

## 馬基維利主義、國家理性說與暴君放伐論\*

### —— 思想史的考察與政治哲學的反思

蕭高彥\*\*

#### 摘要

本文的主旨，在於以吳庚教授的政治思想史闡釋為出發點，分析馬基維利對西方現代國家觀念所產生的關鍵性影響，所謂「馬基維利主義」形成的歷史過程，以及在16世紀下半葉義大利「國家理性」學說的興起對於歐洲逐漸形成的君主國家及其治理所提出的重要理論論述。另一方面，對馬基維利提出激烈批判的法國新教政論家，也形塑一種「反馬基維利主義」論述，並進一步建構了西方現代早期的暴君放伐論以及人民制憲權論。這兩種思潮奠定了現代國家觀念的基礎與核心要素。本文在爬梳思想史之後，於結論中通過分析施密特《憲法學說》中所提出的西方現代性政治價值系譜的洞見以及其意識形態的限制，說明政治思想史研究的當代政治哲學意義。

關鍵詞：吳庚、馬基維利、施密特、馬基維利主義、國家理性、暴君放伐論、制憲權、主權、國家。

\* 投稿日：2019年1月30日；接受刊登日：2019年5月9日。〔責任校對：鄭雅文〕。

作者感謝科技部「人文行遠專書寫作計畫」(MOST 102-2420-H-001-008-MY5)對本研究的支持，以及助理陳冠甫先生細心的打字與校訂。

\*\* 中央研究院人文社會科學研究中心特聘研究員兼主任；國立臺灣大學政治學系教授。

穩定網址：<http://publication.ias.sinica.edu.tw/10011191.pdf>。



## 目次

壹、緒論：吳庚教授與政治思想史研究	伍、反馬基維利主義與暴君放伐論：人民優位論的確立
貳、君主治術：馬基維利政治觀的有限典範	陸、奧圖修斯的人民主權與制憲權論
參、共和創建：馬基維利政治觀的超越典範	柒、結語：制憲權與主權——從思想史到當代議題
肆、馬基維利主義與國家理性說	

## 壹、緒論：吳庚教授與政治思想史研究

吳庚教授在1985年榮任大法官前後，最後一篇關於政治思想的著作為〈唯心論與社會主義：費希特政治哲學之研究〉。在此之後，他便轉向公法及其解釋，完成其後期法學思想的巔峰。不過，從政治思想史研究的角度而言，吳老師之前已經陸續完成了韋伯（Max Weber, 1864-1920）、施密特（Carl Schmitt, 1888-1985）以及法蘭克福學派（Frankfurt School）的學術分析。而他對於費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）政治哲學的研究，可視為直接處理德國唯心論的第一篇著作，雖然之後由於榮任大法官，而未能完成對唯心論傳統的整體研究。然而這篇論文對西方近代政治思想傳統提出了宏觀而精要的說明。其中，關於馬基維利主義（Machiavellism）、國家理性說（raison d'Etat）、社會契約（social contract）與暴君放伐論（Monarchomachen/Tyrannicide），老師的觀點如下：

十五世紀的馬基維里（Machiavelli）是政治哲學史上劃時代的人物，他所代表的是文藝復興的另外一條道路：將政

治從神學和形上學中解放出來，使國家及其權威的行使完全脫離倫理範疇；他所關心者僅是政治事物中的因果關聯性，追求現實主義的權力政治，在方法論上接近於現代提倡價值自由（wertfrei）之社會學的實證論者韋伯（Max Weber）。普遍性的人類理性（ratio）在馬基維里的體系中，變成了國家或統治者的理性，所謂「國家的緣由」或「國家的利益」（Raison d'Etat, Staatsraison）遂為馬基維利主義的另一稱謂<sup>1</sup>。

契約說可以像霍布斯一樣用來為專制政治辯護，但也可以作為民主理論的支柱，阿圖秀斯（Johannes Althusius, 1557-1638）就認為統治者依契約而受讓最高權力，必須依照正當的法律而治理國家，如果逾越這個範圍統治者便喪失其權限，成為純粹的私人，沒有人須加以服從，這就是有名的暴君放伐論（Monarchomachen）。阿圖秀斯對德意志政治思潮的發展，沒有直接的影響力，但卻透過盧梭而傳達於德意志的啟蒙思想家。阿圖秀斯革命思想對盧梭的影響極其明顯，「民約論」（Contract Social）若干重要論點，在用語上甚至都與阿氏完全一致<sup>2</sup>。

本文的主旨，在於以吳老師的闡釋為出發點，分析馬基維利對西方現代國家觀念所產生的關鍵性影響、所謂「馬基維利主義」形成的歷史過程，以及在16世紀下半葉，義大利「國家理性」學說的興起對於歐洲逐漸形成的君主國家及其治理所提出的重要理論論述。另外，對馬基維利提出激烈批判的法國新教政論家，也形塑出一種「反馬基維利主義」（anti-Machiavellism）論述，並進一步建

---

1 吳庚，唯心論與社會主義：費希特政治哲學之研究，社會科學論叢，34輯，頁236（1986年）。

2 吳庚（註1），頁237。

構了西方現代早期的民權論或人民制憲權論，奠定了西方近代國家觀念的核心要素。在爬梳思想史之後，筆者在結論中，通過分析施密特在《憲法學說》中所提出的西方現代性政治價值系譜的洞見以及其意識形態的限制，說明政治思想史研究的當代政治哲學意義。

文藝復興時代佛羅倫斯思想家馬基維利（Niccolò Machiavelli, 1469-1527）一般被視為西方現代政治思想之鼻祖，因為他衝決了中古經院哲學自然法體系的網羅，成為第一位在世俗化的條件下，以此世為導向重新進行政治理論建構的思想家。馬基維利的兩本主要著作《君主論》以及《李維羅馬史疏義》，前者闡釋君主治術，名列影響人類歷史的十本鉅著之林；後者則是馬基維利篇幅最長的作品，分析平民參與的現代公民共和主義（civic republicanism）。《君主論》成書於西元1513年，當時佛羅倫斯剛剛結束短命的共和（1494-1512），而由麥迪西家族（Medici）奪回統治權，馬基維利不但失去公職（他在共和時期擔任國政秘書並有豐富的外交以及建軍經驗），且因陰謀罪嫌入獄。出獄後，他仍然期望恢復公職，所以撰寫了《君主論》獻給麥迪西家族成員。但此書並未獲得統治者的青睞，馬基維利回到政治舞台的希望愈趨渺茫。之後，他參加了佛羅倫斯人文學者所組成的「歐瑞契列理」社團（*Orti Oricellari*），定期在近郊的莊園探討學問並談論時事。這個社團的大部分成員均秉持共和自由之理想，其中更有激進成員捲入了1522年嘗試推翻麥迪西政權的流產政變。由於《李維羅馬史疏義》題獻給兩位年輕的社團成員（Zanobi Buondelmonti和Cosimo Rucellai），我們有理由假定馬基維利的共和論述乃受到參與這個社團討論活動的深刻影響。相對於《君主論》有干君祿的嫌疑，《李維羅馬史疏義》則跳脫了之前的存心，將此書提供給可能有機會治國的年輕人參考，詳細地討論共和國治理之道，而非僅限於君主治術。茲於以下兩節分別加以分析。

## 貳、君主治術：馬基維利政治觀的有限典範

在西方傳統政治論述中，向有「明君之鑑」(mirror-for-princes)類型的作品，基於基督教義討論君主治國之道<sup>3</sup>。表面上看來，《君主論》似乎承襲著這個傳統，馬基維利欲藉此書取得麥迪西家族的信賴，從而謀得一官半職。但此書由於其思想之原創性，超越了傳統的範圍，成為西洋近代政治理論奠基性經典作品，也是西洋政治思想中少數人盡皆知的著作。

《君主論》探討的主要課題乃是君主治術，分析領導者如何取得、維繫、並擴張其權力。在此書中，馬基維利集中分析「新君主」，也就是在腐化的政治世界中，由於機運或個人德行而獲取支配權者，如何能保存並擴張其個人的政治支配。新君主並不嘗試改變其統治下人民的本性，而只在已經形成的傳統、風俗、習慣界限之內，明智地就其個人利益遂行支配。其統治基礎乃德行(*virtù*)，但當機運(*fortuna*)的變化超越其德行所能應付或其死亡之後，個人支配便瓦解消失，為其他新起之政治力量所取代。

就內容而言，《君主論》大體上可區分為四部份：第一章到第十一章討論國家分類及各種國家的特色；十二章至十四章批判傭兵制，並強調國民軍的重要性；十五章至二十三章則是統治者應當加以奉行的行為準則；最後三章分析義大利各君主失國之原因，並說明若一位天縱英明之新君主出現，需要何種外在環境以及個人德行之配合，以完成統一義大利的政治志業。本節依據《君主論》的內容，說明馬基維利的君主治術論。

---

3 QUENTIN SKINNER, THE FOUNDATIONS OF MODERN POLITICAL THOUGHT 118-28 (1978) [hereinafter SKINNER, 1978]; QUENTIN SKINNER, VISION OF POLITICS 373-78 (2002) [hereinafter SKINNER, 2002].

《君主論》開宗明義，便對「國家」(*lo stato*)提出了與古典傳統完全不同的分類：

從古至今，統治 (*imperio*) 人類的一切國家 (*stati*)，一切政權 (*domini*)，不是共和國就是君主國。君主國不是世襲的就是新的。在世襲君主國裡，長期以來君主的後裔就是那裡的君主。新的君主國或者是全新的，……或者是世襲君主國佔領的附庸……。這樣獲得的領土，或者原來習慣在一個君主統治下生活，或者向來是自由國家；而其獲得，或者是依靠他人的武力或君主自己的武力，否則就是由於機運 (*fortuna*) 或者由於德行 (*virtù*)<sup>4</sup>。

《君主論》對各種君主政體的分析，摒除了所有亞里斯多德 (Aristotle) 式的理論色彩 (如目的論及良善生活之實現)，而完全以權力之取得 (*acquisition*) 方式為唯一主軸。馬基維利將國家區分為君主政體以及共和政體兩大類型 (取消亞里斯多德政體分類中的貴族政體)，而以《君主論》以及《李維羅馬史疏義》分別加以論述。

關於如何取得政治權力，《君主論》第一部份由歷史中歸納出五種途徑。首先，最卓越的政治領袖能由於其個人之德行，不依賴外力之助或機運之風雲際會而取得政治權力，並能善加運用此權力而完成創建國族之偉大事業，由此而建立個人萬世不朽之功名。馬基維利稱此等超卓之政治領袖為「立法家」(*legislator*)，而於第六章列舉摩西 (Moses)、塞魯士 (Cyrus)、羅慕勒斯 (Romulus)、狄修斯 (Theseus) 等四人作為例證。其次，有些政治領導者乃純然由於機運之眷顧所致，馬基維利以其同時代席薩爾·包爾琪 (Cesare Borgia) 的政治事業為範例加以詳盡分析，並指出凡新君主

---

4 NICCOLÒ MACHIAVELLI, THE PRINCE 15 (Harvey C. Mansfield trans., University of Chicago Press 1985) (1532).

均應以之作為效法典範（第七章）。第三種方式乃是運用邪惡手段（如暗殺或極端殘酷之暴力）獲取政治權力，馬基維利以西西里國王亞卡索克利斯（Agathocles）以及義大利當時一位城邦之僭主浮爾摩的奧利維洛多（Oliverotto of Fermo）為例（第八章）。第四種取得權力的方法馬基維利稱之為「平民的王國」（civic principality），乃是運用城邦之中所存在的貴族與平民之鬥爭而崛起，而馬基維利特別指出由平民擁立之新君主比貴族所擁立的較易保持其權位，因為平民期望不被壓迫的自由意志遠較貴族的權力慾望更易滿足（第九章）<sup>5</sup>。最後一種非世襲的新君主乃是當時的教會王國（ecclesiastical principality），也就是羅馬教皇。由於16世紀教皇仍有相當大的俗世權力，亦為義大利諸城邦政治場域中一方之雄，是以馬基維利立專章加以討論（第十一章）。

政治領導者創造秩序的能力，主要表現於能夠建立可靠的武力以及良好的法律。但對新君主而言，沒有自己的軍隊便失去了一切，是以在《君主論》第二部份中，馬基維利論述了君主在軍事方面所面對的主要課題，並強調依賴於傭兵或其他國家支援所導致的巨大危險，而唯有自己的武力才能脫離他人意願之類的機運。

《君主論》的第三部份，馬基維利模仿中古經院哲學體例，以正反雙方辯難（disputation）方式論述君主所應具備之政治德行及品格：在慷慨與吝嗇、仁慈與殘暴、被臣民所愛或為其所懼、重然諾或不守信用等特質之間，馬基維利獨排眾議，批判前此各種規範性政治理論所設想的，能夠具備各種道德德行的明君，純粹是一種背離事實的想像。事實上，一個新君主若為了「應該做的事」而把政治事務「實際上是怎麼回事」置諸腦後，那不僅無法保存其國，

---

<sup>5</sup> 基於此，馬基維利主張引進人民的力量進入政治場域，西方近代早期的「民權論」（populism）以及其後的人民主權論可在其中找到歷史根源。See Quentin Skinner, *A Genealogy of the Modern State*, 162 PROCEEDINGS OF THE BRIT. ACADEMY 325, 325-70 (2009).

反而會導致自我毀滅的結果。相對於追求應然的規範理論，馬基維利探討政治領域中「有效之真理」(effectual truth)，而由這個角度看來，像吝嗇、殘酷無情、狡詐等等「不好的」品格，由於人君側身於許多邪惡的人當中，所以他必須要視需要(necessità)而決定是否使用這些普遍視為邪惡之政治品格。

在《君主論》著名的第十八章「論君主應當怎樣守信」中，馬基維利指出：

世界上有兩種鬥爭方法：一種方法是運用法律，另一種方法是運用武力。第一種方法是屬於人類特有的，而第二種方法則是屬於野獸的。但是，因為前者常常有所不足，所以必須訴諸後者。因此君主必須懂得怎樣善於使用野獸和人類所特有的鬥爭方法。……

君主既然必須懂得善於應用野獸的方法，他就應當同時效法狐狸與獅子。由於獅子不能夠防止自己落入陷阱，而狐狸則不能夠抵禦豺狼；因此，君主必須是一頭狐狸以便認識陷阱，同時又必須是一頭獅子以便使豺狼驚駭。然而那些單純依靠獅子的人們卻不理解這點；所以，當遵守信義反而對自己不利的時候，或者原來使自己做出諾言的理由現在不復存在的時候，一位明智的統治者(*uno signore prudente*)絕不能夠，也不應當遵守信義。假如人們全都是善良的話，這條箴言就不合適了。但是因為人們是惡劣的，而且對你並不是守信不渝的，因此你也同樣無須對他們守信<sup>6</sup>。

馬基維利的結論是，君主不但必須擁有獸性鬥爭的能力，而且必須進一步「做一個偉大的偽裝者」和「假好人」。此種「政治道

---

6 MACHIAVELLI, *supra* note 4, at 69.



德」的主張，不但直接顛覆古典傳統<sup>7</sup>，也挑戰了基督教義將君主聖化為德行之表率之觀點。

馬基維利本人完全意識到他提出了與古典傳統及基督教義徹底決裂的政治道德論述，而後世所謂的「馬基維利主義」也因此而成為極不光彩之罵名<sup>8</sup>。一般所謂馬基維利主義的核心，是指「目的使手段成為合理合法的」，也就是可以為達目的不擇手段的主張。但我們若詳細研讀馬基維利之文本，特別是《君主論》第十五與十八兩章以及《李維羅馬史疏義》第一卷第九章之相關論述，可發現馬基維利強調的重點，並非在政治領域中應當或必須不顧傳統道德為非做歹。事實上，他主張的是當受外在環境所驅迫時，能夠不受傳統道德之約束，為了維持國家之目的而採用一切必要的手段：

所有人類行動，特別是君主的行動，由於其不能向法院提出控訴，人們就注意其結果（outcomes/ends）。所以，一位君主如果能夠征服並且保持那個國家的話，他所採取的手段（means）總會被人們認為是光榮的，並且將受到每一個人的讚揚。因為庸俗的大眾（vulgar）總是被表象（appearance）以及事物的結果所吸引<sup>9</sup>。

馬基維利強調，新君主所處的環境變動無常，政治之現實與其表象往往扞格不入、互相牴觸。常人僅以表象作為行動之依據，政治人物卻必須依據現實行事。政治既為一表象世界，並沒有超越於表象外真實的善。是以君主沒有必要真正具備各種道德德行，但外表「顯得」擁有這一切德行卻確有其必要，因為一般人評價行動的

---

7 馬基維利此處所運用的獅子與狐狸的獸性鬥爭之喻，源於西賽羅（Marcus Tullius Cicero, 106BC-43BC）《論義務》第一卷的論述。請參閱蕭高彥，西方共和主義思想史論，頁112-113（2013年）。

8 請參閱ERNST CASSIRER, THE MYTH OF THE STATE 116-28 (1946)；吳庚，政治的新浪漫主義——卡爾·史密特政治哲學之研究，頁79-81（1981年）。

9 MACHIAVELLI, *supra* note 4, at 71. 粗體強調為筆者所加。

善惡完全依賴於善惡之聲譽而非其實質，而新君主必須運用此人性之常而達到自身之目的。馬基維利理想中的政治領袖乃是能克服政治場域的緊張性，在超越常態的活動中結合良善的目的以及邪惡的手段，而沒有任何良心上的不安者。凡是新君主、成功的立法家，甚至共和國的全體公民，都具有這個「超越善惡之外」的特質。馬基維利並提出了常被引用的一段話：

一位君主，尤其是一位新的君主，不能夠實踐那些被認為是好人應做的所有事情，因為他要保持國家 (*stato*)，常常不得不背信棄義，不講仁慈，悖乎人道，違反宗教。因此，一位君主必須有一種精神準備 (*animo*)，隨時順應機運的風向和事務的變化情況而轉變。……如果可能的話，他還是不要悖離善良之道，但是如果必須的話，他就要懂得怎樣走上為惡之途<sup>10</sup>。

在闡釋了新君主取得政治權力的途徑、君主以自己的武力作為權力基礎、以及新君主的行為準則之後，馬基維利將他的治國術關聯到其同時代義大利的政治現況。在《君主論》第四部份，他指出義大利諸君主之所以失其國，其原因正在於：他們或者過份依賴於忠誠度有問題的傭兵，或者不曉得運用治國術來操控人民與貴族的衝突（第廿四章）。由於義大利在列強環伺中落入政治衰敗的惡性循環，當時遂有各種說法將此種命運歸諸於機運或上帝之決定，而為人類所無法改變者。馬基維利反對這種命定論的觀點，認為即使機運是一條波濤洶湧的大河，在水患時沒有任何東西能阻擋其狂瀾；然而，機運僅決定了人類行動的一半，另一半則還是取決於人的德行。只不過每一個政治領導人的特質有所不同，有的善用暴力武力，有的精於策劃謀略，有的富有耐心行動審慎，有的急躁不安鹵莽行事。關鍵在於這些不同的德行是否與時代精神相符合，所謂

---

<sup>10</sup> *Id.* at 70. 粗體強調為筆者所加。

的機運不外是與時代相合者成功，背謬者則失敗。理論上而言，一個政治領袖若能隨環境與時機改變自己的本性，則機運永遠會伴隨著他；但是在馬基維利的人性論中，個人精神的習性是固定的，是以政治世界中興衰成敗的循環永遠無法終止，只不過勇猛精進的人較有可能得到機運的眷顧。

而在《君主論》最後一章中，馬基維利運用了與前二十五章完全不同的修辭，以熱情的口吻，論述義大利當時的環境是否能讓一個偉大的新君主施展報負，締造大業。他指出義大利當時歷次政治改革和軍事活動無一不以失敗收場，那是因為古老的傳統已因時代的變遷而完全失效。在新時代中，必須找到新的行動方式、實行新的法律、創立新的制度才有可能成功並獲致無可比擬的榮譽。馬基維利一方面期許麥迪西家族實施這些超越古人的治術，另一方面則隱含著他自許發現了與傳統基督教中「明君之鑑」完全不同、符合現實的治國之術，藉以輝映全書獻辭之中希望重得任用的期望。《君主論》最後一章遂也成為後世追求國家統一的重要精神資源，如青年黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770-1831）在論德意志四分五裂的政治現況時，便援引馬基維利並稱頌之<sup>11</sup>。

在馬基維利分析取得政治權力的途徑中，蘊含著他特有的概念範疇，也就是德行與機運之對立：一個成功的政治領袖，其政治活動蘊含著兩重轉化過程，其一是建立並強化個人支配的基礎以克服機運之變化無常，另一則為改變人民的習性與風俗習慣藉以配合其所建立之政治支配形態。這兩重轉化過程構成了馬基維利治國術的主要議題。在《君主論》中，他分析了較受歷史與現實限制之君主治術，因為新君主並不企求改變民情風俗（例如改變貴族的支配慾望或人民渴望改變主子的本性），而是將此作為既定的質料，運用

---

11 GEORG W. F. HEGEL, HEGEL: POLITICAL WRITINGS 79-83 (L. Dickey & H. B. Nisbet eds., H. B. Nisbet trans., Cambridge University Press 1999).

其治術以達其個人支配之最大利益。然而，相對於本節所述有限的君主治術，馬基維利主張有另一種超越性的政治藝術，也就是「創建者」(founder)或「立法家」(legislator)及其改變人民的習性與風俗習慣以創造共和政體的政治活動。如前所述，《君主論》第六章已經提及摩西、塞魯士、羅慕勒斯、狄修斯等四人立法家的典範；馬基維利在《李維羅馬史疏義》加以詳細闡釋。

### 參、共和創建：馬基維利政治觀的超越典範

馬基維利強調，與新君主相比，創建者或偉大立法家的德行凌駕於所有的機運以及環境變遷之上。他甚至主張，創建者所面對的人民「質料」越是處於一種無秩序的狀態，創建者越能運用自己的德行與明智，在此種質料之中創造出共和政制的政治秩序<sup>12</sup>。事實上，創建者的創造活動，除了創建共和憲政與法律制度外，更重要的是能夠改變人性，也就是無論人民的風尚處於何種樣態，均能由其中形塑出能服從法律並實施自我統治的公民。換言之，創建者超越於新君主之處乃是其非但具有卓越的德行，且能夠適當地運用德行來改變人民質料的被動性與腐化狀態，形塑具有公共德行(civic virtue)的公民，並提供恰當的法律秩序。此種創建者的特質，相當接近前引亞里斯多德認為無法與古典城邦政治統治相容的特出人士<sup>13</sup>，但在馬基維利思想中，二者不僅可以相容，而且似乎唯有通過創建者的卓越德行方有可能創造共和政制。

創建者如何行使其超越性的政治行動？馬基維利之說明如下：

---

<sup>12</sup> MACHIAVELLI, *supra* note 4, at 23.

<sup>13</sup> ARISTOTLE, THE POLITICS 1253a, 1284a (Carnes Lord trans., University of Chicago Press 1984) (cr. 350 B.C.E).

以下所述可被視為是一通則：無論共和國或君主國，除非為單一個人所建立，才有可能在根源時便建立良好秩序，或在舊有秩序外得到完全的改革。事實上由單一個人來創立秩序而且讓此秩序依賴於其精神準備 (*animo*) 是確有必要的。是以共和國的明智創建者，當其意圖並非幫助自身而是幫助共善 (*bene commune; common good*)，且並非為了自己的後裔而是為了共同的祖國 (*comune patria; common fatherland*) 時，應該要將權力集於己身<sup>14</sup>。

馬基維利接著指出，創建行動有五個重要特徵：第一，創建者必須將權力集中於其一人之手；第二，為了創建一個新的政治秩序，任何「超越常態的行動」(*extraordinary action*) 都可被允許；第三，創建行動必須不是為了個人私利而是共同福祉；第四，創建者不能將其所集中的政治權力交給繼任者，以免此種權力被後者的野心所濫用；第五，為了讓所創造出來的秩序能夠維持下去，必須讓此秩序之維持，轉化為成員的同志業而非依賴於創建者個人之手<sup>15</sup>。這五個特徵構成了馬基維利共和創建論的核心。馬基維利在論述前兩個特質時強調超越一般善惡觀念之外的行為：為了將權力集中於一人之手，羅馬的創建者羅慕勒斯將他的兄弟以及跟他共治的泰特斯 (*Titus Tatius*) 均加以殺害<sup>16</sup>；而羅馬共和的締造者布魯圖 (*Brutus*) 則因其親生兒子與舊政權有所瓜葛將之處死<sup>17</sup>。

然而，創建者政治藝術與前節所述新君主治術之關鍵差異，在於前述創建者政治藝術的後三個特徵，也就是公共福祉、制度化以及公民德行乃是創建者創建活動的終極目的，而且這個目的的強度

---

14 NICCOLÒ MACHIAVELLI, DISCOURSES ON LIVY 29 (Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov trans., University of Chicago Press 1996) (1531).

15 *Id.* at 29.

16 *Id.* at 29-30.

17 *Id.* at 214-15.

足以使前述超越常態的暴力獲得「原諒」。在古典理論中，這個困難的課題乃是暴君（tyranny）論的主要課題。在馬基維利的理論之中，正當的一人統治（創建者、改革者）能否與非正當的新君主以及暴君明確區隔？在馬基維利的政治世界中，行動本身無法區別明智的創建者以及濫用權力的暴君，而必須藉由行動的效果（effect）來判斷政治活動的性質。也就是說，必須要有其它的相關活動來證明其一人統治是為了共善。在羅慕勒斯的事蹟之中，由於他在殺戮之後反而創造了一個元老院做為自己的諮議機構，便可證成其行動不是基於自己的野心，而是為了共善。而布魯圖的事蹟更具典範意義，由馬基維利反覆提到此事<sup>18</sup>可以看出。布魯圖作為首任執政官（consular），為了新生共和政制之存續而親自監督其意圖謀叛二子死刑之執行，此事所產生之震懾效果克服了傾向王政復辟之腐化民風，使新生的共和政制得以持續存在。共同祖國的存在超越了布魯圖自身後裔之綿延，而當後裔不復存在時，政治制度化遂成為創建活動後兩個特徵唯一可能的發展方向。換言之，共和創建者為了建立政治社群，血親關係亦在所不顧，並從而確立政治共同體公共性優位於私人關係的典範，並以此奠定自由政制所需的民情風尚。

馬基維利所提出的創建者德行與公民德行的分別，除了與暴君之區別外，尚隱含另一個重要的理論議題：由創建者一人獨具的政治德行如何可能導引出公民自治的集體德行。前面已述及馬基維利稱揚羅慕勒斯，而布魯圖超越常態的刑殺所達到的風行草偃的政治效果，再加上建立良好的法律制度，更因而造就了羅馬共和。但是，吾人若就這個方向進一步思考，便可察覺其間仍有難以跨越的鴻溝。因為無論是殺一儆百式的刑殺、宗教虔敬所形成的民情或嚴格執法所帶來的效果，僅能造就人民服從法律的習性。吾人若對比

---

18 *Id.* at 47, 213-18.

於亞里斯多德的政治統治論，可知公民自治的基本特點乃是結合了積極的統治與消極的被治兩種德行<sup>19</sup>，然而馬基維利前述一人創建的思考取向，卻僅能解釋服從法律與權威的消極德行如何生成，並無法說明公民的積極德行如何可能產生。換言之，即使馬基維利理想中的創建者能就其政治活動之目的或效果而與暴君區分開來，仍無法說明創建者的德行如何轉化成公民德行。

為解決這個困難，吾人必須進一步區分馬基維利思想中兩種不同的取向：一人的創建乃是父權式的，無法轉化成平等公民的自我統治；另一種取向則是不將羅馬的創建視為是一人獨自的創建活動，而是一個持續集體共同建構的過程。此種詮釋是基於政治哲學家鄂蘭（Hannah Arendt, 1906-1975）<sup>20</sup> 對創建與政治權威之分析，但也有其文本根據，特別是羅馬與斯巴達之差異。馬基維利認為，羅馬不像斯巴達，後者有著「第一義的機運」（*first fortune*），也就是有一個智慧的立法家制定了完美的法律，而不須在實踐的過程中做任何的更動。羅馬共和僅有著「第二義的機運」（*second fortune*），因為雖然開國諸王所制定的法律並不完美，但是「偶發事件」（*accidents*）取代了立法家所應完成的任務，也就是制定良善的政治與法律制度<sup>21</sup>，而此處的偶發事件，馬基維利明白指出乃是因貴族與平民的衝突所引起的。羅馬共和的階級衝突與佛羅倫斯瀕於內戰的階級戰爭有所不同，因為在羅馬兩造均認知到政治作為公共事務本身便需要各階級共享之，有爭議者乃是此種共享政治權力的方式，而非將其他階級或公民排除於政治領域之外所引起的爭議。羅馬共和的發展進程，雖然表面上看來僅有「第二義的機運」，事實上它所指向的政治互動過程是前述一人創建所無法達成

---

19 請參閱蕭高彥（註7），頁68-72。

20 HANNAH ARENDT, *BETWEEN PAST AND FUTURE: EIGHT EXERCISES IN POLITICAL THOUGHT* 91-141 (1977).

21 MACHIAVELLI, *supra* note 14, at 14.

的：羅馬共和是公民自己在政治場域中互動，透過某種集體學習的過程而逐漸建立互相調整的開放性政治活動，而在這互動過程中間實現的共和政治所需要的公民主動之政治德行本身，正是在此過程中建立發展。在這個意義上，共和政制乃是自我生成（self-generative），而非一人獨自創建的<sup>22</sup>。創建者如布魯圖的行動，乃是將原來王政之下腐化的人民「質料」加以導正，貴族的權力意志和人民追求自由的意志被法律的力量以及殺一儆百的刑罰所逼迫回到自己各該有的範圍之內，不至踰越其限而變成侮慢性（insolent）的政治力量。

換言之，創建者即使在創建時期有所作用，也僅是一種導正質料本身樣態的行動。創建者的「導正」作用，與暴君面對相同質料時乃代表兩個相反的作用方向。馬基維利在討論羅馬共和衰微的主因之一「十人政團」（Decemvirate）時，對暴君的本質做了如下的說明：

羅馬產生暴君制的原因與暴君制在其他城邦產生的原因相同：由於平民對自由的渴望過分強烈，而貴族則對支配的欲求過分強烈。當其中一黨（party）支持一個人，而不尋求建立有利自由的法律時，暴君制便由此產生<sup>23</sup>。

暴君制之所以興起，關鍵在於政治衝突的私化，不尋求依照城邦的法律途徑以公開的方式尋求解決衝突。政治衝突的私化導致個人以及集體層次為野心（ambition）所支配，野心導致鬥爭的激烈化，利用各種手段消滅異己，而非共和政制之下尋求共享政治權力的正當衝突<sup>24</sup>。而馬基維利在討論布魯圖將權力集中於一人的行動

---

22 HANNA F. PITKIN, *FORTUNE IS A WOMAN: GENDER AND POLITICS IN THE THOUGHT OF NICCOLÒ MACHIAVELLI* 276-80 (1984).

23 MACHIAVELLI, *supra* note 14, at 88.

24 *Id.* at 95-96.



時，進一步將此權力區分為有德行的（*virtuously*）以及野心的（*ambitiously*）兩種對立之運用樣態<sup>25</sup>。也就是說，創建者是通過建立法律作為一種約束的必然性（*necessità*）將共和政制制度化；而暴君則實行「非正當化」的政治，促成法律規範淪喪，以個人野心取代法律的制約，終使正當的政治衝突退化成為內戰<sup>26</sup>。

能夠將法律制度化構成了立法家創建共和與新君主治術的主要差別，這也使得「國家」作為一種政治秩序，在馬基維利思想中產生共和制與君主制之下的不同意涵。在《李維羅馬史疏義》第一卷第十八章中，馬基維利討論如何在腐敗的城邦中建立或維持自由政體時，對「國家」作為一種憲政秩序（*constitution*）的樣態，提出了如下的說明：

在一個共和國裡，在其誕生之初當人們還是好人的時候制定的各項秩序（*order*）和法律，在後來當人們變壞的時候就不再適合。即使在一個國家裡法律隨著情況的變化而發生變化，但其秩序永遠不會變或者很少變化；這使得僅僅新的法律是不夠的，因為那些仍未改變的秩序在腐蝕它們。

為了使人更好地理解這個部分，我說，在羅馬，控制公民的是政府秩序（*order of government*），確切地說是國家秩序（*order of the state*），此外還有法律以及官員。國家秩序是人民、元老院、護民官和執政官的權威，競選官員和任命官員的方式，以及制定法律的方式。這些秩序在事態的發展過程中很少或根本不發生變化<sup>27</sup>。

---

25 *Id.* at 9.

26 *Id.* at 78-81.

27 *Id.* at 49-50.

《李維羅馬史疏義》的這個關鍵文本清楚地顯示出，馬基維利所運用的「國家」作為一種政治秩序，意指制度化的共和政制，並蘊含著現代意義下的憲法以及統治機構，不易隨時間與環境事態的變化而改變<sup>28</sup>。不過，馬基維利的政治推理和現代的憲政主義恰恰相反：對憲政主義者而言，作為基本法的憲政體制，應保障人民的根本權利並建立政府得以運作之組織，成為之後政治過程所據以運作的藍圖。但對馬基維利而言，則恰恰相反，「國家秩序」或「政府秩序」在形成之後，往往由於時間與政治事態之變化，無法作相應的改變，反而成為腐化的根源，所以必須定期地改變這些政治秩序或制度，這使得馬基維利共和論成為西方現代改革與革命理論的先河<sup>29</sup>。

總結以上兩節關於馬基維利君主論與共和論的分析，將可以回應史學家J. H. Hexter (1973) 對馬基維利的國家觀念所提出的詮釋與批判。Hexter指出，在《君主論》中，馬基維利很少以“*stato*”一詞為客觀自存的實體，若有提及，則往往是以受格形態出現，而其所關聯的動詞大部份是一組具有剝削關係 (exploitative relation) 的動詞，例如取得、擴張、維繫、失去等等<sup>30</sup>。他將馬基維利的國家觀稱之為「掠奪式」理念，它既突破了中古自然法傳統，也與現代國家概念有所不同，因為《君主論》中的“*stato*”一詞並非客觀存在的政治共同體，而是以維繫君主本身地位為前提<sup>31</sup>。然而，如Hexter本人所述，其分析僅適用於《君主論》的語彙；但經過本節之爬梳，說明了在《李維羅馬史疏義》中共和制已經形成客觀自存

---

28 請參閱Nicolai Rubinstein, *Notes on the Word Stato in Florence before Machiavelli*, in *FLORILEGIUM HISTORIALE: ESSAYS PRESENTED TO W. K. FERGUSON* 313, 313-26 (J. G. Rowe & W. H. Stockdale eds., 1971); SKINNER, 2002, *supra* note 3, at 381-82.

29 ARENDT, *supra* note 20, at 136-39.

30 J. H. HEXTER, *THE VISION OF POLITICS ON THE EVE OF THE REFORMATION: MORE, MACHIAVELLI AND SEYSSSEL* 156-57 (1973).

31 *Id.* at 167-68.

的「國家秩序」，並無疑義<sup>32</sup>。

至於《君主論》一書中“*stato*”概念的歧義將在國家理性論得到確立與概念發展。史學家Meinecke在其經典作品《近代史中的國家理性概念》（1957）一書中，即將統治者德行關聯於馬基維利的 *necessità* 觀念<sup>33</sup>。在此基礎上，國家理性概念，亦即統治者根據國家利益之需要所行使的政治決定，超越於一般的道德之上，乃有形成之可能。從而在「影響史」的層次開啟了近代國家理性論，力主政治形成一個自主領域，這是本文下節之主題。

#### 肆、馬基維利主義與國家理性說

《君主論》正式刊行於1532年，但在1557年便因其明白的反基督教意旨，被教廷列為禁書<sup>34</sup>。事實上，在16世紀上半葉，馬基維利被宗教改革各方的思想家所批判，逐漸演變出「馬基維利主義」（Machiavellism），代表不顧宗教虔敬與自然法的道德準則，用狡獪詭計遂行其政治目的的名詞<sup>35</sup>。在天主教一方，大主教波爾（Cardinal Reginald Pole, 1500-1558）依據傳抄流通中但尚未刊行的《君主論》，在1527年左右便批判馬基維利的書是脫離宗教與正義觀念實行謀略（stratagem）的書籍，並將馬基維利的這種主張稱為「撒旦的謀略書」<sup>36</sup>。

---

32 SKINNER, 1978, *supra* note 3, at 354-55; SKINNER, 2002, *supra* note 3, at 372-73, 381-85.

33 FRIEDRICH MEINECKE, MACHIAVELLISM: THE DOCTRINE OF RAISON D'ETAT AND ITS PLACE IN MODERN HISTORY 34-35, 41 (Douglas Scott trans., Yale University Press 1957) (1924).

34 NICCOLO MACHIAVELLI, IL PRINCIPE 49 (L. Arthur Burd ed., 1891).

35 張旺山，馬基維利革命：「國家理性」觀念初探之一，收於：陳秀容、江宜樺編，政治社群，頁77-102（1995年）。

36 GIUSEPPE PREZZOLINI, MACHIAVELLI 198-99 (1967).

雖然馬基維利主義在16世紀上半葉逐漸演變成政治上可以為達目的不擇手段的主張，然而在實際上，《君主論》所主張獨立於道德與宗教領域之外的政治觀，以及君主必須由此維持其統治地位的觀念，也被反宗教改革（Counter-Reformation）的天主教思想家所吸收轉化，其思想的結晶乃是在16世紀下半葉所形成的「國家理性」（*ragion di stato*; reason of state）學說，其中最著名的代表作品，乃是波鐵露（Giovanni Botero, 1540-1617）的《國家理性論》（*Della Ragion di Stato*, 1589）。此書極為成功：在作者過世前，義大利文版便刊行了十版之多，而且馬上有西班牙文、法文、拉丁文，以及較晚出的德文譯本，每一個版本都非常暢銷<sup>37</sup>。

波鐵露的國家理性說，明確地將「國家」以一種中性客觀的實存加以運用，脫離了Hexter所強調，《君主論》中的“*stato*”呈現為被君主所支配、剝削的對象。在《國家理性論》一書的序言中，波鐵露指出，在他遊歷歐洲各大君主的朝廷時，觀察到「國家理性」已經成為常常被討論的顯學，但往往跟馬基維利以及羅馬史家塔西圖（Tacitus）連在一起：前者乃是關聯於統治人民的技巧，後者則源於其描述羅馬皇帝提貝流司（Tiberius）的支配技藝。對此波鐵露不敢苟同，因為「馬基維利將其國家理性建基於缺乏良知之上，而提貝流司將他的殘忍與暴政通過叛逆法（*Lex Maiestatis*）加以證成」<sup>38</sup>。

相對於此，波鐵露嘗試重新結合神聖法、基於良知的道德法，以及國家理性三個要素，可以稱之為「反馬基維利的馬基維利主義」（anti-Machiavelli Machiavellism），或者毋寧說是一種「馴化的馬基維利主義」（domesticized Machiavellism）。雖然研究國家理性

---

37 ROBERT BIRELEY, THE COUNTER—REFORMATION PRINCE: ANTI—MACHIPELLIANISM OR CATHOLIC STATECRAFT IN EARLY MODERN EUROPE 50 (1990).

38 GIOVANNI BOTERO, THE REASON OF STATE 13 (P. J. & D. P. Waley trans., Yale University Press 1956) (1589).

學說的史家Friedrich Meinecke<sup>39</sup>以及Maurizio Viroli<sup>40</sup>均強調波鐵露以及當時義大利國家理性論者在原創性方面遠遠不及馬基維利；但從國家觀念史的角度而言，「國家理性」與同時代布丹（Jean Bodin, 1530-1596）所提出的「主權」觀念，成為形塑近代早期歐洲國家觀念的核心詞彙，卻是毋庸置疑的。以下依序說明波鐵露關於國家理性說、統治者之德行，以及國家治理等議題，討論其對近代早期國家觀念史的貢獻。

《國家理性論》開宗明義提出了以下對「國家」的界定：「國家是對一群人民的穩定統治，而國家理性則是關於此種支配得以被建立起來、並加以維持及擴充之手段的知識」<sup>41</sup>。在這個定義中，「國家」作為「對一群人民的穩定統治」（a stable rule over a people），成為一個已被確立的實體。不僅如此，《國家理性論》預設了有統治者的國家，而統治者是製造者（artificer），國家則是其質料（material）。波鐵露進一步區分統治為「自然的」（natural）以及「取得的」（acquired）兩種，前者依賴於人民的同意或合法繼承，後者則通過金錢購買、武力征服或條約取得等<sup>42</sup>。表面上看來，這似乎接近馬基維利《君主論》區分君主取得國家權位的途徑，但事實上預設了一個既存的國家及其統治者；而由波鐵露之後的行文可以看出，他心目中所設定的是歐洲當時既存的中等規模之君主國。

其次，《國家理性論》關注於政治支配被建立、維持以及擴充之手段，表面看起來這都是馬基維利式的動詞（found、preserve、extend等），但在三者中，波鐵露強調他處理的是國家的「維持」及

---

39 MEINECKE, *supra* note 33, at 66-67.

40 MAURIZIO VIROLI, FROM POLITICS TO REASON OF STATE: THE ACQUISITION AND TRANSFORMATION OF THE LANGUAGE OF POLITICS 1250-1600, at 352-57 (1992).

41 BOTERO, *supra* note 38, at 3.

42 *Id.* at 3-4.

「擴充」，而雖然此二者與「建立」原則相同，但熟悉《君主論》的讀者將可察覺，馬基維利政治思想的激進面向，集中在政治秩序的創建；當焦點放在國家的維持及擴充時，將產生「馴化」的馬基維利。舉例而言，《君主論》中的獅子、狐狸與豺狼之喻，獅子所代表取得政治權力的武力面向，在《國家理性論》中的重要性大幅降低<sup>43</sup>。另一方面，馬基維利在《李維羅馬史疏義》一書中，強調一人統治有利於政治秩序（無論是君主制或共和制）之創建，但只有當維持政制的負擔交由全體公民共同肩負時，國家方有可能持續維持<sup>44</sup>，這是馬基維利支持共和主義的終極理由，而在其擘畫中的共和國，不但可以持續存在，而且可以向外擴張，達到集體的榮耀<sup>45</sup>。對比之下，波鐵露的國家理性論強調統治者所扮演的功能，如此一來，馬基維利系統中的共和主義優越性就不復存在，國家理性說遂成為絕對主義（*absolutism*）時期君主參照的思想資源。

波鐵露指出，任何國家不可或缺的基礎皆在於臣民對君主之服從，而此種服從又源於君主的德行<sup>46</sup>。君主的德行作為維持國家的基礎，並且克服機運的挑戰<sup>47</sup>。這是一個典型的馬基維利式論述，然而波鐵露努力地將德行論回歸到古典傳統以及基督教義，所以提出了三組互相關聯的德行論述：正義（*justice*）與大度（*liberality*）可以產生臣民的愛戴；明智（*prudence*）和勇氣（*valour*）則可讓人民崇敬；宗教（*religion*）及節制（*temperance*）則可以維護國境之中無論君主或臣民之德行不至於腐化<sup>48</sup>。波鐵露對於重新基督教化以及道德化的德行論，Robert Bireley做了充分的

---

43 PREZZOLINI, *supra* note 36, at 219.

44 MACHIAVELLI, *supra* note 14, at 29.

45 *Id.* at 125-38.

46 BOTERO, *supra* note 38, at 13-14.

47 *Id.* at 43.

48 波鐵露直接列舉的是前兩組（BOTERO, *supra* note 38, at 15-16）；此處加上第三組，依據BOTERO, *supra* note 38, at 56.

討論<sup>49</sup>，本文不再贅述，而僅集中於波鐵露關於「明智」的相關論述，因為這是國家理性學派所提出有別於馬基維利之現代國家觀念發展的核心議題。

波鐵露指出：

首先他必須創造明智而非狡獪（*astuteness*）的聲譽。明智作為一種德行，其功能在於找到能夠完成一個既定目標的權宜手段。而狡獪雖然有相同的目標，但與明智的差別在於：在選擇手段時，明智遵循高尚而非效用，而狡獪則除了利益之外其餘均不考慮<sup>50</sup>。

這段文字出現於1589年的初版，雖然之後被刪除，但可以清楚地看出波鐵露在構思「明智」作為政治德行時，有意與馬基維利《君主論》的論述加以區隔，而回歸以西賽羅（*Marcus Tullius Cicero*, 106BC-43BC）為代表的古典傳統<sup>51</sup>。對波鐵露而言，明智就像是統治者的眼睛，而勇氣則是其手臂，唯有具備了明智，統治者才能夠產生好的意見與判斷來治理國家<sup>52</sup>。值得注意的是，與古典傳統和馬基維利的思想有異，波鐵露賦予了「明智」一種認識論上的基礎：他主張政治科學（而非道德哲學）可提供統治者良善治理的準則（*rules of good government*），而這是現代統治者所不可或缺的知識（*knowledge*）<sup>53</sup>。如同傅柯（*Michel Foucault*, 1926-1984）在其探討國家理性之演講中所述，這派學說將「知識」的概念引進了現代國家的治理，導致了關於「治理性」（*governability*）的重大思想變革<sup>54</sup>。對波鐵露而言，好的統治者一方面必須具備對

---

49 BIRELEY, *supra* note 37, at 54-59.

50 BOTERO, *supra* note 38, at 49.

51 請參閱蕭高彥（註7），頁128-130。

52 BOTERO, *supra* note 38, at 34.

53 *Id.* at 34-35.

54 MICHEL FOUCAULT, SECURITY, TERRITORY, POPULATION: LECTURES AT THE COLLEGE

於自然以及世界（歷史地理）的知識<sup>55</sup>，但更重要的是，他必須具有對其臣民的知識，因為「關於臣民的性質、心靈以及特質的知識是統治者良善治理所不可或缺」<sup>56</sup>。而知識的觀念，也緊密地關聯到前述他在國家理性的定義中所指出，國家理性是關於如何維繫統治之「知識」。

關於君主明智的德行，核心論述在《國家理性論》第二卷第六到第八章<sup>57</sup>。首先，波鐵露討論明智君主的行為格律（maxims of prudence），強調「利益」（interest）的重要性：

應當確立在君主決策時，利益永遠會超越任何其他論證；也因此任何與君主打交道的人，都不能信任友誼、親族、條約，或任何其他沒有利益基礎的關係<sup>58</sup>。

據Bireley的考證<sup>59</sup>，「利益」概念可能是源於與馬基維利同時代義大利思想家Guicciardini的《反思錄》（*Ricordi*）。但無論其淵源為何，自波鐵露開始，「國家理性」便與「君主（統治者）的利益」劃上等號，也就是說，君主必須依據國家理性的知識，找出符合其利益的最有效政策加以施行。而在《國家理性論》第二卷第六章之中，波鐵露列舉了許多君主行為的格律，基本上都是要使其決策能夠符合最大程度的國家理性原則，而不至於在錯誤的決策中毀滅國家的根基。

波鐵露接著強調君主在執行其計畫（execution of plans），特別是關於和平與戰爭的計畫與談判時，必須堅守機密性（secrecy）。

---

DE FRANCE 1977–1978, at 273-78 (Arnold I. Davidson ed., Graham Burchell trans., Palgrave Macmillan 2007).

<sup>55</sup> BOTERO, *supra* note 38, at 35.

<sup>56</sup> *Id.* at 38.

<sup>57</sup> *Id.* at 41-51.

<sup>58</sup> *Id.* at 41.

<sup>59</sup> BIRELEY, *supra* note 37, at 53.



構成了國家理性學說中，關於「統治密術」(*arcana imperii*)的獨特理論。這個詞彙源於塔西圖《歷史學》第一卷，描述羅馬皇帝提貝流司的統治技巧，但為國家理性論者所大幅發展<sup>60</sup>。西方政治思想從亞里斯多德以降，便將政治區分為審議 (*deliberation*)、執行 (*execution*)，以及審判的基本功能<sup>61</sup>，而從國家理性說著重統治密術或機密性可以看出，其著眼點在於君主國的統治者，強調君主快捷有效的判斷與執行，因為這是保持與擴張國家的基本動力。在國家理性以及利益的指導之下，君主要形成穩定的政策 (*policy*)，唯有通過這些政策，才能避免內亂以及外患，並克服機運的挑戰，以及擴張其國家。然而，亞里斯多德所強調的審議 (以及與審議相關聯的立法功能)，則為波鐵露所漠視，幾乎未加討論<sup>62</sup>。

最後必須討論，在國家理性以及君主利益為指導的「統治密術」，所欲建構的國家其目的為何？波鐵露列舉三個國家目的：除了傳統已經多所討論的正義以及和平作為國家秩序不可或缺的基礎之外，他還提出了富裕 (*plenty or abundance*)<sup>63</sup>。而從這第三個目標可以明確看出他脫離了馬基維利君主純粹為了維繫個人權位，或《李維羅馬史疏義》中自由的共和政體所能達到的擴張性帝國的政治想像，而完成了現代新興的領土國家 (*territorial state*)。在國家建立後，統治者應當通過對於本國的自然環境以及人民特質的知識，創造出相應的經濟活動條件而達成國家的富裕。是以，波鐵露在分析比較農業以及工業在國家治理中所扮演的角色後，強調工業能夠帶來人民的勤奮，達到富裕的目標，也是君主應該鼓勵臣民多

---

60 CARL SCHMITT, *DICTATORSHIP: FROM THE ORIGIN OF THE MODERN CONCEPT OF SOVEREIGNTY TO PROLETARIAN CLASS STRUGGLE* 10-13 (M. Hoelzl & G. Ward trans., Polity Press 2014) (1921).

61 ARISTOTLE, *supra* note 13, at 1297b.

62 關於審議以及立法權在現代國家的重要性，將由同時期另一派學說，也就是以「主權」界定現代國家的法學論述 (以布丹為代表) 提出深入的闡釋。

63 BOTERO, *supra* note 38, at 73.

加從事的行業<sup>64</sup>。

於以上所述，「國家理性說」以君主國為出發點，探討其統治者如何運用知識確立個人以及國家的利益，並依之而行，使得馬基維利主義，在新的脈絡之下，成為實際上能夠引導新興領土國家發展的學說，這也是波鐵露《國家理性論》一書能風行於世的主要原因。而這派學說，與同時期開始崛起的主權論述分庭抗禮，主權論強調立法權，而強調君主統治密術的國家理性說則發展出以行政權為核心的治理藝術。這正是傅柯後期所一再強調，現代國家的本質在於國家理性論述所發展出的「治理性」概念<sup>65</sup>，對歐陸的「cameralism」（官房派）<sup>66</sup>乃至所謂的「治安學」或「警察學」（*Polizeiwissenschaft; science of police*）產生關鍵性的影響<sup>67</sup>，並發展出以國內治安為核心的治理理論，成為17、18世紀別樹一格的公共行政學。施特勞斯（Leo Strauss, 1899-1973）亦指出<sup>68</sup>，布丹與霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）所發展出基於自然法的歐洲公法（*jus publicum universal seu natural*）以及馬基維利式國家理性論，構成了西方近代早期兩種政治哲學之原型。前者奠基於主權概念，建構了「正當政府」（*legitimate government*）論述；後者則強調治理而發展出「有效政府」（*efficient government*）論述。施特勞斯強調二者均僅僅探討現實世界可實現之政治原則，背離了古典政治哲學所追求的「最佳政體」（*the best regime*）理想。然而，「國家理性說」與「主權論」即使在形成期也有所互動：波鐵露顯然讀過布丹的《邦國六論》<sup>69</sup>。而布丹不僅提出主權的論述，他事實上也

---

64 *Id.* at 150-53.

65 FOUCAULT, *supra* note 54, at 255-306.

66 意指關於國家財政管理之學，請參閱Carl Schmitt著，朱雁冰譯，評梅內克的《國家理由觀念》，收於：施米特編，論斷與概念，頁44-45（2006年）。

67 FOUCAULT, *supra* note 54, at 296-303.

68 LEO STRAUSS, *NATURAL RIGHT AND HISTORY* 190-91 (1953).

69 BIRELEY, *supra* note 37, at 47.

提出了一套政府（government）理論，吸納了同時期國家理性說的內涵，而成為16世紀下半葉影響最大的政治與法學著作，將是筆者另外一篇文章探討的主題。

### 伍、反馬基維利主義與暴君放伐論：人民優位論的確立

西方近代宗教改革隨著法國宗教戰爭的激化，臣民是否可以反抗被認為不遵守神聖法或自然法的君主，逐漸成為一個時代性的重大政治議題。加爾文（Jean Calvin, 1509-1564）在《基督教要義》論世俗政府的卷尾篇章中，對於反抗權議題提出了如下的重要主張：

不管我們對人的行為抱什麼意見，主總是藉著這些行為來作祂的工，毀壞暴君血腥的王權，推翻專制的政府。君王宜傾聽，戒懼。但是同時我們當極其謹慎，不得輕視或干犯長官的權威，這權威既是神以最莊嚴的命令設立的，就是該受最大尊重的，即令它為最不配的人所掌有，且為他們的不義所敗壞了。糾正暴政，雖是神所施的報應，我們卻不能便斷定說，這是交託給我們了。因為我們除服從和忍受之外，並沒有受別的命令。這一個道理是我專對私人而言。因為今日若有長官被任命來保護百姓來制裁王權，如古時的五長官（*Ephori*）對拉克代門人（*Lacedaimonians*）的諸王<sup>70</sup>，或民眾法官對羅馬的執政官，或市區行政長官

---

<sup>70</sup> 本文以下將拉克代門人亦即斯巴達的五長官（*Ephori*）翻譯為「監察官」。加爾文在此所提出的觀念，John McNeil在其編譯的英文譯本中特別標註為「保障人民自由的憲政捍衛者」（constitutional defenders of the people's freedom），並且在註解中說明此觀念在宗教改革時期所產生的廣泛影響。請參閱JOHN CALVIN, *INSTITUTES OF THE CHRISTIAN RELIGION* 1518-19 (John T. McNeill ed., Ford Lewis

(*Demarchi*) 對雅典的元老院施行制裁，又如今日各國三院級議會執掌權柄，我非但決不禁止他們行使職權來反對君王的殘暴或虐政，我反倒認為他們若縱容君王來壓迫人民，乃是極不信不義的，因為他們明知自己是為神派立保障人民自由的，卻把它欺詐地出賣了<sup>71</sup>。

受到加爾文影響的新教政治論述，依循反馬基維利主義的思想理路發展。事實上，相較於天主教陣營，宗教改革的新教一方對馬基維利的批判並不遑多讓。法國雨格諾教派 (*Huguenots*) 的理論家詹提耶 (*Innocent Gentillet, 1535-1588*) 在聖巴托羅繆大屠殺 (*Massacre de la Saint-Barthélemy*) 四年後 (1576)，刊行了提名為《反馬基維利》(*Anti-Machiavel*) 的專書，特別強調《君主論》題獻給麥迪西家族，而由於當時法國太后凱薩琳 (*Caterina de' Medici, 1519-1589*) 來自義大利，必然受到馬基維利所主張的反道德、反宗教虔敬的政治謀略觀之負面影響。詹提耶此書的體例，以《君主論》為本，分出君主的諮詢 (*counsel*)、宗教 (*religion*)、政策 (*policie*) 三大項，整理出三十七條馬基維利主義的「格律」(*maxims*)，而在每一條之後，詹提耶再以神學或歷史的佐證加以辯駁。詹提耶運用這個策略來塑造宗教戰爭時期的公共輿論，但也使得「馬基維利主義」蒙上了歷史的罵名<sup>72</sup>。

除了詹提耶之外，其他新教徒的作者也攻擊馬基維利。在法國宗教戰爭中，暴君放伐論的代表著作《反暴君申辯》(*Vindiciae contra Tyrannos, 1579*) 亦然。此書作者署名為 *Stephen Junius Brutus*，現代學者一般認為係出於雨格諾教派的 *Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623)*，或其朋友 *Hubert Languet (1518-1581)* 之

---

Battles trans., Westminster John Knox Press 1960) (1559).

71 John Calvin 著，徐慶譽、謝秉德譯，基督教要義，頁269 (1959年)。

72 PREZZOLINI, *supra* note 36, at 200-01.

手<sup>73</sup>。這本時代的論戰冊子，由於熟練地結合了神學以及羅馬法論述，成為當時新教反抗權論述的里程碑。而英譯本出版於1648年，恰恰是由王政到共和轉變的關鍵時刻，其跨越法國以外的影響力由此可見。在《反暴君申辯》的序言中，馬基維利的理論被稱為「evil arts, vicious counsels, and false and pestiferous doctrines<sup>74</sup>」。然而，此書作者超越詹提耶之處，乃是不自限於對馬基維利的批判<sup>75</sup>，並且進一步探討了「君主的統治以及在其治下人民的權利必須追溯到正當而且確定的第一原則」<sup>76</sup>。通過這個方法的轉折，西方現代暴君放伐論遂由批判馬基維利主義的政治現實主義，回歸應然領域的法權世界，並且運用羅馬法傳統，探討現代國家之中君主的統治義務<sup>77</sup>。且如施密特所述，建構了憲政主義論述以對抗君主派的絕對主權論，和馬基維利主義的國家理性論<sup>78</sup>。

此書書名所運用的“*vindiciae*”一詞，其實乃基於羅馬法的「所有權之訴」，表達出作者認為國家（即使是王國）之所有權人為全體人民，而國王只不過是委託的治理者，假如國王變成暴君，那麼人民自然有權要求其返還所剝奪的財產<sup>79</sup>。全書環繞著當時宗教戰爭的核心議題，提出四問：

---

73 STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *VINDICIAE, CONTRA TYRANNOS: OR, CONCERNING THE LEGITIMATE POWER OF A PRINCE OVER THE PEOPLE, AND OF THE PEOPLE OVER A PRINCE* 55-76 (G. Garnett ed. & trans, Cambridge University Press 1994).

74 *Id.* at 8.

75 關於此書的「反馬基維利」傾向的詳細討論，請參閱*id.* at 20-22. 值得注意的是，在17世紀馬基維利《君主論》與《反暴君申辯》往往合為一冊發行，強化了馬基維利主義與反馬基維利主義對立的意象。洛克的藏書即是此種合訂本，請參考JOHN LOCKE, *TWO TREATISES OF GOVERNMENT* 141 (Peter Laslett ed., 1960), Peter Laslett所整理的洛克藏書表第54項。JOHN LOCKE, *TWO TREATISES OF GOVERNMENT* (Peter Laslett ed., Student edition, 1988) 為學生版，未附此表。

76 BRUTUS, *supra* note 73, at 9.

77 請參閱孔令侃，*暴君政治*（下冊），頁41-92（1970年）。

78 SCHMITT, *supra* note 60, at 14-15.

79 DANIEL LEE, *POPULAR SOVEREIGNTY IN EARLY MODERN CONSTITUTIONAL THOUGHT* 125-26 (2016).

- (1) 當君主的命令違背神法時，臣民是否有義務服從？
- (2) 當君主侵犯神法或破壞教會時，反抗是否是合法的，由誰反抗、如何反抗、在何種限度內反抗是合法的？
- (3) 當君主壓迫或要毀滅邦國（republic）時，反抗他是否合法，由誰反抗、如何反抗、依據何種法律或權利反抗是允許的？
- (4) 當一國臣民因真正的信仰而受折磨，或受到赤裸裸的暴政壓迫時，鄰國或其君主是否有權利，甚至有義務支援他國被壓迫之臣民？

對於這些重大的政治議題，《反暴君申辯》都肯定人民正當的反抗權，並且對於反抗的理據以及程序提出了詳盡的說明。本節僅就其最富理論意涵的論證加以闡釋，包括：（1）社會契約原型之形成、（2）人民優位論的證成、（3）君主的職能，以及（4）暴君的種類以及反抗之道。

首先，《反暴君申辯》最具原創性之處，在於結合了舊約神學以及羅馬法，提出了盟約（*foedus*; *covenant*）乃是建構國家基礎的重要主張，雖然仍具有神學色彩<sup>80</sup>，但其實已經鋪下了近代社會契約論的基礎。為了證成暴君放伐論的邏輯，《反暴君申辯》依據舊約的神聖盟約概念以及羅馬王權法（*lex regia*）的模式，設想了兩種盟約，其一是在神之前，教士、人民以及君主所定的三方盟約，以及在世務事務上，人民與君主訂的盟約。以下是這兩種契約的原始型態：

此盟約的條文大致如下：國王以及全體人民都將以個人的身份根據神法的指示來敬拜神，並共同捍衛此一信仰。倘若他們確實履行盟約，神將與他們同在並且保障其邦國，

---

80 OTTO VON GIERKE, THE DEVELOPMENT OF POLITICAL THEORY 70-71 (Bernard Freyd trans., Norton 1939); Carl Schmitt 著，劉鋒譯，憲法學說，頁106（2004年）。

若是他們沒有遵守盟約，則會受到神的厭棄<sup>81</sup>。

在我們目前所討論的契約中，神（或是做為其代表的大祭司）是訂立契約的一方，國王和人民整體（也就是以色列）則是允諾遵守契約的一方，國王和人民自願共同對同一件事負起義務。大祭司問人民是否答應成為神的子民，並且一同承擔義務，維護神的聖殿與教會，在其中正確地敬拜神。接著，國王做出保證，人民做出保證（此時人民的集合體有如單一個人般行動）。從誓言的措辭可以清楚看出，他們同時共同做出了這些保證，而非在不同時間各自做出保證。因此，國王與以色列成為了兩個聯合簽署人，對整個諾言負有同等的義務<sup>82</sup>。

而第二個盟約，《反暴君申辯》提出了更具世俗政治意涵的表述：

此一契約創立了國王。國王的創立是為了人民，但人民並不是為了國王才產生的。因此，毫無疑問地，人民是訂立契約的一方，國王則是允諾守約的一方。民法上認為立約人的地位高於守約人的地位。人民透過契約詢問國王是否會公正並且依據法律施行統治，待國王做出保證後，人民方才表示，只要其命令合乎正義，他們就會效忠於國王。因此，國王的承諾是絕對的，人民的承諾是有條件的。假使國王沒有遵守諾言，根據相同的民法原則，人民即不再受任何義務的約束<sup>83</sup>。

---

81 FRANCOIS HOTMAN ET AL., CONSTITUTIONALISM AND RESISTANCE IN THE SIXTEENTH CENTURY 144 (Julian H. Franklin ed. & trans., Pegasus 1969).

82 *Id.* at 147.

83 *Id.* at 180-81.

以舊約神聖盟約為典範，《反暴君申辯》確立了人民、國王以及教士作為神的代表可以作為契約的訂立者；而通過第二種世俗的政治契約，進一步確立了人民是主動訂立契約的一方，國王統治的權利乃是源於他保證會依據法律公正施行統治。在此種「雙重盟約」的論述中<sup>84</sup>，以後者較富理論意涵，且與政治共同體的奠基有關。值得注意的是，第二重盟約雖然是以舊約為敘事的藍本，但在法理的層次，則是由羅馬法的「要式口約」(*stipulatio*)<sup>85</sup>為基礎：在口頭契約之中，人民是作為「要約人」的一方，而君主則是作為「承諾人」的另一方，「後者就該提問所涉及的義務做出承諾或保證」後，契約便成立。換言之，在這個近代社會契約論的原型中，《反暴君申辯》並未探討人民整體如何由個人所組成，並與君主產生契約或盟約關係。事實上，舊約聖經的歷史性預設了猶太人民形成一個共同體，得以在神或大祭司之前，與未來的君主訂定盟約，而且以君主作為承諾人的角色，產生未來治理的課責性。

而《反暴君申辯》運用盟約論述，特別是要式口約的型態，證成了「全體人民優位於君主」的「人民優位論」，形成了西方近代早期民權論的核心主張，成為現代人民主權論的重要根源<sup>86</sup>。其作者對人民優位論反覆加以強調，指出：人民在時間的序列上先於國王：「人民靠自己就能生存，在過去沒有國王的時代他們一直如此，因此國王理所當然地首先要由人民任命」<sup>87</sup>。也因此，人民的全體高於國王：「既然看到是人民選擇並確立了他們的國王，那麼自然，人民全體處於國王之上；原因很明顯，被其他人確立的人處

---

84 *Id.* at 180.

85 ADOLF BERGER, *ENCYCLOPEDIA OF ROMAN LAW* 716 (1953).

86 人民優位論在霍布斯(Thomas Hobbes)的《利維坦》中得到清楚的表述：「有些人說主權君主的權力雖然比每一個臣民單獨來說大，但比全體臣民總和的權力小的意見」。參見THOMAS HOBBS, *LEVIATHAN: WITH SELECTED VARIANTS FROM THE LATIN EDITION OF 1668*, at 116 (Edwin Curley ed., 1994)。當然，霍布斯不忘加上「此種意見，實缺乏根據」的斷語。

87 HOTMAN, *supra* note 81, at 160.



於那個人之下，從其他人那裡接受權威的人低於給他權力的人」<sup>88</sup>。於是，暴君放伐論與民權論所主張的人民優位論便得以證成：統治者雖然高於個別臣民，但人民整體卻又大過統治者<sup>89</sup>。

最後，《反暴君申辯》對於國王作為統治者的角色，也提出了基於羅馬法的說明：

儘管許多皇帝憑著野心和武力而非合法的權利攫取了羅馬帝國，並且通過他們所謂的王權法（*Lex regia*）授與自己絕對權力；然而，那部法律的殘冊和碑銘殘片上面清楚地顯示，授與他們權力和威嚴是為了保護和治理國家，而不是讓暴政來壓迫和毀滅它<sup>90</sup>。

對《反暴君申辯》的作者而言，國王是受到人民的託付以及授權的治理者（*administrator*），而且運用了羅馬私法中「監護人」（*guardian*）的概念，來說明監護人的職權是為了受監護人（*ward*）的最佳利益來行使<sup>91</sup>。不僅如此，《反暴君申辯》的作者還激進地否定同時代批判王權的理論家以「用益權人」（*usufructor*）的概念來理解國王的職能，因為如此一來，國王將可以隨心所欲地使用其王國及領土的利益<sup>92</sup>。總而言之，人民（而非國王）才是王國的正當所有人（*dominus*），國王僅負有治理王國的權限<sup>93</sup>。

在說明了人民與國王的盟約以及國王的治理之責之後，《反暴君申辯》進一步論述了「暴君」（*tyrant*）的意涵。暴君可分為兩

---

88 *Id.* at 161.

89 Gierke仔細分辨了人民優位論的四種政治/法學樣態：大於（*major*）、優於（*superior*）、先於（*prior*）、擁有（*dominus*）（GIERKE, *supra* note 80, at 154-55）。

90 HOTMAN, *supra* note 81, at 182.

91 *Id.* at 195. 並請參考BERGER, *supra* note 85, at 747.

92 HOTMAN, *supra* note 81, at 177-79; 並請參考BERGER, *supra* note 85, at 755.

93 LEE, *supra* note 79, at 134.

類：一種為「僭主」(tyrant without title)，另一類則為「行為的暴君」(tyrant by practice)：前者是通過不正當的手段來取得大位，後者則指無論其取得王位的方法是否正當，沒有依據法律和公正進行統治，或忽視了那些在他即位之時就受其約束的契約和協議<sup>94</sup>。對《反暴君申辯》的作者而言，後者才是嚴格意義的暴君，而人民依據原始盟約的精神，可以對暴君行使合法的反抗。只不過，反抗暴君並不是私人可以任意行之；而須由「全體人民」的集體行動方可對暴君採取放伐的政治行動，所謂的全體人民的集體行動，則必須通過代表。《反暴君申辯》指出，人民的整體在「常態時刻」是被王國的執政官所代表，而在「非常態時刻」或以一年為期，則是由等級會議(Assembly of the Estates)代表。所以當王國的統治者成為「行為的暴君」時，高級執政官(magistrate)便負有義務領導人民反抗，或通過等級會議來反抗暴君<sup>95</sup>。

基於以上，我們可以說《反暴君申辯》在宗教改革所引發的衝突與意識型態戰爭中，通過舊約聖經的敘事以及羅馬法論證，形塑了近代社會契約論述的原型，闡釋國王係由人民整體通過盟約而建立，王國屬於全體人民而非國王或其家族，官吏雖為國王所指派，但其權威的根源在於人民與君主所訂立盟約後所產生的治理職責。國王的責任在於良善治理以及保護法律，不能以一己之私恣意妄為。而當國王成為暴君，則高級執政官或等級會議應該領導人民起而反抗<sup>96</sup>。《反暴君申辯》一方面以憲政主義精神批駁君主的絕對主權說，強調「絕對權力幾乎只能是暴君，因為沒有人能夠恰當地行使」<sup>97</sup>；另一方面則以「君主會死亡，而人民作為團合體(corporate body)卻永遠不死」<sup>98</sup>，證成了「人民優位論」的政治

---

94 HOTMAN, *supra* note 81, at 185-86.

95 *Id.* at 161-62.

96 *Id.* at 149-50.

97 *Id.* at 170.

98 *Id.* at 168.

神學基礎。其理想政體乃是憲政主義化的混和政體，《反暴君申辯》的作者以亞里斯多德的“*politeia*”加以表述<sup>99</sup>。

對於《反暴君申辯》的詮釋文獻，大都承認其政治史以及思想史上的重要性，只不過對於其最具原創性之處，仍有不同見解。一方面，絕大部分學者認為《反暴君申辯》仍以神學政治論述為基礎，其社會契約論述也尚未進入世俗化的樣態，所以雖然可以作為法國宗教戰爭時期重要的理論作品，但對現代政治思想的發展，仍然需要17世紀上半葉的思想家來完成<sup>100</sup>。這個傳統詮釋，近來被新起的歷史研究所挑戰。史金納（Quentin Skinner）指出，暴君放伐論者的精義在於，個體天生擁有自然自由，唯有通過政治盟約（political covenant）方可能讓渡其個人自由予統治者。此種盟約（也就是現代政治思想中社會契約的根源）形構了一個作為集合體（*universitas*）的人民，這個人民集合體與君主締約，建立了界定統治者權利義務的基本法，以維護人民福祉。假如政治權威根源於政治盟約，當統治者違反基本法所規範的權利義務而成為暴君時，人民自然有權反抗<sup>101</sup>。Daniel Lee則在爬梳了《反暴君申辯》的神學論述與羅馬法式論述後，進一步提出修正主義的歷史詮釋，主張《反暴君申辯》所提出的人民主權論，不僅僅是一個「反抗權」的主體建構，而且已經趨近於日後法國大革命前夕所建構的「制憲權」（constituent power）觀念，因為《反暴君申辯》首先提出了國王的位置，是由人民全體所「建制」或「構成」（constitute）的特殊主張<sup>102</sup>。然而，筆者認為，這個理論僅蘊含於《反暴君申辯》中，將通過與布丹主權論的互動，在奧圖修斯（Johannes Althusius, 1557-1638）的理論中才真正完成。

---

99 *Id.* at 187.

100 GIERKE, *supra* note 80, at 70-71.

101 SKINNER, 2002, *supra* note 3, at 387-94.

102 LEE, *supra* note 79, at 142-49.

## 陸、奧圖修斯的人民主權與制憲權論

與國家理性論和暴君放伐論同時代的布丹，在其《邦國六論》（*Les Six Livres de la République*）之中，以主權概念為核心建構了一個完整的公法體系與政治理論。他在第一卷第八章提出了「主權是邦國所擁有的絕對且永久的權力。」（*La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République.*）這個廣為人知的定義<sup>103</sup>，並提出永久性、絕對性以及不可分割性三種屬性加以界定<sup>104</sup>。J. H. M. Salmon（1987）指出，主權的概念或許是布丹與暴君放伐論者論戰之中所產生的「基於特殊環境之命題」（*these de circonstance*），但《邦國六論》一書則不只是環境的產品而已，更是具深厚歷史法學素養的布丹所建構的完整體系<sup>105</sup>。在布丹建構了絕對主義的主權邏輯後，不可避免地也會影響到對立陣營，也就是暴君放伐論者的人民優位論。奧圖修斯在1603年便將暴君放伐論的思想體系化，並且在接受布丹理論出發點（任何一個邦國都需要有最高的主權權力）的同時，將人民優位論推往另一方向的制高點，完成了人民主權論以及制憲權理論。

布丹的最高主權者不需通過人民的同意，即可通過立法權來處理國家事務；然而，主權者仍需遵守神聖法、自然法及邦國之基本法則展現其憲政主義面向；這兩個面向難免產生緊張性<sup>106</sup>。表面

---

103 JEAN BODIN, *LES SIX LIVRES DE LA RÉPUBLIQUE* 179 (1986)[hereinafter BODIN, *LES SIX LIVRES*]; JEAN BODIN, *ON SOVEREIGNTY: FOUR CHAPTERS FROM THE SIX BOOKS OF THE COMMONWEALTH* 1 (Julian H. Franklin ed., & trans., Cambridge University Press 1992) [hereinafter BODIN, *ON SOVEREIGNTY*].

104 拉丁文本的定義則是「主權是凌駕於公民和臣民之上的最高的和絕對的權力」（BODIN, *ON SOVEREIGNTY*, *supra* note 103, at 1）。

105 J. H. M. Salmon, *Bodin and the Monarchomachs*, in *RENAISSANCE AND REVOLT: ESSAYS IN THE INTELLECTUAL AND SOCIAL HISTORY OF EARLY MODERN FRANCE* 119, 119-35 (1987).

106 GEORGE H. SABINE, *A HISTORY OF POLITICAL THEORY* 407-11 (1961).

上，布丹的主權者是一個「政治存在主義」式概念：一個人、一群統治菁英，或多數人，誰擁有主權，誰就有權行使統治；然而邦國的基本法，卻又是他（們）所不能撼動的。關鍵問題在於：這種限制的根源為何？是否與主權的絕對性相抵觸？這些都成為不易解決的難題。事實上，布丹以主權作為國家成立的理論前提，如此一來，將形成一種本質主義：用主權來界定國家。

相反地，奧圖修斯主張，無論基於理論層次或歷史經驗，國家以及其最高權力的形成，都需要有更廣泛的理論架構方有可能恰當地討論。基於此，奧圖修斯將他主要的論著取名為《政治學》（*Politica*），副標題強調以系統方法闡釋並佐以神聖與世俗範例，其初版序（1603）對此做了清楚闡釋。他認為布丹寫作的方式是法學論述，其意旨在於從事實（*factum*）中推出法理與權利（*jus*），並由此路徑，討論主權權利（*jura majestatis*）；相對地，政治學的取徑，則更為重視事實層面，所以在主權的議題上，奧圖修斯著重的是「主權之根源」（*cupita majestatis; sources of sovereignty*<sup>107</sup>）。如此一來，就回歸亞里斯多德古典傳統，探討人類作為政治動物如何形成不同層次的共同體，終極目的則為實現自足的良善生活之城邦。只不過奧圖修斯基於中古後期的唯名論以及意志哲學，以及加爾文教派（Calvinism）的宗教與神學背景，所以用「同意」（*consent*）以及「協議」（*agreement*）作為人類結群的基礎。

奧圖修斯基於人類的社會天性，以「結合」（*symbiotia*）做為結群或結社（*consociatio*）的基本動機，由近及遠，通過各種協議、盟約和契約建立了家庭、社團、城邦、州等結社，最後結合為具有政治主權的共同體<sup>108</sup>。他將「邦國」（*regnum; realm*）<sup>109</sup>稱為

---

107 JOHANNES ALTHUSIUS, *POLITICA* 5-6 (Frederick S. Carney abridged & trans., Liberty Fund 1995).

108 *Id.* at 17.

109 奧圖修斯往往混用 *politia*、*imperium*、*regnum*、*respublica* 這幾個詞彙（如

「普遍性共同體」(*universalis consociation; universal association*)，意指「完整意義的政治體 (*politia*)，……在一個一元性的權利 (*right*) 之下，人民通過許多結社以及特殊團體，而以協議結合成單一的共同體」<sup>110</sup>。奧圖修斯對普遍性共同體的定義，若對照於布丹對國家的定義：「在一主權權力之下，一定數量家庭的聚合，及其管理共同事務的良序政府」<sup>111</sup>，即可顯示兩者的重大差異。奧圖修斯承認政治共同體有一種終極的主權權力，也就是國家統治的普遍權力 (*universal power of ruling*)<sup>112</sup>。關鍵問題在於，此種普遍性的統治權力之歸屬，以及如何運作。與布丹不同，奧圖修斯強調社會 (*societas*) 層次之結群是政治權利與權力之根源<sup>113</sup>，否定主權具有高於法律之絕對性<sup>114</sup>。他主張終極的主權權力不可能屬於統治者或任何部分成員，而只能屬於「作為邦國結社成員的整體人民」(*populus, seu membra regni consociate; the people, or the associated members of the realm*)<sup>115</sup>，並且強調「邦國的所有權屬於人民，而其治理則屬於國王」<sup>116</sup>。至於主權之運作，奧圖修斯指出：「作為邦國結社成員的整體人民，擁有建立邦國之權利以及束縛自己於此種權利的力量 (*potestas*)」<sup>117</sup>。基於這個理論取向<sup>118</sup>，

---

ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 66)，但以 *regnum* 最為常見。筆者採納 Friedrich 的主張，這是其政治思想中關於政治共同體的核心語彙，與現代「國家」相近，故譯為「邦國」(CARL J. FRIEDRICH ED., *POLITICA METHODICE DIGESTA OF JOHANNES ALTHUSIUS 15-89* (1979))。

110 ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 66.

111 BODIN, *LES SIX LIVRES*, *supra* note 103, at 27.

112 ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 69.

113 *Id.* at 66.

114 *Id.* at 71.

115 *Id.* at 70.

116 *Id.* at 66.

117 *Id.* at 70.

118 如同 Friedrich 指出，奧圖修斯的語彙以及論述的關鍵在於將「人民」以及「邦國結社成員的整體」等同起來，所以將產生主權究竟是歸屬於「人民」還是「國家」(邦國)的歧義。筆者持前一種詮釋，但理解兩種詮釋均有可能。(FRIEDRICH, *supra* note 109, at 90.)

奧圖修斯對布丹提出了直接的批判，認為布丹所謂高於法律的絕對主權者，只是一種暴政。因為，政治共同體的最高權力只能被「普遍性共同體所有（the body of a universal association）」所擁有<sup>119</sup>。從這個全體人民所擁有的基源性主權權力中，才產生了國王、君主或其他執政官；而因為他們是「被構成」的（constituted），所以可以被指派、取消職位甚至流放。

在論證主權屬於全體人民或由人民所組成的普遍性共同體後，奧圖修斯進一步討論在國家中，如何落實人民之諸種權利，也就是權利的「執行」（administration）議題<sup>120</sup>。他主張邦國的官吏，乃是由人民整體所選任，從事普遍性共同體中權利的維護與治理工作。基於其加爾文教派的背景，奧圖修斯將行政官員區別為「最高執政官」（supreme magistrate）以及「監察官」（ephor）兩種職位<sup>121</sup>。「最高執政官」是當時憲政論述的核心語彙，基本上指涉王國中的君主以及高級執政官；「監察官」則如本文前節所述，是加爾文在《基督教要義》卷尾所提出的觀念。奧圖修斯將加爾文簡略的討論加以落實，指出在邦國之中，監察官乃由全體人民依據該國的習俗與法律所選任，而賦有五項職責：（1）「建置」（constitute）最高執政官、（2）約束執政官在其官職職責之內行使權力，不得逾越、（3）在政治權力輪替的時刻，作為最高執政官的託付者（trustee）行使執政權力以新執政官選出為止、（4）放伐成為暴君的最高執政官，以及（5）捍衛最高執政官合法的權利<sup>122</sup>。在這個議題上，吾人可以看出，《反暴君申辯》中作者所捍衛的法國憲政傳統中表述為人民權利捍衛者的等級會議，在奧圖修斯的思想中，通過加爾文的政治神學，轉化成一種可與最高行政權相抗衡的監察權

---

119 ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 72.

120 *Id.* at 79-84, 92.

121 *Id.* at 99.

122 *Id.* at 103.

之獨特政府論，也可以視為現代政府權力分立論的根源。

論述完監察官後，奧圖修斯才討論最高執政官之「建置」或「構成」(constituting)。在這個議題上，他完全採用《反暴君申辯》的雙重契約中之第二約的樣態：人民作為要約者，而最高執政官則作為允諾守約方，通過交互的契約，而建置了最高執政官。換言之，執政官的治理，乃是基於人民通過契約的授權(contractual mandate)<sup>123</sup>。而在詳細描述執政官建置的過程時，他引入了監察官的選舉作為必要的程序之一<sup>124</sup>，也呼應了前述監察官關鍵的職責之一。不僅如此，奧圖修斯還強調，在建置最高執政官的契約中，某些核心的權利並未讓渡給執政官行使，包括捍衛抵禦暴力侵犯的權利、糾正錯誤君主的權利，因為國家最高的權力永遠為「普遍性共同體」所有<sup>125</sup>，雖然最高執政官「承載並代表邦國之人格(person)」<sup>126</sup>。值得注意的是，奧圖修斯的主權論之理論取向導致他並沒有依據主權來討論國家政體種類，而是在全書卷尾，方以最高執政官類型的論述，區分君主(monarchy)與多元政體(polyarchy)，後者意指最高執政官不只一人，從而包含了傳統的貴族制與民主制<sup>127</sup>。

123 在這個脈絡中必須提出一個政治思想史的關鍵議題：在Gierke的詮釋中，奧圖修斯乃是第一位將現代社會契約形式理論化的思想家(GIERKE, *supra* note 80, at 102)。然而，Friedrich已經指出，這個論斷似乎缺乏文本的論據(FRIEDRICH, *supra* note 109, at 84)。的確，在Gierke論證的過程中，他所謂奧圖修斯的社會契約論乃指全書卷首關於「結群」或「結社」的論述，但在該部分的文本中，其實並未出現社會契約的具體論證。而在討論最高執政官建置所運用的契約觀念，則仍然是基於*Vindiciae*的第二約，也就是中古後期傳統思想中的「統治之約」(GIERKE, *supra* note 80, at 91-98)。換言之，奧圖修斯並不能稱之為現代社會契約之始祖，他真正的思想史貢獻，是確立了主權歸屬於全體人民及其結社，並且通過統治契約，建置了最高執政官。是以，奧圖修斯的結社理論，解決了在*Vindiciae*之中所未曾面對的課題，即「人民集體同一性如何產生」的關鍵議題，但並非社會契約論。

124 ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 123.

125 *Id.* at 125.

126 *Id.* at 132.

127 雖然奧圖修斯沒有做出「國家」與「政府」的區別，但他對最高執政官類型



建立執政官後，國家治理包含了俗世以及宗教兩個面向的治理。在前一議題上，奧圖修斯吸收了同時代國家理性論者（包括波鐵露以及Justus Lipsius<sup>128</sup>）關於治理的基本主張，並以「政治明智」（political prudence）作為執政官所需具備的能力，需要理解國家法律、人民的特性，以及政治治理的原則等<sup>129</sup>。而奧圖修斯也秉持民權論之精神，強調公民會議（universal council）或各國的議會，通過多數決原則審議邦國福祉的相關議題，其權威高於執政官<sup>130</sup>。此外，宗教事務也構成公共權力運作的另一重要領域，在此脈絡中，他運用「宗教盟約」（religious covenant）的概念，重述了《反暴君申辯》「雙重契約」中之第一約，但奧圖修斯強調監察官作為人民的代表，與最高執政官締約，成立了這個國家與人民侍奉上帝的形式<sup>131</sup>。

在以上執政官之建置以及宗教事務的管理上，吾人看到《反暴君申辯》的深刻影響，並且被奧圖修斯所轉化為政治學體系的要素。不令人意外地，當最高執政官違反其統治契約或宗教盟約的託付時，人民有權力反抗甚至加以放伐，而在這個過程中，監察官扮演了體制內領導暴君放伐的關鍵角色<sup>132</sup>，也完成了加爾文教義下的反抗權憲政理論。

---

的討論，以之後思想史的進程而言，則意味著乃是政府層次的政體論，從而可以視為盧梭理論的前身（對盧梭而言，主權只能存在於社會契約所構成的普遍意志，以及表達此意志的公民大會，一切依據普遍意志統治的國家都是正當的，也就是共和；只有在《社會契約論》第三卷的政府論層次，才有君主、貴族，以及民主制的區別）。Gierke已經強調奧圖修斯對盧梭可能的影響（GIERKE, *supra* note 80, at 18），而他所列舉的《社會契約論》篇章，包括第一卷4至6章，第二卷1-2、4、7章，以及第三卷1、3、10-11、16章等（GIERKE, *supra* note 80, at 28）。不過，Gierke也強調這僅僅是「可能」的思想史影響。

128 ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 35, 149, 152.

129 *Id.* at 135-58.

130 *Id.* at 153.

131 *Id.* at 162-63.

132 *Id.* at 193.

基於本節論述，奧圖修斯所提出的政治共同體最高的主權，只能屬於全體人民，成為現代人民主權論之原型。而其運作（「建立邦國權利以及束縛自己於此種權利的力量」），以當代政治理論的觀點加以詮釋，則趨近一種「制憲權」<sup>133</sup>：全體人民有權力建立一套憲政基本法，一方面束縛所有成員，另一方面當然也束縛統治者。也唯有在這個架構中，才有可能產生Holmes所提出的憲政主義政治能力：「為了賦權（empowerment）所做的自我設限」<sup>134</sup>。擁有終極主權的全體人民，通過自我設限的制憲活動產生邦國的「基本法」（*lex fundamentalis regni*<sup>135</sup>），亦即憲法<sup>136</sup>，而統治者（最高執政官）僅為受託付作為國家的管理者，因為此種終極的主權權力將永遠在所有人民的手中。在政府與治理層次，奧圖修斯以加爾文所提及之斯巴達監察官為本，論述了能夠制約君主或最高執政官濫權的制衡機制。

### 柒、結語：制憲權與主權——從思想史到當代議題

本文從政治思想史的角度檢視了西方近代早期環繞著「馬基維利主義」所產生的政治論述：由馬基維利本人在《君主論》以及《李維羅馬史疏義》中所蘊含完全不同的政治秩序與國家概念開始，以及「馬基維利主義」形成之後，天主教與新教思想家所分別發展出的國家理性論與暴君放伐論，而通過布丹主權概念的引入，終結於人民制憲權與君主主權的對立格局。暴君放伐論所建構的民

---

133 FRIEDRICH, *supra* note 109, at 91.

134 Stephen Holmes, *The Constitution of Sovereignty in Jean Bodin*, in *PASSIONS AND CONSTRAINT: ON THE THEORY OF LIBERAL DEMOCRACY* 100, 108 (1995). Holmes主張認為此為布丹之理論觀點，筆者認為其分析缺乏充足的文本理據。奧圖修斯首先提出此種憲政論述則較無爭議。

135 ALTHUSIUS, *supra* note 107, at 128.

136 FRIEDRICH, *supra* note 109, at 91.

權論乃至人民制憲權論，與絕對主義所建構的主權觀念及其理論對峙是西方近代國家觀念形成期的關鍵分野。

以上的分析，除了思想史與系譜學爬梳的意義外，也可關聯於當代的政治哲學論述。以吳庚老師之學術志業而言，筆者認為本文的思想史分析足以顯示施密特在《憲法學說》中所提出的西方現代性政治價值系譜的洞見，以及其政治意識形態限制。

《憲法學說》呈現的是完整的憲法理論，但施密特思想史的涵養使得此書具有重要的政治思想研究洞見<sup>137</sup>。他的核心主張在於：現代國家具有兩個完全不同，甚至互相衝突的基本要素：其一為政治活動或政治決斷，另一則為對國家權力實施限制的憲政主義。其中政治決斷的要素，在《政治神學》中發展為現代主權概念。然而，由於主權被界定為「決斷非常狀態」<sup>138</sup>，從而是一種「邊界概念」(borderline concept)，界定邊界範圍而非本質。所以，在《憲法學說》中，則並未如一般公法教科書所為，用主權為終極的最高政治權力為基礎展開論述。相對地，施密特通過「制憲權」作為「一種政治意志，憑藉其權力或權威，制憲權主體能夠對自身政治存在的類型和形式做出具體的總決斷」<sup>139</sup>，來建構其憲法學體系中的「政治」面向。制憲權決定了政治統一體的存在，也就是全書第

---

137 施密特本人政治思想史之素養，充分展現在他對Meinecke之書評中（Carl Schmitt著，朱雁冰譯（註66），頁37-46）。他指出，Meinecke將「國家理性」以及「馬基維利主義」做擴張解釋，形成一種不受節制的政治權力與普遍道德之間在近代歐洲思想的二元對立，並從馬基維利一直討論到德國觀念論（集大成於黑格爾）。施密特指出，這反映出Meinecke本人的自由主義預設，意在對於帝國主義到第一次世界大戰的權力政治提出警惕。但如此一來，從思想史研究的角度而言，喪失了「國家理性」論述在17、18世紀對抗暴君放伐論的歷史特殊性。施密特主張，「國家理性論」必須放在近代絕對主義君主國的興起脈絡，而在此議題上，他比Meinecke更接近當代劍橋學派的脈絡主義（contextualism）。

138 CARL SCHMITT, POLITICAL THEOLOGY: FOUR CHAPTERS ON THE CONCEPT OF SOVEREIGNTY 3 (G. Schwab trans., MIT Press 1985) (1922).

139 Carl Schmitt著，劉鋒譯（註80），頁103-104。

一章所稱的「絕對的憲法概念」。相反地，憲政主義或德國法治國理論傳統所提出的基本權利、個人自由，以及權力分立諸原則，則缺乏政治的能動性，僅僅作為對國家權力施行限制的反面命題<sup>140</sup>。

《憲法學說》除了運用此種「政治」與「法治國」二元對立的架構開展其憲政論述外，對政治思想史的研究而言，也蘊含著極為重要——但卻有所偏頗——的歷史見解：施密特對於政治決斷以及主權或制憲權的強調，使得其論述刻意壓抑自由主義與憲政國家形成過程中所發展出的「政治」要素。具體而言，他對制憲權的概念，集中在法國大革命思想家西耶斯的討論<sup>141</sup>，而並未追溯制憲權概念本身的歷史發展。而在施密特的史觀中，布丹與霍布斯代表了前述政治決斷與國家主權的「政治性」思維<sup>142</sup>。相對地，他認定近代法治國理論淵源於暴君放伐論，通過混合政體的古典理論反對近代早期絕對王權主義。這個思維透過博林布魯克（Bolingbroke）所論權力均衡說、孟德斯鳩三權分立論，影響到康德的憲政主義以及19世紀德國的法治國傳統<sup>143</sup>。

事實上，對施密特思想史分析最後所蘊含的意識形態，吳老師在《政治的新浪漫主義》一書，基於「意識形態批判法」<sup>144</sup>，對決斷主義政治概念運用到憲法學所產生的問題，已經提出了精闢的分析。在此書第六章「隱藏於法律概念中的意識形態」中，老師首先指出，施密特的政治決斷論必然導致秩序優於規範的結論，也必然反對當時以凱爾森（Hans Kelsen）所代表的法學規範主義。老師同時以法律究竟是基於「理」（*ratio*）或是「意」（*voluntas*）分析了

---

140 Carl Schmitt著，劉鋒譯（註80），頁153。

141 Carl Schmitt著，劉鋒譯（註80），頁106-111。關於西耶斯的政治思想，請參閱蕭高彥（註7），頁257-293。

142 Carl Schmitt著，劉鋒譯（註80），頁191-194。

143 Carl Schmitt著，劉鋒譯（註80），頁245-247、270-273。

144 吳庚（註8），頁3。

決斷論以及自然法傳統<sup>145</sup>，並進一步明確指出，施密特依據「假自然法學」的論述，否定法治國傳統，以及法實證主義所建立的法律適用理論。是以，施密特認為，當時威瑪國會所制定的法律，因為黨派之爭無法實現實質理性與正義，如此一來，這個任務便落在行政機關所發布的具體命令或處置之上；換言之，行政獨裁的意識形態在此便取代了法治國傳統的法律適用理論<sup>146</sup>。然而，當遭遇到左派馬克思主義以及社會主義運動挑戰資產階級法治國的財產秩序時，施密特又以「法治國優先於社會化的政治意識形態」將基本權利提高為威瑪憲法的核心部分（也就是高於「憲法法規」之「憲法」自身）<sup>147</sup>。但終極而言，施密特的決斷論以及制憲權理論，所導向的結論乃是當「非常狀態」的例外產生時，獨裁（dictatorship），特別是「委任獨裁」（commissary dictatorship），由於其權力來自於憲政機關的委託，目的則在於維護及恢復現存的憲法秩序，乃是維護「絕對的憲法概念」的終極途徑。吳老師指出，這是韋伯所稱的「凱薩主義」（Caesarism），以及19世紀自由主義所批判的波拿巴主義（Bonapartism），其思想的根源，仍在於馬基維利主義<sup>148</sup>。換言之，本文所分析的思想史線索，及施密特憲法理論中所存在的政治憲法學之偏見，已經在吳老師意識形態批判的如椽巨筆下蕪露無遺。

在政治思想史層次，施密特在論述此種二元系譜學時，其批判的對象乃是19世紀主張國家人格論的代表性理論家基爾克（Otto von Gierke, 1841-1921），特別是基爾克關於奧圖修斯與現代政治思想發展的經典作品THE DEVELOPMENT OF POLITICAL THEORY<sup>149</sup>。然

---

145 吳庚（註8），頁108-117。

146 吳庚（註8），頁112-113。

147 吳庚（註8），頁126-127。

148 吳庚（註8），頁135-137。

149 施密特在《憲法學說》中如何引用並批判基爾克關於奧圖修斯與現代政治思想發展的經典作品（CARL SCHMITT, CONSTITUTIONAL THEORY 118, 126, 154, 182,

而，根據本文以上思想史的爬梳，可以觀察到施密特所刻意忽略或壓抑的制憲權系譜學：假如制憲權的概念，乃是在布丹主權概念影響之下，由奧圖修斯將古典暴君放伐論的人民抵抗權論述轉化成為人民的制憲權；那麼，它自始便是一個高度的政治概念，足以與主權分庭抗禮<sup>150</sup>。在這個視野下，西方近代政治思想的發展，乃至歐洲以外各國追求政治現代性的不同軌跡中，都將產生國家主權與人民制憲權或人民主權的複雜交織，而這也正是當代西方政治思想史研究方興未艾的重大研究課題<sup>151</sup>。

---

237, 247, 309 (J. Seitzer trans., Duke University Press 2008) (1928))，並關聯於施密特在《政治的概念》中他所批評對基爾克對英國多元主義者如G. D. H. Cole與Harold Laski之影響 (CARL SCHMITT, THE CONCEPT OF THE POLITICAL 41-43 (G. Schwab trans., University of Chicago Press 1996) (1932))，乃是另一個值得研究的議題。

150 Friedrich自承 (FRIEDRICH, *supra* note 109, at 91)，他受到施密特《憲法學說》的影響而探討奧圖修斯的人民制憲權理論，並因此編輯刊行了奧圖修斯政治學的拉丁文本。(See ALTHUSIUS, *supra* note 107.)

151 例如RICHARD BOURKE & QUENTIN SKINNER, POPULAR SOVEREIGNTY IN HISTORICAL PERSPECTIVE (2016); LEE, *supra* note 79; RICHARD TUCK, THE SLEEPING SOVEREIGN: THE INVENTION OF MODERN DEMOCRACY (2016).

## 參考文獻

### 1. 中文部分

- Carl Schmitt著，朱雁冰譯（2006），評梅內克的《國家理由觀念》，收於：施米特編，論斷與概念，頁37-46，上海：人民。  
[Schmitt, Carl (1940), *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar—Genf—Versailles*, Berlin: Duncker & Humblot.]
- Carl Schmitt著，劉鋒譯（2004），憲法學說，臺北：聯經。[Schmitt, Carl (1928), *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot.]
- John Calvin著，徐慶譽、謝秉德譯（1959），基督教要義，香港：基督教文藝。[Calvin, John. 1960 (1536). *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill, translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press.]
- 孔令侃（1970），暴君政治（下冊），臺北：正中。
- 吳庚（1981），政治的新浪漫主義——卡爾·史密特政治哲學之研究，臺北：五南。
- （1986），唯心論與社會主義：費希特政治哲學之研究，社會科學論叢，34輯，頁235-292。
- 張旺山（1995），馬基維利革命：「國家理性」觀念初探之一，收於：陳秀容、江宜樺編，政治社群，頁77-102，臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 蕭高彥（2013），西方共和主義思想史論，臺北：聯經。

### 2. 外文部分

- Althusius, Johannes. 1995. *Politica*, abridged and translated by Frederick S. Carney. Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Arendt, Hannah. 1977. *Between Past and Future: Eight Exercises in*

- Political Thought*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Aristotle. 1984 (cr. 350 B.C.E). *The Politics*, translated by Carnes Lord. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Berger, Adolf. 1953. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia, PA: American Philosophical Society.
- Bireley, Robert. 1990. *The Counter —Reformation Prince: Anti —Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Bodin, Jean. 1986. *Les Six Livres de la République*. Paris: Fayard.
- . 1992. *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, edited and translated by Julian H. Franklin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botero, Giovanni. 1956 (1589). *The Reason of State*, translated by P. J. and D. P. Waley. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bourke, Richard, and Quentin Skinner. 2016. *Popular Sovereignty in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brutus, Stephanus Junius. 1994. *Vindiciae, Contra Tyrannos: Or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*, edited and translated by G. Garnett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calvin, John. 1960 (1559). *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill, translated by Ford Lewis Battles. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Cassirer, Ernst. 1946. *The Myth of the State*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France 1977–1978*, edited by Arnold I. Davidson, translated by Graham Burchell. New York, NY: Palgrave Macmillian.



- Friedrich, Carl J., ed. 1979. *Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius*. New York, NY: Arno Press.
- Gierke, Otto von. 1939. *The Development of Political Theory*, translated by Bernard Freyd. New York, NY: W. W. Norton.
- Hegel, Georg W. F. 1999. *Hegel: Political Writings*, edited by Laurence Dickey and H. B. Nisbet, translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hexter J. H. 1973. The Predatory Vision: Niccolò Machiavelli Il Principe and lo stato. Pp.150-172 in *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel*. New York, NY: Basic Books.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, edited by Edwin Curley. Indianapolis, MA: Hackett.
- Holmes, Stephen. 1995. The Constitution of Sovereignty in Jean Bodin. Pp. 100-133 in *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hotman, Francois, Theodore Beza, and Philippe du Plessis Mornay. 1969. *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*, edited and translated by Julian H. Franklin. New York, NY: Pegasus.
- Lee, Daniel. 2016. *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John. 1960. *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. *Two Treatises of Government*. Student edition, edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, Niccolò. 1891. *Il Principe*, edited by L. Arthur Burd. Oxford: Clarendon Press.
- . 1985 (1532). *The Prince*, translated by Harvey C. Mansfield.

- Chicago, IL: University of Chicago Press.
- . 1996 (1531). *Discourses on Livy*, translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Meinecke, Friedrich. 1957 (1924). *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, translated by Douglas Scott. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pitkin, Hanna F. 1984. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Prezzolini, Giuseppe. 1967. *Machiavelli*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Rubinstein, Nicolai. 1971. Notes on the Word *Stato* in Florence before Machiavelli. Pp. 313-326 in *Florilegium Historiale: Essays Presented to W. K. Ferguson*, edited by J. G. Rowe and W. H. Stockdale. Toronto: University of Toronto Press.
- Sabine, George H. 1961. *A History of Political Theory*. New York, NY: Henry Holt.
- Salmon, J. H. M. 1987. Bodin and the Monarchomachs. Pp. 119-135 in *Renaissance and Revolt: Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. 1985 (1922). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by G. Schwab. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 1996 (1932). *The Concept of the Political*, translated by G. Schwab. Chicago, IL: Chicago University Press.
- . 2008 (1928). *Constitutional Theory*, translated by J. Seitzer. Durham, NC: Duke University Press.

- . 2014 (1921). *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*, translated by M. Hoelzl and G. Ward. Cambridge: Polity Press.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *Vision of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. A Genealogy of the Modern State. *Proceedings of the British Academy* 162:325-370.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Tuck, Richard. 2016. *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, Maurizio. 1992. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Machiavellism, Raison d'Etat, and Tyrannicide:

History of Political Thought and Contemporary Reflections

*Carl K. Y. Shaw\**

## Abstract

Based on Professor Wu Geng's interpretative perspective on history of political thought, this article attempts to analyze Machiavelli's political theory and its relationship with the development of the idea of the modern state. Two opposing trends are examined: One is the "*raison d'Etat*" tradition, which focuses on the governability of the modern monarchical state; the other is the "Monarchomachen" tradition or tyrannicide theory developed by Huguenot pamphlets in the pretext of anti-Machiavellism. These opposing trends resulted in the formation of the modern concepts of sovereignty and the constituent power of the people. The relevance of the study of history of political thought is elaborated by way of an ideological critique of Carl Schmitt's constitutional theory in the conclusion of this article.

KEYWORDS: Wu Geng, Machiavelli, Carl Schmitt, Machiavellism, *raison d'Etat*, tyrannicide, constituent power, sovereignty, state.

---

\* Distinguished Research Fellow & Director, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica; Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.