

中 央 研 究 院
三 民 主 義 研 究 所

專 題 選 刊

(四十四)

杜 威 的 倫 理 思 想

李 常 井

中 華 民 國

臺 灣 臺 北 南 港

中 華 民 國 七 十 年 五 月

杜威的倫理思想

目次

前 言	1
壹、思想的發展	2
貳、觀點與方法	10
一、道德知識與科學知識	10
二、道德理論中的實驗主義	12
三、探究：反省思考的方法	13
四、心理學的方法	16
參、規範的倫理思考	17
一、規範的道德義務理論	18
二、規範的道德價值理論	29
三、非道德價值的規範理論	33
肆、經驗的倫理探究	38
一、道德行為的分析	38
二、道德主體的分析	44
三、道德權威的分析	49
伍、檢討與批評	52

一、進步的道德觀之檢討·····	53
二、反省思考（探究）的方法之檢討·····	54
三、杜威的人性觀之檢討·····	58
結 語·····	60
附 註·····	62
參考文獻·····	68

杜威的倫理思想

李 常 井

前 言

本文的撰寫，乃是作者對於杜威哲學的整個研究計劃的一部份。由於杜威的思想，有一個博大的系統，舉凡形上學、知識論、以至倫理、政治、社會、教育、及宗教哲學，幾乎無所不包，因此，要了解他的整個思想，必須對於以上各部份，一項一項地分別加以深入的研究，才不致失之於籠統和膚淺。這決不是短時間內可以竟其功的，所以不能沒有一個長期的計劃。一年之前，作者對於杜威的知識論曾經作了一番初步的探討，並將它與孫中山先生的知行論加以比較，發現二者有許多互相發明之處。這個小小的研究成果，對於作者具有莫大的鼓勵，因而繼續跨出了研究杜威哲學的第二步。

現代倫理學的研究領域，大致可以分爲三個方面：第一個領域是科學的倫理學（scientific ethics），這是描述性的或經驗的倫理現象的探討，如人類學家、社會學家、心理學家所作的研究。其目的在於探究人類的道德意識及道德行爲的特徵，提供我們了解、支持、甚至創建一種倫理學說的事實根據。第二個研究領域是規

範的倫理學 (normative ethics)，這是關於指導人類行為的道德規範或道德原理的探討，如哲學的倫理學家所做的研究。其目的在於解析與比較自古以來所有各種倫理學說的基本構造及內容，從而求得、指出、或進而創立一種哲學上可支持性較高的規範理論。第三個研究領域是所謂後設倫理學 (meta-ethics) 或批判的倫理學 (critical ethics)，其目的主要是在探討規範的倫理判斷或一般價值判斷是否能夠成立及其成立的理由，以及道德判斷所使用的概念 (如善、惡、義務、良心、責任、自由等等) 的意義。

杜威的倫理思想，同時涵蓋了以上所說三個方面的問題，不過他並沒有把它們分為三個部份，祇是在規範理論的討論中、和在經驗探究的解釋中，對於道德規範的成立理由，以及與道德判斷和道德行為有關的名詞，附帶加以說明。而本文的研究目的，不僅在於探討杜威倫理思想的內容，同時更要瞭解他的基本觀點與方法，因為觀點與方法，可以影響理論的內容。本文的研討範圍，僅以杜威的倫理思想為限，至於其他倫理學家的思想，除了杜威曾經提到過的以外，一概不予討論。故本文所使用的參考文獻，亦以杜威本人的著作為主要的依據。

壹、思想的發展

杜威有關倫理學方面第一篇有系統的重要著作，乃是一八九一年發表的 *Outlines of a Critical Theory of Ethics* [註一]，他在導論中將「知識」區分為「描述的」和「判斷的」兩類：人類學、人性學、心理學等屬於前者，倫理學屬於後者。但是他同時指出，倫理學的任務，並非祇是「規定何者是一個人應該做的」，而且要「在他的行為中去發現義務的要素，去檢查個人的行為，以了解是什麼使得這行為賦有價值。」 [註二] 這種觀點，暗示了杜威對於倫理學，視為包含有描述的 (descriptive) 以及規範的 (normative) 兩種性質。這種立場對於他在道德理論中所採取的研究方法，顯然具有重大的關係。

Outlines 第一部分，是對於若干基本的倫理概念的檢討，如「善」、「義務」

、「自由」等等。他所採用的方法，是「比較（和分析）各種相互對立的一偏之見，以發現一種顯然較適當的理論」〔註三〕。他於批評了快樂主義（hedonism）、功利主義（utilitarianism）、進化論的功利主義（evolutionary utilitarianism）以及康德哲學（Kantianism）各派的心理學之後，概略地提出了自己的心理學的看法：

道德的目的或『善』，乃是經由一個人或作為一個人的個性的實現（the realization by a person and as a person of individuality）……我們可以將『個性』分為兩個要素——更恰當地說，兩個觀點，兩個方面：個性一方面是指特殊的性情、氣質、天資、傾向或愛好；另一方面是指特殊的地位、情況、限制、環境、機會及其他條件。我們可以說，個性是指特殊的潛能（capacity）加上特殊的環境（environment）。……潛能與環境，各自本身祇是一個抽象的概念，惟有藉着二者相互間的關係，才能構成一個實際的個人。〔註四〕

基於這種心理學的事實，杜威進而建立一個形上學的假定：

在個性的實現中，我們同時發現，實現某些共同責任（community of person）的必要，此際個人是其中的一分子；反過來說，當個人適當地滿足了他所分擔的共同責任，他也藉着同一行為滿足了自己。換一種說法，這個假定乃是說，有一種共同的責任——一種『善』，它的實現雖然是經由個人的意志，但這種善的實現却不是私人的而是公共的。這種各個人行動目的的結合，這種共同善的存在，創造了我們所說的世界的道德秩序。〔註五〕

可見杜威的倫理思想，自始即兼具了個人的以及社會的兩方面的考慮。在本書的第二章「倫理世界」中，他扼要地論述了道德以及道德規則的社會性，便是以上述的形上學的假定為基礎。第三章析論「個人的道德生活」，完全是他的心理學方法的應用，對於道德理想的形成與發展，理想實現過程中的道德衝突，有詳細的分析。

在一八九一至一八九四年間，杜威發展出新的興趣和新的觀念，因此他放棄了 *Outlines* 的修訂工作和再版的計劃，而於一八九四年發表了倫理學方面第二篇有系統的重要著作——*The Study of Ethics: A Syllabus*。他在序言中指出，本書並不是 *Outlines* 的第二版，而是要從事一項新的工作，即「對於實際經驗的過程作一番徹底的心理學的檢查，並從對於主要的倫理學類型之分析中，引出一項前此未曾有人嘗試過的工作。」〔註六〕 本書原來包含三大部份：(1)理論與實際之關係，(2)心理學的倫理學，(3)社會的倫理學。但是第三章因故展延未寫，所以一八九四年發表的祇有第一第二兩章。〔註七〕

Syllabus 第一章的內容雖然不多（祇有十二頁），但是其中有三個要點，顯示杜威倫理思想的發展和轉變的，值得在此提出來說明。第一，「道德理論與道德實際之關係」，在杜威的思想中愈來愈受到重視。他在一八九一年發表的一篇短文“Moral Theory and Practice”中即曾指出，「道德理論往往被視為一種企圖，要在道德活動本身以外的事件中去為道德活動尋找一種哲學的基礎或根據」，乃是一種錯誤的觀念。反之，他認為道德理論與道德實際有不可分離的關係：「理論是設想中的行動狀態的樣品，俾能分辨出該當的行為；實際則是如此得到的觀念的實現——它是寓於行動中的理論。」〔註八〕 在 *Syllabus* 中，他又以他的知識論的觀點來闡明理論與實際之關係：

一種理論並不是一種固定的或抽象的真理，而是對於某種實際行動的一個觀點和方法。祇有在這個方式（行動是由理論來指導）之下，理論的價值才能顯現並受測驗。〔註九〕

道德理論由實際的需要而產生，它不僅是一種有關行為的判斷，而且是行為的一部分，一個實際的事實。〔註十〕

另一項重要主張是他對於「道德行為的要素」之理論。在分析道德行為的時候，對於「行為的情境」(sphere of action) 和「行為者」(agent) 應予以同樣的重視。一個道德行為不但決定於行為者的性格，他的知識、愛好、傾向等等，同時

也受到他所處環境的影響：

行爲者經由自覺的與不自覺的教育，他的思想、感覺、行動的方式遂被塑造
成某些固定的習慣。……我們的行爲是由種種加之於我們的要求所支配，這
些要求不僅是來自其他的個人；而且來自家庭、社會、職業方面的習俗的期
望；來自環繞在我們週遭的事物、工具、書籍等等的刺激；以及種種機會所
呈現的類別和性質。……行爲的情境不但是個人的觀念、計劃得以實現的條
件，而且，經過它對於該計劃的局部或全部的接受或拒絕，反應到行爲者的
意識之中，因而加強或修改了該計劃。〔註十一〕

杜威再度以這種心理學的分析，來建立一個倫理學的假設，不過這個假設不再
是一種形上學的信念，而完全是一種經驗的證明，以前在 *Outlines* 中關於共同善
(common good) 的假設，現在完全被拋棄。他說：

行爲而要求能夠真正表達一個行爲者，它也必要求能與行爲者所處情境保持
(和諧)；反過來說，行爲而能夠真正與客觀的情境相結合，它也必能同時
促進(增強或修改)行爲者本身。〔註十二〕

Syllabus 第二章，*Psychological Ethics*，便是關於「行爲者」方面各種問
題的分析，這些問題包括：道德意識、道德認可、價值與標準，反省的認可與良心
、道德義務、自由與責任、德行與德目等。他對於這些問題的處理，似乎過度注重
心理學的分析。他原計劃在本書第三章論述他的 *Social Ethics*，從事有關「行爲情
境」(sphere of action) 諸問題之探討與分析，但這項工作最後並未完成，因而
也未能使本書成爲一個完整的理論系統。

一八九六年，在一篇名叫“*The Metaphysical Method in Ethics*”的評論中
，杜威公開地向全部古典的倫理學傳統告別。此後，他一方面繼續充實其社會倫理
學的理論，一方面由於受到達爾文進化論及其他人類學家的影響，在研究方法上也
有進一步的發展。

在 *The Significance of the Problem of Knowledge* (1897) 一文的結論中

，杜威強調「知識」乃是對於「行爲」的陳述，作成這種陳述的適當方法，須在現代科學的方法中去尋求。他在哲學方面的興趣，已從形上學和知識論轉到心理學和社會倫理學方面。〔註十三〕 在另一篇論文 *Ethical Principles Underlying Education* (1897) 中，他指出「社會的倫理學」和「心理學的倫理學」都是倫理學的理論不可或缺的兩個方面。他並不是要將倫理學劃分為兩部分，祇是強調倫理學問題的思考，必須同兼顧心理學與社會學的兩種觀點。他說：

所有倫理學理論都有兩個方面，它必須從兩個不同的觀點來考慮，並以兩組不同的術語來說明。……心理學的倫理學不能包括全部倫理學的範圍，它不會觸及的部份，需要由社會的倫理學來充任。每一種理論，就其本身的目的而言，都是完全而自足的；但是人的行爲，却必須同時經由兩方面的觀點來陳述。……個人與社會不是相互對立的也不是相互分離的。社會乃是個人的社會，個人永遠是社會的個人；離開社會，個人固不能單獨存在，沒有構成社會的個人，社會也同樣不能存在。〔註十四〕

十九世紀後期，歐美思想界普遍受到達爾文進化論的影響。最具代表性的便是當時甚囂塵上的所謂社會達爾文學派 (Social Darwinians)，企圖將生物進化的理論，直接投射到整個的宇宙。在一篇早期的論文“ *Ethics and Physical Science* ” (1887) 中，杜威便會反對將生物進化的理論應用到倫理學方面，他將生物進化的過程與個人在社會團體中發展的過程作了一個根本的對比，指出前者是「一個衝突的過程，它的真實狀況是對抗、競爭、選擇、殘存」；而後者的狀況則是「和諧、目的與生活的協調、福利的共享」〔註十五〕。他說「倫理的法則非但不同於自然的法則，並且是與自然法則相反的」〔註十六〕，同時倫理的理想 (ideal) 也不同於自然的目的 (end)。由於自然的進化論者對於此一事實的無知，以致形成這樣錯誤的結論——把人類包括在自然進化的過程之中，把人類的理想概括在自然的目的之內。〔註十七〕

在杜威看來，達爾文的進化論的意義，主要在於顯示科學的方法，可以應用於

人——作爲一個生物的以及社會的動物——的研究；並且爲一種新的心理學鋪路，使哲學的心理學自其內省的專門術語中解放出來，以一種生物學的觀點來促進其新的發展。他也不滿於當時流行的機械論的心理學關於刺激和反應的觀念，譏之爲「古典的身心二元論在現代的刺激反應的二元論中找到了一個應聲蟲」〔註十八〕，他不贊成「有機體先接受刺激然後反應」的機械論的解釋，他從生物適應環境的事實中得到一個「調適」(mediation)的概念，以「調適的過程」(process of mediation)取代「刺激——反應」的簡單解釋。他認爲在人類行爲中，尤其是關於價值判斷的行爲中，對於種種相衝突的傾向或價值的調適作用，乃是人類適應環境的一種基本的方法。〔註十九〕

在一八九八年至一九〇四年間，杜威受到人類學家的強烈影響，「發生的方法」(genetic method)遂被應用於他的社會心理學，這時他強調「智慧的判斷」(即先前所說的「調適」作用)所扮演的角色，不僅是一種適應環境的方法，而且是重建社會的「行爲情境」的一種實驗的過程。在個別的行爲情境中，思想必須被視爲對於風俗習慣的批判與重建的過程，而風俗習慣又是構成人性與人類行爲的主要支柱。〔註二十〕 因此他又將心理學帶進到他的社會倫理學方面。

一九〇八年，他與塔夫脫(James Hayden Tufts)合著的*Ethics*一書的出版，說明了何以在一八九四年的*Syllabus*中，他祇撰寫了“Psychological Ethics”，而計劃中的第三章即“Social Ethics”部分，却展延未寫的原故。原來他與昔日芝加哥大學(Chicago University)的同事塔夫脫之間有一項分工，依照這項分工，“Social Ethics”部分將由塔夫脫撰寫。一九〇八年的*Ethics*是教科書性質，該書第二部分完全是杜威所撰寫，標題爲“Theory of Moral Life”(後來他的學生曾特別抽出爲之出版單行本)。他首先把道德分爲「習俗的道德」(customary morality)和「反省的道德」(reflective morality)兩種，然後將一般道德理論中的主要概念如目的、善、正義、義務、價值、標準、德行等等，以及各重要學派對於這些概念的解釋，給予明確的分析與批評。這些學派包括理性主義(rationalism)

tionalism)、快樂主義(hedonism)、康德(Kant)、彌兒(Mill)、席吉威克(Sidgwick)、格林(Green)、斯賓塞(Spencer)等,其中,有的已在*Outlines*和*Syllabus*中提到過。最後一節對於道德主體(moral self)與道德行爲的關係,以及對於利己主義(Egoism)與利他主義(Altruism)等問題,都有深入的探討。杜威在本書初版的序言中說:

在第二部分……其目的並不是要灌輸某一種學派的觀念,也不是要將這些觀念納入一個現成的系統。祇是要顯示那些產生自各種問題以及日常行爲之經驗的,主要理論的發展,並暗示如何將這些理論有效地應用於實際的需要。

〔註二一〕

一九二二年出版的*Human Nature and Conduct*,也是杜威倫理學的重要著作。他在本書中對於「行爲者」(agent)與「行爲的情境」(sphere of action)的相互關係有充分的說明,實現了他在—八九四年的*Syllabus*中未完成的工作——將「心理學的倫理學」(個人的心理學)和「社會的倫理學」(社會的心理學)加以整合,使成爲一個完全的理論體系。〔註二二〕不過本書的處理方式與*Syllabus*的不同,在後者,杜威把 Psychological Ethics (the Agent)和 Social Ethics (Sphere of Action)分開爲兩大部份來討論;在本書,則將兩者的相互關係溶入到每一章節的內容之中。杜威以爲人性之中包含了後天的習慣與先天的本能,習慣是風俗的反影,本能則含有衝動與理智的成分,風俗習慣傾向於保守,本能的衝動與理智則傾向於變易,由於兩者的相互激盪,人類的道德才能隨着社會環境而進步。〔註二三〕所以習慣、衝動、智慧等的研究,實爲社會心理學之基礎:

對於習慣以及各種不同習慣類型之研究,乃是社會心理學的基礎,而衝動與理智的作用,乃是研究個別心理活動的基礎。……各種信仰、願望及目的之形成,皆爲先天的本能(指衝動與理智)與後天的社會環境(指風俗習慣)交互作用的結果。〔註二四〕

本書第一、二、三各章,便是分別闡述習慣(habit)、衝動(impulse)、理智

(intelligence) 三者對於人類道德行爲之關係。

在杜威晚年的倫理思想中，價值判斷的理論之探討佔了相當重要的地位。在杜威看來，道德判斷根本就是一種價值判斷。〔註二五〕 因為「道德行爲含有一個觀念，有關一個要實現的目的，一種從事於達成此一目的的計算，一項對於兩種或兩種以上相互矛盾的目的之選擇。」〔註二六〕 在他早期的著作中，對於價值判斷的問題也曾給予或多或少的關切，不過較成熟的主張則見於一九二八年的 *The Quest for Certainty*，一九三九年的 *Theory of Valuation*，以及稍後的另外兩篇論文中。

依據他的分析，當代價值理論充滿着互相衝突的意見：(1) 有些人認為根本沒有真正的價值判斷可言；(2) 另外有些人則認為應將價值判斷歸於心理學的領域；(3) 還有些人又主張，價值判斷應置於一個比科學理論更高的領域。杜威認為這些意見大致地指出某些思想家仍然抱持着傳統哲學關於終極目的或價值的信仰，而不能接受現代科學的觀點；同時也反映出，科學對於價值的關係(*The relation of science to value*) 這個問題在今日世界中是何等的重要。〔註二七〕

早在一九〇三年，杜威便指出：道德理論特別地需要依靠心理學的以及社會學的分析，作為控制道德判斷的條件。他同時指出當時的心理學與社會學在應用科學方法的訓練方面，仍然很落後。〔註二八〕 直到一九三九年他的一般價值理論的主要著作 *Theory of Valuation* 出版時，他仍然認為心理學的發展還是不夠，而「沒有如此的一種科學，控制價值判斷的系統理論乃是不可能的」。〔註二九〕

在一九四四年發表的以“ *Some Question about Value* ”為題的論文中，杜威提出了下列幾個問題：(1) 喜愛(*prizing*) 和享受(*enjoyment*) 之間有何關係？(2) 評價(*appraisal*) 的性質就是要求對某些事物的喜愛嗎？(3) 評價的意見(*propositions*) 是否和其他別的意見有所不同？(4) 科學的研究方法可以廣泛地適用於價值場合(*value situation*) 嗎？〔註三十〕 這些問題後來成為杜威與其他學者們研究的基礎，而於一九四九年出版了一本書—— *Value: A Cooperative Inquiry*，杜

威在其中的一篇文章“The field of Value”中，仍然自認對於價值的範圍並未獲致合理的解決。〔註三一〕

縱觀杜威倫理思想的發展，我們可以發現，杜威的倫理學，和他的心理學與社會學的理论是分不開的。他的倫理學的理论系統包含兩個部分：個人的、心理學的倫理學，以及社會的、社會學的倫理學。這兩個部分的相互影響，在他全部的倫理學著作中，始終保持着最重要的地位。

貳、觀點與方法

一、道德知識與科學知識

杜威的倫理思想雖然曾被稱為「科學的倫理學」〔註三二〕，但是這並不是說，他在道德與科學之間劃了一個等號，把道德的領域視同科學的領域，把道德知識視同自然科學的知識。在一八九四年的一篇論文，“Moral Philosophy”中，他將「哲學的科學」和「自然的科學」作了一個明顯的劃分，認為倫理學應歸於「哲學的科學」之領域：

道德哲學，或倫理學，乃是哲學的一個分支，而不同於自然科學（physical science）。後者所研究的是客觀的事實及其關係，其目的在於對這些事實和關係加以適當的說明或解釋。而哲學的科學（philosophical science）——即美學、邏輯、倫理學——則與價值的研究有關，其目的不（僅）是對於一種既有的經驗作一客觀的陳述，而是，以其作為整個經驗系統的一部分，給予一種價值的評估。〔註三三〕

自然科學的任務，在研究自然界的事物，以發現客觀的知識或真理；道德科學的任務，在研究人類的社會生活，以發現行為的原理或規範。換言之，前者是一種描述的（descriptive）或實驗的（experimental）科學，後者是一種規範的（normative）或行為的（behavior）科學。兩者的內容與性質完全不同。但是，「自然科學」與「道德科學」之間並非截然無關，原因之一，就是杜威曾經指出的

科學知識可以作為一種工具，藉以幫助人們解決有關道德的及社會的問題：

那些以前被認為完全屬於生物學的或物理學的範圍內的概念……當它們被發現為與一般的『好』有關係時，就會蒙上道德的意味。例如，當細菌、病菌、以及它們對於疾病散佈的知識獲得之後，個人衛生與公共衛生都扮上了前所未有的道德意義。因為從此人們知道：它們具有足以影響社會大眾的健康與福利的功能了。精神病學家與心理學家，他們在各自的專門領域內，已將深刻的影響懲罰與責任等各種舊觀念的，尤其是它們在氣質的養成上的地位之觀念的，事實與原則，予以揭露了。例如『問題兒童』是由兒童的家庭與其父母的反應之情況所造成的，已被發現了。粗率地說，後期生活中精神與性格的病態現象，又多半以早年的情緒的挫折與不適應為其根源。這些事實，迄今還沒有為一般人所了解而予以應付，然而它們的基本的道德意義則是十分重大的。同樣，過去專門限於物理與化學的知識，而今應用於工業上，而不可估量地影響於個人的生活與快樂。〔註三四〕

物理、化學、生物、醫學等自然科學的知識，原本是非道德的（non-moral）或非倫理的（non-ethical），但是當這些科學知識的發展，促成各種人類苦難原因的發現，促進種種治療人類疾苦和補救社會缺陷的計劃之發展時，它們便變為道德的。自然科學變為具有人道的性質，而不再與人性相分離。它之所以被追求，不單是為科學本身的目的起見，它是探求真理的一種專門的特殊途徑，同時也由於它具有社會的道德的意義。杜威並指出，解決當今種種社會缺陷之根本困難，實為自然科學與道德科學之間的隔離。〔註三五〕 因此，「今天最大的要求，大抵在把科學知識與道德知識間的傳統阻隔予以推翻，以便由組織的與繼續的努力，來運用一切可利用的科學知識於人道的及社會的目的上。」〔註三六〕 杜威這種主張，和他的知識論的觀點是一致的，因為一切知識，在杜威看來，都是用來解決問題的工具，即使在純粹理論的範圍內，也不能完全脫離實用的因素，即使是純粹科學家，也不能完全忽視他對於社會的責任。〔註三七〕

二、道德理論中的實驗主義

不僅自然科學的研究成果——科學知識，可以作為解決道德及社會問題的工具，而且，依杜威的主張，自然科學的研究方法——實驗的方法，也可以援用於道德科學的研究。事實上，用自然科學的實驗方法來處理道德的問題，乃是杜威倫理思想最主要的特色。依杜威，「道德的努力，不僅在避免與我們所已知為善（good）為宜（right）者不合的事，而尤在於發現什麼是善的與宜的——而在此情境中，反省（reflection）與實驗（experimentation）實為從事發現之唯一方法。」〔註三八〕這種方法反對在道德事件中「固守先驗的原則」，或「訴諸權威與先例」；它主張「在道德方面和科學方面一樣，新發見的事實或新成立的情況，可能提出疑問，而證明原先接受的知識或原則已經不適用」，它要求「把流行的信念重行檢討，並於必要時予以修正」。〔註三九〕

在道德理論中有一個極不容易廢棄的假定，如同過去所做成的科學原則之不容易廢棄一般。這個假定主張「有着一種終局的無可懷疑的知識之存在，我們藉之而能自動地解決每個道德問題」。這種假定實包含着對於道德的獨斷理論的信念；同時這種假定又是說，它奉行在過去曾有長期經歷的和曾為有先見的人士所贊同的原則。〔註四十〕抱持着這種信念的人，往往藉着神啓的意志、神意所命的統治者的意志、良心的意志、大多數的意志、來自古代的傳統的意志、祖先睿智的意志、過去先例的意志等等，以裁決個人的及社會的道德事件，而排除了探討的必要。這種種論旨的邏輯是：雖然對於物理的真理虛心是可欲的，然而在道德的事件上則需要一個完全安頓而封閉的心靈。〔註四一〕

另外一種不同的方法，如杜威所主張的，可以稱為「道德理論中的實驗主義」：

實驗的道德方法是說，反省的道德需要對於特殊情境的觀察，而不需要呆板地固守先驗的原則；自由研究和出版討論的自由，應予鼓勵而不僅是勉強的容忍；在不同的場合裡應有機會，以便試行各種不同的辦法，觀察它們的效

果，而予以比較。總之，那是民主主義的積極容忍的方法，而能達到對於別人的智慧與人格的重視——縱使他們的見解和我們的相左——不但如此；那也是科學的探究事實和檢驗觀念之方法。……採取了實驗的方法，並非表明權威與先例便沒有地位。反之，先例是一種有價值的工具。但是先例是供人使用的，並非供人盲目地遵行的；它們是被用來作為分析現在情境的工具，提供研究的要點和試驗的假設的……即使在自由的科學研究裏，現在的研究者也要依賴過去的研究者的發見，他們應用與過去的科學研究者相同的理論與原則。但是，他們之所以這樣做，祇限於沒有必要把前人的發現及理論重行檢驗的情形。他們決不以爲這種發現業已達到真正的終極，在任何情形之下都不需要再加懷疑與修正了。〔註四二〕

把實驗的方法從自然科學方面帶進到人文道德方面，所產生的最重大的變化，就是關於標準（standards）、原理（principles）、規則（rules）的地位與意義的轉變。這種轉變是說：所有那些關於善（good）與好（goods）的教理和信條都將被認爲種種的假說（hypotheses）。它們不再是呆板地固定了的，而被當作理智的工具，要受實行而生的結果之檢驗、證實、並更改。它們失落了一切終極性的虛飾——那是獨斷主義的外在根源。申言之，經此轉變之後，任何信仰，它本身都是假定的、臆說的；它不祇是供人實行的，而且是要參照它的指導行動的任務而予以構成的。〔註四三〕

三、探究：反省思考的方法

杜威的實驗主義（又稱爲工具主義）的方法，就是探究的方法，也就是反省思考的方法。〔註四四〕 探究（inquiry）就是「將一種不確定的情境，在指導和控制之下轉變爲一種確定而統一的情境」〔註四五〕，反省（reflection）的功能也是「在把一種被經驗爲曖昧、可疑、衝突、擾亂的情境，改變爲清晰、一致、解決、和諧的情境」〔註四六〕。在杜威，「探究」就是「反省」，都是指一種「思想的

過程」。〔註四七〕

每一個思想過程的兩端，在開始是一種疑惑、困擾或混亂的情境，而在結束則是一種疑惑被清除、困擾被解決、混亂被統一的情境。第一種情境可以稱為前反省的，它提出要解決的問題，從其中產生反省須加回答的疑問；在最後的情境上，則懷疑已被排除，問題已被解答，從其中產生一種主宰的、滿足的、享受的直接經驗，這情境是後反省的。而在這兩端之間，便是反省思考活動的範圍。〔註四八〕

反省思考的過程可以分為五個階段，或五個步驟——在一九一〇發表的*How We Think*中，這五個步驟是：(1)發現一個疑難而待決的問題，(2)確定問題的性質，(3)提出解決問題的假設，(4)推論假設的涵義，(5)繼續觀察與試驗以視假設的涵義是否與事實相符，因而接受或排斥該假設。〔註四九〕 在一九三三年的修正本中，杜威把這五個步驟略加修改為：(1)建議，心靈躍向一種可能的解決；(2)把所發現的（直接被經驗到的）困難或疑惑加以一種理智化，以成爲一個要被解決的問題，一種必須尋求答案的疑問；(3)運用一個又一個的建議作爲領導的觀念或假設，俾在事實與材料的收集上去發動和指導觀察及其他活動；(4)觀念或假定之作爲觀念或假定的心理的經營（推理，在此意指推論的一部分而非全部）；(5)以外表的或想像的行動去試驗這假設。〔註五十〕

他修改的用意，在於表明五個步驟的次序，並非固定不變的。在實踐上，它們是相互影響的，祇不過爲了說明的方便才分爲五個方面。他說：

這我們所曾注意到的思想的五個方面，五個終點，或五項功能，並不是在指定的次序上一個跟着一個的。反之，在純正思想上的每一步驟，對於一個建議的形成並使其變爲一個領導的觀念或假設上，以及對於發現問題的性質和意義上，都有幫助的。觀念的每一改進都領到新的觀察，以產生新事實或新資料，而幫助心靈較爲準確的去判斷原來已有的那些事實的恰切性。而假設的發展，也不需等到問題已被說明及適當的假設已達到之際，它可以在任何中間的時候到來。此外，如我們所已見到的，任何特殊的外表試驗也不必是

最後的，它可以依照其可能發生的結果，而作為新觀察與新建議的前導。

〔註五一〕

杜威採取這種反省思考的方式來處理知識問題，一般人都同意這是極好的方法，但是在道德問題及一般社會事件的處理上，是否也可用這種方法，則不免抱懷疑的態度。批評杜威的人說，這種反省思考的過程，不一定是每個人所採取的方式，甚至還可以說，多數人的行為是不經過杜威這種反省的過程的。一般人的不採取杜威的思考方式，倒不是出於惰性，而是由於這種反省思考不是一個簡單的過程，在實際生活中，這種反省方法未必對事實的了解有所補益。〔註五二〕 這種批評主要是說，杜威的反省思考的五個步驟過於複雜，在實際生活中一般人難以運用。其實，杜威的五個步驟並不是呆板固定的規則，實行起來複雜與否，視乎個人面對的問題之性質及個人自己的聰明智慧而定，倘若問題本身（即疑難情境）比較單純，反省的過程自然也很簡單，倘若這問題（或疑難情境）較為複雜，反省的過程也將較為精密。杜威曾說：

我們指出這曾被描述的反省的五階段，祇在大綱上代表反省思考之不可缺少的特徵。在實踐上，兩個階段可以擠攏，若干階段可以僅被匆忙的一瞥，而達成一結論的責任可以主要地落在單一的階段上，然後需要一種似乎不平均的發展。對於這樣的事件是不能定下固定的規則的，處理它們的方式，乃依乎個人理知的穎悟和敏感。〔註五三〕

個人的行為，通常都是採取習慣的方式，或習俗所定的行為標準，並不是對於所有的事物都必須經過反省思考與選擇的。但是，這是在停滯的社會中，人們沒有遭遇到新的事物、新的危機，一切「率由舊章」的時候為然。在一個變動的社會中，或因環境的變遷而產生了舊習俗中沒有規定標準的新事物，或因原有的習俗標準不能適應這些新事物，或因某種重要觀念的改變而必須有新的價值系統，在這種情境，人們就不得不經由反省思考來決定新的行為途徑或行為方式。反省的結果，可能是舊習慣的新排列，也可能是舊習慣與新因素的綜合。

四、心理學的方法

一切道德問題主要就是一個道德判斷或價值判斷的問題，反省思考就是一個人從事道德判斷的行為和方法。然而道德判斷不是一種孤立的事件，它與從事道德判斷的個人、以及他所處身的社會環境，都有密切的關係。因此，要明瞭個人的道德行為或道德判斷的真相，不能不研究個人行為的心理因素和社會因素、以及這兩者的互動關係。所以心理學，尤其是社會心理學，對於倫理學的研究便有着重要的關聯。

本來倫理學和心理學都包含在哲學的範圍內，倫理學、心理學與哲學的分離還是最近的事。過去偉大的倫理學家如亞里斯多德（Aristotle）與斯賓諾莎（Spinoza）等，都是哲學家兼心理學家。^{〔註五四〕} 杜威也是這樣的一位倫理學家，不過他同時還兼及社會學。心理學的觀點與方法，貫穿了杜威全部倫理學的著作，他在後來似乎比較側重社會心理學。

他曾經將倫理學的理論分為心理學的倫理學和社會的倫理學兩個方面^{〔註五五〕}，並指出前者是探究「作為社會行動所賴以運作的手段和工具之種種個人的機能」，後者則是探究「個人生活中所欲實現的各種價值、以及使得這種實現成為可能的條件」。^{〔註五六〕} 前者屬於個人的心理學，後者則屬於社會心理學；前者是關於構成人性之要素的各種欲望和本能的分析，後者是關於個人的社會行為之分析。倫理學的研究，對於這兩方面必須同時兼顧。

他在社會心理學方面最重要的著作 *Human Nature and Conduct* (1922) 一書中，就是運用心理學的方法，從事關於人性與文化的習俗之相互作用的分析，並糾正當時在倫理學和社會心理學方面所流行的，對於人性、本能、道德情緒、價值等等的偏見。^{〔註五七〕} 他認為當時的社會心理學對於人性的瞭解，過份誇大先天的素質，如本能、衝動等等，於是有所謂合群本能、道德本能、宗教本能、模仿本能等等的說法。而事實上，依據杜威的分析，所謂人性，一部分是個人先天的稟賦

，一部分是後天的獲得，而獲得的部分，其重要性且在天賦之上。〔註五八〕 杜威因而主張，對於人性的生理的（ biological ）遺傳與文化的（ cultural ）遺傳之區別，作一番審慎的心理學的檢查，乃是十分必要的。〔註五九〕

叁、規範的倫理思考

現在我們要來說明杜威倫理思想的主要內容。在杜威的著作中，我們可以發現，心理學的分析與論證，貫穿了他全部的倫理思考。不過他的目的是要透過心理學的分析，來檢證那些主要的規範理論。規範的倫理思考（normative ethical thinking）與經驗的倫理探究（empirical ethical inquiry），在杜威倫理思想中原本是分不開的，但是本文爲了說明上的便利起見，仍然把它們分爲兩個部分。

在規範倫理學的領域中，主要的問題不外是道德判斷的問題。這些問題包括：「道德的義務判斷」（judgement of moral obligation）和「道德的價值判斷」（judgement of moral value）。在前者之中，我們說某一個行爲或某一類的行爲在道德上是對的、錯的、義務的、或是應該或不應該做的；在後者之中，我們所說的不是關於行爲或行爲之種類，而是關於人、動機、意向、品格特徵等等，並且我們說它們在道德上而言是善的、惡的、負有責任的、該譴責的或該贊揚的、可羨的或卑劣的、英雄的或聖哲的等等。此外還有「非道德價值的判斷」（judgement of nonmoral value），通常簡稱爲「價值判斷」（value judgement）的。在其中，我們所評價的不是行爲和品格等，而是各種其他的事物：如車子、圖畫、經歷、政府體制等等。我們說它們是善的、惡的、可欲求的、不可欲求的，可是我們的意思不是說，它們是道德上的善或道德上的惡，因爲一般說來，它們不是可以稱爲道德上的善或惡的事物。

杜威倫理思想的內容，也包含了上述三種判斷問題的研究，茲依次分述於後。

一、規範的道德義務理論

規範的義務理論最後所關注的是：在個別的情況中，指導我們對行為作決定及作判斷。因此，它的中心問題是：道德行為或道德判斷之基本的原理、準據或標準，我們藉此而決定道德上對的或錯的事，以及我們在道德上所應該做的（義務的）事。對此問題，最重要的規範理論就是所謂「目的論」（teleological theory）與「本務論」（deontological theory）。在杜威所提到的幾種主要的倫理學說中，快樂主義（Hedonism）與功利主義（Utilitarianism）屬於目的論，康德理論（Kantian Theory）屬於本務論。

（一）快樂主義與功利主義

依照快樂主義者的主張，快樂乃是行為的目的，因而也是行為的道德標準。這個主張含有兩層意思：第一、快樂是心理上唯一的行為動機；第二、這種行為所產生的結果——痛苦或快樂，乃是我們對於該行為的正當性的唯一判斷標準。〔註六十〕快樂主義者同時也是功利主義者的邊沁（Jeremy Bentham）對於這兩個要點有扼要的說明：

自然把人類置於兩個主權者——痛苦和快樂的統治之下。這兩個主權者指出什麼是我們應該做的（we ought to do），〔這時，它們是評斷的標準〕以及決定什麼是我們要做的（we shall do）〔這時，它們是行為的動機〕。它們一方面是對與錯的標準〔評準〕；一方面是原因與結果的鎖鏈〔動機〕。〔註六一〕

以一個行為的結果是否產生快樂或痛苦，來作為衡量該行為的道德價值之標準，乃是快樂主義者共同的主張。這個主張是說：

如果一個行為能夠帶來快樂與痛苦至少平衡或快樂多於痛苦的結果，則這個行為是善的；當一個行為帶來痛苦多於快樂的結果，則這個行

爲是惡的。〔註六二〕

這一種理論的缺點在於：第一、快樂主義者認爲人們所有行爲的動機都是追求快樂（善）而避免痛苦（惡），故就行爲的動機而言，根本就沒有不道德的行爲。然而一個追求快樂的行爲，可能得到的是痛苦，換句話說，一個動機是善的行爲，結果可能是惡。而依照快樂主義的理論，行爲的道德價值（對錯或善惡）是要以行爲的結果來判斷。那麼它將如何自圓其說呢？〔註六三〕第二、作爲一個標準（standard），是指一個廣包的目的（comprehensive end），它可以統一所有的行爲，並且透過與此目的的連結，每個行爲的道德價值便得到了確定。但是，依照快樂主義，快樂祇是一種被動的令人愉快的感覺（sensation），沒有任何客觀的性質上的特徵；快樂和痛苦都是屬於個人的，而不是普遍的，並且在它們沒有被實際感覺到之前，不過是一種純粹抽象的概念。這樣一種沒有普同性且內容不確定的概念，如何能作爲道德判斷的標準呢？〔註六四〕第三、再者，縱使我們相信，追求快樂是我們行爲的目的，一個正當的行爲可以產生快樂多於痛苦的（永不可能證明的）結果，我們必須在每個實際事件中，把快樂的結果和痛苦的結果計算一下，以便知道快樂多於痛苦或是痛苦多於快樂，而這將是一個永無止境的工作。〔註六五〕

邊沁的功利主義（Utilitarianism）和以往的快樂主義不同之點，在於後者完全是以個人的快樂爲目的，它的意義純粹是個人的；而邊沁則以普遍的或全體的幸福代替個人一己的快樂，作爲道德行爲的標準。功利主義首先由邊沁所提出，後來又經約翰密爾（John Stuart Mill）的修訂補充。依照功利主義的主張，行爲的正當性之標準，不在於個人自己的快樂，而在於社會全體的幸福。在個人的快樂與他人的幸福之間，個人必須作爲一個完全公正無私的仁愛的旁觀者，而考慮到他人的幸福將受到個人行爲的影響。〔註六六〕功利的理論，和自私的理論相反，因爲它永遠是指社會普遍的利益，而將個人的利益置於社會普遍的利益之下。〔註六七〕功利主義的標準，乃是最大多數的最大幸福。依邊沁的主張，所謂「最大多數的最大幸福」，第一、它有一個明確的可測量的內容，即以個人的快樂和痛苦爲單位，

而計算其數學上的總和。第二、在計算的時候，每個人祇能視為一個單位，而不論其年齡、性別、種族、社會地位、經濟和政治上的職位是如何。〔註六八〕

總括以上所說的要點，我們可以得到一個功利主義的道德義務判斷之標準，就是：
當而且僅當一個行爲（或一條行爲規則）在普遍的福祉上，能產生或可能產生最大多數的最大幸福的結果，則該行爲（或行爲規則）是對的或義務的。

杜威承認功利主義的倡導平等、博愛的原則，對於當時英國的社會、政治的改革具有重大的影響〔註六九〕，但是這種理論的本身不是沒有缺點。首先，個人的快樂和幸福是主觀的感覺，而普遍的快樂和普遍的幸福祇是抽象的概念。我的快樂對於我是可欲的（desirable），但是我們可否說你的快樂對於我也是可欲的？因為這無異是說，你的感覺狀態對於我是可欲的。這在快樂主義的心理學而言是無意義的。A的快樂是A的目的，B的快樂是B的目的，C的快樂是C的目的，然而A的快樂加上B的快樂加上C的快樂，是否可以仍然是A或B或C的目的？如果是，則必須先假定每個人的快樂在性質上並無不同；如果不是，則所謂最大多數的最大幸福要如何計算？〔註七十〕

其次，功利主義者所面臨的另一難題是，兩種行爲動機之間的衝突——一種個人的、自私的、追求私人快樂的動機，和一種社會的、博愛的、追求普遍幸福的動機之間的衝突。〔註七一〕以普遍的幸福作為衡量行爲的對錯之標準，這與我們原來的自然傾向，把自己的幸福放在第一位，然後才及於他人的，正好相反；那麼，關心他人的幸福，如何能成為自己行爲的目的？邊沁並沒有說明，在個人的快樂與普遍的快樂之間，有何道德上的關聯。

對於邊沁的功利主義，密爾（Mill）提出了一種關於個人的性情（disposition）和性格（character）的理論。密爾認為，我們愈是重視以客觀的結果作為判斷個人行爲的道德價值之標準，則愈是須要依賴個人的性格作為唯一有效的保證。邊沁所誇稱的那種精確計算，在實際的行爲中是不可能的。我們祇能以一種有計

劃的行動之一般傾向作為經驗的基礎，來判斷其快樂和痛苦的後果，但却無法預先知曉隨後而來的快樂和痛苦的單位（即使真能把它們分解為數量的單位）。不過我們可以相信，判斷一種有意的行為對於他人的利益可能發生的結果時，一種仁慈、誠懇、公正的態度要比仇恨、虛偽、自私的性格更能使這種判斷趨於正確。譬如說，一個祇重視外在結果的人，可能會認為以謀殺除掉某個特定的人將有助於普遍的幸福；然而一個具有誠實品格的人，決不會相信這種忽視人類生命的意向能夠產生有益的結果。〔註七二〕 密爾並不否認，判斷種種行為的終極標準，在於它們所生的客觀的結果；但他堅信保證此判斷之正確性者，實為個人內在的先天的性格。一個具有仁慈和誠實性格但缺少計算能力的人，所作的判斷，必然要比一個具有預見未來的能力却心腸惡毒和不誠實的人所作的判斷，來得可靠。密爾說：「己所欲，施於人；愛人如己。才是功利主義的道德之理想的典型。」〔註七三〕

另外一種事實則證明快樂並非行為的標準，反之，性格才是判斷快樂的價值之標準。那就是，各種快樂的性質並不相同，因而它們的價值也有差別。對於不同的快樂的選擇，完全決定於個人的性格。密爾說：「做一隻快樂的豬，不如作一個不快樂的人；做一個快樂的笨伯，不如做一個不快樂的蘇格拉底。」〔註七四〕 這種寧願選擇某種高級的不快樂，而不願選擇某種低級的快樂的性格因素，密爾稱之為「一種尊嚴的感覺（a sense of dignity）」。〔註七五〕

性格在道德判斷中既如此重要，因此密爾主張透過教育的力量，使各人了解自己的幸福與他人的幸福有着一種不可分離的關係，從而培養一種高尚的性格——在促進他人的幸福中去實現個人自己的幸福。〔註七六〕

密爾如此強調一個人的性格及其行為的關係，這與杜威本人的心理學無疑是暗暗相合的。但是杜威認為，密爾要在快樂之外建立一個獨立的標準，來判斷快樂的道德價值，因而快樂本身便不再是判斷的標準了。這樣一來，無異是徹底拋棄了快樂主義。〔註七七〕

(二)康德的理論

快樂主義與功利主義也和其他目的論(teleology)的理論一樣，都屬於結果論(consequentialism)，不承認道德義務或道德行為本身的正當性能夠脫離道德行為所產生出來的結果。與目的論相對立的是本務論(deontology)的理論，主張道德行為的對錯或道德義務之標準，完全在於該行為或行為規則本身之正當性或義務性。這一派倫理學說最重要的代表是康德哲學(Kantism)。

依康德，道德行為的正當性或義務性，與該行為所生之結果無關，而在於行為的動機是否合乎道德律(moral law)的要求。例如照顧嬰兒是一個母親自然的天性，但其行為的動機必須是基於一種道德律的自覺，而視照顧嬰兒為她的本分，她的行為才是道德上善的行為。換言之，母親對於子女的照顧，是否可以視為道德上善的行為，這與她的自然的情感無關，與她的行為是否帶來有益於子女的結果也無關，而在於她的行為動機——對於她的行為之義務性的一種審慎的評估。〔註七八〕簡言之，遵從道德律乃是唯一的正當的動機。依康德，這個道德律是絕對的、必須無條件服從的命令，這叫做「無條件的訓條」(categorical imperative)。〔註七九〕

這個「無條件的訓條」是從那裏來的呢？依康德的解釋，我們人類不僅有欲望和情感，而且還有一種超乎欲望與情感之上的理性的能力。欲望和情感是感官的，和善變的，它們構成人類的「低級本性」(lower nature)；理性在本質上是普遍的，前後一貫的，不會隨着環境而改變的，這是人類的「高級本性」(higher nature)。這高級本性(理性)以一種命令的形式，對低級本性(欲望、感覺)課以一種定律(law)，這種命令就是「無條件的訓條」，這種理性對於欲望的關係，就是義務(duty)的本質。理性告訴欲望說：「你應該」或「你不應該」。這義務或道德律不是外來的，是我們自己(理性的人)加之於自己(欲望的人)的。因此康德說，在道德的領域中，人既是統治者同時也是被治者。〔註八十〕

理性的職分就是使我們去判斷：我是否願意在任何情形之下都依此定律而行動？我是否希望別人在同樣的情形之下也依此定律對待我？用康德的話來說：我是否願意把這定律當作是普遍的，而不去尋求特殊的例外？〔註八一〕這就是說，理性要求我們在任何個別的場合中詢問自己：我的行為動機（依照某種定律而行）能夠普遍化而不會陷於自相矛盾嗎？康德曾舉一例來說明：

……我能夠對我自己說：當每一個人處在無法避免的困難之中時，他可以作一項假承諾嗎？我立刻就看到了這件事：我能夠願意說謊，可是我不能夠願意說謊成爲一條普遍律。因爲若是如此的一條定律（law）被運用的話，那麼就完全沒有任何承諾可言了。……如此一來，我的格律（maxime）必然會自己破壞了自己，只要它成爲一條普遍律的話。〔註八二〕

上面這個論證說明了一件事：作假承諾是錯誤的。因爲我不能夠願意說謊成爲普遍地被人遵守的一條格律。如果一個原理或定律成爲普遍化之後就會陷於自相矛盾的話，那就根本沒有原理和定律可言。因此，康德把他所認爲的正確的行爲規則總括爲一個公式：「依照那個能夠由你的意志而成爲一條普遍律的格律去行動吧！」〔註八三〕這公式也就是說：你當依照你能同時願意它成爲一條普遍律的格律去行動。申言之：

一個行爲在道德上是對的並且是義務的，當一個人能夠一致地願意他所依照而行的格律或規則被每一個處於相同場合裏的人所遵守；而一個行爲在道德上是錯的，當一個人不能一致地願意這樣。

在康德的心目中，每一個人都是平等的，我有欲望，他人也有欲望；我有理性，他人也有理性。同時，我能立普遍的格律，他人也能立普遍的格律。因此，人與人之間彼此應當互相尊重。我們的行爲如果涉及他人的話，我們應當視他人爲目的，切不可僅視之爲手段。於是康德又提出第二條道德行爲的規則或定律：「關於對待人類，不論自己或他人，在任何情形之下，都應當視爲目的，切不可僅視爲手段！」〔註八四〕例如，作假承諾的人，便是利用他人作爲一種手段，以達成自己的利

益；一個企圖自殺的人，便是將他自己做人的資格，視為祇是一種逃避痛苦和煩惱的手段。在康德看來，這種行為都是不道德的。

杜威對於康德的倫理學說，評論至為詳盡，本文限於篇幅，祇能敘述其中的若干要點，藉以明瞭杜威的見解。先說「無條件的訓條」：杜威認為這種絕對的、無條件的道德律的權威，不能夠為任何既有的經驗所支持。因為任何以經驗為基礎的事件都是有條件的和可變的；經驗祇能告訴我們某件事情在過去曾經是如何如何，但並不是沒有附帶條件的。康德所說的那種無條件的義務是很難成立的，倘若我們從他的道德律中除去所有經驗的內容，剩下來的祇不過是一些意志、理性，和普遍律的概念而已。〔註八五〕舉例來說，若是我為了保護我的家庭或國家而殺人，我不能意願每個人都可以永遠殺人；若是我為了幫助一個人而布施，我不能意願每個人應該永遠設法解除別人的痛苦。在上述的兩種情況下，我的道德訓條是「殺」或「給」；但是我不能意願「殺」與「給」能成為一條普遍地被大家所遵守的行為規則。我祇能意願，在所有相關條件相同的情況之下，相同的規則才能被適用。換句話說，祇有當特殊的重要的條件已經被帶進（而非被排除）於動機之內，我才能夠意願我的動機成為普遍的定律。〔註八六〕

依康德，依照普遍律而行動的意願，乃是我們的道德目的，同時也是我們道德行為的對、錯之標準。杜威認為這樣的標準完全是一種空洞的、抽象的概念。它的困難在於：第一、作為一個目的，必須被「感覺」到有價值，值得去得到，也就是說，必須能引起某種欲望。如果將這種感覺從行為的動機中排除，那裏還能有激起行動的力量？一種純粹理智上的目的概念是不能引起任何行動的。第二、作為一種普遍的行為標準，必須能將各種不同的行為統一在一種和諧的秩序之下，但是依照康德的標準，並不能達到這樣的結果，却反而會導致差異和衝突。因為，依康德的主張，每一個行為都被視為獨立於其他行為之外，與其他行為無關的，每一條行為規則或格律都是絕對的，因而是沒有例外的。〔註八七〕例如，「我願意遵守諾言」以及「我願意幫助苦難中的人」這兩條格律，就其本身而言，都可以被一個人作為

一條普遍律來遵守；但是當遵守諾言可能阻止一個人去幫助某一個有困難的人，或一個人爲了幫助某一個有困難的人而不得不破壞一項承諾時，衝突便告發生。〔註八八〕

(三)杜威的主張

1.生長的目的論

杜威認爲西方傳統的倫理學說，不論其主張如何不同，但是有一個理論上的要素，却是它們所共有的：即主張倫理學之任務是在發現某種固定的目的或善，或某種終極的最高的定律。有些學說主張這種終極的目的是要效忠或服從一種高高在上的權力或權威，並且從神聖的天命、統治者的意志、社會的衛道者，以及理性的義務感中，去尋求這種最高的原理。他們都認爲，這種終極的目的或定律有一種單獨的、最後的來源。另外有些學說則主張這種最高的目的不可能在上面所說的那些權威、意志中去發現，而必須從種種善的目的中去尋找。他們所發現的善的目的，有的是自我實現，有的是神聖（holiness），有的是幸福，還有的是所謂最大多數的快樂。但是他們都認爲，祇有其中的一種，是終極的善。〔註八九〕

杜威以爲這種「固定的目的」或「終極的目的」的主張，乃是從前的封建制度，以及靜止的宇宙觀念所產生的結果。〔註九十〕而今封建制度已不存在，靜止的宇宙觀念也因科學的進步而被推翻，這種被傳統倫理學所信守的固定的目的觀念，自然失落了它存在的依據，因而也就沒有繼續被信守的必要。杜威由於他的社會倫理學的立場，認爲「道德而要求其有活力，必須與現狀有關，否則便高懸空中而不着實」，一種無視於社會現狀的道德觀念，是無用而空虛的。〔註九一〕

杜威將「生長」（growth）的概念自生物學引入倫理學中，而主張一種生物的目的論（biological teleology），將目的看做是一種成長或發展的過程。他說：成長（growth）、改良（improvement）和進步（progress）的過程，要比那種靜止的結果或結局來得有意義。健康不是一種固定的和最終的目的

，健康的改良——一種控制中的過程——才是目的。……完美也不是一種終極的目的，不斷的改進，成熟、陶冶的過程才是生活的目標。以此類推，誠實、勤勉、節制，如同健康、財富與學識，都不是等待人們去得到的固定的目的，它們乃是既有品性中的一些變化的方向。成長的本身乃是唯一的道德「目的」。〔註九二〕

依照這種觀念，「目的」不再是一個終點或界限，而是改良既有情境的一種活動的過程。以此為標準，當我們判斷一個人或一個團體的好壞時，我們不再以他們能否達到某種固定的結果為準，而是以他們正在進行的方向而定：

一個人不論過去曾經是如何的好，當他開始墮落時他就是壞人；一個人不論過去曾經是如何的卑鄙，當他開始變好時他就是好人。這種觀念，可以使我們嚴以責己，而寬以待人。從而排除了，那種基於以固定目的為標準的判斷所產生的，傲慢或自大。〔註九三〕

2. 工具的本務論

為了行為的連貫和一致，某些道德原理或規則的採用是必要的。但是杜威不贊成康德式的本務論，把一種所謂「無條件的訓條」或道德律，作為判斷道德行為的正當與否之終極的、絕對的標準。杜威相信，任何原理（principles）、標準（criteria）、定律（laws），都是一些智慧的工具，用來分析各種個別的道德情境的。〔註九四〕

按照一般「規則的本務論」（rule-deontology）的主張，對與錯的標準是由一條或多條的規則所組成。〔註九五〕 這些規則或許是相當具體的，像「我們應該永遠說實話」和「不可竊盜」、「不可殺人」等等；或許是很抽象的，像康德所說的「依照你同時願意它成為一條普遍律的格律去行動吧！」但是當兩種或兩種以上的道德規則互相衝突或矛盾之時，便發生所謂道德的兩難（moral dilemma）問題而無法解決。這是把各種道德規則看作是必須呆板遵守的行為標準之必然的結果。

依杜威的解釋，道德的原理（principle）與道德的規則（rule）不同：(1)規則是實際的，它是我們通常做事的方式；原理是觀念的，它是我們在判斷中建議行動方針的最後的方法。(2)規則猶如食譜，可以告訴我們做什麼和如何做；而道德原理並不是一種行動的命令或現成的行為方式，它祇是一種工具，用來分析一個特殊的情境，並由整個的情境來決定對與錯：

一種道德原理，如貞操、公正、金科玉律，賦予行為者一種觀察和檢查特殊情境的基礎，建議他某些可能的行動方向，警告他不可採取短視的和有偏見的行動。〔註九六〕

總而言之，規則乃是為了達到一種固定目的的一組特殊的步驟，而原理乃是應付新情境，和提供解決問題的可能方案的，一種分析的工具。由於每一個道德行為都是個別的，而每一種道德情境都是特殊的，我們無法從倫理學中去尋求一組一組的行為規則，也不可呆板地固守一條終極的道德原理。規則也好，原理也好，祇可視為供我們運用的工具，不可視為一成不變的定律。

3.反省的認可論

杜威認為一般的目的論，將目的視為固定的——不論是心理學的、社會學的、或是神學的；而康德的本務論，又把道德原理解釋為獨斷的、嚴格的定律；都是不對的。實則道德的目的、定律，都與理智的判斷有關。〔註九七〕而道德判斷最初是以他人的認許（approbation）和反對（condemnation）、讚美（praise）和譴責（blame）、酬報（reward）和懲罰（punishment），為判斷的標準。〔註九八〕

人性中有一種自然的傾向，偏愛某些行為方式而非難另外的行為方式。後來這種傾向由行動變為主張，而由多數人的主張產生了善與惡的觀念。被多數人所認可的便是善，被多數人所反對的便是惡。我們可以從習俗的道德（customary morality）中，發現認許和反對，或讚美和譴責，扮演着重要的角色。〔註九九〕通常，一個行為能夠喚起並受到認許，便是善的。他人的讚美和厭惡如同一面鏡子，

使一個人可以看清他的行爲的道德性質。「倘若我這樣做，人們或其中特別有影響力的人，會容許、鼓勵和稱讚我嗎？」當一個行爲者這樣反省時，他便採取了一種「標準」來判斷他的行爲。換句話說，在思及一個行爲是否能獲得社會的認可時，行爲者便在反省思考（reflection）中創造了一個標準。杜威說：

對於一個特殊的團體或個人的贊成和反對之思考，使行爲者退至某種背景，這時，一個理想的旁觀者便出現，使行爲者可以透過這個旁觀者公正和有遠見的判斷，來注視他計劃中的行動。〔註一〇〇〕

有些理論家可能認爲反省的道德是不存在的，那祇不過表示個人是以社會習俗作爲他的行爲的標準罷了。因爲這些他人的反應（贊成或反對）並不是許多個別的要求，它們已具體表現爲社會習俗，或歸納爲法律而成爲固定的要求。個人的行爲，祇要合於習俗和法律，便是對的、善的或義務的，而這就是行爲的標準。但是杜威却指出，未經反省思考的法律與習俗未必是靠得住的。一個人的選擇和行爲祇是不能與目前的法律及習俗的教條相符合，未必就是錯的。因爲這些流行的教條也可能是錯的，而一個人拒絕遵守它却反而是對的。在某一時期被視爲道德叛徒的人，後來可能被尊爲道德的英雄；父執輩用石頭去打的人，子孫輩可能爲他建立一座紀念碑。〔註一〇一〕

歷史告訴我們，許多道德上的進步，往往是歸功於當時被視爲叛徒或罪犯的人。反省道德的核心就是反省思考，而反省思考的結果，乃是對於那些普遍被接受的事物之批評，以及改進那些當前被認爲對的事情之建議。透過問難與討論，真正的對將變得更可靠，而僅賴習俗來維持的事物終必被修改或廢除。杜威因而主張，要促成道德的進步，反省和探究是必須的，而對於不同的道德判斷之容忍，乃是一種積極的意志與義務。〔註一〇二〕

二、規範的道德價值理論

(一)道德價值問題與道德義務問題

道德義務問題是關於道德上的對和錯、應該和不應該的問題，它的對象是人的行爲。當我們說某一個行爲是道德上對的或錯的、或是應該或不應該被做的，這時，我們所作的判斷是屬於道德義務判斷(judgment of moral obligation)。道德價值問題是關於道德上的善與惡(道德意義的善與惡)、好與壞的問題，它的對象是人的性情或德性。當我們說某種性情或德性是善的或惡的、值得讚揚的或該譴責的、崇高的或低賤的，我們這時所作的判斷是屬於道德價值判斷(judgment of moral value)。道德義務理論的中心問題是，我們藉以決定「什麼是道德上對的、錯的、或義務的行爲」的原理或標準爲何？(如我們在前面所討論的。)道德價值理論的中心問題是，我們藉以決定「什麼是道德上善的、惡的、該讚揚的或該譴責的性情或德性」的標準是什麼？前者是說，我們要遵循怎樣的行爲原理或標準，後者是說，我們要修養怎樣的性情或德性。簡單的說，前者是指我們要「做」什麼樣的事？後者是指我們要「成爲」什麼樣的人？

做人與做事原是一體的兩面，做事的原理與做人的標準本是相輔相成的。因此每一條原理對應着一種道德上善的德性，由依照該條原理而行動的那種性情或傾向而組成，而且它們時常遵循同樣的名稱(例如公正既是一條原理又是一種善良的性情，自由既是一條原理也是一種價值)；而每一種道德上善的德性也對應着一條原理，來定義那種要表現自身的行爲。因此，我們不必再去探討那些關於用什麼標準來決定什麼樣的德性是道德上善的的理論，因爲那純是無謂的重複。我們現在所要關切的主要問題是，道德上的善與惡的意義以及它們的性質爲何？那些品格特徵被認爲是重要的德性？它們的意義有無普遍性？杜威對這些問題的看法和主張是怎樣？

(二)杜威的理論

1. 善惡的意義

依杜威，善或惡並不是一種固定的狀態。它是一種成長的過程（process of growth），不是一種靜止的結果（static outcome）。善與惡的劃分不是絕對的，在現時的活動情境中的善，在其發展過程中也可能變成惡：

善是較好的，而不是最好的……壞或惡祇是一種被丟棄的善。在思慮中和在選擇前，並沒有惡的存在（註：沒有惡自己表現為惡的），直至它被丟棄之前，它還是一種競爭的善。〔註一〇三〕

即使對於非道德意義的善，杜威的解釋還是這樣。如說，「快樂是一種活動的過程，不是一種被動的結果，因此，它包含障礙的克服，缺點和毛病的排除。……美的鑑賞，若是完全與人類精神的提昇、心靈的改造、情感的淨化相分離，乃是虛弱而病態的。」〔註一〇四〕

杜威極反對某些道德家一向以理性為善、欲望為惡以及理性與欲望永遠相衝突的說法。由於他對於心理學的研究和素養，他認為：善，基本上是一種欲望的滿足，不過要將一種欲望轉變為一種善，必須透過反省思考的作用。依杜威的解釋，欲望的滿足是一種「自然的好」，它本身無所謂善或惡，要將「自然的好」轉變為一種「道德的善」，乃是對於某種滿足的結果以及這種結果與其他欲望之關係，加以反省思考的結果：

純粹自然的好（natural good）祇發現在兒童時期那種原始的滿足——那是一種無知的狀態，既不知善也不知惡的狀態，而祇是單純的享受……在思想中調節過的那種滿足，亦即是，想到這種衝動的性質在整個欲望系統中的關係的這種滿足，乃是一種道德上的滿足或道德的善（moral good）。反省的過程顯然為原始的衝突之價值建立了一種標準或判準。〔註一〇五〕

自然的好與道德的善，二者之間雖然有其差異：前者訴之於直接的欲望，後

者須由思想來裁奪。但是這差異並不是絕對的和固有的。道德的善是某種自然的好在它的關係中加以思索，而得以持續和發展的。與道德相衝突的自然的享受，乃是聽憑單獨行動而不與反省思考所顯露的關係相連繫的那種欲望。〔註一〇六〕

2.目的與善：思想與欲望

某些道德家迄今仍然堅持這種主張：欲望與衝動是固有的惡，因為它們是肉體的貪慾的表現，將人們推離理性所讚許的目的。杜威認為這種看法是不合理的。一種觀念或目標（理性的）之能成爲一個目的，必須與某種需要（欲望的）相連結，否則它祇不過是一種觀念，並沒有任何推進行動的力量。〔註一〇七〕

杜威指出，道德的衝突不存於欲望與理性之間，而存於一個要求就近的目標的欲望，與另一個要求思想所能看到的，須在經過一連串情況的後果中或「到後來」才會發生的欲望之間。此衝突又存於思想中的兩個目標之間：一個目標與孤立而顯現的要求或欲望相應，另一個則與在其他要求的關係中而想及的要求相應。例如：

恐懼會暗示以逃跑爲尋求的目標，或暗示以對人說謊爲尋求的目標。但再加思考，或許會使人生出這樣的信念：堅定與信實會保證更大而持久的善。這兩例中都有思想在內：在前例中是個人安全的顧慮；在後例中，是留在崗位上以保他人安全的思想。兩例中又各有欲望在內：前例中的欲望是接近自然的衝動與本能的；後例中的欲望，若非有思想把遙遠的後果帶入心目，是不會產生的。在一個例子中，原始衝動授思想以目標；在另一個例子中，這個原始衝動由於思想把目標供於心目之故，已轉變成一個不同的欲望了。〔註一〇八〕

由此可見，衝動與欲望並非什麼固有的惡，僅在將它們和包含更廣大而持久之後果的那種目標相比較時，它們才變得惡了。祇有當欲望最初顯現之時，如果傾向於僅關注它本身直接的目標，而不思及未來更廣包的行動之後果，這種欲望才是在

道德上有危險的。所以道德的衝突絕不是欲望與理性的衝突，而是顯現於思想中的兩種欲望或兩個目標之間的衝突。這才是和我們的實際經驗相符合的。

那些認為欲望和衝動是固有惡的人，或則主張壓抑欲望，或則主張犧牲欲望。然而對欲望單純的壓抑，並不能真正削弱它的力量，祇不過迫使它轉移陣地罷了；唯有透過思考而產生的抑制，才能把欲望轉變為理智的形式。欲望的單純犧牲也是有害而無益，唯有經過思考判斷而作的犧牲，才有意義和價值。反省思考有一種規範的功能（normal function），將欲望的目標置於明察各種相關價值的眼光之下，因此，當我們放棄某種「善」時，那是由於我們看到了另一種能引起更廣包而持久的欲望的，更有價值的善之故。總之，欲望與思想在道德上是不可分開的，唯有思想與欲望的結合，才能產生一種完全自動自發的行為，也唯有這樣的行為，才是道德判斷真正的對象。〔註一〇九〕

3. 德目的分類及其價值

道德價值涉及某些性情或德性的修養。某些道德家，將他們認為應該被人修養的性情或德性列舉出來，便成為各種「德目」（virtues）。例如柏拉圖（Plato）認為智慧（wisdom）、節制（temperance）、勇敢（courage）和公正（justice）是四條基本的德目。〔註一一〇〕另外有許多道德學家，包括叔本華（Schopenhauer）在內，則認為仁愛（benevolence）和公正（justice）是首要的德目。〔註一一一〕

杜威在 *Syllabus* 中，曾經一度將道德德目分為特殊的德性（special virtues）和基本的德性（cardinal virtues）兩類，前者係指一個人在個別的行爲中所表現的特殊德性，如寬恕、感激、愛國心、貞節等等；後者是指一個人的整個精神和整個性格的表現，如完全（wholeness）、公正（disinterestedness）等。〔註一二〕但他後來不再做這樣的分類，也不再開列任何關於特殊德性的清單。主要原因是，如此的德目表無可避免地將由在特殊時空中被讚許的那些行爲模式所造成，它的內容不外是一些習俗的道德（customary morality）。由於每個社會的習俗

不盡相同，為社會習俗所讚許的行為模式自然也有所不同，例如：在一個好戰的社會裡，德行表示勇氣；在一個工業化的社會，德性是指進取心、節儉和勤勉；在一個以獻身於超自然的事物為最高善的社會，德行可能是指貧窮、破衣服、禁慾的習慣。〔註一一三〕

站在反省的道德(reflective morality)之立場，任何德目，像貞節、正直、愛國、莊重、容忍、勇敢等等，都不能賦予固定的內容，因為其中每一項德性，都表示一種以習俗為向背的意向(interest)，而習俗是永遠在變的。並且在杜威看來，完全以習俗的讚許或譴責為向背的(即不經反省思考的)道德行為，乃是一種消極的道德——祇因為遵從習俗教條的行為可以避免外在的譴責和非難，並不是因為道德行為本身所固有的價值。〔註一一四〕

杜威並不主張拋棄一切現存的習俗道德，他祇是認為，這種道德或各色各樣的德目，祇能在特定的時空範圍內有其特定的內容與價值，它們所代表的意義並不是放諸四海而皆準的。不同的社會，不同的時代，可能各有不同的道德價值的標準。一般德目的價值，祇能提供我們種種可能的德性特徵，俾在實際生活的個別情境中，作為反省思考的工具；它們不是一個行動目錄表或一組呆定的規則，可以當做食譜或藥方一般的應用。

三、非道德價值的規範理論

(一)道德價值理論與非道德價值理論

道德價值(moral value)是指道德意義上的善與惡；非道德價值(non-moral value)是指非德意義上的善與惡。道德價值判斷的對象是道德上善的或惡的事物；非道德價值判斷的對象是非道德上善的或惡的事物。道德上善的或惡的事物，是指人的品格特徵、性情或德性，我們說它們是善的或惡的、值得讚揚的或該譴責的，這便構成道德價值判斷。非道德意義上的善或惡的事物，則指人的行為與德性以外的那些事物，例如：像車輛及圖書這類的物理對象；像快樂、痛苦、知識、權

力及自由等這類的經驗；以及像民主政治這類的政府體制。我們說這些事物是善的、惡的、可欲求的、不可欲求的、或生活中有價值的，便構成非道德價值的判斷。（不過有的時候，同一件事物可能既是道德上善的又是非道德上善的。例如，同胞愛是一種道德上善的性情或情感；在正常情形下，它是一種幸福的源泉，因而也是一種非道德意義上的善。）

非道德價值判斷或企圖指出這類判斷之原理或規則的理論，我們稱之為「非道德價值的規範理論」。它不屬於倫理學或道德哲學，但却與倫理學有關。因為，非道德上的善與惡的問題以及這些問題的答案，乃是我們在道德義務判斷之問題上，賴以決定對錯及義務判斷之標準的先決條件。在我們沒有決定像快樂、幸福、知識、權力、自由及美感等這類的事物，是否善的、可欲的、或生活中有價值的之前，我們就不能夠決定什麼行為是道德上對的、錯的或義務的（至少站在目的論的觀點是如此）。

(二)杜威的一般價值理論

事實上，杜威並沒有將「價值」分為道德價值與非道德價值，也沒有將「價值判斷」劃分為道德價值判斷與非道德價值的判斷。因此，我們很難將他的價值理論劃分為道德價值理論與非道德價值的理論兩個部分。不過以下所引述的理論，似乎較偏於非道德價值的理論。

1. 價值判斷的性質

杜威以為「價值判斷」與「事實判斷」不同。事實判斷，祇是一個既存事實的報導：我們說「某物被享受」(something is enjoyed)，祇是作了一件關於一個已經存在的事實的事實報導，並非對於那個事實的價值有所判斷。那樣的命題和「某物是甜的或酸的、紅的或黑的」的命題，二者之間並沒有什麼不同，那僅是正確或不正確而已，而那便是事情的完結。但是稱一件事物為一項價值，乃是說它滿足或成

就某種條件；迎合條件的功能與身份，是與單純的存在不同的。〔註一一五〕 如果把前面所說的命題改爲「某物可以被享受」(something is enjoyable)，就成爲一個價值命題了，它不是對於已發生的事實(被享受)的宣告，而是對於未來將要發生的事實(可否被享受)之批判。

又如「那是滿意的」(it is satisfying)和「那是令人滿意的」(it is satisfactory)這兩個命題：前者祇是一個事實命題，除了對於既存事實的報導之外，它對於以後的態度與動作無所要求，它並不發施權威，從事指揮。後者就不同了，因爲「令人滿意的」乃是一個評價的態度，以及對於將來的動作的一個要求，它含有權利的而不僅是事實的性質，它是「引起事實發生之重要性及需要性」的判斷。〔註一一六〕 除了以上所舉的例子以外，在日常話語裏還有許多例子，可以使我們認清事實命題與價值命題之區別的，如注意過了——堪加注意(noted—notable)；勸告過了——堪加勸告(advised—advisable)；責備過了——堪加責備(blamed—blameable)；尊榮過了——堪加尊榮(honored—honorable)；欣羨過了——堪加欣羨(admired—admirable)等等，不勝枚舉。

2. 價值判斷的基礎

杜威說：「關於價值的判斷，就是關於所經驗的事物之情狀與結果的判斷，就是關於規制(regulate)我們的欲求、情感與享受之形成的判斷。」〔註一一七〕 倘若我們知道喜好、欲求與享受的行動所發生於其中的情狀，我們就能知道那個行動的結果是什麼。「曾經欲求的」與「堪加欲求的」事物之間的不同，以及「曾經欣羨的」與「堪加欣羨的」事物之間的不同，就在這一點上發生效用。杜威說：

注意「那個東西是曾經被吃過的」(“That thing has been eaten”)與「那個東西是可吃的」(“That thing is edible”)這兩個命題之間的不同：前一個敘述中除了已說明者外，並不包括任何其他關係的知識；可是，我們要能夠判斷一樣東西的可吃與否，惟有當我們對於它和其他東西的關連

與交互作用的知識，足夠使我們預知當它被吃進有機體後可能產生的效果時，方有可能。〔註一一八〕

這就是說，我們要對一件事物下判斷，必須具有和這件事情物相關連的足夠的知識，作為判斷的基礎。如果我們對於所判斷的對象，它和其他事物之關係的知識一無所知，決不可能產生正確的判斷。

3. 價值判斷的標準

杜威關於價值判斷的理論，很明顯的是他的知識論的應用。第一、在普通知識方面，未經控制的感覺經驗，是成問題的，要憑觀念作指導加以改變，改變所生的結果，才構成知識〔註一一九〕；同樣，在價值判斷方面，觀念未發生以前所直接感覺的滿足和愉快，祇是一種成問題的善，惟有經過思想作用，使這些滿足和愉快，在改變的形式之下發生，才成為價值〔註一二〇〕。第二、在普通知識方面，觀念所賴以證明為真的，不是觀念發生以前的事件而是它發生以後的結果〔註一二一〕；同樣，在價值判斷方面，價值並非先前已成的事實，却是將來的行動所應該發生的事實，判斷是否確當，要待行動的決果來決定〔註一二二〕。簡單地說，價值的形成，以及價值判斷的真假之標準，不是依據判斷發生以前的事實，而是依據判斷發生以後所生的結果。

4. 價值判斷的過程

依杜威的解釋，價值判斷祇有在「有問題」(something the matter)的情況下，才有可能發生。當事情有些蹊蹺需要解決，有某種欠缺、某種需要，或是其他不順利的事情需要改善，或有某種矛盾的趨勢需要改變現狀時，價值問題才會發生。基於這種事實，我們便產生了一種理智的因素，一種探究，然後，目的觀念(end in view)即被形成。而一旦我們實踐了這個目的觀念，則現存的需要或欠缺，便能獲得滿足，現存的矛盾，便能得到解決。〔註一二三〕

所謂「目的觀念」(end in view)，是指「預見」一種特殊的後果，且慎重地採取這種「先見之明」來形成指導行為的計劃。它一方面與僅是結果的預期或預言不同，另一方面又與僅是習慣和欲望的推進力不同；與前者不同之處，在於它含有一種需要，一種向前的驅策；與後者不同之處，在於它含有一個理智的因素，就是為需要與驅策提供意義與目標的思想。〔註一二四〕

目的觀念是從探究或反省思考中產生。在價值判斷過程中的反省思考的兩端，一邊是有某種欠缺需要滿足，有某種矛盾需要解決；另一邊是需要業已滿足、矛盾業已解決。所以價值判斷的過程，就是一種探究的過程。

5. 內在的善與外在的善

當我們基於非道德上的理由而稱讚某種事物，或對該事物作價值判斷時，由於這些非道德上的理由是多方面的，因而產生了若干種「善」（非道德意義的善）的不同用法。其中最常見的就是所謂「內在的善」(intrinsic good)與「外在的善」(extrinsic good)兩種。前者是指某事物之具有價值，乃是因為它自己本身的內在的性質。例如一個快樂主義者大致上會說：「快樂是善」或「善是快樂」，他的意思是說，凡本身是快樂的事物也就是本身是善的事物。快樂對他而言，是一種「目的善」或「內在的善」。在另一方面，當一個人說：「賺錢是個好主意」，他的意思是說，賺錢這件事乃是「外在地」(extrinsically)或「工具上地」(instrumentally)善的，或者說「作為一種工具」而言是善的。

然而，杜威不贊成如此的二分法。他認為這種「目的善」與「工具的善」之區別，乃是將善和目的視為固定價值的傳統理論或信仰的產物。與這種區別具有同一來源的乃是所謂「精神上的善」(ideal good)與「物質上的善」(material good)的劃分。例如亞里斯多德(Aristotle)便曾應用此種區別，而主張奴隸和勞動階級並不是共和國的組成分子，雖然他們是國家所需要的。奴隸由於缺乏理智的、藝術的、道德的能力（而這些是屬於內在的價值），祇配看做是工具，而必須從事勞

苦的工作，俾使少數上層社會的人能夠自由地致力於較高的具有內在價值的目的。
〔註一二五〕 在「固定目的」的標準之下，舉凡經濟狀況的改善，謀求生計的改善，商業的經營以及家庭需要的改善等等，所有這些事情都被賦予僅僅是工具的價值，因而是比較不重要的。若要生活有意義，就必需追求理想的內在的價值。〔註一二六〕

杜威指出，人生有許多目的，例如獲得健康，培養宗教的情操，追求知識，做一個好公民，獻身於藝術等等，各種目的必須均衡發展，否則可能有害而無益。片面地致力於某一個目的而忽略了其他的活動，可能導致身心的不平衡，和破壞了整個生活的完整。杜威並指出，倘若一種情境，有着某種需要和缺乏，指示健康的改良是一個目的或善，那麼，在此情境而言，健康便是最高的目的。但是離開了此一情境，健康是沒有意義的。因此，杜威強調，每一個目的，每一種價值的情境，都是同等重要的，都應該受到同樣的關切。〔註一二七〕

肆、經驗的倫理探究

一、道德行為的分析

(一)行為的意義

行為(conduct)並不僅僅是一些動作(act)的集合，而是一個連續活動的過程，包含某些必要的因素。行為的構成不僅涉及行為者的動機、欲望、情感、性格等等，同時也離不開環境的影響。

行為必有動機(motive)，動機是行為的目的。例如凱撒(Julius Casar)越過意大利的盧比孔河(Rubicon)，他的動機是想獲得一連串征服的成果；一個人進入大學，他的動機是要獲得知識作為就業的準備。動機乃是行為者心目中的目的(end in view)。

動機必然伴隨着某種感情(feeling)。例如在上列中，凱撒的動機可能基於野心或復仇的情感；學生的動機可是基於求知、虛榮或好勝的情感。動機是實踐某種

行動的理由（reason），情感是推動該行動的原因（cause）或驅使該行動的力量（force）。

行爲必然會產生某種結果（result）或後果（consequence），這結果有的是可以預見的，有的是不能預見的。預見的結果，即想像中可能發生的後果，就構成了行爲的目的或動機，即動機與結果有不可分離的關係。

行爲又與行爲者的性情（disposition）或性格（character）有關。一個出於自由意志的行爲，必然是某種業已形成的穩定性格的表現。性格的傾向，可以影響行爲者對於行爲後果的判斷。一個粗心的人，不可能想到一個謹慎的人所預見的後果；一個狡猾的人所想到的後果，與一個誠實的人所預見的也不會相同。行爲乃是性格的表現。〔註一二八〕

環境（environment）則是構成行爲內容的另一重要因素。一個人的思想、情感和行動的習慣，並不是天生的，它們是透過教育而形成。一個人的行爲，難免要受到他人的要求，家庭與社會的期望，週遭事物的刺激，以及各種機會的性質與限制，等等因素的影響。經由外在環境的接受或拒絕（局部或全部），個人的觀念和計劃乃被加強或修改。除非我們的行爲定義是指一種全然的內在的意識狀態，否則就必須將行爲的情境包括在內。〔註一二九〕

(二)道德行爲的性質

從杜威的理論看來，一個行爲的道德意義，至少必需由下列三方面來考慮：第一、行爲的發生必須出於自由意志，才有道德的性質；第二、行爲的道德意義，不僅要從它所生的結果來判斷，而且還要看它的動機；第三、任何出於自願的行爲，都是某種性情或性格的表現，道德行爲也不例外。

1.自由意志

道德行爲的第一個要件，就是這個行爲必須是自願的行爲（voluntary）。行

爲者必須「知道」他要做什麼，而且他之所以要這樣做，完全是基於自己的「選擇」。因此，像嬰兒的行爲，白痴的行爲，以及心神喪失者的行爲，都沒有道德的性質。他們的行爲完全是無意識的，他們根本不知道自己要什麼或不要什麼。再者，如果一個人受到某種巨大的壓力，或者是受到某種威脅，因而不能自由地作選擇，被迫的去做或不去做某件事情，這種行爲也沒有道德意義可言。〔註一三〇〕

2. 動機與結果

我們在前面曾經提到，康德主張行爲的道德性完全在於行爲的動機，而邊沁則主張，行爲的正當性完全要由行爲的結果來判斷。杜威認爲他們的主張都是一偏之見。事實上，動機與結果，並不是兩件不同的事情，而是同一事件的兩端，當我們考慮其中的一端時，我們在理智上不得不同時考慮另外的一端。〔註一三一〕例如，一個外科醫生由於一項手術，致使一個病人死亡，他應否受到譴責或負責任？這時我們似乎不能祇考慮手術的結果，而必須同時考慮他作此手術的動機。如果這個外科醫生的動機是爲了挽救病人的生命，而手術的失敗又由於他所不能控制的原因，那麼，在道德上而言，他的行爲毋寧是仁慈的，而不是該受譴責的。

但是，如果這個外科醫生對於手術失敗的可能性，並非毫無所知，或者，明知在手術前必須先對病人的身體狀況詳細檢查，却有意或無意地予以忽略了，以致造成並非完全不能預見的後果，那麼他對於這個後果是必須負責的。所以杜威認爲，對於結果的考慮應分別兩種情形：一種情形是，所發生的結果，並非行爲者所意欲的，而且這種結果的發生，也非他所能預料的，這種「結果」完全與道德無關。另一種情形是，行爲者對於可能發生的結果，已經有所預見，而且有意讓它發生，這種「結果」才有道德的意義。但是在這種情形之下，「預見的」(foreseen)結果，即「想像中的」(conceived)結果，事實上已變成行爲的動機或目的了。〔註一三二〕

3. 性 格

對於行爲後果的預見，乃是理智上的一種能力，至於如何運用這種理智的能力，來決定行爲的方向，便與個人的性情（disposition）或性格（character）有關了。依杜威的分析，每一個有意識的行爲，都是一種調節過的衝動（mediated impulse）。而性格，是指衝動被調節的方式。性格提供目的的性質，並依目的之性質而調節個人的衝動。行爲必須是這種性格的表現，才有道德的意義。例如，祇是一個發怒的衝動，其本身並無善惡可言，祇有依照發怒的目的（動機）之性質，才能決定它的善與惡。目的（動機）乃是性格的一種現成的例證，因為它不是赤裸的衝動，而是在預見的結果光照之下的衝動。性格是行爲的方式，行爲是性格的表現。（註一三三）

(三) 人性與行爲

1. 衝動 (IMPULSE)

衝動是與生俱來不學而能的活動，在行爲上有着特出而且重要的地位。所有的行爲起初都是一種衝動。而每一種衝動，依照它與外在環境交互影響的方式，可以組織爲各種不同的行爲傾向。例如懼怕的衝動，可以成爲卑怯、謹慎，對長上的尊崇，或對平輩的敬重；它也可以是輕信荒誕迷信的原因。一個人可能最怕他祖先的幽靈、怕長官、怕引起友伴不滿、怕受騙、怕新鮮空氣、或怕共產主義，其結果將形成何種行爲傾向，則看每種懼怕的衝動，如何與其他衝動交互作用而定，而且也要看社會環境所供給的出路和禁制作用而定。

按普通說法，任何衝動的活動歷程，有三種可能：(1)它可以尋找一個激漲的爆發的發洩，這是盲目的，無理智的。(2)它可以昇華（sublimated），就是在連續行動的過程中，成爲和其他因素理智地調和的一個因素。因此，一種憤怒的衝動，可以變爲社會的不公平需要加以補救的確信，並且供給實現這種確信的動力。一種性

誘惑的興奮，可以重現於藝術或恬靜的家庭親愛和服務中。這樣的結果，代表衝動的正常的或有益的功能。(3)此外，一個衝動既不直接表現於一時突發的孤立的行動，也不間接重現於一個持久的興趣，它可以受壓抑(suppressed)。

衝動受壓抑之後，並未消滅，祇是轉入暗中，從事隱蔽的、秘密的活動，並等待爆發的機會。每一個衝動，就其本身而言，乃是力量，乃是迫切，必須用於直接的或改變了的某件事上，否則就被迫而為秘密的隱蔽的活動。衝動組織為有用的習慣，可以成為持久的興趣；隱蔽而秘密的活動，則成為一個情結(complex)。精神病學者的研究，已明白指出，受壓抑的衝動乃是各種理智的和精神的疾病的原因。〔註一三四〕

2. 習慣 (HABIT)

習慣一詞，表示一種人類活動，是受從前活動的影響，即這種活動是學習的而非固有的。衝動是原始的，但也是散漫的，無定向的，而致多半有益的行動必須要學習。在學習之時，人們養成了某種固定的行為傾向，這便是習慣。我們通常把習慣視為一種重複的行為方式，像抽煙、詛咒、整潔、粗心、運動、賭博等等。但重複(recurrent)並非習慣的本質，重複行動的趨勢並不是習慣的全部。

習慣包含了對於某種欲望的增強與凝聚，對於某種刺激之感覺及反應的加深與加大。換言之，習慣包含了欲望、傾向、選擇、意向的形成。習慣形成人的有效的欲望，給予人以工作的能力，支配人的思想，決定那些將出現而強，那些將由明而晦。習慣的本質，乃是對於反應的方法或方式所學得的傾向(predisposition)。習慣就是某些刺激和長久的好惡的特殊感受性或接近性，而不僅是特殊動作的再現。〔註一三五〕

習慣的形成，有賴於個人的衝動與社會環境發生交互作用。老虎或鷹的忿怒是一個有益於牠的生命的活動，有進攻，有防衛；人類則不然。人類忿怒的衝動，如果不是由於他人的存在而給予方向，如果沒有他人對他作反應，則他的怒氣就像一

陣風吹過泥潭，毫無意義。但是，當忿怒的衝動，在社會環境的影響之下，變為悶燒的氣憤、煩惱的干涉、急燥的憤懣、謀害的報復、發焰的激怒之時，它便具有某種特質和重要性。這些含有意義的人類怒氣的表現，不是純粹的衝動，乃是在與他人交往的影響之下所形成的習慣。〔註一三六〕

3. 思索 (DELIBERATION)

當未經組織的衝動與有組織的習慣之間，發生了衝突的時候，行為者必須有所鑑別與選擇，是依循居先的習慣呢？還是依循新經解放的衝動？還是在兩者之間成立某種組合？行為者在作選擇之前，必須先經過一番思索。

思索就是各種相競爭的可能的行動，在想像中作戲劇性的演習。每一習慣與每一衝動，輪流受試驗；或將習慣及衝動之特選成分，作各種的合併，以了解各種可能的結果將是如何。不過這種嘗試是舉行於想像之中，而不是舉行於外表的行為中。這是在思想中進行的實驗，思想行於前，預見結果，因而不必等待實際失敗與災禍的教訓。

活動若直接顯露出來，必成為一些經驗，以及與環境的接觸。其成功將由於它能使周圍的人物事件成為其進行的夥伴，不然它必將遭遇阻礙、麻煩和可能的失敗。而在想像中，每個相衝突的習慣與衝動，輪流將自己投射於想像的銀幕之上，顯露其未來的遭遇、以及得解放後將有的發展的畫面。在想像中正如在外顯行動中一樣，依循每一條路線所經歷的事物，對進行中的活動可以吸引、拒絕、滿足、擾惱、增進和阻滯。當行動的各個因素融洽地配合，在想像中不見煩難的阻礙時，當某種成分的習慣與衝動的組合，找到一條完全通行的大道時，思索便作了選擇，戲劇性的演習便告結束。習慣與衝動，乃是不同的偏好，選擇便是自互相競爭的偏好之中，生出統一的偏好，以前互相矛盾、互相阻礙的偏見，現在，至少暫時的，彼此加強，組成一個和諧統一的態度。

這些事實，為有關欲望與理智在行為上之各別地位的爭辯，提供了合理的解答

。我們都知道，有些倫理學家一向為欲望的影響而悲痛，他們發現善惡爭鬪的中心在於欲望與理智的衝突，欲望方面有某種勢力，而理智方面有某種權威。但事實上，理性乃是一些欲望之間的一種良好關係的品質，而不是一件相反於欲望的事。理性表示在思索時，自各種早先不相調和的偏好之中，所達成的秩序、遠見、與均衡。理性不是一個用來反對衝動與習慣的力量，而是在衆多欲望中達到一種有用的協調。「理智」一詞，就是許多傾向的愉快的合作，例如同情、好奇、探討、實驗、坦白、追求（澈底從事）、縝密（面面俱到）等等。凡要聰明地培養智慧的人，是要擴大、而非縮小他的強烈衝動的生活。衝動是原始的，理智是副從的，我們不能閃避這件事實；但理智並不是聽候衝動差遣的奴僕，理智為服務衝動所應作的事，就是停下來思索，將欲望變為有系統的計劃，將盲目的衝動化為合理的行動。傳統的倫理學家叮嚀我們，為了理智的原故，必須革除欲望，這雖然是錯誤的教訓，他們對於衝動的描述却不全是錯誤的。〔註一三七〕

二、道德主體的分析

（一）主體與行為

關於道德主體（the moral self）的問題，有兩派相反的理論，可以幫助我們明瞭某些要點。其中一派是康德的理論，主張「主體」（即「善的意志」）是道德上至高唯一的目的，而行為及其結果，祇是一些手段，作為實現「主體」的一些外在的工具。另一派是早期功利主義的快樂論，主張唯有行為的「結果」（即快樂）才是道德上至高的目的，而主體及其性質乃是達到「結果」的手段。〔註一三八〕

杜威不同意這兩種主張。他認為，主體和結果所扮演的角色，有着同等的重要。主體並不祇是製造結果的工具，因為在一種道德行為中，主體與結果是相輔相成的。好比磚頭是建造房屋的工具，但是由於磚頭最後構成房屋本身的一部份，所以它不僅是工具；作為房屋的一部份，這個結果乃回過來改變了磚頭本身的性質。同樣地，行為及其結果並不是與主體分離的，它們形成主體、顯示主體、並試驗主體。康

德派與早期功利主義的共同錯誤，在於他們使主體和行爲（及其結果）彼此分離，並對其中之一賦予較多的道德價值。依杜威，正確的道德理論之關鍵，就在對於「主體與行爲的結合」此一事實的認識。〔註一三九〕

選擇和判斷，最足以表示道德主體的特徵。人們想要互相矛盾的事物，因此必須對於他真正所要的加以選擇。當我們處於一種情境，其中各種矛盾的嗜好互相阻遏，我們躊躇，我們猶豫，然後我們思索：比較每一個嗜好而衡量其價值。最後，一種有意識的基於價值判斷的嗜好出現了，這就是選擇。這樣的選擇對於主體有雙重的關係：它一方面顯示現存的主體（各種自然的嗜好互相衝突），一方面形成未來的主體（思索的行爲與嗜好相結合，產生了統一的嗜好）。道德判斷也是形成道德主體的一個重要因素：一個小孩由於飢餓而攫取食物，却被大人告以不禮貌——一種道德判斷。但是在小孩的心中，食物的取得可以滿足飢餓，這件事對他並無道德意義。當大人宣告他粗魯無禮貌之際，便在他本身（感到飢餓）和他的行爲（攫取食物）之間，造成一種連合的關係。那被認為無禮或令人討厭的行爲若不曾有人注意，這種行爲傾向將被加強，而主體也就朝着這個方向去發展；反之，這個小孩若是能夠了解他本身和他的行爲之間的關係——了解某種行動的實行是惹人厭的，那麼，他的道德主體將朝另一個方向去發展。〔註一四〇〕

（二）主體與動機（愛好）

動機（motive）往往被認為是在個人的行動之外、誘導他去做某件事情的原因。基於這種觀點，主體是被動機所誘而行動，它本身完全是被動的。杜威却認為，動機和主體是不能分開的。動機是指某種愛好或興趣（interest），而不僅是指某些外在的對象（object）或目的。愛好或興趣，是一種活動，一種行爲的過程，是指主體與某種對象的結合，同時也是某種欲望與某種對象的結合。例如藝術家的興趣在於繪畫或音樂的演奏，法官的興趣在於法律爭訟的公正判決，醫生的興趣在治癒病人的疾病。但是，如果一個人自稱對於美術有興趣，却又不去接近它，自己

不從事辛苦的創作，也不去觀摩和研究別人的作品，那麼他的行為證明他愛好美術的話是虛假的，是有名無實的。興趣乃是對於某種事物的注意、關心和掛慮，並且要在行動上表現出來，否則就是不真實的。

動機或興趣乃是主體的需要、欲望和某種特定對象的結合，此一事實又可說明主體與性格的關係。例如，賄賂可以說是引誘一位法官去推翻某一個判決的動機，然而這個動機的成立，也因為這位法官原來具有一種接受賄賂的性情的緣故。一個貪財的人的動機，對於一個高尚的人是沒有意義的；一個有着誠實性格的人的動機，也絕不會成爲一個狡詐之徒的動機。一個法官之所以受到賄賂的引誘，而推翻某種信念或原理（如公正），祇是因爲他業已養成了這樣的性格——視錢財的價值尤重於公正的信念及原理。（註一四一）

(三)利己與利他

「動機乃是主體與行為的結合」這個事實，可以幫助我們對於道德行為的動機性質的了解。講到道德行為的動機，難免牽引出利己（egoism）與利他（altruism），自利（self-regarding）與利人（other-regarding），自愛（self-love）與博愛（benevolence）的問題。自利和利他是一種天生的衝動和欲望呢？還是後天獲得的行為傾向？有些人主張利他是道德上唯一正當的行為動機，那麼，這是不是說，利他是一種善行，而利己是一種罪惡呢？換句話說，利他與利己是否可以作爲善惡判斷的標準呢？對於第一個問題，杜威的看法是這樣的：利己就是關心自己的利益，利他就是關心他人的利益，這兩種「意識」（conscious）都不是與生俱來的，都是人與社會環境發生關係時所產生的。「自己」的意識，祇能從與「他人」的區別中產生，「自己的利益」的認識，必須從與「他人的利益」之對照中產生。一個大人觀察一個兒童的行為，因他的行為顯及旁人的利益而加以贊許，否則便加以譴責。這對於兒童的行為傾向，便有勸阻和鼓勵的作用。於是，在兒童的心目中，「自己」與「他人」以及「自己的利益」與「他人的利益」的意識便逐漸形成，

並且成爲他此後行爲動機的一部份。〔註一四二〕

依杜威的解釋，利己和「自私」(selfish)不同，利他和「不自私」(unselfish)不同。利己與利他並沒有道德的意義，自私與不自私則含有善惡的意味。關心自己的利益並不就是惡的，關心他人的利益並不必然是善的。行爲的自私與否，並不在於該行爲是否增進個人的福利，沒有人能夠說，關心個人自己的健康、效率、以及知識的進步，是惡的。在道德上可以稱爲惡的或自私的行爲，乃是那些祇關心自己而漠視他人，祇注意自己的福利而不同時注重他人的權利及正當要求的行爲。〔註一四三〕一般人往往以爲利己與利他是相反的，杜威却認爲兩者可以並行並悖：

尤有進者，自存的(self-sustaining)和自保的(self-protective)行爲，乃是一切對他人有裨益的行爲之條件。任何道德理論，若是不能認識，關心自己的行爲有時候是必要的這一事實，便是自殺的理論。因爲，不能照顧個人自己的健康或是不關心個人自己物質上的福利，其結果將使個人無法去做任何有益於他人的事情。〔註一四四〕

的確，一個人注意自己的健康，拼命工作以賺取更多的金錢，從一方面看，這種行爲誠然是利己的；但是從另一面來看，他唯有、而且必須這樣做，才能維持一家人的溫飽，或是達成某種特定的目的(例如認養育幼院的孤兒)，所以又是利他的。

但是利他的行爲，不一定就是一種善的道德行爲。因爲利他的結果可能對於別人反而有害。例如過份的關愛可能使得兒童被寵壞；對別人施捨可能使受施者成爲社會的寄生蟲。〔註一四五〕所以利他在道德上的善與惡，不但要看行爲的動機，而且還要看行爲的結果。再者，一種利他的行爲，從目的上看來雖然是善的，但是從手段上看來却可能是惡的。例如一個人謀害一位富翁而得到一筆財產，然後用這筆財產來周濟窮人，雖然這個人的行爲對於受施的窮人而言是有利的，但却不是善的行爲。

因此，杜威認爲利己或利他，或兩者的結合，都不是一個令人滿意的原理。利己或利他並不是離開環境(與他人的交往)的一種孤立的動機，動機或興趣必須在

一種特殊的社會環境中才能夠形成。個人是構成社會團體的一份子，在這個社會團體中，每個人從一開始便處於彼此相關的狀態，每一分子在團體中都有他的地位和職責。個人的行為標準，是依據整個社會以及個人在其中的地位之思考來決定，換句話說，就是要由整個社會的利益來決定，至於利己或利他，反而是次要的。〔註一四六〕

(四)自由與責任

杜威不贊成把自由分為主觀的和客觀的，或是內在的和外在的。這兩種概念雖然說明了自由的某些基本要素：主觀的自由是指理性、知識、或個人內在的心理狀態，客觀的自由是指個人的行為沒有任何外來的障礙或威脅；但是這些概念的意義都是不完全的。依杜威的解釋，自由是指(1)令人滿意的目的之實現〔註一四七〕；(2)主體與行為的統一，或意志與行為的統一〔註一四八〕；(3)滿足欲望的重要方法之控制，為選擇和瞻望未來所必須的反省的能力〔註一四九〕；(4)對於成長、學習、性格的薰陶之自覺和關心〔註一五〇〕；(5)促進多種選擇的機會及擴大自由行動的範圍之行為傾向〔註一五一〕。所有這些對於自由的說明，都是把自由視為一個有機體(個人)與他的環境之間的一種交互作用。

由於人有思考的能力和選擇的能力，因此他具有瞻望未來和控制未來的力量，而不必做一個完全受外在環境擺布的卒子。這種控制未來的能力，即是自由的基礎。杜威說：

有一種假定是說，如果選擇是由思考所決定，而思考是由主觀的性格和客觀的條件所決定，能夠被證明的話，那便沒有自由可言。這無異是說，由於花是從根和莖所生長出來的，所以它便不能結果。問題並不在於什麼是思考和選擇的前事，却在於什麼是思考和選擇的結果……答案乃是，思考和選擇，使我們對於未來的種種可能性，能夠予以控制。而自由的要點，就是對於未來的控制。〔註一五二〕

杜威對於責任（ responsibility ）的看法，和自由一樣，也是瞻望未來的。他強調責任的中心問題在於，性格的改變和行爲方向的選擇的可能性。一個人被賦以責任，爲的是他可以學習——不是理論上的學習，而是在某種程度內改造他先前的自己。例如一個小孩對他所做的事，被認爲有責任，主要的意義不在追究他過去的行爲，而在於使他在未來類似的情境中，能夠考慮他的行爲的意義及後果。我們不對嬰兒、白痴或精神病患者課以責任，因爲他們沒有學習改變自己的能力。隨着這種學習能力的增加，責任的程度也因而增大。〔註一五三〕 杜威這種主張是說，要人們負責任的作用與運用制裁的功用，不是懲罰性或報應性的；而是教育性的、感化性的、勸戒性的與鼓勵性的。

三、道德權威的分析

（一）習俗道德與反省道德

習俗道德（ customary morality ）與反省道德（ reflective morality ）之區別，依杜威的解釋，就是前者將道德的目的、標準或規則的來源，歸之於長者的規定、流行的風俗的認可、或先人留下的習慣；而後者則訴之於良心、理性、或某種包含思想在內的原理。〔註一五四〕

當社會生活穩定，當社會習俗有着支配力量的時候，道德的權威來自有智慧的長者、宗教及政治上的權威人士、以及有威望的社會團體。一般人則依照社會習俗去行動，而沒有選擇的餘地。人們把他們的社會關係視爲當然的，它們就是那樣的，如果個人不能遵照習俗所規定的去做，就是道德上的叛徒。祇有極少數的人敢於批評由祖先傳下的習慣，而他們這樣做時，還是小心謹慎的。但是，當社會生活進於動盪狀態中時，道德的論爭不再環繞於個人對社會習俗的順應或背叛的問題，而集中於社會設施、法律、結晶於制度中而承襲下來的傳統、以及可欲的革命等等的價值問題。這時，習俗的權威失落了它的準神聖性，而反省思考便有其必要。〔註一五五〕

在一個為風俗所支配的社會裏，現存的社會秩序像是自然秩序一樣地無可避免，一樣地必須。而任何改革的建議都被認為違反自然而遭受反對。不久以前的婦女被選舉權便是一個例子。可是，當社會情況有了改變，當新要求、新滿足很多的時候，當人口的移動促成了大量的人口遷出的時候，當分離的文化互相混和與互相影響的時候，當休閒時間的增加與新的娛樂機會相應的時候，當資本大量的結合而決定個人就業機會的時候……人們的注意力就必須向着社會狀況加之於個人身上的影響。個人自己必須針對社會變革而考慮他自己的行動，除非他祇是一個孤立漂流的分子，他必然被迫從事反省思考，以確定何種社會傾向是他所喜好的，何種傾向是他所反對的；何種制度是他所希望予以保存的，何種制度是要予以修改或取消的。
〔註一五六〕

我們今天就生活在這樣的一個變遷的社會中。雖然今天仍有人以為，他們有着典範與原則，足以自動地和最後地裁決如離婚等等的對錯、資本家與勞動者的權利、私有財產的限度，以及立法干涉私人飲食、衣着等等。但是，也有很多其他的人，他們以為上述種種問題，不能由固定的典範與原則來解決，並認為那種解決的方法，將無可避免地走入錮蔽人心的偏執的獨斷主義（dogmatism）之路。因此，正當的途徑應當是應用我們智慧，來解決上述種種問題。〔註一五七〕 反省思考的道德，就是要拋棄盲從的態度，把一切習俗的教條視為可能的資料，檢討其所由發生的社會情況，以及形成這些教條並使它們被接受的方法，並深入探討這些教條在今日社會情況下的適宜性或可行性。反省的道德，決不會武斷地主張那些習俗的規則是對的，而那些是沒有意義的。它祇表明：反省是道德上所不可缺少的，至於反省的資料，則是道德的探討與道德的判斷所應對付的那些事物。〔註一五八〕

（二）權威倫理與人文倫理

所謂「權威倫理」（authoritative ethics），是指由一個至高無上的權威，為人們規定一個倫理判斷的標準，並藉此立下法律及行為規範。在權威倫理之下，服

從是至高的德性，而不服從則是最大的罪行。權威倫理否認一般人有分辨善惡與對錯的能力，因此應將決定善惡與對錯的權力託付給權威。所謂「人文倫理」(human ethics)，就是主張人類是平等的，人人都具有同樣的理性，可以由自己來作對錯與善惡的判斷，因此，每個人都是行爲規範的提供者，也是行爲規範的操作者。人文倫理不承認任何超乎個人之上的權威，有權代別人取決善惡，它主張唯有個人本身才能爲自己決定善惡的標準。〔註一五九〕

杜威雖然沒有在名詞上作以上的區分，但是他顯然是極端反對權威倫理的。他曾經指出，訴諸權威的方法，乃是道德的獨斷理論之特徵：

假定有着終局的並無可懷疑的知識的存在，我們藉之而能自動地解決每個道德問題，此種假定實包含着對於道德的獨斷主義之信賴……超自然的神的意志、神意所命的統治者的意志、哲學上所謂的自然律的意志、良心的意志、國家命令的或憲法的意志、一致同意的意志、大多數的意志、參加過的會議的意志、來自古代的傳統的意志、祖先睿智的意志、過去先例的意志，都是在過去不同的時期中曾經爲人們所援訴的權威。援訴的一般特徵，就是其中有一種權威之聲，因而排除了探討的必要。〕〔註一六〇〕

一個家庭中的兒童，一個國家的公民及團體，可能會覺得，那些約束他們的命令是專斷的，缺乏真正的道德權威的。他們也可能覺得，那些時下流行的法規，乃是來自過去的——而現在業已過時的——習俗，或者祇是代表掌握權力者的勢力，而不是代表一種道德的理想。父母的、師長的、統治者的訓諭或禁令，在經過反省思考之後，可能被判明爲祇是他們自己情感衝動的表現，或者是個人的權力與特權的興趣的表現，一種基於較高的地位而非基於道德原理的表現。服從，往往是由酬報與懲罰、承諾與威脅——道德理論上稱爲「制裁」——所促成。倘若奉行法規和遵守義務的終極的理由，祇是因爲期望酬報和畏懼懲罰，道德立即變爲卑屈的。而且，這種表面服從實際是害怕的情形，將導致一種聰慧的僞善。一個聰明的人，大可在表面看來似乎是忠於習俗權威的掩飾之下，依然我行我素。〔註一六一〕

從反面來看，一個擁有權威力量的人，很難避免這種想法：祇要他有權力執行他的命令，他的要求都是對的。然而，即使是一個心腸最好的人，他也未必能夠知道別人真正的需要；至於那些自私的人，這種無知更有危險。在歷史上，私人的特權往往與官方的地位相混同。効忠被視為奴役的同義字，道德被簡化為命令的實踐。藉着法律與權威之名而實行壓迫，最後終必引起大規模的爭取自由的行動。〔註一六二〕

那麼，道德權威的終極性質究竟是什麼呢？它與習俗的以及政治的權威有什麼區別呢？依杜威的解釋，道德的權威不同於單純的強制。單純的強制在道德上是不能立足的。真正的道德權威乃是存於人與人之間的相互關係。在這個世界上，人並不是生活在孤立狀態中，而是生活在與他人不斷的聯合及交涉的關係中。以家庭而言，父母對兒童的命令不必一定要訴之於專斷的意志；它可以發自父母與子女間的親子關係中的家庭生活的性質。父母的命令和要求，並不是一種外來的專斷的權力，而是親子關係整體的表現。兒童的反應則基於他對父母的情感，他尊重他們的判斷，甚至當父母的要求與他的欲望相反時，他仍然願意遵從。反過來說，由於父母也包括在這種親子關係之中，基於這種關係，他們也對兒童負有某些義務，雖然兒童或許不能以任何明確的命令來表達他的要求。同樣的道理，基於朋友關係的性質，朋友們相互間也負有某種義務。在一個公正的國家之中，人民不顧個人的困難，去遵守國家的命令，並非由於國家可能加之於他們的身體上或精神上的壓力，而是因為他們自覺是國家社會的一份子。歸納起來說：公正、法律、義務等等，乃是源自人類親密的互相扶助的關係，它們的權威就是來自這種互助關係的性質。〔註一六三〕

伍、檢討與批評

由以上各節的徵引與說明，我們可以看出，杜威的倫理思想的內容，一方面包含了有關道德義務、道德價值及非道德價值等規範理論的探討，同時也包含了道德行為、道德主體及道德權威等與心理學有關的若干問題的分析。因此，要對它作一

番理論的檢視與價值的評估，實在不是一件簡單和容易的事。但是爲了避免繁瑣而冗長的討論，本文擬採取執簡馭繁的方式，從杜威倫理思想的觀點，方法，以及人性論三個方面，試加檢討與批評，而將一些無關宏旨的枝節一概予以省略。

一、進步的道德觀之檢討

杜威激烈地反對一切固定的目的，認爲那是舊的宇宙觀和舊的社會制度下的產物。依杜威，道德上的目的乃是一個不斷改良的過程，不斷進步的過程，而且這種目的決不可能脫離個人及社會的現實生活，而單獨存在。（見本文第25～26頁）

傳統的哲學家，自認爲他們的重要使命乃在確立一個永恆而固定的目的。然而社會是永遠在進步的，在一個變動的社會中怎能劃定一個永久固定的目的？那些追求永久固定的目的的人，其目的往往是與現實生活脫節的。人們追求和平，而經驗到的是戰爭；人們追求自由，而經驗到的是束縛；人們追求真善美，而經驗到的是偽、是惡、是醜。豈不是徒然令人失望？許多衛道者，往往將神聖的教條、統治者的權威、以及傳統的習俗，視爲道德上終極的目的，根本不問它們是否能爲衆人所接受；至於當代的法西斯主義（Fascism）及共產主義（Communism），亦均以某種固定的目的，作爲獨裁的護身符。結果所謂人生的永恆目的，反倒成了限制進步的絆腳石。

主張永恆而固定的目的的另一種結果，是使人將目光注意於未來的目標而忽略了現在，甚至把現在看作是達到將來的手段。所謂理想的至善，必須克制現在的欲望，而後方能實現，所以道德家的主張，大多是爲將來而犧牲現在。柏拉圖、亞里斯多德、斯賓挪莎、康德、甚至功利主義者的邊沁，莫不如此。杜威亦承認將來是重要的，但是自現在以至將來，不是躍進的，而是在一步一步的實踐中完成的。依杜威，現在與將來是分不開的，如果犧牲現在，則現在成爲真空，如何能達到將來？任何目的或理想，不能也不應過分的超然，而與現實的生活脫離關係。杜威所反對的，並不是道德的理想，而是與現實生活脫節的，永遠無法兌現的「道德幻想」。

杜威雖然反對永恒而固定的目標，但却主張人生有一個永恒而確定的責任——即人必須時時改進其自己。「人有責任去發展他的增進中的標準和理想。同時他也應該對他自己已經把握着的標準和理想，擔負起責任，本着良心，付諸實行。如此，道德生活就不致於陷入形式主義和古板的因襲，而變得生動、活潑，日益增進。」〔註一六四〕

改進自己是一種權利，也是一種義務。從權利而言，人人可以享受改進自己的果實；從義務而言，人人都有改進自己的責任。惟其如此，杜威的主張便不致流於「今朝有酒今朝醉」的快樂主義，也不致流於祇知瞻望將來的烏托邦思想。他要人人珍重可以控制的現在，面對現實的問題，努力於創造和改進，發現有矛盾的地方便力求調整，發現了較好的事物便徹底追求，唯有不斷的改進、不斷的實踐，社會的道德生活才能不停的進步。

杜威的思想，極富樂觀的色彩，認為人類若能善用智慧的力量，人類可以改善他自己，而且可以有能力改善他所生存的社會，可以把世界改造得更有利於人生。當然這種改變不能不受到各種主觀與客觀條件的限制，在各種具體的條件之內，人類所能期望的改進還是有其限度的。每一個時代，實際上都有一個進步的限度。但是從長期來看，人類在歷史中所佔的地位，就像是一個接力賽跑者，自己雖不一定達到目的，却使他人有達到目的的基礎。我們今日解決了若干社會問題，便成為明日人類所接受的社會環境，明日的人類在此社會環境中，又找出若干問題而解決之，則成為又明日的人類所接受的社會環境。因此，充實我們現在的社會，使它合於我們現在的生活要求，便是人生的目的。由於這種人生目的永遠持續，社會也必隨之而不斷改善。在這種認識之下，杜威的結論是有意義的。

二、反省思考(探究)的方法之檢討

(一)探究的功用及其限度

杜威的倫理學的方法，主要是他的經驗邏輯及心理學方法的應用。（見本文第13～17頁）前一種方法，最主要的就是探究。依杜威，每一個時代都有它不同的

背景，對於一切事物都應重新考察它們的意義，才能發現這個時代解決問題的適當方法。杜威以探究為求知的惟一途徑，從探究中，使經驗的一切事物的時代意義顯露無遺，同時使舊的經驗可以發揮新的作用。知識是調整經驗的工具，而經驗的調整，便是適應環境能力的增加。

人類行為的動機，常是希望得到更大的滿足。所以人類的行動，常為改變不滿意的環境，使它變得較為滿意。而行動的計劃，無非是尋找達到上述目的的方法。倘若某種行動能夠得到滿意的結果，後來在相同的機會中一定重覆表現。重覆的次數愈多，習慣便因而形成。社會中任何現象的改進，無不經過這樣的過程。倫理行為、習俗制度、法律條例、以致經濟關係的進化，都是探究的結果。倘若人類沒有改造環境的欲望，探究便無從發生。

社會是變動不居的，每一個時代，每一個社會，都有它的問題。我們今日的社會，變動不居的程度遠超過從前。物理學對技藝與交通所發生的影響，生理學醫學對人口問題所引起的變化，戰爭對貧窮與經濟所造成的後果，在在無法逆料。而這許多無法逆料的變化，自然都可以產生新的社會問題，並且它所生的影響，必然是多數的人民，而不是少數的個人。在這種時代和環境之中，杜威的注重探究的方法是極有意義的。

然而，當代世界的問題，有些並不是靠探究的方法可以解決的。例如不同信仰的人群，怎樣才能和平共存？不同信仰之所以產生，杜威也許說，這是因為沒有自由的探究之故。但是不同的信仰既經產生，這就是社會問題。單方面的探究的結果，不能也不易強迫對方接受，而隨意的妥協也不能真正地解決問題。杜威厭惡永恒而固定的目的，然而信仰却以永久的固定的目的為號召。擁護某種信仰的人，不肯也不能作客觀的探究或思考。在這種情境，恐怕不得不依賴其他的方法，以資補救了。

(二)道德中的反省思考及其限制

社會的認可與反對、贊揚與譴責、鼓勵與懲罰，對於個人的道德判斷，有非常重要而直接的影響，這本是盡人皆知的經驗事實。例如兒童在未能運用理智來判斷是非善惡之前，就已從他母親臉上的表情上、以及周圍的人對他的態度上（友善或不友善），學習到對錯與善惡判斷的標準。在學校或在社會上也有類似的情形，凡是別人所贊許的便是對的、好的；凡是引起譴責或遭致學校當局處罰的，便是錯的、壞的。「怕別人反對，要別人贊成」可以說是道德判斷最有力的外在動機。

但是這種怕別人反對、要別人贊成的心理，往往帶有強烈的情感壓力，使得兒童甚至成人，不敢過問到底「好」是指對他個人好，還是指對權威好。對於一般事物的價值判斷，好壞的含義異常明顯：當我說，這輛汽車比別輛「好」時，我的意思是說，這輛汽車比別輛「受用」，事物的好壞是依照它對我「有用」的程度而定。又如，狗的主人認為他的狗「好」，可能是因為那隻狗具有某種對他「有用」的特質，那隻狗或是看家狗，或是獵狗，或者祇是他所寵愛的小狗，祇要適合他的需要，那便是「好」狗。依照這個標準來看，某件事物「好」是指它對使用它的人「有好處」。

同樣的價值標準可以引用到人的身上來。一個雇主認為他的雇員好，可能是因為他的雇員對他有利。老師認為學生好，可能是因為他聽話，不會滋事，很給他面子。同樣的，祇要小孩子乖、聽話，那便是好孩子；如果不乖，不聽話，那便是壞孩子。然而，聽話的孩子可能是由於受到驚嚇，覺得自己不安全，想順從父母的意思想以討好他們，實際上這種順從並非發自內心；反之，不聽話的孩子可能有他們自己的想法，有他們自己的興趣，但是這些却不能討好父母，所以他們便是壞孩子。由此可見，完全由外在權威來決定的道德標準，與真正的善、惡或對、錯，是有很大的距離的。這就是杜威主張對於社會的認可，必須還要經過一番反省思考的緣故。

個人對於社會的認可與反對，如果完全不加思考，便據以作為道德判斷的標準，很容易養成一種盲從甚至屈從權威的態度；而這種未經反省的道德判斷的標準，可能是有問題的。（見本文第50～52頁）杜威的反省的認可論，主張對於一切流行的道德判斷之標準，都要經過一番反省思考，然後再決定個人的取捨，因此，無形中便關閉了權威倫理主義代替一切個人「決定對錯與善惡」的機會，而使個人自身有自行考慮「什麼事情對他最好」的機會。將道德判斷的標準，建立在理性的基礎之上。

反省思考的另一項重大的功能，在於淘汰陳腐的習俗。本來習俗形成之後，一般人都認為它是當然的事情，不加考慮的接受它的約束。如果社會環境和人民的知識程度停滯不變的話，習俗的道德當可繼續發揮其對於個人行為的約束力。然而社會的客觀環境總是變動的，保守的習俗勢將成為人類的負擔，而知識的進步，也使得人們對於陳舊的習俗覺得有重加檢討的必要。反省思考的結果，往往對於不合時宜的習俗予以修改，或者將顯然已經沒有意義的習俗予以淘汰。例如從前我國社會，男女婚配須憑父母之命、媒妁之言，今日男女婚姻則崇尚自由戀愛；從前大家片面地要求婦女遵守三從四德，今日則強調男女平等。這些道德標準的改良，無一不是反省思考的結果。

杜威強調反省思考的重要，誠然是正確的，但是反省思考的本身並不是一種道德判斷的標準，而祇是一種方法。這種方法誠然是我們從事道德判斷的正確方式，但却不是本身自足的，因為它必須以客觀的知識為依據，沒有正確的知識，無從作對與錯、善與惡、好與壞、可欲與可憎、值得與不值得……等等的判斷。而且反省思考難免或多或少受到個人主觀性格的影響，例如中國有一句話說：「以小人之心度君子之腹」，便說明了性格影響思想的此一事實。由此可見，並非每一個人的反省思考，都是公正無私、絕對正確的。

三、杜威的人性觀之檢討

杜威對於道德行爲的分析，也就是他對於人性的分析。人的行爲，有的合於道德，有的不合於道德。但究竟什麼是道德？一般道德家，往往先肯定某種先驗的對錯或善惡的觀念，而說這就是道德的準則，並以此準則去強迫他人接受，倘若不能發生預期的效果，便歸咎於惡的人性在作祟。其實他們應該反省：他們所說的惡的人性，是不是真正的人性？如果說是的，那他們的道德標準已經和人性相違背，當然無法強迫大家遵守了；如果說不是，那發生問題的反倒是他們的道德標準，而不是他們所痛心疾首的惡的人性。

杜威認爲道德的目的與道德的規則，都是從人性發展出來的，要想使道德規則被人服從、道德理想得以實現，唯有訴之於對人性的了解。道德若以貶抑人性來提高自己的身價，那完全是自殺的行爲。〔註一六五〕道德家所以會犯這樣的錯誤，無非是因爲他們沒有從「事實」去觀察人性，而祇是從「假定」中去懸想人性。根據虛空的玄想，所演繹出來的種種規則，在理論上也許頗能自圓其說，但是由於缺乏經驗的基礎，所以實行起來便難免處處碰到荆棘。

在心理學未發達的時代，道德家往往將人性分爲理性與欲望兩個部分，而以理性爲善的來源，欲望爲惡的種子。凡遵從理性指導的行爲便是道德的，順從欲望的行爲便是反道德的，故道德的目的就在以理性來壓制欲望。他們所了解的理性，並不是對於欲望活動的後果之理智的洞察，而是一種相反於欲望的力量，發出命令來限制欲望之活動的。殊不知人類行爲的動機，根本離不開欲望，任何觀念，除非是與某種需要相關聯，否則決不能變爲行動的目的。依杜威的分析，欲望，即自然的衝動，在本質上並無所謂善惡，當它與環境交互接觸之後，才有成爲善或成爲惡的可能，「任何衝動，按其與周遭環境交互影響之方式，可以組成爲任何傾向。」（見本文第 41 頁）道德上善與惡的衝突，並不是理性與欲望之間的衝突，而是不同的欲望之間，或不同的目的之間的衝突。（見本文第 31 頁）理性並不是一種用以反

抗衝動的力量，而是在諸多欲望中，達到一個實用的協調。（見本文第 44 頁）一般道德家無視於人性中的欲望（衝動）在個人行為上的重要性，一味的主張克制欲望，這種主張不過是理論上的教條，實際生活中所行者又是另外一套，結果無異獎勵了虛偽與說謊。

自從心理學受人注意以來，對於人性的了解，雖然有了很大的進步，但是心理學家的主張，或則重視先天的本能，或則誇大後天的環境，有的認為人性的基本傾向是利己，有的認為是利他，意見極為紛歧。杜威對於先天的本能，沒有作明白的界說，本能、衝動、欲望、傾向等名詞，有時夾雜運用，似乎均指人的潛在能力（potentiality）。杜威有時將這種潛能稱為「生長可能性」（the possibility of growth）或「可塑性」〔註一六六〕。如果沒有這種天賦的潛在能力，則一切後天習慣的獲得都是不可能的事。當個人的潛能與外在的環境發生交互影響時，它們可以被刺激、被加強，或者被壓抑、被削弱，而成為某種固定的模式。〔註一六七〕利己或利他，以及其他各種「動機」，其實都是在這種交互影響的過程中，所形成的行為模式。（見本文第 46～48 頁）杜威曾經指出：在西方國家爭取代議政府時，大家認為人性中最重要的因素是「愛好自由」；在英國由於工業生產上採用了新方法之後，擴大了通貨的用途時，「利己」就成為一個重要的動機；等到大規模的慈善組織滋長起來之後，「利人」又成為心理狀態中的一個要素；而今日事態的發展，很自然地又使人相信人類行動的指南是「對權力的愛好」。〔註一六八〕由此可見，不管構成人性的原來因素是什麼，某一個時代，某一個團體的文化才是對人性各種因素具有決定性影響的力量，祇有文化才能決定人類行為的模式。〔註一六九〕

杜威雖然強調後天的環境對於人性的影響，但他的思想却不是一種環境決定論。他並不否認人類潛在能力的重要性，而他對於人性的可塑性的概念，並非意味人類是社會環境及文化規格的反射體，永遠無法發展他的天賦本能去改變這些規格。他曾經指出，現代臨床心理學「重視人類潛在力量，對於決定一切外在行為、欲望、

判斷、信仰、及理想的重要性，是一種明智之舉。」〔註一七〇〕 正足以說明他本身重視潛在因素的程度，雖然他自己並未將此種新方法，全部傾注在他的倫理學理論之上。他鑑於現代工業化社會的組織，將人塑造成一種完全喪失自由與個性，祇知道被動地適應社會現狀的動物，認為這是民主社會最大的危機。他強調人類必須運用自己的智慧，繼續不斷地改善和重建我們的社會體制，俾使人類的理想價值能夠真正的實現。〔註一七一〕 他深信人類可以一方面適應環境，一方面主動地發揮天賦的本能，去改變一切不良的社會及文化。他說：「在一方面，文化決定人類天性的傾向往那一方面發展；另一方面，人性會創造一套特殊的社會制度及體系來滿足它本身的需要。這二者都是同樣的眞確。」〔註一七二〕

結 語

杜威的倫理學說，並沒有提出種種道德的標準，供我們去遵守，也沒有設定一個終極的道德理想，讓我們去追求。他祇爲我們指出一個思考的方向，和解決問題的方法。這個方向就是我們應該依賴自己的理智，而不是依賴傳統的教條或社會的權威，去決定道德上的對錯與善惡。但這並不是說，道德判斷完全是個人主觀的好惡，絕無客觀標準可言；而是說，人類可以根據自己的理智，分辨是非，判斷善惡，正如他可以根據理智，作其他許多判斷一樣。然而，正如其他的判斷一樣，道德判斷也要以客觀的知識作基礎，同時由於道德規範涉及人與人之間的關係，所以更要洞察人性的知識爲基礎。

對於道德問題的解決，杜威所提出的方法就是反省思考或批判的探究，在反省思考或探究的過程中，任何道德理論，都祇是理智的工具，要受實驗的後果之檢驗與證實。它反對在道德事件中固守傳統的先例與權威，它要求把流行的信念重加檢討，並於必要時予以修正。杜威這種主張，顯然是他的知識論的應用。依杜威，一切觀念、意義、概念或理論，乃是一些工具，用來改組疑難的情境的。它們的價值，祇能憑其所生的結果來判斷。〔註一七三〕 道德知識亦如同普通知識，祇有工具

的價值；一切道德判斷猶如普通知識的判斷，乃是一種行動的計劃，這判斷是否正確，要待行動的結果來證明；一切道德法則，正如科學的法則，祇是幫助求知的假說，並非固定不變的範疇。杜威認為傳統道德理論的根本錯誤，即在於企圖尋找種種固定的法則，然後憑此法則指示行動的方向；實則道德理論的任務，祇在於供給種種觀點與方法，使個人在其所處的個別情境中，能自行分析善惡的因素。

對於道德行為的分析，杜威指出人的行為，乃是個人與環境，或人性與文化交互作用而後發生的。個人固然可以改造環境，環境亦可以影響個人；人性固然可以創造文化，文化亦可以塑造人性。社會中流行的風俗，往往就成為個人的習慣，所謂文化，就是風俗習慣的錯綜複雜的結晶體。社會風俗影響個人的習慣，而習慣又影響個人的行為。個人所以有該做不該做的決定，他人所以對個人行為有所批評，祇因社會中有了流行的習俗，道德標準必須得到習俗的支持，才能發揮其約束個人行為的力量。但是文化與習俗具有維持現狀的傾向，而社會環境的變遷却永無止境。一旦社會的客觀條件有了重大的改變，現存的習俗與道德標準必定會或多或少喪失其原有的功能，而改變這種習俗標準的衝動也日益堅強。這時，個人的潛在能力便會脫穎而出，變成破壞舊習俗和創造新習俗的主要力量。

啓發人類的潛能以調整守舊的習俗，在杜威的思想中佔有相當重要的地位。杜威的主張反省思考的方法，其目的就在使個人的理智（亦為潛在能力之一種）由於運用而日益靈敏，使習俗的標準能夠隨着社會的進步而修正。道德家若以固定的標準勉人遵守，無異限制了反省思考的本能，使得個人的理智日趨退化，人人習於苟安，陳舊的習俗永遠存在，而道德標準亦永無革新的希望。結果，人們表面上所信仰的道德觀念是一套，而實際生活中所實行的又是另外一套，社會中勢必充滿了機詐虛偽以及互相不了解的現象。

我們今天的時代是一個動盪的時代，我們今天的社會是一個變動的社會，今日的問題，不能用昨日的方法來解決。為什麼許多人會固守傳統的標準，而不肯採取新的方法和新的行動呢？其最重要的原因，就是習於傳統而不認識今日，缺乏科學

精神，怯於承認事實。將科學精神與科學方法應用於道德問題，以反省思考的方法來代替固定的價值觀念和道德標準，乃是杜威倫理思想最大的特色。

附 註

- 〔註 一〕 In Jo Ann Boydston ed., *The Early Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1975), Volume 3, pp. 238-388.
- 〔註 二〕 Ibid., p. 241.
- 〔註 三〕 Ibid., p. 240.
- 〔註 四〕 Ibid., p. 301, p. 303.
- 〔註 五〕 Ibid., p. 322.
- 〔註 六〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 4, p. 221.
- 〔註 七〕 Herbert W. Schneider, "Dewey's Ethics" (part one), in Jo Ann Boyeston ed., *Guide to The Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1970), p. 106.
- 〔註 八〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 3, p. 94, p. 109.
- 〔註 九〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 4, p. 224.
- 〔註 十〕 Ibid., p. 225.
- 〔註 十一〕 Ibid., pp. 229-230.
- 〔註 十二〕 Ibid., p. 234.
- 〔註 十三〕 Boydston ed. *The Early Works of John Dewey*, Volume 5, p. 22.
- 〔註 十四〕 Ibid., pp. 54-55.
- 〔註 十五〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 1 p. 213.
- 〔註 十六〕 Ibid., p. 214.
- 〔註 十七〕 Ibid., p. 218.
- 〔註 十八〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 5, p. 96.
- 〔註 十九〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 4, pp. 237-239, pp. 258-259.
- 〔註 二十〕 Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 2, p. x.
- 〔註 二一〕 John Dewey and James H. Tufts, *Ethics* (New York: Henry Holt and Co., 1947), p. vi.
- 〔註 二二〕 Cf. Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 4, p. xii, and Schneider, "Dewey's Ethics" (part one), in Boydston ed., *Guide to The Works of John Dewey*, p. 110.
- 〔註 二三〕 Cf. John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt and Co., 1948), p. 172-180.
- 〔註 二四〕 Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. iii.
- 〔註 二五〕 Dewey and Tufts, *Ethics* (1932), p. 290.

- [註二六] Dewey and Tufts, *Ethics* (1908), pp. 201-211.
- [註二七] John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Capricorn Books, 1960), p. 255.
- [註二八] John Dewey, "Logical Conditions of A Scientific Treatment of Morality", in *Investigations Representing the Department, Part II: Philosophy Education* (University of Chicago, The Decennial Publication, First Series, Vol. III [Chicago: University of Chicago Press, 1903]), Secs. 6, 7.
- [註二九] John Dewey, "Theory of Valuation", in *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. II, No. 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1939), p. 62.
- [註三十] S. Morris Eames, "Dewey's Theory of Valuation", in Boydston ed., *Guide to The Works of John Dewey*, p. 184.
- [註三一] John Dewey, "The Field of Value", in Ray Lepley ed., *Value: A Cooperative Inquiry* (New York: Columbia University Press, 1949), pp. 64-77.
- [註三二] Cf. Darnell Rucher, "Dewey's Ethics" (part two), in Boydston ed., *Guide to The Works of John Dewey*, p. 117.
- [註三三] John Dewey, "Moral Philosophy", in Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 4, p. 132.
- [註三四] John Dewey, "Theory of Moral Life", in Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 312.
- [註三五] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Henry Holt and Co., 1920), p. 173.
- [註三六] Dewey, "Theory of Moral Life", in Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 313.
- [註三七] Dewey, *The Quest for Certainty*, pp. 38-39, and Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 146.
- [註三八] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 350.
- [註三九] Ibid., p. 366.
- [註四十] Ibid., p. 364, p. 366.
- [註四一] Ibid., p. 365.
- [註四二] Ibid., p. 365-366.
- [註四三] Dewey, *The Quest for Certainty*, pp. 277-278.
- [註四四] 有關「探究」的理論之詳細而有系統的討論，須參看杜威所著 *Studies in Logical Theory* (1903), *Essays in Experimental Logic* (1916), *How We Think* (1933), 以及 *Logic: Theory of Inquiry* (1938) 等書。
- [註四五] John Dewey, *Logic: Theory of Inquiry* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1964), p. 117.
- [註四六] John Dewey, *How We Think* (Boston: D. C. Heath and Co., 1933), p. 100.
- [註四七] 杜威先後使用過不同的名稱來指涉他所說的「思想的過程」，如：反省的經驗 (reflective experience), 反省的思考 (reflective thought), 反省 (reflection), 認知 (knowing), 探究 (inquiry) 等等。參看 Richard J. Bernstein, ed., *On Experience, Nature, and Freedom*

(New York: The Bobbs-Merill Company, Inc., 1960), p. xxvii¹³

- [註四八] Dewey, *How We Think* (1933), pp. 106-107.
- [註四九] Dewey, *How We Think* (1910), p. 77.
- [註五十] Dewey, *How We Think* (1933), p. 107.
- [註五一] Ibid., pp. 115-116.
- [註五二] 見「鄧文海先生政治科學文集」(台北廣文書局, 民56), 頁484。
- [註五三] Dewey, *How We Think* (1933), p. 116.
- [註五四] 佛洛姆(Erich Fromm)著, 蔡仲章譯:「人類之路」(*Man For Himself: An Inquiry into Psychology of Ethics*) (台北協志工業叢書出版公司, 民國六十年十二月再版), 頁2, 頁21。
- [註五五] John Dewey, "Ethical Principles Underlying Education" in Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 5, pp. 54-55.
- [註五六] John Dewey, "The Significance of the Problem of Knowledge", in Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 5, p. 23.
- [註五七] Herbert W. Schneider, "Dewey's Psychology", in Boydston, ed., *Guide to The Works of John Dewey*, p. 8.
- [註五八] Ibid.,
- [註五九] Ibid., p. 9.
- [註六十] John Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 3, pp. 259-250.
- [註六一] Ibid., p. 250.
- [註六二] John Dewey, "The Study of Ethics: A Syllabus", in Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume 4, p. 278.
- [註六三] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 261; and Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], p. 266.
- [註六四] Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], p. 260; and Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 264.
- [註六五] Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], p. 281.
- [註六六] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 274.
- [註六七] Ibid.
- [註六八] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 263.
- [註六九] Ibid., p. 262., p. 263.
- [註七十] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], pp. 275-276.
- [註七一] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 263.
- [註七二] Ibid., pp. 264-265.

- [註七三] Ibid., p. 265.
- [註七四] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 271.
- [註七五] Ibid., p. 272.
- [註七六] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 266.
- [註七七] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 270, p. 272.
- [註七八] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 239.
- [註七九] Ibid.
- [註八十] Dewey, "Outlines of Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 333.
- [註八一] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 242.
- [註八二] Ibid.
- [註八三] Ibid.
- [註八四] Ibid., p. 243.
- [註八五] Dewey, "The Study of Ethics: A Syllabus", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], p. 320.
- [註八六] Ibid., p. 325.
- [註八七] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], pp. 294-296.
- [註八八] 此處所舉的例子，是作者所補充。
- [註八九] Dewey and Tufts, *Ethics*, pp. 161-162.
- [註九十] Ibid., 162.
- [註九一] Ibid., pp. 366-367.
- [註九二] Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, pp. 177.
- [註九三] Ibid., p. 176.
- [註九四] Ibid., p. 162.
- [註九五] 福蘭克納 (William K. Frankena) 著，黃慶明譯：「倫理學」 (*Ethics*) (台北有志圖書出版公司，民 61)，頁 32。
- [註九六] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 309.
- [註九七] Boydston, ed., *Guide to The Works of John Dewey*, p. 116.
- [註九八] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 195.
- [註九九] Ibid.
- [註一〇〇] Ibid., p. 269.
- [註一〇一] Ibid., p. 251.
- [註一〇二] Ibid., p. 252.
- [註一〇三] Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 278.
- [註一〇四] Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 180.

- [註一〇五] Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Vol. 4, p. 247.
- [註一〇六] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 224.
- [註一〇七] Ibid., p. 200.
- [註一〇八] Ibid., p. 200-201.
- [註一〇九] Ibid., p. 202-203.
- [註一一〇] Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], p. 253.
- [註一一一] 福蘭克納 (William K. Frankena) 著, 黃慶明譯: 「倫理學」(前書), p.104。
- [註一一二] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], pp. 383-385.
- [註一一三] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 259.
- [註一一四] Ibid., p. 281, p. 278.
- [註一一五] Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 260.
- [註一一六] Ibid., pp. 260-261.
- [註一一七] Ibid., p. 265.
- [註一一八] Ibid., p. 266.
- [註一一九] Ibid., pp. 172-173.
- [註一二〇] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 247, p. 224.
- [註一二一] John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Dover Publication Inc., 1958), pp. 154-155.
- [註一二二] John Dewey, *Essays in Experimental Logic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1916), p. 36.
- [註一二三] Dewey, "Theory of Valuation". in *International Encyclopedia of Unified Science*. Vol. II. No. 4, p. 34.
- [註一二四] Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 199.
- [註一二五] Ibid., pp. 170-171.
- [註一二六] Ibid., pp. 175-176, p. 171.
- [註一二七] Ibid., p. 167, pp. 175-176.
- [註一二八] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], pp. 243-246; Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 186.
- [註一二九] Dewey, "The Study of Ethics". in Boydston, op. cit. [Vol. 4], pp. 229-230.
- [註一三〇] Dewey and Tufts, *Ethics*, pp. 176-177.
- [註一三一] Ibid., p. 184.
- [註一三二] Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 245.
- [註一三三] Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], pp. 240-243.
- [註一三四] Dewey, *Human Nature and Conduct*, pp. 92-93, p. 95, pp. 156-157, pp. 164-165.

- (註一三五) Ibid., p. 40, p. 25, p. 42; Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 181.
- (註一三六) Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 90.
- (註一三七) Ibid., pp. 190-196, pp. 254-255.
- (註一三八) Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 316.
- (註一三九) Ibid., p. 316, p. 319.
- (註一四〇) Ibid., p. 317, p. 319.
- (註一四一) Ibid., pp. 321-323.
- (註一四二) Ibid., pp. 324-326.
- (註一四三) Ibid., p. 326.
- (註一四四) Ibid.
- (註一四五) Ibid., p. 327.
- (註一四六) Ibid., pp. 331-333.
- (註一四七) Dewey, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 3], p. 343.
- (註一四八) Dewey, "The Study of Ethics", in Boydston, op. cit. [Vol. 4], p. 341.
- (註一四九) Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 438.
- (註一五〇) Ibid., p. 339.
- (註一五一) John Dewey, "Philosophy of Freedom", in Horace M. Kallan ed., *Freedom in Modern World* (New York: Coward-McCann, 1928), p. 261.
- (註一五二) Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 311.
- (註一五三) Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 339.
- (註一五四) Ibid., p. 171, p. 197.
- (註一五五) Ibid., pp. 197-198, pp. 347-348.
- (註一五六) Ibid., p. 352.
- (註一五七) Ibid., p. 350.
- (註一五八) Ibid., p. 191, p. 353.
- (註一五九) 佛洛姆 (Erich Fromm) 著, 蔡仲章譯: 「人類之路」(前書), 頁 6~10。
- (註一六〇) Dewey and Tufts, *Ethics*, pp. 364-365.
- (註一六一) Ibid., pp. 245-246.
- (註一六二) Ibid., p. 246.
- (註一六三) Ibid., pp. 236-238.
- (註一六四) Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 175.
- (註一六五) Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 2.
- (註一六六) John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Macmillan Company, 1920), p. 49.
- (註一六七) John Dewey, *Freedom and Culture* (New York: G. P. Putnam's sons, 1939), p. 29.
- (註一六八) Ibid., pp. 17-18.

〔註一六九〕 Ibid., p. 18.

〔註一七〇〕 Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86.

〔註一七一〕 Richard J Bernstein, ed., *John Dewey: On Experience, Nature, and Freedom* (New York: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1960), pp. xii-xiii.

〔註一七二〕 Dewey, *Freedom and Culture*, p. 18.

〔註一七三〕 Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 156.

參考文獻

1. Dewey, John, "Outlines of a Critical Theory of Ethics", in Boydston, Jo Ann, ed., *The Early Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press (1975), Volume 3, pp. 238-388.
2. _____. "The Study of Ethics: A Syllabus", in Boydston, Jo Ann, ed., *The Early Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press (1975), Volume 4, pp. 221-362.
3. _____. "Theory of Moral Life", in Dewey, John, and Tufts, James H. *Ethics*. New York: Henry Holt and Co. (1947), pp. 171-334.
4. _____. "Theory of Valuation", in International Encyclopedia of Unified Science. Vol. II, No. 4, Chicago: University of Chicago Press (1939).
5. _____. "The Field of Value", in Lepley, Ray. ed., *Value: A Cooperative Inquiry*. New York: Columbia University Press. (1949)
6. _____. "Ethical Principles Underlying Education", in Boydston, Jo Ann. ed., *The Early Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. (1975) Volume 5, pp. 54-83.
7. _____. "The Significance of the Problem of Knowledge", in Boydston, Jo Ann. ed., *The Early Works of John Dewey*. Volume 5, (1975) pp. 3-24.
8. _____. "Philosophy of Freedom.", in Kallan, Horace M. ed., *Freedom in Modern World*. New York: Coward-McCann. (1928)
9. _____. *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt and Co. (1948)
10. _____. *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books (1960).
11. _____. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Co. (1920).
12. _____. *Experience and Nature*. New York: Dover Publication Inc. (1958)
13. _____. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. (1964)
14. _____. *How We Think*. New York: D. C. Heath and Co. (1910)
15. _____. *How We Think*. Boston: D. C. Heath and Co. (1933)
16. _____. *Essays in Experimental Logic*. Chicago: The University of Chicago Press. (1916)
17. _____. *Freedom and Culture*. New York: G. P. Put-nam's sons. (1939)

18. Dewey, John. and Tufts, James H. *Ethics*. New York: Henry Holt and Co. (1947)
19. Boydston, Jo Ann. *The Early Works of John Dewey*. Vol. 1, Carbondale: Southern Illinois University Press. (1975)
20. _____. *The Early Works of John Dewey*. Vol. 2, Carbondale: Southern Illinois University Press. (1975)
21. _____. *The Early Works of John Dewey*. Vol. 3, Carbondale: Southern Illinois University Press. (1975)
22. _____. *The Early Works of John Dewey*. Vol. 4, Carbondale: Southern Illinois University Press. (1975)
23. _____. *The Early Works of John Dewey*. Vol. 5, Carbondale: Southern Illinois University Press. (1975)
24. Schneider, Herbert W. "Dewey's Philosophy". in Boydston, Jo Ann. ed., *Guide to The Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. (1970)
25. _____. "Dewey's Ethics", Part one. in Boydston, Jo Ann. ed., *Guide to The Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. (1970)
26. Rucker, Darnell. "Dewey's Ethics", Part Two. in Boydston, Jo Ann. ed., *Guide to The Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. (1970)
27. Eames, S. Morris. "Dewey's Theory of Valuation", in Boydston, Jo Ann. ed., *Guid to The Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. (1970)
28. Bernstein, Richard J. *John Dewey: On Experience, Nature, and Freedom*. New York: The Bobbs-Merrill Co., Inc. (1960)
29. Schilpp, Paul Arthur. ed., *The Philosophy of John Dewey*. New York: Tudor Publishing Company. (1951)
30. 福蘭克納 (William K. Frankena) 著，黃慶明譯：「倫理學」 (*Ethics*) 。台北有志圖書出版公司，民 61 初版。
31. 佛洛姆 (Erich Fromm) 著，蔡仲章譯：「人類之路」 (*Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*) 。台北協志工叢書出版公司，民 60 再版。

