

盧梭與康德的共和理念及其實現 ——共和範式到政治創建的比較*

劉岫靈**

國立臺灣大學國家發展研究所博士生

盧梭的「民主共和」理論與康德的「憲政共和」理論是古典共和主義轉向現代共和主義過程中的兩組重要典範，本文旨在從規範論層次的「共和理念」面向與秩序論層次的「政治創建」面向分析這兩組共和理論的理路分歧。文中首先將分析兩人的「共和理念」，並概念化為兩組不同的共和範式。其次分析兩人的「政治創建」論述，說明兩組共和範式是如何在有限的時空中創造「共和政體」並維持自身存在。最後，對兩人的「共和理念」範式與「政治創建」論述進行比較，以釐清兩種理論的內在差異以及兩組典範之於現代共和主義的特殊意義。

關鍵字：自主的自我立法、民主共和、憲政共和、共和理念、政治創建

壹、前言

盧梭的「民主共和」(democratic republicanism)與康德的「憲政共和」(constitutional republicanism)都是以「自主自由」為核心的共和理論，而兩者理論也同時成為了古典共和主義轉向現代共和主義過程的重要典範。然而，

* 感謝匿名審稿人提出的諸多指正，尤其是在特定概念以及關鍵的論證環節上提供詳盡的修正意見，使作者能夠深入省思與自我修正，在此一併致謝。

** E-mail: schelling.liu@gmail.com

收稿日期：106年1月11日；接受刊登日期：106年7月1日

所有的共和理論都必須面對這樣一個問題：一切的「共和政體」都具有實現普遍價值的目的，但「共和政體」自身又是存在於有限時空中而受到不穩定性及偶然無序的衝擊。因此，一切共和理論都必須面對「共和政體」如何在有限時空中產生與維持其自身存在的問題。這是一個普遍性與特殊性相互調和的「柏拉圖式問題」，而各種共和理論皆提出不同的「理念範式」(scheme of ideas)以解決此一調和問題。

「理念範式」是通過時間維度(time-dimension)的偶發事件所產生的概念化詞彙所構成的一個概念框架(the conceptual framework)，一切範式皆涉及規範與秩序之論述，而實踐上的「共和政體」也必須在這個框架中維持自身的存在(Pocock, 1975: 3; 4; 22)。因此，盧梭與康德的共和理論，都有著一組解決調和問題的「理念範式」——盧梭的理論可以表示為「自主自由—普遍意志—主權—法律—共和政體」範式，康德則表示為「自律自由—法權原則—公共意志—理念中的國家—共和制」範式。雖然兩者都是共和的，但就兩人的範式在規範論層次的「共和理念」(republican ideal)論述與秩序論層次的「政治創建」(political innovation)論述上，卻有著深刻的分歧。首先，在規範論層次的「共和理念」，兩人從「自主自由」概念的分歧開始，延伸到雙方在「共和理念」上所欲處理之問題的巨大分歧。對盧梭而言，他面對的是人格與社會之間的不穩定性問題。而康德所面對的，則是先驗道德的「內部自由」與法權的「外部自由」之間如何轉換的問題。其次，在秩序論層次的「政治創建」，兩人分別以「改造馬基維利秩序論」以及「兩種國家形式統一論與三重人格論」，建構出兩種不同的「共和政體」論述，以解決「共和政體」的創造問題以及如何在時空中保有穩定性的問題。通過對兩組範式中的「共和理念」論述與「政治創建」論述之分析，將有助於我們釐清兩人在概念運用以及思考理路上的差異，了解這兩組範式是如何完成困難的調和問題，進而能夠深入理解這兩組範式之於現代共和主義的意義。

貳、盧梭的共和範式

一、共和理念的「自主自由—普遍意志—主權—法律—共和政體」範式¹

盧梭的「共和理念」(Republican ideal)以確保「自主自由」(autonomous freedom)為核心目的,是一種以自主性(autonomy)的絕對肯認為基礎的「自主的自我立法」(autonomous self-legislation)的自由觀(*Ori. In.*: 210-211)(Hendel, 1962: 322-323)。對於「自主自由」的概念,盧梭是從「自然狀態」(the state of nature)出發而展開分析,所謂「自然狀態」是一個事實層面的原初狀態,在此狀態中,人的一切意志決定與行動的基礎就是激情(passions),它僅是一種限於身體需求的慾望。而激情會導出諸多的欲求——稱為「傾向/目的」(inclinations/ends),為了達到「傾向/目的」,就需要以「理性」(ration)作為工具來糾正激情引導下可能出現的錯誤。在這裡,「激情—傾向—理性」的關係有三點必須注意:首先,以激情(意志與行動的基礎)導出的「傾向/目的」必然是無限與不定的(infinite and unspecified),因此,意志就不存在著一個客觀目的(objective ends)。其次,激情可能會出現錯誤,所以需要「理性」發揮參照作用以糾正錯誤,故「理性」僅具有一種「工具性地位」(merely instrumental status)。第三,個人意志在激情的基礎上輔以「理性」作為參照而做出自我決定,這就是「自主的自我立法」,這種過程是純粹的「經驗性問題」。這種自我決定,標誌著意志的自發性(spontaneous),它可以超越並消除一切任意性(arbitrariness)而由自己制定法律,這種自由即稱為「原初的自主自由」(original conception of freedom as auton-

¹ 盧梭部分引用原典縮寫如下:

SC. = *The Social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole (ed.). London and New York: Dent. 1968. (徵引方式為,例如 *SC.*, I-6, 即第一篇第六章)。

Ori. In. = *A Discourse on the Origin of Inequality*, G. D. H. Cole (ed.). London and New York: Dent. 1955. (徵引方式為,例如 *Ori. In.*: 20, 即第 20 頁)。

omy) (Kaufman, 1997: 33-36; 38; 43)。² 到這裡可以知道，盧梭「自主自由」的重點，就在於免除任意性而由自己制定法律。這是一種「支配—依附」觀點下的自由觀，也就是一種強調「免除於任意依附的自由」(freedom as none arbitrary dependence)，一旦依附於他人的任意意志就是不自由(陳嘉銘，2013: 103-105；朱堅章，1972: 185-186)。換言之，「自主自由」就是不依附於他人意志的「人格自主」(personal autonomy)，而不自由就是對他人意志依附的「人格依附」(personal dependent)。進一步的，人在「自然狀態」擁有「自主自由」，但會通過「理性」(工具性)的引導與同情心的節制，進而產生仁慈與美德等自然情感，正是這種自然感情能夠使人確定「自身即為真實與理性的存在」(himself as a real and rational being)。這種基於個人對自我的認識的愛，就稱為「自愛」(self-love; amour de soi-meme)，這樣的世界是由真實與理性構成的「自愛王國」(the realm of self-love) (Pocock, 1975: 464-466)。

然而，「自愛王國」並非人性的絕對特質，因為人在「自然狀態」中乃是一種僅具有著可完善性(perfectibility)的次人(subhuman) (*Ori. In.*: 228)。可完善性是指人在時空中會依據時間變遷與環境條件而改變自身特性，稱為人性可變性(Plattner, 1979: 109-110)。次人則是指人是先於理性、自然規範與道德的存在，因此他擁有無限的可變性(Strauss, 1953: 378)。這兩個特性導出了一個結論，那就是——人性特質的轉變乃決定於其所屬的社會性質，社會性質轉變會引發人性的轉變。然而「自然狀態」並非一成不變，基於自

2 關於理性是具有「工具性」或「根本性」功能的爭議問題上，學者 Ernst Cassirer 主張理性應被視為一種超越的存在而具有「根本性地位」，因此盧梭的自由是指意志立基於理性的一種自我立法，它完全獨立於傾向的影響而引導著「個人意志」與「普遍意志」相結合。但 Kaufman 認為這種超越存在的理性觀是康德式的理性觀，這難以說明盧梭所強調的激情與傾向之作用，也難以說明為何必然要採用「直接民主」制度。而 Bertram 的分析也指出，盧梭的思想中似乎有兩種「普遍意志」的概念，一種是作為先驗的「超越性普遍意志」(transcendent general will)，另一種是經驗的「實證的人民意志」(empirical popular will)，而盧梭乃是著重在「實證的人民意志」才會導出「直接民主」的必然性，而他的「超越性普遍意志」則是在康德的先驗理性系統中才獲得完整的說明與運用。綜合上述，本文傾向採用 Kaufman 的觀點。關於 Ernst Cassirer 的詳細主張，可參閱 Cassirer (1989: 55; 124)。關於 Bertram 的兩種「普遍意志」概念的分析，可參閱 Bertram (2012)。

然的機械律以及人天生的自我改善稟賦作用 (faculty of self-improvement)，人們會利用物質與合作來改善環境，開始相互依賴而進入「文明社會」(civil society)。「文明社會」是一種以他人為取向的互為主體關係 (the other-directed intersubjectivity)，人們因為分工合作與依賴關係 (物質上與精神上) 而產生共同的價值標準，這導致相互依賴的加深而形成「人格依附」。所以從「自然狀態」進入到「文明社會」的時刻，必然會發生「人格自主」轉向「人格依附」的危機，這個危機時刻就稱為「盧梭時刻」(Rousseauan moment)，它揭露了時空中的「社會」與「人格」之間的緊張關係——也就是「個體性與時間上的不穩定性問題」(the problem of the individuality and temporal instability) (Pocock, 1975: 464-466; 504-505; 533)。³ 因此，「盧梭時刻」與「自主自由」之間的關鍵問題就是——如何在「文明社會」的環境中，繼續維持「人格自主」？這正是盧梭「共和理念」論述所欲解決的核心問題。

面對「盧梭時刻」與「自主自由」之間的問題，盧梭是以包含「結社之約」(pact association)、「普遍意志」(general will) 與「共和政體」(republic) 等概念構成的「共和理念」解決之。就盧梭而言，「文明社會」的「人格依附」是一種「支配—依附」關係，這種關係是建立在作為私人利益考量為主的「特殊意志」(particular wills) 的支配基礎上，如果要破除這樣的關係，就必須以一個作為公共利益考量的「普遍意志」去排除「特殊意志」(蕭高彥，2013: 173)。因為「普遍意志」就代表著全體成員的自我意志，因此按照「普遍意志」的決定與行動，就等同於自我決定與行動，就等於「人格自主」。換言之，「普遍意志—特殊意志」的二元對立關係，就對比於「人格自主—人格依附」二元對立關係。因此在「文明社會」要保有「人格自主」，就必須產生「普遍意志」，而它只能通過社會契約此一「結社行動」(act of association) 而誕生。盧梭說道：

3 在「盧梭時刻」中，因為由「人格獨立」轉向「人格依附」，這種心理狀態的改變會產生虛榮感 (vanity)。虛榮感是一種在自己與他人眼中的形象的人為情感，可稱為自我喜歡 (self-liking) 或自尊 (amour-propre)，這個狀態是由慾望及幻想所形成的「自尊王國」(the realm of amour-propre) (Pocock, 1975: 464-466)。

「問題在於要找出某種形式的聯合，這種聯合將會以整個共同力量，去防禦並保護每一個聯合者的人身與財產，並且在這種形式的聯合中，每一個人雖然都將自己和所有的人結成一體，卻仍然還是可以只服從他自己，並依舊像以前一樣自由。這就是社會契約將提供解決的根本問題。……此一契約的諸條款在正確的理解下，可以化約為一條，那就是：每一個聯合者連同所有他的權利之全面地轉讓給整個共同體。……如果我們從社會契約中拋掉不屬於其本質的東西，我們將會發現，它將自己化約成了下述說法：我們每一個人都將他的人身以及所有他的力量，共同置於那普遍意志之至高無上的指導之下，並且，在我們的法人資格（corporate capacity）中，我們將每一個成員都當作是該整體的一個不可分割的部分而加以接受。」

（SC., I-6）

「普遍意志之所以是普遍意志，在比較上是以公共利益而非投票數量將人們結合起來。因為在這個體系下，每一個人都必須遵守他對於他人所施加的條件，而這種令人欽佩的在利益與正義間的協議，賦予了公共審議具有公平性質。」

（SC., II-4）

盧梭契約論的重點在於，「共同體」是一個「普遍意志」的公共人格，它是一個道德集合體（a moral and collective body），所有立約者即公共人格本身，所以公共人格的統治就是立約者的自我統治（蔡英文，2015: 120）。而所有立約者必須將自然權利完全的讓渡（個人不能保留部分權利）給予共同體，之所以要完全讓渡的原因有兩個：首先，就個體與共同體二者而言，皆不存在任何共同的上司（common superior exists）可以去裁判個人保留之權利與整體之間的對抗界限。其次，這種保留權利乃會損及主權的權威性，這會導致整個體系的崩潰（Kaufman, 1997: 47）。由於個人將權利完全讓渡給予共同體，並只服從這個自身構成的公共人格，所以就不存在著主權者的統治（支配）與人民的被統治（依附）之間的關係，也就是澈底消弭了「支配—依附」

關係。進一步的，「普遍意志」除了是公共利益與公共意志的精神共同體，它同時也是一種「政治共同體」。盧梭說道：

「在一瞬間，替代著每一個締約一造之個體性的人格，此一聯合的行動創造了某種精神性的與集體性的團體，是由集會所包含的有投票權者相同數目的成員所組成，並從此一行動中獲得其統一性、其共同的認同、其生命與其意志。這種藉由將所有其他人格結合成一體而形成的公共性的人格，以前採取的是城市國家（city）這個名稱，現在所採取的則是共和國（Republic）或者政治社會（body politic）這個名稱；在被動的情況下，它被其成員稱為國家（State），在主動的情況下，稱之為主權（Sovereign），而在與其他跟自己同類的東西相比較時，稱之為政權（Power）。而它當中的結合分子，在集體上就稱為人民（people），在個別上，作為主權權威之參與者稱為公民（citizens），作為國家法律的服從者稱為臣民（subjects）。」

（SC., I-6）

「普遍意志」同時作為一個政治上的公共人格與共和國，這就標誌著人們將獲得受限於「普遍意志」的社會自由而失去自然自由（SC., I-8），而所謂的社會自由，就是意指依循「普遍意志」所制定的「法律」（laws）而享有的自由。盧梭說道：

「但是，當全體人民對全體人民做出規定的時候，全體只考量其自身，而且此時若形成了一種關係——一種全體並未分裂下，某一觀點的整個對象相對於另一個觀點的整個對象間之關係，在這樣的情況下所作出的規定，即是宣告了意志與普遍性，這樣的行動我稱之為法律（law）。當我說法律的對象總是普遍的，我的意思是說，法律只考量抽象的全體人民（masse）與行動，而不考量個別人民或個別行動。……總而言之，特殊對象一概不屬於立

法權的活動範圍。」

(SC., II-6)

法律必須由全體公民規定，這是「意志的普遍性」(generality of will)，法律必須平等的適用於所有人，這是「對象的普遍性」(generality of the object)。也就是說，意志的決定與法律的目的都必須是普遍的，學者 Kaufman 將這樣的條件式稱之為「雙重普遍性原則」(the principle of double generality)。在此原則下，人們因為不會做出傷害自己的法律，所以當人們知道自己制定的法律將會限制他人與自己時，就會將「自愛」轉換為一種視他人如己身的公正立法的意志，如此則保證了法律的公正品質，並成為政體的正義標準 (Criteria of Justice) (Kaufman, 1997: 44；蕭高彥，2001: 6)。接下來，重要的問題就是，「普遍意志」要以何種方式轉變為具體的法律？對此問題，盧梭再度使用「支配—依附」形式指出，一切的代表制 (representation) 都是一種授權 (mandate)，它會使個人意志受到代表之意志的支配，陷入一種在心理 (psychologically) 與物質 (materially) 皆依賴於他人意志的「羅馬奴隸境況」(the condition of the Roman slave)，這會使人喪失自我決定的能力以及人的特性，這就是不自由 (Bertram, 2012: 405-406)。換言之，為了排除「人格依附」就無法使用「代表制」，因此盧梭提出了一種透過主權作為中介機制的轉換方式：

「我認為，主權是普遍意志的運用，它永遠不能被讓渡，以及，主權者是一個集合體，除非是它自己，否則它無法被代表：權力可以轉授，但意志不能。」

(SC., II-1)

「普遍意志」的運用即為主權，它不得分割、不得讓渡也不得代表。也就是說，法律的制定就只能由主權者本身直接履行，那麼應當如何履行呢？首先，意志之決定與行動是以激情為基礎，它只有無限與不定的「傾向／目的」，所以立法過程中就不存在著一個可供參照的客觀目的。其次，「普遍意志」

要制定法律就必須符合「雙重普遍性原則」（意志與對象的普遍性）。綜合上述兩點，「普遍意志」只能通過內部主體意志予以表達，同時，其表達只有在當下時刻（the present moment）才能發揮約束與指導作用，所以「普遍意志」的表達方式必須是一套讓所有意志實質參與法律制定的具體立法程序，也就是一種全體公民參與的立法程序（Kaufman, 1997: 45-48）。

到這裡，盧梭以「全體公民參與的立法程序」將「個人意志—普遍意志—法律」三者統一起來，「普遍意志」下的法律統治就等同於自我統治，如此就能夠在「文明社會」中維持「人格自主」，藉此化解「盧梭時刻」的危機。⁴ 而這樣一種由「普遍意志」統治的政體，盧梭就稱之為「共和政體」（Republic），他在一段關鍵註解中說道：

「我對這個詞彙的理解，不是指涉某種貴族政體（aristocracy）或是民主政體（democracy），而是泛指受到普遍意志——也就是法律——所指導的一切政府。為了合法，政府不得與主權共為一體（not one with the Sovereign），而僅能作為主權的行政機關（minister）。在這樣的情況下，即使是君主政體（monarchy）也是共和政體。」

（SC., II-6 n1）

這裡是盧梭「共和理念」極為關鍵的地方，「共和政體」不是以多數或少數統治所定義的政體，它是基於「普遍意志」統治的政體（法律統治），這是一種「理智統治」（the rule of the mind）的政體（Pocock, 1975: 325-326）。綜上述，我們將盧梭「共和理念」的諸概念表述為「自主自由—普遍意志—主權—法律—共和政體」範式。接下來，這套範式當中的「共和政體」就面

4 關於「直接民主制」是否必定能夠把「普遍意志」與「個人意志」統一起來的問題，學者 Bertram 提出不同的看法。Bertram 主張盧梭的思想中有兩種「普遍意志」的概念，一種是作為先驗的「超越性普遍意志」，一種是經驗的民主制度下的「實證的人民意志」，而盧梭的民主制度只是發現「普遍意志」的必要條件（necessary condition）而非充分條件（sufficient condition），因此兩種意志不必然保證其統一（Bertram, 2012: 410）。

對著如何在時空中創造與維持其自身存在的問題。

二、共和秩序的建構——人民的政治創建行動與政體循環之延遲

「共和政體」如何在時空中產生與維持的問題，這是屬於秩序論層次的「政治創建」(political innovation)問題。對盧梭而言，關鍵就在如何以「普遍意志」創造政治秩序？對此，盧梭採用的方式是修改馬基維利的政治創建論，並將「全體公民參與的立法程序」置入其中而完成一套極富原創性的政體創建論述。按馬基維利，政治秩序的創建可以區分為尚未有政治秩序的「超越常態政治」(extraordinary; *straordinario*)，以及政治秩序已建立的「常態政治」(ordinary; *ordinario*)。而「超越常態政治」的行動就是一種秩序創建的行動，它必須仰賴一個處在政治秩序之外的「立法家」(legislator)以其「超凡德性」(武裝力量或個人品質)來對抗無序的環境條件以創造秩序。換言之，政治創建必須仰賴「立法家」賦予「質料」(material)以「形式」(form)，而賦予「形式」的根本性力量就是包含武裝力量在內的「超凡德性」(Pocock, 1975: 161; 169; 190)。盧梭採用了馬基維利的架構，同時也進行了局部的改造。盧梭說道：

「爲了發現最適合於國家的社會規則，一種洞察一切人性而又無涉於一切人性的上智 (superior intelligence) 乃是必要的。這種智識與我們的本性 (nature) 全然無關，但卻能洞悉本性。……立法家 (legislator) 從各方面來看，都在國家佔有著非常特殊的地位，如果他應當如此行爲，理由就在於他的天才 (genius) 以及職務 (office)，這個職務既不是行政官 (magistracy)，也不是主權 (Sovereignty)，這個職務是在創建共和國，而不在共和國體制之內，它是一種獨特性與超越性的職能 (an individual and superior function)，這種職能與世俗國家 (human empire) 之間並無共同點，因爲掌管人群之人，就不應成爲掌管律法 (laws) 之人，而掌管律法之人，就不應該掌管人群。否則，他的法律將

服從於他的情感，並且服務於那永久的不正義：他的私人意欲（private aims）將無可避免的侵擾他那職務的神聖性。……擬定法律（draws up the laws）之人，就不具有立法權，人民縱使自願，也不能剝奪自身那不可讓渡的權利，因為，依照基本契約（fundamental compact），唯有普遍意志可以拘束個人，在人民的自由投票之前皆無法保證特殊意志符合普遍意志。」

（SC., II-7）

盧梭循著馬基維利，主張秩序創建（共和國）必須仰賴一個位於共和國體制之外的「立法家」，但是，接下來盧梭旋即啓動了他的改造。盧梭的「立法家」並非單獨進行創建，相反地，秩序創建的根本性力量是源自於「立法家與人民共同進行的政治創建行動」，也就是通過一套立法家與人民合作的立法程序來完成。這個立法程序是由立法家的「法律擬定」（Law-revising），以及公民的「法律同意」（Law-making）兩個環節構成：首先，第一個環節——「法律擬定」由「立法家」履行。「立法家」是一種自外於共和國組織的超越性職位，他的職能在於擬定符合「普遍意志」的法律，並將之付諸人民的直接投票。因為他是共和制度的創造者，所以不得兼任行政的工作。盧梭之所以刻意將「立法家」限縮於「法律擬定」的環節，這是爲了確保法律符合「普遍意志」，以及避免在「普遍意志」之外又存在著另一個法律根源的困境。因此，立法家擬定了符合「普遍意志」的法律之後即交給公民進行「法律同意」。⁵其次，第二個環節——「法律同意」由公民來履行。盧梭之所以刻意將公民限縮於「法律同意」，是爲了實現公民的「自主自由」（自我決定無限目的），以及通過公共同意的力量賦予法律確定性與正當性。至此，「普遍意志」的法律與公民自我統治的政治活動即保持一致（蕭高彥，2013: 205-206）。到這裡，可以看到盧梭的原創之處有兩點：首先，他以「立法家與人民共同

5 盧梭特別指出，「立法家」提出法律之後不得以武裝力量迫使公民同意，他只能用特殊的手段來說服人民同意立法，這樣的特殊手段包含引用神聖的權威，也就是「立法家」可以藉用神明、自然法或宗教等名義，由其權威使人民信服（SC., II-7）。這樣一種政治創建完全拒絕了馬基維利強調的武裝力量而轉爲依賴人民的行動力量。

進行的政治創建行動」取代了馬基維利的「超凡德性」而作為政治創建的根本性力量，徹底賦予了民主制度在秩序創建過程中一個根本性的地位。其次，這樣的立法程序設計乃克服了「普遍意志」與公共同意的一致性問題，它能夠將「普遍意志」轉換為法律，進而在時空中建構一個「共和政體」。因此，唯有公民直接參與的民主制度，才能建構出「普遍意志」統治的「共和政體」，這就使民主具有一種基源性功能——稱之為「基進民主原則」(The principle of radical democracy) (蕭高彥，2013: 184)。⁶

接下來的問題是，作為意志層次的「普遍意志」要如何轉化為力量層次予以執行？這也是「普遍意志」如何過渡到「特殊意志」(particular will)的問題。對此，盧梭提出了以政府作為中介體 (corps intermediaire) 的過渡方式：

「甚麼是政府呢？就是確保臣民 (subjects) 與主權者之間保持一致的中介體 (An intermediate body)，負責法律的執行，以及公民與政治自由的維護。這個機構的成員稱為行政官員 (magistrates) 或國王 (kings)，也就是管理者 (governors)，機構整體的承擔者稱之為行政首長 (prince)。……政府，完全只是統治者所托付的一種職能，一種受雇的職務，它只是主權者的官吏，它是以主權者的名義，行使著由主權者所托付的權力。因為這一種權利的讓渡與社會共同體之本質並不相容，並且牴觸結社之目的，所以，

6 這裡要注意的是，盧梭的秩序論可能隱含著一種理論上的困境。學者蕭高彥指出，盧梭主張人民透過社會契約論創造出政治秩序與政府，但是，在創造秩序與政府之前的人民，又何以能夠有近似於政府的行為呢？這樣的論述必須先預設一個已經存在的政治共同體以及公民身分，再經過社會契約作為個人與普遍性之自我訂約，而後才產生政治共同體。這形成了在解釋某種事態所產生的行為時，卻又預設了該事態的存在，形同一個政治共同體的生成與持存永遠都落入一種預設自我存在的循環論證。蕭高彥將這種理論困境稱之為「構成活動與交換關係之兩難」，並進一步提出了消解這種理論困境的詮釋——自然的進程是，先由個人透過社會契約產生「文明社會」，再由「立法家」進行政治創建而打造一種「民族共同體」(national body) 的政治制度，這才使個人特殊性與整體普遍性獲得統一。如果採用這樣的角度進行分析，則盧梭的理論困境就能獲得消解，而蕭高彥更將這樣的觀點延續論證——「立法家」就是共和秩序能否創建的關鍵因素。而這樣的分析也顯示出，盧梭的秩序論是相當貼近於馬基維利式的政治創建論述。上述問題可參閱蕭高彥 (2013: 168-218)。

主權者可按其意思而限制、修改或收回這種托付的權力。」

(*SC.*, III-1)

主權者之行動只可以制定普遍法律，爲了使法律所規約的市民社會能夠由純粹可能條件發展成完全的現實性，因而必須透過政府作爲公共力量的代理人 (*agent*)。然而，政府本身就是共同體內的特殊利益團體，它是「特殊意志」的組織但卻被要求要按照「普遍意志」而行動，而它的強大能動性使它成爲公共權力的輻軸點，這樣的一種特殊性與能動性，使得政府濫權幾乎成爲了不可避免的結果 (蕭高彥, 2001: 9-11)。在面對此一政府濫權的難題時，盧梭再度使用「普遍意志—特殊意志」的二元對立形式指出，政府的濫權就展現在私人意志 (利益) 對公共意志 (利益) 的支配，而解決方式就是讓代表普遍性法律的主權者得以瞬間轉變爲執行特殊性活動的執政官，也就是透過主權者瞬間在關係上的轉變 (*change of relation*) 使兩種相互對立的屬性 (普遍法律與特殊事物) 得以調和。而這樣一種瞬間轉化的過程，即爲將主權轉化爲民主制而宣告完成，所以一切政府都必須是臨時政府 (*provisional government*) (*SC.*, III-16, 17)。政府只是一種依賴於主權者而介於主權者與人民之間的制度安排，它與主權者之間不是一種委託關係，而僅僅作爲主權者的執行官吏 (蔡英文, 2015: 124)。到這裡，盧梭以其特殊的政治創建行動論與中介政府論，說明了「共和政體」在時空中的自我創造。接下來，盧梭繼續面對的是「共和政體」如何在時空中自我維持的問題。盧梭說道：

「即使是具有最佳結構的政府 (*the best constituted governments*)，其自然且無可避免的傾向便是如此。……政治共同體 (*body politic*)，就如同人類的身體一樣，誕生之後就開始邁向死亡，其自身乃內含著自我覆滅的原因。但是這兩者，都具有著某種結構 (*constitution*)，能夠或多或少的強化並適用其自身在或長或短的時間內得以自我保存。人體的結構 (*the constitution of men*) 乃是自然的作品 (*the work of nature*)，而國家的結構 (*constitution of the State*) 則是人爲技藝的傑作 (*work of art*)。人類無法延長自身

的生命，但能夠賦予國家一種可能的最佳結構，而使國家的生命盡可能的延長。擁有最佳結構的國家，最終仍然會衰亡，但相較於其它的國家而言，其衰亡會較為延遲，除非是發生不可逆料的情事，才會對它帶來提早的毀滅。」

(SC., III-11)

盧梭指出，國家與政府結構都是人爲技藝的產物，即使給予最佳的結構也只能延遲衰亡。換言之，「共和政體」是一種人爲政治行動的特殊存在，而不是超越時空限制的普遍存在，所以它必然具有不穩定性。至於政體衰亡的原因，盧梭繼續使用「普遍意志—特殊意志」的二元對立形式予以解釋，關鍵就在於政府的「特殊意志」對於「普遍意志」的壓制，盧梭說道：

「由於特殊意志不斷的違反普遍意志，使得政府致力於持續對抗主權者。這種作用力越大，則憲政結構就開始改變。在這裡，因為沒有其它的團體之意志抵抗行政首長（prince）的意志以創造一種平衡態勢（create an equilibrium），所以，行政首長遲早必定會壓制主權者，以及毀棄社會契約。這就是政治共同體自誕生以來就無可避免且與生俱來的缺陷。……政府的墮落（degenerates）有兩個普遍的進程：收縮（contraction），或是，國家解體（The dissolution of the State）。政府收縮就是經歷了由多數過渡到少數的時候，也就是經歷了由民主政體轉變為貴族政體，再轉變為君主政體的過程。這是政府的自然傾向。……國家解體，可以有兩種方式（之一）出現：第一，當行政首長不依照法律治理國家，並且篡奪了主權者的權力。這時會有重大的變化：這是國家經歷收縮，而不是政府收縮，我的意思是，巨大的國家被解體了（the great State is dissolved），在國家內部形成了由政府成員獨自組成的另一個部份，而就其他人民而言，他們就只是主人與暴君（master and tyrant）。……當國家解體的時候，政府的濫權——不論如何濫權——都統稱為無政府（anarchy）。與此區別的是，民

主政體墮落為暴民政體（ochlocracy），以及貴族政體墮落為寡頭政體（oligarchy），我要再加上一種——君主政體墮落為暴君政體（tyranny）。」

（SC., III-10）

就盧梭的論點，一旦出現「特殊意志」對「普遍意志」的壓制，就會啟動政體衰亡的運動過程，這是一種自然傾向，而人為的方式僅能延遲其衰亡。盧梭這種觀點，完全是依循共和主義傳統的「德性—腐化」二元對立形式下的「政體循環論」（Polybian cycle theory），它意指「共和政體」必然進入一個自然循環的演進序列（生成、成長、死亡），而共和政體的衰敗就是源自德性的缺乏與腐化的產生，一旦特殊利益取代普遍利益就會形成專制而導致政體敗亡並陷入無止盡的政體循環。⁷學者 Powell 將這樣的現象稱為政體的循環再生（the doctrines of cyclical recurrence），這種政體循環具有著強烈的模式化傾向（schematisation），也就是週期的每一個階段是依循著預設秩序（preset order），關鍵是一切的人為行動與制度設計都只能為政體帶來某種程度的穩定性，但這一切努力都只能「延遲循環」（slow the cycle down）而無法徹底的免除循環（immune）（Powell, 2001: 29）。盧梭正是採用了這種「政體循環論」的觀點，所以他強調必然會發生「特殊意志」壓制「普遍意志」的政府收縮與國家解體，面對這個難題就只能採用特定的人為方式來「延遲循環」。

進一步的，盧梭在「延遲循環」的方式上，卻悍然的拒絕採用傳統共和理論的「混合政體」（mixed constitution）方式，⁸他仍然循著「普遍意志不

7 Pocock 指出從波里比烏斯、亞里斯多德、西賽羅與馬基維利以來的共和主義傳統，都是以「德性（普遍利益）——腐化（特殊利益）」二元對立形式來說明政體的循環過程，每個政體都會經歷六種形式階段（君主、暴君、貴族、寡頭、民主、暴民），最後進入無政府狀態再重新開始，這是一個自然循環演進序列（生成、成長與死亡）。而共和政體的衰敗就是源自德性的缺乏與腐化的產生，一旦特殊利益取代普遍利益就會形成專制而導致政體敗亡，然後陷入無止盡的政體循環。因此，共和國必須以其德性對抗命運方能防止敗亡（Pocock, 1975: 75-77）。

8 共和主義傳統主張，任何單一形式的政府都無法長久持續而必然發生週期性革命（periodical revolutions），而延遲革命循環的唯一方式就是訴諸一種混合了三種單一形式的「第四種

可代表」的理路，採用「基進民主原則」而提出了兩種方式：主權者召開的「定期大會」(the periodic assemblies) 以及「公民宗教」(civil religion)。盧梭說道：

「當人民合法集會而成爲主權體 (sovereign body) 的那一個時刻，政府的管轄權力 (jurisdiction) 就全部失效，行政權 (executive power) 暫時中斷 (suspended)，即使最渺小的公民，其身分也如同最高級別的行政官員的身分一樣，都是神聖與不可侵犯的。因爲在被代表者親自現身的情況下，就不存在著代表。……在這種中斷時期 (intervals of suspension)，行政首長 (prince) 承認或應當承認有著一個實質的最高上位者 (superior)，這總是令行政首長懷著恐懼，這種人民集會 (assemblies of the people) 就是對政治共同體的保護，以及對政府的約制，一直以來這都是統治者最懼怕的：他們用盡心力反對、刁難與承諾，就是爲了阻止公民進行集會。」

(SC., III-14)

正因爲政府的特殊性與能動性使得政府濫權成爲必然，因此必須透過公民的「定期大會」讓主權者現身以對抗執政者的權力濫用，此一集會構成了政治共同體的「中斷期間」(intervals of suspension)，也形成對政治共同體的保護與對政府的限制，因此「定期大會」必須頻繁的召開 (蕭高彥, 2001: 16; Kaufman, 1997: 48)。進一步的，主權者現身的「定期大會」所要展現的就是「普遍意志」，然而「普遍意志」的催生動力又該從何而來？盧梭指出，這種

政府形式」(a fourth of government; *res publica*) ——包含了王政 (Royal)、公民 (citizens) 與群眾 (masses) 的要素，它是一種能夠帶來穩定性的均衡混合體制。因此延遲政體循環的主要方式就是「混合政體」(Nicgorski, 1991: 239)。而學者 Wood 也指出，從波里比烏斯、亞里斯多德、西賽羅等主要共和主義傳統的「混合政體」論述都是一脈相承的，不論是 *polis*、*res publica*、mixed constitution 都是相同的指涉 (Wood, 1988: 168)。關於混合政體與共和主義關係的詳細分析可參閱 Nicgorski (1991)，而關於 *polis*、*res publica*、mixed constitution 的關係則可參閱 Wood (1988)。

動力必須仰賴公民的公共精神與愛國精神 (love of fatherland; l'amour de la patrie)，因為唯有這種精神才會使公民以公共利益優先於私人利益、才會使公民認為自由與權利是最高的價值、才會使人民願意親自投入公共服務並履行公共義務 (SC., II-15)。而這種極為重要的公共精神與愛國精神，則必須透過「公民宗教」才能養成，盧梭說道：

「現在，每個公民都應當擁有一個宗教，這對共同體而言是相當重要的，因為，這會使他們熱愛他的責任 (duty)，但是這種宗教的教條，唯有在涉及道德 (morality) 與責任 (duties) —— 宣揚者自己也必須對他人履行 —— 的時候，才與國家及其成員有關。……公民宗教的教條應當少量、簡潔、措辭精確、無須詮釋或注釋。一種全能、智慧、仁慈且具有預見與眷顧能力之神靈的存在，未來的生命、義人的幸福、對惡人的懲罰，社會契約與律法的神聖性：這些都是它的正面條款 (positive dogmas)。而它的負面條款 (negative dogmas)，我只限於一條 —— 不寬容 (intolerance)。……現在已經不再有、而且也不可能再有一種排他性的國家宗教 (an exclusive national religion)，應當包容那一切具有寬容性的宗教，只要它們的教條沒有違反公民義務。」

(SC., IV-8)

「公民宗教」作為公共精神與愛國精神的養成根基，而公共精神與愛國精神則催動「公共意志」顯現以壓制「私人意志」的支配，最終延遲了政體的循環。在這裡，盧梭又是循著馬基維利的觀點——一種道德秩序先於政制秩序的觀點，強調道德秩序是由宗教所建立，一旦道德秩序瓦解（腐化／道德退化）則政制秩序無法逆轉或改變 (Pocock, 1975: 204)。⁹ 綜上所述，就盧梭

9 在這裡要注意的是，盧梭的道德秩序與政制秩序之間的先後關係可能存在著弔詭的循環論證。對此問題，學者陳嘉銘分析指出，在盧梭的民主共和主義中，自由和愛國主義的關係樞紐在「普遍意志」，因為個人自由是繫於人民能否制定和維持符合「普遍意志」的法律，而法律又必須仰賴立法過程中的公民德行，因此公民必須擁有足夠的德行才能追求「普遍

而言，「共和政體」的創建與維持都是人爲政治行動的結果，所以政體在時空中必然會衰亡而進入政體循環。面對這個困境，人爲的行動只能「延遲循環」（定期大會與公民宗教）而無法澈底免除，這是「共和政體」在時空中無法免除的「不穩定性與循環性」。

參、康德的共和範式

一、共和理念的「自律自由—法權原則—公共意志—理念中的國家—共和制」範式¹⁰

康德的「共和理念」是以「自律自由」（autonomous freedom）爲核心目標，這種自由是在一個先驗且具有客觀目的之理性（reason）指導下的意志決定與行動——又稱「自我立法」（self-legislation）。因此對康德而言，意志自由的基礎是先驗理性，理性具有「根本性與建構性地位」（foundational and constitutive status），這與盧梭主張的理性僅具有「工具性地位」之論點完全不

意志」。換言之，共和制的運作必須倚賴德行的公民，但公民德行的產生又仰賴已經良好運作的共和制度，這樣的觀點形成了制度與德行相互預設的正向與封閉的循環。詳細分析可參閱陳嘉銘（2014: 175-218）。

10 康德引用原典縮寫如下：

GMM. = *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, H. J. Paton (ed.). New York: Haper & Row Press. 1964. (徵引方式爲，例如 *GMM.*: 20，即第 20 頁)。

IUH. = “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” in Hans Reiss (ed.) and H. B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991a. (徵引方式爲，例如 *IUH.*: 20，即第 20 頁)。

CS. = “On the Common Saying: This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice,” in Hans Reiss (ed.) and H. B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991b. (徵引方式爲，例如 *CS.*: 20，即第 20 頁)。

PP. = “Perpetual Peace: A Philosophica Sketch,” in Hans Reiss (ed.) and H. B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991c. (徵引方式爲，例如 *PP.*: 20，即第 20 頁)。

MM. = “The Metaphysics of Morals,” in Mary J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996. (徵引方式爲，例如 *MM.*, Part 1. §A: 401，即爲第一部法權論之A 標題號第401 頁。*MM.*, Part 2. XIV: 534，即爲第二部德行論之XIV 標題號第534 頁)。

同 (Kaufman, 1997: 26)。¹¹ 對康德而言，自由是一種道德法則 (moral laws)，它同時展現於兩個面向——自由的內部應用涉及到道德目的，是一種倫理之法則 (ethical laws)，與之協調一致的行為就具有道德性 (morality)，它是一種「自律自由」，稱為「內部自由」 (inner freedom)。而它的外部應用則涉及到外部行為的強制，自由是一種法律之法則 (juridical laws)，與之協調一致的行為就具有合法性 (legality)，它是一種權利，稱為「外部自由」 (outer freedom)。¹² 而做為道德自由的「內部自由」必須轉變為由實證法體系 (system of positive law) 構成的「外部自由」，兩種自由必須統一 (Vatter, 2011: 754)。取得「內部自由」則是人的根本義務，而康德的「共和理念」就是在

11 對於康德《道德形上學》(*The Metaphysics of Morals*) 的自由概念有著不同的詮釋方式，周家瑜 (2012) 在〈康德論政治自由：對政治式詮釋的修正〉一文中做出了兩種取向的分類：第一種，倫理式詮釋 (ethical reading)，是透過康德之道德哲學來理解康德在其後期政治著作中對政治自由的論述。第二種，政治式詮釋 (political reading)，方式是將康德之政治哲學視為一個獨立的領域，認為其對政治自由的論述有其獨立的證成基礎。周家瑜並以 Arthur Ripstein 的共和式詮釋做為政治式詮釋的代表，並分析 Ripstein 如何論證康德在《道德形上學》中的政治自由應被理解為共和主義式的自由。按周家瑜一文之分析，Ripstein 是採取一種共和主義式的方式詮釋康德的自由概念，而 Ripstein 是將自由視為一種從積極自由與消極自由之間區隔出來的「作為獨立的自由」 (freedom as independence)，是在一個缺乏道德自由的基礎上，證成康德的政治自由。周家瑜並認為這種詮釋方式標誌著康德學者們開始將重心及注意力轉移到康德的政治論述，而這也帶來了對康德政治理論中的概念的嶄新解讀。本文認為，以 Ripstein 為代表的政治式詮釋的自由觀，近似一種「新共和主義」 (neo-republicanism) 式的「無支配自由」，而學者 Costa 則指出，這種「新共和主義」最大的特徵就是，傾向於以「無支配自由」為理論核心而迴避 (或隱晦不明)「德行」相關的議題，簡言之，就是切割「自由」與「道德」之間的關聯性，但這樣的方法卻會造成「新共和主義」自身的理論困境。綜言之，本文對於康德之自由概念是採取倫理式詮釋，至於兩種詮釋方式之爭論並非本文之重點，限於篇幅文中不進行探討。對於康德的兩種自由詮釋，可參閱周家瑜 (2012) 的〈康德論政治自由：對政治式詮釋的修正〉。而對於「新共和主義」的爭議與批判，可參閱 Costa (2009) “Neo-republicanism, Freedom as Non-Domination, and Citizen Virtue”，文中有深入的分析。

12 對於兩種自由法則的區分與關係，康德說道：「相對於自然法則，這些自由之法則稱為道德法則 (moral laws)，只涉及純然外在行為及其合法性而言，它們稱為法律之法則 (juridical laws)。但是，如果它們也要求它們 (法則) 本身應當是行為之決定的根據，它們便是倫理之法則 (ethical laws)。我們可以說：與法律之法則協調一致的，是行為的合法性。而與倫理之法則協調一致的，是行為的道德性。前一種法則所涉及自由，只能是意念 (choice) 之外在運用 (external) 的自由，但後一種法則所涉及自由，則是包含意念 (choice) 之外在運用與內在 (internal) 運用的自由」 (MM., Part 1. II: 375)。

完成「內部自由」與「外部自由」的統一以實現「內部自由」。¹³

「內部自由」是一種「道德自律」(moral autonomy)的「自律自由」,也就是一種純粹道德意義上的自由,它源自形上學的定言令式倫理學(The ethics of categorical imperative)體系,此一體系是以人性尊嚴理念與義務為基礎,進而責成理性存者必須依據理性(道德律)而行爲(Bielefeldt, 1997: 525-527)。「內部自由」是「意志自律」(autonomy of the will)以及理性建立普遍性與客觀法則的一種能力,能夠決定意志服從道德律(moral law)(*GMM.*,: 13; 114)。而「意志自律」所發出的無條件命令(理性法則/道德法)稱為「定言令式」(categorical imperative),整個「內部自由」即由五項定言令式所構成(以下稱為 K1-K5)。

K1. 普遍法則底程式(The Formula of Universal Law):「僅依據你能同時意願它成爲一項普遍法則的那項格律(maxim)而行動。」

(*GMM.*,: 88)

K2. 自然法則底程式(The Formula of the Law of Nature):「如此行動,彷彿你行爲底格律會因你的意志而成爲普遍的自然法則。」

(*GMM.*,: 89)

13 在康德的道德形上學體系中,自由涉及內部與外部兩種法則,可以說是內外部兩種自由,內部自由涉及的是內在道德法則,外部自由涉及的是外在行爲法則,因此兩者分離爲「法權論」與「德行論」,但是,在道德體系中,兩者被統一起來。康德在論「德行論」與「法權論」分離之原則時說道:「這種分離——即使一般德行論(the doctrine of morals)也要以此爲依據——是基於以下原因:這兩者共有著自由的概念(the concept of freedom),使得外在自由的義務(duties of outer freedom)與內在自由的義務(duties of inner freedom)之劃分成爲必要,唯有後一項義務是倫理的(ethical)。因此,內在自由的義務必須被前置而作爲預備的部分,它作爲所有德行義務之條件(如同在上文,關於良心的學說作爲所有一般而言的義務之條件)」(*MM.*, Part 2. XIV: 534)。而康德在道德形上學的劃分當中,也指出兩者的分離與統一關係,康德說道:「爲什麼道德論(doctrine of morals)通常被(尤其是西賽羅)稱之爲義務論(doctrine of duties)而不是稱爲法權論(doctrine of rights)——他們都是牽涉到義務——?理由在於:我們只能藉由道德令式(moral imperative)來認識到我們自身的自由(所有的道德法則、法權與義務都由此而來)——這種令式是一項要求盡義務的命題而使他人負責的能力,而法權的概念也才能由此發展出來」(*MM.*, Part 1. I: 395)。

K1 與 K2 令式指出，理性存有者之間彼此承認普遍法則是一個凌駕於個別意志之上的最高權威，唯有通過它，方產生共同立法的原則。透過理性使行為的格律普遍化，讓道德行為能夠像自然界的定律一樣具有普遍性與客觀性，也就是通過理性而使格律成為自然法則，即為理性為自然立法（Paton, 1971: 145-146）。

K3. 目的自身底程式（The Formula of the End in Itself）：「如此行動，即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的『人』，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用。」

（*GMM.*,: 96）

K4. 自律底程式（The Formula of Autonomy）：「僅如此行動，意志能憑其格律同時自視為普遍法則底制定者。」

（*GMM.*,: 101）

K3 與 K4 令式有兩個重點：第一，人有將自身與他人視為目的的能力，人以自身作為目的乃是一切價值的根本來源，一切通過「目的自身的意志」（the will of ends in themselves）而來的法律或權威就具有其根本價值，應當尊重人的尊嚴並發展此種能力以及服膺道德義務（Wood, 1988: 141; 147; 158; 163）。其次，這種自我設定目的的能力乃是一種自由的面向，也就是一種能夠自由選擇具有價值意義的行動的「自我統治」（self-governance）能力。因此「意志自律」就是一種道德上的自我立法，它應當按照普遍原則而自我統治，這就是一種作為自由的道德（morality as freedom）（Korsgaard, 1996: 161-167; 176）。

K5. 目的王國底程式（The Formula of the Kingdom of Ends）：「這樣去行為，彷彿他透過其格律始終是普遍的目的王國中之一個立法的成員。」

（*GMM.*,: 106）

針對 K5 令式，學者 Nelson 分析指出，所謂的「目的王國」，即是將所有理性

存有者的一切個別差異抽離（私人目的抽離），而為可思議的一切目的被結合於一個系統性整體的理念（an idea of systematic union）。這裡所謂的系統性整體的理念是作為「目的自身」（ends in themselves）與「人作為目的」（personal ends）的連結詞以及一個連貫整體。所有人皆被置入此一給定的連貫整體當中，並被設想為一種在本質上自主的、理性的與自治的存有者，為取得彼此間的和諧而不存在個體主觀目的與主觀選擇。因此「目的王國」只能是一個將不同理性存有者置於普遍法則之下的聯合體系，在此中，不存在個體主觀的目的與主觀的選擇（Nelson, 2008: 99-100）。K1 到 K5 的程式指出，在人性尊嚴理念下的理性存有者的義務就是取得「內部自由」，理性存有者作為「目的自身」而在普遍法則下聯合成為「目的王國」，人性尊嚴與自律相互交織成為一套規範體系，自律、自由與義務三個概念緊密相連（Schneewind, 1992: 309）。

進一步的，「內部自由」僅是一種道德自由，它是自由的面向之一，它必須轉變為一種人際之間的外在行為規範，這種規範下的自由就稱為「外部自由」。因此，「外部自由」就是人們彼此聯合起來，並服從於一種公共法律的外在強制下的權利——稱為「法權」（Right）。而一種由強制性法律與權利所構成的狀態，就稱為「法權狀態」（the state of right）（*MM.*, Part 1, §D: 386）。對於「法權」，康德說道：

「法權的概念，就它涉及一個與它相對應的責任（obligation）而言（即法權的道德概念），首先，它只關乎一個人格對於另一個人格之外在的，更確切的說，就是實踐的關係，就它們的行為能直接或間接的相互影響而言。其次，它不意味著意念（choice）對於與他人的願望（對於純然的需求）之關係，例如在仁慈或冷酷的行為那樣，僅僅只關乎他人的意念之關係。第三、在意念的這種相互關係中，也完全不考慮意念的質料（matter）——即每個人對於他想要的對象懷有之目的；例如，我們不問當某人為了他自己的生意而向我購買貨物時，是否也可能獲利。只問在雙方意念關係中的形式（form）——就他們只被視為自由（free）的

而言，以及在這兩人當中，一個人的行為能否根據一項普遍法則（universal law）而與另一人的自由統合起來。因此，法權就是一個人的意念能夠與他人的意念根據一項普遍的自由之法則（law of freedom）而統合起來的條件之總合。」

（*MM.*, Part 1.§B: 386-387）

這裡康德指出「法權」就是不同的意念根據一項「普遍法則」統一起來之條件之總和。其令式即為「法權定言令式」，它如此規定：「外在行為要如此，意即你的意念之自由運用能根據一項普遍法則而與每個人的自由共存」（*MM.*, Part 1.§C: 388）。在這裡，意念與「普遍法則」之間的關係就很重要了，康德在論「法權」的普遍原則段落中說道：

「『任何行為如果是根據一項普遍法則（universal law）而與每個人的自由共存，或是依據該行為之格律（maxim），任何人的意念（choice）之自由能根據一項普遍法則而與每個人的自由共存，那麼，這個行為就是正當的（right）』。因此，一般來說，如果我的行為或我的狀態能根據一普遍法則而與每個人的自由共存，那麼，阻礙（hindrance）我做到這點的人便是不正當（wrong），因為這種阻礙（抗拒）無法根據一項普遍法則而與自由共存。」

（*MM.*, Part 1.§C: 387-388）

按照行為的格律，每個人的意念能根據「普遍法則」而與其他人的自由共存。格律產生意念，而意念則必須根據「普遍法則」。所以三者的關係為：

「道德論（morals doctrine）的最高原則就是，按照能同時被視為一項普遍法則（universal law）的格律（maxims）而行動。任何不符合這項資格的格律，都是違反道德的。法則（laws）出自意志（will），格律出自意念（choice），意志所直接涉及的無非只是法則，它不能稱為自由的或不自由的，因為它並不直接涉及行為，

而是涉及行為之格律所根據的法則（因而涉及實踐理性本身），所以意志絕對是、也必然是無法受到強制的主體。因此只有意念才能被稱為自由的。」

(*MM.*, Part 1.III: 380)

格律與意念都必須根據一項「普遍法則」統一起來，而這個「普遍法則」就是「內部自由」的定言令式，康德說道：

「那個確定了行動之義務（actions duties）的原則，稱為實踐之法則（practical law）。行動者（agent）基於主觀根據而為自己訂為原則的規則（rule）就稱為格律（maxims）。因此，不同的行動者即使被視為是依據一項相同的法則（law），但他們的格律卻是完全不同。責任（obligation）的定言令式就是：僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動。」

(*MM.*, Part 1.III: 379)

行為若能根據一項「普遍法則」而與每個人的自由共存，或是依據該行為之格律任何人的意念之自由能根據一項「普遍法則」而與每個人的自由共存，那麼這個行為便是正當的。這裡的「普遍法則」就是「內部自由」的 K1 普遍法則底程式（僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動）。換言之，「法權定言令式」就是 K1 普遍法則底程式的外部運用，通過它，內外部自由聯結起來。到這裡，我們彙整康德的「法權」之特性。第一，「法權」的外部性：「法權」就它涉及一個與它相對應的責任而言（意即法權的道德概念），僅關乎一個人格對於另一個人格之外在的，而且更確切地說，實踐的關係——就他們的行為作為事實。所以「法權」僅涉及一個人格對於一個人格的外在的關係。第二，「法權」的強制性：因為「法權」是將每個人的自由侷限於它與所有人的自由相協調之條件下，所以他人的意念對於自由的限制就是一種強制，故法權就是強制的權限，但是它只涉及強制性而不涉及倫理性（*MM.*, Part 1.§D: 388-389）。因為法律是一種「對理性存有者的平

等尊重的象徵性展現」，所以法律無法直接促進道德層次的「內部自由」。「內部自由」本身不能做為法律的對象，因此法律的強制力僅限於外在領域的行動，並在法律秩序下極大化每一個成員的平等自由的選擇，而具有強制力的自由權利只能保證自由的選擇（Bielefeldt, 1997: 542-543）。第三，內外部自由的區隔性：「內在自由的義務」與「外在自由的義務」必須相互區隔，前者涉及到目的，後者僅涉及到外在行為，故兩者必須明確劃分。並且是以「內在自由的義務」作為預備而發展出「外在自由的義務」。換言之，「外部自由」與「內部自由」在本質上雖然是相互連結的，但為了嚴格確保道德自身的純粹性，故必須要劃分道德與法權兩個領域。人性尊嚴的理念對於法權來說，消極而言是劃下了法律強制領域的界線，積極而言則是做為法律秩序的修正理據（Bielefeldt, 1997: 542-543）。第四，內外部自由的聯結性：「法權」僅意味著與他人的意志關係，在意志的交互過程中只問雙方意志關係中的形式（而不問實質），即雙方的行為必須按照一個「普遍法則」保持一致，也就是「內部自由」的 K1 普遍法則定言令式的外部行為之運用，通過 K1，「內部自由」與「外部自由」聯結起來。進一步的，「法權定言令式」則會產生三項先天原則（*priori principle*）：

1. 社會中作為人的每個成員的自由（*freedom*）
2. 社會中作為臣民的每個成員與其他成員間的平等（*equality*）
3. 一個共同體中作為公民的每個成員之獨立（*independence*）

（CS.,: 74）

對於這三項先天原則，康德進一步的解釋道：第一，作為人的自由。意指無人能強迫我按照他的方式（他設想其他人的福祉之方式）去獲取幸福，而是每個人都可以依循他自己認為適當的途徑去尋求幸福。只要他不損害他人追求一項類似目的的自由（也就是他人的這項權利），而這種自由能夠按照一項可能的普遍法則而與每個人的自由並存。第二，作為臣民的平等。意指共同體的每個成員對其他每個人都擁有強制權，在一個國家裡，凡是居於法律之下者，均是臣民，因而就像共同體的其他成員一樣，受制於強制性的法律。

就法權而言，他們作為臣民，卻彼此都是平等的，每個人強制其他的每個人，使之始終停留於「其自由之運用與我的自由相協調」的界線以內之權限而言，每個人在這種狀態中的天生權利（也就是在一切法律行動之先）是一種平等的。第三，作為共同立法者的一個成員之獨立（CS.,: 74-77）。在這裡，學者 Bielefeldt 指出，自由、平等與獨立三項先天原則之間的關係就在於，「自由」必須與「平等」相互連結方得以運作，平等原則並非一個與自由原則相互獨立且並立的原則，而是在承認每一個人的「自由」的前提下，「自由」做為唯一的先天權利（only innate right）也就同時證明了「平等」作為先天權利，故平等乃是自由的代名詞，兩者形成了一套相同的原則（並非形成兩套不同的原則）。而最後一者需要投票，其條件便是「獨立」（Bielefeldt, 1997: 541）。

進一步的，在三項先天原則構成的「原始契約」（original contract）的基礎上就產生了「公共意志」（public will）。所謂「公共意志」，是理性的一個純然理念而具有實在性（reality），是相對於一個民族中的「特殊私人意志」（the wills of all private individuals），一切權利均由「公共意志」開始，這種意志本身必然無法對任何人不公，但是除了全體人民的意志之外，沒有任何其他的意志可以做到這點。而「公共意志」發出的命令就是「公法」，它會將所有人帶離「自然狀態」而進入「法權狀態」（CS.,: 77; MM., §47: 459）。「法權狀態」意指一個所有人服從於「法權」之下的狀態，又稱「公民狀態」（civil condition）或「公法狀態」（the condition of public right）。與其相對的，就是「自然狀態」（the state of nature）或稱「私法狀態」（the condition of private right）。康德說道：

「非法律（not rightful）的狀態，也就是其中無分配性正義（no distributive justice）存在的狀態，就稱為自然狀態。與這種狀態相對立的，並非社會狀態（social）——可稱人為狀態（artificial condition），而是一個從屬於分配正義的公民狀態，因為即使在自然狀態中，也可能會有合乎法權的社會（例如婚姻社會、父權社會、一般而言的家庭社會，以及其他任何社會），無法律的狀態，對於這些社會而言，並不適用『你應當進入這種狀態之中』

此一先天法則。而對於法律狀態，我們卻可以說：所有彼此（即使不情願）發生法律關係的人，都應當進入這種狀態。對於第一種及第二種狀態稱為私法狀態，而將後一種，即第三種狀態稱為公法狀態。」

(*MM.*, Part 1.§41: 451)

這裡要注意到，康德的「法權狀態」與「自然狀態」是一組相互對立的概念，而兩者的關鍵判准就在於——「公法」(public right)之有無（而非社會組織的有無）。「自然狀態」是一個「公法缺乏」(lack of public right)或「正義缺乏」(devoid of justice)的狀態，而「法權狀態」則是一個具有「公法」的狀態。而權利唯有在「法權狀態」中才能受到保障，因此必須進入到「法權狀態」(*MM.*, Part 1.§42: 451-452)。¹⁴ 這裡的關鍵在於權利的「正當性／法律性」(rightful)問題，就權利而言，在「自然狀態」的人們，仍然可以宣稱擁有「私權」(private right)，但問題是，權利必須要在「相互肯認彼此擁有平等的選擇自由」的前提下，才會具有正當性。康德指出，當我透過宣稱（言語或行爲）外在之物屬於我，透過此聲明，他人對我所擁有之物就擁有著避免使用的義務 (obligation)。然而，這樣的說法同樣涉及到我對他人的宣稱所擁有的義務。¹⁵ 而「自然狀態」的問題就在於，每個人彼此間相互肯認的合

14 「法權狀態」與「自然狀態」的區別標準，並不在於是否是一個有人為組織的「社會狀態」(state of society)，因為在「自然狀態」中，也可以有人為組織，也可以是一種「社會狀態」(*MM.*, Part 1.§41: 451)。

15 法權，作為責成他人的道德能力 (moral capacities)，可區分為天賦的 (innate) 與取得的 (acquired) 兩種權利。天賦之權利就是自由，意指無待於另一個人之強制性意念，就它必須按照普遍法則與其他人的自由共存而言，這是每個人唯一最原始的權利 (*MM.*, Part 1.§B: 393)。而取得之權利，主要指在法律上佔有 (possession) 所有物，因此權利概念的關鍵就在於佔有 (*MM.*, Part 1.§1: 401)。進一步的，康德把佔有區分為「感性的占有」(sensible possession) 與「智思的占有」(intelligible possession)，前者是一種實質上的持有 (holding it)，主體與持有對象無法分離，是一種在時空條件限制下作為分析命題（當下持有某物），它是一種經驗性的 (empirical) 與自然意義 (physical) 的佔有。後者則是一種法律上的持有，主體與持有對象可以相互分離，是不受時空限制的佔有，它超出經驗性佔有的一切條件而做為綜合命題，它是理性的 (rational) 與純然法律上 (merely rightful) 的佔有 (*MM.*, Part 1.§1: 401) (*MM.*, Part 1.§6: 403-406)。關鍵就在於，「自然狀態」中所有人皆可「感性

法權利 (legal claims) 並不會自己公開顯現。¹⁶ 也就是說, 這種相互肯認的權利, 因為缺乏了公開的表達與確認而導致相互的不信任與暴力, 所以這種權利僅是一種規範性的權利 (normative quality of rights)。正因如此, 在「自然狀態」下的「物權」(property right) —— 即對於某物的取得 (acquired), 都僅是一種「暫時性」(provisional) 的取得。而外在之物的獲得若要成爲一種「確定」(conclusive) 的取得, 就必須使權利能夠獲得公開的承認, 而這種承認只有在「法權狀態」中才能達成。¹⁷ 所以「自然狀態」的人們之所以

的占有」, 這種宣稱仍是一種權利, 但因為意念的衝突必然導致權利的衝突, 唯有通過普遍立法的「智思的佔有」, 才能責成他人承擔一項責任 —— 放棄使用該對象, 如此, 才不會形成「佔有」之矛盾 (*MM.*, Part 1.§7: 407-408)。

16 要如何達成某物是屬於我, 而你不得佔有某物? 佔有與「物權」(property right) 都是一種「阻擋與反對他人的佔有」並保障該物只屬於我的一種私人使用之權利。這裡的關鍵就是, 這同時是責成他人一項不得佔有某物的「義務」(obligation), 也就必定涉及到「人格與人格的關係」(這是物權的實質定義)。因此, 必須先以我與他人的「共同佔有」(possession in common) —— 「共同佔有的統一意念 (the united choice)」 —— 爲前提, 該意念才能再將某物分配給我而使我佔有, 並責成他人一項不得佔有之「義務」(*MM.*, Part 1.§11: 413)。有這種責成他人的「義務」才會保障我的佔有, 這種佔有就稱爲「原始的取得」(original acquisition), 它是通過三個環節完成: 第一, 擷取 (apprehension), 即一種感性、經驗性佔有。第二, 宣告 (giving a sign) 對於對象的佔有, 以及阻止任何他人佔有該對象的行動。最後, 據己 (appropriation), 作爲一個制定外在普遍法則的意志之行動, 這個行動責成每個人與我的意念相協調, 而將「感性的占有」導向「智思的佔有」, 讓「取得」具備有效性 (*MM.*, Part 1.§10: 411-412)。因此, 「取得」的理性權源 (智性) 只能存在於「先天統一起來的意志的理念」(the idea of a will of all united a priori) 當中, 這是一個必要的預設條件, 如此才能責成他人以「義務」, 而這個統一意志進行普遍立法的狀態就是「公民狀態」(*MM.*, Part 1.§15: 416)。

17 爲了責成他人承擔一項責任 (放棄使用該對象), 主體就得被容許去強制其他每個就這樣一種對象而與他發生有關所有物的爭執者, 一起進入法權狀態中。換言之, 唯有在一種公開立法的強制力 (法權狀態) 之下, 將某個外在物當作所有物而擁有才是可能的 (*MM.*, Part 1.§8: 409)。唯有普遍法權才能決定人格之間的關係, 進而決定「物權」與佔有, 因此, 必須通過「原始契約」把私人意志統一爲「共同意志」, 進而建立法權狀態再衍生出「原始的取得」(*MM.*, Part 1.§10: 411-412)。唯有在「公民狀態」中, 「經驗性佔有」才會通過「法權」而轉變爲「智思性佔有」, 也才會有「原始的取得」。所以在「自然狀態」中依據自然法的先佔權而對某物的佔有, 都只是「暫時的」, 唯有在「公民狀態」中依據法律的佔有才是「確定的」(*MM.*, Part 1.§15: 416)。關於康德的「取得」與「私法」的問題與相關論述, 學者周家瑜在〈康德論政治自由: 對政治式詮釋的修正〉一文中有著精彩的分析, 可參閱周家瑜 (2012: 101-105)。

彼此相互對抗，他們所要爭取的不是爲了純粹的生存，而是爲了彼此間具有的權利。基於此點，他們只能透過「預設的公民社會」而將彼此視爲潛在的公民（potential citizens）（而不是視爲私人），唯有如此，才能對他人提出自己的權利主張。這樣的一種預設意味著，人們乃隱含著對於合法權利的預期，而基於這樣的預期，人們則會認識到一種道德與法律（legal）的責任，也就是建構公共憲法的責任（Bielefeldt, 1997: 548-550）。接下來，藉由三項先天原則而進入了「法權狀態」（公民狀態），而那些爲立法而聯合起來的成員稱爲國民，而國民之與其本質不可分離的法律屬性是——(1)法定的自由，即除了他自己所同意的法律之外，不服從其他任何法律；(2)公民的平等，即在人民當中不承認他自己有任何的上司，除非他自己擁有在法律上責成此人的道德能力，正如此人責成他一樣；(3)公民的獨立之屬性，即不必將其存在與維生歸功於人民當中另一個人之意念，而是歸功於他自己（身爲共同體之成員）的權利和力量，因此而有公民的人格性，即在法律事務中不必由任何其他他人來代表他（*MM.*, Part 1, §46: 457-458）。到這裡，有兩個重點，第一、三項先天原則的作用就是將「內部自由」（K1 普遍法則定言令式）轉換爲一個涵蓋道德社會、憲法構成與法治社會的「理體義的公民社會」（noumenological civil society）（Krieger, 1972: 102）。第二、康德這種「原始契約」的特殊之處在於，它是基於成員間彼此的應然（ought to）利益而非實然（actually）利益所建構的公民聯合協議（civil constitution），而由於聯合體作爲目的本身而爲成員彼此間所共享，所以成員間不僅擁有共同目的與義務，也同時擁有外部關係的主要責任而構成「法權狀態」（Riley, 1982: 125）。

進一步的，康德將「法權狀態」下的聯合體稱之爲「理念中的國家」，它作爲一個最高人格，其發令必須要符合「法權定言令式」，就是要符合「內部自由」的 K1 普遍法則定言令式，康德說道：

「一個國家（state; *civitas*）是一群人在法權之法則（law of right）下的聯合。就這些法則作爲先天必然的法則，也就是說他們是由一般而言的外在權利之概念所自然推得（不是規章性的）的而言，其形式便是一個一般而言的國家之形式（form of state），也

就是理念中的國家 (the state in idea)，正如國家依純粹法權原則應有的狀態。這個理念，乃作為一切共同體之實際聯合的準繩 (norm; *norma*) (作為其內部憲制的準繩)。」

(*MM.*, Part 1. §45: 456-457)

「理念中的國家」是一個由「公共意志統治的國家」，那麼「公共意志」如何轉變為具體的法律並保證兩者一致？對此，康德採取了與盧梭迥然迥異的三段論命題 (three propositions) 與「三重人格」 (three separate persons/moral persons) 論述來解決這個問題：

「每個國家都含有三種強制力 (authorities)，也就是在三重人格當中的普遍的聯合意志 (政治上的三位一體; *tria politica*)：在立法家人格 (the person of the legislator) 中的統治者強制力 (sovereign authority) (主權)；在治理者人格 (The person of the ruler) 中之行政的強制力 (executive authority) (依循法律)；以及在法官人格 (The person of the judge) 中之司法的強制力 (judicial authority) (依法律對每個人的所有物的判定)。形同一個實踐的三段論式中的三個命題：大前提，包含該意志之法則 (law)；小前提，包含依法則行事的命令 (command)，意即涵攝於法則下的原則；結論，包含對於在眼前的案例中何者為合法的裁決 (sentence)。」

(*MM.*, Part 1. §45: 456-457)

依據三段論命題，「理念中的國家」本身作為「公共意志」，它包含著「法則」、「命令」與「裁決」三個環節，三個環節分化成「三重人格」以及三種強制力——立法家人格，以最高權或主權而表現（其所制定之法律乃是不容非議的）；治理者人格，以行政權而表現（最高執政者的執行能力是不可違背的）；法官人格，以審判權而表現（最高法官的判決是不可變更的）。然而，為什麼「理念中的國家」會分出這三重人格與三種強制力呢？學者 Bielefeldt 分析指出，「法則」是先驗普遍法則 (K1) 的具體化展現，而「命令」則是為

了處理特殊事件而依據「法則」發出，「裁決」則是將「法則」運用於事實。關鍵在於，後兩者都是將「法則」予以特殊化的過程，爲了避免後者的特殊性反過來破壞了「法則」的普遍性，因此三者之間必須劃下互不干擾的界線，必需由「三重人格」分別掌握之（Bielefeldt, 1997: 533; 546-547）。進一步的，「三重人格」之間還必須保持以下相互關係：

「因此，國家中的這三種強制力，首先，是作爲諸道德人格而彼此並列的（coordinate）；也就是說，一種強制力是其它強制力的補充，這是爲了國家憲法的完備性。但是其次，它們也是彼此相互隸屬的（subordinate），以至其中一種強制力在協助其它強制力的時候，並無法同時接管其職能；相反地，每種強制力都有其自身的原則——那就是，它是在一個更高人格意志的條件下，作爲一個特殊的人格而確實有發號施令的能力。第三，通過這些主體人格的結合，而授予每個臣民以權利。」

（*MM.*, Part 1. §48: 459-460）

「三重人格」與強制力必須相互並列與相互隸屬，這是爲了確保「法則」的普遍性以避免受到特殊性的干擾。同時也確保「命令」與「判決」能夠符合「法則」的規範，在特殊化的過程中依據法則將權利分配予人民。在這樣的關係中，確保了「先驗普遍法則—公共意志—法則—命令」的一致性，也就是確保了「內部自由」與「外部自由」的一致性。然而這樣一種「三重人格」的分化爲何是一種必然？對此問題，康德說道：

「國家藉由三種不同的強制力（立法權、行政權與司法權）而擁有其自律（autonomy），也就是，國家會按照自由法則（laws of freedom）去形塑及維護其自身——一個國家的福祉（well-being）就在於三種強制力的聯合。但是，我們不可以把國家的福祉理解爲國民的福利（welfare）與幸福（happiness）；因爲，就像在自然狀態，甚至是獨裁政府下，幸福或許會更加容易（正如盧梭主

張的)。國家的福祉必須被理解為憲法與法權原則的最大協調狀態；這是一個理性的狀態，而理性將藉由一項定言令式責成此一狀態之追求。」

(*MM.*, Part 1. §49: 461)

學者 Vatter 指出，康德這裡所言的一項定言令式就是 K4 自律底程式，它會責成「理念中的國家」將自律作為義務與目的，進而會迫使「命令」符合「法則」，如此必然會分化成「三重人格」(Vatter, 2011: 761)。進一步的，康德將這種由「三重人格」所構成的政治原則稱為「共和主義政治原則」(republicanism/political principle)，它強調的是立法權、行政權與司法權三者間的相互分離。而依據「共和主義政治原則」所產生的政府形式 (the form of government)，就是由實證法所構成的「共和制」(republican)。唯有在「共和制」的體制中才能實現「法則引導命令」(公共意志主導特殊意志)的結果，才能使共同體達成自律自由。反之，將行政權與立法權相互結合的政治原則就稱為「專制主義」(despotism)，其具體化的政府形式稱為「獨裁制」(despotic)，在「獨裁制」當中因為命令與法則系出同一根源而必然導致「命令決定法則」(特殊意志控制公共意志)的結果，它使共同體無法達成「自律自由」，這是自由的矛盾(*PP.*,: 100-101)。¹⁸ 因此，「共和制」就是「公共意志」為了追求「自律自由」而內生的自我控制 (self-control) 與自我批判 (self-criticism) 的制度化機制 (an institutionalized republican) (Bielefeldt, 1997: 553)。

綜上所述，我們做出兩部分結論。第一部份，就康德與盧梭的共同點而言。首先，他們的契約論都將國家作為目的自身（而非工具），這使得「公共意志」成為政治義務與正當性的根本來源 (Ripstein, 2009: 224-225)。其次，他們都使用了「普遍意志—特殊意志」二元對立形式來支持「公共意志」(普遍意志)的最高性，再以「公共意志」的命令（法律）構成「法權狀態」而使人們享有強制性的權利。最後，康德的「理念中的國家」是一個由「公共

18 康德另提出統治形式 (the form of sovereignty)，所謂的統治形式是以掌握最高國家權力的人底區別，可分為「民主政體」(democracy)、「貴族政體」(aristocracy)、「專制政體」(autocracy)。與「自律自由」相關的不是「統治形式」而是「政府形式」(*PP.*,: 99-102)。

意志統治的國家」，這與盧梭的「普遍意志統治的政體」一樣，都是採取一種「理智統治」的政體觀點。第二個部分，就康德的「共和理念」而言。首先，康德的「共和主義政治原則」（權力分立原則）的原創之處在於——在共和主義傳統中，權力分立原則始終被視為是從共同體外部強加於（external imposition）政治共同體的一種外部性與工具性的政治原則，其目的在於對共同體進行制服（taming）或調和（tempering）（Bielefeldt, 1997: 533; 547; 553）。但是康德卻將權力分立原則之根源直接回溯到形上學層次，使它成為「公共意志」追求自律所內生的「先驗性與規範性的政治原則」。其次，康德將「共和制」視為達成「公共意志主導特殊意志」的機制的觀點，卻又與共和主義傳統的「混合政體」論述相當一致。¹⁹最後，我們將康德的「共和理念」的諸概念表述為「自律自由—法權原則—公共意志—理念中的國家—共和制」範式。接下來，這套範式當中的「共和制」就面對著如何在時空中創造與維持其自身存在的問題。

二、共和秩序的建構——兩種國家形式之統一與共和政體的實現

對康德而言「共和制」如何在經驗時空中實現的問題，就是「理念中的國家」如何實現的問題。康德先是採取了兩種國家形式的觀點——「理性形式（The original/rational form）—經驗形式（The empirical forms）」，再以歷史目的論觀點（teleological view of history）說明兩種國家形式的必然統一。康德首先從經驗層面指出，國家的歷史起源最可能的方式是透過暴力行動，在暴力下會產生具有強制力的「公法」，但這種壟斷性的強制力只能作為合法秩序的「經驗性」要素，這是國家的「經驗形式」。另一方面，他又從規範層面指出，強制力若要具備正當性（legitimate）要素則必須立基於「原始契約」

19 Pocock 指出，共和主義傳統中最重要的特點就是將「混合政體」制度視為是一種實現美德的機制，因為唯有這種權力分立原則下的制度方能夠使公民彼此間的美德相互制約而避免腐化，進而將公共利益置於特殊利益之上。是故「混合政體」制度是唯一能夠發展美德（質料）的制度（形式），它是「美德的形式」或稱「美德的結構化」（the mechanization of virtue）（Pocock, 1975: 184）。

的假設，而這是國家的「理性形式」，兩種國家形式必然會統一（Bielefeldt, 1997: 550）。為何兩種國家形式必然會統一？在這裡，康德採取歷史目的論觀點進行說明。他在普遍歷史第一定律（proposition）、第二定律與第八定律指出，人作為地球上唯一有理性的受造物，所有自然稟賦皆注定有朝一日會有完全且合乎目的的開展，而為其理性之運用所設的自然稟賦只會在種屬之中（而非在個體中）得到完全的發展。而人類的歷史是自然的一項隱藏計畫，這個計畫就是在國家之內實施一部完美的憲法（constitution），而且為此目的，在國家之外也實施一部完美的憲法，唯有在這種狀態中，自然始能完全發展人的一切自然稟賦。因此，「共和制憲法」（republican constitution）就是「先驗理性」在時空中自我創造與自我維持的成果，而歷史就是理性自身的開展過程（*IUH.*,: 45-46）。

進一步的，康德所謂理性自身的開展過程就是「理念中的國家」的開展過程，而整個過程是以兩個環節來進行：第一個環節，是以「不合群的群性」（*unsocial sociability*）此一驅力催生出「共和制憲法」。第二個環節，則是在「共和制憲法」框架中使社會轉變為一個道德整體。康德在普遍歷史第四定律說道：

「自然為了促成自然之先天稟賦（*innate capacities*）的發展，所使用的手段就是這些稟賦在社會中的對抗性（*antagonism*），但這是就這種對抗性成為一種合乎法則（*law-governed*）的社會秩序之成因而言。在這裡，我所說的對抗性是指人的不合群的群性（*unsocial sociability*）。」

（*IUH.*,: 44）

康德指出，人有兩種並存的特性，一種是相互合作的結群性，稱為「社會性」（*sociability*），一種是離群孤立的對抗性（具有衝突與對抗的傾向），稱為「不合群的群性」（*unsocial sociability*）。關鍵在於，這兩種相反的特性會同時並存而且作用於人，尤其是「不合群的群性」，它作為實踐理性發展的充分輔助力量，這是推動兩個環節的關鍵性力量。康德在「論永久和平保證之第一

項附釋」說道：

「共和制憲法是唯一完全適合於人的法權 (rights of man) 的憲法，但也是最難建立、甚至更難維持的憲法。但實際上，自然卻來協助令人尊崇但在實踐中卻無能為力的普遍與理性的人之意志，而且正是利用那些自私愛好 (self-seeking inclinations) 來做到這一點。唯有人力才能創造良好的國家組織，這完全是人的能力範圍內能夠完成的任務，以這樣一種制度安排，使那些彼此對立的自私愛好的力量，能夠抵消或根除彼此的毀滅性作用。是以對理性而言，這個結果就是彷彿不存在著自私傾向 (selfish tendencies)，而人也被迫成爲一個好公民，即使他並不是道德上的好人。可以這麼說：要把一群理性存有者們組織成一個團體（他們爲求生存而要求普遍法律，但每個獨立的個體卻又暗自想要豁免於群體），憲法就必須如此設計——雖然公民們皆以私人存心 (private attitudes) 而相互對抗，但這樣的對抗卻能相互抑制其存心，這使得公民的公開行爲就彷彿他們並無這種邪惡的存心。……這樣一項任務不在於改善人的道德，它只意味著，找出自然的機制是如何以這樣的方式作用於人——那就是基於敵對存心 (hostile attitudes) 的相互對抗，使人們強迫彼此服從於強制性法律，進而形成一種能夠執行強制性法律的和平狀態。……我們不能期望人們的道德存心 (moral attitudes) 去創制一個良好的憲法，相反地，唯有通過良好的憲法，人們才能被指望能夠達成良好的道德水平。」

(*PP.*,: 112-113)

學者 Pojman 進一步分析了「社會性」與「不合群的群性」在兩個環節的作用。在第一環節中，人的「社會性」會使人們傾向群體，而「不合群的群性」則傾向利己主義者 (egoists)，在兩種傾向並列的狀態下，人們會從經驗中學習而導致法律與合作。一隻「看不見的手」(an invisible hand) 會改正個體的自私行爲而導向整體的良善 (good)，最終使得整體往更好的形式發展。就國

家而言，暴力會產生具有強制力的公法而形成國家的「經驗形式」，接著，「社會性」與「不合群的群性」這兩股相反的驅力同時作用，它會使人們從經驗中學習而導致合作並制定法律，此時，會依循「共和主義政治原則」而建立一套實證法體系的「共和制憲法」，再通過這套憲法體制，對人們的社會互動模式提供強大的行為控制而達成「外部自由」(Pojman, 2005: 63)。到這裡，「理念中的國家」開展的第一個環節(制定共和制憲法)宣告完成。進一步的，「不合群的群性」繼續推動第二個環節的開展，Pojman 指出，在「共和制憲法」的框架中，「不合群的群性」會使每個人相互強迫對方去服從強制性的法律，即相互強迫彼此皆依據共和制憲法而行動(依據法權原則而行動)，在行動的過程中道德規則即慢慢扎根於人們的精神當中並成為個性中不可分割的一部分(外部自由的法權原則及相聯結的內部自由諸令式)，如此就使整體道德取得進一步的發展。也就是人們透過實證法的外在制度而產生了價值內化的效果(a matter of internalizing values)(Pojman, 2005: 64-65)。按 Pojman 的分析可以看到，「不合群的群性」會迫使彼此服從強制性的法律，透過實證法的外在強制規範，逐漸產生價值內化的效果(道德規則進入精神當中)，也就是間接的實現「內部自由」。因此，唯有在「共和制憲法」的制度結構中才能直接保障「外部自由」並間接實現「內部自由」——即「理念中的國家」的實現(Williams, 2001: 713)。

綜上所述，「理念中的國家」開展的核心驅力就是「不合群的群性」，它會在第一個環節中催生出「共和制憲法」，接著，在第二個環節中，迫使整體社會在「共和制憲法」框架下轉變為一個道德整體。如此，「理念中的國家」就在「不合群的群性」與「共和制憲法」的共同作用下完成了自身的實現，也就是完成「內外部自由的統一」以及「兩種國家形式的統一」。最後，在康德的觀點下我們可以看到，「先驗理性」乃是具有外於時空的「根本性與結構性的地位」，它會進入到特殊時空當中經過兩個環節的開展過程而自發的建構「共和政體」並引導成員邁向「自律自由」，自發的達成「兩種國家形式的統一」。因此，就「共和制」與時空的關係而言，「共和制」就是「先驗理性」在時空中自我創造與自我維持的必然結果，「共和制」在時空中乃具備先天的「必然性與穩定性」。

肆、結語

盧梭的共和理論表示為「自主自由—普遍意志—主權—法律—共和政體」範式，康德之理論則表示為「自律自由—法權原則—公共意志—理念中的國家—共和制」範式。就兩組範式的規範論層次——「共和理念」而言：兩套範式的根本分歧是源自於「自主自由」概念的分歧。對於「自主自由」，盧梭將其視為「自發性」的經驗性命題而賦予理性一個「工具性地位」，而康德則視為「自律性」的規範性命題而賦予理性一個「根本性地位」。而這樣的分歧，則徹底貫穿了兩者後續的共和論述。兩人都採用契約論推导出「共和政體」就是一種「普遍意志統治的政體」，就此而言，他們都是共和的。但是在「普遍意志如何可能」的問題上，盧梭主張「普遍意志」必須符合「雙重普遍性原則」，因此唯有全體公民直接參與的立法程序方能達成，故自由唯有在這種自我參與立法的過程中方能獲得保證。而康德則主張，「公共意志」是先驗理性的展現，在「自律底程式」的要求下會分化為「三重人格」並實證化為「共和制憲法」，而自由就是在這種「法權狀態」中獲得保證。而就兩組範式的秩序論層次——「政治創建」而言：盧梭認為，因為不存在著先驗理性的基礎，所以一切「共和政體」的創建與維持都是人為的政治行動結果，他提出以「立法家與人民的政治創建行動」在時空中打造共和政體，再以「定期大會」與「公民宗教」延遲政體的衰敗，但這一切都無法免除政體在時空中的「循環性與不穩定性」。而康德則在先驗理性的基礎上，主張理性的自我開展將會使時空中的「經驗形式」國家與「理性形式」國家完成統一，這個過程就在「共和制憲法」的建立以及道德內化的兩個環節中完成。因此，時空中的共和政體具有「必然性與穩定性」。就「共和理念」到「政治創建」層次的分析，我們可以看到，盧梭的範式中，以「基進民主原則」將「直接民主」推上了最高點，開創出「民主共和」典範。而康德的範式則是以「共和主義原則」將「共和制憲法」推上了最高點，進而開創出「憲政共和」典範。

參考資料

A. 中文部分

朱堅章

- 1972 〈盧梭政治思想中自由觀念的分析〉，《國立政治大學學報》26: 183-205。(Chu, Chien-chang, 1972, "An Analysis of Liberty in Rousseau's Political Thought," *Journal of the National Chengchi University* 26: 183-205.)

周家瑜

- 2012 〈康德論政治自由：對政治式詮釋的修正〉，《政治與社會哲學評論》43: 81-116。(Chou, Chia-yu, 2012, "Kant on Political Freedom: A Commentary on Political Reading of Kant," *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 43: 81-116.)

陳嘉銘

- 2013 〈盧梭推論戰爭權利的途徑——從共和自由到萬民法〉，《臺灣民主季刊》10(4): 93-136。(Chen, Chia-ming, 2013, "Rousseau's Approach to the Rights of War: From Republican Freedom to the Laws of Nations," *Taiwan Democracy Quarterly* 10(4): 93-136.)
- 2014 〈「創造出公民，要什麼就都有了」？論盧梭的自由、愛國主義和實現共和的弔詭〉，《人文及社會科學集刊》26(2): 175-218。(Chen, Chia-ming, 2014, "Create Citizens, and You Have Everything You Need"? On Rousseau's Freedom, Patriotism and the Paradox of Actualizing Republic," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 26(2): 175-218.)

蔡英文

- 2015 《從王權、專制到民主：西方民主思想的開展及其問題》。臺北：聯經。(Tsai, Ying-wen, 2015, *From Kingship, Despotism to Democracy: The Evoking and Problems of Western Democratic Thought*. Taipei: Linking Publishing.)

蕭高彥

- 2001 〈從共和主義到激進民主——盧梭的政治秩序論〉，見蔡英文、張福建（編），《自由主義》，頁1-24。臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所。(Shaw, Carl K. Y., 2001, "From Republicanism to Radical Democracy-Rousseau's Theory of Political Order," pp. 1-24 in Ying-wen Tsai and Fu-kien Chang (eds.), *Liberalism*. Taipei: Sun Yat-Sen Institute for Social Sciences and Philosophy, Academia Sinica.)
- 2013 《西方共和主義思想史論》。臺北：聯經。(Shaw, Carl K. Y., 2013, *An Intellectual History of Western Republicanism*. Taipei: Linking Publishing.)

B. 外文部分

Bertram, Christopher

- 2012 "Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent," *The Review of Politics* 74(3): 403-419.

Bielefeldt, Heiner

- 1997 "Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom," *Polit-*

- ical Theory* 25(4): 524-558.
- Cassirer, Ernst
1989 *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Peter Gay (ed.). New Haven: Yale University Press.
- Costa, M. Victoria
2009 "Neo-republicanism, Freedom as Non-Domination, and Citizen Virtue," *Politics, Philosophy and Economics* 8(4): 401-419.
- Hendel, C. W.
1962 *Jean Jacques Rousseau: Moralism, Vol. II*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kant, Immanuel
1964 *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, H. J. Paton (ed.). New York: Haper & Row Press.
1991a "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," pp. 41-53 in Hans Reiss (ed.) and H. B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991b "On the Common Saying: This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice," pp. 61-92 in Hans Reiss (ed.) and H. B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991c "Perpetual Peace: A Philosophica Sketch," pp. 93-130 in Hans Reiss (ed.) and H. B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
1996 "The Metaphysics of Morals," pp. 353-603 in Mary J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufman, Alexander
1997 "Reason, Self-Legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant," *The Review of Politics* 59(1): 25-52.
- Korsgaard, Christine M.
1996 *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krieger, Leonard
1972 *The German Idea of Freedom*. Chicago: Chicago University Press.
- Nelson, William
2008 "Kant's Formula of Humanity," *Mind* 117(465): 85-106.
- Nicgorski, W.
1991 "Cicero's Focus: From the Best Regime to the Model Statesman," *Political Theory* 19: 230-251.
- Paton, H. J.
1971 *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Plattner, Marc F.
1979 *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*. Dekalb: Northern Illinois University Press.
- Pocock, J. G. A.
1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Repub-*

- lican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Pojman, Louis P.
2005 "Kant's Perpetual Peace and Cosmopolitanism," *Journal of Social Philosophy* 36(1): 62-71.
- Powell, J. G. F.
2001 "Were Cicero's Laws the Laws of Cicero's Republic?" *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 45(S76): 17-39.
- Riley, Patrick
1982 *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ripstein, Arthur
2009 *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean Jacques
1955 *A Discourse on the Origin of Inequality*, G. D. H. Cole (ed.). London and New York: Dent.
1968 *The Social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole (ed.). London and New York: Dent.
- Schneewind, J. B.
1992 "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy," pp. 309-341 in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo
1953 *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vatter, Miguel
2011 "The People Shall Be Judge Reflective Judgment and Constituent Power in Kant's Philosophy of Law," *Political Theory* 39(6): 749-776.
- Williams, Howard
2001 "Metamorphosis or Palingenesis? Political Change in Kant," *The Review of Politics* 63(4): 693-722.
- Wood, Neal
1988 *Cicero's Social and Political Thought*. Los Angeles: University of California Press.

The Republican Ideal and Political Innovation: A Comparison between Rousseau and Kant

Hsiu-Ling Liu

Doctoral Student

Graduate Institution of National Development, National Taiwan University

ABSTRACT

Rousseau's "Democratic Republicanism" and Kant's "Constitutional Republicanism" are two important albeit conflicting paradigms of the transition from classical to contemporary Republicanism. In this paper, we aim to analyze the differences between *Republican Ideal* and *Political Innovation*. At first, we compare the differences in the Republican Ideals of Rousseau and Kant by proposing two different schemes of ideas: Rousseau's "autonomous freedom—general will—sovereignty—laws—republic" and Kant's "autonomous freedom—principle of right—public will—the state in idea—republic". Secondly, we analyze the two different discourses of Political Innovation in order to explain how they create a "republic" and maintain their own existence in a limited *space-time* (temporal finitude). In conclusion, through the above comparison of the Republican Ideal and Political Innovation, we try to clarify the differences between these two paradigms while indicating their distinctive meaning in terms of relevance of contemporary republicanism.

Key Words: autonomous self-legislation, Democratic Republicanism, Constitutional Republicanism, republican ideal, political innovation