

好的政體與民主*

許國賢**

摘要

好的政體或好的政治秩序的問題，是政治理論在其最初發源處的核心問題。但隨著政治理論探討課題的日趨多樣化以及實證研究的勃興，好的政體的問題似乎逐漸被驅趕出它應有的核心位置。然而，改善群體生活是政治理論最終的實踐目標，而對於好的政體的理論探索又係改善群體生活的前置作業，因此，忽視好的政體的問題將會是政治理論的一大危機。本文將申論探討好的政體的重要性，並試圖從近代以降政治思想的主潮歸結出，「使人活得更更有尊嚴」乃是當代世界裡的較合宜的評量好的政體的判別標準。再者，做為理念型的現代民主政體，實可被視為是當代的好的政體的候選項。不過，仍存在著諸多影響民主政體之良窳的內部因素，這在最終亦將決定特定的民主政體能否繼續保有做為好的政體之候選項的資格。

關鍵詞：好的政體、民主政體、政治理論

* 兩位匿名審查人之深刻批評與卓見，令作者在修訂過程中受益良多，特致謝忱，並感謝科技部補助本研究（NSC 100-2410-H-305-037）。

** 國立臺北大學公共行政暨政策學系特聘教授，電子郵件：gossens@mail.ntpu.edu.tw。

壹、前言

施特勞斯（Leo Strauss）曾感嘆，現今的政治科學和古典政治哲學最主要的分歧在於，政治科學已不再關注古典政治哲學所念茲在茲的主要問題，亦即最好的政治秩序的問題（the question of the best political order）（Strauss, 1989: 59-60）。姑且不論施特勞斯此一感嘆背後所隱含的更宏大的歷史認識是否無可爭議，無論如何，好的政體或好的政治秩序的問題在政治理論裡的逐漸被邊緣化，則是一個必須被嚴肅省思的現象。

當代政治學的實證研究及經驗研究，固然豐富了我們對於實際的政治過程的理解，故而自有其不容輕忽之貢獻，但其根本問題則在於其所涉及的宏觀歷史意義往往過於微小。而隨著此類實證研究的影響力的不斷擴大，政治學的宏觀高度遂不斷下降，從而使政治學有逐漸趨於平面化的危機。我們絕不是說歷史意義相對微小的研究和探討就理當要被小覷，但如果這一類的研究的整體效應已經危及到我們對於群體生活進行更宏觀的省思的熱情和意願，那麼，如何重新恢復這樣的熱情和意願就極為重要了。本文的任務即在於申說探索好的政體的重要性，並進而討論當代的民主政體能否做為好的政體的候選項，以及影響其能否做為繼續好的政體的候選項的內部因素。要之，政治理論的務實性與宏大性，實乃由其對於好的政體之關注來彰顯。

就細部構成來說，本文第二節將從政治理論的源起處，闡述關於好的政體的思考自始即是其核心關注，而柏拉圖無疑乃是此種關注之最卓出之典範。但當代的若干保守主義傾向的解讀者，對柏拉圖的用意顯然抱持不同看法。本文將指陳其解讀之窒礙之處，俾回歸柏拉圖之本意及其啟發性。第三節則回溯近代以降西方政治思想的主潮，並試圖歸結出如何使人活得更有尊嚴，可謂是一條具有明確貫穿意義的歷史軸線，故應可做為探討當代的好的政體的參照，進而歸納出做為當代的好的政體

的門檻條件的六項基本要求。此外，該節亦將申說做為理念型的現代民主政體實可被視為是當代的好的政體的候選項。第四節則在上述的基礎上，進一步探討影響一個個別的民主政體能否繼續做為的政體的候選項的內部因素。該項探討主要將集中在政治競爭面和政治構成面，至於經濟面向之因素（亦即經濟面向之保障及衡平的政治解決），則只能另文再述。

貳、探討好的政體的必要性

在政治理論的最初的發源處，好的政體或好的政治秩序的問題就是最主要的關注，這在柏拉圖的著作裡即可明顯看出。要言之，做為柏拉圖政治想像的巔峰之作的《理想國》一書，可謂背負了兩項基本任務：第一，要來說明何謂正義；第二，要來強調正義勝於不義，並反駁哲人派的藐視正義的論點¹。而在踐履這兩項任務的過程中，柏拉圖嚴密而龐大的理論構圖亦層次分明地逐漸展開。柏拉圖既要闡明正義的個人維度和社會維度的內在聯繫，亦要捍衛正義對於個人以及對於國家的重要性。而其理論構圖中的一項重要景觀就是對於正義的國家的刻劃，此即城邦裡的本性特徵或靈魂的特質各不相同的三種人（智慧的愛好者、榮譽的愛好者、物質利得的愛好者），都能在適合其本性的崗位上從事一種有益於城邦的技藝，從而體現各守其分、各司其職的美麗城邦（Kallipolis）。而實現美麗城邦的關鍵就是必須由那些能夠理解包括善的形式在內的各種各樣的形式（*eidos*），能夠具備絕對知識，並能徹底洞悉什麼對城邦好以及什麼對城邦不好的人來擔任統治者（即哲君），如此方能體現政治與哲學的相合為一。因此，「在哲學家掌控社會之前，城邦及其公民的諸種紛擾都不可能止息」（*Republic*, 501e）（Plato, 1987: 298）。柏拉圖期盼的好的政體是以政治與哲學的相合為一做為實

¹ 在《理想國》第一卷裡，哲人派的重要代表人史拉西馬庫斯（Thrasymachus）即倡言，正義無非只是強者的利益，因此，不義才能使人得到最大的利益和好處。

踐手段，而其目標則是個別成員的本性與其社會功能的相一致，俾實現適材適所的專業分工的理想。而適材適所的專業分工無疑強調的是一種勞力分工（division of labor），但柏拉圖之著重勞力分工，其考量的基準是人的本性，或者說是人的本性所對應的實踐需求。這和近代經濟理論之從效率和生產力的角度來強調勞力分工，明顯有所不同。當然，柏拉圖也不否認效率和生產力的重要性，例如他也承認「只要每個人都恰當地從事適合他本性的一項工作，而不要再去做其他的工作，就能使質量和產量都更容易得到確保」（*Republic*, 370c）（Plato, 1987: 119）。但無論如何，柏拉圖的核心關注始終是如何讓每一個人以適合他的本性的方式，踐履他的有益於城邦的技藝。這樣的關注可謂將個人的內在潛能的外在可能性和城邦的集體需要相結合，而且還期盼將秩序和穩定融入此一結合之中。

既然各守其分、各司其職是美麗城邦運作的基本法則，那麼，就必須存在著判別每一個人的本分或本性特徵的手段，而哲君所規劃的教育即是這樣的手段。對柏拉圖來說，「教育和養成制度」乃是城邦真正的「大事」（*Republic*, 423d-e）（Plato, 1987: 190），「一旦我們給予了我們的制度（亦即美麗城邦）一個好的開始，…改善的過程就會持續累積。我的意思是說，如果能維持一種好的教育制度，就得以造就良好性格的人，而良好性格的人如果輪流從這種教育中得到好處，就會成為在各方面都比他們的前人都更好的人，…尤其在於他們會孕育出更好的下一代」（*Republic*, 424a-b）（Plato, 1987: 191）。除此之外，美麗城邦的教育制度所背負的另一項使命，就是在各階段的篩選過程中研判每一個人的本性究竟是智慧的愛好者、榮譽的愛好者，抑或是物質利得的愛好者，從而確定與其本性相對應的本分。柏拉圖曾謂：「如果我們挑選出身心健全的人並且讓他們接受我們的長期的教育和訓練，正義本身就不會責怪我們，我們亦得以維護我們社會的政制；但如果我們挑選出的不是這樣的人，結果就會全然相反，我們就會使哲學蒙受比目前還更嚴重的嘲弄」（*Republic*, 536b）（Plato, 1987: 349）。這所論及的雖然是哲君的養成與篩選，但也同時反映了透過教育及其篩選過程來研判社會成員的本性的嚴肅性。無論如何，社會成員的本性與其所應承擔的社會功

能的相一致，乃是美麗城邦構建的基礎。

終其一生，柏拉圖始終不願放棄這樣的理想。但隨著柏拉圖的逐漸老朽，他也越來越意識到像哲君這樣出類拔萃的人物，或者說如此卓出的「社會政制的藝術家」（*artist in social constitutions*）或「政制畫家」（*painter of constitutions*）（*Republic*, 501c）（Plato, 1987: 298, 1993: 225），已不太可能出現在人類社會。故而在由凡人統治凡人的社會裡，在政治家已不再比人民更為優越的時代裡，也就是《政治家》一書所稱的眾神已不再過問人間事務的「宙斯的時代」（*the age of Zeus*），法律和法治就十分重要了。再者，在這樣的時代裡，如果能找到精通編織技藝（即政治技藝）的政治家，「將勇敢者和知所節制者這兩種不同人類性格的人，編織成一件緊密的編織物」，透徹地明瞭「共識與忠誠」是建構共同生活的礎石，從而完成「一件包覆他的所有臣民（無論是奴隸或自由人）的無縫的編織物」（*Statesman*, 311b-c）（Plato, 1995: 85-86），也就聊堪告慰了。因此，柏拉圖晚年的《政治家》和《法律篇》就是在哲君已不復可求的悲觀心境下，轉而探討由凡人統治凡人的社會裡的在現實上可行的最佳的國家（*the second-best state*）。

值得注意的是，柏拉圖在《理想國》一書之探討何謂好的政體，究竟是出於一種正面的期待，抑或是出於一種反諷式的警告，亦頗有爭議。雖然多數論者泰半認為柏拉圖是秉持著正面的期待而去探討好的政體，但二十世紀的若干保守主義傾向的解讀者則認為柏拉圖更多地是在給予反諷式的警告。施特勞斯、布魯姆（Allan Bloom）、歐克夏特（Michael Oakeshott），正是此種保守主義立場的代表人。我們有必要在釐清他們的論見之後，再詳予討論。

對施特勞斯來說，政治哲學的首要課題就是檢討哲學與政治或者哲學與政治社會之間的關係。哲學的出發點是知性的真誠，哲學要質疑、挑戰一切不能理性地說服的事物，哲學要以對於一切事物的知識來取代對於一切事物的意見，因此，哲學始終是充滿顛覆性和危險性的。然而，政治社會恰恰正是建立在多數人的意見之上，法律、道德、習俗，宗教等等即是多數人的意見的具體化，摧毀了意見就形同摧毀了政治社會的根基。亦即，哲學必須不斷地質疑一切，但在政治社會中並不是一

切都可被質疑。而古典政治哲學的奠基者蘇格拉底的偉大洞見，就是看清了哲學與政治之間的必然的衝突、矛盾和緊張，從而試圖從哲學的癡狂（madness）返回清明（sobriety）與溫良（moderation），試圖使哲學可以和政治社會共存（Strauss, 1953: 123）。再者，對於意見的徹底否定與質疑，亦非趨近真理之正道，「蘇格拉底是從人們對於事物的本性的意見著手來理解事物的本性，… 蘇格拉底暗指，無視於人們對於事物的本性的意見，就形同拋棄了我們所擁有的通向實在的最重要的進路，就形同拋棄了我們所能掌握的最至要的真理的蹤跡」（Strauss, 1953: 124）。也就是說，蘇格拉底乃是試圖以哲學的人間性來挽救哲學。

蘇格拉底之從哲人轉變成政治哲人，反映的就是上述的體認。因此，在蘇格拉底手中，古典政治哲學的任務之一就是如何讓哲學得以在政治社會中繼續存活。無論如何，哲學和政治哲學是一般庸眾無法企及的，它只能是少數菁英的活動，而如何讓少數菁英的活動能夠在由多數庸眾所構成的政治社會中繼續存在，並不致摧毀政治社會，無疑是迫切的課題。故而政治哲學雖仍有其癡狂的本性，但在表達上則必須極其謹慎小心。施特勞斯指出，柏拉圖等古典政治哲人都掌握了一種被遺忘的書寫方式（a forgotten kind of writing），那就是在同一個文本裡用兩種語言進行言說，並傳遞著兩種性質明顯有所不同的教導：一種是一般人皆可理解的、對社會有用的教導，即「俗白教導」（exoteric teaching）；另一種則是在政治上有所忌諱而不宜直言的真正的教導，即只有少數菁英透過反覆琢磨文本方能讀懂的「隱晦教導」（esoteric teaching）（Strauss, 1959: 221-222）²。要之，既然意見是社會的根基，是維繫社會之所需，「哲人或科學家就必須尊重社會賴以存續的諸種意見，而尊重意見和將那些意見當做是對的而加以接受是全然不同的」（Strauss, 1959: 222），因此，有著這種警覺的哲人或科學家（例如寫《神學政治論》的斯賓諾莎）「就不得不採取一種特殊的寫作方式，此種寫作方式使他們得以將自己視為是真理的東西透露給少數人，而且不至於危及多數人對於維繫社會的諸種意見所背負的無條件的義務」（Strauss, 1959: 222）。然而，這種書寫方式已被現代人所遺忘。進而言之，這樣的遺忘

² 對於施特勞斯之俗白教導和隱晦教導的析論，可參看（甘陽，2003：78-80）。

有其更深層的原因，那就是（馬基維利以降的）近現代哲學和政治哲學已然步上了走火入魔的哲學（philosophy gone mad）的錯誤道路。亦即，近現代哲學和政治哲學拒絕了古典政治哲學的教誨，並狂妄自大地認為世界可以而且也必須按照哲學（亦即按照哲學所發現的真理）來加以改造。然而，在施特勞斯看來，古典政治哲學的起點恰恰正是為了剋制哲學的走火入魔，俾維繫政治社會的穩定³。這也使施特勞斯成了他所認為的不知清明與溫良的近現代政治哲學的猛烈批判者。整體而言，施特勞斯學派固有其保守的一面（施特勞斯的厚古薄今，形同是說只有古人的做法才是對的，今人之所為皆是錯的），但其對古典政治哲學的言說仍不失為一種可供仔細品評的說法。

承襲上述的「隱晦教導」和古典政治哲學的起點（即古典政治哲學的起點是為了剋制哲學的走火入魔）的說法，施特勞斯的弟子布魯姆因此這麼解讀柏拉圖的《理想國》一書：「在《理想國》中，柏拉圖企圖將公民身分和哲學相結合，而唯一可行之道就是由哲學家來統治，俾使城邦的命令和哲學的要求不相互扞格，以及使權力和智慧不相互扞格。但此一解決方案的輪廓是反諷的，同時也是不可能的。它只能揭示人們必須忍受的現實。哲君政體往往被奚落，並被認為是極權式的，但它卻包含了許多我們真正嚮往的東西。事實上，人人都希望由理性來統治，沒有人會認為像蘇格拉底這樣的人應該被不如他的人所統治，或者必須遷就自己來適應不如他的人。《理想國》實際上教導的是，這一切都是不可能的，再者，我們的境況既需要極大的妥協，也需要極大的不讓步，風險甚大而希望渺茫」（Bloom, 1987: 266）。也就是說，在布魯姆看來，柏拉圖的以對話體而不是以論文體書寫的《理想國》一書，其所設定的讀者並不是一般人，而是少數的菁英。柏拉圖乃是試圖以反諷的方式來指出理想與現實之間的巨大落差，在城邦或政治社會裡，不可能徹底地以知識取代意見，不可能徹底地讓哲學決定一切。「如柏拉圖在一開始就教導我們的，烏托邦主義乃是我們必須玩的一把火，因為它是

³ 不過，我們仍須指出，施特勞斯始終沒有妥善回答的問題是，不管柏拉圖和克舍那方（Xenophon）所描繪的蘇格拉底存在著何種落差，為什麼政治哲人蘇格拉底仍然要堅定地、毫不妥協地為一項政治目標（即對雅典進行道德改革）而獻身。這不正是恰恰和施特勞斯所理解的古典政治哲人相抵觸嗎！

使我們得以辨識我們自己的唯一途徑」(Bloom, 1987: 67)。按照布魯姆的看法，《理想國》一書中所描繪的不可能的烏托邦，是為了讓菁英們走向知所節制的清明與溫良。此外，歐克夏特則從另一個角度指出，柏拉圖的形式理論隱含著現實世界裡的一切事物，都只是其所對應的形式或理型(form)的不完整的模仿。因此，即使我們可以在理論上探討最完善的城邦，但這樣的城邦只能存在於形式之中，而不可能在現實世界裡被徹底實現，歐克夏特這麼寫道：「對柏拉圖來說，理想的城邦無法存在於世界上，理想的城邦不可能在阿提喀或任何其他地方被建立，並不是因為這麼做太過困難，而是因為這構成了邏輯上的矛盾」(Oakeshott, 2006: 136)。歐克夏特的意思是，這反映了柏拉圖乃是一位了解烏托邦之侷限的烏托邦主義者。同樣地，施特勞斯也認為，柏拉圖的對話錄係以戲劇的方式(更明確地說，是以喜劇的方式)來呈現，因此，其中的角色所發表的諸種言論都應被謹慎對待，並且其中所隱含的反諷亦應該被妥善掌握，而不能僅僅只以其表面意義來加以理解。在施特勞斯看來，《理想國》一書所刻劃的正義的城邦是不可能實現的，「因為它違反自然」(Strauss, 1964: 127)，因此，《理想國》真正闡明的是「政治事物的本質，亦即城邦的本質」(Strauss, 1964: 138)，柏拉圖讓我們了解到按照他的理想所構築的城邦是不可能實現的，並在此一過程中「讓我們看清城邦的根本限制及本質」(Strauss, 1964: 138)。

必須承認，施特勞斯、布魯姆和歐克夏特的解讀確有其別具新意之處，但是，並不足以做為否定柏拉圖之試圖探討好的政體的企圖心的充分證據，現進一步討論如下。無疑地，布魯姆等人刻意要強調的是，即使柏拉圖本人也認為他在《理想國》一書所描繪的好的政體或烏托邦並不能在現實世界裡被實現，再者，柏拉圖之描繪美麗城邦與其說是期盼加以實現，還不如說是用來警示人們不要將哲學推衍至極端，亦即不要強求將哲學所得到的結論在現實社會中加以完全體現。後一意見形同是將《理想國》視為是一部反諷及警示之作，而非懷抱著正面期待的有著明顯實踐意圖的作品。我們要指出的是，第一，柏拉圖對於他心目中的美麗城邦能否在現實世界中被實現所抱持的研判，並不能用來否證他試圖探討好的政體的用心。的確，柏拉圖在《理想國》第九卷結尾處曾

謂：「或許，它（美麗城邦）是做為一種原型高懸在天際，但凡希望看見它的人都能看見，並在自己的內心裡建造它。至於它是否存在以及在將來能否存在，也就不打緊了」（*Republic*, 592b）（Plato, 1987: 420）。柏拉圖的意思應該是，即使美麗城邦在當下以及在未來被落實的可能性或許不高，但它所揭櫫的原則仍然足堪做為評價、檢討及改善現實的標尺。換言之，即使柏拉圖也自認其美麗城邦的構想陳義太高，這並不能否定他竭盡所能地要去鋪陳好的政體的基本原則的殷切熱情。做為一種高懸在天際的原型，它一方面對比了現實社會的令人不滿之處，另一方面則陳示了柏拉圖的激越想像的方向與力度。如柏拉圖所申辯的：「如果一位畫家畫一個理想的美男子的圖像，將一切細節都畫得十分到位，難道就只因為不能證明這種美男子能實際存在，因而就是一位糟糕的畫家了嗎？」（*Republic*, 472d）（Plato, 1987: 261-262）。同樣地，「難道就只因為我們不能證明我們（對於美麗城邦）的描繪在實際上可被實現，就可以說我們所描繪的圖像是糟糕的了嗎？」（*Republic*, 472e）（Plato, 1987: 262）⁴。

第二，越是拘泥於《理想國》的技術細節，就越容易陷入對於好的政體的構想的輕率否定，進而視之為反諷及警示之作。相反地，如果善予把握《理想國》美麗城邦所欲凸顯的大方向、大原則（例如適材適所的專業分工、又如人的本性及其社會功能的相一致），才能更好地領會及承認柏拉圖積極懷抱的正面期待。要之，柏拉圖所建議的技術細節是環繞著他所欲凸顯的大方向或大原則的詮釋性示例，這些技術細節無疑地更容易受到時代環境的限囿，從而使現代人容易感覺格格不入。不過，如果一味地糾結於技術細節，就不免見樹不見林了。例如柏拉圖之主張在護國者之間實施局部的共產主義，若從其所欲凸顯的大方向來進行考量，那麼，他所要傳遞的訊息無非是必須讓掌握權力者不能與民爭利，不能對物質財貨抱有野心，否則就遑論健康的城邦的建立。又如柏拉圖之主張哲君在掌握權力之後，應將十歲以上的人皆送到鄉下去，由

⁴ 柏恩業（Myles Burnyeat）則指出，柏拉圖是以嚴肅的方式來展開他的想像，而且透過說服的論證來凸顯其可欲性及可行性，並期盼有朝一日人們能更好地接近美麗城邦的理想，因此，「整部《理想國》係是一種說服的藝術的演練，其目的是把我們從此時此地引領到未來的某處」（Burnyeat, 1999: 308）。

哲君加以接收並施予哲君所規劃的完善教育，「俾革除其父母現有的生活方式對其所產生之影響，…這是建立我們的社會和政制的最好的及最便捷的途徑」（*Republic*, 541a）（Plato, 1987: 355）。同樣地，若從柏拉圖所欲凸顯的大原則來加以考量，則他所要提醒的顯然就是必須高度重視年輕人的可塑性，相反地，忽視了年輕階段這一關鍵時期的教養，就無法造就出美麗城邦所需要的公民。而這樣的見解，即使在現今仍是我們奉為圭臬，並樂於遵循的準則。此外，如論者所周知，柏拉圖對詩歌向來抱持苛刻的態度，他認為美麗城邦不應容許模仿詩之存在，因為在朗誦這類詩歌的過程中，會使年輕人（尤其是那些未來要成為護國者的年輕人）沾染不適合其未來角色的習性和情感，從而影響教育之成效。這種涉及技術細節的主張，當然頗有商榷之餘地。但我們必須注意的是，柏拉圖始終不忘記為未來預留空間和彈性，他曾補充道：「如果為娛樂而創作的戲劇和詩歌能夠向我們證明，它們在一個治理良好的社會裡仍應有其作用，我們也會樂於接受它們」（*Republic*, 607c）（Plato, 1987: 438）。這所反映的一方面是，柏拉圖仍鼓勵人們（以及未來的哲君）務必以批判的態度去省察柏拉圖的細部建議，同時亦應依照客觀環境的需要而去研議出更能產生良好效果的規範。另一方面則因為詩歌是古希臘人教育過程中的重要教材，故而其用意亦在於強調教材的選擇務應審慎嚴肅。總之，過度執著於《理想國》的技術細節，就很容易對柏拉圖的可能的啟示造成誤判，同時也會減損對於柏拉圖探討好的政體的立意的領會。

歸結地說，雖然哲學家如何可能取得權力並進行統治，始終是一個令人困窘的難題，但是，若因其行之不易而以戲謔視之，亦非明智之舉。做為保守主義者，布魯姆等人原本就有著強調把握現在以及憂懼巨大變動的心理傾向，同時也極力反對過度高估人類的理性能力。因此，從保守主義的立場來解讀《理想國》，竟未對其大加撻伐而只是視之為一種反諷式的警告，可以說已經是對柏拉圖的極大的禮遇和敬意了⁵。然而，如果讓保守主義式的解讀壟斷了對於《理想國》的詮釋，恐將使

⁵ 安娜絲（Julia Annas）雖然指出，「《理想國》一書意在使人愕然與震驚」（Annas, 1981: 2），但她並不認為柏拉圖只是為了進行反諷式的警告。相反地，竭盡所能地論證正義的價值，才是柏拉圖的主要關注（Annas, 1981: 353）。

《理想國》變形為如同《一九八四》一般的負面烏托邦（negative utopia），而這顯然悖離了柏拉圖寫作《理想國》的初衷。即使讓關心政治的人保持清明與溫良確實有其必要，但也不能因此對柏拉圖的最豪情的想像視若無睹⁶。應該說柏拉圖從《理想國》到《政治家》，再到《法律篇》的理論路徑，乃是愈來愈顧及現實可行性的角度轉移，而在此一角度轉移的過程中，他始終是懷抱著正面的期待來思考和立論的。因此，柏拉圖無疑是西方第一位嚴肅思考好的政體的理論家，他在這方面的精神遺產也鼓舞著後續的政治理論繼續保有應有的職志與熱情。

探討最好的政體的理論衝動同樣也深深感染了亞里斯多德，只不過亞里斯多德畢竟是一個務實的論者，一個不奢望超出人性之限制的論者，因此，任何脫離現實可能性的探討，都不會是亞里斯多德的書寫選擇。在《政治學》第三卷中，亞里斯多德以兩項判別標準（統治者的人數、統治者究竟是為了全體的利益抑或是自身之利益而去統治）區分出六種政體或憲法。其中三種為好的、恰當的政體（即君主政體、貴族政體、憲治政體），因其統治者係為了全體的利益而去統治；另外三種則為壞的、偏誤的政體（即專制政體、寡頭政體、民主政體），因其統治者只是為了自身之利益而去統治（*Politics*, 1279a-1279b）（Aristotle, 1981: 189-190）。亞里斯多德又指出，在實際上希臘各個城邦的統治者都是為了自身之利益而去統治，亦即它們的政體都是壞的、偏誤的政體。尤其寡頭政體和民主政體乃是最普遍存在的政體類型，因此也是最值得探討的政體類型，「就如同風往往只被區分成兩種：北風和南風，其餘的風都只是北風和南風的偏轉，政體同樣也被認為只有兩種，即民主政體和寡頭政體」（*Politics*, 1290a）（Aristotle, 1981: 242）。

做為一個不強求以現實去適應他的價值標準的理論家，亞里斯多德所考慮的就是去尋找一種大多數的城邦都可以做得到的現實上可行的最好的國家，那就是去尋找寡頭政體和民主政體這兩種對比類型的調和，也就是一種混合憲法、一種中道憲法（middle constitution），他稱這種憲法或政治統治的形式為公民政體（polity; politeia），「一言以蔽之，

⁶ 進一步來說，施特勞斯及其弟子或許從做為玄秘奧義的解讀者這種優越身分中得到極大的滿足，但他們也不免予人一種我執太深的獨斷印象，彷彿只有他們才真正洞悉了古代的偉大心靈的真實意圖。然而，這種自詡的優越性，並不能確保他們的解讀的正確性。

公民政體即寡頭政體和民主政體的混合」(Politics, 1293b) (Aristotle, 1981: 259)。民主政體和寡頭政體各有其過與不及之處，各有其偏頗的對於社會正義的理解，而以經濟條件大致相當的中產階級做為主體的公民政體則是這兩者的折衷與調和，故而乃是亞里斯多德的中庸原則的再應用。但無論如何，亞里斯多德在其《政治學》一書中所探討的最好的政體，至多只是柏拉圖的在現實上可行的最佳的國家。在政治想像的天空中恣意翔舞，並不是亞里斯多德政治論述的基調，亞里斯多德坦率地寫道：「我們現在要考察的是，對大多數城邦來說，究竟什麼才是最好的憲法，以及對大多數人來說，什麼才是最好的生活。我們所設想的並不是一種高過芸芸眾生的德性水平，也不是一種只有特殊的天賦和機遇才能接受的教育，亦不是只能做為一種願景的理想城邦，我們關注的是大多數人都有能力享有的生活，以及一般的城邦都能實現的政府形式」(Politics, 1295a) (Aristotle, 1981: 265-266, 2001: 1220)。這種對於凡人及其人性和對於政治現實的考量，使亞里斯多德對於好的政體的探討瀰漫著濃厚的人間性。

再者，亞里斯多德關於好的政體的討論的尤其值得注意之處，就是他之強調對於何謂好的生活的理解在邏輯上先行於對於何謂好的政體的理解。亞里斯多德指出，「如果我們想要適切地考察最好的憲法（即政體），我們首先就必須先確定什麼是最可欲的生活。倘若我們對該問題欠缺了解，那麼，就無法弄清楚什麼是最好的憲法。除非是出於意外，否則那些生活在秩序最良善的憲法裡的人，理當就是諸種事務開展得最順暢的人。我們因此首先必須先就對於所有的人或幾近所有的人來說何謂最可欲的生活有某種共識…」(Politics, 1323a) (Aristotle, 1981: 391)。亦即，在亞里斯多德看來，必須先確定何謂好的生活，才能有意義地討論何謂好的政體或憲法，而好的政體或憲法就是最能促進好的生活的政體或憲法。這樣的立場無疑一方面反映了亞里斯多德的《政治學》和《尼各馬科倫理學》之間的內在聯繫，另一方面也表明了以「從事符合德性的活動」(activity in accordance with virtue)來界定的幸福(eudaimonia) (Aristotle, 1980: 263)，乃是研判好的政體的衡量標準。因此，亞里斯多德在這裡也埋下了二千餘年之後的政治理論裡的一

項重要爭論的伏線，這涉及的是好的生活的問題是否先行於好的政體的問題。

在二十世紀的政治理論的領域，再度挑起上述爭論的無疑就是羅爾斯（John Rawls）的《正義論》一書⁷。桑德爾（Michael Sandel）曾扼要地總結道，整體而言，羅爾斯的《正義論》一書可謂引發了三項辯論，第一項辯論係介於權利導向的自由主義者（rights-oriented liberals；如康德、羅爾斯）與功利主義之間的辯論。一個多世紀以來，在英語世界的政治哲學的領域裡，功利主義一直占據了主流地位，功利主義認為正義應該奠基在功利原則之上，亦即最大多數人的最大幸福之上。權利導向的自由主義者則認為，對於個人權利的尊重應奠基在獨立於功利考量之外的正義原則之上，亦即，某些個人權利是至為重要的，因此，任何的群體福祉的考量（即最大多數人的最大幸福的考量）皆不能凌駕或撤銷之。第二項辯論係權利導向的自由主義者內部的辯論，主要涉及的是任何的群體福祉的考量皆不能凌駕或撤銷的個人權利究竟是哪些。辯論的兩造則為自由至上主義式的自由主義者（libertarian liberals）及平等主義式的自由主義者（egalitarian liberals）。自由至上主義式的自由主義者如海耶克、諾吉克等人，他們尤其強調經濟自由的確保，亦即強調市場機制所賦予的個人享有其勞動成果的權利。而羅爾斯等平等主義式的自由主義者則主張，如果缺乏基本的社會與經濟需要的保障，則人們就無法有意義地行使其公民自由和政治自由。因此，此項辯論乃是市場經濟的辯護者與福利國家的倡導者之間的論爭。第三項辯論則是關於政府應否在相互競爭的各種何謂好的生活的觀念之間保持中立的辯論。權利導向的自由主義者（包括平等主義式的自由主義者以及自由至上主義式的自由主義者）皆主張政府應保持中立，用羅爾斯的提法來說，此即「對優先於善」。而辯論的另一方，例如桑德爾、麥金泰爾等人，則主張正義與善有關，正義以及正義所欲保障的權利不能脫離對於何謂好的生活的

⁷ 不過，羅爾斯分明是先確定了他所欲論證的價值，亦即其正義諸原則，然後才去織造如何抵達這些價值的複雜的（同時也是極具啟發性的）論證路徑。但他之強調透過「反思的均衡」（Rawls, 1971: 49-51），大家皆應同意其所欲論證之價值，則不無過當之嫌。因為「一位論者之竭盡所能地申說及倡導特定的價值」與「這些特定的價值之理應獲得每一個人的贊同」，顯然不是同一件事。

理解（Sandel, 2005: 211-212）。而前述的亞里斯多德所埋下的伏線，所涉及的正是桑德爾所稱的第三項辯論。

我們要進一步指出的是，羅爾斯所引發之辯論或爭論，恰恰正是涉及何謂好的政體或好的政治秩序的問題，再者，它固然波及面較大同時也較受矚目，但那並非政治理論在二十世紀下半葉以降僅有的孤立現象。相反地，半個世紀以來，規範性政治理論內部仍然不斷出現關注面向各有不同、影響範圍各有差異的諸種最終可以涵蓋在何謂好的政體或好的政治秩序這樣的大型提問之下的辯論與爭論，例如消極自由、積極自由與共和主義式自由之間的爭論，政治平等的可能性與可欲性的爭論，大規模的社會規劃與零星式社會工程之間的爭論，資本主義與民主的互賴性的爭論，諸種權利之間的優先順序的爭論等等。因此，當代規範性政治理論雖然不存在著像柏拉圖的《理想國》或亞里斯多德的《政治學》那樣專以好的政體做為核心議題的著作，但似乎可以說當代規範性政治理論內部的諸多辯論或爭論，共同構成了對於何謂好的政體或好的政治秩序的現代式探討。也就是說，當代規範性政治理論乃是集眾人之力並且在更多元的面向裡進行對於何謂好的政體的既合作又對立的討論。

好的政體的問題是政治理論做為一門實踐科學（practical science）的原始關切，同時也是使各種細部的政治研究得以具有系統意義的引力中心。如果政治理論不再關注好的政體的問題，那麼，這一門實踐科學的各個構成部分就會逐漸離散，並且被吸納收編到別的引力中心的軌道之中。但是，如果它的構成部分只有繼續留在政治理論之中才能凸顯更明確的實踐意義，我們怎能不傾力守住政治理論的引力中心呢！再者，只要既存的政治體制仍然不能全然令人滿意，那麼，對於好的政體的探索就始終是一項不容推諉的要務，同時也是政治理論不斷向上求進的原動力。好的政體的問題係是政治理論這一古老行業的初衷，向此一問題的回歸，既是一種感恩式的致敬，亦是職責的傳承。

參、好的政體的判別標準

如果探討好的政體是政治理論的不容推諉的要務，以及使一切政治研究不致喪失終極意義的導引座標，那麼，緊接著的問題顯然就是，在現代情境下好的政體的判別標準究竟為何，或者說好的政體必須符合哪些要求。如上一節所指出的，柏拉圖的好的政體關注的是哲學（即理性）的優位性、適材適所的專業分工，以及政治結合內部的和諧。亞里斯多德的好的政體考量的則是促進幸福或好的生活的可能性，而亞里斯多德所理解的幸福係要求在道德與知德等兩方面都竭盡所能地從事符合德性的活動。但我們也不得不指出，亞里斯多德雖然明確闡述了好的生活先行於好的政體這樣的觀點，但他的《政治學》和《尼各馬科倫理學》所遺留下來的相關討論，並未強而有力地申說他所論及的好的政體如何能體現他所強調的好的生活。此一鴻溝很可惜地使得亞里斯多德終究只停留在大方向的宣示的層次。

時序進入近代之後，雖然政治理論家們不再像柏拉圖那樣挑明地直探好的政體，但好的政體或他們心目中的值得追求的政體始終是他們進行政治議論的基本關懷。扼要地說，霍布斯（Thomas Hobbes）的好的政體可謂是自願團結在命令得以絕對貫徹的主權者之下，並能有效確保和平、安全與秩序的政治結合；而對洛克（John Locke）而言，好的政體無疑必須是奠基於人們的同意而且能保障每一個成員的自然權利（即生命、自由和財產），並能有效防範專斷的權力的政體。盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的好的政體則要求以公民直接行使立法權來確保人民主權，以及由賢明之人來掌理行政事務，並始終以全意志來決定立法與公共事務的走向。邊沁（Jeremy Bentham）的好的政體的標準顯然是立法與行政皆必須服膺功利原則，並在最大的程度上實現最大多數人的最大幸福。而對約翰·彌爾（John Stuart Mill）來說，一個好的政體至少應符合三方面的要求，其一為主權是屬於整個社會，其二為能夠提昇人民

的德性和智能，其三為能夠保障社會成員的個人自由。值得注意的是，這樣豐富的光譜內容可謂有一核心主軸貫穿其間，此即如何透過制度條件的改善來使人活得更有尊嚴。是故，在一定程度上，近代以降的西方政治思想史，亦可視為是如何使人活得更有尊嚴的探索史。因此，本文將試圖闡述「使人活得更有尊嚴」應可做為現代情境下的好的政體的研判標準。

回溯地看，人類的政治體制雖經歷了數千年的發展與嬗變，而始終未曾改變的一項基本原理乃是，永遠是由少數人統治多數人。即使實施直接民主的古雅典容許雅典公民透過參與公民大會（*Ecclesia*）的討論和表決，來共同決定雅典的諸種公共事務，但由於其公民人數僅占總人口當中的一小部分，故亦形同只是少數人的統治。再者，即使是在公民之間，為數眾多的一般公民或非菁英公民事實上也明顯處於被動之地位，「菁英公民和非菁英公民之間的分野，對於各階層的雅典公民而言都是至為重要的；雅典人極其了解經濟階級和出生身分的差異的政治重要性」（Ober, 1996: 113）⁸。但同樣是由少數人來統治多數人，其中也存在著關鍵的分野，那就是被統治的多數人能否有效節制遂行統治的少數人。如果能夠，才可能使政治社會的成員活得更有尊嚴，否則就只能寄望遂行統治的少數人的善意，但這種寄望一來過於童騷天真（除非這少數人恰恰是柏拉圖所設想的無私無我，「是身如浮雲，安可限南北」⁹，且徹底洞悉群體利益之所在的哲君），二來則過於消極被動，甚至自陷危境。

而近代政治理論的重大轉折就是，開始從被統治者的角度來省思政治結合，以及開始從個人這個立足點倒轉個人與社會的關係。波比歐（Norberto Bobbio）之稱譽霍布斯等社會契約論者為政治理論裡的哥白尼革命的發動者，即是著眼於此（Bobbio, 1990: 8-9）。不過，霍布斯畢竟過度專注於公共權威的確立及其正當性的證成，而輕忽了公共權威確

⁸ 此外，在古雅典，菁英公民也經常透過操控輿論氛圍或意識形態的攻防，來引導一般公民的投票選擇，從而壟斷式地決定了政策的走向，因此，「即使在採行直接民主的雅典，許多決策甚至至關重大的決策...在實際上係由菁英們所做出」（Ober, 1989: 337）。

⁹ 借杜甫，〈別贊上人〉句。

立之後人民的可能的處境。最主要地，霍布斯明顯高估了主權者（公共權威）的可能的善意，以致認為主權者只會懷抱著良善動機來行使他的權力，因而不可能做出不利於人民的行動。霍布斯甚至還認為，既然每一個臣民都是主權者的行動和裁決的授權者，「主權者所為之任何事，都不可能對他的任何臣民構成侵害，而臣民中的任何人亦無理由控告他不義，因為一個人根據另一個人的授權所為之事，在此一事情上即不可能對授權者構成侵害；…因此，抱怨主權者對其進行侵害的人，就是抱怨他自己所授權之事，因而便不得控告他人而只能控告他自己；甚至還不能控告自己進行了侵害，因為一個人要對自己進行侵害是不可能的事」（Hobbes, 1991: 124）。這樣的推論邏輯只有在一種情況下才可能成立，那就是主權者永永遠遠都只做出有利於一切臣民的行動，而且所有的臣民也都心悅誠服地承認了他們都從主權者的一切行動中蒙受了利益和好處。但此種情況在現實上幾乎是很難存在的。霍布斯曾謂：「在一切的（司法）推斷中，將行為者的情況說明得最為清楚明白的，莫過於行為（所可能產生）的利益（benefit of the action）」（Hobbes, 1991: 474）。也就是說，任何人之採取任何行為，必然關注的是其行為所可能產生的利益。因此，怎麼可能要求臣民或一般人民罔顧自己的行為的利益（按霍布斯的邏輯，既然締結社會契約係是一種影響深遠的行為，締約者當然就應該詳細思索此一行為的利益），並且無怨無悔地（更確切地說，不能怨不能悔地）接受主權者為他們所做的一切，甚至必須相信主權者為他們所做的一切，都必定是符合每一個臣民的利益的呢？

霍布斯固然強調，「不防衛自己的身體的契約是無效的。因此，倘若主權者命令某人（即使某人之被懲處是正當的）將自己殺死、殺傷或弄成殘廢，或不得抵抗攻擊自己的人，或命令他斷絕飲食、呼吸、醫藥，或斷絕任何其他不用之即無以維生的東西，此人即有不服從之自由」（Hobbes, 1991: 151）。霍布斯在此要彰顯的是，人們之所以有義務服從主權者，就是為了獲得保護以確保其自我保全的願望，「服從的目的是保護」（Hobbes, 1991: 153）。甚至自己的君王如果在戰爭中被征服，並臣服於戰勝者，那麼，他的臣民就自動解除了服從他的義務，而對戰勝者具有服從的義務（Hobbes, 1991: 154）。由此可見，霍布斯

對自我保全的深刻迷戀。誰能夠給予保護，誰就應該被服從。而我們大可質疑的是，當主權者因戰敗而臣服於戰勝者，他的臣民為什麼不是再回復到自然狀態，而是必須即刻服從戰勝者呢？按霍布斯的邏輯，他或許可以答道：主權者必須自己指定自己的繼承人，而他之臣服於戰勝者，即意味著他已指定了戰勝者做為自己的繼承人。必須指出，這也凸顯了在霍布斯的政治構圖裡，一般人民的處境是何等的消極被動！要之，臣民得以抗拒主權者要求其自我傷害的命令，只是霍布斯契約原理的自然引申（「服從的目的是保護」），這大體上改變不了臣民之為了自我保全而須備受管制的局面。僅以一例即可明之。在霍布斯看來，對他所期盼的君主政體來說，構成重大威脅的源頭之一，就是那些倡言自由與民主的古希臘、古羅馬的著作所產生的蠱惑及顛覆人心的危險作用，因此，「我想像不出有比容許這類書籍在現今未經審慎的大師們對其進行校正並除去其中的毒害就被公開閱讀，還更危害君主政體的事。我可以毫不猶豫地將此種毒害比擬成被瘋狗咬傷之後的毒害，即醫生稱之為恐水症的疾病」（Hobbes, 1991: 226）。霍布斯明言，壓制那些對君主政體不斷狂吠的民主人士的最有效的手段，就是讓一個強而有力的君王使他們心生恐懼。霍布斯的政治理論從恐懼出發，又以恐懼（這裡的恐懼則包括了令人恐懼和心生恐懼的雙向迴路）做為確保每一個人的自我保全的手段，但這種純粹奠基在恐懼之上的政治秩序，在本質上就受到了很大的侷限。

要之，為了確保和平、安全與秩序，霍布斯太匆促地簡化了主權者的行動的複雜性，同時也太一廂情願地假定了主權者必然懷抱的善意或良善動機。亦即，霍布斯樂觀地假定了主權者只可能為了臣民的共同利益而行使其權力，然而，這只能視為是對於主權者的應然要求，但霍布斯卻樂觀地認為這也會是主權者的實然作為。這種對於「應然要求」與「實然作為」的混淆，遂使得霍布斯明顯忽略了濫用權力的問題¹⁰。進

¹⁰ 事實上，霍布斯之主張「沒有任何完善的政府形式，不是由現任的主權者來處置（主權者的）繼承問題」（Hobbes, 1991: 135），並恫嚇以不如此即會重新陷入人人交互為戰的自然狀態。這也同樣反映了，為了鞏固公共權威而陷入的簡化式推理。不過，我們無意否認霍布斯做為一個政治理論家的高度原創性，我們只是試圖指出，他的原創性同時也隱含了不少瑕疵，因而乃是一種與瑕疵共生的原創性。

而言之，霍布斯的一個明顯的理論謎思，就是忽視了主權者這個職務（或職位）與主權者這個人（霍布斯心目中的理想政體乃是君主政體）的區別，甚至加以相互網綁及相互混同，以致陷入了以主權者這個人（而不是以主權者這個職務）之存續為首要考量的困局。應該說他關於主權者之權力的保守式推論（尤其是應由現任主權者自行指定其繼承人之說），皆是由此致之。其結果是他的政治想像始終未能超越十七世紀英國內戰的既有格局。因此，霍布斯雖然是顛覆君權神授說的最卓出的理論旗手，同時也是讓個人登上政治理論舞台的重要推動者，但在使人活得更更有尊嚴的長路上，仍佈下了令人產生懸念的障礙¹¹。

而在霍布斯的方法基礎上繼續進行更具警覺性的轉進的洛克，則更富洞察力地看出了防範專斷的權力以及防範濫用權力的必要性，從而更好地完善了政治理論裡的哥白尼革命的意義。對他來說，「倘若人們將自己交付給一個立法者的絕對的專斷權力和意志，這無異於自行解除武裝，並把立法者武裝起來，致而任其宰割」（Locke, 1988: 359）。這所要強調的是，即使人們為了更好地確保其自然權利而加入共同體，進而承認一個公共權威並組成國家，但仍然必須戒慎對待公共權威，務必不能令其成為恣意妄為的專斷的權力，「絕對的專斷權力，以及不以確定的現有法律進行統治，兩者都不符合社會和政府的目的」（Locke, 1988: 359）。故而洛克始終堅持的一項保障機制乃是，當公共權威或政府的表現不能令人們滿意，而欲撤回原先給予之信託，則自然法的執行權就理所當然地再度轉回共同體手中，當此之際，政府若仍自以為還是眾人的公共權威，則人們即可訴諸於天，即可正當地拿起武器來反抗政府。因此，當費爾默（Robert Filmer）仍執著於傳統王權的神聖性，「既然王權來自於上帝的法，就沒有任何位階更低的法可以限制王權；一個家庭的父親只以其意志來進行統治，而不是以他的兒子或僕人的法或意志來

¹¹ 梁漱溟先生曾指出，中國傳統文化之所以難以開展出民主及自由人權的格局，乃是因為「中國文化最大之偏失，就在個人永不被發現這一點上」（梁漱溟，2005：221）。由於中國之理性早啟，且文化早熟，使個人自由為倫理情誼所掩蓋，「在倫理情誼中，彼此互以對方為重，...而變成『一個人似不為其自己而存在，乃彷彿互為他人而存在者。』」（梁漱溟，2005：221）。梁氏之所見，可謂鞭辟入裡，對照近世西人之能於發現個人，終而兩相殊途。

進行統治。沒有任何國家會容許子女對其所受到的不當統治採取行動或補救措施…」(Filmer, 1991: 35)。洛克則從截然不同的政治視野訴說了全新的訊息，那就是倘若政府以其權力奴役人民、摧毀人民，從而自行解消其正當性，「在這種情況下，如同在世界上不存在著裁判者的一切情況一樣，人民別無其他的補救之道，只有訴諸於天」(Locke, 1988: 379)。可以說霍布斯的自然人係行走在一條只能向前的單行道，而洛克則保留了在危夷情境下得以返回並重新出發的中繼站（此即其共同體概念）。因此，在洛克的努力之下，一方面確立了被統治的多數人之節制遂行統治的少數人的防守底線，另一方面則更明確地闡述了使人活得更更有尊嚴這一目標在制度層面上的必要條件。如果說寫《君王論》的馬基維利是一位具備高度戰術政治性的作者，那麼，寫《政府論兩篇》的洛克則是一位具備高度戰略政治性的作者，而且他的戰略視野正是從組成國家的個人出發的¹²。

時序進入十九世紀之後，憲政主義的要求更形明確。例如傑弗遜(Thomas Jefferson)在他的第二任總統就職演說中(1805年)，回憶競選期間所受到的若干媒體對他的行政團隊的毀謗式攻擊時曾謂，此次選舉形同是在對言論自由是否足以傳播及保障真理進行試驗，以及也在試驗「一個本諸熱情和純潔並依照憲法的真正精神行事，而且不做出任何見不得人的事情的政府，是否會被謊言和醜化所貶低」(Jefferson, 1999: 534)¹³。而在美國最高法院馬歇爾(John Marshall)院長任內，藉著馬伯利控告麥迪遜一案(1803年)所確立的最高法院享有司法審查權的傳統，亦標誌著憲政主義的一次重大勝利。憲政主義追求的是以憲法為最終立足點的法治的落實，這一方面意味著政治競爭必須服膺憲法所規範的政治遊戲規則，另一方面則凸顯了憲法所明文保障的權利乃是政治行

¹² 或許有人會憂慮，洛克所認可的給予掌握行政權者的特權(prerogative；亦即在法律未曾明確規定而又涉及公善且必須有所因應的範圍裡，掌握行政權者為了能即刻行動所享有的自由裁量權)是否過於寬大？但衡諸《政府論兩篇》下篇159節至168節的論述，洛克事實上是極其審慎而且顧慮周全的。尤其，當關於特權的行使是否得當陷入嚴重紛爭時，人民仍保有了先於以及高於一切實定法的法所賦予的決定權，那就是「訴諸於天」(Locke, 1988: 379-380)。這也是洛克的政治理論始終堅持的底線，同時也是執著於自我保全的霍布斯所不曾有過的想法。

¹³ 關於美國建國初期憲政主義的發展及其理論意涵，可參看(張福建，2010)。

動所應指向的目標。應該說，美國建國初期的憲政實驗乃是孟德斯鳩的分權和制衡的理想的落實與延伸。在高於國人的君王不復存在，而且人人平等的時代，憲政主義既提供了使平等的公民之間的政治競爭不致毫無章法的基礎規範，也厚實了使人活得更有尊嚴的法制條件。再者，十九世紀以降的另一項重要發展則是，個人自由與權利的保障亦成為理論家們的核心關懷，而約翰·彌爾無疑是此一潮流的重要代表人。不同於霍布斯、洛克之從群體生活的外部條件來進行立論，約翰·彌爾的獨特之處在於從個人的內在性來鋪陳其政治藍圖¹⁴。約翰·彌爾政治理論的出發點可謂是個體性的成長與發展，對他來說，「人性並不是一部按照一種模型組建起來、同時被設定去精確地執行它所被規定的工作的機器，人性毋寧像是一棵樹，它需要朝各方面去成長與發展，並且是根據它之所以成為一個活東西的內在力量的傾向去成長與發展」（Mill, 1974: 123）。這也是他對於邊沁的機械式的人性觀的反動。對約翰·彌爾而言，群體生活的最良好狀態必須是能夠掖助每一個人的個體性的成長與發展，而「要想讓每一個人的本性得以公平開展，就必須容許不同的人去過不同的生活，… 凡是壓制個體性的就是專制」（Mill, 1974: 128）。他之為個人自由進行不懈的辯護，即是因為唯有尊重及確保個人自由，容許每一個人在不侵犯他人自由的前提下，進行其生活方式的實驗，如此才可能使每一個人的獨特的個體性得到成長與發展，「應該容許不同的生活方式的實驗，只要不致對他人造成傷害，各式各樣的性格應給予自由發展之空間；此外，只要有人認為值得一試，則不同的生活方式的價值，應該從實踐中來加以證明」（Mill, 1974: 120）。因此，在使人活得更有尊嚴的探索路途上，約翰·彌爾可謂將外部條件（保障個

¹⁴ 當然，從個人的內在性來展開的論述，絕不能迴避康德（Immanuel Kant）。對康德來說，理想的人類關係（即「目的王國」）就是每一個人一方面努力去實現他自己的目的，另一方面則還能協助他人實現他們的目的。而欲朝此一狀態邁進，每一個人就必須在善的意志的引導下，無例外地、共同地去服從普遍而客觀的道德法則，「我只需詢問自己：你願意你的準則成為普遍法則嗎？如若不是，這一準則就要被拋棄」（Kant, 1993: 15）。並且，還應始終將他人本身視為是一目的，「每個有理性的東西都必須服從這樣的規律，不論是誰在任何時候都不應把自己和他人僅僅當做工具，而應該永遠看做自身就是目的」（Kant, 1993: 39）。康德的此一理想甚是澄澹高遠，我們只擬指出，如果能先建立更合宜的外在制度條件，定當有助於朝此一理想趨近。

人自由)和個人的內在需要(個體性的成長與發展)加以接合,其所隱含的開拓意義絕不容小覷。此外,約翰·彌爾之指陳多數專制的危險,亦須從上述接合觀之,才能充分透顯其憂慮之深意。

至此,使人活得更有尊嚴所需要的配套已越來越清晰。而如上所述,二十世紀的代表性政治理論家既是從不同的切入面向探索好的政體,亦是在更廣泛地省思如何使人活得更有尊嚴。因此,諸多未被前輩思想家們妥善思考的問題(這些問題當然是隨著時代變貌而逐漸浮現的新問題),例如少數族群的權利、採行非主流生活方式者(如同性戀者)的權利、民主決策的品質的改善(即審議式民主所進行的探問)、多元價值的相互寬容等等,也陸續進入了論述的議程。

但必須指出的是,從霍布斯到約翰·彌爾的探問以及當代自由主義者的後續補充,畢竟側重的是政治及社會面向,然而,關於如何使人活得更有尊嚴仍有一不能忽視之經濟面向。而馬克思無疑是這一經濟面向的最深刻的考掘者。姑且不論無產階級專政是否乃是邁向無階級社會的必要過渡階段這一類革命進程的難解問題,在較不引起爭議的對於資本主義的診斷上,馬克思的洞見在於提醒人們,只要經濟剝削關係依舊使大部分人無法有尊嚴地活著,那麼,這樣的社會肯定是無法令人滿意的並且也是不正當的。對馬克思而言,在資本的累積與再生產的過程中,資本家獨占了剩餘價值(亦即,資本家結構性地侵占了勞動者的勞動成果),並藉著這種獨占來繼續鞏固他在生產關係中的宰制地位。乍看之下,勞動者出售他的勞動力給資本家,而資本家則以支付工資做為回報,似乎是一種雙方的自由契約,似乎是一種公平交易,但馬克思認為資本家與勞動者之間的公平公易只是一種虛假的表象,此一表象背後的實質則是「資本…從直接生產者或工人那裡抽取了特定量額的剩餘勞動,而不論其多麼能夠顯得像是自由契約協議的結果,資本並未做等值付出即取得的這類剩餘勞動,在本質上係屬於強迫勞動」(Marx, 1984: 957-958)。因此,在資本家的宰制所形成的不義的經濟體制底下,「人的世界的貶值恰與物的世界的價值累增成正比」(Marx, 1975: 323-324)。也就是說,當物質生產越是取得重大進展,人的處境卻更為卑微、更形不堪,「在資本主義體系內部,一切提高社會的勞動生產力的

手段都是靠犧牲個別的工人來達成的；一切發展生產的手段…都使工人淪為片斷的人，都將工人貶低至機器的附屬品的水平，都使工人受勞動的折磨而摧毀了勞動的實際內容，…都將工人的生活時間變成勞動時間，並將工人的妻子兒女都拖拉到資本這輛大車的車輪下」（Marx, 1976: 799）。然而，是不是提高了勞動者的工資，就足以使勞動者擺脫異化的困境呢？馬克思顯然不作此想，「強制提高工資…無非只是給奴隸以較多之報酬，而且既不會使工人也不會使他的勞動獲得人的身分和尊嚴」（Marx, 1975: 332）。真正的關鍵在於，倘若不摧毀資本主義，就不可能使勞動者獲得應有的人的身分和尊嚴。在他看來，爭取提高工資的這一類工會式的改革，並無法有效改變資本主義的本質。顯而易見，馬克思對資本主義的解析是道德義憤下的產物，並且在現今已是處於信者恆信、不信者恆不信的局面。但我們必須承認的是，不論馬克思視界裡的陰森圖像能讓人認同到何種程度，他至少語重心長地提醒了人們，過於不人道的經濟秩序以及分配明顯失衡的經濟體制，將使得相當部分人由於經濟的原因而無法有尊嚴地活著，而且這是無法透過任何的非經濟的改革手段來加以補救的¹⁵。

總結上述的歷史回顧與討論，我們似乎可以這麼歸納，在我們這個時代要能夠被視為是一個好的政體，亦即要能夠被視為是一個能夠使人活得更更有尊嚴的政體，至少應符合下列的基本要求：（1）必須存在著使被統治的多數人得以有效節制遂行統治的少數人的政治安排；（2）必須存在著足以防範專斷的權力的憲政體制；（3）一般公民應能和平地參與決定集體決策權的歸屬，亦即一般公民應得以和平的手段參與決定掌握政治權力者之去留；（4）個人自由與權利應該受到完善保障，且社會應以開放的襟懷面對新興的個人自由與權利的項目，並亦應尊重及保障抗爭之權利；（5）只要不涉及侵犯他人的個人自由與權利，那麼，每一個人對於其生活方式的追求皆應在政治面向及社會面向上獲得最大程度的保障；（6）必須存在著有效的經濟保障機制（更積極的作為則是更多地承認生產過程中的勞動投入的重要性，進而建立更具有衡平意義的分配

¹⁵ 關於社會主義思潮能如何有助於緩解當代世界的貧富落差問題及嚴重的經濟資源分配失衡的問題，可參看（許國賢，2009）。

機制），俾使社會成員不致因為經濟因素的羈絆而使其無法有意義地行使其自由。

當然，以上所述的基本要求只是門檻條件，因此，同樣都符合這些門檻條件的社會，其各自的實質內容仍還可能存在著極大的差別。因為一個社會的內部經濟關係、國民的公共情操、族群的構成與互動關係、公共決策的整體品質與貫徹的效率等等，仍將使其表現出極其不同的樣貌。再者，上述的基本要求並非抽象的演繹，而是對於近代以降的思想主潮的歸納；而以近代以降的歷史積累為基礎，進而瞻望更可欲的未來，則是此一歸納主要考量。約翰·彌爾在其《自由論》的結尾處曾這麼歸結：「一個國家的價值，就長遠看，係在於組成國家的全體個人的價值」（Mill, 1974: 187）。當一個國家裡的絕大部分的人都能活得更有尊嚴，更彰顯其做為一個人的價值，這樣的國家無疑就更企近好的政體了¹⁶。顯而易見，我們在此所討論的好的政體的基本要求，在柏拉圖的評價裡至多只會是在現實上可行的次佳的國家。但只要這樣的政體還存在著不斷被改善的可能，它就應值得被期待。再者，後柏拉圖時代的評價準則的一項巨大轉變是，柏拉圖式的絕對理想已被從平凡的個人出發的平實觀點所替代。柏拉圖是從絕對的制高點以及從古希臘式的政治觀（即城邦的主要職責在於改善人們的道德），闡述城邦的最完善的可能性，而現代式的觀點則從對於個人的最低的必要保障出發（霍布斯則可被視為是此一新路徑的先導），並逐步向上提高必要保障之門檻。而在更完善的制度保障下使人活得更有尊嚴，正是此一由下而上的現代式觀點的主軸。

那麼，當代的民主政體能否做為好的政體的候選項呢？當代的民主政體（亦即代議民主體制）固然在實際表現上存在著極大的個別差異，但從理念型（ideal type）的角度來看，大致應可符合上文所述之能夠使人活得更有尊嚴的政體所必須滿足的前五項基本要求，至於能否符合涉及經濟面向之保障及衡平的第六項基本要求，則不是那麼明確。然而，

¹⁶ 必須承認，任何一個國家都會有違法亂紀之人，而這些人在接受司法懲罰期間，當然無法活得更有尊嚴。因此，我們在實際上只能訴求，如何使一個國家裡的絕大部分的人能活得更有尊嚴。

一個清楚的訊息是，現今在全球範圍及個別國家的範圍都在發生中的經濟條件的 M 型化，已逐漸引起人們的警覺和省思。因此，若能透過民主程序在這一面向逐步展開討論、協商與改革（和歷史上的其他重大變革一樣，這無疑將經歷一漫長之過程），則當代民主政體亦當可在經濟面向之保障及衡平上逐漸取得實際成果。準此以論，當代民主政體至少應可被視為是好的政體的一個候選項。無論如何，在個人自由與權利已得到更穩固的保障，以及對於專斷的權力已有更好的防範機制的情況下，做為理念型的當代代議民主體制，在體質上已明顯不同於公元前五世紀及四世紀的雅典式民主。至少像蘇格拉底這樣的人，就不太可能被一個上軌道的當代民主政體判處死刑，以及剝奪他從事他最熱愛的生命活動（即到處和不同的人針對不同的道德知識進行辯論）的自由。不過，這並不是說一個上軌道的（亦即，一個更接近理念型的）當代民主政體就足以安穩地處於好的政體的地位，相反地，它至多只是處於好的政體的候選項的地位。此外，這也不意味著做為理念型的當代民主政體本身已毫無缺失，而只是說它的內在優勢在於具有繼續進行自我改善與調整的可能性。而當代民主理論的主要任務，即在於不斷考察民主的內在難題，並思索改善與調整的可行之道。要之，仍有諸多內部的因素足以影響它究竟是繼續向上提升改善，抑或是向下衰退淪落，以致根本喪失其做為候選項之地位。我們將在第四節針對這些內部因素擇要進行討論。

在近代思想家中，馬基維利已然強調，「人民的統治優於君王的統治」（Machiavelli, 1970: 256）。而霍布斯則明顯地偏愛君主政體，並對民主政體不具好感。霍布斯曾指出，在君主政體裡，如果臣民貧困匱乏，則君王就決不可能富裕並享有光榮，然而在民主政體和貴族政體裡，野心家和倖進之徒透過狡詐騙術甚至內戰所能獲得的，卻有可能數倍於透過公共的繁榮所可能獲得者，故而更可能鑽營私利及破壞和平（Hobbes, 1991: 131）。再者，君王較之於主權議會，能更便利地及更保密地聽取臣民之意見，且其決斷亦更能前後一致，而不致像主權議會那樣極易朝令夕改。要之，「一個君王決不可能出於嫉妒或利益而自相矛盾，但議會卻會如此，甚而到達可能引起內戰之地步」（Hobbes,

1991: 132) ¹⁷。霍布斯對民主的質疑，極大地反映了一六四〇年代英國內戰在他腦海裡的殘留印象，此外，亦凸顯了他所堅持的唯有擁有極大權力的君王式主權者，方能有效實現每一個人的自我保全的願望的一貫立場。在此我們當然沒有必要以現今的情境和理解，來衡量霍布斯針對十七世紀英國之現實所做出的評斷。但一個清楚的事實是，霍布斯始終是以能否有效確保每一個人的自我保全，做為其評斷之基準，故而就其理論的內在一致性來說，是極其連貫的（不過，同時也再度暴露了他高估了君王的可能的善意的危險）。相較之下，柏拉圖在《理想國》中質疑及反對民主政體的理由則截然不同，柏拉圖的最主要理由乃是民主政體無助於改善人們的道德。這樣的差異固然映照了時代關懷的不同，亦表明了柏拉圖係在一更高的立足點上來質疑民主政體。再者，在柏拉圖由中年的昂切激情向晚年的趨於務實的過渡中，亦逐漸承認了民主政體的若干相對上的優勢，例如在《政治家》中他即明確指出，在所有的不遵守法律的政體中，民主政體可謂是最不壞的，民主政體至少還優於寡頭政體和專制政體（*Statesman*, 303a-303b）（Plato, 1995: 72）。有論者即指出：「在《政治家》中，我們看到了柏拉圖從政治制度實際上如何運作的現實式評估的觀點出發，並第一次認識到了民主政體的有利之處」（Annas and Waterfield, 1995: xix）。

關於民主政體的特性，施特勞斯曾別有所見地指出，民主政體（民主政治）的原始理想乃是「普遍化的貴族政體」（universal aristocracy）

¹⁷ 關於民主政體，早霍布斯兩年辭世的斯賓諾莎（Baruch Spinoza）則對其寄望甚殷。斯賓諾莎認為，「在民主政體中，比較不必擔心政府的不合理作為，因為參與議事的大多數人如果到達一定規模，在實際上是不太可能去認可一件愚蠢的作為」（Spinoza, 1991: 242）。再者，「民主政體是最自然的國家形式，和自然賦予每一個人的自由最為相合。在民主政體中，沒有人將他的自然權利全然讓渡給其他人，以致不能再表示意見；他只是將其自然權利交付給社會裡的大多數人，而他正是那個社會的一份子。這樣，所有的人仍是平等的，和他們早先在自然狀態時一樣」（Spinoza, 1991: 243）。但斯賓諾莎的時代（十七世紀中葉的歐陸）的整體政治條件，事實上還欠缺使民主政體得以被落實的基礎。尤其斯賓諾莎還對女性抱持著明顯的歧視，他曾謂：「我們完全可以斷言，女人在本性上不具有和男人同等的權利，而且必然不如男人。因此，兩性平等掌權是不可能的，而男人之被女人統治則更不可能」（Spinoza, 2000: 137）。是故，即使斯賓諾莎可謂是西方近代思想家當中較早看到了民主政體的潛力的人之一，但他更多地只是表明了對於民主政體的理論上或想像上的偏好，而更強而有力的、更具備現實可行性的對民主政體的辯護，則必須等到十九世紀。

(Strauss, 1989: 313)，亦即，一種寄望政治社會的成員皆能進化成賢人或有德有能之人的政治體制。因為唯有一般公民皆有一定之素質，民主政體才可能真正實現有意義的人民的統治。但當代的政治學者卻愈來愈對這樣的宏願望而卻步，並轉而只關心民主政治在實際上的樣子（democracy as it is），亦即只關心現代民主政治實際上的運作狀態。在施特勞斯看來，現代民主政治表面上追求的是大眾的統治（mass rule），但其實質卻是不同的菁英集團的交替統治，相對地，現代民主政治所促就的乃是大眾文化（mass culture）的勃興。而大眾文化的特性就是知識能力和道德能力的明顯遭到漠視，「大眾文化就是一種能夠以無須借助任何的知識努力及道德努力的鄙俗能力和極低廉的貨幣成本即可享用的文化」（Strauss, 1989: 314）。在這樣的背景下，施特勞斯遂格外看重大學裡的博雅教育（liberal education）的重要性，而政治哲學或政治思想這一知識領域無疑乃是博雅教育的重要的一環。博雅教育涉及的主要是和蘇格拉底、柏拉圖等偉大心靈的不斷交流與對話，並藉此學習節制、謙遜、勇敢等德性，因此，「博雅教育乃是脫離鄙俗的解放（liberation from vulgarity）」（Strauss, 1989: 319）。對施特勞斯而言，雖然大眾文化乃是大眾社會必然的產物，但卻是阻隔我們朝民主政體的原始意義（亦即普遍化的貴族政體）邁進的障礙，而博雅教育就是突破的窗口，「博雅教育是大眾文化的解毒劑，是對大眾文化的腐蝕作用的解毒劑，是對於大眾文化的只能生產出缺乏精神或視野的專家以及沒有靈魂的逸樂之輩這樣的內在傾向的解毒劑」（Strauss, 1989: 314）。再者，博雅教育一方面是大眾文化的解毒劑，另一方面則是使少數人能夠先行擺脫大眾文化的桎梏的一種解放手段，「博雅教育是使我們得以試圖從大眾民主逐步邁向民主的原始指涉的階梯；博雅教育是在民主的大眾社會之中建立一種貴族政體的必不可少的努力」（Strauss, 1989: 314-315）。

在一方面來說，這樣的期盼是比柏拉圖的《理想國》還更為高難度的，因為柏拉圖的美麗城邦主要仰賴的是造就出一批人數不多的哲君，而施特勞斯似乎還要求每一個人都成為能力上的貴族，而這顯然超出了人類的現實可能性。但從另一方面來說，相較於柏拉圖的由上而下的秩

序建構，施特勞斯注重的則是由下而上的素質提升，這就更符合時代的脈動了。因此，施特勞斯之期盼當代民主政體能繼續朝普遍化的貴族政體邁進，或許目標過於高遠，然而，他至少深刻地提醒了我們，民主政體的良窳最終還是在於社會成員的素質，以及社會成員追求自我改善的意願。而具有強烈的自我改善意願的人們，才更可能造就使人活得更尊嚴的政體。

肆、民主政體的不利因素

民主政體雖然有理由被視為是當代的好的政體的候選項，但其內在政治過程亦隱含了若干不利因素，倘若未善加因應，亦極易使民主政體產生致命的偏離，從而喪失做為好的政體的候選項的資格。以下將就政治競爭面和政治構成面分別加以討論。

首先，就政治競爭面來說，現代代議民主體制係透過選舉競爭，一方面決定政權是否更替（或者說，決定集體決策權的歸屬），另一方面則用以定期性地彰顯人民主權的原則。而代議民主底下的選舉競爭，可謂是依循著「先分裂、再結合」的邏輯而展開的。也就是說，各政黨為爭取選票及贏得選戰所進行的諸種動員和經營，難以避免地會對全體公民（選民）進行區隔與分化，亦即先使其分裂，俾催促其目標選民（target voters）務必以選票支持該政黨。無疑地，任何一個代議民主體制都希望在選舉結束、判定勝負之後，分裂的全體公民能再度結合為一體，再度結合為忠誠的國民。值得注意的是，「先分裂」在選舉競爭中往往無可避免而且易於操作，不過，選舉勝負揭曉之後的「再結合」就不是理所當然的必然結果。最主要地，只要「先分裂」的過程涉及的是國家認同及族群分野，或者爭議中的核心議題對立甚為嚴重（例如支持擲節政府支出以換取國際組織對該國之財政救援方案者，以及反對以擲節政府支出換取財政救援者），則「再結合」的期盼就往往顯得困難重重（許國賢，2005：278-279）。再者，政黨的選舉策略的擬定，往往會

以過往選舉的結果為借鑑；因此，如果先前採行的「先分裂」的策略被證實為有其效用（無論是攻擊性的效用或防守性的效用），那麼，就有極大的誘惑促使某些政黨繼續採行特定的「先分裂」的手段，甚至即使是極度偏激的、嚴重損害爾後的「再結合」的「先分裂」手段，亦在所不惜。倘若陷入這樣的局面，定會使民主政體內部的和諧宛如吹彈可破的薄紙，從而使每一次的選舉都形同是國民心理的又一次的割裂。必須承認，一個上軌道的民主政體理當不畏懼內部的衝突與矛盾，但再強健的民主政體也經不起這一類情事的一再摧殘，至於那些尚未臻成熟的民主政體，其可能受到的傷害亦將更大。

進一步言之，民主政體底下的選舉競爭，也極可能使參與競爭的政黨逐漸以勝選做為其最主要的考量。從某個角度來說，這固然是政黨參與競爭的重要動力，但從另一個角度來說，追求勝選的至上考量也可能導致目的可以使手段合理化的思維。包括英美民主發達國家在內（更遑論新興民主國家），負面選舉的愈來愈成為常態，或者說向公眾證明對手的缺點和瑕疵變成是比證明自己的優點和能力更重要的事，就是典型的目的可以使手段合理化的思維的產物。久而久之，競爭的格調就逐漸從向公眾表明對手不夠好，變相發展為向公眾表明對手根本就不好或根本就是惡的化身，從而使選戰變成是一場自以為是的善惡之戰或正義與不義的決定性鬥爭。雖然事後往往證明，特定選戰的實際意義從未如此偉岸崇高，但一般公民長久在此種恫嚇式宣教的影響下，難保不滋生仇恨敵對陣營之心，而這只會使亞里斯多德所強調的國民同胞之間的同心（*homonoia*）或政治友愛（*political friendship*）更難以形成（Aristotle, 1980: 231-232）。雖然沒有一個民主政體不存在著各種意見的對立，但缺乏了同心或政治友愛，就容易從「事的對立」轉化成「人的對立」。從政人物彼此之間的人的對立固然在所難免，但一般人民彼此之間的人的對立就不免使形勢相形嚴峻了，這樣的對立既會銷損其他面向的社會合作的可能性，而且在最終也會啃蝕掉民主政體所具有的優勢。

目的可以使手段合理化的另一種令人憂慮的表現形態則是，反對黨係以積累其在下一次選舉的動能，以及確保其在下一次選舉中能處於較優勢之地位，做為最主要之關注，而來扮演反對黨的角色，致而以「為

反對而反對」做為其行為模式之基調，並將上一次選舉結束一直到下一次選舉結果揭曉之前的漫長時段，都視為是一場永遠持續中長程選戰。在此種情形下，執政黨與反對黨之間在任何政策都將難以協同一致，從而使兩者在公共事務上都不存在著同心的時刻，倘若反對黨在國會進行強力議事杯葛，而執政黨又缺乏落實其多數地位的堅定意志，那麼，就只會使公共行動所必須的法源一直處於欠缺之狀態了。當為反對而反對成為反對黨的行為基調，如果他日執政黨和反對黨相互易位，而新的反對黨又陷入此一惡性循環之中，其結果也就不言而喻了。道爾（Robert Dahl）在討論競爭式政治體制的形成時即曾指出，「政府和反對派之間的衝突愈大，就更可能各自設法不給予對方有效參與政策制定的機會」（Dahl, 1971: 15）。當這種折磨式的相互阻撓成了常態，只會不斷消耗社會正常運轉所需的諸種公共行動及政策作為的能量。在民主政體中，沉默而噤聲的反對黨當然是一種可怕的怠惰，但為反對而反對的反對黨則是民主政體的公共行動的嚴重障礙，此種行為模式無疑是將自身政黨之利益置於整體的公共利益之前所導致。應該說從一個國家的執政黨可以看出該國的政治能力，從一個國家的反對黨則可看出該國的民主素質。執政黨理所當然地必須承受來自各方面的嚴厲批評、質疑與鞭策（並以其執政期間的實際表現來被選民裁決有否資格繼續執政），而反對黨的扮演則更是一門深奧的並且影響深遠的政治藝術，當這門政治藝術退化為或墮落為謀略式的政治精算，以致執政黨和反對黨幾無一事可達成共識，這樣就很難期望有效率的公共行動了。相較於威權政體和極權政體，民主政體向來在效率上是令人詬病的，這除了有民主程序必然相對冗長的這層原因，政治競爭的手段是否過於偏激乃至於失控，恐亦是原因之一。

做為一個對於自由主義和民主都有著特殊意見的政治現實主義者，施米特（Carl Schmitt）關於議會式民主的若干評論固然有待商榷，但他之指出討論（discussion）和開放性（openness）乃是議會制的兩項基本原則（Schmitt, 1985: 2, 48-49），可謂是極值得參考的。施米特進而指出，討論（辯論）在本質上是一種意見交流，其目的是通過論證某一件事是合乎真理或正義的，而來說服對手，以及反過來說，而被對手說

服。因此，「法律產生自意見的衝突中，而不是產生自利益的鬥爭中；討論必須以共同信念為前提，並需要有被人說服的意願，需要獨立於黨派束縛以及擺脫自私的利益」（Schmitt, 1985: 5）。而令施米特感慨的是，德國威瑪時代的議會式民主已深陷危機，政黨的行為實際上反映的是「對於發現合理而正確的東西漠不關心，只算計著特殊的利益及獲勝的可能性，並為了自身之利益而加以貫徹」（Schmitt, 1985: 5-6）。當公共政策主要是黨派利益和有權有勢者的密謀的產物，當開放性或公開性蕩然無存，那麼，「做為真正的討論的特徵的真實意義下的論證，就不復存在了；取而代之的則是，在政黨協商中自覺的算計著利益以及掌權的機會」（Schmitt, 1985: 6）。在這種情況下，「問題已不再是說服自己的對手某項意見是合乎真理的及合乎正義的，而是爭取到多數的支持以便藉此來進行統治」（Schmitt, 1985: 7）。施米特可謂警示性地描繪了對比的兩極畫面，一種是理想的畫面，另一種則是典型的墮落版的畫面。倘若政治競爭走向了為反對而反對的偏激軌道，就很有理由認為參與競爭的政黨對於發現合理而正確的東西顯然已漠不關心，而是只關注自身在未來選舉的可能勝算，這無疑是一個危險的訊號。只要出現了朝向典型的墮落版的畫面趨近的跡象，就該令人警惕了。現代代議民主體制的弔詭在於，向理想畫面前進的路途梗阻甚多，而朝墮落版畫面陷溺的惰性則誘惑甚大。

以選舉為舞台的政治競爭，是民主政體得以定期性地進行政治機器的內部更新的防腐手段，並在此一過程中讓公民透過階段性的裁決與審判來賦予此一內部更新以正當性，這無疑是民主政體相對於其他政體的獨特之處。做為民主政體的現代形式，代議民主體制係環繞著政黨之間的選舉競爭而運轉的。不能以其執政實績對國民交代及負責的執政黨，是有虧職守的，從而應該受到公民選票的制裁；相對地，更多地只謀算著取而代之的機會的反對黨，則是不能忠誠於國民的反對黨。當一個民主政體的執政黨和反對黨都悖離了它被期望的角色，該民主政體就距離好的政體越來越遙遠了。質言之，衝突對抗固為民主政體之常態，但不能創生積極內容之惡性衝突對抗，終將徒留「四海十年不解兵」之

憾¹⁸，故而須得戒慎以對。

其次，在政治構成面上，我們將分別就從政人物、一般公民、媒體等面向逐一進行探討。先就從政人物來說。無疑地，直接或間接仰賴選舉來營生的從政人物，可謂是代議民主體制裡的一個特殊的族類。他們的維生手段和乞丐有著本質上的相似性，此即乞討，只是他們乞討的是選民手上的選票，而非選民皮夾裡的鈔票或銅板（當然，在選舉募款活動中亦不排拒後者）。他們乞討選票的成效，直接關係到能否繼續在政治這個行業中營生。但即便他們有著和乞丐相似的營生手段，一旦他們乞討選票的績效良好，他們就能成為集體決策權的擁有者或局部分享者，從而得以迅速「變身」。因此，從政人物的職業生涯經常顯現出一種在謙卑與尊榮間不斷交替的內在辯證，而他們的謙卑的乞討也被視為是向人民爭取授權的一種公開的請示，以及也被視為是人民主權的儀式性彰顯。不過，既然短暫的謙卑可以換來相當一段時期的尊榮，復以擁有權力本身的致命的誘惑，使從政人物和職業圍棋棋士一樣，情願長久地在零和式的勝負的世界中打滾。只不過圍棋棋士是在靜默的黑白世界裡進行智力、毅力、決斷力、取捨能力的綜合較量，而從政人物則在他們主動營造的喧囂氛圍中，通過各種變形的乞討競爭，試圖完成從謙卑到尊榮的變身。

在代議民主的發展過程中，早期的理論家們曾經對這些通過選戰考驗的人物滿懷期待。例如麥迪遜（James Madison）在和反聯邦派的論辯中，極力強調代表應該是全國所推舉出的最優秀、最開明和最值得尊敬的人，而不是如反聯邦派所主張的代表應是選區選民的翻版。麥迪遜認為，由可敬的、深思熟慮的公民所組成的國會，可以過濾及避免人民由於盲目、短視和非理性而犯下的錯誤，「在這些關鍵時刻裡（意指在人民由於短視近利而可能鑄成大錯的情境），如果能有一群穩健而可敬的公民加以干預，來牽制錯誤的行徑及免於使人民自嚐惡果，以使理性、正義和真理得以再度凌駕民心，這豈不十分有益嗎？」（Madison et al., 1987: 371）。換句話說，麥迪遜及其聯邦派盟友們傾向於認為，一般人民容易受到盲目情緒之牽引，從而做出一些事後懊悔的不明智的決定和

¹⁸ 借杜甫，〈釋悶〉句。

舉動，而代表就應該是一些穩健而品格出眾之人，這樣的人才可能過濾一般人民的不成熟的和不理性的想法，才可能真正起到（觀點和想法的）過濾作用，並做出有利於整個國家的長遠利益的決定。然而，代議民主的現代經驗卻顯示了，通過選舉所拔擢出來的民選公職人員（無論是歸屬於行政部門或立法部門），雖然多半在學經歷條件上是優於整個社會的平均數，但卻往往不具備使理性、正義和真理得以再度凌駕民心的能力，亦即，他們的整體表現並不能有效促發正面的、得以解決社會困境的公共行動。是故，從政人物付諸公共行動的能力的明顯弱化，相較於他們的乞討選票的能耐的增強與乞討手段的日益精緻化，恰恰構成強烈的對比。然而，代議民主的機制仍須繼續運轉，因此，一般公民雖然目睹了選票乞討者的世代交替，甚至其彼此間的慘烈鬥爭，但卻不容易盼到能有效促發正面的公共行動的出類拔萃人物的出現。

當然，選票乞討者當中肯定有原先確實懷抱著高卓志向之人，但此等人物設若掌握了集體決策權，卻未必定能振衰起敝，排解社會之關鍵困境，甚至幾經浮沉之後，亦無甚異於其他的庸碌之輩。比起非民主政體的領導人，的確，民主政體的領導人確實更是難為，更需面對來自各方各面的諸多壓力，這使得民主政體的備受掣肘的領導人或可被比擬為「一個全神貫注於避免摔下馬以致無法規劃他的騎乘路線的騎士」（Schumpeter, 1976: 287）。但愈是在乞討過程中做出言之不渝的堅定允諾，愈是對原先的騎乘路線有宏偉的描繪，就愈需面對嚴格的審視與檢驗，這是這項乞討技藝原本就預設的行規。因此，即使一個從政人物完成了從謙卑到尊榮的變身，但如果他不能有效回應人民的期盼，則他所曾獲得的尊榮也將逐漸灰飛煙滅。是故，選票乞討者的邁向尊榮之路，是內在地包含著反噬性的，此一反噬性甚至足以剝奪選票乞討者爾後重新從謙卑再出發的可能性。而當原先懷抱著高卓志向的選票乞討者在政治現實的折騰磨損之下，漸次淪落為庸碌之輩，其結果顯然就是乞討者整體陣容的進一步平庸化，而平庸的乞討者勢必大大減損了選舉所被期盼的篩選的意義。約翰·彌爾曾樂觀地認為，如果讓有教養的少數人發揮其應有的作用及影響，則民主政體裡的人民將能得到一項極其寶貴的饋贈，那就是「在智慧及品格上都比（人民）自己更高一等的領導

人」，再者，「現代民主政體會偶而出現它的伯利克里斯（Pericles），並經常出現一批出類拔萃並且起到引導作用的人」（Mill, 1991: 317）。但當代民主政體的實際經驗似乎不太吻合彌爾的樂觀估計，相反地，民主政體未必就比非民主政體更容易造就出雄才大略的政治領導人。民主政體比較能擔保的應該是，它得以透過人民的力量節制從政人物勿做出太大的惡事。不難想見，如果韋伯（Max Weber）所稱的還懷抱著志業和理想的「為政治而生存的人」（one lives for politics），泰半皆淪落為只在政治中營求一己之生計的「靠政治而生存的人」（one lives from politics）（Weber, 1994: 318），那麼，代議民主體制在政治舞台上所呈現的恐將只是乞討技藝和公共行動能力之間的極度不對稱。政治事業的寄生者（亦即「靠政治而生存的人」）不僅玷污了政治這個行業，也形同是社會裡的喪失應有的功能性的多餘的部分（redundant part），從而成為社會的累贅和負擔。因此，如何防止從政人物的普遍墮落，以及如何藉由公民的力量激發這個特殊族類的向上意志，始終是現代民主政體的重要課題。

再者，選票乞討者現今普遍面臨的問題之一就是，一般公民是否樂意繼續給予其新的任期，在很大的程度上往往取決於經濟狀況或物質生活條件有否獲得改善。而在這方面的表現不符一般公民之期望的選票乞討者，即被冠以無能之名。固然一國之經濟狀況很難自外於當時的全球經濟形勢，但無論如何這只能說是選票乞討者必然之宿命，因此，當權的選票乞討者之生涯遂隨著經濟晴雨計而起伏波動。選票乞討者係透過選舉的勝利而取得掌握集體決策權的正當性，但此一正當性必須獲得來自一般公民的持續信任才得以鞏固，而由於當權的選票乞討者的無能（如上所述，現今主要是因為無法有效因應國家之經濟困境），一般公民原先給予之信任遂逐漸質變為不信任，從而形成欠缺信任的正當性（legitimacy without trust）或被不信任腐蝕的正當性（legitimacy eroded by distrust）。當此之際，始終關注著獲取執政權的在野選票乞討者，又急於製造政治爭端，以致整個社會被綁架到不同陣營的選票乞討者的以取得執政權為首要掛念的極狹隘的政治鬥爭之中。從欠缺信任的正當性到明顯缺乏積極信念的狹隘的政治鬥爭，這無疑是現代民主政體（尤其

是新興民主政體)的一大內在危機。是故，只要稍加不慎，原本旨在謀求社會進步的選票乞討者這一行業(這自然也包括了依附著特定的選票乞討者而取得公共職位之人)，即可能成為社會罪惡的製造者，此一特性使其殊異於其他任何行業。這一包裹著權力魅惑以及由此而可能衍生之公共危險的行業，因而乃是民主政體底下的最應被嚴格檢視的行業。民主政體的明顯作用之一，就是祛除了過去曾經環繞著權力的神秘性和神聖性，因而使得掌權的選票乞討者更必須以其實際政績來證明自己，否則，就會陷入權力的平庸(*banality of power*)的困境，亦即，雖正當地享有權力但卻無法藉此權力展現積極作為。更嚴重的是，權力的平庸有時甚至會誘使人們接受專斷的但卻能夠有積極作為的掌權者，從而造成民主道路的反逆。

緊接著我們要討論的是政治構成面裡的一般公民。在資本主義已成為主流的經濟體制並且結構性地撩動人們的物質欲望的現代世界，要求公民都不關注自身之個人利益，顯然是脫離現實的，再者，奠基於此一基礎上的政治理論，也將會是烏托邦式的、幻想式的。然而，現代民主政體裡的公民除了關注其個人利益外，若不對公共事務有一定之關懷，而且是在必要時刻有敢於超克自己的個人利益的關懷(例如倘若改革主張確實是合理的，那麼，就肯於讓自己多繳納一些健保費，以挽救收支失衡的全民健保制度)，則公共行動將無非只是個人利益的數量對決下的產物。孟德斯鳩在討論政府時曾區分了政府的性質和政府的原則。政府的性質是構成政府的東西，即政府特有的構造；政府的原則是使政府行動的東西，亦即使政府得以運動的人類情感。在他看來，君主政體的原則是榮譽(*l'honneur; honor*)，專制政體的原則是恐懼(*la crainte; fear*)，而共和政體的原則乃是德性(*la vertu; virtue*)，尤其，對於共和政體當中的民主政體更是如此。而他所稱的德性指的乃是政治德性(*la vertu politique; political virtue*)，例如熱愛法律和祖國，以及將公共利益置於個人利益之前的公共情操。缺乏了這樣的政治德性，缺乏了這種人類情感，一個民主政體就無法順暢運作，同時，「野心就會進入那些能夠容受野心的人們的內心，而貪婪則進入所有的人的內心；欲望改變了人們的目標，過去人們所熱愛的，現在已不再熱愛；過去人們因為遵守

法律而獲得自由，現在則只想擁有對抗法律的自由；每一個公民都像是從他主人家裡脫逃而出的奴隸」（Montesquieu, 1989: 23）。但在現代社會，要求人們永遠將公共利益置於個人利益之前，只恐怕陳義過高，因此，至多只能期盼在關鍵議題上人們能有此省悟。而越能夠在更多議題上展現政治德性和公共情操的人民，他們也將更具備孟德斯鳩所稱的民主政體所仰賴的政府的原則，從而更具有活潑且強大的自我改善能力。反之，一個民主政體就會越來越不可能成為好的政體，甚至極容易因為經常性的利益衝突而陷入動盪狀態。

再者，有什麼樣的人民，就有什麼樣的從政人物。這可從兩個層面來說，第一個層面是，既然從政人物皆出自於人民，當然有什麼樣的人民，就有什麼樣的從政人物。我們更關注的則是第二個層面，亦即，人民的性格癥候也決定了會出現什麼樣的從政人物，以及什麼樣的從政人物會一直在乞討競爭中勝出。向來對民主政體抱持嚴苛態度的柏拉圖即曾指出，民主政體「並不在意它的從政人物的習性和背景究竟如何，只要這些從政人物能使自己成為人民之友，他們就會被尊崇」（*Republic*, 558c）（Plato, 1987: 376）。即使在兩千多年後，這樣的觀察似乎仍是有效的。也就是說，人民往往容易被諂媚式的乞討所打動，這就使得從政人物更加重視他的諂媚技藝，因此，形象包裝、政治公關等等遂成了現代版的諂媚技藝的重要環節，而少數精通此一技藝者甚至能引發某些激越支持者的崇拜之情，進而由諂媚轉化成民粹式的帶領，以致如同是在國家之中率領一支只以特定個人為效忠對象的私有化軍隊。無論這樣的軍隊是否真能攻無不克，做為一股無法和他人進行理性溝通的勢力，它可謂是民主政體內部裂痕的催化劑；它愈是壯大，民主政體的內部裂痕就愈是顯著。而諂媚式的乞討之所以迭有成效，無疑就是人民有著使之得以見效的性格癥候。進而言之，此種性格癥候正是由於明顯欠缺孟德斯鳩所強調的政治德性所導致。這也充分表明，人民自身始終是決定一個民主政體的格局和樣式的最終原因。

任何的社會創新在最初往往只是源自於極少數人的慧見與倡導，然後才逐漸獲得多數人的認可和贊同，從而蔚為風潮並成為新的社會實踐。但在當代民主政體裡，一種和上述情況在表面上相似但在實質上卻

未必相同的現象是，對於特定的公共議題，往往不存在著明確的多數意見，而是只存在著立場各有不同的諸種少數意見；而其中的某些堅定不移且發聲量強大的少數意見，亦即強烈的少數（strong minority），則經常能主導特定的公共議題的走向。白璧德（Irving Babbitt）早就看出，「高度組織的且堅決的少數人的意志，將會勝過遲滯猶豫而且缺乏組織的大眾，即使大眾並不願意步履維艱地跟在少數人後頭，但大眾愈是試圖抗拒，其處境就愈是不利」（Babbitt, 1979: 290-291）。的確，強烈的少數經常成為牽引特定政策之走向的主導性力量，回溯地看，台灣的包括十二年國教在內的教改，在其不同的階段幾乎都是分別由若干個強烈的少數所主導，再加上歷任教育主管當局被動或主動的配合，最終形成了缺乏明確的主軸而且又充滿內在矛盾的混沌局面。不同的強烈的少數在不同的階段起到了推波助瀾的作用，但卻無法被追究責任。值得注意的是，雖然他們關心社會的熱情無庸置疑，但強烈的少數畢竟未必就是真正具有宏觀視野和原創性的少數，然而他們卻又傾向於自認已然找到最好的解決方案，或自認是正義的真正的實踐者（這也是他們之所以「強烈」的內在原因），進而以宣道式的精神向政策制定者施壓，以及向社會公眾強力發聲¹⁹。問題就在於，倘若特定的強烈的少數確實崇論閎議，見人之所未見，言人之所不能言，那麼，他們在最終自應成為社會感恩之對象；但如果他們只是激昂熱情高過真知灼見，則自以為是的強烈的少數反而會陷社會於不義。多數與少數的折衝是民主政體必然的內在過程，而如果不高明的少數經常能凌駕在社會之上，絕非社會之福。雖然沉默的多數由於性格上的原因，通常較不易發展出高度組織性的集體行動，但他們之從沉默走向敢於發聲，才是節制不高明的強烈的少數的最終手段。

關於政治構成面，我們還要約略一提的是媒體。媒體能否成為一有

¹⁹ 而日本之以強硬且不知省思過往之長期歷史過錯的態度，處理與周遭鄰國之領土及領海爭端，亦和「重修歷史教科書委員會」、「自由主義史觀研究會」等右翼強烈少數之持續強力發聲有關。相較之下，大江健三郎、加藤周一、梅原猛等人籌組之主張捍衛日本憲法之和平條款的「九條會」，就顯得像是弱勢的少數（weak minority）。如日本近現代思想史研究者子安宣邦所呼籲的，日本如果不知省思明治維新以降的以戰爭及侵略手段實現現代化的思維及歷史，日本將無法有意義地加入亞洲的未來。

意義的公共論壇以及深入探討公共事務的園地，而不是僅以報導無甚公共意義的趣聞和醜聞為要務，亦極為重要。當然，在一個自由市場裡，只要有消費需求的訊息就必定會有被持續供應的誘因，但如果有意義的公共論壇的空間皆難以存在，或僅僅只是以具有強烈黨派性的方式存在，皆不是好事。再者，如果對於公共事務的報導一直停留在浮面式、窺探式、僅著重其中可能涉及的權力鬥爭之內幕的報導，而不能提升至針對爭論性議題本身的通盤性的深入分析與檢討，亦是媒體資源的一種浪費。當代民主政體的政治競爭已有著極其濃厚的表演式政治的色彩，而倘若媒體只是以浮面式的報導為滿足，最終只會使媒體成為政治表演的高功率的擴大機，因此，政治表演愈是得到更生動的呈現與再現，媒體的過濾作用及冷卻作用就愈是被自我閹割。在電子媒介及各種手攜式裝置如此迅猛發展的時代，媒體的覆蓋能耐可謂得到極大的提高，在這種新形勢之下，媒體既能起到更積極的效用，也可能產生更大的惡。而在一個民主政體裡，訊息的自由流通已不是問題，有質量的訊息能否更好地被發送和被接收，並進一步得到有意義的反饋，才是訊息膨脹時代裡的嚴肅問題。要之，拒絕成長的媒體（這往往是商業考量掛帥所致）、鎖國式的媒體（這通常是黨派利益考量掛帥所致），不僅矮化了自己，也弱化了國民的心智。在此情況下，教育者本身也應該被教育這一訓誡，就顯得格外真確了。

伍、結語

自熊彼得以降，對於民主政體的經驗研究進展極其迅速，因而也大大豐富了我們對於民主過程的諸多細節的理解。但是，其之沉溺於民主運作的細部過程，亦不免使其逐漸喪失了對於民主政體的宏觀思考與觀照。故而以更宏大的視野與歷史縱深來省察及改善民主政體，實為當代政治理論之要務。這樣的轉身既是對政治理論的原始關注的積極回應，亦是以敢於承擔的方式來繼承政治理論的悠久傳統。回顧人類政治體制

的歷史嬗變，做為理念型的現代民主政體雖仍有其未盡完善之處，但從使人活得更有尊嚴這一角度言，顯然已立足於一相對穩固的基礎之上。不難想見，一個被統治的多數人得以有效節制遂行統治的少數人、一般公民亦得以和平地參與決定集體決策權的歸屬、並存在著足以防範專斷的權力的憲政體制、同時個人自由與權利亦受到完善保障的民主政體，相較於人類曾經實驗過的其他政治體制，確實得以使生活在其中的人更能保有基本的尊嚴，而這無疑是人類經歷長期的摸索與經驗積累所造就。

由於民主政體更大地保障了人們的自由以及更容許公民對於公共事務的參與，這也使得民主政體在本質上更多地具備了水的特性，也就是具有較大的內在流動性（inner fluidity）。因此，民主政體裡的已經凝結的東西未必就能長久地持續，而是經常會被再解凍，並轉換成新的樣貌。這樣的內在流動性一方面使民主政體蓄積著更大的內部動能，另一方面則使民主政體始終隱含著更大的不確定性。這些不確定性既可能使民主政體更趨良善，因而更接近好的政體，亦可能使其棄守原有的好的質素，並使其體質日趨羸弱，從而愈來愈遠離好的政體。民主政體的水的特性或內在流動性，也使得群體生活經常在各種潮流的沖擊下擺動，如果內容不完善的潮流占據了上風，就會使該民主政體在付出極大的代價之後，才得以重回正軌。二十世紀的德國之從威瑪共和步入納粹軍國體制，就是最明顯的例子。因此，做為理念型的民主政體雖足以做為當代的好的政體的候選項，但特定的民主政體能否繼續保有候選項之資格，則取決於它的內在流動性能否在關鍵時刻朝著合宜的方向移動，亦即，朝著使其成員活得更有尊嚴的方向移動。而影響一個民主政體的內在流動性的要素之一，無疑就是人的因素。柏拉圖曾謂：「社會並不是由木頭和石頭所組成，而是由人所組成，人們的性格在天秤上的諸種變化即決定了全體的方向」（*Republic*, 544d-e）（Plato, 1987: 358）。也就是說，制度的調整與改善當然極其重要，但能夠創建出合宜的制度，以及使其得以良好運作並獲得進一步改良的畢竟還是人這項因素。任何形式的群體生活肯定都會產生各種各樣的利益衝突，而在要求人民的聲音和力量獲得更大的釋放的民主政體裡，這類衝突將更為明顯而突出。因

此，惟有更理性的、更願意傾聽不同意見的、更具有公共情操的人民，彼此之間才能展開富有啟發性的對話，從而才較有可能創造性地容納利益的衝突。

自從人類有能力以暴力征服之外的途徑探索群體生活的可能性之後，如何使人活得更有尊嚴一直是此等探索之重要鵠的。本文第三節所羅列之六項門檻條件，乃是梳理近代以降之政治思潮所歸結出之通向此一鵠的之制度要件。我們當然也承認，隨著時代環境的遞變，這些制度要件肯定存在著被繼續修葺整補之必要性，再者，如何修葺整補亦代表著各種價值觀的角力與競爭。但一個明確的事實是，唯有立足於使人活得更有尊嚴這樣的關切，才能保有眺探好的政體的宏願。好的政體絕非只有單一一種可能性，然而，只有使其成員能夠活得更有尊嚴，才足堪列入好的政體的候選項。好的政體的探尋也關係到個人的好的生活的探尋，因為個人無法脫離他所身處的背景系絡而獨自創造意義，相反地，個人只有通過改善他所身處的背景系絡才能創造更豐富的意義。政治理論這項古老的行業，就在個人與群體之間往返穿梭，並試圖把捉和探照往返途中的灰暗與光明。

參考文獻

一、中文部分

- 甘陽，2003，《政治哲人施特勞斯》，香港：牛津大學出版社。
- 梁漱溟，2005，《中國文化要義》，上海：上海人民出版社。
- 許國賢，2005，〈民主的政治成本〉，《人文及社會科學集刊》，17（2）：271-297。
- 許國賢，2009，〈社會主義的當代意涵〉，《東吳政治學報》，27（1）：123-154。
- 張福建，2010，〈人民與制憲：麻薩諸塞制憲（1776-1780）的經驗及其意義〉，《人文及社會科學集刊》，22（2）：175-199。

二、英文部分

- Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, Julia and Robin Waterfield. 1995. Editors' "Introduction" to Plato, *Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, ix-xxiv.
- Aristotle. 1980. *The Nicomachean Ethics*. (David Ross, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. 1981. *The Politics*. (Thomas Sinclair, Trans.). London: Penguin.
- Aristotle. 2001. *The Basic Works of Aristotle*. (Richard McKeon, Eds.). New York: Modern Library.
- Babbitt, Irving. 1979. *Democracy and Leadership*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Bobbio, Norberto. 1990. *Liberalism & Democracy*. London: Verso.
- Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- Burnyeat, Myles. 1999. "Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City." In Gail Fine eds., *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 297-308.
- Dahl, Robert. 1971. *Polyarchy; Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Filmer, Robert. 1991. *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. (Richard Tuck, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jefferson, Thomas. 1999. *Political Writings*. (Joyce Appleby and Terence Ball, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1993. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. (James Ellington, Trans.). Indianapolis: Hackett.
- Locke, John. 1988. *Two Treatises of Government*. (Peter Laslett, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, Niccolo. 1970. *The Discourses*. London: Penguin.
- Madison, James et al. 1987. *The Federalist Papers*. London: Penguin.
- Marx, Karl. 1975. *Early Writings*. London: Penguin.
- Marx, Karl. 1976. *Capital*, Vol. 1. London: Penguin.
- Marx, Karl. 1984. *Capital*, Vol. 3. London: Penguin.
- Mill, John Stuart. 1974. *On Liberty*. London: Penguin.
- Mill, John Stuart. 1991. *Considerations on Representative Government*. In John Gray eds., *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Montesquieu, Charles. 1989. *The Spirit of the Laws*. (Anne Cohler et al., Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott, Michael. 2006. *Lectures in the History of Political Thought*. Exeter: Imprint Academic.
- Ober, Josiah. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Ober, Josiah. 1996. *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Plato. 1987. *The Republic*. (Desmond Lee, Trans.). London: Penguin.
- Plato. 1993. *Republic*. (Robin Waterfield, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1995. *Statesman*. (Robin Waterfield, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Sandel, Michael. 2005. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. (Ellen Kennedy, Trans.). Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Schumpeter, Joseph. 1976. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper Torchbooks.
- Spinoza, Baruch. 1991. *Tractatus Theologico-Politicus*. (Samuel Shirley, Trans.). Leiden: E. J. Brill.

- Spinoza, Baruch. 2000. *Political Treatise*. (Samuel Shirley, Trans.). Indianapolis: Hackett.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1959. *What Is Political Philosophy?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1964. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1989. *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- Weber, Max. 1994. *Political Writings*. (Peter Lassman and Ronald Speirs, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

The Good Polity and Democracy

Kuo-hsien Hsu*

Abstract

The question of good polity or good political order was the core question of political theory during its founding period in ancient Greece. As the topics that political theory endeavors to deal with have become much more diversified, and also due to the extensive development of the positivist branch within it since the last century, this question has been tremendously marginalized, if not totally ignored. However, the improvement of collective life is the ultimate goal of political theory, and the theoretical investigation of good polity is the preparatory operations for achieving that goal. Therefore, to underestimate the question of good polity will render political theory insensitive and alien to its own nature, and also make its very existence a pale one. As a proponent of reviving the discourse of good polity, à la the legacy of Plato, this author tries to formulate the criteria of modern good polity and to evaluate whether modern democracy as an ideal type can be taken as a candidate of good polity in the contemporary world.

Key Words: good polity, democracy, political theory

* Distinguished Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University. E-mail: gossens@mail.ntpu.edu.tw.