

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

社 會 正 義 論

(上)

商 務 印 書 館 發 行

社 會 正 義 論

(上)

著 恩 格 布 霍
譯 澤 胡

譯 世 界 名 著

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) 一書，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。故不佞不揣譾陋，特將後書譯出，以貢獻國人。氏書以調和原則爲中心，一切制度文物，凡能促進調和者爲善，凡破壞調和者爲不善。其論自由，一掃歷來各家陳說，而以調和爲自由基礎。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脗合，洵可爲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，有時譯爲善，有時譯爲利，*liberty* 譯爲本體自由，*liberties* 譯爲各自由，以求行文之順適明晰，故不免歧出舛舛，此亦無可如何之事也。疵謬之處，尙望讀者指正爲幸。

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，而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. Peris)的校訂工作。

霍布浩思，一九二一年，十月一日，於威不勒登

目錄

第一章 倫理與社會哲學……………

- 一、制度非目的而爲手段。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」卽明白認識此義。
- 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、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、權利非爲社會幸福之先存條件，而是社會幸福之一要素。
- 五、權利之

表面衝突。測定合否之準則與總合法。六、以民族權爲例。

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、以意志自由爲無所決定之說在倫理上不能成立。四、意志自由含有推測行爲結果以爲決意之謂。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」之關係爲何。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爲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、若國家之行爲是誠與智的，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，并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爲犧牲，社會之發展以個人爲犧牲，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、責任是意志的天然訓練。二、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。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、以同等價值交易須其價值之決定依於正義原則始爲公道。二、此原則含有使一般經濟按需要之輕重緩急以爲供給之意。三、次爲無功用財富之不存在。四、次爲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、次爲按增加的主要勞費以爲增加

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、財產爲自由之基礎。四、財產爲權力之基礎。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……………一二三二

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
而爲手段

一、社會與政治的諸種制度，其本身非即爲目的。此等事物乃構成社會生活之各官能，或良或惡，皆視其所含蓄之精神以爲斷。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」(growth)有牠的諸條件，精神生活也有牠的諸原則，此等事物之關係爲何，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，而抉發之爲一調協的整體。至此類條件究應於何種程度始克良好實現，係屬另一問題，而爲歷史與心理，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，卻大部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，故往往很危險的認定凡存在之事物，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：『此種顧慮使吾人一切真誠努力流於麻

政治學應
隸屬於倫
理學

木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，與曾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由。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* 所著 *Natural Rights* 十六與十七頁。）此種進化說初無與於倫理價值，若必強吾人這樣魯莽滅裂的應用，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，其界說倫理學爲「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)。此書之目的在於提議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，并從而紬繹社會組織之原則。柯爾學說之要件爲「功用」(functions)，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。

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 (T. H. Green)，却認爲此

功利主義者主張嚴正應用一最大幸福原則即明白認識此義

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爲世人所忽視，故擬於此處加以推研，并希望吹糠以見米。邊沁學說爲何？卽一種行爲，若能促進受此行爲影響的人們最大可能多數之最大可能幸福，卽謂爲善。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，則你卽可斥絕之。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爲幸福之源，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，而定爲例外。此種計算或許極難作出，如有時的確是這樣；但是此原則却含有爲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顧結果爲何之權利或義務。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。在此點與在其他諸點，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）

彼輩之謬
設在視幸
福與快樂
同等及動
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，從其平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「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，邊沁主義者却甚督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，并若覺有此義務時，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，以期漸次斷削其慾望。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（B. 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。人世固有許多令人歎羨之物，一經得到，便使吾人喪意；可是不管此什匿克 (Gynio) 的論調為何，人事中確復不少永久的或回復的愉快泉源。若不如此，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。

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。我們是謂此事已訴合於吾人的情緒，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，其根蒂的真實處乃在於此。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觀惡均各有其理由，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。爲準則或嚮導時，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，并包括吾人的行為與慾望，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。但是仍可以說，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。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，則此壓抑便爲非必要的不調和，因而卽爲謬誤。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，而吾人又不知所爲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爲優。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，『全體的最大幸福，或在衝突時，則爲最多數之最大幸福』（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。

達到調和
是合理努
力的目標

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，而爲反映。衝動滿足一次，我們卽實踐我們的情性一部分。若是實踐太頻頻使

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跂反的字樣。」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。我們尚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

歷史却充滿了他們的紛爭。假若此諸賢人所有善之靈性能了解其本身意義爲何，則互相滅亡的爭鬪，必已變爲堅強的合作。在此情形之下，我們就推斷世界將一變而爲與我們現有世界不同的地方，也不是無理由的。促進此種知解確是社會哲學的工作。我們揭發人類性能調和完成爲實質幸福生活之概念爲目標，更不能不進而研求實現此目標的條件。我們須考查法律，風俗與制度，注意其功用不僅在維持某種社會生活，而在維持或提高人類的生活。這全部概念，設若你願意的話，都是一種試驗，這試驗欲證明其當否，惟有見諸實行的學理研討的價值在明澈成功的條件，估計成功的大小，認清成功與失敗的要素，并計劃必需的重新配合。效果如何，自能決定茲事是否能行。但是這試驗是值得一作的。

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「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，隨聲諛誦的濫調。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，與乎控制天然的能力。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

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賸社會機構。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，他應仰誰爲保護人或視誰爲報仇者，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，以爲違犯舊規將有災殃，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，此時社會需要更爲嚴整的統治機關，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。但是斯時所佈爲法律的，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) 時卽未嘗改變過的；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，此法律特別視爲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（Cae-
rops）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论，法律的合理體系應建立在普遍的責任上，並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(Sol-dania)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，并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，格林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。格林說：『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，社會對他有可主張的權利，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) 那末洛克之靈亦可反唇相譏的說,『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 133；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，又假設權利卽是未禁止之事，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，卽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，而從事於煩惱與惘懣，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

利均課其他人們以義務。所以人的權利包含社會的關係。

權利非爲
社會幸福
之先存條
件而是社
會幸福之
一要素

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，鄙人亦會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，祇在所給人門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件，享有人的幸福，依調和原則是公共福利不可分的一部分。

（註一）參看里齊（Richie）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）係氏相信眞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林氏。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。如這樣解識，我想里氏的定義庶幾可以成立。

此事之最要點，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。吾不列顛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，卽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，卽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。沒有那個人敢說能够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，而視公共幸福成為任何特別事例之準則。我們為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，以為有益合作之基礎。事實上，社會已以這樣或那樣方式，綜合各方面的勢力（其勢力為何，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著華，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，並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，并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，而佯謂若已處理似的；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，調和通則實可爲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，卽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，卽擴大調和之範圍，雖是去實現其一切條件之期尙遠。從某一觀點看，爲社會努力之悠遠目標者，亦可適當的視爲實際活動於人羣生活各時期中之原則，其隆其替，一視人們努力之爲智爲正，或爲私爲愚以爲斷。

第三章 自由

一 精神自由

不受外部
束縛而能
自由之自
由不決適
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鵠的與否，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，筋肉便可自由收縮了，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「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，若斷則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得自由，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「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。除了催緊砵條這層不計外，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「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，但是不關於現在的論旨。

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，若此行為是發端於我之過去，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為者時，亦決不能對此行動負責。若行為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，而你滿可以採掇任何新的提示，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
以爲結果
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。當計劃一件事情時，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，並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，並向前進行。

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。抑尚

但此自由
不應受表
面外部的
關係所影
響

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」門閥內之奸細，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。哲姆士第一（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。

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，但也不能違說

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

「各自由」
與「本體」
自由之
關係爲何

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，而爲抉擇的裁定。這個即是我們的原則所指的比較特定部分。凡爲公共幸福所贊助的目的即爲「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爲限，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，因爲自由爲不可侵犯之物，則自由亦爲權利，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，我們應排斥的恆爲較小的自由。

三、於是是有兩問題生焉。第一是，若一種品性或意見僅爲一種德性或意見時，爲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，并因而預備了第二問題，即是自由於決定爲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

一他的判斷不健全，而所追求者爲惡或較小之善呢？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？我們必須爲他自己之善（視爲公善之一部）而從事干涉呢？這並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，何者認之爲善，即從而實行之。否則我們應完全不行爲。若此說爲當，爲什麼我們不應爲他自己的善以強迫他人呢？

（註一）對於任何事件，只須我們認爲已無問題時，即可視爲正確無誤。只須我們不再認爲有討論與試驗的餘地，以圖較高的進步時，即可視爲一般正確無誤。從此觀點以劃分意思表示與行爲是很重要的。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，意思的表示與行爲的激動，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爲均屬之。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，此種觀念，據精神秩則的真正解釋看來，是必須摒棄的依據精神秩則，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。

本體自由
建立在個
人與社會
之精神發
展上

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

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為所誘勸或刺激而作一自制的行為，設若行為在他心目中發生一種新見解，設若行為的較大大意義被見出，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。設若改此問題為我們所謂判斷力（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，始認為必需。

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要條件。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，情緒與行為成一整體故也。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。這個即是將我們自己公開，以接受各方的啓迪與批評。但這並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淘汰之。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即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，行為與思想並不異趣。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，並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，則祇有霸勒；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）以痛苦或惴怖阻止之，一味將衝動壓抑，并無心理的改變或見解的擴大發生，而且頗趨於遏絕此類展發。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。

權利（各
自由）之
保護實際
在相反的

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

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，是爲公共福利之故，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爲——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。至被侵襲者爲私有權利或爲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，並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，並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爲，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」(goodwill)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，其本身通常即是一種自由，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

係自己的行為應當自由之說，改詞為行為若僅關係於自己時，此行為始自由的，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「各自由」的良好體系

六、自由為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。人民應能為其相互的利益訂立契約，祇要不加損害於第三者，這是一一般都認為很好的。可是此權利容或為一強者所利用，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，甚至或許其全階級為另一階級所克服。近代國家已經不斷的加入干涉此種契約，此種干涉有些認為是好，有些認為是壞，可是無論如何，却視為自由之截割。此種見解係建立在一種過度的抽象上，第一層，個人尚有其他權利，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——此層尤為重要——契約自由，若單純認為免除控制，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，並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，我們即須認此人為乘人之危，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為，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，并斥為不好。在他方面，於特定的危險點給乙以保護，限制甲之行為，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）雖是尚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惡想，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（如反對引謔，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即爲自由之截割。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爲自由之限制，而在事實上，則確爲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。此義可解釋爲什麼有些「個別自由」（*liberties*）都是一總來輔助「本體自由」（*liberty*）的，并爲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爲何」的問題。因爲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
行爲是誠
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，尙包含有自由更深入之諸點，這是值得注意的。例如，在星期六或星期日開關舖門，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爲規則，此種微細之點是往往被忽略的。所以此時爲大多數辯護，認他們所保持於己的自由，以爲非如此不得着的，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，并包含着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爲加於自由之新限制。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，并設若自由是此性質發展之條件，若是大多數認爲正當的，而少數人却視爲錯誤時，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，抑或他固執己見時，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，而行為，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，或至少使其行為的結果含一些危險。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，這是情勢的真際，至何方施用此權力始為正當，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為普通刑事犯，而應視為殉道者。其犯罪行為，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，懲罰一個人做他認為正當的事，或許是對的罷（註一）。

（註一）最簡單的說明可用一些宗教團體為例，有些宗教團體不相信疾病之真實存在，並以為採取預防或治療的手術為錯誤。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，限制人民的外徙與內移，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、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，吾人對此不狹成見，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。

自由是權利發展的基礎，精神發展是範圍任之，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)。可是假定駭愚，惡棍，或悍夫有其自由以發揮其駭性，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最重要之一。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「煙士披里菴」(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，各人應當自決何者爲已盡厥能，并用何種方法去達到，這是正當的。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爲其負面。

更概括的說，『自由』是社會調和的原因與效果。其爲原因，因爲如在開首指出的，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。其爲效果，因爲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
年與腦筋
病弱的人
是社會義
務不應視
爲破壞自
制的壞自
原則一般

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。個人的行爲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。我們決不可認爲心思較強的人有代心思較弱的人判斷一切的通常義務，因爲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，并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，并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為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。吾人雖不遽謂凡與吾人相左者卽屬錯誤——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。智力缺陷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陷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蘊故。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

以不顯然侵犯自行表意與交換觀念的諸基本權利爲限。

政治自由
不是人身
自由之適
當保障而
只能處於
以社會流
行的意志
來統治并
因而以倚
賴意志代
替倚賴強
力

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；即是說，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。集合行為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，一般人常視爲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要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，幷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，幷有應享的利益。

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，

謂爲以意
志代強力
是社會調
和之果與
因

以意志代替強力爲社會關係的基礎之度爲比例，而在一切個人的與團體的慾望之差別上，爲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爲之責任。因是公善所需之拘束即以限制自由的權利體系爲其形態，權利無侵犯時，即無施行限制之必要。末了，因爲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，消極的爲外部拘束之解脫，積極的爲自決作用之存在。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爲其共同目的起見，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。

自由之歷史發展及其現在的危險

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是我臨，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，比你的百性恐怕你還厲害。』（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 七頁及一〇頁 (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) 之發展而益變銛利。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。在人身的，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，而他有屬於國際混亂的——以軍團主義爲其反面。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，法律保障是最先爲人類獲得之物，亦將爲人類最先喪失之物，而其喪失將使一切權利隨之以俱盡。

