

對國家「世俗化」的初步思考

章弘裕

The new myth emerges because the old myth has disintegrated.

—Eric Voeglin, (1947).

壹、前言

在當代憲政體制中，政教分離以及宗教自由已經成為國家中立性的基本要求¹，宗教與神學在法學或是國家學中的地位已不復往昔，不再能夠（徹底）解釋或是指引人類的行動與認識。相應的，在當代主流法政哲學中，理性具有相當重要的地位，這可從對公共理性（Public Reason）、溝通理性（Communicative Rationality）歷久不衰的討論見出端倪。不過，正如人類的實踐行動並非全然建立在理性的基礎之上，國家的運作或轉型亦然。在試圖回應上世紀威瑪共和國的瓦解，以及後續納粹德國的統治時，Theodor Adorno 與 Max Horkheimer 便指出，法西斯主義除了涉及工具理性（Instrumental reason）的扭曲外，亦涉及神話的要素²。在《The King's Two Bodies》中，Ernst Kantorowicz 如此描繪他當時目睹的現象：

我們時代所經歷的最恐怖之事，一切國家，由小至大，都受苦於詭異至極的教條，政治的神學思索（political theologisms）成為名副其實的狂想，並在許多情景下公然挑戰人類與政治理性的基本原則³。

¹ 司法院釋字第 490 號解釋：憲法第十三條規定：「人民有信仰宗教之自由。」係指人民有信仰與不信仰任何宗教之自由，以及參與或不參與宗教活動之自由；國家不得對特定之宗教加以獎勵或禁制，或對人民特定信仰界予優待或不利益。

² Peter Gordon, *Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger*, 94 NEW GERMAN CRITIQUE. 127, 127-128 (2005).

³ ERNST KANTOROWICZ, THE KING'S TWO BODIES: A STUDY IN MEDIEVAL POLITICAL THEOLOGY. XXXIV (2016 1st Princeton Classic Edition).

接著，Kantorowicz 直接表明這種我們當代面臨的「政治宗教性現象」，便是所謂「國家的神話」（The Myth of the State）的疑難。易言之，法西斯主義與納粹統治具有某種獨特的雙面性，其既涉及工具理性的運用（因此是現代的），卻也體現出某種非現代的神話／宗教要素的殘留。

然而這種分析存在一些令人困惑的地方，不正是在古希臘思想中，透過理性對神話的征服，哲學與科學方得到發展嗎？為何直到二十世紀，人類的政治與社會生活卻依舊受限於神話的威脅？若這些思想家的理解是對的，我們該如何處理、回應這一問題？我們又該如何理解神話與宗教在國家中的地位？法西斯主義與世俗化或是現代化之間又存在何種關聯？本文自然不可能在此對這些龐大問題或現象提出完整的解答，而毋寧是透過對既有文本的閱讀以及反思，來提出初步的想法。首先便將從反思納粹統治的文本著手，說明政治領域中的神話可能會招致何種負面影響。

貳、國家的去神話化

稍早於《啟蒙的辯證》（Dialectic of Enlightenment），即便較鮮為人知，德國哲學家 Ernst Cassirer 亦同樣指出法西斯主義與神話的內在關聯。不過在這一類似性外，有別於將法西斯主義視作理性本身轉換為神話的結果，Cassirer 認為納粹的種種惡行更主要根源於神話思維（當然，Cassirer 並沒有忽略理性在法西斯主義以及納粹統治中所發揮的作用）。在他看來，威瑪共和國的終結以及其後續一系列發展意味著西方民主制度首次在思想領域中處於劣勢，因為相較於讚揚理性，並試圖透過理性來組織人類的社會與政治生活的法國大革命。由納粹德國代表的新政治體系中卻呈現出截然不同的現象，神話的權威被公開加冕與肯認，神話的內容更進一步被視為政治統治與國家據以遵守的根本的原理原則，如此的

現象正是二十世紀政治思維最突出的特徵⁴。簡言之，對 Cassirer 而言，正是神話思維對國家或是政治領域的滲透導致共和國的瓦解與法西斯主義的統治。此處並不是要比較兩個年代相近之觀點與診斷的優劣，而在於後者的觀點更有助於本文說明「世俗化」，或是用 Cassirer 自己的術語來說：「去神話」所具有的「政治」意涵。

Cassirer 之所以會對當代政治現象做出如此的診斷，相當程度建立在他透過「文化哲學」所發展的「神話哲學」之上。在他看來，「神話」可以被理解為一種「自足的詮釋形式」（self-contained form of interpretation）或是「世界觀」（Weltanschauung）⁵，人們棲居、生活於其中，並依照其所呈現出的世界觀行動。因此，神話涉及人類對外在世界的認識、自身的行動與跨主體的共同生活。以此為基礎，Cassirer 進一步考察神話的各個側面：作為人類的思維形式、直觀形式以及生活形式；而正如 Peter Gordon 所言，這些考察的結果對他如何評價當代政治神話有著至關重要的影響⁶。

透過對人類學、民族學與宗教學等經驗資料的分析，Cassirer 首先指出，神話雖然使人類擺脫自然的直接拘束，但這些人類精神／意識的創造物又反過來拘束人類的思維⁷。其次，神話思維透過一種「共感的」（sympathetic）觀點來看待萬事萬物，因此在神話思維看來，人與動植物，先祖與後裔甚至是過去、現在以

⁴ DONALD PHILIP VERENE ED., *SYMBOL, MYTH, AND CULTURE: ESSAYS AND LECTURES OF ERNST CASSIRER, 1935-1945* 234 (1981). 類似的觀點亦可見於 Jean-Luc Nancy 以及 Thomas Mann 之上，請參考：THE INOPERATIVE COMMUNITY 160 (Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney trans., University of Minnesota Press 1991) (1986).

⁵ ERNST CASSIRER, *THE PHILOSOPHY OF SYMBOLIC FORMS: VOLUME 2: MYTHICAL THOUGHT*, 235 (1955); HENRY TUDOR, *POLITICAL MYTH*, 31 (1972).

⁶ Gordon, *supra* note 2, at 140.

⁷ CASSIRER, *supra* note 5 at 24-25. 相關例子請參考：ERNST CASSIRER, *LANGUAGE AND MYTH*, 58 (Susanne K. Langer trans. Dover Publication 1953) (1925).

及未來之間，都不存在任何明顯的界限⁸。正是這些認識或是思維模式上的特徵，進一步使 Cassirer 認為原始社會中不存在任何個人或個體的概念，一切責任都是「集體」（collective）責任。違反禁忌或是犯罪的制裁並不總是加諸於行為者之上，而毋寧是以作為整體的群體為對象⁹。在這個意義下，生活在禁忌體系或是原始生活中的個體，自我意識受到相當大的限制，不可能是自我負責的「道德主體」。再者，從原始社會的禁忌體系出發，我們亦可發現禁忌體系始終以機械性方式運作，絲毫不考慮行為人的主觀意圖，一律對客觀上違反禁忌的行為人施加懲罰與災難¹⁰。綜合言之，在禁忌體系中唯一重要的是「行為」之發生的事實，而非行為「動機」。神話思維的重要特徵正在於，其往往將個人設想為受制於某種外在、異己力量的存有，並不能充分自主決定自己的生活發展¹¹。

神話思維的這些特徵或傾向使人類將自我理解為「被授予者」，進而處於某種依賴或從屬的地位。即便並不完全相同，但已經可以與康德在〈何謂啟蒙〉（Answering the Question: What Is Enlightenment?）中所指出的依賴性相互呼應¹²。換言之，神話思維可以被理解為某種必須被擺脫，人類自我招致的未成年狀態——即便神話思維有其正面意義。更進一步，Cassirer 認為我們對各種文化形式的認識根本的形塑影響我們對自身的認識，而國家與法律同樣屬於文化形式的一環：「我們在國家的本質中理解、察覺人類靈魂的本質」¹³。於是，國家（學）的世俗化，或者說「去神話化」，在 Cassirer 這位啟蒙的捍衛者眼中便成為人類自由

⁸ ERNST CASSIRER, AN ESSAY ON MAN: AN INTRODUCTION TO A PHILOSOPHY OF HUMAN CULTURE, 109-111, 125-126 (1954).

⁹ ERNST CASSIRER, THE MYTH OF THE STATE, 285 (1946).

¹⁰ CASSIRER, *supra* note 8 at 138-140.

¹¹ CASSIRER, *supra* note 5 at 172, 186-188.

¹² IMMANUEL KANT, TOWARD PERPETUAL PEACE AND OTHER WRITINGS ON POLITICS, PEACE, AND HISTORY 17 (David L. Colclasure, Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, Allen W. Wood trans., Yale University Press 2006) (1795).

¹³ CASSIRER *supra* note 8 at 87-88, 92-93, 96; Cassirer *supra* note 9 at 66.

以及啟蒙之所以可能的重要環節；相應的，「國家的神話」在二十世紀的復興，一方面成為對人類自由的否定與取消，另一方面則意味著「啟蒙」的「未竟全功」。

不過需要注意的是，對 Cassirer 而言，「現代」並不能直接按照時序加以判斷，他明白指出當代的政治神話不能被單純理解為某種純粹蒙昧、過時的觀念，為了具有充分的可信性，其反而需要表現為某種高度精緻的理論¹⁴。於是從對自由與必然性兩者之關係的理解出發，Cassirer 指出從深受浪漫主義哲學影響的 Friedrich Carl von Savigny、以神義論（theodicy）歷史哲學作為國家學理論基礎的黑格爾、強調英雄／種族決定論的 Thomas Carlyle 與 Arthur de Gobineau 到宣稱文化必然衰弱的 Oswald Spengler，甚至是提出拋擲性（Throwness、Geworfenheit）概念的 Martin Heidegger，當他們試圖透過與自由不相容的必然性為基礎來理解人類與人類文化時，同時也根本上取消人類的自主性與能動性，倒退回一種嚴格受限於外在條件，絲毫不得動彈的神話思維中，如此的觀念正是現代政治神話的原型。Cassirer 認為從這些觀點出發，人類的政治與文化生活將被理解為某種不可改變的命運，我們所遭逢的一切事件也相應的成為之於我們的外在、異己強制。

那我們要如何克服這種在瀰漫於二十世紀上半思想環境中的神話思維以及其後續衍生出的原初法西斯主義（Proto-fascism）呢？承襲其既有的寫作風格，Cassirer 試圖透過對思想史的爬梳以及重構來強調、提出一個理性國家學或是內在的政治理論來克服二十世紀初的重大災難。不過 Cassirer 此時對歷史的回顧與訴諸固然在一定程度上出於其固有寫作風格與思想表達的手段，然而這並不代表 Cassirer 對西方政治思想史的回顧僅是某種單純回歸過往光榮思想傳統的呼籲。這更在於對 Cassirer 而言，由馬基維利（Niccolò Machiavelli）與霍布斯（Thomas Hobbes）所奠定的政治思想並未得到徹底、充分的傳承與發展，因此 Cassirer 此

¹⁴ CASSIRER *supra* note 99 at 280-281.

時的工作正在於重新探究某種失落的現代性，或者說「現代國家」的真正根源，並試圖透過對過去的認識來把握蘊藏在過往思想中的精神動力¹⁵，藉此克服當代面臨的困境。

而不論是 Cassirer 對其在思想史重構中所提出之國家學的自我定位，又或是他在進行思想史重構時所依循的方法，兩者均深刻關聯於 Cassirer 自身的哲學體系：符號形式哲學（Philosophy of Symbolic Forms），或者說文化哲學。在當時的歐洲思想脈絡下，精神科學／文化科學的奠基仍是一個有待處理的問題，Cassirer 的文化哲學同樣涉及對此一問題的回應¹⁶。因此當 Cassirer 試圖重構一種理性的國家學時，他所涉及的是該如何理解、設想國家這一文化實體的問題。另一方面，Cassirer 詮釋歷史的方式亦根本上受到其從事文化哲學研究之方法的影響：「在不一致中把握一致」¹⁷。針對這點，我們可以用 Isaiah Berlin 的評論來加

¹⁵ Ernst Cassirer (Seth Berk trans.), *The Idea of a Republican Constitution*, 49 THE PHILOSOPHICAL FORUM 3, 16-17 (2018); ERNST CASSIRER, THE PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT x-xii (Fritz C. A. Koelln & James P. Petteerove trans., 1951) (1932).

¹⁶ 需要注意的是，Cassirer 的文化哲學不僅僅是為精神科學／文化科學——亦即現代所謂的人文科學——奠定基礎，同時也涉及將自然科學置於其文化哲學體系中的嘗試。易言之，統合漸趨分裂的「兩種文化」（two cultures）。請參見 Michael Friedman 的這段話：「For, aside from the early efforts of Husserl himself, Cassirer is the only significant twentieth-century philosopher to make a serious effort to comprehend both these developments within the exact sciences and the contemporary turmoil taking place in the foundations of the historical and cultural sciences.」，請參考：MICHAEL FRIEDMAN, A Parting of the Ways 151-152.

¹⁷ 這可以分別見於以下的文本段落，首先是《An Essay on Man》中的結語：「哲學不能放棄在這一理想世界中尋找根本的統一性。但這並不是對人類不同力量之間的齟齬與緊張關係，強烈對立與深層衝突的忽視。這些不能被化約於一個共同的分母。他們趨向不同的方向，並服從於不同的原則，但這些多樣性與相異性不代表不一致與不和諧。」，請參見：CASSIRER, *supra* note 8, at 286。其次，在《文化科學的邏輯》（*The Logic of the Humanities*、*Zur Logik Der Kulturwissenschaften*）中，Cassirer 更在明白提及 Jacob Burckhardt 的「歷史研究」時，確切指出自然科學與文化科學都涉及對一致性（*Einheit*）的把握，只是前者涉及存有的一致性，後者則涉及方向的一致性（這進一步涉及意義概念的問題），請參見 Cassirer 對我們該如何把握「文藝復興人」的描述：「我們並不意圖表示我們可以在他們之中發現一種他們均予以接受的確切且內在固定的獨特特徵，我們認識到他們不僅彼此徹底不同，甚至是相互對立。我們要主張的是儘管他們彼此有著這些對立，或許正因為這些對立，他們並肩處在一個特殊的理想連結之上：他們分別以不同方式貢獻於我們所謂的文藝復興精神或是文藝復興的文化」，請參見：Ernst Cassirer, *Zur Logik Der Kulturwissenschaften*, 1961, S.72-73; ERNST CASSIRER, THE LOGIC OF THE HUMANITIES 139-140 (Clarence Smith Howe trans., Yale University Press 1961) (1942).

以闡明 Cassirer 詮釋歷史的方式：「所有思想家對他而言成為忠實的夥伴，投入一個廣泛、普遍的志業中。不同思想家之間的差異在 Cassirer 手中變得模糊，他們之間的和諧掩蓋許多短暫的分歧，這一分歧並隨著視野的逐步拓寬而失去其重要性。……這避免言過其實之對立、枯燥墨守成規與學究式分類的原罪。¹⁸」。因此在進行思想史研究時，Cassirer 便是試圖透過對不同時代與不同背景之思想家間共通性的把握來回答這一問題：「一個能夠相容甚至使人類自由得到實現的認識、思考國家的方法如何可能？」，受限於篇幅，本文自然不可能徹底回顧 Cassirer 對西方政治思想史的重構，但 Cassirer 詮釋歷史的方法，卻也使我們可以透過他對特定、具體典範的理解掌握他的整體態度與立場。

從前蘇格拉底哲學到啟蒙運動的眾多思想家中，馬基維利對 Cassirer 有著極為特殊的意義，因為在 Cassirer 看來，國家學或是人類政治生活的基礎之所以可以徹底擺脫對外在力量或是超越性的訴諸，正是至關重要的建立在馬基維利對其的克服之上。Cassirer 因此對馬基維利（Niccolò Machiavelli）做出如此的評價：「新政治科學的奠基者，一位透過其概念與理論徹底改革現代世界，並撼動社會秩序之基礎的偉大建設性思想家¹⁹」，並成為 Cassirer 眼中對抗政治神話（即法西斯主義之原型）的重要思想家。這某種程度上與我們的傳統印象有著一定的扞

¹⁸ Isaiah Berlin, *Reviews of Books: The Philosophy of Enlightenment*, Volume LXVIII, Issue CCLXIX THE ENGLISH HISTORICAL REVIEW 617–619, 617 (1953) (book review). 雖然本文在此涉及的是 Berlin 對 Cassirer 詮釋方法的肯定，但 Berlin 卻也認為這必然會犧牲一定的批判性，這進而導致 Berlin 對 Cassirer 政治立場的批判。Quentin Skinner 亦抱持相類似的態度，他如此評價 Cassirer 對啟蒙運動的研究：「It sometimes seems in Cassirer's analysis as though the whole Enlightenment was striving to make Kant possible」，請參見：Quentin Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, Vol. 8, No. 1 HISTORY AND THEORY 3, 17 (1969). 不過 Cassirer 這種對不同思想家間（潛在）親近性的強調未必總是得到負面評價，John Rawls 曾直接援引 Cassirer 的《盧梭問題》（The Question of Jean-Jacques Rousseau）如此說道：「As so often, Kant is the best interpreter of Rousseau.」。Michel Foucault 也曾對 Cassirer 《啟蒙哲學》一書的法文版做出相對正面的書評，不過該書評並未翻譯成筆者目前可以閱讀的語言，僅有部分被轉譯為英文，並發布於非正式部落格上，請參見：James Schmidt, *On Foucault's Review of Cassirer's Philosophy of the Enlightenment*, PERSISTENT ENLIGHTENMENT (July 2, 2013), <https://persistentenlightenment.com/2013/07/02/foucaultcassirer/>.

¹⁹ CASSIRER, *supra* note 9, at 128.

格之處，強調不擇手段的馬基維利不是反倒應該是法西斯主義的先聲嗎？要理解 Cassirer 為何會對「臭名昭彰」的馬基維利給出如此高的評價，我們得先回到馬基維利身處的時空環境：文藝復興（the Renaissance）²⁰。在當時，封建制度所仰賴的傳統秩序正在面臨挑戰，因為人們開始發現並非一切的政治實體都是源於國王（進一步源於上帝）的授權，反倒是出於個人或是家族的強大力量²¹。對此，馬基維利指出我們並不需要理會諸如王權之神聖起源的幻想，因為將國家的權力歸屬於上帝的授予，並無助於我們理解君王「事實上」應當如何行事。換言之，當過往政治哲學聚焦在人類的理想生活或理想秩序上時，馬基維利看重的是實際的政治生活，亦即實然²²。隨著馬基維利所開啟之基進轉變的影響，我們再也不能訴諸於神聖天意（Divine Providence），那我們該如何理解、解釋政治領域中的興衰、變動，以及國家的建立和維繫呢？

Cassirer 指出，馬基維利的卓越之處正在於，除了批判性的解構傳統答案之外，他同樣試圖透過對歷史的分析來提出一套適用於一切人類生活與歷史上政治變化的理論。作為歷史研究者，馬基維利對歷史與歷史研究的觀點截然有別於當代，他並不關心特定歷史時代的獨特特徵，他探究的是那在歷史生活中周而復始的特徵，亦即在任何時空中都相同的事物。根據這種歷史的普遍主義（universalistic）觀點，馬基維利宣稱：歷史是對自身的一再重複。據此，我們若試圖預測未來，便必須回顧過去，因為一切當下或未來的人類事件，都可以在過去時空中找到對應者，所有歷史事件在本質上都能夠相互替代²³。

²⁰ CASSIRER, *supra* note 9, at 129-130.

²¹ CASSIRER, *supra* note 9, at 130-133.

²² CASSIRER, *supra* note 9, at 134-136. Leo Strauss 亦十分強調馬基維利區分實然與應然的重要性，請參考：LEO STRAUSS, AN INTRODUCTION TO POLITICAL PHILOSOPHY: TEN ESSAYS 84 (1989).

²³ CASSIRER, *supra* note 9, at 124-125.

然而馬基維利的方法卻馬上面臨一個困難之處，因為透過對政治經驗的觀察，馬基維利發現我們並不能透過與自然科學完全相同的方式來建構國家學或是政治科學，因為政治領域不同於自然領域，有別於自然界中的物體運動，在人類活動的領域中，我們似乎只能對未來預先籌畫（anticipate），而不能對其做出預言（foretell）。然而縱使是最佳規劃的行動，也不能保證其效果。人類政治生活的這一特質似乎意味馬基維利試圖透過類比建立政治科學的企圖將徹底失敗，亦即政治領域中不存在所謂的普遍決定論原則（the principle of universal determinism）嗎？亦即我們必須承認，人類和社會世界歸於偶然（chance）的主宰²⁴。既然我們承認人類事務並不受到理性的支配，當我們要充分描述人類政治生活的發展與變化時，唯一可能便是訴諸於命運（fortune）——一種半神話的力量——來加以解釋。而若命運成為或被理解為政治生活的不可或缺的要害時，「政治科學」本身便將淪為荒謬的術語，因為不可能存在一種關於「命運」的科學²⁵。

眾所周知，馬基維利被視為現代性與現代政治哲學、政治科學的重要創新者與奠基者。Cassirer 認為，這相當大程度必須歸功於馬基維利對「命運」這一問題極富原創性的克服之上。透過將命運納入其歷史哲學之中，馬基維利承認世界史上各民族、國家的興盛衰弱都源於命運女神的推動。然而這都不能導致如此的結論：人們只能放棄奮鬥，將一切歸於外在的偶然性。與此相反，馬基維利明確地拒絕一切型態的宿命論（fatalism），並強調我們應當運用智慧與力量來擺脫命運的負面影響²⁶，這表現在馬基維利對河流與命運之作用的隱喻上：

²⁴ CASSIRER, *supra* note 9, at 156-157. 此時 Cassirer 對自然科學與政治科學之差異的刻畫，十分類似於他對自然科學與文化科學之區分的討論，這一定程度上代表 Cassirer 對國家學的思考涉及他的文化哲學以及他所身處的德國思想傳統。詳細請參考：Cassirer (Fn. 17), S. 75-77, CASSIRER, *supra* note 17, at 142-145.

²⁵ CASSIRER, *supra* note 9, at 157.

²⁶ CASSIRER, *supra* note 9, at 158-159.

我將命運比擬於洶湧的河流之一，當其在平原上氾濫，抹除樹木與建築，泥流四溢。人們在洪水前奔逃，屈服於其暴力，除了接受外無能為力。但縱使其本質如此，這不能接著使我們認為在天氣晴朗時可以在抵禦洪水的防禦工事和障礙上無所作為，以試圖透過河道宣洩再次來襲的洪水，並使其力量不在如此不受拘束與危險。當我們如此防範命運時，她將轉而向那些聽天由命的人展現她的力量²⁷。

在馬基維利的隱喻中，命運被加以克服，不再能夠徹底主宰人類的生活，因此 Cassirer 如此說道：「我們與馬基維利一同矗立在通往現代世界的道路上，被欲求的目的得到實現，國家獲得其充分的自主性²⁸」。Leo Strauss 同樣強調馬基維利的獨特性正在於他對命運／偶然的克服，因為過往的政治思想縱使有所分歧，異教與基督教思想卻也共享類似的結構：正義、公正必須服從於神聖秩序／自然秩序，兩者又分別對應於不可理解的天意、不可捉摸的偶然性²⁹。於《文藝復興哲學中的個體與宇宙》（*The Individual and the Cosmos in Renaissance philosophy*）中，Cassirer 進一步指出馬基維利的隱喻成功促使命運女神之象徵的世俗化，並引入一種現代的新思維、情感要素，由馬基維利領銜的文藝復興思想進而孕育出一種不同以往的命運觀：命運不再被想像為牽引著人們生老病死、繁盛衰亡的紡織機，而是人們得以試圖操控其方向的船隻；事實上，Cassirer 認為這正是後世啟蒙思想對自由與必然性（*freedom and necessity*）之討論的濫觴³⁰。馬基維利在

²⁷ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *THE PRINCE* 98 (Harvey C. Mansfield trans., The University of Chicago Press 1998) (1532).

²⁸ CASSIRER, *supra* note 9, at 140.

²⁹ STRAUSS, *supra* note 22, at 84-86 另外，Donald McIntosh 也指出，馬基維利固然親近於異教思想，但使他真正超越過往思想傳統，有所創新的關鍵環節正在於，馬基維利以命運取代天意，並徹底超越命運的支配。請參考：Donald McIntosh, *The Modernity of Machiavelli*, Vol. 12, No. 2, *Political Theory* 184, 189-190 (1984).

³⁰ CASSIRER, *supra* note 9, at 160; ERNST CASSIRER, *THE INDIVIDUAL AND THE COSMOS IN RENAISSANCE PHILOSOPHY*, 76-77 (Mario Domandi trans., Dover Publication 2000) (1927).

思想史上造成的重大轉向與變化，使命運這種神話要素終於被從其在人類生活中的最後根據地——政治領域——中驅逐出去³¹，導致的直接結果即是：人類的社會與政治生活不再被設想為人類不可理解且不可掌控的，我們可以透過自身的力量與手段來建立、發展和維繫國家或是我們的政治生活、政治秩序³²。

又因為如本文前面所述，Cassirer 認為我們對文化各種形式的研究便是對人類本身的研究——亦即《符號形式哲學》具有同時作為文化哲學與哲學人類學的雙重性，當我們對文化獲致特定理解之時，這也會反過來影響我們對自身的認識、理解³³。唯有由此切入，我們才可以理解 Cassirer 為何如此推崇馬基維利——縱使馬基維利主義可能導致許多負面的影響，因為正是馬基維利所開創的新政治科學或是國家學，為我們許諾了人類事務的自主以及自由。國家不再是由上帝或神聖秩序主導的政治秩序與政治實體，而是由人類所創造並加以維繫的「作品」，縱使是外在不可捉摸、不可理解的命運，亦不能全然否定人類對人類自身生活、實踐的支配與掌握。透過對神話（我們必須注意到自然來說亦是如此）之拘束的

³¹ 需要注意的是，Cassirer 亦指出馬基維利帶來的一大重要影響在於宗教的工具化（宗教由解釋人類現象的原因轉為結果）以及國家的徹底世俗化，這事實上是個難以判斷其影響好壞的發展。另外，Cassirer 也認為人們雖然往往認為馬基維利主義與極權主義有所關聯，但這並不能直接歸於馬基維利本身。請參考：CASSIRER, *supra* note 9, at 138-141.

³² 對中世紀末期之神學發展的理解有助於我們掌握馬基維利所開啟之轉變所具有的積極意義（人類的自我肯定）。隨著中世紀神學對上帝之全能的探討，我們卻發現正是全能的上帝本身拒斥我們對「永恆法則」的設想，並使所有理性的「不變之物」陷入疑難。因為整個世界對祂而言，可以隨時地變換，從存在轉變為純粹的表象，從現實轉變為虛無。易言之，因為世界的存在僅僅取決於上帝的意願，人類所身處的世界從而在根本上是「偶然的」。針對如此的處境，人們固然能夠寄託於「下一個」世界中的救贖，然而因為上帝的全能，如此的恩典卻將表現為「不應得」與「不可得」的形式，人類理性在此表現為徹底的無能。請參見：HANS BLUMENBERG, *THE LEGITIMACY OF MODERN AGE* xviii-xix, 161-162 (Robert M. Wallace trans., The MIT Press 1983) (1966).

³³ 這固然是 Cassirer 本人所採取的進路，但本文之所以能夠將對國家的理解與對人類學的理解相連結，相當程度上受益於 Carl Schmitt 對霍布斯利維坦一書的分析，尤其下列敘述：「國家概念的機械化完成了人之人類學形象的機械化」，請參考：CARL SCHMITT, *THE LEVIATHAN IN THE STATE THEORY OF THOMAS HOBBS: MEANING AND FAILURE OF A POLITICAL SYMBOL* 37 (George Schwab & Erna Hilfstein trans., 1996) (1938).

超越³⁴，人們終於獲取一種純粹內在，不仰賴於外在條件的自由，這種自由更實現在我們自身的決定、參與以及實踐之中。

馬基維利奠定的基礎在霍布斯手中得到進一步發展，Cassirer 指出霍布斯的社會契約論並非對國家之發生學、歷史或經驗起源的探究，而是對法律效力基礎與國家存在理由（*raison d'être*）的理論解釋³⁵。對 Cassirer 而言，這種社會科學依循的「方法」的重要性遠高於霍布斯的論證結果，這是因為霍布斯的推論方法成功推翻過往人們仰賴的神話力量，法律與國家被理解為自由個體彼此之間的自願締約行動，而契約便是那最不神祕之物（*There is nothing less mysterious than a contract*）³⁶。根據如此的進路，我們在建構國家時自然不需要訴諸於人類理性之外的神學或是宗教原則，卻也不是意識或是精神主體獨我論的單方面表現³⁷。更進一步，在〈*The Idea of a Republican Constitution*〉中，Cassirer 指出透過康德哲學的發展，個人自由唯有在共和國中能夠被確保，共和國又奠定在人類的自我立法之上³⁸。

³⁴ 我們必須注意到 Strauss 強調馬基維利與霍布斯共同構成對立基於自然目的之古典政治哲學的超越，將國家的根本原則由自然義務轉為自然權利，但 Cassirer 並沒有太強調他們對自然目的論的超越，這點仍有必要進行詳細的考察。請參考 LEO STRAUSS, *NATURAL RIGHT AND HISTORY* 177-183 (1953)。另一方面，神聖秩序本身亦構成對自然秩序的轉換，請參考：Z. A. PELCZYNSKI, *HEGEL'S POLITICAL PHILOSOPHY: PROBLEMS AND PERSPECTIVES* 138. (1971)。

³⁵ CASSIRER, *supra* note 9, at 173-174. 亦請參考：JOHN MICHAEL KROIS, *CASSIRER: SYMBOLIC FORMS AND HISTORY* 161 (1987)。

³⁶ CASSIRER *supra* note 8 at 172-174。同時按照 Strauss 的說法，Cassirer 對霍布斯的詮釋是當時廣為接受的一種進路，請參考：LEO STRAUSS, *THE POLITICAL PHILOSOPHY OF HOBBS: ITS BASIS AND ITS GENESIS* 2 (Elsa M. Sinclair trans., 1996) (1936)。關於霍布斯國家學中利維坦不再具有神聖根源的分析，本文亦另外參考 Schmitt 的觀點；Schmitt 指出，援引利維坦這一神話象徵的霍布斯本人，同時因為他對內在外在的區分，導致他同時也是構成利維坦之神話力量瓦解的關鍵人物，不過這進一步亦涉及 Spinoza 在神學政治論中的發展。以上請參考：SCHMITT, *supra* note 33, at 33, 55-63。

³⁷ 在此可以隱約發現 Cassirer 對黑格爾國家學的批判，詳細請參考：KROIS, *supra* note 35, at 158-159。

³⁸ Cassirer, *supra* note 15, at 13. 需要說明的是，Cassirer 在其對康德的詮釋中試圖將（不可讓渡的）人權理念根本上奠定在人民自我組織的共和國之上，這因此構成對自由（人權）與民主（人

因此 Cassirer 以「去神話」為核心所詮釋的西方政治思想史中便呈現出如此的發展圖像：超越性的介入被徹底的取消，轉向一種內在式，純粹透過人類自主與自發組織來追求政治秩序的立場。這種對國家世俗化的肯定使 Cassirer 的觀點呈現為 Charles Taylor 所謂的純粹自足的人文主義 (purely self-sufficient humanism) 或是排除性人文主義 (exclusive humanism)。這種立場既認為不存在任何超越於人類繁榮 (human flourishing) 的最終目標，亦不擁載在此以外的任何事物。³⁹當然，本文上述以 Cassirer 之詮釋為中心所做出的刻畫，僅僅是眾多涉及世俗化與現代化討論思想的一環，並不能被視為對國家之世俗化發展或國家之內在證成的全面性說明；同時，Cassirer 以「去神話」為中心所開啟的政治思想史考察亦存在需要詳細處理的問題。本文在此的目的毋寧試圖透過其對上世紀特定政治事件與危機的回應與反思，來指出純粹透過人類理性或是人類本身來證成國家之正當性基礎所具有的意涵。然而，這種純粹內在的國家學或是政治理論是否毫無問題，便是本文以下將繼續處理的問題。

參、世俗化的影響與神話的作用

在世俗化的時代中，政治的任務便是去找到一種內在性 (immanence)，來完成超越性過去所做的事情⁴⁰。以此為前提，前述 Cassirer 在〈The Idea of a Republican Constitution〉中調解自由作為自我立法與人民之自我統治的嘗試有其價值——我們也很難廣泛接受存在一個外於自由或是民主以外的正當性根源。然而由馬基維利與霍布斯開啟的政治哲學傳統，透過將理性作為證成正當性的源泉，固然促使國家的「去神話化」，但這種「去神話化」所導致的變化，未必便毫無

民主權)的調和式理解，但這兩者是否能夠如此密切的相輔相成，卻是有爭議的。請參見：Between Facts and Norms 99-103

³⁹ CHARLES TAYLOR, A SECULAR AGE 18 (1st ed. 2007).

⁴⁰ Tracy Strong 著，萬毓澤譯，政治性的神聖特質，政治與社會哲學評論，22 期，頁 52 (2007 年)。

負面後果。甚或者正是這種論證手段上的「取而代之」，導致我們當代面臨的危機⁴¹。而透過對法國大革命這一重大政治史事件的觀察，我們可以發現強調自由、平等與博愛的法國大革命最終之所以導向恐怖統治的結果，在某種程度上正是出於理性允許運用暴力來對抗反對革命者的，因為理性要求我們運用任何必須的手段來實現其目的⁴²。這某種程度上構成黑格爾在法哲學原理中做出下述批判的脈絡：

一個偉大現實國家之制度與所有現存和既有條件的推翻遭到廢除，繼而迎來從頭開始，僅僅建立在抽象思維上的徹底重建。其重建者的意志是給予其他們所預期的純粹理性基礎，從思想開始，並僅僅立志給予這種制度以臆想的理性東西為基礎，但這又僅是被加以運用缺乏理念的抽象，這便轉變成最可怕且極端的事件⁴³

因此隨著大革命落幕，後康德哲學所面臨的問題便是：理性有權力決定國家的第一原則嗎？若是可以，理性擁有促使人們依此行事的權力嗎⁴⁴？對此一疑難的探究與回應，一定程度上也涉入當今「世俗化」或是「現代性」論辯的討論⁴⁵。而本文以下的進一步說明，將先從上述便曾提及，達成國家世俗化此一目的／發展的重要手段切入，亦即契約論。

⁴¹ WALLACE, introduction in *supra* note 32, at xii.

⁴² FREDERICK C. BEISER, ENLIGHTENMENT REVOLUTION AND ROMANTICISM: THE GENESIS OF MODERN GERMAN POLITICAL THOUGHT, 1790—1800 2 (1st ed. 1992).

⁴³ G.W.F. HEGEL, OUTLINES OF THE PHILOSOPHY OF RIGHT 230 (T. M. Knox trans., Oxford University Press 2008) (1820).

⁴⁴ SIMON CRITCHLEY & WILLIAM R. SCHROEDER, EDS., A COMPANION TO CONTINENTAL PHILOSOPHY 24 (1998).

⁴⁵ 即便早於法國大革命的發生，但盧梭的〈論科學與藝術〉（Discourse on the Arts and Sciences）可以被視為對理性與理性主義的反思，盧梭並因此可以被視為浪漫主義的先驅。請參考 *Manfred Frank*, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, 1982, S. 172-173; WALLACE, introduction in *supra* note 32, at xii.

在《利維坦》（Leviathan）中，霍布斯如此描繪近代國家：「透過技藝，偉大的利維坦被創造出來，人們稱其為共同體或是國家（拉丁文的 *Civitas*），這即是人造的人⁴⁶」。Schmitt 指出，作為人工作品，國家這一人為、人工產品的內在邏輯最終並非在人，而是在機器中告終，其關注的不是代表（representation），而是保護。有別於過往的政治單位，近代國家是技術產物或是現代機制，或者就是一個機械的機器。這種國家形象的機械化，進一步導致人之人類學形象的機械化⁴⁷。因此，縱使不見得對此一發展結果有著清晰的預見，但恰好是啟蒙運動用以替代傳統神話／宗教來提供正當性與建構國家的手段最終導致國家的機械化。

國家或是人類的機械化又具有何種政治意涵呢？在一篇展現出黑格爾、謝林與赫爾德林三人思想交流，亦即被 Franz Rosenzweig 命名為〈德意志觀念論之最初體系綱領〉（The Oldest Systematic Program of German Idealism、Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus）的文中⁴⁸，作者如此描繪，或者說批判建立在契約論上的近代市民國家：

從人性的理念出發，我想要表示，正如沒有機器的理念，亦沒有任何國家的理念，因為國家是某種機械性的事物。唯有自由的對象能夠被稱為理念。所以我們必須超越國家，因為任何國家都必須以對待機械中齒輪的方式來對待自由的人類存有，而國家不應如此，所以國家必須停止⁴⁹。

⁴⁶ THOMAS HOBBS, *LEVIATHAN* 7 (2004).

⁴⁷ SCHMITT, *supra* note 33, at 34,37.

⁴⁸ Benjamin Pollock, *Franz Rosenzweig's "Oldest System-Program"*, 111 *NEW GERMAN CRITIQUE* 59, 61-62 (2010). 該篇短文的作者在最初有著爭議，但現在多已認為係青年黑格爾的作品。

⁴⁹ Taylor Carman trans., *The 'Oldest System-Programme of German Idealism'*, Vol.3 Issue 2 *EUROPEAN JOURNAL OF PHILOSOPHY* 199, 200 (1995). 這尤其指向《利維坦》所建構出的國家，可以參考 Frank 的這段話：「如你們在這一概念中所見，將相互敵對的（*antagonistischen*）社會統一為國家僅能透過強制違反個體意志的方式實現，國家意志並不反映個體的意志，而只是透過暴力加以反對：這正是絕對國家的意識形態。」，請參見：Frank, (Fn. 45), S. 172, 176.

這段簡短文字中所提出的強烈主張，相當程度表現出康德以降觀念論哲學之發展對作者所施加的影響⁵⁰。因為正是康德在《判斷力批判》中對有機體與機械體的區分以及進一步的發展，最終導致霍布斯眼中機械裝置與機器仍舊保有的神話意義徹底消失殆盡⁵¹。契約（論）所蘊含的制裁與獎賞的可預期性使市民國家現在被如此理解：其所捍衛的可計算性（*Kalkulierbarkeit*）與嚴苛的合後果性（*Folgemäßigkeit*）乃是一種理性主義的狂熱，個體被組合為一個龐大的機器，在這之中個體被迫服務於整體⁵²。更重要或者更危險的則在於，國家這一機器在完成的當下，其自主維持便無關於理念所指示的方向，這種自主運作的機制乃是韋伯所謂合理性（*Rationalität*）的前兆。因此在《政治神學》中，Schmitt 明確提及韋伯的預見說道：現代國家是一個大型的工業工廠⁵³。

當然，究竟是世界之除魅導致國家的機械化與技術化，又或是恰好相反，這並非本文能夠在此徹底處理的問題，本文所欲指出的乃是，現代國家所據以建立

⁵⁰ 這篇短文中也反映出康德以後，當時德語思想年輕一代的立場，請參考席勒的以下敘述：「這些情境（即強調整體之於部分的優先，這恰好是機械國家的思維）對教育學和政治的藝術家有著鮮明的不同，其將人同時視為其素材與主旨（*theme*）。在此，目的返回素材本身，並且僅僅因為整體有益於部分，部分方服從於整體」、「誠然，我們並不期望原初共和國的簡單組織能夠比他們早期的風俗和處境的天真無邪存續得更久，但其非但沒有成為更高的生機勃勃生活，而是墮落為粗鄙且笨拙的機械裝置。希臘國家的植蟲類（*zoophyte*）特徵：每個個體享有獨立生活，但在必要時卻又能成為在己的整體，現在已經讓位於一個製作精巧的機器，龐大的無生命部分在此被笨拙的拼湊為一個集體的機械生命」，請參考：FRIEDRICH SCHILLER, LETTERS ON THE AESTHETICAL EDUCATION OF MAN, Letter 4, para. 4; Letter 6, para. 7, in *Aesthetical Essays of Friedrich Schiller* (Retrieved from Apple Book Store).

⁵¹ SCHMITT *supra* note 35 at 41

⁵² *Manfred Frank*, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, 1982, S. 174-175. Schmitt 亦有在結構上與此相類似的觀點，請參見 Strong 的這段話：對施密特來說（和韋伯的見解一致），政治領域是人與人之間的關係的領域——是活生生的個人（*persons*），而不是角色（*roles*）：人類事務的秩序（*die Ordnung der menschlichen Dinge*）。而個人，對施密特與韋伯來說，構成了未經除魅（*entzaubert*）的世界的一切。如韋伯所言，「在面對政治問題時，科層體制可說是一敗塗地」。政治與個人有關，科層體制則與角色有關。此部分請參考：Strong（註 40），頁 6。

⁵³ CARL SCHMITT, *POLITICAL THEOLOGY: FOUR CHAPTERS ON THE CONCEPT OF SOVEREIGNTY* 65 (George Schwab trans., University of Chicago Press edition 2006) (1922). 本文最初是在〈政治性的神聖特質〉一文中注意到此一連結，請參考：Strong（註 40），頁 7。

的理性原則，或許未能徹底彌補神話／宗教在過往所發揮的功能。這種神話或宗教所曾經發揮的功能便是「從一最高價值來證實社會的存在（Bestand）與構造（Verfassung）」，亦即規範性層次上的「證成」（Rechtfertigung）⁵⁴。換言之，從上述的機械國家批判出發，我們可以發現一個純粹內在的政治秩序是否成功實現其確保自由理念的目標，取決於是否能夠創造出一種真正有效的（神話）替代物⁵⁵。更進一步，在「意義之喪失」的脈絡下，大眾無神論時代的到來所導致的問題將是：在自由民主生活中，人們對統治當代社會之政治規範的體驗將呈現為某種外在的拘束，而非內在的驅使。所謂的「世俗方案」——即自由民主秩序——不再理所當然能夠作為推動公民行動的信念框架⁵⁶。一旦我們不再認為法律對我們的統治是我們對自身的統治，那麼世俗化或是去神話所衍生出的後果已經直接涉及人民的自我統治和自我立法的問題，這些都是當代憲政體制以及法政哲學的核心問題。內在政治理論或是理性國家學據以實現自由理念的手段：「去神話」，弔詭地導致自由的喪失。

這一問題的浮現意味國家或是政治領域的「去神話化」、「除魅」所涉及的不僅僅是政治正當性的問題，同時亦涉及「動機」或是「政治行動」的問題，這更深層的涉及前述神話／宗教「賦予意義」的功能。換言之，縱使不存在上述機械國家與正當性基礎之喪失的問題，單純透過理性亦不可能真正促成一個良善政治社群的誕生。早在康德與大革命之前，盧梭便已試圖處理這一問題，對他而言，身成政治（body politic）需要某種感性的統一、情感的連結做為其超驗基礎

⁵⁴ Frank (Fn. 45), S. 10-11.

⁵⁵ 對神話過往之功能的彌補是一種必然的要求，因為隨著從神話到邏格斯（vom Mythos zum Logos）的過渡，即便哲學家甚少認真思索神話，神話卻也確立某種哲學家必須達成的標準。因此，無法滿足人類對詮釋與意義之基本渴望的理性——一種分析理性的型態無法徹底免於這種需求的佔據，始終有著「再神話化」的風險。以上是 Frank 對 Hans Blumenberg《神話研究》（Work on Myth - Arbeit am Mythos）論點的說明，請參見：Frank (Fn. 45), S. 63-64.

⁵⁶ SIMON CRITCHLEY, INFINITELY DEMANDING: ETHICS OF COMMITMENT, POLITICS OF RESISTANCE 7 (Paper ed. 2008).

(transcendental ground)，這使身成政治成為一個道德存有而不致於分崩離析。正是在這一基礎上，盧梭方會強調公民宗教(civic religion)與立法者之重要性⁵⁷。無獨有偶，〈德意志觀念論之最初體系計畫〉亦體現出類似態度，其提出一個與啟蒙運動目標幾乎相同的政治綱領：「於是，等待我們的是所有個體以及個人力量的平等培育，將不再有任何力量受到壓迫，無處不是精神的普遍自由與平等⁵⁸」，對青年黑格爾來說，如此的政治綱領該如何實現呢？有別於 Cassirer 或是啟蒙運動所訴諸的「去神話」或是「對宗教／神話的批判」，其寄望於一種前所未見的方案來推動社會與政治的變革：理性的神話學(mythology of reason)，使理念成為美學的(aesthetic)亦即神話的(mythological)⁵⁹。

同樣將神話連結於政治改革，卻也更加基進的態度可以在 Schmitt 所援引的 Georges Sorel 上發現端倪。透過對 Sorel 理論的援引，Schmitt 指出當代關於直接行動的理論或多或少都建立在某種非理性的哲學之上，行動和偉大英雄主義的力量，所有偉大的歷史活動，都在於神話的能力(Fähigkeit)之中⁶⁰。而 Schmitt 對此的強調，乃是為了批判議會主義在決斷上的「無能」⁶¹。當然，本文在此並不是要為政治神學的思考與論點背書，而是要指出 Schmitt 對純粹內在政治理論的批判理由，除了在於他認為無法單純透過權力來創造與維護秩序之外，也在於他強調權威是一個足以代表秩序整體的觀點，具有一種超越性的立場，從而免於秩序內部各種觀點與利益衝突的影響(真正的中立性)，進而可以將所有不同的人

⁵⁷ PHILIP QUADRIO, *MORALITY, POLITICS AND MYTHO-POETIC DISCOURSE IN THE OLDEST SYSTEM-PROGRAMME FOR GERMAN IDEALISM: THE ROUSSEAUIAN ANSWER TO A CONTEMPORARY QUESTION*, 50 SOPHIA 628-629.

⁵⁸ The 'Oldest System-Programme of German Idealism, *supra* note 49, at 200.

⁵⁹ The 'Oldest System-Programme of German Idealism, *supra* note 49, at 200. 席勒亦有類似的方案：「我們必須有能力透過更高的藝術來重構我們被藝術摧毀的存有整體性」，請參見：SCHILLER, *supra* note 50, letter 6, para. 15.

⁶⁰ Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles 1923-1939*, 1994, S. 11, 13. 美國向西部擴張領土時據以為基礎的「昭昭天命」(Manifest Destiny)便是某種範例。

⁶¹ Schmitt, (Fn. 60), S. 14, 20-21.

民統合成一個共同秩序⁶²。這種統合或許正是神話／宗教在國家與政治領域中具有的另層涵義，Michael Walzer 在思考符號化活動在政治領域中的作用時指出：「政治是一門統一的技藝（art of unification），從眾人中創造出一體。而符號化活動或許是在理智上與感情上將事物聯繫在一起的最重要手段，從而克服孤立甚至是個體性⁶³」，而 Cassirer 的研究成果不正是去突出「神話」在眾多符號活動中所具有的源初、重要地位嗎⁶⁴？

除了政治上的行動之外，對羅爾斯（John Rawls）而言，穩定性是政治哲學的重要問題之一，在《政治自由主義》（Political Liberalism）中，羅爾斯試圖處理的問題之一便是在合理多元論（reasonable pluralism）的給定條件之下，一個穩定而公正的社會如何長治久安？判斷的負擔（the Burden of Judgement）更意味這種多元性在自由社會下是不可消弭的。為此，羅爾斯引進交疊共識（Overlapping Consensus）的理念，亦即以各種合乎理性的學說都出於自身觀點加以認同的政治觀念作為社會統一的基礎⁶⁵。那（政治）神話作為一種世界觀有可能滿足羅爾斯的條件嗎？誠然，我們很難想像 Cassirer 與其同代思想家所處理並試圖回應的納粹法西斯主義以及其主張的神話世界觀——如 Master Race——能夠被歸於合理多元論中，但對 Cassirer 而言同樣重要的神話思維典範：「宿命論」——如海德格的此有分析——卻未必不能滿足如此的條件。最後，若 Karl Löwith 的分析是正確的，亦即近代歷史哲學或是歷史觀本身便是基督教末日論（eschatology）的

⁶² 鍾芳樺，人格權威與政治秩序的形成：論權威與權力之區分在 Carl Schmitt 秩序理論與民主理論中的意義，政治與社會哲學評論，47 期，頁 149（2013 年）。

⁶³ Michael Walzer, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, *Political Science Quarterly*, Vol. 82, No. 2 191-204, 194 (1967).

⁶⁴ Cassirer 曾援引謝林的這段話來強調神話之於共同體的關係：「不可能設想有一個民族能夠存在而沒有神話」，Cassirer 並不認為神話純粹是社會—政治結構的衍生物，其反而是社會與政治生活中的根本動力，請參見：Cassirer, *supra* note 5, at 177. 同樣請參考 Lincoln Memorial 題詞所運用之「enshrine」一詞的另一種涵義：奉為神聖。

⁶⁵ JOHN RAWLS, *POLITICAL LIBERALISM* 3-4, 58, 140-141 (1993).

世俗化——從天意到進步的轉變、寄望超越性的介入來實現完善的秩序，則在某種程度上共享此種歷史哲學觀念的 Cassirer，以及其以此為基礎所作出的政治神話批判似乎便搖搖欲墜⁶⁶，我們似乎也更難否定政治神話與政治自由主義之間潛在的相容性⁶⁷。

綜合言之，本文認為以人類自發性／人類自由為出發點，Cassirer 事實上將政治自由之所以可能類比於人類自由⁶⁸，並以此批判政治神話對自由所造成的破壞。然而 Cassirer 似乎忽略一點：對政治自由的理解和保護，並不必然仰賴於對人類自由的特定理解——如 Cassirer 的自由人作為去神話「主體」，即便是完全否定人類整體事務自主性的政治神話，亦不當然有害於政治自由。若宗教理由可

⁶⁶ 請尤其參考 Löwith 對馬克思歷史唯物論以及〈共產黨宣言〉與尤太先知主義兩者間關係的分析，之所以強調馬克思的資本主義批判在於，透過馬克思的中介，基督教末日論這一神話／宗教要素（天意）的變形在 19 世紀廣泛的推動政治領域中的行動。本文對 Löwith 論點的初步理解源於 Peter Gordon 對世俗化論題的引介，請參考：Peter Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate*, 80 (1) JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 147-170 (2019).；此處涉及的原文請參考：KARL LÖWITH, MEANING IN HISTORY 1-20 (1949). 另外，本文認為正如 Voegelin 的判斷，Cassirer 確實基於某種特定的歷史哲學觀點開展其政治神話分析，這種歷史哲學觀點又相當程度上受到黑格爾的影響（請參考 Cassirer 在《Mythical Thought》中對黑格爾的援引：「精神發展的目標是，文化實在不僅被理解和表現為實體，同時也被理解和表現為主體」），於是 Gordon 方會認為 Cassirer 在批判政治神話時卻也擁抱某種對未來的基督教末日論盼望。誠然，若僅限於 Cassirer 的政治性著作，本文認為如此的觀點不能說完全錯誤，但若更廣泛的從 Cassirer 的整體著作入手，我們可以發現 Cassirer 明確反對所謂的（必然）進步（progress）理念，亦拒斥所謂的彌賽亞主義或是未來主義，對此請分別參考：Eric Voegelin, *The Myth of the State*, Vol. 9 No.3 THE JOURNAL OF POLITICS 445,445 (1947) (book review); Gordon, *supra* note 2, at 167, Cassirer 對此種歷史觀與進步理念的反對態度請參見：CASSIRER, *supra* note 17, at 27,123-124.

⁶⁷ 請參考 Löwith 對馬克思的描述：「無產階級透過將整體無產階級的利益，即不同國家中勞動階級的共產主義特徵置於顯要地位來拯救整個人類社會。在這一進程的終點，被加以組織的無產階級將不會是一個相似於資產階級的統治階級，而是廢除自身作為階級的優越性，並且我們將以聯合體取代舊資產階級及其階級鬥爭，此時個體的自由發展將是所有人自由發展的條件。**最後，整個生存必然性的王國將在共產主義特徵的至高共同體中被自由王國取而代之：一個沒有上帝並坐落於塵世的上帝王國，這即是馬克思歷史彌賽亞主義的終極目標與理想**」，粗體為本文所加，請參見：LÖWITH, *supra* note 66, at 41-42.

⁶⁸ 另外，關於政治自由與人類自由之間的關聯，本文受益於 Jefery Barash 對 Blumenberg 與 Cassirer 兩人對 Plato 不同詮釋的分析，文章的關鍵要旨之一是知識論上的平等不當然等於政治哲學上的平等，請參考：Jeffrey Andrew Barash, *Myth in history, philosophy of history as myth: On the ambivalence of Hans Blumenberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth*, 50 (3) HISTORY AND THEORY 328-340 (2011).

以作為公共理由，則未必不能存在所謂的「神話理由」。Cassirer 所批判的政治神話固然試圖透過國家的強制力來達成一致性，但他對政治神話做出的評價，卻也是建立在他自身的「整全學說」（comprehensive doctrine）之上。從「政治的」而非「形而上的」討論預設出發，Cassirer 對自由的「人文主義」理解或許便是太過強烈的主張，忽略神話作為「穩定性」之基礎的可能性，進而否定神話的「可接受性」。甚至更進一步，「政治神話」——如 Marx 與 Sorel 那般——未必不能是人們據以建設理想世界的「符號」／「象徵」，對我們的良善政治生活有其「可欲性」⁶⁹。

肆、結語

透過對國家之世俗化與政治理論不同取向的爬梳，我們可以發現隨著世俗時代的到來，人們不在試圖透過外於人類的「自然」或是「神聖」來論證政治領域中的正當性⁷⁰，轉而透過「理性」來做為一切行動的終極標準，藉此人們獲得免於外在支配的自由。然而相同的方式最終卻也可能導致內在與外在的分裂，導致個人在國家或是法律統治下的行動未必純粹出於個人的自發意願或是義務，而僅是出於強制力的表面上相一致。若是不能重新統和這種分裂，那麼前述內在式政治理論的理路將功虧一簣，因為其並未成功獲得其企圖確保的免於外在決定的自由與自我統治的平等，反倒導致自由的喪失。然而，「世界之除魅」是我們當代的處境，我們不可能全面回歸至過往的宗教生活之中，要如何應對神話／宗教所帶來的後果，或許便是後宗教時代法政哲學必須認真看待的問題。

⁶⁹ 當然，本文並不認為 Cassirer 完全忽略神話的積極作用，從其整體哲學體系觀之，神話並非對自由的「否定」，而是「片面」的「表現」，Cassirer 的不滿主要源於神話之「片面性」所導致對人類自發性的忽視。在他對眾多神話的分析中，他並未忽略神話所呈現或涉及的理想情境，是如何促使人們投入對理想世界的建構，只是他更傾向於將這歸於神話到宗教的「過渡」。

⁷⁰ Peter Eli Gordon, *Self-Authorizing Modernity: Problems of Interpretation in the History of German Idealism*, 44(1) HISTORY AND THEORY 121, 121-122 (2005) (book review).

伍、參考資料

一、中文文獻

Tracy Strong，萬毓澤譯（2007），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，22 期，頁 1-63。

鍾芳樺（2013 年），人格權威與政治秩序的形成：論權威與權力之區分在 Carl Schmitt 秩序理論與民主理論中的意義，政治與社會哲學評論，47 期，頁 119-171。

二、英文文獻

1995, The 'Oldest System-Programme of German Idealism'. *European Journal of Philosophy*, 3: 199-200.

Blumenberg, Hans (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Barash, Jeffrey Andrew. 2011. Myth in history, philosophy of history as myth: On the ambivalence of Hans Blumenberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth. *History and Theory* 50 (3):328-340.

Berk, S. 2018, Ernst Cassirer, The Idea of a Republican Constitution. First English Translation. *The Philosophical Forum*, 49: 3-17.

Cassirer, Ernst. 1954. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books.

Cassirer, Ernst. 1946. *Language and Myth*. New York: Dover Publications.

Cassirer, Ernst .1946. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, Ernst. 1951. *The Philosophy of Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.

Cassirer, Ernst. 1961. *The Logic of the Humanities*. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, Ernst. 1965. *The Philosophy of Symbolic Forms: Volume 2: Mythical Thought*. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, Ernst. 2000. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Dover Publications.

Critchley, Simon & Schroeder, William. 1996. *A Companion to Continental Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Critchley, S. 2008. *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. New York: Verso.

Frederick C. Beiser. 1992. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.

Friedman, Michael. 2000. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Illinois: Open Court.

Gordon, Peter Eli. 2005. "Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger." *New German Critique*, 94, 127–168.

Gordon, Peter Eli. 2005. Self-Authorizing Modernity: Problems of Interpretation in the History of German Idealism, *History and Theory* 44(1), 121-122.

Gordon, Peter Eli. 2019. Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate. *Journal of the History of Ideas*. 80, 147-170.

Isaiah Berlin. 1953. Reviews of Books, *The English Historical Review*, Volume LXVIII, Issue CCLXIX: 617–619.

Krois, John. 1987. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven: Yale University Press.

Kleingeld, Pauline (ed.). 2006. *Immanuel Kant, 'Toward Perpetual Peace' and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press.

Kantorowicz, Ernst H. 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press.

Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Machiavelli, Niccolò. 1998. *The Prince*. Chicago: The University of Chicago Press.

McIntosh, D. 1984. The Modernity of Machiavelli. *Political Theory*, 12(2), 184-203.

Nancy, Jean-Luc. 1991. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pelczynski, Z. A. 1971. *Hegel's Political Philosophy--Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pollock, B. 2010. Franz Rosenzweig's "Oldest System-Program". *New German Critique*, (111), 59-95.

Quadrio, P.A. 2011. Morality, Politics and Mytho-Poetic Discourse in the Oldest System-Programme for German Idealism: The *Rousseauian* Answer to a Contemporary Question, *SOPHIA* 50, 625–640.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Schiller, Friedrich. *Aesthetical Essays of Friedrich Schiller* (Retrieved from Apple Book Store).

Schmitt, Carl. 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. The University of Chicago Press.

Schmitt, Carl & Strong, Tracy B. 2006. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sinclair, Elsa M. (ed.). 1996. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo 1947. Rez. Ernst Cassirer, Myth of the State. *Social Research* 14:125-128.

Strauss, Leo. 1989. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Detroit: Wayne State University Press.

Skinner, Q. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1), 3-53.

Thomas Hobbes. 2004. *Leviathan*. Ontario: McMaster University.

Tudor Henry. 1972. *Political Myth*. London: The Macmillan Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Voegelin, E. 1947. Review: [The Myth of the State]. *The Journal of Politics*, 9(3), 445-447.

Verene, Donald Phillip (ed.). 1981. *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*. New Have: Yale University Press.

Walzer, M. 1967. On the Role of Symbolism in Political Thought. *Political Science Quarterly*, 82(2), 191-204.

三、徳文文獻

Cassirer, Ernst (1961), *Zur Logik Der Kulturwissenschaften* (1942), 2. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Frank, Mabfred (1982), *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. I. Teil: Vorlesungen ber die Neue Mythologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmitt, Carl (1994), *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923-1939*, 3. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.