

新舊時代的過渡：杜威（John Dewey）與蔣夢麟的個人主義和個體性觀點

張耀宗

中華醫事科技大學幼兒保育系教授

摘 要

本文藉由杜威與蔣夢麟二人的個人主義觀點，進而觀察蔣夢麟如何將與中國傳統家族觀迥異之個人主義和個體性觀點引進中國，如何移植、轉譯與嫁接，進而為中國社會所接受。對於受過留學教育的知識份子來說，如何將西方的學說與觀點，以比較簡易與效率之方式傳達給國人，乃促進國家發展之要事。蔣夢麟在為文論述與進行思想傳播之時，以傳統儒家思想為基礎，來對西方個人主義與個體性進行詮釋與轉化，以利國人瞭解與吸收。

關鍵詞：杜威、蔣夢麟、個人主義、個體性

The transformation from old era to new era: The individualism and individuality of John Dewey and Jiang Meng- Lin

Yao-Chung Chang

Professor, Department of Early Childhood Caring and Education, Chung Hwa University of Medical Technology

ABSTRACT

This article is to inquire how Jiang Meng-Lin introduced ‘individualism’ and ‘individuality’ that are different from the traditional Chinese family idea to Chinese people, through the individualism of John Dewey and Jiang Meng-Lin, and how to transplant, translate and graft those ideas, in advance to be accept them in Chinese society. For Chinese intellectuals who had been educated abroad, how they convey Western knowledge and thoughts to Chinese people with simplicity and efficiency was the key to improve national development. Here, we can inquire Jiang Meng-Lin who had been studied in USA and how he transformed western knowledge and thoughts in his articles to help Chinese people to understand and absorb western knowledge and thoughts.

Keywords: John Dewey, Jiang Meng- Lin, individualism, individuality

壹、前言

安傑利斯 (Peter A. Angeles) 在其所撰《哲學辭典》(*The Harper Collins dictionary of philosophy*) 中，將「個人主義」(individualism) 歸類在政治理論 (political theory)。其定義大致有三：一是維持個人權利與發展，二是政府不干涉個人追求自己的願望，三是政府必須起源於個體自我指向和自我規定的權利 (段德智、尹大貽、金常政譯，2001：207)。如果是從政治理論來看個人主義，涉及到的是民主自由社會中，個人的權利應受到保障，個體自我的發展應受到尊重，也即為個人的權利與自由。但西方的個人主義不只限於政治層面，也包含道德、哲學、宗教與經濟層面的個人主義，每一個人均被視為獨立的個體，被認為是一主體，因而個人主義的相對面即為「集體主義」(collectivism)。

對照西方的個人主義，傳統中國的「個人」是依附在家族底下，個人利益需靠家族利益的照拂，這在中西論戰時常被拿出做論辯。先撇下中西對於個人觀點之論辯不談，如果一國的經濟發展是採取市場資本主義 (market capitalism)，其表徵之一是對財產權的態度。依據英格蘭普通法 (English Common Law)，財產權具有私有化及個人的特質 (privatized and individual nature) (管可穠譯，2014：57)。依照英格蘭的普通法或習慣法，財產權具有私有與個人的特質，也就是財產權屬個人所有，個人為財產分配的單位，並非家庭或家族。當然有人會提出疑問，如果中西雙方互不干涉，「個人主義」跟中國又有何干係？問題是中國需要現代化 (modernization)，西方的現代化也是拜個人主義之賜，當引進西方的制度與器物時，就得面對個人主義，而此跟傳統中國的家族主義便有所衝突，這也正是在現代化進程中，所面對的西化 (westernization) 的現象。

杜威 (John Dewey) 是聞名世界的哲學家，對於源自於西方世界的個人主義，當然有其論述。蔣夢麟留學美國，在哥倫比亞大學取得博士學位。因曾受教於杜威門下，蔣夢麟對於個人主義的看法，有部分可能是受到杜威之影響。本文藉由杜威與蔣夢麟二人的個人主義與個體性觀點，進而探究蔣夢麟如何將與中國傳統家族觀迥異之個人主義與個體性引進中國，如何移植、轉譯與嫁接，進而為中國社會所接受。¹ 建立留學制度的目的，在於期待留學生將所學應用於祖國的發展，這種角色很像課堂上的老師，面對一群全然不識字的學生，使用快速便捷的方式讓學生能習得文字，而對於留學生的期待，則是如何將西方先進的文明盡速地移植至祖國。對於受過留學教育的知識份子來說，如何將西方的學說與觀點，以比較簡易與效率的方式傳達給國人，乃促進國

¹ 陳平原 (2010：160-161) 認為胡適將杜威的思維術 ("How we think") 和清代的考據學做了成功的「嫁接」，為「整理國故」準備了有效的理論武器。胡適將杜威的思想五步法化簡為重事實、重假設和重驗證的科學方法，最終則為胡適那兩句名言：大膽的假設，小心的求證 (陳平原，2010：160-161)。

家發展之要事。在此，即可觀察像蔣夢麟這樣的留學生，其為文論述與進行思想傳播，即在實踐一種便捷的轉化（transformation）。

貳、杜威的個人主義觀點

此處杜威的個人主義觀點，係從其所著《新舊個人主義》（*Individualism old and new*）出發，杜威將其發表在《新共和》（*New Republic*）的文章結集成此書。這些文章發表的時間是介於 1929 年至 1930 年之間，此時就如同杜威所言，「夠明顯的是我們的文明快速地工業化（industrialization），使我們不知不覺」（Dewey, 1999：8）。此處所言之「不知不覺」（unawares），係指當時的美國正處在工業化的進程之中，人們進入工廠製造商品，以活絡市場經濟，此時的人有如工具、機器裡的一顆螺絲釘，人被淹沒在「工具性」（instrumentality）之中。「在工具性巨大的要求下，和擁有一種穩固的技術，我們榮耀過去，以及正當化和理想化現狀，以替代嚴肅地問在我們的處置裡，如何地運用這些手段，以維持公平和穩定的社會」（Dewey, 1999：8）。

這裡所指涉的「工業化」，不單只是由傳統農業轉變為工廠林立，也不只是科技進步所帶來的便利，除了前述人被淹沒在工具性外，杜威（1999：9）也指出傳統的精神因素、公平的機會、自由的聯合（association）與交流被模糊了和放在一旁。這裡凸顯出工業化的物質性逐漸取代傳統的精神因素，也無怪乎人們榮耀過去（glorify the past），昔日的返璞歸真，比起今日的工業、物質文明，來得更有人味！杜威這本著作雖是小小一本，其主要在於反思工業化下的個人該如何自處，個人的精神性存在不要被工具性所取代而不自知。

美國自始是一個移民社會，來自歐洲不同國家、文化與宗教的移民匯集於此，經過獨立戰爭，南北戰爭之後，隨著不同種族匯聚的時間一久，派兵參加歐戰，也就是所謂的第一次世界大戰，逐漸形成一股「美國主義」（Americanism）。「美國主義」就跟階級意識（class-consciousness）、文化意識（culture-consciousness）和文明意識（civilization-consciousness）一樣，是一種集體意識，進而化為實際的價值、態度與行為，什麼才是真正的「美國人」（the American）？假如成功和數量（quantity）事實上已是「美國人」的標準，在此承認這兩項標準將滿足美國人的靈魂（Dewey, 1999：11）。²成功與否和數量多寡的標準如被認可，接著杜威（1999：11）便問什麼樣的相對批判才是重要？（what do adverse criticisms matter？）杜威的質疑在於集體意識進入

² 杜威（1999：12）接著說：「人類靈魂之「非人格化」（impersonalization）的標記與符號是生活的數量化（quantification），其追隨者忽略品質（quality）；機器化和幾乎全面地尊敬技術的習慣成為一種目的，而非成為一種手段，如此有機和理智的生活也被「理性化」（rationalized）；最終，標準化（standardization）」。

人們的心靈 (mind) 之中，指導人們的態度與行為，如果沒有相對的批判、質疑，這一切就是自然而然，個人便埋沒在集體之中。³

杜威在此大致觀察到美國社會的兩種現象，一是大眾集體力量的興起，另一則為機器、技術的勃興。面對這兩種現象，杜威 (1999: 16) 認為問題的解決在於創造一種新的個人主義 (a new individualism)。首先，對於這個問題的進一步定義，是我們所遭遇到的已被實現的集體年代。當這個問題被意識到之後，此議題將定義本身為一種公司文明 (corporate civilization) 的實體之功效 (utilization)，在個人主義的美國版本 (American version) 中，以有效化和具體化獨特的道德因素，而這道德因素為平等 (equality) 和自由 (freedom) 不僅是外在的和政治的表達，也是在一種分享的文化中個人的參與 (Dewey, 1999: 17)。

創造一種的新的個人主義，在於美國已從早期拓荒的先鋒式個人主義 (pioneer individualism)，轉移至一種宰制的「公司性」(corporateness) 之條件下 (Dewey, 1999: 18)。杜威眼前的美國社會充斥資本主義下的商業公司型態，人們的生活被公司性所決定，公司所扮演的角色愈來愈大。「corporate」這個字除了「公司」之義外，也可解釋為「總體國家的」、「團結的」、「共同的」、「全體的」等意思 (單文經, 2017: 60)。如此在資本主義下的商業公司型態，其實是前述集體與技術兩種現象的結合，在馬克斯 (Karl Marx) 眼中看到是階級壓迫的問題，而杜威則看到個人的消逝。聯合 (association) 的鬆或緊，愈來愈多地明確 (define) 個人的機會、選擇和行動 (Dewey, 1999: 18)。

當這種公司性內化 (internal) 時，也就是它在思想和目的被實現時，它將成為性質 (qualitative) (Dewey, 1999: 25)。面對這樣的改變，法律成為集結個人關係的規則，個人與社會的平衡才是有機的 (organic) (Dewey, 1999: 25)。集體或大眾社會並非由無以名狀的力量、趨勢在主導，它有媒體、書籍與雜誌在引領普羅大眾的走向，也有如杜威 (1999: 21) 所稱的「公共代理人」(the publicity agent) 在當時的美國社會是最顯著的象徵。

當一個文明的發展在於向外的併合 (corporate)，或者成為如此的現象，而這已經伴隨個人的浸沒 (1999: 26)。併合跟聯合類似，均是個人向外尋求一種關係的建立，而在關係的影響之下，集體便能左右個人，導致個人的消失。「受保證的和整合的個體性 (individuality) 是定義社會關係的產物，和公眾承認的功能」(Dewey, 1999: 27)。

³ 所以杜威 (1999: 12) 提及：我們有「理智」(intellect)，但明顯地是柏格森式知覺 (Bergsonian sense)；心靈因而適應 (attuned to) 行動於事情、於世界之上的條件。我們情緒的生活因而快速、易興奮的、無法明辨，缺乏經由理智生活所引領的個體性 (individuality) 和方向 (Dewey, 1999: 12)。就如同黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 的名言：存在即合理，凡合理必將存在。集體意識或是文化傳統是累積長久時間而存在於今，人們常「不假思索」地依之而行，從歷史上即可見到例子，所以杜威如此的看法並沒有錯。或許，人類會依據過往經驗而行動 (action)，以適應這個世界；但人類有「理智」，會思考、反省，行動之後是有可能帶來改變，科學文明的勃興即是顯例。

如果是這樣的話，經由這種標準，甚至是由其所控制，將淹沒帶領個人特殊能力達到高度表現的機會(Dewey, 1999:27)。接著杜威(1999:27)申言他們可能是財務(finance)和產業(industry)的船長(captains)，但如果在文明中，他們將一些信念的共識當成是財務和產業的意義，並成為一體，因而在他們的信念和目標中，他們無法成為自己靈魂的船長。

成為自己靈魂的船長，其意在於意義為個人所定，並非由經濟的外在標準所定義，人們所追求的是在物質金錢的滿足，並非是精神層面的充滿。個人的消失或淹沒，也在於個人的碎裂，無法是一個完整的存在，當人們向外尋求併合與聯合時，有可能是人裂解的開始，向外尋求關係逐漸地影響個人內在的心理結構，也隨之開始分裂。杜威(1999:30)指稱這種現象為「經濟的個人主義」(an economic individualism)，這是由基於眼前之併合機制(corporate mechanisms)的動機與目標所激起，並且解開個人。雖是「解開個人」(undo the individual)，但經濟活動主要在追求利潤，導致個人的動機是在於私有(private)與以自我為中心(egoistic)。在經濟領域，個體性的消失相當顯著，因為此時的文明為商業文明所佔據(Dewey, 1999:29-30)。

能夠恢復平穩地和有效地自我控制的個人，第一步在於謙遜地運用意志，以觀察現存的社會現實，並依據這些現實的潛力來引導他們(Dewey, 1999:34)。如果個人主義被私有和獨佔的經濟獲得所拴住，我們的思想和欲求要社會現實調和的理想，只是意味著調整和屈服(surrender)(Dewey, 1999:35)。面對如此巨大的經濟現實，杜威指出穩定和有效的自我控制，運用意志(will)來對抗經濟利益的鯨吞蠶食。想調整這般的經濟現實，杜威認為舊的個人主義所主張的平等與機會要能夠成為事實(Dewey, 1999:36)。

往者已矣！面對工業化的事實，科技的一日千里，公司化或併合機制已滲透至人們的日常生活，眼前的美國社會需要新的個人主義。新的個人主義形成當然有一部分來自舊的個人主義，就如同前面所說的平等與機會，道德和哲學的個人主義是先於現代工業之興起與機器年代之前(Dewey, 1999:37)。在美國，舊的個人主義主張一種浪漫的形式，杜威(1999:40)提及「野性」(wilderness)這個概念，此比較是指類似開拓墾荒的精神，這種精神召喚創造性能量，主動地開創新天地，如今個人與外在世界逐漸成為「統一」(uniform)之時，而逐漸失去如此具有個人特色之荒野情懷。

舊的個人主義性質(qualities)要留存，但面對空前的社會情境，什麼是新的個人主義性質呢？杜威(1999:41)認為個人在理智上不能保留真空(a vacuum)，如果理智上真空就會跟現存的新社會公司性(new social coporateness)保持一致，有一種經由外在機構特別致力於填補這個空洞(void)，以獲得一種人為的協議。如果用更淺顯的話來說，如果個人不經思考，不發揮理智的作用，只是人云亦云，甚或道聽塗說，所謂「人為的協議」(a factitious agreement)是由外力所促成，個人只能照章行事。

「在商業上，『個人主義』福音的諷刺，是和在思想上和言論上壓抑個體性聯結在一起」(Dewey, 1999: 45)。這種諷刺只是將個人主義僅有的創造個體性，推向現狀的維持，在追逐金錢利益的商業世界，不像開拓的時代充滿機會，少數的機會也為金融商業所掌控 (Dewey, 1999: 45)。經濟上自我追求 (self-seeking) 的個人主義，專注於私人利益的獲得，這是技術和科學興起的衍生現象，已經將個體性加以轉移，人心思維也同時改變。讓個人專心於金錢追逐的商業世界，同時顯現出個人擁有極少的機會外，也在於個人目的的貧乏，這也凸顯出「野性」成為一種浪漫的形式。而在此章〈邁向一個新的個人主義〉(Toward a new individualism) 的開頭，杜威即提出道德的和哲學的個人主義，在現代工業興起和機器年代之前便已存在，但現時的社會環境中，此兩種個人主義已被經濟的個人主義所壓制。而一種新的個人主義的達成，唯有控制所有已掌握自然之物理力量的科學和技術之所有資源 (Dewey, 1999: 46)。當科學與技術已經掌控自然的物理力量時，此時新的個人主義必須能夠控制科學與技術，不要造成自然的反撲。

隨著科學與技術的發展，所謂掌握自然的物理力量，其實是在釋放物理力量與潛能，當其被釋放與開發時，不可預料的後果便隨之而至，如同之後在廣島與長崎的兩顆原子彈。但如此的說法是否可說杜威有「返古」的想法，實際上不是如此，杜威 (1999: 47) 認為針對機器的效力 (potency) 現象，要有符應這種現象所衍生的價值與實踐，對機器所生產的貨品要有組織的計畫，一位新的個人要跟如此的現實有關聯。同時，杜威 (1999: 47) 也認為一種較理智和類哲學的反應，是發現自然科學是資源，假如不是，便需要仰賴將科學視為一種視力 (vision) 和光 (light) 的器官之態度。當然科學的態度不僅於此，將科學視為一種器官，不只是如同顯微鏡加乘了眼睛的能力，科學更是探究和理解的延伸，經由關係和互動以帶入對於自然的看法 (view) (Dewey, 1999: 46)。

當工業化的程度愈深，使得美國的文化陷入危機，而危機的解決在於恢復創作的、有效的和創造的個體性。這種正面的和建構的個人能量，當被操作在再造和重新導引社會的驅力和條件時，為社會所需要 (Dewey, 1999: 46)。社會為個人所組成，杜威在此看重個人所釋放的理智力量，個體性也就是獨立的個人所具備的心靈，不能被外在所形塑。前述杜威針對工業化所形成的社會狀況 (condition)，並非是返璞歸真，而是與時俱進。如跟工業化之前的社會做一對照，工業化社會的狀況總是在移動 (moving)，總是過渡到某些別的事物 (Dewey, 1999: 46)。這可以解釋成工業化的結果，造成社會狀況的瞬息萬變，其速度比之前的農業社會更為快速，隨時有新奇的事物出現在人們眼前。此時，「重要的質疑是是否理智、是否觀察與反省、干預能夠在過渡中成為一種指示的因素」(Dewey, 1999: 46)。

參、杜威的新個體性觀點

此處杜威的個體性觀點，是其《新舊個人主義》一書之最後一章〈當前的個體性〉(*individuality in Our Day*)，這一章為此書的總結，同時在描述杜威的新個體性的觀點。為何要有一種的新個體性，就如同新的個人主義，在於承繼過去的個人觀點，跟眼前持續併合(*corporate*)的現實情境，兩者間處在分裂的狀態，經由如此的分割(*division*)對於生活的個體性(*living individuality*)產生某些效果(Dewey, 1999: 71)。此時，杜威認為個人應該有理智地，且主動地參與社會的動態發展歷程，經由如此的互動(*interaction*)，個人才能達成一種整全的存在(*an integrated being*)，才不至於被工業化所碎裂(Dewey, 1999: 72)。

「科學的態度是實驗的，以及本質上是溝通的」(Dewey, 1999: 75)。杜威認為沒有科學探究者可擁有自己的發現，或者視為私人所有而樹立其科學研究上的地位，每一種新觀念和理論，都需要接受科學社群的質疑和檢驗(Dewey, 1999: 75)。「探究(*inquire*)是一種挑戰，而不是被動地一致；應用是一種成長的手段，而非壓制(Dewey, 1999: 75)。當在面對一種道德、宗教、政治與產業的革命性變遷時，就需要採用科學的態度(Dewey, 1999: 75)。

「對個體性是堅不可摧的觀點來說，這是其本質以斷言其自身」(Dewey, 1999: 80)。恢復一個整全個人的第一步，是相應於個人本身(Dewey, 1999: 80)。個人要對自己負起責任，不管是找到什麼職業，有什麼樣的興趣，就是個人自己，沒有其他人，是個人生活在一些相對靈活且可塑的情境(Dewey, 1999: 80)。在此，「斷言其自身」(*assert itself*)意謂每個人有其獨特的本性或本質(*nature*)，這需要靠個人去主張、去追尋，並非由外在所賦予。這位獨特的個人，其內在則是整全的、整合的，並非矛盾的與衝突的。而這呼應到杜威對於人的看法，是採取一元論的立場，認為心靈與身體、人與自然、閒暇(*leisure*)與勞動(*labor*)...等的截然劃分，是很不恰當的。

個體性是堅不可摧(*inexpugnable*)，是因這是一種獨特的感性、選擇，反應和條件利用之方式(Dewey, 1999: 81)。基於此理由，這將不可能經由任何全包的系統和計畫，以發展整全的個體性(Dewey, 1999: 81)。當進入工業化社會之後，人們處在一個變動的世界，如此的變遷是經由人們與其互動的結果；面對社會變動，人們必須採取行動，不同的個人便會有自己偏好的行動。在此，杜威是在申言個體性應有主動的一面，要主動地參與社會行動，而不是放棄責任，選擇寄生的歷程(*the course of easy parasitism*)(Dewey, 1999: 81)。

就杜威(1999: 81)的觀點而言，個體性起初是自發的(*spontaneous*)和未成形的(*unshaped*)，是一種潛能，一種發展的能力。個體性的形成，只有靠行動的方式，而這個行動的對象則是人事物所組成的世界。這裡所談的行動的方式(*manner of*

acting)，是指個體性不是被外在所填塞、所塑造，而是透過行動去主動發掘，它的形成是經由與實際狀況的互動，杜威對此提出畫家的筆與畫布之間的互動作為例子來說明（Dewey，1999：81）。

個體性指的是人的本性、本質，人性由何而組成；至於個人主義指的是以個人為中心，相對於集體主義而言，從其而衍生出自由主義，個人之政治權利之說。當進入工業化之後，面對不斷併合、公司化的社會型態，個人和個體性不斷地被分割與碎裂，除了建立整合的個體性外，也要藉由「聯合」（association）來面對社會的變遷。科學是人類面對自然的一種行動，但資本主義卻將科學視為獲取利益的工具，當代的個體性要有科學的實驗態度，在於重申科學原有的面目。既然是個體性，甚或簡化成個性，其發展的結果即為百花齊放、百鳥齊鳴！個體性的維護，也在於透過人與人之間聯合的方式，以抗拒碎裂化、標準化與齊一化。

肆、蔣夢麟對於個人主義與個體性之詮釋

此處蔣夢麟之觀點，係從其著作《過渡時代之思想與教育》所出。對於「個性主義」與「個人主義」，蔣夢麟（1933：47）有如下的說明與區別：⁴

何謂個性主義（Individuality）？曰，以個人固有之特性而發展之，是為近世教育學家所公認，教育根本方法之一也，無或持異議者矣。何謂個人主義（Individualism）？曰，使個人享自由平等之機會，而不為政府社會家庭所抑制是也。趨乎極端者，吾國之老莊學說，西洋之無政府黨是也。極端反對之者，德國日本之國家學說是也。中正和平之個人主義，英美之平民主義（Democracy）是也。

從上述中，可見蔣夢麟將 individuality 譯為「個性主義」，為本文所述之「個體性」。蔣氏對個人主義的定義，是從個人的政治權利出發，個人追求自由平等之機會，不為政府、社會與家庭所抑制。⁵「以平民主義為標準之個人主義，及作者之個人之所謂個人主義也」（蔣夢麟，1933：49）。可見蔣氏心儀的是基於英美「平民主義」（民主）的個人主義，無政府主義是極端個人主義，而國家主義則是反對個人主義（張耀宗，2018：44）。

在教育上，「個性主義」（個體性）在於發展個人固有之特性，為教育根本方法之一，並為近代教育學家所公認。要如何發展「個性」？蔣夢麟在此拿孟子之性善說，作為調和「個性主義」之說，「夫性既善，則教育所當事者，發展此善性而已」（蔣夢

⁴ 在此有部分蔣夢麟之個人主義與個體性的觀點，曾發表於拙著〈蔣夢麟與中國教育現代化〉（嶺東學報，43，39-56）。

⁵ 蔣夢麟（1933：49）在此有言，「共和之國，其要素為平民主義。平民主義之要素，在尊重個人之價值。所謂自由平等者，非尊重個人之價值而何」。

麟，1933：49）。然而，教育在於發展「個性」之說，其依據較是來自西方心理學研究之發達，「各個人有其特性，已成科學上之事實」（蔣夢麟，1933：50）。當然，蔣氏不忘拿孔子因材施教之說，來對應西方心理學發展，也同時拿西洋教育大家盧騷福祿培（福祿貝爾）、裴斯泰洛齊、蒙得梭利、杜威等來相互佐證，「蓋善性非此不展，個人之價值，非此不能增進也」（蔣夢麟，1933：50）。如果將教育分成目的與方法兩個層次，蔣氏的個體性觀點仍然是沿用傳統的觀點，亦即為孟子的「善性」之說，而西方心理學只是作為教育之方法，以培養善性。

綜合上述，在對個人主義與個體性的區分上，蔣夢麟（1933：50）認為「對社會國家而言，曰個人主義」，「對文化教育而言，曰個性主義」。蔣氏認為第一次世界大戰結束，民主（平民主義）已占勝勢，欲解決中國社會之基本問題，非尊重個人價值不為功（蔣夢麟，1933：50）。而中國文化較諸先進之國相形見絀，如要並駕齊驅，則必須養成適當之特才，而特才則從發展個性而得（蔣夢麟，1933：50-51）。⁶

蔣夢麟（1933：9）從希臘詭辯學說（sophism）之主張，「具有斷定是非之能力惟人而已」，「人為事事物物之權衡也」（Man was the measure of all things）論起，認為希臘個性主義萌芽於此，而西洋文明的發展也源於此。蔣氏認為近代歐美文化內涵大致為兩端，分別為「科學之精神」與「社會之自覺」，而後者在於「人人對於社會有自覺心，即社會之分子，自覺對於社會負責任是也」（蔣夢麟，1933：20-21）。至於，要如何培養這兩種精神，蔣氏認為有「科學發達」、「進化（即天演）學說」、「歷史精神」、「審問事理」與「民權主義之發達」等五端（蔣夢麟，1933：21）。

既然，歐美先進國家的發展源於希臘個性主義，有沒有所謂的「中國個性主義」？蔣氏認為是有，陸王派之道德為個人主義之道德（蔣夢麟，1933：11）。他拿陸象山之「天之所以與我者，至大至剛」，至大至剛者為心，心為判斷是非之主，以及王陽明「證諸吾心」，光明正大之心曰良知，為判斷是非之主宰等觀點作為佐證（蔣夢麟，1933：11-12）。這些蔣氏所言之個人主義道德，也就是其眼中的「國粹」，可調和世界近世之精神，可為當時教育之長久之計（蔣夢麟，1933：21-22）。⁷面對中國落後西方先進國家的事實，蔣夢麟認為以「國粹」「調和」科學、民主等不足，即可帶動中國之發展。

對於歐洲 15 世紀的「文運復興」（文藝復興），蔣夢麟認為是開創新時代，自文藝復興之後，西方世界便從發展人類的本性與自然科學的方面走（蔣夢麟，1933：25）。這其中發展人類的本性，在於將人性從舊習慣、舊束縛之後解放出來。蔣氏觀察文藝復興之後西方世界的發展，認為同樣時間的中國元明清時期仍處在不變的狀態（蔣夢

⁶ 對於西方國家先進的原因，就如蔣氏所言，在於個性發展而成為「特才」，也就是西方社會提供機會讓個人的潛能充分發展，以造就社會的進步。但在此所顯現的問題，在於如將個性定義為孔孟的心性觀點，是否能夠造就「特才」，達成蔣氏所言「發展個性，養成特才，則文化得以發達」（蔣夢麟，1933：50），則是有待斟酌。

⁷ 「當時」係指民國初年，即為蔣夢麟所指之「過渡時代」。

麟，1933：25-27)。

我要問一句，活潑潑的人到那裡去了？你有感情，為何不解放？你有思想，為何不解放？你所具人類本性的權利放棄了，為何不要求？（蔣夢麟，1933：27）

蔣夢麟（2013：163）認為從孔子之後，中國教育的主流一直都遵循性善的原則。而發展兒童的個性、本性，無非是在激發善性。性善的說法本為美意，不過隨著時間一久，人性中的「善」就慢慢地變為受古代傳統所規範的道德教條（蔣夢麟，2013：163）。要改變如此的窘境，就得靠西方「個性主義」（個體性）之說來加以化解，因此在教育上，「我們應該誘導兒童自行思想，協助他們本身的需要，而不是根據大人的需要，來解決他們自己的問題」（蔣夢麟，2013：163）。

經過教育後的「個人」，蔣夢麟（1933：129-137）認為應具備三個條件：一、活潑潑地個人：一個小孩子本就是活活潑潑，要會笑、會跳、會跑、會玩耍。二、能改良社會的個人：活在世上的個人離開不了社會，社會的良窳關係到個人的幸福與否。三、能生產的個人：教育要講生產，要講服務，要知道勞工神聖。而一個健全的個人，要能夠獨立判斷，要能夠斷定是非，進一步改良社會與政治問題，成為「人為事事物物之權衡也」（蔣夢麟，2003：143），就需要重視人的思想與思考。「導向正確思想的途徑還是從思想本身開始，然後從經驗中學習如何思想」（蔣夢麟，2013：95）。思想與思考不可能憑空想像，當然須由己身的經驗出發，此看法當然是受到杜威「我們如何思想」（How we think）的影響。

泰勒（Charles Taylor）（1989：21）認為推動現代科學世界觀的發展，是基於一種「自由的自我」（disengaged self），這種自我不僅可客觀化（objectifying）周遭世界，也可客觀化自己的情緒和意向，害怕和衝動，並且可以使其「理性地」（rationally）行動以到達一種距離和自信（self-possession）。此時的「理性」（reason）比較是被定義成是程序上的，是工具效率的條件，或是價值追求的極大化，或自我的一致（self-consistency）（Taylor，1989：21）。以上泰勒關於「自我」（self）的發展是來自柏拉圖關於好的生活來自於一種自我成熟的觀點，這種自我包含理性（reason）凌駕於欲望（desire），這在古希臘即為斯多葛主義（Stoicism），到了現代便發展成現代科學世界觀（Taylor，1989：21）。

與蔣夢麟類似的是泰勒對「自我」（self）是從古希臘的思想開始溯源，進而延伸至現代認同（the modern identity）的形成，但非探討個人主義與個體性。泰勒所稱之「自由的自我」或是解脫的自我，可以用理性客觀的態度來對待外在世界，進而促進西方科學的發展。如要進行類比的話，泰勒所指稱的「自我」與杜威所指涉的「個體性」，其實都是個人本身出發，也就是前述蔣夢麟所言之「活潑潑的人」。在中國的傳統思維裡，其實很難找到杜威和泰勒所指涉的個人，如要中國達成歐美這樣的先進文明，就如蔣夢麟所言要發展「個性主義」（個體性），個人要脫離家族的束縛。因此，

蔣夢麟（1995：49）認為中國之新國民須將「愛國心」作為無上之美德，如無此則為家族之私人。

蔣夢麟心儀西方民主下的個人主義，然個人主義與中國重視家族的傳統有所抵觸，因而要發展個人主義需要超越家族指向國家，具備愛國心。為了實現個人主義，蔣氏藉助孔孟與陸王派傳統觀點之調和，透過教育培養人具有思考能力，進而成為獨立的個人。能思考與判斷是非的個人，才能改良社會與政治的問題，新中國的社會改革才有實現的可能。同時他也認為透過「推翻舊習慣舊思想」，「研究西洋文學、哲學、科學、美術」和「把自己認作活潑潑底一個人」，以作為改變人生態度之方法（蔣夢麟，1933：29）。

伍、新舊時代的過渡

在此節所述之「新舊時代的過渡」，焦點是放在蔣夢麟如何將個人主義與個體性的觀點，運用於他所言處在新舊過渡時代的民初中國，而不是在於他和杜威之間觀點的比較。對於所謂的「新思想」，蔣夢麟（1933：30-31）認為「新思想是一個態度。這一個態度是向那進化一方面走的」，這當然是一種達爾文（Charles Robert Darwin）進化論的觀點，也是持著社會進化論的觀點。秉持如此態度的人，對於舊時代、舊知識與舊生活感到不滿足、不滿意，需要改變以求進步。對於處在清末民初的中國人，特別是知識份子來說，對於舊時代的不滿意，大部分的原因是來自殖民列強對於中國的鯨吞蠶食，因此才有清末的自強運動與維新運動。這種面對外在帝國主義的船堅炮利所進行的改革，不像蔣夢麟（1933：26-27）所觀察到自文藝復興之後，歐洲歷經宗教改革、啟蒙運動、科學時代與民主時代，這些歐洲改革運動來自於內部反省力量的推動，當然也源自於個人主義與個體性。

杜威在《新共和》雜誌上所申論之新個人主義與個體性，所面對的是已經工業化的社會，而民初中國可能還處在農業社會，工業化正在萌芽與起步。當所處的社會處境不同，不可能將杜威的想法照單全收，蔣夢麟勢必將個人主義與個體性的觀點作適度的「嫁接」，這也正是蔣氏將個人主義與個體性連接至「國粹」上，好的傳統思想與西方思想做一聯接。而如此的詮釋方式，有助於西方思想的傳播，比較能夠為國人所理解與接受，不至於外國的月亮比較大比較圓。但就如杜威《新舊個人主義》一書書名所示，面對工業化社會需要有新的個人主義，這同時顯示美國社會有舊的個人主義，比較像是垂直的過渡與轉化。相對地，蔣夢麟是在從事水平的轉移，將西方思想引進中國，並且與中國傳統思想做嫁接，能否「開花結果」未有定論。

處在像蔣夢麟那一代留學過歐美的中國士子，面對新中國的誕生，不管其所持學術思想派別為何，無不望治心切，希冀中國能一舉躋上先進國家之林。西方因有從古

希臘起始的個人主義傳統，肇致西方文明的空前發展，蔣夢麟當然觀察到如此的關係，因此他才會發表關於個性主義與個人主義的文章。當蔣氏在「嫁接」個人主義思想的同時，同時也在做「國粹」與個人主義之間「類同」的處理，以證明中國有自立自強的可能。將西方的思想嫁接到中國的國粹上，如果枝幹的體質良好，真的做到去蕪存菁，當然有開花結果的可能。杜威在分析個人主義時，將其分類為哲學、道德、宗教、甚至是經濟的個人主義，由此再整合成整全的個人，類似蔣夢麟所述之「活潑潑的人」。在此，以杜威所強調的個人創造性與原創性來說，中國是否有如此的傳統，如有其強度為何，在在皆有商榷之處。五四運動是一契機，想揚棄傳統或有爭議，但對迎接新思想、新文化是有其期盼。所謂「先破後立」，或許揚棄舊思想，好好地爬梳整理好「底土」，比較能夠結實累累，而這當然是後見之明。⁸

就如同上述，杜威的新舊個人主義的「過渡」，對於當時的美國社會而言，其衝擊程度不是很大。此外，面對工業化的趨勢，經濟主義的勃興，經濟個人主義的崛起，杜威不是採取抵制與抗拒的態度，而是採取更積極的行動去面對。相對來說，蔣夢麟所要進行的工作卻是比較艱鉅，他要使中國社會去接受個人主義的新思想，要使用人們聽得懂的語言、看得懂的文字，來接受新思想；⁹這當然在某種程度上，容易造成在觀點詮釋上與轉譯上產生誤差。比較重要的是如何將新思想展現在行動上，運用在社會改革與實踐上，而非僅是紙上談兵。五四運動算是具體的行動，有揚棄舊思想的孔家店，迎接西方新思想的民主與科學，只是當時國難當頭，加上軍閥割據，使得其成效有限。

西方的個人主義或是個體性，其實也是形塑「理想的個人」(the ideal individual)。至於，杜威對於人的看法，是採取一元論的立場，認為心靈與身體、人與自然、閒暇 (leisure) 與勞動 (labor) ... 等的截然劃分，是很不恰當的。¹⁰杜威 (1966: 291) 認

⁸ 對於中西文化之爭，簡言之即為是否全面西化，這在民初即有豐富之論辯，筆者在此只是以今論古之後見之明。如果不用「西化」(westernization) 這個詞，而用「現代化」(modernization)，在現代化進程中，可以見到「傳統」並沒有消失，也就是傳統並非因揚棄舊思想、全面現代化就消失無蹤。如果從杜威的實用主義觀點來看，在這過程中有「效用」(utility) 的會留下來，也就是經由嘗試的行動後，人們會對其結果進行反省思考。

⁹ 蔣夢麟 (1933: 73-74) 認為研究高深科學學問的人，也要注意通俗的科學知識，「最好一面講高深科學，一面用淺近的科學知識，來研究現在的社會問題」。特別是中國人對於科學處在起步階段，「若專講第三容積，和最小方等，那裏能引起社會一般人的注意呢」(蔣夢麟，1933: 73)。科學家要比照新思想派研究社會切身活潑的問題，來講科學，如此科學才能普及 (蔣夢麟，1933: 74)。蔣夢麟 (1933: 73) 在此明確地指出，「中國人科學觀念最薄弱，如初讀英文一樣，要 ABCD 讀起才好」。

¹⁰ 蔣夢麟 (1933: 195-209) 對於杜威的「人生哲學」有很貼近的描述，他認為杜威綜合西方關於人生哲學的動機說與結果說，杜威所說的道德只有一個，不能分作兩事，「只好言先後的程序」。「動機是始，結果是終」。「存心是心理的，結果是社會的」。「心理的是方法，社會的是實質」(蔣夢麟，1933: 209)。從蔣夢麟對於杜威人生哲學的詮釋中，他瞭解到杜威「一元論」的立場，道德行為應該包含動機和結果。在此，筆者認為蔣夢麟對於杜威道德論的詮釋有商榷之處，從動機到結果是程序沒錯，但杜威更看動的是省思 (reflective thinking)，透過省思將動機與結果交織在一起，成為互動的歷程。其次，如要「心理的是方法」，如方法是指想方設法，那也能是意指思考 (thinking)，那就可能抵觸到蔣夢麟 (1933:

為身心之間、理論知識與實踐、物理機械論與理想目的的對立，這樣的二元論造成個人心靈與世界的區隔，進而形成人與人之間的隔離。採用一元論的觀點，使得杜威必須採用整合與整全的眼光，來看待個體與世界之間的關係；因為，他不希望完整的人被割裂成細小的單元，而這可由其反對教育的「形式訓練說」(formal discipline)中看出。中國同樣有「理想的個人」，其中「君子」即為顯例，只是杜威所談的「理想的個人」是處在身心、精神與物質、理智與情緒和諧均衡的狀態，但中國的「君子」是否如此，則值得商榷。蔣夢麟當然有觀察到中國的理想個人有其偏失之所在，他的補偏救失便具體展現在其教育觀點上（張耀宗，2018）。¹¹

陸、結語

本文既然論述杜威和蔣夢麟的個人主義與個體性觀點，本應該進行兩者間的觀點比較，但在此方面卻著墨不深。所謂「師父引進門，修行看個人」，杜威將個人主義與個體性的觀點傳承給蔣夢麟，本就希冀其實踐於當時中國社會，而蔣夢麟也希望此二種觀點能夠改變舊思想，每位中國人能成為活潑潑的個人，帶動中國的蓬勃發展。基於此，兩者間的比較並非首要，蔣夢麟是否有詮釋上的錯誤也非重點，重要的是如前述，所引進的新思想是否帶動中國社會的進步，這其中的關鍵在於蔣夢麟對於「病情」的診斷是否正確，開出的「藥方」可否藥到病除！就如同杜威見到美國社會受到工業化所碎裂，因而提出新個人主義與個體性的觀點；同樣地，蔣夢麟見到積弱不振的中國，也要找到問題所在，藉由引進新思想來改變民心。

蔣夢麟確實有觀察到如要推動中國的工業化或現代化，確實需要借助個人主義，而這是中國所欠缺。彰顯個體性的個人，在於將傳統擺放在個人身上的枷鎖卸下，成為活潑潑的個人，進而推動中國的前進。只是新思想的移植，並非一蹴可及，需要長久時間的點滴改變。過渡時代的留學生，藉由減去腦後的辮子，象徵告別舊時代。因此，揚棄舊思想成為迎接新思想的前提，只是傳統根深蒂固，並非片刻可以揮之而去！

205) 認為杜威「道德是自動的動作不是被動的」主張。一個道德行為從動機到結果，是一個心理的程序，同時也可能審時度勢，尋求善的結果。

¹¹ 對於五四運動，蔣夢麟（1933：27）有如下的論述：「五四學生運動」，就是這解放的起點，改變你做人的態度，造成中國的文運運動；解放感情，解放思想，要求人類本性的權利。在此，蔣夢麟將五四運動視為學生運動，希望由學生做起，成為「活潑潑的青年」，「具豐富的紅血輪，優美和快樂的感情，敏捷鋒利的思想」（蔣夢麟，1933：28）。由青年學生開始做起，進而影響整個中國社會，形成中國的文藝復興運動。此外，蔣氏強調解放感情、解放思想，正好對照出舊社會對於感情與思想的禁錮，因而需要「解放」。如果就此與杜威的觀點作一對照，杜威（1933：81）認為「個體性是一種潛能，是一種發展的能力」，因此社會必須公平的，且能夠提供機會讓個人去發展潛能；相對地，蔣夢麟在此所述只是處在「解放」的階段，也可以說是解開傳統枷鎖的階段。在社會改革的進程上，當然不可能一步到位，就如蔣夢麟（1933：28）所述當前需要進行的工作，在於「把中國萎靡不振的社會，糊糊塗塗的思想，畏畏縮縮的感情，都一一掃除」。

參考文獻

- 段德智、尹大貽、金常政(譯)(2001)。P. A. Angeles 著。哲學辭典 (*The happier collings dictionary of philosophy*)。臺北市：貓頭鷹。
- 陳平原(2010)。中國現代學術之建立：以章太炎、胡適為中心。北京：北京大學出版社。
- 單文經(2017)。杜威晚期四本社會哲學專書揭示的民主與教育要義。臺灣教育社會學研究，17(2)，45-95。
- 管可穰(譯)(2014)。A. Macfarlane 著。現代世界的誕生。上海：上海人民出版社。
- 張耀宗(2018)。蔣夢麟與中國教育現代化。嶺東學報，43，39-56。
- 蔣夢麟(1933)。過渡時代之思想與教育。北平：商務印書館。
- 蔣夢麟(1995)。蔣夢麟教育論著選。北京：人民教育出版社。
- 蔣夢麟(2013)。西潮。新北市：新潮社。
- Dewey, J. (1999) . *Individualism old and new*. NY: Prometheus Books.
- Dewey, J. (1966). *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. New York: The Free Press.
- Taylor, C. (1989) . *Sources of the self: The making of the modern identity*. MA: Harvard University Press.