

朱堅章先生的民主理念

江宜樺
台灣大學政治學系

一、前言

朱堅章先生（1928-2005）博學能文，然一生正式出版之著作不多。除碩士論文《歷代篡弑之研究》由嘉新文化基金會出版外，其餘刊登於學術期刊或一般雜誌之論文大致可分為兩類。第一類是他在國科會補助下完成的西方近代自由觀念系列研究，包括〈霍布斯的自由觀念〉（1969a）、〈洛克的自由觀念之分析〉（1969b）、〈盧梭政治思想中自由觀念的分析〉（1972）、黑格爾政治思想中自由觀念的分析〉（1975）等四篇論文。¹第二類是他針對民權主義、民主政治、人權法治等相關問題所撰述、或整理演講錄音記錄而成之散篇作品，包括〈民主政治與民權主義〉（1977）²、〈民權主義與當代民主思潮〉（1982）³、〈中山先生民權主義中的平等觀念〉（1984）、民權主義的精義與實踐〉（1985）⁴、〈民主與法治〉（1986）⁵、〈人權思想之起源及其基本內涵〉（1987a）等等，這一類作品乃朱先生於不同場合演講之稿本或記錄，故內容頗多重疊，印刷出版之時間亦不易確定。

朱先生關於西方近代自由觀念的系列研究，是他在西洋政治思想史專業研究

¹ 此四篇論文中，關於洛克與盧梭自由觀念的兩篇論文，另收入政大書報叢書編審委員會為慶祝政大五十週年校慶而編輯之《中外政治思想論叢》（台北：漢苑出版社，1981）盧梭一文稍後又收入黃德偉編，《盧梭在中國》（香港：香港大學比較文學系，1997）。

² 〈民主政治與民權主義〉由陽明山莊印行，乃民權主義精義參考資料，出版時間至少有1977年及1978年兩次，內容大體相同。同一講題及內容亦見於政治大學行政管理研討班講義資料（1977年）。

³ 本文另以〈民權主義與當代憲政思潮〉為題發表於《憲政思潮》第56期（民國71年）。

⁴ 此文印行時間無法確定，由內容所提及之事件判斷，可能出版於1985年。

⁵ 本文所引用的〈民主與法治〉版本收錄於《共信與共識》一書，但出版資料不詳，推估為1986年出版。此文另有演講記錄整理，發表於省訓團內部刊物，演講時地為1986年8月19日，「中興學術文化講座」。

上的傑作，至今仍為國內研究或講授西方政治哲學者所樂於徵引。至於他對民主政治與民權主義的研究，則通常被視為先生貢獻所學於我國民主發展的理論工作。按先生身為中國國民黨忠貞黨員，對三民主義基本上信奉不疑，每思以所學之西方民主理論印證民權主義原理，或以民權主義之主張點出西方民主理論之不足。他在民國六十八年至七十年間奉命擔任中國國民黨中央組工會副主任兩年，但是相關的論述作品已於生前陸續發表，可見他確實有心連結西方民主理論與孫中山之民權主義，替三民主義建立一種適應時代發展的論述系統。從這個角度來看，朱先生關於民主政治與民權主義的著述，可謂國民黨來台之後政治論述的重要發展方式之一。他以憲政自由主義的精神詮釋三民主義，賦予民權主義某種開明進步的色彩，使國民黨在一九七〇年代至八〇年代初期仍能掌握思想論辯的優勢。只是此一論述系統在八〇年代中期之後，無法應付台灣急速民主化所衍生的挑戰，也無法對抗另一套以「台灣主體性」為核心的新興政治論述，因而逐漸喪失其主導作用。

本文以下所分析者，主要為朱堅章先生關於民主政治的闡述與主張，並旁及他對民權主義的詮釋。文章第二節討論他如何力勸國人不要相信民主政治的「神話」，包括全民參與、同意政治、過半數要求等等。第三節討論他如何支持民主政治作為一種政治制度的實踐，包括法治精神以及「訓政」的正當性等等。第四節介紹朱先生對於民主政治基本假定的看法，以及他引用民權主義批判這些基本假定的方式。第五節分析朱先生認為民主政治正常運行所需要的主客觀條件，以及這些條件在七〇年代、八〇年代台灣的變化。最後一節綜述筆者對朱先生民主理念的理解，以及朱先生民主理論在台灣政治論述史上的意義。本文認為：朱堅章先生並非一般所謂民主政治的堅定支持者，而只是將民主政治視為壞處最少的政治制度。他並不相信民主政治的理論預設，但是在憲政法治、精英領導的前提下，同意民主政治乃是所有政治制度中最好的一種。他把民權主義等同於民主政治，替三民主義的政治論述建立了寬廣發展的可能性，但是八〇年代末期興起的台灣主體性論述，終究使這套以憲政法治為核心的政治論述相形失色，不得不退

居歷史的舞台的邊緣。雖然如此，朱先生民主理論所探索過的某些問題，仍然值得我們深思。

二、民主作為一種政治神話

朱先生談論民主政治最常使用的開場白，是下面這段話：「民主政治就信仰而言，民主是上帝；民主政治就理想而言，民主是神話；民主政治就實際而言，民主就是法治」（1986：49）。他明白反對我們把民主政治當成一種完美無缺、不可懷疑的政治制度，而比較贊成把民主政治看成一種實際可行的法治秩序。因此，本節先把民主的「信仰」與「理想」放在一起分析，下一節再看看民主的「實際」要如何落實。

把民主視為上帝，是托克維爾略帶嘲諷之語。托克維爾在觀察十九世紀初的美國民主實踐之後，於《民主在美國》中寫道：

人民生活中發生的各種事件，到處都在促進民主。所有的人，不管他們是自願幫助民主獲勝，還是無意之中為民主效勞；不管他們是自身為民主而奮鬥，還是自稱是民主的敵人，都為民主盡到了自己的力量。所有的人都匯合在一起，協同行動，歸於一途。有的人身不由己，有的人不知不覺，全都成為上帝手中的馴服工具。因此，身分平等的逐漸發展，是事所必至，天意使然。這種發展具有的主要特徵是：它是普遍的和持久的，它每時每刻都能擺脫人力的阻撓，所有的事和所有的人都在幫助它前進。單是這一發現本身就會賦予這一發展以至高無上的上帝的神啟性質。因此，企圖阻止民主就是抗拒上帝的意志，各個民族只有順應上蒼給他們安排的社會情況

（Tocqueville，1969：11-12）。

托克維爾並不真正喜歡西方社會一切邁向平等的傾向，可是他知道這是時代的潮流，不是任何人所能阻擋。因此他才會說平等（或民主）宛如上帝的旨意，世人必須順應其發展。我們唯一能做的，是設法建立一種「與自由相容的平等」，

而力避某種「與自由不相容的平等」(亦即專制型的民主)⁶

朱先生引用托克維爾對民主的形容，似乎說明他也不甚贊同現代人對民主膜拜，可是他並不想挑戰這個神祇。他說：

早在十九世紀法國思想家托克維爾觀察美國之後，他說假如有任何人要想限制民主，就如同限制了上帝的旨意，是絕不可以的。因此放眼今日世界，所有的國家和地區都在表示她是民主的，並且表示她是更高明的民主。我們自由世界固然以建立更健全的民主為我們的目標，共黨世界同樣的不例外。……因為民主是上帝，誰也不敢得罪上帝，魔鬼也不能得罪上帝，因此人人都說是民主的(1986:49-50)。

朱先生跟托克維爾一樣認為「民主」原則上並不是壞事，也不是任何人所能排斥，但是他希望我們信仰的不是民主的神話，而是民主的具體實踐法門。什麼是民主的神話呢？他說凡是把民主過度理想化，從而達到根本不可能落實的地步，就是不存在的的神話。他以兩個民主政治的基本觀念為例，說明民主如何成爲一種不切實際的神話。

第一個基本觀念是「同意政治」(politics of consent)。民主理論家經常說民主政治是經過人民同意的政治，但是朱先生質疑：「自古以來，在人類社會裡，那一個國家的政府是經過人民真正同意的呢？那是神話，從未有過」(1986:50)。他以英國王室及貴族院的存在爲例，說明即便連最老牌的民主國家，也有從未經過人民同意的統治階層。他也指出美國的憲法制定於二百多年前，無論在當時或現在，都沒有真正經過全體人民表示同意。有些民主理論家會搬出「默認同意」(tacit consent)的理論，來證明所有憲政秩序都獲得人民(及其後代)的支持，但是朱先生問道：「不表示意見真的就是同意嗎？這是令人懷疑的事」至於前人所制定的憲法自動「對後代有效」也是完全沒有根據的假設。因此「同意政治」是一種理想，也是一種神話(1986:51)。

民主政治另一個基本觀念是「多數決」(rule of the majority) 許多民主理論

⁶ 關於托克維爾民主思想的詮釋，參見江宜樺(2001:95-137)。

家都知道要求全體一致同意乃是天方夜譚，因此他們轉而訴諸多數決理論，彷彿只要相關人口的過半數，就可以構成有效統治的基礎。然而朱先生同樣批評說「多數決一般而言，一樣是神話而不真實」。他的理由是：當今英美等民主國家，全國性的選舉通常投票率很低，當選者的得票率即使過半，也只佔所有選舉人中的少數，更何況許多時候勝選的政黨根本沒有獲得過半數選票，只靠相對多數就上台執政，因此國會裡的多數往往並非真正的多數，而是少數。「要達成真正多數的統治是神話」（1986：51-52）。

朱先生說「同意政治」及「多數決」都只是神話，聽起來好像要徹底否定民主政治的理論基礎以及民主統治的正當性，但其實他的用意並不是要否定民主，而是要人們放棄不必要的理想主義。他說：

不論個體或社會，都應該有各自要追求的理想目標，但必須避免趨向理想主義。因為理想是基於知識與經驗，藉理性來設定目標，有一定的程序、步驟，並且隨時準備修正。但理想主義則屬感情上的企望，雖然也可能含有部分經驗或知識，以加強自我肯定；但往往多忽視現實，不屑按步就班，修正妥協，而以熱情尋求現實主觀認定的完美理想，近代民主理論的奠基者洛克把這種態度視為真理的敵人（1985：26-27）。

如果民主社會中的公民過於理想主義，一味追求理論上的完美無缺，那就會以為民主政治必須是「全體人民直接參與統治」、「所有規範皆必須經過同意」、「決策至少要求過半數同意」等等，但是在朱先生看來，這些主張都沒有實現的可能性。我們越是堅信不疑，最後只會越加失望。

事實上，朱先生認為民主政治必然要由少數政治菁英來領導眾人，法律規範並不必然預設同意，而眾人協商妥協也勝於多數決程序，這些正好都與上述的「全民統治」、「同意政治」、「多數決」理論相左。從理想層面來看，朱先生心目中實際可行的民主政治簡直不算真正的民主政治；但是他認為理想在此只是永無實踐意義的政治神話，而相信政治神話有害無益。如果人們要追求具有實踐意義的民主，他認為只能從「法治」下手，這就是我們下一節要討論的課題。

三、民主作為一種生活實踐

朱先生既然不贊成我們從「信仰」或「理想」的角度來理解民主，剩下的就是他所謂「就實際而言，民主就是法治」了。事實上，把民主聯結於法治、尤其是憲政法治，乃是西方自由主義傳統的典型作法。洛克是近代第一個標榜「以法治為前提」的民主政治理論家，而朱先生對此也再三致意。他說民主預設人人具有自治能力，亦即自由（詳下節）然而自由並不是為所欲為的行止，而必須以遵守法律為前提，由此民主與法治才會建立密不可分的關聯。朱先生說：

人之所以自由，是因為人有能力依法自治，假如人沒有，或者失去了依法自治的能力，他就必須受治於人，因而就沒有自由了。這也是近代自由主義之父洛克的基本信念，他曾經倡言「沒有法律，就沒有自由」⁷所以自由絕非為所欲為，而是以能守法為條件的，只有能夠遵守法律的人才得享有自由（1977：3）。

的確，洛克在《政府二論》中明白區分「自由」為兩種，一種是自然狀態下的自由，一種是文明社會中的自由。前者指人們依據自然法（即理性）行動的自由；後者指人們依據自己所授權的立法當局制定的法律而行動的自由。洛克說：

人的自然自由，就是不受人間任何上級權力的約束，不處在人們的意志或立法權之下，只以自然法作為他的準繩。處在社會中的人的自由，就是除經人們同意在國家內所建立的立法權以外，不受其他任何立法權的支配；除了立法機關根據對它的委託所制定的法律以外，不受任何意志的統轄或任何法律的約束。所以，自由並非像羅伯特·菲爾默爵士所告訴我們的那樣：「各人樂意怎樣做就怎樣做，高興怎樣生活就怎樣生活，而不受任何法律束縛的那種自由。」（Locke，1988：283-84）⁷

自由主義者主張自由必須以遵守法律為前提，也主張民主政治必須是一種尊

⁷ 關於朱先生對洛克政治思想的精采詮釋，請參見朱堅章（1969b）。

重憲政法治的制度，這是為什麼我們常常使用「自由民主」或「民主法治」等疊詞的原因。朱先生比較特別的地方是把民主直接等同於法治，甚至說「法治」就是「民主」的實質。如果民主的實質在於「法治」，而不在一般常說的「人民主權」、「全體參與」、「多數同意」等等，那麼我們對民主的理解方式勢必要發生很大的調整。譬如說，我們就不必堅持全國民眾是否真的有機會選舉代議士、是否有必要履行創制複決權，而只要問民眾是否遵守議會所制定的法律就好。誠如朱先生所說：所謂『法治』就是制定法律以後大家共同遵守，儘管這法律早已制定，但大家仍然要遵守，這就是所謂的『民主』，英國是如此，美國也是一樣」（1986：28）。

眼尖的讀者可能會發覺：朱先生雖然跟西方自由主義者一樣強調「以遵守法律為前提的自由」，但是他似乎不像他們那樣強調「法律必須由人民所授權的代表制定」這個層面。如此一來，他固然照顧到了「文明社會中的自由」，卻忽略了「法律正當性」的問題。換句話說，他比較在意的是公民是否守法，而不強調法律本身的合理性與正當性。雖然他試圖以英國習慣法為例解釋這種「守法而不問來源」的情況，但就憲政主義的精神來講，畢竟有所欠缺。因為憲政主義不僅要求人民遵守法律，也要求法律必須由人民代表制定，否則政府的統治無法獲得正當性。另外，憲政主義更要求法律本身體現公共利益的原則，而其具體表徵則是法律必須確保人民的生命、自由、財產，否則「惡法亦法」，會落入純粹法實證主義者慣用的思考邏輯。

讓我們再回到朱先生對「法治」的詮釋。他除了以「法治」為民主的本質，也把「法」與「治」拆開成兩個觀念，強調「由『法』到『治』這中間是有距離的」。根據他的界定，「法」是制度，「治」是生活。熊彼得強調民主政治是某種制度上的安排，看重的是「法」（法律制度）杜威主張民主政治是一種生活方式，著眼的是「治」（生活方式）。我們追求「法治」，單單靠「法」是沒有用的，還要能夠依法而治，讓法律變成我們生活的一部分。「人人都遵守法律，這時候才有真正的法治，才有真正健全的民主」（1986：29-30）。在這裡朱先生顯然有些

誤解（或曲解）杜威的民主理論，把「人人參與」說成「人人遵守法律」，從而完成他所想要強調的「法治」精神。雖然他的用心可以理解，而且呼籲人人養成守法的習慣也不是一件壞事，但是熊彼得與杜威的不同並非他所謂「法」與「治」的不同，這一點我們不可不辨。

正是因為朱先生主張「遵守法律，不論法律之制定緣由」，因此他才會不憚其煩舉英國貴族院的權威為例，說它雖然「不民主」、不合理，可是其運作有法律依據，人們還是必須尊重。他說：「事實上民主不是所謂的民意，真正的民意是『法治』，因為根據英國的國會法，貴族院有否決權。這是依法否決，這就是『法治』。」另外，他也喜歡舉美國的最高法院為例，說它「可以否決代表民意的國會所同意的決案，也可以否決代表民意的總統所發佈的行政命令，其所憑仗的就是『依法否決』。」最後，再以先前提過的多數決為例。英國自二次大戰以後經常都是「少數政府」，美國的總統也經常得不到過半數的支持，可是英美兩國的人民仍然服從這些沒有多數支持的統治者，其原因無他，純係法律規定如此。因此追根究底，民主政治並非多數政治或民意政治，而只是「依法而行」的政治罷了（1986：30-31）⁸

朱先生對「法治」的重視，使他不得不直接面對我國社會講究「情、理、法」優先順序的問題。他說由於國人「重情輕法」，所以許多政策不易執行，譬如警察取締攤販或違章建築時，就經常遭人指責不顧情理。除此之外，「重情輕法」也造就了一個循私、講關係的社會秩序，使基本的公正規則都無法建立起來。他承認「重情輕法」並不是沒有好處，例如老人照顧問題、失業問題，由於中國式家庭人情味重，因此減輕了很多政府及社會的負擔。可是就民主政治的發展來講，「重情輕法」畢竟是十分不利的，「民主的本質就是法治，唯有政府、人民大家共同遵守規範，民主才能真正落實」（1986：54）朱先生本人其實也是一個非

⁸ 朱先生對法律的優先性十分堅持，但他並非不瞭解法律本身可能存在著問題，他只是強調「在未修改前，法律是理所當然，尤其是基本規矩經常是不受批評的，因為那是理所當然的基本法治」（1986：53）。其實這種態度是正確的，否則法治很難建立。本文所質疑者，是朱先生相對比較忽視法律制定程序的正當性問題，以及形式法律條文能否符合實質正義原則的問題。當然，這些問題所涉及層面很廣也很複雜，不是本文此處所能討論。

常重視感情的人，但是在理論建構上，他還是會扳起臉孔強調「法先於情」的必要性。

法治觀念的建立既然不是一件容易的事，公民教育便會在民主政治的發展中扮演重要的角色。朱先生在這個地方巧妙地引入了孫中山先生「訓政」的理論，將之視為培養法治觀念的重要方法。當然，朱先生十分清楚「訓政」觀念與傳統的民主政治理論無法相容，甚至會被斥責為「父權政治」、裸姆政治」。可是，當一個國家還未達充分民主的境地，除非統治者主動積極地推動某種「政治教育」，否則民主的政治文化永遠無法產生。他先以約翰·密爾（John S. Mill）為例，說密爾就曾經主張利用教育，使公民瞭解積極參與對自己最為有利。接著他試圖將民權主義的「訓政」解釋成密爾式的政治教育或公民教育，從而伸張其正當性。朱先生說：

所有國家的教育，都在實施「訓政」。不過，由於各地都有不同的禁忌，因此所用名詞不同，英國用「政治教育」（Political Education），美國則不喜歡這個名詞，而用「公民教育」（Civic Education）。我們也說「公民教育」。現代政治學者則用「政治社會化」（Political Socialization），本質上都是一樣（1985：12）。

事實上，朱先生不僅把「訓政」等同於「政治教育」、公民教育、政治社會化，甚至還等同於「參與式民主」。他說：「六十年代以來的民主理論，格外重視政治學習的過程，也就是國父所謂的『訓政』觀念」（1982：109）。平心而論，孫中山的訓政觀念並不像英美國家的公民教育或政治社會化，而是一種比較嚴苛、強調從上而下規訓而非開放學習的過程，否則所謂「訓政」之後進入「憲政」階段就沒有意義了。我們一般所謂的公民教育是憲政秩序下的政治社會化過程，它也許表現為參與式民主，也許不是，但絕非「訓政」階段的政治教育工作所能比擬。⁹至於朱先生有些時候說國父的訓政觀念「本質上便是一種積極自由

⁹ 朱先生在某次演講中，說訓政這個觀念應該要有持續性，不能只經過一段時間就沒有了。這種解釋方試固然可以替「訓政」在「憲政」時期中找到一個立足點，可是卻明白與孫中山的「軍政

的觀念」(1985:8) 當然就跟我們對積極自由的瞭解差距更大，無法在理論上聯結在一起。

朱先生經常強調「民權主義就是民主政治」，也經常強調「訓政就是公民教育」這些論點可謂苦心孤詣，顯然是要將三民主義與當代民主思潮掛鉤。但是，民權主義的某些論點事實上與西方民主理論有相當出入，而訓政更無法直接等同於政治學上的政治社會化。朱先生此一嘗試雖然頗有創意，卻沒有辦法挽救三民主義，使這套中國國民黨的意識形態順利符應時代的變化，在威權統治的後期維持主導思想的角色。朱先生的民主政治詮釋工作，代表著中山學說最後一次整形易容、跟上時代潮流的努力。無論其成效有多少，這確實是七〇年代到八〇年代台灣政治思想轉型的重要表徵之一。

四、民主政治的基本假定及其檢討

在朱先生聯結民權主義與民主政治的嘗試中，最富有創意的部分，就是他從民權主義的角度出發，徹底檢討西方民主理論的基本假定。他認為近代的民主理論主要建立在三項基本假定上：(一)人人生而平等；(二)人人生而自由；(三)公眾事務都屬價值判斷的問題。他說孫中山的民權主義不接受這三項基本假定，從而另闢蹊徑倡導另一種民主政治學說。在這個意義上，民權主義既屬廣義的民主政治理論裡面之一種，同時又與一般的民主理論有別。朱先生本人完全支持民權主義的構想，因此我們可以將他對民權主義的闡述視為他的民主理念。

讓我們先簡單說明近代民主理論的三項基本假定。

首先，民主政治假定人人生而平等，因為假如人類不是生而平等，那就沒有理由主張人人都有同等參與政治的權利。朱先生說，雖然人類平等的信念自古有之，但多半是宗教家或道德家所倡，而他們所謂的平等也只是指道德上或人格上的平等，由於這種平等屬於道德範疇，因此他們可以一方面宣揚人人平等，另方

—訓政—憲政」發展理論矛盾，似乎不是高明的作法。見朱堅章，「人權」(記錄稿)。

面又容許政治統治上的專制。相對於此，近代民主理論所講的平等是能力與權利上的平等，由於人人政治判斷能力相同，因此也應該擁有平等的政治參與權利（1977：2-3）。

其次，民主政治假定人生而自由，而所謂自由，即是「自治的能力」。因為人人皆具有自治能力，自然就不需要接受他人的統治，可以自己管理自己。未成年人之所以不能擁有參政權，主要原因是我們認為他們尚未具備自治的能力。同樣地，精神病患由於喪失了自治能力，因而也喪失了自由，必須受治於人。民主政治假定所有的成年公民都具有自治能力，他們可以共同討論公共事務、決定公共事務，這就是所謂民主（1977：3）。

第三，民主政治還假定公眾事務都是價值問題，不是事實問題。因為如果公共事務屬於事實問題，則關於事實的認定應該憑藉知識，不能依靠意見及好惡。反之，只有在價值問題上，我們才會覺得沒有客觀、標準的答案，而最好讓大家各自表達其好惡判斷，並以多數決的方式決定最後要怎麼做。譬如說地球是圓或是方，這是事實認定問題，不能因為多數人贊成地球是方的，就說是方的。但是相反地，人們討論一筆經費究竟要用來蓋購物中心還是蓋運動場，這是價值選擇的問題，當兩種意見堅持不下時，可以用多數決方式決定。因此，民主政治若要以多數決作為有效的決策方式，就必須假定公共事務屬於價值判斷問題，而非事實的認定（1977：3）¹⁰。

以上是西方民主政治的三項基本假設，接下來我們要談的，則是朱先生所說孫中山如何反駁這些假設，以及朱先生自己的主張。

首先，在人人平等這個問題上，朱先生說「人心之不同，各如其面」。既然每個人無論在內心或外表上都與別人殊異，則在能力上自然也會有所差別，我們如何可能貫徹政治平等的要求？他說：「在實際政治中，儘管一人一票，但是少

¹⁰ 朱先生對事實與價值的認定，比一般的認定更傾向於事實的層面。例如他認為「教育經費分配」與「經濟投資比重」都應該具有知識的基礎，不宜由民主政治以多數決方式決定。但是我們今天一般會認為這些問題最終而言，仍然是價值選擇的問題——雖然它們會涉及客觀具體的數字。

數統治、多數被治乃是自然現象」(1977:4) 他舉盧梭、尼采、卡萊爾、熊彼得、艾克斯坦(Eckstein)、道爾(Robert Dahl) 弗烈德列區(Carl J. Friedrich) 等人為例，說大部分的思想家其實都懷疑平等，甚至反對平等，即使支持宣揚民主的人士也一樣。「當前要求平等已成為一龐大難以抗拒的潮流勢力，但仍然有許多學者指出，不論在理論上或實際政治中，平等都是不可能的，堅持的結果必然造成不公道」(1977:4-5; 1982:105)。

朱先生認為國父也跟上述理論家一樣，看出人類的政治能力不可能平等，因此，國父修正了傳統民主理論，明白指出，革命之目的雖在自由平等，但是「我四萬萬同胞智愚不一，不能人人有參政之智能。」國父說：「天地間所生的東西，總沒有相同的；既然都是不相同，自然不能夠說是平等。自然界既沒有平等，人類又怎樣有平等呢？（「平等」:150-151）。

只不過，這種不平等被孫中山稱為「自然的不平等」而他要打破的則是「人爲的不平等」。人爲的不平等導因於專制政體的支配統治，其打破之法在於「發展民權」也就是實施民主。他說：「民權發達了，便有真正的平等，如果民權不發達，我們永遠不平等」換句話說，朱先生認為：（一）國父並不接受「人人生而平等」的假設，因為在實際經驗上，人人生來身心皆不平等。（二）由於人人天生不平等，所以參政的智能也不平等，我們不該主張每個人都享有同樣的政治權利。（三）但是，專制政治使自然的不平等變本加厲，製造了大量的人爲不平等，使人世間充滿不公。（四）因此，雖然我們不相信人人生來平等，但還是要建立民主政治，用人爲的平等來打破人爲的不平等，使人人享有政治上的立足點之平等。

根據朱先生的詮釋，「立足點的平等」正是民權主義的政治目的。孫中山主張人人應該享有立足點的平等，相當於我們今日所說的「機會平等」朱先生說：

目前自由社會主要目標之一，也就是改善機會平等的條件，譬如提供最低生活水準，訓練工作能力以及改善受教育的基礎等等，目的無非在使人人有平等的機會自助。也唯有立足點的平等，才能與自由民主相容。一方面排斥不

平等的特權，他方面也否定絕對性的一致，人人都有成功發展的可能，但並不表示人的價值平等或生而平等，而只是說人人有平等的權利與機會發展自我，並獲得與各自努力相當的報償。這一立足點平等的原則，可適用於政治、法律、經濟、教育等各方面，既可使個體發展潛力，促使社會進步，又不致產生不公道（1974：4-5）。

朱先生進一步說，民權主義除了以「立足點的平等」作為其政治目的之外，還以世界大同作為其「道德目的」。所謂世界大同，就是指聰明才智高者主動、積極地幫助聰明才智低者。當人人皆「以服務為目的，而不以奪取為目的」，則自然會形成一個大家都積極從事利他行為的社會，其理想境界之所至，則宛如《禮運大同篇》所描述一般。但是，由於這種平等境況無法訴諸法律與政治強制力，只能依賴教育，因此可以說是「永遠無法真正實現的理想」（1974：7-8）。

以上我們花了不少篇幅分析朱先生如何詮釋民權主義的平等觀，使之既有別於西方民主理論的基本假設，又保持民主政治的精神。接下來，我們要看朱先生如何解釋「人人生而自由」這個假定。

朱先生還沒有引述孫中山的思想之前，就直接表達他自己對「人人生而自由」的質疑。他說：「至於自由，似乎也不是人人與生俱來的，因為自由的淵源為自治能力，凡是需要審慎思考判斷的事情，社會大眾實在並沒有這種能力，因為群眾的行為經常訴諸習慣與感情，而不是理智的考慮」。朱先生甚至明白指出：歷史的進步發展，往往有賴於少數優等分子的領導，盲目的群眾經常反對進步改革，因此「民主政治本身就是來自少數人的倡導」（1977：5）。為了證明他的論點，朱先生一而再、再而三地舉出美國肯塔基州某個州議員公開承認買票的事，以此說明一般選民其實毫無正確的政治判斷力及公民素養。而如果連美國都尚且如此，我們怎麼可以輕易相信其他地區的民眾能具備所謂「自治的能力」？

（1977：5-6）

即使回到孫中山的民權主義，朱先生說國父也是不相信人人皆有自治能力的。他說：「普通人民很容易把『為所欲為』當作自由，其結果反而成為民主政

治的『真正障礙』法國大革命以後的現象便是最好的證明，所以國父提出了『訓政』的觀念」（1977：11）。我們在上一節曾分析朱先生如何把「訓政」解釋成西方的公民教育或政治社會化，並指出其中隱含的問題。在這裡，「訓政」則是作為彌補人類天生能力的缺憾而被提出，其目的是在培養出一般大眾的自治能力。但無論如何，朱先生跟孫中山同樣都不相信「人人生來具有自由的能力」。民主政治不能把自己奠立在這個假設上，反而應該以後天的努力（訓政）來造就這個事實。

最後，關於「公眾事務屬於價值問題」的假設，朱先生說這同樣是「顯然與事實不符」。他提到美國洛杉磯曾經為了是否要求人們種牛痘而舉行公民投票，結果竟然被否決。他很不以為然地說：難道種牛痘不是事實認知的問題嗎？事實上，「由於社會的發展，公眾事務日趨複雜，政府的職務也隨著擴大，許多問題已到了非專家不能認知的程度，焉能憑多數判斷決定？」（1977：6）。朱先生認為現代社會動輒將公共事務交付民眾表決，除了討好民眾之外，其實毫無道理。基本上，他認為許多政策問題都應該由專家來討論決定，而不是丟給民眾以多數決方式裁決。其背後的根據，如同上面所言，就是他認為大部分的事情其實都與事實認定有關，而事實問題不應該輕易化為價值問題。

在這一點上，孫中山的民權主義也持同樣的看法。孫中山一生主張權能區分、專家政治，其主要理由也是認為公共事務並非純屬價值判斷或意見好惡的領域。「權能區分」使人民與政府有個基本的分工，前者決定方向，後者處理方法。就像三民主義演講中所舉出的例子——車主與司機、股東與經理、阿斗與諸葛亮——一樣，人民可以選舉某人擔任某項職務，可是選舉之後就應該充分信任授權，甚至接受其指導或領導，而不可自為教師。朱先生認為十九世紀的彌爾已經說過代議機構只負責監督、不可自行統治，如此政府才會有效能。同樣地，孫中山的權能區分與萬能政府，所講的也是這個道理（1977：13-14）。

五、民主政治的必要條件及其檢討

一般討論民主政治的論著，除了研究民主的意義、假定、實踐、發展等之外，也會分析促進或維持民主政治的條件，譬如經濟發展、族群和諧、公民文化等等。朱先生同樣也對民主的條件有所討論，而且因為他是將民權主義視為民主政治，所以對他而言，實施憲政民主的基本條件也等於實踐民權主義的條件。

朱先生在不同文章中討論民主政治的條件詳略不一，但綜合起來大致可分為以下四個項目：（一）基本條件具備：包括教育普及、經濟發展、社會安定；（二）政治文化相符；（三）守法習慣養成；（四）理想主義不盛（1985：18；1981：21）。以下我們逐項分析之。

首先，民主政治必須具備某些基本的社會條件，而其中第一項就是教育的普及。如同其他專門研究民主理論者所言，欲使一國之公民具備參與政治之能力，至少必須實施普及的國民義務教育。只有當大部分的公民都有讀、寫能力，以及判斷候選人及其政見之能力，民主政治才能順利推展。更重要的，朱先生也強調教育普及對大眾傳播媒介發展的重要性。他說：假如多數國民是文盲，則大眾傳播媒介不可能發展；而如果大眾傳播不能發展，公民對公共事務即不可能有充足的資訊及瞭解。在這種資訊不夠公開、不夠充足的情況下，民主憲政很難正常成長。因此，教育的普及對民主政治有根本的重要性。朱先生說孫中山在〈地方自治開始實行法〉中指出一個地區能否「試辦自治」，必須「視該地人民之思想知識以為斷」，指的就是普及教育的重要性（1981：22；1985：19）。

基本條件的第二項是經濟發展。雖然民主理論學者都知道經濟發展不必然導致政治民主化，但是大部份的人都認為如果沒有一定的經濟基礎，民主政治很難上軌道。朱先生的論證方式則是：假如一個地區多數人民都在窮困之中，必須終日為糊口謀生而奔波，怎麼可能有多餘的閒暇關心公眾事務？基本上，這個論證與古希臘政治哲學家（如亞里斯多德）討論雅典民主的必要條件類似，都強調「閒暇」（leisure）是政治參與的前提。此外，朱先生還將經濟發展與上面所說的教

育普及連繫在一起，提醒我們教育事業的花費很大，如果一個國家的經濟表現不理想，勢必影響國民教育的發展。早年台灣的國民義務教育能從六年延長到九年，就與當時經濟快速發展有關（1981：22）。同樣地，在討論經濟發展這項條件時，朱先生也引用孫中山的說法，他說：「國父討論三民主義，向例都是以民族、民權、民生為序，但在『建國大綱』中，明訂『建設之首要在民生』、其次為民權」換言之，實踐民權以發展經濟為條件」（1985：19）。

基本條件的第三項是社會安定。朱先生的文章寫作於一九八〇年代初期，所表現的基本態度就像當時執政黨的基本意向，十分強調社會安定對民主政治的重要性。他喜歡舉英國為例，說英國在兩次世界大戰期間都曾暫時中止民主程序，停辦選舉。不寧惟是，即使在非戰時爭期間，英國政府也曾經為了控制北愛爾蘭獨立運動，而由國會訂出溯及既往的法律，使軍事當局對動亂份子的拘捕於事後取得合法性。甚至為了避免極端性政黨亂事，英國政府還曾悍然否決「民族陣線」遊行的要求。由此可見，即使是老牌民主國家也必須以維持社會安定為實施民主之前提（1981：22-23）。朱先生認為，孫中山在「建國大綱」中明定建國的程序由軍政開始，並且主張政府在軍政時期「必須用兵力掃除國內之障礙」講的也是安定社會以發展民主的道理（1985：20）。

平心而論，朱先生關於「教育普及」及「經濟發展」的討論，大體上與西方民主理論若合符節。但是他論證「社會安定」的方式，則稍有引喻失義之嫌。誠然，和平乃是任何國家施行憲政民主的前提。然而「免除戰爭威脅」不能輕易與「避免社會騷動」相提並論。英國國會通過支持軍隊鎮壓的決議，以及英國政府藉口社會安寧否決人民團體集會遊行的申請，其實都不是講述憲政民主精神的適當例子。這種行為如果以今天的眼光來看，恐怕都是要被嚴厲檢討的。至於把建國大綱的軍政類比於民主國家的社會安定需求，似乎也不是恰當的作法。蓋革命推翻暴政是一回事，憲政開始之後如何維持合理的社會秩序是另一回事。我們如果要討論承平時期的社會條件，原則上要致力於階級對立、族群磨擦、宗教衝突等現象如何化解或緩解的問題，而不是「以兵力掃除障礙」的問題。

除了基本條件之外，朱先生列出的民主政治第二大項條件是「政治文化相符」。所謂政治文化，他指的是「人們共同的政治信念與態度」。不同的時、地，會發展出不同的政治文化，而任何政治制度的順利運行，都有賴相應的政治文化配合。譬如傳統中國採行君主政治，人們普遍相信「君臣之義，無所逃於天地之間」，甚至不假思索地認為「君要臣死，臣不得不死」，這就是「忠君」的政治文化。沒有這種「忠君」的政治文化，君主政治就難以運行（1981：23；1985：22）。如今進入民主時代，當然也需有相應的民主文化，否則光靠經濟發展、教育普及等基本條件，並不一定能發展出健全的民主憲政。

朱先生認為民主政治文化主要的內涵是「不尚急躁、不求完美、相互信任、願意妥協」的信念與態度，這是民主政治得以運行的政治文化基礎（1981：23）。當他在八〇年代闡釋民主政治文化時，由於政治反對運動提出的民主化要求不斷，因此他特別在意「不尚急躁」這個要點。他不厭其煩地指出：英國身為老牌的民主國家，其著名的六大改革法案，從一八三二年開始，每項提案莫不經過數十年才完成立法，而其中最長的，甚至多達一百一十九年。朱先生極力稱許英國人的耐性，其用意似乎也是要當時的反對運動及一般國人不要操之過急。他說：「求大刀闊斧是革命的情緒，忍耐遷就才是民主的心態」。這種「不尚急躁」的精神，其實是與「不求完美」、「願意妥協」等息息相關的（1981：23）。朱先生一生很少談到英國保守主義的思想家柏克（Edmund Burke），但是他的主張很難令人不想起柏克。

培養民主政治文化並不是一件容易的事，甚至可能比經濟發展、教育普及、社會安定還困難。朱先生下面這段敘述，發人深省之處甚多，值得整段引用：

我國數千年君政所成的政治文化，一旦建立民國，改行民主，顯然不是短期的革命宣傳可以為功的。譬如我國傳統讚美「讓」而貶抑「爭」，在這種讓的文化薰陶下，即使想爭取，也不敢明白表示，甚至還有罪惡感。因為淡泊謙讓更受讚美，一切熱中爭取皆被否定。其結果安貧樂道，與世無爭，乃成為道德君子的典範。這種信念和態度，似乎是跟民主政治不很協調的。

記得三十五年前，我國報紙上曾刊出美國總統羅斯福投自己一票的消息。當時筆者就讀初中，同學們都把這則報導當做笑話來談。在今天看來，把羅斯福投自己一票當新聞來報導便是多餘的，反之，他要是不投自己一票才是新聞，才需要報導。因為民主政治中，參加競選的候選人投票時，難道不投自己反而投票選舉自己的對手？那還算甚麼競選呢？

其實民主政治的選舉，本來就應該爭而不能讓的。因為只有在競選的情況下，選民對於候選人才容易課以責任。如果因謙讓而行推選，則當選人不論如何無能或怠忽，選民也祇能自責咎由自取了（1977：12）。

筆者之所以長篇轉錄朱先生的敘述，主要是要點出，儘管朱先生自己主張民主的政治文化本來就應該「爭」而不能「讓」，但是他自己一生的行誼，卻說明了他仍然深信「謙讓」才是做人的道理，也說明了他自己從來就無法實踐「競爭」的民主文化要求。他說政治文化的適應改變，「本來就難求近功」，但是我們從一位宣揚民主理論的學者猶且「不能」、「不願」身體力行競爭的民主文化，就可以看出這項條件要充分達成，需要多久的時間及多大的社會轉變。但是，朱先生所沒有深入思考的是，如果傳統理想人格的要求（例如「溫、良、恭、儉、讓」）真的與西方民主政治的人格要求（「積極參與、多管閑事」）扞格不入，那麼我們在學習民主政治的過程中，究竟要放棄多少傳統文化？要改變那些政治文化？而這些文化的改變，究竟會對既有的倫理及道德規範體系，造成什麼深遠的影響？這些問題無法在此回答，但值得所有有心人深思。

除了「基礎條件」及「政治文化」，「守法習慣之養成」及「理想主義不盛」也是朱先生分別提到的民主政治成長之條件。其實這兩項條件都可以歸入「政治文化」之中，只不過朱先生寧可再強調一遍。「守法」亦即本文第三節所言之「法治」，原本「法治」的內涵比較複雜，應該包括天賦人權、自然法的信念、法治優於人治、法律由人民代表制定、人人一律守法等等意涵，但朱先生所談的「法治」通常僅強調「法治優於人治」以及「人人守法」這兩個層面。而每當他講到守法時，總不忘強調民眾所遵守的法律未必需要經過「民意」之認可。例如英國

貴族院非經民主產生，但有權否決平民院的法律案；美國最高法院依憲法規定可對國會通過的法律進行違憲審查，而民眾不會質疑最高法院欠缺民意基礎；英美政治經常是少數執政，投票率也難得過半，但只要候選人依「法」選出、依「法」擔任公職，則其正當性絕無疑問。換句話說，「以上事例說明了民主政治的同意、多數決原則、在實際政治中並不真實。其所以能運作穩定，有賴於全民的守法習慣」（1985：25-26）。關於朱先生「法治」觀念輕忽統治正當性的問題，本文第三節已經討論，此不贅述。

至於「理想主義不能盛行」，也是朱先生一再提及的主張。朱先生認為「理想主義」與「理想」不同，因為前者依循理性、有一定步驟、並隨時可以修正；而後者出自感情企盼、不願按部就班、也不肯修正妥協。理想主義者追求完美的理想，然而一旦一個人認定自己所相信的東西絕對完美，那就不會有商量妥協的餘地，只會變得獨斷、排他。相反地，民主政治的信仰者雖然自信民主是正確的制度，卻否定絕對，拒絕排他，容許凡事不斷改善，這種態度與理想主義是截然不同的。朱先生引述美國哲學家杜威（John Dewey）的話：「最好是較好的最壞的敵人」（The best is the worst enemy of the better）講的就是這個道理。他希望發展中國家的人民要有耐性，不要輕易為了追求理想，而造成理想破滅的悲劇（1985：26）。

六、朱先生民主理念的時代意義

朱堅章先生是一位民主政治理論家，對民主政治的價值抱持肯定態度，對我國民主政治的發展也始終有著樂觀的期待。雖然如此，他卻不是一個盲目信仰民主或無條件支持民主的人。對他而言，「政府為人民而存在」乃是自古至今不變的道理（「為民」1）。君主政治在理想的情況下會照顧人民百姓，民主政治在運行良好的時候也會照顧人民。自由主義的政府可以服務人民，社會主義的政府也可以服務人民。只要民眾的福祉得到保障，政府本身是否為多數民意所支持，對

他而言似乎不是極端重要。當然，生活在二十世紀的民主時代，他願意肯定民主政治的價值，說它是各種政體中「最足以促使社會進步」、比任何政治社會都更能容忍異見、允許批評」的政體。只不過他像邱吉爾一樣，認為民主並非完美、只不過「迄今為止，人類的智慧顯然還沒有能發現比民主更適當的政治型態」罷了（1977: 7-8）。

朱先生民主理論的特色，是接受孫中山的說法，否定一般民主理論所預設的假定：人人生而自由、人人生而平等、公共事務屬於價值問題。他援引民權主義來批評西方近代民主理論的假定，並將民權主義描述成比西方民主政治更好的一種民主政治理論。從這個意義講，他可以說是將民權主義「自由化」最重要的一個代表。他的目的似乎是要為孫中山的政治主張建立一種與時俱進、吻合民主潮流的詮釋，使國民黨在台灣統治地位能夠經得起民主化的考驗，繼續發揮領導人心、帶領改革的作用。

然而，歷史的發展並未能讓朱先生如願。七〇年代中葉興起的本土反對運動，至八〇年代末期以後正式打出「台灣主體性論述」，逐漸獲得了大多數台灣人的迴響，從而徹底瓦解三民主義的支配力量，使台灣政治發展的論述由「憲政自由」走向「獨立建國」。這種論述典範的轉移，是眾多政治、社會、經濟、文化因素的輻輳，其聲勢之浩大，絕非類似朱先生這樣固守憲政民主傳統者所能抵擋。尤其朱先生的民主理論受到民權主義的影響，原本就偏於保守，而不像西方的自由派或激進派，因此與日益崇尚「自主」及「參與」的大環境也顯得格格不入。九〇年代之後，三民主義幾乎銷聲匿跡，朱先生這種連結民權主義與民主政治的學說自然隨之淡出政治舞台，徒留歷史憑弔的意義。

儘管如此，朱先生所曾經探觸的問題，仍然值得後人思考。這些問題包括：人人是否生而自由平等？民主政治是否必須假定人人生而自由平等？公眾事務是否宜於完全視為價值判斷問題，抑或必須尊重專家的客觀知識？選舉投票有無必要追求過半民意之認可，還是滿足於相對多數即可？民主政治預設哪些價值？這些價值究竟能否與傳統的道德規範取得和諧？兩者各自取捨的元素與比重又

該如何決定？凡此種種，皆為民主政治的棘手問題，它們既不會因選權普及、參與擴大而自動消失，也不會因民權主義的退位而不再構成挑戰。我們若能在這些問題的思索上有所突破，或可視為對朱先生一生學術志業的禮敬。

參考文獻

江宜樺

2001 《自由民主的理路》 台北：聯經。

朱堅章

1969a 〈霍布斯的自由觀念〉，《思與言》 6卷5期，頁 1-14。

1969b 〈洛克的自由觀念之分析〉，《國立政治大學學報》 第 20 期，頁 177-205。

1972 〈盧梭政治思想中自由觀念的分析〉，《國立政治大學學報》 第 26 期，頁 183-206。

1975 〈黑格爾政治思想中自由觀念的分析〉，《政治學報》 第 4 期，頁 47-78。

1977 〈民主政治與民權主義〉，《民權主義精義參考資料》 陽明山莊，頁 1-16。

1981 〈從實施民主憲政的基礎談我國民主憲政的成就〉，《中央月刊》，13 卷 3 期，頁 21-25。

1982 〈民權主義與當代民主思潮〉，《革命理論研究班教材選集（五）》，台北：國防部青屯幹訓班，頁 101-116。〔此文亦於同年 12 月發表於《憲政思潮》 第 56 期，頁 93-100。〕

1984 〈中山先生民權主義中的平等觀念〉 發表於「中華民國歷史與文化學術討論會」，5 月 25 日至 27 日。

1985(?) 〈民權主義的精義與實踐〉，《民權主義精義參考資料》 陽明山莊，頁 1-35。

1986 〈民主與法治〉 收入《共信與共識》 編者與出處不詳，頁 49-56。〔此文另以演講方式，於 1986 年 8 月 19 日發表於省訓團「中興學術文化講座」，見省訓團內部刊物，頁 26-34。〕

1987a 〈人權思想之起源及其基本內涵〉，《人權講習會講義》 中國人權學會，頁 1-12。

1987b 〈我們的成就、信心和當前所面臨的問題〉，《中央月刊》 20 卷 10 期，頁 33-39。

不詳 〈平等的精義〉（印刷稿），出處不詳，頁 149-156，本文中簡寫為「平等」

不詳 〈為民服務思潮〉（打字記錄稿），出處不詳，本文中簡寫為「為民」。

不詳 〈人權與民主〉（手抄記錄稿） 出處不詳，本文中簡寫為「人權」。

Locke, John

1988 *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.

Tocqueville, Alexis de

1969 *Democracy in America*, trans. by George Lawrence. Garden City:
Doubledays & Company.