

周谷城教育文集

吉林教育出版社

周谷城教育文集

周谷城

责任编辑：郑长利

封面设计：王劲涛

出版：吉林教育出版社 850×1168毫米 32开本 16.125印张 7插页 384,000字
1991年8月第1版 1991年8月第1次印刷
发行：吉林省新华书店 印数：1—1,000册 定价：8.40元
印刷：长春市东新印刷厂 ISBN 7-5383-1393-1/G·1231

自序

我从事教育工作70余年，从20年代始撰述有关教育的论文和著作，其中有教育史、教育理论、教学经验种种。本文集收录70余篇，既有旧作，也有新论。其中旧作，除个别文字稍有改动外，基本上无甚改动。有些用浅近文言文写的，为保持真相，亦不动改。

本文集承蒙张兰馨、毕诚同志搜集编纂，并得到吉林教育出版社的大力支持，不胜感激。

周谷城

1990年9月4日于北京

目 录

自序

德论	(1)
孔子的政治学说及其演化	(9)
今日中国之教育	(24)
教育新论	(31)
教育界之党派观	(49)
教育与占有欲	(56)
苏俄最近之工艺教育	(67)
中国教育之历史的使命	(77)
国家建设中之教育改造	(85)
中国教育小史	(103)
官场似的教育界	(146)
论殖民地的新教育	(150)
知识分子	(155)
商战不如学战	(194)
新时代的知识分子	(198)
民族与教育的统治方法	(205)
中国知识分子的新作用	(211)
维持阶级秩序之工具——教育	(213)
文字与教育	(261)

文章天成论·····	(265)
世界现势与教育·····	(271)
中学生活的回忆·····	(273)
莫错过了暑假·····	(280)
考察史学教育报告·····	(281)
现阶段中国之政治与教育·····	(292)
莫让教育与社会分家·····	(300)
青年大众现在的伟大任务·····	(302)
暑期学习会的意义·····	(304)
革命人生观·····	(306)
希望于青年学生者·····	(308)
解放后的大学教育·····	(310)
五四的历史地位·····	(316)
上海大学生的进步·····	(318)
“东学西渐”——中国文化的历史地位·····	(320)
胡适的道路·····	(324)
以马列主义观点进行史学研究工作·····	(328)
吸取苏联先进经验改革历史教学工作·····	(332)
发展学术的大好时代·····	(336)
史学如何为现实服务·····	(339)
历史与现实·····	(342)
五四运动与青年学生·····	(345)
继续改造 力求进步·····	(349)
文教界当奋勇前进·····	(352)
教授的光荣·····	(353)
支持不知可推、不定可论的意见·····	(356)
坚持古为今用·····	(358)

要求精辟独到之见·····	(360)
继往开来的史学工作·····	(362)
仁的教育思想·····	(366)
毛主席对我的鼓励·····	(370)
怀念周予同教授·····	(375)
办好历史系的几点意见·····	(379)
建设社会主义精神文明·····	(384)
在历史课中进行爱国主义教育的建议·····	(388)
历史与爱国主义教育·····	(389)
五四时期的北京高师·····	(395)
关于加强世界古典文明史研究工作的意见和建议·····	(401)
热切希望教育的基本法规早日诞生·····	(405)
《中国现代教育家传》序·····	(406)
九年义务教育的师资问题·····	(409)
教师的快乐是无穷的·····	(411)
《传统蒙学丛书》序·····	(413)
略谈教育与经济的关系·····	(415)
《中国普及义务教育调查》序言·····	(416)
全社会都来关心基础教育改革问题·····	(418)
蔡元培先生与北京大学·····	(421)
五四精神与中国现代化	
——纪念五四运动七十周年发言摘要·····	(428)
《晏阳初文集》序言·····	(430)
附：周谷城年谱·····	(433)
主要著作年表·····	(505)
编后记·····	(507)

德 论*

(1922年)

德之定义——要维持生活的价值，扩充生活的价值，须靠自己。凡文艺美术家庭之乐，父子之亲，夫妻之爱等等，都是生活的价值，只看各人的品性足以当之否。凡各人的品性能享受种种应当享受的价值的便是德；与这种种价值相反的，便是业（不德）。

德与誉，业与非——凡对于某人的行为所生的非誉，并非完全是理智的，也是感情的，也是实际的。凡足以扰乱社会次序的忌妒心，和团结社会的同情心，我们对之，无不表示一种相当之感情。此种感情之表示，即是非誉。所谓非，只是对于某人的行为之一种责罚；所谓誉，只是对于某人的行为之一种鼓励。非誉得当，便是对于别人的行为，判断得当。判断之当与否，又依自己之品性而定。所以非誉虽是对人的，亦即所以表现自己之品性者。此种品性之表现，复足以完成避非誉者之品性。人有善行，我则誉之；人有恶行，我则非之。此非有所为而为，实是出于天性。非人，并非为着社会之安宁次序；不过偶见人之不善，欲不加非，几乎不能。誉人也是这样；也是出于自然。

才能与德性——有些人把才能与德性分别得清清楚楚；以为

* 选自《实验主义伦理学》第十章，该书为作者在长沙第一师范教授伦理学的讲义，1923年6月由商务印书馆出版。

品性上本有德性与才能之分，所谓才能，即是未经陶冶，未经修飾的天然才能。这种才能，倘一旦可以用来促进社会之价值，维持社会之价值，便变成了德性。盖德性亦因人而异，各人的境遇既不一致，所有的德性，便不能相同。但不能因各人的德性不同，遂谓某人为德，某人为不德。

德性之变迁——德性之意义及内容，是随时变迁的，当社会上的制度，习惯变迁的时候，各人运用才能之法便不同，于是所生之品性也不同，吾人对此品性之解释亦复不同，例如爱群和慈善两种德性，无一团体之内无之。然此两种德性之内容，却无一时无一处相同者。又如勇敢，在一团体内，为不顾身体上的危险之谓；在他一团体内，则为不顾名誉上的损坏之谓。推而言之，凡一切德性，其内容及意义无不随时变迁。

习惯的德性与真正的德性——当社会的变迁最著的时候，德性之变迁固易看出。有时社会的变迁极小，德性之变异，往往不易辨别。人类的守旧性，非常之大；总喜举过去之名以代现在之实。过去某种德性，到了现在，内容本已变了，往往固执旧名，不肯改变。所以德性有时也是道德进步的障碍。吾人万不可为传说或习惯所拘，必须把德性的真意义真价值找出。不然，对于别人的评判，便不免有错误之处；便不免误以别人合德之行为不德，不德之行为为合德；盖所凭藉者只是习惯，不是德性之内容，这种错误，是不能免的。

诽谤之道德的责任——吾人向别人所发的诽谤，即吾人品性的表现。批评别人，即是批评自己。我能找出何者为可誉，何者为可诽；都是由于我的感情之驱使。总而言之，臧否别人，即所以表现自己。贬人之恶，即所以表示自己之恶恶；扬人之善，即所以表示自己之好善。倘人有善或恶，不贬亦不扬，适足以证明自己不注意人之善或恶。反之，人有善行，扬之；人有恶行，贬

之；而自己则既不能行善，又不能去恶。这也无补于道德。所以吾人对于别人的一诋一誉，一贬一扬，都足以表现自己的品性，都是道德的责任之所在。

定立德目之不可能——上所讨论者，共有三要点：(1)各人的能力或天才，与各人的德性是相连的；(2)社会上的制度或风俗习惯有变动，各人的德性亦随之而变；(3)臧否别人，即所以表现自己之品性。有了这三者，我们要定立德目，或确定某种德性之意义，乃不可能。德性是无定的；某种情形，便需某种德性；情形是变动不居的，所以德性也随时有变。

二重分类——德目虽不能确立，但德性是什么，我们可以从两方面研究出来。第一研究社会的制度，把种种制度类之心理分起来，便可以决定适合某种制度。第二研究心理，看那种社会制度需要那种心理才可以维持。由是我们可以定德之意义如下：德即是为促进幸福而发展的天能，亦即与幸福合一的天能；又可以说德即是估定社会价值的习惯。由前之说，德即是促进社会上的安宁和幸福的本能；由后之说，德即是认明社会幸福的本能。

德之特征——(1)专一。自我欲实现某种目的，必以全副精神对付那个目的，于那目的之上，去图满足。兴趣集中之处，情感表现之处，都在这个目的之上。(2)精进。有德性而无善行，或有善行而不能精进，均属不可。凡作一事，只要认明了目的，必须勇往直前，不挠不屈，总期达到预定之目的。(3)纯洁。兴趣既集中了行的时候，复能勇往直前，便不能不注意目的。目的之价值，即在其自身。我们实现它的时候。必不能别有所图，倘行在此而意在彼，那目的便变成了手段，便不能代表自我，便非自我实现之处。

德性之基本方面——德目固不能细分，但德之基本方面，约可别为四项：(1)自持，(2)勇敢，(3)公正，(4)智慧。现在我们

且将此四者一一分别来研究。

第一节 自持

所谓自持，就是理性与欲望调和融洽之谓。当情感、欲望、冲动等自然流露出来的时候，理性则为之指导。理性与欲望这样的调和，在一方面，与克己不同；因为克己只是限制欲望，消除欲望，很足以戕贼生机。在他一方面，复与纵欲不同；盖纵欲往往为一偏之见所拘，为眼前的快乐所蔽，遂至不能顾及远大之目的。这种理欲的调和，即是善良品性的表现。

自持的消极方面——自持的消极方面，固不免有限制或压抑欲望的时候。但这并不是蔑弃欲望，也不是要消除欲望。不过欲望活动的时候，用理性去指导，使不越出常轨。所谓中庸，所谓平心静气，所谓思虑周到，所谓自得，所谓小心谨慎，都是自持之消极方面的作用。人之所以不至于纵欲，不至于为眼前的快乐所蒙蔽，而能顾虑久远者，都由于这种消极作用的指示。

自持的积极方面——指导欲望使不越出常轨，这是自持的消极作用。但自持并不单指导欲望。吾人行事，所以要指导欲望者，只因有远大之目的在前；倘吾人自己为欲望所拘束，这远大之目的，恐不容易达到。故要达到远大之目的，就是要指导欲望之根本原因。这种图谋远大，顾虑将来的精神，就是自持的积极作用。吾人行事的时候，须知目前的快乐之外，还有永久的幸福；些小之价值以外，还有较大的价值。总而言之，行事的时候，当认明道德的情形及道德的价值之全体，绝不可为一偏之利益所蒙蔽。绝不可只顾近者小者，而忽略远者大者。

第二节 勇敢

所谓勇敢，即不畏困难，不图苟安的精神。换言之，凡对于正当目的而努力的精神，便是勇敢。这种勇敢的特征，在拥护公共之善。有时有为公共之善而伤生者，如为爱国而牺牲性命，即是一例。这种不顾自己的损失，竭诚为公的精神，是倾向于实行方面的。所谓善意，即是对于某种正当目的之努力。凡目的不能引人实行者，即是假目的；有了目的，只因困难在前，而不能实现者，便是无勇。勇敢即是努力，即是不畏困难。勇气之大小，依兴趣之高低而定；反之兴趣之高低，亦必藉勇气才能证明。凡笃信某种目的，对于某种目的兴趣很高的人，实行的时候，勇气必大，打破困难的精神必很高。

道德的勇气与乐天主义——道德的勇气，为近世最新颖之名词。其意颇注重对于群体的利益之努力一面。凡一种新学说，新理想，倘有益于群众，虽冒大不韪，亦必设法使之实现。凡害群之事，必须免去者，则虽犯众怒，亦必设法免去。这种洞见善恶，不肯与世浮沉的勇气，与那赴汤蹈火，冒身体上之危险的勇气不同。这种勇气与努力的乐天主义很相象。努力的乐天主义，以为世间的善恶，原无一定；趋善避恶，须看吾人的力量如何。这种主义，与厌世主义不同：厌世主义，以为世界上只有恶，原无善之可言；吾人纵能在此世活动，也不过是与恶奋斗，以图幸存。又与任情的乐天主义不同；任情的乐天主义，以为世间只有善，没有恶。这种主义的错处在不顾实际生活的内容，空口侈谈快乐。一切实在的痛苦，只须拿几个理想的空名词，便能掩饰。这种不顾实在的痛苦，以空名词掩饰痛苦的办法，并无补于道德。我们以为世间的善恶，不是一定的；不过我们能本过去的经

验，以应付将来，对于将来，仍有希望；将来仍有趋善避恶的机会。

第三节 公正

公正之三种主义——公正伦理学上，有三种不相同之意义。(1)正直。这便是道德之全体。所谓公正的行为，即恰到好处之行为；公正即本务之实现。(2)公平。正直是就自己方面言，此则转向别人方面；凡对人接物，一以公平出之。(3)第三即法律的公正，此义最狭；必藉法律的帮助，才能实现。自亚理士多德以后，遂分为分配的公正与审判的公正。前者以规定各人的财产名誉等为主，后者以防止侵犯为主。此三种意义之中，有一共通之点。这点就是公共之善。凡一种行为，必有其最完全最有价值之目的，行之之时，不独不能妨害别人，不独不能与各方面有所冲突；而且要有益，要能发生实际的善的效果。我们说某审判官公正，即是说他能以公正对待主顾。这种以公共之善，及别人之利害为前提的精神，即公正的三种意义之共通点。

公正与同情——有许多人说，公正这个观念太呆板了。为要顾全公正，往往牺牲各人的实在利益。譬如有人于此，作了某事，于群己两面，都有益处；但与法律不符，不能不受处罚。这种为公正而实现公正的办法，实在太拘板了。其结果遂至人类不能受公正的益处，却须为公正而牺牲。所以到了最近，同情这个观念很流行。公正的意思也变了。从前所谓公正，只是贵族的一种美德。但这种美德，必须有大多数的贫苦的人在前，才能表现；因无贫苦的人，便无表现美德之处。现在社会的关系，一天比一天复杂，平民的精神，一天比一天进步；于是一般人都以为以大多数的贫苦人来作贵族的表现美德之具，实是大错。实在不

公正。遂群起转向同情方面进行，以为使少数垂怜多数，不如使多数自怜，不如使多数能享受同等的幸福。于是促进公共的幸福，顾全团体的利益，遂为公正两字的真义了。这个变迁的结果，即是公正的第三种意义中所谓分配的公正。

审判的或处分的公正之转变——从前审判的公正，系从报复为主。某人作了某种错事，即以同样的错事加于其身。他使别人受了多少损失，他自己亦应受多少损失。这种报复的办法，并不见得公正，两方所受的损失，实无法去测量，实不知其相等与否。到了现在，审判的公正，系以改正个人的品性、习惯为主，不复注意那无出息的报复了。某人因作坏事而受处分，处分并不是报复他，不过是改善他，教他不再作坏事而已。

第四节 智慧

吾人对于自己的行为，除思量考虑以外，没有他种驾驭的法子。只有未行之先，思量考虑，审度四围的情形，预计将来的结果，那末，便能行之无误。这种思量考虑便是道德上的智慧；这种智慧，可以说是人类对于善的一种兴趣，追寻善的一种努力。这种智慧，可分为直接的与间接的。直接的智慧，是人人所有的。凡一善一恶，吾人总有相当的反应。倘并此而无之，那便是无心于善恶，那便是盲行；毫无道德的价值。但单有直接的智慧，还不够用，有时还不免拘于一墟。于是不得不借助于间接的智慧。

推想——间接的智慧，即是推想。吾人倘只有直接的智慧，便不能计及将来的利害。于是不得不用推想。凡自由的行动，都要利用推想未行之先，总有一个预定的目的。这个目的，可以大，可以小，有时是单纯的，有时是复杂的。行动即实现这目的

者。目的愈大，行为的价值也愈大，行为之意义也愈浓。所以行为之范围的大小，常依目的而定；行为之意义的深浅，也依目的而定。每达到一个目的，活动的情形为之一变；于是又有新目的发生，此时行为之方向，又随着新目之一变。如此变动不已，行为之意义和价值也变动不已。这种发见新目的，改变行为的方向的精神，常使吾人不满足于现在，常使吾人不能不向前追求。人类所遇的情形，时时变动，推想的能力，便随着增加，于是向前追求的精神益见勇敢。

孔子的政治学说及其演化*

(1927年9月)

上 孔子的政治学说

一、概述 孔子姓孔，名丘，字仲尼，鲁国人。生于周灵王二十一年(即公历纪元前551年)，卒于周敬王四十一年(即公历纪元前479年)。孔子曾为鲁之司寇。后以政策不行，弃官周游列国，冀能得君行道。在外游历，凡十三年，卒以道不果行，乃复返鲁国。此时乃专心从事著述：删《诗》、《书》，订《礼乐》，系《周易》，作《春秋》、《孝经》等等。其学说之关于宇宙论者，多见于《易·系辞》。关于伦理及政治者多见于《论语》及《孝经》。《春秋》一书，则完全为表现其正名主张之唯一书籍。孔子之人格、情性，与老子绝异。老子看透社会恶化之原因，一心只想回复道之世界，回复自然之世界，于政治方面、道德方面所有之主张、所用之方法，完全为消极的。孔子于世道人情亦看得极透，但彼赋性特殊，一心只知救世，终彼一生，席不暇煖，所有精力，完全用于救人救世之中，生存一天，便努力一天，几乎不知老之将至。老子、孔子，人格性情既如此不同，故其学说虽同产于乱世，彼此

* 本文原载《民锋》第9卷1号。

却极端相反：一则向消极方面发展，一则向积极方面发展。一则注重无为，一则注重有为。今述孔子之学说于次。其与老子不同之点，读者自不难看出也。

二、孔子的人生哲学之基本观念 老子哲学的基本观念为道。道之一辞，可以通用于宇宙人生两方面。孔子哲学的基本观念，用于宇宙论者为“易”，用于人生论者为“仁”。虽然二者固非绝对不同，亦非绝对不可通用；但吾人加以细察之时，总觉“易”与“仁”的区别最显。今只述孔子之政治思想，则“易”可存而不论。专从人生论上之“仁”加以研究可也。“仁”之为义，极难捉摸，故后之解释者，亦纷纷不一。孟子曰：“仁也者人也。”所谓“仁”即是作人之道。董仲舒曰：“……以仁安人，以义正我；故仁之为言人也，义之为言我也。”此处“仁”与义对举，“仁”为安人之具。故“仁”之为义，即是安人。程明道曰：“仁者浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。”义、礼、智、信皆为“仁”中之事。有“仁”之人，便能与物同体，不分内外。若是，则“仁”为极广大，能包函一切美德之谓。朱子曰：“……语心之德，……一言以蔽之，则曰仁而已矣。”又曰：“……人之为心，其德亦有四：曰仁、义、礼、智，而仁无不包。”此说以“仁”为心之德，以“仁”为能包函义、礼、智，与明道之说略相近。近人蔡子民谓孔子之“仁”为总摄诸德，完成人格之称。梁漱溟则以西哲“直觉”一辞训“仁”字。此二说俱极近真，但仍不完全。若总摄诸德，完成人格之称为“仁”，则是先有诸德，后乃被以“仁”之名为其总称，似与事实不符。细察孔子之说，一切德性皆从“仁”生。“仁”似为能生诸德之实物，并非概括诸德之空名。梁氏以直觉训“仁”，最足以讲明孔子之学，但仍嫌太狭。直觉固可训为“仁”，“仁”决不单是“直觉”。“仁”之范围比“直觉”之范围，实大得多，二者决不能一致。吾人欲明“仁”之真义，仍当于孔子书中求之。

《论语》中述孔子与其弟子论仁之处极多。颜渊问仁，子曰：

“克己复礼为仁”。渊又问仁之细目，子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”仲弓问仁，子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人，在邦无怨，在家无怨。”樊迟问仁，子曰：“爱人。”子张问仁，孔子答以能行恭、宽、信、敏、惠五者于天下即是仁。司马牛问仁，子曰：“仁者其言也讷”。樊迟问仁，子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”子贡问仁，子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”孔子又常自曰：“刚毅木讷近仁。”又曰：“苟志于仁矣，无恶也。”又曰：“惟仁者能好人，能恶人。”细察各种说话，仁之为义真是不易捉摸，吾且归纳各条之意，定其义曰“仁者能生一切善行之心理的趋势及由此趋势产生之一切善行之合体也。”此语虽不敢说已尽仁之全体，但大致不差。此语上截为动的，能生的；下截为静的，所生的。吾常谓仁有动静二面，单说一面，即不完全。梁漱溟之所谓“自觉”仁之动的方面也。蔡子民之所谓“诸德”仁之静的方面也。必合而言之，乃为仁之全体。吾且试依此语以解释上面所引诸句。譬如克己复礼，善行也；能克己，能复礼，心理的趋势也，二者能合成一片；此趋势产出此善行，斯谓之仁矣。凡非礼者，勿视、勿听、勿言、勿动，善行也。能勿视，能勿听，能勿言，能勿动，心理的趋势也。二者合成一，片此趋势产此善行，斯谓之仁矣。其他各句，均可照此解释。故仁字之义，依我所述，尚属不差。

三、仁之两面 仁之意义，略如上述。但仁之一字，本为人生哲学上之观念。故其适用之范围，不外己己两方。孔子之仁，因遂显出两个方面。此两面者，一曰忠，二曰恕。所谓尽己之谓忠，推己及人之谓恕是也。孔子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”由志于学以至于能立，由能立以至于不惑，由不惑以至于知天命，由知天命以至耳顺，以至于从心所欲不踰矩，皆忠