

探尋“共和”之真諦

——對“共和”十義的學術考察

程廣雲

(首都師範大學 哲學系，北京 100089)



[摘要]西方政治制度通常分為君主制、貴族制和共和制，這是正常政制。對應的變態政制是僭主制、寡頭制和民主（平民）制。古希臘是各種政制或政體實驗的時代和地域，各種政治制度、理念均已出現；尤其雅典是民主制，亞里士多德系統闡述了共和制的精神。古羅馬前期是共和國。現代民主與共和理念來源於兩種自由主義觀點：一種是集權主義，以盧梭式的法國式自由主義為代表，通常稱為“民主主義”；一種是分權主義，以洛克式的英國式自由主義為代表，通常稱為“共和主義”。自古及今，“共和”先後具有十個基本含義：一是衆人或多數人之治；二是公民政治；三是法治；四是以中庸（適度）為德政；五是中產階級統治；六是混合憲制；七是實行權力制衡；八是代議制或代表制民主；九是以多元社會文化為背景的公共政治領域；十是世界共和國，也就是將共和制應用於世界體系。其中，民主共和制是與虛君共和制、貴族共和制相對應的共和制，是世界政治制度中唯一合宜的選擇。

[關鍵詞]君主制 貴族制 民主制 共和制 民主共和

[作者簡介]程廣雲（1963—），男，安徽省懷寧縣人，首都師範大學哲學系主任、教授、博士生導師，主要從事文化哲學、政治哲學研究，代表性著作有《作為公民教育和對話教育的哲學教育》、《築土為壇——多元文化與公共政治》等。

Title: An Exploration of the True Meaning of "Republic": Academic Studies of Its Ten Meanings

Abstract: Monarchy, aristocracy and republic are the common political systems of the West. On the contrary, the perverted forms of political systems include tyrant system, oligarchy and democracy (civilian). Ancient Greece is the one that underwent various constitutions and regimes, during which different kinds of political systems and ideologies emerged; in particular the democracy in Athens, of which Aristotle expounded the spirits of Republic. The Early Roman adopted Republic. Contemporary democracy and the idea of Republicanism stem from two kinds of liberal views: one is collectivism, which is represented by Jean-Jacques Rousseau's French liberalism and is often called as "Democracy"; the other one is "Decentralism", which is represented by John Locke's English liberalism and is often called as "Republicanism". From ancient times till now, there are ten basic meanings for the word "Republic": the first one refers to the governance by the majority; the second one means civil politics; the third one means governed by law; the fourth one refers to benevolent rule based on the Golden Mean; the fifth one means ruled by the middle class; the sixth one refers to mixed constitution; the seventh one means the implementation of checks and balances of power; the eighth one means the representative system or the representative democracy; the ninth one means the public political sphere with a plurality of social cultural background; the last one is the establishment of a world republic, meaning to apply republic into the world system. Among them, the democratic republic is a republic with a

virtual monarch and corresponds to the aristocratic republic, which is the only appropriate choice of the world's political system.

Keywords: monarchy, aristocracy, democracy, republic, democratic republicanism

Author: Cheng Guangyun is currently the professor, doctoral supervisor and the Dean of the Department of Philosophy at the Capital Normal University. His main research interests are cultural philosophy and political philosophy.

迄今為止，中國政治制度大致經歷了四個階段、三次革命：第一階段，從黃帝到堯、舜，所謂“禪讓制”的傳說折射某種原始氏族民主制的史實。第二階段，世襲制取代禪讓制，是中國歷史上第一次政治制度的革命。從禹、湯到文、武、周公，即夏、商、周三代，以封建制（亦即地方分權和小割據）為典型特徵，類似貴族制。第三階段，郡縣制取代封建制，是中國歷史上第二次政治制度的革命。從秦、漢，歷經隋、唐、宋，到元、明、清，以郡縣制（亦即中央集權和大一統）為典型特徵，屬於君主制。第四階段，民國取代帝國，共和制取代君主制，是中國歷史上第三次政治制度的革命。雖然早在太平天國革命以前，德國思想家馬克思（Karl Marx, 1818—1883）就預言了“中華共和國——自由、平等、博愛”^①，辛亥革命之前的鄒容在《革命軍》中提出二十五條“革命獨立之大義”（其中，第二十條明確提出“定名中華共和國”，第二十一條明確提出“中華共和國為自由獨立之國”）^②，辛亥革命推翻帝制建立民主共和制也逾百年，但究竟什麼是“共和國”？怎樣建設一個名副其實的“共和國”？一直衆說紛紜。未能達成共識的癥結在於，由於沒有弄清“共和”一詞的多重含義，導致討論問題時各取所需，概念不統一。鑑於此，筆者試從學術的角度釐清“共和”所具有的全部要義，以澄清是非。

上篇：“共和”的古典五義

根據柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）和亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）首創的分類方法，西方政治制度通常分為一人之治（君主制）、少數人之治（貴族制）、衆（多數）人之治（共和制），這是正常政制。對應的變態政制是僭主制、寡頭制、民主（平民）制。

古代希臘是城邦政治的時代。所謂“城邦”，是與“領土國家”相對應的“城市國家”，就是一個公民團體。它有兩個特點，一是疆域很小（例如，阿提卡（雅典）的領土面積為1000平方英里，已是很大的城邦），經濟上自給，政治上自治，便於實行主權在民與直接民主的制度；二是人口很少，而又排斥婦女、奴隸和外邦人議政參政，公民人數很少。這個公民集團，按照亞里士多德的說法是“輪番為治”，每個公民既有被統治的義務也有統治的權利。“城邦”與“公民”這樣一個概念的循環定義，幾乎是古代希臘歷史的獨特產物和表現；而在其他國家和地區的古代文化（文明）中，沒有發現類似的現象。在東方社會（如古代印度、中國、俄國等），祇有農村公社和村民自治的現象。亞里士多德在《政治學》中探討了城邦的歷史起源，認為城邦是由“家庭”經過“村坊”發展到“城市”的最終結果：“等到由若干村坊組合而為‘城市（城邦，πόλις）’，社會就進化到高級而完備的境界，在這種社會團體以內，人類的生活可以獲得完全的自給自足；我們也可以這樣說：城邦的長成出於人類‘生活’的發展，而其實際的存在卻是為了‘優良的生活’”；城邦是“社

① 《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1959），第7卷，第265頁。

② 鄒容：《革命軍》（北京：華夏出版社，2002），第57、60頁。

會團體發展的終點。……[我們在城邦這個終點也見到了社會的本性。]……現在這個完全自足的城邦正該是[自然所趨向的]至善的社會團體了”。^①

亞里士多德特別指出：“城邦[雖在發生程序上後於個人和家庭]，在本性上則先於個人和家庭。”^②由此，他將城邦定義為：“所謂城邦（πόλις），即政治社團（城市社團）。”^③他特別強調城邦的多樣性，反對柏拉圖的單一論或劃一化。他說：“城邦的本質就是許多分子的集合，倘使以‘單一’為歸趣，即它將先成為一個家庭，繼而成爲一個



雅典城邦遺址

個人；就單一論，則顯然家庭勝於城邦，個人又勝於家庭。這樣的劃一化既然就是城邦本質的消亡，那麼，即使這是可能的，我們也不應該求其實現。”^④城邦生活的本質就是它的多樣性。反過來說，沒有多樣性的生活，也就沒有城邦（例如，其他國家和地區的古代城市，由於缺乏生活的多樣性，不能稱為城邦）。正是在這一意義上，亞里士多德批判了柏拉圖的公有制主張，認為公有等於一無所有。亞里士多德認為，柏拉圖的共產、公妻和公子，其實增大了分母，降低了分值。例如，一個孩子歸一對父母所有，他能獲得百分之百的父愛和母愛，倘若歸一百對父母所有，他所得到的父愛和母愛並不因此增加一百倍；相反，每一對父母都認為自己是百分之一的父母，趨近於零，誰也不會真正關心這個孩子。所謂財產公有、婦女公有，也是這個道理。亞里士多德由此提出了“私有公用”的財產制度：“財產可以在某一方面[在應用時]歸公，一般而論則應屬私有。……‘產業私有而財物公用’是比較妥善的財產制度。”^⑤從本質上看，亞里士多德不僅僅是捍衛財產的私有，反對公有，而且是捍衛城邦生活的多樣性，反對單一性。

亞里士多德的“城邦”定義建立在“公民”定義的基礎上。他明確指出：“全稱的公民是‘凡得參加司法事務和治權機構的人們’。”“公民的一般意義原來是指一切參加城邦政治生活輪番為統治和被統治的人們。至於就它的特別意義說，則公民在各別的政體中就各有不同；在一個理想政體中，他們就應該是以道德優良的生活為宗旨而既能治理又樂於受治的人們。”^⑥這就是“輪番為治”的含義。公民不是臣民，臣民祇有政治義務，沒有政治權力；公民既有政治義務，更有政治權力。因此，祇有在法治中纔有公民，在人治中祇有臣民。依照這一標準衡量，其他國家和地區的古代社會因為實行人治，所以祇有臣民，沒有公民；因此，祇有單一性生活的城市，沒有多樣性生活的城邦。

關於城邦與公民的關係，亞里士多德的結論是：“（一）凡有權參加議事和審判職能的人，我們就可說他是那一城邦的公民；（二）城邦的一般含義就是為了要維持自給生活而具有足夠人數的一個公民集團。”“公民團體實際上就是城邦制度。”^⑦這就是說，沒有公民就沒有城邦，沒有公民團體就沒有城邦制度。

亞里士多德認為，公民兼有統治者和被統治者雙重身份，這裏涉及統治權問題。柏拉圖未必理解這一點。他習慣於將統治者和被統治者區別開來，將統治權專門賦予統治者。在《理想國》中，柏拉圖主張哲學王統治。在《法治篇》中，柏拉圖是這樣討論統治權的：“在一個

^{①②③④⑤⑥⑦} [古希臘]亞里士多德：《政治學》（北京：商務印書館，1965），吳壽彭譯，第3、7、8—9、45、54—55、114、157、116—117、132頁。

共同體中，必定要有統治者和被統治者。”其中合法性的統治權可分為七種：一是“父母有資格統治他們的後代”；二是“出身高貴的有資格統治出身卑賤的”；三是“年長的有權統治，年輕的要服從”；四是“奴隸要服從，而他們的主人要統治他們”；五是“強者統治，弱者服從”；六是“愚蠢的人追隨和接受聰明人的領導和統治”；七是“依據上蒼和命運的青睞”，由抽籤來決定。^①柏拉圖顯然是贊成第六種合法性統治權的。這就是他在《理想國》中論述的哲學王的思想。柏拉圖說：“哲學家成為我們這些國家的國王，或者我們目前稱之為國王和統治者的那些人物，能嚴肅認真地追求智慧，使政治權力與聰明才智合二為一。”“祇有在某種必然性碰巧迫使當前被稱為無用的那些極少數的未腐敗的哲學家，出來主管城邦（無論他們出於自願與否），並使得公民服從他們管理時，或者，祇有在正當權的那些人的兒子、國王的兒子或當權者本人、國王本人，受到神的感化，真正愛上了真哲學時——祇有這時，無論城市、國家還是個人纔能達到完善。”因此，“必須確定哲學家為最完善的護衛者”。^②這樣，柏拉圖就將理想的國家與哲學王聯繫起來。所謂理想的國家，就是通過理性進行統治。柏拉圖通過對無知、知識以及介於兩者之間的意見的區分，把哲學家和普通人區別開來，認為哲學家是愛智者，普通人不能稱為愛智者，僅僅是愛意見者。同時，柏拉圖反對民主制，認為民主制將“‘最優者的統治權’讓位給了一種邪惡的‘聽眾的統治權’”。^③顯然，與亞里士多德比，柏拉圖具有人治傾向。但這種人治祇有符合理性，纔算合法。柏拉圖認為，理性統治在某種意義上就是神的統治。正是在這個意義上，柏拉圖主張神的統治，反對人的統治。“一個共同體如果不是由神來統治，而是由人來統治，那麼其成員就不可能擺脫邪惡和不幸。”“‘神是萬物的尺度’這句話所包含的真理勝過他們所說的‘人是萬物的尺度’。”既然神的統治是理性統治，也就是法治，那麼“最高職位”祇能交給“絕對服從已有法律的人”，“次一等的職位則通過競選產生，其他職位也同樣通過有序的選拔來確定”。^④這樣，柏拉圖晚年弱化了人治思想，強化了法治思想。而亞里士多德則進一步發展了柏拉圖晚期的法治思想。此外，柏拉圖晚年把公民與黨派分子對立起來，黨派分子是為個人與集團謀利益的，而公民則為了整個共同體的利益而服從城邦法律。柏拉圖晚期的公民思想也為亞里士多德所發展。

在《理想國》中，柏拉圖除集中探討他的理想的政治制度（王治）外，還探討了四種現實的政治制度：斯巴達、克里特政制，寡頭政制，民主政制，僭主政制。在《法治篇》中，晚年柏拉圖認為民主制、寡頭制、獨裁制，“這些制度實際上是‘非政制’。它們中間沒有一個是真正的政制，它們的恰當名稱是‘黨派的支配地位’”。^⑤柏拉圖認為，“政治制度是從城邦公民的習慣裏產生出來的；習慣的傾向決定其他一切的方向”^⑥。這裏就探討了城邦的政治制度與城邦公民的習慣的關係。柏拉圖認為，五種城邦政制對應五種個人心靈：與貴族政治或好人政制相應的是善者和正義者；與斯巴達、克里特政制相應的是好勝爭強、貪圖榮名的人；與寡頭政制相應的是寡頭分子；與民主政制相應的是民主分子；與僭主政制相應的是僭主。柏拉圖分析的邏輯是：一種政制形成一種精神，斯巴達、克里特政制的精神是愛榮譽，寡頭政制的精神是愛錢財，民主政制的精神是愛自由，僭主政制崇尚專制和恐怖。政制的不同精神養成公民的不同習性，隨着各種政制和精神逐步走向極端，走向反面，公民的習性也會發生變化，從而摧毀舊的政制，建立新的政制，物極必反。

亞里士多德不探討理想的政體，祇討論現實的政體。在《倫理學》中，亞里士多德討

^{①③④⑤} [古希臘]柏拉圖：《法篇》，《柏拉圖全集》（北京：人民出版社，2003），王曉朝譯，第3卷，第445—446、458、472、475、476、591頁。

^{②⑥} [古希臘]柏拉圖：《理想國》（北京：商務印書館，1986），郭斌和、張竹明譯，第214—215、251、257、314頁。



論了三種政體：君主制，貴族制，資產制或共和制，三者由最好到最不好排序；每種政體都有一種變體：僭主制，寡頭制，民主制，三者由最壞到最不壞排序。在《政治學》中，亞里士多德分析了三種統治：主人對奴僕的統治，家長對家屬的統治，城邦憲政統治。在探討城邦憲政統治時，亞里士多德將各種政體劃分為兩類：正當或正宗的政體，錯誤的政體或正宗政體的變態（偏離）。亞里士多德說：“依絕對公正的原則來評斷，凡照顧到公共利益的各種政體就都是正當或正宗的政體；而那些祇照顧統治者們的利益的政體就都是錯誤的政體或正宗政體的變態（偏離）。這類變態政體都是專制的[他們以主人管理其奴僕那種方式施行統治]，而城邦卻正是自由人所組成的團體。”^①正宗政體有三類：王制（君主）政體，貴族（賢能）政體，共和政體。而變態政體也有三類：僭主政體，寡頭政體，平民政體。

柏拉圖祇是劃分了一種理想政體和四種現實政體，亞里士多德沒有確立理想政體，但卻對現實政體進行了批判，將其區分為正宗和變態兩種政體。在亞里士多德關於政體的劃分中，明確“凡照顧到公共利益的各種政體就都是正當或正宗的政體，而那些祇照顧統治者們的利益的政體就都是錯誤的政體或正宗政體的變態（偏離）”。變態政體就是專制政體，在這種政體中，人與人的關係就是主奴關係，或者君臣關係；正宗政體就是城邦公民政治，在這種政體中，人與人的關係就是自由人之間的關係。

在《理想國》中，柏拉圖講了一個故事，把人分成黃金等級的統治者、白銀等級的輔助者（軍人）、銅鐵等級的勞動者（農民以及其他技工）。柏拉圖不完全堅持血統論，認為“雖則父子天賦相承，有時不免金父生銀子，銀父生金子，錯綜變化，不一而足”，但卻完全堅持等級制度，號稱“神諭曾經說過‘銅鐵當道，國破家亡’”。^②為了論證他的等級制度，柏拉圖提出人的靈魂有三個組成部分：理性部分，無理性部分或欲望部分，激情部分。同樣，國家由三等人——生意人、輔助者和謀劃者——組成。柏拉圖認為，靈魂的三個組成部分分別對應於三等人：欲望對應於生意人，激情對應於輔助者，理性對應於謀劃者。顯然，柏拉圖的等級制度確立了黃金等級的至高無上地位，這反映了希臘奴隸主貴族等級的社會地位。在《法治篇》中，柏拉圖又把公民分成四個等級，“按照公民的財產數量決定他們屬於哪個等級，在他們由窮變富或由富變窮時改變他們的等級，讓每個人隸屬於恰當的等級。”^③應當注意的是，柏拉圖確認了黃金等級是由理性主導的人構成的群體。祇有理性人（不是經濟人，而是政治人）纔能成為國家的統治者和謀劃者。理性確立了統治權的合法性。而理性則是貴族精神的首要特徵。

在《政治學》中，亞里士多德首先探討了家庭，認為家庭包括三個要素：主和奴，夫和婦，父和子。他們之間構成主奴關係、配偶關係、親嗣關係。他還研究了家庭的致富技術，充分反映了奴隸制社會的特徵。他把奴隸當作“有生命的財產”、“有生命的工具”，認為家務管理技術包括管理奴隸的技術、運用父權的技術、運用夫權的技術。他將家庭的主從關係移用於對靈魂的研究，認為“靈魂在本質上含有兩種要素，其一為主導，另一為附從，各



柏拉圖（左）、亞里士多德在辯論
(選自[意]拉斐爾：《雅典學院》)

① [古希臘]亞里士多德：《政治學》，第135頁。

② [古希臘]柏拉圖：《理想國》，第128—129、387頁。

③ [古希臘]柏拉圖：“法篇”，《柏拉圖全集》，第3卷，第503頁。

各相應於不同的品德，理智要素符合統治者的品德，非理智要素則符合從屬者的品德”。^①在家庭關係中，亞里士多德區分了三種關係，每一種關係都區分了統治者和從屬者，以及他們之間的主導與服從關係。應當注意的是，正像柏拉圖認為理性是黃金等級（統治者和謀劃者）的品德一樣，亞里士多德認為理智是統治者的品德，兩人在這一問題上是一致的。由理性一德性原則，亞里士多德進一步落實到中庸（適度）原則。柏拉圖在《理想國》中區分了四種主要美德：智慧、勇敢、節制、正義；在《法治篇》中區分了四種好生活（節制、智慧、勇敢、健康）和四種壞生活（愚蠢、膽怯、放蕩、有病）。亞里士多德則認為，理性和德性的集中表現就是中庸（適度）。中庸（適度）原則是貴族生活的倫理—政治原則。他認為：從種上說，德性不是感受感情的能力而是對待感情的品質，不是被動的感情而是主動的選擇。從屬差上說，德性是選擇適度的那種品質。適度有相對於對象的和相對於我們自身的。德性選擇的是相對於我們自身的適度。美德是一種適中。^②亞里士多德將中庸（適度）原則與人的幸福生活聯繫起來：“（一）真正的幸福生活是免於煩累的善德善行，而（二）善德就在行於中庸——則[適宜於大多數人的]最好的生活方式就應該是行於中庸，行於每個人都能達到的中庸。”^③由中庸（適度）倫理，亞里士多德論述了城邦公民的階級劃分，進一步過渡到中產階級統治。他從倫理學原則推導出政治學原則，既然美德是一種適中，那麼中產階級統治的國家最好：“在一切城邦中，所有公民可以分為三個部分（階級）——極富、極貧和兩者之間的中產階級。現在，大家既然已公認節制和中庸常常是最好的品德，那麼人生所賦有的善德就完全應當以勿過勿不及的中間境界為最佳。處在這種境界的人們最能順從理性。……據我們看來，就一個城邦各種成分的自然配合說，唯有以中產階級為基礎纔能組成最好的政體。中產階級（小康之家）比任何其他階級都較為穩定。”“於是，很明顯，最好的政治團體必須由中產階級執掌政權。”“這是很明顯的，對大多數的城邦而言，最好是把政體保持在中間形式。”^④亞里士多德主張中產階級的統治，這與他主張中庸的生活方式相應。無論中庸倫理還是中庸政治，其實質是理性的倫理與政治。

總起來說，古代希臘是各種政制或政體實驗的時代和地域。君主、貴族、民主、共和的制度和理念早在希臘的城邦制度以及智者派、柏拉圖和亞里士多德的政治思想和政治哲學中就出現了。但是，除了智者派擁護民主制之外，柏拉圖和亞里士多德均不贊同民主制，民主制是他們所劃分的政治體制的一種類型，既不是最好的，也不是最壞的。他們不僅不倡導，甚至還批評民主制。比較而言，柏拉圖更傾向於貴族制，最傾向於君主制。而亞里士多德則系統闡述共和制的精神：狹義的共和制與民主（平民）制均屬衆（多數）人之治，共和制是正常政制，是照顧公共利益的政體；民主（平民）制是變態政制，是照顧統治者們自身利益的政體。“西方democracy一詞源於希臘文demokratia，它是由demos（人民）和kratos（權力、統治）兩個詞連綴而成，意為人民支配或統治。而‘共和’來自於拉丁文respublica，其原初的意思是公共事情（物），17世紀之前常用來指涉國家（state or commonwealth）；此後其含義是指有別於世襲君主制的政治制度。共和政治或共和主義（respublicanism），意味着國家事務從君主的家庭私事中分解出來，成為公共事務。換言之，‘民主’主張人民作主或大眾支配，‘共和’則強調參政者的道德，主張私領域和公共領域的分離。”^⑤廣義的共和制包含這樣幾個要義：一是公民政治，與家政相對應；二是法治，與人治相對應；三是以中庸（適度）為德政，既非過度，亦非不及；四是中產階級統治，既不是富人（“資產階級”）

^{①③④} [古希臘]亞里士多德：《政治學》，第39、140、208—209、210頁。

^② [古希臘]亞里士多德：《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2003），廖申白譯註，第46—47、48、53、55頁。

^⑤ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》（北京：法律出版社，2010），第18頁。

專政，也不是窮人（“無產階級”）專政。以上“共和”的狹義（一種）和廣義（四種）是柏拉圖和亞里士多德在反思希臘政制的基礎上闡釋的。這就是“共和”的古典含義。它奠定了人們對於“共和”的基本理解方式。

君主制、貴族制、共和制這三種政體一直是西方政治制度的分類方法，有關論述大同小異。按照孟德斯鳩（B. d. Montesquieu, 1689—1755）所言，除了通常所謂君主政體之外，共和政體包括貴族政治、民主政治，這是正常政體。專制政體是指變態政體。正常政體不僅是照顧公共利益的政體，而且是實行法治的政體；變態政體不僅是照顧統治者們自身利益的政體，而且是實行人治的政體。^①

17世紀以後，人們對於政治制度的認識和評價不斷更新。康德（I. Kant, 1724—1804）區分了“統治的形式”（*forma imperii*）和“政權的形式”（*forma regiminis*）：前者分為專制政體、貴族政體和民主政體，分別代表君主權力、貴族權力和人民權力；後者分為共和的、專制的。“共和主義乃是行政權力（政府）與立法權力相分離的國家原則；專制主義則是國家獨斷地實行它為其自身所制定的法律的那種國家原則，因而也就是公眾的意志祇是被統治者作為自己私人的意志來加以處理的那種國家原則。”^②這裏，“統治的形式”類似於我們所謂國體，“政權的形式”類似於我們所謂政體。兩者可以交叉、重疊。這就是說，專制（君主）政體既可以是專制主義的，也可以是共和主義的；同樣，貴族政體和民主政體既可以是共和主義的，也可以是專制主義的。共和主義實行分權原則，專制主義實行集權原則。

下篇：“共和”的現代五義

無論君主制、貴族制，還是民主制、共和制，各有其優點和缺點，沒有哪種政制堪稱盡善盡美、完美無缺。君主政體便利於權力的集中統一，但卻妨礙了權力的相互制衡，在良性循環時最有效率，但在惡性循環時卻最易腐敗；貴族政體集聚了少數精英，但卻忽略了民衆政治參與需求，內部難於平衡，而外部又易於受到衝擊；民主政體動員了多數民衆，但卻削弱了精英政治的參與能力，更加具有不穩定性、非持續性。在這種情況下，共和制作為一種理想政體，逐漸具有綜合君主制、貴族制和民主制的含義，例如虛君共和、貴族共和、民主共和等等政治制度。

古代羅馬前期是共和國，後期是帝國，亦即前期是共和制，後期是帝（君主）制。在《國家篇》中，西塞羅（M. T. Cicero, 前106—前43）提出，“國家是一個民族的財產”或“人民的財產”，包括“君主”、“貴族”、“民衆”三種政府形式。他說：“由於這種現實，在我看來，君主制就是這三種基本政府形式中最好的一種，但是，一種溫和的並平衡了的政府形式（結合了這三種優良的簡單政府形式）甚至比君主制更為可取。因為一個國家中心必須有一種最高的和高貴的成分，某些權力應該授予上層公民，而某些事物又應該留給民衆判斷和欲求。這樣一種憲制（constitution），首先提供了某種高度平等，而平等是自由人在任何比較長的時間內難以置之不顧的；其次，它具有穩定性。”^③混合憲制理念基於這樣一種觀點：存在着君主制、貴族制、民主制三種憲制。當每一憲制混合起來時，各個國家機關之間就會出現交互作用，影響所有國家職能：包括立法、行政、司法、外交政策等等。

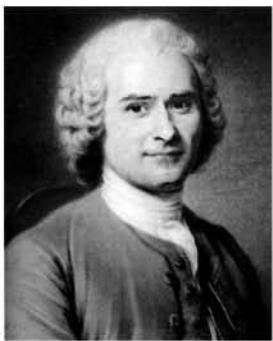
現代民主與共和理念來源於兩種自由主義觀點：一種是集權主義，以盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）式的法國式自由主義為代表，主要觀念是“人民當家作主”、“人民主權”、“一

① [法]孟德斯鳩：《論法的精神》（北京：商務印書館，1959），張雁深譯，上冊，第9、22—23頁。

② [德]康德：《歷史理性批判文集》（北京：商務印書館，2007），何兆武譯，第111頁。

③ [古羅馬]西塞羅：《國家篇 法律篇》（北京：商務印書館，1999），沈叔平、蘇力譯，第35、36、53頁。

切權力屬於人民”，通常稱為“民主主義”，在歷史上它往往因走向極端而走向反面，演變成為托克維爾(A. d. Tocqueville, 1805—1859)所謂“多數人暴政”；一種是分權主義，以洛克(J. Locke, 1632—1704)式的英國式自由主義為代表，主要觀念是“保護私有財產”、“限制政府權力”、“權力制衡”，通常稱為“共和主義”，力圖實現孟德斯鳩(Ch. d. S., B. d. Montesquieu, 1689—1755)所為“法律的精神”。



盧梭



洛克

分權包括橫向分權和縱向分權兩方面。亞里士多德早已區分了權力的議事、行政、審判（司法）三機能^①，尚未提出分權原則；洛克認為最好的政府形式是議會具有最高主權，立法和行政的“兩權分立”制度^②；孟德斯鳩提出立法、行政和司法的“三權分立”制度^③，從而確立了權力制衡的原則。三權分立理念基於這樣一種觀點：政府有制定法律、實施法律和解釋法律三大職能。一項職能對應一個政府分支：立法機構立法，行政機構執法，司法機構釋法。三權分立由兩大原則組成：職能分立和人事分立。職能分立是指一項政府職能必須且只能由一個政府分支履行。每個分支只能履行自身職能，不得侵犯其他兩個分支職能。人事分立是指每一個人只能在其中一個分支任職，不得同時在其他兩個分支任職。支撑三權分立的理念是，如果這種職能分立與人事分立原則獲得尊重，每個政府分支就會制衡另外兩個分支的權力行使，因此，人們就能避免權力集中，進而避免權力濫用。但是，除了這種橫向權力制衡之外，還有一種縱向權力制衡——中央與地方、基層之間的權力制衡。^④任何一種權力都受到了橫向（左、右）和縱向（上、下）的限制，這就是“憲政”的要義。憲政就是憲法之治，是法治的最高典範；也是通過限制政府治權，以便實現人民主權。

權力制衡與混合憲制相結合，就是根據立法、行政、司法權力各自所具有的特點，揚長避短，分別採用民主、君主、貴族政體，就是立法權採用民主制，行政權採用君主制，司法權採用貴族制。立法權之所以採用民主制，是因為立法行為具有普遍性，需要廣泛性民意基礎，這就決定民衆立法參與是有益的；而立法行為超越個人實利，則可以避免民意乖謬，這又決定民衆立法參與是無害的。行政權之所以採用君主制（所謂“君主”，不是世襲的，而是選任並且限任的），是因為行政行為追求效率，需要集中統一，而腐敗風險則可以通過權力制衡予以防範。司法權之所以採用貴族制（所謂“貴族”，不是血統的或權貴或財閥，而是法律人集團），是因為司法行為要求法律專業學識以及法律職業道德，具有穩定性、持續性，而腐敗風險則同樣可以通過權力制衡予以防範。

但是，歸根結底，民主制不僅是立法權的基礎，而且是行政權和司法權的基礎，祇是從直接民主轉變為間接民主，也就是代議制民主或代表制民主，通過層級轉換，將民主制轉換為貴族制或君主制。這便是君主制、貴族制和民主制的另外一種綜合，也就是共和制。密爾(J. S. Mill, 1806—1873)指出：“顯然，能夠充分滿足社會所有要求的唯一政府是全體人民參加的政府；……但是，既然在面積和人口超過一個小市鎮的社會裏除公共事務的某些極次要的部分外所有的人親自參加公共事務是不可能的，從而就可得出結論說，一個完善政府的理

^① [古希臘]亞里士多德：《政治學》。

^② [英]洛克：《政府論——論政府的真正起源、範圍和目的》（北京：商務印書館，1964），葉啟芳、翟菊農譯，下篇。

^③ [法]孟德斯鳩：《論法的精神》，上冊。

^④ [美]漢密爾頓·傑伊·麥迪遜：《聯邦黨人文集》（北京：商務印書館，1980），程逢如、在漢、舒遜譯。

想類型一定是代議制政府了。” “代議制政體就是，全體人民或一大部分人民通過由他們定期選出的代表行使最後的控制權，這種權力在每一種政體都必定存在於某個地方。”^①我們可以說代議制就是代表制，但卻不能說代表制就是代議制。因為有兩種代表制，它們之間的共同點就是它們都是間接民主，不是直接民主；直接民主應該在一個面積很小和人口很少的基層範圍內實行，今天你當家，明天我做主，輪番為治。但是，雖然都是間接民主，兩種代表制仍然有根本差別。它們的不同點涉及分權和集權的差異。代議制堅持分權原則，議行分離，人民代表祇議不行；而另外一種代表制則堅持集權原則，議行合一，人民代表既議又行。

民主制是共和制的基礎，共和制是在民主制基礎上綜合君主制、貴族制的混合憲制，在橫向和縱向上實行權力制衡的政體。這些理念豐富了共和政體的含義，但共和政體最根本和最重要的含義卻在於公共政治領域，亦即多元文化背景下的公共政治領域。

現代共和理念意味着政治的公共化，公共性政治就是一種協商政治。它既不同於個人獨裁的專制政治，也不同於少數人或多數人的專制政治。公共領域與私人領域相對應，其特點是意識形態中立。現代共和理念削弱了政治的排異功能，增強了政治的相容性能，回到古典。

共和政體的最後一個含義是：共和政體不僅可以應用於一個國家，而且可以應用於整個世界。這就是“世界共和國”。

實現“天下一家”（“四海一家”）是人類自古至今的偉大夢想。但丁(Dante Alighieri, 1265—1321)早就系統提出了“世界帝國”亦即以某一民族國家（譬如當時的羅馬帝國）來統一世界的理念。他闡述了三個基本論題：第一，為了世界的福利，有必要建立一統天下的世界帝國；第二，羅馬人有資格掌握這一塵世帝國的權力；第三，這一世界帝國的權力直接來自上帝，而不是間接地受自上帝的代理人——教皇。^②雖然他的“政教分離”思想符合歷史發展趨勢，但他的“世界帝國”理想卻違背時代發展要求，與民族國家現實相對抗。康德不僅確立了“世界公民觀點之下的普遍歷史觀念”，而且為了“永久和平”“立法”。康德



但丁



康德

確立了“永久和平的先決條款”，提出了“永久和平的正式條款”。康德認為，共和制（代議制）是唯一合法的體制。康德的理想雖然是“世界共和國”（多民族的國家或全人類的國家），但卻以“自由國家聯盟”為現實路徑。^③這就是說，一方面，康德提出了“世界公民社會”的理想目標；另一方面，康德還沒有超越民族國家及其主權，祇是確認了“共和制”的合法性，並且在這一基礎上，以“自由國家聯盟”為現實路徑。

羅爾斯(J. Rawls, 1921—2002)回應康德，提出“萬民法”。羅爾斯確立了“正義”的原則，確立了“民主和平”的觀念。^④羅爾斯試圖將“世界公民社會”理想轉化為現實，從而

① [英]密爾：《代議制政府》（北京：商務印書館，1982），汪瑄譯，第55、68頁。

② [意]但丁·阿利蓋里：《論世界帝國》（北京：商務印書館，1985），朱虹譯。

③ [德]康德：《歷史理性批判文集》，第101、102、103、104、105、109、109—110、113、118頁。

④ [美]約翰·羅爾斯：《萬民法》（長春：吉林人民出版社，2001），張曉輝、李仁良、邵仁麗、李鑫譯，第40、52頁。



以人權來取代民族國家主權。

從康德到羅爾斯，“國家主權”觀念逐漸被“人權”觀念所取代。在這一點上，哈貝馬斯(J. Habermas)是其中的典型。哈貝馬斯主張由“古典國際法”轉變為“人權政治”，從“國家間的古典國際法”向“世界公民社會的世界公民法”演變，從“古典的強權政治”向“世界公民形態”過渡。^①其實，從羅爾斯的“萬民法”到哈貝馬斯的“包容他者”的“後民族結構”，雖然以康德式的“世界公民社會”理想為藍圖，但卻折射了但丁式的“世界帝國”的現實考慮。

中國學者梁漱溟（1893—1988）早就利用中國傳統思想資源，系統提出了解構民族國家，但却與西方傳統“帝國體系”相抗衡的“天下體系”。^②近來，在這一基礎上，趙汀陽又提出“天下體系”。他認為：這個世界仍然是一個“非世界”（non-world）的狀態，是一個“叢林假定”或“霍布斯狀態”即“所有人反對所有人的狀態”。為了擺脫這一狀態，他從老子（約前571—前471）“以天下觀天下”（“以世界去理解世界”）中受到啟發，提出作為知識論和政治哲學的“天下體系”。^③可以說，“天下體系”是從中國傳統思想資源中引申出來的、與“帝國體系”相對應的“世界共和國”。



梁漱溟

除了古典含義之外，廣義的共和制還會包含這樣幾個要義：一是混合憲制，綜合君主制、貴族制和民主制；二是實行權力制衡，包括橫向權力制衡和縱向權力制衡；三是代議制或代表制民主，實行議行分離或議行合一；四是確立以多元社會文化為背景的公共政治領域；五是建立世界共和國亦即將共和制應用於世界體系。以上“共和”的五種含義是西方歷代思想家們在反思西方政制的基礎上闡釋的。這就是“共和”的現代含義。現代共和觀念奠於古典共和觀念基礎上，可以視為它的擴展。

綜上所述，政治制度包括國體、政體兩個方面。一般地說，國體是指國家性質，涉及主權問題；政體是指國家政權組織形式，涉及治權問題。在歷史上，同樣的國體可以有不同的政體，不同的國體也可以有相同的政體。換句話說，國體不變，政體可以變化；國體變化，政體也可以不變。改良就是改變政體，革命就是改造國體。歷史證明，民主共和制是與虛君共和制、貴族共和制相對應的共和制，是世界政治制度唯一合宜的選擇。

[編者註：該文係作者承擔的國家社會科學基金項目“馬克思主義政治哲學與中國特色社會主義民主政治建設研究”（08BZX073）、北京市哲學社會科學“十一五”規劃重點項目“關於和諧世界的哲學研究”（06AaZX002）的階段性成果。]

① [德]尤爾根·哈貝馬斯：《包容他者》、《後民族結構》（上海：上海人民出版社，2002），曹衛東譯。

② 梁漱溟：《中國文化要義》（上海：上海人民出版社，2005），第22頁。

③ 趙汀陽：《天下體系——世界制度哲學導論》（南京：江蘇教育出版社，2005），第41—42、123—124頁。