

國父自由論和平等論的闡釋

葉祖灝

壹、自由論

一、中國古代的自由思想

「自由」一詞，言人人殊，莫衷一是。通常係指人本「自主意志」(autonomous will)，有所爲有所不爲，不受他人或外界干涉、妨礙、拘束或控制之謂。但亦非與之所至，爲所欲爲；是要受理性、道德、法律……等所限制的。法國一七九三年權利宣言第六條說得有：「自由係一種權力，人之有此種權力，始得爲一切不損害他人權利的事情。自由以自然爲原則，以正義爲規範，而以法律爲保障。己所不欲，勿施於人。這兩句話，是自由受道德上限制的格言。」此說最能涵蓋「自由」的全部意義。

我國古代政治思想中，對於西洋所謂「自由」的觀念，甚爲淡漠，也可說是非常地貧乏。有如儒家主張「人治」、「德治」、「禮治」，和「仁政」、「王政」的政治哲學。以「道之以德，齊之以禮」的「禮樂教化」爲主；以「道之以政，齊之以刑」的「臨之以威」爲輔。故荀子於主張「禮治」之外，更注重樂教，所以說：「夫樂者樂也，人情所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜。……形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。……故樂行而志清，……耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，善善相樂。」孔子曰：「政者，正也，子率以正，孰敢不正。」又曰：「君子……修己以敬，……修己以安人，……修己以安百姓。」論語八佾章云：「人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何。」季氏章云：「天下有道，禮樂征伐自天子出；天下無道，禮樂征伐自諸侯出。」「興於詩，立於禮，成於樂。」化民成俗，一概以禮樂教化是賴。孟子亦說得有：「君子之守修其身而天下平。」故儒家的政治主張，是將政治與教育合一，君主與教師相同，以感化爲政策，以禮樂爲手段。感化政策只是隱含着有辦法的不干涉主義，而對「自由」觀念的正面意義，未曾一語道及。

墨家鑒於自然狀態的初民社會，是「亂若禽獸然」，因「古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。」(尙同上篇。)故力主「尙同」說，要「上同而不下比」，要「壹同天

(2)

下之義」，必須做到「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之」的境地。（尙同上篇。）如是，則個人不但無言論、行動的自由，而且也無意志的自由。這可說是一種權力政治論，也可說是一種專制政治論，與自由主義的觀念思想，當然是背道而馳，鑿柄不相容了。

法家的政治思想，是「任法」、「用術」、「集勢」的思想，即運用統治工具（法、術），集中統治權力（勢），以實行君主專制的一種政治理論。集法家思想大成的韓非曾說：「明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。」（五蠹篇。）如此推行法治，是將法治變成專制，不許人民有任何自由了。換句話說，法治成爲君主實行專制的一種工具，這與近代民主政治用法治做保障人民自由的工具，恰恰相反。故在我國古代儒、墨、道、法四大宗派的政治思想中，儒、墨、法三家可說是都缺乏自由主義的思想；有之，則祇有道家的老、莊了。

原道家思想，是以「法自然」、「尙無爲」爲主旨，以「歸真返樸」爲趨向，其基本精神即含有「自由」的本質在內。故老子曰：「清靜爲天下正。」（老子四十五章。）又曰：「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無慾而民自樸。」（老子五十七章。）而莊學的精義，可以「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」（應帝王篇。）寥寥數語，爲其骨幹。而卷首「逍遙遊」通篇命詞將意，都是精神自由的表現。他如秋水篇云：「无以人滅天，无以故滅命，无以得殉名，謹守而勿失，是謂反其真。」馬蹄篇云：「馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸，此馬之眞性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂曰：『我善治馬。』燒之、剔之、刻之、錐之，連之以羈轡，編之以皁棧，馬之死者十二三矣。飢之、渴之，馳之、驟之，整之、齊之，前有櫛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。陶者曰：『我善治埴，圓者中規，方者中矩。』匠人曰：『我善治木，曲者中鈎，直者應繩。』夫埴木之性，豈欲中規矩鈎繩哉？然且世世稱之曰：『伯樂善治馬，而陶匠善治埴木。』此亦治天下者之過也。」順物之情，而不戕賊其性，對自然界如此，對人類的政治行爲亦復如是。這就是自由精神的普遍發揚。老莊的自由思想，實我國古代政治思想中的絕無僅有，一枝獨秀了。

二、西洋的自由思想

西洋的自由思想淵源甚古，早在希臘時代，皮瑞克里斯（Pericles 460—430 B. C.）在其有名的向雅典陣亡將士致敬「葬禮演說詞」（The Funeral Oration）中，就提出「每人都可享有自由，但自由却不得妨害他人，造成無紀律、無秩序的混亂現象。」這是自由說的濫觴。柏拉圖（Plato 428—347 B. C.）在其法律論（The Laws）中，認爲政府組織的原則，是基於「權威」與「自由」（authority and liberty）相互調和而建立的中庸之道。中庸之道是維持治者與被治者之間好感的要素，依照自然，政府必須是依法以統治自願被統治的人民，而不是強迫統治。（Moderation is essential to the maintenance of good feeling

between rulers and ruled. According to nature, that government should be "the rule of law over willing subjects, and not a rule compulsion.") 治者與被治者之間維持友好關係，這在政治上是很關重要的，此一原則就稱為「友好原則」(The principle of Friendship)。國家有兩種基本形態：一為君主政體，一為民主政體，其他各種政體不過是這兩種政體的變形。依此兩種基本形態而言，君主政體代表權威，民主政體代表自由；依「友好原則」而言，這兩種精神，不論那一種趨於極端，都會使國家沒有好結果，最好是在兩者之間，折衷至當，允執厥中。所以君主政體的組織，要有一種牽制，使權威不致有不當的擴張。而民主政體，就要注意防範自由的濫用，以免趨於放縱。(The monarchic government, then, must be so organized as to check the undue extension of the principle of authority. Democratic, liberty must be prevented from degenerating into license.) 亞里斯多德 (Aristotle, 384-322 B. C.) 認為國家決定參政資格的原則，可大別為自由 (Liberty) (自由包括「平等」，因為平等是自由的重要因素)，財產 (Wealth)，品德 (Virtue)，門第 (出身) (Good birth) (門第指出身高貴而言，可視為財產與品德二者的結合。) 等四種。依照決定參政資格的原則不同，可以看出有五種不同的政體：(1) 基於自由為參政資格者，為平民政體。(2) 基於財產為參政資格者，為寡頭政體。(3) 在嚴謹意義之下，基於品德為參政資格者，為貴族政體。(4) 揉合自由與財產兩原則為參政資格者，為立憲政體。(5) 揉合自由，財產，和品德三者為參政資格者，為混合貴族政體 (Mixed Aristocracy)。(The principles that are in conflict for supremacy in every community, are liberty, wealth, virtue and good birth. Where part in the conduct of the government is assigned on the basis of liberty (and equality, which is an essential element in liberty), the constitution is democratic; where on the basis of wealth, it is oligarchic; where on the basis of virtue, in the strictly ideal sense, it is aristocratic. Polity is the constitution that embodies a blending of the two principles, liberty and wealth. When with these two virtue also is combined, the resulting form is entitled to, and generally receives, the name of aristocracy. But this mixed aristocracy be carefully distinguished from the pure and ideal aristocracy of which the principle is virtue alone.) 迄後自然法學派出，有「自然狀態」(state of nature)，「自然權利」(right of nature or natural right) 和「自然法」(law of nature or natural law) 諸學說的建立。凡相信自然法理論的人，都相信宇宙、自然界和人類社會的事事物物，悉有一種「獨立而不改，周行而不殆」的真理存乎其間，循環往復，周而復始。此真理即自然法則，不容違背。故霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588—1679) 認為對於自由，過去有一種混淆不清的觀念，就是把國家的自由與個人的自由混為一談。實則前者係表示國家的獨立自主，後者則係就個人與其國家的關係而言。混為一談，實屬重大錯誤。霍氏進而予自由以界說道：「自由實即無外力阻礙行動之意，就有理性的動物來說，能作其意志所要作的事，而無阻礙，即為自由。」(In truth, liberty signifies merely the absence of external impediments to motion,

(4) or, in the case of rational beings, the absence of impediments to doing what they have the will to do.) 陸克(John Locke, 1632—1704)認為「人天生都是自由的, 平等的, 獨立的。」(Men by nature are free, equal, and independent.) 所以在自然狀態中, 人類的生活是完全自由的狀態。(The state of nature is a state of perfect freedom.) 其所享受的自然權利, 就是生命(life)、自由(liberty)和產業(estate), 總名之曰財產(property)。他對自由所下的定義是:「自由除自然法外, 不受任何其他規律的約束。」並申其義有云:「人的自然自由, 是不受任何地上優越權力的支配, 也不屈服於他人的意志或立法權之下, 而管理它的唯一規律就是自然法。」孟德斯鳩(Montesquieu, 1689—1755)在政治學上貢獻殊大, 亦久負盛名, 衡其理論的重要性, 當以自由論為第一。其三權分立說, 亦與其自由論密切相連。孟氏對於自由的性質, 特別重視。他以為自由一詞, 意義甚為含混, 許多人有各種不同的解釋, 因此他說:「就最廣的意義言之, 所謂自由, 就是一個人相信他可以依照他自己的意志而行動。」(In its broadest sense, liberty consists in the belief that one has that he is acting according to his own will.) 本此定義, 他分自由為兩種: (一)政治自由 (political liberty), (二)個人自由 (civil liberty)。

政治自由是從個人對國家的關係而來, 個人自由則發生於個人與個人之間的關係。前者的反面是專制政體, 後者的反面則是奴隸制度。基於「政治自由」的觀點, 故主張「分權」以「防止權力的濫用」, 並「必須使權力牽制權力。」因而有「三權分立」(Separation of power)和「制衡原則」(The principle of checks and balances)學說的建立。基於「個人自由」的觀點, 故提出「因一切人生而平等, 奴隸制度必須被視為非自然的」一系列堅決反對奴隸制度的主張。盧騷(J. J. Rousseau, 1712—1778)在其氏約論(*The Social Contract*)中, 開宗明義就說:「人生而自由, 於今則到處皆在枷鎖之中。」(Man is born free, and everywhere he is in chains.) 又說:「一個人放棄了自由, 無異放棄了作人的資格, 也放棄了作人的權利, 甚至義務。」他認為「自由與權威」(liberty and authority)若能得到正當的調和, 這就是國家與政府合理存在的憑藉。

康德 (Immanuel Kant, 1724—1804) 認為人是生而自由平等的, 同時, 人又是理性動物, 故每人都具有「自主意志」(autonomous will)與「合理意志」(rational will)。正義的法則, 就是「在普遍自由原則 (the principle of a universal freedom) 之下, 必與每人之自由一致地相互強制 (reciprocal compulsion)。」故自由即是自己決定, 自己選擇, 和自己對自己負責的人類, 高尚的道德行為。(見氏所著「法律哲學」(*Philosophy of Law*)。康氏的自由觀, 與後來英人斯賓賽爾 (Herbert Spencer, 1820—1903) 所強調「平等的自由」(equal freedom)觀, 意義正復相通。斯氏對正義的法則, 也說是:「在不損害任何他人平等的自由之限度內, 每個人可以依照自己的意志而自由行事。」(見氏著「社會靜學」(*Social Statics*))。二人的立論, 若合符節。黑格爾 (G. W. Friedrich Hegel, 1770—1831) 認為自由是意志的要素, 故「意志自由」(Freedom of the will)對於一個人的重要性, 正如重量構成物體的實質一樣。本此, 故(一)意志的理念(The idea of the will), 乃

是「旨在自由意志的自由意志」(The free will which wills the free will)。(一)國家乃是自由的實現(State is the actualization of freedom)。因為「國家是具體自由的實體(The actuality of concrete freedom)」。(二)法律內的自由。人們唯有服從國家的法律，才能得到自由；絕沒有「無法律的自由」(lawless freedom)，只有法律內的自由(Freedom within the law)。(見氏所著「權利哲學大綱」(Outlines of the Philosophy of Right)及「歷史哲學」(The Philosophy of History))。十九世紀自由主義的巨擘英人彌勒(John Stuart Mill, 1806—1873)出現，他的名著「自由論」(On Liberty)，是他對政治學上最卓越的貢獻，也是維護自由主義的寶典，自由思想的發揚，至此已登峯造極了。彌勒自由論最重大的貢獻：第一，是給「自由」以簡明的含義和範圍。他說：「自由是以不侵犯他人的自由為限。」這句名言，道出了自由的真締和界限，言簡意賅，至理昭然，為舉世所傳頌。國父在民權主義第二講中，亦為引證說明。第二，是特別強調「個性自由發展」(The free development of individuality)的重要。他認為祇要不生損害於他人，每個人特有個性的充分發展應予鼓勵，庶可使其貢獻達於最大的可能；同時，世界亦可因性格的「歧異」(Variety)而臻於豐富。(詳見次節「平等論」，可資參閱。)第三，是容忍不同的意見。他主張無論政府或個人，對於他人的意見，都應有容忍的雅量。每人都尊重他自己的意見，同時也尊重他人的意見。各人的意見儘管不同，但應彼此互相尊重，互相寬容，擇其善者而從之。如此，社會才有進步，可真正做到古希臘政治思想中所說「朋友的社會」(society of friends)了。倘使社會的成員，個個都是人云亦云，盲從附和，毫無思辨能力，竟成「猿猴式的模仿」(ape-like imitation)。則這個社會將成單調、呆滯的社會，毫無進步了。自由的種類，大別之為兩種：(一)思想言論的自由。人之思想及言論自由，是屬於精神方面意見的自由，也是人類最基本的權利，應受絕對的尊重。其理由是：(1)「任何意見若經壓制而消滅，那個意見未必不合於真理。」(2)「即使被壓制而消滅的意見是錯誤的，其中還有可能並且往往確實含有一部份的真理。」(3)「有時社會大眾所接受的意見，不僅正確，而且全是真理。」(4)箝制言論，禁錮思想，將使「學說意義失傳或削弱其價值，並使品性與行為的效果泯滅(是非顛倒不明)；教條流為口頭禪，將永無效果；並湮沒人類理性和經驗。」因此，壓迫人民的思想與言論，就等於向真理挑戰，來壓迫真理。真理是愈辯愈明的，只有懼怕真理的人，才會壓迫真理，也才會壓迫人民的思想與言論。(二)行為的自由。行為可分為「涉己的」(self-regarding)和「涉人的」(other-regarding)兩種，故行為不但有時涉及本身，並有時可影響於他人及社會。凡人皆有自衛(self-protection)的權利，若一人的行為妨害到他人時，他人當有權起而反抗，實行自衛。故行為的自由應有限制，那就是必須不妨害他人及社會。所以彌勒說：「他必須不要妨害他人，如果他不妨害他人，不去作關係他人的事情，而只按照他自己的慾望與判斷，去作關係於他自己的事。那麼允許『意見自由』的那些理由，同樣地也應允許他的意見付諸實施，損失由他自己承當。」這就是行為的自由須受限制最好的說明。

三、國父的自由思想

國父的自由思想，可歸納爲：（一）有紀律的自由，（二）國家及民族自由重於個人自由，（三）平等的自由與民權的自由，（四）自由不可濫用等四項，茲分別申述如次：

（一）有紀律的自由

國父在民權主義第二講中曾給自由以界說有云：「自由的解釋，簡單言之，在一個團體中，能够活動，來往自如，便是自由。」這個言簡意賅的自由界說，與英人弭拉爾（John millar）對自由所下的定義說：「真正的自由，是每人的自由以不妨害他人的自由爲限；如果侵犯他人的自由，便不再是自由。」又如英人彌勒（John Stuart mill）所說：「值得稱爲自由的自由，是我們隨自己的意思去尋求自己的幸福，只要不剝奪他人的自由，或阻止他們努力去獲得它。」都頗有相似之處。自由的意義確定後，更進而談到自由的運用。國父說：「外國人說中國人是一片散沙，究竟一片散沙的意思是什麼呢？就是個個有自由，和人人有自由，人人把自己的自由擴充到很大，所以成了一片散沙。」因此，各種自私自利的想法和作法，都在「自由」美名的掩護下，而暗中滋長，肆無忌憚。於是弊竇叢生，滋蔓難圖。有如學生講自由，便沒有校規，「中國新學生講自由，把甚麼界限都打破了。」軍人講自由，便沒有軍紀，「西南無論那一省之內，自師長、旅長以至兵士，沒有不說各有各的自由，沒有彼此能够團結的。大而推到各省，又有各省的自由，彼此不能聯合。南方各省，當時乘革命餘威，表面雖然是轟轟烈烈，內容實在是四分五裂，號令不能統一。」國父稱這種自由，是「放蕩不羈」與「一片散沙」式的自由。「如果學生軍人要講自由，便像中國自由的對待名詞，成爲放任放蕩，在學校內便沒有校規，在軍隊內便沒有軍紀。在學校內不講校規，在軍隊內不講軍紀，那還能够成爲學校號稱軍隊嗎？」所以必須「當學生的能够犧牲自由，就可以天天用功，在學問上做工夫。學問成了，智識發達，能力豐富，便可以替國家做事。當軍人的能够犧牲自由，就能服從命令，忠心報國，使國家有自由。」以上只是舉一反三，觸類旁通而已。故國父所提倡的自由，不是「爲所欲爲」的自由，而是「爲所應爲」的自由，也就是「有紀律的自由。」

（二）國家及民族自由重於個人自由

所謂國家及民族的自由，依國父的說法，係指國家與民族的獨立而言。他時常說，三民主義是與法國大革命「自由、平等、博愛」的口號相當，但所謂「自由」，不是指人民的自由，而是指國家的自由。又說「法國的自由，和我們的民族主義相同，因爲民族主義是提倡國家自由的。」（民權主義第二講）。一般言之，在一個國家的生存業臻鞏固的時候，則其國民各個份子間的至善（best self），應儘量允其向上發展，享有充份的自由；但倘若一個國家處在存亡絕續的危難之境，則未有不主張犧牲若干個人的自由，來換取國家民族自由的。所謂「犧牲小我，以成全大我」是。國父所處的時代，是「堂堂華胄，不齒於列邦」；

濟濟衣冠，被輕於異族」的時代，其主張國家及民族的自由，應重於個人的自由，亦理有固然。

自由的最高境界，在平靜，而在於激動。國父說：中國「人民除了納糧之外，便和政府沒有別的關係。」由此可見中國人已有充份的自由。國父曾把自由比作空氣，缺少時人會覺得窒息，充足時卻並不顯得其特別可貴。「中國人因為自由過於充份，便不去理會；好比房中的空氣太多，我們便不覺得空氣有甚麼重要。」「外國用了很大的力量爭自由……甚至把『不自由毋寧死』的一句話，成了爭自由的口號。」兩相比較，對自由的評價，就判然有別了。但是中國那種「天高皇帝遠」的傳統觀念，使人民毫不關心國事，有如擊壤歌中所歌頌：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉！」逃避現實的遜世思想，也是國父所不贊同的。原擊壤歌中所代表的自由意識，與西方斯多亞派（Stoic School）所代表的自由觀念，是有其相同與相異處。斯多亞派學說最主要的精神，是強調個人的自給自足（self-sufficiency）與個人的精神超脫，而「順應自然」（according to nature），所以說「順應自然的生活是最好的。」（To live according to nature is the highest good.）這是其相同之處。但斯多亞派雖不重視國家，却主張「智者除非為特別事故所阻，應當參與公共事務。」與擊壤歌中「帝力於我何有哉」，又有所不同。國父所要求的，不是「不問政治，不問世事」，「獨善其身」的個人自由；他所要求的，是每個人能真正成為國家的主人翁，積極地去參與國事，而又不失其中正和平的氣概，那就有賴於合理的民權制度之運用了。所以他說：「在今天自由這個名詞究竟要怎麼樣應用呢？如果用到個人，就成一片散沙，萬不可再用到各人上去，要用到國家上去。個人不可太過自由，國家要得完全自由。到了國家能够行動自由，中國便是強盛的國家。要這樣做去，便要大家犧牲自由。」國父此種立論，與德人黑格爾（Hegel）之論自由，是不謀而合的。黑氏謂：自由就是每個人服從其所在社會的一切社會制度。換言之，就是每個人服從其所在社會的一切威權。其結論也是主張限制個人自由，伸張國家自由。他認為國家有最高的權利以統馭其衆民，而個人最高的義務，就是作為國家的一份子。又第一次世界大戰初起時，法軍節節失利，法國「老虎總理」克里蒙梭（Clemenceau）號召法人有句名言，即「這次的勝利倘不屬於我們，那末，什麼自由、平等……也都不屬於我們的了。」這也可說明國家自由的重要性，為國父此項主張下一註腳。國父強調民族主義的精神在自由，希望人人於愛其民族的前提下講自由。因為此一中華民族若不獲得解救，取得自由，則此一民族內之任何個人皆將無自由之可言，所謂「皮之不存，毛將焉附」是。一盤散沙的人民，必須加一些水泥，然後才能凝固。國家和民族的自由，就是團結民族精神的土敏土。所以國父說：「要把我們國家的自由恢復起來，就要集合自由成一個很堅固的團體；要用革命的方法把國家成一個大堅固團體，非有革命主義不成功。我們的革命主義，便是集合起來的土敏土，能够把四萬萬人都用革命主義集合起來，成一個大團體。這一大團體，能够自由，中國國家當然自由，中國民族才真能自由。」（本節所引國父語句，悉見民權主義三講。）我國對日抗戰時期，蔣總統所提倡「國民精神總動員運動」，曾提出兩句醒目的口號，即：「國家至上，民族至上」，可為此類思想觀念的結晶。

(三)平等的自由與民權的自由

國父認為民權主義的精神在平等，真平等是立足點的平等，而不是平頭式的平等。所以平等不但沒有妨害自由，並能促進自由，這就是平等的自由。國父此種平等的自由觀，與英人斯賓賽（Herbert Spencer, 1820—1903）所說：「我們必須完全採取此種平等的自由（equal freedom）之定律，作為確當的正義體系（a correct system of equity）可資依據之定律。」是同一其重要意義的。法人托克維里（Alexis de Tocqueville, 1805—1859）發表其名著「美國的民主政治」（*Democracy in America*）一書，他體認美國政治、社會、教育……的發展，是由自由而趨於平等。托克維里此種論調，頗引起一般人的憂慮，以為平等與自由是相互背馳的。因為平等是使人人地位相等，將導致人們於平庸的境地，而抹煞了自由中「個性自由發展」（the free development of individuality）的重要性。（參閱上節彌勒自由論。）因此，自德人尼采（Nietzsche, Friedrich, 1844—1900）以下，這類思想家對於基於平等的民主政治均有嚴酷的批評。但國父則與他們持相反的看法，其平等的自由觀，是民權主義的實現，人人所享有的公民權亦完全平等，不因種族、性別、宗教、資產、出身等的不同，而享受特權或遭受歧視。這種平等的公民權，施行既久而又具實效時，則人人自會嚴守分際，不會以侵犯他人自由為自由了。到此地步，則自由的限度無須解釋，而自然有其限度。過度逾分的自由之所以產生，是因為民權未能普及，社會上仍有少數特權階級的存在，得以仗勢凌人；而有勢者之間，又各不相讓，各行其是，於是遂形成一片散沙了。到了人人享受平等民權，則「每人一票，每票同值」（one person one vote, one vote one value），每人又各有其「個人的尊嚴」（dignity of individual），不會成為他人的工具，亦不會成為他人欺凌的對象，而平等互尊的社會於焉出現，而自尊尊人的民主政治，亦以此為始基。到此時不必再喊自由的口號，而人人可享受自由，而且人人可享受「明分使羣」適度充分的自由。

(四)自由不可濫用

國父說我國人民已有太多的自由，這話並沒有否定自由價值的意思，只是覺得我國人民習於不負責任，不求實際，徒驚虛名的假自由太可怕了；並且此項假自由是民主政治發展的絆腳石，而亟須加以糾正剷除的。所以國父在政治建設中，曾提醒大家，要在實際的政治制度中，使人人享受真正的自由，而不必徒襲用自由的空名詞。民權主義第三講中有云：「有了民權，平等自由纔能够存在；如果沒有民權，平等自由不過是一種空名詞。」由此可知國父講求民權，就是講求自由平等了。這點是我們所必須深切體認的精華所在。此其一。再則，就國父全部遺教來看，我們很清楚地看出：國父是非常重視直接民權的，國父為什麼特別重視直接民權呢？就是因為他崇尚實質的自由，而不崇尚空名詞的自由。民國初年的軍閥、政客以至新學生們，他們都有超過一般人民的自由，所以他們就濫用自由。在民主政治的常軌中，是「大家皆平等，無人不自由」，但表現於外的政治行為，是個人意志的表示，須得他人的同意和贊助，然後始能有成。換言之，個人雖有獨立自主的自由意志，但事事要採用多數表決

的方式，使少數服從多數，多數尊重少數，然後民主政治才能推行無阻。因此，在以平等為基礎的自由民主體制之下，人人都有自由，却又人人不得濫用自由。這也是 國父論自由的精義所在。

國父上述兩項論點，是極具學術價值的。在西洋政治思想史上，柏拉圖（Plato, 428—347 B. C.）於其所著「法律論」（*The Laws*）中，曾經指出：「在民主政體之下，必須注意防範自由的濫用，以免趨於放縱。」（*The democratic government, liberty must be prevented from degenerating into license.*）（註1）。又孟德斯鳩（Montesquieu, 1689—1755）於其名著「法意」（*The Spirit of the Laws*）一書中，除給予自由以界說外，復分自由為政治自由（*political liberty*）與個人自由（*civil liberty*）兩種。政治自由的要素在免於個人恣肆與濫用權力的安全。所以孟氏說：「民主與貴族的國家，未必在其性質上就是自由的。政治自由唯有在溫和政府（*moderate governments*）中才可以看到。但是就在溫和政府中，也未必經常的可以看到政治自由；唯當權力不致濫用時，才會有之。」（法意第十一卷第四章。）這些都是「自由不可濫用」最早的說明。法國大革命時，高揭「自由、平等、博愛」的口號，以資號召。迨後雅各賓（*Jacobin*）黨人，一方面排斥異己，自相殘殺，暴戾恣睢，無所不用其極；於一七九二年至一七九四年，對巴黎實施恐怖統治達兩年之久。但在另一方面，他們仍揭出「爭自由……」的大纛，以迷惘世人；並散播自由、平等、博愛的思想種子於各地，連英、美等國都有類似的組織出現。所以當時因黨爭而遭受犧牲的羅蘭夫人（*Madame Roland, 1754—1793*），於被送上斷頭台時，曾大聲疾呼：「自由！自由！……天下許多罪惡假汝之名以行！」這就是千古名言，對濫用自由最好的諷刺。但羅蘭夫人這句話，亦沒有否定自由價值的意思，祇是覺得「以名亂實」的假自由太可怕罷了。羅蘭夫人之後，二十世紀四十年代左右，納粹（*Nazi*）德國希特勒（*Hitler*）之發動侵略，掀起第二次世界大戰，其所謂為德國爭取「生存空間」（*living space*），完全係假託於「自由」美麗名詞之下來進行。再以共產黨人所杜撰的「全體主義的民主」（*The Totalitarian Democracy*）而論，亦係以「自由」為幌子，來爭取所謂「全人類的自由解放」。但其控制人民思想、行動，改變人民生活方式，塑造人民意識形態，實施高壓恐怖手段和殘酷血腥統治的「極權獨裁」（*Totalitarian Dictatorship*）本質，絲毫未有改變。真令讀史者，將不能不興「秦人不暇自哀，而後人哀之；後人哀之而不鑑之，亦使後人而復哀後人也」之嘆。故濫用自由，是政治的變態和反動；自由不可濫用，才是政治的常軌和極則。此無論就政治學說與歷史事例言之，均是如此。而 國父深闊的見解，闡精發微，尤為集此類思想之菁英。

貳、平等論

一、中國古代的平等思想

「平等」就是沒有等差之謂，即一個人無論在法律上、政治上、經濟上、社會上、教育上……各方面，不能享受任何特權，亦不遭受任何歧視，而完全居於同等、互尊的地位是。平等思想孕育最早的，當推我國，我國道家崇尚自然，認自然為萬事萬物之所本，一切原理原則的所從出，「順應自然」就是至善，反乎自然，就是背道而馳。如老子所謂：「人法地、地法天、天法道、道法自然。」（老子第二十五章。）其政治的等級觀：「太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。……百姓皆謂我自然。」（老子第十七章。）老子素主「天道」與「人道」說，天道即宇宙觀，人道即人生觀、社會觀與政治觀，故曰：「天之道其猶張弓與，高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。」（老子第七十七章。）這是老子平等思想的具體表現。故其對政治上的不平等現象，也深惡痛絕有云：「使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉。」（老子第五十三章。）又莊子：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」（莊子應帝王篇。）莊子素主「內聖外王之道」。體道修身，則為內聖；施德為政，則為外王。即無私無我，具有「天地精神」，始能體合於大同的「道」，而「齊物外生」，一律平等了。老莊認為人為的政治和人造的階級，均與自然鑿柄不相容，故其理想的政治和社會，都是本乎自然的。即絕對自由，絕對平等的政治和社會。

儒家所標榜的政治，是「親親」、「貴貴」，似乎含有階級觀念。但「親親」是基於人之天性而發，「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。」（孟子。）人莫不愛其同類，尤其是所最親近的人，即現今社會學家所稱的同類意識（Homogeneous Consciousness）是，然後「親親而仁民，仁民而愛物」，物猶所愛，何況人乎，而達於「汎愛衆」之境。禮運大同篇所揭示「天下為公」的「大同」之治；孟子：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」的「推愛」思想；及荀子：「修禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民。」「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。」（以上二則，均見富國篇。）「選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮。如是，則庶人安政矣。」（王制篇。）所揭示的「禮治」思想，都是屬於此一範疇。同樣地貴其所應貴的人，再推而貴一切的衆人。孔子曰：「有德者居之。」由此可見，有德者便可以為君，最少也有為君的資格。孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。」「殘賊之人謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」均可為上述思想的註釋。孔子對經濟的看法也說得有：「不患寡而患不均。」「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。」故儒家所理想的社會，是一平等的社會；儒家所理想的政治，也是平等的政治。

墨家以「兼愛」「交利」相尚。何謂「愛」？墨子云：「愛人，待周愛人然後為愛。」故墨家言「愛」，係以平等周偏為原則。何謂「利」？墨子云：「義，利也。」即平等互惠之意。墨子又以「尚賢」為施政之本，尚賢上篇有云：「故古者聖王之為政，列德而尚賢。雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。……故當是時，以德就列，以官

服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨。此若言之謂也。」此政治平等之義。又曰：「是以富貴者奢侈，孤寡者凍餒，雖欲無亂，不可得也。」必須作到「分財不敢不均。」（尚同中。）「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。若此，則饑者得食，寒者得衣，亂者得治。若饑則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生。」（尚賢下。）又必須作到「老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。」（兼愛下。）這些又是經濟平等和社會平等的主張了。

法家主張「法」、「術」、「勢」以爲治，然其中心思想仍爲法治精神。如管子法法篇云：「故置法以自治，立儀以自正也，故上不行，則民不從。」重令篇云：「凡令之行也，必待近者之勝也而令乃行。故禁不行於親貴，罰不行於便辟，法禁不誅於嚴重而害於疏遠，慶賞不施於卑賤，二三而求令之必行，不可得也。能不通於官，受祿賞不當於功，號令逆於民心，動靜詭於時變，有功不必賞，有罪不必誅，令焉不必行，禁焉不必止，在上位無以使下，而求民之必用，不可得也。」由上論證，可知管子是極力主張法律平等的，法律能够平等，而後法治精神乃得實現。五輔篇云：「貧富無度則失」，侈靡篇云：「甚富不可使，甚貧不可恥。」又極力主張經濟平等了。商子修權篇云：「凡賞者文也，刑者武也；文武者，法之約也。故明主任法。明主不蔽之謂明，不欺之謂察。故賞厚而利，刑重而威，必不失疏遠，不違親近；故臣不蔽主而下不欺上。世之爲治者，多釋法而任私議，此國之所以亂也。」慎子：「法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我喜可抑，我怒可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。」這些都是「法律之前，人人平等」思想的闡明。再以集法家思想大成的韓非子爲例而言，韓非子外儲說右下篇有云：「椎鍛者，所以平不夷也；榜桒者，所以矯不直也；聖人之爲法也，所以平不夷，矯不直也。」顯學篇有云：「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不可以什數；用人不得爲非，一國可使齊。」是認爲法律所以平不平，矯不直；並可齊一國民的行動，不論智愚親疏貴賤，都一視同仁，毫無軒輊。同時，任何人也都不得枉法徇私，要一秉大公，任法守法了。這是法律平等觀發揮的極致。他如尹子說得有：「萬事皆歸於一，百度皆準於法，歸一者簡之至，法者易之極也。」又淮南子也說：「合乎權衡規矩，一定而不易，不爲秦楚變節，不爲胡越改容，常一而不邪，方行而不流。」法律必須整齊劃一，簡單易明，方能統治萬民；法律也必須不偏不倚，公正無私，方能齊一天下之行動。凡此皆爲法家法律平等的基本觀念。我國政治思想與制度，受儒、墨、道、法四家的影響最深，而四家對平等的觀念，均所見大致相同。

二、西洋平等思想的內涵

希臘兩位大思想家柏拉圖（Plato, 428—347 B. C.）和亞里斯多德（Aristotle, 384—322 B. C.）從表面上看來，他們都是

(12)

主張平等的，柏拉圖認為平等應有兩種：一為絕對的平等，一為比例的平等。前者應使每一公民，都有完全同等機會以參與公務。後者應以個人才能為比例，來參與政府工作。（For equality is of two kinds, absolute and proportionate. The former requires that every citizen have precisely the same opportunity to perform every public service; the latter, that part in the government be proportioned to the merit of each.）亞里斯多德更踵事增華，認為國家的目的是為「共同利益」（common interest），或是「至善」（the highest good），使人人都能得到「最好的正常生活——幸福而高尚的生活。」（the best normal life—living happily and nobly.）這種生活是合乎「正義原則」（the principle of justice），也合乎「平等精神」（the spirit of equality）的。不平等的感覺與平等的追求，是發生革命的主因。政治上的各種變化，大多可以此一大原則來解釋。為消弭革命的發生，官吏的任期宜短，以六個月為限，使同等之人，都有輪流担任官職的機會。其結論是，平等不僅正當，而且便利。其在經濟方面，柏拉圖在「理想國」（*The Republic*）中，固主張共產制度，但在「法律論」（*The Laws*）中，又認為此種共產主義無法實現，而承認私有財產制。但確認貧富極度不均，是致亂之源。他有句名言：「一個安定的國家，既不是極貧也不是極富的。因此，法律必須提倡均富。」（A tranquil state will be one in which there is neither extreme poverty nor extreme wealth; hence the laws must promote equality of possessions.）（註二）。亞里斯多德固也承認私有財產制，但不承認財產私有就是最後的目的，他認為假若人民的道德提高時，就可以做到「私有公用」（private possession and common use）的地步。他也有句名言：「極富與極貧，是人類社會罪惡的主要根源。」（In human society extremes of wealth and poverty are the main sources of evil.）（註三）。二氏的名言，均為後世所傳誦，認為是金科玉律，不易之論。這些，又是在經濟上平等觀念的表現了。

但從實質方面去觀察，柏拉圖與亞里斯多德所說的「平等」是有其範圍的。柏氏所主張的共產制度，僅以「自由民」（freemen）為限，而奴隸不與焉。奴隸視同自由民的家產，有如有力的牛和善走的馬一般，根本無平等地位可言。亞氏更進而承認主人與奴隸的關係是自然的、合理的，按照一般的自然原理，人類要達到任何目的，必須有命令者與服從者。有些人天生能够發號施令，有些人天生只能服從。前者是天生的主人，後者就是天生的奴隸。因此奴隸是天生的（Slavery is by nature）。又說：「工欲善其事，必先利其器」，器就是工具。工具雖有千萬種，然不外有生命與無生命兩種而已。……航海者所操之舵，是無生命的工具；所屬之領航員（pilot），乃是有生命的工具。……領航員本為人，烏可稱為工具？曰：「從技術的觀點而論，凡可以供人役使者，皆可稱為工具的一種。……本此，家庭中所畜的奴隸，就是活的工具。（Slavery is as a living implement.）（註四）。

關於政治方面，也是不平等的。亞里斯多德認為首需解決的，是如何確立公民資格問題（What makes a person a citizen

C.)也就是：(1)何謂公民C. (What is a citizen?) (2)「誰應是公民C.」(Who ought to be a citizen?) 依亞氏的說法：「公民是參與立法權和司法權的行使，或參與其中之一的人。換言之，享有政治權的人，就是公民。」(The citizen is one who participates in the functions of juror and legislator, either or both. In other words, citizenship signifies merely the enjoyment of political rights.) 準此，故外國人，未成年人，退休的老年人，被剝奪公權和被放逐的人，為生活而工作的人，都不是公民。而奴隸在希臘社會中，根本就喪失自由權，不許參與政治活動，自然更不能列入公民之林了。「因此，公民最主要的條件，是能治人，又能受治於人。」(Accordingly, the prime qualification for citizenship is capacity both to rule and to be ruled.) 是具有「雙重職能」(dual functions)的。故在當時希臘，雖倡言「平等」，而政權僅操在少數人之手，並無政治「平等」之可言。

亞里斯多德更懷有民族優越感的偏見，他認為希臘人民既具有北方民族的精神和勇氣，復具有亞洲人的聰明才智，所以一般國民都應向希臘人看齊。(In natural endowments the population should resemble the Greeks, who combine the spirit and courage of the northern races with the intellectual keenness of the Asiatics.) (註五)。因此，劣等的別族人，只配做希臘人的奴隸；而希臘人的奴隸，最好完全以別族人來充任。亞氏又說得有：「平等的人才應平等」(Equals ought to have equality)。此一學說的出現，為當時希臘自由民與奴隸兩種階級的存在，建立了理論的根據，推演所及，形成了西洋人普遍的政治信念，居之不疑。西洋史上二千餘年來，各種階級制度的對立，柏拉圖與亞里斯多德在理論上都具有深遠的影響力，而為始作俑者。

迄後斯多亞學派(Stoic School)的創始人齊諾(Zeno of Citium, 336—264 B. C.) 認凡屬人類都具有理性，故人為理性動物(Men are rational being)。而此理性本諸天賦，人人相同。人類從表面上看，似有智愚之分，但愚者並非沒有理性，不過其理性有如渾金璞玉，天眞未鑿，未經啓發而已。各個人在本質上既是一樣，故人類不容有貴賤之分，應一律平等。羅馬時代的政治哲學家謝雪盧(Cicero, 106—43 B. C.) 認一切事物都受自然法(law of nature)的支配，人類是最高尚的動物，其理性正與自然法相契合。同時，人類都能明是非，別善惡，其秉賦理性既完全相同，其人格地位也應一律平等。其結論是：「因人人理性相同，所以人人地位平等。」(For all men are alike, rational, therefore, all men are equal.) 「奴隸不過是一種終身被僱的傭工，不應把他當作活的工具。」(A slave is not as a living implement but merely a wage-earner hired for hire.) 另一羅馬政治哲學家孫尼嘉(Seneca, 約 4 B. C.—65 A. D.) 認為在原始時代的「自然狀態」(state of nature)下，人們都過着天眞而自然的快樂生活，他們雖是無知無識，但却能表現渾樸的天性，天性既然相同，本質當屬平等。這就是孫氏的人性自然平等觀。基於人性自然平等，所以奴隸制度不應存在，最少也應改善其生活待遇或精神上的解脫。然而這些理論對當

時羅馬存在的奴隸制度，並無影響。羅馬法標明法律之前，人人平等，但祇有公民才能享有平等的權利，而奴隸不與焉。公元二一二年羅馬帝王卡日來(Emperor Caracalla)頒佈勅令，特准所有征服地的子民，都可享受公民權利，而奴隸又不與焉。

中世紀基督教教義思想勃興，對人類平等之說，曾三致意焉。耶穌當年設教的時候，就認為上帝是人類的父親，上帝依照自己的形象造人，所以一切人類——不分種族、性別、職業、貧富——都是上帝的兒女，一律平等。所以說：「人們都是上帝的兒女，因此相互間就成為兄弟的關係。」(Men are the sons of God and brothers to one another.) 在上帝的眼光中，一切人類都是平等的，猶太人與外邦人(Gentile)並沒有什麼不同。耶穌曾對猶太人說：「許多從東方和西方來的人們，將來都可以與亞伯拉罕(Abraham)伊薩克(Isaac)傑克布(Jacob)同坐在天國裏。」(馬太福音，八章十一節。)這就很可表示耶穌認為上帝的汎愛人類，及人類的自然平等。這種思想，聖保羅(St. Paul)在致加拉太(Galatia)人書中說得更為透澈，他說：「無分猶太人與希臘人，無分奴隸與自由人，無分男的或女的，因為你們在耶穌的身上是一個人。」(加拉太書，三章二十八節。)但基督教曾把異教徒或不信奉宗教的人，視為「罪人」，仍不免有所差別。乃不惜為「拯救罪人」，而與師問罪。連年征戰，民不堪命。西洋史上自一六一八年至一六四八年的「三十年戰爭」，自十一世紀歷十三世紀七次的「十字軍東征」，均其顯例。而基督教國家，往往又藉政治力量，來剝奪異教徒的參政權或其他權利。有如以英格蘭教為國教的英國，遲至一八五八年始賦予猶太教徒以下院議員的被選舉權是。故在當時，基督教教義雖倡言人類平等，而宗教本身尚有歧視的因素存在，並未真正的達到平等之境。

十六世紀後半期，法國鮑丹(Jean Bodin, 1530—1596)倡國家主權學說，亦即絕對君權論。他認為國家的起源，最初由男女的結合而成家庭，家庭是「自然結合」(natural association)。由於人類的「社會本能」(social instinct)，若干家庭為了共同利益，又羣居一處，而結成家族，而結成部落；除此之外，為了商務、宗教或其他活動，而又結成許多經濟性或宗教性的團體，這些都是「人事結合」(civil association)，「人事結合」的基礎，是建立在「友誼」(friendship)上的。部落與部落間，團體與團體間，常常發生戰爭，勝者為王，敗者為奴，國家就形成了，這是「政治結合」(political association)。既然勝者為王，則一切大權當然操於國王之手，一切團體與個人又當然臣屬於國王之下，而最高主權也就因此建立了。所以他說：「國家是由主權與理性所統治的許多家庭及其公共財物的總結合體。」(A state is an aggregation of families and their common possessions, ruled by a sovereign power and by reason.) 又說：「主權是在公民與屬民之上的不受法律限制之最高權力。」(Sovereignty is supreme power over citizens and subjects, unrestrained by the laws.)

十七世紀中，又一主張國家主權學說者，為英儒霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)其論點則從「自然狀態」(state of nature)講起。霍氏認為在自然狀態中，「人類的生活是孤獨的、貧窮的、醜陋的、野蠻的、短暫的。」(……And, human

life is solitary, poor, nasty, brutish and short.)「人與人爲敵，人與人相戰。」(Every man is the enemy of every man; a war of every man against every man.)故「自然狀態是戰爭狀態。」(A state of nature is a state of war.)爲避免仇視、戰爭的自然狀態長久存在，乃相約共同建立一權力組織，此共同權力組織既已建立，則當絕對服從，義無反顧。

顧鮑丹與霍布斯的絕對君權論，竟被當時君主用作專制政體理論的堅強根據，並爲其「爲所欲爲」君權神聖的護身符。至是君權的擴張達於極致，而人類平等的思潮已早被湮沒。但物極必反，理有固然；時代潮流所趨，亦沛然莫之能禦。英國另一自然法學派社會契約論者陸克(John Locke, 1632—1704)出，在其名著「政府論兩篇」(Two Treatises of Government)中，高唱：「人生都是自由的，平等的，獨立的。」(Men by nature are free, equal, and independent.)又認爲：「自然狀態是一種完全自由的狀態，也是一種平等的狀態。」(A state of nature is a state of perfect freedom, and, also a state of equality.)繼之而起的則爲法儒盧騷(J. J. Rousseau, 1712—1778)，盧氏亦爲社會契約論者，在其「論人間不平之由起與基礎。」(Discourse on the Origin and Basis of Inequality among Men)一文中曾說：「在自然狀態中，人都是獨立的，自給的，滿足的；同時，自然狀態也是平等狀態，因人與人之間，不會有高下之別。迨後使一羣的個人變爲一個集合體——社會，人們往來頻繁，在互助合作的生活方式下，一旦人們察覺一人而得兩人的給養爲有利，則立見平等消失，私產興起。」也就是強者，智者作工較多，所得自較厚；而弱者，愚者則反是。於是乃有貧富的區別，而貧富的不平等乃是其他各種不平等的根源。私有財產的興起，實爲莫大的不幸；而土地的私有，更爲不幸中之尤。人類由原始社會的平等狀態過渡到政治社會的不平等情況，盧騷已慨乎言之。

此種平等思想，洶湧澎湃，形成當時思潮的主流。於是由政治思想而建立政治理論，依政治理論而演變成爲政治主張，而成爲政治信條，並成爲政治革命的張本。英國一六八八年的「光榮革命」(The Glorious Revolution)，陸克曾大加激賞，以其所著「政府論兩篇」煌煌鉅文，用科學方法來證明此次革命的合理。史實亦證明，自此而後，已無任何一個君主敢向國會之權威挑戰，而議會政治和內閣政體得賴以長此鞏固。美國一七七六年獨立宣言，首先揭示：「我們認爲這是極明顯的真理，一切人都是生而平等的。」(We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal.)法國一七八九年人權宣言第一條載明：「人們是生而並永久具有自由、平等的權利。」(Men are born and remain free and equal.)接着一七九三年權利宣言說得更爲明白，有云：「設立政府的目的，在保證人類可以享受他們自然及不可侵犯的權利。這些權利就是平等、自由、安全、與財產。」(Governments are instituted to guarantee to men the enjoyment of their natural and imprescriptible rights. These rights are equality, liberty, security, and property.)。十八世紀德國哲學家康德 (Immanuel

kant, 1724—1804)·認為每個人都有其「自主意志」(autonomous will)和「合理意志」(rational will)·人既是理性動物，所以人人都應平等。他的名言是：「每個人應視為目的，不可視為工具」(A man must be treated as an end and not as a means.) 因此誰也沒有資格以他人為奴隸，以他人作工具；任何人不應遭受歧視，任何人也不應享受特權；應一律平等，乃是理性動物所必需的特性。英國功效主義(Utilitarianism)(註六)學派大師邊沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)·更用簡單語句，說明其對「平等」的觀念。原功效主義的基本理論是：「最大多數的最大幸福。」(The greatest happiness of the greatest number.) 然此僅為一空泛的概念，邊沁復進而指出其附屬目標有四，即：(1)供養生存 (to provide subsistence)·(2)力求富足 (to make abundance)·(3)鼓勵平等 (to promote equality) (4)維持安全 (to keep security) 是。而四者之中的「鼓勵平等」·邊沁更為之進一解曰：「一個人只能算是一個人，沒有任何一個人能算一個人以上。」(Each person should count for one, and nobody for more than one.)。

以上所述西哲各家對平等思想的概要，對當時西洋政制及日後革命思潮均影響甚鉅。「不平等的感覺與平等的追求是發生革命的主因。」十七、十八世紀，英、美、法等國的革命，莫不導源於此。顧革命後所得者，仍然不脫希臘人所蹈故習常的「局部平等」和「片面平等」的窠臼，僅以「政治平等」一項為例而言，美國獨立宣言五起草人中的主要執筆者傑斐遜(Thomas Jefferson, 1743—1826)·就是反對婦女行使選舉權最力的一個人；英國功效主義學派鉅擘，素日主張「鼓勵平等」的邊沁，也祇主張成年男子始有選舉權，對婦女參政問題，避而不談，認為其時尚無必要。其他當可概見，不一贅述。「政治平等」已屬跛足的平等，選舉權僅操諸少數人之手。他如「經濟平等」、「社會平等」，更無從談及了。推原厥始，亞里斯多德所說：「平等的人纔應平等」一語，實深入人心，而為厲之階。

三、國父的平等思想

(一)平等的含義

國父所稱「平等」的意義，實含有政治平等、經濟平等、社會平等、法律平等、機會平等和民族平等諸種意義在內。國父曾說三民主義可說就是平等主義：民族主義，在求民族平等；民權主義，在求政治平等；民生主義，在求經濟平等。「三民主義是整體的、連貫的。」這平等主義，都是從不平等的反動力量內產生出來的。早在一九〇四年，國父除痛斥清廷之藐視人民平等權利外，於翌年所擬同盟會革命方略軍政府宣言中，並揭出「凡為國民皆平等以有參政權。」「文明之福祉，國民平等以享之。」在一九〇六年民報紀元節講「三民主義與中國民族之前途」時，又說：「中國數千年來，都是君主專制政體。這種政體不是平等自由的國民所堪受的。」。為使人民能獲得自由平等的權利，所以他主張於民族革命之後，還要實行「政治革命」。民十二

在「中國革命史」一文中，說得更為明白：「余之從事革命，以中國非民主不可。」因此「既知民為邦本，一國之內人人平等，君主何復有存在之餘地？」再證以他所說：「民權兩個字，是我們革命黨的第二個口號，同法國革命口號的平等是相對待的。因為平等是法國革命的第二個口號，和我們的民權主義相同，因為民權主義是提倡人民在政治（上）之地位都是平等的。」又說：「必使吾中國四百兆生民各得其所，方為滿志。」國父於其手訂之建國大綱第二條有云：「建設之首要在民生。故對於全國人民之食、衣、住、行四大需要，政府當與人民協力共謀農業之發展，以足民食；共謀織造之發展，以裕民衣；建築大計劃各式屋舍，以樂民居；修治道路運河，以利民行。」使人民必需品的生活，得以供應無匱。凡此都是政治平等和經濟平等的具體主張。民元 國父曾說：「凡為中華民國之人民，均有平等自由之權。」民十又指出不平等的原則有云：「人為萬物之靈，知識之高下，身體之強弱，雖有不同，原無階級之平等，何能容受他人不平等之待遇。」民十三又說：「中國在十三年以前有皇帝，皇帝之下有公、侯、伯、子、男許多階級。他們都是高高在上，人民總是處在很低的地位，那是很不平的事情。我們主張民權革命，便要剷平那些階級。」關於宗教平等方面，國父素日主張信仰自由，贊成「文明之宗教」，反對「野蠻之宗教」；其本人為基督教信徒，但對於各種宗教，均毫無歧視，這可由於民元覆佛教會函措詞命意中看出。關於男女平等方面，民十三 國父在廣東女子師範學校演講時說：「我們主張民權革命，要政治上人人都是平等，就是男女也是平等。」接着又說：中國的「二萬萬女子，至今還不明白民國，還不能理國事。大家從此以後，要把我們民權主義所包括男女平等的道理，對二萬萬女子去宣傳。」同年在其手訂的政綱中又明白宣示：「於法律上、經濟上、教育上、社會上，確認男女平等之原則，助進女權之發展。」這些乃是社會平等的多方說明。（註七）。

國父的平等論，還可適用於法律平等觀上。所謂法律的平等，通常都解釋為法律的「保護與懲罰平等」。法國人權宣言第六條：「法律為公意之表現。所有公民均有權親自或經由其代表，去參與法律之制定。法律對任何人，其保護或懲罰，應為平等。……。」最足說明此意。在美國一般人却認為財富對法律平等是一個極大的障礙。（註八）。以富者若有罪嫌，可聘名律師為之辯護開罪，力能繳納鉅額罰款當庭開釋。而貧者則反是。不平等現象立見。國父所主張經濟平等的民生主義實現後，則這個障礙在我國自不會發生。現在一般國家的法制，大都一面宣布平等主義，一面復對勞工、婦女、兒童等經濟上或生理上的弱者，施行各種特別保護制度。使二者相反相成，而發揮法律上極大的功能。這種特別保護與對於著作出版權和發明專利權的特殊保障，其意義正復相同。與 國父法律平等的觀念，亦正相脗合。（註九）。法國第四共和憲法弁言第十一項有云：「對於全體人民，尤其對於兒童、母親及老年勞動者，國家應保障其健康，物質上之享用，休息及閒暇。」（It guarantees to all, and notably to the child, to the mother and to the aged workers, protection for health, material security, rest and leisure.）可為此類思想的疏證。蔣總統於「反共抗俄基本論」中亦說得有：「平等有兩種意義：一種是法律之前的形式平等，一種是生活條

件的實質平等。我們對於生活條件的平等，更須作正確的解釋。生活條件的平等，並不是報酬的同一，而是大家都站在具有基本生活的經濟條件，和基本知識的教育條件上，能得公道的機會均等。至於報酬同一的平等觀念，就是總理所說的平頭的假平等。大家如站在基本生活和知識水準上，得到機會均等的平等，就是總理所說的立足點平等的真平等。」此一論說，將法律平等、經濟平等和機會平等的要義，均概述無遺，而相得益彰。所謂機會平等，就是各人都有發展其才能的機會。質言之，就是教育機會平等，就業機會平等是。教育的功用，是發展人之潛能，變化人之氣質，而收潛移默化之效。故男女教育機會均等，實施國民義務教育，均為必要。就業機會平等，就是人盡其才，才盡其用，適才適所，使能充分就業，以發揮人力資源的效果之謂。故人民的生存權和工作權，國家應予保障。然在資本主義，貧富懸殊的社會中，一個富家子弟與一個貧苦兒童，其所憑藉的厚薄，實不可以道里計，自然沒有發展才能的平等機會了。故國父主張「勵行教育普及，以全力發展兒童本位之教育」；並非議「今使人於所習非所用，所用非所長，則雖智者無以稱其職，而巧者易以飾其非。」尤其是要「掃除社會之不平」，而使「貧富均等」的民生主義，得以澈底實現，是施行機會平等的大前提。此外，國父還說：「我漢人同為軒轅之子孫，國人相視，皆伯叔兄弟諸姑姊妹，一切平等，無有貴賤之差，貧富之別。」在其所擬「掃除滿洲租稅釐稅佈告」文裏亦云：「在昔虜朝貴滿而賤漢，滿人坐食，漢人納糧。民國則以四萬萬人一切平等，國民之權利義務，無有貴賤之差，貧富之別，輕重厚薄，無有不均，是為國民平等之制。」則又是民族平等的要義了。

(二)否認「天賦平等」說

「天賦平等」說，創始於英國洛克，而集其大成於盧騷。此在本文前節中已略為提及。國父曾詳為說道：「講到民權史，大家都知道法國有一位學者叫做盧梭。（盧騷或盧梭，均係音譯。盡人皆知，已甚普遍。為求前後一致，故未改正。引文全為存真。）盧梭是歐洲主張極端民權的人，因為他的民權思想，便發生法國革命。盧梭一生所有民權思想最要緊的著作是民約論，民約論中立論的根據是說人民的權利是生而自由平等的，各人都有天賦的權利，不過人民後來把天賦的權利放棄罷了。」（民權主義第一講。）又說：「歐美的革命學說，都講平等是天賦到人類的。譬如美國在革命時候的獨立宣言，法國在革命時候的人權宣言，都是大書而特書，說平等自由是天賦到人類的特權，是他人所不能侵奪的。」（民權主義第三講。）由此可見「天賦平等」學說，在歐美各國是相當普遍而具有影響力了。

天賦平等說是否正確呢？依國父研究的結果是：「我從前在第一講中，追溯民權的來源，自人類初生幾百萬年以前，推到近來民權萌芽時代，從沒有見過天賦有平等的道理。譬如用天生的萬物來講，除了水面以外，沒有一物是平的。就是拿平地來比較，也沒有一處是真平的。」花與葉也是如此。用顯微鏡看，「沒有那兩片葉子是完全相同的，也沒有那兩朵花完全是相同的。」天地間所生的東西既不相同，「自然不能說是平等」。其結論是「自然界沒有平等，人類又怎麼有平等呢？」國父的此種

見解，與美國林肯（Abraham Lincoln, 1809—1865）總統的意見頗為相似。林肯於一八五七年六月二十六日在春田（Springfield）的講演，也承認人類並非有天賦平等的權利，而祇是有若干不能放棄的權利而已。（註十）於此亦可見國父的真知灼見了。

（三）關斥不平等與假平等

依據國父的見解，認為天生人就有聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣之分，是不平等的。所以說「天生人類本來是不平等的，到了人類專制發達以後，專制帝王尤其變本加厲，弄到結果，比較天生的更是不平等了。這種由帝王造成的不平等，是人為的不平等。」其表徵是在「帝王、公、侯、伯、子、男、民」的階級制度上。又說：「佔了帝王地位的人，每每假造天意，做他們的保障，說他們所處的特殊地位，是天所授與的，人民反對他們，便是逆天。無知識的民衆，不曉得研究這些話是不是合道理，只是盲從附和，為君主去爭權利，來反對有知識的人民去講平等自由。因此贊成革命的學者，便不得不創天賦人權的平等自由這一說，以打破君主的專制。學者創造這一說，原來就是想打破人為之不平等的。但是天下的事情，的確是行易知難，當時歐洲的民衆，都相信帝王是天生的，都是受了天賦之特權的，多數無知識的人，總是去擁戴他們，所以少數有知識的學者，無論用甚麼方法和力量，總是推不倒他們。到了後來，相信天生人類都是平等自由的，爭平等自由，是人人應該有的事，然後歐洲的帝王，便一個一個不推自倒了。不過專制帝王推倒以後，民衆又深信人人是天生平等的這一說，便日日去做工夫，想達到人人的平等。殊不知這種事是不可能的，到了近來，科學昌明，人類大覺悟了，才知道沒有天賦平等的道理。假若照民衆相信的那一說去做，縱使不顧真理，勉強做成功，也是一種假平等。」所謂假平等，就是不分「聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣」人類天賦本質的不齊，而一律平等視之。申言之，凡是想將這些天生不平等的現象，用壓力使之成為「平頭點」的平等，而「立足點」依然是不平等的，這就稱為假平等。國父對人為的不平等，固深惡痛絕；但對這樣的假平等，也指為有背「自然之真理」。因為人為的不平等，使得「在特殊階級的人，過於暴虐無道；被壓迫的人，無地自容。」而假平等如果實現了，將見「世界便沒有進步，人類便要退化。」（民權主義第三講）。

（四）闡釋真平等的精義

何謂「真平等」？國父解釋道：「說到社會上的平等，是始初起點的地位平等，後來各人根據天賦的聰明才力，自己去造就。因為各人的聰明才力有天賦的不同，所以造就的結果，當然不同；造就既然不同，自然不能有平等。像這樣講來，才是真正的平等道理。」根據以上的解釋，可知國父所稱的真平等，係指本着同一的立足點，任憑各人天生程度不同的聰明才力去自由發展，這就是真平等。國父此種立論，極具學術上的價值。十九世紀中葉，功效主義學派中的自由主義者，英國彌勒（John Stuart Mill, 1806—1873），在其名著「自由論」（*On Liberty*）中，特別強調個性發展的重要。他認為各個人的天性本有

不同，各依其自己的個性自由發展，方為正當發展的途徑。此種個性的自由發展，是人類幸福的最主要因素之一。所以他說：「個性的自由發展，乃幸福的最主要因素之一；它不僅是與文明、教養、教育、文化諸名詞所表達的全部相等的因素，而且其本身就是所有那些的必要部分與條件。」（If it were felt that the free development of individuality is one of the leading essentials of well-being; that it is not only a co-ordinate element with all that is designated by the terms civilization, instruction, education, culture, but is itself a necessary part and condition of all these things.）兩相對比，不但理論上可相互印證；而國父緣此另立新意，尤具創見。

眞平等的意義，除上述解釋外，國父還有另一重要的主張，就是提高人類服務的道德心，使聰明才力較高的人，為聰明才力較低的人來服務。這樣便足以彌補天賦不平等的缺憾，而達到眞平等的目的。國父認為：「世界人類其得之天賦者，約分三種：有先知先覺者，有後知後覺者，有不知不覺者。先知先覺者為發明家，後知後覺者為宣傳家，不知不覺者為實行家，此三種人互相為用，協力進行，則人類之文明進步，必能一日千里。……要調和三種之人，使之平等，則人人當以服務為目的，不以奪取為目的。聰明才力愈大者，當盡其能力而服千萬人之務，造千萬人之福；聰明才力略小者，當盡其能力以服千百人之務，造千百人之福，所謂巧者拙之奴，就是這個道理；至於全無聰明才力者，亦當盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福。照這樣做去，雖天生人之聰明才力有不等，而人類由於服務的道德心發達，必可使之成為平等了。這就是平等的精義。」（民權主義第三講。）國父「服務」的人生觀、社會觀、道德觀和平等觀，曾早於近代名政治學者拉斯基（H. J. Laski, 1893—1950），風靡一時的「國家職能說」（state functional theory）近三十年而立論，於此亦可見國父本身即為當代思想家中的先知先覺者。

（五）創立人為平等說

由於封建制度、貴族制度，世襲制度和資本主義制度等的客觀存在，故始有各種不平等階級的產生。有如希臘、羅馬時代及美國南北戰爭前時代，均有奴隸制度的存在；蘇聯在革命前，也有農奴階級的存在均是。英國至今還殘留着世襲封號的貴族制度，及法國大革命前安富尊榮的名門閥閱世家等均是。十八世紀末葉工業革命後，資本主義興起，遂又有在經濟上居於弱者地位的勞動階級出現。故階級制度，純係人為的不平等。所以國父說：「這種由帝王造成的不平等，是人為的不平等。」如何使人為的不平等而趨於平等呢？那就要採革命的手段，用革命的方法了。證諸歷史：「近兩三百年來，一次發生英國革命，二次發生美國革命，三次發生法國革命。美國、法國的革命，都是成功的；英國革命算是沒有成功，所以國體至今沒有改變。……一直到現在，他們的國體仍舊是君主，貴族階級也還是存在。」美國有兩次爭平等的戰爭：一次是為自己爭平等的獨立戰爭，「當時的十三州，都是英國的領土，歸英國管理。……美國人民見得他們自己和英國人民，都是同歸一個英國政府管理，英國政府待本國人民是那樣寬大，待美國人民是這樣刻薄，便覺得很不平等。所以要脫離英國……反抗英國，和英國戰爭了八年，後來獨立成

功。」又一次是爲黑奴爭平等的南北戰爭，「那次戰爭，南方死了幾十萬人，打過了五年仗，雙方戰爭非常激烈的，是世界最大的戰爭之一；那次戰爭，是替黑奴打不平，替人類打不平等的，可以說是爭平等的戰爭。」「美國爭得平等之後，法國也發生革命，去爭平等。當中反覆了好幾次，爭了八十年，才算成功。」「俄國革命，他們也打破階級制度，變成共和國家。……俄國革命的結果，不但是把政治的階級打到平等，並且把社會上所有資本的階級，都一齊打到平等。」這種以革命手段，用革命方法，所爭取得來的平等，就是 國父所說人爲的平等。人爲平等說，是 國父歸納歷史事實所得的結論，也是根據歷史事實所創立的政治理論。因此他說：「所以我們講民權平等，又要世界有進步，是要人民在政治上的地位平等。因爲平等是人爲的，不是天生的。人造的平等，只有做到政治上的地位平等。故革命以後，必要各人在政治上的立足點都是平等。」這就是人爲平等說，理論的張本。拉斯基(H. J. Laski, 1893—1950)在其所著「政治典範」(*Grammar of Politics*)一書中，對英國貴族制度的不合理存在，同樣地予以猛烈的抨擊。洛克(John Locke, 1632—1704)「訴諸上帝」(*Appeal to Heaven*)的說法，及法國人權宣言第二條所列舉人民權利之一的「抗拒壓迫的權利」(*The right of resistance to oppression*)，都可爲 國父此種立論的註釋。而亞里斯多德(Aristotle, 384—322 B. C.)「不平等的感覺和平等的追求，是發生革命的主因」的名言，尤得一史實的證明。

眞平等的基礎是建築在什麼地方呢？ 國父說：「歐洲在一兩百年以來，本是爭平等自由，但是爭得的結果，實在是民權。因爲有了民權，平等自由才能够存在；如果沒有民權，平等自由不過是一種空名詞。」 國父於列舉希臘、羅馬、美國奴隸制度後，又以歷史事證指出：「眞平等自由是在甚麼地方立足呢？要附屬到什麼東西呢？是在民權上立足的，要附屬於民權。民權發達了，平等自由才可以長存；如果沒有民權，什麼平等自由都保守不住。所以中國國民黨發起革命，目的雖然是要爭平等自由，但是所定的主義和口號，還是要用民權，因爲爭得了民權，人民方有平等自由的事實，便可以享平等自由的幸福。」(民權主義第三講。)由此可見，眞平等的基礎是民權，如果沒有民權做基礎，則平等的地位便不鞏固，隨時都有保守不住的可能。故民權與平等，是有其本末先後的關係。再看，平等如何才能得到切實的保障呢？ 國父的答案，也認爲是民權。所以他說：「由於他們(美、法革命)已往所生流弊的經驗，我們從新革命，便不可再蹈他們的覆轍，專爲平等去奮鬥，要爲民權去奮鬥。民權發達了，便有眞正的平等；如果民權不發達，我們便永遠不平等。……歐美爭得平等以後，爲甚麼緣故要發生流弊呢？就是由於民權沒有充分發達，所以自由平等還不能够向軌道走去，因爲自由平等沒有歸到正軌，所以歐美人民至今還是要爲民權去奮鬥。」又說：「所以我們革命不能够單說是爭平等，要主張爭民權。如果民權不能够完全發達，就是爭到了平等，也不過是一時，不久便要消滅的。我們革命主張民權，雖然不拿平等做標題，但是在民權之中便包括得有平等。」(民權主義第三講。)從上引這兩段話看來，我們可知 國父是以民權爲平等的保障了。故眞平等的基礎和保障，都是民權。

平等既是人爲的，然則究竟要用什麼方法才能達到人類真正平等的目的呢？依國父的見解，只有求三民主義的澈底實行和全部實現，然後人類真正平等的願望，才可切實達到。所以他說：「革命的主義就是民族主義、民權主義、和民生主義，這就是所謂三民主義。民族主義就是拿中國要做到同現在列強處在平等的地位，就是從國際上列在平等地位。民權主義就是要本國的政治，弄成到大家在政治上有一個平等地位，以民爲主，拿民來治國家。民生主義就是弄到人生計上經濟上平等。」（演講集——「同胞都要奉行三民主義。」）又說：「民族主義……是用來對外國人打不平等。……民權主義是用來對國內打不平等的。……民生主義……是用來對大富人打不平等的。國家太平了，開闢財源，所得的利益，不許少數人獨享，要歸多數人共享；國家的利益，大家可以均沾；少年的人有職業，老年的人有養活，全國男女無論老少，都可以享安樂。這就是三民主義的用法。」（演講集——「女子須明白三民主義。」）由此可知，唯有三民主義的全部實現，然後人類所一致渴望的真正平等，也就是深具革命意義的人爲平等，才能切實獲致。蔣總統於「反共抗俄基本論」中也說得有：「如果我們……從具有基本經濟、教育條件而求得機會均等意義來解釋平等，……我們正確理解……平等的觀念，才能認識三民主義，乃是民族精神，民主常軌，與社會正義的結晶。」闡發精微，益明其「體」「用」的關係。

註一：鄧寧（William Archibald Dunning）著：「政治思想史」（*A History of Political Theories*）。卷一，四〇頁。

註二：同註一。卷一，三八——三九頁。

註三：同註一。卷一，七八頁。

註四：同註一。卷一，五八——五九頁。又塞班（G. H. Sabine）著「政治思想史」（*A History of political Theory*）。一五〇頁。

註五：同註一。卷一，八二頁。

註六：「Utilitarianism」多譯爲「功利主義」，若依中文細加推敲，易滋誤會。周德偉君倡用「功效主義」譯名，今多從之。參閱周著「功效主義重詁」（初稿）一文。

註七：見中國國民黨第一次全國代表大會政綱。

註八：布靈頓（Crane Brinton）著：「論平等」（*On Equality*）

註九：王世杰、錢端升合著：「比較憲法」，一一一頁。

註十：何爾康（A. N. Holcombe）著：「中國的革命」（*The Chinese Revolution*）一四二頁。又何爾康著：「現代聯邦之基礎」（*The Foundation of the modern Commonwealth*）。二〇五頁所引之講詞。