

藝文叢書之十

政治教育引論

陳之邁著

書 叢 文 藝

論 引 育 教 治 政

著 邁 之 陳

版 出 部 輯 編 書 叢 文 藝
行 發 館 書 印 務 商

中華民國二十八年四月初版

◆(31343.7)

港

政治教育引論 一冊

每冊實價國幣肆角

外埠酌加運費匯費

版權所有
印刷必究

著者 陳之邁

編輯者 藝文叢書編輯部

出版者 藝文叢書編輯部

發行人 王雲五

印刷所 長沙南正路商務印書館

發行所 長沙、重慶、成都、西安、南昌、金華、梧州、昆明、貴陽、香港、汕頭、福州、商務印書館

(本書校對者喻飛生)

藝文叢書總序

在這個國家民族危急的關頭，我國的人民一般的感覺到我們社會的各方面都需要一番縝密的檢討及精細的研究。我們唯有檢討研究自己才能了解自己，唯有了解自己才能尋求出建立自己的目標與方向。同時，現在我國有成千成萬的國民對於我們國家民族的過去現在與將來發生了無限研究興趣，提出了許多問題來急待解答。然而在敵人的鐵蹄踐踏之下，許多青年卻失掉了求學的地方；幸而未被敵人蹂躪的地方亦因種種關係不能繼續供給青年以求學的機會；而一般的民衆在這時期亦因各種文化機關的停辦或遷移而喪失了他們精神食糧的儲藏所。但是這個際會正是他們需要智識，需要精神食糧最強烈的時候。

我們鑒於這個大時代的需要來源的乾枯，決定約請國內的學者專家共同撰著一種叢書，每冊自三萬至六萬字，對於我們國家民族過去及現在各方面的具體問題作一種有系統的研究與分析。這一種叢書所擬研究與分析的問題非常之多，舉凡有關我們國家民族的問題，也可以說是中國整部文化的各方面，都希望能夠顧到。這種叢書是供給一般青年及民衆閱讀的，希望能夠對於我們國家民族獲到一些基本認識，發現當前社會各方面的複雜性，提出若干具體而急待策應的問題來，激起其研究中國企求認識中國的興趣，以期在任何地方，執行任何職務，都能隨時隨地檢拾問題而加以研究與分析。

我們的國家民族現在是在建立自己的途程上邁進，在這征途之止有幾個指路的南針：

第一、中國的文化根本上是一都缺少政治色彩的文化，因此要針對着這一方面努力，研究怎樣才能凝結中國的個人及家

族單位使其成爲一個有機的團體，怎樣才能在中國樹立真純的優美的民族主義的根基，怎樣才能使這個民族主義發揮光大，普及於全民族每一個份子的心田裏，激動他們的政治興趣與熱力以期中國能在波濤洶湧的世界政海中屹然生存，保持着自由平等的獨立的地位。

第二、在建立現代國家的時候，政治制度方面所需要的是怎樣才能使一般人民與國家政府結成一氣，共同奮鬥，國家離開了人民便無以生存，人民失卻了國家也不能生存。達到這個上下聯繫的方法只有實行民主政治。在各種政治典型之中，唯有民主政治才能適合我國當前的需要，我們唯有走民主政治的路線才能夠救亡圖存。但是我們卻並不要求一步登天跳到普及民主政治的終極，因爲這是事實所絕不容許的。我們只要認準了目標而一步一步地踏穩住腳向前走。民主政治的建立不是一朝一夕可以完成的，徒有其表而乏其質的民主政治是虛偽愚昧的政治，絕對不能擔當建國的重任。同時，所謂民主政治也不是西方十九世紀與放任主義解成一氣的民主政治。人民固然需要自由，但要清晰了解自由的真諦，要的是有組織的自由，自由不容流爲放縱而中傷了政府的效率。篤愛自由過甚的人往往流爲無政府主義者；但無論何人現在都不能贊成無政府主義，無政府狀態之存在是對於敵國外患最有利的條件。

第三、政治建設的基礎是經濟社會的確定，而經濟建設的南針是工業制度的形成。在一個尙在農業及手工業時代，經濟基礎尙相當於歐西中古時代的社會裏，侈談爭辯西方的工業管制的各種主義是倒果爲因的現象。爲充裕我們國家民族的民生，爲鞏固我們國家民族在世界上的地位，工業制度的急速確立是必要的條件。唯有一個工業化的國家才能在現代的世界生存，唯有一個工業化的國家才能使其人民的生活優美繁榮。我們現在要具備工業國家所產生的武備來抵禦外侮，我們卻同時

缺乏製造這種武備的工具及購買這種武備的資財。在這個畸形的狀況下，一般的人民自然是呻吟於租稅負擔的重壓之下。然而爲保護人民不受外強的殘殺蹂躪，政府又不得不徵收重稅來置備必要的現代武備。這是一個最尖銳的矛盾，其唯一的出路自在充裕民生以增加政府的收入；而充裕民生的不二法門即在盡量利用天賦給中國的寶藏。

第四、工業文明與現代科學是相輔而發展的；自然科學建立了工業的基礎，工業的發展又促成了科學的進步。中國的工業制度要在最近期內樹立起來，科學的提倡是必須同時兼顧的。現在科學的主要點在其方法與精神，這種方法與精神不只限於學術與技藝的研究，而在其應付一切事理的基本態度，不只在對付自然，並且在對付人類的社會。一個具備科學精神的人，對於一切問題簡潔地講來是不迷信任何沒有根據的符咒。我們不必諱言，中國現在是一個百孔千瘡的國家；對於這個病人我們卻不是在尋求一劑百病皆醫的仙丹靈藥；開這種藥方的人，無論中外，已經太多了，而中國的症候依然。據社會人類學家的研究，尋求百病皆醫的仙丹靈藥來醫治一個人的身體或一個社會的弊端是野蠻的初民的社會的辦法，具有最粗淺理性的個人及最簡單文化的社會都會了解這是絕不可能的幻想。這是科學的精神：這裏沒有符咒，沒有迷信。

本着這四種認識，我們敦請各位專家爲本叢書撰著。這種叢書是用深入淺出，簡賅而深切的方法來研究中國問題的。各位撰著者都是對於各個問題有湛深研究的人，但他們卻不是眼光狹隘，西洋人所謂「只見樹木不見森林的專家。」在分析解剖他們個別的問題之時，并不是只看見眼前的一個角落；在他們的腦海中飄浮着一幅整個中華國家民族的圖畫，以這整幅的圖畫爲背景描繪他們所擔任的一草一石。這裏沒有絲毫的成見，一切的意見都是從客觀的科學的分析研究出來的。

同時這一套叢書不只是供戰爭期間的需要；我們很奢的期望，在這次戰爭結束以後，在我們國家走上建國途程的時期，仍

然能夠陸續地一冊一冊的刊出，源源不絕的供給我國的青年與民衆以這種的讀物。我們不能以整套叢書的目錄奉告讀者也。就是因爲這個原因。

我們感謝各位作者的熱忱使這種叢書成功。我們十分歡迎讀者盡量的批評，就是不客氣的批評亦當虛懷接受。同時我們更希望讀者能與我們通訊，作任何方面的指示與建議。我們是以這種坦白真誠的態度擺在讀者前面的，企盼讀者也能以這同樣的態度來教正我們。

序

近幾年有人開始注意我國的政治教育了。例如商務印書館便翻譯了美國麥理恩 (Charles E. Merriam) 教授所編的「公民教育叢書」並且請人補充了幾本。我們認為這是一個最好的現象。

這個題目應當引起國人深切的注意與濃郁的興趣。抗戰期間中國的人民，在這方面雖然有顯著的進步，離開最低限度的期望卻仍然相當遼遠。這件事我們得急起直追，迎頭趕上。我們慶喜這件事已為政府當局所極端留心，努力以赴。作者個人在近年來對於這個問題也曾涉獵了一些書，費了些心思去想想。這裏所提出的是一些拉雜的感想與意見。因為目的不在貢獻一套成熟的思想——這不是一個人所能辦到的，而只想提出些問題來，故稱之曰「引論」。為什麼叫做「政治教育」而不叫做「公民教育」，書裏有說明，序裏不贅。我唯一的希望就是這些拉雜的感想和意見能夠引起國人熱烈的討論，使得這件事與我個人都獲些益處。這本書之沒有系統要向讀者

道歉，請他們原諒。這裏沒有系統，因為根本談不到成熟的思想。

舊同事，北京大學教授張佛泉先生，對於這個問題最多精湛之論，在戰前的故都，在戰中的長沙，我們都常談過這個問題，我得過他的指示與批評之處太多，無法一一指出來道謝。只可惜他一時還不能有時間把他的意見寫了出來。但我可以預告「藝文叢書」不久的將來是會有這一冊的。

本書裏的意見一部份曾以論文的方式見於漢口大公報的「星期論文」欄，「中央周刊」，「教育通訊」和「新民族」。但意見雖然是現在重複來發表一遍，說明卻是詳細得多。此外當然尚有我前此未曾以文字發表過的意見。

陳之邁 二十七年十月，重慶。

目錄

第一章	理智與情感·····	一
第二章	儒家政治道德與今日之政治教育·····	一一
第三章	傳統社會心理與今日之政治教育·····	三三
第四章	現代政治教育的意義·····	四四
第五章	黨義與政治教育·····	六二
第六章	幾個改造的原則·····	七二

政治教育引論

第一章 理智與情感

在書的開端，我們得先說明本書研究中國政治教育的問題的观点與態度。我們認為政治教育的問題不能以全副精神來談理智，這裏情感和理智的成份至少是一般重的，或者情感的成份要較理智為多。

西方思想之流傳到中國者只是其一方面。這句話至今仍是事實的代表。我們注意西洋思想一般的只注意到其理智主義（Rationalism）的方面。然而西方的思想界是始終在這兩方面徘徊的，有時理智的方面佔優勢，有時反理智的方面佔優勢。這好像是時鐘的擺子一樣，擺過來又擺過去。總達不到一個適中的平衡，也永遠不肯停止。時鐘的擺子到中心不動，時鐘便停住不走了，便再沒有進步了。文明也是一式一樣，總得這樣擺來擺去才得進步。一個理智的思潮激動了一個反

理智的思潮，一個反理智的思潮又激動了一個理智的思潮。雖然每一個思潮不一定較前一個思潮進步，但是也有進步的地方。總之，歷史的停滯是不可能的。無論前進是進步與否。所謂理智主義固然是注重理智的一種看法，反理智主義則是注重情感的一種看法。所謂反理智主義固不應一律視爲神道說教的迷信，情感既已成爲科學的一種研究對象，當亦不能視爲是一種反對科學精神的看法。反之它正是一種科學的精神，近世歐美希望政治學變成科學的學者之所以極端注重情感的研究卽是一例。

熟悉西洋文化史的人可以舉出許多的例子來說明這個理智與情感爭雄的經過情形。我們姑且以羅素(Bertrand Russell)的一篇最精當優美的論文的一段爲例子：

十八世紀的初半，牛頓的學說正在支配人心。當時的人相信知識只是發現些簡明而可普遍應用的法則定律，由此而可演繹種種的結論。許多人忘卻牛頓的定律是一百年精細觀察的結果，而妄想以自然的啓示發現可以普遍應用的定律。因爲此種錯覺，當時就有所謂自然的宗教，自然的法律，自然的道德等等。這些東西都可以同幾何學一樣，從顯明的前提引伸出來。在政

治上，這種觀點的結果是美法革命所提倡的人權學說。

但在理智的神宮正要建築完成之時，即有人埋伏了一筒炸彈，終於將這個神宮爆裂得粉碎。埋伏這個炸彈的人是休謨（David Hume）。他所著的「人性論」在一七三九年出版，其副題爲「一種介紹試驗的方法於道德學的嘗試」。這是他的目的，但其結果則遠在此而上。他的目的是在以觀察及歸納的方法來替代自顯明的前提以演繹的思想方法。他的心靈是完全理智的，雖則他接近培根而去亞里士多德較遠。然而他能將精銳的眼光與智識上的誠信混合起來，而產生了破壞性極強烈的結果：即演繹爲一種沒有邏輯根據的方法，因果的銜接只是一種迷信。從此而知科學與神道學只能引人入於空洞的希望及非理智的信仰。

休謨的思想系統是理智主義與懷疑主義並行不悖的。懷疑主義只爲的是研究，固不必以之應用到實際生活上面去……但是其他的人不肯完全接受休謨的思想……德國自康德以降的哲學即以反對休謨爲起點……至其後繼者菲希特更進而在政治上產生一種運動，其終結是今日的希特拉主義……

這種向理智的反抗是歷史，上再四出現的現象。早年的佛教是理智的，其後在印度的變化則非是。古代希臘時代阿非宜思（Orpheus）的神祕主義是向荷馬的理智主義反抗的。自蘇格拉底到麻客士奧瑞理斯（Marcus Aurelius），古代世界裏的重要人物大都是理智的，自此以後，就是保守的新柏拉圖主義者，也多帶有迷信主義的色彩。除了在回教的領域以外，一直到第十一世紀，理智在西方都是失敗的，由此而後，經過中世紀的學院主義（Scholasticism）文藝復興及科學發明，理智又日漸擡頭。盧梭及威斯里（Wesley）幾乎又釀成一種反動，好在十九世紀的科學及機械勝利又把它擋住了。對於理智的崇信在一八六〇年前後，達到了最高峯，此後又漸漸的遞減。總之，理智主義與反理智主義，自從希臘時代便是並存的，而每當其中之一將要全勝時，必有其相反的潮流及趨向。

這幾段話代表一種精密而正確的人類思想的觀念轉變，說明理智絕對不見得便是萬能。舉實例來說，一個軍隊的組織不是絕對理智的，純用理智絕無有組織有紀律的軍隊。倫常道德的思想，也絕對不是以理智為根據的，忠孝仁愛信義和平不是完全基於理智為發動力量的。同之，民族

國家的思想，對於祖國的愛護，國家代表物如國歌國旗的崇敬，也都不是完全理智的。

中國在近數十年接受西洋思想而只接受到理智的方面是有充足理由的。中西文化接觸的時期恰是西洋的十九世紀。這世紀正是西洋理智主義鼎盛的時期。西洋帝國主義以堅甲利兵來臨，侵凌我國。我國的文明在這一點上最貧乏，於是發奮而學西洋的堅甲利兵。李鴻章的奏摺上說：「西人專恃其槍礮輪船之利，故能橫行於中國，中國自用之器械，不敵彼等，是以受制於西人……臣愚以為國家諸費皆可省，惟養兵設防，練習槍礮，製造兵輪之費，萬不可省。」那時對於西洋各國向我侵略致勝原因的分析僅止於此。到了後來中國才漸知船堅礮利的文化是以自然科學為基礎的，所以一口氣的注意自然科學——即所謂「賽先生。」一直到今日還是在這一個潮流裏激盪着，得到了相當的進步。

我們並不是說西洋的自然科學不應學，反之，我們極力主張提倡。這裏要指出的是：中西文化交流的時期恰逢西洋理智——自然科學的基礎，當然就是理智——鼎盛的時期，所以我們接受的是西洋十九世紀的理智。其實那時西洋人也以為科學的昌明已經把理智確立為一切思想的

唯一方法，他們也以爲反理智的潮流不會再度起來。所以我們接受的意念也是理智唯一主義。這段經過是很簡單的。我們中國人不大注意西洋的宗教——反理智而重情感的。我們毋寧接受非宗教的思想，因爲它比較上適合理智的口味。我們看不懂西洋中世紀的歷史，所謂中古的浪漫主義，對於我們可謂毫無影響。在哲學上當然是笛卡兒，康德等佔上風，休謨，尼采嘗起來總覺得不合脾胃。美國近年來的實驗心理學在中國可以風行一時，德國庸格（Jung），阿特萊（Adler），奧國的費萊得（Freud）便總有些撇扭。這是很自然的道理，未食慣的東西總要引起懷疑與顧慮。

然而中國所缺乏的初不限於堅甲利兵。有組織的國家，一種強烈的民族意識，有紀律，肯犧牲，認定民族國家至上，公忠報國的國民，也是我們所極端缺乏的。自從鴉片之戰一直到今日，中國一向感覺到政治教育的缺乏。現代式的國家不是一種純粹理智的產品。這裏固然有濃郁的理智成份，情感的作用卻亦爲其中主要的內涵。近世的政治學者，就是篤信理智主義的英美學者，也開始注意到這一點。如同英國的瓦拉斯（Wallas），美國的利普曼（Lippmann）及拉斯維爾（Lasswell），等便致力於心理的應用於政治方面，研究爲什麼國民愛國（在他們的國家中這已是既成事實）

怎樣激動國民愛國。這裏頭分析的不盡是理智問題，而是情感問題。這就是承認科學初不以自然科學爲限，科學方法也初不以自然科學的方法爲限。人文科學也能在相當限度內——如事實的收集——也可以應用自然科學的方法，但是自然科學研究的對象是物，人文科學研究的對象是人或人爲之物，而人根本便是理智與感情的巧妙複雜的混合物，徒重其一，而略其二，至少是偏頗的觀點。

舉例言之，理智全盛時代的思潮根本是否定民族主義的。經濟學的亞當斯密士既沒有多少的民族主義，他的思想學說毋寧說是一位國際主義者。斯密士是國際主義者，馬克思也是國際主義者。這一件思想界中的大奇事，唯有從理智與反理智主義的觀點才可以說明。同時無政府主義者更進一步的要根本廢棄國家，這也得從上述的觀點來看才能明白。運用理智到了極端一定走到了國際主義，即無所謂民族與國家。舉理由一條條來證明爲什麼國家可愛，爲什麼單單是你出生的國家可愛，不是提倡愛國主義頂好的辦法，更不是唯一的辦法。政治的教育可以從理智主義入手，但也要從反理智主義入手。中國近年來的政治教育已經走上了這條道路，但似乎是只知其

然而不知其所以然。明瞭了理智與反理智主義的區分及其作用這一點便可以獲得解決。這兩方面需要的是雙管齊下，專從理智入手是走不通的。這就是說，在理智方面固然不容一刻忽略，情感方面卻需要時時警惕。愛國家，愛民族，犧牲小我以成大我的偉大精神，乃至於民族之自信，都是理智與情感並重的觀點。

自從十八世紀的聖·比兒 (Abbe de Saint Pierre)，後來的康德 (Kant)，威爾遜，一直到今尚健在的威爾士 (H. G. Wells)，如同亞當斯密士，馬克思一樣，都在夢想一種國際主義而無成效。理智的教育終歸沒有能夠戰勝反理智的情感。世界的工人總不肯突破民族主義而「聯合起來」。盧梭批評聖·比兒「和平計劃」的數段最為精湛：

人是很少受其理智支配的，他常時受感情的衝動。我們很容易證明，一個暴君的真正利益在服從法律，這個結論已經三十年無人懷疑了。但誰受這個真正利益的引導呢？如果天下有聖人的話，他大概相信你們以為暴君都是聖人。朋友們你們應該讓我來同你們說，你們太相信你們的理智了，太看輕人類的情感了。為烏托邦，你的提議是最好不過的，為亞當的子孫，你的提議

是不值錢的！(“A Lasting Peace Through the Federation of European,” Introduction,

p. 16)

威爾士也是相信「世界政府」的人，他以為世界上最大多數人都已到了接受這個理想的時候，唯有些「心理上的癥結，自私自利心，錯誤的口號標語，不好的思想習慣，下意識的恐懼避忌，甚而是坦率的虛偽」(“Experiment in Autobiography,” Vol. II, p. 821)所阻礙了。這些都是心理的狀態，也同時是政治社會的現實，就是現代政治的原動力。他們都是反理智的，純屬情感範疇的。

「象徵主義」已經成爲政治上一種不可磨滅的事實，同時也是激動政治潮流的一種最有效的工具。國旗，國徽，國歌，國家元首的隆重禮典，那一種都是國家尊嚴偉大的一種象徵。人們不在運用理智來分析這些，他們只是尊崇敬仰這些。這是情感的範圍，不是理智的領域；屬於心而不屬於腦，屬於血脈而不屬於神經。

政治教育可以有其理智的成份，但着重之處不全在這裏。情感的激動，象徵物品言語等等的

衝刺，是有用的並且是適宜的方法。欲研究政治教育而專務理智終歸失敗。也許講得不好聽些，如美國的墨坎（H. I. Muncie）一樣，是行爲心理學的一部分，研究的主要對象是「羣衆的心理」，是民主主義下政棍的標準行爲。（“Notes on Democracy,” p. 21）這一點絕對的重要，因爲它可以使我們不但知道其然而知道其所以然。但這不是不「科學」。研究人類的情感而駕馭之正也是科學的一支，雖則這并不是叫我們去信仰符咒。

第二章 儒家政治道德與今日之政治教育

中國自古以來在政治教育方面相當的缺乏這種缺乏亦有其歷史的原因。無論我們怎樣欣賞謳歌中國固有的文化，我們得承認，在中國固有文化中，民族國家觀念是稀薄的。在清朝中葉，西洋文化衝破中國的閉關之時，西洋人所恃以威脅中國者有兩種同等堅利的武器：其一是科學製造的堅甲利兵，其一是精細嚴密的政治組織——現代的國家。中國之所以不能抵禦西洋，抵禦而遭失敗，就是因為我們沒有這兩件武器。當時遠識的人已經看到，我們中國不能以固有的刀棍槍矛十八般武藝來抵抗西洋的堅甲利兵，但是他們卻看不到中國也不能以固有的散漫鬆懈，貪婪充斥的政治組織來抵抗西洋的現代國家。到了康梁等人的時候，覺悟才漸漸興起，到了孫中山先生才澈底的認識。這個進程是遲緩的，所以我們一直失敗「羅馬也不是一日造成的」，所以我們一直失敗到現在。

一個現代的國家必定要有現代的國民，所謂現代的國民就是具有民族國家意識的國民，中

國的固有文化中很缺乏這些觀念。康梁所提倡的，孫中山先生所提倡的，都是新的觀念。他們並不是無愛於中國固有的文化，只是因為中國固有文化缺乏這種觀念，而這種觀念又為救亡圖存，復興中國必須具有的，所以只得維新。他們——尤其是孫中山先生——明白中國的武備固須維新，中國的政治更須維新，才能在這個世界上生存。

我們試來研究一下中國文化中如何缺乏這種新的觀念。中國的道德系統是絕對優美的，沒有問題。它自成一套可以變化於無窮的倫常道德的理論，不特中國的人應當盡量承受，就是在世界歷史上的倫理學中也自成爲獨樹一幟的系統，爲我們中國爭取光榮。但是只以這一套倫常道德之學來應付當前的情形是不夠的。至少以之爲建國事業的唯一南針，希望用它來建設一個嶄新的現代國家，及教育出一般富有民族國家意識的國民，是強其所不能的。我國有了這個倫常道德的學說已經是二千多年了。但是我們仍然沒有一個精細嚴密的政治組織來抵禦十九世紀的西洋侵略。我們可以這種中國文化的特點來做國民道德的準繩，一方面可以提高國民的道德修養，一方面也可以增強民性的自信。它能擔當這兩種任務，毫無可疑之處，但是若令其擔當一切其

他的建國責任則不可能，這裏的原因相當的多。

第一，「修齊治平」是完全由個人出發的。這一種哲學的基點是「欲治其國者先齊其家；」先要獨善其身，然後再來「兼善天下。」這裏着重之點是在個人而不在羣。所謂羣己的關係是己重而羣輕，先己而後羣。這一派哲學所認識的社會是一種原子的 (Atomistic)，而不是一種有機的 (Organic) 社會。所以我們可以說：「國者人之積也，」似乎人與國之間只有一種堆積而成的關係，而沒有其他的關係。這是一種個人主義，以個人為社會的中心，他與社會各方面個別的發生關係，而不是與整個的社會發生關係。社會好像是由單獨的原子組成的，脫離了本體卻仍然能夠存在。個人主義者理論上根本不承認個人脫離了國家便要死亡。我國的道德系統中也絕不著重於此點。在沒有強烈鬪爭中，這毋寧是一種最自然的現象，不足為奇。孔子可以周遊列國；孟子也是由齊宣王而梁惠王；蘇秦因為「貧窮則父母不子，」就可以「朝秦暮楚，」遍走天下各國去求仕。本來當時的列國都是黃帝的子孫，根本不成「漢奸的問題。」但是若果牽強附會而將春秋戰國比作近代的國際社會，則這種只求主張得到實行，或只求有官可做的心理，就成為極端危險的現

象。那時根本無脫離國家便不能生存的理論的必要，硬用之於現代而勉強附會便不堪設想。純從個人主義出發而無國家觀念的看法，就會有這樣大的流弊。政治哲學一類的理論不是可以亘古今中外隨處而通的，於此應有有力的例證。

西洋人也有個人主義，也有人謂個人不過是一個原子，但也有相反的學說。但「如果我們是個人主義者，我們便不必去注意到國民與國家的關係。」極端的個人主義者直捷了當是無政府主義者（其實 Anarchism 應譯為無國家主義而不應譯為無政府主義。）且舉幾個不是絕端的例子。英國的洛克就認為一個個人的道德應當是絕對的，且較其為一個公民的事實尤為重要。這是一種個人主義。盧梭就不這樣看法。他認為國家是一種道德的有機的結合，它能完全吸收了個人的道德與智識的人格。「一個人好，因為他是一個好的公民。」這就是說，好的公民是最重要的，不是好人是重要的。反過來說，如果一個人不是一個好的公民，儘管他的道德優美高超，也不能成為一個好人。這就不是個人主義者了。近代的民主國家並不肯走洛克的極端，他們的理論是：「一個好的國家是從其公民間有機的聯合關係組成的，即一個公民好的原因是由他在一個民主的

國家之中而一個民主國家好的原因是由於它的好公民的好。」

與個人主義針鋒相對的是現世的所謂「極權國家觀念」(Totalitarian state)。這是走到有機說的極端。尼采以爲個人實無足道，「人類大部分不過是一種工具而只有一小部份是目的；人類不過是超人的一種實驗的材料。」這就完全是看輕了個人（除了超人而外）而看重了國家。墨索里尼的豪語是：「一切都在國家之內，無物在國家之外，無物與國家相反。」希特拉在講述國社黨的政綱時說：

我們的民族國家將以科學爲增加民族光榮的方法。世界的歷史乃至文明的歷史，都得如此講授。一個發明家的偉大，不只是因爲他是一個發明家，而且是因爲他是我們的一個同胞。我們慶賀欣羨一種偉大的行爲時更要慶賀這個偉大的人物是我們民族的一份子。

德國現在的國社主義，沿襲黑格爾的學說，對於國家的認識就是一種有機的學說。德國的法律哲學家克魯特(Koellreuter)和政治學家斯美特(Schmidt)卻認定國家是一個政治的生命形態，個人之於國家猶細胞之於軀體，個人不能離國家而生存，猶細胞之不能離軀體而生存一樣。這裏

的出發點是完全自民族國家而來的。個人的渺小與國家的偉大，個人的暫時與國家的永恆，恰恰成一副對比的圖畫。它與純粹的個人主義絕不相侔，一切都是整個性的，不是單位性的。這種的哲學基礎與我們的偏重單位的修養而不甚注意到整個的結合的哲學是根本不同的。我們是講先從修身做起；他們是講必須成爲一個良好的公民。

我國當前政治教育的問題，儘最是非常困難複雜，至少有一點是確定的，那就是我們今日絕不能以爲中國現在要的是走極端的個人主義。去年有一位西班牙哲學家寫了一本書曰「無脊椎的西班牙」，指出西班牙今日苦難之源是「個別主義」。孫中山先生早已慨嘆中國的人民是一盤散沙，中國的人民過於自由因而不知自由之可愛。「中國人民老早有了很大的自由，不須去爭的；因爲不須去爭，所以不知道去寶貴。」（五權憲法演講）中山先生又說：

中國人最崇拜的是家族主義和宗族主義。所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。外國旁觀的人說中國是一盤散沙。這個原因是在什麼地方呢？就是因爲一般人民祇有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。中國人對於家族和宗族的團結力非常強大，往往因爲保護

宗族起見，寧肯犧牲身家性命，這都是因爲宗族觀念太深的緣故。因爲這種主義深入人心，所以便能替他犧牲。至於說到國家，從莫有一次肯極大精神去犧牲的。所以中國人的團結力祇能及於宗族而止，還沒有擴張到國族。

中國固有的道德系統只能使一般在水平線上的人，由個人出發到家族，再往上是不可可能的。這仍然是個人主義，從此一個堅強牢固的現代國家決不能孕育出來。

同時走向有機學說的那個絕端當然也不是個辦法。雖則朝這方面走是一定必須的。我們要矯正這個一盤散沙的局面，就得向有組織的方向走去，就要極力的着重國家，着重整體，輕視個人，輕視家族。從這一點來看，我國固有的道德哲學（當然是講整套而不是去講幾個字的「德目」）在我國政治教育上的應用範圍是相當有其限制的。這是一點，且是最重要的一點。

第二，我國從政治道德的立場而提倡的德目是忠。但是忠君比忠國的成份多而且大。而危難的時候，有道德修養的人考慮的焦點，不在他們的行爲如何能夠對國家有益無損而在如何能夠達到忠於皇帝的目的，如何使他們個人成爲忠臣。我們歷史上所崇拜的忠烈，試將其傳記事蹟來

研究，可以發現他們考慮國家的利益爲其行爲的準繩的時候正少，不顧一切來「一死報君王」的時候甚多。有人以爲岳飛一生事業之失敗，即誤在個人功名上。這位作家說：

他在失意的小重山詞上說：「白首爲功名，」因爲他目的是他個人的功名，抗金復土不過博取功名之一方法，而要取得功名，只有宋高宗才能給他，所以他無論如何要擁護宋高宗。岳飛的心理，和班超所謂「當效傅介子，張騫，立功異域，以取封侯，」以及戚繼光所謂「殺盡倭奴兮，覓個封侯，」全然同樣是以功名爲事業心的出發。事業是手段，功名是目的。爲功名可以犧牲事業，爲事業不能犧牲功名。代表漢族以反抗外來民族的壓迫，這是一種偉大而神聖的事業，爲了保衛皇帝的江山，希望有所成功而得皇帝的封賜，這是爲了個人功名。以民族生存爲前提，做法是跟着民族利益走。以個人功名爲目的，事事當以皇帝意旨爲意旨，因爲只有皇帝可以給人以功名。觀點和立場不同，行動的道德標準完全兩樣。岳飛如果完全站在復興漢族的立場上，宋高宗如果抗金，當然服從宋高宗的領導，如果他已自甘沒落，決無死死遵守什麼君臣大法的道理。明明宋高宗已無抗金之決心，而自己仍將即將成功的收復河北大軍束手放棄，以服從違反漢

族利益的高宗命令，這樣的忠君方法實在不智之甚。岳飛那時的正當作法，是應以民族利害號召天下英雄，一面以力逼高宗抗金，否則取而代之；一面跟蹤追擊金人，殺他一個大敗而歸。高宗縱然不能相諒，岳飛功名不能從趙家取得，而岳飛爲民族所建立之炳彪事業，已足輝煌千古。

（長江著「塞上行」一二八頁至一二九頁。）

這種看法也許是一種偏激之史論，但這裏的涵義是深刻而足爲警惕的。這種觀點正足以說明個人立場與全體立場，雖然可以說是哲學的範圍以內，對於一般人無關，其影響於個人的行爲之處都至深且大。一個哲學系統不能片斷的拆散，以便揀些東西硬湊合到一種根本不適合的用途上去。出發點不同方向不同的思想總是合不攏的。既然是以個人立場來忠君，當然就爲個人來打算，盡忠於君以博取功名而已。國家民族的利害當然是被其忽略。

忠的對象問題更可進一步地分析。我們也許說，現在皇帝沒有了，忠君的思想豈不是就可以改爲忠國？甚而說，孝也可以作爲對國而講的，孝順父母之外豈不能也來孝國？這種說法輒近是相當的普遍。這是把問題看得太簡單的看法。忠是一種理智與感情的微妙混合，多年的教育修養才

能養成，搖身一變是不可能的。加之，皇帝是一個具體的象徵，國家是一個抽象的象徵，在國家一個名辭下包含着無數的抽象的權利義務的觀念，遠較刻板的忠於一個人為複雜微妙。這個忠的對象的改變不是一件容易的事情，何況忠於皇帝的觀念又是在在與忠於國家不同。

其實應用我國儒家的忠的哲學到近代的國家上而希望其形成一種現代化的政治道德，尚有許多困難。我國儒家哲學中的一個特徵——楊幼爛先生認為這簡直是中國政治思想三個特徵之一（見所著「中國政治思想史」頁一六）——是民本思想之發達。這就發生了許多疑難。儒家是提倡忠君思想最有力的一派哲學，但同時也是揭櫫民本思想很有力的一宗。孔子以為「湯武革命順乎天而應乎人」，孟子更進而說：

賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。（孟子梁惠王下。）

孟子又說：「民為貴，社稷次之，君為輕，是故得乎丘民而為天子。」（盡心下）所以他答覆齊宣王就說：「君之視臣如草芥，則臣之視君如寇讎。」這種思想推到極端，則演成黃梨洲「原君」及「原

臣」的說法，認定「爲天下之大害者唯君而已。」和「今天下怨惡其君，視之如寇讎，名之曰獨夫，固其所也。」（明夷待訪錄。）由此可見儒家的哲學，雖然是向主「尊君」，認爲君是神聖不可侵犯的，但是在解釋革命時卻又主張君是可以打倒推翻的。這誠然是「發揮漢族之民本思想，開我國民權革命論之先河」的哲學，然而用到現代來就發生了阻礙。

阻礙在我們儘可以極力擁護民本的思想，但是若果說我們把「忠君」一變而爲「忠國」，我們就完全不能解脫尊君與民本這個疑難的衝突。我們從現代政治的眼光來看，我們不能說打倒或毀滅國家的思想，是「順乎天而應乎人」，無論我們的國家是如何的敗劣。即令我們是極端的自由主義者，我們最多可以提倡人民有對於政府革命的權利，我們絕對的不能提倡毀滅國家，走巴苦寧及克魯泡特金之路。如果我們果真如此，便根本不是在講政治教育，而是在走相反之路。我們不能說「民爲貴，國爲輕」或「國之視臣如草芥，則臣之視國如寇讎」或「爲天下之大害者，唯國而已。」所以從儒學整個哲學論點來看，簡簡單單地用固有的一套，只將「忠君」改爲「忠國」是不行的，是矛盾的，甚而是極端危險的。這個淺顯的道理應當容易體會得來。

加之，在我們道德系統之中，「忠」的對象是很多的。譬如對於學校，對於家庭，對於職業團體，對於鄉土等等。現在我國的公民教育中一切都是提倡之列，古時「爲人謀而不忠乎」之語，也代表對於君以外的忠。然而忠孝不能兩全的情形構成尖銳的衝突，此種情形西方人叫做「忠的對象的競爭」(Competing Loyalties)，構成嚴重道德上的問題。這件事如何方能應付得當是政治教育上一個極大的問題，需要清楚的解剖。

十八十九世紀西方自由主義的思想家對於這種主要的問題並沒有走到極端。法國大革命潮流支配着這個時代的思想，而法國大革命的影響是民治主義與民族主義同時並存的。那個時期雖然是澎湃熱烈的民治運動，同時卻也有感情奔放的民族國家運動。十九世紀的自由主義多少是修改了亞當·斯密士的一部分。拿破侖、俾士麥和加勿爾是這個時代的真正英雄。主權的學說，雖然已由布丹的擁護君權而變爲民權，國家的主權卻依然健在，在國際社會及國內政治上仍然佔着領導支配的地位。

反對傳統主權學說，排擊一元主義者要到十九世紀後期及二十世紀才漸漸擡頭，即所謂多

元主義。一元主義是解決「忠的對象競爭」的一種方案，肯定簡單；少元主義也是解決這個問題的一種方案。一元主義自布丹，格羅塞士（Grotius），浩布士（Hobbes），邊沁（Bentham），奧斯丁（Austin）及所謂分析派的法理家以降，認定國家對於法律實有若干其獨有的及最終的權力，並且認其在道義上及事實上對於個人有絕對的支配力量。多元主義其實並未走到一元主義相反的極端。它不過是一元主義與無政府主義及工團主義間的一種折衷的辦法。狄驥（Duguit）和拉斯基（Laske）之流也主張維持着國家，但是不許國家享有主權，雖則他們卻是極力主張除國家外的社會團體有相當的獨立自主的權利。至於無政府主義和工團主義則是根本毀滅了國家。

假如我們撇開這個極端不談，無論是在一元主義或在多元主義下，「忠的對象的競爭」都是極成問題的。這本來是一個政治哲學上極饒興味的，而同時是極端困難的問題。中國故事中有不少的大義滅親爲其主題的。舊劇中「斬經堂」的劇情似乎最帶政治意味。「王莽篡漢，因暗殺了漢室忠臣吳漢之父，深慮吳漢知道了要復仇，又想利用其才，便娶以己女，封爲潼關總鎮。時劉秀路經潼關，被吳漢捉獲，正欲解京討重封，吳母問知端的，即嚴責以忠孝大義，限令立行三事：（一）

護送劉秀出關，（二）砍倒潼關總督之旗，（三）手刃其妻。吳漢事母至孝，一二兩項立即妥辦，惟於殺妻一事，一因其妻侍姑甚孝，二因夫妻愛情甚篤，故不忍下手。母復責以不應留戀兒女私情，不報國家大讎，始提刀而去，方至經堂門外，聞其妻正焚香爲姑祝福，爲民消劫，心更不忍。又經其妻說出一番道理，「父雖不忠，妾非不孝，不應以父之罪，加諸妾身，且妾死之後，高堂無人侍養，亦非得計。」更委決不下，真不勝天人交戰之苦。但母命難違，祇得斬首覆命。母復問以此後將何爲，漢以棄官奉母告，母又大怒說：「如不光復漢室，便非孝子！」並乘間自殺，以堅其意。於是吳漢墨經從戎，豎起討逆復國的大旗，浩浩蕩蕩，殺奔關內去了。」（民意周刊四十九期張九如「從討逆復國的國劇斬經堂說起。」）

這個劇情注意點在一種極端困難中解決一個根本上「忠的對象競爭」的問題，用意至爲深遠，可惜這類的劇本並不多觀。我們固有的道德系統講忠講孝，現在的公民講愛國家，愛鄉土，孝父母。在這些對象可以兩全時，固然不成問題，遇到相互競爭時，就得設法解決。若是我們認定政治教育得有一個肯定簡單的方法或主義使得遇到這種也許是非常情形就應如何應付，不要把問

題留給當事人自己去憑良心來解決，則中國固有的只是些零星的格言，及民間的故事，真正可以成爲一套哲學的，形成一種中心觀念的，則付缺如。這是政治教育的一個主題，須要殫精策應。在另一文中我曾說：

我們要教育中國的人民，在這種「忠的對象相互衝突」的情形下應如何行動，方能滿足一個現代的公民的天職；亦即是要如何犧牲小我以成大我來達到國家高於一切的信念。我們要說明「主權」的意義，爲什麼只有國家才能有主權，別的團體如家庭等等不能有主權。我們固然可以承認國家是各種人類社會組織的一種，但是要說明國家是在任何團體之上的，包括籠罩其他一切社會團體的。正是因爲國家非高於一切便不成其爲國家，故政治教育必須盡力的注意，要較其他部分更爲注意，才能收到預期的效果。

這種教育方法就需要一套整個的政治道德哲學，爲支配的中心。現在所要指出的只是固有系統中此最重要的一點未經充分發達而已。

第三，中國固有政治道德系統講到治國平天下，大部份時間是從治者的立場來講。哲學家所

特別注意的是治者——皇帝宰相——如何治理國家，爲什麼應該仁，爲什麼應該行「王道」而不可行「霸道」。這是一種的「政術」(Statecraft)而不是一種「公民」(Citizenship)。政治道德哲學家所注意的是治者而不是被治者，是孟子所謂「勞心者」而不是所謂「勞力者」。這裏注意的焦點是如何使治者博得人民的擁護，而不致激起人民的反抗，甚而可以治國而平天下：所謂「君行仁政，則民親其上，死其長矣」；所謂「王何必曰利，亦有仁義而已矣」；所謂「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣；以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運諸掌」；所謂「不仁而得國者有之（這是當時的事實，恐怕也是一直到如今歷史的事實），不仁而得天下者未之有也」；所謂「國君好仁，天下無敵」；所謂「今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之途，天下欲疾其君者，皆赴愬於王，其若是，孰能禦之？」

我們不可忘卻這是戰國的時代，各國均在那裏爭奪廝殺。那時的一般文人都懷抱着一套的思想系統，希望有一個國君可以用他及他的主張來制勝其他的諸侯而取得天下。孔子周遊列國，

孟子也是「受業子思之門人，道既通，遊事齊宣王，宣王不能用，適梁，梁惠王不果所言。」（史記孟子荀卿列傳）以一套的政術來企圖使一個國君取得天下。當時「秦用商君，富國強兵；楚魏用吳起，戰勝強敵；齊威王宣王用孫子田忌之徒，而諸侯東面朝齊。」孟子則獨「述唐虞三代之德，」認爲這種「富國強兵，戰弱勝敵」的辦法是走不通的，不用德而用力是不會成功的，所以他的策略是走向秦楚相反的方向。雖然他的動機不一定是以仁政爲一種政術，而誠如趙歧在「孟子題辭」中所說：

周衰之末，戰國縱橫，用兵爭強，以相侵奪，當世取士，務先權謀，以爲上賢。先王大道，陵遲墮廢，異端並起，如楊朱墨翟放蕩之言，以干時惑衆者非一。孟子閱悼堯舜禹湯文武周孔之業，將遂湮微……於是慕仲尼周流憂世，遂以儒道遊於諸侯，思濟斯民。

或如孫奭在「孟子正義序」中說：

自古仲尼既滅，戰國初興，至化陵遲，異端並作，儀衍肆其詭辯，楊墨飾其淫辭，遂至王公納其謀，以紛亂於上，學者循其踵，以蔽惑於天下……唯孟子挺名世之才，秉先覺之志，拔邪樹正，高品

勵……致仲尼之教，尊於千古。

或者孟子是本着悲天憫人的「惻隱之心」，眼看着「殺人盈野」「殺人盈城」「暴政橫行」「人民憔悴」「豪強兼并」「黎庶破產」與本着經濟平等的觀念，眼看着「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍」而發爲仁政之論。但是事實仍然是他的政治道德的論調是講給治者聽的，而不是講給人民聽的。這一點無論如何不應當被我們忽略。現在我們無論如何謳歌他的民本思想，但想到他的「民爲貴」主張時，不能便忘卻了「民可使由之，不可使知之」「勞心者治人，勞力者治於人」等等的認識。而他們所謂政治道德當然是「勞心者」而不是「勞力者」的事情。

其實上述孟子等人的所謂民本思想是對於不聽他的主張者的一種制裁，上面所引謳歌仁政的一套理論是向治者說明仁政施行所能獲得的良好效果：「天下無敵」「得天下」「孰能禦之」。其次他所說的就是不仁者一定得不到天下，或保持不了天下。

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷……

其爲一種對於不仁者的懲罰，最爲顯明。這種學說賈誼在其「大政篇」中說得更爲透澈：「故夫民者至賤而不可簡也，至愚而不可欺也。就自古至今，與民爲仇者，有過有速，而民必勝之。」

上述種種只要說明儒家的政治道德哲學主要的成份爲教導君主——治者——博取政權，穩固政權，保持政權的具體方案。他們說話的對象祇是君主，治者；而絕對不及於人民，被治者。他們的立論是教人如何可以做一個賢明的治者，而不是教人如何可以做一個國家中良好的公民。當然，他們的道德系統並不止於對治者說話，但是以此爲其最着重之點則初無異議。如果事實果然如是，則這種政治道德之可以應用到今日以公民訓練爲目的的政治教育的地方是不多的。

自從秦始皇焚百家之語，漢武帝表率六藝罷黜百家以來，二千多年來儒家的哲學寢假已成中國政治道德哲學道德的正宗。而此中卻有許多地方對於我國當前所要斤斤以求的現代國家的建設是扞格不能入的。

年一，它是從個人出發的，而目前似宜趨向於集體主義之路；

第二，它是提倡忠君的，而忠君與忠國究有不同；

第三，它是對治者的地位來講的，不是對被治者的地位來講的；故與今日之所謂政治教育入手的地方不同。

有這三個重要的原因，所以我國的文化常被譏爲「非政治的文化」，故政治教育表現得如此的貧乏可憐。這并不是妄自菲薄說中國自古流傳而來的倫常道德系統根本不能要，因而自戕我民族的自信心。其實自信心的問題在此時也值得討論的。胡適之先生認爲中國的文化有三個優點：（一）最簡易合理的文法，（二）平民化的社會構造，（三）薄弱的宗教心。梁實秋先生則認爲只有中國菜好吃，衣服舒適，宮室園林雅麗。張熙若先生似乎是看中了宮殿式的建築及寫意式的山水畫。而吳景超先生則認爲中華民族的自信應建立在其適應環境的力量與其不比其他民族低的聰明才智兩點之上。這些意見有的人看來不免感覺自視太卑。就是講他們所絕未提到的政治能力，中國也可以躋入世界最富於政治能力的古代羅馬民族及近代盎格魯薩克森民族之林。但自信心不是建築在徒然恢復固有的一點之上的。有自信心的民族不必就是復古守舊的民族。進化似乎是克服種種的困難，跳躍過種種的障礙物。有自信心者說：「我們的祖先曾克服種種

不同的困難，我們相信當前的困難，雖與以前的迥不相同，我們還能克服；我們仍然具有克服困難的能力。」有信心者不是說：「我們祖先從前曾用某種方法克服某種困難；現在我們所遭遇的困難雖然和祖先所遭遇的不同，但我們仍然只有再用老辦法來克服之。」應用到中華民族的政治能力上去，這個問題仍是一樣。中華民族在政治方面會有偉大的力量；秦的統一，兩漢的帝國，唐代的政制，辛亥以來的革命。這就足以使我們自信仍然可以克服二十世紀各式各樣的困難，在波濤洶湧、驚風駭浪的國際環境中維持着獨立自主的生存。但這並不是說我們只得再用秦的方法以統一中國，或恢復唐代的政制以建設今日之政治。回復到政治教育一個問題，自信心使我們認定中國的人民是可以接受現代化的政治教育的；這種政治教育可以使中國政治昌明起來。然而這並不是說我們現在需要政治教育，所以就只得恢復儒家的政治道德系統，以為非此不足以表徵中華民族的自信。自信心應當是自信能克服困難，因為過去曾遭遇過困難而均能克服，它不是墨守陳規，無論什麼困難都只會用老的辦法來嘗試克服。老方法不合用時就想得出新的方法，別個民族有新的方法就可以利用；這才是真正的自信心，這種自信心才有力量。我們今日無人提倡

恢復中國自己發明的刀槍劍戟以制西洋各國發明的飛機大礮正是最有力之一例，政治教育的灌輸方法有多端，而歷史的認識尤爲重要。竊以爲講中國的歷史，就應當本着這種方法來講，比之徒然提倡恢復固有的辦法，不特可以收效且更可以提高民族的自信。

第三章 傳統社會心理與今日之政治教育

上一章我們約略地從現代政治的立場說明了儒家政治道德哲學是如何地不能適合現時政治教育特殊的需要。我們不妨再就所謂「社會心理」方面來看看中華民族的意識。

這裏所謂「社會心理」是西文所謂 communal psychology 亦即是一個社會普及的深澈的意識形態。張佛泉先生說：「我們須有現代國家的觀念，現代的國家方有希望實現；我們須先有現代公民的概念，方有希望做現代公民。」這個論據點就是從社會心理出發的。這種社會心理固為社會的事實養成的，但一經養成之後，也就自己成了一種偉大的勢力，使得社會的變化竟受其潛移默化而隨其支配。英國政論家吳爾夫 (Leonald Woolf) 以為「社會的事實固足以造成社會心理，社會心理更足以轉移社會事實。」正是這個道理。

在秦的以前，據歷史家雷海宗先生的觀察，「為自主自動的歷史，人民能當兵，肯當兵，對國家負責任。」那時的社會心理是積極的，有為的。商鞅所說：「強國之民，父遣其子，兄遣其弟，妻遣其夫，

皆曰：『不得無返！』是以三年之衆，從令如流，死而不旋踵。」又說：「壯者務於戰，老弱者務於守，死者不悔，生者務勸，民聞戰而相賀也，起居飲食所歌謠者戰也。」就是孔子也說：「以不教民戰，是謂棄之！」所以在春秋戰國的時代，中國的社會心理是勇武善戰的，人民是肯當兵的，是肯對國家負責任的，所以那時的一個國家有真正的兵，有負責的國民，有優美豐富的政治生活。這種的社會心理是健全的，是政治的。也許正是因爲在這方面太發達了，才引起了墨子韓非非戰的理論，正如每當一次世界大戰後，必有反戰的思想及世界和平計劃之出現一樣。但是到了後來的情形便大不相同。雷海宗先生接着說：

秦以下的人民不能當兵，不肯當兵，對國家不負責任，因而一切都不能自主，完全受自然環境（如氣候，饑荒等等）與人事環境（如人口多少，人才有無，外族強弱等等）的支配：……這樣一個完全消極的文化，主要的特徵就是沒有真正的兵，也就是沒有國民，也就是沒有政治生活。有人以爲「中國的文化表面雖是儒教居於首席，骨子裏卻中道家的流毒很深。」這句話是從社會心理的立論而發的。儒家的哲學偏重於治者的道德，不注意於被治者的道德，前一章已經說過。

社會的心理是被治者的心理，不是治者的心理，當亦明顯。但就是這種社會心理也在在可以左右到治者的立場。這就是說老百姓所要求於政府的——社會心理——是一個休養生息的機會。這是「猛於虎」的苛征暴斂必然產生的心理結果，表現着老百姓不要求政治的改善且要求政治的消極無爲。也許是老百姓根本覺得政治無法改善，所以才要求它消極無爲。然而一個政府如果是果真的順從民意而消極無爲，政治固是無從改善也不必改善，老百姓也索性「安居樂業」根本不去過問政治。如果這個國家是無敵國外患的，一種自由充沛的消極無爲政治未始不是相當理想的一種境界。但這種的自由既不是一種政治的自由，只是把政府和人民隔離，各不相侵，政府不負建國的責任，人民不負其爲國家一份子的責任，敵國外患一來就得土崩瓦解，殆無疑義。這種的國家是無組織的國家，是人民與政府越不發生關係越好的國家，根本便不配稱爲一個國家，尤不配稱爲一個現代的國家，只是孫中山先生所謂的「一盤散沙」而已。這種的情形在今日爭奪廝殺的強國之林中是立不住脚的。然而這就是中國自漢以來社會心理上的理想狀態！

且以漢初之事爲例。漢初當大亂之餘，社會的經濟生活是異常困苦的。

漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業，而大饑饉，凡米石五千，人相食，死者過半。高祖乃令民得賣子就食蜀漢。天下既定，民亡蓋藏，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。（漢書食貨志）

那時魯國的儒生就勸叔孫通不要去「起禮樂」，當時的哲人陸賈也主張無為的政治。就是「身被七十創，攻城略地功最多」的平陽侯曹參也極力主張無為政治。孝文孝景二帝的政治也都是故意的無為，竇氏做了二十三年皇后，十六年的皇太后，六年的太皇太后，先後共四十五年，都是「好黃帝老子言，帝（景帝）及太子（武帝）諸竇不得不讀黃帝老子，尊其術」（史記）其結果是：

黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下宴然。刑罰罕用，罪人是希，民務稼穡，衣食滋殖。

其具體的成效是：

漢興七十餘年之間，國家無事，非遇水旱之災，則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。這是一幅引無為政治而致豐足的圖畫，使無為政治形成了一種理想的境界。

我們來冷靜地研究一下這個問題。「苛政猛於虎」在大亂之餘與民休息未始不是一個辦法。但是這只證明政治不良，與其去「百廢俱舉，一事無成」來騷擾人民，還不如消極無爲。這是對於政治的悲觀認識，認定政治只是騷擾人民的，不會造福人民的。所以多一事不如少一事。例如史記上說：「非遇水旱之災，民則人給家足。」照現代眼光看來，防止水旱之災以期人民永遠人給家足是政府不容旁貸的，最低限度的一個責任。就是因爲人民覺得政府從來不能防止水旱之災，如果勉強爲之則必是徒然擾民而得不到效果，大批之工款只有進入貪官污吏之手中，所以才寧願政治不要多所更張，只是加增人民的負擔而於事無補。這是一種 *Cynicism*，沒有辦法中的一個辦法。對於政治而有相當的信仰，絕不致連這一點點基本之事都樂得不讓政府來做。

加之，政府的消極無爲使得人民不負其國家一份子的義務，漸漸而養成了對國家不負責任的社會心理。兵制的變遷便是一個很好的例子，且來說說。據史家的記載研究，「春秋時代是上等社會全體當兵，戰國時代除了少數以三寸舌爲生的文人外是全體人民當兵，」到了兩漢初期，則「上等社會不服軍役而將全部衛國的責任移到貧民甚至無賴流民的肩上，」所以漢初的兵力

極其微弱，自古以來的徵兵制破壞，募兵制又沒有完全成立，終致演成高帝呂后的匈奴女婿單于冒頓竟在高帝崩後向呂后求婚的離奇侮辱，而呂后只得婉辭拒絕，以「年老氣衰，髮齒脫落，行步失度」為搪塞。漢武帝空前大帝國的締造依靠的只是職業兵。

從兵的身份上說，都不是直接由民間產生的，大半都是流浪份子，甚至外族的浪人。他們既不直接出自民間，與一般的人民自然沒有多少感情上的聯繫。對於國家他們也很難說有多大的忠心，不過皇帝養他們，他們替皇帝賣死就是了。一般民衆在大致安定的大帝國之內，漸漸都不知兵。這些既不肯衛國又不能自衛的順民難免要被流浪集團的軍人的輕視。由輕視到侮辱是很短很自然的一步。同時因為軍人多是浪人，所以很容易遭一般清白自守的良民的輕視。不過這種沒有武力作後盾，不能直接侮辱軍人，只能在言語上詆毀。「好鐵不打釘，好漢不當兵」的成語不知起於何時，但這種鄙視軍人的心理一定是由漢時開始發生的。（雷海宗：「中國的兵」，社會科學一卷一期。）

這種的職業兵之興起就把中國國民對於國家的一種最重要的義務，漸次喪失，政府是消極的政

府，國民是消極的國民，文化也成爲「無兵的文化。」募兵的結果，明朝末年熊廷弼寫募兵的情形道：

傭徒廝役，遊食無賴之徒，豈能慣熟弓馬？豈能膂力過人？朝投此營，領出安家月糧，暮即投之彼營；暮投河東，領出安家月餉，朝即投之河西。點册有名，及派工役而忽去其大半，領餉有名，及聞警告而又去其半。

這樣的兵役制度是不能擔當起組織現代世界衛國武力的。

在現代的公民道德中，忠勇衛國是一樁光榮的事業。好人不當兵的看法是根本不適用了。當然在募兵制度之下，當兵的的確確不乏「亡命之徒」，缺乏知識與人格的「老粗」……然而徵兵制度下的兵，與此不同。徵兵制成功後，我們的收穫不但是有兵的文化，並且是有文化的兵。兵役不僅是人民的義務，亦且是人民的權利。到了那個時候，我們要說「壞人不當兵」了。（蕭公權，「建設有兵的文化」，獨立評論二二〇號）

在沒有徵兵制度之下，一個民族則只有「文采彬彬，以弱不勝衣爲貴。」從政治教育的立場來說，

則是國民對於國家不肯擔負起其國民一份子的基本責任。總之政府崇尚消極無爲的結果是不肯擔任其本身的衛國的責任，漢初二十年的黃老之道使得中國古來的最優良的徵兵制度荒廢而歸於消滅，臨時不得不以募兵囚兵來代替；這樣人民也就養成一種鄙夷兵役的心理，士大夫則講明哲保身，人民則講天高皇帝遠，不肯亦不能擔負其自衛衛國的責任來。如此而一個國家最基本的公民義務是沒有了。對於私人道德口裏整天提倡是毫無意義的。一種心理成了社會心理便不容易打破了。目前抗戰時間兵役問題的嚴重，一般人民之不肯當兵，就是這種社會心理最痛心的反映。

等而下之，這種社會心理能捏造許多小聰明智慧來解除森嚴責任在良心上的壓迫。我們會說中國是酷愛和平的，因此便不好戰，亦不備戰。其實這些都是心理學上所謂「自衛的機械」(defence mechanism)。我們自命爲炎黃後裔，而照歷史的傳說，他便是一位征服者。戰國時期的兵連禍結，漢武帝的開邊拓土，顯然都不是愛好和平的行爲。但是後來誤解了，以訛傳訛，竟會把不爭氣誤認爲愛和平，把不抵抗誤認爲愛和平，把甘心受異族的侮辱統治壓迫誤認爲愛和平。(說

見蕭公權：「中華民族與和平」獨立評論二二八號。愛和平就不服兵役，就謳歌逃兵役，歸隱山林，不問政治，非戰。

其實一般的中國舊文學一般缺乏國家民族觀念的，不合現代國家對國民的要求的。「脫離塵世」、「舉世皆濁，唯我獨清」、「天高皇帝遠」這些都是文學家用優美的文字，鏗鏘的腔調，來描寫他們遁世的理想的。中國的詩人文人也有氣壯山河的作品，但大都歌詠的是遁世的理想。文人喜歡歸隱，弄幾間茅屋，飲飲酒，讀讀書，瀟灑閒逸，講求山水景致，風花雪月。這一部文學是世界上第一流的文學，但是沒有民族或國家的意識。唯其如此，所以經林語堂先生介紹給外國人的時候，習於民族國家意識的西洋人看得那樣新奇可愛。

其實中國的文學，對於軍事政治之鄙視是其最惹人愛之點。我隨便翻開一部唐詩，舉幾個例。白居易的「亂後過流溝寺」在今春徐州大會戰後讀起來更覺有味：

九月徐州新戰後，悲風殺氣滿山河。

唯有流溝山下寺，門前依舊白雪多。

這個意境多好！但是沒有民族國家的意識，閒散遁世。再看李白的「戰城南」：

去年戰桑乾源，今年戰葱河道。洗兵條支海外波，放馬天山雪中草。萬里長征戰，三軍盡衰老，匈奴以殺戮爲耕作，古來惟見白骨黃沙田。秦家築城避胡處，漢家還有烽火燃。烽火燃不息，征戰無已時。野戰格鬪死，敗馬嘶鳴向天悲。烏鳶啄人腸，銜飛上掛枯樹枝。士卒望草莽，將軍空爾爲。乃知兵者是凶器，聖人不得已而用之。

這簡直是一位極端非戰主義者的聲調，和雷馬克 (Remarque) 的「西線無戰爭」一鼻孔出氣。又如杜甫的「石壕吏」：

暮投石壕村，有吏夜捉人。老翁踰牆走，老婦出門看。夫呼一何怒，婦啼一何苦。聽婦先致辭，三男鄴城戍，一男附書至，二男新戰死，存者且偷生，死者長已矣……

這又簡捷了當是逃避兵役。

這都是太文明了；馮友蘭先生會說：

一民族若只僅有文明而無野蠻，則卽爲衰亡之先兆。中國人文采彬彬，以弱不勝衣爲貴，此

即僅有文明而無野蠻。中國民族若真衰老則即因其太文明也。（中國哲學史頁二三八）
太文明了使得人民對於國家最基本的義務——服兵——都不肯爲，都來冷嘲熱罵，譏諷逃遁。這是「無兵的文化」，這也就是英人陶內（Tawney）所以認定中國的文化是「非政治的文化」。
國民對於政府只希望其消極無爲，國民對於國家不能亦不願擔當其最基本的義務。就在這兵役之一端已可見其極端嚴重的影響。這種社會心理的普遍潛伏是非用大刀闊斧的方法不能夠鏟除矯正的。所以我們認爲要將中國變成一個現代的國家，要教育現代的國民，我們對於中國的傳統文化要有一種極端嚴密的批評。「知恥近乎勇」徒然自誇不是一條正當的路。政治教育的工
作應在打破這種的社會心理着手。

第四章 現代政治教育的意義

蔣介石先生會說：

現在教育失敗的原因，就是對於學生的國家觀念，民族精神，公共道德及做人的實際生活，完全沒有注意，只注重在黑板上，書本上，教學生幾本書，這只可說是教，而不能說是育（救國的教育）。

抗戰一年餘，中國政治上教育上最令人痛心的一件事是中國人民政治教育的缺乏，而我們所謂中國人民，也不只限於一般的未曾受過教育的人民，就是受過最高深最新式教育的人，也處處表現着這種缺乏。這個極端嚴重的現象是政治的問題，同時也是教育的問題。它是政治的問題，軍事的問題，（在抗戰時間這兩方面本無分開的可能與必要，）因為中國現在有令人傷心切齒的「漢奸」問題，使得敵人相當容易地組織傀儡政府，向世界宣稱「日本對於中國沒有領土的野心」，同時使得敵人相當容易地收買中國人爲他們做間諜，使敵人的轟炸我們後方收到效果。

這種事是嚴重的，毋庸解釋。它同時是教育的問題，因為爲什麼中國的教育沒有做到培養民族國家意識的地步，爲什麼教育不能使中國的人民拒絕敵人的引誘，而甘心助長其奸計。進一步說，政府現在費大量的人力動力辦教育，希望教育普及後中國可以成爲一個現代的國家。如果中國辦教育的結果，不能使得中國有具有民族國家意識的國民，中國現代國家，豈非仍然不能建立起來，辦教育豈非失却了意義？假定中國的人民個個都是學者，但沒有一個是有民族國家意識的國民，從教育從政治的觀點看來，教育仍然是一個慘敗。近一年來的事實許許多多使我們不寒而慄，使我們懷疑從前的教育沒有達到政治的目標。

因爲這個悲慘的現象實在令人齒冷，有心人遂都起來提倡政治教育，要求政治的及教育的當局充分注意政治教育。這件事已成爲極端普遍的要求，政府也在努力達到這個目標。

所謂政治教育與所謂公民教育或訓練不同。我們先以政府所頒布的種種法令制度爲討論的起點。照教育部所頒布的公民課程標準，小學及中學的顯然差別極大。這裏的用心是根據教育家的兒童心理學而來的。照小學的公民教育內容看來，它是一種養成生活上良好習慣的功課，故

稱公民訓練。這裏政治經濟社會的成份是稀薄而簡單的。這一點不但應當完全遵守，且是達到盡善盡美的地步的。這裏訓練的是所謂「公民道德」，其實都是私人道德的公衆方面，可以稱爲「公共道德」（如上面所引蔣介石先生的說法）而不便稱爲「公民道德」。到了中等以上學校情形就很不同。這裏所謂公民是五種人文科學的湊合：倫理，政治，經濟，社會，法律。每一種學科，公民的教本中都有一點「大意」或「概要」。當然從廣義的說來，或從古希臘柏拉圖與亞利士多德的觀點看來，這五門都可以包括在「政治」一個名辭之下。英國人浦洛克（F. J. Pollock）在其所著的「政治科學簡史」中認爲近代政治學之所以較古希臘進步就是把倫理與政治的聯繫拆開了。政治學鼻祖亞利士多德與「近代政治學鼻祖」馬克維利（Machiavelli）的區別就在這一點。這種也許可說是「現實主義」，容或是我們愛談理想，愛追溯唐虞三代的中國人所不肯苟同的。我們固有的政治與道德不僅是息息相通的，而且是唇齒相依的。離開了道德，儒家便不能再談政治。近世講「綜合科學」的人也許與我們同意，雖則他們絕不如我們那樣注意倫常道德與政治的關係，而著眼於政治經濟的聯繫。然而事實是今日錯綜複雜的社會已使從前所謂廣

義的政治不能確立起來。科學的研究總得分工，一個人的精力不能面面兼顧而不流於皮毛膚淺。當前中國的公民教育在這點上表示出幾個原則：

(一) 倫理、政治、經濟、社會、法律五方面均須包括在公民課程之內。

(二) 在這五方面也絕無在質與量上有輕重之分，並不是以其中的一方面來籠罩其他的方面。

(三) 因為範圍如此之廣，學生之時間如此之少，而中等學校學生又沒有受過其他的社會科學訓練，故每一方面只能講些「大意」或「概要」，不能從詳。

(四) 講解其每一方面時，雖說是以三民主義為依歸的，但其間的界限森嚴，互相貫通之處并不甚多。

(五) 講五方面的任何一方面時，均以學術為依據，講的都是學術理論，以時間的擁擠，事實之敘述必極有限。

換言之，起草中國現行公民課程標準的人是沿襲近世西洋社會科學的趨勢，而注意各門社

會科學之分門的。雖則他們將其合在一門功課裏來講授，各門仍然是自成系統。這種辦法的良窳是極成問題的。周鯁生先生曾爲一文論「公民教育的幾個基本問題」，其最着重之點就是批評這個分門別類應有盡有的辦法。他說：

公民育教的內容應當是這樣，教料的材料，應當如何規定選擇，也是今日教育上重大的問題。現在坊間已有多種關於公民教育之課本或教科書，而且這些公民課本或教科書，都說是按照教育部頒布之公民課程標準編成或經教育部國立編譯館審定的。這些當然可說是國家公認的教材。然而在現行制度之下公認的這些教材，是否全合於公民教育的意義或需要，令人不能不懷疑。記得現行中學公民課程標準頒布以前，我曾經得一觀草案，很不以其頭緒紛繁爲然。最近爲考試命題之參考，亦曾檢閱坊間所出公民課本，更感覺其內容太繁雜，不但不合公民教育的需要，並且增加教師及學生的困難，使學生一般對於公民科減少興趣而生厭惡，實在有失去公民教育的原意。試看一部以三四卷組成之公民教本，包含倫理哲學法律社會政治經濟各種性質不同的部門，而又沒有一貫的系統，對於學生除掉令其感覺艱澀叫苦外，又能發生甚麼

好印象，產生甚麼好效果？像這樣一種百科全書式的教本，那裏又有教師真能滿足的擔任講授？今後對於公民課程標準是不是應當根本改訂，化繁爲簡，而對於公民課本的教材則令重新選擇編制，以適合公民教育的需要，以減少教師的困難，而增加學生對於此科的興趣？我以為這是今日教育上急待仔細考究之問題。（教育通訊三十七期「公民教育的幾個基本問題。」）

我們現在要指出的是今日中國之所謂公民教育初不以狹義的政治爲限。它所包含的內容極度廣泛，可以概括一切的社會科學，甚而包含現在屬於哲學範圍的倫理。由此可知政治教育只是其中極小的一部份。本書不在討論公民教育而在討論政治教育，故只是公民教育中的一小部份。但同時我們得注意到政治教育雖只構成現在所謂公民教育的一部份，它卻不能以公民一科爲其範圍。在其他的學科或訓練項目中，都可以施行政治的教育。這一點是相當清楚明白的，也是現行制度中所早已注意到的，可不多說。

我們所謂政治教育只包含兩點：

（一）現代國家觀念的內涵；

(二)個人與國家的權責關係。

但這兩點就有許多複雜的問題。

我們在初中公民課程標準中所舉的只是一種大綱，曰「公民與國家」、「民族與國家」、「公民與政治」、「公民之權利與義務」等等，並沒有一種正面的「民族哲學」指示給教科書的編者及講授者，故在理論上無論什麼學說都可以填塞到這個大綱之內，而可以說是符合標準。事實則是書賈所編者一般只是隨意選一種學說填塞到裏面，而審查者因無根據也只得認為滿意。坊間所見的有根據於主張多元主義的拉斯基為國家定義的，有根據主張基爾特社會主義的柯爾的，有隨便擇一個日本人的說法的，而均經教育部為之審定。到了高中則事情更為困難。「高級中學公民課程標準」中「政治概要」一部分仍然是一個大綱，也是可以隨意填塞內容的。它的項目是：

(一)政治概要。

(1)民主政治。

(2) 獨裁政治。

(3) 吾國現行政治制度。

(4) 政黨。

(二) 憲法。

(1) 憲法之意義與種類。

(2) 憲法之內容（注重五權憲法）

(3) 憲法之產生與修改。

(三) 國際關係與國際組織。

(1) 國家與國際組織。

(2) 國際會議與國際公約。

(3) 國際聯合會與國際法庭。

(4) 中國與國際組織之關係。

這就是直截了當等於一個淺易的「政治學」教本，學說如此紛紜的政治學當然使得完全依照這個「大綱」所編的教本內容相去霄壤。而這種可以說是令人齒冷的情形事實上是把政治教育完全失卻了其原來設置的意義。

這個問題其實是缺乏一種中心政治認識的問題。這種辦法可以使得政治教育完全失卻了意義，也可以使這一科對於學生發生極不公允的結果。

先講後一點。二十七年教育部會辦理國立各院校統一招生，作者也參與其事。當時我們以爲十幾處的招生委員會應該根據一種經教育部審定的教科書命題，似乎比較公允，結果得到了幾種題目，抄錄下來，以證明（一）政治教育仍然是政治學教育，（二）用爲命題標準的教材如與投考學生所讀的教材不同，題目將無法可答。

（一）「試述獨裁政治民主政治之意義并比較其得失。」

（二）「憲法有幾種？其主要內容若何？」

（三）「試述憲法的種類。剛性憲法的修正手續有幾種？」

(四)「民主政治的要素是什麼？」

(五)「民族構成的要素有五(列舉填入空格)。」

(六)「國家的要素有四(列舉填入空格)。」

(七)「交換發展的時期有四(列舉填入空格)。」

這七個題目就足以令人怵目驚心！

政治教育如果成爲政治學教育，結果只有是「衆說紛紜，莫衷一是」，以致於完全失卻了意義。自來政治學者對於何謂國家，何謂自由，何謂權利，何謂義務，何謂責任等等抽象的名辭，不知有多少的定義，學說極度紛紜。這個現象的造因是因爲每種政治思想必定有其時間的及空間的條件，這些條件規定他們思想的特質。這便是說，一個時代一個地方對於這些觀念均不能相同，因爲客觀的環境必定是相去懸殊的。現在有許多人硬要把這觀念綜合起來，成爲一個總的概念當然是絕不可能的，雖則每一個寫政治學教科書的都作過這種期望。

在這種情形下我們將如何講述便成了一個絕大的問題。這個問題的解答是我們要認清所

謂政治教育不是一種學術的教育。我們絕不能如同普通的政治學教材一樣，將各時代各地方所產生的觀念綜合起來教授我們中國的青年。這種辦法是政治學的教育，是一種純粹的學術研究，其用意在於求廣博的智識而不在灌輸基本不易的認識。但是現在的公民教育中關於這部分便恰恰犯了這個弊病。一個國家一個時代都有其特別的情形，各時代各地方的政治思想家便依就他的時代及地方來建造他的思想系統。在這種情形下，硬將他國他時代的觀念充塞到我們中國來，是絕不為功的。我們試看各國現在政治教育內容相去甚遠，英美法瑞士等國有其特殊的方法，意德俄等國又有其獨立的系統。（參看 C. E. Merriam 所編的公民教育叢書及其所著的 Comparative Civic Education）正足說明各國也是以合乎其本國條件之觀念灌輸給其青年的。我們要先對於本國的環境有清晰明白的了解，然後在各種學說中選擇與此環境完全相符的一種而採用之。（近人有謂 T. H. Green, Bousanquet, Mary Follett 的政治思想合乎我國的條件，但尚有商酌的餘地，至少近代政治思想中多元派的理論，如 Leon Duguit 及 H. T. Laski 或基爾特社會主義者如 G. D. H. Cole 的思想，絕對不合我們的國情。）如果各種學說中沒

有完全符合我國條件之學說，則我們自然要創造一種來供給我國的需要。這是最根本的一點，否則政治教育便成了政治學教育，如果不是過於抽象以至於空無所有，便是百說紛陳，莫衷一是。我國的政治教育一般的太過於理論化學術化，往往形成一種簡易的政治學課程。這個現象的流弊不在學生不易於了解（政治學本來複雜而無定論，簡易起來當然不容易了解），且將因內容之不適合而完全喪失其效用。

其實我們根本應當以政治教育與宣傳混為一談。政治教育就是一種國家學說，一種羣己關係的宣傳。張佛泉先生曾說過：

一個社會如想得到秩序與安全，必須有它的一致性。上層社會須求其異，基本方面則必須求其同。盡同固不可；盡異亦不可。在今日的社會裏面，欲施行大規模的民治，衆民必須有一個共同的信念。已故的丁文江先生曾在大公報寫過一篇論及此問題的文章。建設若干共同的基本概念，無疑地是今日中國所最需要的。中山先生曾用「心理建設」這個名詞。這個名詞很有意義。可惜孫先生所講祇限於「知難行易」一說。梁任公先生曾倡新民主說，他有洋洋數萬言的大

文，極言「新民爲當務之急」。（獨立評論二三號「從政治觀點論我國教育問題」）他在另一文中又說：

信與不信，費希特的「對國人講演」許多人都認爲是復興德國的動力來源；黑格爾的國家論和歷史哲學，哈布浩斯竟指是歐洲大戰的遠因；毛奇將軍亦曾謂普魯士之戰勝法國，小學教員與有大功。教育的力量有如此者！

我們需要有目標的基礎教育，因爲這樣的教育是我們建國的力量所由生。

從思想統制的觀點來論，基礎教育（包括義務教育）的目標也應該確定。我們可以在這裏指出，近些年來當局關於統制思想和言論方面，犯了一件嚴重的錯誤。他們在不能統制的方面去用統制，在能統制的方面卻又完全聽其放任。具體點說，在大學程度以上的人，如大學生，教員，教授及其他比較獨立的職業者，對這些人的刻板的思想與信念本是很難求得的，我們甚至可以說，統制這些人的思想是一件不可能的事，但當局卻偏偏想統制這些人的思想，企圖做一件無做到可能的事。在基礎教育方面的情形卻與此不同，在這方面如灌輸一些基本概念是很

容易的。但對此又向無人注意。拋開統制難易的問題不論，祇就統制的需要言，我們也可以見到基礎教育方面需要統制，上層的教育是不需要統制的。何以說基礎教育需要統制？那是因爲在這裏我們應求得國人的最低的一致信念，應求得一個一致的民族意識，在這種信念和意識之上，方能希望建設一個基礎鞏固的國。在這方面我們應求得安定社會的因子。（獨立評論二二期「義務教育與民族力量」）

作者在「宣傳與教育」一文中也曾申論此點如下：

獨裁的國家將宣傳與教育完全混爲一談。民主國家的人民看了都一致憤恨，這種憤恨是對的，雖則民主國家與獨裁國家在這點上只有程度之差別而無性質之別，在獨裁國家中，一切都是受政府統制的，幾乎絲毫沒有思想迴翔的餘地。民主國家則立定下幾個最根本之點爲灌輸之處，其餘的則可由人民享有發揮的自由。其一是絕對的，其一則只是部分的。然而這就差之毫釐，謬以千里了。

一個政府不能不擔負宣傳的責任；教育機關也不能不幫助政府擔任宣傳的責任，因爲無

論宣傳與教育有多大的區別，一種的宣傳的確就是教育，兩者是可以并行不悖的。請舉例言之。一個政府的宣傳及教育機關都得對於人民施以公民基本教育。這是通常所謂公民教育，但從另外一義看來，也就是宣傳。什麼是國家自來政治學說裏有無數的看法，有的人根本便主張不要國家。從政府的立場來說，它不能叫人民相信，不要國家的學說，它也不能把幾千百種國家的學說一一詳細列出來讓人民自由選擇其中的一種，政府完全不表示意見。政府自得就其本國特殊的立場，選擇一種國家學說灌輸到人民的心目之中。這也許就不是教育而是宣傳。但試問那一個國家不是就如此做法？

中國近年來的公民教育很大的一個缺點，就是在這方面未曾做到完備的地步。我們的教育部雖然也有專人審查中小學的教科用書，但是對於這基本的一點卻是異常的忽略。中國得有一種每個公民都能明瞭并能接受的國家意識。這是具備公民資格者必要的條件。我們不能說這不是教育而是宣傳。在基本觀念的紛陳雜列的情形下，一個有組織的現代國家是生長不出來的。中國在建國的途中，不幸接受了一種自由主義極端的學說而奉為天經地義，遂致衆

議紛紜，莫衷一是。改良中國的公民教育必須在這點上切實下手。

爲什麼人民要服從政府？政治學說裏對於這個問題也有許多的答案，有的是否定的。政府要人民納稅，當兵。人民爲什麼非得納稅當兵不可？政府爲什麼有此強制的力量？人民因違抗政府而受處罰有何道德上的理由？人民如何要有此種義務才能享受種種的權利？對於這些問題，政府也不能不堅決的表示種種的意見。這是公民必須具備的基本觀念，不容人民去隨意選擇。

高等教育機關中思想可以比較自由，這是全世界的通例。原因很簡單。在外國一個受高等教育青年是已經經過中小學嚴格觀念灌輸的階段的，到了大學裏對於諸種學說不妨以學術的立場來研究，因爲一來他的腦筋裏早已有基本觀念，二來因爲他的教育已能使他有相當的判斷能力，這種純粹的學術研究，是沒有什麼危險的。中國現在大學階段的青年，思想的龐雜凌亂是古今中外所罕見的。無論什麼學說都有其信徒。這裏的原因有三：（一）中小學中他們未曾受過嚴格的觀念灌輸，故容易搖擺；（二）他們所學的不夠廣，不夠深，故一聽便能誠信，沒有廣深淵博的根據來陶冶他們的判斷能力；（三）他們對於中國的情形認識不充，中國的

環境了解不切，故無論什麼學說均認爲是一劑可以醫治中國各種病症的藥材。這種紛亂的局面有人竟認爲才是真正的教育，真是令人痛心。對於這個可悲的現象，我們必須起來作切實的補救。補救的方法拙見以爲應是使宣傳與教育打成一片。這種辦法也不是妄效獨裁；民主的國家，儘管一方面讓人去批評慨嘆教育已淪爲宣傳，一方面也是朝着以教育爲一種宣傳的方向去走，中小學教育中基本觀念的灌輸，前文已說及了。國家政府政策政績的宣傳，也是最好的一種教育。英人白芝浩（Walter Bagehot）遠在一八六七年，在其所著「英國憲法」一書裏，已經說過英國國會的一種功用就是教育的（Educative）。令全國的人民每天同政府發生直接或間接的關係，使政府的實際施政情形得達到國民的心目之中，本來就是一種極好的政治教育資料。基本觀念的灌輸之後，必須繼之以事實的補充，這樣基本的觀念才能爲人民所深信。如此才是教育與宣傳凝爲一體的，雙管齊下的辦法。然而我們卻不必走到極端，與獨裁的國家一樣，將全國自由思想之路，完全填塞起來，以求達到完全整齊劃一的地步。獨裁國家的辦法是走極端的，其效果恐怕要適得其反。蘇聯德意志等國之黨獄屢興可爲明證。但我們也不能走到其

相反的極端，即最民主化的國家也絕對不走的極端，養成一種思想上的無政府狀態。基本的觀念應該是灌輸的，毫無疑問；政府的宣傳也當致其全力於其教育的功能，使得空洞的觀念能有事實補充起來。如此教育與宣傳，也就可以打成一片。我國的政府既以宣傳為一個機關的專職，用這個名稱時我們絕不是帶有虛飾歪曲或捏造事實的臭味。宣傳既然是光明正大的事業，同教育固無立在對立地位的理由。宣傳與教育之聯繫是提高政治教育的一條康莊大道。（中央週刊第一卷第十三期「宣傳與教育」）

以上這種說法是使得政治教育是政治教育，政治學教育又是政治學教育的一種具體方案。再申言之，如果政治教育總滯留在今日之狀態之下，則學生學公民，這門功課的，將如墮入茫茫大海之中，政治教育的根本目標也就完全無由達到。國家辦這件事不特是白費心機，結果恐怕是造就一般一知半解，皮毛膚淺的青年，弄得青年的思想龐雜凌亂，弄得中國的政治更無法澄清。思想的凌亂固然是以政治凌亂為其造因，但也是產生凌亂政治的主要原素。目前的所謂政治教育就會有這樣的惡果，不可等閒視之。

第五章 黨義與政治教育

我國自從創立了新學制以來，對於政治教育也曾爲種種的設施，其間變化甚多，屢興屢革。

前清時代的中學課程中，列有修身一科。這個科目在辛亥革命之後依舊維持，一直到民國十一年方行更改。這種修身的課程的意義與內容是通常都可以知悉的——個人道德的修養。這一個出發點是與中國舊日的修齊治平政治道德哲學一樣的，先要修身然後才能齊家，然後才能治國平天下。這裏面也注意到公德，多少也帶着政治教育的意味，然而其出發點是個人主義的，傳統的，毫無疑義。個人的道德是最重要的，這是一切的出發點。

從民國十一年起到十五年，修身的科目改爲公民。這裏政治教育的成份比較上濃厚了，雖則出發點仍然是個人。

十五年以後公民科改成了黨義。十八年後且法定爲佔十二學分。至二十三年，黨義又改爲公民。二十五年二月教育部并遴請國內專家阮毅成先生等釐定各級學校公民課程標準，是年六月

公布出來，這就是現行的制度。

討論教授黨義的問題不只是討論一個陳舊的問題，因為現在大學中仍有黨義的一門必修科目，而中華民國教育宗旨是以三民主義為目標的，這個題目也值得深切注意。

孫中山先生所創的三民主義，博大精深，為中國建國唯一適合國情的主義，已經是無人予以否認；就是各黨各派，經過多少年的熱烈反對批評，現在也都能信仰不渝。但用之為教育中國青年的科目卻有其困難之處。

在民國十九年間，有人創議應召開國民會議頒布約法，有人則認為在此訓政時期無須頒布約法，因為全部總理遺教就是中國的憲法。後來這第二種論調未得政府當局之同意，民國二十年遂有國民會議之選舉及召集而制定今日之「訓政時期約法」。全部總理遺教之所以不使用為中國之憲法與其不適宜為政治或公民教育的教本，正是同一道理。其中的原因有四：

第一，孫中山先生的遺著很多，卷帙浩繁，用來作一部憲法過於繁複，用來作一種教本也是一樣。過於繁複的書籍，從公法學的看法，不適宜於作一種憲法，從教育學的一種看法，也不適宜於作

學生的教本。理由實至爲簡單，不須詳說。

第二，總理遺教是孫中山先生學生著作的總稱，其著作的時間歷四十年。在這四十年中，中國的環境屢屢變遷，革命的事業由醞釀、組織、失敗而卒底於成功，而真正統一成功則又在中山先生逝世之後。這時期中革命的對象曾經數度的改易，言論當然不能完全相同，其中也不乏今日已經失去效力的部份，也有前後并不一致的地方。籠統地以之爲憲法或教本，自然極有問題。

第三，遺教之中有的部份是不完全的：三民主義的講演民生主義即沒有講完，心理建設也只講了「知難行易」的學說。說起來自然是大可惋惜，但遺教不是一個完璧則爲不可否認的事實。

第四，中山先生的學說，博大精深，其中集合了中國固有的和西洋學說的精華，雖有相當根據的社會科學家也不敢說是完全明瞭，肯定的解釋則更是極度的困難。就以民生主義而論，現在還引起了許多人不同的意見，統一的解釋迄未能產生出來。以這種高深的社會科學理論來令執業者執行，固屬荆棘叢生，以之爲學校的教本而責令教者教之，學者學之，殆爲絕不能收效的期望。在上述四點之中，這是最困難的一點。

我們可以想像，如果有一個人，經過多年精湛深邃的研究，而寫出一部可以被全國上下認為是確能代表中山先生畢生思想而又完全切合當前國家環境的書籍，這本書籍未始不可以成爲黨義的教本。過去有許多人也曾作過這種試驗，但是這件事仍然有許多不完全滿意的地方。這本書如果是相當簡單，如同一種表解或一種三民主義淺說，則絕對不能將中山先生的學說包括完全。稍爲有一點社會科學修養的人一定明瞭，天下最可怕的事情無過於將社會科學的學說理論簡單化，大綱化。一件公文可以摘由，社會科學則絕對不能摘由。這點批評可以應用到黨義教材。如果這本黨義教本是詳細的，則其著作必定是極端困難。中央已經成立了一個黨史史料編纂委員會若干年，延聘了學理經驗充足的專家在蒐集整理黨史史料，但到如今中山先生的傳記還付缺如。這并不一定說該委員會無用：這件是談何容易的事情？一部傳記都有這許多困難，一部肯定的黨義教本，當然是難而又難。這裏面所蒐集材料，可以甚至於說要待天才來整理，才能達到相當完美的地步。了解一位天才不是一件容易的事情，似乎非天才莫辦。這說明了我們的一個論點：寫一部黨義教本，不是一件輕而易舉的事情。爲中小學學生寫這一本書，以繁複的，艱深的三民主義澈

底地介紹給青年學生，激動他們信仰的決心，希望他們信仰的決心可以發爲實行的毅力，而又須時時顧到學生根底的缺乏，對於三民主義的學理，對於中國的國情，民族性，經濟實況，社會背景，歷史因果，每一方面都達到完滿的地步，幾乎是不可能的。學科學數學的人要由淺入深，學社會科學也是一樣。驟然以尙未成熟的青年爲介紹艱難社會科學學理的對象，正如同七歲的兒童講授相對論一樣是不可能的。社會科學就不是這樣容易的事情。在中等學校中來教黨義這是一個最困難之點。過去試驗之未能收到預期的效果也就是部份因爲這個原因。

容我們來更進一步地探討這個問題，講得遠些。研究社會科學的人總免不了帶上有顏色的眼鏡，這是每一件事實都成爲一個「問題」的根本原因。且舉一事爲例。十八十九世紀的歷史家盛倡所謂「科學的歷史」，以爲歷史應當客觀的，至少是當時人物的主觀的，撰著歷史的人最不宜攙雜其本人的意見在內。這種歷史才配稱爲「科學的歷史」，這種歷史才有真正的價值。這一派的歷史學以德國的浪克（Leopold von Ranke）爲最著，對於歐美各國的史學界發生了極大的影響。然而他的嘗試卻有種種的困難：浪克本人的著作，便蘊藏有一套歷史的哲學。至於西方各

國的大史家，如果他們不流爲乾燥無味的教科書，一定也帶有種種的顏色。著名的歷史學者如同著「羅馬帝國的衰亡」的吉朋 (Edward Gibbon)，法國的米西萊 (Jules Michelet)，英國的麥考萊 (Macaulay)，德國的崔萊思克 (Heinrich von Treitschke)，每一位都是大名鼎鼎的史學家，就是潛心於「科學的歷史」的人也不能忽略的巨人。但是他們一律地有其特殊的歷史認識，或歷史的哲學；其議論更常常代表或反映其當前的一派意見，偏頗而激昂。其實他們所根據的材料也許是已經被新的發現所摧毀，如吉朋所用的羅馬史的材料；也許他們所用以號召的體也已成陳腐，如麥考萊的文章。但是他們的著作仍然是繼續地爲人所閱讀欣賞，他們議論風生的神情仍舊能激動其讀者的景慕。他們都帶着有顏色的眼鏡來觀察人類歷史上過程的痕跡，不「科學」不客觀。讀這種歷史的人并不是一定要完全信服他的論點。一種的意見，從一個觀點的觀察結果，自亦有其不可磨滅的價值。

應用到黨義的問題上，這種說法也有其可用之處。希望中國的青年明瞭三民主義的一個方法，最便捷最省事的方法莫如寫一本綜合的書就以之爲定本。但這個辦法是事實上絕辦不到的。

它不但在事實上辦不到，在方法上也成了絕大的問題。對於一種博大精深的主義自然有種種不同的看法。看法之不同，解釋之歧異，不特不是一種可悲，抑且是一種可喜的健全的現象。唯有施用這種研究的方法才能達到真確的認識。蘇聯的辦法并不希望人人讀馬克思的全集，這是沒有人辦得到的。列寧在世時他有一套的解釋馬克思的理論，強迫一切的人接受信服，不許提出異議。他就要攻擊考茨基（Karl Kautsky）的理論。列寧時代還有托洛斯基（Trotsky）和布哈寧（Buhrin）的理論可以存在。到史太林上台後，情形就爲之丕變。史太林本人又來了一套解釋馬克思列寧主義的理論，結果則是托洛斯基不但要被放逐，他竟成了「托匪」，布哈寧的書籍不但要被焚燒，他本人還要受極刑處死。這種所謂「思想的統制」其結果恐怕是思想越發陷於凌亂，寢假而使這個凌亂的情形影響到實際的政治，黨派的磨擦造成了屢興的黨獄。

竊意以爲我們現在不必走這條狹隘浪費的道路。三民主義已經成了全國人士，包括所謂各黨各派在內，所信仰的主義。但是怎樣解決三民主義仍然成爲重要的問題。在這個時候，期求一部定義式的教本是不可能的。前文已一再詳述。同時，解釋三民主義的著作早已經是開始了：蔣介石

先生，胡漢民先生，戴季陶先生等國民黨中的先進早已有了系統的著作及論文。幾乎每一次的全國代表大會宣言，中全會的宣言，也都闡述三民主義的精義。日常的演講則更不消說。我們要深切注意的是：這些對於三民主義的解釋闡述觀點并不是完全一致的。這才是對於三民主義的研究。唯有從這種方法中我們才能期望澈底的了解。

從政治教育的立場來說，竊以為這種辦法是唯一能夠收效的方法。具體地說，中學中用全部總理遺著式寫成一部三民主義教本都是走不通的道路，勉強寫成也達不到目的，以後可以不必繼續。中央應當指定專門的人員組織研究三民主義的專責機關，從事於高深的研究。這個研究會應該刊行期刊，刊載論文，同時並發行叢書，為系統的長篇的但不一定面面都顧到的研究。這些刊物及叢書可以供各大學中黨義的教授及各門社會科學教授的研究資料。如此才可以提起研究的興趣，且可以灌輸健全的政治教育於應當澈底了解三民主義的人。這些刊物及叢書當然可以成為大學中黨義（或稱三民主義）的參考書籍，兼可造就黨義及社會科學的教授人才。教授大學生不必一定要有課本，如美國的大學然，更不必有油印的講義如日本的大學然。廣讀參考書，與

教師討論研究似乎比死讀課本更爲教育高深學術的良好方法。

抑尤有進者：這些資料更可以幫助政府各機關。且舉數事爲例。立法院在擬定憲法草案之時，一定要討論民權主義五權憲法。前數年立法院在草案時，稿經七易，內容相去極遠，而每一種則都說是根據於民權主義及五權憲法。立法院當然不是存心違反主義；這件事只說明現在對於中山先生的民權主義與五權憲法尙無一定之解釋，而因此缺乏而更須研究。民國十九年國民政府公佈土地法，二十四年又公佈土地法施行法，至今還未施行。據吳景超先生「從民生主義出發」來研究，竟得到了「國民政府如不修改民生主義便要修改土地法」的結論。（「土地法與土地政策」獨立評論一九一號）這也說明研究三民主義可以幫助政府施政的地方。其實中國的政府整個的任務就是要實行三民主義，對於三民主義不明瞭，施政便全無一定之的。所以研究三民主義，不但是可以提高中國人民的政治教育，並且是對於政府施政也有絕對好處的。

這是使黨義成爲政治教育中一個有效的方法。至於黨義的教授問題，蕭公權先生在其「統制思想與政治教育」（教育通訊第三十七號）中有一段關於黨義教育的意見可以參考。他說：

成人和青年的政治教育最好採取比較更開明的方式。例如大學中的黨義課程似乎可以改爲選修，不必強迫全校學生去實習。這並不是想反對黨義而是想爲黨化教育減少困難。黨義定爲必修的用意不過是確認其性質的重要，使每個青年有研究、了解和接受的機會。殊不知強迫必修的結果，往往是減少接受的可能。我們不要忘了古人「強令之笑不慍」的一句名言。我們也要認清事實青年人的思想到了大學的階段已經達到相當固定的程度，如果他們還不接受三民主義，恐怕不是每星期二三小時的必修黨義可以感化的。如果他們已經接受，又恐怕普通的黨義課程不能滿足他們的需要，我們與其強迫，不如改用鼓勵獎進的方法比較能得效果。各大學中可以組織三民主義的學會，設置研究獎金，辦理演講或論文競賽，以引起學生的興趣。黨義改爲選修以後并可斟酌情形添設比較高深的課程，或者更進一步開設黨義學系，一方面既可以供給青年以系統的指導，同時又可以培養師資。

這個提議也值得當局研究。

第六章 幾個改造的原則

這一本小書已經到了結束的階段。在前面的第一章中我們說明了我們對於政治教育認識的一點。在第二第三兩章中我們說明了中國固有的政治道德系統乃至一般社會心理的意識形態是如何的不切合中國當前政治教育的需要。第四第五兩章中我們說明了中國當前政治教育上嚴重的問題及其改造的必需。在第六章中我們舉出了幾個基本的原則。歸結起來，我們現在的問題只是澈底的將我們政治教育改造的問題。在這裏我們不能一味沿襲固有的系統，因為固有的中國所處的環境與今日之中國根本不同，如果相同的話根本中國便無須經過革命的階段，革命先烈壯烈的犧牲便等於枉費心神和血肉。但是我們也不是在盲目的抄襲西洋。對於西洋的觀念與智識我們須要完全採取一種批判的態度，在傳輸西洋理論之時千萬不可忘卻了中國的國情；中國固有可以保存的，必須改造的地方；中國國內政治與人民的實際情形及其需要；中國的國際環境……政治教育改造的原則就須建樹於此種繁複的認識之上，是一件繁雜而隆重的事情。

下面所舉的數點是提出來「拋磚引玉」的，供讀者思慮與商榷。

第一是關於國家。現在關於國家的學說極度紛紜。中國此時應有的國家學說似乎還在孕育之中。在西洋進步的國家中，一種民族哲學是一般都具有的。我們的國家早已具備了建造一種特殊中國的民族哲學的條件，但是我們卻始終沒有產生一位菲希特，一位馬志尼，將中華民國的前途系統地建爲一種特殊的哲學昭示於國人。三民主義已成爲全國人民的主義，無分黨派與社會階段。只因爲孫中山先生畢生致力於革命事業而未會將其整部的理論哲學化起來，而後繼者亦未有根據於三民主義建造一部系統的哲學，三民主義的國家觀念終未能肯定而普及。

但是坐候一位哲人的降生不是個辦法。張佛泉先生提議組織一個委員會來研究也似乎不是最好的一條路。循着三民主義所指示的道路，這個國家觀念的問題也可以窺見其端倪。我們所要建設的是一個中華民族的國家，這個國家要把「一盤散沙」似的人民凝結起來，成爲一個有機的固體。這就是要以政治的力量來凝結起散漫的個人或家族，利用各種的管制系統（control system）來達到「政治的凝結」（political or civic cohesion）。這樣我們否定了原子論的國

家結構學說，不只是承認國家是各個個人或家族積聚而成的，如沙堆一樣，而是要進一步地承認國家是高於個人的總和。國家的凝結體是有機體，即認定個人與國家的關係不但不只是一種「物理的變遷」而且較無機化學中所謂「化學的變遷」更要進一步。這是就空間來說。

就時間來說，國家實有如一條長江大河，儘管每一時一刻瀉流入海，千萬年來長江還是長江。個人有生老病死，朝代帝皇儘管更換，政權儘管浮沉，中華民族的國家卻屹然不動，永恆的生存。這就是一種政治的觀點，着重之點全在國家，而不是在民族或在文化（關於這些，後面再說）。政治的觀點全在這個國家，「皮之不存，毛將焉附」，國家就是此處的皮，人民就是此處的毛。政治教育著重之點在此。英人白克（Edmund Burke）嘗謂：

國家不能視同交換胡椒咖啡或白布煙葉等低級性質的合夥協定一樣，可以由興之所至隨意加入或解除。組成國家的份子要以尊嚴的態度爲之，因爲它不能爲一種暫時的可以毀滅的慾性所支配的組合。它是所有科學上的組合，所有藝術上的組合，所有道德上的組合，三者都能達到盡善盡美。因爲這種組合的目的不能在短短的幾百年中達到，它便成爲現生的人，死去

的人及將生的人的一種組合 (Reflections on the French Revolution)。

國家就是這樣崇高的，森嚴的，包羅萬象的，永恆生存的。政治教育就是灌輸這一類的觀念到每個國民的心坎之中。這不盡是個理智問題，而含有濃郁豐足的情感在內。一個人人生而爲一國之民，死而爲一國之鬼，沒有了國家，即使不趨於死亡，亦必喪失了其優美真摯的生活，充其量只有物質的低級的生活，而絕無飽滿快樂的精神生活。這是每一個受過政治教育的國民所應該具有的國家意識。再補說一句，這種國家的意識不是政治學裏所謂國家的定義。那些都是學術的問題；這在精神的領域之中。

黑格爾認定「國家是最終的目的，有處置個人的最高權力，惟其如此，個人之最高義務在爲國家的一份子。」這雖然是一種走極端的說法，卻含有極深的道理。黑格爾又說：「國家是達到個人目的個人幸福的唯一條件。」這也是真理。脫離了國家個人實無以生存，特別是在這弱肉強食的國際社會裏。司馬遷以爲「財饒德薄」的人「有己無國」的。在這個世界上財饒而無國也是不可能的。就是僑居外國的人民一樣地要受其本國的保護；一個真正良好的國家是應當能盡到

這個責任的。

也許有人要說這種國家的意識是專制的，而不是民主的。這種說法也是似是而非。古代希臘羅馬的政治哲學一律地認定爲其國家盡忠的人是應當受最高報酬的。柏拉圖的理想共和國裏的哲學家是以其最高的能力貢獻國家的。民主的古代希臘全部政治的理想是在國家以內的優美生活及對於國家的服務。共和的古代羅馬一樣地注重公忠。西西羅的夢境是天堂把最優厚的報酬留給對國家服務最有成績的人。這是民主政治最光榮燦爛的一頁，國家至上是一體完全尊崇的。

這種的國家意識可以解決許多的問題：人民權利的問題，個人對於國家的義務。「爲什麼個人要納稅當兵？」有了這種的國家意識，這個問題可以迎刃而解。「爲什麼個人要遵守國家意志的表示——法律？」這個問題也可以無須從詳解答。「爲什麼個人要絕對以國家的利害爲其行爲之標準？」這也不成問題。

第二是關於民族。民族主義是近代歷史上一個主流，近代史上的開端一直到今日。近代的理

想是一個民族的國家 (A National State)，民族主義就是產生民族的國家的一種主義。所以有人認為這應當是國族主義或族國主義，因為從字面來說，民族與國家究竟有若干的區分。有的民族是沒有國家的，例如猶太民族或大戰前的波蘭民族。有的國家卻包含若干民族，例如現在的蘇聯瑞士捷克。這兩個都不是理想的情形。真正理想的情形是將民族與國家合而為一。一個民族的國家應當認為是民族與國家的特殊的政治結合 (Max Hildebert Boehm 語) 民族的觀念不一定是政治的，國家的觀念卻純粹是政治的。民族主義的根本觀念就在使人為的國家與自然力造成的民族彼此間切合，所以民族主義的根本涵義是政治的。

這種政治的民族主義在歐美是絕對近世的產物，而以法國為首倡。因為地理環境的特殊，英國所發展的民族主義，雖然也帶有政治的色彩，文化的方面是特別注意的。德意志的民族主義在十八世紀則幾乎全在文化上着眼；十八世紀的德意志人，無分等級職業，都對於當時分成三百餘小國的局面毫無動於中，根本沒有發生統一而成一個國家的念頭。現代化的民族主義，即政治的民族主義，實肇端於法國的大革命。

法國革命產生了一個真正的民族國家。那裏階級與地域的觀念均被擯棄，教會亦受族國指導，一切都建立在族國之上，及爲族國服務……法國革命教人民對族國效忠，國民第一個并最重要的忠的對象就是族國，并用種種方法灌輸積極的族國情緒。他們用半宗教的儀式來禮拜祖國及爲祖國犧牲的志士。他們發明了種種族國的象徵，國旗，國歌，國假……。

這是專門研究民族主義的海斯教授 (Carlton J. H. Hayes) 的論斷。這種近代的民族主義同從前的各國各派的民族主義不同之點，就是在濃厚的政治的色彩。把國家與民族緊湊的聯成一氣，打成一片，其整個的目標在建立一個民族的國家，將自然所形成的民族與人力所形成的國家混合成爲一個範疇相同的整體。因此我們在講民族主義之時，是民族的文化、政治的三方面并重的。我們固不能說「日本人儘管來滅亡中國的國家，反正中華民族它沒有方法根本消滅。」我們也不能說「日本人無論怎樣強悍蠻橫，霸佔毀滅中國的國家，中國的文化總可以克服他們，同化他們，使其如同當年的蒙古民族一樣，染上了中國文化文弱的習氣，失卻了其驍勇善戰的能力，而終於被逐回到沙漠之上。」我們不能說這些，因爲國家是絕對不能滅亡的。國家滅亡了，民族之倖

存，文化的保持，都是妄談空論，自欺欺人的安慰。這是近世民族主義的主要特徵。猶太人失卻了國家，便終不免今日德意志及柏拉斯坦的慘劇。現在抗戰期中，在淪陷區域的同胞所感受到如水益深，如火益烈的痛苦，更使人觸目驚心。猶太人還操縱世界一大部分的金融，還產生了第一流的科學天才，還在英法俄等國佔着重要的政治位置。但是他們的性命已不如一條狗，國家如毀滅了，中國人則恐連猶太人還不如。所以近世的民族主義注重之點在政治，在國家，在將國家極度尊崇，如上述一樣。

總之，國家與民族的關係是密切的。國家應當以民族爲其範疇，民族唯有依附國家才能站立得住。中國國家應包括整個中華民族在內；整個中華民族只有構成一個中國國家。唯一可信仰之民族主義是在建立一個民族的國家。這就是現代化的民族主義。就是我們在政治教育的過程中所應當絕對灌輸的一個概念。

第三是通常所謂公民的義務觀念。公民義務這個名辭是常聽到的。這些與通常倫理學上的私人道德根本不同。公民義務是一種必定要達到水準的事：納稅，當兵，就是顯例。這是絕對的義務，

爲法律上所明文嚴格規定的，絲毫不容逃避。法律是國家的命令，自然非遵守不可。能夠絕對遵守國家的法律，方能成爲及格的公民，才能組成組織完密的，形成一個單位的現代國家。但是近來常有人說到公民道德這個名辭，以爲納稅當兵都是公民道德的一種。這是錯誤的。用西文來說，有 *Civic Duty* 的名辭，絕沒有 *Civic Morality* 的名辭，所以公民的義務是與私人道德絕對不同的。如果勉強用公民道德這個名辭，也只是一種補充的意念，使得法律上的義務不是囿於嚴刑峻法而擔負起來的。其間尙有其道德的精神，使其不但擔負而且樂於擔負。義務是絕不容旁貸的事情，國家不必勸人民納稅當兵，只消令人納稅當兵。這是最底的水準，必須達到的。

私人道德便與此迥不相同。私人道德是一種崇高的理想，幾乎是可望而不可及的標準。在提倡私人道德之時，方法也是高懸理想，所謂「取法乎上，僅得其中。」以私人道德與公民義務相混淆便成笑話。提倡私人道德可以勸導，「雖不中不遠」就算相當的好，至少可以及格。但在公民義務上說，則國家不能只勸導人民納稅當兵，「雖不中不遠」絕對的不能及格。私人道德是一個最高的理想，懸起來使人高攀，公民義務則是一個最低限度的界限，無論如何必須完全做到。兩相混

滑便成了國家要勸人民納稅，人民不納，國家也無可奈何，這就不成其為國家了。所以政治教育的內容當然不必完全不去理會私人道德，但必須擔負公民義務則是一定要灌輸的意志。因為中國過去的政治道德系統偏重於私人道德的修養，所謂公德也自私德而來，近年來的政治教育有時竟將此二事混淆。就是一點我們不容忽視的。明瞭了這點也就可以瞭然於法律的意義，奉公守法也就不致竟成為政府應當傳令嘉獎的行爲。我們不可因喜歡談道德而忽略了注重法律上的義務，把法律也視同德目一樣的東西。近年以來，在我國社會上，許多人仍然不能把法律上的義務與私人道德嚴格的分開，政府仍常用法律所未載的制裁來懲罰私德成問題的過失，許多人民則相反的把法律上所規定的義務看成私人道德綱目一樣的東西，且懸為理想而不去擔負。這些事例都足以證明義務與道德之尚未劃分清楚。這樣使得法治無法達到標準，組織形成散漫而鬆懈。這是極為重要的一點，為幾千年來只注重私人道德而不注重法律義務的流弊。我們并不反對提倡道德，但這不能和法律義務混為一談。這一點弄清了，中國的政治才有希望，法治成功了，中國才成一個有組織的國家。

第四是關於愛國與排外。在我們向青年講述現代國家的素質時，最要注意到我們要培養正確的基本認識，而不是作純粹的排外主義。有人以為愛國思想若不有其敵對的對象便缺乏刺激的能力。這個看法是不準確的。世界上現有許多國家如美國，瑞士，丹麥，瑞典，挪威，荷蘭，一向保持着中立的國際關係，並沒有固定的敵國，但是自然能夠發揮強烈而豐富的愛國思想。這種的愛國思想是優美而純摯的，積極講來是了解國家建國的高超理想，對於這個理想有深切而熱烈的信仰，能夠獻身為這個理想努力奮鬥；消極講來是愛護國家，在道德上不做破壞國家損害國家的一切行動。這種的愛國思想不是暫時的而是久遠的，不是膚淺的而是深入的。

在這一點上，我們不能要法西斯蒂的辦法。法西斯主義的國家，因為要攻擊侵略他國，故須指定其敵人，充分的灌輸仇視其敵人的情緒。德國要侵略蘇聯，日本要侵略中國，所以必須將蘇聯及中國捏造成一個仇視德意日等國的國家，以激發人民仇蘇仇華的心理。日本的軍閥有併吞中國的野心，故先向日本人民宣傳中國人反日，以打動日本人民仇華的心理，使其盲目的擁護軍閥侵略中國。我們中國並沒有侵略他國的企圖，我們只要保衛我們的國家，抵抗侵略。這是中國

立國根本方針，與法西斯主義國家的情形迥異其趣。因此在我們的政治教育系統中用不着指定固定的敵人。我們的目標是在養成純正的愛國思想。如此我們所以使受政治教育者獲得真確的國家觀，對於國家政府便有了正確的見解，便能成爲有政治教育的公民。

第五是關於政治教育方法問題。政治教育不限於智識。此中情感的成份似乎較理智尤爲注重。這裏包含着近代已成一種專門技術的宣傳技術(Propaganda technique)，其工作的方法不只是以理智來說服而是用潛移默化的工夫。我們宣傳時不是針對着對象的智力而宣傳，我們更需要針對着他們的情感而激發。這不全是一個 Intellect 的問題而是一個 Emotion 的問題。近代心理學早已說明人類不但不是一個完全理智的動物，抑且是一個最富於感情的動物，下意识(Subconsciousness)的作用尤爲重要。關於這個方法問題的具體之點本書不能詳爲述說。自從上次世界大戰以來，宣傳技術已經成了一種專門研究的科學，我們辦教育的人，辦宣傳的人，必須澈底研究這種學問，無論是在國際宣傳或政治教育的灌輸，這種研究必定可以產生許多極端重要的效果。文字上的辯爭是收效不宏的。各種激動感情的方法均屬絕對的必需。美國研究公

民教育的專家麥理恩氏 (C. E. Merriam) 所編著的公民教育叢書中便將各國利用爲灌輸公民教育的工具的一切都包括在內。這個問題不只是「公民」一科的問題。所以要澈底研究則必須兼及其他一切方面，而宣傳的技術尤須極力講求，不但徒重理智，且須兼及情感，不但要明白宣示，且須用各種暗示。這是本書第一章即把理智與情感提出的原因。但是因爲篇幅的關係，只能把問題提了出來，不能爲具體的答案。

以上這五點，理論相當平凡，說明也不詳盡，權可作這個「引論」的結論。政治教育是一個大的題目，此外可以討論的地方尚多。

