

姜 琦 著

中國教育哲學問題之討論的我見

福建省立師範學校印行

姜琦著

中國教育哲學問題之討論的我見

福建省立師範學校印行

中華民國二十六年三月出版

(非賣品，函索即寄)

敬 求 批 評

歡 迎 轉 載

福州

福建省立師範學校 刊出版委員會印行

本冊子是先由福建省立師範學校校刊『福建師範』第二期裏面抽印的單行本，藉供本校同事參考與同學閱讀之資料。但是因爲這一期校刊正在徵稿中，離出版日期還很遠，所以我不得不先把牠抽印。同時，因爲本冊子既是要供作本校同事參考與同學閱讀之資料，所以我擬再把與本文內容有可以互相參照的拙作「教育部頒發各省市中學師範教育研究會第二次研究問題舉例擬答」及校刊出版委員會所編的『拙作目錄索引第一輯』一併附載在本冊子的後面，以便本校同事與同學之應用而已，並沒有別的意思。用特聲明，還祈亮察，是幸。

姜 琦謹識

中國教育哲學問題之討論的我見

姜琦

北京大學教授邱椿先生最近在商務印書館『教育雜誌』第二十六卷第十一號發表『關於講授教育哲學的幾個問題之討論』一文。其內容所掲載的第一段是邱先生自己提出關於講授教育哲學的五個問題要請教於美國哥倫比亞大學師範院諸師友如杜威(J. Dewey)、克柏屈(W. Kilpatrick)、勞甫(R. B. Raup)、柴爾柴(J. L. Childs)、梅爾文(A. G. Melvin)等教授，其餘五段是杜威、克柏屈等對於邱先生所提出的那五個問題而發表的種種意見。我個人讀了邱先生的這一篇文字之後，我覺得無論邱先生自己所提出的那五個問題或杜威、克柏屈等所發表的種種意見，都有商榷之餘地。因此，我就不揣冒昧地提出些我自己關於講授教育哲學問題之討論的幾個意見要請教於邱先生本人及杜威、克柏屈等教授。

但是在我未發表意見以前，我有兩點須要聲明的：第一，我原擬把我自己的這篇文章也寄登商務『教育雜誌』，奈這雜誌因篇幅的關係，限制每篇文字的字數很屬嚴格，至多不能超過八千字；然而我的這篇文章計共有五萬五千餘字，超過牠所規定的字數有七倍光景，所以我不能夠把這篇文章放在那裡面發表。此外，坊間所有別種教育刊物對於一切文稿之字數，都有一定的限度，因此，牠們也不

中國教育哲學問題之討論的我見

能夠容納我這一篇文章的數量。同時，因為我的這篇文章並不是專門著作，而是一種普通的教育論文，因此，我又不能夠把牠印作單行本，當做『專書』看待。在這種不得已的情形之下，我祇有利用本校校刊『福建師範』第二期的篇幅去發表牠之一法。固然，『福建師範』是一種具有特殊性的刊物，如我在本期『卷頭語』裏面所說，牠應該多採取有關於福建師範教育之材料，而不可專載一般教育理論的文字；尤其本期是『高中師範集中辦理方案問題討論專號』，因此，牠似不宜再收別種文字。但是這是一個原則，如果本刊的篇幅尚有餘裕，那麼，一般教育理論的文字仍舊可以登載的。原來所謂「一般性」與「特殊性」，在新哲學的觀點上看來，是具有一種聯繫的關係；具體地說，所有一切事物的特殊性，彼此互相排斥之後，自然地會綜合起來而成爲一切事物的一般性；在另一方面，所謂一般性，牠必定要在所有一切事物的特殊性裏面去把握住牠的。不過，在一切事物的實踐過程中，我們應該先從牠的特殊性出發，然後再根據這些特殊性去規定出一切事物的一般性而已。辯證法的第三個原則指示着：「研究各個具體的事實不忘牠的普遍性，談到一切普遍的事實不忘牠的具體性。」由此，可見我們學校的『福建師範』這種刊物雖則應該多採

取有關於福建師範教育之材料去發揮牠所固有的特殊性，然而牠却不可太為特殊性所局限而忘掉牠的普遍性或一般性。因為如此，所以本期雖則是一冊『高中師範集中辦理方案問題討論專號』，然而牠所剩餘的篇幅，却是可以容納些關於一般教育理論的文字。況且，我的這一篇文字中，有些地方大可以作為解決本校當前所有的諸矛盾問題之助。譬如就本校行政的方面講，「軍事管理」與「學生自治」之矛盾，就教育方案的方面講，「集中一校訓練」與「輔導地方教育」之衝突等等，都可以借用我的這一篇文字裡面所發抒的種種意見來解決牠的。因此，我就胆敢擅專地把我的這一篇文字放在本期裡面去發表，諒本校同人對於我的這個請求肯予以諒解的。

第二，我為要謀敘述便利起見，我的這一篇文字內容所排列的順序，一仍邱先生那一篇文字內容所排列的順序之舊；具體地說，我開首地先要與邱先生本人互相研究他所提出的那五個問題本身之性質，然後再來討論杜威，克柏屈等教授所發表的種種意見。但是在這兩方面，我所提出的意見中，也有許多地方是混同的討論，並沒有十分嚴密的界限；即有些是先要提前地加以討論，或有些是要留在後面再來研究的。現在姑讓我開始地先與邱先生本人研究他所提出的那五個問題之性質吧。

邱先生要請教於美國哥倫比亞大學師範院諸師友所提

出的問題有如次的五個：第一個問題是：
「什麼是教育哲學中所應討論的最重要的中國社會與文化問題？什麼是新中國之理想的文化？」

這個問題，我們應該要把牠提出來請教於美國諸師友。不過，我覺得像邱先生這樣的提法，那是曝露着我們中國人，尤其曝露着中國自身所有一般研究教育學術及從事實際教育的人們之缺點。因為這個問題是應該先歸我們中國人自己來研究，然後我們再把自己所研究而得到的結果請教於美國諸師友。退一步說，如果我們向來未曾把這個問題加以研究或研究得半途而未得到什麼結果，那麼，我們應該把目前的中國社會所現行的一種主義——三民主義——與教育哲學互相連接起來而提出一個所謂「三民主義的教育哲學」請教於美國諸師友，要他們教我們怎樣地開始研究或怎樣地研究纔研究得有相當的結果，那是對的。

我記得邱先生在民國十六年與我共著了一冊『中國新教育行政制度研究』（商務出版），這一冊書的後篇是說目前的中國教育制度上須要有一個「三民主義的教育宗旨」，況且這一篇的內容，可以說完全是出於邱先生之手。其次，民國十七年五月，邱先生又與我在中華民國大學院所召集的第一次全國教育會議共同地提出一個『請大學院確定三民主義為全國教育宗旨案』，有『全國教育會議報告』一書可以佐證。這個提案的文字也是邱先生所主稿的。目前

的中華民國所現行的「教育宗旨」，雖不敢說牠就是由邱先生與我自己二人所共提的那一個方案而胚胎的，但是不能夠說牠與我們的提案絕無關係的。因為如此，所以邱先生對於新中國之理想的文化早已經有確定的意見，他用不着再要去問美國諸師友。

如果邱先生要辯解，以為他所要提出的問題是關於新中國之理想的文化，而三民主義是目前的中國所有一種現實的文化，兩者各別的東西。設使我的推測是對的話，那麼，試問所謂「理想的文化」是不是應該由現實的文化裏面去把握住牠呢？我想邱先生一定早知道這一層道理，用不着我來質問他的。不過，邱先生對着美國諸師友還要提出這一個問題，也許因為他對於三民主義有所懽然，而要取消他自己在民國十六、七年所有「以三民主義為中華民國的教育宗旨」的那一種主張。我深信邱先生決不會是這樣的。再不然，邱先生或者因為他是一位大學教授，所以他不願意投入於政治的漩渦，尤其不願意提出一種「三民主義的教育哲學」而被人譏諷為一個「御用學者」，也未可知。設使我的推測是對的話，那麼，我又要試問教育學術是不是與政治，尤其與現實的政治有必然的聯繫呢？如果邱先生以為這兩者全無必然的聯繫，那麼，他為什麼又要提出後面的第四個問題——「社會計劃和其背後的教育哲學有無必然的聯繫？」——呢？這雖是一個設問，但是其

實邱先生的心目中已經有一個肯定的積極的答案了。至於「御用」或「不御用」呢，這是一般文人所慣用的一種「意氣用事」的話：本來無足介意的，我諒邱先生決不會顧慮到這一層的。原來所謂「御用」或「不御用」，若彼此易地以觀則皆然，我們何必去計較牠呢？

有了我在上面所陳述的幾個理由，設使當時我自己與邱先生一同在美國，幫助着邱先生提出這一個問題請益於諸師友，那麼，我一定會勸邱先生把牠改為「三民主義是否可以作為我們中國的教育哲學之根據呢？如果可以的話，那麼，請問各位對於三民主義之哲學的根據給我們以一個正確的解釋。」但是我這樣地提法，却是假定我們自己還未曾確定以三民主義為我們中國自身的教育哲學之根據並不知道三民主義之哲學的根據究竟何在。設使不然，那麼，我們何必要請教於美國諸師友呢？祇要我們自己問自己就夠了。古語說得好：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」因此，我們不拘自己的學問怎樣淵博，但是學無止境，則不能不請益於前輩的諸師友；例如孔子問禮於老聃，是其一例。所以邱先生要請教於美國諸師友，就是邱先生肯虛心地鑽研學問的地方。尤其因為如邱先生所說，那些被他所請教的美國諸師友，除掉勞甫教授一人外，他們都曾遊歷過中國，並且對於我國文化與教育問題都有相當的認識，所以我們更要請教於他們，不管他們

有沒有他們自己所持的成見存在着的。

以上所述，是我對於邱先生所提出過的第一個問題之討論。復次，我再來討論邱先生所提出過的第二個問題吧。邱先生的第二個問題是：

「講授教育哲學時，我們應否採用比較法？應否公平陳述蘇俄辯證唯物論，意大利法西斯主義，德意志國社主義，法蘭西實證社會主義，英格蘭唯心主義，美國實驗主義的教育哲學？」

據我個人的意思，我以為講授「教育哲學」，尤其我們要講授「中國教育哲學」是一件事，講授「比較教育哲學」是另一件事。譬猶講授「教育學」是一件事，講授「比較教育」是另一件事一般。前者應該採用什麼方法，姑作別論；後者一見就可知牠應該採用比較法。然則前者應該採用什麼方法呢？據我個人的意思，以為講授教育哲學的時候，我們第一步應該教學生知道任何一種主義都是由歷史自古至今一步一步地演進發展過來，並非突如其來的。所以我們由歷史中舉出些重要的教育哲學派別，再由這些派別去證明現在我們所處的社會所奉行的那種主義究竟是怎樣地發展到這樣的狀態及牠有什麼樣的新特徵。杜威的教育哲學，就是採用這種方法。具體地說，杜威的教育哲學，自有他自己所有的一種根本假定——「實驗主義」或「工具主義」。但是在他未提出這種根本假定以前，他總要先說出

盧梭 (Rousseau)、康德 (Kant)、斐希脫 (Fichte)、裴司塔洛齊 (Pestalozzi)、海爾巴脫 (Herbart)、福祿培爾 (Froebel) 乃至蒙台梭利 (Montessori) 等等的教育學說並批評其得失，然後他再提出他自己所有的那種根本假定，以示別於從前的其他個個教育學者的主張而要表現其自己優異之處。如果大家不相信的話，請拿杜威自己的『民本主義與教育』(Democracy and Education) 一書來讀，就會明白的。這種研究法，我無以名之，姑名之曰「歷史的方法」。

論者或以為這種所謂「歷史的方法」，就是比較法；因為我們把這一派的教育學說與另一派的教育學說互相比較而舉出其異同並取捨其長短的緣故。殊不知「歷史的方法」是一種縱的研究法，比較法是一種橫的研究法。具體地說，前者是要由先存的某一種教育學說之中去搜求些什麼成份為後起的某一種教育學說所應取，或什麼成份為牠所應捨；種成不但取捨，並且要添加上什麼新成份把新舊的兩份互相綜合或互相統一起來而變成為另一種教育學說。這種研究法，不外乎是一種辯證法，牠不祇是說明先存的種種教育學說所既成的種種事實，而且是要發見後起的種種教育學說怎樣地由先存的種種教育學說演進而發展過來的，最後再指出自己的教育學說在種種教育學說之中是發展到較高的階段的一種教育學說。由此，可見所謂「歷史的

方法」，並非是一種敘述法，而是一種說明法；但是牠又不是單純的說明法，而是用綜合的態度去研究一種事象之發展的說明法。這樣說起來，那麼，所謂「歷史的方法」，又不外乎是一種「認識論的方法」。

然而普通所謂「比較法」，並不是這樣的。具體地說，普通所謂「比較法」，是要把種種事實搜集攏來，再把這些事實一件一件地排列起來作一度的敘述，等到逐一敘述之後，然後再加以少許說明去比較其異同而已。例如所謂「比較教育」之研究，大都是這樣地做的。原來所謂「比較法」，是現今的一切科學所通用的「歸納法」中之一個步驟。歸納法之步驟有三：（一）搜集事實，（二）比較取捨，（三）規定原則。但是所謂「比較教育」，僅僅是做了歸納法的第二個步驟而未曾到達牠的第三個步驟。因此，普通所謂「比較法」，不消說牠不能夠用做綜合地、抽象地、基礎地、本質地予教育事象以最後的解釋之教育哲學的研究法，就是我們把牠用做分析地、具體地、枝葉地、現象地予教育事象以普通的敘述或說明之教育科學的研究法，也是不夠足的。因為如此，所以我們講授教育哲學的時候，第一步不可不教學生先採用有綜合性、本質性及究極性之歷史的方法。

除掉歷史的方法之外，我們還須要教學生採用「認識論的方法」去研究教育哲學。什麼是認識論？這個問題，

中國教育哲學問題之討論的我見

說起來很長，此地無暇詳說，我祇得把牠簡單地說明一下吧。認識論就是研究知識的根本問題；詳細些說，牠就是討論知識的性質、起源、真妄與畛域等等問題之一種學問。原來在認識論之外，那邊還有所謂「邏輯」。什麼是一「邏輯」？一般地說，邏輯是闡明思維的體用與知識的性分之一種學問，其目的在於求誠致知。認識論與邏輯同是研究知識與真理，兩者之間，並沒有多大的區別。實在講，邏輯可視為認識論，同時又是方法論。照現代新哲學者的觀點，以為邏輯不但研究思維的運動與發展的規律，並且是認識真實世界的過程之方法。牠不但在研究思維過程時必須同時研究及自然與社會的過程之一般法則，並且思維自身也祇是客觀世界的產物。他們又以爲我們能夠在一切思維中，把握着正確的思維方法，便能夠認識客觀世界的真理；否則，便必然地不能夠理解真實的客觀世界。然而我們必須先要有正確的方法，纔能夠有正確的認識；反之，必須先要有正確的認識，纔能夠獲得正確的方法。同樣，我們要從認識中知道方法的正確與錯誤，反之，要從方法中決定認識的正確與否。照這樣講來，邏輯乃是方法學的科學，同時是認識論。（見王特夫著，『論理學體系』第一至十八頁）在普通哲學上講，我們必須採用「認識論」這種名稱，因爲在普通哲學上，除掉「認識論」外，那邊還有所謂「本體論」與牠相對立着的；況且，普通哲學的一部份

目的，是在於研究知識的根本問題，所以在這一部份上，可以稱爲「認識論」。但是教育哲學之主要的目的，是在於遵循邏輯的思維法則去認識教育的真理；因爲邏輯的思維法則只是在普通哲學上認識論裏面應該研究過的，所以在教育哲學上，對於牠的研究法，祇可以稱爲「邏輯」。不過，因爲在一方面看來，如上面所說，邏輯乃是方法學的科學，同時就是認識論；但是在另一方面看來，認識論與邏輯兩者之目的，又是稍有區別的，所以我要綜合這兩方面而論，對於教育哲學之另一種研究法，稱之爲「認識論的方法」。換句話說，所謂「認識論的方法」，就是遵循那種依據普通哲學的認識論而研究所得的邏輯的思維法則去認識教育的真理之一種方法。關於這一點，是有涉及邱先生所提出的第三個問題——「普通哲學和教育哲學在研習程序上應有何種關係？」——的地方，姑把牠留在後面再行討論。

如上所述，教育哲學之另一種研究法既是認識論的方法或邏輯的思維方法，然則我們究竟應該採用那一種邏輯的思維方法呢？因爲邏輯是有許多種類存在着，例如所謂形式邏輯，歸納邏輯（普通稱爲歸納法），辯證邏輯（普通稱爲辯證法），實驗邏輯，數理邏輯或符號邏輯等是；所以我們要攻治一種學問，那麼，我們祇可採用唯一一種邏輯而不能夠同時兼用兩種以上的邏輯。即使我們有時似乎有

採用兩種以上的邏輯，然而我們仍祇用一種邏輯去綜合其餘種種邏輯；結果呢，還祇是採用唯一一種邏輯，並非同時兼用兩種以上的邏輯。再進一步說，有些邏輯是與本體論有必然的相關，而本體論是有唯心與唯物兩大派別。固然，在唯心與唯物兩派之外，還有所謂「唯用」一派存在着，然而牠終可劃到唯心或唯物的營壘去，而不能自成爲一派的。因爲如此，所以我們不拘採用那一種邏輯，那麼，我們總不能夠離開本體論——唯心論或唯物論。不過，此地並非討論整個的哲學問題，而祇是說着研究教育哲學應該採用那一種邏輯這個問題；因此，我們姑把本體論置而不談，祇可單純地討論邏輯之種類及其性質而已。

在種類的方面講，邏輯既有上面所述的那許多種類，那麼，我們研究教育哲學究竟應該採用那一種邏輯呢？固然，邏輯本身自有牠的價值存在着，就中總有一種邏輯是最有價值的而須爲一般治學者所共同地遵循的；然而治學者往往因他自己的性之所近及爲他自己所處的社會環境所壓迫，不得不遷就於某一種邏輯去採用牠的。因爲如此，所以我們若是要問他人教我們應該採用那一種方法或邏輯去講授教育哲學，那麼，結果呢，被問者一定會告訴至少暗示我們應該採用他自己所慣用的那一種方法或邏輯，這就等於不必問了。至於邏輯的性質呢，如果我們要把牠詳細地討論起來，決非少許篇幅所能夠允許，並且牠是與

本體論有必然的相關，因此，我們應該把牠放在整個的哲學問題中去研究，此地姑且不必討論吧。

綜上所述，我覺得邱先生的第二個問題自有商榷的餘地。第一、邱先生不應該問「講授教育哲學時我們應否採用比較法？」第二、邱先生無須向着美國人問他們採用那一種方法。不過，邱先生自己曾經聲明過一句話，他說：「我提出這個問題的動機，是因為美國人講學的風氣只是宣揚自己的或其私淑的教育哲學，對於他國的異派的教育哲學完全不講。這種教法是否爲『宣傳』，會不會鋼蔽學生的思想？」照邱先生這樣地說起來，那麼，他提出「我們應否採用比較法？」這個問題，自有他的理由存在着的。因爲這個問題就是他所提出的整個問題後半部。——應否公平陳述蘇俄辯證唯物論，意大利法西斯主義，德意志國社主義，法蘭西實證社會主義，英格蘭唯心主義，美國實驗主義的教育哲學？」——之前提的緣故。但是我在前面已經討論過了，這祇是講授「比較教育哲學」的方法，並非是講授「教育哲學」時所應該採用的一種研究法。談到第二點呢，邱先生既知道社會計劃與其背後的教育哲學有必然的聯繫，那麼，美國人講授教育哲學時當然會採用與他們自己所有的社會計劃謀相適應之教學法；壞的說，這種教法固然是爲「宣傳」去鋼蔽學生的思想，好的說，牠未嘗不是爲「主義」去統制學生的思想。美國社會既然有牠自身

中國教育哲學問題之討論的我見

所有的社會計劃存在着，所以美國的教育學者當然要遵奉美國社會所固有的一種主義——實驗主義或實用主義，而演繹成爲一種教學法去講授教育哲學，以統制美國全國學生的思想。至於美國的這種主義及其教學法是好的或是壞的，乃是另一個問題。在美國的教育學者自己的眼光看來，他們當然認爲美國社會所固有的這種主義是世界上最有價值的主義，因此，他們不但要拿這種主義去統制他們自己國家學生的思想，並且還要拿牠來做世界的宣傳。不但美國的教育學者如此，就是任何國家的教育學者也無一不是這樣的。因爲如此，所以我以爲邱先生不必向着美國的教育學者問他們採用那一種方法去講授教育哲學；與其要問，不如改用「命令式」請他們姑離實驗主義或實用主義的立場公平地陳述其他種種主義的教育哲學，同時不妨再添加上一種中國的三民主義教育哲學，請他們一併地加以討論爲愈的。未知道邱先生以爲怎樣？

邱先生所提出的第二個問題是：

「普通哲學和教育哲學在研習程序上應有何種關係？學生應先選習普通哲學，再研習教育哲學，或應顛倒此順序，何者爲更好的方法？」

這個問題，是與上面的第二個問題有連帶的關係。爲什麼呢？因爲我在前面已經說過了，我們講授教育哲學時，第一步應該先教學生採用「歷史的方法」去研究教育的演

變；因此，在未研究教育哲學以前，我們應該先使學生選習教育史乃至哲學史。我們第二步應該再教學生採用「認識論的方法」或「邏輯的思維方法」去研究教育的真理；因此，在未研究教育哲學以前，我們應該先使學生選習普通哲學，尤其要使他們對於普通哲學中的「認識論」加以一番深刻的研究；至少限度，非使他們對於「論理學」或「邏輯」先加以一番悉心的研究不可。這樣地說起來，那麼，邱先生所提出的這個問題就可解決其大半了。現在再讓我比較詳細地把他說明一下吧。

原來我們無論治那一種學問，必須要有一定的研習程序，不可躐等而幾的。譬如我們研究教育的時候，我們必須先把與教育有密切的關係之各種科學如生物學、生理學、心理學、社會學等等研習得清楚，然後再來研習教育學；等到我們研習教育學而且能夠組織一種新教育學之後，再來研習普通哲學及哲學史；復次，我們應用在普通哲學及哲學史上研習所得的成果並且把牠與教育學及教育史互相參證去研習教育哲學，然後還要把所研習的教育哲學與實際社會互相連接，看牠是否適用於現實社會再去取捨或增減，一面以謀社會問題之解決，一面以圖教育本身之發展。這是我們要治任何學問之一般程序，不過牠的內容稍有區別而已。關於這一點，在邱先生，他早已知道的，本來無待我再事說明的。但是在事實上，那邊確有些人未曾

選習普通哲學而先研習教育哲學，例如美國的克柏屈就是這樣地做法。因此，這不能不使邱先生發生懷疑，要提出這個問題去請教於美國諸師友。殊不知這些人在表面上雖則先研習教育哲學而後再去選修普通哲學，然而在事實上，他們碰到教育哲學上有些問題不能夠解決的時候，他們無不返身去求諸普通哲學；因此，結果呢，他們還是逃不出先選修普通哲學而後再去研習教育哲學；不過，他們並非先整個地選修普通哲學，而是隨時斷片地先選修普通哲學而已。

美國大學課程裡面的選修學程，本來是太缺乏嚴格的組織，似乎一任學生自由選修的而不問治學應該有一定的程序。例如哥倫比亞大學師範院的課程裏面祇有「教育哲學」的必修學程而沒有「普通哲學」的選修學程；如果學生要選修普通哲學，那麼，他必須到同大學哲學院去選修，（因為哥倫比亞大學師範院雖是同大學之一院，然而牠的範圍很大，學生人數也很多，所以牠不能夠與我們中國大學相提並論，而牠自身應該有設置「普通哲學」的選修學程之必要。）並且學生選修普通哲學與否，學校當局一概置諸不問。這也並非美國大學之缺點，實在是因為美國人治學方法向來不注重有固定的程序，猶之杜威所說着的「先學普通哲學抑或先學教育哲學的問題，可讓個人當時興趣與能力來決定」一般。杜威是一位很重視普通哲學而且對於

教育哲學之組織很有貢獻的哲學者兼教育哲學者；並且在事實上，他自己聲明着他個人是先學習普通哲學的，到芝加哥大學後纔研究教育哲學，他尚且說出這樣模稜兩可的話，至於其餘教育學者更是隨便的。例如克柏屈，如上面所說，他以為學生應先選習教育哲學，再選修他自認為與他研究或教學有關係的普通哲學的學科。又如勞甫，照邱先生所說，他以普通哲學為教育哲學的背景中之一因素，認為學生不妨先研習教育問題而後再去研究普通哲學。又如柴爾紫，他以為普通哲學的選習應後於教育哲學。又如梅爾文，他竟主張學生單學教育哲學而不選習普通哲學，也無不可。然則他們為什麼有這樣的主張呢？除掉我在上面以為美國人治學方法向來不注重有固定的程序外，還有一個原因存在着的。具體地說，除杜威一人外，其餘美國的教育學者所發表的教育哲學，如日本稻毛詛風所批評，嚴格地說，都不是真正的教育哲學，因為這些教育哲學並未曾有嚴密的組織之體系的緣故。（見稻毛詛風，『教育哲學之研究』）如果這些教育哲學是一種真正的教育哲學，那麼，牠非依靠普通哲學，尤其非依靠普通哲學中的認識論做牠的基礎不可。因此，普通哲學的選修應先於研習教育哲學。再進一步說，美國的教育學者中還有些人不但輕視普通哲學，並且否認教育哲學。例如芝加哥大學教育學院院長吉特（C. Judd）主張學生先學習「教育入門」，再進而

作「教育之科學的研究」(Scientific Study of Education)就夠足了，用不着研究什麼教育史及教育哲學。由此，可見美國的教育學者講授或研究教育哲學，並不一定要研究什麼普通哲學，甚或連同教育哲學而否認之，還有什麼孰先孰後可言？因為如此，所以邱先生把這一個問題提出去請教於美國諸師友，除掉杜威一人外；實等於沒有請教而已。

然而歐洲的大學，尤其德國的大學課程並不是這樣的。具體地說，歐洲的大學，尤其德國的大學課程是有一定的程序，不容許學生自由選擇的。譬如「教育學」一學程，牠向來是隸屬於哲學科之內，到了最近，纔有設置師範大學之提議，漸漸見諸實行。固然，與美國的大學制度相比較，過猶不及，其極弊實相等；然而牠的治學方法是有了一定的程度，以視美國的治學方法漫無程序，在我看來，稍勝一籌的。因為如果邱先生把這一個問題提出去請教於德國的各個教育學者，我諒他們必定會一律地回答邱先生，認為先選修普通哲學，然後再來研習教育哲學，決沒有模稜兩可之語。

談到我們中國呢，我們應該取法於美呢？抑或取法於德呢？如果我們照古語所謂「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」看來，那麼，我們中國古來的治學方法，本來是有一定的程序。不幸得很，到了宋、元、明的時

候，我們中國的一班理學者太偏重於形而上學，而忘記掉在未研究什麼哲學以前，應該先使學生學習些具體的學問作為研究哲學之基礎；因此，所謂「理學」，便變成爲空虛玄渺的東西，而陷落於西洋中世紀所有的「經院哲學」之狀態了。在歐洲的方面，牠雖有中世紀的「經院哲學」長期間地存在着，然而牠後來再經過「人文主義」而轉入於「實證主義」的時期，更進而轉入於產業革命與自然科學勃興的時期，並使哲學也大大加改造，逐漸地脫去形而上學的外套而變成爲一種科學的東西。就中最著的是培根（Bacon）的治學方法，他發明所謂「歸納法」，主張治學方法，不應該像「螞蟻式」與「蜘蛛式」的治法，以致「食古不化」，而必須像「蜜蜂式」的治法，要把人家的東西加以消化，使：變成爲自己的東西。因此，歐洲方面所有一般學者的治學方法就是有一定的程序，即最初先由科學入手；復次，再用科學去研究普通哲學或一般哲學；最後，再用普通哲學或一般哲學去研究應用哲學或特殊哲學。原來美國方面的學者，也是受着歐洲的學者，尤其受着培根的治學方法之影響，注重着實證的科學之研究，而不願意作形而上學上的討論，但是他們太變本加厲地連同普通哲學的「本體論」也置諸不談，倡導「不談本體，祇求效用」一個原則去建設成一種所謂「實用主義」（Pragmatism）。不過，杜威的治學方法，有時還涉及「本體論」的問題，因此，杜威的實用主義

哲學，並非就是從前美國的實用主義哲學。所以杜威自己不願意採用「實用主義」一語而另用「實驗主義」去形容他自己的哲學，並且他對於他自己的教育哲學稱之爲「工具主義的教育哲學」，決非無故的。但是杜威仍舊脫不了美國的一般學者的治學方法之色彩，所以他對於邱先生所提出的這一個問題說着「學習的順序，可讓個人當時興趣與能力來決定」的那樣模稜兩可的話，而不像歐洲方面的一般學者認爲治學方法須要有一定的程序，不可躐等而幾，也不可隨便變動的。

復次，再談今後的我們中國人的治學方法應該怎樣這一個問題吧。據我個人的意見，以爲我們一方面必須排除像宋、元、明的理學者所有那樣的形而上學的研究法，祇知道坐着冥想而不講求事物之實證；然而他方面應該還元於古來「格物致知」的治學方法。原來所謂「格物致知」，不外乎今日我們所謂「先觀察或實驗事物而後求到或獲得知識」的意思，然而一班理學者（除掉顏習齋一人外）把「解作什麼」窮至事物之理，欲其極處無不到也。這一類玄渺的話，致使後人視「格物致知」爲畏途而阻礙學術之進步。獨祇顏習齋一人把「格物」一語解釋得最好，把「格」字解作「手格猛獸」之義，把「格物」解作「手格其物」並把「物格而後知至」解作「手格其物而后知至」的意思。像顏習齋這樣地解法，所謂「格物致知」，就不外乎今日的「實驗法」而已。

。德國的凱欣斯泰奈(G. Kerschensteiner)在作業教育上有一個常用的文字叫做Sachlichkeit，日人把譯作「格物的態度」。凱氏用這一個文字去解釋作業的態度，並且以這種作業的態度爲他自己的作業教育的概念之核心。所謂「格物的態度」，照凱氏自己的解釋，就是客觀的態度之義。詳細些說，這是一心不亂地向着客觀的價值之態度，或是忘却自己而沒入於物中之態度，更或是不以自己爲中心而以他我爲中心之態度。凱氏以爲作業者純粹「格物的」所行動的作業，含有教育學的價值。所以日人中有些人稱凱氏的作業教育學爲「格物的態度的教育學」(Sachlichkeitspädagogik)。照凱氏的這種解釋看起來，就可知古來中國所謂「格物致知」，的確不是像宋、元、明儒所解釋的那樣祇有主觀的作用，而是如同顏習齋所解釋的一樣，可以把牠解作客觀的作用。不過，照現代新哲學者的見解，以爲我們對於一切事物之認識，不單是主觀的作用，也不單是客觀的作用，而是主觀的作用與客觀的作用之綜合；因此，我們又可以把「格物致知」解作「客觀主觀化」或「主觀客觀化」的一種作用。(關於這一點，我們須有詳細的說明纔會明白的，現在爲篇幅所限制，姑止於此。)

照我在上面所說的話看起來，我個人是要主張今後我們中國人的治學方法應該取法於歐洲，尤其應該取法於德國。因爲古來中國的治學方法是接近於德國人的治學方法的

中國教育哲學問題之討論的我見

緣故。具體地說，我們治學的時候，應該首先用自己的感官及腦去觀察或實驗一切事物去研習種種基礎的科學；復次，再根據自己所習得的種種基礎的科學去研究一種自己所要專攻的或所要應用的科學；如果我們還要前進，那麼，我們再去研究普通哲學或一般哲學，然後遵循自己加工研究所得的哲學成果與自己平日所已經專攻或已經應用的科學謀相貫通去組織一種特殊哲學或應用哲學。教育哲學之研究或講授，就應該這樣地去做。不過，這也不無發生一種危險，因爲如果我們祇要照這樣的方法做下去，那麼，我們就不免變成爲一個「學究」。所以我們必須把我們中國所固有的「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」這五階段的治學方法貫徹到底，使牠的最後一階段「篤行」達到其目的。然則我們將怎樣地實現這一階段呢？我以爲這應該如美國的勞甫所說的話一樣，我們並非爲哲學而研究哲學，乃是爲解決社會、政治、經濟問題而研究哲學；因此，我們研究或講授教育哲學的時候，也是這樣的。具體地說，我們並非爲教育哲學而研究或講授教育哲學，乃爲是解決社會、政治、經濟問題而研究或講授教育哲學。我們所要研究或講授的是教育哲學中能夠幫助着我們明瞭與解決社會問題的那些因素。由此，可見美國學者治學方法，也未嘗不可以取法的。這並非我要折衷德與美兩國學者所有的治學方法，而是要綜合德與美兩國學

的者治學方法之長處及古來中國所固有的治學方法之精華於一處，使牠變成爲今後我們中國人所應該採用的一種較高階段的治學方法。這種治學方法，我無以名之，名之曰「博學、審問、慎思、明辨、篤行五段教學法」。

以上所述，是我對於邱先生所提出的第三個問題加以討論之後，再發表些關於今後我們中國人應該採用什麼樣的態度去治學之一個意見，未知道邱先生以我的這個意見爲怎樣？

其次，邱先生所提出的第四個問題是：

「社會計劃和其背後的教育哲學有無必然的聯繫？如果我們贊成經濟的民本主義，在教育哲學上接受辯證唯物論是否爲必然的邏輯的結果？」

邱先生的第四個問題之前半部，在邱先生的心目中，早已經有肯定的答案。具體地說，邱先生早已經認定社會計劃與其背後的教育哲學有必然的聯繫。不過，邱先生所以一定要提出這一個問題，其目的在於要美國諸師友來答解他所提出的這一個問題之後半部而已。因此，我對於邱先生的這一個問題之前半部不必有所討論；現在所要討論的，祇是限於牠的後半部問題而已。

邱先生所謂「經濟的民本主義」一語，究竟是指美國的社會制度而言呢？抑或指蘇俄的社會制度而言呢？如果邱先生指美國的社會制度而言，那麼，就不成什麼問題；如

果指蘇俄的社會制度而言，那麼，這是另一個問題。具體地說，所謂「經濟的民本主義」，在我看來，當然是美國的社會制度。原來所謂「民本」，就是英語所謂「德謨克拉西」(Democracy)。固然，所謂「德謨克拉西」的裏面是含有「民有，民治，民享」(of People, By People, for People)三種要素，然而在美國的社會制度上看來，牠是着重於「民治」(或譯爲「民權」)的這一方面。因爲「民有」(或譯爲「民族」)這一個要素，在美國的社會本身上看來，一方面因爲牠是一個完全的獨立國家，所以不成爲什麼問題；他方面因爲牠的國內所有的種族非常複雜，並且在事實上，美國的政權與治權，大部份是操諸某一強有力的種族之手，所以他們若是說起「誰有」或「誰無所有」，那麼，就容易惹起紛糾，不如不談爲愈的，姑用「美國化」(Americanized)一語去隱蔽其他一切種族而已。復次，所謂「民享」(或譯爲「民生」)這一個要素，在美國的現社會所流行的資本主義的經濟制度之下，決不會有好結果，因此，牠就無所謂「民享」或「民生」。這樣一來，那麼，牠所剩下的，祇有「民治」或「民權」一個要素。但是美國所有的「民權」又是不甚澈底的，因爲「民權」一定要與「民族」及「民生」兩個問題有相互的關係，設使我們祇講「民權」而不同時去解決「民族」與「民生」兩個問題，尤其有時若非先去解決「民生」問題，那麼，「民權」問題就無法解決；即使那邊有所

謂「民權」存在着，但是這種「民權」是假民權；明顯些說，這是一種變態的民權主義，而不是真正的民本主義。譬如蘇俄吧，以率性把「民生」問題放在前面先行解決，而把「民族」與「民權」當做「插話」看待。又如我們中國吧，孫中山先生認為目前的中國社會情形與蘇俄的社會情形不同，主張着非同時解決「民族」、「民權」、「民生」三個問題不可。前者叫做「共產主義」，後者叫做「三民主義」。不過，孫先生在社會的本質上，認定「歷史進化的重心是民生」，所以後人稱孫先生的社會哲學與歷史哲學為「民生史觀」。至於孫先生的「自然哲學」的觀點呢，這是另一個問題，非本文所要討論的，姑且不談。同時，孫先生在社會建設上，他的「建國大綱」一書開宗明義地說着：「建設之首，要在民生」。由此，可見孫先生認為「民生」這個本質是三民主義——民族主義，民權主義，民生主義——這個觀念形態之基礎，所以中國政治上的一切設施，又不能不站在孫先生的「民生史觀」上去照顧到「民生」這個本質。關於這一層，牠也非本文所要討論的，姑止於此而已。此地我們所要討論的，祇是要問中國的「三民主義」及蘇俄的「共產主義」是否與美國的「經濟的民本主義」相同呢？這個問題，我已經解答在上面了。不過，現在我要補充的，就是要看我們中國的三民主義裏面的「民權主義」與美國的「德謨克拉西」或「民本主義」是否一致呢？根據孫先生自

中國教育哲學問題之討論的我見

己的解釋，他以為這兩者並非是同一的東西，即前者是以團體為本位，後者是以個人為本位；單就選舉權而論，前者是採用直接選舉權，後者是採用間接選舉權；具體地說，前者的選舉權是直接地操諸全國國民之手，後者是間接地操諸各政黨，尤其操諸在各政黨背後的一班資本家之手；至於全國國民呢，他們不過替各政黨尤其替一班資本家寫些選舉票而已。關於這一層，請檢讀孫先生的『三民主義講義』，便知其詳的。由此，可見美國的「民本主義」是一種變態的民權主義，而中國三民主義裏面的「民權主義」却是一種真正的民本主義。然則我們中國的民權主義現在已否完全地實現呢？在現在的訓政時期內，牠當然還是試驗着的；如果我要牠完全地實現，那麼，非到達今後的憲政時期不可。至於我們中國的「民權主義」本身呢，牠確如上面所說，是一種真正的民本主義，並不像美國那樣的徒有「民本」之名而無「民權」之實一般。邱先生稱美國的「民本主義」為「經濟的民本主義」，我覺得反不如把牠改稱為「資本主義的民本主義」為愈的。

美國的教育學者自己也知道他們國家的民本主義是有缺點存在着的，所以杜威對於邱先生說着：「美國民衆的前面橫着三條大路：民本主義、法西斯主義和共產主義。美國民衆厭惡獨裁制度和階級鬭爭，所以共產主義和法西斯主義決不能實行於新大陸。我們斷然排斥後者，但願採