

招

余家菊著

國家主義教育學

國家教育協會叢書
上海中華書局印行

四角

MG
G40-02
16

學育教義主家國

著 菊家余

EDUCATION

From The Nationalists' Point of View



By

Prof. Chia C. Yu



3 1796 8075 0

汪序

國家主義之教育，謂以國家的方針辦教育，而以教育的方法，謀國性之發揚，國基之鞏固，以企求全國人民之福祉者也。並世各國，若法若德若日本，皆以教育再造國運，成效丕著。或謂國家主義，為世界和平之敵，歐戰大禍所由啓也。余曰：否否。歐戰為帝國主義之衝突，非國家主義所能任其咎。蓋國家主義為達到國際平民主義所必經之歷程。譬諸個人，有其個性，有其人格，在平民主義之社會中，必有以發揮其個性，而尊重其人格。一國之於世界，亦必有以發揮其國性，尊重其國格，而後國際平民主義始克成立。故為國際平民主義之敵者，非國家主義，而為帝國主義明甚。

嗟乎！余觀夫巴黎和會，美總統威爾遜之沮喪，而知國際之軋轢，未有已也。史奈敦 (Snodden) 教授之言曰：「國界國籍不廢除，則國家主義終不得銷滅。今世有受他國壓迫而不與之奮鬥者，其惟中國印度及非洲諸民族乎。余聞之有餘痛焉。吾國自海通以來，國恥累積，擢髮難數。昔懼瓜分之禍，今震共管之聲。一人必自悔而後人悔之，一且利人之侮而益自侮。一言蔽之，則缺乏國家觀念而已。談教育者，每言生活教育，而不知國家者即吾人生活之所寄託者也。余君家菊慨國是之日非，應人生之需要，著國家主義教育學一書。書成，適某日慘殺吾同胞之禍起，而各地愛國運動遂如潮湧。苟及時因勢而善教之，吾國前途之光明固未絕也。而余君之著作，其重要為何如者！」

國家主義不一其道：有帝權時代之國家主義，有民主時代之國家主義。前者之教育，要在強迫的服從，外鍊的

義務，知國之可愛而不知其所以可愛。後者之教育，在使人民自動，覺知個己與國家之關係，以養成其對於國家之共同興趣。余嘗以孔子忠恕之道，爲人生之正範。苟以忠恕運用於國際，則愛己之國，並尊重他國人之自愛其國。斯可以躋於世界和平。余君振導國家主義之教育，其必有取乎此言。因著數語以弁篇首。吳縣汪懋祖。

民國十四年八月十一日南京

自序

曩者予游歐陸，道出安南印度各屬，得自覩亡國人民之憔悴，哲種子孫之驕橫，嗣居英法，更親見國民習性之迥異，國際利害之衝突，與夫和平論者勢力之脆弱，而恍然於戰爭之機，隨處皆是，殺戮之禍，隨時可作。回顧祖國，則不肖者方徵逐於利慾之私，高明者又好爲起國嫉種之論，衛國之心，自強之念，漸滅殆盡，幾何其不載胥及溺乎！予爲此懼，勉自付度，知救國要道，在以國家主義的教育，重振國民的精神。精神不振，猶之元氣不充，勢必百藥無靈也。乃與李璜君共刊一書，名曰「國家主義的教育」，於吾國教育應有之根本義，以及當前應行解決之重大問題，皆有所論列。出版迄今，時將兩載，書已三版。其間贊同者固極多，而懷疑者，誤會者，故意淆亂者，亦有之。教育界願積極實施而苦於難得其術者更有之。乃銳意本國家主義的精神，爲教育的系統開發，而著爲本書。凡十有二篇。第一釋義篇，示國家之精神的性質，兼明國家主義之基本主張。第二國魂篇，示國於大地，必有與立，而明國民精神之當葆揚也。第三溯源篇，示國家主義之源流，可由是而知其與帝國主義有別。第四五六七皆爲釋疑篇，示國家主義並不擯棄任何健全的主張，惟於偏宕之說如唯物史觀等，則亦不憚駁斥之。第八政策篇，明國家所應採行之教育方策也。第九訓育篇，第十課程篇，第十一尙武篇，皆所以示實施的途徑也。第十二師資篇，示師資訓練之準繩，兼以明師範學校與師範大學之理應獨立。最後殿以舊作若干篇，皆可資發明者也。昔晉之敗於法也，民氣頹喪，國勢陵夷，賴有斐希底 *Fichte* 之告國民 *Addresses to The German Nation* 一書出世，而國是大定，人心大振，普魯士卒能免於滅亡，而終於強盛。予何人，烏足以望斐氏予之所望，惟在全國聰明才智之士，

國家主義教育學 自序

自今以往，相與共勉於此義耳！是則此書之所由作也。黃陂余家菊。

二

十四年八月十日

國家主義教育學目錄

汪序

自序

目錄

一、釋義篇

1. 釋國家

2. 釋國家主義

二、國魂篇

三、溯源篇

四、釋疑篇(一)

論個人主義

五、釋疑篇(二)

論世界主義

六、釋疑篇(三)

國家主義教育學

目錄

論平民主義

七、釋疑篇(四)

論實利主義

八、政策篇

九、訓育篇

十、課程篇

十一、尙武篇

十二、師資篇

附錄

1. 論所謂「大國家主義」

2. 國恥的教育

3. 論中國倫理思想書

4. 收回教育權問題答辨

5. 理想與訓育

6. 師範生實習問題

國家主義教育學

余家菊著

明義篇

研究國家之起源、性質、目的及其機能者，學者名之曰國家學。其事本極浩繁，本書不欲以此項責任自負，然欲求國家主義之了解，則於國家之本身亦不可無確定之見解。且反對國家主義者，每卽爲嫉視國家之人。故爲掃除反對計，亦不可不涉之。試先之以釋國家而繼之以釋國家主義。

(一) 釋國家

黑格爾 Hegel、格林 Green、波三葵 Bosanquet 等，皆認定國家爲實現自由意志之工具，而以波氏之說爲最晚出而純正。氏認定國家之行動也，以勢力爲其工具，外物爲其範圍，防遏爲其職能。其說蓋基於康德惟自主的「善良意志」(Good-will) 之價值爲最高之說者也。國家不能束縛意志，但能掃除障礙，使意志得以具備自由活動之條件。此等必要的條件，亦稱「權利」。國家之職責在維護人生權利，以使善良的生活有實現之可能。此等權利卽所謂條件者，若離却其所關之生活以言之，則爲不可了解之事，是故國家觀念中必寓有一種人生觀大綱，而國家則爲實現此人生觀之工具。

個人之意志浸沒於國家精神(國魂)之中，此黑格爾之言而爲波氏所闡發者也。氏等謂國家爲一自覺而自現的個體 a self-knowing and self-actualizing individual 蓋一種體制 institution 之實在性，乃基於若干

活的心靈以一種活的方式而相為結合者。例如國會並非數百議員環坐一室之謂，乃為一個具有結合作用的觀念 a connecting idea，且不但為一觀念已也，實又為一鵠的，因其與行動有關涉也。是故國會者，數百議員所共有而且能結合數百議員於一公共經驗中之一鵠的也。具有鵠的之是項觀念，吾人稱之為倫理的觀念 *ethical idea*，亦即各個人心中之公共成分，由此公共成份結合各個心靈而使之恍如一個單一的或公共的心靈。所謂國會者，既非議院之謂，亦非議員之謂，乃指六百心靈中之公共成分而言，簡言之，即公共心靈也。國家之一切體制皆為思想的產品，皆為心靈所創造。然而不僅此也，一切體制實即思想，實即心靈。不然，則是有屋舍而無主人，有軀殼而無靈魂也。再者此項羣體心靈存在於羣體中各個心靈之內，初非於各個心靈之外，另有一公共心靈。以神秘之說相詆諆者，實為錯誤。總之，(一)體制乃一羣心靈所共有之倫理的觀念，其本身自有其價值與生命，固須有一定的外形 outward form 以凝聚之，如議院與議員之於國會是，然不得視此外形即為體制而蹈得筌忘魚之譏。(二)體制既為倫理的觀念矣，則不得不有一心靈以接持之，且所謂接持之者非知之或聞之之謂，乃志之而行之之謂也。是種心靈，稱之曰體制心靈或羣體心靈。國家者，一種體制也。故國家亦為一種倫理的觀念，且為倫理的觀念中之最高者，因其為關涉生活全部之有作用的概念，不似他種體制之所關涉者僅及於生活之一部或數部也。是項觀念為全體國民心中之共同成分，若具有活氣，則足以結合全數國民使其有一單一的心靈。是故所謂國家者乃國民之共同心靈，黑克爾所謂之自覺的倫理的素質 *The Self-conscious Substances* 者是也。

由是所言，可見公共心靈爲國家之根核，通常皆謂國家之要素三，曰土地，人民，主權者，僅見其外表之辭也。苟無公共心靈，則土地將爲灰塵，人民將爲散沙，主權縱能行使，亦必爲盲目而柔弱的。如是之國家必不足以久存。善乎志願 Bonin 之言曰：「一個國是一個心靈，是一個精神的原則，由兩件事構成：其一爲具有公共而豐富的歷史，其又一爲同生共榮的慾望，爲願意繼續努力運用其所承受的精神的遺產。前者是屬於過去的，後者是屬於現在的。個人之成爲個人，匪伊朝夕之力，國亦如是。國家之成立必有其過去的無量犧牲與努力以爲之基。國人決不可忘其祖先之勞苦。吾人之有今日，何莫非先民之力。英勇的前輩，偉大的先烈，皆爲國家精神之所系屬，社會之所憑依。過去的光榮與現今的志願，既有的公共事業與願意繼續合創的事業，皆爲國家成立之要素。」國家之所以成立，其因素甚多，凡種族之揉合，言語之統一，宗教之接近，政府之聯屬，地理之孤立，外侮之同仇，皆多少具有作用於其間。而其最要者則在有一公共的遺風流俗，一公共的過去景仰，一公共的未來之希望。今世謀國者莫不竭精疲神以陶鑄國民意識培植國家文化者良有以也。美國之勵行亞美利加化 Americanization 則尤其顯例也。教育者而明乎此，則當恍然於教育所關乎國命之鉅大而教育者之責任亦彌重也。誠以國家歷史之提示，國民意識之養成，國家理想之宣揚，皆非教育不爲功也。即謂無教育即無國家亦無不可。教育者其知所努力乎！

(一) 釋國家主義

國家是一種心靈，是一定土地內具有一定主權之一定人民所保有的公共心靈。所謂國家主義者即一定的

人民之全部或一部對於自身隸屬之國家所抱持之一種態度也。若分析觀之，此項態度又爲如何之形狀乎！試舉各字典之定義如下：

1. 國家主義乃是對於其所屬的國家而特有的一定的志願。*(La préférence déterminé pour ce qui est propre à la nation à la quelle elle appartient)*
 2. 國家主義乃是被壓迫的國性之政治上的要求。*(La revendications politiques des nationalités opprims; 上二義皆見法文拉魯斯字典，譯文從李璜君，見國家主義論文集)*
 3. 國家精神或希望。*(National spirit or aspirations)*
 4. 獻身於國家。*(Devotion to the nation)*
 5. 要求國家之統一，獨立，或昌榮。*(Desire for national unity, independence or prosperity 以上三義皆見世紀字典 The Century dictionary and Cyclopaedia)*
 6. 獻身於，或主張國家的利益，或國家的統一與獨立。*(Devotion to or advocacy of national unity and independence 見韋氏新國際字典)*
- 上述第一義乃泛言國家主義乃國民對於其國家之一種志願。第三四五六各義乃明此項志願之內容。歸納之申言之，則：
1. 國家主義主張發揚國家精神，(一) 國魂，凡毀棄國家文化之優點者，國家主義必反對之；

2. 國家主義主張培養國民奮進的理想，凡爲一切自暴自棄有損自尊精神之說者，國家主義必反對之；
3. 國家主義主張國民當服務國家，於祇顧個人或階級之私利而不顧國家者，國家主義必反對之；
4. 國家主義對內力求統一，凡持分裂割讓之論者，國家主義必反對之；
5. 國家主義對外力求獨立，凡持依賴他種國家或國際行動之說者，國家主義必反對之；
6. 國家主義力求本國之昌榮以冀天下之兼善，非閉關自守之謂也。

依此六條，於國家主義之內容亦可以得其實際矣。此就前述之三四五六各義言也。至前述之第二義，乃言國家主義之發生係受他國政治壓迫之結果，換言之，國家主義實即「外抗強權」運動也。由是可見國家主義，本質上本爲自衛的，純無侵略他人之意味。而國人竟有認國家主義即帝國主義，且有認帝國主義可改名爲「大國家主義者」(參看附錄論所謂「大國家主義」並質商務印書館)其愚昧實堪發噁。

國家主義之意義既明，則國家主義的教育究爲何物，可不煩言而解矣。簡言之，即以國家主義爲依歸之教育也。其涵義可隨時伸縮。就中國目前言之，則莫急於(一)培養自尊精神以確立國格；(二)發展國華以闡揚國光；(三)陶鑄國魂以確定國基；(四)擁護國權以維國脈矣。蓋自尊精神爲國民昂藏之氣所由出，失此則瀕於奴隸之境矣；(參觀附錄國恥的教育)國華爲數千歷史所鼓鑄而成，理宜引伸而發揚之；國魂爲全體國民情意之所由融洽，步趨之所由協諧；國權爲民命之所由保，行動之所憑藉也。皆不可一日忽者，故標而出之，俾同志知所勉焉。

國魂者，一國國民之公共心靈也，亦即一國國民之特別精神也。其於各個國民也，有浸潤之功，束縛之用，馳騁之力。可以使人眷戀故國，亦可以使人赴湯蹈火而不辭。故真能獨立於大地之國家，必有其特立的文化，德人所謂之國家文化 National Culture 者是也。故亡人之國者必先亡其文化。列強之於我國，武力侵略，經濟侵略，相乘而至。其最爲毒辣可以置吾國於萬劫不復之域者，則爲文化侵略。文化侵略之前驅爲教會教育，文化侵略而之中堅爲庚亂餘款興學，而吾國政府之昏贖行爲有以助成其文化侵略者則爲留學政策。時至今日，社會上庇護教會教育者有之，經濟界供外國資本家之役使者更多，至政治界稟承洋大人之旨意者則尤爲滿坑滿谷矣。神明華胄之魂，殆已亡矣。故國家主義者之急務，在爲國招魂。

國魂者，先天的特性又益以後天所遭遇而型成之國民氣度，國民情思也。在昔洛克 Locke 以爲人性如一張白紙，其一切傾向皆起於後天的薰染而生於個人接觸環境之中。今則白紙之說已無成立之餘地。而人性有先天上的差異已無可疑。各民族以不同的人種，不同的物質環境，不同的社會制度，不同的歷史變遷，而謂其精神的結構，彼此了無二致，寧有幾希可信之價值乎？史丹梅子 Steinmetz 謂：吾人如承認有所謂遺傳的種族性格與品質，即不得不主張各種族間之揉合若有差異，則其所產生而且將付之遺傳的民族特性亦各有別；且更爲重大的變異亦將發生於其中，蓋歷史事變之所滅絕及其所發皇的民族特性，在各民族中，決無同一之理。一個民族，若與他族相揉合，即在極短的時間內，其民庶之身心上亦可發生極大的變異。各民族之存在時間

雖短，其種族的素質雖相近，但因社會的淘汰，於不同的民族中，所選擇的特性互相出入之故，其所具有的稟賦亦可不相同。是故不同的地域與不同的國際環境（不論種族）產生不同的歷史，而此不同的歷史又產生不同的社會，於是遂發生不同的遞遷與不同的國民性。觀此，可見種族之結合及社會淘汰，為國民性發生之重大原因。中西種族既殊，更無論其各族間之揉合；中西歷史既異，更無論其淘汰；是中國必自有其國民性也明矣。吾人若自命為劣等民族則亦已矣。不然者，則發揮此特異之國民性，使世界文化添無限光明，非吾國民之使命乎？有致疑於中國之民族性者，其言約分二派。一則以為民族性無生理的遺傳祇有社會的稟賦。一則以為中國民族性卑鄙弱劣無保存之價值。二派要以後派與吾人之主張最有關係，前派則殊可置之不問，因無論其特性係起於生理的遺傳抑起於社會的稟賦，固無礙於其作用。惟以理論的興味之故亦無妨一探究之。持此說者，蓋基於後天性 *Acquired Character* 不遺傳之說而又認民族性為後天性，故斷定民族性不遺傳。吾人對於斯說，始無論後天性不遺傳一語所含之間題甚多，未可一概武斷，即以民族性為後天性一點言之，已不能成立。曷言之？如氣質，先天的也。各民族之氣質，顯有差別。盲然謂民族性為後天的，為不遺傳，是烏乎可？或又謂同一民族中人，顯有不同的氣質，故民族性一詞根本不能成立。是又昧然於常型 *Type* 與變型 *Variety* 之分者也。譬如日本人身體之常型為矮小。西洋人身體之常型為高大，然不得依此遽謂日本人中絕無魁偉之人，亦不得依此遽謂西洋人中絕無侏儒之輩，更不得依此遽謂日人之身體無短小之特點，西人之身體無高大的特點。明乎此，則民族性之實有，可無復疑義矣。

第二派以爲中國民族性爲柔弱，爲畏縮，爲欺詐，爲自私，以致爲官吏則祇知剝削，爲士紳則罔顧公益，民族而有如此之特性，烏足以成爲民族，更不值保存。爲此說者，比比皆是。揆其故，或由於厭亂心切，故不覺發爲過分之論，或由於懼於外力，故不覺推崇西人流於失當。苟平心靜氣，一深思之，則可恍然於吾人之固有較勝於西人者，惟以民族性之比較，本爲繁雜事業，不易把握，更不易措之名言。勉強言之，下列數點或失之不遠。

1. 重爭與重讓 西方民族，戰爭之民族也。國與國間，人與人間，無處不用其爭。不爭之於武力，即爭之於法廷。不爭之於拓地開疆，即爭之於跑馬賽球。甚至型爲學說，則一見之於超人哲學，再見之於階級爭鬪，而歸宿於「爭鬪爲進化之母」一語。若我中華，則以禮讓立國，士讓於朝，行人讓於野，而「窄路相逢讓他一步又何妨」之意，乃爲普遍的信仰。孟子申述四端時，甚至謂「無辭讓之心非人也」。使孟子之言果確，則吾將謂西人爲非人，以其決無辭讓之心也。西人無處不爭，爭之不已，乃各劃一範圍，以自固。故西洋社會之理想，在使各方得其「平」。中國事事重讓，互相遜讓，情感乃通，而無扞格不入之象。故吾國社會之基礎，建立於「和」之上。「平」爲在外的，故得以警察及法律維持之，此西洋之所以必爲法治國也。「和」爲在內的，無從以外力獲得，惟有以德行相化，此吾國之所以爲禮治國也。此中西之顯著差異點一也。

2. 重自反與重責人 華人重讓，故與人衝突時，輒慚慚不自安，而恐過失之在己身也。西人重爭，故與人衝突時，輒吹毛求疵，唯恐爭鬪之口實難得。因其事自反，故處處退縮，而予外人以侵略之機。如義和團之役，乃西人壓迫之結果，而恐民計無所出之舉動也。論其責任，本在西人。顧我國民偶言及此，輒慚慚不安，而引爲國民之羞。

者，實自反之天性爲之也。歐洲大戰，其孽因本各國之所共種，願協約國乃完全諉之於德奧，德奧復完全以之諉於英法，怨恨傾軋，無有已時，蓋又喜責人之天性爲之也。躬自厚而薄責於人，乃西洋民族之所絕對不能了解者。此中西差別之點又一也。

3. 重理與重力 重理者，王道也。重力者，霸道也。中國國民實可謂爲王道的國民。西洋國民，則霸道的國民也。人民相爭，在西洋輒訴之於肉搏或手鎗，在中國則多調解於茶樓酒肆。國際相爭，在中國則用懷柔賓服之法，偶有喜事，征畧之君相，亦常爲清議所不容。在西洋則訴之於潛艇飛機之力，即有倡導和平如羅素其人者，亦惟有勸告弱國臣服強國，而俯首低心貢獻強國以其所能力奪之種種利權（見拙譯社會改造原理）此以勢力爲解決一切糾紛之最後工具，有以異於中國人者又一也。

4. 重義務與重權利 華人重義務，視一切當爲之事，皆自己分內事。西人重權利，視一切勞力皆爲報酬之代價。是故西人私人間計較錙銖不爽秋毫，國際間講求互惠，不肯獨當其難。「不付薪，不作工」No pay, no work之口號，蓋其文化精神之具體的表現也。華人私人間施予不求報，惟行其心之所安，國際間與滅國繼絕，一本嘉惠庶類之仁心。「無所爲而爲」之義，蓋久爲全國古今之共同信仰矣。國人每以尙義不計利之意屬望於西人。西人每出一堂堂的外交辭令，國人每信其純潔而無他。雖至虛僞畢呈而不悟，外交上因以備受欺騙。良可悲也。

依此則吾國國魂之偉大而威宏，可以略窺一斑矣。使吾國家富強，使吾國國家爲人敬重，然後出吾偉大之國

魂以教化世界者，非吾國應有之立國理想乎？國民諸君，可以與矣！

溯源篇

吾人追溯國家主義之起源，可立見國家主義之根核實植基於人類天性之內。國家主義，前已言之，在本質上，祇是一種心理的態度而已。俗所謂愛國心者，即此態度之確話也。愛國心又何由成乎？察愛國心之表現，必於國家危急存亡或受損被辱之際，故即一種自衛心也。自衛心為自存本能作用之一種，可見愛國之心本為本能作用。雖謂國家主義為人類之良知良能可也，然而此特就其根核言之耳。若夫成熟的國家主義則有待於自我內容之擴張，使我而以一家為我，則有侮吾家者，我必仇讐之，是為愛家心；使我而以一鄉為我，則有害吾鄉者，吾必鋤除之，是為愛鄉心；使我而以一國為我，則有侵吾國者，我必起禦之，是為愛國心。愛家心也，愛鄉心也，愛國心也，其作用皆出一源，特其所及之範圍有大小耳。語云：求忠臣必於孝子之門，揆之心理學，實真理也。

所謂主義者，乃以之為一定的方針以從事一切設施者也。準斯而談，則惟近代之國家主義可以當之。十九世紀之初，拿破崙南征北伐，歐陸各國，鮮不受其蹂躪，於是各國之國家自覺心生矣。拿破崙敗北，維府（維也納）會議，國家主義遂醞釀成熟而民族國家（Nation State）之建設乃成為政治運動之中心思想，而意大利、德意志、比利時等相繼而對外要求獨立，對內而力求統一。在一八七〇至一八八〇年之間，德意美建國運動陸續成功。論者謂此時期為國家主義全盛時期，信然。

以國家主義為教育方針，其事亦在近代，但溯其起源，則亦甚早。唐虞以司徒掌邦教，是吾國設立教育長官以

經營教育，遠在三四千年矣。若夫西方，則希臘實始創之。在希臘，斯巴達與雅典，教育政策，迥不相同。在斯巴達，國家已直接掌握教育行政；在雅典，則由父母經營，公衆祇運用間接的控制。但於理論上，承認國家有教育上之一切最高權，則固二城之所同也。萊克格斯 *Lycurgus* 者，實斯巴達之教育學者。斯城之教育制度，固不得謂為萊氏之所創。然萊氏之創立法律以規定由國家教育子民也，必嘗考慮各種制度，而斷定使兒童屈伏於國家之下，乃最良的制度，因而垂為法令。西元前之斯巴達，可謂為一充分的軍國，蓋亦其軍隊式的教育之產品也。可為教育成功之一例。至在雅典，則不如其敵之尚武，而另有較高的理想，如所謂優美的生活，諸和的發展者是。但其個人主義之流毒，竟使其國勢凌夷，可為歎息。是故希臘之教育學者莫不戀戀於其成規，取其制度為教育理想之模範而酌加損益也。

蘇格拉底於希臘教育改革家中，固較為偏向於個人主義的，但不因尊重個人之故而忽視國家。彼自身實為法律之絕對服從者，雖明知其所受之裁判為不公正，然竟聽受執法者之宣告死刑而無怨。其不輕視國家也明矣。蓋氏認定人人皆有「神性」*Divine element*，人生皆可認識此「神性」而發展之。柏拉圖之意見則不如此樂觀，不承認人人皆可發展至於同一的極峯。氏認定人性有長於理性者，有富於勇氣者，有多具情慾者之三類。依此三類而社會應對哲人（統治者），軍人，商人之三階級。各階級人士分別發揮其特性，則國家之福利無疆矣。個人欲善謀自性之發展，惟有忠心於國家福利之是求。國家惟有任國人發展其所長，方能獲得個人之貢獻。是故國家服務與個性發展之二者，自柏氏觀之，蓋不可分者也。偏重個人主義者可以悟矣。亞里斯多德斤斤於

何爲個人之真實福利，正與柏氏同。惟亦有其不同之點。柏氏求個人之真實福利於國家福利之中，而亞氏則求國家之真實福利於個人福利之中，可見其所採取之路徑正相反也，亦可見亞氏不如柏氏之浸沒個人於國家之中也。但亞氏亦不承認個人性癖可以妨礙國民義務之履行。國家與個人，互依而存，不可須臾離。個人若離國家，則殘闕不完而失其圓滿發育之可能。個人之生於斯世，不能獨存，自其產生之時，國家之制度文物即予以保育，刺激與指導。不然，則無以生存，即生存矣，亦必生活於野蠻狀態之下而其心思才力則無由發育也。氏謂「國家先於個人而存在」，言雖過激，實含至理。此希臘三哲之國家論也。其教育目的論，亦依此旨趣，或主張於國家福利之中求個人之真實福利，或主張於個人福利之中求國家之真實福利，絕無棄國家於不顧者也。

羅馬社會制度以家庭爲中心，於兒童之教育，亦由家庭掌之。其旨趣在養成勇敢的軍國民，其教材則爲先民之英烈事蹟。此言羅馬之早年教育也。當時尚無所謂教育學說。希臘文化傳及羅馬之初，其得輸入者，非斯巴達之制度，非柏拉圖之理想，乃爲已臻墮落之雅典個人主義，其教育內容爲修詞學的，爲詭辯式的。夫文辭教育與羅馬人之尙實性格原屬扞格不入，故西元前一六一年羅馬國政院議決放逐修詞家與哲學家。可見其時政治家已考慮各國教育對於政治的影響而撲滅其認爲有害於國家之生存者。及至羅馬帝國成立，執政者不利於國民之注意國政也，乃獎之爲修詞的銀鍊，而個人主義終戰勝利，而羅馬之墮落與滅亡，卽於此種其因矣。

羅馬亡後，社會凌夷，蠻族橫行，無可稱爲國家教育者，其教育率爲宗教的。及至近代，拿破崙用教育擁護其政治主張，建立國家教育制度，國家主義的教育始復更生。（法國革命黨人，以前雖有建議，但無甚大之影響）一

八〇五年，拿破崙曰：

在一切政治問題中，教育問題殆爲至要。國家而欲有堅確的基礎，則非有一團有一定主義之教師不可。兒童自其幼年，若不予以確定的教訓，使之爲一王黨或一共和派，使之爲一加特力教徒或一自由思想者，則國終不國矣。其基礎實漂浮不定，其秩序隨時有紊亂之可能也。

摩氏確見公共文化，公共意見，公共理想之型成，爲國家政治之基本，蓋就內政方面以言國家主義之重要者也。亦即吾人所謂陶鑄國魂之義。若夫有感於外侮之侵凌，國脈之垂絕，因而於教育爲全盤的考慮後，澈底主張以教育再造國家者，則爲德意志之斐希底其人。斐氏者，實國家主義的教育之系統的開發者，其功績可使弱國之民奮發自救。故於其學說，不可不一述之。

普魯士大敗於拿破崙締結提爾斯特條件後，德意志瀕於滅亡之境，而有成爲一純粹「地理名詞」之虞，向來主張大同主義之斐希底氏，觸目驚心，始恍然於國且不存，何用大同學說爲，乃銳志以喚醒國魂，提倡新教育，自任其告國民之演說辭有云：

吾人已被征服矣！吾人若不欲再蒙恥辱（當然已蒙恥辱）則當自覺。武力的戰爭已過矣，今後其將爲主義的戰爭，道德的戰爭，品格的戰爭乎？

國民諸君，汝等將作一亡國之人乎？抑將爲一新時代之創造者乎？國民而能於精神上認識其目的者，則外國所施之侮辱，適足以爲其振興本國之工具耳！

此其振作國人之勇氣者，可謂至矣。其教育之目的，亦可以其自身之言示之。氏云：

依新教育之力，吾將陶鑄德意志全體國民，使爲一協和的團體，而受鼓舞與刺激於共同的興趣。

於此語略加分析，則第（一）氏主張全體國民須一律享受教育，各國義務教育之實施，氏之主張，實爲其動因之一；第（二）氏主張愛和國民，使勿因黨派地域或階級之私見而有損國家之昌榮；第（三）氏主張確立足以吸收全國人心之國民理想使其共同奔赴之。其識力之深遠而透闢，於近代教育政治上，實具開創一新紀元之功績。此氏之教育旨趣之主張也。其教育性質上之主張，又何如者？氏以爲新教育之第一目的乃在養成獨立的自我，亦即養成自動的、自決的、創造的人格，亦即養成自身及環境之主人翁也。氏之言曰：

所謂教育人者，卽予以衆多的機會，使其成爲自身全部心能之全能的主宰。故問題不在其「所學」爲何，而在其「所成」爲何。人而果爲理性的自動之物，則無論其遭際爲何，必能始終爲理性的，爲自動的。

於此此言，略加分析，則可見第（一）氏重視人格教育；欲救國，欲免於滅亡，無論知識教育或實利教育，皆不足以有濟。具有起死回生之功者，厥爲人格教育。氏於其現代之特質 *Characteristics of the Present Age* 書中

謂當時一般之精神，祇知自私自利，社會之罪惡，國家之顛覆，皆以此爲其根源。欲求國權之復振，必先有事於國民道德之洗革。其見解實超出吾國教育家萬萬也。第（二）可見氏主張自動的教育，主張內發的控製，而指斥外界的干涉。氏以「本汝之良心以行事」爲道德上之金科玉律。其重視自主自動也明矣。是亦難怪，氏蓋曾私淑於近代教育先覺裴斯太洛齊之門者也。然則謂國家主義主張以國家犧牲個人而且壓服之者，其謬妄可無庸

辨矣。第(三)可見氏洞悉推理性能約束吾人，能指示吾人以安全之道路。一切縱情任性之說，皆社會墮落，國家破亡之種子也。氏之崇尚理性，蓋與康德相似。但與康德亦有其不同之點。康德之道德觀，異常嚴正，惟出於「義務」之念者為善，雖有情慾作用於其間者，皆不得謂為善。妻氏則認定「愛」為一切活動之根源。教育當使兒童「愛自動，愛理想世界，愛普徧道德律。」約言之，氏蓋以「愛」為源泉，以「理」為工具，頗合於吾國故有之「敬」愛」兩大原理也。愛則有生，氣，敬則檢束，教育者不可有所偏廢於其間也。

觀此則可以恍然於國家主義含義之豐富矣。至論其功績，則近代各國教育之設施莫不與之相關。普法之戰，普既勝法，毛奇將軍歸功於小學教師。此語既出，國家主義的教育乃流入西歐諸邦。復遠涉重洋而來日本。張之洞輩更迎入中土。張之洞後，蔡元培亦稍稍道之，願不久乃別有所驚而棄置之，後遂無能倡道之者。可悲也夫！

釋疑篇(一)

——論個人主義——

教育當尊重個性而發展之，此人之恒言也。欲發展個性，則必予個人以活動之自由。個人言行可以逸出公共的成規而別為體制，此又必然之結論也。考教育上個性主義之昌大，實始於盧梭。當盧梭之世，法國社會腐敗而虛偽，驕奢而淫逸，有權者賤削民膏，芻狗百姓，富於感情性之盧梭，何能不生反抗之心。其教育上之主張為「不干涉」即反抗社會淫威之反映也。其教育上之主張「脫離社會」即有感於社會之腐敗而發者也。同時自然科學日益昌明，學人皆覺自然中本有法則，循法轉變，絲毫不亂，人類若能去其人為的習俗而遵依自然的法則，

則社會自能立於清明之境矣。故氏之根本主張爲「復歸自然」，意謂吾人當順從自然的法則以施行作爲也。人性亦自然性之一種，故人性亦爲應當順從者。凡不合於人性之教育法，如兒童天性好動而舊教育則強制其肅靜之類，皆在反對之列。是則其由客觀的自然主義，一變而爲主觀的自然主義之痕迹，亦即個人主義之濫觴也。故約而言之，教育上之個人主義共有二義。一爲個人有其獨立之人格。一爲個人有其特具之性能。個人有其獨立之人格，故教育應重視自動，而任其自來自討，自造而自得之。一意灌輸之舉，純然注入之法，有識者不取也。個人有其特具之性能，故教育應以充分發揮其性能爲目的，庶幾人人得盡其才。整齊劃一之謀，庶民同風之概，有識者不貴也。是爲個人主義在教育上之兩種要義。至若倫理的個人主義，則與此有別。倫理的個人主義以爲人類之行爲全爲自私自利的，其利他之行爲亦不過自私自利之一種手段而已。此說於近代經濟政治上之影響雖甚大，而教育界則堪慶尙無顯然取之爲方針者。有之，則爲希臘之智人學派 *Sophists*。自謂能教人以各種取勝他人之術，其目的蓋純爲自利的。其中古，則爲寺院派，藉寂靜的苦行以求脫離罪海而超生天國，其目的亦爲自利的。在近代則此種自利的個人主義實爲國家教育所難容，因國家欲圖外禦敵國內和民心，決不能取法於使人自私自利之教育也。故教育上之個人主義當以前述之二義爲準。

古昔社會，個人汨沒於社會之中。行爲方式，必須遵循社會之成規；思想言論，必須合乎社會之範疇；個人不能稍有離異，亦不敢稍有離異。偶或離異，則殘酷的懲戒隨之。西方宗教紛爭中屠戮異教徒之事，乃其最著者也。在最近世，個人人格之獨立方爲普通的信條。而信仰自由，思想自由之軌範，亦逐漸確立。謂現代文明之進步，其得

力於個人主義者甚大，誰得而否認之。

古昔教育，標一定的目的，劃一定的途徑，而詔示人人以循徑追求；其能力如何？其性情如何？其志願如何？概不問也。夫物之不齊，物之情也，教育之義，在條達人性而使之有發揚生長之象，然後教育有所助益於人生。今不問其性能而概責以同一的程效，是戕賊夫人之子也！烏乎？是故發展個性為現代教育之特點。非謂古昔絕對不知發展個性也，乃謂至現代始知有系統的實施此原理耳。謂現代教育之進步，其得力於個人主義者甚大，又誰得而非之。

國家主義，驟視之，極似與個人主義相衝突。何以故？個人主義重視個人的伸張，而國家主義則要求個人之服務。個人主義重視個性的發展，而國家主義則重視國性之闡揚，一重各個人之所異，一重各個人之所同也。個人主義重視個人人格之自覺，國家主義則重視國魂之陶鑄，於羣體個體之間顯然有所軒輊也。德人斐希的曰：

依新教育之力，吾將陶鑄德國魂，使全體國民成一協和的團體，而同受刺激與鼓舞於一公共的興趣。

英人薛理登 Shoriden 曰：

國家有必遵之軌道：一則少年之教育應與政府之性質與目的相合；二則全體民庶所依以生存之精神，須深植於人心。

由是可見國家主義之重視國民之同心而忽視個人之特性，重視外界的移植而不知教育之事應為內發的，生長也。懷有此項疑慮因而非難國家主義者頗不乏人，不可不辨。

第一須知個人的伸張與國家的服務，非但不相衝突，而國家的服務實爲個人發展之必要途徑。蓋個人之完成，非可孤立的求之，必須從事社會的生活，使其生活豐富而多方面，然後其展始得爲豐富而多方面的。國家者，含有許多小社會之一大社會也。故於國家服務中以求自我實現 *Self-realization through state service* 之說，自希臘以來，已相傳爲至理也。國家有時誠然要求個人犧牲，然此犧牲卽所以使自我得以有所造就於社會者，換言之，亦卽所以使自我得以有所完成者也。語云，必有小失然後有大得，信也。

個性之發展與國性之闡揚，更無衝突之虞，而且可以兩相爲用。國性是一國國民之通有心性，是一國之內，各代國民所遺傳的特質。其成因有由於遺傳者，亦有基於社會陶冶者。在原始社會，可以假定人性之疇型多而且雜，尙未能型爲國性。經過長久的時日，婚姻相通，隨人種的揉和而心性逐漸凝爲若干疇型。又因人事的變遷，此若干疇型中之人，或爲社會所獎勵，而昌榮，或爲社會所壓抑，而消滅，循是推衍，於是乃有一疇型得以延存迄今而成爲一般國民之通性。明乎國性之爲通性也，可知通性之外猶有個性存在之餘地，發展通性正無須乎貶損個性也。且個性之發展，正爲國家昌大之所繫，使人人皆能發揮其特長而了無餘蘊，則國家之進步亦必奔騰直前，正實施國家主義時所必採之方策。又何至遏抑其發展哉？

國魂者，全體國民共有之精神也。舉凡國民之共同信仰，好惡，趨避等等，皆可包括於此名之下。國魂之凝成，實有歷史的因素於其中，蓋先民的心血，今人的努力，未來的希望之滙合點也。其成也，必經種種痛苦與犧牲，或則內部的壓迫，或則外侮的侵凌，痛苦雖多而國命仍得延存，國民撫今思昔，自然難禁其追慕之情，而與古人分其

憂而同其淚。其成也，又必須國家有種種進步與成功，或則文化高明，或則恩威遠播，國民審視沈思，自然興起雄視宇宙之概，而願粉身碎骨以衛斯土，而保斯民也。最偉大之人格爲何？夫亦曰能爲他人死，能爲正義死，能爲國家死而已。誠以死猶且能，則等而下之，如社會服務，愛羣利他，自然行之而了無難色矣。故謂國魂教育有礙於人格教育者妄也。須知國魂教育僅求發揮各個國民精神中相同之若干點。於此若干相同之點而外，各人固皆得盡情離異乎常型，初未嘗欲使全體國民之思想言行如出一模而絕無二致，又安有所礙於個人人格之發展哉？總之，國家主義不但無礙於健全的個人主義，而健全的個人主義實寓於國家主義之中。近代發揮個人主義最力者，莫過於裴斯太洛齊與佛祿倍爾。佛氏倡「自動」教育之說，而裴氏則認定教育目的在「各種能力之進步的，有組織的發展」。近代發揮國家主義最力者，又莫如斐希的。然而其所詔示德國人之新教育固斥斤以養成獨立自主，創造進取的人格，以宰制自身而控馭環境爲言者也。氏嘗謂「所謂教育者即予人以機會而使之能完全控制其全部能力者也」。與裴佛二氏之主張本相一致。蓋國家主義之目的在完成國家之使命，凡足以用爲達到此目的之手段者無不採用之。故健全的個性主義，絕無被其擯斥之虞。但個人主義離棄國家主義，則易於流爲自私自義；即不然，亦爲空具形式而缺乏內容。如謂「教育目的在教人爲一個堂堂的人」。此個人主義之言也，但此語僅有形式而無內容，誠以堂堂的人爲何如之人，個人主義固絕不能有所示於吾人也。若以國家主義爲主，則堂堂的人即能服務國家發揚國光以完成國家之使命者，其義極爲顯明。又如教育固應尊崇特性，但於乖僻之性則必糾正之。若全依個性主義，則至少當任其乖僻，今乃不然者，亦因其有礙於國家社會之

昌榮也。故個人主義不能離國家主義而獨全，而國家主義則含有個性主義於其中。持個性論以反對國家主義者不亦大可以已乎？

釋疑篇(二)

——論世界主義——

持世界主義者輒反對國家主義。綜其所言，約分三派。第一為個人主義派。其言頗有學術的意味。入後將詳言之。第二為和平主義派，尙能為實際的教育運動如世界公民教育運動是。第三為階級論派，則於學術與實際，兩皆無所表現，僅能為破壞的反對而已。第一派通常名為個人主義的世界主義者。康德其代表也。康德認定教育乃所以使人成爲人者。吾人初生時，僅備具本能與嗜慾，理性的作用尙未發動。人類之所以異於禽獸者，全恃其自行創造的努力。欲使創造之速率加高，則教育其下代子女時，當勿求現狀之維持，而應以養成更好的「人類」爲目的。教育的目的，即在使人類得爲最好的人類。欲達此目的，則不可以教育之事委之於國家，因王侯將相皆欲使其臣民成爲更好的工具，而不欲其成爲更好的人類也。故教育應由私人經營。誠以一切文化皆起源於私人且發皇於私人也。此爲康德持論之大概，當爲最能系統的說明世界主義者也。

康氏之論在實際上的謬誤極爲顯然。第一近代教育重視普及，人人應有享受教育的機會，私人焉有如許能力以擔當之。第二私人之經營教育者，自古以來，其例甚多。自希臘之智人派至今日各地之投機家，皆以教育爲達到私人目的之手段，何嘗有意於康氏所夢想的「使人類成爲更好的人類」乎？第三康氏明知教育之事非

一切私人所能爲者，故其所稱之私人，僅限於有遠志的私人 *persons of enlarged inclinations* 僅限於能把捉未來勝境的理想之私人。試問今日各國教育界所需用之教師數皆以十萬百萬計，焉有如許有遠志的人以擔當之乎？無已，其祇有由此少數的有遠志者憑藉國權以指揮教育的立法兼以左右一般教師而已。如是，則應主教育國營也。可見康德之教育觀念，爲十八世紀的，至少在此點上不合於現代之實際情形。

康氏之論在理論上亦有難通之點。氏僅認定個人與世界之兩極端，而抹煞居於其間之國家。須知國家不但有其領土，人民，主權已也；實亦有其風俗，言語，制度，文物，簡言之，亦即有其文化也。一國的文化，即一國的精神。例如語言文字，粗視之，不過種種符號而已；細審之，此種種符號者即代表種種思想情感者也。個人生長於此文化中，浸潤於此文化中，自然成爲此文化團體（國家）之一員。世界有不同的文化，則各個人之分隸於不同的國家，乃爲勢所必然之舉。況就理之當然言之，一國而自認爲無文化則已，借曰有之，則何故不應以之啟示國民？未必世界主義果有消滅各國國家文化之必要乎？各國文化之發展果無裨益於人類全體乎？黑格爾謂參與民族之進展的自成運動而且以促進之，乃各人所應有之責任；民族之修鍊與個人之養育，二者關係異常密切；個人祇能生長於民族的孕育之中，個體與全部之密切關係，臻其極點於國家之凝成中；國家爲最發達而最緊密之社會；歷史爲人性之客觀化，實際化者，歷史的成就結晶於國家之體制的生活中 *in the institutional life of the state*。個人必須參加國家的生活而以國性的精神過活之。觀此則認定個人何以孤立於國家以外者，其爲說之謬誤，不煩言而解矣。

持和平論者之反對國家主義也，其論據率混國家主義與帝國主義爲一談。且每引德國因盛行國家主義而失敗爲鑑戒。其謬蓋在於不辨事實。須知德國之敗自有其原因，而國家主義不與焉。如謂德國因行國家主義而遭列強之打擊，則印度安南朝鮮固未嘗有人高唱國家主義也，何以英法日不垂憐之保存之，而反壓抑之夷亡之乎？德國行國家主義而敗，既可歸咎於國家主義，昔在希臘，雅典行民主政治而敗於行專制政治之斯巴達。循是推之，勿亦將謂雅典之敗乃敗於民主政治乎？況今之與德國戰者，孰非行國家主義乃至帝國主義之國哉？勝者與敗者既同行此主義，其不能以之爲勝敗之原因也明矣。德國之敗終有復興之望，協約國雖毒，終不能滅亡德國。何以故？德國人受國家主義之訓練甚深，其獨立自尊之精神敵愾同仇之氣概可以撼山岳而貫日月，何滅亡之足懼哉？獨是此不肯崇奉國家主義之中國，則恐已入於日益沈淪之境，受人宰割而莫能自拔也，何暇爲德人慮哉？

或以爲世界戰爭皆源於各國之同行國家主義，因此亦一國家主義，彼亦一國家主義，兩方相遇，自不免於衝突而訴之於武力也。此實誤國家主義爲帝國主義之故。帝國主義爲侵略的，爲向外發展的；國家主義爲自保的，爲企圖振拔的。不觀乎斐希的之提倡國家主義乃在於德國大敗於拿破崙之後乎？乃在締結提爾西 二三條約，全國國民震驚戰慄準備永作奴隸之際乎？斐氏之言曰：

吾人今日已爲被征服之民矣。然而吾人猶將蒙羞乎？（當然確已蒙羞）吾人猶將喪失榮譽乎？（於他種喪失之外）是則視吾人之努力何如耳！

其聲音之慘淡，爲何如者。吾人猶忍謂爲其侵略主義之前驅乎？若謂國力未充時可爲自保的，及至國力既充後必將變爲侵略的，因而反對國家主義，是何異於謂身體孱弱時其健身主義爲自保的，及至身體強健後其體力必用之於欺凌弱小，因而反對其健身活動。世間容有是理乎？

況吾人之主張國家主義原非閉門獨善主義，實欲於自強之中，實行兼善天下之事。吾華文化，爲人道的文化。吾華民性，爲酷愛和平之民性，以文德懷柔遠人，以新朝而興滅國繼絕世，歷史的事例，先民的教訓，皆足以使吾人確信此乃吾國之無上光榮。國家主義者將發皇之不暇，何至於反其道而鼓吹侵略乎？中國一日不強，則此理一日不昌，何也？人皆將以此爲亡國之道而不願樂從之也。故「中華式的國家主義」祇有益於和平之促進，決無礙於世界主義之發展。

抑吾猶有疑者，卽世界主義者實行世界主義時，究將消滅國家乎？抑仍將聯合各國乎？如謂聯合各國，如今之所謂國際聯盟者，則是猶認國家之存在也。既認其存在矣，而教其國民勿愛之，勿保護之，勿光大之，猶之既不廢父子之倫，而教其不慈不孝不敬，能乎否乎？應乎否乎？如謂消滅國家之存在，則必須有強有力者實行掠奪各國之主權，而操縱於一己之手然後可。果然，則是以一二人或一二國家宰制其他之國家也，目好者豈肯以奴隸民庶自居哉？

根本否認國家而思所以消滅之者爲階級爭鬪派。此派以爲「工人無祖國」，而主張聯合全世界工人爲階級的革命，並反對國家的一切行動，因國家乃資本家之工具也。其言雖辨，要爲虛僞不合理。第一爲昧於國家與

政府之分，政府可推翻之，而國家不可毀棄。例如俄國，固革其政府之命矣，未聞其將俄國主權奉諸全世界無產階級而撤消國界也。第二爲昧於國家之原始功用，乃所以解社會之糾紛，而爲民庶主持正義者。野蠻社會，兩方相爭，輒訴之臂力而直接解決。強者勝而弱者敗，勝爲王而敗爲寇，公理不存，正義無權。後世人類進步，知尚力而不尚理之不正也，乃創爲仲裁之制。國家者，對內之最高仲裁人也。有此仲裁人而後社會之私鬪止，弱小亦得受其保護。不可謂非人類之一大進步。今持階級爭鬪說者，橫棄國家，而鼓吹私鬪，是非率斯民以返於野蠻之域而何？第三爲昧於階級基礎之淺薄，與夫國家基礎之深厚。吾人之於國家，蓋所謂生於斯，長於斯，食息於斯，而信仰習慣思想無一不承受於斯，其精神之粘附，利害之關係，極爲緊密。若夫階級，則其利害相關之點極爲單純，（經濟的。）在一定之區域內因共同的利害，一階級中之一部份，或猶能一致行動。至全世界同階級之人，微論其利害不必相一致，即就其相去遼遠一層推之，而謂其能互表同情互相援助，亦毋乃過於幻想乎？甚至欲用以打破基礎牢固之國家，則亦適成其爲忘談而已。歐戰以前，國際主義者固曾相約以戰爭如起，則各國勞動者一致行動以各自阻止其政府，然而戰爭既起以後，相率宣言擁護國家利益而援助政府政策者，非即當日相約以一致行動者乎？觀乎此，可知欲各國國民因階級之故而打破國界之爲妄念也。勞動界其終將以國家爲其保護人乎？無產階級，其終將以國家爲其改進地位之工具乎？是則予之所厚望也。

釋疑篇（二）

教育者又有因贊成平民主義而反對國家主義者，其事更爲離奇而不可思議。試問平民主義與國家主義究有何種不可相容之處？試問平民主義有離却國家之可能？試問平民主義係產生於國家主義之下抑係產生於「反國家主義」之下？吾教育界之盛倡平民主義也，蓋取自美國。抑知此盛唱平民主義之美國，亦即大行「美國化」Americanization之美國乎？「美國化」者何耶？非即美國之國家主義乎？不聞美國人之因擁護平民主義而反對國家主義也。奈何吾國之平民主義者必思有以異於美國之平民主義者？須知平民主義不過爲國家組織與活動之一種方式，而國家主義則國家生活之鵠的也。國家知平民主義之有利於其鵠的之達到也，乃採用之以釐訂其組織而範圍其活動。不觀乎平民主義之最初釋義乎？最初解釋平民主義者每以「民有，民主，民享」of the people, by the people, and for the people三詞表之，其不能離國權國政也，明矣。誠以國家若失其主權，則人民所得而「有」者尙有何物？國家若失其統治權，則人民所得而「主」者又爲何事？國家既不能有所作爲，則人民所得而「享」者，又爲何「福」？故曰：平民主義不能離國家而獨存。

教育界之言平民主義者，有就「民有，民主，民享」之義而衍爲「學生有，學生主，學生享」of the pupil, by the pupil, and for the pupil之說者。此實顛倒錯亂之尤，其意在迎合學生心理以牢固地盤擴張黨勢，其害則戕賊青年，流毒百世。須知教育專業爲國家事業，理應爲全民所共有而共主之，非一派人所所得而自私，謂爲「教師有，教師主」。如某種職業自治論者之所主張，且不中於理不洽於事，何況於「學生有」而「學生主」乎？教育乃國家所以達到其目的之手段，個人的利益即寓於國家的利益之中，謂「學生享」爲教育目的之一部份

則可，謂教育之目的止於「學生享」則不可也。故民主主義之教育可釋為「國有，國主，國享」，現代各國教育皆由國家管理而不全任私人自由經營者，即以此故。所謂教育之「國家化」者此也。

考民主主義之要義有二：一為個人自主，一為機會均等，蓋一即自由，一即平等也。國家主義於此二者實兼收並蓄且可補助其不足。近代國家立法，明白保護言論、思想、集會、結社之自由；近代教育行政，竭力獎勵個人實驗，地方變異；國家教育之無礙於自由如此。近代國家力謀教育之普及，製為義務教育法令，補習教育規程；於貧苦兒童則設為供給免費膳食之條，於無力升學者則設為獎學制度以資其上進。國家教育之力謀平等又如彼。誠以國家主義為國家生活之方針，苟有合乎此方針者，則無不採用之。國家之採用自由主義也以此，國家之採用平等主義也亦以此。但自由平等未能絕對的有益於國家也，國家為發展其圓滿的生活計，雖採用反乎自由與平等之方法，亦所不辭。例如父母肯否送其子弟入學，在古昔原為父母之自由，自國家主義的教育實施後，強迫入學乃為世界通例，未聞以此種剝奪自由為國家主義之詬病者何也？誠以自由非喜如何便如何，一隨個人一時的衝動之謂也，乃能以理性為主以排除內部與外部的一切障礙之謂也。國家之採行一定政策也，必經過嚴密的考慮，認為非如此不足以為優良的生存，蓋依理性之詔示以為取捨者也。與個人之理性活動本出一途，故無礙於自由。況絕對的各隨各便，不顧一切，乃為世間所決無的現象。道上行人，若來者走左邊而去者亦走左邊，兩面相迎，小則避讓不及，大則撞跌堪虞，警察廳乃規定「來者由右邊走，去者由左邊走」，以代行人立一公共的契約，既便於事又復安全，吾人決不至訾其剝奪自由也。國家主義所採之方策，其所以祇應根據理性，問其是

否有益於國，有福於民，而不以自由主義爲其最高的原則者，即以自由主義不能普徧而無條件的實施也。

復次，平等之義其功用亦有時而窮，國家教育政策，有時儘可與之相反。如教育專門問題之歸由教育專家處理，而門外漢之大多數人不能干與是。又如天才教育，予聰明出衆者以特別待遇而普通學生不能爲同一的要求。其違反平等原則至爲顯然，然而絕無以此爲國家教育之詬病者何也？蓋以國家欲達其目的，必求其子女各就各自之所長而發展之。專門問題，我既無專門知識，倘使勉強雜湊於其間，既無益於我，且有礙於事，甚無謂也。特別天才，既爲國家之珍，倘能竭力培植，自可大有所造於國家，我既非天才，則其成功亦必平庸，又何必與之抗爭，致以直接妨礙天才者而間接妨礙國家哉？是故國家主義可以濟平等主義之窮，而平民主義不及國家主義涵容之豐富也。

於平民主義能加以哲學化，使之可以普徧應用者，當首推杜威氏。其言曰：

欲評判各種形式的社會生活而定其價值，吾人特選擇兩點以爲標準：一爲羣體的利益能在何種程度上爲其一切份子所同享；一爲此羣體與其他各羣體能在何種程度上，交相往來，圓滿而自由。換言之，不良的社會，即對內對外皆設立種種藩籬致爲自由交換經驗之障礙者也。（見 Dewey: Democracy and Education, P. 115.）

此二點者，可簡約爲羣體內利益同享，羣體間交往圓融。前者爲機會均等之一義，已於上節論平等時曾說明國家主義可涵容之，不復多述。後者可分國內與國際兩點言之。在國內，國家主義者主張培養國民之同心融和

國民之情意。吾人主張「五族混和」「四民協作」即由此義而起。斐希的亦曰：「吾將陶鑄德國魂，使全體國民成一協和的團體。」國家主義者何嘗主張以一階級壓制其他階級，又何嘗反對階級爭鬪乎？以言乎對外，則吾人之國家主義非徒獨善其身之國家主義，乃已立立人，已達達人之國家主義。國家之最大責任與光榮，在於世界有所「與」，亦即有所貢獻也。國家欲求進步，必不可孤立無侶，故步自封，必於世界有所「取」，亦即有所吸收也。惟其取也，非毀棄國性之盲目的吸收，推尊外人之奴隸的同化，乃以自國為主而參酌歷史準諸國情之選擇的承受也。故不若平民主義有流於拜倒於外人之下之虞。此亦國家主義較勝平民主義之一點也。

釋疑篇(四)

論實利主義

言實利主義者每致疑於國家主義之空疏而不致意於社會經濟問題；主張唯物史觀者更以「唯心論」之名相錫。須知國家主義者固然確認人心為社會變遷之重要勢力，但不曾謂「心力」為唯一的動力，亦猶之乎其承認物質為社會變遷之重大因素，但決不承認其為唯一的因素也。國家主義的教育者，何至遺忘有關於國計民生之實利主義乎？昔者孔子論治國之道必於富之之後方曰教之；教育與富庶，或不如孔子之所主張而有先後之分，但決不可離富庶而獨昌，則為確定不易之理。考西洋近代教育之發展皆在實業振興之後，此其故可深長思也。蓋一則必實業發達後，始有提高教育之必要，一則必於實業發達後，始有普及教育之富力也。教育之需助於實業者甚多。且教育乃國家達其理想之一種工具，苟富力充實應為國家理想中之一成份，則教育

者應奔赴之又無游移之餘地矣。是故促進國富當然爲教育職能之一種。近代教育學說有促進產業效率之一義者以此也。

產業效率說者乃謂教育應以養成良好的生產者與消費者之主張也。流行的職業教育運動乃此說之現於事實者。物品之出產無論爲農產物抑爲製造物，皆須耗費幾許地方與人力。一絲一粟，皆有無限勞苦寄於其中。粒粒盤中食，莫非農夫之血汗。消費者理宜知其來處不易，而極力講求消費之經濟也。誠以節省物力即愛惜人力，暴殄天物即殘虐斯民也。且物品之出產，縱用機器，亦有定量。若消費不經濟或使用過分，則世間必有因我之浪費而不能享受消費之權利者。是爲分配之不公，而社會困窮，人民離亂，必從此起。庖有肥肉，廐有肥馬，而民有菜色，野有餓殍，孟子即謂爲「率獸食人」者乃充分描寫之辭，並非言過其實之語，吾人施教時不可不加之意也。此就消極方面言教育上之產業效率說。

若夫積極方面產業效率之追求，則爲以教育之力促進國民之生產力，所謂實業教育者是也。而職業教育於某種意義上亦隸屬之。職業教育一詞含義甚泛，須加釐定。若自廣義言之，則官吏，教師，醫士，牧師，皆爲職業，而文學，哲學，等科亦無非職業科目矣。因之，古今中外，各種教育亦莫不可以職業教育名之矣。故職業教育當專就實業教育而言。史來登 (Zradan) 曰：職業教育之定義應爲養成各種生產能力之企圖。(見氏著教育社會學) 即此意也。但生產工作有須高等學術智能始可擔任者，如工程師商店經理之類是。此項教育爲大學專門之責。廣以言之，通常稱爲專業教育 Professional education 就狹義言之，則當爲實業教育 Industrial education。至

職業教育則僅能養成相當的技術人材而已，俗所謂「學手藝」者，蓋近似之。國家而欲增進國富，舒展民生，開發實業，必當於專門人材教育中求之。有專門人材以爲指導者，一般技工始可各得其用。吾國今日之實業教育問題，乃在專門人材問題，因足任開創之人員尙不多見，各種助手縱養成亦無所用之也。此又爲言職業教育者之所應知者也。

綜是言之，有裨國計民生之實利主義，國家主義的教育當決然採用之。國家主義所反對的實利主義乃過當的實利主義，乃自私主義，乃機械主義，誠以此數者皆不利於國家之昌榮者也。自私主義，知有一身而不知有國家。於社會中，其作用爲離心力的。若人人皆惟私利之是圖，以致離心力發達過旺，則社會之團結，秩序亂，綱紀壞，而入於無可救藥之境矣。國家主義的教育以變和民情整齊步調爲職志，故於足以使國民成爲一盤散沙的自利教育，當然惟力是視以反對之。

拜金主義爲西洋資本主義之產物，非吾國所夙有。斯土之所尊重者爲義理，爲道德。孟子言天下之至尊謂朝廷，莫如爵，鄉黨莫爲齒，輔世長民莫如德，而未嘗謂擁有厚資之可尊也。吾國人之不重富也，由來久矣。抑又不徒不重之，且更進而鄙視之。曾子謂彼以其爵，我以吾仁；彼以其富，我以吾義；吾何畏彼哉？何嘗認貧富於我有絲毫之增損哉？抑又不徒不承認富有之無益於我也，且進而斷定富有實爲盛德之累，如所謂「爲富不仁」是也。是故吾國歷來無大資本家，而豪商鉅富因不爲士林所重，於國家社會亦不似今日商賈勢力之雄厚也。若夫現代社會，則人所謂爲工商社會者也，商人因其經濟力之深厚，於國家大政隱隱操主持之權。國政既操於此輩精神

卑陋眼光淺近者之手，其風氣所播，拜金主義乃成爲一般的習尚，而民衆精神亦隨之墮落矣。此蓋廿世紀之重大問題而吾國所受害於西洋文化之一端也。

與拜金主義相去一間者爲唯物史觀。其意以爲歷史上社會變遷之唯一重大原因乃爲經濟的。故欲解決國家社會之困難必自經濟方面着手而後可。吾人固承認經濟勢力之重大，然而吾人尤承認勢力中有更重大於經濟勢力者。昔子貢問政於孔子，孔子告以足食，足兵，民信之矣。足食，經濟政策之事也；足兵，國防政策之事也；民信之者，教育之事也。於三者之中，獨以足食居首，其重視經濟問題也明矣。但子貢問必不得已而去，於此三者何先？孔子答以去兵。又問於此二者何先？孔子更答以「自古皆有死，民無信不立。」是其重視國民之信守又過於經濟之豐裕也。此意今之唯物史觀者皆不能釋然，於是相率而爲毀棄信義之行，倡滅絕道德之說，主張人與人間惟有互相利用而已。知須利用與互助有別。互助乃各盡所能以自助助人，利用乃視他人爲工具，舉天下之人悉以爲達到一己目的之利器，而不覺他人人格之可重。循斯說也，必至人相食而後已，「雖有粟吾豈得而食諸」一關心國運者，當決然反對之。

機械主義者視人類爲生產的活動機器，祇知發育其生產力，而於其他種心靈，則概置不問。其評判教育成績之唯一目標，夫亦曰生產力之強弱而已。推其意，學校課程應有打字速記之科而不應有歷史地理之學；應教以烹飪會計之術而不應教以音樂詩歌。於是有所謂「麵包牛油式的教育」者，蓋譏之也。人類固不能離麵包以生存，然非爲麵包而生存。以飯碗問題爲教育事項之一則可，以之爲教育的全部目的則非。須知豐衣足食僅

足以滿足人生物質之慾求，而不能供給其精神的缺乏。教育當使人生氣蓬勃，有獨立自主之概，富優游自樂之情。然後人生之樂趣無窮，在個人為不負此生，在國家亦必獲其臂助也。若依機械主義，則必使人生單調板滯，使社會枯燥沈悶，是烏乎可！

政策篇

吾國而欲實施國家主義的教育者，則下列九事，必不可緩。握有行政權者得斯篇而覽之，其知有所措施乎！在野者得斯覽之，其知有所督促乎！跋予望之矣。

(一) 收回教育權

外國在我國內設立學校，不存政治侵略之心，即懷經濟侵略之圖；不懷經濟侵略之圖，即具文化侵略之念。如賠款學校，其動機多在政治的與經濟的方面；如教會學校，其動機則多在文化侵略，而其結果則實為政治侵略與經濟侵略的箭驅。吾人為國家之生存計，為文化之延續計，為社會之安寧計，而主張收回之，實不得已也。

收回之法，在積極上則力圖國力之充實，國力充實自能以外交的方法解決之。在政治方面，則勵行學校註冊法以剝奪外國設立的學校之種種權利，藉資限制。在社會方面，則宣傳外國設立的學校，對於吾國前途之危險，使為父母者知所趨向。註冊法之內容必須規定：(一)非中華民國國民不得於中華民國國土內(一)創立學校(二)管理學校(三)並經營其他一切教育機關。違者得分別封閉並懲戒之；(二)任何教育活動不得有宣傳宗教之意味夾雜於其中以確立教育中立之旨。學校而反違此條，則封閉之；教師而反違此條，則懲戒之。此收回教育權

之大要理由及其方法也。(請參看本誌中華教育界第十四卷八期收回教育權運動號)

(一)教育宗旨

近代國家，莫不將教育權執諸掌上而自己經營之，以維持其生存並圖謀其昌榮焉。國家之欲達此項目的也，又必審慎思維而辨認何種性質之教育始可以達其希望。辨認既明，乃製為教育宗旨，宣示全國，咸使聞知，告誡有衆，懷遵無渝。夫如是，教育界乃有其共同的趨向，一致的精神，雖所任職務不同，所在地域不同，而其所奔赴之的究無二致也。是故教育宗旨者，所以釐定教育之性質，明示教育之趨向，於以凝人心合羣力者也。教育而無宗旨則形同虛設，有宗旨而不適當，則危險堪虞。故吾人不可不加之意焉。

教育宗旨須具有五種性質方能生其作用。五種性質者：(一)時間性，合於此時之需要者也；(二)曰空間性，合於此地之需要者也；(三)曰歷史性，合於此民族之需要者也。此三者，合名之曰國家性。是故教育宗旨各國不同，非可轉販者。(四)曰滲透性，可以貫徹於各項教育活動者也。(五)曰確定性，可以明示教育者以努力方針者也。無透澈性則難免適於此而不宜於彼，無確定性則易於人執一辭，皆不宜也。故五者缺一不可。持此五者以論吾國之教育應有如何宗旨，則先宜認識吾國之歷史，並現時所處之地位而後可，故為事甚難也。

考吾國教育宗旨之沿革，共起三次變更。第一次定為「忠君尊孔尚武尚實」，時在清季；第二次定為「注重道德教育，以實利教育軍國民教育輔之，更以美感教育完成其道德」，時在民國初元；第三次擬議為「養成健全人格，發展共和精神」，時在民國八年。此三者以上述五項性質審核之，則第一次宗旨之製定者實具有

教育政治家之氣魄與識力，確乎能見其大，誠哉能握其要。第二次繼承前次之遺規，而刪去其忠君尊孔之意，增入一美感教育，更以道德教育代尚公之義。雖於滲透與明確二點未盡美備，究猶能針對乎「今時今地」之需要也。民八以還，和平之論大作，世界主義日熾，元年公佈之宗旨不滿人意，乃有第三次宗旨之擬議，且不謂之宗旨而名爲本義，意以爲教育本應如此也。然而籠統空泛，不着邊際，中國用之可，英國法國德國用之亦無不可。蓋全無國家性者也。試問健全人格之鵠的何國教育不奔赴之？且所謂共和精神者，法美之共和精神亦有以異於吾華之共和精神否乎？是真不知教育宗旨應有之作用者之所爲也。烏乎可？

居今日而欲製定適當之教育宗旨，誠哉其爲難事。因國民思想失其重心，故分崩離析無從歸約而無法確立公共的目標，於是而教育成爲無中心思想的教育，由此無中心的教育又產生無中心信仰之國民。互爲因果，生生不已，幾何其不戴胥及溺乎？吾國而欲以教育救亡者則教育宗旨中最少須含三事：

- (一) 曰國民之獨立性，對外能抗強禦暴，不失其大國民之風；
- (二) 曰國民之責任心，對內能奉公守法，克盡其國民之天職；
- (三) 曰國民之和諧性，彼此相扶相助而發揮其休戚與共之情誼。

依此擬定爲「養成健全國民，發揮獨立精神，培植共和思想。」蓋遷就民入之本義也。教育爲立國之本，而教育宗旨又爲教育設施之依據，有志教育者，何可不三思之！

(備考) 光緒三十二年學部奏請宣示教育宗旨，其疏云「……欲審度宗旨以定趨向，自必深察國勢民風

強弱貧富之故而後能滌除陋習造就全國之民。竊謂中國政教之所固有亟宜發明以拒異說者有二。曰忠君，曰尊孔。中國民質之所最缺而亟宜箴砭以圖振起者有三。曰尚公，曰尚武，曰尚實。……中國當列強雄視之時，必造就何等國民，方足爲圖存之具。此不可不審者也。中國之大病，曰私，曰弱，曰虛，必因其病之所在而拔其根株，則非尚武尚公尚實不可也。所謂尚公者何也？……今欲舉支離渙散者而凝結之，盡自私自利者而滌除之，則必於各種教科之中，於公德之旨，團體之效，條分縷析，輯爲成書，總以尚公爲一定不移之標準。務使人人皆能視人如己，愛國如家。蓋道德教育，莫切於此矣。所謂尚武者何也？……全國學校際寓軍律。童稚之時，已養成剛健耐苦之質地。……今朝廷銳意武備，以練兵爲第一要務。然溥海之民，咸捐一生以赴萬死。則猶恐有不能深恃者。何也？餉糈之心厚而忠義之氣薄，性命之慮重而國家之念輕也。欲救其弊，必以教育爲挽回風氣之具。凡中小學各種教科書，必寓軍國民主義俾兒童熟見而習聞之。國文歷史地理等科，宜詳述海陸戰爭之事蹟，繪圖礮臺兵艦旗幟之情形，敘列戍窮邊出使絕域之勳業。於音樂一科則恭輯國朝之武功戰事演爲詩歌。其後先死綏諸臣，尤宜鼓吹挖揚，以勵其百折不回視死如歸之志。體操一科，幼稚者以游戲體操發育其身體，稍長者以兵式體操嚴整其紀律，而尤時時勗以守秩序養威重以造成完全之人格。語云：「行步而有強國之容。」記云：禮者，所以固人肌膚之會，筋骸之束。非虛語也。……〔見光緒政要〕

(三) 教育機會均等

國家主義教育學

國家欲求強盛，必須人民能各盡其材，亦必須人民能同遵軌物。一夫失教，百姓受累。就公言，是為謀國不忠；就私言，是為立法不平。皆非應有之現象也。是故教育機會均等尙矣。而義務教育之實施，則為其尤要者也。吾國銳意興學亦既二三十年矣，而義務教育之廢弛依然如故。雖曰政治擾攘有以致之，而士大夫未嘗真覺義務教育之重要則其真因也。須知率無教之民以與人國爭，無論爭於商，抑爭於兵，未有不失敗者也。且吾國號稱共和，苟有擁護之誠心，則教育民庶而使其有運用政治之能力為不可稍緩之舉矣。況維持公平，本為國家之責，今坐視兒童之失學而不救濟，寧不有愧於中乎？故教育之普及，吾人當引為良心上的一種使命而努力為之。

抑教育機會之均等，並非教育機會同等之謂。誠以人智不齊，好惡各異，強使智愚同等，趨捨同範，是使兩方皆備受戕賊也。均等之義，夫亦曰使之能各盡其材而已。生而上智者，雖屬貧人之子，亦當使之能求學於高等學府。生而庸碌者，本非讀書種子，雖家財百貫，亦無使之與高材生受同等教育之責任，蓋因既無法救之前進，而又有礙於教育的效率也。義務教育為學齡兒童而施，但吾國之失學者又不但兒童已也，成人尤居十之七八，故言教育之普及必須兼營成人教育。成人教育之性質，或為補充其基本知能，如讀書識字之導學是。或為提高其職業知識，如新式農耕法，新式簿計法等是。宜各隨其需要而異。於在職職工之教育應施行強迫制。其教育費由僱主收入中征取之，不增加各職工之擔負。

教育機會均等，美名也。然使國家於貧寒子弟不予以經濟的補助，則雖有此機會亦無法利用，直等於一虛名而已。故國家宜確定獎學制度，使無力求學者能領受國家津貼以維持其生活並取得受教育之必要的費用。在

小學更宜設免費膳食之例，供給貧家子弟以膳食而不取資。必如此，然後其機會爲眞的機會，吾國向有之書院、膏火制以及族祠之學禮例規等，皆接近此意，宜善用之。

(四) 蒙藏教育

蒙古新疆西藏同爲中華民國構成之一份子。欲其與本部攜手並進，必須藉教育與宣傳之力以通其情意，其同心而後可。不然，本國既棄視不顧，強鄰復多方勾引，即無俄羅斯英吉利之武力，恐亦不能爲我所有矣。今之國際主義派如共產黨等皆承認蒙藏之獨立爲正當而毫不動心且或鼓吹之。須知蒙藏之與內地，本有無窮悲痛與歡樂之歷史。當其未合之先，長相擾攘，彼此不得安寧。當其既合之後，內地之民既可安枕而臥，蒙藏之人亦以通好中州爲利。數百年間，相與安居如一日矣。今乃有倡爲獨立之議者，果由於中州之虐待乎？抑有不願爲共和國之構成份子而願爲他人之殖民地者乎？毋亦彼鄰離間之所致也。是故眞愛國者必當遏止英俄之陰謀而保衛吾邊疆。教育邊疆之民使與吾人同心同德協力協作則其一法也。

實施之法，第一宜設立蒙藏師範學校，招收有志之士，授以蒙藏文字與風俗之學，及其必要的教育理想；畢業後，高其地位，優其待遇，一律遣之前往邊地，使之啟發民智，宣傳文化。此項師範生徧佈蒙藏之日，即蒙藏誠心內附之時。其次又可開蒙藏子弟來學之例，或於內地相當之學校附留蒙藏名額，或於北京、甘肅、四川等省特設蒙人藏人學校。凡來學者，厚其待遇，畢業後，錫以榮銜，或遣歸使治其本土之事，或內留使習中州之政，皆足以吸其內向之心也。同時高等教育機關，宜遣人深入蒙藏，多多益善，以探討其人情風物，而便於籌劃進行之方。於中小

學史地教科書，宜儘量採用有關蒙蔽之教材，使對於該地人民有較良的了解，兼以啟發其開拓邊疆之壯志。如是行之，數十年後，吾國其能固乎！

(五) 僑民教育

南洋地帶本為吾先民所開發。不畏風濤之險，不避瘴疫之毒，挺身獨往，為國先驅。其間所犧牲之生命精血，蓋難以想像及之。我國民對此，應如何愛護而保障之。徒以國力衰微，坐視西人之拔軾易幟而不能理。又因內訌不息，坐視僑民之水深火熱而不能救。痛心曷極！欲使僑民堅其內向之心而拒人同化之術，則教育尚矣。欲使僑民發揮其天賦之才智而與西人抗衡於工商界，亦非教育不為功也。請略論僑民教育。

僑民教育，首當堅固其眷念祖國之心，發強其抗拒西人之念。一面當示以本國文物之偉大，山河之錦綉，土地之饒沃，物產之豐富，以激起其愛護之心。一面又告以西人統治殖民地之毒辣方法，商場戰爭之傾軋策略，以養成其自衛之能。持此方針以辦理僑民教育，僑民庶能卓然有所樹立於海外以爲祖國光。一俟祖國國力充實，庶幾能本主權在民之義而挾其版圖以歸來也！

僑民教育之經營，教育部當設一「僑民教育委員會」以專司其事。與僑民教育具有密切關係之省份，如福建廣東，其教育行政機關，亦應設立一僑民教育分委員會，以與各地僑民通聲息，且贊助教育部內之委員會，使其政策得以現諸實際。此外，又應於各地領事館設置一「教育秘書」以爲僑民策劃一切教育事務而期貫徹。僑民教育之主旨，教育部又應隨時派遣教育委員巡視各地教育狀況而相機予各地教育秘書及熱心教育之

僑民以策路上的援助；同時復將視察之所得，報告於教育部，交由僑民教育委員會討論之，更以其討論所得之策略交由各地教育秘書作爲參考資料，以備隨時應付之需。目前各國對於吾華僑民教育率視爲危險物而多方摧殘之。監督其課程，檢查其教員，不特排外之旨在所必禁，即愛國之義，亦不許倡言。內地教育者之前往者，每多方盤查逗留，稍有思想與議論微露鋒芒者，不爲其所驅逐出境，即爲其所監禁囚繫。其防備也嚴，則吾人之實施也不可不以秘密行之。各處教育秘書當然不能使用教育秘書之名稱，而派出之教育巡視員在勢亦須變其名義以行，而以避免監視，實澈宗旨，爲要。

(六) 國史研究

數典忘祖，古人視爲亡國之兆。近人稱引故實，輒曰甲國如何，乙國何如，而於本國之所有反茫然無所知，則其視人國爲文明，爲先進，爲偉大，而自分爲野蠻，爲後進，爲劣種也，又何怪焉！吾人欲滌除國民之媚外性而發揚其獨立氣概，則非提倡國史之研究不可。一九二一年英國開全國大學會議，印度代表侃侃而言，直陳印度各大學有增設印度歷史研究院之必要。予聞之，實不勝其欽敬之心。誠以印度而果欲脫離英國之羈絆而拒絕其同化之魔力者，必於其先民之豐功偉烈，理想與成功，痛苦與犧牲，有所闡發而後可。蓋同情起於了解，既不了解，即無愛慕，眷戀，維護之心，更何有於爲之死而爲之生哉？吾國學人於故有文物有毀棄而無闡發；於先聖昔賢，有鄙視而無尊崇；不事了解，妄肆譏評；不顧歷史的背景，率以現代理法指摘前人。於是歷史上無一可敬可愛之人，無一可歌可泣之事。循是以往，勢必全國人民皆存自暴自棄之心，不待外國之侵凌，而將以主權奉獻於外人，版籍貢

呈於外政府矣，可不懼哉？故救國必自愛國始，欲人民愛國，必使人民識國。而歷史文物之探討闡發宣傳，則使人民識國（了解國家）之唯一方法也。

且人類社會活動有其延續性，自古迄今，一線相承，不或間斷。而古人之作為，古代之風習，對於今人現世，實直接間接具有支配之力，而未嘗死去，所謂「有生命的過去」The Living Past 者是也。語云，「知古所以知今」亦是也。當前問題，使用橫斷面的研究，不足以了解而解決之。必於其發生之原由，變遷之歷程，錯綜之情形，爬梳而洗剔之，然後得以窺其關節所在，批繳導卻，迎刃而解矣。故欲解決現代問題，非有歷史的研究不可。且古今問題之詳情雖殊，而問題之性質要為多相類似。讀史不但可從古人之解決法獲得暗示的先例，亦且可於古人之解決奮鬥中吸取迎戰之勇氣。如外族之壓迫吾國，有史以來，代不絕書，吾人若詳考而細校之，則何又懼乎列強之侵略哉？此闡明史實之又一功用也。

依此，全國應設立一國史學院，專司歷史的研究，自政治學術以迄風俗習尚無不在其研究之列。中小學之歷史科亦必鄭重教授。凡語涉輕薄之教本一律擯除。

（七）學術獨立

現代事業進步，非專科學術不能處理。各國為國際競爭計，有所發明每秘不示人。如「死光」之直接有關於軍事者，其不公開固無論矣。其次如顏料化學之有關工商競爭者，其不公開亦無論矣。甚至智力測驗如美國心理學家合創之陸軍測驗者，亦且有一時間秘不示人。然則凡與強國富民之術稍具有關係者皆不能得之於人。

國也明矣。今人但知「學術爲公」之片面理論，因而不感國家學術獨立之必要，誠哉其眼光之短近也。且學術不能獨立，舉國無深邃之學者，偵攝其間，則淺薄的議論每足以搖惑人心。如唯物史觀，其偏宕不中事理，各國學術界批評之者多矣。而在吾國，則一二人唱之，衆青年和之，而莫識其謬，流弊所在，又不僅思想淺薄已也。況本國學者不多之結果，勢必事事求助外人，與鐵路，導河流，須借用外材，智力測驗，科學教法，亦須請示外人，則國民之相率而拜倒於外人之下也，又何怪哉？故學術之獨立不但有益國防國富以及國事之處置，實亦大有關於國民之獨立自尊之精神也。

欲求學術獨立，當擇全國適中之地，設立二三研究院，豐富其設備，廣延人材，優其待遇，使之專心致志於研究之業。若慮經費不足，則可逐年減少官費留學名額而移撥其經費於研究院，日積月累，久而久之，其圖書儀器當可應有盡有矣。且留學界好學之士固不乏人，而以混年數（留學生相信留學年數愈久則程度愈高）得頭銜爲唯一職志者亦所在多是。回國之後以其淺薄，教人深刻，且益之以驕矜之氣，誇大之情，幾何其不率全國之士而入於淺薄虛僞之途而使真學術無從產生哉？故減少留學費以增加研究院經費，於消極積極兩方面皆有造於學術界也。

（八）教育官制

教育隨政潮而轉移，此最不幸之幸也。教育而不超出政潮之外，則各派政黨將競用教育爲政爭的工具。或則用學校作宣傳機關，或則用學生作攘奪武器，皆足以離散國民之疑結心而戕賊國家之精英也。欲救濟之，則救

育行政機關須有獨立之組織。依英國例，教育部設永久次長一人綜理全部事務，不隨總長爲進退。又依法國例，設全國教育會議一，議決教育方針與教育政策，不以總長一人之好惡而牽動全國教育。至一般教育官吏，則限定以有教育專門知識者充之，更加以法律的保障，不得無故更調。各省區教育廳之組織亦倣此。

視學之設所以視察各地教育狀況而期其貫徹國家之教育宗旨與政策者也。考現行視學制度，其與實際教育有密切之關係，視學皆爲各省區教育廳所委任。既無共同的訓練，又無共同的資格，師範生可任之，中學生可任之，乃至秀才貢生亦可任之。欲全國教育精神之一致也難矣。故以國家爲中心之教育政策，當採用視學國派制。各縣視學一律由國家派遣。遣派之先，須使之受相當時期的共同訓練。最好於京師開一視學講習所，就師範畢業生之有志爲視學者考試之。及格者使之入所講習（現任視學亦須輪替入所）而課以教育原理，教育政策，教育方法等，使之畢業後，對於地方實際教育確有視察與指導之能力。迨至任所後，教育部應隨時與以訓示，並責其隨時報告一切，部視學應以審核此項報告爲其主要事務，而出部視察乃其次要者也。省視學之辦法亦如之。惟省視學所可爲省立學校之視察耳。又視學之進退調動應由教育廳呈請教育部（或由部直接）行之。必如是，然後各省教育方可於若干程度上收同風一道的效，而國家教育之精神乃可以普遍的實現也。而教育部之所干與者，僅爲最低限度的必須同一之種種事項，亦決不至有礙於各地方自由發展之活氣。

（九）確立教育週

於全年中指定一週間爲教育週。一則以使全國人民皆曉然於教育之重要；二則以使全國教育界皆有若干

相同的教育旨趣，如設立愛國日則全國教育界當然一致提倡愛國；三則可以提醒教育界研究實施某種教育之方法，如設立國防日，至是日則教育行政人員與教育實際人員皆當講求國防的教育方法；四則可以提醒教育界實施某種教育，如設立蒙藏教育日，至是日則各教師皆當以開發蒙藏之義訓示學生。總之，教育週對於一般民衆，有宣傳之用；對於教育行政，有促進之功；對於教育者則有提醒之力。誠爲亟應創立者也。試依國家主義的教育之旨趣擬定教育週各日間所應宣傳、講論、實施之事項而分別定其日名如下：

教育週

- 第一日 愛國日
- 第二日 教育普及日
- 第三日 教育權收回日
- 第四日 蒙藏教育日
- 第五日 僑民教育日
- 第六日 體育日
- 第七日 國防教育日

至若日期，似以五月九日爲國防日爲最妙，如是則宜自五月三日起，或自十月十日起，即以國慶節爲愛國日，而以十月十六日爲止期。總之，能利用一有歷史的意義之日期則爲勢較便而收效亦較宏也。

國家主義教育學

訓育篇

今之言訓育者其相為矛盾者有四：一曰或重情意，或重理性；二曰或重自律，或重他律；三曰或重自由（個性），或重紀律（羣性）；四曰或重理想，或重習慣。其矛盾也，果為不可調解歟？抑可並行不悖歟？抑或實無真矛盾歟？從事訓育者，不可不辨識之。況訓育關乎人格，教育之根本成敗，完全繫之乎？差以毫釐，謬以千重，有志救國者，更不可不慎也。

一 情意主義與理性主義 吾國國民生活，過嫌枯燥煩悶，沉滯無力，無發揚之氣，無勇悍之情，久為愛國者所隱憂。教育界又每偏重於智力之鍛鍊，而遺忘情意之陶冶，偏重於實利之追求，而遺忘內心的生活。故青年生活多成爲機械的，青年志趣多成爲逐末的。少數人士之提倡情意主義也宜矣。然情意主義之末流，又弊在成爲殉情主義 Sentimentalism 或神秘主義 Mysticism。殉情主義者，其行爲一任情意之自然而不計其利害，不考其得失者也。故其行爲爲衝動的而未嘗躊躇審顧於其間。神秘主義者之處事也，以情意之所要求爲最後的裁決，而無待乎理性之說明，與夫是非之斟酌。故其行爲爲盲目的，而未受理智的光明之指導。循斯二者，就一時間觀之，每覺其冷潑伶俐，蓬勃有生氣。但其結果常足以破壞綱紀並產生危亂。例如殺伐敵國本爲富於愛國心者之所同欲。然而真欲達到復仇之鵠的，則當先自問以所認爲仇讐者，是否真正的仇讐？其成爲仇讐之原因安在？欲報復之必取法何道？一斟酌之，更依斟酌之結果而力行之。庶幾其目的可達。而殉情主義者與神秘主義者之態度則有以異乎？是或則不計其利鈍，或則不問其是非，惟知勇往直前，行其心之所快，如蛾撲火，不知其死期即

在目前也。故情意主義亦有其缺點在。

且情感之中有其粗糙的情感，動意之中有其卑劣之動意。青年界為色慾、妬忌、虛榮諸念所支配，相率而行為墮落者，比比皆是。揆其故，亦未始非粗糙的情感與夫卑劣之動意為之厲也。若持唯情主義為訓育標準，此患將益甚。誠以情意主義易使人安於現狀，而以愉樂之享受為動機，不如理性之監視嚴密，責求苛細，使人不得不努力也。理性主義之極端為苦行主義。苦行主義固非人生之極則，但猶無傷於社會之安寧也。情意主義之極端為放蕩自恣，是則非犯禮蔑法大亂人心不已也。此又情意主義之大弱點也。

吾人之訓育方針不採舊式的理性主義，亦不採在在披瀝之情意主義，而主張以理性的光明考核情意之傾向及其利害得失之所在。古人云：明其道不計其功，正其誼不謀其利。主情意論者，每引以為護符。殊不知不計其功必須已明其道，不謀其利必須已正其誼。夫明道正誼固理性之事也，烏得謂為情意主義乎。總之情意富於勸力而理性長於指導。為有勇計，須恃情意；有勇而欲其「知方」，則又須藉力於理性也。故吾曾謂「應當使感情協理智之調。」（參看拙著國家主義的教育、基督教與感情生活篇）謂之為「新理性主義」[Neo-Rationalism]可也。

二、自律論與他律論 數年來，學生自治之論，甚囂塵上。教師干涉之事，自學生視之，為大逆不道；自「新教育家」視之，為離經叛道。考其所持之理由，則曰教育應尊重學生之人格。夫尊重人格乃所以養廉恥也。知恥者必有所為，亦必有所不為；恥是發動機，亦是保險器。恥之於人也大矣哉。孔子言導國齊民之術曰：「導之以政，齊之

以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格。」其所斤斤注意者蓋在於有恥無恥之間。顧亭寧生當國家喪亂之際，宜其閱歷深而見事明也。然而其論學也，則亦拳拳於「行己有恥。」可見恥為個人人格國家治亂之根源也。目今社會凌夷，信義蕩然。蠅營狗苟之態，翻雲覆雨之行，狡黠者莫不習之。於此而惟明恥之教育是尙，誰曰不宜。然而以此而廢棄一切干涉，卒致學生為所欲為，教師又從而阿諛之，無敢出糾正之語，為匡導之舉者，教育之事，不亦可以根本廢止乎？妄行干涉，事事為無端的強迫，處處行難堪的懲罰，固屬非是。但人性自有其缺點，任其自由，勢必蔑禮犯法，蕩檢踰閑。理宜於其未然之先，示以禮法之大義，期諸人人以必守，當其既犯之後，又須不激不怒，執法以相繩。本剛毅之氣，為道義的挾持，師生之間，固不應如是乎？他律的作用在助長自律的能力。自律的能力之培養，為他律的活動之目的。使吾人苟有完全自律之能力，則撤去他律亦未始不可，無如事實不如此。何是故訓育的問題，不在自律與他律之衝突，而在如何使他律可以促進自律。質言之，即須使他律合於理性，故教師之干涉，非任教師之好惡而為之，乃依據理性之詔示而為之也。服從理性，乃為人生必要之大德，學生不可不勉習之。

三、自由論與紀律論 自由重在個別的發展，紀律重在羣體的協調。二者初似相反，實則理宜並行。有自由然後個人無枯槁之感，而得各展其能。有紀律然後個人生活得以安寧，而自由發展之條件始備。況當社會組織複雜之時代，一髮足以牽動全身。紀律不振，社會活動即無從進行。故吾國今日之訓育，重紀律之必要決不讓於重自由。但吾國國民生活於自由空氣之中，為時已數千年。嫌惡拘束之心，已成第二天性。故偶聞崇尚紀律之論，莫

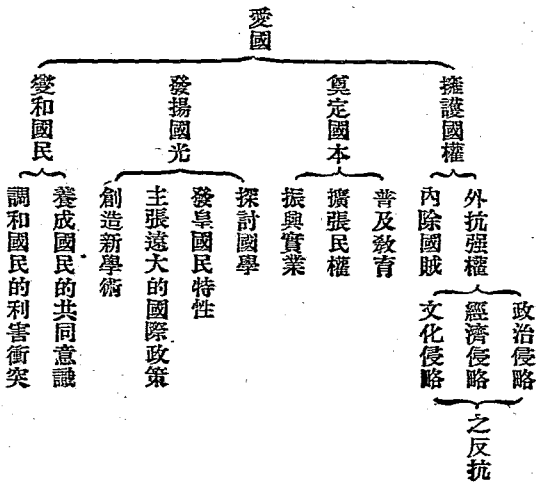
不視為畏途而多方阻撓之。然而現代事業，無不使用大組織。有大組織即決不可缺乏紀律。今後之自由必於保持紀律中求之而後可。假自由之名以破壞網紀者，可以知所返矣。

四、理想論與習慣論 主智主義之教育，誤認道德教育為知識之事，而僅為道德觀念之灌輸。結果口仁義而行奸險，陽奉堯舜而陰效盜跖者，比比皆是。道德教育之破產於是乎大曝。有識者知觀念不足以為道德之基礎，於是提倡習慣論。因習慣成於行為，且有束縛行為之力，其基礎較為雄厚。語云：習慣為第二天性，意謂吾人行為之已成習慣者則易於反復為之而若出自天性者然。此可以各個人之經驗而證實之者也。可見習慣勢力之偉大，習慣論者之不為無見也。但習慣為機械的，其活動之範圍甚窄。例如在校有勤於讀書之習慣者，出校後每有廢棄書卷而絕不接觸之者，此何以故？乃因在校勤讀時有種種條件，如勤學之名譽，校中讀書之風氣等皆是。出校後此等條件每不具備，故習慣即殞死而不能活動也。由是言之，習慣論不足為完全的訓育方針也明矣。

理想論者樹立一確定目標，以為長時間（甚或終身）努力之準則。其功用僅在催促吾人向上而不敢怠荒。理想高者其成就可高，理想低者其成就亦必低。學者之第一急務即在求其理想。古人之所謂尚志者是也。理想可有極廣的實施範圍，視其涵義而定。例如勤。若能養成勤之理想，則不但在校時可見其勤讀，即出校後亦可期其然，且不但可期其勤讀，即治事亦必勤矣。此理想之優於習慣者也。然理想必見諸行為，其勢力始張。有理想而不見之行事，則將流為空想，久之必自足於空想之中而不篤力奉行矣。是故理想須高尚又須切近。必切近然後有下手之處。例如「行為一本乎愛國」，高尚之理想也。但從何處着手，尚不足以垂示吾人也。必於此概括的理想

之下，再確定許多具體的理想以建立一理想的系統，然後行事可有憑依。例示如下：

理想的體系概略
(以愛國為脊柱)



綱領條目，既完且備，然後理想方非空疏的理想，然後可以措之實行。是故理想之與習慣，同其終始，而異其廣狹。就理想之着於一種行為時言者，則可謂其為習慣，就各種行為而皆滲透以理想時言之，則不可謂為出自理

想。理想之建立與夫習慣之養成，善訓育者決不偏廢其一。要在使理想而有習慣的基礎，習慣而受理想的慘透。下學上達之事，同時爲之。（此段可參看附錄理想與訓育一文）

總上所說，可得四大方針：

- 一曰以理性指導情意，使學生有整肅之氣，精進之心；
 - 二曰以他律補助自律，使學生有忌憚之情，自愛之心；
 - 三曰以紀律範圍自由，使學生於活潑之中恪守秩序；
 - 四曰以理想提持習慣，使學生腳踏實地而又知所趨向；
- 能如是，庶幾無大過矣。

課程篇

在張文襄時代，教育上之流行語，有所謂「中學爲體，西學爲用」者。揆其意蓋以爲中學乃立身之本，科學（當時所謂西學實卽科學）乃致用之具。此說也，無論其非議之多寡，要不失爲一種有價值的教育方針也。惜乎當時所謂中學者已非中學之精華而所謂西學者亦皆其皮相而已。是故其爲體之學不足以養成優美的人格，其爲用之學不足以培植實際的幹材，吾國新教育失敗之機，蓋已遠伏於此時矣。嗣後國益困而民益病，功利主義日昌，青年學生率視研習物質科學爲救國之要道而趨之若鶩。近來風氣稍變，有一部份人頗潛心於文藝哲學，更有一部份人頗熱心於社會經濟諸科。其中共同的缺點，則爲過於專門，而不知各科皆爲吾人所應習，更昧

於各科固各有其相當的價值也。

科學與文藝之爭，在西洋亦極烈，是爲人本主義 Humanism 與唯實主義 Realism 之爭。十九世紀以前，西洋學校課程表，皆爲古典文字所充塞，自然科學雖已達於光明燦爛之境，而在學校課程中尙不能佔一席，故當時之科學大家，無不從事科學價值之宣傳，而希冀科學之得列爲學校課程也。其時科學名家如斯賓塞、赫胥黎等，皆始終致力於此，而尤以赫胥黎爲最有力。赫氏以前之擁護科學者，大率過爲重視科學之實用的價值，且謂文藝學科絕無實用，故可棄置。赫氏不以證明科學之實用而自足，更進而表揚科學之偉大而高貴。氏之論點，不祇爲理智的伸訴；更進而說明其情感的價值，而謂科學的研究可以產生一種愉快，其性質與審美之感相似，與賽馬得勝之情相近，蓋訴之於英人崇尙文藝與夫愛好賽馬之習慣也。

赫氏又爲有功於人本學科之一人。婆卜 Pope 謂「人類之適當學科爲人」The proper Study of man is man. 其理至赫氏而益彰。氏謂當時之人本學科絕未曾有事於「人」之研究。其所研究者乃文字與文體而非文學。真實的人本學科乃文學，歷史，哲學，社會學之屬。若夫古文，至多不過爲真人本學科之引端而已。且希臘「丁亦非「人」的研究之唯一的路徑。而主張學校課程於自然學科之外，應含有道德論，政治學，社會生活學，本國歷史及其相關的地理，本國文學及外國著名作品之本國譯文，國文作文，圖畫，Drawing 以及音樂與繪畫 Painting 之一種。今日各校之課程表蓋已與此相差不遠矣。氏如有知，當亦爲之大快。

欲詳述赫氏學說，在本書實無此必要，試述其科學功用論。第一氏謂兒童於其幼年即當與自然界相習而愛

之敬之。兒童愛好自然之本能，必使之發洩，勿使其因棄置不用而歸於萎敗。相習則相知，相知則起好奇心，好奇心更引致觀察。此項理想，蓋歷許多歲月而後大明者也。近代科學教學，為時僅及二三十年，其中死板之點自甚多，在將來，或能有一日焉，科學果能使人愛好自然，使人虔敬自然，使人富於美感而歸於道德化也。

第二氏以科學知識可以改變吾人之人生觀。古代以為大地乃一小小宇宙之中心者，至科學昌明乃知地球之外尚有無數天體；而此小小地球又有其演變的奇妙歷史，乃至一蟲一蟻之微，若考其由來，問其種性，亦無不有其無窮的演化而使人思使人贊歎也。凡此種種，皆吾人討論人生本質，人生由來，人生目的時之所應詳加考慮者也。

第三氏以為科學史即因果觀念發達史，科學教育之主要目的即在培植此觀念於人心。無此觀念，即不得謂為已受教育。政治家而有此觀念，則恍然於來日之收穫。一如其今日之所播種，而責任心必為之益重。羣衆有此觀念，則知衛生章程並非警察署用以擾人之具，乃因自然律迫人如此而不可或違之故。科學而發達，則頑固的守舊可去而進步可期。蓋因自然科學之所垂示吾人者，初非一派一校之私有學說，乃吾人欲改善生活之所不得不服從者也。

第四氏以為學習各種科學，實有一普遍方法。「各人以及與各人有關係者之生命，機運，與幸福，皆有賴於其對於活動規則之知識。人生活動亦猶乎棋戲也，特為更困難而更複雜耳。……棋盤，則世界也；棋子，則世界現象也；棋規，則自然律也。敵方之對手，吾人不得而見，但吾人知其遊戲也甚公平而極守規律。吾人亦知其必極

攻隙抵瑕之能事，吾人若走失一着，彼決不置而不問，吾人若有絲毫見解不周，彼亦決不任其偷過。善走者受其獎賞，成功而愉快；不善走者，受其責罰，困窘而鬱悶——然而無可尤怨……是故吾所謂之教育者即學習此項大游戲之規則也。」（見自由教育及其所在）

第五，氏以爲科學教育之最後成績在培養獨立研究之能力。能爲獨立研究者，當然僅有少數人。然而此少數人者即進步之所繫也。

夫愛好自然，確立人生觀，熟習因果觀念，善用自然法則，以及培養科學專家，皆國家主義者所視爲急要之圖。國民精神之振作，國家之起衰振廢，皆有賴於是。欲達此的，試問今日之破碎的，灌輸的，功利的科學教育，能乎否乎？是以吾人必當鞭策吾國之科學家以及科學教育家使之大覺悟而猛回頭也。

在赫胥黎等之科學運動高唱入雲時，代表人本學科之利益而申述人本主義之意義者亦大有人在。安諾馬 Sos Arrol Mathew 卽其一也。安諾在十九世紀英國之文學界教育界，其重要亦不亞於赫胥黎之在科學界也。其教育的著作甚多，其教育的經驗亦極豐富。其批評科學運動，視神學家等之反對爲中肯。氏之研究此問題，蓋從受教育者之立足點出發。凡注意僅及於教材之性質者，於此觀點必然忽視。氏之經歷使其與學生有甚多的接觸機會，故氏所謂之人本學科，其意義因以較廣。氏又爲主張中產階級與勞動工人應受文學教育之第一人，因當時之工人及中產階級之教育完全爲實利主義所支配也。氏嘗謂「於文學之寶藏中，政府所曾用以教育工人者，不過使其有閱讀報紙能力之少許耳。」「其所缺之者乃心靈之啟發，觀念之增多，因一事而聯想他事

以及用一物以說明他物之敏捷也。此數者，皆文字之所傳遞者也。」（見所著小學教育報告）一八七六年有於不列顛學會中演說者曰：「人人皆知，就近代之必要觀之，人而不習嚴正科學（exact science），則祇可謂爲「受半教育」的人；若以文學歷史代科學，更爲以無益代有益」氏嘗謂欲使人們服從衛生律，僅有科學知識不能濟。「吾人欲有運用科學知識之能力（是乃吾人之所願望者），則必先經過若干的道德化。欲道德化（Moralizing），而不用文學、詩歌、精神修養（culture）等舊工具，殆爲不可能。」其言可謂深切著明。蓋歷史詩歌等，或爲先民偉大精神之所表現，或爲先民深遠情思之所寄託。其能經過長久的時間試驗以遺留迄於現今者，必因其有以代表人性中之共同成份，故無論古人今人，聞其事讀其書者，莫不有所動於中而有所表於外也。主張人格教育者，非尙友古人，使學生爲古人之高尚精神所薰染，所浸潤，人格教育必無從收效。欲振起國民之自尊精神者，非使古人之豐功偉績，鴻篇鉅製，皆燦然陳列於其前，則思古之幽情無從起，而昂藏之氣亦無由生。國家主義的教育決不可忽視人本學科者職此故也。

綜是言之，國家主義的教育於自然科學與人本學科，初無軒輊於其間。凡側重一方者，皆國家主義之所反對。吾國教育界顯有過於專門而且專門過早之傾向。習實科者每以實科功課爲唯一有關國計民生之學；習文科者，其視文科之功課亦復如是。卒至在個人則爲偏枯的發展，而流於畸形的人格。在社會則彼此隔膜而發生無謂的齟齬，今此端已見矣。國家主義的教育於課程編製主張均衡原理，於各方爲平均的重視者，蓋爲國民人格之圓滿與夫國民情意之協和計，不得不然也。

自國家主義之見地觀之，身體之發育與精神之發育有同等之重要。身體健康不徒爲個人幸福之所繫，實亦社會情調國家富力之所關也。體力強，則民國之生產力（精神的在內）必強，疾病少則社會之情懷和樂。其有造於國家也，豈淺鮮哉？矧在吾國，有東方病夫之稱，國民體格，例皆柔弱。起衰振廢之教育，焉可不提倡體育乎哉？

尙武篇

戰爭爲人類生活之一大事項。自有人類以來，戰爭之事未嘗止息。相與戰者，或爲部落與部落，或爲國家與國家，或爲階級與階級，其戰鬪之對手雖不同，而其爲戰鬪則一。所持而戰者，或爲干戈，或爲毛瑟，或爲唐克，其戰鬪之利器雖不同，而其爲戰鬪則一。戰鬪之休止，或數年一戰，或數十年一戰，或百年一戰，其間隔雖有久暫，而不能一戰而永不復戰也。則一已往者固如是矣，未來則又何如？使能如和平派之夢想，世界大同，休戚與共，解紛以理而不以力，則吾人寧不願放馬毀甲，沈戰艦，改兵工廠，一如今日怯懦者流之所鼓吹宣傳，而與斯民共享其昇平之樂乎？無如事實決不我許何？方今英美日本競拓軍備，慘酷之戰，可計日而發，已爲有目共覩，不容或疑。況西洋文明爲戰爭文明，西方民性爲猛獸之性，征服異族乃其能事，而謂其於倏忽之間能痛改前非，化干戈爲玉帛，避疆場而趨樽俎，寧非夢囈乎？吾國土地肥沃，物產豐富，在在足以啓強鄰據爲己有之野心，而民情怯懦，習尙文弱，尤足以使強鄰生取之甚易，非取不休之妄念。我國民而真好和平者，則非整軍經武，利炮堅艦，以懾其野心而戢其妄念，不爲功。我國民懲於已往之失敗，其亦知改弦易轍之道乎？

人之恒言曰，教育所以適應生活之需要者也。所謂生活者，有個人生活，與民衆生活之分。故所謂適應需要者，

初不必限於個人的需要，而羣體的需要實亦寓於其中。今吾國民，有戰爭知能之需要，已如上述，而吾教育界乃不知所以適應之，寧非溺職之甚乎？請教育界不知適應需要乎？則個人飲食之需要已知用職業教育以滿足之，男女之需要，已知用色性教育以陶冶之矣。何爲於個人之需要則重之，於國家之需要則輕之？吾國教育宗旨在清季原有「尙武」之義，在民元猶有軍國民教育一項，而所謂教育調查會者竟主張澈底推翻之。致使告朔餼羊之學校兵操課亦且廢除，不爲病狂，卽爲愚昧。其所遺留之餘毒，非數十年之努力，不足以洗滌之。欲洗滌之，唯有積極實施軍事教育。

軍事專門學校以及現役兵士之軍事教育，爲專家之事，姑不置論。今所論者爲學校軍事教育。請先言其目的。一曰禦外侮。使人人有從軍熱情，盡當兵義務，以敵愾同仇而固吾疆圉。近年教育界競言公民教育矣，而獨於充軍役禦外侮一層則棄置不言。何其慎乎？欲養其禦侮之心，必激其同仇之念。當今強國，如英，如法，如美，如俄，固無一而非吾之敵國，實施教育時，尤當於其侮我之狀，謀我之圖，一一講述而無所軒輊，但於謀我最急者，則可別爲提出而視爲假想的對敵國家，而堅其復仇之心，示以防禦之策。庶幾知能兩方能達於禦侮之必要程度。

二曰勸內亂。政治紊亂，宵小橫行，武人假其虎威，魚肉小民；土匪肆其懷悍，勒索閭閻。自衛之法，莫善於廣練鄉團，實行全民武裝。於是團丁之統率，攻守之教練，在在需人。欲普遍的養成此項人材，唯有於普通學校實施軍事教練。畢業出校後，平日則教鄉民以戰術，有事則率鄉民以上陣。必使全國之民，人人皆是戰士，全國學生（最

少中學以上) 各個皆可爲官佐，庶幾小醜斂迹，軍閥就範，而野心之徒亦不敢動輒暴動也。

三曰守紀律 有紀律然後秩序保，社會寧，有所進行亦可以敏捷赴的。吾國爲政，素尙寬大。士子習尙，更以蔑視禮法爲能。近年自由平等之說大作，青年學子不辨底蘊，妄以自由爲無規則，平等爲無管束。縱性任情，毀法亂紀，無所不至其極。偶有一二賢明師長，思有以納於軌物而略加干涉，輒復加以侮辱人格之名而叫囂喧擾，非但良心不昧者皆禁若寒蟬不止也。循是以往，各從其所尙，而無共守之秩序，勢必流於人皆相砍也。外國舟車上下，皆照賞而行，雖有千數百人之衆，雖當事出意外（如失火）之時，絕無紛擾現象之發生。回視吾國各地車站，買票必擠，上車必爭，少壯猶可奮力撐持，老弱則有破頭折臂之虞。中西相去之所以如是之遠者何也？夫亦曰有無守紀律之訓練而已。吾國學校紀律之廢弛，乃國家之憂也，宜用軍隊訓練以補救之。

四曰嚴組織 組織嚴密爲軍隊所長。有組織，故其動作得以協同，而無人自爲政之弊。組織嚴密，故團結堅固，不易爲外界所動搖，而不至予人以攻隙抵瑕之機。吾國國民，在個人既無慣於組織之習性，在社會復無崇尚組織之訓練。若在戰時，敵國不難飛一炸彈以紊亂全城秩序，散一謠言以搖亂全國人心。其勝敗之機，正不必決之於戰場也。即在平時，近代事業皆爲大規模的，處處非組織不能濟。牽一髮而動全身，各隨所好以行之之習氣不改，大事業決無從發達。此嚴組織之效，又有待於軍事訓練者也。

五曰壯膽氣 怯懦畏葸，趨趨逡逡，此吾國民之一大弱點也。外則列強慣用虛聲以恫嚇之，內則民賊常恃烏合之衆以蹂躪之。凡以暴厲之氣相襲者無不爲所欲爲而如願以償。皆緣教育上無鍊膽壯氣之事也。倘施以軍

事教育，使習兩軍對壘之事，猛擊陰襲之舉，更益以自衛之術防禦之識，久之，自能養成其臨事不懼，雖千萬人吾往矣之氣概。必如此，然後暴力不足以撓之，陰謀不足以屈之，而中華民族方能雄立宇宙間也。

六曰強筋骨 吾國國民之體魄，可以脆弱二字形容之，而國民之儀容，又可以頹唐二字表示之。是故行爲迂滯，精力疲憊，不足以當繁劇之事，任堅苦之行。宜用剛性的鍛鍊以矯正之。而軍事訓練則爲剛性訓練之尤者也。軍事訓練，時或長途行軍，野外露宿，又或跋山越澗，練跑習跳，皆可以強筋骨，壯體質，且培養其耐勞習苦之性格也。國家之強，平時則繫於國民工作活動之活氣，活氣大則其效率自增也。戰時則繫於軍士之耐久性，能耐久則可以寡敵衆也。國人素以四萬萬人口自雄，須知活力不旺，體力不盛，則工作或戰爭之成績皆無從佳勝，而人可以一當吾之百，以百當吾之萬，雖多亦奚以爲哉。

七曰講軍學 審度地勢之法，築立營盤之理，合圍分抄之策，趨避攻守之略，正奇遲速之變，皆人人所必須之軍事知識也。有此知識，然後足以講自衛之法。然後足以審度敵方之行動以因應之。即使事不關己，而爲他人間之戰鬪，亦可以根據雙方之情勢，各處之報告，而測度其利弊得失之勢，而卓然有所自處，不致爲無稽的謠傳所迷罔也。且如讀史，戰爭之事，代不絕書，欲了然於其成敗之故，得失之機，非有軍事學識不爲功也。可見於相當程度上人人應有軍事學常識。在中學以上之學生，更須能實際運用之。

八曰習武藝 射鎗擊劍，揮拳使打，皆武藝也。人生或跋涉途兇，或糾衆對壘，須應用武藝之時甚多。略知使鎗之法，略擅用劍之長，偶有緩急，小之則可以自保其身，大之則可以保其國家，至用以懲兇抑惡，爲社會維持秩序，爲

人間保正氣，其時會尤多也。故練習武藝爲軍事教育之又一目的。其他如攀登之技，救護之術，亦爲人人所應有之能力，宜兼顧之。

軍事教育之目的約略如是。若言施教之內容，則小學後期應重基本教練。如軍禮，步法，鎗法，隊伍集散，精神訓話，兼及攀繩登梯等技術，野餐露宿等生活。每年於國定之國防日，集合隣近學校舉行閱兵式，曉以國際情勢，以振作其精神而鼓舞其敵愾同仇之氣概。中學則施行軍隊組織。十人一什，什有長。百人一隊，隊亦有長。什長隊長，皆就學生中輪流選充之。全校置教練員一，以軍事教員充之。更會同隣近中學合組一大隊，或由省教育長官遣派一軍事教育專員統率之，或暫時由各校軍事教員互推之。實際教練注重隊伍動作，戰鬥技術，並課以戰略。間日一小操，一週一大操，每學期舉行野外行軍一次，短則一二日，長則一週。每年於國定之國防日，會合隣近學校，舉行大會操假作戰一次。各省聯合運動會舉行時，更可以省爲單位演習戰鬥以比較其優劣。全國運動會舉行時，更可以東西南北中五大部爲單位使其各表所長以資觀摩。夫如是，然後尙武精神可以發揚全國，而一雪東亞病夫之恥也。

說者以爲是固美矣。但軍隊教育重服從而共和國民則宜有自動之德，去其自動而教以服從，毋乃有背共和精神且爲有志爲迪克推多之野心家植其基礎也。曰是不然。社會事，態既須有自動之德，亦須吾人有服從之性。二者缺一不可。淺以喻之，衛心警察，揮其棒使吾人進則進，使吾人止則止，苟違反之則街道秩序亂而同感不便，同受危險矣。何可因培養自動力之故而輕視服從哉？且軍事教育所教之服從爲志願的服從。學生知行軍有服

從長官之必要乃降心以服從之，正可發育其自主之能力，長養其委身團體之美德。若夫以不羈爲能，以泛駕爲高之流，至多不過能爲其孤獨的生活而已，決不能有所造就於社會也。又何足貴哉？況吾人所主張之軍事教育，不但須求學生之能被指揮，且願其人人皆能施指揮，並於實際上使之輪充什長隊長以練習指揮，又何嘗抹煞自動哉。

此外更有以壓抑個性爲軍事教育詬病者。吾誠恐實不知其所壓制之個性爲何。夫軍隊訓練無他，一種剛性的團體訓練而已。若謂軍事訓練有礙個性之發展，則必證明有人焉生而無羣性，故生而不適於團體訓練，而後可恐事實決不能予吾人以此項證明也。況教育目的不在將就人類之已然而在鼓舞人類以趨向於當然。奇團體訓練實有必要，軍事教育理應普及，縱有學生不甚好之，吾人爲欲使其獲有圓滿之人格計，亦當嚴以訓練之。

師資篇

師資爲教育之基本。師資不良，則教育無從着手。欲興教育，必先培植師資；欲改造教育，必先改造師資。國家主義的教育，而欲其成功也，亦不能逃此公理。故吾人主張吾國亟宜整飭師範教育。請先言訓練方針，而復及於師範政策。

1. 師範生訓練方針

師範教育必以如何之方針出之，方得實現國家主義之目的乎？第（一）吾人以爲全國師範方針宜統一，教師對於過去的國民，乃爲國家精神之承受者；對於新興的國民，又爲國家精神之鼓鑄者；使全國教師不受同一的

訓練，則教師界之信仰必然紛歧，而下代國民情意亦必難收諧和之效。於國家前途，堪爲隱憂。第（二）吾人以爲師範生對於本國文化必須有較深的涵潤，而後其人格乃確爲本國化的，且對於故有的文物始能爲正確的評價，始能起適當的愛慕心。然後其所造就者乃爲具有本國精神之國民，其教訓學生尊重本國也，乃能言之成理，能言之成理乃能生效。今之師範生，國文大欠通順者，所在多有；四子書且未入目者，亦比比皆是；以如是人而付之以教育的重任，其不載胥及溺也幾希矣。第（三）吾人以爲教師宜明瞭教育的價值與夫教育者在國家與社會中之地位，以喚起其責任心。於教育史之教授當充分注意此點，尤以近代實際教育發展史爲最有益。舊之勝法也，歸功於小學教師，日之勝俄也，亦然。是皆可以使師範生一深長思者也。第（四）吾人以爲師範生宜有愛人之品格，治人之能力。教師之所接觸者爲活動的人，教師之所鼓舞者亦爲有生命之人。惟其活動也，故難應付，而精心忍耐諸性格爲必要；惟其有生命也，故教者一日之差爲學者百年之禍，而慎重精審諸品格乃爲必要；是皆非有不忍人之心者不能也。孟子謂爲政必先有不忍人之心，吾則謂施教亦如是。教師如能時時思念自身之一舉一動無不有關於國家之隆污與學生之禍福，則必小心翼翼，勇猛精進，而不敢掉以粗心，出以惰氣也。第（五）吾人以爲教師身心之發育應爲多方面的。教師非技師，亦非科學家，教師實爲政治家——依希臘之意義言之。技師所處理者爲物，科學家所處理者爲理，而政治家所處理者則爲人，教師亦然。處置物者有該種處置之技能即可，處置理者有該種處置之知識即可，若夫置理人者則必有豐富的常識，多方的同情，而後能見事明處事當也。不然，則其偏畸的發育，勢必動輒與同僚及學生發生齟齬，且將以其偏畸而教學生以偏畸也。爲患豈有極哉？第

(六)師範生應有成熟的導學技能與治事習慣。蓋教育之事，極爲煩瑣，必「天處着眼小處下手」而後有濟。空有教育救國之理想，而無教育救國之才能，勢必未任職時目空一切，大有捨我其誰之概；既任事時，方處處困難而生垂頭喪氣之情。故健全的師範教育，必重視在校時之實習。至其實習方法，則別詳於附錄師範生之實習問題文中。師範教育果於此六者而加之意焉者，師範生其可以負國家之大任乎！

(二)師範教育政策

欲養成上述之師資，則國家必應有適當的師範教育政策。吾國年來教育行政界處處墮落，而師範教育則尤爲凌亂。試畧述吾人之主張以及現行辦法之不當。

(一)師範教育應由國家經營。古昔凡有知識者皆得爲教師，初無所謂師資訓練，更無所師範學校。自十六世紀宗教改革運動起，各教派爲宣揚其教義計，始有師資訓練之事。耶蘇會 Jesuits；基督同胞會 Christian Brothers 皆努力於此。及至政治革命時代，拿破崙又力主教師團之訓練爲新政體之確實基礎。有此二種原因，故法國師範教育系統最爲完密。蓋法國近代教育，其性質爲革命的，欲於旦夕間培養一班新國民以抵抗頑固勢力，故不得不用國家之力量以赴之。吾國外患紛至，民心散漫，宜採取國營制以整飭之。私立師範學校，非有特殊情形經國家嚴密審核暫認爲代用師範者外，一律停止之。至外人與教會所設立之師範班，尤應立予封閉，絲毫不能通融。

元二年時代，部定國立高師章程，規定學生名額，各省應有一定的額數，依此額數，分別由各省學生中考選之。

此項規定，可稱為賢明的政策。實因集東西南北的學生於一校，則四方的風習人情可以互相激盪而成一種校風。及其畢業後又可將此校風攜回各省而分途傳播之。使此項政策堅持不變者，則由國立高師造成全國之國風，亦未始為不可能。惜乎今之主持師範教育者，不足以云此，而各高師學生之各省比例制皆相率打破矣。說者謂打破後大學中固仍有各省學生也，何患之有？曰：是不然。從前各省學生數為比例的，故無一省學生特佔大多數之事，亦無一省風氣壓倒他省風習之虞。今也既無限制，則或多或少之事，自不能免，其使某一省風習囚人數特多而得勢，且隨而傳播他處，似為可能。欲由此而造成國風，吾未見其可也。

(二)師範學校應當獨立 吾國師範教育，原有其獨立的系統。或為高等師範，或為普通師範，條理燦然，可稱備矣。不意近年來，大學既可開教育科，中學亦可開師範班，於是其更進一籌者或則併師範於中學，或則以高師經費改辦普通大學。倒行逆施，無有逾於此者。考教育之學，在十八世紀以前，原無注意之者。偶有講授之者，亦率由哲學教授兼任之。康德之教育筆記 *Notes on Education* 即其講演稿也。嗣後學術日進，需要日殷，大學乃有教育講座之設。俟後復擴充為系 Department 或科 (英國滿徹斯地大學有教育科 Faculty) 最近則擴充為學院 College。者尤數見於美國矣。誠以教育之事業日繁，研究之對象日增，舉凡學校視察，教育行政，鄉村教育，兒童保育，等等，無一不在其研究之列，即無一不需其指導也。為擔負此種責任計，師範學院必須有崇宏的組織，自治的能力，而後可。且師範教育為一種職業教育。而此種職業又以活潑潑地人為其作爲的對象，而以國民全體 (甚或人類全體) 為其影響之範圍，大異於他種職業，允宜鄭重其事，而特設機關以陶冶之。況在吾國，教

育尙未被視爲專門事業，失意的政客可爲校長，各項畢業生皆可爲教員。因之教員亦不復視其職業爲終身事業，學校遂形同傳舍，爲野心家之棲窟所策源地矣。以如是精神辦理教育，教育何從而光明。故爲養成教育之專業精神計，師範學校亦應獨立自主。因獨立則注意專而校風純，易收陶冶之功也。即就課程言之，師範大學亦不應與普通大學採同一辦法。他不具論，試就學生學習科目之多少言之。大學可爲極專門之研究，單學一二學科可也。師範生爲出校後擔任功課計，則必須有較廣的選修。美國教育固素稱發達者。其中學中之僅聘有一二三名教員以任全校之一切職務者且猶佔百分之五十許（見歐地佛比較教育）。吾國各縣中學而欲發達，亦勢必如此而後可。試問以今之一二大學生擔任一校課業，能乎否乎？從可知主張廢止師範學校者蓋祇知有個人的學校政策而不知有國家的教育政策者也。

依吾人之主張，幹部師範學校（即爲養成普通中小學教師而設者）必須獨立。其中爲養成普通師範及中學教師並研究教育學術而設之師範大學，可與其所在地之普通大學聯絡，但須保有內部自主權，決不可降爲普通大學之附庸，亦不可以合組之名取被人併吞之實。至旁支學校（如實業學校）之教師，則或由各該種旁支學校之高級學校於相當條件之下，設立師範班以養成之，或由師範學校收集各該種旁支學校畢業生而予以教育的訓練皆可。教育部舊有所謂二部師範者，宜用之於此際，其用之於普通中學畢業生者誤也。

（二）師範生宜享受公費。師範生入學後，免除學費膳費之事，在英法德日，莫不皆然，吾國曩者亦行之，近則趨於廢除矣。竊以爲此亦近視的教育家作爲之一種也。主張廢除公費制者，每謂師範生不盡爲貧寒學生而爲師

範生者亦不必盡皆有志教育，且平民社會機會貴均等，師範生不應獨受優待。殊不知師範生公費制，並非爲貧民而設，乃獎勵其有志教育也。有志教育者，何以須獎勵之？因教育爲貧苦生涯，優秀者每不願從事於此而選擇他種易於發跡之職業。故不得不有優待之法，以吸引之。且優待亦所以示尊崇也。師範生既爲國家托命之人，理宜尊其身價，使社會皆知敬之重之，勿以教育爲貧苦生涯而輕之忽之也。教師地位既尊，不但可以鼓起教師之熱心，且可以感化社會於無形。舊式社會中，鄉鄰有爭訟者，得塾師一言，每能捐棄前嫌而和好如初。此無他，社會尊師之風氣爲之也。吾人既將國家命脈，付托於教師，宜即增大其威權使其於無形中爲國家造福。淺見的教育家，固不足以云乎此也。至於師範生不盡有志教育，則當歸咎師範教育之不良，不能陶鑄教育的信仰，不當歸咎於免費政策。蓋因師範生考投之時，至少有可以爲教師之心，絕不至根本不願爲教師而仍投考師範以騙取其公費待遇也。若夫機會均等之義，祇可解釋爲人人有投考師範學校之權利，而不得謂爲人人應同等的享受公費也。享受公費者固不必爲師範生（如天才生），然而必其有特別關係於國家社會之進步也。則一機會均等之義，此處固不適用也。況師範生享受公費即有服務之義務，教育行政可依之以預計教員數量之多少而加以調劑，毋使有缺人之虞，亦勿使人滿之患，其便利爲何如哉？

附錄

(一) 論所謂大國家主義并質商務印書館

商務印書館最近發行一本書，名為「近代大國家主義」，其所謂大國家主義者，乃為英文之 Imperialism 卽通常譯為帝國主義者。此字無論在意義上或文字上皆無譯為「大國家主義」之理。試為商務印書館一言之。

Imperialism 本以譯為「帝國主義」為較妥。蓋有帝國然後有帝國主義，此觀於 Imperialism 一字乃與 Empire 同根而可知也。所謂者，乃指數個邦國，State Empire 或數個種族而受治於一個總統治權而言之者也。狹義言之，乃以戰勝民族，控制戰敗民族之國家，廣義言之，乃諸聯邦中之強大的一邦，控制其倏弱小各邦之謂。故所謂 Imperialism 者，乃指實行或企圖國家領土之開拓，或主權行使範圍之推廣而言。如歐洲列強之瓜分南非洲，是為攫取國外的領土，可謂為帝國主義之行爲。又如各國為保護其商業而攫取小國之權利，是為擴張其主權行使之範圍，亦可謂為帝國主義之行爲。綜是言之，帝國主義之特質為「侵略」，為「專制」，列強佔取吾國土地，以為租界，是為侵略之證。租界中的華人受治於外人而絕無自治權，是為專制之證。故「侵略」與「專制」二者，為帝國主義之必然屬性。具備此二者，卽為帝國主義；無此二者，卽不得以此稱之。夫國家者，乃一定之人民於一定之領土中，為其獨立自主的生活之現象也。「大國家」者，乃有廣土衆民之國家之謂也。初無侵略他人與專制他族之意思。例如中華民國謂之為「大國家」，甚是，然謂其為侵略的專橫的國家，則非。故「帝國」與「大國家」不同，「帝國主義」絕無可以代以「大國家主義」之理。此就意義上言其不當也。再就

文字上言之。從來所謂「大某某主義」者，皆就一專有名詞 Proper Noun 而冠之以「大」如：

大日爾曼主義

大斯拉夫主義

大亞美利加主義

大亞細亞主義

其中「日爾曼」「斯拉夫」「亞美利加」「亞細亞」皆專有名詞也。誠以所謂「大」者，乃指聯合同類之人而為一體之謂。大日爾曼主義，係欲聯結日爾曼人成為一體；大斯拉夫主義，係欲聯結斯拉夫人成為一體。其目的在用以號召同類。故不能不有所統制。其冠於專有名詞之上也宜矣。若「國家」者，則固一普通名詞也。於國家主義之上而冠以「大」字，實為奇絕。試問所謂「大國家主義」者，將示人以國內之聯結乎？抑各國間之聯結乎？如指國內聯結，則「國家」一詞本有團結之義，毋庸畫蛇添足，且與 Imperialism 了不相涉，不應以「大國家主義」代替帝國主義。如指各國相聯，則是國際主義與帝國主義正相反，更不應相混。若硬謂「大某某主義」於表示聯結「同類」之外，猶有侵略「他類」之一義，故所謂「大國家主義」者，係以一國侵略他國之謂，故可與帝國主義互用。則吾將應之曰：夫名本為人造，如無知小兒之「呼鼠為貓」可，如奸雄之「指鹿為馬」可，如妄人之「認水作酒」亦可，吾於認「大國家」為「帝國」者，以此例之可也，又何譏焉。然而人類之理性不滅，言文之條理宜密，則吾所揭發之條例，即「凡大某某主義之「大」字下必聯綴以一個專有名詞者，必顛扑不破。

矣。即欲以「大」表示侵略如「大北洋主義」等者，固皆指以一系作大一統之圖者也。然而「大」字之下皆接以一專有名詞，了無例外。不然，則各普通名詞皆可冠一大字，吾人可得：

大平民主義

大共產主義

大資本主義

大國際主義

大無政府主義

大可憐主義

大可笑主義

等等，則人類之言語文字將顛倒錯亂而入於「大可憐」「大可笑」之境矣。此就文字言，萬無以「大國家主義」代「帝國主義」之理也。然則商務印書館竟以此譯名荒謬之書付印者何也？譯者之責固無可逃，而書局亦不能辭咎。吾今願為簡單之警告曰：汝商務印書館最少應負出版草率之咎。須知書店負有促進文化之責，勿謂「大商務主義」可以絕對的實施而不顧一切。故希望汝將此荒謬名詞改正之。不然，則是有意使人誤會吾人所提倡之「國家主義」為「帝國主義」之類。愛國之士，必將與汝決一勝負也。何去何從，希善酌之。

(二) 國恥的教育

國家主義教育學(附錄)

——在國立暨南大學講演稿——

今日又是國恥紀念日。屈指計算，我人之舉行國恥紀念，及今已是第十次矣。十者，數之終也，又常用以表示「極多」之意，如「十足」「十分」皆是也。國恥紀念已舉行第十次，亦不可謂不多矣。國恥紀念其亦可以終止乎？我人亦有終止國恥紀念之決心乎？我人之舉行國恥紀念，究爲照例的乎？抑出於真切的情感乎？吾思之，吾重思之，吾於是不得不更進一層而自問曰：所謂國恥者何也？所謂國恥者，又何也？國恥紀念之意義果安在？吾人欲有以自處，必於此數者先有一明晰的見解。請分別言之。

(1) 恥之心理的分析：何謂恥？恥者，一種心理現象也。試於此種現象施以分析，則可得結論曰：恥之生，必由於自尊心爲自卑心所勝之時。無自尊心者，必無恥，有自尊心而能伸展其自尊心，則恥亦無從生。如有一學生，於學業毫不努力，生平亦絕無出人頭地之念，學年考試時，成績低劣，功課概不及格，不降班即留級，師長斥責，友朋訕笑，彼乃安之若素，毫不動心。因彼早已無求勝之心，今日之不及格，彼固早已視爲當然，恬不以爲怪也。故曰：無自尊心者必無恥。如又有一學生，平素自負甚高，每自分於同儕中爲傑出，孜孜爲學，不敢懈怠，惟恐落於人後，是即自尊心之一種作用。使其考試成績果冠絕羣輩，當然心舒意適。若其考試成績大出意料之外，而退居乎儕朋之下，則將椒咸不安而有含垢蒙辱之態。故曰：恥生於自尊心爲自卑心所勝之時。就個人言如是，就國民言亦如是。若國泰民康，外無敵國之侵凌，內無奸人之弄賣，則國民之氣概，輝皇浩大，無纖毫缺憾，自卑之情無由起，羞恥之心自無從作。是蓋由於本無可恥之事，其恥心之不作，固理之當然也。若國家割地喪師，政權受人支配，生命聽人宰

割其可恥之事固多，然而羞恥之心未能必其作也。亡國之民爲人牛馬而自忘其爲牛馬，如猶太人安南人者固比比皆是也。洋行買辦以得洋老板之垂青爲幸，青年會會員以受西幹事之顧盼爲榮，其心理亦由是也。若是者其自尊心已失，故雖遇可恥之事而亦不覺其爲恥也。吾國近百年來，國土日盛，國權日損，國民於喪失主權之事已習爲故常，其自尊之心本可爲外力所漸滅以盡，然猶能表現爲羞惡之心，甚至全國相約而確立一國恥紀念節，其國民精神之雄厚，實足多也。卽此紀念日存在之一端，已足見人心之未死而國家生機亦未嘗絕滅以盡也。自尊心爲羞恥心發生之條件固如是矣，然而自尊心之作用決不止於羞恥心之引起，換言之，真切的恥感非曇花一現的，非爲恥感之本身而起恥感的。真知恥者必努力掃除其可恥之事，而決不安於現狀。故曰：知恥近乎勇。誠以恥之起乃起於自尊心之受人損傷，人非自暴自棄，誰能含垢忍辱置身下賤而不躍然有所動於中而卓然思有以自拔者？是故恥之可貴，在其能敦促吾人努力，催促吾人向上，而竭智盡忠以滌雪其恥也。吾國民若真能知恥，則必能努力於雪恥。國家強盛之機卽繫乎此。

總上言之，可得兩點：第一就國民之設立國恥紀念觀之，知國民之自尊心猶存，實爲可喜。第二恥之作用在除去其可恥之事，故國恥紀念之舉行，非爲紀念而紀念。他種紀念，如國慶紀念、誕辰紀念等，吾人皆希望其永遠存在，希望其綿延千萬年而不墜。國恥紀念，則將慶祝其早日消滅，決不願今年有此紀念，明年有此紀念，乃至子子孫孫累世皆舉行此紀念而不輟也。是故當此國恥紀念之日，吾人應下洗雪國恥之決心，且當擬定一雪恥之假定日期，一年不能，期以五年，五年不能，期以十年，十年不能，期以廿年。苟廿年之期間內，國民尙不能充分準備雪

恥之能力，則此種國恥紀念，不亦太無聊乎？

(2) 國恥之意義。恥之意義已明，請進而考慮所謂國恥者又爲何意？通常所謂恥，皆指個人而言。誠以恥爲一種心理狀態，必有心者，方得有恥。而心又惟有人格者乃得有之。今吾人既言國恥，則必承認國家之人格。承認國家之爲獨立的團體。彼共產黨者主張「工人無祖國」，又謂「國家爲虛名，惟階級爲實有」，云云；如吾人不承認國爲獨立體，則不應有「國恥紀念」；不然，則於共產黨毀棄國家之誠辭，不可不糾正之。共產黨人每以爲國之爲物，視之不可見，聽之不可聞，捫之不可得，故世間無此物，世人之驚愕然曰「國家」「國家」者，實無異乎白晝見鬼也。此其爲說，非不甚辯。然一考其實，則爲此說者，精神的發育實嫌不健全，於接於耳觸於目者，則知之於必待思慮而後認識者，則不知。精神的感官萎縮不伸，其不能感覺國家以及正義、公道等抽象事物也，亦猶之瞽者不能見日，聾者不能聞雷，因謂日與雷爲烏有也，又何足怪？故吾人討論國家之存在，必訴之於精神的感覺而不能訴之於耳目之官感也。

國家果爲具有人格之獨立個體乎？曰然。不聞政治學者之言乎？政治學者之言曰：國家之要素有三。曰人民，曰土地，曰主權。此分析的言之耳。若綜合的言之，則當謂國家者乃一定土地內之人民行使其主權之現象也。故主權之行使爲國家現象之根核。土地爲自然物，其價值與木石等也；人民爲自然有機體，自由人與奴隸之屬相若也。惟人民而能於一定之領土內行使其主權，始得爲高貴的生存，始得名之爲國民。國家之存亡，以主權之能否行使爲斷。是故國家者，國民能爲其高貴的生活之表象也。欲毀滅國家者，直欲毀滅此高貴現象也；欲否認國家

者。必。須。能。否。認。此。現。象。而。後。可。夫。人。民。之。生。存。於。國。家。中。也。一。面。有。其。個。人。的。生。活。復。一。面。有。其。公。共。的。生。活。各。個。人。間。之。心。思。意。志。互。相。感。發。互。相。激。盪。終。久。始。相。增。相。削。而。型。成。國。民。的。總。意。由。此。總。意。以。執。行。主。權。是。故。國。家。的。意。思。非。即。各。個。人。之。意。思。亦。非。各。個。意。思。之。總。和。乃。產。生。於。各。個。意。思。互。相。感。染。之。結。果。也。國。家。既。有。其。意。思。有。其。行。使。主。權。之。機。能。而。共。產。黨。人。猶。謂。之。為。烏。有。何。其。妄。也。

國。家。之。為。物。既。明。其。為。實。有。矣。則。國。恥。之。義。自。然。可。以。成。立。依。上。所。述。則。所。謂。國。恥。者。乃。各。個。國。民。之。恥。心。所。相。摩。相。盪。而。產。生。之。國。民。所。共。有。之。恥。感。也。是。故。就。主。觀。言。國。恥。乃。全。國。民。所。共。感。之。恥。情。就。客。觀。言。之。國。恥。乃。全。國。民。所。共。有。之。恥。事。可。恥。之。事。與。所。感。之。恥。二。者。本。應。一。致。然。而。未。能。必。其。一。致。也。蓋。前。已。言。之。恥。生。於。自。尊。心。為。自。卑。心。所。克。服。之。時。國。民。之。於。某。事。也。或。則。無。自。尊。心。寄。於。其。中。或。則。自。卑。之。感。不。因。之。而。起。如。青。島。之。收。回。鄉。曲。愚。民。初。不。知。其。可。貴。必。待。人。啟。迪。而。後。自。尊。心。為。之。煥。發。又。如。鴉。片。之。充。斥。商。井。市。販。每。不。感。其。為。喪。失。顏。面。之。事。必。有。人。開。導。其。禍。國。殃。民。之。烈。然。後。始。能。含。羞。抱。愧。是。故。吾。人。之。於。國。恥。當。使。可。恥。之。事。令。國。民。真。覺。其。恥。又。當。使。少。數。人。所。獨。感。之。恥。成。為。多。數。人。所。共。感。之。恥。如。教。育。之。不。普及。一。可。恥。之。事。也。利。用。俄。國。軍。隊。以。殘。殺。國。人。亦。一。可。恥。之。事。也。而。國。民。率。不。知。其。可。恥。故。今。後。當。使。國。民。有。真。切。的。感。覺。又。如。廿。一。條。如。租。界。如。關。稅。協。定。亦。皆。可。恥。之。事。而。感。覺。其。為。可。恥。者。若。以。四。萬。萬。人。計。之。恐。祇。百。分。之。一。二。也。故。今。後。當。努。力。使。多。數。國。民。無。智。愚。賢。不。肖。對。之。皆。起。可。恥。之。感。總。言。之。吾。人。今。後。之。努。力。一。面。當。使。客。觀。的。國。恥（可。恥。之。事）一。一。皆。變。為。主。觀。的。國。恥（國。民。之。恥。感）一。面。又。當。使。少。數。人。所。獨。感。之。國。恥。成。為。全。民。所。同。覺。之。國。恥。必。如。是。庶。幾。國。恥。可。得。而。雪。自。尊。之。情。可。得。

而逐也。欲如是，則當用教育以明恥，而國恥的教育尙矣。

(3) 國恥之洗雪：國恥紀念曷爲而舉行乎？前已言之，國恥紀念之目的在消滅此紀念，換言之，即在雪恥也。知恥者決不止於感覺其恥，必進而思所以掃除引起恥感之對象，是乃人心之自然作用，前亦已言之。是故雪恥之事乃知恥之國民之所必有，毫無可疑者也。惟是雪恥之方法必如何，則爲大費考慮之事。昔越之爲吳所敗也，以十年生聚十年教訓之功，卒能沼吳。今者吾人欲報國仇，其道亦莫外乎是矣。所謂十年生聚者，富庶之事也；十年教訓者，教育之事也；二者不可偏廢。有持唯物史觀者，每輕視教育而主張經濟問題一經解決，則各種問題皆可解決。而吾人則認定教訓之事，其重要至少亦不讓於生聚，故不能拋棄教育以求國恥之洗雪。惟是洗雪國恥之教育決非今日無精神無主旨之教育。欲使教育有雪恥之功用，則必充之以國家主義的精神而後可。質言之，即須實施國家主義的教育。國家主義的教育，其內容果爲如何？欲知其詳，請觀拙著「國家主義的教育」一書（中華書局出版）。茲請爲諸君略言其梗概。

(一) 國家主義的教育培養自尊精神以確立國格。前曾言之，無自尊心者必無恥，無恥者必不可與有爲。今吾國已貧弱萬狀，其一線希望僅在乎人心未死。而國恥之感覺，則人心未死之鐵證也。此乃大可寶貴之生機，今後當有以灌潤之栽培之。國家主義的教育即以此爲職志者也。國家主義的教育，教吾國民以知恥，以獨立，以自尊，其有助於國恥之洗雪而保持國家之人格也宜矣。

(二) 國家主義的教育發展國華以闡揚國光。自尊之情，非可憑空生起者，必有其可以自尊者在，而後其自

尊也非出之於客氣。故欲國民自尊，當使國民了解本國國華而洞悉乎其偉大之所在。國華者，一國文化之結晶而表現於國民之語言風俗習慣各方面者也。國華之作用，至為顯明，如教會學生之風度顯然有異於本國學校之學生，即可以窺見其所薰染之差別矣。中國非野蠻國。中國有其四千年的歷史，曾獲無數的成功，曾歷無數的風波，其偉大處自有不可磨滅者在。今後教育界當努力抉發，使國民人人認識之。欲達此的，於國文國史之教育當充分本此精神以行之。於海外僑胞之教育，尤應特別注意於此點。

(二) 國家主義的教育陶鑄國魂以奠定國基。國魂者，國民之共同精神也。有此共同精神，則國民之聯鎖強。無此共同精神，則國民必如一盤散沙。共同精神貧乏，則國民間之呼應必不靈；共同精神豐富，則國民之步調可以整齊。是故小之國家秩序之維持，大之國家強盛之企圖，皆有賴於國魂之培養。故國魂者，實國家的精神基礎也。難會謂於國家可恥之事應使感覺其為國恥之人數日益加多，是即求所以使國民得有共同的精神也。又會謂國民所感覺為國恥之事項亦應使其加多，是即求所以使國民之共同精神得以豐富也。吾人之意，國民之共同精神若能豐富，則必能泯除階級之見，黨系之私，而力行「四民協作」之義，以求國家之昌大，又不獨雪恥已也。

(四) 國家主義的教育主張擁護國權以維國脈。國家之命脈繫於國權之完整。國權之喪失，不僅為國家之差，實為國民生死之所關。故吾人擁護國權，即擁護吾人之生存權也。吾人之立誓雪恥，乃出於求生之衝動也。世間一切作為皆為求生而起，皆為求圓滿而高貴之生存而起。國權之完整乃國民求生之第一條件。如修整軍備權喪失，則武力之侵略堪虞；如經濟自主權喪失，（如關稅協定）則國民生計必歸窮蹙。可見國權不存，求生即不

可能。故國家主義的教育，必以擁護國權爲職志，其爲雪恥之必要方法也，毋庸多論。

綜前所談，就心理的分析，得見國民自尊之風猶存，雪恥之心乃爲國民之所已有。不過憾覺國恥之人太少，未足以副「國恥」之實，今後當求舉凡國家可恥之事，皆使全民覺知其爲恥。至雪恥之法，則吾人認生聚與教訓須兼籌並顧，不能如其產黨之主張唯物史觀。惟是具有雪恥作用的教育，必爲國家主義的教育。吾國教育而拋棄國家主義，則吾國國恥永無洗雪之日。諸君皆愛國健者，皆具有雪恥之決心者，今後其竭力謀國家主義的教育之實現！

十四年，國恥紀念日

(三) 與李幼椿論中國倫理思想書

你說教育須得溝通情緒，十二分的恰合我懷。我數年來即立志從此處用功，到厥後此志不變，一年來所耗的工夫大半在此，今後仍將多費力量於此。

你底幾句話，撥動了我底話匣子，我竟不知從那裏說起。現在就讓我腦筋中第一出現的東西跑到紙上來罷，恕我不講系統。

民族一字在西文是 Nation，至 race 一字則宜譯作種族，國民一名我嫌其與政府對待，且國民教育一詞，國人又用以指示初等教育，所以我那篇文字名爲民族性的教育，實在是無辦法中之辦法。

共同信念，是民族成立之要素，其重要尤勝過種族問題。教育若是負有社會的使命，養成共同信念乃當然是

一個根本目的，欲養成共同信念，於歷史的勢力，須加以充分的注意。離開歷史而欲從新創造，不知道要待至多少年以後，還看有成功之希望否？自教育之意義言之，我總覺中國民族精神復蘇之日才是真教育施行之時，目前的教育家求其講究點科學的教育法已屬不易，那裏說得上這些根本問題。我曾同隣生談過，中國底教育若思想上正道，要待至一位中國式的大教育家之產生，我們不過是盡力為他做預備工夫而已。在兩個不同的文明之民族相接觸的時代，通常是最為危險的期間。在一方揉合是事勢上之所不能免，而不諧和的揉合又是自殺之策。「知己知彼」四個大字，功用極大，做去又極難。試問今日有幾人懂西洋文明，更有幾人懂中國文明？以此種狀況，而談中國今日之教育，如何能中肯。

關於中國固有的維繫人心的東西，抽象一點，還很多可以適用的。孔子底忠恕，孟子底集義，兩方結合起來，我看就很有用。忠在英文為 Loyalty，人對於朋友，對於職業，對於社會，無一不應忠心。今日之狡詐，弄手段，敷衍，何一不是忠底反面。這也怪不得孔子不成。恕在西方絕對沒有。西方之所有，祇是報復。我從電影中，常看見三個大字，Money, power, revenge。我覺得以這三個字做西人精神之寫真，是再好也沒有的。由這種精神所結成的社會，那裏還有一點人味之可言。忠恕二字，還有一種妙處，用抽象的名詞形容，我要說那是心理主義而非論理主義，形式主義而非實質主義。惟其是心理主義，所以矯揉通曉，人家說中國人有百分之九十九不識字，我們無話講；倘若說有百分之九十九沒有受過教育，則是不真知中國社會真相的話。中國社會之所最厭棄的為「假仁假義」最流行的為「將心比心」，這就是忠恕二字之註脚。誰說中國人民是無教育的。倘若中國所崇尚的是論

理主義，今日之中國又將不知是如何狀況呢？惟其是形式主義，所以時代儘可變遷，地域儘可不同，而此理終屬不變。世間有無可以相欺立國的？有無可以刻薄相安的？如果沒有，則忠恕之理在今日仍屬不可移易。西洋所謂功利，所謂生存競爭，何一不是犯在過於實質，故不能適應自如。我相信，忠以處己，恕以待人，是中國人之真精神，亦是救中國之必要方法。假使我們都能忠於所信，不屈不撓以身赴之，同時又能不念小隙，同心協力以求共濟，我不信，中國民族之品格——至少也是信念——不足以自立於廿世紀。

孟子之集義，自然不是於忠恕以外之另一旗幟，不過我覺得他指出一新方法，故欲揭櫫之。人人都說中國人缺少剛毅之德，不能打手鎗放炸彈。我們姑且承認此話，而講中國人今後之修養，我覺得孟子這個人很可以啟發吾人。他所形容的浩然之氣，常令我景仰而懸想；他所指出的路徑，又是至為平易；就是天朝正路上走——集義。中國歷史上，也很不少轟轟烈烈的人。即就辛亥革命言，在革命以前，戊戌事變，徐錫麟事件，唐才常事件，黃花崗事件，處處都有一種正氣澎湃磅礴，故終於有所成。辛亥而後，就成為私心用事時代，以私心用事所以終於無濟。在中國今日而言革命，我常謂為不可能——暴動自當別論——痛心事那裏還有過於此者。（下略）

弟家菊三，三十日。

（四）收回教育權問題答辨

今年中華教育改進社開年會於南京。吾人本國家主義的教育之精神，曾提出收回教育權案，社中主持人以其不利於己也，百方阻撓之。顧終以公論所在，無法箝制，卒通過於大會。雖彼等不肯執行，究足以驚醒國人之迷

夢也。十月間全國省教育會聯合會議通過同一的議案。適者河南教育界同人更有收回教育權促進會之組織。國人之注視此問題，而贊成此主張也，可見一斑。吾儕居於動議人之列者，觀此不禁爲國家前途幸。但一部份與教會學校有關係之人，猶復四出運動，發爲似是而非之言論。日昨華中師範學校宴集湖北教育界人士，席間有我及其他主張收回教育權者。餐既半，由程湘帆君代表華中師範述基督教教會之教育的功績而非難收回教育權之主張。席間因就餐重要，程君反覆申述其旨意，已耗去許多光陰，不復有所反詰，致減同座之雅興，且侮華中師範之貴客。茲作此篇，一以答程君，一以泛答他種懷疑也。

一、何謂教育權

予在寧，曾聞教會中人言，吾國本未曾喪失教育權，何收回之有？斯語也，誤在不辨教育權之爲何物。按其意，吾國政府中固有教育部，吾國社會上固有自立學校，外國人初未嘗干涉之禁止之也，故不能謂爲已失教育權。予以爲此種謬誤，實謬在以全稱混特稱。吾人初未嘗謂吾國已喪失其全部的教育權，僅謂當收回其已喪失之一部份的教育權耳。猶之收回司法權云者，初非謂吾國已喪失其全部的司法權，僅謂當收回其已喪失之一部份的司法權也。論者果欲推倒吾人之主張，則當證明吾國教育權於其領土內，無處不能使行。然而事實上不容有如是之主張也。不須政府之許可，而建立學校者有之，於國土內施違反民主政體之教育者亦有之。政府固莫可如何也。豈得猶謂吾國教育權爲金甌無缺乎？所謂教育權者，舉凡（一）創校之允准（二）旨趣之釐定（三）教師之進退（四）教材之規制等無不屬之。吾人之所謂收回教育權者，即收回已喪失之一部份此等權力也。

二、收回之動機

程君湘帆告吾人以對於教會學校當取同情的態度，不可存仇視的心理。此語似是。吾人深知教會中來華之西人，最大多數固為無賴之徒，而最少數中或有以傳教之精神而來者，無論主張何如，對於此等人終當另眼相看。故吾人深應表明吾人之主張收回教育權，乃出於五種動機，而仇視之念不與焉：

1. 爲國家之安全計不得不主張收回

日本在南滿所設學校，使其學生祇知有清，不知有民國，此不收回教育權極爲危險之一證也。某教會學校教員講鴉片戰爭時，痛罵林則徐之排外，謂其誤認外國人之售賣鴉片於中國爲有意遺毒此民，不知鴉片實爲最上藥品，外人輸入良藥以治疾病，彼乃拒之，是爲以怨報德云云。夫鴉片之戰，英國有心人且引爲國恥，吾國教會中人竟曲爲之辯，一至於此。此不收回教育權極爲危險之又一證也。蘇州書院烏爾考特氏 Wolcott 著戰後地理一書，（商務印書館出版）將香港分立於中國之外，且無一語道及香港之本爲中國領土。（詳見教育與人生拙著論外人編輯教科書事）此不收回教育權極爲危險之又一證也。其餘不必一一述。

2. 爲國民性之發揚不得不主張收回

外國所辦學校率重視外來文化，而於吾國之所固有，則多存鄙視之見。教會之口口聲聲欲使中國基督教化，教會學校學生之輕視國文，皆其證也。中國人而喪失其中國人之特性，中國人而全無中國的修養，非至忘其根本，習於媚外，夷爲異族，不已也。

3. 爲國民情意之融洽不得不主張收回

國家之所以成爲國家，在國民間有同屬一體之感，休戚與共之誼。不然者，則同爲國民而相視如秦越人，甚至互待以仇讎，皆非國家之福也。欲養成國民之同伍精神，則共同之教育，斯爲必要。教育同，言語、習慣、性情，乃可以收大同小異之效。此數者既大同小異，其情諸意洽，乃不期然而然矣。中國之重視鄉親，英美之提倡同文同盟，皆此一體之感有以致之也。吾國教會學生，論其知識，於林肯、威林吞則頗熟悉其身世，於堯舜則常誤認爲一人，於唐虞三代率不知「三」字之何所指。論其性向，則談話簞肩，行路點頭，餐必西式，茶必咖啡。雖行於大街之上，立於廣衆之中，一望而能辨其爲教會學生。公立學校學生與教會學校學生之隔閡蓋從此起。吾嘗告教會學校中人曰：「君等果欲與吾人合作，當先使君等之學校成爲『中國化』，使君等之學生少帶外國之臭味而多帶中國人之色彩。」願教會中人一深思之。程湘帆君所謂將使教會學校課程接近公立學校之課程標準等，雖不得不謂爲吾國教育上之一幸事，究竟吾人以爲知識事小，性習事大，課程標準微有出入無大妨礙，而訓育旨趣，則不可不致。此吾人所以認定教會學校目前之改革皆巧取避重就輕之法也。

4. 爲立國理想之凝成不得不主張收回

國於世界，必有與立，而國民的理想卽是物也。自由、平等、博愛之於法，正直、忠實、服務之於英，德摩克拉西之於美，皆足以鼓舞全國國民而可以使之生，可以使之死，可以使之赴湯蹈火而不辭者。若在吾國，固亦有其立國理想，自海通以還，爲西洋潮流所激盪而寢假動搖，爲教會學校所摧殘，而漸次汨沒。例如篤厚，吾國國民理想中之

一成份也。由此篤厚之性，對於同族先祖則起敬祖之義，對於國家忠良則有崇德報功之行。皆所以發揮人類相敬愛之高尙天性，於以使社會之日即於凝結者也。不意教會學校醜詆祭祖爲野蠻，敬賢爲崇拜偶像，使國民失其中心信仰而瀕於無所措手足之危境。

5. 爲保障國權擁護國民人格不得不主張收回

國成於民，有侮辱我國家者即侮辱我人民。侮辱之尤者無過於妨礙我國權之行使。今者教會學校於我國土之內藐視我國權，弁髦我法令，而獨成一系統，我國民爲人格計能坐視而不理乎？我國民能任彼吃洋飯之教育家嘖嘖不休而不一爲之糾正乎？

此爲吾人主張收回教育權之數大動機，其他細而小者姑置不論。寄語教會中人，吾人初非有所仇怨於教會，惟願諸君能於上述五點有以釋吾人之憂。若徒如陶知行程湘帆諸君之現身說法而謂「我是教會學校出身，我自信也愛國」，則吾人亦不難反詰。第一君等既自謂愛國，吾人當然不能否認，惟君等須知君等乃出類拔萃之人物，不可以君等例其餘也。第二教會中人無論其爲中國人抑爲西洋人，對於中國文化率僅有甚爲膚淺之了解，請其能使其學生與公立學校學生有同一的國民理想，則必認環境之影響爲無力，似與君等素日所持之教育學說不甚相入。第三所謂愛國者一虛名也。愛國心之形式雖同，而愛國心之實際則可大異。曹汝霖以親日爲愛國要道，願維鈞以事美爲保國妙法；教會中人以使中國基督教化爲救國不二法門，非教會中人又以防遏宗教之傳播爲救國之必要策略。是故吾人又安知陶程諸君之所謂愛國者，果無以異於吾人之所謂愛國乎？

三收回教育權與宗教教育

程湘帆君曾語吾人，今後教會教育之所以異於公立學校教育者，惟在宗教教育之一點。程君雖欲以此說消滅吾人之收回教育權的主張，然而吾人反因而益堅其所信。微論人生理想習尚等，教會學校未必能同於公立學校。藉曰能之，即此宗教教育之一點，亦必為吾人之所反對。試問宗教教育之用意：（一）在以宗教為目的，教育為工具乎？（二）抑在以教育為目的，宗教為工具乎？若以教育為工具，則是教會之根本企圖，全在宗教之傳播，吾人當進而討論宗教，是否有益於人生以及應否利用教育以遂其傳教之圖。若以宗教為工具，則吾人不妨引為教育的同志而相與討論使用此工具之是否相宜以及有無必要。

宗教是否有益於人生，吾曾於基督教與感情生活中討論之。程君於說明教會之所以施行宗教教育時，完全注重於宗教可為人生失意時之慰藉之一點，似亦宗教有益於感情生活之說也。果然，則雅不欲辭費，惟請讀者取拙著國家主義的教育一書讀之可耳。須知人格貴其統整，人生思想貴有一貫，感情與理智絕不可背道而馳。若蔑理棄智，則殺人放火之兇行，拜蛇敬貓之迷信，吾人皆不得議其非矣。因此種種者固皆出於感情之行動也。感情多端，有高尙者亦有卑劣者；有益者，亦有有害者；吾人之得以辨別其孰可恃而孰不可恃，孰宜掩而孰宜縱者，皆理智之力也。若棄絕理智則勢且相率而為盲目的衝動生活，社會秩序隨之大亂矣。誠心維護宗教者當就宗教之理論上一考究其是否有真理的根據，徒言其功用無益也。不然，則用自然因果律以解釋風雨現象，其價值亦無過於猴兒小便或雷公發怒之說也。種種理智活動皆不必有矣，豈不儻哉。是故唯用派之真理標準，於

實際的功用外，必問其是否不與已知的真理相衝突也。

宗教應否用教育作傳播之工具，吾於激會激清問題中會論及之。茲從僉社會公意之見地一言之。教育爲公共事業之一，教員爲公職之一，宗教則爲一派或二人之信仰，若利用公共事業以傳播一己一派之信仰，於社會是爲不信，於事務是爲不忠。結果非引起社會對於教育之懷疑，即引起各教派從事教育上的競爭。此宗教紛歧之國度，必須實行教育中立之原因也。邇者吾國基督教會既有其教育的組織矣，佛教會亦已刊佈其小學教科書矣，回教徒之繼起乃爲意中事。政府而不確定教育中立之策，以後各教擾攘，五族分裂，中西衝突，皆將不免。政府而欲確定教育中立之旨，若不實行收回教育權，則是中立其名而偏袒基督教會其實，恐難使各派心悅而誠服也。大亂之機依然存在。

以宗教爲教育工具之說，維護教會之人無不言之者，要非教會真意之所在也。縱令真意如此，吾人亦覺宗教不宜爲教育工具。其詳前述之文中亦會言之。蓋宗教信仰起於人類精神不健康之時。信之者，多爲窮愁失意乃至意志薄弱之流。其主要觀念在有強大之神來格來臨，來援助我，安慰我，鑒宥我也。夫教育者乃所以使人得有健全的發育者也。今欲以不健康的精神產物用作使人得有健全發育之工具，是何異於南轅而北轍哉！非妄即愚。

四、教會學校與普及教育

吾人主張收回教育權，而祖護教會學校者，每爲之說曰：使中國政府果有普及其教育之經濟與人材者，則教

會中人亦何嘗不願將其所經營之學校完全撤消而一任中國政府之自己經營乎？今者中國政府既無此能力矣，而徒事於教育權之收回，試問教會學校所教育之三十萬學生將由誰負其教育之責，抑仍聽其失學乎？故當今急務不在收回教育權，而在本國人之努力於教育普及。此說也，實似是而非之論，不可不聞。

第一中國教育不普及不足以爲外國人享有教育權之口實。中國司法不改良，外人可因以保存其治外法權。中國教育不普及，外人不可因以保留其教育權。何以故？因司法之所審判者爲彼邦人，而教育之所陶冶者則爲我國民也。外人而爲我代施教育，是化中國民爲外國民也，是侵略我國權也。吾人應向之宣言曰：我國國民之受教育否，乃本國國務，不干卿事，卿可休矣。

第二若中國教育不普及，外人即可代辦教育。引伸言之，則中國道路不治，外人即可代築道路；中國鑛產未開，外人即可代發富藏；中國軍警不良，外人即可代爲警備；乃至中國大總統不賢，外人即可代爲統攝。果如是，則何如提倡全國國民一律入英美籍掛英美旗之爲愈哉？此項邏輯的必然結論，想主持前說者未嘗思慮及之也。

第三中國教育不普及，外國人始代辦教育一語，吾意以爲此乃教會中人自己掩飾之辭。何以故？果真教會與學一以振興教育爲職志，而無別項目的，則當完全取贊助的態度而不當喧賓奪主。須知中國教育之不普及在錢難而不在人材之難。教會教育之優勢在經濟之充裕而不在人材之衆多。使教會而願無條件捐款助學，中國人中當不乏能負擔教養此三十萬學生之責任者。他勿具論，即如郭秉文、張伯苓、陶知行、程湘帆諸君固教會中

人之所必折者，何不以教會學款委之而任其創辦超宗教的教育乎？至若教會所辦之大學，則儘可合併於華人所立之大學，如以金陵歸併於東南，匯文歸併於北大，協和歸併於醫大，豈非爲勢至順者乎？然而教會不此之圖也。吾於是知「教會教育乃所以補助公立教育之不足者」一語之爲遁辭也。

五、吾人今後所必由之路

教育權之收回，過去一年間純爲言論時代，其結果已使教會中人震動，教會學生覺悟，今後當進於實際的活動矣。下列數事，當依次推行。

(1) 組織收回教育權促進會——合道同志一的人士羣策羣力以共赴此目的。不可依賴教育改進社，因該會已爲教會勢力所浸透也。

(2) 請教育部於教會學校請求立案時採取嚴格態度，並製定教會學校立案法——教會中人正運用其勢力以軟化教育部，吾人宜趁此教育部尚未爲教會派所把持之時，確立此根本大法。

(3) 設立學校以收容教會學校退學的學生——教會學校學生覺悟後，若無相當的學校以收容之，其情極爲可憐。上述三事，爲刻不容緩之圖，其他則請俟收回教育權促進會成立後共同討論。十三，十二，十七，武昌師大。

(五) 理想與訓育

思想界有兩種相反的潮流，一現於學生界，一現於教育界。現於學生界的，是理想主義；現於教育界的，是習慣主義。學生界本其青年時代的熱烈精神，思想趨於高遠，是自然的現象；教育界本其豐富的經歷，眼光着重於實

際，也是自然的。但是兩者本應相輔而行，——或者說合而為一，若聽他離散，聽他分道揚鑣，不但使教育受很大的損失，而且也十分危險。這是教育者不可不察的。

青年時代的熱情，祇要指導得當，可以養成青年的進取心，責任心，並可鍛鍊求學或作事的方法與技能。如果失了這個機會，以後利害觀念，畏難心思都發達了，高掌遠矚，捨我其誰的氣概也就隨之消滅，那時再責以擔任鉅艱，可就不可能了。所以縱使青年們言大而誇，不知世事艱難，教育者却不可加以摧殘，致令他的熱情不能適當的發育與轉變。理想的誇大，不足為患；所可患的，是幻妄（Phantasy）。幻妄總是自視過高，富於理想而又缺乏適當指導的人，最易流入此途。幻妄的流露，常為不自覺的。譬如一個人說：「呵！我不算天才啊！張其顯教授，李國剛博士，在他們的專門學術上，都比我強啊！」他說這話，自己以為很謙虛，殊不知就是這種口氣，也誇大到了不得的程度了！又如有人作了一篇文，同學都向他說：「你這篇文真做得好！」他回答說：「那裏的事？我簡直沒有用心做！」他的背後的意思，實在是說：「這算什麼！我要用起心來，那更了不起！」其他類此的事，發生於道德意識上的，也很多。例如有人做了一件很小的不規矩的事，自怨自恨說：「別人做這樣的事，猶可說，我怎麼也做這樣的事呢？」總之，這些幻妄，發現的方向雖不同，可是都是精神不健康的徵候。用這種態度去接人處事，也祇有債事的。有優勝的幻妄的人，待人每每專橫；有美麗的幻妄的人，對人每每嫉妬；有善良的幻妄的人，遇人每每苛察。凡此，都和個人的品格有無窮的惡影響。然而幻妄的惡影響猶不止此。

幻妄有礙於道德的進取。「立志遠大」與「自命不凡」等等言詞，有時祇是自欺欺人之談，藉此以表示與

衆不同而已。所謂「理想主義」也。常是怠惰者用以自娛之具。至於言談多而成功少，常常以我的理想高尚自慰的人，更是觸目皆是，數不勝數。「祇問不應，不問能不能」，是青年所最愛唱的高調。既然承認「縱不可能也當做」，推論就成爲「做不可能而失敗，爲無所謂失敗」。所以在「理想主義」一名之下，天下蓋不知有多少無知無力的人，竭力的自欺欺人。真正的理想是還未完成，然而比較的可以完成的標的，不是過分的誇大，不量德，不度力的言行。眞理想是鼓舞我們實行的，而幻妄則慰藉我們，使我們可以無所用其追求。幻妄的心理有一特性名叫「一同」(Identification)，就是使自己與自己所幻想的境界同一。自己將自己所想像的自己，認爲眞正的自己；認定自己是最慈祥、最有名望、最重要、最博學，實則並沒有這一回事，都不過是想像而已。他的想像與他的實際是衝突的，時時可以流爲神經病症。征服宇宙的人，結果若祇征服了一半，自視還是一個可憐蟲。有許多大商人於大富之後，還因貧而得神經病。他擁有百萬資產，何以還患貧呢？因爲他幻想中的他，是千萬乃至萬萬資財之擁有者；現在實際上祇有此數，自然感覺不安。觀此，幻妄與過分的理想，爲精神上、道德上的危險，就不難知喻。富於熱情的青年，同時也富於愁怨、抑鬱、悲觀，也是由於同一的道理。理想的高遠，可以發揚自尊心，但失敗的知覺，又立致自卑心。自尊與自卑失了諧和，衝突激盪，乃是精神不安甯、不健康的根源。這是青年的一種危險，青年們應得當心，教育者也不可忽視。

青年們因爲情切心熱，想得到的事，就以爲是做得到的事。世間上的事雖然知道不很多，而腦筋中的思構，心潮內的澎湃，倒是感覺得最親切。思想之關於目的，的很發達，而於關於手段的則很寥寥。人類心思發達的自然

次序，是先有欲望，後有企圖；先有目的，後有計算；假使無慾望，無目的，則企圖與計算也無所服役；就會發生，也是浪費精力。精神界中，經濟法則的勢力很大，浪費的事決不會有。所以青年們的重理想而忽視實際，乃是心靈演進上的當然現象；青年們的重存心而忽視結果，也是應有的事實。青年們判斷人物，每側重這人的居心；青年們的稱揚自己，也時常說「我們是純潔的學生。」他不知道純潔不純潔是一問題，事實的相宜不相宜又是另一問題。學生就是純潔，學生所主張的辦法未必就對。這本是很粗淺的道理，他們非不能懂；但是他們的心靈發育程序還未達到這個境界，所以他們不能注意此層，也不感覺此層的必要。他們好像是為純潔心而純潔，為熱忱而熱忱，為愛國心而愛國。總而言之，他們所親切感知的，是心裏現象，不是事實問題。青年品格之富於殉情主義 (Sacrificialism) 的色彩，就是為此。惟其是殉情，所以在壯年以上的教育者看來，理想就是不切事實的別名，就是令人憎厭的空談妄想。青年的理想本多無當於事實，但教育是應根據一定的對象以施行的；青年不過是教育的對象，仍在生長中，並未達到發育的止境。假使教育者確記生長原理，就決沒有嫌惡青年們馳於空想的道理，也決沒有責青年以「似我似我」的必要。因為彼此所處的發育時期不同，彼此心性的特徵自然也不能一致。

由上所述各種理由看來，教育者的緊急問題在教育青年如何建立理想，建立何種理想，乃至如何教法，而在青年是否應有理想。然而現今教育界對於青年的理想，不是鄙棄，就是忽視。為這種鄙棄與忽視的態度，而樹立一學術上的基礎的，就是習慣主義。原來修養上從來有下學與上達之爭，教育上也有小學與大學之別。小學

講究瀟灑進退之事，揖讓周旋之節；大學討究明德新民之義，正心誠意之道。他的高下相去，難以道里計。古來講教人的，固於二者間時有爭議；但其所爭，多在孰先孰後，而不在應有應無。我國教育界之輕視理想，非受古代的影響，當爲反理智主義與行動派心理學的結果。

知識本是道德的行爲之一條件。一個人假使不知道他自己所作何事，這種行爲算不了道德。一個人想爲善，必定要知道什麼是善。一個人要了解一種目的的價值與意義，必定要知道這個目的的與別的目的的關係，乃至與全人生的目的的關係。所以道德的行爲是離不了知識的。因此，就有人說知識是行爲的唯一要件。這種說法，稱爲理智主義。反對此說而且立於極端的地位的，就稱爲反理智主義。他們說：使人生存立而且活躍的，是情感，是衝動；理智是個不速之客，無關緊要的閒員。哲學的理論只可以解釋人們的行爲而不能指導人們的行爲。一種理想必須變爲一個象徵，必須使他人格化，然後才有左右羣衆而使人們竭誠盡瘁的勢力。理智一旦與實現的情感相結合，一旦陷入努力與競爭的漩渦，一旦有了勝利或失敗、野心的滿足或報復的火燄等聯念，理智的權勢然後不可侮，不可忽。然而他自身既不能發動行爲，也不能延續行爲。所以行爲規範，在說明人們本是如何行爲，而不在考察人們應如何行爲。主持這種論調的，大率都是近代的大思想家。而現代心理學乃至哲學也都有這反理智主義的趨勢。古人說：人是理性的動物；而時人則說：人是非理性的動物。就是說非，不但是個理論的問題，對於實際上的影響，也關係很鉅。未可將牠看作哲學家的問題而置於不議不論之列。

從來反對與袒護理智的，都有同一的謬誤，就是將理智看作孤立的。須知孤立的理智是抽象的，分析的結果。

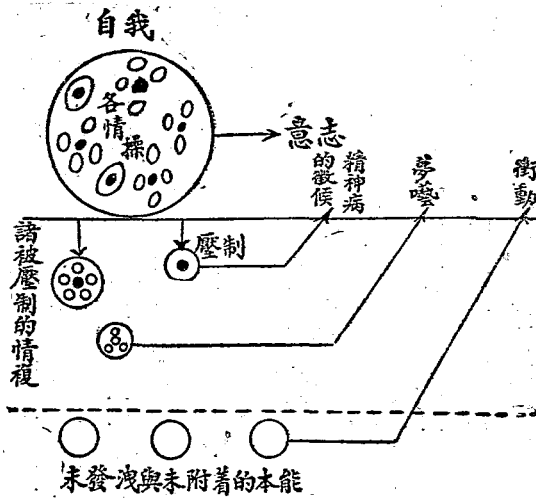
至於心靈活動中之具體的理智，不是嚴厲而冷酷的旁觀者，不是對於情感與衝動發號施令者，不是職掌抽象的真理之特別官能（Faculty），乃是在情意域中恆久活動之一物。世間除了瘋狂院內的人以外，決沒有全受衝動的支配與指揮的；多少他總明瞭他當前的事務，多少總有一個目的觀念，多少總能斟酌目的與手段的是否適應，多少總能計較利害的孰輕孰重。總之，於行爲中，觀念、思考——理智——自有他的地位。我們試一考究理智與情意的起源與發展，則這些抽象的、分立的見解更易消散。理智的發生，實發生於衝動的領域內；牠的第一功用就是在確定衝動的方向，而使衝動適合於一預計的標的。衝動而有標的的觀念，就成鵠的了。鵠的的發生，最少當說是理性的起點。麥獨孤是最重視本能的，然而他說：本能需要而且明示智慧的協作；沒有智慧的幫助，本能不能成就任何有價值的動作。（心理學大綱九三頁）因之，他主張本能與智慧不可分離。

反理智主義者又可以說：理智祇能幫助本能，然而不能控制本能；固然多少我們總覺知當前的動作，而此覺知決不能發生何種勢力，對於本能的衝動所發出的勢力決不能增加絲毫。然而就吾人觀察所得，理智縱令不能增長衝動的勢力，可是理智能够左右衝動的實現。憑着理智，我們既能訴問達到衝動之標的的方法，是否適當，既能訴問採用這些方法的理由安在，何以就不能再進一步而追問這些目的是否適當，採取這些目的的理由安在。這些追問本屬常有。我們因察於某種目的之不適當，從而拋棄該種目的，也非稀罕的事。所以我們必須承認在生命已經演進，智慧已經擴展時，不但實現衝動的方法可以改變，就是衝動的本身也可改變。反理智主義者於此，又可以說：衝動本可加以控制，可是控制衝動的，不是理智，乃是別的衝動。凡兩種以上的衝動相衝突

時，結果就是按着優勝劣敗的公例，歸強者戰勝。此說的謬誤，由於將種種衝動看作散漫的、無秩序的。實則組織法則乃心理界的一大法則，正如在生物界一樣。試想一想，假使心靈界沒有組織，則心靈的發展與生存競爭有何裨益？想證明這法則的存在，就兒童心理一加考查便明。兒童常常要入娛樂他，要人使他有所事事。他玩厭了一件玩具時，他將牠推開，擱置起來，漸次感覺不安，最後，并且哭泣起來，手足的活動都是凌亂的。要是你給他一件新玩具，立刻他的手與眼就協同動作，以求了解該物件。他再不哭了，因為他已獲得一件東西以組織他的種種活動了。又如閒散的人，最是愁苦，擾攘傍徨，無以自遣。這也是心靈要求有組織的活動之一證。基於這種事實，香德 (Hard) 就建立一個基本法則說：心靈的活動傾向於——起初無意識的，後來有意識的——引起並維持一種體系與組織。我們假使留心組織法則的價值，則理智對於行為上的功用的重大，就容易知道。我們所生有的種種衝動，不能讓牠們，牠們也決不至於，散漫凌亂，各自為政。要將牠們安置在一個大計劃之中，如果有必要時，即令將牠們加以改變乃至抑制，以求適合於這計劃，也是不惜的。惟其不可任其散漫，要有組織，要安置於一大計劃之中，所以理智的功用最大。各衝動的價值如何，應該發展到如何的程度；各種衝動間的衝突，是否不可免；如果是可免的，如何去免；如果是不可免的，如何調節；必須有如何的方案，才能將各種衝動一律安置於其中，使得各衝動各有相當的地位，同時又協力以達到人生的目的；凡此，都非藉理智不可。理智控制衝動，就是利用組織。人格堅定的人，就是衝動組織確定的人。我們所謂的理想，固然是理智的產物，然而內容仍是以諸衝動為質料的組織，所以不患理想之柔弱無力。

將理想看作純理智的，多起因於誤會。理想與理論或想像，這兩個名詞易滋淆混。而在英文，理想 (Ideal) 與觀念 (Idea) 也極相似；且理想論 (Idealism) 與觀念論 (Idealism) 二名完全同一。我們試將理想的本質一加分析，則這種誤會的起因不難大明，而這種誤會也可恍然冰釋。理想是尙未實現的情境，祇是一種理想的境界，當然有想像作用活動於其中。理想的建立，多憑思維推考，祇能信其有實現的可能，實則還未曾實現，其中要旨自然都是理論。至於理想之不能離開觀念，自是更是顯然的事。可見理論、想像、觀念，本來都是理想中所含有的。可是理想中所含有的，還不止此，這不過是一小部份而已。理想與想像的不同，在他的積極的態度，追求的態度，熱望的態度。理想與理論的不同，在於他着重實現的可能。理想與觀念的不同，在於觀念是靜止的，理想是發動的。總之，理想是可以實現而且是已經或將要開始去實現的熱望中的境界。將這個分析記在心裏，再可以進而看看理想的定義。

赫德斐爾 (Hartfield) 是一個醫生，也是倫敦大學的講師；在他的心理學與道德上說：理想是具有某種性質的觀念，牠與事情極相允洽，以致於能够吸取我們的一切情緒，而具有供應自我實現的潛力。我們有成千成萬的觀念，每個觀念於我們的品格多少總有影響，唯有理想能够引導我們到我們所追求的完成。他又說：從心理學的見地言之，正當的理想就是能吸收一切本能的情緒而使精神得以諧和；能刺激意志，以追求一共通鵠的，而使心靈的個人揉成一個有機體，能够滿足自我完成的慾望，而取得自我的實現與快樂。觀此，可以知道理想之心靈的成分是富於情意的份子，而理想的功用的偉大，也可以思過半了！



心而組織着，就成爲情操；諸種情操以一個理想爲中心而組織着，就成爲自我。所以自我可說是一切被承認的情操之大組織。不在此組織中的，自我就不能控制。赫德斐爾 Herdfield 曾圖示如右。

自我含有自愛，愛國諸種情操。自我的活動就是意志。其他被壓迫的情操與本能，不能得着正當的發洩，就發

理想的功用已略述於上，但爲確證理想訓育之必要計，我們將更爲一言。理想的功用雖多，而其最大的功用則不外給意志以刺激。感覺有牠的適當刺激，本能有牠的適當刺激，情操亦有牠的適當刺激。但意志的刺激是什麼呢？依吾人之意，就是理想。所謂的意思，就是在活動中的全人格，就是有組織的自我的作用。意志不是一個自存的獨立體，不過是自我的作用；亦不是全自我的作用，祇是自我中之有組織的一部份之作用。所以在心靈界有排除到意志以外的成分，如被壓迫的情操 Complex 與本能等，都是在自我控制以外的。被壓迫的情操與本能之表現，常與自我相仇抗。自我之根核在組織。諸種本能以一個觀念爲中

爲衝動夢囈乃至精神病態。結果自我與組織外的衝動等發生衝突矛盾。所以這種自我算不了理想上健康的自我。然而尋常的人，其人格大抵如此。

在尋常情形之下，意志具有最高威權。牠是許多本能的組織體，所以有力控制而且克服與其目的不相投的本能與衝動。激發的次數愈多，牠就愈強。若不激發，牠就愈弱。於假期中，我們多萎靡不振，就是由於沒有激發意志的動機。換言之，就是沒有刺激意志的適當理想。在恐怖、憂愁、失敗或疲勞時，我們每柔弱無力，而流於頹喪，墮落，人格瓦解，而聽憑衝動的流動。倘若接着有一個新理想產生，而足以使牠重新振作發憤有爲，恢復自我的權力，發揮意志的機能，則滿天愁雲可以消散，而人格的健全得以保存。可見人生是進取的，追求自成的，不可一刻停滯。一經停滯，則意志無所附着，自我的組織隨之瓦解。所以自強不息，自古懸爲明訓。然而動不可亂，也不可盲目。亂動與盲目之動都非合於組織原理之動，不足以持久。所以樹立理想以爲意志努力的目標，是使人進取的秘訣，也是防人墮落的良方。并且理想之樹立，乃是合於人性之自然，並非責人以難能，亦非外鑠式的灌入。諺云：人之好善，誰不如我？向上之心，乃是一自然現象。完成法則 *Law of Completeness* 是生物界極有勢力的法則。各個生物都自然而然的努力追求自己的完成。生活的豐富，是生活的標的。無論是身體的或精神的慾求，其要求圓滿，都極亘久。在未能達到時，就生缺憾之感。這完成法則，顯現在生理上，就是健康；顯現在道德上，就是成德；顯現在宗教上，就是神聖；顯現在心理上，就是自我實現。人生既幸而有此要求完成的天性，使得個個人多少總有幾分「一息尚存，此志不容稍懈」的意味，所以訓育上的問題，不在理想有無功用，不在應否建立理想，而在

如何教學生建立理想。

建立理想的方法，第一是藉着暗示。暗示是不依論理的根據之提示，其承受的條件，以不起批評的觀念爲主要。暗示可能性的強弱，人各不同，要爲各個人所通有。又暗示發生效力的難易，也有種種條件。富有威權的人，其提示易爲人所承受。所謂「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」羣衆對於個人，也具有很大的威權，其提示每無人敢於反叛，所謂「衆口鑠金，」衆怒難犯」者是。教育者依其優越的地位，對於學生本來具有威權，祇須運用得當，頗易予以暗示，以培植理想。但以身作則的態度最爲危險。一來因爲自己的行爲未必絕對不至於偶失檢點，且性情也未必絕無偏僻，萬一養成學生之盲目的靡傲，則爲害不小；一來是因爲以身作則，是明示自身的優良，易於引起學生之反抗心，而處處表示批評與反對的態度。師生之間，難免發生層層的隔閡。要樹立標準而使學生心嚮往之，莫妙於提示古人的言行。人類對於過去的名人，因爲想像的作用，本易發生景仰心。又因爲古名人既爲一般人所敬重，於是也具有幾分羣衆的暗示力。教育者若能利用羣衆的暗示力，則不難養成一種特殊風氣，如所謂校風者。凡所謂風的，都有兩方面：一是有跡象的，一是無跡象的。有跡象的是風俗，習慣；風習最能移人。無跡象的是精神，崇尚等，也具有薰染的勢力。因其爲習俗，所以有軌轍可尋，於年少的學生頗有利益。因爲又有精神寓於其中，對於富有理想的青年，也不失其作用。而且精神都寓於日常行事之中，亦不至產生理想與事實分離之弊。所以學校若有優良的校風，使學生浸潤於其中，則訓育問題解決了一半。

建設理想的又一方法，就是思維。理想是自己的，不是外彥的；是思維的結果，不是輸入的意見。所以理想之建

立，以思想發達及已經自覺爲必要的條件。自覺是大家常叫喊的名詞。這種名詞的意義是怎樣呢？自覺就是自我的認識。而自省自反，則爲牠最發達的境界。如果沒有自覺，而僅靠習俗的道德，則必無進步之可能；而且運會偶一不宜，已有的品格也將墮落。所以自覺實在是道德的品格的必要條件。因如前面所言，自我是組織的，其組織的份子就是情操。就自我的活動言，就是意志；就自我所追求的對象言，就是理想；就自我的特性言，就是品格。所以麥獨孤說：品格的單元是情操與情複。又說：品格的標的就是道德情操之和諧的體系。又說：意志就是品格之在活動中。（皆見心理學大綱十七章）赫德斐爾說：意志之恰當的刺激，特別適於激發自我去活動的刺激，就是理想，就是引致全人格之完全實現的那個觀念或對象。凡此，都可以看出品格的本質就在組織。組織的單元是情操，情操的構成份子又是種種衝動與情緒。這種種衝動、情緒、情操的本質不都是純良的，要用理智來洗鍊；其發動的方向不必都是適當的，要有理智來指導；其相互間也不必都是適當的諧和的，要用理智來統整。所以「自知」、「自省」、「自訟」在修養上都是必要工夫。一個人所追求的目的，所努力實現的企圖，所寶貴的利益，很多的時候不一致，不連貫。但是既經有了自覺，他多少總能統整他的生活，使他的各部份一致而和諧。這種追求涵括與貫徹的特色，就是理性的特色。理性的實際的表現，就是意志。意志就是在動作中的理性。理性的表現是要指導各別的衝動如何去表現，去尋滿足，去於生活中發生作用。

吾人所謂組織與和諧，其中還有一義，須得一言。平常所謂以理制慾，是將慾——慾望與嗜慾——放在理智管理之下，理智恍如一高高在上的監察者，慾望非經牠許可不得發動。這種組織，祇有統率的關係，祇有理智一

方具有威力，結果容易養成理智的專橫、性格的偏頗，如從來的禁慾主義者是我們所謂的諧和，是讓各衝動各得其所而又無礙於別的衝動的結果。可以說，諧和不是使此部屈服於彼部，乃是一種互相促進的歷程（process of mutual development）。理智不是由上而下的控制，乃是各部內發的互相維繫。實言之，就是要各種衝動各得其所，且各守其分。各種衝動、情感，都可任牠活動，除非有別的同樣強烈的衝動與情感要求活動時，實無剪裁與抑制的必要。

衝動的生活本不是諧和的，乃是混亂的。一時的快活可以留下長久的痛苦。痛苦就是不諧和的特徵。因痛苦的經驗，對於衝動加以洗磨修正，不和諧可以逐漸消滅。能因經驗而改進，乃人類之所以為人類的一種原由。我們改進衝動的方法，有好幾種。第一（一）為壓制。就是由此衝動完全克服彼衝動。壓制是危險的辦法。所壓制的如果是比較浮淺的衝動，如種種後天的習慣、心境的不諧和，雖終可以逐漸消散，不過也要虛耗許多精力。如果所壓制的是根深蒂固的衝動，如色性本能，我們的生活將永遠感覺不安甯，而且時有爆發成爲精神病的危險。被壓制的本能是在自我組織以外，所以我們不能控制牠，祇有承認牠是自我的一部分，我們才能控制牠。我們並不須去掉任何本能，我們應當利用一切本能。（二）自我控制就是有意地情願地，指導種種本能而使牠們妥協於意志以服務於吾人。這是控制與壓制絕不相同的地方。控制與（三）節制也不同。節制是承認衝動的正當，但不許牠儘量發洩，祇許牠發洩到某種程度。控制不但承認牠發洩，而且指導牠到高尚的目標去。例如競爭是一種本能，教育上不壓制牠，祇是變個人之爭爲團體之爭，變無益之爭爲有益之爭。又如君子雖無所爭，而於射則

必爭。若不辨別這些區別，言控制則流入禁慾派，言不控制又流入浪漫派，兩者都屬不當。控制時，對於兩種相衝突的本能，或使其一加以修正，或使兩者同時加以修正，總求兩者相容而一致。或減少牠的強度，或改變牠的對象，使牠得着滿足，同時又容許對方的滿足。此處有一根本的事實，就是表現於一種形式的衝動，與別種衝動接觸後，可以改變牠表現的方式，而無礙於滿足。衝動是根深蒂固的，不能撲滅；但表現的方式，則比較的根基浮淺，易於轉變。例如食慾之必須滿足，毫無游移的餘地；不過膏粱之求在不可得時，就是蔬食飲水也未始不可。飲食是深固的衝動，欲膏粱是浮淺的衝動。深固的衝動不可不滿足，且不可不永久地充分滿足；不然，就與人格的統整有傷。而浮淺的衝動，則比較屬於次要，可以歸於經濟學上奢侈品之列。由此，我們可以認定內心諧和的基礎，在深固衝動的滿足；為深固衝動滿足之故而犧牲浮淺的形態，是可以的。道德心理學若能發達，必能供給吾人以衝動輕重的等級，就為至要，就為次要，一望便明；可惜今日尙不足以語此。但大概地可以說，一切生有之慾，自飲食、男女起以至於自尊、爭鬪等，雖不可剷除滅絕，而其表現的形態與方向則儘可加以改變。常用的易位法，就是掉換本能活動的對象，如爭鬥本能不使牠發洩於私鬥而發洩於名譽、事業等競爭是。這種易位法，將無益的本能活動變作有益的活動，有時也可稱為提高法。人類精神之得以諧和，是幸而有這改換衝動表現形態之可能。所以精神之和諧的組織，全賴各衝動於不相衝突之形態之下，去發展活動。不但各衝動的了解，各衝動地位的承認，都有濶稽思維的必要，而於外界的事理，也須有充分的知識，且使種種知識成一組織的系統。不然，則表現的形態是否適宜，是否彼此不相妨礙，都無從斷定。這又是由內心組織一變而為外物組織了！

理想具有表裏二面，所謂「合內外之道也」，就是此意。從裏面說，就是精神之諧和的組織；從表面說，就是事理之安洽的體系。世間事變繁夥，應付本難洽當；而一件事務所寓有的衝動，又每每有不同性質的幾種。在應付不適當時，難免其中有一二種不能滿足。於是因外界事理的不同知，致引起精神上的紛擾。且一種情境，究竟要用何種行為處置，亦難固定。例如孔子既說「人而無信，不可以立」，又說「言不必信」，究竟是那一句對呢？究竟什麼時候應該用前一句，什麼時候應該用後一句呢？也是很難定的。所以賢明的顏淵且歎息說：「瞻之在前，忽焉在後！」在這種時際，就非靠思維不可。健全的理想，必定能將這種種矛盾的行為溶成一個體系，而使他們各發於適當的時候。將來道德學進步，必能將種種德行製為一個輕重的等級圖，使我們可據以權衡輕重而定取捨。犧牲小者以執行大者，正如犧牲浮淺的衝動以實現深固的衝動一樣；可惜現在的道德學尙談不到此。古人說：「大德不踰閑，小德出入可也。」所難的不難在出入不出入，而難在辨別孰為大德，孰為小德。竊嘗謂仁、義、禮、智、信五常，實為五等之德。信本是人與人間所實以相感召的。今世羣尙詐術，口是心非，無二人以上的團體，無過宿不變的信諾，所以社會的安寧大破。孔子以信為社會成立的必要條件，誠非無故。但處世行事實能有權；拘城執泥，不能致遠。信約有時可以不必守，祇看是否能達變，是否真智。無智就成為機械，決不足以處世裕如。但權變雖屬重要，若為守禮而流於拘泥，世人亦多能原諒。因為禮是社會上共通的行為標準，個人雖不能用聰穎以自決進退，但其遵守禮法，恪循共通的標準，究竟未可厚非。禮的功用，一面在節情，一面在達情。個人的健康與社會的秩序，人與人間的了解，多憑藉牠。所以無禮決不能見容於人。但破壞禮法而合於義時，則又不然。義為事之

宜禮以時地的關係，未必適宜於事。與其守禮，毋寧從義。是義又比禮重要一層。事又有近於不義，而爲仁者所不得不爲的。如醫生療治戰場傷兵，明知無救，而斷定其命在旦夕，又目視其展轉呼號痛苦不堪，此際，醫生多有以藥物斷其生命以縮短其痛苦者。殺人之命，雖似不義，但是究屬出於仁心。祇有仁心是道德的本源；心若不仁，則一切義禮，一切智，一切信，都是奸宄弄人之具。所以道德似有等級，爲上一級的道德而犧牲下一級的，在不得已時，是使精神安寧的唯一方法。懷特與麥克伯於其道德的自我一書中（White and Macbeth: The Moral self, its nature and development P. 216）亦分道德爲四類。最低的道德是俠氣、謙虛、守時刻、節儉、勤勞——就是守秩序與有組織的道德。最高的道德是統整的全生活的道德，如品格的完美、真誠、高尚等。介於二者之間的，就是寬大、公正、忠心於羣體等協助的道德。至若愛與敬，則是通澈於一切道德中的道德。與這四品道德相呼應的，又有四品罪惡。最輕的罪惡是非道德，如自然的自私之類。最大的罪惡爲自覺的、有計劃的犯罪。介於二者之間的，稍輕的是理智的自私與不服從、不公正等，稍重的是不尊敬或不忠心於人身（自己或別人）目的，或主義。這種等級的分配，具體上容有商榷的餘地；但爲建立有作用的理想計，則將種種細目組織一和諧的體系，於處理事物及保持安寧，最爲有益。在個人就全靠用思維的功夫以致知明理，在社會則有待於較爲完備的道德學之建立。最完備的道德學必於綱領、條目、工夫、條件具備，使人得所遵循。

上面是說建設理想，第一是要置身於適當的環境中，以吸收其空氣。不過單靠環境，不免是染於蒼則蒼，染於黃則黃，不足以言獨立的人格。獨立的人格，必須自覺，一面要使精神有和諧的組織，一面要使對象（目的）有明

瞭的體系。然而精神的諧和不是可以不勞而獲的，目標的體系也不是可以坐致的，還當力行。力行是理想的試金石，也是理想的鍛鍊所。理想而不措於實行，就成為空想，失却理想的特質。這種人終成為殉情主義者，他的種種幻想都是聊以圖一時之快的。且理想而不措於實行，其矛盾，都無從發現；甚至於其為不可能，其不適於大部分的精神，也無從發現。所以力行是修正理想，補充理想的良方，并且恐怕是唯一的良方。亞里斯多德說道德的實行是道德的知識之一個條件，實有至理。從前的理想主義者，所以被人詬視為理想主義者，就是因為他們不看重於實行，以致視不可能為可能，持論行事都不免於褻急。近世學者之側重行為，大概是一種反動。

一種心靈的活動，表現一次，以後的表現就容易一分。這是心理學上的一個法則，名為簡易律。習慣的價值就由此而起。傑姆士認習慣為行為的動力，其實習慣並無何若特殊勢力，不過是簡易法則 (Law of Facilitation) 之一例而已。人類的身體與心靈都有記持性。過去的行爲、思想、欲念，都可積累着成爲一種逐漸增大的勢力。人類之能進步以此；人類有學習的可能亦以此。論學習律的人都說有個練習律，就是說愈用愈強，不用則弱。一種衝動，發現為行動的次數愈多，以後該種行動之發現的可能性也就愈大。所以修養的秘訣在於善良習慣之養成。此說本有一部分真理，惟有幾點不可不辨。

一種是身體的習慣與心靈的習慣之差別。身體的習慣，愈用愈強；一如愈使用手腕的，其手腕愈敏捷。心靈的習慣則不必如此。例如習打字的人，在學習純熟以後，本來打得好而且快；但一日忽然打得很慢而且多錯誤，若考究他的原因，或是因為他心中有事不甚專心，或是因為懷喪不甚高興。這可見心理的要素一複雜，其機械的

程度就減少，而有待於人之努力之處就更多了！

再一種是習慣與情境的關係。有的行動派的心理學者表示行動的生起如下式：

刺激——反應——縮結 (Stimulus Response Bond)

他的意思是說有一種刺激就有一種反應，這反應隨着這刺激而生，這反應與這刺激之間就發生一種縮結。牠們相繼而發生的次數愈多，其縮結就愈強；反是，就愈弱。這種公式的功用雖不小，但不能解釋習慣的行爲，因爲習慣的行爲不是這樣機械。試就寫回信一事說，假使我照例收信當日就回信。我所收的信，雖說都是信，但不能以機械的刺激視之。爲什麼呢？信是一個抽象觀念，抽象觀念雖同，但行動派不承認有觀念，所以可得而言的，就是一個紙袋子內面裝着有幾張白紙上面寫着黑字。各信的紙與字未必同吧！爲什麼能認爲同一的刺激呢？行動派或者答復以此際的刺激不是白紙黑字，是「信」這句話，此之謂代替的刺激。這種躲閃方法，雖甚巧妙，然而其困難仍不稍減。試問各方的信所用的紙與字未必同一，何以能使我一律代替以「信」這句話呢？行動派祇承認有個別的刺激，不承認有類屬的觀念，這是這派的根本的難題。又如寫回信，好像是同一的反應；然而同一的還是寫回信這個抽象觀念；實則甲信是要賬的，我回信是寫的還錢的話；乙信是問候起居的，我回信是寫的感謝的話；丙信是論學的，我回信是討論疑難的話。不但各信中的字句語言不同，而且意思也不同。所以不得以機械的習慣解釋牠，因爲並不是反復以前行過的行爲。所謂在同一情境有同一的行爲，就產生一種道德的習慣，祇可解作我們以後再作該種行爲時不再經心於有關該種行爲之原理；至於這原理所含有的各步的

動作，則仍須出以注意。

習慣的功用，在保存過去的經驗所得的進益，且可使品格確定。目的堅強，但習慣是特殊的、個別的；要得習慣收圓滿的作用，還須使習慣理想化或理性化 (Idealization or rationalization)。我們知道世間沒有絕對同一的情境，特着機械的習慣，縱然不是無處可行，其可行終有時而窮。真正的訓育，必定將理想與習慣打成一片。寓理想於各別的行爲中，然後理想是真實的、有動力的，習慣也是普遍的、非機械的。學校不能將世間所已有或將有的行爲一一探入學校中，使學生練習成爲習慣，然後出而應世。學校所能爲力的，祇是擇各種德行的代表行爲，使學生學習，然後再於習慣加以普遍化；這便是說，加以形式陶冶 (Formal training)。形式陶冶在現在，似乎是個很陳腐的名詞；實則無形式陶冶，就無所用其教育。因爲這樣教育的效力太有限。從前的形式陶冶是離開實質的陶冶；我們所謂的形式陶冶不過是理想化的實質陶冶。例如教學生好好地保存書籍，要乾淨，這本是一個小理想。又因牠與具體的動作距離甚近，也無妨說是實質陶冶。等到對於書籍保存得乾乾淨淨以後，就應該訓練乾淨的理想，使他的習慣轉移，使他們知道乾淨是個美德，可以普及於一切行爲。這種訓練的轉移，據實驗的結果，已確實有效。（見麥獨孤心理學大綱四三八頁）況且我們的性格，對於我們的行爲有普遍的影響，本是很顯明的事實。學論理學的人論事總喜用論理的公式，學自然科學的人論事都能崇尚事實而條理明密，都是極尋常的實例。又如心病學所謂有優勝情複的人，見人都有傲慢之氣；有弱小情複的人，遇人都懷屈伏之感，更是確切不移的事實。足見人類的性格有普遍化之可能決，非機械的行動派的學者也有見於此，所以不反對訓

練的轉移，祇是限定轉移以類似的成分 (identical element)。但所謂類似的成分可有兩種解釋：一為對象之類似，一為歷程之類似。如記憶的訓練，所記憶的材料若相同，則記憶訓練的功效可以轉移；如熟讀加法表後，讀乘法表就比較容易。這是對象的類似成分的轉移。對是對的，不過仍然太機械一點。我們固然不能承認有個獨立的記憶官能，去主張加以獨立的訓練，不過記憶的歷程，如記憶的態度、記憶的方法等，其訓練效能，不能說不會從此事的記憶移轉到彼事。所以將類似的成分解釋作程序的類似，則轉移的是類似的成分這句話，意義更大。總之，形式陶冶是可能的而且合於科學的。理想應當與行為習慣合為一體。習慣沒有理想，則失之於機械，其效用不廣；理想沒有習慣，理想的根基不固，勢力不厚。訓育者應該聯合用之；雖先後不無可分，畢竟不應隔離。於實際訓育上，須根據學生現在的生活而貫徹以遠大的意思。似此，一面不至以學校生活為預備生活，也不至以現在生活為終極的生活，而將現在未來貫徹以一貫的精神。人生的內容自然隨之而豐富，人生的意義也隨之而高貴了！

建設理想的方法，既有了這幾種——環境、自覺、力行——但是方法待其人而後行，訓育者必須有如何的資格才能實施訓育呢？第一，他必定要有一種人生的理想，要有一種他所欲實現的理想——簡言之，就是訓育的理想。假使沒有一種理想以為訓育實施的標的，他的行為必定是散漫的、支離滅裂的。我們常說某學校無精神，精神是什麼呢？就是貫徹於校內各種活動中之一貫的意義——就是理想。教育必須能表現一種精神，才算得是有訓育的教育，才算得是有人生理想的教育。人生理想不是一件容易捉住的東西。我們從家庭生活、社會生

活，學校生活中所獲得的理想，未必是一致的，未必是可以實現的；即令實現了，未必是能使我們滿足的。知道自己，本不容易。人生最大的一件事，就是要知道自己真正要求什麼。訓育者的主要目的就是教訓學生去欲求真正能使他滿足的東西——就是能使他的精神諧和的東西。所以明瞭人生所追求的目的，是訓育者所必備的條件。讀教育史時，必可看出從來方法的不同，率由於關於人生目的之意見之不同。所以訓育者要有一個適當的人生目的觀，就必須為科學的倫理研究。在既經有一人生的理想以後，其次最要緊的事，就是要知道，而且訓練，而且組織學生的種種慾望，使牠們與最高的目的——至善——相和諧。要幫助學生實現理想，必須知道學生的本性——生來的種種本能、氣質，不建立在本性上的理想，決無實現之可能。人類所追求的，所希望的，都是以人類的現實狀況為出發點。人類將成什麼，必與人類已是什麼有關。從前訓育的失敗，論者多歸咎於學生不向上，不欲善，實則是由於訓育者不了解學生的本性之所致。人類的本性有一定的構造，一定的法則，我們要建設理想，祇能根據這些構造與這些法則，不能蔑視他，也不能違反他。正如要克服自然，必須知道自然的本性而利用之，決不能違反自然法則。所以訓育者須當心這幾個問題：（一）人的生性怎樣？（二）道德的理想怎樣？（三）自然人所能道德化的程度怎樣？（四）道德生長——就是由自然的人格而變成道德的人格中間的歷程——之自然法則怎樣？總言之，倫理的研究與心理的研究，二者不可缺一。無倫理的研究，就無所歸宿；無心理的研究，就無所依據。負訓育之責者不可不知。

我這篇文章太冗長了，讀者或且目迷眼眩，不得主旨之所在，現在根據全篇大意，撮為數條要義如下：

- (1) 理想能使全人格爲統整的向上的活動，絕不可少。
- (2) 純理智與純情意的生活，在具體的生活上，絕無其事；而壓制情意與放縱情意，也都屬不當；應用理智控制情意，而歸宿於精神和諧。
- (3) 理想的生活是組織的生活，在裏面，於各衝動加以組織；在表面，於各種對象加以組織；由組織產生和諧。
- (4) 訓育方法以自覺爲主要；自覺應表現於行爲中。
- (5) 理想與習慣不是兩個分立的原理，應當使習慣浸潤於遠大的理想中。
- (6) 理想的人格與自然的人格是一線相承的，理想的人格是由自然的人格演進來的。
- (7) 現在的生活與未來的生活應當並顧，應當於過活現在之中寓有預備將來之意。不是有兩個分立的原理。

(8) 訓育者應了解人心的自然法則，並明瞭大德小德的綱領條目。

參考書舉要：

Hobbes: Rational Good

Hatfield: Psychology and Morals

White and Macbeth, The Moral Self

McDougal: An Outline of Psychology

國家主義教育學(附錄)

Shand: Foundations of Character

文中名詞，如情複、記持性之類，可參看中華教育界拙作人格之動力。十二、八、二十八、巴黎旅次

文中名詞，亦可參看拙著教育原理方法論（二）十四、七、十八、南京東大暑校

（六）師範生實習問題

如何使實習有效？

如何減少實習時各方的齟齬？

（1）實習之涵義 吾所謂的師範生實習問題之「實習」其涵義較尋常用法為廣，非敢故為立異，特取其便利而已。依吾之用法，實習實含參觀（或名觀察）見習與試教之三者。嚴格言之，後二者始為實習，前者則不過實習之預備而已。

（2）實習之作用 欲論實習的方法，當先明實習有何種作用，換言之，即吾人實施實習宜具有何種目的也。通常以為實習之功用有三：

（一）為學理之印證。

（二）為導學技術之練習。

（三）為事務處理法之練習。

此外，我意當添入下列二項：

(四)教育問題之親切的了解，以爲研究學理之憑藉。

(五)教育者的態度之養成：(1)忠於所事。(2)富於探討性。(3)富於改進心等。而於導學技術之練習一項亦欲分析爲：

(a)教材單元之選擇，(b)教授法，(c)班級管理，(d)學生領導。

(3)實習之時數宜多。依上述之目的，則現行制每一師範生實習十餘小時（且有祇實習二三小時者）可斷言其決然無濟於事。私意實習之最短期間應以一學期爲度。在此一學期內，固不必完全專事實習，但亦宜限定每日一小時，或每間日二小時。

(4)實習之時期宜早。現制實習每於將畢業之一學期舉行之。此時功課全畢，學生之心思多紛馳於就業問題。其無心於此，宜也。且畢業時人數較多，實習擁擠，自無從加以適當的指導。若夫欲藉實習以了解實際問題，由實際問題之了解而進爲健全的理論研究，則失之過晚，更無待言。私意：

(一)實習可自學習實際教育法之時起，而不必待至最後一學期。

(二)最少參觀一項，應自學習教育學之時起。

(5)實習應先集中而後普遍。一般試教的辦法，多使一教生今日試教國文於一年級，明日試教歷史於二年級，此種流動的支配法，固可以使教生養成適應變異的情況之能力。但流動過速，既使之無須自行設計，亦使之無暇自籌改進，且換班太速，忽焉而來，忽焉而去，於學生之姓氏尙未知悉，遑問個性之鑑別乎？遑問適於個性

之教導法乎？私意應用全部實習時間四分之三實習於一校一班一科，而用其餘之時間於其他之學校之班級之學科。

(6) 實習之學校 一般實習皆以附屬學校為實習學校。若實習時數加多，實習時期延長，則附屬學校決不足以供實習之需。故不得不多增實習學校。欲於附近學校中選擇學校，宜注意：(一)該校事務上是否有條有理？(二)該校風紀是否優良？(三)該校教師是否長於教育技術，富於指導能力？選擇方式，可由學校與學校自定契約，亦可由官廳代為指定。歐洲法令有規定一切公立學校皆有供給教生以實習機會之義務者。

(7) 實習之指導 實習之結果必養成種種習慣，若無切實的指導，不能收實習之效固矣，而不適當的習慣，恐亦隨之養成也。一般學校，於實習多無相當的指導，竊以為危。指導一事，甚為重要，亦極為複雜，請就實習學校及師範學校兩方面言之。

(一) 實習學校校長或主任及教員宜具有較好的教育能力，然後能為教生之模楷，是故實習學校校長及教員之聘任宜高其標準。不然，則實習之效率少，教生之信仰薄弱，而實習之風潮亦恐不免。再欲使各教員誠心指導，非減少其職務鐘點，(附屬學校應用此法) 即應賙以特別酬勞，(特約之實習學校宜用此法)。

(二) 師範學校不能以實習指導完全責之於一二教育學科教員，亦不宜以之委託於漫無專責之指導委員會。私意(一)宜就中小學教師中之具有經驗與研究者擇一為指導專員，負指導行政與一般指導之責，兼任實際教育法；(二)師範學校教師宜具有次級學校的教育經驗，務期人人有指導的能力。若在高等師範或師範大

學則因不能以此責之於一般教授之故，乃不得不以此望之於各系主任，誠以主任不但負學術啟發之責任，實亦有人事指導之義務也。萬一不能成爲事實，則宜於指導專員以外更置下列各員。

(一)理科組指導員，兼任理科數學導學法教員。

(二)國文組指導員，兼任國文歷史地理導學法教員。

(三)英語組指導員，兼任英語導學法教員。

此項指導員可選聘中學教員中之有研究者兼任之。

(8)實習宜漸進 一般實習皆於實習開始時立即命教生試教。此種辦法，於教生則有生疏不敢自信之感，於學生則起不知何許人物遽來以自己爲試教之怨恨。實非法之善者也。欲救濟之，祇有行漸進法，而(一)由參觀以至見習，由見習以至試教；(二)由簡單的以至複雜的，先使爲局部的觀察，而後負全部的責任；(三)由容易的以至困難的，如先助教師清點出席人名，後助教師批閱成績；(四)由助理而至於獨立負責，先使受教師的囑托，而助理一切，進一步則於教師監督之下而爲種種練習，再進一步則教師可撤去一切幫助而任其自負責任；(五)由個別的而至於小團體的導學，更進於班級導學。總之，責任多一分即須俟之能力強一分之後。

(9)實習宜有詳細的綱目 實習既宜於有步驟的漸進，則現行之籠統的實習，不可使用，乃爲當然的推論。實習時欲使前後實習之點，有程度的差別，有品質的照應，而實習時一時又得專注一事，則分割明晰之實習大綱，乃爲不可少者。茲就管見所及，試擬實習之條件及其大綱如下。非敢謂其有當權以備討論之資而已。

(1) 參觀。吾人行爲之方法要不出兩途，即根據原理而自立計畫，或依其所遇之模範而則效之也。前者可貴而難能，後者雖屬次乘，要亦未可厚非。故於試教之先宜有參觀之事。且爲印證學理計，爲取得經驗以解學理計，則參觀尤不可過遲。參觀辦法，有於教育學中附帶的行之者，有於教育學外另立一學程者，無論採取何法，終須與教育學同時並進，且須保有密切關係。

在教育學科集中於短時期內（一年）教授者，參觀可恰在試教以前，因時間愈近則所觀得的印象愈能影響其行動也。其在教育學科分授於數年間者，則宜於授教育學時，舉行參觀若干次，於將試教前又舉行若干次。若採用見習制，則試教前之參觀，自不成問題矣。

參觀時，通常有一大謬誤，即喜事批評是也。須知參觀之目的，爲學習於人，並非予人以教訓也。今師範生多與其附屬學校教師起衝突者，師範生喜爲高調的批評，要亦一大原因也。且以批評的目的而參觀，則被參觀者自難免失其自然進行之態，於參觀之效果必有妨礙也。

參觀初舉行時，指導員應偕之同往，每次參觀後各開會一次，共同討論其參觀之點。如是者若干次（四五次）後，則可命學生自行前往參觀，而責以參觀後須繕具參觀報告書。團體參觀時，人數不可過多，以十名上下爲最相宜。自行參觀時，則可給以參觀大綱而聽其一人或二人前往指定之學校或班級參觀可也。

參觀宜先普遍而後專一。試擬九個參觀綱要如下：（依巴格萊製定者，但略有刪省）

(一) 說明參觀目的，參觀的價值，以及參觀時自己應加檢點之處，對被參觀人應有之態度，又參觀筆記之作

法等。

(二) 普遍觀察 使學生爲普遍的觀察，並告其選擇若干可以注意之點，而詳加觀察，事後開會時互相報告其注意之點，且說明何以應加注意之故。

(三) 注意 可根據導學法用書及教育心理學用書而製爲種種問題，(如教師用何法以引起注意？用何法以助益注意之類) 以爲觀察之指針。

(四) 習慣 注意學生所已有之習慣，及在型成中之習慣。所已有的若慣如言語習慣，書寫習慣，作業習慣等皆可注意。又此等習慣爲全班公有，抑爲一二人所私有，以及教師用何方法糾正或打破不良的習慣，或養成善良的習慣？

(五) 班級例行事務 全班中之一般形狀，學生起立時之狀況，全班同時起立之情況，學生親至黑板前之人數，及行走時之情形。收發文具時之情形。教育用品安置之是否得當，教師發起新事務時所用之方法。

(六) 訓練 注意未上功課之班級之學生狀況。學生喧擾之是否故意，不擾亂別人之學生，其原因安在？動機安在？被擾亂者對擾亂者之態度如何？注意正上課之班級，其情形與自修班有何差異？妄行者之懲戒法如何？結果如何？

(七) 情調 如全班之感情愉快，不愉快，抑平淡，其原因安在？(由於教材，教法，抑物理的情形如天氣等) 又如感情於功課之影響。又如無特殊的喜怒哀樂，或抑鬱等？又如教師之情調如何？

(八)衛生 如學生起坐之姿勢。又如學生坐位之布置。又如視力，疾病，光線，通風，溫度，疲勞等。

(九)教術 如指定功課之方法及其影響。又如私課之證驗方法。又如教法與功課類型是否相適？又如發問法。

(十)見習 見習之意乃親隨一教師而聽其指揮，以作種種教育的練習，比參觀之用意更進一步而為試教之預備工夫也。且於學校例行事務之實習，則尤須有一見習時期。一教師所指導之見習生，應與其所指導之學生同，約為四名上下。見習時期至少應有一月，但每週時間不必過多；總共五六小時斯可耳。蓋時間稍長，則學校生活中所發生的情境，種類較為複雜，其所及見的處置方法，自亦較為豐富。教師對於見習生所加之責任，宜合漸進原理。所應練習的事項分述如左：

(一)熟悉學校一切規則，並漸次執行出席簿登記與報告。

(二)預備教授進度預計表及教授進度記要，以養成精密的記載之習慣。

(三)預備學生坐次的計案，並依計案點名。

(四)班級衛生狀況之檢視與糾正，(溫度，光線，通風，清潔，坐次，姿勢等)。

(五)全班出入教室之命令。

(六)成績之等次。將自己所編次者與教師所編次者比較之，並說明其異同之原因。又其編次須依標準方法。

(III) 試教 (一) 試教宜先就學生中之需要補助者，使之先習個別導學，而後漸進於班級導學，若能利用道爾頓制，則更善。

(二) 試教與其規定須教國文數學等數科，不如規定須教演繹、歸納、欣賞等各式課程。

(三) 學生所習之導學法，應注意實際活動之歷程，而論其有效的作法，以便作為試教時之指針。私意導學法，應編入各式教材之處理儀型，而分為：(一) 歸納的功課。(二) 演繹的功課。(三) 練習的功課。(四) 檢驗與溫習的功課。(五) 賞鑑的功課等。

(四) 試教時，應由檢驗與溫習的功課，而練習的功課，而歸納或演繹的功課，而賞鑑的功課。

(五) 導學法於導學時所應用之基本方法，應詳加指示；如闡發法、疏釋法、發問法、表格法、草圖法、黑板使用法、教科書使用法等，皆不可忽。

(10) 實習與教師之性能 實習固為養成健全教師之必要方法，實習固亦能增進實習者之能力。但實習之成功與否？究有關於實習者之性能。如言語不明確者，應接人事不自如者，皆不能成為優良的中小學教師。故教師性能之檢驗，乃為師資訓練之必要條件。我在武師大會研究成功的教師，必須具備如何的性能？原擬俟得有結果後，即本之以製一師範生自省表，又或據之以創製一師範生性能測驗，惜因武師大會武大所合併，未能終其事也。

本局出版

余家菊先生編著各書

一、人生之意義與價值(譯) 一冊四角

二、兒童論(譯) 一冊兩角

三、國家主義的教育(著) 一冊四角

四、英國教育要覽(著) 一冊七角

五、教育原理(著) 一冊五角

六、國家主義教育學(著) 一冊五角

書 叢 小 育 教

史 達 發 育 教 等 初 美 歐 代 近

半角一、冊一 編 廉 楊

本書叙述歐美教育之發達，自十二世紀迄於近代，其間由宗教監督日期而至還俗時期，由還俗時期至最近之教育趨勢，均將其線索源委，細為說明。作者並介紹各時期之教育家思想，更覺瞭如指掌。

導 指 業 職 年 青

角四冊一 譯 培 文 王

職業指導為一種有組織的社會事業，所以指導為人擇業為業擇人。我國方今人浮於事，使青年有謀業難之嘆，而一方社會事業發達，處處呈才難之狀。如何使人與業相應而兩得其宜，此職業指導之所以重要。此書所述，可資青年之參考不少。

行 發 局 書 華 中

中學以上作文教學法

全一冊
三角半

此書係梁任公先生在東大所講共分六節：(一)提綱(二)記述之文(三)記靜態之文(四)記動態之文(五)記事文(六)論辨之文爲中等以上之學校指示作文之秘訣，實教師之權範，學生之金針也。後附任公著「中國韻文裏頭所表演的感情」計分八節：(一)導言(二)奔迸的表情法(四—五)迴盪的表情法(六)附論新同化之西北民族的表情法(七)蘊藉的表情法(八)附論女性文學與女性情感，尤足爲研究國文學者指示途徑。

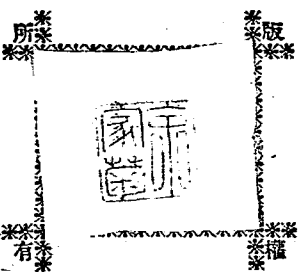
中華書局發行

民國十四年四月再版
民國十五年十月發行

國家教育主義教育學(全一册)

定價銀四角

(外埠另加郵匯費)



著者

余家菊

發行者

中華書局

印刷者

中華書局

印刷所

上海靜安寺路二七七號
中華書局

總發行所

上海棋盤街

中華書局

分發行所

北京 天津 保定 張家口 濟南
青島 太原 開封 鄭州 西安 蘭州 南昌 九江
徐州 杭州 蕪湖 安慶 蕪湖 南昌 九江
漢口 武昌 沙市 長沙 衡州 常德 成都
重慶 瀘州 廈門 廣州 潮州 汕頭 雲南
貴陽 奉天 吉林 哈爾濱 新加坡

中華書局

(四〇四〇)

507034
2
(7)

