

行政院國家科學委員會專題研究計畫 期中進度報告

主觀自由之超克：黑格爾與鄂蘭對盧梭與法國革命思想之批判(2/3)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2414-H-004-067-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立政治大學政治學系

計畫主持人：蕭高彥

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 5 月 18 日

施密特與鄂蘭公民概念的比較研究¹

蕭高彥

政治大學政治學系教授

中央研究院人文社會科學研究中心暨政治學研究所籌備處合聘研究員

carl@gate.sinica.edu.tw

¹ 本文之研究與寫作，得到國科會研究經費之補助（計畫編號：93-2414-H-004-067），作者謹致謝忱。

施密特與鄂蘭公民概念的比較研究

蕭高彥

政治大學政治學系教授

中央研究院人文社會科學研究中心暨政治學研究所籌備處合聘研究員

一、前言

卡爾·施密特（Carl Schmitt）以及漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）為二十世紀德國重要的政治思想家。前者活躍於威瑪德國，倡導以民族主義為基礎的政治決斷論，因為二次大戰時支持納粹主義，戰後令譽有損，並為聯軍禁止於大學任教。相對地，鄂蘭乃是海德格（Martin Heidegger）的學生，由於其猶太裔的身份，二次大戰時被迫流亡法國，最後定居美國，並以研究極權主義，發揚共和主義思想而聞名於世。不像另一位猶太裔政治哲學家李奧·史特勞斯（Leo Strauss）有專文評論施密特《政治的概念》一文，進而可以直接比較二者的思想異同；在刊行的著作中，鄂蘭只有在《極權主義探源》中三次提到施密特，以後者 1934 年的 *Staat, Bewegung, Volk* 為主要徵引文本（Arendt, 1977: 251, 266），雖然在書目中羅列了四本施密特著作（*ibid.*, 506）。比較值得注意的是鄂蘭在一註釋中對施密特之評論：「最富興味的是法學家卡爾·施密特，他關於民主終結以及法律政府的精細理論，即使今日仍然讀起來興味盎然。大約在三〇年代中葉他便被納粹自己的法政學者，如 Hans Frank 之流所取代」（*ibid.*, 339）。鄂蘭在此所討論的是在極權政治體系中真正具有原創思想（如施密特）往往不見容於當道，而為平庸之輩所取代。

雖然兩位思想家有著共同的德國思想背景，而且核心關懷均在於如何於現代社會以及群眾民主中，振興「政治」的自主性；但由於鄂蘭在英語世界所享有的令譽，使得兩者的比較研究，至少在英文世界而言，數量相當有限。John Ely(1996) 以施密特後期著作 *Nomos der Erde* 為基礎，分析其以現代領土主權國家之政治

觀，和鄂蘭以公共空間的公民協同政治論述形成了強烈的對比。William Scheuerman (1998) 則主張兩位思想家所分析的法國大革命均有所偏頗，甚至認定鄂蘭批判法國革命，謳歌美國革命的論述策略是爲了矯正施密特過度頌揚法國革命之民族主義成分。

至於相關的中文文獻，蔡英文(1997)綜合了其長期以來對鄂蘭思想之關注，以政治概念爲基礎對二者作出詳盡的比較分析，也著重於施密特國家主權論與鄂蘭共和論述之鮮明對比。另外一位對鄂蘭長期研究之學者江宜樺(2005)則以西方思想中「政治」之概念史爲主軸，將施密特的「決斷論」與鄂蘭的「多元論」作爲當代政治理論中，能與自由主義「公共理性論」和後現代的「基進民主論」並列的思想典範。

本文的目標將不如這些宏觀性文章嘗試闡釋二位思想家的典範意涵，而將焦點放在西方共和主義創建理論的脈絡加以比較分析，探究在兩個思想體系中，公民政治參與所扮演的不同角色，以及他們如何基於現代民族國家以及革命的不同思想史資源，建構各自的公民權論述。施密特以其深厚的公法學與政治思想史素養，將馬基維利以降迄於法國大革命的「常態與超越常態的二元主義論」爲基礎，建構出一個完整的國民制憲權與同質民主的公民權理論。鄂蘭則將公民權放在古典意義的社會 (*societas*) 層次，拒斥主權原則的優先性，認爲只要有人們集體地以公共自由作爲行動導向，便可形成體現共同權力的政治共同體。民族國家與主權原則對於公民權所做的二元區分(憲法之上的人民與憲法之內的人民)以及制憲權面對歷史斷裂而需通過形塑民族集體意志的理論進程，對於真正的、公民自發行使其權力的共和主義公民觀，不但無益而且有害。

二、問題的出發點：馬基維利政治創建的二元論述

馬基維利(Nicolò Machiavelli)不僅是近代西方政治思想的開端，而且以本

文所探討的議題而言，其政治創建所做的理論分析也深刻影響了施密特以及鄂蘭的理論建構。馬基維利生於義大利四分五裂的動盪時代，卻又嚮往著民族統一以及國家建立，從而恢復古羅馬的榮光。是以，其政治思想的核心關懷在於：如何在腐化失序的狀態中，創造全新的政治秩序。他強調「必須記住，再沒有比引介新的秩序更為困難的課題，沒有任何事情比此事之成敗更加不確定，執行起來更加危險」（《君主論》第六章）。貫穿馬基維利所撰《君主論》以及《李維羅馬史疏義》兩本巨著的核心議題，正是「引介新的秩序」（*introducing new orders*）：無論是君主的個人統治，或者是公民自治的共和政體，均需預設一個政治秩序的創建活動。

馬基維利共和主義論述中²，與本文最具關連性的厥為下列主張：

這應該是為概括性的規則：除非有某一個人〔單獨〕規劃，任何一個共和國或君主國不曾或很少發生從一開始就規劃妥善或全面改革其古制這樣的事。確實有必要由單獨一個人賦予模式並且讓他一心定奪任何這一類的規範。...此外，如果某一個體有組織〔秩序〕的能力，長治久安卻不能仰賴某一個體的雙肩，而需仰賴許多人的呵護，其維繫也有賴於許多人。雖然多數人沒有組織的能力，因為他們由於意見莫衷一是而不曉得怎麼樣才是有益，但是他們在熟悉〔如何運作下〕以後，他們不會同意說放棄就放棄。（馬基維利，2003: 30-31）

在這引文中，馬基維利除了指陳「創建」（*founding*）作為現代共和主義的核心論旨外，更剖析了一個重大的理論困難：共和國以政治自由為核心價值，並以公民參政作為最重要的政治理想，但由於公民集體在意見方面的分歧，並沒有足夠的能力來從事創建共和秩序的艱難課題，而必須通過一個德行超卓的個體獨立地創造政治秩序；等到共和體制締造之後，公民在其中培養了自我管理的政治經驗，才會珍惜此種自由生活的基本價值並且願意以死護衛之。馬基維利所指陳的理論弔詭，簡而言之，即在於「創建」以及「維護」所需的不同力量：共和秩序的創建需要單一個人（*uno solo*），但共和秩序的維護卻需要多數公民集體的志業。這個觀點之所以是一個弔詭，其根本原因在於將一人統治的權力與共和主義

² 關於馬基維利政治創建論之詳細討論，請參考筆者另文的分析（蕭高彥，1998）。

的公民自治結合起來。以後來康德道德哲學的範疇而言，則無異於宣稱公民自治作為一種自律性（*autonomous*）的政治理想，卻需要靠著一種他律性（*heteronomous*）、甚至父權式的個人力量加以開創（Barnard, 1988）。

馬基維利的分析觀點，並不能單純地歸因於其時代之限制，也就是說在文藝復興時期，現代民主政治以及憲政理論尚未開展，而輕易地加以棄之不顧。事實上，在法國共和主義思想家盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的體系中，雖然經歷了兩個世紀的間隔，自由主義以及憲政主義都已經發展成熟，但相同的理論弔詭仍然存在於其社會契約論述之中：具有正當性的政治共同體，必須通過全體公民所形構的普遍意志（*general will*）來制訂法律來落實公民自治，但要讓公民可以共同參與民主審議活動，卻又預設著一個偉大立法家（*Legislator*）形塑國民同一性的創建活動³。

筆者認為，馬基維利的政治創建論述，絕非歷史限制之下的特殊思考方式，且為影響西方近代政治思想的典範性思考之一。本文將此種思考方式名之為「常態與超越常態的二元主義論」（*dualism of ordinary and extraordinary*），其根本精神存在於下列的辯證關係：任何一個常態性的政治秩序（包括共和式的公民自治），都必須在創建時刻依賴於一種超越常態之外，並且與常態活動完全對立的力量，加以形構。而此種二元主義思考模式，除了盧梭普遍意志與偉大立法家的辯證關係之外，還包括了影響法國大革命甚深的西耶斯（*Sieyès*）所提出的「憲法所設置之權力」（*pouvoir constitué*）以及在其上的「制憲權」（*pouvoir constituant*）的辯證關係，以及法國革命領袖羅伯斯庇爾所提出的「憲政政府」與「革命政府」的二元對立。

本文以下便以這個理論脈絡為出發點，檢視施密特以及鄂蘭的政治思想。我們的基本論點為：施密特的決斷論繼承並發揚了馬基維利以降此種二元主義的思考模式；相對地，鄂蘭則嘗試以孟德斯鳩的政治思想以及美國革命與立憲的歷史經驗，來建構一個可以克服此種二元主義的公民共和論述。

³ 關於盧梭思想中這個辯證，請參考筆者另文的分析（蕭高彥，2001a、2001b）。

三、 施密特的憲政二元主義：制憲權與民主

施密特以「敵友區分」的政治觀以及「決斷例外狀態」的主權觀而為人所熟知。他對於馬基維利的政治創建理論並未特別加以著墨⁴；但筆者認為其政治決斷論完全繼承並發揚了馬基維利主義之精髓（Kennedy, 2004:18-20）。特別是施密特在被聯軍禁止講學之後，由柏林自我放逐到Plettenberg，並將其書齋命名為「San Casciano」，完全以被麥迪西家族所放逐的晚年馬基維利自況，可見其與馬基維利精神相近之處（Kennedy, 2004: 35）。

在《政治的概念》一書中，馬基維利思想在哲學人類學層次以悲觀人性論為施密特所頌揚。施密特並特別著重馬基維利作為現代民族概念的前身：

這種不幸發生在馬基維利身上，如果他是一位為了目的不擇手段的人，他遲早會寫出比他那本聲譽不佳的《君主論》更富啟發性的著作。事實上，馬基維利像他當時的祖國一樣正處於防守態勢，在十六世紀，義大利遭受了日耳曼人、法國人、西班牙人和土耳其人的入侵。十九世紀初葉——在革命時期和拿破崙法國入侵時期——這種精神防禦的狀態在德國重演。當反抗以人道主義意識型態武裝起來的強大敵人成為日耳曼民族（Volk）的重要任務時，馬基維利被費希特和黑格爾恢復了名譽。（Schmitt, 1976: 66；施密特，2003: 193）

以本文之內容而言，施密特所分析的現代憲政主義的二元結構最具重要性。就其《憲法學說》的目次加以觀察，他在第一部份討論憲法的諸種概念之後，第二部分「近代憲法的法治國要素」以及第三部分「近代憲法的政治要素」明確地標舉出其憲政思維的二元結構。現代憲政主義的主要內容，包括公民的基本權利、政府的權力分立、代議政治以及政治參與等國民法治國的政治理想，一般均視之為近代自由主義式憲政主義的基本內涵；施密特卻獨排眾議地指出：

但是，國民法治國致力於壓制政治，用一系列規範來限制國家生活的一切表現，將全部國家活動轉變成權限（Kompetenzen），及嚴格限定的、原則上受

⁴ 在《憲法學說》中，施密特四次引述馬基維利均為討論混合政體、共和原則以及君主權限等，不牽涉到其憲政秩序論述的根本議題。

限制的權力由此可以得出如下結論：國民法治國原則只能構成整個國家憲法的一部份，另一部份則包含著對政治存在的形式的實在決斷。所以，當今公民國家的憲法總是包含兩個要素：一是保護公民不受（*gegen*）國家侵害的法治國原則，二是政治要素，從中可以推斷出實際政體（君主制、寡頭制、民主制或「混合政體」）。（Schmitt, 1983: 41；施密特，2004: 55-56）

施密特的憲政理論核心即在於，主張公民法治國的各項原則僅具有「被動性格」，也就是通過對於國家權力的各種限制來保障個人自由。施密特總結法治國各項政治主張成為兩個基本原則：其一為「分配原則」，也就是「個人自由領域被預設為一種先於國家存在的東西，而且個人自由原則上不受限制；相反地，國家干預這個領域的權力原則上要受到限制」，另一則為「組織原則」：也就是「國家權力有幾個機構共同分享，並被納入一個受限定的權限體系中」（Schmitt, 1983: 126；施密特，2004: 173）。分配原則體現在公民的基本權利之中，而組織原則則是通過政府的權力分立讓國家的權力運作可以具有可測度性（Schmitt, 1983: 131；施密特，2004: 179）。對施密特而言，這些憲政主義法治國的規範性理想，被自由主義者過份強調，其結果導致了自由主義忽視（或有意漠視）前述近代憲法的「政治要素」；而施密特憲政思維的主要企圖，乃在於通過體系的重新建構，將現代憲法的「法治國要素」從屬於憲法的「政治要素」。此處的政治要素，便在於國民制憲權。對於施密特而言，國民制憲權的行使是一種積極的、意志性的行動，如此方有可能創造憲政秩序；相對地，法治國要素則僅限於一些規範理想，自身無法討論合理憲政秩序開創之可能。

施密特進一步指出，「從法治國的視角來看，法律本質上是規範，而且是具有某些特定品質的規範：它是一種具有普遍性的法的（正當的、理性的）規定。從政治的法律概念來看，法律是具體的意志和命令，是**主權行為**（*akt der Soverign*）」（Schmitt, 1983: 146；施密特，2004: 199）。「主權行為」與「普遍規範」的對立，正是施密特二元主義的具體展現，而且唯有前者具有真正創造秩序乃至於規範的力量。在施密特較早期的《政治神學》中，主權被界定為「在例外狀態中做出決斷者」（Schmitt, 1985: 5），並指出主權之決斷同時包含了是否發生了例

外性的緊急狀態，以及用何種手段加以去除。他指出，主權者雖然「外於」規範性有效的法秩序系統，但仍然「屬於」這個系統，因為唯有它才能決定憲法是否需要被終止施行（*ibid.*, 7）。換言之，主權者所維護的乃是國家根本存在以及自保權，這樣的權力自然具有絕對性格而優位於法規範的有效性（*ibid.*, 12）。主權者之權力，一言以蔽之，乃在於「擁有獨立於法規範以及權威之外的決斷權，而（用一種弔詭的方式來表達）這證明了產生法律並不需要基於法律」（*ibid.*, 13）。

施密特這個著名的主權理論，亦即通過例外狀態中所做之決斷而創造秩序或法規範的主權定義，在《憲法學說》中似乎有所修正：在《政治神學》中，盧梭的普遍意志與西耶斯的民族尚被指陳為缺乏位格（*personality*）的有機式集體（Schmitt, 1985: 48-49）；這個相當接近馬基維利認定人民無力創造秩序的說法，到了《憲法學說》中由於「民主」現代的提升而得到根本的轉化（Cristi, 1998: 184-185）。假如說法治國的法律概念乃是具有普遍性的規範，則相對於的「政治性」法律概念在現代世界中則轉變為一種民主的法律概念，將法律視為人民的意志（Schmitt, 1983: 147；施密特，2004: 200）。

對施密特而言，「人民」具有兩種可能意義：一為憲法之前與憲法之上之人民，另一則為在憲法之內直接行使憲法所規定的政治權利的人民（Schmitt, 1983: 238-239；施密特，2004: 319）。其中前一面向「在憲法之前與憲法之上」的性質顯然等同於前述主權者高於有效法規範的特質，而在這個意義之下的人民所具有的權力即為「制憲權」（*verfassunssgebende Gewalt*），施密特將之界定如下：

制憲權是一種政治意志，憑藉其權力或權威，制憲權主體能夠對自身政治存在的類型和形式做出具體的總決斷，也就是說，能夠決斷整個政治統一體的存在。一切其他的憲法法規的效力均來源於這種政治意志的決斷。（Schmitt, 1983: 75-76；施密特，2004: 103-104）

雖然在前現代的西方政治思想中，上帝或君主可以作為制憲權之主體，但是在1789年法國革命前後的思想轉變中確立了現代政治的根本原則：唯有民族（*Volk*）能夠作為制憲權之主體，而民族的定義在於：具有種族或文化意義上相關聯合的

「人民」，當他們意識到自身的政治存在，並具有同一性的政治意志時，便形成了「民族」。施密特在制憲權的議題上，幾乎完全繼承了法國革命思想家西耶斯的論述：「民族」既為制憲權之主體，民族在政治存在上便先於憲法，也凌駕於一切法規程序之上，所以不可能有一種規定程序來限制制憲權的行使（Schmitt, 1983: 79, 82-83；施密特，2004: 108-109, 112-114）。以西耶斯的觀念而言，則作為制憲權主體的民族永遠處於「自然狀態」，它可以通過不受限制的意志來行使制憲權並創造憲法；而在既存憲法體制所設置的政府權力產生無法解決的矛盾衝突時，便需回歸民族的制憲權，重新締造憲政秩序⁵。

除了民族的制憲權，人民在憲法體制之中也應盡量擴大其政治參與權。施密特將「民主」界定為「統治者與被統治者、治理者與被治理者、施令者與服從者的同一性」的政治體制，也就是基於人民的實質平等所實施人民自己統治自己的制度（Schmitt, 1983: 234-235；施密特，2004: 312-313）。在這樣的同質性民主體制中，人民除了選舉代表之外，還可以對實質性的問題做出決斷，也就是通過公民投票的方式直接決定政治事務。施密特甚至描繪了一個永遠並立於憲法之旁的人民，構成了公共領域以及民意，能夠對於各種政治議題做出「喝采」（acclamation），一種簡單的贊同或不贊同的政治表達（Schmitt, 1983: 242-243；施密特，2004: 324-326）。

施密特這套憲政二元主義的主旨在於批判十九到二十世紀德國的自由主義思潮。他認為這些自由主義者在與君主的政治鬥爭中，忽略了政治決斷的重要性，而在立憲君主制度中尋求妥協，通過「法治國」原則的強調，以議會主義來與君主抗衡。其結果導致了德國長期的「非政治化」以及關於制憲權主體決斷之延遲，一直到第一次世界大戰才在國際戰爭中徹底解決德國自由主義者無法解決的問題。而在施密特心目之中，法國大革命不但在理論層次提出民族制憲權這個核心概念，而且在政治鬥爭的策略上也正確地堅持政治優位性，成為現代「民族式民主」（national democracy）的典範。他如此描述法國大革命的時代意義：

⁵ 關於西耶斯制憲權理論，請參考筆者另文之分析（蕭高彥，2004）。

在 1789 年的法國革命中，誕生了自由和民主這兩種不同要素混合而成的近代憲法。這種憲法的思想基設是制憲權學說。由此，法國革命時期的國家學說就不僅成為隨後各個時期政治教條的主要來源，而且也成為近代憲法學的實證法構想的主要來源。制憲權有一個先決條件：人民是以政治方式存在的實體。「民族」(Nation) 一詞精確地描述了政治意識已經覺醒、並擁有行動能力的人民。…但是，在憲法理論的層面上，必須將兩個不同的過程和思想體系互相分開。首先，法國人民將自己建構為制憲權主體；他們意識到自己的政治行動能力，由此而明確接受了現有政治統一體和行動能力的先決條件，並在此一先決條件下自己為自己制訂了一部憲法。這個過程所以如此有效和果決，是因為根本政治決斷的關鍵在於，人民**意識到**自己作為擁有政治行動能力的主體的身份，必欲自己決定自己的政治命運。從某種意義上說，法國人民自己建構了自己…法國革命的第二重意義在於，他產生了一部國民法治國憲法，及一部對國家權力的行使加以限制和監督的憲法。這樣一來，他就賦予了法蘭西國家一種新的、具體的政治生存方式。如果民族作為制憲主體與決斷君主鬥爭並廢除了絕對王權主義，他們會以同樣絕對的方式取代絕對君主。在這裡，絕對性延續了下來，其程度並未改變，甚至還有所提高，因為人民在自己的國家中達到了政治上的自我同一性。這個過程的**政治力量**導致了國家權力的增強，導致了極其嚴密的**統一性**和不可分割性。(Schmitt, 1983: 49-51；施密特，2004: 68-70)⁶

以上這段引文，精要而深入地闡述了施密特分析法國大革命的政治意義，此意義存在於「雖然有自由和法治國原則，法國人民關於政治統一體的思想無時無刻不是決定性的基準點」(Schmitt, 1983: 51；施密特，2004: 70)。

在此，我們也清楚地看到，具有制憲權的民族優位於憲法規範，並且通過不受限制的意志運作創造憲法秩序。從馬基維利以降深刻影響盧梭乃至西耶斯的「常態與超越常態的二元主義論」，遂在施密特的理論中得到一個符合現代憲法學理的表述。其中的重大關鍵在於，馬基維利和盧梭用神話方式所表述創建之超越常態活動，施密特能夠改以憲政語言加以表達。人民成為「民族」之後，可以成為創建制憲活動之主體，從而馬基維利所指陳的人民無法締造共和秩序的主張得以被克服。然而，施密特用「主權獨裁」(sovereign dictatorship) 來理解憲政秩序之間的制憲活動 (Schmitt, 1983: 59；施密特，2004: 79)，則在創建活動的**樣態**上，仍延續了馬基維利的超越常態二元論文之基本格局。

⁶ 中譯本將 *absolutist* 翻譯成「專制」，筆者將之改為「絕對性」以符合原文之精神。

四、二元主義之超越：美國立憲的延續性創建論

基於前節所述施密特對於法國大革命時代意義的理論分析，我們可以理解鄂蘭何以對法國大革命提出尖銳的批判：法國大革命代表了一種現代政治的基本格局，群眾民主和菁英操控以「民族」或「人民」之名來實施大規模的暴力變革。鄂蘭所珍視的古典共和主義之平等政治精神，也在這個過程中產生了質變。限於篇幅，筆者無法深入剖析鄂蘭對於法國大革命代表性思想家（特別是盧梭以及西耶斯）的批判。以下僅以兩節的篇幅討論鄂蘭所標舉的現代共和主義根本原則究竟為何，以及這些原則如何在美國革命得到落實，構成足以與法國大革命相抗衡的理論典範。

對鄂蘭而言，馬基維利以所代表的現代共和主義過份強調政治秩序創建活動所蘊含的不連續性。由於「開端」(beginning) 被構思成爲歷史或時間中之斷裂點，欲在其間從事開創新局的活動便不可避免地落入缺乏判準的獨斷性 (arbitrariness) 之中 (Arendt, 1990: 205)。馬基維利的創建者、盧梭的立法家、以及西耶斯的民族制憲權，其目的均在於設想一個歷史斷裂時刻，有權力創造新秩序的根源。鄂蘭認爲這是一個完全錯誤的思考方式，因爲這將憲政制度之創建視爲一舉而成的「製造」(making) 活動，我們只要找到具有能力的「製造者」便可以創造出一個具有正當性的憲政制度。這樣的思考有什麼問題？鄂蘭認爲這混淆了「權力」(power) 以及「權威」(authority) 兩個完全不同的觀念，遑論從馬基維利到法國大革命對於「權力」以及「暴力」(violence) 亦有所混淆。

在「何謂權威？」一文之中 (Arendt, 1977: 91-141)，鄂蘭對於馬基維利政治創建論以及現代革命背後所蘊含的行動概念提出了基於思想史的深入剖析。她認爲，在歐洲核心的政治詞彙中，「權威」乃是特別困難而值得探究的觀念。表面上看來，權威似乎只是表示被統治者服從統治者正當支配的簡單事實；然而，

究竟用何種概念架構加以理解，則其複雜困難度遠遠超過常人所能想像。鄂蘭認為，其中之關鍵在於，唯有羅馬的政治傳統真正地實現了政治權威的完整面向，她稱之為「權威\傳統\宗教的三位一體」(Arendt, 1990: 117)。羅馬政治觀念的出發點在於基業的神聖性 (sacredness of foundation; Arendt, 1977: 120)，因為羅馬政治家將其城邦之創建與祖宗之基業等同起來，並賦予了神聖的宗教性格。在此基礎之上，傳統以及宗教所致力，均在於將當前這一代的行動回溯關連到祖先所奠定的基業之上。是以，「權威」究其根源意義而言乃是「擴而廣之」(augment, 拉丁文字根為 *augere*)。在羅馬政治體制中，元老院體現了這個向祖宗基業回溯的權威，因為元老院的成員均是具有顯赫政治功業的貴族大家，他們所提供的，乃是具有智慧的政治諮商，從而賦予政治決策以正當性。相對地，「權力」並不屬於元老院，而為人民所有 (*ibid.*, 121-122)。

羅馬的政治觀念，解決了政治正當性的根本問題：權威之主要作用，如鄂蘭所言，乃是「賦予世界以恆長性與延續性」，而由於羅馬的權威向前回溯到祖宗的基業，乃得以解決權威運作所需要的「外於並高於政治權力之力量，並足以作為政治權威之正當性根源」(Arendt, 1977: 97)，其實可以內於政治領域之中，不需要如希臘伯拉圖的哲王概念、基督教的末世論或中古自然法的**超越性**標準，將政治置於外在標準之下。

鄂蘭進一步指出，馬基維利的政治創建論，雖然是對於羅馬政治觀念的重新發現 (rediscovery)，但是在這個重新發現的過程中，馬基維利也做了完全不符合羅馬精神的重新詮釋 (reinterpretation)，並且影響了羅伯斯庇爾以降的現代革命觀念：

如同羅馬人，馬基維利與羅伯斯庇爾將創建視為核心的政治行動，通過一個偉大的行動而建立了公共政治領域從而使得政治成為可能；但不像對於羅馬人，這個行動乃是過去之事件，馬基維利與羅伯斯庇爾則認定，為了這個最高的『目的』，所有的『手段』特別是暴力的手段，都可以因此而證成。(Arendt, 1977: 139)

換言之，對鄂蘭而言，馬基維利主義所犯的根本錯誤在於，將羅馬存在於歷史延

續性根源的「基業」抽離出來，成爲一個必須要去實現的「終極目的」。這個終極的目的或是義大利之統一（對馬基維利而言），或爲法國共和體制（對羅伯斯庇爾而言），而創建與革命行動便是運用暴力手段以實現這些終極目的。如此一來，羅馬原始權威概念的有機統一性便完全解體，而形塑了現代革命政治論述的基本格局，也就是本文第二節所述「常態與超越常態的二元主義論」。

從這個觀點回顧近代的革命史，鄂蘭得出與施密特完全不同的結論。她認爲只有美國革命擺脫了歐洲民族國家的發展進程，從而保持了原始的羅馬政治精神。她在「何謂權威？」一文的結尾，提出了可以總結《論革命》一書的基本詮釋觀點：

或許更爲重要的乃是奠基行動（也就是美洲大陸的殖民化），先行於《獨立宣言》；是以，在形構憲法時，可以立基於既存的協約以及協議，確認並將已經存在得政治體合法化，而非創造一個全新的政治體。（Arendt, 1977: 140）

是以，美國革命特殊的歷史背景，反而使得其開國先賢得以回歸羅馬的原始精神，並避免了馬基維利「引進新秩序」所導致的政治困境。

對於前述二元主義的政治創建論述，鄂蘭提出兩個理論觀點嘗試加以克服：第一、她強調歷史的延續性以及社會權力和政治組織的關連性；第二、她提出了一個全新的「權力」與「權威」的分離理論，以對抗制憲權理論所強調的「同一性」。雖然這兩個理論觀點在鄂蘭論述中似乎並沒有清楚地加以區隔，但筆者認爲唯有將二者分開加以並重新組織，鄂蘭在《論革命》一書中夾纏於歷史敘述、理論分析以及批判反思間的思路方有可能做出較爲清晰的重構。

在歷史的延續性方面，鄂蘭強調美國在獨立制憲之前殖民的經驗。當然，她並非主張殖民構成了公民自治的歷史要件，而是強調在真正從事革命或創建之前，公民必須要已經具備了基本的政治能力，而美洲人民在殖民時期所逐步建立的自我管理之傳統，正鋪下了美國立憲的奠基活動所不可或缺的基礎（foundation）。這個重要的觀察，也可以詮釋成任何政治權力的運作（包括創建活動），都必須基於既存的社會溝通與權力網路之上。鄂蘭關於歷史延續性的論

述，我們整理出三個相關的論證。

首先，鄂蘭分析殖民時期已經發展完備的自治。她指出，從「五月花號協議」以降，美洲居民已經形成了繁複的自我管理之協議以及制度。換言之，雖然還沒有形式上的「創建」活動，但人民已經可以自發地自我組織，並沒有像霍布斯的社會契約論或西耶斯、施密特制憲權理論所認定，在創建之前乃是缺乏任何秩序的自然狀態。事實上，鄂蘭在此處所援引的應當是古典政治哲學傳統中，將人視為政治動物的根本主張，從而克服了現代社會契約論或制憲權理論所強調的斷裂問題：

從頭開始，殖民地的居民便自我構成各種「政治體」(civil bodies politic)。進一步而言，這些共同體並不被視為嚴格意義之政府；它們並不蘊含著統治以及將人民區分為統治者與被治者。...這些新的政治體乃真正的「政治社會」(political societies)，而他們對於未來的極度重要性乃在於形成了一個政治領域，並在不具有或宣稱主權的情況下，得以享有權力，並有資格主張應有之權利。(Arendt, 1990: 168)

在鄂蘭的思想中，霍布斯與盧梭社會契約論絕對地劃分自然狀態與文明狀態，或西耶斯與施密特以制憲權截然區分政治與憲政秩序的二元主義，乃是完全不符合經驗事實的。較為符合現實的乃是洛克社會契約論，而洛克其實深受當時美國殖民經驗之影響 (*ibid.*, 169)⁷。

其次，鄂蘭提出了對於《獨立宣言》的重新詮釋。除了前述殖民地的自治經驗已經鋪下了立憲活動所需要的社會權力基礎外，《獨立宣言》構成另一個美國立憲的正當性根源。雖然在傳統的理解中，一般均將《獨立宣言》所宣示的：「我們將下列視為不證自明之真理：人民有追求生命、自由以及追求幸福之不可讓渡的天賦權利…」視為洛克天賦人權理論的落實；但鄂蘭卻強調這個聲言中的「我們」，也就是說這些不證自明的真理乃是在特殊歷史情境下而為「我們」這些美洲人民所共同持有的信念。從而，美國革命的基礎並非「自然的上帝」或「不證

⁷ 鄂蘭並進一步檢討了社會契約傳統 (Arendt, 1990: 169-175)，由於和本文沒有直接關係，故詳細之討論只能留待未來。

自明的真理」，而是我們的「奠基行動」自身（Arendt, 1990: 192,196）。進一步而言，《獨立宣言》構成了立憲活動主要的權威性基礎，使得美國立憲活動不再是由真空當中國族自我構成政府的行動，而是建立一個有效的根本大法（law of the land；*ibid.*, 193）。

最後，鄂蘭強調在立憲時期所產生的民主審議活動以及隨之而發生的對於制憲之公民「回憶」以及對於憲法的崇敬之情，這種精神充分體現了羅馬的 *religio* 精神。鄂蘭在此處刻意地將「立憲活動」和「對立憲之回憶」的重要性加以並舉。假如說立憲活動乃是一群人民集體地、審議式地創造了一個新的政治共同體，則在美國的經驗中，這個創造活動的成果乃是憲法文本；而值得注意的是，立憲完成之後，美國憲法馬上被視為一個值得尊崇的文獻，而處於「一種虔敬尊崇的氛圍之中」（Arendt, 1990: 204）。鄂蘭此處所強調的不僅是行動自身，更在於對行動的集體回憶以及虔敬地轉化，雖然她並未用「公民宗教」來詮釋美國這種崇敬憲法的開國精神，但放在她將宗教與傳統並列的羅馬政治傳統來看，此處顯然構成了一個足以傳之久遠的憲政傳統與宗教精神結合的典範。

在制度安排層次，美國立憲還通過對於司法部門，特別是最高法院的設置，巧妙地將很有可能淪於專斷情境的制憲活動轉移到最高法院的手中，而成為一種具有憲政基礎的「持續性制憲」（continuous constitution-making）機構，她並引用 Woodrow Wilson 描述最高法院的詞彙「一種制憲國民會議持續不斷的會期」加以佐證（Arendt, 1990: 200）。透過對憲法的崇敬，使得「權威」能夠立基於憲法，在制度層次則由最高法院的判斷或判決活動重現了羅馬式的威權決定，並足以取代了施密特決斷式的制憲意志。對於這樣的歷史延續性的革命進程，鄂蘭以孟德斯鳩的權力觀作為其可能成立的基礎，我們於下一節進一步加以論述。

五、 孟德斯鳩與新的政治權力觀

爲了對抗馬基維利的二元主義創建論，鄂蘭標舉以孟德斯鳩（Montesquieu）作爲近代政治思想家之中，真正理解政治權力的本質，並深入分析如何以制度化的理論體系。鄂蘭對於孟德斯鳩的重新評價頗值得玩味，因爲後者的分權理論，如施密特所指出，上承古典混合憲政以及英國平衡憲法的理想，通過美國的立憲而產生現代意義的權力分立理論（Schmitt, 1983: 183-185；施密特，2004: 243-247），而權力分立論正是施密特所貶抑的法治國理想中關於政治組織「分配原則」的根源。

鄂蘭對於孟德斯鳩的特殊貢獻，提出了兩點分析：在理論的層次，孟德斯鳩的權力分立理論並非如自由主義詮釋者所強調限制政府權力以防止濫權的主張，而是一個深刻的「權力創造論述」；而在實踐層次，孟德斯鳩最主要的貢獻乃是標舉聯邦原則（federal principle），這不但繼承並發揮了羅馬政治的精神，而且成爲影響美國革命並足以對抗民族原則（national principle）的唯一思考方向。

關於前者，鄂蘭指出，對孟德斯鳩與美國開國先賢而言，權力與自由乃是相輔相成的，唯有在人們共同的政治活動中才有可能加以創造並且維護。她指出，自由主義者所指稱的分權原則並非孟德斯鳩主要的關懷焦點，因爲在憲政主義詮釋中政府的分權原則以及法律對統治者所限制的，並非「權力」而是「暴力」，因爲一般所習見的個人對於獨佔政治權力之濫用，並非嚴格意義的「權力」，而是超越政治領域之外的暴力。通過此種權力與暴力的區分，鄂蘭進一步對於孟德斯鳩的「以權力制約權力」的分權主張，提出完全不同的詮釋。鄂蘭的詮釋主旨在於，唯有在法律的架構之中，彼此互相制衡的權力才能各安其位，並且能夠將權力原有的基礎加以擴而廣之。換句話說，孟德斯鳩所主張的三權分立政府，或美國立憲所建構的政府，其目的既非施密特所批判的國民法治國之「組織原則」，亦非自由主義傳統所主張的有限政府，而是通過對於政府權力的區分與安置，能夠成就一個共和主義傳統所力主的，權力之奠基以及擴展理論。她指出：

相反地，孟德斯鳩的發現實際上乃關連於權力之性質，而他的發現與所有傳統觀念均有所不同。雖然美國共和的奠基乃是受到孟德斯鳩發現之啟發，但

其思考幾乎已為人所遺忘。這個發現，一言以蔽之，揭示了潛藏於分權結構之下的被遺忘之原則：只有「權力可以制約權力」，換言之，我們必須補充，在不摧毀此種權力，或不用無力來取代權力的前提之下。(Arendt, 1990: 151)

鄂蘭將對於孟德斯鳩文本的闡釋放到註釋當中（頁 302 註釋 9），其中的關鍵在於她嘗試修正傳統對於孟德斯鳩“*le pouvoir arête le pouvoir*”的詮釋。鄂蘭認為，孟德斯鳩並非嘗試用法律的力量來制約人的力量，因為《論法的精神》第一書第一章之中，明確地指出法律乃是將萬事萬物加以關連的網絡。只有通過法律才能建立構人與人之間所存在的空間，而唯有在法律所建立的「關係之領域」或合法狀態中，權力才有可能加以行使；換言之「未分離之權力不僅是法律狀態的否定，而且是自由之否定」（*ibid.*, 302）。

假如孟德斯鳩的憲政理論，並非通過分權原則來確保憲政主義傳統所主張的有限政府時，究竟應該如何加以理解？在此議題上，鄂蘭獨排眾議地指出：

權力只能被權力所阻止，但同時卻不改其所本，是以，權力分立原則不僅提供了防止政府一部份壟斷權力的保證，而且事實上提出了一種根植於政府核心之內的機制，藉此新的權力能夠持續地產生，而不會僭越或擴張導致其它權力核心與根源的消滅。(Arendt, 1990: 151-152)

通過孟德斯鳩之口，鄂蘭希望能提出一種全新的權力觀，這對於鄂蘭的讀者而言並不陌生，因為此議題乃是她長期的核心關懷。在《人的處境》一書中，她已經依循希臘的 *dynamis* 觀念之脈絡闡釋權力的公共性格，以及源現於行動者「之際」（*in-between*）的特殊想法（Arendt, 1958: 199-201）。依本文的脈絡加以考察，吾人可以清晰地理解鄂蘭這個政治權力觀的理論意義。在於強調權力與政治自由的關係。就像她所指陳，革命與有限政府的憲政理論並不相同（Arendt, 1990: 142-143），所以鄂蘭並不刻意討論共和自由與消極自由的關係（雖然她在「論自由」一文對此議題有所著墨）。

筆者認為，鄂蘭提出這個「權力創造權力、權力制約權力」的獨特觀點，乃是為了抗衡從布丹（Jean Bodin）與霍布斯以降到施密特的典範，以國家主權為核心所建構的權力觀念。建國主權傳統所設想的權力根源，必定是一個單一性或

同質性的主體：無論是布丹與霍布斯以王權為主軸的主權論、盧梭的普遍意志，乃至西耶斯與施密特所論作為制憲權主體的民族等，均具有此種單一性或同質性的本質。不僅如此，這個思想傳統自布丹以降便以“*legibus solutus*”（不受法律限制）作為界定主權最重要的屬性：法律乃是主權者之命令，主權者當然不受法律的限制。

鄂蘭對於這個近代國族主義的主權理論進程抱持著負面的評斷；她認為孟德斯鳩與美國開國先賢深刻地理解到，在人類事務中主權和暴政其實是密不可分的（Arendt, 1990:153），而美國革命最重要的貢獻乃是揚棄了在共和政治體制中需要主權的重大創見。換言之，鄂蘭反對一元式、決斷主義取向的政治權力觀，而以孟德斯鳩與美國制憲所體現的多元權力、甚至是以權力來創造權力的特殊觀念加以替代。是以，她指出：

如同孟德斯鳩的分析理論，由於源自於英國憲政，對美國人而言成為通則，而盧梭的普遍意志觀念，能振奮並指導民族彷彿民族真的構成一個單一個人而非由雜眾所組成，也成為法國革命各派系與政黨所接受的通則，因為它的確是絕對君主的主權意志之理論替代。（Arendt, 1990: 156）

雖然在文本層次，鄂蘭對孟德斯鳩的「權力」觀念之論述不免有過度詮釋的斧鑿痕跡；但在制度層次，鄂蘭所提出的說法便更具有歷史解釋的效力。她將美國制憲的主要課題視為由已經具備主權的十三邦，進一步建立「可大可久的聯盟」（*perpetuate union*），而在此議題上，美國的開國先賢的確運用了孟德斯鳩的「共和邦聯」（*confederate republic*）的理論（Arendt, 1990: 152）。⁸換言之，鄂蘭在討論美國由十三個共和邦聯轉變為單一國家的過程中，並非通過最高單一主權之建構來加以理解（如同施密特在討論聯邦主義時的根本觀點），而是回歸到古典共和主義的論述型態：十三邦具有「主權」是一個無人加以非議的政治法律事實，但這樣的主權狀態在《邦聯條款》時期並未造成權力的鞏固與擴張，反而導致混亂與權責不清，所以鄂蘭引進古典共和的關鍵議題：在主權關懷之上，聯盟的「持

⁸ 在《聯邦論》之中，孟德斯鳩是常常被援引的權威，而關於其「共和邦聯」的討論則可見於第九號。

久性」(perpetuality) 是一個高於主權原則的政治關懷。

是以，美國革命的歷史延續性以及孟德斯鳩全新的政治權力論結合之後，一方面使得美國立憲的主要目的成為在邦聯基礎上「建立與建構一個全新的權力中心」(Arendt, 1990:154)；而這種擴而廣之的政治行動取向，恰能打破民族國家原則以及夾纏在「制憲權」與「憲法所制訂的權力」中之惡性循環 (*ibid.*, 166)。

六、 權力與權威分離的憲政體系

假如說鄂蘭所分析的美國殖民自治與立憲的歷史延續性提供了一個公民協同一致創造更大的權力基礎的典範，則她所提出的「權威」與「權力」分離的憲政體系，乃是在制度層次克服制憲權思考的決斷主義色彩，而為鄂蘭特殊的理論創見。

鄂蘭認為美國革命特殊的歷史環境，以及其開國先賢所採用的政治行動取向，真正落實了羅馬「權力在於人民，權威則在於元老院」(*potestas in populo, auctoritas in senatu*) 的政治觀念 (Arendt, 1990: 178)，成為「權力屬於人民，權威存於憲法」的現代結構 (Arendt, 1990: 200)。也正在這樣的歷史進程之中，美國革命能夠建立一個具有權威的自由憲政，不致淪為不斷革命或失敗革命的困境之中。

對於權力與權威分離的討論，應該從施密特在論述制憲權時一個重要的註解作為出發點。在本文第三節所引「制憲詮釋一種政治意志，憑藉其權力或權威，制憲權主體能夠對自身政治存在的類型和形式做出具體的總決斷」(Schmitt, 1983: 75-76；施密特，2004: 103-104) 這個定義中，施密特對於其中「權力或權威」做出了如下的長註：

對本憲法學的進一步論述來說，沒有必要區分權力 (*Macht*) 和權威 (*Autorität*) 這兩個詞。不過，鑑於這個區分對國家學所具有的重要意義，我們不妨稍稍提一下：與權力 (必定是實實在在的) 相對應的是主權和威嚴

之類的概念；相反地，權威指的是一種本質上以連續性因素為基礎的聲望，涉及到傳統和持久性。在每個國家裡，權力和權威兩者都是同時起作用的。（Schmitt, 1983: 70；施密特，2004:103）

假如我們比較施密特的這個長註以及鄂蘭在「何謂權威？」一文當中關於羅馬權威的討論（Arendt, 1977: 122-125），將會發現驚人的相似性：兩位思想家都認為「權威」依賴於傳統的延續性，並且援引德國十九世紀羅馬史家 Theodor Mommsen 在《羅馬公法學》同一個頁碼之討論之外，二者均引用了《拉丁教父全集》五十九冊關於「此事之治理端賴二物：教宗神聖之權威以及帝王的權力」（施密特前引文；Arendt, 1977: 293 註 40）。

這個驚人的雷同性似乎構成一個文本的證據：鄂蘭權威與權力分離的憲政體系的确是針對施密特的制憲權理論而建構的。撇開思想史取向的分析，我們所關心的是理論性的議題：對施密特而言，「在每個國家裡，權力和權威兩者都是同時起作用的」；但對鄂蘭而言，權力和權威卻必須加以分離：「權力的根源」雖然必須來自人民，但並不能等同於「法律的來源」（Arendt, 1990:182）。後者乃基於某些更高的權威，而在美國立憲時權威便被安置於憲法之中，所以權力和權威具有完全不同政治意義，兩者非但不能如施密特所言必須「同時起作用」而且必須嚴格的加以分離，在現代共和國之中「權力屬於人民，權威存於憲法」，才可能造就一個可大可久得政治共同體。

政治共同體需要具備某種持續存在的性格，就像人的生命以及自保，是一個無可否認的事實。不僅如此，「永續性」（perpetual）事實上也是布丹在描述主權時所列舉的特性之一，而在霍布斯的主權論中也有相同的看法。但鄂蘭認為，整個現代國家主權論述並無法形構一個完整的政治共同體永續存在的論述。鄂蘭對法國大革命所提出的理論批判之關鍵便在於此：從盧梭開始，通過「普遍意志」所形構的民主革命論，並未真正超越絕對主權時代決斷主義的主權觀，只不過將超越法律之上的主權者替換為人民或人民所形成的普遍意志而已。然而，具有主權的人民意志同時成為權力以及法律之根源後，由於意志可以不斷的變動，所以

法律（甚至憲法）都可以隨時更迭，其結果導致了政治與法律的極度不穩定，甚至暴力化的傾向（Arendt, 1990: 181）。鄂蘭明白地指陳，法律所需要的正當性權威必須獨立於人民的主權意志之外，方有可能施行可大可久的政治治理，美國革命的偉大之處，便是通過實際的歷史經驗以及相應的憲政理論，提供了此種權力與權威分離之典範。其憲政體制，無論在過去兩個多世紀以來遭遇到無數新思潮之批判，總能與時俱進，管理著日趨繁榮強大的國家。從馬基維利到盧梭所嚮往卻又無法企及的「永續性」，不需通過對於古羅馬的想像，在現實世界中便有此種事實之例證。

（未完待補）

七、 結語

總結本文論述，施密特以其深厚的公法學與政治思想史素養，將馬基維利以降迄於法國大革命的「常態與超越常態的二元主義論」為基礎，建構出一個完整的國民制憲權與同質民主的公民權理論。鄂蘭則將公民權放在古典意義的社會（*societas*）層次，拒斥主權原則的優先性，認為只要有人們集體地以公共自由作為行動導向，便可形成體現共同權力的政治共同體。民族國家與主權原則對於公民權所做的二元區分（憲法之上的人民與憲法之內的人民）以及制憲權面對歷史斷裂而需通過形塑民族集體意志的理論進程，對於真正的、公民自發行使其權力的共和主義公民觀，不但無益而且有害。

在理論層次，鄂蘭通過對美國革命所做的理論建構，是否真的能夠克服並取代施密特所代表的二元主義傳統？筆者對此仍有所保留。畢竟，鄂蘭所標舉的歷史典範太過特殊，她所描繪的歷史延續性難以在其他國家落實。如同馬基維利所強調，絕大部分政治改革均發生在腐化的政治體制中，在其間似乎很難具有鄂蘭

所執著的社會權力基礎。在這種情況下，如何進行鄂蘭式的集體創建活動？或許這是過去兩個世紀以來，大部分革命均走向法國模式的基本原因。然而，鄂蘭對於憲政權威以及人民權力所做的概念區分，筆者認為可以獨立於歷史延續性的觀點，構成一個憲政體制的制度理論。當然，這個理論要得到完全的發展，還是需要回到她對西耶斯所提出的批評（Arendt, 1990: 162-164），並做進一步的理論分析。畢竟，西耶斯的理論也可以詮釋成爲「民族體現了權威，制憲國民會議則作爲權力之行使」的類似分離結構，同樣地也追求穩定性以及人民的集體參與。對於這個議題更深入的反思，由於篇幅所限，只能俟諸來日。

參考文獻

- 江宜樺，2005 〈西方「政治」概念之分析〉，《政治與社會哲學評論》，第十二期，頁 1-57。
- 蔡英文，1997 〈兩種政治的概念：卡爾·施密特與漢娜·鄂蘭〉，《台灣社會研究季刊》第二十七期，頁 139-171。
- 馬基維利，1994 《君主論》，潘漢典譯。北京：商務。
- 馬基維利，2003 《李維羅馬史疏義》，呂建忠譯。台北：左岸。
- 蕭高彥，1997 〈馬基維利論政治秩序——一個形上學的考察〉，《政治科學論叢》，第九期，頁 145-172。
- 蕭高彥，2001a 〈從共和主義到激進民主——盧梭的政治秩序論〉，收錄於蔡英文、張福建編，《自由主義》，中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 1-24。
- 蕭高彥，2001b 〈立法家、政治空間、與民族文化——盧梭的政治創造論〉，《政治科學論叢》，第十四期，2001 年六月，頁 25-46。
- 蕭高彥，2004 〈西耶斯的制憲權概念：一個政治理論的分析〉，發表於《公法與政治理論：吳庚大法官榮退論文集》，台北：元照，頁 79-114。
- Arendt, Hannah. 1958 *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1973 *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1977(1961) *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1990(1963) *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Barnard, F. M. 1988 *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder*, New York: Oxford University Press.
- Cristi, Renato. 1998 “Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power,” in David Dyzenhaus ed., *Law as Politics*, Durham: Duke University Press, pp.179-195.
- Ely, John. 1996 “The Polis and the Political: Civic and Territorial Views of

Association,” *Thesis Eleven*, No.46, pp.33-65

Kennedy, Ellen. 2004 *Constitutional Failure Carl Schmitt in Weimar*, Durham: Duke University Press.

Schmitt, Carl.1976 *The Concept of the Political*, tran., George Schwab, Rutgers University Press.

Schmitt, Carl. 1983 (1928) *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl. 1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, tran., George Schwab, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Schmitt, Carl (卡爾·施密特) 2003 《政治的概念》，劉宗坤等譯，上海：人民出版社。

Schmitt, Carl (卡爾·施密特) 2004 《憲法學說》，劉鋒譯，台北：聯經。

Scheuerman, William.1998 “Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt’s Challenge to Carl Schmitt,” in David Dyzenhaus ed., *Law as Politics*, Durham: Duke University Press, pp.252-280.