

二十一世紀評論

阿倫特百周年

抗惡的防線：極權專制下的個人「思想」和「判斷」

徐賁

惡和抗惡都是人的自由存在的一部分。在惡特別猖獗的時代，惡瓦解人的道德判斷能力，成為人的生存常態，抗惡便成為非常艱難、非常危險的事情。阿倫特提出了抵抗極權邪惡的方案：在極權對人類存在的進犯面前，人的最後一道防線，就是他自己永不停止的思想。阿倫特就此寫道：「生命的本質只能存在於思想的實際過程之中，而不是存在於任何不變的結果或特殊thoughts之中。」

惡和抗惡都是人的自由存在的一部分。薩弗朗斯基 (Rüdiger Safranski) 寫道：「為了理解惡，人們無須煩勞魔鬼。惡屬於人類自由的戲劇。它是自由的代價。」^①二十世紀由極權政治所造成的種種空前的人類災難，如納粹法西斯、斯大林主義、中國文化大革命、紅色高棉的大屠殺，一次又一次血淋淋地印證尼采 (Friedrich W. Nietzsche) 的斷言：人是「尚未定型的動物」。惡不是抽象的概念，惡是由人自己打造的對人類存在的威脅。惡發生在人的具體社會生活中，對活生生的個人造成持久的肉體和精神傷害。惡使人自甘情願地墮落到非人的境地。惡既然並非由至惡的魔鬼所造成，抗惡就不可能由至善的上帝來完成。人抵抗邪惡需要人自己作出鮮明的道德判斷，只有當人把某種威脅判斷為惡時，他們才能堅持拒絕與它合作。在惡特別猖獗的時代，惡瓦解人的道德判斷能力，成為人的生存常態，抗惡便成為一件非常艱難、非常危險的事情。

在這種情況下，甚至那些最不甘願為惡控制的人都會感到困惑。抗惡是否還有可能？抗惡的最後一道防線應該設立在哪儿？在奧威爾 (George Orwell) 的《一九八四》(1984) 中，我們看到的正是這樣一種困惑。奧威爾對抵抗極權邪惡的可能抱有一種近於絕望的悲觀。相比之下，阿倫特 (Hannah Arendt) 給我們帶來的則是一種抵抗邪惡可能成功的希望。阿倫特對抵抗極權邪惡的可能和條件提出了她自己的方案。在極權對人類存在的進犯面前，人可能設立，也必須設立的最後一道防線，就是他自己永不停止的思想。思想是怎樣一道抗惡的防線呢？

阿倫特是從人的本質存在來理解和強調思想對於人的特殊重要性的。思想「是永遠存在於每一個人身上的能力」。和思想聯繫在一起的不是求知，而是為人的方式。思想是「人的生命的自然需要」，思想不是「少數人的特權」。思想與知識的區分非常重要。一方面，「科學家、學者或者腦力勞動的其他專家們」並不一定就思想。另一方面，誰都不能以缺乏「腦力」來作為不能思想的藉口。「思想」和「非思想」的區別同樣重要。人們平時所說的「思想」(thoughts)，在阿倫特那裏恰恰是「非思想」。阿倫特就此寫道：「思想伴隨生命而來，思想是人活着的非物質化本身。既然生命是一個過程，生命的本質就只能存在於思想的實際過程之中，而不是存在於任何不變的結果或特殊thoughts之中。」^②

一 極權統治下的思想反抗

阿倫特所說的思想是一種動態的思想(thinking)，或可稱之為「思考」。這個意義上的思想是個人的獨立行為，是一個不斷持續的過程，它和靜態的、以最後真理面目而出現的「思想」有根本的區別。後一種思想之所以有權威，全在於它能藉由權力，以普遍真理的名義冠冕堂皇地去取消多元思想的合理性，限制個人獨立思想，並打擊、迫害一切與它不相符合的所謂「思想異端」。阿倫特對這種真理的警惕滲透在她的《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)一書中。

《極權主義的起源》在阿倫特的所有著作中佔有核心地位。在這部著作中她深刻地批判了絕對正確思想對政治的主宰，這種思想被稱為放之四海而皆準的「哲學」或者「主義」，這成為極權意識形態的主要特徵。阿倫特指出，極權主義是一種由封閉概念體系構成的意識形態，「意識形態是一種單一思想(idea)的邏輯，……它用單一思想解釋歷史，……把事件的發生解釋為某種同一『法則』的演化，某種單一思想的體現。意識形態聲稱，它思想的邏輯已經把握了整個歷史的秘密，包括隱晦不明的過去、錯綜複雜的當今和不可確定的未來」^③。極權主義意識形態的單一封閉概念邏輯蔑視人的多元經驗世界，壓制獨立的個人思想，踐踏人的自由要求，並最終「毀滅人性」。極權統治用意識形態代替政治，從根本上取消了「政治生活的本質」，取消與人生多元必然聯繫在一起的辯論^④。在極權制度中，統治意識形態最集中的體現就是「領袖思想」。阿倫特把真正的思想確立為個人的獨立思想。她指出，所謂通曉一切、戰無不勝的領袖思想不但是思想的最高體現，而且是人的思想的天敵，是以思想為名的思想殺手。

極權意識形態之所以起作用，全在於它把握着全能的權力。它全能地解釋歷史和世界發展，使得極權的邏輯成為全能的邏輯。許多曠古未有的惡正是在極權意識形態的全能邏輯中被合理化，成為「自然而然」的事情。因為有了亞里安種族優越的意識形態，所以納粹可以理直氣壯地屠殺猶太人。因為有了階級鬥爭和不斷革命的意識形態，所以可以從肉體消滅和折磨一切「階級敵人」。對

極權主義意識形態的單一封閉概念邏輯蔑視人的多元經驗世界，壓制獨立的個人思想，踐踏人的自由要求，並最終「毀滅人性」。極權統治用意識形態代替政治，從根本上取消了「政治生活的本質」，取消與人生多元必然聯繫在一起的辯論。阿倫特把真正的思想確立為個人的獨立思想。她指出，所謂戰無不勝的領袖思想不但是思想的最高體現，而且是人的思想的天敵，是以思想為名的思想殺手。

此，阿倫特寫道，權力意識形態的邏輯是，「誰要是同意『垂死的階級』的說法，但卻不同意必須消滅這些階級份子，誰要是相信生存權利與種族有關，但卻又不同意必須消滅『不合格種族』，誰就顯然是徹底愚蠢或徹底懦弱」^⑤。極權意識形態只講合不合乎它自己的特殊邏輯，不講合不合乎普通人的情理。正因如此，極權意識形態才能擁有一種特殊的偉大遠見，遠遠超出了普通人的想像限度，不斷使他們處於思想休克狀態，不斷要求他們理解的要執行，不理解的也要執行，不斷地訓練他們把服從變成一種思維方式，把無個人思想轉化為一種生存方式。

極權意識形態和極權統治如何毀滅人的思想和判斷，這是阿倫特思考「思想」的根本問題意識。她於1961年旁聽了納粹份子艾希曼為自己罪惡行為的陳腐辯護，因此對艾希曼式的「平庸的邪惡」提出了這樣的問題：「善惡問題和我們區分對錯的能力是不是與我們的思想能力有關？」阿倫特所說的思想，它的根本意義不僅在於它是一種生存反抗，而且還在於它可以是一種沒有公共政治條件下的生存反抗。

極權意識形態和極權統治如何毀滅人的思想和判斷，這是阿倫特思考「思想」的根本問題意識。她因此把個人思想確定為抵抗極權邪惡的最後一道防線。她在《心靈的生活》(*The Life of the Mind*)中告訴我們，她特別關注人的思維行為(思想、意願和判斷)有兩個原因。最直接的原因是，她於1961年旁聽了納粹份子艾希曼(Adolf Eichmann)為自己罪惡行為的陳腐辯護(服從命令和盡忠職守)，因此對艾希曼式的「平庸的邪惡」提出了這樣的問題：「善惡問題和我們區分對錯的能力是不是與我們的思想能力有關？」阿倫特寫道：「思想行為本身對一切引起你注意的事物細加審查，……這種行為是否可以成為人避免作惡，甚至必然抗惡的條件呢？」^⑥

阿倫特關心思想問題的另一個原因是，自從她寫作了《人的條件》(*The Human Condition*)之後，心中一直有關於「行動的生活」(*vita activa*)和「沉思的生活」(*vita contemplativa*)關係的「迷惑」。阿倫特本想把《人的條件》題名為《積極生活》(行動的生活)，在她對「勞動」、「工作」和「行動」的區分中，行動最代表她所說的積極思想。但是，阿倫特意識到，「行動的生活」這個說法是由強調「沉思的生活」者提出來的一種負面說法。在他們那裏，「思想的目的和歸途是沉思，而沉思則是不行動，不是行動」^⑦。在「沉思」和「行動」的最初區分中，沉思具有更高的價值。這一點正是阿倫特所不贊同的。

阿倫特同時從政治和哲學這兩個不同的方面來思考「思想」。這兩個方面的思考並不和諧，根本原因就是，政治和哲學之間本身就存在着緊張關係。政治的思想是入世的、積極參與的；哲學的思想則是出世的、特立獨行的。阿倫特未能化解政治和哲學之間的不和諧關係，並不出人意料。阿倫特對思想的思考既不純粹是政治的，也不純粹是哲學的，除了政治和哲學，她的思考還包含了文學和藝術的因素。這種奇特的混合使得阿倫特關於思想的論述本身成為一種她所崇尚的思想形式。這種思想形式能夠是充分個性化、富有想像力、極具原創力、充滿真實坦然的自我對話。所有這一切都使得阿倫特關於思想的許多想法至今仍然呈現為有待繼續延伸的思索原點。

阿倫特所說的思想，它的根本意義不僅在於它是一種生存反抗，而且還在於它可以是一種沒有公共政治條件下的生存反抗。早在1944年阿倫特開始醞釀《極權主義的起源》時，她在〈作為賤民的猶太人：隱秘的傳統〉(“The Jew as Pariah: a Hidden Tradition”)一文中表達了這樣一個看法，那就是，思想是賤民

反抗的武器。猶太傳統中的「賤民」成為一種對全人類都有普遍意義的「原型」，一切被遺棄者、被放逐者和無家可歸者都是一種「賤民」。「賤民」是社會強加在某些群體或個人身上的不公待遇，是社會使他們成為「化外人」。詩人、作家和藝術家往往成為「化外人」的象徵性代表，他們往往就是用這樣一種身份來表明他們的獨立和自由。在論及卡夫卡 (Franz Kafka) 時，阿倫特寫道：「對卡夫卡來說，只有那些得力於思想，而不是受思想禁錮的事物才是真實的，……思想是一種新武器，……賤民從一出身就獲得了這種與社會作鬥爭的武器。」^⑧賤民思想的本質是邊緣的，不可避免與所謂的「主流思想」相衝突。獨立和自由是賤民思想存在的條件。以賤民思想為典型的思想不是哲學家和專業思想家的專利，而是每一個被社會遺棄的普通人都可以從事的行為。思想者不是為思想而思想，思想是他們生存反抗的武器。

阿倫特在1959年接受萊辛獎時發表的演說〈論黑暗時代的人性：關於萊辛的思考〉（“On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”）中，再次強調了「獨立思想」的重要。她說，思想是「另一種（爭取）自由世界的活法」。黑暗時代中的人們被剝奪了應有的自由公共空間，「他們不得不撤退到思想的自由之中」^⑨。這種獨立思想是一種沒有社會扶持的思想，「（這樣的）新思想不需要支撐，不需要標準，不需要傳統，丟掉這些拐杖也能在陌生的地方自由行走」^⑩。

對於生活在極權主義黑暗時代的人們來說，這種思想不僅是太重要了，而且成為幾乎是唯一可能的真正思想。二十世紀的種種極權主義無不以摧毀傳統價值起家，無不借助全面而有效的全民洗腦而得以鞏固。傳統或一般意義的社會公共價值因此再不可能為個人思想提供判斷標準。在這種情況下，個人獨立思想不能不成為抵抗極權統治的最後一道防線和最後處所。阿倫特對能否用個人思想來保存有效的抵抗資源並不樂觀。但是，不獨立思想則肯定會失去任何抗惡的可能。阿倫特對極權主義的思考本身就體現了黑暗時代思想雖無扶助但必須進行的精神。極權主義不是歷史上專制主義的重演，它是一種全新的、性質獨特的專制統治。在思考它的特徵和危害時，阿倫特不能借助傳統標準的拐杖，她必須以新的思想方式去觀察和分析極權主義。她實踐的正是一種無扶持的思想。

無扶持的思想當然不可能憑空產生，它不可能從傳統的思想體系（如基督教思想、儒家思想）中汲取現成的資源，它的資源必須由思想者自己一點一滴地從任何可能的來源匯集組合。阿倫特在論及本雅明 (Walter Benjamin) 時，曾將點滴收集的思想稱作「詩性的思想」(thinking poetically)，「這種思想的營養來自現刻，這種思想之所以能進行，全在於它能從過去收集『思想碎片』並將這些碎片聚攏到自己周圍。就像是一個採珠人，思想者並不夢想挖掘海底，使之能見天日。他只是想找到一些珍貴、稀有的東西，找到一些大海深處的珍珠和珊瑚，將它們帶出海面。」^⑪沒有採珠人就沒有珍寶，而珍寶首先是採珠人眼中的珍寶。思想永遠是「這個人」的思想，這個特定的人從他特定的問題意識出發的思想。

阿倫特強調，黑暗時代中的人們被剝奪了應有的自由公共空間，「他們不得不撤退到思想的自由之中」。這種獨立思想是一種沒有社會扶持的思想，「（這樣的）新思想不需要支撐，不需要標準，不需要傳統，丟掉這些拐杖也能在陌生的地方自由行走」。阿倫特對能否用個人思想來保存有效的抵抗資源並不樂觀。但是，不獨立思想則肯定會失去任何抗惡的可能。

阿倫特在《過去和未來》(*Between Past and Present*) 這一論文集的序言中，用卡夫卡的一則寓言來說明思想和「這個人」的關係，那就是作為思想出發點的具體個人問題意識。卡夫卡寓言中的人物是一個無名的「他」^⑫：

他有兩位對手，第一位從背後把他推離原點，第二位在前面擋住他的去路。他(必須同時)與兩位對手抗爭。當然，第一位推他向前，幫助他與第二位抗爭。第二位推他向後，幫助他與第一位抗爭。但這只是理論上如此而已，因為除了二位對手，還有他自己。誰知道他真正想要幹甚麼呢？他想要的是，在一個最黑漆漆的夜晚，趁着這二位對手不留神的時候，一下子跳出那條戰線，……從此變成一個裁判，看那二位對手互相鬥來鬥去。

儘管阿倫特後來強調一切真正的思想都是孤獨的，都不與行為直接聯繫，但她始終反對思想逃避思想者自己的日常世界。在阿倫特那裡，同時堅持思想的孤獨和思想的不可能在日常世界之外發生，這兩種特性與其說是思想本身的內部矛盾，還不如說是思想必然同時具有哲學和政治的特徵。

在阿倫特那裏，「思想」不可定義，只能「喻說」。她在卡夫卡的故事中找到了思想的曉喻，「卡夫卡所說的那種夾在過去和未來之間的抗爭經驗，……正是思想的經驗。……這種經驗必須通過實踐、通過練習方能獲得」^⑬。卡夫卡的故事道出了思想的一個重要特徵，那就是，思想必須由思想者自己去營造。思想是一個與具體個人生存問題有關的自由空間，「這個處於時間心臟地帶的、小小的非時間空間……你無法直接把它從過去繼承過來。每一代新人、每一個新人在加入到無窮的過去和無窮的未來之間時，都必須重新發現、測繪和鋪設他自己的那個空間」^⑭。這個小小空間是每個人都必須面對的當下生存間隙。這個「介於過去和未來的間隙」也就是個人思想的空間。思想需要勇氣和獨立。不僅如此，「思想是在人生經驗的事件中產生的，思想必須保持與這些事件的聯繫，以此為其意義的方向」^⑮。思想因此是每一個人都可以辦到的事情，因為每一個人都會「體驗到過去和未來的隔閡，……這種隔閡使人明確地感知現實和困擾。也就是說，這種隔閡本身就是一個具有政治意義的事實」^⑯。

在經歷過二十世紀極權統治的國家社會中，所有人都能體驗到這種「過去和未來的隔閡」。這是一種傳統的中斷。任何一個人只要願意和努力，就都可以找到他自己思想的那個間隙空間，不只是擅長思想者，而且是每一個普通人。阿倫特自己就是以一個普通的二十世紀者的身份來從事思想的。在《過去和未來》一書中，她思考甚麼是傳統和現代性，甚麼是歷史，甚麼是權威、自由、真實和政治，思考教育和文化的危機，用她自己的話來說，是為了「獲得一些思想的經驗」。這些思考的目的「不是教別人思考甚麼，也不是教別人堅持甚麼樣的真理，更不是想重續一個已經中斷的傳統或者發明一種填補過去和未來間隙的代用品。(這些思考)擱置了真理問題，只是在(過去和未來)的間隙中活動，期待真理最終會在這個唯一可能的思想空間中出現」^⑰。

阿倫特強調思想對每一個普通人的歷史和政治相關性，也就是說，在傳統價值中斷以後，每一個人都從過去的碎片中去尋找可能的思想資源，否則不能在現刻辨別是非、美醜。儘管阿倫特後來強調一切真正的思想都是孤獨的，都不與行為直接聯繫，但她始終反對思想逃避思想者自己的日常世界。在阿倫特

那裏，同時堅持思想的孤獨和思想的不可能在日常世界之外發生，這兩種特性與其說是思想本身的內部矛盾，還不如說是思想必然同時具有哲學和政治的特徵。

二 哲學思想和政治思想

阿倫特強調思想的孤獨性和個人的內心對話，得出思想與行為之間沒有必然聯繫的結論。這和她始終如一地強調人的公共性，強調人只有在公共生活中才能展現自我，才能獲得真正的存在意義，是否有矛盾呢？從純理論的角度看，她這兩個方面的論述確實是有矛盾的。但是，阿倫特並不是一個純理論家，她首先是一個處在特定的過去和未來隔閡空間中的具體個人，然後才是一個理論思想者。和對極權主義的思考一樣，阿倫特對思想本身的思考也是在她自己的特定歷史空間中進行的。正如她在對卡夫卡寓言的解釋中所說的那樣，那個深深地打上極權主義印記的歷史空間是阿倫特自己「發現、測繪和鋪設」的。可以設想，在一個不同的歷史空間中，阿倫特也許會對思想本身作出不同的思考。

在極權主義這個特定的歷史空間中，個人思想比任何別種歷史時刻都更具有現實意義。極權統治封殺了所有的公共空間，切斷了人與人之間的理性對話通道，嚴禁一切公眾反抗行為。在個人思想事實上無法與其他個人或集體的公共行為相聯繫的情況下，認可思想的孤獨性，強調它是個人內心對話，堅持無行為思想的反抗性，這本身就可以說是一種具有隱秘公共意義的反抗策略。難道還有甚麼比這樣確認思想抗惡作用更具現實問題意識的嗎？

極權主義奉行的是一種對人的極端虛無主義，對極權主義來說，人何以為人這個問題是沒有意義的。極權主義是一種全能意識形態，它要按照它自己的邏輯把人改造成它規劃的單一模式，一種毫無多元個體性可言的動物物種。在這種情況下，阿倫特堅持體現人的多元性，堅持個人思想是人之為人的本質所在，這種堅持具有明確的人的存在反抗意義。從純理論的角度看，這樣論人會犯「本質論」的錯誤。但是，阿倫特從來就不屑當一個純理論家。她不是只在哲學的意義上討論人的本質，她是從人被極權主義思想的異化及其政治後果來討論現實反抗及其可能和條件的。人的同情心，人的美感，人的想像，人的原創性，人能被善良感動，人對超驗存在和真實的體驗，等等，一切被極權所限制、壓制和踐踏的人的精神活動，都可以成為人必須抵抗極權的理由。「人之為人」的對抗價值與其說來自人的甚麼不變本質，還不如說來自現實中的極權壓迫和異化。也正是在這個意義上，「人是甚麼」不再是抽象的哲學、美學或神學問題，而成為特定歷史和社會環境中的政治問題。

阿倫特正是從對抗極權邪惡的政治意義來強調思想的重要意義的。在阿倫特那裏，思想是一種人之所以為人，人與動物禽獸有所區別的本質能力。只有

阿倫特從來就不屑當一個純理論家。她不是只在哲學的意義上討論人的本質，她是從人被極權主義思想的異化及其政治後果來討論現實反抗及其可能和條件的。也正是在這個意義上，「人是甚麼」不再是抽象的哲學、美學或神學問題，而成為特定歷史和社會環境中的政治問題。

人才能既是思想的主體，又是思想的對象。思想就是人才能進行的自己與自己的對話。思想是人主體和自身對象的「二者合一」，「我與我自己的二元關係使得思想成為一種真正的行為。在這個行為中，我既是提問者，也是答問者」。思想由於「通過問答的過程」而實現「辯證和批判」。思想的問答過程是「一種字詞的旅程，……它讓我可以（對自己）不斷提出那個蘇格拉底式的問題：當你說一件事情時，你的意思是甚麼？」這種問答的目的不是尋找萬世不易的真理（因為根本不存在這種真理），「蘇格拉底式思想的唯一標真是agreement」，即「與自己相一致」^⑩。

思想是通過言詞發生的，「一個思想的人」是「一個用言詞顯示思想的人」。對於蘇格拉底式的自我詰問，「重要的是字詞（doxa）（見解、意見、看法）必須真實，每個字詞中必須有真實，用說話將真實的看法傳達給自己和他人」。言詞和想法的一致稱為logos（邏各斯，理念），「因為世上的人各不相同，所以理念也各不相同」。眾多不同的理念形成了人的世界，「人們是以言詞的方式一起生活在這世界上的」^⑪。這是一個極權主義決不允許存在的世界。極權主義要把所有的人全然統治於某一意識形態，它的基本手段就是控制言詞，用扭曲真實的語彙和語義去刻製萬人如一的思想。

奧威爾在《一九八四》中，形象地展現了壟斷語言和箝制思想的關係。書中人物賽姆向溫斯頓解釋黨的「新說法」（newspeak）^⑫：

（黨國）就是新說法，新說法就是（黨國）。……你知不知道，在當今世界上，新說法是唯一的詞彙在逐年減少的語言？……你知不知道，新說法要的就是壓縮思想的範圍？最後可以使得思想犯罪根本不再可能，因為人們再也不會有表達犯罪思想的語言。……當然，即使現在也沒有思想犯罪的理由或藉口。現在主要是自我改造和不露真情的問題。最後就連這個也不需要了。一旦（新說法）語言完善了，革命也就完成了。

賽姆太了解「新說法」的奧秘所在，黨國豈能容他存在？他終於突然神秘地「蒸發」消失了。

思想是在公共語言受到極大限制的情況下，盡量保存語言能力的一種行為，它因此與文學、藝術創造有特別緊密的聯繫。但是，在極權統治下，文學和藝術創造本身就可能是生產「新說法」的機器。因此，抵抗「新說法」的重任並不能只是落在文學家、藝術家或哲學家身上。阿倫特別強調思想的「非認知，非專業」性質，她認為：「對於每一個神志清醒的人，不論他多麼博學或多麼無知，多麼聰慧或多麼愚鈍，我們都必須要求他運用他的思想。」^⑬思想的最基本的意義就是每一個人和他自己真實地對話。只有在這個基礎上，人與人之間才能真實地對話。

真實對話的根本條件就是拒絕「新說法」強加於人的謊言和虛偽。在「真實」問題上，阿倫特和哈維爾（Václav Havel）有所不同。哈維爾強調的是在公共生活

思想是通過言詞發生的，極權主義要把所有的人全然統治於某一意識形態，它的基本手段就是控制言詞，用扭曲真實的語彙和語義去刻製萬人如一的思想。因此阿倫特別強調思想的「非認知，非專業」性質，她認為：「對於每一個神志清醒的人，不論他多麼博學或多麼無知，多麼聰慧或多麼愚鈍，我們都必須要求他運用他的思想。」

中揭露極權語言的虛偽。哈維爾認為，事實必須是公共的真實，如果不能在公共生活中拒絕極權謊言，那就意味着與它妥協或者甚至與它合作。這時候極權統治已經達到了它的目的²⁰。與哈維爾相比，阿倫特更多地是堅持私人真實的抵抗價值。即使在公開拒絕極權謊言不再可能的時候，個人思想仍然可以通過堅持最基本形式的真實，一種完全隱私的真實，而成為抵抗極權邪惡的最後一道防線。這就是為甚麼阿倫特在討論思想時，不斷有「緊要關頭」(when the chips are down)的說法²¹。阿倫特對思想所作的其實不是一般情況下的思考，而是一種在「緊要關頭」的思考。在這種緊要關頭的特殊境遇中，人必須用他自己的思想，用他自己的內心對話來抵抗強大無比的外在壓迫。

思想是人的內心對話，堅持思想，是堅持人存在的多元性。人之為人的根本條件(human condition)是多元性，這也是真正的政治的先決條件。在「緊要關頭」更需要堅持這一點。阿倫特在結束《人的條件》一書時用了卡圖(Cato)的話：「他甚麼也不做之時，正是最活躍的時候，他孤身一人之時，正是最不孤獨的時候。」²²哪怕是最微弱的個人聲音，當它對強大、蠻橫、無所不在的權力說「不」時，它也能成為政治自由的體現。

運用思想是人的價值意義所在，是人之為人的尊嚴的最本質體現。人的自由，最明確的顯示是人和他自己求一致。阿倫特寫道：「不思想的生命……它的本質不能發育——這樣的生命不僅是無意義的，而且不具備充分的生命活力。不思想的人就像是夢遊者。」²³思想是良知的前提，雖然思想並不是良知的直接起因。當人在內心對話的時候，他的兩個部分(「二合一」)必須能和諧相處才行。當這兩個部分相互抵觸的時候，人就變成了「他自己的對頭」。人在作惡的時候，往往會有來自內心的反對聲音，所以阿倫特說，康德(Immanuel Kant)所說的「絕對命令」其實就是「不要自相矛盾」。一以貫之的思想會產生「道德感」，那就是良知。在這個意義上說，不思想和邪惡之間有着必然的聯繫。思想並不能直接使人不作惡，但思想可以釋放判斷，判斷是「區分對錯、美醜的能力」²⁴，而辨惡則是抗惡行為的必要前提和條件。

連結人的思想生活和公民生活之間的環節是判斷。阿倫特稱判斷是「人的思想能力中最具政治性的」，「判斷是典型的政治能力」。判斷之所以具有政治性，是因為判斷涉及人如何對待他人。在判斷中，人的思想不只是個人的獨白對話和私人真實。判斷有兩個涉及他人的根本特徵：代表他人思想和擴大的智性。

三 「判斷」的公共政治意義

阿倫特把思想嚴格地限定為一種人的內心活動，「一種我和我自己的對話」。那麼個人思想和公共行為之間有甚麼樣的關係呢？阿倫特在未完成的關於「判斷」的論述中，包含了對這個問題的一些答案。連結人的思想生活和公民生活之間的環節是判斷。阿倫特稱判斷是「人的思想能力中最具政治性的」，「判斷是典型的政治能力」²⁵。1961年，阿倫特在耶路撒冷旁聽對艾希曼的審判後，認為艾希曼所犯下的殺害猶太人罪行是一種平庸的邪惡。不思想和無判斷是艾希曼以敬業精神成為納粹邪惡化身，自始至終自以為是的根本原因。就辦事效率而言，艾希曼稱得上精明能幹。他甚至還很講究行為操守，不斂財，不貪污，

但他不思想，不能對自己的行為作對錯、善惡的判斷。光憑知識和職業道德，一個人無法築起一道反抗極權罪惡的防線。相反，知識和職業道德反而使得不思想的艾希曼成為納粹罪惡機器中一個更高效的作惡工具。阿倫特在後來發表的〈思想和道德關懷〉（“Thinking and Moral Considerations”）（1971）一文中，再次提出了「極為淺薄的邪惡」問題，她問道：「我們的判斷能力，區分對錯和美醜的能力是不是取決於我們的思想能力呢？不能思想和喪失我們所說的良知，這二者同時發生，真的只是巧遇？」^②

判斷本身既不是一種政治行為，也不等於「思想」。判斷是一種政治性質的思想。阿倫特在60年代發表的〈文化的危機〉（“The Crisis in Culture”）和〈真實和政治〉（“Truth and Politics”）中，對思想和判斷作了區分。思想是孤獨的行為，思想的目的是真實。判斷是涉及他人的行為，判斷的目的是形成與他人有關的「看法」。判斷之所以具有政治性，是因為判斷涉及人如何對待他人。任何涉及如何對待他人的行為都是政治性質的。在判斷中，人的思想不只是個人的獨白對話和私人真實。判斷有兩個涉及他人的根本特徵：代表他人思想（representative thinking）和擴大的智性（enlarged mentality）。這兩個特徵都可以歸結到人的多元性和個人看法的多元性。這兩個特徵都使得判斷成為一種政治性質的思想，成為公共辯論和協議的重要成分。

思想是判斷的準備，只有能獨自思想的人才能進行政治性質的思想。但是，判斷並不是思想的自然延伸，正如維拉（Dana Villa）指出的，阿倫特所說的「思想主要是從反面來為判斷作準備的。思想為我們清除『思想的陳規陋習』，清除『僵化的規則和標準』，也為我們清除『習以為常的、程式化的表述代碼』。思想以它的破壞性行為，將判斷釋放出來，開拓一片道德和審美的辨別和辨認空間」^③。公共生活中的陳規陋見、僵化的標準語言、墨守成規的做事標準、人云亦云的看法主張，這些都隨時在牽制和束縛人們的判斷。除非一個人以自己的獨立思想清除這些束縛，他沒有辦法釋放自己的判斷能力，無法對美醜、對錯形成真正屬於他自己的看法。

在平時，思想對社會的作用甚微，因為「思想並不創造價值，並不能一勞永逸地告訴人們『好』是甚麼，思想起到的是瓦解而不是肯定行為陳規的作用」。思想的作用，連同它的「良心」附帶效果是在社會處於「緊急狀態」時才顯現出來的，「只是在那些少有的歷史時刻中，當『……善良失去確信，邪惡趾高氣昂』的時候，思想的政治和道德作用才會顯現出來」^④。這種時刻的個人思想才成為具有公共意義的判斷。

判斷必須清除陳規陋習，首先就要關注每件具體事情的發生，並把它當獨特的情況，當作不能用現有「知識」（「理論」、「輿論」、「主義」或「原則」）來評判的現象對象。這就是阿倫特所說的關注「你看到的那個世界」。孤獨的思想是一種能力培養，它是一陣颯斷陳舊繩索的風，「思想之風顯現的不是知識，而是區分對錯、美醜的能力」^⑤。一個人盲目地跟隨現成「知識」，尤其是以永恆真理面目出現的「某某思想」，他便無法形成自己的判斷。

就敬業精神和辦事效率而言，艾希曼稱得上精明能幹。他甚至還很講究行為操守，不斂財，不貪污，但他不思想，不能對自己的行為作對錯、善惡的判斷。光憑知識和職業道德，一個人無法築起一道反抗極權罪惡的防線。相反，知識和職業道德反而使得不思想、無判斷的艾希曼成為納粹罪惡機器中一個更高效的作惡工具。阿倫特指出，這個特定的現象對象就是極權專制下無數個人的不思想和因此犯下的平庸的邪惡。

阿倫特思考「思想」和「判斷」，提供的不是一種「知識」，不是一種純「哲學」或純思維的「普遍規則」，而是阿倫特自己在特定歷史環境下對特定現象對象的判斷。這個特定的現象對象就是極權專制下無數個人的不思想和因此犯下的平庸的邪惡。不僅如此，阿倫特是在二十世紀傳統價值嚴重斷裂的歷史境遇中思考極權制度下人的不思想和不能思想的。所以，阿倫特對思想的思考又包含着對二十世紀特殊「現代性」的判斷。思想在阿倫特那裏是一個具體而特定的判斷問題，那就是，如何面對我們這個傳統價值斷裂、道德虛無和權力意識形態極度控制的時代。

就這一點而言，在阿倫特的時代和她引為思想者典範的蘇格拉底的時代之間，有着某些發人深省的共同之處。蘇格拉底生活的那個公元前五世紀並不是古希臘雅典的黃金時代。和阿倫特生活的那個被極權意識形態所迷障、充滿道德和人性災難的二十世紀相似的是，「那個（雅典的）時代也見證了道德的分裂，……蘇格拉底在《高爾吉篇》（*Gorgia*）中與波勒斯（Polus）和卡里克利斯（Callicles）的對立，和在《共和國》（*Republic*）中與波歷馬各斯（Polemarchus）和斯拉雪麥格斯（Thrasymachus）的對立都讓我們看到，當時的社會『常識』或『美德』說法已經靠不住了」。那些所謂的常識和美德已經淪落為許多人「沾沾自喜」、「不加思考」、草草引用的慣例規則和陳腔濫調。這些常識和美德不再體現每個公民的個體判斷，反而代替和取消了這種判斷。所以，當斯拉雪麥格斯或卡里克利斯這樣的政治強人斥責和廢除雅典公共生活的傳統常識和美德，代之以「權力就是一切」的時候，再也不存在有效的社會輿論能與之抗衡。二十世紀種種極權的崛起，都是輕而易舉地摧毀了傳統常識和道德（魏瑪時代的民主或中國的儒教），都是在社會常識和美德的真空中建立了「權力就是一切」的專制秩序。阿倫特和蘇格拉底一樣，「她並不認為擺脫這一困境的出路在於回到已經破碎了的傳統」^②。「判斷」必須針對具體的現象形成新的觀察方式。阿倫特對極權的思考就是一種全新的觀察方式。這種觀察方式對我們觀察類似對象仍有巨大的現實意義。

判斷需要獨立，但卻並不是我行我素。判斷的一個特徵是代表他人思想，也就是在思想中不斷想像有別人在場。在〈真實和政治〉一文中阿倫特寫道^③：

政治思想具有代表性，也就是說，我對某個問題從數種不同的角度形成看法，在我的頭腦中呈現缺席者的觀點。在這個意義上，我可以說，我代表了那些缺席者。這個代表不是設想別人如何感受的移情作用，也不是數人頭，跟着多數隨大流。代表指的是，我把自己的思想延伸到我的身體不在的地方。在思考一個問題時，我愈能夠想像如何在別人的角度作我自己的思想，我就愈具有代表性思想的能力，我的結論和看法也就愈有力量。

伯恩斯坦（Richard Bernstein）指出，阿倫特在「代表他人」的說法中清楚地表現了一個十分重要的想法，那就是：「形成看法並不是孤獨思想者的個人行為。」一個人形成自己的看法或意見，必然「包含與不同意見의 交遇」，而這種交

判斷需要獨立，但卻並不是我行我素。判斷的一個特徵是代表他人思想，也就是在思想中不斷想像有別人在場。阿倫特寫道：「在思考一個問題時，我愈能夠想像如何在別人的角度作我自己的思想，我就愈具有代表性思想的能力，我的結論和看法也就愈有力量。」判斷本身就體現了人的多元和意見的多元，這是公共生活必須維護多元性的根本理由。

遇的基本條件應當是「平等者形成的政治群體」。只有在這樣的政治環境下，每個人才有可能代表別人思想，並把這種思想公開拿出來與別人分享。在許多其他形式的政治群體中，說代表別人思想和與他人公開分享思想都可能是有性命危險的事情^④。

阿倫特的「代表他人」思想是從康德的「擴大的智性」(*eine erweiterte Denkungsart*) 引伸而來的。阿倫特在她的康德論稿中寫道：「『擴大的智性』在(康德的)《判斷力批判》中起着至關重要的作用。『只有在拿我們自己的判斷與他人可能作出的判斷(不一定確已作出)加以比較以後，只有在我們把自己放在別人的位置上來設想以後』才能形成判斷。這種(比較的)能力就稱作為想像。」^⑤阿倫特在〈文化的危機〉一文中特別強調了判斷和擴大的智性對於公共政治思考的意義。這個意義首先表現在，個人的判斷和看法不是自以為是的想法，它們必須以取得可能的公眾共識為目的。阿倫特寫道^⑥：

判斷和共建公共生活的需要是聯繫在一起的，當人們在一起交換看法時，「要緊的不是知識或真理，而是判斷和決定，就公共生活領域和共同世界審慎明智地交換意見，決定在其中採取何種行動，如何展望未來，並在未來中期待甚麼」。在現代極權社會中，普通個人思想和判斷的作用似乎變得愈來愈微不足道。艾希曼式的「平庸的邪惡」也似乎注冊成為一種不可避免的生活方式。

判斷的力量來自它可能與別人有共識。在判斷中起到積極作用的思想過程和純粹理性的思想過程是不一樣的，它不只是一個我與我自己之間的對話。即使在我獨自決定的時候，判斷也總是首先預期與他人的交際，和這些他人我知道最終必須達成共識。正是由於這種可能的共識，判斷才特別有活力。……這種擴大的思想方式不能在絕對的孤獨和隔離中進行，它需要有他者的(缺席)在場，「代替」他們思想，考慮到他們的視角。沒有他們這種思想，決不可能運作。

判斷所運用的「擴大的智性」凸現了公共政治生活所必不可少的那種思想，它不僅是獨立的，而且顧及他人。判斷既從自己立場，也從別人立場看待事物，這使判斷成為一種公共領域中的能力。阿倫特將判斷這種公共性質的能力稱作為 *phronesis*，即拉丁文的 *prudentia* (慎重)。她指出：「希臘人稱這種能力為 *phronesis*，或睿見，並視之為與哲學家智慧所不同的政治家美德或能力。有判斷力的睿見和哲學沉思的區別在於，前者植根於我們平時所說的常識，而後者則總是超越這種常識。」判斷和共建公共生活的需要是聯繫在一起的，當人們在一起交換看法時，「要緊的不是知識或真理，而是判斷和決定，就公共生活領域和共同世界審慎明智地交換意見，決定在其中採取何種行動，如何展望未來，並在未來中期待甚麼」^⑦。判斷本身就體現了人的多元和意見的多元，這是公共生活必須維護多元性的根本理由。這也是民主社會必須堅持相互尊重、理性協商、非強制性共識的根本理由。民主的公共政治應當是協議和非暴力的政治，它尊重個人的獨立判斷，不只是出於容忍和寬容，而是因為它不能不以這樣的判斷為其基本運作和合理性的基礎。

判斷因其公共政治性質而特別能體現判斷者的社會性。判斷「應看作是同一個複雜現象的幾種不同方面，它同時既是哲學的，又是政治的，既是個體的，又集體的」。在判斷的思想過程中，「就在我們從世界、從與他人的聯繫中退出

的時候，世界依然近在咫尺」^⑳。在現代極權社會中，普通個人思想和判斷的作用似乎變得愈來愈微不足道。艾希曼式的「平庸的邪惡」也似乎注定成為一種不可避免的生活方式。正因為如此，判斷更成為一種具有抵抗意義的行為，因為公開說出判斷往往須要付出沉重的代價。在極權統治下，判斷不一定是直接反抗行動，但反抗的行動卻不可能在沒有判斷的情況下發生。

註釋

- ① 薩弗朗斯基(Rüdiger Safranski)著，衛茂平譯：《惡，或者自由的戲劇》(昆明：雲南人民出版社，2001)，頁1。
- ②⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1 (New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1977), 191; 471-72; 5; 6; 185-86; 191; 192-93.
- ⑫ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951; reprint, New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1973), 469.
- ⑬⑭ Hannah Arendt, "Truth and Politics", in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 1977), 241; 241.
- ⑮ Hannah Arendt, *The Jew As Pariah*, edited and with an Introduction by Ron H. Feldman (New York: Crove Press, 1978), 83.
- ⑯⑰⑱ Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968), 9; 10; 205-206.
- ⑲⑳㉑㉒㉓㉔ Hannah Arendt, "Preface: The Gap between Past and Future", in *Between Past and Future*, 7; 14; 13; 14; 14; 14.
- ㉕ Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research* 57, no. 1 (Spring 1990): 73-103, 84-86, 89.
- ㉖ George Orwell, *1984* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovitch, 1984), 47, 46.
- ㉗㉘㉙㉚㉛㉜ Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", *Social Research* 38 (Autumn 1971): 417-46, 422; 446; 446; 448; 445; 446.
- ㉝ Václav Havel, "The Power of the Powerless", in *Open Letters: Selected Writings 1965-1990* (New York: Knopf, 1991).
- ㉞ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 325.
- ㉟㊱ Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 89; 100.
- ㊲ Richard Bernstein, "Judging—The Actor and the Spectator", in *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), 228.
- ㊳ Immanuel Kant, cited by Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 42-43.
- ㊴㊵ Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", in *Between Past and Future*, 221-222; 221, 223.
- ㊶ 漢森(Philip Hansen)著，劉佳林譯：《歷史、政治與公民權》(南京：江蘇人民出版社，2004)，頁292、276-77。