

國立政治大學政治學系碩士論文

指導教授：蕭高彥教授



布丹主權概念發展之研究

研究生：蔣馥朵 撰

中華民國一〇二年一月

## 摘要

《邦國論六卷》卷帙浩瀚，是布丹留名於政治思想史之作，其中主權概念的闡述更對現代國家理論建構不可或缺。而布丹在十年前於《理解歷史的簡易方法》中也已經簡要討論過主權概念。兩部著作間的理論連貫性引起某些討論；部分學者認為兩書間理路一致，細節差異微不足道，但也有學者認為《理解歷史的簡易方法》屬於十六世紀憲政主義傳統，《邦國論六卷》中的絕對主義為一理論斷裂的結果。然而檢視十六世紀憲政思想著作後可以發現，其脈絡下的君主，不但受到神法與自然法的限制，更必須遵守政治共同體內之既有法律，無法完全掌握立法權。另一方面，布丹早期雖然認為君主的加冕誓詞，令王國既有法律成為一實在限制，但卻也同意身為立法者的主權君主地位必然凌駕於法律之上，可以視情形廢除、修訂，甚至是頒佈新法。布丹在《邦國論六卷》中，則以釐清法律與契約差異的方式來解決這個理論矛盾，並呈現出與憲政精神截然不同的主權理論：主權者雖然仍要受到自然法、神法以及規範王位傳承的根本法等限制，但以上約束全不構成臣民挑戰君主的理由。布丹的絕對主義傾向，與其說是前後期理論斷裂，毋寧是內部邏輯趨於一致的結果。

關鍵詞：布丹、主權、憲政主義、絕對主義、立法權

## 說明

為行文方便，本文引用之布丹著作以英文字母縮寫表示如下：

M: Bodin, Jean 1966. *Method for the Easy Comprehension of History*, translated by Beatrice Reynolds. New York: Octagon. 文中引註頁碼依該書編排。

R: Bodin, Jean. 1986. *Les six livres de la République*, 6 vols., texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, Paris: Fayard. 文中引用方式為卷、章與頁數，例如 R: II. 5, p.121即表示該書第二卷第五章第一百二十一頁。

F: Bodin, Jean. 1992. *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, edited and translated by Julian H. Franklin, Cambridge: Cambridge University Press. 文中引用方式為卷、章與頁數，例如F: III. 4, p. 98即表示該書第三卷第四章第九十八頁。本書中譯本為博丹，2008，《主權論》，朱利安·H.富蘭克林編；李衛海，錢俊文譯，北京市:北京大學出版社。引註中頁碼前者為英文版，後者為中文版。引文中與中文版相異之處，為筆者閱讀英、法文版後之理解，若有誤譯，文責自負。

# 目錄

緒論	1
第一節 前言	1
第二節 布丹著作與生平簡介	2
第三節 問題意識與文獻檢閱	5
第四節 章節安排	10
第一章 十六世紀法國憲政思想	12
第一節 《法蘭西君主國》	12
第二節 《法蘭克高盧》	21
第二章 《理解歷史的簡易方法》與主權理論	31
第一節 政治共同體之要素	32
第二節 國家體制分類	36
第三節 主權理論	44
第三章 《邦國論六卷》與主權理論	53
第一節 主權理論	53
第二節 主權者與法律	60
第三節 主權者與政治共同體	68
結論	84
參考書目	89

# 緒論

## 壹、前言

現代民族國家體系的發展，咸認由一六四八年西發里亞條約 (Treaty of Westphalia) 後得到確立；本條約終結了歐洲的三十年戰爭，建立國家自決之原則。然而這只是國際關係層面上的發展，國家內部的政府組織早在十五世紀左右即漸漸步上現代國家的軌道。

「國家」一詞的使用，可上溯至馬基維利於 *Discorsi* 中使用的 *stato*，當然此時我們尚不能驟下結論，認為本詞彙已具備現代國家的意涵 (Skinner, 2002: 375)。到了霍布斯於一六五一年 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 在《利維坦》中使用 *state*、*common-wealth* 來指涉國家時，則可以說是政治理論史上的一重大轉捩點，因為此時他將國家視作獨立於統治者之外的機構 (ibid., 368)。如果我們把「最高權力」放進來，就可以更清楚：前者的最高權力擁有者是統治者，後者則是國家。一個國家中的最高權力，就是主權 (sovereignty)。在討論主權、現代國家的形成時，除了馬基維利與霍布斯之外，也不能忽略十六世紀的法國思想家，布丹 (Jean Bodin, 1530-1596)。

十六世紀的法國動盪不安；在宗教改革的影響下，歐洲各國之間或是國家內部，都產生了羅馬教廷與新教勢力的拉扯。一五六八年，法國發生第三次宗教戰爭 (前兩次各於一五六二年及六七年)。一五七〇年簽訂的聖日耳曼詔書 (Edict of St. Germain) 結束了這個動亂。此時的法國看似已經準備好擺脫戰亂，迎接和平。詔書內容將長期受排擠的兩格諾教徒 (Huguenot，即法國喀爾文教徒) 整合進法國社會，也允許他們有公開實行新教儀式的權利<sup>1</sup>。王太后兼攝政的卡特琳 (Catherine de Medici) 也安排女兒瑪格莉特 (Marguerite) 嫁給新教徒亨利 (Henri

---

<sup>1</sup> Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, p.70

de Navarre，即後來的亨利四世），以期聯姻為國家帶來穩固與安定的局面<sup>2</sup>。法國最強大的天主教勢力吉斯家族（Guise）垂涎王位的威脅，亦令卡特琳小心維持兩格諾教徒的勢力來保護王室的地位。然而天主教或新教徒的勢力與對對方的猜忌都極高，無法被這些和平努力所消彌。兩格諾教徒在聖日耳曼詔書的允許下，擁有一定的城池和軍隊；卡特琳本人也對兩格諾派發言人海軍上將科利尼（Coligny）的勢力和其對國王的影響力感到疑懼，決定暗殺他。暗殺失敗後，破壞了之前所有的努力，更引起對兩格諾領導階層大規模的屠戮，也就是一五七二年聖巴托羅繆之夜（Massacre of St. Bartholomew's Day）慘案；伴隨其後的是全國各地將近兩個月的屠殺事件<sup>3</sup>。在這樣動盪的時空環境下，無論一個人關心的是外在的政治秩序，或者是內心的信仰安定，都難以得到平靜。在聖巴托羅繆之夜慘案後，兩格諾教徒終於正視了他們必須建立超越宗教的政治論述的需要，提出「反抗權」（right of resistance）此一重要概念（史金納，2004：359-360）；除了宗教理由的訴求外，他們以法制角度出發捍衛反抗君主的正當性，以此爭取溫和天主教徒等中間人士的支持。但反抗權理論在布丹看來，對國家的秩序與存亡危害甚烈。他在一五五六年的《邦國論六卷》<sup>4</sup>（*Six Livres de la République*）裡強烈地駁斥這種理論，並表明自己著書的目的就是要回答這些促使臣民反抗他們自然君主的危險人物。

布丹在政治思想史上留名，主要因為其主權概念。不過布丹一生著述甚多，研究範圍廣博，下節先就其生平與著作做一簡單介紹。

## 貳、 布丹著作與生平簡介

---

<sup>2</sup> Ibid., 76

<sup>3</sup> Ibid., 82

<sup>4</sup> 本書名英譯多為 *Six Books of the Commonwealth*。由於布丹使用 *république* 一字稱呼民主、貴族與君主等三種政治共同體，顯然不應譯作「共和國」。「邦國」一詞既簡潔，也較貼近「政治共同體」之義，因此謹遵蕭師意見譯為《邦國論六卷》。

布丹約於一五二九或三〇年在法國昂熱 (Angers) 出生，為家中第四子，父親是裁縫兼從商。十五歲時進入加爾莫羅會 (*Ordre du Carmel*)，啟程往巴黎，並得以接觸經院哲學，學習希伯來文、希臘文。雖然身處於加爾莫羅會很容易接觸新理念，但我們不能確定對他的影響是否令他傾向喀爾文主義者。一五四七、八年間，他疑似因異端傾向受審，但此後終其一生，他都保持天主教信仰。

一五五〇年左右，布丹開始修習法學，由巴黎遷往土魯斯。《論支配》(*De Imperio*)、《論司法權》(*De Jurisdictione*)、《論法律訴訟》(*De Legis Actione*)、《論判決》(*De Decretis*)以及《論審判》(*De Judiciis*)等文章大概就是於土魯斯授課期間完成，然而布丹在遺書中指示將以上著作盡數焚燬，所以後人無緣得見。

隨著政治、宗教情勢益加混亂，布丹離開土魯斯前往巴黎。一五六一年布丹於巴黎議會登記其律師身份。此時他發現了一種新的，與土魯斯截然不同的法理學；從此便與「經院的垃圾」以及「音節計算」等瑣碎學問告別，投入巴圖魯斯派 (Bartolist) 和中世紀法學家之研究。一五六六年，他的第一本著作《理解歷史的簡易方法》<sup>5</sup> (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem/ Method for the Easy Comprehension of History*) 於巴黎出版。乍看之下本書寫作目的是給予歷史研究學生指引，但書中已出現許多重要概念，尤其第六章內容即為《邦國論六卷》的架構大要。經濟問題則是布丹的第二本著作《回應馬列斯妥先生》*Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit (Response to the Paradoxes of Malestroit)* 之重點，他在書中談到了貴金屬產量增多導致的通膨現象。此外在《邦國論六卷》裡他也花了相當篇幅延續財政、政治經濟學等議題之討論。一五七〇年他被任命為諾曼地王室檢察官 (*procureur du roi en Normandie*)，起訴眾多侵佔皇室土地的案件。這引起了相當程度的反抗，讓國王不勝其擾，下令停止起訴。

布丹在維護國王權益時，不惜違抗國王，其表現出的忠心讓他在 一五七一年獲任命為阿朗松公爵 (Duke of Alençon) 的侍從秘書，直到公爵於一五八四年過

---

<sup>5</sup> 以下皆稱《歷史方法》。

世為止。隨侍期間，布丹有許多機會接觸外交策略和宮廷陰謀，這些見聞都可見於《邦國論六卷》中。一五七二年的聖巴托羅繆之夜事件裡，由於布丹的信仰受人質疑，令他受了許多磨難。一五七六年他與 **Françoise Trouillart** 成婚，並於同年出版巨著《邦國論六卷》。本書光是法語即再版二十多次，更有義、德、西語版。除了成功，這本書也招來多批評，因此一五八九年布丹使用 **René Herpin** 為假名出版《為布丹之邦國論六卷辯解》(*Apologie pour la République de J. Bodin*) 來回應。同年他還擔任了布魯瓦 (**Blois**) 的第三等級代表參與三級會議。當布丹在堅持自己的立場時，頗敢於違抗王命，例如他不支持以強力推動天主教信仰的立場，甚至還代表第三等級反對國王挹注更多資金在對兩格諾教徒的戰爭上，也反對國王分割國土<sup>6</sup>。

一五八〇年他出版《巫師的魔鬼附身狂想》(*De la démonomanie des sorciers*)，書中定義何謂巫師、魔法，也論及黑白魔法的差異、審判相關案件的原則。

在一五七四年查理九世駕崩後，原安茹公爵繼位為法王亨利三世，布丹便為新任安茹公爵效命；他於一五八一年隨公爵往英國向伊莉莎白女王求婚，雖然求婚失敗，但此次英國見聞為一五八六年布丹的《邦國論六卷》拉丁文本添加許多資料。

一五八四年安茹公爵過世後，布丹從政治場上引退，回到拉翁 (**Laon**) 潛心於文學、法理學，並構思《道德智慧要略》(*Sapientiae moralis epitome*)，於一五八八年出版。亨利四世即位後，國內天主教徒因其兩格諾教徒身份，在一五八六年再次集結神聖同盟 (*Sainte Ligue*)。布丹為了維護自身及家人周全，也加入同盟，但對活動涉入不深且態度保守。他在生命的最後階段裡潛心寫作，於一五九三年寫出《七人論說集》(*Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*)；本書中有七位來自不同宗教派別的思想家（分別是自然哲學家、喀爾文

<sup>6</sup> 相關記錄可見於 Owen Ulph, 1947, "Jean Bodin and the Estates-General of 1576," *Jean Bodin*, ed. Julian Franklin, Burlington, VT: Ashgate. Ulph 指出，布丹當時的行動，僅代表了第三等級，而非等級會議整體，因為他不欲以等級會議約束君主，而侵害其主權。

派信徒、穆斯林、羅馬天主教神學家、路德派神學家、猶太人與懷疑論者) 一同談論世界的奧秘與真理，在個人充分闡釋自己立場後，也達到宗教寬容的結論。一五九六年出版《悖論：美德不存於平庸、亦不存於人類至善》(*Paradoxon, quod nec virtus ulla in mediocritate, nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit*)，本書主題為父子間的反亞理斯多德道德哲學對話。於一五九七年出版之《普遍自然的戲劇》(*Universae naturae theatrum*)，談世界運作的法則、人類、星體的組成等。

一五九六年夏，布丹死於瘟疫，按天主教儀式下葬於拉翁。

### 參、問題意識與文獻檢閱

探討布丹政治理論的著作，與其他的思想大家相比，數量並不能說是很豐富，中文資料更是相當稀少。部分原因也許源自於他著述量的豐富，內容旁徵博引，有時甚至到了瑣碎的地步，令人難以下手。語言的隔閡可能也是個因素；以《邦國論六卷》為例，就有法文與拉丁文兩種語言的版本，拉丁文版更是布丹本人由法文原書所譯，在內容上比原版更為豐富。而該書完整的英譯本至今也只要一六〇六年 Richard Knolles 的譯本，語法與拼字都與現代讀者有段距離。另外一九五五年 M. J. Tooley 的節譯本則過於簡略，只能提供我們入門及概括性的了解。一九九二年 J. H. Franklin 由《邦國論六卷》選出與主權概念相關的四章譯為 *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth* 一書；本書於二〇〇八年由大陸的李衛海與錢俊文譯出，為《主權論》。

《邦國論六卷》中所述的定義「主權是共同體所有，絕對且永久的權力 (Sovereignty is the absolute and perpetual power of a commonwealth) 」(F: I. 8, p.1/p.25) 是後世談到主權概念時必會引用的說法。在《歷史方法》中，布丹只列出了主權的功能，並沒有明確指出主權永久、絕對與不可分割的特性。今日布丹之名多與絕對主義 (absolutism) 相連，但由《歷史方法》到《邦國論六卷》之間的主權理

論是否一致則引起一些討論。部分學者認為，在兩書之間存在一個鴻溝；布丹之早期思想缺乏絕對主義色彩，並與當時其他政治理論家同屬憲政主義的陣營。內戰給布丹的衝擊使他追求秩序，轉往絕對主義。本論文欲討論之問題，也就是討論布丹在兩書間主權理論之發展，探究其中究竟有無根本性的轉折。因此我們有必要了解同時代所謂「憲政主義者」學者的最高權力有什麼意涵。以現代用語描述，布丹的主權者就是「對內最高」者，擁有政治共同體內至高無上之政治權力。然而憲政主義否定了這種政治權力的合理性。因此憲政主義和布丹的主權理論的異同處實在值得討論。

事實上，布丹之理論並非提倡無限王權 (unlimited royal power)，賦予君王任意行事之便；主權權力仍須受到神法、自然法的約束，君王應當遵守臣民所定之契約，另外，在徵稅問題上需要獲得臣民之同意。除此之外，王位繼承法律以及不可割讓領土也是君王必須遵守的限制。

本論文將重新檢視布丹《歷史方法》與《邦國論六卷》中的主權理論，試圖整理出兩書間的連貫性，給予語言上的歧異一個合理的解釋。談到君主制時，布丹對其優越性，自始至終毫不懷疑。外在環境對他理論的影響程度為何，是否令他在憲政主義或絕對主義之間搖擺，要由主權的屬性、限制的性質來觀察。筆者認為，由《歷史方法》開始到《邦國論六卷》，布丹的立場一直站在憲政主義的對立面，他本人也很清楚這個對立，所差者僅是前期的著述停留在理論與詮釋，後期還有受外在環境激化，加入了穩定現勢的問題意識。

布丹理論前後期的連貫性問題，已有學者做出討論。在 *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* 中，Julian H. Franklin 由國王與議會間的緊張關係切入，帶出當時的政治論述傾向：中世紀憲政主義 (Medieval constitutionalism)。他認為在《歷史方法》中，布丹的政治論述偏向憲政主義；然而在一五七二年聖巴托羅繆之夜慘案的影響下，布丹對內戰之血腥及政治的無序深惡痛絕，放棄早期憲政主義的立場，轉向絕對主義以尋求秩序與安定，形成他理論方向的斷裂。簡言之，「《邦國論六卷》除了做為對一五七二年後雨格諾教派新憲政主義的表面威脅的

意識形態反作用以外，是不可能被充分理解的。」<sup>7</sup>合法抵抗的理論令布丹深感不安，欲確立主權的絕對性以駁斥這說法。Franklin 認為布丹透過克服加冕誓詞的拘束力以及議會的功能來達到絕對性。(Franklin,1973: 54) 然而布丹本人有沒有這個意思有待商榷。例如在《歷史方法》中，批評 Polybius 誤將羅馬的民主制當作混合制的段落裡，布丹說 Polybius 忽視了「議會的最高權力不可以脫離人民而自行運作，議會只有建議的權力」這個事實；既然羅馬人民是主權者，議會不可以脫離人民自行其是 (M: 181)。姑且不論羅馬實際上的運作如何，在論述上布丹已經確立沒有其他單位可以凌駕主權者的原則了。另外，Franklin 認為布丹無法認知混合憲政的原因是缺乏法人式的主權觀念 (corporate sovereign) (Franklin,1973: 27)。但這個說法對布丹並不恰當，因為他要說明的就是階序式的命令與服從關係 (command/obedience)，自然不會產生法人式的主權觀。因此 Franklin 雖然對布丹同時代的政治論述的確做了詳盡的說明，但難以讓我們在公平的立場上了解布丹本人的理論。

Beatrice Reynolds 在英譯本《歷史方法》的導論中指出，我們對該書的關注過少，布丹不只是《邦國論六卷》的作者，他也曾有過自由開明的思想，即體現於《歷史方法》中 (M: VI, p.x)。在兩書相距的十年間，布丹對君王地位的概念認知有明顯可查知的變化 (Reynolds, 1931: 177)。前書之中的立憲限制到後書完全取消，她將此變化歸因為政治危機以及布丹本人的職業野心 (ibid., 177-183)。總之，如果不經由外在環境的變化，無法解釋布丹前後期理論的改變。以《邦國論六卷》的主權理論而言，Reynolds 認為既然人應當接受神所給予的君王 (ibid., 197)，以神聖法來說布丹還是可算做絕對主義 (ibid., 174)。

Olivier Beaud 在 *La Puissance de L'Etat* 中，以布丹理論對現在國家的貢獻切入；他認為在《邦國論六卷》之前的理論，其所探討之政治共同體都不具備現代國家意義。如果我們誤以為布丹的思想有憲政主義，乃是因為忽略了以下事實：建構現代國家需要主權概念的發明。有了現代國家，才有現代憲政主義，決不是

---

<sup>7</sup> Franklin 1973 , *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, p. 7

有了憲政主義才有國家。劃分中世紀憲政主義和現代憲政主義的正是現代國家之出現 (Beaud: 1994, p.30)。追溯起來，主權一詞的最高性 (*superlatif*) 要待十三世紀才出現，指涉對象也不限於君王，所以我們可以見到「男爵在自己的領地裡也是一個主權者」這種說法 (ibid., 38)。換句話說，中世紀時沒有一個疆域內的公共權力中心得以獨佔所有人的順服。貴族和君王都可被稱為「主權者」(ibid., 39)。Beaud 認為，《歷史方法》中的主權理論，尚未擺脫中世紀法國立憲限制的因素。真正的現代國家主權理論，在《邦國論六卷》才有開創性的存在 (ibid., 51)。

Preston King 在 *The Ideology of Order: A Comparative Study of Jean Bodin and Thomas Hobbes* 中，也有對布丹前後期理論連貫性的問題做出回應。他認為，要在兩書之間挑出斷裂，文本證據並不夠充分，所以有的作者通常尋求歷史因素的補充來支持這個論點。《歷史方法》會被當作比較開明的作品是因為書中布丹對羅馬民主制的再三強調。但布丹的重點在於駁斥混合制，不是讚頌民主。(King, 1974: 301) 主權者與法律的關係，在《歷史方法》和《邦國論六卷》裡都是一致的。君主在布丹的理論與中世紀理論中一樣，都受到神法、自然法、習俗、法律契約限制，也受到與王位相關的根本法 (*leges imperii* 和 *loi Salique*) 限制。令布丹與中世紀觀念不同的地方在於，其他的理論家都接受人民創造君王的可能，但布丹認為這樣產生的君王不是真的主權者；這個觀點在兩本書中都有提到，因此在他理論內部邏輯是一致的 (ibid., 302)。他也引述 Chauviré 的看法，「《歷史方法》與《邦國論六卷》間的差異，與其說是實質上的，不如說是表面的：牽涉到的是當時情勢變化所引起的細微差別。在本質上還是同一套學說。」然而在《歷史方法》中，布丹對主權者與法律的關係，的確和後來有些不同；在該書中，布丹同意有些君王受法律限制，有些則不，但這對君王的主權者身分不會構成疑問，只要他們擁有最高權力，就是真正的主權者。(M: VI, pp. 203-205)。King 提醒讀者，布丹在意的不只是秩序，而是好的、正義的秩序。但在整體分析布丹的理論時，他過於以目前的經驗政治角度來批判。對主權屬性的分析也流於字面解

釋；例如他主張，假如主權者擁有的是「全面」(total) 的權力，就代表它受到限制，因為必須有一個限定範圍才能斷定全面性 (King, 1974: 140)。然而由「全面」推導出「有限」的字詞分析，並不能讓讀者深入理解布丹的理論。

*Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne* 的作者 Mogens Chrom Jacobsen 則認為布丹不是絕對主義者。主權者不但受到實質上的限制，臣民也保留有限度的反抗權，宗教戰爭的不幸或可解釋在語調上的沉痛，但實質內容毫無差異 (Jacobsen, 2000: 30)。布丹在《邦國論六卷》裡的主權理論變化，不是因為現代國家的概念忽然如神啟般出現，是因為在歷史方法裡的主權理論無法保持其完整性。將「立法」提前為主權的首要權能，才能讓主權之「不可分割性」(ibid., 136) 合乎邏輯。因此在 Jacobsen 認為兩書間的主權理論沒有差異。此外，他主張，如果說布丹朝著絕對主義發展，那又該如何解釋他在前述一五八九年於布瓦魯議會敢於違抗王命的行為 (ibid., 28)？總之，倘若我們混淆了自然法與根本法這兩類限制，自然對布丹的憲政主義立場有所誤解 (ibid., 29)。在《歷史方法》裡，布丹把議會的「記錄」(enregistrement) 權利敘述的像是樁正在消失的習慣，而在《邦國論六卷》裡卻同意議會有抗議 (remonstrance) 的權利。因此無法看出有朝絕對主義發展的趨勢。前者的國王憑著誓言效力而屈於法律之下，後者僅屈於自然法、並尊重個人的自由與財產權。事實上根本法的拘束力在《邦國論六卷》裡更強 (ibid., 166)。

*Bodin et la souveraineté* 之作者 Fabien Spitz 對布丹為絕對主義者這個看法亦不表贊同；主權者無疑擁有絕對權力，但「『絕對』、『受限』這兩個形容詞並不是互斥的選項，而是單一、相同政治體系內的不同角度。」(Spitz, 1998: 10) 雖然君王在其疆域內有絕對權力，但同時要受到自然法、神法與根本法等種種約束。即便許多當代評論者希望提高布丹思想的現代性，但從私有財產制受自然法保障，因此徵稅上要取得臣民之同意這點來看，布丹仍然依循中世紀晚期的法學傳統 (ibid., 12)。財產權和契約的神聖性，不能說是布丹理論中的中世紀殘餘因素，而是其政治、權力理論的核心 (ibid., 125)。如果要把布丹的主權理論視為一

大創舉，那麼就會把他誤解為霍布思理論的先行者了 (ibid., 17)。假使君王不依理性行事便不配主權者之名，其立法若不公正亦不配稱為立法者之名，所以布丹的意志論傾向，看來是個純然的迷思而已 (ibid., 25)，更不用說是法實證主義 (ibid., 48)。如果說絕對權力就是主權者有廢除現有法秩序的權力，那麼布丹同意法院、官員都可以評價何者合乎自然法，便造成了其理論上的困難 (ibid., 89)。君王之所以有凌駕現有法秩序之上的權力，只是因為他是上帝在人間之形象，有維持衡平 (*l'équité*) 之責而已 (ibid., 126)。筆者雖然同意，布丹認為君主立法時須符合宗教、共同體利益，但既然君主握有最終詮釋自然法、共同體利益的高度與地位，因此我們仍不能忽視立法時君主意志的重要。

在政治思想史的領域裡，學者大多同意主權理論是布丹最重要的貢獻。但從以上文獻可知，布丹的理論連貫性仍存有討論空間。欲釐清這個疑問，我們必須對布丹主權理論中，主權者、自然法與神法、根本法以及官員之間等高低關係有所認識。自然法、神法的限制，在絕對主義或憲政主義理論中，無疑地都佔有至高地位。但根本法、官員和主權者之間的互動，是布丹理論裡形成混淆的主因，另外，君王角色由「審判者」到「立法者」的變化也是主權理論的關鍵。了解君王行動的權限與角色後我們才能認識布丹在理論上與憲政主義者有什麼不同，接著才能明白他前後期理論又是如何發展。

本論文先介紹法國十六世紀的憲政思想，接著討論《歷史方法》、《邦國論六卷》中的主權理論，整理出統治者與加諸於上的限制關係後，再經由特定議題的討論來理解布丹主權理論的全貌與邏輯。

#### 肆、 章節安排

除緒論外，第一章以 Claude de Seyssel (約 1530-1586) 的《法蘭西君主國》 (*La Grande Monarchie de France*) 以及 François Hotman (1524-1590) 的《法蘭克高盧》 (*Francogallia*) 為代表，討論中世紀憲政思想及王權與政治共同體之間的

關係。Seysssel 推崇法蘭西國王的絕對權力，但同時卻主張，王權有了宗教、王規與司法等三項限制，才能夠極盡發揮君主制的優點。Hotman 則主張政治共同體內的最高權力，掌握在法蘭西人民手中；根本大法與等級會議權限幾乎涵蓋了所有布丹在《邦國論六卷》中的主權標誌。因此王權受到來自政治共同體限制自然合乎邏輯。君主在 Seysssel 與 Hotman 的論述中，都不是壟斷立法權力的立法者角色，只是一位守護衡平、正義與共同體福祉的審判者而已。

本文第二章由《歷史方法》切入，討論布丹早期的主權理論。此時君主雖然握有立法主權，但因為臣民亦可詮釋何者合乎自然法、共同體福祉，即便立法者地位應高於法律，卻仍難免於政治共同體的監督與限制。根本法與土地法的限制，也給了政治共同體約束主權君主的基礎。但布丹理論中的「支配/服從」面向，令這些限制無法與主權相容。因此才會有十年後看似往絕對主義發展的理論斷裂。

第三章討論《邦國論六卷》中的主權理論。在本書中，布丹雖仍主張自然法、神法、政治共同體福祉等面向都對主權君主有所要求，但將詮釋權力交在主權君主手中的結果，是讓他能凌駕於這些限制之上，不經任何人、團體同意而立法。至於根本法的限制，也弱化為君主過世後才能回到正軌。

第四章為結論，綜上討論後對布丹主權理論之發展做一總結，以呈現其理論逐漸成熟並趨近於絕對主義之過程。

## 第一章、十六世紀法國憲政思想

在開始探討布丹的主權理論之前，本章先介紹《法蘭西君主國》與《法蘭克高盧》，以期對十六世紀法國之憲政思想有所認識。也才能解決《歷史方法》中之主權理論是否合乎憲政思想的問題。因此我們必須明白，對 Seyssel 與 Hotman 來說，政治共同體內之最高權力中心何屬？現行法秩序與議會對於君王的行動的約束力幾何？君主的角色是法官還是立法者？以上問題之答案可使我們理解君王與政治共同體之間的互動。

### 第一節、《法蘭西君主國》

本書反映了十六世紀法國主流思想 (Keohane, 1980: 28)，亦體現了憲政主義之精神。Seyssel 筆下的法國，尚不脫中世紀王權觀念；統治者在疆域內具有絕對權力，但是同時也受到神法、自然法和習慣法的限制 (Church, 1941: 23)。因此有學者認為，Seyssel 寫作之目的只是維護王權與等級間的力量平衡，其「有關習慣和傳統統治法國的寓意，並沒有為變化中的環境提供什麼」(Allen, 1967: 278)。然而在邁向現代國家的路途上，當時的法國中央集權並不穩固，許多地區的習慣與法律各異、地方之三級會議與法庭之權力仍難以忽視，加上封建貴族勢力猶在，導致人民對地方的認同高於民族 (ibid., 271)。Kelly 指出，在這種現況下，Seyssel 的政治視野令他寫出這本書，作為當時政治活動的實用手冊<sup>8</sup>。

#### 一、君主制優於民主與貴族制

Seyssel 在為君主制發聲時，並未對「君權神授」多所著墨，也不強調君主

---

<sup>8</sup> Claude de Seyssel. *The Monarchy of France*. Translated by J. H. Hexter. Yale University Press, 1981.

的統治乃是承上帝之恩典，而是以人性出發，並佐以古往今來各國興衰之例來推演出君主制之優越處。「無論是神聖還是人間、自然與政治的理由都表明，無論是什麼領域，都有必要回歸單一的領袖，多人領導則會帶來危險。」(Seysssel, 1981: 46) 按他的說明，「如果君主良善、具備理性、有經驗，也有意願公正地統治，那麼君主制就是最好的形式。」(ibid., 38)

儘管君主、貴族與民主制度皆各有利弊，但人性的弱點令君主制成為最優越的制度。因為人皆天生自私、貪婪，時因利益產生紛爭，導致社會與國家動盪不安，惟有君主能夠有力地進行統治。因此，君主制固然也存在著弊端，仍不失為最優良的政體 (ibid., 172)。

Seysssel 由心理角度出發，指出人民對單一君主較容易有順服之心，因為當被統治之人認為統治者和他們沒有什麼不同時，人人都不樂意屈居於他人之下。(ibid., 40) 而從羅馬歷史更可以發現，當「權威主要掌握在人民手中時，即便擁有其他兩種體制的特色，民主體制都不可能完美。」因為爭權奪利的野心帶來羅馬內亂，更導致了蘇拉、凱薩和屋大維的軍事獨裁 (ibid., 42)。

至於貴族制，Seysssel 承認的確有其優點。以威尼斯為例：

在總督 (doge) 那裡，我們可以看到君主制的要素，而完全沒有民主制的成分。人民不握有一絲政府權威，全然臣服於統治下 (signory)，然而同時又維護了他們的自由與權利，使他們毫無理由叛亂。」(ibid., 42-43)

所以只要是熟悉威尼斯法律、習慣和生活方式的人都無不同以，這的確是迄今最完美、規範最佳 (best policed) 的共和國了 (ibid., 43)。

然而，威尼斯的貴族體制本質，使它「仍然有其缺陷，時時處在極大的混亂與徹底毀滅的危險中。」(ibid.) 在官職都受到貴族壟斷的情形下，許多有智、有財、有志卻在官位上不得其門而入的公民便對貴族心生不滿，頗為嫉妒 (ibid., 44)。更嚴重的問題是，為了防範公民握有軍權後叛亂，軍事指揮的權力交給對

國家沒有情感和忠誠的外國人，同時這些外國人軍事首領又受制於不諳軍事的監察官，於是心生輕蔑，不願全心效力 (ibid., 45)。家族之間的傾軋和派系鬥爭，令掌權者忘公益、汲汲營營於私利。雖然在有智慧的人領導下，還沒發生嚴重的問題，但終有一天情況會惡化到難以收拾的地步 (ibid., 45-46)。

即便 Seyssel 承認威尼斯已經有了最健全的貴族制，在它最興盛的時候都仍難與君主國匹敵。因為：

議會的成員是被選舉出來的，還是聽命於選出他們的人，因此單一首領、君主，相較之下更能夠糾正弊端、解決困難。無論國家大小，君王與那種暫行性、可解職，不具全權的首領比起來，人們對之更服從、尊敬、畏懼與敬服 (ibid., 46)。

從埃及、亞述的例子我們就可以知道，相較於貴族或民主，君主國國祚長久。相較於其他兩種體制，君主制的優越處更在英國、西班牙，特別是法國這些自始便行君主制的國家中明白地顯示出來 (ibid.)。

歷史上的強國，都是由一人創建、一人統治。放眼世界，更可以發現所有國家幾乎都一直實行君主制，由國王、君主統治。以羅馬為例，在一開始就是君主統治，雖然後來掌權情形也有變化，但是當有重要國是或是發生危機時，「他們不得不將權威、權力在一段限定時間內完全交付給不受法律限制的單一個人。」最後出於情勢需要，羅馬又回歸了君主制，「否則無法平息貴族野心引起的紛爭，也不能消弭隨之而來的無數罪惡 (ibid., 172)。

## 二、法國君主制之特色

法國作為君主國，極為受到 Seyssel 的推崇。因為法國君主是「最虔誠的基督徒」(Most Christian)，擁有上帝賜予的統治權力，處於至高無上的權威地位。而「從上帝那裡，法國國王接下了在世人眼中，最高貴的、最強大、最傑出的與

最完整的王國」(ibid., 83)。

Seyssel 認為，法國吸收了三種不同體制的特性，因此得以成為最合宜 (reasonable)、文明 (civilized) 的國家，成就法蘭西盛世：

法蘭西帝國整體來說，帶有三種政治形式的特色。首先，法國國王受到之愛戴、服從與崇敬是世上所有君主皆不能及的 (此為廣為人知之事實)。雖然他擁有完全的權力和權威以命令、行其所欲，其偉大、無上之自由 (sovereign liberty) 在實行上仍要受到良善法律、條例的規範與限制，國王近臣的人數和權威也讓國王幾乎不可能倒行逆施，傷及臣民。同時，國王身邊總有貴族、傑出知名的教會或世俗人士圍繞，無論在戰時或平時都給予國是建議。(ibid., 173)

而法國良好的司法制度，就仰賴著法院與法官維護正義。由優秀人士組成的大會議 (Great Council) 和皇家法院 (sovereign court) 呈現了「真正的羅馬式元老院，代表著揚善懲惡的最高權力 (majesty)。」(ibid.,174)

對君主國來說，最大的危機就是王位繼承交替之時可能發生的混亂。賢明國王時有不肖子孫；上帝讓這種事發生，是讓人明白自身的脆弱和不穩定，以及神的旨意和力量 (ibid.,50)。此時，就明顯可以看出王位繼承制的優點；與王位選舉制相較之下，繼承可以杜絕暴力、陰謀，保持國運穩健 (ibid.,47)。另外，法國早已確立了男性王位繼承制度，「薩利法」(salic law,/ *loi salique*) 排除了女性的王位繼承權，從而確保國家不因聯姻落入異族手中，確保了王位繼承順利以及王室血統的純正。出於對王室高貴血統的敬愛，臣民對新王也會如同對先王一般順服 (ibid.,49)。

### 三、君主的三大約束：宗教、司法與王規

Seyssel 並沒有詳加討論國家的形成和統治者的由來，但對他來說君王的權

柄無疑由上帝賦予。在理想狀態下，

在一個君主國裡，國家之事處處仰賴君王。如果君王善良（且賢明），我們也不需要什麼補救措施，也無須想方設法維持王規 (*la police*) 了。擁有臣民完全的服從，國王輕易地可以使人遵循良善法律、法令，維護並遵守習慣，也可以改正或廢除無用或過時的法律、法令和習慣，甚至在權宜下立定新法。(ibid.,68)

然而，無論君王或是凡人，德行完善足俱之人世所罕有。因此君王的教育和約束 (*bridle/frein*) 都相當重要 (ibid.)。Seysssel 提出了宗教、司法 (*justice*) 與王規<sup>9</sup> (*police*) 等三項約束，以節制君王之絕對權力。這些限制，不僅不損君王尊榮，反使其地位更為崇高。因為「當國王的力量越大、越絕對，就更傾向惡及不完善；神正是因為不能作惡，所以他的力量完美無瑕」(ibid.,57)。假使國王可以維護、遵循這三項約束，再沒別的事能讓他如此蒙受神的喜悅、受臣民景仰和讚嘆；反之，若打破約束，依一己私念行事，只會引來上帝和其臣民的仇恨。(ibid.,82)

首先，對君王最具約束力的是宗教。法國歷來在宗教事務上就極為虔誠，基督教信仰傳入之前，德魯伊<sup>10</sup> (*druid*) 的權威就頗為高尚。在基督教傳入之後，法國也比其他各國更為虔誠 (ibid, pp.51-52)。因此要是國王順服基督教和法律，他不大可能會淪為暴君。假使國王有行為失當之處，任何宗教人士都可以公開指責、批評。即便國王意欲傷害指責他的人，也會因為畏懼人民的怒火而抑制這念頭。這種情形除了法國，在別的国家是看不到的。虔誠的國王，人民也更加尊敬。然而，就算國王內心對宗教事務沒有那麼熱誠認真，為了維護虔誠的表象，國王還是會克制自己不要作出天怒人怨的行為。(ibid, pp.52-54) 也就是說，宗教的約

<sup>9</sup> 譯者 Hexter 指出，*police* 之於本書，就像德行之於《君王論》。Intro, p. 27

<sup>10</sup> 賽爾特人中之教士階級，免兵役與賦稅。在高盧地區地位崇高，戰爭時甚至可以命雙方停戰。參見 Ronald Hutton. *The Druids*. London: Hambledon Continuum, 2007:pp. 44-45.

束，不是抽象的、存在於君王心中的宗教情懷或準則，而是人民如何看待君王在宗教上的「表現」。所以為了保持人民對他的服從，他的行事不能過於偏離人民期待。君主應當明白，他的神聖權威來自於宗教和上帝；例如，亞歷山大大帝便自稱他為朱彼特之子嗣，其他希臘諸王也自詡為神明後裔，君士坦丁與查里曼大帝等人更因為他們對基督教的熱愛，以及人民認知到這份虔敬，在統治上得以興盛 (ibid.,53)。

法國國王從神手中接下這至為強盛優越的國家，理應在宗教上更是虔敬。除了世俗的榮耀，*Seysssel* 還強調國王因上帝恩典而得到治療疾病的能力。治癒肺結核是上天賜予國王的特殊恩典，連教皇都沒有這種能力，所以為了彰顯神的榮耀，國王應時常公開示範。其次，國王應盡其所能，消滅國境中異端的存在。第三，國王對教廷應格外尊敬。同時他應遵守加冕典禮上的宣誓，極力維護國境內的教會自由，保障其特權與神職人員之生活 (ibid.,83)。

司法 (*justice*) 則是君王受到的第二項約束。*Seysssel* 宣稱，「和世界上任何國家比較起來，司法在法國擁有最高的權威，尤其是最高法院 (*Parlement*) 的設置，就是為了限制國王意欲行使絕對權力之可能。」 (ibid.,54) 至於法官的職位則是永久的，除非由最高法院認定其有瀆職之實。因此，他們知道只要行事合於法律就不會遭到撤職，執法時更能善盡職責不畏權勢。這在法國亦行之有年，鮮有例外 (ibid., 55-6)。君王之職，就是維護司法，這也正是國王之所以當政和統治的原因；司法不彰的國家，充其量是個賊窟而已。以力服人畢竟不若以義服人，有穩健的司法制度，才能得到臣民真心的順服 (ibid.,89-90)。另外，國王應該任命賢能的人來執法，並嚴防賣官鬻爵等風氣，時時注意執法者之公正。在審判中國王也不應當表現出自己的偏好以免影響判決之公正 (ibid.,90)。

王規 (*la police*) 是 *Seysssel* 提出的第三項限制，也就是指歷代法國國王頒布的法令，經過長時間的認可與承認，成為在大小事上都得以維護疆域安定的規定。這些規定行之有年，國王從來不會試圖毀損。假使有這樣的情形發生，這種命令也不會被遵循。王規的內容，大致可以分成基本法、維護階級利益與聽取建

言這三項。

首先，基本法就是與領土和王室世襲財產有關的規範；一般情形下，國王不得割讓領土。除非有必要，才能破例，而能否破例則由議會的王家法院和審計院 (chambers of accounts) 來決定 (ibid.,56)。雖然國王管理自己領土時 (during the time they are)，可以任意處置其收入，但無論是一般或是非常態的支出都要經過審計院核定，以減少不當開支。Seysssel 指出，「這種措施在為了國家保存皇室領土上十分有助益，因為領土的耗損會導致國王在危機時刻強徵稅收，加重人民負擔、侵害人民權益。」 (ibid.,57)

Seysssel 認為，在世上所有地方，等級差異都合乎自然與政治現況，在君主國裡特別是如此。國家就如同人體，不同部分不僅各有功能，處下位的也必須服務居上位的 (ibid., 62)。因此國王應該盡力維持各階級固有地位，讓境內貴族、中等階級和下層百姓三個社會等級各得其所，如此國家才能達到和諧秩序，以免淪落到無序、毀滅的地步。「要防止這種不幸的後果，只需要維持每個等級的自由、特權與可稱頌的習慣，一一加以監督以免某個階級欺壓另一階級，或者甚至是聯合起來反對君王」 (ibid., pp.93-94)。

首先，由於貴族在財、勢與其對國家之貢獻，君主應當對此階級最為器重 (ibid.,95)。但除了出身的考量之外，君主不能忽視美德與智慧的重要，否則貴族階級將忘卻知識與德行，僅倚仗特權追求所需 (ibid.,96)。而君主對貴族階級的寵幸程度，也應有所節制，以免他們挾以自重，不但侵害其他等級，更有危及君主之虞：

君主在給予貴族階級權威、權力與自由時，切莫過份，以免他們欺壓、迫害其他階級，甚至是侮辱君主，如此將導致極為嚴重的脫序情形；這過去在本國並不罕見。而君主最首要、最重要的，就是無論臣民之身分高低、階級與條件為何，都要維護其自身主權，保持其優越地位，盡其所能維護君王地位，不使失去、不受篡奪，如此所有人才會在理智上與習慣上承認他是自然的無

上君主 (as natural and sovereign lord in all reasonable and customary matters)。(ibid., pp.96-97)

君主應該支持王室司法官在法律上與習慣上對貴族的司法審判權，但官員也不可以侵害貴族之特權 (ibid.,97)。君主格外應當維護司法的公正性，恩典與赦免只有在極為特殊的情形下才可考慮 (ibid.,98)。而君主也應當注重貴族的品行，授予權力、職位時要十分謹慎，以免他們藉此欺君犯上；德才兼具者更無須受到破格提拔，因為他們本來就容易受到位階低下者的敬服 (ibid., pp.98-99)。但另一方面，貴族在經濟上的優勢切莫不可被中等階級侵蝕，否則在為君主與國家效命時，貴族階級的貧困會形成相當阻力 (ibid.,99)。另一方面，貴族對奢華生活的愛好有其危險；貴族的享受會導致錢財透過貿易大量流往國外，須知「錢財乃是王國命脈，」因此無論是為了政治理由，或是上帝的教誨，君王都應該克制貴族階級的鋪張行徑 (ibid., pp.100-101)。貴族學習君王，而平民亦會追趕上層階級之流行，所以君主應該以身作則，以免奢華風氣敗壞國家根基 (ibid., pp.101-102)。

至於保護中等階級的好處，則是在於他們帶來的商業利益。在免於暴力欺壓的情形下，他們的商業活動能充實國庫。由於貴族禁止經商，中等階級的商業利潤就此受到保障 (ibid., pp.60-61)。除了經濟利潤以外，財務、法律等官職，人才也多由中等階級出身，因此鞏固該階級也是鞏固國家政務人員之所在 (ibid.,61)。

要建立和諧秩序，君主還必須維護下層階級的地位。這個等級的人民，多半務農或從事技術類行業，兼而人數眾多。由於他們對其上兩個階級天生抱有欽羨之情，他們在財富、自由與軍事方面最好都要受到限制，以免起而反抗 (ibid., pp.61-62)。當然他們的自由，如同其他兩個階級一樣，也受到司法的保障。同時他們亦可擔任司法、財務或軍事方面的低階職位，甚至是從事小型貿易活動 (ibid.,62)。除了在稅賦上不應當對該等級過於苛刻，君主也要表現出他是多麼在乎這個等級的幸福。若是人民為了規避重稅流亡國外，則動搖國本；留在國內淪

為乞丐者，更是社會動盪的隱憂，不可不慎 (ibid.,104)。君主在維護此一等級時，最應當注意的就是要防止軍隊侵害其利益；一旦激起人民對軍隊的仇恨，國家覆滅之日不遠矣 (ibid.,105)。在許可範圍內，人民應有自由從事任何他意欲的職業，君王也應當激起他們對工作的興趣，令其對國家有所貢獻 (ibid.,106)。

雖然 Seyssel 認為階級有高低之分，但這個界線並不是僵化不能變通的。任何身屬最後一個等級的人，都可以靠著自身德行和努力提升至第二個等級，而無須恩典或特權。不過，第二等級到貴族之路沒有那麼容易，需要君主的恩典，以獎賞對國家有所貢獻之人。(ibid.,62-63)。貴族之人數會因為戰爭或貧困而減少，提升中等階級可以保持貴族階級的穩固。當每個人都有希望向上流動時，對現狀就不會過於不滿，進而發生衝突，如此各等級也可以和平相處，整個王國在和諧的動態平衡下興盛繁榮 (ibid.,63)。

王規的最後一項要求，是君主有納諫的責任。畢竟無論是多麼優秀的人，單憑一人要處理一個王國都是力有未逮：

在每一個君主制國家裡，有一項我們都必須謹記在心的根本、必要事務，就是君主不可依其混亂、忽然之念頭行事，做出任何行動前都要聽取意見，尤其是國是相關更是如此。世上所有睿智的君主在重要事務上都採取這種作法。上帝本人也要求摩西任用顧問，也就是說由其人民中，選出各家族裡最明智、最有聲望的人。單一個人或是少數人，無論如何有成就，都幾乎不可能得以了解、管理一個君主制大國的所有事務 (ibid.,72)。

接著，Seyssel 舉耶穌門徒為例，以闡述諮詢會議的源遠流長與神聖；大會議 (great council) 由七十二門徒組成、討論秘密事務之會議由十二門徒組成，至於聖彼得、聖約翰以及聖詹姆斯則是與聞最機密事務的成員 (ibid.,73)。

Seyssel 認為法國君主也應該建置相同的制度。首先，是在重大情況需要下才召開的「大會議」(General Council/ Great Council)。再來則是「常設會議」(Ordinary

Council)，戰時應當每日召開，平時則應至少一週召集三次 (ibid., pp.73-74)。最後的秘密會議 (Secret Council) 人數甚少，由兼具智慧、經驗與忠誠的近臣組成，和國王事先討論將在常設會議裡討論之議題 (ibid.,76)。

雖說 Seyssel 的主張與中世紀的限制君權觀念很近似，但並沒有提出實際、制度上的措施，也就是說「實際上他設計的制度似乎並未對君主權力加以嚴格限制。」 (Allen, 1967: 277) 以王規主張的「大會議」、「常設會議」等等為例，其功能乃是輔佐國王統治的，並不是憲政上受人民委託的機關，因此無法就徵收新稅目的問題表示同意或反對 (Keohane, 1980: 39)。更進一步地說，Seyssel 所提出的種種限制不只是單純的抑制，*bridle/frein* 一詞亦有「韁繩」之義，因此不只是可以約束君王力量，更可以將力量引導至正確的方向 (ibid.,35-36)。如 Seyssel 本人所言，

由於這些限制，君主的絕對權力尊嚴不但沒有減損，反而更為提高。因為絕對權力受到調節，使握有極大權力、權威的君主渴望服從自己的法律。如果他們不任意行使絕對權力，就更值得稱讚。其善行與寬容使他們的君主權威經過調節後有了貴族制的特性，使君王權威更加完善、完整，得以鞏固持久 (ibid.,57-58)。

## 第二節、《法蘭克高盧》<sup>11</sup>

除了訴諸古代形式這種憲政主義常用的筆法，Hotman 也引用 Seyssel 的著作來支持自己的論點。然而當 Hotman 主張 Seyssel 的《法蘭西君主國》一書中的三個階級對應的「不是共同生活的排序，而是國家裡的公共議會」(not to the order of communal life, but to the public council of the nation) 時，完全反轉了 Seyssel 的原意。Hotman 對議會 (*parlement*) 的抨擊更不是 Seyssel 之觀點。所以，雖然

---

<sup>11</sup> 本文援引 Julian Franklin 之節譯本 *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza and Monay*, New York, 1969

Hotman 援引 Seyssel 的著作且多加贊同，他們的理論實際上有許多差異。不過以上兩項出入，並不是 Hotman 和 Seyssel 理論差異之關鍵；君權受限之程度才是他們理論的最大不同。Seyssel 雖然對君王權限有著模糊的約束，但仍然大致同意君王的絕對權力，然而 Hotman 由人民主權的概念出發，徹底否定了君王的最高與絕對權力。以下本節將探討《法蘭克高盧》，以理解 Hotman 的憲政思想。

### 一、法國之政治特色

本書可以說是法國憲政古制的一番人文探索<sup>12</sup>，為的是回歸歷史，在先人舊制裡找出當時法國政治運作上的正確指引。Hotman 指出，高盧 (Gaul) 在被化為羅馬的一省前，並非擁有單一權力中心的政治體：

我們必須瞭解的是，以當時高盧的政治組織來說，無論政府形式為單一個人、民主或貴族，整個民族 (nation) 都不受單一、排他 (exclusive) 之權力統治，而是不同城邦 (regions/ civitates) 的集合。高盧由數個城邦組成，其中大部分在貴族的指引下統治，享有自由城邦之名，其他城邦則由國王統治。但是，在所有城邦裡，都有相同的一個組織。在每年的特定時間裡，他們會舉行人民諮議會 (public council of the poeple)，決定所有政治共同體中的公共利益問題 (Hotman, 1969: 53)。

由於法蘭克屬於日耳曼民族，所以與同屬日耳曼民族的丹麥、瑞典等國一般，皆行王位選舉制。Hotman 認為，這種方式十分明智，畢竟連在挑選獵狗或坐騎時，眾人皆知血統都不是唯一考量，更得要注重其本身表現，統治者的選擇就更不應當全憑出身而定，而是要考慮已知的功勳 (proven merit) (ibid., 57-58)。

Hotman 說明什麼樣的統治是暴政，並指出法國政治制度完善優越，與暴政相去甚遠：

---

<sup>12</sup> Intro., p.19

第一就是受迫而服從 (forced obedience)，也就是說臣民並不情願受到統治；而我們先前已指出，選擇、廢除國王的最高權力都握在人民手中。暴政的第二項標準，則是外國護衛；法蘭克高盧的國王在宮廷內不但沒有外國傭兵團，連本國護衛都沒有，因為其追隨者的忠心和敬愛正確保了其安全……暴政的第三項標準，是所有事全憑國王意志與統治者之益處來決定，不考慮政治共同體和臣民的利益 (ibid., 65-66)。

## 二、最高權力在民

法國的國王雖然是統治者，但是並不是最高權力之終極擁有者，與被治者更不是單純的上下關係。因此法國之國家形式 (form of commonwealth)，正是柏拉圖、亞里斯多德、波里比阿和西賽羅都至為推崇的型態 (ibid.,55)。由於人民才是法國政治權力的最高擁有者，所以王位傳承並不按繼承制，「而是由人民推舉出公正人選。其次，統治者沒有無限、絕對和不受拘束的權力，他們得受既有法律的限制。因此人民受其權力與權威限制的程度，不亞於統治者受人民限制的程度」(ibid.)。

從 Hotman 給「統治者」(*reges/ reguli*) 一詞的定義，我們也可以看到封建秩序的遺緒：

*reges* 或是 *reguli* 是高盧人用來稱呼擁有永久統治權 (permanent royal dominion) 的統治者，無論他們治下的區域有多小，而不是稱呼自由城邦官員 (magistrate) 的用詞。這些人也就是後來我們所說的公爵、侯爵和伯爵 (ibid.)。

而在訴諸古代形式時，Hotman 的重新詮釋透露出他的思路取向。多數人認為法國第一位國王應該是 Pharamond，而非 Childeric。然而 Hotman 恰好持相反意見 (ibid.,56)。他之所以如此這麼詮釋，是因為君王產生的方式決定了他的正

當性。由選舉產生的國王，才是法蘭西的真正君主。Childeric 是第一位法國國王，「因為他是真正在法蘭克和高盧人民聚集的公共會議下選出的國王」(ibid.,57)。「法蘭克高盧的國王，由人民推舉出，而不靠世襲權利傳承 (constituted by the people and not by hereditary right)。」經過以下的選舉過程，才會成為真正的法國 (Francogallia) 國王：人們將其高舉過肩，安坐於盾牌上，繞人民議會或軍隊三周，接受全體鼓掌及歡呼 (ibid.,58)。因此人民的權力，不只在推舉國王上展現，當後者縱慾暴虐時，前者可以剝奪他的權力並且驅逐之 (ibid.,59)。因為人民可以給的，也可以收回。

既然國王是一時的，王國是永久的。因此，訂立法律當然不是單憑國王的意思，而得經過人民投票同意。Hotman 引用查理曼大帝的法規 (Capitulary) 指出：「法律有新增章節時，都應先詢問過人民，當所有人都同意後，就在這些新增章節上簽名確認。顯然法國人民只接受他們在議會裡投票同意過的法律的約束。」(ibid., 75-76)。

當 Hotman 破除了國王的神聖性，並指出人民才是最高權力的歸屬後，王位自然也就不需要宗教力量的背書。因此，雖然國王的加冕由教皇為之，但是 Hotman 認為權威並非來自於教皇：

雖然法蘭克人在推舉 Pippin 為王之前徵詢過教皇的意見，這並不代表教皇的命令和權威使他得以坐上王位。推舉國王與推舉國王前徵詢意見是兩回事；推舉國王的權利和給予建議的權利又是兩回事；在這類事務上，如果沒有人受到給予意見的要求，甚至不具備給予建議的權利 (ibid., 76-77)。

我們可以看到，對 Hotman 來說人民在政治共同體中的最高地位無庸置疑，甚至不需要宗教的背書與支持。只是，從前述高盧省的政治情形中，我們無法看出政治共同體裡最高權力何屬，而法蘭西王國的人民主權如何發展，也未見 Hotman 詳加探討。不過除開理論發展不談，從國王與國家的關係來看，不難理解為何

Hotman 否定了國王擁有最高權力，而將此一權力賦予人民。

因為國王的生命有限，跟一般凡人無異，然而王國卻是永恆不滅。國王的心神可能受瘋狂所苦、因酒色而迷亂、瘋狂；看護王國的長者、智者就是王國的心神。國王可能在某日或某場戰役裡死去，但國王即便有難，王國還是完好無傷，諮議會也可立即召開以因應危機。國王身邊可能小人環伺，可是王國永遠有賢明智者的輔佐 (ibid.,79)。

國王與王國的關係，就如同父親與家庭、孤兒與保護人、守護者與未成年人、船長與航行中的船還有將軍與軍隊的關係一樣；後者為了前者而存在，但人民不是為著國王才存在的，相反地，國王需要人民。因為人民可以遵循自己或貴族的建議獨立於國王之外而存在，然而沒有人民的國王則令人完全無法想像 (ibid.,79)。

對 Hotman 來說，政治共同體沒有國王，也可如城邦一般運作，但沒有人民卻完全不成其國家。

### 三、根本大法<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>法國歷史學家 Roland Mousnier 歸納出根本大法有六項內容。首先，薩利法根植於法國人民心中，並於一五九三年六月二十八日由巴黎議會公佈確認；法國王位傳承不憑選舉、亦不憑繼承，而是根據此法律繼位。其次，法國國王在祝聖典禮 (consecration) 上要向法國的主教們起誓，保證維護其教會特權、法律與正義。另外國王還需向法國的基督教臣民起誓，保證維護階級利益、人民與教會的安寧，驅逐教會宣布的異端。第三項根本法規定，法國國王於十四歲成年，此後不需攝政。第四項規定，先王一駕崩，新王立即成為國王，不需加冕儀式認可。先王法令效力不變，不需重新認可；與外國簽訂之條約，效力也仍然存在，若新王覺得不妥，可以毀約；特權基本上受到確認，但新王沒有義務要重新確認；現任官員的職位由新王下令後確認；新王沒有義務繼承先王之債務，但習慣上都接受之。第五項規定，若無等級會議同意，國王不可分裂國土。第六項則規定，法國僅能效忠於信仰基督教的國王。以上內容詳見 Mousnier 1974, *The Institutions of France under the Absolute Monarchy, 1598-1789*, pp. 650-653。

雖然人民擁有最高權力，但仍受到君主的統治，要確保君主之統治不侵害人民，就有賴根本大法之保障。Hotman 認為，「如果君主制政府無所節制，得到掌管所有事物的權力，就十分容易淪為暴政。因此應當受到受人民權力託付的高貴、挑選過的人的約束與限制」(ibid., 55-56)。

在《法蘭克高盧》的第三版裡，Hotman 在新增的第二十五章中詳細討論了法國君王的權限問題。他主張，

經過充分的解釋後，我們相信，法國人民沒有同意授予國王無量、無限之權力，因此不能說他具有絕對權力。由往例反倒顯示出，他們要受到一定法律以及契約 (definite laws and compacts) 之限制。最重要的是，國王應當維護諮議會 (public council) 的神聖、不可侵犯之地位，並且，一旦公共利益有所要求，便立即召開會議。」(ibid.,90)

接著 Hotman 歸納出了八項限制國王的根本大法。首先，國王如果沒有諮議會 (public council) 的授權，不可決定與國家整體利益相關之事務 (ibid.,91)。即便是戰爭爆發的緊急狀態，國王也不可以在沒有人民同意的情況下加一分錢的稅。平時就應該做好準備；何況戰時若是人民一心，國家才更有勝算、更強盛。所有的君王都無權說「在我想要時，有權力從臣民處取索。」尤其法國國王更無權如此行事 (ibid.,86)。

其次，國王不能任意收養兒子，也不得任意處置王國，無論是生前 (*inter vivos*) 或透過遺囑 (ibid.,92)。

第三則是國王駕崩時，王位由長子繼承，國王不得另擇幼子或他人為繼承人。在繼承私財上，父親有權力剝奪孩子的繼承權，但是王位傳承既然得依循自然、習慣法 (natural or customary law)，就不是國王能夠干預的了 (ibid.,92)。「國王財產」(the property of the king) 不是私財，沒有人民諮議會的許可不得任意分割。因此要是新王並非先王子嗣，先王子嗣不能繼承「國王財產」(ibid.,60)。

第四項根本法，則是規定了女性不得繼承王位 (ibid.,93)。一三二八年法王查理四世駕崩，遺一女，英王愛德華三世為查理四世之外孫，並據此要求法國王位之繼承權。多數人認為查理四世之堂兄腓力六世之所以能排除愛德華三世，順利繼承法國王位，是因為薩利法 (Salic law) 排除女性繼承王位規範的效力 (ibid., 62-63)。但是 Hotman 和主流看法不同。他並不認為薩利法屬於法國根本大法 (fundamental law/ *legem regiam*) 的一環；薩利法只是薩利地方的法律，而非法蘭克高盧 (*Francogalli*) 的法律。不僅如此，薩利法內容的發現不過數年，其效力也只及於私法部分，與國家繼承沒有關連 (ibid, 63-64)。但排除女性王位繼承人的條款在行之有年後，因眾人的承認獲取了成文法的效力 (obtain the force of written law)。事實上，只要參考采邑 (fief) 的繼承，就可以得出排除女性繼承人的結論 (ibid.,64)。

第五項根本法規定若無議會授權，國王不得割讓任何國土。此處 Hotman 引用了 Seyssel 的意見，說明若無重大理由，國王不得對國土有所變更，而他提出的理由正當與否，還是要議會、審計部門同意 (ibid.,93-94)。

第六項根本法的規定，令國王沒有議會 (*parlement*) 授權，不得赦免、免除死罪 (ibid.,95)。

第七項根本法，和任命官員有關；假使沒有 *council of peers* 的認可，國王不能免除任何一個官員的職務 (ibid.,95)。

第八條規定，沒有議會同意，國王不能任意鑄幣。幣值升降與鑄造，向來是人民的權力 (ibid.,95)。

從以上規定中，我們可以看到，決斷這些事務的權力，握在議會，而非國王的手中。同時，這些權力卻又與布丹指出的「主權權力<sup>14</sup>」大致相近。因此政治共同體內，某些最高權力是不具資格者不得染指的。對 Hotman 來說，要限制的就是國王的任意行動，對布丹來說就是非主權者的犯上越權。

---

<sup>14</sup> 詳見第三章之討論。

#### 四、人民諮議會

即便人民擁有最高政治權力，在政治運作上，還是需要一個機構以代替人民行動。這個機構便是人民諮議會 (public council of people)。「法蘭克高盧王國之最高行政皆仰賴人民諮議會，也就是後來的三級會議 (Assembly of the Three Estates)」(ibid.,66)。法國作為一個王國，優越處在於這是由「最簡單的三種型態，君王、貴族和民主混合而成。」然而，「君主 (royal) 和民主 (popular) 本質上是對立的，所以需要引進與之相近又介於中間的要素，也就是貴族。」貴族在出身上與君主接近，但基於同為臣民的立場，與平民亦相去不遠 (ibid.,66)。所以得以將人民與國王連結起來，使國家作為一個整體，能夠健全運作的關鍵就是議會 (public council)。

從古人建置中，可以看到，先王明智地規定每年五月一日都應該召開全國性的諮議會，會議上所有等級都得以建言，以決定全國政治相關事務。這個設計的好處有三：首先，將經驗豐富的人聚集起來，決策時能更有智慧。其次，由承擔風險的人憑自身的建議與權威來決定與其相關之事，是自由的核心。最後，由於地方 (*civitatum*) 的抗議聲音在諮議會裡可以自由表達，對國王有影響力的重臣會有所忌憚，不敢怠忽職守 (ibid.,67)。

雖然當前多數國王都有自己的諮議會 (privy council)，但其成員不僅因深居宮廷不諳民情，更有淪為逢迎拍馬之輩的可能。為了使國政不被少數人把持、國君不受蒙蔽，先賢指示國家必須由各等級選出的議會帶領，每年固定召開 (ibid.,68)。

在英格蘭、西班牙等國，我們也處處可以見到公共諮議會 (public council) 的蹤影。召開諮議會的自由顯然是習慣法 (the common law of peoples) 的一部分，任何侵害這種神聖自由的統治者，就是人類社會之敵，不配君主之名，而是暴君 (ibid.,70)。

因為「議會」(*parlamentum*) 的意思就是指「來自各地的人們共聚一堂，思量公共事務的會議，」因此這類諮議會稱為「三級議會」(Parliament of the Three

Estates) (ibid., pp.70-71)。Hotman 批評，由於卡佩家族試圖消滅三級會議的力量，竟把「議會」(*parlement*) 的高貴名稱給了律師、抗辯者這類人精研爭吵、訴訟之術的人所組織的機關；這批人權勢燻天，被稱做紫袍元老院 (*purple-robed senate*) (ibid.,88)。卡佩家族甚至賦予了他們以下權威：一、沒有議員的同意與批准，君王的任何法令、命令都無效；二、法國任何地方之文武官員就職前都要經過議會之批准，並起誓遵守法律；三、由於諮議會所有的力量、支配權和權威都被議會侵奪，國王甚至確保補選時不會有任何不符他們計畫的人選 (ibid.,89)。Hotman 指出，「王室威嚴」(*royal majesty*) 一詞，在奉承之輩口中胡亂應用，使王室威嚴好似隨處可見，連國王看戲、跳舞時都展現了這種高貴品質，但事實上，只有在國王現身於議會，在貴族、官員與各地方代表的環繞下，我們才得以一窺真正的王室威嚴 (ibid.,71)。

現在我們可以討論哪些事務由議會決定，並欽佩前人立國時的智慧。簡單地說，議會有如下權力：首先是推舉和罷黜君王；接下來是宣戰媾和權、定立公共法律之權、爵位、統治權、攝政等事項的授予權，或是君王駕崩後授予其子封地、其女嫁妝的權力……決定所有一般人稱為『國家事務』(*affairs of state*) 之事的權力。如前所述，如果不經由議會、等級會議，涉入國家事務是不合法的 (ibid.,73)。

然而，隨時間過去，受到扭曲的不只是諮議會的權威。當「根據我們的議會所以如此行事」(*Quia tale est nostrum placitum*) 的拉丁文在翻為法文的過程中，變為「根據我們的喜好所以如此」(*Car tel est nostre plaisi.*) 時，連議會的權威也遭曲解，以利意志得以遂行，不受制度限制 (ibid.,75)。

## 小結

雖然 Seyssel 認為國王的權力由上天賦予，無疑屬於絕對權力，但加諸其上的若干限制，卻能巧妙地將國王的絕對權力導向正途，讓君主制的優點發揮到極致。因此「王規」中聽取建言、維護等級利益的要求，為國王指引了施政方向，諮詢機關卻不因此取得制度性的制衡力量。然而如果我們深思其他限制，會發現國王的受限程度並不若他宣稱的那樣輕微。首先，來自宗教的壓力不只在道德面限制國王行動、防止暴政，也可從中看出政治權力向教會勢力低頭的跡象。而最高法院的權威與根本法的限制，更令國王不但得遵守神法、自然法，還必須受限於王國的既有法秩序；人民也無須遵守違反王規的命令。如此國王何來自由修正與廢除他視為不合宜的法律？

Hotman 比 Seyssel 走的更遠，稱高盧自古以來就是不受單一權力中心統禦的自由城邦，後世的法蘭西人民則握有政治共同體中的最高權力，顯示政治共同體本身即有足夠權威，無須由外賦予神聖性質。他主張根本大法防止暴政侵擾人民，且三級會議代表人民行使政治權力；而根本大法中的限制與三級會議的權限，幾乎涵蓋了所有「主權標誌<sup>15</sup>」。國王權力之小，讓人難以理解其角色與功能為何，更不可能更動，遑論建立法秩序。當然這樣的結論，也提供了反抗權利的發展基礎（史金納，2004：442）。

無論是 Seyssel 的溫和論述還是 Hotman 的激進主張，都體現了一種憲政精神。下一章將探討布丹之《歷史方法》，以理解其早期思想與憲政主義之異同。

---

<sup>15</sup> 詳見本文第三章。

## 第二章、《理解歷史的簡易方法》與主權理論

十六世紀的歐洲逐漸由中古封建社會邁向現代國家，此一政治現實的變動也讓政治理論家與法學者感到理論與現實間距離的壓力，歷史研究的重要度因此大為提升。Leo Strauss 指出，十六世紀著作透露了一種傾向，當時人們認為比起哲學準則，歷史範例更能深入人心 (Strauss, 1984: 82)；這是一門讓人更能理解人類行動的新方法、新學科 (ibid., 84)。雖然傳統哲學給出的人類行為準則並未遭受質疑，但傳統哲學不足之處，在於我們無法透過哲學明白如何應用、實踐這些準則，而歷史對布丹來說就是可以填補這項空白的學科 (ibid., 85-86)。布丹在《理解歷史的簡易方法》序言即中表示：「先人由漫長經驗中觀察與學習到的事物，皆藏於歷史的寶庫中」(M: 10)。相較於純然理論建構，布丹更看重自經驗中汲取的事實與規則。如果研究範圍僅囿於羅馬法，不僅不足，要從中尋得普世價值更屬徒勞 (M: 3)。歷史可區分為人的歷史、自然歷史與神聖歷史等三類；人的歷史讓我們明白行為的高下之別，自然歷史則揭示了事物真偽，而神聖歷史教化人虔誠和不敬的分別。此三者合一，方可以創造出真正的智慧，以及人最高最終的善 (M: 15)。

因此布丹主張，要找出最優越的國家型式，必須先比較、分析歷史上所有國家之法律與習俗，以及其國家起源、變化與衰亡等過程。觀其主權理論，我們可以發現，解決法國一時一地之需要只是他的部分目標，更重要的是從過去的人事流變裡，找到適用古今、通行本邦異地的政治原則 (Church, 1941: 216)。

本書第六章〈國家形式〉<sup>16</sup>在書中雖然只佔一個章節的篇幅，但就其討論範圍幾乎已涵蓋《邦國論六卷》中所有重要議題。「主權」不但是本章也是該書的關鍵概念。雖然絕對、永久等我們熟知的主權特性是由《邦國論六卷》中得來，

---

<sup>16</sup> 本章原文 *De Statu Rerumpublicarum*，意思約略為「公共事務/國家的狀態」。雖然布丹在本書中沒有明確指出政體與國體的差異，但筆者以為英譯 type of “government” in state 有失布丹原意，因此以下相關討論皆稱「國體」。

但布丹對主權的關注在《歷史方法》更早就已開始。

### 第一節、政治共同體之要素

布丹認為，沒有最高權力便沒有政治共同體。保衛私財的需求引發武力征略後，有了超越家庭、更高位的共同體。而其中成員若不臣服於同一權力下，共同體也不具政治意義，因此本節先就政治共同體建立之契機、目的與成員來討論，以試圖說明最高權力的必要性。

#### 一、國家與統治者之起源

雖然布丹在建構其主權理論時，「前政治狀態」不具有關鍵地位，但他的前政治想像，還是可以令我們更瞭解權力、支配關係對布丹的重要性。布丹認為在前政治狀態中，夫妻是最初的人際關係單位 (M: 213)；我們可以想像，雖然這僅是單純的家庭關係，對布丹而言，在夫妻間已無可避免地有了支配、服從的權力結構。此後，人與人之間的結合由兩人間推展出去，形成更廣的共同體，如此一來，「人際間的紐帶，也就是友誼，漸漸地由一家擴及數家，發展到村、鎮、城市，接著是國家，最後及於全人類」(M: 212-213)。

可惜好景不長，群居生活給人帶來的便利和愉快，旋即為人類天性中強凌弱之傾向摧毀。布丹指出，「出於人的天性，他們不樂意與他人分享自己喜愛之物，因此天性立即阻止他們共同分享。」(M: 214) 一旦保衛私有財的企圖與侵占他人財物的慾望佔了上風，衝突就會發生，並產生兩類國家：崇尚強力的國家 (by force) 與推行公正的國家 (by equity)。這兩種國家，布丹的說明如下：

由後者產生的，是君主、貴族與民主制，前者則是暴君、寡頭和暴民政治……  
從罪行中產生的國家，也不能沒有正義來維持，即便是暴君也不得不培養此一德行；這不是為了德行本身，而是為了自身利益之故。因此正義的名聲益

加受到重視。人們紛紛圍繞在最正義、聰慧的那位公民身邊，以自己的身體保護他，使其不受傷害，而他則正義地統治其民。即便我們不從歷史來討論，這也很明顯：每個人隨心所欲地生活、不受法律或權威限制的權力，也就是其完全自由，已經由各個公民手中交到一位公民手中。國家的最初型態，乃是建立在一人統治之下的，我們稱他為裁判，是因為他被推舉出來的理由就是讓人們得享正義 (M: 214)。

因此為了統治者本身之利益，即便是崇尚強力者也不能忽視公正德行之培養，畢竟這正是統治者一開始被稱為「仲裁者」(judge) 的原因。布丹指出，法官、仲裁者時常被稱為王、主，甚至是人民的牧者、牧師，「這些稱號表現的既不是權威也不是支配，而是照拂、關懷、管理以及仲裁的公正」(M: 215)。然而，如果政治共同體的緣起與存在，完全仰仗正義、敬愛等要素，實難以解釋統治與被治者之間何來強制力與服從關係。布丹當然也意識到這個問題，所以西賽羅稱國家為「一群人為求良好生活的群聚。<sup>17</sup>」時，布丹表示反對，並指出這和國家的權力、本質都不相符；偉大帝國的起源，無不透過暴力、掠奪而完成 (M: 158)。

對布丹而言，國家的真正形象體現於家庭或是公會 (fraternity)，而當然「單一個人不可能構成家庭，單一家庭、公會更不可能發展出國家。」但是，國家不是只需要結合家庭、公會即可形成；如果沒有區分出誰人命令、何者服從，這樣的共同體不可能長久。唯有服從於共同權力下，共同體才得以形成國家，否則就是無政府狀態而已 (M: 157)。以家庭為例，即便家庭成員分散各地，或是家長不與其他成員同住亦無妨，空間上的隔閡不會動搖家庭關係之事實，因為他們都受到家長正當而有限 (legitimate and limited) 的約束 (M: 157)。同樣地，國家的領土就算分散於不同處，只要同樣臣服於單一主權權力下，即成其國家。也就是說，「國家不過就是數個家庭或公會聚集起來，服從於單一、相同的統治而已」(M: 158)。家庭與國家間的區別在於，國家擁有最終、公共之權威 (final and public

---

<sup>17</sup> Cicero *Republic* I. 4.

authority)，但前者權威有限、僅及於私領域 (M: 158)。

因此對布丹而言，主權者與政治共同體的關係，就像上帝與世界、父親對家庭的關係。即便我們接受他的看法，同意後兩者中的確有不容質疑的上下、支配關係，但是前提是沒有上帝就沒有世界，沒有父親也難以形成家庭。統治者對政治共同體的重要性，是否比得上上帝、父親對世界、家庭的重要性？統治者的權威正當性是否能與與上帝、父親之正當性匹敵？對這些問題，布丹的答案當然是肯定的，因為他認為，無論體制為何，每個國家都有一個單一旦集中的最高權力中心，此權力中心並不是在國家產生之後才凝聚或集中起來的，而是在國家形成的同時，成員依附、聚集於統治者周圍而產生的 (M: 214)。既然人們受征服而成為政治共同體的成員，那麼政治共同體的自然不可能透過契約而建立。統治者之確立先於政治共同體時，被治者難有反抗、反悔的餘地。自始沒有契約或同意，使得主權者對被治者沒有責任，但被治者卻自然而然對主權者負有義務。

總之，從布丹的國家起源論述，我們可以發現，他主張君王之所以出現，都是因為人民對正義的渴望，因此君主制是最早出現的制度。加上基督教一神觀念的影響讓他認為，世間的君主制與上帝治理世界的方式相符合，更是最優秀的體制 (M: 282)。

## 二、公民

公民是構成政治共同體的重要部分，對此，布丹也自認為提出了較前人更為完善的定義。根據亞里斯多德，公民是參與司法行政、審議等事務之人<sup>18</sup>。但布丹指出，亞里斯多德後來也承認，這個定義僅適用於民主制 (M: 154-155)。布丹認為，這種說法不但不足以定義公民，更形成一種荒謬局面：倘若某個雅典人不是生在 Pericles 時期，無法參與政事，不就成了居於自己國家中的流亡者？何況以雅典人口結構來說，根據 Solon 訂定的法律，人數最多的第四階級與元老院及其他官職完全無緣。因此這種定義不僅是引起內戰的禍端，更不能說適合民主制

<sup>18</sup> Aristotle *Politics* III. I. 1275a 23 and 1275b 10.

(M: 155)。布丹認為，享有共同自由與受權威保護的人們 (a citizen is one who enjoys the common liberty and protection of authority) 才稱的上是「公民」。反之，

倘若群眾聚集於一地，沒有法律與控制，也沒有捍衛公共利益之人——該處甚至談不上有公益存在——，而是個人各懷其私，為惡免罰、行善無報，如此城邦形象何存？在這種環境下聚集起來的群眾，不過是烏合之眾 (anarchy)，不配有城邦 (city-state/ *civitas*) 之名，因為如此聚集起來的人們沒有國家……也沒有法律 (M: 155-156)。

Reynolds 指出，布丹之所以反對亞里斯多德的定義，是因為根據後者，*civitas* 便成為構成 *respublica* 的要素；這樣的一群人既不需要官員 (magistrates) 更不需要權威 (*imperium*) (Reynolds, 1931: 113)。我們也可以看出，對布丹而言，一個有政治意義的集合體不可能沒有支配者的存在，權力階級關係更是政治共同體的必要存在。要是最高權力得以授與官員，便會破壞政治共同體內的權力結構階序，混淆最高權力擁有者與受命行事者，自然為布丹所反對。

### 三、何為國家：服從於共同權力

既然公民是服從於相同權力下的一群人，那麼權力自然在政治共同體中至為關鍵。以土耳其為例，布丹認為雖然他們沒有一套共同的法律體系，卻這不影響他們成其國家之事實，因為土耳其人皆聽命於同一批官員、服從於相同權威，自然不會是無政府狀態 (M: 158-159)。所以對布丹而言，成員之間的地位不平等，不妨礙他們身為同一政治共同體中的公民，畢竟「我們到處都可以發現，不同團體間因權力、法律、官職、投票、榮譽、特權、身份、豁免權或其他方式劃分而有所區別，但同樣屬於一個國家的公民，就像身體中的不同部分」(M: 163)。

也因此布丹指出，國家間的商品交易、保障合約、互相通婚與支援的權利，甚至是深厚的情誼，都不可能使兩國合而為一，否則擁有以上友好關係的法國跟

西班牙豈不就變成一個國家了？更進一步地說，即便採用相同的法律，也不可能一統不同國家；羅馬採納希臘的法律後，雙方也沒有因此成了同一國家 (M: 165-166)。當然這個例子裡，布丹指的法律不是主權者的命令，只是實證法令而已。另外，如果兩個國家擁有相同的盟國、外敵，君王間彼此忠誠、友好，他們的國家也不會因此合而為一。聽命於同一、集中之權力才是一個團體之所以為國家的原因 (M: 165-166)。

因此，出於自由意願而結盟、缺乏強制力的瑞士城邦，對布丹而言性質不過等同於私人間的結盟而已 (M: 166)。結盟行為雖然使盟國間有共同的朋友、敵人，但因為這些是自願行為，無法使他們成為「一個」國家 (M: 167)。另一方面，德國雖有許多城鎮、省行政區，但這些區域臣服於同一帝國的事實無疑令他們成為一個國家 (M: 166)。我們可以推斷，既然城邦間依自由意願建立的同盟，不具有政治共同體的型態，那麼人民間更不可能透過「同意」來建立政治共同體。布丹主張上帝之於世界，如同家長之於家庭，而主權者之於國家亦如同前兩者之對比關係。由此我們可以發現，支配關係對布丹來說是一種必要的存在，而既然上帝與家長的權威來源不證自明，主權者的權威因而也無須透過同意。

簡言之，「數個城邦國家依貨物交易、共同權利與宗教等建立起的聯盟，不能使其成為一個國家，只有臣服於同一權威下，方為同一國家」 (M: 168)。因此整個世界可說是一個城邦國家，由各民族形成的國家、帝國組成，彼此間「除了理性的規範 (rule of reason) 與萬民法 (common law of nations) 以外，不受到任何拘束。」然而理性的約束沒有強制力，也因此不可能由全世界的人類中產生一個國家。所以君王在疆域以外也只能以武力、條約及相互善意來行事 (M: 168)。

## 第二節、國家體制分類

### 一、混合國家之謬誤

布丹認為，雖然向來不乏討論國家的研究與論述，前人的著述卻從來沒有切

中要點，恰當地討論最高權力議題。柏拉圖認為，當智者蒐集了所有國家之所有法律、習慣後，便可以設計出最優秀的國家，因此治國之術並不困難。亞里斯多德則說，欲建立、維持人類社會，沒有比明白治國之道更有效的方法。但布丹認為他們的工作並不成功，並宣布他的雄心就是要完成前人未盡之業 (M: 153)。布丹的第一步，是從釐清各名詞定義著手。他認為，「有了必要的證據後，我們便可以駁斥亞里斯多德的公民、城邦、國家、最高權力與行政長官等定義，這也是本文討論的根本議題。」明辨以上名詞定義後，便可以破除混合國家的迷思 (M: 154)。

對前人之見解，布丹反對的不只是混合國家而已，柏拉圖、Polybius 和西賽羅的政體變遷理論也被他歸為無稽之談。他主張地域、氣候等才是影響政制的關鍵因素；君主制沒有往貴族、民主制發展的傾向，而且後兩者僅存於中緯度地區，與君主制相比不但是發展較晚的現象，也無法持久，最終總是會發展為正當的君主制國家 (M: 216)。這些國家的人民因為天性喜好自己管理、不願受暴君牽制，所以才會風行民主和貴族制 (M: 216-217)。另外，西方人的獨立性超過東方人，「所以他們要不是迫使君王自願遵守法律 (再沒有比這值得嘉許的了)，要不是就驅除暴君，建立起民主或貴族政府」(M: 217)。

## 二、國體

布丹承襲亞里斯多德，相信透過歷史考察便可以瞭解、掌握各國體制；「倘若智者蒐羅了所有國家中的所有習慣與所有法律，並一一加以比較，就可以從中找出最優良的國家樣貌」(M: 153)。因此比起純然理論推演，國家中實際的政治運作才是布丹所看重的；我們可以從羅馬、斯巴達、日耳曼及法國等等國家之說明中瞭解他對三種不同國家體制的意見。

### 民主

布丹認為 Polybius 的主張十分荒謬；後者認為羅馬主權分散，由人民、元老

院及執政官各擁不同職權 (M: 178)。布丹指出，雖然元老院的存在令羅馬看似貴族制國家，執政官 (praetor) 又似乎極有權力，這些不過是假象，人民的權威與意志才是元老院與裁判官權力的根基。此外，即便羅馬人民的自由雖然時常遭受侵害，但布丹認為，既然有上訴法的規定保障人民自由，我們不能忽視其中蘊含的民主原則 (M: 180)。以往羅馬法的詮釋者多以為元老院有權起草法案，但布丹指出，立法權力其實一直在人民手中，直到 Tiberius (42 BC – 37 AD) 時才轉移往元老院 (M: 193)，所以他仍選擇以羅馬來說明民主制。

雖然裁判官在戰爭中可以從事戰爭行動，憑自己的判斷攻守調度，可是他們不得主動宣戰媾和，因為這是羅馬的主權者，也就是人民的權力 (M: 176)。因此，權力的行使與權力之終極擁有，二者間有實質上的不同，前者不可能推翻後者的地位。而布丹指出將軍與獨裁官的權力也和裁判官一樣，不過是憑其職位而握權，時效、範圍皆有限，和人民擁有的最高權力性質不同 (M: 176)。

布丹也指出，元老院和裁判官一樣，不可能脫離人民自行其是 (ibid.,176)；而官員、元老院的命令也都不具有法律效力，因為批准、通過法律是人民獨有的權力 (M: 177)。雖然為了保密的緣故，元老院負責國事，但制訂法律、宣戰媾和、最終上訴這類與主權相關的權力，仍然保留在人民手中 (M: 178)，元老院只應發揮建議的功能與權力 (*senatus consultum*)，所以只要沒有人民的許可，並不能採取任何行動 (M: 181)。布丹表示，雖然羅馬仍有公民性命、安全受到侵害的案例，並不代表這是正確的，「我們必須考慮的是合法處置，而非發生過什麼事件。」同樣地，要瞭解國家的型態，必須從正確的制度去理解，而非由破壞制度的案例來理解 (M: 182)。因此簡單地說，在羅馬，官員權威雖大，仍有限制；元老院權威更高但不及人民，人民方握有最高最大之權力 (M: 183)。

另外，布丹指出威尼斯在建國之初也行使民主制 (M: 188)，因為當時的威尼斯人民握有最高權力，官員任命也由公民掌握 (M: 190)。不過，雖然國體分類單純，相同體制下各國情況仍會有所差異，布丹指出羅馬、雅典的民主程度就不同，公民參與度有高有低；在雅典，參與公共事務是一種義務 (M: 192)。然而他認為，

在政事上以抽籤方式決定，其實是交由機運定奪，並非出於人民決斷，所以羅馬以投票方式來選舉官員的作法較為妥當 (M: 193)。

## 貴族

布丹指出，日耳曼最初行使君主制，但在查理曼家族勢力衰亡後，後繼之統治者對榮譽的追求竟超過對權力的渴望，情願受限於選舉制，不以繼承方式登位；當主權轉移到王公貴族手中後，貴族制焉然形成 (M: 206)。布丹也點出，如果我們參閱一三五六年金璽詔書 (Golden Bull of Charles IV) 之內容，就可以發現，雖然帝王身為戰時領袖，但卻不能立法、宣戰、任命官員與徵稅。除了帝王威儀與某些稅收、習慣方面的優惠之外，日耳曼帝王沒有什麼特權，更有被罷黜的可能 (M: 206-207)。立法廢法、下令徵稅、宣戰、指派軍隊、接見大使和批准條約等，則由王公貴族組成的會議進行 (M: 207)。選帝侯、貴族和市民代表，構成了國家的三個等級；而在表決事務時，若是其中兩個等級意見一致，剩下的等級便無置喙餘地。(M: 207) 布丹特別提醒，若我們因為查理五世在金璽詔書中以斟酒者、管家、廚子……等名稱稱呼選帝侯與貴族，就以為神聖羅馬帝國皇帝擁有主權，可就錯了；選帝侯、貴族才是真正掌握所有權力之人 (M: 208)。

另外，以亞該 (Achaean) 為例，雖然他們像日耳曼人一樣每年召開議會，但獲任命的將軍任期也僅有一年。因此布丹認為，亞里斯多德將軍事領袖稱為國王是錯誤的，能頒佈法令、任命官員與宣戰媾和接受上訴者，才配國王之名 (M: 209-210)。

## 君主

君主國在布丹心中是優良國體的典範，而法國又是君主國中的典範。不過君主制在法國歷史中也曾經中斷過；布丹指出，最初法國為君主制，行之有年，但是當君主統治漸失效率後，貴族便接手了國家事務，以馬賽地方制度為典範，建立起貴族制 (M: 249-250)。隨後，整個國家依照理性、憤怒和慾望等天性之別，

分為教士、騎士與平民三個階級，且「國家的主權由這三個等級選出的議會掌握。」倘若有人懷有成為僭主的野心，就要面對火刑的懲罰 (M: 250)。不過當羅馬、歌德和匈牙利人爭鬥不休時，法蘭克人便趁機建立了王權 (M: 252)。

王國中最古老的法律據稱是薩利法。按其規定，女性無權繼承王位。布丹也指出，排除女性繼承王位的制度，同樣通行於波斯、埃及、希臘、羅馬……等等國家，非法國獨有。不過，鄰近英國卻打破這項慣例，接受女王統治。對此，布丹表示：

不列顛早期也不允許女性統治，但最近卻同意瑪莉及其妹繼承王位。如此不只違反了神聖法，更違背了自然法則；前者規定女人需服從男人的領導，後者賦予男人統治、裁決、集會與作戰的權力，並將女人摒於這些活動之外 (M: 253)。

從以上論斷我們可以發現，對布丹而言，薩利法的效力並不只是因為其源遠流長，更是因為其內容具有神法、神聖法的背書。除了薩利法，在統治上國王還受到土地法 (Agrarian law) 之限制，也就是說，若沒有等級會議的同意，國王不可以任意分割國土。布丹指出，雖然很多國王都想打破此項限制，卻從來沒成功過 (M: 253)。

不過，除了繼承王位、分割國土之外，布丹格外強調，王國所有法律裡，最神聖的一條莫過於此：一旦國王命令有違衡平、真理，便毫無效力，官員也會拒絕執行不符正義之命令，畢竟「國王行事必須符合法律。」此外，最高法院主張，只要不是由他們宣布通過的法律，一概不予承認，更不受外力脅迫 (M: 254)。布丹舉例，當路易十一試圖強迫巴黎高等法院通過他希望的法令時，後者表示寧死也不願通過不公不義的法令；路易十一深受震撼，同意此後不再頒佈不合公義的法令 (M: 254-255)。然而，這個例子雖然說明了正義對君王的約束，但也透露出高等法院在對抗君王上，可能並沒有制度保障，畢竟若是高等法院之權威、地位

能與君王分庭抗禮，何至以死相脅？

布丹認為官員任期在行民主制與貴族制的國家裡，最好要受到限制，不過在君主國裡則不應有時間限制。畢竟官員如果隨時有去職的風險，又怎敢在國王前直言不諱？如此任期短暫的官員除了有迎合國王的壓力，在面對平民時，也難以得到後者的尊敬，畢竟不久之後他們也將同樣成為平民。當官員沒有任意去職的風險時，才可能受百姓崇敬、為君王尊重 (M: 255-256)。所以布丹主張：

.....王國的秘密，就是當官員的職位有永久保障時，王權將大為受限，這也是防止君王暴政最有效的法子。相反地，如亞里斯多德所言，官員更迭頻仍，令王權不斷增長，終將成為暴政。君王手上的權力越少（就此而言，的確如此），他就能越公正地統治，王國的未來也更安穩。.....君王權力應臣服於法律 (M: 256)。

布丹指出，以巴黎高等法院為例，法官任期本僅有一年，並按往例於每年十一月十二日重新宣誓一次；雖然腓力四世想恢復每年重新宣誓的制度，但路易十一頒佈法令，將法官任期改為終身制 (M: 255)。高等法院的成員雖由第三等級構成，但因公正行事，故能令國中貴人與平民和諧共存。階級、法律、風俗甚至是整個國家的安危都可說是繫於高等法院 (M: 257)。另外，布丹主張君王不得任意支配國庫，需要參議院的允許 (M: 256)。由於以上限制，布丹在討論君主制時，將法國國王劃分在受法律限制的那一類中 (M: 205)。而 Reynolds 也認為，雖然布丹將法國國王視作權力的來源與體現，但是談到根本法的限制，以及議會在王家命令上的否決權時，可以看到他限制了主權者，甚至是分裂主權的動作 (Reynolds, 1931: 124)。另外，Reynolds 主張，主權者擁有土地卻不得使用、不能依其意志立法，以及不能更動國家行之有年的習慣這三項限制，極大地損害了主權、摧毀了主權權威 (ibid., 122)。然而，布丹也從不認為主權者可以隨心所欲恣意妄為，主權者的行動本來就必須受到神法與自然法的限制。至於習慣法的限制，筆者認

為這無妨主權者寡佔政治共同體內最高權力之事實，因為主權者以外的團體同樣不能突破這些限制，他們一樣不能憑自己喜好立法、分割國土或移風易俗。如果被治者和統治者受到同樣的約束，那麼就這個層面上，很難說統治者的權威有什麼嚴重損害。

布丹認為法國之所以能長治久安，其中一個重要原因在於法國國王的仁慈與寬容。以近期的宗教戰爭為例，雖然中間難免有殺戮血腥，但國王頒佈詔書後便立即平息動亂，並寬容對待各方 (M: 259)。

在三種體制中，布丹極為推崇君主制，但他也同意各個國家狀況不同，因此尚有貴族與民主制的存在。只是關於民主制，布丹表示若不是有太多人錯誤地推崇民主制，他本來對此無話好說；他舉馬基維利為例，指出後者一方面對民主制讚揚備至，一方面又在體制分類上稱君主、共和是唯二的統治形式。布丹且引述 Xenophon、Seneca 的說法，主張民主制對德性極有害處 (M: 267)。

若是考慮到治理優越與否，布丹認為暴君不可取，寡頭又等而下之，但最差的還是暴民統治 (M: 267)；畢竟如果一個暴君足以讓國家民不聊生，為數眾多的暴君更不是國家之福 (M: 271)。

### 三、國家體制變化

談過了國家的三種體制後，布丹當然對國體變化也有一番見解。雖然他在本書中花了相當篇幅來討論不同數字代表之意涵、帶來之改變，並相信神按著特定的數字、秩序來造物，但並不受其約束：

神不會受數字、必然性所拘束，他免於自然法的限制，不是憑著元老院更不是因為人民，而是憑著他自己。既然他是自然法的訂立者，又沒有任何人、事支配他，那麼他不受自己的法律限制是很合理的。他可以在不同的時間對一樣的事件做出相異的決定 (M: 236)。

而政治上的變化，布丹也認為不能歸因於數字；倘若國家因為內部的弱點或是數字失去平衡而開始衰敗，便不是理想國度了 (M: 223)。因此國家體制的變化，並不受神秘力量控制，而純然為世俗因素之影響。變化的推動力可分為內、外兩類；既可能是敵人也可能是友人。布丹指出，一國自願接受另一國統治的情形不是沒有，但頗為罕見，畢竟異族統治對治者與被治者皆是難事；征服所帶來的國家變化，則所在多有。以斯巴達為例，當他們征服雅典後，後者只得由民主制改為貴族制 (M: 217)。至於內部影響而導致的國體變化，除了受武力影響外，也可能不需要外力便自然發生，因為人類天性中就是帶著墮落的傾向。布丹認為，如果我們參考尼祿的例子，就可以知道，姑不論他後來的倒行逆施，在初登王座的前五年，他仍是一位有為君主；更不用提老來犯錯的所羅門王年輕時多麼英明 (M: 217)。

至於君主淪為暴君、貴族淪為寡頭、民主淪為暴民統治等同一體制優劣的變化，他認為，因著人墮落的傾向，不需外力，甚至也不需要衝突就可能發生 (M: 217)。然而不同體制間的變化，很難和平發生。暴君統治轉為民主制的過程中永遠都充滿了殺戮、血腥，暴君更容易遭到殺身之禍 (M: 217)。比起殘酷，其實貪念更容易招來暴君的滅亡；畢竟前者至少還能令臣民畏懼、服從，後者卻讓人心生輕蔑。人民會懷疑，一個連自己都無法控制的人，何以統領國家。另外，優秀君主的後繼者，往往殘酷無道 (M: 216)。假使暴君沒有子嗣，多由貴族接手掌權，以免國家又淪入暴君手中 (M: 217)。貴族制的初期，上位者本也依循公正、正義來統治，然而某些有野心、有優勢的人，卻又令貴族制退化為寡頭制。隨著傾軋政爭越演越烈，平民對統治者的厭惡也越來越高。最後，當寡頭統治者因自身內鬥而衰弱，平民意欲恢復自由時，民主國家便起而代之。布丹指出，有時體制變化不一定經過貴族制的過度，也有可能直接從暴君轉為民主制，畢竟人的天性總是喜歡行事聽從自己意志；他人的命令，即便是合乎正義的，一般人也不樂意遵循。人民在布丹眼中，就如同不馴的獸，在繁榮中生氣蓬勃，面臨災難卻無能為力，而只有貴族才有危機處理的能力。因此戰爭發生時，戰勝的一方往往有機會

發展為民主制，例如雅典在戰勝波斯後即是如此；另一方面，戰敗國家則多半往貴族制發展，如同雅典在敗給錫拉庫札後的情形 (M: 218)。布丹對平民評價不高，認為他們行事魯莽又缺乏遠見，所以雄辯家得以透過飲宴、禮物來迷惑和操控他們。結果民主國往往難逃悲慘命運，將自己與國家託付給了未來的暴君；暴君有許多伎倆來鞏固權位，例如任用外國傭兵、破壞結社、令貴族與平民不合、以工事佔據人民精力、賣官鬻爵、任命盜賊之流為官，利用他們榨取人民血汗後再處死等等 (M: 219-220)。這些措施殘酷之處，在於暴君不但把人民傷害他的力量收為己用，更把傷害他的念頭都打消殆盡；前者透過使民窮困，後者則讓他們彼此間失去信任，從而沒有謀反的凝聚力。不過暴君統治無法長久，誰能結束暴君的生命就可以得到最多的喜愛和最高的榮譽 (M: 220)。布丹指出廢除奴隸制度，以及強調封臣權力，對帝國的殞落、國家內部動亂有很大的影響。暴君的勢力越大，奴隸主的力量就越形削弱，隨後也失去處奴隸死刑的權力。奴隸主也擔心奴隸會告發、誣告他們叛國 (M: 221)。布丹認為，由於基督教國家學了穆汗默德之先例解放奴隸，於是開啟了貧窮、搶劫和偷竊的大門。宗教的多樣性更是嚴重地干擾政府、社會安定，開啟大量以宗教為藉口的征伐 (M: 222)。

### 第三節、主權理論

#### 一、主權權力

由前面的討論，我們可以清楚知道，布丹認為政治共同體的關鍵要素，就是以統治者為中心的最高權力。此最高權力，即是主權。國家體制與主權者關係密不可分，一個國家究竟是民主、貴族或君主國，皆由後者決定。布丹主張，當我們對主權相關的功能有所認識，且明白「誰」擁有這些功能、權力後，國家的體制也就不言自明了。布丹指出，當亞里斯多德談到最高政府 (supreme government)

和最高權力 (supreme power) 時<sup>19</sup>，其實並沒有定義何為最高權威 (supreme authority)，這是一項極嚴重的疏失，因為最高權力實乃政治共同體之統治權 (majesty) 所在，更形構了政治共同體之樣貌 (M: 156)。

讓我們來檢視主權定義，這和國家的類型有關……我們稱為「主權」，拉丁文則是 *summa rerum* 以及 *summum imperium*。當定義明白後，許多與國家相關的含混、困難疑問都可迎刃而解。但亞里斯多德以及其他論及政府的人，都對此略而不談。我以往認為「最高權力」(*summum imperium*) 的定義就是任命官員的權力，或是賞善罰惡的權力。但既然通常官員即可憑其本人意願，下達命令進行獎賞或懲處，那麼他們就必然與君主共享主權；以上論斷實屬荒謬 (M: 172)。

在討論最高權力的實質內容之前，布丹最希望釐清的，就是此一權力之歸屬問題。如果「最高」權力竟然能為統治者以外的人握有，實在相當荒謬，因此布丹表示：

除非我們推想，當亞里斯多德在說明政府的唯三職責<sup>20</sup>時，有意做出最高權威之定義；該三項職責分別為：議事、任命官員，以及司法。但有最高之名的權力，絕不屬於可授與官員的那類權力，否則這就不是最高權力了（除非人民或君王自己完全放棄掌握權力）。此外，某人一旦握有主權，他就不再只是官員，而是君主，除非他對主權之掌控僅是暫時性的。事實上，即便是個人 (private citizen) 也擁有審議國是的權力，地位最低下的人也可以參與司法 (administration of justice)。這些，因而並不屬於主權之範疇。……任命

<sup>19</sup> Aristotle *Politics*. III. 6. 1278b 11-13

<sup>20</sup> Aristotle *op. cit.* IV. 14. 1297b 41. 「一切政體都有三個部分或要素……三者之中第一個部分或要素是與公共事務有關的議事機構，第二個要素與各種行政官職有關，它決定應該由什麼人來主宰什麼人或事，和應該通過什麼樣的方式來選舉各類官員，第三個要素決定司法機構的組成。」

官員……這項權力按照各國家形式不同，各自僅屬於君主、人民或貴族 (M: 156)。

不過，布丹認為亞里斯多德的標準太嚴苛以致於沒什麼人稱的上執政官 (M: 168)；另一方面，也不是所有擔任公職的人就可享有「執政官」之名，否則連僕人 (*attendant*) 都可以被稱為執政官了。因為「執政官顯示出權威與力量，」所以執政官的命令就是法令；君主的命令則是法律，至於主掌生死的權力則是最高的權威表現 (M: 169)。

接著，釐清主權者身份問題後，布丹將主權權力的實質內容做了如下說明：

在比較過亞里斯多德、Polybius、Dionysius 及法律專家們的論述，以及公國的通史後，我發現國家中的主權含有五個功能。第一項，也是最重要的，就是任命最重要的官員，並且為其一一劃分職務；第二項則是宣布及廢除法律；第三是宣戰媾和；第四是接受所有官員的最終上訴；最後則是當法律本身沒有給予寬容的空間時的生死量裁權 (M: 172)。

雖然在《邦國論六卷》中，布丹主張立法權力為首要之主權權力，但我們可以發現，在《歷史方法》中立法主權的重要性卻在任命官員之下。Jacobsen 認為，任命官員之所以如此重要，除了是要強調「統治權」外，也因為當時君王與臣下的關係是政治場域裡的重心 (Jacobsen, 2000: 137)。法蘭西斯一世與亨利二世等君王的命令，目的都在於強化司法，並降低習慣的重要性。因此除了立法的自由外，對當時國王來說，能有效掌控官員更可以達到此目標 (*ibid.*, 137-138)。另外 Gilmore 也指出，布丹的主權理論受羅馬法影響極大 (Gilmore, 1941: 94)，主權其實就是羅馬法中的 *merum imperium* (*ibid.*, .96)。因此布丹如此重視任命官員之權力也就不足為奇了。

在列出主權的功能之後，布丹談起十二世紀法學家 Azo 與 Lothair 間的辯

論；他們二人的爭論點，在於 *merum imperium*，或是說「刀劍之權」(the power of sword) 究竟為君王獨有，還是可與官員共享。Azo 認為官員擁有這權力，Lothair 則持相反意見，認為獨有君王握有 *merum imperium*，執政官無法「代理」(deputize)，只能行使部分職權。對此，布丹的看法如下：「在一個體制完善的國家中，這些事情不可能交給官員，除非出於迫切需要，並且經由恰當程序。」因此即便多數法學家支持 Azo 的看法，Lothair 才是對的 (M: 173)。總之布丹認為，法學家們的論述十分混亂，沒有人能明確地指出「執法」(the action of the law) 與「審判者職務」(the office of judge) 間的不同 (M: 174)。而布丹主張，既然普遍法 (universal law) 分為兩種：法律 (law/ *legem*) 與衡平 (equity)，那麼在公共案件上，便必須依法審判，因為這不應由個人任意決定，而是要受到法律的規範；但在民事案件裡，審判者則可依循心中良知判斷 (M: 174-175)。

布丹認為國體的「分類」與好壞無關，無論是明主抑或昏君，都不影響其治下國家為君主國之事實。同樣地，由少數人統治的貴族或多數人統治的民主制也是如此，即便統治者沒有權力 (power)，只要官員的任命為他們所掌控，也就擁有了主權，也就決定了國體<sup>21</sup> (M: 179)。決定國體的，是統治者的人數，與其人品優劣無涉。以公民來說，人品好壞同樣亦不妨礙其公民德性，壞人跟好人一樣都是公民。布丹更相信，好人恰巧是最差的公民，因為他們的福祉在於孤獨、向天國前進 (M: 187)。當然也有基督徒認為，虔誠的信徒對塵世事物有責任，不能撒手不管。但由以上論斷我們可知，宗教的至福對布丹而言與世俗的善並不相同，追求其一，必然在另一方面有所缺失。另外，當布丹說明公民之定義時，只表示公民就是服從相同指令來源的人，並沒有提供讀者優劣之判準，對公民德性意涵著墨不多，我們只能推測劣等公民就是不願服從之公民。

## 二、主權者與法律

---

<sup>21</sup> 雖然英譯本皆作 form of government，但考慮到主權與國體的關係，筆者使用上採取「國體」一詞。另，拉丁文原詞為 *status Reipublicæ*

乍看之下，布丹似乎對於君王和法律二者之間孰為高低，尚未有定論。在他的說明裡，兩種情形都有可能發生：

當主權集中於一人時，無論其統治是否守法 (lawful or unlawful)，我都稱之為君主國；不守法的稱為暴君 (tyrant)，守法的則是君王 (king)。……暴君之間或有程度之分，但都由罪行或暴力集結起來。至於統治時合乎法律的君王，可分為以下兩種：完全不受法律限制的，或是受法律限制的。第一種君王從前完全不受法律限制，憑依其特權 (prerogative) 極為公正地統治。古希臘時期，這樣的君王在 Lycurgus 和 Draco 之前存在，也就是說，在任何有強制力的法律出現之前。根據先人回憶，義大利君王的統治也是如此。當時國王或平民都不曾頒佈法律，整個國家以及公民的權利都仰賴君王的意志。……強者與弱者間關於守法與否的長期爭議，會導致偉大帝國的覆滅。強者總想專斷統治，不受法律限制，弱者則希望每個人都受相同的法律限制 (M: 201)。

然而從以上論述中我們可以發現，對布丹而言，治理品質之優劣，無關乎君主是否遵守法律，而是取決於是否合於政治共同體之福祉，甚至是否合乎更高位階的自然法、神法而定。因此，布丹認為，以家父長方式實行統治、視國家為所有物的「主子」(lord) 並沒有違背自然法與萬民法，因為一切事物、法律皆可以聽從君主的意思，只要後者能善盡職守、保衛國家即可 (M: 204)。

因此布丹表示，若是對於法律的地位與完整性有所顧慮，那我們應該擔心的是官員，而不是君主。因為後者是一國之中擁有最高權力者，要是地位居於法律之下，怎能因時制宜修訂法律？

當君王全憑其認可與意志行事，權力完全不受法律限制時，是很危險的。這個問題亞里斯多德已經詳加討論過了；他意欲探討，將所有權威歸於一人，

是否優於將其歸於法律。雖然他說，要是在國內能尋出這般人才，當然是由賢者統治為佳<sup>22</sup>，但隨後他又說，「當權力歸於法律時，就如同上帝握有權力，但權力為一人握有時，怪物就此而生，<sup>23</sup>」人因為各種情緒的影響，總易偏離正途。法律需要詮釋，還要考慮時空變遷之差異，也無法涵蓋所有案例，他還是認為法律有必要包含一切可能。其餘的我們只能交由衡平、人類良知來決定。如果這是真的，那麼限制並不適用於君王或是國家中擁有最高權力者，官員才是限制的對象。因為頒佈法律者，應居於法律之上，如此他們才可以廢止、變更、廢除或增補，甚至在情勢要求下，讓過時法律退場。假如立法之人受法律限制，以上事項都無法進行 (M: 202)。

不過，布丹接著又問道，當法律通過、也經過眾人的同意後，難道君王就不需要遵守自己通過的法律 (M: 203)？對此，他的答案是肯定的。他且舉羅馬為例，說明人民即便身為主權者，在訂立法律之後，也必須起誓遵守之 (M: 203)。也因此他主張：「我認為，亞里斯多德寫道，假使君王受到法律拘束便不是君王，這是錯誤的。」布丹指出，雖然羅馬人民因為誓約的效力而受到法律約束，他們仍然擁有主權，而一旦法律的公正性消失，拘束力也自然消失 (M: 205)。Spitz 認為布丹把這個例子當作民主國的特例，並不適用所有類型之主權者 (Spitz, 1998: 35)。但沒有文本明確顯示布丹有這種立場，何況雖然布丹偏好君主主權，但主權理論並非王權理論，因此也必須適用於各不同國體；倘若民主國中之主權者因為誓約效力必須受到法律規範，那麼布丹同意，君主也得受到相同的限制 (M: 205)。

筆者認為，事實上「制訂法律者，位在法律之上」與「法律制訂後，立法者也需遵守」，兩者間並不衝突。因為制訂、變更、廢除法律等行為，並非常態，但制訂的法律，規範的是因時制宜、合乎當前情境的狀態。另外，法律效力之產

---

<sup>22</sup> Aristotle *Politics* III. 13 1284b 30-35

<sup>23</sup> *Ibid.*, III. 16. 1287a

生，主要還是基於主權者視情境、時空之判斷而下的命令；主權者起誓守法，其拘束力來自神聖法對誓言的約束，因此政治共同體的同意在立法過程中並不具關鍵、權威地位。

不過布丹指出，在大部分的基督教國家裡，不僅是官員、公民要受到法律約束，連君主也受其規範，僅有少數例外。布丹形容這些君主「在神聖的儀式上，複述祭司和國內顯要人士構想出的話語，約束自己依循國家的法律和共善來統治」(M: 204)。而他最為推崇的，便是法國國王的誓詞 (coronation oath)，認為「十分動人，不僅因為文辭古雅，在意涵上更是高尚莊重。」

特殊之處，在於君王在祭司的見證下，向不朽的神起誓，他會為所有階級訂出公正法律、伸張正義，並永遠依循正直、宗教原則來審判。一旦宣誓後，君王不得輕易失信；即便他有能力，他也不願意失信，因為正義、法律之存，不僅及於臣民，同樣及於君王。此外，沒有三個等級的同意，君王不得廢除王國特有的法律，亦不得更動任何城邦通用之習慣、古風 (M: 204)。

乍看之下，君王不僅要被誓約的神聖效力約束，也得受到政治共同體的約束；君王面對上帝時，要擔起守護、彰顯正義的責任，在面對政治共同體時，則有義務受根本大法之限制。Reynolds 也認為，雖然君主國初始建立時，採絕對君主制，自然法則也允許家父長式的統治，但立憲君主才是所欲的 (desideratum) 型式 (Reynolds, 1931: 121)。但筆者認為，如果不考慮神法、自然法與政治共同體之間的衝突與歧異，當然不需要在服從上優先性做出排序。然而一旦兩者間有所衝突，布丹想必會同意，神聖原則與正義優先於王國法律。此外，人們會依附於君王身邊，正是出於對正義之渴求 (M: 215)，地上之正義又體現於國家法律中，君王自然有權有能做出符合切合當下情境之決定，無須政治共同體之承認或支持。另外，Jacobsen 也認為習慣法的重要性，其實來自於自然法，因為習慣法的效力來自於國王誓言，國王誓言效力來自於自然法 (Jacobsen, 2000: 140)。

## 小結

經過第一章的耙梳，我們可以對君主權力的憲政限制大致瞭解。布丹的《歷史方法》卻又多被歸類於此一憲政傳統中。經過本章的討論後，我們可以發現雖然布丹同意主權者要受到若干限制，但主權者不受政治共同體限制的趨勢已逐漸明朗。

布丹主張，即便在前政治狀態下，家庭中就已有支配關係，而這樣的架構也延續進入了政治狀態。以家庭為喻的結果，是我們可推導出政治共同體的存在與最高權力的產生乃同時發生，與共同體內成員同意與否並無關係。由布丹對瑞士自由城邦的觀點，更知道他拒斥了由「同意」產生政治共同體的可能。而產生政治共同體的契機，是眾人因為了保衛私有財而引發衝突，產生了產生崇尚武力或公義的兩類國家。他反對國家目的是「一群人為求良好生活而群聚一起」，帝國無不經暴力、擄掠而生成。布丹將保衛私財與渴求正義劃上等號，因此主張國家目的不是追求良好生活。另外，布丹認為家父長式的統治型態，一樣符合自然法與神法，即便在這樣的國家裡私有財其實未獲保障。因此政治共同體即便有一所欲目標，也得退讓於統治實權。

布丹舉羅馬人民遵守自己通過的法律為例說明君王也要遵守法律，登基時的誓詞更加强了此一限制。但羅馬人民在守法之情境與需要皆不再的狀況下也無須繼續遵守，同樣地，君王判斷該法已不符利益、正義後，也不需要墨守成規。此外政治共同體的同意在立法過程中並不具關鍵、權威地位。君王對政治共同體的責任，也不過是要施行善治、保障公共福祉。

君王可以自行判斷國內法的適用與否，但絕對要遵守自然法與神法。官員可拒絕執行不符正義的國王命令。只要國王命令有違衡平、真理便毫無效力。

當然，主權君主還是不能完全擺脫來自政治共同體的限制。與王位繼承相關的法律，即薩利法，以及不經等級會議同意不可分割國體的土地法，還有法律若

不經最高法院宣布通過，一概不予承認等等限制。但薩利法與土地法，並沒有給予政治共同體依喜好選擇君主或是分割國土的權力，而即便有法院的限制，立法權還是握在主權者手中。

Hotman 與 Seyssel 都同意政治共同體有限制君主力量的正當性，但布丹卻不認為被治者有什麼理由與正當性可以牽制統治者，除非有神法、自然法的支持，因為主權君主只需要對上帝負責。在《歷史方法》中，主權者身為政治共同體內最高權力的獨有者之圖像已經十分清晰，但《邦國論六卷》中將立法主權放在首要權力，更能彰顯主權者作為國家中之立法者、法律的詮釋者的意義。在下一章討論《邦國論六卷》的主權理論後，可以更清楚地見到布丹的主權理論趨近絕對主義的方向。



### 第三章、《邦國論六卷》與主權理論

法律究竟是統治者的意志抑或理性的規範？這個問題從中世紀就開始爭議不斷 (Lewis, 1968: 3)。如果主權者的定位僅停留在任命官員的支配者，那麼他也不足以承擔起現代意義上的國家。整體國家秩序要建立在主權者身上，立法就必須成為主權的首要功能，

雖有少數不同意見，不過大部分學者皆同意「君王位階高於一切人為法律」的觀點，由布丹於《邦國論六卷》中首次有系統地提出與論述 (Allen, 19

67: 42)。其中主權理論的建構，在本書中自是較十年前完備。然而我們雖不能否認，布丹之情緒、心境可能受到法國當時動亂影響，並在著書過程中有所回應。但要說可從中看出主權理論的根本性轉向或許倉促了些。

本章除主權理論本身外，重點更在這樣的論述如何影響了主權者與政治共同體間的互動，以及雙方的制度性限制。

#### 第一節、主權理論

##### 一、主權屬性

在《邦國論六卷》的第一章，布丹如此定義政治共同體：「政治共同體為一擁有主權權力之正當政府，由眾多家庭及其共同財產聚合而成 (*Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine.*)」(R: I. 1, p.27)。然何為正當政府？布丹的意思當指保障個人私財的政府；這不只受到神法保護，更是建立政治共同體的目的。一旦私人財產權界線不清，便會摧毀所有政治共同體的基礎 (R: VI. 4, p.160-161)。布丹認為，沒有私有物，也無所謂公有物了，遑論國家之存 (R: I. 2, p. 44)。

但究竟布丹是否認為政治共同體有其目的，學者間有不同意見。有的學者認

為，以上之共同體定義，就清楚表示了認為政治共同體有保護私有財這個目的 (Lewis, 1968:10; Jacobsen, 2000: 28)，但也有學者認為，布丹理論體系嚴重的缺失正是因為國家目的的缺乏 (賽班，1991: 420-421)。如 Mesnard 便指出，如果我們認真看待維護私有財這個目的，那麼領主 (*seigneuriale*) 與僭主 (*tyrannique*) 式君主國，根本就違反了國家之定義 (Mesnard, 1977: 499)。然而布丹卻也不否認這兩種國家的統治者是主權君主。筆者以為，保護私有財的確是布丹所欲的政治共同體目的。布丹本身理論的混亂，則是因為他試圖在主權中結合權威與權力而產生。而守護私有財這個目的，只好屈服於絕對主權。

政治場域中充斥著權力，但主權卻與其他權力大不相同，為主權者獨有之權力、決定國家體制之關鍵所在，「是政治共同體絕對且永久之權力 (*the absolute and perpetual power of a commonwealth/ la puissance absoluë et perpetuelle d'une Republique*)」(F: I. 8, p.1/p.25)，「不可轉讓、不可分割、不可侵犯 (*untransferable, inalienable, and imprescriptible*)」(F: I. 8, p.87/p/146)。

主權的絕對性，代表主權者乃政治共同體內最高位的支配者。原則上主權權力絕不能由他人行使，即便有時官員得以行使某些主權權力，也屬權宜之計，決不能自封為主權者：

如果.....讓渡給代理官員的這種絕對的權力稱之為主權，那麼他就會用它來對抗他的君主，君主只不過就是一名凡夫俗子，同樣臣民會支配他的領主，僕人也能支配他的主人，這樣是多麼的荒誕！根據羅馬法，主權者不論讓渡與他人的權力有多少，其地位總是排他性的，不受這些權力的管轄；他絕不會授出他再也不能控制的權力。他行使支配權時絕不能受到任何阻擋，在行使專斷的確認權時也應如此——即使此種阻擋是通過代理、合作、解職或以他同意的任何方式——不能以任何理由將自己至於自己臣民的管轄之下 (F: I. 8, p.2/p.25)。

除了排他性之外，主權也不受時效限制。據此布丹指出，即便羅馬的十人團擁有最終裁斷權，然而一旦完成使命，權力也就宣告終結，自然不會是主權者 (F: I. 8, p.3/pp.29-30)；至於雅典的執政官，雖然人民將主權委託給他們，但九到十年的任期結束後仍必須為其行為向人民負責，也不過是「主權性的官吏」(sovereign magistrate) 而已，人民才是主權的合法擁有者 (in lawful possession) (F: I. 8, p.5/p.32)。當然，在討論所謂的「永久性」時，布丹提醒我們，若單就字面意義理解，以為「永久」意味著永不終止，那麼就只有貴族、民主國有主權存在了。因此對一位主權君主來說，主權的永久性意指他「本人終生擁有權力」(F: I. 8, p.6/p.34)。

布丹認為，有附加條件的贈與不是真正的禮物，而同樣地，主權「如果還要受若干條件和義務的限制，這樣的主權便不是真正意義上的主權或絕對權力」(F: I. 8, p.7/p.36)。然而當這些條件合乎神法與自然法時，君主受到此類限制也是合理、恰當的。所以韃靼人雖然要透過選舉推舉出國王，布丹認為並不影響其為主權者之事實：

諸王侯與人民均有選舉權，會選擇他們所同意的先王的任意一名親屬來作君主，只要他是先王的兒子或是姪子。等他登上國王寶座後，臣民們便會齊呼：「我們乞求你，也信任和希望你來統治我們。」新國王便說：「如果你們想讓我統治，就必須要毫不猶豫、毫不遲疑地被殺死。整個王國都必須託付與我，並由我來掌控。」人民答道：「將會是這樣的。」然後，新國王繼續說：「吾所言應為吾劍。」人民於是群起雀躍。之後他卸下王冠，被人引領著從王座上走下來，坐在放在地上的一張長凳上，眾王侯向他致詞：「仰望上帝，祈求上帝吧！然後再看看你坐的那低矮的長凳。如果你治理有方，你將會實現所有願望；否則你將身就低位，甚至被剝奪的一無所有，即使你現在坐的低矮長凳也不會留給你。」這就是說，他是被抬上高位，被確認為韃靼國王的。這種權力是絕對的，是主權性的，因為除了自然法或神法外，他不

附帶任何條件。(F: I. 8, p.8/pp.37-38)

Franklin 在此處英譯注中指出，布丹並沒有意識到，當他將服從自然法視為臣民順服統治者的條件時，與不抵抗觀點有所抵觸；此外，即便是透過世襲方式傳承之王權，規範王位繼承的根本法或加冕誓詞中也暗示了臣民對君主並非無條件臣服。只是布丹沒有制憲權 (constituent power) 的觀念，更沒有賦予人民權力，以判定君王行為是否合乎自然法。然而筆者認為，這些條件與其說是為臣民的反抗權背書，不如說是警示君主要實施善治，以不負上帝期許。

但 Berns 指出，如果我們只注意主權符合正義、自然、神聖的一面，卻忽略了共同體源起的暴力面，就無法真正理解主權之絕對性何來<sup>24</sup>。雖然布丹主張家庭是「所有政治共同體真正的起源與根源 (*la vraie source et origine de toute Republique*)」(R: I. 2, P.39)，但是他也同時指出「理性與自然的智慧讓我們得以明白，武力與暴力是政治共同體的起源與根源 (*la raison et lumiere naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et la violence a donné source et origine aux Republiques*)」(R: I. 6, p.112)。事實上，最初的領袖並不是因為正義、德行而身居高位的，政治共同體如果不透過「極端暴力、違背自然法則 (*violence extreme, forçant les loix de nature*)」的方式，根本無法建立 (R: I. 6, p.113)。因此，共同體源起的暴力，加上神聖性的背書，才得以造就主權之絕對性，而這也正是 Arendt 批評布丹之處 (Arendt, 1990: 156)。

法國國王長期以來被視為羅馬教會的寵兒，享有許多神聖力量。後來更發展出國王是地上之神的看法：國王的言行不代表他自己，而是神透過他來展現行動。隨後國王逐漸由「耶和華的代理人」成為「凡間最為優越之人。」不過崇敬國王的神性在法學上無法幫助發展絕對權力理論，羅馬帝國皇帝的權能才充實了權力之實質內容 (Keohane, 1980: 55-57)。

---

<sup>24</sup> Thomas Berns, Bodin: La souveraineté saisie par ses marques, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 62, No. 3 (2000), pp. 617-618

## 二、主權的真正標誌

布丹認為君主是上帝所挑選的代理人、在塵世之映像 (image)，因此主權君主有其特殊品質 (*marques*)，不能與臣民共享；倘若君臣份際不清，也就沒有真正的主權君主了 (F: I. 10, p.46/p.92)：

法學家們都承認王室權利 (*droits Royaux*) 不能被放棄或剝離，也不能因任何時效經過而被消滅。如果君主與他的臣民共享王室權利，他便與他的僕人成了同伴，那麼他就不再是主權者了。因為主權這個概念是不能適用於把臣民視為同伴的人的身上的。就如上帝，最高的主權者，他絕不能再造一個同他自身一樣的上帝。上帝是無限的，依據邏輯的必然性，兩個無限是不能共存的，所以我們說君主是上帝的影子，如果他的權力不消滅，他是不能與一個臣民等同起來的 (F: I. 10, pp.49-50/p.97)。

既然可以臣民共享的權力不屬主權範疇，布丹認為審判 (do justice)、任免官員 (establish or remove all officers)、賞善罰惡，以及聽取和商討關涉國家事務的建議等事項，都不是主權的標誌，也因此亞里斯多德主張的國家構成三要素都不屬於主權權力 (F: I. 10, p.50/p.98)。

當我們比較《歷史方法》與《邦國論六卷》時，最明顯的差異就是立法主權在後者重要性提升，成為首要之主權權力：

主權君主的首要特權 (*preogative/ marque*) 就是制訂適用全體臣民或個別臣民的法律。這種說法尚不充分，我們必須補充「無須經過其他任何人同意，無論其地位在他之上、相等或卑下。」倘若君主沒有上級之同意不得制訂法律，顯然他不過是一介臣民；假使需要經過與他同地位的人同意，那麼他只是此人之合作者；如果需要經過其臣民同意，如元老院或全體民眾，那麼

他就不是一個主權者 (F: I. 10, p.56/p.107)。

Skinner 指出，早期的法學家多半將統治者視為一位審判者，掌握各種不同的主權標誌。雖然布丹在《歷史方法》中的立場也與此相去不遠，但他十年後卻有所突破、創新，將立法功能放在最高，甚至是唯一的標誌，並由此得出具近代意義的法實證主義結論 (史金納，2004：402)。對內最高、對外獨立，是主權國家的重要特徵，當主權者得以不受國內封建勢力與教皇牽制時，政治共同體才得以發展為現代國家。

接著，布丹說明，為什麼這一項權力是主權的首要特徵：

主權所有的權力與特權，盡在立法與廢法權力中，因此嚴格說來，主權可說是只有這麼一項特權，因為這包括了以下所有權力：宣戰媾和、在終審程序中審理對任何選任官判決不服的上訴，拔擢與罷黜最高級官員、徵稅納貢或免稅、特赦免罰、決定貨幣名稱與幣值、要求臣民和附屬諸侯宣誓盡忠於他們本就應當起誓效忠之人。這些權力是真正的主權特徵，全數包含在為全體或個別臣民立法，不接受上帝以外他者法律限制的權力中 (F: I. 10, pp.58-59/pp.110-111)。

雖然布丹同意習慣之效力不比法律遜色，但二者間仍有根本上的差異：前者由民眾制訂，效力非一蹴可及，要經年累月才能形成共識；後者由君主制訂，頒行迅速，只需主權者一人便可建立起權威。在優先順序上，法律可以廢除習慣，習慣卻不得與法律相違。「簡言之，除非符合君主之意，批准為法律，否則習慣沒有強制力。因此民法與習慣的強制力均仰賴主權君主權力而生」 (F: I. 10, pp.57-58/pp.108-109)。

第二項主權標誌，則是宣戰媾和。既然此事涉及國家存亡，亦可說是最重要

的主權權力之一。不過布丹認為，發動戰爭之風險較議和為大，行事上需更加謹慎 (F: I. 10, p.59/p.111)。此外，由於戰爭期間需秘密行事，所以在民主國中，待人民下令開戰後，後續相關問題便多由元老院、私人顧問團獨立做出，沒有徵求人民的意見。布丹認為這是基於情勢需要之權宜，無損主權者之地位 (F: I. 10, pp.59-60/p.112)。因此在羅馬，元老院可以自行決定和談，除非不符合公共利益，才會遭到人民拒絕；但另一方面，開戰必須經過主權者同意，因此元老院若是自行決定開戰，沒有提交人民，則侵犯了人民主權 (F: I. 10, pp.60-61/p.113)。除了機密的考量外，布丹指出，召集人民共商國是也並不容易，因此在一些民主國家裡，人民會將宣戰權力交由參議院行使。當然參議院行事之權威皆由人民處取得，不過是人民利益的代理人而已 (F: I. 10, p.63/pp.116-117)。

主權的第三項特徵，是任命首要官員 (F: I. 10, p.64/p.117)。布丹指出，古時法蘭西的宮相 (*grands Maires du Palais*) 還有任命官員的權力，而不久前甚至是御前大臣都可以任命無薪與薪水低於二十五鎊的官員。這令國王權威嚴重受損，法蘭西斯一世因而取消這項特權 (F: I. 10, p.65/p.119)。不過布丹指出，事實上有許多官員，包括巴黎最高法院的職位，是透過選舉產生的，所以更精確地說，「選舉官員並不是主權權力的顯現，官職的確認和授與才是主權之真諦」 (F: I. 10, pp.65-66/p.119-120)。布丹認為，既然統治所有國民的權力屬於主權君主，官員權力無疑亦來自於君主 (F: I. 10, p.67/p.121)。

「最終審判權」(the right of judging in last instance) 也屬於主權權力 (F: I. 10, p.67p.121)。雖然這項權力在歷史上常遭到破壞、踐踏，但布丹不認為可就此否定此為主權權力 (F: I. 10, p.70/p.124)。

主權權力還包括了赦免罪刑。布丹指出，一般官吏無論其職位多高，都不得法外開恩，赦免有罪之人，因此他們沒有權力「忽視判決內容、規避嚴格的法律規定，以免去死刑、財物損失、不榮譽和受驅逐的懲罰，更不能改變判決內容」 (F: I. 10, p.73/pp.128-129)。不過雖然赦免屬於主權權力，布丹也不贊成主權者濫用這項權力，尤其許多君主為了表示自己心量寬宏，偏好赦免罪大惡極之人。但

懲戒違背神法、自然法的人，才是對上帝的敬服，因此布丹堅決反對這類罪行的赦免 (F: I. 10, pp.76-77/pp.132-133)。

直接或間接向臣民徵稅，或是免除其稅賦，都是主權者的權力 (F: I. 10, p.81/p.138)。布丹指出，雖然王國內某些領主在過去曾經僭越而濫用這項權力，以致於要矯正十分困難，但侵奪主權權力不可以積是成非。其他種類的權力或可因長期通行而漸生效力，徵稅的權力絕不能因為錯誤而落入主權者以外的領主手中 (F: I. 10, p.82/p.140)。

有許多人認為，主權權力也包括了憑良心進行審判的權力。布丹對此也表示同意，因為法官進行審判時，如果法令與其本人觀點相左，沒有權力做出不同於法令的判決，但君主卻可以凌駕於法律之上，只要他的判決沒有與神法明顯衝突 (F: I. 10, p.86/p.145)。

除了以上權力之外，主權標誌還包括了盡忠權 (fealty and liege homage)、鑄造貨幣、規定度量衡 (F: I. 10, p.78-80/pp.135-138) 以及命令臣民改變所使用之語言 (F: I. 10, p.86/p.145)。

Schmitt 認為，布丹所以為現代國家理論之父，第一書第十章的意義比我們熟知的主權定義更重要 (施密特，2005: 6)。雖然布丹同意君王在一般狀況下需服從自然法、向等級負責，可是一旦事態緊急，出現例外狀態，自然法便不再約束主權者，一切由主權者來決斷。通過認定主權不可分割，布丹最終把權力問題引入了國家領域，(ibid., 7) 也因此「國家主權的本質……不是強制或統治的壟斷，而是決斷的壟斷」(Schmitt, 1985:13)。而「誰來決斷」的問題也令抽象的國家概念無法成為布丹式主權載體 (Eulau, 1942: 9)。

## 第二節、主權者與法律

### 一、主權者與自然法、神法

有學者認為，就算將上帝從布丹系統中去除，他的政治理論還是不會有所改

變 (Neumann, 1986: 78)。然而也有人認為，倘若忽略神的地位，布丹理論談的不過是支配而已 (Lewis, 1968: 14)。筆者也認為，布丹的立法主權，若是沒有自然法與神法為基礎，無法憑空建立法秩序。

法諺有云：「若唯憑承諾人之意志，即無任何拘束義務。」(*Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit.*/ No obligation can exist that depends on the will of the person promising.) 布丹認為這句話明白表示國王不受限於法律 (F: I. 8, p.12/p.45)。但世俗君主都應當服從神法與自然法，以及適用於不同民族的共同法，如果我們執意認為不服從任何法律者方才擁有絕對權力，那麼世上就沒有任何君王是主權者了 (F: I. 8, p.10/p.40)。然而不是所有法律的效力皆由君主意志而生：

對於神法或自然法，每一位世俗君王均應服從，無權抵觸，除非君主們想背叛上帝，想與他為敵。上帝具有無上的榮耀，所有世俗君王在他面前都應勒馬俯首以示畏懼和尊敬。所以世俗君主和其他主權者的絕對權力絕不能延伸到神法或自然法領域裡 (F: I. 8, p.13/p.45)。

顯然絕對權力只在特定領域中有效，政治共同體之上，唯上帝握有無上權力。布丹指出，「正義 (*droit*) 基於純粹的公正；而法律 (*loi*) 則隱喻著支配與統治。因為法律只是君主運用強力實施統治的手段。」主權君主當然不受外國法律限制，卻必須服從自然法 (F: I. 8, p.38/p.82)。因此，雖然教皇英諾森四世曾表示絕對權力就是凌駕於平常法律的權力，布丹仍強調，此處指的決不是神法與自然法 (F: I. 8, p.13/p.45)。

如果正義與法律有所不同，就表示布丹不認為君王意志是所有法律之來源；主權也不能化約為擁有實權的政治力量 (*pouvoir investi de la puissance*) 而已，需要以「良善政府」(*droit gouvernement*) 為依歸。Spitz 認為當布丹承認君王命令也有可能不符合公益、公理時，可以推知，他不認為君王的意志是司法的唯一標

準。(Spitz, 1998: 100)。

根據同樣的邏輯，我們可以看到各種規範之間階序分明：

那些聲稱君主不必受他們自己的法律，甚至所簽訂契約的約束是一項普遍性規則的人，嚴重冒犯了上帝。……私人間的合同和協議不能削弱選任官的法令的效力，選任官的敕令也不能削弱習慣的權威，習慣也不能削弱擁有主權的君主的普遍性法律的權威，所以主權君主的法律也不能改變或修正神法和自然法 (F: I. 8, pp.31-32/p.73)。

然而，即便君主要受神法、自然法之限制，布丹卻不同意臣民以正義的名義去違背君主的法律，因為這是不合法的 (not licit)。他舉例說明，飢荒發生時，君主禁止糧食貿易既帶來公共利益也合乎正義，但飢荒過去後，只要禁令尚未撤銷，從事貿易仍屬違法行為。布丹認為，即便鄰國發生飢荒，且自然法要求我們協助處於困境之人，臣民還是不得違命出口糧食。因為，「除非禁令直接違背神法或自然法，否則這項禁令的效力高於表面上的正義 (apparent equity)」 (F: I. 8, pp.33-34/pp.75-76)。

布丹最大的顧慮，就是有心人士以公正為藉口趁機違抗君主。他為了防堵這種可能，不但同意君主有詮釋公平、正義的高度，在行動上更有與臣民不同程度的自由。布丹認為「殺人者死」不但為世間法律所規定，更是神法的要求。如此說來，君主處死罪犯時豈不是也違反了這項律令？但布丹認為，既然君主向上帝負責，也更嚴格地受到神法規範，主權者與臣民的立足點完全不同 (F: I. 8, p.31/p.72)。因此，雖然臣民與君主都臣服於自然法，但君主為上帝執行其法律的結果，是他不需要受到與臣民一樣的限制，而是有權以殺制殺。

君主和臣民之差別，甚至令布丹主張，即便某些法律公正、良善且合理，君王也不需要受到限制。舉例來說，如果法令規定，為了防止殺戮、謀反，持有武器者要受到死刑的懲處，那麼君王則完全不需要受到限制；相反地，他是為了維

護治安而持有武力、武器。「除非涉及自然正義，否則敕令或法令絕不能約束君主」(F: I. 8, p.34/p.76)。

但契約和法律又不同了。無論是外國人還是其臣民，既然君王就是保障契約履行的人，更有義務遵守與他們訂定的契約。君王守約之意義有二，首先是自然法、神法之要求，再者則是他公共保證人身份使然 (F: I. 8, p.35/p.77)。

布丹認為君主授與官職也屬於承諾行為之一，因此沒有正當理由不得任意剝奪他已賜與的職位，但封建領主卻沒有這種限制，可任意行事 (F: I. 8, p.35/p.77)。這個例子除了指出契約約束君主更為嚴格外，也表示絕對權力要以善治、正義為依歸，不可輕易干預臣民。有教會法學者認為，君王必須遵守涉及自然法的契約，但無須遵守僅涉及民法的契約。對此布丹表示反對；即便君王是依民法而與臣民定下契約，君王也不得行使絕對權力來破除這些義務 (F: I. 8, pp.35-36/p.78)。

布丹指出，甚至有學者認為君主可以憑其絕對權力任意侵奪臣民財產，但他認為：

如果君主沒有權力逾越上帝所建構的自然法的界線，並且君主不過是上帝的形象，那麼君主沒有正當、合理的理由就不能獲得他人的財產——如果國家存續問題要靠攫取私人財產方能解決，那麼也必須透過購買、交換、合法徵用，以及通過和平方式與對手談判等方法來獲得他人財產 (F: I. 8, p.39/p.83-84)。

在政治上，君主權威無庸置疑，但私有財產卻不是君主可以任意處置的。如 Seneca 主張，「凌駕於萬物之上的權力歸於君主，私人只擁有對自己財產管理的權利。

(*Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietatis.* / to kings belongs

government, to subjects property)」也就是說君主擁有治理國家的一切權力，而私人

則擁有管理自己私產的一切權利(*Omnium pertinet, ad singulos proprietatis, Omnia*

*Rex imperio possidet, singuli dominio./* The king possesses everything in governance, individuals in ownership.)(F: I. 8, p.41/pp.85-86)。

既然上帝曾明定不得覬覦、奪取他人財產，且絕對權力之行使必須依循正義、範圍僅及於一般法律，君主自然不得逾越這個分寸。然而，當政治共同體的需求與私人財產權有所衝突時，布丹對後者的維護就退讓了；他表示，「但自然理性會認可公益優先於私人利益，並要求臣民遭受傷害時抑制自己報復的念頭，更會要求他們為了政治共同體福祉而放棄個人財產」(F: I. 8, p.40/p.84)。由此可見，私有財產權即便有自然法的保障，在面對政治共同體的利益時也必須讓步。主權者為了公共利益這個正當理由也可以越過此一界線，只要手段正當、補償合宜。

## 二、主權者與國內法

根據教會法學者的意見，教皇不能自縛手腳；布丹指出君王亦是如此：即便他同意也不可能自我受限 (F: I. 8, p.13/p.45)。所以我們常可見到法令或敕令由以下語句做結：「以上為吾所意願 (*car tel est nostre plaisir/ for such is our pleasure*)。」由此可知，雖然主權君主所訂立之法律，立意良善、理由充足，但法律效力無他，全憑君主自身意志而生 (F: I. 8, p.13/p.46)。雖然主權者的權限不能跨出政治共同體，而要受到自然法、神法之約束，但在政治共同體內，他就是最高的支配者，為全體臣民立法：

擁有主權的人在任何時候都不必服從他人的支配，而且定能頒佈適用於其他臣民的法律，並且能廢除和擱置會帶來不利後果的法律，或用新的法律來代替這些有弊病的法律——這一點是必須服從於法律的人或臣服於對自己支配權的人所不能做到的 (F: I. 8, p.11/p.42)。

布丹也強調，「法律」一詞在拉丁文中就隱含了主權者命令的意思 (F: I. 8,

p.11/p.43)。既然法律的效力來自主權者的命令，且君主國中的主權者是會生老病死的凡人，所謂「永久性」效力也止於在生之時，若不欲損及主權君主之地位，他就不能受到先王所訂法律的約束。

眾所周知，君王制訂的法律、法令，頒發的特許令狀，授出的特權和專權，只是在君王的有生之年才有效力。除非有一個後繼君王對它們審查後，明確同意，至少也應默許，它們才有可能延續其效力。這種規定尤其適用於設定特權的情況 (F: I. 8, p.12/p.43)。

布丹更進一步地指出，如果主權君主可以免於先王法律之約束，那麼他更不可能為自己制訂的法律、法令所限制了 (F: I. 8, p.12/p.45)。

不過有人認為，倘若君王必須受到自然法的限制，那麼當國內法的內容合乎自然法時，君王也必須受其限制。對此布丹表示，遵守法律的理由不外乎正義或利益；如果一項法律內容合於正義，他當然同意主權君主必須受到限制 (F: I. 8, p.32/p.74)。然而要是一項法律僅涉及利益，卻與公正無關，君王便無須遵守。只要不直接違反自然法或神法，君王都有權任意行事。況且無論利益、公正，都有程度高低之別，這都可由君主自行裁量 (F: I. 8, p.33/p.75)。

但是，如果一位主權君主向另一位君主保證遵守自己或先王訂立的法律，而且對方之利益要靠守約來維護，那麼即便立下承諾的君主沒有起誓，也應當遵守這些法律。不過一旦接受承諾的君主的利益消失，無論是承諾或是誓言都無法約束第一位君主 (F: I. 8, p.13/p.46)。

總之，無論適用於個人還是整體，只有主權者才能為所有臣民制訂法律。選任官 (magistrates) 的命令，充其量是法令 (edict) 而已，效力所及之地區、時間皆有限 (F: I. 10, p.52/p.101)。因此，即便條文內容公正，如果沒有主權者之權威使之生效，便不具備法律效力。

布丹指出，以羅馬為例，人民才有權力命令，元老院只是商討問題而已。古

羅馬人本身也清楚明白這些區別，所以說「指揮權在執政官，權威在元老院，權力在平民，主權在全體民眾 (*Imperium in magistratibus, auctoritatem in Senatu, potestatem in plebe, maiestatem in populo.*)」(F: I. 10, p.53/p.103)。至於在法國，倘若高等法院的法令、判決 (*ordinances and decrees*) 為君主認為合乎衡平、公正，便會批准，並賦予法律的效力 (F: I. 10, p.55/p.106)。唯有主權者的命令具備法律效力，其規範事項也與法令不同；例如生殺之權就不是主權者之外的人可以定奪的 (F: I. 10, p.56/p.107)。

布丹認為，無論國體為何、主權者身份為何，法律都需要根據外在情勢變化加以修正。主權君主為了有效施以良治，當然必須擁有凌駕於法律之上的權力。而貴族體制下，這種權力對統治實體也相當便利。至於民主國，主權者在法律之上更是符合邏輯之必然 (F: I. 8, p.24/pp.61-62)。不過雖然布丹認為主權者高於法律，有權視情形修改之，但他也意識到這在君主制與貴族制中可能的衝突，因為擁有主權的一人或少數人與被治者間總有張力；只有在民主制下，人民完全可以按自己的意願制訂或變更法律 (F: I. 8, p.24/p.62)。

由於遵守契約屬於自然法的規範，君主當然必須受限，然而「許多學者錯誤地混淆了君主的法律與他所簽訂的契約，將契約也稱做法律。」因此有人質疑，君王難道不用遵守他本人發誓捍衛的國內法 (*laws of the land/ loix du païs*)？布丹認為，假使君王暗自發誓要捍衛他自己的法律，這些法律對他的約束，也及不上誓言對他的約束；而即便是臣民也不會受到這種誓約的約束 (F: I. 8, p.13/p.46)。事實上，當一項法律內容不再公正後，主權君主可以不需臣民同意便廢除之，即便他曾經承諾、甚至是起誓遵守這項法律 (F: I. 8, p.14/p.47)。至於君主應否受先王契約約束，以及約束之義務是否有損主權，布丹認為應就王位傳承方式來決定。假使王位的傳承方式如同私法上的繼承一般運作，那麼後繼君主必須接受先王法令與承諾之約束。但要是王位依照該國法令、習慣法規定而傳承，新王即位後無須受到先王誓言之拘束 (F: I. 8, pp.42-43/pp.87-88)。這與氣候、地理位置一般，屬於各國特殊情形，因此布丹可以接受一些作法上的差異。

布丹主張，私人間的承諾，若是會造成某方損失，或是在詐欺、強迫、脅迫等情形下訂出承諾，個人都可以撤回其諾言。同樣地，當主權君主的承諾會損及其權威 (majesty) 時，當然可以解除遵守承諾的義務。所以「君主不受自己以及先王法律之約束，而是要遵守他簽訂的公正合理的契約，因為全體或特定的臣民對它的履行都有利害關係。」(F: I. 8, p.14/pp.46-47)

簡言之，契約與法律有根本上的差異，前者雙方義務互相，君王不比臣民佔更多優勢；然而法律效力仰賴主權君主，可以單方面約束臣民，即便是君王承諾要遵守的法律，只要他判斷已不合時宜，就不需要遵守此一承諾，但臣民不能自行判斷，不待主權者命令便自行解除義務 (F: I. 8, p.15/p.48)。

布丹指出，在一個君主國裡，每一個私人作為一個整體的人民全體必須宣誓遵守法律，並向主權的君主宣誓盡忠，但君主因他所擁有的權力和地位，無須向上帝以外的任何人宣示。也因此，即便領主與附庸間有相互義務，前者也不會對後者宣誓 (F: I. 8, p.25/pp.62-63)，北方國家君主的加冕誓詞內容有損主權，他們卻仍必須起誓遵守，布丹認為這不僅極為傷害主權，甚至令這些國王不是主權者 (F: I. 8, p.26/pp.64-65)。如果君王宣誓維護國內法律，那麼只有兩種可能，要不他不是主權者，要不他就是違背了誓言；但作為一位主權君主，有時違背誓言是有其必要的：

因為環境、時代、對象方面的緊急狀態 (exigence)，法律也必須配合，受到廢止、變更或修正。倘若我們認為君主不失主權者身份的同時，還有聽取元老院、人民建議的義務，那麼……主權就會不斷在兩方間擺盪，時而受人民掌握、時而受君主掌握——這與絕對主權是完全相悖的，也有悖於法律和自然理性 (F: I. 8, p.27/p.66)。

布丹指出，雖然我們在各國都可以發現，立法者制訂法律後，會以「本法是依據有永久效力的、不可廢止的敕令而制訂」(by perpetual and irrevocable edict)

做結，但這僅是一項程序，作用不外乎是替法律增添力量與權威而已。在重大法令前我們也會見到以下論斷：「此法適用於現在和將來所有的人。」然而沒有任何敕令是永久的 (F: I. 8, p.29/p.70)。以上為法令添增權威的方式，在各國所在多有，連在法國都會這麼做，甚至會附加「吾人或後繼者絕無可能消滅本法律之權威」之語。然而這不表示某人制訂了一條連自己都不得廢除的法律。時間上較晚頒佈的敕令，效力高過舊有敕令，自然讓「不得廢除」的附加條款失效 (F: I. 8, p.30/p.71)。

不過，雖然布丹主張主權君主地位凌駕於國內法，這也不代表他便成了一位意志論者與法實證主義者 (Spitz, 1998: 48)。因為他相信不正義的法條就像沒有靈魂的軀殼 (R: VI. 6, pp.263-264)。

### 三、主權者與萬民法

雖然布丹主張君主要受神法、自然法與萬民法的約束，但他也同意假使君主認為萬民法 (*droit des gents*) 有所不公，可以以法令修正，並禁止其臣民繼續應用；奴役法即為一例。畢竟君王是上帝之形象，立法為其職責，而正義又是法律之終極目的，君王立法時當然必須以神法為典範 (F: I. 8, p.45/p.91)。

## 第三節、主權者與政治共同體

### 一、混合憲政之謬誤

早在《歷史方法》中，布丹即主張國家體制不可能有君主、貴族與民主之外的可能，這個論點也延續到十年後：

既然我們已經討論過主權，之後也論述過主權權力及其標誌等內容，接下來為判斷國家的體制是什麼類型，我們就必須看一看在任何特定的國家裡，是誰在擁有著主權。如果主權由君主一人獨享，我們會稱之為君主制國家；如

果由全體民眾共享，我們會說該國體是民主制的；如果是民眾中的一小部分人享有，我們會斷定該國體是貴族制的。我們僅使用這三種國體的名稱，是為了避免因存在著不同標準而劃分出的善與惡的統治者類型會產生極大的混亂與模糊，而這些統治者的類型又往往會促使許多人劃分出三種以上的國體類型。因為如果一個國家的國體是由不同的善惡標準來決定，且此一觀念大行其道，那麼其種類必將繁複無比 (F: II. 1, p.89/p.148)。

不過，在《邦國論六卷》中，布丹除了批評，更提出政體、國體的區分，以解釋先哲何以誤以為存在有混合國家。事實上，亞里斯多德便是因為將政體誤做國體，才產生混合體制可行之謬誤 (R: II. 7, p.120)。布丹認為，國體不能混合，政體卻可有多樣變化；後者不過是「治理的法則，與人 [統治者] 並不相干 (une règle de police qui n'a point esté touchée de personne)。」因此君主國可能以民主或貴族方式治理，貴族國也可能有貴族或民主政府 (R: II. 2, p.34)。

薩孟武指出，Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) 將國家權力分為制憲權 (pouvoir constituant) 與憲制權 (pouvoir constitué)；制憲權不受約束、決定國家體制的性質，正是主權的特性，而憲制權只是主權的作用與權限而已 (薩孟武，1993：137，註一)。因此，權力分立與主權不可分割其實並不衝突 (ibid.,138，註一)。

布丹認為，不同國家的君主特性各不相同，有可能極為公正、愛好和平、謙遜，但也有可能極為好戰；貴族國家中的統治者，也可能因為其財富、睿智等不同原因而與被治者有所區別。如果我們因為統治者這種捉摸不定、形形色色的品質就依此劃分國家的種類，實在荒謬 (F: II. 1, pp.89-90/p.149)。國家應該僅依統治者人數多寡來區分，無論是全體人民、大部分人民，或者少數人，或是單獨一人，只要是為個人或全體民眾制訂法律者，就是主權者，國體也因此而定 (F: II. 1, p.90/p.149)。

然而柏拉圖、亞里斯多德、波里比阿等先哲，卻認為國體有超過三種之可能，

某些混合後的體制還更為優越 (F: II. 1, p.90/p.150)。布丹認為，混合國家的概念為國家帶來很大的麻煩。民主與君主制本身就不相容，若硬是混合成一個國家，那麼新體制中的法律、法令也將彼此衝突。至於三種體制的混合，更不可能產生新的國體模式，只是一個民主國而已 (F: II. 1, p.91-92/p.152)。布丹認為，要結合不同體制事實上根本是不可能的事。主權首要特徵為立法，如果君主、臣民都可以立法，那麼誰要服從誰的法律？如果主權者還要受到為法律所約束之臣民的拘束，那又怎麼有能力立法 (F: II. 1, p.92/p.153)？

有人認為法國體現了混合體制的面貌，亦即「高等法院體現貴族制的形式，三級會議體現了民主制，而國王代表著君主制。」布丹認為這個觀點十分荒謬，更是蔑視君主的大罪 (*lèse majesté*)。在布丹眼中，三級會議和高等法院的存在，不僅不是民主、貴族要素的表現，反而是君主權威的彰顯：前者向國王請求、訴願時表現出無比順服；後者於國王在場的情況下，大小官員權威與權力皆暫時中止，唯有他擁有終極支配權 (F: II. 1, pp.100-102/pp.163-165)。因此，「法蘭西是純粹的君主體制，沒有參雜民主制，更沒有貴族制的成分」 (F: II. 1, pp.102-103/p.165)。

有人主張，也許有一種國家，可以由人民、貴族與君主分別掌握不同主權權力：

在這種體制下，人民能夠創設官職、控制財政支出和賦予豁免權——這些是主權的三項重要特徵；貴族能夠制訂法律、決定和平與戰爭問題和徵收稅負——這些也是主權特權；另外還存在一個凌駕於人民之上、具有王權的選任官，所有民眾都要對其表示忠誠和尊重，他擁有終審權，對他的裁決不能 [為重審]再提出市民 (*requeste civile*) 申訴和任何形式之上 (F: II. 1, pp.103-104/p.168)。

然而布丹認為，這樣的國體根本不可能存在，因為主權特權 (sovereign prerogatives) 不可分裂，立法權力更代表支配了其他事務的權力。強將三種體制混和，只會帶來災難與「兵戎相見的混亂局面，直到主權最終由君主，少數人集團或是全體民眾來掌握」(F: II. 1, p.104/pp.168-169)。布丹認為，「暴政再如何無道，都不會有無政府狀態來的悽慘」(R: IV. 7, p.208)。

## 二、等級會議

十六世紀的學者普遍認為法院是等級會議 (Estates Generals) 永久的代表，因此擁有一種凌駕於國王之上的權威。另有少數人認為，等級會議的起源是人民；人民既先於國家，當然在公共事務上有最終、最高的特權(prerogative)。不過法院與等級會議之間的競爭，令他們在君王主權理論和公共權威不可分割的思潮下逐漸沒落，僅剩支持君王詔命正當性的功能而已。當人民大會放棄主張政府事務中的獨立地位，法院也因此失去其權威來源。(Church, 1941: 137-139)

布丹則認為，有些學者主張等級會議權力高於君主，但這種看法會誘導臣民對主權君主失去應有的敬服。如果君主要受到等級會議的約束，那他就不是主權者、這個國家也不是君主國了 (F: I. 8, p.19/pp.53-54)。他以英格蘭為例，指出雖然該國等級會議權力極大，但若無國王指示也不得自行召開，顯然等級會議沒有任何決斷權與命令權。該國大使尚向布丹透露，只要英王認為有必要，就可以保留、廢止法律，或依其意志制訂與等級會議相左之法律。而最令布丹印象深刻，並讓其他國家主權君主相形失色的，是英王徵稅的自由，「因為在這個世界上，還沒有哪個君主有這麼大的權力可以隨意向他的臣民進行徵稅，這與隨便奪取別人的財產沒有什麼分別」(F: I. 8, pp.20-21/pp.55-57)。

如布丹一再強調，主權權威和絕對權力的特性，就是不需臣民同意就可頒佈施行於全體臣民的法律。所以即便某項習慣行之已久，假如繼續應用會日益危害公義，君王不需聽取等級會議意見就可頒佈法令廢除之。布丹指出，母親繼承其子女財產的習慣，通用於所有適用習慣法的國家，但國王既沒有召開全國，也沒

有召開地方等級會議，就改變了這項習慣法。而從女人那裡得來的資料不能用在民事案件上這項通用全國之習慣，也為查理六世不經等級會議直接廢除 (F: I. 8, p.23/p.60)。

雖然等級會議及高等法院仍會確認敕令，布丹認為這項動作的表面意義大於實質；沒有他們的確認，亦無礙於君王制訂法律 (F: I. 8, p.30/p.71)。對布丹而言，等級會議與高等法院為法律添增的份量，影響的是法律通過後、實施上的效力，但法律的制訂，則完全仰仗君主之威。

### 三、加冕誓詞與根本大法

無論國王是經過選舉或世襲得位，都需要經過宗教性的祝聖典禮 (*le sacre*)，以取得統治之正當性。(陳秀鳳，2005: 58)。加冕儀式在西元九世紀才融入國王祝聖典禮。西元 800 年查理曼接受教皇利奧三世加冕前，這項儀式只在拜占廷朝儀中進行，本質上屬於異教宣揚君權的盛典。而將其引入基督教文化後，擴大並具象化了國王權力 (ibid.,78-79)。十二名法蘭西貴族一致在典禮上扶持王冠的舉動，更帶著「在法制上向國王真誠效忠的意義」(ibid., 79,n.40)。

布丹主張，在法國國王登基的誓言中，完全沒有承諾要維護王國法律或是先王法律的條款 (F: I. 8, p.16/p.49)。加冕儀式中，藍斯 (Reims) 大主教為國王戴上王冠，十二位法蘭西貴族<sup>25</sup> (*Pairs de France*) 向國王伸出手，接著大主教向國王說：

您安坐於此，從今而後享有國家[之王權]，您現在握有國家[王權]，是由父王處繼承而來的。全能的上帝委託主教及神的其他僕人，交付給您真正的繼承人之位 (F: I. 8, pp.43-44/p.89)。

---

<sup>25</sup> 「法蘭西貴族」於十二世紀末由腓力二世確立，並從十三世紀初期開始參加國王祝聖典禮。他們的出席象徵封建領主代表全體人民見證國王之封建權利與義務。然而經過了數次動盪後，十五世紀晚期他們列席的意義不過是為王權服務的裝飾效果而已。此一詳細演變過程可見陳秀鳳，2007b，〈“法蘭西貴族”團與法蘭西王權關係的探討〉一文。

在 Reims 城圖書館裡一本古書上，布丹摘錄了以下誓詞：

從 Julianus 到 Erigius 以來，現在是一〇五八年，也是亨利一世在位的第三十二年。.....在五月二十九日，上帝願意我菲利普即將成為法國國王。在此加冕之日，在上帝和聖靈面前，我發誓：捍衛教會特權、正當的法律和維護委託我管轄的任何人的正義；我將借上帝之力，盡己所能提供保護；作為國王，應對主教和教堂施以正當關懷；對託付於我們予以照料的臣民，我（承諾）將依靠權力執行與他們的權利相一致的法律。宣誓完畢後，他將該誓詞交給大主教 (F: I. 8, p.16/p.50)。

布丹在其他古籍中，也找到以上誓詞的不同版本：「我以萬能的主的名義發誓，所有託我照管的臣民，我將施以良治，予以公正裁斷，施以正義和寬恕。」「我是上帝的永存之物，我喜愛在世上施行慈愛、公平和正義。」布丹據此做出結論：「國王沒有義務維護法律，除非權利和正義將要受到不利影響」(F: I. 8, p.17/p.51)。

不過布丹指出，也有條件嚴格的加冕誓詞，如亨利三世：

我，亨利，波蘭等國的國王，以全能的主的名義發誓，我將捍衛與普通法不悖的所有權利、自由、各種公法和私法上的特權，這些已被我的先王或波蘭國內具有主權的王侯們，授予教堂、領主、侯爵、貴族、公民或住民。當然也包括在等級會議休會期間，我們所創立、確認或授予的特權。根據已建立的公法，我將公正地對待每一位臣民，如果我違背誓言，王國的居民們就不必再服侍我，上帝保佑我！(F: I. 8, p.17/p.51)

但他卻沒有說明這樣的誓詞是否與絕對權力抵觸，也沒有做出亨利三世不是主權

者的結論。反之，布丹並不認真看待規範嚴格的誓詞內容，並主張，若囿於文字，我們會誤以為君主需要受到許多限制。但他強調，既然常言道國王永不死去 (*le Roy ne meurt jamais*)，就可明白，事實上一旦國王駕崩，最近的男性子嗣在加冕前就已經取得王國的統治權了。因此後繼國王的王權並非透過繼承權，而是根據王國法律而來 (F: I. 8, p.44/p.89)。另外，王位立即繼承的觀念於法王查理五世在位期間，受到大力宣揚，並在查理六世時代落實，從此祝聖典禮對國王政權正當性逐漸失去其法制效力，顯現了王權的世俗化轉向 (陳秀鳳，2007a: 126)。因此，當布丹貶低登基儀式時，同時達到了抑制來自國內封建、國外教皇勢力的效果。

雖然國王繼位並不真正需要儀式，但不代表沒有規範可言：

對於涉及王國國體和基本體制的法律，因為它們像薩利法 (Salic law) 那樣附屬在王權上並與其合為一體，君主就不能取消這些法律。若他要這樣做，其後繼君主仍然會使這種蔑視王室法律的任何作法無效，因為這些法律是主權的基礎和支柱 (F: I. 8, p.18/p.52)。

雖然主權君主只需受到自然法與神法之約束，並凌駕於一切國內法之上，但王位傳承卻仍要受到根本大法的限制；顯見根本大法之權威並非出於主權君主。對於這樣一種法律，我們或許會認為它代表著政治共同體的權威與份量，進而得出主權者位階低於政治共同體這樣的結論。然而君王指定的繼承人不符合薩利法，臣民也不能據此反抗君主，只能等他過世後王位自然落在合乎薩利法的繼承人身上。因此君王受限於薩利法的事實，不代表王權由該法「形構」，更不代表君王以契約方式獲得統治權 (Spitz, 1998: 79-81)。

此外，君主也不得任意分割領土。這個觀點在十一世紀末開始出現法理上的確認；主教服聖職前得宣誓絕不轉讓羅馬教會擁有的土地與權力。「不可轉讓權」的概念隨後便由宗教進入政治，「轉變成一種關於王國的財產與權力的新政治概念，」且在法王查理五世的《祝聖典禮儀典書》(*Ordo de Charles V*) 中正式出現，

「在法制上確認法國王位與君主權限的完整性」(陳秀鳳, 2007a: 122-123)。布丹也接受這個觀點, 並指出國家領土有其神聖性質, 君主或人民無論透過契約或是指示都不得分割 (R: VI. 2, p.39)。布丹主張君主只對土地擁有用益權, 割讓領土也僅限於他在生時有效 (R: I. 9, p.257 及 R: VI. 2, p.39-43)。

至於後繼君主應否遵守先王所定之契約, 有幾種不同之情形。布丹認為:

如果一位君主以主權者的名義簽訂了一項契約, 內容涉及了國家的事務, 並能給國家帶來利益, 那麼其後繼者也受其約束。如果該契約經過等級會議、城鎮或社區的長官、高等法院、各王侯和最顯赫的貴族的同意才簽訂, 那麼其後繼者就更應受其約束。假設是在王國臣民的誠信和義務擔保下簽訂的契約, 即使該契約有悖王國的公共利益, 後繼君主也應受其約束。但是如果君主與外國人, 甚至是臣民簽訂關涉公共利益的契約, 就不必經上述人員的同意。如果契約嚴重違背公共利益, 後繼君主就絕不能受其約束; 如果後繼君主是依選舉獲得王權的, 就更不能受此種契約的約束。在那種情形下, 君主如果是依授權 (resignation) 獲得王位, 他就不能說他要堅持先王的一切承諾。但是先王的行為若有益於公共福祉, 後繼君主總是要受約束的, 而不論他是以什麼身份獲得王權的 (F: I. 8, pp.44-45/p.90)。

Franklin 認為, 如果繼位君主因為先王契約經過公眾之同意就必須受到約束, 那麼無可避免地, 就得承認政治共同體是「獨立的法律實體 (independent legal entity) 可以透過其代表自主行動, 並在王室訂定的條約上持保留態度或予以信任、保證, 如果是後者, 那麼國王就有義務遵守<sup>26</sup>。」

然而上述引文中可以發現, 對布丹而言, 遵守先王契約與否的判準, 在於能

---

<sup>26</sup> Julian H. FRANKLIN, *The Question of Sovereignty in Bodin's Account of Fundamental Law*, in: Anthony T. GRAFTON; John H.M. SALMON (eds.), *Historians and Ideologues. Essays in Honor of Donald R. Kelley*, Rochester 2001, p.43

否帶來公共利益 (*profit*)。因此只要契約合乎公共利益，無論政治共同體批准與否，後繼君主本來就應當遵守。同樣地，布丹對先王法律的態度，也以公共利益為依歸；唯一能凌駕於利益之上的考量是誠信 (*honnête*)。當然，與誠信、利益皆無關之事，則不應受到法律規範 (F: I. 8, p.33/pp.74-75)。因此當契約受到政治共同體的榮譽保證時，才會發生即便有損公共利益，君主也必須守約的情形。況且政治共同體之保證，並不是君主簽定契約過程中之必須，何來其自主、獨立地位？君王行事要考慮到共同體福祉，並不代表共同體有與君王抗衡之地位。

筆者以為，考慮到布丹的自然主義傾向，以及地理環境影響國家的理論，就可知道各國都有其特殊情境。這些相異之處雖不能說像自然法一樣具有規範性，但也可算是「自然」的一部分。根本法的多年實施下，除了累積出習慣效力，也描繪出法國這個政治共同體的特色。

總之，無論主權君主受到什麼限制，臣民都不可能有法理上反抗君主的可能。因此要斷定布丹屬意立憲君主制，可能稍嫌牽強。

#### 四、反抗權利

反抗權利的討論，並未見於《歷史方法》，而是布丹在《邦國論六卷》中提出的新議題；其問題意識在於回應當時的兩格諾教徒的激進主張 (Franklin, 1973: 7)。《論反抗暴君自由》<sup>27</sup>(*Vindiciae Contra Tyrannos*) 堪稱最相關著作中最重要的一部；作者以筆名 Stephen Junius Brutus 發表，真實身份疑為 Philippe du Plessis-Mornay (editor's note, 138-139)。

Franklin 指出，本書的寫作目的，是因應當時情境需要並為反抗辯護，因此不是一個長期的憲政改革計畫 (intro, 42)。而 Mornay 以四個問題，串起了他對反抗權利的說明與支持：一、當君主的命令違背神的法律時，臣民是否應該遵行？

---

<sup>27</sup>本文援引 Julian Franklin 之節譯本 *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza and Monay*, New York, 1969

二、當君主違反神的法律、毀棄教會時，是否可以起而反抗？應由誰來反抗？如何進行？到什麼程度？三、是否可以反抗壓迫、破壞政治共同體的君主？如何反抗？由誰反抗？到什麼程度？根據什麼法律原則？四、當他國人民因捍衛信仰而受到壓迫，或遇到暴君統治時，鄰國君主是否應該幫助該國人民 (Mornay, 1969: 147-199)？

不過，在討論反抗僭主的問題前，我們必須先大致認識 Mornay 對於君主、上帝與臣民間關係的看法。首先，他認為君主與上帝間的關係有如封臣與領主；倘若封臣對領主不忠，封地當然會被沒收，君主若是不敬服上帝，其尊位自然不再 (ibid., 142-143)。事實上他相信，無論是透過選舉產生還是抽籤決定，地上所有君主都得憑著上帝的意旨才能登上王座；即便是異教君主，也屬於上帝的封臣 (ibid., 144)。因此人對上帝的順從應當先於對君主的順從 (ibid., 145)。Mornay 主張君主登基時，人民、君主一起與上帝訂下了一個雙重契約 (twofold covenant) 承諾順服上帝 (ibid., 143)。因此整體人民 (people as a whole) 作為立約的一方，有權威也有責任確保君王行事依循神的旨意 (ibid., 146-147)。

要注意的是，Mornay 認為的「整體人民」是指經人民選出、授權的行政長官 (magistrate)，因此雖然他們各自地位屈於君王之下，集合起來卻地位高於君王 (ibid., 150-151)。國家大事若未經過這些行政長官商議，君主不能擅自決定。此外，由於設置這些官員的目的正是為了制衡君主行動，因此他們首先效忠於王國、人民 (the kingdom, that is, the people)，接著才效忠身為人民護衛者的君主。王位繼承制的實行，只是為了方便而已，事實上議會可以廢除僭主或無能君主 (ibid., 161-166)。

根據 Mornay，僭主可分為以下兩類：得位不正 (a tyrant without title) 與倒行逆施 (a tyrant by conduct) 的僭主 (ibid., 185-186)。他認為，反抗得位不正的僭主不但是權力也是義務，即便個人 (private individuals) 也可以擔起這項任務 (ibid., 187-188)。然而 Mornay 指出，一旦得位不正的僭主與人民立約後，其統治事實即取得法律效力 (de jure)，人民必須服從統治，且失去反抗的權利；合法

卻施政無道的君主，只有行政長官可以反抗 (ibid., 189)。而 Mornay 認為，由於人民比君主尊貴，因此統治暴虐的君主，才真正是犯了 *lèse majesté* 的大罪 (ibid., 190-191)。

當君主行事嚴重違背宗教規範時，行政長官、人民整體若不以武力對付君主，則違反了他們與上帝之間的契約 (ibid., 156-157)。然而由於個人在契約簽訂時沒有任何地位，因此不可發起反抗行動，必須由行政長官帶領。唯一的例外，是經上帝直接指派，賦予個人起而反抗的權利，但對此 Mornay 認為應謹慎看待，以免個人出於驕傲而妄自行動 (ibid., 154-156)。

不過僭主類型並不妨礙外國君主的行動；Mornay 認為當鄰國君主施行暴政時，宗教、正義與慈愛之心，都要求其他國家君主應當解民倒懸 (ibid., 198-199)。

另一方面，布丹駁斥反抗權利的存在，並說明，許多困擾皆因「僭主」一詞混淆不清而生。僭主的切確意涵為：「憑藉自己權威使自己成為主權君主之人——未經選舉，亦非世襲，也不由抽籤決定，不是因為正義之戰，更不是上帝的特別授權」(F: II. 5, p.110/ pp.175-176)。所以古人鼓勵誅殺僭主，報以高官厚祿。如果是這樣定義下的僭主，布丹也同意，無論國家體制為何，試圖僭越奪取主權的人，都當處以極刑 (F: II. 5, p.110/pp.175-176)。而該如何對付僭主，有兩種不同的意見：有人認為應該透過法律手段，也有人認為可直接訴諸暴力。布丹則認為，僭主羽翼未豐之時可以採法律途徑，但如果僭主已成氣候，便無須顧慮，可直接以武力解決 (F: II. 5, p.111/pp.176-177)。

布丹認為僭主登位後，即便經過等級會議選舉，也無法建立其統治正當性；因為人民受威脅下的選舉顯非出於自願。此時除非僭主自願放棄武力，接受審判，否則使用暴力對付僭主還是受到許可的 (F: II. 5, pp.111-112/p.177)。雖然布丹主張，長期擁有主權權力無法帶來統治的正當性，但若是僭主及其後繼者施行統治超過一百年，期間沒有受到臣民反抗，那麼其主權者地位也獲得認可 (F: II. 5, p.112/p.178)。

然而後世之定義有所改變，即便是經過正當方式獲得主權的君主，如果統治

手段卑劣殘忍，也往往被歸為僭主，因而產生一些問題 (F: II. 5, pp.112-113)。根據布丹的意見，我們必須先判斷懲處僭主者的身份；無論是正當取得主權者之位卻倒行逆施的君主還是以不正當手段謀奪主權之人，外國君主加以制裁都是值得稱頌之事 (F: II. 5, p.113/pp179-180)。

然而如果是臣民意欲反抗僭主，就必須審慎考慮了。當主權的真正主人是貴族或人民時，制裁僭主當然可行 (F: II. 5, p.114/p.181)。但在法國、西班牙、英國等君主擁有絕對主權的國家，布丹認為無論君主如何倒行逆施、奴役臣民，都不得以武力對抗君主，遑論法律途徑。他指出，臣民對君主毫無司法管轄權，且君主在場時可廢止其他所有官員的權力，臣民當然不可能以法律的方式宣告其君主有罪 (F: II. 5, p.115/pp.183-184)。

除了在法律上不可能宣告君主有罪外，君主的特殊品質更是一重要關鍵。登位時的受膏儀式，讓中世紀歐洲君主的人身帶有神聖特質，並賦予其政權正當性 (陳秀鳳，2005：63) 布丹當然也認為君主與他人品質上有根本差異；殺害上帝所選立的王，唯死罪可以 (F: II. 5, pp.116-117/pp.184-186)。因此，雖然掃羅 (Saul) 施政暴虐無道，但大衛 (David) 仍尊其為王，並殺死了殺害掃羅的亞瑪力人 (撒母耳記 II, 1-15)。無論是明主還是昏君，都該當受到臣民的敬重與服從。

除了權力神授的理由外，布丹也從父子關係來解說何以臣民不得反抗君主：即便父親犯下殺人、叛國或褻瀆神明等，兒子都不得制裁父親。畢竟在政治共同體建立前，「每一個家長都是家庭內的主權者，掌有妻子兒女的生殺大權。」 (R: VI. 1, p.112)。而「我們的君主是上帝任命的，比我們的父親更神聖，更不應受到侵犯。」無論君主如何暴虐，甚至強迫臣民違反神法、自然法，臣民也只能忍耐、躲避，甚至從容就死，絕對不可以攻擊君主的榮譽與生命。他擔心一旦攻擊僭主合法，人民稍有不滿便將君主冠以僭主之名，國家安有寧日 (F: II. 5, pp.119-120/pp.189-190)。當然布丹不鼓勵父不父、君不君，但他更不同意以下犯上。畢竟主權君主只對上帝負責。

在駁斥了反抗權的正當性後，布丹提出另一種角度說明誅殺僭主何以不

妥：僭主活著才能感到不安、畏懼，死亡反倒給予他安寧和平靜 (F: II. 5,

不過，為了國家安定，僭主死後，其法律中良善、有價值的部分不應當廢止，推翻或弑君者更不能受到獎勵 (F: II. 5, pp.122-124/pp.193-196)。

雖然人民對君主沒有任何反抗餘地，不過官員若是與君主意見相左，還是有向上表達意見的空間。布丹認為，首先必須釐清雙方歧見點在於自然法還是萬民法。如果是後者，官員有三次表示抗議 (remonstrance) 的機會，但在君主堅持己見的情形下官員也必須臣服，因為無涉於自然法的法律，不過與利益相關而已，當然可由主權者決定 (R: III. 4, p. 98)。至於自然法的歧見，布丹同意當官員強烈認為君主命令違反正義時，不該違背良心聽命 (R: III. 4, p. 100)，可以去職。但自然法則有時不易理解，專家間也多有歧見 (R: III. 4, p. 98)，如果多數官員不認為君主命令不正義，少數意見相異者不得固執己見，更不可就此離開國家，以免大開臣民反抗之門 (R: III. 4, pp. 102-103)。

不過，雖然布丹完全否認人民、官員擁有反抗權利，他還是認知到國家體制改變的可能，因此他表示「政治共同體、國家的改變 (changement)，就是主權由君主轉移到人民手中，或是由勢位至尊的貴族轉移到平民百姓手中，以及相反的情況。只要主權仍然存在，法律 (loix)、習慣、宗教與空間的改變只是微不足道的變化 (alteration)」(R: IV. 1. P.8)。在討論斯巴達體制時，他也指出 Polydorus 與 Theopompus 兩位「國王」以阿波羅神諭為藉口，將國家由民主改為貴族制一事 (F: II. 1, p.94/pp.155-156)。

但我們不能據此以為，主權是一種存於政治共同體內的權力，可脫離特定主權者而存在，因此令布丹的反抗權論述無所根本；也就是說，主權的絕對性，無法論證出反對暴君放伐的結果。況且，如果國體有可能改變，也許是上帝允許這類事情發生。但我們必須注意到，政治共同體內的權力中心雖與共同體同時形成，卻不是經由共同體成員同意而授與，因此反抗君主即等於質疑神的意旨，自然不為布丹認同。此外，主權者是國內法律權威來源，自然不會有反抗君主的法源基礎。即便是規範王位傳承的根本大法，也沒有提供共同體成員推翻、反抗君

主的理由。

布丹表示，一位西班牙騎士告訴他，倘若阿拉貢 (Aragon) 的國王沒有召集等級會議，某些曾經適用的古代程序便不會被遵守；這些程序體現在大法官向國王的致詞：

我們這些並不比你卑賤的人，像你這位並不比我們高貴的人宣誓：我們選舉你為國王是因為我們和你之間存在著條件，也是基於這樣的條件，你才有可能成為我們的國王，這個條件就是我們擁有最終的支配權，而你卻沒有；如果你能尊重我們的自由並遵守法律，我們就接受你做為我們的國王和最高統治者，否則我們就不會接受 (F: I. 8, p 9/pp.39-40)。

雖然贊成反抗暴君的立憲主義者與支持反抗權的學者廣泛引用這段話，以證明人民加冕儀式體現了人民對抗暴君的權利 (Franklin 譯注)，但布丹認為如果單憑以上技術，就誤以為國王是由人民選舉出來的，可就錯了。布丹指出，阿拉貢學者 Pedro Belluga 所著之《法鑑起源》(*Speculum princium*) 中，說明了除非有繼承中斷的情形，否則人民無權選舉國王 (F: I. 8, pp 9-10/p.40)。

雖然 Mornay 支持反抗權利，而布丹反對這種權利的存在，但他們某些見解還是有相同之處。例如得位不正的僭主，任何人都可以反抗；君主是上帝的封臣，人民對宗教的敬服應優先於君主。然而君主與政治共同體的關係卻將他們的看法帶往相反的方向。Mornay 認為民貴於君，因此人民自然可以廢除施政暴虐的君主；而嚴格的上帝、君主、人民排序，令布丹完全否認人民制裁無道君主的可能。

Spitz 認為，雖然臣民不能在國內法層次上限制君主，但若以神法、自然法的高度來譴責君主，很有可能產生嚴重的指控，因而對君主還是有相當效力的約束作用 (Spitz, 1998: 88)，而 Shepard 也認為，當時的自然法與神法，不只是在道德面、更在法律面上有極大效力，而這對布丹式的主權者構成實在、制度性的限制 (Shepard, 1930: 589)。筆者雖然同意，在布丹身處的時代，自然法與道德的約

束遠比現代來的有效，但終究沒有提供臣民在制度上制衡君主的空間。

## 小結

《歷史方法》中的主權理論，已經為布丹成熟時期理論做好了大致準備，但因為立法主權的功能不顯，也沒能成為自然法與神法的最終詮釋者，因此仍難免來自政治共同體的制度面限制。君主只能就法律是否符合公共福祉來做出判斷。

絕對權力的重要特點，就是立法無須經過任何人的同意。這點是布丹在《歷史方法》沒有明確表示的。如果國王起誓表示要維護王國法律，那麼他就不是主權者，要不然他就必須違背誓言。布丹以契約與法律的不同，來解釋何以登基時的誓言無法強制君主遵守現有法律。既然君主身為立法者，當他認為情況已變更時當然可以因時制宜制訂新法或修訂舊法。另外，由於主權之「永久性」僅及於君主終身，為了不侵害新任君主之絕對主權，先王法律不能限制之。如此，自己的「命令」更不可能限制自己。即便是君王承諾要遵守的法律，只要他判斷已不合時宜，就不需要遵守此一承諾。

只要是合乎自然法、神法的限制，主權君主自然應當遵從；主權者立法時也要有神法、自然法的根基。君主的立法權力絕不能入侵神聖領域。但是君主的職責乃是守護自然法，立足點和臣民不同，因此「除非涉及自然正義，否則敕令或法令絕不能約束君主」(F: I. 8, p.34/p.76)。然而由於自然法、神法有時並不明確，布丹將詮釋權力也交給了主權者。

涉及王國國體和基本體制的法律附屬在王權上並與其合為一體，因此君主不能取消這些法律。而國家領土有其神聖性質，君主或人民無論透過契約或是指示都不得分割。但布丹卻仍給予主權君主在生時的行動自由，唯有君主駕崩後才能回到正途，臣民沒有至喙餘地。

以上種種，自然令布丹導出駁斥合法反抗權利的結論：得位方式正當但施政暴虐的君主，臣民還是應該敬服，臣民只能對抗得位不正的僭主。因為君主的神

聖品質與家父長結構緣故。官員可以抗議不好的法律。但不能任意以此為藉口大開叛亂之門。而「善治」更無法在制度面拘束主權者。領主、僭主式國家顯然違背守護私有財的目的，布丹卻仍主張，這兩個國家的統治者皆為主權君主 (R: II. 2, p.34-35)。

假如我們只注意政治共同體的「良序」政府面向，很難理解何以臣民完全無法制衡無道君主。而布丹的主權之所以「絕對」、不容挑戰，是因為主權除了規範面的權威外，也具備了權力要素。政治共同體需要極端暴力才得以生成。即便政治共同體的基石是家庭，但沒有暴力、征服，無以建立起政治共同體。

所謂無政府，「就是沒有主權，也沒有任何官員有權命令」的狀態 (R: IV. 1, p.13)。但有權命令之人，不只需要權威，更需要權力；能結合二者之人，才是名符其實的主權者。

經過了一、二、三章的討論，對憲政主義與布丹的前、後期主權理論發展有了認識後，本文將接著於結論中就主權者與法律關係、與政治共同體關係等面向討論，並試圖凸顯布丹脫離憲政限制的發展。

## 結論

Eric Voegelin 為我們提供了一個大方向，說明布丹整體思想與主權絕對性之間的關係：他主張布丹不同著述間各有重點，唯有透過宏觀性角度才能理解他的思想，獨獨抽出某些特定原則（如主權）來討論，並非正確途徑（Voegelin, 1998: 246）。雖然 Voegelin 不認為《歷史方法》與《邦國論六卷》間理路不一致，但也與布丹本人的真正關懷何在無關宏旨，政治的秩序只是他追求終極秩序的一環。布丹對歷史的態度，顯示了他的柏拉圖主義；如同洞穴之喻，哲學家對歷史的沉思就是為了將正確的政治秩序帶回給人們（ibid., 195-6）。最完美的秩序體現於宇宙，神的力量則透過其所造物展現；如果我們不明白布丹的這種想法，便無法理解為何擁有絕對主權者有時還是會受到限制（ibid., 204）。

而研究布丹自然哲學的 Ann Blair 更指出，雖然他主張君主不受法律約束（*princeps legibus solutus*），但他認為，神的自由至高，以致於他從未由任何人或任何事中解放過。因此當我們擔心布丹將神之絕對權力與主權權力類比，而賦予地上的主權者過多權力時，他本人反倒擔心這個類比會去除神聖力量的獨特性。上帝的位置先驗、獨立，且高於所有人類主權者。不管主權者的權力是多麼絕對，政治結構與自然結構上的相似性還是有其限度（Blair, 1997: 119）。

布丹理路的不一致處，由更宏觀的角度來看似乎都不成問題。然而布丹著述甚多，本文也只能就《歷史方法》與《邦國論六卷》切入，以求理解主權概念之發展歷程。筆者相信，即便布丹理論中的主權者還是得接受不同方面的限制，我們還是能從二書之間，見到絕對主義突破種種憲政約束而發展的面貌。

布丹對主權設下的限制，無疑與憲政主義者的主張多有相近之處。憲政主義學者並不必然反對國王擁有絕對權力。即便是布丹之前的學者，也多半相信國家權威具有單一集中的特性，且以國王為中心，只是根本法可以限制政治共同體內所有成員（Keohane, 1980: 26-27）。此外，若是國家之根本體制經過長期發展，可

以約束國王，那麼也必然存在一種可限制國王的權利 (Church, 1941 : 203)。然而十六世紀憲政主義精神下的王權，並不能滿足現代主權國家「對內最高、對外獨立」的需要。最高法院、王國既有法律以及教會特權、權威，令君主在國內、外處處受制，直到布丹的主權理論，才給予君主對抗國內封建、國外教皇勢力的自由 (Eulau, 1942: 5)。此外，在憲政主義思想中，君主除了要遵守神法、自然法外，並不能詮釋這些神聖律法，因此只是一位守護司法的審判者而已，無法充任立法者。即便是 Seyssel 之後的法學家已極力降低宗教和司法對君主的限制，但大致都同意君主的審判者角色 (史金納, 2004 : 370)。即便是認為最高權力在人民的 Hotman，也沒有主張立法權力由人民獨有，必須經過等級會議提案、國王示意 (expression) 與最高法院之批准，以上三項缺一不可，任何一方都不能自行其是，因此得以互相制衡 (Reynolds, 1931: 196)。

然而布丹的體系，無論在《歷史方法》還是《邦國論六卷》中，都不具有互相制衡的精神。雖然在兩部著作間，布丹都承認自然法與神法的神聖性與約束力，但如果君主行事有違神聖律法，政治共同體也不因此獲得反抗君主的正當性。在《歷史方法》中，布丹提到禁止女性繼承王位，不只是因為薩利法源遠流長，更是因為女性按自然、神聖法則都不應登上王位；即便布丹相信這違背了自然法，他卻也沒有大膽宣稱英國女王不屬於主權君主。而在《邦國論六卷》裡，布丹更明確闡述君主職責與臣民不同，一般人受制於自然法，不可殺戮，但君主為了守護自然法，卻有權力以死刑懲處違反自然法者。因此，即便自然法與神法的約束力對布丹來說真實且重要，在實際政治場域上主權者的統治事實與異於臣民的品質，卻能正當地逸出自然法與神法規範。

在布丹的系統裡，根本法是除了自然法、神法以外，最為強力的限制。在這點上，我們的確難以否認這賦予了政治共同體相當份量。不過，對憲政主義者而言，根本法包括整個王國的習慣與既有法律，而布丹界定的根本法，只包括與王位繼承相關的薩利法，相較於 Seyssel 與 Hotman，範圍縮小許多。主權君主一方

面是國內法律來源，一方面卻受制於不經由其訂定之法律，多少有損布丹主張的絕對權力，但我們也可以理解為何他不這麼認為。國家的出現與統治者在位一事，本身就已經是憑著神的意旨與自然法則而存在，因此主權君主要受到形構王位傳承方式的根本法規範也是合乎情理。

立法主權的意涵與權限，的確在《邦國論六卷》中獲得充分的討論，但《歷史方法》中的討論，已與成熟的主權理論相去不遠。兩部著作中都明白指出，立法者應該地位凌駕於法律之上，否則不可能因事制宜，修正、廢除或訂立新法。誠然，《歷史方法》中，布丹同時也主張君主不經等級會議同意，不可廢除習慣，但在習慣與立法主權之間，仍必須做一抉擇。降低習慣與等級會議的權威與地位，才能無礙於主權者行使立法權。法律目的不外乎維護正義與增進利益，主權者要有權修法、廢法與立法，就要有權詮釋何為自然法則與公共利益。因此在《歷史方法》中徘徊於「審判者」與「立法者」之間的主權者，終將成為法秩序的建立者。

至於主權者是否需要遵守自己訂下的法律，我們從《歷史方法》裡羅馬人民的例子就可清楚知道，在符合正義與共同體利益時，主權者自然要服從良好的法律，而一旦守法理由不再，主權者自然由不合時宜的法律中解脫。布丹更在《邦國論六卷》中說明契約與法律本質不同，主權者本就不應當起誓遵守自己的法律；自然法與神法以外之法條，除了在邏輯上必然低於立法者外，也因為情境的流變，不可能永恆存在。

Stephen Holmes 以極為憲政主義的方式來詮釋布丹的理論。布丹將主權的絕對性界定為不受法律限制，卻又說主權者「同時受限制以及不受限制，」因此產生內在的弔詭 (Holmes, 1995: 108)。然而 Holmes 認為布丹實際上主張主權者透過「自我限制」(self-binding)，能更有效地發揮主權權能；憲政體系即是確保主權最佳運作的架構 (ibid., 134-177)。Holmes 的分析，令我們想起 Seyssel 對王規的推崇；然而他未能援引足夠的文本證據來說明，因此憲政架構輔助君主有效統治的觀點雖然符合主流憲政思想，但很難看出這與布丹立場的關連。

George H. Sabine 指出，由於布丹意欲將家庭不可轉讓的權利與國家的絕對權力結合起來，導致了無法克服的邏輯困難。布丹一方面相信國家源起需要武力征服，一方面卻不同意這便足以產生統治正當性，因此讀者始終難以明瞭臣民何以服從國家（賽班，1991: 420-421）。不過 Sabine 也說明，布丹完全相信國家應服從自然法與神法，使國家不只是單純暴力的產物而已 (ibid., 424-425)。然而，布丹一面主張法律是主權者意志的展現，一方面又體現了永恆正義，卻無法調和這兩者間的衝突，因此令他的理論混亂難解 (ibid., 425)。Sabine 還指出布丹的另一個矛盾，在於他一方面主張君主是法律來源，一方面又對法國憲法抱有忠誠，以致於布丹系統中的主權者同時擁有不受任何限制的絕對權力，卻又要受到不由他訂立的根本法的限制 (ibid., 425-426)。而布丹第三項，也是最嚴重的問題，就是強烈支持私有財產的神聖性，導致國家有絕對權力而家庭擁有絕對權利 (ibid., 426-427)。Sabine 的批評，的確是布丹論述不清，讀者也難以明白的部分，不過他本人還是在混淆中做出了選擇。首先，與王位傳承的法律並不只因行之有年而產生效力，更重要的，是其內容符合神法與自然法。至於私有財的神聖性，我們在前面的討論中也看到，必須讓步於緊急情況與公共利益的要求，只要事後予以補償即可。

布丹寫作系統龐大、細節繁瑣，因此不難理解憲政、絕對式詮釋皆各有所本。然而經過以上三章的討論與耙梳，筆者以為，以絕對主義理解布丹，雖然仍有疑難，整體上不致相去太遠，但若以憲政主義理解布丹，那麼其理論內部的矛盾將難以計數。

筆者以為，Schmitt 精準地掌握了布丹絕對主權概念的精髓：決斷與意志。他相信，布丹「倫比的成功是提出歐洲公法的關鍵性概念，及內政和外交上獨立的國家，」「是現代國家的助產士之一」 (Schmitt, 2006 : 356)。如果政治共同體不由封建勢力與教廷勢力中解放，確實無法發展為對內最高、對外獨立的現代主權國家：

布丹在《共和六書<sup>28</sup>》中首先論述了近代國家法，其中包括著對這個重大問題的清楚說明。誰擁有最高權力，誰就不是作為公職人員或受託而擁有主權，而是永久地按其自身權利——即憑藉其自身的存在——而擁有主權。主權者受到神法和自然法的拘束，但是，主權問題根本不涉及這一點，而是僅僅涉及如下問題：正當的現狀是否應該對主權者的政治決斷構成不可逾越的障礙？有沒有人能夠要求主權者承擔責任？在遇到衝突時誰來做出決斷？根據時間、地點和個別的特殊情況，主權者可以修改和違反法律，正是在這一點上，其主權充分體現出來...這些問題不能按規範的方式來確定，只有通過主權機關的具體決斷，它們才獲得了具體內容 (Schmitt, 2004 : 68)。

也因此，到了一七九一年，法國第一部成文憲法裡，我們可看到這樣的規定：「主權屬於國家，為一完整不可分裂、不可轉讓且不可侵犯之整體；任何團體與個人均不得擅自行使之 (*La Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice*)。」顯見布丹的理論對現代主權國家的建構實在不可或缺。

---

<sup>28</sup> 即《邦國論六卷》。

## 參考書目

### 一、布丹著作

- 1966 *Method for the Easy Comprehension of History*, translated by Beatrice Reynolds. New York: Octagon.
- 1988 *Les Six Livres de la République*, edited by Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, 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.
- 2008 《主權論》讓·博丹著，朱利安·H. 富蘭克林編，李衛海，錢俊文譯，北京：北京大學出版社。

### 二、西文書目

Allen

- 1967 “Jean Bodin,” *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, ed. F. J. C. Hearnshaw, New York: Barnes & Noble.

Arendt, Hannah

- 1990 “Philosophy and Politics,” *Social Research* 57, 1.

Aristotle

- 1984 *The Politics*, translated by Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.

Beaud, Olivier

1994 *La Puissance de L'Etat*, Paris : Presses universitaires de France.

Berns, Thomas

2000 "Bodin: La Souveraineté Saisie par Ses Marques," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 62, No. 3 (2000), pp. 611-623.

Church, William Farr

1941 *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France: A Study in the Evolution of Ideas*. Cambridge: Harvard University Press.

Eulau, Heinz H. F.

1942 "The Depersonalization of the Concept of Sovereignty," *The Journal of Politics*, Vol. 4, No. 1, pp. 3-19.

Franklin, Julian

1969 *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay* Julian H. Franklin trans. & ed., New York : Pegasus.

1973 *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*. New York: Cambridge University Press.

2001 "The Question of Sovereignty in Bodin's Account of Sovereignty, in Anthony T Grafton & J. H. M. ed., *Historians and Ideologues*, Rochester: University of Rochester Press, pp.40-48.

Gilmore, Myron Piper

1941 *Arguments from Roman Law in Political Thought 1200-1600*. New York: Russell& Russell.

Holmes, Stephen

1995 "The Constitution of Sovereignty in Jean Bodin," *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: University

of Chicago Press.

Holt, Mack P.

1995 *The French Wars of Religion, 1562-1629*. New York: Cambridge University Press.

Hutton, Ronald

2007 *The Druids*. London: Hambledon Continuum.

Jacobsen, Mogens Chrom

2000 *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*. København : Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen.

Keohane, Nannerl O.

1980 *Philosophy and the state in France : the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

King, Preston

1973 *The Ideology of Order: A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*. London: George Allen & Unwin ltd.

Lewis, J. U.

1968 “Jean Bodin’s ‘Logic of Sovereignty’”, *Political Studies*, 16,pp. 206-22.

Mesnard, Pierre

1977 *L'essor de la Philosophie Politique au XVIe Siècle*. Paris: Vrin.

Mousnier, Roland

1979 *The Institutions of France under the Absolute Monarchy, 1598-1789*. Chicago: The University of Chicago.

Neumann, Franz

1986 *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*. Heidelberg: Berg Publisher.

Reynolds, Beatrice

1931 *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth Century France*: Francis

Hotman and Jean Bodin, New York: Columbia University Press.

Schmitt, Carl

1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*.

Chicago: University of Chicago Press.

Shepard, Max Adams

1930 "Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin," *Political Science*

*Quarterly*, Vol. 45, No. 4, pp. 580-603.

Seyssel, Claude de

1981 *The Monarchy of France*. Translated by J. H. Hexter. New Haven and

London: Yale University Press.

Skinner, Quentin

2002 *Visions of Politics: Volume II: Renaissance Virtues*, Cambridge:

Cambridge University Press.

Spitz, Jean-Fabien

1998 *Bodin et la souveraineté*. Paris: Presses universitaires de France.

Strauss, Leo

1984 *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago:

University of Chicago Press.

Owen Ulph,

1947, "Jean Bodin and the Estates-General of 1576," *Jean Bodin*, ed. Julian

Franklin, Burlington, VT: Ashgate.

Veogelin, Eric

1998 *History of Political Ideas v. 5 Religion and the Rise of modernity in The*

*Collected Works of Eric Veogelin*, edited by James L. Wiser. Columbia

and London: University of Missouri Press

### 三、中文書目

史金納 (Quentin Skinner)

2004 《現代政治思想的基礎 (卷二)：宗教改革》，台北：左岸文化。

施密特 (Carl Schmitt)

2004 《憲法學說》，劉楓譯，台北：聯經。

2005 《政治的概念》，劉宗坤譯，上海：上海人民。

2006 《論斷與概念》，朱雁冰譯，上海：上海人民。

陳秀鳳

2005 政權“神聖化”？—以法蘭克國王祝聖典禮為中心的探討，新史學 16 卷 4 期。

2007a 神聖性王權“世俗化”—中世紀晚期法學思想與法蘭西王權關係的探討，新史學 18 卷 3 期。

2007b “法蘭西貴族”團與法蘭西王權關係的探討 臺灣師大歷史學報 第 38 期。

薩孟武

1993 《西洋政治思想史》，台北：三民書局。

賽班

1991 《西洋政治思想史》，台北：桂冠。