

蕭高彥 著

本書榮獲
科技部人文社會科學研究中心
補助出版

西方共主義
思想史論



自序

本書的主旨是對西方共和主義作為一種思想史典範，提出政治哲學的分析。所謂的「典範」(paradigm)意指大型的觀念叢結 (complex of ideas)，源於思想家對形上學、倫理觀、人性論、行動理論乃至政治制度等議題深入探究後，所產生的巨型論述系統。它們會形成核心的觀念詞彙以及政治想像，並構成政治場域的意義脈絡。雖然西方的政治思想流派繁多，但真正具有「典範」意義的，並不多見。

史學家波考克在其振興當代共和主義學術研究的鉅著《馬基維利時刻》(*The Machiavellian Moment*)一書的第一部分，以宏觀的視野分析中古後期政治論述的競爭典範，作為理解共和主義興起的背景。他指出，在公民人文主義勃興之前，中古後期西方的兩大政治論述典範，其一以「習俗」(custom)，另一則以「神恩」(providence)為核心。所謂的習俗，其實便是社會學家韋伯所提出的傳統統治型態，中古後期以普通法為最重要的代表。政治社會習俗之所以被接受並服從，在於其為傳之久遠的祖宗常法。而由於長期以來對於特殊環境與問題的回應，使得這些習俗累積了無數代人們的經驗，並形成了實踐智慧的來源。另一個政治論述典範，則是以救贖為核心的基督教，基於上帝統治世界的神恩概念而開展出的神學政治論。基督教雖然以上帝之城的終極降臨為主要關懷，但由

於上帝支配世界，所以俗世的事件仍然會以上帝的意志為基礎，而開展出一種此世時間的序列。也就是說，基督教以彼世的救贖角度，建構了一種具有連貫意義的俗世史(*saeculum*)。

共和主義者在現代初期所引導的人文主義轉向，將西方人的注意力自傳統習俗或神學的俗世史，轉而關注此世政治社會自身的獨特意義。關於共和主義的最初發展，波考克認為可追溯到西元1400年前後，米蘭大公維斯康地(*Giangaleazzo Visconti*)家族勢力急速擴張進入托斯卡尼區域，對佛羅倫斯產生了重大的政治威脅，並運用凱撒主義與王權觀點來證成其政治擴張。與之對抗的佛羅倫斯人文主義者遂重新發現亞里斯多德《政治學》的價值，建構行動生活(*vita activa*)的政治理想，倡議古典共和主義的自由、公民身分、公民德行以及政治參與等理想，以共和價值來對抗維斯康地家族的霸權論述，促成了共和意識的萌芽。承繼此公民人文主義傳統，馬基維利建構了第一個現代共和主義體系，之後通過英國內戰以及美國、法國大革命等重大歷史事件的影響，逐漸產生了與古典時期完全不同的現代共和主義論述，基本精神在於強調公民參與對於政治價值創新以及秩序興革的重要性。波考克認為，在現代政治思想中，能夠與共和主義相抗衡的唯一典範，只有後起的自由主義。

本書以共和主義思想家理論體系的闡釋為主軸，並且輔以思想史脈絡以及時代問題意識背景。對於西方共和主義思想，全書分析了亞里斯多德、西塞羅、波利比烏斯、馬基維利、孟德斯鳩、盧梭、美國與法國大革命的共和論述、康德與黑格爾，以及當代共和主義者鄂蘭與史金納的理論，最後並以共和主義角度剖析台灣的憲法政治。大部分篇章雖曾陸續發表於專業的學術期刊，但在本次集結成書的過程中，筆者除了對歷年的論述去蕪存菁、匡漏補遺，並特別為本書撰寫第一、二章，以強化古典共和主義的比重。另外，

也對比較早期所撰有關黑格爾的兩篇論文大幅增刪，合併成第九章，以期符合共和主義的詮釋觀點。〈導論〉則對全書的基本論旨提出提綱挈領的說明。在書末參考書目中附有相關論文的原始出處，有興趣的讀者可以參閱比較。

學術研究有多種可能取向，筆者個人則以爬梳政治思想的內在理路為職志。所以，相較於一般歷史敘述，本書對於個別思想家將提出篇幅較長的理論分析。這或許是筆者早期研究黑格爾思想所形成的習慣。對黑格爾而言，思想之目的是將經驗系統化，是以，後起的哲學家需要對之前的思想掌握其整體精義，方能進一步發展自己的哲學體系。筆者雖注重經典作品的義理闡釋，然而，這並不意味著在方法層次固守傳統的經典注疏派的觀點，或主張經典的神聖性。筆者並不認為共和主義(或任何政治思潮)是思想家在面對某些永恆的問題(例如「何謂正義？何謂自由？」)加以提問並做哲學思辯。相反地，筆者在研究共和主義的過程中，受到「劍橋學派」史學家波考克與史金納的影響，認為政治思想必定根源於特定歷史環境中的重大議題，並且會受到同時代先後的競爭論述的交互影響。然而，筆者主張，一流的政治思想家與其他人不同之處在於，面對同樣的歷史情境時具有高屋建瓴的觀照能力，建構典範並創造政治觀念，對於當時的政治論述乃至其後的政治想像產生影響。一流的思想家既然具有此種系統化的能力，後進研究者在仰之彌高之餘，自然應力求鑽之彌堅、深入理解。

筆者在耶魯大學所完成的博士論文處理德國思想家黑格爾的《法哲學原理》，分析取向以1980到1990年代相當具有影響力的社群主義與自由主義的論辯為基礎。返台初期自然也順著這樣的學術取向繼續研究，並將注意力轉到當代社群者如泰勒、麥肯泰以及沈岱爾的相關理論。然而，大約在1990年代末期研究馬基維利思想

時，在廣泛閱讀相關文獻之後，逐漸脫離原來感興趣的馬基維利與現代「國家理性」的議題，而確立了以共和主義作為研究的主要課題。目前所集結的各篇章，便是這一階段的研究成果。至於歷年來其他研究方向的學術論文，如社群主義、國家認同以及多元文化論等議題，為求全書意旨的統一性以及篇幅所限，並未收錄進來。

本書的主旨是對西方共和主義思想提供全面性的觀照以及系統性的分析，但由於各章均係可以獨立成篇的學術論文，對個別議題有興趣的讀者不一定需要從頭到尾通讀全書，而可以獨立閱讀各章，並參考註釋中所引用的其餘章節及相關文獻。另外，本書大部分內容都是對經典的疏義，分析時不可避免地需要預設對於原始文本具有一定的熟悉度。所以，讀者若對原典有所理解，將有助於了解本書的意旨，並形成個人批判性的反思。全書處理的內容包含了許多西方重要思想家，若論述有疏漏之處，敬祈方家不吝斧正。

筆者所任職的中央研究院提供了優良的研究環境以及豐沛的學術資源，是本書得以完成的基礎。而如同許多當代台灣學者，筆者也持續地執行行政院國家科學委員會的專題計畫，透過計畫的規劃以及進度的控管，也讓研究者得以安排自己的研究道路並往前邁進。對此筆者敬致謝忱。

本書的醞釀與寫作過程超過10年，聯經的林載爵先生早在1990年代末期便邀請著書，但筆者一直持續研究共和主義傳統，總覺得還有尚未探索的議題。一直到這兩年在中研院學術諮詢總會的兼職，與王汎森副院長有較多請益討論的機會，在他的敦促下，終於使筆者暫時放下其他研究計畫，完成此書的集結修訂工作。

學術研究是一個無止境的探索過程，筆者受惠於許多先進以及朋友的砥礪。感謝恩師吳庚教授引導進入政治思想史研究的領域。中研院人文社會科學研究中心「政治思想研究專題中心」歷年的同

仁，包括郭秋永、錢永祥、蔡英文、蘇文流、張福建、陳秀容、陳宜中、陳嘉銘等諸位先生女士，在無數次研討會中的意見交流，使本書各篇章得以逐步完成。國內政治思想學界人口並不大，但彼此之間的交流卻頻繁與豐碩。筆者特別感謝東吳大學黃默教授、台灣大學陳思賢教授、政治大學孫善豪與葉浩教授、台北大學許國賢教授、中山大學曾國祥教授、成功大學梁文韜教授等先進與益友，在筆者寫作過程中所給予的支持與評論。另外，《政治與社會哲學評論》創造了一個跨學科的平台，讓筆者受益匪淺，特別是顏厥安、張旺山以及謝世民諸友來自不同領域的學術見解。學長江宜樺教授現在雖然已由思想進入行動領域，但與之多年的共同問學，對本書早期架構之形成有莫大的助益。林毓生先生在本世紀初所主持的〈公民社會基本政治社會觀念研究〉國科會大型整合計畫，創造了一個難得的學術平台，使筆者在探討西方共和思想史時，有機會與不同領域的學者溝通討論，從而確立了基本的詮釋觀點。

本書的大部分內容都在筆者於政治大學政治學系開設的課程之中，通過與學生共同研讀及討論原典而慢慢成熟，這也反映了在思想的領域中，教學相長是一個顛撲不破的真理。由於歷年的學生很多，無法一一列舉，其中也有不少同學曾經擔任兼任助理，包括賴芸儀、廖斌洲、許文薰、蔣馥朵、邵允鍾、駱怡辰等。而在各篇論文撰寫的過程中，歷任的國科會研究計畫專任助理劉錦綾、鄭嘉、張素忍、楊尚儒以及吳以喬等，耐心地配合筆者寫作打字的習慣，並且仔細校對，最後還有李國維的排版與校讀，筆者感謝他們的協助。

人生的活動以圓滿的家庭生活為基礎。愛妻修也是學術中人，對於學術研究的甘苦知之甚深，所以一路走來我們始終彼此互相扶持，無話不談。小兒漢思在過去這十多年，也從幼兒成長為一個英

挺的青年。我的父親蕭功伯先生與母親蕭蔡華女士，營造了溫馨和樂的家庭，並支持筆者學術研究的選擇。父親一直鞭策我應「立言」，也希望能夠閱讀我的著作，只可惜由於計畫的拖長，使得本書問世時，他已經來不及見到。筆者謹以此書作為對家父之懷念。

蕭高彥 識於學思齋

2012年秋

目次

自序	i
導論 共和主義的系譜	1
一、前言	2
二、共和主義的意義及基本信念	3
三、古典共和主義	5
四、現代共和主義的兩種進程	8
五、共和主義的式微	16
六、共和主義的復興	19
第一章 亞里斯多德與共和政制	23
一、前言：西方共和主義之淵源	24
二、思想脈絡：希臘城邦的民主理念	26
三、政治學：德行、明智與立法	31
四、城邦與「政治統治」：《政治學》第一卷	36
五、公民身分：政治統治的民主要素	39
六、「政制」與統治團體：城邦政治秩序的寡頭要素	46
七、政體分類及討論	54
八、共和政制、中間政制與立法家的混合藝術	59
九、公民德行	68

十、結語：共和主義與民主政治	72
第二章 羅馬與西方共和主義之奠基	75
一、前言	76
二、波利比烏斯：致用史學、政體循環與混合憲政	77
三、西塞羅的《論共和國》	85
四、結語	100
第三章 西塞羅與馬基維利論政治德行	103
一、前言	104
二、西塞羅論述的脈絡及分析架構	106
三、西塞羅論基本德行	109
四、西塞羅論效益	116
五、馬基維利政治道德論的基本取向	122
六、馬基維利論政治德行	126
七、馬基維利主義與現象世界的政治邏輯	130
八、規範論與秩序論：政治道德的兩種典範	136
第四章 馬基維利論現代共和的政治秩序	141
一、前言	142
二、馬基維利政治秩序論之相關文獻	143
三、馬基維利政治秩序論的基本範疇	147
四、馬基維利論政治秩序之構成	154
五、公民共和主義和政治決斷論？ ——馬基維利政治觀的現代意義	162

第五章	盧梭的民主共和主義	167
	一、前言	168
	二、普遍意志與政治權利——共和原則之證成	169
	三、政府之特殊利益	178
	四、激進民主與政治神學	184
	五、盧梭理論建構之檢討	189
第六章	盧梭論立法家與民族文化	193
	一、前言	194
	二、立法家：議題的脈絡及其人格特質	197
	三、立法家以及政治空間之建構	200
	四、立法家的創建行動與憲政體制之二元性	204
	五、民族精神與公民結合作為政治現實性之動力	212
	六、結語	216
第七章	《聯邦論》中的兩種共和主義	219
	一、兩種共和主義	220
	二、超越孟德斯鳩：從古代到現代共和	222
	三、憲政共和主義：隱蔽的人民	228
	四、民主共和主義：人民正身的展現	237
	五、制憲權的馴化：審議民主或正當性的持續奠基	247
	六、結語	255
第八章	從共和主義到革命憲政主義：西耶斯的制憲權概念	257
	一、前言	258
	二、國民、憲法與制憲權：基本概念之初步考察	260

三、制憲權作為政治／法律概念：西耶斯的革命憲政主義	268
四、西耶斯制憲權理論的自由主義精神	275
五、惡性循環的克服與再現	283
六、國民／民族建構的歧義：從構成論到歷史主義	286
第九章 歷史理性中的共和理念：黑格爾與憲政國家	295
一、前言	296
二、德國觀念論與共和主義	296
三、市民社會的辯證與整合	301
四、國家作為「理性公民共同體」	303
五、「合理愛國主義」	312
六、合理愛國主義與歷史辯證	320
七、結語	324
第十章 共和主義、民族主義與憲政理論： 鄂蘭與施密特的隱蔽對話	327
一、前言	328
二、問題的出發點：馬基維利的政治創建論	329
三、施密特的憲政理論：民族之政治決斷與制憲權	332
四、「權力屬於人民，權威存在憲法」： 從政治神學到羅馬共和主義	340
五、超越決斷式制憲之外：美國立憲的延續性立憲	350
六、共和主義與民族主義之憲政原則	357
第十一章 史金納與共和自由概念	361
一、政治自由的意義	362

二、史金納論述之脈絡：柏林的消極自由論	365
三、史金納對柏林自由論之回應	369
四、史金納對馬基維利思想之詮釋	373
五、法律的功能、目的及其根源	378
六、共和主義論述的典範競爭	385
第十二章 共和主義與台灣的憲法政治	389
一、前言：憲法政治的理論	390
二、制憲與直接民主：國民主權的兩層理論意義	393
三、台灣憲法政治之過去：民主與憲政主義的歷史辯證	395
四、陳水扁時期的憲改工程：「憲法持續革命」或準制憲？	404
五、檢討與展望	411
結語 共和主義與當代社會	419
參考書目	425
一、外文部分	425
二、中文部分	441
索引	447
人名索引	447
概念索引	449

導論

共和主義的系譜

一、前言

共和主義(republicanism)乃為西方政治思想傳統中歷史最悠久的觀念之一。當前各國名稱中有著「共和」一字的，不在少數，尤其當國家獨立建國運動所推翻的舊政權為君主政體時為然。在這個意義上，共和乃是與君主政體相對立的政治體制，並以獨立自主以及政治自由為根本的政治價值。然而，悠久的歷史以及官方文件上出現的頻率並不保證相應之現實影響力。事實上，共和主義自19世紀中葉以後便逐漸式微。我們所熟悉的現代意識型態，如自由主義、民主思潮、民族主義以及社會主義等，取代了歷史悠久，但卻似乎難對現代社會的人類情境提出針砭，並對未來提出願景之共和主義。

是以，1970年代的政治理論文獻，少有關於共和主義之討論。但1970年代中期以後，共和思想逐漸復興，並蔚為風潮。這個轉變的理論背景在於，自由主義與社群主義(communitarianism)的論戰中，共和式政治社群觀念得到學者的重視，成為社群主義者訴求的典範之一。社群主義者在批判自由主義過分強調原子式個人主義、程序正義以及政治生活的工具性格之餘(Sandel, 1984a)，有必要提出較積極的政治社群理想。回顧西方政治思想史，可歸納出三個主要的政治社群觀：保守主義式政治社群、共產主義式政治社群以及共和主義式政治社群。德國浪漫主義為保守取向之代表，它嘗試恢復人際之間直接情感的社群(*Gemeinschaft*; community)以克服現代社會的異化情境。但英美思想界向來對此種具有集體主義傾向的社群論有所保留。另一方面，馬克思主義的理想社會始終未曾在東歐社會主義國家落實，更隨著社會主義陣營的解體而煙消雲散。於是

古典共和主義的共同體理念便被標舉為足以與自由主義社會觀相抗衡的政治社群理論(Gardbaum, 1991: 719-732)。

以下就基本信念、歷史發展與當代意義三方面分析共和主義與現代政治，提出全書綱領。筆者主張，在古典共和主義轉變為現代共和主義時，由於思想家強調之重點不同，產生了兩種具有緊張性之典範：一為激進的民主共和主義，主張建構被治者與統治者的同一性，從而使人民成為唯一可能的主權者；另一則為憲政共和主義，強調法治觀念以及相應的權力分立憲政體制。二者各有其理據，對現實政治也產生了完全不同的影響。19世紀以後政治意識型態發展的關鍵課題之一，便是自由主義對兩種共和主義典範的吸收與批判。而當代政治理論中的審議民主與爭勝精神乃是共和主義兩個最重要的思想資產，並對現代公民社會政治觀之建構仍具有參考價值。

二、共和主義的意義及基本信念

共和主義完整之表達方式為「公民共和主義」(civic republicanism)。而就其原始意義而言，civic以及republic指涉的都是環繞著希臘羅馬古代城邦共同體所形成的觀念：civic源於羅馬的*civitas*，可上溯到希臘的*polis*；republic則淵源於拉丁文的*res publica*。在近代社會領域興起之前，西方政治思想傳統的主軸乃是以公民為核心之政治共同體(希臘的*koinonia politike*，羅馬的*societas civilis*)論述，所以我們可以將共和主義視為古典政治哲學的主要資產(Ritter, 1983; Riedel, 1984: 133-137; 1996)。

整理學者之分析(Isaac, 1988; Sunstein, 1988)，共和主義的核心價值包含了自主性(autonomy)、政治自由(political liberty)、平等

(equality)、公民身分(citizenship)、自治(self-government)、共善(common good)、政治作為所有成員參與審議(deliberation)的公共過程、愛國情操(patriotism)、公民德行(civic virtue)以及克服腐化(corruption)等。所謂的自主性乃指不被支配的自由狀態，這除了政治共同體對外不受強敵的奴役外，更意味著對內全體公民不受少數統治菁英的專斷支配，而能平等地在法治架構中自由議決公共事務。共和主義思想家區分公私兩個領域，並將政治事務隸屬於公共領域且具有優越性；公民必須依照彼此能夠接受的共善觀念來審議政治事務，私人利益不應涉入公共事務的考量。共和主義並強調政治活動的優越性，主張唯有在公民參與公共事務的議決時，才有可能透過溝通論辯而超越個人私利的範圍，並建立追求共善的德行。公民自治的政治制度，並非自然而致，而是在人性以及制度易趨腐化的傾向下，通過個人的德行典範或制度的運作加以克服，方有可能維繫公共生活的持續繁榮，並彰顯其存在價值。對共和主義思想家而言，能夠保障政治共同體全體公民獨立自主，並實施自治的政治制度，乃是最佳體制。而當公民認知到其個人福祉和自由與政治體制間的緊密關係時，愛國情操便油然而生，所以共和主義思想家重視愛國情操對於凝聚公民意識的重要性(Viroli, 1995)。

共和主義最有代表性之思想家包括了：古希臘的亞里斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)、古羅馬的西塞羅(Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.)以及波利比烏斯(Polybius, 約200-118 B.C.)、義大利的馬基維利(Niccolò Machiavelli, 1469-1527)，英國的彌爾頓(John Milton, 1608-1674)、哈靈頓(James Harrington, 1611-1677)以及英國內戰時期的「共和派」(commonwealthmen)；法國的孟德斯鳩(Charles-Louis de Secondat Montesquieu, 1689-1755)、盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)、西耶斯(Emmanuel-Joseph Sieyès,

1748-1836)以及托克維爾(Alexis de Tocqueville, 1805-1859)；以筆名普布利烏斯(Publius)發表《聯邦論》之美國思想家麥迪遜(James Madison, 1751-1836)、漢彌爾頓(Alexander Hamilton, 1755-1804)以及激進思想家潘恩(Thomas Paine, 1737-1809)；德國哲學家康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、黑格爾(Georg W.F. Hegel, 1770-1831)以及青年馬克思(Karl Marx, 1818-1883)等。至於發揚共和主義傳統的當代學者，則有政治理論家鄂蘭(Hannah Arendt, 1901-1975)、史學家波考克(J.G.A. Pocock)、史金納(Quentin Skinner)、哲學家佩提(Philip Pettit)以及法學家桑士坦(Cass Sunstein)等。我們自無法於簡短的篇幅中完整地論述個別思想家之理論內容，而僅能就各思想家最具原創性的論點提綱挈領地加以闡釋，以說明共和主義思想之內涵，並進而探索其當代意義。

三、古典共和主義

亞里斯多德的《政治學》，乃共和主義論述的理論淵源。他主張理性言說是人有別於其他動物的獨有天賦，這使得人類能夠辨識正義與利害，並形成了政治生活(江宜樺，1995a、1995b)。基於此種「人是政治動物」的觀點，城邦或政治共同體之目的乃通過公民之溝通審議而追求最高最廣的善。關於理想的政治秩序，亞里斯多德提出了「政治統治」(political rule)的概念，其對立面乃主奴之治以及家計管理：主奴之治存在於天賦能力強者與弱者之間，其方式為不平等的支配；家計管理乃家庭中家父長的父權支配；政治統治則是施行於城邦之中，平等的公民之輪流統治。在政治統治的觀照下，政治共同體所共者為統治活動，並使它得以與其他共同體(家庭、氏族等)明確地區隔開來。

「統治」之基本特色在於區分統治者及被治者，而二者所具備之德行(*arete*; *virtue*)顯然有別：統治者應具備的乃是以實踐智慧為首的積極德行，而被治者則應有節制的消極德行。只有在政治統治之中，透過公民輪流成為治者與被治者，積極與消極兩種德行方有可能同時發展，互相補足，使「政治生活之目的在於促進公民德行」的理想得以落實。而亞里斯多德理想的「共和政制」(*politeia*; *polity*)則由於混合了寡頭與民主政體，成為能夠實現政治統治的最佳實際可行政體。

亞里斯多德用「自足」(*autarkia*; *self-sufficiency*)來統攝其政治理想；但自足並不是一種個體孤獨的生活，因為人既有政治之本性，便需要有同邦之人共同生活，特別是公民間之情誼(*philia*; *friendship*)，方有可能達到一種共同的自足狀態。但是他強調政治共同體的構成必須要有一個界限，而不能無限制地擴展。亞里斯多德所主張的有限度而自足的共同體理想，構成古典與現代共和主義的主要分野。

亞里斯多德的實踐哲學可能是思想史上最豐富且複雜的古典共和主義理論，但在制度面真正影響歐洲歷史進程的，則為羅馬共和政制。羅馬共和主義所標舉的主要價值是“*liberta*”（政治自由），究其意涵，一方面指政治共同體必須獨立自主，不受外力支配；另一方面則指政府形式必須是共和體制。共和政體的對立面是一人統治的王政(*monarchy*)，因為羅馬人將王政視為一種不平等的支配關係，其中的成員缺乏自由，而處於被奴役狀態(Wirszubski, 1968: 5)。與王政對照之下，羅馬共和主義的基本精神乃得以彰顯，也就是西塞羅所提出的著名主張：「公共事務(*res publica*)乃人民之事務(*res populi*)，但人民不是人們某種隨意聚合的集合體，而是許多人基於法律的協議性(*iuris consensu*)和利益的共同性(*utilitatis*)

communione)而結合起來的集合體(*sociatus*)。」(Rep. I: 39)西塞羅並強調，共和主義的真正精神乃是，公民在法律架構之中共同參與公共事務的審議(*concilium; deliberation*)，並達成階級之和諧(*concord*)(蔡英文，1999: 80-81)。

西塞羅將「人民」的概念引入其定義中，而且羅馬的公民資格範圍比起希臘要更為廣泛，因而預留了民主的共和主義論述發展之可能。另一方面，羅馬共和主義比希臘思想更為強調依據自然法之正義觀念所建立的法律體系對保障社群共同利益以及政治自由的重要性。在實踐上，羅馬的共和政制仍然以貴族世家所形成的統治階層為主，一般公民的自由雖受法律保障，其政治權利也能通過護民官而加以爭取，但是統治權的實際行使，仍以具有聲譽以及權威的望族後裔較有機會與聞(Wirszubski, 1968: 14, 36-37)。羅馬貴族的理想，乃在於贏得公共職務以及參與公共生活，並通過這些活動來完成服務國家的偉大行爲，展示其德行以獲致榮耀(Earl, 1967: 35)。

在政治制度方面，羅馬共和主義的主要貢獻是建立了「混合憲政」(*mixed constitution*)的理想，主張王政、貴族以及民主政體三者，就其簡單的樣態都容易濫權與腐化，並導致政體之循環變遷。唯有國王、貴族與平民三者同時並存於憲政體制之中，並通過權力平衡(*balance of power*)才能保障社群集體的 political 自由，並克服政體循環變遷的宿命，得以長治久安。史學家波利比烏斯在其《歷史》第6書提出這個混合憲政的理論，對其後歐洲憲政主義產生了深遠的影響。

本書第一、二章分析了亞里斯多德、波利比烏斯以及西塞羅的共和理論。值得注意的是，「共和」概念的建構係對雅典民主的修正：一方面接受民主派的核心政治價值如公民間之平等以及德行等，但對於民主易導致「極端民主」的疑慮，則是古典時代思想家

普遍抱持的觀點。所以，亞里斯多德主張混合民主制與寡頭制，羅馬人則主張混合王政、貴族制與民主制，它們都是通過權力平衡的機制來達到長治久安的效果。

然而，西方古典時期尚乏明確的「憲法」(constitution)概念，所以混合憲政還是一種權力體制。更確切地說，古典政治哲學以亞里斯多德提出的「政制」(regime)概念作為核心，他並指出「政制是對具有權威性官職安排所產生的秩序」，而「統治團體(*politeuma*; governing body)即為政制」。這個政治概念成為希臘與羅馬古典共和主義討論政治制度安排的基礎，也是本書前兩章致力加以探討的主題。

至於現代共和主義，則隨著共和意識與西方在中古時期所形成的憲法以及代表等觀念結合之後，逐漸產生完全不同的分析取向。

四、現代共和主義的兩種進程

綜合上節所述，古典共和主義傳統主張，公民所共享者為統治與「政制」，目的則為追求最高且最廣的共善，也就是在法律的架構之中通過自治而培養德行。古典共和主義雖有崇高之理想，但也有其理論上的限制(Yarbrough, 1979: 68-69)。首先，公民所共者為統治活動，能夠參與審議公共事務的人數自然有其限度；其次，政治統治之核心在於公民德行的培育，因而對公民的素質要求很高，益發增加公民身分之排他性。由於古典共和主義對公民身分在質、量兩方面均有嚴格限制，其理想中之政治共同體自然也是小規模的社群，是以一般認定在古代城邦解體之後，古典共和理論便不再是實際可行的政治理想。現代社會以身分平等為前提，消弭社會階層，擴大公民資格之範圍，普遍平等的法律取代了培養公民德行的

倫理規範。其結果乃是，隨著近代以來公民資格之擴大，反而導致了其參與性、理想性之降低。共和主義者如何面對此社會發展趨勢，並建立符合現代情境的共和理論，乃成爲思想史上一個關鍵的課題。

文藝復興時代佛羅倫斯思想家馬基維利衝決了中古經院哲學自然法體系之網羅，成爲第一個在世俗化的條件下，以此世導向重新進行政治理論建構的思想家。其共和主義與古典理論有兩個巨大的差異：第一，他著重分析政治秩序的創建議題，而非其倫理目的；第二，他所倡導的共和體制爲一「平民國家」(popular state)，並主張唯有平民積極參與政治過程，共和國方有可能獲致偉大榮光。在這兩個議題上，馬基維利顛覆了亞里斯多德之目的論以及「自足」的政治理想。

對馬基維利而言，政治秩序及良善法律無法自然生成，必須由外在力量加以創造。他所提出的共和體制在滿足人民參與統治的要件之後，期望政治權威的行使仍能如王政一般有效能。也就是說，《君主論》中所討論的君主權力仍然存在於共和體制之中，但是經過了制度化的中介過程，成爲不與政治自由相抵觸的政治權威(Crick, 1970: 19)。此種權威至少有三種存在樣態：第一，政治秩序特別是共和體制無法自我生成，必須由創建者(founder)透過其超卓之德行而加以創造；第二，共和政制平時運作時，政治權威由人民所享有，但在緊急狀況發生時，則必須依照憲政的程序指定獨裁者(dictator)，在特定的時間之內集中權力於一身，以期消弭緊急狀況；第三，共和政制逐漸腐化時，有必要實行定期的改革，而「將事務帶回其根源」有賴於具備卓越德行的政治領袖作爲楷模所產生的風行草偃之效。馬基維利關於城邦創建者及其政治藝術之論述，試圖結合一般認定無法相容的統治概念(一人統治以及民主共和)，

並針對於古典目的論所表達出城邦政治統治的「自然」性格，力主公民自治的歷史性與被創造的「非自然」性格(Oldfield, 1990: 34-35; Pocock, 1975: 8-9, 74-80)。

馬基維利另外一個革命性主張乃是，共和國欲維持其政治自由，必須持續擴張，而這又有賴於將一般平民整合到政治軍事領域之中。這個政治參與的主張，相對於古典共和主義傳統，賦予了平民遠為重要的政治作用。馬基維利並進一步否定古典理論階級和諧之觀點，強調平民與貴族的持續衝突乃是羅馬共和得以繁盛強大的主要原因。免於階級衝突的唯一方法是統治菁英採取鎖國政策，追求完全的自給自足，避免與外界接觸，並杜絕一般平民政治參與的管道。由斯巴達與威尼斯的例子來看這種政策是可能的；但對馬基維利而言，由於缺乏平民參與，此種閉鎖性的寡頭共和無法完成偉大的成就與榮譽，終將不敵歷史之變遷而衰落。

馬基維利直接挑戰基督教的倫理觀以及古典自然法，在那個時代引起了巨大的波瀾。在宗教改革時代，有兩個思想史脈絡型塑了「馬基維利主義」(Machiavellism)作為一種違反倫理道德、只為目的的不擇手段的邪惡學說之刻板印象。其一為天主教反宗教改革(counter-reformation)的西班牙思想家如Giovanni Botero(1540-1617)，一方面批評馬基維利的反基督教思想，另一方面又運用馬基維利的權力政治觀來證成當時逐漸崛起的民族國家絕對君主的政治主導權，從而建構了「國家理性」(*regime di stato; raison d'état; reason of state*)的理論傳統(Meinecke, 1962: 65-89)。

另一個使「馬基維利主義」污名化的更為重要的歷史脈絡，則是法國16世紀下半葉的宗教戰爭中，新教的雨格諾教派(Huguenot)將1572年的「聖巴托羅繆之夜慘案」(Massacre of St. Bartholomew's Day)，歸因於原籍義大利的王太后Catherine de Medici，發動了大規

模的意識型態宣傳戰貶抑義大利。其中，Innocent Gentillet(1535-1588)於1576年刊行《反佛羅倫斯人馬基維利》(*Contre Nicolas Machiavel Florentin*)一書，將屠殺與內戰之責任追究到馬基維利所主張的無神論、反道德精神，以及在臣民之間散播衝突。此後「馬基維利主義」就被長期地污名化(Meinecke, 1962: 49-56)。

不過，半個世紀之後的英國內戰時期，在英國「共和派」與保王派的鬥爭中，由於聚焦到自由議題，馬基維利共和主義所闡揚的政治自由論述卻發揮了重大的影響(Skinner, 1998: 13-27)。其中哈靈頓批評當時霍布斯所建構的國家與主權概念為「現代治國智慧」(modern prudence)，其結果是殘害自由的虐政。相對地，哈靈頓稱揚馬基維利的政治理論意在恢復「古代治國智慧」(ancient prudence)，其目的是建立一個高於人治的「法律帝國」(empire of law)；後者遠較前者優越。這使得共和主義在英國內戰時期蔚為風潮，並且影響到美國的獨立建國與立憲時所標舉的共和精神(Pocock, 1989: 104-147)。英美共和主義者與歐陸國家主義者對馬基維利思想的不同運用方法，構成西方近代政治思想史一個重要而有趣的議題。

馬基維利以政治現實主義重構共和思想，盧梭的社會契約論則在規範層次確立共和以及激進民主作為現代政治共同體不可或缺的正當性原則。其民主共和主義建基於一個預設：行動者(全體人民)不會有意地自我傷害，所以主權必須通過人民集體的普遍意志(general will)來構成，而由於人民不會自我傷害，普遍意志亦不可能傷害任何成員。唯有在此種依普遍意志實施民主自治的共和政體中，個人自由方有可能得到最充裕之保障。相反地，國王或貴族掌握政治權力時，卻極有可能會為了私利傷害全民福祉。所以盧梭主張，只有民主共和政體才是唯一具有正當性的憲政體制，而公民參

與主權運作的立法過程，也是保障其個人自由唯一有效的途徑。在這個基礎上，盧梭建立了公民政治參與及其個人自由之緊密關連 (Miller, 1984: 105-122)。

盧梭的共和主義論述乃通過社會契約論來建立政治共同體的普遍意志，以作為正當性與法律之根源。社會契約能夠從個別的私人創造出一個具有公共人格(即普遍意志)的道德共同體，而普遍意志之運作便構成法律。唯有在此種共同體中，公共利益主導著一切，「公共事務」才真能名符其實。盧梭對他的政治權利原則最簡明的一句話乃是「一切正當的政府都是共和制」(《社會契約論》第2書第6章)。

然而，政治共同體存在著特殊性的公共力量，無法經由普遍性法律直接加以控制。為了要讓法律所規約的政治共同體由可能條件發展成現實性，公共力量必須由代理人(政府)加以執行。但政府的存在理據引發了普遍意志與政府活動間之可能矛盾，因為政府極有可能因為擁有公共力量而濫權並破壞普遍意志的正當性原則。為此，盧梭的政府論進一步建立了激進民主的原則，以抗衡政府濫權之可能性。

盧梭因而主張各種形式的政體均需以民主過程來設置並控制政府。但對古典政治哲學而言，民主乃是一個特定的政體，也就是多數的平民統治，它如何可能成為所有其它型態政府的正當性根源？盧梭提出唯一符合社會契約的政府建制方式乃是，在社會契約創造出普遍意志作為主權者之後，主權者由於其至高無上的絕對力量，能由普遍過渡到具體，由主權轉化為民主，指定特定的政府官員之後，再轉變回普遍意志的樣態。這個理論進程的原創處，除了賦予主權者一個真正至高無上的權力之外，同時賦予民主以一種基源性功能。民主制不再是如古典政治哲學所論述的，由多數平民支配的

特定政體，而是任何政體在建制政府時必須經歷的環節。

盧梭的理論顛覆了政府除了全體人民同意之外任何其他可能的正當性理據，因為他將所有政府視為一種「臨時政府」，並主張通過公民的定期集會，來制衡執政者可能濫用政府所擁有之公共力量。公民集會乃人民主權直接展現其權能的時刻，這意味著民主的實質正當性優位於(甚至取代了)程序正當性，成為盧梭思想最為其後憲政主義者所詬病之處。

盧梭本人對人民普遍意志的不穩定性亦有所警覺，所以依據古典政治哲學的精神，發展了偉大立法家創建民族文化的理論，以使人民的政治決斷能有一持續的文化脈絡。本書第三至第六章探討馬基維利如何突破了古典人文主義的價值體系，形構了現代政治秩序論述，以及盧梭建構民主共和理論的思想進程。盧梭的民主共和主義繼承了馬基維利對人民的正面評價，並朝著激進的方向發展，建構了人民主權的民主原則，直接影響了法國大革命及其後馬克思的革命論述，這是現代共和主義的第一種理論進程。現代共和主義的另一種進程則可見於孟德斯鳩、美國立憲先賢、西耶斯、康德以及黑格爾的論述。他們偏向制度建構，繼承古典共和主義混合政體的精義，並將之與現代憲政體制相結合。

孟德斯鳩否定馬基維利將政治秩序的根源歸因於創建者一人德行之觀點，回歸羅馬的自然法理論，將馬基維利的「開端」(*principe*)轉化為探究各個政體之「原則」(*principle*)。他將傳統六種政體的區分改變為四種：共和(其中包括民主以及貴族兩政體)、君主，以及專制(*despotism*)。民主政體的原則為德行、貴族政體的原則為節制、君主政體的原則為榮耀，而專制政治則是以恐懼為原則。孟德斯鳩似乎認為前述這些政體均為傳統式的，均有其限制(專制政體更是一無是處)。他主張政治自由只存在於寬和政府

(moderate government)之中，而權力分立(separate of powers)原則乃是寬和政府的根基所在。

孟德斯鳩心目中的寬和政府，則是當時英國的政治體制，並據以提出著名的三權分立理論。他改變了羅馬混合憲政論所主張三種政治力量或統治團體互相牽制的觀點，而提出憲政體制之中互相制衡的三種政府職能的現代觀點。孟德斯鳩指出，唯有英國的制度是以政治自由為目的，因為它將三種政府權力——立法權、行政權以及司法權分屬於不同機關，並彼此牽制，從而確保了政治自由（《論法的精神》第2卷第11章）。換言之，對孟德斯鳩而言，政治自由乃通過三權分立的寬和政府加以保障，而與追求德行的共和民主沒有關連。另一方面，他首先運用類似現代社會學的分析觀點來解釋各種體制的自然環境與文化基礎，並指出四種政體都是基於傳統社會條件所產生的制度，唯有自由的三權分立憲政體制方為符合現代商業社會溫和精神的政治制度。

美國與法國兩次大革命對現代共和主義的落實產生了關鍵性的影響。孟德斯鳩所開啓的憲政共和主義深刻影響了美國大革命的進程。麥迪遜提出的「擴大共和國」(extended republic)理念，主張以參、眾兩院的雙重代表(dual representation)和聯邦制度來解決統治廣土眾民國家之中，政治自由與國家統一性所可能發生的矛盾，進一步充實了現代共和主義的豐富內涵。所謂擴大共和，乃是相對於直接民主。由於後者容易導致多數暴政，所以麥迪遜反駁了盧梭等思想家認定民主共和與代議原則無法相容的激進觀點，主張擴大共和國必須通過代表來治理。唯有代表的數量恰當，議事才能深入，而且他們可以互相讓步而達成協議。麥迪遜的主張，承繼了古典共和主義追求共善反對派系的精神，同時兼顧到現代國家廣土眾民的特色，成為將共和主義精神落實於現代國家最成功的典範(陳思

賢，1993：94-9；張福建，2001；錢永祥，2001：237-269）。本書第七章探討了《聯邦論》中，以憲政共和主義為本、民主共和主義為輔的思想體系。

西耶斯的「制憲權」概念則致力於將盧梭民主共和主義憲政化，本書第八章提出以自由主義為基底的革命憲政主義之分析角度加以詮釋。西耶斯的制憲權概念蘊含著兩個層次的論述：其一為政治／法律論述，分析國民如何通過制憲權之行使，在其自然權利指導之下創造憲政體制以維護個人自由；另一則為社會／政治論述，論證唯有第三等級構成作為制憲主體之國民整體，並由社會分工所形成的代表，通過國民會議，在現代社會條件下行使制憲權。

在哲學層次上，康德接受盧梭關於公民自我立法的共和理念，但嘗試擯除其激進民主之思想傾向，以證成憲政共和主義的理據。康德在《永久和平論》第1條款指出，每個國家的憲政體制都應該是共和制，表面上似乎呼應了盧梭「一切正當的政府都是共和制」之觀點。然而，康德進一步區分國家的統治形式與政府形式：前者乃根據掌握國家最高權力的人數，可區別出一人統治、貴族以及民主三種國家體制；後者則根據領袖對人民的治理方式，也就是政府如何依據憲法運用其完整權力的方式，區別「共和」與「專制」兩種政府體制。康德將共和主義界定為「行政權與立法權分立的政治原則」，將孟德斯鳩分權原則共和化，並強調民主與共和不可混淆（他認為這正是盧梭所犯的謬誤）。在康德的創新架構中，「共和」與「憲政主義」（constitutionalism）的權力分立原則劃上了等號。

基於康德所提出共和與民主的二律背反，黑格爾主張理性國家必須具有權力區分的憲政體制。黑格爾的憲法權力區分，是立法權、行政權以及王權所構成的有機整體。由於19世紀德國思想界開始倡議以「君主立憲」（constitutional monarchy）來與共和民主政體

對抗，這很容易讓人忽略黑格爾所強調理性國家的普遍性、國家克服市民社會的私利傾向、乃至國家應有權力分立的憲法以及公民認知到國家普遍性所產生的愛國情操等議題，都是以觀念論(idealism)的語彙重新表述了古典共和觀念。本書第九章將重構此極易爲人所忽略的黑格爾思想面向，分析黑格爾的普遍國家作爲「理性公民共同體」以及通過現代輿論所建立的「合理愛國主義」兩個議題的共和主義意涵。

五、共和主義的式微

共和主義自19世紀中葉起逐漸式微，其原因在於盧梭的激進民主共和主義對法國大革命之影響，特別是其與雅各賓黨以及極權民主(totalitarian democracy)的歷史親和性(Talmon, 1970: 38-49)。法國大革命根本地改變了歐洲政治思想範疇，共和主義的自主理念與自由主義的自由觀念競合轉變爲平等與權利兩組政治理想間之衝突(Habermas, 1996: 472)。自由主義思想家一方面批判盧梭的普遍意志論預設了同質性的社會成員，這與現代社會的多元情境並不吻合，訴諸民主多數決的政治過程極易導致「多數暴政」(tyranny of majority)的結果。另一方面，社會主義思想家將平等理念由政治層面擴大到社會層次，伴隨而來的乃是以正義觀念爲基礎的財富重分配以及福利國家之發展。

法國思想家托克維爾在共和主義與自由主義的歷史轉變中，扮演了重要的角色。他一方面在《舊制度與大革命》一書中，批判法國革命的進程只不過反映了現代國家中央集權化的歷史趨向，所以其壓抑個人自由的結果並不令人意外。另一方面，在《論美國的民主》中，他對比性地分析美國當時新興的民主社會，指出它代表了

另一種制度理想的迅速崛起。托克維爾的分析以現代社會的平等主義為出發點，希望以政治自由和參與來彌補平等與個人主義的弊病，可以說是結合了法國孟德斯鳩與美國革命立憲的兩大思想傳統。由於托克維爾的自由觀念有著「積極參與公共事務之自由」的共和主義色彩(江宜樺，2001：123)而常被視為共和主義者；但他本人明確指出其民主政治觀念並非指涉共和國，而是一種人人或多或少參與於公共事務的社會狀態(*ibid.*, 107)，所以我們仍將托克維爾視為19世紀自由主義興起過程中，最注重共和精神的自由主義者。

另一位法國自由主義思想家康士坦(Benjamin Constant, 1767-1830)基於法國大革命的進程，批判盧梭與革命思想家的自由觀念為歷史錯置。他認為共和主義政治參與的自由觀為「古代自由」(*ancient liberty*)，其社會基礎為小國寡民之戰爭團體。而由於近代國家版圖擴大，使得個人分享政治權力的可能性相對降低；公民從事政治活動遂逐漸被以和平穩定為基礎的商業活動所取代。是以「現代自由」(*modern liberty*)乃是指受法律規約，而不被他人的專斷意志所干擾的權利。現代自由乃是每個人表達意見、選擇職業、運用財產，以及自由遷徙等權利。這與古代自由雖有直接民主的政治參與，卻在私人關係中無處不受限制的情況完全不同(Constant, 1988: 309-328)。現代社會真正重要的並非人民主權，而是憲政法治對人民不可侵犯權利之保障(*cf.* 江宜樺，2001：78-84)。康士坦所提出的古代與現代自由的二元對立架構，深刻影響了19世紀中葉以後自由主義的發展，對於具有共和主義色彩的政治自由以及民主參與等理念提出質疑，認為與自由主義所主張保護人民權利的消極自由無法相容。19至20世紀中葉，歐洲經歷了帝國主義時期，並導致兩次世界大戰與極權主義，其間自由主義之發展進程乃環繞著對抗

民主多數專制與社會正義兩大議題為主軸，消極自由論所主張個人不受干涉的自由遂成爲強調之重點。受到二次大戰時期避居到英美兩國的歐陸思想家(例如巴柏〔Karl Popper〕、海耶克〔Friedrich Hayek〕、柏林〔Isaiah Berlin〕)的影響，消極性自由主義論述發揮到了極致¹。

承繼了孟德斯鳩的社會學方法，康士坦的批判觀點強調共和主義與自由主義乃基於完全不同的社群觀。古代城邦是一種有機體，全體公民構成一休戚與共的共同體。個人自由必須立基於共同體的集體自由，因爲當集體自由不存便意謂著爲其它民族所征服、全體公民均淪於奴役地位，個人自由自然也隨之喪失。現代的政治共同體乃是法治國家，自由所關切的議題乃是主權者與其公民間之關係，以及個人不受干涉私領域的範圍。只要依法統治便有自由的存在，公民是否參與主權之運作，與其自由之程度沒有直接的關係²。然而，盧梭的政治共同體雖然的確爲一有機體，卻是基於個人主義前提，通過每一成員的自由意志所形成的。也就是說，盧梭的理想是基於現代意志論(voluntarism)所構成的政治共同體，並非真的是古代基於目的論之有機體。而法國大革命實現激進的民主共和原則而建立之政治共同體，所提出關於人民之觀念乃是一種「公民民族」(civic nation)的政治想像，也就是通過民主參與而建立古

1 一直到20世紀中葉，柏林與海耶克對政治自由所做的批判仍然持續著康士坦所建立的傳統。柏林否定盧梭所嘗試建立政治參與以及個人自由的內在關連，強調公民自治的民主與消極自由沒有任何概念上的聯繫，因爲前者關注的問題爲「誰統治我？」，而後者則爲「政府干涉我多少？」。這兩個問題，從邏輯的角度來看，是完全不一樣的(Berlin, 1969: 129-130)。海耶克對政治自由提出了類似批判，可參閱Hayek, 1960: 13-15。

2 霍布斯在《利維坦》第21章首先提出此種消極自由觀，並據以批判共和主義的政治自由觀念。請參閱Skinner, 1998: 4-11。

典理想中公民的愛國情操。

另一方面，德國浪漫主義轉化了傳統社群觀，其所影響的文化民族主義(cultural nationalism)用另一種方式來理解政治獨立之目標(Meinecke, 1970: 9-33)。基於對啓蒙思想的反動，浪漫主義思潮將民族視為一種有機體，其秩序之構成以語言、文化等共同特徵或屬性為基礎，在歷史中逐漸發展而成。從德國思想家赫德(Johann Gottfried Herder, 1744-1803)以降，致力於探討文化民族如何構成政治共同體。影響所及，乃是現代的民族自決論(national self-determination)，主張依各民族文化傳統決定其政治體制，國家疆域與民族界限應該相符，否則將導致民族衰敗。前述公民民族主義中基於人民主權的民主原則，被傳統文化的優先性所取代，因而形成了完全不同型態的民族主義。

由於與自由主義之衝突以及政治獨立的理想被民族主義所接收，共和主義遂逐漸失去了對現實政治之影響力。即使在公民身分這個核心議題上，社會主義運動也取代了共和主義的角色，促成19世紀中葉至20世紀將投票權普遍擴張於婦女以及無產階級的重大社會改革運動，而完成了由政治性公民身分擴充為社會性公民身分的轉化。

六、共和主義的復興

共和主義乃是一歷史悠久的政治意識型態，在其發展進程中由於歷史脈絡以及制度等因素之影響，而有著相當不同的理論面貌。但在各種紛雜的理論體系之間，吾人可看到共和主義思想家均強調政治自由的根本價值。共和自由的核心意涵乃是個人與整個社群均處於獨立自主、不受奴役的狀態。以佩提(Pettit, 1997: 52-60)的語彙

來說，這是一種強調「非支配狀態」(non-domination)的觀念。然而，我們也由簡要的歷史回顧中，歸納出現代共和主義所發展出的兩個相對立的典範，可分別稱之為民主共和主義(democratic republicanism)以及憲政共和主義(constitutional republicanism)。這兩種典範對於自由的價值均加以肯定，但對於如何確保自由卻提出了不同的見解，前者著重於政治自由的實際行使，後者則強調行使自由不可或缺的制度架構。

民主共和主義開端於馬基維利，而集大成於盧梭的思想。盧梭的共和主義乃是一種政治神學式(political theology)之論述，因為他試圖將「人民」(people)提升為政治領域中之絕對者，並成為正當性的唯一根源，從而得以與辯護君主制之各種理論抗爭。他的論述策略乃是將主權視為政治共同體最高的位置，而其理論目的則在於建構一個可以取代君主而永久居於該位置的主體性人民。在此典範中，個人自由與政治權威的正當性根源是密不可分的，只有在民主的共和政體中，由於統治者與被治者的同一性，普遍意志方有可能保障個人自由；在其它政體中，統治權乃由異於人民的他者所掌握，公民的自由無法得到保障。

憲政共和主義則不採取此種敵我對立式的分析取向，也拒絕以正當性根源的角度來分析個人自由，而著重於如何建構均衡的憲政體制以及法治架構，來確保全體國民的政治自由以及個人不受干涉的消極自由。羅馬共和主義著重於以法律取代王政的個人統治，並運用混合憲政來防止任何個人或派系在政治社群之內取得特殊的優勢並破壞體制。在此種典範中，公民身分所強調的重點乃是所有成員依據法律應享之權利，而非參與統治活動。

民主共和主義與現代參與式民主(participatory democracy)之精

神較為吻合，而憲政共和主義無疑地較易與自由主義調和³。這兩種共和主義典範的主要差異，乃在於法律如何保障政治自由的議題。對盧梭而言，形成普遍意志的民主過程優位於個人權利以及憲政體制，因為主權者可以決定共同體之任何事務，只要其決斷是以制定抽象普遍的法律為之。但對於憲政主義而言，這種思考取向很容易造成多數暴政的謬誤，而將憲政根本大法建基於國民意志之上也將導致體制的不穩定。是以，憲政共和主義雖然同樣以「人民」此一觀念為本，但強調重點為必須賦予公民一些基本權利由憲法加以保障，不能經由多數決任意取消。

相對於馬基維利關於政治創建以及盧梭對於國民集體意志形成的論述，憲政共和主義強調國民意志在創造憲政體制時必須有一自我設限(*self-limiting*)的根本宣示，俾由決斷步向制度化，使得憲法能夠成為其後國境之內被普遍遵守的最高規範。由於此種自我設限，使得美國制憲的「法律規範的政治形成」(*jurisgenerative politics*)避免了盧梭普遍意志論以及西耶斯「憲法定制權」論述過分強烈的決斷主義面向(Michelman, 1988: 1502, 1526-28)。

在當代重要的共和主義論述方面，本書於第十章討論鄂蘭以及施密特的憲政思想，探究兩位思想家如何基於現代共和主義以及民族主義的不同思想史資源，建構各自的憲政論述。施密特將馬基維利以降迄於法國大革命的決斷論為基礎，建構出一個完整的民族制憲權與同質民主的憲政理論。鄂蘭則重振古典共和主義，將公民身分放在古典意義的社會層次(*societas*)，拒斥主權原則的優先性，認為只要有人們集體地以公共自由作為行動導向，便可形成體現共同

3 關於參與式民主，請參閱郭秋永，2001: 92-121之討論；而自由主義與民主政治的關係，則可參閱江宜樺，2001: 23-46。

權力的政治體。鄂蘭在《論革命》一書中對於美國與法國大革命制憲活動所提出的理論分析，幾乎可以說是一個與施密特的制憲權理論所進行之「隱蔽對話」(hidden dialogue)。

第十一章則檢視當代英國政治思想史家史金納近年來所建構的「新羅馬」式共和主義(neo-Roman republicanism)以及共和自由作為有別於自由主義消極自由與觀念論的積極自由概念的「第三種自由概念」(the third concept of liberty)。他反對學界認為共和自由觀為一種積極自由的通說，主張共和自由為強調個人行動不受干涉的消極自由，但又能兼顧社群共善。他並以馬基維利思想之重新詮釋為本所提出的理論分析，在當代學界產生深遠影響。

在實踐層次，本書最後一章基於全書所建立的共和主義視野，分析台灣民主化過程之中，國民主權以及憲政主義的緊張關係，並對未來所面對的政治認同以及制憲、行憲等議題，提出理論分析。筆者的目標並非解決具體問題，而是以黑格爾哲學掌握整體現實性的辯證精神，嘗試呈現出台灣憲法政治的結構性特質。