

第三章 社會問題：兼論民權主義的基礎問題

一、人類社會的形成因素

人類社會的形成與發展有不同的形態。從社會歷史演進的觀點來看，社會一方面是自然演化而成，一方面是人的意志所成。前者的因素是自然的，後者的因素是政治的。準此而論，就可有自然社會與國家社會的區分（natural society; national society）。中山先生曾指出，民族是自然力量形成的，國家則往往是藉權力意志（中山先生是說「霸道」）形成。社會的形成也有此分野。

一般來說，當社會始生、規模粗具之際，自然的力量對社會的形成佔關鍵性的地位；社會發展趨向複雜之際，政治文化的因素益形重要。因此，現代社會都是國家社會的形態。社會究竟如何從自然形態演變成國家形態？此問題可分兩個層次來探究。一方面是歷史發展階段的問題，需要對歷史事實加以實證的研判。另一方面是歷史發展的基本動力的問題，則有待哲學的考察與反省。但若要對這個問題研擬出一個總括的答案，則我們可以說：政治的作用是促使社會發展的根本條件。因為政治是團結與統一社群的權力結構，在此結構下，權力得以統一、分配以及傳達。只有在政治權力得以統一、分配與傳達的前提下，社會才會孕育出共同的理念、價值與規範，社會間才会有向心的凝聚力。

初民社會傾向於自然的往來，可能比較缺乏統一的權力與行政組織，但任何社會都需要一致的對外防衛，以及維生的基本經濟活動，這就牽涉到權力的統一與分配的問題。只要公共利益的觀念已在社會中流行，亦即社會大眾已認可集體的需要存在，則原始的政治形態即成形。因此，即使原始的初民社會，也具有政治權力結

構的雛形。其後隨著文化的進展，物質環境益加改善，人群的公共利益需求大幅增長，個人的權力欲相對地增強，政治權力的意識也更為伸張。社會整體的發展即象徵政治權力的發展，政治權力的發展也會加速社會的發展。以歐洲為例：歐洲的歷史在希臘與羅馬時期、中世紀帝國，現代民族國家，直到二十世紀國家間的聯盟組織，無一不代表人類社會的發展與進化的過程，可看出西方政治權力形態因時演化，以及政治權力形態促動社會發展，還有社會發展直接或間接引動政治權力發展的相互關係。社會與權力形態彼此交互影響，塑造了西方的歷史。至於如何訂立一標準來區分不同的社會形態，以及政治權力形態，則分別為社會學與政治學所應考慮的對象。

就社會形態而言，西方最早的社會是部落社會，逐漸蛻變成希臘羅馬貴族與君主統治的社會，再進而發展為中世紀僧侶與教會的社會，進而為現代國家的工藝社會，再演至當代商業文明的社會。就政治形態而言，西方社會可分為：早期的酋長的部落政治，至希臘羅馬的貴族的寡頭政治（偶有民主政治形態點綴其間），中世紀的教權統治，以至現代的帝國政治、專制的國家政治、以及民主政治。

以上的分法大致上遵循一般學者的看法。但馬克思著眼於找尋歷史發展的動力，把社會與政治權力的發展原因納入經濟的範圍，而僅就生產工具與生產關係的變遷來考察社會及政治權力的轉變。依他的見解，西洋社會形態的發展可分為：早期的有無相易的社會、奴隸生產社會、封建采邑社會、資本主義社會，然後必然進入共產社會。姑且不論如是的區分是否符合史實，這種自一元的觀點推演出來的理論通常都不免犯獨斷與簡化的謬誤。前文已強調，政治與社會（當然包括經濟因素）的交互影響導致政治權力形態與社會形態的變革，即帶動歷史的發展。促成變革與發展的因素顯然是多元的，僅舉其一以概其餘必定會形成偏差的觀點，而導致錯誤的結論。

簡化的謬誤不只是出現在多元因素被省略成一元因素的情形；還有異質被視為同質也可算是簡化的謬誤之一格。此即：即使馬克思或任一西方社會學者對西方社

會進化的動力與階段所做的判斷確實無訛，以這些判斷為基礎而建立的說明模型，也毫無理由可以無所保留地引用在另外一個社會的歷史，據以說明該社會歷史的演變。馬克思犯了這項謬誤。即以他對西方封建社會與中國封建社會所做的比附而論；西方的封建社會是經濟為主的形態，政治權力的結構是帝國的組織，如中世紀的查理曼帝國及東羅馬帝國。中國的封建社會其實是中央集權的專制政體；秦統一中國後，采邑封建逐漸名存實亡，漢初與晉初有短暫的封建，一旦與中央皇權衝突即除之。因此西方的經濟形態的封建從未盛行於中國，中國的封建只是君權至上的封建意識加上後世所謂的專制政體所揉合成的政治現象。（這個錯誤的比附也可歸因於詞義的混淆。即對一用語，如「封建」，不能分辨其中的涵義，對用語所屬的系絡（context）及意義論字（universe of meaning）不能確切掌握，因而望文生義有之，張冠李戴有之，誤解也就層出不窮。五四時代所謂的中國社會史觀論戰即充滿此類錯誤。）

二、中國歷史社會形態與政治意識形態

至於究竟當如何瞭解中國歷史社會形態的變遷，以及其與政治權力的關係，乃至與經濟形態的關係，還是要從中國歷史本身入手研究，不過外來的觀念與說明模型仍可供為參考，只是不能機械地引用。已有此認識在先，再就社會學、人類學以及經濟發展史來看，中國社會的演進也是從社會與政治權力交互影響中產生。帝王世紀所載擊壤歌：「日出而作，日入而息；鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉？」這未必是理想社會的寄託，也可能是歷史上初民社會的一個寫實的記載。尤其就中國文化的起源觀之，中國人很早就體會到天人合一境界的可貴，自然與人不屬於對立的立場，生活之道就是順應自然。因此，步入農業社會後，只要依時種植依時收穫，就能滿足基本的生存需要。

不過即使是這種重和諧的農業社會，也有變革與發展的壓力，或因自然環境的變化，如氣候的突變、黃河的改道、人口的增減等，或因外族的侵入，造成人口的

遷徙、版圖的擴張等，這些因素當然會影響到社會的形態，因而促成政治權力的重新分配，同時公共利益觀念的廣度與深度的發展也更為強烈。於是有從堯舜禪讓的社會轉變為君主專權的社會，從聖賢政治轉變為君主政治。其中大禹治水在中國政治形態的演進史上佔關鍵性的地位。因為自然環境的大變動引發權力集中的需要，以應付巨大的危機。此後，中國社會的發展就與政治完全結合。所謂「夏尚忠，殷尚鬼（祭祀），周尚文」，實為社會進化的必然現象，也可見其間政治權力形態的轉移。至於春秋戰國時代的大變動基本上也是政治權力轉形期的權力重新分配的變化，因為舊的封建制及井田制等不足以維持，新的制度在強大的壓力下應運而生。於是秦朝以一空前的權力形態出現，也是嶄新的社會形態。亦即「書同文，車同軌」所指的新社會。新的社會形態必定會伴隨新的政治形態之興起而來臨。其後從秦到清兩千年的專制帝國政治形態基本上維持不變，只是隨著時代的演進，君主專權的程度愈演愈烈，造成社會繼續發展的一大障礙，於是不論在政治或社會上都產生遲滯不前、封閉固塞的現象，從而遭受突飛猛進的西方文明的種種壓迫，而陷入空前的危機。

總結以上所論，社會的進化和政治的變革有密切的關係。欲建立一個良好的社會必須建立一個健全的政治體制，而實現一個健全的政治體制，也必須有不斷革除自身弊害的社會，亦即不斷地自覺到進步之必要的社會。一個腐化放縱的社會不可能有健全的政治；一個腐化弄權的政治也不會產生良好的社會。

中山先生對此顯然瞭然於胸。民國六年（一九一七年），他在上海完成「社會建設」，後又名「民權初步」，編入「建國方略」之三。此書闡述民主政治的會議細則；這是對民主制度的基本實施程序的認識，中山先生視之為一種建設，同時將之納入國家建設的一環。由此可見他已明白社會與政治的重要關係。

今日的社會既是以政治意識為基礎的社會，如果要瞭解民權在中國社會構成什麼問題、如何在中國社會中孳生而成長，就必須深入探究中國社會的性質及其所包含的政治意識，以及如何改變中國的政治意識等問題。我們將先討論民權主義形成

的背景。即民權思想的分析，而把民權、民主、民本等問題當做政治意識來探討。其次再談中山先生民權主義的內容，以及民權主義如何解決中國的問題。這裏還是按照前述的問題學與方法論的程序。先問爲什麼要用民權主義來解決中國問題，然後先從民權、民主、民本的問題談中國社會，再談民權主義做爲解決問題的原則，再探究中國哲學中有那些思想可配合民權主義，有那些與之扞格或根本闕如。最後對中國民主社會的發展途徑與遠景進行總檢討。

三、主權在君(君權)與主權在民(民權)

傳統中國社會有根深蒂固的政治意識形態，自秦至清兩千餘年的基本政治意識形態是專制的、君權的。所謂君權的政治意識形態是指以君爲主，以民爲賓，君權是社會發展在現實世界的最後根據，社會行政體系的基礎。孟子引孔子說：「天無二日，民無二王。」爲此君權獨尊的政治意識形態提供了最佳註腳。

西方顯然沒有如此悠久又一貫的政治意識形態，柏拉圖「國家篇」所描述的賢能君主政制及亞里士多德「政治學」中標榜的貴族寡頭政制，都只是不曾實現的理想政治意識形態。類似中國君權至上的政治意識一直到近世民族國家興起後才開始普及。民族國家的興起象徵新興的權力意識，即主權歸屬的意識。此時權力的來源與權力的合法性實爲一體，而主權即融合來源與合法性於一身的政治意識。民族國家的君主開始自覺到對疆域內的社會與政治享有至高無上的主權，教皇的權力不應越界施行於國君主權的領域內，所謂「屬於上帝的歸之於上帝，屬於凱撒的歸之於凱撒」，這個主權在君的理論是十六世紀的法國政治哲學家波定（Jean Bodin）提出。現代的西方國家都是以主權的行使做爲國家成立的象徵，國際的交往亦以主權的相互承認爲基礎。總之，主權是建立國家的不可或缺的條件。

反觀中國，雖然有「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的想法深烙人心，似乎早已擁有強烈的主權意識，但是，由於中國皇帝的至尊權力在理論上從來不曾受到其他權力的威脅，甚至從未被懷疑過，不像西方有君權與神權，或君權

與教皇權的爭戰，因此主權誰屬的問題從來未曾發生，主權在君根本是天經地義。依傳統的中國政治意識，天下「大一統」是常態，「大一統」是只承認唯一的正（政）統或法統，此正統之所繫完全在於皇帝一身。歷代民間起義或貴族篡位所爭取的不是主權的移轉，而是正統的歸屬與承認，因為主權在君已無疑義，所可疑者唯新皇帝的正統地位。正統地位的來源有二：天命與人與，但後者的份量實微不足道，而且只要有前者的保證，後者自然可取得，皇帝需天命才具正統的涵義不在於君權神授或神權高於君權，而在於皇帝實與神無異，具有至高無上的統制權力。

孟子思想中常常顯現對君權的蔑視，如「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」。（離婁下）「民為貴，社稷次之，君為輕。」（盡心下）「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」（萬章下）但他並沒有設想出本質上異於此君權的權力歸屬者。所謂「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」（梁惠王下），可做為人民有推翻暴君之權力的註腳，但還是要維持主權在君的政治體制，人民沒有權力來組織行政體系共同執行政府的權力。換言之，孟子並沒有「主權在民」的觀念。如前所述，「主權在君」在中國已被視為天經地義，在西方民族國家興起時還是爭論的焦點，因此其從未取得不容爭辯的地位，神權可威脅之，其後「主權在民」意識一旦醒覺遂輕易取代之。由此觀之，我們甚至可以設想，孟子在君權專制的政制格局中限制君王的權力、要求專制君主為民謀福利，却把君權專制視為當然，從不反省此制之根本大弊，這種溫和的「君輕民貴」却「君為主，民為從」的「明君——良臣——順民」理想，反而是造成「主權在民」思想長達兩千年的難產原因之一。

「主權在民」應可說是西方政治經驗及民族國家施政所發展出的觀念。中山先生考察現代西方民主政治，特別勾勒出主權在民的思想而予以強調，實具有歷史性的意義。因為這需要突破兩千年來的天經地義的政治意識。中山先生對傳統中國的政治意識有精闢的見解，他說：「我中國數千年來聖賢明哲，授受相傳；皆以為天地生人，應當如是（案：指專制），遂成君臣主義，立為三綱之一，以束縛人心，此中國政治之所不能進化也。雖其中有「大道之行也，天下為公」，又有「天視自

我民視，天聽自我民聽」，「民爲貴，君爲輕」，「國以民爲本等言論，然此不過一隙之明，終莫挽狂瀾之勢。」〔註一〕中山先生顯然很惋惜民本思想的「一隙之明」未能恢宏爲對君權專制的根本質疑，從而建立主權在民的思想。當時世界潮流及中國的內外危機都迫使中國正視民權問題，同時體認到唯有把主權在民的思想貫徹於政治體制中，才能澈底解決當時的危機與中國二千年來的治亂問題。欲貫徹主權在民的思想於實際政制中，則必須推行全民政治，亦即人民自治，使全民有自治的能力而不受制於家族或一個皇帝。一八九七年，中山先生與宮崎寅藏的談話中，提到：「人民自治爲政治之機則，故於政治之精神，執共和主義。」〔註二〕即是此意。

總之，中山先生的主權在民思想是民權主義的一個大原則，也是現代政治思想潮流中不證自明的鐵律，主權在民的思想從根本上轉化中國的政治意識，把中國從君權的社會引進民權的社會，同時也把中國的社會帶入一個現代的、國際的社會。此外，主權在民的思想也強調現代國家所代表的絕對的政治權威，此絕對權威的來源就是全體中國人民。這也說明了中國社會在接受如是的思想後，應該達成一個意識上的轉化，即自覺中國的人民是國家最高權力的來源，也是組織、參與政治權力的基礎。

四、主權在民的兩層面——政權與治權的配合

從主權在民的說法，可分析出政治權力所包含的兩個層面，也就是主權實現於實際政治的兩個方式，一個是主權的構成面，亦即透過主權的形式來組成一個政府，而建立一個統治的意識，這是所謂的政權。有了政權，主權透過政權的機構與制度建立一個行政體系，藉此體系實施各種政策，直接推行國家內外的各項活動，是爲治權的運用。中文「政治」一詞代表政權與治權結合的現象，英文的 political behavior, political power, politics 等都和中文「政治」一詞之涵義不盡一致。politics 源於希臘文 polis，是指城邦國家。城邦國家的基本政治模型是直接民權機能的結構，所以，政治權力（political power）就此模型而言，也包括公民的

參政權以及行政機構的實際行政權兩面。由此可知，政治固為一複雜的現象，但可清楚地畫分為截然不同的兩方面去探究。

中山先生把政治解為：政是衆人之事，治是管理，政治也就是管理衆人之事。

〔註三〕此見解十分正確且符合中國的政治觀念。他也更進一步區分政權與治權。基於這種分辨，中山先生指出，我們可以解決歐美社會面臨萬能政府的困境。在民權主義第五講，中山先生說當時有很多有關民權的學理，其中之一是人民怕有一個萬能政府，因為政府一旦成為萬能，人民就無法節制；但人民又希望有一個萬能政府，因為有一個為民所用的萬能政府，就真能為人民謀福利。這形成一大困境，人民對萬能政府既期望又畏懼。政府行使治權，治權運用得正當，就可為民謀福利；治權若運用有偏差，則會為人民帶來痛苦。專制政治下也會有為民謀福利的賢能君主，但愚昧昏聩的君主更多，然而由於人民沒有支使身操治權之君主的政權，因此社會不時出現災難。如今主權在民，問題就在於人民如何應用政權以控制行使治權的政府。

中山先生解決這個難題的方法是權能必須區分。即政府有能，人民有權。所謂政府有能，是指政府具備行政管理的能力，足以促進社會發展，實現社會公益；所謂人民有權，是指人民具備支使政府的權力，使政府施政在一定的軌道中，以合乎人民的需要。

權能區分後，還要明確規定政權應包括那些權力，治權應包括那些權力，才能使政權確實控制治權。依中山先生，政權是管理政府的力量，表現於選舉、罷免、創制、複決四個方式，選舉與罷免是管理官吏的權力，創制與複決是管理法律的權力，人民可據以選舉及制訂好的官吏及法律，以及罷免及修訂不好的官吏及法律。至於治權是政府自身的力量。中山先生主張五權分立的政府，除了引用西方行政、立法、司法的政治規模，同時又把中國傳統的考試與監察也各自獨立規畫在政府的治權範圍內。

五權分立的主張一方面對中國政治進行大刀濶斧的改革，另一方面又深入考察

西方民主政治中三權分立的利弊，尤其針對其弊端提出化解之道。行政機關如兼有考試任官之權，則易在行政轉移方面缺乏客觀性及銓敘的穩定性。立法機關如兼有監察權，則立法委員可貪贓枉法，而互相包庇。五權分立的提出就是對治三權分立可能產生的徇私流弊，中山先生心目中的理想民主政治是大道之行，天下為公的政治，因此應儘可能做好防弊的措施。而考試與監察的行使是中國固有的政治傳統，由此可見中國傳統的政治經驗並非一無可取，其實有相當符合現代民主政治精神的言論與制度。制度即如上述之考試任官及監察彈劾權。言論則如：周書武成篇：「薦官惟賢，惟士為能。」禮記禮運：「天下為公，選賢與能。」這是透過政權來達到好的治權的目標。孟子：「貴德而珍士，賢者在位，能者在職。」這是標榜賢能政治。但以上的言論好比君主的教科書，只有運用君權得當才能形成賢能政治。但現代民主政治則必須在主權在民的大前提下推行賢能政治。儒家的政治理想是以聖君推動選賢與能的理想，因此要求君臣修己以維持政治的清平。這也可以說是儒家對權力所有者所做的牽制與約束。因為傳統社會的一切政治權力都起源於君主，所以儒家對君主的要求也就特別嚴格。

但是，這種對掌權者在智德上的要求，隨著主權地位的轉變及政權與治權的明確畫分，也轉開箭頭，指向人民大眾。君權專制消失，還政於民，人民在頃刻間握有空前未有的政權，但人民是否有充分的能力去行使他們尚未完全自覺的權力？顯然中國人民深中二千年專制之毒，因此在革命之前，有保皇黨主張君主立憲，限制民權的伸張。民國成立，又有袁世凱、張勳的復辟，主張中國不適合實行民主制度。二次革命後軍閥割據，控制地方政治。政權與治權平衡的國家一直未建立。中國政治現代化自始就遭遇一大障礙，此即人民缺乏足夠的政治意識來行使其政權，如此則主權在民的理想必不得實現。因此中山先生在民國九年提出訓政的說法，主張既以革命武力掃除專制，更要以革命手段達成訓政。〔註四〕

中山先生顯然察覺中國人民生活在專制下已養成奴隸性，即使勉強他們有權，「四萬萬人都是黃帝」，也不能正確地行使政權；政權若不得伸張，治權的運用必

然會產生弊端，而無法達到賢能政治的目標。時至今日，民主政治的實行已發生很大的轉化，社會大眾普遍具有高度的政治意識，而唯有社會大眾有高度的政治意識，民主政治的充分實施才有可能。所以，社會意識對政治事務及自身的權利與義務有完全的自覺，是民主政治充分發揮功能的先決條件。當然，民主理念的提出也影響社會意識覺醒的程度與內容，這有待歷史演化過程來完成。透過歷史的反省，我們可以發現今日的民主政治仍充滿許多問題，有賴更深入、更強化的民主意識來促動政治的參與，並充分認知權能區分而相輔相成的政權與治權作用結構。如此才能完成民主政治的理想。

五、人權的體現問題

所謂人權，泛指現代民主國家憲法中規定的人民的基本權利，一般包括如：人身自由、居住自由、參政權、受教育機會均等權等。人權的理念，是西洋歷史進化及實際政治經驗中孕育而生，經西洋政治學說的捶鍊與倡導而具體化。其中盧梭（ J. J. Rousseau ）的天賦人權說值得我們仔細探究。

天賦人權說，肯定人有基本的權利，同時主張政府權威源於個人的自由意志的表現，此表現旨在限制、約束個人自我的自由意志，以建立共同一致的意志。天賦人權說視為顛撲不破，不證自明的信條是：每一個人都有無上的自由意志，構成人的本質。人雖有自由意志，但僅憑自由意志無目的地發揮也未必達到生存與發展的目標，所以個人可因生存及發展的需要，從而限制自我的自由意志，經過一群人的同意匯為公共意志（ general will ），也就是藉著訂定契約形成國家，此公共意志即國家權威的來源。既限制個人自我的自由意志而訂定契約，同意接受君權的統治，自由意志也可經由同意而實行民主制度。

盧梭的天賦人權說構成西方個人主義式的民主政制的理論基礎。美國獨立革命時發表的獨立宣言深受其影響，其中規定人有生存、自由及追尋幸福的基本權利，當政府施政不能達到這個目標時，人民可起而反抗政府等說法。十八世紀的美國思

思想家梭羅 (H. D. Thoreau)，也倡導個人有不服從法律的權利，只要此法律違逆自由意志之初衷，亦即人生存、自由及追求幸福的基本權利。

天賦人權說的真諦，在於肯定人的價值、人的尊嚴。這也就是康德所謂人可以成為個人的立法者，個人可以規定自己的道德，個人有絕對的道德價值。基於此瞭解，我們還可以進一步推論：盧梭的基本人權之鋪陳，是哲學理念對人類存在地位與價值的反省，但若要落實人類社會，成為具體可循的制度，就有賴持續不懈的奮鬥與努力。每個人皆有其不可抹煞的尊嚴與價值，如何在社會中得到具體的保障，需要完整的規畫與實行的決心。盧梭喚醒人類自我的價值與尊嚴，美國獨立革命與法國大革命受其感召而興，都是為了建立並維護基本人權。基本人權並非自始即存在西方社會中，這可由西方的基本人權都是透過人權宣言才得確立與廣佈，顯然都是經過一番奮鬥與犧牲才有此成果。^{〔註五〕}歷史明顯印證：沒有群眾持久的奮鬥，基本人權不可能實現，個人原始的尊嚴與價值也得不到保障。

六、人權中的平等問題分析

從以上對人權的討論中，我們可體認到人權的理想與實際表現之間的差距，必須藉人為的努力來補足。這項差別的體認有助於瞭解中山先生所說的人為的不平等、天生的不平等以及真平等的涵義。

中山先生在民權主義第三講中指出，天生人是不平等的，專制之後更是變本加厲，弄得比天生不平等更不平等，造成階級差別。古有公、侯、伯、子、男、民的分別，這是人為制度的不平等，此種不平等異於天生的不平等；人的才質是天生而非人為，所以人在才質可有不同，但此為天生，必須和人為不平等分開。實現民權就是要打破人為不平等，以促進真平等。真平等與天生的不平等並不矛盾；天生的不平等可表現在上智、中材、下愚上，也可表現在聖賢才智及愚庸或貧富上。真平等就是在政治上地位平等，也包括法律上的平等。中山先生認為，這是起點的平等，然後各人根據天賦的才能去造就，如此才是真平等。因此，真平等可解釋為基本

人權的平等，亦即民主國家憲法所保障的人有生存、受教育機會、工作機會的平等，身為國民參與政治的平等。但憲法不能以平等為名，從而限制個人的成就，如此得到的平等，就是假平等。

基於以上的分析，平等與不平等可以分四個層次來探討：第一、個人的價值與尊嚴的平等，第二、天生才能的不平等，第三、基本人權的平等，第四、個人的社會成就與獲得的不平等。平等的概念必須就不同的層次來把握，不能以一個層次的意義來曲解另一層次。中山先生指出：真平等是立足點的平等，假平等則是齊頭式的平等。我們也可看出，成就之不平等與真平等並不衝突，而假平等未必蘊含基本價值的平等。

由平等的問題可牽出自由的限度問題。近百年來的人類社會，政治的自由與經濟的平等常有不協調的現象。為了獲得經濟的平等而捨政治的自由，是社會主義的見解；為了發揮政治自由而走入資本主義的經濟結構，則造成經濟的不平等。民主國家為了調和此不和諧的現象，也有人權社會化的措施，即把人權限制在基本人權方面，而在工作機會上進行社會化的努力。如此則經濟的不平等也可以經由民主社會化的措施，使經濟的不平等減至最低限度，而不致造成貧富懸殊、分配不均的問題。這是民生主義的一個重點。即使是天生的不平等，也可透過理性的謀畫設計予以彌補，使天生的不平等也減至最低程度。這就是人盡其才，而才也是平均發展的才所企望的理想。

七、人權中的自由問題分析

自由也有多層次的意涵，需要在不同的社會環境和歷史條件下瞭解。西方歷史可以說是追求自由的歷史，無論就社會制度或政治制度的演變來看，西歐是從封建步入民族國家的社會組織，同時也是個人從傳統職業解放出來的社會。尤其科學知識昌明之後，人類所有的自由的意識增強，個人的意識也愈高，參與及貢獻社會的意識增長。因此，個人一方面從傳統制度中解放出來，另一方面也形成新的社會的

觀念，此即個人可對國家社會做權益的要求。不論是美國或法國的大革命，都標舉爭自由為重要鵠的。

自由的觀念在西方也歷經長期的演變。首先是理性哲學肯定人的自由意志。自由意志的觀念在盧梭的天賦人權說中尤其顯著。十九世紀時，社會中的個人自由又被賦予一個新解釋，即彌爾（J. S. Mill）所標榜的自由，以不妨礙他人的自由為自由。這是自由在學理上的一大進展。康德有更深入的剖析：自由與責任互為表裡，只有當自由意志對本身負起立法的責任時，人才有自由，自由是以責任為內涵的概念。黑格爾的見解表現其正言若反的風格：服從必然的法律才是自由的實現，自由就是遵守命令，不論是理性的命令或國家的命令。至此自由又獲得前所未有的新意涵。以上是大略提示西方自由意志的觀念，可見已受到相當廣博與深刻的探討。

就政治體制而言，自由和人權思想關係密切。所謂的基本人權，就是不受政府權力干涉而受保障的若干自由，如行動、言論、思想、結社自由等。但這些仍然是抽象的概念，若想把這些概念在不同的社會環境中化成具體的價值，必須對各社會的歷史背景加以瞭解與反省後才能決定。美國獨立宣言明訂人類有生存、自由及追求幸福的權力。憲法中對基本的自由有更詳細的說明與保障，後來由於社會的發展又有二十一條的修正，對自由的實現方式、人權的保障方式有益為詳盡的說明。由此可見自由的實現與人權的保障需要歷史及社會的試煉，同時也需要經過一番奮鬥和考驗的過程。美國大法官的判決及憲法的修正，都是奮鬥與考驗的結果。人雖然在理論上因肯定人存在的價值而具有原則的自由，但仍需要在歷史中考驗與反省才能獲得具體的自由。

現在我們可以根據中山先生區分人為不平等和天生不平等的方式，對自由進行分類：天生的不自由、人為的不自由、以及天生的自由、人為的自由。天生的自由是指人有自由意志，因人的價值和尊嚴而予以肯定。人為的自由是指天生的自由在歷史中以理性予以實現，亦即保障自由使之有實現的機會。所謂天生的不自由，可解釋為天生人在才能方面的限制，使個人不能充分發揮自由意志的能力，這與天生

的不平等有相同的內涵。所謂人爲的不自由，是指人爲的枷鎖給予社會及個人的不自由，亦即專制政治的暴虐無道引起社會中人爲的不平等。

因此，真自由就是基於政治與法律的保障，使個人的自由意志得以合法、合理的發揮，在政治法律能夠獲得最基本的人權。

以此分別爲準，我們不妨進而討論中山先生所說中國人對自由的感受。中山先生在民權主義第二講指出，中國人是一盤散沙，沒有團體觀念，也不明白自由是何物。雖然如一盤散沙，似乎十分自由，但何以會不明白自由是何物？中山先生的解釋是：中國人不能體會西方人追求自由的經驗，不懂得自由是靠奮鬥追求得來的；中國人沒有迫切感受到對自由的需要與渴望。中山先生對中國人的社會意識有深刻的瞭解，他認爲中國人在傳統社會中實在相當自由，帝王世紀所載擊壤歌：「日出而作，日入而息；鑿井而飲，耕田而食；帝力於我何有哉？」由此可見，中國人雖無自由之名，却有自由之實。睽諸史實，歷代專制皇帝的施政，多半是只有在人民行動不利其帝位時，才會施鎮壓制裁的政策，其次對人民的要求就是納稅。所以中國人民只要納稅和不造反，就享有很大的自由。但中國人「舊用而不知」，因此不能十分瞭解西方人所亟力爭取的自由。

西方人爭取的自由，一方面是反抗專制政府的威權，一方面是反抗專制君王結合基督教神權的思想迫害。因此西方人追求的自由不外乎言論自由、思想自由、集會自由，都是源於切膚之痛而起而力爭。但對傳統的中國人而言，這些都是不切實際的自由空想。一直到近代遭受列強侵略，陷入民族危機，此一想法才有所轉變。

中國人因爲面臨民族覆亡的危機，在列強的種種壓迫下，不得不爲爭取民族自由而奮鬥。中山先生指出，中國人固然享有一盤散沙的自由，却對國家整體的存在缺乏強烈的自覺。但爲了拯救民族危機，必須明白集體自由、民族自由的重要性。民族自由的觀念是孕育於民族主義的思潮，針對歷史危機應運而生。這個歷史危機就爭自由的觀點而論，一方面是因爲民族面臨生死存亡的關頭，所以爲了爭取民族自由，只有革命一途，從而爲中國人民爭主權；一方面也是因爲清廷對人民的自由

沒有任何保障。事實上，任何專制政權都不可能保障人民的基本人權，所以有必要由革命去爭取自由。中山先生指出，滿洲人的行政措施是為其私利，而不是為人民利益。因而妨礙人民智力及物力的發展。滿洲人侵犯人民的生存權、自由權及財產權，他們壓制言論自由、結社自由；不探詢民意即征收雜稅；不依律法，剝奪人民各種權利；也不保障人民的生命與財產等等。從以上中山先生所例舉滿洲人的罪狀觀之，中國人爭自由的原因基本上與西方人爭自由大同小異。亦即以西方人爭自由人權的好末，用來說明中國人爭自由人權的必要。由此可見中山先生對自由的認識不囿於一端，他以西方人爭自由人權的理由十分正當，於是採取西方人的理論為中國人的爭自由人權的革命鋪路。

中山先生對中國人不懂得珍惜自由，而只有散漫的自由深不以為然。因此太多散漫的自由只會造成國家的瓦解。所以談自由需先分辨我們需要什麼樣的自由。中山先生強調民族自由、國家自由。若「只為個人爭自由平等，不為團體爭自由平等；只有個人的行動，沒有團體的行動」，則犯了嚴重的錯誤。^{〔註六〕}又中國人為個人利益來講自由，造成國家四分五裂，軍閥橫行的局面。因此中山先生求國民黨員犧牲個人自由，因為「一黨之中人人爭自由、爭平等，則舉世無能存之者」。^{〔註七〕}只有「黨員能夠犧牲自由，然後全黨方能自由」。^{〔註八〕}中山先生在此對團體中黨員的責任有很深入的體認。因為在促成社會進化、建立一個真正自由民主的社會的過程中，必須先犧牲個人自由來達到目標。中山先生還強調自由是專為人民設想的，至於軍人官吏都是人民的公僕，必須犧牲自身的自由平等。另一方面軍人、官吏、黨員因負重任而享有革命的權力，團體賦予他們改進社會的權力，而唯有犧牲個人自由才能達到目標。所以並不違反真自由的觀念。

總結以上所論，我們可以把自由分為四類，一是意志的自由，即道德的自由，是就人存在的本性和價值而言。二是集體的自由，即國家民族或團體的自由，此自由以紀律為中心，以建立自由民主的社會。這種自由必須要求團體中的個人、革命黨的黨員、及政府中的官吏與軍人遵守紀律才能維護。三是基本人權的自由，也就

是自由民主國家的人民所受到保障的基本權利。四是散漫的自由，即未經過奮鬥力爭所展現的自然放任之狀態，這是中國傳統的自由。基於對以上四種自由的認識，我們才能因時因地因事來談自由，同時也能依其正確的涵義來深入瞭解民權。

一個有憲法保障人權的國家，基本上已有第二與第三種自由。因為憲法中明列那些基本人權應受保護，不受政府的干涉與侵犯，這就是基本人權的自由。而憲法及根據憲法所訂頒的法令就是一個團體的紀律，個人服從團體的紀律以維繫團體的生存，亦即遵行法治以成全集體的自由。由此觀之，法治既是成全個人自由的要件，也是成全集體自由的要件。因此，法治與自由不但互相忤逆，反而相互依存。在法治中維護自由，在自由中完成法治，這是民主制度的根本精神。

至於中國傳統的散漫自由，其實並不足以躋身真自由之列，而只能代表個人對社會公益與公德的輕視。中國人最強烈的團體意識僅限於家族，最大也不過擴及宗族。因此中山先生強調，中國人必須從家族裡走出來，把家族擴大為宗族，把宗族擴大為國族；使個人不只是家族中、宗族中的個人，而是國家民族中的個人；使個人對國家民族有歸屬感與責任感，如是才能建立真正的個人自由。傳統的一盤散沙式的自由，只是在家族中心意識籠罩下表現在社會意識與社會行爲上的放縱。造成這個現象的原因很多，其中後期儒家（漢儒）的五倫對中國人的社會意識之塑造，有決定性的影響，值得深入探究。

後期儒家的五倫無異於規定個人所有的社會關係，同時提供維繫此關係的規範，於是個人如不透過五倫來確立人已關係，就無法接納社會中他人的價值，甚至無法肯定自己的價值，這是對原始儒家精神之逆轉，大學之道就對個人的社會關係沒有狹隘的規範，而對個人的修身特別重視。所謂「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」，而在修身更提出格致誠正的說法，這是直接對個人心性的要求，亦即面對一個可以認知的世界進行調適與創發的工夫。這不像漢儒五倫思想所要求的僵化的規範，而是在實質精神與義理上講求。不論原始儒或宋明儒都有此體認。然而現實的中國社會却不幸走入家族倫理中心的體系，家族與宗族的價值置於一切價值之

上，甚至罔顧儒家強調的義利之辨。如是形成的中國人的社會意識與社會行爲，就有很大的弊病，第一是私而忘公，以家族至上爲名、行假公濟私之實。第二是繁文褥節，只重視外在人際關係的場面鋪陳，而忽視實際倫理精神的要求。社會規範無人敢公然違抗，但這正好反襯出社會所要求於個人的，也僅止於表面上這層虛偽的禮儀而已。中國的散漫的自由及政治上的不自由，皆肇因於是。

所以，今天如欲發揚真自由，必須針對此弊予以突破。我們可就重振儒家格物致知的精神開始，亦即對真理與真相的全然把握，以求對自我及世界有透澈的認識開始，如此我們當可發現五倫之做爲社會行爲規範的不足。最近有人提倡，因應社會群體需要建立第六倫；又有人提倡，因應物質生活環境需要建立第七倫，顯然時代的確有此需要。但是，如果不明白何以五倫支配下的家族中心倫理會導致自由的誤解與濫用，以及如何就儒家思想內在精神破除倫理規範僵化的局面，把自由從家族中心的倫理價值觀中解放出來，從而造就國家自由、成全個人遵守法治的自由，那麼，所謂第六倫或第七倫，都只是炫人耳目的新規範名目而已，發生不了任何實際作用。因此，我們可以結論說：家族中心倫理所容許的散漫自由，既無法開展集體自由，又無法建構基本人權的自由。

八、道德自由與民主自由之關連問題

我們接著要問：儒家所肯定的道德自由，是否可開展出民主自由——即基本人權的自由與法治範圍內的自由？這是相當深刻的哲學課題。五四以後，無數學者自各種角度提供了五花八門的答案。若單就哲學的觀點而論，牟宗三先生提出了一個形而上的解釋：中國歷史只有綜合的盡氣精神與綜和的盡理精神，缺少分析的盡理精神。〔註九〕這個認識基本上是正確的，但失之於空泛。所謂「盡氣」、「盡理」、「綜和」、「分析」，都有其基本的表現方式，而在文化的不同層面有所展現。中國哲學中並不是完全沒有分析盡理的精神，我曾指出朱子已強調高度的理性精神，孔子的言論也透顯強烈的分析盡理精神。〔註十〕

中國人處世一般都重情講氣，偏向氣質的人性發揮。而中國的社會意識傳統也以重情講氣為主；但這不足以否定中國也有理性思考的知識傳統。至於如何把理性與知識擴展，以適應建立現代社會的需要，則中山先生所提示的思考模型和方法值得我們借鏡。

首先我們要認清當前中國社會面臨的問題，對問題之所在有明晰的掌握後，其次再以當前最適當的方法來處理。所謂「最適當」，是指經過歐西思想與制度的試煉與察考，接受他們良好方法的提示，對不好的方法予以批判。以自由問題為例：獨立的主權是我們的目標，但因為自由的濫用造成無政府主義，或是強調集體的強大而犧牲個人基本人權自由的馬克思主義，則我們不能苟同。而以明辨真偽的尺度衡量中國的傳統社會，則必須捨棄散漫的自由，而儒家潛在的求知精神，不拘囿於家族中心倫理的道德精神，則為我們所應存續恢宏者。換言之，傳統必須置於現實問題的格局中，才能顯現其積極的意義，解決的方案則必須綜合中西傳統與學術求得。

基於以上的觀點，如果我們再問：儒家的道德自由究竟能不能開拓出民主政治，開拓出現代意義的自由？如果「開拓」只取其簡單的自然演變的意義，則儒家所主心性的自由、道德的自由不足以演化成民主自由、基本人權的自由，或民主國家的自由；不但如此，在特殊的歷史條件下，反會導致散漫的自由。不過，如前所述，如果道德自由能夠配合知識的認知，則一定可引進現代社會所需的國家自由與基本人權自由。這個問題只要求就儒家內在思想求解答，即使答案是肯定的，也只是儒家思想單方面的貢獻，還不足以解決當前的問題。除了前述的一些基本解決方針外，就當今民主政治的實施要件而言，大致可分為下列諸點：

一、社會中的每一份子須有正確的權利和責任觀念，亦即權責分明。責任是就社會整體而言，而不是局限於家族與宗族的範圍。二、個人要對政治功能有所瞭解，也就是對中山先生所說的權能區分以及四個人民的政權與五個政府的治權有清楚的認識。這也是民主意識的問題。三、個人是否具有理性思考與認知的能力？民主

社會需要人人有法律的知識及守法的精神，且對是非善惡有正確的判斷，因此現代社會教育必須重視理性的思考與認知能力。四、在做決策或判斷價值時，當憑理性思考原則決定，而不是藉重權威、人際關係或個人利害而決定。此即個人在社會中的行為方式，是基於理性的模式，而非基於權威的模式。

就以上數要件而言，我們的民主環境顯然還欠缺有利的條件，我們的教育對民主意識的培養還不夠加強。因此，在這些要件的衡量下，傳統是否能滿足，值得我們留意。這是對傳統進行的總檢討，同時也是對傳統進行真正的重建，以適合現代生活的理性需要，完成現代社會中民主的宏構。

我曾撰文指出〔註十一〕，儒家價值體系支配的傳統社會涵有一種責任觀念，在知識份子中尤其顯著，但沒有權利觀念。不過中國所缺是現代的人權觀念，而另具一種基於人際相互關係而確認的責任人權觀念。社會價值觀不鼓勵個人主動要求自身的權利，而要求個人自省是否盡了自己的責任，完成其應表現的德性。儒家這種含倫理的人權責任觀念，是把人權放在關係者的主動責任上來談，這種想法從道德觀點言之，固然無可非議。但是，現代人權的基本要求是個人自身要有自覺，社會要有共識。只有個人認清個人獨立的價值，而在理性與平等的地位上爭取個人的權利，責任的觀念才能維持，社會秩序也才能維持。如果不據理力爭個人的基本人權，而只在關係責任上要求，則理想陳義過高而與現實脫節，社會規範僵化成偽君子暗中行惡及推卸責任的護身符。這是因為基本權力及民主的不得實行的原因，不是在於個人的自覺和努力，而是在於當政者或關係者的責任。更重要的是，民權思想中最主要的觀念是主權在民，而不需強調人權在人；只有強調人的積極參與及人的自覺，才有實現完全民主的可能。

九、結論：民主政治應在現代與傳統結合的基礎上實施

總而言之，民主政治的實施有賴知識與教育大力推行，此重任不論是社會或政府都義不容辭，而應相互配合來完成。在爭取民主自由的階段，革命黨的任務可說

是以先知覺後知的地位來激發國人的爭取自由與平等的信念與信心，他們的手段是推廣與拓展知識，以及提高國民教育水準，這是知識份子組成的革命黨所應採取的基本政策。革命黨在國民革命的過程中扮演教育家與知識推廣家的角色，在社會進化階段中是恰如其份且不可或缺的。一旦民主政治開始實施後，革命的政黨則須隨社會的進化而轉變為全力支持民主政治的政黨，中山先生在民國元年的「國民黨宣言」一文中指出〔註十二〕，政黨是實現民主政治的簡要手段，好比革命黨對民主意識的發達有直接且重大的貢獻。中山先生特別強調：「唯是國民合成心力之作用，非必能使國民人人皆直接發動之者。」這是指國家之所以成立，「蓋不外乎國民之合成心力」。「同此圓頂方趾，其知識能力不能一一相等論者衆矣！是故有優秀特出者焉，有尋常一般者焉，而特殊優秀者視尋常一般者，常爲少數。雖在共和立憲國，其直接發動其合成心力之作用，而實際左右其統治權力者，亦常在優秀特出之少數國民。在法律上，則由此少數優秀特出者組織爲議會與政府，以代表全部之國民。在事實上，則由此少數優秀特出者集合爲政黨，以領導全部之國民。」〔註十三〕

民主政治顯然需要政黨以發揮民主政治的作用。政黨是代議政體的基石；政黨基於人民利益及國家利益所進行的言辭論爭也是正常現象，應予以鼓勵。中山先生說：「黨爭者，絕好之事也。須知所爭者，非爭勢力，乃爭公道。」「國家必有政黨，政治始得進步。」〔註十四〕「若無政黨則民權不能發達，不能維持國家，亦不能謀人民之幸福，民受其毒，國受其害，是故無政黨之國，國家有腐敗民權有失敗之患。」「中華民國以人民爲本位，而人民之憑藉在政黨。」〔註十五〕可見中山先生早已體認，政黨建立與政黨制度是維護民主政治的主要基石，同時從知識與教育的功能來看，也是提高個人民自主覺和社會民主共識的重要推動力源。中山先生在此顯然又是參考西方民主政治的實施及反省中國傳統之得失後，所研擬出的最佳結論。他對政黨政治的期望與信心顯然是以西方的民主實施模型爲借鏡的結果。至於如何配合中國傳統的政治與社會意識與行爲模式，使此政治與社會的意識與行爲模式提昇成爲以全民利益爲重的意識與行爲模式，則是當今有心推行民主政治之士的

重大考驗。儒家有「爲生民立命」，「爲萬世開太平」的理想，以此理想爲準，則可體認民主社會的常存與持續茁壯，以及民權的充分伸張與屹立不搖，實爲不可避免的趨勢。準此意義以觀，道德自由、心性自由，實在不能不配合建立現代國家所需的民主自由與基本人權。而在此配合的基礎上，五四以來所面臨的德先生的問題也就可以迎刃而解了。

附 註

〔註 一〕 參見：中山先生手著本三民主義。

〔註 二〕 參見：宮崎寅藏：「三十三年落花夢」。

〔註 三〕 參見：「民權主義第一講」。

〔註 四〕 參見：國父全集：第二冊：「演講：訓政之解釋」，第三九八～九頁

〔註 五〕 參考拙文：「中國歷史與中國哲學中人權觀念」一文，第一部份。

〔註 六〕 參見：總理遺教：「演講」。第三二三頁。

〔註 七〕 參見：總理全集：第三集，第二三九頁。

〔註 八〕 參見：總理全集：第二集，第三七三頁。

〔註 九〕 參見：牟宗三，「歷史哲學」。

〔註 十〕 參見拙文：「論孔子之知與朱子之理」。

〔註十一〕 參考註五。

〔註十二〕 參見：國父全集：第一冊：「宣言：國民黨宣言」第七九三頁。

〔註十三〕 同前註。

〔註十四〕 參見：國父全集：第二冊「演講：政黨宜重黨綱黨德」第三二四頁。

〔註十五〕 同前註，第三二三頁。