

著名世界譯漢

論義正會社

著思浩布霍
譯澤胡

行發館書印務商

L. T. Hobhouse 著
胡 澤 譯

漢譯世
界名著

社 會 正 義 論

商務印書館發行

譯者序

社會進化的原理，達爾文認為是物競天擇，結果產生了弱肉強食的理論；馬克思認為是階級鬭爭，結果產生了共產黨的暴動學說；改良主義者認為是調和進化，結果產生了連帶主義的合作運動，與新自由主義者的調和原則。不管真理是在那一方，我們對此三派理論，都應同等的注意。達爾文派與馬克思派的著述，我國所在多有；而調和原則，自孫中山先生在三民主義中倡導以後，尙鮮哲學的闡述。昔人有云：「真理不在此極端或彼極端，而是在兩端之中的。」德儒瓦格涅（Wagner）曾說：「社會問題，恆起於社會與個人之間。」所以關於研討調和社會與個人的學說，是值得介紹的。

霍布浩思是英國多年的政治學權威；彼自稱其學說為「社會自由主義」（Social-Liberalism），所著合理之善（The Rational Good）與社會正義論（The Elements of

Social Justice)二書，頗足以代表其立場。前者偏於倫理論究，不免有過於深邃之感；後者係依據原理以決問題，中正精透，頗合吾國現代之需要。故不佞不揣鄙陋，特將後書譯出，以貢獻國人。氏書以調和原則為中心，一切制度文物，凡能促進調和者為善，凡破壞調和者為不善。其論自由，一掃歷來各家陳說，而以調和為自由基礎。其討論公道問題，財富問題，實業組織與民主主義，大都與三民主義之精神照合，洵可為吾國政治家經濟家之指針。惟氏書文筆簡深，直譯匪易，故間輔以意釋，以期信達。中如 *good* 一字，有時譯為善，有時譯為利，*liberty* 譯為本體自由，*liberties* 譯為各自由，以求行文之順適明晰，故不免歧出舛節，此亦無可如何之事也。疵謬之處，尚望讀者指正為幸。

民國二十二年八月宇光胡澤於成都

著者序

此書之目的在於將鄙人合理之善 (The Rational Good) 一書所闡述的諸倫理原則而實施於社會問題。此諸原則在本書第一章內敘述甚晰，無待參證前書，惟讀者欲知諸原則所依據的論辯爲何，始有參考前書之必要。因此本書發揮的議論在形式上是屬於演繹的，但非謂本書企圖實施抽象原則而毫無經驗依據也。反而言之，惟有從吾人經驗產出的原則才是健全的原則，而最高綜合法的功用乃在組織吾人各局部見解而爲一貼合整體。吾人社會哲學應須組成此整體，與吾人的社會努力，因缺乏連鎖的理論及合理的聯絡之故，感受鉅大痛苦，均屬至明之事。聯合熱心社會人們的目標爲一體并立出從社會問題各方面努力人們之合作基礎，却是極端重要的實際問題。

我很感謝霍布生先生 (Mr. J. A. Hobson) 閱讀我的手稿，并提出許多有價值的修

正；又感謝倍里斯先生 (Mr. A. W. Perlis) 的校訂工作。

霍布浩思，一九三二年，十月一日，於威不勒登

目錄

第一章 倫理與社會哲學……………一

- 一、制度非目的而為手段。政治學應隸屬於倫理學。
- 二、功利主義者主張嚴正應用「最大幸福原則」即明白認識此義。
- 三、彼輩之謬誤在視幸福與快樂同等及動機之分析。
- 四、善是經驗與情緒調和。
- 五、調和與放縱及壓制相反。
- 六、達到調和是合理努力的目標。

第二章 權利與義務……………一一

- 一、依據調和原則公善不能與私善相反。
- 二、個人權利不能與公善對抗，如自然權利說之所云。
- 三、權利產生義務，是道德關係的名詞。
- 四、權利非為社會幸福之先存條件，而是社會幸福之一要素。
- 五、權利之

目錄

一

640.1
783
2

表面衝突。測定合否之準則與總合法。六、以民族權為例。

第三章 自由——(一)精神自由……………四九

一、不受外部束縛而能自決之自由不僅適用於人類生活。二、人的生活於其調和時是內部自由的。三、以意志自由為無所決定之說在倫理上不能成立。四、意志自由含有推測行為結果以為決意之謂。五、但此自由不應受表面外部的關係所影響。

第四章 自由(續)——(二)社會的與政治的自由……………六三

一、在社會中之自由含有拘束。二、在權利制度的形態中每一權利是「一自由」。三、「各自由」與「本體自由」之關係為何。四、本體自由建立在個人與社會之精神發展上。五、權利之保護實際在相反的行為路線不能調和時始行之。六、權利之擴充與更完善的規定包含了「各自由」的良好體系。七、若國家之行為是誠與智的，此義亦

適用於公有權利之擴充。八、自由是權利的基礎，精神發展是範圍任何權利之要件。九、監護未成年與腦筋病弱的人是社會義務，不應視為破壞自制的一般原則。十、政治自由不是人身自由之適當保障，而祇能趨於以社會流行的意志來統治，並因而以倚賴意志代替倚賴強力。十一、自由普通謂為以意志代強力，是社會調和之果與因。十二、自由之歷史發展及它現在的危險。

第五章 公道與平等

一、平等是社會組織的爭論原則，意義可指對一些基本權利之絕對平等。二、或指按勞付酬之比例平等。三、或指按需付酬之比例平等。四、諸原則於建立個人權利於人格之上是一致的。五、法律平等存於一些基本法規之普遍性以及一切法規之中正性。六、公道含有同等需要對公善有同等要求之權。七、但以首先維持必需的職務為主。

八、一階級之發展以他階級為犧牲，社會之發展以個人為犧牲，均非調和原則所許。九、平等與不平等間在歷史上的衝突。十、在物質限制之下逼近平等之道。

第六章 人身的公道

.....

一四九

一、責任是意志的天然訓練。二、此訓練為建立在調和個人與公共利益上之報償公道所實施。三、報償公道不許因惡之故而施惡於人。四、公道待遇之分類。

第七章 勞役之支付

.....

一六一

一、以同等價值交易須其價值之決定依於正義原則始為公道。二、此原則含有使一般經濟按需要之輕重緩急以為供給之意。三、次為無功用財富之不存在。四、次為實業制度所需之一切工作，其報酬條件在適於維持工人之公民效率。五、次為按增加的主要勞費以為增加

的報酬。六、個人利益若與社會利益不能以他法充分調和時，個人之報酬亦應按其工作之價值而增加。七、若是則各門工作都可同樣的吸引人的才能。八、在此基礎上自由交換之經濟在倫理上是很好的。

第八章 財產與經濟組織

.....

一八九

一、財產是支配的獨享權。二、一般財產之性質與私有財產特有性質之區別。三、財產為自由之基礎。四、財產為權力之基礎。五、財產之授與應在於使個人獲得自由，使社會獲得權力。

第九章 財富之社會的與個人的因素

.....

二〇三

一、社會對財富之要求權，其依據在於執行職務。二、其次若任何人無正當要求理由時，此財富應歸於社會。遺傳財產的地位。三、社會的與非社會的財富。四、社會的與非社會的得財方法。五、由是而生個人與社會之間所有權與管理權之劃分。六、社會剩餘可供給特種需要。

第十章 實業組織 一一三二

一、若營利的非法成素被排除時，實業管理由私企業擔任有時亦甚妥善。二、國營，市營，基爾特或消費合作之各社會管理法。三、無論執行之指導屬於何方，工作條件之管理權應屬於中立體。

第十一章 民主主義 一二三五

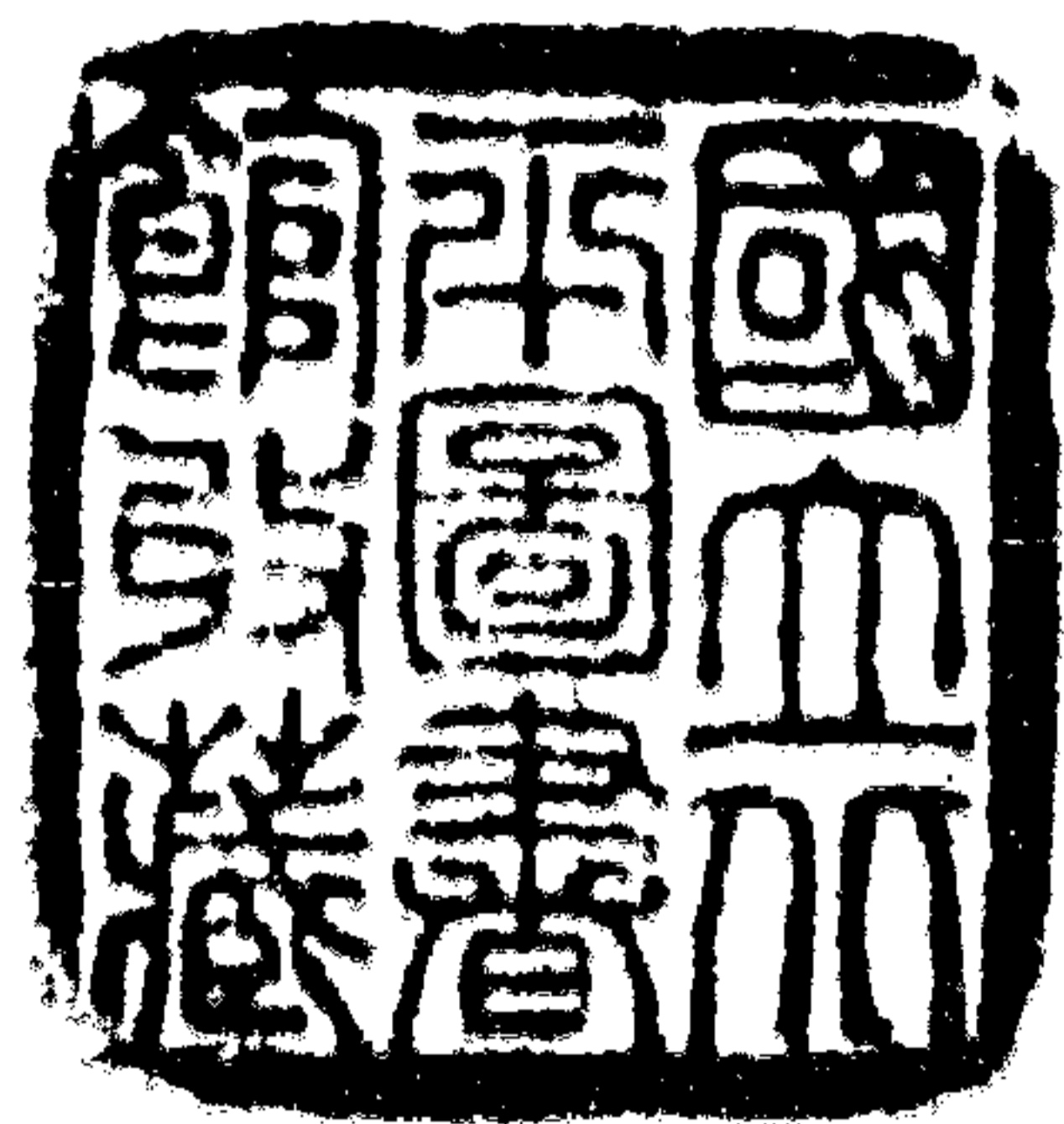
一、民主主義之困難在得普通人之有效意思表示。二、多數決法是必需的敗法，若有共同意識存在，此法亦可行用。三、若有甚深的畛域存在，如民族性之類，則多數決法不可行。四、主權的概念增加了此種困難。五、主權并與人類為最後單位之義不相容。六、社會職務說提出超越領域界限之橫的劃分。七、需有世界聯盟以司調整之權。八、最後權力不是法律的而是精神的。

社會正義論

第一章 倫理與社會哲學

制度的非目的
而為手段

一、社會與政治的諸種制度，其本身非即為目的。此等事物乃構成社會生活之各官能，或良或惡，胥視其所含蓄之精神以為斷。社會理想不應求之於萬全不變之烏託邦制度，而應根諸精神生活，及調和發達所有無箝束之確定動力。可是「發達」(eudaimonia)有牠的諸條件，精神生活也有牠的諸原則，此等事物之關係為何，乃吾人研討之所有事，而對其總和，吾人則名之曰「社會正義」(social justice)。本書之旨趣，即在詮釋此類條件，而抉發之為一調協的整體。至此類條件究應於何種程度始克良好實現，係屬另一問題，而為歷史與心理、經濟與政治諸學所應論列。關此問題，本篇在終結時亦漸漸及之，惟吾人主旨則在原



理而不在應用，在制度所蘄達之鵠的，而不在制度本身。惟此種論題，在政治論壇中并不常見，蓋以奉成功爲上帝的人們，自然願將一切是非問題抹殺一空，固望之而生厭，而以政治或經濟變革爲達烏託邦捷徑的改革家，又正準備着掃蕩社會生活中一切有價值的事物，以促進其變革，則對此論題更難有若何吸引。此兩派見解，在實行上殊甚危險，在學理上亦甚謬誤。蓋以政治應須隸屬於倫理（註一），吾人萬不可視倫理爲支離片斷之物，而應視之爲一整體。政治改革須依於合理的倫理基礎，此義在數百年以前即被明確的認識，殆更甚於今日，而兩世代以來，政治改良能有猛突的進步，此或爲其原因之一，惟以缺乏此類原則故，頗可部分說明此進步諸力所以流爲紊亂，而陷世界於強暴的原因。

（註一）政治隸屬於倫理之說，本功利主義說之一部，有人或許以爲「邊沁主義」（Benthamism）的理想

批評家將取此說而堅主之。惜乎此類理想的思想家，雖熱心於社會的倫理基礎，大都曲解并甚至顛倒此種關係。彼輩於諸制度中務求其精神價值之所在，故往往很危險的認爲凡存在之事物以其能存在故則必有價值寓於其中。彼輩誠然亦承認相對的善與惡，但其最優秀的作者卻如是說：「由種種虛假善人一切真誠努力流於廢

政治學應
隸屬於倫
理學

本對任何事物不敢遽作是非之斷語，假人道中而能祛除此疑念者，則吾人不能不認一切經時甚久，與習爲多數人羣所藉爲覆幬及奉爲皈依之制度與實踐信仰，有其根本存在之理。」因是吾人對於奴隸制，農奴制，多妻制，多夫制，永恆束縛之婚姻制，同意離婚制，靈魂論，魔法與妖術，多神教，與乎此種迷信之否定論，均須承認有根本的理出。何以故？因「進化說使篤信此說的人們不得不認社會之皈依與歷久而存這事實，至低限可爲倫理價值與真理之一些證據故。」（見 *Ritchie's* 所著 *Natural Rights* 十六與十七頁。）此種進化說初無與於倫理價值，若必強吾人這樣管非滅裂的應用，亦惟見其自宣死刑而已。里齊教授（Prof. Ritchie）此語之真意一定是謂：一社會之能自存者，必有一些善的成素存於其中，或可以取用者——其故并不基於進化學說，而係因善之性質能發生社會作用故。謂奴隸社會有許多善之成素在爲一事，謂奴隸制爲一合理之制度又爲一事，二者決不可混爲一談。有些善之成素或許不隨奴隸制之崩潰以俱盡，又或甚可轉變奴隸制之一些結果（如產業組織）爲良好之用（如有用的與美術的製作物。）人之社會精神，係屬於善的方面，卻往往可將其屬於惡的方面如自私，畏怯，頑鈍之許多結果，轉變而爲善用——許多代表此種惡德的制度能長存於世者，良以此故。社會之惡反倚其善以爲生存。吾人即承認一種制度必有一些善存乎其中，或一種意識形態必有一些真理可見，但若遂謂此制度或此意識

爲根本合理，亦荒謬滋甚。

據柯爾先生(Mr. Cole)所著Social Theory，十五頁及以上各頁)的說法，社會學說非隸屬而係補充倫理學說者，其界除倫理學爲「個人行爲之學」(見氏書第七頁)至於不佞，則以爲倫理學乃研討目的或價值之學，不管其所實現者在於社會關係，或在於個人行爲，且不佞并認爲柯爾因缺乏此種學說，或不信此學說之故，以致不能不將「一切社會價值之基礎，返而求諸個人之自覺與判斷」(見氏書第五四頁)此書之目的在於提建客觀準則以代個人或強斷的抉擇，而方法則在先樹立一種目的理論，此諸種目的曾在另一書中詳加討論者，并從而軸釋社會組織之原則。柯爾學說之要件爲「功用」(Innocence)，不佞以爲此功用者，僅應用吾人所探求之原則，始足以評定其價值，規定其界限，控制其活動，并與之相偕并進。

功利主義者主張一嚴正應用一最大幸福一最應人幸福一原則一幸福一明白一認一識此明原最正者功
此明原最正者功
義白則大應主利
認一幸福一最應人幸福一原則一幸福一明白一認一識此明原最正者功

二、邊沁學派(Benthamite school)，不管其所招致的批評如何，但明白坦然的置政治於倫理之下，并欲運用一簡單賅括的善之學說，爲考查所有個人與社會諸關係之試金石，却爲該學派之功勞。「最大幸福原則」(the greatest happiness principle)至於今日，久已不爲人所重視，可是此說最堅決的批判者之一，如格林(F. H. Green)却認爲此

說因不通俗之故，其功德與其罪惡均在於此，不佞亦以此說所含有價值之真理成素，重為世人所忽視，故擬於此處加以推研，并希望吹糠以見米。邊沁學說為何？即一種行為，若能促進受此行為影響的人們最大可能多數之最大可能幸福，即謂為善。一切是與非的問題均須決於此準則。例如問：財產權是否正當呢？若能證明私有財產在大體上能使一般人們快樂，則你便可贊成之。若能證明其將使人們不快樂，則你即可斥絕之。若能指出此項權利之任何引伸部分含有此種或彼種影響，則你可視其情形而贊成之或斥絕之。若能指出此種權利雖在一般場合確為幸福之源，但在某特殊場合則構成痛苦，那末你便須認清此或然之結果，而定為例外。此種計算或許極難作出，如有時的確是這樣；但是此原則却含有為科學的社會學家所不應忽視的價值成素在。此原則給社會學家一廣大的探討領域。蓋社會學家不應拘囿於絕對的與不願結果為何之權利或義務。依此他可自由探索人類幸福與痛苦所依據之一切條件，并可從其所得之最優見地，以達他對於各種制度所有是非的結論。這并不是說他對於一般權利與義務便行輕視。而且反過來說，他對於社會之探測或許

使他明確認識人類幸福一般必需條件之一，厥爲安全，人們若非確知在一定情況之下所應得諸人者爲何，所應責諸己者爲何，換言之即確知權利義務之分，將末由確定其自己的生活，亦將無法與他人合作。同時他又將見出權利與義務須按規律的與協同的程序隨時改訂，以期與人類幸福之變動需要相符合，乃屬最要之事。若然，則功利主義至少有供給實用社會學基礎之益。

其次，功利原則，雖似乎頗有唯樂主義的色彩，但也含有一些人所視爲殘刻的屬性，與另一些人所謂反乎人道而過於嚴峻公正的缺點。『各人顧計其自己，而不顧計自己以外的他人，』乃邊沁所加於其定則的附帶條款（註一）。約翰穆勒（J. S. MILL）說，『在個人一己幸福與其他任何人幸福之間，功利主義所要求於人者厥爲嚴峻的無所偏倚。』學說而流入此種結果，有人譏之爲「豬的哲學」（Pig-Philosophy），此諷刺未免過當。其實吾人所引爲疑問者乃在此說是否將人類某種德性推展太過之一事。我對我兒子的幸福所有的注意與努力，并不比對任何陌生人的幸福所施的注意與努力爲多，這不是一件最可

爭論的事嗎？正統派的答案爲何，我不敢十分期必，可是我想功利主義者會一定承認父子之愛是社會救濟所需一般條件之一，而家庭之特殊權利與義務在責任的大範圍中確有良好的功用。但是功利主義者或將再進一步的說，家庭情感不應視爲集合自私心之中心，而是放射的同情心之泉源，在此點他的說法是不錯的。家庭情感能使我了解并尊重他人對於其子之愛，而且惟其如此，此種情感始能至終有造於公共幸福。特別的——此處可見社會平等主義之闖入——我須承認貧人對於其子之情感與富人對於其子的殊無差別，猶太人的與非猶太人的一樣，奴隸的與自由人的一樣，這是一切合理的思維所同認的。在此點與其他諸點，個人與個人之間誠不免有所殊異，但這決不是階級的區別。差別之起乃緣於關係本身，與乎關係所含愛戀情緒的深度，柔度與純度之不同。功利主義使吾人對同質的人類情緒，不管在何處發見，與爲何人所具有，均予以同等的承認。

（註一）『最無告的貧苦人的幸福，其所佔普遍幸福之成分，與社會最有權勢最富豪的分子之幸福相較，并

無輕重大小之差。』（見 Constitutional Code, I. XV. 7）

彼輩之
誤在視
福與快
樂及動
機之分
析

三、雖然，批評所集却大都在「幸福」(Happiness)一名詞，與邊沁派所給與此名詞的定義。邊沁說，幸福是指快樂而無痛苦。幸福與快樂是具同樣性質之詞，這誠然是實在的。——此點頗為批評家所粗率的否認。幸福是為吾人所能感覺，而且喜愛感覺的一些東西。沒有感覺，自然不會有幸福。但是快樂一詞，從其普常意義與從其專門的哲學用語看來，大概係指一種經過的與部分的狀態，其張弛隨場合而異，但其張弛之度却不倚於任何永定的情狀，吾人所覺生活之真實價值殊較深於此。我們對於足使吾人墮落的快樂，將感覺甚深的而不幸，而對戰勝艱難與痛苦的努力，反自覺一種內在的幸福。此種幸福初非加或減關係之類，乃係吾人自覺一種深沈確切的滿足所有之一些固定關係。或許此種關係，我們應謂為複數的，蓋以此滿足似乎至少有兩條件故。其一是吾人的內心須安寧，凡有內戰的國家則決不是有幸福的國家。其二吾人生活須寄託於吾人本身以外的一些目標，此目標不管為另一人身，或為吾人作業，或為社會生活，或為吾人信仰之上帝，均無不可。至欲探索何種目標始能永遠給吾人以滿足，則屬於幸福祕鑰之尋求，但吾人目前之要點僅在知目

標爲幸福萬不可少之物，卽已足用，邊沁主義之最可批評處卽在其似乎略視此種必要。邊沁主義視幸福爲純全與唯一的目的，而屏斥其他一切事物於手段之列。此種見解尙不能與幸福本身的心理相拌合。吾人之引某事爲幸福，則必其事確有可珍視之點在。若將此事之內在價值去掉，吾人的幸福便將立變爲幻夢。設若吾人所感爲幸福之事物，其價值不過爲達吾人幸福之手段，則此事物將立失爲幸福手段的作用。吾人願望於我們所愛人們的，不僅是希望他們能在任何情形之下獲得幸福，而且希望他們對於我們所認爲有價值者，能身體而力行之。

邊沁主義者在此點的謬誤使他們陷於一種極端似是而非之結論。以功利原則爲一般生活之規律，這顯然是博愛的——甚至如上所云，其博愛主義過於過峻。此原則無異給「愛自己如愛鄰人」的誠命以確切解釋。雖然，邊沁主義者却甚替惑於目的與手段的問題，以致其學說在最終亦可視爲純粹的爲我主義。他們碰着個人所有的動機問題，便覺不能不主張因幸福爲唯一的善故，則個人自身的幸福在結底上無論如何是善，而爲個人之

行爲動機，至於其他人們的幸福，從他看來，不過是附屬於，或經由一種聯和過程而混合於他自己幸福的手段或事物。約翰穆勒則較爲進步，而訴諸一種根本的社會情緒，依此情緒，他人的幸福若是適當的發展時，亦可等於我們自己的幸福，可是此說殊不足以解決根本的困難。因爲，若是這樣，萬一衝突發生，我實在感覺我之幸福是在此一路線，而社會幸福又在彼一路線時，則我將何從何去呢？此時是否我們有犧牲小己而利大羣的強迫義務在，幷若覺有此義務時，此種義務是否可合理的贊成呢（註一）？

（註一）邊沁係主張「自利原則」（self-preference principle）的，對此問題將明白答之曰「否」。『當

我說全社會之最大幸福應爲制行的鵠的或目標時……我之真意爲何呢？我的意思，不過是表示以此爲標的，是

我的願望與希望而已，過此則無所謂……』（見 Constitutional Code 緒論第一節。邊沁全集第九卷第四頁。）

若是行爲之指導最終仍爲慾望，而慾望之發動仍爲快樂之期望時，對此問題，將不能作正面的答案。可是慾望與快樂之關係却被邊沁主義者所誤解。當我們欲想一些東西，以

此所欲者爲目的，而非另一事物之手段時，我們的確盼望成功的快樂，但是我們却不認爲此成功僅爲手段，而以快樂爲獨立分開的實際目的。若以成功爲手段，則我們一遇另一可得同等快樂的途術發生時，便會立將可欲之對象棄諸九淵。然而此種行徑，恰是慾望中并按慾望強度的比例而爲吾人所拒而不爲的。不觀乎廣告乎？廣告說孩童「非得此將不快樂。」他的母親儘管十分知道其他東西也可給他以同等滿足，而欲以李代桃却是不易辦到的。當此小孩碌碌於其慾念時，他所渴求的爲某物，亦惟有此物始能俾其滿足，他的母親若不能以代替品滿足其慾望，則唯一方法只有攪亂其注意，并引起新的注意，以期漸次剝削其慾望。此事對成年的人們在原則上也是一樣的。一個思想家，若非已解決所欲解之問題時，則無能滿足。當他沉埋於問題之探索時，其他事物殊不足以撼其心。儘管此外尚有十餘件問題，於其解決將有更大的快感，都是無關係的。僅僅此事不能停止其慾望。蕭伯納 (P. Shaw) 戲劇中的一位人物鄭重告訴一個少年人說，與他同樣年齡的青年們大都把少女們之間的區別看得過甚。此少年聽了這話後，或許在他的理智上承認其爲一般真理，

可以推諸一切場合而皆然，惟僅有一例外。可是此一例外將仍盤旋於此少年的腦海，縱然他最後自覺若無此疑念橫梗於心，將更有益於他的幸福，亦終不能渙然冰釋。

所以慾望在其精純處不是對快樂而起之衝動，而是對一些造詣所有之衝動。可是在此點許多功利主義的批評者都已言過其實。他們要把快樂約化為衝動的單純滿足，即衝動獲此滿足後，吾人緊張的精神始能解放。此種論解將茫然不知滿意的與失意的結果之區別。羅沙孟 (Rosamond) 沒有紫色瓶固然不快樂，但是及至她得到時，又已指出她的錯誤。人世固有許多令人歆羨之物，一經得到，便使吾人喪意；可是不管此什匿克 (Snie) 的論調為何，人事中確復不少永久的或回復的愉快泉源。若不如是，則人生將了無一物，而祇是一些連絡不輟的夢幻追逐而已。功利主義者力持經驗與情緒中的實際效果，而主張以性理的衡度控制行爲，一面反對純粹的動物本能，他面反對空幻無限制的熱忱。真理是這樣：有些東西潛伏在慾望之下的，我們可概括的稱爲情緒，從慾望之發軔以至其滿足，此情緒都在鼓舞，控縱，而且在結底若是適意的話，并可證實與讚許。此情緒的最後一段於行爲

上殊屬重要，因其能決定將來慾望之途徑故。我們有時也許如無理性的動物繼續着達到後已證爲沮喪或可憎的慾望，但此處又不管什匿克之論爲何，是種狀況殊非事物之常軌。於是我們可見出，在通常的慾望中，情緒，行爲與經驗三者都有某種調和的。由過去的經驗激動一種情緒，再由此情緒鼓盪并支持一種行爲，然後再由此新情緒去保持或繼續這經驗。有關的各成素循環往復在一圓圈中，於活動上交相維繫，吾人所謂調和云者，即指此種互相倚賴的關係。在另一方面，情緒與慾望亦可成爲析然不相連之兩物。若是經驗致使吾人失意，則此時所有者便爲失調與敗壞。

善是經驗
與情緒調
和

四、於是，當我們說某事爲善時，我們不僅僅是作一種理智上的論斷。我們是謂此事已新合於吾人的情緒，即是我們願意成此，願意作此，願意有此，願意實現此，願意目擊此，惟視情形如何而定。事實上，這是有一物焉與我們的情緒調和，而功利主義謂善 (good) 爲普遍的快樂 (pleasurable) 云者，其根應的真實處乃在於此。反面的，設若我們實在想着某種事情是壞，則我們對此事的情緒便正與前者相反。其不快樂也是內在的不快樂。於是，我們

可總結的說，所謂善者是情緒，行爲與經驗之一種調和。不幸的，一種事情訴於吾人之此一情緒爲善者，此同一事情，或此事所生之諸結果，而訴於吾人之另一情緒則爲惡。至屆時的影響爲何，吾人於此暫不論究，惟據吾人善乃調和之界說，若情緒與情緒之間尙不免於交戰，則此調和將決難實現，這是可見出的。當我們說情緒與經驗調和時，我們須注意者即情緒本身亦經驗之一部分，所以我們的界說無異謂情緒與情緒調和。又是不幸的，此一人的快樂或許卽爲彼一人的痛苦，因而兩情緒之間有極端的衝突，雖然不是同屬一人的情緒。可是此種十分露骨的衝突，除非此兩人之間沒有任何社會關係，才能牢固不移。而非然者，若尙有穆勒所謂社會情緒一類之物蘊於吾心，則我心境中便藏着一奸細，而鄰人與我之分隔便反映爲我自己情緒與情緒的分隔。此類情緒，若給與完全活動範圍，并任其達到所有結果，將使我不能不把我的鄰人，而且至終把我行爲所影響的一切人們，包容於我所引爲滿足的實在善之調和中，又不能不承認此種情緒的經驗世界內之任何不調和爲惡；此種情緒，以及它所載以隨之一切責任，是不能不被認爲合理的。因爲照推理說來，吾人之所

謂善，必其推諸任何方面而皆善，設此事對我而言爲善，此事對你而言也將同樣爲善，并你我的自我心衝突時，此對抗的行爲亦將是同等的善（註一）。離開了情緒的理性不是我們社會行爲的基礎，而爲我們社會行爲基礎的情緒體系才能合乎理性（註二）。此種情緒體系所表顯的諸原則——例如我應待鄰人如待自己，在理性上是正當的，與乎依據此諸原則所立的是非判斷才是真確的。

（註一）或有人謂世間無絕對的善，只能甲事「對我爲善」而乙事對你爲善。此說可有兩解：（一）你之行徑若「對我而爲惡」時，則我可有理的斥責你不對。可是若是這樣，我又不能不同時承認你的行爲，你自有贊成的理由。若而場合，同一行爲，兩個不同的人說善與說惡均各有其理由，所以關於同一行爲的矛盾判斷都同樣是合理的。（二）因世間無合理之善可言，我決不能斥責你的行爲不對。此解等於承認若有物焉，可認爲合理之善的，必其物可推諸任何方面而皆然，初不倚賴於自我或任何偏方的願意。

（註二）爲行爲基礎的「實行理性」（practical reason）乃是衝突情緒之調和體。爲準則或標準時，此種理性則是此調和所賴以表現的生活秩則。

於是「善」者是指一些事物與情緒之調和，此事物在最廣義可名之曰經驗。「經驗」除包括被動的苦樂閱歷以外，并包括吾人的行爲與慾望，以及吾人的諸情緒本身，而且所有人羣同樣廣義的經驗亦包羅在內。但是在這一切關係中，情緒有無限的衝突，而惟有是種衝突能被克服的地方，此種關係始能合理的最終的謂之爲善。或有人謂，這樣說來，所謂善者乃是人類永不能達的理想標準了；在某種意義上，誠然是如。可是我們可以說，凡是趨向理想標準之行，即可斷之爲是，凡與理想標準衝突的情緒與衝動，即可斥之爲非，因爲在道德努力的本身性質中，誠然不免有費力與實際失調之弊，但此努力若成功，即可爲達到可能調和之途徑，而其失敗則包含可視爲永久的不調和。

調和與放
縱及壓制
相反

五、吾人不可不深切知者，即調和并不同於純事壓抑的秩則。吾人往往以人身道德同於自克，以良政府等於好秩序。其實無論道德或政治，純倚壓力而有的秩則決非調和。一味壓抑下去的衝動將仍爲內心交關之源泉。衝動被長久的壓制，或許亦可漸歸消滅，但現代的心理學證明，縱是如此，而此種衝動往往以另一形式復現出來，甚或成爲深根固蒂分隔

的中心，在吾人意識生活門檻之下活躍，而發生一些有害的心理或生理的效果。但是仍以說，此類衝動，吾人決難與之和解。此類衝動的滿足，揆以我們自己所立的準則，將根本與吾人永久情緒的主要趨向悖戾。將它們屏除，吾人其餘的性能始有調和之可能。若優容之，則永無叶和之一日。我們在演繹上自不能否認此言爲不當。人性中容有根本不好的衝動在，容有原始的罪惡在，我們要到天國，便不能不砍去一隻手或一隻腳。這卽是說，吾人本性之中有根本不調和之點在，吾人對之祇有接受，如接受外部的橫逆情境一樣，我們之所事惟在盡力以減少其惡影響而已。但是我們可這樣說：若是或萬一一種衝動能善於引導，使之與吾人所認爲必需的其他諸性密合時，則此衝動之抑勒便爲非必要的不調和。壓抑一種根本衝動，與控制此種衝動所表現的暫時慾望，其間是有深切區別的。若是有些根本而不能磨滅的東西被長久的抑勒，則是有永久的不調和在。反過來說，一種調和的人格，惟有其根本諸需要能在一協和生活中獲得滿足時，始能發展。應用於諸社會關係之一切原則，正無以異是。社會用某種壓抑方法以維持秩序，是可能的，而且事實上是必需的，可是若其

所鎮壓下去的是任何階級的真正與堅強需要的呼聲時，則永久有不調和之點在，而且若是此種需要實際并不必窒礙吾人承認的其他諸需要而即可滿足時，則此壓抑便為非必要的，因而即為謬誤。社會的發展與人格的發展一樣，在於全體而非一部分人們在。一調協的工作體系中，所有諸根本需要能有適當的表達（註一）。總而言之，壓抑本身是不調和，其惟一可贊成之處，僅當有些東西強臨於吾人，而吾人又不知所為以規合於吾人請求保存的部分調和時，始可一用。調和是一進化原則，其作用不在破壞而在改形。

（註一）關於此點，邊沁派求諸數字，是不對的。犧牲少數人以求多數人的幸福，自比犧牲多數人以求少數人的幸福為優。但是這不是調和。調和不是實體數字的幾何數目，而是周遍的關係。可是邊沁說，「全體的最大的幸福，或在衝突時，則為最多數之最大幸福」（見氏所著 Constitutional Code 的緒言，邊沁全書第九卷第五頁，）這是值得注意的。

六、情緒與努力的內心調和，又視吾人控制情性的各種情狀，以達於境詣的外部調和之程度如何，而為反映。衝動滿足一次，我們即實踐我們的情性一部分。若是實踐太頻頻使

達到調和
是合理努力
力的目標

我們失意，這是因為我們的情性本身有不調和在，故我們之所得，同時亦為我們之所失。此種不調和，而輔以對物質世界不可抗力的命定觀念，便產生人羣所有的悲觀見解，認為吾人善之尋求在於屏棄一切，而不在于實踐什麼。雖然，此處我們又涉及了個人觀與社會觀的區別。個人固可放棄屬諸小己的一切，藉以更有補於人羣之公善，但是為什麼人羣全體也應放棄一切呢？若是放棄，似乎於下述二原因必居其一。一是社會的諸目標與諸利益根本是矛盾的，可是若有調和之道可尋時，則此假定便失效。另一是人們儘管如其所願的在一塊兒合作，但是天行殊過峻厲，為人們所不能戰勝，如人生的種種變故，肉體的種種病災，所愛人們的死亡，人羣進步中的最後物質限制，「不可攀援的牆在最高處懸有不可跋反的字樣。」對於此點，我們的答案是：人類的力量是以本身漸加速率而發展的，我們決不能以智慧固定控制自然的極限為何，只永遠假定合作的意志可戰勝分散的勢力。我們倘不能知道當人類見出人羣整個生活確可容許調和的完成時，將造出一種什麼樣的人類生活。從記載的史籍看來，許多賢人已致力於許多目標，多數目標亦含有一些真實之善。可是

第二章 權利與義務

依據調和
原則公善
不能與私
善相反

一、調和有兩反面——壓抑與放縱——故建立在調和上面的社會學說也有兩反面，一是片面的集產主義 (collectivism)，一是片面的個人主義 (individualism)。集產主義之爲說，視社會生活爲一些與構成社會諸個人的生活在性質上不同的而且較高之物。贊助此說的，有幾種似是而非的論辯，不可不簡單的一述。

第一，當個人與社會比較時，一知半解的說法以爲是一個人與千百萬人相比，自然承認千百萬人比一個人要重要些，當利害衝突時，少數須讓步於多數，并在此種場合，克己是一種義務，縱然此種必要的克己不是可欲的儉德，而是不調和，若爲嚴酷窘迫的生活狀況所容許時，也應當避免或戰勝的，關於此層，調和原則亦無問題。在此點上沒有重要的爭執。其次，凡有組織的社會大都立有一些目標并從而完成之，這些目標容或不是無組織的社

會各員所能實行，抑或所能想到的（註一）。但是依照調和原則，此諸目標亦必依社會構成員之資格而提訴於各個人，而且有補於社會男人女人們的權能之完成與生活幸福之提高。不能產生此種效益的行爲，如民族的尊榮，強權與領土擴張之類，乃國家的虛偽目的，恰如私人生活中，此種類似的野心爲個人的妄念一樣。復次，社會容許正當的犧牲一些東西以謀文化的一般利益，或現代全體人們的利益以謀他們後代的利益，這也是有的。正如一個人或一家人犧牲以爲他人，或節約其生活以爲後代利益。可是無論社會與個人，若果係如此，其利益之享受者最終亦爲各個人。此種行爲亦是調和，雖是最好認爲比暫時生活的調和較高之調和——此調和最終仍爲各個人所分享，而非各個人的永遠犧牲。

（註一）例如，民族自衛，自然視人民自覺聯合的觀念程度如何，而提訴於各個人。

雖然，集合作業似乎亦不恆有造於個人幸福。其龐大的體量似乎常壓倒或阻屈個人而有餘。實在的，此種社會傳統的力量，不難概略提出以供評騭。如言知識，則可說探求真理的腦筋恆爲浩如煙海的博聞舊識所愚替或淹沒。以言藝術，則想像力常爲畫稿藍本所箝

束。以言實業，則組織的分工毀滅了個人的靈性，文明工人乃機器的奴隸，而野蠻人反可爲運用其全能的獵夫或漁人。以言政治，高度發展不過是形成脫離生活實際與把男人女人作爲單位與分數的格式與表圖之一部曹制度（Bureaucracy）。宗教最初本爲靈性之自然表露，後則演而爲教會主義，流而爲禮節形式。社會進步之原則，其最初信徒犧牲一切以赴之者，終則變而爲黨派關機隨聲誦的濫調。習傳置各原則於罐頭中以保存之。社會仰罐頭的食物以延長其生命，但是生命素却早已去掉。

此種評語顯然有部分真理在，但亦不能斷然說習傳的成就與自由活動之間有任何根本的矛盾。若如所云，則吾人殆無可望，因我們決難作永恆的進步故也。此評的真正意義當是這樣：部分的與片面的目的有其弊害，凡本身甚善之事物亦易被錯用。茲以實業爲例。因集中心力於機械的發明與實業的組織，人們確已大大增加其財富，與乎控制天然的能。但是在他們的努力之中，他們却忘掉了顧及對生產者的影響。他們遺問題於後代，這是可怪異的嗎？引致困難的不是他們之所成就的，而是他們之所忽略的。我們若是同樣注意

人的勞動力與機械的兩方面，則無疑的我們將把新的能力變為同等照耀勞工與廠主生活之工具。再以教育為例。過去積聚知識的壓力誠屬繁重而難勝，而大多數的教育制度誠不免有絞盡心思與癡麻創造力的流弊。但原因不是我們對一般事物的知識太多，而是我們在教育法上的知識太少，或應用知識的技能太缺乏。

總而言之，集合成就與集合目的，其價值胥視其對男人女人的實際生活所有關係如何而定（註一）。凡能完成個人生活而使之進於較廣較高的調和者，在集合生活中亦為健全。凡假定超越於個人生活，而其實亦不外為個人的卑小動機，如野心，為我心，貪權心以及其他所鼓盪，并灌輸此類毒汁於社會精神中，使人類生活所賴以革新的良好勢力亦歸於腐化者，在集合生活中亦非健全。

（註一）嚴格的說，公善非獨立判定的個人諸善之總和，亦非與個人諸善相反之另一種善。公善乃各善所構

成之調和。

個人權利
不能與公

二、我們因反對片面的提高國家，最易轉而陷於同等片面的個人主義。凡主張個人實

善對抗如
自然權利
說之所云

際因爲社會成員所享有之一切事物可與社會對抗的學說，均屬於此種主義。除學說範圍外，此種主義乃是一般思想與言論最普通的方式。例如成功的人輒誇其偉大的企業，以爲「我」所創造，而沒有想到他在手邊所利用現有的繁隨社會機構。貧人主張「我」有工作與薪資的權利，而構成使工作有益的交換制度，與給勞動價值以貨幣薪資的社會，却反無主張的權利。財產的承繼人常說「我的」財產，而不願社會對之有何干涉，却忘却了若無社會的組織勢力與法律的規則，他將不能承繼，或一刻保持其所有。

在社會學說中，此片面的個人主義之最強表現，厥爲「自然權利說」(doctrine of natural rights)。義務之社會性質已爲一般所公認，可是對於權利，却通常認爲屬於個人，如其皮膚之一部，或其四肢之一段。此處我不打算概述此問題所經之歷史，而只略敘此種見解發生的狀態，想可足用。「權利」是一種反射的法律概念，「義務」是反射的倫理概念。但是每一原始社會中，卽有範圍并規定個人權利與義務之意識存在。據我們所知，最簡單的諸社會都有一種習慣法典，依此法典，一個人知道在某種情形之下，他應怎樣去做，他

可希望什麼，他可向何種女人求愛，他應迴避什麼人，他鄰人的財產是什麼，他應仰誰為保護人或視誰為報仇者，他應對誰有扶持的義務。此時或許沒有經常機關以執行這些義務，然而這些義務却被公認，并習慣的遵行。若有破壞習俗的，被害之方可以自行伸雪，惟大多數此種伸雪都有一定規則，定出執行伸雪的方式——或眼還眼與牙還牙，抑或確當的補償——與應參加的人物。這些習俗是由每一新世代毫不遲疑接受的，如他們生息於其間的空氣之一部。若是他們要求學理的根據時，則只有一些空洞意識，以為違犯舊規將有災殃，或一些比較確切的學說，如禁戒，咒詛，或違犯將致神怒這一類的說法。洎後社會更有組織，并因兵力與財富增加而擴大範圍，此時社會需要更為嚴整的統治機關，并須處置更複雜的情形，農奴與奴隸，以及具有不同的習慣法典之附庸民族。此時必須頒佈法律，并設立法庭以管理并執行之。但是斯時所佈為法律的，仍然屬於神聖的與不可思議的淵源；這是在西奈山 (Sinai) 啓示的；這是米得人 (Medes) 與波斯人 (Persians) 不可變更的法律；這是自從俄西里斯 (Osiris) 時即未嘗改變過的；這『不是今天或明天，而是永遠存在，并

無人知其來源的「法律。然而此法律并不平等，若行用的人稍一不慎，則往往只有使貧人吃虧。因是而有希伯來先知們的雄偉抗議，與應運而生的申命紀（Deuteronomy）之法律，此法律特別視為在神廟啓示的舊律之新解。此處我們見出抗訴與伸雪之開端，至於有系統的批評，則須待於生有無數思想家的自治民族。在第五世紀時，我們見着希臘表現許多關於制度的改訂與協商，并視法律與政府之全部組織爲人羣協定的產物，而去掉其「自然」的基礎。柏拉圖（Plato）要對付這種評論，便系統的去分析人與國家的性質，而亞里斯多德（Aristotle）在根本地方與柏氏一致，承認法律底正義有協定要素，但却極力主張自然底正義，視爲此正義可推諸任何地方而皆準，因其如「自然」的憲章一樣，此是最上的憲章。亞里斯多德這樣接觸了自然正義與實體法律不同的概念，而沒有闡發盡致。此概念以後成了斯多亞派（Stoic）教義的中心。「自然」是由上帝鼓盪而且指導的普遍法則，對此法則的條款，一切人們均有遵從的義務。離開一切實體的法度，人們却自始至終都受自然法則所規定的約束所範圍。可是這些約束怎樣去知道呢？首先我們要曉得這

些約束視人爲人，并因而視一切人們爲屬於「上帝之城」而不屬於「塞克拉蒲（*Secular*）之城」，不視之爲羅馬人，希臘人與野蠻人，而視之爲上帝的兒子與弟兄。此種普遍的真理，人們只須叩心一問什麼義務似乎是自然而喻的，例如契約之履行，便可直接的領會，抑或設想若將一切人爲法度去掉時，則所存者尙爲何物，想亦可消極的體察。因是之故，所有一切拘束與不平等均特別認是人爲法律之所創造，人類根諸「自然」是生而自由與平等的。

吾人最易見出，此種理論含有不少曖昧處，這些缺點已有許多學者盡量的揭出，此處無再事推勘之必要。吾人只須總括的說，司多亞派及其一大串的信徒所揭櫫的「自然」，不特非社會的理想目標與實際目標比較的合理說明，且是一種雙關的概念，在此概念中，本有一線可作爲理想目標的基礎之純粹的完全的辨理意識，却與一些假定永遠真實而永難實現的觀念混爲一起，而其推理的方法則又專靠一些抽象，以致奪去了社會生活的許多資源，并有時且陷於完全虛偽的與片面的論調。

雖然「自然法律」(the law of nature)之說却最初代表一種有系統的理論，視法律的合理體系應建立在普遍的責任上，并應有超過國家一切法度之權力。因此之故，此說爲司多亞派的法律家用以改良羅馬法律，改善奴隸制度，及掃除羅馬家庭制度往古的兇殘，却生了良好的效益。此說在十七與十八世紀用來，可作爲對專制的箝制，對民主主義的呼籲，及控制國際混亂的方法。此說之所以能這樣利用者，因爲儘管怎樣的說，它却含有真實深切的真理在故。洛克(Locke)大體是不錯的，當他說：「兩個人在蘇丹尼亞(Solothuria)或一個瑞士人與一個印第安人在美洲深林中，訂立一些交換物品等等的承諾與契約，都可拘束兩方的，雖是他們彼此之間均完全置身於自然世界，因爲誠實與守信是屬於人所爲人的事，不是屬於社會成員之事。」(註一)洛氏是對的，因爲當人們一進入契約的關係時，則守信的義務與期望他人守信的權利便立刻及於兩造。此種權利義務關係不是任何政治制度所能建立，而是每一政治組織所必須接受的原則，若被忽視，則政治組織必陷於崩潰。評議所集之點，往往在「自然世界」(the state of nature)一語，此語如此

處所用的似乎所謂「自然」是指人們彼此僅有偶然暫時的與外部的關係。此解殊非洛克的真正意義，因他認為自然世界是人們僅憑社會關係居住一起而沒有組織的政府之世界。但是此種用語頗含有自然二字真正的邏輯危險與社會契約的概念。因為以抽象方法開端——略去我們所已知道事物的一些成素——最危險的是易於抽象太過，而在此點，則是完全躍過文明統治的人民，而抽象為毫無社會關係的孤獨個人。這樣演繹結果，個人所具的權利視為超於公善之上而非藉以獲得公善的，並且甚至與義務不相關連，因為義務包含社會的束縛故（註二）。

（註一）見洛克所著 *Second Treatise on Civil Government* 第二卷第二章。

（註二）格林（Green）於批評洛克時即見着此數要點，是不錯的，但在歷史與哲學兩方面，格氏却比洛氏更陷入歧途，將社會關係與政治關係，有效的規律與強制的法律混為一談。格氏說：「依於契約而產生政治社會之

事物狀態必已是一種社會，在此社會中各個人自視為社會之成員，社會對他可有主張的權利，他亦有對社會主張的權利，而且此種社會在原則上已是政治社會」（見氏著 *Principles of Political Obligations* 第七一

頁)那末洛克之類亦可反唇相譏的說,『在原則上』云云,其空洞正無異於『自然的』。洛克的要點是謂世間容許單有社會關係,并甚至有無組織底政府之社會(并因而除其他事物外,有所謂契約)氏并引美洲的旅行者的經驗以助其說(氏書第八章),這是不錯的。而格林則進一步說,破壞義務而不受政治權力懲罰的社會,『并不是政治社會之先驅,而是為政治社會逐漸產生的社會,』頗與事實矛盾,這些事實,洛克已部分的認識,并更可為格林所利用。而格林又說,國家不能創造權利,而只能『給業已存在的權利以更進的真實性』(第一三八頁),却又承認了洛克理論的實質。我不能在此評隲洛克的全部學說,但我卻冒昧提出一抗議,反對這一般未給洛克以相當公道的批評家。洛克的見解,從哲學與人類學兩方來說,却比霍布士(Hobbes),盧梭(Rousseau),柏恩(Paine),或任何『黑格爾學派』(Hegelian school)人們之見解,為能更近於真理。我只說一句,若我們不將(一)社會關係——人類交接,(二)有永恆組織的固定社會,(三)政治組織的社會——國家,分別清楚,對於這種問題是不能明澈的。洛克要旨是謂權利起於(一)種社會,此說是實在真實的。凡有社會關係的地方,即有權利與義務存在。在固定的社會中,已有公認的權利存在,雖然沒有執行這些權利的政治權力,并或沒有強制執行的公認手段。甚或『自行救濟』(self-redress)亦沒有一定的規律(參看拙著 Morals in Evolution, 第三章。)

及到政治社會發展了司法與警察制度，始有固結的與強制執行的權利存在。在各社會中，道德的權利，無論被公認與否，都是一種請求權，此請求權構成所影響人們真正公善之一真實要素（見本章第四段）。

權利產生
義務是道
德關係的
名詞

三、但是權利，不管其餘意義為何，却是一含有義務的名詞。權利是其所有主應享有的一些東西，因而是對其他人們所加的一種束縛，此束縛或為禁止他人某種行為，或命他人默予承認，抑或責他人以積極幫助，設若某人有收入一筆錢的權利，則其意是說某另一人即有付他此款之義務。又假若他對於一宗財產有獨占權利，則即是說其他人們若不得他許可，便決不能有所參與。再假設他有走下此街道的權利，則即是說任何人決不能阻止他走。一種權利容許未被公認，但若一經公認，即是承認有尊重此權利的義務。所以若是假定的說，在自然世界中，一個人有為所欲為的權利，這是無意識的話（註一）。一個人或許要求這樣或那樣東西，而他的鄰人也可要求這樣或那樣，但是他們二人決不能有依其各個意願以處分同一事物的權利。權利自然也是請求權（claim）之一類。但權利與請求權之別，則在權利之為物，各個人有尊重之之義務，若不承認此區別，則無使用權利這名詞的理由。

而一切請求權都立於同等地位了。於是，權利也者，從享有人的方面看來，是他應享得之物，義務也者，從擔負人的方面看來，是他應給人之一物。權利包含有一種道德關係，而不是純粹的單獨的爲所有主之片面事務。由此看來，人類的權利，不是先於社會而存在的，其發生與其存在均有賴於社會生活（註二）。

（註一）「自然，有些自然法的解釋者說——自然給各個人以各種事物之權利，實際此語無異改一方式的說，自然沒有給任何人以權利；因爲從大多數的權利看來，這是實在的，凡各個人均有的權利，即是任何人均無的權利，正如各個人的事即是非任何人的事一樣。」（邊沁所著 *Anarchical Fallacies*，見邊沁全集第二卷第五〇二頁。）大概從邊沁看來，自然權利只是無意識的話，自然的與不可割讓的權利在修辭上是無意義的——是鋪張揚厲的話，」又或如氏在另一地方說的，「是紙上空談」（第四九四與五〇二頁。）然而在他的國際法典（*International Code*）中，邊沁又說，「一種原始的與最初的權利，其構成乃基於相對義務之無存（即是不禁止而可以爲之事。）此種權利存於政府成立之先……任何人無禁止不能爲某事之義務時，即任何人均有利用某事之權利（國際法典一三三邊沁全集第九卷第一四頁。）邊沁此處所謂最初權利殊屬於權利之負面，即是

無相對的義務在，我有作我所未被禁止不作之事之權利。此解并非權利的全部含義，從上面所引邊沁自己的話即可見出。設若不禁止任何人以不爲，又假設權利即是未禁止之事，那末我有對此錶的權利，而你亦有把我錶奪去的權利了。

(註二)有人或許僅謂「權利是一表明社會關係的名詞。」但是此義似乎不能含蓋各方面的各種權利。一個人有時輒說對他自己的情緒，或對他自己的判斷爲不公道，我想這說法是可成立的。此語的含義是，在一個人身中，有各種的成素，有些成素有對抗其他成素的權利；設若從全人格的關係判斷，有些成素的功用確有補於全人格之善時，則此語是實在的。所以我有決定我自己意見的權利，即是此權利不僅可以對抗其他人們，並可以對抗我自己的恐怖與猶豫。若是離開了社會關係，任何權利却只有一有限的範圍了，因爲若其他人們不能禁止我暫時的思想或情緒，他們亦能阻握我的思想或情緒於獲取實質與動力之頃，而從事於煩惱與惆悵，使我不能自主於心而後已。抑有進者，設若實際上我有自己思維的權利，此權利亦非我所獨有，而我之能享此權利者，乃因一般人們都應這樣使用其才能，係屬甚善之事。事實上權利之競求通常基於社會的理由。在普通術語中，權利乃是生活中爲全體之善起見，一成素所應享的事物。權利包括其他成素之義務。個人是全社會之一成素，普通他的權

權利非爲
社會幸福
之先存條
件而是社
會幸福之
一要素

利均課其他人們以義務。所以人的權利包含社會的關係。

四、權利非先於社會福利而存在的條件，乃是構成社會福利之諸成素，其權力亦因此而產生。此義乃調和原則之直接引伸，按調和原則，生活制度中之善，凡進入彼此有關係的所有人們均應分享，凡事與此種制度衝突的即斷爲惡，與此種制度無關係的即視爲無善惡。故依據此原則，任何「權利」凡足以箝制，阻礙或拘束社會福利之增進者，必屬於惡，凡無此種關係的任何事物即謂之無善惡。所以一種與社會福利衝突的「權利」將無受吾人尊重之資格。即離開善爲調和之界說，此同一理論亦可成立，祇要我們承認我們應當爲善，而不應當爲惡，抑或甚至爲我們所欲得之善，與不爲我們所欲避之惡。因爲假定任何權利之爲物，若其承認，致流毒於一般社會，不是偶然的或事變的一些附帶影響，而是永恆的與其內在的性質時，則無異承認一個人有要求爲惡於人類之權利，其他人們有必須爲惡於人類之義務。若而原則，最大限只有視此種生活之善惡爲不能與其他生活或其他生活方式之善或惡相較的人們始能主張，而且即假定如此，亦可說從彼輩所視爲真善與真惡

之觀點判斷，彼輩仍將置權利——而且義務——於上述概念之下。但是，此種所論，鄙人亦曾以權利義務之說論及，決不是簡單的學術問題，而是包含人羣努力與人羣幸福的意義之全部問題。這問題不能在此探討。視人類在此世界上之幸福為努力的合理目標，其理由在上面已簡約的說過，我不欲在本書過事發揮。我們此時的目的只須指出權利與義務不能置於公共幸福之上，若是不然，亦惟有先行否認在此世界的人類幸福為個人與集合努力之真正目標。

有人容許反駁的說，權利與義務有時是與公共利益衝突的。一種行用已久的權利，譬如說財產權，或許為公共進步之梗。那末，此種權利便會自己消滅嗎？譬如社會已訂立一種契約，而又證明不能履行。則此契約便可作廢或無效嗎？若是可以，則權利將成爲什麼東西呢？若是不能，則怎樣可以否認權利控制公共福利呢？普通說來，答案自然是這樣：若權利之保障不被尊重，歷時過久，亦將爲害於公共福利。一般看來，人們應當知道在某種情形之下，己所期望於他人者爲何，他人所期望於己者爲何，乃是社會生活繼續進行之必要條件。爭

執之點，祇在所給人們之權利與所責之義務，從全體看來，應當最密合於公共福利的諸條件之一事。除在最完美的秩則之下外，於任何事物中，若嚴格依照這些條件，社會亦將蒙受一些損失，這種情形是常有的。但是此種缺陷，若持與破壞社會合作之一永久條件比較，則是甚屬微末的事了。

於是，權利與義務乃是社會福利，或如我們的福利界說，乃是調和生活之條件。權利與義務之一般規律是社會福利一般必需的法則。特別權利或義務，是在一定場合時，經一切情形考察之後，為社會福利所不可少之物。故對此種福利，社會中各員係居於兩重關係。他應分享此福利。這即是他的權利之總合。他亦應貢獻其本分。這即是他的義務之總合。所以權利與義務係寄於同一倫理基礎之上。每一人格之完成即為公善構成因素之一，個人亦可請求完成中必需的各條件，及他人之忍耐，與乎在社會一般條件所許可下他人之助力。大概的說，一個人的權利是他對於他人所作的或引為己利而作之請求權，此權應為一些中正標準所維持（註一）。法權是為法律公認的權利，公認的道德權是社會實際道德裁判

所主張的權利。真實的道德權是公善關係所明白贊許的權利，此項權利或實在已經公認或未經公認均可。在他方面，個人不能有與公善衝突的道德權（註二），因在公善中凡合理的諸目的均概括在內并被調和故。在某種意義上，個人的權利均建立在人格之上。權利是人格發展之條件。但是人格本身亦為公善之一成素，所以人格的諸權利有道德上的效力。普通的說，真正權利是其享有人的真正幸福之一成素或一條條件，享有人的幸福，依調和原則則是公共福利不可分之部分。

（註一）參看里齊（Ritchie）所著 *Natural Rights*，第七八頁。里齊教授的定義係採自荷蘭德教授（Prof.

Holland）謂權利為「一個人影響他人行為的能量，不憑藉他自己的力量，而倚賴社會的意見或勢力。」其說確過狹隘。嬰孩有其權利，無能的人亦有其權利，而且即說動物也有權利，我亦未見出有真可反對的理由。格林

（Green）謂惟人為有權利之說（見 *Principles* 第四六頁及以上各頁）係氏相信真善惟存於道德的意志中。

至於有些人們，如不佞即其一，認為一切知覺世界，以及從最簡單知覺起，凡與知覺有關的行為，均有善與惡之分別存在，則所有見解自異於格氏。但是嬰孩本身却無能影響如彼產業保護人之行為。更切實而言，一個人有時可

有不爲社會所公認的權利，所以社會也不給他影響他人的權力。

或人容許反駁的說，此種論證殊覺過火，因嬰孩并不知要求權利故也。可是，其他人們可代之要求，而此權利仍然是嬰孩的權利。如是，即公認的權利，亦不須享有人的能力去推行，而可由另一些人的能力去推行。更有進者，權利有時被公認的程度甚輕，甚至其享有人亦不能提出聲請，然而認之爲真實權利者，乃斷定此權利爲彼人可以或甚至應當聲請之物。如這樣解讀，我想里氏的定義庶幾可以成立。

此事之最重要點，厥爲明晰公認這問題。格林的斷論 (Political Obligations, 第一四〇頁) 謂除意念使之爲權利外，無所謂權利存在，此說與格氏的其他較優理論矛盾，不可爲訓。里齊教授 (前引書) 似遵格氏之說，解釋道德權利 (Moral Right) 爲由社會公認的請求權，但是在他討論的進程中，氏又進而認權利爲社會之善所決定 (見一〇一頁等等) 其說可駁之點是氏忽於命題換位的道理，蓋社會之善係成於其各員的權利之公認也。

(註二) 不佞之意非謂他竟沒有與社會相反的權利，因爲社會有時亦可誤解公善爲何。格林 (前引書第一一〇頁) 說，「反社會的權利，顯然與被待遇爲社會成員之權利有別，所以在名詞上是衝突的。」設若權利是指

「社會成員之應有待遇，」其說自然十分真實。設若權利是指「甲或乙社會的成員所享有的權利，而且爲此社會所願意給與其各員者，」氏說則深深的謬誤。吾不列爾人溫婉的告訴愛爾蘭人說，他們是我們社會的成員，詳切證明此種特權的意義，并由我們最高潔的政治家們向愛爾蘭人講述使他們永遠反抗我們親如兄弟的法律的，是固有的罪惡。

我們以前所論，均指個人的權利。但我們也可有用的以推廣此概念。凡爲社會生活所必需之任何成素，可說亦有其權利。例如一切法人——家庭，市區，公司，職業組合，莫不可爲權利的主體。我們甚至可說一切功能（functions），或最低度，一切功能之代表者，均各有其權利。如宗教，愛國心，教育，在其有補於公善時，均有其執行之功能，即有要求社會給與其最能完成這些功能的條件之權利。實在的，若無適當的條件，則這些功能必歸於萎頓，而公共生活亦將適如其量的以流於貧乏。末了，社會本身亦可說享有權利，即是它對於它的成員及它所有的構成因素之請求權（註一）。歸納此數點來說，一種認許的權利假定社會中之行爲是組織起來以公善爲目標的。權利是社會中的成素所請求或應享之利益。抑或爲

社會整體從其所有成素所應享之利益。

(註一)此種權利，嚴格的說，應有一中正不倚的裁判所以決定之。事實上，法權的解釋便是這樣而來。凡有成文憲法的地方，此同樣原則可以限制立法。否則，社會可假立法手段以規定它自己的權利。我們並不是說社會之爲此，常是合於中立不倚的法庭精神的。

權利之表 面衝突

五、各種權利與義務是建立在公共福利之各種成素上。此各種權利與義務，若是被正確的決定，必可形成一調和體系。但是此種境地殊不易達到。沒有那個人敢說能夠確切知道在一切情境中公共福利之一切條件。故結果是，我們所認定的諸權利與諸義務容或彼此陷於衝突。因爲甲規則或許對某一關係中所需要的條件，即是說單從某關係看來，我們應有的權利或義務爲何，規定得十分正確，而乙規則對於單從另一情形或另一關係看來，所應需的條件，也許規定得同樣的正確。不幸的，生活的各關係并不是平行並列，而是交互錯綜的，所以依於某任一關係所立的諸規則有時可與依於另一關係所立的諸規則發生衝突。例如，我應遵守一種信約，同時我又應不傷害善意第三者的任何法益。但是，設若我因

履行對於某甲的信約，而生一些不可預知的影響，致使我不得不有損及某乙之法益時，則結果將如何呢？此時有兩種相反的謬見應當避去。第一是定立某些規律為絕對原則。其謬誤大都在置生活之某一關係於其餘一切關係之上，即是置部分於全體之上。或者謂福利的有些條件，其應用殊屬普遍，即是可範圍生活之一切關係。若是這樣，我們可答復說，這些條件，除非用最抽象的語句，以至於無補於實行，是不容易規定出來的。一種最超出一切的規律，是公共幸福的權利。但是，若承認此規律則又立即陷入相反的謬見，以一切權利均隸屬於公共幸福，而視公共幸福成爲任何特別事例之準則。我們爲什麼需要通行的規律呢？不過以此規律在一定情形之下能在此時此地生出良好效果故。這個即是我們業已述及的便利規律 (rule of expediency)。此規律可駁之點是它忽視了重要的真理，因人羣的永久幸福係建立在有定的條件之上，人們不能朝不保夕的以生活，而其交互關係中需有安穩與確定，以爲有益合作之基礎。事實上，社會已以這樣或那樣方式，綜合各方面的勢力（其勢力爲何，此處無從事分析之必要）樹立了一些規律，規定在一定關係中或一定情

形下權利與義務爲何——這些規律係僅以某一關係爲對象，故就各該關係而言，似乎正當而合理。但是依據調和原則，抑或依據任何合理的原則，我們均應進而叩問，這各種規律是彼此怎樣配合的，并若我們發見有不密帖時，便須重新整配，而且繼續我們的整配，直至我們所有的體系，各部均能協合作爲止。其中各部經這樣改造後，每一部即成爲全部調和條件之一，因而也是權利或義務之一真正底與合理底規律。於是，此時若離開一規律，即破壞了公善之一條件（註一）。在他方面，若未經此種批判，遽貿然認某一「權利」爲絕對，便將破壞公善之其他各條件。所以權利與義務也者，非自外部而限制公善之諸條件，而是在變動的生活情態中與在人們錯綜關係中，構成公善之諸條件。

（註一）里齊教授說：「科學不能有偏私之見，所以我們須承認在人類進化中一定有一階段，此時奴隸制度，有益於人類的進步，并不與當時所視爲的「自然權利」相反，雖是此制度後來不是進步社會的法度，而被視爲與現在人們所認定的「自然權利」背謬（見前引書第一〇四頁。）人們若視權利如吾人之所解，則將獲一更邏輯的步驟以廓清已失指導效能之謬說。奴隸制度，無論在有效用或無效用的時代，均破壞了調和之主要條件。

此義之爲真理，初不繫於時與地的條件，而在奴隸時代本身的歷史中也是灼然可見的。奴隸制度容許已取代了一些其他更壞的不調和，其產物容許已被社會制度中其他較優成素用以達本身甚善的目的。但是此種假定均不能取消吾人最初的論斷。

關於里齊教授『個人權利之消滅甚至視爲後起』之主論趨向，可參看浩布生 (Mr. J. A. Hobson) 所著 *The Social Problem* 第九四頁。格林，我們從他獲了唯心論的多數善華，與最少的糟粕，曾說：『政治社會之一件緊要事是以權力保障人們的權利。』(見 *Political Obligations* 第一〇二頁。)

測定合否
之準則與
總合法

對於能經受批判準則的權利規律，吾人若任破壞其一，結果必致破壞公共福利之一些條件。此項破壞，不管於目前有若何便利，而據吾人假定，終必發生一些惡果。而且所有惡果將是一種純損失，并因所破壞之制度是整個依靠它各部協和活動的，故此損失決不能以數字度量。此乃是公共生活精神上之傷害。若所破壞者爲表面的而非真實的權利，則另是一回事。此種破壞或許反是錯誤之改正。這種事件或許如一總合法 (synthesis)，我們在其中有兩種或兩種以上建立在一事數面上之請求權。若單就各該面而言，各請求權似

乎都可成爲權利，但是這具體事件之真正權利必建立在茲事各面的總合上，此總合又判給每一面」在此關係上所應有者爲何。折衷法却遠遜於總合法。折衷法最上只能維持各種請求權之較重要成素，但犧牲了屬於此事的真正權利之一些要素。最壞則此法只能以互讓達到協定——或表面的協定。

六、上所云云，完全屬於抽象，僅在樹立最上政治方術的實行規律。最難政治問題之發生，乃在一種依於堅固基礎的權利與另一依於同等堅固基礎的權利衝突的時候。在此種場合，政治家表現其智慧，則應用總合法，使各權利的實質均獲保存，而改變其精神使合於公共福利；政客策士表現其機權，則利用折衷法，使各權利人遂其所欲而嘿息，並不計及公共福利上之永久影響爲何；強者表現其怯懦，則對不便處理之事件，閉門不問，而伴謂若已處理似的；固執者表現其癖性，則堅執權利之一文一字，而不絲毫遷就。學說不能供給政治家以如何作成其總合的規律。學說只能判斷其方法是否正當，其要點如次：（甲）凡權利的有效請求須依據公善之一些真正條件；（乙）非俟一切有關的情形比較以後，此種總

合不能成立，而且非經此比較，即貿然用「權利」一詞亦屬謬誤；（丙）設若在解決時，公善之某一真實條件若被破壞，則仍有不調和存在，此種不調和縱然其表現可被抑勒，而其活動却未消滅；（丁）因社會生活中各要素互為依倚，此種不調和大都能够廣播并侵入調和之其他條件。

因解明起見，吾人可取民族權（the claim of nationality）這繁難問題為例。吾人為論辯便利起見，假定有關各派能自由討論民主主義與政府之一般權利。我們最後又假定民族權之界說大約為某種情緒與襲傳所維繫之民族有組織特殊底與聯合底社會之權利。於是，此權利如穆勒之所主張，依於關係人民之志願，設若吾人承認被治人民之志願是在決定政府之性質，則吾人即須承認此項權利無疑。可是，（a）所說的人民或許其中有較少數是有相反志願的，（b）而他們願意獨立，或許與現在與他們聯和的其他人民的一些真實權利相衝突。例如他們所要求獨立的領土或許是他們所形成的國家軍事上或經濟上的門戶。在理論上民族權決不能說在此情勢下的人民應有利用其優利地位以

達其自己目的之壟斷或無限權力。又是，以較少數而言，也找不出任何理想的方法，來決定劃分與再劃分應有之終極——或六縣，或四縣，或一縣，或一縣之一部，抑或最終或以村，或以街，或以人民的住宅，可推至於無窮。實際的政治家於此則詳考此種情形整個如何，并力求發現一些調和合作之真實條件，期使各敵對要求可變質為忠誠服事國家的精神，此種行徑是與純粹倫理學說相符的。設若其中要求有一是建立在真實條件之上的，例如若民族的情緒確基於深固的與合理的基礎時，則此項要求縱然可以被蔑視，其抗議可以被壓抑，但是決不能因此遂消滅其存在。它潛伏在下面，醞釀一些不調和，結局將侵入民主主義更廣大的與更基本的條件，例如禁止言論自由，實行私擅逮捕，執行祕密審問，與乎最後如發佈軍令，實行報復酷刑，施行放火與暗殺。此未被承認的權利將潛銷暗蝕已固定的諸權利以為報復。

於是，權利與義務也者，其決定胥視其對整個生活的調和之貢獻為何。此決定之形成大致在將倫理原則應用於民族的過去經驗之上。由此所生之法度似有抽象與烏託邦的

意味。更真確的說，此種法度僅僅進化甚高之社會始足以企及之，因其產生係從高度進化社會之經驗故。但是此種法度與社會之經驗有密切關係，其形成一面係擇取社會生活中之實在調和者，而他面揭棄其不調和者。末了，對於一切進步的政治家，對於任何時代人民之聰明領導者，調和通則實可為一極扼要而賅括的規律。凡不調和之臨汝者，本此以對付之。凡去一衝突而未啓另一衝突者，即開啓一新機會而未閉塞舊機會，凡減輕壓抑的重力而未斲削對法律之尊崇者，即擴大調和之範圍，雖是去實現其一切條件之期尚遠。從某一觀點看，為社會努力之悠遠目標者，亦可適當的視為實際活動於人羣生活各時期中之原則，其隆其替，一視人們努力之為智為正，或為私為愚以為斷。

第三章 自由

一 精神自由

不受外部
束縛而能
自由之自
由不僥適
用於人類
生活

一、盧梭說，人是生而自由的，但是無論何處均受了束縛。這話可更近於真理的說，『人是生而在束縛中的，但是無論何處均在力求自由。』所謂無論何處。即是言人類靈性具有活力之時。自未墮地之先，以至生命已死之際，人們即接受了箝束。生命的表誌是力求擺脫所束縛所箝禁的桎梏或環境的不輟奮鬥。然而至再至三，此種解脫似類泡幻，人們從甲式的桎梏解放，却又陷入乙式的桎梏。他們能從彼一或此一桎梏獲得自由，他們也能從此一或彼一方面獲得自由，可是，他們能得普遍的自由與否，此無限制的自由可為切適的鵝的與否，是不易言的。而人們渴望自由似乎超出一切之上，其故亦非一望而即明。因自由之為

物似是一種負面狀況，人們是不能以負面自足的。自由也可說包含有權力，或至少有機會。但是機會也者，吾人可用之於善，亦可用之於惡，惟有用之於善，機會似始可為吾人幸福之一實質原素。吾人之切望自由，容有幻想之成素存乎其中——即妄冀無限之潛能（Potentiality）或隨自由以俱至。試假吾人擺脫政府的，教會的，社會秩則的，以及一切特別責任的，重重壓力——則我們可指示你我們能夠做什麼！因我們未經試驗之故，常自覺我們潛抑的能力是非常之大，以為只要障礙除去，我們便可過一種理想生活，此種幻想又因包含在迷離的霧中，而增大其程度。如此像想的生活比實際的生活要豐富和濃厚得多，正如「可能」比「實際」要較大的一樣。可是，吾人之愛自由，雖有幻想之成素在，而為吾人必須知解的堅實核心却亦寄於是。吾人須力事探索自由之真義為何——在什麼意義上的自由始是人們在社會中所能得着的，并什麼功用是自由在社會福利中所貢獻的。

精神底，社會底，與政治底自由是理性動物之財產（註一），可是自由一詞却有一較廣義的，而且似是十分合理的用法，這是值得注意的。未被束縛的手足是自由的。若將筋腱割

斷，肌肉便可自由收縮了，血液本在窄狹的脈管與纖細的微管中壓迫着運行的，及進入較大的迴血管時，其流動亦自由了。鐘擺在其支架上是自由往復運動的，車輪在一垂直平面上是沿其軸以自由旋轉的，而且近來有一種配製能使輪軸自由的作垂直旋轉，故車輪此時能作長寬高三方之一「自由」轉動了。若是將箝制或筋腱去掉，能力即獲「解放」。若是將支架移去，物體即「自由的」墜落於地。在上面所述的各例，其共同之點顯然是「一些束縛，或一些外部壓迫勢力之排除。外部束縛是自由之反對物，故自由的最顯自然界說是此束縛之解除。雖然，就物質世界而論，此種解除却永無止息，是極易見出的。試以例明之。四肢去其束縛，固可謂自由，但其活動仍受神經系之指揮，若斷別手足以解去神經系之束縛，則此肢體即已死去。車輪之自由旋轉，但何物使之自轉呢？物體自由墜地，但却不能自由虛懸於空氣中。此時已有另一造加入了這問題，而且是有力的加入者，即地球是一個物體容許能從某特定物或某些方面獲到自由，但是它將更迅速的，更規則的與更完全的，感受我們所見人類所常感受的經驗——從甲種束縛解脫又陷入乙種束縛。可是，若詳切觀察，我們可

見出在某限度內，區別自由的與束縛的物體之主要條件當中，確有一些差別存在。一只錶若不得催緊砵條的純粹外部力量之助，則決不能走動。但是一經旋緊之後，它便憑藉各部精巧組織之交互牽引與推壓，計時至若干時間。其機體各部是互為推挽的，而其整體之運動，則吾人可說是一「本身」十分調整的，即是它在每一刻晷的情狀與其運動都是前一刻晷的情狀與運動之繼續，簡言之即其效果。除了推緊砵條這層不計外，一只錶確是一內部自決之活動體。誠然，此錶仍然不免受外部情形的影響，而有些外部情形，如溫度，確可影響它的計時功能，且在物質的世界中，此種箝束是永難去掉，這也是實在的。但是，外部箝束却漸次的大失其重要，而且內部因素愈臻重要，外部箝束愈失其勢力。於是吾人對於機械物體之描寫，可直截的說，凡其活動是其內部各因素之完全結果者即是自由，反之若其活動是依於外部的因素者，即是一「被束縛」。若然，吾人即在物質世界中亦已得着自由之積極概念，恰與消極的概念并行。自由是內部因素之自決，與外部束縛之解除。此種自由只在與宇宙隔絕之體系中，抑或在絲毫未受非物質的影響之整個物質宇宙本體中，始能謂為絕

對或完全。而非然者，自由只是部分的或比較的。這個是脫離一些特別束縛的自由，抑或是在某特別方面所實行的自由。

(註一)即是具有一些可疑條件以爲較高動物之人類。這個又生出一些本身有趣味的問題，但是不關於現在論旨。

人的生活
於其調和
時是內部
自由的

二、人們所求之自由亦是箝束之解除，此解除能使他按照其內心自覺之諸衝突以生活。凡人之生，或許受體質的障礙，或疾病的束縛——此雖爲其身體之一部，却亦是其「自我」之外部壓迫者——抑或受其主人或貴主，或其鄰人，或環境的壓力，或其本身職業，所箝制。凡此諸物，「箝束」人生最甚，以致阻絕其自決，即是說，阻絕其內部諸因素之活動，故人對自由的有效要求通常是對他深銳感覺爲障礙的特定箝束之解除。可是，人的內在自由果爲何物呢？決定他的諸內在因素又是何種呢？此諸因素顯然是複雜而衝突的，而此一因素之自由或許即是彼一因素之束縛或毀滅。一個人或許能解脫一切外部的羈絆，却只是作成了一種情性的奴隸。依此種奴隸方式，據通常的倫理說來，此人是意志自由的。若是

意志宰制了其他一切，意志本身誠然是內在自由了，可是此人也一定是自由嗎？意志之爲物，可以爲嚴厲的主人，亦可爲忠順的奴隸——若意志壓抑生活與情緒之自發泉源，則爲嚴厲主人；若意志謹遵一些并非代表意志全部性質的意見所加之典訓，則爲忠順的奴隸。抑或可這樣的說，我們縱然認定意志以能完全宰制而獲自由，但是意志卽是人嗎？抑人是所有思想、情緒、想像，與有覺及無覺的衝動之全部內在組織呢？我們已見出此諸要素有時是互相衝突的，所以不能全體都獲自由，但是由諸要素所構成的整體能夠整個自由嗎？抑或自由乃是一些統治要素如意志也者的特享權利，而其餘要素應屈服之呢？解答是：調和之所在，卽自由之所在。任何要素都可貢獻於人的連續行爲與興趣，若是能如此，則此要素的活動是「自主的，」不拘束的。我們找不出任何學理的根據，謂此種調和不能擴充到人性的全體，而且事實上卽此特點使人類迥異於物質世界；錶之各部，其造成如何，將永遠無所改易，其活動之良窳，一視其造成之狀況以爲斷，而人性的各要素則能表現其切合彼此與切合整體需要之無限適應性。因是，若完全調和如其他完全之物一樣，是一理想鵠的時，

以意志自由
由爲無所
決定之說
在倫理上
不能成立

則與此鵠的逼近，將是永遠可能的。從調和的屬性可以見出，純粹以意志壓抑衝動或情緒，此種逼近是決難辦到的。壓抑是調和之反對物。壓抑有其必要的作用，但真正調和之形成却須經由更精微的過程，一面諸根本衝動須箝止其粗野的表達，而使之適合於生活之永久需求，并各衝動亦於此以獲滿足，一面「意志」即活動整體之自我，對諸衝動之助力，須不覺其相反，只覺增固了其權力，擴大了其範圍。生活是這樣由調和而非由抑勒以統一進行的，并在此原則擴充所及之處，生活自內部看來才是完全自由的。

三、一般人對意志自由的討論大都注重選擇的概念，而忽視內在決定之義。自然，通常論調似乎認爲任何種類的決定均與自由相反。他們以爲所謂意志之自由者，必意志如一裁判官，君臨於各種突露的衝動或刺激之上，而給出其判決，并在此判決方正開始實施之頃，它亦可立即取銷，而不須再有刺激。若此末一點爲可信，則意志自由又須有另一條件存在。即是意志可以突然的改變，而最要者，即不需原因或理由。設若自由意志不是（如我們的論點所主張的）相需相成的諸要素之體系，或此諸原則間之調和原則，則它將亦不是

一種性質固定的單純物質，更不是一種性質變幻的東西，而其變動是沿其自身的演化而行。但是此三種解釋，任一種都可形成「自決」之各種實例。因為例如若以意志為單純的不變的物質，則此物質亦可說有自決作用，其在此一時刻之存在即為其在緊接的下一時刻的存在之因，而此作用亦是一種複雜體系，其中遞呈的形態係由彼此推演，或由一沿自身法則演化（若這是可能）的單純物質之展發而來。但是無論何種解釋都同樣與上述選擇之說抵牾。因據是說，意志的自由，不僅須無外部勢力之束縛——無論外部的物質或本身內之各衝動均不應有——且應無它自身過去的影響。意志之開展過程，容或繼續的推進，以達某某一點，并在是點容許又突然的完全斷絕。此種斷絕（此類事例不難縷舉）却不能解釋為由於任何「原因」（如吾人分析此類事例通常所想像的。）新經驗也，特別感觸也，甚至已積聚的諸勢力之流露也——凡此種種解釋無一可以適用。意志可決定一切，在決定時，其開端所在亦即其終結所在。依此見解，則意志之自由不能謂為內部諸因素之裁決，亦不能謂為意志以外任何物體之宰制。它不能解釋為自決，或現有束縛之解脫。

此種自由主要是謂不受過去的束縛——意志自己的過去亦在其內。意志是因，却永遠不爲果。意志可啓發一切事情，但它本身却不爲他物所啓發——甚至亦不爲它自己前此的存在所啓發。最緊要的，意志在其活動的每一頃刻都是一種嶄新之物。

此種見解通常爲因果普遍律所力掙擊。但是因果律本身亦可引起疑問，而研討此律又將超越吾人的範圍。此處可以說的是：（一）所謂意志自由論（the so-called Libertarian principle）於推闡意志的自由時即已毀滅其所欲得的自由之對象。若意志的連續性被破滅時，則意志的存在即歸於無有。代意志而存在者將爲無數各不相謀的意志動作，其「自由」也，恰如許多稀疏的分綴於一線上之念珠，彼此不相爲推挽，其動其靜胥各決於「其自身」。此時發生意念之「我」并不與昨日或五分鐘以後之「我」相關。每一選擇都是一種新事實，其來也無踪，其去也無踪。無執着之意志存在，既非一成不變之物，亦非依自決的連續行動而生起之物，因自決已不存在故。（二）意志自由論者所持以擁護其說的兩論辯，亦可取而反攻其說。第一是關於責任的辯論。其說謂我不能對我的行爲負

責，若此行爲是發端於我之過去，而我之過去又最終淵源於我之祖先與我之環境時。我們可答復其說曰，我若非作此行動的同一行爲者時，亦決不能對此行動負責。若行爲者是由虛無而來的意志，則你之所應責者乃非此頃刻之「我」，而是彼頃刻游動而無關連之「我」。此頃刻之「我」是自由的，并或許採行十分相反的路綫。責任包含連續的自決行動。

第二論辯是訴諸直接內省法。你試一反觀諸心，你將無論何時都可覺得在物質可能性的範圍內，你能自由抉擇這樣或那樣的。你的過去并不能束縛你。也沒有突露的動機能夠拘囿你。你的抉擇完全是你自己的。我們可答復其說曰：「十分是如此，你是覺得你自己的自決的，你的抉擇是你在彼時彼地所形成的本體之結果。你自覺在其餘諸象中，沒有過去的決意能箝束你，沒有過去的前因最終能桎梏你，而你滿可以採擷任何新的提示，并自己加上思維，甚至可在時鐘正鳴之際而抉取任何新的計劃。在此種意義上，你誠然覺得是不受過去的拘束的。但是要自覺你自身連續之不存在，却另是一回事。自然，你或許不能完全見出所連繫你的存在之一切線索。有些綫索深深潛存於下意識中，內省法不能充分省

意志自由
含有推測
行為結果
以爲決意
之謂

察其有無。但是可以證實續存性存在之自覺，即觀於吾人用「我」之一字便可證明其有，「我」之云者，若有何種含義，當必指經一過去與現在的時期而繼續存在之物。我人的意識，當其用「我」字時，即包含我們已成爲現在的我們之意義。

四、但是在某方面，於形成詳審底與特定底意志時，我在某意義上是不受我過去的拘束的。當計劃一件事物時，我是向前思維。我所推想的事態是屬於將來，并考察諸事態的因果性質，視爲將生之果，或大致可成之狀。在意念中我擇定某種標的爲我的決意，而我之行為或活動亦同樣的向某標的以前進。行為之因果趨勢是作此行為的原因。我之所以作此者，以其將生某種結果故，決意行為之本身乃是諸內部因子趨於某果之機構。所以我之作此，不是因爲過去，而是因爲將來，而我之所謂自由者即是脫離純粹機械的因果關係，不逐枝逐節依循着過去，而能與行為自身所將生之諸果發生變動關係。過去，包括我過去的一切，已作成我在此頃刻爲如何人——在此意義上我永遠不能脫離了過去——但是我之所以爲我，是面向着將來之物，行為之決定係出於行為本身之因果趨勢，因而與未來之果

無關係的過去之機械決定是不能箝束我的。這個是一切定意的胚胎，而在審度周詳的意志時，則已臻於成熟的與顯著的表露。可是我之意志究竟是否可以預知呢？人若確切了解意志的性質，知道意志對事物怎樣品評，明白意志怎樣將新原素加入綜合，并確知定意的與創造的綜合法則為何，則他可以預知。人若採取意志展發之連續各點，而連繫為一推展的曲線，以究其極，則他不能預知。因意志之為物每頃刻都受其自己行為在那頃刻的活動趨勢所左右，後一方法殊不適用。吾人若欲預測心理中之全部精神生活，則唯有先求了解已完全發展的諸精神目的之內容，諸目的在心理中之評價，以及實現所依之各條件。我們須從了解目的開始，然後再從目的反推。我們要達到目的，決不能像求機械的效果一樣，從動力的原始處開始，并向前進行。

五、總結的說，精神自由即是上面所述的自決。它包含有自我的連續，所以與每次抉擇須與過去割絕的自由概念不相合。但是精神自由又包含所有諸因子的因果趨勢之自決，此種自決尤非只知過去事實而不了解心理所向前祈求實現的諸價值，所能預測的。抑尙

但此自由
不應受表
而外部影
響關係所

有問者，人居於龐然宏偉的世界中，藐焉此躬不過爲世界之一部，其所祈嚮之「價值」或目的鮮有不與此世界關連的，則他所能實現之此種內在自由，能至何度乎？我們已說過衝動呵！動念呵！動機呵！但是除了某一形態或方式之外部對象外——或爲事物，或爲人——什麼是動機呢？若是此等事物影響到我們的意志，則又何能說是意志自決呢？設若此等事物毫不關於意志，那末意志在虛無之中又何所從事呢？對此諸問題的答案是很尋常的，我們可簡短的述之於此。我的行爲所涉之對象，自其本身而言，儘管是在我之外，但若其訴諸我心，則須借徑於感覺與興趣，此感覺與興趣乃我之一部。我之愛甲，我之憎乙，我之飢與渴，我之冷或熱，使我發生種種行動而對甲或乙，使我吃與喝，使我圍爐或開牕。我所做的有關兩方之一切行爲，不過是一些在我內部之物之表現。實在的，感覺之最初激動是自外而來，但若它不能在我心中得到反應，亦將立歸幻滅。自然有些時候，對象似乎有專制的力量。「鋼鐵曳人上前。」「婦人誘惑我，所以我吃了。」但是吾人應責備的，乃是「自我」門閘內之奸細，因爲縱然有控制與專制之情勢在，而發生專制作用的仍然不外是我內心的一

些衝動或情緒。反過來說，設若我的「自我」能是它自己室內的主人翁或貴主，或更妥當的說，是它所有構成情緒，興趣與衝動之領導者時，則我即爲不受一切此種專制，而是「自由的」。由此看來，精神自由并不需乎離羣而索居，而是完全自我在其構成興趣網之無數關係中所有之調和，如前面所說的。

第四章 自由(續前)

二 社會的與政治的自由

在社會中
之自由含
有拘束

一、由前所論，人之所以爲人，恆被其趨向於本身以外的目標之各衝動及情緒所指導，其精神自由係隨其內心調和之度以爲衡。那末人在社會中之自由又果爲何物呢？聚羣而居的無慮有若干萬人，他們都能人人自由嗎？設若其中有一個人能爲所欲爲，則他若願意，他便可強迫或抑勒另一個人。在他方面，設若他被禁止這樣做，則他似乎便不算自由。哲姆士第 I (James I) 謂「自由君主政體」是一種君主不向任何人負責的制度。在此制度中，只有一人自由，其餘的人均不自由，則此制度，除了一個人以外，任何人恐均不能謂爲自由。那末，所謂社會生活中之自由，或自由社會，究如何解釋呢？

謂爲自由社會，有一極顯明的意義在焉，卽是此社會須對其他任何社會而獨立。關於此類自由，以後尙須詳論，而吾人首宜論究的，乃是社會裏面的自由。一個人若是在他人權力之下，則此人之不自由，是最顯然的，若是他從這些權力被解放出來，則他之變爲自由亦是顯然的。可是，任何人（甚至我們的自由王）實際絕不倚賴他人嗎？我們不是大家都被法律與政府，被我們的地位，被我們所負的責任，等等，所束縛的嗎？我們不是這樣被其他人的意志所強制領導，其程度之大小是隨情形而異嗎？凡此諸點，均是吾人須加討論的，而目前所指出的，則是專制權力與規律權力之區別。前一種權力是繫於個人之任性而行，後一種權力是由法律規定，并受法律的解釋者與執行者所左右。自由之初步最低須從個人的專制權力解放，縱然我們之得此，須轉而受法律之統一底與中立底拘束（註一）。有些思想家似乎認此初步亦爲終極，并設想一種規則極繁的「烏託邦」在此社會中，因無人能在規定的狹窄路線外活動，自然沒有人能夠強暴或剝削他人。設若此種制度不能滿足我們自由生活的概念時，則吾人卽須再事探討。法律僅能保護我們不受專制權力，這個并不

算滿足。而最緊要的，法律，風俗與制度之本身必是自由的，即是須與生息於其下的人們之生活自由相合。這個要怎樣纔能達到呢？除了秩則的放弛外，社會的各員一般能享什麼自由，而秩則的放弛，若是過甚，至少是犧牲一件良好的事以爲另一良好之事，不會使個人的非法權力（抑或環境的盲目專制）復活嗎？

（註一）吾人假定法律之拘束是中正不倚而建立在公善之上。惜乎法律之解釋與執行必有待於個人，而法律繁興的地方，一家人最簡單的服食器用或甚至必需品，均繫於爲一些五等以下挾權自用的官吏之裁判所代表的法律威權。法律所給解釋權力的範圍愈廣，則愈不能脫離個人的操縱。因此自由主義者通常都主張硬性的規律。然而硬性法規又往往有削足適履之弊，以求規合各個案件之真實需要，所以又有主張法律之伸縮性的。這是一切法規不能避免的兩難關。

社會爲一集合的總體，其所有成員是密切相需相成的人們，若是它們的性質能夠絕對調和，則社會與其成員亦將能夠絕對自由，正如一個人之內心一切因素調和時，他之能夠自由一樣。可是此種境界除非有神造的調和才能辦到，而我們的造物主却并未作此神

蹟。然而我們可說，社會之自由實際與其內部生活之調和成比例。其比例即視箝制之排除與善意及服役精神之加入程度以爲斷。可是，若人性有超逸於調和之外時，亦有需用箝束之必要。此種箝束，自由與調和都是同等需要的，因爲前面已提及，一個人的無限自由將是一切其他人們無條件的屈辱，而反過來說，全體人們要享自由，同時亦必須受一些拘束。設若我能自由做這樣，取那樣，或走這條道，則即是說你或其他任何人都不能阻止我。對於我的自由之尊重即給其他一切人們以限制的拘束。由此看來，保障自由的制度即是強制的抑勒制度之正面（註一）。

（註一）「自由是法律強制的反對物，所以這是實在的，只要取消強制法律便可得到自由。但是，因自由與個人施於個人的強制相反，所以一個人所獲之自由，即是另一人之不自由。因是之故，一切強制的法律……并特別是一切創造自由的法律，無論其推行之所屆如何，都是自由之抹殺者。」（邊沁所著 *Anarchical Fallacies*，見邊沁全集第二卷第五〇三頁。）然而許多奉信并自命爲邊沁派的人們，却藉「自由」之名與所謂的「邊沁自由主義」（*Benthamite individualism*）以反對箝止個人濫用權力的立法何累累也。

在權利制
度的形態
中每一權
利是「一
自由」

二、若是自由包含拘束，則自由之追求是否成爲幻想，是頗可疑問的。從自由的觀點看來，以一種拘束制度代替另一種拘束制度，所得者究爲何物呢？我們能夠得出一種與自由相合的拘束制度，而其餘拘束制度都是不相合的嗎？對此問題，從前有一答案是：從自由觀點看來，必需的拘束可以下述公式表示之：「各人的完全自由，須以不侵犯他人之同樣自由爲限。」此種拘束，有人擁護的說，是完全從自由本身的關係而設，其作用則在將自由原則普遍化與社會化。此制的定立，針對我們所說的絕對自由，而使一切人們在不抵觸公共生活之範圍內享受充分自由，即是社會所有成員所能享的自由之量。可是，從字面講來，此原則與社會秩則，或甚至自由本身，殊不相入，這是很顯然的。譬如甲有打倒乙的自由，并不

是乙有打倒甲的同樣自由所能互制的。設若甲是一個有訓練的拳術家，則他可利用其自由以爲所欲爲，而乙便將受其控制。不需重要的改訂，此同樣論辯亦可適用於一個人所施於另一人之任何強制手段。弱者能用同樣手段的權利，設若他具有此手段時，而無實際的與現有的保護，於他將亦無所慰藉。這是顯明的，弱者所需要的，不是報復的權利，而是他能

享受他所有權利之保障，而且若是權利果真建立在幸福的條件上時，則此保障之應給予他，乃是爲公善之故。所以不管自由爲何，其必尊重社會所有成員之一切公認權利，當無疑義。

與此見解比較接近的學說，是分別關係自身的行爲與影響他人的行爲之說。然而據公善原則看來，人世絕無嚴格純粹關係自身的行爲，縱然有此種行爲，但亦決不能完全立於公共關係之領域外。第一層，欲確言何種行爲與其他任何人無關，是很困難的。不僅一個人的行爲有發生榜樣與薰染的作用，即對行爲者自身的影響亦有社會關係在。他是社會之一成員，其種種功用可被他自己的行爲所改進或摧殘。而第二層，即使有影響僅及個人的行爲，也不能說此行爲與社會完全無關。據「公善原則」(principle of common good)，每個人之善否是關於全體之事。所以，有些行爲縱然是直接主要關係於自己的，也不能據此爲讓諸行爲者自由抉擇之充分理由。自由不能建設在與社會權利抵觸或相妨之個人權利上。可是，一種行爲無論及於個人者之爲善爲惡，社會雖不能完全漠視，但也不能遽說

其爲善者，社會應以強力求之，其爲惡者，社會應以強力制之，而此時懸於吾人目前的問題，是依據何種條件，強制始能適用。爲個人本身之善，強制所能施之度，吾人將在以後討論，但是我們首先可將侵犯與不侵犯他人權利之行爲區別出來。此種侵犯可由強力或欺騙作成，且亦可由更間接的方式作成。所以一個人不必侵犯任何公認的權利，而可利用其權力以與他人訂立一些與此人幸福的一般條件有妨害的契約，因此之故，國家不得不出而管理經濟能力不平等的兩方之契約。又是，某些人們又可單純在彼此之間運用其權利，而將其公共敵人排逐於競爭之場以外。總而言之，運用任何權力，無論直接的或間接的，以侵犯社會其他份子之權利時，社會亦可用相當於顯明強力或欺詐的干涉以控制之。現代一面關於自由的界限，他面關於國家的干涉之爭論所集，大都在此種過當的優越權之性質以及限制它的方法。但是在原則上則應無爭論可言。若是我們既已承認社會應當保護其份子享受某類權利，作爲幸福之條件，則此類權利之應如何考核，乃屬次要之事。若侵犯之起係由於一種權利之合法踐履時，則可立即的說，此種踐履在現在情形之下不是合法的，而

所依據的權利需要更嚴密的界說，庶幾其使用不致與幸福的一般條件相背戾。

於是，據公善原則，各個人之自由應被全體的權利所界限。此種限制之反乎自由，并不如其初見之甚，因在經常的情形之下，一種權利即是一種自由。權利是我對於一些事物能任意享受的保障。例如，人身保護權給我以使用我的四肢與身體以抵抗任何危險人們的干涉之自由。財產權使我對於一些東西能自由的處分——其自由恰以權利所規定之範圍爲度。信仰權，言論權，表意權，公共集會權，宗教崇拜權，都是憑我自己意思可以用或不用的權力。因是，一般的說，我的權利即是我的自由，社會保護我的權利，即是保障我的自由，反過來說，社會准許或自行侵犯我的權利，亦同一限度的准許或自行侵犯我的自由。所以在權利的集體中，我們已見出爲自由制度基礎的限制制度。

上所論列祇限於各個人的權利，但是社會整體亦有它的應享利益。個人對於社會應負的勞役曰義務；而社會要求此勞役的權利，其限度如何呢？即是說，在意見分歧的時候，我們對於兩方均須給以真誠的尊重，社會經由其設立的機關，政府，有什麼權利將其意志課

於頑強的少數人民呢！我們且假定政府之行爲是忠實的是竭盡其智能的政府有時亦可不須強制而能達到公共目的。若是這樣，則政府便無什麼理由以強制不願意的人民，而強制因含有不調和，便似乎是謬誤。在另一方面，公共目的或許是這樣，即非全體協助，此目的將不能達。一種規律之精華或許即繫於全體遵守而無例外，并事實上社會施行其權力以保護各個人，其理由乃在於此。但是不管其目的爲何，我們只假定此目的是認爲公共福利所必需，并依據於普遍默認的。若是此種默認被人拒絕，則社會即有強制執行的權利——此權利係爲公善的諸要件所贊許，其裁定自然不敢說正確無誤，但是竭盡了智能的。

於是，自由爲權利所界限的程式須加上一附件，即所謂權利，除各份子的權利外，并須包括社會爲一整體之權利。這樣我們得到了權利體系即自由體系的概念，自由雖可爲權利所界限，而此外尙有不侵犯任何特定權利而可任意作爲的「普泛自由」(General Liberty)。在此限度內，各個人似可有按其自己判斷及自己意志而行爲之自由。關於此點，或許有兩層非難之處：第一此說界限不確定，第二此說包含一危險的循環論。權利依據於

公共福利的條件，而公共福利的條件又大半依據於意見，所以界限是不確定的。在此點上，缺乏最終底與決定底裁定，確已構成要求思想與行為自由之一理由，因是制訂自由界說而仍使吾人返於問題繁多與不可知之境，似乎是徒勞無功的。抑有進者，縱然假定界說是真確的，但亦包含有（可以這樣說）一種循環論，因為自由本身是福利之一條件，所以也是權利。關於第一層，我們暫不假定權利有何種最後裁定，但是無論如何，權利之要求總可表示一些人的意志，縱有許多意志無權利的根據，却是沒有無意志根據的權利要求，這是可承認的。將問題轉變到此點，於是我們可見出，甲所志願的目的不一定即與乙所志願的目的衝突。若是目的不相衝突時，若是甲與乙都能追逐其各自目的時，則我們原則的意義是：單純對於甲的行徑不滿意，或懸忖甲之行徑為有害於彼，決不能為乙壓抑甲行為之正當理由。這個即是我們的界說所謂的「普泛」自由，我們縱將乙改寫為「社會」，此說亦可適用。又若在他方面，甲與乙的目的不能調和時，則不同的問題發生了。此時我們不僅應考查他們各個的意志，品質，意見，等等，並應注意它們所生之效果，並因這些效果是相衝突

的，所以我們須於其中有所抉擇。從此例的性質，不能雙方均有自由。我們應盡心考查各目的對公共幸福的關係，而為抉擇的裁定。這個即是我們的原則所指的比較特定部分。凡為公共幸福所贊助的目的即為「權利」，此權利可限制任何對彼有侵犯的自由，而其本身則挾有自由以追逐之。吾人第二層困難之起，即在於是。自由本身，或有些自由，容或是公共幸福之緊要成素。若是這樣，則消極的界說，如自由以不侵犯其他權利為限，便不足用。自由需要一積極界說，如自由者不被他人侵犯之物之類。若是如此，則問題便更重要，因為自由為不可侵犯之物，則自由亦為權利，此權利可影響吾人對一般權利之評價。若有衝突存在，則自由即須受一些限制，但是若其他情形相等時，我們應排斥的恆為較小的自由。

三、於是是有兩問題生焉。第一是，若一種品性或意見僅為一種德性或意見時，為什麼不應以強力或威脅壓抑之。答復此問題即達到了自由之中心，並因而預備了第二問題，即是自由於決定為其界限之諸權利有什麼作用。一個人的品性或意見是其「善」(good)之不可分離部分。每個人之善是公善之一部。那末，其中還有什麼部分可讓諸個人自決呢？萬

「各自由」
與「本體」
自由之
關係為何

一他的判斷不健全，而所追求者為惡或較小之善呢？設或他并不干涉我們對於我們目的之追求，我們便各行其是嗎？我們必須為他自己之善（視為公善之一部）而從事干涉呢？這并不是說我們的判斷完全無誤（註一）。我們的判斷之不能絕對正確亦如彼然，但是此種缺陷是一切人類目的之追求所不能免的。我們應盡心以求最好的判斷，何者認之為善，即從而實行之。否則我們應完全不行為。若此說為當，為什麼我們不應為他自己的善以強迫他人呢？

（註一）對於任何事件，只須我們認為已無問題時，即可視為正確無誤。只須我們不再認為有討論與試驗的餘地，以圖較高的進步時，即可視為一般正確無誤。從此觀點以劃分意思表示與行為是很重要的。意見不同者儘可表示其情緒并提示於吾人，只要他們不以實際行動以阻礙吾人之自行其是，這是無妨害的。誠然，意思的表示與行為的激勵，其間不是常常容易畫出確切界線的。此種缺陷所以阻止這原則不能密切的適用，但是并不能損及這原則的本身。言論，著作與集會之最大可能自由，可以使其與公共秩序的嚴格規律密合。在言論自由的項目中，凡不侵及任何權利之行為均屬之。一羣人可以依其自己儀式以敬拜上帝，并不妨害他人奉行他們的宗教方

式。若有人主張以普遍的統一爲宗教之一部分者，此種慾念，據精神秩則的真正解釋看來，是必須屏棄的。依據精神秩則，求外表的統一而乏內心的一致，乃是謬誤的幻想。一個社會具有一種宗教信念，以強迫一切人們的一致，遵行爲職志，其所以爲此，無疑的是依據該社會自己的原則。但是此種原則，頗可據公善之精神解釋，斥之爲謬誤，而且不僅謬誤，若是宗教的根底原則是精神的，亦將內部的不適合。概括的說，宗教崇拜，只要不侵犯權利時，是最好任其自由的。宗教行爲，例如人身獻祭，而侵及權利的，亦應正當的據此理由以制止之。

或有人說，在倫理上此種宗教或許比彼種宗教好，所以持此見解的人們應當從事壓抑他們認爲腐化之心。但是答復是：他們只能用理性的方法，訴諸智理與情緒，以潛移默化之。爲「合理之善」(Rational Good)的諸條件所引起的問題，只有證明此善之優越以博他人接受，并用精神的牽引而不以強制力量以改變他人的心思。

其次，我們進論社會的目的，社會上有什麼目的事實上不因他人之反對而受影響呢？試以宗教崇拜與信仰爲例。任何少數的人們都可說有自行組織教會，設立傳教機關，并奉行他們認爲至善至上的宗教儀式之自由。他們之爲此，并不受他人的禁戒之指導與阻止。

即使如此，他們或許仍可反對的說，他們宗教生活的效益會頗受世界其餘人們之不一致崇奉所影響。他們不能實現他們認為理想的特種社會發展。例如，他們要想立一個普遍世界的宗教大同組織，而世界之一部却不願加入他們的組織。那末他們不可以走進大路上與籬笆邊而強迫他們加入嗎？因有此歧異的中心存在，致影響他們信仰的完全自信。那末若將這些歧異中心毀掉，他們的信仰不會提高嗎？總而言之，若使每個人都皈依於同一的行爲，言論與甚至思想的模型，而將與良好教義相反的一切中心去掉，這不是從最好見地所認的公善之一條件嗎？若是這樣，則在統治的教義外，便立刻無任何自由的餘地。

四、此兩問題已進入自由主義之較深基礎，而非吾人前述的權利平衡說所能及。自由是建設在社會連繫之精神性質上，是建設在公善的合理性質上。先論個人之善。依據我們的原則，吾人見出個人之善，係存於個人人格發展之一些形式中。至何種形式始能有善存在，自然是一大問題。但是此種特別困難實際并不即在此時發生。我們的要點只是謂除了人格之完成外，於個人無所謂永久之善。假定一個人憑他自己的是非認識戰勝了一種壞

本體自由
建立社會
個人與社會
之精神發展
展上

衝動，他的意志是出於自決，并即因此意志的自決，他的人格獲得發展。設若他是被他人的行爲所誘勸或刺激而作一自制的行爲，設若行爲在他心目中發生一種新見解，設若行爲的較大意義被見出，或潛伏的情緒被提醒了——在此一切場合中，他的善之活動概念都在開展或闡發。可是他若一被強制，此種發展便不能發生。而在他方面，強制的程度愈大，則精神的貧乏亦愈甚，意志的活動歸於無用，而趨於萎縮。設若改此問題爲我們所謂判斷力（Judgment）的而非意志的問題時，此種推論亦可適用。設若一個人祇是被命令須這樣做，須不那樣做，他的判斷力一點不生作用，而同時他的全部生活也是這樣被深閉固拒，與他自己的思想和情緒了不相干，其判斷力亦將歸於萎縮。所以結論如次：一個人之善唯有對於他的理智與情緒發生作用，始能形成，因是，公共之善亦唯有經由此種理智的或精神的媒介，始能繁榮。簡言之，因公善存於精神之物，故只有經由智力發達的諸條件，經由觀念之交換，情緒之互感，與人們自身經驗着的精神統一，公善始能發達。強制之行使，惟有人們的心中不相信他們的教義不能憑其本身價值，以博人歡迎，而欲強獲優勝時，始認爲必需。

末了，精神秩則又須包含互忍與互助——此種忍耐之養成是社會人格中之一必需品。忍耐形式的歧異，略視表面的差別，而心中有一較深之統一在，此種宏大的度量是在不完美的社會中，欲達最高調和之條件。

人格發展之所以為精神的或理性的者，以此發展在於經驗範圍之擴充，而其中有一些優越的控制觀念，可以組織思想，情緒與行爲成一整體故也。我們稱此種發展為精神的者，因在此發展中，心理原素并非以刀削之成形，而是以整體的精神或意義灌注其中故也。這個是在社會人格中個人發展的性質，而社會整體之發展亦無以異於此。純粹對某一方式或意見之壓抑或排除，不能產生此發展。若是將反對的原素修改，使之進入較高或較廣的概念關係中，而在其中也，不純粹是出於忍耐，且是活動的質素——例如，自由之錫與使反叛的盜賊變為忠心的人民一樣——這便是發展。各種情緒互相交戰，而結果均含蓋於較高的統一概念之下，這便是發展。若是統一之維持僅在抑勒敵對的情緒，而不給以適當的領域，這便不是發展。所以，我們縱然能得到生活意義的終極，我們也只應經由自由領導

人們以進入此境，決不能施行強制以束縛人們遵從。要是我們離去終極尚遠，則我們全體都應一樣的學習，此時自由不僅爲個人的并且爲集體的進步所必需。這個卽是將我們自己公開，以接受各方的啓迪與批評。但這并不是說在未得着完善的規律以前，我們便如不羈之馬，毫無規矩準繩可言。這個是謂我們須將我們的各種規律置於改良與修正之下。在我們實行的與學理的關係上，這理性的程序主要是一樣的。理性的作用是在調和經驗。不是要理性憑其演繹概念的力量指令應受何種經驗。理性的功用在於採取經驗以及由經驗而來的的主要判斷，并將它們組織成一整體，而僅將其中經試驗後仍不能溶爲一爐之原素沙汰之。在執行此程序中，第一原則是不能遺任何經驗於局外，若非有顯著的不密合情形，證明不能納於思想的秩則之內時，凡從經驗演成的推理或依據經驗形成的判斷，都不應排斥或修改之。至於實行方面，因人各不同，所以他們的經驗以及對經驗的解釋也因人而異。於是每個不同的人格卽是真理的一種獨立媒介。并確切按其與常軌不同的程度，一個人可貢獻一些新的事物於公共寶庫。他的歧異路線容許是這樣；他之所貢獻者結果乃

是貧乏的與虛偽的。但是此種結論，須依據其顯著的不適合情形，始能判斷。即是須由理性判斷。若壓抑之使不上達，則是委棄理性為調整一切材料的性能之功用。理性的範圍之發展，不由於材料之排除，而專賴統一概念在一駁雜材料的較廣領域上之擴充。

在此關係上，行為與思想并不異趣。區別是一者可以阻礙，制克或破壞他人，一者則否。但是，每個人為其經驗解釋所推動之行為路線，從其本身看來，亦可供給理性概念所作綜合之材料。此種綜合視其吸收新原素之多寡，而為比例的擴張與深入，并因是而形成較廣大的生活與各人格較完備的調和。個人人格因內部發展之調和以達其完成，所以公善之發展亦賴有較廣大較繁賾之調和立於無拘束的，即是合理的，思想與思想之交感上。內部發展之調和是社會調和之單位。

論到調和的情狀，於是我們以為有兩種十分不同的拘束。一種是一個人受信心的束縛。他認出他的真善不在於自我意志所命令的途徑，而在此途徑的一些修改，使他的生活能夠與社會的生活切合與相補。另一種則是此逆然蠢動的個人并無重生或改造作用。他

是被強迫（註一），而非信服，他的人格是被拂逆，并無進展的修改路線可供他人格的循行。這種情形主要與個人的各種衝動及與其意志之關係是一樣的。衝動可以單純的被阻遏，而牠亦可被改造，以使原來可以危及其人格的同一衝動變來與他的生活計畫調和并從而擁護之。在一種場合，有發展之道在，在另一場合，則祇有羈勒；在一種是有理性的拘束，在另一種則祇有我們所謂的強迫。強迫之採行只能阻絕由不拘束的樂從意識所達的更穩定的調和道路。同時強迫使理性將它的活動交給於強力，所以也貧乏了理性本身。

（註一）至強迫之出於法律抑或由於公意，在此點是十分無關係的。強迫云者，或謂（一）以痛苦或惘嚇阻止之，一味將衝動壓抑，并無心理的改變或見解的擴大發生，而且頗趨於過絕此類發展。或謂（二）出於行爲的強迫制止，如予自由以物理的制限或使自由爲不可能。例如「職業組合」（*Trade Union*）致使選擇的方法爲不可能，以強迫接受它的條件。在此情形強迫所憑藉的手段并不是物質的。

五、於是自由之最後基礎是：自由者乃精神發展之一條件也。我們所付自由之代價是：一個人能自由以爲善，他也能自由以爲惡。他既自由使他自己以成至善，他亦可自由以排

權利（各
自由）之
在保護實
在相反的

行爲路線
不能調和
時始行之

斥至善；有人若持相反意見者，我恐怕他是妄冀兼取兩種不相入的世界之所長。我們或是強制一個人表面的服從我們所認的最上標準，抑或我們讓他自行其是。可是我們決不能同時許他自行抉擇，而又期其服從（註一）。譬如一個人做了壞事，我們就假裝的說這是與社會無關，也是無用的。設若我們不採物理的強迫或懲罰的威脅以阻止之者，係因我們認爲藥或許比痛還壞故。若是這樣，那末尚有什麼餘地可以用強迫制限呢？我們不是已經證明得太多，我們不是爲密合起見，應當准許普遍無限的自由，相信人們可靠他們的錯誤而學到合理的行動嗎？答復是：若是這樣，是昧於甲之過失或罪惡可影響於乙與丙以及社會大眾的幸運。如上面一樣，我們不必作什麼根底的假定，誰爲是或誰爲非，祇假設甲的目標與乙的目標不相容。他們不能兩得其全。我們將贊成誰呢？此處的問題不是一般自由與一般制限對抗，而是此一種自由與彼一種自由對抗，或此一種制限與彼一種制限對抗。惟有我們若能指出公共福利的某些條件爲甲所破壞，而爲乙所符合時，我們始能得出抉擇的中正原則。我們表示此種情形，便謂乙是在他的權利範圍內，而甲是破壞權利的。自然，我們

於判斷公共福利條件時容許不免於錯誤，可是只要我們本着我們的知識，已經盡了心力去正確判斷，則我們對於乙與對於為社會的我們自己，便有維持此條件不被損傷之責任。我們的目的不在於拘束甲使其悔改，而在救濟乙與公共福利。

（註一）里齊教授（Ritchie: *National Rights* 第一三九頁）說，「實質的或真正的自由是指有作一些事的機會或能量。而此種自由之為善為惡，則視所作之事之或好或壞而定。」此說恰正忽略了自由之主要點。人之應行使其自己意志，乃是甚善之事。若是其行為不出於自由選擇，則所謂善者已失其一半的善處，但是若能自由選擇，則善將亦有被棄掉的機會。

於是吾人對於任何權利之侵犯，或由於強力，或出於欺詐，抑或憑於優勢之利用，均應制止之，因據吾人認定，權利乃一般幸福之首要條件故。可是，任何惡行都是於一般幸福有害的，因其給人以榜樣，提示與熏染，降低道德標準，樹立或製造惡德，這是可以說的。吾人之答復是：此類襲擊之適當防禦全賴理智與意志的力量。罪惡，若吾人不讓它傳播時，則僅能及於犯罪者之本身，而於犯罪者本人，則非強力所能改變他的。若權利被人侵犯，情形則異

於是。我的錶與錢包若已被小偷物質的竊去，我將不能再物質的以據有此物。我與小偷僅容一人佔有，二者決不能兼，若是我依某種條件而享有此物，是為公共福利之故，則此物即應安全的歸我，而凡有破壞此安全者均應被制止。社會也可讓我——如許多簡單社會之所為——自行保護我的權利，但社會仍須施行禁制，或科責賠償，即是加強制於侵犯者，以保障之。至被侵襲者為私有權利或為公有權利是沒有區別的。一個國家與他國宣戰，若是充分相信它自己與其宣戰的理由，并充分合染了自由的精神，便應容忍有理由的非戰辯論，但在空軍的侵襲時，却不能許任何人因他良心上反對參加任何有組織的防禦方法故，而點上燈光。在前一情形，大多數人的救濟方術均握在自己手內。他們能夠保持他們自己的意見，并不因有少數人不贊成而或減少他們猛烈進行的程度（註一）。在後一情形，他們的命運乃繫於侵犯者之手，侵犯者若點出燈光，或許立刻招來他們房頂上的炸彈。於是總結的說：壞行之侵犯屬於精神方面者，應以精神的方術應付之，屬於物質方面者，應以物質的手段裁制之。思想與隨思想而有的未侵犯他人權利的行為，均可聽其自由。侵犯了他人

權利的行爲則不應自由。此種區別，係從各個行爲者之觀察點劃分的，與從集合行爲的觀察點所劃一面爲特定目的必需普遍的遵從，他面公共目的不必責諸任何人而祇由自願的合力即可達到，這兩種場合的區別，是緊相密合的。概括的說，此種區別劃出了自由與強迫的適當範圍。

(註一)里齊教授說(前引書第一四五頁)：「發展言論的自由……爲社會整體的『善意』(good-will)所界限，」他這話不可答復的說，社會在此方面的意志，其善的程度，是以它對於不喜歡的言論所能忍受——而且甚至聽受——的涵量來度計嗎？

因爲權利之爲物，其本身通常卽是一種自由，所以自由爲權利所界限之說，與謂自由爲他人同樣自由所界限的說法，相去并不甚遠。其主要區別約有三點。第一，所謂「同樣」自由，我們容易看得過於簡單，應改「同樣」二字爲「自由制度之任一自由。」第二，此制度不能個人自行規定，而須依據一般幸福基礎由社會或社會之代表所規定。第三，於關係爲社會份子的個人之權利外，應加上爲一組織整體的社會之權利。又是，我們的原則將關

係自己的行爲應當自由之說，改詞爲行爲若僅關係於自己時，此行爲始自由的，此說并非建立在社會對個人之漠視上，而係因社會有發揮個人判斷力與品性之需要，與乎以強制力建設個人品性之不可能。

權利之擴充與更加完善的規定包含了一各自由的良好體系

六、自由爲私人權利所界限之說，個人主義者的一般論調殊不足以非難之。困難發生的場合，大都在人們進行一毫無疑問的權利，而損及另一或許不甚顯著的權利之時。模範的例子可舉契約自由。人民應能爲其相互的利益訂立契約，祇要不加損害於第三者，這是一一般都認爲很好的。可是此權利容或爲一強者所利用，而加最不利的條件於弱者，結果可使弱方的地位陷於累進的墮落，甚至或許其全階級爲另一階級所克服。近代國家已經不斷的加入干涉此種契約，此種干涉有些認爲是好，有些認爲是壞，可是無論如何，却視爲自由之截割。此種見解係建立在一種過度的抽象上，第一層，個人尙有其他權利，其重要不亞於契約自由——例如一個能幹而志願的工人應享文明的最低生存條件之權利。第二層——此層尤爲重要——契約自由，若單純認爲免除控制，其界限是不充分的。契約自由應

包含訂約兩方之實質平等，而予每方以訂結與拒絕之真正決斷權。若無此種平等存在，則一方必處於另一方的一些強迫之下。實在的，只要盡量的推演，契約自由的抽象原則亦將自陷於矛盾，因為若推至極端，勢非准許（有時已經准許的）一個人出賣他自己為奴隸，因而制奪以後永遠的契約自由不可。契約自由，如其他一切權利一樣，須得縝密規定其對訂約各方以及對社會公善之一切關係。

誘人為惡之事亦可舉出一些同樣類例。一個人納酒於慣常酗酒的人飲，這便是乘人之危，在道德上納酒的人比酗酒的人尤應禁止。性的關係，無論規則的或不規則的，可同樣的發生許多樣的合同，一時此造的承允，一時彼造的承允，都多少是在一些束縛之下成立的，而對所包含結果的了解亦甚不一致。我們此處所涉及的是一種邊境地帶，在此地帶內，我們自然不能說權利有何強力的或欺詐的侵犯在，可是有一種過當的勢力被用以為一方之利，而為另一方之害。人在此時是被微奧的侵襲，并經由其衝動與情緒而流於敗壞。我們在上面說過的，精神的損害應以精神的方法應付之，精神的罪惡，若我們的意志與理智

願意抵抗，是不能傳播的。可是我們須知道，意志的力量是有限度的，一個人若是存心利用他人的不好性情以達他自己的目的，我們即須認此人爲乘人之危，而受犧牲者應有反對此種行徑的權利。從此事的性質看來，此權利的界限不能由他們自己去確切規定，而須從其他權利的關係考察。例如，甲於踐履一種確立的權利時（例如對於公衆述說他的情形），其所行或所言，而對乙之性情或生不好的影響，那是可抱歉的而不是應制止之事。在他方面，設若甲利用乙之性情以達他自己的一些目的，則在此情形乙應當受保護（註一）。又是，若甲實行自己生活相關的行爲，而須受對於乙所生或然暗示影響之限制，則無異實質上取消甲有任何離開社會格式之權利，取消乙在自制上施展其自己意志力之任何刺戟。此兩種結果，吾人均經考察，并斥爲不好。在他方面，於特定的危險點給乙以保護，限制甲之行爲，若是這界限能使之十分正確時，將不必取消普通自由，亦不必損傷我們所珍視的普通責任心（註二）。

（註一）雖是尙不免有些模糊例子發生，我想這原則確給出例如淫褻懲罰之真正依據。聲張的與公開的淫

發行爲只可當作妨害罪而懲罰。但是，例如對淫褻的出版物（可以說）我們若是願意的話，是滿可自由避免的，則問題便發生了。自然此說未注意善意的購買人，可是置此不論，我們須進而問我們懲罰此種行爲的理由是什麼。現在我們懲罰此行，其理由通常僅出於憎惡，所以真正關於兩性事件的科學分析，或要求非正統道德之鄭重呼籲，往往受警察的取締，而設計甚工之淫褻行爲反得逍遙法外。因爲，若此懲罰出於憎惡，則尋常人對其習染的思想，將永遠憎惡或恐懼分析，或有任何合理的懷疑，比對於虛構的故事或危險的戲法爲更甚。所以一種意思表示，若認爲不道德而予以科罰，則其本身已是可反對的謬誤原則。正確原則是對引起壞性情，而并非任何權利所准許之行爲時，則予以科罰，而其科罰係出於真理與公共福利之關係，如著者之所見。

（註二）這一切例子均屬於保護權利（如反對引誘，壞榜樣，等等）曖昧的範圍，因爲若將此權利定爲通例，則將有抵抗人格自主發展之弊。因是，相對作用的要求（例如保護不通俗的意見，或准許一個人的生活而不計及其暗示的間接影響）果如此處所論列的，乃是自由的重要原素，而爲吾人應首先注重的。我們或許可以給柔弱的婦女以保護，以不明白損害這些要求爲限，可是過此則不能給。這個即是說，在衝突之時，我們應取更確定與更重要的權利，以範圍比較薄弱與比較可疑的權利，而前第二章第五段所謂每種權利最終應參證與它衝突的

其他權利而爲界限之說，應與此種附款一同採用。

復次，集會結社權可視爲契約自由之引伸。可是邏輯的推論應不使吾人忽視在二人或二人以上之會社關係中，儘管是自由的，却生出了一新的社會情形這事實。一種會社對於其他人們有時實際可行使一些強迫權力，此權力是個別享受同樣權利的個人所不能達到的。此項權力須時時受公善的管理。會社之設立或許即在行使它分子應當享受的諸權利。但是一經設立，則會社便具有一些力量，而爲它享受這些權利的個別分子所沒有的。此會社從社會方面看來是一新的實在體，其所具權力是否有益於公善，不應僅就其權力的如何設立上去觀察，并應考察其權力爲何種以及行使的方式爲何。

從上述諸例，我們見出法律控制之擴充不一定卽爲自由之截割。這通常是一種拘束對抗另一拘束的問題，以及對一些直接而較少公認的權力之行使，予以直接公開的禁止的問題。所以這不是一般自由對抗一般拘束的問題，而是一種自由對抗另一種自由，或一種拘束對抗另一種拘束的問題。至二者之中何種應當贊成，自當依靠公共福利的條件爲

轉移。有時所關的條件或許與一般自由無特別的關聯，例如屬於健康，安全，經濟效率，等等的條件便是。但是從「自由本體」看來，仍有兩種可選擇的個別自由在，一種的品類較高或有較大的應用。為解明此點計，我們可舉早關舖門一事為例。各商店公約縮短營業時間，可是因有少數商人，或甚至一個商人，不願遵行，使他在競爭中得着優勢，能夠戰敗大多數的商人，致此項努力歸於失敗。在此等場合，儘管可說此大多數的人，若是他們認為方便，滿有早關舖門的自由，也是無用的。事實上他們的行動是懸於少數人之手。此多數人欲貫徹其意志，唯有求助於法律，或將自己組織起來。在表面上，此少數人因此是被強迫，其自由似被犧牲。可是在情勢的實際上，若是此少數人能有自由，則此多數人必受強迫。所以，這個不是自由對抗拘束的問題，而是一種拘束對抗另一種拘束——即有組織的直接的拘束對抗間接的可是仍同樣真實的拘束——的問題。至於何者始為正當的問題，似乎不是自由問題，而是什麼規律始合於公共幸福的其他條件的問題。可是，若吾人將此事更深切的觀察，我們將見出一般自由之受影響，其道殊非一端。首先，我們見出，若離開法律的管理，少數

人便能妨害并戰敗多數人，而多數人欲行其是，惟有求助於法律（抑或倚靠他們自己的組織。）在此等場合，則所施的規則初見似純為自由之限制，而在事實上，則確為保持大多數人的自由之途術。但是若將此事例再往前推，則我們所探討的不僅是商店主人開關舖門之自由，而是雇傭者享受休息的自由。唯有此種自由似乎才是社會應當特加注意的，并因少許休息是心思與品性發展之所必需，所以這自由是正當的。若是這種判斷不錯，則可更深入的應用。此義可解釋為有些「個別自由」(liberties)都是一總來輔助「本體自由」(liberty)的，并為什麼有些個別自由都完全與「本體自由」不相容的。這即是說，此義提示了一種原則，可答復我們以前「本體自由對於包含在權利體系中的拘束總體之關係為何」的問題。因為所謂本體自由我們漸次明白的見出是指心思與品性之自由活動，我們所維持的權利與所加的限制，在與社會組織的其他條件不相抵觸的範圍內，均應注意於此種自由之發展。這樣解釋的本體自由，其本身才是最深入的公共幸福原則，舉凡限制之施加均應本其名以行（註一）。

若國家之
行為是誠
與智的此
義亦適用
於公有權
利之擴充

(註一)在上面所舉之例中，尚包含有自由更深入之諸點，這是值得注意的。例如，在星期六或星期日關門，包含了宗教的關係，其影響於猶太人，基督徒，與非教徒是各不相同的。若是本着多數人的利害而定為規則，此種微細之點是往往被忽略的。所以此時為大多數辯護，認他們所保持於己的自由，以為非如此不得著的，殊不公道。他們所保持的自由，或許不僅包含着同黨內少數人之反對，並包含有反對派十分不同的自由之拒絕，而此自由或許是二者中之更重要的。於是，僅依據簡單公共規則執行上之便利，而予宗教的或信仰的權利以干涉，這是反乎自由的。參證自由而立的法規應含有一些變通，以適應不能遵守的羣體或個人之要求。

七、在公共權利方面，社會應有保護它自己的權利，這是少有人反對的。社會須賦有一些權力以製定執行關乎公益的法律與規則，這也是少有人反對的。可是於此有兩紛爭之源在，有些人視每一新規則為加於自由之新限制。此說我們已證明是不妥當的。有些規則頗利於自由，有些則否。我們須在考察法律與良心衝突時所生之較深結果以後，才能論到此點。設若公善是依據於人的精神性質，並設若自由是此性質發展之條件，若是大多數認為正當的，而少數人却視為錯誤時，則怎樣辦呢？若此大多數能行所無事，則他們在吾人眼

中便無強迫他人的權利。但是設若他們不能遂行，設若少數人良心上的不遵從足以破壞他們同樣良心上相信爲公共幸福所必需的計畫時，則將怎樣辦呢？這問題在戰爭時關於服兵役的義務頗爲尖銳。有些人認爲對於良心的反對論者無論作何讓步均將危及強迫兵役之施行，并因而危及國家的生存。可是事實上此種見解從來未被證實過，若不注意及此，而貿然討論原則問題，是不可能的。國會於通過兵役條例 (The Military Service Acts) 時，所持的見解即與此不相同，并設有免役的規定。可是許多法庭，因無輿論的有效抗議故，於執行時頗忽視此種規定，結果許多無罪的反對者慘受綿延的迭次的監禁。所以，在此情形之下，他們的處理只能命之曰非公道的迫害。可是，此種辦法并不能在原則上處分這問題。我們假設有一種真正足以危害集合效能之良心反對派。我們又假設解脫困難之種種方法都已鄭重的試驗過，而證明無效。在此種場合，我們強迫一個人去做他認爲不對的事，抑或他固執已見時，我們使用恐嚇與懲罰去強制他，這是對的嗎？這答復儘管討厭，將仍是這樣：此時我們所從事的，又是此種自由對抗彼種自由，此種強迫對抗彼種強迫的問題。我

們假定的，是統治權，從彼方面而言，是真誠本着它所認為是的，即是公共幸福所必需的，而行爲，如個人在他方面之欲行其是一樣。我們又假定個人之拒絕將有效的阻礙統治權時，則強迫之，即是說，強迫其放棄目的，或至少使其行爲的結果含一些危險。所以，又是在此場合，拘束不由彼方施於此方，則由此方施於彼方，這是情勢的實際，至何方施用此權力始爲正當，惟有能確定公共幸福之真實條件在於何所的人才能判斷。個人最後保持於己的自由只是抗議權。社會在結底所有的自由乃是實行權。個人的權利與社會對他的義務胥在於不應視此人爲普通刑事犯，而應視爲殉道者。其犯罪行爲，不應以監禁或甚至槍殺制止之，祇應用冷嘲熱罵與乎品性的侮辱等手段糾正之。有了這些限制，還須苛刻的說，懲罰一個人做他認爲正當的事，或許是對的罷（註一）。

（註一）最簡單的說明可用一些宗教團體爲例，有些宗教團體不相信疾病之真實存在，并以爲採取預防或治療的手術爲錯誤。此團體的之某一份子或許得了一種傳染症，在此時候，社會其餘相信傳染病症的份子，從他們的眼光看來，將此人關閉起來，乃是正當的辦法。

於是我們決不能以尊重自由之故，而不去阻止對公共福利條件之任何確定的侵犯。可是在任何場合，我們須得考察所用的防禦方法是否又轉而傷害了一些公共福利的條件，若是傷害，是否所傷害者不比所維持的條件更爲重要。若較重要，我們便應對於微小傷害嘿而不言，例如寧犧牲一點普通的便利，而不可去破壞良心的權利。

上面的論辯均假定國家的行爲是純粹忠誠的與聰明的，這個是一種過大的假設，并不幸的此假設常常與事實不符。從其外部關係來說，國家的道德通常是很低的，其陷入困難之境，大都由於國家自己的錯誤，而其解脫困難，又恆須責其份子以極大犧牲。從其內部關係來說，國家之活動是最欠縝密而且笨拙的。因此，實際上，我們不能將國家的真實權利，視爲與組織甚爲美善，能以最上可能的方法執行其事務的社會所正當行使的權利同等。在近代國家的職務從兩個方向擴充，已經是絕對必需的事了。一個方向是保護個人權利——特別是在經濟方面——之改進。另一個方向是以公帑組織一些公益機關，例如教育，與分擔經濟擔負與利益的制度，例如失業保險。此兩方向的擴充均不能真正損及個人的

自由。第一種，如我們已見出的，是自由界說之改進。第二種，若是有適當的財政基礎，並不是課個人的罰金（我們以後可以見出，）或是此階級爲彼階級利益所負之租稅，乃是將公共努力所生之財富而用之於公共目的上。在這些方向中，個人的生活並不爲國家職務的擴充所妨害。若國家進而管理個人的與家庭的生活，決定人們應買應賣者爲何物，限制人民的行爲與內移，規定一切情形的經常登記，發展暗探制度，并迫害進步的思想，則情形大異於是。國家的動機容許或好或壞，但其控制日常生活，若非其目的在防制私人的或部分人的壓迫時，則顯然是與自由相反的；而在此方面，私人自由與國家控制相反的流行論是適當的，合理的。現代家庭政治的實際問題，即在獲得組織的利益，與一切個人權利之不受私人侵犯，并其有價值的私人權利，不受國權普遍侵入之犧牲。實際解決之道主要在於政府優良機關之發展，而廓清糾紛之一步驟則是定出自由的界說。吾人已過度爲個人自由與國家控制的簡單相反論之勢力所籠罩。其實國家之外，自由尙有其他許多仇敵，（有如此處所曾說的，）而且事實上我們之戰勝它們，亦惟有憑藉國家。所以，反過來說，國權之擴充

有時頗有益於自由，但這不是說，國權之所有其他擴充都是一樣的。自由并不是與國權本身相成或相反的，而在使國權趨於個人權利之維持與發展，不趨於控制思想，管理個人生活，與指導生產（註一）和交易之一般途徑。

（註一）國家應否管理或自己組織或種必需品或其他需要最廣之物的生產，這問題以後將討論，吾人對此不挾成見，而國家指揮生產一般路線亦有可贊成之處。自由之要點是：（一）人們應能夠在他們願意的地方，買他們願意買之物，（二）生產中應有充分發揮創造力的餘地。

自由的基礎
是精神的發展
是範圍之責任
何種權利之要件

八、於是我們的兩問題，自由之最後基礎為何，自由於決定為其界限的權利時，其功用為何，答案便在吾人眼前了。自由之最後基礎是以其為精神發展之要件。此種自由即是在根底上鼓盪并超出一切「個別自由」(liberties)之「普泛自由」(general liberty)。可是假定駸愚，惡棍，或悍夫有其自由以發揮其駸性，惡性或暴厲，而以吾人為犧牲，則吾人將無自由可言。或許此等人的精神發展，最好是聽其任性到底，而最後俾他自覺其愚盲。可是在此期中他所破壞他人之生活為何如耶？此時物質的拘束便變為必要，而「普泛自由」

必須分化爲「個別自由」——「普泛自由」——我們又返到最初的似非而是之論——本身需要限制。在自由之名號下，我們必須禁止人民干涉情性與意思之表示，若僅爲情性與意思的表示時。概括的說，我們應禁止此種表示破壞我們所認爲公共幸福之任何主要條件即權利，除非我們所認定的權利，不應對外界的干涉施以精神以外之抑勒。又是，權利，適當的看來，不僅是自外部所加自由之限制，而且是自由的許多界說，這些界說以社會生活的目的懸置心中，俾社會所有份子都能同等的享受自由。實在的，舉凡康健，富厚與幸福之任何條件均可爲義務與權利之基礎，而許多權利之規定乃因緣於這些目的，并非僅僅基於自由。可是權利的裸露觀念是自由的需要，因爲權利之顯著價值（與規定的義務相反）即在其享有人能據此以建立他行動的自己途徑，其中有一些創造與自由抉擇在（註一）。於是，我們既有權利，又有義務，因我們需要自由故，權利的體系即調和的個別權利之體系。末了，在形成此體系時，精神發展的要件佔最重要的地位，而精神自由是要件中重要之一。假定以一種拘束對抗另一種拘束時，其能使精神生活自由的拘束，乃是自由本體所贊成。

的。於是自由本體者乃權利總體之「煙士披里純」(inspiration)，雖其詳細的範圍應包含公共幸福之一切條件。

(註一)此種個人自由領域的概念是否能與人人應盡厥能以圖公善之旨不違，是頗可疑問的。普通的答覆是：人人固應竭盡厥能以謀公善，但是在一定限度內，各人應當自決何者為已盡厥能，并用何種方法去達到，這是正常的。社會整體恆有使我們竭盡努力的權利，而使我們努力向前亦恆是一種完全的義務。惟在有些方面，社會應範圍此種努力的途徑——或釐訂他人的權利，或規定其本身的權利。這個即構成所謂完全責任的義務，或更好易言之，「特定義務」(specific duties)。而在其他方面，社會則讓吾人自行裁決責任的範圍，而吾人之義務乃在竭盡智能以從事自決。良心的自由以遵守良心判斷的義務為其負面。

更概括的說，「自由」是社會調和的原因與效果。其為原因，因為如在開首指出的，放任與壓抑都同樣摧殘意志，惟有當意志自然彼此臻於協和時，各意志才能完全自由。其為效果，因為調和在最廣義中即是精神成就，即是在合作的體系中心智能力自修的成就，而此種「自修」(self-discipline)即是「自由」。

監護未成
年與弱人
病弱的人
是社會義
務不應視
為破壞自
原則的一
般

九、在自由之此種意義中，則任何個人之發展決不是與社會毫無關係之事。個人的行為僅在其不侵犯他人的權利時，始能使其自己判斷，理由是：（一）其人格之發展惟有靠其自己理性的抉擇，與（二）公善之發展通常亦繫於在此種意義上人格之陶成。此原則的負面是對於判斷力未成熟或受損傷的人所有監護的權利與義務。小孩子有享受使其心力達到成熟，與能自行判斷時所需教育的權利，因而社會有供給此項教育的義務。此外，對於永久無能力的人亦有監護的權利與義務。不過此種義務須要仔細規定。我們決不可認為心思較強的人有代心思較弱的人判斷一切的通常義務，因為此種代庖是與方纔所說人格發展之一切條件相反的。比較穩妥的方法是依靠自由與責任的教育力量，並隨時擴充自由與責任到最大可能的界限。惟有永久無自制能力的人纔應受永久的監護。

雖然，若是一時的熱情侵犯了生活的發展，與乎情感的衝動淹沒了判斷能力時，則依據同一原則，暫時的管制似甚適當。論到暫時衝動這層，這種辦法通常是可以的，但是凡屬最強烈的情性便往往可永久改訂一個人的性格，並因而宰制精細的抉擇，此層困難，我們

應不能忽視。在這種情形，我們容易誤認不良行爲爲缺乏智力與道德能力之自身證明。若果如此，是吾人不免自陷於假定「絕對無誤」(infallibility)之謂——這是我們從來所駁斥的。因爲此時吾人以判斷之殊異爲判斷力薄弱之證明。吾人雖不違謂凡與吾人相左者即屬錯誤——因此種論斷完全基於我見未去——却是認定判斷能力之本質薄弱爲所以殊異之原因，而此種苛責依據此種理由，是無異默認吾人判斷之本質正確，與「絕對無誤」相去亦不過程度之差而已。智力缺弱之真正證明決不在於意見異同，而在於其他表示。其證明必資於智力缺弱之治療者用以理解或診察其行爲結果所取之準則。有損於自己的行爲，只就其有損於己一點而不論及其他一切關係，亦是不道德的，此層已無疑問。但是吾人所主張的是：此種缺乏理性自制的無能力人，除非有需施監護之證明，則對其妄行之適當辦法仍是理智的感動，而不是強制拘束。此種見解是依據於人身道德之真正性質，因道德之孕育不在於以非道德的動機禁止顯著的行爲——施以「社會禁絕」(social boycott)或監禁都同樣是非道德的動機——而在經由情緒與理智的訓練後

社會人格之提高。又是，道德無論如何，其精華不在於互相督責，而在與督責相反的合羣意識。於是監護之施，惟對於根本缺乏智力不能加入此種合羣意識的人們，纔是永恆的辦法，而對於庸夫愚子足以毀壞其生活之偶然衝動行爲，則屬暫時的權宜。

現在我們可將吾人論辯的要旨綜合述之如次。

人需要自由以爲理智自決之基礎，乃因自由是一切精神發展之根蒂故。在社會中此種精神發展有兩方式，一爲因自制而生之品性發達，一爲因智理交換而有社會智慧之發達。爲社會理想之自由乃是精神發展之界限。

在有組織的社會中，設立有權利制度，此制度同時是「諸自由」(liberties)與諸拘束，故人有享受自由之可能。每一權利均受其所補公共福利之某些成素來範圍，而公共福利中精神發展却佔一緊要部分。

行爲自由應受這樣決定的權利，而且只受這些權利所範圍所限制。若不是某種權利被侵犯，被強迫，或被破壞，便無施行拘束之餘地。在可疑場合時之保護，例如監護，其施行應

政治自由
不是人身
自由之適
自保之而
當保而於
只能流於
以社會志
行的意志
來統治非
因以治倚
賴意志代
替倚賴強
力

以不顯然侵犯自行表意與交換觀念的諸基本權利爲限。

十、我們以前的討論是關於個人與國家之關係。我們係假定以法律與政府來代表國家，并又大概假定它們之行爲是完全善意的。我們尙沒有進而叩問此種假定的保證爲何；卽是說，我們尙沒有研考法律與政府之代表國家意志或善，其程度如何，或在什麼條件之下纔能代表。然而此疑問却包含了政治自由問題於一般最慣用的意義中。國家之政治自由是有條件的，不但是國家係對其他國家而獨立，而其本身組織亦係建立在廣大的雖非普及的參政權上面。關於政治權利方面的有些問題，最好聽其自行處理，但是政治民主主義之一般原則——與乎其他諸端——却已實際包含於吾人所論自由之內。因爲我們已認爲自由之真正基礎是調和，而對此調和凡有關各個人之生活均是一種協助因素。於是所謂自由制度者，必其產生出於生息其下的所有人們經發育過程而有之性格與意志。在此發育期間中，政治權利之行使雖是必需的，隨附的，却是偶然的，而經常活動的厥爲意思自由，與在規定範圍內的行爲自由。政治自由在狹義上是發言權，與乎拘束國家的公開決

議，法律，與施行條例之表決權。但因此發言與表決之故，便謂集合的決議可代表每個公民的意志，縱然他曾經盡力阻止過這決議的，這完全是修辭上的錯誤，此種錯誤可轉移到悖理慘酷的目的上（註一）。政治自由，正因其為無數人的公共自由故，所以對任何個人未給與此種絕對自由，因而也未給與此種責任。政治自由不過是應受決議拘束的各個人於此項決議之作成與改訂，有貢獻其所欲貢獻的意見之權利。這個并不能保證他只受他自己意志的拘束。這個只能保證在形成決議時，他的意志能與其餘人們的意志一同計算，而拘束社會全體的乃是社會中所流盪的意志之主要潮流，即有關各個人的所有意志與腦筋按其能力智慧所佔之比例而來之總合。集合行爲應這樣以表達社會的普遍意志，而不應督責於意志之上，此層是調和原則之完成最關緊要的。

（註一）例如，以每個德國人（包括一九一四年以後所生的小孩子）都應負戰爭的責任，或以每個英國人都應負無紀律的警察在愛爾蘭所犯的暴行責任。

政治自由，一般人常視為對於個人其他權利之保障，而其實因分享此自由的人數至

夥，故其保障個人的權利爲量極微。政治自由對於整個國家之保證，則爲此國家不受任何局外勢力或其自己份子之某一人或某一部所統治。其對於足夠法定人數的團體或關係人之保證，則是他們的請求可被垂聽，他們的志願可以表達。而對於單純的個人，則政治自由與其謂之爲權利，勿寧謂之爲義務，與其謂爲新的享有，勿寧謂爲職務。在根蒂上政治自由之最重點或許是個人爲社會份子的完全資格之承認，而一階級或一性別之公民權，其最確定的效力初不甚在於此新選票所投舉之爲某某人或某某方案，而主要在政府對該階級，與該階級對國家之全部態度，有一種最精微而最澈透的改變。自經此種准許以後，個人始在精神上被吸收於國家之中，爲共同生活之一積極活動的夥友。自然，政治自由不僅包含享有投票權而已。其含義是利用投票權，并以之爲擴大的政治教育之樞紐。但此種教育之開端，則在承認新享公民權的人們不僅是被動的百姓，而是自動的公民，自經參加共同生活後，不僅有應作的任務，并有應享的利益。

自由普通

十一、自由在政治方面最能明白表顯其精義的，是爲社會意志的教育。國家是否自由，

謂為以意
志代強力
是社會調
和之果與
因

以意志代替強力為社會關係的基礎之度為比例，而在一切個人的與團體的慾望之差別上，為合作堅牢基礎之根本調和，亦依此度而樹立。此種調和的首要條件是我們所謂「理智權」(Right of Reason)，即是意願應能自由的表達，意志應被垂聽，請求應被考察，決議應出於討論。第二條件是，若個人之請求被拒絕，其自由即被短縮時，此舉應基於公善的關係，而不應因於任何私的或個人的愛憎。第三，公善繫於全社會的心思之開拓與品性之進展，而此等事又依靠思想之自由與行為之責任。因是公善所需之拘束即以限制自由的權利體系為其形態，權利無侵犯時，即無施行限制之必要。末了，因為我們對公善與其真正條件之了解不算完全，所以無論何時應有批評與修正之權利，於是我們又返還到我們最初的「理智權」原則。我們在開端解釋自由，消極的為外部拘束之解脫，積極的為自決作用之存在。吾人論證社會自由時，已指出此兩界說，若是彼此緊相連接時，也是可以解釋應用的。任何社會都必有一些拘束，可是在自由社會中，此類拘束却是人們在合作中的意志為其共同目的起見，而加於自身的，并因此目的在調和，故愈能逼近目的，則拘束便愈能博得

樂意的接受。所以自由原則即是社會調和的綱領，自由實現即是調和成功之尺度。更確切的分析，目的是求心靈在其豐富的發展中能調和的奮進，而此境地即包含一切外部拘束之戰勝，與甚至將其自身拘束轉變為較大生活之樂意承受，即是說變化為無拘牽的自決。

自由之歷史發展及
危險現在的

十二、自由在文化之下是怎樣的衰萎，個人在羣衆之中是怎樣的嗒然若失，在現代化的廣大機械之下是怎樣的窒息如絕，他怎樣太息野蠻時代之簡單生活與純全自主之不自在，這個是一件很老很老的故事。這個也是一種很久很久的幻想。從研究古代文化與初民生活的少數結論中，其一種結論已明確的證明，初民社會中的人們是不自由的。他們或許不作主人的奴隸，可是他們却受風俗，與照例限制孔多而繁瑣細的習慣法典所束縛，這些限制將是我們假定的文化奴隸所同樣認為累贅而不合理的。最簡單的古代社會，按照他們自己的風俗習慣範圍而生活，誠然享有一些自由，不受任何有權者之割剝，但他們却不知道可促其打破習慣而進於優良生活之精神自由為何物。個人生息於此等社會中，極少自由活動之餘地。他的生活路線是為他在這個或那個血族，圖騰羣，或婚姻階級中的

地位所決定，他所享的自由不過是一不知任何組織努力的社會所放任於他的範圍。逮至軍事與經濟的組織進步，即此放任的範圍亦逐漸縮小而消滅。階級與流品的差別發生了。奴隸，苦奴或田奴等制露出它們的面目。此時的組織與秩序比較進步，但是建立在隸屬原則之上。以自由為較高社會組織原則的歷史僅開端於「城市國家」(civic state)發生的時候（註一），此處我們可將自由進展的主要階段述過梗概。在極盛時代的希臘，自由第一的與首要的意義是指城市國家的自主權，而不附屬於波斯、典雅或斯巴達。自由的第二意義是指國內的法律管理：「雖是拉斯第蒙人 (Lacedaemonians) 是自由民，可是他們不是一切事情中都能自由的，在他們之上立有法律為主宰，他們之畏懼此主宰，比你的百姓恐怕你還厲害。」（註二）「彼丐智慧以管理者，似乞上帝與法律來管理；彼倚人以管理者，則無異引狼入室。因為脾氣與熱情在性質上最足以左右統治者，即聖智亦所不免。所以法律是未含私慾的智慧。」（註三）因是之故，自由是指一個公民具有完全法律權利與義務之境地——奴隸之反面，而所謂自由為公民權利之基礎，其意義亦止於此而無其他。第

三，個人的政治自由是謂積極參與自治的權利，即統治及被治以達最優生活之權力。第四，在亞里斯多德(Aristotle)的論著中，我們至少見出以「差別」(differentiation)是根本上甚好之事的觀念——「統合過多不一定甚好。」

(註一)在條頓(Teuton)部落的誇大自由中，研究較古社會的學子所可見出的，是初民反對組織統一的痕跡，而不是有秩序的自由之最初表現。

(註二) Demaratus to Xerxes 所著 Herodotus 七頁及 100 頁 (Macaulay 譯本)。

(註三) Aristotle 所著 Politics 第三卷，第十六章，第三頁。

這些是公民的與政治的自由之含義。至「犬儒派」(Cynics)與「斯多亞派」(Stoics)出，而精神的與「自然的」自由之說起。智者自覺的詳審的接受自然法律，即上帝的法律，以自治其身。第一與最要者，人必為其自己靈魂的主宰，而為達此主宰境地，他必應不被其父母，妻子，官吏或君主所束縛，而以死為其歸宿。但是此精神的利刀可因「基督主義」(Christianity)之發展而益變鈍利。一神教在其性質上是不能了解較古各宗教之寬大

涵容的。其要求之絕對，正如其互相衝突一樣，每人對其信心，對其教會，與最終對其自己的良心之義務成爲他至高無上的法律。從精神權力之最大要求中，露流出內在的與本身的自主責任之最深意識。彼最早的「基督教改良派」(Protestant reformers)誠然尙不足以知解他們所踏進的途徑，而人們最初以宗教自由爲政治的實際需要，進而以自由爲精神經驗的基礎，與精神真理的保衛之概念，此種過程，不佞亦不能在此述其概略。此種概念，如上面已指出的，是近代自由的生氣，政治鬭爭的活力。

在此種競爭中，第一步是重新主張法律之至高無上。洛克寫着：「人們在政府之下的自由是在有一定規律爲生活之準繩，爲社會各個人所共遵，而且爲該社會中定立的立法權力所製訂。」(註一)此說仍逃不了希臘主義的窠臼，不過此處不以法律本身爲自由，只以之爲自由之工具，是自由在社會所有成員中平均調處的手段，最要的是自由安，全享受之保障。此種關係最初視爲實體法律與自然權利之反對論，此反對論，我們已見出，曾引致了對法律與自由兩者之過分限制。此事需要一些經驗纔能見出，欲得較充分的自由，法律

在有些方面必須再加擴充；集合限制與公共自由乃一事之兩面；法定權利的制度是肉體，而自由乃其靈魂。

(註一)見洛克(Locke)所著 *Second Treatise on Civil Government* 第四章。

至一九一四年這時期，自由所獲之進度如何，我們不能在此有任何論列。在人身，經濟的，與憲制的方面，這進步誠然是很大的。其已發生的困難，則是一面有屬於國家的，而他面有屬於國際混亂的——以軍團主義為其反面。此種隨之而起的自由衰落，是暫時抑是永久，此時尚不能斷言。這個是必須留與從今日起五十年以後的歷史家來說的——設若他那時尚能被准許來說的話。至於目前，我人只能見出，法律保障是最先為人類獲得之物，亦將為人類最先喪失之物，而其喪失將使一切權利隨之以俱盡。

第五章 公道與平等

平等是社會組織的
會組原則的
爭論可指
意義一些基
對權利之
本權平等
絕對平等

一、「公道」(Justice)二字人人對之而屈膝。「平等」(equality)二字許多人對之而怖懼。然而亞里斯多德說的很對，公道乃平等之一形式。此二詞的區別究應怎樣解釋呢？公道在社會中果爲何物，若我們假定公道是指人類關係之正當秩則，其與平等之真正關係又是什麼呢？

在解答這問題之先，我們須知道平等究爲何義。此二字用到人類方面，其意果何所指呢？

從事實上看來，人類平等的有些概念至少在表面上是可維持的，又有些概念則只須加以明白解晰，經嚴格討論後即將被屏斥的。所以「一切人類是天然平等的」這著名原則有二種可能的意義。一種意義是謂人類之生是天然賦有同等的才能或固有能力的。這

是悖於事實的說法。在他方面，另一種意義是謂一切人們有平等權利，此說是至少值得研究的倫理原則。實在的，此義是法蘭西革命之第一國會(French Constituent Assembly)的說法，該會著名的宣言說：「一切人們在權利方面是天然自由與平等的。差別只能建立在公共的效用。」

『是天然』(are by nature) 數字吾人可斥為含有一些不能證明與不可贊成的事實推斷，可是，不管其所謂「天然」者究為何義，彼等所擬想者抑果為何物，此說之主旨是建立在權利平等，而非在天賦平等之上，是甚顯明的，而吾人之應探究者亦惟此種平等。人們在其權利方面始可謂為平等，而必須辯證的亦惟此種平等之說。

可是問題發生了，若是人們在其天然的或內在的體質上沒有一些基本的平等在，則其權利方面能夠平等嗎？動物也有權利嗎？若是有，其權利是與人類的權利同科嗎？無生物也有權利嗎？事實上，「權利」不是有理性，有社交，有道德的動物之財產嗎？若承認如此，吾人除了返還到天然的，社會的或道德的能量平等之說外，尚能主張權利平等嗎？

此問題的解答是：第一，在調和原則上，凡有感覺之物都有權利，換言之即有參與之資格。其幸福或安樂，隨其參與所屆之度而構成善之一部，其痛苦與悲慘亦隨其參與所屆之度，而構成惡之一部。第二，據經驗的解釋，在人類中有些東西是各個不同的，有些是為人類所公有，而無階級，種族或性別之殊異，其植根是超出人類一切差別之上的。我們稱此物為靈性也可，理智也可，深不可測的耐受性也可，抑或逕呼為「人性」(human nature)也無不可，這是一種包孕甚富之物，其中含有無數質量上的以及數量上的區別，此物均能悉數包羅而為其共同基礎。設若平等權利之說所根據的為此種共性，則其說便可經受吾人生活之日常經驗，或吾人的歷史學與人類學之驗證，而無所畏懼。

人類有為人之或種基本權利，而不必涉及其他關係，此種假說無論如何是有理由的。在他方面，若僅簡單的概斷，謂一切人們都有平等權利，果如此說，則將使一切社會關係立成齟齬。若然，則犯殺人罪者可以與最純良的人立於同等地位，小孩子對其母親不能比對任何陌生人有較多之要求。有些哲學的無政府主義學說或憧憬於此種概念，可是大多數

主張權利平等的學者胥無此想。我想，他們通常承認人們是立於極繁賾的關係中。其中有些關係是他們生而自有的，如父母的關係。又有些關係是他們自己造成的，如婚姻關係，或一切約定的束縛。此種繁賾關係勒成他們的特定諸權利與諸義務；所以此諸權利與諸義務，不是對一切人們均是一樣，而於關係以內與關係以外的人們當中顯示區別。在此方面，權利平等原則有兩種含義。第一，此原則主張特殊義務，對於凡置身於其範圍中者，可平正適用之。設若契約可以拘束此方，亦可以拘束彼方——此義若以抽象之詞解之，或成爲腐譚，而在實際生活中，則是切要的原則。其次，此原則主張此種特殊關係若可以人們的行爲造成之者，則一切人們都有加入此種關係的權利，例如一切人們都有訂立契約，得財與守財，締結婚姻，撫育子女，以及等等之權利。此方面的平等——平等機會或平等自由——實在是過去一切紛爭之焦點。訂立契約或掌握財產之權，以前對於婦女，奴隸或農奴是往往吝而不予的，抑或准許亦有嚴峻的限制。移殖權是不許可的。自由選業權是沒有的。末了，現代國家，於排除了這方面許多舊限制以後，却又開端增加其自己的一些新限制。因是，在此

或指按勞
受酬之比
例平等

點我們涉及了平等之一緊要問題，一個與自由問題密切關連的問題，這是顯然的。目前我們且不論及這問題的解答，而僅涉及這問題本身。即是說，我們從事探究「人類平等」(human equality)之意義，而這意義至少是能受證驗的。因此之故，我們屏棄「天賦平等」與赤裸的權利平等，而採取一些基本權利的平等，包括（在其餘許多未特定的權利中）享受與加入特殊關係，以及平正維持此項特殊權利之權。

二、以前所論，吾人係以人類的共性為出發點，而以差別為後起之物。此外又有一平等之法，以差別為出發點，而以平等為一種因人不同（不管在那方面）而待遇各殊之調處原則。此種平等主義不是絕對量的平等，而是比例的平等。亞里斯多德乃此概念的主要的作者（註一），其言曰：「平等而以不平等待之，乃不公道所由起，不平等而以平等待之，亦不公道所由生也。」公道者乃人身與人身應享事物間之比例平等。此之所謂事物，職位，名譽，身階，錢財，或人類慾望之任何目的物，均可。此等事物之分配，不應平均而已，而應按關係人之一些品類，性質或成就以為比例差。此品類為何物呢？亞里斯多德說，各國所採之分配基

礎各不相同，或如吾人所謂在各社會制度而不同。此品類可爲出身，爲流品，爲職位，或（如亞氏所稱寡頭政治之基礎）爲財產。此品類又可僅爲自由人之境地（如在希臘的民主政治）至是則比例法則便不適用，代替的爲絕對的或「算數的」平等。最末，此品類而且爲亞里斯多德所視爲當然的，又可爲「勞動」（*desert*）。於是分配公道的平等，據亞氏之意，乃是勞動比例於權利的平等。

亞里斯多德的原則，吾人頗可以英國的「高等武士爵位徽章」（*Order of the Garter*）爲最近似的譬喻，蓋英國貴族之尊視此徽章爲榮典，「乃因其中所表示之勞動毫無瑕疵故。」亞里斯多德明晰的指出，實際的社會制度各有其自己的特殊分別準則，這是不錯的。舊英國海軍褒獎條例（*British Naval Prize Regulations*）規定普通水手應享一份，官階次第增高，份數亦漸次增多，最後至海軍大將則增爲四千份，當吾人觀覽此項規程時，對海軍大將這階級雖表示十分敬意，却以爲此種比例之形成，依據於所獻勞役個別價值之計算者爲少，而注意於海軍大將與水手，按所習慣的完全不同的財富標準，是出身與階級

不同的流品者爲多。海軍大將之職位誠然十分重要，但其差別卻不容許數學的計算，而四千與一之比例，我想或許是指大將係屬於操持權衡的階級，水手係屬於陳力效功的階級。

勞勤之外，尚有多種的差別標準。可是它們大都是不平等的而殊非平等的原則，故除其中一種外，我不打算去研究它們。在我們論程中所發見的公道觀念，將可證明吾人之略而不論，以省篇幅，是有理由的。惟於此有一應申敘之點。在社會制度之下，人或人們在某某地位即見出某某事物應屬於自己。若不論社會制度之本身，則此人之應享此等事物，乃公道所宜許。法律如是許可，法院如是判決。若剝奪此人此等事物，而讓其餘社會法度依然無恙，則殊非公道所許。可是，若社會制度本身之是否合於公道，尚在疑問時，則此類推證便不切適；并在公道之一般探討中，社會制度本身之有疑問，實際并不亞於其他任何事物。

我們於是又返還到比例平等，而推究勞勤爲差等基礎。首先我們可說比例云者似含有數量的計算。有些場合，數量的計算是頗易適用的。設若甲對某工作做了一小時，乙對此同樣工作做了兩小時，其勤奮與技能均相若，則乙應受兩倍於甲的報酬，這在事理的表面

上是合理的。可是吾人若更密切的考察，即此情形亦有種種困難發生。例如，在現代的工資協定下，若甲作工八小時，乙作工九小時，則乙對於第九時所受之工資大半爲「一時又四分之一」。此種細枝末節，目前姑不具論，且進而考察無公共度量之諸因素。甲所做的爲例行工作，乙所做的爲技術工作，丙所做的爲勞苦工作，丁所做的爲偶然須負責任的判斷工作，各種品物之間并無明晰的數量比例，可供工資比例率度的參證。若將此事質於亞里斯多德，彼或將解答此種區別是確然屬於質量的，各品物應受的待遇以適於此質量之施展爲度。近代的經濟學者或將以貨幣的公量爲市場議價之準則。彼將謂此種品物與其需要的程度相比，其比較稀少之程度可決定其「邊際價格」(marginal price)，即是說，其價格之支付須能使此物之最基本品類能夠活動起來，而此物之較高品類能按其優良程度以獲較多的報酬。若然，因可被負責委託之人，或能擔負重任之人，是比較少數，故能被信託者即可得高價，他們愈有成績，其得價可愈高。此兩種解答，屬於亞里斯多德者（雖非氏之言論，却是氏之精神），於原則上頗有精義，却於數量方面未有實際的裁定。經濟學者的說

法指出數量的決定，惟所依據者爲人類市場的刻薄的事實，而非倫理的原則。

此種困難，我們稍後再將申論。可是，暫時將此層擱下，并視一切勞動均爲可度之物，我們第二步須進而問勞動本身究何所指。勞動是努力抑是結果？譬如有一蔣石，是一誠實勤勉的人，孜孜勞瘁，而出產甚微。有一史密斯，是一不誠實的「懶王」，一無顯明的勞力，而有產出恰如其量的巧捷。則蔣石與史密斯的比較勞動爲何如？我想在倫理上，吾人的同情將屬於蔣石。我們又假設有第三者在，曰布朗，其勤勉如蔣，其巧如史。其產物將大超過蔣與史，此種差別若不予以考察，似殊非公道。最後，我們又假定此三人者均從事製造某物以待沽。則此物之製造，在蔣石已費兩小時的苦工，在史密斯僅花了一小時的容易工作（而將另一小時間玩過去），抑或布朗以兩小時造成此物兩件，這些差異，於第四者魯濱孫有無影響呢？魯濱孫之所需要的乃是此物品。至此物品是怎樣製造的，不關彼（因他是買者）之事，一種物品只能有一種價格。於是，從某一觀點看來，勞動似應以努力度計，從另一觀點看來，又似應以結果度計。從某一觀點，報酬與鼓勵努力似甚正當，從另一觀點，每人各取其勞力

之結果，始為正當。在比例平等原則之上，每一方式都可持之有故，我們若不先事探究公道的全部意義，將不能對此二式有所軒輊。

不管吾人所採之見地為何，而勞動原則之不能含蓋一切權利，乃屬至明之事。在襁褓中的小孩有其權利，雖是他們尙未有時間表顯他們的勞動。犯罪人按其科罰的規定，剝奪某些權利。可是，自「逐出法律外之懲罰」(Penalty of outlawry) 絕迹於人世以後，任何人不能說完全喪失一切權利，縱然他是被判以死刑。若現代國家之此種原則不是毫不健全，則吾人可推斷，若有些權利是隨勞役而生，或因犯罪或疎忽而喪失時，則必有其他權利是屬於社會份子之資格，或甚至附麗於人之所以為人之資格的。

三、雖然，關於此類權利，不必一定有絕對平等在。一種著名的平等原則是「各取所需」，此原則若嚴格解釋，乃是比例的而非絕對的原則。一種合理制度應顧及重工，輕工，男人，女人，或小孩所需食量之不同。國家對其所有國民負同樣保護之責，但對於騷亂的區域將比對於倫敦郊區要花較多的治安費。更有進者，滿足各種需要之花費固因時因地而不同，而

取指按需
行酬之比
例平等

各種需要之緩急亦大有差異。人們誠有愛美之需要，可是此需要決不如食物需要之切迫，所以主張需要之權利應依其緩急以爲比例差，是有理由的。於是，即人們最普遍的通常權利，吾人亦可視爲應比例於其需要，若我們以亞里斯多德的意義解釋比例，即待遇對於事例的各種需要應有質量的與數量的適合，則我們最方便的是將未驗證前所有平等之各種概念勒爲程式。我們可得出下列數命題：

(1) 平等者乃請求權 (claims) 與滿足間之比例平等也。

(2) 請求權之依據或爲需要，或爲勞動。從某一觀點是同等需要，從另一觀點是同等勞動，應要求同等的滿足。

(3) 勞動可以努力或成功度量之。此數原則可普泛的適用。若進一步言，人是生而在或加入於特種人們的特殊關係的。自此等關係而言，平等謂：

(4) (a) 對於同等重要的關係，各造都有同等的交互義務。

(b) 凡可爲人類自由構成之特別關係，一切人們均有加入此種關係的平

等機會。

諸原則於
建立個人
權利於人
格之上是
一致的

四、上列的平等諸概念，我想在表面上是可維持的，為良好社會制度之一成素。此諸概念在有些實質方面誠不免於紛歧，而它們却是從一共同原則出發的。其原則為何？即一個人的權利應依靠他的人格。權利可直接附麗於人格，即是實際依於人格之需要。權利又可隨人所已為，所正為，或所將為，而異其分量，即是以勞動為依歸。勞動可以意志的努力度量，亦可以成功度量，成功之大小繫於為意志所不能控制的其他因素，但是無論如何，勞動總是人格之一作用。末了，一個人對他人之人身關係可影響他的責任。可是在人與人的關係中，一切不屬於人格之物都是無足輕重而無關宏旨的，若承認這些，無異承認不平等。我想這個是人身關係中最基本的平等概念（註一）。

（註一）同樣的，若上述之義於團體與團體之間亦屬公道，則可說一個團體有其為團體的權利，亦有隨團體的特性或其對其他團體的特殊關係而改變的權利。可是，任何忽視或破壞團體權利之物，即是任何不同樣適用於同樣組織與境地的團體之物，都是不關重要，而為不平等的淵源的。末了，此同樣的概念又可適用於社會生活

中之各原素或事業。一種事業的正常範圍爲其對整個公共生活的關係所規定，即是，或依照事業本身的性質，或遵循一切事業所公平適用的原則，可是決不依照任何外部的審慮，與任何權材適用的偏蔽理由。因是，在一切應用的極大差別之下，却潛伏有可適用於一切社會生活之普遍平等概念。平等的最廣義是指純粹參照現有的目的而爲待遇，初不計及一切外部的顧慮。上述的度計方法不一定互相排斥，這是不需申言的。例如，需要與勞動可同時兼顧，而勞動中努力與成功亦可并行不悖。可是，在僅論平等意義爲何之時，吾人不能不加以區別。譬如分配於兩種勞役之報酬，其平等比例，(a)或依據其所有的努力，(b)或參照所成工作之價值，(c)或依循勞役者之需要。在每一場合，即有某種平等存在，可是在每一場合，平等之計算係依據不同的準則。目前我們所應探討的是這些原則於公道的通則有何關係。

五、在此首先解明法律中所主張的平等概念，將有補於吾人不少。可是凡否認平等之一切價值者似未曾注及此點。法律，不管爲其他何物，却是以普遍語句載明的而公平施用的規則，即是對於凡墮入其範圍內的人們，莫不有確切平等的效力。法律容許或好或壞。其範圍或許廣泛而抽象，抑或具體而分疏細密。從倫理標準判斷，法律本身容許或公或否。其

法律平等
存於一切
基本法規
之普遍性
以及一切
法規之中
正性

施用或許對一切人們是一視同仁，都或分別階級而待遇各殊。可是在其語句的範圍以內，法律確切是一種公平適用的通則。法律或許規定凡殺人者均應絞死，抑或規定有預謀殺人者始受極刑，更或規定（如有些古代法律）平民而犯殺人罪者處極刑，貴族而殺死平民者可減刑。可是在每一場合，法律的效力對於所適用的事例却是普遍的，這即是說，一切人們，若其案件合於法規時，是被平等待遇的。

近代國家所自誇的法律之前平等，其意義殆不止此。法律不僅將其規定公平的施用，而且在製定其規條時，通常認為某些基本權利與義務係屬於一切人類，而不計其身分，年齡，性別，種族，以及甚至公民資格之為何。在此點現代的法律迥異於許多古代國家，與甚至有些比較輓近文明諸國的法律。在以前的法律，例如殺人罪，按殺人者或被殺者之屬於較高或較低階級之為貴族，自由民或奴隸之為同族或異族之為公民或異邦人，而科罪各殊。法律之前平等，依現代解釋，則不僅謂殺人罪之科刑，姑無論為何種，應公平的執行，并謂無論殺人者與被殺者之為誰與為何如人，其科刑應為一律。其意是謂凡人的生命與肢體在

法律之下是被同等保護的，凡有傷害生命與肢體者是被同樣的科刑。生命與財產的保護，可以說在現代法律中一般視爲是一切人們之平等權利，雖是事實上因有些關係此層尙未確切的施行。在他方面，法律又承認特別關係有特別的責任。事實上法律不能既承認財產的普通權利，而不主張特殊財產的所有主有特別的權利，抑或既承認契約之普通效力而不維持特殊契約的當事人之特別權利與義務。法律又可對某階級，例如雇主，地主，或職業組合，賜以特別權利，或加以特別義務。可是一切特別權利與義務通常是附屬於公共拘束之下的。例如，一種契約強人以非法行爲，則此契約爲無效，又若任何特別立法若被斷爲與人民的一般權利相反時，則此法應被嚴厲的研究。所以主張某些基本權利與義務平等的適用於一切人類，而對於人們的變動關係以及公善之特別需要上，則發展特別的拘束，這是現代法律的精神。法律以此種方式解釋平等。

從倫理方面說，法律之中正性或許要受「援情定罪」之批評。各國墮於同樣普通條款內之案件可以說是極不相同的，無論法律如何處理，而倫理却應顧及各案件的特別情

形。若然（論辯可這樣前推，）平等不過是社會便利的大概規律，而較高的公道是需要差別的。對此項駁論的充分解答已由亞里斯多德給出，亞氏謂「援情定罪」誠然是救濟法律抽象性質所生的缺陷之辦法，但此救濟，若立法者本人身當其境，并已考察此案件的情節時，亦將會自己規定的。凡屬真正平等的處置都是可勒成普遍規律的，雖是此項規律在類別上比其所糾正的抽象通則更為特別。寬宥一個人在暴怒中的罪行若是平等，則對另一人在暴怒中所犯之罪科以全罰，便非公道。我們或是準備貫徹我們的例外，而立此例外為普遍有效的規律，抑或承認我們的裁定，或許出於感情，其本身亦非公道，其包含無理由的不平等愈多，則其不公道亦愈甚。

於是，在法律權威之下，各項規律在其本身規定的條件之下是平正適用的，并根據這些條件量給於個人以得或失，善或惡，視情形而異。而規律本身容許是良或窳，是公道或非公道。若是規律而有補於公善，并實際是為此目的所能想出最有效的規律時，則這些規律是智而善，又若凡智而善者必是公正，則我們便須謂這些規律為公道，公道在此義是指依

據公善的規律之平正適用。謂此規律爲公道而不僅謂爲良善者，其理由卽是它的此種平正性，卽是它爲平等之一形式。可是此種平等，在生活複雜狀況所生的複雜情形之下，可含有各種的不平等待遇。例如，法律或風俗承認血統的級帶時，它決不主張無遺囑的財產應於死後歸諸社會，讓人人去平等的享受，而規定此產業應按平正適用於一切遺產之法定比例落於法律承認的承繼人。風俗與情緒并不要求我量給任何陌生人以我所給予我兒子的財產，乃是主張一切人們對於其子的關係應遵守某種特定準則。此種法律，風俗或情緒的特別規律之所以可贊成者，以其全體均是調和的活動故，人類活力之差別，以及情緒與處理之法定關係都是一總來形成社會之最良生活的。所以，不管各種規則之適用有怎樣的平正性，其實際處理却是千差萬別，若此差別是一總來造成公善的，則依吾人的界說，亦可合於公道。

六、由此看來，公道似乎是純粹附麗於，或演繹於公善之物。但是此時我們須叩問公道是否爲構成公善之一原素，以及是否能參與一些訂立的雖非全部的規律。若是如此，則公

公道含有
同等需要
對公善有
同等要求
之權

道在社會倫理中將有兩重的功用。普泛的說，公道是公善所必需的一種平等，可是此種平等一面形成法規適用上的平正性，他面又是法規在倫理上所依據的公善之一些構成素。欲決定公道是否有此性質，我們必須更密切的考究公道所含的諸原則，以及諸原則與調和原則之關係。

公道的基本原則是謂道德的判斷有普遍性。凡物不需另外的區別或條件，而其本身是善者，則其善必是普遍的；同樣的，若一物本身是惡者，則其惡亦必是普遍的。可是，情節可以改變事例，這是應申明的。說實話是善，可是告訴敵人潛水艇司令以商船的地點則不是善。信如是，則可進一步說，說實話之可以判斷為善，不是毫無區別與條件的。凡是毫不含混的善始是普遍的善。此公例於道德裁判之合理性質關係至要，吾人在上面（第一章）堅持此點，以樹立調和原則。此公例之在原則中不嚴格的是一結果，而是原則本身之一邏輯條件。推論如次：（一）凡對於一個人是毫不含混的善，將對於各個人而皆善；（二）若對此一人是善，而對彼一人則否，其差別必有所依據，而其依據又必是具有普遍性與通用性。

之另一種善。此善或許（A）是屬於個人本身的。如對於甲爲善者而對於乙爲惡，因乙之本身需要不同故。抑或（B）是屬於其他人或人們之善，而偶與乙單獨個人之真善相衝突。在此場合，依據第一原則，吾人應拒絕右甲而左乙，因係僅以一人對一人故。予善於甲而拒善於乙，若無更深的理由，直不啻否認任何普遍適用的規律。可是，第一層，此之所謂善或許對甲更爲重要；第二層，除甲以外，其他人們或許亦包括其中，於是多數人之善可對抗一人之善；第三層，情形或許是這樣，滿足了甲可符合於公善，而滿足乙則與公善衝突。凡此種種考慮，任一均可爲普遍規律立出分別處理的基礎，但隨時有一附款，即恆須將乙之善（或惡）計及，若情形反變時，則應受益者爲乙而非甲，并無論何時，若爲乙之損失時，亦應將其損失減至可能最低度。無此類條款，則爲善避惡之規律決不能以普遍語句勒成，此類條款包含對甲、乙，以及行爲一切有關諸人之平等考慮，以作此行爲善否之最終決定。

在上面所述的全部論辯中，我想吾人所探索之境地乃調和原則的前提，或將此原則所依據的含義予以更充分的發揮。由此看來，如已經暗示的，平等乃調和所依據之一前提。

可是若吾人此時進而論調和原則，并假定其正確性依於平等觀念，而平等觀念之說明形式又須與調和不背，則吾人可得到重要的結果。上面所得的結論使吾人覺得一人之善與全體之善間有最終的與理論上的無法消滅之衝突存在。調和原則便反對此種任何衝突，主張行爲與制度之所以善，并不因其適合於大多數故，却因其能使所影響的任何個人分享最大可能之善故。依此原則，凡對於個人生活毫不含混的善乃是一種內在調和，此調和本身爲有關諸生活較大調和之一成素。因是，個人之善，若不參證在交互關係中所有人們之善，即公善，決不能最後的決定，反過來說，在決定廣大的調和時，個人之善亦應同樣的計算。在此最後的意義，「考慮平等」(equality of consideration)是公善中之一緊要成素。反過來說，調和條件在無數殊途而協作的人們中發生許多行爲與待遇的差別，而差別之唯一的與充分的理由乃在於此。

於是，社會之所有份子，祇憑其爲份子之資格，於公善享有平等之請求權，若他們的權利或義務有任何差別時，此差別本身必爲公善之所需。這不是說一切請求權都有同等的

力量。一個人要求的條件或許是他自己以及他的社會之調和生活所需的。此要求是他的真善，其條件是他的真需要。爲公善起見，此種條件之應使滿足，殊甚顯明，因爲公善不過是在交互調和中之一切生活的總合。在他方面，個人所要求之生活方式，或許僅爲他所心喜，却不與社會勞役相合，故此種要求之滿足，初非緣於公善。所以，公善在社會的生活與人格，以及非社會的與不完全社會的生活與人格，所需條件當中已設有差別，并其所有事亦僅在滿足前一條件，此條件始可一般稱爲社會份子的需要（註一）。

（註一）以更抽象之詞表之，論辯如次：按照調和原則，道德努力的目標是在建立并擴大調和，而除去不調和。任何人在本身中都有與他人調和的成素與能量，也有不調和的成素與能量。其不調和者，若不能加以修正，則即須予以破壞，但是壓抑或甚至不能激動鼓盪任何調和的成素，終是反於道德的目的。不管調和成素爲何物，在何地，與寓於何人，此說均可適用。所以這是一種中正原則，不算對如何人，依此原則，每個人對於他有實際關係的各個個人，關於他的性情中可能調和的成素，有義務亦有權利。公善即社會所有份子的此種成素之實現調和，公善的基本原則即此調和實現之所依據。若任何調和與任何社會份子的善之成素衝突，則公善即歸消滅——其中必

有錯誤之點在。故每人按其自己享受公善資格的比例，有請求分享公善之權。這個是不等的基本原則。

需要的差別有二方式。(一)在應付同樣需要中，如滿足肌餓，此人之所需可較多於彼人。普通說來，人類的需要是相同的，即是完全發展體力，智力與精神之各條件，而使每一份子都得到此類條件，以達於發展能量的極限，乃社會的責任。但是靈性所需的「滋養」之屬不是任何場合是一樣，社會的責任是在供給差別的需要抑平均的需要，是頗可疑問的。解答是：縱使一可以調和發展的單獨人格橫被阻遏，亦是公共生活之損失。若需要果為真實，則應否予以滿足，當無問題，問題只在公共財源是否足用，以及公共財源之如何應用。(二)需要有緩急之差。某最低限之食物，衣服，等等，可視為絕對的必需。在此限度上之或種增益，大可增加舒適與效能。若再增益，則效力漸微，報酬漸減定律最可適用於健康進步與物質條件的關係。最切迫的需要絕對應先予滿足，此乃至明之理。故體力健康與材能通常發展所需的最低條件應在一切其他人身要求之先，而各種可區別與可分類的要求中，必需品應先於舒適品，舒適品應先於奢侈品(註一)。夫如是，吾人始可說同等需要同等

權利。

(註一)此種區別可說是主觀的。此人之奢侈品或即彼人之必需品。此種差別大概生於社會的不平等，此不平等已容許一些階級習於奢侈的生活，以致他們覺得——至少是暫時——放棄此種生活為痛苦。可是此種不平等的形式是沒有社會的理由的。此外又有不關於社會制度的性情與體質之差別，此差別例如可使和平麻醉劑，如淡巴菰，為一般人之特殊安慰物，雖是不注意吸煙或仇視吸煙的人不在少數。此類差別儘可以自由應之。設若一個人於赤裸的必需品之上尚有一些邊際，則他可列成舒適品與奢侈品的自己等次。

但以前
維持必需
的職務為
主

七、不管需要中有種種差別，以需要為分配原則却大概可認為廣義的平等原則。現在我們再進而探究差別之根據。在一種人人有份與人人有平等考慮權之制度中，從制度本身的需要，可生出若干差別。例如，船長與水手對船之安全有同等關切，可是為此船的安全起見，可以保證貫徹船長命令的差別是應當承認的。普通說來，公善是為其份子們之勞役所維持，為不良行為所損傷或消滅。反過來說，公善亦應維持所服事它的一切功用，防止有害它的行為，此兩種需要生出了不同的待遇。凡責以某種職務之任何人在彼方有要求其

行爲必需之諸條件，例如，設若他負有某種政治責任，他必須賦有相當權力。設若他所做的是勞苦而耗筋力的工作，則他即須有充分的食料與適當的休息。設若他是腦力工作者，則他需要空氣與運動，以保持其康健。又是，限制不良行爲最低度包含人身自由的一些約束，此約束即是人身發展一般需要之一種否認。此項問題進一步的商榷分屬於經濟的與報價的公道兩題目。目前我們只注意的是：同等需要之同等要求，應受條件的相當配備以規合於職務之必要情形所修正，職務按其所滿足的需要之性質，有各種的緩急程度，與代用以他法之難易情形。一種職務必須不過於耗費，這是顯明的，例如，一種職務若是在供給次等需要，則不應過事耗費，以致妨害了任何頭等需要之供給。在他方面，一種職務，不管其如何費事，若是衡量之結果，社會之有此以應付其需要比沒有時較好，亦是應當贊成的。

於是我們可給「分配公道」(Distributive justice)的界說曰：分配公道者平等需要之平等滿足，而以適當維持有益職務爲主者也。持此界說以與上述平等諸義印證，我們可見出，此說恰將平等需要之平等滿足的概念擇取，但附以需要本身規定的條件。此條件

一階級之
發展以他
階級爲他
性社會之
發展以個
人爲個
均非調和
原則所許

即是維持公善所憑依之各職務，并包含對各個人按其勞役對社會之性質而爲不同的待遇。此義符合於勞動概念之程度如何，職務之維持是否必需取報酬形式，與乎報酬是否應以努力或成就度計，這些都是尙待研究的問題。至於壞勞動或壞職務，從界說可明白的見出，公共生活之諸職務既應維持，則任何妨害此項職務的即須取締，縱然犧牲對於妨害者本身甚善之事亦在所不惜，例如他們的自由。此界說對於懲罰學說之關係如何，以後再將詳論，可是犯罪者之善不應完全不計及，與乎他之犧牲應縮至最小，以不妨害他人之善爲度，則是已明之義。關於特別關係與由此等關係而生之特別拘束，此等事物在調和整體中活動之限度內，是顯然可以許可的。

八、在未發揮這些問題之前，我們最好研究一下所得原則之某種疑難與駁論。一步來到事理的根柢，有人或許主張人人固無疑的應有被考慮之權，但在公善之最後分析，人們却不能有同類與同等的考慮權。人是不相同的東西，其不相同只可歸納在廣泛的與統括的程式內。每個人經驗善惡之能量爲其人格之發展所度計。而各個人之實際發展，與乎其

發展之能量，亦大不相同。假定人人都有各盡其量以發展之機會，若是辦得到，固是甚好之事，但仍可辯駁的說，（一）較低的發展與較高的比較則關係至微，強而富的靈性之完美底花，可將已經枯萎憔悴的人格犧牲，賤價的買來。進步的途徑在於使強者加強。卑弱的才能有它的權利，但其權利以適當於其所值為度，不能增加。若是它的利益能與強者的利益調和，則為純得，若是不能，即是，較富性能之較大發展唯有犧牲弱者始可能時，則弱者即應受犧牲。公道是產生最大善之分配；而最大善存於最完之發展；若是從全體看來，一種較完之發展，須斲削或撲滅社會一些份子始能達到時，則他們便須被斲削或撲滅之。

雖然，此種駁論，依吾人的原則，殊屬謬誤。其說之誤在於以抽象的發展而不以調和的發展為價值之尺度，故來到的結論如是一種善——不是偶然的或由於個人複雜環境的，而是必然的，普遍的——與另一種善衝突。此說與吾人的原則相反，吾人主張不管一個人的人格之發展為何，其真正可讚美者必其發展在全體上不妨害而有補其他人們的人格之發展。自然，我們對於一個人實際為惡的天才不禁有讚美之感，但是必須此才能與他人

協和以實際爲善，而吾人之讚美始屬正當。拿破崙 (Napoleon) 或俾士麥 (Bismarck) 所施展的魔力是人性中含有卑鄙畏縮的劣質之證明。

可是(二)此駁論稍加改造，可繼續的如次：「這個不是一個人格對抗另一人格的問題，而是公善及集合成就的問題。在結底，調和，即是值得有的調和，之獲得應由於人的權力之增高。應計算的是一「公共作業」，而個人須居於下位。若沒有一些奴隸式的勞動，將決沒有組織的實業，若沒有有階級，將決沒有藝術或科學。產生此類結果的個人屈附是歷史許可的，若我們採用類似的，雖較和平的方法，能得較好的效果，我們亦有採用它們的理由。我們誠然對弱者應盡量的慈惠，可是我們決不讓他們來妨阻我們的競走。」吾人依據調和原則對此駁論的解答已見於第二章。良好的集合成就亦不過是各個人的良好成功，計算其相互作用時之總合。設使一方面集合目的，與他方面吾人平等考慮所有各個人的幸福時應有的目的之間，有了衝突，即是有不調和存在，則我們便應返到我們的「論料」(data)，而改訂我們的結論，如我們之酌改邏輯矛盾一樣(註二)。可是或者又可說集合目

的之真正理由乃證諸將來，現代人們不得不犧牲其自己。永久的調和祇能——這是生活的嚴酷條件——以現在的一些不調和達到之。若果如此，我們應喜歡知道調和將於何時開始。全現代的人們為將來起見不得不含苦茹痛以蒙一些犧牲，此層或可贊成，但是若吾人不能見出犧牲之終極，則此犧牲亦是枉然，故我們應要求十分確定的見出此犧牲的終結，如現在犧牲之實在確定一樣。許可一種定限的不調和原則加入吾人的社會制度中，無異我們的機體給慈惠於孳生繁衍的病菌。在什麼程度此種不平等始成爲不必需配？在什麼時候弱者被強者之排斥或壓抑才不受此處所述理由之駁斥呢？有些國家變更它們的組織，或根本改革它們的社會制度，如英國之廢止奴隸制，或俄帝國之廢除農奴制，都往往要規定一些過渡時期的辦法，在此時期內新承認的權利只能不完全的行使。此種辦法被贊成的唯一理由，乃因其有終止的時期，而此時期亦決不可以太長。除此以外，在社會組織的原則中，平等之破壞都沒有理由贊成的。

（註一）此處我們涉及兩原則之比照，須明晰論之。若集合成就在性質上異於并優於個人成就時，則調和原

則失敗了，平等亦隨之而消滅。若在他方面，調和原則能够成立，則集合成就乃個人成就達到最高點之調和，并在此調和中，各人格都可接受為交互情形所許可之一切考慮。

平等與不
等間在
歷史上的
衝突

九、至於歷史的事實，有人認為是以成功造成不平等的，吾人於未用這些事實以作推論之先，須加以詳細的研讀，并於名詞之各種意義須能明晰的辨識。實在的，社會組織在效率上之最初進展是由於權力之鞏固與擴大，而且大體的說，是依據服從原則。這也是實在的，不平等的現象隨機會之擴充而益增加，并因遺產而變成結晶。最簡單的社會不知有身分，奴隸，農奴或階級之差別。縱是頭領或會長亦常不比其扈從為高，即高亦甚有限。階級區別之發展可顯明的在未開化的世界中溯其源流，一面承認奴隸形式的人們比例日漸增多，他面承認貴族的人們亦日益加衆，我們從低級狩獵民族到較高的農業與游牧民族的時期中，便可見出階級發展之痕迹（註一）。古代的文明亦表出同樣的變遷。據開在最早的中國社會，一般人并不知有奴隸制。在古代的巴比倫王國奴隸甚少，在較晚的巴比倫奴隸之數始大增。羅馬，以及希臘有些區如斐希斯（Phocis），可說亦有同樣情形，此等國家保存

它們的古代制度甚多，在其甚古時候並沒有奴隸。在吠陀經中我們亦未見有階級之說，在其較晚的記載才約略的見着。軍事與經濟的成功兩者均可造成不平等。前者的最初方式或者為奴隸的侵掠，如在古代的埃及一樣，又或者用系統的征服，使原來的居民淪於較低的地位，如卑羅波納蘇人 (Peloponnesus) 之被多域斯人 (Dorians) 征服一樣。經濟進步，第一供較大機會於有才能的人，而遺產制又以累進的率度延長所生的不平等。因是，洎至近代，縱公民與政治有廣大的平等，我們却有貧富的懸殊，此種懸殊雖是抽象平等之仇敵，亦不能不視為社會的危機。

(註1) 參看 *The Material Culture and Social Institutions of the Simple Peoples*, M.

Ginsberg, L. T. Hobhouse 及 G. O. Wheeler 合著。

由此看來，不平等之增加乃是國家權力增加之自然結果。可是祇要社會的良知存在一日，其危機殆可灼然見出的。「房子加房子，田加田的人有禍了」希伯來的先知說，而他們的抗議却已生效於申命記的立法。要救雅典人，梭倫 (Solon) 不得不採行堅決的「西

沙齊得亞] (Seisachtheia) 改革法，但是兩百年以後，柏拉圖 (Plato) 又宣稱雅典 是在一塊領域上分成彼此對抗的兩國了。格拉勒 (Gracchus) 的立法是救濟大多數人民經濟獨立的一個勇敢試嘗，其不良結果寫成了雅典 共和國的罪名。羅馬 帝國所有的唯一平等是無差別的屈服於帝國法律。可是至斯多亞 派出而「自然平等」 (natural equality) 的概念發生，而在基督教 教義中則變形為同是上帝的兒子的弟兄觀念。從這些基礎出發，近代的法律與倫理，無論怎樣，至少是主張某些基本權利，其中包括自勵 (self-advancement) 權之平等享受。凡國家的，民族的，以及性別的偏見都不免自覺與道德的抗議矛盾。此種交戰的情形尙未定決——若不將平等的倫理重要更明確的解釋，恐終無定決之一日——但是以不平等為進步的性質這種苟安見解，其謬誤已有不少的證明。實在情形是這樣：人類權能之施展乃較高天材之機會，因人們的實際秉賦萬有不同，此社會差別之所以發生。道德的批評應當說的是：這樣得來的優勢，不僅是有用之才始能獲得，即有害於社會之才亦可掠取；其利用此優勢，不僅是可聰明的與適度的，而亦可自私的與壓迫的；并因

普遍的遺產制度，此種優勢可移轉到若靠其自己本領將永不能得着的人們，亦可一代復一代的累進發展，至終破壞了社會的統一。用以對抗此種趨勢的權利平等不是返還到無差別的原始世界。權利平等是最高最重要文明之特徵，此特徵，無論在中古或在近世，無論在城市國家或所謂民族國家，均是「公民原則」(civic principle) 發展之結果。差別是一切高等組織中的必需因素，可是最高組織不是獨裁制下的服從，而是共享此善的自由份子之志願合作。若是有人駁斥的說，文明人的地位提高，是站在他人的肩上的，這是不仁的真理，則我可自信的解答說，任何建立在服從原則上的社會，對於優越階級貢獻文明的工作，是付了甚貴的價格的，而一般看來，強者與能者負照顧服事弱者的責任愈大，則其官能的刺戟便愈敏銳，其所發出的法律，宗教，文學，藝術與哲學亦愈純潔，愈仁道，并愈合理。所以，總括起來，凡任何必然妨害其他相應路線的發展之部分進展，我們不能認之為善。任何必然的引致抑勒個人之集合成就，我們亦不能認之為善。人世間容有發展的大不平等在，可是若要滿足倫理的條件，則必是個人之發展愈遠，其在全體上將愈能協助所影

在物質限
制之下逼
近平等之
道

響一切人們之相應發展。這個即是說，合理之善者，乃一切人們按其社會人格的能量大小，而比例分享之善也。此義是公善中比例平等的原則，是社會正義的宰制概念。

十、來到第二個非難：在原則上，這一切或者可說都是對的，可是不免過度假設。這是假定全體人們的良好生活之物質條件，實際可讓吾人隨便處置，設若我們願意的話。可是事實上，是這樣嗎？事實至少是如此可疑，以致吾人不取此即取彼，決無兼全之道。例如，假設社會之資源只够供給一部人完全發展的條件，而不够供給全體。設若食物不敷分配，則讓全體都衰弱而不發育，或讓一部人餓斃而令其餘人們健強，何者是較善呢？將此問題變為更概括的說，雖是全體不能得着良好生活，而讓一部分人得之，不是較好嗎？若行平等，則令全體人們的生活陷於慘苦，而斟酌規定的不平等可令一部人們得着良好生活，那末，不平等不是為我們能力僅能享受的不完全之善之條件嗎？我們首先答復的是善或非善，這自然不是答復公道。公道，我們已見出，其精粹原則是建立在它適用的一切人們所共享之公善上的。斟酌提出的不平等排斥了善的規律適用的一些人們之善於不顧。在此種基礎上，不

管社會生活中有何種「善」存在，此善却是跛行的而無公道之助。可是我們應首先攷察，到底有無一些公道原則可以在假定之情形下適用的。在歐戰的時候，戰爭與封鎖已使全歐諸國嚴重對付此問題，并從它們的辦法發生了一些原則，我想這些原則可供一種概括的解答。（一）若是問題只是不敷而非實際飢荒時，各地的通則是所有人們應同樣的節縮，重要例外是兵士應盡量有充分的糧食。次於兵士的是用勞苦筋肉工作以製造武器的男人（或婦女）故一個國家，若公平對付保存公共生活之必要情形時，於維持最必需的公共職務之外，亦須注重平等。（二）若問題是實際飢荒時，如俄羅斯與奧國，則首應保護的是小孩子，其次則是年老人與病人，後者因其需要較切，獨立能力較少，前者乃是社會將來的希望，并因暫時的短縮最易受犧牲。於此，我們又得出兩原則：（a）按最後對於社會的勞役，（b）按照需要。（三）若是最後一點到了，不死掉一些人，必致全體滅亡，則此時平等便不適用，這僅因為實質上已不可能故。例如，在一隻中了魚雷的船上，設若最後一艇救生船只載所餘三十人中之二十人，則二十人之獲救比一人都不獲救要好些。此時的公

道只能在選擇上表示，并在可能的範圍內，人們應先選擇（1）能操舟者（即是按職務）（2）有生命之最大要求者，如已結婚的人，母親或孩子。普通的說，婦孺是首先施救的，一半因為男子（按照保種的本能）對於婦孺的生命比對其他男子的生命較為重視，一半因為婦孺是羸立無助者，男子讓彼等獲救，雖死亦可得名譽的報酬。（3）大概是病弱者。在此時公道的情緒自然發生。雖是不容易證實其特別適用處，因為據公道說，保護弱者通常是強者的職務，雖在假設的境地中，強者弱者係立於同等地位，此情緒仍然存在，并或許受強者比較能夠忍耐的感覺所鼓盪。末了，爭死之舉是決無理由以課責於人的（註一），可是各個人之出此却是自覺有其理由，例如丈夫與妻子，與其在開始即被離棄而過慘苦的生活，勿寧偕死之為愈，這是極顯明的事。

（註一）例如登繩之戲，登繩者不能握住其攀繩諸人時，不願割斷其繩以與其徒同歸於盡，這是由於連貫意識使然，此種意識，登繩與同樣冒險遊戲的倫理特別重視。

於是，我們的原則，不僅在缺乏之時，即在倉卒之際，若其適用為物質之所許，亦能成立，

并探討此種特殊情形，我們又見出平等主義中兩種重要附件。第一是，若大家分享，則惡之度可減而善之量可增。第二是，必需品不足時，奢侈品即須消滅。沒有那種不必需的娛樂能與一單獨場合必需品之剝奪對抗。此種比較不是數量的，如公共貨幣尺度之所暗示，而是質量的。粗糲對於飢者的價值，與鼈湯對於饕餮者之價值，當中是有種類的區別的。在簡單娛樂品與較精美的奢侈品之價值間，縱然沒有種類的區別，而程度之差別却是甚鉅。工人的旱煙管對於他的價值或許比一匣稀奇珍寶對百萬富翁的價值較大。除非在一富足無限的社會，物質財富之社會價值，若分配愈能平等，將愈能增加，這是自然的推論。至此種趨勢為其他情形沖消的限度如何，我們於研究公道的經濟方面時，須再事探討。

第六章 人身的公道

責任是意
志的天然
訓練

一、我們已見出，公道之所必須維持的是有補於社會需要的職務，所禁止的是反職務或障礙。其達此目的所用之方法爲如何呢？這個僅是最有效方法的問題，抑其中尙含有什麼原則呢？這立刻提示的解答是：社會求得良勞役而防止壞勞役之適當手段仍不外習知的獎懲法，而此方法之依據不僅在於效率，并在按勞施報的原則——即與各個人以其道德上應享之待遇。至如何求出此道德的勞動而給以應享的報酬，似即是公道問題之核心。然勞動之分析，困難孔多。例如，首先再從已提過的問題來說，勞動依據努力抑依據成功呢？誠實勤勉而能力甚差的人之勞動，是與能率甚優的人之勞動同樣嗎？設若我們說「不是，」則我們便給能率優者以他在道德上似乎不應享受的待遇。我們報酬他的能力，不是他所創造的，乃是他所天賦的，正如遺傳的身分或財產一類的遺贈一樣。設若我們說

「是」，則我們無異強迫社會給能力與笨拙，強壯與病弱，失敗與成功，以同樣的評價，并——不再推論——此辦法似乎對施報酬者亦不甚公道。而且我們又可引起另一問題。否認勞動與能力有關，與成功有關，無異承認勞動只屬於道德的意志。可是我們往後推測，道德意志本身之爲物，人如何去造成它，果有異於他造成他的智識能力嗎？無疑的，人之發展其意志有賴於使用，可是他不能以同樣方式發揮他的智慧或任何其他能力嗎？結底的說，意志不過是各種基本趨向之綜合，設若甲生長來發展了一種好意志，乙發展了一種壞意志，這一個到底不是說甲與乙的環境不同，或天賦的本能不同，故因而他們應付環境的方式亦不同——在所述任何一情形，應「負責的」不是甲與乙而是形成他們與他們生活的各種勢力嗎？

於是勞動問題又把我們引入責任問題，若責任云者，是指一些好的或壞的結果之最後原因，則我們在一永無終極的因果之流中，將很難找出可以確定責任之任何方法。雖然，若責任是指一特定因果過程之行爲，而不涉及使此過程發生之諸前提，則吾人便易求出

責任之所在。所謂負責的行爲者卽是自知其所行何事之人，至彼是如何知道的，抑或是怎樣不得不出此途或彼途，都是無關的。他是明白的指揮他的行爲於某目的，因此目的已訴諸其心故，所以他應負責任。他的行爲之細枝末節與全部計畫，實際都被行爲對目的的關係所決定，此點便是有理智的負責的人類之因果行爲，與無生命的或頑冥不靈之物的行爲，不同的地方。責任并不隨行爲之過去而中止。因爲行爲的效果是推展的，理智的人，能返溯過去，亦如其能推測將來，而認其自己行爲爲發生效果之初步，并往往不待他行爲，而他卽能確切認清他已做何事。行爲之向後觀察與向前觀察，爲狀不是一樣，人卽藉此比較方法以教育其意志。意志既是積極生活之中心功用，而組織，形成并協和其餘所有功用的，又若責任之爲用在維持并發揮意志，則責任在積極生活中有一緊要功用，乃是至明顯之事。而責任之應限於意志的範圍，亦是至明顯之事。至意志在原始怎樣而來，則是無關係的，正如其他性能之如何而來，其不關輕重一樣。最有關係的是：自願的行爲是有責任的行爲，此行爲被其所贊成或所知解的目的與行爲之關係所決定，并可受進步的理解所修改。

於是，意志的自然教育與訓練即在各個人對其自願行爲的結果之認識。認識云者，不僅在理智上知道如何而已，並應有情緒的感覺，因為指揮意志的最後乃是情緒。在報償公道中活動的就是此種訓練意義。個人自願行爲之結果即是他的道德勞動，可是實際上承受此全部結果的通常不是他一人，凡最緊要的行爲都有最廣與最深的社會效力。純粹報償學說以個人爲擔負其行爲結果之唯一人格，含了一極不可能的個人主義。「贖罪法」(expiation) 往往是犯罪人自己願意的懲罰，乃是以神祕方式來造成戰勝困難之自信。犯罪者願將結果降在他自己頭上，這樣或許至少可阻神人之怒，或正進行的咒詛與禁戒之惡力，及於他人。若是生活之實際可以這樣對付，則贖罪法將是懲罰的真正原則（註一），而吾人雖明知行爲之真實結果不能這樣曲解，却此觀念仍不免盤桓胸臆，恐即以此故。贖罪法之包含有不可能的個人主義，正如以品德爲其本身之充分報酬，罪惡爲其本身之充分懲罰，這概念之包含有不可能的社會主義一樣。設若我們果已視自己爲與公善同物，則在此限度內，我們辨識我們的行爲時，當然可立覺其或善或惡。可是若吾人之感覺隨時如

此訓練爲
建立在調
和個人與
公共利益
上之報償
公道所實
施

是，則吾人將無論何時自然的努力於善。然而實際上我們所有興趣——不僅是低級的與自私的，而且是合理的興趣，包括我們對於親近我們的人們之情緒——不一定與公善一致。我們之應有此種興趣，確有補於公善，因公善結底不在於個人生活之抑勒而在其提高故，此說殊屬似是而非之論。蓋公善之所責備吾人的，是吾人於追逐此種興趣時應當受某種通行原則之管制。由此看來，理解——即是立刻知道與感覺——我們的行爲對公善之關係如何，乃是意志的真正倫理訓練。

(註一)在下述第二節所提及之限度內。

二、此種訓練是報償公道之主要社會作用，蓋報償公道利用獎懲的手段使各人分享其行爲所生之果，并使他深深理解他已作了什麼事。可是，此點雖是報償公道之主要作用，我却不認爲是它的最後根據。其最後根據應直接溯及調和原則，而其推論則是權利與義務之平等參與。我們可視報償之爲義，第一是一些個人應受之物，第二是一些社會應給之物。在第一層關係，若是必要，我們可訴諸法律，訴諸人事，訴諸上帝，訴諸宇宙，以至訴諸事物。

之性質。若善人毀滅而惡人反繁榮如長綠的桂樹，乃吾人之恥。在第一款我們是不錯的，因為真正能夠享受調和與幸福的是善人，而且唯有善人，若其生活受了傷害，則調和原則即被摧毀。在第二款，我們的情形便不如此明瞭，因為首先說，壞人是其內在不調和之犧牲者，此不調和阻止他享受似乎他不應享受的利益，而再進一步說，若是我們對專假利益以為惡的人，怨其暴殄利益是對的，那我們願望他——如我們的自然人願望他一樣——惡貫增加也是對的嗎？我們暫時且將這問題擱下，而探討獎勵的方面。我們對於適合享受幸福的人們，希望他們能有幸福的一切條件，這是很合理的，那我們的責任不可以說便終於此嗎？此種自然調和即是善自己的報酬，設若我們滲入任何外部的考慮，則唯有傷害動機的純潔而已。但是此種駁論忽視了公善與私善之真正關係。私善并不是淹沒於公善之中，而是在公善內培養與發展的（不管被怎樣的修改。）各人應有其私的利益範圍，並應能擴大此範圍，乃是一般甚好之事。同時這是最緊要的，私與公應能調和，若一個人服事公善，同時也有補於私善，則調和便算達到。這不是動機問題。動機愈不自私，社會方面愈應注意

在可能範圍內不令其忠實僕人蒙受損失。

我們已經提出公道在求職務之適當維持。此說主要是從社會需要的方面立論。我們現有的結論却可視為「適當的」(adequate)一形容詞之進一步界說。要適合於公道的諸條件，社會與其僕人之間必須有一種交互作用，足以調和公私利益的，而此點即是報酬的作用。報酬須足以維持職務，其意即補償個人對此職務之損失（例如，物質能力）這是很顯明的。至報酬是否應不止於此，以及怎樣配備始與勞動之各構成素相應，將在此問題的適當領域中討論——即是經濟的公道。

報償公道
不許因惡
之故而施
惡於人

三、我們再返還到更困難的懲罰問題。我們首先應問我們是否能確定的并正當的希望惡報加於壞人。對此赤裸裸的問題，少有人作肯定答覆的。他們將支離其詞的說，懲罰是一種變形之善。此解又陷他們於感化學說，而結果是，若感化能以愉快的方法完成而不需施痛苦時，則用愉快的方法好了。這含義是施加痛苦或其他災禍，不是倫理的必需。我們若將「施加」災禍代替以「分享」災禍，并不能有多大的幫助，這是因為分享災禍與分享

福利完全是兩件事。自然，設若因分享而惡可減輕，如常有的情形，則懲罰固屬合理的辦法；但若因施以痛苦而惡反增重，則懲罰將使我們陷於最初的論據。無論如何惡果應盡量落於犯罪者之頭上，若他有任何贖罪的意思，此舉必出於他的自願，這又是一種說法。此種見解實際是懲罰的「贖罪說」(expiatory theory)之基礎，在惡行結果認為屬於精神的或神祕的性質時，此說有其地位。於是犯罪者——或許他自己的「良心」(good will)——將冒犯上帝的譴責，或所破戒禁的危險應驗，取置於自己頭上，這樣以贖滌自己并以救社會。我們看來，贖罪法只能有有限的應用，與一種符咒的意義，這是很顯明的。我們儘管能知道其所控訴者為何，但它却不能避免已作行為之必然結果。而且在此法後面，究竟這是公道與否亦尙屬疑問。我們同是可憐的罪人，所以犯罪者亦吾儕中之一。我們已將若干罪惡遺施於彼呢？我們願將一切震電集中於彼之頭上，使其完全毀滅嗎，抑或到底我們寧吸取一些震電於自己，使電力散於較大的面積上，而減輕其威力呢？此義似是同羣意識所指示的途徑，并若是這樣，則贖罪法只能限於責任心所需要的痛苦程度或種類，并使吾人

再返於性質的感化與改造。

於是我們不能正當的希望純粹罪惡，卽是任何種的罪惡，僅以其爲罪惡之故，而加於犯罪者之身了。第以恢復破壞的倫理秩則時，有一種不可分離的苦痛在，此痛苦卽包含於犯罪者對其所作惡行之覺悟中。此種痛苦，我們始可正當的并有理由的希望他經受，因爲我們係望他加入倫理的羣體中爲一自覺的負責的份子，并我以爲希望此種覺悟，乃一般嚴刑峻罰中所表顯的恨怒之倫理核心。我認爲此種懲罰，纔是一種而且是唯一的一種本身無弊的懲罰。以懲罰爲手段是一件十分不同的事。社會有保護它自己的權利與義務，而其達此目的，不僅可加拘縛於犯罪者，并可施以恐嚇。恐嚇是一切可能動機中之最卑最壞者，可是在吾人想着可以去掉之先，試一迴憶許多自重的人們，其不敢稍稍破壞警律，却僅由於畏懼罰金及其他不便之故。我想若僅規定所有腳踏車後面須掛燈，而不定出違犯者的罰金，此項命令將等於零。惟是我們所施的懲罰須在給犯罪者以最小傷害與最大利益，而不背其爲恐嚇的作用——因犯罪者亦吾人之一，在與公善不相反的範圍內，我們亦應

希望他好。但是我却嚴重的懷疑，我們應否僅僅以感化的動機而懲罰成年人。懲罰，就其本身來說，對成年人是很不好的，我們通常最大希望於懲罰的是其補償的好處，故若我們的保護上不需要懲罰時，我想我們即應讓他與自己的良心及其鄰人的意見奮鬥，以達其自新之路。

末了，本身甚好的唯一懲罰乃是社會不能達到的一種內在底與精神底辦法。社會要施加物質的懲處，只有為其本身安全的需要時才是合理，而且即是如此，社會在此安全的條件許可限度內，更須將犯罪者之善而非其惡懸諸心中。又是，惡之擴充，若是可以避免，而仍希望加惡於犯罪者，亦屬錯誤，因為求犯罪者之善而充之以惡，乃是動機真正秩序之顛倒。若為社會之善而加惡罰於人，其方式與形態應當受犯罪者之善所減殺或修改。於是，懲罰，自其為個人「在上帝手中」應得之物的內在意義而言，如報酬然，是倫理秩則不可分離之一部。自其為社會應給之物的外在意義而言，懲罰，亦如報酬然，不是理想公道之一部，它乃是需要最大智慧與仁愛使變質為感化作用之一種機械的危險的保護工具。

於是，綜合來說，以勞動爲公道核心之見解，殊欠深遠。公道的根本是調和法則之普及。調和須擴充到它所能擴充的一切人們，這便包括一切有良心的人。從此生出一規律：即凡善役必可召致合作，互助，以及公私善之調和。這個是報酬的作用。在他方面，惡意本身是被屏於調和之外的，除非在構成其必需懲罰的痛苦教育之條件下，簡直無存在餘地。但是痛苦之再行施加，其本身是不好的。此是保護社會的一種機械手段，其本身不是良好的手段，而其施行應盡量注意到犯罪者之善。若我們將勞動概念變形爲社會的實用法典時，我們見出，它將證實并發揮我們最初原則主張對有用職務之適當維持，與據結果及比照，對反職務之箝制，這一段意義。此義是我們對於勞動所有的應用。其中有勞動自身活動的範圍。

公道待遇
之分類

四、公道分類的襲傳見解將以吾人前一章所討論者爲「分配的公道」(distributive justice)，本章所討論者爲「矯正的」(corrective)或「報償的公道」(retributive justice)，至下一章我們擬討論的經濟報酬則可稱爲「交換的公道」(commutative justice)。可是欲貫徹此種或任何種之分類而不互相出入，却是不容易的事。分配的公道

是指社會各份子間之分配，而在其中報酬與懲罰——報價公道的功用——亦有其職務。我想在前一章中我們實際所研究的是從需要觀點所視之公道，因為此時我們主張一切份子有同等的需要，但須受維持我們認為純粹社會需要的功用所修改。因此公道包含享受的平等與集合利益之統一故。「共同」(communal)二字最適於表示這樣得到的公道原則。在本章中我們所探討的公道顯然不限於人身觀點的範圍。此章所論，有在我們的共同公道界說中，再規定一附款的效用。下一章便將此項界說特別應用於經濟的範圍。

以同
價值
交換
易須
其價
值之
決定
依於
正義
原則
始為
公道

第七章 勞役之支付

一、報酬，我們已見出，是調和之一作用。此調和作用之完成應據何種原則呢？在生活的許多部門中，良勞役需要適當維持的條件，這簡單原則即可為充分的南針。例如，才能需要權與責，因有權與責才能始可發揮故。但是在經濟的領域中，此項原則便有待於闡發與批判。此時數量的分配已成了極重要的問題，其原則亦須有更精密的探討。此處我們所研究的是交互勞役，在其中各人所給於他人的，或視為彼之勞力，抑視為彼對他人勞役所給之報酬，是毫無差別的。在任何經濟制度中，各業之維持必包含此種交易，雖是嚴峻的社會主義制度可以廢除與阻止買賣，却仍需要個人的某種勞役，并同時不能不予以維持，此維持之物通常不是他自己所造的或所作的，而是無數人貢獻所構總體之某分數。一切經濟的合作，自願的或非自願的直接的或間接的均須將個人之出品變化為其他人們所有出品

之一份。此種變化的公道規律是什麼呢？在表面上看來，任何人將說交換公道之簡單規律是取與價值之平等，可是此項規律表面雖似至理名言，却須嚴密研考其與吾人的各原則之關係。在交換中，兩方彼此互作一種職務，所以他們的利益必是調和的。這即是說兩方因交換而均有利，而且此方之利并非彼方之失。交換能否滿足此種條件有何證明呢？第一我們可將志願交易作為主觀的證明。兩方若非期得一種利益，將決不願意交換。可是此亦是可疑的證明。例如，一方雖在結底承諾了這交易，而其出此或許由於嚴重需要的壓迫，他方或許不免有乘人之危之實。又是，在交易中或許有一方的消息不充分，而於事後見出他的錯誤的。我們加批判於此種交易上，似乎表明我們的心目中常有一些比較客觀的公平準則在，即是說我們認為事物恆有其應索之價值在。若有一共通力能使此物自由與其他各物交換，則物值之準則存焉。一物可購買一類物品之任一件或其他物品的倍數或分數之力，即此物之交換價值。此購買的共通力可決定此物應向某特定人正當收入之數。若取與均為同等價值，則自無損失可言，因每方之所得都可以同樣第三物代替之之故，并雙方亦

均有利，因每方所得之特定物乃是他最有用益之物故。設若，在他方面，任一方之所獲超過了交換價值時，其所受若干購買力之利乃是另一方之損失。

於是，同等價值之交易是公平的，設若此交易是公開市場中一種孤絕的行爲，而且此市場之一切價值都是確定的，各種交易都是欣然作成的。可是事實上交易并非孤絕的行爲，而是一組行爲中之一段，設若我們要知道此全組行爲是否公平的進行，與控制此行爲進程的制度是否公平的制度，我們必須探討價值本身之標準如何。我們見出有時標準是極不一定的，例如一物之使用價值多繫於個人的境地，又如價格之常有起伏。譬如，有一人焉以五圓賣一物，允爲今日之市價，但因標準變動之故，此物之運到市場或許已花費他二圓，五圓，或至十圓。交易自其本身在當日之情形而言是公平的，可是其所屬的全組行爲在假定的數場合中却對賣者生出極不同的影響，設若他是事變中爲他所不能控制的情形，的損失者，則有些地方必有不調和，因而有不公平存在，雖是不容易溯源於，與不能歸咎於任何特定個人。又是，他以五圓出售之物或許是許多勞力之產物，於甲爲最高之犧牲，而所

易之金錢或許是乙得來甚易之物。此時我們不能責乙為不公平，祇能推斷價值標準中或有一些錯誤。簡截的說，交易是財富之生產與分配中附隨之物。欲批判其是非須考察其與此全部過程之關係。

從上述看來，這是很顯明的，在經濟範圍中，公道可以同等價值的交換完成之，設若價值的標準是以一般公道決定的。上面所揭出公道的一般原則是：同等需要應受同等供給，而以相當維持此種需要所需之職務為主，此後一附件又解釋為包含執行職務者的私利與社會的公益之調和。這個是價值標準應當規合的經濟組織之公道原則。我們試一探討此原則是如何的應用。

二、第一依此原則，一般經濟應在按其緩急以滿足社會所有各員之需要，但其狀態其條件則恆以維持必要的經濟功用為主。關於生產的工人，我們已見出維持其功用之正當方法，是在使他們獲得工作的適當條件，并以報酬方式調和他們的與社會的利益。報酬的原則立刻在下面討論。可是此外又有一些非生產的階級，他們雖無所貢獻，其需要亦應滿

此原則含
有使一般
經濟按需
要之輕重
緩急以爲
供給之意

次爲無功
用財富之
不存在

足，如小孩子，年老人，無能力者，永久殘疾者，無賴子與犯罪人。前四種人在道德上有要求我們盡力以扶持之權利。至無賴子與犯罪人亦有權利要求我們的待遇，雖是怎樣恫嚇，但不應使其愈陷於墮落，如與以不充足的食料及甚壞的住室。可是除了這些斟酌以外，沒有提供同等勞役的需要，其滿足的數量，而特別是其方式，務須不變爲生產之贅累，與獎勵懶惰。單純的需要自然有請求權，但在其與功用的關係未被考察以前，不是有完全法律效力的請求權。此種關係與原則發生困難之點將在適當的地方討論。

三、第二依此原則，除了根據上述條件（註一）於需要備有公共供給外，沒有社會勞役，便沒有得財之道。沒有不勞而獲之財富，更沒有於社會無益或有害的工作可有得財之機會。

（註一）我不說「除了供給無告者，等等」云云，因爲無條件的由社會供給某種需要亦屬便利之事，如我們可設備道路，廣場，與排水工程之類，而不取費。我們又可供給某限度的免費教育。擴充此類供給於其他事項，亦將是很好的，其理由不需在此處詳說。此處可說的是：凡無報償的需要，其供給或（a）特別對於上述的階級，或（b）

普通對於社會所有份子，并每一情形均須視其與經濟功用之執行的關係而定。故個人之分享財富，或取於社會之公共供給，或由於職務之執行。除此以外，便無其他適當得財之源。

次爲實業
制度所需
之一切工
作其在適
條件在適
於維持工
人之公民
效率

四、第三依此原則，凡工作之最低報酬，須能維持雇用不由於慈善而由實際爲實業制度進行所需的最不能的工人，於完全「公民效能」(civic efficiency)的境地中，即是說，不僅應注意其健康，并須使其能發揮使用他的才能，能辦到娶妻生子，及應付不爲社會所擔負之平常家庭的一切需要。這是調和工人利益與社會利益所需之最低標準，若并此不具，則生產者便不能得到良好生活之基本的與緊要的條件。

此種主張可有數非難之點。其中一種是技術最差的工人不能掙得最低的供給。社會自然可明知的取他人生產的剩餘以給彼輩，若是有餘的時候。可是他們對其所得却不能還給相等的價值。他們工作之真正價值應以他們在自由交易制度中所實得的收入度量之，而在此種制度中，除非勞力的境地是特出的幸運，如在新興的富庶的國家內，我們不能見出技術拙劣工人的收入能達公民生活之最低度。我們可用種種方法，如職業同盟，工資

局，等等，以企圖提高他們到此最低度；但是，縱然假定（此乃是一疑問）我們能夠永遠成功的如此做，實際上却仍是給了大價的工資，而非他們的工作所應得的。解答是：在競爭制度中，個人之所獲不僅依靠他的工作能力，并依靠他使人支給其工資的能力。此第二點部分是個人的資格問題，雖不是社會最可貴的資格。社會的情形通常是其人愈窮，則他便愈少避窮的機會，而此點却大半繫於此情形。公道制度與競爭制度之區別處則在除去此第二條件，而代替以自定的報酬標準，此標準在於調和生產者與社會的利益。從生產者的觀點看來，調和的中心原則是：最低報酬須能維持公民的最低生活。從社會的觀點看來，最弱的工人所生產之量，必能使支給了他的工資後，社會不因此而更窮。這即是說，他雖是能力最弱的工人，其雇傭却不出於慈善，而是由實業制度進行之所需。此點是公道制度中決定工作報酬的最低標準之精義，而在此制度中能力最弱工人亦是自食其力，是最顯明的。

此處發生的實際問題約有二端。第一是事實問題。若實行此種制度，將排除若干可能工人於局外呢？工資一度增加，即有排除若干工人於範圍外之危險，可是經驗指示，通常被

排除的工人，雖不是沒有，却結底爲數甚微。因爲數紀以來，工資已有實質的增加，而失業之數却未表明永遠的增長。理由是工人之較優報酬不僅改進了他本身的效能與其孩子的效能，并改良了實業的組織。在仍以競爭爲主的制度中，高工資排去了僅足支付賤價工人的方法，而代以較高的組織。而且我們知道，高工資可使價值在全部生產制度中發生某種轉嫁，與生產之一般增加（註一）。

（註一）欲建立一種「生活工資」（Living Wage）之企圖，其或然效果最近已被皮古教授（Prof. Pigou）

Economics of Welfare 第三部，十一至十七章）充分的與平正的研討。欲相當的評議其論旨將成另一專編。

我於此只限於提述我所認爲是他中心理論之一段。「當事物多少是在穩定狀態的時候，諸經濟力之趨勢則在保證一般實業中工資與勞力的邊際純生產相應」（五三八頁。）此說有二批判之點：（一）這個至多只是一種趨勢，此趨勢可被皮古教授明白指出的各種情形所障礙。結果，社會中常有無數的剝削存在（即是付價在邊際純生產的價值之下。）設若剝削隨時因勞力之移徙而被免除，亦將因每一無講價能力的工人之投入市場，而隨時恢復起來。若是剝削能夠去掉，則工資的一般平均線將可永遠增高，而許多（雖不能指定那一階級）工人

將見出他們地位之改進。這是工資公平解決之主要目的。(二)勞力之邊際純生產依靠所用勞力之質與量，依靠雇主當中組織才能的程度，依靠此才能所用之方向，并依靠勞力費在價格中所佔之比例。此等事件，如皮古教授的辯論所充分指示的，實質頗受工資規則的影響。工資的暫時增加不僅可反映到工人的，與經由家庭生活而反映到其孩子的效能，且可影響雇主與實業。工資增加可將利用賤價勞力而勉強維持惡劣機械的雇主，以及以榨取工人見長的雇主，排斥於實業之外。結果，高工資擇取了知道怎樣利用工人與支付高工資這一類的雇主。同樣的，高工資又可消滅成績不良的實業，而將其主顧移於設備較優者。在這一切情形中，勞力的邊際純生產常受變動，若果純生產實際是工資所趨的平衡點，那末可以說工資的規則，若是平正的與公道的，便可立出一新的平衡點，而同時又因減少剝削之故，可使實際工資更能與此點密接。皮古教授（前揭書五四二頁）區別「生活工資」與「生活收入」（living income），這是不錯的。可是，當他說「強行生活工資於任何實業，并在此名詞的任何可讚美的意義中，卻很難保證『生活收入』甚至對於經常有此收入的工人，」我想他未免推論太過。「生活工資實在是按大多數生活收入計算而來的工資，若是生活工資已普遍的施行，則另外增加以構成生活收入，將是一種例外之舉，但是獲到生活工資者乃屬少數，則增加工資以達生活收入將是例行的辦法。

所餘困難之實際解決，最好於吾人考察經濟組織之後，再行商討。此處有一點可首先提及。在一切緊切需要業已滿足之後，雖仍有一些邊際存在，但標準的要件使變為比較柔軟，而在貧苦的社會此要件不能如在富有社會之高（註一）。此時將有許多失業的工人。關於次等需要——舒適品——此時有某種許可的伸縮性存在，但是公道秩則的社會將首先保持其最低工資於最高點，在此點凡不是顯著的殘廢者都有永久雇用之可能（註二）。

（註一）參看 *Pigou* 的前揭書，第五部，第十二章，七九〇頁。

（註二）此處學理的困難是殘廢之如何度量。某某有生理的與智力的殘缺，這是一見瞭然的。但是在些等人與通常無技巧的工人之間，有某種不確定的地帶在，包含（一）年老者——并在有些場合，五十以後始稱為老——（二）因疾病或失虞而部分受損者，（三）無確定的殘缺，而僅是笨拙遲鈍的工人者。將此等人們任何拋棄於雇傭之外，都覺於心不安，欲將他們提挈到公民的最低報酬，又為事實所不許。此等人構成一中間階級，實業并不十分需要他們，即去掉他們亦受損甚微或竟無損失，然而他們卻是可以作工的，并作工於彼等亦有益。實際上「職工局」(The Trade Boards) 處置此階級甚有成績，其法設立一許可制度，准許他們依照該局規定的條件，能

解脫最低工資的拘束。實際此制許可雇主支付折扣的工資。此折扣率係該局派遣調查員或一二局內委員親赴工廠觀察之結果而仔細規定的。「職工局」按工人殘廢的程度與一般願意在最低工資率受雇的男工或女工比較，而估計其應減之價值，即據此以發給准許證。該局係由知道雙方情形并有共同利害的雇主與工人主持的——工資率一經定立之後——此率度并未暗被破壞，故知此制度成績甚佳，并使百分之九十乃至百分之九十五的工人均能獲最低率，而於剩餘工人卻未加以可避免的困難。依現行的條例，「慢工」(slow-workers)不能免除最低率之拘束。此項規定過於空洞，或許不免有破壞最低率之虞。但施行此制已有甚多經驗，在此點上我應不須耽慮。職工局應當按實業情形之所許而定出最近於公民最低生活之工資率。此工資率是為該業所需之定額工人所能通通獲得的。自然又有一些邊際工人，該業可以較低工資吸取，而且他們之能自食其力卻比完全倚人為生要好些。至於他們殘缺之點為何，這是不關於原則之事。這是屬於執行上的問題。關於形成最大階級的年老人，其真正生活最低度必比較低，因此時他們大都已無任何家庭的責任故，這是可說的。對於六十五歲以上的工人，准許證的發給極為自由，究竟較低的最低工資率是否宜於年邁的人，這是屬於執行的而非原則的問題。可是一種資格應當加入的。次常態的工人(subnormal workers)與完全倚賴為生者比較，其工作應受較好

的待遇。其需要應使能上臻於公民的標準，并若其殘缺無害於為父親的資格時，其生活標準須其能履行娶妻生子的義務。請再參看本章末之附註。

雖然，公民最低工資原則從另一觀點又有可評之處在焉。一切人們之緊切需要，僅因其為緊切需要故，則不計其工作如何，均須予以滿足。犯罪人猶應保持其身體的健康，小孩子非能自食其力者，尚須給以教育，使他有發展其能力的機會。因此可以說，向鈍拙的工人而謂他在社會中因人生的需要所獲之工資，為彼之自食其力，此何異自欺欺人的說法。

對此問題的解答是：第一，一個人本其勞力之所獲才是他有無限處分權之真正的與完全的財產。無助者，殘廢者與懶惰者之所獲，乃是社會本着它的判斷，為滿足此等人的特種需要起見，所給與的卹金，其給與所取的方式與所依的條件一惟社會視其便利而規定并恆注意其對於一般經濟功用的維持上所生之影響（註一）。雖是他們收入了一種金錢的卹款，而其開支却在此限度內是被監督的，若是他們浪費，則此卹款即可收回，而代替以場所的糧食供給。金錢之給與他們是為某種目的，而非他們有絕對的所有權。因此之故，他

們的收入縱然可與自食其力者同其數量，而其所依之條件却是不同的。其次，無助者雖可向社會的人道主義求助，但他們却沒有以其兒女累及社會之無限權利，社會之維持他們是維持他們個人而不包含其生子娶妻的責任（註二）。

（註一）雖然，我們的全部論辯卻證實了人們沒有工作權，即應有扶助權，這是很顯明的。又是，間歇勞力之維持不能說是含有倚賴。使良好勞力常有失業之虞，乃是實業組織不良之過。據吾人的原則，凡積極為經濟制度活動所需之一切勞力均應享完全補償其主要開支之權利，惜乎此種主要開支歷無數沉悶的時期而減縮之數極微。若昧此諸點，將視工人為一能跑能立而且又是永不敗壞的機器，此種待遇是與經濟學中的基本正義正相反對的。

（註二）或有主張用「育子補助金」(endowment of motherhood)以解決工資問題的，似乎未甚注意於由政府維持與自食其力之別。若是國家支助妻子與小孩，則國家當然有管理婚姻，生育，以及家庭經濟之權。有人或許認此種辦法亦為甚善。我不打算於此對此點有所批判，只使人注意其結果。在目前我很滿足於此種論斷。良好經濟制度之最重要務，是應當供給它所用之最下工人以完全公民效能之經濟境地，其中包含維持普通家

應不為國家所供的一切需用品之機能。至國家應供給者為何物，應留與一般父母者為何事，將在另一地方討論。可是有一函義是很顯明的，若母親仍為持家之主人時，則男子最低工資之計算必須以一普通家庭之需要為依據。一般所謂「不公道」對女工的影響大都是屬於想像的，其故以後可以見出。

次為按增
加的主要
勞費以爲
增加的報

五、第四依此原則，努力之每一增加，不管由於工作之艱苦也好，抑由於工人之增加勤勞也好，即包含人類消費之增加，因而應當得比例增加的報酬。公道的報酬必足夠開支一切主要的消費。在造成此計算時，我們又須加入訓練的消費，并因此遂使一般技術較高的工作比技術較低的工作居於較高的地位。

可是在比較技術的等差時，包含用腦的工作，我們便碰着真正的困難。我們大體只計算主要消費，即努力，抑計算效果呢？人類的消費是否按工作性質之社會價值而為比例的增加，這是不一定的。智力的工作與責任的工作自然是很辛苦，但是其辛苦或許不及掘煤，或經常暴露於日炙雨淋的農田工作之甚。因此，我們若將報酬建立於主要消費之上，則我們勢難承認高級工作之較大社會價值。自然，這可以說——并且常有人這樣說——在任

何已知的經濟制度中此類工作之實際承認乃是最不平等之事。因爲最上的社會工作是不報酬的，是無法報酬的，唯有於有用之外而兼可售賣的能力始能得比例的報酬。可是此種見解并不能解決我們的問題。我們所要求知道的是什麼是公道，即是按照勞役的價值，而不僅按其對工作者之消費，以報酬有價值的勞役，是否正當。於此有一著名的報酬學說可舉，此學說與吾人前面所述的原則居於反對地位。其說以生產者應享其產物之全部，因而在交易制度內則應享其全值。我們試加研究，將見出其說之第二句并不是簡單的直截的從前一句演繹而來。譬如我在一公共的草場採摘桑子，若無任何相反的特別義務時，我便應享我所摘的所有桑子，這主張是很公道的。可是，假若我要將桑子出賣，則其價格乃是其他可變因素所構成，而不限於我所採摘的數量與品質了。價格依靠其他採摘者所運到市場的桑子數量，依靠製造菓醬的其他代用品，并依靠管家婦能用以購買的錢之數量（以及白糖）。這即是說，其價格依靠許多頭緒紛繁的社會因素。設若我們來到更高級與更複雜的生產種類，則社會因素之滲入生產過程亦愈臻繁複。我耕此地，可是所用的未

幫并非我所製造，更不用說不是我發明的。企業的組織家往往想來他已經「造成了」他自己以及他的企業，而不知在他手邊的全部社會制度都是預備好了的，如技術的工人，機器，市場，治安與秩序——這廣大的機構與周遍的風尚，是千百萬人與千百年集合的作業。若將這社會因素通通去掉，我們尙不能如魯濱孫·克奴梭 (Robinson Crusoe) 之有破船上的什物，與所有的知識，祇是赤裸裸以樹根草菓鼠蟲爲生的野番。「赤裸裸而來」這銘語應鐫於成功者之墓上，但他可增加一句說，「若無社會關係亦將赤裸裸而去。」我們不應當說甲憑他自己的努力創造了若干財富，乙創造了若干財富，祇應當說利用并憑着現存社會制度，財富之增加屬於甲者比屬於乙者較多或較少若干。若關係只限於甲與乙兩人之間，其所增加的財富或可決定報酬之基礎；可是若關係是甲或乙與社會之間，則此標準便不適用，因合作的社會於兩種場合都是較大的因素故。甲與乙可以相等的價值交換其產物，但是我們所求知的是決定此等價值的標準爲何。此標準使甲與乙所獲報酬之數須能調和其各個利益與公善。

個人利益與社會利益不能充
若與社會利益不能充
利法充
以他報時
分謀和報
個人之按
酬亦應之
其工作之
價值而增
加

六、據此論點，或者可辯駁的說，我們所定的原則業已含有充分的條款。甲與乙執行某職務，此職務必生出某種主要消費。我們適當的滿足此消費，因而維持了此職務。各人應盡厥力，乃其對社會的天職，設若甲給吾人以其智慧之佳果，其所消費并不比產生苦拙勞作的乙為多，那我們亦只好聽之。對此斯多亞式的結論，吾人可有兩種解答：（一）從心理上說，我們應當用此方式以責我們的最優份子之畢盡其力嗎？對於此點，答案并不簡單與明晰。若果係最優份子，則答案或許是肯定。因他們之所需求的，不外是其勞力所需之食物，工具，機會，與必需的權力，而他們之工作乃是為勞動而勞動。然而大多數人們都完全不是這一種，所以不能以普遍之詞概括之。報酬的價值，并特別是利益之動機，却已被人們過分的重視。實在的說，純粹以利為動機的人，與純粹不以利為動機的人，或許都不甚多。但是世界是各色人類造成的。有些人最醉心的是高報酬的間接效果，即所獲的高貴或閒暇與自由。又有些人最注重的是表異於人，若將此去掉，他們將含憤甚深。此外又有一種冒險的人，最喜歡隆賞特獎，若不達此刺戟，殊不願出以最大努力，在性格衡尺之他端又有勤苦者與節

儉者，他們願意擔任職業的長期預備工作，而注意前途之漸臻於容易與疎適。總而言之，這是無疑的，若我們本乎人性之所當然——并反乎人性實在是無用的——則按成功而不按努力之一些報酬確可直接或間接促進成功的。（二）可是我們仍要問此種差別，是社會制度的根本良好因素，抑僅是能力較優者向吾人所索其勞役之必要代價。於是我們的第二解答出焉。公善不是在甲與乙之善範圍外之物，而是在與丙和丁及其餘之善調和的限度內，包括甲與乙之善於其中的。各人有他自己的生括，與他自己的範圍，而在上述的條件之下，他享受這些是很好的。他的需要之一，即是自由，範圍，機會，我們的制度愈能給他以充分機會，將愈是良好。那末，在經濟關係上，社會應與人的不僅是有用勞役之機會，而且是依他自己意見盡量利用其自己與其生活之機會，只要他所享受的一切是付了公平價值的，并其所付之公平價值，雖是他自己因其努力而豐裕，但社會也同樣得着利益，我們不可以這樣說嗎？若然，社會應當給人以憑其能力而改進自己地位的機會，只要能力之使用同時是有益於社會的（註一）。此處的駁論又是：他應本其自己的自由意志以盡力於社會而

不需報酬。但是此駁論的要點不是在「自由意志」數字嗎？社會可以正當強迫人於彼種勞役之說，能與前一語句同樣有力主張嗎，而從此主張看來不是一種能力的血汗制嗎？若是這樣——則不管相反辯論的力量如何，重心似乎都偏於此方——我們便不得不承認所做工作之成功或效用是報酬之基礎，以補充努力與主要消費補償說之不足。

（註一）一位友誼的批評者指出此原則仍留有未確定之邊際在。因為雖是報酬率之決定，必在使生產者所得之每一增加必由於勞力，而此勞力於支付增加報酬後，尚實質有純值於社會，可是并未指明個人所得與社會所得兩數之間有何比例。生產者容許取增加之大部為己有，而遺社會以甚小邊際，抑或與此相反。我們有無原則以正當的確定此比例呢？若只是答覆的說，社會於支付報酬後，只要有純利可得，不管如何的小，都是很好的，這并不能滿足我們的目的；因為我們要探求的不是為便利起見所立出的必要辦法，而是社會與個人所共同遵守的公道規律。在此論點，唯一解答似如下面第八段所云，增加率祇在能滿足人類的平均慾望，因而通常祇在足以引起大多數人們的努力為度，這是任何場合都可正常適用的。我們容或付價超過於此，如特別才能之壟斷價格，可是若是如此，我們所付的乃是出於強迫，而非出於公道（參看下面所述關於甚大收入之另一資格。）

這問題一部分依靠所指社會之性質。設若對抗只簡單的直截的是私益與公益之間的，即是說，設最良與最能人們能夠相信，不管他們的才能所生產的爲何，若不落於彼等，必落於聰明權力者之手中而用之於最好的人類目的上，則他們除限於維持其職務進行的事物外，亦可以自慰而不要求若何報酬。但是在他方面，若公共財富之管理是由一殊拙劣而尋常的國家，其四分之三的財富却用於爲聰明適當政策所認爲不必需的軍費或戰費上，那末社會留大部分財富於最能人們手中支配，將是一件極好之事，因爲在他們中間至少有一部分能將此財富用於良好社會目的，并特別有許多人將用以試驗他們的新理想。按各人自己的公益心而自由服務於社會是一回事；一個人被強迫以服務於社會最不完善善的機關——國家——又完全是另一回事。在一組織優良而唯一注視人羣最優福利的社會中，按主要消費報酬將亦足以調和生產者之利益，因爲在他的實業責任以外，各種事情都是按理想秩則預備好了的。但是在不完備的協和中，如我們所知最良國家所代表的，則情形迥異於是。此時私益便應自行維持，而特別是有能的人應能自開生路，只要他們常

是量力而行，即是他們之進步出於良好的社會勞役，而不由於無益或有害的活動，乃是公善本身較有利的辦法（註一）。

（註一）當交換被視為純粹外部關係時——即是，此事發生於除了交換外并無公共利害的兩人之間——管理此事的公道稱為「交換的公道」（commutative justice），而在此類事件中，其規律應單純為同等價值的規律，這是顯明的。若交換被視為利害絕對相同的兩人之交互利益時，則個別的價值便不存在，其所完全需要的是代以主要消費。在家庭中，或在親密朋友之間，在精神的範圍，或需要高尚勞役的地方，主要消費實際是簡單的與充分的規律。政治社會亦可達此理想，但不由於特定個人之發展，而由於份子大團體與公共生活精神之發達。此時價值之等量與否殊無關係。在現實的社會我們尚不能得着此種大同，并因已述的理由，我們最好不要淹沒個人於公衆，除非或已到此種淹沒是自由精神之擴充而來的。因是之故，在等價交換與功用合作之間，我們有一中間地帶，即是由共通標準所定價值之比例交換。

若是則各
門工作都
可同樣的
吸引人的

七、若是報酬比例於價值，那末此比例為何，而價值又如何評定呢？（一）若是我們所比較的是同一性質之不同數量，則情形尚比較簡單。按產量付酬，普通稱為「計件工資」

才能

(piece-rates)，是直接比例於產量而給各工人的報酬。每件之工資，據吾人第一原則，必不應低於（如職工局的規則所載明的）尋常工人所獲之最低計時工資。因為據吾人的主張，最低計時工資必足夠補償工人的主要消費，并依吾人意見（此點我們比職工局尤為嚴格）所謂尋常工人應包括為實業而非為半慈善或教養目的所雇最拙劣的工人。當最低率這樣確定之後，若有例外的努力或例外的技能，抑或兩者兼而有之之時，亦可超過此率，增加的報酬必直接比例於增加的產量。於是通常的計件制亦可符合於吾人原則，設若計件工資本身能滿足吾人的最低條件。（二）在不同的工作種類之間，則除了所用能力的需要與供給之經濟等式外，似無比較的準則。例如，設若我們問什麼是真正的高級能力，則答語是，高級能力是：（a）有較高的使用價值，即是於社會的財富與福利有較大的貢獻；（b）難於達到的，因而是稀有的能力。此兩因素所有價值之確切尺度，惟有實際恰能雇出此能力并能維持其適當供給之報酬始能最逼近的產生。這不是說需要與供給的作

用本身是按產量付酬之保證。這不是這樣，因為需要與供給乃活動的事實，而非倫理原則

故。這是說，假定按產量的價值付酬是公道——此語含有最類低的產量爲「公民工資」(civic-wage)之意——度量不同性質之不同產量的乃是需要與供給。此度量或許可批評爲主觀的，但是此之爲主觀，却并非個人反覆無常之主觀。它依靠尋常人們之恆性，而我們的原則之一部即在調和此恆性與社會之善。它注意的是各種形色勞役的公開場地前所呈現的能力之全體，并假定於計算一切成與敗的可能性以後，此場地的各部都能同等的引致人們努力。它并不依照他們貪慾之大小而對於任何個人或一部分人的報酬任意增加或減少。末了，因我們的目的是調和各種真正需要，當所得超過功用維持的必需點時，我們又須注意真正滿足中之報酬漸減情形。增加收入於大所得，其價值，個人的或社會的，并不與增加收入於小所得之價值相等。因是之故，報酬之推進應是遞減的增加，而最終固定於某最高點，此最高點爲何，唯有依據經驗，爲所有主與社會的利益起見，通常認爲應有的財富限度爲何，始可定之。

在此基礎

八、有了此種限制，我們必須承認報酬以所做工作之價值爲比例乃是經濟公道之要

上自由交
換之經濟
在倫理上
是很好的

訣。容納此要訣是應用正義原則於社會組織的理想上第一重要之事。因為容納此要訣，則自由交易制度始有可能——自由交易，除了以同等價值外，是不能成立的——若否認此點，便無異承認共產組織的實業制度。因此此點是社會主義與求達社會與個人調和的「社會自由主義」(Social Liberalism)之分界線(註一)。

(註一)在其他事件中，比例工值付酬的原則——常標準一經依據公民最低度之條件確定後——可解決性別的公道報酬問題。設若女子工作的價值，當一切事件已經考慮後，是與男子工作的價值同等，她便應收同樣的工資。若是價值較多，她便應多收，若較低，便應少收。若是男子的工資足夠維持家庭，又若女子通常都不担負家用，那末女子收入雖少，亦屬無害。於此假定了兩端：(一)事實上負維持照拂家庭責任的女子，她應享國家供給以踐履此項任務的權利。(二)女子的最低工資無論何時不應低於維持她個人的需要。若是女子的最低工資按相對的價值比例於男子的，則第二項情形事實上或許不致發見，因為我們可以見出女子的工資平均為男子的百分之六十，此分數(若男子的工資可供五口之家)已遠在個人必需最低度之上。

欲確定自由交易制度中的工資率，除相對價值外，其他任何方法都不適用。若是女子的工資率超過她們的

價值與男工價值的通常比例，她們將會不被雇用，若低於此，她們又將抵制男工。此例可適用於幼工與年老工人。事實上，幼工工資須在一定限度上，藉以阻止排斥壯年而專屬幼工之自然趨勢。

於是，「報酬的公道」(remunerative justice)在於供給需要與維持功用，其達之之道：(a)在充分滿足生產底努力之所有主要消費；(b)在對增加的努力與特殊能力給以增加的報酬。依此原則，將沒有無功用之財富，即是說（無告者除外）將沒有不勞而獲之所得，亦沒有無益或有害於社會的努力之所得。經濟公道通常便這樣包含物與役按同等價值之交換，物之成本由支付社會勞役之工資多寡來決定，而勞役之工資則按平均足夠補償工人之主要消費的單位來計算，并視勞役之額外價值與執行此役的能力之稀少程度而為比例的增加。若諸價值不是這樣決定的，則等值交換，雖在兩人之間不失為公道，却并不能產生公道的經濟制度。

我們已經評論了公道一般原則之最要應用，此時頗可歸納我們所論公道在倫理中之功用與公道對於平等的關係。公道是倫理中的普遍原則，其義有二。第一，公道謂無論人

們的關係擴充至於何度，每一善或惡之主體都有要求爲善之權。因此權是交互的，所以在永恆的社會惟有此權才是真正的善，此善才能加入調和各人與全體的善之活動總體。此義又引領吾人到我們的原則之第二義，其義謂此調和之爲制，其中每一原素應得之份，是按其對於整個制度的關係依據普遍基礎而決定的。至此基礎之選擇與他們交互關係之決定乃是公道的特別的作用。每人（實在是每原素）在制度內有他的需要。凡未被褫奪法權的各個人亦有其功用。公道便須調和彼此的需要，并調和功用與需要。關於需要，公道之作成調和則在給同等需要以同等供給，但須視此供給對功用的關係如何。關於功用，公道維持的功用，是按輕重的次第最能滿足一般需要的，功用價值之決定，一面視其對此種目的的效用如何，他面視行此功用的難易如何，而公道則在調和每一執行功用者之需求與社會之需求，其權衡在按其工作的價值比例而予以報酬。末了，對於非功用或壞功用，公道則給以救治的與預防的方劑，期於減其不可避免的不調和至最低限度。

在此方面，平等居於公道的根基上，其義謂每人與每功用，只要能夠調和的，便須同樣

的歸於計數之內，以共同構製調和的方案。凡可以調和的則必須使其調和，并在此基本之點，不讓人居先，亦不讓人落後。因是一種善，一個人能合法要求的，一切人們亦可要求，否則便須有特殊理由的差別，此差別的唯——最後理由是整個調和制度之某種需要。在他方面，此制度實際不能給人以同樣的功用與同樣的待遇。比例的分配云者是指分配包含質量的與數量的調處，在此關係上，所謂公道的平等是比例的平等。於是，在這兩種關係上，公道確是平等之一形式，而此形式係由其首功要用決定為倫理的普遍原則——即是使善之活動無論在何處都可適用并無論在何處都不相矛盾。

附註

或者可說「次極限支付」(sub-minimal payment)之承認將破壞最低度工資的原則。為什麼不直截的說，「最低度生活收入應當普及。因為有許多人應本其勞力以獲此項收入，而有些人則不能，所以普及此項收入是最好的。讓他們盡其力之所獲，而將其不足補充起來。防止一切剝削手段，但不必自欺的說一切人們都是自食其力，而其實是不可能的？」解答是：原則不是謂一切男人與女人，而是謂為實業所需之一切工人應本其勞力

以獲最低度工資。我們的主張是，此種結果之達到乃由排除一切剝削的牟利手段後對價值之重新整理，以及我們在後面所商討的各方法（第九章，第六節）可是次常態的工人是不需要的嗎？若是不需，爲什麼雇用他們呢？解答是此等人是居於邊際的地帶，雖非不可少，卻仍是有用——但在條件上。故最低工資原則向雇主這樣說：「設若你要雇一個人的勞力而沒有什麼問題提出，則你必須付以全價。設若你要短少此價，則便有一些問題發生。工人是處於一種中正權力之保護下的，此權力必須使工人的缺點比例於工資之低減。」若沒有確定的最低度，便無本以計算低減之基礎——井也無法評定增加。

簡單的說，若問題是：我們所希望的不是有無最低工資，而是報酬須能顯著適應從最高以至最低之勞役價值，則解答是，我們所定之最低工資乃是一切此種適應所依之基礎。沒有此基礎，付酬的尺度儘管在其比例上仍是完備與滿足的，但缺乏絕對量之任何單位。

第八章 財產與經濟組織

財產是支配的獨享

一、除公私慈善不計外，財富之分配，如我們所商討的，將完全依靠所貢獻之勞役。在一切現存的文明制度中，財富之實際分配主要依於財產。所以我們必須探討財產之功用為何，以及它與公道分配的原則之關係是什麼。

一般所謂「財產」(Property)有時被解釋為對物的使用，享受與支配之獨享權。但我若為「院會」(Institution)之成員時，也會被給以衣服來穿，飲食來吃，器具來用，屋子來住，這些東西暫時可說是「我的。」在指定的目的上，我對這些東西有完全的使用權與享受權，我所吃的飲食是立時消耗了的，所穿的衣服是逐漸損壞了的。然而這些東西却不能謂為我的財產。我不能處分它們，或使用它們於該院會所規定的目的以外。支配它們的乃是院會，因而此支配權似乎可使它們為屬於院會的財產。雖然，所有主又可於暫時或為

某目的將支配權放棄。例如，依照租佃契約地主應享的某種權利及某種合同外，我對於以佃戶資格所佔的房屋與建築有支配之權。可是不管我所享之支配權爲何，却是我從所有主得來之委託權。而我之委託人既不能對於租佃我之財產有使用與享受權，亦不能有超過某限度之支配權。他之出賣抑或處理此財產的權力也許被嚴格限制了；雖是他是名義上的所有主——例如，以其名義在英蘭銀行登記——而真正所有主或似爲不能行使權利的「死手」(dead hand)或較普通的說，是作此永租契約者之法定永久意思。所以，雖是我們所指論的仍然是私產，却可——并常常實在的——見出此所有權已變爲不屬於人的與多少分散的了。雖然，我們最好認爲一物包含之所有各權——即是，此物之各種使用法，以及使用此物所能提出與主張之各種請求權——爲構成一完全體，此完全體一總代表此物之完全財產權。任何人被承認爲享有此完全體的即是此物之絕對所有主。他可用各種物質可能的方式支配此物，而此絕對性即表示他的支配權是獨享的。設若任何人有任何干涉他之權，他的權利便非絕對。又是，這也是顯明的，此種權利之一部或多部可

以被撤消，也可由所有主轉讓於另一人，又可由所有主與其他人們分享。在是種場合，財產權即在此限度被限制，被分割，或甚至被分散。財產權此時所剩餘的不過是特定的一人或數人所單獨享有的一些支配權。由此看來，一切財產權自然須受其他人們的普遍權利之限制——即是，我決不能用我的財產以為害於我的鄰人。嚴格說，此層是給予上面所謂構成完全財產權的支配絕對性以限制。可是此類普通的拘束，我想不應視為財產權利之限制。它們乃是加於為公民的所有主人身上的限制，例如在我自己地上放射我自己的槍以危及大路上的過客，這是不對的——並且我認為是不合法的。可是此拘束似乎不應屬於財產權利之任何限制，而是我本身行為之限制。在他方面，依據國防條例（The Defence of the Realm Act）所頒的命令，強制我的土地應怎樣耕作，抑或以法律或契約規定土地耕作的拘束，這些乃是財產權本身之限制。此限制所餘於土地上之一切權力，我仍應保留，而為限制所減削後之支配權總體至是構成了我對土地的財產權之實質。

二、於是，財產權通常乃對物之公認支配權。此權可被委任（註一），可被分享，亦可被其

之性質與
私有財產
之特有性質
之區別

他支配權各種方式的限制，可是在此權所擴充的範圍內，它却是獨有的，有排斥他人干涉之性質。我們所謂公共財產，或是（一）嚴格指屬於一組織的共同體之財產，例如國家的財產，或由國家設立的公共團體的財產，如公園或市有電車；抑或（二）指一些完全不能據為己有之物，如在未發生航空問題以前之空氣，雖不十分確切，却通常是認為公有的。有時又有視公用與公享為公共財產的，如道路便是，可是道路却非真正的財產，因為任何壟斷道路的企圖，縱然是暫時窒礙交通，都是會被禁止的。故此種財產決不能與私產同科；不過僅其支配權由某特定的權力行使而已；財產之真正反對物不是社會主義式的所有權，而是無政府的共產主義。有規則的共產主義，如俄羅斯蘇維埃所顯著試嘗的，并未廢除財產，而是廢止私產，他們將或想將所有生產與分配之支配置於政府手中。

（註一）此時財產通常屬於委託此財產的「所有主」，雖是被委託人對所委之權，例如出賣此財產，能够自由處置，他乃是所委權利之所有主，并受約定的諸限制，而他所從受權利的人將仍然被視為「此物」的所有主。

由此看來，我們探討財產的功用時，須首先決定我們所論的或是一般財產，或是公共

財產，或是法人財產，或是私有財產，這是很顯然的；而且我們又可見出，財產的功用容易受權利的範圍與性質所影響，或反過來說，容易受權利所有權的限制的影響，並亦可受權源行使權利時所有目的物的性質，以及甚至權利的總量所影響。例如私有財產之某權或許生出有益的功用，而其另一種權或許生出有害的功用，這是十分可能的；摧毀了此權不一定可傷及彼權。又或某目的物之私人支配甚屬妥當，另一目的物之公共支配則較良善，而第三目的物之擺脫一切支配却又同樣的妥善，這也是可能的。所以我們不應視對某種財產權之批評為一切財產權之批評。

財產為自由之基礎

三、從最普及方面看，財產權似乎有一功用。它是有規定的支配之一方式。凡是任何人所可利用或亂用之物，則決非財產權；又若一物在數量上與種類上都是限制了，則其使用亦將滋生爭論。若此物是某人的法定財產，則於其用途便無爭端可言，因此物之支配已附有一定的法權故。倘若世界純全是正義的人們構成的，則公私財產權都似無存在之需要，因為事物的性質是這樣，無政府的共產主義祇能安全的適用於為數無限與不可損壞

之物。社會所有之物，若是不容易損壞與不能壟斷的，始可作為公用與公享。道路，公園，公共地方，飲水泉，可作為公用，只須遵照愛護行為的一些普及規則。在此類事例，已實行了用與享之共產主義，此主義在適當的條例之下已被證明可行的，並且十分與付價使用的公共財產，例如，付費使用的街市電車，不同的。目前關涉我們之點是：公用與公享只有不能亂用，或容易防止亂用之物始屬可能，并此等物最後仍須受公共所有權（或私人所有權）之支配。故財產最首要最普通的功用是給法定的主體對物之支配權，而此法定關係通常似為防止爭端與亂用所必需的。此支配權附帶而生某量之自由與一定形式的責任。此自由天然實現最明晰的是在私產的時候。實在的，不管所有權受何種道德的或法律的限制，「我能以我之所有以為所欲為。」此點可區別非我所有而僅以某目的交我之物。我自己的衣服，我喜歡穿則穿之，喜歡穿壞則穿壞之，喜歡割成片斷，賣了，毀了，或送人，亦莫不可如意以為之。一個院或會或許也可供給同樣好的衣服，但若此衣服仍保留為會院的財產時，將不能予我以同樣自由。因我生活的路線與能力的展發依靠對物質東西之自由處分，

此自由處分則繫於財產權之享有。財產權對於個人是這樣，對於公司或社會也是這樣。設若國家爲特種目的而借債，國家對其用途即受拘束——道德的拘束，即使沒有防止亂用的救濟方法。若是國家自己之物，例如國有船舶，它便可自由處置——或將它們破爲碎塊，或將它們給與私人或另一政府。關於它自己的財產，國家與個人一樣，是可自由的。由此看來，一物之財產權與一物之有限享用，其緊要區別即是前者可自由用之於任何目的上，而後者則否。於是，大體的說，財產權是自由之分枝，此義可適用於一般財產權，雖是最重要的，是關於私產。

此種自由通常可免除某種顯明的責任，可是却加所有主以一種天然的或物理的責任。他雖不依靠他人，却是尤爲依靠他所有財產之物理特性。設若他把財產花費或弄壞了，他便沒有另一財產來補足其缺。他不能把餅子吃掉以後，還有餅子存在手裏；在他面，要是他所倚靠的爲某一人，則此人見彼飢餓，即須決定——或許是武斷的——彼應否再食一餐，抑或任彼枵腹而去。由此可見，財產權附帶之自由課所有主以一種特別的自助責任。又

是，此責任於私人財產有最顯著的關係，但實際上於國家財產亦有同等重要，尤其因為許多人似乎認為餅子的格言不能適用於國家，而以國家的財源為取用不竭或并不需恢復時，此義更形緊要。要知道滿足其慾望所付之代價，此點對於社會之必需并不亞於對私人。

財產是權力之基礎

四、設若財產權是自由與自助之經濟基礎，則一些財產之享有，對於自然人與對於須料理自己事務的法人都是必需的。至應有的為何種財產，與應依據的為何種條件，我們尙未研究。可是，我們若見出財產給自由於所有主，或許同時即限制或破壞了他人之自由這事實，我們即已達到此問題了。例如，一人或許以另一人為其直接財產權之所寄，如對於奴隸，或依現在已視為半廢的法律，對於妻子。我們於此便得一例子，一人之自由即是另一人之不自由。而且即假定國家享有奴隸時，此理亦屬真實。因是，以人身為公認的財產，此事在現代已大都廢棄，并我們已見出大多數人均認財產為對物權，而奴隸制乃非法的視人身為財產。雖然，此界說在普及應用時亦有其難點發生。如出版權或專利權則不十分如通常所謂對物質東西之權，而頗是禁制他人印行書籍或仿製器具之權。所以，在精義上，此等權

是對人權，并因此之故需要嚴密的監察。

可是，再進一步觀察，我們可見出有多種財產權是包含對抗他人的權力的。我此處所說的不是指獨享的所有權所顯含的一物之使用除所有主外其他任何人非得其允許則不能享受之限制。我所說的是指關於其他方面自由之限制。譬如一個人有一塊地位置於左右鄰地之間，若限制他人的道路交通，則其左右鄰人均將不能完全利用其土地，因是法律與風俗對此種情形不能不加以考慮。抑有進者，土地的所有主有時又可決定許多人賴以爲生的途術。小而言之，凡有一先令錢要花的人，都可影響於他人。他可把此錢照顧了甲，或照顧了乙，隨他自己的願意，而甲或乙之繁榮上却是在此限度內受了影響的。此種權力的範圍一部分隨財產的性質，一部分隨所有權的分配而變動。設若財產是重要的與有限的物，則所有權便可含有部分的或全部的壟斷，因而對於許多人的生活便有一種巨大的或根本的控制權力，此種情形，無論所有權在私人抑或在公衆手中，都是實在的。設若所有煤礦，抑或主要煤礦，更或主要的汽機用的煤礦，若在一人手裏，不管在國家，或在「礦工聯

會」(Miners' Federation) 或在託辣斯手裏，此所有主即可控制倚賴煤礦的實業。又若不是壟斷，只是財產的分配甚不均平，則擁有鉅資者亦有束縛工人爲其所用的權力。由此看來，若財產在一方面是自由，則在另一方面便是權力；至在何方面爲更重要，乃視財產之性質與其分配而定。

在經濟方面，如在其他方面一樣，自由是雙關的名詞。將自由範圍到某方面是比較容易的事。要避免一面得到自由，他面不捨掉自由，却是不容易的事。在現代實業世界中最尖銳感覺的不自由，是沒有資本的工人須依靠生產工具的所有主這件事。自耕農用他自己的牛和他自己的耒耜來耕他自己的田地，在這方面算是自由的了（假若他沒有欠債。）但是他不能不受土地的束縛。他不能像貧無立錐的工人可在任何地方以最優條件出售勞力，而被束縛於一定職業，若放棄此職業他便陷入無產工人所受不確定與不牢靠的同樣境地。又是，工人加入工人組合以求自由，或可使他與雇主居於平行地位，抑或可以不仰賴雇主，可是却又不能不加入團體生活的束縛。各派的學者已經從這方面或那方面以求

財產之授
與應在於
使個人獲
得自由使
社會獲得
權力

經濟自由（廣泛的說）却是或常忽視了每方面所失掉的自由。可是，有一點是兩方可以贊成的——凡完全依靠他人以求維持自己的機會的人，實際上也是喪掉了自由的，喪掉了依照自己意見以指導自己生活與作出自己目的之憑藉的。

五、由前所論列，在經濟學中，財產一方是自由，他方是權力。此時我們可見出，一般經濟自由與權力似有二途可以調和。第一是用個人主義的生產法——如自耕農，與個人營業。此方法是一種自由見解的經濟主張，依此見解，個人主義的生產乃是個人生活從社會束縛之放解。因是，此方法，即使在原則上無瑕疵，而在進步的實業社會却只有微小而漸減的地位。另一方法是以自由之經濟意義為一種社會作用，并依靠社會的管理。依此法，有經濟權力的財產最後應屬於自治的社會，而個人亦可有自由指導其本身生活之財產——與有形物之預定使用及限制享受不同。經濟權力之依據與行使是增進自由，第一若經濟的組織能使各個人均能按其能力於集合決議時作有效的發言，第二若實業政府能使各個有用的人都有工作權，在實業組織的條件許可範圍內有選業與改業之權，在權利公認制

度所規定的界限內有展發個人的創造力之權，并有享受其勞役之報酬為彼完全的本身財產之權。抑有進者，工人應不須依靠任何外部權力，而能自行預備以防生活的尋常事變，疾病，失虞，老年，以及不可避免的失業，能維持其孩子至自食其力之時為止（註一）。為此等等目的起見，他需要可以自由處分的相當資財——即是，他需要一筆適當的所得，此所得應純全是他的財產，而且他能用此所得以建立家庭，并購置主要屬於人身財產的較小什物。此點是個人所能要求財產之尺度，并確切與前一章內所云個人方面經濟公道之需要符合，惟此在注重個人生活方面之自由為個人應享之成素。在他方面，為普泛自由起見，實業的最後支配權必須握於公共體手中，因為，此權若歸於個人掌握，便無異予個人以支配他人生活之權。至此權應取的方式為何，其行使的代表機關怎樣，此權或是直接管理抑或最後的與保留控制，當將原則變為實施時，這些是應有的最困難問題。目前我們只肯定的說，財產，若含有實業機能之最後支配力時，便是社會的職掌，而個人的權利乃是公共決議時之有效參與權，并最關涉到他自己的決議，他最有直接參與之權。

(註一)此點在學理與實施兩方面均有困難發生。例如，維持疾病與老年的權利可以建立在需要上，因而與收入無關。事實上，無告者確有此種權利，如我們所常主張的。并此事亦合乎公道與正義。同時我們在上面曾剖析的說，此不是對於財產而是對於特定目的的供給之權利。這是社會各份子本其為社會成員之資格對公共救濟之留置權，而不是應有若干金錢以供其自由處分之權利。現在我們可以問問，究竟工人的疾病與失業以及老年之維持實在應屬於何類呢？他已經盡勞力掙得此種維持，這是我們承認的。可是他既為人類之一，亦自然應有此權利。我們對於此權利的觀察不同，於實施有無關係呢？解答是：若我們認此為各人賺得的權利，我們便須主張此項儲備是工人之事。社會經濟的職務在保證他的工酬能含蓋一切危險，至支付必需的保險費，乃是工人之事。同時他所期望維持的標準將不適應於他的主要需要，而只適應於他的經常收入，此收入不可過少，只可較高。可是於此有一困難發生，無論他的收入如何，一個人事實上或許忽視此種必需儲備。那末，這儘管是他自己的錯誤，我們也不能坐視他連主要需要都不能滿足。因是，依此法，我們在某種場合便應似乎支付雙倍工價。社會此時似應有命令有能力的個人儲備此種需要之權利——以與它供給此項需要的義務互相關連。此原則為最低主要需要之強迫保險制的註脚，并且我以為若工資率之普遍高度能含蓋此類危險時，此制是可以行的。可是，要普遍達

到此種工資率，亦有其極度困難——以後可以見出，此困難是經濟組織固有的——所以有許多人主張此主要需要之全部保險費應由社會担負，而個人亦有自行增加保險費之便利。可是此項辦法只可認為社會對工人所履行之債務，不可視為工人憑勞力而來之物。雖然，問題視危險之性質而異趣，稍後可於討論實業之一般組織時再行研究。

社會為此目的需要何種財產，并特別是此財產之來源為何呢？我們已明白的思維，個人與社會應有某種之分配。依據自由權利之分配能與依據經濟正義之分配密合嗎？以個人應享之份而論，我們已見出有理由可視為密合的。我們可以推論，此後之任何剩餘仍應歸於社會，但是社會享受此剩餘是否可保證社會應有必需的支配權，此尙待研究。但是我們應重新從社會觀察點來考慮此事，以綜覈補充我們經濟正義的主張。若吾人之主張而是，則社會與個人的權利便應當含蓋全局，并應當滿足經濟正義與自由之要求。欲證驗吾人主張之是或非，我們必須探討財富的各成素，以及社會與個人間的分配之確切依據。

第九章 財富之社會的與個人的因素

社會對財
富之要求
在其依據
在於執行
職務

一、大概的說，社會要求享用財富可有兩種理由。（一）社會如個人然，執行了某種職務，即需要相當的報酬，否則此項職務便歸於窮困，如個人職務之窮困一樣。社會的職務一部分是出於自知的與審慮的。國家組織之開始是在為治安以及財產本身（他事不計外）之基礎。僅此層關係亦足使國家對應承認之財產權為何種，并依據何種條件，有最後之決定權。普通思想過於動輒以財產為個人絕對固有之物，以一切租稅不過是掠奪個人（或許有相當原因，但仍是掠奪）一些完全屬於他自有的財產之過程。此見解之為片面的，正如以國家有絕對處分權而不必顧慮任何倫理關係的見解之為片面的。國家組織不僅是財產的基礎，它又可被用以增加并改進財產，例如，為社會進步起見所作之種種施設，便是這樣。此類施設不一定使國家獲金錢的報酬。例如，公共教育可增加國民的獲富能力，

可是這樣賺來的財富却不直接交付於國家。同樣的，排水設備有益於公共衛生，而享此效益者却不按利益付價。在此類場合——一切政府組織的改進計畫均可列入此類——國家所給的勞役均沒有直接的報酬。故此項勞役之實際開支不得不仰給於一般租稅，自然有一種間接的報酬，即社會愈臻發達，同一租稅可使國家得較多的收入。可是這不是各個人按所受政府勞役的比例而給的報酬。然而這是顯明的，社會各份子的生活價值却有極大的增益，此增益應當供給維持產生此增加價值的組織努力。

而且不僅此也。一部分為社會組織努力之結果，而大部分却是社會生活應有之事實，與無數人腦筋的無形協合，致使整個社會發達，生活的藝術進步，人口增加稠密。財富有一總數的增加。我們在初見認為是個人貢獻於此發達的，却不僅是個人的貢獻而已。他從他的社會吸收；他繼承組織的知識與技能之資本；他增加一些東西於社會，却不是他自己創造的東西。最大部分的個人生產大概都是社會的生產。又是一個人的許多工作或許在於組織其他人們，而此其他人們為何如人，譬如他在手邊能找出何種有技能與可靠的工人，

此乃大半由社會的原因來決定。因是，個人的生產已被社會因素澈透的滲入，而且我們又可見出，若社會因素不能得其適當的報酬，則解組之象隨之。試舉例明之：一個城鎮的實業發展，人口即隨之而發達，地價即隨之而增高。人民必須要房屋來住，而僅是人口關係已可使地租增長。此種增加的地價不是任何個人的創造。此是社會的產物。宅地主入於城鎮建設的過程尤其不需有一舉手一投足之勞；可是他的所有權却使他將增加價值的所有精華掠去，而此增加價值乃是各種社會因素的複雜產物。若此價值能集合的歸於城鎮，則人口之增加將能自己預備其進程。城鎮將有資以從事建築，規畫，與美化。英國各城鎮因缺乏天然的財源，所以它們是醜惡的，擁擠的與卑陋的。人口被激而發達，却沒有發達的相當滋養料；個人服事一種任務，若無相當供給，則瓦解立見，若社會進行一種任務而無相當收入，亦將同樣發生瓦解的。

於是，執行職務，無論自知的或非自知的，是社會分享其份子所生產財富的理由之一。此外尚另有一種理由，吾人此時須略加檢討。

其次如若
任何人要
正當要求
此理由時
的財富亦
應屬於社
會

二、個人的或社會的生產力均不能謂為社會所有財富之唯一創造者。社會尚有些財富，既不能歸諸任何現存人之努力，亦不能歸諸社會組織。例如，土地的天然富源便是此類。此外又有些遺傳下來的財富，是過去人們的努力所直接生產的，却被社會給於現存的所。有主。社會因素或許於此類財富之生產有所貢獻，可是我們決不能謂之為完全的社會產物。但是它也不是現在所有主之產物，那末，此項財產依我們的原則應歸於何人呢？

因為財產含有獨享的權利，故欲正是個人的財產所有權，則給特定個人以對抗他人之權利時，須有一些特別理由。若無此種特別理由，則唯一所有權之基礎便不成立，而所有人們均有同等的參與權，即是唯一合理的權利應屬諸社會。以前討論過，我們所承認的唯一權利，一是有需要存在時，一是有職務執行時。此兩情形可生出對社會的財富之一般請求權，但却不能對於所論不勞而獲之財富，因是直接的經濟需要不須承認私人對天然富源或遺產有財產權，并且此項財產權事實上是無勞作的財富，經濟不平等，與某階級控制其他階級的優越權力之主要策源。贊成此種財產權的理由是：享有的個人於此種財富之

造成雖沒有或不需有任何勞作，然而從一般看來，私人所有權却比公共所有權更能履行一些經濟任務。譬如，新興國家往往劃撥土地於個人，藉以增進人口與經濟發展。我們必須承認，開發的任務由此種方法去實行，却比完全不實行要好得多。同樣的，社會若許天然富源變為私人的獨享財產時，也無異放棄它一些應屬已有之物。

又是，遺產與遺贈，若社會對其份子中之幼穉者與無告者未籌適當的救濟時，是頗有作用的。其為永久的法度，辯護者則謂在刺戟生產與儲蓄。

雖然，第一種刺戟生產的功用，對生產者按其產物價值以給酬，即已執行的了，并且事實上，此乃各種理由中，按值給酬的理由之一。現在「資本主義制度」的擁護者主要依靠的乃是第二種功用。他們以為一國的每年儲蓄大都來自各富豪者之剩餘所得，其發生大半起於希望綿延家庭的富足與地位，若將此種儲蓄源流斬斷，誠恐富之儲積或將停止。此說無異假定社會缺乏儲蓄的方法或意識。設若社會是土地與資本之主要所有主，則它便有經常的所得來源——此乃現在人們所吸收最大所得之主要來源。社會便不得不衡量

其現在的與將來的需要，正如任何私人企業之所爲一樣，并且整個的說，社會的眼光或許比私人看的較爲久遠。社會隨時感覺發展之必要，而發展即須減少一些資本，至社會處置此等事件之善否乃是政府良劣之一般問題——此問題我敢說凡擴充公共職務之任何計畫都是有的，固不獨於此處爲如此。但是我們須附加一句說，若這是經濟與否的問題，則儲蓄最糜費的方法殆無過於現在所用的，尤其是前述辯護遺產者的說法。蓋他們的辯論假定所得之數最鉅，以致儲蓄變成了犧牲甚微或毫無犧牲之事——不過是奢侈消費的浪用中所漏落的一無定量的款目。若社會主義者認爲不浪費而可達儲蓄目的的方法值得試嘗，則他將是可寬恕的了。

遺傳財產
的地位

此外另有一種更近於人性的辯論，主張遺囑方式的遺產，我想不應完全略而不論的。爲父母者不免懷有一種遠慮，深恐他們的孩子或因父母之怠於努力，使將來不得不過一種爲其能力所不能謀之生活。若爲子籌謀之事亦扼而不許，則人性中一種極深極貴之衝動將被斬絕。誠如是說，則爲父母者在此層上對其孩子所負之主要義務乃是教育，以遺贈

充分準備此需要，誠無可駁之理。但在他方面，孩子們亦應教以自立之道，仗遺產爲生便是享受無勞作的財富。茲舉一簡單的例，設爲父者於一般人所能享受公家的一些最低救助外，取他自己的收入以爲其幼弱的孩子略事儲備，若此權利而被剝奪，則天地間最殘酷之事亦無過於此，而且爲父或爲母者或許認出他的孩子有特殊的需要，爲公共設備所未承認的。即使我們更嚴重的觀察此事，以之爲一原則，父母方面亦有許多理由可說，因我們業已認定他的勞力所得完完全全是他的財產故。他自然可以儲積所得以爲他一生之用，同時便不能不承認他也可將其所得給與他人。但這不是說他便有遺囑的權利，使他在生時能安然享受儲蓄的所得，死後又有遺給其子女的安慰。這自然顯露的解決是：他若願意送給他的子女，他儘可於生前用賜贈方式行之，不能於死時用遺囑方式行之。這樣辦法實際可將遺贈的場合與數量限制到需要最切迫感覺的時候。此法又可防止永久不勞而獲的家族財產之形成，因爲雖然他的兒子將來仍可照此辦法以遺其子，但是若不犧牲（除開他本人所找的錢財不計外）他自己那一份是辦不到的，所以累代相遺的財產只有遞減。

此法承認父與子的連責精神，准許子生活——或許是永久的生活——於父所找到的財富上，却防止了家族財產永延之顯然不能免的惡果。此法好像是似是而非之論，而其實在實施上既屬可行，在人情的真實深切區別上亦頗相符——因為父母之愛是一回事，創立與綿延家族財產的慾望又是一回事，後者的驕過於愛。

既了解此理，於是我們可直截的主張，本人積聚的資本才是屬人的財產，遺傳的資本應是社會的財產，即是此項財產通常應於死時歸諸社會（註一）。凡天然富源與過去時代的財富，在適當踐履了共同生活的任務之社會中，通常應不能視為私有權之相當目的物。

（註一）這不需說，此層不適用於「隨身財」（Personalis），如家具，書籍，等等，此類物件是很容易豁免的。

社會的與
非社會的
財富

三、前段我們已將個人的與公共的財富來源，以及不屬於任何人的財富，區別出來，而對於最後者我們以為社會有真正的要求權。現在我們又須區別財富中社會的與非社會的成素。

生產之區別，在社會是有益的，在個人方面則無用，蓋此區別於純粹經濟學之關係甚

微，而於實業與財產之倫理批判則至深且鉅。在我們所稱爲財富之體質中，公善之物質基礎即存於是——即是財富云者，乃個人健全發展與公共生活增進所需各物之總稱。除在理想的社會外，所謂財富也者大都爲此二義之較廣概念，舉凡一切可以滿足人類慾望，并因而若可割付時，亦可憑價交易之物均爲財富（註一）。設若我們能夠設法使財富之生產逐漸爲公善的真正需要所決定，則此項區別便漸趨於消滅。人們的有效慾望將會逼近於良好慾望的標準，否則，無論如何與良好慾望相反的慾望亦將無由得滿足之資。若未達此境地，則實際的財富，與在目前可暫稱爲社會的財富，乃是不同之二事，許多實際的財富從社會觀點看來却是「惡毒」(filth)。例如，一所不衛生的房子或許是其所有主的一樁富源。此房亦將被估爲若干若干的價值，設若我們計算此房所在的城鎮之估稅總值，抑或在「A表」下的一國租息所得時，此房總是一筆增加數。然而從社會方面看來，此房在健康生活狀況的計算中或許應被視爲一減數。其他「富」之項目則更難從社會觀點而定其價值。它們的價值或者繫於它們被置的用途，抑或依於它們分配的比例。例如，我國用於火

酒上之消費，有人或許可說有一社會價值之最高點，過此最高點，則火酒即變為無用，并以最速之漸加度而趨於有害。關於此最高點之位置何在，意見頗為紛歧。有些或許置此點幾近於零。有些又或提高此點而容許「中庸的」飲酒，但我想我國火酒之生產與消費業已大大超過此最高點，這是很少人否認的。若然，則超出此最高點每年用於此物的千百萬金錢，在國民所得的統計中是財富的加數，而在我們想像的理想統計中則是一筆減數（註三）。

（註一）因為人身的才能、技巧與智慧是可這樣交換的，所以它們通常也列為財富。但是，它們卻非公善物質基礎之部分，而從其為良好性能方面言之，它們乃是公善本身之構成部分。於是，此層又是上面所述兩種財富之另一區別點。

（註二）皮古教授 (Prof. Pigou's *Economics of Welfare* 第二編，第五章) 討論各種區別時，他又劃出「醫藥的純生產」與「社會的純生產」之別。如以製酒業來說，他寫到，「欲從此項生產事業所有每一金鎊的醫藥的純生產中算出社會的純生產，此實業應當如伯訥蕭 (Bernard Shaw) 所見出的，付出它間接所生出

的警察與監獄之額外開支。」但是，皮古教授的社會的純生產是一實業所貢獻於「國富攤額」(national dividend)之數，並因無法計算未付價的勞役之故，皮古教授遂不得不採取貨幣標準以爲「國富攤額」之尺度(見第一編第三章)爲應付此種用語所生的似是而非的流弊起見，皮氏於討論的方便時，申明可用此名詞於較廣意義上。一切相互的勞役，無論已付價或未付價的，均應加入真正國富內，這是顯明的。天然風景之破壞應列爲與煤場發展相反之國家損失，雖是此損失通常不能以貨幣計算(引皮古教授所舉例解之一)這也是顯明的。本書所謂「社會的財富」則顯然與「國富攤額」有別，一則因前者對已付價或未付價的勞役均同樣計算，再則因其區別已滿足的慾望之總數，與獲得滿足所有合理的與健全的慾望之總數。後一總數似乎無任何可以統計的方法，故亦似無提說之必要。但是，事實上這却不盡然。在有些特殊情形，我們相信有些東西儘管能產所得，却是爲害社會，例如不道德的出版物。此種社會之害或許最後可引起一種經濟反動，所以或可反映到「國富之攤額」上。若此現象是經常的迅速的發生，則「國富攤額」或大致可爲社會的財富之公平尺度，可是此種效果大都需長久時間才能發生，而且只能部分的反映到經濟現象上。我想天然風景之破壞，其本身所有的經濟效果，縱在一長時期內，亦難與其所給不能以貨幣度量之物之損失比較輕重。

至於現在，有關我們之點是，財富之生產分配與消費以及一切有關之件，從倫理上說，均應受財富為個人與社會生活之物質基礎的功用所左右。一切影響工商業生活的權利與義務，均依靠工商業的此種功用以為其最後的道德拘束。財富之實際生產與分配亦應從此觀察點去批評，并應盡量本此去實行，庶幾所生產之物不僅是「財富」而已，且是「社會的財富」。但是，此種控制概念須與吾人討論時所給之一切限制與解釋比照并行。滿足個人之生產，惟當此滿足有補於人格的發展，并無損於他人時，始能從社會方面認為正當，而品性為幸福之一成素這概念，在實業領域中有其相當地位。了解乎此，我們便可斷然的說，不僅任何個人的工作，并且實業制度的價值，其在生產方面的判斷，不是依據它所生產可用貨幣度量之財富總額，也不是依據任何物質的標準，而須視其供給社會需要與社會人格發展之倫理價值。

四、不僅財富有社會的與非社會的之別，而製造財富的方法亦有社會的與非社會的之不同。例如，(a) 個人或許儘管自富其身，却於社會財富無絲毫之增益。一個人或許買

社會的與
非社會的
得財方法

賤而賣貴。此過程或可有益或無益於社會。在實業毫無管制的社會，此過程是有益的，因其可於生產不足時激勵生產，而於生產過剩時扼制生活故。善觀市場情形的人們所賺的利潤頗可視為類於支付實業管理的代價。此項利潤又可同樣公道的視為有灼見的個人因其組織缺乏所加於社會上之稅。至加入買賣而意在俟市場機會的純粹投機者則似未踐履任何功用，而只是增重物價的變動，使生產者之報酬愈不確定。社會的合理目標，第一似在盡量協助組織的工作使個人之此種利源斷絕，第二似在同時盡量用租稅方法使純粹投機的利潤減縮，并藉以提高有益於社會的先見，使金融居間的工作為一種有價的業務。

(b) 在一切交易上，較大的利益恆歸於較強的購買人。其為較強，或由於現有的經濟地位，或由於講價的特別技能。而此兩種均無加於社會的財富。善於講價者所具之才能甚且可說是反社會的，由經濟優越地位所作成的好賣買，并不能於所售產物的社會價值有任何比例的增加。於是，基於此類原因而在價格上獲得之利潤不能認為社會勞役之報酬。個人之所得，無異課於他人之租稅。

(c) 凡在生產中佔有較優地位而來之一切利潤，除了因個人組織與執行生產的才能不同所生的利潤外，都可適用上面的說法。一物之價格決於供給與需要，享有任何較優地位的生產者能使他以較低費生產此物，則他便可將生產費之差額作為一己之利潤。此種利潤也類於個人課於實業上之租稅。

我們來到結論：價格上之利潤，除了為有益社會的性能如良好組織所生之利潤外，雖是個人的財富，却於全社會的財富無絲毫純增加。因是，此利潤頗類於個人課於社會上之租稅。良好社會組織應廢除此類租稅，并若不能完全辦到時，亦應盡量利用徵稅方法以減縮其分量。

五、綜論財富的諸構成素，我們見出社會應享有土地與一切天然富源，以及一切過去時代積聚的資本，個人的財產應限於他的薪資與本身的儲積。此種分判，一面我們前此給予個人的，現在仍保留於個人，他面能如我們所期，給社會以全部剩餘，并因其握有土地與積聚資本的所有權故，掌握了實業之最後支配權。此外未決之點是利潤一項，以及隨之而

由是而生
個人與社
會之間所
有權與管
理之劃分

有的實業直接管理問題。利潤是私有生產之主要因素。競爭的生產者擔負危險，享受利潤，或蒙受損失，并完全注意於結果以爲其「經營的薪資。」此時我們假定社會已經（一）達到一切被雇者之公平待遇；（二）排除了反社會的牟利方法；（三）取遺傳資本上的租與息爲己有，那末所剩餘的將完全是有益社會的勞役所創造的價值。於是，以此價值歸於個人，似無經濟的不公道可言。但是卽在此點上組織的最大問題所由發生。留給利潤於個人實質卽是主張實業之直接管理屬於私人。自然在前述的條件之下，此種管理將仍受公共的監督。可是在一方面，此種監督能否保障被雇人的自由與消費者的利益，尙屬疑問。在他方面，有無代替私人企業的公共組織之良好形式可以發明，特別是國營實業是否爲唯一的改良方法，抑此外有無其他經營方法，比國營或私營更能得到自由，產物之正當分配，與生產效能的，這些都待研究。再可疑問的是此外有無其他關於利潤的倫理問題爲我們所尙未說及的。事實上，我們此時是立在一「國家社會主義」(State Socialism)與「半社會主義」(Semi-Socialism)或「社會自由主義」(Social Liberalism)之間的邊界線

上的，即是居於公營與公督之間的，對於後一主義大多數現在的國家似乎都依循着在行。我們又需進一步的考察這問題，注意其所含的倫理關係，以及我們已提出的各種組織形式。此處更當嚴重注意的是：我們雖找不出不由個人擔負損益的私企業，但在任何實業或實業之任何部分中，不管組織如何，我們却能有而且必有損益在。嚴格說，縱無交易現象，此理亦屬真實，不過假定有一價格，各物依此售賣，抑或在國家組織的生產制度之下，各物僅依此以付於私人賬上，此點最易見出罷了。設若國營部要不虧本，其價格必須可償生產貨物之費。但生產貨物之費是不固定的。有此部分的生產費或許較高，有些或許較低。設若價格在含蓋平均的生產費，則凡生產費較高之貨物將受損失，而生產費較平均數低之貨物將有利潤。即使貨物沒有定價，祇平均分配作為勞役之報酬，此理在實質上亦屬真實，這是可見出的。在競爭制度中，經濟學者指出物價將近於最貴之生產費。因此，其餘生產費較低之一切貨物均有利潤（雖是此項利潤大部或被吸收於租金之支付，因生產上的永久優勢被私人所有，并租出以取租金故。）在任何場合，邊際貨物生產費——此類貨物僅够成

社會剩餘
可供給特
種需要

本——與利潤最大貨物生產費之間，恆有一廣大地帶在。設若我們廢止一切私企業，祇須我們所定物價以完全滿足所有生產者之需要為度，便可將全部剩餘歸於公用。設若在他方面我們承認私企業，我們便不能確定物價，亦不能得全部剩餘。即是我們的社會受了損失，而私企業便須證明它的較優組織可以補足此損失。

六、可是更有一點尚須論及。假設我們能够隨意決定任何實業的物價，則第一便利法是定價於邊際點上，即是其高度可使生產費最大的貨物不致折本。此時社會可集合的享有此全部剩餘，惟此特種貨物的使用人不得不付出高價。因是，舍彼取此，第二便利法是定價稍低，此時我們於生產較費的貨物將受損失，我們的集合剩餘將被低減。後法即是用於決定煤價一面合於消費者之需要，他面合於勞費之「集攤法」(pooling arrangement)。設若煤價之決定足夠包括鄧林(Forest of Dean)最下煤礦的生產費，則給了甚大利潤於買達谷(Rhondda Valley)的最富煤場。若是此項利潤全落於私人手中，則是最壞的經濟現象，若是利歸於社會，則情形便異於是。設若煤礦為社會所有，則主張定價在尚在開

掘的最下礦場所需之水平線以下者，其理由不外是以煤爲必需之物，不應使最貧之家或最奮競的實業有得煤之困難。此項辯論可用於許多必需的勞役上，不過力量有程度之不同。此說實際不啻主張津貼某類貨物或勞役，致使特別利用此類貨物或勞役者犧牲他人以爲己利，這是應當明白認識的。此項津貼在何種情狀下作之始爲正當，我們不能在此詳細討論，但是從此事的性質看來，它似乎僅能適用於例外的情形。

以公共剩餘來滿足所有薪資生活者與所有公民之或種需要，此法尙有許多贊成的理由。設若生活費中之任何部分是普遍無償的由公家供給，則「公民最低生活」必需的工資便可減低到此限度，因而生產費也可減少到此限度。那末，工資之某一部分是取之於剩餘，或換言之，屬於剩餘所充之公共津貼。採取此種支付方法的理由有二：（一）因最有利與最無利的生產之間距離甚大，故被「剩餘」所吸收之財富比例至鉅，所有生產者頗難得相當的報酬，以含蓋效能最低的工人之一切需要，蓋以此類工人大都集中於效能最低的工作故。（二）有些特殊需要無論如何是不應減縮的，如教育，衛生，等等——此類需

要之應使個人滿足，不特爲個人起見，而且爲社會起見。我們沒有堅強的理由反對以公共的剩餘普遍供給此類需要，設若（a）有此項金錢，（b）個人維持家庭以及他的妻子主持家庭經濟與共同生活的主要責任仍然充分保存。此項條件乃吾人解釋財產的重要點所繫，在此條件之下，以無償的或在生產費價格之下，用公帑供給共同需要，將常是良好的經濟，與擴充「公民最低生活」於一切階級而不過分提高「邊際生產費」之有用方法（註一）。

（註一）增高工資與供給需要均是使社會所有人們得到公民最低所得之補充方法。爲自由與責任起見，則第一法是本身可行的，爲特殊需要時，則第二法是本身可行的。除特殊需要外，人將寧願最低工資之增高，而不願公共供給之增多。但是，因額外的供給，工資或可降低，此法能使較多數的工人入於願意受雇之列，所以是達到目的的實際方法。但是，這是必須承認的，公共供給增加，慈善的供給與憑勞力的真正所得之間的界限變成了不確定與搖動的東西。

第十章 實業組織

若營利的
非法成素
非排除時
被業管理
實業企業
由私企業
擔任有善
亦甚妥善

一、倫理方面，反對在社會監督之下作私人牟利的生產有二主要駁論。第一駁論謂從此方式經理功用所獲之報酬是不規則的與不平等的。機會的成分不能完全去掉。縱然盡力爲之，有些人仍然過的很壞，有些人過的很好，這種情形是無法避免的。對此駁論的解答是：（一）危險的補償是所有權之享有，個人能在社會所定限制內有本自己意思發展其企業，規定新路線與享受創造權的自由。若此種是生產者的報償，則當一切不合法的營利手段禁止後，它亦將是社會的利益，推行良好的試驗而知道怎樣去遏止不良的試驗。此外可說的是（二）有一類的人喜愛固定與不變，又有一類的人則喜愛犯難與冒險，此兩類人——後者在我們所擬定的限度內——都是各有其價值的。過度的利潤可以租稅截制之，若財富因遺產而聚積時——鉅大不平等之主要策源——亦可以法律遏止之。照此辦

去，利潤之爲經理報酬雖不如固定薪資之那樣有規律與整齊，然而可說它是報酬不固定不可量的勞役如冒險與開創之比較適當方法，故結果是此類勞役在實業的一定範圍內愈是需要，則私人經營將愈有社會價值。

第二反對私人利潤的駁論謂此乃卑下的動機。一個人應當以維持其功用的報酬自足，集中精力於事業之進行上，而以其餘一切委諸社會。對於此駁論的解答是（a）雖是服務社會是高尙的動機，但是所有人們并不完全是這樣想，社會若給與機會於尋找機會的人，亦可得某種人們的盡力。不特此也，（b）私人享受獲利的機會，亦擔有失敗的危險。他擔負了薪給者所不擔負的責任，而他之願擔此責或許正爲他有實行其意志并觀察其結果之自由。末了，（c）即使牟利是卑下的動機，而避免損失之必要却至少是有價值的經濟防衛，此項防衛，若損益分散於全社會時，是不能一定有充分力量實現的。私人企業則有此優點，其損益至少是平衡的，否則此企業則決難繼續進行。在公共事業中便不易有此同樣必然情形，因在公共事業時，虧損係隱藏於上昇的物價與增加的不舒服中，却不能以

不能再事賒欠之故而使事業實際歸於停頓。自然經過長久的時期，入不敷出的社會終有破產之一日，但是災害的程度却比私人的爲烈，蓋在私人破產時尙有社會在其後救濟之，使其不致絕對毀滅，而在社會時，則無人在其後以作此種救濟故。

二、我們歸結的說，在經濟理由上，私營實業，假定上述的各種條件都已完全履行了的，可有或種的優點。此種優點視實業需要個人創造與冒險的強弱而爲正比例的增加，若固定的方法，規律與例行爲實業的重要特質，社會經營有顯著的倫理價值時，此種優點即趨於消滅。換句話說，這種方法不能比那種方法有絕對的優長，所以我們不能問何種方法在一般的或特殊的情形是根本最好的，以及事實上能使社會得到最大純益的。要略解此項問題，我們必須研究代替私人經營的有那些可利用的社會經營法。社會經營的方法通常主張的有三：

(一)最顯著的社會經營法是國營或市營。公共役務事業之市營大體在現代是已成功了，那末市營當然亦可擴充到適當區域內的任何按步就班的事業，例如牛乳，煤，麵

包與其他普泛需要之物之分配（或許生產。）可是市營之適用是有限的，因它只能適於在有限區域內具有有限單位的役務。比例而推，以一國為單位的生產與運輸應屬於國營，惟國營事業在英國迄今不算是成功或有望的。特別在歐戰時國營的經驗已使一般人不願其再事推廣。大部分此種失敗或部分失敗是原於多年注重箝止控制而不重推行開創事務之民政習慣所致。但是國營組織却也難得任何有效的民衆監督，一國的政務機關，儘管原則上極力主張它是人民的公僕，而事實上其權甚大，其距甚遠，人民羣體實際決難當它的主人。政務機關的旨趣在避免麻煩。所以它不願意創造，固執穩健，并重形式而輕實質。它對於訴苦者必給以很好的紙上答覆，但過後心中便平安無事。有此種涵養的人始能被選為升級的穩健分子，而愈有才者居於下位將愈是危險。一個人實在變為所任事務之主人時，即是他快被撤職之時，乃是員吏制度（civil service）的顯著特質。我們能够猜度，許多此種特質能被忍耐固執的評批所糾正。我們經了許多困難始演出忠實的員吏制度，我們亦可多費心思以闡發進取的員吏制度。可是此目標似乎相去太遠，以致許多渴望社會控

制的人們已改尋了其他途徑。

(二) 另一派學說則以國家爲實業機關的全部學說是錯誤的。國家是消費者的機關，實業不應當由消費者而應當由生產者去組織的。生產者才是知道生產事務的人。他比消費者對於生產的詳細內容更爲密切的直接的關心，他可以與他的同業組成「基爾特」(guild)，此基爾特可行使真實的有效的民主控制權，因爲基爾特的所有會員都深知他們所爲何事，而於公共決議具有活的興趣。實業自治即謂生產者組織的團體統治生產。若是有人說那末基爾特便變成了剝削大眾的壟斷團體，則解答是：此外設有一各基爾特組成的「議會」(congress)，此議會并應包含有消費者的代表，以定立交換的一般條件。各業的內部事務此時便由該業基爾特自行決定，而在此基爾特中又有代表各區利益的分基爾特與委員會，大家均遵守各區於組織基爾特時所協定的或種規約。可是此制雖是比較溫和的壟斷制，却仍是一種壟斷制。一個基爾特掌握了該業的一切線索。自然，基爾特有絕對權力以決定該業的擴充或收縮，新方法之應否採用；我不知道爲什麼它不能有決定

新分子加入與否的權力。若是，則工作權顯然操於基爾特之手了。自然許多弊端可由總議會防止之，正如私營實業的許多弊端能由國會防止之一樣。但是基爾特所有法定的公認的權力，却是現在特別宏偉與成功的托辣斯僅能偶然得到的。各基爾特所有的實在權力將差別甚大。煤礦工人，若他們能排除煤油的競爭，將佔特別重要的地位，因他們若拒絕生產即會生出猛烈急切的影響故。鐵路工人與運輸工人亦居同樣地位，他們可任意蔑視紡績工人，機械師與農業家，因他們所生產的雖是必需品，却非日常不可缺的必需品。此種不規則的性質事實上是左右我們所有社會地位的嚴重成素，不過在基爾特制中它却結晶起來，神聖起來罷了。

(三)消費者的實業組織不僅有市營與國營的社會主義方式，并有消費合作的方。此種制度在某限度內已頗著成效。若以之為一般實業問題的解決法，則有二可評之點：

(1)合作制有基爾特社會主義反面的缺點。它與生產者無補。被雇者自然亦可加入為會員，雖是通常被限制不能為職員或委員。可是，在合作社中，被雇者恆居於較少數，因此他

們的利益，除非能聯合起來保護，將懸於其餘人們之手，而且即假定合作社中大多數甚或全數的會員同時均被雇於合作組織內的生產事業上，也不能說生產者能有他們應有的地位。每組生產者都是較少數，并不能得生產中他們應享的條件與支配的種類及程度。（2）合作運動天然發生於零售業，進而及於批發的分配，再進而及於某種生產，如製鞋，製衣，製肥皂以及某種直接可供消費者之貨物。在其他實業範圍，合作至今尚無顯著進步，今後若無新的發起，恐亦無若何進展。問題是此發起應否由國家提出。假如煤礦業既不能委於私人經營，又不能由白宮（White Hall，意即指政府）去經營，更不能交於礦工基爾特，則剩下的途徑只有如「桑克的報告」（The Sankey Report）所暗示的。此業只有交於代表生產者與消費者的團體去經營。生產者大致可分為兩部分，即代表筋肉勞動者與經理部的；消費者亦可分為兩部分，代表家庭消費者與實業消費者（包括船舶主人）的利益。此種組織，我們可見出，頗可彌縫現有分配合作與國營或市營實業之間所餘的罅隙。

此法亦有其非難之點，即它是兩分的，最易陷於僵局。若生產者與消費者兩方各走極端，則情形將如何，此種狀況業已顯然使有些惠特勒會議（Whitley Councils）歸於停頓。救濟的辦法或許是將生產者分爲三部，經理的，技術的與工人的。此三部的利害并不同一，而事實上經理與技師對於出產的效率，數量與品質比對於雇傭的條件較爲關注。所以有許多原因，此等人大致可與消費者聯合。於是我們便可有一三分的控制團體，三分之一代表消費者，三分之一代表經理與技術部，與三分之一代表工人。若有爭執問題發生，即可由兩部的聯合以解決之，并且大概消費者的主張容易佔優勝，不過它若不求得經理與技術部的比較專家意見之贊助，則必須求得工人們偏於人道見解的擁護，始能如此。

三、雖然，生產者與消費者在執行部的聯合上却沒有最終解決他們當中的關係。我們當中許多人向來對於這問題想得過於抽象。因工人爲公民之故，我們便以爲在被國家統治時，他是享受自治，抑或因他爲合作員之故，我們便又以爲他應受合作社的管理。因對此不真實的反動，基爾特社會主義者主張生產者應當自治，因而，如我們上面見出的，已自陷

無論執行
之指導工
於何方之
作條件之
管理權之
應於中立
體

於區域的壟斷。我們應認清此點：實業的自治是謂由一切有關人們的集合組織來管理，消費者與生產者都同樣有關係的。但是在實業的管理中，我們應當區別屬於經理方面的實際指導工作，與工人所賴以生活的條件，這些條件經理部只能接受不能命令。那末，這些條件又怎樣去決定呢？不能以經理部或工人單方面去決定，只能由兩方的代表以及仲裁於其間的評議員或中立人員從社會立場去裁決。這個卽是「職工局法」(Trade Board Method)，我相信此法對於合作或國營實業的重要，不亞對於私營實業(註一)。因為國家，市府，或合作會社在它自己與其被雇者之間對於實業的組織問題不是中立的。我們曾見過政府一面是執行者，負有使煤生產與火車開駛的責任，一面是裁判者，又須裁決什麼是礦工或鐵路工人正當的合理的待遇。此兩種任務是不相入的。執行任務必須與裁判任務劃分，國家應有專司裁判的自己法庭，若到必要時，其裁決可以反對國家自己的執行，自然更不必顧慮執行部的意見。

(註一)我們此時實際是評議關於實業事件的兩種中立裁決法，一種是「職工局」(Trade Board)的裁

決，一種是「實業法庭」的裁決。職工局的優點是：（一）他是繼續處理同一或同樣實業，所以中立人員（委任的人員）熟悉該業的專門問題，并於該業的福利負有長久責任；（二）局中大部分人員都是投身在實業的，故自然容易協和的解決各問題。委任人員在最初作調人的職務，只在最後才以投票解決。所以他們的人數儘管是少數，他們不得不取得此方或彼方的同意。他們的地位是最能逼近自治或裁決之綜合地位的，所以是最密接該業經理會議所行使的自治權。在他方面，自然須有一中央職工局作上訴最後法庭的職務，調整各職工局的判決，并實際上可規定工資與工時的一般準則。

解決待遇紛爭所用「經理局」(Board of Management) 與職工局的雙重制實質上是政府關於鐵路問題所採取的辦法，可見出我們在此處偶然以特殊形態碰上了普遍適用的良好模型。此制不區別「雇主」之爲資本家，或爲合作員，或爲國家或市政官吏。所有的問題與解決問題的方法是一樣的。

解決實業問題的關鍵在於劃開實業的執行與實業所依生活情形半立法與半司法之中立控制。舉凡工資，工時，關係健康的條件，以及工人地位之規則均屬於此控制權。其普通原則應由國家立法規定，職工局的職務則在適應此類原則於各業的特殊需要。但是工

人的地位與開除權的問題不可聽其自行解決。此項問題或許須由他們自己所設的職業法庭，依據職工局的決議，或職業習慣所演進的規律，以裁決之。在經常變遷的實業世界中，要給工人以職業的固定性而不與此流動性衝突，或許是我們所見着的最難實業問題。此問題在此時尚不能充分討論，但是應當說的是，此問題不求解決則已，若欲解決，則唯有參與分子的平衡爲一中立成素操着的自治機關始能辦到。

於是我們理想的實業組織是：在其中不勞而獲的財富應屬於社會；私人工作與報酬的普遍基本條件應由法律規定，應由職工局視各業情形而詳細釐定之，發揮之，擴充之，與改良之；實業管理應當操於消費者與生產者的聯合組織手中，至或應市營，或應合作社經營，或應私營，則視實業的性質，與各種組織證明在各目的上所有效率的比較而定。這些是方法問題，我們應受效果的經驗之指導，而不是我們持以判斷效果本身的目的問題。

第十一章 民主主義 (Democracy)

民主主義之困難在得普通人之有效意思表示

一、我們若從底蘊去觀察，人類之日常生活可說都有民主主義的意味。這即是說，人們的羣居生活是一種集合產物，凡有關各個人的意志，情緒，智力，性情都於此生活的形成有所貢獻（註一）。我以為此理即在奴隸制度中亦屬真實。奴隸以主人的性格為性格，但主人亦同樣嚴重的，雖不甚顯明的，是奴隸所具凹形之凸面（註二）。亞述（Assyria）的戰勝者在淺雕的石刻上，如斯賓塞爾（Herbert Spencer）所最愛指出的，亦不得不將自己繫於他所牽引囚犯的繩索上。我們的命運不單獨是我們自己的德性所造成，而是與我們有關的全體人們的德性所造成。各人格依循一種為任何克己主義所不能逃的定律，或越過亂石，或穿過障礙，或如流泉之滲透沙泥，以開闢它的進程；它所經過的每一道路即決定其鄰居阻力最少的路線。民主主義的最後根據，或即是此種將在事實之明白認識，并推論若任

何人要得真正的精神的自由，則所有人們亦必須自由。總而言之，公共生活中的同等自由是民主主義的簡單意義。若形式的權力限於一人，或少數人，甚或許多人，則當權人們之發展受牽制，並不亞於隸屬的人們。他們不得不固守其權位，而結底如多米顯（Dominian）在他自己的殿角一樣，不得不疑神疑鬼。唯有與人分享統治與責任才能生出互信，希望，慈惠，與人性之發展而不致受箝束。

（註一）此層不期先生（Mr. Ivor Brown）在所著民主主義（Democracy）一書中曾發揮盡致。

（註二）更顯著的例是「下流白人」，卻反是專以墮落非白色人的計畫之典型產物。

一個人在社會中的自由，我們已見出，是不能絕對的。它常受其他人們的同等權利所限制。自由可說有兩方面。在一方面，自由是不受交互侵犯的自決權——此自決權之保有不僅是個人，並且是一階級，一團體，或普及的說，是社會中之任何與每一成素。在他方面，自由是個人（又或社會之每一成素）對於公共生活之積極貢獻。在第二義，公共生活之自由，其時其度，一視各成素所貢獻於公共生活之時之度以爲限，若各成素的意思尙未能使

社會聆聽與感覺時，便不能有所決議。此義不是謂各人都能各行其是。除非假藉先天調和的神力，各人自行其是，未有不陷於紊亂的。此義是謂各個別意志應有一些顧及之道。至如何以達此目的，這是政治民主主義經常有而未解決的問題。

紙上的解決似殊簡單。每人須有發言權與一投票權。在決議未通過前，他是完全自由，可用任何力量以轉移他人。若一經通過，則決議便有拘束力，他便須服從。少數派便須讓步，而接受多數派的意見，以爲民主集權的法律。

我們若一來到實際，此解決遂證明極不滿足。第一層，每件事必須與每個人商量，這是事實上不可能的。在特定目的上共同行動的少數人，如營業的夥東，可以這樣去處理他們的事務；可是此法却不能適用於高級組織的龐大社會。他們的政府是一個關連極爲繁賾的總體，一種決議包含其他許多決議，其間交錯關係即專門家與居事務中心的人員尙有所不知。民衆參與只是暫時的，偶然的，并且知識極不完全。在此方面民主主義的困難爲一般人所習知，此處不需詳細的剖述（註一）。其困難之鉅，以致有人認爲在一切高級社會組

織中，政府，不管所具的表面形態爲何，都實際是專家政府。十餘位部長以及一些協贊他們的能幹屬員統治了英帝國，一般人以爲由於白宮，而同時報紙在外面大聲疾呼，並有時亦可主張勝利，改變了衰衰諸公的方案。與此見解相反的則是上面所說的民主主義的根本意義。結底的說，英帝國是自己活動的，不十分倚賴表決權與國會討論，第因它含有四萬萬左右的活意志，每一意志在世界中都有它自己的道路，所以可影響它鄰居的道路。從此千百萬的交錯關係，時時在這兒或那兒生出需要一種組織行爲的情形。在這時候，白宮中有學問的人物才出現於幕中。他們通常不能創造一種情況或一種問題，他們只能見出一種情況或問題，而以解法試驗之。有些時候，有遠識的政論家或局外的煽動家見出這情形，發表他的意見。可是要點是凡此一切自覺的干與都是後起的事。它是加於爲社會生活背景與基礎之自然的及潛伏的過程上熟慮深思之物。於是民主主義的學說不過是謂提出的解決法——你也可說是政府專家與有才智者的工作——應當反溯之於其所影響的人民，人民不知覺的或半知覺的行動已使有行此解決法之必要，而人民并將以其生活適合

之。可是困難之起卽在於此。我們的分析已指出自覺的民主主義或官僚主義，其實有的權力并不如其外表之鉅。自然，一個人要作惡是很容易的；可是最諳練，正直與慈惠的職官要作好一事與改進社會生活的權力却是甚微，只能限於事件本身在無數意志的激盪下所能取的數種途徑。在他方面，自覺的民主主義之權力實際只限於或種緊要決議，并大都限於官府所提方案之否認。此類決議在發表時是各不相屬的，而在效果上却是互有關連，其間蛛絲馬跡恐專家猶難於循索，而沒有將全付心思用於社會事務的人更是摸不着邊際。所以，有效的民衆監督是變遷無常的事，如我們所見的，若不能發明比現在較優的方法，將長久是這樣。民主主義的困難不十分如其舊日反對論者所持之點，以困難在於人有惡意或私意——困難在於得不到任何民意；這卽是說，得不到任何固定的意見，以定立一些切適原則，可安全讓專家去施行的（註二）。民主主義所有的，大都是激成一些情感的議決，事後便嘿然不管，而一切委於有司——一直到第二次。至於選舉，最上乘的不過就國會任期中所有千百事件之一二點舉出攻訐，而且即使若此，政治家却又巧於混淆事實，以致一切

過去了之後，前此大家所爭執的，而事實上最大決議已經得到的問題，馬上又重新紛爭起來（註三）。

（註一）特別是因蒲徠斯公（Lord Bryce）的傑作近代民主政體（*Modern Democracies*）一書論之甚詳。

（註二）何者爲一團體的與特別爲一國家之真正「意志」吾人所依以主張的條件，可閱馬克都家（*McDougal*）所著羣衆心理（*The Group Mind*）一書，特別是該書第三、第四、第十一各章，是書明白指出集合意志不是一種玄想的單一體或抽象的原則，而是各色良莠不齊的無數意志之綜合，此綜合隨實在的與特定的情形而變幻。妨害此真正民衆意志形成的條件，霍布生（*Mr. Hobson*）在他的新世界問題（*Problems of New World*）第二編第八章論之最精。

（註三）「於是「自由政府」（*free government*）不過是，而且實際上已經是民主主義的實頭政制，」但此實頭政制，「不是歷史所指一階級專政之謂，」而是指少數且有特別才能與機會的人們執政之謂。民主主義的功用，在揭發全體社會的（不是那一優越部分的）幸福爲目標，選舉有爲有守的人們當政，保障被選者能盡其

職——此類功用，以消極方法比較以積極方法，以拒絕與否決比較以創議，容易踐履。這個實質是蒲徠斯公的最後論斷（見近代民主政體第二卷第七十五章。）我們可以說，有「天然的」民主主義，亦有「天然的」寡頭政治。政府的主要方針，除依照上述的限度外，是常寄於比較少數人之手的，此少數人有執行政事的能力，非經常不斷的注意國事，隨時準備運用他們的能力。普通人，姑無論能力如何，決不願作此注意（蒲徠斯的前揭書，以及霍布生的前揭書。）我們又可說，亦有「天然的」君主政制，不僅是謂該撒自然能出人頭地，并更深切的說，人們常想創造該撒。在當權的少數人中，人們常有一虛位首領使他們的主義人格化，給他們的忠心以實在體，集中核心，與活的情緒。我用「自然的」這形容詞，意思即暗指此三種趨向縱在忽視或積極注意箝制它們的制度之下，也是一樣牢不可破的。現代對民主主義的批評大都集中於代議政制，視為寡頭政制的基礎。提議代替的政制則有：（一）基爾特政制或職業政制，以下再討論；（二）直接政制，即利用複決權與創制權。此層蒲徠斯公研討最詳，并大體贊成瑞士的辦法（對於美國，他所援引的證據，我想，似乎可得一比較讚許的論斷，為他的告誡所不許可的。）但是若要直接政制有效，則問題必須是比較簡單的，否則民衆的智慧與公德心須有超乎尋常的發展（蒲徠斯公卻以為此兩層事實上頗可由制度鼓盪之，第二卷，第四七七頁。）可是，比現在的經驗所示，所用方法似極

不宜於行政與立法的繼續工作。一個事件的詳細情形，特別是偏於專門性質的，係構成立法的大部，固不能付諸民衆表決，我們卻可抽出鉅要的顯明的諸點以交民衆表決。所以在行政上某種巨大問題可用此法以及巨大的人格問題亦可用此法。自然，英國的「普選」(General election)與美國的總統競選一樣，原則上可視為對於甲或乙應握最高權道問題所行之複決。(蒲徠斯公籠統的指出欲將民衆選舉施於細微的職司，將因候選人知識不足之故使此職司完全歸於敗壞。)由是，可以見出直接政制在大的國家中其範圍是有限的，可是民主主義之前途卻大半依靠運用此制的權力是否能確在此限度內，與能否找出擴充範圍的妥善辦法。

多數決法
是必需的
若法有
共同意識
亦可行用

二、不管這些困難為何，多數人應司裁決之權，而且多數人必司裁決之權。多數決法有時被視為一種規約，而其實凡會議政制，無論權操於少數人或多數人手中，都是原來有的。在一個三人的會議中，兩個人的主張決可戰勝一個人，其唯一的變法不是聽其紊亂的「自由否決法」(liberum veto)，即是「單人法」(one-man rule)，此法之利弊已是一種陳濫不堪的論題，此處不必再事提出。我們的目的在探討多數決法對於民主主義所生的關係。第一顧慮是此法嚴重增加了前面所述的短處。我們於劃清問題與得到決議已

有許多困難，而此多數之構成又或不免有許多偶然成分。某一辦法已得所有人數百分之五十一的贊成，則其餘百分之四十九所主張的辦法便無實際力量。事實上若純粹多數通常都能施展他們在紙上應享的權力，則民主主義將不能實行。以吾國而論，我們實際甚感煩難的不是在此點，而在加重多數表現的選制特質。在地域上單一代表的選區中，特別是關於一國的問題，差不多此同樣的狀況重複了又重複。此區不能救濟彼區，只有全體走於同一道路的趨勢。因此之故，國會的多數派儘管是為數極大，而在每區中少數派却亦有不少的選票。因此民意的一般潮流戰勝了採用純粹多數決的主張。此特殊缺點可用較善的途術，例如比例代表制，去救濟。可是雖有最好的可能途術，多數決法仍需要或種的容忍始可行之，此種容忍或許不是任何實體的法制所能強勉（註一）。多數決法是必需的，可是它正缺乏民主主義需要的道德權力。

（註一）需要三分之一（或最大）多數的辦法有時是很好的——特別是關於憲法的修改。可是此法亦有

其缺點。其危險常在於得不到實際的決議，以及得到未成熟的決議，一邦的地位對於一種的變革雖占多數的議

席，若未占規定多數的議席，是不致遭人忌恨的。不是在形式上，而是在我們憲法的活動實際上，我們對於愛爾蘭問題即是如此。有幾次對於愛爾蘭的自由均可得到多數的贊成，但是未達到可以強行無阻的最大限度。同時，因多年的遷延，問題的困難亦已繼續增高了。

雖然，在單純的民族中，多數決法是可行的，因為多數并非一固定的有限的實體。我今天對此問題是在多數，你明天對另一問題又在多數。這是翻來覆去的，各人均須搶這機會。若是一國以種族，宗教，皮色，國籍，或其他等等而分爲二（或更多）部分，則情形大異於是。此時便有一永久的多數派從它自己的觀點以統治全國，而少數派視之却如一種外國強權。在此時間，若向少數派解答說：『你們也有此權；你們是與我們立於平等地位的。你們生活於民主政治之下；你們是自己管自己；你們尙更有何求呢？』這簡直是自欺之談。少數派可答道：『我們不是自己管自己，因為我們不是與你們一樣。你我當中有一種敵對的泉源在，此泉源決定了你們的一切政策，剝削了真正自治制度中立於一切差別下之共同原則。你們的原則在根柢上是少數的，因為雖是你們偶然比較多數，然而你們却是立在少數政

制原則上來統治我們，即是只知統治者的意志而不顧被治者的意志。」

從此想像的解答，我們可得出某種結論。第一是民主主義於自由與平等之外含有第三的或綜合的原則，此原則我們可稱爲「共同原則」(the principle of community)，此原則頗難以確切語句界說之，或更不能包含於任何憲法之內。它是一種精神而非一種公式，意義謂爲此精神所鼓舞的團體中之一切差別，是包容并附屬於較深較廣的共同之內的，在此共同中沒有任何部分應棄之於外。不能「僅」因這是有色人，或德國人，或羅馬教民，或婦人，或流落的勞動者之意見，我們便置之不顧。更普泛的說，雖是多數派的意志有它相當的優越權，亦須有一種誠懇的經常的努力以使此意志與少數派的意志調和。這目的是綜合而非戰勝。

三、第二結論是，完全參政權平等的民主主義不能充分答復民族性的要求。「民族性」(nationality)是指形成一各別團體的意識。但是，兩個各別團體亦可組成一國家，假定它們之間「取」與「與」是公平的，而且要能長久，則在較深的水平線上它們兩者須仍是

若其甚深
的區域如
民族性之
類存在則
多數決法
不可行

一個團體。我所舉是英蘇聯合的歷史。英格蘭人與蘇格蘭人各有不同的民族意識，設若英格蘭人的多數派經常忽視或蹂躪了蘇格蘭人，則恐早已有蘇格蘭的獨立運動，如愛爾蘭的嚴重一樣。可是在一方面，英格蘭人與蘇格蘭人在一切緊要諸點彼此甚為接近，感覺有一共同的統一體與世界其餘不同；在他方面，蘇格蘭人已保留了他們自己的法律，他們不同的制度，以及對他們自己的代表所通過關於蘇格蘭的新立法有受拒的默認權。自聯合以來，沒有那一件事反乎它的顯著商業底政治底利益，以摧抑蘇格蘭人（註一）。此例表明民族性這種概念之相對性，以及調和它與其他要求之廣大可能。

（註一）更刻薄的說，英蘇聯合所依據的契約（商業聯合）是長久遵守的。英愛聯合所依據的契約（天主教之解放）二十八年以來是已被破壞的。

在他方面，兩個團體如英格蘭與愛爾蘭，數百年來因壓迫，革命，誤會與互控，在精神上已分離的，不能組成一聯合的真正民主政體。愛爾蘭人，若是他們願意，能夠加入新芬黨員七十或八十人於英國下議院，但這并不能答復他們自治的要求。這即是說，有民主主義而

無共同精神不能充分解決民族性的問題。這並不是說民族性的要求是絕對的。無論那一種人類的要求，若在比較上不重於其他對抗的要求時，不能算是絕對的。設若一些人民居於國境的某城或某地，而此城或此地却適爲一國軍事上或商務上的鎖鑰時，則他們對此地便不能有開啓或封閉其他較多人民的門戶之絕對主權（註一）。我們可更進一步，否認捷克斯洛伐克（Czechoslovakia）在道德上有封鎖維也納（Vienna）的石炭輸入之任何權利（註二）。民族性的權利依靠一民族特有的利益以及它與其他民族共享的利益之間的合理調處。此種調處，雖不容易以抽象普遍之詞勒爲定則，而事實上却能發生政府其他各職務所發生的同類問題。我們已經見出解釋個人自由時亦有同樣的困難，而解決的原則也是一樣的。

（註一）參看本書第二章第六節。

（註二）或是英國扼制歐洲的石炭輸入以自利。

住居在一定與不同領地上的人民，其民族性之要求通常可以內部自主與處理共通

事件的協定以調解之；而且此類要求之應如此調解，亦毫無疑義，可是，永久的顯著的少數派而混和居住於統治的多數派中的，便不能以這樣待遇。這不僅是永久少數派的問題而已。國家中之任何部分有時為情勢所迫，亦可為公善關係而冒受很大的犧牲。國家其餘人們對此類犧牲所具哲學的忍耐性有時至為可驚。我們英勇的非戰士們不避污泥，戰壕瘡症，以及時刻有被炸為齏粉的危險，此種忍苦耐勞的精神乃是多年以來我們日常引以自慶的特殊國民性。但是至一九一八年十月，戰事告終，便發生一問題，我們應救濟實際的犧牲者——我們的子姪昆弟呢，抑僅以炫爛的戰勝自慰？至一般輿情之趨重在何點，可不言而喻的。這事需要一點更大的見義勇為的英雄氣概。此事將亞里斯多德謂讓行善的機會於他人或許是善的話完全的表現了，一言以蔽之，此事預備了我國青年們第二度的大犧牲為其榮譽的食糧。簡截的說，我國的多數人對於少數人的痛苦可以漠不關心，并無可被強迫之道。處此情境我們怎樣辦呢？實在的，若有我們已見出為民主主義的精華之共同意識存在，這問題將自然不會發生。可是，萬一此項意識缺乏時，我們將怎麼辦呢？無疑的，我們

應努力培養此意識。可是同時有沒有任何法律制度可助此意識的發達呢？關於民族性的特別問題時，我們已見出其可能的解決是適應各種特殊情形的自主方式。但是此種解決須依靠地理形勢。若地形無法利用時，尚還有怎麼普通解決法可用呢？我們不事誇論，只將此事這樣的說。我們一致承認，凡任何可行的民主政治，均須有一些共同意識存於其中。若無此意識，民主政治只有歸於敗壞。它將演化為無政府，黨爭，私刑，恐怖，或一些專制方式——不管專制者是多數人或少數人。我們假定有一些共同意識存在，但同時承認與之永久或暫時并存的又有一些我們所謂「反共同」(discommunity)的情緒。此種情形可說是事物的常態，甚至在合理秩則的國家中亦不外是，因此我們便須考察處置此種情形的常法為何。我們首先要知道，習傳的國家主權說，特別是民衆主權說，并未注意到此問題。因為依此種學說，民衆一經表示，即為法律。而更壞者，民衆表示不僅為法律而已，并且為先知的教義。它不僅是法律的批准，并且是道德的威權。依此原則，每個人都有發言權與表決權；可是一經表決，及大多數已經確定時，個人的與部分的權利即歸停止。通過的只能有一

種主張。必須有決議。必須有組織的集合的行動。在討論之時儘管有各種的競爭手段，但期望的與實行的是最終的全體服從。

主權的概
念增加了
此種困難

四、於此種學說，我們須區別，何者為永久真實的成分，何者為屬於歷史原因的成分。從歷史方面說，主權國家說導源於血族的權力觀念最盛之際，此時萬有神權的概念尙未存在。及至中世，政府與領土的所有權劃分；但是反轉來說，領土所有權係建立在服從與職務上面，而在後面與最重要的却是神權，神權是政治權利之最後裁判者。洎乎民族國家與宗教派別發生，國王便挺然而出，為國家有形的血肉的元首。除了上帝以外，沒有那個在國王之上，而上帝又比羅馬去人尤遠。在耶穌新教諸國，國王是靈性的以及人事的領袖。法律之懸於王身正如鍊索之懸於架上，他自己居於法律之上的。自然，亦有些限制在，如那時的階級議會或雛形的國會；可是這些人祇能視為國王的諮詢人員，抑或與國王聯併為一有定的團體以形成公認的主權。精義是以法律與政府發源於一居高臨下的人，此最後的居高臨下者除具有精神的權力外，并有物質的權力以為後用。民主主義說在某一形式是將

此種概念移用而附以少許修改，「主權者」變爲公僕，人民變爲了主人，全部是各部的主權者。人民不知有主人，主人是他們自己的權力。此學說由來恆被一相反的學說所攻擊，此相反學說從柏恩 (Paine) 與美國的「憲政派」 (Constitutionists) 以至穆勒 (Mill) 已有多種形式，其說以個人於集合組織所必需的應盡量以交給於國家，而於國土之分配個人可保留他應有的私有田產 (註一)。但是，至社會主義興起，此種主張却漸不爲進步的思想家所贊成。當着改造計畫開始運動時，個人自由便變成了不入耳的贅語。然而我們必須承認自由一詞屢屢被人誤用，足以證明羅蘭夫人 (Madame Roland) 的話不錯。

(註一) 脫萊斯基 (Freischke) 早年因讚仰穆勒之故，遂亦贊成此概念，給予他自己嚴峻的國家學說以修正，這是有興趣的事。

實際說來，主權說所根據的條件現在已不存在，故用之於民主政治，便在觀念上發生混淆，而在實施上發生一些不良結果。

(一) 在民主政治的國家中，必有被公認的一特定人或多數人的團體以行使絕對

權力，這是不實在的。嚴格說，此事在任何社會中恐怕都是不實在；不過因自治的普遍理解與方法以及習慣之增長普及，其不真實的程度更甚罷了。「人民」必假一種機關始能行使其權力，而機關又不能無條件的以指揮其意志（註一）。法律家或向我們說國會是萬能的；可是若國會要動手做他們所不滿意的事時，他們又會立刻找出一些法律原則來證明國會的界限。國會能够立法，但不能保證它的立法一定有效，若是違反流行的公意，或人們習焉不察所依循的社會潮流時。此種事實不僅影響於全國的以及為通國所反對的立法為然，而且在一域或一區若有同樣反對存在時，此事亦大半是真實的。一個人要反對法律或許是無望的，但若多數人默許，則處於較弱地位的乃是法律。因此，成功的立法必有公意為其後盾，這事漸次被更明瞭的認識了。這不僅是公意而已。國家對抗一單獨的反對者，其權力亦是有界限的。黑格爾（Hegel）稱國家為人寰上的絕對權力，但是其所有權力，連同它所有的馬和所有的人，決不能強迫一個對軍閥的堅決良心反對者。更有進者，因組織的權力增加，人民的團體，例如職工聯合會，構成了他們利害的獨立概念，國家往往不得不視為

平等而與之協商。此時我暫不研究這個是好或是壞。我僅注意這事實，并認為這是與政治民主主義所由來的同一發展之自然結果，并是國家主權的嚴重限制。實在的，設若我們問我們現在的英國，不問它法定的主權寄於何處，而問它決定國家行動的真實權力在何處，我不相信這是一個簡單的答話所能解明的。此決定權是閃爍不定的：它一時在這裡，一時在那裡。此權却常寄於當時的諸事實，而殊非寓於任何一種意志；以每件事情之後均有一靈感的意志，譬如假定物價之增漲由於非法漁利者之狡猾時，則只須決議要它不漲，便可立即停止，這完全是一種「人神同感論」(anthropomorphism)的說法。我總結的說，縱然政府有一定的秩則為一般人通常所服從的，但此種服從不是無條件的；社會愈是民主的，服從愈有顯明的界限；真正決定社會生活與行為之諸因素不一定即在此機關之內，他們也不能為適用於一切場合之任何特定決議所限制。

(註一)除非這是複決權(參看上面第一節附註)。雖然，直接民衆表決的權力，亦因顧慮異議的請局部之故而受限制。

(二) 主權國家觀念含有政治組織社會的最後權力，以及對其他社會而獨立之意味。此種觀念隨駕於一切國家上之較高權力變弱而為比較的增長。結果生出霍布思(Hobbes)，在當時所見國際關係中所表現的「自然國家」(the state of nature)與每一組織社會內的法律國家之區別。此種區分在道德上是錯誤的，是戰爭與世界紛亂之源。此說將愛國主義置於人道主義之上，解脫政治行動於道德底法律之外。人類的地域區分有它的重要意義，並發生一些需要，需有適合的機關以滿足之。可是此外尚有許多關係——實業的，商業的，道德的，宗教的，藝術的，知識的——這些關係都駕凌了一切政治的疆界，而在非政治的路線上聯合人們，區分人們，並亦極需要它們的相當表現機關，此類機關亦應與政治的機關受同樣的尊重。

五、我們在前面各章已經繼續的比較個人與「社會」(community)，可是我們尚未探討社會究作何解。事實上我們以前只需要區別個人的與社會的原則，而且若個人被認為份子之社會存在時，我們所說的都可真實，不管此社會為何物。雖然，此名詞所已提示

主權并與
人類為最
後單位之
義不相容

於讀者的却無疑的是組織的政治社會，即是國家。但是此點却不可過於囫圇的吞下去。

(1) 對於坎拿大人，社會究何所指呢？是威林伯格城 (City of Winnipeg) 嗎？是滿尼多巴省 (Province of Manitoba) 嗎？是坎拿大全境嗎？抑或是英吉利帝國嗎？從政治組織的基點上說，上面任一解釋都可適用，而從習用方面說，則按文義的關係，有時可解之爲此義，有時又可解之爲彼義。『煤礦屬於社會。』對呀！但所說是指南威爾士的煤礦屬於南威爾士，抑或屬於英格蘭呢？英格蘭的煤礦屬於英格蘭，蘇格蘭的煤礦屬於蘇格蘭，或一切煤礦屬於合衆王國 (The United Kingdom) (包含愛爾蘭) 呢？又或這些煤礦不屬於上述任何地，而屬於人類呢？最後一說對於愛國者將是似是而非之談，可是此同一愛國者却不見得明確的主張波斯的油田應絕對屬於波斯，或墨西哥的油田應絕對屬於墨西哥。我們十分知道他將有一段哲學的雄辯給我們，以爲天然富源若被一些人偶然占有其地域時，這些人便應將此富源公諸世界人類處分，并應交給知道怎樣去利用此富源的人們去開發。但是若如此說，我們能有乘世界的缺乏，而以「非法漁利」 (profiteering) 的價

格銷售我們的煤於外國之權利嗎？若我們因爲是一國家，便應有此權利，那末，我們能否認南威爾士的礦工有依據煤是「他們的」的理由，而以高度工資的方式將利潤收回之權利嗎？總而言之，地域之見不是純全幻想的。煤礦吸引了許多人們去工作。那末，煤價至少一部分不應歸於工作的人們以減少採掘的痛苦嗎？

從倫理上說，我們只有唯一最後的社會，此社會卽是人類。惜乎此種社會却從無組織的表現（註一），組織此社會是現代政治家之責；而同時此種社會的原則，我們見出雖有些不完善與不妥貼，却是被已組織的諸團體——國家的，教會的，以及各種會社的——表現過大概了。當我們在任何關係上，例如，行使一種權力或掌握一宗財產，所說的「此」社會，我們是指適合於該種職務的社會。我們往往以爲適合與否最後應從國家生活中一切職務之聯合活動上去判斷。此殊不然。國家的各職務以及國家是否爲執行這些職務的適當機關，尙應從牠們與人類生活的關係上去判斷。

（註一）國際聯盟（The League of Nations），如現在所組織與其活動，是否爲此種機關的胚形，尙屬疑問。

主權的全部概念至是溶解爲兩種方式的拘束，而社會哲學的首要責任即在分判此兩拘束——一是權力的拘束，一是道德責任的拘束。此溶解的媒介物乃是服從法律的經常義務。政治組織通常是幸福的條件，我們貢獻於此公共幸福的義務，結果附帶生出了我們奉法守紀的義務。但是政治的義務是後起的引伸的義務，而最高無上的道德權力不是世俗的而是精神的。

於是，以無數獨立主權國家各有支配的絕對權與強行此支配的絕對力之概念，我們必須代替以包含一切人類與在各式組織多少表現出的精神原則。每一此種組織即有其爲工具應有之價值，以及實際存在的組織所應有的合法權力，此種組織，若非我們確知它實在有害，抑或至少此同樣的事能以其他方式去做，并做的較好，我們便無破壞或阻礙它之權。所有各種職務需有一種調處，有人謂調處之最後決定乃正是國家的職務。可是此說不是普遍真實的，蓋國家不能以裁判方式以調處它與其他國家的關係；自然它對於超出政治疆域的任何事件也無相當的控制權。要有最高的調處，我們需有世界的組織，以及足

與精神法律的普遍範圍相稱的唯一最後物質權力。我們又已見出，國家對於它自己的構成分子也不是完全可靠的權力，其構成分子之需要保護乃吾人所以進入此項討論的原因。

社會職務
越出越
越領越
越之越
劃分

六、上述的討論已暗示了一種「社會職務說」(functional theory of society)。社會生活建立在無數活動之聯合進行上。其中每種活動包含了無數人類的工作，應當組織起來，并最要的是變為自治。這個即是一種基爾特，而許多基爾特（如礦業或海運）尤應是國際的組織，這是很顯明的。在此見解中它們盡都是生產者的基爾特，并有人說，我們在國家的民主主義時所最感困難的訓練真正理解活的輿論問題，此法即可解決。蓋每一煤礦工人，雖不知旁遮(Punjab)政府所為何事，却知道一些關於煤礦業的事情。叫他去表決印度的行政問題，他祇能給出一種漠不相關的答復，或簡直無答復。若叫他去表決掘煤或預防爆炸的方法，則他不僅可按他的知識以給出判斷，而且可擴充他的知識，并對於西法尼亞(Westphalia)或賓夕爾法尼亞(Pennsylvania)的採掘方法與礦工狀況

生一種同情的興趣。所以有人說此處我們得到民主政制的單位了。然而此各項職務需有調整之道，因此我們須有一「基爾特國會」(Guild Congress)，此國會於作他事之外，須制定各基爾特所奉行的一些通則；此時國家似乎應與其他諸社團立於平等地位，并如它們一樣，有執行的特定職務，於全體社團代表會議所制定的最高通則亦有遵守的義務。

此見解代表一種尙正鑄造發育而未臻成熟的學說，已有人從經濟方面批評其短長，而我則以爲管理經濟職務的真實方法是合作的組織，而非基爾特的組織。在政治方面，我們儘管深入去區別各種職務，并給它們以個別的存在，但決不要忘記一種職務之執行是爲或種目的的，我們的機器必須得到此目的的興趣。執行任何職務的組織必須包括對於此職務進行特別有興趣的人們，以及執行諸人本身。教會的管理應當代表非教會的成素，教育的指揮不應完全屬於教員。

在他方面，尙有一點是我們經濟分析中未特別提及的。人類的地域界限將仍存在，并將需要個別的存在，以及個別的「國家」權力。可是人類的許多活動却超過了國家界

限，而給此種活動以國際組織乃是一「基爾特」觀念中應有之義。全世界的礦工，金屬工，紡績工，農業工，都有他們的共同利害。因此織工聯合以及資本主義的組織都常謀國際的發展，而社會主義者的理想又常在組織世界所有勞動工人之一「國際」。在合作運動中已有國際主義的萌芽。羅馬的教會仍然自命為世界的教會，多數稍形重要的宗教團體都有牠們的國際分支。凡此種組織，若持與諸國家的組織以及各國內隸屬團體組織比較，信乎是初步的與不完備的。但是，不論其他，牠們却有超出一切地域界限與國際仇視的人類橫的組織之價值。或許為人類聯合的效力起見——因為我們不能免掉區分——此種聯合同時應依據各種原則而再行區分，庶幾在此種關係上互相敵對的人們，可在彼種關係上發生合作。更有進者，設若我們在各門都能得着職業統治的正當基礎，則在各職業便可密切鼓動特別對此業有興趣的人們，因而可激發他們的公共精神與智能，比一般國家政治所有糅雜混淆的動力，能有較好的效果。所以，在此點上，若基爾特能適當的改造，便可有一種重要的政府的功用。

七、在另一方面，我們又不可輕視職業與職業間之調整需要。我們將永遠需要一種裁判機關來處理一切組織之間，個人之間，而且我們可說，個人與職業組織之間的糾紛。而此種中心職務在近代却是由國家行使的，雖是成績的良劣不一。國家行使此種職務，其成績不良或變為專制的主因（除非民主政治的政府外）是它對於其他國家之主權獨立，并因之而有國防的需要與戰爭的恐懼。因此之故，所以近代的國家大都變為一種憎惡的組織。將此層去掉，假設世界為一社會，其組織之脆弱或許如不列顛帝國，但為保證和平計，仍保有一般公認的或種公共利害，則我們此時所有的國家便成了一種主持內部裁判的和平組織。國家此時不應單獨把持國際的組織，這是顯明的。國際諸組織的交互關係以及它們與國家的關係，都應置於「世界聯盟」(The World League) 最後統治之下，而且我們以為——為前面所說的橫的組織起見——此「世界聯盟」不僅應當直接代表各國家，并應當代表國際的諸職業組織。不管此理想如何，若是要民主主義成功——或文明要為民主主義而存在——那末，現有不完全的胚胎，稱為「國際聯盟」(The League of

Nations) 的，便須從國際聯邦方向發展，這是顯明的。最後裁決之出發點乃在此而不在各個國家。所以在某一意義上，主權即寄於此聯邦。但是此理想的「世界國」之為主權者將不同於各個國家以前之為主權者，第一因為此國家將沒有外部的潛伏的敵人使它須賦有主持軍事訓練之權，其次因為在廣大的雜複體中人們的忠心將屬於橫的區分，并依照情緒的真正邏輯，而再分配於實際有關於他們的諸目的，以及以此諸目的為其中心的諸組織。愛國心，如垂死的愛底斯嘉斐爾 (Erith Caspell) 所先見的，將再獲得它的合法地位，為人類所有許多忠誠心之一。

國家主權有幾點在開始即應受「世界聯盟」所限制，其中有一部分是現有的「國際聯盟」公約所見到并規定了的。「世界聯盟」應裁判一切國際間的問題，嚴密限制新會員國并且所有諸國之一切軍備，保障國際商務的自由，保證個人的或種基本權利，并特別的作為國與頑抗民族間之上訴法庭。設若英國不能解決愛爾蘭問題，則「世界聯盟」便應代我們解決。除受這些限制之外，國家將仍然是解決國內各種組織之機關，此各種組

織大都是執行其自治工作的。我想此時一國國會的構成份子不應僅是基爾特，或合作社，抑或其他職業組合。而在相反方面，我想此時亦需有橫的分類，以爲其餘組合的對稱力量，否則此等組合的權力卽有易陷過大之虞，并且我們對於廢棄的地域限制之救濟，須求之於比例代表制，而不能求之於職業投票制。以前阻撓民主主義進行的大都是外部問題，對外國人的恐懼，帝國的虛驕，與乎不能立刻放下身份與人民爲伍的人們所懷有的疑懼與憎憤。我們已經認定，世界只能分部組織，無論我們或以地域分，或以信仰分，或以實業分，或以其他職務分。可是不管我們怎樣區分局部的利益，團體的自私，妒忌，仇視，憎惡，終是要表現的。在今日的世界中，國內團體自私的危險不亞於從國家本身所生出的危險。職業的組織法前途頗有希望，但恆視調處的方法善否以爲斷。我以爲國家不能十分直接組織實業。我認爲實業應依據合作的自治原則自己組織起來。可是各實業組織間的關係以及它們應遵守的共通條件，在各國境內乃是國家組織來決定的事項，不過須依照「國際聯盟」所制定的或種最高通則。

最後權力
不是法律
的而是精
神的

八、若再進一步研究這些問題將使吾人離開「實用倫理學」(applied ethics)的領域而進入「政治哲學」(political speculation)的範圍。從社會哲學上說，堅牢的結論是：民主主義的社會須是國際的；在全部中各部——或以職業分，或以地域分——需有它自己的機關，有它自己的自治範圍，并有它自己維持實行其見解的權利；反過來說，此外應有維持全部的調處機關；在秩序問題上，若須訴於物質力量時，最後的裁判應偏於全部，或全部最密接與最優良的代表者；可是在一切物質力量之根底上則是較深的正義動力，而最後的優越權并不在於任何組織，而在於最智者心中所隱約領會的精神力，并因此之故，即愚夫愚婦亦可合法的訴於此力。在行將降臨的諸退化運動中，最嚴重的是艱難得來的自由概念之喪失——此種喪失的典型見於反抗「布爾雪維克主義」(Bolshevism)則必需殺布爾雪維克黨徒之流行信仰——而且甚至斷絕他們醫院所用「哥羅方」(chloroform)之供結。或許此種冒險的歷史將再教訓世界以進步之主力是精神，而此精神是不能以塵世的武力幫助的。又或另有一解，真正的精神權力將發生於現在起伏不定

的未完備的知識與衝突的主義；但是此權力必依循於它自己的精神原則，憑理性之光與人們的信心，無間於地位與權力，以統治一種非官吏的與君主的，而是知識，智慧與正義的組織，此組織是世界聯邦民主政制靈魂所寄的無形體的人類教堂。

SEP 13 1935



中華民國二十四年八月初版

陸

漢譯世界名著社會正義論一冊

(38818.2)

The Elements of Social Justice

每冊定價大洋柒角伍分

外埠酌加運費匯費

原著者 L. T. Hobhouse

譯述者 胡 澤

發行人 王 雲 五
上海河南路

印刷所 商 務 印 書 館
上海河南路

發行所 商 務 印 書 館
上海及各埠

版 翻
權 印
所 必
有 究

(本書校對者何繼曾)

