

中 央 研 究 院
三 民 主 義 研 究 所

專 題 選 刊

(六十三)

生活素質的哲學分析 ——論生活素質的要素及其評價

成 中 英

中 華 民 國

臺 灣 臺 北 南 港

中 華 民 國 七 十 三 年 五 月

生活素質的哲學分析

——論生活素質的要素及其評價

成 中 英

一、「生活素質」一詞的涵義

生活素質 (Quality of Life) 是一個錯綜複雜的觀念，蓋其由兩個複雜的觀念「生活」與「素質」複合而成。「生活」 (Life) 有衆多層次與方面，而所謂「素質」 (Quality) 更包含「性質」 (Characteristic) 與「價值」 (Value) 兩義。因之，「生活素質」至少應兼指「生活的性質」與「生活的價值」。唯一般社會科學家引用「生活素質」一詞時，往往只重生活性質表象及其感受的描述，且把這些表象及感受簡化「還原」 (Reduce) 為社會的或經濟的統計資料。由於「生活」包含強烈的價值因素，如生活包含了對自由的愛好、對道德的尊重、對藝術的鑑賞等，描述生活性質的社會的或經濟的統計資料也不能不假設一套價值系統或一套價值標準，但我們在此却不能不問：研究「生活素質」的社會科學家假設了何種價值系統及價值標準？顯然沒有理論的說明是不夠的。

社會科學家如果嚴守行為科學中「事實」 (Fact) 與「價值」 (Value) 的

區分，在「生活素質」的研究中可以拒絕作任何自事實到價值的推斷，生活素質的研究也許就可以止於社會的或經濟的資料統計。然而許多社會科學家却不滿足於「生活素質」的「量」的研究而傾向於抽引「質」的結論。這或者是受到「生活」離不開價值，「素質」也離不開價值的潛在意識影響，乃往往以社會及經濟的統計資料作為衡量或測定生活價值的指標（Indicators）與指數（Indexes），如以平均國民所得、貧富收入懸差、醫院病床多寡、醫生數目與人口比例等等來衡量或測定一個國家或社會的「進步」的情形或「現代化」的程度（注意「進步」與「現代化」同含價值意義）。當然這種衡量與測定的指標研究具有重大意義，也應列為經驗科學研究的重要項目。但如果我們沒有一套完整的理論來說明衡量與測定的根據，來解釋與求證事實與價值的關係，則生活素質的「量化」（Quantification）描述，也就很難導致正確可信的價值結論。不僅如此，生活素質量的研究更易發生「以偏概全」、「以偏舉偏」的毛病，因而形成「生活素質」觀念的貧乏化、狹隘化與僵固化，使其喪失原有的豐富與生動的含義了。

以上自觀念分析與方法學提出對「生活素質」量的研究批評性的討論，其意非在否定社會科學對「生活素質」研究的重要性與其貢獻；相反地，這項評論是意欲擴大社會科學對「生活素質」研究的廣度以及加深該研究的深度，藉以提高對方法學與價值問題思考的警覺，並肯定哲學對生活素質研究的重要性與必然性的認識。茲歸納以上討論為三點意見以見哲學的相關：

（一）純就生活性質的經驗與事實而言，社會科學的研究應發展一套切合社會生活實際、代表生活實際或顯露生活實際的社會生活指標，這一套指標的發展必須預設對社會生活有一通盤的正確認識，並預設對指標之為指標亦有正確的技術性的了解。社會科學家 Paul F. Lazarsfeld, Ann K. Pasanella 與 Morris Rosenberg 在其所編之「社會研究語言中之多種連續性」（Continuities in the Language of Social Research）一書中曾對基於指標建立的指數理論（Theory of Indices）作一探索〔註一〕，值得吾人注意。最近在美國紐約州立（阿本尼校區）大學與東西文

化中心所發展出來之「多向測量度量法」(Multi - dimensional Scale) 及其「伽利略電腦程式」(Galileo Computer Program)^{〔註二〕}，對設計及分析指標的技術有極大改善，值得吾人引進。此等了解均為建立社會生活指標與指數所必需。對此等了解作方法學上的批評以求精確與完整，乃是哲學性的工作。

(二)價值現象既為生活現象之一部分，故亦可作為經驗科學研究之對象。不但價值現象可以作為經驗科學研究之對象，價值現象與社會、經濟現象之關係及其如何關連亦可作為經驗科學研究之對象；以此等研究為基礎進而發展一套與社會生活指標相應的價值指標，藉以透過社會生活指標以衡測價值結構，或透過價值指標以衡測社會與經濟結構及其變遷。茲舉例言之，如吾人能建立家庭經濟與藝術修養之相關指標對比關係，則吾人可就家庭經濟指標以論述藝術修養之程度，亦可就藝術修養指標以論述家庭經濟之情況。此類研究，問題甚多。問題之來源乃在吾人往往對社會之價值結構不能把握，欲求把握一個社會的價值結構，則不能不首對價值觀念與價值體系有所認識，此又為哲學性的工作了。

(三)探討生活各層次及各方面的關係，而此等關係又必須分為「事實的」及「價值的」兩類，則不能不有全體性的理論架構用來說明生活各層次與各方面的關連，並用來解釋生活各層次與各方面中「事實」與「價值」的關係。如果一個社會科學家開始從事這樣的理論工作，則他業已踏入了哲學的異域，對生活素質的問題作基礎性的了解了。這項理論工作目前顯然尚未開始^{〔註三〕}，但這項理論工作的重要性却是不容否認的。本文旨在對生活素質內涵要素（兼「事實」面與「價值」面）作一整體性理論的亦即哲學的探索，在此探索中首先提出一理論架構，以為社會學科深入研究的起點，並為社會學科科際討論之參考交流。本文亦可視為對生活素質觀念的哲學分析，與對社會生活價值哲學之初步建樹。

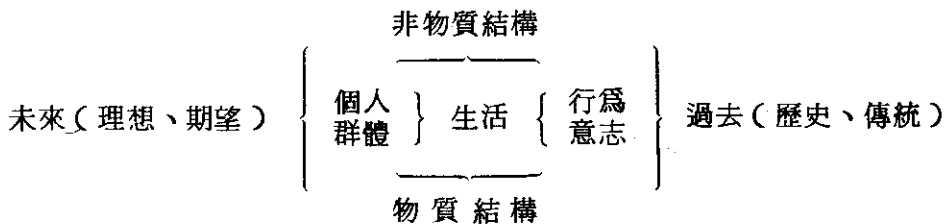
二、生活素質的一元性與多元性

生活是一元的，生活的層次與方面却是多元的，生活的多元層次與方面構成生

活的一元與全體。生活有其內在一元的動力，在與環境多元因素交互影響下，發展為一多元層次與多元方面之結構。然生活仍不失其為一元的整體或一元完整之實體。因之生活的衆多層面、活動，並非散置孤立的系統，乃必以滿足生活實體之一元性與整體性為目的。生活含涉時間與空間，由單純的活動與功能逐步發展為複雜的需要、滿足、適應、配合、推陳出新等活動與功能。生活與智識、文化及社會各種活動（政治、經濟、教育等）互為因果。故生活的複雜化亦即文化的複雜化、智識的複雜化、社會的複雜化。

我們此處談的生活觀可名為機體主義的生活觀（Organismic View of Life）〔註四〕：生活不是機械、不是由配件組成。生活乃一有機的生命體。社會生活結構亦如個人生命體，各部份各層次息息相關，彼此依存，在正常健康的情形下且彼此相輔相成，發揮相對獨立的功能以達到生活整體的目的。生活整體的目的是為達到更健康更充實亦即更有價值的生活。

自個人生命有機體的模型觀之，生活與其物質的與非物質的（亦即可見的與非可見的）結構，更包含了過去（傳統、歷史）、現在（現實、實際）與未來（理想、期望）三個時間向面。如果我們把「現實向面」的生活實體看成一群行為及一組意志，並區分個人與群體兩個考察角度，則我們可以用下圖表示生活整體的多元複雜內涵：



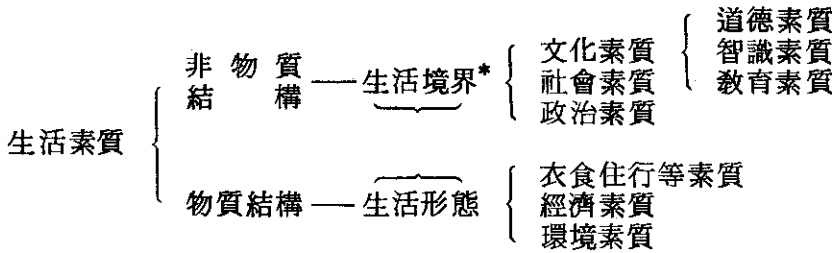
我們顯然可以把生活的物質結構看成維護衣、食、住、行、保健等基本生存條件的環境結構與經濟結構。衣、食、住、行、保健等基本生活方式自然也應視為生活的物質結構之一部。有關生活的非物質結構，我們可以劃分社會結構、政治結構與文化結構三方面。社會結構涉及群體組織與群體與個人的關係；政治結構涉及權

生活素質要素與函數分析

x { y : x 是 y 的函數

x } { y : x 與 y 互為函數

* : 在一定基礎上的高度決定力與影響力



此處宜加注意者乃一般學者習將「文化」一詞涵括社會、經濟與政治等因素，此為廣義的文化觀念，如吾人論中西文化異同即就此義發揮〔註五〕，然本文及本文中圖示所指之文化乃指個人與群體生活過程中與政治、經濟、社會組織與關係同時及同等影響個人與群體行為與意志之道德、教育、智識等價值取向力量。此為狹義的文化意念。

生活的實體可名為「生之意志」或「生之活力」或「生之性」。我們固然可以假借尼采（Nietsche）或柏克森（Bergson）的哲學來說明「生之意志」或「生之活力」或「生之性」（Life-nature）。但我們更可以藉用易經「生生之謂易」「生生」的觀念來說明生活實體或「生之性」〔註六〕。生活實體即生命的創造力和生命的發展性，具備了一分為二、二合為一、同時承受環境與改變環境的兩種能力（易傳中稱為動靜之性）。近代心理學與近代生物學用「需要」（Need）或慾求（Desire）一詞來說明此「生之性」固無不可，但此等說明往往忽視「生之性」的自主性（Self-autonomy of Life），亦即忽視生活對「需要」與「慾求」的反影響，以及本質的常新與創新。

認識生活素質的要素以及他與其要素的函數關係，亦即認識生活素質的整體性與綜合性。有此認識，對於生活素質要素的分析也就能夠統之有實，會之有元了。

三、生活素質的主體性與客體性

在吾人未進行對生活素質要素的重點分析之前，吾人還要特別指出衡量生活素質的兩個不同範疇。此即生活素質的主體性與客體性。這兩個範疇是對立相反又相輔相成的。唯有透過對此兩範疇相對關係正確的認識，吾人才能看出許多現行的生活素質研究，測重了生活素質的客體性而忽視了其主體性。總體心理學方面的研究雖然注意到個人主觀心理對生活各層次各項目需要的觀感與滿足程度問題，但也未真正接觸到生活素質主體性的核心問題。自然更無由認知主體性與客體性對立而相輔的關係，並據此認知生活素質的綜合性與整體性問題。

首先吾人要了解為生活素質的主體性，何為生活素質的客觀性。茲試舉例以說明。我們常常注意到，有人物質生活很滿足，具備高品質的各種享受，但他却不快樂，甚至覺得生活乏味，毫無意義；另有人享受物質生活，沾沾自喜，但自旁人看來，他的生活空洞無聊，一無是處。事實上現代人在現代化生活中往往感到「空虛」、「荒謬」、「絕望」、「失落」等情緒的襲擊，造成存在主義、虛無主義對現代人生活素質低調與悲觀的看法。我們現在要問：以上境遇的生活具有高尚可羨的素質嗎？我們會滿意這樣的生活嗎？一個生活主體缺少意義與價值的生活顯然是不值得羨慕的生活，因之也不具備高尚的素質。相反的，一個安貧樂道的人，生活環境及境遇或許不佳，物質生活也不盡如人意，然而由於他心胸豁朗，心地光明，性格堅毅而又能自道德、文學、哲學與藝術、宗教的修養中開拓精神的生活境界，因而怡然自得，生活過得安詳和諧。歷史上許多偉大人物都過了這樣的生活。這種生活的素質是高是低自可不言而喻。

吾人審察以上兩例之差異，立即可以發現一個人生活素質至少有一半決定於個人的主體性（Subjectivity - autonomy）——亦即個人充實自己、修養自己以開拓生活境界的能力，這也包含了整合（Integrate）個人人格、適應及改善環境，亦即造成自我統一和諧、人我與物我融洽協調的能力。這種能力乃人人與生俱有，故

爲人性之一部分。中國儒家的重大貢獻就在肯認這種能力。這種能力也就是生命之爲生命，能創造、能主動、能實現及完成自我之能力，吾人名之爲「生活的主體性」或「生活素質的主體性」〔註七〕。由此生活主體性產生的生活素質可名之爲「主體性的生活素質」或「生活的精神素質」。吾人在此可作一假設：在一般情形下，生活的主體性有潛力開創一高尚的生活精神素質及生活價值。故任何人均可基於自己的努力提高自我的生活精神素質。

與生活精神素質相對待的是生活的物質素質，亦可稱爲物質生活的素質，此即爲生活主體所遭受的物質環境與條件，包含滿足經濟需要的人爲條件等等。此等條件對生活素質有相當影響，這種影響往往以提升或壓抑生活的精神素質的方式出現。生活所承受物質條件影響的能力與事實可名之爲「生活的客體性」或「生活素質的客體性」。上舉第一例顯示了物質因素壓抑了精神，使生活墮落，所謂飽暖思淫慾。現代工商社會更不乏紙醉金迷之徒。上舉第二例則顯示物質條件激勵精神、提升價值的作用。優良的物質條件自然能夠成爲發展精神素質的基礎，就是不佳的物質條件也常能產生促進精神生活的效用。世人都了解「人窮志短」的現象，但歷史的經驗也告訴我們「多難」可以「興邦」，「殷憂」可以「啓聖」。

總結來說，物資條件如財富等因素對精神生活提供安定與保障的重要性是不容否認的。吾人也要認清物質條件更是改善生活環境、設計與實現未來更佳的物質條件所必需。但吾人更要指出：物質生活固然影響精神生活，「生活的客體性」固然影響「生活的主體性」，物質生活與精神生活、生活的主體性與其客體性均爲生活整體的兩面，而生活整體的素質乃決定於物質生活對精神生活影響之好壞，亦即決定於「生活客體性」對「生活主體性」影響之好壞。

基於生活素質主體性與其客體性的討論，我們獲致下列數點有關生活素質的結論：

(一)物質生活素質即生活素質的客體性，有影響生活素質及生活素質的主體性的效能，故爲發展生活素質整體價值之重要基礎。

(二)物質生活素質之價值在其能增進精神生活素質，故衡量生活物質條件之價值在視其是否增進生活的精神內涵。凡增進生活精神內涵者具有高價值，凡減少者只具低價值；吾人不可撇開精神內涵即生活素質的主體性來衡量物質環境之價值。

(三)精神生活素質即生活的主體性，具有開發與改善物質生活素質的功能，但此開發與改善也是爲了增進更多或更高程度的精神生活素質。故生活素質的主體性即是生活的目標，生活素質的客體性乃屬生活的手段。

四、生活素質與羣己關係分析

社會是由人組成的，但並不等於衆多個人的總和。蓋組成社會的個人屬於不同的社會組織體，扮演不同的社會的角色，並具有不同的社會地位。而這些組織體、角色、地位又是不同的社會制度所決定與規範的。因之，一個社會且是衆多組織體與社會制度的總和。在此種「社會」一詞的含義下，顯然個人的行爲都反映了一個社會的結構，並發揮了一個社會的功能。因而我們可以肯定個人爲社會的產品，刻印了某一社會的標記。然就另一角度觀之，個人並不僅是社會的產物。上節所述生活主體性與客體性的差別正顯示個人可以有其獨立的生活天地與生活境界，也可以有其主動自發、創造自主的意志、思想與人格。故個人可以突出於社會之表而取與社會對待的立場：個人可以接納社會，也可以排斥社會，個人可以改善社會，也可以破壞社會。正如社會可以影響個人、改變個人、引導個人臻於善境，或誘惑個人至於迷途一樣。

更進一層分析，社會結構及其功能乃以一套目標與價值體系爲其發展基礎，此亦爲個人行爲模式的基礎；社會與個人的關係因之也非偶然發生。西哲如盧梭（Rousseau）及洛克（Locke）創有「社會契約」（Social Contract）之說，不但說明社會起源，也說明個人與社會的根本關係。該學說認定社會是爲實現一個人所不能單獨實現的目的而組成，故社會可看做實現個人或群體生活目標的一個方式或方法，也就是滿足個人需要的一個方法。荀子也早有此說：社會乃基於「群」

與「分」兩原則所組成〔註八〕。「群」是個人的結合；「分」是功能的分配與合作，其目的在達到個人生存的目的，滿足生活的需要，並引伸人性與理性的活動。循此方向，我們可以認知社會與個人應有一致的目標、共同的目的，且為彼此相輔相成的。此點可就兩方面來發揮。

一是社會為個人擴大及實現生活價值的一個必要起點與條件。蓋社會由進化而有歷史而有文化斯能啟發個人的創造力，充實個人的生活體驗，提高個人的生活境界。二是個人為社會發展其功能、促進其進步的起點與條件。蓋個人可透過思想、行為以社會為目標向社會提出貢獻，為社會樹立楷模，使社會日趨完善，達到更高的文化境界。在這樣一種個人與社會相輔相成的關係之中，個人與社會顯然構成一個整體，而為生活實際的兩面。此兩面一個人與社會相互依存、相互激盪，且互為因果、互為條件。了解這種個人與社會的有機關係，吾人也就能夠了解個人與社會之改進應不分先後本末。任何改進社會的公共政策都要社會與個人並重，期以收到社會與個人相互影響的實效。

上述社會與個人的相輔相成的關係更可藉儒家思想予以擴廣。孔子在論語中有關「仁民愛物」的思想，可以視為個人對社會應持的態度。至孔子所稱「志於道、據於德、依於仁、游於藝」之言，則顯示了個人對社會、社會對個人可以提供的文化與道德的貢獻。這也是個人與社會相互依存的最高目標。孔子且有「吾非斯人之徒與而誰與」之嘆，這也說明了個人對社會的責任感。至於「己欲立而立人，己欲達而達人」，更顯出個人與社會更深的相互依存關係：個人固然可以在天下無道時獨善其身，但在其本質的發展上仍是要兼善天下的。蓋獨善其身的個人可以透過教育與行為楷模的樹立來影響後人與社會的。大學中個人「慎其獨」的思想也有其社會意義。而最能說明個人與社會的有機關係的莫過於宋儒張載所言「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。在此數語中社會的各層面均已涵蓋，個人對社會各層面能做的貢獻也就很彰明了。

儒家哲學中的大學之道舉三綱八目以明個人臻於至善的步驟〔註九〕，但這些步

驟也顯出了個人對社會、社會對個人能做貢獻的相關層次：個人——家庭——社會（國家）——天下。對個人本身的健全性也制定了格物——致知——誠意——正心的修養方法。這是了解中國社會與文化包含的價值體系不可或缺的重要部分，也是了解現代中國社會所含的歷史傳統思想的方法學的起點。在儒家大學思想的影響，中國傳統思想在社會與個人的關係中偏向於強調個人對社會的貢獻。認定因個人的健全性與充實性形成了小社會的秩序與完善，由小社會的秩序與完善再形成了大社會的秩序與完善，以此推向最大的社會即人類社會。在大學提出的方法程序中即可看出如何強調個人之完整與自律為社會完整健全的基礎，乃至有「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」的說法。

現在我們要問這種說法是否與上述社會與個人應是有機的相輔相成的立場違反呢？我認為深入考察，顯示兩者並不相違，只是大學以及一般儒家偏重個人對社會作貢獻的立場，而不甚強調社會對個人的影響與應做的貢獻。後一個角度及看法應自深一層分析儒家思想的過程中了解。但其最顯著的提出者乃為現代的社會科學。這也許是由於現代科學把觀察實證的方法引伸到社會現象研究所致〔註十〕。在此一研究中，吾人了解社會結構及其變遷對價值體系與個人的重大影響。因此也認識了社會對個人健全性完整性重大的責任。此為現代國家強調社會福利、社會輔導、社會工作、社會教育等政策的根據。至於透過國家立法使社會制度合理化並在經濟、教育、文化等建設上努力，也是自社會對個人的責任着眼所致。

了解社會對個人責任的觀點，再結合個人對社會有責任的觀點，自易看出社會與個人同時的改進是必要的，加上兩者有互為因果相輔相成的關係，在求改進的努力上更應無分本末先後。儒家表面強調個人對社會的貢獻，故重個人為起點的先後秩序，強調人格修養與道德實踐，這是「生活主體性」的內在看法。現代社會科學強調社會對個人的影響，故重社會為起點的先後秩序，強調社會制度的強化與改善，這是「生活客體性」外在的看法。此兩看法形成一對比，一如中國思想重主體性及內省的研究，西方思想重客體性的外觀的探討形成一對比一樣。但這兩個看法顯然

是相輔相成的，均為吾人研究生活品質所不可忽視。故兩者實為生活素質改進的整體而不可分。

前面我已提及，若就深一層分析，吾人可以發現儒家並未輕視社會對個人能做貢獻的這一觀點，因此並未忽視個人與社會相互影響的功能。孔子指出為政之道在「道之以德，齊之以禮」，在「君君，臣臣，父父，子子」，實已強調了當政者對人民大眾的責任；宋儒更強調「治體」「治法」「政事」（見近思錄）的重要。大學也強調了上行下效的政治影響，故曰「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不偷」。事實上，我們也可以把大學的八目看做施政方針，而不僅為個人立身處世之道。則此八目也能顯示出社會對個人的責任觀點。無庸諱言的，此處所言社會對個人的責任乃是透過國家為政者的認識和行為表示出來，乃純屬個人的影響。若能透過社會制度的建立，公共政策的立法，並在社會結構上力謀改善個人內修德行的基礎，提供個人對社會作貢獻的客觀條件，則社會對個人的影響與貢獻也就更加明朗化了。這是儒家政治與社會哲學可以借鏡傳統西方哲學與現代社會科學的地方。

近年國內有所謂「第六倫」的提倡〔註十一〕。「第六倫」指個人對群體與社會的責任。論者認為國人缺少此「五倫」之外的「第六倫」觀念。但就以上分析，儒家思想並不真正欠缺個人對群體社會的責任。但是儒家的個人對社會的責任觀具有兩種特色，若不經解釋引伸，自不易為現代社會所採用。一是儒家思想中的群體社會乃是以極具體的家庭為基礎推演而成，如朋友、九族、國家、天下等詞所示。儒家也許並未發展出一個抽象的社會觀點，如英語中“Public”（公衆）一詞所示者；一是儒家思想以個人與群體的關係是基礎在「五倫」之上，而「五倫」之為基礎關係乃其為自然的人性所需，而非純理性的要求所致。儒家嚮往一個人性社會的建立，故以「五倫」為社會之本，人文之綱。在儒家，有此「五倫」，即可有健全的群己關係，再憑藉「推己及人」「切問近思」的方法，進而可以界說任何新的人際關係了。這種重本立大的思想也正是儒家的氣象。吾人面臨新的社會結構，新的社會問題，如果能夠運用分析方法以求儒家對群己界說的精義，自能對儒家主張「義

利之辨」、「公私之分」、「去蔽去私」之說〔註十二〕的現代意義有所把握，因而肯定儒家思想或傳統思想與現代西方思想與社會科學知識相互發明與協調的可能。而對改進現代社會的生活素質的研究自然也將有極大的幫助。

以上透過了儒家思想論述了社會與個人的關係。若要進一層了解西方社會科學強調社會對個人的責任觀點，必須對現代社會結構及其變遷有所認識。

五、生活素質與社會結構及其變遷分析

吾人欲了解現代社會之結構及其問題，首當了解西方社會的歷史背景與發展過程。此處僅就此發展過程作扼要的說明。首先要指出的是：在工業革命這一時期，歐洲及英國均面臨巨幅的社會變遷。此變遷乃由社會上新的市民與工商企業階層的興起所引發。這一階層憑藉新的工業技術與組織能力創造了新的財富和影響力。基於對政治有獲得發言權及代表權的強烈欲望，乃對傳統掌握統治權的貴族及土地領主要求政治改革。此一現象我們可名之為「政治權力的重新分配」問題（Redistribution of Political Power）。此問題乃由新的社會需要與舊的保守制度不調和所引起，結果表現為政治上的不平等。

英國新市民與工商企業階層的興起引發了另一社會現象，即「社會財富的再分配」問題（Redistribution of Social Wealth）：工商業主掌握經濟資本及生產技術，從事大量生產，造成傳統手工業的沒落，以及勞工階層僅靠工資為生的困苦。社會上貧富懸殊日趨嚴重，致有經濟的不平等現象，一如小說家狄更斯所揭露者。十九世紀上半葉英國社會的生活形態主題乃在求得政治權力的重新分配以使新興工商市民獲得政治權益；十九世紀下半葉英國社會的生活形態主題乃在求得工業社會經濟利益的重新分配，以使工人階層獲得起碼的經濟權益與福利保障。前者造成了英國式的民主制度，使中產階層獲得發言權與代表權，此尤見之於一八三二年的「改良法策」（Reform Bill）。後者則造成英國經濟制度的逐步社會化。原有的自由市場經濟所產生的壟斷與貧富懸殊等惡果也逐步為政府的社會化政策所改善，

減少了社會階層的對峙，也獲定了社會經濟的不平衡，使之導向社會福利經濟模式。這也使馬克斯（Marx）對所謂資本主義下工人階級的社會革命的預測完全落空。

在上述具有十分歷史意義的社會結構轉變過程中，值得吾人注意的有下列幾件事項：

(一)此一巨大的社會變遷乃是由新的工商企業發展者所引起，而此一群工商企業的發展者則是在新科學新知識的發展下應運而生，故有新的智識份子為其前導，新的智識系統為其基礎。此一新知識系統的建立與新知識份子的產生則可推溯至十四、五世紀的文藝復興，十五、六世紀的宗教改革與十七、八世紀的啓蒙運動，絕非一朝一夕、一人一事之變更或力量所造成。吾人研究英國社會結構變遷不能不強調新智識系統建立之重要，以及新智識份子（哲學家、科學家、詩人及社會批評家等）扮演啓蒙先驅之重要。茲舉例言之，相對於傳統科學權威乃有理性主義與經驗主義之抬頭，休謨（Hume）對神存在的著名批駁論證就是經驗主義與理性主義的最好表現；又如經濟學者亞當史密斯（Adam Smith）著「原富論」倡導自由市場經濟，與邊沁（Bensham）及彌勒父子（James mill & J. S. Mill）的功利主義（Utilitarianism）交相影響。

(二)在十九世紀英國工商企業階層爭取政治權益與政治改革時乃有保守主義（Conservatism）與自由主義（Liberalism）之分別。保守主義（即後來所謂右派）是就已成的政治與經濟現狀提出辯護者，其要點在重權威、守傳統。故在價值上亦可稱為傳統主義（Traditionalism）。在該時期，代表了英國貴族與土地領主的利益立場。自由主義則為新的社會秩序的推進者，新思想與新智識的發揚者。故在價值上亦可稱為現代主義（Modernism），其要點在重理性、爭自由。當時「保守」與「自由」之爭，亦即理性與傳統之爭，權威與自由之爭，「對過去的懷想」與「對未來的憧憬」之爭，以及「沒落中的現實權力和秩序」與「方興中的現實權力和秩序」之爭。此一爭論具備了極大的歷史意義，因其提供了社會變革的基本模型：權威是既成的權力分配秩序，亦即所謂「既定系統」（Establishment）。凡

代表權威者傾向於保守及傳統；理性是批評既得利益與既成秩序的方法和武器，構成社會改良及進步向前的力量。當然此處所謂理性不僅抽象理性的思考，且指一套新知識、新思想的建立，作為推進新秩序，滿足新需要的起點。自此模型觀之，吾人可以了解何以當西方資本主義形成政治及經濟的新權威、新秩序後，乃逐漸被視為保守主義、權威主義與傳統主義的代表。在英國十九世紀的下半葉中期，資本主義（即原來新興的工商企業業者）已成為政治及經濟上的重鎮，而為新興的社會主義者所批評與攻擊了。新興的社會主義代表了一套新思想、新知識，也代表了社會的新需要，為了爭取新的政治與經濟權力分配，建立新秩序，遂引用科學與理性尋求制度的改革，此即為新自由主義的誕生。相對於資本主義的「既成秩序」，乃為新的左派，而使早期被視為左派的資本主義變成右派。左右之分亦即成為新進思想與傳統權威之分的代表詞。

(三)在英國保守主義與自由主義，傳統與現代劃分的相對模型下，我們看見了社會進化、改進、改良的程序：此程序顯然是漸進的，溫和的，理性的。如果理性的方法是自由主義及新進份子與社會新需要的最佳武器，則此最佳武器帶動的社會改革自然也是理性的。所謂「理性的」乃是用理性的說服力做新立法的推動力，並以教育為普及智識、改革價值系統的工具。與此理性相對立的社會改革方式乃是武力革命。馬克斯的共產主義假借科學社會主義之名企圖策動工業化社會的武力革命，認定資本家與工人階級的鬥爭是必然的，因而認定工人階級的武力革命也是必然的。這是廢棄理性的偏激思想。社會改革不等於政治權力的推翻，也不是用暴力的政治手段可以真正解決的。新的政治權力仍然可以做違反社會利益之事。政治及經濟權益的再分配仍然可以用理性的方法促其解決。尤其在民主已有基礎的國家中，新智識的傳播、教育的普及，與新智識份子的倡導功能，更能達到溫和改革社會上政治與經濟不平等的效果。此點解釋了何以英國的溫和的社會主義反而成功，而馬克斯主義却未能暢其所欲。

(四)在英國社會革新中，自由主義所運用的理性有其特殊的形式，此即為邊沁所

提倡的功利主義，邊沁深信理性告訴我們人生追求快樂，避免痛苦。故快樂乃為人生的價值目標。基於此項認識，他指出社會所追求的目標厥為「最大多數人的最大快樂或幸福」（The Greatest Happiness for the Greatest Number）。姑不論此處所指幸福究為何等快樂，就邊沁言，幸福乃人人熟悉的概念，故可由比較而知其輕重大小之分。因之，他相信吾人可作快樂、痛苦數量上的比較計算（Calculation）。應用這個方法，吾人乃可衡量、批評、審訂社會所需要的並應採行的立法，逐漸促進社會的改革。

誰也不能否認邊沁所倡導的功利主義原則確實發揮了改進英國社會的力量，尤其在他好友彌勒父子努力的推動下，更使英國社會獲得許多合理的改革。此點說明理性法則的應用確能發揮社會改革的功效。但此一功利主義法則在現代社會中是否仍能代表理性，發揮解決問題、促進社會革新的效能，這是很值得吾人深思的。如果功利主義法則，即使在 J. S. Mill 的修正下，仍不足解決當代社會問題，則吾人不能不進一層探索更合理性的理法法則了。

以上就英國社會的變革分析，提供了對現代人類社會了解的線索與模型。現代社會有一特徵：即現代科技突飛猛進，日新月異，人類需要也變得複雜多端，因為承受了複雜多端的影響與刺激，自然引起複雜多端的連鎖反應。故現代社會的變動性與變態性遠勝於前。在此情形下，社會上又產生種種矛盾現象，譬如社會對權威的尊重有日益沖淡之勢，對宗教與道德的信念也日益淪喪，但掌握權威的機關與制度法令却日漸增多，宗教的狂熱主義也日漸抬頭，使在改革上面臨許多分歧的複雜問題。當然這並不表示理性的失效，只是顯示傳統的理性蒼白無力而已。故如何重覓新的理性、加強理性的權威乃為現代人建立自我、重整社會及改良既成秩序的先決條件。

有了對西方社會歷史上的變革與當代現狀的了解，我們反觀我們自己的社會可以獲得一清晰的了解。我們的社會顯然是傳統社會與現代社會的混雜體，而非化合體。我們的社會有傳統的結構，但却要應付現代社會的需要與問題。我們傳統的心

態是着重倫理道德、人際規範與禮樂之治。但現代社會的需要却引進了西方的思想與制度，在社會結構上是否能夠使這些思想與制度（如民主與法治）生根則是一大問題，正如是否能把傳統的價值心態轉變為有益於現代社會需要的行爲與制度是一大問題一樣。

就臺灣目前社會的情況而言，我們在許多方面無疑有「表面西化、實裡傳統」及「表面傳統、實裡西化」的雙重怪現象。社會上流行的士大夫意識、家族觀念、權威主義等都是傳統所賜。但爲求經濟發展，吾人又不得不工業化、商業化、企業化。然而一個工商企業社會所需要的價值觀念、行爲模式及思想方法却又是我們所最欠缺的。因之造成了經濟生活裡的各種問題，從商業的惡性競爭，信用制度的難以建立，家族領導商業的障礙到倒會、退票、逃稅、倒帳、捲逃等等，五花八門，屢出不窮。這些經濟生活中的問題似乎無一不可用中國傳統社會習性與現代社會需要的衝突來解釋。另一方面我們也不能否認傳統的社會結構及價值體系與心態提供了臺灣工商業發展興起及成功的初期基礎。這些日本、韓國、新加坡與香港亦然。但如何突破傳統偏限而又能創造新的合乎時代需要的理性價值秩序乃是當前社會的根本問題。

如果我們要問社會結構及其變遷如何影響生活素質，則我們不能不提出下列幾項重要的鑑評問卷：(一)一個社會結構是否能夠發揮社會功能並滿足社會需要，實現知識引導的價值秩序？(二)一個社會結構是否有助於知識與理性的探討，允許知識的成長與思想的合理性溝通？一個社會是否能因而接受知識和理性的引導，產生「自行革新」(Self - correcting)的效果？(三)一個社會結構是否經常有解決社會問題的敏感力與解決力？一個社會是否有常設的機構爲社會問題提出正確有效的個案調查與社會研究，並爲社會問題提出明智可行的解決方案？(四)個人與社會的衝突是否有合理的調解途徑？個人的自由與社會的規範是否有合理的調配？社會的安全與個人的權利是否也有合理的平衡與調和？(五)社會上的貧富懸殊是否有合理的政策予以減縮？(六)政治的權益公平分配是否有合理的方法與程序予以實施？換言之，即社會

是否允許，關建非暴力的合理的解決任何重大問題的政治管道與途徑？(t)社會的終極目標與價值與個人的終極目標與價值是否能夠連鎖相關？社會大眾是否對此問題有普遍的認識，使個人與社會永遠處於相輔相成之境？

在以上所舉這些問題的探討中，吾人自然不難確定生活素質接受社會結構及變遷影響的方向與程度，也不難看出生活素質與社會結構及變遷問題的密切關係。

當前西方社會，尤其是美國社會，瀰漫着重大的社會問題。我在一次研究調查中，要大學高年級學生及研究生純自現象學觀點提出當前美國社會面臨的十大問題。我獲得的結論乃是：(一)犯罪問題——包括暴力主義及恐怖主義、法律秩序難以維持等問題；(二)貧富問題——貧者愈貧，富者愈富；(三)種族歧視與性別歧視（指女性仍受歧視）問題；(四)失業問題以及引起失業的經濟不景氣、通貨膨脹等問題；(五)污染問題，包括空氣、河流、海洋、大氣層之污染問題；(六)社會冷酷（Social Apathy），個人疏離感，心靈空虛，個體孤獨，人性喪失（Dehumanization），可總名為價值失落問題；(七)家庭破碎，離婚增加，個人自由流於放任等問題；(八)生活機械化，單調化，自動化所引起之無聊或與目的失落等問題；(九)商業主義，金錢主義，唯物主義，現實主義，自私主義等問題；(十)政府權力及消費擴大，侵入私權及人權等問題。

此等問題或有因果關係，或互為因果，但其為美國社會直覺中一般性的社會問題則一。一個社會不可能沒有問題，但如果問題不予解決，或無解決問題的決心與努力，則這個社會不能說有高品質的社會生活。唯有對一個社會的問題重視並尋求合理可行的解決之道，這個社會的生活素質問題才真解決。我們今日的社會，因受美國現代社會的衝擊，也面臨了以上列舉的多種問題。如何解決，如何發揮理性以求解決，乃是吾人為改進社會生活素質所應重視的當急之務。

六、經濟成長與生活素質

直接影響一個社會物質生活素質的重大因素莫過於該社會的經濟發展情況。一

個社會的經濟發展程度直接決定該社會的生活水平與國民所得，生產與消費指數。此處所指經濟發展乃一個國家有關「物盡其用、地盡其利、貨暢其流、人盡其才」的生產、分配與消費的設施與計畫，用以達到富裕百姓、鞏固民生的目的。若自儒家立場觀之，經濟發展還有一個更高的目標，即藉改善人民的物質生活以提高人民的教育文化水平這是儒家人文教化、禮樂之治的理想。故孔子答冉有之問：「既富之，又何加焉？」曰：「教之。」孟子主張「有恒產者有恒心，無恒產者無恒心」，講求安民富民之道，其目的也在不僅以安定富庶為滿足，還要進一步施行人文教化，使人人能夠講求仁義，達到王道之治。顯然經濟發展在現代國家也應具備這種政治與文化的意義，而不應只從開發資源，增加生產，平衡消費的角度去了解與評估。

我們認清了經濟發展的重要性，但我們却不能輕易假設：經濟愈發展，政治也就愈進步，文化也就愈提高。基於本文第二節所述生活素質的綜合性與整體性問題，經濟發展自然影響政治、文化與社會等方面，但影響的方向與方式却不一定是正面的。蓋經濟發展的方式與背景以及與其他社會需要的發展的配合都是影響經濟發展價值的因素。因此，我們看到在開發中國家經濟發展只帶來舊秩序的瓦解、舊道德的揚棄、舊權威的沒落，但却不一定帶來新的社會秩序、新的道德規範，新的知識權威，或新的文化形象。相反的，經濟發展提高了生活水平，也引起了偏重物慾和奢侈浪費的社會風氣；更由於物質需求的擴大，舊道德的揚棄，形成社會的犯罪率有增無減的現象。

自上述角度觀之，經濟發展對整體的生活素質來說似乎有得不償失，今不如昔之感。目前臺灣社會的經濟發展也多少顯示此一現象的存在。究其原因，吾人似不難發現，在吾人致力經濟發展的過程中，只注意及經濟發展的重要性，而忽略了其他社會需要的發展，以與經濟發展相配合。因之，在單面的經濟發展中，物質生活的素質固然提升不少，但整體的綜合的生活素質却不一定提昇；相反地，社會上却發生了價值不平衡的問題。這個事實告訴我們，在經濟發展中，其他社會需要的發

展，尤其是文化教育的發展與新價值體系的建立，實不容擱置不顧。對此等社會需要加以重視，並與經濟發展配合進行，則經濟發展才能發揮其宏效。

經濟發展應含兩個重要考慮，一是經濟成長（Economic Growth），一是經濟穩定（Economic Stability）。此已為有識者所樂道。此處僅從社會生活素質立場就兩者的關連予以說明。經濟成長是指資源的不斷開發、生長力的不斷增加、生產品的不斷提供、市場的不斷擴展，以及工商企業的不斷繁榮興盛。與經濟成長相反的經濟現象是經濟衰退（Recession）或經濟不景氣（Depression），顯示生產下降、市場癱滯、工商業緊縮或停頓等現象；經濟穩定指生產、分配、市場等活動維持穩定的變動率和持久的平衡性，反映於社會上普遍的安定感和物質的平穩現象。與經濟穩定相反的經濟現象乃是經濟的不穩，反映於生產過剩、物價上漲、通貨膨脹、社會不安等社會現象。如果我們把經濟衰退與通貨膨脹視為經濟發展發生問題的指標，則我們立刻可以看出今日美國的經濟發展正處於經濟衰退與經濟不穩定的兩難之間。但美國是一個經濟已經高度發展的國家，目前雖處於這兩難之間，經濟上仍有相對的穩定與相對的成長。只是與五年前的經濟景況比較，感到了經濟衰退的壓力，反映在一般社會生活素質的降低上面。

在我們自己的經濟發展中，我們是不是也有經濟衰退與經濟不穩的兩難情形呢？我們的經濟指標顯示的問題是什麼呢？很明顯的，我們的經濟並未發展到頂峰，我們仍有巨大的生長潛力，所以我們要繼續作經濟成長。但在另一方面，我們也必須認識，成長也不是無限制的。羅馬俱樂部的學者早有人類經濟成長有其極限之說，而此極限乃是源於能源與資源的有限。最近且有學者赫西（Fred Hirsch）等提出成長也有其社會與道德的限制，認為沒有道德考慮（Moral justification）的成長也漸為社會知識大眾所揚棄〔註十三〕。因之，我們可以說：如果只追求成長政策而忽略經濟的穩定政策也將是冒然的途徑。因為沒有經濟的穩定，經濟成長只帶來更多的暴發戶，社會也更易流於貧富懸殊的情況。加之文化價值迷失於社會經濟快速轉換中，社會上也徒增更多窮奢極侈的風氣。由此來看，我們也不能不肯定經

濟穩定的重要性。吾人不可因重視經濟成長而忽略經濟穩定，正如吾人不可以只重視經濟發展而忽略非經濟的社會需要發展一樣。政府倡導「在穩定中求成長」的政策是正確的，如果這也意含着「在成長中求穩定」的話。

最近國內經濟學者對成長與穩定兩觀點的討論正顯出成長與穩定對經濟發展同等的重要性〔註十四〕。如果以成長觀點提出穩定方案，以穩定觀點提出成長方案，則兩觀點也更易取得協調。蓋經濟發展中的成長與穩定，一如其他社會需要發展中的成長與穩定一樣，應是一體的兩面，相輔相成，而非相斥互拒的。基於此，能使經濟發展中的成長與穩定相輔相成，並於每一問題均提出具體可行方案，才是今後經濟發展的正途。

在臺灣經濟發展過程中，最顯著的現象莫過於社會財富的增加。除國營企業外，臺灣已有大型的財團與私有企業。社會上也流行着濃厚的商業主義氣息，有「有錢人」與「無錢人」之分。相對於工商行業，從事教育的智識份子的社會地位似乎也無形下落。當然臺灣的巨富還比不上已開發國家中的巨富之富，臺灣的大企業也遠不如美國大企業之大。但社會上強調的商業主義與金錢主義却嚴重的影響了社會的生活素質，使之有過份物質化的傾向。爲了改善社會的生活素質，很明顯的，我們要在富有中求財富的均勻分配。這種均富的必要不但爲縮短貧富差距，減少社會不安，且更爲了社會對非經濟活動如文化、教育與學術等活動的參與。這些活動顯然都需要從財富的公允分配中來獲得創導與支持。故均富問題的解決對社會生活素質的改進具有多面的意義。

有關均富的問題，儒家看得很重。孔子說：「不患寡而患不均，不患貧而患不安，蓋均無貧，和無寡，安無傾」（論語季氏）。孔子這種說法也許自今日經濟發展的觀點來看是過份保守的。但孔子此語却有其獨到的見解。經濟發展帶來繁榮，但如也帶來貧富懸殊，終會導致社會的不安和不和，則經濟發展又有何價值？孔子無疑的暗示了經濟成長的人文功能：如果富而不教，反而迷失人的價值，則還不如不富。孔子並非反對富有，故曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之，如不可

求，從吾所好。」（述而）又說：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（里仁）社會富有當然是好的，但富而不均，導至不和與不安，則是不好的。爲了求得社會的安和樂利，富一定要均，而且一定要合理的用在文化教育的發展上。在這裡我並不認爲孔子主張建立「貧、寡、均、和」的社會，相反的孔子的理想乃是「富、足、均、和」的社會。如果得天時地利之便，自然應力求經濟成長，爭取財富。但同時，我們也要深思遠慮，實行均富政策，使經濟成長的成果合情合理的用之於社會民生，爲社會大眾所共享。也唯有同時講求致富之道與均富之道，社會才有最大的安和。人和萬事興，社會的生活素質也才能真正提高。如何在經濟成長中同時增加財富及合理分配財富乃是今日改善社會生活素質，實行民生主義不容輕視的重大問題。

七、政治發展與生活素質

政治顯然對一個社會的生活素質有決定性的影響，故政治結構也可以看成生活素質的客觀要素之一。此處政治是指一個國家的中心權力對社會生活、個人行爲普遍性的限約、規範與控制。表現這種限約、規範與控制的方式是法律的釐訂與執行。法律的釐訂與執行自然預設權力的組織機構以及釐訂與執行的人事。總合這些機構及人事我們乃有政治權力或政府的概念。

政治權力的存在與社會的存在有怎樣一種關係呢？如果我們沒有充足理由說政治權力是社會存在的先決條件，我們至少有相當理由說政治權力是社會發展的一個自然後果。十七世紀的霍布士（Hobbes）與先秦的墨子和荀子都有這種看法。事實上，他們甚至認爲政治權力的產生是一個社會真正成爲社會的起點。同時，我們也可以認定政治權力是社會組織發展的最高及最普遍形式，因爲沒有其他組織具有更大與更廣的權力。黑格爾（Hegel）認爲政治與法律是「絕對精神」的客觀實現，也是這個意思〔註十五〕。當然，任何深入討論政府權力的學者，均不能不面對下列三個根本問題加以思考：一是政治權力或政府的來源問題，一是政治組織整體

(簡稱國家 State)對社會的功能與目標，一是最佳的政治系統或組織為何。這三問題的回答均與生活素質的定性與評價有密切關係，因為它們直接影響到社會生活的內涵價值。茲就中西主要學理簡述之。

西方自十八世紀盧梭倡導「社會契約」(Social Contract)學說以來，許多政治學者與政治家莫不假設政治權力由社會契約賦與。按照此說，政治權力是社會上全民的「一般意志」(general will)的執行者^{〔註十六〕}。此「一般意志」的形成在於個人自願放棄絕對自由及自主以求得集體性的生存安全保障。雖然社會契約說也遭受到多種批判^{〔註十七〕}，但其為一種理性的對政治權力成立的解釋至為明顯。英國洛克(Locke)與美國傑弗遜(Jefferson)更把此說發展為現代社會民主政治的理論基礎。美國憲法即依此說的精神寫成。美國的立國也是明顯的基於契約。故我們可視社會契約為理論性的，但同時也有實際的歷史意義。它說明了政府與政治權力來源。至少我們可以從理性立場想像有理性的人為尋求普遍利益所做的同意，可視為政治權力與政府的建立是理性的。因而基於社會契約的精神建立的民主政治也是理性的。甚至吾人可以認為民主政治是理性的實施政治權力的理性形式。蓋吾人已假設社會契約為一理性決定，則為達到此一理性的決定目標，自然要透過合理的方式來實現「一般意志」，使政府與人民之間有代表與參與關係。盧梭本人反對代表制度，主張民主政治的直接參與。但在人多地廣的大國裡，顯然代表制是實現民主政治的適切手段。

基於理性考慮，民主政治也是保障政治權力和平轉移，不假暴力的最佳政治形式。合乎理性即合乎大眾意願的「一般意志」，此正因「一般意志」為一理性的決定形成之故。所以民主政治也必然要合乎理性的法則方可稱為民主政治。由此可知，真正的民主政治應有理性的保障而不會流於柏拉圖所恐懼的暴民政治(Mob Rule)。總之，循盧梭社會契約說中所假設的理性主義線索來看，民主政治也是理性的選擇，政治權力施行的方法亦為理性所保障。為了實施及推行民主政治，理性教育的加強與理性思考的訓練都是不可少的。

用理性選擇來說明政治權力的基礎尚有一理論後果：即個人的自由與自主權原係與生俱來，但為建立「一般意志」而自願限制與放棄。這也可以說為建立政治權力而自願限制與放棄。個人自由放棄與限制的極限即政治權力的極限。如果政治權力是理性的，則個人的自由與自主的限制也就是理性的限制。這種限制可仿照彌勒（Mill）所說「以不妨害他人的自由為自由」說為「以不妨害政治權力的自由為自由」。行使政治權力之合理形式既是法律，此即謂：「以不妨害法律的自由為自由」。這種自由才是一個人社會的自由與在社會的自主權（Autonomy）。故服從法律為自由的一種表現，對法律的尊重也成為對自我的一種尊重。若從制訂法律的角度來看，則法律的制度如要符合「一般意志」，必須指向理性的目標，因之也表現了社會集體的自由。

今日在臺灣，政府積極推行法治，但一般社會大眾並不十分了解法律的意義，更不了解法律與個人行為的關連。這一方面反映了社會大眾對民主政治尚無深入的了解與參與，往往使法律成為具文。這是需要更多的民主政治教育才能改變的。

自西方民主政治言，我們還可認識政治權力是以維持社會的秩序、和諧、安定為目的的。如果社會原為追求個人利益的理性個人所組成，則只要個人的行為不違反「一般意志」或法律，則應受到法律的保障。這也就是個人權利與個人自由的認識。個人自由除了要獲得政治權力的保障外，個人的權益受到政府的損害，則政府應予適當的賠償；個人如果對國家和社會有特殊的貢獻，則個人也要獲得政府適當的鼓勵。政治權力是公平的提供保障與鼓勵的權力。為了公平的保障與分配權益，政治權力必然要以「正義」為立法、施政的精神。所謂「正義」（Justice）就是不偏不倚、公公正正為社會制訂及施行不偏不倚、公公正正的法律。換言之，正義也就是不以個人追求利益的大公理性的觀點來謀求大眾的福利。因而正義就是真實平等性的原則，也是保護基本自由的原則。西方自柏拉圖、亞里斯多德以降莫不以「正義」為政治權力的最高德性。故亞氏明白的說：「統治者的真正功能乃在做正義亦即平等的維護者。」〔註十八〕柏氏也以「正義」為「哲王」的最高德性。吾人

也可以說「正義」乃凝聚了「一般意志」的理性精神，故為一最普遍最崇高的德性。循此線索思考，吾人可以認定「正義」的價值如下：政治權力的建立與使用是以「正義」為目的及手段的〔註十九〕。

總結上面的分析，我們認知：政治權力在社會中的表現是代表「一般意志」的法律，是維護法律所允許的個人最大自由，是保障法律與自由在實現過程中的正義，我們可將上述三項原則名之為政治權力的法律原則、自由原則、及正義原則。基於這三個基本原則。我們可以相對一個社會政治面的生活素質提出下列問題：該社會的政府的立法是否合乎理性？該社會的政府是否確實維護法律限度內最大的自由？該社會的政府是否施行正義公平的權益分配制度？如果答覆是肯定的，則這個社會的生活素質是好的，否則相反。我們自「法律」、「自由」與「正義」的分析了解了政治權力如何與社會的生活素質發生密切的關連，因為「法律」、「自由」與「正義」乃是整體的生活素質的要素。若自心理學個人的理性需要來看，法律、自由與正義也正是滿足個人生活素質所必需的〔註二十〕。

以上我們僅就西方民主政治學說以解釋政治權力的緣起與目標。若就中國思想論之，我們可以明顯的看出中國儒家乃是透過「天命」一概念來說明政治權力的形成與目標。「天命」之意乃謂天生黎民，故立君臣之制以養以教。政治權力可視為自然演進，乃基於社會需要逐漸形成。儒家並無基於「社會契約」的「一般意志」之說，但政治權力所依的「天命」却可以看做「天道意志」；尚書曾謂，「天命」即「民命」，政治權力的根源仍是社會人民的共同意志。但重「一般意志」與重「天命」或「民命」有一重要不同之點：前者是以理性為依據，故向理性發展；後者乃以天地之仁德為依據，偏向「仁愛」發展。故儒家的政治哲學強調統治者的仁民愛物、民胞物與的精神，也強調為臣者的忠誠順服及君臣之間的親和關係，潛意識的視國家為一大家庭，在上下德性的修持下，和衷共濟，達到安和的禮樂教化之治。但要達到這一境界一定要有一位聖德之君，也要有一群化內之民。如果君不德，民不化，則天下易流於亂。中國歷史的一治一亂，改朝換代，莫不源於此。

此處吾人不擬細論儒家的政治哲學的得失，也不擬檢討中國歷史中的政治沿革。我們可以確定的是中國傳統政治形態顯然是以人治為主，法治為輔，且常常流為人存法存，人亡法亡的局面。社會大眾乃是基於人的權威而循法，並非本於「一般意志」的理性而循法，這也是由於傳統法律非經理性的參與過程而建立之故。這個習性自然影響了今日我們的社會生活。今日政府已一再推行法治，但社會上仍然是採取法律自為法律，我自為我的態度，甚至以違法獲利為「有辦法」，充分顯出以人為中心的思考方式。這也顯示了社會大眾對政治權力的理性基礎未有深入的了解。總言之，如本文第四節所指出，目前中國的社會形態仍是中西思想的雜合體而非化合體，這個雜合體往往是以傳統為實體，以西方現代化為形式的，因之也往往出現實質與形式，內涵與外觀、事實與價值不相調和，不相契合的現象。無疑的，我們的民主政治仍處於發展的過程之中。我們的政治生活，無論在法治、自由與正義的層面也尚有許多值得改善的地方。為為了提高政治與社會生活的素質，我們尤其要倡導理性思考方法，建立理性智識系統並普及理性教育。

在我們從事民主制度有關法治、自由、正義價值的建設中，我們仍不能不強調儒家政治哲學中一個重要看法。這個重要看法是西方理性主義所忽略的，它乃是：政治權力除了實現法治、自由與正義原則外，尚須導引社會步入文化境界，這也就是以上所說的人文教化與禮樂之治。孔子強調「富而後教」，正是說明政治權力的文化與道德責任：促進個人及社會的道德與文化，也就是促進人性的自我實現。唯有如此，才能人人過着有意義有價值的生活，而不止於過着舒適安逸的生活。也唯有如此，才能把一個理性社會導入一個道德社會，一個至善社會。因之，在我們提出有關政治發展對生活素質的貢獻及影響的問題外，我們還可以進一步問：一個社會的政府（政治權力）是否關心人性與文化發展？它是否並提供人性與文化發展的環境？當然我們必須假設此一關心及其表現是建築在法治、自由與正義等價值的維護之上的。

八、生活素質與生活境界的文化基礎

文化一詞迄今尚無最好的定義〔註二一〕。文化難以定義之故在其具備了極複雜的結構及內涵。為便於目前對生活素質要素的討論，我們可就構成文化的重要因素擇要討論。

(一)文化是創造價值的活動，同時也是價值的總和。在此一觀念下，文化也是一個價值，而且是價值的自覺、認知與肯定。人類發展文化，固然起源於需要，但滿足需要的方式很多，對滿足需要方式的選擇、確認與發現，並因之獲得滿足就是一種價值的創造。價值是生活的目標。凡是價值，自可滿足生活的一部，也決定生活內涵的一部。凡滿足生活的都是價值。人創造價值，自然也創造了文化。文化因而是一價值觀念，指向人創造價值的軌跡與成果。依此了解，文化決定了一稱總的價值趨向，總的價值觀點。

(二)文化是人類社會活動的背景與基礎：人類社會活動，不管是社會、經濟、政治的都離不開一種方向的選擇，一種形式的選擇，一種組織結構的選擇，一種表現式態(Style)的選擇。即使這些活動的內容是當前需要的滿足，或是當前生活實體的適應環境(如應用電腦到家庭經濟管理上)，其方向、形式、結構與表現式態的選擇乃是受文化與價值決定的。因為文化提供了已完成的方向、形式、結構與式態的楷模以及諸多客體化的價值成果，因而構成了當前活動的歷史背景與現實基礎。在此意義下，文化也是一種心態，一種方向意識，一種蘊涵於時間過程中的潛力，為看不見的形式、結構、式態、選向所組成。故任何當前的社會活動莫不根源於文化，而受其影響。

(三)文化與生活是有機的一元化合體、文化與生活不能分開。社會的各面決定了個人生活的型態，而文化又決定了社會的各面。社會之為社會正由於衆多個人透過文化結合在一起。故文化可視為生活的形式與內容的化合物，也是社會結合個人的一種媒體。自此觀點看，文化不但具備與生活一般的普遍性，且為生活提供了營養

與發展的動力。生活的創造力是透過文化表現出來的，也就是透過具有歷史意義的價值選擇表現出來的生活的目標除却滿足生活外，也自然的創造了文化。如果生活與文化脫節，不但文化會枯死成爲歷史陳跡，生活也將失去重心、認同與活力。

(四)文化延續與發展的主體與活力是道德：從文化活動的客觀成果來看，文化包羅萬象。但最能表現文化創造活力的是道德的自覺認知與實現。文化藉生活發展，也發展了生活。文化藉社會國家、政治、經濟等結構和活動創造價值，也肯定了社會、國家、政治、經濟結構和活動的價值。這種發展、創造與肯定的力量，也就是促使創造力不斷發揮的力量，乃是道德。道德在此意義下是指一套根本的價值系統，一套基層的價值秩序與一套基本的行爲規範，包含了對人生目的，生命意義，對自由，對責任，對正義，對是非善惡之分的認識。有了這一套價值系統的認知，才有生活行爲的規範，使生活持續不斷的發揮生活的創造力而不流於亂。故道德乃是文化的靈魂，創造力的保證。任何社會與文化如無道德均將面臨崩潰危機。任何有活力的文化都有強烈的道德意識爲其核心。故道德是有其普遍性的，而爲文化創造力的泉源，但却能以特殊的形式表現出來。唯當文化灌注了道德，生活涵有道德意識，也就是普遍性價值與終極價值的意識，文化才有生命，生活才有意義。

(五)文化客觀化表現的形式是藝術：人類生活創造性的活動是價值的來源，但價值若要成爲生活欣賞的對象或生活若要以欣賞的心態認取價值，則任何價值都是藝術價值，或更精確一點的說，任何價值都具有藝術價值的一面。藝術是一種生活心態，也是這種心態所刻意創作的成品。不管是文學或美術或第六藝術都反映了文化的價值秩序，因之也是文化價值的一種特殊表現。

總結上述有關文化的重點認識，我們可以明顯的看出一個社會或一個個人的生活素質最後是決定於其文化的內涵的。如果生活沒有價值的創造，沒有價值的背景與基礎，沒有生命的活力及普遍性，或者缺乏道德的精神與自覺，即本文第三節所說的生活主體性的自覺，更缺乏成爲藝術欣賞對象的藝術潛形以及具備欣賞文化或價值的藝術意識，則該社會或該個人的生活素質也就很難說是有價值的了。如果我

們把生活素質看作一種生活境界，則文化之為生活素質的核心元素，更是不容置疑的事。

由於生活的複雜性，也由於文化的複雜性，我國的社會自明末清初西學東漸之際就面臨了現代文化和傳統文化、西方文化和中國文化的比較與選擇問題。這個問題迄今並未解決，故在討論今日我國社會的生活素質問題時不能不提出一談〔註二十二〕。首先要正名。此處傳統指中國過去傳留下來的文化習慣與思想心態以及價值觀點，如重視家族、五倫、人治與人際關係等均是傳統的價值觀點。現代文化則以西方文化發展出來的科學實證心態為中心，講求理性，講求方法，講求科技與效率。此等均為現代化文化的新價值觀點。就此了解，我們必須指出。我們的生活離不開文化，而文化既是傳承下來的，故我們的生活也就離不開傳統。只是當我們面臨西方文化及現代文化的衝擊而不能不作有意識的選擇以及理想的倡導與追求時，發生了應採取何種文化心態，何種價值取向與立場的問題。現在提供下列數點有關傳統與現代文化交互影響與批判的看法，以為我們改進生活實體與文化實體、生活素質與文化素質的參考。

(一)我們必須認清傳統從生活不同的層次以及不同的方向對生活發生影響。今日國內生活的衣食住行無一不接受傳統文化形式與實質的印記，而這些印記乃是由傳統的價值心態取向與選擇而來。茲舉數例以具體說明之：

(1)上面曾述及我國社會流行「不守法」的現象。為何路上等車不排隊？為何大街小巷都是違禁的攤販？一般人以違法取利為「有辦法」，而視「奉公守法」為傻子行爲。深入研究不難發現中國傳統重具體不重抽象，因而對社會並無普遍性的概念；重人情禮儀不重法令規章，重人際關係不重法律關係，以致對刑法外的法令規章，一概視為具文，不加理睬，等到問題真正發生時再「想辦法」。

(2)我國傳統社會重「食」的品質而不重「住」的品質，也許這是「民以食為天」，而住的負擔一向過大之故。今日社會上，中式餐館林立，餐館裡的裝設、燈光、氣氛並不講究，只要菜肴做得好，生意自然興隆，別的一概視為不重要。至於住宅

建築也大都不講究環境觀瞻，格局設計。漢寶德教授有一篇討論「居住空間與生活素質」的文章〔註二三〕，指出了國內住宅建築往往反映了小家氣派，自私主義，庸俗的功利主義。先有居住者設計的不合規格，缺乏胸襟和缺乏大環境美觀的價值觀念，再有建築商的偷工減料，致使我國內住宅建築缺少整體的美觀。自然，這也反映了傳統的世俗大眾心態——短視的實用主義與個人利益主義取向。

(3)有關噪音與大聲的問題：任何自西方國家來到國內的人都會感到臺北的噪音襲人。在公共場所中不但是大家講話不分先後，而且高談闊論，聲量特大，震人心絃。至於坐入計程車，坐上觀光巴士，走入咖啡館，音樂的聲響也是高得令人難受。但國內聽者習以為常，並不以為怪。究其原因，不難發現傳統的重「大而多」的表象價值取向，而不了解在不同的時地少量柔和的音響是較適宜的。又中國鄉村人口稠密，以擁擠熱鬧的節日集會中才得到忘我的自由，也就形成了接受噪音與大聲的潛意識。

(4)有關觀光設施問題：國內除二三處大型觀光區公園外，所有觀光處所的公共設施大都習於簡陋骯髒。有些公共設施反而破壞了天然景色，造成人工與自然的極不調和。這可能是主管方面視觀光處所與其公共設施為消閒所在，故未予重視。雖然有人力倡觀光發展以繁榮國民經濟，但除了旅館愈建愈大，一般市郊的海灘、泳場、公園依然維持着低品質的形態。這也似乎反映了傳統的重城市輕鄉村的價值心態。

(5)有關工商界信任度與工作效率問題：我個人的觀察是目前商界許多聚訟的問題多為傳統中的「小人」形象意識所引起：一部分商人重近利，貪小惠，為著爭取生意，信誓旦旦，一旦錢款到手，則拖延、倒閉、退票、搪塞等等無所不用其極。至於品質管制更是毫無保證，信譽也常流為空談。這種現象自然反映了傳統社會中商人的地位與習性問題，但這也反映了現代化社會揚棄傳統價值系統後而無新價值秩序取代的價值真空現象。價值的真空造成了傳統中世俗大眾失却行為準繩對社會不負責任的心理意識。

(二)認清傳統文化對現代生活與社會的影響，我們應當採取怎樣的態度呢？我想最重要的態度乃在發掘好的影響予以加強發揮，發掘壞的影響予以澈底剷除。這種態度是舊價值的再發現，再評估，再肯定，也是新價值的再認識，再評估，再肯定。這是要用理性求知的方法來裁定的，也是要用意志的決心和智慧的設計來實現的。在這種理性求知方法下我們注意到兩個可以融合傳統與現代的原則：

(1)發掘與分析現代化生活或現代化社會中的現代性問題，以為重振傳統價值的起點。現代化生活的問題都與科技革命、汎科學主義、工商主義等現代化力量有關。在本文第五節論及生活素質的社會結構要素時我即已舉出當代美國社會，亦即現代社會的十大社會問題。對此等問題的深入分析可以顯露西方文化與現代化文化的重大缺失。掌握了此等缺失，則可反觀中國傳統文化，試求補救之道。如儒家哲學強調天人合德、天人合一，道家哲學強調自然無為的思想，均可克治基督教神人二分心物二分引起的精神危機，並對環境生態一體的意識有所助益。又如儒道形上學重和諧、平衡、重相輔相成陰陽合一的思想，也足以減少現代社會中個人一般感受到的冷漠絕緣與對立矛盾的雙重意識壓力。至於儒家的家庭倫理價值與世界大同的理想模式更提供了一條現代社會所面臨價值失落與人性喪失問題的解救之道。總言之，發掘現代社會問題是重振（revitalize）傳統價值的最捷途徑，傳統價值之能重振在其能為現代所用，在其能滿足現代的迫切需要。吾人也唯有在發現及培育傳統治療現代病的潛力中，才能看出與顯示傳統的重要性。

(2)提昇傳統價值的層次以為正面的應用與合理合時的發揮。世界上每一價值均有其正面的表現與應用，也有其負面的表現與應用；有其高層次的含義，也有其低層次的含義；有其普遍理論原則性的一面，也有其特殊落實的一面。我們以上舉例說明傳統文化落實到現代社會生活中許多負面的價值。造成這種負面價值的因素一則是現代生活的處境與要求改變，一則是傳統的正面價值與高層次價值都在「西化」「現代化」等迎合時代潮流的意識下喪失了。因之，現代社會已不見傳統價值之「立其大者」之「大」，也不見大原則的正面應用；傳統處於被動的狀態，只剩餘

了世俗的心態與僵化的形式，在現代理性智識的照耀下，顯得病象重重了。但如果我們深究每一項因傳統引起的缺失現象，都可發現與其有關或所賴的高層次原則仍是極具價值與智慧，而可作為正面的具體應用的。茲舉例言之，前言「不守法」心態，乃是與儒家重禮輕法道德化的社會哲學有關，這套哲學無疑反映了儒家對人性至善的信心，以及對家庭倫理的重視。這些高層次的價值原則如果用得恰當，自然能夠發出正面的作用，為現代社會注入人性的光輝。現代社會反映了傳統文化的低層次價值與傳統價值的負面應用，也可說是忘本捨源的結果。如果吾人能夠正本清源，主動而又自覺的把傳統文化高層次的理論與價值作廣泛的正面具體應用，則必能尋求一條傳統與現代融合協調之路，不必趨於一偏，捐棄傳統或否認現代，當更能使傳統與現代相互發明，相互攻錯，而達到相輔相成的效果。

中國傳統文化的價值心態在本質上是有機論與整體論的，是講究綜合、調和與相容的，並以整體生命為體驗的對象。相反的，現代化的價值心態在本質上是分別論、分裂論與機械論的，是講究分析、對立、角逐與排斥異己的，並以理性批評為求知的方法。傳統與現代造成的影響自不相同。今日我們如要來建立一個整體的生活素質觀，就不能僅就現代或西方心態來分析，還得把傳統思想中的生命體驗引入考慮，這是我特別注重生活主體性討論的原因。事實上，建立一個屬於我們自己的有文化的現代社會，就需要傳統與現代心態的交相攻錯，取長補短，藉以發揮兩者相輔相成的作用，在高低不同的層次上認識兩者不同的正負效果，因時因地取捨制宜，建立一套整體價值哲學與整體生活哲學，作為發展現代社會、充實現代社會的生活素質的基礎與指南。

最後吾人還要強調文化的創造與延續，是需要從教育、從大眾傳播、從學術研究、從藝術創作等多方面來貫徹進行。如果一個社會在這些方面不予關注、不予努力，則其文化必然凝滯僵化，而其生活也就沒有品質可言了。當前中國傳統文化與現代化的衝突與不諧調也許正是發展文化生命，創造文化風格，建立整體化價值觀念，與塑造整體的生活素質的最好時機。

九、結論：整體生活素質的改善與提高

我從第四節到第八節分別討論了生活素質的四大要素：社會、經濟、政治與文化（道德）。這四大要素是分別從生活實體的客體性與主體性來理解的。從生活的客體性來看，這四大要素乃是制度化的生活設施與環境，也是社會上的行為規範與具體行為，是可作為經驗的統計與客觀的研究的，這也就是社會科學可做之事。從生活的主體性來看，這四大要素都涉及到價值的創造與取向，故都代表一些價值的心態活動。我特別強調儒家思想對了解此等價值心態取向的重要性，同時也在討論文化要素時特別強調了傳統價值心態高層次的正面應用問題。

整體的生活素質是由其主體性與客體性兩者綜合起來的，也是由社會、經濟、政治、文化的制度化表現與四者內在的價值標準與價值秩序綜合起來的。如果主客兩方面都具有高等的品質，則生活素質或生活價值方稱上乘。如果主客兩方面只有低的品質，則生活素質也就不可取。如主體生活的品質高，而客體生活的品質低，則表示吾人尚處於一懷抱理想的狀態，應充分發展主體創造力以求提高生活客體之品質，亦即在社會、經濟、政治、文化等層面的制度上力求改良，以求配合高品質的主體生活價心態亦即主體生活的品質；如果客體生活品質高，而主體生活品質低，則表示吾人墮入現實主義潮流之中，逐漸喪失了生活主體的自由與創造力，而為生活趨向滅絕的徵象。在此情形下，吾人不可不策勵自我，以求振作，應立刻提高警覺以謀取精神生活主體的再生與奮發。在現代化的生活中，也許吾人可行透過傳統的探索，一如我在前節所示，找尋一個高品質的價值秩序以充實生活主體的活力。傳統的用處於此也可見一斑。

如果把生活主體的培護當做生活素質內在的改善，那末，我們也可把生活客體的完美化與健全化視為生活素質外在的改善。前者側重生活主體的自發與自修，後者則側重生活客體的研究與設計。若要提高與改善整體的生活素質，我們勢必兼內在與外在的生活實體同時改善，並在同時進行改善之中，以求兩者相互補益的效果。

我在此擬提出四個極重要的提高生活素質的方向和原則。此四個極重要的方向與原則乃是：(一)加強生活、價值、個人、社會等基本觀念與基本價值如互信、協調、和諧、相輔相成等的系統研究，並提高此等研究的研究品質；(二)提高並強化社會、經濟、政治與文化活動中的管理品質；(三)提高並強化個人與社會的道德品質；(四)培養並推廣個人與社會的美術心態與審美品質。顯然，(一)與(二)乃外在的生活客體的改善原則；(三)與(四)乃內在的生活主體的改善原則。茲分別討論如下。

(一)加強生活基本觀念與基本價值的學術研究，並提高此等研究的研究品質：吾人爲提高生活素質，必須對生活素質具備正確的觀念與知識，並知如何評估其高下得失。亦唯有對生活素質有正確的觀念與知識，吾人才能對生活素質的增進改良提出合理的要求，合時的設計並作有效的推行。要對生活素質有正確的觀念與知識，我們必須要多面的深入探討生活素質的要素及其評價問題。尤其要積極建立對個人與社會關係的正確認識，並對社會、經濟、政治、文化的活動與結構相互影響與關係有所掌握。進而確認真、善、美、和諧、自由、秩序、平等、正義等基本價值與個人及社會生活的關連，以及其相互間的關係。有了這些認識才能建立正確的宇宙觀、人生觀、價值觀、進取心、社會責任與樂觀精神，爲生活素質奠下生活主體性的基礎。

總言之，生活素質的提高是要知、行並重的。此處所指的知行不止屬於個人，而且是指群體的、社會的。故此又涉及教育、傳播、溝通等品質的改進，也假設了制定公共政策的機構具有遠見。從這個觀點來看，我們不能不要求立法機構及行政機構（均爲「行」的機構，蓋由其制定政策並推行）與學術研究機構（「知」與評價的機構）密切合作，發展提高生活素質的長期計畫，以注重學術研究品質的提高爲第一步。

(二)提高社會、經濟、政治、文化活動中的管理品質：在現代社會中管理（management）是任何團體與組織不可或缺的行政過程，直接或間接影響到個人及社會的生活素質。一個工商企業是否成功往往與其管理方法與管理能力有密切的關係

。狹義的管理術（日人叫經營術）也許只限於工商企業的範圍，但廣義的管理技術與研究却是能應用於任何社會、經濟、政治與文化的機構及其活動之上的。如果檢討當前社會上許多反映低生活素質的問題，我們可說無一不與管理問題有關。至少可以認定管理品質的好壞，決定性的影響一項社會活動或制度行政的好壞。事實上，如果管理更包含決策與計畫的因素，則一個制度或計畫的好壞也應由管理的得失來決定。上舉觀光區的規劃與維護，不論是設施問題、環境景觀設計問題、整潔維護問題，往往都與管理有關。漢寶德教授討論的臺灣住宅建築的種種品質問題也無一不與管理品質有關。至於交通問題、教育問題、社會治安問題也都反映了某一層次或某一方面的管理問題。

爲了說明管理過程的廣泛性與其層次的複雜性，我把管理區分爲決策、計畫、領導、組織、用人、控制與協調等七個項目或七個層次。很明顯的，我們可以看出這七個項目或七個層次都是節節相關的。一個成功的管理必須在管理的各方面都能兼顧並使其交相強化、交相協調。相反的，管理機能若有部分的不健全，則全體的機能也必受其影響，甚至導致全面的崩潰。爲了提高管理各方面的品質，必須在管理的各環節上加強改善，以期達到促進個人及社會生活素質的終極目標。

在此要指出管理一事，必受一個社會中的文化、政治、經濟及社會因素影響，而有其特殊的形態。自此點觀之，管理不僅是一門應用科學，且是一門應用哲學，一門應用藝術。在決策及計畫的階段或層次，管理機能尤其反映了一種價值心態。故價值心態的取向與抉擇往往決定了管理的品質。因之管理品質之提高必須在高層次的價值秩序中作正面的考慮。在這個意義下，國家政、經、文、社政策的制定與施行也都是管理的核心問題。同時我們也可看出管理何以影響到個人與社會的生活素質：因爲它可透過政治、經濟、文化、社會等公益決策與行政而影響到個人與社會生活的各方面。爲了達到提高管理品質的目的，故不能不對管理問題作深入的研究，這也是一再提倡研究管理哲學的原因。

我還要從哲學立場指出：管理可說是生活主體影響的生活客體一種方法及方式

。蓋管理此一活動乃一項權力的運用，其目的在影響包括管理者在內的人事，也就是生活客體的事項。自然，管理品質的提高不僅在使作為管理對象的生活客體如生活環境、生活條件得到改善，它也意含了管理人品質的提升，這又與社會生活中的教育、道德、知識的品質問題發生密切的關係了。

(三)提高及強化個人與社會的道德品質：上面所述研究品質與管理品質的提高是自外而內的生活素質改良。若就個人與社會的生活主體來看，我們却不能不提出提高道德品質的要求。蓋社會上各種問題固可自社會客觀因素予以分析了解，同時也可自個人與社會的道德水平予以審查評價；因而，一方面可作行政技術與管理上的補救解決，另一方面也可自道德教育與道德修養的改進來補救解決。上述管理及管理人的品質問題也都是以道德品質的要求為前提的。社會上的管理者若無責任心、正義感與公益精神，則將如何負責管理呢？又如一個社會缺少仁愛信義，該社會的秩序即將無法維持更遑論生活素質的改良與提高了。我們可以說道德品質乃是生活素質的靈魂，沒有道德品質的生活是不值得維護和提倡的，故須積極提高道德品質以提高生活素質。提高道德品質在個人是提高生活境界，在社會乃是強化社會的活力及和諧，也就是增進社會生活的安、和、樂、利。由於道德比管理更直接表現生活主體，道德的力量也就是生活主體實現其自身的力量，因之是一個社會的、不僅是一個個人的價值源泉。

我在本文第三、四節曾指出：優良的物質生活品質有促進個人或社會精神生活品質的效果，但高度的物質文明却往往帶來道德與精神文明的墮落。這是現代文明與現代工商業化社會裡一個常見的現象。因此，吾人對道德品質的提高與重視是有其深刻的時代意義的。我在第四節中也強調物質生活的改善必須以維護及強化道德與精神生活為目標。這樣，也許能夠減少物質生活的改善帶來全面生活素質的困擾。再者，精神生活與道德品質的提升也必須經過高層次的價值取向與抉擇予以肯定，然後客觀地融化於文化與教育的體制中使其鞏固並得以施行，今日大眾傳播媒體負有傳播知識的責任，也更負有提倡道德品質加強的責任。

目前社會需要怎樣一種道德品質來改善我們的生活素質呢？本文因受篇幅限制，只能提出兩項提高道德品質的重點原則如下：

(一)反道德相對主義原則：道德非隨時空人事而變其原則。原則應與原則具體的應用區分。一個人與社會應就原則加以堅持，並就實際予以智慧的應用。這樣的一個人與社會才有價值深度與安定性，而不致隨時轉移。一個人失去道德原則，等於失去自我和個性；一個社會失去道德，等於失去生活方向和秩序，這樣，自然更談不到生活價值或生活素質了。

(二)反功利主義原則：今日社會流行功利主義，而且多是以一己或一團體的利益為中心的功利主義，影響社會風氣甚深，也是以商業文化互為因果的。因此造成了今日的知識份子地位的低落與其心態的複雜性，對於社會文化的前途影響很大。要提高道德品質，不能不先立其價值之大者，以為是非善惡取捨的標準。誠如孟子所說：「立其大者，則小者不能奪也。」有了基本的是非善惡取捨標準，則我們可以消除道德失落的風氣，也避免以功利權益為行為的唯一指導。所謂道德價值之大者，孔孟一再強調的義利之辨、公私之辨與仁愛精神。

以上兩大道德原則，只是就反面意義說明。若從正面來說，第一個原則乃是「道德原則性不變原則」；第二個原則乃是「仁義普遍性原則」。在仁愛與正義的原則下，吾人並不排斥功利價值，只是反對把功利主義凌駕於仁愛與正義的道德之上。基於對中國傳統文化與哲學的了解，以及對現代社會生活素質的評鑑，我們可以提出下列五點非相對主義及非功利主義的具體道德品質的要求，以為改善及提高個人與社會整體生活素質的基礎：(1)修養自我；(2)嘉惠社會；(3)尊重他人；(4)熱愛知識；(5)關心文化。

(四)提高與強化個人與社會的審美品質；愛美是人的天性，但審美能力需後天的培養審美是認知了美的標準而對美的價值有一定的要求。我們要提高生活素質，就要對生活中各方面的表現採取審美的眼光，不要馬馬虎虎就了事。一個人具有審美眼光可以改進個人的衣、食、住、行的品質；一個社會具有審美眼光，則社會中的

大小環境與景觀也必得到更多的改善。更有進者，審美眼光或審美精神不但可用之於具體形象的事物，且可推演到生活方式、行為方式、工作方式、管理方式等方面，促進深度的生命美感、生活藝術與精神意義。在審美的精神中，美表現為生活高度的和諧、活力、平衡、對稱與充實。孟子謂：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（盡心），正好說明美與美感所具備及能開發的精神意義。

審美精神不但增進生活的氣氛和情調，提高了個人的精神生活境界，且能調養出一種平和快樂寧靜的心境，有助於人際關係和社會生活的協調與和諧。無疑的，審美精神的培育也會帶來更高明更精緻的藝術與文學創作。自蔡元培氏於民初倡導美育（也就是審美教育）以來，迄無學者對此大力提倡。茲為提高個人及社會的生活素質，重倡審美教育與審美品質之重要性，不亦宜乎？

本文附註

〔註 一〕該書出版於 New York, 1972. 有關「指數」與社會研究其他方法概念與技術的探討，見該書第一章。有關「多變項分析(Multivariate analysis)與「集合體特徵的性質分析」(Analysis of characteristics of collectives)見該書第二章。此等方法之探討有助於目前社會科學中「經濟指標」與「社會指標」形成之了解。有關「經濟指標」、「社會指標」或「生活水平」、「福利水平」等數量化的測定，可參考聯合國自一九五四年以來出版的有關文獻：茲舉其重要者如下：

- a. UN: International definition & measurement of levels of living, New York, 1954, 1961.
- b. UN: Social Indicators: current national and international activities in the field of social indicators and social reporting, New York, 1975 (E/CN 5/518).
- c. UNRISD: contents and measurement of socio-economic development, Geneva, 1970 (Report No. 70. 10).
- d. —: Studies in the measurement of levels of living and welfare, Geneva, 1920.
- e. UNESCO: the use of socio-economic indicators in development planning, 1976.

〔註 二〕見 Joseph Woelfel, Richard A, Holmes, D. Lawrence Kincaid, George A. Barnett, How to Do a Galileo Study, Good Books, Troy, N. Y., 1977, 1980.

- [註三] 在英文文獻尚未見及整體性的理論著作，中文文獻亦然。可見指示分析對社會科學方法及理論觀念建立之重要。
- [註四] 此機體主義一詞乃自現代哲學家 Whitehead 指示體系中引用，見其所著 Process & Reality 一書，New York & Cambridge, 1929。
- [註五] 梁漱溟所著「東補文化及其精神」中文化一詞，最能代表此義。
- [註六] 「生」與「性」在中國哲學思想中有極密切的關係，「生」即「性之生」，「性」即「生之性」，顯示了「生命力」與「價值創造力」即「氣」與「理」的合一，故不全同於柏格森的「生力」或尼采的「權力意志」。
- [註七] 十八世紀的康德(Kant)對自我主體有深刻認識，倡「道德自主」(moral autonomy) 之說。「道德自主」即「道德主體」，即生命主體或生活主體之自主。儒家哲學亦其重視道德主體或生活主體，此可於孔子：「人能弘道，非道宏人」一語見之。
- [註八] 見荀子解蔽篇。
- [註九] 參考本人著：「論孔子的正名思想」一文中對大學、目的邏輯的方法，出版月刊第二卷第十期一九六七年三月，頁七至頁一一。
- [註十] 中國哲學重生活主體性之研究，發為心靈自省的體察，與西洋哲學重生活客體性之研究或客觀化實體的理性分析成一對比。科學可說即源於西洋哲學此一客觀與外向的研究精神發展而來。
- [註十一] 見李國鼎先生於聯合報一九八一年三月二十八日發表之文：「經濟發展與倫理建設——第六倫的倡立與國家現代化。發表之文。
- [註十二] 見禮記大同篇，孟子梁惠王篇，荀子王制篇。
- [註十三] 見其所著 Social Limits to Growth, Harvard University Press, 1976。
- [註十四] 見蔣碩傑著：「穩定中求成長的經濟政策」一九八一年三月五、六日中央日報第二版；王作榮著：「經濟學說與經濟現實」，一九八一年四月十七、十八日中國時報第二版。
- [註十五] 見黑格爾所著 Phenomenology of Mind, tr. by J. B. Baillie, London, 1910; 2d ed. 1931。
- [註十六] 見盧梭所著 The Social Contract 「一般意志」亦可稱為「共同意志」，是以「共同（或公共）福利」(Common good) 為其企求對象的。
- [註十七] 休謨在其「Of the Original Contract」一文中對即對盧梭展開批評，以其歷史事實不合。
- [註十八] 見亞里斯多德所著 Nicomachean Ethics (H. Rackman, tr. England, 1943) 第五章。
- [註十九] 可參考 John Rawls, A Theory of Justice (Harvard University Press, 1971) 一書之第三部分。又有關儒家同類之看法，請參閱本人所著：「論孔孟的正義觀」一文，見中國人月刊第一卷第九期一九八〇年十月號。
- [註二十] 參考楊國樞「生活素質的心理學觀」一文，見生活素質層面之探討論文集(1)，明德基金生活素質研究中心出版，一九八一年五月，頁一二至頁二七。
- [註二十一] 文化的定義莫衷一是，人類學家偏向文化的物質文明的一面，社會學家偏向文化的社會制度的一面，哲學家則偏向文化的的精神與心靈活動的一面。

[註二二] 討論此類的文章甚夥，見於時報出版公司一九七九年一系列之文化中國叢書（內含中國現代化的歷程，中國文化的危機與展望等），最近有張灝「再認傳統與現代化」一文載於中國時報人間副刊，一九八一年五月四、五日。

[註二三] 見生活素質層面之探討論文集(1)中「中國文化與現代居住環境品質的觀察，頁九四至頁一〇一。

本文參考書目

1. Paul F. Lazarsteld, Ann K. Pasavella, Morris Rosenberg: Continuities in the Language of Social Research, The Free Press, New York, 1972.
2. The Use of Social-economic Indicators in Development Planning, UNESCO, 1976.
3. Joseph Woelfel, Richard A. Holmes, O. Lawrence Kincaid, George A. Barnett, How to Do a Galileo Study, Good Books, R. D. #2 Box #186-D, Troy, N. Y. 12182, 1977, 1980.
4. N-red Hirsch, Social Limits to Growth, Harvard University Press, 1976.
5. C. E. Black, The Dynamics of Mordernization, Harper & Row, Publishers, New York, 1966.
6. John Rawls, A Theory of Justice, Harvard University Press, 1971 (1976).
7. Everett E. Hagen, The Economics of Development, revised edition, Richard D. Jrwin Inc., Illinois, 1975.
8. Nicholas Rescher: Distributive Justice, The Bobbs-Merrill Co., 1966.
9. Richard B. Brandt, Social Justice, Prentice-Hall Inc., 1962.
10. James Sterba, Justice: Alternative Political Perspectives, Wadsworth Publishing Co., 1980.
11. Robert Paul Wolff, About Philosophy, Second editions, Prentice Hall, 1976, 1981.
12. Andrew Levine, The Politics of Autonomy, the University of massachusetts Press, 1976.
13. Andre Beteille ed., Social Inequality (Readings), Penguin, 1969.
14. 朱子四書集註。
15. 荀子集釋。
16. 易經。
17. 近思錄。
18. 尚書。
19. 韓非子。
20. 生活素質層面之探討論文集(1)，明德基金會生活素質研究中心出版，一九八一年五月。
21. 大家關心生活素質，明德基金會生活素質研究中心出版，一九八〇年十月。