

# 論杜威之民主主義與科學文化教育

高 廣 孚

## 壹、杜威民主思想探源

### 一、美國民主思想之發展

杜威 (John Dewey) 認為民主主義即生活之方式。在民主社會中，生活內容之豐富，社會經驗之增進，民族文化之傳遞，均賴社會全體份子參與共同之社會活動。社會之進步，由全體份子負其責，社會之福利，由全體份子共享，故民主主義即教育之原理，亦即指導社會改造之方針。杜威教育理論之實施，以民主社會為依據，教育理想之實現，以民主社會為歸趨，而民主理論實為杜威思想之基礎。杜威嘗謂，人性之演變，係受環境條件之交互影響。吾人思想之發展，亦與國家民族之生活習性，社會環境以及種種有力之因素，發生深厚之關係。故欲研究杜威之民主思想，必先了解美國民主思想之發展情形。

美國之民主思想淵源於英國，但兩國之社會傳統則迥異。英國之民主，因為貴族與平民權利互相消長之產物，但促進英國民主逐漸實現之動力，則經濟之因素居多。自工業革命發生後，英國即產生了嚴重之經濟問題，如城市人口之集中，工廠制度之興起，工資之低微，失業情形之日形嚴重等，均為當時政府所不易解決之癥結。人民因負擔日重，生活困苦，要求政治革新之呼聲與日俱增，新近興起之工人階級，為求抗拒資本家之壓迫，以保障本身權益起見，對投票權之需要，至感迫切。由此可見，經濟政策之革新，實為英國民主運動之主要動力。美國最早之移民，多為英國之清教徒，彼等移植新大陸之動機，乃為追求平等與自由之理想，此等理想遂以形成殖民地社會兩種強烈之意識。統治者之壓力愈大，反抗之力量愈強，終於以訴諸武力為獲得自由與平等之手段。故美國民主政治之起源，政治上之原因則多於其他因素。唯在以後之發展過程中，經濟權利之平等互享，亦成為推進民主發展之決定力量。

在十九世紀初期，傑克遜總統 (Andrew Jackson) 即已開始注意一般人民在公民權利以外之利益，恐財富之集中，妨害平民之生活，遂思擴大政府權力，以為遏止社會經濟壟斷之後盾，結果不但未能推毀財富集中之力量，反而政府之權力却因此而擴大。美國南北戰爭之起因，固然由於生產制度之不同，雙方發生強烈之利害衝突；但黑奴制度之存在，與此次衝突實有重大之關係。北方之清教徒以酷愛自由與平等著稱，反對奴隸制度。此次戰爭北方之獲勝與否，與民主政治之消長，有舉足輕重之勢。內

戰之後，黑奴之獲得解放，證明美國之民主，在發展之過程中，為爭取部份人民在政治上之自由與平等，復贏得一項鉅大之勝利。

南北戰爭之後，美國經濟繁榮，國勢日強，一躍而臻於強國之林，唯因工業上之迅速發展，資本大量集中，而經濟壟斷之勢日益嚴重，貧富懸殊，失業情形普遍，而復形成嚴重之社會問題。此為經濟上自由競爭之惡果。平等與自由為民主政治中之兩項重要之因素，缺一不可。但經濟之放任政策，却導致了社會經濟上之不平，此為提倡民主理論人士所始料不及者。老羅斯福總統（Theodore Roosevelt）認為欲消弭此不平之現象，政府必須採積極之政策以糾正之，彼在一九一二年競選總統時，遂針對此點提出「新民族主義」（New Nationalism）以為號召。所謂新民族主義者，乃一有限制之集體主義理論。羅斯福稱其為民主之社會主義化。彼謂社會主義者認為托辣斯乃資本主義制度不可避免之過程，實有其理論之根據，當前解決美國財富集中之問題，唯一之方法為擴大政府之力量，改革大企業，使其成為公共福利之基礎。當時與老羅斯福總統持反對理論者為威爾遜，彼主張「新自由」（New Freedom），堅決反對托辣斯，且進而不認托辣斯為不可避免之組織。大企業乃造成經濟不平之主因，唯有予其以致命之打擊，社會問題方可獲得解決。威爾遜因相信政府係受大企業之操縱，不主張擴大政府之職權。彼寧愿主張在經濟方面由托辣斯回至自由競爭。茲姑不論雙方理論之誰是誰非，由此可見，美國政界及社會人士已開始於政治民主之外，深切注意於社會經濟之利益。

一九二九年，美國經濟發生了空前之危機，福蘭克林羅斯福（Franklin Roosevelt）於一九三二年就任總統後，為挽救當時之經濟危機，決定實施新政。新政推行之後，不但經濟頹勢為之消除，若干社會問題亦因而緩和。由此證明，所謂民主，應實施於整個民生之範圍，政治上之民主實非一萬應靈藥。一般施政者雖力求全民政治地位之平等與自由，若不思在經濟與人民生活方面求其均衡，政治上之自由平等，適足為放任經濟政策之後盾，更易造成財富集中，貧富懸殊之現象。唯吾人在此應注意者，羅斯福新政之內容，一方面包括老羅斯福之新民族主義，另方面包括威爾遜之新自由。其所設立之國家復興局（NRA）係根據前者，臨時國家經濟委員會（TNEC）乃淵源於後者。新政之本質，雖不忽視人民之政治自由與平等，但為求人民生活之上之均衡，消除社會經濟之不平，在經濟上之競爭自由，不得不由國家加以限制。故美國新政之實施，乃實現社會與經濟平等之目標，使人民走上均富之大道。但從另一角度觀之，新政之成功，證明政府職權之擴張，因唯有強有力之政府，始能有效地監督全國金融事業，打破經濟操縱之現狀，釐訂新稅則，使財富歸公，然後再用之於大眾。過去有人顧慮政府職權之擴張，將妨害人民之權益。自美國新政之實施方面證明，政府之施政方針，若以全民及社會利益為前提，必須犧牲少數人之自由與利益，而所獲得者乃永久之利益也，否則勞資糾紛日趨激烈，勢必造成社會之嚴重問題。由美國實施新政之成功中，證明民主思想之更臻於合理化。亦可證明「民主」實為全民之生活方式，在發展之過程中，必須因時制宜，因地制宜，隨時修正，以適應繼續演變之社會情境。

羅斯福除推行新政之外，復提出四大自由之口號，因法西斯，納粹與共產黨三種政體均力倡團體之自由，壓迫個人之自由，倡導犧牲小我，成全大我。殊不知所謂公共福利與個人自由乃不同之二事，既不能假公共福利之名以妨害個人之自由，亦不可假個人自由之名而忽視公共福利。其間應有一定之界限，凡個人自由為個人精神與物質生活所不可少，又不影響公共福利者自應尊重及保留之。但在本質上，二者相成而不相衝突也。羅斯福所提倡之四大自由，均為個人所不可或缺者，言論、信仰與不虞恐懼之自由為精神所必需，不虞貧乏之自由為物質生活所必需，無此即不能生存。個人有言論信仰之自由，既不能強人信我，亦不能強我以信人，凡個人言論信仰無危害國家民族之影響者，即不應妄加干涉。個人不作奸犯法，即不應無故遭受威脅，或受監視。個人因生活所必需，不可能自甘接受饑寒之威脅。冀求免除此等威脅者，乃個人正當之愿望，與他人毫無妨害。質言之，言論與信仰自由乃尊重個人之尊嚴，不虞恐懼之自由乃個人之社會權利，不虞貧乏之自由乃個人之經濟權利。是知個人自由乃社會與經濟利益之基礎，若無個人自由，縱有社會與經濟利益，個人之生活與犬馬何以異！

羅斯福逝世後，杜魯門總統復提出人權法案與第四點計劃，此均為社會及經濟平等之里程碑。人權法案旨在提高國內黑人之地位，使與白人立於平等之地位，第四點計劃乃在協助國外落後地區之人民，獲得不虞貧乏之自由，而實現經濟平等之目標，至此時期，民主之內容益趨充實，實施之範圍亦益趨廣泛矣。

綜觀以上所述，美國民主思想在發展之過程中，不但阻力叢生，而且困難重重，此等阻力與困難，不論來自美國人民本身觀念之障礙，或受外來其他主義及思潮之激盪與影響，隨時均可扼殺民主或阻碍其進展。但美國之民主政治終能突破一切障礙，而達到目前之康莊大道者，其原因固多，但最重要者，除由於美國人民始終具有渴慕自由平等之熱望外，因美國原先即為一乾淨之新土，新來之移民極易徹底改變舊有之傳統，而容易接受新異之思想。杜威曾謂：「生活在美國之人，一部份事實由於幸運之境，吾人之祖先定居於此新土地之上，因受物質環境改變刺激之影響，使舊有之態度大為修正。受長期文化之陶冶，思想上與情感上之習慣，為之鬆弛。較不牢固之性癖則根本消逝無踪。在此情形下，建立新制度之工作，則極為容易。」（註一）但細觀美國民主發展至今，仍不能盡使人滿意，而待改進充實之處尚多，蓋民主為一生活之方式，生活無時不待改進，故民主思想亦當隨時代之變化以演進也。

杜威出生於民主思想蓬勃生長之美國，其所居住之佛蒙特州（Vermont），乃民主思想尤為發達之地區，自幼耳濡目染，養成其酷愛民主之性格。杜威生於一八五九年十月二十日，死於一九五二年六月一日。終其一生，適值美國民主思想劇烈演變之階段。杜威誕生之翌年，林肯當選為美國第十六屆總統；死後數月，艾森豪威爾出任美國第三十四屆總統。在此短短不及一百年之時期內，美國政治、經濟及社會等政策方面，均經過多方面之修正，以求逐漸符合民主主義之真諦。不特此也，杜威一生曾親歷兩次世界大戰，於痛心兵燹人禍之餘，對侵略主義與極權國家之忽視人權，極表不滿。關於此點，杜威在其所著「自由與文化」（

Freedom and Culture) 及「新舊個人主義」(Individualism Old and New) 等書中已表露無餘。由於杜威所處之時代環境與個人愛民主潮流之影響，彼對民主之意義體會特深。彼認為民主不祇為一政治之形式，且為一全民之生活方式。即使目前民主思想尚受極權主義之嚴重威脅，但人類不求平等自由則已，否則民主之生活方式終將為全世界人類必須達成之鵠的。杜威以為民主與文化條件之關係極為密切，民主之觀念與民主制度，均需隨文化條件之變更，而予以隨時修正。目前美國之情況與當初已不大相同，當前之民主觀念亦與過去之民主理論有所差異。由此觀之，在杜威之思想中，民主既係一生活之方式，則應切合實際需要，決非一「放諸四海而皆準」之抽象理論，故在人類之發展史中，民主將永為時時在實驗改進中之生活方式。杜威在此方面之理論，對於美國民主觀念之影響，應至鉅大。

## 二、杜威民主思想之本質

關於美國民主思想之演革，已如上述，由其演變之過程中，得悉民主思想之內容、涵義以及其精神之本質，為求適應時代之需要，環境之要求，而須隨時更新。自民主之發展史中觀之，最初之民主，僅應用於政治之範圍，此時民主之意義較為狹隘，祇為一種政府之形式，乃貴族政治、專制政治之相對名詞而已。其後時代變遷，生活豐富，而民主之內容，遂一變而為一生活之方式矣。關於此點，美國教育學者克伯屈曾提出極為詳盡之論點：「民主在名詞及概念方面，隨時代之演進，在意義及範圍方面均已改變。民主最初之意義，即係一種政府，此種由政府而管理之政府，與由君主或貴族而統治之政府相反。在民主政府之下，人民受法律之保障，而享受自由與平等之權利。」又謂：「民主有兩種涵義，一方面係說明一種政府體制，此種政府即由人民共管之政府，另一方面即指一種生活方式而言。」（註二）由克伯屈之言論中，即可知民主觀念之演變情形，唯克伯屈氏之此種見解，實則導源於杜威。杜威在其所著「教育哲學」中曾謂：「余以為關於吾人在民主方面造成最大之錯誤，即將其在觀念上及外表上視為固定之形式。」又謂：「民主之觀念，民主之意義，必須繼續更新；必須繼續發現，再發現，改造及重組，而政治、經濟及社會制度之形成，亦必須予以再造及重組，以適應多方面之變化，此等變化在人類新需要方面繼續發展，欲滿足此等需要，必須探求新資料。」杜氏又謂：「生活方式並非固定不變，如不前進，即係後退，在後退途徑上之終點即為死亡。民主既為一生活方式即不能靜止不變。再者，如民主主要長期生存，即必須前進以適應當前及將來之變化。假如不向前進，要想靜止不變，即已開始後退，而將至死亡之途。」（註三）吾人在杜威上述之引語中，首先看出民主本身有「繼續更新」之特性，此處之所謂「更新」，乃「有機之發展」，就其發展之階段而言，係前進而非後退；就其發展之內容而言，係新意義之充實；就其實用性而言，更切合社會環境之需要，符合人類生活之要求。因知「更新」之本身，即有「汰舊去陳」、「日新又新」之性質，在演進中，凡陳舊而不合時地之需要者則去之，凡新穎而為社會及生活所必需之原理與精神則隨時吸收之。故「更新」即民主本身求生存發展之必

要條件。杜威既謂「民主乃生活之方式」，生活無時而不繼續演進，民主亦應無時而不求改進。有「更新」始有「生存」，有「生存」始有「發展」，有「發展」始能擴大其「實用性」，「實用性」之大小，決定人民之取舍。是知一種制度之是否繼續存在，端視其本身能否更新，是否具備「有機發展」之動力。若其本身喪失「更新」之條件，則必呈靜止之狀態，靜止即係後退之開始，其不成爲歷史之陳跡者幾希。再就「生活」而言，人類之生存，依賴社會中之個人時求控制其周圍之環境，以從事於維護彼等本身之工作，生物世界與無生物世界之不同即在此，動植物與礦物之不同亦即在此。有機之個體，其本身必作有機之發展，必作更新遞變之演進，民主既爲生活之方式，必爲有機之存在，在其發展之過程中，自必求更新進步，隨時代環境之需要以充實其內容也。

「更新」之第二涵義，表示有一種突破一切障礙而求順利生長之力量。在民主之發展過程中，阻力重重，危害叢生。在政治方面，民主先後與君主、貴族、專制、極權等政體作無數次之搏鬥；在經濟方面，民主之經濟型態爲初自傳統經濟及資本主義經濟制度控制下而誕生之嬰兒，即面臨共產主義經濟政策之挑戰；在文化方面，民主主義文化型態雖在初期構成之階段，已前後遭遇帝國主義文化，共產主義文化之兩次侵害；在道德方面，民主社會中之尊重個人價值，重視個人創造之智慧，培養個人之義務與權利觀念，陶冶個人平等、自由等工作，日前雖已建立較爲良好之基礎，但亦前後遭遇不少之困難，而目前民主社會之道德體制，適面臨最後之考驗，而正與極權主義之道德理論作艱苦之奮鬥。由此觀之，民主之發展而成爲今日之形態，中間經過無數之困難，若其本身不具有排除障礙，以求發展之力量，則此許多困難，隨時均可將其置之於死地。倘以柏格森(Berenson)之生命躍進說以喻民主，民主之本身即如一支勁旅，具有勇往直前，衝破一切障礙之力量，而求其本身之良好發展。在發展過程中之一切困難，並不足以構成其致命之威脅，反而成爲助長民主發展之要素。由此觀點以視民主，始可鞏固吾人對民主之信心。民主自出現，發展而至今日，卒能突破一切困難，而達成其順利之生長，其本身自有其適應環境之能力。但吾人亦不可太過樂觀，蓋民主之生存，在於其本身能「繼續更新」，苟停止發展，亦難免受自然之淘汰。

其次，吾人應對「民主爲一生活方式」之意義，在此重新加以闡述。杜威曾謂：「民主不僅爲一種政治方式，其涵義遠較選舉權或代議制政府爲廣泛。民主之政府制度僅爲用以達成更高目標之手段，此一目標有關與人之關係，以及個人人格之發展。概括言之，『民主』乃一個人及社會之生活方式。此處之重點在生活方式，政治生活不過其中很小之一部份。民主之生活方式中每一組成份子均有權並有責任參加公共事務，社會價值及行爲規範亦由大家來決議；此種方式不但有益於公共福利，而且亦有益於個人之發展。」（註四）在此段引語中之要點，其值得吾人注意者有二：第一、民主並非專指政治生活而言，政治生活僅爲民主生活之一小部份。生活之範圍甚廣，霍恩教授(Herman Harrell Horne)以爲「生活」或「經驗」除物質者之外，尚包括風俗、制度、信仰、成功與失敗，再創造與職業等。（註五）詹姆士(William James)分個人生活爲二方面：「爲肉體我(bodily-

self)。一爲社會我 (Social-self)。三爲精神我 (Spiritual-self)。一般人常將生活概分爲二：一爲物質生活；一爲精神生活。依據杜威之本意，似將生活劃分爲政治、經濟、社會等項。在上段之引語中，杜威雖祇提及政治生活，而未論及其他，唯在其著作中，其所論生活之範圍，似除政治生活之外，尚包括經濟生活與社會生活等，此似無可置疑者。霍恩在引申杜威民主理想時，將民主分爲三類：一爲政治之民主；二爲工業之民主；三爲社會之民主。(註六)唯工業之民主實指經濟之民主而言。若以工業而名民主，範圍似嫌過狹，不如經濟爲妥，茲擬分政治、經濟及社會三項以論之，詳述如後：

一、政治民主——就政治民主之精神而言，杜威以爲政治方式之本身並非目的，彼之是否有用，端視其能否達成目的而定。民主政治祇爲人類在某一階段所能設想之最佳手段，此種手段之基本假定與人人平等之民主精神相合。民主在消極方面不承認少數人足以統治大多數人，在積極方面主張，凡爲社團之一份子均有資格參與社團公務之討論。吾人由此可知，民主政治實不同於極權政體，後者以少數人之獨裁方式，掌握全國之政權，以壓抑、強暴、殺戮、恐怖之手段，以遂行其統治控制之野心，忽視人權，罔顧個性。杜威曾謂：「民主與專制之任何觀念相反，每一個人必被積極的或消極的要求遵循此一方式，其本人成爲權威方法及社會管理之一部份；個人之需要及要求有機會爲他人所考慮，而用於決定社會之政策。」(註七)故民主之概念，須從根本處喚醒個人之自覺，被壓制之個人雖不較統治者聰明，但亦不比統治者愚笨。一旦易位而處，彼亦能使統治者忍受被壓制之痛苦。民主政治之出發點在喚起民衆，民衆覺醒之後，專制政治亦無法立足。是知政治之革命，須先從心理之革新着手。民主之任務，首須使個人了解自己之價值，明白自己在社會上之地位，在意識上體認政治民主之真諦，澈底摧毀專制思想之餘毒。故杜威曰：「民主之基礎在於對人性之信仰：一方面肯定個人智慧，一方面認定集體智慧高於個人智慧。此與極權主義之信仰完全不同。極權以少數人爲超人，彼等因遺傳而有過人之智慧，羣衆之一切行爲均須賴彼等以決定之。」(註八)民主與極權另一不同之點，在於對社會之貢獻。極權主義者總有先人之見，以爲遺傳之特質，財富之大小或地位之高低，決定貢獻之大小，民主則無此偏見。各人對社會之貢獻無所謂大小，就完成整個社會之許多功能而言，彼此均相同，就個人參加之機會而言，彼此亦均相同，決不因前定之身份或地位而有所差異。因此，杜威認爲「依民主之標準，須使青年養成相當之能力，可藉此選擇彼等自己之事業，進行彼等自己之事業。」(註九)如此，始可使個人之才智有機會以貢獻於社會，致力於公共之福利。在公共參與職業活動或其他社會活動中，培養個人與社會正常之關係，使個人了解社團之福利與個人之福利並不相互衝突。國家乃公共之國家，並非少數人發洩統治欲望之憑藉，國家之強盛，社會之進步，以及公共利益之促進，有待於全體國民之共同努力，個人有自求發展之權利，對國家社會亦負有納稅、服兵役之義務，如此，始可臻於林肯所謂「民治、民有、民享」之民主社會。林肯反對每種社會控制及政治權威之貴族政治方式時謂，未經人民之同意，無人能有足夠之道德或智慧以管理人民；亦即不能表達彼等本身之需要，希望以及彼等對社會事務如何進行與社會問題如何處理之觀念。(註十)在政治思想方面，杜威對於專制政體深惡痛絕，在其

著作中，曾一再表示少數統治者之智慧及能力有限，不能代表多數人民之意願。民主政治與專制或極權政治基本不同之點，即前者重視集體智慧，羣衆意志及公共福利，而後者則否。嘗謂：「民主基礎相信人性之能力，相信人之智慧，以及相信能力分享及合作經驗。謂此等事爲完善者則不能令人相信，如有表現時，彼等則發展且能繼續產生指導集體活動所需要之智慧。社會活動中每種獨裁及權威之計劃，祇賴少數高階層者所需要之智慧，此等人由於本性固有之天才，及賦有之能力及權力，以控制他人之行爲；制定原理規則以實現彼等指導之方法。」（註十一）民主政治之盛行雖爲晚近之事，目前成爲個人所共認而較良好之方式，即因其本身具有優良之條件。唯吾人須注意者，國家民主之基礎，實賴於全體人民觀念之改變，故在政治上雖實施民主之國家，如人民不能擺脫傳統思想之束縛，在家庭、教會、機關、學校中仍難免有極權之傾向，而社會上其他方面不能實施民主，則政治上之民主必不能穩固，此爲鐵定不移之理也。

二、經濟民主——所謂經濟之民主，杜威稱之爲「工業之民主」，此一名詞見於彼所撰之「戰後國內社會重建」(Internal Social Reorganization After the War)。(註十二)自經濟發展史視之，民主思想之影響經濟，結果使其形成極爲微妙之變化。民主中之自由觀念，移用於經濟方面，促成自由競爭之現象。此種經濟上之放任自由，雖曾一度造成工業上之繁榮，却亦促成另一方面之畸形發展。經濟上之壟斷，財富資本之大量集中，於是勞資糾紛與對立之現象，日益尖銳，社會上貧者益貧，富者愈富。加以生產過剩，失業者日多，構成空前未有之嚴重社會問題。人類一方面在政治上努力爭取平等自由，甚至不惜任何犧牲，以求實現此崇高之目標；但一方面却因經濟上之自由競爭，造成財富上之極端不平，嚴重威脅到個人之生存權利，不利之後果，較政治上之不平尤有甚焉。經濟上之放任政策發生在美國，亦造成經濟上之大恐慌，嚴重之失業問題，幾乎扼殺了美國社會之生存。第一次大戰之後，美國之失業情形極爲普遍，工人之失業，不僅影響其個體之生存，在心理上亦受到嚴重之打擊。杜威曾云：「在戰後請求改造社會之首要工作，需要糾正之缺點乃失業之現象。」又謂：「失業之現象不但由於失業者之貧苦而爲世所詬病，更重要者在失業對於人格尊嚴之打擊，而現在所給予吃不飽餓不死之救濟，如何不令人喪失信心。」（註十三）此種弊端杜威認爲由於整個經濟結構未能建築在社會基礎之上；以私人利潤之追求爲基礎之經濟結構在平時尚未勉強合用，在戰時即弊端百出矣。在「自由與文化」(Freedom and Culture)一書中杜威更明確指出此種缺點之來源，係由於「在美國早期之理論與實踐中，存有一種假定，以爲在自由與平等之間有一種天然的，亦即早已存在之和諧。但在工業與商業中所實踐之自由上，不但產生了經濟上之不平等，並且危害機會平等之存在。」（註十四）在「重建第一次世界大戰之社會工作」中，杜威提出三項建議：第一、即對每一社會成員之工作保障。凡愿從事生產者，則永遠有此機會以獲得工作。在經濟危機來臨時，政府應負解決問題之責任。此並非指政府應舉辦慈善事業，使失業者獲得救濟，而係要有一種辦法使每一有自尊心之公民均有工作。社會主義所提出之口號，實際上即係此點常識，人人有工作，個個有保障。第二、爲改組行政機構，新行政機構須以提高並維持一般人民高生活水

準爲主要責任。最低工資之立法早已成爲事實，英國已開始大批撥款建造工人住宅，而美國工人尚無舒適衛生之住處。英國房屋建築計劃，不但解決了住之問題，亦解決了戰後之失業問題。吾人亟應採取相同之政策，直至所有貧民窟掃除爲止。各種社會保險制度之推行亦應加強，戰時舉辦之意外保險，疾病保險，老年保險等均應繼續辦理。第三、爲工業民主制度之推行。美國之工人再不能長此被動參加勞動；彼等須成爲股東之一，在工業經營方面，參加勞動之工人亦應有發言權。此次大戰標明爲政治民主而戰。但允許工業上之貴族獨佔，實不合理。若不亟謀改革，戰後將有發生社會動亂及不安或革命之可能。（註十五）杜威所提出之第一項辦法，簡言之，即保障人民之生存權利；其所提出之第二項辦法，在求提高工人生活水準，加強福利措施；其所提出之第三項辦法，乃澈底解決戰後社會問題之根源，推行工業上之民主制度，方能解決勞資糾紛，貧富懸殊之問題，亦方能打破經濟獨佔，資本集中之局面，實現經濟均衡之目標。吾人須知，主張共產主義經濟者，對於資本主義經濟政策之誣蔑，無所不用其極，實際上資本主義所造成之社會問題及經濟危機，實構成對人類之極大危害。戰後英、美、德、法等國，實施經濟改革，旨在謀求消除此等經濟上之不平。民主社會中之個人，在經濟上有獨立之價值，有自求生存之權利。在任何社會中，如個人之經濟權利尚時常受威脅時，即表示經濟上之民主目標尚未達成。哈密爾敦（Hamilton）謂：「凡控制某人之生活，即能控制其意志。」（註十六）此言洵不虛也。所謂經濟之民主，即在經濟上謀求均衡，保障工作機會，提高國民生活，公共福利由社會均享，生產增益由主僱共分，使人人不慮飢寒，個個均享溫飽，而達社會均富之目的。吾人毋庸諱言者，若民主之經濟制度不易實現，其所造成社會上之不良後果，將甚於政治上之不平。

三、社會之民主——人爲社會之動物，營羣體生活，在日常生活中，無時無刻而不與他人發生交往之關係。在此種情形下，對社會民主之需要性，益爲迫切。社會民主之前提有二：一爲在團體中之利益均享；二爲在團體中之自由交往。在團體中對公共利益之承認，乃社會管理之重要因素；在團體中自由交往，可引起社會習慣之改變，由於對新情境之適應，而發生繼續不斷之重新調整。此即將社會之管理建基於公共利益之上，將移風易俗之工作建基於社會交往之中，此之謂民主之理想。杜威認爲在任何社會中均有此兩種特點。彼謂：「如觀察合於我等之標準之家庭生活，便可見其中分子共同參與之種種利益，有物質之利益，有理智之利益，有美術之利益，每一分子之進步，均有益於其他分子之經驗。」（註十七）在民主社會中，此種特性尤爲明顯。民主社會中之利益，係社會中全體分子所共同創造者。利益既爲全體所共創，即應爲全體所共享。在社會活動之共同參與中，彼此之間，可互相交換意見，思想及言論，使個人之利益有機會以貢獻於大眾，使大眾之利益亦有機會以增益於特殊之個人。社會中之分子，如彼此無自由之相互影響，則其經驗不能相互傳遞，利益不能相互授受，不但社團與社團之間陷於彼此孤立之情況，即同一社團中之各個分子，亦將形成偏面之反應，整個社會勢將發生墨守成規，固步自封及抱殘守闕之流弊。在社會中有種種共同參與之利益，始發生自由平等之交際；如缺乏此種自由平等之交際，理智之刺激作用即將失去其平衡。彼此經驗無適當之交流作



用，則彼此之活動便限於狹小之範圍。故知社會中之利益均享與自由交往，二者相輔相成，互不衝突者也。有自由交往，始有經驗之交換，思想之交互影響，以及情感之交流。然後社會之公共利益始得增進，共同之經驗知識始可增加，而個人之得益於社會者方可與日俱增。杜威爲民主主義社會下定義時謂：「教育之目的係使個人能繼續其教育——換言之，學習之目的與報酬，即使人能繼續向前生長。但如使此觀念適用於一個社會中之全體分子，在此社會中人與人之交際必須有相互之影響，此一社會之利益，必須能平均分配於全體分子，由此而使每個人皆有廣大之刺激，藉以改造社會之習慣與制度。而此種社會，即爲民主之社會。」（註十八）。

由此觀之，民主社會係以道德爲基礎，建基於人與人相互信賴之上。在專制與極權主義之社會中，權威與力量之表現，存在於人與人之關係中，社會分子交往之範圍不但予以限制，交往之對象亦有嚴格之規定，使營羣體生活之社會，變爲人控制人之場所，力與權威之實驗室。人與人在物質上之接觸雖極密切，在精神與思想上之距離則可能相距甚遠。至於晚近資本主義之社會，嘗賴科學之助力，使物質文明突飛猛進，但其缺點係將人與人之關係，建基於對物質之依賴上，無論資本家與工人之間，雇主與僱工之間，彼此關係之維繫全賴於金錢之作用，一旦金錢之力量失去平衡，雙方之關係便趨惡劣。民主社會中不但引達爾文生物進化之原理，亦不許人類以科學控制自然界之方式來控制人類自己。民主社會中將人控制人之勢力減少至最低限度，使人類對物質之互相依賴，轉變爲道德上互相依賴。使經濟上之獨佔，變爲利益之互享。由彼此利害衝突之觀念，轉變爲互助合作之觀念，消除人類思想上之鴻溝，以縮短人類在精神方面之距離。由充分之自由交往，消弭歧見，促進諒解，破除迷信，建立和諧之社會關係，以充實創造進取之人生內涵。

總之，杜威認爲生活在民主社會中，人與人之關係必須以道德爲準繩，任何權威及極權之思想，固可侵犯個人之平等與自由；放任或極端之個人主義，亦會危害到社會上其他分子之生存。社會上之民主目的，務使個人在羣體中獲得良好之發展。此種使人人得遂其生之思想，即民主思想之道德根據。杜威曾謂：「在民主及科學之方法中，均必須含有探討之自由，對不同意見之容忍，傳達之自由，同時將已發現之事物及意見自由地分配給他，因個人乃知識上最終極之消費者。」（註十九）此種自由、容忍、交往與經驗交換之精神，均爲民主社會中不可缺乏之道德。

#### 附 註

1. John Dewey, *Freedom and Culture*.
2. William Heard Kilpatrick, *Philosophy of Education* p. 127.
3. John Dewey, *Philosophy of Education* p. 47.

( 90 )

4. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World* p. 400.
5. Herman Harrell Horne, *The Democratic Philosophy of Education* p. 7.
6. Herman Harrell Horne, *The Democratic Philosophy of Education* p. 111.
7. John Dewey, *Philosophy of Education* pp. 35-36.
8. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World* p. 402.
9. John Dewey, *Democracy and Education* p. 139.
10. John Dewey, *Philosophy of Education* pp. 34-35.
11. John Dewey, *Philosophy of Education* p. 59.
12. *Journal of Race Development*, Vol. 2, Apr., 1919.
13. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, pp. 416-417.
14. John Dewey, *Freedom and Culture* pp. 65-66.
15. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, pp. 420-422.
16. John Dewey, *Philosophy of Education* p. 41.
17. John Dewey, *Democracy and Education* p. 147.
18. John Dewey, *Democracy and Education* p. 117.
19. John Dewey, *Freedom and Culture* p. 102.

## 貳、論教育與平等自由思想

### 一、教育與平等自由思想

「平等」(Equality)與「自由」(Freedom)係民主思想中之兩個重要之觀念，均為近代教育理論之基礎。教育之自由思想除另節討論外，本節先論教育與平等之關係。

自歷史發展上觀之，正式學校教育之發展，一開始即成為特殊階級之優先權。古代希臘分自由人與奴隸，前者立於統治之地位，支配後者，使其從事於生產，以供給國家及社會之需要，本身則以充裕之時間，以從事於政治活動及文化之創作工作。此時

之教育，幾成自由人之特權。中世紀之歐洲，教育爲教會所操縱，徵諸史實，此種轉變極爲自然。蓋北歐蠻族南侵，促使羅馬帝國崩潰，當時希臘、羅馬文化不絕如縷，維護文化，保障古代學術之責，無形中落於僧侶之身上。此等基督教徒除障礙文明之外，兼負起教育蠻族之責任。教會便在此義不容辭之情形下，接辦教育。遂使此期之教育，成爲教會傳佈教義之工具。自民族國家興起，有見於教育之重要，經多方之努力，始將教育自教會轉移至國家之手，是爲國家辦理教育之始。教育脫離教會之控制，雖爲教育在發展過程中之一大進步，但國家管理教育之初期，易使教育成爲統治階級在政治上之工具，甫自擺脫教會之束縛，一變而爲政治之附庸。此等統治者多迷信於教育萬能之主張，以爲可憑藉教育之力量，訓練適合需要之公民，以供其驅使，晚近納粹德國，及法西斯之意大利，即承襲此思想之傳統，而當前極權主義之蘇俄，亦不例外。不論教育是否真如上述野心家之所想像者，具有無上之力量，而可改變人性，但教育在此等少數人操縱之下，確曾一度發揮其最大之效能，使其千百萬國民，俯首帖耳，聽命支配，而從事於破壞和平，危害世界人類之殘酷戰爭。但在此等侵略與極權之教育中，則尋不出其中所包含之「平等」因素。

教育上「平等」思想之發展，曾歷盡漫長之坎坷歷程，對「平等」觀念之解釋，亦有不少似是而非之言論。教育演進至目前二十世紀之後期，平等觀念始終並未深植於全人類之心靈中，即使以民主國家自命之美國，國內仍不斷發生種族歧視之糾紛，黑人在各方面不能享受與白人相同之待遇，在教育方面亦不例外。此種原因一方面由於教育仍受政治之影響。在政治上階級之痕跡仍舊殘存，有時會如死灰復燃，重新出現於人類意識之中。而且目前在民主思想極爲流行之時期，仍有若干極權主義者故意製造不平之事實，剝奪人民在工作及教育方面機會均等之權利。另一方面在社會演進之過程中，人類在思想上常發生新舊對抗之矛盾現象，原因由於人類受傳統風俗習慣之束縛，在思想上有禁錮之傾向，此等因素，對新思想無形中形成抗拒之作用，與要求自由、平等、創造、求新之個性發生衝突，因此便有思想上之徬徨狀態，以及在人事處理上之舉棋不定與種種不當之措施，於是便形成當前政治、社會、經濟以及教育關係上之種種衝突。關於此點，杜威言之甚詳，彼曾謂：

「由於獲得權威而具權力之人或階級，常敵視多變而新異之品格，此等品格屬於創作、發明及事業，正爲改革之根源。運用之權力，較更有壓迫性及阻塞性，因其不僅爲有形的，而且正當支配着屬於權威原則之想像、情感及目的。在此情形之下，並非社會組織與個人之間，權威與自由間之衝突，而係個人原有成分中之保守因素——彼等之力量源自多年來根深蒂固之風俗及傳統之惰性——與個人成分中解放、變化與革新等因素間之衝突。此爲新舊間爭取權力之鬥爭：一方面爲保持過去所生各項價值有關之力量，另一方面爲新信仰及人類社會新方式而生之力量。此爲個人團體與階級間之鬥爭：一方面爲由於統治權賦予之權力而享受許多利益之人，另一方面則爲發覺彼等分內所應有之權力及享受而被剝奪之人。」（註一）

造成人類不平之狀況，除傳統上之風俗習慣外，而各民族間之歧見及傳統哲學之影響亦爲重要之因素。「民族本位」主義者

對於鼓勵「民族優越感」方面之工作，頗感興趣，遂有「白人至上」、「日耳曼民族爲世界上最優秀民族」之荒謬思想，不平之範圍，遂由國內政治上或階級上之不平擴大而爲種族之不平。德哲尼采之「超人論」，係此種思想之基礎及動力，在其影響下，造成「強權即公理」之錯覺；達爾文之進化論問世後，學者即誤將生物進化之現象，以解釋人類之進步，促成十九世紀以來，「強凌弱」、「衆暴寡」之混亂現象，即至目前爲止，仍有許多人相信「生活即戰場」之說，既謂生活即戰場，在人生舞台之角逐戰中，即有勝負之分，主奴之別，此種思想仍爲專制政治及極權政治之擁護者，爲「階級不平」、「特權」及「優異」等理論張目。杜威對「天生不平」之理論，曾大加抨擊稱：

「原始社會之人總認爲血緣有不可思議之神祕品質，此種見解，目前觀之，當有其背景及原因。而目前所流行對種族之看法，以及認爲種族與種族間天生即有不同，此真可謂此種古老迷信之借屍還魂。人類學者已完全同意：不同種族間之所以不同，並非由於天生身體構造上之懸殊，而係由於彼等生活下之不同文化條件對其所產生之影響；此種文化條件自彼等降生之後，即繼續對人類天性發生決定性之作用。」（註二）

杜威認爲造成種族間之不同，係後天之文化條件，而非先天之因素，彼曾謂，初生之嬰兒，均無語言之能力，但若將其置於不同之環境中，則其所習會之語言，必爲其所常住之社會中之語言。由此一端，即可證明民族或種族在表現上之不同，係受後天環境之直接影響。氏曾強調文化之力量時稱：「文化條件除給予某一團體以共同語言之外，尚給予彼等以其他共同之特徵；此等特徵，與語言相同，使某一團體與社會及其他團體與社會完全不同。」（註三）但在此處吾人所應注意者，「不同」之意義並非等於「不平」，二者之意義迥異，唯一一般人之幻覺，常以種族間膚色、毛髮、體軀等生理上之不同，即代表種族間先天稟賦及智力上之差異，遂有卑視其他民族之種種行爲，造成社會許多無謂之混亂。此種思想在白色民族中表現得尤爲強烈。白色人種多信仰基督教，彼等在宗教上之持論，以爲上帝爲「全智」「全能」之主宰，爲公平之執法者。公平之造物主在創造人類之時，決無徇私偏愛之念，故彼等種族歧視之謬見，與其宗教信仰亦相抵觸。

在上文中，曾談及傳統風俗習慣以及制度之影響，形成人類許多因襲及保守之觀念，養成安於現狀之心理，此種思想亦成爲民主社會進步之障礙。社會上一般思想進步或有先見之士，常能先洞察社會之黑暗及不良現象，成爲社會改革之先鋒，但大多數之民衆，似乎頗能安於現狀，不思進步，一旦在被迫之下，而促起當前現狀之改變，反而引起其心理上之不安。杜威認爲此種情形，常係由於人性或社會現象之已成事實，或依循之道路所造成者。嘗謂：「某些時期，奴隸相當滿足於彼等被奴役之狀態。」（註四）此種情形由美國解放黑奴運動上便可知之。林肯總統基於人道之立場，以從事消除當時國內奴隸階級之現狀，不惜冒內戰之危險，而促使此項運動之成功。此等黑奴在獲得解放之後，在生活習慣上反而甚感不便。自杜威下面之意見中，更可獲得進一步之證明：「無數年代以來，人類之傾向即欲將任何自稱爲多年傳統及風俗之權威，視作神授而加以認可。各個人不但不得尋求

改變，通常尚懼怕改變。假使吾人能認為正當地將權威及自由，安定及改變當作相反之對方，吾人即必須如此總括言之，就較長時間之人類歷史而言，個人曾偏愛權威及安定。」（註五）歷史上爭取平等及自由運動之領袖等，往往並未曾從壓迫暴虐之環境中體驗到不平之感。因此，即使革命家亦必須承認，促起革命之一部分因素，乃如何使一個被壓迫之階級，相信本身正處於被壓迫之狀態中，以激起其積極反抗之情緒。共產黨在從事革命之過程中，便深知其中三昧。即使在經濟狀況相差甚微之村落或社團中，亦必將其劃分為貧富之階級，以遂行其清算鬥爭之手段。事實上，如真能實現其所謂社會主義革命，達到無產階級專政之目標，政權亦不過由此一階級轉移至另一階級，其控制人民之手段，較以前尤為殘酷與積極，使社會上之不平愈為顯著。杜威云：

「一個極權政體必須設法控制其人民之全面生活，故除意見之外，尚須掌握彼等之感覺、欲望及感情。其實此乃不用解釋即可明瞭之理，因極權國家必為全體主義（totalitarianism）。但如忽略此點，即無法了解在德國及俄國，國家與教會之間為何重新會有如此激烈之衝突。此種衝突並非身在其位之領袖，一時高興及心血來潮之表現。極權政體之性質，即要求全體人民必須向其誠心效忠。因此，最為重要之事，即在其能掌握其人民之思想或吾人稱之為屬於內心之東西，否則彼之統治不會長久。宗教組織正好亦採用此種統治之方法，因此即註定成為任何採用極權國家之死敵。」（註六）

杜威同時指出，當前有許多人可列舉出許多事實，包括統計數字，以證明蘇聯在工業化及農業機械化上驚人之進步，及生產上巨大之發展，甚至認為蘇聯創建了一個真正之工人共和國，並將大多數人民之物質及生活水準大為提高。但亦有人可尋出不少證據以支持另一不同之看法：無產階級獨裁首先變為黨對無產階級之獨裁，隨後變成一小集團官僚對黨之獨裁；此一小集團官僚，為求維持其權力，最後採取已為彼等所顛覆之沙皇暴虐統治之鎮壓方法，而且執行之技巧，遠超過從前沙皇時代而無不及。（註七）由此觀之，任何政權如不建立於全民基礎之上，永遠不能消滅國內政治及經濟上之不平，一個民族如不消滅其本身之優越感與歧視之心理，另以平等互惠之原則，致力於世界合作之目標，則民族與民族間之平等決不可倖致。民主觀念與專制及極權政權之任何觀念均相反，在後者控制之下，個人祇作被動與馴服之活動，人民在行為及意見上之任何表白，均喪失了「平等」之意義。因此，欲觀平等之真面貌，必須向民主社會中尋求之。

由上面之引述中，漸可認清杜威平等觀念之大致輪廓。唯以上所述者多偏於政治平等之理論，杜威認為民主不僅係一種政治方式，民主之政治制度僅為一種手段，以達成更高之目標，此種目標有關人與人之關係，以及個人人格之發展。大致言之，「民主」乃係一種個人及社會之生活方式，政治生活不過其中極少之一部份，民主之生活方式中，每一組成分子均有權參加公共業務，社會價值及行為規範之釐訂，亦由眾人來決議。此種方式不但有益於公共福利，而且亦有益於個人之發展。故民主在消極方面不承認少數人足以統治大多數，在積極方面主張凡為社羣之一分子均有資格參與社羣公務之討論。（註八）因知民主之基礎，一方面肯定個人之智慧，另方面認定集體智慧高於個人智慧。前者可使個人在社會中均有良好發展之機會，以求符合人人

平等之民主精神；後者使人認識民主之生活方式，必須尊重「公意」與集體之利益。在共同生活中，個人與團體作有機之調整，每人之智慧均有表現及創造之機會，而團體中之利益，每一分子均有分享之義務。關於此點，柴爾滋教授（John Childs）亦稱：「社會權威首須依賴於在社會中全體分子意志之自動一致，此傾向於支持平等之原理。因人類之一切發生交互影響，每人之生存及福利有賴於他人所產生之許多活動，每人各盡己責以維持其關係及活動之體系，以此等關係及活動以適合其自己之利益。」（註九）故平等之基礎，在於一切人必須享受平等之權利，每種權利必亦附有相等之義務。在民主生活中，尊重共同利益乃非常重要之事，否則可能將權利視為自私自利之特權，便失去平等之真義。故杜威稱：「民主方式所主張之平等，並非相信每個人之生理及心理品質完全相同，而係主張不論材質大小，在法律上或政治上一律平等。更因材質有大小，機會均等之原則尤需有法律之明文規定，以免有野心之上智者利用天賦之差別，設法壓抑下愚。」（註一〇）

所謂「機會平等」，即撇開個人稟賦上之差異，而主張人人在政治、經濟、法律、教育等方面均享受一律平等之待遇。在社會中每人均有生存之權利，即有從事工作之平等機會，每人既必須具有謀生之智能，在教育上即有享受機會均等之要求。人類智慧雖有智愚之分，能力雖有高低之別，既不能以此作為限制愚下者發展之根據，亦不可採取「天賦平等」觀念，而限制上智者之完滿發展與生長。蓋民主社會之進步，端賴其中每一分子均能充分發展其智慧能力，以貢獻於社會。故在民主社會中，主張每人在法律上立於一共同之平等線上，而以後之發展則因個人資質之不同而有差異。必也如此，始可謂之眞平等。故民主主義中之平等，實含有尊重基本人權之道德意義。克伯屈（Kilpatrick）教授曾謂：「支持民主理論之新觀點，即個人對於社會所負擔之道德及智慧之責任。因無論何人與其他人工作時，而有彼此信賴之信心，此爲民主之心理基礎。由於個人之需要，而接受社會之責任，乃民主之道德基礎。」（註一一）又謂：「實際影響於人生之道德爲社會所必需，民主不僅爲一政府之形式，但最重要者爲一生活之方式，此種生活方式特別尊重一切人之人格及機會平等，以發展其潛能；使其過着自由人之生活；過良好之生活，不但需要實現民主生活方式，同時決定道德及民主之內容。」（註一二）因此，在民主社會中之「平等」，需要人人互相尊重彼此之人格，互相尊重彼此之權利，有容納異己之精神，有共同信賴之良知，有負責盡職之精神，杜威亦稱：「民主道路，要大多數數之人，擔負起最大之責任。」（註一三）在政治方面，人人有參加政治活動公平競爭之機會，在經濟上人人應享有維持生存之基本生活條件，在社會中人人有公平發展之機會，在教育上人人可享受機會均等之待遇。但此一切有關「平等」觀念之培養，端賴教育之力量。

實現教育機會平等之目標，目前世界各國均極爲注意，以政府之力量推行國民義務教育，爲實現此一目標之起碼條件。義務教育時期之後，若繼續接受教育時，國家亦視其才智之高低，儘量協助其獲得良好之發展。在學校教育期間，不論兒童及青年智力之愚智，必須使其有平等發展之機會。符合民主精神及平等原則之教學，不但在學生思想上應打破權威之束縛，即使教師本人

亦不應以權威自居，妨礙學生理智之發展。杜威認為「假如教師為一位真正之教師，而非以權威自居之教師，對學生應有充分之了解，無論對學生之需要、經驗以及智能之程度，均無所不知，使能在共同討論中察知所欲從事者為何，並能在自然之情形下，如他人相同而提出建議（並非命令式之告知及計劃）。在此情形下，教師將大有貢獻於工作之開始，使能保證並促進真正個人能力之發展。其功效當遠勝於出自學生胡亂之建議。」（註一四）在教學上，杜威反對教師全憑學生反應之方法，教師以為祇供給一種刺激式之情境，其他便可置之不問。對於達成教學上之合理目的，仍在工作中繼續予以暗示及啟發。教師之暗示及兒童自發之建議，其理相同，絕不致因教師之見解而束縛思想。杜威謂：「故一個教師，於學生工作進行中，憑其已往之經驗，提示新方法，乃屬無可厚非。所可慮者，乃為教師往往囿於其狹隘之態度，淺薄之知識，貧乏之思想，給予學生者，僅為一錯誤之方向。故惟有教師經驗愈高，知識愈高，更有其不以師法自尊之參與者態度，始愈能運用經驗知識以啟發學生。」（註一五）因知打破思想上之權威束縛，打破教室中之權威崇拜，廢除教學上之注入方式，而代之以暗示及啟發之原則，始真能符合民主平等之目標。

## 二、教育與自由思想

在民主主義思想中，另一重要之因素即為「自由」(Freedom)。在一般人之觀念中，「自由」與「束縛」、「壓迫」乃相對之名詞。在專制政體統治之下，祇有「束縛」與「壓迫」，毫無自由之可言，故「自由」與「專制」又成為完全相反之概念。追溯自由之起源，似與人類有密切之血緣關係，一有人類，即有自由。在原始社會中之人類，生活於大自然中，無拘無束，逍遙自在，渡其自由之生活。其後逐漸演進，而有社會制度之產生，以及國家組織之出現。政府體制歷神權、君權等時期，以及晚近黷武之軍國主義及極權政府之一切措施，對於人民之基本自由均有嚴重之損失。故盧梭(Rousseau)論人性時，提出其返歸自然之理論。在彼之心目中，認為敗壞人性，製造不平，妨害自由之事物，乃人類一切之社會制度。自然完善無缺，但一經人手，則變為惡。依盧梭之見解，人類天性，唯有在原始狀態之下，始可保持性善之本質。按英文「自由」一詞，計有二字，一為 Liberty，其概念源自羅馬法，含有「權利」及「義務」之意義，適用於政治及法律之範圍，嚴復曾將穆勒(J.S. Mill)所提之 Liberty 譯為「羣己律界」；另一為 Freedom，其概念則源自條頓民族，指在原始社會中無任何束縛之生活狀態。唯國人在譯述中，兩字多相互通用，而無分別。若以自由描述生活方式而言，則以用後者為宜。吾人在論自由時，常以在政治上之反壓迫，反迫害，而努力以求擺脫束縛之行動，謂之自由，則其範圍較為狹隘矣。杜威在「自由與文化」中曾謂：當初美國之民主理論，認為人類天性中存有要求個人自由普遍之欲望，乃一毋庸辯解而自明之大前提，要求個人之自由，亦即謀取個人之信仰及行為自外界之統治中求得解放。除相信人類有此欲望外，另外尚有一個信念，亦自許多刺激爭取獨立之條件所產生；此一信念即：阻止個人自由實現之主要敵人非他，而為當時政府官吏無限制擴張其權力。當時之民主理論家相信，祇要能保證此項職權不得濫用，即可建立一

個共和政府。」（註一六）此美國人民對自由觀念之錯覺。杜威以爲此種錯誤之形成，係由當時美國環境之影響。彼稱：「美國人以前認爲：愛好自由既爲人類之天性，祇要一旦獲得解除國家及教會束縛之機，即可產生並繼續保有一自由之制度；此種見解現代視之，似有不妥。此種思想蓋產生於當初至美國新大陸之移民心中，乃極爲自然之事，因其遠離壓迫者，彼等與壓迫力量間之距離，象徵其已脫離一切之羈絆，獲得永久之自由。」（註一七）就實際情形而論，人類之自由觀念，乃爲整個文化、人性及道德之問題，過去認爲政治自由乃唯一必爭之事。獲得政治自由之後，其餘自由均可隨時增加之觀念，杜威稱已不復爲人所接受。蓋在政治制度以外，所存在於人與人之間之關係，以及工業、交通、科學、藝術及宗教間之關係，均能促進日常生活之接觸，因此進而影響到政府與法律所表現之態度與習慣。吾人如承認政治與法律確有其形成其他事物之力量，但尤應承認，政治制度係果而非因。由是觀之，自由觀念之形成，係受整個文化之影響，若以爭取政治自由爲一切之前提，則有倒因爲果之嫌矣。影響自由觀念之因素甚多，諸如科學、音樂、宗教、社會制度、道德、人性等均有決定性之影響力，明乎此，即可知文化與自由之關係矣。

依自由之發展史視之，個人與團體力量之消長，幾成爲歷代必爭之事實，有人認爲個人祇有藉大規模之組織始能獲得自由，亦有人認爲此種組織必有限制自由之弊。雙方之主張，均有相當之理由。美國開國時期之民主人士，深恐政府力量之無限擴大，勢將損害個人之自由，此係鑑於過去親身所遭受之壓迫經驗，而對政府所發生之恐懼心理。傑佛遜（Thomas Jefferson 1743—1826）便爲其中主張最力之人。彼甚至認爲在一個具有暴虐政府之國家中，所有之人民不爲刀俎，即爲魚肉。在杜威之心目中，並不甚贊同此種見解，但却坦白承認此種心理對美國人之生活有極大之影響。彼謂：「對此種態度及信念，有兩種不同之解釋方法，根據第一種解釋，此種態度與信念，可謂爲美國開拓者所處境況之反映；對當時之境況而言，相當適妥，但用以解釋個人與政府之普遍真理，則過於簡單。根據第二種解釋方法，此種觀念雖帶有許多夢想之品質，但仍可代表一個原則，惟有誠心誠意遵守此一原則，人類始能真正做人。無論其爲夢想或遠見，此種思想已深交織於美國之傳統中，對美國之生活具有極大之影響。」（註一八）吾人如基於以上之觀點，使個人生活恢復至放任自由之狀態，勢必走上暴民政治之途徑，法國大革命後之混亂情形，即爲良好之例證。此種情形與政府之權力擴張，雖成兩個極端之現象。其所造成之不良後果，危害個人之自由則一也。至於自由思想之影響於經濟條件，亦發生兩種不同之論點，有人深恐政府之管制經濟，或實行社會化經濟政策，足以阻礙經濟上自由競爭之發展；但反觀放任之自由經濟政策，却促成社會上極端之不平。杜威曾謂，在美國早期之理論與實踐中，存有一種假定，認爲在自由與平等之間，有一種天然亦即早已存在之和諧。但在工業與商業中所實踐之自由，不但產生了經濟上之不平等，並且危害到機會平等之存在。（註一九）自由本被視爲一種道德權利，但在經濟事件之發展，自由却嚴重威脅到另一種道德權利——法律上及政治上之平等。自由與平等本爲民主思想中之孿生兄弟，相互依賴，任何一方面之失其平衡，將影響另一方面重心之不穩，



事實上，自由與平等乃一而二，二而一之問題，必須求一綜合解決之方法也。

關於自由上之矛盾觀念，杜威認為有其一貫之發展歷史，過去數世紀之表現，對於權威之反抗不斷增長，最初反對權威所表現之形式，繼而反對原則之本身。凡重要之權威形式均不免於遭受攻擊，此項攻擊最初針對教會與國家有勢力之制度。繼而自對僧侶及政治制度之攻擊，展佈至科學與藝術，以及經濟與家庭生活之標準及理想。在杜威視之，此種對任何權威加以攻擊與排拒之思想，促使一種社會哲學之理論應運而生。依據此種哲學之公式，一種理智之大問題則劃分為兩個範圍。一方面為權力，一方面為自由；公式之另一半乃維持此種理論上之劃分，作為實際上明確之分野。此一公式有一項推論，權威範圍之內在趨勢，要無限地擴張其自身，侵略及自由之範圍，因而發生壓迫及暴政。因此，正確之途徑必屬於個人自由之理想及實踐；權威係其敵人，而且凡係社會上之權威及控制之徵象，均應受密切之注意，且須常予以激烈之反對。然因自由之範圍有其一定之界限，當「自由」墮落而為一種「特權」時，則應藉助於權威之方式以恢復其平衡。（註二〇）在人類之發展過程中，自由與權威之衝突，正可表示新舊兩種勢力之互相對抗。當發現現有之制度具有壓迫性，新興之運動即反抗權威之本身，並且開始認為權威並非個性所固有，且與自由，以及公開表現自由與運用自由而達成之社會改變相敵對。一旦當新運動受到信仰，起而摧毀舊有之社會體制，以求解放個人潛在之能量。但因權威之否定，促使社會有機體之解體，因此便發生混亂狀態。在一般人之眼光中，權威與自由乃不可調和之兩個極端，前者代表權力、階級、壓迫及保守之性質；後者表示解放、新穎、創造及進取之品格，由於獲得權威而具權力之人或階級，常敵視多變而新穎之特性，此等特性屬於創作發明及事業方面，正為改變之根源。權力之運用，具有壓迫性及阻塞性，遲滯社會之演進。但杜威認為現象並非社會組織與個人間，或權威與自由間之衝突，而係個人本性中之保守因素與解放、變化及革新因素間之衝突。個人本性中之保守成分，源自多年來根深蒂固之風俗與傳統之惰性。（註二一）人類之常情，總喜將任何多年之傳統及風俗上之權威，奉若圭臬，墨守成規，不思改變，而且亦懼怕改變。在此種心理下，權威總被人視為社會安定之力量，而自由總被視為社會改變之力量，但一般人對權威與安定常有所偏愛。在歷史之演進中，人類有一個長時期似乎對於國家政體之選擇，並無所偏好，在心理上祇要有一個強有力之政府，為人民帶來富裕，為國家帶來聲威及榮譽。即可聽命少數獨裁者之驅使，即使將其權利與自由加以剝奪，亦不加計較，此便知證明人類心理上之保守傾向，幾成為阻礙社會進步之重要因素。

現在吾人再回到原先之問題上，即權威與自由究竟是否真正具有如上所述之衝突？此種衝突有無調和之可能？調和之後對於社會人類有何影響？關於此等問題，杜威曾有詳細之說明。彼認為權威與自由之間不但並無衝突，反而有相輔相成之作用，祇要在運用上常保持均衡之現象，不使任何一方妨害到對方之本身。權威與自由間之關係，至為密切，不能將二者之作用範圍加以劃分。彼云：「實際上權威支持社會組織之安定性，並且利用社會組織對個人給予指導及支持；而個人之自由則支持各種力量，藉以達成有目的之變更。需要不斷注意之事實，為雙方之密切而機動之聯合；權威與自由之聯合，安定性與變動性之聯合。以分離

代替聯合以求解答之觀念，使一切努力經常陷於錯誤而且受到阻礙，此種錯誤觀念之廣泛採用，乃使現在世界陷於混亂之一個強有力之因素。」（註二二）由杜威以上之敘述中，即可知彼對權威與自由間之和諧關係異常重視。蓋人爲社會之動物，不能離羣而索居。社會乃人與人組織之機體，個人之自由賴組織始有保障，個人之力量賴組織始有表現，個人之創造活動必須在團體中始有發展；吾人雖可自法國大革命時期防止任何組織與社會之成立上視之，當時革命領袖等確信一切組織均爲自由之敵人。有人甚至對工會之成長亦頗感恐懼，認爲工會對工人之工作時間、地點及方式之自由，將加以束縛，抹煞工人之興趣。但另有人認爲個人祇有藉大規模之組織始能獲得自由；事實上，目前許多工人亦深感個人力量之單薄，不易發生任何作用，紛紛商組工會，資本家與雇主方面亦組織連營及合營、托辣斯、企業聯合等方式。關於此點，杜威在「自由與文化」中亦曾提及之。由以上發展之過程，及目前英美各國勞資雙方和諧之情形視之，組織與權威不但未曾妨礙工人或個人之自由，反而成爲謀求工人或個人幸福及利益之集體力量，有工會之組織，工人之工作時間益形合理化，工人之工資及待遇便於提高。由此觀之，組織與自由之不相衝突者明矣。杜威曾謂：「自由主義即係在行動之組織方面有弱點，而無此種組織則民主之理想即有喪失之危險。」（註二三）自由與權威或組織之相互依賴性既如此之大，但吾人所需要之權威與自由，其性質究應如何，始能使其互不干涉？杜威認爲吾人需要之一種個人自由，不似將個人經濟自由之不受限制，而爲正當之自由，而係普遍及共享之自由，而且社會上有組織有權威之控制力量，能給予此種自由以支持及指導。在廣大之人與社會關係之範圍內，杜威提出利用有組織之智力（Organized intelligence）之方法，使權威與自由之關係正常化。彼謂有組織之智力，其利益與價值，已在科學園地中獲得真實而可靠之證據。科學之成就，建基於對求異、發明與革新，以及個人之新創造等因素，採取放任態度而不加以抑制。雖則科學之進展依賴於各個研究者之自由創作，發明及事業，但科學權威却基於集體之活動，以及互相合作而有組織之活動。在科學中即使有個人提出之理想，暫時與公認之信仰大相逕庭，但所有之方法，係公有公用之方法，欲求達至成功之境地，則必須設法產生一致之意見，使在同一個範圍內之一切工作者，具有統一之信仰。每一個科學研究者，即使彼之理想與當時之理想者有很大之距離，其所依據之方法及結論，却爲一種非私人所有之公有資產。科學研究者所作之貢獻，須經過集體之試驗及發展，而在合作之狀況下加以證實以後，即成爲智力公有財富之一部份。杜威堅決主張，權威與自由，安定與改變間之關係問題，欲求合理解決時，必須應用此種組合智慧（Cooperative intelligence）之方法。過去由於採用其他方法，而有遭遇失敗之經驗，造成更爲混亂而絕望之情勢，更加强吾人採用新方法之決心。若事前判斷此一事件之不可能成功，無異於斥責人性在權威力量及無節制之個人自由間作無益而有害之往復運動，是亦即過去大多數憂患及失敗之由來。（註二四）杜威在其所著「教育哲學」（Philosophy of Education）中亦曾謂：「自由深植於人性之中，人類可利用政治之方法，以促進自由及平等。基本之自由係心靈之自由，及行動經驗自由之程度，對於產生智慧自由乃必要之舉。自由模式規定於「人權法案」（The Bill of Right）之內，包括下列各項：信仰及良知之自由，言論

之自由，集會結社之自由，出版及通信之自由。因無此等規定，個人則不能自由發展，社會之貢獻將被剝奪。（註二五）復在「自由與文化」中稱，美國之人權法案通過之後，使美國人所享受之自由範圍更為廣泛。晚近各國憲法對於人身之各種自由，亦均加以明文規定。是知政府與個人，權威與自由本無矛盾之處，在民主政體下，集體智慧適足以作個人行動之指導，且為爭取及擴大個人自由之必需而積極之機構。

自以上之敘述中，最後可導引至如何培養正確自由觀念之問題上。欲以組合智慧之方法以協調自由與權威之關係，必先培養人民對自由之正確觀念及態度，此種工作，杜威認為係教育之任務。彼曾謂，自由為美國教育之社會目標，美國人對於教育之信心係建築於彼等之一種認識上面，即如無教育，則自由與機會均等之觀念便成為毫無價值之幻想，而且在所有發展自由之各項保證之中，教育係可靠及最有效者。並謂擁護自由之最後來源即為學校，因學校較之其他任何機構均關心自由詢問，自由討論及自由發表意見之發展。氏並認為經濟自由僅為達至文化自由之一個工具，亦即將人類之精神全部解放出來，使其在科學、藝術、及不受拘束之人類友誼等方面盡求發展。學校乃推進此解放運動最卓越而富於潛能之社會機構。（註二六）杜威視學校為推廣自由之良好場所及機構，在學校中之一切教育，乃教師與學生之共同活動，而教師思想及觀念之正確與否，對學生之影響至鉅。故杜威云：「具體言之，自由教育之意義，即指自由之學生與自由之教師；學校自由為教育之主動者。」又謂：「教育自由之觀念在學生方面之內涵，甚至較在教師方面之內涵尤為重要；如可能時，至少可劃分為二。教師自由乃學生學習自由之必要條件。」（註二七）在「明日之學校」中，杜威於介紹蒙台梭利之教育理論後稱，在蒙台梭利之班級中，較之在大多數美國之教育學者班級中之兒童，有更多之自由。在美國學校中，不許兒童有創造之自由。兒童可自由選擇彼所用之儀器，永不能選擇自己之目的，永不能將材料與自己之計劃發生關聯。因材料受一定數量之限制，且必須依照一固定之方式處理之。杜氏認為必須需要自由以求適應及解決在學校中之許多問題，如某人在校外之所作者有許多相似之處。（註二八）自由在教育上之地位，由上面之引述中已可略見梗概，但自由在教育上有更較重要之使命。則為培養睿智之公民，以鞏固民主社會之基礎。杜威嘗謂：「今日在教師與學生方面關於自由之教學與學習，對於培養明智之公民以參加社會之重建工作，乃極為重要之事。否則民主即將消滅。現在之問題即，在目前事務繁雜以經濟力量為中心之時期，使民主成為一種社會形式是否有可能性。因心靈之自由及發展之自由為一切自由之根本，在教育上否定自由，為反對民主之一項罪惡。」（註二九）學校之本身除灌輸自由思想外，必須使離開學校門牆之人，繼續保持其勇氣，以反抗傳統守舊之潛在力量。但須注意者，思想及發表之自由誠為必要，但必須以促進社會之健全與進步為前提，故一切思想必須真實無偽。形成此種前進之態度，最主要者為學校之工作及責任。欲學校完成此項艱鉅之使命，必須將自由之精神注入學校自身之組織、行政、課程及教學活動等中，方可希望自學校中培養出之青年人，在處理社會問題時，富有積極進取之自由精神，為自由之目標而努力。

## 三、評 論

由上文之敘述中，吾人可知杜威在教育上所主張之平等理論，乃「機會平等」，而非「天賦平等」。天賦平等之論調，在開始時確曾風行一時，深入人心，一度成為反抗專制暴政之原動力。在美國之獨立宣言中，甚至將其加以明文之規定，而一致遵守之。美國獨立宣言之起草人傑佛遜曾謂：「吾人認爲此數條真理均顯而易見：即一切人生而平等；一切人均由上帝賦予某些不可侵犯之權利；其中有生存之權利，自由之權利及追求幸福之權利。」（註三〇）此種天賦平等之學說，在當時確曾成爲共同之信仰，幾乎無人加以反駁。但經過長時間之考驗，對其漸起懷疑。蓋人類天賦有智愚之別，在創造發明與事業之發展上，即有不同之成就。依據天賦平等之理論，吾人既不能使愚下者奮發自強，以與上智者並駕齊驅，勢必壓制後者，強使其與前者作齊一之發展。此等強制性之平等，國父中山先生稱之爲「齊頭之平等」，在此種理論下，限制上智者之發展創造，將爲社會上之最大損失。如限制孔子、孟子、牛頓、愛迪生等在後天上之發展，強使之平於白癡與矇矓，恐時至今日，仍處於原始而未開化之時代，此乃顯而易見之理也。杜威在批評傑佛遜「天賦人權」之理論時稱，吾人對任何自命爲明顯之真理事物，均須採取一種懷疑之態度；吾人並不習慣將政治與造物者之計劃聯在一起；同時對傑佛遜思想方式影響極深之「自然權利說」，在今日經過歷史與哲學之批評後，地位已大爲削弱。杜威認爲必須將傑佛遜在權利方面之「自然性」易爲「道德性」，因傑佛遜當時深受自然神論（Deism）之影響，在其思想中，自然與一仁慈而明智之造物主不可分離。吾人應將「自然」所引起之一切特殊聯想均加以拋棄，代以可實踐之理想、目標與價值。此等雖屬理想，但並非飄浮在天空上之浮雲，在理想之背後爲人類需要中之若干深沈而不可毀滅之力量。（註三一）杜威在「自由與文化」之第三章更明確指出：「有組織之組合之逐漸滋長，影響至民主學說中之一部份理論，此即一切人均應一律自由平等之主張。實際上，平等之學說從未有人主張過人類天賦平等之理論。所謂平等，僅爲一道德上、政治上及法律上之原則，而非一心理上之原則。與約翰·亞當斯（John Adams）相同，傑佛遜亦真心相信人類有高下之分，心理上顯然有不平等之存在，正爲建立政治及法律平等之重要理由之一。否則天賦較高之人即爲有意或無意地將天賦較低之人之地位壓低，使彼等成爲實際之奴隸。」（註三二）傑佛遜思想之表現於「美國獨立宣言」中者，有「天賦平等」之傾向，前已述之，杜威在此處復爲其辯護，似有矛盾之嫌。茲姑不論傑佛遜氏之平等理論如何，但由此却可證明杜威係反對「天賦平等」之觀念者，而徹底主張「機會平等」之理論。在機會平等上之要求，使人在政治、法律及教育上立於平等之地位，享受平等之權利，不受任何歧視，不受任何壓抑與束縛，而儘量謀求個人之良好發展。唯個人之間智力有差異，資材有高下，後天之發展自有不同，上焉者盡其優異之材資，以貢獻於廣大之社會人羣，下焉者因受其本身天稟之限，對社會人羣之貢獻範圍較小，在此情形之下，前者在物質方面之享受，可能較後者稍爲優渥，但國家之經濟政策，却限制智者在財產與資本方面之無限發展，以妨害愚者之基

本生存權利。故機會平等之要義，貴在使人人均有完滿之發展，社會上方有長足進步。在機會平等之內涵中，實含有必需之政治、法律及道德之基礎。吐克維勒（Alexis De Tocqueville 1805-1859）承認機會平等具有極深遠之意義，曾云：「對於美國社會愈有研究，余愈了解平等之條件爲一切其他條件所自出之基本事實。」（註三三）克伯屈教授亦謂：「人類及其生活在本質上主要爲社會的，從安全、道德或從幸福方面考慮，個人不可能祇爲自我中心的；因此對於人生有實際影響之道德，乃爲社會所必需。民主必不僅爲一政府之形式，甚至爲一極重要之生活方式，此種生活方式，特別注意尊重人格及一切人之機會平等，以發展彼等之潛能，度自由人之生活；所謂「過善良生活」（the lie-good-to-live）之概念，不僅爲實踐民主之生活方式，同時最重要者，爲充實道德及民主之內容。」（註三四）杜威在其所著「教育哲學」中亦云：「相信平等爲民主因素之一。但不相信天賦平等，凡主張平等之觀念而不假設說明其心理論者，祇爲立法及政治之平等。在法律及行政上規定個人均一律平等對待。」（註三五）由以上之敘述中，吾人深知天賦平等之觀念，囿於心理及智慧上之平等思想，顯與學理不符，故晚近學者均明瞭機會平等之重要性，而杜威在重予討論，使其更引起一般人之注意而已。

在自由方面，杜威固然反對權威，同時亦不滿意於放任之個人自由。蓋放任自由之影響於政治，則將形成暴民運動，造成許多不可想像之後果；放任自由之影響於經濟，則勢必形成資本集中，市場壟斷，以及貧富懸殊之現象，使大多數勞工階級之生命線，完全受少數資本家之控制及掌握。由此而引發之勞資糾紛，勢將破壞世界之安定與和平。在自由思想發展之過程中，此兩種弊端均曾出現。有人甚至將放任自由之害比如突欄之豕，奔竄逃逸，勢將墮崖而死。放任自由之害，既如此之劇烈，因此不得不有所約束之。有人遂倡言「個人之自由以不妨害他人之自由爲原則」，此旨與「己所不欲，勿施於人」，以及「吾不欲人之加諸我也，吾亦欲勿加諸人」之意義相似，祇有消極之防禦作用，而無積極之建設功能。蓋人人均以一己之行動，以不妨害他人之自由爲已足，潔身自好，各行其是，則人與人之間之關係必至鬆弛而缺乏組織，一旦有集體活動之工作，則互相推諉，彼此觀望，不知將何以處之？筆者以爲人爲社會之動物，營集體生活，民無國不立，國無民不成，個人與組織之關係極爲密切，有如毛髮之附皮革焉。古語云：「皮之不存，毛將焉附？」國家之強弱，端視人民是否團結。若內部團結不固，外侮將乘隙而入，國家滅亡，個人之自由將無保障。由此觀之，自由與組織（權威）絕不相衝突者也。社會上一般主張極端自由之人士，深恐政府權力之過於擴展，必將妨害個人之自由，將自由與組織視同水火，是乃錯覺也。蓋在專制與極權之政體下，此等情形必將發生，但在民主社會中則不然。蓋民主政體乃全民之政治也，人民爲國家之主人，官吏爲人民之公僕。人民有選舉、罷免、創制、複決等權利，設政府官吏無限制擴展其權力，以致剝奪或束縛人民之自由時，人民可行使罷免權以罷免之。民主政府之缺點，即在缺乏組織，關於此點，杜威前已言之。主權既在人民手中，則不必畏懼一強有力之政府；反之，政府愈有力量，則人民之自由愈有保障。杜威在此提出合理之自由，必建基於組織之上，以爲無組織之民主理想，即有喪失自由之危險。彼並以科學上組合智慧之方法，調

和權威與自由之關係。以爲科學之進展依賴於個別之自由創作，但科學之權威則以集體之活動，以及合作而有組織之研究爲基礎。曾謂：「民主之基礎，乃相信人性之能力，相信人之智慧，以及相信聯合之力量及合作之經驗。」（註三六）又謂：「在一個限制之範圍內，集體智慧可作爲例證以證明科學方法之發展與應用已成權威。在相信關於本性塑造及對物質事件之了解方面，彼亦具有權威性。」（註三七）霍恩教授亦謂：「真正之自由，與鼓勵個人盡其一己之特殊貢獻於團體利益之條件有關。真正自由之個人，其心理態度爲其參加團體活動之社會指導。彼之行爲並非以上所稱之權威的。就行爲之心理方面而言，自由之意義主要係指個人在學習方面之思考作用，如個人之創造力，獨立之觀察，有思考力之發明，先見之明，以及獲得彼等之創造方法。」（註三八）由此觀之，個人之自由創造與研究，與集體而有組織之智慧活動並無抵觸，個人之努力有益於社會，而集體之活動更足以使個人之心智能力有充分表現之機會。每一個社會，其中分子共同參與時有種種之利益。有物質之利益，有理智之利益，有美術之利益，有經濟之利益，每一分子之進步，均有益於其他分子之經驗。個人生存於社會中，既不能脫離組織，即須善於利用組織，藉組織之力量使個人之智能獲得更爲圓滿之發展，個人之發展愈臻圓滿，則對社會及團體之貢獻愈大，明乎此，則自由與組織或權威相衝突之言論可以休矣。

在教育上培養平等之觀念，必須使青年學生參加團體活動，使其了解個人在團體及社會中之地位，了解集團活動有益於彼此思想之交換，有益於情感之交流，養成互助合作，相親相愛之高尙情操。教師在團體活動中，儘量予團體中各分子以平等競爭之機會，輔導每一分子在智能及品德方面均有至優之表現。唯在競爭中，如指導失方，常易引起學生彼此間互相嫉視之心理，反而有害人格之發展。在平等之競爭中，貴乎培養兒童及青年力爭上游之心，雖可藉此以建立全班楷模，但須預防其流於偶像崇拜之弊。在班級中應多舉辦團體活動，發起集體研究，使每一分子均有參加之機會，既可培養平等之觀念，亦可藉此養成其重視自我之價值。在培養自由之觀念方面，教師應以輔導代替權威，以啓發代替控制，以身教代替言教，參加學生共同活動，培養親切之情感，在共同之生活中，師生之間有如家人父子，藉機指導其自由創造、研究發明之智慧。晚近美國各級學校富有創造進取，生氣蓬勃之現象，受杜威自由思想之影響甚大。吳俊升先生云：「在現時美國所有的小學中，在大部分的中學中，在少數的大學中，比五十年前顯然有較多的生趣和愉快的氣氛，有較多的自由和獨創的精神，學生間與師生間有較多的合作，有較多的實際的和創造的活動，有較多的反省的思維，在團體生活中有較多民主方式，這差不多都是杜威的貢獻，也是他的教育思想在實施方面的優良表現。」（註三九）杜威在教育上所主張之「智慧之自由」，即爲其本身有價值之目的而從事觀察與判斷之自由，此種自由之途徑，正爲當前民主生活方式上所應遵循之方向。

附 註：

1. Joseph Ratner, *Intelligence In the Modern World* pp. 346-347.
2. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 19.
3. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 19.
4. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 33.
5. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, pp. 348-349.
6. John Dewey, *Freedom and Culture*, pp. 10-11.
7. John Dewey, *Freedom and Culture*, pp. 86-87.
8. Joseph Ratner, *Intelligena In The Modern World*, pp. 400-403.
9. John Childs, *American Pragmatism and Education*, p. 131.
10. Joseph Ratner, *Intelligence In the Modern World*, p. 403.
11. William Heard Kilpatrick, *Philosophy of Education*, p. 67.
12. William Heard Kilpatrick, *Philosophy of Education*, pp. 219-220.
13. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 129.
14. Joseph Ratner, *Intelligence In the Modern World*, p. 618.
15. Joseph Ratner, *Intelligence In the Modern World*, pp. 618-619.
16. John Dewey, *Freedom and Culture*, pp. 53-54.
17. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 4.
18. John Dewey, *Freedom and Culture*, pp. 54-55.
19. John Dewey, *Freedom and Culture*. pp. 65-66.
20. Joseph Ratner, *Intelligence In the Modern World*, pp. 343-344.
21. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, p. 346.
22. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, pp. 344-345.
23. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, p. 463.
24. Joseph Ratner, *Intelligena In The Modern World*, pp. 348-362.
25. John Dewey, *Philosophy of Education* p. 24, p. 30, p. 61.

26. Joseph Ratner, *Intelligence In The Modern World*, pp. 721-725.
27. John Dewey, *Philosophy of Education*, p. 76.
28. John Dewey and Enelyn Dewey, *Schools of Tomorrow*, pp. 115-116.
29. John Dewey, *Philosophy of Education*, p. 78.
30. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 156.
31. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 156.
32. John Dewey, *Freedom and Culture*, p. 63.
33. De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America* p. 13.
34. William Heard Kilpatrick, *Philosophy of Education*, pp. 219-220.
35. John Dewey, *Philosophy of Education*, p. 60.
36. John Dewey, *Philosophy of Education*, p. 59.
37. John Dewey, *Philosophy of Education*, p. 105.
38. Herman Harrell Horne, *The Democratic Philosophy of Education*, p. 423.
39. 吳俊升：杜威思想的再評價（載新亞書院學術年刊第二期四九年九月）

### 叁、論民主思想與科學文化教育

#### 一、民主與科學教育

杜威認為民主係一種生活之方式，晚近科學方面之發展，引起人類生活上鉅大之改變，使社會發生長足之進步。於是科學與民主之間便形成了一種不可分解之鏈鎖。科學之進步，使民主社會之基礎益形鞏固。杜威曾云，科學能使人之思想解放，不至拘泥於因襲習慣之目的，使能在有條有理中促進其新目的。科學為主要之方法，使人對於動作方法有完全主宰之能力。人類能用智力駕御自然界祕密之後，便發生過許多發明之事業，即為科學有此種功用之明證。（註一）又謂：「科學之進步，已改進人類對於生活目的與生活幸福之思想。……科學在人類事業中之功效，已打破從前隔離人類之畛域，以使彼此交際之範圍大加擴充；已使人類之利益更須彼此互相依賴，使依賴之範圍擴大；已使人類深信可控制自然，以利人羣，因此使其向前瞻望，而不向後回顧



。」「(註二)自科學運動發生以後，人類物質文化突飛猛進，使世界各地呈現出一種普遍進步之現象。其所以能如此者，因科學本身含有以下之幾種特性：第一、科學有求真之精神。此種特性使人類不再服從權威，嚮往迷信，祛除了以前許多不合理之思想，凡事處處求證，樣樣求真，使知識成爲人類真正利用以求進步之工具。第二、科學在人類智力之表現上有充分自由之精神。科學之本身具有極大之破壞力，亦具有極大之建設力。自科學精神影響人類思想之後，人類對過去之風俗習慣以及傳統之社會制度，便發生懷疑，不再深加信賴。此等風俗習慣及社會制度等之本身有根深蒂固之禁錮力量，常限制人類之智力，阻礙思想之發展。科學爲人類帶來一種批評之能力，使人類對過去之一切重加體認，使一切不合理之存在，變爲合理之存在，在人類思想上掀起一種狂飆，予人類理智上以無比之刺激與激勵，由屈服於權威及傳統，一變而爲反抗權威與傳統之情形日佔勢力，由對過去一切作無條件接受之態度，變爲經批判之後而作有限度之接受，不再一味盲從與姑息。但在此種科學破壞力量之後，却表示着人類之思想自傳統之禁錮中解放出來，而獲得充分之自由。人類思想自由之後，心智之創造力始得充分之發展，而造成目前物質文明方面之各種進步。故自科學之第二種特性而言，對過去權威之破壞，反而促成對未來之偉大建設。第三、科學具有打破人類畛域觀念之力量。一般言之，人類之政治制度，風俗習慣易於有自樹藩籬，製造隔閡之趨勢，常因民族國家風土民情之不同，而發生許多衝突與糾紛，雖在民主思想盛行之今日，而種族間之歧視，政治集團之衝突事件仍層出不窮，相演日烈，其故即在此。科學則不然，科學之本身無畛域性，任何科學之發明，其所發生之影響却不祇局限於一個國家或一個民族，科學之利益爲全人類所共享。同一種政治政制，實施於不同之國家內，則必須斟酌各國之實際情形，順應各國不同之風俗民情，而作彈性上之變更。科學則不同，科學之發明由此一國家傳至彼一國家，其質不變，一種科學發明可使用於任何一個國家，可造福於任何一個民族。因科學之進步，使世界各國之交通日趨發達，文化之交流日趨便利，對於溝通情感，傳達思想，融合歧見之幫助甚大。上文中杜威言及科學可破除人類畛域之見，擴大彼此交際之範圍，使人類之利益互相依賴，信賴之範圍日漸擴展等語，雖非誇大其辭，但科學之此種功能，唯有在民主社會中始能表現之。在民主社會中尊重個人之地位，重視個人之自由，每人均有參與共同活動之機會，每人均有貢獻個人意見及特長之機會，互相交換思想，傳達情感，各盡義務，分享權益。因此，唯有在民主社會中，始能真正符合科學之精神。

在極權之國家中，科學反而助長侵略之野心，燃起黷武之狂熱。科學因無畛域之限制，故在發展之程度上，固無民主國家與極權國家之差別。極權國家反而因不顧人民之生活與利益。集全國之力量，而作重點上之發展，在科學上某一方面之成就，更易超越民主國家，目前美蘇兩國在太空競賽上之趨勢，美國之表現一度落後，便足可作此一事實之說明。杜威在一九三九年曾云：「吾人可根據認爲權威之來源，以尋求許多材料（或真或未經證實）來支持任何一種對蘇俄實況之看法。有人可列舉許多事實，包括統計數字，以證明蘇俄在工業化及農業機械化上驚人之進步，以及生產力上巨大之發展；尤爲重要者係用以證明蘇俄創建了

一個真正之工人共和國，並且將大多數人民之物質及文化生活水準大為提高。但亦有人可尋到不少證據來支持一個不同之看法：無產階級之獨裁首先變成黨對無產階級之獨裁，隨後變成一小集團官僚對黨之獨裁；此一小集團官僚，為求維持其權力，終於採取為所顛覆之沙皇暴虐統治之鎮壓方法，而且執行之技巧遠超過從前沙皇時代而無不及。此外，尚可尋到其他證據，證明在一個用政府控制，而非由社會控制之政權之下，由於入息不同，而經濟懸殊之不同階級逐漸形成及滋長。」（註三）由杜威上面一段文字觀之，自由世界人士對蘇俄之觀點有極大之差別，一種人對蘇俄寄予同情與希望，一種人却認為蘇俄乃近代極權主義國家之代表，在此欲分辨其誰是誰非，最好以具體之事實以為證明。吾人試觀在蘇俄之政府管理下人民究竟有多少自由？在蘇俄之經濟制度與集體農莊之下，人民是否有自由競爭之機會？便可以知之。不久之前，匈牙利之抗暴運動，即可代表共產國家中人民嚮往自由之一致要求，但蘇俄却不願匈牙利人民之自由意志，採取殘殺鎮壓之手段，遂行其消除異己之目的。再視在中共匪偽政權統治下之大陸人民，終年衣不蔽體，食不果腹，但共匪却竭澤而漁，罔顧人民之生死，竟舉行核子試爆，以達到其恐嚇自由世界之野心。由此觀之，科學若為民主國家所控制，可作為造福社會人羣之工具；反之，科學若為極權國家所利用，則成為製造人禍，滿足其黷武侵略等野心之良好憑藉，即此一端，已可見民主與科學間關係之密切矣。

科學為一種工具，可藉以促進人類之共同利益，杜威認為科學之概念，有如由人手製之其他工具，以尋求實現某種利益。又云：「科學之成就乃由於新異，發明及革新，個人新創造之種種要素，採取放任態度而非加以抑制。」（註四）科學之此種性質，深深符合民主社會之需要。科學有容忍異己之精神，因此便有打破權威之勢力，科學有發明及革新之精神，因此便有進取發展之動力，促起社會之改進；科學因採取放任之態度，因而注重自由，反對壓抑，使個人之智能獲得良好之發展。杜威云：「科學本身為社會文化若干方面之迅速發展，自科學獲得物質及理智之工具，憑藉科學而將許多問題及目的予以解決。」（註五）同時彼認為科學係有組織或有系統之知識，科學之特徵，並非僅有組織而已，須有應用「經過測驗所發現之適當方法」構成之知識。例如一個農夫關心農事之知識；如此一農夫為一有效率之農夫，彼之知識亦有系統。彼之知識組織乃根據於「手段與目的之關係」——係在實用方面組織而成者。彼之知識組織，特別注意於如何可獲得豐富收成與壯大之牲畜等事；至於成為「知識」之組織，僅為偶然之結果，並非有意如此組織者。（所謂「知識」之組織，即係經過適當之測驗與證實之組織。）但言及科學之教材，其組織便特別注意「使人能够因此順利進行發現之事業」，視「求知」為一特別之事業。（註六）科學能供給吾人以特別之工具與方法，使吾人能在相宜之情形下，從事思想，由此測驗思想之進行程序與結果。如果一個人不曾養成科學之精神，即不能利用科學，以指導思想。不但不能適用最良之工具以指導其研習與學習，並且要誤解「知識」之圓滿意義。因此種人不明瞭「成見」、「認可」與「有根據之信仰」之問，有何差異之點。

所謂「成見」乃無根據之知識；「有根據之信仰」即科學之經驗或知識。關於「成見」與「科學知識」間之差別，在杜威下

面之兩段文字中可以見之。彼云：「故在教育方面，吾人之應用科學乃在養成一種智力，使學生深信可運用此種智力以指導人事。吾人利用教育使科學之方法深入學生之習慣，即欲使學生不為籠統之方法所拘束，而依樣葫蘆。」又謂：「科學即理性化之經驗。故科學之效力，能改變人類關於「經濟性質」與「經驗固有可能性」之觀念。科學之效力，亦能改變人類關於理性效用之觀念。如此，則理性並非在經驗以外之物，並非超然與人生所經驗之事實毫無關係，乃為經驗本身所固有者。理性乃一個要素，藉此使過去之經驗經過一番洗滌淘汰，使過去之經驗成為發現新事物與進步之工具。」（註七）科學既為理性化之經驗或知識，能培養人類之智力，破除因循墨守之傳統思想，使人具有創造進取之精神。科學並可使人養成一種批評及選擇之能力，將過去之經驗加以批判及審查，根據批判及審查之結果，對過去之經驗加以選擇，凡合理之經驗知識即接受之，其不合理之部份便予以祛除之。但科學之此種功能，亦唯有在民主社會中始能表現之。蓋生活於民主社會中之人，不屈服於權威及傳統之觀念，不作盲目之崇拜，使人人有機會發展個人之所長，對過去之經驗知識而作客觀之評價。使人類經驗經過不斷之洗滌與淘汰作用，而益趨於淨化及真純。在極權之社會中，即使科學如何發達，因局限於「維護權威」之觀念下，個人終不能養成科學之思想。蓋科學為一種方法，人類可利用此種方法，以改變原有不正當之觀念，使思想上清除模糊籠統之傾向，堅決追求確實，正確及真理之信念。成見或固執及妨礙社會進步之重大阻力，亦為民主社會之大敵。在民主社會中，注重咨商、討論、尊重對方之意見，接納異己之理由，故有人稱民主社會乃一公開之社會，在其中人人可發表意見，人人可貢獻責任，人人自覺為社會中之一分子，人人自覺為羣體中之一員。在民主社會中，個人與個人間之關係之和諧，為調整社會關係之基礎，因此個人之參加社會活動，由於可在活動中達到思想、情感及知識經驗互相交換之目的，個人始可祛除永遠保守及自我限制之習性。故個人思想與觀念之改變，乃促進社會進步之重要因素。因知在民主社會中，科學之研究發明固屬重要，而科學精神及科學方法之重視尤感迫切，明乎此，可進一步了解科學精神與民主社會之關係矣。

## 二、民主與文化教育

文化（Culture）為人類之精神遺產，經驗與知識之累積。有人類始有文化，有文化人生始得充實。文化之本身因人類生命之延續而得以繼續存在，文化之內容因人類知識經驗之充實而日漸豐富。故就文化之發展歷程視之，文化本身乃為一有機之存在，而非一靜態及死寂之物。文化係政治、經濟、教育、道德、宗教、工業、科學、藝術等之總稱。杜威曾云：「人類日常生活上之聯繫及共同生活之條件，此一切錯綜及複雜之關係，吾人總稱為文化」。（註八）過去有人認為人類日常生活受政治之影響至大，政治自由可脫離文化自由而獨立存在。以為唯有獲得政治自由之後，其他自由始可獲得增加。事實上，此種觀念，目前隨時代之變遷，亦不復為人所樂於接受矣。因吾人已深知在政治制度之下，所存在於人與人間之關係，以及工業、交通、科學、藝術及

宗教之關係，均會影響人類日常生活上之接觸，因此進而影響政治與法律所表現之態度與習慣。政治雖為文化之一環，而非文化之整體，但政治乃構成文化不可缺少之要素，而其間之關係亦至為密切。杜威進而謂：「自由及民主之問題，實際上與存在之文化種類不可分；自由之政治制度必須存在於自由之文化中。」（註九）

一個文化之形成，必須有正面及積極之條件，而文化在發展之過程中，常發生必然之變遷現象，繼續除舊迎新，而作有機之新陳代謝。文化之變遷，表示人類在思想及觀念上之進步，在發展中，政治、經濟、藝術、科學等因素交互影響，此等因素構成了重要之環境勢力，以繼續從事於人性之陶鑄。而所塑造出之人類或民族，復又從事於文化之創造，於是文化與人性之間構成了「一個交互連鎖」。故杜威曰：「不論構成人性之原來因素為何，某一時代，某一團體之文化對人性各種因素具有決定性之影響力量，而且決定其中之比重；祇有文化始能決定人類行為之模式，始能決定任何團體、家庭、民族、宗派、黨派及階級之活動。一方面文化決定人類天生傾向之發展方向及其比重；另一方面人性會產生一套特殊之社會制度及體系，以滿足其本身之需要，二者均同樣真確。」（註一〇）文化乃風俗習慣複雜錯綜之結晶體，本身原具有維持現狀之傾向，文化之發生，變遷及再造，一方面必須取決於構成文化要素本身之是否發生變化，另一方面取決於國家與國家或民族間風俗習慣之交互影響。此種交互影響之發生，則源自交通之日漸發達，使彼此間之距離縮短，而後始引起雙方間生活方式之相互模仿。每種文化均有其自身之模式或型態，每種文化對於構成其本身要素之比重上亦有不同之安排。因此每一民族有每一民族之文化，每一國家有每一國家之社會制度。

杜威認為各民族間文化之不同，完全由於構成其文化要素所佔比重之不同，此乃真實不移之見解。蓋每一民族有每一民族之道德，每一民族有每一民族之政治制度，每一民族有每一民族之經濟環境，每一民族有每一民族之藝術態度，每一民族有每一民族之宗教信仰。文化雖可陶冶民族性，而民族性又為安排各文化要素不同比重之主要原因。文化係一整體，就其功能而言，遽而斷言何種要素最為重要，或冒然斷言決定文化之模式及文化間關係之比重，已非任何片面之解釋所能完全說明者。就人類古代之歷史而言，文化條件似為影響及決定人類意志之主要因素，久而久之，人類視文化本身即有限制個人自由之傾向，阻滯思想之進步。文化條件原被視為「自然」之現象，一變而被認為違反自然，甚至盧梭等之激進分子，主張將人為之社會條件廢除之後，始能自動產生一種社會制度，此種制度可給予人性以完全自由及個性之解放。故杜威云：「初民社會之風俗，亦往往束縛人之觀察力與想像力，使思想上之特性不易發達。吾人稱其為缺乏主宰自然界之能力；此即謂，在其聯合之行爲中，祇有少數自然物與利源為其所利用。而且此少數自然界之利源，造成吾人動作之工具，造成達至吾人目的之媒介。吾人初生之時，並無較好之能力，乃係能喚起與指導能力之刺激較好而已。野蠻人所應付者，大半為粗率之刺激，吾人則有曾經估價過之刺激。」（註一一）因知各民族間文化之進步與落後，並不足以說明民族智慧之優劣。原因由於落後民族其所用以控制自然開拓文化之知識與經驗不豐，尚不足以供其用以制馭自然及改造環境。人類祇要有豐富之經驗，與累積之知識，即可憑藉教育之力量，能在短時期之生活中，

獲得民族經長久苦楚時代始能獲得之事物。後起之人參與此件與自然界爭勝之盛事，其中包括前人所有之一切勝利。就文化之進步與落後，即不能表示民族之優劣，在文化之觀念中，亦不能具有任何「種族上不平」之色彩，故文化之要義，適為實施民主政治之張本。民主方式所主張之人人平等，雖不相信每個人之生理及心理品質相同，但絕對不承認民族與民族間却有任何心理品質之差異。而民主方式之要點，主張不論個人材質大小，在法律及政治上均一律平等。有相同之義務，亦有相同之權利。各人天賦之潛能雖有差別，而後天發展之機會則一律平等。杜威對於此點，表示深信不疑。（註一二）

文化陶冶人性，人性轉而影響文化，其間之連鎖關係至為微妙。一個文化有各種不同之因素，在不同之方式下彼此交互影響，同時人性之各種因素亦與周圍環境交互影響之後，產生了錯綜之條件，再彼此之間互相影響。故文化之狀態，含許多因素，主要者為法律、政治、工業、商業、科學、技術、藝術、宗教、道德或人類所尊重之價值及其衡量價值之方法等。此等因素並非彼此獨立各不相關之存在。分別視之，彼等均為構成文化不可缺少之要素；整體觀之，彼等乃為一不可分割之有機體。其對人性之影響究竟孰輕孰重，幾無法肯定。文化之發展與過去社會之傳統有密切之關係，杜威認為過去對文化與自由之觀點，受個人與社會之見解所支配。大多數之理論均認為所謂個人及社會，本來即處於對立之地位。因此在理論上常劃分為兩派，各趨極端。一派所主張者，往往為另一派所反對。一派認為，社會習俗，傳統、制度、規則之所以能保持，完全係由於施用或明或暗之壓力，而此種壓力則侵犯了個人與生俱來之自由；另一派則認為，最重要之社會問題，乃如何使頑強之個人就範於社會管制之下，換言之，即如何使個人「社會化」，因個人之天生傾向即係如此。此兩種論調與社會上所流行已久之人性利己利他之理論有其密切之淵源。霍布斯（Hobbes）認為人性天生即不喜合羣，祇有在受過全面戰爭惡果影響之後，始會使人產生恐懼，而向權力低頭，因在戰爭時，人性可自由表現——但在此種情形之下，人性仍舊不受駕馭，唯有提出安全之保證，不受外來侵掠之威脅，始能使其向權力低頭。目前採取此種極端看法之人雖已甚少，但在許多社會書籍中，仍可不難看出，將基本問題歸結至如何馴服個人，或如何使個人「社會化」之論調。此種論調與霍布斯之分別，乃不似霍氏之着重政治上之壓力，同時承認人性中原即有甘願接受社會法則及規範之傾向。持性善論之盧梭，却竭力攻擊法律、政府、藝術及科學等，認為彼等乃敗壞人性，製造不平之事物，反對社會文化之人性所施之束縛，主張解除此等禁錮之壓力，唯有引導人性返歸自然。前者贊成以權力制壓個性之人，對人性構造採取悲觀之看法，後者要求從壓迫中以求解放之人，在人性構造中當然發現值得樂觀之品質。（註一三）事實上，此兩種觀點對於文化與人性之見解均有其不可掩飾之缺點，蓋兩派均持靜態之觀點以論人性，忽視人性在文化陶冶下之變動性。杜威對人性之持論，貴在其自「動」處着眼，較傳統上僅以善或惡而論人性之觀點穩實多多矣。蓋文化隨時代之演變而作有機之變遷，而人類對科學、道德、政治、法律、宗教、藝術等構成文化型態之要素，所持之觀點亦應隨時代而變更。文化與人性既交互影響，則人性之品質亦隨文化之內容而有不同。就人類對自由與平等之觀點而言，專制時代與封建時代不同，極端社會與民主社會亦不同。在

民主國家中，「愛」與「互助」之美德成爲社會和諧進步之不二法門，以爲祇有愛始能改進人類之關係，增進人類之諒解，祇有互相合作社會始有進步，國家始得強盛。但在共產主義之社會中，却認爲「恨」與「仇視」、「鬥爭」始爲其鞏固社會基礎之唯一手段，無時無刻而不煽動階級間之仇恨，藉階級間之鬥爭矛盾，而遂行其控制之野心。由此觀之，時代與社會文化背景之差異，對人性之影響亦自不同。在何種文化條件下，始產生何種政治、法制及社會形態，在何種文化之陶冶下，始形成何種民族性，人類因民族性之不同，始產生不同型態之文化。

杜威認爲實施民主政治，首先需有適合之文化條件，當謂：「非有適合之文化條件，始能順利地運行民主制度。」（註一四）否則因受人民觀念及其他文化傳統之影響，極易促成民主政治在實施中之困難。英美爲民主政治之先進國家，在民主政治之實施過程中，因有悠久之文化背景作爲基礎，始有較爲良好之表現。但吾人若對其實際情形稍加注意，即可發現其民主政治之本身尚有許多缺點，此等缺點之來源，乃由於受傳統文化背景之支配。蓋英美均爲資本主義之國家，其中美國尤爲「金元文化」之代表。民主政治在資本主義之社會中，幾爲大資本家等所左右。在此種社會中，非財力雄厚者不能出而競選；而財力雄厚者是否即爲賢能之人選，則極成問題。在此點上，即與民主政治選賢與能之原則大相逕庭。而且英美兩國之實施民主政治，至今已爲數百年之歷史，却仍不能擺脫種族歧視之陋習。一方面竭力提倡自由平等，另一方面在國內却千方百計以敵視黑人，限制黑人之發展，剝奪黑人所應享之權利，此種情形，實爲民主政治之一大諷刺。因此吾人不能過事滿意於當前民主政治之現況，而尤其值得吾人警惕者，目前世界中仍有許多極權主義國家繼續存在，而其勢力却方興未艾，繼續蔓延，使民主政治遭受到嚴重之威脅。杜威認爲一個政體之存在，必求在人性方面滿足一般人之要求，千萬不可相信極權主義國家完全賴強迫、壓力及威脅始能存在。因爲儘管廣泛地採用清算、屠殺、集中營、沒收財產等手段，却無一個國家可在曾有科學精神之社會中永久存在，除非獲得人性中所謂「理想主義」因素之支持。極權主義之贏得智力，品行均高等人之擁護，係以仇恨代替瞭解，而仇恨一旦被激引之後，即可以巧妙之手段導引至其他目標之上，使與原來仇恨之對象反而無矣。同時利用人類對新奇事物之愛好心理，尤其在青年人中，此種好奇心變成一種充滿理想之信仰，使彼等相信正在從事於創造一個新制度之模範形式，不久即將爲全世界所採納。（註一五）如果忽略人類在創造活動中所能獲致之滿足，民主政治亦必有日趨式微之危險。因此杜威曾斷言：「一個政權祇有在滿足了人性中某些未曾獲得表現之因素後，始能持久存在。在另一方面，某些因素如達至飽和狀態，而變爲暮氣沈沈，則人類可能要求脫離此種束縛，而願接受任何與前不同之新異事物。」（註一六）民主政治如不能達成此一目的，亦必遭遇毀敗之命運。

近代由於工業上發展之迅速，社會急劇變化，個人在思想上不能適應此瞬息即變之文化環境，常形成個人與社會間之失調。杜威曾謂：「個性之喪失起於各種結合之不調和，亦即社會現狀之不調和。個人對於整個社會之實質缺乏認識，於是爲求保全其個性，唯有訴之於逃避現實或發生情感上之反叛。此種反抗社會之習慣，使混亂與不安爲之延續，亦使如何表現新個人主義之根

本問題不能獲得解決。」（註一七）又謂：「當環境急遽變化之後，加以人類之反應及表面上之習慣亦隨而變化，同時人類在環境尚未改變之前所已養成之情感及道德上之基本態度，却並未隨而調整，在此種情形之下，不誠實及言行不符之現象即會普遍存在。此種文化『脫節』之現象，目前隨時均可見之。近代各方面之變化如此之速，可謂史無前例；有人甚至如此估計：人類生活之條件在上一世紀所遭逢之變化，遠多於幾千年變化之總和。由於變化之節拍如此之速，以致藏在底層之傳統及信念無論如何不易追上。不祇少數人，大多數人對彼等環境之反應，在行為與言語上，並非在行動上尋獲發洩之出路。」（註一八）社會情況之劇變，個人之態度及觀念不能隨之調整，因而有文化之脫節現象。過去之文化型態及社會制度尚有束縛個人思想及觀念之勢力，而此在過去之文化及社會下所形成之人格及態度，又不能適應此千變萬化之社會現況，但個人又不能對過去之文化背景作迅速之棄捨，因而形成社會之混亂與不安。此種情形若長此以往，對民主社會之成長與發展均有極大之阻礙。杜威在談及美國文化之危機時，認為吾人如對現代人之道德及宗教方面之分裂狀態不能認識，則不可能對文化在造成自由之各種因素上所引起之影響有準確之估計，除非吾人自現在混亂之狀態中創造一種理智及道德上之和諧，則不可能在理論上或實際上解決如何創造一個真正之民主問題。此種分裂及分歧之產生原因，一方面在感情上及興趣上傾向於過去，一方面由於對付當前環境之需要而產生了一種新習慣，如此使許多人在日常之思想及行為上均不能符合理論上之道德標準，雖則彼等更因此而認為有繼續不斷對民主表示忠貞之必要。但此種情形使產生真正民主之條件更進一步受到打擊，此種分裂無論出現在目前商人、牧師、教育家或政治家身上均係相同。對美國民主最大之威脅並非國外之極權國家，而此種威脅反而存在於美國人民之態度，及美國自己之制度中，因相同之條件造成了外國之權威、紀律、一元化及對領袖俯首聽命之勝利。故美國人之戰爭並不完全在國外，亦可謂存在於美國國內——即存在於美國人民及美國之制度中。（註一九）照杜威以上所述之要點視之，彼認為阻礙民主政治之發展因素非他，而為本國人民之觀念及社會制度，在美國如此，其他國家亦復如此。美國之社會為一金錢萬能之社會，杜威稱美國之文化為金錢文化。此種文化之重心為私人利潤之追求，表現於具體事物上為物質主義，為拜金主義，為享受主義。杜威認為美國文化之基本缺點即在此。但在此種文化上如不能迅速尋求現代文化在理智上與道德上之和諧，鞏固社會上之精神基礎，則民主之力量將為削弱。因物質欲望之極度放任，若無精神上之力量以為之支持，勢必如基礎不穩之樓閣，搖搖欲墜。

文化中每一要素之發展情形，對於民主之影響均有不可思議之力量。僅就經濟而言，美國獨立運動中之領袖傑佛遜以為任何利用政治機構以管制商品及勞務之生產及分配，等於將彼等鬥爭之目的及得來之成果一筆抹煞。而現在亦有人認為用政治力量管制商業，使之社會化，猶如毀滅民主之生活方式。但近代工商業之迅速發展，以及工商業中所實踐之自由，不僅產生了經濟上之不平等，並且危害機會平等之生存，甚至有人坦白承認，現代經濟發展之反民主影響，反而加速民主政治之毀滅，祇有將工業及金融業加以民主化或「社會化」，始可恢復政治之民主。自此點觀之，已可證明社會環境之迅速變遷，所造成之混亂情勢，已使

人對民主之觀點發生了歧見，此種歧見反而會影響民主政治之發展。筆者以經濟發展說明其影響民主政治之情形，旨在證明杜威之「文化條件與民主思想相關」之論點，而並非說明經濟問題之獲得解決，民主政治即可獲得順利之成長，民主與文化具有不可分割之關係，解決民主之問題，奠定民主之鞏固基礎，唯有改造整個之文化條件與背景，使之適合民主政治之現代潮流，方能解決民主與文化脫節之癥結。

### 三 評 論

杜威哲學之基礎係「實驗主義」及「工具主義」，實驗之方法，乃近代科學方法之精髓，為杜威全部哲學之骨幹。最初之科學自哲學之領域中分離而出，其後各自發展，距離漸遠。近代始有若干哲學家，試圖採用科學之方法以求解決若干哲學中之問題，杜威、羅素等人可為其中之代表。其中杜威更主張科學上之實驗方法，作為哲學上思想及思辨之方法，同時更主張以科學之精神，從事於民主政治之實驗。

實驗之方法，對於近代科學之進步，影響極大，此為不必爭辯之事實。但有時常為人所低估或遺忘。事實上，許多現代哲學家雖在表面上承認，但時常對於科學上所用之實驗方法，往往估價過低，或竟至完全予以忽視。實驗方法，乃科學之「實踐」，科學之「實踐」，時常決定科學之「理論」，引起變化之影響。因此有人主張將實驗方法應用於形上學範圍之內，但亦有人提出不同之見解。懷特海（Whitehead）便為其中之一人。懷氏雖曾謂：「科學與哲學本為人類求知大業一事之兩面，並無根本上之衝突。」彼雖認為形上學應無所不包，科學觀察亦有貢獻，但却反對實驗方法之應用於哲學方面。曾云：「討論科學方法，總會走入歧途，僅談實驗。而實驗不過假造許多事實，以證明一個法則。」（註二〇）根本之癥結，在於有若干哲學家，認為自然與社會之間存有鴻溝，科學之方法，不能用以解決社會問題。但杜威却不相信此種觀點，而對於自然科學所採用之研究方法，應用於哲學方面，亦有其極大之重要性。在自然科學方面，始終如一，應用此種方法，並將其加以謹嚴之發展，方可使吾人獲得近代最可靠之知識。故在自然科學方面，研究此種方法，乃最適當之地方。在自然與社會之間，既無隔閡，則科學之方法亦可應用於哲學之研究。此為杜威之卓見睿智為他人所不及者。關於此點，拉特奈（Joseph Rafter）曾謂：「一種科學之哲學或邏輯，如果認為現代自然科學之進步，由於研究之內容不同，對象各異，則不免於愚昧。哲學或邏輯，愈強調『自然』與『社會』之區別，愈覺愚昧。亞里士多德之物理學，便為明顯之例證。加利略出現時，自然之內容，研究自然之對象，並未變化，發生變化者，乃研究自然之方法。新方法之採用與發展，影響所及，最後始產生了所謂『自然』之科學。」（註二一）由此觀之，實驗方法應用於哲學及民主政治之上，均無不可。

杜威主張民主政治係一生活之方式，逐漸在實驗中而求改進，以適合全民之要求。此完全係自科學精神方面着眼。民主政治



係一種社會制度及社會之秩序，既然如此，則必須隨時代之潮流而演進，絕不能靜止不動。杜威認為一切互相作用之組織，一切秩序，一切社會之因果律，均不會永遠固定，不稍變動。固定乃程度上之問題，決非絕對永恆不變。彼謂：「一件物體，可以維持甚久，但非永久不變，若超過某種限度，即會為時間之耗損所打倒。每一存在之事物，均係一事情。」杜威之此種觀念，乃源自科學之精神，蓋科學之目的求真，真理之發現乃從實驗之過程而逐漸證實者。杜威甚至認為世界上無永恆不變之真理，即使有永久不變之真理，亦因時代及環境之不同，而有不同之解釋與見解。此顯然基於實驗主義者之「變動」及「多元」之觀點以視宇宙萬物。

杜威在談及科學與民主之關係時曾謂：「馬克斯主義係一宣傳得最熱烈，最誇張其本身科學基礎之理論，同時却又係最有系統破壞科學方法之每一原則之理論，此為一最大之諷刺。從此種矛盾中，吾人所得之教訓，即係科學方法與民主方法中有一潛在之契合，而將此潛在之契合自立法及行政之技巧中發揮出來亦屬必要之舉。事實上科學之性質非但容忍，而且歡迎各種意見上之分歧。而一個為大家所能接受之結論之獲得，必須由探討所觀察之事實中獲得之證據——即使在此種情形之下，此種結論仍須時時與新穎而更進一步探討所獲之證據及結果相印證與修正。余並非謂，在任何現在存在之民主國家中，當其決定政策時，已完全或充分地採用了科學方法。但在民主及在科學之方法中，均必須含有探討之自由，對不同意見之容忍，傳達之自由，同時將已發現之事物及意見自由地分配於個人，因個人乃知識上最終極之消費者，當民主公開承認有各種問題存在，而且以正式探討該等問題為民主之光榮，則以拒絕承認不同意之意見為榮之政治團體，在民主氣氛中則將貶抑至不足輕重之地位，因採取此種相同態度而研究科學之人，早已陷於同樣之命運。」（註二二）由此觀之，杜威之主張以科學方法而探討民主政治，乃係採用科學上容納異己，接受不同意見之精神。民主既為全民之生活方式，則人在政治上有其發表意見之權利，人人為團體及社會中之構成分子。則人人必有過問國家政治及事務之權利。民主政治之不同於其他政治之處，亦即在其有容納對方意見之態度，廣採衆人之言論，接納反對方面之批評，以廣大羣衆之利益為前提，以國民之福利為首要，然後民主政治之本身，始能隨時更新，切合時代及環境之需要，而免於沈淪。

不容忍異己之態度，過去許多團體常用以為鞏固本身之手段。事實上，此種態度，照杜威之見解，等於自毀其本身之組織。杜威云：「現代可以不肯容忍異己之精神為例。任何一個團體對別人之有系統之仇恨與猜忌，不論為種族上、宗教上或政治上者，即相信人性具有無限之潛力，則仇恨與猜忌直如藥瀆神明。此種態度，在開始時，祇不過針對某一特殊團體而發，而且在名義上尚提出特殊之原因，說明另一團體不值得信任、尊敬及待之以合乎人道手段之原因。但在基本上，乃對人性之根本不信任。然後自對一特殊團體之不信任及仇恨，逐漸蔓延，直至此一信念可能顛覆，即任何團體均應有被尊重或承認之權利——而且尊重或承認某一團體，亦係由於若干特殊及外在之理由，例如對吾人特殊之利益及野心有可利用之處。無一種化學上之酸質，能如不

肯容納異己之精神所具有之腐蝕能力，尤其在此種精神用以對付若干個人時，因此等個人屬於一個冠以特殊名稱之團體。而且彼之腐蝕力量賴其所腐蝕之物質而日益增加。不論排除異己之精神所採取之方式如何，在本質上，均係一種反人本主義之態度。一切以煽動對某一團體仇恨為開始之運動，結果總不免根本否認彼等具有人之品質。」（註二三）此種不容納異己之態度，換言之，即為排外性，個人之固執成見，及先入為主之觀念，固係此種態度之表現，而團體間之彼此仇恨，排擠，亦係此種態度之作祟。任何團體與團體間，均有此種傾向，無論宗教性、政治性、學術性及商業性之團體，莫不皆然，其間之差別，僅為某種團體間表現得異常強烈，而某種團體間表現得較為平和而已。宗教團體之排外性，以中世紀基督教之表現最為強烈，不但以其他宗教為異己，而橫加排斥之，即使對當時一種較為開明之科學言論及科學發明，亦莫不以異端視之。其迫害排斥之手段，無所不用其極。故終中古時期，因受思想上之禁錮，科學毫無進步，文化亦無進展。杜威在民主思想中，特別強調科學中容納異己之精神，是其睿智卓見。蓋民主政府，必為兩黨及多黨之政治，若執政黨不採納其他黨派之意見，不容忍其他黨派之爭論，動輒殘殺迫害，仇視排斥，則必違反全民之利益，重返專制獨裁之途徑。

杜威在民主思想中強調「自由」之觀念，彼謂：「民主確含有一種信念，即政治機構及法律必須以人性為主要之依據。民主之政治機構及法律必較任何非民主之制度，給予人性以更自由之活動餘地。」（註二四）「自由」之信念亦屬於科學精神之範圍，近代科學運動之萌芽，乃表示人類在思想上力求擺脫束縛，爭取自由之象徵。蓋科學運動之發生，即係表示對中世紀教會統治之反抗，彼時人類在思想上毫無自由，在行動上亦缺乏創造進取之精神，故中古時期雖長達一千餘年，人類在思想上及文化之發展上却毫無進展，造成文化史中之停滯階段，所謂「黑暗時期」，實因此而得名。自科學運動發生之後，人智大開，思想自由，人類智慧之表現於各方面之成就，均有顯著之進步。晚近物質文明之突飛猛進，代表人類思想自由之後，而在智慧上所表現之豐碩碩果。科學上之自由精神，其所影響於民主方面者，使吾人對「自由」之真諦，有更較深刻之認識。杜威曾謂：「科學方法經由制度之媒介而影響生活之境，此等制度則不能應用科學研究；科學之結果可能被如此所利用；希望此種研究具有若干任務，在自由經得起考驗及有基礎之社會中，與態度之培養而有若干關係。」（註二五）又謂：「政治上民主之要點係由討論及交換意見，而判決社會上之紛歧。」（註二六）由此觀之，科學之影響於民主者，乃解脫思想上之束縛，爭取自由，而求人性之解放也。自由與平等乃民主之要素，上已述之。但在科學精神中，亦含有充分之「平等」意義。科學研究之目的，在追求真理，在真理之前，人人平等，不受權威之支配，不受階級之阻梗，無畛域之別，無種族之分，無貧富之限，無膚色之異，此種普遍平等之情形，唯有在科學精神中可以見之。而科學之平等觀念，對於民主思想之啓迪，亦極具影響。

涉及評論關於文化與民主之問題時，首先探求杜威為「文化」所下之定義。杜威謂：「所謂文化，雖含義廣泛，但至少可表示係經過培養及已成熟之物；其意義與未經人工，粗糙狀態相反。所謂文化亦含有屬於人之性質；要培養個人，使其能够欣賞觀

念與藝術之價值，能有廣大之人生興趣。」（註二七）杜威在此爲「文化」所下之定義，係就教育之觀點而論。彼認爲「文化」之意義與「社會效率」（Social efficiency）之意義並不相反。杜威稱社會效率之終極意義，不過係指有參與授受經驗之能力。將凡使一個人更能參加他人有價值經驗之一切事物均包括在內。例如創造藝術與技術之能力，娛樂之能力，有價值之利用閒暇時間之能力，均爲公民效率之要素，較習俗以爲公民效率上所不可少之其他要素，重要多多矣。由此觀之，社會中之個人，接受文化陶冶之後，始能參與社會之共同活動，培養廣大之人生興趣，陶鑄自我創造及服務社會之良好人格。從此一觀點出發，則文化陶冶與建立民主社會之目標極相符合。杜威謂：「如民主主義確含有道德與理想之意義，則依民主主義，一方面個人對於社會均須有所貢獻，以報答所受於社會之利益，一方面各人亦須獲得機會以發展彼等之能力。」又謂：「如於教育歷程之外，立一外鑠之目的，此即爲一種偽觀念張目，將文化視爲純屬在內之物，而主張使吾人內在之人格完備，此種觀念必爲階級區分之朕兆。」（註二八）在杜威之本意中，以爲社會效率與文化陶冶之目的，乃相輔相成，毫不衝突。因此文化陶冶正所以達成民主社會之目的。蓋如將社會效率作爲一種教育之宗旨，無非從事於個人能力之培養，此種能力使人自由參加共同之社會活動，圓滿創造共同之生活。此種活動確能增加文化之作用，但非先有文化修養不可。蓋個人雖有學問，亦必須先獲得更廣大之觀察點，用以洞察向所不知之事物，否則即無他人交際之能力。

杜威認爲文化與民主及人性有相互之關係，民主一直與人本主義相聯在一起，並且相信人性中含有潛在而無限之發展之可能性。但吾人必須注意文化有陶冶之價值，亦有束縛人性之缺點。近代人性自外在及專橫之束縛中解放出來之後，對於民主主義中之「自由」與「平等」觀念有極大之推動力，證明過去之文化，對於人性確有極大之束縛力。但人性對於各國文化之每一方面之發展，如科學、藝術、教育、道德、宗教、政治及經濟等爲不可或缺者。不論人性在抽象方面說起來係如何之一致及不變，但自政治民主之建立以來，人性所依據及影響之各種條件已有如此巨大之變化，以致民主在目前不能單獨依賴政治制度，或單獨以政治制度表現自己。欲使文化永久有益於陶冶人性，必須從詳細考查人類活動之每一方面，然後再探索其對人性潛力之解放有何影響。換言之，即必須先看清楚現在文化中之各個構成因素之如何運用，然後必須視時間與地方上之需要，將此等因素時時加以修正，俾使其在運用時能將人性之潛力加以盡量之發揮。

科學所以能使民主主義之實驗成爲可能，即因科學將人類自依賴大量勞力之壓迫下解放出來，使機械之力量用以代替了人類肌肉之力量，又因科學促進了富裕之生產及簡易之分配。古老文化之命運已註定失敗之原因，乃由於建築於政權及神權之聯盟上，必須依賴一個統治階級及有閒階級之均勢平衡始能生存，而目前已不復存在。總之，現代人類之文化必須與現實之科學及機械化之工業相適應，不可成爲逃避彼等之避難所。教育縱能運用科學及其一切之新式設備，亦無法保證教育一定成功。但教育設施之文化上之理想，如果與科學及工業相違反，則必至失敗無疑。杜威對於此點至爲重視，他曾鄭重指出，「自然科學應用於經濟

( 116 )

上之生產及交換程序中後，便造成一個僅重數量之工業及社會。故教育亟應將科學之光明及工作之力以幫助每一個靈魂，使其能夠發現質量之重要。因在民主社會之精神上，每人均應有其特點。文化在人類歷史上始會第一次成爲一個個人之成就，而不復爲一個階級之財產。」（註二九）因此在民主社會中對於文化之創造，首須使下一代人發生一種自覺，使其明瞭現在生活中之潛在意義，並將此種意義從外表上之事實，轉變爲知識之了解，使個人之觀念與思想，徹底適應民主社會中之實際需要。

附 註

1. John Dewey, *Democracy and Education*, P. 261.
2. *Ibid.*, P. 262.
3. John Dewey, *Freedom and Culture*, P. 89.
4. Joseph Ratner, *Intelligence in the Modern World*, P. 287.
5. John Dewey, *Philosophy and Civilization*, P. 83.
6. John Dewey, *Democracy and Education*, PP. 223-224.
7. *Ibid.*, P. 224.
8. John Dewey, *Freedom and Culture*, P. 6.
9. *Ibid.*, P. 13.
10. *Ibid.*, P. 18.
11. John Dewey, *Democracy and Education*, P. 44.
12. Joseph Ratner, *Intelligence in the Modern World*, P. 403.
13. John Dewey, *Freedom and Culture*, Chapt. 2.
14. *Ibid.*, P. 43.
15. *Ibid.*, P. 40.
16. *Ibid.*, P. 42.
17. Joseph Ratner, *Intelligence in the Modern World*, PP. 410-411.
18. John Dewey, *Freedom and Culture*, P. 48.
19. *Ibid.*, P. 49.

20. Whitehead, *Adventures of Ideas*, P. 110.
21. Joseph Ratner, *Intelligence in the Modern World*, P. 71.
22. John Dewey, *Freedom and Culture*, PP. 101-102.
23. *Ibid.*, PP. 126.
24. *Ibid.*, P. 123.
25. John Dewey, *Philosophy of Education*, PP. 7-8.
26. John Dewey, *Philosophy of Education*, P. 153.
27. John Dewey, *Democracy and Education*, P. 142.
28. *Ibid.*, PP. 142-143.
29. Joseph Ratner, *Intelligence in The Modern World*, PP. 727-728.

## 肆、總 結

杜威之實驗主義，有人稱之爲「文化的自然主義」(Cultural naturalism)(註一)，其哲學理論之主旨，重視自由、民主及現代科學。實驗主義受傳統哲學之自然主義、經驗主義、實用主義之影響頗鉅，而近代社會科學、人類學、完形心理學及社會心理學對其亦有不少之激勵作用。

杜威立於實驗主義之立場，以設計其教育理論，而思使其與新社會科學之原理水乳交融。杜氏教育理論之發展，其受現代自然科學、社會科學及心理學等之助甚大，在目前已不證自明。

杜威在教育理論中極重視文化之概念及文化在個人發展過程中所扮演之重要角色。彼以爲教育之基礎建立於文化之上，而文化給予教育以充分之意義。欲了解個人行爲以及達成所希望之教育目的，必須先研究文化及其功能。美國文化之本質，植基於民主之社會觀念及自由和紀律智慧之理智理想上。此即美國教育文化基礎之重要因素。

杜威爲求個人的發展，而要求有一個更合理想之學校環境。在學校中，民主主義教育需要培養愛好自由、平等之青年，灌輸其有關科學、心理學等新觀念，以幫助其改變人性和個性之觀念。

在人性方面，杜威否定傳統之區分法，視「人」與「自然」對立之二元論。反之，彼承認科學上之發現，人在本質上爲自然之一部分，與其他有生物相同，在生活中與自然及文化之環境作繼續之交互活動。在此一基本之觀點上，個人不僅不能與社會分

離，反而由於參加社會之環境，而陶冶成其獨特之個性及人格。換言之，人性並非固定或永恆不變者，乃一反應之方式，此種方式係在文化環境中發展而成。但由於個人在社會環境中所接受之文化陶冶有異，而亦形成其在個性上之差異性。

生活乃個體與文化環境間之繼續不斷的交互適應。個人與環境之交互活動，如失去平衡，便尋求恢復與環境間之均衡狀態，行為便自此發生。在此歷程中，個人之行爲改變，而環境亦因個人行爲之改變而改變。

就學習而言，第一、由文化之觀點視之，教育必須重視學校及其周圍社會文化間之關係。學生必須非常了解社會問題，故應給予較多之時間，以從事文化之研究。學習之教材及活動，範圍較為博多，使學生了解問題與問題間之關係，更求努力以解決之。此種解決之方式，要靠學生更多之合作，在共同參加社會活動中，以求達成團體之決定。

其次，自個人之觀點視之，杜威「教育即生長」(Education as growth)之概念很尊重學生之個性，以及其獨特人格之發展。而且，「經驗之活動性」(The active character of experience)之概念，在教育理論及實際方面均有極好之成效，並已獲得證明。因經驗乃個人與其環境之交互活動，在學習情境中一旦問題發生，而學習者便有積極之反應。欲求學習良好，須鼓勵學生在教師之指導下，以創作設計，達成目的，並對自己之活動加以評判。欲求學習良好，學生本身必有自由以實現其活動，以求逐漸達成其真實之目的及興趣。故對學習之評估，不僅在於增進學生在教室中之閱讀，寫作及考試之能力，最重要者乃在培養其穎悟智慧之行爲能力。

杜威之教育理論之另一涵義，乃「整體」(Wholeness)之概念。整體之組織有助於個人所作之反應活動。於是「學習」變爲全部之事實。學習之情境包括着心理的、生理的、情緒的態度，以及理智之意義。自「整體」或「統整」(integration)之觀點視之，個人當面對外在之情境時，內心便作有效之適應。學生經驗過多種的情境之後，便由其自身之統整作用，而形成人格。但多次之交互活動攪亂了道德之均衡(the moral balance)，而不能適應之情形便隨之而生。欲促進個人之社會發展，必須注意他人、制度、風俗、法律、思想體系、信仰、教育等一切因素。因社會化之個人，係在個人與其社會環境之交互活動中陶冶而成。

就智慧而言，杜威因反對理性主義之傳統哲學及科學心理學之實證論者的觀點，彼強調思想與智慧之另一不同之概念。思想不祇是「理性」之一種功能或制約的行爲，而且在本質上乃問題解決之事實。

在杜威之「民主主義與教育」(Democracy and Education)中，特別重視科學和科學方法之重要性，視爲管理各種人事之中心。在科學方法中，被建立處理程序之原理，由此原理而獲得經驗知識、及思想概念之端倪，尋出其與理性主義及理智主義之理智心能之概念大不相同。杜威之理論係主張知識與思想必須密切協同一致。

杜威認爲思想有賴於問題解決之科學方法。換言之。問題之解決變成行爲及管理人事上之智慧方法。心靈並非有如所謂許多

觀念 (ideas) 般之分立能力，而是指謂一切人類活動之名稱，聰穎的探究經驗，重組經驗，在各種事件上以完成真實之變化，而期達到促進及充實吾人生活及快樂之目的。思想用於問題之解決，包括四個步驟：(一)解決一種困難或問題之概念；(二)觀察環繞問題之各種情境；(三)構成所提示之假設或行為之計劃，以期獲得可能之後果；(四)積極的試驗證明此假設，視其是否帶來預期之後果。

杜威將教育方法植基於思想之歷程上，自然涉及下列之教育涵義。學生必是真實經驗情境中之中心，在繼續從事之各種活動中，所遭遇之問題，即為其思想之刺激，由是而感到興趣。學生處理問題之前，有賴於觀察，觀察之前，必須先獲得知識。有了充足之知識，始能提出解決問題之假設。而最重要者，乃在於給予機會或時機以從事問題之解決，在解決問題之過程中，方能證明其所提示之假設是否有用。因知杜威之教育方法實乃包括於思想方法中，在活動中啟發意識作用並求實現之。

總之，杜威極重視民主社會之理想，教育之主要任務，乃培養民主社會之公民，使每一分子立於平等、自由之地位，積極參加社會中之一切活動，彼此交通，達成語言、思想、觀念等之交流，以促進個人及社會之發展。關於此點，在其所著「民主主義與教育」中已表露無遺。忒特斯 (H. H. Titus) 謂杜威為一切自由之擁護者，倡導道德之自由，選擇之自由，理智之自由，政治及公民之自由，包括言論自由，出版自由，及集會結社之自由。彼鼓吹在政治的及社會的領域中擴展民主主義之原理，以達至各種族和各階級。(註一一)

杜威視文化即「經驗」(Culture as Experience)，彼以為文化包括着吾人之感覺、思想、所做、所為的一切記錄。涉及人類之各種新舊經驗，諸如宗教、美術、實用藝術、科學以及哲學本身在內。因文化之各部分均為吾人經驗之產物。(註三)杜威以社會為文化之熔爐，個人生活其中，受其繼續之薰陶，逐漸形成共同之民族性及個性。文化陶融個人，而個人塑造文化。故杜威以為人性可變，其可變之基礎，決為社會及文化。

至於科學之方法及精神，杜威亦至重視。「科學」之概念與「民主」之概念不稍背悖，近代科學運動之興起，導源於文藝復興後之人文主義思想的發達，給予人類以自由、活潑、創動、進取之精神。人類發展科學，本於智慧上之充分自由，故能反抗傳統，破壞權威，重新建立客觀真理之標準。科學亦重視組織與合作，此與社會組織之原理若合符節。克伯萊 (E. P. Cubberley) 謂杜威在實驗上、理論上均傾向心理學教育及社會化教育；遵循科學化及工業化路線，賦予教育一種實際之內容。(註四)杜威本人亦謂，在教育上三種最有力之人類活動的動機現已會合一起。第一為同情及感情之動機，第二為社會及組織之動機，第三為知識及科學之動機。後者乃研究知識及學問之興趣，以及不受阻礙和不摻雜任何其他觀念，為真理而求真理之興趣。(註五)由此視之，科學知識及精神之培養，亦為民主主義教育之重要任務之一。

( 120 )

附 註

1. R. Freeman Butts, A Cultural History of Western Education, p. 562.
2. Harold H. Titus, living Issues in Philosophy, pp. 265-266.
3. John P. Wynne, Theories of Education, pp. 201-202.
4. E. P. Cubberley, The History of Education, p. 781.
5. John Dewey, Democracy and Education, Journal of the National Education Association, XVII, p. 290, 1929.