

177891



中國近代教育家

羅炳之著



湖北人民出版社



中国近代教育家

罗炳之著

湖北人民出版社

1958年·武汉

內容提要

本書評介近代教育家康有为、梁启超、蔡元培、李大钊、鲁迅、楊賢江、陶行知等人的哲学观点、政治观点、教育理論和教育实践。明末清初，~~唯物主义經济已經萌芽~~。这个启蒙初期的教育家王夫之、顏元、戴震等人的教育思想和教育活动，也对中国近代教育的发展有一定的影响，所以書中同时予以評介。本書可供中小学教师及其他教育工作者参考。

中国近代教育家

罗炳之著

湖北人民出版社出版（武漢解放大道332号）

武汉市书刊出版业营业许可证新出字第1号

新华书店武汉发行所发行

武汉市国营武汉印刷厂印刷

850×1168 $\frac{1}{32}$ 开·6 $\frac{3}{4}$ 印張·180,000字

1958年8月第1版

1958年8月第1次印刷

印数：1—9,800

统一书号：7106·229

前 言

本着历史唯物主义观点，整理中国教育遗产，总结历代教育经验，正确地阐明中国教育发展的规律，及研究中国历代重要教育家的教育思想并对各教育家作出适当的评价，这对今后教育事业的发展是有一定作用的。大家知道中国教育史在今日还是一个“弱门”；需要同志们分工合作、有计划有步骤地进行研究。我在这里仅就中国启蒙时期（明末清初中国资本主义萌芽极显著的时期）到解放前后，选了十位重要教育家：王夫之、颜元、戴震、康有为、梁启超、蔡元培、李大钊、鲁迅、杨贤江、陶行知等，给予研究和评价。对每一教育家除详述他的生平、教育活动、教育思想以外，还简单提到他的哲学观点和社会政治思想。所以选取这十位教育家来研究，一来因为他们都是爱国主义者，他们的思想在当时说来是比较进步的；二来因为他们的教育理论和教育实践影响比较大，对于现代教育学的发展，也直接间接有一定的贡献的。他们的教育遗产是值得我們批判地接受的。

我写这书，主要以自己在南京师范学院担任中国近代教育史的讲稿为基础；除阅读各家原著以外，曾参考北京师大、华东师大中国教育史的交流讲义，及同志们关于中国近代史、中国近代思想史和个别教育家的论著。又曾学习苏联学者研究教育史的先进经验。从这些方面得到启发和帮助不小。

由于我的水平有限，又在忙于教课及投入反右斗争的情况下断断续续写成，失当之处在所难免，尚乞读者不吝指正。

罗炳之 1957年11月20日于南京师范学院

目 录

前言

第一章 王夫之·····	1
第一节 王夫之生平·····	1
第二节 哲学基本观点和社会政治思想·····	3
第三节 教育理论·····	11
結語·····	21
第二章 顏元·····	22
第一节 顏元生平·····	22
第二节 哲学观点和社会政治思想·····	25
第三节 教育理论和教育实践·····	32
結語·····	46
第三章 戴震·····	48
第一节 戴震生平·····	48
第二节 学术思想·····	50
第三节 教育观点·····	58
結語·····	61
第四章 康有为与梁启超·····	66
I. 康有为·····	67
第一节 康有为生平·····	67
第二节 哲学观点和社会政治思想·····	69
第三节 教育思想和教育实践·····	76

第五章 康有为与梁启超(續).....84

Ⅱ.梁启超.....84

第一节 梁启超生平.....84

第二节 哲学观和政治观.....86

第三节 教育理论与教育实际.....91

結語.....102

第六章 蔡元培.....105

第一节 蔡元培生平.....105

第二节 世界观与人生观.....109

第三节 教育理论与教育方法.....111

結語.....125

第七章 李大钊.....126

第一节 李大钊生平.....126

第二节 哲学观点.....130

第三节 教育思想.....132

第四节 教学理论与教学实践.....141

結語.....143

第八章 鲁迅.....145

第一节 鲁迅生平.....145

第二节 鲁迅思想发展的道路
——“从进化論进到阶级論”.....149

第三节 对封建的买办的教育的揭露和批判.....153

第四节 教育理论与教育方法.....158

結語.....167

第九章 楊賢江(李浩吾).....169

第一节 楊賢江生平.....169

第二节 基本教育理論.....171

第三节	革命的教育观	178
第四节	对教师和学生要求	179
第五节	对封建社会和资本主义社会教育的批判及对社会主义 社会教育的宣传	182
結語		185
第十章	陶行知	189
第一节	陶行知生平	189
第二节	哲学观点	193
第三节	教育理论与教学方法	198
第四节	論教师、师范教育和教科書	204
結語		207

第一章 王夫之

第一节 王夫之生平

明末卓越的唯物主义哲学家王夫之（1619—1692）字而农，一字姜斋，湖南衡阳人，晚年隐居湘西石船山，学者称船山先生。生明万历四十七年（1619年），卒清康熙三十一年（1692年）。夫之出身小地主阶级家庭。他的父亲（朝聘）兄长（介之），都从事讲学授徒和研究学问工作。他幼年从父兄学习，十四岁中秀才，二十四岁与兄介之同应乡试，均获中举人。这时国内农民起义军的势力日益壮大。1643年张献忠攻下衡州，夫之逃往南岳避难。明年李自成占领北京，颠覆了明朝的统治。接着汉奸吴三桂迎接清兵入关，战败了李自成，建立起满清的政权。1648年（明桂王永历二年、清顺治五年）清兵南下侵入湖广，夫之与管嗣裘起兵衡山，高举“反清复明”的旗帜对抗；兵败，逃往肇庆。在瞿式耜的推荐下，他参加了桂王的南明政权（在桂林），充任翰林院庶吉士。1690年因桂王政府内部倾轧，他不满于内阁王化澄、悍帅陈邦傅的陷害忠良，辞职返家。后来见大势已去，复明无望，于是决计遁隐：浪游于浯溪、郴州、耒阳、晋



王夫之象

1

宁、漣郡間，最終筑室隱居于石船山。他始終反对异族政权，坚决不肯剃发。在生活极端艰苦中致力學問，著書立說，誓死不仕清朝。他是一位偉大的爱国主义者。

夫之著作丰富，据他的裔孙王之春在所作“年譜”里說共有一百多种，見著录者：屬經类的24种，史类的5种，子类的18种，集类的41种。当时社会上知道他的人不多，著作也就不太引人注意。道光十九年，他的裔孙王世全初次刊印他的遺書一百五十卷；至道光二十三年，又有新化鄒叔績予以补充，共刻遺書一百八十卷。后来汉奸曾國藩、曾國荃兄弟再行补刻，共收六十三种，凡三百余卷。1930年伪湖南省政府交上海太平洋書店用鉛字排印“船山遺書”，共七十种，最为完备（但散佚及未刻出的仍不少）。

夫之治學，以“誠”为主，“言必征实，义必切理”，力斥空談心性。对宋明理學，盖崇張載（橫渠）而黜陆（象山）王（阳明）。邓显鶴在“船山著述目录”里称他“生平論學，以汉儒为門戶，以宋五子为堂奥，而原本溯源，尤在‘正蒙’（張載著）一書。”夫之在所著“張子正蒙注”序論中，也說“張子之學，上承孔孟之志，下救來茲之失；如皎日麗天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者。”又在临死前自作墓銘中有“希張橫渠之正學而力不能及”的話。他对張載仰慕之忱可見一斑。对于陆王一派他是不贊成的。他說：

“欲速成之病，始于識量之小。識量小，則謂天下之理，圣贤之學可以捷徑疾取而計日有得。陆象山楊慈湖以此誘天下；其說高远，其实卑陋苟簡而已”（“侯解”）。

又說：

“悔圣人之言，小人之大惡也。……至姚江之學出，更橫拈圣言之近似者，摘一句一字以为要妙，竄入其禪宗，尤为无忌憚之至”（同上）。

夫之博通經史，广大精微。他研究中国傳統學問，大抵通过

自己的独立思考而多所发明。他的治学方法，是进步的。他說：

“致知之途有二：曰学曰思；学则不恃己之聪明而一唯先觉之是效。思则不拘于古人之陈迹而任吾警悟之灵。……学于古而法则具在，乃度之于吾心，其理果尽于言中乎？抑有未尽而可深求者也？则思不容不审也。……尽吾心以测度其理，乃印之于古人，其道果可据为典常乎？抑未可据而俟裁成者也？则学不容不博矣！……学非有碍于思，而学愈博则思愈远；思正有功于学，而思之困则学必勤。”（“四書訓义”卷六）

他又說：

“天下之物理无穷，已精而又有其精者，随时以变，而皆不失于正；但信諸己而即执之，云何得当？况其所为信諸己者，又或因习气或守一先生之言，而渐渍以为己心乎？”（“俟解”）

夫之無論讀書或著述，皆不落“习气”，不“守一先生之言”，卓然逸于古人窠臼，而独出机杼。如論天理与人欲，他認為“天理即在人欲冲破之中，无人欲則天理亦无从发现”，“随处見人欲，即随处見天理。”已冲决宋明理学家“灭人欲”的罗网，发前人所未发了。后来戴震（东原）学說，实由此演变而来。刘献廷著“广阳杂記”对夫之极为推重，他說：“天地正气，圣賢学派，仅此一棧。”夫之的乡后学清末維新运动中的健将譚嗣同也受他的影响很深，譚說：“五百年来学者貫通天人之故者，船山一人而已”（“仁学”卷上）。

夫之的学生很多，其中如管永叙、戴日煥、王灝等人，都有著作行世。

第二节 哲学基本观点和社会政治思想

我們研究王夫之的思想，必須先了解王夫之所处的时代。夫之所处的时代，是明末暴风雨降临的时代，即黃宗羲所說的“天

崩地解”的时代。现时学者根据多方面历史材料，証明中国在十六、十七世紀之交，正是資本主义萌芽时期（大約从明嘉靖到万历年間，是中国历史上資本主义萌芽最显著的阶段）。夫之的思想反映了当时新兴市民阶层的要求。同时他自己出身小地主阶层，对当时大地主阶层的貪婪兼并，投降异族，及对人民强加封建制超經濟的剝削，不能不起而反对。况且他又是万分痛恨异族侵略并曾亲身参加反抗异族的斗争的。积此种种，形成了他在启蒙时代的人文主义和爱国主义思想，并蔚为卓越的唯物主义思想家。

一、世界觀 在世界觀問題上，王夫之首先承認了物質世界的客觀存在。世界一切事物都是由物質构成的；这是一个基本观点。“周易系辭傳”說过：“形而上者謂之道，形而下者謂之器”；历来唯心主义哲学家都認為“形而上”是无形，“形而下”是有形；所以說：“天者道，人者器。”他們把道看作神秘玄妙的东西。王夫之反对这种說法。他在所著“周易外傳”中，明白指出“形而上者，非无形之謂；既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今、通万变；穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也”（卷五）。因此，他說：

“天者器，人者道。”（“思問錄”）

“尽器則道在其中。”（同上）

“盈天地之間皆器矣。……道不虛生，器不死。……道不虛生，則凡道皆實也。”（“周易外傳”卷五）

“天下惟器而已矣；道者，器之道；器者，不可謂之道之器也。……无其器則无其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。……未有弓矢而无射道；未有車馬而无御道。”（“周易外傳”卷五）

这里，他不仅承認了世界为物質所构成：“盈天下之間”都是物質（器）；物質又是不灭的，“器不死”；而且指明了道不能离器而独存，先有器然后有道，“无其器則无其道”。这就严重的抨击了历代所謂“天生道，道生万物”的唯心主义世界觀。他又

說：

“道者，天地人物之通理。”（“張子正蒙注”卷一上）

“道者物所眾著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也；物之所由，惟其有可循之恒也。既盈兩間，而無不可見，盈兩間而無不可循，故盈兩間皆道也。可見者其象也，可循者其形也。”（“周易外傳”卷五）

“物生而形形焉，形者質也。形生而象象焉，象者文也。形則必成象矣，象者象其形矣。在天則象，而或未有形；在地成形，而無有無象。視之，則形也；察之，則象也。所以質以視彰，而文以察著。”

（“尚書引義”卷六）

夫之在这里进一步指出了物質世界的獨自存在與物質變化的規律性，同時說明了物與形象的關係及形與象的區別。在他看來，“器”乃指具體事物（文物制度也在內，如說：“詩書禮樂皆聖人所治之器”）；“道”是各物同具的性質及其變化共守的規律（“物所眾著而共由者”）。“所謂‘形’是物質的特定現象；‘象’是指物質的高級現象。”（“在天成象，在地成形”）

從此出發，他進而肯定天地萬物都在運動變化之中，說：“今日之風雷，非昨日之風雷；是知今日之日月，非昨日之日月”（“尚書引義”卷五）。並認為運動是萬物的始源。他說：

“天地之間，流行不息，皆其生者也。”（“周易外傳”卷六）

“易之言元者多矣，惟純乾之為元，以太和清剛之氣動而不息。”

（“周易內傳”卷一）

“凡物與事，皆有所自始。……惟乾之元，統萬物而資以始，則物類雖繁，人事雖隨，無非以清剛不息之動几貫乎群。動則其始之者，即所以行乎萬變而通者也。”（同上）

顯然，他認為客觀世界永遠是動的：動固動，即靜亦動。他說：

“太虛者，本動者也。”（同上，卷六）

● 參考：侯外匯：“中國早期啟蒙思想史”，頁62。（工人出版社）

“太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也。廢然無動而靜，陰惡乎生哉？一動一靜，闔辟之謂也。由闔而辟，由辟而闔，皆動也；廢然之靜，則是息矣。‘至誠無息’，況天地乎？”（“思問錄內篇”）

夫之關於運動的說明，基本上是符合唯物主義精神的；雖然他用了一些舊的名詞如“太虛”“太極”等等。

應當指出：夫之所謂運動、變化，實含有“日新”之意，即是“日受其生，日新其性”之意。一切都在推陳出新，不是光守舊的而不發展新的。倘只“守其故物而不能日新”其結果是“虽其未消，亦槁而死”（“尚書引義”卷五）。同時他也認為新事物是从旧事物发展而来的，正所謂“生非創有，而死非消滅”（“周易內傳”卷五）。“新故相資，而新其故”及“推故而別致其新”（“周易外傳”卷五）。他的論斷是完全正確的。

二、認識論 夫之本着唯物主義觀點，肯定一切事物都是客觀存在的實體（“凡虛空皆氣”），物質是精神所依存的；所謂“氣者，理之依也”（“氣”是第一性的，“理”是第二性的）。理依存于氣，即精神依存于物質，思維依存于存在。他說：

“凡虛空皆氣也；聚則顯，顯則人謂之有，散則隱，隱則人謂之無。……若其矣，則理在氣中，氣無非理；氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。”（“張子正蒙注”卷一）

“天地之產，皆精微茂美之氣所成。”（“思問錄內篇”）

氣是存在，理在氣中，即是說思維不能離存在而獨立；這就根本推翻了“氣外求理”的唯心主義認識論。

我們怎樣認識世界呢？夫之首先指出：認識的對象是世界万事萬物的客觀存在——他稱為“客形”。他說：

“天下有其事而見聞乃可及之。故有堯、有瞽瞍、有舜、有文王、幽房、有三代之民，事迹已著之余，傳聞而後知，遞挾以託性，知為之構矣！”（“張子正蒙注”卷四）

“日月之发敛（指“日月出入之道”），四时之推迁，百物之生死，与风雨露雷乘时而兴，乘时而息，一也。皆‘客形’也。”（同上卷一）

人从“客形”，得到認識；通过感觉人才能初步認識客观世界，这和唯心主义者的主观幻想完全不同。据夫之說，人的感觉約有六种，即：“形也、声也、臭也、味也、温凉也、动静也。”“温凉，体之觉；动静，体之用。五行之神未成乎形者，散寄于声色臭味气体之中”（同上，卷三）。他說：

“識知者，五常之性所与天下相通而起用者也。知其物乃知其名，知其名乃知其义；不与物交，則心具此理，而名不能言，事不能成。赤子之无知，精未彻也；愚蒙之无知，物不审也。自外至曰客。”（同上卷一）

这說明知識是从“物交”来的；“不与物交”缺乏感性知識，則判断（名）推理（义）都不可能，結果是一无所成。所以認識必以感觉为基础。人所感觉到的都是真实的，不是虛妄的。他說：

“高明，在天为日，在人为目，光之所丽以著其形，有形則人得而見之，明也”。“无形，則人不得而見之，幽也。无形，非无形也；人之目力穷于微，遂見为无也。”（同上，卷一）

视觉如此，其他感觉何常不然？

“视听言动，无非道也，則耳目口体（感官）全为道用，而道外无徇物自恣之身，合天德而广大肆应矣。”（同上卷四）

然而感觉自有其局限性；我們不可停滞于感性認識阶段，应进而提高到理性認識阶段。从下可知：

“法象中之文理，唯目能察之，而所察者只于此；因而穷之，知其动静之机，阴阳之始，屈伸聚散之通，非心思不著。”（“張子正蒙注”卷一）

“見聞所得者，象也；知其器、知其数、知其名尔。若吾心所以制之之义，岂彼之所能昭著乎？”

“受声色而能知其固然，因特为已知而不察知所从生，陋矣！”

“多聞而擇，多見而識，乃以廣發其心思而會歸于一。”

“身謂耳目之總明也，形色莫非天性，故天性之知，由形色而發。智者引聞見之知以窮理，而要歸于盡性；愚者限于見聞而不反諸心，據所窺測恃為真知。”（均同上，卷四）

夫之在這裡告訴我們不可“限于見聞而不反諸心”或“據所窺測恃為真知”必須“引見聞之知以窮理”而“歸于盡性。”就是要把感覺得來的表象，加以抽象、概括（借“吾心所以制之”），以達于最高原理原則。至此認識才算滿足，思維過程才算完成。

我們知道：感性認識所及的只是事物的現象，惟理性認識才能窺出事物的本質。怎樣才能認識事物的本質呢？夫之以為要從分析現象入手。但分析時不可只顧表面局部現象而忽略現象與本質的實際關聯。他舉例說：

“白馬之異于人也，非但馬之異于人也，亦白馬之異于白人也，即白雪之異于白玉也。疏而視之，雪玉異而白同；密而察之，白雪之白，白玉之白，其亦異矣。人之與馬，雪之與玉，異以質也；其白則異以文也，故統于一白。而馬之白必馬，而人之白必人，玉之白必玉，雪之白必雪。……故文質不可分而弗俟合也。”（《尚書引義》卷六）

“耳目手足之為體，人相若也；而不相為質，非若刻木以為傀儡，易衣而可別號為一人也。故疏而視之相若，密而察之，一紋一理，未有果相似者。因而人各為質焉，則質以文為別，而體非有定，審矣。”

（同上）

這裡說明：人、馬、雪、玉等雖在局部現象（文）上相同，然而就本質（質）說是各不相同的；即便同具白色，但白的本身也有差別（如“玉之白必玉，雪之白必雪”）。同屬人類，倘“密而察之，一文一理未有果相似者。”因此，我們分析事物的時候，不可不仔細辨別事物的現象和本質；同時應認識到各種事物有其一般性，也有其差異性，不可迷于貌似而忽視其實質。

三、人性論 關於人性問題王夫之亦有卓越的見解。首先他

駁斥了宋儒天理人欲對立的學說，肯定天理統一于人欲之中；把唯物主義的理欲一元論代替了宋儒唯心主義的理欲二元論，這在中國哲學史上不能不說是一大進步。

他在自己著作中曾反復闡明理欲一致的观点。認為“理欲皆自然”（《張子正蒙注》卷三），“有欲斯有理”（《周易外傳》卷二），天理即在人欲之中，怎能舍人欲而談天理？他申述此理說：

“禮雖純為天理之節文，而必寓于人欲以見。雖居靜而為感通之則，然因乎變合以章其用。唯然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別為理，其惟釋氏為然；蓋戾弃物則而廢人之大倫矣。……故易曰：‘天地之大德曰生，聖人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財。’于此声色臭味，廓然見万物之公欲，而即為万物之公理。……孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。學者循此以求之，所謂不遠之復者，又豈遠哉？”（《讀四書大全》卷八）

他在这里告訴我們：不能“離人而別有天”，“不能離欲而別有理。”“廓然見万物之公欲，而即為万物之公理。”不仅如此，他还進一步指出：

“天理充周，原不与人欲相為對壘。”（同上卷六）

“人欲之各得，即天理之大同。”（同上卷四）

“王道本乎人情。人情者君子與小人同有之情也。……私欲之中，天理所寓。”（《四書訓義》卷二六）

“以我自愛之心而為愛人之理；我與人同乎其情也，則亦同乎其道也。人欲之大公，即天理之至正矣。”（同上卷三）

應該指出：王夫之一方面主張“理欲皆自然”，“私欲之中，天理所寓”，反對宋儒“存天理、滅人欲”的謬論，——認為“懲忿”“窒欲”，都有碍于人性的發展，所謂“盡用其懲，益摧其壯；竟加以窒，終絕其感”（《周易外傳》卷三）；同時却不贊成“縱欲”，反對“縱其血氣以用物。”因“縱其目于色，而天下之群色隱，……縱其耳于一聲，而天下之群聲聞；……縱其心于一求，而天下之群

求塞；”为了一人（或少数人）的縱欲，妨害了群众个性的发展。这种理論（个性与群众性的統一）是正确的，并含有极重要的教育意义的。

其次，他提出了可貴的人性可变的发展觀念，粉碎了历来关于性善恶問題的先驗主义的看法。他說：

“性者生也，日生而日成之也。……人自幼訖老，无一日而非此以生者也，而可不謂之性哉？……故性屢移而异。……善来复而为难。未成可成，已成可革，性也者，豈一受成形不受損益也哉？”（“尚書引義”卷三）

夫之在这里說明了性的本質及其日益发展的情况。人性不是生来一成不变的，而是在“新故相推，日生不滯”的过程中逐步发展的。“性者善之藏也”，就是說人性中有善的因素，人人有行善的可能。性的或善或恶，要看物質生活条件怎样：“飲食起居，見聞行动，所以斟酌飽滿于健順五常之正者，奚不日以成性之善；而其鹵莽天裂以得二殊（阴阳二气）五实（五行之实）之駁者，奚不日以成性之恶哉”（同上卷三）。所以說善是“未成可成，已成可革”的。这比历来形而上的性善性恶之爭辯高明多了。当然人性的階級化，他是不懂的；这是他受了历史条件的限制，我們不能苛求古人。

四、社会政治觀 夫之仍本历史进化的眼光来看社会政治問題。他認為人类历史是不断发展不断进步的。从原始“飢則嗷嗷，飽則弃余”的野蛮时代，經過尧、舜、禹、湯、文、武、汉、唐以至今日，中間經過若干次的变迁，一切变迁都趋向进步。“洪荒无揖讓之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，則今日无他年之道，多矣”（“周易外傳”卷五）。他引了魏征駁封德彝的話来否認“今不如古”的說法：“若謂古人淳朴，漸至澆謫，則至于今日当悉化为鬼魅矣”（“讀通鑑論”卷二）。