

公德觀念的初步探討 ——歷史源流與理論建構

陳弱水

中央研究院歷史語言研究所

摘 要

本文探討「公德」或「公德心」的問題。內容分兩部分，一是追溯公德觀念的歷史，一是以台灣社會公德觀念的核心涵義為依據，對其進行理論重構。公德觀念精確點出了華人公民文化的一個重要特質。明確掌握這個觀念的內涵，並予以理論的說明，將有助於了解此特質，以及發現改善華人公民文化的具體途徑。

公德觀念淵源於明治時代的日本，由梁啟超介紹至中國。日本公德觀念的基本涵義是個人對社會公益和其他成員應有的德義，梁氏闡揚此觀念時，除了保留這一意涵，特別強調個人對國家整體命運的奉獻。公德觀念後來在中國的演變，是褪減梁啟超所凸顯的集體主義意味，轉成較單純的社會倫理觀念。在近幾十年的台灣，公德的主要意指是不作為或消極性的公民行為，也就是說，這個價值不甚涉及政治社會參與，而是要求公民不要破壞公共利益或傷害社會生活中的他人。

在理論建構的部分，本文從公德的不作為性出發，分析消極性與積極性公民行為的差異，以及公德和其他相關價值的關係。本文以為，在公民文化中，公德是一個具有獨立性的問題，需要特定的了解與特定的處理之道。本文也認為，公德包含三個主要要素：尊重、善待陌生人的倫理觀，守法的習慣與精神，公共場合或公共領域的觀念。

一九八〇年代初期——大概是八一年底或八二年初。當時我剛到美國留

學，有一回與一位美國同學閒談。她因為不久前才到過台灣，就和我說起在台的見聞。她提起她喜歡台灣的地方，也談到這裡公共秩序的混亂。她說，她在台灣的時候，有一次向本地的友人抱怨此事。那位友人急忙告訴她：「我們知道，我們都知道！我們缺乏公德心。」轉述到此，我的美國同學面色突然嚴肅起來，對我說：「台灣的確缺乏你們所說的『公德心』，我告訴我的朋友，沒有公德心，台灣是不可能成為真正的現代社會的！」——她的「公德心」三字是用中文說的。十五個年頭已經過去了，那位同學的最後兩句話還時常在我心頭響起。

這篇文章就是要討論「公德」或「公德心」的問題。這兩個詞語的內涵完全相同。「公德」是代表某種特定德行的概念，「公德心」則是指個人具有這種德行意識的狀態。本文將視論述脈絡的需要，交互使用這兩個詞語，不作區分。

「公德」或「公德心」的觀念在近代中國思想中佔有很特別的地位。這個觀念在華人世界的出現，大概始於梁啟超（任公，一八七三—一九二九）的《新民說》。台灣有關社會、文化問題的日常談話和通俗文字裡，也經常含有這個字眼。《新民說》陸續刊布於一九〇二年至一九〇五年間，至今已近一個世紀。可怪的是，這個觀念流行雖久雖廣，卻似乎沒有人對它作過系統的分析。依我個人的推測，造成這個奇特現象的一個主要原因是，二十世紀華人學界對政治、社會、文化問題的理論性論述，多以西方馬首是瞻，問題的認定和分析的架構幾乎完全取決於歐美學術思想的發展。但「公德」或「公德心」基本上是十九、二十世紀之交產生於日本和中國的觀念，在西方的政治社會思想中並沒有嚴格對應的概念，這個觀念因此也從未得到台灣哲學界或社會科學界的青睞。「公德」這個說法之所以會在台灣長久流行，是因為它能有效表露或解釋我們社會中的某些重大現象，值得學界予以注意。透過對此觀念以及相關問題的嚴謹探討，我們應能對我們公民文化的特質——特別是其缺點——獲得更深刻的認識。

近代中國社會為什麼會用缺乏公德的說法來指稱華人行為的某種特質？

（最近中國大陸似乎多以「社會公德」四字連用。）公德觀念的主要內涵是什麼？它和公民生活中的其他價值有何異同？關係何在？許多人認為，我們的社會缺乏公德心，但用什麼方法來改善？我們的價值系統和行爲模式要做怎樣的調整，才能促進公德的成長？對於這些問題，個人現在想從歷史發展與理論建構的角度，提出一些初步的看法。也許可以做爲自己或他人更進一步探索的參考吧！

壹、公德觀念的歷史演變

一、梁啓超的公德觀念

前文已經說過，在中國近代史上，「公德」一詞可能最先出現於梁啓超的著作，現在就對這個觀念在其著述中的涵義略作說明，以爲本文討論的起點。梁啓超最早使用「公德」一詞，似乎是在一九〇二年二月八日刊布的〈新民叢報章程〉，該文第一章第一條即云：「中國所以不振，由於國民公德缺乏，智慧不開」，「公德缺乏」四字還是用粗大字體印的，可見他的重視。¹梁任公對此觀念的闡釋，則始於同年三月十日出版的《新民說》第五節〈論公德〉。此節起始即對「公德」下了定義：

我國民所最缺者，公德其一端也。公德者何？人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德以成立者也。人也者，善群之動物也。……而遂能有功者也，必有一物焉，貫注而聯絡之，然後群之實乃舉。若此者謂之公德。

後文對公德的性質有進一步的說明：

道德之本體一而已。但其發表於外，則公私之名立焉。人人獨善其身謂之私德，人人相善其群謂之公德，二者皆人生所不可缺之具也。²

1.《新民叢報》第一號，頁1。此頁台灣藝文印書館景印本失印。

2.以上引文均見《新民說》，頁12，收在梁啓超，《飲冰室專集》，第三冊。

上引文字的意思雖然不是非常明確，但我們大概可以推定，梁啟超所謂的「公德」的最基本意思是人的行為中能對公共利益、社群凝聚有所貢獻者。因為這種行為具有高度的價值，所以稱為「公德」。梁啟超之外，梁漱溟（一八九三——一九八八）是近代中國另一位少有的曾對公德觀念作過討論的思想家。他在《中國文化要義》（一九四九年出版）中也指稱，中國人缺乏公德。他對「公德」下的定義是：「人類為營團體生活所必需底那些品德。」這完全是繼承梁啟超的說法，也是對梁任公「公德」觀念的一個恰當詮解。³

就基本意義而言，梁啟超所稱的「公德」是指個人行為中具有公共性的道德意義的部分，或者說，從公共利益的角度來評價個人行為的標準。這是一種相當寬泛的說法。在任公的心目中，「公德」有沒有比較具體的內涵呢？筆者通觀他的作品，的確發現了一些線索。簡要地說，「公德」一方面指有利於國家總體利益的行為，一方面則指有利於一般社會公益的行為。這兩個涵義其實在梁啟超為「公德」所下的總定義中已見端倪。他說：「人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德以成立者也」（見前引文）。在這裡，「群」是泛指西方所謂的 *society*——此詞日人譯為「社會」，而逐漸為中國所接受；⁴「國家」則是指一種特殊形態的「群」，一個 *country* 或 *nation*。

十九世紀末，特別是甲午戰爭之後，中國受東西列強的侵辱日深，甚至有國亡不復的危機。在此處境下，知識界中興起了「群學」的思潮，提倡「群重己輕，捨私為公」，希望打破家庭、宗族、階級等小單位的隔閡，解放震旦全民的能量，為國族的全體大利獻身奮鬥。⁵梁啟超的公德觀念也是群學思潮的一部分，它的一個主要指涉就是國家觀念與愛國心——個人小我為最重

3. 梁漱溟，《中國文化要義》，第四章〈中國人缺乏集團生活〉，頁 70。梁漱溟對此問題的重視明顯是受梁啟超的影響，見頁 70-1。

4. "Society" 的概念傳入之初，嚴復先譯為「群」，但「社會」一詞也很快就傳入中國。梁啟超撰寫《新民說》時，似乎多用「社會」一詞指 *society*，但有時仍用「群」字。關於 *society* 觀念及其譯法在清末流傳的狀況，見黃碧雲（1996：第二章第二一四節）。

5. 關於清末民初群學思潮之大要，參見王汎森（1984：243-249）；王汎森（1987：〈引論〉）；鄭師渠（1992：第六章第二節）。

要的大我奉獻努力的意志與情感。所以，在《新民說》中，緊接〈論公德〉之節的就是〈論國家思想〉，梁任公的構想是，〈論公德〉一節總論新國民所需之道德，國家觀念則是實行此公德的首要方法。⁶梁啓超以國家觀念為國民道德之主要內涵的想法尚散見於《新民說》他處，為此書中心思想之一。⁷

「公德」的另一個主要指涉則是個人對社會的義務，梁啓超也稱之為「社會倫理」。在〈論公德〉中，梁啓超批評中國傳統的五倫大多為私德，其中朋友一倫僅為不完全的社會倫理。他說：「凡人對於社會之義務，決不徒在相知之朋友而已。即已絕跡不與人交者，仍於社會上有不可不盡之責任。」（頁13）《新民說》第十八節〈論私德〉有云：

德之所由起，起於人與人之有交涉。……故無論泰東泰西之所謂道德，皆謂其有贊於公安公益者云爾，其所謂不德，皆謂其有戕於公安公益者云爾。（頁112）

以上引文所說的社會義務、公安、公益，顯然並不能只當成國家的整體利益來了解，而是泛指超越個人或私人關係的責任與利益。梁啓超常期望中國人民要有「公共心」、「公益心」，他所說的主要就是社會義的公德。⁸

在此我想進一步推論，雖然《新民說》沒有明言，梁任公的「公德」或「社會倫理」觀念其實不限於個人與社會集體利益的關係，它們也包括了個人和社會其他個別成員的關係。在一九〇二年六月刊行的〈東籍月旦〉一文中，梁啓超就盛讚日本編寫倫理教科書能顧到人生世界的各個方面，不似中國人講倫理之狹隘。他特別引了日本文部省所頒布的有關編寫中學倫理教科書的一份訓令，其中「社會倫理」一項下的子目最多，如他人之人格、身體、

6.《新民說》，頁15-16。

7.張灝對梁啓超的民族關懷與其「新民」觀念之關係有精詳的討論。見 Hao Chang (1971: Chapter 6)。

8.見《飲冰室文集之十四》，〈論中國國民之品格〉，頁3-4；〈服從釋義〉，頁16。此兩文都收在台灣中華書局版的《飲冰室文集》第五冊。梁啓超在一九一六年所寫的《國民淺訓》中尚對「公共心」的問題有所申論。

財產、名譽、秘密，又如恩誼、朋友，都與任何性質的集體利益無關。這些社會倫理的條目雖然不是梁啓超所自撰，但他顯然是同意的。⁹〈東籍月旦〉的發表較〈論公德〉僅晚三個月，任公在後文提到「人對於社會之義務」、人在社會上「不可不盡之責任」時，可能心中就有這些社會倫理的影子。

總結而言，梁啓超的公德觀念含有兩個主要元素。用他自己的話來說，一是「愛國心」，一是「公共心」或「公益心」；一是國家倫理，一是社會倫理。¹⁰從中國近代思想史的觀點看來，公德觀念初起時雖然深受群學思潮的影響，但它實有重要的特殊意義。「公德」的特殊處在於它有社會倫理的涵義，這是此概念與強調集體綱紀和利益的「群」的觀念的最大不同。

二、公德觀念的日本淵源

「公德」一詞並非梁啓超所自創，而是日本原有的觀念，他只是借用。「公德」（こうとく）和「公德心」（こうとくしん）都是日語中通用的詞彙。就和中、日文中絕大多數共用的現代名詞一樣，此二詞是由日本傳入中國的，《新民說》顯然是一個主要的媒介。¹¹「公德」一詞很可能是明治維新後的新生事物。到目前為止，我尚未查得任何有關此詞在日本之起源的研究。但就個人追索資料所得，公德的概念最早出現在思想家福澤諭吉（一八三四——一九〇一）的名著《文明論之概略》。此書初版於一八七五年（明治八年），在書中第六章〈智德的區別〉的起頭，福澤將「德」分爲「私德」、「公德」，「智」分爲「私智」、「公智」。他並說：「自古以來，雖然沒有人把這四者明確地提出來討論，但是，從學者的言論或一般人日常談話中，

9.《飲冰室文集之四》，〈東籍月旦〉，頁 85，收在台灣中華書局版《飲冰室文集》第二冊。此文於一九〇二年六月起陸續在《新民叢報》發表，此處所論出現於文章首次刊載的部分。

10.對「愛國心」的討論，見〈論中國國民之品格〉，頁 2；國家倫理與社會倫理概念的提出，見《新民說》，頁 12-13。

11.高名凱與劉正埙曾對現代漢語中發源於日文的外來語作過研究，但他們的詞彙表中並無公德一詞。見高名凱、劉正埙（1958:第三章第五節）。Philip Huang 曾探討日本對梁啓超思想的影響，然未觸及公德的觀念。參考 Philip Huang (1972:Chapter 3)。

仔細琢磨其意義，便能發現這種區別確實是存在著的。」從這幾句話看來，「公德」一詞是福澤自己的發明。

在福澤的用法裡，「公德」的涵義非常寬泛，可指一切顯露在社會生活中的德行。他說：「與外界接觸而表現於社交行為的，如廉恥、公平、正直、勇敢等叫作公德。」「公德」並不是福澤論述智德問題的要點，除了上引的簡單界定，他幾乎未給予任何正面的討論。福澤論述的重心是在「智」。他認為，一個社會要發展現代文明，「智」——知識、技術——遠比「德」重要。傳統日本和中國所講的道德，幾乎都是限於個人及其周遭狹小範圍的私德，道德要發揚到廣大的人群，唯有依靠「智」的力量。從福澤的整體理路觀察，他似乎以為，公德、私德的區別主要在應用的範圍，而非性質上有什么差異，道德的原則如能憑藉現代知識技術獲得普遍的實現，就可算是公德了。¹²

如果「公德」一詞的確是《文明論之概略》首先提出的，它並沒有因為福澤自己的忽視而受到時代冷落。種種跡象顯示，「公德」是一個在明治時代廣泛流行的觀念，在涵義上，也有了獨立於福澤思想的生命。關於此觀念的流行，一個明顯的證據是，至遲在一九〇〇年（明治三十三年），也就是《新民說》開始撰寫前兩年，這個詞語已經走進了法令。在當年八月公布的〈小學校令施行規則〉中，第二條論修身課之宗旨云：

修身乃基於教育敕語之旨趣，主旨在於涵養兒童德性、指導道德實踐。……培養對社會國家的責任，……鼓勵進取，崇尚公德，忠君愛國。¹³

12.以上引文，均見福澤諭吉著，北京編譯社譯，《文明論概略》，頁73。福澤對智德問題的整體討論，見頁73-103。原文見福澤諭吉，《文明論之概略》，頁83-114。福澤以為私德、公德原理一貫的意見，在一八八七年（明治二十年）所寫的〈讀倫理教科書〉（發表於一八九〇），有更明確的發揮。

13.原文見勝部真長、涉川久子(1984：80)。譯文據村田昇著，林文瑛、辜雅靖譯(1992：290)。引文中的底線為筆者所自加。

這個條文直述「公德」一詞，沒有加上任何說明性的修飾語，可見是一個為大眾熟知的觀念。

至於明治時代日本公德觀念的內涵，亦有可得而言者。前引的〈小學校令施行規則〉中說修身課的指導原則是〈教育敕語〉。按，〈教育敕語〉發布於一八九〇年（明治二十三年）十月三十日，這是日本近代教育史與國家統治史上的一件大事。此敕以天皇之名，宣示了當時政治領導階層對國民道德走向的指導方針，對往後數十年的日本文化有極深刻的影響。敕語頒布後，謄本就發交全國各級學校奉讀，並由東京帝國大學哲學教授井上哲次郎（一八五五——一九四四）參考八十多位學者的意見，撰成敕語注釋書，此書最後由文部大臣芬川顯正定稿（芬川本人曾參與敕語之起草），以《敕語衍義》之名於次年出版。〈教育敕語〉的篇幅極短，共列舉了十四項德目，其中並沒有「公德」一詞。敕語中與「公德」最有關係的語句有：「博愛及眾」、「進廣公益開世務」。根據《敕語衍義》的解釋，這幾句話的意思是要求國民努力成材，為國家大眾奉獻犧牲。事實上，敕語中明白告誡：「一旦緩急，則義勇奉公」。以〈小學校令施行規則〉對照〈教育敕語〉，似乎顯示「公德」在日本亦有集體主義、國家主義的意味。¹⁴

不過，在十九、二十世紀之交，「公德」一詞在日本並沒有強烈的集體主義涵義，它主要是指個人對公共秩序及社會其他成員所應有的責任和愛心，換言之，相當於梁啟超所說的「社會倫理」或「公益心」。在一九〇一年（明治三十四年），日本出現了一個討論公德問題的風潮。從當年一月到四月，《讀賣新聞》刊載了一百五十個有關如何培養公德的實例。這是報社當局為喚起民眾的公德意識而進行的計畫，報社同時並開辦一連串的「公德

14.勝部真長、涉川久子（1984：第三章），特別是頁 58-61。此處所引係〈教育敕語〉的官方漢譯，見國民精神文化研究所（1939，第三卷：594）。村田昇著，林文瑛、辜雅靖譯（1992：289）亦有中譯文。按，在近代日本思想史上，〈教育敕語〉的頒布可算是文化保守主義開始凌駕西化（即所謂「文明開化」）風潮的第一個重要標誌。參考 Kenneth Pyle, p. 684；和辻哲郎，《日本倫理思想史》，下冊，頁 441-55。

養成風俗改良演說會」。一九〇三年，《讀賣新聞》將報上刊載的一百五十個例子修訂成一百三十個，連同演講會記錄和當時若干有關公德的論述，彙集成書出版，顏曰：《公德養成之實例——附英人之氣風》。（附錄部分為《讀賣新聞》在一九〇二年所刊載的一百三十二篇有關英國風習的訪談記錄。）¹⁵

對於了解公德觀念的成立，《公德養成之實例》是一份內容豐富的珍貴資料。但由於日本的公德觀念不是本文的重點，這裡只能作最簡單的介紹。此書把刊載的實例分為九類：眾人聚集場合中的公德、對待公物的公德、對待他人之事業與物品的公德、有關收受運送財物的公德、關於與他人之約定的公德、與遵行法規有關的公德、與政治有關的公德、與商業交易有關的公德、在應表示同情友好的場合中的公德。在這九類實例中，和國家社會的整體目標有關的，可說是絕無僅有。此書所謂的「與政治有關的公德」只有三例，一是英國選舉的公平，一是承認反對黨之優點的雅量，一是指黨員遲繳或不繳黨費為不合公德。這三件事都跟個人對集體的效忠無關。從此書所舉的例子，我們可以大概歸納出，在作者和編者的心目中，「公德」有兩個主要的性質：一是個人在公共場所和對集體利益應有之行爲，另一則是對社會生活中的其他人——主要是陌生人——應有的態度與舉止。

《公德養成之實例》包羅繁富，除了各種例子，還附有多人的論述，應可在很大程度上反映二十世紀初日本的公德觀念。和梁啟超的思想相對照，日本公德觀念最明顯的不同是，政治倫理、集體主義的色彩淡薄，社會倫理的意味則遠為濃厚。綜而言之，明治時期日本公德觀念似亦含有政治倫理與社會倫理兩個方面，但以後者為主。梁啟超的公德觀念雖直接取自日本，但因他受到本土群學思潮的影響，在重點上有了改變。¹⁶

15. 讀賣新聞社編纂，《公德養成之實例——附英人之氣風》。負責編纂此書的似為記者中島益吉。又，書中實際刊出的公德實例有一百三十二個，與〈凡例〉所說不合，不知何故。

16. 關於一篇闡揚社會倫理義的公德觀念的早期文章，見能勢榮(1891)。《新民叢報》第三

三、公德觀念在台灣

梁啓超發表《新民說》、介紹「公德」觀念後不久，此詞即大行於中文世界，至今不衰。舉例而言，一九〇四年第十三期的《中國白話報》即出現帶有濃厚群學意味的「公德」一詞。一九〇五年或稍前，上海廣智書局出版了《公德說話》、《公德美談》二書。在一九〇六年，《東方雜誌》第七期社論與美國牧師林樂知(Young J. Allen)都曾使用過「公德」的概念。¹⁷以我粗略所得的印象，此觀念主要的演變方向，是褪減其民族主義和政治倫理的意味，而逐漸轉成一單純的社會倫理觀念。劉師培（一八八四——一九一九）於一九〇五年出版的《倫理學教科書》就是一個明顯的例子。此書第二冊用將近一半的篇幅討論社會倫理，這部分開章明義，立刻引用公德的觀念。師培所論的「公德」就很少有集體主義或國族主義的意味。他言及中國人民輕公德，舉的例子是：「汙穢公共道路，損折公共之花木，乘舟車則爭先，營貿易則作偽」，可為明證。¹⁸上海中華書局一九三〇年出版有徐澄著《公德淺說》一書，其內容絕大部分也與政治無涉。¹⁹

有關二十世紀前半公德觀念在中國的發展與表現，涉及相當多的資料與課題，要有充分了解，還有待專門的研究。本文的目的，除了在揭示此觀念

十至第三十二期（一九〇三年四至六月出版）載有日本育成會所編的〈歐美公德美談〉譯文，這份文獻所談的公德也屬於社會倫理的範疇。此外，當時日本流行的「公德」定義似乎是：對社會大眾應有之德義（公眾に對する德義），見《公德養成之實例》，〈岡部長職序〉，頁1；〈江原素六序〉，頁1；〈歐美公德美談〉，《新民叢報》第三十二號，頁94。另須說明，一八九〇年代以後，日本思想也有明顯的集體主義傾向，但「公德」、「社會」、「社會倫理」等觀念不是這個取向表達的主要管道。

17.《中國白話報》的例子，見鄭師渠(1992:275)。《東方雜誌》和林樂知的例子，見王昱峰(1994:8、11)。《公德說話》、《公德美談》二書的資料，見《新民叢報》第七十一號（一九〇五年十月）封面後廣告。章炳麟在一九〇六年曾兩度批評公德、私德之分，這似乎屬於少見的情況。見章炳麟(1906a:13；1906b:15，18)。

18.參見劉師培，《倫理學教科書》，第十九—二十課。

19.我未能找得此書。據北京圖書館編《民國時期總書目·哲學·心理學》頁288的介紹，此書認為公德包括利人利己、公益、守秩序、守時間、負責任、博愛、正當娛樂、勿佔人便宜、團體自治、地方自治。其中只有地方自治屬於政治的範疇。

的基本歷史發展軌跡，還希望能對其涵義與有效性提出理論的說明。由於這個概念重構的工作是在台灣進行的，本文有必要對現代台灣文化中的公德觀念作些具體的說明。以下對一九六三年青年自覺運動中有關公德心言論的分析，即是基於這點考慮。

「青年自覺運動」亦稱「五廿運動」，起因於一九六三年五月十八日中央日報副刊上的一篇文章。這篇文章是一位署名為狄仁華的美國留學生所寫，題目為〈人情味與公德心〉，文中作者以一個熱愛中華文化、來台學習中國文史的留學生身分，向台灣的朋友提出諍言。作者以自己在台灣大學的生活經驗為例，指出中國人欠缺公德心，覺得這是「對於中國的革命和建國運動一個很大的障礙」。文章刊出後，立刻引起反響，二十日就有台大學生發起「自覺運動」，呼籲同學自我反省，建立公德心，負起對國家社會的責任。這個運動也得到很多其他大學的學生和社會人士的響應，狄仁華的文章和許多他人的回應文字都收在晏祖所編的《人情味與公德心——青年自覺運動專輯》。²⁰由於公德心是這些文章討論的一個重要主題，本文想以這本集子中所提到的有關公德的具體例子為樣本，分析「公德」一詞在台灣文化中的涵義。以下是缺乏公德心的例子：

- (一)做事不排隊、插隊。(頁 3, 4, 103, 111, 177, 219)
- (二)考試作弊。(頁 3-4, 195)
- (三)非學生借他人學生車票使用。(頁 4)
- (四)在不准吸煙之處抽煙。(頁 5)
- (五)違反規定，在宿舍留宿外人。(頁 5)
- (六)在圖書館「霸位」。(頁 102)
- (七)行人與車輛闖紅燈。(頁 103, 130, 219)
- (八)在公共場所扔紙屑果皮、隨地吐痰便溺。(頁 61, 103, 130, 219)
- (九)使用公共廁所導致不潔。(頁 103, 219)

20.此書印過多次，我所用的是台北五洲出版社一九七二年印行的版本。前面所引狄仁華的句子見頁 3。

- (十)深夜在馬路上練車及製造種種噪音。(頁 121)
- (十一)溜狗對狗不作拘束，威脅他人。(頁 121)
- (十二)家內收音機聲音大，吵鄰居。(頁 127)
- (十三)夜間開車不燃燈。(頁 130)
- (十四)私自剪下圖書館中雜誌的文章。(頁 146)
- (十五)台大郵局試辦買郵票不設售票員，顧客自己付錢，許多人就私取郵票。
(頁 195-6)

《人情味與公德心》集子中還舉出了一些符合公德的情況，現在也列出：

- (一)公車司機開車時，起步與停車都不猛。(頁 57)
- (二)開車遵守交通規則。(頁 57)
- (三)索取統一發票。(頁 57)
- (四)商店店員、公車車掌對顧客和善有禮。(頁 143)
- (五)抱小孩乘坐公共交通工具，為免弄髒座位，將小孩的鞋子脫掉或用塑膠套罩在鞋子上。(頁 143-4)
- (六)熱心協助問路的人。(頁 144；例四一六是描述在日本的見聞)
- (七)愛護公物。(頁 61)

除了以上的例子，這本集子中還是有言論把公德心和集體紀律、國家命運相連，提倡公德心的同時，一併攻擊自由主義的心態。不過，這類的例子並不多。(見頁 27-9，61，153-4)

「公德」的範圍有多大，包含了哪些行為，是一個不容易有確切答案的問題。上面列出的例子裡，有少數究竟是否屬於一般人心目中的公德，可能還有爭議。但由於前舉的例子雜取自多人的言論，應該有相當的代表性。從這些例子，我們發現，在六〇年代的台灣，公德基本上也是個社會倫理觀念。更重要的是，它有兩個特性。第一，它大多用來指稱不作為或消極性（negative）的公民行為。絕大多數的所謂公德都不涉及公共利益的創造或公共事務的參與，公德基本上是要要求公民不要破壞公共利益，或不要妨害在公共領域中活動的他人。公德的這個特性尤其明顯地表現在最常被提出的有

關要求上，如不要插隊，不要隨地扔垃圾，不要任意停車，不要製造噪音，不要遺棄家狗。

公德的另一項特性是，它常與法律或公共場所的規則有關。上文所引的例子觸及了許多法規，如交通規則、圖書館的規定、使用車票的規定。簡言之，公德行為與守法行為有很大的重疊。公德的這個特色更進一步彰顯了它的不作為性，公德並不要求個人的特殊貢獻或犧牲，它通常只意謂著對社會成員遵守與公共秩序有關的法規的期望。

《人情味與公德心》中的文章雖然寫於三十年前，但前引大部分例子所反映的社會現實都還存在，在這三十年間，公德的觀念也沒有明顯的變化。現在我想對目前通行的公德觀念再作一次確認。確認的方法是，我們可以試想，積極作為性的（ positive ）、參與式的公民行為算不算是一般所謂的公德？譬如，有人富於同情心，經常參與社會服務，擔任義工，或捐款給慈善機構。這些算不算是公德行為？又如，有人對自己的參政權十分重視，無論選總統或選里長，都一定投票。這算不算是具有公德心？在一般人的心目中，以上行為雖然表現了高度的公民責任感與社會關懷，但恐怕不會用公德的概念來指稱它們。經過這樣的試想，我們應可確定，在現代台灣社會的觀念裡，公德主要是指不作為性的、避免妨礙公眾或他人利益的行為。

日本近代思想家西村茂樹（一八二八——一九〇二）曾在一篇文章提出「消極的公德」與「積極的公德」的區分。現在我們所說的公德，大約只等於西村所說的「消極的公德」，範圍甚至還小些。²¹這個觀念與《新民說》所論相比，差距就更大了，可說只是梁任公提出的「公共心」或「社會倫理」的一部分。經過近百年的演變，雖然公德觀念的內涵變得相當狹窄，但我個人認為，公德在目前通行的涵義，正是這個觀念最有力量之所在，也可能是這個觀念能持久不衰的關鍵原因。當前意義的公德觀念指出了華人文化的一個特質，這就是，一般來說，華人對公共利益或陌生人的存在，感覺相當模

21.西村茂樹(1904:106-10)。按，此文刊出時，西村已逝世。

糊。在行為上，經常以佔用公共資源或傷害陌生人的方式來增進自己的利益。用一個比較戲劇性的說法，許多華人和公眾利益似乎有一種天生的敵對關係。公德觀念最有意義的地方就是它能直接指陳華人行為的這一特質。無論在傳統中國思想或由西方引進的政治社會論述中，似乎沒有其他任何觀念能更精確地點明這個問題，並提出一個要求改變此特質的價值。

在本節結束前，特別要補為說明的是，即使在公德觀念出現的初期，此觀念的涵義甚為寬廣，公德的不作為面或消極面已經是一個極有力量的成分。《公德養成之實例》〈志賀重昂序〉力陳日本人肆意破壞濫用公物，言之具體而痛心：

本邦學生，其在家也，曾無為削傷机案塗鴉障壁等惡戲者，是以自家物也。而其上校也，為是等惡戲無所憚，是以公共物也。其進入中學也，己所有書冊，則糊紙蔽之，慎密保護，以防擦損，是以自家物也。而係學校所有者，則不為是等保護，任其擦損，是以公共物也。又如自家庭園花木，珍重保護，無敢折傷。而至公園花木，則濫折濫傷者，往往有焉。……其居心卑陋，而毫無公共心者，已胚胎幼童之時矣。……比之西洋人一枝筆一葉紙，尚且不私用之，相距遠矣。（頁1，原文即漢文）

梁啟超早年似未特別重視公德的這個方面，但在一九一六年撰寫《國民淺訓》時，則也慷慨陳詞：

我國人……一涉公字，其事立敗。……公林無不斬伐，公路無不蕪梗，公田無不侵占，公園無不毀壞。有一公物於此，在西人則以為此物我固有一份也，乃擁護而保全之，使我能長享有此份。在中國人則以為此物我固有一份也，乃急取我一份所有者割歸獨享，又乘他人之不覺或無力抵抗，則並他人之一份所有而篡取之。（頁16）

從上面兩個例子看來，對所謂消極的公德問題的關心，是貫穿此觀念的整個歷史的。

貳、重構公德概念的嘗試

以上對公德觀念歷史演變所作的描述，應可作為我們重新建構這個觀念的基礎。公德觀念自梁啟超提出後，一直沒有機會成為知識界嚴肅分析的對象。在這個情況下，它之所以能夠流行久遠，在筆者看來，主要是因為它在描述文化現象上的有效性。在過去幾十年的台灣，「公德」是被用來指稱社會成員習慣性地忽視或破壞公眾利益的最重要字眼。筆者相信，公德觀念的這個指涉可以成為一個非常有意義的文化概念的核心內涵。

一、公德的不作為性

上節已經指出，在台灣目前通行的用法裡，公德主要指的是消極性、不作為性的公民行爲。也就是說，是指不破壞公共利益或在公共場域遵守規範的表現，基本上不涉及積極性的公民行爲——如參與公共事務、從事公益活動或特殊的愛國行動。公德觀念為什麼值得我們作嚴肅的思考呢？個人認為，這是因為積極性與消極性的公民行爲在性質上有明顯的差異，在台灣——甚至整個中文世界——的政治社會論述中，並沒有其他概念能夠帶領我們深入探討存在已久的現實上的公德問題。

在繼續申論公德問題之前，要對所謂消極性和積極性公民行爲二詞稍作說明。我對公民行爲作這個區分，是受到當代英國思想史家 Isaiah Berlin 對自由觀念所作的分析的啓示。在一篇著名的論文中，Berlin 將自由區分為消極的自由(negative freedom)與積極的自由(positive freedom)。前者是指個人在私人領域內免於外力干預的自由，後者是指個人可在社會生活中發揮個性、分享資源的自由。(Berlin 1969)筆者討論公民行爲，雖然在性質上與自由的問題大不相同，但我以為，對公民行爲作類似的區分，頗能有效說明華人公民文化中的一些癥結。特別需要強調，我所說的「消極」和「積極」是由英文的"negative"和"positive"翻譯過來的。在中文裡，「消極」常有不重要或負面的意味，其實不是很妥當的翻譯，因此本文有時會以「不作為」一詞替代「消極」。不作為或消極的自由是自由極重要的一個形式，甚至可說是自由的生

活方式的根本基石。同樣地，消極性的公民行爲也是公民文化的一個重要柱石。另須說明的是，本文所謂的積極性公民行爲是一個相對於消極性公民行爲的概念建構，並不和歷史上任何公德觀念——如日本的或梁啓超的公德觀念——有明確的對應關係。

現在回到公德與社會參與之區分的議題。我說積極性與消極性的公民行爲有明顯的差別，主要的意思是，這兩者在行爲上有高度的分離性，積極性的公民行爲並不一定能導致消極性公民行爲的改善。就以上節所舉的例子爲討論的開端吧！前文曾經提過，珍視自己的參政權利，絕不輕易錯過任何選舉的投票，是政治參與的一個重要方式。這是一種積極性的公民行爲。擔任義工，捐款給慈善機構，是主動爲社會大眾謀求福祉的表現，也是一種積極性的公民行爲。但是，我們試想，在台灣的社會環境裡，具有以上兩項特質的人是不是通常在公德心上會有水準以上的表現？對這個問題，個人是持懷疑的看法。

現在，讓我舉兩個比較容易檢證的例子。政黨園遊會、政見發表會和里民大會都是政治參與的活動。社區舉辦民俗晚會，由居民自己籌辦、表演、觀賞，可以有維護社區傳統、增強社區意識的功能。這兩種都是積極性的公民行動，有助於創造公共利益。但是，一般而言，在這樣的活動中，參與者公德心的表現是不是比其他活動的參與者更好？對我而言，答案是相當清楚的：並非如此。在台灣現實的環境裡，我們從這類活動中，經常看到的是嚴重的髒亂和噪音，停車秩序混亂，以及種種逾矩違法的情事。這些現象的形成有複雜的因素。這裡不是要對此類活動在現實上的表現有任何責難；我的目的在點出，參與式的公民活動與不作爲性的公民行爲有性質上的不同。在公民文化中，公德是一個具有獨立性的問題。對這個問題，我們需要特定的了解，並尋求特定的處理之道。一個社會在民主化和社區參與方面的進步，並不能自動導致公德範疇的改善。反過來說，一個社會有可能在政治民主化程度不高的時候，公德水準獲得大幅提升，新加坡就是一個明顯的例證。

爲了更清楚說明積極性與消極性公民行爲的差異——或低度的相干性，

容我再以一個虛擬的情景來作申論。在台灣，一種常見的社會服務工作是清理公共空間中的垃圾，譬如「淨山」活動、街道大掃除等。這是典型的參與式公民行爲。公共空間中的髒亂是從哪裡來的呢？當然絕大部分是沒有公德心的人丟的。因爲義務清掃環境是針對缺乏公德所造成的後果而發的，我們可以假定，參加這種活動的人不是髒亂的來源。髒亂製造者和整理環境者是兩批不同的人。現在，讓我們假定，某個社會中只有兩批人，一批人習慣在公共空間中扔擲垃圾，另一批人不但不隨地丟垃圾，而且熱心清掃環境。假定這批清掃環境的人除了參加勞動服務，並不針對扔垃圾的行爲作任何處置或教育，我們有理由相信，清垃圾與扔垃圾將是兩條永不相交的平行線，這個社會的公德問題永遠沒有改善的可能。「你丟我撿」不只是義務清理環境者用以自我激勵的話，也是現實殘酷的寫照。

二、公德與西方相關觀念之比照

本文已經說明，「公德」是產生於現代日本和中國的觀念，這個觀念的出現雖然與西方的衝擊有密切關係，但它在西方政治社會思想中並無嚴格對應的概念。現在我想對這個課題稍作析論。作此探討的理由有二。首先，西方政治思想是一個極其豐富的傳統，對現代社會已有世界性的影響，這個傳統的許多價值和觀察問題的角度都已得到普遍的接受。在此情形下，研究一個當代非西方社會重要的公民文化問題時，如不與西方思想稍作比對，似乎不容易有高度的說服力。再者，經由這個比照，我們可再有一次省察公德觀念的機會，應有助於更精確地了解它的特質。

公德一詞在英文中沒有清楚對應的概念是顯而易見的。任何人只要嘗試用英文說明公德的問題，立刻就會遭逢翻譯的困難。更重要的是，這個字即使翻了出來，很可能只有極模糊的意思，如果不作解釋，不是他人無法了解，就是誤會橫生。在張灝研究梁啟超早期思想的一本英文著作中，「公德」的正式翻譯是"public morality"，他有時也用"public virtue"、"civic virtue"之詞與

"public morality"交互使用。²²"Public morality"和"public virtue"可說是對「公德」的字面翻譯。"Public virtue"一詞不甚常見，其用法似乎與下文要討論的"civic virtue"相當接近。(Burt, 1993:362-3)"Public morality"則是歧義多端，不但不能表達消極公民行為義的公德，甚至無法用以指示任何近代東亞曾出現過的涵義較泛的公德觀念。此詞的大約意思是公共領域中的道德價值或行動，涵蓋極廣，可以指政府或社團集體行動的道德性，可以指政治生活中的道德問題，也可以指個人在公共生活中遵從的價值。甚至類似妨害風化的問題也屬於"public morality"的範圍。(略見 Hampshire 1978; Seligman, 1992:50-1) 本世紀中一位名叫 Herbert Schneider 的美國哲學教授曾著書專論"public morality"，內容可說包括了公共領域中所有重要的價值問題，例如：自由、平等、人權、安全、公共服務、同胞愛、慈善心等等。(Herbert Schneider 1956) 這個詞語的內涵大到無法稱為一個概念。筆者不解英文以外的歐洲語文，但寓目所及，在有關西方思想的論述中，也未曾發現任何非英語的類似本文所討論的公德觀念。

在西方政治思想史上，公民的德行的確是曾受到高度重視的問題，此即一般所說的"civic virtue"。這個觀念與近代東亞所謂的公德有一個類似之處，就是它的焦點在於公民的意態與行為。"Civic virtue"是古典共和主義(classical republicanism)傳統中的一個核心觀念，十九世紀以後因自由主義大興而幾乎銷聲匿跡，晚近先是有漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt, 1906-1975)重倡共和主義理想，繼之以社群主義(communitarianism)思潮崛起，此觀念重新又受重視。古典共和主義有兩股支脈，"civic virtue"在其中的涵義稍有不同。主支奠基於古羅馬而大盛於文藝復興時期的義大利，代表人物有西塞羅、馬基維利、十七世紀英國思想家 Algernon Sidney(1623-1683)等。這個支脈的"civic virtue"觀念強調公民要有為社群和國家奉獻的情操，要能為公共利益犧牲個人利益。羅馬傳統的共和主義思想家認為，公民對其所屬的政治體的獻身感直接

22.Hao Chang (1971: 149, 154)。我在一篇英文文章中則以"public virtue"來翻譯「公德」。見 Jo-shui Chen (1995).

關係到這個群體的良窳興衰。(Burt 1990; Canovan 1987; Duncan 1995; Rubinstein 1991; Worden 1991)

共和主義的另一支脈則是亞里士多德政治哲學的傳統。亞里士多德認為，發展個人德性是城邦國家(polis)政治生活的重要目的，作一個有"virtue"（希臘文為 aretê）的公民因此可說是公民的基本責任。但依亞氏的看法，公民的"virtue"並沒有一定的內容，任何公民只要能達成他的國家的憲法所賦予的任務，都算成就了"virtue"。從理想上說，真正的好公民是一個能同時做好統治者與被統治者角色的人，換言之，既能治理國家，又能服從國家的律法。(Aristotle, *Politics*:III.3,4; Stalley, 1995:xii-xiv; Ross, 1923:246-50)亞里士多德式的共和主義與羅馬傳統的主要不同是，它一方面假定了政治生活是個人成德的場所，另一方面則不強調捨私從公。就相同面而言，這兩個思想流派都重視公民對公共事務的參與和對公共福祉的奉獻。

一直到二十世紀乃至當前，"civic virtue"都是以公共意識和社會參與為主要內涵，思想家則作個別發揮。一個清楚的例子是前文提及的 Herbert Schneider。在一本出版於一九五〇年代的書中，Schneider 表示，古典共和主義以對社群集體福祉的奉獻為"civic virtue"的要旨，陳義過高。他主張，"civic virtue"最核心的意思是同胞愛——社群成員之間共一命運的感覺。這個情感的具體表現是，社群要維持秩序、和諧，成員要彼此尊重，在社區中行事要有格調(be decent)。由於社群成員之間的情感很難完全是自然的，他們必須自我要求，心中即使沒有深情，行為上也要有愛的表現，於是同胞愛就成了一種德行。²³總結而言，"civic virtue"與公德觀念有相似之處，在精神上和梁啟超提出的原型公德觀念尤其接近。西方其他一些有關公民行為的用語——如「公共精神」(public spirit)或「公民禮貌」(civility)——都可包涵在此觀念裡。然而，"civic virtue"一詞仍無法精確表達華人社會中的公德問題，因為它的重點在於對社群的獻身感和集體事務的參與，也就是本文所謂的積極

23. Herbert Schneider (1957:130-4)。Burt(1993)評論了晚近有關此問題的論述。

性公民行爲。這和以消極性公民行爲爲中心指涉的當代公德觀念有明顯的差別。

三、公德的倫理內容

前文討論了公德觀念的基本性質，現在要說明它的實質內涵。過去幾十年，中國社會中許多人曾經作過一個調整傳統倫理體系的努力，希望能促進公民精神和公德心的培養。這就是所謂的第六倫運動，提倡在傳統的君臣、父子、夫婦、朋友、兄弟五倫之外，再加上第六倫——一個具有社會倫理意義的關係。這裡想從這個問題出發，對公德與一般倫理的關係提出一些看法，藉此探察公德所涉及的倫理原則。

對於第六倫，現在一般稱作群己關係，即個人對群體的倫理責任。²⁴從公德問題的角度看來，這個觀念是不充分的，不足以涵蓋公德觀念的內容。在很多情況下，缺乏公德影響所及的並不是抽象的群體或公共利益，而是活生生的、少數的、具體的人——陌生人。舉一些常見的例子，如製造噪音、停車妨礙他人出路、在密閉的空間吸煙等都是。再舉一個例子。在台北街頭，常有車子違規停在公車站牌前，公車來的時候，候車的乘客就要在慢車道上穿梭奔跑，才能登上停在快車道上的公車，行動不便的老人、殘障人士以及攜帶幼兒的婦人也必須如此。這種傷害是非常具體的。公德不彰的一個主因，簡單地說，就是社會上許多人極少考慮自己的行爲對無特殊關係之人的影響。他們對陌生人缺乏尊重，甚至對傷害他人感到漠然。把這種普遍的心理和中國傳統倫理體系相對照，我們不能不說，華人公德的低落與傳統文化不強調普遍性的人際關係有密切的因果關聯。

我在這裡想要表達的看法是，作爲一個倫理問題，公德事實上涉及了兩層關係。一是人與人之間的普遍關係，也可說是個人與陌生人的關係；另一則是個人與群體利益的關係。「群己關係」概念的形成，顯然受到清末以來

24.根據王昱峰的研究，「第六倫」的觀念最早在一九三四年就有人提出。關於這個概念以及提倡此新倫理的努力，參見王昱峰（1994:第四章）。

群學思潮很深的影響，在涵義上並沒有明顯包括社會生活中具體的個人。要有效提高公德水準，除了群己倫理，培養「尊重他人」、「善待陌生人」的倫理也是必要的。

群己關係——個人與群體利益的關係——的概念雖不足以涵蓋公德問題，但它和這個問題仍然息息相關。在某些違反公德的情況，行為與被影響到的個人的關係相當不定而遙遠，我們不妨說，這些行為損害了公共利益。有些行為，則直接損害到公共財產。如果以《人情味與公德心》一書所舉的例子為取樣對象，此類行為包括了隨地扔果皮、開車行路不遵守誌號規定、破壞公物、在圖書館「霸位」等。提倡群體利益的意識，或許仍有助於改善公德問題。

但值得注意的是，群體利益有時相當抽象，個人在生活中很難敏銳地感覺到它的存在。再者，人類行事一般以自己的利益為主要出發點，我們不可能——恐怕也沒有權利——要求任何人翻轉這種根深蒂固的直覺，隨時去偵測公共利益的所在。儘管如此，在現實生活裡，避免破壞公共利益並不是太困難的事。在現代社會，個人與群體利益的關係通常是用法律規章的形式來規範的，一個人如果有守法的習慣，即使不常以公眾福祉為念，也很難有機會損害群體利益。同理，如果社會的大多數成員有守法的習慣，這個社會大概也不會有群己關係的重大難題。（社群主義者可能不會同意這句話。）反過來說，即使社會上有許多存心善良的「好人」，但這些人欠缺法律意識，他們很可能常在不知不覺中傷害公共利益。總結而言，欲求改善公德，必須培養尊重法律的風氣，甚至要發展出以守法為榮、為道德上的善的觀念。但守法並非孤立的問題，它是整體法治環境的一部分，如果沒有良好的立法機制與政府執法能力的配合，這個習慣恐怕很難培養。由此而觀，公德程度與法治水準有密切的關係。

四、公共領域

公德的養成，除了可從法治、公共利益意識、普遍性人際倫理等方面著手，明確的「公共領域」觀念應該也是一項重要因素。我曾對傳統中國有關

公共性的行爲與事務的觀念作過初步研究，發掘出五個主要的看法。它們是：以統治者或政府爲「公」的觀念、統治者與知識分子應爲公眾謀福利的觀念、人民應爲全體大我犧牲小我的觀念、慈善布施的觀念、和睦鄉里的觀念。我得到的一個主要結論是，傳統中國有若干道德意味相當強的公共生活觀，但缺乏清楚的領域概念。（陳弱水，1995b:103-13）相對而言，西方和日本的公共觀念都有明確的場域涵義，雖然兩者在實質內容上有差別。²⁵缺乏明確的公共領域意識的一個後果是，社會上對何物爲公，何事爲私，認識相當模糊。即使法律上作了規定，也常得不到嚴肅看待。

公共領域是什麼？對公德問題而言，公共領域最主要的內涵就是公共場合。公德觀念的一個基本前提是，人們要對公共場合與私人場合作區分。一般而言，公共所有或向公眾開放的空間屬於公共場合。但公共場合與私人場合的差別，並不完全取決於空間的性質，空間中人群的組成也是一個重要因素。一個只有同學、朋友或家人的電梯，可以算是私人場合，當一個陌生人走進來後，它的性質就起了變化。在公共場合，行爲應當自我約束，儘量遵守規章，避免妨害他人或破壞公共利益。以我個人的觀察，在台灣，公共領域意識的低落是公德不彰的一個直接原因。侵佔馬路或公地就是明顯的例子。但這類情事經常涉及行爲人的重要利益，因素比較複雜。現在拿兒童的情況來做說明。

在台灣의 公共場所，如商店、餐廳、車站甚至醫院、博物館，我們常會看到幼年兒童或少年打鬧追跑，對旁人造成困擾。爲什麼這些小孩不覺得自己的行爲有所不妥？爲什麼他們同行的父母、長輩對此常不以爲意？我個人的看法是，他們很自在地作出破壞公共秩序的情事，基本原因在於他們並不覺得自己的行爲有任何異常之處，他們只是延續在其他場合——如家中、學

25.關於傳統日本的「公」(おほやけ)的觀念，參見溝口雄三(1994)，田原嗣郎(1988:103-11)。

與西方的公共觀念相比，傳統日本的「公」比較沒有普遍的、向所有人（或許多人）開放的意味。「おほやけ」意指某種特定組織的共同體，相對於共同體中的成員或較低層的共同體，這個共同體代表「公」；相對於更高層的共同體，它就是「私」了。

校或遊樂場——的行為而已。這個現象的形成，顯然與社會中公共領域的觀念淡薄有關，兒童在成長過程中很少接收到行為與場合有關聯的訊息。一般對此問題的看法似乎是，兒童的本性就是天真活潑，在哪個地方天真活潑則不是問題。但這種想法是特定文化的產物，有自我矛盾之處，台灣大概很少有家長希望孩子在上數學課或鋼琴課時也舉止活潑。事實上，兒童——更不必說少年——不必然是破壞公共秩序的來源。就我在北美的觀察，當地的兒童大約在五、六歲以後，普遍都有辨別公私場合、調整自我行為的意願與能力。（陳弱水：1995a）

以上是從公私場合之分的觀點討論公德問題。但公共場合並不完全等於公共領域，這裡需要對這個概念作更周全的說明。在公德問題上，公共領域指的是日常生活中的公共領域。我為它下的定義是：個人與公共財或無特定關係人所構成的共同場域。這個場域包括兩個部分：第一，公眾使用的空間；其次，個人行為對私人關係圈外所能造成影響的範圍。這個場域的第一部分主要是空間的性質。第二部分則是以行為影響力的範圍——而非特定的時空因素——來作界定，當個人的行為可能對私人生活以外的人產生明顯影響時，這個行為就處於公共領域。舉一個例子。一個人如果晚上十一點半想在牆上打釘掛畫，如果他是在一座獨立家屋內，從公德的觀點看，他有權利做，假使這個動作吵醒了在睡夢中的家人，這是私人的事。但他如果身處一棟公寓，就不應該這麼做，這已經不是私事了。

我要對公共領域特別下一個定義，目的是要和現在通行的公共領域觀念作區分。最近十餘年來，公共領域是歐美學術思想界一個非常熱門的課題，這個潮流是直接受哈柏瑪斯(Jürgen Habermas)對「公共領域」(Öffentlichkeit, public sphere)的論述所激發。但哈柏瑪斯公共領域觀念的內涵與公德問題所涉及的公共領域有非常大的差距。哈氏自己曾對他所謂的公共領域下了一個簡明的定義：

對「公共領域」，我們最主要是指社會生活中的一個像公共意

見這樣的東西能夠形成的場域。²⁶

以本文所用的概念來說，這是一種積極意義的公共領域，是社會成員可能影響國家權力、決定集體命運的機制。在當代西方思想中，另一個重要的公共領域觀念是由漢娜·鄂蘭提出的。鄂蘭所說的「公共領域」(the public realm)的基本意義是由人的行動與實踐所開創的政治生活的共同世界。鄂蘭用「共同世界」(a common world)的說法來定義「領域」，與我對日常生活義的公共領域的想法相當接近。套用鄂蘭的概念，我心目中的「公共領域」可說是日常生活的共同世界。但由此一詮釋，我們也可看出，和哈柏瑪斯的理論一樣，鄂蘭的「公共領域」是徹底積極性、參與性的。²⁷由哈柏瑪斯和鄂蘭的公共領域概念與本文所謂的「公共領域」的差異，似乎也能顯示我對消極性與積極性公民行為所做的區分是有意義的。

要再提的一點是，本文強調公共領域觀念的重要，並不代表我認為公私行為沒有關聯，或公私領域截然可分。實則不然。公私領域的關係有時可能像是連續體，界線在哪裡，需要視具體情境作判斷。人的行為也有一貫性，不太可能因為領域的更換而作大幅度的轉變。本文的看法是，公私領域的關聯與要不要有公私界線，是不同的問題。如果不假定有一獨立公領域的存在，並發展相應的規範系統，公德的建立是不可能的。

在本節的結尾，我想略為複述我對公德觀念所作的理論建構的要點。在筆者看來，公德最核心的內涵就是，公民在日常生活中應該避免損害公眾的集體利益以及其他個別社會成員的權益。公德是一種不作為性、消極性的行為，它要求人們不要為自己的利益或方便而傷害陌生人與社會，並不強調政治社會參與。對台灣以及其他華人地區的許多人而言，這種不作為的要求並非容易達成的事，因此，能夠在行為上達到這個標準，可以算是一種德行。公德涉及了兩個主要的倫理原則：對人的普遍尊重與善待，以及對群體利益

26.Habermas (1991:398). 哈柏瑪斯對於公共領域問題的全面論述見於 Habermas(1962)。

27.蔡英文(1995)是對鄂蘭「公共領域」理論的一個清晰分析。鄂蘭自己對此觀念的說明，則特見 Arendt (1958:Part II)。

的維護。後者以法律規章所訂定的範圍為限，並不要求個人特別的努力或奉獻。此外，一個明確的日常生活意義公共領域概念是公德觀念得以建立的前提。基於以上的認識，本文認為，若要增進台灣社會的公德意識，至少須做以下三項努力：養成尊重、善待陌生人的倫理觀，培養守法的習慣與精神，發展公共場合或公共領域的觀念。

公德是不作為、消極性的行為，對造就一個健康的、能對大眾集體命運有正面影響的公民文化而言，它是重要的因子，但不可能是全部的內容。無論要興利或除弊，社會都需要公民各種層次的參與。一言以蔽之，積極性的公民行為是不可或缺的。然而，一個社會——至少是都市化的現代社會——如果普遍缺乏公德心，不可能是一個好的公民社會。在這樣的地方，人是不斷會受傷害的。他們如果不想常有被侵犯、被屈辱的感覺，只能儘量降低對生活的期望，尊嚴只能是一項奢侈品。在這樣的社會，自保是最高的價值，參與感和同胞愛是很難被誘發的。

參、小結

本文的主體有兩部分。在第一部分，我對公德觀念的起源、在梁啟超思想中的原始涵義、以及後來在中國和台灣演變的涵義，都作了概略的探討。這部分的主要結論是，在最近幾十年的台灣，公德觀念最核心的意指是避免妨礙公眾或他人利益的行為與心態。個人認為，這個觀念能長久流行的主要原因，在於它是有效的描述性概念，精確地點出了華人社會的一個通病。本文的第二部分則以公德觀念原有的核心內涵為基礎，對其進行概念重建，希望能清楚說明公德的性質、內容及其社會、文化涵義。在對公德的性質有明確了解的基礎上，筆者也試圖指出改善公德所需要的條件。

現在我想對公德問題再作兩點零星的評論，以為本文的結束語。首先，本文已指出，公德實為起源於日本的觀念。這個觀念在日本和中國之所以流行，一個根本的原因是，兩國在與西方接觸後，有人深感本國人民缺乏公益心，因而倡為此論。本文第一節末端所引志賀重昂和梁啟超的文字可為明證。

但這些敘述可能會給讀者一個印象，以為在明治時代，日本的公德水準非常惡劣——似乎跟中國差不多。實情恐非如此。在許多日本人看來，和西洋人相比，他們缺乏公共心。但在有些中國人眼中，日本的環境宛如仙境。清末思想家宋恕（一八六二——一九一〇）於一九〇三年到日本遊歷，在給夫人孫季穆的一封信中說：東京「大街小巷無不林木蔚然，潔淨達於極點，以我北京比之，真是天堂地獄之別矣！」（宋恕，1993:719）很明顯地，即使在明治時代，日本的公德狀況也遠優於中國，加以各方不斷進行改善的努力，現在日本普遍公德水準之高，已是眾所週知的。在這個創造公德觀念的國家，公德已經不是重要的問題了。

在一部日本作品中，我曾看到一段對公德心的性質有極細緻揭露的文字。現在引出，以為本文對公德觀念的最後說明。這是一個虛構的情境，出自當代推理小說家松本清張（一九〇九——一九九二）的名著《砂之器》：

前衛劇團的事務員成瀨小姐，終於回到公寓中自己的房間裏。……成瀨小姐先打開收音機，但考慮到已是深夜，怕打擾左鄰右舍，所以把音量調整到最小程度。正在播放音樂節目。

……

祇有單獨一個人住在這裏，所以打開收音機後，多少可以沖淡一些孤獨感。她從樓梯上來時，也曾看過信箱，但是沒有她的信件。²⁸

這個場景描寫成瀨小姐深夜回家，打開收音機，為顧慮干擾鄰居而把音量降至最低。值得注意的是，成瀨小姐的這個行為是極自然，幾乎是無意識的。她這時的心境非常低沉，男朋友對她所作的不合理要求讓她有絕望之感。事實上，她不久就自殺身亡了。但即使在情緒極度低劣、生命極度灰黯的時刻，為他人著想仍是她行為中有力的因素。成瀨小姐這麼做，對社會並不能

28.松本清張(1993:238-9)。

說有什麼英雄式的貢獻，也無助於拯濟自己的生命，但這微小的自制，至少讓某些人在一個深夜的時刻活得更好了一些。公德——這個微薄的德行——的生根，就表現在社會中這種普遍的、深層的略為尊重他人的直覺。

我的另外一點評論是關於公德觀念與當代主要政治社會哲學的關係。這是可以詳細討論的問題。但用最簡單的話來說，公德應該是持各種立場的人都能接受的觀念。對傾向社群主義的人而言，公德不足以作為建構良好公民文化的充分條件，但公德對社群的凝聚與福祉只可能有正面的貢獻。對傾向個人主義或自由主義的人而言，公德主張尊重他人、遵守法律，對個人與群體是否應有更深的連結，則沒有任何主張，跟他們的一貫立場相容。由公德觀念與當前兩個主要政治哲學思潮都沒有衝突這一點，或可推論，公德是各種形式的公民文化應有的共同倫理基礎。

參考資料

一、中日文

王汎森

1985 〈「群」與倫理結構的破壞〉，收在氏著，《章太炎的思想——兼論其對儒學傳統的衝擊》，台北：時報文化出版公司，頁 243-9。

1987 《古史辨運動的興起》，台北：允晨文化出版公司。

王昱峰

1994 《公民公共性的建構——以戰後公共性社會運動為主軸》，國立師範大學公民訓育研究所碩士論文。

日本育成會編，《新民叢報》譯

1903 〈歐美公德美談〉，《新民叢報》，第三十至第三十二期（一九〇三年四至六月出版）。

北京圖書館編

1991 《民國時期總書目·哲學·心理學》，北京：書目文獻出版社。

田原嗣郎

1988 〈日本の公・私（上）〉，《文學》，五十六卷九期，頁 103-113。

西村茂樹

1904 〈公德養成の心〉，收在讀賣新聞社編纂，《公德養成之實例——附英人之氣風》，頁 106-110。

宋恕

1993 胡珠生編，《宋恕集》，北京：中華書局。

村田昇著，林文瑛、辜雅靖譯

1992 《道德教育》，台北：水牛出版社。

和辻哲郎

《日本倫理思想史》，收在《和辻哲郎全集》第十三卷，東京：岩波書店。

松本清張著，鄭建元、梁惠珠合譯

1993 《砂之器》，台北：星光出版社。

高名凱、劉正燾

1958 《現代漢語外來詞研究》，北京：文字改革出版社。

晏祖編

1972 《人情味與公德心——青年自覺運動專輯》，台北：五洲出版社。

能勢榮

- 1891 〈敕語に宣ひたる徳義の順序〉，收在國民精神文化研究所編，
《教育敕語渙發關係資料集》，第三卷（東京：一九三九），
頁 563-78。

梁啓超

《國民淺訓》，原收於一九三六年上海中華書局版《飲冰室專集》第九冊，台灣中華書局重印此書時未納入。

- 1987 《飲冰室專集》，台北：中華書局（台三版）。
- 1983 《飲冰室文集》，台北：中華書局（台三版）。
- 1902 〈新民叢報章程〉，《新民叢報》第一號（一九〇二年二月）。

梁漱溟

- 1949 《中國文化要義》（上海書店民國叢書影印本）。

章炳麟（太炎）

- 1906a 〈俱分進化論〉，《民報》第七號，頁 1-13。
- 1906b 〈革命之道德〉，《民報》第八號，頁 13-31。

黃碧雲

- 1996 《清末民初知識分子的「社會」觀念》，清華大學歷史研究所碩士論文。

陳弱水

- 1995a 〈兒童與公共秩序〉，《當代》，第一一四期，頁 106-15。
- 1995b 〈關於華人社會文化現代化的幾點省思：以公德問題為主〉，收入吳東昇、朱雲漢編，《東亞現代化的困境與出路》（台北：中華文化復興運動總會、國家政策研究中心），頁 88-121。

國民精神文化研究所

1939 《教育敕語渙發關係資料集》，第二卷、第三卷。

勝部真長、涉川久子

1984 《道德教育の歴史——修身科から「道德」へ》，東京都町田市：玉川大學出版部。

福澤諭吉

1959 《文明論之概略》，收在《福澤諭吉全集》，第四卷東京：岩波書店。

1959 《文明論概略》(北京編譯社譯)，北京：商務印書館，一九五九年初版。

1960 〈讀倫理教科書〉，收在《福澤諭吉全集》，第十二卷東京：岩波書店，一九六〇，頁 397-400。

溝口雄三著，賀躍夫譯

1994 〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》，第二十一期，頁 85-97。

劉師培

1907 《倫理學教科書》，收在《劉申叔先生遺書》，第四冊（台北：京華書局景印，一九七〇）。

蔡英文

1995 〈漢娜·鄂蘭的公共領域理論及其問題〉，收在錢永祥、戴華主編，《哲學與公共規範》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 239-312。

鄭師渠

- 1992 《國粹、國學、國魂——晚清國粹派文化思想研究》，台北：文津出版社。

讀賣新聞社編纂

- 1912 《公德養成之實例——附英人之氣風》，東京：岩陽堂書店。
按，此書原出版於一九〇三年。

二、英文

Arendt, Hannah.

- 1958 *The Human Condition*. The University of Chicago Press.

Aristotle.

- 1995 *Politics*. Translated by Ernest Barker and revised with an introduction and notes by R.F. Stalley. Oxford University Press.

Berlin, Isaiah.

- 1969 "Two Concepts of Liberty," in Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press), 118-72.

Burt, Shelley.

- 1990 "The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue." *Polity*, 23:23-38.
- 1993 "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal." *American Political Science Review*, 87:360-8.

Chang, Hao.

- 1971 *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*. Harvard University Press.

Chen, Jo-shui.

- 1995 "Public Virtue' and Cultural Modernization in Chinese Societies: Some Reflections," in Yun-han Chu and Eric Wu, eds., *The Predicament of Modernization in East Asia* (Taipei: National Cultural Association & Institute for National Policy Research, 1995), 81-96.

Canovan, Margaret.

- 1987 "Republicanism." In David Miller, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Basil Blackwell), 433-6.

Duncan, Christopher.

- 1995 "Civic Virtue and Self-interest." *American Political Science Review*, 89:147-8.

Habermas, Jürgen.

- 1962 (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger with Frederick Lawrence (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989).
- 1991 "The Public Sphere." In Chandra Mukerji and Michael Schudson, eds., *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies* (Berkeley: University of California Press), 398-404.

Hampshire, Stuart, ed.

- 1978 *Public and Private Morality*. Cambridge University Press.

Huang, Philip.

- 1972 *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. University of Washington Press.

Pyle, Kenneth.

- 1989 "Meiji Conservatism," in Marius Jansen, ed., *The Cambridge History of Japan, volume 5, The Nineteenth Century*. Cambridge University Press.

Ross, Sir David.

- 1923 *Aristotle*. London: Methuen.

Rubinstein, Nicolai.

- 1991 "Italian Political Thought, 1450-1530." In J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge University Press), 30-65.

Schneider, Herbert.

- 1956 *Three Dimensions of Public Morality*. Indiana University Press.

Seligman, Adam.

- 1992 *The Idea of Civil Society*. Princeton University Press.

Stalley, R.F.

- 1995 "Introduction." In Aristotle. *Politics*. Oxford University Press.

Worden, Blair.

- 1991 "English Republicanism." In J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge University Press), 443-75.

The Idea of *Gongde*: History and Conceptual Reconstruction

Jo-shui Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

ABSTRACT

This paper examines the idea of *gongde* (literally translatable as "public morality"), and is divided into two parts. The first part explores the history of the idea, while the second attempts a conceptual reconstruction on the basis of its essential meaning prevailing in contemporary Taiwan. Despite its long presence in Chinese communities, the concept of *gongde* has not received any scholarly scrutiny. My study shows that a precise grasp of this idea and its theoretical implications can contribute to an illuminating understanding of an essential feature of Chinese civic culture. This understanding in turn indicates ways of improving this culture.

The idea of *gongde* originated in Meiji Japan, known as *kōtoku*. Liang Qichao introduced it to his Chinese readers in 1902, and it spread quickly and widely. The basic meaning of *kōtoku* is the moral responsibilities one has toward public interest and other individuals in society. When explaining this idea, Liang Qichao made a change in emphasizing the element of an individual's devotion to the general welfare of his nation. This collectivistic flavor of the idea, however, soon weakened in China, and the concept's meaning remained close to its counterpart in Japan. In modern Taiwan, *gongde* chiefly refers to what I call negative civic behavior, that is, citizens' restraint from damaging public interest and harming other individuals in social life. *Gongde* makes no demands on social and political participation.

Owing to its "negative" nature, *gongde* differs significantly from the Western idea of civic virtue, which focuses on participation and sense of fraternity. *Gongde* points to the Chinese habit of appropriating things public for personal use and a common apathy toward strangers. This paper argues that "negative" and "positive" civic behaviors are divergent in nature. Participation in public affairs and democratization will not automatically lead to an improvement of the *gongde* problem. For this goal, independent efforts are required. This paper also points out three main constituents of *gongde* as a "virtue": a universalistic ethic of personal relationships, law-abiding conduct, and a clear idea of the public sphere.