

政治與社會哲學評論

第 1 期 2002 年 6 月 頁 85-116

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 1, June 2002, pp. 85-116

共和主義與現代政治 *

蕭高彥

Republicanism and Modern Politics

by

Carl K. Y. Shaw

* 本文初稿發表於中央研究院林毓生院士主持之國科會整合型計畫「公民社會基本政治社會觀念研究」第一次研討會。作者感謝江宜樺教授的評論以及與會者之建議。本刊兩位匿名審查人就義理以及文字兩方面提供了詳盡的修正意見，於此一併致謝。

收稿日期：2002 年 3 月 19 日；通過日期：2002 年 4 月 5 日。

摘 要

本文就基本信念、歷史發展與當代意義三方面分析共和主義與現代政治。主要論旨乃是，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，強調人民主權；另一則為憲政共和主義，重視法治觀念以及相應的憲政體制。二者各有其理據，對現實政治也產生了完全不同的影響。十九世紀以來政治意識形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。在結論之中，我們指出審議民主與爭勝精神為共和主義兩個最重要的思想資產，且對現代公民社會政治觀之建構仍具有參考價值。

關鍵詞：共和主義、民主、憲政主義、自由



一、前言

共和主義 (republicanism) 乃是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或王政相對立的政治體制，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，共和主義自十九世紀中葉以後便逐漸式微。我們所熟悉的現代意識形態，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，六〇年代以前的政治理論文獻，少有關於共和主義之討論。但七〇年代中期以後，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份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, 1984)，有必要提出較積極的政治社群理想。回顧政治思想史，可歸納出三個主要的政治社群觀：保守主義式社群、共產主義式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，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這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也始終未曾在東歐社會主義國家落實。於是共和主義的公民權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)。

本文就基本信念、歷史發展與當代意義三方面分析共和主義與現代政治，主要論旨乃是，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憲政體制結構。二者各有其理據，對現實政治也產生了完全不同的影響。十九世紀以後政治意識形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。在結論之中，我們指出審議民主與爭勝精神為共和主義兩個最重要的思想資產，且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

共和主義較完整之表達為「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而形成的觀念：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，歐洲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)。

整理學者之論述 (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)、公民權 (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 (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；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，並實施民主的自我統治之政治制度，乃是最理想的政治體制。而當公民認知到其福祉和自由與政治體制間之緊密關係時，愛國情操便油然而生。是以，共和主義思想家重視愛國心對於凝聚公民意識的重要性 (Viroli, 1995；蕭高彥，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.) 以及波里比烏斯 (Polybius, 約 200-118 B.C.)、義大利的馬基維利 (Niccolò Machiavelli, 1469-1527)、法國的孟德斯鳩 (Charles-Louis de Secondat Montesquieu, 1689-1755) 以及盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)、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) 與漢密

爾頓 (Alexander Hamilton, 1755-1804) 以及德國哲學家康德 (Immanuel Kant, 1724- 1804) 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)、哲學家比提 (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。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（《政治學》，1252a）。關於合理的政治秩序，亞里斯多德提出了「政治統治」（political rule）的理想，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（《政治學》，1278b-1279a；江宜樺，1995a: 181-184）。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）明確地加以區分。

「統治」之基本特色在於區分治者及被治者，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「共和政體」(*politeia*; polity)則由於其混合了寡頭與民主政體之優點，成為能夠實現政治統治的最佳政體(江宜樺，1995b: 181-184)。

亞里斯多德用「自足」(*autarkia*; self-sufficiency)來統攝其政治理想，指出自足並不是一種個體孤獨的生活，因為人既有政治之本性，需要有同邦之人共同生活，方有可能達到一種共同的自足狀態(《倫理學》，1097b)。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的古典共和主義理論，¹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*”，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，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*)；人民並非以任意的方式所集合起來的，而是所有的人通過協議性的法律以及共同利益所形成的共同關係」(《論共和》，第一書卅九段)。西塞羅並指出，共和主義的真

¹ 亞里斯多德城邦論是否構成嚴格意義的共和主義論述仍有爭議；我們的分析依據史家波考克的觀點(Pocock, 1975: 66-76)。

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*），基於此，階級之和諧（*concord*）方有可能完成（蔡英文，1999: 80-81）。

西塞羅將「人民」的概念引入其定義中，而且羅馬的公民權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於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為，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「混合政體」（*mixed constitution*）的理想，主張王政、貴族以及民主政體三者，就其純粹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 powers*）才能保障社群集體的政治自由，並克服政體循環變遷的宿命，得以長治久安。史學家波里比烏斯在其《羅馬史》第六書提出這個混合政體的理論，對其後歐洲憲政主義產生了深遠的影響。



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活動，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經由自治而培養德行。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性的培育，因而對公民的素質要求很高，益發增加公民權之排它性。由於古典共和主義對公民身份在質、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，是以一般認為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。現代社會以身份平等為前提，消弭社會階層，擴張公民權之範圍，普遍抽象的法律取代了培養公民德性的倫理規範。其結果乃是，近代以來公民權之擴張同時意味著其參與性、理想性之降低。現代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主義論述，乃成為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，成為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（蕭高彥，1998）。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（包括共和體制）的創建問題，而非其倫理目的；第二，他所倡議的共和體制為一「平民共和國」（popular state），並認定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。他並強調共和體制在滿足人民參與統治活動的要件之後，政治權威的行使必須仍能如王政一般有效能。也就是說，《君主論》中所討論的一人支配仍然存在於共和體制之中，但是經過了制度化的中介過程，成為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，必須有創建者（founder）透過其一人之德行而加以創造（《李維羅馬史論》第一書九至十章）；第二，在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政治權力於一身，以期消弭緊急狀況（《李維羅馬史論》第一書卅三至卅五章）；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」有賴於具備卓越德性的政治領袖作為楷模所產生的風行草偃之效（《李維羅馬史論》第三書第一章）。馬基維利關於城邦創建者及其政治藝術之論述，試圖結合亞里斯多德所認定無法相容的統治概念（一人支配以及政治統治），並相對於其目的論中所表達出城邦政治統治的「自然」性格，嘗試表達公民自治的歷史創建或「非自然」之性格（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，必須持續擴張並取得財富，而這又有賴於將一般平民整合到政治軍事領域之中作為最重要的資源（《李維羅馬史論》第一書第六章）。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（《李維羅馬史論》第一書三至六章；cf. Skinner 1978 (1): 181-184）。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，此種閉鎖性的寡頭政制無法完成偉大的成就與榮譽，終將不敵歷史之變遷而衰落。

對於政治自由與共和制度的價值，馬基維利並不像亞里斯多德論述政治統治時，用目的論來證成唯有在公民自治中，人的政治德性方能充分發展。馬基維利乃從政治穩定以及持久的角度來說明共和政制優於君主一人統治的理由。在《君主論》中所論述的新君主，雖然具有超越一般人的政治能力，但此種能力由於運用之目的僅在於建立、維持以及擴張其自身的支配地位，而未著眼於統治之制度化，在政治機運轉變時，其所創造的個人支配將瓦解而無法持續。馬基維利認為，唯有共和制能夠克服此種一人統治的基本困局。因為君主雖然長於創建政治秩序及法律，但在維持已建立的制度方面，人民卻較為稱職（Pocock, 1975: 179-185）。

盧梭的社會契約論嘗試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（蕭高彥，2001）。其民主共和主義建基於一個預設：行動者不會有意地自我傷害。他認為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。是以，唯有在此種依普遍意志實施公民自治的共和政體中，個人自由方有可能得到最充裕之保障。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來建立政治共同體的普遍意志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」才真能名副其實。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》第二書第六章)。

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(《社會契約論》第三書第一章)。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，也就是多數平民統治的政體，它如何可能成為其它形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的正当性理

據，因為他將所有政府視為一種「臨時政府」（《社會契約論》第三書第十六章），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的激進革命論述，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、美國開國先賢以及康德的論述。他們採取一種實用主義的溫和取向，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，而採用羅馬的自然法理論，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：共和政體（包括民主以及貴族政體）、君主政體以及專制政治（*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譽，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，而他心目中的理想政體，則是以當時英國政治體制為藍本所提出的三權分立之政府體制。他改變了羅馬混合政體論所提出三種政治力量互相牽制的觀點，成為憲政體制之中，互相制衡的三種政府職能。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》第二卷第十一章）。換言之，對孟德斯鳩而言，政治自由乃通過三權分立的憲法體制加以保障，而與追求德行的

共和政體沒有關連。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，唯有自由的憲政體制乃是符合現代商業社會溫和精神的政治制度。

孟德斯鳩所開啟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「擴大的共和」(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產生的矛盾，進一步擴充了現代共和主義的豐富內涵。所謂擴大的共和，乃是相對於直接民主。由於後者容易導致多數專制，所以麥迪遜主張擴大的共和乃是透過代表來治理。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，但又兼顧到現代國家廣土眾民的特色，成為落實共和主義精神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)。²

在哲學層次上，康德接受盧梭關於自由以及公民自我立法的基本理念，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》第一項正式條款指出，每個國家的憲政體制都應該是共和制，這呼應了盧梭「一切正當政府都是共和制」之觀點。然而，康德進一步區分國家的統治形式 (*forma imperii; Form der Beherrschung*) 與政府形式 (*forma regiminis; Form der Regierung*)：

² 將馬基維利與盧梭思想詮釋為共和主義較無疑義，但孟德斯鳩以及《聯邦論》是否為共和主義則較有爭議性，因為孟德斯鳩指出共和國定是以德行為主之小國，而美國革命時亦有標榜古典農業共和國之「反聯邦論者」(anti-federalists)。我們的詮釋則採取了 Shklar (1990) 對現代共和主義思想發展之見解。

前者乃根據掌握國家最高權力的人數，可區別出一人統治（康德用“*Autocratie*”一詞）、貴族以及民主三種政體；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，區別共和與專制政治（Kant, 1996: 324-325, 479-481）。康德將共和主義界定為行政權與立法權分立的政治原則（Kant, 1996: 324），並強調民主與共和不可混淆，而這正是他認為盧梭所犯的謬誤。

此種統治形式與政府形式的二元分析架構，顯然是結合亞里斯多德以及孟德斯鳩的政體理論之努力。而由康德強調，對人民而言，政府形式比國家形式還要重要（Kant 1996: 325），顯示出他主張權力分立的憲政主義優位於國家最高權力歸屬之議題。不僅如此，康德還進一步指出，民主制就其概念而言，不可能為共和制，而必然是一種專制政治。其原因在於，全體人民掌握行政權力意味著立法以及行政二者結合為一，違反權力分立的憲政原則。另一方面，康德將代表（*representation*）界定為任何政府都需具備之形式，因為在權力分立的共和憲政中，行政權必須是立法權之代表，因為二者不能同一。但民主制度之中所有公民都要做主人，立法權涵攝了行政權，代表制遂不可能。質言之，康德就專制政治以及缺乏代議制形式兩個方向，嘗試推翻盧梭民主共和主義的「民主」前提。³

³ 康德此種法學論述是否成功地推翻了盧梭民主共和主義的政治論述仍有待深入檢討。姑不論其反對民主之先驗論證顯然有時代限制（Bielefeldt, 1997: 545-546, 552-553）；即使以康德所提出的統治形式與政府形式之二元架構而言，吾人均可依盧梭文本提出相反的論證。在說明共和制時，盧梭特別強調所謂的依法統治乃依據普遍意志行使統治之意；而普遍意志是不可分割、不能被代表的，是以沒有任何個人或一群人能夠宣稱掌握最高主權。在這個意義上，共和制是唯一正當的國家統治形式。對盧梭而言，只有政府的統治權可以授予一個人、少數人行使或全民共同享有，從而有君主、貴族以及民主政體之差別，這正是康德所指稱的政府形式。換言之，康德統治形式

五、共和主義的式微

共和主義自十九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的基本範疇，共和主義的自主理念與自由主義的自由觀轉變為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「多數專制」（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為基礎的財富重分配以及福利國家之發展。十九至二十世紀中葉，歐洲經歷了帝國主義時期，並導致兩次世界大戰，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為強調之重點。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。

與政府形式的分析架構，與盧梭觀念完全對反：對盧梭而言，共和是統治形式，君主、貴族以及民主則是政府形式；對康德而言，則共和為政府形式，君主、貴族以及民主則為統治形式。在原則的應用上，兩位思想家均認為君主政體可以為共和制，但其理據完全相反：盧梭認為在人民主權的共和正當統治確立之後，由全體人民設置一人行使行政權的君主政府；康德則主張在確立掌握國家最高權力為君主一人的正當統治後，具有立法權與行政權分立制度設計的即為共和憲政體制。這個微妙的差異代表了民主共和主義與憲政共和主義的重大分野，不可不察。

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，深刻影響了十九世紀中葉以後的自由主義傳統，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。⁴

承繼了孟德斯鳩的社會學方法，此種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，因為當集體自由不存便意謂為其它民族所征服、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，

⁴ 一直到二十世紀中葉，柏林與海耶克對政治自由所作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，因為前者關注的問題為「誰統治我？」，而後者則為「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。

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。⁵然而，盧梭的政治共同體雖然的確為一有機體，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，盧梭的理想乃是基於現代主意論（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所建立之政治共同體，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）。基於對啟蒙思想的反動，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。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形態的民族主義。

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。即使在公民身份這個核心議題上，社會主義運動也取代了共和主義的角色，促成十九世紀中葉至二十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

⁵ 霍布斯在《利維坦》第二十一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。

運動，而完成了由政治性公民身份擴充為社會性公民身份的轉化。

六、結語：共和主義與現代公民社會的政治觀

綜合本文的論述，共和主義乃是一歷史悠久的政治意識形態，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。共和自由的根本意義乃是個人與整個社群均處於獨立自主、不受奴役的狀態。以比提（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，⁶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

⁶ 此處的「政治神學」一詞基於德國思想家史密特（Carl Schmitt）的用法。他主張「所有近代國家理論之重要概念均為神學概念世俗化之結果；這不僅就歷史發展……且以其系統結構而論均為如此」，請參閱 Schmitt, 1985: 36-37 之說明。

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想像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，並運用混合政體的制衡原則來防止任何個人或派系在憲政體制之內取得特殊的優勢並破壞體制。在此種典範中，公民身份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。⁷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專制的謬誤，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，但強調重點為公民的基本權利必須由憲法加以保障，不能經由多數決任意取消。

⁷ 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。

至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，憲政共和主義則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法國大革命的「憲法制定權」論述過份強烈的決斷主義面向（*Michelman, 1988: 1502, 1526-28*）。

在極權主義式微，社會主義陣營瓦解的所謂「歷史終結」（*end of history*）之後，十九世紀以降的政治意識形態鬥爭被文明衝突所取代。在此種特殊的歷史時刻，任何有前景的政治論述都必須立足於思想資源的歷史性，並向前展望人類社會下一階段發展的可能性。於此，共和主義究竟對現代公民社會有何意義？

共和主義傳統所強調的共善以及德行等較具目的色彩之價值，顯然必須因應多元的價值分歧而有所調整。部分共和主義者結合社群主義的精神，重新證成政治社群可以有其成員共同接受的倫理規範，並且對違反此種規範的成員（例如同性戀者）加以道德制裁（*Sandel, 1989, 1996*）。也有思想家指陳，若非建基於傳統文化的特殊主義，則愛國情操無法加以培養（*McIntyre, 1984*）。然而，此種論證取向似乎忽略了現代社會多元分歧的事實，容易導致少數群體受到文化壓迫。

以共和主義與自由主義之關係而言，大部分共和主義者仍然不贊成多元主義（*pluralism*）以利益團體為導向的政治觀，因為後者將個人以及團體的特殊利益視為政治互動的前提，政治過程僅為各種利益之匯聚，經過談判與利益交換而達成的暫時性均衡。相對於此，共和主義者仍然堅持特殊利益的可變性，並經過民主的溝通審議轉化為符合共善的公民德行（*Michelman, 1988: 1507-1515; Sunstein, 1988:*

1542-1557)。

對於個人自由與民主多數決有所衝突這個古典問題，當代政治理論家近來則以「審議式民主」(deliberative democracy)重新解析憲政民主國家之中人民意志的形成。在此種觀點中，政治意志並非通過純粹的多數決或公民的集體決斷便可以形成，而必須符合某些可被理性證成的規範(如 Habermas, 1996)，或是歷史所發展出並為公民所接受的合理公共文化之政治價值(如 Rawls, 1993)，從而對盧梭式集體民主的理念有所修正。審議式民主雖然並不否定多數決的機制，但正視在參與式民主中，個人未經思慮的偏好容易受到操控的事實，並嘗試開發公民的公共關懷以及整體利益取向之議論能力。審議式民主期望公民對於其主張必須公開陳述足以與其他社群成員從事理性溝通之理由，而非僅僅表達個人的偏好或利益。是以，相對於多元主義將政治視為個人或次級團體利益交換的市場機制，審議式民主以「公共論壇」(public forum)作為理性民主的目標(許國賢，2000)。

除了審議民主之外，我們認為共和主義還有另一種發展的方向。政治自由以及愛國情操這兩個核心價值顯示出，馬基維利共和主義一個重要的特質乃在於正視政治領域的動態與衝突性格，並強調反抗支配的爭勝精神乃是公民德行之根源。此種對公共精神之強調可以彌補自由主義以及社會主義在這方面的不足之處。

波考克曾將共和主義的歷史意義描繪為對立於傳統政治統治形態的歷史光榮時刻(Pocock, 1975: 49-54, 74-80, 106-112)。共和制度的對立面，在羅馬時期乃是王政，而在馬基維利所處的現代國家萌芽時期，則有著新興國家的絕對君主。這些一人統治的政治意識形態，往往運用一種「奉天承運」的自然主義論述來證成其統治之正當性：君主乃是上承上帝之旨意在人世間行使統治，並構成自然層級的一部

分。相對於此種「自然主義」，共和主義則強調公民自治以及德行之建立，唯有在參與式的共同體之中方有可能；而由於其強調政治平等，遂能突破以層級觀念為基礎的傳統統治觀。在現代民主於十八世紀得到全面勝利之前，共和政制往往存在於規模較小的共同體。由於共和國必須外抗強鄰，對內又必須遏止統治菁英侵奪政治自由的果實，所以生活於其中的公民對於其存在的特殊性以及秩序瓦解的可能性往往有著深刻的認知，是以機運 (*fortuna*) 等表達政治變遷的觀念在馬基維利思想中扮演了重要的角色。波考克指出，共和主義此種對於機運以及特殊性的深切體認，突破了中古經院哲學對普遍性之強調以及傳統主義對於祖宗大法之敬虔態度，乃是近代歷史意識之根源。

德國思想史家柯賽列克在分析西方政治意識的形成過程時，曾闡釋一種「非對稱性對比觀念」(asymmetric counterconcept) 的重要性 (Koselleck, 1985: 159-197)。他指出，政治認同的形成往往在於建立社群的界限之後，對於我群政治統治的形態加以普遍化，而將敵對團體的支配負面化。這個分析架構可以詮釋共和主義的爭勝精神，乃根源於非對稱權力關係中，弱勢一方基於其可以實施公民自治的特殊存在情境所發展出的政治意識。是以，針對非對稱權力關係所展開的抗爭乃是現代共和主義的存在理據。⁸

對馬基維利而言，平民與貴族的衝突創造並鞏固了自由政制。雖然衝突與對抗無法普遍化而成為目的（共同體的共善）自身，但在其

⁸ 正因為此種權力關係強弱支配的特殊性，使得其後民族主義運動可以順利地接收古典共和主義關於獨立自主的政治主張。然而，文化民族主義者往往以特殊的國情為由，集中於抵禦外侮，而忽略了公民自我統治作為獨立自主的根本要件。這無異於將非對稱權力關係的特定層次本質化於國際關係層次，卻掩蓋了國家之內支配關係的事實。但對共和主義而言，對外禦強權與對內實施公民自治乃是自由國家必須同時滿足的兩個要件。

動態政治觀之中，若共同體之內沒有抗爭的存在，腐化必將隨之而至。馬基維利的共和論述說明了，即使是異質性社會，只要有適當的法律規範以及政治領導者互動時尊重公共制度的習性，則仍然能夠建構一個健全而有活力的共和體制。在這個議題上，比提的共和主義論所提出的分析最為完整。他主張現代政治除了常規性的選舉民主（electoral democracy）之外，還必須有「爭議民主」（contestory democracy）加以補足，才符合完整的共和主義憲政設計（Pettit, 1997: 183-202）。

值得注意的是，馬基維利所主張的爭勝精神獲得當代自由主義與激進民主論者相當之回響。自由主義者格雷（John Gray）接受柏林所提出的多元價值理論，但反對自由主義者過份強調追求理性共識的政治目標，而依據馬基維利精神提出一種「爭議式自由主義」（agonistic liberalism）的主張（Gray, 1995: 64-86）。他強調自由主義並非符合理性的普遍原則，而是在歐洲近代歷史脈絡，通過對於專制權力與宗教權威之批判而形塑了自由、平等與寬容之理念，並確立了人權與法治等根本原則。這些政治價值不是永恆不變的理性基礎，而是源於歷史偶然所形成的暫定協議，自由主義之政治價值在當前社會處境中欲維持生機活力，必須持續發揮批判爭議的原始精神，不僅對其他理論，對自身既有之信念尤其為然。格雷對馬基維利爭勝精神之標舉，在當代激進民主理論學者慕芙的作品中，基於完全不同的理據，亦即尼采式的後現代主義政治觀也加以肯定，認為可與激進民主論相互印證（Mouffe, 1992:19-20）。⁹

⁹ 另外一個可資比較的例證乃是哈柏瑪斯近來的民主法治國與公民社會理論。對他而言，現代市民社會乃是理性化的結果，而國家則是基於異化的工具理性所發展出的統治機器，二者無時無刻不處於一種緊張關係之中。他主

共和主義對抗性的政治觀或許無法完全取代現代國家已經建立的普遍性架構（憲政民主、法治原則以及程序正義等），但是我們願意指出，若以審議民主與爭勝精神作為共和主義兩個最重要的思想資產，則共和主義仍為對現代公民社會具有參考價值的思想傳統。共和主義可以在不同的層面上補足憲政民主的運作，並能適度地整合後現代激進政治論之理想。爭勝精神代表著在多元社會之中，有系統地被排斥或支配的群體可以將其訴求政治化，成為公共領域的政治議題。然而，與後現代激進主義者不同的是，共和主義者將主張，這些訴求政治化之後，相關論辯理據之提出以及矯正或補償性機制之設計等議題，均應基於審議民主的公共理性原則嘗試獲致公民間之共識（Sunstein, 1988: 1573-1575, 1580-1581）。如此，價值衝突以及理性溝通這兩個看似不相容的原則，或許可以在公民社會下一階段的發展之中得到較適當的調解。

參考文獻

江宜樺

1995a 〈政治社群與生命共同體：亞里斯多德城邦理論的若干啟

張溝通性政治權力乃以一種「包圍」(siege) 的方式來制衡國家的政治權力 (Habermas, 1996: 486)；也就是說，社會運動雖然無法直接取得國家的支配權力，但透過不斷的自我組織以及社會團體間之聯合，仍然可以做為一種間接性的權力，促成政治支配之合理化 (Habermas, 1996: 489)。哈柏瑪斯揚棄了盧梭本質主義的人民主權論述，而以公民社會持續地通過代議機構以外的社會組織與運動來監督國家的官僚化權力，這也是一個運用共和主義精神以防止腐化的例證。

示》，收入陳秀容、江宜樺編，《自由主義》，中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 39-75。

1995b 〈「政治是什麼？」：試析亞里斯多德的觀點〉，《台灣社會研究季刊》，第十九期，頁 165-194。

2001 《自由民主的理路》，台北：聯經。

陳思賢

1993 《從王治到共和：古老習慣，自然權利，公民道德與三次英國革命》，作者自刊。

郭秋永

2001 《當代三大民主理論》，台北：聯經。

許國賢

2000 〈商議式民主與民主想像〉，《政治科學論叢》，第十三期，頁 61-92。

張福建

2001 〈在自由主義與共和主義之外：梅迪遜早期憲政思想探索〉，收入蔡英文、張福建主編，《自由主義》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 25-52。

錢永祥

2001 《縱慾與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》，台北：聯經。

蔡英文

1999 〈古典共和公民社會的理想與奧古斯丁政治神學之解釋〉，《台灣哲學研究》，第二期，頁 71-107。

蕭高彥

1995 〈愛國心與共同體政治認同之構成〉，收入陳秀容、江宜

樞編，《自由主義》，中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 271-296。

1998 〈馬基維利論政治秩序——一個形上學的考察〉，《政治科學論叢》，第九期，頁 145-172。

2001 〈從共和主義到激進民主——盧梭的政治秩序論〉，收入蔡英文、張福建編，《自由主義》，中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 1-24。

Bielefeldt, Heiner

1997 “Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant’s Philosophy of Freedom,” *Political Theory* 25 (4): 524-558.

Berlin, Isaiah

1969 *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Constant, Benjamin

1988 *Political Writings*, trans. by Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.

Crick, Bernard

1970 “Introduction,” in Bernard Crick ed., *Machiavelli the Discourses*. Harmondsworth: Penguin, pp.13-69.

Earl, Donald

1967 *The Moral and Political Tradition of Rome*. Ithaca: Cornell University Press.

Fontana, Biancamaria ed.

1994 *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gardbaum, Stephen A.



- 1991 "Law, Politics, and Claims of Community," *Michigan Law Review* 90 (4): 685-760.
- Gray, John
- 1995 *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. New York: Routledge.
- Kant, Immanuel
- 1996 *Practical Philosophy*, trans. by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jurgen
- 1996 *Between Facts and Norms*, trans. by William Rehg. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hayek, Friedrich
- 1960 *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Issac, Jeffrey C.
- 1988 "Republicanism vs. Liberalism? A Reconsideration," *History of Political Thought* 9 (2): 349-377.
- Koselleck, Reinhart
- 1985 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass.: MIT.
- MacIntyre, Alasdair
- 1984 *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture, University of Kansas.
- Meinecke, Friedrich
- 1970 *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton: Princeton

University Press.

Miller, James

1984 *Rousseau: Dreamer of Democracy*. New Haven: Yale University Press.

Mouffe, Chantal ed.

1992 *Dimensions of Radical Democracy*. London and New York: Verso.

Michelman, Frank

1988 "Law's Republic," *Yale Law Journal* 97: 1493-1527.

Oldfield, Adrian

1990 *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. London and New York: Routledge.

Pettit, Philip

1997 *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.

Pocock, J. G. A.

1975 *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.

1985 *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Riedel, Manfred

1984 *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, trans. by Walter

Wright. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1996 "In Search of a Civic Union: the Political Theme of European Democracy and Its Primordial Foundation in Greek Philosophy," in Reginald Lilly ed., *The Ancients and the Moderns*. Indiana: Indiana University Press, pp.19-28.

Ritter, Joachim

- 1983 "On the Foundations of Practical Philosophy in Aristotle," in D. E. Christensen *et. al.* eds., *Contemporary German Philosophy*, vol. 2. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, pp.39-58.

Sandel, Michael

- 1984 "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12 (1):81-96.
- 1988 "Moral Arguments and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality," *California Law Review*, 77: 521-538.
- 1996 *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Schmitt, Carl

- 1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. by George Schwab. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Shklar, Judith

- 1990 "Montesquieu and the New Republicanism," in Gisela Bock *et. al.* eds., *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 265-279.

Skinner, Quentin

1978 *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols.
Cambridge: Cambridge University Press.

1998 *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University
Press.

Sunstein, Cass

1988 "Beyond the Republican Revival," *Yale Law Journal* 97:
1539-1590.

Talmon J. L.

1970 *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Norton.

Viroli, Maurizio

1995 *For Love of Country*. Oxford: Oxford University Press.

Wirszubski, Ch.

1968 *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic
and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University
Press.

Yarbrough, Jean

1979 "Republicanism Reconsidered: Some Thought on Foundation
and Preservation of the American Republic," *The Review of
Politics* 41: 61-95.



Abstract

This paper analyzes republicanism in terms of fundamental values, historical development and contemporary relevance. I contend that the transformation of civic republicanism in the classical tradition into modern mode results in two conflicting paradigms. One is democratic republicanism that advocates popular sovereignty, while the other is constitutional republicanism that emphasizes the importance of constitutional separation of power and the rule of law. An overview of various discourses in these two paradigms is provided. In conclusion, I suggest that agonistic spirit and deliberative democracy are two relevant orientations for reconstructing contemporary republicanism.

Keywords: republicanism, democracy, constitutionalism, liberty.

