

国体的起源、构造和选择： 中西暗合与差异

侣化强^{*}

内容提要：以“基督圣体”为摹本，西方中世纪至18世纪发展出以主权者为头部的“国家身体”神学政治。“一个头部，一个身体，一个灵”的教义，决定了“国家身体”的二维构造及其特征。横轴上，代表头部的主权不可分割，君主制、贵族制、民主制三者必居其一，混合制或三权分立被视为“多头怪物”；纵轴上，单一制被视为维持“一个身体”的正常国体，联邦制意味着身体割裂或畸形的“双头双体”。这不仅体现在霍布斯的“利维坦”之构造，还决定了法国大革命时期对三权分立和联邦制的恐惧。中国传统文化中的“身体政治学”，与“一个头部，一个身体，一个灵”的神学政治存在着惊人的暗合之处，但没有“身体大于头部”的神学政治观念，民初的国民不仅患有“共和民主恐惧症”，还患有更为普遍的“联邦恐惧症”，这或许决定了民初的国体选择。

关键词：国体 政体 单一制 联邦制

引 言

有论者认为，德国学者阿尔布雷希特于1837年最先提出了“国家法人”概念，并将君主和臣民分别喻为人体的头部和四肢。^{〔1〕}至于宪法学中的“国体”学说，加拿大学者布朗利声称，这是“日本历史上发展出来的一个最具有原创性的政治观念”。^{〔2〕}还有学者认为，

* 重庆大学特聘研究员。

王本存教授提出的建议以及程燎原教授就民国时期和中国政治传统给予的指导和提供的文献资料，使本文相应部分得以完全重构和进一步深化，作者一并表示感谢。本文受中央高校基本科研业务费（项目编号 NO. 106112015 CDJSK 08 XK 04）资助。

〔1〕 参见王天华：《国家法人学说的兴衰及其法学遗产》，《法学研究》2012年第5期，第82页。

〔2〕 John S. Brownlee, *Four Stages of the Japanese Kokutai (National Essence)*, JSAC Conference, University of British Columbia, Oct. 2000. 转引自林来梵：《国体概念史：跨国移植与演变》，《中国社会科学》2013年第3期，第67页。

将国家喻为人体并赋予其生命，乃19世纪德国法学家基尔克、伯伦知理等人的“国家有机体学说”的发明。^{〔3〕}

然而，“国家法人”、“国体”以及19世纪所谓的“国家有机体”学说，至少在霍布斯那里就已系统化了。貌似巧合的是，与阿尔布雷希特采用的比喻一样，霍布斯笔下的“利维坦”有着人一样的身体：国家“这个庞然大物‘利维坦’……是一个‘人造的人’……‘主权’是使整体得到生命和活动的‘人造的灵魂’；官员和其他司法、行政人员是人造的‘关节’”。^{〔4〕}同样，霍布斯也提到“国家法人”的概念，认为“国家体现在代表者身上只是一个人……主权者，也就是国家法人”。^{〔5〕}

其实，这一人体仿生政治学的画像“国家身体”，既非19世纪德国的发明，亦非日本的原创，更非源自霍布斯之手。准确地说，“国家法人”和“国体”、“政体”概念乃孪生姐妹，而其历史更为久远。以圣经文本中基督为“头部”的“基督圣体”这一画像为基础，西方中世纪至18世纪的神学家、教会法学家、政治家中的教权主义者和王权主义者，先后发展出以教皇为“头部”的“教会身体”和以国王或议会为头部的“国家身体”。“一个头部，一个身体，一个灵”的教义，不仅证成了“头部之灵”或“头部理性”对各器官进行统辖的必要性，还决定了“国家身体”的二维构造：在横轴上，代表头部的主权者不可分割，君主制、贵族制、民主制三者必居其一，混合制和三权分立则被视为“多头怪物”或“分裂的头部”；在纵轴上，单一制被视为“国家统一”，而联邦制则意味着“国家身体的割裂、国家死亡”。这不仅体现于霍布斯的利维坦，还体现于法国大革命时期的国体抉择上。然而，自中世纪末至宗教革命之后，清教反对将“一个头部，一个身体，一个灵”运用于教俗政治中，缔造了横轴上的混合制和三权分立，在纵轴上结出了联邦制之果。就我国而言，中国传统文化中的“身体政治学”，与基督教古老的神学政治存在着惊人的暗合之处，但由于未经历类似清教神学政治的洗礼和重构，辛亥革命推翻帝制后的民初二十年间，国民不仅患有“共和民主恐惧症”，进而导致共和制与君主立宪的更迭乱象，还患有更为普遍的“联邦恐惧症”，从而决定了制宪十年联邦制的失败、单一制的胜出。

一、从基督圣体到国家身体

圣经中有一神秘隐喻，即基督身体。其中，头部是基督，“身体只有一个……建立基督的身体……连于头部基督，全身都靠他联络得合式，百节各按其职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长”（《以弗所书》4:4—6）。使徒保罗也提到了这一隐喻：“就如同身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子；基督也是这样”（《哥林多前书》12:12）。

以此为基础，“基督圣体”成为中世纪教会政治的标准用语，教会被比作基督身体，基

〔3〕 参见雷勇：《国家比喻的意义转换与现代国家形象——梁启超国家有机体理论的西方背景及思想渊源》，《政法论坛》2010年第6期。

〔4〕 [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年版，引言部分。

〔5〕 同上书，第210页。

督是头部。在5世纪教皇信件中，教会被视为“基督圣体的头部”，〔6〕但是到了830年前后，奥尔良的乔纳斯主教写道，“普天之下的教会是基督的身体，基督是身体的头部”。〔7〕1264年教皇博尼费斯八世宣称，“教会作为一个神圣的身体，其头部是基督”。〔8〕阿奎那在其《神学大全》中强调，因其与人的自然身体十分相似，“整个教会被称为一个神秘身体……耶稣被称为教会的头部”。〔9〕即使到了16世纪，这一比喻依然盛行，如1579年朗圭特写道：所有人均承认，“基督是头部，而其成员都被凝为一体……教会喻为一个身体”。〔10〕

然而，在中世纪鼎盛时期，作为教会身体头部的基督，逐渐被教皇取代。1059年，红衣主教彼得·达米安宣称，罗马教会是基督世界的“头部”；教皇格里高利七世提出，罗马教会是头脑，其他教会则是器官。〔11〕随着“教皇乃基督代理人”的观念在12世纪盛行，〔12〕“头部”从罗马教会、基督转移到教皇，仅一步之遥。法国主教明谷的伯纳德在谴责罗马人于1146年遗弃教皇犹金三世时，将教皇视为身体的头部：“愚昧的罗马人……你们让自己的首脑、让所有人的首脑遭受了损害。”至此，伯纳德改变了格里高利时期把罗马作为头部、其他教派作为器官的思想，从而将“教皇作为头部，基督教徒个体作为器官”。〔13〕相应地，“普天之下”这一名号迅速从教会转移到罗马教皇，正如12世纪法学家鲁菲努斯指出，“今非昔比，我们通常在信中将罗马教皇称为‘普天之下’了”。〔14〕将教皇主权推至巅峰的英诺森三世声称，如果把教会比作身体，作为身体头部的教皇享有绝对权威，而主教则是肢体。〔15〕此外，有着法学教育背景的教皇英诺森四世还引入了法学概念“虚拟的人”，〔16〕法学家使用的“虚拟的人”开始与“神秘的人”、“神秘的身体”同义。〔17〕

与此同时，王权主义者也如法炮制，用世俗君主替代了教皇，用国家替代了教会。第一个将君主喻为国体头部的是英国主教萨尔兹伯利的约翰，他宣称，“国家的头部是君主”。〔18〕13世纪著名的罗马教会法学家威廉·杜兰德把君主称为“罗马教皇”。〔19〕13世纪后期的比利时哲学家戈弗雷声称，按照自然的安排，“每个人都是社会共同体的一部分，也

〔6〕 见 I. S. Robinson: 《教会与教皇制度》，徐昕译，载 [英] J. H. 伯恩斯主编：《剑桥中世纪政治思想史：350 年至 1450 年》上册，程志敏等译，生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 349 页。

〔7〕 See Gerhart B. Ladner, *Aspects of Mediaeval Thought on Church and State*, 9 *Rev. Polit.* 407 (1947).

〔8〕 See Ernst H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, 56 *Am. Hist. Rev.* 485 (1951).

〔9〕 See *Summa Theologica*, III. Q. 8, a. 1, <http://www.newadvent.org/summa/4008.htm#article3>, last visited on June 21st, 2016.

〔10〕 Hubert Languet, *Vindiciae contra Tyrannos*, 1648, p. 136.

〔11〕 参见前引〔6〕，Robinson 文，第 349 页。

〔12〕 See Colin Morris, *The Papal Monarchy, The Western Church From 1050 to 1250*, Oxford University Press, 2001, pp. 205-206.

〔13〕 参见前引〔6〕，Robinson 文，第 350 页。

〔14〕 参见前引〔12〕，Colin Morris 书，第 206 页。

〔15〕 参见彭小瑜：《教会法研究》，商务印书馆 2003 年版，第 188 页。

〔16〕 See Fisher (ed.), *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1911, pp. 309-310.

〔17〕 参见前引〔8〕，Ernst H. Kantorowicz 文，第 486 页。

〔18〕 [英] 萨尔兹伯利的约翰：《论政府原理》，中国政法大学出版社影印本 2003 年版，第 67 页。

〔19〕 See Ernst H. Kantorowicz, *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, 48 *Harvard. Theol. Rev.* 74 (1955).

是神秘身体的一个器官”。^[20] 14世纪意大利法学家卢卡斯·潘那的比喻至为经典：“君主是王国的头部，王国是君主的身体。在关乎灵魂的事情上，基督是这个共同体的头部。在关乎政治的事情上，该身体的头部是君主。”^[21] 英国的约翰·福蒂斯丘爵士写道，犹如自然之体，国家是“一个神奇的实体，它由一人统治，犹如头颅”。^[22] 伊拉斯谟沿用了前人的说法，“君主之于民众的权威，犹如大脑之于身体”。^[23] 英国著名法学家普洛登在其1571年出版的案例集中写道，国王有两个身体，一个是自然身体，另一个是政治身体，在这一“法人中，他和臣民相互融为一体，他是头部，他们是器官”。^[24] 以基督为头部的“基督圣体”，经由以教皇为头部的“教会身体”，最终演变为以世俗主权者为头部的“国家身体”。

在这一以国王为头部的神秘身体中，社会各个阶层分别被喻为不同的器官。在给罗马皇帝图拉真的信中，普鲁塔克比喻说：君主和诸王是至高无上者，相当于“活的身体的头部”；从君主那里分出具体的机构，“犹如外部的肢体”，执行从人的大脑发出的行动指令；爵士和贵族就是“手臂”，正如一个人的肢臂承受劳苦一样，“他们要承担维护君主的法律和政策之重负；他们也是手，应当拨挡一切有害物和无用物”，其他阶层的人就像“胃腹、脚、足”。^[25] 萨尔兹伯利的约翰比喻称：“国家的头部是君主……心脏是议会……法官和地方主政官是耳朵、眼睛和嘴；官员和士兵是手……两足对应的是农民。”^[26] 在中世纪法国著名女作家比赞的笔下，贵族和骑士为政治体的手臂，普通臣民为胃腹、腿和足。^[27] 其实，从词源学来看，器官也对应着国家职能机构，如在英语中，军队“army”源于手臂“arm”，而“arm”兼有武器的含义。

作为头部的国王，还被中世纪的神学政治家喻为国家医生，“治国如治病”。^[28] 德国著名的哲学家、神学家、法学家库萨的尼古拉比喻说，政治身体的疾病应当由君主根据时机，“望、闻、尝以确定相应的医治方案”，然后将良药送入牙齿（即枢密院）、肠胃（大政议会）和肝脏（司法机构）。^[29] 这一诊断权，其实就是后世宪法学中紧急状态下的“决断权”。例如，在英国1637年的车船费一案中，大部分法官认为，当国家处于紧急的危险状态时，“是否存在这一危险以及何时、怎样防止这一危险，国王是唯一的判断者”。^[30] 其逻辑基础，正如法官威廉·琼斯所示，国王作为“身体的头部”和大脑，当然独享这

[20] 参见前引〔8〕，Ernst H. Kantorowicz文，第487页。

[21] 参见前引〔19〕，Ernst H. Kantorowicz文，第81页；〔意〕莫瑞兹奥·维罗里：《从善的政治到国家理由》，郑红译，吉林人民出版社2011年版，第53页。

[22] 〔英〕约翰·福蒂斯丘：《论英格兰的法律与政制》，袁瑜琤译，北京大学出版社2008年版，第51页。

[23] 〔荷〕伊拉斯谟：《论基督君主的教育》，李康译，上海世纪出版集团、上海人民出版社2003年版，第48页。

[24] Edmund Plowden, *The Commentaries, or Reports of Edmund Plowden*, 1761, p. 234.

[25] 参见〔法〕比赞：《论政治体》，中国政法大学出版社影印本2003年版，第4页。

[26] 前引〔18〕，萨尔兹伯利的约翰书，第67页。

[27] 参见前引〔25〕，比赞书，第58页以下，第90页。

[28] Takashi Shogimen, *Treating the Body Politic: The Medical Metaphor of Political Rule in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan*, 70 Rev. Polit. 77, 88-96 (2008).

[29] 参见〔德〕库萨的尼古拉：《天主教的和谐》，中国政法大学出版社影印本2003年版，第321页。类似的比喻，参见前引〔18〕，萨尔兹伯利的约翰书，第49页以下。

[30] State Trials, 3, p. 844.

一决断权。^[31]

二、国家身体的二维构造

“身体只有一个，圣灵只有一个。一主，一信”（《以弗所书》4:4—5），“肢体虽多，仍是一个身子”（《哥林多前书》12:12）。因此，“一个头部，一个身体，一个灵”的教义，在中世纪和启蒙时代，就成为教会政治体和世俗国家身体的摹本，相反，“一体双头”、“一体多头”，以及“一头双体”、“多头多体”，均被视为“怪胎”，是国体分裂和死亡的厄兆。正是基于这样的神学政治隐喻和禁忌，中世纪的神学家、政治家、法学家以及启蒙时代的博丹和霍布斯等人，完成了国家身体的构建，国体内容和国体类型才得以标准化、系统化。

（一）只有一个头部：谁是头部

头部只能是唯一的。早在中世纪的欧洲大陆，教权主义者反对世俗国家的理由就是，教皇乃尘世唯一的头部，“如果君主成为额外的头部，我们竟然有双头的怪物，这是双头的怪兽”。16世纪的英国也出现了同样的反对声音。^[32] 同样出于对双头怪兽的忌讳，世俗主义者贬低教会权力。例如，国家主义者霍布斯否认两个头部的政治权力构造：如果有一个主权者存在，而又有一个最高权力者存在，这就是本身分裂的王国，无法立足；每个臣民必须服从两个统治主，这是不可能的；因此，当这两种权力相互对立时，国家便只会陷入极大的内战和解体的危机中。^[33] 在教皇主权早已式微的大背景下，世俗之王作为唯一的头部，就成为不可逆转的趋势。

头部的唯一性不仅体现在对教会与国家的取舍上，更体现于教会身体和国家身体的内部构造。中世纪教会反对“多头”的教权政治构造，排斥多元政治，其理由是，“如果教会……实行所有人共治，所有人就都是头部，这就根本不存在一个身体了。这也是另一种怪物”。^[34] 1701年，英国对牧师亨利·萨谢弗雷尔刑事指控的根据之一就是，被告曾提出，既然英国国王是教会的头部，那么，“将教皇添加为教会的另一个头部，教会即刻变为一头怪物了”。^[35] 由此可见，多头共治的混合制，乃教会政治的忌讳。

这一忌讳也同样适用于世俗政治，博丹的主权理论淋漓尽致地体现了这一点。博丹所谓的“主权者”，其实就是国家身体的头部，而“唯一的头部之所在”就成为“唯一主权之所在”。历史上斯巴达、罗马和威尼斯曾经出现的“双王共治”等混合制，被博丹斥为“不是一种政体，而是一种政体的异化”。博丹提出的有关主权的两个著名论断，用古老的神学话语来阐释就是：第一，主权不可分割，即头部不可分裂；第二，要么君主制、要么贵族制、

[31] State Trials, 3, pp. 1184 - 1185.

[32] See Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans., Frederic William Maitland, Cambridge University Press, 1900, p. 22. 关于16世纪英国的状况，参见 Richard Hooker, *Works of That Learned and Judicious Mr. Richard Hooker Containing Eight Books of the Laws Ecclesiastical Polity and Several other Treatises*, Vol. 3, Clarendon Press, 1820, p. 329.

[33] 参见前引 [4]，霍布斯书，第256页以下。

[34] 前引 [32]，Richard Hooker书，第329页。

[35] State Trials, 15, p. 167.

要么民主制，根本不存在多头的混合政体，这其实是“只有一个头部”的另一种说法。^[36]可以说，经由博丹之手，古老的身体神学政治转变为法政学中的主权学说，排除混合制、以“主权唯一之所在”划分政体（国体）类型的三分法，就成为后世的模板。例如，博丹之后的温森特·卡博在谈到世俗国家身体时，断然否认“混合制”的存在：“正如一个尘世不能有两个太阳一样，一个国家不能有两个国王。”^[37]

霍布斯和卢梭亦然。霍布斯在《利维坦》中宣称，“分割国家权力就是使国家解体，因为被分割的主权会相互摧毁”。君主、平民、贵族共享主权的所谓“混合君主国”，被霍布斯视为分裂国家：“这却不是一个独立的国家，而只是把一个国家分成三个集团……不是一个人格和一个主权者，而是三个人格和三个主权者。”在霍布斯看来，这是畸形的国家形态，犹如“一个人身体旁边又长出另一个人来，具有自己的头部、臂膀、胸部和胃部……他在另一边再长出一个人来”。^[38]遵循同样的逻辑，卢梭坚持主权不可分割，在批判孟德斯鸠等人的权力分立时，卢梭比喻说，“他们把主权者弄成是一个支离破碎拼凑起来的怪物……用几个人的肢体来凑成一个人体的样子，其中一个有眼，另一个有臂，另一个有脚，都再没有别的部分了”。卢梭将权力分立学说斥为类似日本魔术师的“江湖幻术”，“当众把一个孩子肢解，把他的肢体一一抛上天空去……又居然把各个片断重新拼凑在一起”。在比较混合政府与单一政府的优劣时，卢梭声称，“单一政府的本身是最好的，就只因为它是单一的”。^[39]由此可见，受“只有一个头部”的影响，断然否认多头的混合制，秉持主权者一元论，乃教会政治体和国家身体的标准公式。

君主制如何过渡到民主制（或议会制）？这是中世纪另一个大争论即“头部大（头部重要）”还是“身体大（身体重要）”的映射和延续。在中世纪教会政治中，“头部大”的支持者鼓吹“教皇至上（教皇主权）”，“身体大”的支持者鼓吹“教会至上（教会主权）”；在世俗政治领域，这一争论的对应物就是，欧洲大陆的“君主主权”与“议会主权”之争。^[40]英国内战期间神学家和政治家就君主主权还是议会主权展开的论战，^[41]实质依然是身体神学政治之争。主张议会主权的科克法官写道，“议会代表着国家的整个身体”。长期议会也坚称，“议会乃国家身体的代表”。1640年，议会主权的代表人物亨利·帕克断言，“国家的权势大于国王的权势”。^[42]相反，主张君主制的亨利·费内宣称，国王“乃政治身

[36] 参见[法]让·博丹：《主权论》，李卫海、钱俊文译，北京大学出版社2008年版，第148页以下，第169页。

[37] Vincent Cabot, *Variarum Juris publici et privati disputationum libri duo*, Orleans, 1598, quoted from Johannes Althusius, *Politica*, trans., Frederick S. Carney, Liberty Fund, 1995, p. 204.

[38] 前引[4]，霍布斯书，第254页，第257页以下。

[39] [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1980年版，第33页，第98页。

[40] 教会政治，参见《教会至上与教皇至上》，中国政法大学出版社影印本2003年版；Brian Tierney, *Foundations of The Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Koninklijke Brill, 1998。世俗国家政治，参见前引[32]，Otto Gierke书，第37页以下；Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150 - 1650*, Cambridge University Press, 1982, pp. 56 - 65.

[41] 关于“君主主权”与“议会主权”之争，参见[英]杰弗·鲍德温：《国家理由与英国议会1610—1624年》，李一达译，载许章润、翟志勇编：《国家理性与现代国家》，清华大学出版社2012年版，第298页以下。

[42] Edward Coke, *The Fourth Part of the Institutes of Law of England*, Vol. 1, 1797, p. 26; David Zaret, *Origins of Democratic Culture*, Princeton University Press, 2000, p. 178; Henry Parker, *The Case of Ship-Money Briefly Discoursed, According to the Grounds of law, Policie, and Conscience*, 1640, p. 6.

体的至高无上的头部，他是这一王国的最高统治者”。^[43] 针对有人声称平民院乃国家身体的代表，1648年罗伯特·费尔默爵士反驳说，“议会中的平民，既不是整个国家身体的代表，亦非国王的代表。国王乃国家身体首要的器官，是头部”。^[44] 1643年菲力普·亨顿力挺君主混合政体，费内对此批判道：“头部乃整个政治身体的联结所在。你（亨顿）如何让国王成为唯一的最高权力者，成为一个完整的头部？”^[45]

随着整体大于部分、身体大于器官的观点胜出，曾经作为头部的国王沦为身体的一个肢体，头部的占据者由国王转移到议会，相应地，人民主权或议会主权取代了君主主权。然而，如后文所示，在清教立国的英国与在坚守传统教义信奉天主教的法国，议会主权有着完全不同的命运：在英国，它仅仅是昙花一现；在法国，沿循头部一元论的逻辑轨道，在大革命期间，头部从君主过渡到人民。

（二）“圣灵只有一个”：谁的良心、谁的理性、谁的灵

如果说皮肤是将各器官肢体在物理上联结一体的外部绑带，那么，圣灵就是将他们精神上统为一体的神经中枢或内部肌腱，其重要性不言而喻。1628年英国主教劳德的布道词将国家身体政治展现得淋漓尽致：“灵的统一是所有统一的肇因……灵统一的缺失，乃统一体中所有缺陷的肇因。正如在一个人身体中，灵将所有器官联系在一起，但是，如果灵破裂，成员则四分五裂。教会亦然，国家亦然。”^[46]

统辖、连接各器官于一体的圣灵，有时也被形象地喻为人体内的“肌腱”，并被世俗化为国家法律和宪法。1521年，王室法院的首席大法官约翰·梵尼克斯说，“犹如自然身体由神经和肌腱将骨骼与关节连在一起，法律就是将政治体连为一体并使其强壮的神经和肌腱”。^[47] 1607年，英国著名律师富勒在辩护词中把灵与国家法律联系起来，并强调，这“犹如自然身体中的肌腱，藉此，手、足和身体的其他器官得以敏捷地听命于头部而运动”。^[48]

根据使徒保罗的教导，“圣灵 = 良心 = 理性”，^[49] 因此，“一个灵”就意味着一个思想、一个良心、一个理性。正如劳德所言，所谓“圣灵的统一”，就是“让所有在这一宫殿的人思想统一。教会统一头脑思想，国家亦然，这源自同一根基：一座宫殿一个思想……一个身体受制于一个灵”。^[50] 萨尔兹伯利的约翰写道：“如果国王安然无恙，所有人都是一个头脑；如果国王死去，信仰则破裂。”^[51] 但丁强调，一个人只有灵魂和躯体相协调，才算健康，“一个国家也是如此……必须有统一的意志引导其他意志达到统一”。^[52]

然而，良心的差异性和多样性在所难免，“有多少个人，就有多少个良心”。^[53] 个人良

[43] Henry Fern, *Conscience Satisfied*, 1643, p. 25.

[44] Robert Filmer, *The Anarchy of A Limited or Mixed Monarchy*, 1648, p. 14.

[45] Philip Hunton, *A Treatise of Monarchie*, 1643, pp. 24 - 25; Henry Fern, *A Reply unto Severall Treatis Pleading*, 1643, p. 29.

[46] William Laud, *Seven Sermons Preached Upon Severall Occasions*, 1651, p. 255.

[47] John Port, *The Notebook of Sir John Port*, Selden Society, 1986, p. 125.

[48] Nicholas Fuller, *The Argument of Nicholas Fuller of GrayesInne Esquire*, 1641, p. 14.

[49] 伯化强：《刑事与神韵：基督教良心与宪政、刑事诉讼》，上海三联书店2012年版，第24页以下，第294页以下。

[50] 前引[46]，William Laud书，第253页。

[51] 前引[18]，萨尔兹伯利的约翰书，第132页。

[52] [意]但丁：《论世界帝国》，朱虹译，商务印书馆1985年版，第24页。

[53] J. A. Guy, *Christopher St German on Chancery and Statute*, Selden Society, 1985, p. 101.

心和个人判断,被劳德喻为身体内部各异的“心情”,因其多样性,如果每个人都主张,必然导致身体破裂,“这在自然身体中显而易见。身体的外部绑带是皮肤,如果身体内部充满了太多的心情,它们就会纠缠不休,蠢蠢欲动,身体就会膨胀直至皮肤爆裂。同样的道理也适用于教会、适用于国家”。因此,劳德强调,“竭力维护……灵的统一,无论在教会还是在国家”,都关系到整体的生死存亡。^[54]

谁的理性、谁的良心代表“唯一的灵”?在解决这一问题时,启蒙时代的国家主义者延续并利用了中世纪“公共良心高于私人良心、公共理性高于私人理性”的教义。该教义基于“三位一体”中的复合人格、复合身体理论,发展出私人身份与公共身份、私人良心与公共良心、私人理性与公共理性之分,并且,前者屈从于后者。^[55]显然,在构筑头部与肢体的关系、确定“唯一的圣灵何在”时,世俗国家的构建者不难得出明确的答案:有着公共身份、作为头部的主权者——国王或议会——之理性或良心,才是正确理性、正确良心,才能代表统辖肢体的圣灵。以霍布斯为例,《利维坦》列举了许多“国家致弱或解体的因素”,其中之一就是每个私人“都是善恶行为的判断者”。霍布斯推理说,对国家的命令持异议,人们“按照个人判断,看看是否合适再来决定是否服从,这样就会使国家陷入混乱并被消弱”。^[56]理性亦然,我们不能每个人都运用自己的私人理性或私人良心去判断,而是要运用公共理性;私人理性必须服从公共理性。^[57]

可见,正是鉴于个人良心、个人理性的可错性,为了防止内部混乱、共同体解体,17世纪的国家主义者才将“主权者理性”、国家法律等同于“正确理性”。这就是神学中“一个灵”的教义在政治法律上的结晶。

(三)“身体只有一个”:何种构造

“一个头部,一个身体,一个灵”的教义,对世俗国家的构造产生了重大影响。我们从横轴与纵轴两个维度分别论述。

就横轴而言,“只有一个头部”、“主权不可分割”,决定了主权者唯一的,横向切面的中央最高权力之“三权分立”以及“混合制”,分别意味着“一体三头”和“一体多头”的怪物。自博丹以后,混合政体作为一个畸形体,就游离于正常政体类型之外。

就纵轴上的中央与地方关系而言,“只有一个身体”的教义,使得基督教世界的国家身体都是不言而喻的单一制。英格兰与苏格兰之耦合关系以及后世出现的联邦制,意味着“双体一头”或“双体双头”的怪物。正是头脑中萦绕着这样的禁忌和担忧,1603年英王詹姆斯一世在议会中为自己同时统治英格兰和苏格兰进行辩护:“我是头部,整个岛屿是我合法的身体。因此,我希望任何人都不要愚蠢地认为,作为基督教国王……我作为头部,竟然有两个(一个是英格兰,另一个是苏格兰)分裂、畸形的怪物。”^[58]同理,霍布斯把联邦式的“国中之国”喻为“人体内的虫子”。在谈论导致国家解体的原因时,霍布斯说:“国家的另一个毛病是城市过大……自治市过多也是这样;它们就象是一个大国家的肚子里

[54] 前引[46], William Laud书,第276页以下,第280页。

[55] 前引[49], 伯化强书,第65页以下,第75页以下。

[56] 前引[4], 霍布斯书,第251页以下。

[57] 同上书,第354页以下。

[58] See C. T. Carr, *The General Principles of the Law of Corporations*, Cambridge University Press, 1905, pp. 152 - 153.

有许多小国家一样，类似于自然人肠道中的虫子……就象医生称为蛔虫的那种小虫子一样，骚扰国家。”〔59〕由此可见，地方自治和联邦制，被视为导致身体破裂的禁忌。

“只有一个灵”，只有代表正确良心或正确理性的公共良心或公共理性，才是唯一能够向各器官下达指令的神经中枢或维系各部分的“肌腱”。在法律语境中，它就被转换为宪法或国家法律。这一始于头部、贯穿整个身体的一元论，其逻辑结果是，国家只能存在唯一的宪法，联邦制被视为神经错乱、让肢体无所适从，最终导致身体崩溃的祸根。可见，“只有一个灵”，不仅在横轴上强化了头部主权者的排他性和不可共享的特质，还使得纵轴上的单一制取得了正统地位。

（四）清教的国体模式

然而，在中世纪后期至18世纪，还存在着与上述身体神学政治针锋相对的另一股政治思潮，它致力于对传统身体神学政治的批判、解构和除魅，拒绝将“一个头部，一个身体，一个灵”推广适用于教会尤其是世俗国家的构建中，这就是最初被罗马天主教判为异端、后来演变为宗教改革的清教运动。这一反对罗马天主教的主线，从14世纪英国的威克雷夫及其信徒约翰·休斯提出“根本无需头部”开始，历经四百余年的交锋和博弈，对西方政治法律的理念重构和制度重塑产生了深远的影响，其在国体构造方面产出的结果是，无论横轴上还是纵轴上，主权者之数量均发生了裂变，由单数发展为复数。

在横轴上，英国率先于17世纪突破了单数的限制，实行混合制，结出了共和与分权之果。这一突破，是清教主义反对议会主权或议会专制的结果。长期议会期间，英国人发现，议会作为唯一的头部，其专制之害不亚于君主专制。在反思议会专制的同时，在英国混合制的基础上，1642年，清教徒查尔斯·赫尔勒第一个提出了权力分立学说，先于孟德斯鸠一百余年。此后，在清教徒的推动下，英国、尤其是后来的美国，与头部一元制分道扬镳，另辟蹊径，走向了从混合制到权力分立的道路。〔60〕

在纵轴上，中世纪的教会法学家和启蒙时代的清教政治家提出了“两个头、两个身体”的联邦制思想。〔61〕至18世纪末和19世纪，联邦制最终成为清教国家的标准国体。

同样，英国清教主义反对以头部之思想作为唯一的灵来统辖全身，这对“一个头部，一个身体，一个灵”的国体起到了釜底抽薪的解构之效。17世纪兴起的英国清教认为，个人良心或私人良心本身就是上帝圣言，基督徒违反个人良心，必然招致地狱之灾，因此，反对所谓的公共良心与私人良心之区分，进而反对“公共理性、公共良心、国家理性”吞

〔59〕 前引〔4〕，霍布斯书，第259页。

〔60〕 参见〔英〕M. J. C. 维尔：《宪政与分权》，苏力译，生活·读书·新知三联书店1997年版，第31页以下；Corinne Comstock Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords, 1556 - 1832*, Routledge, 2010, pp. 9 - 86.

〔61〕 联邦制的神学起源和发展，参见前引〔40〕，Brian Tierney 书（*Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150 - 1650*），第54页以下；Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society: 1500 to 1800*, Vol. 1, trans. , Ernest Barker, Cambridge University Press, 1934, pp. 62 - 79. 被西方学界公认为“联邦制之父”的德国著名清教法学家 Johannes Althusius, 于1603年以拉丁文出版了政治学名著 *Politica Methodice Digesta*. 他以圣经和清教的良心神学为基础，重构了“身体政治神学”，提出了联邦的国家构造。该作品相继于1610年、1614年推出了扩展版和最终版，对17世纪反对霍布斯的英国清教政治家以及美国建国之父影响深远。1932年哈佛大学出版社推出了德文版，1995年自由基金出版社推出了部分章节的英译版，参见前引〔37〕，Althusius 书。

噬个人良心或个人理性，就成为清教神学的题中应有之义。^[62]这不仅摧毁了一元论的基础，更瓦解了单一制的正当性。

总之，由于清教的兴起及其贡献，整个西方的国体形态呈现出双峰并峙、二水分流的奇特景观。横轴上，清教从混合制到权力分立的“多头多元”模式，与“一元论”下博丹式的国体（政体）类型三分法形成了鲜明对比。纵轴上，清教主义的联邦制，与传统天主教国家的单一制相互对立。

三、法国大革命中的身体神学政治

法国大革命时期是一个剧变的时代，无论横轴上的君主制还是纵轴上的单一制，都面临着严峻的挑战。然而，“一个头部，一个身体，一个灵”的教义，依然是其国体重构的基础和前提。

大革命期间，古老的身体政治隐喻充斥着神学家、政治家的言论和著作。在一篇题为《圣经论自由——致所有人和国人》的小册子中，作者警告：“必须认为我们的身体是一个国家……只有将各个部分平等地团结一体，部分才能获致健康的政权和整体的福祉。如果没有和谐的循环，整个身体将衰弱和憔悴。”吉恩·保罗·拉博强烈反对特权，但其诉诸的理由并非特权违背了公平正义，而是特权的存在将导致国家身体内部器官的对抗和整体死亡：“国家是一个身体……只有一个身体……如果给予他们自相矛盾的志趣或让他们相互为敌”，这不啻于“将分裂导入国家，或者说，将身体分裂为相互对抗的不同器官”，其必然的后果就是，“引发疾病，国家毁灭，政治体随即死亡”。1789年1月，有人疾呼，“参看一下人的本性吧，这会让你坚信，必须只有一个头部……没有头部，心脏、嘴、手足将死亡”。^[63]

就横轴而言，崇尚一元论的卢梭对法国大革命的影响至为深远。其实，从身体政治学的历史来看，他的贡献也仅仅是，将中世纪“整体大于器官”的观念和英国一个世纪之前曾昙花一现的议会主权理论引入法国。被喻为头部理性的“公共理性、公共良心”，经由卢梭之手，从君主制中的“国王理性、国王良心”转换为代表人民意志或人民良心的“公意”。^[64]1789年法国宪法也确认了这一点，相应地，横轴上的君主主权也被人民主权或议会主权所取代。

然而，横轴上的这一变化，对大革命期间的法国仅仅意味着占据头部位置者的变更，依然不变的是“一个头部，一个灵”。吉伦特党领袖人物雅克·皮尔·皮埃尔声称，“国家身体或政治体的头部是立法身体的头部”；相较之下，“行政权仅仅是政治身体的手臂”；二者不能“肢体错位”，否则，唯一的后果就是“混乱和混沌，秩序与和谐将从国家中消逝”。^[65]可见，大革命的实质成果，是议会取代君主成为国家身体的头部。同样，西耶斯将国家定义为一个联合的身体，“必须有共同意志；没有意志的统一，它便根本不能成为有意志、能

[62] 17—18世纪英国反对公共良心、反对国家理性的神学思想，参见倡化强：《国家理性的神学起源：西塞罗到中世纪再到霍布斯》，载《人大法律评论》2016年第1辑，第370页以下。

[63] See Antoine de Baecque, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770 - 1800*, trans., Charlotte Mandell, Stanford University Press, 1997, pp. 93 - 96.

[64] 参见前引〔39〕，卢梭书，第79页。

[65] 参见前引〔63〕，Antoine de Baecque书，第62页。

行动的一个整体”。他断言，只要保留三个等级和三种代表，“意志便不可能是一个……永远不可能把它们变成一种国民、一种代表和一个共同意志”。^[66]其实，西耶斯无非在重申一个自博丹以来一直秉持的原则：为了防止头部分裂，坚守“一个灵”，坚决排除可能导致神经错乱的“混合制”。正是信奉头部一元论的法兰西特质，决定了人民主权的倡导者卢梭，而不是崇尚三权分立的孟德斯鸠，在法国备受欢迎。

纵轴上，划分行省和地方自治引发了恐惧。早在1764年，为了克服古老的地方主义恐惧，马奎斯就著文详述如何将教会、司法、财政以及不同的行政统为一体。1779年，经济学家弗朗索瓦·勒也对权力分裂保持高度警惕，他试图“将法兰西帝国的数百万计的个人统一起来形成单一的身体”。此外，对削弱中央政府权威和效率之恐惧，也弥漫于大革命前夕。例如，杜尔阁向国王提出了避免分裂的宏图：“为了消除精神上分裂……为了以秩序和统一的脉搏取代分裂，要制定一个计划，将他们从王国的头部到手足逐渐地联为单一的身体。”^[67]

大革命期间，杜波特·迪泰特将划分行省的提案谴责为“将国家身体各部分松绑”，法国必将“解体、死亡……地方市政将恶化疾病而非医治疾病。这一宪法完全是变态的”。行省被阿贝·古特斯批评为“身体上的肢解”、“危险的分裂”，被著名政治家、法学家布里亚·萨瓦兰斥为“政治性暗杀”，地方市政自治在巴伦·耶西看来是“危险的”。西耶斯将分而治之的联邦制视为“怪物”：“法国不是分而治之的小国家的组合”，彼此分离的国家构造和国家身体，“要么是政治上的怪物，要么是地理上的怪物”。^[68]历史学家证实，在当时的法国，最遭人憎恶的政治派别就是“联邦党人”，被视为反对“统一而不可分割国家”的罪犯，是“攻击政治统一和破坏领土完整的罪犯”。^[69]

为何对联邦制如此痛恨？西耶斯的解释道出了背后的深层原因：“我看到许多有责任心的人饱受令其痛苦的划分行省之观念的折磨。这些词语引发了他们的恐惧感：看到一个正在被肢解、正在流血的身体。这并非无稽之谈。”^[70]

可见，法兰西国民所固有的“混合制恐惧症”和“联邦恐惧症”，在这一大变革时代浮出水面，进而决定了其国体的重构和选择。横轴上，从君主主权过渡到人民主权，此谓变化；摒弃混合制，坚守“只有一个头”，此谓不变。纵轴上，维持原有单一制，憎恨联邦制，此谓不变。这就是1791年至1792年间的宪法文本屡屡强调的“一个主权”。^[71]

四、中国文化中的身体政治学

（一）中国传统文化中的“身体政治学”

西方身体神学政治中的“一个头部，一个身体，一个灵”，在中国传统文化中也有近

[66] [法] 西耶斯：《论特权：第三等级是什么？》，冯棠译，商务印书馆1990年版，第57页，第72页。

[67] 参见前引[63]，Antoine de Baecque书，第109页。

[68] 同上书，第117页，第115页，第110页。

[69] 参见[美] 苏珊·邓恩：《姊妹革命：法国的闪电与美国的阳光》，杨小刚译，商务印书馆2015年版，第111页。

[70] 参见前引[63]，Antoine de Baecque书，第113页。

[71] 1791年法国宪法第三章第1条规定，“主权是一个，不可分割、不可分裂、不可改变”；第二章第1条规定，“王国是一个，不可分割”。1792年9月25日国民会议重审，“法兰西共和国是一个，不可分割”。See Frank Maloy Anderson, *The Constitutions and Other Documents Illustrative of the History of France, 1789 - 1901*, Wilson Company, 1904, pp. 64, 62, 129.

似物，这就是中国古代的“身体政治学”。〔72〕

第一，国家被喻为身体，君、臣、民被喻为头部、手足等器官。如，舜告诫其臣曰：“臣作朕股肱耳目”（《尚书全解》卷六）。又如，“大夫国体也，君之卿佐，是谓股肱。故曰国体”（《春秋穀梁传注疏》卷十八）。梁傅解说：“上为君，故象首。二四皆臣，故二象股、四象腹。此之谓国体”（《惠氏易说》卷三）。再如，“天下国家一体也，君为元首，臣为股肱，民为手足”（《申鉴》卷一）。有时，君也被比喻为“心”。如，汉武帝曾言：“君者，心也，民犹肢体”（《礼记集说》卷一百四十二）。又如：“轩昊之代，君为心，兆民为百骸”（《文苑英华》卷七百七十一）。《太平经》也认为，“夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也”。〔73〕显然，中国传统文化中的“国体”镜像，与西方“国家身体”画像具有同构性。

第二，人无首为凶，国无君则亡。“无首凶象……无首则无所从，其凶不亦宜乎。”白云郭氏推理道，“人为臣而无君，与无元首何异哉？是以凶而无所终也”（《大易粹言》卷八）。而叶子对此的解释，一如西方头部之于四肢的统辖作用：“元首者，四体之所因也。天子者，万民之所因也”（《叶八白易传》卷二）。

第三，在横轴上，全身统于首或统于心，一首定天下。孔子曾言，“天无二日，民无二王”（《尚书全解》卷二十三）。违反之则为小人之道：“如七国争雄……民无定主，此便是二君一民，小人之道”（《易经蒙引》卷十一上）。孟子回答梁襄王道，定战国之乱，唯有“定于一”（《孟子集注》卷一下）。吕氏春秋强调，“天下定于一也，天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，道无二致，政无二门”（《吕氏春秋集解》卷一）。正是基于此，罢黜百家，独尊儒术。自秦汉以来，“大一统”成为中国传统政治的原则，礼制统一就成为必然：“自天子达于庶人，好恶哀乐其脩一也……夫是谓大道天下国家一体也”（《申鉴》卷一）。

在这一身体中，首要的乃确定唯一的元首之所在：“一尊独主之义，惟其主宰先定于一”（《周易象象述》卷三）。为避免政出多头，全身皆统于一、统于元首：“众之所以得咸存者，主必致一也……无妄之理必由君主统之也……合之以元首，故繁而不乱，众而不惑”（《周易略例》）。君也被喻为“心”，而“心则五藏之王，神之本根，一身之至也”。〔74〕因此，“君以民为体，心者，体之主，而体则从心者也，故心壮则体舒”（《礼记集说》卷一百四十二）。由此可见，中国数千年奉行君主集权制，或与“元首定于一”的文化密切相关。

第四，纵轴上，头部和肢体不可分割。保持头部与肢体统一，乃强国之道：“元首股肱固结不解，如是，则……盛治永保也”（《易用》卷一）。首与肢体共存共亡，“元首明哉，股肱良哉，庶事康哉，康哉则化成天下矣”（《大易粹言》卷三十）。天下定于一，不仅指向一个头部，更指向一个身体或疆域统一：“若天下定于一，则率土莫非臣矣”（《论孟精义论语精义》卷五下）。并且，“权之定于一尊，如此就爵之通于天下者”（《日讲礼记解义》

〔72〕 中国传统文化中的身体政治隐喻，参见张颂之：《中国传统政治诸喻论》，《孔子研究》2000年第6期，第36页以下；吕有云：《道教身体政治学论纲》，《西南大学学报（社会科学版）》2012年第5期，第18页以下。

〔73〕 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版，第1723页。

〔74〕 同上书，第1589页。

卷十三)。相反,纵向的分权,乃中国传统王制的忌讳。孟子曾对梁惠王说道,“上下交征利,而国危矣”(《孟子传》卷一)。天下之理定于一,“一则聚,二则分……君不可分其所聚也”(《易翼传》下经上)。

最后,君主治国犹如治身和治病。如,《太平经》写道,“肾盛之气,增年百倍。极阴生阳,其国大昌”。^[75]《吕氏春秋》称,“夫治身与治国,一理之术也”(《吕氏春秋》卷十七)。又如,“夫天下譬犹一身,身以神气为主,神气精明然后骨力坚强……治天下亦然”(《历代名臣奏议》卷三百一十三)。在道家看来,安国、养身,全形者也。帝王犹如国家医师,“侯脉行度,以占知六方凶吉”。^[76]再如,“惟欲其施实德于民,如良医之治病”(《尚书全解》卷十八)。

综上,“天下定于一”、“一权独尊”,与西方“一个头部,一个身体,一个灵”的基督教神学政治有着惊人的暗合之处,相应地,西方横轴上的君主制、纵轴上的单一制,就成为中国传统身体政治学的题中应有之义。此外,中西方君主所共同承担的国家身体医生之职,不仅暗含了君主的决断权,还强化了君主制的正当性。

(二) 中西交汇的国体与政体概念

中西之间,关于国体和政体之间的关系演变,其过程颇为复杂,但可简述如下:从中世纪至18世纪西方“政体与国体混用,政体包含国体”,到19世纪后期德国法学家“以国体取代政体”,再到日本和中国民国初期的“国体政体二元论”,^[77]乃至三元论。

特别需要指出的是,发轫于日本、成型于民国初期的二元论,乃基督教“国家二维构造”即“横轴”与“纵轴”之区分的映射和发展。西方国体构造中的纵横区分,使得19世纪德国公法学家如伯伦知理等人所使用的国体概念,无法周延地囊括两个维度的国家构造之类型。而正是要解决纵轴和横轴区分所带来的国体类型的划分难题,继受德国国体学说的日本学者尝试提出国体政体二元论,这一过程可以概括为:从日本学者穗积八束“不成功的尝试”,到梁启超1911年《新中国问题》中“纵轴为国体,横轴为政体”的“张冠李戴”二元论,再到章士钊予以纠正并确立“横轴为国体,纵轴为政体”的正统二元论,此外,还有戴季陶将“横轴”定义为“国体”和“政体”、将“纵轴”的单一制和联邦制单列为“国家结合形态”的三元论。^[78]

不过,就本文所涉及的中西历史时期,国体与政体两个概念恰好可以通假使用,且均为一元论。如前所述,从中世纪到法国大革命的18世纪,“政治体”与“国家身体”交替使用,均包含横轴与纵轴两个维度。同样,民国“制宪十年”期间的1913年《天坛宪法草案》和1923年公布的《中华民国宪法》,其第一章第1条“国体”表述为“中华民国永远为统一民主国”。据杨铭源对此的解释,所谓“民主国”,即“自辛亥革命之后由君主专制

[75] 前引[73],杨寄林译注书,第798页。

[76] 前引[73],杨寄林译注书,第420页。

[77] 参见[德]普芬道夫:《人和公民的义务》,中国政法大学出版社影印本2003年版,第142页;J. K. Bluntschli, *The Theory of the State*, The Clarendon Press, 1895, p. 329; 前引[2],林来梵文,第66页以下。

[78] 参见林来梵:《国体宪法学:亚洲宪法的先驱形态》,《中外法学》2014年第5期,第1130页以下;梁启超:《新中国建设问题》,载《梁启超全集》,北京出版社1999年版,第2433页以下;章士钊:《国体与政体之别》、《再论国体与政体之别》,载《章士钊全集》第二卷,文汇出版社2000年版,第49页以下,第117页以下;戴季陶:《宪法纲要》,载《戴季陶集1909—1920》,华中师范大学出版社1990年版,第1页以下。

变为民主制”，而所谓“统一”，“当然指单一国家……为‘联邦’二字之对待名词”。〔79〕

五、民国初期的国体选择

辛亥革命推翻帝制，古老的中华大地发生了前所未有的剧变，处于懵懵懂懂中的中华民国，突然遭遇来自西方的民主共和制在前、联邦制紧随其后的两大冲击，国体面临着横轴和纵轴上的选择。

（一）横轴之国体观

由于与中国传统身体政治学格格不入，共和、民主、平民政治，犹如被打开的“潘多拉魔盒”，引发了“共和民主恐惧症”。以支持君主制的康有为和杨度等人为例，“元首定于一”乃康、杨二人终身信奉的政治哲学，也是他们投身政治实践力倡君主立宪的动因所在。

康氏认为，世界各国之所以强大，并非源于政治之善或炮械精良，而是因为定于一心：“举国君民，合为一体，无有二心也。夫合数千百万人心为一心，其强大至矣。”因此，“定于一”被康氏奉为治国圭臬：定其治本以为国是，乃可以一人心而求治理。〔80〕相反，取代君主制的共和，在康氏眼中乃“无首”的凶兆和亡国的祸根。在1911年的《救亡论》中，共和被其喻为“无首”：“群龙无首……共和也。……共和之民，选总统也。……然孔子广陈诸法……而不多称无首之共和。”〔81〕在1912年的《中华救国论》中康氏疾呼，共和“《易》称无首。……若误行之，为暴民无政府之政，可以亡国”。〔82〕1920年康氏断言，“群龙无首……则平等无主”。〔83〕对法国大革命倡导的人民主权，康有为深感恐惧：“立宪之政，盖皆由法国革命而来，迹其乱祸……民风所动，大波翻澜，迥易大地，深可畏也。”〔84〕

在康氏看来，民主等于亡国。在给段祺瑞的信中，康有为写道，“美为民主国，势如散沙”。〔85〕在给徐世昌的信中，他断言，如果中国实行民主，“国会既开……暴民专制，又将复现……下则暴民与暴民争，上则军将与军将争，内则总统与总理争……国将不国矣”。〔86〕在《共和议》中，康氏疾呼，“吾国必行民主乎，国必分裂……始于大分裂，渐成小分裂，终遂灭亡”。〔87〕在《救亡论》中康有为称，“召瓜分而亡中国，皆为谬幕共和政体之故”。因此，在中国当今的据乱之世，“万无立民主之理也”。〔88〕

总统与君主均为元首，但是，“元首恒定于一”的观念，决定了康氏舍总统制而崇君主制。在《救亡论》中康氏宣称，“争总统者，两党列军相当……死国民无算……其害大矣，

〔79〕 杨铭源对“国体”条文的说明，参见吴宗慈：《中华民国宪法史前编》，文海出版社1988年版，第101页。

〔80〕 康有为：《请君民合治满汉不分折》，载汤志钧编：《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，第340页以下。

〔81〕 康有为：《救亡论》，《不忍》1913年第7期，第34页。《康有为政论集》收录的《救亡论》并不完整，本文不予援引。

〔82〕 康有为：《中华救国论》，载汤志钧编：《康有为政论集》下册，中华书局1981年版，第699页。

〔83〕 康有为：《答北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书》，载前引〔80〕，汤志钧编书，第476页。

〔84〕 康有为：《进呈法国革命记序》，同上书，第309页。

〔85〕 康有为：《复段祺瑞书》，载前引〔82〕，汤志钧编书，第988页。

〔86〕 康有为：《与徐世昌书》，同上书，第992页。

〔87〕 康有为：《共和议》，同上书，第1031页以下。

〔88〕 前引〔81〕，康有为文，第38页。

则反不如如有君主而不乱之为良法也”。其中原因，“盖有君在，可藉以止总统之乱源焉”。^[89]

国会主权也成为康氏抨击的对象。在1911年的《共和政体论》中，康有为称，“国会权至大，则国会中之争杀可起，两党拨刀，祸烈甚大”。因此，今日之中国，“未宜行议长共和制也”。^[90] 1913年，康氏宣称，“国会乃空文耳”，国会必须以政党为依托，然而“各自立党，难于合一”。如果中国实行国会主权，势必引发政党相竞，“害大者矣”。^[91] 同理，多党混成的政府内阁，“心志必不齐，意见必不一，不能为身臂指使之呼吸灵通矣”。^[92] 可见，排斥国会主权、反对政府内阁制，均为康氏所信奉的“元首定于一”的身体政治学使然。

就此而言，杨度与康有为并无二致。国家犹如人体的隐喻，萦绕在杨度的头脑中。在《金铁主义说》中，杨度写道，“夫一国之事有如一身，牵一发而全体皆动，目之所注视，全体之所注视者也，足之所行动，全体之所行动者也”。同样，“一日不可无首”也是杨度的政治信仰。他历数了当时群龙无首的现象，“中国之权力，上不集于君主，中不集于政府，下不集于督抚，是其权力放散，无所归属”。杨氏感叹道，“此其现象至为怪异”。^[93]

《君宪救国论》集中体现了杨度“元首定于一”的信念。杨度称，“君主乍去……遍地散沙，不可收拾”。在援引孟子“定于一”的言论后，杨度解释，“予所谓一者，元首有一定之人也。元首有一定之人，则国内更无竞争之余地”。而总统竞选制，“其梟桀者则以为人人可为大总统……选举不得，则举兵以争之耳”。也正是基于与康有为同样的信念，杨度弃总统而取君主：“故非先除此竞争元首之弊，国家永无安宁之日。计唯有易大总统为君主，使一国元首立于绝对不可竞争之地位。”杨度深谙中国传统政治中的禁忌：“竞争大总统，不为罪恶；竞争君主，乃为大逆，谁敢尝试此者？此即定于一之效也。”因此，元首恒定于不可竞争之君主，为固国之本、富国之道：“君主则有一定之元首，皆所谓定于一也。救亡之策，富强之本，皆在此矣。”^[94]

正是依据“是否定于一”的标准，杨度在筹安会宣言中进一步区分了君主制与总统制：“君主国之元首，贵定于一；共和国之元首，贵不定于一。”他宣称，当前避免亡国之法，“惟有废除共和，改立君主，摒选举之制，定世袭之规”。在今天看来荒诞无比的君主复辟，在杨度眼中堪称扭转乾坤之举：“使元首地位绝对不可竞争，将不定于一者使定于一。”收到的奇效是，“无穷隐祸，概可消除”。^[95] 由此可见，沿循“元首恒定于一”这一逻辑，以君主立宪取代总统选举制，实乃康有为、杨度二人的不二之选。

毋庸置疑，与康有为一样，杨度投身君主立宪，并非贪恋复辟后能获得的权力，而是其信仰使然，也是其忧国救国的具体实践。复辟失败后，在1916年致各报馆公电中杨度坦言，“君宪有罪，罪在度身”。然而，杨度向天下表明其心志：“诚以君宪则元首定于一，共

[89] 前引 [81]，康有为文，第36页，第40页。

[90] 康有为：《共和政体论》，载前引 [82]，汤志钧编书，第681页。

[91] 康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，同上书，第897页以下。

[92] 康有为：《中华救国论》，同上书，第722页。

[93] 杨度：《金铁主义说》，载左玉河编：《中国近代思想家文库·杨度卷》，中国人民大学出版社2015年版，第152页，第88页以下。

[94] 杨度：《君宪救国论》，同上书，第284页，第287页以下，第291页。

[95] 杨度：《筹安会第二次宣言》，同上书，第306页以下。

和则元首不订于一。定则息全国之争，不定则启群雄之夺。”正是基于这一信念，杨度对共和所致的亡国之危忧心忡忡：“自共和建设以来……知他日元首交替之际，即全国糜烂之时……中国必亡于共和，度至今犹怀此惧。”〔96〕同年，在答记者问时，杨度依然笃信，“共和系病象，君主乃药石……除君宪外，别无解纷已乱之方”。〔97〕

其实，一日不可无元首、视君主为正统之元首，这是民初国民的普遍心理。纵使共和论者李榦也坦承，“舟不可以无舵，轮不可以无轴，国不可以无元首”。〔98〕透过官方公布的公文，也可以窥视国民的这一心理。天坛宪法草案立法理由称，“中国数千年君主国一跃而为民主国，国家不可一日无元首之观念，犹深入人心”。〔99〕视君主为正统之元首，也是帝制数次复辟的国民基础。白逾桓埋怨道：“袁世凯称帝，劝进称臣者遍天下……张勋复辟，京津一带，龙旗飘扬。”〔100〕陈独秀在演讲中指出，“袁世凯要做皇帝，也不是妄想，他实在见得多数民意相信帝制，不相信共和”，“要帝制不在（再）发生，民主共和可以安稳，我看比登天还难”。〔101〕

（二）纵轴之国体观

如果说国民对横轴上的民主共和还处于混沌状态而在君主制与共和制之间徘徊的话，那么，大部分国民对于纵轴上的联邦制，则有着较为清晰的共识，认为联邦制即大逆不道的分裂国家。

联邦制比共和民主制更令人难以接受，也体现在精英人士身上。例如，与横向分权相比，康有为更痛恨纵向的分权：“国无论君主民主，未有不中央集权也。所与专制异者，以国会立法以分其权，而未有以地方各立为分权者也。”〔102〕众议院议员钱崇铠拥护共和、崇尚分权于民，但是坚决反对“分权于省”。〔103〕与“共和民主恐惧症”相比，民初国民患有的“联邦恐惧症”更为严重、普遍，持续时间更为久远。

以康有为、梁启超师徒二人为例。康有为将联邦制斥为敌国布设的阴谋毒计：“联邦之体……昔者法路易拿破仑，忌德之强大，乃诱诸侯邦分立，以弱德也”，因此，“若吾中国之言联邦也，则分大一统为诸小邦以自弱，中路易拿破仑之毒谋也”。〔104〕

康氏的立论基础乃其笃信的中国传统身体政治学。1911年他写道，“若各省奉中央之命令，如身手臂指之使，则实数千年之良法也。中国独得之，以免欧土千年之争乱者在此”。〔105〕康有为力主恢复孔教，其实，这与康氏头脑中根深蒂固的“国家灵魂”之于“人体灵魂”的关联隐喻是分不开的。在1913年的《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》中，康有为疾呼：“凡为国者……自其政治教化风俗，深入其人民之心，化成其神思，融洽其肌肤，铸冶其群俗，久而固结，习而相忘，谓之国魂。……人失魂乎，非狂则死；国失魂乎，非狂

〔96〕 杨度：《致〈亚细亚报〉等报馆公电》，同上书，第315页。

〔97〕 杨度：《答〈京津太晤士报〉记者》，同上书，第317页。

〔98〕 李榦：《共和广论》，《清华学报》1919年第2期。

〔99〕 前引〔79〕，吴宗慈书，第86页。

〔100〕 白逾桓：《四造共和论》，《中华民国》1929年第2期，第1页。

〔101〕 陈独秀：《旧思想与国体问题》，《通俗周报》1917年第5期，第2页。

〔102〕 康有为：《中华救国论》，载前引〔82〕，汤志钧编书，第720页。

〔103〕 参见高一涵：《希望反对联邦论者注意最近的国家性质新论》，《努力周报》1923年第37期，第1页。

〔104〕 康有为：《共和政体论》，载前引〔82〕，汤志钧编书，第693页。

〔105〕 康有为：《中华救国论》，同上书，第717页。

则亡。”^[106] 1917年，康氏将弃孔教、推联邦的做法喻为“剥皮”：“年来吾国人士……高谈联邦……甚至欲废孔子之教，几若恶面皮之黄欲剥之而涂以白粉也……而剥皮则已死矣。”^[107]

如果说康有为反对联邦制是因为其笃信中国传统身体政治学，那么，梁启超反对联邦制，或许是深受伯伦知理的国家有机体学说和中国传统文化的双重影响。这不仅体现在梁氏1903年专文介绍伯氏的有机体学说，更体现在梁氏《宪政浅说》中的比喻：“国家为组织而成之一团体……谓相团结而成为一体也……如人体然，有意识，有行为，对于内而能统一。”^[108]

“国家统一”被天经地义地理解为单一制，持这一观念者，不惟康梁二人，《天坛宪法草案》的起草者亦然。该草案第一章第1条规定“中国民国永远为统一民主国”。“统一”一词显然不能简单地等置为宪法术语中的“单一制”。因此，审议会中洛继汉提出，“‘统一’二字甚有疑义”。杨铭源答复道：“本草案起草时对于‘统一’二字亦甚费斟酌，亦知统一二字非仅指单一国家而言。惟因我国数千年来皆系统一制度，自习惯上言之，统一二字当然指单一国家而言，故起草时采用统一二字。至‘单一’二字不过为‘联邦’二字之对待名词而已，与统一二字本无甚分别也。”^[109]统一即单一制，该公式背后其实隐藏着中国古老的有机体政治隐喻。据“宪法起草委员会”就该条的“说明书”解释，“宪法为立国之大经，国体即其组合之方式……国体即全部宪法之主脑也。主脑不定，无从寻其支配”。^[110]

与此形成鲜明对比的是，联邦制被视为分裂国家。这一观念不仅根深蒂固地融入普通国人的头脑中，甚至是制宪委员会成员挥之不去的魔咒。1911年《民国报》刊发《联邦政体不可行》一文称，“中华新建之民国，宜采用法国之单一制政体，设中央政府以谋统一，不可用美国联邦之制，致各省分立致成分裂之势。唐藩之祸其前车也”。^[111] 1916年，张君勱在《联邦十不可论》中将“国家分裂”列为联邦制十恶之首。^[112]《天坛宪法草案》起草委员会对联邦制的敌意和仇视，在其公布的“立法说明书”中展露无遗：“有人假以学理之研究，伐厥本根，逞其野心。主张失败，复煽以联邦之破坏。”^[113]在此后修改《天坛宪法草案》的会议中，反对者将联邦论者斥为“别有目的”的分裂国家之徒。^[114]

“联邦”成为触痛国人脆弱神经的政治忌语。1914年章士钊不无伤感地写道：国中颇多“指驳联邦论……倡言统一为中华必采之途，反之则为不韪……国人之厌恶联邦，可谓至矣”。^[115]各党派也概莫能外，唯恐失去国民选票，诸多党派无不在党纲中昭示“全国统一”，与联邦主义者划清界限。^[116] 1917年陈独秀明确指出，将联邦制的倡导者视为“阴谋

[106] 康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，载前引〔82〕，汤志钧编书，第890页。

[107] 康有为：《不幸而言中不听则国亡序》，同上书，第1016页。

[108] 梁启超：《宪政浅说》，载《梁启超全集》，北京出版社1999年版，第2055页。

[109] 前引〔79〕，吴宗慈书，第101页。

[110] 同上书，第88页。

[111] 鸡鸣：《联邦政体不可行》，《民国报》1911年第2期，第1页。

[112] 参见王本存：《宪政与德性——张君勱宪政思想研究》，重庆大学博士论文（2007年），第26页。

[113] 前引〔79〕，吴宗慈书，第88页。

[114] 参见高一涵：《联邦建国论》，《东方杂志》1925年第22卷第1期，第38页以下。

[115] 章士钊：《联邦论》，载《章士钊全集》第3卷，文汇出版社2000年版，第281页以下。

[116] 参见前引〔114〕，高一涵文，第35页。

家、败坏国家之蠹贼”，皆归因于“吾国人、党人”的“神经过敏”。^[117]

民国初期出现了一个悖论：联邦主义者，一方面，以“地方自治”或所谓的“联省自治”、“省宪”之名行联邦制之实，^[118]另一方面，对“联邦”一词避之若浼，或轻或重地予以批判，以示切割。王宠惠和张东荪就是典型的例子。^[119]

查阅“制宪”会议记录不难发现，议员也将联邦制视为“洪水猛兽”、“异端学说”。在反对者看来，允许地方制度和省制入宪，就意味着变相采纳联邦制。支持入宪的高仲和发言证实，反对者“认定省制规定宪法之内即系采联邦主义之先声”。^[120]1917年的一篇报刊文章指出，省制规定于宪法与否之问题，“为吾国近年来争论之烧点。说者曰，规定省制于宪法，是有取于联邦制，中国不宜也”。^[121]即使到了第二次国会重开的1922年间，这一观念依然主导着议员们的选择。反对省宪的蒋凤梧指出，“我国既非联邦国，何以有联省自治之说？究其实所谓联省自治不过独立之变相耳。西南各省……自谋独立……欲避独立恶名……改称自治”。^[122]议员李素提出的反对理由之一，就是省宪“破坏统一”。^[123]“联邦”、甚至“邦”，均成为议员们的忌讳用语。支持联邦制的籍忠寅在制宪会议上感慨道，“现今一般人对于各省自制省宪一层所怀疑者，只不放心‘联邦’二字耳……设因地方分权遽加以联邦名称，则必有人骇然”。^[124]

由此观之，民初近二十年间，国民患有不同程度的“共和民主恐惧症”和更为严重的“联邦恐惧症”。这是清教主义固有的“分裂效应”在民初中国的体现。西方的中世纪和宗教革命时期，因清教秉持良心独立、个人主义和自由主义的信仰，其所到之处，产生了摧枯拉朽般的“裂变”和“分裂”之效，因此最初被罗马教会定为异端。在数百年之后的20世纪初，作为清教良心神学之子的现代自由主义思潮，携其固有的“分裂因子”，潜入中国，在带来一系列“分裂”之效的同时，引发了国人的恐惧。对国人的分裂恐惧症，李大钊在1923年曾有形象的描述：自推翻帝制十多年来，在国人眼中，“解放的运动，都是分裂的现象。见了国家有人民的、地方的解放运动，就说是国权分裂了……看那国旗由一个黄色变而为五色……北京正阳门的通路，由一个变而为数个……女孩的辫，多由奇数变而为偶数……中国有两个国会，两个政府……不都是分裂的现象么？”李大钊总结道，国体恐惧症就是，“十数年来，国人最怕的有两个东西：一是‘平民主义’，一是‘联邦主义’”。^[125]同样，吕复于制宪会议上指出：“溯当民国二年，袁政府时代，国内讳言分权，有言之者，闻者谈虎色变，目为破坏统一。民国六年之时，则又讳言联邦，有主张者，闻者亦谈虎色

[117] 参见陈独秀：《时局杂感》，《新青年》1917年第3卷第4期。

[118] “联省自治”、“省宪”名称由来及其争议，无不体现了国人对“联邦”一词的忌讳。参见张继才：《中国近代的联邦主义研究》，中国社会科学出版社2012年版，第142页以下，第160页以下。

[119] 前引[114]，高一涵文，第36页以下。

[120] 前引[79]，吴宗慈书，第295页。

[121] 初民：《天坛宪法草案因革意见书》，《民彝》1917年第3期，第106页。

[122] 吴宗慈：《中华民国宪法史》，法律出版社2013年版，第874页。

[123] 同上书，第981页；严泉：《失败的遗产》，广西师范大学出版社2007年版，第190页。

[124] 前引[122]，吴宗慈书，第935页。

[125] 李大钊：《平民主义》，载杨琥编：《中国近代思想家文库·李大钊卷》，中国人民大学出版社2014年版，第361页以下。

变，以为破坏统一。”^[126]

结 语

在西方，以“基督圣体”为模型，以“一个头部，一个身体，一个灵”为原则，12世纪至18世纪的神学家、政治家和法学家完成了“国家身体”的构建。作为与“自然身体”、“自然人”相对立的概念，“神秘身体”、“政治身体”、“虚拟的人”、“法律上的人”，相继指代教会和国家。^[127] 为了防止“体中之体”、“国中之国”，或者被霍布斯称为的“人体内的虫子”泛滥膨胀而导致“国家身体”破裂，教会、城市及其他社团等就成为“国家身体”的一个器官，被拒绝享有如国家一般的法人资格，其成立均实行由国王或国家控制之下的“特许制”。^[128] 由此，“神秘身体”、“政治身体”这一概念就成为“国家身体”、“国家法人”的代名词。可见，国家法人并非阿尔布雷希特的首创。将国家喻为活的人体，也远非19世纪德国公法学家基尔克、伯伦知理等人所称的“国家有机体学说”的发明。

“一个头部，一个身体，一个灵”的教义，决定了横轴上的一元论，即头部国家主权者是唯一的、排他的，君主制、贵族制、民主制，三者必居其一，权力分立或混合政体，则被视为多头畸形体。纵轴上，单一制被视为正常的国家形态，联邦制则被视为国家分裂或双头双体的怪胎。在西方的中世纪和启蒙时代，与“一个头部，一个身体，一个灵”针锋相对的清教主义，于17世纪率先在横轴上确立了混合制，进而发展为权力分立，缔造了多头多元的国体模式；而在纵轴上，历经数百年的抗争和交锋，联邦制成为清教国家的常态国体。

然而，由于缺少类似西方清教革命的洗礼和除魅，中国传统身体政治学不存在共和民主、混合制和联邦制的文化基因。对于民初二十年的政治乱象和国体选择，如果以身体政治学的视角审视并解读，一副清晰的历史画面就会呈现出来。帝制覆灭，骤然处于“无首”状态下茫然失措的国民，如同无头苍蝇，不断寻找“头部”，进而尝试确定“头部之所在”。在这一痛苦的过程中，由于缺少“身体大于头部”以及“议会作为头部”这一神学政治信仰的熏陶，缺少英国内战期间国会与国王对抗的政治历练，更缺少清教所孕育的联邦主义信念，当面对来自异域的民主共和制和联邦制时，惊恐万分之间，原有的头部复又被找回，于是，君主复辟和君主立宪粉墨登场；因军阀割据而一度若即若离的身首，即刻合为一体。这就是制宪十年间单一制的胜出，联邦制和省宪自治的流产。

由于缺少英国清教主义对“头部”的解构，混合制以及更为“恐怖”的头部权力分立，在民初鲜有机会成为考虑的对象，唯一可能取代君主成为头部备选项的，也仅是被误解为共和的人民主权。纵使这一未竟的人民主权，也不过是“唯一头部”的位置之转移，远非“多头共治”的混合制，更遑论之后的权力分立。

[126] 前引[122]，吴宗慈书，第938页。

[127] 蒂尔尼曾有如下描述：“12世纪，通常将教会描述为‘神秘身体’，到了13世纪中叶，这一教会学术语慢慢扩展到世俗用法。大约1250年以后，我们就阅读到‘国家的神秘身体’。”参见前引[40]，Brian Tierney书（*Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150 - 1650*），第20页。

[128] 参见前引[58]，C. T. Carr书，第168页，第174页以下。

总之,无论纵轴上摒弃联邦制而采单一制,还是横轴上由君主主权到人民主权的头部更迭所遵循的线形运行逻辑和一元政治,民初中国与大革命时期的法国,在国体选择和重构成上表现出惊人的一致,都与英国以及后来的美国在横轴上采混合制和权力分立,纵轴上采联邦制的多头多元模式,大相径庭。这一现象,或许是由三者文化之间的差异与暗合决定的。中国之所以循法国道路,源于中国传统身体政治学与排斥清教的法国所信奉的天主教神学政治之间有着高度的暗合之处;中国和法国之所以弃英美模式,乃前二者的传统文化均与清教神学政治格格不入所致。

Abstract: Modeling after Corpus Christi, a biblical corporeal metaphor, the political theology established the mystical state body with the sovereign as its head and its doctrine of “one body, one head and one spirit” determined a two-dimensional structure of state body. Horizontally, the sovereign as the sole head is indivisible and inseparable, either as monarchy, or aristocracy, or democracy, while the mixed state and the separation of powers were all deemed to be monsters with three heads. Vertically, unitary state could maintain one body, while federalism meant the death or the deformity of state body. This kind of political theology not only shaped the face and the structure of Hobbs’ Leviathan, but also bred the French affection for the unitary state and abhorrence of federalism during the French Revolution. In Chinese cultural tradition, there was a doctrine of political body similar to that of “one head, one body, one spirit” in the West. However, because of the lack of the western Medieval idea of the whole body over a part or head that fostered democracy and of Puritanism that promoted the development of the mixed state, the separation of powers and federalism, early Republic Chinese suffered not only from the phobia of democracy and republicanism, which caused the country to swing between monarchy and democracy, but also from the phobia of federalism, which determined China’s choice of the unitary state.

Key Words: state system, system of government, unitary system, federalism
