

教育部訓育委員會主編
訓導叢刊之二

教育與人生

余家菊



余家菊編著
正中書局印行

前言

猥以樸拙之性，遭多事之時；凡所遇，弗思，弗能措；有所聞，弗思，弗能解。二十餘年間，小學、中學、大學，久暫皆曾執教其中；東方、北方、西方。流離皆曾涉足其境。山川之秀麗奇偉，名賢之流風遺澤，師友之英姿逸趣，皆足啓予思，益予解。先父性端慤，寡言笑。先母棄世早，弗之省。兒時寄養外祖母處。外祖母以八旬高齡，勤謹整飭無懈容。六歲就家塾讀。塾師黃祺庵整齊嚴肅，行動有常，六年如一日。出就外傅，則有姚幹青師之發越，劉文卿師之清介。是皆範予行，約予思者。弱冠以還，略知治學。則杜威師之思想體系，史皮爾曼師之分析態度，益我最多。治儒學，則新城王晉卿先生實鼓舞之；聞佛法，則宜昌陳圓白先生實強銛之。以所遇師友之盛如此，而學殖譾陋如我，言之滋可愧也。顧自七七事起，我國家踏入新時代，人思自奮。時適膺河南大學教授聘，蓄意素位而行，作教育與人生一書，據實際需要，爲獨立思索，構成自有體系，以明文人亦欲無負於大時代耳。遷延至今秋，始行着筆，而脫稿於除夕。嗟乎！語有之：「已往種種，譬如昨日死，以後種種，譬如今日生」。吾願吾生隨歲序之更新而一新，並以新生之意敬祝國人各新其生；苟日新，日日新，又日新。是爲序。民國二十九年除夕。黃陂余家菊在行都。

1950

教育與人生

第一章 日新

湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」（大學）

人生意義，在向上不息；教育機能，在日新其德。失其向上之性，則失其所以爲人。不事日新之業，則無以成其爲人。人皆願向上，斯皆應有事於學習。教育日進，則人間文明日高；教育止息，則人類遠禽獸不遠。教育綿密，則社會開化；教育粗淺，則民族狽狽。凡知自主其命運者，莫不知努力於教育。教育者，日新其德之活動也。

凡備於身者，皆曰德。願望也，習慣也，性情也，知見也，信念也——統名曰德。德之胎胚，具於稟賦；德之發育，成於行爲。積累行爲，乃增益其德。各人稟賦，相去無幾；各人成就相差懸遠；皆由行爲之差異致之。行爲之起，必有所涉。行者與所涉，關係諸和，則其行爲善；行者與所涉，關係乖戾，則其行爲惡。善日積，德日進；惡日積，德日毀。其卒也之謬以千里，實緣其始也之差以毫釐；故行爲之初，不可不慎，教育之始，不可不謹也。

所謂日新者何也？新非變動不居之謂；若新即變動不居，則將何異乎不恆其德！新之中誠有變；惟其變也，必向乎上。若變而不趨於上流，則是下喬木而入幽谷，豈得謂新？新之中，誠有革；惟其革也，必再生其舊。若盡棄其舊，則新於何托？詩云：「周雖舊



邦，其命維新」。依據乎舊，新乃可能。人生爲一綿續體，時在新陳代謝之中，而仍不失其統一之性。若失其統一性，則人格裂爲零碎斷片，意義何有？遑論乎向上哉！人生在悠久之向上活動中，其性格由參差錯綜之諸種行爲積累而成；整個人格之構成纖維間，難免有調節失宜之處；所謂日新者，卽繼續改造而調整之之謂也。人生向上發展，由渾樸而日益明晰，由簡單而日益豐富，由狹小而日益廣大。廣大曰充，豐富曰實，明晰曰光輝——充實光輝之日增，是謂日新。日新者生生之機所由見也。不新則死矣。惟失其生機者，乃僵化而不進。

教育事業，志在教人向上，是乃無待乎言者。教人者，其心目中所謂上者，或迷其方，以愛人之意，行賊人之實。然而於其所執以教人者，在彼之心目中，則固未嘗不認爲向上之事也。世有明知其事爲惡而執以教人者乎？曰：有之；匪黨之訓練匪徒，娼館之訓練娼妓，皆其例也。惟如是之訓練，皆秘密行之，從未以教育之名自號於人前。誠以教育發展人生，而彼則戕賊之；教育使人向上，而彼則墮落之，雖身執其業者，亦自知其反乎教育之本義也。教育上辭，實含向上之義。

向上云者，上之向果安在乎？山、吾知其在上，日月星辰，吾亦知其在上，惟人生所向之上安在，則渺然難測。論權勢，以位高爲上，論財富，以貨多爲上，論人生，則上之名易識，上之實難曉。人生之向上，非惟他物是向，仍向乎生而已。凡有益於生者曰上。

有損於生者曰下；有多益於生者曰更上，有多損於生者曰更下；有多益於生者曰至上，有至損於生者曰至下。一切營爲也，制度也，文明也，無非所以保障人生，淑善人生，發展人生者。彼志士仁人，或則慷慨捐軀，或則從容就義，似與衛生之意相背。實則其犧牲自我也，乃捨己之生以益人之生、人之生得益，己之願得成，於自我犧牲之中，實現自我之精神。故其捨生也，非捨其生也，乃永其生也。永其生者，非徒永之而已，亦且新之也。永之中，隨卽新之。永而新之，是爲恆久向上而不息。此之謂至德。

教育之事，緣何而發生乎？是不得不求之於上古人類生活之中。最初之人類，或謂其生活各自孤立，而吾人則信人類自有始以來，卽從事羣集生活；惟在羣集生活之中，時或自爲單獨活動而已。在其單獨活動中，或以偶然之發現，或以行動之成功，而獲得便利生活之技巧。取此技巧而授諸子女或他人，是卽教育之起始。各羣集以時間之綿延，行爲之積累，公共經驗，日益豐富，珍秘智能，日益增多，下代羣員有不能耳聞目接而知之能之者，羣集乃設置一定人員，發爲一定活動以教育之，是爲正式教育之起始。無論其活動目的，在增益子女之生活技能，抑在增強少年之保羣能力，而教育活動終發源於利他之心，願他人能善其身，願全羣能保其種，則固足以證明教育事業實出自崇高偉大之心情。惟富於愛他心者，始樂於教人。彼鄙吝之夫，偶有所得，輒秘不示人；以此秘密之保存，而冀自身生活之優越。故曰：「誨不倦，仁也」。仁者愛人，願一切人衆同登文明之域，樂於以

先覺覺後覺。教人者，人蒙其利，甚者恩同再造；故古昔師恩與國恩父母恩同重。自教師領受公薪以來，人見教師以講說易金錢，遂商賈視之，學校亦居然有成爲市場者。教師之愛他精神不明，教師乃昧於其真實使命在覺世保羣，而精神國防由是藩籬盡撤，國家安全，蒙受威脅不淺。

教者以其愛人之心教，受教者又以何心而接受其教乎？教育之接受不接受，即教育之可能性問題。教育事業緣何而可能乎？教育功效緣何而大於幼稚時期乎？或曰：教育可能實由於人皆生而有可型性；幼稚時期教育效果大，實由於幼稚時期可型性大。夫人皆有可型性固矣，惟可型云者，非欲其方則方，欲其圓則圓也；人性之可型實限於一定範圍之內；且於一定範圍內又具有一定之極性。極性難何？向上性是也。教育所以可能者，乃緣教者教以向上之事，受教者本其固有之向上心以學習此向上之事。向上心有強弱，故教育可能有大小；其絕無向上心者則絕無教育可能。孟子曰：「自暴者，不可與有爲也，自棄者，不可與有言也」；此之謂也。至於幼稚時期，其可能性特大者，則以幼時心性純樸，對教者信任之心強，故言之易入，告之易從。羣兒同在幼稚期，其可能性復有大小之殊，則由於彼此之向上可能量不一。向上可能量低者，苟奮勉從事，以勤補拙，則曾參之魯，可紹孔子之心傳。向上性弱而至於不知奮勉，則絕爲下愚矣。論語曰：「生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之者又其次也，困而不學，民斯爲下矣」。果能困知勉行，

人一已百，人十已千，雖愚必明，雖柔必強。故各人成就，繫於向上心之強弱。

個人生活於羣體之內，與羣體保持不斷之接觸。於其接觸中，羣體不斷予個人以種種影響。是即羣體之教育作用。羣體活動，如政治、經濟、家政、娛樂等，莫不有其教育機能。國家果爲文化國家，則國內之各種羣體應各盡其教育責任，使其國民目之所見，無非光明，耳之所聞，無非和樂，國民生活自易同臻於優美純懿之境。不幸各羣體淡忘其教育使命，而將教育任務完全委付於學校。學校所教與社會所行，背道而馳，學生之信仰既減，學生之向上自難。一齊衆楚，一暴十寒，反責學校教育失敗。學校教育豈真失敗哉？毋抑社會力大而學校力小耳。真欲福利少年者，專心校內活動猶有未足，必當竭其所能，提撕人羣，使各種羣體一概發揮其教育機能。而期每個國民之所耳濡目染者，盡是光明燦爛之文化。

各種羣體，必如何始得發揮其教育機能乎？是必本其向上性，發爲有益於人生之活動然後可。各種體制之存在，本有其存在之正當理由，凡所謂正當理由者，固莫不有益於人生，祇以其企圖之間輕重倒置，則造福人羣之體制，反爲人羣之害。例如生產本所以供給人生需要者，自生產企圖側重於利潤之獲取，而生產過剩竟能威脅經濟秩序之健康。各種體制又或以其活動之方式有失正常，而使正常活動爲世詬病。例如商人貿遷有無，原爲服務活動之一，自欺詐之風起，以僞作真，以賤當貴，而商場乃成罪惡訓練所。欲使人人向

上，必須致力於體制之肅整，其有過當者則糾正之，其有駁雜者則淨化之。體制清明，個人浸潤其中，久則與之俱化矣。所謂「麻生蓬中，不扶自直」者，其勢則然也。教人不倦者，於社會之隆污，何可忽不措意！

人羣之全善，有賴於各種體制之清明。而肅正努力之發軔，則仍在一己之自身。風俗之美惡奚自乎？自乎十二人心之所向。以向上之志願發為綿續之努力，感召所及，響應氣求，必將隨其努力之大小多少，而蔚為一定之風氣。風氣既成，滌污盪垢，易於反掌。有一人日新其德，則人世之正氣不息。有一分之自新工夫，即有一分之新民效應。凡人所獲，如所播種。以彼水旱之災，耕也而餒在其中。然農夫不為是而輟耕。既屬當為，則有成當為，無成亦當為；祇管耕耘，不問收穫可也。況教育事業，決無失敗。惟其效果有易知；有難測，有正顯，有反映；其狀萬端，莫可究詰。吾人惟當信仰教育無失敗，以作新民之偉業，行樂育英才之素志。世運興替，教育家實掌握之。

第二章 思索

「唐棣之華，偏其反而！豈不爾思？室是遠而！」子曰：「未之思也，夫何遠之有！」（論語）

哲學者何？向上活動所含思索耳！哲學以思索為本質，無思索即無哲學。思索非懶人所能為，亦非安於現狀者所肯為。當向上心，熱望前進之人，始能思索，始肯思索。思索

之有無，就個人言，足以表現活力；就民族言，足以表現生氣。個人無思索，無異塚中枯骨。民族無思索，無異行屍集團，思索爲人生之精英，亦進步之動力；論其根柢，則爲人生之向上表現。每一優秀民族，必有其綿亘之思索，從而必能建立其自有之哲學。

思索之發生，或謂發生於冥想中，或謂發生於遊戲時。如是之思索，人世誠或有之。然而有可得而斷言者：如是之思索，乃閒情逸趣之表現，爲向上精力之旁門疏洩，非人生主要活動之產品，亦未嘗受人重視。爲人重視之思索，必發生於人生切要事務之中。人生在其向上活動之歷程中，必不免於困難之遭遇，適逢阻力，發生疑慮，彼向上心薄弱之徒，遭逢阻力，卽止而不前；發生疑慮，輒淡焉置之。在向上心堅強之人，遭逢阻力，必求克服之；發生疑慮，必求解除之。於是而思索生矣。夫阻力與疑慮，常隨前進活動而出現者也。安常穩故之人，有何阻力之可遇？有何疑慮之可言？唯向上之人，始不免於阻力之侵凌，始不免於疑慮之襲擊。故亦唯向上之人，始有從事思索之必要。疑慮愈多，思索愈富；阻力愈大，思索愈充。唯向上之人，始有挫磨折辱，亦唯有挫磨折辱之人，始有哲學。所謂「困於心，衡於慮，而後達」者，是也。傳曰：「作易者，其有憂患乎！」信也。

夫生老病死，生物之常態也。不獨於人爲然。在情者見之，亦漠然感覺其生老病死而已。在向上性強者當之，則人生無常，使其感覺一切空虛。於此一空虛現象，必竭其思索

之力以探究之。如探究結果，終爲空虛，是人生毫無意義，更復何事擾攘營爲！縱無理由以處決此生，至多亦不過委身任化，不憂不懼，存則順之，死則寧焉。如其探究結果，在無常之中，尙有其無盡者在，則人生不滿百，而可與天地比壽，日月爭光，或則殺身成仁，浩氣長存，或則建立勛業，永垂千古。生死，一尋常事耳，唯向上心強者能充分思索之以構成思想體系，型爲種種哲學。大抵向上衝動強者，其哲學常積極。

哲學所有之問題，就其抽象形式觀之，一似與人生實際，不相關涉。倘察其根柢，其發生恐莫不淵源於人生之實際。如所謂心物問題者。於其起源，議論不一。一說謂其發生係由於對生離死別之親，故得見其形像於夢寐之中，確似精神能脫離形體而活動。精神既可脫離形體，則形體毀而精神仍可不滅。人生願望，聊可補償。心物二元論，由是發生。可見心物問題，其發生有關於人生之願望。實則其發生亦有關於人生價值之觀念。人生所需求者，其品質至不齊一，或足供口腹之慾，或足利濟羣生；使其價值果無上下之分，則酒食徵逐者，竟足以比美爲衆生而焦頭爛額者矣。故於人生之所追求，實不得不加以精神物質之區分，而認定「養其小體爲小人，養其大體爲大人」。人生誠欲向上，其精神對於物質，必須具有控制之力，或棄或取，或損或益，全由己意；即令於某種程度下，全由己意，爲不可能，最少限度，亦當勿使「心爲形役」。淡泊始能明志，乃必然之理也，顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，而不改其樂者，其所貴不在飲食居處故也。

又如一多問題，其探索之發動，或謂係因解釋宇宙現象而起。夫萬物化身，宇宙間一大事也。哲人對之，不能漠不措意。既推究其所以然，乃有見於陰陽合而萬物生。其重視陰陽之對待者，則生多觀；其重視陰陽之和合者，則持一觀，所見雖殊，要足以供解釋宇宙之需。夫宇宙現象之探究，誠人類所不能自己；惟謂其探究純出於求知慾，則毋甯謂人生實際需要充足促起其進行。人羣既有組織，必置權力機關行使統治作用，權力機關，原非唯一；相互之間，侵奪時起。此等機關，果應不相屬乎？抑應共戴一主乎？主統一者，持一元論；主聯立者，持多元論。此一多問題之思索，由於人羣組織問題之驅使也。又如所謂真理者，果獨一無二乎？抑爲數非一，可並存不悖乎？使真理果然獨一無二者，則有權要求獨尊，而排除其他自號真理者，思想專制，緣是而獲得其理由，使真理並非獨特者，此亦一是非，彼亦一是非，人我之間，將無共同規範之可循，思想界陷於無政府狀態，多元論有其不可成立之當然。此又實際問題使人不得不考慮真理之爲一爲多也。是爲一多問題之又一形式。

綜是觀之，可見哲學者，人生向上活動中求解除實際問題之思索體系也。故哲學爲向上活動之思索面。然而哲學思索有一特點存焉，卽其思索活動之無邊性是也。彼科學者，亦人生活動之思索面也。惟科學的思索，以一定封疆爲其領域，過此而外，非所問也，哲學的思索，無遠弗屆，無微弗入，彼實無有界域。此其原因，乃由於哲學思索之橫曠性。

人生在向上進程中，必遭遇困難，而不能不有所思。假令所作思索，支離破碎，不成體系，則是零感而已。假令成體系矣，祇求通其說於一定方域之中，過此而外，非所計及，則是科學的思索而已。若於某一實際問題，加以思索，由思索而獲得結論，更橫擴之，將此一結論推用於他方面而勘驗之，於原有結論，或須訂正；復次，又橫擴之，更將此訂正結論推用於他方面而勘驗之，如是橫擴不已，不以通達於一定範圍內而自足。如是之思索，即為哲學的思索。哲學的思索，充滿橫擴性。或謂哲學思索之特徵為綜合性。不知綜合性是就思想之效果言，橫擴性是就思索之動向言。哲學為橫擴的思索，擴而又擴，至於無可擴而止。

或謂哲學思想以究竟性為其特徵。所謂究竟性者，思索已達最高境地，無可更事前進之謂也。科學思索，以一定假設為其最高依據；假設以下，務求無疵；假設以上，非其所問。至於哲學則無不追問之假設；科學之終點，正是哲學之始點；哲學所終，在無可涉思處。故曰：哲學的思想是究竟的思想。以究竟一義，區別科學與哲學，本無不可；惟察究竟所由起，實仍起於思索之橫擴活動。科學思索自限於一定之封域，故可恪守其最高之假設。哲學思索橫擴無已；每一假設，必思其反；反無可反，斯乃擴無可擴。如有新境可擴，則舊假設必有可反。假設本祇適用於原有封域之內；境界既擴，舊假設即不可冒然適用於新境地，更不可冒然用為新舊境地之統一說明。境地開擴一次，舊假設即須修正一

次。如何修正？曰：思其反而已。不思其反，一認爲是，將何有修正之可能？反而又反，達於究竟，是卽擴而又擴，達於無垠。無上卽無邊，橫擴卽思反。狀其進展，則曰橫擴；狀其動態，則曰思反。果思其反，夫何無上無邊之不可及哉！

教育哲學者，本教育見地以組織橫擴思索者也。教育之事，所教者爲人，教之者亦爲人。所期教成者仍爲人。凡關於人者，莫不有關於教育；凡以人故而思索及之者，莫不可以教育故而思索及之。故教育思想爲人生思想之複影，所不同者，其思索之據點而已。教育哲學之據點爲何？曰：教育是矣。教育當教成如何之人乎？教育當何所憑藉以教人乎？受教者之人格果可受他人之轉移乎？人爲理性動物，彼此間，其理性同乎，否乎？知識之有補於人生者安在？行爲之受益於知識者奚似？人生成就，其所賴於知識者幾許？其所賴於意志者又若干？凡此皆教育哲學所考量者，非積久思索，弗克窺其端倪。惰者旣望而興歎，懦者亦聞而卻步。故曰：「士不可以不弘毅」。惟大勇能有大智，庸俗自安者，何足與言哲學！

欲研究教育，首須立志，所謂立志者，卽存心濟物，將國家千鈞重負置於自身雙肩之上也。唯有大志，始能有真學問。彼所志不出溫飽者，凡其所知，除衣食工具而外，爲數亦僅耳，烏足與言學術。學術之發展，根源於實際問題之探研，探研實際問題，當求其切實周至，除絕浮光掠影之弊。探研而欲其切實周至，探研之人，必須覺識其所思索關係重

大，不敢掉以粗心，運以浮氣，其觀察始不至陷於浮薄，其搜求始不至陷於偏枯，其論斷始不至陷於急遽。解答問題，若不具深切之責任感，則對解答方策所可發生之影響，不能嚴切注視而務求其完善妥當。無志之輩，對於學問，能淺嘗而不能深入，能耳食而不能真知。凡其所知，概不足言。況問題繁雜，意想錯綜，無志之人，又豈能冷靜忍耐長期探求乎？

欲研究教育，又須從事實際工作。惟其工作也，非爲工作而工作，乃爲研究而工作耳。其工作性質宜雜，而工作分量不必多；其設計宜詳，檢討宜密，而工作時間不必久。一切理論皆由實際經驗而來。欲了解理論，須親身經驗有可與資印證者。擴大經驗範圍，卽所以推廣悟解領域。曾受實際鍛鍊者，於理論之悟解，別具親切意味，非尋行數墨者所能知。且理論須建立於實際上。離實際而談理論，則如無羈之馬，上九天，入九淵，可馳騁快意，而不能有當於理。此所以畫人難而畫鬼易也。理論驕於口，每足害於事。不願實際，惟逞空談，禍將不測。矯空疏之習，培篤實之風，其唯多作實際工作乎！

欲研究教育，又須思索體系化。思索爲進步之原，但非所與云於零碎的思索。知識乃行爲指針，但非所與云於斷片的知識。惟系統的知識，始有價值，亦維綜合的思索，始能致遠。思想不可與事實脫節。思想所以必須體系化者，正緣萬事關聯而共成一體也。學術可畫疆而守，事實不能孤立一隅。一種思想，欲通行一隅，必求能暢行於處處，有一處不

行，卽此一隅，亦不得行矣。故思索之體系化，非徒所以去浮薄，除粗疏，亦所以導思想於明達也。

當今異說紛紜，難衷一是。惟有哲學訓練，於人所持論，先用橫擴技術，察其形式是否周密，繼用思反方法，驗其論斷是否不易，則其真妄，可無遁情矣。宇宙萬象，紛然雜陳，而又變動不居，苟持慮不勤，着思不審，決無以窺其彷彿。持慮勤，着思審，非向上之人，其孰能之？人之所以得爲人者，以其向上也。人之所以能向上者，以其能思索也。一人思索，而宇宙之祕奧露；一人向上而社會之氣機新。思索之事，決不可已。哲學訓練之價值，豈急功近利者所能知哉？反復思索之益人邦國，豈意圖省事而教人盲從者所能知哉？世運旣啓，撲滅思索爲不可能；導諸明達之途可也！

第三章 知止

詩云：「緝蠻黃鳥，止於丘隅」。子曰「於止！知其所止！可以人而不如鳥乎？」詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止！爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國入交，止於信」。子曰：「聽訟，吾猶人也；必也使無訟乎！無情者不得盡其辭，大畏民志——此謂知本」。（大學）

人生之本質爲活動，無活動卽無人生。活動之要務爲知止，不知止則爲盲行。止也者，非止而不前之謂，乃依一定軌道以行進之謂。活動如不遵循一定軌道，在個人將如無

舵之舟，隨風漂流，一誤再誤，莫知所極；其僥倖者，可回頭是岸；其不幸者，一失足成千古恨。活動如不遵循一定軌道，在公衆將成狂惑之羣；東奔西突，彼此之牴牾時生；南轅北轍，同人之步驟不一；相安已是無從，同心更屬難望。行爲軌道若立，個人得所憑依，公衆有所共諱，各將一己活動納於軌道之中。行爲公式確立，社會秩序安定；既可舉共同生活之實，又可收自由發展之效。此是非標準之所以當明，行爲軌範之所以不容輕毀也。學者立身於世，欲有所成就以利益人羣，第一要務在明曉行爲之所當趣捨。故教育之首事爲教人知止。

知止則行爲遵循軌道而前進，不僅其趨向針對一定之目標已也。其活動實含涵於目標之內。世人常以爲目標高懸於前，吾人發軔於相去遼遠之立足點而馳赴之。是目標立於活動之外，現有之活動，尙未與目標合一；至多祇是接近目標，至少終距目標有一間之隔。倘竟與目標合，則目標消融於活動內，而喪失其目標性矣。故行爲與目標截然兩事。自吾人觀之，所謂知止者即行爲與目標凝結爲一之謂也。每一行爲須能表現其目標之特性，每一目標須能體現其本質於行爲之中。「止於仁」、即是行爲含有仁之本性，「止於敬」、即是行爲含有敬之特質。反之，仁於何求？求之於具體行爲之中。敬於何見？見之於實際行爲之內。故行爲之外無目標，目標實見於行爲之上。此知止之本義也。

吾國大學一書，程朱而後，闡揚者多；於格物致知之義，持論頗有出入。依大學原本

而會觀其意，其立教實首重在行，而以知止爲其樞機。大學爲大人之學，對小學而言。小學所教，爲灑掃應對進退之節，皆所謂小節也。大學所教，爲修己正人之道，乃所謂大節也。大節之教，繼小節之教而起，其轉換之樞紐則爲知止。修己正人，皆有其應當遵循之定則，講而明之，依而行之，是爲大學之始事。其中有窮理焉，則所以講明其當止之軌則並及其所以然之理由者也。倘窮理之功離制行之事而獨立前進，則學海茫茫，將從何處着手？豈應聽初學之人自爲浮沉於其間哉！且泛濫無所歸宿，窮理無補於實行，又豈教育事業所應有之目標歟！

大學曰：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

明明德，親民，止至善——分言之，爲三事；合觀之，實一物。德於何明？明於所止。民於何親？親以所止。止也者，行也，行所當行而不移也。捨行而言明明德，則意念之懷想而已；捨行而言親民，則溫情之空具而已。故明德親民，皆須見於所止。行出乎己而外涉於人，德不孤，明德必於親民中明之；民異於我而內攝於我，我與人實一體兩端，親民正所以明其明德。就行爲之動源言之，是爲明明德；就行爲之體現言之，是爲親民；就行爲之適合節度言之，則爲止至善。明明德，就主觀言，是成己也；親民，就客觀言，是成人也；止至善，就實事言，統攝人已也。故曰：明明德，親民，止至善——分言之，爲三事，合觀之，爲一物也。

大學又曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，——知所先後，則近道矣。」

據文氣觀之，上文所謂「本」，所謂「始」，皆指「知止」而言；所謂「末」，所謂「終」，皆指「得」而言。文理顯然，略玩即見。知止者，如其所知之範圍而行之也。行所當行則趨向定，趨向定則心念靜，心念靜則情趣安，情趣安則思慮明，思慮明則正理見。先所謂知止者，信其當然而力行之也；後所謂得者，由力行思辨故而悟知其所以然也。性格不良者，知不中的，認識不正，真理不入其心。行失節度者，積習深重，心性偏側，真理每受格拒，且或遭蒙染色而變紫爲朱。故教人當先正其行，行正然後習性良，習性良然後認識當。此知止之教所以爲教育當務之急。此理不明，教育失措；教育者導人以茫無涯涘之知，示人以漫無邊際之思，卒之學究造化而手足無措；其制行也，或則憑其一時好惡而陷身淵阱，或則追隨潮流之去就而墮入岩穴。是誠人間悲劇而未可忍以終古者也。

教育急務，在示人以行爲定則。於其始也，責學者知其當然而嚴恪信守之。至其所以然之故，行之既久，思之既熟，自有能曉之日。其有終不之曉者，則未資所限，終身由之而不知其故，殊無足怪，且亦無礙於人之所以爲人也。人之所以爲人者，與其謂在於知識之明達，毋寧謂在於行爲之合節也。今人大率不喜言信仰而樂道知識。殊不知吾人之日常

行動，十之八九受支配於信仰，其受支配於知識者不足十之一二。信之與知，在主觀上，每易混而爲一。於所信每每誤認爲所知。信也者，接受他人之啓示而一無疑問批評之謂也。知也者，必經批評審慮之程序而後確定見解之謂也。審慮批評之歷程可長可短，可甚長，亦可甚短；甚短之至，接近於一無疑問與批評。故知識有時去信仰無幾，使人認其所信爲所知於不覺。復次，審慮批評之活動，其進行每受外界所供意見之影響，影響深重時，批評審慮失其抗衡性，反爲接受外界意見而搜求理由，其審慮批評活動成爲文飾工夫，俾便接受其所審慮批評者而信仰之。吾人喜以多知自矜，實則凡其所知出於他人之提供而未經審慮批評者，嚴格言之，皆是信仰而已。吾人日日生活於信仰中而偏好反對信仰，甚矣不察名實至於斯也。

在生活上，信仰確有必要。人生處境繁雜，所需以資應付之知識多端，而人生所處之境又每變動於急遽之間，須決策於頃刻之內。變動急遽，需要迫切，從容籌慮之餘裕有時難得，故於知識之講求有時不能相待。處境繁雜，需要多端，以一人之力，縱竭其畢生之歲月，亦不足以講求真備；況人生活動不止，有如川流不息，豈能待生活知識之講求具備然後起而進行其生活哉！是故知識確爲生活必要工具；惟於其獲取，不能一一靜待獨立審慮之完成，必縮短其獲取過程，節省其獲取時間，以應人生之急需。於是信仰不可廢棄矣。信仰者，獲取知識之捷徑也；但須正確，其效果與純正知識等。凡以應付生活之需要

而已。且信仰之必要尤甚於純正知識；蓋無純正知識，人生不過無從進步，無信仰則人生將無法維持也。知識誠可寶貴，其如得之難而又不易多得何！

就發生之遲早言，則信仰在先而知識在後。兒童認識事理，先則以成人之是非爲自身之見解，不如是，則社會無以教化少年；繼則依其自身之判斷爲取捨之依據，不如是，則個人無所資以獨立。認識活動，發生既晚，對於先起之信仰，或則追認之，或則懷疑之，或則否定之。如經追認，則智慧與信仰一致，是爲美滿境界。如被懷疑，則進步可由是而生，退化亦可由是而來，務常戒慎恐懼以臨之；於知識未充、經歷未富者，不可輕導以懷疑。如被否定，則當棄其舊而惟新是圖；務當虛其心、靜其慮，探討所信之含蘊，推求新知之罅隙，必舊信仰無可維護，始當去故從新。吾人對於同一事理，或先信之而後知之，所信與所知，兩無違異，矛盾不起，至可喜也。或則始信之，終亦信之，不起審慮之活動；其心境甯靜，行動正常，雖有不進步與不精當之可能，大體言之，要足維持其生活之運行於不息。又或始信繼疑而終則反對之，覺今是而昨非，今日之我不惜與昨日之我戰。人生爲向上不息之綿續體，先起者機能既畢，後起者即取而代之，是亦一新陳代謝作用也。然而不得謂先起者爲不必要。

少年教育，當使其於行爲之所當依止，具有確定之信仰，以爲其行動之指針。人生不可一日無行動，即不可一日無所依止。樹立依止，欲其迅速而具備，唯有出之以信仰之方

式。若於所當依止，必一一心知其故而始依止之，則吾生有涯而物也無涯，以有涯逐無涯，憊而已矣。一人之身，所知少而所信多；衆人之中，能知者少而能信者多。故教育以建立信仰體系爲要務。然而吾人當何所信仰乎？就信仰之形式言之，則第一當信政府，第二當信聖賢，第三當信教師。

政府者，公衆事務之管理人也。政府所布法令，乃基於公衆利益之必要而爲之。違反法令，卽係破壞公衆利益。在實際上，法令容有不當，但法律之改正祇能依法行之，未經改正前，人民依然有服從之義務。若法令不良便可違反，則藉口何患無辭，勢將無一能行之法令。聖賢者，民族智慧之代表人也。民族經驗，悠久而富厚，聖賢則拮取其英華，抉摛其幽微。個人生命短促，閱歷淺薄，在民族智慧上，雖不無點滴貢獻之可能，惟其貢獻，終在領受悟解之後。故非確有所見，不可敝屣民族經驗；在受教育時代，不當輕侮前賢。教師者，時代智慧之代表人也。時代智慧，不能無錯誤，惟其補救之責，端在後代之賢者。教師能力不足，事所恆有，教師不能居無過之地；惟其糾正之責，端在監察之人員。就學生言之，學生實後覺而又待覺於人者也。以待覺之人而不信覺之人，則其求覺也，奚有可能乎！受教者而不接受教化、教育效果，其何從而生！故學生當信仰教師。教師、聖賢、政府、皆國民集團智慧之代表。上代國民教育下代國民，當然要求下代國民信任之，並從而信仰其代表。且教育之終事爲自覺，而教育之始事則爲信人。必已自覺，始可

雖棄信仰，雖棄信仰則教育無所施；既已自覺，則教育無必要。

第四章 發育

孟子曰：人之於身也，兼所愛，兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？——於已取之而已矣！體有貴賤，有大小；無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有揚師，舍其梧楸，養其楓棘，則為賤揚師矣。養其一指，而失其肩背而不知也，則為涇涿人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉！——（孟子）

人類同有向上之心，同具向上之行；而人類向上之成就，彼此之間，顯有高低之差異，是為人格發育之懸殊。其發育高者，可以中國為一身，雖摩頂放踵而不辭，苟利國家，無不為之；其發育低者，輒以個己一身為其整個宇宙，拔一毛而利天下，不為也。自發育低者觀之，凡發育高者之所為，皆愚癡而已，因相與嘲笑，因陋而挫辱之，甚且殺戮之。道不同不相為謀；鸚鵡安知鴻鵠志哉！自發育高者觀之，惟覺可憫而已。憫之如何？夫亦曰誘掖其向上發育而已。「中也養不中，才也養不才」，此人類所以貴有先覺之士也。哲人之最高理想維何？曰：一切男女同臻文明之最高峯是也。發育有差別，即人生之心境有高低；由高處俯視下界，人衆情偽，歷歷在目；由下界仰望高處，則雲霧重重，各

即所見，認爲廬山真面目。此哲人傑士所以必須俯就庸衆而領導之也。

人格之發育，大體言之，可分三段。第一段重利，其時人格，可名曰物質我。第二段重名，其時人格可名曰社會我。第三段重義，其時人格，可名曰精神我。每一人格，於此三種我，莫不具備其根核；惟三者之發育程級，則隨人而異其比數。三者之發育程序，大體依階次而順序漸進。其發育也，有止於第一段者，其數少；有止於第二段者，其數衆；有進於第三段而不止者，其數微。止於下一段者，於其上段人格之性質非不具有，惟其比數低微而已。止於上一段者，於其下段人格之行爲亦或有之，惟其意義則大殊耳。伊尹放太甲於桐；或曰：是篡也；孟子曰：「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也」。即謂行爲雖同，而意義有別也。彼傑出之士，其飲食起居，何常大異於人！然而其意趣遠矣！

在物質我階段中，所重視者，爲生活物資之覓取。在文化未開時，人類之營爲，確有出於遊戲心者，惟其主要活動，則大抵由於飢寒之逼迫。飢必食，寒必衣，以衣食之需要而發爲經濟活動。有經濟活動矣，又進而講求其活動之便利與效率，保證其結果之享受與安全，於是而文明乃漸進。人格發育，在第一段中，重視物資，理則宜然。在現代社會，個人之物質我階段，大率都消逝於學校教育之中。

即在發育既已上進之人格，生活物資之覓取，仍不失爲一重要事務。但生活物資之覓取，自始即非人生唯一要務。彼男女之求與審美之好，是圍人所通有，與經濟活動不生類

屬關係者。且即在衣食之覓取中，「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死；噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也」；至於「糝兄之臂而奪之食」，除虎狼其心者外，更弗爲之矣。故謂人需物資以生則可，謂人純爲物資而生則不可。人於物資外，尚有所需，人覓求物資，亦遵循一定軌則。

在社會我階段，重視社會對自我之評價，受讚則喜，受貶則戚。其努力追求者，爲令聞廣譽。人爲社會動物，既不能離羣索居，亦不能置社會獎懲於不顧；於社會所稱許，則蹈襲之；於社會所禁忌，則避去之。社會得以其是非標準授諸個人而維持其文化水準於不墜。個人得以其自性同化於社會典型，而踏入於民族演進的高尙成就。「名譽爲人生第二生命」；好名出自天性，亦足以策人上進；且人之有所作爲也，尤須他人與之協力共營，故信用之保有，爲人生所必要。社會我之發育，誠未可輕視。

名之好壞，繫於他人之判斷。他人之觀察有時不周，他人之情報有時失實，況他人之存心有時不公乎？「周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時」，名實之不必相符也久矣。且天地之無不覆載，人猶有所憾；人之立行，欲見悅於人人，其難殆無異于登天！彼權力足以覆笱一世者輒爲諛頌之所集，而特立之士仍敢非笑之。武王伐殷，天下宗周，而伯夷竟面斥其不忠不孝，寧餓死首陽，恥食周粟。士居困阨中，無一寸之權，欲免於世俗之譏評難矣！復次，苟好惡從人，是吾之心意已受控導於他人；以之追隨潮流，俯仰隨人則有餘，

以之挽障狂瀾，中流砥柱則不足；爲文化之維持者猶可，爲文化之推進者則萬不能。凡能創局勢，啓新機者，必能確本所信，邁步直前，而不顧當代之非笑乃至萬世之譏評者也。惟大奸雄敢突破樊籬，亦惟真豪傑能不惜毀譽。彼小心翼翼，惟他人之好惡是偵是察是趨是避者，乃鄉愿之流亞，其氣甚怯，其情可憫，推波助浪則有餘，扶持世運，非所能任也。故人格發育至於社會我階段，猶須更進一步。

人格發育至於精神我階段，則服膺正義，爲正義而生存，爲正義而奮鬥。合於正義，名利未始不可珍惜；反乎正義，則名利直同土苴。其服膺正義也，可爲正義而生，可爲正義而死，可爲正義而屈辱憔悴。自世人觀之，或則歎爲瑰璋之行，或則目爲怪僻之舉；而由彼自身觀之，則純出自然，受驅使於自性，而行乎其所不得不行，他無所求也。於名與利，無適無莫，義之與比；於生與死，無固無必，惟義是從。義也者，人類向上活動之最高成就，亦人類所資以共維生存者也。擁護正義，人所通能，有不避艱險而擁護之者，有必無危難始遵循之者，則人格發育有高低之殊故也。

人生有其肉體生命，當然有所需求於物資；人生有其社會生命，當然有所需求於聲譽。人生又當有其精神生命，故當有所發揚於正義。正義之發揚，人生之究竟價值繫焉。個人生存之價值，視其體現正義之分量程級而異其大小；國民文明之等級，視其國民服膺正義之人數偶常而定其高低。一國國民，倘僅崇拜金錢權勢，則氣象卑陋，既爲物質所奴

役，即易爲威力所征服。求其人民能爲國家而奮圖犧牲，殆爲高遠之談矣。凡爲國犧牲者，必其心中所見，有高於物質享受者，有死於肉體生存者，有重於人世稱譽者，故樂於捨棄物質享受以求得此高者，樂於捐隕肉體生存以求得此大者，樂於干冒大世之詆毀以求得此重者。如是之人，方能獨立自主，昂首天地之間。所謂「學也者，所以學爲人也」，意即在斯。

同是人也，人格之發育有高低之殊，或即物質我之階段而止焉，或達社會我之階段而止焉，或臻精神我之階段而上進無已焉。此何故也？人格發育的動力，有先天的因素，有後天的人爲。資質清明者，心懷淡泊，不爲物慾所沉溺，不爲虛榮所桎梏，置身千仞崗，俯視塵俗，如蠅赴羶，如蛆逐臭，避之惟恐不及。夫少於此者多於彼，乃宇宙一定之法則也。故資質清明者，趨向高潔，易而且速。但天惠究不可恃，有其資質而不事上進，則天惠何益於人？無其資質而困知勉行，及其成功，燦爛周至。故可不問人格發育之先天因素，惟當致力於人爲。致力人爲，道將安出？

公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。」（孟子）

大人之所以成爲大人，在確立此心之主宰權，使耳目百官之欲求皆受其控制，而不爲耳目百官之欲求所喧奪，是謂立乎其大。立之之道，端在致思。思也者，理性作用也。以理性之光輝，燭照吾人日常之好惡取捨，於其價值之真實虛妄以及大小高低，當隨其燭照之勤密而日益有所覺悟矣。覺悟由致思而來，不思，覺悟何從而至，「見賢思齊」見不肖而內自省」，是緣所接而反向自身置想，是謂反省，是爲思之「一種方式」。蘇格拉底常語人「汝當自知」，自知亦爲向內觀察之結果。人欲向上。於思索人生一般理法而外，省察自身，亦殊必要。能反省，則於人所當成就得有所見。於己所已成就有所知，以己所已成就與己所當成就相較，必恍然於其距差，而油然而起奮進之意，欲以自除其愧疚之情。不思，則於人所當成就既茫無所知，於己所已成又懵無所覺，渾渾然，於現狀既無不滿之意，於向上自無擾奪之情。向上者，不滿於現狀之結果也。對現狀之不滿，又緣理性作用示以當然狀態也。故曰：思則得之。

當然狀態，由思得見，而爲精神我之所有。精神我之建立，可恃自力致思以成之。惟其事難，非個人獨力所能完全成就，且在思索未充之時，人亦不能不爲合理的生活，故精神我之建立，不能不依他力以經營之。依他力以建立精神我，即接受他人所示之行爲典則，而依止之，使自身行爲合於人間軌範。於行爲之當然性，雖不深知其所以然之故，要能使自身行爲體現之。生活於當然之中，以積久涵泳之功，習與性成，道凝於身，雖不足

以云大智慧之真知澈悟，而其人格之優美純懿，則固毫無虧缺也。故致思要矣，而力行尤當先焉。

精神我體現義理之當然。體現義理，亦人性之所同然。孟子曰：「口之於味也，有同嗜焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳！故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」凡人皆有喜悅義理之性，其行為皆有合於當然之時。惟精神我發育充實之人，其喜悅義理，始純一無二，其趨向當然，始常恆不息。凡所言行，一決於當然之則，不知有利害之計較，祇知有是非之取舍。一身悉為義理所凝成，義理與自我，融而為一。所謂「以身荷道」者，猶有兩之之意；所謂「道成肉身」者，其庶幾是矣！

服膺義理，則心情恬靜，妄念不能中擾，脚跟穩定，勢利不能外搖。或進或退，一準於義，或止或行，概依於理。非其義也，祿以天下，弗顧也；合於理也，赴湯蹈火，弗辭也。至剛至健，自由自在，任重致遠，卓然不懼；進退人間，綽有餘裕。入於寰中，超乎象外，其形狀無以異於人也，而其意境則遠矣。偉矣，不可淺測矣！「高山仰止！景行行止！雖不能至，心嚮往之！」當向上心，欲自強不息者，當就精神我發育成熟之人而親炙之，或私淑之；力行之際，更思索之，庶幾取法乎上，可得其中也。

第五章 盡性

「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次，致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠爲能化」。〔中庸〕

人格之向上發展，出於人性之自然。所謂性者，其第一義爲不學而能，其第二義爲同類莫不皆能。合而言之，同類之物，皆不學而能者，是之謂性。孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也」。所謂達之天下者，同類莫不皆能之謂也；所謂不學而能者，生而能之之謂也。觀察人性，既可憑此二義以確定之，而觀察之術又將何如？曰：察之於人之行動而已。一種行動，在不同之時代中，在各異之環境中，不經教導而發現於人人之身者，即出於人性之自然者也。人性之發展，遵循一定軌道，故自然又即必然。自然者，基於自性而然也；必然者，依於定律而然也。基於自性而然，是爲意志自由；依於定律而然，是爲定命。故人性之發展，實自由於定命之中。人類之向上，乃自然而又必然者，自由與定命，融合爲一；故曰「天命之謂性，率性之謂道」。天命莫得而違，故爲定命；率性確屬自主，故爲自由。自由於定命之中，故自由非兒戲，定命非桎梏。彼意志自由論與定命論紛爭喧嘩無所底止，殊無謂也。

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」天者，宇宙演化也；性者，人生稟受也；心者，精神能量也。竭盡精神能量使無不展之蘊，則能知人生之稟受；知人生稟受，則知宇宙演化矣。夫性原於天，在宇宙演化中，經歷多少層級，人性始行出現？是固不得而知；然而人性之胎胚，必早存於太始之初。誠以「無」不能生「有」，使人性胎胚不具於太始之初，縱令在演化歷程中變異多端，人類之祖先終不能由空無之中以獲得其生性。在宇宙演化中，有無數層級之精神表現，而其最高表現則為人類精神。人類為宇宙靈氣所鍾，亦為宇宙光芒所繫。人生常向上不息，竭盡性能以期無負於宇宙演化之賦與。此孟子所謂「存其心，養其性，所以事天也」。若昧於天人關係，誤認此身獨立無羈，則一葉扁舟，何所淀泊，誤認此身至高無上，則蜉蝣撼樹，不自揣量；皆將難為美滿生活。

萬物資始於天，天道流變，生育萬物；洪纖高下，各以其類；就天所賦言之，為命，就人所受言之，曰性。即此性而存之和之，則常久不已，生生不息。易曰：「乾，元亨利貞」。伊川易傳曰：「元者，萬物之始；亨者，萬物之長；利者，萬物之遂；貞者，萬物之成」。宇宙演化，一生長遂成之歷程也。受其性而生，盡其性以長，如其性以遂，斂其性而成。生長發育，以至斂藏；收斂葆固，以資長育；此生生之事所以不息也。「野火燒不盡，春風吹又生」。彼以生長衰滅狀宇宙演化歷程者，昧於「火盡薪傳」者也。宇宙演化，有流變，無毀滅。

中庸曰「詩云：『維天之命，於穆不已』；蓋曰：天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純』；蓋曰：文王之所以爲文也——純亦不已」。宇宙演化，綿續無間；人間至德，自強不息。人生向上性，實體現宇宙之生生性。凡能葆育生機，淑善生活，發揚生氣者，皆爲善；反之，凡足敗壞生機，損害生活，摧毀生命者，皆爲惡。人性發育向上，故人性與宇宙合德而善。或謂天地有風雨之災，人世有弱肉之禍，所謂「好生之德」者，豈其然乎？吾人居宇宙之內而欲觀宇宙之全，其事本難。試擬以吾人之身體。吾人身體。本構造諧和而生長健旺之機體也。然而有疾病焉，有天亡焉。或緣風寒爲厲，或由戕賊致禍，皆足破滅其諧和，摧毀其生機。據疾病之偶有，認定人身爲不諧和，恐非達論。人身血氣流通，官骸調應，當爲諧和之機體而無疑；疾病，則其差忒而已。人性本善，不善則人類生存早無術維持；其不免於惡者，亦猶人身機能之有差忒也。據其差忒，疑其本質，非篤論也。明乎此，可無疑於宇宙生生之德。

觀察人性，當視爲整體而觀察之。人性完整，不可分割。其構成各部，互相調節成一機體，正如人身各部互相調節而成機體然。保持調節則全善，喪失調節則有惡。如淫者固所謂人世第一惡也，倘其活動能受尊人利他諸天性之節制，則男女居室，人之大倫，豈徒非惡，至少可錫以純潔美名。又如愛人，固所謂人間最高美德也。倘其活動不受理智控制，則愛人往往適以害人；倘其活動不受剛斷性節制，則姑息往往適以養奸。故分別觀

之，每個天性，既可爲善，亦可爲惡。整個觀之，天性全體，純然是善。人生義務，在使其所受之性獲得充分而諧和之發育耳。中庸曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」中是組織均衡，故爲大本；和是活動調節，故爲達道。靜則均衡，動則調節，是爲致中和，亦即盡性也。談人性者，當致意於人性各因素之組合。

性善說與性惡說，對人生實際，具有不容忽視之影響。人性如善，則人生要務在發展而培育之；灌溉保護，勿令凋傷；杜絕惡染，使得成熟。孟子詰告子曰：「如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？」盧梭謂社會文明爲罪惡淵藪，力主隔離學生以避逸污染。盧梭之言曰：「凡如自然原狀者，皆爲善，一經人爲便成惡」。倡導順從自然，正因自然是善。惟其善也，故當發育之，放任之；不當遏抑而摧傷之，或助長而拂戾之。在政治上，則民主可行，寬大無害；在教育上，則自動可貴，兒童可信。人性既可信恃，則人皆可依其可恃之資質而發爲可恃之行動；個別事例，誠不免時有差失，而大體言之，人衆行動究竟羣歸於善。古往今來，人數無量，其無量數行動，豈果足招致惡獸之錫名耶！

性惡說者唯見人類卑鄙貪私，殘酷愚昧。慈母恩愛，不能導稚子入善途；耶蘇熱忱，不能阻門徒之出賣。人所欣羨者，財利而已；人所順從者，威勢而已。欲人就我馳驅，喻

之以理無益也，動之以情無益也；誘之以利，則利之所在，莫不爭趨，脅之以威，則禍之所在，莫不求免。明賞必罰，則威信立，而已意行，人之鄙念戢而我之事功立矣。荀子所啓示，李斯韓非所服膺者，大旨如是。我中華立國數千年，性惡之說，從未流行，雖政出帝王，而治尙寬簡，雖崇奉古典，而珍重良知。故國民有獨立精神，富活潑氣象。試觀歐洲中古時代，性惡說深入人心，生活枯寂消沉，唯事罪惡洗滌，絕無光明境界。自盧梭出，性善說興，生活乃趨於獨立自主，積極有爲。學說影響生活，密切乃爾。今者崇奉超人，嫉視庸衆之說，又甚囂塵上。柏拉圖主哲人政治，荀子謂聖王化性，蓋早已導其源矣。夫聖王，亦人也；人性惡，聖王何得獨爲善人？禮義法制由聖王而起，固矣；惟不知聖王之起禮義法制也，果順其自性乎？抑悖其自性，如悖其自性，則使其悖之者又爲誰乎？如順其自性，則聖王之性可起禮義法制，衆人之性又何以竟惡？欲條達性惡之說，須承認聖王亦爲惡人，聖王之統治亦無非謀取個己之私利；人之服從之也，非心服也，力不足也。如是之說，李斯雖曾欲藉以逃死而侈陳於時主前，然而中智之人羞道於公衆之中也。

論性之說，不一其類。曰性善說，曰性惡說，曰無善無不善說，曰可善可不善說，曰有性善有性不善說，曰善惡混說——皆其尤要者也。善惡混說謂一人之性兼具善惡，育其善者爲善人，育其惡者爲惡人。是爲性多元論，今人多主之。有性善有性不善說謂性之善惡隨人而異，一以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，柏拉圖欲依據人性或愛智，或

尙武，或貪財，而分社會爲哲人，軍人，商人三社會階級，其顯例也。可善可不善說謂人性似水，「決諸東方則東流，決諸西方則西流」，此近世所謂可能性說也。無善無不善說，謂人性本無善不善，用於善則善，用於惡則惡；循禮得妻則爲善，踰東家牆而接處子則爲惡；此近世性中立說也。性惡說謂人性不可順從，宜施矯正，所謂「以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬也」。性善說謂人性全善，率而行之，即無不善。此六說者，可統攝諸說無遺。韓愈持性三品說，謂上品性善，下品性惡，中品性可善可不善。是舉有性善有性不善與夫性可善可不善之兩說而揉合之，宋儒或分性爲義理之性與氣質之性，前者善而後者惡；或謂人類生而有性有情，情惡而性善；是二者皆爲二元論，猶是善惡混之說也。離棄氣質，義理何傳？摒去人情，人性何見？皆緣尋求惡之起源而不得，故如是云云也。人性既善，曷爲而有惡之發生？或謂人性可爲惡，或謂有人性惡，或謂性中有惡，或變性中有惡說之形式，於性外別設一因素；或目爲氣質，或目爲情，而謂惡實緣是而生。凡此諸說，皆即人性發動時之所表現而個別孤獨審視之。不知人性乃一有機結構，各部之間，具一定關聯；其發動如不毀壞組織之諧和，則其活動即歸於善；反之，各部之間，喪失調節，則其行爲即有過不及之差，而成爲惡。此人性之有機觀，可解兩千年來之聚訟者矣。

或謂人性組織諧和，又何故有時而喪失其調節乎？宇宙演化，爲時悠久；人性型成，積漸而來。人性成分，其凝成有前後不同；凝成於前者發育早，勢力厚；凝成於後者

發育遲，勢力弱。強弱之間，侵凌時起，全部組織，因起傾倚而失其中和。所謂天理人慾交戰，卽兩類成分互爲消長也。人生義務卽在竭其意志之力以長養後起成分之氣勢，後起成分，皆較爲高尚，但先起成分亦不卑劣，特其發育或則過強或則不曾盡量耳。例如保己之性，與有生俱來，誰得詆爲卑陋？祇因發育過強，每使人貪生背義。又如愛好子女之性，亦與有生而俱來，誰得譽爲低劣？祇因發育不曾盡量，使人不能推恩擴愛而「幼吾幼以及人之幼」。人性成分，無論發育先後，要當互相調節以保諧和。此所以「致中和」之義，究勝於「兼愛」，「爲我」以及「物競天擇」諸偏至之說也。

或謂人性活動，既不能必保諧和，其表現卽不必一歸於善，率性而行，難免危殆。夫一切行爲，欲統歸至善，誠須智慧充實，情意正定。但在日常生活中，其發育雖不圓滿，仍足肆應裕如。第一、民族以其集體智慧創爲種種行動軌則，個人但須依止之，便可免於大戾。軌則之建立，基於人性之自然，個人依止之，而視爲當然，其事亦復無難，其次，人類天性在宇宙演化中，曾經悠久之錘鍊甄陶，卽其發育較早之成分，奉而行之，亦可無大害。人類有史以來，人生雖受風習薰陶，法律束縛，而大多數人之多數行動，實際皆是率性而行，人類何嘗毀滅？且喪亂之餘，法律無力，道揆掃地，由黑暗轉爲光明，人類所資以上進者，亦唯此不滅之天性耳。天性者，文明之究竟基礎也。世有不能建立高尚文明之民族，則宇宙演化之萍渣耳！世有不能自善其生活之個人，則宇宙演化之敗型耳！

宇宙既有豺狼鹿豕之產生，於斯又何怪焉！

第六章 環境

「今夫麋麥，播種而獲之；其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆孰矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」（孟子）

人類有發育擴展之自性，失其發育擴展之自性，即失其生人之氣矣。惟人之生也，必生於環境之中；離棄環境，即無生之可言。人自有生之始，即吸入四周之空氣，拮取外界之物資，以自營自養。假使杜絕空氣之吸入，停止物資之輸進，則生命之毀滅為頃刻間事，從可知孤立的個體，乃概念中物，非事實上之所實有。宇宙為一整體，人類之每一分子，皆為宇宙整體之一單元。單元不能脫離整體而獨存，人類不能脫離環境而生活。故究竟言之，環境實為人生固有之一面。

自人生之機能觀之，個體的作用為主宰的，環境的作用為供應的。生命必然生長，環境則供應生長之所需。生長需要空氣，環境供應之；生長需要雨露，環境亦供應之。且環境之供應之也，並非出於環境之自動，環境祇是具有此等物資，生命則從而擷取之，利用之，以自遂其生存而已。生命出現之初，宇宙間已萬象森羅。此森羅之萬象，適宜於生命之顯現，生命遂從而突出。故環境為生命存在之條件，亦為生命活躍之憑藉。然而主宰此

存在者，仍爲生命，主宰此活躍者亦仍爲生命，而環境則適然顯在，足供生命之運用而已。

環境者，個體於其四周之所遭際也。謂爲遭際，則個體受其影響，自無待言。個體之接受其影響也，有順而承之者，有抗而拒之者，凡以利其生命之活躍也。如人吸入空氣而拮取其有益人生之養氣，排除其有害生命之炭氣是其例也。又如植物之生長，須有較高之溫度，人類之農作即順承夏季之炎威而利用之；花卉之生長畏忌冬季之嚴寒，人類於冬季即設爲暖室以抗拒之。人生於遂行其生活之進程中，對於環境之影響，或則順承或則抗拒，方式不一，而凡以遂行其生活則要無二致。故在個體與環境之關涉中，生命的發展始終居於主動的地位。

或謂環境對於生命之發展，具有限制之力，如魚生水中，無水則魚不能生是也。又如平原之人善乘車，水鄉之人善駕舟，亦皆環境使然也。是說雖似合理，實則未嘗中肯。魚不能離水而生，非水能制魚於死也，乃魚之生原即生於水中也。水之浸沒與魚之生活，本是同時存在，謂水之浸沒爲魚的生活之先天條件可也，謂水之浸沒爲魚的生活現象之一部分亦可也。魚不能離水而生活，正猶人不能自置兩足於其雙肩之上也。是非環境之限制使然，實出於其生活自性之本然也。至於平原之人善乘車，水鄉之人善駕舟，更非地理之自然使平原之人祇能乘車，使水鄉之人祇能駕舟，實因人類生在平原之地便創造車輿以馳騁於

其上，人類生在水鄉之國便製爲舟船以遨遊於其中，非環境能限制人，乃人能因環境的情況而發爲不同的設計以擴展自身的活動於其上也。世人聞適應環境之說，每誤以爲在適應的歷程中，環境居於主宰地位，而人反爲被動的應付。殊不知所謂適應者，乃人類在發展生活的進程中，因應環境的情況以決定其發展之途徑與方式而已。人生之擴展性始終積極主宰於適應歷程之中，因應環境而自爲抉擇則有之，受限制於環境則未也。

人類在地面上，有向前搜索之衝動，此民族轉徙，文化流通，新物發現之一大原因也。或謂人類搜索地面，或則爲大洋所隔，或則爲高山所阻，或則爲異族所扼，使其停滯於一定之地點而不得前；其搜索衝動顯然受制於環境而無由進展；及至今日，交通工具發達，始不受阻於山海，國際關係密切，儘可獲得異族之協助；然而依然祇可謂環境之阻礙減少，不得謂環境之限制絕無。是說也，認人類不能跨越高山飛渡遠洋爲人類受制於環境，猶是環境支配人生之說也。蓋轉變觀點而從人生本身一觀察之乎，人類不能跨越高山，非高山能限制人類，乃人生發展之情況尙未充實，不足以實現其跨越衝動也。人類不能飛渡遠洋，非遠洋能限制人類，亦人生發展之情況尙未充實，不足以實現其飛渡衝動也。使高山遠洋果足以限制人類者，何以昔日之人受其限制而今日之人則竟能飛越山海乎？此無他，昔日之人，其人生發展之情況尙未充實，而今日之人，其人生發展之情況，就渡越山海一點而言之，則固已充實矣。人生發展，綿續不已，其發展之成就，時有進步。凡其意向，適

當於其發展之階段者，則能適現之，超過於其階段者，則姑爲幻想而已。剖腹滌腸，昔爲幻想，今爲事實。自取其預置諸膝上而揩拂之，誠今日之幻想；然而千百年後，又安知人生發展之充實情況果無達此階段之一日乎？要而言之，所謂不可能者，皆謂其不可能於一定階段之上耳。是故與其謂某種不可能爲環境所使然，實不如謂其不可能實由於人生發展情況所使然。

客觀世界，萬象森羅，個體對之，有有所感受者，有無所感受者。瞽者不見目星，聾者不聞聲音，人所共知。無待煩言。即就常人言之，音波長度不達一定距離者，不入人之感覺域內，光色之強度不達一定程級者，亦不入於人之感覺域內。是故人類所遭遇之世界，乃人性所設定之世界，純粹客觀的世界，乃概念中事，並非實有。鳥語花香，怡情悅耳。謂鳥語花香足以怡情悅耳，固無不可，惟因是而謂人之情與人之耳完全以被動姿態而爲鳥語花香所怡悅，則殊謬甚。人之情與人之耳其所以爲鳥語花香所怡悅者，乃因人之情與人之耳在其自性上，有因鳥語花香之激動而發爲怡悅情態之潛能耳。是故人類環境，乃人類自性之所設定。人類自性有其共同之點，故山河大地諸環境爲人人所同有。人類自性有依羣體薰陶而出現者，故風習規制或爲一羣之所特有。人類自性有發展而成爲個人之特性者，故各人世界彼此之間，終有多少之差異。是故個人間的完全了解極爲稀有；語云：「得一知己，死而無憾；即足以證明完全了解之不易。國族之間，好尚異宜，趨捨殊方，其

相互了解，尤非易事。人類之所以羣居而能相安者，賴人類自性有其共同之點耳。欲疑固入羣，道在使各人自性之發展日趨於接近之途而已。

人性之發展，橫言之，則趨向不一；縱言之，則高低懸殊。惟其趨向不一，故同一環境，而各人所鍾之興趣不同；惟其高低懸殊，故同一對象，而各人所懷之好惡迥異。同一青山，情趣恬逸者則喜悅其寧靜；志在事功者，則思量其墾牧；此由於發展方向之不同也。同一紅衣綠裳，山鄉婦女則覺其豔美，都市人士則感其俗惡；此由於發展高低之懸殊也。低者可舉而高之，異者可約而同之，然而舉之約之，終不能整而齊之。何以故？人性發展日進不息，其發展高者終不能停止其發展以靜待彼低者之來至。人性之發展自動直前，各趨所向，終不能約制其動向以求似乎他人。此所以處同一環境中而各人發展所成就終有出入也。所謂環境者，乃就世界對個體之關涉言之，故各人之環境，各有其主觀性，從而各人之世界亦復有其主觀性，所謂同一環境或同一世界者，皆大較之言而已。

各人之世界，既有其性質的差異，復有其高低之懸殊，似乎人類不能獲有共同的行爲軌範矣！世界之上，終將壁壘紛繁而且深厚矣！人與人間終將隔膜重重而無從諒解矣！然而事實似不如此，且亦幸而不至如此。徵論人類之生性，根本上有相同者在；即就人性發展之可能言之，大多數人，在大體上亦復接近。孔子曰：「性相近，習相遠，惟上智與下愚不移」。人性相近，因發展而相去懸遠，下愚之人發展低微，上智之人發展高絕。自人中

多數之中人觀之，下愚易知，故能發同情之心；上智難窺，故多加譏諷之辭。是以上智之人對於羣衆，不會要求公道，而但以悲憫情懷相處。人羣的行爲規範，不應依據高遠之見，而但準酌乎中人之情。例如「施人勿求報」，此上智之人自行其心之所安也；「禮尚往來」，此中人有取有與之常規也。故人羣之共同世界，祇是中人的世界，不肖者當勉而及之，賢智者當俯而就之。至於賢智者之真實世界，則爲其個人所獨有之內心世界。

內心世界，人各有之，特不必在程級上高過於人，祇是在性質上有獨於己而已。內心世界，爲各人世界中最寶貴而最真實者，宜聽其發展，勿加妨害。內心世界，即個人之精神環境，或則爲其興趣之所鍾，或則爲其信仰之所寄。其生命發展之精力集萃於此，其生命向上之前進點着落於此。人生之生氣，寄托於是。文化之開明，繫賴於是。各人而無精神的環境，則亦機械而已。人類而無理想的生活，則亦鹿豕而已。故精神的環境，爲人生意趣之所在。

精神環境，使人生主觀與人生客觀統合爲一，主觀即客觀，客觀即主觀。於是客觀對主觀之騷擾阻逆不復存在，其生活穩定，其意向堅固，立於寰中，而超於象外，儼然世界之主人翁，而不復受外物之牽掣；所謂意志自由者，庶幾在是！進退人間，疾徐卷舒，從心所欲，綽有餘裕。或行或止，或默或語，一問之於心而已。問之於心而以爲是，舉世非之而不顧也；問之於心而以爲非，舉世是之而弗趨也。獨往獨來，開拓萬古之心胸；中流

砥柱，障挽一世之狂瀾。以先覺覺後覺。天民之先覺者，非斯人之徒而誰歟！

生活於精神世界中，其生息猶人也，其衣食猶人也，其進退屈伸，亦或猶人也；然而其心境則大異焉。心境異，故所欲有甚於生，所惡有甚於死。心境異，故箠食瓢飲，不以爲憂，衣敝褐袍，不恥與衣狐貉者立。心境異，故富貴而自視飲然，窮困而堅貞不渝。蓋其心志別有所主，其重心不在物質的享受或世俗的好尚也。人不能離物質世界而生存，然人能宰制物質世界。人不能離社會環境而生存，然人能超越社會環境。其超脫的意趣，自有其獨知之處，非世俗之所能了解。人苟無獨知的生活，則營營攘攘，全是追逐外物；整個心靈，爲外物所俘虜，不得昂首揚眉，何由得爲一個堂堂的人乎！既已失其獨立性，宜其踟躕如轅下駒也。

堂堂的人生，其氣象與華岳齊高，江河並壯；其致此之由，祇在使其生長之機息不受窒塞而已。葆養精神的生機，無他法，亦復祇是聽其真實生長而已。生長不息者，人生自性之本然也。唯當聽任人生自性遂成其生長，是則有賴於誠。吾人之言行，果係由於發展自性而然乎？抑係由於摧抑自性而然乎？唯自身知之。知之而言行背棄其所知，是爲自欺。自欺則生機微，自欺成習，則生機絕矣。環境壓力，可使人生毀壞，而不能使人生喪失生機。喪其生機者，皆自喪之也。人而委瑣卑陋，皆自爲之，環境不任其咎。

第七章 文化

「文王既歿，文不在茲乎！」（論語）

吾人降生世界，同時即降生文化中。人不能離文化而生存，正如其不能離空氣而生存。蔽風雨以屋宇，而屋宇則文化之產物也。禦寒冷以衣裳，而衣裳則文化之產物也。充飢餓以食品，而人類食品亦文化之產物也。太古之人，食自然菓，茹鳥獸血，服草木皮。居樹巔山穴，其衣食住或純任自然，無文化可言。及人智既啓，經驗漸富，於菓品而知所取捨，於鳥獸而知所選擇，於窠穴而知所整飭，則文化誕生，個人自有生之始，已爲文化所浸潤，而非降生於樸素自然界矣。及至文化大啓，觸目皆是先民努力之結晶，舉首莫非先民意匠之表現。江上之渡口也，非文化產物乎？山間之蹊徑也，非文化之結果乎？是皆先民會耗心血費精力而後得之者也，豈得謂非文化？

所謂文化者，凡足表現人類之心意營爲者皆是也。無人之國，滿山花放，遍地林木，是自然之所使然，無涉於文化。在人類叢居之區域，或則圈畫山場而禁止砍伐，或則藝植花草而供人賞玩，是則曾經人類運用心思於其間，耗費營爲於其上，斯皆成爲文化之表現。文化者，人類心思之所凝成也，人類努力之所締造也。人類莫不有心思，人類無不有活動，人類對於純粹自然無不有所改造經營於其間，故人類莫不有文化。祇是文化之高

低，則各民族間顯有懸殊耳。

同爲人類，各民族間，其文化何以有高低之不同？第一、民族文化之高低，決於各民族精神發育量之大小。精神發育量大者，其文化水準可高；精神發育量小者，其文化水準不得高。第二、民族文化之高低，決於各民族向上力之大小。向上力大者，則能進展不息；向上力小者，每停止不前。第三、民族文化高低，決於其消化力之強弱。民族之存立，勢不能與異民族無所接觸；接觸異民族，即接觸異文化。接觸異文化，取長補短，融會於固有之中，則其文化以新液質之滋養而日益發育。若閉拒不納而故步自封，或取捨不當而買櫝還珠，或捨己從人而漫無骨幹，則其文化縱不毀滅，亦將衰退。第四、民族文化之高低，決於所接民族所具文化之優劣。各民族之發展，各有一定之趨向，故其文化各有一定之意趣，特長由是而生，偏枯亦由是而起。幸而其所接觸者多文化昌明之民族，則借鑑益善，向上之衝激由是而發。反之若其所接觸之文化皆屬無可吸取，則創造艱難，進步不易。第五、民族文化之高低，決於各民族容異性之大小。各民族文化，在一定之時間上，皆有其定型，而民族之構成分子又必有離棄定型而自爲風氣者。離棄定型若蔚爲風氣，可致民族於毀滅，故世人多畏忌而壓迫之。然畏忌過度壓迫過密，則變異不可能，進步無從起，於是而文化呆滯矣。於適當的程級上，保持「容許變異」之態度，乃民族文化生機之所存也。凡此五者，皆文化發育之主要因素也。

凡有生長機能者，皆自成一機體，文化亦猶是也。一種文化，自有其體系，自有其旨趣，其各部之間，自有其相維繫相調節之作用。文化之發展，因新質素之出現，於其固有之若干質素，或起排除作用，於其固有之體系，或起變更作用，於其固有之旨趣，或生改革行為。是爲文化之轉變。文化之轉變，有程級之不同。其最小者爲個人行事之改變，如剪辮髮，易短服是也。其中級者爲羣衆行事之改變，如陽曆之採用，民治之建立是也。其最大者爲根本信仰之改變，如宗教之改革，人生態度之更新是也。小中大三級之轉變，未可嚴格分割。剪髮易服，事屬個人，而牽涉風習，陽曆採用，民治建立，事屬改制，而信仰之轉變即寓於制度改革之中。茲分爲三級，祇以見文化之轉變，涉及末節者易舉，涉及根本者難成也。剪髮之事，辛亥而後，迅即大體完成。易服之說，民國已三十年，依然行者寥寥。至於陰曆之廢而未廢，民治之立而未立，更足證明重要關節之未易改革，況超此而上之根本信仰之轉變乎！總之，種種行事，關涉少者易變，關涉多者難革。易服不徒有關個人習慣，亦復有關國民經濟，是以其轉變不若剪髮之易也。至於政治信仰，人生思想，事涉整個文化體系者，更屬不易爲力，且亦幸而爲力不易。不然者，轉變迭起，發育之生機絕矣。發育須在寧靜之中。

文化轉變或大或小；世固時時有之。察其轉變之由，可得而言者。第一、轉變有起於自然災害之發作者，如疫癘地震，皆足影響文化之內容。第二、接觸異民族，無論爲軍事

的征討，亦或爲商業的往來，皆足以轉變文化之本質。第三、政治之設施，不問爲優良，抑爲卑劣，皆足以影響文化之隆污。第四、教育之啓發，於一兩代人民之中，可將固有文化之機軸完全轉變，惟其轉變之旋轉幅須爲國民質素之所能忍受，且亦須出之以普遍而統一的努力耳。第五、特定的發現發明，可引起廣博遠大的影響；印刷術、火器、蒸器機、新大陸、其發現發明，所具影響之偉大，皆人所共知。以此諸種原因，民族文化，時在轉變之中。其轉變有技節根本之殊，而其不能一成不變則爲定論。文化有生長性，其轉變或起於內在的原因，或由於外來的影響。苟轉變滅絕，卽是生機止息。富有向上性之民族，決不至陷此境地。

文化之表現於國民生活之上也，是爲國民行動之公式。同一行動，其行動之方式，隨文化圈而異其情態。民族者，文化圈之基本單位也。同一進食也，或分食，或合食，或以筯食，或以刀叉食，或以手指食，隨民族之不同，而頗異其趣。在同一民族之內，於同一行動，各地之間，其方式亦有出入，所謂「各地一鄉風」是也。在民族文化之上，有國家文化。多種民族構合而成一國時，於民族之各別文化而外，又有其共同之國家文化。此共有的國家文化，其成分多爲政治的，如政治結合必要之共同信念，如政治制度之共同理想是也。在文化之其他方面，因來往之關涉，自不無若干相同之點，但其重要性遠不如政治的共同質素而已。在一個民族而分裂爲兩個以上之國家時，以民族文化的同一，其相互間的

同情，自較爲濃厚。祇以政治的離異，文化之發展，大有日趨殊途之可能。兩國和諧關係之維持，在藉力於文化之同一時，於其文化之同一性，須加入爲的努力以保持而促進之。在民族文化即是國家文化時，國家之文化性，充實而富厚；國家之文化指導作用，便利而迅捷。國民之行動方式，國家能充分掌握之。

國家者，民族文化之最高審判人，指導人，開發人也。民族文化之型成，有其偶然的因素，有其雜湊的成分，其所及於國民生活之利弊若何，國家則其審判人也。大之如邪教之禁止，小之如奇裝異服之杜絕，皆此項機能之行使也。文化之生長，聽其自然之發展，不無途徑邪出或輕重倒置之時，要當於其發展，加以精密的審慮，出以系統的方案。我國自維新變法以來，如廢科舉，興學校之類，實無一而非此一企圖之表現。是爲國家之文化指導機能。文化活動，繁複而悠久。以其繁複，故非實力充實不能擔負；以其悠遠，故非氣力綿長不足任當。國家之壽命久永，國家之勢力雄厚，於開發民族之文化，國家能盡其責。且國家生活爲民族集團意志之所表現。人皆生而有向上之心。文化者，人生向上活動之結晶也。以向上之人結集而爲國家生活，其不能不致力於文化之開拓，以求其生活之日益充實光輝而一致遠離於猿狉之域，亦一自然之勢也。故每一向上民族，其國家必然克盡其文化的機能，而無愧於文化國家之稱號。

國家表現文化，必於其行動之上。國家集多數人民而成立，其民間利害，有時不能一

致，甚且互相衝突。國家處理紛糾，必須依據其文化之成就，而執持其心目中所謂之正義以決定其方策。某一民族所謂之正義，自他民族觀之，或非正義之究竟；然而自本民族觀之，則確屬真實之正義而無疑。其認識上之差異，乃緣對事理之考察有深淺精粗之不一也。無論自他民族或他時代觀之，其行為有虧正義究至若何程度，而自本民族或本時代觀之，則於其行為必然認為正義而無疑。國家執行統治，必須依據正義民族結合始能凝固，民間情誼始能融洽。不然者，國家行動惟少數人之利益是圖，於他人之權利則抹煞之，甚或蹂躪之，其人民之怨懟心必勃然而興，其人民之離心力必油然而起。如是之國家，小則混亂，大則毀滅。國家不能表現文化，其混亂毀滅也固宜。

國家有其生長性，對外發展，是為當然。發展目的在摧毀他民族，則其發展為罪惡；發展手段而摧毀他民族，則其發展亦為罪惡。依據正義之國家發展必不威脅他國之生存，亦必不榨取他國之利益，其所企圖者為文化之交涉與夫文明之共進。宇宙整個而不可分割，從事國際惡行，害人者終將自害。惡行有傳染性，國家壁壘，不能杜絕其流通。此所以國際協作日益發達，國際無道德之說，益為有識所疾首也。

國家文化，由歷代先民編續創造積累而成。太初，以其低微而艱苦之成就，自異於禽獸；繼而以其優越而燦爛之造詣，自異於蠻族；終之，以審慮的設計，控導發展，而確保其生存價值。立國於大地之上，不當徒為自然的存在，要當發揚文化，使其生存成爲人世

所不可缺，於道義上確證其生存之當然性。國家確能表現其存在之價值，則其存在之事實斯能確立而不拔。列國並立，存者非倖致，亡者非偶然。

近百年來，我國入於生死存亡之絕大掙扎中。其所以陷此境地者，或謂由於弱，或謂由於貧，或謂由於散，或謂由於愚。其實貧弱愚散悉由於文化之不振。現代之科學態度，使人類知識正確；現代之工業發達，使人類生活改觀；現代之組織精密，使人生行為有效；現代之教育普及，使國民活動凝固。科學、工業、組織、教育、四者，皆現代文明之共有物，而為奮發有為之國民所必須爭取者也。我民族是否為優秀民族，我固有文化所薰陶之國民性格是否足以保證今後國家之生存，皆將以此四者之成就決之。我民族為向上不已之民族，我文化亦為生長不息之文化。基於其過去因接觸外族文化而益生光明，吾人可確信今後中國文化必將有特殊光芒之出現。

第八章 中庸

子曰：「道之不行也，我知之矣！——知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣！賢者過之，不肖者不及也。」（中庸）

我國文化，不能無所缺欠，略與任何文化體系同。惟我國文化，有一偉大特點，舉世莫見其匹，則中庸是也。國人性尚持中，不喜偏激，實際而曠達，奮進而雍容，重利而賤

苟得，多情而有分際，尊己而不抑人，好名而不虧義。持中之性，不徒表現於生活中，亦且見之於物界之上。其建築也，堂居中，門當中，以保一宅之均衡；其陳設也，椅几對列，棹案鎮中，以保一室之均衡；其相宅基也，面案平整，背靠厚重，以求一區之均衡。持中傾向，隨處可見；蓋其由來久矣。

孔子修書，斷自唐虞；堯舜禪讓，叮嚀於「允執厥中」。易之成書亦早，執中之義多發揮於彖象；卦辭爻辭，雖簡約未彰，其口授之際，必有以啓彖象之緒。是故執中之教，雖光大於孔子之門，而孔子實不過傳統思想之發皇者耳。且思想欲凝現於生活中，已非易事；欲普遍凝現於國民生活中，尤非以長久的政治誘導不爲功。古代用教育培養執中性格之企圖，已見於虞書。虞書曰：「帝曰：夔！命汝典樂教胃子。直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」是明示教育目標在培成執中性格也。至皋陶陳九德曰：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，強而義」；則直以爲知人任官之準繩。教育之薰陶，與政治之甄汰，兼施並行，又加以長久歲月，故國民性格徧趨執中。

孔子而後，「蹈中履正」，大率爲一般國民所信行。嗣因捨棄實際磨練，專尙文辭修飾。不察事理，徒逞空談；不負責任，競爲異說。其始也，以翻案文章，立異鳴高；其繼也，以乖僻之行，炫世駭俗；其卒也，怪異成風，羣趨偏激，蹈中履正，反爲詬病。生於

其心，害於其事，我國家以文入文章求售之故，而遭禍慘酷，誠可悲憤。

何謂中庸？庸者用也。中庸者，中而可用之道也。故曰：「不偏之謂中，不易之謂庸」。惟所謂不偏者，乃形式的說明，無涉於其內容，故變動不居，難於捉摸。就一屋言之，則堂爲中；就一堂言之，則中央爲中。中之所在，隨地而異，隨時而異，隨人而異。瞻之在前，忽焉在後，非有真知，不易窺見。是故孟子重權，謂「執中無權，猶執一也」。權也者，思量也。繁複之思，非人人所能爲，非時時所能當。欲人時時止所當止，莫如事事立之準繩，是以禮法之遵守，爲制行要術。禮爲行動之實際標準，於其製定，又當依據如何之原理乎？則中庸是也。中庸者，根於人情，宜乎事實之標準也。故可久可常，可企及，亦可俯就也。

中庸之義，就形式言之，爲不偏不易；言其實質，則當從主觀客觀分別察之。主觀方面爲人之心情，客觀方面爲所遭事勢。中庸曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中」，此就主觀方面言之也；又曰：「發而皆中節謂之和」，此就客觀方面言之也。試察喜怒哀樂未發之時，此心作何狀態？無喜，無怒，無哀，無樂，微波未起，一平如鏡。是爲心在靜時之均衡狀態。未嘗因喜而有所偏，未嘗因怒而有所偏，未嘗因哀而有所偏，未嘗因樂而有所偏。一無所偏，故名曰中。又試察喜怒哀樂發皆中節之時，在事實上又作何種狀況？第一是對象當，喜當其事，怒當其事，哀當其事，樂當其事。第二是程度當，喜當其量，怒當

其量，哀當其量，樂當其量。是故喜怒哀樂發而皆中節者，乃於適當對象上發為適當分量之或喜或怒或哀或樂也。惟所謂適當不適當云者，又當何所依據以判定之乎？適當不當之判定，唯當於事理上決之。離去事理之審察，更何從而決定當否？是故喜怒哀樂發而皆中節云者，乃適如事理之要求而於適當的對象上發為適當程度的，或喜、或怒、或哀、或樂，無差無失，無過無不及。是為心在動時之合理狀態。此合理狀態之發生，繫於各項事理之考慮得當而此心又能奔赴之。故又可稱為此心在動時之均衡狀態。所謂不偏之謂中者，心情不偏，事理不偏也。依事理之當然，而於行為上表現適當之心情，故又目為「時中」。時空不能相離，時事不能相離，而此心又表現於行事之中，故所謂中者，乃於一定之時間上，於一定之空間內，對一定之事象，發為一定之行動也。事態不同，行為須變；事態即同，時空有異，行為亦須變。故中庸之道，斟酌實際，因時制宜，無拘滯之患，無閉拒之病。

中庸生活之價值，第一為精神諧和而剛健。於各元素，無所遏抑，但求調節。惟其無所遏抑，故其活動，真實有力；惟其但求調節，故其存續，可持久不息。此無他，皆率性而行無所矯揉傾側之效也。中庸曰：「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明——博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也」。軌範可常行不弊者，必其足以滿足人性全體之需要而聽其發為真實活動者也。人性一受損傷折抑，

縱能盛行一時，亦必旋踵而衰敗。史公謂墨子之道大澁，墨子雖能獨任，奈天下何；可謂知言。絕慾思想，終不能長久盛行，正以其拂逆人性故也。且即令勉強行之，亦必使人緊張枯悶，喪失優游和樂之趣，行動效率，因之大減。墨子愛惜物力，崇尚節儉而至於非樂，了解人性淺薄，故其說早衰。

中庸生活之價值，第二爲心物平施。所謂心物平施者，心物相與，適如其分。心不爲物所搖，而自保其主動姿態；物不爲心所變，而自呈其正常色相。心爲物搖者，迷惑震撼，顛倒錯亂，縱令判斷健全，而應付難以適機，或踰其分，或失其時，或亂其常。物爲心變者，黑色似白，紫色類朱，愛欲其生，惡欲其死，使內心想望怨憎幻爲外界真情實態；認識爲情感所移，處理自然失敗。心爲物搖者，喪其主宰力；心使物變者，喪失認識力。皆足使人生與世界之關涉失其正常。或覺世界可厭，或覺世界可恨，或覺人羣妨礙自己，或覺人羣危害自己。如是者，皆無從發揮人生機能，創成世間功績。以之治事，事必債；以之接人，人必離。

中庸生活之價值，第三爲察理周密。事變之來，必審度其各種情勢，衡量其交互影響，於複雜錯綜之牽涉中，發現其關鍵之所在，而據實現其事勢之應有狀態。應有狀態之實現，必求之於各有關勢力之各盡其用而又各如其分之中；一有傾側，某種勢力壓倒其他勢力，則成畸形狀態。縱能存在，決難持久。一切真實力量，各須發揮其一定功能，壓抑

愈大則反動愈大，壓抑愈緊則反動愈速。於各種勢力之匯合，當覓求中點，以爲着力之處，而使各種勢力之本身既無不伸展，而各種勢力之相互間又克保諧和。是之謂「致中和天地位焉，萬物育焉」。或謂果如是，則惡勢力亦將聽其伸展乎？曰：自中庸之道觀之，各種勢力，本無不善，其有不善，乃由於安排組織之不當；或過度伸張，則成暴力；或橫被摧殘，則成憤氣。冲和氣象既毀，所謂惡勢力從而出現。救之之法，惟有匡復其應有之機能而已。

中庸生活爲優美生活，爲健康生活，爲持平生活。在個人則愉快而趣味繁多，在人羣則相安而共保生存；在時間上，則生趣盈溢而歷久不弊；在態度上，則審度事勢而允執厥中。誠人類智慧之珍奇表現，人類經驗之寶貴結晶。我先民既於理論上發揚其認識，又於生活上凝現其形質，斯真我國民所宜愛護發皇者。求之人類文明之中，闡發此項思想者，有希臘之亞里士多德；實踐此項思想者，有盎格魯撒克遜民族。而思想與實際，兩相輝映，既周密而又透徹者，則我國之中庸文化是也。願國人勿復摧毀之！

中庸之道，卽人之性以樹持身之則，卽己之情以立待人之準，故則易守而人易親。中庸曰：「子曰：道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道」。詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠』。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠——施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也；所求乎

臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也」。率性之謂道，故道不遠人；矯拂人性，務爲偏至，非人所能常任。持身之則在忠；卽竭盡已身之心思才性也；待人之則在恕，卽以量己者量人也。是皆依據人性，易知易能者也。忠之與恕，其名雖二，其理則一。非忠無由恕，非恕亦不成其忠。已有欲，人亦有欲；已有能，人亦有能；己欲竭之足之，人亦欲竭之足之。竭己之能，足己之欲，諧和不爽，適度無失，是爲盡己之性；足人之欲，竭人之能，適度無失，諧和不爽，是爲盡人之性。依據人類天性，樹立人間軌則，同置人已於其下，而責以共守，既不縱己，亦不苛人。自其盡性之點言之，則爲忠；自其盡人之性言之，則爲恕。忠而不恕，則盡己而不能尊人，所目爲己者，毋乃過狹。恕而不忠，容人而不全己，所以待人者，毋乃太卑。恕而忠，則寬厚而無姑息之虞；忠而恕，則向上而無過高之患。惟忠乃能行其恕，亦惟恕乃能成其忠。目指其一，其另一卽在意中。「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！——己所不欲，勿施於人」。倘持己不忠，不欲以義務加己，卽勿以義務施人，則所謂恕者，將成爲長惡之具，何可終身行之。故謂忠恕二名一理。

世有標揭博愛以爲人生鵠的者。夫博愛誠美矣，然而不可失乎中庸。自中庸之道觀之，人爲人，當愛，己亦人，亦當愛。「以德報怨」，於己未免不公；「委身飼虎」，虎何從得此權利？言「義」而不言「仁」，其卒也，虐人；言「仁」而不言「義」其卒也，

刻已。守中庸之道，則人已同尊，仁義並重，斯無差忒矣。或謂：如是，則於犧牲自己之說何？不知犧牲自己，正所以完成自性，且其犧牲自己也，必基於堅守正義，而非由於背棄正義也。彼殺身成仁，捨身贖世者，皆堅守所信而不辭受害者也。彼布施財物濟人者，當以老弱爲的；對於強壯之夫，若助長其怠惰，則一人之力，豈能代普天下人耕且織乎！故中庸之道，尚仁亦復尚義。義也者，公也，人已共守之公準也；義也者，宜也，羣己之適宜權界也。

第九章 勵志

「志於道，據於德，依於仁，游於藝」。(論語)

文化之了解，爲人生所必要；文化之擔承，爲人生的使命。孔子曰：「文王既歿，文不在茲乎？」文化爲人類向上努力之結晶，亦爲人生意義之所在，欲人類永住於文明之境而不墜落，對文化斯有護持發揚之必要。文化不寄存於紙片之上，文化實體現於生活之中。護持文化，當使文化浸潤生活。故文化之綿延，非一二人竭力擔承所能畢其事；必須人人皆能修整生活，使之純潔優美充實光輝，始能免於黑暗之侵襲。一人生活鄙陋，文化卽蒙受一層污垢；一人生活光明，文化卽發見一道光彩。人人當作文化之功臣，不當作文化之罪人。故人人當立志整飭生活以護持文化。物財之富有，大權之掌握，皆可欲而不必

可能者也。惟文化之肩承，無皆窮通，皆有其效力之道。自歷史觀之，文化之肩承者，或以身荷道而不辭苦痛，或以身殉道而不避犧牲，所謂道者，文化所揭示之生活準則也。誠能堅守生活準則而不渝，則患難適所以玉汝於成，貧困之人，在文化之肩承上，確有其優越的機會，祇患以貧困而自餒耳。

肩承文化，當了解文化所示之準則並於生活上體現之。吾人體現文化所示之準則，有一部分係因習俗之薰染而接受於不覺，如飲食起居之範式，應對交際之儀軌，皆於幼年時代早已構入吾人性格之中。至於文化中之精華，則其踐履固非人人之所常行，即其了解，亦非人人之所易能。文化精華之踐履，須出以奮勉；即文化精華之了解，亦須加之努力。文化者，人類向上活動之結晶也；欲了解文化，須立志向上。身在最高峯，於四處豁壑，乃能一目了然；立志向上，於先民所懷之遠念，乃能體察其端倪。一墮下流，則所見所聞，莫非卑陋；高尚純潔，於彼耳目，為不存在。真能立志向上，以向上之奮進，親知先民詔告之含義；以綿續之進步，漸窺先民詔告之究竟。語云：「唯英雄能識英雄」。吾今亦云：唯具文化所含之遠情者能識文化所具之深心。欲擔承文化，決然當高尚其志。意趣卑陋，終游泳於文化之低污處耳，雲漢之高，非所能窺也。

了解文化，又須豐富自身之生活，充實自身的情趣。文化為無數年間無數人士所積累而成，其方面多，其內容雜。吾人以單調的生活，偏枯的情趣，最多能了解文化之某一方

面而已，以云了解文化之全景，則決然不能；況部分寄存全體之中，不能了解全景，於局部之真義，實亦無從獲得深徹之體認。無通識，即不能真有專知，乃一定之理也。是故於自身生活，不可使陷於單調；於自身情趣，不可使陷於偏枯。世有爲多方興趣之說者，其意甚是。世又有爲人格圓滿發育之說者，其意亦是。然而所謂多方者，多至何數？所謂圓滿者，圓至何度？則當以文化內容示之準繩。於文化之全體，當分爲若干總合部門，在各人生活上，於每一總合部門，皆當表現之，庶幾於文化之每一部門皆能獲得真切的了解。於每一部門，果能扼其要領，而不重視其細節，則全面了解，亦非難事。

文化體現於生活上，欲了解文化，仍須體現文化於生活之中。文化之精義，究非言語所能表現，惟有親自經歷之，始可舉體驗之實。且即就言語之所表現者言之，苟非有親自經歷以爲之印證，則言語之所運轉者，祇是聲音語調而已，於聲音語調所含之真實意義，則雲霧障隔，莫得而見。言語者，符號也。符號之用，惟行於真知符號意義之人羣中。自不知符號意義者觀之，符號祇是表現於耳目前之微細波動而已，於其所代表之深遠意義，不能覺察也。是故同一意義由一人用一次言語以提供於多數聽衆之前，聽衆中，有聞而欣悅者，有聞而悟解者，有聞而漠然者，有聞而曲解者。足見意義之了解，但有巧妙之提供，無濟於事；必須聽者先已具有領受之媒介，然後巧妙的提供始足發生其應有之果效。此項領受媒介，又何物乎？或曰。夙慧；或曰舊觀念。夙慧者，領受可能性也，非領受媒

介。舊觀念者，由先前行動而獲有之意義認識也。舊觀念若依灌注方式而保有之，則爲死觀念，不能發生媒介作用；真能於領受上發生媒介作用之觀念，必其觀念之來自親身經歷者，換言之，即由行動而獲得之認識也。如是之認識，可名曰親知。

文化之了解，以親知爲媒介。已有若干親知，即可據以推知其所未曾經歷而又距離其親知不甚遙遠之其他意義。是爲第一層間接了解，可名曰推知。已有若干推知，即可據以推知其所未曾經歷而又距離其推知不甚遙遠之其他意義。是爲第二層間接了解，可名曰有介推知。已有若干有介推知，即可據以推知其所未曾經歷而又距離其有介推知不甚遙遠之其他意義。是爲第三層間接了解，可名曰複介推知。如是推衍，以至於第四層第五層以上之間接了解。故個人所有之認識，由其親知，逐漸發展，成一體系。其橫面發展，構成認識體系之寬博度；其縱面發展，構成認識體系之高深度。寬博度之構成，依賴實際經歷之豐富。高深度之構成，依賴推知之累進；而其縱橫組織之綿密，則依賴尋繹推闡之精審。認識體系之構成，大要不外是矣。

認識體系之寬博，繫於經歷之豐富，故在求知之初，當繁多其活動之數量，寬廣其活動之範圍，使其經歷之實事，數量既多，種類亦雜，庶幾其所據以推知其所未知之基本認識足以擴張其推知之領域而爲認識體系奠定博大之基礎。然而實際活動又未必概能產生真確之認識，經歷無數事變而於其含義始終茫然者，世大有人在。於事變意義之認識，智慧

之銳鈍，足以決定其深淺遲速，而認識之有無，則決於立意認識之真摯懇至。立意真摯懇至者，伺察如猿猴，窮追如酷吏，無輕忽之意態，無苟簡之習尚，於其含義，能燭照而無遺，中肯而不差。每經一事，即有一事之增解。故認識以立志爲先。

認識之高深度，繫於推知之累進。推知之累進，有賴於尋繹之不懈。若無不懈之興趣，淺嘗輒止，推知一層，便已自安；半途而廢，掘井不能及泉。識推知之深進，有賴於立志之卓越，仰高鑽堅，不以浮淺而自滿。惟累進之可能，有待於對勘資料之呈現。就一事自身反復思索，其思索之可能方式，或正或反，或因或果，或主或從，終不久即窮。就多數事項之關涉而對比勘察之，則多一事項即多一觀點，增一境界即增一含義，就諸事諸境而錯綜參伍之，其可推知之層次，乃可拾級而登，不至於舉足即盡矣。故認識之高深度，亦有賴於親身活動之繁富。愈高深則離實際活動漸遠，其所含蓋之實際活動亦漸多。含蓋儉約，高度必淺。此所以個人之旅行異鄉足以增益其智慧，國民之接觸異族足以開拓其文化也。

認識之縱橫組織，要當使其間上下左右之關係概能正確，而縱之正確則立基於橫之正確之上。縱也者，綜也。綜合諸橫，乃得構成乎縱；橫不多，縱必貧；橫不確；縱不正。故認識體系之構成，爲事多端；而其樞機則在於橫的組織正確無誤。橫的組織又何緣始得不誤？要在使橫的組織中，每一推知皆能歷受其他推知之勘驗而不搖。每一推知之自身又

何緣而得不誤？則繫於構成此一推知之諸項低級推知皆能正確不誤，其低級推知之正確不誤，則又繫於其下級推知之皆能正確不誤；如是推求，以至於親知之果皆正確不誤。是故認識體系之正確，繫於對勘資料之繁歧；對勘資料之繁歧，則又繫於由活動得來之親知爲數豐富。此所以學問之事，須由博而約。先博後約，其約乃確；不博而約，是爲守殘抱闕，遺誤堪虞。故認識體系之構成，始終以開拓實際活動爲其主要之樞機，是乃有志學問者之所宜深思者也。

在實際活動中，要當以小經驗獲取大教訓。人間事務，有不許人隨意試行者。以其影響深重，一經錯誤，補救無從，在個人一失足成千古恨，在人羣則往者不可追，回天無術。故於重大行爲，在知識純熟而計慮周密以前，不得輕意妄行。欲於重大事理獲得親切之認識，惟有於細小之事務中精意探尋之。幸事有鉅細，而理無差別；果能卽所歷細小事務而推闡其含義，重大事理，每由是而發現焉。觀水流之不息而悟逝者之如斯，觀適者生存而悟淑種留良。大思想家之主旨，得自細微事件之體認，蓋往往如是。惟能不忽細微，始能有所見於遠大。大細一理，遠近一貫。把握細微，更從而推闡之；宇宙事理，可無遁情矣。

事理之認識，首重親身經歷。親身經歷者何也？夫亦曰行爲而已也。最初之行爲，起於知識未充之先。行爲旣不可已；而知識又來自行爲；然則人類最初之行爲，其將聽命於

個體之衝動乎！衝動起自天性。世間生物，固有完全受命於天性之指示而絕無差忒者，如蠶吐絲作繭，不學而能，萬古一轍，是其例也。人類天性，受宇宙演化之長期錘鍊，既能使人類生存於其遭遇之中，則人類恃天性以生活，在簡單情況下，亦可資以應付。惟人類生活所遭之情況複雜微妙，純恃自然的衝動，究無術以策安全。幸人事之複雜既增，而人類對弱小之保護教導，亦加強其周密，延長其期間。人類在弱小期間，其行為或則受命於衝動而自冒若干危險，或則受命於成人而聽受其指導。聽成人之指導而信任之，是為幼少時期之安全良策，此教育之所以必要也。

在幼小時期，於當前日常生活之當然軌範，成人當詔示之。於將來必有生活之當然軌則，亦當聯繫於當前生活而預為詔示之，俾在將來，有所依據。兒童理智未曾發達，軌範之詔示，有為其理智所能領悟者，固當訴之於理智；其不能領悟者，則不常勉強訴諸理智，惟責以信仰可矣。兒童有信仰成人之自然性向，於其所親所敬，尤能充分信仰，祇須成人自身始終一致，成人之間態度無異而已。成人信仰之墜落，由於自身失信者有之，由於他人之毀壞者，亦有之，由於兒童之懷疑者甚少。

成人為文化之代表，在理論上，於人生軌範，認識正確，有權要求兒童信仰。況近代國家，對於兒童教育，監督嚴密。凡所詔示兒童者，類為國民集團之所允許；違反公共意識之教導，不遭禁止，亦受反對。私人意見所得而發揮者，或則僅關於無甚重要之事項，

或則國民集團允許自由決擇之意見。故成人要求兒童信仰，實以集團代表者之資格而要求之，兒童當然有信從之義務。然而集團智慧果無錯誤之可能乎？是又不必然也。成人非神，其不免於膠誤而有待下代國民之改進，乃勢所必然。成人惟當以兒童之福利爲懷，而殫思竭慮以製定兒童行動所當依止之軌範，誘其信仰，責以實行。既竭吾才，縱有錯誤，可告無罪。

第十章 信行

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」（論語）

人生不能一日不行，行欲免乎盲動，脫棄拘墟，則知識尙矣。知識者，行爲之南針，人生之明燈也。不有知識，則盲人瞎馬，顛隕堪虞；故步自封，進化無從。現代人生，已能宰制自己命運不復完全依仗天神；其得以致此之由，則在於知識充實，宇宙祕奧。逐漸暴露，自然法則，次第運用。人類之權力大伸，實由於人類之知識大進。故曰：「知識卽權力」。故致力社會改革者，皆致力於知識之普及，而欲使一切人獲一切知。知識受人尊重，由來久矣。

然而致知又豈易言者乎？吾生有涯，而事變無窮，既繁多其數，又不窮其變。生活所需之知，不能恃一人之力，自求、自得、而自用之。倘所用之知，必限於自身之求，則

窮年累月，殫精竭神，以求一事之知，尙未必果能洞見底蘊。況知識有待探究者，其數無量；知識有須實行者，其勢急切；豈能待其從容審顧一一推求，俟確有真知而後施行乎？人生不能須臾止息，人生豈能待知識具備而後動作乎？夫知識者，必不可少者也。知識即光明，知識縱難完全，人生行路，又豈可離背知識之照耀乎？知識既不易得而又不可少，令人徘徊瞻顧莫知所措！言致知者，於此萬不可不加之意。

知難徧求，既如是矣；而求之之事，亦復艱難。事態繁雜關鍵隱微。爬梳其技節，抉發其骨幹；剝落其表皮，暴露其精髓；是皆有賴於精審之技術，敏慧之眼光與夫忍耐之性情者也，是豈人人之所能哉？世有以妄作真者，此其心中豈明知其妄而故認爲真哉？毋乃迷亂其識，彼實不覺其非爾！世有強不知以爲知者，此其心中豈明知其不知而強自以爲知哉？毋乃獨斷習成，彼實不覺其妄爾！知之需要，其急如彼；知之尋求，其難又如此；亦令人徘徊瞻顧，莫知所措！言致知者，於此亦萬不可不加之意。

量長短以尺，權輕重以衡，審事理之是非，則依此心。心之爲物，易動而難定，易昏而難明，易傾而難正。有所疑，則杯弓蛇影；有所懼，則草木皆兵；有所猜，則屠刀霍霍，恐將謀己。或於其所親愛而僻焉，或於其所賤惡而僻焉；或於其所畏敬而僻焉，或於其所哀矜而僻焉，或於其所傲情而僻焉。溺愛不明，不知其子之惡；貪得無厭，不覺其苗之碩。此心之認識每爲情感所迷亂，而事理之審斷又取決於此心，此亦令人徘徊瞻顧，莫

知所措！言致知者，於此亦萬不可不加之意。

一己智慧既不足依恃，吾人其有信社會之成規，崇民族之俊彥乎！社會之成規者何？禮法是也。民族之俊彥者何？聖賢是也。禮法爲民族智慧之結晶，聖賢爲集團成就之代表。集團經驗，富於一己；民族生命，久於一己；故其智慧如日光，而一己所見，則燭火之明也。孔子畏聖人之言，荀子重禮法，皆有見於一己智慧；爲用有時而窮，不得不借民族之光以自照也。

或謂重社會之成規，是爲重過去而輕現在，重保守而輕改革。時代遞變，古之所行，未必宜於今；今之所需，未必見於古。若泥守社會成規，應變恐有所不逮？夫是古非今，原爲陋習；遵循社會成規，正不必陷於拘泥。社會成規，現存而有生氣，表現之者仍爲現代之人。故遵循成規並不菲薄今人。成規可改變，祇須運用集體智慧以妥求其適當耳。故遵循成規並不反對改革。至於集團智慧有時陷入錯誤，自屬無可否認。吾人採服從多數制度，非謂多數所見卽爲真理所在，殆猶行黑暗中，獨行則膽怯，人多則氣壯耳。

或謂信從聖賢，是爲重人而輕己，失獨立精神。且聖賢亦人也，人不能無過，聖賢亦復同然。欲依恃聖賢以求無過，亦未必能爾。況聖賢不僅一人，其見解時有出入，其又將何去何從乎；夫獨立進取，爲創造之根源；斯爲社會進步之動力，誠人生不可或無之精神。人生所需知識，其數量多，其方面廣；一人所能獨立鑽研之範圍狹，問題少；於一般行爲信

仰聖賢之啓示，於專精區域發揮一己之智能，兩者正相反而相成。至於聖賢見解復有參差之處，則可卽其異中之同而先行之；於其異者則卽祖國所流行者而信奉之；於流行之中復有歧異者，則卽一己情趣所近而選取之。大抵每一流行之教訓，各有其一定之用意，既能流行，便已爲多數人所評判稱許，故信奉無妨。惟於各聖賢間，顯然互相矛盾之教訓，暫行不加可否，以待自己智慧之充實，始屬最爲安全之道。人生欲有所成，首當寡過，可不慎乎！

每代國民，各以其本代所認爲真美善者，傳授於其下代國民而要求下代國民信奉力行。本代國民關於所謂真善美者，其見解必不能完全一致，且卽令一致矣，亦不必絕對正確。故每代國民惟有據其多數之信仰爲下代國民樹立共同之信仰以凝固其團結。惟信仰之共同，數量不必多，當限於必要之點，如忠國家，愛同胞，守法律，盡職責之類。若信仰內容一概強制從同，則將人喪其誠，紛紛以虛僞相周旋，種下國民生活墮落之種子。至於上代國民，其所傳授有無錯誤，惟下代國民知之，亦惟下代國民能補正之。本代國民或有預知其錯謬者，祇以格於多數所見，無從早日採用；賢明的國民；知其或然，故尊重少數聽其流傳。

上代國民傳授所信，或訴諸下代國民之理性，或逕自要求其信仰。理性爲向上之根源，凡可訴諸理性者，自當訴諸理性。其有人生大道爲少年所不易領悟者，則於可能範圍

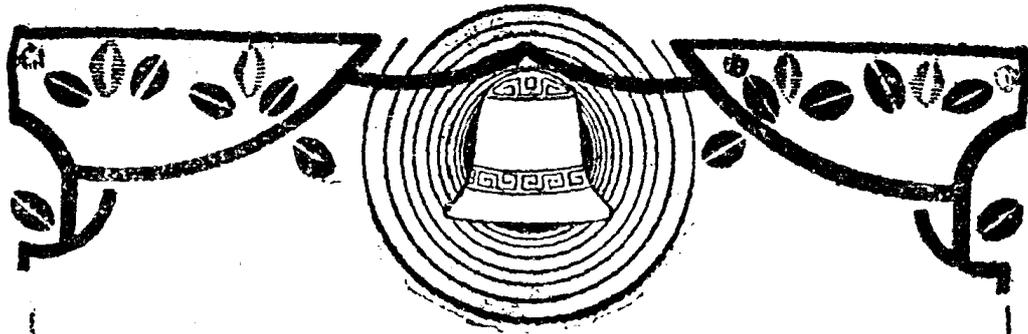
內用實例或寓言以微啓其理性之端倪，而將教訓重心建於信仰之上，亦出於不得已，無可非議。有所信即有所守，制行得所依據；有所守仍無礙於思，真知識尙可隨體驗而發生。惟要求信仰之項目：第一當爲政府公布之法令，大之如保護國防設施，小之如行路靠左邊走；第二當爲人類理智所公認之理法，抽象者如科學法則，具體者如勿慌語；第三當爲聖賢教訓或專家論斷；總之，凡所詔告，務當有所依據，切忌妄逞私臆。於少數專研之事項上，吾人可依恃吾人之理智；於多數非專精事項上，則祇有依傍客觀的威權。若一己所見與客觀威權所示，正面衝突，則尤不可逕情直行，務當推求其所以衝突之故；或言各有當，並行不悖；或言各有指，難以概從；或一是一非，須加去取；總之，當以長久的體認，勉求無過，切勿輕以身嘗試，致罹罪戾。

或謂人生採用「安全第一」態度，難免流於畏葸，不能發揮冒險精神，人類之偉大成就，固常由冒險得之也。夫冒險者，向上而不顧危險者也，故其事甚可寶貴。然而冒險有其必然之條件在焉。條件維何？人生之大理大法是也。冒險必須無背於人生之大理大法。試舉例以明之。假令有人，犯殺身之險，而殺人越貨，以冀漏逃法網；如是者，得謂爲具有冒險精神乎？又如有人，乘坐火車，不俟車停，甘冒碎骨之危，從車躍下；如是者，得謂爲具有冒危精神乎？又如男女戀愛，女死而男子殉之，其行壯烈，其事實無足稱。必也，女子陷入危險，男子奮不顧身以救之，微論女子是否得救，男子是否竟死，此

其所行，實足以驚天地而泣鬼神。何以故？救人，美事也；冒死以救人，尤美事之難者，唯有冒險精神者能之。若暴虎馮河，或作奸犯科，是乃自暴自棄，冒險精神云乎哉！

總之，知識可貴而難能。上代之人，切願下代之人皆有豐富而自得之真知；不得已而求其次，則願以本代集團智慧製為正信條目而要求下代國民信仰之，且於其少小時代。依此信仰條目而養成其優良習慣；及其長也，有此優良習慣以為其行動之骨幹，縱愛為奇誕之思，仍無礙於一般生活之健全；假令不喜致思，行之而不知其故，要亦無害於其優美之生存。人性向上，必須行動；動而不失其方，斯足為善良國民。若失智慧充實，事理洞達，則能自樹立後更復上進之事也。若無正確信仰、優良習慣以植其基，則善疑者將徬徨迷惑，好動者必魯莽滅裂。孔子曰：「弟子！入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文」。學文者，博討窮搜之業也。博討窮搜，必在力行之餘；其所力行之而不待博學者，又不過孝弟謹信愛衆親仁之目。可見知行先後之次以及國民當有最低限度之共同信仰以為立身制行之依據。超此而上，則聽其自為主宰可也。語云：「大德不踰閑，小德出入可也」。人生活氣，來自活動；人生真知，來自活動；人生堅志，亦復來自活動。少年當保有廣大活動園地，以發皇生氣，體驗真知，鍛鍊堅志。但須根本信於仁，大德無違，細微錯誤，自有其代價在。須知保護過度，則活氣削弱。孔子曰：「信於仁，無惡也」。信然！





版權所有
翻印必究

中華民國三十一年八月滬初版

教育部訓導叢刊之二

教育與人生

全一册 定價國幣一元

(外埠酌加運費匯費)

主編者	教育部訓育委員會
編著者	余家菊
校訂者	錢雲階
發行人	吳秉常
印刷所	正中書局
發行所	正中書局

(1542)

陳秩為校對

訓導叢書

教育部訓育委員會編

訓導原理

邵鶴亭編著 二元二角

專科以上學校訓導實施方法

李蒸等編著 三元

社會教育機關訓導實施法

陳禮江編著 一元

中等以上學校訓導與各科教學

王鳳崗等編著 二元二角

三民主義與社會科學(上)

孫本文等編著 二元五角

青年心理與訓育

高覺敷編著 二元

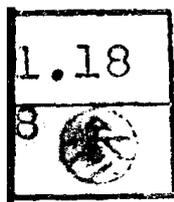
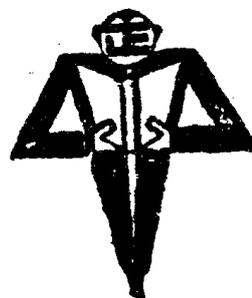
(各書照定價各地加成後售價發售)

* 函購簡章 · 承索即寄 *

正中書局印行

總局 重慶中山路二四二號
分局 全國各大都市

重慶市圖書雜誌審查處世圖字第二六一二號審查證



1.00

