

戰爭：一種“例外狀態”的社會理論探討

鄭祖邦

佛光大學社會學系

摘要：本文嘗試從“例外狀態”的角度來對“社會”概念的建構進行一種理論上的反省。基本上，我們從三個面向來加以討論：首先，從“戰爭/資本主義”和“例外/常態”的差異對比中，我們將會發現到從十八世紀後半葉以來西方社會學的知識發展，基本上，就是以資本主義生活作為建構“社會”概念的基礎。從“戰爭/例外狀態”的角度出發，將會讓我們觸及到“社會”概念的知識界限。其次，我們藉由德國法學者施米特的討論，來進一步檢視“例外狀態”此一概念。他分別從法學理論和政治思想史來開展他的想法，並對經濟化、技術化的“社會”概念進行了批判，這樣的社會概念也正是自由主義去政治化論述的產物。最後，我們試圖從韋伯與施米特的比較性對話中，來嘗試發現社會理論對例外狀態思考的可能性。從兩人的討論中，我們也希望能夠進一步對政治社會學中“國家—社會”與國家理論的討論提出不同的理論視野。

關鍵詞：戰爭、例外狀態、施米特、韋伯、價值

一 前言

“戰爭”(war)是人類長期歷史活動中的重要課題，但是，在社會學的知識發展過程中似乎缺乏對於戰爭的討論。¹不過，如果



我們對這樣的論斷進行更爲仔細的檢視，那麼將會發現到，事實上，我們還是可以在歷史社會學 (historical sociology) 這些領域中發現到許多與戰爭議題有關的研究，特別是環繞在“民族國家與戰爭” (nation-state and war) 這樣的主題之下。基本上，如果從現代性 (modernity) 的角度來看，戰爭與民族國家的開展是密不可分的，總體戰 (total war) (兩次世界大戰) 正是其具體的表現形式。因此，在這些相關的研究中都是以“民族國家”作爲理論出發點，透過軍事制度或組織的方式來討論戰爭的議題 (例如，對戰爭動員體制的研究等等)。² 儘管社會學在這方面累積了不少重要而豐富的成果，但是，從本文的角度來看，這些研究卻無法回答如何將“戰爭”作爲一種思考社會實在 (social reality)、建構“社會”概念的一種方式？同樣地，社會學又要如何從理論的層面來思考“戰爭”的概念？正是在這樣的提問基礎上，我們希望不僅將“戰爭”純粹視作是一個歷史經驗性的現象，更嘗試將其視爲是一種認識社會實在的可行方式。

基本上，不同的理論觀點就會構成了不同的認識社會實在的方式。例如，馬克思 (Karl Marx) 對英國政治經濟學的批判正是透過“勞動” (labor) 作爲起點，重新構築了一幅不同的資本主義社會圖像。馬克思認爲資產階級的經濟學從“市場” (流通面向) 的角度聲稱成本之外所剩餘的商品價值是所謂的“利潤” (profit)，但是，他卻從“勞動” (生產面向) 的角度指出這些商品的剩餘價值不是利潤而是資本家對勞動的“剝削” (exploitation)。正是一種理論視角的轉變成就了馬克思對資本主義社會的批判，顛覆了傳統政治經濟學所以資產階級爲核心的社會圖像。所以，延伸著這樣的思考，我們想追問的是：“戰爭”如何可以成爲社會學理論的對象？以“戰爭”作爲認識社會實在的起點時，會使我們獲得一個怎樣的“社會”圖像？針對這些提問，在既有的社會學知識體系中，所能提供的思考手段仍是相對貧乏的。所



以，本文試圖藉助德國法學者及政治思想家施米特 (Carl Schmitt) 對“例外狀態” (the state of exception) 的討論，來為社會學的思考尋找一個可行的理論方向。對施米特而言，戰爭就是一種例外狀態。他從政治思想史的發展脈絡中（特別是霍布斯 (Thomas Hobbes) 的“自然狀態” (the state of nature)），突顯了“例外 / 規範” (exception / norm) 這兩種不同的思考模式。從這樣的對比中，史密特論證了“政治 (性)” (Politischen; the political) 的概念，³ 從而批判了經濟化、技術化的“社會”概念，這樣的社會概念也正是自由主義去政治化 (depoliticization) 論述的產物。我們認為，正是從施米特對社會概念的批判中，我們一方面可以發現到既存社會概念的知識界限，並且，透過對此一界限的反省，我們可以將“戰爭—例外狀態”的思考元素置入社會理論中，來豐富社會學的知識發展。基於這樣的構想，我們認為在古典社會學理論中，韋伯 (Max Weber) 與施米特的理論最具對話的空間。透過兩者的對比，我們一方面可以發現到在古典社會學理論中對於戰爭與例外狀態思考的可能性；另一方面，則是可以從例外狀態的角度，使我們對韋伯的政治社會學產生更多的理解的空間。

二 “社會” 概念建構的知識溯源及其界限

在本節中，我們首先提出的問題是：社會學為何缺乏思考“戰爭”的理論工具呢？此處，我們嘗試以一種知識社會學 (the sociology of knowledge) 的方式來加以回答。在古典社會學的理論著作中，我們很容易地可以發現到，現代社會學的知識建構與資本主義生活的開展密切相關。不僅是馬克思的著作，韋伯“新教倫理與資本主義精神”的命題、涂爾幹 (Emile Durkheim) 對“社會分工”的討論，都是嘗試去解答資本主義社會運作的原則與



基礎。此處，我們嘗試提出的看法是，正是在這樣的知識氛圍中，“戰爭”的理論議題在社會學的發展中就不容易得到應有的重視。從十八世紀後半葉以來西方社會學的知識發展，基本上，就是以資本主義生活作為建構現代“社會”這個概念的基礎。正是這樣的思想發展脈絡抑制了戰爭議題在社會學中的發展。

在相關文獻的討論中，紀登斯和阿宏 (Raymond Aron) 兩人最為清楚地意識到了此一問題。透過對社會學知識發展史的檢討，阿宏和紀登斯兩人都從十八、十九世紀的社會思潮對社會學理論思維模式所造成的影響來作為出發點，其中最重要的兩條知識軸線就是：“社會演化論” (theory of social evolution) 和“馬克思主義” (Marxism)。他們兩人都認為，無論是社會演化論所提出的“工業社會” (industrial society) 或馬克思主義所採用的“市民社會” (civil society)，都是隨著現代資本主義的歷史開展而衍生出的“社會”概念。在社會演化論 (以孔德和史賓塞為代表) 的觀點中強調，科學時代的工業社會必然會消弭神學時代的戰爭。⁴ “工業精神” (industrial spirit) 必然會取代了“軍事精神” (military spirit)， “勞動” 將會取代“戰爭”， “自由” 將會取代“奴役”。⁵ 針對上述的觀點，阿宏的反省在於，他認為從十八世紀末以來的社會思潮，似乎使得“理性 / 進步 / 和平” 與“暴力 / 反動 / 戰爭” 形成了對立。然而，其中所含藏的線性史觀卻值得令人懷疑。所以，阿宏就強調我們應該要將戰爭視作是現代性的內在特點而非僅是歷史發展的變異或偏離 (aberration)。⁶ 此外，紀登斯則是注意到在馬克思主義理論中“市民社會” 這個概念。此一概念是馬克思承接了黑格爾的哲學傳統，認為在傳統國家的範圍之外存在著一塊自主、自律的空間，他將其稱為市民社會，也就是所謂的“資產階級社會” (bourgeois society)。這個概念本身挾帶著深刻的歷史意含，並且，此一社會概念是在資本



義與封建主義之間對抗性的經濟、政治關係之中發展出來的。所以，對於市民社會概念的討論是著重在資本主義的經濟關係上，而階級(class)的概念正是強調在市民社會中的對抗，並且，馬克思寄望的是世界性的階級鬥爭而非民族國家之間的戰爭。⁷ 無論是阿宏提出的“工業社會”或是紀登斯提出的“市民社會”，兩人都是要去指出，在十八、十九世紀的社會思潮中形成“社會”此一概念的知識根源，現代資本主義生活促進了“社會”此一概念的誕生，社會學有著政治經濟學的根源，而這樣的知識根源似乎也抑制了對於戰爭進行較為深度思考的可能性。從兩人的討論中我們可以了解到，在社會學的發展中資本主義支撐著對於“社會”概念的想像，如此，也進而使得“戰爭”的討論被排除在主流社會學知識建構之外。不過，從反思性的角度來看，或許，經由“戰爭”的角度，似乎可以使我們進一步去反省“何謂‘社會’？”而這樣的提問促使我們對社會學長期的知識發展與思考界限提出質疑，亦即，從戰爭的視角出發，也將會讓我們觸及到“社會”概念的知識界限。⁸

透過上述扼要的知識溯源之後，本文更進一步的重要工作在於：社會學要如何去研究戰爭呢？我們要如何克服傳統社會理論中缺乏戰爭研究的窘境？我們認為，德國學者施米特從政治思想與法理學的研究中所提出的“例外狀態”的概念可以提供我們一個適切的理論切入點。從下一小節的討論中我們將會發現到，施米特從“例外狀態”的角度，反省了長期以“正常狀態”(Normalfall) (或譯“規範狀態”) 為研究對象的理性主義學術發展。⁹ 他分別從兩個面向來著手，首先，從法學理論的角度，與實證主義、自由主義的法學立場進行批判與對話；其次，則是透過政治思想史的考察，來檢視例外狀態的理論在思想史上的變化與意義。



三 施米特對“例外狀態”概念的探討¹⁰

從著作史的角度來看，施米特是在1922年所寫作的《政治神學：主權學說四論》(*Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*)一書中，較為清楚地討論了“例外狀態”的概念及其在法學與政治哲學思考上的意義。所謂例外狀態就是“沒有被編寫(codified)入既存法律秩序中的情況，它最好被描述為一種極端危險的情況，就像國家生存受到威脅諸如此類的情況。”¹¹ 所以，施米特認為戰爭就是一種例外狀態，“一種最極端的可能性”，並且，“作為一種始終存在的可能性，戰爭乃是典型地決定著人類行動與思考，從而創生出特定政治行為的首要前提(leading presupposition)。”¹² 更進一步地來看，在《政治神學》一書的第一句話中，施米特是將“主權”此一法學概念的建構與例外狀態聯繫起來：“主權者就是決斷例外狀態者。”¹³ (Sovereign is he who decides on the exception) 在這個經典的命題中，施米特提出了他早期思想的一個重要架構：“例外狀態—主權(者)—決斷”。從“例外狀態”來凸顯“主權”此一概念內容，這樣的作法在法學知識的建構上是具有相當意義的，亦即，“試圖透過這種定義，將那些在他看來具有根本的重要性、卻在法實證主義等法學思想中被排除掉了的因素重新納入法學的整個領域之中，從而使我們得以真正掌握住法學的整全知識。”¹⁴ 所以，姑不論例外狀態在法學理論中的深意，我們可以發現到，施米特認為例外狀態的思考將會有助於發現到既存知識的界限，也會有助於整體理論思考的完善性。

施米特強調從“例外狀態”而非從日常的“規範狀態”(常態)來思考法秩序(legal order)的問題。在《政治神學》一書中，施米特花了許多篇幅來批判德國當時以凱爾森(Hans Kelsen)為代



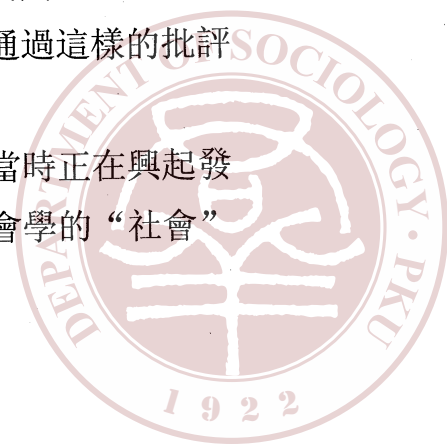
表的實證法學（或稱自由主義法學）。在凱爾森這一派的法學思想中，爲了使法學成爲一門客觀而獨立的學科，不斷地限制了主權者例外決斷的重要性。他們強調“形式化”的法律發展（應然與實然的劃分），在這樣的法秩序中，法律具備的特性就是經由反覆實踐而獲得規律性、平均化與可計算性，進而造就了一種客觀性、技術精密性與理性化的發展（例如：強調專業法學知識、受過專業法學教育的官僚）。在這樣客觀的“形式法律”中徹底地排除了含藏主觀人格因素的“主權決斷”。在這樣的法秩序中，政治統一性¹⁵（political unity）是以法的統一性爲基礎的，國家僅是純粹法學的、法律規範上的合法存在，而國家唯一的使命就是制定法律、維護法律。在此，施米特完全不能認同僅僅只是將國家視作是一整套技術化、官僚化法秩序的陪襯物，他否定任何企圖以抽象法律之有效性秩序來代替具體國家主權的學說（實證法學、自由主義法學）。¹⁶

爲了使“例外狀態”的思想意義獲得進一步的澄清，施米特還從西方政治思想的發展脈絡來加以反省。他注意到了一個西方思想史上的典範轉變，亦即，十七世紀自然法中那種對例外狀態意義的清晰認識在十八世紀之後卻蕩然無存。¹⁷ 所以，施米特試圖將“例外狀態”的討論連結到十七世紀自然法的傳統，特別是霍布斯關於“自然狀態”的討論。在《政治性的概念》一書中，施米特從“政治人類學”（political anthropology）（性善／性惡）的角度，來重新恢復“自然狀態”的思想史意義。施米特是藉由一種批判性的對話來進行討論的，亦即，以霍布斯“自然狀態”爲首的“性惡論”以及自由主義所代表的“性善論”，不同的政治人類學出發點也就形成了兩種“政治”概念的想像。從性惡論的角度來看，“人具有一種由慾望滑向作惡的不可抗拒的傾向”¹⁸。在自然狀態中，人類如同動物一樣受到各種衝動、激情（passion）的



驅使（飢餓、貪婪、恐懼、忌妒）而作惡，這使得人們彼此始終處於危險之中。在這樣的前提上，霍布斯提出了“利維坦”（國家、政治統一體）的政治設計，使人們脫離自然狀態進入契約狀態（文明狀態）。相對於性惡論，施米特認為性善論是屬於自由主義和無政府主義的傳統，並且，它們對於“人性本善”的論述導致了對國家權威和政府的激進否定：“人性本善無非表示藉此可以證明國家應當服務於‘社會’。這意味著，‘社會’擁有自身的秩序，國家從屬於社會。國家必須因不值得信任而受到控制，並被限定在特定的界限之內。”¹⁹ 施米特以一種“國家—社會”對立的理解方式，將性惡論（強調“國家”）與性善論（強調“社會”）分別置於兩端。正是在這樣的對立下，他強烈地批判著自由主義對國家否定的主張（強調社會的自我調節、個體對國家的反抗），並且，這樣的主張將會導致一種“去政治化”與“中立化”（neutralization）的立場。認為自由主義將“國家”變成了“社會”，這樣的社會只是一個“生產和流通體系中的經濟—技術統一體”²⁰。如此，政治內含中最富有意義的面向：“政治統一體必須要求（個體）犧牲生命”²¹，在自由主義強調個體福祉與權利優先於國家的觀念中完全蕩然無存。施米特強調：“正是藉助這種對於人的肉體生命（physical life）的權力，政治共同體才超越了所有其它種類的共同體和社團。”²² 所以，正是在潛在的戰爭、可怕的例外狀態以及最極端的狀況中，人的肉體生命獲得了特有的政治張力。同樣地，也正是在“例外狀態—肉體生命”的聯繫中，“政治性”為自身取得了獨立而特殊的意義。此處，我們可以看到施米特對其所謂的以自由主義、經濟為核心的“社會”概念進行了強烈的抨擊，對他而言，正是要通過這樣的批評來確保國家此一政治統一體的至高性與獨立性。

從上述的討論來看，我們認為，施米特對於當時正在興起發展的社會學知識是持保留態度的。對他而言，社會學的“社會”



概念正是以資本主義的經濟基礎以及自由主義的意識形態來架構起來的。事實上，施米特曾在《政治性的概念》一書中也對孔德和史賓塞作出了檢討²³，這樣的觀點可說是與上一小節紀登斯和阿宏的討論方向是一致的。此外，我們也可以將施米特對“例外狀態”與“法秩序”的討論與質疑適當地挪用到社會學的思考中。如果施米特關心的是“法秩序”，那麼，社會學關心的就是“社會秩序”(social order)。如果施米特思考的是“例外狀態—法秩序”之間的關係，那麼，著名的美國社會學者帕深思(Talcott Parsons)所提出的就是“自然狀態—社會秩序”的問題。在《社會行動的結構》(*The Structure of Social Action*)一書中，帕深思提出了一個令社會學研究著迷的問題：“社會秩序如何可能？”在此一議題的研究中，我們可以發現到例外狀態的思考在社會學中的缺席。帕深思同樣也是藉由對霍布斯的檢討，發現到了功利主義的一個難題：秩序問題²⁴。不過，正如同施米特注意到十八世紀的法學思想忽略了對例外狀態的考慮，同樣地，我們也可以發現到帕深思的秩序問題同樣也只關心“契約狀態”或“規範”的層面，“自然狀態”也在秩序問題中被懸擱起來。基本上，整個社會學對秩序問題的思考，似乎都專注於“普遍—規範(常態)”這個面向，而不太關心“例外—非常態”這個面向。事實上，在社會學的發展中長期以來一直呈現出這樣的研究狀態。例如，在社會學的統計研究中，正是以“常態分佈”(normal distributions)來作為一種指涉“社會”此一概念的方式，偏離平均值(mean)的數值就被視作是“離散”(deviation)或“變異”(variance)，繁多的統計技術與樣本抽樣其終極目標就是要去推估“真正的”平均值。即使在古典社會學的理论傳統中，像是涂爾幹就利用了“平均類型”的概念來指出個體偏離的現象(例如：自殺)，他更是以常態/病態、規則/不規則來討論社會現象。



四 一種例外狀態社會理論的建構：韋伯和施米特的對話²⁵

在上一小節中，我們已經提到過施米特的一個核心命題：“主權者就是決斷例外狀態者”，並從這樣的命題推導出“例外狀態—主權（者）—決斷”這樣的思考架構。同樣地，我們也可以在韋伯〈政治作為一種志業〉（Politik als Beruf）這篇晚期的重要演講中發現到一個值得對話的思考架構。在這篇演講的開頭，韋伯首先進行的工作就是對“政治”和“國家”這兩個概念作出了界定。他認為“每一種自主的領導活動，都算是政治。”²⁶不過，韋伯指出在德文的語境中“政治”與“政策”皆為‘Politik’這個用字，這樣一來就會使得政治的概念顯得過於廣泛，因為，幾乎每一種社會關係中都可以有政治（政策）的存在。工會有工會的政策、社團領導人有其政策、還有妻子對丈夫的政策等等。所以，韋伯就以“國家”為前提來進一步精確化“政治”這個概念：“我們今天所謂的政治，指的是對一個政治團體——這在今天是指國家——的領導、或對這種領導所施的影響。”²⁷

而什麼是“國家”呢？韋伯提出了一個對當代社會科學影響深遠的界定：“國家就是一個在某固定疆域內，肯定了自身對武力之正當使用的壟斷權利的人類共同體。”²⁸這個界定的特殊之處在於，韋伯不是從內容或目的（例如：為人民創造一個安居樂業的生活環境）來界定國家的概念，而是從“手段”（means）的層面。所以，從韋伯的角度來看，儘管我們無法去回答“國家是什麼”，但是，從古至今任何的政治共同體都必然以武力為手段，而現代的政治共同體（國家）的特殊性（specificity）就在於對武力此一手段的正當壟斷（只有國家能夠正當地使用武力）。²⁹韋伯就強調：“如果社會的構成竟全然不知以武力為手段，那麼‘國



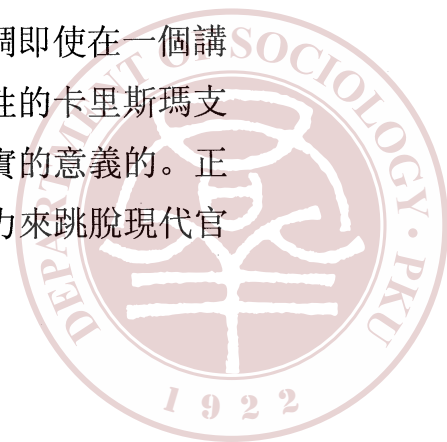
家’的概念必蕩然無存。”³⁰ 從這裡我們可以看到，在一定程度上，國家可以說是韋伯社會概念的一個核心，而對國家的思考又以武力為核心，這點也是我們認為可以對韋伯社會理論進行一種例外狀態思考的切入點。

從上述兩個概念的界定中，我們可以發現到韋伯提出了“國家—政治—領導”這個思考架構。所以，對比於“例外狀態—主權（者）—決斷”，如果施米特強調的是“主權者對例外狀態的決斷”，那麼，韋伯所關心的就是“支配者對國家的領導”。值得注意的是，他們同時從例外狀態或國家武力的使用問題中，分別提出了主權者或支配者在政治統一性的達成或政治共同體經營中的角色問題。³¹ 在〈政治作為一種志業〉一文中，韋伯對政治與國家概念作出界定後，就以簡短的篇幅對三種支配類型進行了簡要的類型學分析，而值得注意的是，在稍做介紹之後，韋伯就直接就轉向了“卡里斯瑪”（charisma）支配類型的討論，他認為這是此處我們應該感到興趣的，“因為志業（*Beruf*）這個觀念最高度的表現，在此找到了其根源。”³² 此處，我們可以發現到，韋伯將卡里斯瑪支配視作是討論國家政治領導的核心焦點。所以，在〈政治作為一種志業〉的後半段，整個討論的重心就完全放在志業政治家“人格”與“政治倫理”的建立上，而思考整個政治倫理的關鍵就是：“由於政治團體所運用的手段是具有正當性的武力，這種特定的手段本身，決定了關於政治的一切倫理問題的特殊性。”³³ 從武力來作為思考共同體持存的關鍵手段，也就使得支配者與共同體之間（或者支配者的心理特質和共同體的倫理）的關係獲得更為密切的結合，志業政治家的人格特質是要來肩負起武力使用的問題。這就是韋伯反覆去討論“責任倫理”以及“熱情、責任感、判斷力”三項人格特質的原因。所以，對韋伯而言，只有清楚地意識到武力使用是政治共同體運作的根本，才



能徹底清楚地意識到一切政治共同體相關的問題，例如：武力的使用就會涉及到個體生命的犧牲，那麼，誰應該去犧牲呢？這是只有支配者站在共同體持存的基礎上才能決斷的倫理問題。

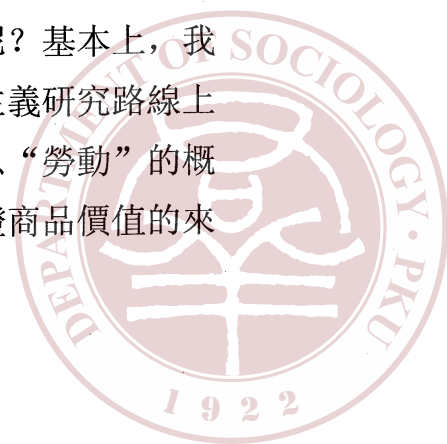
再從支配社會學的角度來看，韋伯建立卡里斯瑪類型概念的關鍵之處就在於強調其“非日常性” (extraordinary) 的基礎。所以，我們也可以說，韋伯對卡里斯瑪支配本身的討論是帶有非常態或例外的思考色彩。³⁴ 那麼，我們不禁進一步想問，如果從這樣的角度出發，相較於其它兩種支配類型（傳統型、法理型），卡里斯瑪支配的理論意義何在呢？基本上，我們認為其間最大的區別在於卡里斯瑪支配的正當性建立在“人”的身上，而其它兩者則有賴於“制度”（現代的法律或傳統的規則）的保證。儘管站在“價值自由” (value-free) 的學術要求上，韋伯將官僚制視作是現代社會中最具效率與優越性的支配組織，然而，我們也要注意，韋伯內在的一個價值關懷在於對不斷理性化與技術化的官僚制支配形式抱持著懷疑的態度。“對韋伯來說，世界的除魅意味著政治的消失，也就意味著人的消失，意味非理性、受規則支配 (rule governed) 的事物在社會事務中的角色日益弱化。”³⁵ 對韋伯來說（對施米特而言亦同）”政治領域是人與人間的關係的領域——是活生生的個人 (persons)，而不是角色 (roles)”。³⁶ 所以，官僚制是這種以常態與規則而非人為基礎的社會組織，最終，它將導致與政治無關。此外，我們也要注意，在方法上，韋伯強調“理念型” (ideal type) 只是一種純粹抽象的建構，所以，在真實的政治世界中，任何一種統治形式都可能同時存在著這三種支配類型的關係。所以，如果延伸這樣的想法，我們可以說，卡里斯瑪型支配獨立成爲一種類型，正是韋伯要去強調即使在一個講究官僚制度、大眾民主的時代，此種強調非日常性的卡里斯瑪支配關係對政治共同體的經營而言仍是有具體且現實的意義的。正如同韋伯就一直期待著，希望透過卡里斯瑪的魅力來跳脫現代官



僚制的鐵殼。此種對卡里斯瑪型支配的詮釋，也可以回應了在〈政治作為一種志業〉的演講中，韋伯透過冗長的各國政治制度的比較之後，為什麼他在演講的後半段還要將重心再度引導到志業政治家的行動倫理以及人格特質之上。

從上面的討論中，我們已經可以隱約觸及到，韋伯對卡里斯瑪支配的探討涉及到了對“理性化”此一更為關鍵議題的反省。我們同時也要指出，施米特透過對例外狀態的討論，對西方文明“中立化”的發展提出了批評，而“理性化”與“中立化”兩者之間具有一定的對話空間，這兩個概念都透露出對啟蒙理性傳統的批判。韋伯或施米特兩人都是從廣闊的西方文化發展脈絡中，來建構和深化相關的問題意識。在韋伯的《新教倫理與資本主義精神》一書以及施米特的〈中立化和去政治化的時代〉(The Age of Neutralizations and Depoliticizations)一文中，都共同表達了對於西方精神文化的關注。對韋伯而言，他對西方“理性化”發展所帶來的“價值虛無”的問題展現了無盡的憂慮。作為一位後輩，施米特也明顯地感受到韋伯這一代德國人（還包括Troeltsch、Spengler等人）所面對的“文化衰落感”(cultural decline)的問題，他就寫到：“歐洲最偉大的社會學家（指韋伯）就察覺到，那種一直支配所有現代歐洲精神發展階段的趨勢，現在轉而威脅到文化本身。”³⁷ 施米特正是試圖使用“中立化”此一概念，來表達與韋伯（理性化）相近的立場與觀察。

在《新教倫理與資本主義精神》一書的結論中，韋伯藉由資本主義“鐵殼”的意象來表達出對於西方理性化與資本主義發展的憂慮，也就是“價值虛無”（價值喪失）的問題³⁸。而我們要如何來理解韋伯此一結論在其整體思想中的意義呢？基本上，我們認為，可以藉由釐清韋伯與馬克思兩人在資本主義研究路線上的差異來作為一個適當的切入點。如果馬克思是以“勞動”的概念為出發點，來批判了政治經濟學以市場交換論證商品價值的來



源，從而為我們建構出現代資本主義真正的運作邏輯（例如：資本積累、勞動剝削等）。那麼，從韋伯社會行動（social action）的理論角度來看，他要與馬克思爭辯的就是：“勞動此一社會行動如何可能？”韋伯認為任何一種社會行動背後都需要一種主觀意義或價值基礎。從他的歷史考察來看，西方長期以來在宗教倫理（特別是中世紀天主教的經濟倫理）上一直帶有拒斥現世、反經濟的傾向（例如：禁止取息、公平價格），“勞動”此一行動本身“總非上帝所喜”（Deo placere non potest）³⁹，一直要到近代的新教倫理才使得勞動獲得倫理上的意義與肯定。所以，對於韋伯而言，人不可能去進行一種無意義的、甚至意義被否定的行動，資本主義的發展不僅是純粹由客觀物質利益來推動勞動（勞動力）本身前進，更需要一種在主觀意義上對勞動的肯定、或說一種勞動的“正當性”（legitimacy）。正如同韋伯在討論資本主義此一概念時就強調“資本主義≠營利慾”⁴⁰，這也就是說資本主義的發展不是單單指涉賺錢和積累財富這些物質性的生理欲望而已（真正的資產階級不僅是擁有很多錢的人而已），此種獲取更多財富的欲望並不是現代資本主義所特有的。總體來看，韋伯與馬克思在分析上的區別，不能僅僅視作是一種“唯心論 / 唯物論”的簡單對立，韋伯根本就未曾反對馬克思以“勞動”來分析資本主義所產生的重大意義。韋伯所要爭辯的是：相對於客觀物質利益，主觀意義、理念對人類歷史行動所產生的作用與效力。

正是從此種論證的角度出發，我們才能擺脫“唯心 / 唯物”此種僵化的二元爭辯，為韋伯《新教倫理》一書“價值虛無”的結論提供更進一步理解的可能性。從結論的論證上來看，韋伯發現到一個歷史發展的弔詭，亦即，資本主義的勞動從本來作為彰顯宗教倫理價值的“手段”卻變成“目的”本身，亦即，一種手段和目的之間關係的倒轉，行動者開始純粹為勞動而勞動、為賺錢而賺錢，資本主義的發展挖空了勞動（經濟行動）背後所應存



在的倫理與價值基礎（馬克思的“異化”概念或許最接近這樣的想法）。韋伯感嘆如今只是一個純粹由物質利益推動的世界，一個價值與理念退位的世界。經由這樣的推論，我們可以發現到，韋伯以一種不同於唯物論的思考方式，將政治經濟學的批判轉為價值的批判（Wert-Kritik）⁴¹，亦即，將資本主義的討論“去經濟化”、進而“精神化”了，文化或精神的“價值”成為韋伯的思考核心。如此，在韋伯的社會學中，“價值”的討論就可以擺脫經濟唯物論的分析（例如：商品價值的分析方式）取得不同的理解可能性：

這種價值的自主性當然是韋伯討論德國民族國家問題的合法性來源。因為如果現代世界的基本問題僅僅是一個經濟問題，那麼德國問題作為資本主義經濟發展的內在組成部份，就根本沒有存在本體論和價值形而上學的意義，所謂的德國問題就無從談起。⁴²

所以，韋伯在《新教倫理》一書中對於文化“價值”問題的關注是與他對當時德國民族國家的思考存在著相關性的。顯然地，韋伯並不滿足於從客觀的資本主義結構來解釋西方文化的發展（如：理性的勞動組織、交換、可計算性等），因為，這將使得德國作為一個後進的民族國家，其發展的可能性將會完全受制於客觀的結構發展，德國的未來將只能聽從先進資本主義國家（如：英國、法國、美國等）的安排。因此，韋伯提出“價值”的問題也就逆轉了純粹資本主義結構性的思考，從主觀意義的價值層面賦予思考德國問題的自主性。從這樣的觀點來看，《新教倫理》的結論不僅是“學術的”（唯心／唯物、文化／經濟的辯論）也是“政治的”（德國民族國家的生存），我們可以說這是一種力圖思考國家命運特殊性的學術努力。



相較於韋伯，施米特更激進地質疑了由“中立化”所代表的經濟化與技術化的文化發展問題，並且，他還進一步地對社會學的“社會”概念作出抨擊（更精確地說是對自由主義多元論式的“社會”概念進行抨擊）。對施米特而言，無論是“市民社會”或“工業社會”都是屬於一種“經濟化的”社會概念，純粹經濟技術的思維只注意物質性的當下而忽略了理念與價值的問題。在這樣的歷史發展趨勢裡頭，“國家”完全去政治化成爲一種自由主義所標榜的“中立性權力”(pouvoir neuter)⁴³。正如亞當·斯密所提出的“看不見的手”，這個想法其背後存在的意涵就是意味著國家不要去干預市場（社會）的運作：

19世紀的自由主義傾向，導致了盡可能將國家限制在最小程度上的作法，尤其要儘量防止國家對經濟領域進行介入與干預。根本來說，就是要盡可能使國家相對於社會及其利益對立狀態，採取中立化態度，以便使社會與經濟領域，依照其內在原理(immanenten Prinzipien)對於其領域取得必要的決斷權限。⁴⁴

所以，在一個自我組織的社會裡頭，國家完全喪失了其權威特性（政治決斷的意義），它只被視作是諸多競爭性社團的其中一個，國家成爲一種“切事可計算”(sachlicher Berechenbarkeit)的工具、淪爲一組機器（例如：司法機器、立法機器）。⁴⁵（這部份的論點也可以呼應韋伯對於現代支配的形式“官僚制”的討論）

對施米特而言，以資本主義爲基底的“社會”概念就是自由主義的“社會”概念。正是由於一種例外狀態的考慮，所以，施米特無法接受“國家／社會”相對獨立、二元分化的觀點，自由主義的“社會多元論”將會破壞國家的“政治統一性”，使國家成爲被支解的利維坦：



（霍布斯的）古老敵人：教會與利益團體的“間接”權力（“indirekten” Gewalten）在十九世紀以致於今日以不同的面貌，改裝成爲政黨、工會、社會團體，總之，就是改裝成各種“社會權力”（Mächte der Gesellschaft）。它們掌握了國會與“法治國家”的立法權武器，而且相信自己已經駕馭了“利維坦”。奉祀個人自由權利（individueller Freiheitsrechte）之憲政體系幫助了它們勢力的高漲。“私人”領域因此從國家撤離，而轉給了“自由的”，亦即，難以控制的、不可見的“社會”權力。……從國家與“非國家控制”的社會中，興起了社會的多元主義（sozialer Pluralismus），其中，間接權力可以慶祝其輕易得來的勝利。⁴⁶

施米特的政治是以“國家”這種政治統一體爲核心，所以，他談論的是一種“群體的”政治，這一點與自由主義對“個體”的強調恰好形成強烈的對比⁴⁷。施米特從“個體的犧牲”（個體爲政治統一體犧牲生命）中來說明政治的嚴肅性，而自由主義確追求的是“個體的福祉”（個人的權利、人權、自由等）。施米特講求共同體的決斷，這是一種以“人”（主權者、國家權威）爲核心的決斷（只有“人”才能進行決斷、進行價值的選擇），而自由主義則試圖透過議會制來將個體之間的利益衝突黨派化，從而進行所謂“制度”協商。正是在例外狀態的理論視角中，施米特從人的具體生命看到了屬於政治的特殊意義，而不是從制度、技術這些規範狀態來理解政治。施米特的“政治”概念強調“國家—人（生命）—精神—意志”，自由主義的“社會”概念則主張“經濟—制度—技術—規範”。所以，對施米特而言，自由主義只存在對政治的“批判”，而沒有屬於自己的政治概念。⁴⁸

此處，我們想嘗試提問的是：爲什麼韋伯和施米特都要提出“價值”的問題？爲什麼兩人以不同的程度對經濟化、技術化



的“社會”概念進行了批判？基本上，對於韋伯和施米特而言，人類事務的秩序不是純粹建立在一套理性完善的制度之上，人類美好的未來也不是純粹倚靠不斷的技术進展之上。正是從“價值”的提問中，韋伯和施米特反對了制度、技術理性，而試圖恢復“人”（人的品質、具體的生命）在（政治或社會）“秩序”問題中的核心意義。正是從這樣的角度，我們才能理解，韋伯為何要在一個客觀理性主義主導的科學時代提出“主觀意義”的問題，同樣地，施米特為何要在一個全然現代性、世俗化的時代裡提出“政治神學”的問題。韋伯意識到在西方理性化過程中，宗教倫理對各個價值領域調停能力的崩解，使人們不能再仰賴由上帝進行價值選擇的安排，但是，他也不願意現代的人類事務秩序純粹聽從理性化、技術化的制度安排。所以，韋伯對自然科學客觀性的拒絕，而為社會科學的客觀性爭取一個獨立自主的學術意義，其中意涵著抗拒一種去人性且價值虛無的理性化趨勢，並且，這也是要去強調，行動者主觀意義的產生不是來自於對客觀理性法則的遵循，而是在於行動者對價值的選擇（決斷）。同樣地，在一個政治共同體中支配關係的正當性之建立，不是在於物質利益的理性冷靜的計算，而是一種“信念”（信仰）(belief)的問題，一種由信念構成的歸屬感和團結一致感，這是屬於“價值的範圍”⁴⁹。這樣的論點施米特表述地更為清晰，他清楚地意識到即使是現代政治共同體仍然需要如同宗教一般的信仰權威。這也是為什麼施米特要在《政治神學》中討論主權決斷的問題，為什麼要在《政治神學》中提出十九世紀天主教的反革命國家哲學（特別是以 De Maistre、Bonald、Donoso Cortes 三人為代表）。施米特從羅馬天主教的信仰權威中來討論決斷問題，並不是想要重返一種神學的時代，也不代表一種保守反動，而是提出即使在現代政治共同體中仍是不可避免在古老宗教傳統中決斷權威的現實問題，這也是他為什麼要引用霍布斯的話：“權威，而不是真理制



定法律”，對他而言，“沒有一個更高的權威能對〔主權〕決斷作出審查”⁵⁰。在政治共同體的支配關係中，人民必須“相信”主權者在例外狀態中的決斷權威。所以，無論是韋伯或施米特，都是試圖在一個理性化、技術化、中立化的時代氛圍中，提出“價值”（宗教的信仰、政治的信念）來恢復“人”（無論是支配者或被支配者）在政治性與人類事務秩序中的優先性與真實意義。⁵¹

我們認為，韋伯和施米特此處側重價值的討論角度，透露出政治共同體經營中的“非理性主義”的問題。所謂，“非”理性並不是指不理性或是不運用理性，而是強調理性運用的界限。例如，什麼是決斷的具體情境呢？決斷是有可能在兩種都是理性的手段上進行選擇，選擇任何一種手段對另一種手段而言都是“非”理性的。這樣的理解也可以呼應了，韋伯在〈學術作為一種志業〉演講中對“價值多元與諸神之爭”的討論。韋伯的價值多元論形成了我們對現代社會的重要認識方式，並且，也影響到了其後相關社會理論的發展（例如：功能論或系統論中的“功能（社會）分化”的觀點）。這的確也在一定程度符應了自由主義多元社會的內涵。不過，我們應該要注意到，並不能因為價值多元論的提出就認為韋伯就是一位多元論者，韋伯的推論並不僅止於此。事實上，韋伯最為關心的是，在價值秩序多元分化的世界中我們必須進行“價值的選擇”，正如他在演講中指出的：“對生命採取的各種終極而一般性的可能立場，是不能相容的，因此其間的爭鬥，永遠不可能有結論。這也就是說，在它們之間，必須要下決斷(*entscheiden*)”⁵² 所以，韋伯對“價值選擇”的討論是可以與施米特的“決斷”概念有所對話的。⁵³

總地來說，韋伯和施米特都是試圖將“人類事務秩序”（無論是施米特的政治秩序或韋伯的支配關係）的核心是建立在“人”的身上，而非僅是追求一種完美的“制度”（理性技術）



設計（例如：強調一套完善法律的制定就會形成一套完美的人類秩序）。更進一步來看，從韋伯和施米特例外狀態的角度，也可以使我們重建社會學對“秩序問題”的思考。對他們而言，人類事務的秩序不是純粹建立在一套理性完善的制度之上，人類美好的未來也不是純粹倚靠不斷的技术進展之上。正是從“價值”的提問中，韋伯和施米特反對了啟蒙時代以來以制度、技術理性為核心的社會建構，他們試圖恢復“人”（人的品質、具體的生命）在（政治或社會）“秩序”問題中的核心意義。

五 結語

從施米特對“例外狀態”概念的討論中，我們可以發現到，儘管它是一種法學與政治哲學的討論，但是，它不僅可以讓我們在一定程度上對“社會”的概念進行若干反省，並且，在內容上也涉及到政治社會學中“國家—社會”、“國家理論”這些重要議題的討論。而從韋伯和施米特兩人的對話中，也讓我們可以重新審視韋伯在政治社會學與支配社會學中的討論。從當前政治社會學的知識發展脈絡來看，存在著許多“國家—社會”關係的討論典範，例如：“民族國家就是社會”（nation-state = society）、“國家與市民社會的對抗”（state vs. civil society）等等，本文討論的施米特和韋伯的觀點可以歸為前者。不同的理論典範會立基於不同的存有預設，也會形塑出不同的“國家—社會”關係的討論，乃至於不同的“國家”和“社會”的概念。在社會學的發展中，也曾出現過許多對“國家”議題的探討。包括了美國社會學界在1980年代，所提出的“把國家找回來”（bring the state back in）這樣的學術主張，其中“國家自主性”（the autonomy of state）是一個重要的概念，學者們試圖去強化“國家”在研究分析上一種非經濟



化約的自主意義。⁵⁴ 其次，法國馬克思主義學者 Louis Althusser 也同樣對當時馬克思主義的經濟化約論做出了批判，而提出了著名的意識形態“國家機器”的概念。那麼，我們似乎應該去問：施米特和韋伯論點的特殊性何在呢？我們認為，傳統上社會學對國家的討論都專注於國家在經濟生活中的作用，或將國家視作是壓迫社會的中心。⁵⁵ 這些論點都忽略了從國家特殊性 (the specificity of the state) 來理解社會實在的理論意義，這也是我們從例外狀態的角度來解讀韋伯國家理論所要凸顯出的問題癥結。所以，儘管從許多的現象或角度都可以觸及到國家概念的討論，不過，我們認為“戰爭”此種例外狀態將會提供最佳的理解視角。因為，長期現代性的歷史開展向我們表明，戰爭的狀態最為徹底且激進地凸顯出民族國家的存在意義。只有現代國家壟斷了一切正當使用武力的權力，也只有現代國家才具備對外發動戰爭的主權權利，正是戰爭（武力）根本地標示出現代民族國家的意義與特殊性。

此外，從施米特例外狀態的概念出發，不僅可以讓我們在一定程度上對“社會”的概念進行若干反省，也可以為社會理論的“戰爭”研究提供一個可能（可行）的知識空間。施米特的一些思想元素，在當前全球化的時代也受到了日益的重視。基本上有兩個大的方向。首先，施米特對自由主義的攻擊，為當代民主左派（如：Laclau、Mouffe 等人）提供了一個對全球化新自由主義批判的思想基礎。⁵⁶ 另一方面，施米特對啟蒙理性的反省，也相當合於後現代反“總體化”的知識氛圍，例如，義大利政治哲學家阿岡本 (Giorgio Agamben) 就以“生命” (bio-) 為核心，將傅柯對生命政治和施米特對例外狀態的討論結合起來，從而對全球民主與人權等問題進行批判。總體來看，施米特例外狀態的思想獲得愈來愈多知識領域的交流，所以，當前社會理論的發展如何能融入相關的思考元素，或許也是一個未來值得持續努力的方向。



注釋

- * 本文為國科會專題計畫“戰爭與民主：一種‘例外狀態’理論觀點對九〇年代台灣民主化的啟示”（計畫編號：NSC 97-2410-H-431-002）的部份成果，感謝國科會的支持。論文的部份初稿曾發表於“面向21世紀的社會學理論：海峽兩岸社會學理論研討會”（北京大學）及“台灣社會理論工作坊第一次會議”（台灣大學），感謝與會許多學界先進對本文提出許多寶貴的建議和指正。
- 1 紀登斯(Anthony Giddens)在《批判的社會學導論》(*Sociology: A Brief but Critical Introduction*)一書中就曾提出如下的論點：“戰爭與暴力在二十世紀已經達到一個高峰，兩次的世界大戰以及在其它戰爭中曾經發生的百萬人命集體大屠殺都可以證明這個事實，在社會學上往往被視而不見地予以忽略，即使這些社會學作者在其它方面各自都曾有過服人高見。”（Giddens, 《批判的社會學導論》，廖仁義譯，（台北：唐山，1995），148）。
 - 2 Michael Mann, *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology* (New York: Basil Blackwell. 1988). Michael Mann, *The Sources of Social Power (vol. II, The Rise of Classes and Nation-States, 1760–1914)* (Cambridge: Cambridge University Press. 1993). Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making”, in *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press. 1975). Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990* (Cambridge: Basil Blackwell. 1990).
 - 3 施米特是在《政治性的概念》(*The Concept of the Political*)一書中對此一概念作出了討論，此書最早出版於1927年，以論文的形式發表在《社會科學與社會政策文庫》這份期刊（第58卷）中，韋伯的《新教倫理》亦是發表於該期刊。此處，值得注意的是，施米特使用了一個名詞化的形容詞‘Politischen’ (the political) 而非傳統上使用的‘Politik’ (politics) 來界定“政治”的概念，正是試圖標示一種新的理解問題的方式。（江宜樺，〈西方“政治”概念之分析〉，《政治與社會哲學評論》第12期（2005））本書繁體版的譯者姚朝森認為：“Schmitt的用意在表達他所論述的對象，‘沒有自己的實質範圍，而只標示了人與人之間組合或解組的最終緊張度’。……政治性，指的是一種狀態、一種性質。也因而，使用政治(Politik)這個常見的名詞，只能描述人間活動的某些特定範圍，卻無法豁顯作者所欲呈現的共同體所具有的本質和整體性，以及內在於人間所有事物的辨證性質。”（姚朝森，〈譯後記〉，載於《政治性的概念》（台北：聯經，2005），160）在《政治性的概念》一書中，施米特



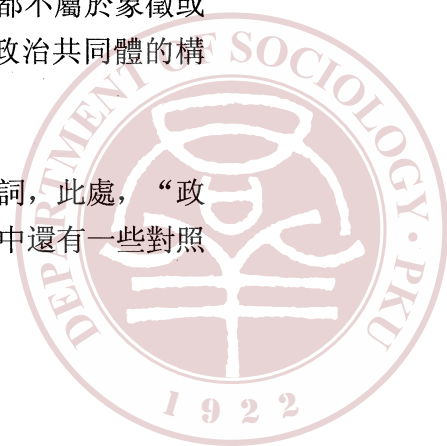
認為，他要尋找一種屬於“政治”概念的特殊意義，而不是去落入一種“國家就是政治，政治就是國家”的循環（Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 20）。正是在這點上，施米特提出了一個重要的政治“判準”：“政治就是敵/友的決斷 (decision)”。而從決斷論的想法中，施米特開展了他對自由主義多元社會論的批判（這是施米特在知識上最重要的“敵人”）。本文中，筆者也採用將‘Politischen’中譯為“政治性”。

- 4 Aron, Raymond, *War and Industrial Society* (Westport: Greenwood Press, 1980), 5-6.
- 5 同上注, 9.
- 6 同上注, 16.
- 7 Giddens, Anthony, 《民族—國家與暴力》，胡宗澤、趙力濤譯。（台北：左岸。2002），26。
- 8 筆者曾在博士論文《戰爭與現代性》的第一章第一小節中，對此一知識發展脈絡有更為完整而詳盡的討論，限於篇幅在此不擬贅述，有興趣的讀者請參閱拙著（鄭祖邦，《戰爭與現代性：以“民族國家”為起點的社會學分析》（台北：政大社會系（未出版），2006），2-8）。
- 9 Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. 3. Aufl. (Stuttgart, Klett- Cotta .2003), 13.
- 10 施米特的思想可以說是集法學、哲學與政治思想史於一身，所以，在本文中，筆者的重點並非全面性地引介施米特的思想，而是環繞著“例外狀態”此一概念，挑選出最能與社會理論或政治社會學形成對話的相關論點來加以闡釋。
- 11 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge: The MIT Press, 1985), 6.
- 12 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 34.
- 13 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5.
- 14 張旺山，〈史密特的決斷論〉，《人文及社會科學集刊》第15卷2期（2003），195-196。
- 15 施米特曾在〈國家倫理與多元主義國家〉(Ethic of State and Pluralistic State) 一文中對“政治統一體”的概念作出如下界定：“政治統一體是至高的統一體 (highest unity)，這並非由於它是一種全面性的獨裁統治 (omnipotent dictator) 或者將其它所有統一體拉平 (levels out)，而是因為它作出決斷並能夠在其自身之內阻止其它所有相互對立的團體陷於分裂、瓦解以致形成極端的敵對 (extreme enmity) ——即最後釀成內戰。” (Carl Schmitt, “Ethic of State and Pluralistic State”, in *The Challenge of*



Carl Schmitt, ed., Chantal Mouffe(London: Verso, 1999), 203) 所以，從施米特的角度來看，主權的決斷正是爲了形成政治上的統一體。‘political unity’（德文爲politische Einheit）一詞亦可中譯爲”政治統一性”，筆者會依文脈需要而調整譯法。

- 16 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 18–21.
- 17 同上注，14。
- 18 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 59.
- 19 同上注，60–61。
- 20 同上注，72。
- 21 同上注，71。
- 22 同上注，47。
- 23 同上注，74–75。
- 24 Parsons, Talccot, 《社會行動的結構》，張明德、夏翼南、彭剛譯（南京：譯林，2003），102。
- 25 韋伯和施米特兩人的思想比較、彼此的知識傳承可以說是相當繁複的學術課題，哈伯瑪斯就曾說，施米特是韋伯的嫡系傳人（可參閱Müller, 《危險的心靈：戰後歐洲思潮中的卡爾·施米特》（北京：新星，2006），10, 30）。學界近年來也有許多從政治思想與社會裡論來對施米特進行整合性的研究，例如，引用義大利政治哲學家阿岡本(Giorgio Agamben)以“生命”(bio-)爲核心的討論，將傅柯(Michel Foucault)對生命政治和施米特對例外狀態的討論結合起來，從而對全球民主與人權等問題進行批判。不過，限於本文的主題和篇幅，筆者目前是將重點放在政治社會學(韋伯)與政治哲學(施米特)之間的對話軸線上，希望透過這樣的聚焦能對韋伯相關的社會理論形成更多的解讀。
- 26 Max Weber, 《學術與政治：韋伯選集(I)》，錢永祥編譯（台北：遠流，1991），170。
- 27 同上注，170。ü
- 28 同上注，171。ü
- 29 精確地說，韋伯使用的是‘*physischen Gewaltsamkeit*’ (physical force) 一詞，值得注意地是，他用‘*physischen*’ 一詞來加以修飾，而‘*physischen*’可中譯爲“身體的”、“外在的”或“物理的”，總之，它們都不屬於象徵或抽象的領域。所以，在韋伯的討論中，國家的概念（政治共同體的構成）涉及到了具體的、肉體生命的犧牲。
- 30 Max Weber, 《學術與政治：韋伯選集(I)》，171。
- 31 韋伯和施米特之間存在著許多具有高度相近性的概念用詞，此處，“政治統一性”與“政治共同體”即是一例。此外，在本文中還有一些對照



- 性的用詞，例如，施米特使用“決斷”，韋伯使用“選擇”（特別是價值選擇）、“主權者—支配者”等等。
- 32 Max Weber, 《學術與政治：韋伯選集(I)》，173。
- 33 同上注，233。
- 34 Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Ardent* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 46. 韋伯在卡里斯瑪支配的討論時就提出如下的論點：“當危機出現時，不管是心裡的、生理的、經濟的、倫理的、宗教的或是政治的，此時，‘自然的’領導者在也不是被任命的官職人員……而是肉體與精神皆具特殊的被認為是‘超自然的’稟賦的人。”(Max Weber, 《支配社會學(II)》，康樂、簡惠美譯(台北：遠流，1993)，292)。
- 35 Strong, Tracy B. 〈政治性的神聖特質：重新思考霍布斯與施密特〉，《政治與社會哲學評論》第22期(2007)，49。
- 36 同上注，6ü
- 37 Carl Schmitt, “The Age of Neutralizations and Depoliticizations” in *The Concept of the Political*, 92.
- 38 Max Weber, 《基督新教倫理與資本主義精神》，康樂、簡惠美譯(台北：遠流，2007)，224。
- 39 Max Weber, 《支配社會學(I)》，康樂、簡惠美譯(台北：遠流，1993)，279–280。
- 40 Max Weber, 《宗教與世界：韋伯選集(II)》，康樂、簡惠美譯(台北：遠流，1992)，42。
- 41 Gary L Ulmen, *Politischer Mehrwert: Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt* (Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1991), 262.
- 42 張旭東，《全球化時代的文化認同：西方普遍主義話語的歷史批判》(第二版)(北京：北京大學，2006)，300。
- 43 Carl Schmitt, “The Age of Neutralizations and Depoliticizations”, 90.
- 44 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 78.
- 45 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 2002), 98.
- 46 Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (Westport: Greenwood Press, 1996), 73.
- 47 Leo Strauss, “Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*”, in Carl Schmitt, *The Concept of the Political.*, 106.
- 48 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 69.
- 49 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft--Grundriss der Verstehenden Soziologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1976), 528.



- 50 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 56.
- 51 此處，筆者尚無法全面處理韋伯和施米特對於政治社會學與宗教社會學或政治哲學與神學的結合性討論。例如，施米特在1922年寫作《政治神學》之後，緊接著就在1923年發表《羅馬天主教與政治形式》(*Römischer Katholizismus und Politische Form*)一文，其中對於羅馬天主教“代表原則”(Prinzips der Repräsentation)的討論是值得注意的。而施米特對於天主教的關注，則恰好與韋伯對新教的關注形成對比。如何將這些課題深化和拓展，或許都需要日後另外為文加以討論。
- 52 Max Weber, 《學術與政治：韋伯選集(I)》，162。
- 53 韋伯和施米特所引導出的非理性主義的討論受到了極大的爭議，甚至於是責難（特別是關於法西斯主義的問題）。Richard Wolin就對後現代結合施米特此種「非理性主義」的哲學傳統（敵視啟蒙理性）進行了批判。（Richard Wolin, 《非理性的魅惑：向法西斯主義靠攏，從尼采到後現代主義》，閻紀宇譯（台北：立緒，2006），2-21。）而這樣的論點是可以回溯到韋伯的學生，同時也是馬克思主義的代表人物盧卡奇身上。在《理性的毀滅》一書中，盧卡奇從哲學與社會學的角度，對19世紀以來德國非理性主義與希特勒國家社會主義的聯繫進行了檢討。韋伯和施米特都被他歸入了非理性主義的傳統之中，他也強調，此種哲學的發展是“依從於德國和全世界重大的階級鬥爭的”（Georg Lukács, 《理性的毀滅》，程志民等譯（南京：江蘇教育，2005），6）。基本上，盧卡奇從馬克思主義的立場，而將此種哲學視為是一種反動的力量。John McCormick也注意到了韋伯、施米特和盧卡奇三人之間的思想糾葛，從他自己的立場與反省中提出了如下的看法：“施米特和盧卡奇自己——當然以各自不同的方式——最終訴諸20世紀不同的政治神話，而且相當粗暴地把‘意志’抬到首位，即以相應的蘇聯共產主義和國家社會主義為形式的左派和右派威權主義。”（John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 32-34)。
- 54 Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol, *Bring the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- 55 Anthony Giddens, *The Nation- State and Violence* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), 28.
- 56 此一論點的代表性的著作就是由Mouffe所編寫的《施米特的挑戰》一書。（Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt* (New York: Verso, 1999)。

