政治科學論叢／第二十七期／民國 95 年 3 月／頁 113～146

共和主義、民族主義與憲政理論：
鄂蘭與施密特的隱蔽對話*

蕭高彥**

摘　要

本文以西方共和主義創建理論的脈絡來比較分析卡爾・施密特以及漢娜・鄂蘭的憲政思想，探究兩位思想家如何基於現代民族國家以及共和主義的不同思想史資源，建構各自的憲政論述。施密特以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「超越常態之政治決斷論」爲基礎，建構出一個完整的民族制憲權與同質民主的憲政理論。鄂蘭則將公民權放在古典意義的社會層次，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體。本文除了探討兩者對革命制憲的不同觀點，並進一步分析，鄂蘭如何運用羅馬共和思想來批判施密特的政治神學，特別是她將「權威」與「權力」加以分離的概念架構不但是對施密特一元式權力觀念（不論是民族制憲權或主權決斷）的挑戰，更構成兩位思想家之間饒富理論意義的「隱蔽對話」。

關鍵詞：憲政主義、共和主義、民族主義、鄂蘭、卡爾・施密特

---

* 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。作者並感謝兩位匿名審查人深入的評審意見。本文初稿曾宣讀於上海華東師範大學中國現代思想文化研究所主辦之「比較思想史視野中的公民觀念」學術研討會（2005/4）以及香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心主辦之「思想史上的認同問題：國家、民族與文化」國際學術研討會（2005/10），作者感謝與會學者所提出之意見。

**國立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，e-mail: carl@gate.sinica.edu.tw。

收稿日期：94 年 9 月 14 日；通過日期：94 年 11 月 7 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前　言

卡爾・施密特（Carl Schmitt）以及漢娜・鄂蘭（Hannah Arendt）爲二十世紀德國重要的政治思想家。前者活躍於威瑪德國，倡導以民族主義爲基礎的政治決斷論，因爲二次大戰時支持納粹主義，戰後被聯軍整肅，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，發揚共和理想而聞名於世。雖然兩位思想家有著共同的德國思想背景，而且核心關懷均爲如何於現代社會以及群眾民主中，振興「政治」的自主性；但由於鄂蘭所享有的令譽，使得兩者的比較研究，至少以英文世界而言，數量相當有限。在文本方面，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》一書，可以直接比較二者的思想異同；鄂蘭在刊行的著作中，只有在《極權主義探源》中三次提到施密特。[1] 然而，筆者認爲，鄂蘭在《論革命》一書中對於美國與法國大革命之制憲活動成敗所提出的理論分析，幾乎可以被視爲是一個與施密特著名的制憲權理論所進行之「隱蔽對話」（hidden dialogue）。[2] 本文的主旨，便在於以政治理論的角度切入，重構這個隱蔽對話，並探討其各自觀念對當代憲政的意義。

1　雖然在《極權主義探源》書目中羅列了四本施密特著作（Arendt, 1973: 506），但實際上以後者 1934 年的 *Staat, Bewegung, Volk* 爲主要徵引文本（*ibid.*, 251, 266）。比較值得注意的是鄂蘭在一個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眞正具有原創思想者（如施密特）往往不見容於當道，而爲平庸之輩所取代。

2　「隱蔽對話」乃是德國思想史家 Meier (1995) 用來描述史特勞斯和施密特之間的思想史關係。筆者認爲這也可以用來描述鄂蘭與施密特的思想史關係。如同 Beiner (1990: 238-239) 所指出，鄂蘭在批評柏拉圖的政治哲學其實是對立於實際政治世界的思考時，很難不令人聯想這是對於史特勞斯所主張的古典政治哲學之批判；同樣地，鄂蘭在《論革命》一書中對於西耶斯的批判（Arendt, 1990: 161-164），也很難不令人聯想是一個與施密特的隱蔽對話，因爲施密特是二十世紀分析制憲權最重要的理論家。

臺灣人文學術期刊資料庫

回顧相關英文文獻，John Ely (1996) 以施密特後期著作 *Nomos der Erde* 爲基礎，分析其基於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。

在中文著作方面，對於兩位思想家個別的研究已經累積了豐碩的成果。鄂蘭的研究在台灣比較有持續而完整的學術成果，包括了蔡英文（2002）的專書以及江宜樺（2001、2005）的論文與專書篇章，二者均有相當影響力。關於施密特的研究，則呈現比較非延續性的發展：早期吳庚教授（1981）以「新浪漫主義」主軸對施密特政治哲學所做的全面分析之後，一直到最近才有張旺山（2003、2005）以及蔡宗珍（2003）對於施密特的新作。張旺山以哲學觀點進行分析，對於施密特決斷論的內涵以及時代精神提出了深入的分析；蔡宗珍則以德國公法學說史的背景切入施密特的憲法理論，對於提升施密特研究的法學背景具有相當參考價值。然而，對施密特與鄂蘭思想從事比較研究則較少。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，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，對二者加以比較分析，並探究兩位思想家如何基於現代民族國家以及共和主義的不同思想史資源，建構各自的憲政論述。施密特以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「超越常態之政治決斷論」爲基礎，建構出一個完整的民族制憲權與同質民主的憲政理論。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體。除了探討兩者對革命制憲的不同觀點，本文將進一步分析，鄂蘭運用羅馬共和思想來

臺灣博碩士學術期刊資料庫

批判施密特的政治神學，而鄂蘭將「權威」與「權力」加以分離的概念架構更是對施密特一元式權力觀念（不論是民族的制憲或主權決斷）的挑戰。

貳、問題的出發點：馬基維利的政治創建論

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，其政治創建論也深刻影響了施密特以及鄂蘭的理論建構。馬基維利生於十六世紀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爲困難的課題，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，[3] 與本文最具關連性的厥爲下列主張：

> 這應該是爲概括性的規則：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，因爲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）作爲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：共和國以政治自由爲核心價

[3] 關於馬基維利政治創建論之詳細討論，請參考蕭高彥（1998）的分析。

臺灣大學學術期刊資料庫

值，並以公民參政作爲最重要的政治理想，但由於公民集體在意見方面的分歧，無法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締造政治秩序；等到共和體制穩定之後，公民在其中培養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悖論，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。這個觀點之所以構成一個悖論，其根本原因在於將一人統治的權力集中與共和主義的公民自治辯證地結合起來。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爲一種自律性（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，但相同的悖論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。[4]

筆者認爲，馬基維利的政治創建論述，非但不是歷史限制之下的特殊思考方式，且爲影響西方近代政治思想的典範之一。本文將此種思考方式名之爲**「超越常態的政治決斷論」**，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，通過權力的集中與決斷來形構程序。而此種思考模式，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（Abbé Sieyès）所提出的「憲法所設置之權力」（*pouvoir constituè*）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

[4] 關於盧梭思想中這個辯證，請參考蕭高彥（2001a、2001b）。

臺灣大學學術期刊資料庫

提出的「憲政政府」與「革命政府」的二元對立等。

本文以下便以這個理論脈絡爲出發點，檢視施密特以及鄂蘭的憲政思想。我們的基本論點爲：施密特繼承並發揚了馬基維利以降「超越常態的政治決斷論」思考模式；相對地，鄂蘭則嘗試以美國革命與立憲的歷史經驗，來建構一個可以克服此種決斷論，但又有別於自由憲政主義的公民共和論述。

參、施密特的憲政理論：民族之政治決斷與制憲權

施密特以「敵友區分」的政治觀以及「決斷例外狀態」的主權概念而爲人所熟知。他對於馬基維利的政治創建理論並未特別加以著墨，但筆者認爲其政治決斷論繼承並發揚了馬基維利主義之精髓。特別是施密特在被聯軍整肅禁止講學之後，由柏林自我放逐到 Plettenberg，並將其書齋命名爲「San Casciano」，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，施密特除了頌揚馬基維利悲觀的哲學人性學基設外，特別著重馬基維利作爲現代民族概念的前身，以及馬基維利主義在民族存亡之秋時所發揮的巨大影響力：

> 這種不幸發生在馬基維利身上，如果他是一位爲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》更富啓發性的著作。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爲日耳曼民族（*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）

臺灣人學學術期刊資料庫

以本文之內容而言，施密特所分析的現代憲政主義的內在矛盾最具重要性。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所強調的對立性。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，一般均視之爲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：

> 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**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，黑體強調爲原文所有）

施密特認定，國民法治國的各項原則不具備積極能動的政治性，而僅有「被動性格」，因爲它著重通過對於國家權力的各種限制來保障個人自由。他總結法治國各項政治主張成爲兩個基本原則：其一爲「分配原則」，也就是「個人自由領域被預設爲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」，另一則爲「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，而組織原則乃是通過政府的權力分立讓國家的權力運作具有可測度性（Schmitt, 1983: 131；施密特，2004：179）。

對施密特而言，自由主義者過份強調這些憲政主義法治國的規範性理想，其結果導致了自由主義者忽視（或有意漠視）前述近代憲法的「政治要素」；而施密特憲政理論的主要目的，便在於通過決斷論的重新建構，

臺灣博碩士學位論文 加值資料庫

恢復「政治要素」在憲政理論中之優越性。[5] 此處的政治要素，包括了國民制憲權以及主權。對施密特而言，國民制憲權之行使是一種積極的、意志性的行動，如此方有可能創造憲政規範，主權則是在規範出現例外狀態時作出決斷重建規範的力量。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。

在施密特的《政治神學》中，主權被界定爲「在例外狀態中做出決斷者」（Schmitt, 1985: 5），從而具有創造秩序的力量。他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。施密特並指出，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，因爲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「例外狀態最爲清楚地決定了國家權威的本質。決斷在這裡與法律規範分道揚鑣，若用一個悖論來表示就是，權威證明了無需在法律基礎上制定法律」（*ibid*., 13）。

Cristi (1998: 184-185) 認爲，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》中有所修正。的確，在《政治神學》中，盧梭的普遍意志與西耶斯的民族尚被指陳爲缺乏位格（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政治秩序的觀點，到了《憲法學說》中，由於施密特重構了國民制憲權與同質性民主的理論，產生了根本的變化。在施密特較後期思想中，「人民」（*Volk*）具有兩種可能意義：一爲憲法之前與憲法之上的人民，另一則爲在憲法框架之內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「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爲「制憲權」（*vergfassunssgsgebende 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

[5] 對這一議題可參考蔡宗珍（2003：104-115）之詳細討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

> **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，黑體強調爲原文所有）

雖然在前現代的西方政治思想中，上帝或君主可以作爲制憲權之主體，但是在一七八九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：唯有人民能夠作爲制憲權之主體。然而，在憲法之前以及之上的人民，顯然其同一性並非通過憲法而產生，反而構成了創造憲法的行動主體。此種前於憲政的政治主體，即爲民族（*Nation*）。民族被定義爲：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，並具有共同的政治意志時，便形成了「民族」（Schmitt, 1983: 79；施密特，2004：108-109）。施密特在制憲權行使的議題上，幾乎完全繼受了法國革命思想家西耶斯的論述：[6]「民族」既爲制憲權之主體，它在政治存在上便先於憲法，也凌駕於一切法規程序之上，所以不可能有一種程序規範來限制制憲權的行使（Schmitt, 1983: 82-83；施密特，2004：112-114）。以西耶斯的觀念而言，則作爲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之間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。[7]

對於在施密特思想中作爲實然存在與應然規範中介的「決斷」，張旺山（2003：203-210）進一步區分爲「主權決斷」與「政治決斷」兩個不同層次，對於理解施密特決斷論相當具有啓發性。依據此區分，民族制憲權顯然應當屬於政治決斷之範疇。然而，存在意義上的敵友區分的政治決斷如何和形塑憲政規範的制憲權之行使加以關聯？這顯然是一個關鍵性的問題。施密特的解決途徑乃是通過《憲法學說》第一章所提出的「絕對的憲法概念」來加以解決。他指出憲法乃是「政治統一體和秩序的整體狀態

---

6 這個「繼受」只限於制憲權之**行使**面向；對於西耶斯制憲權中的自由主義精神（蕭高彥，2004：94-100），施密特完全加以漠視。

7 關於西耶斯制憲權理論，請參考蕭高彥（2004）的分析。

臺灣大學學術期刊資料庫

（*Gesamtzustand*）」（Schmitt, 1983: 3；施密特，2004：3），也就是說，任何做出敵友區分的政治共同體均會具有「被自動給定的具體生存方式（*Daseinweise*）」（Schmitt, 1983: 4；施密特，2004：4）。在這個意義上，憲法乃是具有政治意識的民族自我決定其存在的整體樣態。施密特並進一步區分此種絕對意義上的憲法之三層含義：第一層含義乃是「憲法＝一個特定國家的政治統一性和社會秩序的具體的整體狀態」（*ibid.*）；第二層含義則是「憲法＝一種特殊類型的政治和社會秩序」（Schmitt, 1983: 5；施密特，2004：6），這其實是指涉作爲統治形式的政體；第三層含義則指涉「憲法＝政治統一體的動態生成原則」（Schmitt, 1983: 5；施密特，2004：8）。[8]

這個「絕對意義的憲法」是任何一個擁有統一意志的民族必定具備的，在這個先決條件之下，才有可能產生規範意義的憲法系統（Schmitt, 1983: 10；施密特，2004：15）。換言之，民族通過敵友區分的政治決斷而成爲一個可以行動（行使制憲權）的主體，從而可以制定該主體所認爲恰當的**任何**憲政規範，[9] 因爲這是民族自我決定其存在之整體樣態，[10] 沒有超越性的規範或程序可以約束這個決定，其他民族更不得干涉。施密特援引西耶斯的名言：「民族行使意志，足矣。」（Schmitt, 1983: 79；施密特，2004: 108-109）。

除了民族的制憲權，人民在憲法體制**之內**也應盡量擴大其政治參與權，此乃其理論之民主面向。施密特將「民主」界定爲「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-

---

8　關於施密特絕對以及相對憲法概念的區分，請參照蔡宗珍（2003：86-89）以及張旺山（2005：128-135）之討論。

9　在《君主論》第六章中，馬基維利指出，對摩西等偉大創建者而言，「機會給他們提供材料，讓他們把它塑造成他們所欲的**任何**形式」；而最後一章激勵麥迪西家族成員從事統一大業時，則謂「義大利現在不乏可以採取**任何**形式表現的材料」。由這兩個關鍵的引文，可以明確地看出施密特式政治決斷論所稱，在存在意義上制憲權主體可以制訂任何憲政規範的思想史淵源。此處《君主論》的引文，筆者依照 Mansfield 之譯文（Machiavelli, 1985: 23, 104）修改了潘漢典的譯文（馬基維利，1994：25、122）。

10　這正是西耶斯對制憲權正式定義（蕭高彥，2004：103-104）的意義。

臺灣人學學術期刊資料庫

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）。

施密特這套政治優先的憲政理論之主旨在於批判十九到二十世紀德國的自由主義思潮。他認爲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。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，成爲現代「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：

> 在一七八九年的法國革命中，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。…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爲制憲權主體；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爲自己制訂了一部憲法。這個過程所以如此有效和果決，是因爲根本政治決斷的關鍵在於，人民**意識到**自己作爲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，它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，它就賦予了法蘭西國家一種新的、具體的政治生存方式。如果民族作爲制憲主體與決斷君主鬥爭並廢除了

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，因爲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；黑體強調爲原文所有）[11]

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）。

於此，我們清晰地觀察到施密特的決斷論邏輯：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「創建理論」，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，施密特能夠以現代公法學說的詞彙加以重述。人民在形成「民族」之後，便成爲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之主張得以克服。然而，施密特用「主權獨裁」（sovereign dictatorship）來理解創造憲政規範的制憲國民會議之行動的法學意義（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創建者需要將權力集中到自身的觀點。

肆、「權力屬於人民，權威存在憲法」：從政治神學到羅馬共和主義

鄂蘭在《論革命》一書中，對於施密特的制憲權理論沒有任何直接的討論；然而，她對於法國革命傳統以及西耶斯的制憲權理論所提出的分析，足以構成一個挑戰施密特制憲權理論的另一種思想典範。前節所述施密特

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

臺灣人學學術期刊資料庫

所頌揚法國大革命的時代意義，鄂蘭卻對其根本原則提出了尖銳的批判：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精神以及政治自由，也在這個過程中蕩然無存。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的批判。以下以兩節的篇幅討論鄂蘭所標舉的現代共和主義根本原則，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。[12]

對鄂蘭而言，馬基維利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免地落入缺乏判準的任意性（arbitrariness）之中（Arendt, 1990: 205）。無論是馬基維利的創建者、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」，將權力集中到其手中，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。

鄂蘭指出，從盧梭以降，法國思想界企圖將國王的絕對權力轉化爲人民的主權（Arendt, 1990: 183）。這個理論進程，如同施密特所一再強調的，民族作爲制憲主體與君主鬥爭並廢除了絕對主義時，他們會以同樣絕對的方式取代絕對君主。換言之，「絕對性」延續了下來，其程度不僅並未改變，甚至還有所提高，因爲人民在自我統治的國家中達到了政治上的同一性：「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: 51；施密特，2004：70）。然而，鄂蘭反對施密特通過「政治神學」的途徑肯定此種絕對主義的思考方式，

[12] 施密特在討論制憲權觀念之歷史根源時否定美國立憲的重要性（Schmitt, 1983: 78-79；施密特，2004：108）。

臺灣大學學術期刊資料庫

並針對此種民主的「絕對性」提出旨趣完全不同的分析（Arendt, 1990: 158-165）。

鄂蘭指出法國思想傳統最重要的基設乃是政治神學，特別是權力與法律同一性的觀點：

> 他（國王）的意志，因爲被假定代表了上帝在地上的意志，遂成爲法律以及權力共同的根源，而正是此同一的根源（identical origin）讓法律具有權力而權力具有正當性。（Arendt, 1990: 156）

此種絕對君主時代所建構的政治神學範疇轉化爲人民主權理論時，便成爲人民的普遍意志是一切政治權力以及正當性的根源（Arendt, 1990: 181）。鄂蘭指出，此種集中起來的單一性的權力，容或可以成爲掃除舊制度的暴力，卻無法成爲建構新秩序的真實權力。因爲單一性的權力，必須被假定屬於一個實際上未必存在的集體意志（如盧梭的普遍意志），而且意志本身是變動不拘的，由此種意志所產生的法律，雖然被視爲具有正當性，但由於持續地變化，無力構成政治共同體公眾生活所需要的穩定制度（若用鄂蘭的話來說則是無法形成持久的世界性）。

鄂蘭認爲在法國傳統忽略了共和主義對於政治共同體的**永續性**（perpetuity）之深切關懷。永續的共同體（perpetual union）必須具有穩定的法律秩序，而爲了確保法律秩序的穩定性，鄂蘭特別強調法律的來源（source of law）和政治權力的根源（origin of power）必須加以區分，如此一來，法律秩序（包括憲政根本大法）才不會隨著集體意志的變動，落入不穩定的「不斷革命」進程（Arendt, 1990: 182-183）。鄂蘭對盧梭以及西耶斯將「法律的來源」化約到「權力的根源」所提出的批判，筆者認爲也適用於前述施密特有關於國民制憲權不受限制的理論。

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。值得注意的是，「永續性」事實上也是布丹在描述主權時所列舉的最重要特性之一，而在霍布斯的主權論中也有相同的看法。但鄂蘭基於共和主義傳統，強調以布丹和霍布斯爲代表的現代國家主權論述，將主權設想爲不受法律限制（*legibus solutus*）的最高權力，並無法確保政治共同體的永續存在。鄂蘭對法國大革命所提出的理論批判之關

臺灣大學學術期刊資料庫

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，並未真正超越絕對王權時代的主權觀，只不過將超越法律之上的主權者替換爲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爲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）：

> 當法國革命者說所有的權力均存在於人民時，他們將權力了解爲一種「自然」力量，其根源乃是外於政治領域並構成一種力量且在革命中轉變爲暴力，如同颶風一般掃除了舊政權的所有制度。此種力量被體認爲一種超越人性之外的，而且也被視爲乃是外於所有政治組織的雜眾（multitude）所累積之暴力。（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多數意志之外，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所發展出的憲政理論，提供了此種權力與權威分離之典範。其憲政體制，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思古幽情，在現實世界中便有此種事實之例證：只有美國革命擺脫了歐洲民族國家的發展進程，也就是擴張以及「不斷革命」的惡性循環。

鄂蘭指出，古典共和主義之真正關懷的焦點其實是**法律來源**的議題，而法律的來源在於**權威**而非政治權力，因爲只有權威才能賦予**持久性**的正當統治，所以她的關注焦點，除了政治權力的恰當概念之外，更著重於分析政治權威的不同作用。[13] 鄂蘭的主要理論目標便在於嘗試將權力與權威

[13] 嚴格說來，盧梭以降的法國革命思想家對這個問題其實是有所意識的，這也正是盧梭要在「普遍意志」之外另立一個具有啓蒙作用的立法家來教化未必具有正確識見的公民。以鄂蘭的觀念來說，則「普遍意志」享有政治權力，而「立法家」則具有諮詢、教化性的權威。但盧梭這樣的分析取向，導致受其影響的法國傳統將政治權威的承載者落於一種外於政治或前政治的超越性實體，對於公共領域之中政治行動者的範圍從而是一種由

華藝線上學術期刊資料庫

都成爲內在於政治領域運作的元素，在人際的行動之間開展落實，所以他由羅馬典範到美國革命，建構了另一種**建立憲政權威以落實人民權力**的共和理論。由意識型態批判的角度而言，則鄂蘭遵循羅馬權威概念，可以說是訴諸一個比基督教神學更久遠，政治性更強的傳統。如此一來，施密特所宣稱「現代國家理論中的所有重要概念都是世俗化了的神學概念」（Schmitt, 1985: 36）之奧義說法，經過鄂蘭的「共和主義系譜學」的解構，其神秘色彩便自然地消解於無形。[14] 當然，鄂蘭在此議題上乃遵循馬基維利通過羅馬共和來批判天主教的典範。

「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理論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。鄂蘭認爲，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，她稱之爲「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），因爲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的，均在於將當前這一代的行動回溯地關連到祖先所奠定的基業。是以，「權威」究其根源意義而言意味著「擴而廣之」（augment，拉丁文字根爲 *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，因爲元老院的成員均是具有顯赫政治功業的貴族世家，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，而爲人民所有（*ibid*., 121-122）。

羅馬的政治觀念架構，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基業，乃得以解決權威運作所需要的「外於並高於政治

外而內的行使，很容易成爲暴力的運用。

[14] 鄂蘭並進一步分析指出基督教的權威觀念承襲了羅馬（Arendt, 1977: 125-135），並利用了柏拉圖的彼世之來增強法律之約束力。

臺灣大學學術期刊資料庫

權力之力量，並足以作爲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，不需要如希臘柏拉圖的哲王概念、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，他也做出了完全不符合羅馬真實精神的重新詮釋（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爲核心的政治行動，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爲可能；但不像對於羅馬人而言，這個行動乃是過去之事件，馬基維利與羅伯斯庇爾則認定，爲了這個最高的「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，成爲一個獨立自存，必須要去實現的「終極目的」。這個終極目的或爲義大利之統一（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來實現這些終極目的。如此一來，「現在」遂由歷史延續性當中斷裂而去，無所依傍，而個人或集體遂只能依其意志來從事政治活動。羅馬原始權威概念的有機統一性便完全解體，並形塑了決斷論之政治觀。

對於鄂蘭「權力」與「權威」必須加以區隔的主張，可能係與施密特進行「隱蔽對話」的脈絡，筆者認爲應當從後者在《憲法學說》論述制憲權時一個重要的註解作爲出發點。在本文第三節所引「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」（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

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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爲基礎的聲望，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：首先，兩位思想家均將權威觀念追溯到羅馬的政治思想，並認爲權威依賴於傳統的延續性，特別是兩位均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；其次，二者均提及中古時代羅馬教宗與皇帝間之關係也成爲權威與權力相對立的政治結構，而且二者均引用了《拉丁教父全集》五十九冊西元第五世紀教宗 Gelasius 一世關於「此世之治理端賴二物：教宗神聖之權威以及帝王的權力」的說法（施密特前引文；Arendt, 1977: 293 註 40）；最後，施密特討論一次戰後日內瓦的「萬國聯盟」所具有的權力或權威時指出，他可以接受國際法庭擁有權威，但法院的權威因爲要受到現行法律的拘束，從而並不具有真正政治性。而施密特特別引用孟德斯鳩關於司法權概念的著名說法：「在上述三權中，司法權在某種意義上可以說是不存在的」（孟德斯鳩，1998：158）。[15] 無獨有偶的是，鄂蘭在《論革命》一書當中所標榜的知識英雄即爲孟德斯鳩，而且要將美國最高法院作爲權威所在的共和精神，也恰與施密特此處之觀點有所對立。

這些驚人的雷同性，相當程度上構成一個隱蔽對話的文本證據：鄂蘭「權威」與「權力」分離的憲政體系很有可能的確是針對施密特制憲權理論而建構的。撇開思想史進一步之分析，我們所關心的是理論性議題：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」，他並將這個觀念連結到《憲法學說》後來關於「同一性」與「代表性」的政治形式兩個原則之論述（Schmitt, 1983: 204-216；施密特，2004：273-289）。

[15] 在《憲法學說》中，這句話被翻譯爲「從某個方面來看是無效的」，超過了法文原始的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

[16] 然而，筆者認爲在《政治神學》中，關於法律與權威的討論更爲相關（Schmitt, 1985: 32-35；施密特，2003：27-29）。他反對洛克所提出通過法律提供權威來克服君主個人命令的傳統主張。施密特指出：

> 洛克沒有認識到，法律並不能指明自己賦予誰權威。…法律規定以及決斷規範所指明的只是如何做出決斷，而不是應當由誰做出決斷。在核心權威缺席的情況下，任何人都能訴諸內容的正確性。但是，核心權威並不是從決斷規範中來的，所以，這個問題就成爲一個權限（competence）的問題，從某個公理的法律性質的內容出發，既不能提出這個問題，更無法回答這個問題…或許我們可以根據是否意識到法律決斷的規範性質，把法理學思想分爲兩類。決斷論（請允許我創造這樣一個詞）類型的經典代表人物是霍布斯。這一類法理思想的特性說明了爲什麼恰恰是它，而不是其他類型，揭示出經典型態的對立面：*Auctoritas, non veritas facit legem*（權威而非眞理制訂法律）。（Schmitt, 1985: 27-28；施密特，2003：32-33）

換言之，施密特將權威與權力「同時產生作用」的觀點，乃是源於霍布斯在《利維坦》第二十六章中，將權威與真理相對立的著名說法。其結果是，「權威」銷融於具有決斷「權力」的政治行動者之中。如同施密特在《托瑪斯‧霍布斯國家理論中的利維坦》一書中所言，「這個陳述，（按指 *Auctoritas, non veritas facit legem*）顯著之處在於霍布斯的結論：權威與權力之區分不再有效，使得最高權力（*summa potestas*）銷融於最高權威（*summa auctoritas*）之中」（Schmitt, 1996: 45）。[17] 從羅馬到中古時期的

---

[16] 由於篇幅的關係，本文無法處理施密特關於政治形式兩個原則的理論。對此議題，可參考蔡宗珍（2003：106-109）之討論。

[17] 施密特對霍布斯 *Auctoritas* 的援引，貫穿了《政治神學》（1922）迄於《托瑪斯‧霍布斯國家理論中的利維坦》（1938）。唯一的特例是《憲法的守護者》（1931）。在這本書中，施密特否定司法權作爲憲法守護者的角色，主張威瑪共和的總統才是當時眞正的憲法守護者。在這個議題上，他援引十九世紀法國自由主義者康士坦（Benjamin Constant）關於總統可作爲「中立性權力」（*pouvoir neutral*）的著名理論。但施密特嚴謹的法學思想使他清楚地意識到，總統此種調解其他政治權力的權限，並非憲法所賦予

國立政治大學學術期刊資料庫

權威與權力分立之二元結構，由於主權國家的興起而產生了根本的轉變。國家的「權威」並不依賴先於國家的權威秩序；其「尊崇與榮典乃源於它組織了一個合理運作的命令系統」（Schmitt, 1996: 47），而「任何能建立和平、安全秩序者，即爲主權者並擁有所有權威」（Schmitt, 2004: 61）。是以，「法律爲主權者命令」這個重要命題預設了國家結合了 *summa auctoritas* 以及 *summa potestas*。

施密特此種基於霍布斯式決斷主義的權威與權力一元體系，套用哈靈頓的說法，乃一種「現代經綸之道」（modern prudence），相對於此，鄂蘭嘗試重構羅馬傳統中二者分離的「古代經綸之道」（ancient prudence），並通過孟德斯鳩的影響，而在美國立憲的過程中得到現代憲政主義的表達方式。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，在現代公共領域發揚羅馬共和「權力屬於人民，權威存於憲法」的精神，才可能造就一個可大可久的政治共同體。

的「權力」，而是憲政之「權威」。《憲法的守護者》最後之結論爲：「憲法特別試著讓帝國（按指威瑪共和）總統之**權威**有機會能與德國人民之政治總意結合，並藉此以憲法統一體之守護者、捍衛者及全體德國人的身份而行動。而當前德國的存在及存續即是以此種嘗試之成功爲基礎。」（施密特，2005：284，黑體強調爲筆者所加）。筆者目前的看法是，霍布斯以降現代國家理論將權威銷融在權力之中成爲一元體系乃是施密特的理論主張。在《憲法的守護者》之中二者又加以分離並賦予總統以權威的主張，是基於特定憲政狀態所產生的具體主張，未必能推翻他長久所持的一元主義觀念。何況，在更後期的霍布斯專書中，施密特又回歸了權威與權力一元體系的觀點（Schmitt, 1996: 44-45, 47）。對於施密特思想中權威與權力概念的辯證關係，需要有獨立的研究加以分析，特別是 Agamben (2005) 之新作；筆者感謝蔡英文教授指出本書之相關性。

臺灣人文學術期刊資料庫

伍、超越決斷式制憲之外：美國立憲的延續性立憲

鄂蘭在「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，確認並將已經存在的政治體合法化，而非創造一個全新的政治體。（Arendt, 1977: 140）

美國特殊的殖民地歷史背景，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。

鄂蘭特別強調歷史的延續性，也就是美國在獨立戰爭以及立憲之前殖民時期的自治經驗的重要性。因爲，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。當然，她並非主張殖民構成了公民自治或立憲的歷史要件，而是強調在實際從事革命或創建行動之前，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所不可或缺的基礎（foundation）。

美洲殖民時期的自治經驗的重要性有兩點。首先，雖然還沒有形式上的「創建」活動，以及國家主權由上而下之支配管理，但人民已經可以自發地自我組織從事政治活動；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。鄂蘭強調「政治」**不需**預設國家主權或敵友區分之決斷；相反地，只要具有理性能力並瞭解共同生活與集體行動重要性的人們群聚以後，願意平等地允諾守信，公共領域與政治行動便自然浮現：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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爲嚴格意義之政府；它們並不蘊含著統治以及將人民區分爲統治者與被治者。…這些新的政治體乃眞正的「政治社會」（political societies），而他們對於未來的極端重要性乃在於形成了一個政治領域，並**在不具有也不宣稱主權的情況下，得以享有權力，並有資格主張應有之權利**。（Arendt, 1990: 168；黑體強調爲筆者所加）

值得注意的是，鄂蘭在此處所發揮的思想史資源，顯然是古典政治哲學傳統將人視爲政治動物的主張，從而克服了前述馬基維利以降「決斷論」強調斷裂所帶來的問題。鄂蘭指出羅馬的「社會」（*societas*），其真義在於「結盟」（alliance）原則，也就是說能夠將散居各處的人們，通過平等的互動以及允諾與履約的溝通精神，來構成集體生活（Arendt, 1990: 170）。鄂蘭此處對於結盟的論述，幾乎可以被視爲是施密特「敵友原則」的對立面，闡釋社會權力形構時所允諾與履約之平等精神（Arendt, 1990: 170-71, 175），[18] 所以，美國革命的精義在於將創建活動導向人類的「建築世界的能力」（world-building capacity），如此建構出來的憲政體制，便如同人類建築自身之居所，不僅爲了自己的存在，也是爲了後代子孫。美國開國先賢從而掌握到如下的行動意義：

> 行動的基本規則（grammar of action）：唯有行動做爲人類的天賦能力，需要有多元的人存在；以及權力的構造（syntax of power）：唯有權力這個人類的屬性能夠適用到人們交互連接起來的世界性人際之空間（worldly in-between space），從而在允諾與履約的奠基性活動中結合起來，並構成政治領域中或許是人類最高等的能力。（Arendt, 1990: 175）

美洲殖民自治經驗的另外一個重點在於，「創建」不再是一個絕對的

[18] 哈伯瑪斯後來抽象化成爲「溝通性的權力」概念（Habermas, 1977），雖然 Canovan (1983) 指出哈伯瑪斯將鄂蘭行動理論轉化爲以語言爲基礎追求溝通共識的詮釋有其問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

開端。也就是說，美國革命立憲的基本特質不是一般理解中的「革命」：用暴力的手段推倒舊體制，在一個全新的起點開創未來的政治體制。鄂蘭提別強調美國革命立憲的進程：從尋求被剝奪的個人權利出發（這還是屬於在舊體制「有限政府」架構中尋求權利的回復，也就是嚴格意義的“restoration”），但自《獨立宣言》開始就脫離了這個「消極自由」的時刻，進入了追求政治自由、人民公共幸福的參與性「開端啓新」的集體活動。這乃是鄂蘭所定義的「革命」，以政治參與的積極自由作爲集體行動之動因。這個革命過程，最終在立憲的時刻，將革命的動能化爲垂之久遠的自由憲政，整個的進程才算完成。[19] 美國革命結合了殖民時代已經發展出的社會權力，並通過公民的集體參與、慎思明辨的審議活動之後，藉由自由政制的創建，能夠將社會權力制度化，擴大並且垂之久遠（Arendt, 1990: 154）。當然，在這個分析角度之下，革命的「開端啓新」便不再是徹底打倒舊制度以便創造新體制，而是一種「重新奠基」（re-founding）的工作，從而消解了馬基維利到施密特追尋絕對開端的危險後果。

除了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。由殖民時期的自我管理過渡到革命時期的立憲，乃是在人民權力的基礎上進一步建立權威性憲政制度。在這個過程中，《獨立宣言》扮演了關鍵性的中介角色。因爲立憲時期的美國公民，無論其政治立場爲何，但對於獨立宣言所聲言的政治價值，都加以接受。由《聯邦論》第四十號麥迪遜的論述可以清楚看出訴諸《獨立宣言》的政治作用。《獨立宣言》做爲一個文本，連結了殖民時期的政治實踐以及未來的成文憲法。不僅如此，通過此種具有中介的正當性基礎，美國憲法的基礎便不單純是國民意志或直接民主的多數決，而可以獨立發展證成。所以，《獨立宣言》在美國憲政主義所扮演的角色和法國大革命的《公民與人權宣言》是完全不同的。前者成爲政治正當性的基礎之一，從而導向憲政權威的建構；後者則在宣示法國國民的終極權力之後，憲法只不過是加以落實的工具而已。

[19] 鄂蘭後來在 1965 年一篇談美國開國先賢的演講中，對於這個 restoration-revolution-founding 的說明，比《論革命》第一章的闡釋更爲簡潔清晰。請參閱 Arendt (1963)。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄂蘭並進一步提出了對於《獨立宣言》的重新詮釋。在傳統的理解中，一般均將《獨立宣言》所宣示的：「我們將下列視爲不證自明之真理：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…」視爲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成爲美洲人民所構成的「我們」共同持有的信念。從而，美國革命的基礎並非「自然的上帝」或「不證自明的真理」這些超越性的判準，而是「我們」在「奠基行動」中所協同建立的（Arendt, 1990: 192, 196）。換言之，《獨立宣言》構成了立憲活動主要的權威基礎，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，而是確立一個有效的根本大法（law of the land）（*ibid*., 193）。

對於立憲（狹義的制憲活動），鄂蘭同時強調在立憲時期所進行的民主審議活動，**以及**隨即產生的對於憲法的崇敬之情的集體記憶。鄂蘭在此處刻意地將「立憲活動」和「對立憲之記憶」的重要性同時並舉。立憲活動乃是一群人民集體地、審議式地創造了一個新的憲政體制；而在美國的經驗中，這個創造活動的成果乃是憲法文本。鄂蘭如此說明美國式的立憲活動：

> 那些具有制訂權力（power to constitute），也就是立憲的人們，已經是恰當地通過被構成的機構選舉的代表；他們從基層得到了其權威，而當他們堅守羅馬「權力在於人民」的原則時，他們並不是用一種虛構以及絕對的方式從事思考一個高於任何權威並不受任何法律限制的民族，而是通過一個已經在運作的現實爲出發點，也就是一個已經組織起來的雜眾，其權力之行使乃依照法律並受法律之限制。美國革命志士堅持共和以及民主（或多數統治）的區別，這觸及了法律與權力的徹底分離，二者有著可以被清楚辨識的不同根源、不同正當性以及不同的適用領域。（Arendt, 1990: 166）

更重要的是，當立憲完成之後，美國憲法馬上被視爲一個值得尊崇的文獻，從而提昇到「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立憲行動自身，更在於對行動的集體回憶以及敬虔

臺灣博碩士學術論文資料庫

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，這種精神充分體現了前節所述羅馬的 *religio* 精神，從而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。

最後，在制度安排層次，美國成文憲法確立了三權分立的政府體制；鄂蘭主張這個全新的政府形式乃是能夠將「權力」擴而廣之的結構，而非一般所認知的限制政府權力的有限政府。[20] 以本文之主旨而言，最重要的關鍵乃是對於司法權的討論；因爲，美國立憲還通過對於司法部門（特別是最高法院）的設置，完成了兩個重要的憲政成果：**權威的安頓**以及**制憲活動的馴化**。以權威的安頓而言，如前所述，鄂蘭本來已經論述了「權威存於憲法」的觀念，但在討論司法權時，進一步指出，美國憲法權威真正的所在乃是最高法院。關於司法權力，從孟德斯鳩開始引入現代政府組織的討論時，被他稱爲「司法權在某種程度上可以說是不存在的」（孟德斯鳩，1998：158）。但到了美國《聯邦論》七十八號的論述中，就已經脫離了用「權力」的角度看待司法權：它既無力量（force）也無意志（will），它所有的只是判斷（judgment）」。鄂蘭除了徵引《聯邦論》七十八號這個著名的說法外，還強調十六號所稱「民族權威（national authority）必須通過法庭來表現」（漢彌爾頓等，1966：89）。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權威決定，並足以取代了施密特的主權決斷。她除了闡釋美國最高法院體現了獨立於人民權力或意志之外的權威，更將其判決稱爲一種持續的制憲活動。鄂蘭指出：

> 以制度層次而言其缺乏權力，加上任期的永續性，代表了美國共和之中權威的眞正所在乃是最高法院。而且這個權威乃是通過一種**持續的制憲**（continuous constitution-making）而行使的，因爲，以 Woodrow Wilson 的措辭來說，最高法院的確是「一種持續會期

[20] 鄂蘭的這個分析角度係透過對孟德斯鳩的重新詮釋所達到的（Arendt, 1990: 148-151）。限於篇幅，本文無法處理鄂蘭對於孟德斯鳩理論以及三權分立政府的論述，關於此議題的簡潔討論可以參考蔡英文（2002：206-208）。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 的制憲會議」。（Arendt, 1990: 200，黑體強調爲筆者所加）

這個關鍵性的文本，讓鄂蘭與施密特的「隱蔽對話」劃下了休止符，因爲從西耶斯迄於施密特處於自然狀態的制憲權因此而被馴化了。

我們可以觀察到鄂蘭憲政理論的獨特取向：在真正**革命制憲的時刻**，要將人民的權力馴化，雖然鼓勵人民的政治參與以落實政治自由，但仍然需要通過可大可久自由憲政體制的建立，來完成革命「開端啓新」的艱鉅任務；但是在**憲政體制之內**，反而將最高法院的裁決稱爲是制憲的活動。

若基於制憲權理論傳統加以觀察，鄂蘭此處似乎犯了西耶斯所說的邏輯謬誤：最高法院作爲政府體制的一環，乃是一種被憲法所制訂的權力，不可能倒過來決定憲法秩序本身。[21] 鄂蘭當然理解此處的理論問題，但她拒絕用制憲權理論傳統作爲考察的出發點，因爲這正是她所欲批判的對象。不僅如此，美國革命以及「持續制憲」所體現的羅馬典範才能真正解決纏繞在制憲權理論的政治神學脈絡（堅持開端的絕對性），真誠地面對並解決「永續的共同體」之課題。鄂蘭認爲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），成爲「權力屬於人民，權威存於憲法」的現代結構（*ibid.*, 200），而也正基於此種歷史進程，美國革命能夠建立一個**具有權威的自由憲政**，不致落入不斷革命或失敗革命的困境。在這個脈絡中，她稱許美國開國先賢真正的落實了羅馬的政治精神（Arendt, 1990: 201-203）。

陸、結語：共和主義與民族主義之憲政原則

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「超越常態的政治決斷論」，建構出一個完整的國民制憲權與同質民主的理論。鄂蘭則將公民權放在古典意義的社會層次，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

[21] 關於西耶斯這個「惡性循環」的理論，請參考蕭高彥（2004：82-83）的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

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，而她所提出的「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，而構成鄂蘭思想的原創性。對於決斷主義式的政治創建論述，鄂蘭提出四個相對立的理論觀點：第一、她強調歷史的延續性來克服創建活動的任意性；第二、她主張政治體制的確立，必須基於既存社會權力之賦權（empowerment）；第三、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」。第四、立憲不必然是一個單一性的政治決斷，而可以是持續之過程。

在憲政**原則**的層次，鄂蘭的理論的確有發人深省之處。對施密特而言，「決斷」乃是終極的價值根源，所作之說明可以概括其基本精神：

> 主權決斷乃是絕對開端，而開端（也就是 *arche* 之意義），也就是主權決斷。（Schmitt, 2004: 62）

而鄂蘭與施密特通過「隱蔽對話」所提出的批判，亦可概括於她對「開端啓新／原則」（*principium*/principle）的說明，總結了她的共和主義期望在憲政制度實現的基本價值：

> 對開端啓新的困境而言，存在著一種不需要通過絕對性來打破惡性循環這個似乎所有第一事務均困於其中的解決方式。讓開端啓新之行動得以迴避自身任意性乃在於它在其自身便具有原則；或更精確地說，開端啓新（*principium*）以及原則（principle）二者，不僅相互關連，而且乃是同時而起（coeval）。開端啓新需要由之取得有效性的絕對性，以及能夠讓開端啓新迴避其內在任意性的乃是此原則，通過它而在世界中可以得到彰顯。（Arendt, 1990: 212）

這個「開端啓新／原則」，終極而言乃是開端啓新的創新者能夠在公共領

臺灣大學學術期刊資料庫

域中開始行動，但此行動的非任意專斷性，必須展現在其有感召追隨者的能力。也正在於此種行動的世界性中，鄂蘭提出了對立於施密特「具體決斷論」以及自由主義者追尋超越性原則作爲憲法規範的外部標準兩種思考型態。我們可以說這是一種**存在主義化的共和主義論述**。而鄂蘭之所以需要採用這樣抽象的哲學語彙，除了受到海德格的影響之外，筆者認爲此議題乃是與施密特具有政治存在主義色彩的決斷論在進行「隱蔽對話」，或許是更爲重要的原因。同樣在存在主義的脈絡中，鄂蘭透過他者、世界性、協同一致的開端啓新等，嘗試克服決斷論所帶來的任意專斷色彩。

然而，鄂蘭這些批判觀點是否構成一套符合現代憲政原則的理論？筆者認爲，她畢竟是哲學訓練出身的政治理論家，而不像施密特是公法學者的底子。所以，鄂蘭和施密特的隱蔽對話，終極地看來，乃是嘗試以共和式的多元主義來對抗民族主義以及主權國家單一性的政治權力觀。在這個對話中，鄂蘭通過對於美國革命背後價值重新考察來證成自己的立場，這是一種行動典範的重構，而非真正批判意義的歷史。[22] 筆者並不認爲鄂蘭的共和主義真的能成爲一個完整的憲政理論。因爲一方面其目的既爲一種史詩式的重構，而非如施密特系統式的理論建構；[23] 另一方面，共和主義的政治經驗本來就是歷史的例外狀態：即使美國革命以及立憲展現了鄂蘭心目中開端啓新的精神，但終極而言，仍然有所不足，也就是沒有把真正的政治自由所需之場域納入到憲政結構之中，才有她在《論革命》最後一章分析革命傳統作爲一種「失去的寶藏」並以傑佛遜晚年的論述爲基礎，嘗試建構一種「協議制度」（council system）加以補足。[24] 雖然這種具有

[22] 在這個意義上，筆者認爲 Scheuerman (1998) 所說，鄂蘭受到施密特影響而對法國革命有錯誤的認知或美國革命有不恰當的理解，這樣的觀點完全誤認了鄂蘭的理論目的。相對地 Shklar (1977) 用尼采式的「碑銘式歷史」（monumental history）加以理解，追溯人類歷史當中足以傳世的不朽活動之紀錄，才比較趨近鄂蘭的撰述旨趣。

[23] 正因爲如此，關於鄂蘭政治哲學對於憲政理論的關連之討論很少，而且有時水準參差不齊。舉例而言，Waldron (2000) 雖爲當代政治理論名家，但他對於鄂蘭憲政學說的分析，完全沒有掌握其精義。相反地，Burns (1987) 比較早期的作品，反而能在整理鄂蘭論證之餘提出基於法學理論的反思。

[24] 關於鄂蘭的協議制度，請參考江宜樺（2001：220-226）之討論。一位審查人細心地指出，鄂蘭的草根民主觀念與制憲權應有所關連，但本文未予著墨。對此議題，筆者的看法是，鄂蘭關於草根民主的論述，乃是基於《論革命》第六章，探討美國當代常態化的

臺灣大學學術期刊資料庫

烏托邦色彩的理論不易在常態政治中落實，但鄂蘭並不因此而灰心喪志。畢竟，只要有新的人類進入集體生活，便有新的可能。協同一志的開端啓新蘊涵在人性之中，等待適當的歷史條件以及人們的行爲動機加以實現。

政黨政治與代議制度之中，喪失了美國立國的共和精神，所以她訴諸傑佛遜的理念，標舉「協議制度」以落實草根民主（Arendt, 1990: 248-255）。然而，在《論革命》一書中討論立憲的開端啓新之核心篇章（第四、五章）闡釋美國立憲過程時，雖有說明其審議的成分，卻並未如一般所設想地強調民主。這個理論取向乃針對制憲權理論的反擊：鄂蘭的主要企圖在於強調，「革命」的眞實意義，並不是如同國民主權論者所設想，在確立制憲權的主體後，摧毀舊有的正當性原則，並建構新的政治秩序。對鄂蘭而言，這樣的思考模式預設著一元性的權力觀念。鄂蘭正是針對西耶斯迄於施密特以降制憲權理論的系統批判與理論重構，通過權力與權威分離之基設，以建構永續之自由憲政體制、歷史之延續性、權威之安頓，以及制憲活動的馴化等爲主軸，建立共和主義憲政論述。

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

江宜樺，2001，《自由民主的理路》，台北：聯經。

江宜樺，2005，〈西方「政治」概念之分析〉，《政治與社會哲學評論》，12: 1-57。

吳　庚，1981，《政治的新浪漫主義》，台北：五南。

孟德斯鳩（Montesquieu）著，張雁深譯，1998，《論法的精神》，台北：商務。譯自 *L'esprit des lois*. Paris: Garnier, 1949.

施密特（Schmitt, Carl）著，劉宗坤等譯，2003，《政治的概念》，上海：人民出版社。譯自 *Der begeriff des politischen*. Berlin: Duncker & Humbolt. Aulf. 6, 1996.

施密特（Schmitt, Carl）著，劉鋒譯，2004，《憲法學說》，台北：聯經。譯自 *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humbolt. Aulf. 8, 1993.

施密特（Schmitt, Carl）著，李鈞韜、蘇慧婕譯，2005，《憲法的守護者》，台北：左岸文化。譯自 *Der Huter der Verfassung*. Berlin: Duncker & Humbolt. Aulf. 3, 1983.

馬基維利（Nicolò Machiavelli）著，潘漢典譯，1994，《君主論》，北京：商務。譯自 *Il Principe e Altre Opere Politiche*. Milano: Garzanti. 1976.

馬基維利（Nicolò Machiavelli）著，呂建忠譯，2003，《李維羅馬史疏義》，台北：左岸。譯自 *Discourses on the first ten books of Titus Livy*, tran., Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

張旺山，2003，〈史密特的決斷論〉，《人文及社會科學集刊》，15(12): 185-219。

張旺山，2005，〈國家的靈魂：論史密特的主權觀念〉，《政治與社會哲學評論》，12: 95-140。

臺灣大學學術期刊資料庫

漢彌爾頓（Hamilton, Alexander）等著，謝斐叔譯，1966，《聯邦論》，香港：今日世界。譯自 *The Federalist Papers,* edited with an introduction by Clinton Rossiter. New York: New American Library. 1961.

蔡宗珍，2003，〈卡爾・史密特之憲法概念析論〉，《政治與社會哲學評論》，5: 75-122。

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》，27: 139-171。

蔡英文，2002，《政治實踐與公共空間——漢娜・鄂蘭的政治思想》，台北：聯經。

蕭高彥，1998，〈馬基維利論政治秩序——一個形上學的考察〉，《政治科學論叢》，9: 145-172。

蕭高彥，2001a，〈從共和主義到激進民主——盧梭的政治秩序論〉，蔡英文、張福建編，《自由主義》，台北：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》，14: 25-46。

蕭高彥，2004，〈西耶斯的制憲權概念：一個政治理論的分析〉，《公法與政治理論：吳庚大法官榮退論文集》，台北：元照，頁 79-114。

二、英文部分

Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception.* Trans. Kelvin Attell. Chicago: Chicago University Press.

Arendt, Hannah. 1963. “Founding Fathers.” *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.* http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=05/051380/051380page.db&recNum=0&itemLink=/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html&linkText=7

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism.* New York:

臺灣大學學術期刊資料庫

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.

Beiner, Ronald. 1990. "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue." *Political Theory* 18(2): 238-254.

Burns, Robert. 1987. "Hannah Arendt's Constitutional Though." In *Amour Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. James W. Bernauer. Boston: Martinus Nijhoff.

Canovan, Margaret. 1983. "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt." *Political Theory* 11(1): 105-116.

Cristi, Renato. 1998. "Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power." In *Law as Politics*, ed. David Dyzenhaus. Durham: Duke University Press, pp.179-195.

Ely, John. 1996. "The Polis and the Political: Civic and Territorial Views of Association." *Thesis Eleven* 46: 33-65.

Habermas, Jürgen. 1977. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power." *Social Research* 44: 3-24.

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

Machiavelli, Niccolò. 1985. *The Prince*. Trans. Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press.

Meier, Heinrich. 1995. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Trans. J. Harvey Lomax. Chicago: The University of Chicago Press.

Schmitt, Carl.1976. *The Concept of the Political*. Trans. George Schwab. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

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

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

Schmitt, Carl. 1996. *The Leviathan in State Theory of Thomas Hobbes.* Trans. George Schwab & Erna Hilfstein. Westport: Greenwood Press.

Schmitt, Carl. 2004. *On the Three Types of Juristic Thought.* Trans. Joseph W. Bendersky. Westport: Praegen.

Scheuerman, William. 1998. "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt." In *Law as Politics*, ed. David Dyzenhaus. Durham: Duke University Press, 252-280.

Shklar, Judith N. 1977. "Rethinking the Past." *Social Research* 44: 80-90.

Waldron, Jeremy. 2000. "Arendt's Constitutional Politics." In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Danna Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 201-219.

臺灣大學學術期刊資料庫

Republicanism, Nationalism and Constitutional Theory:

The Hidden Dialogue between Arendt and Schmitt

*Carl K. Y. Shaw**

Abstract

This paper explores the contributions of the thoughts of Carl Schmitt and Hannah Arendt to the issue of constitutional theory. Based on my previous research on republicanism, my argument is that Schmitt transforms the Machiavellian idea of founding into the constituent power of the nation. The identity of a state is thus located in an identification with the transcendent nation. In *On Revolution*, Arendt conducts a hidden dialogue with Schmitt, rejecting the idea of creating a political order via dictatorship. Relied on classical political philosophy, Arendt's argument asserts that the "*principium*" (principle) exemplified in citizens' collective actions is the immanent source of political legitimacy. In this way, the locus of political identity for Arendt is *societas*, not nation.

Key words: constitutionalism, republicanism, nationalism, Hannah Arendt, Carl Schmitt.

* Professor, Department of Political Science, National Chengchi University; Adjunct Research Fellow, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica; Adjunct Research Fellow, Institute of Political Science, Academia Sinica. E-mail:carl@gate.sinica.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫