

丛书主编/何怀宏

人文译丛

《耶路撒冷的艾希曼》：
伦理的现代困境

【美】汉娜·阿伦特等 / 著
Hannah Arendt, etc.
孙传钊 / 编

吉林人民出版社

*Eichmann in
Jerusalem:*
**Dilemma of
Modern Ethics**

图书在版编目(CIP)数据

伦理的现代困境/(美)阿伦特著;孙传钊译. —长春:吉林人民出版社,2003.1
(人文译丛)
ISBN 7-206-04148-5

I. 伦… II. ①阿…②孙… III. 伦理学—文集
IV. B82-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第104093号

《耶路撒冷的艾希曼》:伦理的现代困境

编 著	孙传钊	封面设计	张亚力
责任编辑	崔文辉	责任校对	曹海军

出 版 者	吉林人民出版社 0431-5649710 (长春市人民大街124号 邮编130021)
制 版 者	吉林人民出版社激光照排中心 0431-5637018
印 刷 者	长春市华艺印刷厂

开 本	850×1168 1/32	印 张	10.25
版 次	2003年1月第1版		
印 次	2003年1月第1次印刷		
字 数	260千字	印 数	1—6 000册
标准书号	ISBN 7-206-04148-5/D·1049		
定 价	17.40元		

如图书有印装质量问题,请与承印厂联系

汉娜·阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼：关于邪恶之强制性报告》一书出版后，引发了广泛的争议。本书就以此著及相关讨论为窠臼，希望作现代伦理中一些关乎基准(这些基准是人类良知得以生长的土壤)的思考。

总 序

中国乃一文明古国，而人文精神又于其间特见其长。“周文”已灿然可观，而孔孟老庄荀韩等先秦诸子更大略厘定此后二千年中华文化发展基本格局，且时有奇芭竞放，异彩纷呈。然近代以来遇强劲欧风美雨，不免花果凋零。究其因，既有外来文明之横决，亦有自身后继之乏力。

今日世界一体，任何一种文化都不可能孤立发展乃至生存，古老的华夏文化更有从域外接引各种源头活水之亟需。百年来国人译事多多，今不揣浅陋，亦立此一“人文译丛”，名称不惮其大，俾使各种有价值译著多能收入其中，且有愿为中华人文复兴略尽绵薄之意焉。

译丛取材选目则不吝其小，且力求主题相对集中，现约略勒成数专辑：一曰西方古典思想与人物，尤以古希腊为要。二曰西方政治理论与实践，特重近代以来作为西方思想制度主流之自由民主的发展。三曰知识分子与自由市场，全球化使我们皆卷入市场经济，而人文知识分子对此的态度尤可玩味。四曰基督精神与人文，此种超越性大概正是较现实的中华人文所需特别留意处。五曰陀思妥耶夫斯基与俄罗斯思想，藉此希望国人眼光也能注意我们近邻心灵的深邃。六曰《学术思想评论》，由贺君照田主编，其中有译有评，最近几辑尤注意中西历史交叉延入“现代性”的曲折与展开。

数年来能有此初步实绩，端赖吉林出版界领导周君殿富、胡君维革大力支持，及责编与诸多译校者鼎力相助。“十年树水，百年

目 录

- 编者导言/1
- 阿伦特：耶路撒冷的艾希曼（结语·后记）/23
- 杨布路厄：耶路撒冷的艾希曼：1961—1965/66
- 阿伦特：集体的责任/142
- 肖莱姆、阿伦特：关于《耶路撒冷的艾希曼》的往来书信/154
- 雅思贝尔斯：关于艾希曼审判——接受法朗西斯·蓬迪的采访（海宁 译）/167
- 雅思贝尔斯：耶路撒冷的艾希曼——关于同标题的阿伦特著作与彼得·魏斯的谈话（海宁 译）/174
- 米尔格兰姆：服从的两难困境/190
- 阿伦特：论革命（节选）/200
- 布劳曼、希凡：不服从的赞歌（陈行 译）/228
- 列维纳斯：自由与命令（陈行 译）/302
- 哈耶特：伦理的个人主义的哲学（节选）/314

编者导言

随着后现代主义、女权主义研究的热潮，20世纪90年代阿伦特研究在欧美再度热起来。近几年中国的学术界也关心起汉娜·阿伦特的研究来了，阿伦特的思想和著述被学界介绍给中国的读者^[1]。编者注意到《读书》曾经先后两次刊出介绍阿伦特的同一部著作——《耶路撒冷的艾希曼》的文章。即1996年第6期张汝伦的《正义是否可能?》和2002年第8期所刊的徐贲的《平庸的邪恶》。细读这两篇文章发现，张氏关心所在和介绍的是那本书的“结语”部分。即阿伦特强调的耶路撒冷审判的目的只能是一个：正义，她还批判以色列政府和检察当局把审判政治化，通过审判宣传犹太民族的悲惨命运，来达到犹太复国主义的正当化。奥斯维辛的历史不能成为以色列和犹太民族的私产。徐氏则重视此书《后记》中阿伦特的精辟的论点，把介绍集中到阿伦特在经历了艾希曼审判后，怎样摒弃《极权主义的起源》中提出“极端的恶”的概念，提出了“平庸的恶”这个政治伦理概念的，强调要区分法律上的犯罪和政治、道德上的责任的问题。也就是阿伦特不仅从政治体制的社会结构功能来追究历史的罪责，还要从人性的层面考虑政治、道德领域的集体与个人的责任。从欧美学术界的阿伦特研究来看，《耶路撒冷的艾希曼》中被援引最多的引文确实出自此书的《结语》和《后记》部分，因为，这两个部分正如阿伦特自己所说的，已经不是单纯的“报告”，是转人论述了。所以，这两部分是她思想的精华，从研究的角度来看，具有资料价值的。读者可以和伊丽莎白·杨布路厄的《耶路撒冷的艾希曼——1961—1965》一起来读，会对《耶路撒冷的艾希曼》一书当年引起的论争的概貌有一个大致的了解。除此之外，本书所收的其他各篇，或是与阿伦特的论述内容直接有关的文献，或是反映耶路撒冷审判、阿伦特的伦理

思想产生影响的资料（如《不服从的赞歌》）。《耶路撒冷的艾希曼》问世后遭到来自各方面的攻击和批评，这些批评论文，本书均不收入（除了《肖莱姆致阿伦特的信》），有兴趣的读者可以循着杨布路厄的《耶路撒冷的艾希曼——1961—1965》提供的线索去查阅这些文献。下面就所选文章的背景作些简单的介绍。

阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》中指出，耶路撒冷的审判使得西德社会也处于一种尴尬的境地。以色列宣布准备审判艾希曼后，几乎没有一个法学界的人士在媒体上提出把德国公民艾希曼引渡回西德，这是因为法学界的绝大多数是纳粹政权下的法学工作者，自身不干净的缘故。像撰写阐释 1935 年纽伦堡法著作的格洛布凯当时仍旧担任着阿登纳的政治顾问。所以，战后尽管在国际舆论的压力下，西德阿登纳政府也成立了一个处理纳粹犯罪的专门委员会，但是，对那些犯下滔天罪行的当年的罪犯，都仅作了让人难以置信的从轻发落。她还指出，纳粹时期整个德意志民族几乎没有抵抗运动（对 1944 年 7 月 20 日史陶芬伯格等暗杀希特勒事件的抵抗运动的性质也提出了质疑），只有极少数依赖个人良知的抵抗者^[2]。对于她的对纳粹时期整个德意志民族的抵抗问题的评价，德国舆论界也有反对的声音，比如，西德诗人霍尔陶泽问道：那么纳粹为什么还要建立 4 万人规模的盖世太保的组织呢？因为西德处于一种“被告”的尴尬地位，所以来自西德的攻击不算激烈。引起最强烈反响的是阿伦特的对犹太人评议会在大屠杀中间的功能的评价，而且，在美国的犹太人群体表现出比以色列更加激烈的态度，这从肖莱姆致阿伦特的信也可以略见一斑。另一个问题就是阿伦特对人类历史上未曾有的纳粹的犯罪性质的定性，从本来的“绝对的恶”的概念，修正成“平庸的恶”，特别是在对犹太人种族灭绝负有重大责任的艾希曼审判中提出这一概念，大多数犹太人是难以理解、接受的，认为她的这种说法，是为艾希曼开脱罪责^[3]。对这一问题，以色列方面反映特别强烈，因为以色列的犹太复国主义面临与阿拉伯

社会的冲突、矛盾，也正需要国民的服从和忠诚。还有，阿伦特在书的前半部分的报告中，利用希尔伯格的巨著《欧洲犹太人的毁灭》一书中的史料，叙述了欧洲各国政府和人民在二战期间对犹太民族所取的不同的政策和态度，特别赞扬丹麦国王和人民对纳粹的高压采取了非暴力不合作的态度，她的这些叙述对以后美国兴起的不服从、不合作反越战运动也有很大影响。

第二篇选的是伊丽莎白·杨布路厄的《阿伦特传——爱这个世界》中的第八章《耶路撒冷的艾希曼》。杨布路厄执笔这部庞大的传记时，阿伦特与海德格尔往来书信尚未公开，所以，在阿伦特与海德格尔爱情、学术关系的叙述上，稍欠这部分资料，但是，翔实的《阿伦特传——爱这个世界》迄今为止仍然是欧美学术界公认的众多的阿伦特传记中最有学术价值的一部。在美我国学者徐贲向国内学人介绍阿伦特的“平庸的恶”的思想的文章中，也引述了不少杨布路厄传记中的观点^[4]。伊丽莎白·杨布路厄生于1946年，1966年在劳伦斯学院就学时曾经积极地参加反越战的学生运动，不久进入社会研究新学院研究生院继续学业，1974年取得博士学位。她在这所学院里聆听过汉娜·阿伦特、汉斯·约纳斯^[5]、阿隆·杰尔威奇、彼德·巴格等著名学者的教诲。社会研究新学院是阿尔温·约翰逊在1933年创立的一所为美国政府认可的独立的研究生院性质的高等教育机关，吸收了不少因为希特勒暴政而作为难民流亡美国的欧洲的人文科学、社会科学的学者。这所学院的特色是把欧洲的学术思想移植到美洲大陆来，对把美国文化的、知识的领域进行“全球化”起了很大的作用。学院的传统是培养对鉴于自己的经验的哲学具有敏锐的感觉，追求不是纯粹的经验理论的新人，培养出不少优秀的学者，杨布路厄就是其中的一位。她后来的研究兴趣转向心理学，在从事精神分析工作之外，依然进行科学研究，著述甚多。1996年，她的学术名著《偏见的剖析》为哈佛大学出版社出版，获得当年的心理学领域著作奖^[6]。

杨布路厄的这部传记问世后得到许多赞赏的评价，全书正确地把握住了对阿伦特人生和“精神生活”影响最大的一个要素：即作为难民的流亡生涯。我们可以在《极权主义的起源》一书中读到阿伦特的思想与情感，她说：“没有权利者最大的不幸不是被剥夺了对人生、自由及幸福的追求，也不是被剥夺了在法的面前平等和言论的自由”，“这些权利是在他所在的共同体的‘内部’解决的——所以连这个共同体也不能归属。对不属于任何法所辖的人来说，要求在法的面前平等是没有意义的”。“他们失去的不是自由的权利，而是行动的自由；失去的不是喜欢如何思考的权利，而是具有意见的权利”^[7]。阿伦特的成名作《极权主义的起源》对这种史无前例的邪恶体制根源的解剖和在《耶路撒冷的艾希曼》中提出耶路撒冷审判本身及她撰书的唯一要求是为了（伸张）正义，都与这个要素不无关系。

对于没有能够系统地接触过阿伦特主要著作的中国读者来说，可以从杨布路厄的这部传记的第八章约略地知道阿伦特在关于耶路撒冷审判的大论争中，如何抛弃《极权主义的起源》里提出的“绝对的恶”概念向“恶的平庸”认识转变的；也可以读到她的精辟分析的片段——极权主义体制下的受害者们如何随着加害者的道德堕落丧失自己的人性，乃至整个社会的道德沦丧；还可以体会她的公共领域的理论是怎样表现在她自己对民族主义的理解和信仰的实践上的。编者认为，即使不是政治学、哲学、伦理学和史学领域的研究者，作为一个追求良知和真理的公民，读了这些片段也会得到有益的启示的。当然，除此之外，我们也可以从杨布路厄关于那场围绕艾希曼审判的大论争的经纬叙述中，获得不少研究阿伦特的线索，只要读一下传记作者使用的史料，就会在某个侧面明白社会研究新学院的学术传统和风格。

《集体的责任》是1968年阿伦特对法哲学学者约尔·弗茵伯格的论文《集体的责任》的评论文章。实际上，在这以前阿伦特已有

一篇与这同一主题有关的演说问世，即，《独裁制度下的个人责任》。两篇文章被欧美阿伦特思想研究者们作为姐妹篇，是对她的《耶路撒冷的艾希曼》观点的补充。在《集体的责任》中，阿伦特主要谈了两个问题：一，法律上的犯罪和政治、道德上的责任的区别；二，极权主义制度下，个人的良知来自何处。

阿伦特指出政治、道德上的责任和个人的法律范围内的犯罪是不同的，但是，即使如此，从道德上来讲，“我们自己承担我们完全是清白的事情的归结的责任，因为我们不是把自己生存作为孤独地生存着，是生存在自己同胞们之间。我们行为的能力只能够在许多的各种各样多元的人类的共同体的一个共同体中形成一种现实的力量。所谓代理责任是对于这样的事实我们所付出的代价”。阿伦特关于这种集体责任的思想是一贯的。早在1945年1月，她就在《组织的罪行和普遍的责任》一文中，论述道，纳粹的犯罪是人类的耻辱，也可以说是人类的责任。她在文章末尾说犹太教义中的，“我们的父啊，我们的王啊，我们在您面前犯了罪”的祈祷，不仅是他们自己的共同体内的罪过，还是包括他们自己在内的所有的人类的犯罪。对于这种德国国民们做梦也没有想到的事情，不能以为“啊，我没有做”，就能心安理得，应该对人类什么事情都会做出来感到震惊，这正是所有政治的思考的前提^[8]。

她除了强调在极权主义制度下，个人的良知是出自于“扪心自问的习惯，也就是自己与自己默默地对话”。那种时代，少数头脑还在思考的人，“那是因为他们的良知尚未进行所谓的自动运转，还没有形成一套习得的或天生的以为放之四海皆准的规则”，而且，在《集体的责任》中进一步指出这种“具有良心的人，在所有的阶层中。如果更加明确地说的话，用超越文化教养程序高低的甄别方法可以把他们找出来的。社会地位乃至文化教养程度上的地位，即使是一种有客观的特征表现为某种东西，可是这也不能保证其是否有良心”。

阿伦特的这一结论为越来越多的事实所证明。纳粹时代无数的有良好教养的、受过高度知识或职业训练的“知识分子”狂热地投身于纳粹的“运动”，这种事例不胜枚举。在党卫队的血债累累的刽子手中间还有不少具有博士学位的家伙，有的还拥有双博士学位^[9]。20世纪80年代以后，德国医学界生物科学界以学术、科学为幌子为纳粹种族主义和种族灭绝政策效力的历史真相逐步暴露出来以后^[10]，90年代德国“68年一代”的历史学家们也正在展开德国现代史的史学史的研究，而且成为一个学术界关注的热点——他们前两代的学界权威们和主流历史学家们是如何迎合纳粹的“东部政策”、“在外的德语文化圈”“民族共同体”政策从事学术研究的，为东方战线制造历史依据的；他们的“西方政策”的研究又如何被运用到战争爆发后的比利时与法国的占领政策中去的；战后他们又是如何巧妙地掩盖自己的学术丑行的等等实态，也在这前两辈学术权威成了故人后日益明朗起来了。战后德国历史学界的“大多数历史学者既不是保守主义分子，也不是纳粹主义分子；既没有抵抗希特勒政权，也没有成为那个政权的帮手”的“约定俗成”的“定论”，也已经成昔日黄花^[11]。

《耶路撒冷的艾希曼》发表时，肖莱姆和阿伦特两人是已经有30年左右交往友情的朋友。肖莱姆出生在柏林的一个同化了的犹太人家庭。如果说阿伦特是在信仰社会民主主义的同化了的犹太人家庭里，一边知道自己是犹太人，一边天真、自然地在德国文化中成长起来的话，那么，肖莱姆少年时代就获得了犹太民族的同一性，完全掌握了希伯来语。早于1923年就移居巴勒斯坦，后来成为青年犹太复国主义运动的领袖。他以后又在杨布路厄希伯来大学创立了卡巴拉研究所，也是一位著名的希伯来宗教文化的学者。然而，阿伦特对希伯来语没有多大兴趣，选择了德国哲学，在纳粹的迫害下，才“作为犹太人”转向政治活动，流亡国外。这种相异的家庭背景，对他们以后的政治立场的分歧产生很大的影响。他们俩

的交往是和瓦尔特·本雅明（本雅明是阿伦特前夫君特的远房表兄，阿伦特很赞赏本雅明的才气）之死那件事联系在一起的。流亡法国期间，在巴黎他们相识后，虽然肖莱姆对阿伦特写的那部传记《拉海尔·法哈根》中表现出来的才气非常欣赏，但是，与阿伦特的情谊始终没有到达像他和本雅明那种亲密的关系。一年后，本雅明在翻越比利牛斯山脉时不幸身亡，是阿伦特把这个噩耗告诉肖莱姆的。以后，又为整理本雅明的遗稿，两人长期保持了纽约和杨布路厄之间的通信。虽然我们在阿伦特的回信中也可以感觉到她还是想把这常年的友情继续保持下去的，但是围绕《耶路撒冷的艾希曼》一书两人的政治观点的分歧，终于结束了这有30年历史的交往。不仅是和肖莱姆之间的友情，还有我们可在本书所收的杨布路厄的传记中读到有亲密交情的老朋友勃鲁门费尔特临终也没有原谅阿伦特，对于老朋友们的因为政治观点的分歧而绝交，她表现出深深的惋惜和眷恋，这是坚持信仰要付出的代价的。另一方面，信中她这么说：“在我至今的人生中，一次也没有爱过某一集团或某一民族——德国人、法国人、美国人、工人阶级等这类集团，我只爱自己的朋友。”我们也可以看到阿伦特的积极参与公的领域的民主制度的建设和努力保存私的领域个人自由的理想在她自己个人生活中的实践。

但是，围绕《耶路撒冷的艾希曼》一书两人的政治观点的分歧导致最后的决裂——冰冻三尺并非一日之寒，阿伦特与肖莱姆的根本政治思想的分歧由来已久。阿伦特对肖莱姆的以犹太教神秘的宗教教义为中心的政治活动持有否定的态度。她认为，鉴于神秘宗教体验的政治不是根据“现实”，也不是根据“解释和逻辑”，而是能够反反复复根据内在体验的经验。单就这一点类似笛卡儿的“思考的内在的经验成了存在的现实的证明”来说，犹太教的神秘性与近代科学有某些相通的地方。可是，从根本上她是否定这种基于“选民”理论的犹太复国主义的政治运动的。早在第二次世界大战结束

前后，1944年至1945年，她在论著中已经对肖莱姆的政治活动提出了不同的看法，比如，她说：

我感受到，我们的历史中间的所有的意志和政治现实都是由神秘思想培育出来、表达出来的这么一个事实。我们不能忘记的是以下的事实，即最终决定自己政治命运的是人，而不是肖莱姆所说的那种会走向失败道路的“眼睛看不见的潮流”^[12]。

与流亡的历史相比，恐怕是犹太教的神秘主义对我们产生更深的震动，也许命运还为我们准备了这一条神秘的道路——而且至少我们自己也认为有这么一条道路，采用这种说法是预言者的使命，不是学者的使命^[13]。

1945年阿伦特发表《犹太复国主义的再考察》^[14]一文，更加直截地对肖莱姆等人的政治活动提出了批判。在很长一段时间里，肖莱姆对阿伦特这位犹太教的“叛逆者”还抱有她会回心转意的希望。阿伦特在完成了《耶路撒冷的艾希曼》之后在给玛丽·麦卡锡的信中，说自己“写完这本书后有一种奇妙的陶醉感”，说明写这书是蓄势待发。自第二次世界大战末期阿伦特开始思考发生在欧洲的这场史无前例的罪恶时，她和美国的犹太移民在种族同一性的认识上就存在很大的隔阂，因此，我们可以在杨布路厄写的传记中读到，《耶路撒冷的艾希曼》问世后，阿伦特遭到的最猛烈的攻击，是来自美国的犹太人社会。

她在信中间回答肖莱姆指责她缺乏“对犹太人的爱”时说：“这个民族相信伟大纯洁的神，而且信仰的方法、对神的信赖和爱超过了对神的畏惧，今天这个民族只相信自己。从这出发，还能产生什么样的善呢？”为了说明思想分歧的根源她还不止一次要肖莱姆读她的另一部著作《论革命》的第二章^[15]。关于她的《论革命》

第二章，编者在下文也稍作介绍。

雅思贝尔斯不仅是阿伦特早年学业上的导师，也是对阿伦特人生及其思想产生最大影响的人之一。对于她来说，那年雅思贝尔斯的去世，少了一个精神上的依托；以后布吕歇尔又离开了她，阿伦特感受到了人生的孤独。在本书所选的伊丽莎白·杨布路厄的《阿伦特传——爱这个世界》中的第八章《艾希曼在耶路撒冷》中，我们也能够感觉到雅思贝尔斯在其人生中的位置。从传记所援引的美国国会图书馆所藏的雅思贝尔斯与阿伦特频繁往来的书信可见师徒之间的情感^[16]。战后德国物资匮乏，阿伦特曾经数年间坚持每个星期寄个食品小包给老师，让老师改善生活，直到雅思贝尔斯去巴塞尔大学任教才终止。值得指出的雅思贝尔斯也是最早对德国的战争责任及种族灭绝的罪责进行反思的学者。如果说阿伦特流亡美国在二战结束之前就开始思考纳粹体制的罪恶与责任的话，那么，这些课题也是雅思贝尔斯关心所在，他是最早在国内对国家的战争责任及种族灭绝的罪责进行反思的学者。1946年，雅思贝尔斯在他的有名的论著《罪责论》中提出了战后德国的重建，新的伦理基础的确立是必不可少的一环。当时伦敦法庭审判中已经提出了“对人道德的罪”的概念，而且在法的范围里被固定化下来了，所以，雅思贝尔斯通过刑事犯罪、政治犯罪、道德犯罪和形而上学犯罪这四种类型，来具体说明、分析纳粹体制下的集体罪责的性质。后两种罪责不属于法的惩罚的范围之内，但是，涉及个人的良心的内省和本原问题。他是这么说道：“‘戴着假面具生活’——想活下去的人谁都不可避免要这么做，这就带来了道德有罪的问题。”比如，希特勒式的敬礼、对纳粹权威的尊敬、在恐惧、威吓之下使用纳粹的套话、取悦于纳粹政权的表现行为等等。他还指出：“只有患有健忘症的人在这些事情上会欺骗自己，因为他们想欺骗自己。戴假面具是我们生活的一个基本特征。”^[17]他的四种类型的罪责论和阿伦特的“集体责任论”——区分政治的（集体的）责任与道德以及法

的（个人的）罪，有相通之处，他们都否定、批判“我们每个人都有罪”论调，指出，如果每个人都有罪的话，那么谁都成了无罪了。但是，日前，某位当代中国的学人可能未曾读过雅思贝尔斯的原著，把恰恰与雅思贝尔斯本意完全相反的意思说成“雅思贝尔斯原则”，批评他“没有区别，就没有公平”，竟然称“那么首先赞成这个观点的将是纳粹分子”^[18]。所以，编者原来打算把雅思贝尔斯的《罪责论》也收入本书介绍给中国读者，因为一时缺少合适的译者，最终割爱。

和雅思贝尔斯相比，在这一课题上，阿伦特的眼光更加敏锐一些，比如，她在《耶路撒冷的艾希曼》的后记中提出，即使按照希特勒时代的法律，艾希曼所接受的命令也是明显违法的；又如，她详细地分析后指出雅思贝尔斯提出的设立国际法庭的设想实际上是做不到的。本书所收的雅思贝尔斯的两篇，都是艾希曼审判和阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》在欧洲引起轩然大波后，他在电台接受采访时的谈话。从中可以知道，雅思贝尔斯是阿伦特的支持者、理解者，对她这位学生给予高度评价，虽然他也指出阿伦特在论证“恶的平庸”的普遍性时，方法上有一定的缺陷，但又认为那是不可避免的。编者最爱读雅思贝尔斯在《耶路撒冷的艾希曼——关于汉娜·阿伦特的同标题著作和彼得·魏斯的谈话》的那一段对阿伦特的评价，他对法兰克福学派的作家魏斯说阿伦特连在大学做学者也“有种本能的拒绝”，因为“大学也有各种各样的依存关系”，指出她的独立的学术思想来自于独立的人格：

她不属于任何团体，也不属于任何集团，她完全属于他自己。只有自己才能支撑住自己。而且，完全的独立性，对于许多作家来说认为这是感觉很坏的一件事。她必须不属于他们的行列之中。她确实也不属于为了能够实存必须思索什么、而且必须一定要经常思索出一些新东西来

的那种类型的撰稿人。她与自己徬徨的知性不一样，呼吸着那种独立性而生存着——这种独立性并不是缺乏归属者的一种空虚。对一种普遍的攻击的姿态，说：“不！”经常持否定的、不断揭露的勇气的那种独立性。

不知道有些厕身于高等学府中把以名利为核心的职称放在最高地位的，或以栖身于某一集团为自身依附关系的中国学人读了此段话后是否会“扪心自问”地自己与自己对话。

《服从的两难困境》是1974年出版的斯坦莱·米尔格兰姆的名著《服从权威：一个实验的报告》的序章。这个实验报告一发表，同行就说米尔格兰姆发现了藏在普通人心中的“潜在的艾希曼”^[19]，也有人把米尔格兰姆实验叫做“艾希曼实验”。今天人们关于阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》研究的著述中，很少不言及米尔格兰姆的这部著作的。关于这本书，虽然国内社会学界和社会心理学界没有作过什么介绍。日前读到一本译著——雷格蒙特·鲍曼《现代性与大屠杀》（杨渝东等译，译林出版社，2002年），此书的第六章《服从之理论：读米尔格兰姆》是依托米尔格兰姆的实验结论来进行详细分析的，这本书里有许多精辟的评述。如果读不到《服从权威：一个实验的报告》原著的话，找来《现代性与大屠杀》读一下第六章，也可以有不小的收获。顺便提一下，鲍曼的这部获得1989年欧洲社会学和社会理论的阿马尔菲奖的力作是非常值得一读的好书，也是一部受到阿伦特学术思想影响并继承了她的传统的著作，除了对阿伦特《耶路撒冷的艾希曼》中的关于犹太人评议会的历史评价有不同的看法之外（鲍曼主要依据特伦克的《犹太人评议会——德国占领下的犹太人评议会》的成果），不仅注意纳粹制度社会结构功能问题，也从“平庸的恶”，以及个人的良知的本原（即个人自身的意志和责任）来探讨奥斯维辛现象的。下面简单地介绍米尔格兰姆全书的主要结论。米尔格兰姆认为，人类的残酷

行为和人的个性相关不大，却来自于服从权威的社会心理结构，当面临权威发出残酷的行为时，人们的个性并不能够成为制止这种行为发生的要因。不仅如此，他在设计的不同场景的实验中还发现：一，与受害者的身体或心理距离越远，加害者越可能泰然处之，变得越残酷；二，如果加害者有了同伙，那么群体情感会带来相互团结及共同责任，也会加剧行为的残酷的程度；三，一旦权威以外的所有的影响消失的话，行为者就进入一种代理状态，把自己看作是执行别人的意志——责任的转移，并在被追问责任时，把责任推诿给他人。四，但是，当多元权威存在的时候，盲目服从会消失得无影无踪。他的结论为多元主义是防止正常的人出现盲从的反常行为的最好良药。可是，最可怕的、也是人类最大的悲剧却是实验证明了一旦盲目服从权威行为者会成为过去行为的奴隶，很难修正或摒弃过去的行为。因为这种修正，将会被认为否定自己的道德纯洁面变得异常困难。五，其中有些个别的发现命令与自己的理念冲突时有勇气去抵制、拒绝、优先考虑自己的良心，只是极少的个别的行为，不能从社会、政治或宗教的决定因素去探索他们的独特性。另外，米尔格兰姆说实验表明，从受验者中虔诚的神职人员的事例来看，宗教的力量有限的原因，它也是建立在权威的基础上。这些首先与自己对话，考虑良心的个别的人物就是阿伦特所说的在那种时代生活中间极其普通的、却作出不正常的选择的“圣人”。

《论革命》和《耶路撒冷的艾希曼》是阿伦特同一时期的著作，是把法国大革命和美国独立革命进行了比较，以法国革命的教训为背景，高度赞扬美国的独立革命家们的远见和业绩的一部政治学名著。概括起来说，这部著作大致论述了三个问题。前两个问题，即一，法国大革命的激进的革命者们对人数众多的贫困阶层的衣食不周的困境充满了同情，因此，混淆公的领域和私的领域的界限，企图用政治手段去解决属于私的领域的大众贫困问题，最终放弃了自己原来在公的领域中保障民主的追求，同时因此付出了重大的代

价，革命的暴力并没有解决大众的贫困问题，恐怖的革命专政、必然的暴力又葬送了私的领域的个人自由。而美国的独立革命先驱们，因为北美大陆富饶的自然环境给予的恩惠，不用去考虑解决大众的贫困问题——当时北美不存在普遍贫困的社会问题，可以专心地研究、讨论、制订一部划清公的领域和私的领域界限的出色宪法。阿伦特把这叫做美国的革命传统。然而，书中阿伦特也表示出她的担忧，战后的美国正在逐步丧失这种优秀传统，公的领域正在不断蚕食私的领域，这也是她写此书的动机。二，阿伦特在《人的条件》中提出了人类生活的行为分成三类：活动、工作和劳动。“活动”本质上是自由的，相反“劳动”顺从肉体的，在必然的意义上是不自由的。“活动”的具体典型事例是市民平等、积极地参与公的领域的政治民主，又保护私的领域的个人自由，它出自于希腊城邦国家的古代传统，所以，所谓革命其实本质上应是复旧。北美革命的成功某种意义上也是得益于继承了英国保守主义改革的传统。其中第三个问题涉及伦理问题，就是她在与肖莱姆的回信中提及的同情对革命家性格形成的作用以及对历史带来的消极作用。本书所选的是《论革命》的第二章的第三、第四节。虽然这一部分关于法国大革命的同情的论述与阿伦特“恶的平庸”说似乎没有直接关系；但是，这第二章中有一些有关“同情”的论述与她的其他论著一起构成了阿伦特伦理思想的一个完整的体系。她说，卢梭把同情纳入政治理论中去，而罗伯斯庇尔把同情和伟大革命的雄辩的激情一起搬进了市场。法国大革命时期革命家们不仅因为同情混淆了公的领域和私的领域的界限，用政治手段去解决用政治手段无法解决的属于私的领域的大众的贫困问题，最终放弃了自己原来在公的领域中保障民主的追求革命的本来目的，因此付出了重大的代价。一方面，大革命的革命者们“他们把道德作为‘厄运的人们的属性’，结论是道德必定是贫民的‘世袭财产’。他们相信‘安逸的魔力会孕育犯罪’，所以，主张贫民悲惨的苦恼必然会产生善的论

点”。另一方面，阿伦特指出，罗伯斯庇尔把灵魂的冲突搬进了政治生活中去。然而，这个领域中，因为“心的东西”不可能解决问题，却成了杀人的东西。也就是把“心的东西”——道德领域的东西搬进了政治领域，混淆了道德和政治的界限。而且“心的东西”是看不见的，所以要把各人的心灵深处公诸于众，实际上是不可能、做不到的。善也同样如此，缺乏外向显示性。她在《人的条件》中也说道：“一旦善行为别人所知或于众公有，它就失去了善的特征，变成了仅仅为了行善而行善，当善公开出现时，善就不再是善”^[20]，所以革命者们向公众表白爱心、表白自己，也已经堕落成为一种单纯的外观的形式，必须被看作伪善。于是法国大革命发展到大家尽最大的可能揪出革命队伍中间的伪善者，革命的恐怖——暴力成了必然。阿伦特之所以在信中间提及《论革命》中的第二章中间的这部分内容，是因为她要指出肖莱姆把“爱”这个看不见的“心的东西”搬到政治问题中来了，是个错误，间接地批评他的完全依赖宗教神秘体验的犹太复国主义的政治运动。

《不服从的赞歌》作者之一的洛尼·布劳曼是1950年出生于杨布路厄的法国犹太人，1982年起至1994年担任“无国界医生团”（1999年该团体获得诺贝尔和平奖）的主席，在长达12年间，从事难民、人道援助及其宣传工作^[21]。80年代中期布劳曼在埃塞俄比亚从事人道救灾活动，和我国学者近年来比较熟悉的1998年诺贝尔经济奖得主阿马蒂亚·森一样^[22]，他在救灾活动中间发现埃塞俄比亚政府一方面对国民实施强制移民的政策，同时又对饥民采取无所谓的保持“政治中立原则”的见死不救政策，导致饥民的蔓延和增加。在朋友的介绍下，他读了《耶路撒冷的艾希曼》一书，受到阿伦特的“恶的平庸”的观点很大的影响。1964年出生的以色列人埃耶尔·希凡在西方各国公民不服从讨论^[23]成为热点时，看到和自己年龄相仿的年轻人若无其事地欺负巴勒斯坦少年，产生了疑问：普通的人怎么会变得连杀人这种事情都干得出来的？当时他也

受到了以色列的反体制派的哲学家耶夏亚弗莱依维兹的“不服从”思想的影响，黎巴嫩战争时期为拒服兵役到了法国，成为一名摄影师。他以公民的不服从、以色列的把历史记忆工具化问题以及以巴冲突等作为主题，摄制了许多纪录片并获得过国际奖^[24]。

1985年正值兰兹曼导演的纪录片《种族灭绝 (SHOAH)》^[25]上映（纳粹时代的加害者、受害者一个一个在电视台上进行历史记忆的叙说），引起欧洲社会的轰动。在德国由此触发了“历史学家的论争”，即诺尔特（Jost Nolte）发表了《不愿过去的过去》一文，否定奥斯维辛代表的犯罪是历史上独一无二的，要把纳粹的犯罪与历史上其他的犯罪相比较，遭到了以哈贝马斯为首的另一派的反驳的那次论争。如果说，纳粹大屠杀的罪行不是历史上独一无二的话，那么，阿伦特的普遍性的极权主义的理论就难以成立了。以哈贝马斯为代表的一派则强调诺尔特等人对比的背后的本质是要把斯大林体制和纳粹体制作为一个前后因果关系，从而减轻、抵消纳粹的罪行。《种族灭绝》也触发了另一个议题——历史的表象及其界限，即历史学家想象力及其表述方法在历史叙述中的作用问题，这场讨论不仅延续了数年，还从欧洲传到了北美^[26]。洛尼·布劳曼和耶尔·希凡都不否定《种族灭绝》的价值，但他俩和欧美许多进步的知识分子一样，都担心以色列把这个问题政治化、犹太民族把大屠杀的证词作为自己民族的专利，把历史神话化，而具体地淡化了历史事件责任的政治判断。这一个担忧，在他们共同撰写的《不服从的赞歌》的第三章《把绳索挂上绞刑架》中反映出来。此后不久，希凡在杨布路厄希伯莱大学偶然发现了沉睡了20余年的杨布路厄审判的庭审实况记录的摄影磁带。他们俩萌发了把这数百小时的原始摄影磁带改编成两小时《专家》的计划——根据阿伦特的“平庸的恶”的观点通过法庭的实况来再现艾希曼这么一位“运送生物材料”的“专家”的形象。为了专心于这项工作，洛尼·布劳曼还辞去了“无国界医生团”主席的职务。《耶路撒冷的艾希曼》

中涉及的另外两个主题，即作为国家性质犯罪机器上的一只“齿轮”的个人的责任问题和犹太人评议会的对纳粹合作问题，也是《不服从的赞歌》论述的主要论题。

《不服从的赞歌》从某个侧面也反映了阿伦特《耶路撒冷的艾希曼》的学术生命力、在其他领域和各个地域的广泛影响。90年代，一直拒绝出版阿伦特著述的以色列书店里也可以看到《耶路撒冷的艾希曼》了，纪录片《专家》也在杨布路厄上映了。在欧洲，70年代末美国电视连续剧《大屠杀》在德国上映后，德国社会开始普遍关心起战争责任问题来了。如前所述，1985年兰兹曼的《种族灭绝》引起了一场“历史学家的论争”^[27]。90年代后德国的历史学界和德国社会的关于德国现代史的论争没有间断过，不时有新课题出现。如1994年有“抵抗概念的论争”和“旧东德独裁政权问题的论争”，1995年有“国防军犯罪的论争”，1996年又有“戈尔德哈根的论争”^[28]，1998年的热点是“共产主义黑皮书的论争”和“纳粹政权下的历史学家的伦理责任的论争”等等。丹麦电视台也在1992年制作了《否定大屠杀的人们——拥护纳粹派的兴起》。这些论争中，她的著作和学说，总是被提及、引用得最多文献。作为历史记忆的纪录片已经不仅是局限在采用历史记录镜头的表达方法，“历史的记忆”，新的以记忆的历史为材料的纪录片的登场和发展，使得口述证据的信赖性问题也成为一门新的课题——口述历史学正在历史的实践中慢慢地进步^[29]。

《种族灭绝》上映时正值法国在进行原党卫队中尉“里昂刽子手”——克拉乌斯·巴尔比审判。

1994年法国政府为因为“赛车场一网打尽”大逮捕事件（参见《不服从的赞歌》）而遭难的2884名犹太人竖立了纪念碑。

《不服从的赞歌》中也提及战时维希傀儡政权时代行政犯罪的典型案例——1997年法国法院以“反人道罪”对当年忠实执行纳粹犹太人法、战后一直担任高级官员的巴蓬处以10年有期徒刑。

具有讽刺意味的，在民主主义的发源地之一的法国、反法西斯抵抗运动的领袖戴高乐政权时代，追究贝当的维希政权时代的对纳粹合作的个人罪责是一个禁区。不知道中国的读者们对此作何感想。世纪之交，在包括已故的布迪厄以及德里达等在内的法国知识界参与的、追究纳粹时期的个人罪责市民活动与追究 60 年代巴黎警察当局对阿尔及利亚独立运动成员施以酷刑的犯罪活动合流，进入了一个新阶段。

最后稍微讲一下为什么把战后长期在法国从事学术研究、和阿伦特研究的“亲缘”关系较远的埃曼努尔·列维纳斯的《自由与命令》收入这本集子中的想法。中国学术界对法国这位战后成长起来的存在主义哲学家介绍不多，列维纳斯比阿伦特、约纳斯^[30]稍小几岁，但又是同一辈的 20 世纪哲学、伦理学研究领域的学者。他至少在以下两个方面和后两位大师有些类似的地方。他也是一位犹太血统的学者，出生于立陶宛，青年时代赴德国师从海德格尔学习存在主义哲学。学成后在法国定居并取得法国国籍。二战爆发，列维纳斯加入法国陆军，不久被德军俘虏。所幸的，他被作为法国战俘处理，在俘虏营里从事苦役，没有被送往解决犹太人的集中营，免于一死。另一方面，他也是战后在 40 年代末 50 年代初最早着手政治伦理学研究的学者，《自由与命令》就是那个年代的成果。为了帮助读者的理解，在《自由与命令》正文后，收入了法国研究列维纳斯第一人，列维纳斯文集的编者佩勒·哈耶特的阐释《自由与命令》的文章《伦理的个人主义的哲学》（节选）。列维纳斯的哲学的叙述，读起来可能会感到有点艰涩，但是，去掉抽象的表述，可以这么阐述：他继承了陀思妥耶夫斯基的“我们为一切负一切责任，在一切人之前为一切人负责，而我的负责超过了其他一切人”的传统。他认为，“我的责任”也就成了“他人对我而言的一种，也是唯一的一种存在形式，是他人在场、接近的形式。这种责任的主体是本质的、主要的基本结构，也是无条件的。所以，列维纳斯

认为这种责任不是建立在互惠的前提下的，如果有高压政治的威胁和制裁，我也不在它的命令之下去承担那种责任，因为那种责任和我的责任不一样。这三位犹太血统的学者伦理思想上的异同是否可以成为致力于存在主义哲学、政治学研究的学者或法国哲学研究的中国学者的课题呢？我想，作为第二次世界大战的最大受害国的中国学人不会对这种可以“本土化”的研究表示出冷漠或拒绝的态度。

注 释

[1] 编者个人视野所及国内完整译出、出版的阿伦特著作（不包括香港、台湾）仅有《人的条件》（竺乾威等译，上海人民出版社，1999年）。单篇论文有收入《学术思想评论》集刊（贺照田主编，吉林人民出版社，2000年）第六辑《西方现代性的曲折与展开》的《真理与政治》等主篇以及编入《西方公民不服从的传统》（何怀宏编，吉林人民出版社，2001年）的一篇《公民不服从》。二手的著述有阿丽斯贝塔·爱丁格的《阿伦特和海德格尔》（戴晴译，春风文艺出版社，2000年）、阿洛伊斯·普林茨的《汉娜·阿伦特传——爱这个世界》（焦洱译，社会科学文献出版社，2001年）、川崎修《阿伦特——公共性的复要》（斯日译，河北教育出版社，2000年）、伯恩斯坦《对根本恶的反思：阿伦特与康德》（《中国学术》总第九辑，2002年）、张汝伦《正义是否可能？》（《读书》，1996年第六期）、徐贲《平庸的邪恶》（《读书》，2002年第八期）、徐贲《阿伦特公民观》（《21世纪》，2002年2月号）、陈周旺《理解政治现象：汉娜·阿伦特政治思想述评》（《政治学研究》，2002年第2期）。另有一部国内学人撰写的、国内最早介绍阿伦特的是贵州人民出版社出版的《阿伦特传》，因编者身居僻地未能寓目。此外，相关的研究中言及阿伦特学说的有朱庭光主编的《法西斯体制研究》的《序言》（上海人民出版社，1995年）。

[2] 1964年，德国除了出版了杨布路厄在传记中提到的《论争：汉娜·阿伦特，艾希曼，犹太人》那本书外，同时还出版了一本书——围绕阿伦特《耶路撒冷的艾希曼》的《结语》中言及的霍霍夫特《上帝的代理人》进行讨

论的《最高的恶：教皇能够沉默吗?》 (*Summa iniuria oder durfte der Papst schweigen?*)，也引起很大的轰动。2001年法国导演格弗拉斯 (Costa Gavras) 执导的电影《阿门》通过一个真实的故事描述了梵蒂冈在知道“最终解决”计划的情况下，坐视不救，而且，终战前后又如何帮助纳粹分子逃亡南美各国的。

[3] 其实，阿伦特在《极权主义的起源》中提出了“绝对的恶”以后，大概她自己也是不满意的，认为还不能够完全地解释纳粹这种史无前例的犯罪。编者注意到她在此之前，在《人的条件》中，这么说：“宽恕的替代（但决非其反面）是惩罚。两者的共同点在于，企图终结一些没有干扰便会无止境持续下去的东西。因此，人们不能宽恕他们不能够加以惩罚的行为，也不能惩罚那些不容宽恕的行为——作为人类事务领域中的一个结构性因素，这是很有意义的。这是那些冒犯行为的真正特征。自康德以来，我们就把这些行为称之为‘过激的恶’，而对其本质却知之甚少，甚至对贪图其在公共领域偶尔展现的我们来说，也是如此。我们所知道的是：我们既不能惩罚，也不能宽恕这些冒犯行为；它们因而超越了人类事务的领域，超越了人类的潜能，这两者不管在哪里出现，这些冒犯行为就会无情地将其摧毁。这里（即行为本身剥夺我们所有权力的地方），我们唯一能够做的就是复述耶稣说过的话：‘把磨石拴在他的颈上，并把他投入大海，这对他来说更好。’”（《人的条件》（竺乾威等译，上海人民出版社，1999年，第232页）。这段话表明她长期在思考这个问题。

[4] 徐贲《平庸的邪恶》，《读书》，2002年第8期。

[5] 约纳斯，早年和阿伦特一样师从海德格尔，流亡美国后也执教于社会研究新学院，为了一书，也曾经和阿伦特失和，后又修好。阿伦特去世，他发表了充满情感的悼词。他的主要著作有《生命体与自由》（1973）、《责任原理》（1979）、《技术、医学与伦理》（1985）等，在欧美有相当的学术影响。

[6] 犹太人问题研究中，关于偏见的研究一直是个重要的课题，这是个传统。伦敦的犹太问题研究所的机关学术刊物的名字就叫《偏见的诸形态》，名著《服从权威：一个实验的报告》的作者斯坦莱·米尔格兰姆的实验的最初的一部分报告就刊载于这个刊物。

[7] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* I, 1951, p. 218. [8] “Organized Guilt and Universal Responsibility,” *Jewish Frontier*, January 1945. p. 23.

[9] 参见海因茨·赫内《党卫队——佩骷髏标志的集团》江南等译，商务印书馆，1984年。

[10] Friedrich Karl Kaul, *Arzte in Auschwitz*, Berlin, 1976. 纳粹时代参与党卫队建设、人种优越理论的研究以及参加消灭犹太人“作战”的医学博士乃至具有医学、哲学两个博士学位的“知识分子”不在少数，除了罗森伯格这种“著名人物”以外，该书的附录中所列出的仅曾经在奥斯维辛集中营担任“医生”具有博士学位的党卫队军官就有28名。

[11] Pwter Schüttler, *Geschtschreibung als Legitimationswissenschaft* 1918 - 1945. 1997. 除了医学、历史学之外，希特勒时代的大学教授的研究，可以参见：Max Weinreich, *Hitler's Professors*, 1946.

[12] “*Briefe an Gershom Scholem*”, in: Itters Shedletzky (Hg.), *Gershom Scholem Briefe Band I 1914 - 1947* (C. H. Beck, Munchchen, 1994). *op. cit.*, S. 449.

[13] *Ibid.*, S. 449 - 450.

[14] Hannah Arendt, “*Zionism Reconsidered.*” *Menorah Journal* 33 August 1945.

[15] Tomas Sparr (Hg.), *Gershom Scholem Briefe Barnd II 1948 - 1970* (C. H. Beck, Munchchen, 1994). *op. cit.*, S. 109.

[16] 关于雅贝尔斯和阿伦特的友情，我国读者不能读到阿伦特与雅思贝尔斯往来书信的话，在《阿伦特与海德格尔》一书中也能够略见一斑。

[17] Kael Jaspers, *Die Schuldfrage Lambert Schneider*, Heidelberg, 1946, p. 74.

[18] 雷池月《叛徒、告密者及其他》，《书屋》，2002年第6期，第47页。那一段原文如下：关于所谓“雅思贝尔斯原则”在中国的适用性问题。确实，对于那个严酷的时代，特别是那场空前的浩劫，全民族都有无可推卸的罪责（除了个别公开举起反抗旗子的人以外），所以有些文章里反复地引用耶稣对那些要治妇人行淫之罪的人们说：“你们当中谁没有罪？”但是，正如“没有区别，就没有政策”，我们还必须承认，没有区别，就没有公平。虽然全民族曾经同声呼喊过一些愚蠢而无聊的口号，可是，许多人并非发自由衷，有些甚至当时是忍着伤痛，噙着泪水，心底在流血。当然，从远处看，他们也是那壮观画面的一部分，但毕竟和那些挥动着小旗和皮鞭的声力竭、扬尘舞蹈的“积极分子”不可同日而语。说实在话，“积极分子”没有几个不是告密

者，他们的行为直接危害过无数人的命运，制造了数不胜数的家破人亡、惨绝人寰的悲剧，让告密者与受害者共同承担时代的罪责，这难道公平吗？雅思贝尔斯可以要求没有反抗纳粹的德国人忏悔，但他不能让所有的德国人和纳粹分子一起受审判。纳粹分子要受到追究，直到今日，诉讼时效的限制仍未适用于他们。如果真的主张罪责由大家来分担，那么首先赞扬这个观点的将是纳粹分子。

从这段文字来看，雷池月似乎没有读过雅思贝尔斯著作，不知道他的罪责的四种分类的论述，也不知道雅思贝尔斯在1965年3月10日接受《明镜》周刊采访后，《明镜》周刊刊出的那篇稿子的题目就是“对于抹杀民族的罪行没有时效”。

[19] 转引自鲍曼《现代性与大屠杀》（杨东渝等译，译林出版社，2002年），第219页。

[20] 汉娜·阿伦特《人的条件》，竺乾威等译，上海人民出版社，1999年，第56页。

[21] 洛尼·布劳曼主要著述有：*Devant le mal: Rwanda, un genocide en direct*, Arlea, 191; *L' action humanitaire*, Flammarion, 1995; *Humanitaire: le Dilemme*, Entretien avec Philippe Petit, Textuel, 1996.

[22] 阿马蒂亚·森的有关于埃塞俄比亚的饥荒问题的政治伦理及福利经济学的分析，可以参阅：*Amartya Sen, Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, 1991; *Development As Freedom*, 1999.

[23] 参见何怀宏编《西方公民不服从的传统》，吉林人民出版社，2001年。

[24] 获奖作品有：*Aqabat Jaber: Vie de passage*, 1987, *Izkor: les Esclaves de la memoire*, 1990, *Itsembat semba: Rwanda, un genocide plus tard*, 1997, 等等。

[25] Claude Lanzmann, *SHOAH, foyard*, 1985. 该纪录片没有用任何历史电影资料，摄制了长达350小时的胶带，历时三年半，在欧美引起巨大反响。第二次世界大战亚洲最大的受害国——中国的艺术家们自己不做这种工作，连介绍和讨论都似乎没有。

[26] 参见 Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation, Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, 1992.

[27] *Historikersternit, Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der*

nationalsozialistischen Judenvernichtung, München, 1987.

[28] 参见 D. J. goldhager., *Hitler's Willig Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, 1996; Wolfgang Wippermann, *Wessen Schuld*, Elefanten Press Verlag GmbH., 1997。

[29] 参见 Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History*, Third Edition, 2000。

[30] 关于约纳斯的伦理学著述介绍，可以参考张庆熊《不要“拿人类去孤注一掷”》——读汉斯·约纳斯的《责任原理：技术文明时代的伦理学探索》，《文景》，2002年第1辑，第49页至第59页。

耶路撒冷的艾希曼（结语·后记）·

汉娜·阿伦特

结 语

耶路撒冷审判的特殊性和变则实在是多种多样，用法学的观点来叙述是极为复杂的事情，所以即使审判期间及审判后公开的文献（这也太少了）也隐蔽了这审判必然会提出的道德的、政治的以及以法律为中心的问题。以色列自己也因为本·古里安的审判前的声明和开庭时检察长的报告的观点，逐渐引起了思想的混乱。这两位上的讲话列举了必须审判的几个目的，这些在法学的或审判的程序来看都是次要的目的。德国的舆论做出这样反应：“从这些讲话来看，以色列国家方面把这次审判是作为达到一系列政治目的的一种手段”。所谓审判的目的不是进行制裁以外的任何东西，无论是什么样的高尚的次要的目的——纽伦堡审判的法律顾问罗伯特·G·斯特利对这次审判提出高层次的目的是这么规定：“制作经历了历史的考验的希特勒体制的记录”这样的目的，才是法的第一工作，即评价对被告所提出的起诉事实，分清黑白，进行法之内的量刑的工作。

艾希曼审判的判决的最初两个阶段，不论在法庭内外，这种高

* 选自 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, the Viking Press, 1965. 本书文章除特别标明者外，均为孙传钊译。

层次的目的论作为论述内容写了进去，但是没有能够在这基础上，更加明确、更加贴切地进行展开。我们必须反对扩大审判范围的一切尝试。这是因为法庭“不能把审判诱导到自己职责之外领域去……诉讼程序是由法所决定的。而且审判的对象是什么决不能改变是其自身的一种工作方法”。不仅如此，法庭绝对不能超越这个界限，如果超越这个界限将以完全失败告终。法庭不仅是“调查一般问题的工具”，其本身发言的权威性的重要性程度正是要加以有界限的限制的原因。法领域之外的问题，“谁也不会把我们当作法官”。而且，“关于这种问题我们的意见，关于这些的研究、思考也不会被作为比任何人更重要而被重视”。因此，关于艾希曼的审判，极一般地提出“这审判到底是为了干什么？”的问题，只有一个回答：“为了加以判决和制裁”。

对艾希曼审判提出异议有三种观点。第一，对艾希曼的法的追溯的根本提出异议。即由纽伦堡审判为嚆矢的形态至今依然在重复，是胜者的法庭对败者的审判。第二，仅由耶路撒冷的法庭来主持审判遭到异议。问题是这个法庭有否审判资格？此案还牵涉绑架这个事实，而法庭无视这个事实不把这当作一个问题。艾希曼不是“对人道”的犯罪，而是作为对以色列人犯罪的理由受到起诉的，对于此，有人提出由以色列法庭来审判他，是不妥当的，合适的只有由国际法庭追究、制裁这类罪行——第三种异议指出了新的途径的结论。

对第一种异议，法庭的回答很简单。纽伦堡审判是耶路撒冷法庭的有效性的先例。而且基于以色列的国内法，作为法官依据的是1950年立法的纳粹与纳粹协助者的处罚法，除了依据这一法以外，没有什么需要解释的了。法官方面指出，“这特殊的法律，和刑法中的一般的所有的法律是完全不同的”这种不同的理由，是因为在于这种对象的犯罪性质的特殊。进一步再包括进去的也可以——其追溯性没有实质性违反“没有法，也就没有罪，也就没有罚（*nul-lum crimen, nulla pena sine lege*）”的原则，只是违反了形式上的原

则。因为如果不是适用于立法者，已经知道的行为的话，这个原则是没有意义的。大屠杀这种迄今为止的没有的罪行突然出现时，正义要求制订出新的法律。纽伦堡审判，是根据1945年伦敦协议制订的新的法律。以色列是根据其议会通过的1950年的法律。问题是这法律是否具有追溯效力？——当然必须具有追溯效力——又要问这妥当吗？仅仅适用于事先不知道可能发生的犯罪吗？事后立法是个必要条件，纽伦堡设立的国际军事法院制订的宪章也很不重视这个必要条件。关于此条件的议论至今还有引起混乱的余波，也许就是这个原因。

纽伦堡宪章承认下列三种类型犯罪的审判权。“对和平的罪”——军事法庭把这叫作“累积的所有的罪都包括在这罪行本身中间，从这一点来讲，……是最恶的国际犯罪”——“战争犯罪”，而且是“对人道的罪”。这中间，仅是“对人道的罪”是没有先例的。侵略战争至少与有记录历史一样也是已有的行为。而且到今天为止，无数次被作为“犯罪”受到谴责。但正式被作为“犯罪”承认的一次也没有。（纽伦堡法庭的对于这种犯罪的审判权，作为现在进行的审判的正当化的一个条件是不能让人满足的。第一次世界大战后威廉二世被召唤到国际联盟的法庭是事实，可是归罪于这个前德国皇帝的罪行不是战争，而是违反协定——特别是侵犯了比利时的中立。1928年8月的勃利亚—凯洛格协议，作为国家政策的工具废除战争也是事实。可是这个协定中没有谈到所谓侵略的判断基准和制裁的问题。——由这协定派生的安全保障方式先于战争爆发而自毁的事实，即使不追究的话）。不仅如此加入审判的国家之一，即苏联，从你也如此（*tu quoque*）逻辑来推论的话，非常难以成立。苏军1939年进攻芬兰，分割波兰。不是没有受到任何惩罚吗？另一方面，“战争犯罪”当然和“对和平的罪”一样不是没有先例的，可是，这毕竟有国际法的规定。哈格协定和日内瓦协定就规定了这种关于“战争法规或惯行的侵犯”的条例。这主要是由虐

待俘虏和对平民的战争行为等条款构成的。在这些方面没有必要制订有追溯效力的新的法律。而且，纽伦堡审判的第一个难点即使在这里还是适用“*tu quoque*”逻辑。即哈格协定上没有签字的苏俄（顺便说一下，意大利也没有批准在这协定上签字）赤裸裸地虐待俘虏，最近的调查表明，加廷森林（与苏联边界斯莫伦斯克相邻）发现的尸体——杀害 15 000 名波兰军官的苏联人的罪业被发现了。更严重的，比对非军事城市的地毯式轰炸更有过之的是美国在广岛、长崎投下了原子弹，明显地违反了哈格协定的规定。即使对德国各城市的轰炸是由对伦敦、鹿特丹等城市轰炸引起的，但采用全新的压倒的力量的武器这一点是同样的。因为这类武器的存在，可用别的各种方法能够让公众知道，也是能够证明的。确实关于联合国方面军队违反哈格协定，从法理上的讨论一次也没有，法庭事实上不过是胜利者的法庭。何况即使这也值得置疑的这审判的权威，取得了战争胜利，接着着手这种国际审判的共同事业的同盟，借用奥托·基尔希哈依马的话来说，“纽伦堡审判的墨迹未干”就破裂了。可是，今天说得最明白的理由，即不是哈格协定的意义上的联合国方面的战争犯罪，没有作为问题也未受到追及的惟一理由，恐怕也不是决定性的理由吧！纽伦堡法庭运用能适用“*tu quoque*”逻辑那样起诉的事项把德国人被告判处有罪，至少是非常慎重的，如果不能这么指出是欠公正的。第二次世界大战后，为了武器的技术开发，采用“犯罪”的战争技术，对谁来说都成为不可避免的事了。大家都知道这事实的真相。真正以哈格协定的战争犯罪的定义为基准把军人、平民相区别，把军队和居民相区别，把军事目标与非军事城市相区别的做法已落后于时代了。从而在新的条件下，只有有什么军事的必要都没有而进行的、有意识的残忍的目的，在那里能证明的行为才可看作战争犯罪。

这种理由也没有残忍性的要因，是根据不同的场合决定战争犯罪性质的有效的基准。但是，这对完全是新的罪行（对人道的罪）

并不是有效的。可是关于如何对这新罪下定义正在摸索之中，不幸的，残忍性这一点被包括进定义的涵义中去了。纽伦堡宪章的第6条C款把这罪定义为残虐行为，简言之也即是在战争中为了追求胜利实施的一种犯罪行为。通过联合国、通过邱吉尔之口明确了“处置战争罪犯是战争的主要目的之一”。但是今天审判对象罪行绝不是这种已经广为所知的犯罪了。相反，这是要抹杀一个民族，把一个区域内这个种族居民一扫而光的前所未闻的残虐行为，即不单是即使无论哪种军事上必要的目的也不被承认“犯罪，而却是事实上与战争没有关系，在和平时态下实施事先有计划有组织的屠杀政策的犯罪”。事实上的犯罪在国际法、国内法上是找不到可依据的规定。此外，这是不通用“*tu quoque*”的惟一的犯罪。但是，没有比这更使纽伦堡的法官们这么困惑犹豫的罪行了，法官们没有追究下去留下了许多模糊的问题。“宪章是从一扇极小的门走进去的”，这是纽伦堡法庭法国籍法官特奈迪乌·德·瓦勃尔的话，我们认为他是对那场审判作了最精彩的一个分析（“*Le Procès de Nuremberg*”，1947），也是最实在的。然而，法官们和这宪章一样，也不能保持前后一致。基尔希哈依马所说的那样，他一边尽量强调“对人道的罪，一边仍停留在包括以往的所有的普遍的犯罪在内的战争犯罪的拐角上，来处理罪犯的，尽管这样，到下判决的阶段仍未能讲出犯罪的本质”。事实上的“对人道罪”，不，按法国检察官法朗索娃·德·曼顿更确切表述，应该是“对所谓人类的地位的罪”，构成这种罪行的，仅可归于一些完全异常的残虐行为，应得到最严厉惩罚，即判处死刑。虽然从把侵略看作所谓最大的国际性犯罪这种观点出发，最初法官们对和平持有共同阴谋完全没有被判作有罪的数名被告提出判处死刑要求。但是，不多久，法官们就放弃了这种判决要求。

为了使艾希曼审判正当化的人们，常常把二战时期最大犯罪作为对犹太人的犯罪，尽管如此，犹太人在纽伦堡审判只是被人们认

作旁观者而已。而且，在耶路撒冷法庭，在今天，第一次犹太人的悲剧“占据了法庭审理的中心位置”，强调“在纽伦堡及其他地方先前进行的审判与这次在耶路撒冷的审判有区别是事实”。但是，这仅仅是真正注入精力的半面。联合国首先注意到“对人道的罪”这一提法正是犹太人的悲剧。杰利耶斯·斯通在《国际纠纷法的规制》（1954年）中这么写道：“假如他们具有德国国籍，就只能从人道立场出发来处理大屠杀了。”纽伦堡审判没有能充分制裁这个罪行的原因，并不是受害者是犹太人缘故，是因为和战争完全没有关系，从而，因为宪章规定，事实上是把对战争实施带来障碍的这种罪，要和其他各种战争犯罪放在一起处理。纽伦堡的法官们对纳粹对犹太人进行的暴行都有深刻的感觉，大概由于“对人道的罪”作为诉讼理由被宣告死刑的惟一被告，是从事反犹太的猥亵行为尤利乌斯·修特莱夏。从这个事实最能够推测，这种情况下法官们把其他所有事实都作为考虑之外的事情。

耶路撒冷的审判和以前举行的审判不一样，并不是犹太民族主义这次占据了中心位置。而且，关于这一点波兰、匈牙利、南斯拉夫、希腊、苏联和法国等，概括起来，以前被德国占领的所有国家，战后进行审判和这审判相似。纽伦堡法庭是对犯罪的地域不限定的对战争罪犯的法庭。其他所有的战犯都被引渡去他所犯下罪行所在地的国家。只有“主要战争犯罪者”才会不受地域限制地行动，当然艾希曼还不能算入这一伙中间去（他之所以在纽伦堡没有被起诉，常有说法说是因为他失踪了，其实并不是因为他失踪，而是因为他不是“主要战争犯罪者”。比如马丁·鲍尔曼被起诉，审判，缺席被宣布判处死刑）。艾希曼的活动广涉欧洲各国，之所以地域限定对他不适用，也不是因为他地位高，而是他和他的部下必须在欧洲大陆行动，是由把犹太人强制遣送这一任务的性质所决定的。因为犹太人分散在各个地域，这正是对他们来说，纽伦堡宪章限定的法的意义上，成了“国际”问题了。犹太人在他们自己国土

以外，他们在自己成立的以色列这国家，和波兰人制裁（德国人）在波兰所犯的罪一样，他们也有明确的具有制裁对自己民族犯罪者的权利。对耶路撒冷审判的根据属地主义原则提出的所有异议也太过分拘泥于法律了，为了讨论这类异议，法庭也花费了相当的时日。可是，实际上这些异议是太不适当了。犹太人在当时，和他们的国籍没有关系，单是因为犹太人这一理由被杀害，这在今天一点点疑问也没有，而且，被纳粹杀害的犹太人中间，选择否定自己种族归属的法国人或德国人被杀的也相当多。所以如果把犯罪者的目的及意图也考虑进去的话，在耶路撒冷进行法律制裁也未尝不可。

犹太人也许会不太公正——特别是他们是犹太人国家的公民的情况下，也许会作出自私的判决，这是更加多的社会上议论，我想这是没有相同根据的推测。波兰人的法官也是审判对波兰人犯罪者，作出判决，捷克人的法官也是在审讯于布拉格及勃拉迪斯拉维发生的事情，要说其他的以后进行的审判中他们的同仁和犹太人法官在这一点是有什么不同是很难苟同的，（哈乌纳斯向美国《星期六晚邮报》）投稿的文章最后部分，意外地对这种反论火上加油。以色列检察公诉一方马上注意到一个问题，即艾希曼不能够接受犹太人的律师辩护。如果那样，职业业务和国民感情将产生冲突——哈乌纳斯是用这个理由。这“冲突”却成了人们反对犹太人法官所有论调的旋涡一般。另一方面，法官应该是憎恨罪，不是憎恨人——哈乌纳斯强调这一点，要人们赞成犹太人法官审问。但这犹太人赞成论应当也适用于律师的遴选原则，为杀人犯辩护的律师不是在辩护杀人。因为来自法庭外的压力把艾希曼的辩护交给以色列的公民们——退一步说——也不想这么做是以色列当局的想法。最后的一个问题是犯罪发生的时候，以色列这个国家还不存在。这种反对的言论是形式主义了。这是不根据现实状况，与必须进行审判的这种要求也是自相矛盾的观点——“在自己的领土上的犹太人被杀害的 18 个民族，持有对被告惩治的权利，却没有把这权利授

予被残害的该民族——”，我们应该安下心来，把这个问题交给专家们去讨论。为了（伸张）正义（这里所说的正义，其本身无论如何是重要的，法所第一关心的事，是正义上能提出的事情与不能许可的某些诉讼上的问题，如审判过程中公正问题之间的区别），法庭使自己审判资格正当化，消极的属人主义——被害者是犹太人——只有以色列能具有代表他们发言的资格。而一般审判权的原则——艾希曼因为是人类的敌人，所以对海盗犯罪适用的法律应该适用于他，这一点提出来大概没有必要吧！以色列法庭内外长久地讨论的是两种理论。实际上，这些讨论是耶路撒冷审判和其他各国以往的审判有很清楚的类同的地方被模糊地隐蔽了。这些国家也运用保证能够处罚纳粹分子的特别法来进行审判的。

以色列的消极属人主义，P. N. 德洛斯特在《国家犯罪》（1959）一书中叙述，在某种情况下，基于被害人祖国法庭（*froum patriae victimae*）能持有诉讼尝试的权力的观点提出来的，但不合适的是，这一个原则被看成政治代替具有报复的权利的受害者提起公诉。事实上这也是以色列检察当局的立场。哈乌纳斯在他的起诉书中这么论述：“以色列的各位法官，应该站在控诉阿道夫·艾希曼的这个法庭上的不仅是我一个人，现在在这里有 600 万名检察官。但是非常遗憾，他们指着玻璃亭被告席，对着坐在这里的人们想叫‘我要控诉（J' accuse）！’但是，他们叫不出来……。他们的血在仰天泣啼，可是听不见这呼声的他们的代表以他们的名义进行着这骇人听闻的控诉！”检察公诉一方用这种修辞并不是充满伸张正义的要求，而是为了满足被害者的报复欲望及这种权利。哈乌纳斯的这段话是实证了对这审判的第一个反对观点。因为刑事诉讼是强制的法律手段，所以，如果受害者愿意赦免对方或忘记了诉讼，也照样起诉的。因此，如果引用特尔福德·梯拉在《纽约时报·周刊》上的文章，“犯罪不仅是对受害者进行的行为，首先是对共同的社会进行的，是触犯了共同社会的法”，我们知道，这才是法的本质。加

害者被规定进入审判之中是因为其罪行搞乱了共同社会秩序，给这个社会带来巨大的损失，民事诉讼的场合，损害涉及个人，也并不仅是因为个人有权利才要求赔偿。刑事诉讼的场合，赔偿又具有完全不同的性质。把赔偿作为必要的立场，是政治实体的立场，必须要恢复被搞乱了的是整个社会的公共秩序。换言之不是原告优先，而必须是法律优先。

比根据消极的属人主义强调自己的立场的以色列检察当局の尝试更加缺乏正当性的是在普遍审判权的名义下，强调自己的权限的法官的审判团的倾向。为何这么说呢，这是因为这种审判运行方法都与艾希曼由此受到制裁的法律是相矛盾的。普遍的审判权的原则能适用的，和“对人道的罪”非常相似的“海盗行为的罪”。犯“对人道的罪”与以往国际法上的海盗一样成了人类的敌人（*hostis humani generis*）。但是，艾希曼主要被追究的只是对犹太民族所犯的罪行，根据普遍的审判权的理论，被作为可许的行为。还有，根据普遍审判权理论被认为许可的对他的非法逮捕，其理由也确实不是他对人类的犯罪，而是犹太人问题最终解决中他们所起的作用。不管怎么说，以色列绑架艾希曼是因为他是人类的敌人（*hostis humani generis*），即使作为并不是因为他是犹太人的敌人（*hostis Judaeorum*）的话，要承认这逮捕的合法性也是很困难的。海盗是属地主义原则，即其他国际刑法不存在的前提下，仍旧是惟一有效的法学的原则。——例外的是，因为海盗是全民的公敌，并不因为是全民公敌而可以为全民所制裁。因为他活动在公海上，这公海不是谁的属地。不仅这样，海盗“无视一切法律、不遵从任何国旗”（扎依杰尔著 *Britanica Book of the Year*, 1962）为自己而活动。他们全都自己选择置身于共同社会之外的组织中，所以他们是完全脱离法律（*out law*），成为“全民公敌”。当然没有人会认为艾希曼为自己工作，或他对什么国旗也不顺从。从这一点来看，比作海盗的理论只是起了隐蔽许多问题的作用：提出这种犯罪的根本问题之一，

即所谓的犯罪，是犯罪的法律下，由犯罪的国家进行的，而且，此外任何人不能进行这种活动的这一问题。

大屠杀和海盗行为的类比，并不是什么新东西。因此，1948年12月9日联合国决议通过关于大屠杀的协定，明确规定否定了普遍审判权，“能追究大屠杀罪行的是实施犯罪的所在国家的法庭，或者具有关于这罪行审判权的国际法庭来审判”，今天又提出这一条来不是没有意义的。以色列也在这协定上签了字，根据这协定的话，法官们应努力设置国际法庭乃至应该修改重订成适用于以色列有审判权的属地主义的原则。这两种方法都是有可能性的，也是在法官们权利范围之内的。设立国际法庭的可能性，被法官们后来论述的那种理由简单地驳回、拒绝。但是，没有能要求对属地主义重新作有积极意义的定义——为此，法庭干脆把属地主义、消极的属人主义以及普遍的审判权三个完全相异的原则，揉合成一个最大的有效资格的东西——强调自己有审判权利。理由是开拓新的领域不依赖新的领域的行动，必然要引起与这事实有关的人一起极度厌恶。所谓领土，从法律来理解时，是一个政治的、法律的概念，而不是单纯地用语言来说明概念。即使用地理用语的概念来说明的话，以色列应该容易地强调属地主义的审判权。所谓领土，与指一定的土地相比，可看作属于一个集团个人之间的空间。而且，这些个人的相互之间基于共同的言语、宗教、历史、习惯、法律等各种关系连结起来的同时，又是被分隔的，被保护的。属于一个集团的各个个人把集团中相互联系、相互交涉的空间制作成这些关系本身时，这些关系在空间中也形成一种明确的形态。犹太民族通过了几个世纪离散的岁月，从把他们的古老的国土作为自己的东西以前，就不能产生维持他们自身固有的共属的空间（in-between space）。但是即使这样的话，以色列国家绝不会能够成立的。法官们把这没有先例的事提了出来却没有最后论述到底。令他们心里和思想最感到亲切的是以色列国家的成立本身是件没有先例的 characteristic 特

有的事情，但是即使就这一部分也什么没想加以阐述。代替这内容的，法官们——判决书中最开头的 53 节——通过与此相对应的是审判的最初一星期把审判埋没在先例的“山中”了。这些先例中的许多东西至少在一般人耳里听起来只是一种非常罗嗦的话。

这样，艾希曼审判事实上只是成为继纽伦堡审判之后无数同类审判中的最后一例罢了。而且起诉书也正非常妥贴地把关于 1950 年法案的当时司法部长宾哈斯·洛塞的公开解释作为附件的刊出。这阐释很明确没有留下什么疑义。其中有这么叙述：“其他国家国民在战后很快、有些国家国民在战争结束之前为了惩处纳粹及其合作者，就通过相关的立法。尽管如此，犹太民族……在到建国为止未能持有能够制裁纳粹及其帮凶的政治权利。”从而艾希曼审判和其他以后的审判有下面一点不同——即被告不是被正当逮捕，引渡到以色列的。不仅这样，而且绑架本身也是对要制裁他的国际法的明确的侵犯。以色列能够解决所谓绑架的问题只是因为艾希曼事实上是无国籍者，前面已提到这事。而且，为了把绑架正当化，以色列尽管举了许多先例，但实际上惟一有关的先例，即 1935 年在瑞士左翼德国犹太人记者贝尔特尔特·雅可布被盖世太保逮捕一事，一点也未曾提及是不难理解的。其他的先例在这种场合一个也不能适用，因为这些都是为法网疏漏者，他们不仅在现场被带去，而且，还发出正式逮捕证，又将正式逮捕手续交给法庭。这些是以色列不能满足的条件。在这种场合下以色列实际上就突破了属地主义原则。这一原则具有重大意义，地球上住着许多民族，这些民族由各种不同法所统治着。所以，某一国内法如果超越国境及界限扩张出去的话，马上就与其他国家的国内法发生冲突。

不幸的是这是贯串艾希曼审判全过程中惟一没有先例的特征。而且，当然也是成为有效先例资格最缺少的特征（如果明天某个非洲国家把手伸到密西西比，绑架一位种族主义领袖，我们将怎么说？如果在加纳或刚果的法庭，把艾希曼审判作为一个先例提出

来，我们应该如何回答呢？）这种把绑架正当化的理由有两个：没有先例的犯罪和犹太人国家的成立。进一步考察的话，要制服艾希曼实际上其他没有首先可选择的能够采用的手段，在这一点上也有点根据实际酌情处理的余地。至今阿根廷没有引渡的纳粹罪犯还是惊人的多，即使以色列和阿根廷之间有引渡刑事犯条约，以色列发出的引渡要求不被接受也是事实。还有，也不能通过阿根廷警察之手把艾希曼引渡给西德当局。因为波恩政府在此前曾要求阿根廷政府引渡卡尔·科林根弗斯和约瑟夫·明盖莱博士那样有名的纳粹罪犯（后者与在奥斯维辛进行最恐怖医学实验有关系，担任“选拔”工作），阿根廷方面也未响应。艾希曼的场合也未能得到配合。根据阿根廷的法律，第二次世界大战有关的战犯时效是十五年，1960年5月7日后艾希曼已完全不成为引渡的对象了。总之，在法律范围内找不到代替绑架的方法。

相信法的最终目标是正义，除此之外什么也没有的人们，大多数是用这样的眼光来看待绑架也显示出一种倾向。即不是因为国际法不完善，作为不得不采取的行动这种观点出发的话，以色列所干的方法另有一种手段。替代把他绑架回以色列，也可以派出特工人员在布宜诺斯艾利斯街头杀死艾希曼。围绕审判论争中，这一方法也常被提出来成为话题。绑架受到冲击的人最热心主张这稍有点奇妙的办法。这个想法也不坏。因为问题的事实没有讨论的余地。但是提出这主张的人忘记了下面这事。自己代表法律的人，要使法律再次恢复到能发挥效力那种状态，而且只有在他的行为不仅预先而且事后也能被看作是正当的场合，才能为正义作出贡献。不远的过去的两个事例马上涌上脑子来。一个例子是谢洛姆·修瓦尔兹巴尔特的事例。1926年5月25日他在巴黎向西蒙·贝特留拉开枪，击毙了他。而贝特留拉，是乌克兰军原司令，1917年至1920年间俄国国内战中大约制造了30万人死亡，对屠杀负有责任者。另一事例是亚美尼亚人特利里昂。特利里昂1921年在柏林市中心枪杀了达拉

特·贝依。达拉特·贝依是被认定为要对土耳其境内亚美尼亚族人口的三分之一被屠杀负有责任者。重要的是，这两名暗杀者都不单以自己杀死犯罪者成功为满足，都马上向警察自首，强烈要求接受审判。两人都要利用法庭审判的机会把自己民族遭受的罪行，而且凶手未曾受到惩罚的事通过审判告诉全世界。特别是修瓦尔兹巴尔特的审判，采用了非常类似艾希曼审判的方法。关于犯罪的庞大的文书资料得到重视，但是，那文书资料多为辩护方面搜集，制成的这与已故莱奥·莫兹金博士为委员长的犹太人代表委员会为了寻觅资料花了一年半的时间，写成文书，情况非常类似。以后这些文书结成《1917年至1920年间在乌克兰政府指导下的屠杀》（1927年）一书出版。但是，被告及其律师以受害者的名义发言。而且，也提出了犹太人也提到的“决不是为了自己”（参照1928年出版的安林·特莱斯《关于屠杀的审判》中的特莱斯的论述）。结果，两个案子的被告都被释放。这两个案子都还有一个共同点：“意味着他们的种族终于决心从保存自己、从那种道德的自我放弃中解脱出来，克服了在侮辱面前的绝望”。——乔治·修阿伦斯用这种赞叹的心情来叙述谢洛姆·修瓦尔兹巴尔特。这给我留下了深刻印象。

这样的解决有碍于审判合法地进行的问题的有利点是很明显的。确实审判在这种场合也是一种“让人看”的审判，简直是在演一出戏。可是，其“主人翁”，即剧的中心，为所有人的眼光捕捉着不放的人物，是当今真正的“英雄”。这样一来，正在进行的审判的性质还未丧失。因为这不是“其结果是预先决定的演戏”，按基尔哈依马的说法，所有的刑事审判不可缺少的要因——是包含了那种“无论怎样总有风险”的要素。不仅如此，从受害者立场考虑是绝对不能缺少的那种犹太人的控诉声当然要响起来。而且，这种声音，与出自不能够冒什么风险被政府任命的官吏之口相比，倒是出自不得不代理法律的一个人之口远远更加有说服力。尽管这样，20世纪60年代的勃埃诺斯、阿依莱斯和20年代的巴黎、柏林一

样，不把仅有的确实的效果及宣传提供给被告的要求即使完全暂放一边不予考虑。——这样的解决，在艾希曼审判中是正确吗？而且，这由政府方面的人来进行的话，不能达到完全正当化是很清楚的事情。对修瓦尔兹巴尔特和特利里昂有利的点是：他们是自己国家、自己的法的体系都没有的民族集团中的一员，这个集团能带着这些牺牲者们，让他们控告的法庭在全世界无论哪个地方都没有。在犹太人国家成立 10 年以前，1938 年去世的修瓦尔兹巴尔特既不是一个复国主义者，也不是任何种类的民族主义者。可是仅凭他把那种往往要被处罚而没有被处罚告终的罪交给那个应该审判的法庭的理由，可以推测他一定会狂热地欢迎以色列国家。他在巴黎狱中给敖德萨的兄妹的信中这么写道：“让巴尔达、普洛斯科洛、切尔卡斯、乌曼、杰特米尔的村镇的人们知道，传达教训的传言，犹太人的愤怒转化为复仇了。在世界的大都市巴黎迸溅出凶手贝特留拉的血，这是让人们想起其对被抛弃的可怜的犹太民族所干的残虐的罪恶！”（原文系法文）我们读了这信后，恐怕在这里马上会承认，哈乌纳斯在审判期间实际要诉说的不是言语（谢洛姆·修瓦尔兹巴尔特的话倒是无比高尚感动人心的），哈乌纳斯的话语应该诉说的是全世界犹太人的心情和精神状态。

我强调 1927 年在巴黎的修瓦尔兹巴尔特审判与 1961 年在耶路撒冷的艾希曼审判的类同点，是因为和一般犹太民族成员一样，以色列国家也没有思想准备来认识指控艾希曼所犯的罪中有没有先例的罪行，而且实际上要犹太民族有这样的认识也是困难的，这些类似点就明显说明了这一问题。犹太人只考虑与自己历史有关的事物。希特勒那种施暴于他们，把他们的三分之一消灭的大灾难，反映在他们的眼里并不是最新式的犯罪，也不是所谓大屠杀没有先例的犯罪。而是他们记忆中的最古老的犯罪。这种误解不仅在考虑犹太人历史的各种事实（这更加重要）时，而且在考虑现在犹太人历史的自我理解时，几乎也是不可避免的。实际上耶路撒冷审判的全

部谬误和缺点的根本都在于这种误解。有关的犹太人，作为一个人，没有达到对过去所有残虐行为性质不同的奥斯维辛的惨剧的理解。因为在检察机关的眼中，在法官眼中也没有反映，这惨剧已经远远超过了历史上最极端的任何悲惨的屠杀事件。因此，他们把纳粹党初期的反犹太人主义思潮到纽伦堡法通过，从纽伦堡法到从德国境内驱逐出去，最后建立毒气室这样一根线串起来。但是，不论政治上，还是法理上，这一系列犯罪不仅在重大程度上，而且在本质上也是不同的犯罪。

1935年通过的纽伦堡法把多数德意志人对少数犹太人以前就存在的种族歧视合法化。根据国际法，要他们的少数民族法遵从被国际承认的少数民族条约、协定所规定的权利及其保障诸条件，德国国民可以把符合这条件的居民中任何一部分宣布成少数民族，这个主权是德国国民的权利。所以国际犹太人组织马上努力争取也能让这个德国境内新的少数民族取得日内瓦协定给东欧及东南欧的少数民族的同样权利及其保障。但是，尽管没有能给予他们保护，纽伦堡法作为法的一部分被其他民族一般地认可，因此，具有德国国籍者，比如在荷兰就变得“通婚”（和犹太人结婚）了。纽伦堡法的罪是国内的罪。这法侵犯了国民在宪法上的权利和自由，但是国际社会中没有关系。违反这一法律的“强制移民”，即驱逐是1938年以后公开的政策，这就涉及国际社会。被驱逐的犹太人出现在他国境内，那些国家接受这些不速之客，还是把他们赶往另外也不喜欢接受他们的国家等等。无论哪一种，都可以用简单的理由来拒绝。换言之，驱逐拥有自己国家国籍的人在国际社会中必定要用“人道”这一词来解释的话，即使仅是这么做就犯了“对人道的罪”了。用法律迫害使歧视合法化的国内罪、强制驱逐的国际罪在近代也不是没有先例的了。合法化的歧视都已经在巴尔干诸国已经进行了，大量驱逐在几次革命后也已发生过。新的罪在对人道罪——“对人类的地位”或对人类本性的罪的意义出现了——德国国民

宣布不仅是不喜欢在国内存在犹太人，而且希望要把整个犹太民族在地球上抹杀掉的时候。驱逐和大屠杀，两个都是国际性质罪行但是必须加以区别。前者是对邻国国民的罪；后者是对人类的多样性的攻击，即如果没有人类多样性，“人类”或其“人性”——一种“人类的地位”的特征这样的用词及其含义也就消失了。

耶路撒冷法庭如果理解种族歧视、驱逐和屠杀三者之间差异的话，自己面临的最高的罪行即把一个民族从肉体上消灭，在犹太人立场上来看是对人道的犯罪，从憎恨犹太人，反犹太主义的长期历史能够说明的不是罪的性质，而仅仅是其受害者的选择马上就清楚了。受害者认为犹太人法庭举行审判是正当的，也是妥当的。但只要是对人道的罪，这个罪行审判，国际法庭就变得必要了。（法庭不能对这加以区别是感到意外的）。因为以色列前司法部长宾哈斯·洛塞在1950年说，与处理“对犹太人犯罪”法案不同，防止屠杀及处罚法案虽然提交以色列议会讨论却没有被通过。这明确表明“法庭没有超越国内法的权利。为此以色列法律不处理大屠杀不能作为问题”。对以色列法庭提出异议，支持国际法庭许多优秀人物中，只有卡尔·雅思贝尔斯在审判开始之前，举行后来在《时代》杂志收入的他接受电台采访中极明确表示“对犹太人的罪也是对人类的罪”，“从而判决只能由代表全人类的法庭来判决”。雅思贝尔斯说只有某一件事是确实的。他说“这种罪既是普通杀人之上，又在普通杀人之下”而且这不是“战争犯罪”，可是“如果各个国家允许这种犯罪的话，人类必然灭亡”，这是没有疑义的。

雅思贝尔斯的提议，在以色列没有一个人作出想讨论的回应，但是，从纯粹的技术操作角度来看的话，实施他提出的这种形式是不可能的。有关法庭的审判权的问题，在审判前就必须解决，何况一旦法庭完全阐明了自己的权限，那么，这法庭也就必须作出判决。但是，雅思贝尔斯不是向法庭，而是向以色列国家呼吁要考虑在法庭要搞清楚的这个没有先例的特征，放弃执行万一已下的判

决。这种完全形式的反对观点也被拒绝了。如果按雅思贝尔斯所说的去做的话，以色列要向联合国诉述，提出自己掌握的证据，证明：作为对整个人类的罪，出示这些新的罪，国际刑事法庭无论如何是必要的。不断反复地问自己逮捕这个人应如何处置啊这样的问题引起舆论的骚动（产生一种健康的不安），也必会在以色列发生。不断反复向全世界舆论造成一种常设国际刑事法院的必要性的印象。这么做只会使世界各国驻联合国代表陷于一种“困难的立场”，妨碍“人类的安全”，而且会产生这种负面影响“犹太人屠杀会成为……将来犯罪的样板，未来的屠杀恐怕会缩小规模，让人完全抓不着把柄的一种参考范本。”只代表一个国家的法庭审理，可以把事情的重大性变得“极小化”。

支持国际法庭的逻辑，与这种推理是不同的。不幸的是后来被与基于远没有这么重要的理由的别的提案混同起来了。包括犹太人、非犹太人在内许多以色列的支持者，担心这次审判会损害以色列的威望，在全世界引起对犹太人的反感。他们没有充当法官的权利，只能作为控诉者采取行动。以色列如果审判艾希曼的特别法庭让联合国设置的话，必须把拘留到这个法庭建立起来为止。以色列对艾希曼审判不过是做了受德国占领过的其他各国在很久前已经做过的事。这里成问题的不是以色列乃至犹太民族的威信，即使把正义问题也放在一边，然而这是这些提案的一个共同缺点。以色列反对这些提案的可能性太大了。如果考虑到联合国大会已经两次否决了“常设国际刑事法院的提案”的话，这一提案已经事实上是不现实的了。但是，另有一个更实际的提案——这以前有真正实施的可能，因此，不太能成为话题，是世界犹太人会议会长纳弗姆·格尔特曼博士提出来的。格尔特曼向本·古里安提议由所有过去遭受过纳粹德国苦难的国家的法官代表在耶路撒冷组成一个国际法庭。但是，即使这么做也是不够充分的，也不过是纽伦堡以来的“继承审判”的延长而已。而且，由胜利者进行这种审判是第一个弱点依然

没有能够消除，但这是能朝正确的方向走出的第一步。

如人们所记忆那样，以色列对这提案显示了激烈的反对态度。正如约萨尔·洛戈特指出的那样（《艾希曼审判和法的支配》），“即使向本·古里安问道：‘为什么艾希曼不能在国际法庭受审？’他也根本不能理解这问题的意义。”然而，这是事实。可是，向本·古里安提出这种问题的人们不理解以下的事情也是事实。即对以色列来说，这个审判是具有自古以来未曾有过的特征（以色列从被罗马人毁坏的公元70年以来），在这里犹太人第一次能够审判对自己民族实行罪行的罪犯，在这里犹太人第一次不请求他人进行保护、制裁，而且是不是依靠人权等靠不住的美丽的辞词来实行的。比如，英国人是作为英国人保护自己的权利的。只有既要坚持这样的法律，却没有这种力气拿起人权这块盾牌来的犹太民族比任何一个民族更清楚这个道理。（所以，以色列从这一点出发，制订能进行这种审判的自己的法律的做法是在艾希曼审判很久以前——1950年以色列国会在法的第一次讨论会上洛塞就把这法律作为“犹太民族政治地位产生了革命性的变化”）本·古里安说：“以色列没有必要要求国际法庭的保护，就是站在上述非常痛切经验和愿望的背景之上的发言。

在此基础上，对犹太民族的罪，比什么都重要首先是对人类的犯罪的议论——关于国际法庭的有说服力的提案是基于这提出来的，但是，根据这一提案，制裁艾希曼的法律，就朝决定性相反方向而去。因此，以色列建议引渡犯人们再进一步明确批评1950年的处罚纳粹及其合作者的法是错了，这法跟不上现实的事态的发展，不能包括所有的实际发生的事实。而且事实正是如此，所以这批评是完全正确的。杀人犯被起诉是因为他们破坏了社会共同的法，不是因为从一个叫史密斯的什么家族那里夺去男主人或父亲或主要养家糊口的劳动力生命的具体的事情，与这同样，这种现代的、由国家所雇佣的大屠杀凶手的必须起诉的，也就是因为其破

坏了人类秩序。而不是因为他杀死了几百万的人。杀人罪和大屠杀罪在这个本质上是相同的。所谓后者在“严格的意义上不是新的罪名”一般的误解，对这种新的罪行来说是再也没有比这更为有害的、乃至阻止处理这种罪行的国际法庭的诞生的东西了。大屠杀的特征，完全破坏别的秩序完全是侵害别的共同社会。实际上本·古里安如充分理解围绕以色列法律的妥当性的所有讨论的话，那么他对人们对以色列做法的批判是一种粗暴的反应。这些“所谓的专家们”一说什么，他就会指责他们的道理是反犹太人主义的“诡辩”；如果他们是犹太人就说他们有自卑情结出发的“诡辩”。他强调，“不把犯人引渡给我们，全世界都理解的”。

这里拒绝对公正的期待，可是以色列审判本身决没有按这样的调子进行。然而，我想，这次的最后的“继承审判”与以前进行的“继承审判”相比并没有对将来的这类审判显示出其是更为有效的先例，不，恐怕倒是说它预示了其效应更在以前审判之下也没关系。从这次审判的主要目的——关于艾希曼的起诉、判决、制裁等都已实现了这一事实来考虑的话，也许这些都不成问题。但是，虽然制裁了他，一想到将来仍有同样的犯罪可能发生，就太不高兴了，这是假定并不能够除去这种不能否定的可能性。这种可怕的可能性既可以从一般的理由考虑，也可以从特殊的理由来考虑。这种一旦发生过，而且被记载在人类历史上的行为，当所有的这个事实成为过去之后，很长的一段时间里，作为可能性，依然留在人类之中。这是人类行事的特征。即任何的惩罚也不具有足以阻止人类重新犯曾经被惩罚的罪行。相反，不论进行什么样的惩罚，至今它未曾有过的罪行一旦发生了的话，同类犯罪重新再发生比它新登场的可能性大得多。支持纳粹罪行重演可能性的特殊的原因，正在进一步搞清楚。现代人口爆发般地激增，由于自动化，从劳动力来看，说人口“过剩”，和新技术手段发明的“过剩”是同步的，这种新技术开发，特别核能源的开发，希特勒的毒气杀人设备与之相比，

成了儿童玩具一样。我们能够看到通过这种工具解决人口的威胁是有可能的，这种恐惧也同样能充分地使我们不寒而栗。

没有先例的事情一旦出现，也许就是将来的先例。应该触及“对人道的罪”的所有的审判，必须根据在今天还只是“理想”的基准，就是出自于这个基本的理由。如果大屠杀真的作为将来的可能性还存在的话，地球上任何民族，当然不用说，以色列国内外的犹太民族特别不能够理性地确信没有国际法的帮助和没有国际法的保护的条件下能自己生存下去。至今对没有先例的犯罪的处置是成功还是失败，只要根据这种处理在什么程度上能成为国际刑法的制订的有效的先例，就能作出判断。而且，担当起这种罪行的审判的法官们所面临的这个要求既不是过度的东西，也不是能够得到比实现合理的期待能获得更多收获的东西。杰科斯法官在纽伦堡审判时指出国际法“是从国家之间的协定和协议，从公认的习惯中产生的法律。但是，所有的习惯都出自一个什么行为。……我们的时代，有权利规定出更新的被强化的应该成为国际法源泉的习惯，从而缔结协议”。杰科斯法官叙述中忘记了的是，作为这种国际法尚未完成的性质的结果，在没有被制订的实体法帮助的场合，乃至根据被制订的实体法超越由自己规定的界限进行的审判，正在成为普通审判的法官们的课题。对于法官来说也许这是困惑和痛苦的立场。他们必定抗议道：自己被要求的“一个什么行为”，不是自己应该决定的，而是立法者的工作。

事实上，我们在下关于耶路撒冷法庭的成功还是不成功的结论之前，我们自己并不具有成为立法者的权利。一方面，因为我们自己在以色列的法律框架之内；另一方面，必须在一般被公认的法的学说的框架内进行审理的。必须强调的这是法庭法官们牢固的信念。他们的审判失败了，但也必须承认，不论在审判的性质上，还是程度上，这次审判的失败，没有纽伦堡审判以及其他欧洲各国的“继承审判”的失败那么大。不仅这样，耶路撒冷法庭的失败有一

部分正是因为他们即使在即使可能有所突破的场合，仍太忠实地追随纽伦堡审判的先例。

总之，耶路撒冷法庭的失败是在于纽伦堡法庭设置以来已充分知道的，也被广泛议论的以下三个基本论点未能够正确把握。即胜利者的法庭是否缺少公正的问题，“对人道的罪”的有效定义问题以及对犯这种罪是新的类型的犯罪者要有清新认识的问题。

第一个问题，说起来，是公正，与纽伦堡审判相比，耶路撒冷法庭更远远缺少，因为以色列法庭不接受被告、辩护一方的证人。作为公正，从妥当的传统的法的手续诸要因来看，这是耶路撒冷审判的最大缺陷。另外，如果是战争刚结束，也许由于是胜利者的法庭的审判，不是胜利者审判战败者的话，我们让战败者自己担任起审判来——杰科斯法官这么说，“所有赌一胜负的东西都不能承认中立者”（瓦勃尔语）——无论如何还必须考虑联合国方面产生的感情。但是，已过了16年，而且，对接受中立国加人的反对论点等都没作为没有意义不予考虑的情况下，就不能说是不可避免的了。

如果说第二点，耶路撒冷法庭的结论也远较纽伦堡更加贴切，几乎不能相比。我在前面也已经提及纽伦堡审判所定的宪章中把“对人道的罪”定义为“非人类的行为”的内容，可是这在德语中被译为：Verbrechen gegen die Menschlichkeit，简直纳粹只是缺少一点人间的温情那样，确实，这是20世纪德语的婉委语气。当然，如果以色列审判完全按照检察方面一套进行下去的话，会产生的错误的解释要比纽伦堡更为厉害。但是判决书中没有让这犯罪的基本特征被泛滥的残虐行为的描述所吞没，也没有陷人把这犯罪看作是和一般的战争犯罪同样性质的窠臼中去。在纽伦堡，有时说起来只是触及“国外”——“出示证据时……大屠杀和残酷的行为不仅是为了镇压反抗为目的进行的”，“是驱逐这地方全部居民的计划的一部分”——这些内容占了以色列法庭审理的中心，可是当然，这理由

即所追究的艾希曼对犹太民族犯下的罪是无论由什么功利目的都不能加以说明的罪行。犹太人，不仅在东方，在整个欧洲被残杀。何况把他们杀尽也不是因为为了得到“可为德意志人利用的殖民领土”。使艾希曼的罪行和柏尔弟赞的射杀、人质的杀害那种普通的战争犯罪及由侵略者为了达到殖民地统治驱逐、消灭原来居民那种“非人类行为”的不同之处清楚地浮现出来，将来可以把这些考虑进国际刑法之中。不仅这样，“非人类行为”（比如殖民主义的领土扩张那样，已是知道这种犯罪是为了何种目的进行的）和持有没有先例的意图、目的的“对人道犯罪”，很清楚也是不同的。这是集中地处理对犹太人犯罪审判一大有利的地方。可是耶路撒冷审判在审理、判决的无论哪个地方，都没有触及这一犯罪，是消灭整个种族集团——犹太人也好，波兰人也好，吉卜塞人也好，本身是比对犹太人、波兰人、吉卜赛人民族犯罪的更大的罪行，不仅给国际秩序，也给整个人类带来极大的危险，使之蒙受了重大损失。

法官们无论如何也不能避免的课题，即面临要理解自己要审判的犯罪人这个课题时，他们缺少明确的依据，和这个缺陷是有关的。不用说他们没有附和把被告作为“倒错施虐淫”检察公诉方面的见解，但仅此而已还不够充分，如果再进一步是突破检察一方矛盾之处的话，所以，只到此为止是不充分的。哈乌纳斯一边说是审判世界上至今为止显示的最病态的人、罪人，同时又希望要通过审判他来制裁“与他类同的许多人”，不仅如此，还要制裁“整个纳粹运动、反犹太主义”。不用说法官们如果也这样做的话，以色列对他的控告就会失败，至少会变成非常乏味的东西；大家都知道。如果把他看作不是人的人的话实际上是非常简单的。确实只要为了让人们见到被告席上是传说中的那种残暴的汉子，那还有必要向全世界宣布审判，从地球各地引来那么多特约报道记者吗？艾希曼这个人物难以处理的地方正是因为许多人与他很相似，这些人即使倒错也不是施虐淫是可怕的正常人，即使在今天也是正常的。从我们

的法律制度和我们的道德准则来看，这种正常比把所有残酷行为放在一起还要使我们毛骨悚然。为何如此？那是因为在纽伦堡审判中被告和辩护律师反反复复说的那样，事实上意味着是新的犯罪者（Hostis Generis Humani）在知道自己做的恶行或者感觉到这种恶行几乎是不可能的状况下犯下了这种罪恶的。关于这说法的证据与从主要战犯审判中所能见到的东西相比，艾希曼审判中反映出来的更有说服力。因为主要战犯们即使起誓什么良心内疚之处也没有，也有用服从“自上而下的命令”来辩解之时，同时有的场合也可看到他们说自己不服从的豪言壮语，所以，还是不要相信他们的宣誓的好。但是，即使把这些被告是不老实的这一点明确下来，那么，证明他们所具有内疚的良心在现实中惟一的证据只有是他们在战争结束后几个月中毁灭罪证的事实。当然，这倒只是一种比较虚弱的证据。这也只能作为他们有下列那种认识的证据。即大屠杀的真相因为是种“新产品”的原因，还未被其他国家接受，或者按照纳粹自己的说法来说，为了解放被“人类以下的人统治的”，特别是解放被“犹太人的贤者们”统治的人类的斗争中他们失败了。如果他们胜利了的话，他们中会有一个有为良心内疚而烦恼？

艾希曼审判比成为问题更加广泛的论点中最大的一个论点，所谓恶的意图是实施犯罪必要的一个要因——近代法的体系中共同的假设。恐怕在文明国家的法的体系中没有再比这顾忌到主观要因值得夸耀的东西了。没有意图、目的情况一般是包括精神异常在内的理由的丧失辨别善恶能力，我们感到这不是实施犯罪。约萨尔·洛格特说：“重大的犯罪是侵犯自然，整个地球要为之呼喊报复。邪恶是搞乱自然的和谐，只要惩罚就能够回复这种和谐。蒙受了不正侵害的集团对罪人的惩罚是维护对道德秩序的义务”。对这论题，我们是拒绝把这主张看作野蛮的。尽管这样，我想，艾希曼被送上法庭正是基于人们长期遗忘的这个命题，也不能否定这个命题正是把死刑正当化的根本理由。卷人到把将某个种族从地球上抹杀掉作

为公开的目的那种事业中去，并在这个事业中扮演主要角色，所以他必须被抹杀掉。“正义不仅仅是必须要伸张，而且要用眼睛能看得见的形态去实施”才是真实的话，在耶路撒冷举行的审判的正义，是以老人的眼睛目睹的形式显示出来的。如果法官有用下列语言向被告呼叫的勇敢的话：

你承认战争中对犹太民族犯下了历史上最大的罪恶，承认了在这中间你起的作用。但是你并不是出自什么卑鄙的动机付之行动的，也没有想要杀死某人的企图，而且也不憎恨犹太人。但是除此之外有什么好说的了，也不感到自己有什么罪过。我们如果要相信你这种陈述，即使不是完全不可能，但也是十分困难的。虽然并不太多，但是关于这动机和良心问题上，否定你的主张的确凿证据还是有几个的。你说，在最终解决中你扮演的角色不过是偶然的，几乎无论什么样的人都会代替你去做。也正因为这个原因，几乎所有的德国人都是潜在地有和你同样犯罪可能性。你在这里想说的所有的人或者几乎所有的人如果有罪的话，那么有罪的人一个也没有了。事实上，这是极普遍的结论，但是，我们不想向你认同这个结论。而且，如果不明白我们反对这种结论的理由的话，希望你能想起罪恶之地（Sodom）和罪恶之城（Gomorrah）来。《圣经》中这两个相邻的城镇，住在那里的人因为全都犯了罪遭到了破天火烧的惩罚。顺便还要说，这个典故与最近流行的观念所谓“集体的罪恶”没有任何关系。根据这种观点的话，人们要把不是自己实施的事，却作为在自己的名义下实施。自己也没参加，也没从那里得到利益，却是有罪的、或者要有罪责感。换言之，在法的面前的有罪和无罪是客观的东西，比如即使说八千万德国人和你同样有罪的话，

这个事情对你来说也不能成为免罪的托辞。

幸运的，我们没有必要要说到这里，你自己也不是认为这个把主要政治目标是为了实现史无前例的罪恶的国家中的公民在现实中都与你同罪，不过是认为他们潜在地与你同罪。而且，不管什么样的偶然的内外事情促使你成为犯罪者，你做的事情的现在的性质与他人也许会干的事情的潜在性之间有决定性的不同。这里引起我们关心的只是你所干的事情，你的内心生活和你的动机，也许不具有犯罪的本性，你周围的人们也不怀有潜在的犯罪的要因。你把自己的境遇看作是倒霉不幸，但是作为知道事情的我们要毫不犹豫指出如果你是处于更幸运的话，你也不会出现在我们眼前或其他刑事法庭上了。进一步说下去的话，假定作为大屠杀的组织的顺从的工具，成了你倒霉的原因，即使这种场合，与你制订实施大屠杀政策、积极支持这政策的事实也没什么两样。这么说，是因为所谓政治不是儿戏场所。在政治中，服从等于支持。何况，拒绝犹太民族或其他民族生存在这个地球上，你和你的上司有决定谁能或不能住在这个世界上的权利吗？正是因为你指示、实行的政治，我们不希望你一起住在这个地球上。这就是必须处以绞刑的理由，而且是惟一的理由！”

后 记

本书是一个报告，主要资料来源是由耶路撒冷媒体发布的审判记录的复印件。除了检举公诉一方的开庭论述和辩护一方的总结辩护词以外，审判记录没有公开，相当难以入手。法庭用语是希伯来语。向媒体记者发布的资料是“未经校正和修改的同步翻译的复印件”，是“不能不读到文本不完整或语法上的错误”的文件。审讯中除去用德语的场合，我始终使用英语文献。但是，当法庭也有

使用德语文献时，我自己把这些材料译成英语是没有问题的。

检察长的开庭报告和判决书的翻译不是使用同步翻译是事先在法庭外准备的。但除了上述两件之外，这些文件中完全可以放心地使用的一件也没有。惟一权威的文件是希伯莱语的官方记录，可是我没有利用。但是这些资料全是官方向媒体特派的记者们提供的，仅我所知，迄今为止还没有发现希伯莱语文件和它的译文之间的重要差异。德语的同时翻译质量颇为拙劣，但英语、法语的同时翻译可以信赖。

下面这些审判材料，作为资料运用的信凭性，没有什么可怀疑的。这些资料，除了其中一件，全是由耶路撒冷当局向媒体提供的。

1. 警察对艾希曼的预审书的记录，是根据录音磁带打印的，内含有艾希曼亲笔订正。这是和公开审判记录的两个文件一样，是最重要的记录文件。

2. 由检察当局提出的记录文件及由检察院提出的法律资料。

3. 16个证人的宣誓证词。这些证人最开始由辩护一方律师请来，但这些证词后来被检举一方利用。这16名证人是：埃尔希·冯·戴姆·巴哈—杰莱弗斯基、利法尔特·贝阿、科尔特·贝夏、霍尔斯特·格莱尔、维尔海姆·海德博士、瓦尔特·弗本科廷、汉斯·由特那、海尔贝尔特·卡布拉、海尔曼·科尔—玛依、法朗兹·诺伐科、阿尔弗莱特·约瑟夫·斯拉维克、马克思·梅尔廷博士、阿尔弗莱特·杰科斯教授、埃巴哈尔特·冯·达廷博士、埃特蒙特·韦齐玛雅博士、奥托·温凯尔曼。

4. 最后可以利用的是打字的、长达70页的艾希曼的手稿。这是检举一方作为证据文件法庭提出，但是媒体的记者们没有能及时使用。这标题如果翻译的话，即《关于犹太人问题及1939年起至1945年之间的国家社会主义德意志帝国政府的这个解决措置的我的说明》。这手稿中也包括了艾希曼在阿根廷为了接受采访准

备的备忘笔记在内。

文献目录我只列出利用过的部分。从艾希曼被绑架到处死的两年间，我搜集、阅读了无数的书、论文、新闻报道等，还不包括在内。德国、瑞士、法国、意大利及美国的新闻记者的报导中所见到的。其中，更加认真地考虑这个问题，有非常高水平的东西不少，这些报道我没有收入文献目录中是很遗憾的。但是，要补充这些空白，要求法律问题之外非常用功。这里，我把包括一些批评检察公诉一方的观点的材料——在本书出版后刊出的杂志上的论文也选了几篇附入这修订版的文献目录中去。这中间有两部在文中下常常叫我惊结论的审判报道及鉴于新的背景资料的关于第三帝国著名人物的研究著作。一部是罗伯特·本德尔夫著《杀害者与被杀害者：艾希曼与第三帝国的犹太人政策》，这研究也对犹太人评议会在“最终解决”中所扮演的角色加以考察。另一部是荷兰的特派记者哈利·姆利希的《刑事 40/6》。但是，报道这审判的人中，把记述被告的人格放在中心位置，还有，在一些基本问题上，下的与我一样的结论只有姆利希一人。最近出版的关于纳粹首脑人物的一册精彩的人物评论集——T. C. 范斯特的《第三帝国的脸》，作者真是渊博，评判具有相当高的水平。

写报道的人面临的问题，是自己的文章与写关于历史专业论文的人的作品放在一起形成最明显的对比了。双方都要根据自己工作性质，明确区别第一手资料和第二手资料。对于报道文章来说，第一手资料是特定的主题，这样的话，只使用关系到审判本身的资料，历史背景等所有的事项都归于第二手资料。因此我所引用文献，除了极个别场合，首先是作为证据在法庭公开的东西（这时成为对于我来说的第一手资料），其次是从研究问题所涉时代的权威著述中寻觅资料。如果读我的这本书，就会知道我在利用了杰拉尔德·莱特林卡的《最终解决》之外，还参考了拉乌尔·希尔伯格的《欧洲犹太人的毁灭》。此书，在审判后出版，是关于研究第三帝国

的犹太人政策著述中具有最综合性的最丰富的史料的历史报告。

当此书尚未出版之时，它已成为论争的焦点，成了有组织的抗议运动的对象。动员了所有的诸如众所周知的所谓制造印象、炒作舆论等方法进行的这场抗议运动，比论争本身更引人注目，论争却被运动中的人为的杂音所吞没而抹消了，那是必然的结果。这运动几乎是使用同一言辞，对此书的攻击文章简直成了千篇一律的复印件了（玛丽·麦卡锡语）——这个论争与运动的奇妙的混血儿从美国到了英国，进一步又输入这书难以入手的欧洲大陆，此时就变得特别明朗起来了。事情发生了这样的转变，众多评论得出的对此书的评价已不是给予唠唠叨叨那种挑剔的印象，提出了讨论起不仅评价我没涉及的、而且我心中从未萌生过的问题。

这种讨论，如果把这作为讨论的话，绝不是没有趣味的事情，所谓操作舆论，只要是基于明显的利害，就会有所规定的目标。但是其效果恰巧触及重大问题时，却脱离了操作者的控制，容易产生他们完全预想不到的结果。而今变得明朗起来的是，实施史无前例前所未闻的犯罪的希特勒体制，不仅对德国国民和全世界的犹太人来说是个灾难，对由以欧洲为中心发生这场大灾难而难以忘却又不能与之和解的世界上所有的人来说，也是一个“不能克服的过去”。不仅如此，这恐怕是更加违背某些人的预期的吧！——今天还有这么缠绕着人们悬挂在人们沉重的心头上——有这种程度是我做梦没想到的。近代的复杂的被屈折了的一般道德问题，突然展现在普通人关心的视野之中了。

论争开始引起人们注意起“最终解决”年代犹太民族的行动。即犹太人能够抵抗吗？还有，犹太人应该抵抗吗？——这是在以色列检察当局法庭上经常的提问延长线上的问题。这证明了检察官对当时的状况是完全无知，我把这种质问不仅看成愚蠢而且认为是很残酷的，证人们应该加以拒绝。但是，现在围绕这个问题彻底地探

讨，而且由此引出了完全应该令人吃惊的结论。所谓“犹太人区（ghetto）心理”是个众所周知历史的、社会的概念（在以色列这概念为历史教科书采用，在美国遭到美国犹太教教会的公开的激烈的抗议——这概念主要是心理学者勃尔诺·贝特尔哈依姆提出的）。但是，绝不能看作仅是犹太人的东西，为了说明犹太人特有的要因阐明的东西或行为，往往被反复引用、互证。各种各样的联想逐渐出现，终于到某个讨论者对这样的议论不满足起来了产生出了出色的设想，采用弗洛伊德学说，最后提出全体犹太民族中潜在有一种“死的愿望”而告终——当然是无意识的。这是几位书评家从某个利益集团创作的书的“印象”中引申出的预料之外的结论。而且根据这，我提出犹太人杀害了自己的主张也是指这个。然而，他们看来，我为什么要制造那种不寻常愚蠢的谎言呢？当然是因为“自我嫌恶”这个原因。

犹太人领袖们的作用成了审判上的问题之后，我也对此作了报告和评论之后，这个问题再次被提上议事日程已是不可避免的。这在我看来是重大的问题。但是，论争并没有起到阐明这个问题的作用。最近以色列进行的某一审判就是这么一个案件。当年曾在波兰某个城市担任犹太人警长的，现今在以色列歌剧院里任指挥的希尔歌·比尔恩勃特，一审被判五年徒刑，在耶路撒冷最高法院审判为无罪。最高法庭法官团一致间接地认为犹太人评议会都应免除追究责任。因此，正如大家所知那样，犹太人社会的既得利益集团也为了这问题产生了更深的裂痕。但是，论争中呼喊声最大、骚扰得最厉害的家伙，把犹太民族与犹太民族领袖看作是同样的——这和用特雷辛斯坦特集中营一个幸存者的话概括的，即“作为一个整体犹太民族的行为是出色的，只是领袖们不好”的结论呈显著的对比。当然还有明确地为犹太人社区行政官员辩解的人们。还有些人，把往以色列移民和纳粹强制遣送两个阶段分别开来，把战前和特别是“最终解决”之前的阶段列举出来，认为这些领袖们在这不同阶段

所作所为完全不一样，把他们所有的功劳摆出来，为他们辩护。

这些问题被无限夸大，但是因为事实和我的书有某种联系，有人又另外提出了和这没有任何关系的问题。比如，希特勒体制建立以后的抵抗运动也引起了热烈的讨论，当然我没有触及这问题。因为艾希曼的良心问题和涉及他的问题只是在战争期间和最终解放时期。但是更加没有一点预兆的事情也发生了，相当数量的人是受迫害者，受害者却不是常比凶手还要“丑恶”吗？还有，没有经历过那段痛苦历史现场的人有资格来审判当年凶手吗？审判的主角是被告还是受害者？等等问题开始成为人们注目的讨论的议题。最后一种的论点是：我们不仅对艾希曼这种人都没兴趣，而且不应该允许这种人发言。——推测起来，其断定的意思是审判应该是没有辩护地进行。

如充满感情的论述常有的那样，被事实激起的只是一种亢奋。敢于歪曲这故事的事实是有某种现实利益集团，与那些人相反，他们对事实一点兴趣也没有。于是，事实单纯作为向“观点”跳去的跳板突然和知识分子的浪漫的灵感冲撞，产生了拼命的乱斗。但是，连这能见到的斗争中或是认真的，或是某种程度的真正的关心，你能体味到。连激昂地说：自己这书一遍也没读过，今后也不读的家伙的投稿的文章中也能读出这一种味道来。

与至今不知会发展到何处为止的这种讨论相比，这本书只是处理了极其有限的主题。审判的报告仅仅论述了通过审判过程反映出来的或者为了伸张正义必须反映的问题。正巧审判进行的这个国家的一般状况如果对审判进程会产生重大影响的话，还必须把这种情况考虑进去。这本书如果不是处理打击犹太民族最大的惨案的历史的话，那么也不是一篇叙述极权主义的或者关于第三帝国时代德意志民族历史书，也不是专门讨论所谓恶的性质的理论的论文。所有审判的焦点是被告这个人，即他自己的个人历史、各种特性行为类型、生活环境及只有从他这个人身上能看到的集合起来的一个活生

生的人。此外所有的，比如离散的犹太民族史，反犹太主义史或者德意志人及其他民族的态度，这个时代各种意识形态，第三帝国的统治机构等等，只是构成了被告行为的背景和条件，所以和审判有关。与被告没有关系的事，或者应该是不对他产生影响的事，必须从审判的审理中、从这报告中删除。

下面那些观点也有人提出。一开始论述这些事项，就突然发问“为什么必定发生在德国？”，“为什么受害必定是犹太人”“极权主义统治的特征是什么？”等一般的问题也被提出来。这些一般的问题比应判定审判对象的犯罪性质及被告的特征等问题远远重要，而且，比第二次世界大战以后必须不断重复处理这种特殊的犯罪及罪犯时我们现在的法的体系具有何种程度的力度这样的问题，也更加重要。成为问题不是特定的人，不是被告席上的一个人，倒是整个德意志民族，或者是所有形态中的反犹太主义，或者是人类的本质及原罪，因此如果不能看到这种追究本质的样子的话，整个人类将排队出现在被告席上这也是可能的。这一观点常有人提出。特别是因为艾希曼必须是从我们一个人一个人中间发现的。如果只是把被告作为一种象征，把审判看作为比判断一个人有罪无罪还重要，让人一看是作为提出饶有兴味的问题一种借口的话，那么，作为当然的结果，我们只能向艾希曼和他的律师的主张面前低头了。即起诉艾希曼是因为需要替罪羊，这也不仅是为了联邦德国，是为了发生的所有的事，所有可能发生的事，不仅是反犹太主义者、对于极权主义统治，还有人类及其原罪等，也是必要的。

如果我是持有这种见解的话，不用说我是绝不会去耶路撒冷的。我当时而且现在也是如此，我的见解是这次审判必须是为了伸张正义，而不是为了什么其他目的而举行的。还有，我认为法官在判决理由中强调“以色列国家作为犹太人国家创立被承认”，因此拥有对犹太民族所犯的罪的审判权是完全正确的。我还赞成判决中把关于量刑的意义和效力和当前司法界的意见混乱一起考虑进去，

判决引用格罗梯乌斯的话。格罗梯乌斯也引用自己或先哲的话语比如引用“保卫由于犯罪而玷污了名誉的人的权威而不给予惩罚，那么这种人的权威将不会丧失而维持下去来说明，所以，刑罚是必要的”。

被告及其犯罪、审判的本身远远超过了耶路撒冷法庭管辖范围的是带有普遍性的各种问题，这是勿容置疑的。关于这一问题我在本书《结语》中多少也涉及了——这已不单是报道了，是试图作一些论证了。即使读者们认为我的论述不充分，我一点也不感到惊讶；我还欢迎就事实的整体在一般意义上展开讨论。这种讨论若和具体的事件直接联系起来进行的话，讨论的过程应该会有越来越深刻的意义。另外，我想我的书的副标题，正是引起真正的论争的原因的话，那也是一件好事。我是在专门的严密的事实层面上，在触及审判中无论谁的眼睛都不能不回避的某种不可思议的事实时，提出“恶的平庸”这一概念的。艾希曼既不阴险奸刁，也不凶横而且也不是像理查德三世那样决心“摆出一种恶人的相道来”。恐怕除了对自己的晋升非常热心外，没有其他任何的动机。这种热心的程度本身也绝不是犯罪。当然他为了自己做更快晋升决不做暗杀上司这种事。如果用通俗的话来表达的话，他完全不明白自己所做的事是什么样的事情。还因为缺少这种想像力。所以他在几个月的接受警察预审时，坐在德国出生的犹太人警察面前会亮出自己的心里话。他反复强调自己只升到中校军衔而没有能出人头地，并不是自己的原因。在法庭大致上他是能领会问题的内容，最后陈述时，他谈到“(纳粹)政府命令的价值转换”。他并不愚蠢，却完全没有思想——这绝不等同于愚蠢，却又是他成为那个时代最大犯罪者之一因素。这就是平庸，就仅这一点滑稽，如果还去作任何努力尝试，希望能知道艾希曼有恶魔一般的要因，那是不可能成功的。这样的话，我们就知道：这事例绝不是我们司空见惯的常见的事情。一个面临死亡的人，而在绞刑架下面，只考虑至今常有的葬礼上听到的

悼词，而别的什么也不考虑，而且他的心被“高贵语言的悼词”夺走，连自己面临死的现实也完全忘了。这无论怎么说是不常见的。这种脱离现实与无思想性恐怕能发挥潜伏在人类中所有的恶的本能，表现出其巨大的能量的事实正是我们在耶路撒冷学到的教训。但是，这只是一个教训，还没有能够阐释这种稀有的现象的学说，与此有关的理论。

讨论无思想性和恶之间那种奇妙的相关的话，一着手就会感到这是个复杂的课题，但是，实质这又是一个极其单纯的问题。实际上成为问题的是，人们谁都承认这是无论哪种罪都不能比拟的没有先例的罪行。为了要给这种罪行下定义的话，特意拿出大屠杀这个概念，可能在某个方面能够适用，可是，仅此而言并不能说是充分了。我这么说，是因为并不是仅仅指抹杀一个民族是没有先例这一点。而且因为在古代屠杀也普遍存在的，即使在近代殖民主义和帝国主义的世纪中，成功或不成功各种各样的尝试的先例也有过一些事例。也许用“行政屠杀”这个词比较贴切。这个词是伴随着大英帝国发展而产生的用词。但是，英国人在他们的印度殖民统治的方法中是明确地否定这种做法的。但是这用词也排除了这种残暴的手段只是用在对付其他种族或其他人种的范围之内的误解，希特勒也把对患有绝症的德国病人实施安乐死作为一种理由，制订了对有遗传缺陷的、患有心脏、肺等疾患的病人加以“处分”的全部屠杀的计划。这也是众所周知的事实。但是，即使姑且不谈这种具体的计划，这种屠杀可以适用各种人类群体，即选择的标准可以根据专门的时期的各种要因而变化，也很清楚是不争的事实。不久的将来，随着自动化等经济发展的实现，把智商指数在某个水平之下的人全部“处理”这种理论也不是不可能对人们产生诱惑的。

这个问题仅在法律的范畴里进行考虑实际上是非常困难的，所以在耶路撒冷审判中没有能够得到贴切的论证。我们在艾希曼在审判中听了律师辩护一方主张的艾希曼仅仅是“最终解决”这架机器

上的一只齿轮而已的说法和检察公诉一方的艾希曼是“最终解决”的原动力的主张。我自己和法庭上的法官等人一样，认为，辩护和检察双方的论点都不值得考虑。这种“齿轮”理论在法律上来看是没有意义的。从而，把艾希曼这只齿轮放到无论什么地位都没有关系。法官在判决中是承认了只有能够动用国家资金的巨大的官僚组织才能够实现这种犯罪。只要这是犯罪，当然，犯罪是审判的前提，哪怕是微小的罪行——机器上的任何一只齿轮，也不管被押上法庭与否，都要还原成人。如果，被告可以不把自己作为一个人，而只单纯作为一个官吏，而这种职务其他人无论谁都能够轻而易举地获得的，所以认为自己可以免去罪行的话，那么，这就宛如某个罪犯计划在这样那样的场所每天要作案几件，自己实施的不过是实现计划中的预算，假设成不仅谁都必须这么干，结果别人不做，而是自己去做，以上种种都只是一种偶然而已。这种说法岂不太荒唐了吗？

极权主义统治的本质，而且恐怕所有的官僚制度的性质是把人变成官吏，变成行政体制中间的一只单纯齿轮，这种变化叫做非人类化，当然是政治学和社会学的重要问题。还有，关于官僚体制统治的实态——这种没有人存在的统治也可以说出一套长长的好处的道理来。只是必须明确地理解的是在审判中就不得不在犯罪的行为中来考虑这些要因。比如，在判处盗窃犯时酌情考虑犯人的经济上的苦境，但是这不能成为赦免其犯罪的理由，同样，也不能成为不追究罪行的理由。且不说近代官僚制度，在现代心理学和现代社会学的影响下，我们也太过分地拘泥用这种决定论的观点来考虑行为者及其行为的责任问题了，这也是事实。但是，能够更加深入地考察的话，关于人类的行为的这种论点是不是可行，还是有讨论的余地。然而没有争论的余地的是站在这种论点上的话，所有的审判都成了不可能的事了。可能是审判的实践落后于时代了，也可能是审判是一种非常近代的制度。希特勒说过，作为法律变得不光彩的时

代到来了这样的话，这时候他不过是坚持迷信他的理想中的完美无缺的官僚体制。

就我的视野所及，法律中能够利用来处理这一系列问题的范畴只有两个。只是我认为这两个范畴来处理这些问题都还不够充分。这就是“国家行为”和“自上而下的命令”的行为这两个概念。在这种审判中，这两个概念一般都是辩护一侧提出来的。国家行为的理论，是主权国家不能对其他主权国家加以审判的理论。作为实际问题来说，这一理论依据已经在纽伦堡审判中得到了全面的否定。如果能够承认这一条的话，那么，在根本的意义上，连真正要负责的惟一的个人希特勒的罪责都不能追究了。从这个事例来看，这个概念从一开始就没有能够普遍运用的可能性。但是，从实际的层面不能够预见的东西并不是必定在理论上被放弃的。人们经常被使用的一种循词——第三帝国是由一个主权也好、对等性也好很难得到承认的暴力团伙所统治的——可是这一循词太不起作用了。其次，所谓的“暴力团伙”的类推的适用性也只局限在一个很小的范围里，实际上很难通用，这也是众所周知的事实。所以，这些犯罪是在法的框架里发生的也是不能否定的事实。然而，这两个事实却正是这些犯罪的显著特征。

在国家行为的概念的背后，来理解莱苏·迪达的理论的话，那么，恐怕我们多少能接近一点问题的核心。根据这理论国家的生存，因此为了维持这个国家正在运行的法律的国家的行为，变得不接受能适用于这个国家的公民的行动的同样的规则。所谓法的统治为了排除大众与大众之间的冲突这个东西想起暴力来了。尽管如此，为了维持其自己存在就变得把经常使用暴力作为必要的手段了。可是与此同样，一个国家政府也为了保证自己的存在和法的统治一般不得不采取被看作是犯罪的行动。战争往往是以这种理由被正当化的，可是国家实施的犯罪行为不仅仅表现在国际关系中。文明国家的历史中也有这种事例。从拿破仑把吉昂的公开处死到人们

都认为是由墨索里尼命令把社会主义领袖马弟奥坦杀害等等^[1]。这样的行为还有不少例子。

莱苏·迪达不管正当不正当，强调的是必要，是把自己正当化。而且，在莱苏·迪达的理论下，实施的国家犯罪（这在统治这个国家的法体系看来也完全是犯罪的行为）被看作是为了维持权力，由此来把现存的法的秩序作为一个整体维持的紧急措施，是对现实政治的逼迫而来的要求的一种让步。在普通的政治、法的体制中，这种犯罪是看作原则之外的例外，不成为法的处罚对象。由德国的法理论来论述的话，是“不能起诉（*gerichtsfrei*）”。为什么呢？这是因为对于国家来说这是国家其本身存亡问题。而且，对外部无论哪个政治实体或某个国家，也没有否认其存在，或指示它应如何保持其存在的权利。但是，正如第三帝国的犹太人政策的历史告诉我们那样：在基于犯罪原理建立的国家中，事态将会逆转。这时候，非犯罪行为（如1944年夏末，希姆莱发出停止遣送犹太人的命令）是根据现实，根据的是由军事压力下的战场失败，作出必要的让步。这里就产生了这种政体的主权是一种什么样性质的东西的问题。这个政治体不是践踏了国际法所给予的对等性（*par in parem non habet jurisdictionem*）吗？这“同等者同等对待”（*par in parem*）不是具有不比所谓主权次要的性质的意义吗？和这一个问题一起的还有：实质的平等或同质性也被包括在这里而吗？我们能把犯罪、暴力作为例外或作为极端的场合的统治机构所适用的原则，同样地也适用于把犯罪合法化、常态化的政治秩序吗？

运用现有的法的概念来处理这些诉讼对象的犯罪事实无论怎么都已经不充分了，所谓由上而下的命令而进行的行为这一概念，大概更加明显地反映出这一情况。耶路撒冷的法庭对辩护律师的逻辑是援引了冗长的德国刑法和军事法律来进行辩驳的。因为这些法律的有关条款在希特勒政权下并没有被废除。这些法律条款在下面一点上是一致的。即不能服从很明显的犯罪命令。法庭进一步引出了

几年前在以色列发生的某个事件。那是西奈半岛战争爆发前夕，枪杀国境附近的阿拉伯人的村庄里普通市民的士兵被送上法庭的事件。村民们在军队发布的禁止外出命令期间外出了。但实际上他们不知道有这禁止外出的命令，这一点也是很清楚的。我对令人困惑为难的案件，经过详细调查和进行比较后，知道了两个方面有难以解决的问题。第一，如何能分清下级实行上级布置下来的命令是否具有犯罪的性质的东西？具有决定性重要的是例外与原则的关系，在艾希曼的场合中，两者的关系颠倒了。根据这理论，艾希曼没有服从希姆莱 1944 年夏末命令的某些东西，即使服从了也表示出有些犹豫，按照本来的逻辑这是应该能得到辩护的。这些命令相对于统治的原则是一种例外。但是，判决把这个问题作为对被告特别不利的事例。这确实非常容易理解的。可是，逻辑上前后不能一贯到底。从法官们证明自己的观点援引的以色列军事法庭决定中，也很容易看到这一点。这决定是这么说，可以违背的命令，必须是“明显的非法”。而且，非法性必须“作为被写作禁止的警告，必须像黑旗一样在这上面飘扬”。换言之，命令是因为由士兵认为是“明显的非法”，所以必须是根据那种特殊性打破他所掌握的法的体系的基准，关于这一点以色列法的规定和其他各国的同类条款是完全一致的。这些条款在制订之时，立法者们一定考虑到某个军官精神不正常发狂，向部下发出杀死其他军官命令的这类情况。所以普通的审理士兵执行这类命令的审判时，“如果（这士兵）不盲从，而且既不愚蠢也没有其他道德上堕落的问题的话”，那么，马上可以明白是“因为他也没有受到良心之声的呼唤，也没有诉诸隐藏在所有人良心深处的合法感觉”。士兵们所需要的，倒是分辨原则与非常违背这原则之间差别的能力。总之，德国的军事法典清楚规定只凭良心判断是不充分的。其中 48 条从记述了“行为或不作为被惩罚的可能性，不能从本人陈述是把自己的行为看作良心或宗教的戒律的要求的情况下排除出去。”以色列法庭逻辑明显的特征，

所有人类心底里躺着的所谓正义感觉的观念不过是作为有充分关于法律的知识代用品。承认这逻辑，是因为有这么一个前提：法律不过是根本的良心之声命令所有的人的一种表达。

这种论述方法如果适用艾希曼的案例的话，艾希曼在此完全是在被要求的判断能力的框架内行动。即他根据原则行动，必须考虑所接受的命令，明显的合法吗？即命令是否正常的问题。他没有诉诸自己良心的必要。因为理应他不是不精通自己国家的法律的人，但是，实际上他在这时却做了恰恰相反的事。

基于比较不安全还有一个理由是与自上而下的命令这一借口被作为重要的所谓应该酌情考虑情况——法庭有承认的惯例有关。而且，这惯例在判决中被清楚地提及。判决，我在前文涉及的事件，如科发尔·卡赛姆村的阿拉伯居民残杀事件，以色列法院并没有用“自上而下的命令”免去被告刑事责任是一个例证。但是，这些以色列士兵无论怎样被以杀人罪起诉，但“自上而下的命令”成了酌情处理的有力理由，他们都被判处比较短的刑期的徒刑。确实，这里成为问题的，这些士兵犯罪，仅此一回而已，不是像艾希曼那样是在几年之中不断重复着犯罪活动。如果将平时的以色列法适用于他要处以他极刑是困难的。真相是和其他各国的审判一样，以色列的法也是在理论上、实际上承认：假如命令的“不法性”是“明显”的，所谓“自上而下的命令”事实上是明显地阻碍人的良心正常活动的。

以上论述的不过是作为一个事例来证明为了处理因国家机构组织的行政杀人事实，现在的占支配地位的法体系也好，惯用的法律上的概念也好都是不充分的。进一步仔细地讨论的话，那么，要发现在这类审判中法官们只从事实上残虐行为作出眼下判决的事实也不困难。换言之，说起来是自由判决，实际上为了使判决正当化他们就援用惯用法律而不依照或多或少使人能够接受那样的基准或法律的先例。这样的事情在纽伦堡审判时最清楚不过了。当时法官一

方虽然明确指出“对和平的罪”包括了其他所有的罪，所以这是在本法庭审理的犯罪中最重的罪行，结果只是对行政屠杀——这一新的罪行负有责任者宣布死刑。尽管说起来这一罪行没有“对和平的罪”重大。追究法律前后一贯性，追究这样重大的领域中的这种矛盾，及与这相类似的矛盾，实际上是件很有趣的工作。但是，不用说，这内容在这（后记）里不能展开。可是，这里留下了一个根本的问题。即因为涉及人类的判断力的性质、功能，在这里必须加以叙述。制裁犯了“法律上的”罪的审判中，即使人们不具有我们要求的只能依赖自己的判断能力，而某人判断是一种与周围的人们都不一致的看法，此时他必须具有辨别善恶的能力。何况是只依赖自己判断力的那种傲然的少数人决不是墨守陈旧的价值观、遵循宗教信条的人，只要我们明白这一点，就知道这问题的更加重要了。整个德国上层社会以各种形态屈服于希特勒，不仅如此引导规范社会行为的道德格律、良心的宗教的戒律——“毋杀戮”——实质上已消失了。现在，能够辨别善恶的少数人实际上是根据自己的判断来行动的，而且，他们是自由地这么选择的。没有能够包含并解答他们面临的特定问题的应该墨守的准则。他们必须对发生的问题——作出决定。因为没有先例的事项，也就不存在准则。

现代社会的人们如果考虑这种判断问题（或者说这是经常被提到的，但是“有进行审判”勇气的人们才会去考虑）会产生何种困惑呢？不仅在围绕本书的论争中，在许多问题上也有相似的地方——在围绕霍霍夫特《上帝的代理人》的论争中也显示出来了。在那里暴露出来的既不是人们也许期待那样的虚无主义，也不是犬儒主义，正是围绕所谓适应性这个基本问题，人们的看法完全是异常混乱。宛如在今天的时代只要涉及这种问题，直观就会给予你完全不认同的印象。这些论争的过程能见到的很多奇妙的论调实在教给我不少东西。比如美国的某些文学家们表示了诱惑与强制本来是同样的，谁也不能抵抗诱惑这种朴素的信念。（如果谁把手枪顶着

你的胸前，命令你去杀死最亲密的朋友，你按这个说法，必须去射死自己的好朋友。或者——某个大学教授在电视的智力测验节目中作弊的丑闻被议论的——那么大的金额的奖金，谁能抵抗得住这个作弊的诱惑)。你自己不在这现场，与这事没有关系，所以你不能下判断，不能发表议论。这种论调初一听似乎很有理能使所有的人赞同。但是，如果把这种论调作为正确的话，法庭审判也好，历史记述也好，都不能进行了，这是很清楚的。和这些混乱的观念呈对照的有另一种批评，即批评那些由自己来下判断的人只是“独善其身”，还说这种对“独善其身”的批判是自古以来就有的。说自古以来就有对“独善其身”批判是没有根据的。就连判处杀人犯有罪的法官回到家时也许还要说一句：“正是上帝保佑！”^[2]所有德国犹太人都一致谴责 1933 年春席卷整个德国，一夜之间把犹太人作为残民的国家统治体制掀起的浪潮。可是，如果犹太人自己也被允许做这种事，那么会有多少朋友喜欢地服从呢？——能够想象，发出这种自问的犹太人会一个人也没有吗？但因为这样，当年他们的谴责在今天来看，不能是不正确的。

自己也许会在同样的事情上做出恶行来——这种反省是建立在宽容的精神上的。可是今天引证基督教的慈悲的人们在这一点上表显出一种奇妙的混乱。比如“德国福音教会 (Evangelische Kirche in Deutschland)”的战后声明是这么说的：“我国国民对犹太人进行了暴行，由于我们的不作为和沉默而犯了同样的罪，我们在仁慈的上帝面前坦白。”^[3]如果基督教徒信仰是恶有恶报的话，我想在慈悲的上帝面前是被作为有罪的。因此，如果几百万犹太人是被作为犯了什么罪被杀的话，那教会是犯了违背慈悲的罪了。但是，我认为，如果像教会自己坦白的那样，仅是和实施暴行同罪的话，应该制裁这罪行的无论如何必须是正义的上帝了。

如果有人认为这是讲错的话，那也不是偶然的。正义是制裁的问题，慈悲并非这么做。而且在谁也不具有制裁他人的权利这问题

上社会舆论几乎没有比这更加一致的了。舆论允许我们制裁的，可以断罪的，只是某种倾向啊、某个集团啊——越大越好，总之，不要把界限划清楚，个别人的名字不能作为问题出现等等已经是一般的规则了。不能再添加什么了。如果涉及有名人、地位高的人的言行有问题，这种戒律更加会被挑剔地加以适用。这事情如果是一般地详细调查，把个人名字曝光，会被夸张地断言为“浅薄”。与此相反，如果我们也负有同等罪那样，说猫都是灰色那样，作一般议论的话，这样论述那会被说成是上品的。所以，由于霍霍夫特对教皇一个人——明确地对一个被指名的人提出强硬的控诉，对整个基督教的谴责马上爆发了。因为对具有两千年历史的整个基督教的控诉缺少有力证据，即使有证据的话，那么会酿成极大恐慌的事情了。不能把特定的个人作为问题的阶段中，能见到哪一个都不为这事情着急。再进一步，即“无论有怎样重要的控诉的理由，但是要知道被告是作为一个整体的人类（“Summa Iniuria”中的罗伯特·韦尔恰的话），”那就一点危险也没有。

从能够验证的事实和个人责任的追究中逃出来的还有另一只手：一种非常特定的抽象的假说——比如从时代精神到恋母情节等等，基于上述假说引出无数的理论。这都是极一般的，无论哪种事件无论哪种行为都能够被正当化。替代现实中发生的事，还会应该有什么这是完全不放人考虑之中的，无论什么样的人自己在现实中的从事的做法以外的事是都不能做的。要模糊所有的细节，整体“说明”的各种结构概念中，要有比如在欧洲犹太人身上能见到的“犹太区里心理”的那样的观念。还有从关于德意志史的特定的阐释中推导出的德国国民共同责任的那样的观念，当然还有，同样程度傻乎乎地说犹太民族共同无罪的那种主张。这样所有的套话中不需要所谓判断这种东西，说这种套话，一点也没有危险是一个共同特点。而且，我们如果要太详细地讨论实际从这灾难中遭受创痛的人，德国人也好，犹太人也好，看上去并没有由于全体道德的崩溃

没有受到创伤，或者理应没有受到创伤的集团、个人的行动，即基督教教会、犹太人社会的领导者们、1944年7月20日的反希特勒的密谋参加者们的行动的话，那么会感觉到有一种抵抗感，这是能够理解的。确实，他们那种心情是能够理解的。但是，因此基于个人的道德责任作出判断的抵抗——到处都能清楚地看到这种抵抗。

今天，许多人认为和共同罪责一样，所谓共同无罪也是不存在的，如果这种东西存在的话，那么任何个人的有罪或无罪都不能成立了。这当然并不是否定所谓政治责任这样的东西的存在。这种责任与集团的一个一个成员干什么啊，为此，被道德制裁啊，被交给刑事法庭啊，等等均无关系。所有的政府不问以前的政府所为正当不正当，都担负起前届政府的责任，所有的国民不问以前所为正当不正当负起国民一切的行为责任。拿破仑大革命后的法国政权时，宣布“我将承担从路易王朝至罗伯斯庇尔恐怖政治为止法国发生的所有的事的责任”。但是他不过用一种稍微夸张的说法说出了所有政治生活中的基本事实。一般而言，这里没有以下的含义：所有的世代是在历史的连续中产生的，根据这受到父辈行为的恩惠同时也背负起父辈们的罪责。但是，这种责任不是我们在这里论述的内容。这不是个人的责任。从单纯比喻的意义，人类不过能说感觉到自己父辈乃至自己从属的国民所干的事情的罪责。“从道德角度来说，没有干过些什么特定的事情或受到罪责与实际上犯了什么罪却什么罪责也不承担相比，并不是那么妥当的）国际间的责任将来会在国际法庭审判的日子会到来这是从大处考虑。可是，这样法庭并不是宣告个人有罪的刑事法庭。

而且，听取个人有罪无罪的问题、被告和被害者的理由，下判决的行为，在刑事法庭中所要求的只是这种行为。以色列法庭必须审判的案件，是没有可依据的法典的犯罪，至少在纽伦堡法庭审判前在其他任何法庭没有见到过这种犯人。如果这样，这次艾希曼审判，从这一点来说，也不是进行例外的审判。我的这个报告，除了

说了在耶路撒冷的法庭何种程度上满足了正义的要求之外，其他的什么也没有说。

注 释

[1] 为了击败王党派，拿破仑 1804 年枪杀了波旁王族。意大利统一社会党领袖马弟奥坦，1924 年 6 月失踪。

[2] 约翰·勃兰特福特（1655 年因叛逆罪被处焚死刑的教士）被押往刑场时罪犯叫喊：“The grace of God there goes John Bradford”，后被人作为套话运用。

[3] 引自关于霍霍夫特剧作的评论集“Summa Iniuria”（*Ronohlt Verlag*, p. 195）的阿乌莱尔·冯·乌海牧师的论文。

耶路撒冷的艾希曼：1961—1965*

伊丽莎白·杨布路厄

我为了消灭集中营留下的心理痕迹，和其他任何事情相比，我甚至会首先想到要杀一、两个人——那种程度。这种心理痕迹是一直地屈从的结果，是被长期强制在一个环境中见到他人被打被杀的结果，是经历所有恐怖的行为给予的结果。但是，我想恐怕我终生也难消弥这种残留下来的心理。我简直不知道自己还生存在这个世界上，但是我有勇气使全世界知道，我想用一个专用名词称呼这种现象的日子总会到来的。

〔达坦乌歇·鲍洛乌斯基
《奥斯维辛，我的家（通信）》〕

第一节 审判报告

1960年夏，汉娜·阿伦特和海因利希·布吕歇尔一直住在经常去的离纽约州巴伦维尔的“恰斯纳特·隆住宅”几十英里之外的基阿特基尔山地，在租赁的那种组合式瑞士风格的山庄里度假。阿伦特白天面向写字台工作，工作之余布吕歇尔和几位流亡朋友一起游泳、下象棋，用餐，或出入于当地的酒吧和台球房。他们的话题，

* 本文系伊丽莎白·布鲁尔的《阿伦特传——爱这个世界》（*Elisabeth Young - Buehl, Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, 1982）的第八章《耶路撒冷的艾希曼》。

几次都涉及《纽约时报》上一连串的惊人的报道。这就是5月24日阿道夫·艾希曼在阿根廷被以色列特工人员绑架的事件。围绕艾希曼被押送到以色列的问题引起了论争。艾希曼将在耶路撒冷受审判这一以色列战略甚至也引起了联合国的讨论。审判还引出了许多相关的报道。一边等待审判的日期的公布，阿伦特一边和雅思贝尔斯在信中讨论法律上的种种复杂的问题。此后，艾希曼在耶路撒冷审判一事被确定下来，她就向《纽约客》杂志的编辑威廉·约翰提出作为杂志这次审判的特约采访写稿人去耶路撒冷的申请。约翰很快同意了她的申请。约翰很高兴，因为他约到了一位比1946年因报道广岛原子弹灾难《纽约客》获得很高赞赏的琼·哈西还要合适的特约撰稿人。阿伦特和科尔特·勃鲁门费尔特取得了联系，希望对方能不断地告知审判的日程，以色列媒体已刊载的有关的论述等信息。以后她又调整了已经决定了的1961年中的工作日程。“我已经约定的工作已经安排满了”她告诉勃鲁门费尔特，“这些约定的工作中间必须谢绝一部分，当然，也只能谢绝了”。用东普鲁士的俗话来说，就是宣布：“叔叔不去了（der Onkel kommt nicht）”这俗话的原意是“不能用陌生人”^[1]。阿伦特并不是不露面的叔叔，她在哥伦比亚大学开设柏拉图讲座后不久，1961年1月和2月是西北大学的讲座时期。还有，也只好取消原计划在华沙学院的讲座。而且，还变更了洛克菲勒财团一年研究赞助金的计划。在给洛克菲勒财团的信中，她这么说明自己变更计划的理由：“我想让你们知道，我为什么想报道这次审判。因为我未曾见到纽伦堡审判，我未曾见过活生生的这种人类。这次恐怕对我来说，是惟一的机会”^[2]。她在给华沙学院的信中说，这是以一种不常见的个人的意欲“出席这次审判，我总感到是一种应该对自己的过去所负的责任”^[3]。对于阿伦特来说，以色列之行是去看活生生的艾希曼，这种机会就是履行了自己的责任和义务。此后，她又反复说：这是个想法“以后得到了修正（curaposterior）”。对耶路撒冷的“玻璃亭中的男子（被告

站在法庭上一个防弹大玻璃亭里——译者注)”，她的第一个印象“他一点也不粗野 (nicht einmal unheimlich)^[4]，也不是非人类的，也不是难以理解的”。总之，她大吃一惊，开始改变原来的看法，她对自己过去的观点也开始发生变化。

耶路撒冷滞留中，阿伦特在与布吕歇尔的信中谈到自己的感受，另外，她也在给雅思贝尔斯信中简单地谈到了自己的想法。布吕歇尔把美国一侧的关于这次审判的新闻报道告诉她；雅思贝尔斯为她提供欧洲方面的新闻界有关报道的动向；在耶路撒冷，勃鲁门费尔特则为她翻译希伯来语的新闻报道，而且还为她联系到了一系列集会、招待会等活动机会，在那里她可以与以色列政治家和大学学者们交谈。阿伦特在纽约、巴塞尔、耶路撒冷之间，即在布吕歇尔与雅思贝尔斯、雅思贝尔斯与勃鲁门费尔特之间架起了信息的桥梁。这些是给予她的自信和勇气的源泉。因为阿伦特的劝说，勃鲁门费尔特 1954 年去巴塞尔拜访了雅思贝尔斯，回来时对雅思贝尔斯怀有一种深深的敬意。他给阿伦特信中这么说：“他与他写的书相比，实际上的人远远更加伟大”，“我们的大学里教授们，如布巴、肖莱姆和爱尔恩斯特·杰蒙他们不涉及的同化问题，而他却能够深入讨论下去”^[5]。因为对雅思贝尔斯持有这种赞赏的心理，所以勃鲁门费尔特非常认真地听取雅思贝尔斯对艾希曼审判的看法。阿伦特也把自己与雅思贝尔斯交换的关于这个问题的看法，通过长信告诉勃鲁门费尔特。

雅思贝尔斯认为以色列不能审判艾希曼，倒是应说把他引渡给以联合国为背景的国际法庭。他不仅对“以色列代表所有的犹太人”的权利抱有一种不安，而且认为对以色列抱有敌意的人会因此把艾希曼巧妙地打扮成一种殉教者，担心艾希曼审判反而可能引起新一轮反犹太主义思潮。阿伦特却持相反看法，认为：以色列即使不在法律上，至少可能在政治上“代表牺牲者们”。而且，大屠杀的欧洲犹太人幸存者中大多数住在以色列。所以，有人要把艾希

曼打扮成殉教者的企图是难以成功的。但是，她承认“不仅负有杀人及与杀人同样的罪责”，而且“如果有对于‘人类的敌人（*hostes humani generis*）’法律的话，那还有另外一个（惩罚）问题”^[6]。讨论了当年的纽伦堡审判后，雅思贝尔斯终于同意了阿伦特的这两个观点。但他对阿伦特“敌人（*hostes*）”一词用得是否贴切表示疑问：“‘敌人’这个用词是不是有点太肯定了，对于我来说”。雅思贝尔斯是把艾希曼看作不如人类的怪物，而“敌人常是‘某个人’”^[7]。阿伦特最初给他写关于感想的信时，他已经不太相信这种观点了。可是雅思贝尔斯很难扔掉这种先人为主的观点。他发现了能证明艾希曼的“个人人性残忍”几个审判文件中的证据。同样，拥有这种先人为主观点的勃鲁门费尔特也难以同意阿伦特的看法。

另一方面，布吕歇尔对阿伦特的最初关于艾希曼的报告的旨意马上理解，审判开始后没几天，阿伦特就写到艾希曼性格中有应该让人吃惊的东西：一种自我扩张欲望和认知的要求。她这么写道：“那个男子在人们面前，高兴地被执行绞刑，恐怕人们已在‘报纸’上读到了，我实在大吃一惊！”^[8]到几个月后艾希曼审判面向绞刑执行者向世界告别为止，阿伦特对这种带有一点可怜的滑稽十分理解。这位对自己的神，自己的生也不相信而且直言的男子竟然会说“自己死后，决不会忘记了解和赞美自己的人”。“他真是个傻瓜，但却并不是傻瓜”阿伦特在与雅思贝尔斯信中这么说，“这人是很愚蠢的，但这又什么都不是”——她这么固执下判断，艾希曼审判只是一个不能思考的人物，他为什么思考停止了？^[9]

布吕歇尔长年读布莱希特著作及从友人罗贝尔特·基尔贝尔特的讽刺文章获得了洞察能力，以此来观察世界又培养出了辛辣的幽默的理解力。可是他把艾希曼的本质看作“世界史上的”自大癖。阿伦特对雅思贝尔斯说自己的丈夫常常认为恶是一种“可笑的现象”，这是他常使用的词语——“恶的平庸”，后来她把这词用在她书的副标题之中^[10]。布吕歇尔偶然读到，表达自己思想的布莱希

特的文章中的一节，是艾希曼审判的几年以后的事情了。但这时候审判给了他和阿伦特坚持自己观点是正确的勇气。布莱希特在为《阿尔特洛·乌依的兴盛》写的备忘录中，这么说：

重大的政治犯罪者，必须揭露他的真面目，特别应该让人们耻笑。他们不是重大的政治犯罪者，却是承认自己是重大政治的罪犯，他们罪行完全属于另外一种东西。希特勒的企图失败了，不意味着希特勒是个大傻瓜，这种庞大的企图，也不意味着他是伟人。如果统治阶级对小的占卜巫师允许大的占卜巫师的存在，我们的历史的见解也不能给予他特权的地位。总之他成为占卜巫师的事实，也不能将他“放大”。……可以说悲剧是用与喜剧相比，是采取并不那么认真的做法来处理人类的疾苦的。

阿伦特接受采访时，引用布莱希特的这种“很多飞跃的评语”，加上自己的观点。她评价希特勒及其一伙时，“假如他干了什么，或者假如他杀了——一千万的人类，那么他仍旧不过是个小丑而已”，这一点的重要性不能忘记^[11]。

布莱希特和布吕歇尔难以改变这样的思考方法。但阿伦特绝不这么认为。她为了扭转最初“大吃一惊”想法而苦恼，几个月以后感到有必要改变这种思想方法。

耶路撒冷艾希曼的审判开庭期间，让阿伦特苦恼的是她难以将被告艾希曼作一印象的概括。审判断断续续进行着，她也逐步感到失望。“无论怎么说，这个人的所有方面都是像一块平板（stinknormal）那样难以形容的低级，没有价值”^[12]。她对布吕歇尔这么说：“纳粹的波兰总督汉斯·弗兰克写的29本材料被作为证据拿出来之后，被告的律师就问道：‘这中间是否提到过艾希曼的名字？’检察官方面只得表示‘没有’。但是，随着审判进行她逐步接受来自法

官的强烈的印象。另一方面听几位检察公诉方面的证人的证言时，她对这些证人爽快与正直感到吃惊，重新燃起她对这次审判的一种关心的热情。”“有时感到审判又重现出具有有一种深远意义的印象。但往往是吃惊而感到意外”^[13]。检察长基迪温·哈乌斯纳老是使阿伦特不快。她与布吕歇尔信中谈起哈乌斯纳，说他带有一种相当的对德国裔犹太人的特有的侮辱：“这位格鲁吉亚的犹太人，句号、逗号都不用地说话……简直是一个向公众保密自己所知道的事的喜欢学习的学生，……是一种长期犹太社区里生活养成的性格”^[14]。她对哈乌斯纳的看法始终没有改变，对艾希曼的辩护律师塞瓦提斯看法也没有改变。与哈乌斯纳相比，她更加讨厌塞瓦提斯。她用为联想起魏玛的人们准备的警句——“乔治·格洛斯的性格”^[15]来描述这个人物。不仅在法庭内，在法庭外阿伦特也非常恼火、激动。她述说：“今天在这里不仅有至今未曾见到过的战车的示威游行，而且，昨天还看到了犹太青年围起的野营营火唱起感伤的歌曲。正如我们青年时代所知道并憎恨的那种东西。其类似性是本质的，特别在一些细节上”^[16]。使阿伦特联想起魏玛时代的不仅有塞瓦提斯，还有以色列的军国主义和民族主义。1948年和裘达·马格纳斯一起工作以后产生的恐惧再次在她心中复苏了。

勃鲁门费尔特与阿伦特表兄埃伦斯特·弗欧埃斯特家族，对于阿伦特来说，是从连写信的时间都没有紧张的撰稿人生活中解放出来“避难场所”。弗欧埃斯特夫妇及其两个女儿邀请汉娜姑妈一起旅行；勃鲁门费尔特也为阿伦特创造了几次有趣味谈话的机会。她知道首席法官、也是勃鲁门费尔特的朋友莫歇·兰达乌是“杰出的人物”；她也感到能与老朋友马尔丁·洛塞勃留特的兄弟——当时以色列司法部长宾哈斯·洛塞见面的喜悦。一天夜里她和以色列外交部长戈尔达·梅厄谈得很晚，这是个彻夜长谈，所以第二天白天在法庭她感到特别疲劳，不时想起一些昨夜的不快的谈话来。她说“我想的问题很单纯，无论如何要让外交部长讲完才能回去上床睡

觉”^[17]。以后她回忆起与梅厄的谈话一事，却产生了一个更为困惑的问题。这就是如何理解这位外交部长对待自己国民的态度的问题。戈尔达·梅厄给阿伦特在以色列感受到的可怕的直感增加了另一个侧面。这种直感在《纽约客》所刊的她的报告中没有反映出来，但是却渗透在她的其他著述之中。

《耶路撒冷的艾希曼》出版后，那年夏天阿伦特给杰尔肖姆·肖莱姆的回信中提及她与梅厄的谈话。肖莱姆批评她“一点也没有”对“犹太民族的爱”，她的回信和肖莱姆的信一起被欧洲大陆各种媒体以及英国《文汇》月刊刊载，但是，所公开的信中，阿伦特又重提和梅厄的谈话——她曾应肖莱姆要求，答应把梅厄名字和相应的表示女性的代词从文中删除。“以色列政教不分离——在我看来是祸根，而那位拥护这种政策的著名政治家曾和我在以色列交换过意见，让我来谈谈这次谈话吧！他所说的已经具体的一句一句记不清楚了，可确是这样的‘请能理解我，作为社会主义者我当然不信神。我却相信犹太民族。’……”^[18]

离开以色列，阿伦特在苏黎世和布吕歇尔会合。这也是为了实现他们俩多年来的愿望，希望见到卡尔·雅思贝尔斯夫妇。阿伦特充满感情写信感谢雅思贝尔斯，把雅思贝尔斯家称作“对于我来说，这么长时间中怀念的欧洲的我的家”^[19]，能和丈夫一起去这个家非常高兴。雅思贝尔斯夫妇对阿伦特和丈夫布吕歇尔用亲密关系、家族关系之间称呼时才用的“Du”；阿伦特也请求雅思贝尔斯允许自己很少在公共场合使用这种称谓方法。她在《论革命》开头的献辞中就用这种称谓写道：“把尊敬、友情和爱献给卡尔·雅思贝尔斯夫妇”。

尽管雅思贝尔斯和布吕歇尔之间，年龄、气质、经历等有很大差异，但相互都表示出深深的敬意。雅思贝尔斯在布吕歇尔夫妇来访几个月后，寄往纽约的信中，雅思贝尔斯明确地向布吕歇尔表示了这种态度，他把这封信慎重地改了好几遍才发出，信中赞扬布吕

歌尔巴德学院的公共课的计划，当然他还经常称赞阿伦特的著作。总之，雅思贝尔斯不仅同意这公共课计划中保留文化传统的保守的观念，在这基础上还隐约指出布吕歇尔有点平等主义的激进倾向^[20]。布吕歇尔接受雅思贝尔斯“哲学是民众的”建议，并在他的教学中去加以实践。

1941年后第一次回到欧洲的布吕歇尔还实现了另一个梦想。他和阿伦特参观了年轻时没能参观的各种美术馆及那不勒斯附近的巴埃斯托姆、希拉克萨等古希腊古罗马的遗迹，为此，他们去意大利本土和西西里亚旅行。在去南意大利的途中，雅思贝尔斯夫妇又一次在洛卡尔诺和他们晤面，加深了双方情感。关于这次再见，雅思贝尔斯这么说：“我和海因利希也结成了罗伯特·基尔海尔特所谓的‘我与阿亨的安奈·维约结成的那种友情’……海因利希1933年之前大多时间是和他一起度过的，但以后（到巴塞尔以后）我看到这位与罗伯特一起的海因利希时，马上明白他们年轻时的联结，他的人生尽管不能使你的人生变得纯粹、澄明，但必定是永远充满活力的。这就是友情的秘密！”^[21]

阿伦特振作起来回到了美国，在海因兹·弗尔茨，她几乎完成了《论革命》的草稿，这是她1961年秋季学期韦斯利亚大学高等研究中心的课题。在韦斯利亚大学，她和柏林时相识的政治学学者，极权主义研究的专家杰克蒙特·考利友好地交流。考利曾说：阿伦特“她是我所认识的最有学识的女性之一”^[22]，给予她极高的评价。她对韦斯利亚大学也十分满足，称之“好环境，好学生”、“学者们的天堂”^[23]。但是新学期开始几周以后，一连串惊人事情发生了。布吕歇尔在利瓦萨依特·多拉依夫的家里因脑中软膜血管一个动脉瘤破裂，发生精神障碍。她的老朋友谢尔罗蒂·贝拉特发现他用自己的香烟烫伤自己，在书籍、家具上走来走去的精神错乱的状态，把保健医阿尔弗莱特·考布莱叫来，在他的帮助下叫来救护车把布吕歇尔运往哥伦比亚的莱兹比帝利安医院急诊室。

汉娜·阿伦特从考奈卡特赶到纽约的医院时，布吕歇尔已在精神科接受治疗了。后来阿伦特与雅思贝尔斯说：“他（布吕歇尔）想知道关于自己病情一切，我很快告诉了他真实情况。”他那样的病人，死亡率是50%。布吕歇尔以与往常一样的开玩笑的具有生命力的口气用德语对妻子说：“连你也这么沮丧，别忘了还有剩下的50%呢”！^[24]后来他的确逐渐进入这幸运的50%的队伍之中。阿伦特回到韦斯利亚大学，她把代替她在通译为马基雅维里的讲课的玛丽·麦卡锡“解放”出来，麦卡锡为了代课把家庭和新婚的丈夫詹姆斯·威斯特“放在一边”。阿伦特因为每周有三次课还要去纽约和布吕歇尔一起度过长长的周末，所以《论革命》的写作不得不中断了。但是12月底她向雅思贝尔斯汇报说，布吕歇尔几乎全愈了。《论革命》也脱稿了，包括耶路撒冷法庭刚下达的判决内容在内的关于艾希曼材料的报告也完成了。这时阿伦特和雅思贝尔斯关于审判的看法是一致的。他认为，这一判决是“杰出的理智的判决，却缺乏伟大的哲学（背景）”。^[25]

阿伦特曾约定1962年1月在芝加哥大学开设讲义，虽患了极重感冒还是履行了这原先的约定。因为治疗这感冒用了抗菌素产生了很大反应，在这反应恢复期间，她又中断了工作。她对自己康复太慢焦躁，又十分关注布吕歇尔的健康。后又因为雇佣军入侵古巴猪仔湾事件，对政治局势“不稳”感到不安，诸多因素，使她整理艾希曼报告资料也难以完成。这以后第二个意外又来了。

3月19日在过十字路口马路时，她乘的出租车和一辆卡车相撞，她满身是血却神智清晰地被运往路兹维尔特医院。根据主治医师法依尔的病历纪录，她必须卧床两周接受治疗。挫伤、脑震荡、两眼出血、齿折断、右肩扑打伤等等，特别是头部擦伤及裂伤、肋骨骨折；更严重的是受到冲击后心肌损害——这带来她的晚年又进一步恶化的后果^[26]。当布吕歇尔赶来医院时，阿伦特向他同样表达了自己对生充满力量，让丈夫安心。后来她是这么向麦卡锡叙述

的：

（在去病院途中）在车中恢复知觉，开始知道发生了
什么的时候，试图动动自己的手和脚，身体也没瘫痪，
两眼也能看见东西————确认了。于是，开始记忆，以
十年为一单位回忆往事，还有背诗歌，用希腊语、德语、
英语。接着又背电话号码，都正常。重要的是在那瞬间
我感受到了一个人求生还是盼死。我并不以为死可怕，生
确实是很美好，两者之间若要作出选择的话，还是喜欢
生。^[27]

这瞬间，让阿伦特心荡神驰。她对雅思贝尔斯说：“瞬间，我
把自己的生命握在自己手掌之中，我完全平静，即使死决不是什么
悲剧，也决不是一种异常，在我看来是一种自然的事情。但这时我
的心中同时想起，如果让我首先选择的形式的我真应当还要留在这
这个世界上”^[28]。

接受这平静的生和赞赏在基尔集中营应该生？还是应该死？她
自己掺杂着玩笑地回答这问题时，和感觉完全不一样——在她的著
作中一直留下争议。这在《耶路撒冷的艾希曼》中能读到，在她关
于教皇约翰斯 23 世评论中能更明确地读到。教皇葬礼是 1963 年夏
天，那时阿伦特的艾希曼审判的书已出版，趁休假去罗马小憩。她
口无遮拦地对自信、自傲的教皇进行批判，她对教皇的评价：他是
一个固执己见的非凡人物，也因此他的信仰给予人们希望。这种信
仰表现在他的遗言上。她认为，他在临终床上表达的语言是“伟大
的语言”——“每天、每天在死亡，但是依然是美好的一天”^[29]。

与阿伦特在 1962 年秋韦斯利亚大学的第二学期中相识的《战
士们》的著者、非凡的哲学家 J·格林·格莱依对她的“罗马教皇的
位子上的基督教徒”的描述十分惊叹。她对教皇最后的遗言表示的

敬意给了格莱依很大启发。他对阿伦特说：“我开始思考你为什么把这句话作为他最伟大的洞察力这个‘不可思议的问题’以后，我从这问题上发现你（和他一样）具有强韧的生命力。这是我在韦斯利大学明白的、赞叹的东西。……总之，我认为，能够明白生的价值，只有持这种肯定态度的人”^[30]。格莱依认为的给《耶路撒冷的艾希曼》增添力量的是这种对人生肯定态度也就是阿伦特自己所谓的“以后的修正”了的态度。

汉娜·阿伦特从心底里对罗马教皇的遗言的关心，她在急躁不安时，表面上也能保持平静，她在医院中渐渐开始失眠或要发怒时，对按极其美国式的习性称她为“hani”护士唠唠叨叨地发脾气，还对这医院下这样的结论：“这个医院的整体是用一种漫不经心的态度从事工作”^[31]。当她恢复到能会见来探望的客人时，注意起自己眼睛来了，要求把肿胀的眼部和缝合伤口额头包起来，不让客人们看到。听到她这种焦躁不安的情绪，卡尔·雅思贝尔斯还慎重其事写信安慰她：“归根结底，某个人的美，要通过各种制约条件才能闪发出光辉，这就是此人的举止，此人的容貌及他的言语”^[32]。可是，阿伦特注意自己形象的心理并没有完全走出阴影。她自己认为已经恢复到能够外出时也要给乌黑的眼睛戴上眼罩，在额头上裹上围巾。诗人伊丽莎白·修爱尔在一个小小的聚会上第一次碰到这个著名的哲学家，被她这种“海盗般的装束”^[33]大吃一惊。

根据医嘱，这一年春天大学预约的讲座全部取消了，阿伦特只能在巴伦维尔家中工作，终于能集中起注意力来工作了，开始整理起艾希曼审判的各种资料。按原先计划她只给《纽约客》写一篇文章。虽然人手资料堆积如山，但是她认为能够利用的新闻报道，都无很高价值，所以又重新计划写一篇更长著作，她相信必须这么做。为此，她在塞瓦提斯的辩护词出版之时，对勃鲁门费尔特这么感叹：“专门的记者所写的一次性报道，什么（影响）也没产生，

可是关于事件的整体，即使一次，这种真正的论文也没有读到”^[34]。

工作比阿伦特本人预期的更让她内心跃动，她自己感觉到了。“总之，我最喜欢处理事实和具体的事物了”，她对在美国的麦卡锡说，“我在庞大的资料中游来游去，开始发现更丰富的资料”。^[35]两年后，她的书出版了，一石激起千层浪时，她又对玛丽·麦卡锡谈起这书执笔期间对于自己有什么意义。她说道：“你是知道我持有一种奇妙的幸福感来写这本书的惟一的读者。而且，写完这本书后一直——20年后也是如此——对这个问题的整体有一种欣快的心情，但对谁也没有说过呢？这并不是什么能清楚证明我没有心肝的证据”^[36]。

第二节 恶的平庸

很多人读过她在《纽约客》上分五次连载的文章，但更多的人是听说这连载文章。他们的结论或认为阿伦特没心肝，或认为她缺少一种杰尔肖姆·肖莱姆所谓的出自内心的体谅（Herzenstakt）。他们认为怎么也感受不到阿伦特与自己所属民族同命运的感情。而另一方面，阿伦特却认为必须克服感情要素才能作出正确的判断。关于这“正确的判断”的看法双方的隔阂很深，“艾希曼论争”中的各个方面众说纷纭。但是，这众多的方面可以集中到三个主要的论题上来。在把阿道夫·艾希曼作为平庸的男子描述的阿伦特叙述——《耶路撒冷的艾希曼》近300页书中，第一个论题是仅占了10页的《欧洲的犹太人评议会》及纳粹的《最终解决》一节中的犹太人评议会的作用问题。除了上述论题外，另外两个论题是：她特别是在书的第一章和最后结语一章中论述了关于审判的方法，审判中提及的诸问题及审判的政治目的。这次论争期间，涉及各式各样的主题，对此她也要分身（Doppelgänger）去承受、体验各种各样的

感情。和阿伦特描绘出的平庸的艾希曼肖像并列的，有篇《纽约时报》刊登的书评故意煽动称：阿伦特认为艾希曼是个“不肮脏具有良心的男子”。论争中，阿伦特关于犹太人评议会的观点也招来了非议。其中有的评论说她把受害的故人看作具有死亡意愿的犹太人、没有抵抗力的犹太人，并且认为他们和自己的死亡执行人一样负有责任。有的评论还对阿伦特关于这次审判的法的先例及国际法诸问题的考察进行攻击，说她是反以色列、反犹太复国运动、是个厌恶自己民族的犹太人、法的纯粹主义者、康德式的道德家。

一下子这么多各种立场的批评者出现在人们的面前。阿伦特是提出论题的人，现在要无视这些不同的立场、要各自对他们一一加以说明是极其困难的。这些歪曲地理解阿伦特观点的批评家——这种批评家很多，连他们的言论都被这喧嚣的论争所淹没，他们也为自己和这被歪曲的观点之间持何等距离而为难自己。无论哪种歪曲其自身也总又提出一些难以自圆其说的问题。围绕争论焦点，无论哪种观点，都会带来流言和传闻，所以，问题很多。阿伦特的这本书比她其它著作中的无论哪一本都容易招来误解。她的结论让人吃惊，而且也包含了非常多的小小的事实上的错误，很多地方的修辞用挖苦而又高傲的语调，在有几个论争的章节特别厉害，她自己却感觉不到。参加论争中有人甚至明确地说“阿伦特，与她说的内容相比，倒是那种言辞太具有攻击性了”^[37]。这种意见有些是实在的，但是，论争的内容决不是没有论争的必要或余地的。

阿伦特下的最重要的、同时也是最引起争议的两个判断，简洁又隐含了复杂的挑战。她叙述艾希曼的形象时指出他的官僚主义的心态又触及他“官场用语是我惟一的说话习惯”的豪语。而且，她还认为艾希曼是不具有判别正邪能力的。即使这样，她又确实赞同耶路撒冷法庭的“有罪”判决，却又潜在地指出，这一判决关于艾希曼这样人物的行为动机、作用应该作为普遍的问题提出来。由“国家理性”被正当化了的自己国家的法律对他的要求——他不知

道这法律的错误而去实行。所谓被告犯罪的目的这一概念却是在近代法哲学和诉讼手续中决定性的概念。但是，人们一次也没联系起来考虑过，比国家的法还有更高的“人类的法”阿伦特对耶路撒冷诉讼手段并不认同，而认为只有根据这种“人类的法”、新的法和道德的范畴，才能对国家唆使的犯罪乃至“行政大屠杀”所牵连的个人进行正当的裁判。第二，阿伦特提出了这么一个观点，即纳粹极权主义体制的道德腐败，对其他国家以及包括犹太人受害者在内的各种社会会产生什么影响的问题。这种腐败一般会对审判——过去和现在产生没有前例的挑战。对过去的挑战，她在书中涉及了，但是，关于对目前正在进行的审判带来的危机，她是在给雅思贝尔斯的信中言及的。她这么与雅思贝尔斯说：“即使根子上是善良、优秀的人，在现代，对法律所下的判断也极其异常地担心。有关裁判的这种困惑确实也是很强的两种知性的对立。我们同样能看到，好的审判能使没有这种程度知性的人们也能感觉到这种困惑。不能够制裁和拒绝制裁是《耶路撒冷的艾希曼》一书的主题”。^[38]

汉娜·阿伦特对自己的报告和判决会引起各个方面论争、对当审判的不安在社会上扩散时自己下的结论的“傲慢”会受到非难都有充分思想准备，但依然让自己的书问世。从她为此书公开讨论准备的一连串大略的备忘录中，可以看到至那时为止的她研究过去、现在的各种现象的材料。而且举出了她自己对审判没有那种不安的心理的原因。她写道：“作为做工作的道义根据，要有极强宗教信仰——这几乎没有，那么，自尊心呢！不！是傲慢吗？从这一点上如果扪心自问的话，下判断？我是谁？——万事休矣！”^[39]。

《纽约客》上连载汉娜·阿伦特的文章引起论争几乎持续了三年，非常激烈，汇集这些论文的论文集，重版了20次，至今仍旧拥有许多读者。1963年以后出版关于大屠杀的研究，或明或暗都谈及这次论争流露出某种险恶的感情。“大屠杀（holocaust）”这个词是60年代初开始被广泛运用的，这也是历史学家对欧洲犹太人

命运再评价及从关于艾希曼论争反映出来犹太人的抵抗运动的各种实态的研究开始努力给予实证的记录的标志^[40]。德国的历史学家们也在这次论争涉及的德国抵抗运动的本质问题展开，许多疑难的问题成了研究的课题。心理学家和社会学家也对阿伦特提出的“恶的平庸”这个概念的现象进行探索^[41]。法学界是对制裁纳粹战犯的诉讼手续和“对人类的犯罪”的法的地位以及就阿伦特提出的诸问题进行探讨^[42]。关于艾希曼诉讼，1969年版的资料集的编辑者在堆积成山的有关的美国、以色列及欧洲的出版物面前，最后选定具有代表性的论文，花了不少精力。论争为众所周知后，德语的论文集竟只用“论争（*Die Kontroverse*）”作为书名^[43]。

这个复杂而又长久的论争，并不是由一本书触发的。所谓论争，《耶路撒冷的艾希曼》只不过是点燃了导火线。如果脱离了当时时代背景就很难理解论争起因。但是，阿伦特是这么着手的：历史的要因是如何结合起来？复杂的要因又是如何缠合在一起成为一个复合体的？可是，她在方法上采用了一种结晶化的印象的叙述。这种印象，即对于直接的要因和反应之间的混乱有的惊人的不均衡，实质问题和形式问题之间的、历史问题与现代关心所在之间的、政治的要素和社会的乃至心理的要素之间有微妙的相互作用，这些论争中都有相对应的印象。阿伦特的这部著作被指责的所有问题，都是因为事实和解释之间境界——不能论争的境界——相当模糊，要划清境界界线不容易。阿伦特这书的开头就引入了复杂的背景材料，被审判中一出“剧作”所活用，所以容易为人误解。

阿伦特描写审判艾希曼的法庭，把在这里献身于正义的人们与大卫·本·古里安及献身于以色列国家的人们进行对比，这是她的报告的开始部分。前者包括法官们，后者范围是指哈乌纳斯和他的部下。本·古里安是被作为法庭一舞台的导演来描绘的。检察官“不是从艾希曼做了什么，而是从犹太人蒙受了多大灾难来立案的”^[44]，另一方面，法官追求正义，即从艾希曼的行为来实施如何

制裁的。——阿伦特是这么论述的。此后，从审判前刊出的小册子和新闻报道中援引了长长的一节，利用这一节，阿伦特为了说明本·古里安是利用这次审判来进行宣传。阿伦特这连载的报告刊出之前，在已经发行的大多数审判报道和研究中，虽也常常言及论争的对象——关于审判“背景”的信息，但是像阿伦特那样重视为正义服务的人们与为以色列献身的人们之间的对立那样进行刺激的叙述的报道或评论几乎是没的。关于审判本身，大多评论是赞赏这次审判，可是像阿伦特那样赞赏法官的执笔者几乎没有。可是，本·古里安审判之前发表的声明也都未提及。特别是对于犹太人读者来说，阿伦特书的开头部分是令人吃惊的。这里她对以色列最广泛受到尊敬的领袖公然给予极端的批判的评价。阿伦特的写作目的是赞扬为以色列正义服务的人们是在进行有正义价值的审判。但是此书的前面不到十行的内容，提供了她反以色列、反犹太复国运动，最恶劣的对“犹太人蒙受的灾难”什么也不同情等等一系列的攻击“目标”。读者中许多人相信她是把这次审判看作一场闹剧。

阿伦特的关于本·古里安公开声明的评价也不是过于夸大。她在审判的几个个月前从他在《纽约时报杂志》（周刊）上发表的论文详细地援引。《时报》的编辑曾无顾忌地把这篇文章称作“本·古里安的艾希曼诉讼的纪要”。但是她没有挑选希望关于这次诉讼的议论停止下来的本·古里安的最极端的一些地方。他对犹太民族的传言是极端明白的。他说：“今天，艾希曼的犯罪在这种非人道性与其说是对犹太人的，倒不如说是对整个人类和人类的良心的犯罪。因此，即使以色列被赋予了法的制裁艾希曼的权利，但是在伦理的范畴以色列不能进行制裁——有犹太人是这么论述的，我知道。只有具有自卑情结（*inferiority complex*）的犹太人会说这种话，只有不把犹太人作为人的犹太人才会说这种话”。^[45]阿伦特在论争期间无视这段对犹太人侮辱的话，因而屡屡被人用这段话来攻击她侮辱犹太人。同样，她也无视下面一段侮辱性的话，即“为什么（艾希

曼)不应该由国际法庭来制裁?因为以色列没有必要由国际法庭来进行道德保护,只有反犹太主义者和具有自卑情结犹太人才会提出这种必要性”。阿伦特在引用时,把本·古里安的充满感情的话语删除,还使他论述中修辞、夸张手法稍得到缓和。本·古里安说,审判艾希曼的“我们”的动机之一是为了教育犹太人的青年们。他说:“我们希望他们了解我们的历史中,最悲惨的各种事实,也是世界历史中最悲惨的诸事实”。阿伦特消除了“也是世界历史中最悲惨的诸事实”,也未引述这以后的段落。即“他们是否想知道这些,随他们高兴。他们应该知道这些。应该告诉他们的教训:犹太人不是被人任意宰割的羔羊,(1948年)独立战争中犹太人已经干了一——被证明是能够反击的民族”。阿伦特所以认为本·古里安把这审判作为一种报复行为,而并不是主张要向全世界宣布犹太人不是“被人任意宰割的羔羊”。但是她却多次指出,检察官在审判中对证人进行一个一个具体的“残酷而欠考虑”讯问,如“为什么你不抵抗啊?”^[46]是不妥当的。但是,阿伦特在上述各种场合及她的书中对这审判的议论的来龙去脉并不是都是批判的。而且对本·古里安使用的用语以及强求其他众人也要和他保持同样感情的要求,也没那么过敏。她虽然言及本·古里安的言论中政治含义,却没有谈到这些言论依靠(历史的)伤痕、带有感情诉说进行的批评带有一种防卫的倾向。她一直批判试图代替政治学、用心理学方法的犹太人或非犹太人的各种尝试,但在这决定性阶段,她却没有明确指出本·古里安的努力为什么是非常危险的理由。另外两个问题有关艾希曼的形象和犹太人评议会的领袖的叙述。阿伦特的报告和社会上一般的、特别是和犹太人社会的理解不一样,是更加引起激愤的明显的原因。但是,阿伦特并不是迎合读者完全相反的理解,毫不踌躇地写出了自己的想法。

阿伦特还有虽带有怀疑却没有说出口的问题:本·古里安的带有情感的公开发言,一部分中包含了以色列的另一个动机——一个

不能公开的动机——不是为了隐蔽吗？她对一个读者这么说，以色列人长时期一直知道艾希曼藏身于阿根廷，“因为希望对以色列的德国的赔偿早日兑现——比你想象的还要多，我的心相当的阴暗吧！”^[47]。以色列瞄准了这个时候逮捕他。而且，事实上《耶路撒冷的艾希曼》出版后，阿登纳和本·古里安的交涉的消息，多为媒体报道。在审判的时候，包括阿登纳的政治顾问格洛布凯——1935年纽伦堡法的解释书的作者在内，许多尚未被捕的原纳粹党员的行为都放置一边，只以艾希曼为目标。连格洛布凯都没有作为证人被传唤到庭。与以色列这种决定作交易的是西德给以色列军队提供军事装备与武器^[48]。在阿伦特报告发表之时，许多人都忘记了这么一个事实：本·古里安为以色列军队引进西德军事装备的政策，也引起以色列国内反对呼声不断高涨，包括这一影响在内，他于1963年6月16日离开了总理位子。

“世界犹太人会议（The World Jewish Congress）”明确地表示阿道夫·艾希曼是要对实施“最终解决”应该负有责任的人物。该团体1961年发行的宣传品被广泛传播。在该组织看来，审判反证了他们的主张。后来参加论争的一个作者尼希梅·罗宾逊在他的《艾希曼——纳粹杀人机器的首谋者》中从这样的自吹自擂的序言开始的：“艾希曼是什么样的人？他的结局是怎么样？他干了些什么？这研究用简洁而又激烈的修辞说了出来。其目的，并不是使人们对法院的事实认定和判决产生偏见，只是为了更加理解这次审判，以这大量屠杀犹太人的动机和行为为例，启蒙广大的民众”^[49]。宣传品所显示艾希曼的形象，和审判前后能够到手的几十种其他的记叙是一样的，对已经普遍下了的定论，认为艾希曼是非人类的怪物读者们没有表示任何异议。这是神魔信仰的作品。阿伦特却认为这是个没有基本理念的男子，他所谓的良心即是履行自己义务——这也是他的自我理解，阿伦特却也真心地采纳这种自我理解。但是，她自己也感到自己的不同观点太彻底（过激），所以连法官也不采纳

艾希曼的这种自我理解时，她也认为这是正当的，如此说：

法官们不相信艾希曼，是因为他们太善良，也恐怕他们十分信赖自己的职业基本功，也并不是智商低下，被洗过脑或是玩世不恭者，他们是“普通”的“正常”的人，不能承认这种完全不能辨别正邪的行为。他们就从他有时要说谎来推断这是谎言。这种选择，使得这次审判的整体上最重要的道德的，也是法的问题被疏漏了。他们处理的这场诉讼，是立在被告和所有“正常的人类”一样，应该知道自己行为是犯罪的性质的假设之上的。而且，艾希曼实际上，他只要在“纳粹体制内部毫无例外”是正常的。但是，在第三帝国的状态下，只有“例外者”才能作出“正常”的反应。这样单纯的真实，对于法官来说是既不能解决又不能回避的两难的题目^[50]。

关于这“单纯的真实”，阿伦特的说明，是在她提出自己的有关艾希曼”之前叙述的。更加往后，《耶路撒冷的艾希曼》中，她还试图分析这个人物的良心是如何停止运作的。她想阐明很能理解的道理：从不是谎言出发来区别谎言并不能轻易达到这种“单纯的真实”。但是，阿伦特比自己的报告，先得出结论，所以给予他人没有经过深思熟虑的努力来全面看问题，无视包括法庭的判决在内的所有的相反立场的印象。加上，她没有考虑到对于在集中营中幸存下来、失去亲族和友人的人们来说，自己认为的艾希曼是“官僚制的杀人者”，不是献身于罪恶、“正邪不能分辨”的观点无论如何是难以接受的。

阿伦特关于“犹太人评议会”的论述，更是提出了人们不希望的话题。许多人都认为汉娜·阿伦特是指责自己民族胆小，没有抵抗的勇气，犹太人的领袖特别是议会成员歪曲她的批判的实质。阿

阿伦特无论在书中哪个地方，都没有批判犹太民族的整体行为。“什么样的非犹太人群体乃至民族都不作错误的行动”^[51]。她在书的开头部分这么说。她的关于领袖的自由的评价会大体上十分清楚她批判的问题，在犹太人社会内部，是不公开的内部问题，却也是被认为理所当然的事。艾希曼在维也纳、布达佩斯和犹太人评议会交涉、讨价还价，成了他强调的他的良心被“所谓实际上没有一个反对‘最终解决’，反对者一个也没有的单纯的事实”所自我安慰的理由的证据了。但是，在简略地对这讨价还价的大概叙述之后，她是这么说：

对犹太人来说，犹太人领袖们对自己的种族灭绝起这样的作用，毫无疑问在黑暗的故事的全部中，是最阴暗的一章。这是已经知道的事实了。而根据拉乌尔·希尔伯格的说法，可悲的就如卑鄙的细节最初暴露出来。他那关于众所周知的著作《欧洲犹太人的毁灭》，我在前面已经言及。关于协助德国人，中欧及西欧高度同化的犹太人社会和东欧讲依第绪语的群体之间没有什么差别。阿姆斯特丹也好，华沙也好，柏林也好，布达佩斯也好，犹太人的公务员，制作人员名单及其财产的表格，为了征收强制遣送和灭绝的费用，从本人那里收取钱，确认迁出的公寓设施，为逮捕犹太人，押送上列车提供警力协助，还有作为最后的好表现姿态，为了最终没收通过把犹太人公司的资产完好地移交出来取得对方的信赖^[52]。

对很多犹太人来说：这些事情并不是故事全部中最阴暗的一章。文中所谓“作为最后的好表现的姿态”那样的不太熟悉的讨厌的用词，也使他们不接受这种观点。阿伦特写所谓“对犹太人来说，犹太人领袖们的这种作用”的理由，因为对于她来说，正如她

后来对盖尔肖姆·肖莱姆的信中所述那样因为“我们自己的民族所犯恶行自然比其他民族犯的恶行，给我带来更大的悲伤”^[53]。这种态度确实是自大的态度，但那是为了纠正“我的民族的邪恶”，可是这在什么程度范围可以为全民族所共有，却什么也不能说。阿伦特认为尊重这种判断的人是共同持有这种态度的。这，比方说让她的朋友J. 格林·格莱依谈第二次世界大战中作为美国士兵自己的感情。格林说：“敌人是残酷的，确实如此。但是，这不及我们自身的残酷更深刻地使我痛苦。实际上，他们的残忍会使对德国的作战变得更加容易。另一方面，我们的残忍会削弱意志，使知性错乱。这样的比较之中，衡量的标准完全不同。但我却感到与他们的残忍相比，对我们的残忍要负更多的责任”^[54]。但是，即使用这种态度来批判自己民族所做的恶行，这样并没有要把这一判断当作无比慈悲的东西这一点就很清楚了。协助纳粹的许多事例——不仅有布达佩斯的卡斯特纳那样的叛徒所做的，还有其他领袖们所干的，有些是明显的恶业。但是，这种尚有讨论余地的事例是很多的，阿伦特的犹太人读者中许多人都知道这些事。许多人感到她的一般化的推理太过分了。在道德的两难困境面前，同情是和对恶行直率地容忍是同样的重要对应。阿伦特的评价中就缺少这种同情。

认为《耶路撒冷的艾希曼》中缺少同情，用这观点批判阿伦特的人，经常引用他们认为是阿伦特论述“同情”这概念的《极权主义的起源》中的一些章节。在这书的初版中她这么写道：

权威主义的各种政府，对良心的决定是怀疑的，是作为一种模糊的东西来看待的，所以，要压抑道德的个人作为个人的表现行为。一个人，当被迫要求去选择背叛地去杀害友人、把妻子等交给凶手等行为时，特别是自己的自杀会就此害了自己家族の場合，应该如何行动呢？这是不能想像的。选择已经不是在善与恶之间，而在杀人与杀人

之间进行了。……我们从许多报告中了解到集中营里的囚人们会被党卫队实际的犯罪卷入到多深！党卫队给了他们——强制指定居住地里——死亡集中营中的刑事犯、政治犯、犹太人相当的行动权力，用这方法，把他们逼向选择杀死友人还是杀死自己不认识的人这种不能解决的两难选择的狭路上去^[55]。

阿伦特这种观点没有改变，但是，《耶路撒冷的艾希曼》中，她写的并不是这个被引用的《极权主义的起源》中章节的主题，即不是集中营中的行动。何况纳粹的种种灭绝的计划也是分阶段实施的。即首先通过犹太人法规，规定犹太人必须佩带黄色六角星这种证明身份的标志，进行甄别。然后，把他们赶到强制指定居住地集中。以后又再次强制遣送乃至“再定居”。最后把他们送往死亡集中营。阿伦特对“犹太人评议会（Judenräte）”的批判，是对强制遣送之前——也就是对纳粹实施全面恐怖政治之前的他们的行为的批判。在这个阶段，至少在一些场合，也许不协助可以减少受害者的数字。她并不要求不可能的情况下的数字。她并不要求不可能的情况下也抵抗乃至不合作。阿伦特认为在这不同阶段各有不同的各种可能性，她自己是这么想像的。如果她明确地依据年代的阶段私下回答某读者的有关犹太人评议会的问题的话，她的分析会更有说服力。这话语也包含在她的书中：“为他们辩解的有力的理由，有一个，协助合作是慢慢地升级的，要决定出是何个瞬间越出了不能超越的一线，几乎是很困难的”^[56]。

另一方面，必须指出关于东欧的强制居住区的状况，阿伦特掌握的关于这课题的知识，不一定能充分支持她所指出的在某个瞬间跨出界线的说法。批判她的人中间，有通过直接经验获得这些状况的，也有通过依第绪语、东欧语的文献掌握这些状况的，他们认为阿伦特所举的事例“没有正确地反映‘犹太人评议会’的活动和犹

太人的抵抗运动”的观点是具有说服力的^[57]。艾希曼审判的本身并没有为阿伦特提供什么信息。而且，审判也是她写最阴暗一章“评议会”内容的主要原因。所谓“犹太人评议会的协助的主题，在审判中被回避了——阿伦特感到这是故意的。她认为检举一方是把犹太人的抵抗作为隐蔽犹太人的合作人问题的屏障来运用”^[58]。在书中，她记录了审判中极少的议论评议会的场面，包括匈牙利评议会成员站在证人席上，旁听人中发出大声怒吼的场面在内。而且，她写到几个证人关于评议会的证词，也提出了这些证词的问题但没有被追问下去。特雷辛斯坦特集中营的一位证人证言：是艾希曼根据自己的“遣送名单”对居民进行选拔的。H. G. 阿德勒在《特雷辛斯坦特——1941—1945》书中详细记叙的和阿伦特指出的一样，不是艾希曼而是犹太人评议会制作提供了名单。但是，这本书没有包括在审判的证据材料的证明调查之中。连辩护一侧也没有去驳斥这证人的证词。

特异的证据资料，在这审判中被有意的缺失，阿伦特是这么认为的，事情就在眼前。所以，她对“犹太人评议会”的重要性增添了一种解释，下了她自己的结论，关于这阴暗的一章的评价，她在最后这么叙述：

检举一方，除了抵抗运动的斗士，对每个证人必定要问，“你为什么不反抗”这个问题。这种提问对于这审判的事实背景什么也不知道的人来说是当然必要的，但是，实际上是起了对不追问（犹太人评议会的问题）放出的烟幕弹的作用。这里哈乌纳斯对证人提出的不能回答的质问的回答：发生了并不是“真实、真正的真实、惟一的真实”的事态。确实，整个犹太民族尚未被组织起来，没有领土，也没有政府、军队，而且，当他们最需要的时候，就连在联合国中代表他们的流亡政府也没有……隐藏

武器场所、接受军事训练的青年都没有。但真正的真实，从地域的水平也好，从国际的水平也好是犹太人社会组织和犹太人政党及福利的机构的。犹太人所住的地方，无论在哪里都有被公认的犹太人领导人，这些领袖，几乎都无例外地用某种方法、某种理由和纳粹合作。真正的事实是这样：如果犹太民族真的没有组织，也没有领袖的话，那么要充满了混乱和更多的悲惨。但是，牺牲者的总数不会达到450万至600万吧！……我详细记载了耶路撒冷审判不能向世界公开这真实的各个侧面的黑暗的故事最阴暗的一章。因为这一章对纳粹在伟大的欧洲社会，不仅是德国社会，对几乎所有的欧洲各国，还不仅在迫害者之间，而且在受害者之间引起的道德崩溃的整体，提供了冲击性的考察^[59]。

“从德国来美国的犹太人评议会（Council of Jews from Germany）的发言人杰克弗利特·莫齐斯认为这一节是批判的焦点，实际也是如此——他对阿伦特说明‘真正的真实……’你的这种用词，无条件地给与人们一种能够论证明白地断定的印象”，莫齐斯愤慨地写道^[60]。但是，阿伦特清楚地认为自己的论述是能够论证的，自己对说了“不能说的”事情负有责任。并且，这种论调也同样清楚地表明了地向认为她隐藏了什么没讲出来的人表达了自己的愤怒。

汉娜·阿伦特对这次审判的评价，深刻的源头是来自她过去的人生和思想，她的批评者们的反应引起了以后长时期的带有敌意的态度和各种问题。她改变了许多根深蒂固的印象，诺曼·波特莱兹在《评论（commentary）》上刊出的文章中正确地把她提出的异议罗列出来：“取代罪大恶极的纳粹，她给我们的是‘平庸的’纳粹；取代作为高尚纯洁的犹太殉教者，她给予我们的是作为恶的同案犯的犹太人；而代替有罪与无罪的对立的，她给了我们的是犯罪者与受

害者的‘合作’”^[61]。汉娜·阿伦特不使用“合作 (collaboration)”这个词，也不许自己使用所谓怪物、殉教者等自我安慰的范畴的用语，也不允许笼统的集体有罪乃至集体无罪的理论。她对人类诸集团内部进行分析，尊重个体间差异，但因为她是波特莱兹在那评论《才气的邪气 (The Pervertity of Brilliance)》中指责的那种现代主义的奇谈怪论的爱好者，而因为他是一个海因利希·布吕歇尔对他的爱称——“外来的女儿 (madchen aus er Fremde)”，也因为他是一个像她常自称的那种“残民”，所以她不断地深入阐释根据自己的思考在耶路撒冷法庭见到“活生生”的艾希曼最初瞬间产生的难断的结论。

第三节 艾希曼论争

要达到结出成果需要时间。这论争也经历了几个阶段。可是，最初的反应时期几乎是决定了这些。《纽约客》3月16日刊登阿伦特连载文章的最后一篇之前已经有一个表示不能返回到原点的时期。“从德国来美国的犹太人评议会”的代表，以色列会计审查所的原审计官员勃鲁门费尔特的朋友杰克弗利特·莫齐斯给阿伦特一封信。莫齐斯是位学者，是阿伦特柏林时代的旧友。他1962年编的《纪念论文集》中也收了阿伦特的文稿，可是，他这封信是作为对阿伦特及其著作的“宣战布告”。莫齐斯在信中还告之，“评议会”还准备与历史学家拉乌尔·希尔伯格的《欧洲犹太人的毁灭》和心理学家布鲁诺·贝特尔哈依姆的《从强制居住区的思考中解放出来》宣战。阿伦特回了信，告诉莫齐斯：希尔伯格的书的对象只限于学究气的读者，贝特尔哈依姆的论文具有相当高的水平论述，请不要“开战”。接着又在信中劝说莫齐斯，只宜批评自己的书——单线作战，如果过多战线出击，会搞乱自己的战斗^[62]。

“评议会”的战争，很快用“德国来美国犹太人评议会”的名

义发表批评声明，开了先声。不久马上用《誓言》杂志的所有版面刊出各种论文。其中，“反诽谤联盟（ADL）”向所有的地方委员会、全国代表、全国委员会发布备忘录，提供关于《纽约客》连载论文的信息，呼吁要警惕阿伦特所谓“犹太人参与纳粹大屠杀”的名誉诽谤的思想。而且，预言“这将在今后也会给犹太人带来灾难”。他们很清楚地表明他们最担心的：“毫无疑问反犹太主义者会把阿伦特的文章作为指出犹太人在600万同样信仰同胞中发生的事情具有不少于其他人有罪的证据”^[63]。

拜访雅思贝尔斯夫妇，在巴塞尔滞留期间阿伦特收到熟识的“反诽谤联盟”宣传部长亨利·修沃兹希尔德1963年3月6日发出的“宣战书”。亨利·修沃兹希尔德知道他自己的组织的“攻击准备”也有点吃惊，担心自己对这什么都不行^[64]。而且，实际上，已经进行了攻击。即“反诽谤联盟”还发行了另一个宣传小册子，在这小册子中，收入了《耶路撒冷的艾希曼》的概要、书中最具有争议的问题的大略概括、“德国来美国犹太人评议会”的声明（英语），还有，刊出了主张从《纽约客》的连载论文中她的言行中可以看到她对整个事件是无心的攻击——只是她比较特别的——《犹太人无产者》杂志所刊登论文的摘要部分。“反诽谤联盟”“为了保持这宣传册子所用的书评及其他文章原来面目”，所以，对这些资料都未曾修正地加以推出。许多书评者受到了“反诽谤联盟”的“建议”。因为这宣传手册中的文章又被勃耐依出版社另一刊物《通讯》的1963年7月号上刊登，相对于别的资料来说，由于这些文章独占了媒体，可以重复读到^[65]。为《通讯》写了6页关于阿伦特的“谬误”的备忘录的杰可勃·罗宾逊，在这之后又投入精力写了有一本书的份量的草稿，以油印本形式发放，后又以《纠正歪曲（*The Crooked Shall Be made Straight*）》为题正式出版了。罗宾逊的这本书力图怀疑汉娜·阿伦特的学识——开辟了使论战最长、最复杂化的战线——频繁地提供材料。

论争在美国日趋白炽化的时候，杰克弗利特·莫齐斯，为了与在瑞士的阿伦特会面，坐飞机从耶路撒冷赶来。他的目的，为了扑灭这场风暴，来问阿伦特是否打算停止出版《耶路撒冷的艾希曼》这本书。遭到她的拒绝。而且，她警告莫齐斯，批判她的那些犹太人用此书来引起大众的注目是有问题的，那样做给犹太人社会带来的损害比她在书中的言论还要利害。几天后，接到友人汉斯·莫根索寄来的一个通知，这通知证明了她的担心。莫根索出席某一集会，但这集会上一个阿伦特的拥护者布鲁诺·贝特尔哈依姆正在向怒气冲冲的纽约的听众们发起挑战。莫根索说：“激起了犹太人社会愤怒”。“真正的事情被硬押人误解的铠甲里面，结果是引起公众心理的大混乱。纽约城市学院的希莱尔楼有一个等待贝特尔哈依姆的集会，十分钟后，大家都发出尖叫声，大叫谎言并威胁他要提起名誉损害的诉讼。这是一种集团的精神分析”^[66]。

纽约的公的集会、私的讨论会、在住宅或办公楼里，这种集团的精神分析在蔓延。“城市的人们几乎不议论其他事情”，威廉·约翰给阿伦特的电报中这么说^[67]。但是，阿伦特的这书在维金出版社出版的前夕，发生了更加冲击的、被为广泛宣传的事件。艾希曼审判的以色列的检察长基迪温·哈乌纳斯去“巴尔干·凡尔赛幸存者协会”的集会演讲，特意来到纽约。《每日新闻》的报道说，他此行的目的“是为了回答汉娜·阿伦特奇怪的对艾希曼的辩护”。哈乌纳斯和当时“世界犹太复国主义组织”的会长那阿姆·戈尔特曼一起出席了这次集会，戈尔特曼在近千人听众面前说，汉娜·阿伦特批评欧洲犹太人任凭纳粹屠杀，暴露出“胆小，缺乏抵抗的意志”^[68]。

在论争第一阶段的1963年春，阿伦特决定不回答对她的批判者们了。《论革命》的草稿和《耶路撒冷的艾希曼》的写作历时两年的集中的工作告一段落，她想好好休息一下。整个三月份，她都住在巴塞尔，把《论革命》译成德语，推敲《雅思贝尔斯的著作：

大哲学家们》的构思。那以后又去了意大利拜访了玛丽·麦卡锡和杰姆兹·威斯特夫妇及尼古拉·坎拉蒙蒂和伊尼亚齐奥·希洛奈夫妇在那波利和布吕歇尔会合。四月，布吕歇尔夫妇和夏洛蒂·贝拉特一起去希腊旅行，她充分使用了1962年因交通事故可获得的保险赔偿金。给雅思贝尔斯的信中说自己正在过着“神仙般的生活”——即悠闲的生活。在派特拉斯某个晚上，阿伦特回想起了那件交通事故，想稍微放松地玩一下。他俩赶到德尔福伊正好眼看着最后一班游船开走了，只好坐在旅行箱上度过这个夜晚了。但是，阿伦特花了大钱雇了当地一辆出租车，连夜在皎洁的月色下，直奔雅典而去，与那场穿越十字路口发生的不幸的出租车事故进行了“互补”。在雅典，他俩在古希腊城堡的卫城（acropolis）和国立博物馆参观了几天。布吕歇尔对能再在雅典希腊人的老家滞留几天感到满足，而阿伦特和夏洛蒂·贝拉特都在这几天去了克莱达岛的米诺阿人的村落。以后三人又在一起去了萨拉米斯、阿埃基纳和德尔福伊旅游。从柏林来的布吕歇尔的老朋友摄影家加尔达·歇维林陪了他们去佩洛波纳、苏斯、斯巴达、奥林匹亚等地，还去巴萨伊观看了庄严的神殿。

他们从希腊回到了意大利，在那里，艾希曼论争追踪而来，阿伦特接受了《新闻周刊》记者的采访，他将在6月17日刊出一整版报道，进一步给美国社会关于这个话题论争加热。同时，在意大利她读到了《时报》从《纽约客》转载的梅肯尔·麦斯玛诺法官的批评^[69]。

海尔曼·勃洛霍的朋友罗伯特·比克在罗马的宾馆里正好撞见布吕歇尔夫妇，冷静地向他俩谈了对论争状况的看法，由于比克的劝慰，布吕歇尔夫妇继续了他俩的西西里的旅行。再从那儿坐船去法国南部。最后的目的地是两人最初成立家庭的巴黎。

这次漫长的旅行是次出色的旅行。布吕歇尔夫妇俩十年来的温暖的梦想实现了。在希腊，雅思贝尔斯让阿伦特想起的^[70]在美国

的土地上，她所学的政治学的诸多的概念是来自于这个国家，这是那些思想家的祖国。但是，他俩在希腊滞留期间，利维亚萨依特公寓信箱里收到了惊人数量的给阿伦特的来信，可谓堆积如山，把这些信分门别类回复或加以处理的话，大概得花几个月的时间。希腊之行又给了她面对这如山的信件的力量。

阿伦特要履行与芝加哥大学签订的在“社会思想研究会”的第一学期的讲课合同。在去芝加哥之前先过了一个半月的暑假。她在芝加哥大学公众场合出现，向300多名学生、哥伦比亚教授访问团的成员及记者们发表演讲。从演讲会场带了满满一箱行李箱的信回到巴伦维尔的公寓里。她在回信中对支持者们表示感谢，对赋予她敬意的讯问写长长的回信。但是对那些确信他人所说她“背叛了犹太人”的无理取闹兴奋的人们的来信怎么办？或扔掉了事，或简单回信。写信来的人中大多数也带来了不少有用的信息或讲述了自己体验，所以，阿伦特也把这些东西回送给那些批判者们。她说：“当然这些也是个别的事例（Einzelfalle），但和我一样，你们也知道的那样，在这种事情中，只有个别的事例”^[71]。有几个来信者对她忍耐的态度和做法表示理解，一位怪僻的匈牙利犹太人移民的来信让她回忆起“在他人面前洗脏短裤不是犹太人的缺点”的话语，他还讲了自己的看法——这个观点，也是阿伦特曾在私人信中曾叙述过的观点：“以色列的权力集团二战时期的欧洲的政治领袖们之间，现在也好，以前也好，一直保持一种牢固的联系”^[72]。

其他的来信者所述的各式各样，有问她对于自杀的看法的，有向她了解“犹太人心理”的，还有提出要她谈谈对德国国民的感情等等，都是很难回答的问题。有个患有情绪障碍的俄国犹太人，向阿伦特叙说被弄得家破人亡的遭到迫害和驱逐的童年时代，还向仅仅听到他人转述一点点内容却未曾读过的那本书的作者阿伦特发出恳愿：“请告诉我，请您告诉我，为什么他们想杀我啊！”。在私人的来信中，许多公开论争中的现象也重演出来，但这些更不是深思

熟虑的产物，而且相当部分是以个人形式表现出来的。

阿伦特在纽约度过了夏天，秋天在芝加哥教学，不时和不想卷入公开论争的友人通信或直接交往。和几位朋友的友情在这一时期里因论争而断裂了。汉斯·约纳斯给阿伦特来信，但她没有回信，双方交往处于中断那种值得痛惜的状态。约纳斯和妻子洛莱不断催促丈夫与阿伦特和解，一年多后，他和阿伦特都同意将这沉默写上休止符号。但是，这种交往仅局限于其他内容决不涉及《耶路撒冷的艾希曼》的话题。沉默还降落到勃鲁门费尔特的朋友罗伯特·韦尔希、裘达·马格奈斯等以及阿伦特的同事埃尔恩斯特·杰蒙那些长期交往的关系上。1963年8月，她慎重地写了封长信与韦尔希，说明自己的书，也对他的批判和误解提出了相反的意见。她希望他们的关系不受论争的影响延续下去，所以在信的末尾用一首诗对韦尔希说：

亲爱的罗伯特·韦尔希这些都是值得可悲的问题——
至少这一点我们是一致的。如果叙述个人观点能够结果的话，见到这个世纪的妖怪，用什么再能进行自我安慰，我也不知道了。我用格特费利特·坎拉的诗《诽谤者》来暗喻这种心情。

什么时候宛如水层般的痛苦，
终于到了消融的时候
我们想诉说这样的话，
黑死病就是这么传染的。
孩子们扎了稻草人，
是为了在平原上把它燃烧。
从痛苦中带来了喜悦，
昔日的恐怖透出了阳光。
一个确实的事情正如诗所歌唱的那样，这在我们全都

死亡的时候开始的事情。到了那时，我们一定只认为自己是正确的。

韦尔斯回了一封信后双方通信中止了。但是1964年2月他在为《誓言》杂志写的论文中，这么说，论争的当事者们无论哪方都已经充分说话了，真的已经太充分了。——自己都感到说完了，讨论应该明确地中止了。^[73]

阿伦特50年代初开始交往的美术评论家哈罗德·洛齐伯格到芝加哥拜访阿伦特，长达几小时他讲述自己对《耶路撒冷的艾希曼》的激烈的不同的论点。这是重复1961年的《评论》上的论文《无限接近零的犯罪》中他所取的立足点。她对洛齐伯格没有以诗相赠。只是克制着沉默地倾听他的说明，不为自己的观点作任何辩护，终于，洛齐伯格讲完了，像好朋友那样恢复了和好，阿伦特倒了饮料请他喝起来，他也吃了一惊，明白了：她决不愿意为了自己的工作、为了对立的观点立场，牺牲友情。还希望他也能为了大家的友情忍耐意见的相左。阿伦特在题为《文化的危机》评论中把叫作真的人文主义的实践。在这篇评论中，她考虑到西塞罗的主张——“我与其和帕拉图的敌手一起认真的思考，倒不如和帕拉图一起堂而皇之的迷路”，为西塞罗的这种主张打动。她写道：“所谓人文主义，因为不是专家，要发挥各人个性配备给我们的超越强制的判断和兴趣的能力。这种罗马时代的人性（humanitas）在所有的点上对自由的人类、对自由，即不强制的问题在科学领域、在哲学领域、在艺术领域作为决定性的人类来说都是适合的”。阿伦特认为西塞罗想说的是“在我与人和物所有关系中，我拒绝我被真理、被美所强制”^[74]。

哈罗德·洛齐伯格深受感动。他以后不再在公开场合参与论争，而且常常因为赞赏他，因为保护她不受他人的个人攻击，要提起阿伦特的这关于“人性”的谈话。

与勃鲁门费尔特的和解没成功，是阿伦特一生最大的失望之一。1963年5月上旬，结束希腊旅行后，她为了见勃鲁门费尔特去以色列旅行了4天。他因病住院中，但不久1963年5月21日去世。勃鲁门费尔特没有读过《纽约客》所刊的阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》。宾哈斯·洛塞给阿伦特信中这么告诉他：“他从各方面得到关于报告信息，很气愤。这是真的。他再三问自己的这种激愤能向外界公开吗？因为他在回忆录中写了与你的亲密关系”^[75]。阿伦特相信勃鲁门费尔特得到的汇报是完全误解了她的工作，洛塞、杰克弗利特·莫齐斯等人使这位重要的老朋友与她疏远。她最后拜访勃鲁门费尔特时，她对他说明批判者们是如何读自己的著作的；他承认《誓言》所刊充满敌意的一位执笔者是令人作呕（ein kotzproppen），另一位作者是白痴（ein Idiot）^[76]。她认为他理解了自己的论文。但是，在最后的日子里，来探望勃鲁门费尔特的人给予了他很大的影响。可她不想因自己的著作给自己带来断交的名单中增添上更多的名字，所以，与莫齐斯和洛塞控制着感情用尊敬的措词写信。宾哈斯·洛塞在他写的关于勃鲁门费尔特逝去的报道中，触及阿伦特去探望的事，给人一种勃鲁门费尔特与她绝交的印象。她很愤怒，但努力克制住。给勃鲁门费尔特友人马丁·洛塞勃留特的兄弟洛塞，她写了下面的信：“我最后拜访勃鲁门费尔特完全是私人性质的事情，看到公开论及此事，对于我来说是非常痛心的。因为你把这写进了逝世的报导中，这是完全多余的话，我想让你知道这是对我一种非法的侵害。今后我也不会再责备你了，但是这是因为我知道关于公与私的区分的我的想法是与你及其他人是不一样的”^[77]。她对洛塞提出要求没有她的同意，她和勃鲁门费尔特的通信不能向社会公开；并请求他考虑把她写的信还给自己。另一方面，在勃鲁门费尔特去世后不久，她给马丁·洛塞勃留特充满了感情的言辞的慎重其事的信：“我们（我与丈夫）常常谈起马丁的事，她平时的行为真是非常审慎，……他的幽默和纤细的同情心以及他

思考方法的无条件真诚”^[78]。洛塞就正在进行的勃鲁门费尔特遗留的书籍的整理回过一封长信，但他在信中重复盖尔肖姆·肖莱姆告诉他的阿伦特信中那句话，并用来回敬阿伦特：“你不爱犹太民族，只爱友人真叫人遗憾！”^[79]

无论对于阿伦特来说，还是对于勃鲁门费尔特来说长年的友情走向死亡都是可怕的事情。她拜访了他后，内心十分动摇。而布吕歇尔却十分激昂。这年夏天，回到纽约后阿伦特的悲伤和他的愤怒依然不已。阿伦特把自己被攻击时，丈夫不能克制的情形写信告诉雅思贝尔斯，“布吕歇尔甚至承认说她关于犹太民族的看法也不一定就是我的所望（但这只是玩笑话）^[80]。雅思贝尔斯明白这也不一定是开玩笑”，回信中他说：“海因利希的发怒我能够理解”。和布吕歇尔一样，雅思贝尔斯也被刺激后形成了一种保护者的意识，他继续写下去：“你给了许多人的最敏感的神经末梢——他们的存在其自身中的谎言打击，在这问题上他们讨厌你——克尔凯戈尔关于苏格拉底和耶稣这么说，被真理打垮在地死了。现在没到这一步。还不能这样。但是你得到了公众舆论（fama）是与你不相称的，是应该厌恶的东西。当然最后，你的名声会压倒一切而取得辉煌的胜利！”^[81]

雅思贝尔斯和平时那样一直充满了同情地支持她。他们间的友情，由这次论争加深了。《耶路撒冷的艾希曼》的德语版问世之时，雅思贝尔斯写了自己的上述所望，对阿伦特来说是很大的安慰。她回信中表示努力回到公众场合中去，努力克制自己的感情——“我也还没有能保证冷静得不会爆发的自信”——她又在与玛丽·麦卡锡信中如此坦白^[82]。那几个月中，雅思贝尔斯在通信中，一直稳重，还言及她的书和自己的写作计划。她把德语版的序文送给了雅思贝尔斯。他详细地写了“如学校的老师那样”的意见和修改的几点建议。阿伦特为此回信道：“这样周到的读、这样仔细地给予建议，非常，非常感谢。我是在急不可待匆匆地写了这书，还有，连

实际上也许会什么作用也起不到而告终这种想法也写了——这样的想法不时会在我脑子中出现”^[83]。

海因利希·布吕歇尔正好在阿伦特9月要去芝加哥时生病了。这增加了她的不安。“我们28年间一起生活，没有他，人生是难以想像的”^[84]。她十分紧张地给雅思贝尔斯去了信：“实际上是我失去力量也好，神经过敏的问题也好，对这次工作和海因利希的健康担心都不是很严重。我还不能够回到公共领域中去。为什么呢？因为对那种不愉快的场景的厌恶感压倒了其他一切东西”^[85]。尽管厌恶和担心，她还是去芝加哥，每周飞回纽约一次，还努力把握关于审判论争进展的状态。在给雅思贝尔斯的信中，这么诉说自己的心情：我还是上课，有许多学生还是像往常一样听我的课。你相信真理最后是太阳的眼睛，我也相信，这就是信念，但是不知道活着能够看到这一天吗？这又是背离了信念的^[86]。

在芝加哥大学，对她很关心的学生们、各处的不为对她攻击敌意所动的朋友们都热忱地给了她安慰。在大学的法卡尔蒂，俱乐部的食堂，汉斯·莫根索和她一起用餐。但是，其他的教授们，虽然前年她来演讲时都招待过她，而今天都避开她。她向在穿过食堂时毫不犹豫地和她打招呼的像古典学者理查德·马基翁那样优雅的人物表示感谢。另一方面，那次“用难以置信的谎言及强烈的攻击态度”^[87]向芝加哥大学听众进行的埃尔恩斯特·杰蒙的演讲后，依然给予她帮助的人，她也表示由衷的感谢。

阿伦特特别感谢玛丽·麦卡锡11月来到芝加哥。正当艾希曼论争要完全淡化了的背景中的某日——11月22日肯尼迪在达拉斯被暗杀了。

第四节 反 响

肯尼迪死后几个月间，阿伦特充满了忧虑。她用激烈的语气

给雅思贝尔斯写道：“现在会变得如何，还不知道。别的没什么，就是共和国（the Republic）的存在了”^[88]。因为经历过来自批评者们攻击烦人的经验，阿伦特对冲击波那样波及全国的政治的种族对立的紧张特别敏感。一次次暗杀曾为她居住过的共和国——魏玛共和国的崩溃开辟过道路。和其他人一样，她对这种类似感到可怕。但是，这种类似，超出了阿伦特的预期，直接从《耶路撒冷的艾希曼》中获得了力量。1964年底，艾希曼论争与政治直接相关的端倪开始显露出来了。到肯尼迪的继承者林肯·约翰逊命令轰炸越南之后，新左翼的反战活动家们为了寻找支持他们所谓的新的法西斯在美国扎下根的理论依据，向《耶路撒冷的艾希曼》伸出求援之手。《耶路撒冷的艾希曼》出版了两年不到，由此触发的新的论争也超出了犹太人社会涉及更广的范围。但是，论争扩大了，在美国政治中也具有重要性的这时候，争论开始时争论的焦点依然不变，而且，这些问题，还是批判阿伦特的犹太人提出的那些问题。

阿伦特知道她的批判者们的一个主要的经典——杰可勃·罗宾逊主持的1963年7月号《通讯》。罗宾逊就是耶路撒冷法庭坐在检察长哈乌纳斯边上的三个助手之一。罗宾逊写的六页《关于平庸的恶的报告》后来被《哈特萨》某一期收入刊登。也被《犹太世界》翻译成法文刊出。但是阿伦特不知道罗宾逊还有一册1963年着手撰写的，不久油印后分发给批评她的评论家们的草稿本。《联合评论》上执笔的莱奥奈尔·埃贝尔关于处理“犹太人评议会”依第绪语、希伯来语没有翻译的论文引用了和罗宾逊讨论的内容，所以，承认受到罗宾逊的影响。但是，埃贝尔的批评把罗宾逊的见解更加重复地加以一般化：艾希曼“在她的书中远比受害者作为好人处理”。他的这一结论和罗宾逊的书最初草稿的题目《道德端正的犯罪者和受害者的犯罪——艾希曼、阿伦特和犹太人的历史》^[89]是完全一致的。

罗宾逊写的东西，被“世界犹太人大会”发布的小册子作者尼

希马依阿·罗宾逊所引用过，被《权力》杂志写论文的作者玛丽·希尔金、为《评论》写书评的诺曼·波特莱兹、为《新政治》撰稿的加特尔德·埃查尔斯基、还能为《科学与社会》写稿的罗易斯·哈拉布所利用。这些作者都读过罗宾逊著作或都同意罗宾逊观点，也仅此而已^[90]。但是，虽然这些二手的出版物广泛地流传，罗宾逊的追随者却并没有达到《纽约客》的读者的数量，而且也没获得非犹太种族读者。阿维格·哈乌和玛丽·希尔金作了一次对话，为《评论》的读者传达了下面的内容：“到底有多少《纽约客》的读者想读关于犹太人的抵抗运动或殉教以及第二次世界大战中幸存者的庞大的文献资料？她打开天窗说亮话。进一步到底有多少人是经常在读的？又有多少能知道杰可勃·罗宾逊博士在所有的论文中发现了很多事实的错误呢？——她继续问道。”^[91]上面是希尔金的质问，这个问题是在纽约的犹太人社会、特别在犹太复国主义社会中蔓延的恐怖中产生的。孔拉德、凯伦在《边缘》杂志中用稳健的笔调指出，阿伦特敌对者那边的骚动的抗议说阿伦特把受害者处理不当，对他们受到的迫害进行了侮辱，会让犹太人的敌人在边上冷笑，也会给未来带来灾难——这是给予诱饵的那种感情出发的做法^[92]。未来的反犹太主义的恐惧和对以色列的将来的担心，在罗宾逊对汉娜·阿伦特的书的评价中很容易读到。这在他草稿的序章中这么明确地说出来：

与对过去的愤怒相比，倒是一种悲哀，在这悲伤中所谓思考的阿伦特的建议的结果是悲伤被艾希曼所获得，愤怒也被鼓动了起来，是对准犹太人的了。……我们的敌人已经进行多年包庇犯罪者，归咎于受害者的运动了。受害者们被残忍地杀害并不是很远的往昔，今天被衰读者们第二次杀害。汉娜·阿伦特把自己置身于这些敌人中。^[93]

罗宾逊的见解这么受人欢迎的幸运并没有那么频繁地出现，而且表达这见解的肮脏的用词是一种一直处于民族主义守势的维度的艾希曼论争中所具有的特征。1965年《纽约书评》以最终推出的形式刊出评论罗宾逊此书的沃尔特·拉卡，在1963年伦敦的《犹太编年史》中对阿伦特的书评价的结论是：“《耶路撒冷的艾希曼》的半面的真理给予的损害将难以估计”^[94]。

罗宾逊的追随者们攻击汉娜·阿伦特要利用他的资料，但是他们还是担心是不是会下狠心夸大了自己的主张。这是在于他的草稿错误的方向指向汉娜·阿伦特，有明显的恶好、偏见。他修改了草稿后，第二稿的副标题是《艾希曼、阿伦特和大屠杀》，还在标题后加了注释：“标题以后再定”。这草稿序言中仍保留着罗宾逊的“公开论争”的字样。他说，但是读者自己会被论争的激烈程度恶化所驱使。“她指桑骂槐，拐弯抹角地攻击、诽谤、株连式的追究罪责、残酷的挖苦等等，使用这些手段的问题，我只是轻视它‘按原文’来处理。这是因为我们想用事实武装起来的读者大多自己能看清阿伦特使用的恶魔式的语言”。^[95]

《纠正歪曲——艾希曼审判、犹太人的大屠杀及汉娜·阿伦特的说法》是罗宾逊第三稿使用的题目，是和犹太人出版会和麦克米伦出版社一起出版时，他已把最激烈的公开论争内容删去了。比如题为“汉娜·阿伦特、犹太复国主义及以色列”极其狂热的章节被删除了，对阿伦特及其著作整体下的结论也都不放进去了。他著作最后定稿时，只是努力去证明“阿伦特没有传达可信的信息”这一条了。即汉娜·阿伦特学术资格证明及作为历史学家的能力成了他关心的焦点了。转向争取“从无数原始资料研究大屠杀”、“否定她的叙述的东西”的没有名气的学者们求得支持。罗宾逊向阿伦特学识提出了疑问，可是莱奥奈尔·埃贝尔那样的批评家们没有采用下面那种省力的技巧。“连载论文和单行本之间，有355个地方有不是遣词问题的错误（没有根据的夸张）和有600处歪曲事实”。罗宾

逊详细地用文字证明他能够揭示的所有的问题。而且，不让人们看出他在为检察当局、以色列国家辩护。^[96]

1966年哈乌纳斯的《耶路撒冷的正义》一书出版，他是站在检察当局立场上，作为检察官写这书的。这也是很显然的。他把自己的道理再一次叙述出来，是担心这些已经在“人们心中消失了”。他的努力是为了“历史的一章”永不消失。他的这一努力比罗宾逊更加夸大地摆出架势。但是这一努力，被犹太人史学家莱翁·玻利阿科夫认为带有和罗宾逊的书同样的缺点。即“关于纳粹和犹太人的对立冲突的他的考虑，完全是摩尼教‘二元论’式的”。玻利阿科夫对《评论》的读者们这样简明扼要地说明哈乌纳斯立足的前提的：

但是，《耶路撒冷的正义》作为故事叙述可以说是成功的，可有一种太单纯的倾向、历史的角度欠缺等缺点也是明显的。哈乌纳斯的主要前提是：艾希曼是反犹太主义的恶的权力的化身（因此也完全适用“最终解决”执行者的作用），而德国是自中世纪以来反犹太主义的温床。为了证明后一个主张，他把德国一千年的历史概括为两页来叙述。^[97]

玻利阿科夫指出书中许多地方是证明阿伦特的关于艾希曼的形象。即使连对罗宾逊和哈乌纳斯的书作最公正的能够信赖的评论的作家玻利阿科夫也得出下面的结论“在无限漫长的历史这个织物中，这种手法及其对应的老一套的遣词，假如是急躁了一些，有时却是更加烘托的态度，‘阿伦特的那样’微妙地构成更接近真实的东西”。

玻利阿科夫在1952年付梓的《可憎的经典著作（*Bréviare de la Haine*）》是最初详细考察“犹太人评议会”活动的研究中的一部著

作。但是，至今天还没有比玻利阿科夫更加精细地批评哈乌纳斯的研究者。比如《纽约书评》刊登了明确地把汉娜·阿伦特看作“有支持艾希曼那种意识愿望”^[98]加以批评的历史学家巴巴拉·达科曼的赞辞。而《时报》连一封批评的来信也未曾刊出过。汉娜·阿伦特说，她从曾给过《时报》信却未能被登载的希皮尔·莫霍利（纳西）那里听到：哈乌纳斯为了宣传自己的书来到纽约时，为了给《时报》和其他杂志的“编辑们影响作了巨大努力”^[99]。汉斯·莫根索的6月1日写的一封批评的信，在7月17日——达科曼提出批评两个月以后才得以刊登。

通过围绕《耶路撒冷的艾希曼》的论争，检举公诉一方的证人，即纽伦堡审判时美国方面检察官梅肯尔·麦斯玛诺法官1963年5月19日起在《纽约时报》上发表严厉的批评。作为检察官顾问罗宾逊和检察长自己的书，论争达到了高潮，批评者的选定是决定性的，论争的知识水平低，主要由重要的杂志和报纸的编辑方针政策决定的。

这些编辑方针并不是没有内部分歧而决定的。在那里，他们是努力避免走到最坏的极端。《时报》接受梅肯尔·麦斯玛诺法官批评时，总编辑法朗西斯·勃拉温的同意刊出和编辑们的不同意见间的矛盾爆发出来了。这家杂志的特别报道编辑之一——题为《巨人（Goliath）的战士》本·古里安的传记的著者加特尔·沙缪埃尔兹的请愿书在社里传阅，中立的编辑都闭上了嘴。同样，德威特·麦当劳向《政党评论》的编辑威廉·菲利浦提出强烈抗议，未被接受。麦当劳向菲利浦提出，莱奥奈尔·埃贝尔已于《新政治》发表了题为《远见》的与阿伦特敌对的论文，他的中立立场值得深深地怀疑。麦当劳还在1963年7月16日的信中转达了对杂志编辑方针阿伦特的反应（他将信的复印件也寄给了阿伦特）。

她说：“这种批评对作为一个人、作为一个认真的撰

稿人的我是欠尊敬的，还有这种批评是至今为止最恶的东西，远较《时报》所刊出的批评恶毒——最终这些观点都不值得考虑（她说）。她不想与《政党评论》、你和菲利浦·拉部再多说些什么，她还叫我转达希望你们不要打电话、写信给她”^[100]。

菲利浦把埃贝尔的批评的复印件和7月11日的备忘录一起装入信封内（7月18日的邮戳）投入了邮箱，发了出去。阿伦特不知为什么记住了这一日期。

大概是威廉·菲利浦向阿伦特表示《政党评论》方面的让步的编辑备忘录的写作也花费时间。这备忘录中这么叙述：“不亚于最近十年间能思想的任何著作所引起的论争”的她的“果断的思辨”的著作，“是（本刊）代表性的、呼应的知识分子社会的著名成员”，经常的投稿人的一部力作。埃贝尔的论文不是作为评论而是作为“直率的争论”在备忘录里被提到，向读者征求评论埃贝尔文章和阿伦特著作的来稿。这些来稿后来在1964年冬季号和1965年春季号上发表。支持阿伦特的达尼埃尔·贝尔和玛丽·麦卡锡具有共同的观点成了论争的中心。“这犹如要用眼看到《耶路撒冷的艾希曼》的‘真正的旨趣’需要一对特别的犹太人的眼睛一样吗？”玛丽·麦卡锡这么说^[101]。

麦卡锡所述大体上是正确的。在犹太人知识分子内部有各种各样色调的意见。其中有些在《权力》主办的公开讨论会上为世人清楚了。在这会上，玛丽·希尔金发表了对《耶路撒冷的艾希曼》坚定的批判。在讲台上，希尔金和莱奥奈尔·埃贝尔一对犹太人，同样另一对与之对立、“势均力敌”的是犹太人达尼埃尔·贝尔和拉乌尔·希尔伯格。（汉娜·阿伦特也被邀请，她和勃尔诺·贝特尔哈依姆都拒绝了）。希尔金把认为阿伦特的关于艾希曼的形象是不正确的论点简单地整理之后，明确指出“犹太人评议会”对纳粹种族灭绝

计划来说并不是必不可少的，阿伦特所谓“真正的真实”的观点是完全错误的。拉乌尔·希尔伯格是第二个发言，他站在相反的立场上，认为欧洲的犹太人拒绝正视向自己紧逼来的毁灭的现实，没有取一种越来越积极的对应态度。希尔伯格的发言引起了听众喝彩，为此莱奥奈尔·埃贝尔激愤得大拍讲台。主持人阿维格·哈乌趁机把埃贝尔介绍给听众。埃贝尔首先感叹自己一直赞赏希尔伯格的学识，接下来却激昂地攻击阿伦特的著作，说什么自己有的朋友（没说出姓名）说阿伦特应该被正确地称为“没有起到作用的洛齐·罗森伯格”，这种过激的观点把讲演会推向高潮。达尼埃尔的讲话基本上和在《政党评论》上发表的文章中观点一样，可是他尽量不想激化论争努力抑制感情，保持应有的礼仪。阿维格·哈乌冷冷地说从那些把冷酷的托洛茨基的学说也写进关于《人的条件》之中去的哲学家们那里学到了很多。可是因为时间关系，他还是把大部分时间转向指责希尔伯格。他发言之后宣布散会。但是，听众们因为拥护阿伦特，不站起来。这时，阿尔弗莱特·凯琴第一次出来竭力支持老朋友。可是，被先发制人的埃贝尔的怒号制止了。埃贝尔叫道：“谁叫你来这里的？谁叫你来这里发表意见的？”

一位把这次集会的报告记录送给阿伦特的年轻犹太人是这么评论的，他认为《耶路撒冷的艾希曼》激发起犹太人社会内部世代间的冲突^[102]。这个世代间冲突的概念因诺曼·福尔科特的论文《阿伦特的艾希曼和犹太人同一性》发表在《左翼研究》上而成为公认的东西了。福尔科特的论文指出，阿伦特著作中有一种对犹太人把受害者的神话代替自己历史的倾向的反抗，还可以看出有为了使德国崩溃的极权主义不再重演，她认为所有的现代国家的市民责任是必要的一种分析，这也是年轻犹太人激进的呼声。她认为30年代德国和60年代美国相比，“新左翼”之间有共同的地方，使“旧左翼”非常狼狈——这个时期写这些内容。一年以前，詹姆士·韦恩斯坦因的题为《追随冷战》论文发表，文中把两者作了鲜明的对

比。“实际上，今天美国社会和纳粹统治前的时代的德国社会之间有许多官僚和军人一样艾希曼从阿伦特评价中是作为极少带有意识形态的人物出现的”。卡尔·奥格尔兹皮说，在“正义的核政策委员会（SANE）”运动集会上的演说，新左翼和旧左翼意见是不一样的。奥格尔兹皮还说，“看一下发动今天的（越南）战争的所有的人吧！看一下调查、测量地图、发出命令、按武器的开关、点检死者人数等等的人们、庞蒂、马克纳马拉、腊斯克、洛杰、戈尔德巴克、总统（约翰逊）这些人吧！他们不是道德的怪物，他们都是受尊敬的人，他们都是自由主义者”^[103]。

青年犹太人的激进主义者，与30年代是马克思主义者，50年代成了反马克思主义者的犹太人旧的一代对世界的看法不一样地发表自己的见解。他们对于以色列的政策及美国犹太人对以色列政策的支持，意见不完全一致。但是，这不是对阿伦特书的反应所反映出来的犹太人社会的惟一的裂痕。犹太复国主义者将阿伦特看作是反犹太复国主义者，反犹太复国主义者想把她归作自己人。“美国犹太教评议会”提出申请要保护阿伦特，提出召开公开讨论会让她回答批判者们的责问。她给这评议会回了信，拒绝了这一建议：

如你们所知，我曾是犹太复国主义者，但我和犹太复国主义组织断绝关系的原因，和贵“评论会”所取的反犹太复国主义的立场非常不同。作为一种主义，我不反对犹太复国主义，反对以色列一些重要的政策。无论什么理由（比如由于犹太人自由愚蠢），大灾害降临到这个国家的话，这时如果问我们每一个人持有何种看法的话，我明白这些政策是最后的大灾难。不，我现在明白。^[104]

阿伦特不关心反犹太复国主义运动。但是依然关心犹太反复国主义的“野党”，犹太复国主义者的读者。无论怎样，当同意她的

立场时，她都会表示感谢，写回信。她注意到玛丽·希尔金在《犹太无产者》上最早的批判文章——说：“她是我想读这个问题的惟一的一位”。因为希尔金为犹太复国主义者，对反对犹太复国主义者的两个传统的问题，非常有意识地积极地去论述。所谓两个传统的问题，“犹太教评议会”那一类同化主义者和……旧的一派的“激进主义”，这是反对“双重忠诚”者，和“更广泛的国际理想”的拥护者^[105]。阿伦特如希尔金暗示的那样，不是反犹太主义者，而是国际主义者。

第五节 不能回答的问题

可以看到批判阿伦特的人中政治思想是具有各种潮流，阿伦特提出了这个问题，但没有能回答——更多的大问题涌现出来了。而且，这些问题随着越南战争升级，在美国生活中的令人担忧的问题也逐渐表露出来。阿伦特在韦斯利亚大学的友人洛扎利·考利关于越战给阿伦特来信：“请写写你的伦理思想，我们需要这个，对我来说，无论如何需要你来写”^[106]。关于“道德”有很大的必要——今天也有这必要——《耶路撒冷的艾希曼》还没有满足这需要。

很多改革派的犹太教教徒，即既没有与犹太复国主义有明确的联系，也不与美国的新旧左翼的政治发生关系的人们对《耶路撒冷的艾希曼》的反应，阿伦特的书即使对这些赞赏者来说，也是显示出集中到他们不能想到伦理问题的理由。给阿伦特写信的一个教徒这么告诉她：“我所在的无论哪个地方改革派的犹太教集团，不能不认为都对你的书抱有反射性的敌视。这种敌意，最开始是基于认为你对（莱奥）·贝克博士激烈的指责产生的”^[107]。

阿伦特对贝克的批判和她的书最好的特点和最坏的地方都有联系。前者是她努力鼓起提出问题的勇气，后者是往往可读到她那种

不客气的口气或不能够用明确形式把问题提出来。她对贝克批判充满敌意的反应，表明了开始明显把论争搞得复杂化起来了。一篇一篇的文章断章取义地歪曲全书的整体，改变了书的印象。但是阿伦特自己也与某一部分一起被他们抽出来叙述，触发读者对她的敌意。

莱奥·贝克是位拉比，是柏林犹太人领袖，1939年犹太人管理的“德国犹太人全国代表团（Reichsrertretung）”被解散后，在纳粹管理的“德国犹太人全国联盟（Reichsvereinigung）”中继续执牛耳担任会长。阿伦特也在某种程度上肯定他，但是改革派的犹太教教徒批判阿伦特的人几乎都是无条件地赞赏贝克的。阿伦特援引了审判中的证词、拉乌尔·希尔伯格的*书*，简单地叙述了自己感到贝克行为可疑的部分，但没有触及他自己几次有逃脱的机会，却不舍得抛弃自己的民族而拒绝这种机会的高尚的勇敢的事实。贝克和被纳粹称作犹太人领导（Fuhrende Juden）其他人在特雷辛斯坦特集中营期间——1943年8月知道奥斯维辛那里发生的事情了，但是他不告诉其他同胞，他作了这么一个“不容易的决断”^[108]。关于这件事，阿伦特如此说：

要让犹太人职员宣誓不是一件难事，因为他们会自发地保密。这就是卡斯特纳博士做那种能够保证犹太人社会内部稳定，不发生反抗的原因；也就是柏林的原来的拉比领袖莱奥·贝克博士会从“深深的慈悲”出发考虑到一边知道预期的死亡一边活着更加残酷，由此带来了不幸的结果的原因。——许多人自发地报名从特雷辛斯坦特转移到奥斯维辛去，他还把要将真相告诉报名者的人指责为“缺乏正气”^[109]。

这寥寥几行之后，阿伦特列举了贝克在柏林最后几个月的行

动。她记述了他如何顺从盖世太保的要求——为了强制遣送前容易地逮捕犹太人，要求组织犹太人的巡警（Ordner）协助。“奥莱·贝克是个学究，温厚的人，具有很高的修养。但是他要求犹太人巡警更好地协助”，想念“会更好地受到锻炼（但实际上，不用说他们加深了自己危险的程度，环境变得更残酷，贿赂也更不起作用了）”。

这一节是摘自《耶路撒冷的艾希曼》修订版。阿伦特在这修订版中已经删削了会激怒许多读者的话。比如她把贝克称为“犹太人和非犹太人双方看来，都是‘犹太人的领袖’”人物。这大概是阿伦特根据拉乌尔·希尔伯格的说法。可是，希尔伯格在书中是说艾希曼的副官迪达·维斯利齐尼把贝克叫做“犹太人领袖”，却并没有说过这种称呼其他犹太人或德国人也使用过^[110]。对这位被作为“圣人”、再三被人们辩护的人物，阿伦特使用这吓人的包含了言外之意的用词，即使退一步来说，也是欠考虑的。这一用词，与其说是引起争论，倒不如说是引起人们指责她的许多事例之一。

另一方面，贝克的辩护者们也没有涉及任何一件除了希尔伯格，审判中的证人及阿伦特以外的人批判的他在柏林、特雷辛斯坦特的行为的事例。汉娜·阿伦特的文章在《纽约客》上被连载后不久，接到来自莱夏·弗雷亚的一封长信，大吃一惊。弗雷亚也是阿伦特当年在巴黎服务的那个组织“青年之路”的成员，她是创立柏林支部的犹太教正统派拉比的妻子。莱夏·弗雷亚后来移民去了以色列。她信中告诉阿伦特，她的《让孩子们来吧》为书名的关于“青年之路”的英语版的书将要出版，原版是希伯来语，其中有弗雷亚对贝克的批判，可是英语版的出版社“瓦廷费尔德和尼克松”出版社怕引起名誉诋毁诉讼，所以，英语版中有关章节不得不割爱。她还告诉阿伦特，她执笔中使用的资料，即“帝国联盟”和贝克的来往书信为“雅德·瓦歇姆档案馆”的图书馆收藏。而且还为阿伦特申请了复印，把几页她认为特别重要的寄给了阿伦特，她在

信中说：“美国的德国裔的犹太人和这里的德国出身的一伙，把能够想得出的所有身份和威胁强加于我。所以这也是你连载论文的附带的一曲‘后奏曲（Nachspiel）’，我想作为写跋的材料送给你”。莱夏·弗雷亚寄出的几页，大概最后阿伦特没收到。阿伦特在她的信下方，记下了几个字“以色列的邮政检查”^[111]。

回忆贝克在特雷辛斯坦特时代的作者们，和弗雷亚不一样，都围集在为他辩护一边。阿道夫·莱歇尼扎在《阿乌拉巴曼》上猛烈攻击阿伦特，是为贝克对奥斯维辛知情不报辩护的一个典型。指出了贝克认为“死对谁都并不是必然的是‘确实的’之后，莱歇尼扎比喻说，贝克不过是像决心不把疾病的真相告诉患者的医生一样。杰可勃·罗宾逊评述说这种评述贝克的想想法（他说阿伦特把这作为“犯罪”）的比喻得出的结论，已经表明这种评述贝克这种方针还有讨论的余地，不能全面否定”^[112]。可是，无论哪一个辩护者，都没有继续讨论下去。

阿尔伯特·弗利德兰达的《特雷辛斯坦特的教师》一书引用了大战刚结束时，巴威尔·特利希发表的一则声明：“谁也不能完全地判断集中营中发生的事情”。“但是，在这一方面，我想就贝克连一点点信息也不让同胞们知道的角度批评他。如果他知道去奥斯维辛确实要死的话，应该这么说，实际存在的所谓的真实（信息）应该是能经常入手而知道的。和应该把真实的病情告诉不治之症的患者也正是一样的道理”^[113]。莱歇尼扎和罗宾逊只是停留在特雷辛斯坦特所假设的框架里而且他们俩都不想在这前提下加以判断。特利希的证词显示了一条这一比喻并不恰当。即患者并不向医生提出是否去死，或者提出自己希望走向死亡要求（希尔伯格书中提到1945年5月在特雷辛斯坦特尚有17320名犹太人活着）^[114]。阿伦特因为用了不必要挖苦的语气和引用上的错误，使这一问题模糊起来，但是，她是提出了真正的道德的命题。批判她的人，没有涉及这问题。

另一方面，阿伦特很了解贝克的声望，并且是称赞他的信仰和勇气。贝克过去的学生阿尔费莱特·弗利德达 1963 年 7 月请阿伦特去哥伦比亚大学向学生团体演讲时，阿伦特是公开这么讲的。弗利德达的回忆：“两个小时以上，她一边讲述犹太人的历史与一般历史知识及其见解，一边对学生的问题作明确而有说服力的回答。她说，犹太民族在希特勒时代，他们处于悲剧的境况中保持了温情，补充了她书中几个部分（总之，她十分赞赏奥莱·贝克）”^[115]。但是，重要的问题留了下来。她文章中的观点与这演说并不吻合。她在书中点燃的对贝克批判的火种，从很早年代的批判，即追溯到和贝克最初在柏林相识时代。战后，她曾对勃鲁门费尔特的信中写到过包括贝克在内的在纽约碰到的几位集中营的幸存者。她说：“我碰到贝克和他讲了话——他给了我一种强烈的印象，因为他仍旧如以前一样，非常无力，缺乏激情。他讲了和 1932 年时完全一样的话。希特勒为什么迫害犹太人，因为他们有才能——当然，犹太人确实是有才能，而且，犹太人决不能和其他民族一样能够普普通通地死而存在于这个世界上。总而言之，他以前也好，今天也好，依然不变的是讲同化主义者的蠢话。比如像我们‘犹太人’再次成为人类的真正的核心等等”^[116]。这种以前时代的印象躲藏在她对所谓犹太人的巡警之所以对同胞是爱护的思考方法批判的背后。——她太尖锐了，把这种思考方法过分一般化，而且看作“当然如此”，但是如果他们不这样，她就要顶回去。还有这种旧日的印象也躲藏在她使用“领袖”这词的背后。她根据这用词显示了她认为贝克把自己的民族置于其他民族之上将会不知不觉中使自己灭亡的那种观点没有公开清楚地讲出来。

阿伦特认为贝克对自己民族的这种态度不仅在道德还是政治层面上都是错的。他的这一态度和阿伦特自己的立场——“我自己的民族所犯的罪行，自然比其他民族犯的罪行，给我带来更大的悲伤，有相当的隔阂，但是在一点上是没有什么隔阂，哪一方都把价

值旋转在伟大一点上，期待着民族的道德行为”。可是，对贝克来说，他的道德基准被“选民”说所束缚了，而阿伦特并非如此。因此她会被非难为对自己的民族使用“双重标准”的“犹太人自己的嫌恶者”。不仅这样，还常常成为自我嫌恶者。贝克在宗教的传统范围里讲话、行动。阿伦特也具有很深宗教信仰，但对贝克1940年在柏林对自己学生进行教义类型的说明绝对不能接受。当年贝克说：“受迫害是具有强烈伦理学者思想人的所有的命运。……以色列是上帝的仆人，以色列被课以的责任是对所有的人负责。从而以色列是痛苦的仆人”^[117]。阿伦特曾对自己学生谈过“宗教与哲学真正的不同”在于“道德的命题方法”。宗教的说明经常不是依据理性，要求绝对的没有讨论余地的服从命令。“哲学家的道德命令实际上决不是命令。比如哲学家，如柏拉图那样，即使对不按理性的人提出按理性要求自己的义务（不是命令）。在康德那里你们要紧紧抓牢的是基于人类理性绝对自律性的基本的非宗教的道德。康德的道德是实践理性这个概念。在定言定法根底上的真的命令是不能实行违背自己的言行的。而且，这明确的是思考作用的基本法则即理性支配着的”^[118]。

1964年3月在纽约城市学院的希莱尔会场，汉娜·阿伦特对听她论述《耶路撒冷的艾希曼》的学生们如是说（根据与会者笔记）：“正确的行为的依据是不能证明的东西。柏拉图是这么认识的，作为为了一种政治目的的谎言，利用了所谓赏罚这一未来国家的神话——对不理解正确行为的真正理由的人让他们守规矩是用糖和鞭子。基督教教会也起作为政治制度的功能，其中也是用同样理由利用了这种神话。在今天，随着宗教权威的堕落，它已成为我们是否能达到完全理解非恶行的依据……这个依据同实施恶行相比，倒从苦于恶行考虑更正确一些，柏拉图在《戈尔涅斯》和《国家篇》中所显示的那样……不能与罪人一起活着，特别这个罪人正如是你的场合，更是如此”^[119]。如果阿伦特的关心是关于后来被她叫作

“独裁制度下的个人责任”的问题，所谓不是服从根据具有“神意”的人间的解释，在她书中已经明确的话，那么，批判者中的几位，要表示出听她演讲学生们的那种对她的敬意了。对具体的判断、对行为个人责任和对所有的人潜在的重大责任中，这种隔阂是极大的。

汉娜·阿伦特开始解决在她书中提出的却没有回答的各个问题之时，在芝加哥大学，以“基本的道德命题”这一课题开设课程。但是，因为围绕她的论争干扰了这项研究工作。她分心不能集中注意力。她说：成了社会的名人“对于我来说，是对我生活方式的最大的干扰”^[120]。但是，最使阿伦特失望的是这一论争水平低，几乎没有思辨的内容。她写书评，作笔记，从政治学的研究中挤出时间，重读圣奥古斯丁，考虑出版英语版的自己的博士学位论文《奥古斯丁的爱的概念》，作重新修改补充。但是，她没有获得支持“政治的伦理”所需要哲学思辨的安静。对阿伦特的书持否定意见的阿沙·哈兹伯格 1966 年为了杰可勃·罗宾逊的《纠正歪曲》一文写信给她，读此信时，阿伦特从中引出了一个论争以来最没有想到一个意见。哈兹伯格信中这么说：

仔细考虑后，觉得他的书考虑欠周全，我们报告中的批评也是错误的，我相信是这样的，这一点想让你知道。我想应该讨论的各个问题几乎你都已言及了。但是，至今为止的论争，看不出主题有什么合乎特别意义的，也看不出有什么合乎你的分析的重要性的，你的分析，几乎被所有的人，确实也包括在几篇文章中被我不妥当地处理了^[121]。

围绕阿伦特对沃尔特·拉卡写的关于罗宾逊的书的书评的回答

一事，《纽约书评》来信，她给《纽约书评》回了信，人已很疲劳，但还是另外给哈兹伯格写了封表示感谢的信：

你做了件谁也没做的事，这是我没有想到的，今后大概搞错的事情全部纠正，重新步入正道了。……我希望的是真正的争论，但是，取而代之发生的事，你也知道的。如果“在更重大问题上”受到攻击的话，我将这么回答：这不是我的本份之作，这只是一份报告——仅仅是部分真实的报告，但是我写书的时候，自己也不知道这些问题该如何回答，这是真的^[122]。

阿伦特关心的核心问题必定是她想知道的这本书的副标题中的“恶的平庸”的问题。她告诉人们他们的“活生生”的艾希曼“个人受到的意识形态的影响”估计过高。她的结论：在艾希曼那里，“种族灭绝本身比反犹太主义、种族歧视更为重要”^[123]。对这个人来说，纳粹主义的内涵及理论并不比自己岗位上正在从事的政治运动重要，阿伦特注意到这一点，所以抛弃了在《极权主义的起源》中提出的纳粹主义有不可理解的本质——“根本恶”这个概念。舍弃了“根本恶”她犹如从漫长的噩梦中解放出来一般。她早先认为的怪物、恶魔策划、实施了杀害几百万人的恶行的想法如果不能成立那么将更好。书的最后一段中，她说，恶的平庸“是可怕的，是指拒绝言语和思考”。但是“恶的平庸”的存在，不是人类本性中秘密隐藏着的根本的恶的要素的证据，因此，还不是揭示人类的本质。

报告中，阿伦特谈到艾希曼的良心如何被泯灭的，而且这就意味着，阿伦特假设艾希曼——所有的人也同样，——是具有良心的。她利用卢梭的那句名言，即人类“生来就具有厌恶见到同胞的苦痛的那种心情”，并把这句名言转换成政治的用语说：艾希曼

“生来就具有厌恶犯罪的心情^[124]。后来，她发现自己不赞成恶的行为是基于恶的本性的思想方法，即不赞成人性是恶的，所以要行恶的思想方法。1966年对审判纳粹集中营中的管理人员的法兰克福审判的报告——巴特·那乌曼的《奥斯维辛》写的评论中，阿伦特说自己“专注地在写拒绝那种一般的关于人类邪恶的本性、原罪，人生而具有的‘攻击性’等等的学说，而且还拒绝关于特定的德国国民性的学说的东西”。“……（但是）至少有一个事情是确实的，这就是不想相信上述这些可能性——即在奥斯维辛，谁要行善，谁要行恶都是自己决定的，……而且这一决定与是犹太人，还是波兰人还是德国人没有关系。连与是否是党卫队成员也没有关系”^[125]。

法兰克福审判更加加深了巩固了阿伦特在耶路撒冷达到的新的判断力。在法兰克福审判中，这些集中营的官员他们所进行的大规模杀人是否附加有个人残虐性？或者说是否附加有一点点个人的亲切的行为，这两方面起决定的不是精神病理上原因或恶魔那种东西，却完全是一种表面上的肤浅的东西。

临床上检查证明被告是正常的，尽管如此，奥斯维辛最大的人类的要素是施虐淫。而且，这种施虐淫基本上是性的施虐淫。……只要是奥斯维辛的人类要素是第二重要的，恐怕必定是完全的变化无常。他们不断改变心绪，破坏了所有实体的内容：如善啊、恶啊；亲切啊、还是残忍啊；是“理想主义”的呆子，还是恶作剧专门的性倒错者等等个人的同一性的坚固的外壳。最重的判决一案例的罪犯是两罪并罚，无期徒刑加八年徒刑。当然，也是这同一人物，有时还曾把肉肠给犹太人孩子吃。贝那莱克对犹太人囚人施以“踩死”的特技后，回到自己房间里祈祷。这是因为此时他是正常心绪。把几万人送往死亡的同一个人

务官员，他还曾帮助过一个校友，那是因为这位女性使他回忆起他的青春时代。第二天还向被毒气杀害的这位孩子的生身母亲献鲜花和巧克力。……死亡是奥斯维辛的最高统治者。但是决定与死并列的犹太人的命运——偶然——与死的仆人容易合在一起的是变化的反复无常心绪，两者成为一体时，是最惨无人道，也是反复无常的偶然性。

根本恶的三个特征，汉娜·阿伦特在《极权主义的起源》、《人的条件》、《论革命》中，曾反复分析、考察过。这三种特征是：（一）无论怎样的惩罚也不充分乃至不能抵销。（二）在这种意义上，是不能罚的东西，这当然也很难容忍。（三）而且是植根于超越人类理解程度的那种卑劣的动机之中的。这第三种特征，在艾希曼审判中暴露出来是有问题的。汉娜·阿伦特曾经用“多余”一词去概括为了证明所谓集团中、阶级中、极权主义的破坏机构中，而且最后“所有都被允许，所有都有可能”的欲望也会反作用于他们自己身上的极权主义的凶手们的特征。在《耶路撒冷的艾希曼》中，她认为动机中有多余性，而动机成为多余之时，正是恶的平庸。

阿伦特并不否定人常从卑劣动机采取行动。她谈到与平庸，或者缺少动机的恶不同的“算计的邪恶”。她说，邪恶的人类——莎士比亚剧中的理查德三世在心中考虑所要做的“你的恶即是我的善”这时，他还是能区别善恶的。邪恶的人类动机，比如卑劣，而且也不是不能理解的，——“能算计的”这个定词就意味着这个意思^[126]。阿伦特对盖尔肖姆·肖莱姆说“恶决不是根本的”时，她也不否定邪恶。她只是说明即使邪恶也不是根本的，未扎根于不能理解的本源的缺点之中。

恶绝不是“根本的”东西，只是一种单纯的极端的东

西，并不具有恶魔那种很深的维度，这是我真正的观点。恶正犹如覆盖在毒菇表面霉菌那样繁衍，常会使整个世界毁灭。如前所述，“恶是不曾思考过的东西”。为什么这么说，思考要达到某一深度，逼近其根源，何况涉及恶的瞬间，因为那里什么也没有，带来思考挫折感。这就是恶的“平庸”。只有善才有深度，才是本质的^[127]。

所谓“根本恶”的观点认为，善与恶哪一方面都是根本的，两者之间相互是独立的，所以世界、或个人中出现的善与恶的相斗的真正的原因。这使人想起摩尼教乃至唯理教主义的教义汉娜·阿伦特在排斥这观点时，去寻找另一个教义——西欧传统中还有一个重要的教义即恶只是善的缺乏，魔主从天而降，恶不是被造物。尽管她崇拜原摩尼教教徒中最伟大的人物（奥古斯丁）一类的神学家。所以用世俗的用语来说明恶的缺乏的本性。她主张判断善恶能力是思考起作用活动的副产品。所以，思考活动能够造就不行恶的人类。她最后著作《精神生活》开头部分，阿伦特提出，不思考如何妨碍判断活动，会阻碍我们的所具有的“这是正确的”、“这是错误的”判断能力。

最富有感受性的、对哲学敏感的她的著作的一位读者J·格林·格莱依马上理解阿伦特关于艾希曼的解释的含义。1963年3月23日的信中，他说：“正如你所知道的那样，我在战争中，战后曾问过几百位纳粹的官员。而且，他（艾希曼）也承认自己非常合适嵌入他们的成形模具。说到‘恶的人类’，想象起来的、浮起的往往几乎都不是罗曼蒂克的印象”。他进一步重新省察后，再次写了下面的信：“恶不具有形而上学的实体乃至深度，这是作为和你见面时无论如何想谈的事。你所考虑的大致比什么都要柏拉图主义式的，我有这么一种感受。你在艾希曼问题上，我满足的想法开始明确起来了。可是，如果戈培尔坐在被告席上，最后你在‘你的书’

中还是采用那个副标题？”^[128] 雅思贝尔斯也持同样的保留看法。他的疑问即阿伦特不是从平庸的恶的实际事例太急地转向恶的一般（普遍）概念了吗？他还是说：“现在在这里，你和唯理主义者最后决别了。你站在康德的立场上了”。康德说“放弃自己的‘根本恶’的概念，人类不是恶魔。我和你的观点是一致的”。之后，雅思贝尔斯在其他信中又提出疑问：“我这么考虑，这个概念是启发性的。但是，这个人的恶是平庸的，恶不平庸这一点。……《所谓恶是什么》一文中的恶从艾希曼可以看到的特点那样，还是躲藏在言语的遮蔽后面的。你对‘肖莱姆’的回答，真是太强了，同时又太弱了，我是这么想的。你来这里时，讲我们再一起商议，得出一个两个人都满意的结论来”^[129]。

很遗憾，关于这个问题他们俩讨论的记录什么也没有发现。阿伦特没有舍弃恶不是根本的东西的主张，但是，关于平庸，在她的著作中从仅有实例来看，也没有彻底地论述下去。比如，她提及的“基本的是性”的施淫虐不是根本的，这一论点她反弗洛伊德的思考中的某一哲学问题，也完全没有展开。另一方面，她在《论暴力》一文中，提出所谓暴力“既不残忍，也非不合理”^[130]，那种自己的辩证观点，表明她保留了自己普遍（一般性）的观点。因为她曾在与玛丽·麦卡锡的谈话中谈到，她认为《耶路撒冷的艾希曼》中“‘最后解决’的真正策划者海特利希是绝对的恶”。但是，尽管如此，阿伦特还是继续把自己认识到的见解一般化。为什么这么做？她在许多公开场合中也进行了解释：“这些犯罪公然无视人类判断所具有的可能性，遮蔽了我们的法律制度的框架体系。这一观点我也（在《极权主义的起源》中）曾论述过，那种理论产生了影响，广为流传”^[131]。她是在超越那种理论。

在阿伦特结论的背后，是对“根本恶”的另外两个特征进行了长考。她认为是根本的也好，认为是平庸的也罢，极端的恶既不能惩罚，也不能许可，这一观点也不能舍弃。然而，因为她的著作

《人的条件》最热心的读者之一诗人 W. H. 奥顿给予的帮助改变了这一观点的根据。

读阿伦特书时，奥顿产生了惊叹。他先打电话给阿伦特打招呼，说以后要写批评文章。他这么断言：“有时我会认为这书是特地为我写的，我是带着这种印象来读书的……在自问自答时，想能回答这个问题了”^[132]。尽管如此，《人的条件》还是让奥顿产生了疑问。而且，他想把与阿伦特的一般的相识关系改变为亲友关系，所以，他作为个人向阿伦特提出疑问。1960年2月14日阿伦特收到的奥顿的信，信中有两个内容：提出疑问和奥顿生日的宴会的邀请。电话后，开始她感到奥顿感情直露，也没提出什么疑问的“批评”，认为大概是他心情不好。当知道他确实抱有疑问时才稍安心，极其慎重地写信回复。因为她读到信中批评后曾这么对麦卡锡坦率承认：“我（比奥顿打电话来的时候）更加困惑了，因为我一点也起不了作为著者的作用。因为找不到合适的想法”^[133]。

《人的条件》中阿伦特曾这么认为，我们“因为是谁干的……所以容忍所干的事”。然而，奥顿对这公式有疑问。阿伦特承认：“我说我们因为谁干的，所以容忍所干的事，这一点上，我是错的”。“……我可以不容忍什么事，可以容忍某个人”^[134]。比如，阿伦特不容忍艾希曼任何一个行为，也许可以宽容艾希曼。而且，她明白了必须说明清楚自己拒绝这种可能性的理由。《耶路撒冷的艾希曼》中她如此回答：

进一步所下去的话，假定作为大屠杀组织的顺从的工具，成了你倒霉的原因，即使这种场合，与你制订、实施大屠杀政策、积极支持掌握政策的事实没有什么两样。这么说，是因为政治不是儿戏场所，政治中，服从等于支持。何况拒绝犹太民族或其他民族生存在这个世界上，你和你的上司有决定谁能或谁不能住在这个世界上的权利

吗。正因为你的指示，实行的政治，我们谁也都不希望你一起住在这个地球上，这就是你应该判处绞刑的理由，也是惟一的理由^[135]。

即使作为个人能够容忍这个人，即使能够证明他的“内在生活”不是犯罪的，服从并实行大屠杀政策的这个人的选择、决断也是不能允许的。即由这个选择、决断，拒绝他与犹太人及其他民族一起共享地球生活。

阿伦特向阿道夫·艾希曼作了长长的热烈的判决词。这段结语，许多批判者都认为阿伦特傲慢。她拒绝法庭的判决；用自己的判决来代替法庭的判决是那些人非难的原因。但是，阿伦特实际上接受了法庭的判决，她认为，许多有关的人也能和她一样有下判决的权利，但是，有关这结语，也有从别种角度发出批判的。有位德国记者，更微妙地使她难以补救地对她提出质问：和阿道夫·艾希曼及与他类同的人共同住在这个地球上，对此什么良心呵，谴责呵，都没有感觉的人也有几百万吧！这个问题你是怎么考虑的，阿伦特这么回答：“我想说的，用英语不能很容易表达出来，谁都理性地不希望和艾希曼共享地球”，这是说按理性是应该是不希望的。对于这，许多人不明白，并不是我这文章中的意思是错了^[136]。

奥顿向阿伦特提出了“容忍”概念，后来又问她另外的区别方法。阿伦特说：“所谓容忍，并不是指两者之间选择一个，两者并不绝对是相反的，是惩罚，这两者，如果没有干涉的话会无限地继续下去直至结束，在这一点上是共同的”，“因此，人类不能容忍，惩罚是极其重要的，这也是人类各种事物领域中的结构要因。这在康德以后我们叫作‘根本恶’而显露出来的罪的真正的特征”。这一节使奥顿进一步向阿伦特提出要把容忍和司法上赦免加以区别的问题。阿伦特承认：“惩罚和司法上赦免是仅有的两者之间择一的当然的对应的关系，在这一点上你是完全正确的（而且我是完全搞

错了)”，“我是考虑到面临一种极大的超越所有惩罚的犯罪的纽伦堡（的法官们的）不合道理的立场”^[137]。对不能容忍的人物确实要给予充分惩罚是不可能的，可是惩罚充分不充分是另外一件事，如果必须惩罚司法上不能赦免的人，那么反对司法上赦免的论述，当然必定会伴随出现“应该判处绞刑”的观点，并不是主张不该惩罚，而是主张司法上不能赦免。这也就是“行政大屠杀”这种新的犯罪在歪曲了原有司法体制的框架场合成了新的争论的焦点。阿伦特是间接地承认这一点。当以色列对艾希曼处以绞刑时，阿伦特的书正在执笔中。她爽快地对玛丽·麦卡锡这么说：“他们把艾希曼处以绞刑，我真高兴。因为这并不是很重要的。然而，如果他们不把这事推导到惟一的逻辑结论的话，我想他们完全要成为被嘲笑的对象了”^[138]。绞刑不是已经充分了，但司法上不能赦免，这一点无论怎么说必须能够加以明确的。

“恶的平庸”的观点，在哲学上、法学上的理解很困难。但在政治上就比较容易些。政治上理解时，常有一种错觉，如恶也许会产生出点善来啊，比较小的恶，多少也有点善啊，或者什么时候会变成善啊等等。

这在阿伦特的《论暴力》一文中是用另一种形式来论述的：“恶是善的欠缺状态……不过是隐藏着的一种假装的姿态”^[139]。这另一种状态的思考方法指稀有信仰、伟大的自尊心——或者大概包括这两个方面吧，能够抵抗用恶的手段达到善的诱惑。阿伦特是这么叙述教皇约翰斯的：

他像野百合那样，“一天一天，不，一刻一刻地活着”，他为此满足。至今，他决定了新的国家“教皇政治”的“运营基本规则”——“不关于未来”、“不是由人类来准备未来”、“谁都注意到不去说能确信的或不能预测的未

来”。那么做，是期待对谁会起点作用，在某种方面，不会和恶一起共谋。守卫着他的是信仰，不是神学乃至政治学的理论^[140]。

拒绝与恶共谋和拒绝公开谈起关于未来的知识是同样性质的事。即，接受善良的人类、接受恶的手段的诱惑常常与历史的必然和神意的解释联系在一起——带来一种未来善的印象。如果恶是平庸的话，那么人性恶、原罪性与恶性质不同地交织在一起是没有必要了。实际上，恐怕最好的不知晓地为了未来的善乱七八糟混杂在一起。阿伦特为接受《一瞥》的采访，准备了许多笔记条子，其中清楚地谈到了自己关于这些问题的见解：

“恶的平庸”是和考虑善是能从恶转换来的想法是对比的。就如，靡菲斯特恶魔的所谓“常想恶，就是常为善”的精神、能看成由天而降的恶魔撒旦（Lucifer）所启示的，最善恐怕就是最恶、黑格尔的哲学整体依据“否定的力”，比如依据带来自由王国的必然性的力等等。欧洲的犹太复国主义（和美国犹太复国主义不同）常常认为所谓反犹太主义的恶，对于民族的善来说是必要的。还这么说，广为人知犹太复国主义者在给我的信中，记述证明当初犹太复国主义的论述之中有下面的一段：“反犹太主义者希望驱赶犹太人，犹太人国家希望接受他们，是一种完全的互补”。我们为了救济自身，我们即使利用敌人也是可以的思考，常是犹太复国主义的“原罪”^[141]。

为了接受《一瞥》的采访，汉娜·阿伦特还采用“犹太人评议会”成员把行为正当化的论证方法作了表格：

1. “如果必须死，那么由同族来选择的好”——我反对。让纳粹他们自己来干杀人工作更合适。

2. “我们牺牲百人是打算拯救千人”——这简直听到的是选择七名美女行贿上帝息怒，上供活人仪式的最新版本。总之，这不是我的宗教信仰，“这”当然也不是犹太教的信仰。

3. 最后最小的恶的理论，这理论的结论，善良的人类最恶。

这三个论点，阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》中也隐含着。但是，她至这本书出版为止，尚未考虑成熟。她私下直率承认，这部著作包含着她未十分考虑成熟的道德意义在内。她说：“写这本书对我来说是‘事后修复’。而且，确实（如你所讲的）‘为了创造新的政治道德的基础’的一种方法。——我并不是从谦虚的心情来这么叙说的”^[142]。

为了叙说“政治的道德”的这些笔记中，汉娜·阿伦特把所谓“恶的平庸”的概念，写入《论革命》中去，打算重新把它公式化。她首先把这以前的政治理论的两个构成要素联系起来。

一个是如果行为被理解成用所谓“不敲碎鸡蛋做不成蛋包米饭（omerice）”的方式的制作活动的话，那么行动将被恶用，即行动不是目的和手段的问题，她是这么考虑的。第二，她使用下面方式，即使用把这个概念和人们游离开，让它只能存在于失去公开讨论的共同世界中，失去共同的良识，由此使“手段根据目的变得正当”的方式，与关于有活动倾向的领袖的历史研究联系起来。阿伦特著作的批判者们为了证实“犹太人评议会”是清白的方法使她越来越强烈认识到这第二种考察的重要性。比如，她对杰可勃·罗宾逊证明清白的努力感到吃惊，她在《纽约书评》的信中如此说：

罗宾逊的主要论点表现在两篇文章中。第一不能认为“‘犹太人评议会’的成员在法律上、道德上是纳粹统治者的共犯。就如店主在强盗的手枪威胁下交出自己的商店不能看作是共同犯罪是同样的”。对“犹太人评议会”最坏的责难，是批判他们把犹太人的生命作为自己所有的东西那样处理。而且仅我所知，罗宾逊的前面没有一个人敢做这种事。……已叙说了第二个论点。这种“‘评议会’的成员接受任命的人，大致上谁都是从责任感出发去干的”，因此，绝对不是被手枪威胁下的行为。‘罗宾逊的这个第二个论点成了犹太人既得利益集团’的著述家们的共同财产了^[143]。

阿伦特自己对加入“犹太人评议会”的莱奥·贝克这样的人物的“责任感”决不怀疑。她怀疑的是这种感情对于犹太民族来说，是否会伴随什么最善的出色的判断的问题。

汉娜·阿伦特的《关于恶的平庸的报告》（《耶路撒冷的艾希曼》），成了她论述政治伦理的一个挑战。但是，写《道德论》这种书并不是她的特长。她目的所指是政治的“批判力的批判”，这是因为她从《独裁制度下的个人责任》这个1964年的演讲中的已经约略言及各个理由中考虑到公式化了的道德律已不起作用了。阿伦特也谈到拒绝和纳粹协作的人，她事前是这么预告后来在《精神生活》中涉及的课题的：

大多数人所认为没有责任感的不协作的人们，是能由自己来判断的惟一的人们。而且，他们能够这么做，是因为具有更好价值体系，即使这样，也不是因为正邪的传统的规定深深牢固地扎根于他们的精神与良心之中，他们

的良心，说起来是以一种自动的形式——一个个具体问题发生时，适用的后天的乃至先天的一对对规则，我们拥有吗？——因为我们并没有发动起来。——我想这么说。他们的基准我认为是不一样的。即使他们做了某种行为后，还要问自己：某种程度上才能够安全地生活下去？……这种判断活动中必要的前提条件不是高度发达的知性和道德上的锻炼，只是自觉地与自己自身一起活下去的习惯。即苏格拉底和柏拉图以来的，我们通常叫作思考活动的某个自己与自己自身之间无言的对话，经常进行的习惯。……希特勒统治时代使一个有礼仪的社会的道德全面崩溃，这告诉了我们：在这种状况下，能够信赖的人已不是把价值作为重要，牢牢地遵守道德规范的人了。……远远能够信赖的人是怀疑者，怀疑主义者。这么说并不是说因为怀疑主义者是善，或是说怀疑是健康的，而是因为“这样的人”习惯了决心认真思考事物的行为。最善的人无论发生什么，只要我们活着与我们自己一起知道活着的命运的人们。^[144]

开始考虑“政治道德”时，汉娜·阿伦特发现有一种只要干什么就是为善，就是善的诱惑或就是道德的诱惑那样的东西的存在。具有“高度发达的知性”或“道德上的锻炼”的人们，——伦理学家也包括在内，他们大多为了道德体系下了错误的判断。1966年，阿伦特写了关于贝尔特尔特·布莱希特的“可怕的是欲为善的诱惑”理论的笔记。欲为善、想帮助受虐待的人的布莱希特问道：如何与恶结盟？因为错误的判断，又如何必须失去作为一个诗人的才干呢？（“诗人因实际生活的罪，被诗神复仇”）阿伦特认为，布莱希特在斯大林政权下，从开始就知道发生革命这件事。但是他对革命的期待把他引入了错误的道路。布莱希特提议：对走错道路的自己

的共同感觉，由自己来惩罚。即“死后出版的《五一》中……（布莱希特）把走错道路的人评价为‘善良的人类’。在‘请问’的讯问结束后，他说：‘我们知道你是敌人，因此，我们让你背靠壁而立，但是，考虑到你的功勋和德行，这就成了善的壁，而且，我们用善的枪装上善的子弹射击你，用善的教堂开追悼会，把你埋在善的土地里’”^[145]。

为了不走错道路，善的人类所追求的是远远超越共同感觉，超越法国革命时期人们和现代的法国革命继承者们的“共同的热情”。阿伦特开始寻找不想为善的“善”的人的事例。芝加哥大学的她的最优秀的学生之一威廉姆·奥格莱迪给阿伦特写的信中讲述了他自己如何努力想做“非常善的人”。对奥格莱迪，阿伦特把自己所知道的简约地写了信给他：

我知道，你在说“善”时，对这善是什么意思完全不明白，但是，想为善的愿望比想成为聪明的愿望有更大的诱惑。是“善”这事，正确地说，我们是不能达到的。所谓“别把你的右手做的事去告诉你的左手”是支配这个领域整体的规则。你大概总知道为了这些人，有关不让神消灭世界的36名义士的犹太法典里的故事吧！至少他们自身所有种类的自我认识在这里带来了绝对的毁灭。因此，如果你考虑的话，那么请不要考虑关于自身，“不要相信对方！要相信故事！”^[146]

汉娜·阿伦特开始解决《耶路撒冷的艾希曼》提出而又没有能回答的道德问题时，开始让自己搞清楚自己“以后的修正”与对判断的关心之间关系。她称为“对世界的爱（amor mundi）”的态度显示了探求这种爱要求的“精神生活”所带来的丰收。阿伦特注意的是：思考活动的内在调和——就是她们所说的“我与我自己之间的

对话”，比判断活动先行一步，为这种思考活动提供对象。这种思考活动，不是为了冥想，而是追求意义。为了叙述有意义的故事，从人类各种现象世界，从这个世界中人类右手所干的事情，把保持距离的能力提早培养。阿伦特注意的不是她默认、允许的意义上，或者是已在不被恶行所威胁的意义上和世界的和解，而是注目于人类追求行为的意义，慎重考虑过去的恶，所以，他们得到可能的所有一切——判断活动的特权《极权主义的起源》中，把和解作为允许极权主义者而加以拒绝的她，在评论故事作家艾沙克·迪纳赛时，如此说：

“无论如何悲惨，把这转换成故事吧！或者叙述这些故事，会经得起悲痛”。如果没有故事的话，那么，就会呈现出对完全偶然的事情就难以承受而变成连续的东西的意义来。也是真正的信仰的非凡能力“无言包含了一切的非凡调和能力”——近亲者吟唱的为死者祈祷的希伯莱的“挽歌”，“神圣的神的圣名以外，什么也不唱”——从故事中产生。为什么呢？因为在反复想象之中，偶然的事情假如是一种“变异”的话，就成了叫作“命运”的东西了。……她的叙说故事实际上是一种“命运的秘史”，这是反复叙述着我们如何能获得最后判断的特权。^[147]

《极权主义起源》的1951年版的序言中，阿伦特在自己说的故事中试图发现什么——即使只是消极。大概她考虑的是这种“根本恶”的出现要粉碎我们所想的人类不做这样事情的幻想了。她想正视现实负起严肃的责任，把过去的恶改变成为起善的作用的东西。写了《耶路撒冷的艾希曼》之后，阿伦特向记者、历史学家以及具有想象力的诗人们力说她完成了一项特别的任务。她说：“追求历史的真实所用各种方法，不是检察官的方法。何况保卫事实的

注 释

[1] 阿伦特致勃鲁门费尔特的信，1960年10月23日，马尔巴哈。

[2] 阿伦特至洛克弗勒财团的汤普逊的信，1960年12月20日，美国国会图书馆。

[3] 阿伦特至华沙学院的信，1961年1月2日，美国国会图书馆。

[4] 阿伦特致布吕歇尔的信，1961年4月15日，美国国会图书馆。

[5] 勃鲁门费尔特至阿伦特的信，1954年9月6日，马尔巴哈。

[6] 摘自阿伦特致雅思贝尔斯的信，1960年12月23日及雅思贝尔斯致阿伦特的信，1960年12月12日、12月16日、12月31日（均系马尔巴哈）。雅思贝尔斯在接受法朗索瓦·蓬迪采访时，为了彻底考察阿伦特的关于艾希曼审判的立场，他利用了这些与阿伦特交换意见：“Karl Jaspers Zum Eichmann Prozess”，*Der Monat* 12 (May 1961): 15-19。

[7] 雅思贝尔斯谈到在匈牙利的艾希曼的活动的新闻报道时考虑阿伦特对这个人的印象是否正确（雅思贝尔斯致阿伦特的信，1961年6月8日，马尔巴哈）。“这时你已经访问了巴塞爾回到了以色列。在于这干那的时候，艾希曼另一方面，人格残虐的一面仍然暴露出来了。极端的地方，他成为那种官僚主义杀人官员，不具有个人的非人类的性格可能吗？……。你对此人真正的面目是如何看待的，要下结论，怕是不容易的吧！”

[8] 阿伦特致布吕歇尔的信，1961年4月20日，美国国会图书馆。

[9] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963年12月29日，马尔巴哈。

[10] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963年12月29日，马尔巴哈。

[11] 贝尔特尔特·勃莱希特《阿尔特洛·乌依的兴隆》是阿伦特在1973年接受洛杰·埃莱拉采访时引用的（见 *New York Review of Books*, 26 October, p. 18）她引用勃莱希特观点，出自“Bertolt Brecht”，in *Dark Times*, p. 247。

[12] 阿伦特至布吕歇尔的信，1961年4月20日，美国国会图书馆。

[13] 阿伦特至布吕歇尔的信，1961年4月25日，美国国会图书馆。

[14] 阿伦特至布吕歇尔的信，1961年4月15日，美国国会图书馆。

[15] 阿伦特至布吕歇尔的信，1961年4月25日，美国国会图书馆。

[16] 阿伦特至布吕歇尔的信，1961年4月20日，美国国会图书馆。

[17] 阿伦特至布吕歇尔的信，1961年4月26日，美国国会图书馆。

[18] 盖尔肖姆·肖莱姆与阿伦特的来往书信刊出 MB, Tel Aviv, 16 August 1963; 3 - 4, Neue Züricher Zeitung, 19 October 1963, Aufbau, 20 December 1963; Encounter, January 1964: 51 - 56。

[19] 阿伦特至雅思贝尔斯的信，1961年8月6日，马尔巴哈。

[20] 雅思贝尔斯致布吕歇尔的信，1961年7月31日，美国国会图书馆。

[21] 阿伦特至雅思贝尔斯的信，1961年8月6日，美国国会图书馆。

[22] 阿伦特致牛津大学的莱迪·玛格丽特·霍尔的信，1967年2月19日，美国国会图书馆。

[23] 阿伦特致韦斯利亚大学的信，1961年秋及1962年秋杰克姆特·诺曼住在校内，阿伦特正准备去韦斯利亚大学。但是，诺曼长病不愈，于1962年秋去世。

[24] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1961年11月1日，马尔巴哈。

[25] 雅思贝尔斯致阿伦特的信，1962年1月5日，马尔巴哈。

[26] 杰克·阿伦·卡勃兰德医学博士的1963年7月17日的报告（美国国会图书馆）。为了申请保险保存着。

[27] 阿伦特致麦卡锡的信，1962年4月4日（麦卡锡所藏）。

[28] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1962年3月31日，马尔巴哈。

[29] Hannah Arendt, "The Christian Pope," *New York Reviews of Books* 4/10 (17 June 1965): 5 - 7 (Men in Donk Time 所藏)。

[30] 格莱依致阿伦特的信，1965年6月12日，美国国会图书馆。

[31] 阿伦特致麦卡锡的信，1962年4月4日，（麦卡锡所藏）以及尼古拉·凯拉蒙特致阿伦特的信，1962年4月10日，美国国会图书馆。

[32] 雅思贝尔斯致阿伦特的信，1962年4月5日，马尔巴哈。

[33] 修埃尔致阿伦特的信，1965年10月20日，美国国会图书馆。信中附了她献给阿伦特对《宇宙与王国》一书的献辞的印刷稿。阿伦特致修埃尔的信（1965年11月14日）中，写道“没有比这样值得接受的东西了，这事什么时候也没想到”。（美国国会图书馆）

[34] 阿伦特致勃鲁门费尔特的信，1961年8月16日，马尔巴哈。关于耶路撒冷的法庭的判决的雅思贝尔斯的意见也是一个刺激。（雅思贝尔斯致阿伦

特的信，1962年5月1日，马尔巴哈)。“结果，判决完全成了轰动，没有成为真正的事件 (Ereignis)”。

[35] 阿伦特致麦卡锡的信，1962年5月20日 (麦卡锡所藏)。阿伦特致雅思贝尔斯的信，日期不明。1962年6月前后，马尔巴哈。信中说：“我希望彻底休假，尽管这样，不能否定，艾希曼的故事我还没有彻底不沾手的情结”。

[36] 阿伦特致麦卡锡的信，1964年6月23日 (麦卡锡所藏)。

[37] 沃尔特·拉卡给《纽约书评》的信，见 3 Februar 1966. p. 24 in “Rereading Hannah Arendt”, *Encounter* 3. no. 3 (March 666 1979): 73 - 79.

[38] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963年12月29日，马尔巴哈。

[39] 1962年1月11日，在韦斯利亚大学进行讲课的笔记，美国国会图书馆。这日期表示这笔记写于《耶路撒冷的艾希曼》之前。

[40] 这次论争的刺激下，出版的关于犹太人抵抗运动的书如下：Reuben Ainsztein. *Jewish Resistance in Nazi - Occupied Eastern Europe* (New Youk: Harper & Row 1975). 这本书中谈到阿伦特和勃尔诺·贝特尔海姆：“有关纳粹时代下犹太人行为的主题，他们写的东西，与其说是历史学家的，倒不如说还是属于心理学家或精神分析医学的范围之内的东西”。其他可参见 Yuri Suhl, ed., *The Fought Back* (New York: Schocken Books, 1975). Verena Wahlen. “Select Bibliography on Juderate under Nazi Rule”, *Yad Vashem Studies* 10 (1974): 277 - 88.

[41] 《耶路撒冷的艾希曼》引起德国的反应，在这一章里未论及。可以参见以下文献。首先是戈洛·曼的书评 (*Die Neue Rundschau* 4, *Frankfurt am Mein*, 1963)。言及这书评的阿伦特与爱弥尔·海克往来书信；1964年3月 - 4月，美国国会图书馆。雅思贝尔斯致阿伦特的信，1963年7月25日及8月12日，马尔巴哈。在这信中，雅思贝尔斯建议道：“你规定的‘对于体制的抵抗运动绝不成为原则’，我认为，这是不适当的一般化”。雅思贝尔斯虽认为阿伦特对德国抵抗运动错误地一般化了，但是对友人戈洛·曼的书评非常恼火，(见雅思贝尔斯致阿伦特的信，1963年12月13日，马尔巴哈)，把这书评说成：“挖苦、冷酷、无情、不懂装懂……”。(根据雅思贝尔斯提议)，阿伦特在1965年《耶路撒冷的艾希曼》的修订版中，附上了关于德国抵抗运动的新的资料。德语版出版后，关于此书的议论，由柏林希伯莱大学援助会召开了讨论会 (参见报道 *Tagsspiegel*, 14 November 1964, “Schatten der Vergangenheit”)。

不久社会上也广泛进行议论。雅思贝尔斯在1964年7月27日致阿伦特的信（马尔巴哈）中，称这些讨论为大骚动（eine grosse Unruhe）。阿伦特1964年10月28日接受戈由特·戈阿斯的电视采访去了德国，参见 Gunther Gans, *Zur Person: Portrats in Frage und Antwort* (Munich: Feder Verlag, 1964)。此前，阿伦特在1964年1月24日在纽约接受特依洛·考霍的短时间访谈。

[42] 《耶路撒冷的艾希曼》所言及的极限状况的行为研究不少，特别可参见：Stanley Milgram, *Obedience to Authority* (New York: Harper & Row, 1974)。这位心理学者这么表示：“我们自身的实验中见到了几百名普通人服从权威之后，我不得不下结论：阿伦特的所谓‘恶的平庸’的概念远为更加接近真实。……这大概也是我们的研究的最根本的教训。只从事自己的工作，在自己一侧不抱有任何敌对心理的普通的人们，常成为值得可怕的破坏过程中的行为主体”。把艾希曼作为精神病性质叙述的面向普通读者的书有：Michael Selzer, “The Murderous Mind”, *New York Times Magazine*, 27 November 1977, pp. 35ff.

[43] Randolph L. Braham, *The Eichmann Case: A Source Book* (New York: World Federation of Hungarian Jews, 1969)。此书中有关于《耶路撒冷的艾希曼》的论文、书评的一览表 (pp. 144 - 174)。但是，这些1969年以前英语执笔的文献也没收齐。1964年 *Die Kontroverse* 由慕尼黑的纽费勃尔格出版社出版。

[44] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Viking Press, 1965), p. 6. (本书所有引文均出自该修订版)。

[45] 参见 “The Eichmann Case as Seen by Ben - Gurion”, *New York Times Magazine*, 8 December 1960. 关于检察官的报道，参见 “Eichmann and his Trial”, *Saturday Evening Post*, 2. 10, and 17 November 1962。

[46] Arendt, *Eichmann*, p. 12.

[47] 阿伦特致沙弥爱尔·马林的信，1965年5月8日，美国国会图书馆。另见阿伦特致雅思贝尔斯的信，1965年3月14日，马尔巴哈。

[48] 1965年2月24日《明镜》周刊报道以色列和德国谈判交涉的背景信息及《纽约时报》1965年1月21日、1966年5月3日报道关于向以色列运送武器的消息。对格罗布凯保护的传言，一直被否定。参见 I. Deutschkron, *Bonn and Jerusalem* (Philadelphia: Chilton Books, 1970), pp. 139 - 40。

[49] “Eichmann: Master - Mind of The Nazi Murder - Machine” (1961). 复印件，为耶路撒冷的雅德·瓦歇姆图书馆所收藏。

[50] Arendt, *Eichmann*, p. 26.

[51] *Ibid.*, p. 11.

[52] *Ibid.*, pp. 117 - 118.

[53] 《朋友 (*encounter*)》刊出阿伦特致盖尔肖姆·肖莱姆的信，参见注18。

[54] J. Glenn Gray, *The Warriors* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1967), p. 6.

[55] Arendt, *Origins* p. 452.

[56] 汉娜·阿伦特致耶鲁大学犹太研究所的裘达·戈尔迪恩的信，1963年7月18日，美国国会图书馆。阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》之前用刊印物的方式只有一次在《评论》1952年3月号上莱温·玻利阿科夫的《可憎的权威 (*Bréviaire de la Haine*)》的书评中论及犹太人评议会问题。她如此说：“玻利阿科夫诚实和客观在他的对犹太人被强制居住地及其犹太人评议会 (*Judenrate*) 的作用的评价中的无论哪一个地方都显示出来了。他既不责难，也不为之辩解。只是将一种信息正确地传达、报告——受害者的增加的冷漠及有时显示出来的英雄主义——这些都是犹太人评议会可怕的两难问题。对于这他们的绝望和他们的困惑、共同犯罪的感情有时表现出一种可悲的愚蠢的野心。德国犹太人中最有影响力的团体帝国联盟 (*Reichsvertretung*) 最后起的是‘顺利’地遣送犹太人的作用。他在这里看到波兰犹太人评议会的‘榜样’。总之，他搞清了：德国犹太人在这一点上也是起做着探索宣告自己死刑如何做才好的调查工作——总之是在旋紧最后一枚全面统治的极权主义策略的螺丝钉”。

[57] Arthur Donat, “An Empiric Examination”. *Judaism* 12, no. 4 (Fall 1963). 是参与论争的论文，但作为信息是有价值的。

[58] 这是阿伦特在审判旁听席上当时感受到的印象，完全不是回忆。她从耶路撒冷给雅思贝尔斯写信告诉她自己第一印象 (1961年4月13日，马尔巴哈。) 她于信中说：“审判因为检察公诉方面的原因，也许要延续几个月断断续续地进行。而且，即使这么下去，也许会妨碍要搞清楚这个恶魔工作整体的本质。比如，犹太人协作的事实，‘最终解决’的整个结构以及相当于这些内容事项”。

[59] Arendt, *Eichmann*, pp. 125 - 26.

[60] 莫齐斯致阿伦特的信，1963年3月24日（发自耶路撒冷）。

[61] Norman Podhoretz, "Hannah Arendt on Eichmann," *Commentary*, September 1963. pp. 201 - 08.

[62] 莫齐斯致阿伦特的信，1963年3月7日（发自耶路撒冷）。对这封信阿伦特的回信，是1963年3月12日，均系美国国会图书馆。

[63] 关于“德国来美犹太人评议会的声明”，参见 *Aufbau*, 12 March 1963; *Aufbau* 另外刊出的论文，见1963年3月29日号以及 *Nach dem Eichmann Prozess*, Tel Aviv, 1963. 另外，the ADL *Bulletin* for 11 March and 27 March 各期，为美国国会图书馆“阿伦特文库”所藏，还有 *Aufbau* 所刊论文中大多被收入 *Die Kontroverse* (Munich: Nymphenburger. 1964).

[64] 修沃兹希尔德致阿伦特的信，1963年3月6日，美国国会图书馆。

[65] "A Report on the Evil of Banality: The Arendt Book," *Facts* 15, no. 1 (July - August 1963), 引自 *Die Kontroverse*. pp. 223 - 232. 和注63相同，ADL *Bulletin* 的复印件为美国国会图书馆“阿伦特文库”所藏。

[66] 莫凯松致阿伦特的信，1963年3月31日，美国国会图书馆。

[67] 约翰致阿伦特的电报，1963年3月8日，美国国会图书馆。

[68] 哈乌纳斯访美的报告见《纽约每日新闻》1963年5月20日及《纽约时报》1963年5月20日。

[69] Michael Musmanno, "Man With An Unspotted Conscience," *New York Times Book Review*, 19 May 1963, pp. 40 - 41. 以及给编辑的信 (23 June 1963. pp. 4 - 5. 22: 14 July 1963, pp. 28 - 30.).

[70] 雅思贝尔斯致阿伦特的信，1963年5月16日，马尔巴哈。

[71] 阿伦特致弗利科斯·宾格的信，1963年7月18日，美国国会图书馆。

[72] 格肖恩·瓦依拉致阿伦特的信，1963年7月1日，美国国会图书馆。

[73] 阿伦特致洛贝尔特·韦尔奇的信，1963年8月29日，美国国会图书馆。韦尔奇的论文刊出在 *Aufbau*, 1964年2月7日上。

[74] Hannah Arendt. "The Crisis in Culture." *In Between Past and Future*, pp. 224 - 25.

[75] 洛齐恩致阿伦特的信，日期不明，约1964年7月前后，美国国会图书馆。

[76] 阿伦特致洛齐恩的信（1964年6月27日，美国国会图书馆）传达了

这样的话：阿伦特的表弟埃尔恩斯特·弗埃斯特有印象是她 1963 年 5 月在医院没有碰到布鲁门费尔特。但可能倒是被布鲁门所拒绝。

[77] 阿伦特致洛齐恩的信，1964 年 8 月 30 日，美国国会图书馆。

[78] Ibid.

[79] 洛齐恩致阿伦特的信，日期不明，1964 年 7 月前后，美国国会图书馆。

[80] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963 年 7 月 20 日，马尔巴哈。

[81] 雅思贝尔斯致阿伦特的信，1963 年 7 月 25 日，马尔巴哈。

[82] 阿伦特致麦卡锡的信，1963 年 9 月 16 日（麦卡锡所藏）。

[83] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1964 年 5 月 14 日，马尔巴哈。

[84] 阿伦特致麦卡锡的信，1963 年 9 月 16 日（麦卡锡所藏）。

[85] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963 年 10 月 20 日，马尔巴哈。

[86] Ibid.

[87] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963 年 10 月 20 日，马尔巴哈。参见 Ernst Simon, "Hannah Arendt - An Analysis," *Judaism* 12 (1963): 387 - 415. 另外，关于 NER，参见 1965 年 7 月 8 日阿伦特致希阿修乌斯基的信。还有，关于杰蒙的论文，参见阿伦特致《犹太时报》的编辑斯蒂芬·修沃兹希尔的信（1963 年 9 月 6 日，均系美国国会图书馆）。雅思贝尔斯和埃尔恩斯特·杰蒙的谈话，据雅思贝尔斯致阿伦特的信（1963 年 11 月 6 日，马尔巴哈），他没有像平时那样很认真地听他们叙述。

[88] 阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963 年 12 月 1 日，马尔巴哈。

[89] Lionel Abel, "The Aesthetics of Evil," *Partisan Review*, Summer 1963, p. 219. R 罗宾逊的两种手稿可在耶路撒冷的雅德·瓦希姆图书馆读到。埃依贝尔的信（1964 年春节号《政党评论》p. 275.）中言及罗宾逊的手稿。

[90] 尼希马依阿·罗宾逊关于“世界犹太人会议”的报告，参见后面注 103 引用的弗尔克·坦的论文。关于其他的论文，参见 Marie Syrkin, "Hannah Arendt: The Clothes of the Empress," *Dissent*, Autumn 1963, pp. 344 - 52; Norman Podhoretz, "Hannah Arendt on Eichmann," *Commentary*, September 1963, pp. 201 - 08; Gertrud Ezorsky, "Hannah Arendt Against the Facts," *New Politics*, Fall 1963, pp. 53 - 73 及下一期 Robert Olson 的回答; Morris Schappes, "The Strange World of Hannah Arendt," *Jewish Currents* 17, nos. 7, 8, 9 (Fall 1963); Louis Harap. (untitled).

Science and Society. Spring 1964, pp. 223 - 27.

[91] Irving Howe, "The New Yorker and Hannah Arendt." *Commentary*, October, 1963. pp. 318 - 19.

[92] Konrad Kellen, "Reflections on *Eichmann in Jerusalem*," *Midstream*, September 1963. pp. 25 - 35.

[93] 如前面的注中所述罗宾逊的 1963 年的手稿复印件为耶路撒冷的雅德·瓦希姆图书馆所藏。这些引用引自复印件的 pp. 245 - 247。

[94] Walter Laqueur, "The Shortcomings of Hannah Arendt," *Jewish Chronicle* (London), 11 October 1963, p. 7.

[95] 罗宾逊的没有题目的第二手稿, ix 页。

[96] Jacob Robinson, *The Crooked shall Be Made Straight* (New York: Macmillan Co. 1965). p. viii. 罗宾逊的书有过许多书名, 最特别的是法语的书名, 意为“耶路撒冷审判照耀出的纳粹统治下的犹太人悲剧”——《汉娜·阿伦特的故事和真正的事实》[*La Tragédie juive sous la croix gammée à la lumière du procès de Jérusalem (Le récit de Hannah Arendt et la réalité des faits)*].

[97] Léon Poliakov, "The Eichmann Trial," *Commentary* (January 1967).

[98] Barbara Tuchman, "The Final Solution," *New York Times Book Review*, 29 May 1966. pp. 3. 12.

[99] 阿伦特致莫霍利-纳杰的信, 1967 年 7 月 5 日, 美国国会图书馆。

[100] 麦卡锡致菲利浦的信, 1963 年 7 月 16 日, 阿伦特的复印件为美国国会图书馆所藏。对埃贝尔的 "Pseudo-Profundity," 阿伦特曾写过书评, 刊于 *New Politics* 1/1 (Fall 1961): 124 - 131.

[101] Mary McCarthy, "The Hue and Cry" *Partisan Review*, Winter 1964, p. 82. 阿伦特和麦卡锡的友人中, 恐怕麦卡锡的判断是正确的。阿伦特在 1963 年 11 月 24 日致雅思贝尔斯的信中这么说: "现在, 确实是非犹太人站在我一边, 这是个重大的问题"。但是, 阿伦特又在同一信中说, 她的犹太人学生们理解她。

[102] 哈里斯·杜斯多夫把他尚未发表的论文的复印件在 1964 年 3 月 25 日寄与阿伦特 (美国国会图书馆)。阿维格·哈乌在《政党评论》1964 年春季号上把《时代》(*Die Zeit*) 周刊的讨论会描写得十分文明。

[103] 参见 Norman Fruchter, "Arendt's Eichmann, and Jewish Identity," *Stud-*

ies on the left 5 (1965) replies in the Fall 1965 issue. James Weinstein. "Nach Goldwasser Uns?" *Studies on the left* 4 (1964): 59 - 64; Carl Oglesby in Paul Jacobs and Saul Landau. Eds., *The New Radicals* (New York: Random House, 1966). pp. 257ff. Sol Stern, "My Jewish Problem - and Ours," *Ramparts* 10/12 (August 1971): 30 - 40.

[104] "美国犹太人评议会 (ACT)" 的埃尔马·巴杰致阿伦特的信, (1963年6月4日及1963年6月13日) 以及阿伦特对他最初的信的的回信 (1963年6月11日) (以上均系美国国会图书馆)。阿伦特对 ACJ 的第二次来信的回信落款是1963年7月19日, 但没有发出去。她在信中说: "只要有组织的运动继续, 我就什么也不干。……我也全面涉足于这件工作, 但是, 对于我来说, 可以这么下结论: 既不是聪明的, 也不是正确的。"

[105] Marie Syrkin, "Miss Arendt Surveys the Hoiocaust," *Jewish Frontier*, May 1963, pp. 7 - 14. 对这论文, 阿伦特的意见, 在致哈曼·波姆莱兹的信中 (1964年1月27日, 美国国会图书馆) 表达了。

[106] 科利致阿伦特的信, 日期不明, 发自爱荷华, 美国国会图书馆。

[107] 格沙·劳伦斯致阿伦特的信, 1963年7月24日, 美国国会图书馆。劳伦斯也申请担任演讲旅行的组织者。在1963年9月8日的信 (美国国会图书馆) 中, 汉娜·阿伦特回答道: "我不参加演讲旅行。我不是这种人, 我不想因为被看作个人不幸的事件而在社会上出名而赚这种钱。"

[108] 对贝克的希尔伯格的批判参见 *The Destruction of European Jews* (New York: New View points, 1973), pp. 122 - 25, 297. 关于贝克的《不容易的决断》, 参见 Leonard Baker, *Days of Sorrow and Pain: Leo Back and Berlin Jews* (New York: Macmillan Co., 1978). p. 311.

[109] 引自 Arendt, *Eichmann*. p. 119.

[110] Hilberg, *Destruction of the European jews*, p. 292.

[111] 弗莱耶致阿伦特的信, 1963年3月20日, 美国国会图书馆。阿伦特也许过分强调了以色列的检查, 但是这种有根据的怀疑, 她一直保持着。1963年10月23日致雅思贝尔斯的信 (马尔巴哈) 中, 她说: "我发出的及收到的信, 没通过以色列的检查。……认为可以信赖的人——希伯莱大学等, 以及给我家族的信通过检查的"。希伯莱大学的依兹莱埃尔·谢哈克在1967年3月3日信 (美国国会图书馆) 中, 告诉她: 在以色列, 连希伯莱大学的图书馆中也没有平装的《耶路撒冷的艾希曼》。

[112] Dr. Adolf Leschnitzer, *Aufbau*, 29 March 1963; Jacob Robinson, *The Crooked Shall Be Made Straight*, p. 206.

[113] 弗利德莱达的《特雷辛斯坦特的教师》中的特利希的话引自 Baker. *Days of Sorrow and Pain*. p. 311.

[114] Hilberg, *Destruction of the European Jews*, p. 283.

[115] Albert Friedlander, "The Arendt Report on Eichmann and the Jewish Community," *Central Conference of American Rabbis Journal* 11/2 (October 1963): 55.

[116] 阿伦特致勃鲁门费尔特的信，1946年1月14日，马尔巴哈。勃鲁门费尔特对贝克的意见，若根据阿伦特致宾哈斯·洛齐恩的信，（1964年6月27日，美国国会图书馆）如下：“贝克是个彻底的不正直的男子，但是有度量”。

[117] Baker, *Days of Sorrow and Pain*. p. 263.

[118] 阿伦特致芝加哥大学学生阿乌拉姆（马基斯）·科恩的话，1972年7月3日，美国国会图书馆。

[119] 由乔治·马凯纳准备的，由阿伦特注释的笔记，美国国会图书馆。

[120] 为了接受《一瞥》杂志的采访，阿伦特准备的备忘录，美国国会图书馆。沙弥埃尔·格拉弗通提出采访的信（1963年9月19日，美国国会图书馆）。阿伦特先是同意了。后来《一瞥》方面提出与其面向非犹太人讲话的采访，不如进行面向犹太人的采访，被阿伦特拒绝了。阿伦特致雅思贝尔斯的信，1963年10月20日，马尔巴哈。

[121] 哈兹伯格致阿伦特的信，1966年3月8日，美国国会图书馆。

[122] 阿伦特致哈兹伯格的信，1966年4月8日，美国国会图书馆。

[123] 阿伦特致玛丽·麦卡锡的信，1963年9月20日（麦卡锡所藏）。

[124] Arendt, *Eichmann*, p. 93.

[125] 这一节及其下文的拔粹引自阿伦特为诺曼的书 [*Auschwitz*, by Bernd Naumann (New York: Frederick A. Praeger, 1966)] 所写的序。

[126] “能计算的邪恶”是为1964年3月16日在韦斯利亚学院进行的讲课的授课笔记（美国国会图书馆）。另参见 *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 1: 3-5.

[127] 参见注18。

[128] 格莱致阿伦特的信，1963年3月23日，1964年4月18日，美国国

会图书馆。

[129] 雅思贝尔斯致阿伦特的信，1963年10月10日，1963年12月13日，马尔巴哈。

[130] Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace & World, 1970), p. 63. 当然，弗洛伊德的《对文化的不满 (*Civilization and its Discontents*)》一书中根源的本能——死的本能，这在于施虐淫和受虐欲中体现出攻击性的根源中。

[131] 法制的两难相悖问题，非常明确阐释的有下列文献：Ernst von den Haag, "Crimes Against Humanity," *National Review*, 27 August 1963, pp. 154-157. Ronald Berman, "Hostis Humani Generis," *Kenyon Review*, Summer 1963. 阿伦特1963年9月20日致巴曼的信中，赞赏地说：“现在呈现的最富有洞察力的——如果只允许这么说的话，你的批评是最知性的批评。(美国国会图书馆)。

[132] W. H. Auden, "Thinking What We Are Doing," *Encounter*, June 1959, pp. 72-76.

[133] 阿伦特致麦卡锡的信，1959年11月11日（麦卡锡所藏）。

[134] 阿伦特致奥顿的信，1960年2月14日，美国国会图书馆。所藏的阿伦特的信夹中，只有她写的回信，没有奥顿的来信。

[135] Arendt, *Eichmann*, p. 279.

[136] 阿伦特致冯·克奈尔特（莱迪恩）的信，1963年7月18日，美国国会图书馆。信中：“……我想，而且所谓还不能英语充分表达，是指谁都不能抱有过分的期待。人们几乎都不认为是过度的期待不是违反信念的东西。

[137] Arendt, *The Human Condition*, p. 241. 阿伦特致奥顿的信，1960年2月14日，美国国会图书馆。

[138] 阿伦特致麦卡锡的信，1962年6月7日（麦卡锡所藏）。

[139] Arendt, *On Violence*, p. 56.

[140] Hannah Arendt, "A Christian on St. Peter's Chair," in *Men in Dark Times*, pp. 64-65.

[141] 为了《一瞥》杂志的采访的备忘录（参见注20）。关于言及《非常熟悉的犹太复国主义》，参见罗伯特·威尔恰致阿伦特的信，1963年8月16日，以及她8月29日的回信（均系美国国会图书馆）。

[142] 阿伦特致玛雅（克洛奈玛雅）的信，1963年7月18日，美国国会

图书馆。

[143] “The Formidable Dr. Robinson,” in Feldman, ed., *The Jew as Pariah* (New York: Random House, 1979), p. 159。阿伦特怀疑许多领袖对于最有价值的人持有偏见不进行行政工作。1964年3月26日在希莱尔会场（纽约城市学院）进行讨论会，会上，阿伦特这么说：“……死的名单上所登记的名字都与一直从事无情的工作的人有关，至少，他们坚持到最后。卡斯特纳与其说面临死亡，倒是被负有这种可怕责任更有勇气。他把自己和贝克以及其他的人比作沉船船长。但是，这一比喻是错误的。为什么呢？因为“女士和孩子优先是海难时不言而喻的规则，并不是强制挑选的。但是，卡斯特纳等选择自己的友人在内的犹太人名人，决定他们比没有名气的犹太人有生存的权利。这种选择只有被上帝留下来”。（乔治·马凯纳记录的笔记，美国国会图书馆）。另参见，致基迪温·查布斯的信，日期不明，（1963年？）美国国会图书馆。

[144] “独裁制度下的个人的责任”的演讲，1964年3月15日在波士顿举行，通过巴希费卡电台进行播送。BBC电台也在刊物上刊出（*Listener* 6 August 1964, pp. 185-87, 205）。对《耶路撒冷的艾希曼》一书反应，英国也非常强烈。“世界犹太人大会”的英国支部，1963年10月10日举行“答汉娜·阿伦特”的讨论会，会上四名当年流亡的犹太人，作了反驳阿伦特的关于评议会的证词。还有“在英国犹太人难民协会”也在《AJR的通告》上刊登了许多报告和批判文章。

[145] Arendt, “Bertolt Brecht,” in *Men in Dark Times*, p. 248.

[146] 阿伦特致奥顿的信，1975年7月16日，美国国会图书馆。

[147] Arendt, “Isak Dinesen,” in *Men in Dark Times*, p. 104.

[148] Hannah Arendt, “Truth and Politics.” in *Between Past and Future*, p. 263.

[149] 阿伦特对W·H·奥顿的悼词，刊登于《纽约客》1975年1月20日，收入 Stephen Spender, *W. H. Auden: A Tribute* (New York: Macmillan Co., 1975).

[150] W. H. Auden, “In Memory of W. B. Yeats.” *Collected Shorter Poems, 1927-1957* (New York: Random House, 1966).

人们不是诸利益集团的官员，即使他们的主张是合法的，而是记者、历史学家，最终是诗人”^[148]。事实上，这故事无论多么可怕，“我们不是不忘记，而是我们必须把它能够判断地保存起来。保存和判断不是使过去正当化，而是弄清楚过去的意义。阿伦特变得如古希腊诗人们所相信的那样，相信诸神能叙说故事、会唱歌，把不幸与恶事撒向人间，总之，她是这么相信”^[149]。因此诸神就是判断者（发出制裁的主人）。阿伦特常常引用奥顿的关于 W. B. 耶兹的诗的一部分来表达“从以后的修复”教给了她一种“关于使得判断的价值与判断活动和解的运动”。

奥顿的诗：

走吧！诗人哟，笔直的走去，
至夜的底部。
你用天衣无缝的声音，
以后也给我们带来喜悦。

栽培诗

制作会唱歌的葡萄院，
在叹息的恍惚之中，
歌吟人类那样的不幸。

心中的沙漠，
涌出了修复的泉哟；
在荣光日日的牢狱之中，
教给我用诗赞美自由之身
的方法！^[150]

集体的责任·

汉娜·阿伦特

我对可以看作弗茵堡论文的中心论点的两处说明表示赞同，但是，对论文本身不得不还要提出一些异议。我赞同的一点是弗氏把罪和责任进行了很明确的区分。他说：“集体的责任中，代理责任（Vicarious responsibility）是一种特殊的事例。可是，替代他人负担罪责（Vicarious quilt）是不能成立的”。换言之，自己所做的事含有责任，要对自己所做的事能够负起责任。但是，对自己并没有积极参与而发生的事情并不是有罪，也没有必要负有罪恶感。这是一个重要的论点，然而，许多白人自由主义者在自白关于黑人问题（the Negro question）时，负有一种罪恶感，是大声而又清晰地表白，这是值得称赞的。但我不知道历史上抱有这种误解的感情的事例达到过何种程度。

但是，战后的德国，关于希特勒的体制下犹太人遭难问题也曾发生类似的情况。最初耳边听到时，是那种威严而又诱力的声音在叫“我们每个人都有罪。”现实中，实际上有罪的那些人相当程度上只是被作为无罪而得到了放纵。——我经历的是这种情况。如果

* 阿伦特的这篇文章是对法哲学学者约尔·弗茵堡的论文《集体的责任》（Joel Feinburg, "Collective Responsibility", *Journal of Philosophy*, vol. LXV, no. 21 (Nov. 7, 1968); reprinted in Joel Feinburg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970, P. 222 - 251) 写的评论。实际上，在这之前，阿伦特已有一篇同一主题文章问世，即《独裁制度下的个人责任》（"Personal responsibility under dictatorship", *The Listener*, Aug. 6, 1964）。本文的出典：*Collective Responsibility in Journal of Philosophy*, vol. LXY, No. 21。

是每个人有罪的话，那么谁都成了无罪了。罪和所谓的责任不一样，往常是被甄别、选拔的。在严格的意义上是关系到一个个具体的个人。罪所言及的是某种行为而不是意志和潜在的能力。是指对我们的祖先、人民或者人类所犯的罪（sin）。总之，我们没有实施过的行为（deed）能够说感觉到自责的念头，这仅仅是一种隐喻的意思。可是，从事件的经过来考察的话，那么，我们是应该为实施了的那种行为接受惩罚。然而，自责的感情（sentiments of quit）、罪恶感（mensrea）也就是意识到了自疚、不正当——这些因为在我的法律上及道德上的判断中，起那么重要的作用，所以，完全接受的话，只会趋向把现实的争论的焦点全都模糊做假的感伤，对那种隐喻的说明加以节制才是贤明的做法。

我担心的弗茵堡自身有时会到达把自己对罪和责任两者明确的区别差一点轻易地取消的地步。他导入了“由共感带来同视”（sympathetic identification）的概念，他所谓“某人能经验的感情，无论什么，在想象力这一点上，由易感度高的他人取代本人是能够经验到的”，也就是指这个概念。如果，这是正确的话，确实会产生替代他人抱有罪恶感的现象。但是，弗茵堡自身也还对这现象，即对真的替代他人的感情（an authentically vicarious feeling,）这样的东西应该抱有怀疑的。我们把某一个人他痛苦时自己感觉到的东西叫做同情（compassion）。而且，因为这种感情出自心底（autientic），所以痛苦。但怎么说这也不是我，而是某个人——只要我清楚地认识这一点的场合。可是，我所想的那样，对于这样的动情来说，所谓“连带感是必要的条件”也是正确的。何况，这如果按照我们列举的所谓集体的罪恶感的事例来看，“我们全是有罪”的叫声是意味着。这是与现实中实施不正当行为者沆瀣一气的宣言。

我不知道“集体的责任”这种说法最初的出典。但是，不仅这个用词，我确信：这个词包含的问题的重要性的和人们的普通关心正是在法和道德区别的意义上所负的困境的所在。对弗茵堡的论文，

我不能同意的一点，不是在于疏漏了这问题的这个维度（他论文的结尾部分论述了政治的问题）。他一开始就把所有争论的焦点从法律的观点或伦理的观点入手，根据重要的模式来进行诠释，其结果，政治的争论焦点变得不是在应该根据正常的法律手续、正常的道德判断的事项的特殊事例范围之内展开。对这一点我想提出不同的观点。弗茵堡把法律规定和道德准则加以区别。道德准则比法律上应加以谴责的规定更为严格，这种区别，在他的考虑中，只是程度问题。我很难说完全同意这种观点。比如，赌博从法律上讲是不正当的行为。至少在这个国家（美国）是这样。我不是专门的赌博职业工作者，可是对于赌博这件事我的道德标准没有达到相当严格程度。然而，对法律的规定和道德标准有一个特别重要的共同的东西的说法我是同意的。无论法律、道德哪一方面的标准都常把涉及自己领域的人和涉及对方领域的人所实施的事情的相互关联的部分作为一个共有点。如果涉及自己领域的人卷入了有组织的犯罪场合的那种共同目标时，那么应该制裁的，仍然无论怎么说，还是制裁这个人自身以及他参与的程度。他是这个集体成员这一事实所起的作用是：由这个事实使他实施的犯罪的罪行只是变得更加确实。而且，从这原理来看，这作用只是和所谓坏名声、有前科没有什么不同。无论是否被告是毒品贩卖集团成员、或党卫队成员，还是其他犯罪组织或政治组织的成员；也无论他只是根据上级命令行动，还是非组织的某个个人也做完全同样的事，即使他作为使人相信不过是作为组织中的一只齿轮的角色站在法庭上时，他仍是作为个人的人格出现的，要根据他所做的事加以制裁的。连组织中的一只齿轮也能再度变为一个人，这就是法院审判使用的法律及其程序的伟大。何况，同样的事例，在涉及道德判断时也能加以说明，我认为这种场合程度将进一步加强。比如，在作道德判断时，所谓“如果假设我只有惟一的选择的话，那就是自杀”可以作为理由，在法律诉讼的场合，就不具有约束力。这不是追究责任的事例，而是追究

罪的事例。

我认为，弗茵堡把自己的出发点——责任与罪区别的观点被他作为“法律和道德”模式筛选搞得模糊不清了。在海水浴场，众多的不去救那在海边溜达而被溺死的男子见死不救的会游泳的人们，与集体责任毫无关系。因为他们从一开始就不是一个集合体。还有，共同抢劫银行的事例中，也不涉及集体的责任。因为这种场合，个人罪行不能由其他人替代的，只是关系到各人各种不同程度的罪行。再有，假如南北战争以后，在南方社会可以看到的那种“被边缘化的居民”、“贱民”是被假设为无罪的话，但是，我们拿到手里的却又是明明白白的犯罪的事例。这么说，是因为这些人之外的人们，实际上决没有“请他人替代”做过什么事情。

我们如继续沿着弗茵堡的论点来叙说的话，那么集体的责任中心必须有两个条件。即我对我没实行的事看作是具有责任的。我有责任的理由是，因为我无论用什么样的自发行为（方法）都不能消除我必须作为作为一个成员从属于某个集体（集体合体）这一事实。总之，我一点也不能够像那种可随心所欲解除商业合同的集体的成员的做法，一定是我负有责任的理由。“集体带来的过失”（contributory group fault）的理由必定一时会失去效用，因为成员间无论有什么样的关系，都不能请别人替代。依我的看法，这种责任经常是政治性的。这是用一种古老的形式表现出来，比如，或者说共同体的全体成员承认对其他成员所进行的事情负有责任，或者是公社对以这公社名义下实施的事情承担有责任，这些都是政治性的。当然后者的事例对我们来说，是更加关心的大事。然而，这是因为这种事例好歹总算适用于一切政治共同体而不是只适用于代议制的政体。无论什么政府都对前任者的功绩与罪过负有责任，无论什么民族都对历史上的功绩与罪过负有责任。这一点即使对于经常否认前任政府签订的条约的革命政府也是合适的。拿破仑·波拿巴尔特登上法国执政者宝座时，宣布：“我将承担从路易王朝时代到罗伯斯

庇尔恐怖政治为止法兰西所发生的所有事件的责任。”换言之，他宣布：这些事情，只要我是这个民族的成员，只要是这个政体的代表者，就是在我的名义下进行的。在这个意义上，我们在继承我们祖先的功绩带来的报偿的同时，我们也必须负起他们所犯罪孽所留下的责任。但是，我们无论在道德上，在法律上，没有他们所犯罪孽的罪行，另一方面也不能把他们的行为归为我们自己的功绩。

我们能够免去这些政治上的严格意义上的集体的责任，只有当我们离开这个共同体之后。而且，谁也不可能什么共同体也不归属而生存下去，所以，这就意味着把某个共同体与别的共同体交换也必然就等于把某一责任和别的答案交换。20世纪，能被国际社会承认的共同体中哪一个也能不归属的真正的贱民的产生却是一种真实的事情（指纳粹时代被驱逐流亡到国外的无国籍的犹太人等难民——译者注）。他们的集体的性格及作为个人的性格没有改变，从政治的角度看，他们是没有污点的人。何况，是真正绝对的没有污点。可是，他们却被从人类整体中赶出来。如果集体的罪，即作为具有替代他人的罪的话，他们的状况是集体的没有污点，而成了替代他人没有污点的事例了。根据现实来说的话，那么，他们是惟一完全没有责任的人了。我们认为平时的责任，特别是集体的责任是一件沉重的负担，甚至认为是一种刑罚。可是，我想这能够显示出对于集体的无责任要付出的代价是相当高的。

我在这里瞄准的焦点是，一方面的政治的（集体的）责任和另一方面的道德以及（或者）法的（个人的）罪的之间更分明的分界线；主要让我牵挂的是道德的考察和政治的考察，还有道德的行为准则和政治的行为准则发生冲突，这是频繁地能看到的事例。论述这种事项时的困难，我认为讨论这样争论焦点时，我们使用的词，即所谓道德和伦理之类的词带来了混乱而引起的模糊、暧昧是有原因的。所谓道德和伦理，无论哪一个，词的本来的含义都是意味着习惯（customs）和习俗（manners）。从《尼各马可伦理学》到西塞

罗的学说，伦理和道德是政治的一部分，即不是关系到社会制度，而是关系到公民的部分。希腊、罗马的德，全都明明白白是政治的德。此地应该追究的问题决不是“某个个人是否好”，而是问“他的行为（conduct）对他生活的世界是否好”。关心的核心所在是世界，而不是自己。包括关系到良心的问题。在论述关于道德的问题时，我们想说“完全不同”。总之，实际上，意味着我们不把现成的用词随手使用是怎么一回事；另一方面，我们在议论中，使用这种古旧的用词，因此，这种非常古老，非常不同的含义，时常要显露出来。在我们所说的意义上的道德的考察，在古典的书籍中有能够发现的例外。这就是苏格拉底的所谓“与产生不正当相比，蒙受不正当一方要好一点”的命题（我在下文还必须要讨论这命题）。在论述这命题之前，我想先谈谈从正相反的一侧，即从宗教的一侧产生的别的困难。与世界的善相比，道德的事项更加关系到灵魂的善。当然，这是希伯莱—基督教的遗产的一部分。比如，若从古代希腊举出最常见事例的话，是阿依斯宙洛斯的作品，奥列斯特（Orestes）在阿波罗的严令下，杀死了自己的母亲，尽管这样，也受到埃利纽斯的诅咒，但是，必须回复的是两次被搞乱的世界秩序。奥列斯特为了为父亲的死报仇，杀母亲的时候，他是做了正确的事。即使如此，用现代的话来说，他是犯了“禁忌”，所以是有罪的。这里的悲剧即使只是一种恶的行为也能够对本来的罪进行报复，无论谁都知道的那样，解决的方案是由雅典娜，不，倒是因为开设了法庭而带来的下一步是维持法庭的正当秩序，维护世界秩序是必要的——在接受解开“没有不发生恶而告终”的那种像枷锁一样的咒语，抵抗全世界肆虐的邪恶时，经常必定因某种形式不得不卷入恶之中去，进一步必须解决对个人来说的这种苦境，是洞察基督教的希腊版本。

随着基督教的兴起，至今为止所强调的“对世界的忧虑”和与此相关联的义务这一点，完全转向了“对灵魂的忧虑”及其救济。

开始的几个世纪中，“对世界的忧虑”和“对灵魂的忧虑”这两个概念两极分化是绝对的。《圣经·新约》中的使徒书信充满了规劝人们避开有关公的、政治的事宜去专心于在严密的意义上的自己的、私的事项的语言。最后坦尔·托略奈斯甚至把这种态度概括为：“对于我们来说没有比公的重要事宜更加疏远的东西了。”就连在今天，我们用所谓道德的准则和指示来理解的事物，也具有这种基督教的背景。弗茵堡在与法的观点相区别的道德的观点中，主张对值得谴责的行为要有更严格的规则也是沿着这条思路而来的。关于这一事项的今天的思考方法中，严格的规则明显是在道德问题范畴要求最高，在习惯、习俗的范畴要求最低，法的规则处于这两者之间。这时我想说的观点是：道德在我们的“各种价值”的等级中有这么高的地位是可以追溯到宗教的起源。指定人们行为的诸规则的神法，是可以理解成从十戒的场合所受到直接的启示而来的？还是可以理解成自然法的观念给予间接启示而致的？这种追究是完全不重要的。诸规则的绝对性，因为是从神那里来的缘故，这些规则的认可与否在于“将来的赏罚”。这种完全扎根于宗教的行为规则，对其起源的信仰的丧失之后，特别是对超越的认可丧失之后，依然保持生命力是无可置疑的（约翰·亚当斯用一种奇妙又像预言者的口气说，这种丧失“把杀人看作猎杀野鸟一样随随便便；把洛希拉民族全部杀戮就像把一片面奶酪上的壁虱吞下去一样，认为同样是无罪的”）。我的视野所及，十戒中我们至今感受到道德的约束的规戒只有“你不能杀人”和“你不能对邻居作伪证”两条。而且这两条规戒最近被希特勒和斯大林各自破坏了，这种破戒获得出色的成功。

人类行动的道德考察的中心有我们自己，行为的政治考察的中心有世界。从道德的命法抽出这种宗教含义、宗教起源的话，“与产生不正当相比，蒙受不正当一方要好一点”的苏格拉底的命题、以及为了证明这个命题的论述，即“这么说也是因为我作为一个人，与其和自己相争，不如和全世界相争更好一点。”这句话留在

我们的手头。关于道德事项，如何解释援引矛盾律的方法？总之，恰如和以下的解释一样，即“你不能与你自身矛盾”的同一的命法，对于逻辑学和伦理学来说，是公理吗？两者都是指一个事情，这是很清楚的。于是，此地的前提条件，不仅仅是我们要与他人一起生存下去，我们还要与自己共存下去，而且这与自己的共存还比与所有的他人共同生存下去处于优先地位。对于苏格拉底命题，假如有政治的解答的话，就是以下的答案。“世界中重要的是没有不正当的事情，蒙受不正当和实施不正当（的事情）是同样的恶。不要去注意是谁蒙受了不正当。你的义务是铲除不正当。”或者为了更加简洁地表达，我引用另一段有名的格言。这里援引的，正如和前面所述的相同的理由，是教导君主们“如何做才能做到不善良”这句马基雅维里的语录。马基雅维里也写到敢于向皇帝挑战的佛罗伦萨的爱国者们，马基雅维里说他们显示出“他们如何把自己的城市放在高于自己灵魂的位置上”。就这一点，马基雅维里赞赏他们。用宗教的语言表达是叙说灵魂，用世俗的语言来表达的话，也就是叙说自己。

政治的行为规则和道德的行为规则相互陷于抗争有许多形式。在政治理论中，通常这种斗争是依据其与所谓国家理性的教义——道德的双重标准的关系来处理的。我们在此涉及到的只有一种情况。即共同体的成员他自身未曾参与，而要对在他的名义下进行的事态负有责任。这种集体责任，也是替代他人负有应有的责任的事例。这所谓未曾参与，应该有许多原因，也就是这个国家的居民、或者居民中的多数阶层完全不承认有关的公的领域，不参与不是选择、不选择的问题，常有某些国家的政府采用这种统治形态。还有，相反，在自由国家中，某一集团的市民应具有的不希望参与、不希望涉及政治的权利。但是，这不参与不是从道德的理由出发的，必定是他们利用了各种自由中的一个——作出这一选择形式。所谓他们利用的自由，我们在把我们的自由看作重要的东西时，太

认为是理所当然的，所以平时不言及的是从政治而来的自由。这种自由在古代不为人们所知，而且，这种从政治而来的自由，在许多20世纪的独裁的政体中，当然特别在那种极权主义的各种政体中被十分有效地废除了。不参与成了理所当然的趋势，和没有选择事项的绝对主义及其他形态的僭主制度不同，我们在这里举出的状况中，参与、承担（这些正如我们所知的那样，在犯罪活动中就是共犯的意思）是当然的趋势，不参与才是必须果断下决心的事情。而且，我们还把自由国家中不参与作为现实中抵抗的一种形态的事例来把握。越南战争中拒绝服役的人们就是这种事例。这种抵抗往往是基于道德的理由来论述的。可是，人们希望结社的自由的存在的情况下，与这同时，拒绝参与、承担的形态的抵抗会带来政策的变更。只要有这种希望存在，这种抵抗本质上是政治的。这里考察的关键问题不是自己（当然，这因此成了一种合理的论述，但不是所谓“我因为不想玷污自己的手，所以不参加”），而是在于国家的命运及面向世界中其他各个国家的这个国家的行为。

不参与世界政治局势行动会被谴责为不负责任，会被指责为回避责任，对于我们相互共有的世界和我们归属的共同体自己的义务，常会有这样的事曝光。而且，在基于道德的理由论述不参与的时候，要驳斥这些责备决不会成功的。我们从最近的经验知道，对恶的政府积极地或英雄地抵抗者中间，和这种恶行一点关系也没有的无污点的从外部来的人们要比与这恶的政府有关系的男女中产生出来的抵抗者要多。伴随着这例外的规则，这种说法可以适用于叙述德国人对希特勒的抵抗，也更加适合于对斯大林主义反抗的少数事例。匈牙利和捷克斯洛伐克就是极好的事例。奥托·基尔希哈依马（在他的著书《政治的正义》中）边从法学的观点论述这样的事情，边强调其正当性。他认为如果说关于法的或者道德的清白的问题——不受某种体制所犯的罪行的株连的问题的话，“积极的抵抗”成了“欺骗的尺度”，“从公共生活中脱身出来隐世而让世人遗

忘”，为社会所埋没“是被审判者们强加的、当然的规则”（p. 331）。同时基尔希哈依马是如何为主张“因为自己的责任感，不允许自己作出这种选择，自己是为了防止事态进一步恶化而行动的”被告们辩护的呢？他的辩护的论述如下：确实，在希特勒体制下，能听到许多愚蠢的事情，实际上不过是平时被自己想完成自己的本分工作——这种所谓渴望欺骗而得到合理化，但是，这又是另外的问题。作为确实的能够的事情就是不参与也不抵抗者，他们从不认为自己的态度会带来某种政治的结果。

我以苏格拉底命题的形式引用的道德的论述，现实地叙述大致如下。如果我只是赞成现在的我所追求的，以此来替换参与的事情，或者如果假设什么时候会把成功的抵抗作为惟一的机会去实行的话，我已经不能和我自己共存了。我的人生，对于我来说，已是不值得生存下去的了。从而，我必须实施不正当、与实施这样的不正当者（指我自己）一起共存。与这相比，倒不如我希望现在蒙受不正当，进一步在被强制参与了的事例中付出被处以死刑的代价。所谓杀害（killing），假如作为问题的话，那么，这里讨论的杀人（murder）没有去实行，世界并不是由此就变得太平了，也并没有和暗杀者（作为暗杀者的我自己）共存的愿望。这种论述在最严密的意义上的政治观点看来，是不能反驳的。我是这么认为的。但是，这是极端的事例。总之，只是在有界限的状况中才是合理的论据，这一点搞清楚了。这种状况，如果在别的要点上论述的话，模糊而又纷繁的事情也常常能被成功地搞清楚。在政治领域道德的命题成了绝对合理的界限状况是无力的、无能的（impotence）。经常把孤立（isolation）作为前提的无力（powerlessness）是什么也不干的有力借口。不用说，这种论述上麻烦的要点，完全是主观的东西。只有根据承受苦难态度才能够真正证明其与法律上的诉讼不同，是能全部适用的，而且全部是合理的，一般的规则是不存在的。但是，我在想，这种国难被宗教命令所支持，而成了不是从这

种命令中推导出来的所有道德判断的灾难和困苦。如我们所知的那样，苏格拉底决不能证明自己的命题。而且，在严密的意义上，作为非宗教的又是非政治的道德指令，是（苏格拉底的命题）的惟一竞争对手。康德的定言命法也是不能够证明的。围绕这些论述更加麻烦的一点它有适用可能性，仅仅是限定于那些毫无保留明确地习惯了与自己共存的人。总之，换言之，这种论述的合理性能够接受的也必然只限定于有良心的人们。而且，法学是被作为如果是正直的人谁都必定具有的良心所诉讼。但是，这种诉讼过多的场合肯定会感到为难。法学就有一种这样的先人为主的见解。在这里成为证据的决不是所有的人。可是有相当数量的人具有良心。具有良心的人，在所有的阶层中，如果更加明确地说的话，用超越文化教养程度高低的甄别方法可以把他们找出来的。社会地位乃至文化教养程度上的地位，即使是一种客观的特征表现为某种东西，可是这也不能够保证其是否有良心。

按照这些世俗的道德命题，我认为能够实证这命题的惟一活动就是思考活动。这种思考活动在最一般的、完全不是被专业化了的意义上，也能够定义为和柏拉图一起，作为我们和我们自己的一种无声的对话。如果适用于关系到行为的事项的话，那么，想象力也必然相当程度伴随在这思考之中。也就是再现至今没有的东西及深思熟虑的所有行为——表象化。总之，对我自己，必须有一种把这些呈现在眼前的能力。这种思考力在孤独（solitude）中实行，但是，思考力什么程度上能扩展到严密意义上的政治领域中去呢（在那里，我常和他们在一起）？这是一个另外的问题。但是，期待政治哲学能够回答这个问题。然而，对这个问题我们的回答最终是一个什么样的答案呢？道德的、也就是个人的而且是个人的行动准则决不能成为从集体的责任中免除我们的借口。我们对我们未从事的事情的代理责任，即我们自己承担我们完全是清白的事情的归结的责任，因为我们不是把自己生存作为孤独地生存着，是生存于自己

的同胞们之间。我们行为的能力（要问这是什么，这就是出色的政治能力）只能够在许多的各种各样多元的人类的共同体中的一个共同体中形成一种现实的力量。所谓代理责任是对于这样的事实我们所付出的代价。

关于《耶路撒冷的艾希曼》的往来书信*

杰尔肖姆·肖莱姆、汉娜·阿伦特

肖莱姆致阿伦特的信

耶路撒冷 1963年6月23日

亲爱的阿伦特：

收到你的关于艾希曼审判的书已经有六个星期了。因为一直没有能集中起来阅读的时间，复信迟了。直截了当地说，你的各种观点，关于那些事实，还有那些历史问题上是否正确处理了的问题，这里姑且不谈。你处理的问题的领域恰是我十分熟悉的，从你的这些看法来判断的话，非常遗憾，不能说没有谬误和歪曲的地方。但是，关于这本书，围绕历史事实的真伪恐怕其他的人们会提出批判——而且提出批评的人还是很多的——我在此想提出的批评，大概无论如何不会成为问题的中心。

你的书集中了两个中心问题，内容都在这两个中心之间“移动”。这两个中心问题是：“对犹太人及其悲剧的态度”和“阿道夫·艾希曼及其责任”。如你所知，我把自己人生的相当的时间奉献给

* 这两封信，分别以德、英、希伯来语刊于1963年10月30日的 *Neue Zürcher Zeitung*、1964年1月31日的 *Daxar* 及1964年1月号的 *Encounter* 上面。本文出典系英语版 *Encounter*。

了考察犹太人问题的工作了。关于这个主题研究过不少文献。和其他的深刻地思考过这一事件上的其他人一样，我也经常如此说：这个问题整体是一个诸要素复杂地交织在一起的深刻的问题，是一个不能单纯还原成一个要素的问题，或者说是要透彻地搞清它是困难的。我还注意到犹太人的历史中（而且40多年我几乎不涉及其他工作）有超越我们理解的侧面。总之，犹太人一方而在现世生活中几乎尽是遇到恶魔，另一方面，即使在顺应这个世界的问题上仅仅具有现成的出来的“不确定性”——这“不确定性”可悲啊，不得不与在你书中几乎被作为不值得记录的信徒们具有的确定性做一对比。其次，还有一个“软弱”的问题，和英雄主义交织在一起，因此，“软弱”也是不能简单地解开、梳理的，于是还引申出了卑劣和权力欲。但是，这种事情无论什么时代都是存在的。如果那个种族悲剧中间这种要素没有显示出来，倒是叫人吃惊的。即使对于1391年最初面临悲剧的一代人来说，这种要素已经存在了，这在我自己所处的时代依然如此。我认为讨论这种事情是正当的、是不可避免的。可是我不认为我们一代就可以站在什么历史判断的立场上了。我们缺少与把某种客观性作为可能的应该保持的距离。我们没有办法保持这种距离。

尽管如此，这些问题还是要与我们冲突。以色列的年轻人就有向我投来发问的：“为什么那些人们容忍大屠杀？”我认为，提出问题这是十分正当的。只是我认为自己还不能找到回答这问题的明确的答案。虽说如此，在所有的重大的问题上，你的书都只提及世界上犹太人态度的软弱。我承认这一弱点的思想准备是很充分的，但是，因为你过分强调了这一点，不是客观地分析，倒是可以看作是带有恶意的叙述。又要重复这话了，我认为这个问题是十分具有现实意义的。因此，不禁要问，你的书为什么要把这些苦涩和羞辱给予读者们？而且这些苦涩和羞辱不是报道的事件给予读者的，而是由你这位报道者给予读者的。你正是用逼迫我们注视的有关事件的

一种你自己的异端说法来。使我们和事件割裂开来，这是为什么呢？如果对此有答案的话，正是出于对你的尊敬，我不能由此而保持沉默。所以，这就要追溯到我们不一致的根源。总之，我想提出的异议。你的书是一边触及我们活生生的伤口，一边叙述这些事件，无心地却又频繁地表现出来的几乎全是冷笑和充满恶意的口气。

在犹太人的传统中，我们所知道的“对犹太人的爱（*Ahabath Israel*）”，虽难以对这表述下定义，但是一个具有十分具体意义的概念。亲爱的阿伦娜，你和德国左翼出身的许多知识分子一样，这种爱的概念几乎是不能接受。在你的书中，尝试表达的论述，正是我们民族的三分之一遭到灭绝的事态所产生的感情，因此，我认为，如果能这么说的话，尽可能地采用最古雅的、最考虑到周围他人的、最正确的措词是必要的。而且，我无论在什么地方，总是不把你看作其他什么，而当作我们民族的女儿。这样，我不能对你在书中非常频繁地运用——如果是英语，也就是用所谓“轻薄（*flippancy*）”的英语来表述的那种口气抱有同感。这种措词、口气，对于你所叙述的事件来说是太不贴切了。在这种情况下，如果运用德语中谨慎而又深沉表达“内心的礼仪”的措词，即使有那种需要表达的场合，不是可以妥当地表述吗？你也许会嘲笑这种用词，但愿并非如此。因为我是在说认真的话。我在你的书中，偶然读到，——这也是不能不心痛地偶然读到在许多事例中——比如，叙述华沙犹太人社区（指为纳粹强制规定条件恶劣的犹太人居住区。——译者注）里贩卖六角星臂章时的引用了莱奥·贝克一段说他：“在犹太人的眼中也好，在非犹太人眼中也好，像‘犹太人总统’一样映示出来”。这一引用（而且把纳粹的资料不加注释这么直接使用！）就是最明显的例子。这些段落中使用纳粹的用语的现象特别多。总之，你的德语也使人感到几分寒心，不使用“犹太人领袖”这种中性词，而采用不妥贴的，带有侮辱口气的用词。谁都

知道这位莱奥·贝克，至少我们俩都知道这个人物，可是你竟然面对读者挖苦地把他叫作“总统”，难道你自己没有看见。阿德勒的关于特雷辛斯坦德的书（Adler, H. G., *Theresienstadt* 1941 - 1945, Tübingen, 1955。——译者注），我也读过。这是一本可以说起许多事来的书。其中一件是，对著者阿德勒，就我个人所听到的，知道不同的读者对他持有完全不同的评价，也是因为阿德勒在书中下了一些相当苛刻的评价。但是，即使他也没有像你这样，或直接、或间接地用那种口气来叙述贝克。确实，我们民族的受难的历史纪录，是值得受到相当的教训，或者说现在正在接受这种教训，背负着许多历史的“问题人物”的重荷。换言之，在这种大规模恐怖的悲剧中，事情应该稍有不同了吧！但是，你在叙述的所有这些事情时都采用这种不合适的口气。这种做法，你的书与其说是在哀悼自己所属的民族，倒是成了远远使德国人一侧获得某种好处的口气，尽管你也雄辩地责难德国人。这是为了更加走近那场悲剧现场的做法吗？

犹太人陷于这么一种极端的处境之中——我们都没有完全身历其境过，但是，有一个对此做出何种反应的问题。这个问题在你的论述中，不是取一分为二的判断方式，取而代之的是太多地方可以读到的，你是使用一种故意的煽动性的夸张手法。对犹太人老一辈领袖人物应该如何称呼呢？还有，在当时某一情况下应该如何判断这种问题，是今天我们某一个人能够下结论的吗？我和你差不多程度调查了这类问题，至今我却不能明确地说些什么。即使在读你的分析后，我也决不认为你的肯定的结论比我的保留态度更具有根据。比如，“犹太人评议会”这一组织，这组织中既有卑劣者，也有圣人。我关于这两者的诸多文献都读了。在（评议会成员）他们中间，和我们自己完全相似的人也很多。这些人，在我们完全不可能将他们历史地再现、历史地再构成这种情况下，才不得不下了可怕的决断的。他们的决断是正确的？还是错误的？我不清楚，也不

敢对此妄加评判。因为我自己未曾真正设身处地过。

诚然，在特雷辛斯坦特，有人为纳粹进行过确认所有被收容犹太人人数（名单）的工作，实施这种行为的人确实应该受到最严厉的惩罚。但是，每一事例，对于人的评价往往是多样的，这一点我也明白的。比如，上例所述确认人数的“可疑人物”是指帕乌尔·埃布希塔依。但是，埃布希塔依为什么被纳粹枪杀了呢？你文中没有谈到任何原因，但是，原因是很清楚了。他正是做了根据你的说法是“没有深刻的危险的事情”——他向特雷辛斯坦特的同胞们传达了：奥斯维辛是用什么等待着他们。然而，24小时后他被纳粹枪杀了。

尽管如此，你还是认为他是协助纳粹阴谋的角色。你这观点在某种意义上，把刑罚的执行者与牺牲者之间差异模糊化了。艾希曼审判中，为了攻击公诉的检察官你提出的见解，在我们看来完全是胡言乱语，是一种偏激的言辞。你的观点，在集中营里，人类是有组织地退化。如你所说，他们是不得不参加了使自己毁灭的行动，协助杀害难友同胞。这么强调，不是把执行者和受害者的差异模糊起来了吗？真是使人厥倒！你认为犹太人也“分担”了大屠杀的任务，而且要求我们也承认这种观点。这是典型的逻辑错误！

最近，彼特尔可夫的拉比——莫塞斯·谢姆·拉乌写了一本十分侧重于这么一个主题的书，即在悲剧时代以后发生了些什么？我读了书中有关论文。这位犹太教博士（拉比）对极限状态下的犹太人的义务尽可能地下了正确的定义。这是本可悲又可怕的书，然而，这本书并不是孤伶伶地只有它一种存在着。书中我读得最多的内容是与你的一般的论题一致内容（但是，你的叙述口气另当别论）。可是，在你的书的前前后后，你自己的期待、理想中具有充分意识而行动的犹太人，到底有几个人？书中没能明确表述过。这位犹太教博士和信徒们一起去过台雷布林卡（和奥斯维辛齐名的集中营——译者注）。他劝信徒们逃跑，尽管信徒们也和这博士一样追求

着同样的事情。所以，犹太人的悲剧并不必定是战士的惨剧。我们不曾以这种事实为耻。我不能用没有更早地开始保护自己的理由，或者说胆小的理由来反驳那些说犹太人的命运是当然的报应的人们。和这种论点相遇的是最近不久前，我读到一位正直的反犹太主义犹太人科尔特·托霍尔斯基写的书。我没有托霍尔斯基那种善辩的才能，但我不能否定他的正确。确实如果所有的犹太人，特别是巴勒斯坦的犹太人，都从巴勒斯坦逃离的话，更多的犹太人依然能够生存下去。如果从犹太人的历史和犹太人的特别生活状况来看，这是否是可能？而且，这是否意味着分担了希特勒的历史犯罪？当然这又是另外一个问题。

你的书的另一个中心问题是阿道夫·艾希曼的罪责，或者说关于罪责的程度你什么也不打算言及。我分别读了法庭的判决书和你书中关于这方面所提出的异说。我认为法庭提出的判决书比你的那些说法更具说服力。你所下的判断，在我看来是基于法律之外、未经过好好梳理的推论的东西。你的论述，也许对那些认为你的结论是合理的几十万人，说不定是几百万人来说是符合他们想法的。这结论论述了艾希曼为什么应该判处绞刑。这个结论是不能够在判决书之外，另起炉灶证明检察官们有目的地证明了的内容——我不赞成这结论中的见解，我将详细谈下去。我在给主张不应该执行死刑的以色列总统的署名的信中明确表示，这一判决，包括检察公诉方面的主张在所有的意义上，对艾希曼是合适的。我在用希伯来语写的评论中还曾明白添上这么一句：德国的人们和我们的历史关系，正是为什么会产生历史的错误的原因。这里我不想进一步赘述。我想说的是，把艾希曼说成“犹太复国主义同情者”的你的这种表达，不是对犹太复国主义的一切充满厌恶的人是说不出口的。要真正地接受你书中这一类段落是不可能的，这等于挖苦、嘲笑犹太复国主义。而且，我不得不下下面的结论。即这正是你的目的，关于这一点也不想深究下去。

读了你的书后也不能接受你关于“平庸的恶”的观点。这个观点，如果是你是很好考虑过的书的副标题的话，那么这也就是使你的论述的整体更加明确的观点。这个新观点，我只留下一种哗众取宠的印象。总之，这和你的有关极权主义的那本书中相关内容是完全不同的，倒不如说引用了一个与那书相矛盾的观点。我并不感到是有某种程度的说服力、对我们有启示的深刻分析的作品读到好地方并没有发现你所述的“恶的平庸”的内容。你的分析以那样雄辩话语，集中了广博的证据而提出了“根源恶”的问题。可惜，从这“根源恶”只是留下了口号而已。如果这仅仅停留在口号上的一个观点，那么就没有必要在艰深的水准上、作为道德哲学或政治理论学中，去探索更加内在的某种概念吧！真对不起，不能更认真地接受你书的观点——我是这么爽直，并不打算表示一种故意的说法。因为我把你以前的书放在心头，所以期待来了更大的错误。

阿伦特给肖莱姆的回信

纽约 1963年7月24日

亲爱的杰尔肖姆：

如果一星期前回到家，那时可收到你的信。我离开了五个月的家里的样子你是可以想象的。现在我无论如何也得安下心来，马上给你写回信。因此复信迟了，而且，这信也可能没有能够想得很周全后才下笔。

你的信所述的，因为是纯粹的谬误，所以，有好几个问题实在不想与你争辩。先把这些稍加归纳后再转到值得讨论的问题上去。

我不是“德国左翼出身的知识分子”中的一员。我们相互间，不太了解对方的青年时代，所以，大概你不太清楚。这决不是我想特别自豪的经历。尤其是在这个国家中经历了麦卡锡时代之后，是不想强调关于这的什么话题。我年轻时对历史、对政治均无兴趣，

所以理解到马克思主义的重要性也是很晚的事了。如果要问我“你是从什么发展而来的？”，我对此的回答是“从德国哲学的传统”。

关于你的另一个观点，非常遗憾，很难说你不知道这个事实。信中你是这么写道“我无论在什么地方，总是不把你看作其他什么，而当作我们民族的女儿”。这使我十分困惑。实际的情况是，我从来没有把自己扮成自己以外的什么人，也不想成为自己以外的什么人。犹如把我说成是男人，不是女人一样，总之，是件傻事。不用说，我也知道，即使在这种自我认识水平上，仍旧有一个“犹太人”问题存在着。但是，要知道这不是我的问题。即使我尚在孩提时代也没有“犹太人的自我意识”。我一直把自己是犹太人看作于自己人生没什么可议论的作为事实的一件事，而且想改变或者拒绝这种现实的想法一次也没产生过。一切都顺其自然，总之既然是上帝给予的，即使不能人为选择，也不想选择；或者认为是先天的，并不是后天习惯造成的。但基本是持一种感谢的心情。当然，这种态度是一种“前政治”的——犹太人的政治状况——在例外的情况下是种否定的做法，但不得不具有一种政治的归宿。这种态度，某种行为正是你打算从我们的考察中汲取的东西。我认为这是不可能的（举个其他人例子吧！对科尔特·勃鲁门弗尔特的悼词中，本·古里安表示对勃鲁门弗尔特移民以色列后未曾改名字感到遗憾。而勃鲁门弗尔特未改名，不正是与年轻时要劝说他加入犹太复国主义运动中去同样的原因吗？）对这种事，我的立场你肯定不会搞错，清楚地知道。不论在过去，还是现在，为什么你必须给我贴上不合适的标签呢？我实在不能理解。

进入谈话的正题了。我想顺着上面继续讲下去，请让我从“对犹太人的爱”或者从 *Ahabath Israd* 开始（这个概念何时起在犹太主义中起作用？最初在希伯来语和希伯来文学中被使用是什么时候？这些问题能告诉我的话真不胜感激）。你说得完全正确，我不为这种爱动心。这有两个原因。第一，在我至今的人生中，一次也没有

爱过某一集团或某一民族——德国人、法国人、美国人、工人阶级等这类集团，我只爱自己的朋友。我所知道的，而且相信的惟一的爱，是对个人的爱。第二，这个“对犹太人的爱”，正因为我自己是犹太人，所以能够观察到某种可疑的东西。我不能爱自己或者所谓“自己”的人的一部分。为了明确地说明这件事，我将自己与以色列一位政治领袖的谈话告诉你吧！这位领袖主张以色列宗教和国家不分割，而在我看来，这简直是要我命一样难以接受。他说的原话，我已不能正确地记忆起来了，但是这面这一段还记得：“作为社会主义者的我不相信神，这一点你是知道的。我相信的是犹太民族！”因为这一句话太叫我意外了，所以，当场我什么也说不出来。但是我不是能这么回答吗？即“这个民族相信伟大纯洁的神，而且，信仰的方法，对神的信赖和爱超过了对神的畏惧。今天这个民族只相信自己。从这出发，还能产生什么样的善呢？”总之，在这个意义上我不“爱”犹太人，不“相信”犹太人。而且，我当然是又没有讨论余地属于犹太人。

我们能够用的政治用语来讨论同样的问题，但是，这时候必须考察的也许是爱国主义的问题。不断地对立及在无批判中什么样的爱国主义也不存在，这肯定是我们间的共同讨论的基石。但是，除此之外我还要说，我自己的民族所犯的恶行，自然比其他民族犯的恶行，给我带来更大的悲伤。然而，这悲伤即使转化成一定的行为、态度的内在的动机，也不是为了让人看到的東西。一般来说，在政治中的“心”的作用。在我看来都是有问题的东西。只是报道了某一不愉快的事实的人，要受到“没有灵魂”、“没有人心”或者如你所说的没有“心的礼仪（Herzenstakt）”诸如此类谴责，不仅是我自己，你肯定也很清楚。换言之，这种感情为了隐蔽真实面使用有多频繁，我和你都很清楚的。感情在公的领域是显露出来、政治的问题成为要因时会发生什么样的事情呢？这里不讨论这个问题。但这是个重要的课题。而且，我已在《论革命》这本书中，在分析

革命家性格形成中同情所起的作用部分，试图指出，这种情形将带来毁灭性的结果。

你读我的书，但是，是在当前的这场敌视这本书、以色列、美国的犹太人权势集团掀起制造出来虚伪印象的运动之后，这是非常叫人遗憾的。不幸的是能抵抗这种运动的人非常少。你误解了我的一些观点，我认为是受了这些影响之故。所谓舆论在被那样特别周到地被操纵的时候，是非常有力的。从而，我未曾把艾希曼打扮成过“犹太复国主义者”，你如果把这篇文章的反话——这是传达艾希曼自己讲话的委婉的表达，作为把柄抓着的话，我什么解释都没有用了。我想说的，只是在这书公开出版前许多读过此书的人，没有产生那种想法。我不仅决不是提出犹太人为什么“要使自己遭到杀害”这种问题，而且，我揭露哈马斯纳，是因为他在法庭上对证人提出了接连不断连珠炮式的问题。欧洲的所有的民族、集团都在暴力的直接压迫下，但也没有做出不同的反应，我提出的问题是在“最终解决”之中犹太人领袖的协助作用的问题，而且谁也没有说他们是叛徒，所以这正是个非常复杂的问题（有没有叛徒在这里不是重要问题）。换言之，1939年到1941年为止，犹太人领袖做的事，也可能理解为被迫做的事，也许只是一点点，可这以后问题开始大起来了。这一点也是审判议题中的一点，从而揭露这些事当然是我的义务。这就是我们所谓的“不能绕过的过去”的一部分。而且要作“公平的判断”（我对这持有怀疑态度）时间尚早的意见也许是正确的，可是，我认为我自己开始下判断了关于这类只有讲真话、讲直话，才能够和过去和解。

我已表明了自己的立场，可是我完全不能理解这一些。我说的是有抵抗的可能性，但也有不作任何抵抗的可能性存在。而且，因为什么也不抵抗，不必要把人看作是天使了，如果只是这么说，也可以。我因为不过是犹太人，所以，没有想发挥其他作用的意思。如你所说，这些人受到了刑事处罚与否是另外一个问题。必须讨论

的不是关于民族本身，而是这个民族在自己的眼中，或其他民族的眼中进行自我正当化的论据。关于这些论据，我认为我们是有下判断资格的。而且，不能忘记的是我们在此处理的条件，虽是十分恐怖而绝望的，但这不是集中营的条件。我所指的决断不是在暴力气氛中做出的，也不是在暴力直接的压力和冲击下做出的。这一点是研究极权主义者们都知，并且必须考虑的程度上的差。这些人还具有一定限度的决断和选择的自由。同样，如在今天能够知道的那样，党卫队的凶手们持有一定限度的选择的余地。他们也能说“自己也想从杀人的工作中逃出来”，他们也能说他们身边什么也没发生。在政治中，不是英雄、圣人，因为处理的是许多人类，所以不是体制而是个人，我一边开始下这种判断论据——是个人的选择，一边想到决定性重要的问题，正是“不参加”的可能性问题。

而且，艾希曼审判是关系到一个人的案件。在报道中我所叙述的，在审判自身中出现的事情。所以，你所说的“圣人”的问题，我未曾言及。而代替这我所讲的是在抵抗几乎不可能情况下发生的事例。我必须说出那些值得赞赏的反抗斗士的行为。检察院公诉一方的证人中没有什么圣人，可是格留希庞老人却是一个纯洁的人，正因为如此，我把他的证言写入了我的报道之中，他证言的是应该提起在德国人中间也有施米特曹长这种例外的事例（参见阿伦特《耶路撒冷的艾希曼》，德军施米特曹长在东方战场上任收容队长时，制造假证件、提供卡车，救了许多犹太人，几个月后自己被党卫军枪杀——译者注）。审判中的这是惟一的事例，所以，我必须把它叙述出来。

集中营中受害者和执行者之间的差异，用精心的计算的方法使它模糊起来的手法我们是非常了解的，我和其他人一样强调极权主义方法的这个侧面。可是我要反复重申的是：我并不是要表达犹太人也要共同承担罪责，所有的（伦理）准则崩溃的整体的情况之类的内容。这些只是整个系统中一部分，和犹太人没有关系。

你怎么会把我的书认作“嘲笑犹太复国主义”的书呢？如果我不是像下面那么考虑的话，我是不能理解了。即属于犹太复国主义的许多人只能够听他们已习惯了的、与他们自己的意识形态共鸣的意见和议论。当然其中也有例外的人。我的某一个犹太复国主义者朋友说他完全不受这种意识形态的束缚。他说，这书的最后一章（关于法庭的权限和绑架的正当与否的论述）在以色列非常受到偏爱。实际上也是如此。使你的想法陷于混乱，是我的议论和我的手法不是你平时看惯的东西这原因造成的。换言之，我是独立地存在。关于我想说的，一方面，我不属于任何组织，始终以自己的身份在言说。另一方面，我孤独地非常相信独立思考。这种思考是所谓的意识形态、所谓的舆论、所谓的“信念”所不能替代的。对我的结论，你有什么反论——这也正是我自身的事情，不是任何别人的事情——只要不能注意到这一点的话，你就不能理解这些。

非常遗憾你没有谈到你对反对执行死刑的论点。如果讨论这问题也许是发现我们之间根本的差异在何处的第一步。你说“这是历史的错误”，在这逻辑中，看到“历史”的幽灵突然出现，叫人大吃一惊。我的看法这在政治上、法学上（后者才正是实际上的所有问题）不仅是正确的。说起来不执行放置一边完全不可能的。避开这种做法惟一的选择，接受雅思贝尔斯的建议，把艾希曼引渡给联合国，可谁也不希望这么做，恐怕这也是不可能的。从而只能选择处死他。赦免是一件另外的问题。不仅从法的根据是如此，还有赦免无论怎么也不是法律制度中的特权——因为赦免是适用于与（犯罪）行为有区别意义上的人。所谓赦免的做法不是允许杀人，只是在把杀人者作为有人格的，他曾经做过的事情之外的情况下才许可。这不适用于艾希曼。另一方面，不赦免而保留他生命的做法，在法的基础上，也没有这种可能性。

最后，我想讲你没有误解我的惟一的事情，完全如你所说的那样。我的看法改变了，已不是主张“根源恶”的观点了。我已有很

久没与你见面了，否则我们可以更早地谈及这话题（为什么你把“恶的平庸”这我的用词叫做招摇过市或口号式，我完全不理解。就我所知，没有人比我更早使用这词。但这并不重要。）现在我的看法是恶绝不是根本的东西，只是一种单纯的极端的的东西，并不具有恶魔那种很深的维度，这就是我真正的观点。“恶”正犹如覆盖在毒菇表面霉菌那样繁衍，常会使整个世界毁灭。如前所述，“恶是不曾思考过的东西”。为什么这么说，思考要达到某一深度、逼近其根源。何况，涉及恶的瞬间，因为那里什么也没有，带来思考的挫折，这就是“恶的平庸”。只有善才有深度，才是本质的。但是，我在这里不再就此开展下去。我想在别的论文中更清晰地深入地讨论下去。艾希曼，作为我必须叙说的具体的典型，恐怕要继续留在我论述的对象里。

你提出要公开自己的信，还问我对此有没有意见。我认为这信到了第三者手里，必然会不得不产生许多臆测，还是避免这种做法的好。这争论的价值在于：信的性格——我们的友情也交织在里面了这样一个事实。从而，如果把你的信和我的回信同时公开的话，我没有任何异议。

关于艾希曼审判

——接受法朗西斯·蓬迪的采访 (1961年4月9日于巴塞尔电视台)

卡尔·雅思贝尔斯

蓬迪：雅思贝尔斯先生，您认为艾希曼和暴露他所犯的罪行的审判，在什么程度上和我们大家有关？何种程度上能震动我们大家的心灵？

雅思贝尔斯：全世界的人们都会兴奋起来，是因为人们抱有各种各样的想法。最单纯的想法——一种满足感，至少认为他是一个“犹太人问题最终解决的主犯”，应该受到惩罚。于是，当然在以色列也能感觉到人们充满了对以色列这个国家已经具有实施这种审判的能力、能够发挥出把这个家伙押上法庭的能量的一种满足感。后一种满足感在其他国家是不可能产生，人们也不会想拥有这种满足感。德国人的反应——至少他们中某些人的反应——其他的反应姑且不说。他们担心的当然是这种罪行反反复复地暴露于众人的眼前，在世界舞台上德意志将会显得黯淡无光。我认为这种担心作为德意志人来说，却应该视作一种耻辱。这么说是因为我们不能忘记希特勒的德国曾经所干的事情。也不允许要求整个人类忘却这些事情。所以，我从这审判一开始就注意到对夸张地纠缠法律上的困难抱有满足的心理的那些人的存在。

蓬迪：您说到的困难一事，是否指在一般意义上被看作为困难问题

之外，恐怕还有不可能解决的困难吧！之所以我要这么问，这件事，以合法性角度来看，可以看到有某种比较麻烦的性质。

雅思贝尔斯：可以说实际上这件事是存在难以解决的困难。在阿根廷逮捕本身违反国际法。但是，这一点，可以通过必要伦理的角度、政治的角度使之正当化。于是，这个问题需要通过以色列和阿根廷之间的协议来解决。但是，问题有更深刻的地方，手续（签订协议）形式上是法律事件的外表，从整体上来分析，这实际上是政治行为。进一步说下去，也就是意味着艾希曼所犯的罪行是谁也不能否认的。对于这一事件，作为公开发言表态的无论哪个国家、任何个人没有不承认审判所涉及的、成为问题的行为是具有犯罪性质的。但是，这种犯罪却有什么刑法中也没有针对性的明确的规定的
那种特殊性。到底依据什么来制裁？人们不清楚。问题是这一犯罪是在国家的框架中实施的。由这个国家行政意志所规定、从而发生与一个个具体行为者的人格相分裂的犯罪。而且，最后，这犯罪在实行的当时，以色列这个国家还完全不存在——这个困难也必须考虑进去。以色列这个国家与犹太人的关系，和普通的国家与其国民的关系略有不同。这是因为历史上没有的仅此一家所有的一种关系。关于这种关系处理方式，即使在犹太人自己内部，当然在非犹太人之间，看法是否各式各样，按我的见解来说，这难以解决的困难，产生两个主要问题：一个是艾希曼审判将以什么罪行进行判决？另一个问题对这个审判，谁具有审判裁定的权限？

蓬迪：暂时先把这些法的困难、思想上的难题列举出来，当然在考虑实际会发生的事情之时，我们还得努力克服感觉到的许多困惑。所以，想请教先生，即使这仅仅是一种假设，您曾考虑过能解决或至少能克服这事件难以解决困境的何种方法吗？

雅思贝尔斯：法官会得出某种结论——这是在我们想象之中的，你刚才说了“假设”一词，这是很贴切的，我是想作一种允许事先预测的考虑。恐怕这种考虑马上不难会非现实地为人接受的，也许是

持有疑问的想法，未必为世人的内心真心接受的哲学家中，这样的考察是被许可的。因此，在此我想说的是，我所说的困难至少部分的能够解决——审判如何进行的好的问题。即使以至今那样正在进行的彻底的态度，审判继续下去，其结果，直至法庭确认了构成犯罪的所有的细节，并公诸于世，最后却承认自己没有判决的权利——这是难以想象的吧！这种场合，我认为法庭会如下论述：对犹太人的大屠杀的这种犯罪比刑法意义上的杀人罪是更为严重的犯罪，而且和一般单纯的杀人罪也是不同的。我们已经很清楚这是至今为止的未曾有过定义的犯罪，是一种所谓特殊的犯罪的实施。对犹太人的犯罪，同时也是对整个人类的犯罪。因此，持有对这种罪行判决权利的只能是代表人类的法庭。法庭将进一步如下论述。我们为了把其中一名主犯引渡到具有审判资格的法庭，而把他置于严密的禁锢之中，在法庭提出这种引渡要求之前，我们要拘禁犯人。我们不能释放他，但是，同时也不能以我们自身的考虑而课以死刑的判决。取代我们下达判决，即促使我们放弃判决的是人类诉说了这个男子所犯的侵犯整个人类权利的问题。我们明白，因为这种犯罪不仅涉及犹太人，关系到整个人类。以犹太人受害的一种形式，人类自身成了受害者的缘故。

蓬迪：那么，以人类的名义，有资格对这种新型罪犯下达判决书的某一法庭是什么样的法庭才比较合适呢？

雅思贝尔斯：因为现在只有联合国，联合国必须找到这样的法庭。也可以在这个世界性组织中今后开展这种工作也可以，但现在到了何种程度的萌芽状态，我不清楚。但是，即使以色列发出这样的请求，作为联合国也不能讨论这件事情。联合国在这种场合是否能得出结论，是值得怀疑的。因为我们对联合国不抱有过高的信赖。本来联合国是我们的最后的紧紧抓住不放的稻草一般。可是，当以色列提出这样诉求的话，联合国，而且，所有的国家都会感到十分为难。我认为这种困惑正是本质的东西，也许是长时间结出的果实。

要灭绝犹太民族是件史无前例的事件，这必须铭刻在我们的意识中间。

蓬迪：如果正如你所想象的，以色列法官以“对人类的犯罪”的名义进行审判的话，那将是什么性质的事情呢？

雅思贝尔斯：我曾有一次听到汉娜·阿伦特对“对人性的犯罪”与“对人类的犯罪”这两个概念加以区别。她认为后者是威胁到人类普遍存在的一种犯罪。这是因为对犹太人大屠杀也许可能成为今后犯罪的范例。与将来用现代技术手段，能对数百万人实施的种族屠杀相比，在规模上也许还不够大，但是这毕竟是史无前例的犯罪。这种危险性，如果我们意识到，一开始就不是由一个国家单独来审判，而是由人类自己来解决，由于认识到对自身的威胁，把对这种危险性的对策看作一件极重要的事情本身就是决定性的大事。

为什么这么说呢？要搞清楚的是这里存在的问题，一方面是远远超出了一般的杀人事件；另一方面又是不能与普通杀人事件相比的事件。所谓超出了普通杀人事件，这不是出于个人利己心理而是由国家意志决定实施的犯罪。但是，假如允许国家实施这种犯罪的话，人类一定要走向灭亡。与在一个一个国家中，杀害个人会涉及公共利益一样，如果这时人类集体被杀害事件发生的话，国家就不能存在下去，因为大家受到威胁——所以，某个人类集团——犹太人被害也关系到整个人类。由这种宗教的理由连结起来的、不是完全的能分清的所谓种族的人类集团，而是由生物学能够确认的实际上的种族，作为国家的行为的结果，由其他种族来加以毁灭，对于这种罪行我们却不能早早给予有力的一击。这是在我们的时代所发生的新的、史无前例的事情。全世界必须清醒地认识到这里发生了什么样的事情。而且，正是为了这一点，人类注视着艾希曼审判。

但是，同时，这个事件也是一个不能与普通意义上杀人事件相比的事件。这我刚才已说到艾希曼及其同犯们，和出自利己的动

机、为了达到某种目的杀人犯不一样，不是从个人的复仇及其他杀人者具有的各式各样的动机出发的，是在国家的命令之下展开行动的。搞清这个事实也是不可缺少的一环。

同样，这也不属于“战争犯罪”，所谓战争犯罪是在战争框架之中，和持有武器敌方作战，是犯了反人性的犯罪。艾希曼的犯罪，当然是战争时期犯下的，但是对战争经过并没有什么影响下实施的，倒是对犯有杀人罪的国家自身来说，也是一种有害的犯罪。因此，这决不是战争犯罪。这里的问题是今天最初在世界呈现出来的，完全是别的一种原则。如果这种没穷尽的犯罪在一个一个个别国家的法庭中提起公诉，人类就此安心了的话，你会发现这个问题的本质重要的一点，相对来说被从轻处理了。这从轻处理的表达也许在这场合是种奇妙的声音。

蓬迪：从为了判处对人类的犯罪的人类法庭——想象回到现实中来，我想听听先生在以色列国家的建立、揭露这种犯罪乃至这审判被作为以色列自己的任务等问题上的见解。先生是如何看待以色列的利害关系与这次审判的联系的？

雅思贝尔斯：以色列国家的利益和犹太人的利益问题都是咱们这次谈话的焦点。我不是犹太人，而且我关于这些事项也不可能对犹太人提出什么要求——自己强烈地意识到。即使不是如此，一定要我说几句话，谁也不怀疑以色列的法官们太不冷静了。我想更加深入评判这一事情。可以这么叙说以色列：以色列在几千年以后才为所有的犹太人准备了能接纳他们的土地；以色列却又始终感受到威胁，比任何国家都感受到威胁；以色列认为（这审判）既代表了自己的利益又代表了人类的利益；以色列认为不能剥夺自己的对国家主权的自豪感。这种对国家主权自豪感确实是种应该感到可怕的现象。可是，这是无论哪个国家的国民都拥有的，无论再小的国家都认为没有比主权再重要的东西了。我们不能要求以色列的犹太人放弃拥有与其他国家相同的权利。

所以，要求以色列的犹太人放弃主权，与此同时又要他们拥有放弃在法庭上审判一个杀害犹太人主犯死刑的获得满足感的力量——我说这种话的时候，我自己会感到这不是要求，只是我的空想，我考虑的一个可能性罢了。我至少也不能说他们不拥有判处死刑的权利。但是，估计这种审判结果的我，内心也很矛盾。一方面对犹太人充满同情，一方面又对以色列国家产生感叹乃至忧虑。因为这种场合给了这个与其他国家不一样的国家一个特别机会。这审判是比个别国家的事情、比整个犹太民族更加重要的事情，而正是这个时候要放弃拥有主权这一权力的感情。以色列抓住这个机会是件重大的事情。但是，这不能是我提出的要求，假如是以色列和犹太人自己的要求的话。

我还考虑以色列的利益——是政治的、目的意识的、也是非本质的考虑。我是围绕下面问题考虑的。如果作为我空想所描述的结果，艾希曼事实上已成了无期徒刑囚徒了，他最终也许会判处无期徒刑。这样以色列可以从必须判他死刑的立场上解脱出来。以色列通常一般是废除死刑的，但我的视野所及，这种场合根据以色列的刑法是不得不判处死刑的。奇怪的事情，世界上每日都在发生可怕的屠杀事件、屠杀全体居民的事件——最近在亚洲有的地方也发生了种族屠杀的事件。今日世界舆论的整体为死刑判决感到激愤，谴责下达死刑判决的法庭和国家。这时候，对艾希曼判以死刑的话，可以预想全世界一股反犹太、反以色列的感情会高涨起来。以色列（更确切地说，以色列法庭）宣布自己有审判资格的话，世界的气氛会变得对以色列和犹太人不利，我不向你隐瞒这一担心。可是，如果只从单一的目的来考虑这审判的话，并不是那种假定的行为模式中成为问题的决定性的理由。因为，我向你说明的那种行为动机——和这动机完全不同。这种场合，以色列若依然做在普通场合不能避免的事，即避免了下达死刑的话，那么这不是行为模式的目的，不过是它的结果而已。

蓬迪：最后，回到您所说的最初的出发点，即回到我们的所有的利益将在何种程度上会受到由这审判带来的影响这一点上来，听听您的意见。你所谓的把过去意识化，反省，是建设未来的机会，是如何定义的？

雅思贝尔斯：我只是在空想中得出的结论，我想，如果以色列法庭下达这一结论的话，会使联合国和世界舆论非常困惑。

引起有益的不安吧！可笑的政治家也许会笑起来。可是，荆棘留下了，没有消失，因为以下的问题依然一直存在下去。那就是我们被牵制了，通过某一个人的案件向我们提出，我们对全世界社会提及的根本的犯罪事实你们人类如何处理啊？这个可怕的敌人不仅对于犹太人，对于整个人类玩弄着恶，所以如果以色列放弃由惩罚这个男子来显示国家主权及其力量的胜利的话，这种放弃将表示某种伦理的、政治的伟大胜利，不是不会引起其他的政治的、法律的影响，我相信这一点。这么说因为这种深思熟虑、表达的意思和放弃的伟大中间，深深地考虑到这样的事情：也包括了对所有人的要求。而且这恐怕也会带来政治的变革。为了人类生存下去，这种变化在未来几十年中因各种各样理由而必然会发生的。

（海宁 译）

耶路撒冷的艾希曼*

——关于同标题的阿伦特著作与
彼得·魏斯的谈话

(1965年2月14日于巴塞尔电视台)

卡尔·雅思贝尔斯

魏斯：“关于恶的平庸的报告”是题目，还是副标题，我不太清楚，总之，是阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》这本书。这本书先在英文的杂志《纽约客》上连载，后来在德国引起激烈的争论。后又出版了围绕这《纽约客》连载从各种立场参加论争的论文集《论争——汉娜·阿伦特、艾希曼及犹太人》。在这以后才出版了德文版的《耶路撒冷的艾希曼》。不久，人们归结出了三个阿伦特的本质的论点，这也是她的主题中最基本的出发点和观点。这里我想顺着这个思路来谈。第一个问题是德国的抵抗运动。阿伦特在书中叙述了德国的抵抗运动及其作用，但是大多是激烈的批判。关于这一问题您是如何看待的。

雅思贝尔斯：魏斯先生，我首先想谈下面的问题，我们恐怕没有真正理解阿伦特的思想。汉娜·阿伦特强调的是她的书只是一个专题

* 《关于艾希曼审判》和《耶路撒冷的艾希曼》两篇均从卡尔·雅思贝尔斯（Karl Jaspers）的 *Provokationen: Gespräche und Interview*（Herausgegeben von Hans Saner），R. Piper & Co. Verlag München, 1969 译出。

报告，而不是一篇进行深度研究的专题论著。在这报告中，不可避免的，她为了判断和叙述还是要表达自己的论点。但是，这不是她书的主题，她写的也不是历史学著作。她的关于“恶”的理论并不是想告诉人们极权主义的结构及其各种问题，而是想谈谈自己的感想。我在此书出版没多久问一个美国人、是德国裔的美国人：“读完了？”他是这样回答的：“读完了这本书。此书作为她的个人随感太出色了，但是作为一本著作来说，真不知道她想说些什么”。所以，我们是通过这书的整体来选择、讨论散见在各处的论点和叙述，这样其实也就是把整个报告作为一个整体来把握的。我们可以在明确这一特点的基础上，按照你的提议来讨论。实际上，阿伦特关于德国抵抗运动论述的论争，至今还不太多。形成一股批判思潮的论文也已经全部收入《论争——汉娜·阿伦特及犹太人》那本集子里了，大多数的论文涉及犹太人的大屠杀问题。

汉娜·阿伦特叙述德国抵抗运动是为了证实，而不一定是为了批判。但是这么处理的场合很难对这两者加以区别。她证实了的是最早积极的抵抗运动是1938年面临战争爆发将军们是从“我们不能打胜这一仗，所以必须阻止这场战争”出发点而展开的。以后大的抵抗运动是1942年一些军人看到战败的必然性，从民族主义立场出发，从只要还存一丝希望就必须拼命挽救德意志民族出发展开地下抵抗活动。当然阿伦特也提到了例外，但是没有详细叙述。她提到了希尔兄妹俩（白玫瑰抵抗运动成员，1943年2月被逮捕，同月22日被判处死刑。兄卓费22岁，慕尼黑大学学生），她也提起不顾生命安危的史陶芬伯格，地名时用堡（陆军军需部参谋长，1944年7月在总统府会议室的桌子底下靠近希特勒的脚边放置炸弹，暗杀失败，同月20日处以死刑，时年36岁）的行为具有很大的勇气，但并不认为这是一种抵抗活动，可是这一暗杀推动了整个德国的地下抵抗运动。重要的一点是她认为7月20日是这种“抵抗运动”的顶点，而且，她还认为这种活动不是针对犹太民族屠

杀，也不是抗议纳粹的其他犯罪行为，而是为了德国的国家利益，是为了尽量体面地结束战争，这其实也是当时战败的一个代名词，说明这仅仅是为了把握这种战败的领导权的一种抵抗运动。

对于阿伦特的这一观点，至今只有少数人发表自己的看法，几乎都是举出同一个事例。即盖尔戴拉的事例（战时盖尔戴拉任拉伊部丘市市长，抵抗运动领袖之一，1945年被判处死刑）。他揭露其他人的残忍的行为，认为那种行为是玷污了德国军队的荣誉，玷污了德意志帝国及德意志民族的历史，要恢复这些荣誉和历史只有进行抵抗。

有人对1942年希达乌丰伯格的房间里还挂着希特勒的照片的现象提出疑问，人们的回答是“仅仅是挂在那里，当时人们都不得不挂这张丑恶的、看了使人毛骨悚然的脸”。可是，因此阿伦特要发问：为什么他作为一个军官要那么狂热地参加民族运动并且站在这种运动的前列？为什么将军们自1933年以来一步一步地赞同、听从希特勒再军备的政策和命令？而且他们也都自觉地把这作为一种民族主义的行动。他们把他们的军队和德国融入了国家社会主义之中了。这些在她的这份报告中也是关系到艾希曼审判的一个重要的课题。因为这也涉及艾希曼的良心问题。为了使得读者能理解关于良心的论述，她必须提出一个艾希曼四周环境中的参考物，这就要提出一个德意志民族整体的良心问题。于是，她取一种彻底追求历史真实的挑战态度。我想，她揭示的问题是艾希曼四周的世界中，良心不是很为人们明确的东西。这在各种意义上至少可以说在德国，良心，一般为社会舆论所说的意义上的良心不是已经严重地丧失了吗？如果回忆起事实上还有路德维希·贝克（1935年至1938年任陆军参谋长，抗议希特勒的战争政策辞职，德国抵抗运动的领袖，得知7月20日事件失败自杀，终年64岁）、尤利乌斯·莱巴（社会民主党领袖，希特勒上台后即被逮捕，送往集中营，释放后边经营煤炭业，边从事抵抗运动，1944年7月再次被捕，1945年1

月被处决，终年 53 岁）等杰出、令人感叹的人物的话，确实可以说她的文章是一种极其挑战性的发言。然而最后这也成了她的一条基本的思路。而且，她还言及更加深刻的问题，并把这问题也放入德国国民的良心暧昧问题中去讨论。因为她最终想到应该还有一个德意志，她不认为德国一定要陷入无条件投降绝对的结果，德国国民应该自己反抗、起义，如果从此建立一个新的国家，推翻希特勒政权，那么，不至于要接受无条件投降的恶果。至少她最初是这么希望、要求的，而且，经常为此感到心痛。盟军方面当时认为德意志民族动员了所有的人力和智力，希特勒才会有企图征服整个欧洲、世界的野心，所以不得不把德意志作为一个整体来看待。而且那些批评阿伦特的人们也非常不理解以下的问题：对于德国来说，何处才是尽头？对于人类来说，如要彻底瓦解这个已经变得危险的民族，整个世界需要付出无穷的努力，盎格鲁-撒克逊民族、法兰西民族及其他民族要付出多大的牺牲？盟军方面不得不把这个民族的智力、巨大的军队的战斗力以及民众的支持力看作与希特勒是一致的东西。这一点那些策划暗杀、政变的人们并没有想到。他们以为只要自己脱离纳粹，就能切断这种联系。对此，阿伦特是这么认为的，在她看来完全是一种暧昧的立场，因为人类的良心只是所谓一般单纯的东西，站在不是从既成的立场出发的立场的东西。

如果我们注意到汉娜·阿伦特经常言及这一点的话，就会发现她的关心的热点是下面的问题。这就是为什么会形成这种状态？通过国家行政机关能够实施大规模的种族屠杀本身意味着什么？英国人虽然先提起这种种族主义但是最终却明确的拒绝把种族灭绝作为统治的手段和方法。但是德国却通过国家行政机关来实施种族屠杀。为什么这会变得可能？这又意味着什么？

还有，我光与你说这些还不够充分，因为希尔兄妹俩行为表现出来的只是一个侧面，另一个侧面，阿伦特没有详细地论述。这另一个侧面她如果也加以论述的话，读者们会有另一种完全不同的感

觉。可以说，另一个侧面被（存在抵抗的人们的侧面）掩盖了。我说的这另一侧面应该说是补充了这本书的未详述的部分，之所以她的关于德国抵抗运动的评价是挑战性的，是一种决定性的结论，因为现在看来，德国抵抗运动本身作为一种伦理现象是值得怀疑的。

魏斯：阿伦特女士大胆地提出的第二个课题是犹太人社区组织评议会的作用问题，她认为如果没有这种组织协助的话，大屠杀有可能不能实现。为此，阿伦特女士遭到了猛烈的攻击。

雅思贝尔斯：即使在这里我也只能说，汉娜·阿伦特追求的是确认历史事实，而不是提出见解。但是，你现在所说的“如果没有……将会……”是从见解出发，我们首先要从事实出发然后再提出见解吧！

阿伦特所说的事情都是从希尔伯格、阿德勒等人的著述中援引的，与审判没有直接关系的内容都是根据他人研究成果而来的。这种做法还是正确的。

可是，她叙述因为用一种太简洁的挑战的叙述方式，尽管这些事实早就存在，但结果人们感觉是这些事情突然出现在世界上。她的叙述方式确实容易招来误解，但是如果仔细读她的叙述的话，就不会产生误解了。比如，对她批评的人们认为 1933 年以后，犹太人社区组织、团体的协助，含有复杂的意义，而且是不能不做的，其实阿伦特也并没有完全否定这一点，她也严格地把战争中的犹太人评议会的成员与这以前的所有的对纳粹的协助区别开来，她也没有把所有的犹太人评议员都作为有罪的。她只是把一次也没有进行过丝毫协助的人与因为协助而沦为共犯的人区别开来。在她的报告中部分地提及那些协助行为的程度。比如，提供名单啊，提供财产的清单等等的事情啊，这些事实几乎没有和她的见解相悖，因为这些是经过调查的。

再说，现在“如果没有犹太人评议会的协助，可能会引起某种程度的混乱或可怕的事情发生，可是几乎不会导致 600 万犹太人被

屠杀”——这是她的主张，或者说是一种假设。这种假定是无法证明的，我们都很明白。只能就将会发生什么样事态发表议论，并为论点举出事例。即使这么做，和她为了说明通过混乱也有补救、解决的可能，和她为了说明犹太人评议员无论积极的还是消极的协助，其本质是同样的论证，其实也没有什么不同。而且，依然留下了下面的问题。即协助到什么程度德国纳粹能够因此得到节约人手的好处、并与被屠杀的人数呈某种因果关系呢？又要提这个老问题了，这也是绝对不可能加以证明的。这里成为问题的是，如果这样做，就有一个叙述上的问题。

如果借用马克斯·韦伯的话，所有的明确的历史叙述，现实或多或少使用与现实对应的理想类型，即使用意义的历史模式。所谓理想类型是使用明确的一种模式来历史叙述。如果不采用理念形，因为没有制约，各种无序的事物容易产生分散与混乱的结果。那往往是或者因为从现实中抽象出某种意义的相关而不能很好地说明历史，或者因为采用与现实不相应的理念形的手段。现实中，一个理念能够完全实现的。阿伦特所举的事例，就是借用极权主义模式。极权主义统治，按阿伦特的说法，她很早就认为那是由所有的恐怖手段、党和国家的双重领导、国民之间的相互监视等等方法所组成的。她认为发现了至今为止的新的统治形态，虽然这是正确的。但我们可以说下面的话。即使如此，即使举俄国人的事例，举国家社会主义的事例，或者举出无论哪种事例都正确，然而，总有例外的不能割断的东西。这种意义的模式是一种抽象化、是一种一般化。具体的事例经常有不符模式规律的特别的东西。这是大家都知道的。因为至今为止还没有绝对意义上的极权主义的统治的现实。那时因为可以在苏联看到的那种、在我们德国经历过的那样的经验，只是一种不稳定的东西。我们完全能够把握的是相对于理想类型意义上的模式的现实中抗议的声音的那种东西，因为现实与有意义的模式之间经常存在不一致的地方。

虽然阿伦特也能把历史模式的方法运用于关于艾希曼审判的这本书中，但是还是没有清晰地表达出来。我们所看到的，她只是列举了一个因果关系的要因，这个要因——就是她主张犹太人的协助，使得屠杀变得容易实施。她列举的是因为变得容易，所以举出连原来有逃脱可能性的犹太人也被逮捕的一个一个的具体的事例，来加以证明。也举了反抗犹太人评议会，因为远远地避开他们而获救的事例。但是，这些要因实际上起了多大程度上的作用？在具有因果关系中，呈何种程度的正相关？因此，问题是有能够证明不会死 600 万，而只会是 5 万人，或者说 10 万人、比 10 万人更少的方法吗？阿伦特没有能详细地叙述这种方法。只是用“如果不是这样就不会失去这么多的生命”这样的话语来加以制约。可是，她提出的这些是一般的因果关系的要因，而且也有充分的根据。

魏斯：因为德国的抵抗运动和犹太人组织的作用是阿伦特女士的两项调查，所以自然成了全书的两个主要议题，当然都围绕艾希曼展开的。于是次数的副标题成了“关于恶的平庸的报告”，艾希曼是平庸的典型吗？关于这个问题教授是如何看的？

雅思贝尔斯：魏斯先生，从你最近和我的谈话中知道，你自己也旁听这场审判，你对艾希曼这个人持有何种印象，我首先想问你的是你留下何种印象？

魏斯：我的印象纯粹是一种个人的东西。我每天也花许多时间在电视中看被特写了的艾希曼的形象。我的印象是无论从哪一方面来说，都感到他是一个乏味的、非常缺乏想象力的、甚至是不可靠的男子。他甚至连为自己辩护都不能够。他完全不能回答检察官的提问，只是非常平庸地（借用阿伦特使用的词语）回答。这种场合引起我注意的是他在回答时是决不忘记用对方的头衔来称呼对方。比如，一直是小心翼翼地答道：“是，大尉。”，“但是，检察官先生”，几乎是条件反射似地不加思考却非常讲究客套的对应。我甚至感到这是不是他在心中的把军皮鞋跟碰得砰砰响。总之，可以看出艾希

曼对权威是绝对服从的。但是，这种要求服从的权威在以色列不存在。他的对人的态度很刻板，有礼貌也很客气。而且，谁也没有强制他，谁也没有责备他，谁也没有对他发出过什么命令。他多少有点惊慌，对起诉完全没有抵抗。他把自己知道的事情一一陈述出来，这是让人注目的一面，但是另一面也让人失望的是大家没有看到一个理智地为自己作狡辩的所谓恶魔般罪犯的典型形象。

雅思贝尔斯：很明显你的这种印象和阿伦特及其他人的印象是一致的。其他人也这么叙述同样的感受。但汉娜·阿伦特没有停留在这一步。能够利用的手段很少，她利用艾希曼自己的发言和非常少的以前的文献，试图尽量理解艾希曼这个人物。耶路撒冷的她的周围的世界都在期待着恶魔的期间，她把这种观念全都抛弃，假定了现实的课题，这就是他是一个人，我必须尝试对他达到一定程度的理解。这时候听到的是艾希曼本来内心是不承认大屠杀的，根据他的话来说，这种强制解决是与他无关的。人们把这作为她的错误理解而进行批评，人们责问道，难道怎么一来，四个星期中艾希曼会变成良心发现了吗？以前是艾希曼对一位从社会底层出身，爬到一个大国的领袖地位并且是这个时代最伟大人物的男子的服从的忠心，要求他的良心发生变化。阿伦特把这个良心的最后变化过程看作艾希曼参加班森（位于柏林郊外的一个湖边——译者注）会议时发生的。艾希曼在耶路撒冷如是说，在班森，他惊奇的是遇到所有应该尊敬的人们（指出席决定最后解决犹太人党卫军高级干部会议的上司们——译者注），而他（希特勒）得到了市民社会的最大的敬意，这是很明白的事实。艾希曼不仅相信这一点，狂热地聆听他的演说，而且是侧耳倾听。他心想如果那么去实施的话，必定是正确的。而且，他强调那时谁也不反对他（希特勒），真的那时谁也不反对他，牧师也好，政治家也好，政府官员也好，无论谁都这样。这一现象在艾希曼的良心转换过程中得到了确认。阿伦特用艾希曼把向东方大量运送犹太人方案的终点从最初计划的里加改为明斯克

这一事作为他的良心转换的证明。因为艾希曼知道了在里加所有的犹太人马上会被杀害，因为他独自改变快乐计划，明斯克的党卫军和他发生另外冲突，而希姆莱指示必须解决这些犹太人。阿伦特认为，在这件事情中可以看到他良心的最后的防线的反应。他说自己尽可能地不想把犹太人逼到死地，可是这中间疑点很多，真实性太少了，并不能证明他的良心的转换。这证明只是基于艾希曼在耶路撒冷的供词，当时实际发生的事情已经从他的记忆中消失了，以后的不过是法庭记录的证明而已。

汉娜·阿伦特通过这种作业来理解艾希曼一步一步地向搞清楚“他是如何变得这样的呢？”问题的答案逼近。这么做对于阿伦特自己来说，一个明显使她不满意的艾希曼的形象浮现出来了。这就是一个没有思想、连自己到底在干什么都不知道的男子的形象，她的判断艾希曼是个平庸的人物。暴露出来的平庸的自我和她期待一个恶魔般形象截然相反。而对于认为如果不是恶魔的话，那就不会杀害犹太人们来说可以说是一种侮辱。但是，汉娜·阿伦特正是看到应该担心的一点：是成了恶魔的牺牲品，还是成了历史的牺牲品？可是无论哪一点反正都比只能被人认为丑角的男子、在这种情形下获得权力的男子的平庸的牺牲品，更加容易为人接受。她证实的事情是：实际上所谓的民族社会主义犹如从现象的整体中没有恶魔般的东西，而且，从不到人类整体一半水平的、非恶魔般的家伙像从下水道里突然冒出来一样，统治了所有的德国人以及超越德国范围的无数的人们。希特勒为首的掌握这统治权的一伙这种非本质的做法，必须说是一种既是非常可怕的，却又不是恶魔般的东西。我们感觉到人们对这说法有一种抵触。但是，不难获得统治权力的一伙正是这种平庸货色。对于这种说法，确实人们有一种抵触。汉娜·阿伦特是根据人类的水准、一种高水准来衡量、评价（纳粹分子）的。这种把纳粹现象的整体看作人类的一般水准以下的东西的主张，对于犹太人来说，对于德国人来说，不，对于犹太人、德国

人以外的人们来说，他们认为是对自己的侮辱。

这种说法是为艾希曼辩护吗？如何说明呢？不仅要从事物的因果关系来考虑，还要判断其水准上汉娜·阿伦特的分析的方向是符合她的精神的思维方法的这一点，我们可以从她的主要著述中得知，而且能够明白的。在《艾希曼在耶路撒冷》一书中，这一点不过是次要的东西。想要现实地把握这个人，而且最后使用了“丑角”、“滑稽演员”这样绝望的用词，这是从她的基本思考出发的。这绝望的用词，肯定有以下的意味。即我是从一个一个特征来理解我所提示的所有东西，但是，作为整体我还不能理解，我必须不断地探究下去，因为这问题太宽广了。汉娜·阿伦特会不知道这一点吗，她取得的精神病理学的（研究）态度。她想理解这些个别特征。从别人看来，她的想法是追求传说的东西、神话的东西、伟大的东西，可她断然无视这些评价。所以，她对相信是有害的现代社会中的这种传说的东西、神话的东西取一种深恶痛绝的态度。这是因为民族社会主义使人们头脑发狂，至今还有点让人晕头转向。我们必须对艾希曼是从下水道里出来的、决不是恶魔的观点抱有一种克制的态度。说阿伦特是为艾希曼辩护的说法是不能成立的，那不过是一种恶意的主张。你肯定也知道在这本书中，她也同意处以死刑的判决。

魏斯：艾希曼在耶路撒冷作为罪犯被处决了。总是被人们追问下面这个问题：是根据什么样的法律来惩治这么大的犯罪的？这问题不是阿伦特女士提出的。这是耶路撒冷审判的过程中采访的记者和专家们所提出的问题。

雅思贝尔斯：汉娜·阿伦特在这个问题上也是表现出挑战的姿态，所有现有的刑事法典都不能处理这种犯罪，从根本上她是这么说的。这里暴露了关系到一个世界史上威胁到人类未来的危险的、至今未曾有过的盲点。这就是具有犯罪组织性质的犯罪者国家出现了。这不是用所谓“主权的行为”、“服从的义务”等概念能够论述

的。这种犯罪不能在历来的法的范畴之内把握。因此，正如汉娜·阿伦特所指出的那样，我们经常把纽伦堡审判作为事例来列举。但是即使纽伦堡审判也同样存在这个问题。人们必须制订法律，却是制造根本上不适合这一问题的概念。于是就产生了奇怪的状况。总之，问题是这一犯罪是至今发生的所有犯罪所不能相比拟的巨大的犯罪的问题。另一方面，从以前的刑事法典的意义来看，是完全难以成立的犯罪。艾希曼在以前的刑法的意义上，不是犯罪者。如果他以前没犯杀人罪，那么这以后也没犯杀人罪的话。何况他不具有杀人的动机。从而，陷入了两难悖论之中，如果根据刑法必须审判他无罪。因为“没有法律就没有处罚”。

虽然纽伦堡审判决定了一条法律，但是其判定的范畴不明确，也不充分。汉娜·阿伦特对各种各样的判罪的理由，她是根据自己的理由来表述这个事件的。这是我们实际上早就抛弃了的观念，她认为对于应该恐惧的事件，必须用同样可怕的报复在形而上的意义给予处罚。提出这个观念仍旧必须要有与此相应的东西。因为她要达到这个结论：即使对于犯罪的受害者、或者对于犯罪者的双方都必须行使正义。但是，由谁来行使这个正义呢？汉娜·阿伦特在对所有的法律论述进行了讨论后，至少在她书中显示出法律问题仍未完全解决。对于未来来说，出现了下面那样的难以预测的危险。这就是，现在对于600万人实行的屠杀，如果和今后应该的做法相比，也许会成了不足以相比的东西。她考虑到未来有以下的可能性。在一定智商指数以下的人，会因为不断发展的产业自动化而不被雇用，而且也许会被以必须阻止人口增长的理由，在某一天被杀戮。或者，战争发生，之后形成世界统治的格局是世界帝国也会通过行政机构进行有组织性的大屠杀来抑止人口增长——她也这么充分考虑到了。这种场合，根据谁统治了世界，白人可能把黑人全杀死，也许事先强迫他人移居到何处，也许会用整个大陆、广大的地域因核武器爆炸而全部毁灭的方法来进行屠杀。也许她是过高估计

了这些可能性，这些是空想。但是，这些都是要表明，再发生因行政组织的大屠杀的可能性依然存在的这一要点。怎么做才能预防呢？我们尚不能合理地解决这个问题。汉娜·阿伦特关于这一点也没有说下去。她只是想理解已发生的事情并且理解其意义所在。关键的事情，能判处这种犯罪的基于法律上的东西尚未能确立。汉娜·阿伦特是强调和说明这一点。这样，她提出的这一点，在所有的审判上，在纽伦堡的审判、在耶路撒冷的审判上投下了阴影，她却并没有能够说明怎么做才好。

魏斯：您说阿伦特女士大胆地挑战，那么，在这种场合她是否还是犯了某种错误呢？

雅思贝尔斯：因为这是一本论述许多事项的书，不犯错误是不可能的。如果她发现错误的话，在书再版时会删除的吧！但是，错误当然会有的。而且，历史学家的任务是发现这些错误。这种场合，重要的一点是本质的错误？还是可以“允许”的错误？错误的精神是否是本质的，如果从整体贯串的来考察就能明白。那么，从整体来看汉娜·阿伦特的书是否有重大的错误呢，应该可以搞清楚的。如果有的话，能够更正的吧！她的揭露事实的基本态度和思考方法不会由此而受到影响。

魏斯：我们的谈话已经深入到关于阿伦特女士的书的议论的核心之处，因此，我想，这些议论根据您的意见是应该具有一种特别的性质。

雅思贝尔斯：正如你所说的。毫无疑问是如此。议论实际上是从各种方面产生的。历史学家，比如特莱波阿·洛巴（当时是牛津大学近代史教授——译者注）等人指责她从希尔伯格那里引述了不少东西，（指从希尔伯格名著《欧洲犹太人的毁灭》一书引述史料——译者注）。特莱波阿·洛巴是英国有名的历史学家，对于他来说，希尔伯格具有重大意义。希尔伯格从事了历史研究工作，而阿伦特只是转引了他的叙述而已。总之，洛巴认为她不断地并且偷偷地引用

他的东西。不用说很清楚，一个进行了十分精致研究的历史学家（希尔伯格）的不为世人所知的巨著，因为汉娜·阿伦特的辉煌的才能而为世人瞩目这件事，让（洛巴）这位历史学家恼怒。历史学家的心情就是这种心情。说起来，对自己工作不厌倦的人不会写这些。

之外，在犹太人和德国人中也有反对者。如果说一般的舆论是反对汉娜·阿伦特，可以这么说。这从下面的事就可知道。这本书一出版，在《纽约时报》上马上就有一位叫利希特·莫斯曼诺的男子提出了充满虚伪、实际又怀有尖刻的恶意的批评，并且要求汉娜·阿伦特作出回答。《纽约时报》方面刊出这篇文章的同时又作出一种极为客观的态度。在刊出莫斯曼诺论文后，《纽约时报》又收到一百多封来信。这些来信中，大部分赞成阿伦特的观点，只有极小部分持反对立场。这些大部分赞成者除了在信中，没有能在其他公开的论文或杂志上叙述自己的观点。相反，恶意攻击的一方却被有组织地刊出。这样，一部分公开，一部分被隐匿起来，是毫无疑问的。公开的观点，比如《艾希曼审判之后》一书。此书系伦敦、纽约、耶路撒冷为据点的德国出身的犹太人团体出版的，是由爱尔恩斯特·西蒙、莱修尼兹阿、阿尔钦·波巴等人执笔的。这些团体网罗的作者，全是站在反汉娜的立场的，把他们组织起来。也有暗中向着者们发出“无论如何请来信！”、“无论如何请写反对阿伦特的论文”这种挑唆式约稿信的家伙。这些都是暗中操纵的事情。最后，我极偶然地获得提出去整个北美辗转演讲的建议和方案的某犹太人协会的一封邀请信。这封信中明确地推荐利希特·莫斯曼诺为这个论题的优秀的讲演者。我知道了莫斯曼诺本人不是犹太人，是被操纵的。还有，在纽约，有人对书店及书店的法人代表施加压力，今后不许贩卖汉娜·阿伦特的书。这些都是不寻常的行动，谁是幕后唆使者不清楚，但确实是发生了。事实上，书发行的四个星期后销量下跌——这是因为纽约住着非常多的犹太人——可这以后书仍在

卖出去。这种情况意味着是有组织的行动，从论争的场合、精神的状态还有书店的贩卖等状况中，都赤裸裸地显示出来。

关于这些，假如是我，应该说会承认这个现实。因为这是世界的现实。但是，如果作为精神的东西考虑的话，基本的问题是独立人的精神如何在社会中显示自己的姿态？而且，被组织起来的所谓的精神，这是为了宣传什么，无论收集的2000个人的签名，还是18个人的签名或5个人的签名都已经不是精神了。在这种精神的东西中，集团的东西削减了个人的独立性。在公共的场合，取消了叙述自己语言的、个人的仅是自己的一个人的责任及勇气，这么说是因为在集团中的个人会感到更加安全。集团中的个人这种个人，如果按我的判断来说，是违反精神的公共性的意义的人。只要是这样，我完全否定在这论争中具有集团性质的个人。但是，我必须再作这么补充，在一般的论争中，完全不能说是被组织起来的人是多数。而且，反对汉娜·阿伦特最激烈的论文可以认为不属于这种被组织、受操纵的人们的著述。值得注意的是汉娜·阿伦特在美国受到了H. 麦克唐纳、M. 马卡迪（作家、记者向《纽约客》、《文汇（*Encourier*）》等刊物投稿——译者注）等有名作家的热烈的支持，但从整个局面来看她在作家的圈子里明显地是受到被操作的否定的。

谁来帮助她呢？是大学。我不否定自己老想起这自豪的事情。大学依然保持着在自我中代表真理的那种理念。还有，大学也有各种各样的依存关系，但是大学中仍然有保持独立的人物。与这本书受到那种遭遇相反，在美国的也产生了反作用，不仅她被授予了许多名誉博士称号，在国会图书馆收藏、展示她的手稿也是她获得的最大的荣誉之一。

魏斯：最后，雅思贝尔斯先生，请允许向您提出一个纯粹是您个人看法的问题。您对汉娜·阿伦特这本书整体上是怎么看待的？

雅思贝尔斯：我看来，此书整体上是一个思维独立性的极好的证

明。汉娜·阿伦特不能归属于任何（研究）领域，不能把她看作是个作家，也不能把她作为一个学者。为了明确地搞清楚她的归属，我必须谈一点关于她的个人的看法。

她曾对奥古斯丁关于爱的概念，无论是语文学上、思维的角度上都进行过出色又彻底的工作——这在今天也是具有学术性的工作——在十分年轻时，确实在 23 岁时已获得了博士学位。当时我曾与她谈起争取大学教授资格，她拒绝了 this 劝告。她本能地对大学有种拒绝的感觉。她希望有更多的自由。此后她干了些什么呢？在 1933 年之前，她写了《拉海尔·韦尔哈根传》（1771 ~ 1833 年，歌德时代终结之时，最重要的女性，她主持的柏林沙龙是柏林文学界的中心，浪漫派和“青年德意志派”聚集的场所——译者注），在当时几乎已完全写完，但在 50 年代才终于出版。这本传记也是不属于任何领域的作品。无论属于什么著述，总之是一部以严密的资料的知识为基础的作品，有些以后佚失的史料，因这部书中保存而得到了若干补救。这传记也已具有以后著述同样的特征：具有对冷彻的真实充满了热情的特征。

她 1933 年以后，停止了一切著述，她认为教养只是一种装饰品。她对什么都失去了信赖。她开始从事为犹太人服务的实际工作，参加犹太复国主义的团体，因为这是能够“行动”的活动唯一的工作。战争期间她开始写论文，主要是写政论文。战后，她的书逐渐一本一本写了出来。写完一本书，她往往说“啊，这是我最后一本书”，但是，以后仍旧有新作诞生。

汉娜·阿伦特不是所谓探索型的作家。如果你问她的话，她会说自己是写作型的。她自己说自己不是哲学者。成为哲学者的愿望，她很早就放弃了。可是她究竟是什么家？应该归属于哪一类呢？要把她分类归属是不可能的，她不属于任何团体，不属于任何集团。她完全是属于她自己，只有自己才能支撑住自己。而且，完全的独立性，对许多作家来说认为这是感觉很坏的一件事。她必然

不属于他们的行列之中。她确实也不属于为了能够生存才必须思索什么，她是经常思索而且一定要思索出一些新东西来的那种类型撰稿人。她与那些面对自己彷徨的知性的人不一样，是呼吸着那种独立性面生存着的。我所觉察的某些方面，从很多作家能看到的（对她的）一种内在的拒绝是从这里来的。她不对某种连带性明确地说那、说这，而且不属于组织，也不属于作家之间常有的秘密的连带性。这就是她不属于任何类型。这独立性并不是缺乏归属者的一种空虚。取一种普遍性的攻击的姿态，说“不！”经常持否定的、不断揭露的勇气的独立性，虽然我不想把这叫做独立性，但确实她具有这独立性。在于她，独立性是不成问题的。她生存的基盘就是对真实的一种挚意，作为本来意义上的人类而生存。这可以追溯到她幼年时代那种无限的诚实和后来她被逮捕（1933年）、没有护照而避难中的极度的孤独的经历。

最后，还常从人们那里听到一些关于她的传言。有人感到：她的基调是挖苦、取笑，这种冷酷灵魂、这种笑是对死者、对600万死者的侮辱，也是对曾遭受磨难而死里逃生的人们的侮辱。对这种言辞必须赋予敬意。但是，这种感情虽然是真实的，但不是一种普遍的合理的真实。我的感觉不一样。我非常喜欢汉娜·阿伦特那里能见到的基调。我和她已有几十年的个人间的交往，所以，我还能从这中间看到独立性。法庭上，艾希曼是一个微不足道的男子汉一暴露，她就要笑。因为这种暴露可以认为是一种恶作剧。她说读了艾希曼的审讯记录，不至一次，好几次都要发笑。这是怎么一回事呢：人生这个东西，在异常的认真之中，关于笑和挖苦是基于什么成立的呢，可以有各种各样的阐述。柏拉图是这么说的：“只有伟大的喜剧作家能成为伟大的悲剧作者”此话与这是有关系的，但是到这里也就结束了。

（海宁 译）

服从的两难困境*

斯坦莱·米尔格兰姆

服从在社会生活的结构中是一个特别明显的基本要素。某种程度的权威体系在所有共同生活中，服从都是必要的。既服从，也不服从，对他人的命令无反应地对待，只有是孤立地生活着的人。服从作为行为决定要因，特别是和现代有着很深的关系。1933年至1945年，数百万人的无辜生命由命令而被有组织地残虐杀害了。这一事件已经得到了证实。毒气室的建立、死亡集中营防止逃脱严密看管和监视，和制造产品一样每天高效率地有计划地生产着尸体。也许这种非人类的政策，出自于一个人的头脑，但是却正是许多人服从命令才能大规模实施这一屠杀。

服从，把个人行为和政治目的连结起来的一种心理机制，是把人束缚于权威体系的一种素质要素。如最近历史的各种事实和日常生活中的观察所显示的那样，对许多人来说，服从是一种有很深根源的行为倾向，是推动、冲击伦理、同情、道德水准的教育的非常强大的动力。C. P. 斯诺（1961）曾指出下列重要性：

我们重视回顾人类黑暗惨淡的历史。可以知道这么一个事实：与犯下背叛罪的犯罪相比，更多的人是因为服从犯下了罪行。如果对这结论有怀疑的话，读一下威廉·谢

* 本文译自米尔格兰姆的《服从权威》(Stanley Milgram, *Obedience to Authority, An experimental view*, Harper & Row, Publishers, Inc. 1974, pp. 15-27)。

依勒《第三帝国的兴亡》就可知道。德国的军官们在最严格的服从体系中受过训练。……在服从的名义下，他们参与了世界历史上无比肆虐的巨大战争，为此出了力。（《第三帝国兴亡》，p. 24）

纳粹的灭绝欧洲的犹太人的“作战”，几千人在服从名义下，实施应该禁忌的违背道德的行为是极端的事例。但是，即使没有如此严重，这类行为如今还是不断地产生。普通的市民根据命令，夺去他人的生命，是因为认为这种命令的服从是一种义务。从而对权威的服从，在很长历史时期内是被作为美德被人们所赞赏。但是为了邪恶的目的，被驱使去服从的行为必须重新评价。这行为是美德，也成了应该憎恨的罪行。若不服从，那将会是什么呢？

接受违背良心的命令时，是否服从是一个道德问题，首先是柏拉图在《安提戈涅》（*Antigone*）这个剧中论述的，以后，几乎所有的时代都曾对此有过哲学分析。为了不服从，社会组织本身会受到威胁，所以当权威即使发出邪恶的命令时，与其给社会结构带来裂痕，倒不如去执行命令的好。——保守主义者如是说。霍布斯认为这种场合下的行为在任何意义上不是实施者的责任，仅仅是发生命令的权威负有责任。但是，人道主义者，认为在这种情况下应该是个人良心优先，主张个人道德和权威发生矛盾时，权威应该被姑且置之不理。

服从的法的、哲学的侧面是非常重要的，但把根据扎根于经验的科学工作者，想在结论的最后把方法从抽象的论述转移到具体的仔细的观察来考察的方向去。为了用这种科学方法的眼来观察所谓服从的行为，我在耶鲁大学制订了简单的实验计划。结果一千多人参加了这个实验，一些大学又接着实验下去。可是，我最开始的时候的想法确实十分单纯。把被试验者叫到心理学实验室来，就是说，命令他们逐步进行一系列与良心相悖的行为，到被试验的人拒

绝被要求实施的行为为止。被试验者表现出来的何种程度顺从是实验的主要课题。

但是，读者肯定还想更详细地知道一些关于实验的情况。为了参加记忆和学习研究，两个人来到心理学实验室。其中一人被指定为“教师”，另一人为“学生”。实验者说明是研究惩罚对学习的效果。把“学生”带到一间房间里，让他坐在椅子上。为了防止他不必要的行动，把他双手用绳缚了起来，在手腕上装上电极。他必须学由两个单词组成一组的单词表，如果搞错就要给予电的刺激，电刺激的强度是逐步升级的。实验真正主角是“教师”。把“学生”缚在那位子上以后，才带“教师”来这宽广方形的实验室。让他舒坦地坐在电刺激发生器面前。从15伏特加强至450伏特。每15伏特一档，30个按钮开关排成一行。这就是发生器的结构。从“微弱的电击”开始，到“危险——强烈的电击”都有标签，明确地表示。在同一室里，让教师对着他对面“学生”进行学习测试。“学生”如果回答正确，“教师”就提下一个问题；回答错误，就给予电击。“教师”从最低水平15伏特开始根据学生逐次犯的错误，30、45、60伏特……提高电击水准。

“教师”是为了参加实验来这实验室，确实其他事情什么都不知道。被试验的人。“学生”（“受害者”）都是在做戏，实际上完全不受到什么电击。实验的要点：不断发出逐渐增强，对受害者施以令人嫌恶又非常痛苦的电击命令，并把这发布命令设定为一个能够测定的具体场景，来观察人类的对他人加害能达到何种程度，到什么程度被试验者不听从实验者的命令了。

受到电击的受害者一开始显示出痛苦的表现，矛盾就产生了，达到75伏特“学生”就发出“呼呼”呻吟。到120伏特开始发牢骚表示不满，到150伏特提出停止“学习”的要求，到285伏特时，“学生”的反应是一种难以形容的叫声。

这种痛苦状态用文字表达有点模糊，但实验的观察者们都会有

同样的感觉。电刺激不断升级，“学生”的抗议也逐渐高昂，感情也更为激动。对于被试验者“教师”来说，这不是游戏。毫无疑问，双方冲突激烈，一方面，“学生”表现出明显痛苦，“教师”想停止“教学”，另一方面实验者对他又有一种使他感到义务的合法权威，要求他将实验继续下去。为了从这种场面中解脱出来，被试验的“教师”必须和实验者断然决裂。这实验的目的弄清楚人类面临能清楚判断的道德命令，什么时候反抗权威，如何来反抗权威。

当然战争中服从执行指挥官的命令和执行实验者的命令之间，还有很大的不同。但是一定本质的条件是相同的。两者都能提出以下问题：人类根据合法命令去加害于第三者时，是如何行动的？如果真要比较两者哪一个更有权威作用的话，倒是应该能预期到实验者的权力比将军的权力要弱得多。因为实验者不具有强制命令的权力，而且参加心理学实验，不会像参加战争会有一种被唤起紧张和献身的精神。尽管有这种区别的界限，我认为即使这一小小场景中的服从，还是值得进行深入观察。这样，观察得到激励后会得出能够适用各种状况的普遍的命题。

最初发出电击时，仅此而已也是一件非同小可的事情，为什么有正常头脑的人肯干这样的事，许多人对此表示不可思议——这也是许多读者对这实验可能的最初的想法：被试验者不是可以马上拒绝离开实验室吗？但事实上这样的人一个也没有。被试验的人，因为是来协助实验者的（作为按小时计酬的临时雇工——译者注），按照规定开始自己操作，所以这一点上没有什么特别异常，即使是特别例外的，由此而被震动的被试验的人一开始稍有点不安，但还是能看到他们是协助去做。应该吃惊的是普通的人根据实验者的指示会达到何种程度的极端的残忍。实际上实验的结果是惊人的而且严重到叫人发呆的程度。感觉到疲劳的被试验者很多，对实验者发牢骚的也不少，可是其中相当比例的人把电器和电压调到了最高水平。无论受到电击的“学生”多么诚恳哀求，也无论他们能直接看

到受害者痛苦地表情；也无论受害者已经要求停止电击，被试验者大多数是服从实验者的命令，这种事态在这实验中反复出现，重复这实验的几个大学也能观察到同样结果。在权威的命令下电刺激几乎都到某一程度为止，这些成人的极端行为是这研究的主要发现，是必须最要紧地加以说明。

人们一般会认为给“受害者”以最高水平电击的都是妖魔，是脱离社会的虐待狂。但是参加的三分之二几乎都是属于“顺从”的被试验者范畴的人，他们是随机从工人、职员、技术人员等各阶层抽样的普通的人们，所以上述假设，根据很弱。实际上，从这类实验可以想到1963年汉娜·阿伦特的著作《耶路撒冷的艾希曼》引起的论争。公诉机关检察官把艾希曼看成魔鬼、虐待狂的努力是完全错了，他倒更接近像是坐在办公桌前履行平凡事务工作的官吏，阿伦特这么认为。为此，阿伦特遭到了嘲笑，被人们看作一个罪人。艾希曼所干的可怕的行为，残忍的不正常的虐待狂、恶魔的化身是干不出来的，是什么原因会如此呢？我们在实验中所看到的是几百个普通人对权威的服从之后必须下这样的结论：阿伦特的“恶的平庸”的观点，比人们想象要更加接近真理。对受害者进行电击的普通的人们从义务感——作为被试验的人的义务意识出发做出这种行为，并不是因为他们的人格具有特别攻击性的倾向。

大概这一点是我们研究的最基本的教训。即只是从事自己的本职工作向没有任何敌意的普通人，会承担可怕的破坏活动的任务。而且当明明白白知道自己破坏行为产生的影响时，当被要求实施与自己最基本的道德规范相悖的行为时，站在抵抗权威的立场上的人比较起来是少数。对反抗权威各种各样的禁忌在起作用，最后也就不抵抗了。

在旁观者的地位上，指责顺从的被试验者的行为是容易的。可是指责被试验者是用执着高尚的道德规范自己的思考能力作为尺度衡量被试验的人的。这种尺度首先是不公平。被试验的人中很多

人，以他们的叙说来看，与我们没什么两样，对不能加害于无抵抗能力受害者的道德要求非常清楚。他们，一般来说，“应该做什么”这道理是知道的，如果有机会，能够表达自己信仰的价值。这与他们在某种状况受到很大压力下的实际行动是没有什么关系的。

在这种情况下，被要求如何做是适当的道德判断，人们肯定回答：不服从是正确的。但是现在发生实际场面起作用的不仅是个人相信的价值的力量。价值的力量，不过是冲击个人的诸多力量中的一种小小的力量。许多人不能够把自己信仰的价值赋之于行动，即使不以为自己做的事是正确的，还是把实验继续下去。

个人道德感觉所及的力量并没有达到基本社会神话的那种我们恪信的程度的效力。“勿杀戮”这一规范在道德命令中占有主导地位，可是在人类的精神系统中并没有占有同样重要的位置。我们常可在报上读到的事情就很不同了，如果被征兵入伍后在指挥官的命令下，人类就可能不困难地杀害他人了。连心理学实验中起作用力量都可以使个人的道德抑制丧失殆尽，发挥很大效果。道德的原因由于信息、社会条件有计划地重新组合后，可以例外地变得容易破坏了。

这样，被试验的人继续服从实验者是为了什么呢？第一，是把被试验者固定在这场景中的一系列“约束要因”。重礼节、遵守一开始参加这实验诺言、不半途而废等等。第二，一系列的想法调整后，本来要与权威决裂的决心被削弱了。由于这种调整，被试验者能够继续保持和实验者的关系，与此同时，因实验冲突带来的紧张也被缓和了。顺从的人由于权威的命令去加害无抵抗的受害者时，就会发生这种思维的调整。

注意力只侧重于狭隘的技术侧面，这一侧面产生的其他广泛影响，未能进入视野，这种倾向性也是这构造中的一个特点。电影《斯特莱杰拉乌博士》讽刺一位只关心解决对某个国家如何正确投下核武器的技术难关的轰炸机的投弹飞行员。同时，在本实验中，

被试验者只注意到实验的顺序，对“学生”的单词发音正确与否非常在意，由此按下了电击的按钮。被试验者表现出出色的工作态度，由此带来的是对道德关心逐步淡薄。设定目标，判断善恶的高级的工作，全都交给自己服务的权威——实验者了。

顺从的被试验者，最普遍的思维调整不把自己的行为责任看作在于自己的。把所有的保证阀交给了合法的权威者——实验者了，放弃了自己的责任。把自己看作不负道德责任而行动的人，只是外部权威的代理人。实验结束后的交谈中，对他们提出为什么会继续下去时，典型的回答是“我并不想干下去，只是按照你们所说的去做。”不能抵抗实验者的权威，把所有责任推给实验者：这只是“履行义务”——一种古老的理由。在纽伦堡审判中，被告们的辩护陈述中，这种话使人听得耳朵起老茧了，但是，认为这是痛苦至极看透了问题本质的理由就错了，这倒是在权威系统中，专心于服从者的地位时候，大多数人的基本思维形式。责任感消失，是对权威服从最重大的结果。

如果认为服从权威的人是实证违背良心制约的行为，他们失去了道德的感觉，这是不正确的，而是他们的道德的感觉集中于根本不同的地方。与其说他们对自己行为丧失道德感觉，倒是他们的道德关心所在：如何顺利地实施权威对自己期待的任务。战争中士兵不考虑自己轰炸村庄这任务实施是善还是恶的问题，不感觉破坏村落行为是一种耻辱或罪恶，只是对能否完成上级交给自己的任务感到自豪或羞耻。

在这种情况下运动着的另一个心理学上的力可以叫做“逆拟人化”。几十年前起心理学者们开始讨论无生物对人类的力、人性带来原始的倾向的问题。但是，也有非人格性质给予从本质的人类出发的人类保持的力量影响的相反的倾向。通过人类形成的组织，会产生出超越人类的力量而存在、能处理人类心理感情无论如何不能接受事物的人来。组织和制度背后的人类的要素被否认了，比如实

验者说“你继续下去，对于实验是必要的”，被试验者的人会把这作为超越人类的命令的绝对命令？“谁的实验？实验的设计者，设计一定要使得人忍受痛苦的实验，是为了什么目的？”这种问题都被认为是当然的，而不作为一个问题提出来了。实验设计者一个人的人类意志，成了绝对组织的一环，有一种可以达到被试验的人的超越人格的力量“已变得可以做了”。“已变得可以做了”，被试验者的人内心反复这种意念，不认为是一个与自己相同的人正在干这件事。人类的要因退出了舞台，直至“实验”本身也具有非人格的力量为止。

并不是任何行为都具有不变的心理学的特性的。根据不同的情况，这种意义会变化的。美国报纸最近刊出文章，一位飞行员，承认美军在越南轰炸祸及越南平民、儿童，但却把这轰炸看作“崇高的正义的”，所以认为是正当的。同样，实验中几乎所有被试验者认为自己行为是协助追求科学的真理，是对社会做贡献的道德的，而且是伟大的目的中的一环。心理学实验室具有很合法的印象，对在这种大学研究所里的工作抱有很强的信赖感。如果不是在这机构里工作的话，向受害者发出电击行为是一件坏事——人们都知道，但这坏事一放在这舞台设施中（研究机构里）变成具有完全不同意义的“工作”了。但是，这种使某种行为从属于大的目的、使人忘记这行为对人类产生的影响，是极其危险的。

德国的事例中至少有一个特征在这实验中未得到研究。这就是站在加害行为的前列，对受害者极端蔑视。经过 10 多年的有组织进行的暴风骤雨般的反犹太主义的宣传，终于到了使德国国民承认灭绝犹太人计划的境界。犹太人一步一步地被从市民及国民的范畴中清除出去，最终作为人类的一部分也被否认了。对受害者有组织的蔑视是使极其残酷的处理被害者的做法在心理上正当化的手段。屠杀、迫害犹太人，是战争的副产品。如果让我们的被试验者认为“学生”是残忍的犯罪者或者是变态者，他们会更加快乐地向“学

生”们发出电击。首先，这一点是肯定的。

但是，很多被试验者在给予“学生”痛苦之后，用非常苛刻的口气蔑视“学生”的现象非常值得注意。一般来说他们是这么表达：“那家伙是傻瓜、脑子笨，只好给他电刺激”。被害者即使遭受痛苦，也被看成是微不足道的家伙，是因为他们认知、性格上的缺陷给自己带来这种痛苦，他们所以不得不受到惩罚。这一类把他人受痛苦看作必要的想法会涌上心头。

实验对象中很多人对自己对“学生”的惩罚也有在某种程度上的厌恶，所以也有很多人是边服从边抗议。但是，从用头脑思考、用嘴讲出来到最终拒绝服从权威——踏出这决定性一步之间有把自己信仰的价值落实到行为上来的能力这么一个要因。也有从心底里确实感到自己做的事情是邪恶，却未能最终干脆地和权威决裂的被试验者；也有思想斗争之后，安慰自己，至少在心中感到自己并不是一个恶人的被试验者。只要主观的感情不落实到行动上，他们不会感到自己行为与目前道德问题几乎已经没有什么关系了。政治是由行为去实行的。集中营的看守，是取何种态度呢？只要不去目睹在眼前的对无罪的人们屠杀行为，那么什么意义也没有。同样在德国占领下的欧洲所谓的“理智的抵抗”——由于思维的歪曲，自己打算侵略的人也只是沉湎于一时间自我安慰的心理学的构造之中。暴政继续存在也接二连三地繁衍了没有把信念转化为行为的勇气胆小的人。实验中，被试验者们往往也毁谤自己的行为，却不能竭尽全力地把信念落实到行动中去。

稍微改变一些条件的实验中，也可以看到比上述进退维谷的两难心理。被试验者不按送出高压电刺激的按钮只担任进行单词读音测验的工作。由另外一位的被试验者在负责按电压（电刺激）按钮。这种情况下，从纽海温地方来的40名成人中有30人把电压逐步增加到最高限度。被试验者都把责任归于直接发出电刺激的按下电气按钮者。这个现象很能证明在复杂社会中常有危险状况。自己

的行为不过是邪恶行为长长链锁中的一环，在远离行为最终结果的时候，心理上对于行为责任容易心安理得。艾希曼去集中营视察时也几乎要作呕，但坐在办公桌前围绕一大堆文件就没有这种反应。同样实际把毒气发生器送到煤气杀人室去的男子，以上级的命令的理由可以使自己的行为正当化。根据不同人这种杀人行为整体的具体分工一个人决心实施邪恶行为并不一定直接面临行为结果。这样对整个行为负责人就消失了，大概这就是近代社会的为社会组织起来的恶的最一般的特征。

从而服从的问题不仅是与心理学有关。与社会的形态及其发展过程也有很大关系。人从为整体的人类参加工作，这种场合就是古代人类能够作为一个整体作反应的时代。但是，劳动实施分工后事态就变了。社会分解成各种琐细分工的职能，这超越某种限度后，劳动和生活中就失去了人性。个人不能看到劳动、生活场景的整体，而只能看到极小一部分，所以，整体如果失去方向，个人就不能行动。于是，就屈服于权威这时候就从自己自身行动中异化出来。乔治·奥威尔曾这么描述这种状态的实质：

我写作之中，高度文明的人在头上飞翔，想杀死我。他作为个人对我无怨无仇，我也对他毫不憎恨。他们口头禅只是：“履行义务”。毫无疑问他们的大部分在私生活中未曾有过杀人的念头，是和蔼可亲遵纪守法的人。即使如此，如果他们中的一个人，使炸弹正确命中目标，我像碎木片那样被风吹走，这个人不会因此会有一点点失眠的感觉。

论革命（节选）^{*}

汉娜·阿伦特

18世纪的巴黎、19世纪的伦敦，在那里，马克思和恩格斯思考了法国革命的教训——不能无视大众的悲惨和不幸。这和今日欧洲的几个国家、多数的拉美国家、几乎所有的亚洲国家、非洲各国一样，人们不能从这种贫困状态移开关注的目光。诚然，法国革命的人们，燃起对专制制度的憎恨，而且，他们如同达尼埃尔·韦布斯塔赞叹的语言那样，是“为了一个前言、为了一个宣言斗争了7年”的人们，对压迫蜂涌而起。他们的起义不是对付剥削和贫困，而是反对专制和压抑，主张人民所应有的权利。根据培植这种革命精神的古代罗马思想，所有权力必须追求得到人民同意的正统性。他们自己在政治上明显是无力的，从而与被压抑的人民成了友军，所以他们感到自己是从属于人民的，没有必要进一步加强与人民的连带感了。即使他们成了人民的代言者，这也是为了人民的权力，是对人民爱情中产生出来权力，总之，如果人民改变了，干什么都失去意义了。他们作为共同的大义的代表进行宣传、开展行动。但

* 《阿伦特给肖莱姆的回信》中，她曾提到自己的《论革命》论述了同情对革命家性格形成的作用及其对历史带来消极后果。本文辑自《论革命》（Hannah Arendt, *On Revolution*, 1965, Viking Press）的第2章的第3、第4节，文中的标题的编号及原注的编号重新编序。

是，即使这样，马上就明白了美国革命的十三年间，产生的连续不断的真实故事，这在法国革命过程中，倒不过是一种虚构小说。

法国革命推翻了王政，但是，统治者与被统治者、政府与国民之间关系没有发生变化。可以这么认为，政府的更迭交替并没有能够弥补、修复上述两者之间的裂痕上的伤口。革命政府在这一点上，与以前的政府相比，没有任何的改变，既不是人民的政府，也不是由人民来决定的政府，说得好听一点是为人民的政府，说得难听一点，是把自己置于“国民之上的，绝对的独立地位”上的政府，不过是随心所欲代表自己的人们组成的“主权篡夺”的组织^[1]。难解的是国民和所有党派的代表者们的主要相异之处，罗伯斯庇尔及他的同事们不具备人们期待的那种“道德与天才”，特别是在革命成功后，这种与国民期望的社会条件迥然相异的问题很快明朗化起来。不能忽视的事实是：从专制制度解放出来，对于少数人来说，意味着获得自由；对于依然处于悲惨生活状况中挣扎的大多数人来说，丝毫没有解放了的感觉。这些大众必须获得再一次的解放。和要从贫困的枷锁中解放出来相比，最初从专制制度中解放出来必然会被认为只不过是经历了一种儿戏。因此，现今虽获解放，革命的人们和由他们代表的人民之间，并没有一条共同的客观的革命大义的纽带把他们连接起来。虽然人民的代表者们试作一种特别的努力，罗伯斯庇尔提出革命的人们要作出一种把叫作德的东西与人民联结在一起的努力。这种德不是罗马的传统，也不是指公的领域（*res publica*），与所谓自由是没有关系的。这种德所考虑的是人民的禧征，试图把自己的意志与人民的意志一致起来，意味着只有一个意志才是必要的。而且，这种努力与其他无论什么东西相比，总是把多数人幸福放在首位。吉伦特派失败后成为“欧洲的新观念”（圣鞠斯特语）的不是自由，而是幸福。

所谓人民这个词，是理解整个法国革命的关键的基本词语。其内涵是由自己没有体会过人民的劳苦而看到人民劳苦的人们所规定

的，人民这个词一开始就带有指不参加革命的人们的含义，其内涵不是市民而是下层劳动人民的^[2]。这一词的定义及其内容是从同情中派生出来，几乎成了厄运、不幸的同义词。正如罗伯斯庇尔经常说的那样“人民，支持我的不幸的人们”，不是最伤感的，却是最冷静的革命者谢爱依斯也这么把他们称作经常不幸的人民。同样坚信代表人民，所有的正统的权力必须是由人民授予的人们的人格的正统性，仅仅是建立在以下基础上面成立的：只有这种同情的热忱，只有“我们被弱势的人们牵引着的那种激情冲动”^[3]，总之，它只具有把同情上升到最高政治热情和最高政治地位上的意志，只具有和“广大、无数的贫民阶级”一起苦恼的能力。如果从历史角度来考定的话，同情成了革命家们的动力，是从吉伦特派的宪法制定、共和政府成立的失败之后开始的。在罗伯斯庇尔的带领下，雅各宾派掌权，迎来了革命，但是这并不是因为他们比吉伦特派更为激进之故，是因为他们不拘泥于吉伦特派那样的统治形态，与共和体制相比，他们更加相信人民。在制度和宪法中也可谈到“对一阶级的自然优点的信任”字样。罗伯斯庇尔主张：“新的宪法下，各种法规不是为了‘法兰西共和国’，而是必须明确写明是‘在法兰西人民之下’”^[4]。

这种革命侧重点变化，不是由理论引起的，而是由革命本身进程导致的。但这事情根本上，把合法统治的前提条件放在“人民的同意”这一条，即使在古代理论中也已经是不充分的，已经下了一着后手棋了。在卢梭的理论中被看作全体意志的那种古代理论中的（人民）同意的观念，可以由卢梭的一般意志来替代，可以说这几乎是显而易见的^[5]。全体意志或者说同意，对于组成新的政体、成立新政府来说，即使不是动力，也并不是革命性的东西，却也必定是政府存在的一种前提，从而，可以认为在某种政体内部在作出特别决定，处理特别问题时就一定成了一种有效的东西了。但是，这种形式主义的论述只是次要的。最重要的一点，是把重点放在对慎

重的选择、决策的考虑上——所谓“同意”这个词自身可以取代能够实质上与否定意义交换的整个过程及最终的意见一致通过的所谓“意志”。意志如果发挥效用的话，实际必然是一个，必然不是可分的。“分裂状态意志是不能想象的”。在各种各样的意见中作可能的调整，这工作在各种各样意志之间是不可能的。考虑的重点从共和国向人民转移，意味着将来的政体的长久的统一不是由这些人民共有的世俗制度决定的，而是由人民自身意志才能保证的。所谓一般意志和人民的意志的明显的特征是完全一致的。罗伯斯庇尔不断地论述“舆论”，这舆论和一般意志也完全是一致的。他并没有考虑到许多人对公的事务表示同意的那种意见。

具有一个意志的这种人民长久的统一，不能误解为一成不变的东西。卢梭认真地而且按字面望文生义地接受意志这个词一般隐含的内涵，所以他把国民看作犹如一个人那样的由一个意志来控制的一个肉体。而且这个词也没有失去它的同一性，任何场合都能够改变其方向的。罗伯斯庇尔说的“只有一个意志是必要的，只有一个，这就是共和主义者的东西，就是王党派的东西”，也正是这个意思。从而，卢梭认为“意志被未来所约束是愚蠢的事情”^[6]。结果他也预见到革命政府的宿命的不安定性和缺乏信赖的特征；同时政府把条件具有仅仅对所有国家利益起作用的、具有约束力的民族国家的陈旧宿命的信仰正统化。这种国家理性的概念实际是比法国革命更为古老的概念。它左右全体国民的命运，代表他们的利益，是一个意志的概念，其根据不过是革命失败时，开明君主应该发挥的国家的功能，采用与他们处的时代相吻合时的一种解释的理由。约翰·亚当斯曾说过那样，问题实际上怎么去实施呢？是这么去做，“国王的意志之外什么样的法也不知道，也不考虑至少如何去做。2 500万人口只有百人团结在自由的组合体周围”。从而，对于法国革命的人们来说，卢梭的理论是具有魅力的，因为他把多数人替换成一个人，这是发现了一个明了的非常直截了当的手段。这么说，

是因为所谓的一般意志，或多或少含有除了把多数人集结成为一个人的意思之外，没有其他的意思。

为了制造出持有这样多的头脑的一个人，卢梭依赖一种最单纯的假设，他假设有两者具有对立相争的利害，这两者在面临同样是对立关系的第三者时，相互抱成一团，结成了同盟，他从这一般的经验中去找线索。从政治来看的话，他先假设国民有一个共同敌人的存在，把这作为前提，他要通过依赖这个敌人来统一盟友的力量。只有敌人存在的场合，法兰西人及其所有的国民的理想，能够成为一个不可分裂的国家那种情况是可能实现的。从而，他只能在民族的统一，只能在国际关系中至少具有的潜在的敌对关系中，提出自己的主张。这种结论，在19世纪、20世纪的国家政策中是一种暗中默认的惯用手段。圣鞠斯特早已非常了解这种手段，这也就是一般意志论的结果。他认为只有国际关系称作“政治的”才是妥当的，人际关系只组成“社会的东西”^[7]。

但是，卢梭自身又朝前进了一步。他在国内政治上也采用统一原理，企望在国民的内部发现什么。结果，问题是他在国际关系范围外，在某个地方发现了共同的敌人吗？他的答案是这种敌人在各式各样市民的胸中。也就是存在于市民的特殊意志、特殊利害之中。这问题的核心，在于这种隐藏起来的敌人，如果仅仅是由所有特殊意志和特殊利益合成的话，那么就要从内部一侧统一国民，两者也被提高到共同敌人的位置上了。总之，全体国民内部的共同敌人，是全体国民特殊利益的集合。卢梭引用阿尔贾松侯爵的说法。即“两个特殊利害的一致，是以反对第三种利害形成的”。阿尔贾松认为国民全体利害的一致，这是由互相对立形成的话，那么，即使取而代之也是可以的了。如果不同的利害没有的话，共同的利害将不会遇到任何障碍，所以也几乎不能感觉出来。而且，所有的利益合成一个持续下去的话，政治的技术进步也就停止了”^[8]。

读者大概也会发现卢梭政治理论的整体所依据的，也就是把意

志和利益奇妙地合二为一考虑。他把这些用词在《社会契约论》中作为同义词使用的。而且，他暗中假定，意志也就是某一种利益的发现，因而，一般意志等同于一般利益发现，即等同于人民或者全体国民的利益的发现。而且，这种利益或者意志因为是一般的，所在其存在的状态，关系到和各种各样特殊的利害或者意志相对立的这一点上。卢梭的逻辑结构中，国民犹如“一个人那样”构成的，因为赞成神圣同盟，所以没有必要防守外敌对国境的侵犯了。因为只要各种各样市民共同的敌人和这敌人带来的一般利益在自己的内部，国民的一致就能得到保证。在这种场合，所谓共同敌人，是各个特殊利益，是敌人的特殊意志。特殊的人在各种各样特殊性中如果与自己对立的话，他能够把自身的敌人——一般意志，制造在自己的内部，最后，他才能成为国民政治体制的真正的市民。这是因为“假如相抵消的相加或相减，从意志中被去除的话；一般意志作为其差的总和残留下来”。于是，为了参加国家政体，国民必须要对其各种各样的自身造反。

确实，国民政治家中，没有人根据卢梭并把这理论推到极端。而且，关于市民的现代民族主义概念，很大程度上依存外部来的共同敌人的存在、共同敌人存在于各人心中的假设也没有中的。但是，革命家和革命传统这两者是不同的。共同的利益戴上共同敌人的假面具的出现，不仅法国革命如此，把法国革命作为先例受到鼓舞的所有的后来的革命中都能见到。罗伯斯庇尔到列宁，这种暴力理论，是把全体国民的利害是行动的、而且实际上是永远地不应不与市民的个人特殊利益相容作为前提的^[9]。人们往往为革命家们特别无私的态度所感动，但不能把这作为“理想主义”和英雄主义混淆起来。罗伯斯庇尔从卢梭那里借用了道德说以后，实际上所谓道德，也就成了无私的态度。而且，革命家的心灵深处最相信的方法是通过某种改革的价值，其在何种程度上，违背了所有特殊利益来测定人们的价值在何种程度上是违背其自身利益和意志去行动的，

并由这两个结果作出判断。这些对革命家的信仰及其自身说起来打上了难以消去的烙印——这种无私正是道德态度的观点。

卢梭的教义的阐述和理论归结如何呢？其中心问题，为了理解卢梭的无私和罗伯斯庇尔的“道德的恐怖”根本上的经验，必须考察筹划法国革命、并在这过程中活动的人们之心中，同情是如何起决定性作用的这个问题。对罗伯斯庇尔来说，把各种各样社会阶级能够统一成一个国民，并且理应统一的力量却来自并不为贫困烦恼的人，他们对不幸的人们表示同情，即上层阶级对下层阶级同情，这一点是很明白的。卢梭认为对他人受难最是反映人类的同情，因而，这也可以认为是建筑在真实的“自然的”人际关系的基础上的东西。所以，在自然状态中人类的善性对于他来说是不言自明的东西。这并不意味着卢梭认为在社会之外，经历过自然的人生来具有的善性。这一点上，罗伯斯庇尔也是一样的。他们都从社会的腐败来演绎自然人的存在。这和非常知道腐烂了的苹果的人是依据假定新鲜苹果的本来的存在来说明苹果的腐败的事例十分相似。他们从内在经验所了解的，一方面是理性和热情之间的永远的斗争，另一方面是理性对热情和同情都进行同样的干涉，下的结论是“把人类的精神回归他们自身，从使人类烦恼给与痛苦的所有根源中把他们解脱出来”。理性把人们看作是利己的。这妨碍了自然是和不幸的受难者共鸣“说法的成立”。用圣鞠斯特的话来说，“把意识的定义全部改变是有必要的。即所谓精神，就是把所有道德送到绞刑台上的诡辩家”^[10]。

我们对理性的背叛回归到 19 世纪初的浪漫主义中去，作为一种小小的猎奇的印象，为了从那种具有理性的寺院的“启蒙的”理性主义观点来理解与世纪相对照的 18 世纪，对这样的热情、感情灵魂，特别是被分裂成两半的灵魂、即卢梭所谓的分割开来的灵魂，或忽视其非常强大的诱惑力量，或对其作出过小的评价。卢

梭，一边背叛理性，一边把我们认为分割开来的一分为二的灵魂叫作思考。某种精神，在与自身进行无言的对话中站在呈现“一分为二”姿态的立场那样。而且，灵魂与“一分为二”并不是对话，而是冲突，所以会产生激烈苦恼和激进的热情这种双重意义上的热情。卢梭一方面对社会利己性，另一方面对与自身对话精神的衰退产生的孤独进行斗争，这是苦恼产生的能力。而且，不久，实行法国革命的人们，面临了贫民压倒一切的苦难，历史上第一次对贫民们打出公共领域窗口给予光线的人们——卢梭能够对这些人们心中给予了巨大的支配的影响力的是得益于他的教义的无论哪一部分而且都是强调的那种苦恼。要使一般的人类的有种连带感的很大努力中的重要部分，比积极的善更为重要的，倒是无私，即在他人的苦恼中丧失自我的能力。何况，这是更应该忌讳的，也是应看作是最危险的，与邪恶相比，却是利己主义。在这基础上，这些人们与恶报比，更加知道恶德，这是因为在他们眼里有一种难以置信的把利己主义看成富者恶德的观念。于是，他们把道德作为“厄运人们的属性”，他们的结论，道德必定是贫民的“世袭财产”。他们相信“安逸的魔力会孕育犯罪”。所以，主张悲惨的苦恼必然产生善的论点^[1]。同情的魔法就在于打开受难者心扉，与他人的受难心心相印这一点上。为此，只有富人才会失去的人类与人类之间形成了，加强了“自然的”纽带联系。从苦恼的能力——激情，以及和他人一起苦恼——同情的结果的地方出发，恶德就开始了。利己主义是一种“自然的”堕落。死如果是卢梭把同情纳入政治理论中去的话，那么是罗伯斯庇尔把同情和为伟大革命的雄辩的激情一起搬进了市场的。

当人们不向制度化的宗教诉说什么，却依然继续主张保持人性尊严也恰巧正在法国革命时期，善与恶给人类命运的未来影响力的问题，原封不动毫无遮掩地纯粹的形式使他们内心烦恼不已。这也许是一个不能避免的事情。但是，“见到同胞的困苦不能回避”，这

种自然的“生而具有感情”，被卢梭看作不善，把利己主义和伪善看成邪恶的一种浓缩图的人们，不能够测知这个问题所具有的深刻程度的。更重要的是关于被作为所有呼唤起人们活动的原理的善的爱的问题，也不考虑欧洲人至那时为止得到的惟一完全确实的，而且具有充分说服力的经验，也不考虑在拿撒勒成为耶稣方面的人的故事，总之，应该恐惧的善与恶问题至少在欧洲传统的框架之中，连拿出来也不能够。这种思考方法终于在法国革命爆发后流行起来了。而且，卢梭也好，罗伯斯庇尔也好不能够觉察到除此之外已经没有的自己的教义和行为会搬人下一代成为后代们的课题的问题。但是，在另一方面确实如果没有他们的话，也不发生法国革命的话，梅尔维尔也好，陀斯妥耶夫斯基也好还会重新打起那以后发出基督教光芒的变形了的拿撒勒的耶稣的旗帜，把他带回到犹如比利·巴特和“大法官”等人的那种人类世界中去吗？但法国革命的人们自己却几乎没有意识到这一段历史，法国革命是什么样的悲剧，是如何堕入自我毁灭的计划之中。当然梅尔维尔、陀斯妥耶夫斯基只是一种诗的描述，比喻式的描述，而那种公然的具体的表述并没有显示出来。如果人们知道和神格关系的过程不同，对人类事物的过程来说绝对的善将意味着什么，那么，由诗人们来追求这些内心本质也未尝不可。只要没有忘记“诗人被给予了机会的话，纳尔的那性格的人物，能使他在其行为中再生吗？那种感情的高涨，只是在诗句中出现”（梅尔维尔），即使这么做也是不错的。至少，他们是这么教诲的。绝对的善与绝对的恶相比危险并不减少，大法官确实是无私的，所以，绝对的善并不依存无私的面存在，而且绝对的善是超过了德的东西——甚至连维阿船长的德也超过了。卢梭也好，罗伯斯庇尔也好，连超越德的善也没能够想象到。他们认为根本的恶“不是与什么肮脏的肉欲的东西共存的”（梅尔维尔），而且未曾能够考虑到应该有超越恶德的邪恶。这就是他们表里的两个方面。

法国革命的人们，不能够从这种观点来思考，因此他们自身的活动也不能真正触及被推到台前问题的核心部位，这实际上也是一看便能明白的。他们所知道的只是那支撑自己的行为原理，结果，连从这些原理最终派生出来的故事的意义也不知道。无论怎样，梅尔维尔和陀斯妥耶夫斯基他们即使在今天不是作为那么伟大的作家、思想家，当然也知道这个问题意味着什么，就会立在更有利的立场上。特别是梅尔维尔比陀斯妥耶夫斯基有更加丰富的政治经验，所以能在其经验范围里加以思考，掌握对法国革命的人们及他们的人类在自然状态中是善的、在社会状态中变得恶起来的学说提出直接反驳的方法。他反论是在《比利·巴特》中展开的。在那里他提出了以下的观点。先假设诸君是正确的，那么在社会领域以外诞生出来的“野蛮人”的朴素和善良以外任何东西，也不是从天上掉下来的“弃子”，总之，诸君所谓的“自然人”应该能再度步人地上。所谓再度，这是确实的回归，因为是再来。诸君对这类事件以前也曾发生过的历史当然没有忘记。因为诸君怎么也不能忘记基督教文明创立传说的故事。但是，如果忘记的话，那么我们就把这故事，在诸君自身所处环境的语境中并采用诸君自己的用词方法，再来叙说一遍吧！

同情与善也许是有相关的两种现象，但却不是同一种东西。即使在《比利·巴特》中，同情也是一个起重要作用的东西，但这作品的主题是超越德的善，超越恶化的恶。这故事的情节焦点是在两个事故的对决这一点上。即超越德的善是自然的善，超越恶德的恶，“并不是与什么肮脏的肉欲的东西共存的”，“是由自然的堕落”。这两者都在社会的外部，从社会角度考虑的话，被借喻为这两者的是两个人，这两个人无论什么地方都没有呈现出来。不仅是弃子的一侧比利·巴特，连他的对立面的奄拉伽特也是个出身不明的人物。这场对决本身，没有任何悲剧的要素。自然的善，因为“嘴被封上”，它的声音不能清楚表达出来，因而也不能明白其意

思。但是它比恶要强大。为什么这么说，是因为恶是自然的堕落，是“自然的”自然。善比堕落而被扭曲的自然要来得强而有力。故事这部分的成就，强而有力，实际上是暴力地强调自己。于是我们这么确信，比利·巴特实施的行为只是杀死了叙述对自己不利的伪证证言的男子那种暴力行为，这也是行为的全部，这是为了除掉自然的“堕落”。但这却不是故事的结束却是故事的开始。故事是顺着“自然”这个路子展开，其结局，恶人死，善人生存了下来。这里成为问题的是，善人为什么这么做？他是为了与恶对决，也成了犯罪者。这个事件倘若假设为比利·巴特没有失去其清白，仍旧是“上帝的天使”，也是不改变剧作原意的。剧情通过维阿船长的人格，德进入了绝对善与绝对恶的冲突中去了，正是剧情的焦点。而且，从此悲剧开始了。即使如此，它也能独自“体现永恒的制度”，善人的牺牲了，它也要取得胜利结果。绝对的自然清白，只是只能采取一种暴力的行动，所以是“对世界和平和人类真正福祉的一种挑衅”。这里德在结局不仅阻止了恶的犯罪，还顺便惩罚了对绝对清白的使用暴力的行为。克拉格特叫道：“被上帝的天使杀死了！但天使也必须被处以绞刑！”悲剧主题指出法律是为了人类而制造出来的，为了天使与恶魔而成立的。法律和所有的“永久的制度”，不仅对基本的恶发起了猛烈的攻击，也为绝对清白的影响力所破坏。法律在罪与德之间动摇，不能承认这种超越。而且，法律不对本质恶处于应有惩罚。但是在另一方面，比如有道德的人，维阿船长即使承认只有本质善的暴力才能与恶堕落的力量相对抗，法律也不得不对这暴力加以惩罚。梅尔维尔认为某种绝对者也包含在革命的人们的人权之内，这种绝对者被列入政治领域时已经宣告了所有人的死刑。

我们在前面已注意到非常不可思议同情和狂热没有在发动美国革命的人们的精神和情感中体现出来。谁也不会怀疑约翰·亚当斯曾这么叙说的正确性。他说：“对于劣者的群众们的妒嫉和遗恨是

一种普遍的东西，只是为了公正、恐怖和必要所抑制的。乞讨者为何自己没有面包却乘上他人的马车？绝对不能理解内中原委”^[12]。

即使如此，知道更为悲惨状态的人们，他的判断特别冷峻而又充满不关心的“客观性”而受到冲击的人，一个也没有。梅尔维尔是美国人，所以与考虑到法国革命的人们理论背后，潜藏着严峻而又狂热的关心相比，更为知道人类在自然中的善——反驳他们理论前提的方法。这是特别的见解，但是在《贝利·巴特》中的妒嫉不是贫民对富者的妒嫉，而是一种在未来自然中“堕落的自然”的妒嫉。妒嫉比利·巴特的是克拉格特——同情——不是面对被肉体折磨人类的那些没有苦劳经历人们的苦恼，恰恰相反，对把自己逼到死的地步的男子。也就是维阿船长的同情是牺牲者比利·巴特。

法国革命还有一个缺乏理性侧面处理的古典故事，即法国革命主角们的言论和行为背后潜在的动机的故事是《大法官》，书中陀斯妥耶夫斯基是把耶稣的无言的同情和法官的雄辩的怜悯作对比处理的。所谓同情，简直是传染那样为他人的苦恼所打动；所谓怜悯，是一种肉体难以驱动的悲哀，所以两者不仅是相异的，而且，也没有相关连的地方。同情，从其自身的特征来说，是最难以想象的事——并不是由某个阶级、某些群体，也不是由整个人类的苦恼引发的东西。这也不是由一个个人的苦恼发展起来，仍旧停留在一种共同的苦恼水平上。它的力量来源依赖于狂热自身的力量。即狂热和理性是对立的，可以把它理解为只是一种特殊的东西，是不具有一般概念的东西，也不具有一般能力的东西。如果要追问大法官的罪，那么，他和罗伯斯庇尔一样，是由于“发动了弱势群体”。为什么这么说，是因为如果要追究罪的话，吸引、发动这种弱势群体很难与对权力的追求、渴望相区别。不仅如此，他把受难者的非人格化、把他们归为一个共同体——一直处于不幸的人们、痛苦的大众等，对于陀斯妥耶夫斯基来说，耶稣的神性的显示，是把对万众的同情放在一个人、一个人个体的特殊之中。即并不是把他们概

括为一个苦恼的人的实体那样，让他们的能力明显地现示出来。且不说其神学上的意义，这种故事的伟大之处，我们所能感受到的是能见到最美的怜悯的理想主义那种夸张的词语在和同情对决之时，有一种说不出的空虚的回响。

和这种难以普遍化的紧密的联系在一起的是，和德的雄辩相对比，善所呈现的奇妙的无言，或者说，至少是对话语持困惑、迟疑的态度。那也是一种相对于怜悯、同情的显露。狂热和同情并不是不具有其相对应的用词，这用语与其说是由言语构成的，倒不如说是由一种动作和面部表情所构成的。耶稣保持一种沉默，潜伏在大法官滔滔不绝的独白、无休无止的言语“潮流”的背后充满了苦恼，这是因为他对对立者的话语抱有同情而侧耳倾听着，这也并不是说因为不应该诉说他自己的话语。从侧耳倾听的行为的强弱，独白可嬗变为一种对话，但是这不是言语，而仅仅是动作、以一种接吻般的动作而告终。比利·巴特即使在结束自己的生命的场合，也曾有同样的同情显露。这种时候，与把自己逼到死的境地的男子对于由这种事情感觉到狂热的苦恼相比，这位宣告死亡的男子感觉到的是同情。在同样的意义上，对于维阿船长的宣言的主张，比利·巴特所谓的“上帝，祝福维阿的船长！”一句，确实比其话语本身更接近动作。同情在不断消除人际关系中一直存在的距离中介物，在这一点上是也是和爱相同的。而且，如果德是一直主张与其铲除不公正则是应该首先对不公正保持一种忍耐的话，同情与见到他人的遇难相比，完全是认真地认为自己经历的苦难是一种快乐，有时是以几乎近于天真的认真来这么叙说的，因而也是一种趋向德的主张。

同情消除了占据政治问题、人类事物所有领域的人与人之间的现世的空间和距离，所以，从政治观点来说，这是没有意义的，也不具有任何重要性。用梅尔维尔的话来说，同情不能确立一种“永恒的制度”，《大法官》中耶稣的沉默和比利·巴特的无言也显示了

同一种意思。总之，因为他们一点也不能够使用任何就有关谁对谁
的表示两者之间关心的事——这是因为“intrer - est”是就两者之
间的事进行着武断的判断、或使用论争的用词。对于世界这种多辩
对论争的关心是和所谓同情是完全无缘的。同情仅仅是一种面向着
因感情激烈苦恼中的人们的东西。同情所叙述的是，因为苦恼在这
个世界上能够耳闻目睹，因此，它只是它在必须以一种纯粹表现派
的声音或动作来显示的场合才能登场。一般来说，为了减轻人们苦
恼面实行现在状态的变革不能算是同情。而且同情，即使参与了现
在变革的行列，也避开法律、政治那种劝诱、对话等等妥协的反反
复复令人厌倦的过程，它的声音只是面向人类的苦恼。然而，层出
不穷的苦恼，很快地会使同情追求一种直接活动，即通过暴力的手
段。

即使这么说，善和同情现象的相关、联系很清楚了。因为善是
超越德的，从面超越诱惑，不知道为了击退诱惑而制造像样的理
由，而且，乃至正是在这个过程中知道了恶的做法，即使如此，因
为依然不能去学习那种说服和辩论的技巧。立证的责任必须是由原
告一方承担是所有文明国家法律体系中的一条，这是以如果能够没
有驳斥余地地立证的话，必定是有罪的这种洞察出发的。与此相
反，清白，是指只要是“无罪”，不能够立证的、仅是由信念来作
出判断的。因此，成为问题的是这种信念不是由“必定”的用词来
支持的。因为也可以说语言是虚伪的。比利·巴特也许是能够用一
种天使般的语言来叙说，但是他不能反驳自己被所涉及的“根本
点”的告发。他惟一能够做到的是动手去杀死那位告发者。

梅尔维尔将在我们的政治思想传统中起很大作用的传统的原罪
——该隐杀死了约伯明显地颠倒过来。但是，这种颠倒并不是一种
随意而为的。它是从法国革命人们所进行的关于原罪命题的颠倒而
产生的。总之，他们把原罪命题和原善命题置换了。梅尔维尔把自
己叙述的基本问题在这书的序言中说明了。却“在纠正了从旧世界

遗传来的不公正之后……革命自身马上成了加害者，比国王还要压抑”是什么原因？他的回答是放在善的强大——恐怕与恶相比善更强大这一点上，而且他的回答放在善与“根本恶”是相同的、即放在所有的强大中有其固存的根本性的暴力、所有的政治组织形态中有其有害而又根本性的暴力这一点上。这完全应该使把善看作温和、软弱等同的人们大吃一惊：他真是如此叙述的吗？这以后不也就是一要追问成为我们政治生活的基础的约伯杀死该隐这一问题吗？诸君难道没能看到这种暴力行为开始和恶结成一种连锁关系而延续不断吗？而且，诸君，你们难道连被今天的人类必须称作犯罪的暴力并不是只是恶人们的所具有的特征已不能成为自慰的理由也不明白吗？

二

卢梭把同情看作对是从他人的苦恼中发现出来的东西，这是有很大疑问的。几乎和其他所有的问题相同，这一点我认为不会错的，但是，说起来，他这种想法是出自一种对上流社会的反抗心理，特别是对他周围的人们的苦恼，上流社会视而不见的冷漠的状态激发出他一种反抗心理。他为了对抗沙龙的冷漠和理性的“无情”积聚了感情的源泉。所谓冷漠、所谓理性，都是“即使见到他人的不幸便气馁，因为自己无涉而庆幸”^[13]确实，卢梭见到他人陷入了困境会感情起伏，但是这与其说是卷入了他人的苦恼之中，倒不如说是他对自己的情感投入。何况，从亲密和欢愉能见到那种感情产生出来的感情和心境时候，他完全为这种魔力所征服了。卢梭是最初发现亲密的人，此后亲密开始在形成近代的感受性基础上发挥极大的作用。在这亲密领域中，同情也就变成多辩。这么说，是因为同情与狂热和苦恼一起给予新发现出来的情绪这个领域以活力的刺激。换言之，同情也可以被理解为一种情绪或作为感份被发掘

出来。和同情的热忱相对应的热忱当然就是怜悯了。

怜悯是同情的一种歪曲，但是正因为是同情的歪曲，而今从某一理由上可以说是一种连带感。因为人们都会“同情弱者”那样产生怜悯。因为他们是被压迫、被剥削的人，所以是从连带感出发谨慎而又充满热情地创造共同社会。这种场合，人们共同关心的是“人类的伟大”、“人类的名誉”、人类的尊严等等吧！这么说是连带感理性——从而指出是一般能力相同的——群众这个概念，也就是作为一个阶级、一个国民、人民，最后也能够把整个人类包括进去。但是，这种连带感慨不是由于苦恼引起的，也不是由于苦恼导致的。它不但包括弱者和穷人，也包括了强者和富人。与怜悯的感伤相比，可以抽象地看成是冷酷的。因为与人们的“爱”相比，倒是一种观念，即因为关系到人类伟大、名誉、尊严。怜悯并不是由肉体铸造出来的，因为保持这种感情上的距离，同情经常在失败时都能够获得成功。总之，怜悯向群众伸出了手，从而可以和连带感同样进入了市场。但是怜悯和连带感成对比的，不能够把幸运和不幸、强者和弱者收入平等的视界之中，怜悯当不幸不存在的时候它是不存在的。因而，如同对权力的渴望是希望弱者的存在那样，怜悯要求不幸的存在。再有，怜悯为了一种感伤，人们能够感觉到为怜悯而怜悯。所以，也可以说怜悯根本原因——几乎是在无意识之中赞美他人的苦恼。从修辞的观点来看，所谓连带感是鼓励活动引导出来的一种原理，所谓同情是（狂热）热忱的一种，所谓怜悯也就是感伤。罗伯斯庇尔的对贫民们的赞美及作为德的源泉的苦恼的赞赏，在语言严密的意义上，都是感伤的东西。而且，这假如不是权力渴望的一种单纯的口实，其也不具有值得怀疑的危险性。

被认为是德的源泉的怜悯，与其说是残酷的东西，倒不如说是证明变得具有残酷的能力的东西。“为了怜悯，为了对人类的爱必须成为非人类的”——比如巴黎公社的某个部门向国民公会提出的请愿书中几乎可以随意读到这一类话语，既不是偶然的東西，也不

是极端的话语。这是怜悯的真正的言语。此后，虽说粗野却是把正确而又极为普通的怜悯的残酷性合理化的话语连缀不断。即“这样的话，犹如贤明的、救死扶伤的外科大夫，残酷却又充满深深慈悲地用手术刀，为了拯救患者的生命，切除了那业已腐烂的手足”^[14]，何况，感伤和狂热原理是不同的，是没有界限的。比如罗伯斯庇尔即使陷入了同情的狂热，这种同情，当已被他投入不能面向特定的苦恼、特定的人们的公共领域时，不也将化成了怜悯。这种情况下，大概真实的狂热的东西，是变成了可以说是与绝对多数群众持有那种无限的苦楚非常吻合地对应的无限的情绪了。总之，罗伯斯庇尔在人们与他们的特殊性问题上失去了保持与这问题有联系的关系的能力。他周围的犹如汪洋大海般的苦恼以及接受这些苦恼反应而引起他内心波澜起伏的情绪及对于政治手段、政治原则的思考，从根本上来说也包含了一种对于友情的思虑，他沉缅于一种对特殊的东西的思虑之中。这也在革命的传统中发挥一种奇突的效果。如果必须要读解为最大的失信于民的前兆——罗伯斯庇尔应该吃惊的被不信任的根源的话，这并不是他性格上存在什么特殊的缺陷，而必须要到这问题本身中去探索。法国革命爆发以后已有相当时日，革命家们一般对于现实，特别对于人类的现实如此奇妙地缺乏一种感觉，是因为他们的感伤太无边际了。他们为了自己的“教义”，为了历史的进程，为了革命及其大义，把人们牺牲而毫无良心上的内疚与自责。为情绪所充塞了的、这种对于现实的毫无感觉，先前已在卢梭的那种人的行为及其背离现实的无责任性、缺乏信赖的特征中明显地表露出来了。但是罗伯斯庇尔还是把这种东西搬进了革命的派别斗争中去，此时，其就开始嬗变成了一个重要原因。^[15]

从政治层面来看，可以说罗伯斯庇尔所谓的德所具有的恶，也并没有受到他们所说的德的任何限制。孟德斯鸠主张即使德的本身也必然具有其局限的，这是一个伟大的先见，但对于罗伯斯庇尔来

说，他认为这个先知不过是一种冷酷思想的格言而已。假如这是一种不确定的事后“先知”，我们也能知道孟德斯鸠的预见是一种伟大的智慧，而且，我们可以看到支持着罗伯斯庇尔怜悯的所谓的德，从他统治的最初开始，如何破坏了正义，无视法的存在^[16]。把难以计数的广大人民的无法统计的苦恼纳入政治规划之中，正义和法的公正、以及必须对在宫殿里安睡的王公和巴黎桥下过夜贫民等用不同的法规这种原则本身也都不过成了一种闹剧。从革命对贫民网开政治领域的大门以后，这一领域实际就变为“社会的”。这一领域大多本来是属于家政的范畴的事项，即使把它搬入公共领域加以承认的话，也不能用政治手段来解决的事项是占压倒的多数。这么说的原因，因为这些事项不是采用说服或者表决这么一种多重的程序能得到解决的问题，倒是一种应该由专家们来加以管理和处置的问题。诚然，即使在18世纪后期的革命之前，当社会的、经济的问题闯入公的领域之时，统治方式向管理变化、从人格的支配向由职能官僚手段解决转换，并由此衍生出来的法律用行政布告来宣布的变革都是绝对主义的显著特征之一。但是，一旦政治的、法的权威的堕落、革命爆发，成为问题的是与一般的经济、财政问题相比，是民众的问题，而且，他们不仅闯入政治领域，而且能使政治陷于崩溃。他们诉之的要求可以是暴力，说起来是一种政治的东西。我们可以看到，他们能够迅速地拯救自己的手段也只有这暴力。

同样，当时最重要的问题，即包括统治形式问题在内的所有政治问题，变成了一种国际关系问题。路易十六与其说是作为暴君，倒不如是被作为一个背叛者送上断头台，王政与共和对立的问题，在整体上，被转换成是如何对待外国武装侵略的法国国民的选择问题了。这和以前我们所确认的是从统治形态向“阶级的自然的善”转化，或从共和政体向人民政权转化一样，这是法国革命转换点上发生的决定性的转变。从历史角度来看，革命崩溃后，战争由国内

的内乱向对外战争转换正是在这个时点。况且，和这转换同时所产生的但又不是正式成立的人民权力也在暴力的混沌之中瓦解。如果说，新的统治形态问题是在战场上决定的话，左右命运的将不是权力，应是暴力。如果说，从贫困中解放出来和人民幸福是革命惟一的真正的目的的话，那么，圣茹斯特所说的“没有更像德那种伟大的犯罪的东西了”的青年那种褻渎的机智，不过是日常现实的结果。因为，实际上“瞄准革命进程行动的人们，所有行为必须得到同意和许可”^[17]。

不论从哪个革命家的雄辩的来考察的话，要清楚区别开创者和解放者——美国革命的人们和法国革命的人们，发现正确并指出问题所在的评价是很困难的。美国革命的进程依然涉及自由的创立和永恒的制度建立的课题。而且，对朝这个方向活动的人们来说，超越市民范围之外的事项什么都不能容忍。与此相反，法国革命进程中，广大民众的苦恼是一种直接的问题，几乎从一开始，像美国那种的自由的创立的课题被排斥在外。其进程，不是从暴政下解放出来的问题所决定的，而是由从贫困中解放出来的紧迫性来决定的，由人民的惨状及这惨状衍生出来的怜悯双方无限地扩展繁衍而得到了力量。“所有都是许可的”无法性，即使在这种场合仍旧是从精神的感伤中产生出来的东西，必然的结果是这种感伤的无限止推进了无限止暴力的洪流的决堤。

当然，美国革命的人们，并不是不知道暴力和市民社会的对所有法律有意识的侵犯所具有的解放出来的能量。不仅如此；相反，法国革命中耳闻的暴行的统治引起的恐怖和嫌恶，和欧洲相比，在美国明显地更为广泛，为更广泛的人们所接受的事实，美国的人们清醒地知道，处于殖民地的美国，暴力和无法无天是怎么一回事，人们可以这么来解决美、法两国革命的人们之间的不同。大贯通“未开拓的荒野”最初的道路，当时已经这宛如开通，以后百余年间也一直开放着，可是没有“冲击的暴行”、“突然的蹂躏”，就不

能“踏出了第一步……是最初的树也不能锯断、推倒吗？”那种“由一般最邪恶的要素”来进行的^[18]。但是，无论什么理由，总之，对从社会进入荒野的人们，对从具有强制力的法律范围中脱逸出来的人们，即使作所有都不是被许可吗那样的宣传，他们自己而且目击这现状的人们及赞美这现状的人们，也一点不会认为新的法律、新的世界是在这种行为下产生的。对美洲大陆的殖民地起作用的行为，即使无论为哪种罪恶深重、野蛮的行为，这也只是停留在一种人类的行为层面上。而且，即使这种行为被一般化成为考察对象的情况下，这种考察大概最多看成人性固有的或是一种潜在的兽性，并不会发展成被人们看作是组织集团的政治行为或仅仅是以犯罪和犯罪者能够推动的一种历史必然的问题。

不用说，住在美国边境的人们也属于构成这种政治体的人民。但是，即是他们，还有即使居住在开拓地的人们，对于自由的开创者来说，他们也不是孤立地存在的。所谓“人民”这个词就意味着对于开创者来说是多数。总之，这种尊敬正如多样性的存在那样，意味着富有无限变化的多数人们的存在。从而，反对千百万人必须保持潜在的意见的舆论一致是美国革命的人们所全体同意的许多事项中的一项。总之，他们是在共和政体中的公的领域是通过地位对等的人之间进行意见交换而组成的。因为极偶然的场合恰好所有的对等者持相同一致的意见，那么意见的交换也就变得没有意义了。他们知道意见交换变得没有意义也仅在这种偶然的瞬间才发生。他们和为了增加自己的意见的力量，经常依赖于舆论的罗伯斯庇尔和其他法国革命的人们不一样，未曾有过一次为了附和舆论的议论。总之，从他们的眼里看来，控制舆论是专制制度的一种形态。杰弗逊把人们的概念用以下的原理加以规定，即在“对外关系中我们是一个国民，在国内关系中我们的意见是各种各样的”^[19]。但是，这种意义上，由美国观念规定的所谓人民的概念，是指持有各种各样意见和不同利益的多数的人们。还有，麦迪逊在他的规则中主张

“立法……是根本的课题。包括了政府的活动中的党和党派的精神”，也和杰弗逊的概念是同样的意思。这里，党派被积极地强调是值得注目的。这么说是因为这和美国建国之后他们在其他领域赋予最大的注意的古典传统有明显的矛盾，麦迪逊肯定注意到自己对这些极为重要问题的疏忽。他自己明确地叙说其原因。因为与考虑社会冲突利害差异相比，他更注意到人类理性的特征。据他所述，各种声音与不同的意见“人类的理性仍旧是一种容易被欺骗的东西，尚且，人类对这种理性利用时，只要有理，必然会继续下去，可是，统治阶层中党派是照应这种多样的声音和不同意见的东西。”^[20]

当然，作为实际问题，美国共和政体的创建者们首先是代表了，其次才是组成了各种类型政治多数。当然，在欧洲也许是也有少许这样的事例存在，但是，这么把视野放在国民的下层阶层的极端的事例恐怕是没有的。法国革命从悲惨的黑暗中孕育出来不幸的人们只不过是数量意义上的多数罢了。“被统一成一个肉体……”，由一个意见来行动的所谓“多数”——卢梭建立的形象，还是法国不幸的人们的，现实姿态的真实写照。之所以这么说，是因为引发他们行动的是对面包的要求，因为对面包的要求必然会汇合成一个声音而产生巨大的轰鸣。只要所有的人追求面包，我们就能保持完全一致，当然也就能统一成同一个肉体。人民的法兰西的这个概念，从其一开始就是具有一种多头怪兽的意味，如同一个肉体做的行动。简直如一个无意般的行动——这么一种抱成一团的内涵，不是一种单纯的理论上的谬误的问题。而且，如果这种要领在全世界扩散、流传的话，产生的并不是一种抽象的概念的影响，因为在司空见惯贫困状态中，这具有真正现实意义。人民的悲惨包含着政治的难题，在于下面这一点，即多数披上了单一性的外衣，苦恼实际上会产生出类似连带感式的心境、情绪和态度，这些东西导致了混乱，乃至最后发生却并不是最重要的意义事情——对于多数人的怜

悯容易被混同于对一个个体人类的同情。实际上这种混淆，“同情的狂热”（le zélé compatissant）能够看作把某一对象，即其单一性满足同情这一作为前提条件那样，同时，这种感觉无边的扩散，能够引起情绪这东西无限地与其相对立地发展。因此罗伯斯庇尔曾把国民比作汪洋大海，事实上如果沉溺于自由的创立，就如大洋一般的悲惨引起大洋般的感伤。

不论在理论层面还是实际层面，美国的建国者们的杰出的睿智显示出其超人才华，是深为人们所感受到的。但是似乎并不是充满了那种犹如革命传统广泛流传的说服力及真实体验。美国革命仿佛是从毫无人类悲惨的恐惧景象和司空见惯的贫困呻吟的那种象牙塔中爆发出来的。而且，如果把它比作人们的景象与声音，倒是作为人类的景色和声音更为合适。在一个很长时期中是这样的。美国革命的范围也没有能够激发起狂热的那种苦恼，所以，也没有必要有一种使自己必然追随的那种绝对的紧迫感，为理性的道路所迷惑的那种怜悯之心也不会产生了，因此，美国革命的人们，从最初到结束，从独立宣言问题到美国宪法制定，仅仅是局限于那些参与活动的人们。他们的健全的现实主义没有成为同情的俘虏，另一方面，他们的常识——在基督教的理念中，因人性上原罪的堕落的人们，即使如此也是作为天使一般出现的，这样才不曾被一种非合理的希望所威胁，还有，狂热也未曾为所谓同情及其的最高贵的形式所诱惑，所以，他们容易把狂热看作为一种欲望，这一用词的根本上的意义——也就是消除苦恼以及忍耐。因为没有这种经验，所以他们的理论，假如作为一种健全的东西，也往往会被看成是一种随便的、带有某种轻薄的性质的东西。这也当然给这些理论的持续传播带来了危害。这么说是因为从人性角度来看，能产生人类的持续性、连续性是由人性中的忍耐所创造的。他们的思想，采用人的理性的形象来解释统治，对被统治者来说，政府的统治是作为对狂热的理性控制的旧时的模式来解决的，他们无论如何未曾超越了这个

限制。欲望与情绪的“非合理性”被作为在合理性所控制下，当然是符合启蒙思想的思想。但是，其自身也马上会意识到在许多方面是有缺陷的。特别思想与主见性、理性与合理性之间被随便地看作表面上的等同，就是明显的缺陷。

可是，这个问题还有另一个侧面。狂热和情绪是什么样的东西？而且，这些和思想、理性具有什么样的关系？但有一点可以肯定，这些在人们心中占有相当的地位是可以确定无疑的。何况，人的心确实是人们肉眼所不能透视到的黑暗的地方。但是，不仅如此，心的特征，黑暗也是必要的，要把它在从来自公众光线下保护起来是必要的。进一步来说，这也是本来应该的，对不能公开表示的心灵深处的动机加以保护是必要的。无论哪种心灵深处被感觉到的动机，一旦被暴露于光天化日之下，为公众来观察它的话，它已不是考察的对象，倒是成了怀疑的对象了。当然，这一旦为公众的光所照射，显出的其身姿，也会发出光芒。但是，因为本来是为了显示其原来的身姿，现在却与它的存在所呈现的身姿有关的行为和言语不一样，这些行为言语背后潜在的动机，从本质面言，被所呈现的身姿破坏了。它一呈现身姿就变成了其背后再度使别的动机潜伏在深处的“单纯的外表”。即成了伪善与欺骗那样的东西。这种人们内心可悲的逻辑构成了近代的“动机调查”，成了几乎不了解的人类的恶德的某一种种子的可怕的文件架子。成为人类厌恶的真实的种子。而且罗伯斯庇尔及其追随者们根据这种逻辑，一旦把德作为心的特征同样看待，就看到了所有领域中的阴谋、中伤、背叛和伪善。从疑惑中产生的宿命的氛围，即使在反革命检举法带有恐惧意义明显显示出来之前，在所有法国革命时期也不是非常能清晰地感受到的。与此相反，美国革命的人们这形成的那氛围，即使在他们之间发生最激烈论战之际，也明显没有这种现象。无论如何，这种氛围作为政治的源泉，是这么错误地强调心，即强调心、正直的灵魂、道德的性质的直接结果。

在这基础上，19世纪伟大的心理学家克尔凯廓尔、陀斯妥耶夫斯基、尼采之前，从蒙田到巴斯卡尔等法国伟大的伦理学者们非常懂得的那样，人类的心在这样的黑暗中不断地斗争，而且也因为这种黑暗，把这源泉作为生的东西。我们，除了上帝以外，谁也不能看见他们心中赤裸裸的姿态，同时恐怕在坚持不看下去之时，这个“谁也不能”也包括自己在内了。因为对于这明白的现实我们的感觉与他人的存在太紧密地联系在一起了，所以，决不相信自己能够知道，他人不知道正是这个缘故。这黑暗带来的结果，我们心理生活的整体，我们灵魂中的感受的过程，成了我们对不断感受到的疑惑的咒语，与我们自己对立，必须面对、正视自己心灵深处的动机。罗伯斯庇尔对于他人的不信任，对于自己亲密战友也表现出近似于病态的不信任，最终这并不是从他的失常面产生出来的，而是从一种他对自己完全正常的怀疑中产生出来的。他信条的本身命令他在公的领域日常生活扮演一个“清的廉洁”的角色，显示这种德，命令自己至少每次一次根据自己的理解来把自己的心公诸于世。但是，即使他保持这种状态之后，他能够在如何来确信自己的整个生活已经不是那种最可怕的伪善者了呢？只有心才了解这样的深处的神秘斗争。而且，他也知道：在被隐蔽起来的时候也是清白廉洁的心理上向外人显示，却以一种被扭曲的形态呈现在别人面前。再说，心，知道应该把这种黑暗的问题，根据其自己的“逻辑”来处理。然而为了解决这问题，不仅需要光线，即使有了光线也没解决问题。因为扭曲心的生活正是这个世界的光芒。卢梭所描述的分裂的灵魂所显示的真实，在形成一般意志基础上，使它所起的作用姑且另当别论，问题的关键在于：心为此而分裂被投入到冲突之中去时，终于开始正常的跳动起来了。但是，这在灵魂生活的外部，即一般人类事项领域的内部却是不通用的——这是真实的。

罗伯斯庇尔把灵魂的冲突，即卢梭所说的分裂的灵魂搬进了政治生活中去。然而，这个领域中，因为不可能解决问题，却成了杀

人的东西。“对伪善者要永无止境地追究，除了道德堕落之外，什么东西也不会产生”^[21]。正如罗伯斯庇尔所说的那样，如果“爱国心是心的问题”的话，为德所支配，如果是恶的话，那么，也必然是被伪善所支配，幸运の場合，也要为了揪出少数伪善者进行了无休无止的斗争，总之，要区别真正的爱国者与伪装的爱国者的不可能，是明摆着的单纯的事实，因为这个原因，这种斗争也只能成了以失败而告终的斗争。他们的心感受到的爱国心，或者他在向公众表明自己永远怀疑的德的时候，这一些已经不是其活动的原理，也不是由此出发鼓舞公众的动机了。这已经堕落成一种单纯外观的形式，成了必须由达尔恰夫作为主角演出的短剧中的一部。简直成了笛卡尔式的怀疑——“我疑故我在”，但是，这却成了政治领域中的原理。其理由是因为和笛卡尔思想已是非常明晰地表述一样，确实罗伯斯庇尔也通过针对内部而来实施行动的。当然，所有的行动和他所持的目的、原理一样，也具有动机。而且其行动本身明确表达其目的，表明其原理，但是，却不表明行动主体深处的动机。他的动机处在黑暗之中，不发出光亮，不仅他人的眼被遮蔽而不能看见，而且在几乎所有场合，他自己也因隐蔽而失去了自己的检点。因而，追究动机，即必须把各人心灵深处动机公诸于众的要求，实际上是提出了一个不可能、做不到的要求。所有的革命统治者都成了伪善者。在表明动机的瞬间，伪善已经在所有的人际关系中注射进了毒素。因此，把黑暗的东西，被遮蔽了的东西引向日光的照射之下的努力，从这努力性质来看，这种公然行为只是反而招来这么一种结果：明目张胆地公然夸耀追求保护黑暗的行为了。不幸的是，自豪地把善公诸于众的所有尝试，在政治舞台上，都以罪恶和犯罪行为的出现而告终——反映了这样的事物的本质的原由。在其他所有的领域中政治也不能区别存在和现象。实际上人类的各种事项的领域中，存在和现象是一个东西，是同一个东西。

注 释

[1] Rrbespierre, *Oeuvres Complètes*, ed. G. Laurent, 1939, vol. IV; *Le Défenseur de la Constitution*.

[2] 所谓 *Le peuple*（平民）是和 *menu peuple* 或者 *petit peuple*（庶民）是同样意思。这是指“由小企业主、食品、杂货商、工匠、工人、被雇用职员、推销员、佣人、临时雇工、流氓无产者等组成的阶层”，还包括“困窘的艺术家、小公务员、贫困的作家”。见 Walter Markov, “Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung,” in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*, Berlin, 1956.

[3] 1971年7月在《告法国公民书》中的罗伯斯庇尔。参见 J. M. Thompson, *op. cit.*, 1939, p. 176。

[4] *Ibid.*, p. 365. 另外还有，他在1794年2月在国民公会的演说。

[5] *Du Contrat Social* (1762), translated by G. D. H. Cole, New York, 1950, Book II, chapter 3.

[6] *Ibid.*, Book II, chapter 1.

[7] Albert Ollivier, *Saint-Just et la Force des Choses*, Paris, 1954, p. 203.

[8] 这文中也包含了理解卢梭的一般意志论的关键。但是在这文章中并不重视只是作为脚注处理（*op. cit.*, II, 3）。这一事实表明：卢梭引用这理论的具体的经验，对于他来说是当然的事情，所以不认为有特别强调的价值。在解释理论的工作的场合，如果说选择哪一个，一般来说是很困难的，复杂的一般意志概念背后的经验的背景，而且非常单纯的背景，完全是一种教训。这是因为在政治理论中充满了明确无意义的神秘的气氛的概念几乎是没有的。

[9] 把共和国的德用这种革命的翻译古典的表现方式来表达，能够在罗伯斯庇尔的关于司法行政长官和人民代表制度的理论的论述中读到。他把这些问题是这么概括的：“为了热爱正义和平等，人民并不把大的德作为必要的，如果能爱自己就已经够充分了。但是，司法行政长官为了人民的利益，为了平等必须牺牲自己的利益和权力的骄奢。……因此，人民代表制度，首

先必须在自己胸中使私人的情感的全部从属于公众的正义的一般的情感……。1794年2月5日在国民公会的演说。参见 *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 548.

[10] 关于卢梭，见 *Discours sur l' Origine de l' Inégalité parmi les Hommes* (1775), translated by G. D. H. Cole, New York, 1950, p. 226. 关于圣茹斯特，见 Albert Ollivier, *op. cit.*, p. 19.

[11] 罗伯斯庇尔的话引自 R. R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror: lution*, Princeton, 1941, p. 265.

最近文献和比上述书先出版的 Thompson 写的传记，是最公正、最用功的研究，也是能显示客观的罗伯斯庇尔及其周围人物的研究。特别是上述 Palmer 的著作对法国革命中暴力的性质的论争作出了很大贡献。

[12] Zoltón Haraszi, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard, 1952, p. 205.

[13] Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, p. 226.

[14] 巴黎的各个部门的文书因为现今首次用法、德两国语言出版了前述的两本书 (*Le But de la Révolution est le Bonheur du Peuple* 和 *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793 - 1794*, ed. Walter Markov and Albert Soboul, Berlin (East), 1957, no. 52.)，所以充满了和这两本书一样的固定格式。我引用的是出自第 57 号文书。一般来说，可以说演说者有强调越来越嗜好流血、有强调那种灵魂的亲切情感 (*est tendres affections de l' òme*) 的倾向。

[15] 汤姆普森 Thompson (*op. cit.*, p. 108) 已经想起了 1790 年戴姆兰对罗伯斯庇尔说：“如果说你的友人如何了，那就是忠实于你自己的原理”。

[16] 比如，罗伯斯庇尔在论述革命统治的问题时，是这么主张的：“问题是不是把人民的正义拘泥于新的形式。刑法无论如何也不得不具有有点茫茫然的特征。因为阴谋家们的实际的性格就是虚伪、伪善。正义不论用何种形式，都能捕获他们，必须这样做”。1794年7月26日，在国民公会的演说。参见关于罗伯斯庇尔为了使人民正义的无法性正当化，提起伪善的问题，请参照以后的原文。 *Oeuvres*, ed. Laponneraye, vol. III, p. 723.

[17] 这一句是作为在里昂执行革命法的临时委员会起草的“告被设置的当局”一文中的一个原则来处理的。其完整的特征是这里的“革命”是专门

为了“广大、无数的贫民阶级”而爆发的。参见 Markov and Soboul, *op. cit.*, No. 52.

[18] Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton paperback edition, 1957, Letter 3.

[19] 1786年12月16日从巴黎出发的给马丁森的信。

[20] *The Federalist* (1787), ed. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, no. 10.

[21] R. R. Palmer, *op. cit.*, p. 163.

不服从的赞歌*

洛尼·布劳曼、埃耶尔·希凡

第一章 劳动模范的晋升

我们描述的这个男子，作为行为规格化的态度的“劳动模范”，所有的权力都想把他吸收到自己的群体中去的那种人们梦寐以求的人才。戴副黑边眼镜，背稍驼，头发已稀疏谢顶，确实毫无风采可言。他那极端仔细工作的刻板的官吏的形象与其说使人想起莎士比亚剧中的人物倒是多为想起科尔坦利尼的剧中主人翁^①。他的实际的想象力、决策力并没有什么背叛他那精干外表，总之，他不是傻瓜蛋。可是他们的自发行为都限定于上司的指示的范围之内。而且，这指示必须要有等级制度加以保证。

他被吸收到组织内，几年后他在这组织里占了一席重要的位子。这种晋升决不是他人格魅力或整体的精神带来的，而是他的主人发现他有许多对自己有用的长处，并且充分认识到这优点的价值。即他作为一个组织者，作为一个献身的战士，经常充满了无限

* 选译自洛尼·布劳曼、埃耶尔·希凡（Rony Brauman, Eyal Sivan）合著的《赞美不服从——“专家”阿道夫·艾希曼》（*Eloge de la désobéissance, A propos d' "un spécialiste" Adolf Eichmann*, Editions Le Pommier, 1999 的第一部分。

① 科尔坦利尼（Georges Courteline, 1858 - 1929）法国喜剧作家，本名为 Georges moinaux，专门写讽刺第三共和国体制下军人、官僚等小市民的喜剧，被人称为“小莫里哀”。——译者注。

的热情和永恒的忠诚。一心扑在工作上。更加符合主人心意的，他只是处理符号名称一样处理那些他只知名字的“素材”，当他接受这个任务后又通过自学来开拓新的活动领域，而且是拼命地学习，这是因为他付出的代价还未得到相应补偿和报酬。他由此成了有名的专家，被派到各地进行专题演讲。所以，这个没有任何学位的男子不断地晋升，32岁时已升到指挥全欧洲各个遣送犹太人兵站的职位，随着工作责任不断加重，他决不气馁，他会按照上司的要求制订计划发挥自己才能和精力，最后他显示了自己那种难以挑剔的效率。

在6年间他接受上级官僚体制交给他的收集“生物学素材”、没收他们的财产、把他们隔离起来以后又负责运送到各个目的地的组织工作。在实施过程中他又克服了实际遇到的种种困难，并且决不退缩，这种工作需要他展现交涉能力和组织才能的种种伟大的才干。他在担任这职务期间，虽然上司数度改变战略，他的计划却总能紧跟军事形势。这些“素材”一被运送引渡到目的地，就被“煤气毒杀”而“特别处理了”，然而他不承认这一事实——却说生产流水线上“煤气毒杀”这一环，不属于他的管辖之下，所以在他临终的前夜还高兴地想起这件事，他坚持认为自己没有必要对这事件做出什么判断。实际是杀人工厂的工程师的他，却见到了尸体和血要作呕，难怪他喜欢文件和统计一类办公室的事务工作。

此人就是党卫军中校阿道夫·艾希曼，德国人，第三帝国保安总部第四局B-4课的原课长。作为“犹太人问题专家”的他从1938年至1941年负责第三帝国驱逐犹太人事务。此后，他自1941年至1945年负责组织运送整个欧洲的犹太人还包括波兰人、斯洛伐克人、吉卜赛人去集中营及死亡集中营的“工作”。这个“移民专家”、“犹太人的最终解决”的兵站作业的指挥官，直到最后的最后还坚持在自己工作岗位上忠实地执行任务。1960年在布宜诺斯艾利斯被以色列摩沙迪特工逮捕，翌年在耶路撒冷被判处死刑，而

且是绞刑。

这个被以色列检察公诉一方视作恶魔般的男子，在耶路撒冷法庭和集中营地狱中的幸存者相遇，他必须承担起在使几百万生灵灭绝过程中自己所起的作用的责任。

这本书的起因源于纪录片《专家》，这影片是根据一部长篇纪录片——也是艾希曼审判的惟一档案电视片编辑改编的。电影的原版记录为本书的下半部所收录。这部电影第一次展现一个活生生的办公室罪犯的纪录片。我们编辑、公映《专家》的目的是试图由纪录片来论证服从和责任这个伦理问题，所以影片是以审判的过程来编辑的，这种构想是受到汉娜·阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼——关于恶的平庸的报告》^[1]一书的启发。这一纪录片银幕上的考察，我们可以从习惯了的环境中看到“艾希曼审判”——一个“病例”，我面临的是：服从带来的灾难。

使自己的良心处于昏睡状态，拒绝正视自己行为的意义，认为在自己身边的事情都只是技术问题，是可以解决的——法庭上艾希曼只是按部就班老一套地表现自我。换言之，他没有思想，只是“上司手中的驯服工具”、那个队伍中的“沧海一粟”。他在法庭上以这种姿态，平静叙述的那种感情，确实又是属于我们世界中的一员。同样，被纳粹强制的、由犹太著名人士组成的、纳粹消灭犹太人行动的中介组织犹太人评议会（Judenrate）的无抵抗的昏眩和秩序也是属于我们的世界。

劳动的模范、重大犯罪的当事人、残杀几百万人的黑色的布道者阿道夫·艾希曼今天依然作为注目的话题存在。汉娜·阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》的初版至今已有30余年，这个人物像一块绊脚石一般仍躺在历史路途上。艾希曼审判引起的论争决不是由于对他是否有罪的疑问所引起的，他也算得上历史上突出的有数罪犯，这是众所周知的。从战争结束至今天不断出现的关于纳粹集中营体系的证言、或口头、或书面，或为胶卷所记录，已能充分证明纳粹

的暴行。对艾希曼是否实施了这一罪恶行动的事实已经谁也不怀疑了，在某种程度上艾希曼自己也不怀疑。

对这位纳粹保安总部军官提出公诉是一件复杂的案子，涉及问题有：他的犯罪活动是什么性质、他的工作范围、审判中他如何自述自己的工作等等。但众所周知，审判中艾希曼强调的“自己是齿轮系统中的一只，只是起了传动作用罢了”，这也是这位出现在法庭玻璃亭被告席上男子的一种辩护的战术。

我们一直指出，必须负起许多犯罪责任这个艾希曼当然是决定者，可是他把“只是服从命令”作为犯罪正当化，企图隐身于这个借口的背后是对人类终极的侮辱。这名把无数人逼到死地的男子，若根据审判中检察官的话来说，他“对邪恶有一种恶魔般的渴望”，有“不破坏难以获得愉悦的行动习惯的兽性”——“要把他看作有和野兽同样的性格”。但是，也有另一种说法，我们不能无视布利莫·列维的重要的考察。1960年继鲁道夫·霍斯担任奥斯辛集中营营长理查德·贝阿被捕时，列维指出“贝阿是我们这一世纪中最危险的人物之一，注意到他的人都很明白。可是，没有他，也没有霍斯那样人物的话，也没有艾希曼这种人物的话，也没有其他忠诚的纳粹支持者及盲目执行命令的人，那么，希特勒、希姆莱和戈培尔那样的猛兽会变得软弱无力，最终放下武器，他们会不过只是像不吉利的扫帚星一样掠过欧洲上空”^[2]。但是，这篇杂文的观点借助艾希曼审判的余势，使更广泛的领域发生了动摇。所谓动摇是指我们可以看到对那黑暗时代的标志——法国的维希政权的评价发生了变化。

实际上，60年代由工业化生产着死亡那种闻所未闻的事件逐步获得了神圣的地位，若用圣经中的词来表达这事件的话，有一个对应的固有名词“毁灭(SOHOA)”。这词也给事件刻印上了特有的绝对的意义和特殊的性质，也引起了大家对人类历史中的这个部分难以想象，不能用语言来表达，被规定在形而上的另一个场所，从

本性出发的话，所有的理解可以说都将会无影无踪。如果放弃从神圣观点的想象，不是成了在这些罪犯中去发现特别遵守法纪和等级秩序的认真的官吏？我们岂非生吞了这些家伙的逻辑？全部咽下了他们怪物般的谎言？人们会这么怀疑我们。如果我们对犹太人评议会协助艾希曼的强制遣送计划实施的历史不闻不问，就不会受到把加害者和受害者混淆起来的谴责？总之，把这种人物看作是平庸的人物，就会招来一种把纳粹平庸化、无意识地与希特勒之流私下合谋的嫌疑。今天仍是如此。自那时以来使“扫帚星般的奥斯维辛重返人类世界来考虑“毁灭“（SHOAH）的根本特征性”的观点遭到人们的拒绝。他们宁肯冒着被“莱·庞恩（Le Pen）化”^①的危险。但是，即使如此，细节的追究，事件的绝对性等观点仍是难以避免的课题。

因下文还要提及的种种理由（参见第二章），几乎没有旁听者有耐心听完要使被告艾希曼仔细地明白自己的行为而且必须进行的长达几周的检察官的提问。虽然他们特意来到了法庭。确实，艾希曼的冗长供词中，那种暮气沉沉的行政用词及把本质和枝节、整体结构和事务的细节混淆在一起的内容，很难使人有兴趣继续听下去，会很快招来旁听者的失望。但是，在审判的这个阶段，艾希曼占了先手，如果单从辩护立场上来看，他完全占了先手。他的服从和忠诚的态度、实际上的举止、基本的言语修辞方式等，都使人们知道他是那种性格的人物。即他“是一个纯事务、技术型的干部，在复杂工作中追求谨慎和细致”。“可怜”的他不会反抗上级命令，即使对这种命令或实际的各种问题一点也不明白，仍旧忠实执行命令和指示，不是反犹太主义者的他，却都喜欢实行与自我相反行动。在“最终解决”开始之前，他总是热情地从事“迅速移民”的

^① 莱·庞恩（Jean-Marie Le Pen）法国极右翼政党国民战线的领袖，说毒气室不过是虚构。“庞恩化”指故意把大屠杀否定或缩小化。——译者注。

工作，他经常强调这一点。所以，对1938年至1939年那段时期常有幸福的回忆。为了驱逐奥地利、捷克斯洛伐克，德国境内的犹太人，他能就这种运输组织工作，在现场发挥自己敏锐的才干。他认为自己和犹太人社团的著名人士和领袖协作关系是一种建设性的东西，他也尊重为“迅速移民”一起工作的犹太复国主义运动的代表。这个时期，对于他来说是“幸福协助时期”，带来了“创造的喜悦”。是他在维也纳创立了“犹太人移民中心”，把犹太人的身份确认、财产没收、证件的发行的各种手续简化成一条龙，高效率是他在这里一气呵成的。这个驱逐工厂是他自豪不已的业绩。他说起来“是普鲁士的国家行政机关史无前例的革新”。他惟一悔恨的未能把第三帝国的犹太人驱逐干净，认为如果“驱逐干净了，那就会有不同的结果”。艾希曼对驱逐之前没收财产表示“遗憾”时，我们也会不由自主相信这遗憾是出自他的内心。但是，这种时候他的这一感情是不是诚实已经完全不重要了。当年，不论是勉强地执行还是高兴地实施，总之，他是曾经组织过这种对“移民们”的抢掠。

每当纳粹犹太人政策改变，艾希曼的作用也在进一步发展。1941年秋，“有步骤的驱逐”计划变成了“隔离于东方”的政策，换言之，随着帝国的版图的扩大，要进一步把犹太人往东驱逐，驱逐到帝国的版图之外去，名义上是“再定居”，实际上是交给死亡集中营和专业屠杀部队去“处理”。艾希曼继续负责这“运送”工作。保安部长官海特利希把艾希曼叫到自己办公室，传达道：“总统命令在肉体上消灭犹太人”，艾希曼很快适应了命令，他是一位不是会改变事物秩序的人物，此外，政治，他也什么也不懂。除了知道必须完成这件任务之外，也谈不上喜欢不喜欢这种工作，总之，顺顺当当完成是首要的。是因为这么做才能使得自己的职位正当化，而且，工作连续性也需要自己，不能有悖于当年的对领袖绝对忠诚、服从誓言。假如自己不干这工作，自然会有人取代自己

走马上任，结果几乎是同样的，他强调的辩解，也不是没有一点道理。艾希曼亲眼目睹了各种各样的屠杀手段——特别行动部队的枪杀、集中营中的“煤气浴杀”乃至在家常便饭般的暴力中的死亡。上司要求他提出关于死亡的报告，他因为不愿到现场去目睹惨不忍睹的“风景”，曾向上司海因里希·缪勒提出过申请调动的报告，缪勒的回答：“军人服从命令是天性。”结果，他还是坚守岗位。无论怎么说他是负责运输犹太人业务的专家，听到这种所谓的喜悦，竟然因为他以为这工作和消灭犹太人是没有关系。他作为有名的专家，难道不感到喜悦？不可缺少他的是一系列行政的业务，复杂的与各方面的协调工作，这些都是纯技术性的工作啊！另一方面，犹太人评议会也随着纳粹政策改变，调整自己的作用，完成艾希曼所期待的工作。总之，艾希曼运用了行政、治安的优秀的技术，对这项工作起了极大作用。

艾希曼前后经历了 32 次法庭公审，他不断地回答律师、检察官、法官们的讯问，随着审讯的进展，他的真相也逐渐清晰起来：他不是倒错的心理变态者，也不是反犹太主义者。最能尖锐地、科学地说明这个判断的，恐怕是斯坦莱·米尔格兰姆的著名的社会心理学的实验。这个使人意外不平常的实验结果，很值得纳入学校教育的课程计划之中去，还曾在电影 *I comme I care*^① 中再现过。纽约大学心理学教授斯坦莱·米尔格兰姆从 1950 到 1963 年进行的社会心理学实验被称为实证艾希曼的实验。这个实验中平时被承认的正统的权威由科学的权威所替代，以此为基础来研究服从的心理实验。米尔格兰姆研究小组，以进行学习与记忆为借口，招聘了来自社会各行业各阶段男、女被试验者（在实验中充当“教师”），让这些被试验者对作为“学生”的实验对象不断增强电压刺激的“电

^① *I comme I care*，是 1979 年美国电影，以肯尼迪被暗杀一案为背景虚构的故事片。——译者注。

击”。作为学生是被用绳缚在椅子上，手腕上连接通电的电极，他们对教师提供的单词表必须要记住。“学生”如果犯有学习上的错误，“教师”就给予电刺激的电击给予惩罚。但实际上“学生”不过是实验者安排好的做戏，逼真地表演出受到不同程度电击时的痛苦反应。当然虽然电刺激也是假的，但那操作按钮边不仅有15伏到450伏的刻度，分30种程度，还有“轻度电击”到“注意！危险！”等提示标签。这假的电刺激机器也做得很逼真。实验者真正用的不是通过这实验来测试“学生”的“学习与记忆”，而是测试被试验者“教师”的“服从”的心理机制。被试验的教师有三分之二把这工作坚持到最后。他们屈从实验者命令，虽然不时担心抗议，但是仍把工作持续下去，乃至给学生的电刺激强度达到最高450伏为止。米尔格兰姆这么说“这一点可以说是我们研究最基本的教训，只是从事自己的工作，不对他们持有任何敌意的普通的人们，能够承担起使人吃惊的破坏活动一环^[3]。我们如果谈了这个著名的实验报告，可以知道纳粹的社会工程学，简直是把欧洲社会变作一个巨大的米尔格兰姆实验室。

米尔格兰姆实验中的被试验者实际上并没有给“学生”带来痛苦，但他们都不怀疑这是一场“假实验”。他们也讨厌这种暴力的惩罚，也是这么说的，却大多数最终都成了暴力的执行者，把个人的责任推卸给雇佣他们的耶鲁大学。他们陷于价值的冲突之中，有一种自我背叛的感觉，但又在道德原则和科学权威面前，把耶鲁大学心理学科学研究的权威的正当性作为优先了。他们不过是参加了而已，没有必要承担任何罪责。假设他们是有罪的话，也只限于实际上真的致人于伤痛的场合。这种场合，无论怎么统计，因为同时代大部分人都这么做，这样不是罪不责众吗？强调这是理所当然的事，也不是没有理由的。到这种程度，也就要参照米尔格兰姆文中分析的“恶的平庸”——艾希曼审判。这次审判带来了许多复杂的思想上的混乱。即有人这么推论：艾希曼是一个普通的人，所以，

我们都是潜在的艾希曼，我们都是有罪的。这种潜在的有罪和实在的过失和犯罪被等同起来，那么正义的可能性就失去信义了。假如无论谁都有罪的话，也就是谁也没有罪了。这逻辑是艾希曼想利用的。因此，米尔格兰姆和阿伦特的研究，把这种条件下状况作为一种新的事件，一种特别异常事件来判断，认为，凡事要以自己的行为结果这一点来考虑，正是对我们的要求。阿伦特这么说：“要说道德，在什么也没做的时候，感觉到有罪，而真有罪的人却感到无罪了，两者几乎同样是恶。”

审判的这部分，检察官搞清楚了艾希曼并不是如他说自己是“接受命令的人”，而是一个“下达命令的人”。确实，在政治赌博事件中，以色列不满足“主要配角”角色，要争当主角。被告艾希曼参加了“最终解决”决策的会议，用检察官的话来说，“高兴而且狂热”地下达命令，坚决执行这计划。行政上的犯罪，检察官来把这纳入法律审理范围之内。艾希曼作为事实的犯罪行为最具有二元的性质。他的设想是以用行政等级制度的犯罪作自我辩护战略是否会成功——这场赌博——在审判中进行。

被告使用这可悲的官僚的逻辑，比如，他组织运送犹太人乘上去波兰的巧尔姆（Cholm）的列车，但不承认自己知道这些犹太人将分配去特雷布林卡的毒气室。他强调自己不知道这些犹太人下了列车去何处。说这已不属于自己管辖的权力范围了。但是，另一方面，他又知道自己所管辖部门为把人逼向死亡陷井提供行政和后勤设施。他叙述的纳粹犯罪“工厂”的样子，在拉乌尔·希尔伯格在《欧洲犹太人的毁灭》一书里得到清晰印证。官吏、技术员、科学家、劳动模范各得其所，认真地在自己岗位上工作，实施各种刻板有条不紊的手续，解决各种具体问题。语言中用职业隐语——隔离、运送、再定居、办手续、特别处理、最终解决等，把现实粗略分类，这样大家都可以从现实中逃避。如果他们中大部分人真的不知道全部灭绝的计划的话，但对大多数犹太人的暴力、拷打等都是

采取认同态度，而且，这一些现实谁也不能佯作不见。卷入了激烈的暴力之中，平庸的行为就不断为这暴力所吸收，精神被削弱了。恐怖被日常业务的积累所淡化了。业务的意义容易使人健忘，思考和感觉相互抵触，在不知不觉中停留在破坏社会活动层次上展开起来了。

当年摄下的几百小时的审判的档案胶带为我们再现的人物，正如阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》中描述的那样，与对屠杀持有顾忌的思考相比，是一位什么也不思考的人物。代替了他的言语能力的是反复那么几句公式套话，也因为如此，他可从现实中脱离出来，被保护起来，“免得经验被世界导入的恶”。“因为这么不思考，所以也没感觉，因为没感觉也就不思考”^[4]，他以钢笔和行政文件为武器，以对权威服从为动机从事的是一种和普通事务工作没有区别的办公室犯罪，这就是精神游离的最恶化时期的病态。没有怀疑的余地是明明白白的真理——精神游离，对精神游离的艾希曼来说，所谓强制遣送和其他任何工作相比是一件牵涉到各种行政手段的综合性工作。从他的详细说明，经过历史学家研究，使人们发现了这只能理解成官僚的“死亡生产”是在权力机关、决定过程的分析框架内重新进行的，那里设置了要制裁这种犯罪的所有的障碍。以色列的法官们，就碰了壁，以后他们那些主张“有必要以违反人道罪进行处罚”理由的法官们又碰到了同样壁。个人有罪的法的逻辑，某种程度上很难说明集团犯罪现象。

因此，超越了这审判的意识形态、政治赌博，法官们必须证明艾希曼是说谎，他以自己职务的等级低为理由企图躲藏到所有种类的借口的背后去。审判长蒙希埃·兰达乌虽显示了自己是审判的严肃性保证人的姿态，然而，这种严格的追究的结果，使法官们不得不重新审视被告那种让他们狼狈的立场。在阿伦特那充满“错误”的厚厚的著作中，这么描述自己的疑虑^[5]：检察官的助手杰可勃·罗宾逊指出“这审判中被告的证言，不是真实的证言”。他尽管反

复声明自己是按照规章制度办事，尽管他也认识到行为带来深刻的后果，而且尽管他也有意“为了修正由于自己行为给祖国人民和全世界错误的印象，所以，要把真相讲出来”，但他的证言却不是真实的。他滴水不漏的陈述只是努力全盘否认罪行。他这样做把自己负有责任的部分全部推卸，或者尽可能减少责任。他的努力不是不聪明，他用灵敏的思维，对付面临的困难的局面，他利索地判断，采用了灵活的策略，选用一些无隙可击的话语——这就是审判中他的全部特征。这里产生了疑问：为什么他要坦白那几个他不负有责任的“大事”，特别是他为什么要讲出去东方视察旅行在现场看到可怕的景象的这一件他不说别人不知道的“大事”。我们不能搞清作为被告心理现象的头绪，特别现在他是处于“失去自由状态”。

尽管他这些表现叫人惊讶，但法官还是认为：他的陈述能够证明：“被告是基于对命令的全面同一化、为实现犯罪目的鉴于执拗的意志的行动。”我认为有必要证明艾希曼负有充分责任，因为他具有进行邪恶行为的顽固的意志和明确的意识。这么说是因为这些主观的要因，是立足于近代法学所规定的犯罪本质的基本点上的。如果精神不正常，因为脑子受到过损伤，不能辨别善恶的场合，杀人者可免除刑事责任，并交给医疗机构；在粗心、故失造成事故致人死亡场合，或者受到威胁而犯罪场合，可以酌情减轻情节严重程度，一部分罪状可以免去追究责任，也能减轻处罚。

因为如果站在这种法理逻辑立场上，那么法官就不能无限制地让被告作那种陈述。如果把他看作希望无数的人消灭的“妖怪”，像“野兽一样存在”的艾希曼就可以被归人和所有具有理性的人不一样的猛兽般的狂人世界中去了。但是，如果真是这样的话，对他的审判只能参照精神错乱行为不能自我控制这一款项了，最后要归到发狂士兵或常见的精神病患者中去，那不是太使人扫兴了。但是，事实并非如此。负有超越常人的犯罪责任的艾希曼是个普通人。汉娜·阿伦特所强调的：“这种正常，比那所有的残虐的行为本

身更为可怕”。因为这是史无前例的大屠杀，是“出色”的由行政犯罪实施的现代犯罪，是尸体与死亡的工业生产，因为是由官僚机构中匿名实施的，所以也不能惩罚整个集团，那么正义就会丧失殆尽。犯罪使用的工具是“毒气室”也是一种“匿名的杀人工具”。所以，皮埃尔·维达纳凯这么说“……这种状况就像奥德修斯到了独眼巨人（Rykolpes）的国家里，自己取名叫乌迪斯——‘谁也不是’，把波留佩莫斯的眼睛戳瞎了。可怜的波留佩莫斯叫道‘独眼巨人国里的一个人’、乌迪斯——‘谁也不是’，把我的眼睛戳瞎了——‘谁也没有戳瞎我的眼睛’。……谁也不承担杀人事实，谁也不是凶手，要否认所有事实也变得轻而易举了”^[6]。

但是，艾希曼，1932年并没有谁强制他在奥地利加入了党卫队。对这一加入，艾希曼的父亲——一位内向的公务员曾付之一笑，也许这也足以表明他们是疯狂的反犹太主义和种族主义信仰者。早期就加入党卫队这一点也许也能够证明：他将来会杀害犹太人，持有这种粗暴的意识形态是他的本性的最早反映。但是，这种误解是不堪分析的。第一次世界大战之惨烈的印象深深地残留在遭到巨大破坏欧洲的社会之中，社团和武装团体急剧增加的历史并没有使党卫队平庸无奇。和许多人一样，诺贝尔特·埃利雅斯也在自传中写道在20年代至30年代之间，伴随魏玛共和国的衰亡，德国日益走向国家垄断暴力的方向发展的那个时代，如果没有充满恐怖的警卫力量，就不能防止敌对一方武装人员的攻击，政治集会也会变得不可能了。欧洲陷入了将要放弃传统的民主主义理想的危机之中，“人们强烈要求向权威的诸价值回归，耳边很快充斥着秩序、权威诸原则的宣传”^[7]。然而，加入基于等级制度和军队的纪律的社会组织，却也就是拒绝传统的社会体制。

这种形势下，在基督教环境中成长起来的小资产阶级阶层出身的艾希曼加入了党卫队和国家社会主义工人党。他的入党与党的纲领和《我的奋斗》没有关系，他甚至并没有读过这些东西。在法庭

上，他诉说，不是他自己决断入党的，而是被党组织“吸收进去的”。是他家的朋友，后来在党卫队里成了他的上司的埃尔恩斯特·卡尔廷布尔纳，在某日劝他入党。他爽快地回答说“那还用说”。当时他正处在失业中，要步入上流社会几乎是绝望，必须重新从头开始。他离开了一个落伍者的乏味生活，终于找到了展现身手的场所。作为党卫队一员的艾希曼，他甚至对同事和友人也决不讲什么叫入心绪不快的种族歧视的话题。他只是随大流。

所谓文明，变成了由“科学研究”证明的，世界上存在着劣等民族这种原先无缘的信仰。这种信仰统治了欧洲。于人类无益的多余的诸民族的命运，隶属于文明了的入种的最好的选择。在殖民地，杀害原始住民，即使是绝对的恶行，也是可以宽恕的过失。种族歧视的政策，就是艾希曼站在耶路撒冷法庭上时，在美利坚合众国依然没有完全消失。经过19世纪洗练的“种族”的等级的构图，支配着欧洲人的想象力。乃至一战结束后不久，欧洲的科学还把对诸种族下价值判断的权利归为己有。

也许艾希曼是反犹太主义者，但是他和他人一样，重要的在审判中他如何陈述自己“最终解决”中所起的作用。他认为自己不过是法律的执行者——所起的作用仅此而已。他的真实的内心也和这想法并没有什么不一样。他只是直接把自己有罪归结为服从。并不认为自己有种无限的对恶的渴望，在纳粹机构中起着什么战略作用。他的辩护律师们的基本方针也是把责任归于现代性犯罪——行政的大屠杀。

整理、放映审判的录像档案的我们，是站在揭露的立场来显示艾希曼当时的自我辩护。我们想显示的用我们自己的风格，揭示这样一个人生赌博：是选择对权威的服从？还是肯定持个人判断的立场？是放弃社会责任？还是坚持人格的自律性？由于不仅是希特勒的凶残产生极端的情况导致了一个民族的厄运的特异的历史插曲。我们今天议论这一悲剧，是为了显示在日常生活中，并不是要指什

么特定的地方，我们谁都能感知到这种近在眼前的景象——这就是现代性的可怕。我们把这维度作为背景来详细描述服从带来的灾难。此时不能忘记“关于恶的平庸的报告”的“结束语”中阿伦特提出的这个概念的内涵。即“这里引起我们关心的只是你所干的事情，你的内心生活和你的动机，也许不具有犯罪的本性，你周围的人们也不怀有潜在的犯罪的要因。你把自己的境遇看作是倒霉不幸，但是作为知道事情的我们要毫不犹豫指出如果你是处于更幸运的话，你也不会出现在我们眼前或其他刑事法庭上了。进一步说下去的话，假定作为大屠杀的组织的顺从的工具，成了你倒霉的原因，即使这种场合，与你制订实施大屠杀政策、积极支持这政策的事实也没什么两样。这么说，是因为所谓政治不是儿戏场所。政治中，服从等于支持。何况，拒绝犹太民族或其他民族生存在这个地球上，你和你的上司有决定谁能或不能住在这个世界上的权利吗？正是因为你指示、实行的政治，我们不希望你一起住在这个地球上。这就是必须处以绞刑的理由，而且是惟一的理由！”^[8]

第二章 记忆的官吏们

1960年5月25日，达维德·本·古里安总理对议会宣布：以色列情报机关逮捕阿道夫·艾希曼，并已押送到了以色列，对他的审判正在准备之中，《哈莱兹报》为此在社论中这么描述：“我们在这星期中的兴奋和感动是从未有过的。”^[9]也就是这个“我们”把在13年前独立战争以来逐步淡漠的国民的团结再一次凸现出来了。

对当年纳粹刽子手，犹太人特工部队绑架成功的大胆行为的那种“自豪”的情感与要求正义惩罚的期待混合在一起。但是，这意味着大屠杀的幸存者将要打破他们保持多年的沉默，他们为很快面临一种恐怖的记忆深深地不安和担忧。他们必须在公众面前叙说那九死一生的遭遇。这也引来了以色列社会不小的震动。因为最初

的犹太复国主义者的计划并不是为大屠杀幸存者提供一个避难场所。犹太复国主义的第一的目标就是民族解放运动。犹太人的苦恼，他们蒙受这种巨大的牺牲的事件，没有被以色列建国之父们绘入“一手拿剑、一手扶犁”^[10]的蓝图之中。19世纪起的犹太民族解放运动的终点犹太人的国家成立后的12年，今天国家的领导人所理想的以色列人的形象是一种“新的人类”——不怕牺牲的战士，这和当年离散在欧洲各地，蒙受屈服的犹太人形象是对立的。后者被他们看作是反犹太主义者制造出来的一种幻形。但是，另一方面，恐怕在任何国家都一样，这种对死者记忆的永恒化，也是达到爱国主义教育的最好手段。可是，在 frontline 死去的人们不是战死的牺牲者，他们自己是为了一个伟大的意义而同意牺牲自己存在的殉教者^[11]。大屠杀的幸存者，证实了他们是被逼迫的死，是无意义的死。他们的记忆中能感受到的是那黑暗世界的威胁，剥夺生命的桎梏。“我们感受到了他们呻吟的不安，感受到了他们受折磨的肉体的喘息，我的脖子也像被卡得窒息，但是感受到他的紧握的双拳”。这是当时的大诗人纳坦·阿尔塔曼在40年代末写的诗，他也是本·古里安领导的工党党员。知道了艾希曼被捕消息后，一位以色列女子（因回忆起当年苦难）顿时昏厥过去。为了这件事阿尔塔曼写诗呼唤道“站起来，以色列的女性！”，激励整个民族的复兴。

从1945年至1948年，是战争结束后蕴酿以色列建国独立的时期。这一时期，犹太人的境遇发生了很大变化。反对以色列建国的阿拉伯一方遭到了重大挫折，为了使以色列这面旗子打起来，本·古里安等把当年的焚尸场边的异味、欧洲难民的集中营内的困顿、开往巴勒斯坦不能上陆的难民船的迷惘……种种往事的记忆作为一种心理的、政治的强有力的工具，用来为实现他们的理想国建立的伟大计划并使其服务合理化。本·古里安用欧洲受难者的解放隐蔽了这么一个事实：75万巴勒斯坦人被赶出了他们的家园。几年后，以色列议会通过了建立显彰“记忆、毁灭、英雄事迹”的雅德·瓦

歌姆纪念馆的法案。这个纪念馆建成了，但是，它是一些记忆抹杀另一种记忆的象征。纪念馆由研究中心和博物馆两部分组成，可是人们都知道，这个设施是在 1948 年战争中都毁坏的巴勒斯坦人的斯梅依尔村的废墟上建立起来的。

然而，犹太人国家的一建立，最近的过去被逼入了 4 年历史中的模糊的边缘，已经不是铭记死亡、恐怖和人们发出悲叹或希望的时代了，而是赞美英雄的事迹时代到来了。欧洲也是如此，幸存者也必然为同时代人对自已的回忆要塞上耳朵而感到无言的孤寂。欧洲也是如此，敬意和名誉都献给那些参与战争相互作战的人们。有大屠杀的幸存者？谁也难以置信。相反，招来的疑问在伤口上撒了一把盐，屈辱被内化了，他们身上的历史烙印就像人体上纹身的刺青被消去一样，存在于这个世界上^[12]。沉默的忍耐是可怕的，因为他们被同时代的他人所拒绝、所怀疑。面临着这种痛楚的人们中，也有难以忍受者。当有人说起集中营，会因为不安而拒绝这类话题，假如所说的是事实，幸存者为了活下去曾经做过些什么呢？他们说谎吗？恶毒地把他人作为垫脚石的是谁呢？“世界是和由纳粹指定给我们的一样大小，集中营是个小世界，外而是个大世界”^[13]，约翰·阿美利从集中营回来的路上这么说。

米卡埃尔·戈尔德曼的故事在其他相似的故事中正好与艾希曼审判的故事交叉面过。戈尔德曼 17 岁时进入了德军占领下的波兰的某一集中营。某日，被集中营军官叫去，和这军官发生了冲突，企图夺下那军官手中的鞭子。结果被打得死去活来，昏过去，醒过来，多次的抽打使他背中伤痕累累……。然而，他活了下来，战后移民到以色列。可是，在这里，他要讲述自己的经历时，碰到了“不相信”的壁。以后，用他的话来说，这种招来的不相信，是“第 81 次鞭打”。他把自己名字改为希伯来语的发音：米卡埃尔·基拉特，在以色列当警察，这次和检察官阿乌纳·莱斯一起，参加了艾希曼审判。作为检察官的助手的他在记录中在对艾希曼提问时，

摄影镜头对准了他，摄下了一个特写的镜头——他的捋起了左臂，左臂上清晰地露出纳粹刻下的犯人的号码。这个镜头未能告诉观众的是：基拉特在家里对年幼的儿子说这是工作上使用的电话号码^[14]。

对幸存者显示侮辱的不理解的态度法国版本是皮埃尔·梅斯梅尔在1998年提供的。梅斯梅尔曾在对德抵抗英雄戴高乐执政时担任过总理。这个梅斯梅尔在蓬巴审判时他的出庭作证的证言如此说：“我想说的，我们必须对所有的战争牺牲者，特别是妇女、儿童、老人等无辜的牺牲者表示敬意。但是我更加尊敬的是那些手持武器的战争牺牲者。我们获得的解放，是他们牺牲换来的”^[15]。

1948年的以色列建国战争，以色列的领袖们没有创造出他们所期待的战士们的兄弟爱。有2.1万个幸存者参加了作战，占了军事干部的三分之一。对于早已移住巴勒斯坦的犹太人来说，这些新来的移民并不是以色列革命的功勋。他们只是昔日的囚徒，被看作阴险、不可信，缺少被叫做沙勃拉（sabras）在巴勒斯坦土生土长的以色列人的那种优秀的人性。大屠杀的幸存者和以色列人之间，按当时本·古里安的说法有一堵“血、沉默、不安和孤独的墙”^[16]竖立在那里。在以色列离散的犹太人被用一种广义的表达称为：“牵往屠宰场的羊那样”走向集中营。战争结束了，作为难民生存下来的，不是持有信念和理想来到以色列的，而不过是为了生活的需要来到了这里。通过日常新闻界、政治家的演说、市民的对话，可以听到30年代在欧洲广泛流传的反犹太主义的套话那样、新国家开拓者们用“犹太社区里的犹太人”那种轻蔑的言语称呼后来的东方犹太人。

在以色列，历史的教科书内容全由教育部鉴定的。如果我们来看一下历史的教科书，教科书对种族灭绝历史漠然时期，也就一目了然了。如果把这问题作为课题来调查，那么结果如下：1967年至1988年五册教科书，每册约500页，被种族灭绝内容所充斥，

其中 132 页是有关抵抗运动的^[17]。但是 1949 年至 1967 年，13 册犹太史教科书中有关大屠杀的风毛麟角，最多的也不过二三页，13 册全部合起来也不超过 20 页，抵抗运动部分，实质上和华沙起义有关的不超过 43 页。

当时我们接触不到各种新的尺度也可以得出这么结果，艾希曼审判使用的法律根本上也可以适用以犹太人中的纳粹追随者的审判。如果说理由的话，因为从 1948 年起至 1949 年以色列的警察和司法系统，曾经收到过幸存者的对“犹太人集中营狱头”、犹太人区犹太人评议会干部、犹太人警察在以色列的检举信^[18]。如何运用以色列法律来回答这些检举者呢？法院和警察当局也感到棘手。本·古里安说，他个人也面临着幸存者们的这种愤懑。1948 年在欧洲幸存者集会的会场上，他曾亲眼目睹往日的“狱头”遭到人们的私刑。跟随本·古里安去欧洲的路斯·阿利阿夫说：“他至今仍未忘记那一幕。”在以色列检举信太多了，政府受到很大压力，本·古里安把这问题提到议会的议事日程上讨论。1950 年以色列——阿拉伯战争一结束，这个法案即被通过。上述三种人：狱头、评议会成员、警察，被粗糙归纳为协助纳粹的“犹太人战争罪犯”，约有 200 件相关的案件的搜查开始进行，结果其中 42 件进行了起诉、审判，判死刑一件，最后却被减刑为 10 年。轻的刑罚也有几件得到判决。其余的都无罪释放。而且，这些审判都不予报道。这些都涉及到大屠杀，同样也使以色列人感到困惑。

对原纳粹刽子手的清算，50 年代中还未提到议事日程上来。新的国家建设是最优先的课题。所以，以色列政府，50 年代中才开始与德国政府交涉对牺牲者们的赔偿问题。因为德国的经济状况极不稳定，所以这种交涉难度很大。实际上，1949 年已经在非常秘密状态下进行了。阿登纳政权对责任的承认必须通过国民的表决。1981 年 9 月 27 日联邦德国议会通过了承认赔偿责任的议案。阿登纳在议会上的演说，预先通过秘密渠道送到犹太人会议委员长

纳弗姆·戈尔特曼的手中，戈尔德曼认同了阿登纳的基调。阿登纳在演说中，表明“新的德国决心惩治过去恐怖的犯罪”并且说“罪恶迫害犹太人的犯罪，不参与这种活动的压倒多数的德国人”将免去所有的责任。但他说这种犯罪是以德意志的名义进行的，所以，给予牺牲者道义上和物质上的赔偿是必要的。朝鲜战争的爆发，使东西方关系极度紧张，西方阵营到处都发行强调“教训”历史书。为了对抗新的敌人苏联，自己阵营内和解，重新开始成了必须优先的课题。这种动态的政治理由，纽伦堡法庭已经制裁了纳粹的最高责任者了，清算已成了过去。这一切，太符合德意志人的愿望了。

1951年至1963年德国支付给以色列8.2亿美元的赔偿金，将使用于公共设施特别是电气、铁道网的建设。这个数字，不仅远远低于犹太人物质被害金额或以色列政府提出的15亿美元，而且，这个中间70%赔款必须购入德国产品，30%是购入石油。德国也因为这赔款条约的签订，在财政上只是象征的赔偿，在道义上却摆脱了困窘。这是历史上首先获得的反犹太迫害行为的赔偿，也是一个重要的事实。

在以色列，从右翼到极左翼都对这赔偿表示了激烈抵制，特别是有时还出现了暴力的抵制行动，尽管如此，这一赔偿，在心理、政治的层面上的意义超过了经济层面。经济上也许因此得到了很大改善。本来生活必需品是配给制、黑市猖獗、和周边阿拉伯国家关系紧张加深了经济萧条，失业率增长，离开以色列潮也几乎要爆发了。这时候，赔偿金对日常供应改善起了很大作用。于是，东方犹太人，特别是也门、伊拉克、马格里布（maghreb、突尼斯、摩洛哥、阿尔及利亚）来的移民大量涌入，促进了政府的欧洲犹太人的移民住宅建设计划的制订。

从欧洲来的移民刚到时不得不住一段时间帐篷或临时住房，但很快从那里搬出，住到公寓或住宅中去了。大部分摩洛哥出身“东方移民”好几年都住在帐篷里，必须熬过那艰苦的生活。对于他们

来说，这块“合同的土地”好似难民营。

东方犹太人，因为是被歧视，也有人因此热衷起暴力来。1959年以后曾几度发生过暴动，甚至出现要求回到摩洛哥去的口号标语。当然这种示威遭到严厉镇压，他们置身于“发展中城镇”——沙漠中水泥的建筑物中。

19世纪以来，欧洲一直相信自己的“优位文明”对迟发的民族持种族歧视的态度。这也曲折地反映在欧洲犹太人蔑视东方犹太人的态度问题上。随着非欧洲裔移民增加当局把此看作不安定的威胁。“东方迟发国家”出身的移民，将威胁到维持以色列国民的文化水准——而当局的处理移民文件的报告中却频繁提及“人力资源”的必要性，但这与犹太复国主义比什么都更加重视西欧裔的犹太人的观念是矛盾的。对于本·古里安来说，欧洲的犹太“民族”为希特勒所破坏，他不得不决定接纳被欧洲犹太人上流社会看作粗野人的阿拉伯各国出身的犹太人移民。

中欧出身的犹太人占据了以色列大学教职的领导地位被战前的种族人类学们继承了下来。这个学科是甚至有人要把东方移民的“未开化的心性”和“孩子、低智商者、精神病患者的原始表现”进行比较研究^[19]。当然这是科学研究的计划和课题，其目的是要更加理解这种“未开化的人性”。这种优越的意识的一种变态可以在艾希曼审判中哈乌纳斯检察长的开头论述中谈到。即“大屠杀的前夜，欧洲的犹太人显示了整个民族的核心及其生命的源泉。犹太民族压倒多数的领袖们聚集在欧洲或是欧洲出身”。

以色列的独立宣言中，也有如此说：“犹太人被外力从自己民族的故乡赶了出来，……何时才能回到这民族的故乡，在那里重建主权国家呢？我们祈祷这一日的到来，不断地充满了希望。”但是，以色列难以成为犹太人世界的中心，大多数犹太人不选择定居以色列，而选择在各个国家生存下去。从集中营幸存的中欧犹太人半数以上没能够留在原地，或者说已经不想再在那里居住下去了，而移

居美国。而且，50年代中，与欧洲迫害犹太人历史无关的东方犹太人，已成了以色列人口中多数派。因此，以色列国内的社会、政治矛盾日趋紧张。即使决没有严重到涉及国家存亡的程度，也给这个团结在千年的梦想周围的民族的形象投下了阴影。本·古里安即使没有严重到涉及国家存亡的程度，也给这团结在千年的梦想周围的民族的形象投下了阴影。本·古里安在日记中这么写道：“这些东方移民对希特勒曾干过些什么，一点也不知道，因此必须把这历史告诉他们”。与应该作为问题的这种历史的苦难相比，他们每天经历的困难只不过是小小的辛酸和屈辱。在那样不幸的洪流面前，对居住的不满、对收入的不满、遭到歧视的不满，还有必要诉说吗？

阿道夫·艾希曼的审判原先的设想就有这种成分，托姆·赛盖夫曾这么说：“有必要用水泥把以色列社会凝固起来。这种必要就是一种魅力的、纯净的爱国主义的集团经验”^[20]。以色列的情报机关为了逮捕艾希曼没有更早采取行动，当然并不是因为不知道艾希曼在阿根廷的藏身之处。艾希曼的躲躲藏藏也只是半遮半明拙技。以色列情报机关之所以迟迟不采取行动有两个原因：一是因为还有其他更重要的安全保卫工作，二是不能妨碍50年代远为重要的另一件工作——要求德国赔偿的交涉。于是，建国后的最初十年间，在以色列也好，在其他国家也好，欧洲犹太人的历史苦难都未作为问题提到议事日程上来。

艾希曼审判成了重新团结起分裂的社会的机会。本·古里安想证明除了惟一能保证犹太人安全的是以色列，此外所有的地方，犹太人都常有生命的危险。他要把犹太人大屠杀作为必须支撑这个惟一的犹太人国家的基石。他还想向世界诉说，与犹太人国家对立的只有纳粹的反犹太主义宣传。1956年的战争中，英法两者根据向殖民地出兵的传统，站在以色列立场上向把苏伊士运河国有化的埃及宣战，这时对立一方的纳赛尔被谴责为如同纳粹一般的人物。希特勒那种恶魔似的形象，之后也常被用来作为指责阿拉伯人为纳粹

意识形态的继承者的一种舞台装置。在公布逮捕艾希曼的第二天，本·古里安这么写道：“埃及和叙利亚像纳粹的学生那样攻击以色列，这是危及我们的最大危险。”这种比拟是有相当的魅力的。哈乌纳斯检察长在 1966 年也曾这么写道，并且还作了充分的展开。他说：“（耶路撒冷的审判的）结果也不能使阿拉伯人停止继承希特勒的事业，他们还是要攻击种族灭绝的幸存者们的安身的国家”^[21]。“没完没了的迫害”这种修辞方式（rhetoric），到了 60 年代之后，起到了更加伟大的作用，实际上在今天这种修辞方式依然没有衰退地继续被使用着。如果要从众多证据中举例的话，那以后的六日战争的前夜，雷蒙·阿隆就曾用“奥斯维辛的困境”一词来表达。在以色列和阿拉伯的纷争中，拿出奥斯维辛的苦难的盾牌，来达到使一个国家处于非常事态的体制，并且预先使得用武力获取占领地行为正当化。

犹太人的一个大失败——本来是从以色列社会的边缘逼近而来，但是因为这次审判，压力却从社会的中心部位发生。以色列一直自以为是犹太民族的最高代表，在美国的犹太人集团及其领袖也都这么认为的，尽管也有人反对这种观念，他们也都不以为然。按本·古里安的说法：“作为被屠杀的 600 万犹太人唯一的继承者”以色列，被赋予了代表这些死后集体取得以色列国籍的大屠杀牺牲者发言的权利。这样无法表达自己政治愿望的人们的政治愿望就可以硬和犹太复国主义联系起来。大屠杀牺牲者成立这个国家的国民——是以色列议会 1953 年通过的“关于大屠杀与英雄行动的法”所规定的，根据这个法律还建立了纪念馆。

但是，这里必须指出下面这个问题，即纽伦堡审判之后，获得自由的原纳粹的罪犯们，甚至被许多国家作为警官雇佣，即使不当警官的罪犯，他们也不少为自己的过去而感到烦恼。在德国也是如此。德国政府没有打算要求阿根廷政府把艾希曼引渡回本国。还

有，当时，希特勒体制下的司法官员占了西德司法官员的近半数。也因为这个原因到1958年才成立了专门审理“国家社会主义犯罪”的中央调查机关。但是，这个机关的调查活动屡屡遭到来自所有方面的阻碍。西德司法当局利用这个机关获得的情报逮捕了诸如理查德·贝阿以及“艾希曼部队”的大部分成员，仅仅是艾希曼审判开始以后的事情。第101警察预备大队在1942年7月至1943年10月，枪杀了3万8千名波兰犹太人，并把4万5千名犹太人押送往特雷布林卡死亡集中营——揭露500名“普通德国人”犯下这一罪行的也是这个机关^[22]。即使艾希曼审判的司法上的努力，也影响了其他的案件，所以以色列人逮捕艾希曼这个罪犯确实是大有必要。所以，即使围绕是否要由国际法庭来审讯的论争是十分重要的，但是，当时支持国际法庭的一些论述，也只是停留在抽象的叙说上，因为如果不是在耶路撒冷法庭审判他的话，那么，完全没人来制裁他。

这次审判引起的反响，对以色列人和全世界的人们都带来一个极大的教训。这就是要保证审判进行还必须要有一个物质组织准备，也就是要有一个摄影的场景（spectacle）的准备。1960年美国总统选举乔治·F·肯尼迪取得了胜利是从以电视为中心为最开始的选举战的结果。这证明了电视这个新的媒体的重要性及录像的证明的力量。本·古里安的总理办公室主任戴迪·考莱克也是政府发言人，设想了利用能容纳数百人记者及其摄影器材的充分空间的一个新建的剧场——“民族之家”作为法庭。为了审判加快了剧场建筑，在舞台前部（proscenium）的剧场的大厅举行审判的。但这不是什么特别法庭，而是由耶路撒冷地方法院主持下的一个法庭。三个法官的左侧是证人席，右侧是被告席——有一个防弹用的玻璃亭。被告和证人相距5-6米左右相对面坐，旁听者们能见到他们的侧面。检察官和辅助工作人员和律师并列坐在旁听者和舞台之间

的位子上，是背向旁听者的。招来了国际性的媒体的报道阵营，以色列各城市街头都装了转播审判的广播喇叭，另外各地还设置了实况转播审判辩论、证人证言的会场等等，这些准备都为审判取得成功作了保证。

审判自1961年4月11日开始，持续了将近4个月。从上诉到判决也有两个星期的期限。艾希曼是在1962年5月30日被判处死刑，第二天被执行绞刑，他的骨灰被撒在以色列领海外的地中海里。

以色列的法律是模仿英国的普通法，所以，在法庭举行预审的。根据程序，被告的预审调查是由以色列的警察进行的。德国出身的这位从事预审调查的警察是阿维纳·莱斯（警察部队司令），当年他母亲曾被送往奥斯维辛。被艾希曼看作“同事”的他，1960年中有6个月从事对艾希曼讯问及记录他的回答的工作。警方讯问全被录音下来，磁带及相关文书，被分装在5个大纸箱里，作为最初的证据向法庭提出。这样，艾希曼也成了法庭最初的证人。由检察官们从这些讯问记录中选择部分材料在法庭播放或宣读。特别重要的是1941年秋艾希曼从海德利希那里得知这样的话——“总统命令从肉体上抹杀犹太人”——他回忆起来的那部分。

但是，艾希曼在法庭上实际上自己讲话是他的辩护开始的6月20日以后，也就是作为原告的证人所有的证言叙述完了以后。当时审判长给予艾希曼有三种选择：沉默、不作宣誓的供词、宣誓后的供词。他选择的是第三种，出乎人们预料之外的选择。这一选择的结果，审判大约延长了四个星期。因为检察官方面，在这种场合要在被告接受他的辩护律师的讯问之后，进行相反的讯问。艾希曼所代表的犯罪公共机关能够出乎寻常地进行详细调查，正是通过这种检察机关进行的讯问来进行的。

审判的公用语当然是希伯莱语，法庭上用其他语言发言的话，所有语言都译成希伯莱语。因为法官和检察官的母语是德语，所以

翻译屡屡中断，或重译，也有法官、检察官直接与艾希曼说话，或强调某一点，这些当然也很快译成希伯来语。因此，这审判花费了很长时间，不仅因为应该制裁的犯罪的巨大，也不仅是因为检察方面证人很多，而且，因为时间的一半以上被翻译所占了。大厅内外有许多外国记者，所以英语、法语、德语的同步翻译也得到了保证。以色列广播电台负起了审判过程的录音工作，但是，政府注意到了这审判视觉档案保存的重要性，决定对审判全过程进行摄像。对法院提出这要求的是检察长。以色列司法传统中没有这一规定，所以，审判开始一个月之前，是否允许摄制成了法院最初讨论的课题。总之广播也好、电视也好能提高审判公开度，另一方面，贝萨姆所说的“缺乏公开性也就失去正义……公开性是正义的灵魂”，所以法院允许了摄影，这是历史上头一回。作为审判战犯的伟大的先例纽伦堡审判也不过只允许几个场面的摄影，而在耶路撒冷这是头一次开始，也为以后所有审判可使用摄像开了先例。当时，录像记录了大众媒体的第一步。艾希曼审判是不用摄影室摄像机，所以开创了世界上第一次审判摄影不是用摄影胶卷而是用磁带摄像机的先例。

以色列当时还没有电视网络，所以摄影必须委托民间公司——美国公司 CCBC (Capital city broadcasting corporation)。由美国犹太人组织——反诽谤联盟 (Anti Diffamation League) 提供资金。法庭设置了4台摄像机为了不妨碍法庭辩论，装在临时分隔的墙的背后，摄影师接受来自摄像制作室的指示，制作室里有四个显示器放映所摄到实况画面，这样可以通过实时处理 (real time) 调整画面和视点角度。美国导演兰奥·哈维兹从四个角度来选择摄下来的画面。

这个摄影装置从1961年4月11日至8月14日即审判结束为止都要发挥其功能——和CCBC的合同是这么规定的。判决是法官们讨论了四个月之后达的。所以1961年12月11日至15日，继CCBC之后是由以色列的制片厂来摄制判决过程，1962年2月上诉后最

终判决的摄影也是由以色列的制片厂承担。利用美国同仁的同一设备，以色列摄影师用 35 毫米胶卷总共摄制了 30 个小时。

整个审判期间，每次公判结束后，选播 1 个小时左右实况，每次都是播出概要和拔粹，这是由 CCBC 在伦敦的制作室播送的，在那里重新复制拷贝成 16 毫米胶卷，连声音也进行个别的复制。这节目也传送到世界各地电视台。根据他们在耶路撒冷的特派员的指示，重新加以编辑。

这次审判的各个方面都极其重要。在这里能听到的许多证词的人文的价值、历史的价值以及关于纳粹死亡机构特别的构图到达了以前所有审判未曾有过的维度。这是这次审判的收获。把这次审判摄成 500 小时的录像留给了下一代。尽管如此，这资料几乎不能利用，而且更恶劣的是很长的一段时期中不能利用它。审判结束后，重达一吨半的摄像磁带，因为使用权法律的暧昧不清，被运往了纽约，那以后的 15 年间，几乎没有人关心过这些磁带的下落。摄制判决、上诉，终审判决的以色列制片厂的业主竟然废弃了所摄的这部分珍贵的胶卷。

直至 1977 年，为了纪念审判 15 周年，美国的犹太人团体的一个成员把磁带送回给以色列，最后被存放在以色列国家档案馆里。在这个过程中，也曾遗失了部分磁带。为了收集现代犹太文化的视听资料，创立了斯蒂芬·斯比伯格犹太摄像档案馆。从那时起，尽管我们作了十分的努力，但是结果也不能彻底搞清楚部分磁带失落的经纬。。

审判之际，每次公判制作成的像带的复制作保存在以色列档案馆，但这档案馆也忘了以色列制片厂摄制的带子。负责官员们知道曾有这些磁带已经是 1996 年的事情了，所以，之后引起了我们想由自己来追索下去的念头，只是最终产生了一系列难以想象的纠纷。发现那段以色列自己摄制特别节目磁带，是在阿萨兰姆·希伯

莱大学所辖的斯比伯格档案馆里。磁带怎么会到那里去的，没有一个人知道这中间的经纬，知道那里有这么珍贵的东西后，以色列档案馆还和斯比伯格档案馆发生了所有权的纠纷，为了这纠纷，我们要使用这磁带一事变得更加复杂了。

大量的磁带运到希伯莱大学之后应马上保存在新鲜空气充足的场所，但是却被放在一个盥洗室里。斯比伯格档案馆用我们至今不能理解的逻辑，决定马上从这些磁带中剪接了70分钟的带子。这个工作从1978年进行到1979年。这70分钟的带子杂乱，也没附有说明。至1991年我们发现它时，被遗弃在一边。为了摄制公民不服从主题，为了制作有关资料，我们跟以色列哲学工作者叶谢雅夫·列鲍维兹调查这些磁带去向时^[23]，发现了贴着“艾希曼审判”标签的这70分钟的磁带。

使用不太好材料，也没有另外复制的这段70分钟摄像中，有几个场面在一定时期内可以贩卖。一直代表这次审判的画面，是由斯比伯格档案馆职员们从他们所知道内容中剪辑出来贩卖的。除此之外的部分，或不予公开，或声称已佚失。于是，关于这次审判最有名的片断之一是一位奥斯维辛的幸存者卡·兹爱托尼亚因为站在证人席被唤起恐怖的记忆而昏厥过去的场景。这也是悲剧性的、寓有刺激的，也包含了悲壮的沉默的一幕，乃至这一幕象征了犹如长河一般冗长的审判。

我们想把这些珍贵资料从档案馆中借出重新编辑——不停留在那70分钟插画般的效果上，以色列方面是加以拒绝。当然，不是想隐瞒什么特定的东西，因为什么部分，什么瞬间通史剪辑使用这一点谁也不知道。但是，即使像检察长在审判开头的论述是按照以色列政府旨意的东西，他们说也因为未曾收入这70分钟磁带里，所以，连这一段的磁带我们也不能到手。但是，以后我们却在那70分钟带子中发现了检察长的这一段讲话。另一方面，幸存者的证词的一半或变得不完整，或完全佚失了。这在最初观看这磁带时

就确认了的。实际上，这审判的记录片的四分之一至三分之一已遗失了，已经不能找回来了。对于以保存史料为使命的团体来说，这种奇论并不是小事情。为了把这些磁带搞到手，我们必须克服的各种困难决心决不是由于某些人根据自己的好恶把这些资料作为内部秘密的卑劣意志所能阻拦的。我们的决心是要搞清楚“记忆的义务”这个概念在何种程度上，如何才能容易地取代真正的记忆的行为。

在这 70 分钟磁带之外，肯定还有其他磁带存在，我们确信这一点，所以能最终找到这些珍贵的历史资料。但是，因为是老式的磁带（60 年代美国的 NTSC2 英寸的型号）的尺寸是特别的，所以只有在美国借用特殊放映机才能看。如果我们没有这种机器不能读这磁带的话，按档案馆职员的话来说，我们就没有使用的理由，也没有使用的可能性了。这些珍贵资料，像不值钱的古玩一样的处境。我们首先只能满足片断的 70 分钟的磁带。

和他们交涉、斗争是必要的。不仅为了确认另外一些磁带的存在，也是为了良好地保存这些珍贵的资料，总之，我们为了不使磁带的质量继续劣化，打算使用能重新拷贝的技术设备。为此，以色列的新闻界受到了很大刺激，也产生了骚动，他们认为能够解开这个难解的死结。问题已被媒体提到议事日程上来了，斯比伯格档案馆馆长亲自作了公开说明，纯粹从商业角度来讨论使用可能性。她是这么回答对她的批评的“审判的激动人心的瞬间”完全能够使用，重要部分也保存完好^[24]。她明确表达了她对记忆的某个片断可以作为买卖对象一事，比视听资料全部详细的整理、记录的工作更为重视。这种不着边际的回答当然不能使以色列新闻界满意。

我们开始为能看到全部资料而诉诸于法律，非常遗憾至今这一法律诉讼尚未完结。我们一直上诉到以色列最高法院。国家档案馆在总理的管辖之下，是有争议的磁带法定所有者，把磁带的管理和磁带商品化的业务委托给斯比伯格档案馆。我们认为要求斯比伯格

档案馆解决这问题是困难的，所以，以国家档案馆为被告，必须进行行政诉讼。虽然结果我们撤诉了，但是，不仅电影的拷贝得到了许可，而且这磁带利用（在一定技术条件制约下）也被认可了，这对我们来说是最不可缺少的一条。电影的使用同艾希曼审判的摄影之时法院的审议也是同意的，我们预想今天的法院也是如此，所以我们强调我们不会使磁带质量变劣。在最高法院判决前一日，国家档案馆职员提出调解协议的建议，我们也很高兴，诉讼这麻烦一环可省去了。我们的起诉就使用权利、所有关系与两个资料保存单位有争议，但对这些资料妥善保存下去起到了作用。艾希曼审判的磁带妥善保存，是由我们提出而开始的，从组织到预算等等才真正得到保证。

到我们真正能使用资料为止，自我们与档案馆职员接触开始花了一年半时间，这些资料也未曾被制作过什么东西。只通过几个象征性画面的流通，所追求、获得的记忆效果，只是带来和官僚机构的行为相结合，这些磁带事实上遭到损失的结果。个人或组织不能够自己认识自己身上的错误是问题症结所在。

艾希曼审判即使在已过了 35 年之后的今天依然作为审判反人道罪恶的法制史上难得的一页，所以在这漫长的岁月中的丢弃和消失是一件更加遗憾的事情。事实上，此后进行的所有的同类审判都没有艾希曼审判那么完整。有些审判确实和艾希曼审判一样，搞清楚了那些所谓尊重法律、也没有什么别的理由成立刽子手的市民的行为。特别是前述的 101 警察预备大队和理查德·贝阿的事例，还有特雷布村集中营营长弗兰兹·修坦格尔的事例，和艾希曼一案有相似的特征。但是，这些审判都没有被摄人摄像机中。其他的案例（格拉乌斯·巴尔比、玻尔·托维埃）虽被摄像了，这些被告没有陈述发言、或只有极少的发言。莫利斯·巴蓬的审判全过程被摄下来，

可以说是办公室犯人案件审判中惟一例外的例子^①。但是，巴蓬和艾希曼相反，对自己被控告的罪行全部否认，不仅认为自己和所有犯罪全无关系，是清白的，甚至还提出自己是抵抗者，是人道主义者。

艾希曼审判的纪录片只是产生了潜在的档案，但是这正是因为审判本身实际所起的效果。在读了长达一天半的冗长的由哈乌纳斯检察长作的开场论述中，从古代埃及的法老到希特勒用一条线串了起来，长达2000余年中对犹太人迫害到了绝顶是1940年至1945年期间。哈乌纳斯给我们描绘了这么一张历史叙述的图画。这篇报告后来被出版，广泛流传乃至作为以色列学校的学习种族灭绝历史的人门教材被采用^[25]。审判的最初两个月中，有超过100名受过纳粹迫害的来自欧洲各国犹太人证人作了证词。他们的叙述同样也被汇集成册，在以色列出版^[26]。

欧洲犹太人的苦恼、毁灭的记忆被送回到了以色列。这些东西至今，比如像玻璃框被告席中那个男子的特写镜头，已成了不值得悬挂的肖像了，可是也成了难以否定的一种正当性的源泉了。通过审判的“演出”、广播和电视，广泛传播创造作幸存者和视听者的直接的接触。这样，牺牲者体验到的难以愈合的恐怖和苦痛在光学意义上得到了反射。莱奥·哈维兹摄大的画面的视听者应该看到的正是这还在流血的伤口，因此，如果这样的话只使用几个片断的画面也已经足够了。

1994年也被以迫害犹太人“反人道罪”判处无期徒刑。莫里斯·巴蓬在维希政权时代任杰伦敦县办公厅主任，曾在波尔特地区驱逐犹太人文件上签字发布命令，1999年4月以共犯“反人道罪”

① 格拉乌斯·巴尔比是以“里昂的刽子手”闻名的党卫军中尉，1983年从潜伏的玻利维亚被引渡到法国，自1987年5月开始审判，7月以“反人道罪”判处无期徒刑。玻尔·托维埃是维希政权下亲德武装团体成员，法国人。——译者注。

判处 10 年徒刑。^①

第三章 自己把绳索挂上绞刑架

即使不是把所有的犹太人，而是把大量的犹太人——几百万人用强制手段运送到纳粹集中营去的组织者是罪犯，只要有书面证据已经能够充分证明了。这不能反驳的铁证，因为艾希曼的有罪判决变得更加充分起来。因为前一章所述的原因，检察公诉方面决定为受害者扩大发言的空间。一个先例——纽伦堡审判中，检察方面大部分以德国行政机关的档案资料为证据，提出了起诉事项。这种资料也同样是以色列检察当局的出发点，但是这次的证人们将起更为重要作用，所以，把他们叫来出庭作证。作证的已经和纽伦堡审判不一样，不是加害者，而是受害者。

这是受害者第一次真正出现在公众面前，当然，是为了顺从一种伦理的面且是心理的要求。但是，根据检察方面的逻辑，这种要求已经偏离了法庭规定的狭窄的范围了。艾希曼自己所干的事，作为个人他必须承担起责任。但是对于把这次审判看作是犹太复国主义时对纳粹主义的诉讼的、代表以色列国家的检察官们来说，这仅是其次的目的。检察长开头论述中核心部分并不是叙述艾希曼犯罪事项，根据检察官的话来说，是要叙述“犹太人的苦难及其使人惊叹的抵抗”。所以，阿伦特一边辛辣地挖苦，一边不懈息地强调的是哈乌纳斯不时说些超越常轨的话。这里从他的论述中选出一段：“被残杀的几百万的人们，他们正期待着犹太人国家的诞生，却未能看到这一天的到来。两次大战之间，犹太青年们发起的运动，深入到这些被灭绝的从家园离散的犹太同胞的心中，充满了民族的、

^① 巴蓬在戴高乐政权时代曾任巴黎警察总监一职，60年代还犯有屠杀阿尔及利亚民族解放战士罪行。——译者注。

社会主义理想的运动的成员们是点燃起希望和信念的源泉，他们纯洁的身心，犹太复国运动犹如他们呼吸所需拥有的空气一般重要”。

证人们是由检察院和雅德·瓦歇姆档案馆一起选出来的，他们中间许多人所作的证言的内容与艾希曼并没有直接关系。他的权限未到达第三帝国管辖下的所有地域，除了曾管理过特雷辛斯坦特一个犹太人集中营外，其他集中营均不属于他管辖。检察公诉人为了说明犹太民族遭受到历史上最悲惨最大规模的迫害，所以是按照当年的不同国家来选择证人的。艾希曼从1937年起到战争结束，一直戴着“犹太人问题专家”的头衔，所以，他也必须对这期间发生的所有的事件负有责任。这种逻辑推理不无道理，可是，它无视了第三帝国进行的种族灭绝行动过程的本质的侧面，就这一点如果进行历史的考察的话，可以说这逻辑就有问题了。总之，灭绝计划并不是与其他行政机关不相干由单一的机构实施的。比如，这种族灭绝计划的实施，没有专项拨款的预算和经费；相反，这计划实施也没有一个核心机构，把任务分配给各个纳粹的官僚行政机关。结果是整个官僚行政机关全都染指这罪恶的计划。只要各项工作分配给各个行政机关，这个计划就成了一个“技术问题”，各机关的官员负起各自的责任去解决各种问题，艾希曼这位专家的专长是“铁路运输”。这个问题，克洛德·兰兹曼导演的纪录片《种族灭绝(SHOAH)》(1985年)中希尔伯格所作的说明是最清楚、明了了。

如果不把审判正式开始前几个月中对艾希曼审问的警官的证言包括进去的话，意味深长的是，由检察官唤来的第一个证人都不是艾希曼的直接受害者，也不是刚出版了《欧洲犹太人的毁灭》的历史学家拉乌尔·希尔伯格。希尔伯格的系统的“机构和过程”的逻辑分析并不能满足检察官们的期待。而是让一本纪念碑式著作《犹太民族的宗教和社会历史》著者——1930年起在美国执教犹太史的沙洛·巴隆教授作为证人，检察官们期待他叙述的是欧洲的犹太民族在几个世纪中是如何发挥他们聪明才智和创造力的历史。巴隆

用几个小时的报告，来回应检举公诉一方的期待。犹如从犹太民族起源到第三帝国时期——这种被英雄史诗般解释重要的犹太史的本身，能说明纳粹犯罪严重性一样，整个审判过程是在这宗旨下进行的。换言之，犹如犹太人为了论证自己的生存权，需要有律师做出辩护一样荒唐。

这里的问题并不是审判程序是否严密的问题，而是被告是否有罪的问题——法庭上，被告都躲到了他所代表的象征的东西的背后去了，几乎每次审判都是如此。这一问题也是阿伦特对耶路撒冷审判批判的第一个问题。这种时机，正是幸存者用自己的声音向人们诉说自己经历的难以忍受的苦难的时机，也是向包括以色列在内的全世界说明这段历史的最初的机会，这也是一个无可替代的机会，全世界的人们有意识地第一次真正了解到死亡集中营中由此能够促进社会的团结，而且，这次审判也起到了使得犹太人在 50 年代以来对犹奸及其他对纳粹协力者的审判也逐步在人们心目中更加淡化起来。最重要的是联合国原来没有做出真诚的反应给以色列带来的苦恼，今天通过艾希曼审判使整个西方世界都具有一种罪责感，这种道德上的债权，成了以色列外交上贵重的资本。

然而，以色列政府所获得的这种成功，被阿伦特的关于艾希曼审判的这份报告带来了几分损失。被《纽约客》连载，后又修改后作为单行本出版的《耶路撒冷的艾希曼》中的报导，引起了激烈的争论，争论产生影响的余波至今依然不已。指责阿伦特的人中，不仅有哈乌纳斯检察长及他的历史学顾问杰可勃·罗宾逊，还有许多犹太裔美国的知识分子。他们认为阿伦特抱有所有恶意和一种倒错的心理，认为阿伦特是为艾希曼开脱罪责、把犹太人被逼上绝路的责任首先归于受害者本人，加深他们的心中苦难。在美国的反诽谤联盟却成了诽谤他人的先锋。这个团体对全美国的犹太人学者 (rabbi) 发出信件，要求大家警惕阿伦特这种人物，因为阿伦特试图证明犹太人和德国人一样，犯有大屠杀的罪行。

在执笔写这报告时阿伦特的耳朵发生的故障不得不去就医也和她攻击面前不退却、又遭到这种团体的攻击有相当的关系。说阿伦特同情艾希曼，以此来归咎于阿伦特，提出这种毫无价值的观点，只不过是一种卑劣的行为。即使有些人并不指责阿伦特同情艾希曼，但他们却批评阿伦特对曾协助过纳粹犹太人领袖团体用了非常不客气的挖苦话。按照他们的说法，阿伦特揭露犹太人评议会，是混淆了加害者和受害者的界线。对于汉娜·阿伦特来说，实际上存在的犹太人对灭绝自己计划的协助行为“即使在这阴惨的历史中，恐怕也是最阴暗的一章”，总之，是不是最邪恶的行为，也是最难正视的一面。然而，她仍坚持这个立场说：“当然，与其他民族行恶相比，自己民族所干的恶行，对我来说，是远远更加可悲”^[27]她不能再说下去。恐怕也是这个原因，这位哲学家的无论哪部著作至今都被译成希伯来语。

安利·卢梭曾说明过战时下法国的表象，从战争终结至今天发生了何种变迁。这个变迁过程是，从内乱虽未发生却有潜在萌芽时期（1944年—1954年）发展到通过虚构一种当年是全体国民团结一致和德国占领军斗争的——“抵抗运动”的记忆的时期（1954年—1971年）。这种人为构筑记忆的一个典型事例，就是戴高乐对电影《可悲可怜》^①发表了看法。他说：“我们国家需要的不是真实，应该给予我们国家的是希望、团结，是一个目标”^[28]。这以后的一个时期是“被打碎镜框”的时期（1971年—1974年）。这一时期马尔塞尔·奥弗尔斯导演的电影带来冲击起，人们回归到被

① 《可悲可怜》（*Le Chagrin et la Pitié*）是马尔塞尔·奥弗尔斯导演的电影，1969年摄制，1971年4月公开上演，它的副标题是“德国占领下的一个城市的记录”。奥弗尔斯属于1968年一代的电影导演，他导演了这部长达4个半小时的纪录片。它以德国占领时期法国中部城市克莱尔蒙·弗兰为中心，采用维希政权成员、武装党卫队法国队员等的证言，使得参与迫害犹太人维希政权的阴暗面暴露了。这是一部使戴高乐时代制造的“抵抗神话”破了产的作品。——译者注。

压抑的当年。所谓举国一致进行抵抗运动的英雄行为的那面镜框被打碎了。从70年代中开始，特别是随着犹太人记忆的复生和觉醒，进入了一个被强迫记忆的阶段^[29]。90年代围绕巴蓬一案的社会骚动，是这种“维兹政权并发症”并没有消失还具有活力的证据。

和以色列政府认可的论调一样，歌颂苦难时期以及作为国家的象征英雄人物的事迹的时期也到来了。这样的言论倾向，在黎巴嫩战争及以色列占领地区巴勒斯坦民众的反抗的刺激下，遭到了80年代兴起的被称为“新一代历史学家”^①的成果的针锋相对的反驳。虽然经历了这种挫折，可是某种对官方恭恭敬敬的历史图像至今仍是主要的历史参照物。“历史”的叙事诗剧般的演出，在以色列的社会中，把当年犹太人居住区内的抵抗篡改成居住区内全体犹太人的抵抗，进一步把它变成民族解放斗争的辉煌的序曲^[30]。

以色列政府制订的“关于种族灭绝及英勇行为”的法律，把华沙犹太人社区起义的日期作为“大屠杀纪念日”等等决定，把英雄反抗者和一般受害者难以区分地混合起来。这种牺牲和赎罪的双重殉教的形象在把大屠杀受害的神圣化的过程中，逐渐得到了加强。从圣经中采用了 holocaust 一词——献给神的孩子们的牺牲——成了一个专有名词。这也显示了宗教的变容力量——这样，犹太人的受害者在下达的纳粹罪犯绝对有罪同时，也在这面镜子中映衬出自己的绝对无瑕，这就具有双重意义了。

绝对有罪和绝对无瑕两种意识形态的概念的投影实际上是共同具有是从杀人一侧逻辑推导出来的特征。所谓“这种无瑕的状态，一般来说，对无论什么样的种族来说，都不是事实。作为犯罪一方

① 新一代历史学家指80年代后期在以色列活跃的一群历史学家，有倍尼·莫利斯、西姆哈·弗拉本、汤姆·赛盖尔、阿维·修拉依姆、伊朗·柏贝等。他们围绕独立战争时期巴勒斯坦难民，对大屠杀犹太复国运动领袖们的态度、英国委任地时代巴勒斯坦犹太移民的实态、以色列国内对“东方犹太人”的歧视诸课题，对以色列建国以来的作秀的官方承认的犹太复国主义史观进行批判，引起激烈论争。——译者注。

面的过失与作为善和德一方的无瑕，即使仅作为政治的人来考察的话，也是难以成立的”^[31]。1946年阿伦特与雅思贝尔斯的信中已经作了上述论述，即使是个十恶不赦的犯人也与2岁的儿童一样共同拥有无瑕了。但是，这只是面临与人类的过失没有关系的惩罚时能够适用的逻辑，放到整个世界中去考察的话，就难以成立了。

一代又一代传递下去这种受害者的绝对化，同时也把一个事件归结成超脱政治的条件，以后这个事件就具有一种难以跨越的神秘的地位，只有在沉默和冥想要求的那种“根本的特殊性”中达到深思的境界。埃利·维塞尔曾这么写道：“叙述事件的规模也好，叙述恐怖的程度也好，就像把语言运向刀刃一般，要怎么说才好呢？是表达上的困难吗？倒不如说是知觉的困难。奥斯维辛和特雷布林卡可以看作是属于别的时间中的。大概是属于面向时间的一侧的，我们只能和这时间自身相比较来加以说明”^[32]。集中营生活的苦难和屈辱、绝对的悲惨，这些不可能传达的经验的再体验，只有经历者才能够理解其实实在的意义。但是，承认这种言语的界限，所有的苦难，因不可能被理解而被遮掩了的苦难，不真是适用的吗？

我们因为经常会说在这半途中，关于这些我们什么也不能说。所以也会注意到有以下两种反论可以阐释：不放弃言语的“断绝言语的人”，或者是正在思考“不能思考”的事情。我们同样会如此把历史事件搬往形而上学的领域中去，或者从宗教文献的目录中借用点什么，从这种角度着手，与实证事实相比，可以找到一条通向信仰自由的途径。这种尝试也把纳粹的目的放到了信仰的层面上了。信仰层面从本性着手，唤起对想象力中面向屠刃对象场面的疑问。使批判的反思预先失去功效。这种反思原则上正是解读这种灾难的复数的前提。否定这种观点的人们采纳自由主义思想家的态度主张把历史和公的教育内容中记载作不同解读的权利，此时，他们并没有看错方向。“种族灭绝主义者”举行的典礼正是通过下列卑劣手段达到目的的：制造犹太人掌握媒体和财力可以操作思想——

世界阴谋说。这种阴谋说成了他们狂想的精神粮食；关于毒气室罪恶，他们反咬一口说这正是犹太人散布难以想象的“流言蜚语”的结果。

但是，如果把某种事件引向神圣的领域的话，那么政治的重大性就会丧失了，我们特别要强调这一事实。党卫队员对某个集中营幸存者的回答，遭到了布利莫·列维引用的“这里为什么没有（Hier ist kein warum）？”的反问。以后这句话像口号一样一直回响着。布利莫·列维从集中营中恶鬼一样监督者制订的主人与奴隶关系般的手则开始，乃至他的全部著作，对否认大屠杀论点提出异议，但是，人们不断制造利用“理解的猥亵”^①的逻辑。当然把大屠杀从所给予的前提的整体来作逻辑演绎的话，难免必然要陷入一种伪的因果关系，而现在却必须要避免陷入这种伪的因果关系。这种理智的方法上慎重，在评价所有事件时都是必要的，不然的话，政治不过就成了把所有的判断都作为多余的“社会工学”。然而，相反，形而上学的大悲剧的公众的基准却是把所有的思考封闭在只是专门朝着自己一侧的世界中去。把这两种情况都排除，继续探索这种事件的“规范的妥当性”的工作是必要的。这“康德，而且以后汉娜·阿伦特也在理解这种表达的意义，即某种经验是它的自身，这种特异性在只有搞清用别的方法恐怕不能明白的一般性中，能获得范例的妥当性。”^[33]

与特意想和这种“不能比较的东西”比较的人相反，也有声称所有的理解的尝试都已是正当化的一种形式，把气氛搞乱，真的宣布改变信仰的人。以所谓杀人中心是史无前例的理由，他们无论遇

① 理解的猥亵的出典是电影《SHOAH》的导演克洛德·兰兹曼在题为《这里为什么没有（Hier ist kein warum）》随笔中，对要回答：“要理解为什么犹太人没有被杀戮”的此一问题的评论是：这行为本身有一种“绝对的猥亵”。Cf. Claude Lanzmann, HIER IST KEIN WARUM, in Au sujet de Shoah, Le film de Claude Lanzmann, Editions Belin, 1990, P279. —译者注。

到什么样的人，总把和其他事例的类似性放在前面比较，于是就会提出“不是把希特勒平庸化了吗？”这样的疑问。因为如此，所以他们禁止思考，又将人们从外部世界撤回禁錮之中去。他们取代设立共同的世界——人类共有的意义上的地平面的政治要求，用政治手腕果断地使世界分离成为相互对立的两个范畴。茨维坦·托特洛夫这么说：“英雄的世界所存在的弱点也就是这一点，但是这是包括两个对立项的一个维度的世界。即我们与他们、友与敌、勇气和胆却、英雄与叛徒、黑与白等等”^[34]。概括地说，这种直线式的英雄的表象的世界，也就是在耶路撒冷审判中付出重大牺牲的人们的表面世界。不是这样的话，到底如何能够说明起诉书中最开头的四项“对犹太民族犯下的罪行”这样特别的概念？用对人类的罪——反人道的罪这样的概念来起诉，设定了特别的法律范畴，难道法庭和纳粹一样，把犹太人和人类隔离开来？对人类的罪——反人道的罪能够想象到以后会有审判对兹济族、波斯尼亚族犯罪的国际刑事法庭吗？

大概正因为把自己放在受害者加英雄的维度的世界中所以哈乌纳斯检察长要坚持对集中营九死一生的幸存者提出：“为什么你们没有反抗”这样的问题。被作为时机的错误，被作为因汉娜·阿伦特的缘故引起的这样的责问的形态的源头中，有着在以色列经常能感觉到的对“牵向屠宰场的羊”那样的被强制遣送去集中营的人们轻蔑和不信任的感情。从圣经中借用这一句话，特别是曾在被强制迁入隔离的犹太人社区中生活过的记者、作家往往是表达后悔或作为鼓励抵抗时使用的。可是，却被用作对幸存者起诉的反诘的言语。对这种责问，有些人的回答是逃亡、反抗时非常恐怖、反抗会遭到毒打乃至集体枪杀等等。

但是，对受害者这种责问，在艾希曼审判之后，从犹太复国主义目录中消失了，即使再使用这种责问会引起争论。但是它的消失总是不正常的事情。对在纳粹的镇压面前吓得缩成一团的“犹太人

社区里的犹太人”的态度是呈一种不理解、羞辱，被犹如神和选民遭到雷打后重新签订的合同那种神圣的比喻所吸收进去了。关于屈辱和苦难的传达是不可能的，就如埃利·维塞尔认为的那样“位于理解力的彼岸存在论的现象”^[35]——所谓大屠杀的传达是不可能的。

但是，从这种以犹太民族为中心的观点中解放出来，如果考虑被强制去“屠宰场”的其他人的境遇的话，那么会发现他们也是可以说是抵抗的那种没有抵抗状态下被惨杀的。300多万苏军战俘——久经锻炼的军人、充满生气，但都死于集中营中。最初的奥斯维辛集中营的毒气室是把他们作为实验对象。通过屠杀、日常的拷问、超强度的劳动，他们至少没有集体的暴动而忍受控制。只有严密网络组织起来的“政治犯”能够从相互帮助开始，组织展开起消极的抵抗。但是，这种恐怖的实验室所起到的作用，使得极少发生的犹如自杀行为般的起义带来的危机事件也几乎濒于绝迹。然而，犹太人的行动却几乎和其他集中营中囚徒没什么两样。也许是过分拘泥于“犹太人的命运”的特殊性的观点了，为什么犹太人的行为必须有另一种样式？这是很难理解的。在这种意义上，应该感到耻辱的却是把“不抵抗”者看作耻辱的一方。

相对于要求幸存者说明为什么不抵抗原因，另一方面却没有人提出下列的问题：犹太人评议会成员为什么要在有些方面协助艾希曼？如果说他们自身也是被强制运送“移民”，但是为什么不向共患难的同胞们传达等待他们的是什么命运的真实情况？没有人提出这些责问。因为如果这样的话，被追求的记忆的纯粹性会遭到损害。

在提出犹太人评议会问题之前，在论争的言论中、在阿伦特的著述中也都涉及这个问题——提出这一事实是有必要的。因为在审判的证词的全体中，犹太人评议会成员的存在是十分重要的。37名的评议会成员证人几乎占了所有证人的三分之一。或证人自身是

评议会成员，或证人证词中涉及评议会及其所辖的犹太人社区内警察的行动，直接或间接关系到犹太人评议会。如已见到那样，几十次的审判中，以前协助德国人的犹太人被叫到法庭，这时议会通过的法律已经足以在1961年审判艾希曼了。根据雅德·瓦歇姆档案馆制作的调查目录，25000名证言中2500件和犹太人评议会有关的。如果注意到这一点的话，那么就能发现一个线索，即犹太人评议会的具体重要性及其在幸存者当年精神中所占的地位。犹太人评议会也就是这段恐怖的历史的一部分，也就是被隐蔽的一部分，也就是污蔑、诽谤希尔伯格、阿伦特那样要搞清楚这部分历史真相人们的那种阴暗的部分。战争结束时，这种组织曾被抵抗运动的人们及受害者揭露，但是各种各样对德国人协助的历史，特别是评议会的历史，比其他东西更迅速地被掩盖起来了。取而代之的却是成了当回忆起这段痛楚历史时，作为美化的表象为人们所喜欢。阿伦特对历史的这一章十分执着地关注：“这个问题正是显示了纳粹对应该尊敬的欧洲社会带来了何种程度的道德破坏”^[36]。她在艾希曼审判之前，读希尔伯格著作时发现了这个问题，审判只不过成了验证这个问题的机会。哈莱维法官终于搞清楚了：纳粹把犹太人自身的协助作为“犹太人政策”的核心要素这一个事实。如果犹太人评议会不服从命令的话，多数犹太人可以逃脱——阿伦特是这么主张的。犹太人评议会追求的是达到“最小的恶”的策略，不用说，并不是和纳粹一起消失的。所以，我们看来，由于艾希曼审判暴露出来的几乎不能理解的对德协助正当化的态度和言论，有必要详细地探究和分析。

起诉书的准备阶段，搜集证言，凑齐了材料之际，检察公诉一方考虑到了犹太人评议会存在的危险性。关系到影响极大的艾希曼审判的几位司法官员，通过三年前审判的“路德尔夫·卡斯特纳”事件当然清楚这类对德协助问题。这位卡斯特纳是以色列的高级官

员。1944年他任匈牙利犹太人救济委员会会长，参加与党卫队交涉用1万辆卡车交100万犹太复国主义团体的基金，与希姆莱的特使科尔特·贝谢交涉，要求让1685名犹太人乘特别列车逃往瑞士。获救的群体中主要有他自己的家族，同乡及犹太复国主义的精英们。卡斯特纳战后作了对贝谢有利的证词，称贝谢是应该“非常受尊敬的”人物，把他作为一个抵制纳粹政策的人物来介绍的。因此，贝谢没有上纽伦堡法庭逍遥法外。卡斯特纳被许多集中营幸存者告发：为了救出个人家族和政治要人，协助纳粹把广大犹太人送往死亡集中营。幸存者们群情激昂地把卡斯特纳送上了审判台。正值审判进行到高潮之际，卡斯特纳在戴尔阿维蒲被暗杀了。

艾希曼审判的检察长助理格勃利埃尔·巴克和法官本雅明·哈列维一样，坐在这个法庭里。巴克应《时代》记者采访^[37]，1997年指出犹太人评议会的成员，为卡斯特纳案件影响，主动到达法庭作对艾希曼审判有利的证词。巴克、哈乌纳斯曾对艾希曼的辩护律师表示：你的委托人艾希曼恬不知耻地把受他欺骗的人推到台前，不是对你辩护是有利的吗？辩护律师塞瓦提斯也赞同这个看法，当在法庭展开辩护时，从向受害者致敬开始，唤人犹太人评议会成员等步骤——一步一步地采用这一战略。检察官也在开头论述中马上触及这个问题。所以，预告了这场审判从头到底不是审判把自己也作为受害者的犹太人评议会和犹太人警察，而是审判加害者。的确，把检举范围扩大到两可领域不是检察官的工作，法庭上检察官个人立场被固有规定的限制并有其自身的逻辑，因此，审判中心工作的不追究犯有偶然过失的犯罪，而是追究被告的罪责。但是证人、证词本身也有其力量，如布利莫·列维所说，把证人们带入了“模棱两可的”、“主人和奴隶同时处于一个既隔离又有联系的轮廓不分明”的空间之中。他还说：“这个领域中一边可以看到事件性质及重要性的微妙的差异，一边也必定可以确定挪威的吉林斯政权、法国的维希政府、华沙的犹太人评议会、意大利的沙洛共和国的性

质”^[38]。如一直处于暴力和压抑中的国民历史的附属品一样，这种“两可”正是不想让其他国家看到自己道德的破绽那样，所以在以色列这是人们愿听到的话题。

华盛顿的大屠杀纪念馆为了开馆纪念出版的一册书^①，书中作者提出了这么一个问题：“犹太人居住区的犹太人评议会和犹太人警察的历史作用应该如何，从什么立场来评价？”作者说长期以来把犹太人评议会和警察作为“积极参与消灭犹太人的活动的卑劣的协助者”是主要倾向。这种立场，首先是回归到汉娜·阿伦特和希尔伯格的观点一边去。但是，这种叙说中也谈到与此相反的内容：“近年来，大部分大屠杀研究采用了更加细致地加以区别的手法。虽然大部分居住区里犹太人评议会是协助纳粹工作的已是很清楚了，可是研究发现有几个居住区里的犹太人领袖是秘密协助抵抗运动工作的，采取了各种各样的行动”。对于这位作者来说，这种发现，是随着历史进步发现了“公开的协助者”，那么原先指责的“卑劣的协助者”是错误的了？这种论调我们牢记难以忘怀，可是这位作者对曾与犹太人评议会的作用作冷静分析的希尔伯格、阿伦特的责难，我们几乎完全不能理解。

1933年夏，希特勒获得了政权不久，犹太人领袖们——不仅有宗教界、经济界、文化界的重要人物，也包括有持有政治经验的德国犹太人建立了德国的犹太人全国代表团（*Représentation nationale des juifs d'Allemagne*）。后来1934年应政府要求改名为德国犹太人全国代表团（*Représentation nationale des juifs en Allemagne*），德语名字是 *Reichsvertretung*。那时为止，作为一个民族共同体组织的主要功能是负责祭祀仪式、宗教学校、基地、慈善机构的运行。

① 这书系该纪念馆馆长米歇尔·贝伦鲍姆所著的《大屠杀历史》。这里涉及内容系该书的第三部分第八章《耶路撒冷的艾希曼》。——译者注。

但1934年改名以后，这个组织就专门从事犹太人移民工作了。这个组织主要成员也包括了许多犹太复国主义的代表。向巴勒斯坦移民实际上是按照1933年夏签订的“移民”协议所规定来组织的。

犹太复国主义团体和外交部、财政部达成协议，往巴勒斯坦移民的犹太人必须持有相当额的现金和个人财产，才有获得移民资格的权利。汤姆·赛盖夫说，这个协议表明了“德国政府和犹太复国主义团体有相互互补的利益”，“纳粹希望犹太人离开德国，犹太复国主义者希望移居巴勒斯坦”。通过在德国和巴勒斯坦设立保险公司的复杂的系统，来准备实施上述“互利交换”的移民工作。这项工作一直持续到二战爆发后的战争中期，陆续有5万犹太人移居巴勒斯坦。塞盖夫还说：“纳粹粉碎了几个犹太人团体——大部分是美国的犹太人团体采取的抵制德货的行动。犹太复国主义团体如果同意不交出资产的话，决不允许移民巴勒斯坦”^[39]。而获得新的移民是巴勒斯坦犹太人政府萌芽的那个机构的中心工作，移民巴勒斯坦的战略压倒了救援受害者的犹太人的工作。这种放弃救援的态度，以后成了来自德国的犹太人和被称作“依修乌(yishouy)”的巴勒斯坦犹太人的核心部分的犹太人的一个长时间的历史的重负。1938年12月7日即有名的水晶之夜几十个犹太人被杀、数百家商店被毁，就此以后有3万名犹太人被强制驱逐出德国……。就在这水晶之夜暴行发生四个星期之后，本·古里安毫无顾忌地叙说自己的主张：“把德国的孩子带往自己国家不是从可怜这些孩子的感情中产生出来的，如果把他们送往英国的话，能够救出整个德国的（犹太人）孩子；如果把他们送往巴勒斯坦的话，只能救出其中的一半。我虽然明白这一事实，仍旧选择第二种可能性。因为放在我眼前的，不是儿童的算术书，而是犹太民族历史的收支的对照表”。

利用这个协议全国代表团保持了真正的自律性。在1938年又改组为德国犹太人联合会（Reichsvereinigung）。这个组织表面上仍旧是原来的柏林元老的硕学的领袖莱奥·贝克连任会长，但是在这

个组织连续性的背后，隐藏了极其重大的变化。此后，这些代表将由纳粹任命，而且加入这组织是所有犹太人的义务。总之这组织完全在盖世太保的控制之下了。连德国红十字会这样负有社会使命的其他社会团体也一样——在下文还要叙述，全德红十字会联盟也成了纳粹体制中的消极的工具。

同年，奥地利和捷克斯洛伐克为德国并吞，德国的法规扩大到维也纳和布拉格。纳粹的犹太人政策尚停留在驱逐、移民的阶段。这以前负责教会和共济会事务的艾希曼今年担任起犹太人问题工作来了。为此，他定期与犹太人团体代表接触。代表之一后来成为本·古里安的助手、为艾希曼审判作准备的特迪·科莱克。1939年春他为正在农业进修所进行的年轻的开拓者通过英国移居巴勒斯坦去探路，为此曾与艾希曼审判商谈。艾希曼所说的“幸福”时期也就是这个时候，一些人以艾希曼为交涉的对手。因此，在审判的最开始一个月中，这类人作为证人作了类同观点的证词。

德国的警察最高负责人海特利希用犹太人评议会（Judenrate）这个名称，重新采用全国代表团的形式。1939年9月他命令建立犹太人评议会，这是在德国入侵波兰几天之后，也正是警察命令犹太人集结到指定的居住区中去的时候。纳粹通过评议会来向犹太人传达命令和规则，另一方面评议会也起传达犹太人的要求的作用。问题是这个组织掌握了传达德国方要求，维持居住区内乃至犹太人在城市、在国内行动的秩序，它也有一套严密的规章制度，被承认的权威、行政机关和处罚方法。在西欧、中欧各国都被规定要设立犹太人评议会，但在东欧只要求每个居住区建立评议会。在法国承担组织评议会这功能的不是德国人，而是由贝当的维希傀儡政府建立的在法犹太人联合会（UGIF）来发挥作用^[40]。

会长由党卫队任命（UGIF是由维希政府任命，这样做当然不会妨碍纳粹的管理）现在，选择会长由德国人在宗教界和其他有声望的人中决定，正统的宗教者极少，当然决没有共产主义者。这些

会长的社会的、人道的作用，随着物资的匮乏、限制增大。因为大量设置这种行政机关，多达数千名评议会成员。这种机关“提供统计资料，转交犹太人所有的财产，搜寻强制劳动的劳动力，逮捕强制遣送的对象，必须顺应不计其数的来自‘当局’的强迫的要求”^[41]。战前在共同体起行政作用只不过300成员，但是华沙的犹太人这个评议会写上设置一个比法国境内全部犹太人还多的居住区。

随着德军向东部进攻，在东部及苏联境内设立评议会在党卫队看来是不会起作用的，所以屠杀旋即开始。丹麦和意大利因为抵抗德国要求压迫犹太人的压力，所以没有犹太人评议会。可是各国的状况各式各样。比如，希腊，确实分裂成两个国家，意军占领的南部地区的雅典犹太人领袖得到希腊人帮助潜入地下。相反，德军占领北部地区的特沙洛尼基成立了犹太人评议会。这个评议会用审判中德国方面出示的档案中的话语来说：“惊人”的勤勉。1943年一成立就接受两个任务^[42]，制造黄色六角星臂章和把同胞集中到居住区中去。

捷克出身的妇女雷阿·杰梅特在审判中关于布拉格评议会的组织作了具体的叙述^[43]。她战前年青时在为了移民（巴勒斯坦）的犹太人组织（HIAS）担任秘书和打字员，她对法官的叙说中谈到她的事务所1939年7月搬到艾希曼所辖的犹太人移居中央总部的大楼里。为了加速“移居”，工作需要更宽大场所，并在党卫队的指导下要招募更多的犹太人工作人员。自己的工作涉及“移居”犹太人的文书，特别为了准备齐全没收财产要有相关的税务、银行、公证人的证明文书，还有保证这财产没收、移送、保管工作。所以要招募不少工作人员。为志愿移民巴勒斯坦的人服务，设立了“巴勒斯坦部”（犹太复国主义团体的地方代表），移民们必须去相关的部办理手续。除了制作文书、确认证明等工作外，工作人员还要对移民们办理手续程序给予指导，如教他们去哪个部门办理。因为

“如果一惹得党卫队员不高兴，就会遭到毒打”，杰梅特这么说。在那里，缓和势态，安定人心，把同胞引人行政的途径是必要的工作。杰姆特工作告一段落后，1943年被迁移到特莱杰印希塔特，最后被送进奥斯维辛集中营。

亚历山大·阿诺不是普通工作人员，而是领导。他是克罗地亚的萨勒利昂犹太人共同体负责人。为了援助南斯拉夫难民，他又担任移民团体的会长兼美国犹太人人道团体共同分配委员会（Joint Distribution Committee）的代表。1941年4月11日德国进攻克罗地亚，克罗地亚法西斯政权成立的翌日，盖世太保已把犹太人共同体的设施中文书和钱全部没收了。——阿诺作证。一个月也没有到，克罗地亚就通过了“守卫雅利安人种和克罗地亚人的名誉”的法案。这时也正好开始把犹太人送往克罗地亚的集中营去。阿诺当时承担的工作是制造一万只黄色的六角星。六月，设置了强制集中营这样设施的通知广告已贴上了萨勒利昂的街头。阿诺也是对象。在雅德乌塔集中营，“乌斯塔希（克罗地亚的法西斯组织）”把几十万塞尔维亚居民枪杀，将尸体扔入山沟之中“，他们自己明白地也处在不安之中。

由于共同分配委员会代表的任务的关系，阿诺为了了解集中营中犹太人生活必需品，即确认“卫生设备有没有，粮食、衣服等送到没有”，曾几次走访过三个集中营，他所见到的集中营拥挤过度，因传染病和饥饿，大量的人死亡。可是他们进行的慈善事业都要在盖世太保许可下才能进行，要在克罗地亚官员监督下才能实施。他必须每天去盖世太保那里请示，向克罗地亚警察汇报。所以，“强制运送开始，几乎就知道了，也知道这是德国人的决定。”在法庭上，没有人问他，他是如何利用得知的这些信息的，去集中营是为了改善谁的生活这样的问题。1941年7月和1942年4月之间，为了共同分配委员会头头见面，获得追加基金，阿诺三次去布达佩斯，但这也是根据盖世太保的命令。他说当时战局对纳粹不利，纳

粹希望集中营得到援助。他把一整列一整列的货物运去，但是其中大部分被纳粹方面所收去。

1941年7月萨勒利昂犹太人评议会向克罗地亚政府提出“父母已经移民去了巴勒斯坦，留在共同体内的50名孩子也希望前往巴勒斯坦”，两天后有了答复，而且是同意的答复。但有个条件必须把孩子的住址告诉警察。结果其中39名孩子落到纳粹手中被夺去了生命，只有11名孩子向巴勒斯坦出发。

谁也不愿陷入接受协助纳粹工作这种难以摆脱的地狱般陷阱中去，为此，犹太人同胞之间也产生过激烈的对立。1939年11月华沙的立陶宛、波兰、苏联犹太人总工会、反复国主义社会主义工会，为了选出犹太人评议会中代表，与市长接触。工会领袖阿尔托尔·兹盖尔鲍依姆被提名，但是他拒绝理解要继承评议会的原先的功能，他是这么表示自己的决心的理由的：“我现在刚下的决断具有历史特征，我们没有服从的权利，我无论怎么干，都不能够代表你们（中略）。我知道，犹太人居住区如果由我们来支配的话，我将失去生的权利。因此我必须放弃自己的权限。评议会会长的义务是马上让盖世太保知道我的辞职。我估计也许会把我自己的行动归为我个人的行为，但是我已不可能采取别的行动了”^[44]。第二天，阿尔托尔·兹盖尔鲍依姆面向一万群众演说，劝他们拒绝去新的犹太人居住区，留在原地等待强制驱逐。他逃脱盖世太保魔爪之前，和波兰的抵抗运动联系，最后离开波兰，和波兰流亡政府汇合。之后他竭尽全力让全世界知道波兰犹太人的命运，最终失败了。1943年5月12日华沙犹太人居住区的抵抗不能得到世界的关心，他在绝望中自杀了。他的遗书中留下了这样的话：“我不能保持沉默。在留下的人们不断走向死亡之际，我不能继续活下去。我希望以我的死来激烈抗议犹太民族的灭绝，抗议自由世界的被动！”^[45]

阿尔托尔·兹盖尔鲍依姆不仅是个极端的悲剧，而且犹太人工

会联盟作为一个犹太人组织独具慧眼，只是在极少一些事情上协助犹太人评议会。工会联盟的多数派在乡村、在居住区里，遇到认为难以避免的事情，不得不协助，以此为掩护。在居住区里进行的社会、文化活动的背后，工会联盟从事抵抗组织及地下出版等活动^[46]。

其他场合也是同样的，总体上来说，人类所表明态度是超越单纯地分割为服从者和反抗者的界线的。但是，相信在合法范围内行动和不相信这一条的两派之间的对立，也往往发生顽固的激烈的对抗。支持忠诚协助的人们支持认为居住区内提供劳动力生产对于德国人来说是不可缺少的观点。犹太人评议会制作的“移民”的名单和分配名额，用他们的话来说，这犹如大风浪中船长为了救大多数人考虑向海里丢弃货物一样。维利纽斯居住区的评议会会长雅可布·盖恩兹在居住区犹太人作家、记者面前演说，曾这么露骨坦白：“纳粹如果提出要求提供 1000 名犹太人，我就交给他们 1000 名；我们不是犹太人，德国人如果要强要的话，也会强制把他们押送走。这时不是押走 1000 名了，会带去几千名，使整个居住区内荒芜不堪。牺牲 100 名，能拯救 1000 名，交出去 1000 名，就能救出 2000 名，只要我雅可布·盖恩兹活着，仍然会肮脏地用那双沾满鲜血的手干下去。尽管如此，我会向犹太人法庭自首。我将说，‘我尽最大努力救居住区内的犹太人，为了解放，什么都干了。而且，为了即使是最少的犹太人活下来，我不得不把导致犹太人死亡作为必要的事来处理。何况人都有正经的良心总为了什么才干下去的，我已把身体置于污泥之中必须去实施丧失良心的行为’^[47]”。在维利纽斯，雅可布·盖恩兹的行动和抵抗运动呈竞争状态，但是在许多方面他都容忍抵抗运动。他也争取到一部分居住区里人们的赞同。

即使在法国也有类似的说法，在法犹太人联合会（UGIF）根据维希政府指示，1941 年 11 月 29 日成立，维埃·瓦拉被选择为执

行部犹太人问题综合委员会委员长也有几个人事前受到是否愿意任伪职试探，但马上拒绝了。如皮埃尔·拉瓦尔内阁的总理办公室主任罗纳·马依埃尔、第一次世界大战中任陆军大臣的鲍尔·巴恩尔威杰克（爱德瓦尔）·爱尔勃洛奈等人都是如此。这个在法犹太人联合会（UGIF）在1942年7月的“冬季赛车场一网打尽”^①时恢复了把人道主义援助作为自己组织的任务的行动。比如，巴蓬审判时，巴蓬在列举、引证和自己一起决定从强制移送的名单中，决定谁不应该列入名单的伟大犹太宗教博士科恩时，提到了法犹太人联合会的行动。皮埃尔·维达尔（纳盖）说：“在法犹太人联合会的悲剧之一，他们只是成了德国人搜寻犹太人、调查犹太人的工具。明显得仅是遮人耳目而已，即使已经十分清楚德国人意图时，还只是期望不会把他们强制移送，不会杀害他们的，而不是考虑解散自己这个组织”^[48]。

这些事件中有两个问题：一、相信维希政府；二、执拗地坚持将自己的组织维持下去。“UGIF拒绝将孩子们分散抚养（这些孩子们在一网打尽大逮捕后失去父母，被UGIF放在自己设施里抚养），1943年后几乎所有的工作都已转入了地下，但仍没有决心讨论自己解散的一事。勃尔恩纳在1944年7月21日夜让235个孩子乘上了377次列车。这些孩子中200名在奥斯维辛消失了。不用说，除了缺少判断力之外，主张在合法范围内行事，不仅给这组织、团体信誉带来了污点，也是这种悲剧主要原因。实际上，在法犹太人联合会拒绝了地下犹太人团体提出的把这批孩子们像大规模绑架一样隐藏起来的方案。其他犹太人组织救出了一部分孩子，把他们分散在各地，这些孩子是从UGIF的犹太人干部，战后向新成立在法犹

^① “冬季赛车场一网打尽”是指1942年7月16日巴黎警察突击行动一举捕获13 000名犹太人的大逮捕事件。在冬季赛车场（Vélodrome d’hiver）聚集被抓犹太人，故被称为“冬季赛车场一网打尽”事件。——译者注。

太人代表评议会的名誉陪审团报到。然而共产主义者们却极盼把UGIF作为对德协助工具对整个组织起诉”^[49]。

UGIF及其他犹太人评议会坚持不能理解的态度，普通的解释是因为等待“移住者”的命运是保密的，他们完全不知道，所以会把同胞送去。这种解释确实能保持荣誉，但是人们要问这付出了多大的代价？只做一些表面的维持正常生活的工作就心安理得了，另一方面明知成为纳粹牺牲品的同胞们是一种沉重心情，仍要作出这种大悲剧的选择。总之，不论是什么样的秩序，无论什么时候有秩序总比秩序混乱要好——评议会成员都明确取这种观点的立场。当年阿姆斯特丹犹太人评议会会长约瑟夫·梅尔克曼在艾希曼审判中所作的证词清楚地反映出这一点。

1943年年初，阿姆斯特丹评议会收到了给评议会制作的“例行的报告”。这报告中已谈到波兰的犹太人大部分没有了。但是没有说明他们在什么地方，为什么从波兰消失了，欧洲的犹太人大多集中于波兰被残害——实际上是1942年春至1943年秋之间。这份报告没有广泛传阅，由评议会选送东方的名单依然照旧进行下去。梅尔克曼明确地说：“消失的人在什么地方”已经知道了，但是，我想“这是难以想象，不可能的”，所以不相信这是事实。因为传来的信息非常恐怖，所以，这信息和谣言是属于不同范畴的。约瑟夫·梅尔克曼的证词中，谈到被评议会挑选中的人们在集中起来等待被运往东方时可以感受到有一种恐怖的印象。听了这证词后我不禁要自问：超越了对受害者怜悯后，要产生犹太人被消灭是与自己有关的情感，还需要什么样、什么样的细节描写？还需要什么样的证据呢？

战后不久，阿姆斯特丹犹太人评议会两名原会长被要求向名誉法庭报到。其中一人拒绝出庭，不久去世。另一人被荷兰国家方面起诉，但最后撤诉了。和巴蓬审判一样，由于这名誉法庭之故，至少可以对即使知道这些信息也已足以可作出拒绝协作的判断的观点

的人，作出象征的、间接的正当的评价。约瑟夫·梅尔克曼被移送到贝尔根集中营。这集中营集中了“有特权的犹太人”、“有价值的犹太人（Wertvoll Jude）”。这集中营是纳粹为了宣传和交易而建起来的。梅尔克曼战后移居以色列，1957年至1960年任雅德·瓦歇姆纪念馆馆长。1958年他拒绝对希尔伯格《欧洲犹太人毁灭》一书出版的赞助，在这信封上署名时，用了这馆长的头衔。他的理由是这样的：“本机关的犹太人历史学家们很难同意你关于纳粹占领下犹太人抵抗行为（不论积极还是消极）的评价”^[50]。1995年约瑟夫·梅尔克曼再一次强调雅德·瓦歇姆的决定是正确的，把这文章寄予以色列的《哈雷兹》报。

阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》中记叙了审判期间惟一发生的引起公判中断的使人震动的事情。这是在原匈牙利的犹太人评议会会长宾哈斯·弗洛伊德在作证词时发生的。不知谁在旁听席上用匈牙利语大声地压倒证人的声音叫喊起来：“你不要让我们吃止痛药了！你和德国人协作！你救自己的家族！我却失去了家族……”

和德国结盟的尼古拉·冯·霍尔蒂的匈牙利法西斯体制下，无国籍的犹太人被送往苏联境内。但是，德国却催促匈牙利方面把这些人运回匈牙利。因为纳粹讲究的是从西向东有秩序展开驱逐计划，根据这个计划，匈牙利还必须等待。从而，在德国的监督下，霍尔蒂政权又发起一次大逮捕，被捕者由军队当场枪杀。但他走到这下一步停止下来了，模仿意大利，也拒绝把犹太难民交给德国纳粹。在这个公开反犹国家里，相反，对于犹太人来说成了临时避难所。

1944年3月德国在溃败之中，却送了两个师团去匈牙利，占领了这个国家。艾希曼马上赶到布达佩斯，为了组织向奥斯维辛的运送工作。宾哈斯·冯·弗洛伊德是实业家兼犹太人共同体的领袖，他的祖父受到过奥匈帝国皇帝弗朗兹·约瑟夫一世的贵族爵位。这时他要和这位被称为犹太人问题专家的犹太人美术、文学爱好者会晤。艾希曼按照最初手法，和其他地方采用的一样先解散原有的犹

太人组织团体，取而代之，建立统一的中央集权的组织，据证人证言，这组织不是犹太人评议会，而取名中央评议会。宾哈斯·冯·弗洛伊德说“他要让我们安心”，“这么做，因为我们已经知道犹太人评议会意味着什么”。

大逮捕先是抓政治反对派，后来扩大到犹太人。1944年3月15日起以每天1万人的速度和规模先被送到指定居住区里去，等待强制移送。所以仍然要让中央评议会成员“安心”，艾希曼把他们的家族从指定居住区里放了出来。

强制运送开始之前几天，弗洛伊德知道了目的地是奥斯维辛。是从两年前就知道灭绝犹太人计划的捷克正统派的拉比——瓦依斯曼蒂尔的信中知道的。信中清楚地告知已约有150万犹太人在那里死去，这次轮到匈牙利犹太人了。弗洛伊德说他把这情况告诉了评议会其他成员，但是他们都不相信。因此，不把目的地向其他同胞泄漏。以后的四个月中，70多万犹太人，被匈牙利警察协助的艾希曼特务班送向死亡之地。大逮捕在奥地利进行时，也几乎没有试图逃亡者，“逃亡的地方没有，而且，逃走者中有一半被再逮捕枪杀”——法庭发生旁听者叫喊事件后，为了强调中央评议会保密、沉默理由是正当的，弗洛伊德这么说明。但是旁听者的抗议是基于在奥斯维辛消失的不是其中一半人而是全体这样一个事实。以色列作家哈依姆·格利在《哈梅尔哈蒲》（工党报纸）上每天发一篇关于审判的报道。这一天，他这么写道：“我不知疲倦地处理这个反复重新提出的问题”。即“他们到底为什么不让同胞知道危险”这个问题。……“有关救援所提出的所有问题，在这里我也不打算涉及。我们又回到这个问题上了，不管你希望还是不希望，我们必须回到这个问题上”^[51]。

回到这个问题上来并不是必定要对犹太人议会加以什么制裁，围绕恐怖和不确定的问题叙述的上下文中，也未说到有罪的问题。但是，这里必须提出的是政治的、道德的责任问题。他们虽协助纳

粹，但当然也想救大部分的同胞，实际上，在把移民巴勒斯坦放在优先地位的初期，他们是这么做的。可是，随着战争的扩大，评议会协助纳粹把犹太人赶入强制指定居住区，提出“移送”名单和分配名额等等行为表明其已经沦为纳粹的工具。所谓把恶缩小到最低程度的方针实际上成了把最恶的事件隐瞒起来的方针。纳粹的巧妙之处，把社会公认的权威、把得到犹太人居民信赖的人物放到评议会的执行机关中去，给这个共同体一个连续性的投影。取代了保持最低限度秩序和人性的目标，却是这些权威们所贡献的谎言。用什么样的方法来处理与此有关的工作呢？当我们被问及这种问题时，我们的行动是否正确，实际是我们决定不了，但是我们考虑的却是我们的目标。总之，我们考虑如果这么做，首先想到的是用亲切的做法达到目的，而不是他人是否接受。这是正确的，因为如果由纳粹直接动手的移送常是为强暴、恐怖地乱来一气。^[52]1940年至1943年柏林的犹太人共同体的负责人莫利兹·亨希尔，1947年在巴勒斯坦去世前，是这么解释的。他的妻子，在艾希曼审判时站在证人台上，她说，艾希曼的助手从奥地利带来了犹太人警察实施犹太人居住区隔离，而且，这些警察自己后来也陆续被押往特雷辛斯坦特，在那里被纳粹残杀。

陷于伪装和琐屑事务而难以自拔的评议会在只有忍耐苦难之外没有其他目标了。即使在有数的几个事例中，我们仍可看到这一特点。特别是布达佩斯的犹太人评议会，在强制押送开始前向当局提出的要求竟是这样的：“我们请求谒见并不是对贵方措置的意义提出异议，而是为了请求实施具有人类精神的措置，我们慎重地提出”^[53]。华沙犹太人评议会会长阿达姆·恰尔尼阿科夫是“最好的人干最恶的事”，他是阿伦特把这事情的本质问题提出来后列举的一个最典型的例证。作为华沙犹太人评议会会长，他连休息也顾不上整天为因囚在居住区里的同胞们的命运改善献身工作。他在那里埋头从事两项工作：让德国人知道犹太人的存在对他们的战争中的

经济体系是有用的，所以，拼命让同胞从事生产活动；维持同胞的日常文化的、社会生活。他在向集中营强制运送开始的前一日1942年7月22日自杀^①。这时候已经预告大逮捕、处死是没有疑问很快地来到面前了。波兰华沙犹太人区起义的领导人之一、工会联盟的领导人之一马莱克·埃德尔曼对恰尔尼阿科夫曼惟一的责备：他的自杀“只是关系到他自己的私人的事情”，“应该引起震动地去死”的时候却在沉默中死去^[54]。当原全德犹太人从代表团会长奥·贝克被送到居住区后知道毒气室的存在之时，作了这样的结论“一边等待死亡来临的生只是一件更加困难的事情”，他也决定对居民区的同胞隐瞒这个消息。这种平静和同情的精神，都把重新思考，以后要被押送的人当作小孩一般，而且把拒绝推翻这个秩序的所有想法的做法正当化了。

1968年雅德·瓦歇姆准备讨论会时，曾在艾希曼审判中作为幸存者出庭作证的研究员多维尔斯基博士这么表明：“有必要拒绝大多数犹太人评议会所选择的错误的前途。是抱着那种所谓能缓解大众苦难的虚幻的泡影呢？还是为了担忧自己的生命去这么做的呢？他们推进这条道路，对此有拒绝的必要……之所以这么说，因为在将来我们会再一次以什么样形态、在什么国家、置身于犹太人评议会的危险面前”^[55]。

这里提出的这种危险性，我们可以把它理解成“把恶缩小到最低限度”的一种策略的别名——现实政策的危险性。承认接受现实中已有的力量关系把超越现状提出几种可能性的方案不能克服的现实为理由都归为零，加以否定。犹太人评议会站在赞成这种让人难以接受的观点立场上自我赞赏。大部分的评议会到最后都坚持纳粹所希望的表现。盖世太保没有必要强制评议会保守秘密，而评议会

① 其他文献记载恰尔尼阿科夫于7月23日自杀，而且，开始押送是7月22日，7月23日是开始押送的第二天。

自己要把缓解痛苦作为自己的责任，要保持自律的表现和希望的幻想，保守秘密。他们最后回到在小圈子，和极少数同事暗中摸索出来的“自上而下”的政策，不得不成为种族灭绝计划的贵重的辅助品。

成为人们困惑和论争的源头的犹太人对德协助问题，即使这样，也丝毫不是特殊的问题。犹太人评议会长时间采取一系列放弃的立场。这从希特勒获得选举胜利时就开始了。无论什么人都把由命令的统治的许可全权委任给他（希特勒），不仅执政党人民党与纳粹提携，中央党也投以赞成一票。这个党的代议员们，正如阿尔诺·梅依阿强调的那样，期待着有一天能强调自己的存在，但是恰恰相反，事情向自我垮台的方向逆转^[56]。而且，主教决定把天主教徒发出的不能加入纳粹党的禁止的规定废除时，也就已经消灭了其宗教独立的政治生活。为了讨论从德国逃出来的几万名犹太人难民解决方法，1938年在埃维恩29个国家代表召开会议，代表们都直截了当地对受迫害者表示了同情。但是除了多米尼加共和国之外，各国代表只是局限于政治、经济方面的讨论，拒绝增加接纳移民的名额。

1938年在慕尼黑，为了避免局势进一步恶化，张伯伦、达拉第在德军占领了捷克斯洛伐克后的态度，也是表示一种极力忍耐的认同的形象。当然法国和英国所持的军事力量是决定了它们背叛自己的原则和承诺这一过失的要素，但这也不能改变这种过失的性质。所谓慕尼黑精神：和任何东西相比，首先是根据“现实政策”，废除一切政治。

在德国不战而获取捷克斯洛伐克的同年，超越了“现实政策”外交领域扩大战火。德国犹太人全国联合会完全被置于盖世太保控制之下，另一方面，红十字运动的道德权威——国际红十字委员会（CICR）承认德国红十字会对犹太人的排斥。国际红十字委员会不仅不抗议还努力劝说被排斥者不要诉诸抗议。按日内瓦的红十字委

员会高层领导们的说法，这是为了防止在这种状况下进一步恶化。这种极端的论点，是否忘记了红十字会救济万众的原则？这种人道主义机构竟同意接受由党卫军的领袖指名德国红十字会的头目和理事，承认党卫军的红十字会干部必须服从“帝国的种族政策”的规定。为了维持能出人在德国已建成的集中营权力、和第三帝国高级官员们交涉之际，依然拘泥于要保持对交涉对手的信赖。但是，1935年，国际红十字委员会，一边意识到不断扩大的威胁，一边开始准备对不履行对民间囚犯作为人类不能缺少的义务的国家和红十字会“进行在普遍的良心面前的批判”。他这种对国家主权教条认识的修正决没有到达付之实践的改革的地步。

当知道在集中营内所犯的残虐行为不断增加时，国际红十字委员会为马上发出公开通告是否已到达适当时机犹豫不决。委员会的负责人们，1942年10月14日在日内瓦集会时，一致否决了这个提案。在看到德国破坏废弃日内瓦条约时，因惧怕，以及考虑到保持中立的义务，为了不让瑞士政府陷入两难境地等等原因，是他们保持沉默的重要理由。但是，战争期间，国际红十字委员会决没有再次考虑而流失的是比什么都重要的、保持现行的人道活动并使之发展，救济无数的被囚的受害者的那种意志。被第三帝国占领的领土上，由这个委员会代表们率先采取的值得注目的，往往是他们个人的英雄行为。即使从委员会自身的眼光来判断，这也不是清算补救当时的过失。特别要提到的是战争结束时，匈牙利红十字委员会救出的几万名犹太人的生命的事例，也属于同样的性质^[57]。

确实，国际红十字委员会沉默了，但是，并不是对犹太人的不幸或对非犹太人的不幸，和当时其他的道德权威一样。至少，国际红十字委员会还具有把自己保存文件的档案室向历史学家开放这种真正的勇气。遗憾的是，历史学家的工作及其结论却没有覆盖了以后的人道主义的各种实践东西。面对大屠杀保持沉默，国际红十字委员会向罪犯们提供了自己规定自己行为意义的可能性。当时红十

字委员会的成员访问集中营被德国纳粹宣传部摄入他们的胶卷之中，和被拘押囚人相比，他们更像是纳粹的友人。和其他国家团体一样，即使国际红十字委员会也没有做什么更有作为的工作，“现实政策”的精神对国际红十字委员会来说，无论如何是必要的，但是和这种精神一起继续下去，敌人对在内心最大的邪恶表现出一个界限停下来是不可能的。

第四章 真实和蒙太奇

在编辑室的椅子上，面对屏幕有长达 350 小时而且劣质的录像带，是一种叫人感到恐怖的经验。放满录像机的排成几米长的柜子就在我们面前，我们马上在有点沉重的刚着手工作的时间中，就停不下来了。写作和制片的工作开始了两年之后，决定性的瞬间来临了。我们必须把它的精华改编成 2 小时长的纪录片。2 小时是我们自己决定的最长的限度。为什么决定 2 小时？因为我们的愿望是制作从尺寸和形式考虑的话，都是为人容易接受的影片和节目。为了达到这目的，必须花两年时间进行编辑、整理工作。

最初，我们在这些带子上找不到确定时间顺序的标志、出典，往往不能完全连续而告终，所看到的是无次序的一些片断的组合。只有审判的最后三分之一，录像带被完好的保存下来。对艾希曼接受律师和公诉人双方的讯问这一部分片子，为了电视放映没有被剪辑掉。我们初步估计了一下，把全部带子讨论一遍，根据惟一的标记审判的证据的编号为基础编制出目录、进行分类整理的工作需要六个月的时间。只有编号和证人的名字，是确定场景惟一的标志性的东西。文书、照片、录音、物品等大约有 1 500 件物证，也附有一个一个的识别标志。当时检察公诉方向法庭出示，马上被审判长让法官根据号码进行了登记。所以，所有证据，记录在审判报告的末尾。这六卷报告，在这个整理编目阶段，仍是我们常使用的参照

物。

有时遇到非常长时间的法庭讯问，和其他审理部分一样，全部是发言完后翻译，所以更加冗长。审判使用的语言是希伯莱语，为了被告和律师翻译成德语，再把他们的发言译成希伯莱语。证人中有四分之一使用希伯莱语以外的语言，都有翻译加以翻译，内有波兰语、依第绪语、法语、英语和匈牙利语。翻译的声音另外录音，在画面分类之后配上声音。审判中是事后翻译，在影片中成了同步翻译，这么可以使时间长度显著缩短。把原来的胶带拷贝到可读的中介体上之后，进行这种分类、压缩工作，再使用耐用的材料把它加工成可以保管的档案。

文件和磁带要这么反反复复摆弄，对审判一开始就要这么细致调查的工作，是我们没预想到的。虽说很困难，但是财力上受到的制约我们也有办法解决，这就是让导演和编辑者长时间深入到审判的第一手材料中间去。这时，我们先把时间顺序的连续的带子及连续排列的镜头全部收入详细目录之中，不仅调查失去的证词、不完整的证词，在严格意义上还把为了编辑进行阅片的工作包括进去了。

视觉的材料中，有证明文件的递交、登记，审讯人员默默地参看证据、文件，关于法律形式上的问题的专业的议论等等。画面上没有任何动作的镜头也占了很长时间，有时候也增加了给我们的难题。幸存者在证人台上叙述身世时，旁听者激动得身子缩成一团的场合也很多，这时，我们成了旁听者的看客了。以后又出现被告的自我辩解。不重要的细节部分，常常让人厌倦，特别是他老一套的官僚的套话表达方法，当然有时也会显得滑稽。比如，根据公诉一方的文书，被告作危言耸听说：即使更加不遵守火车时刻表，从法国出发的强制的遣送就会停顿下来。关于这也许会引入停顿的结论被法官一追问，被告就以一种十分悲叹的样子回答，好像天要塌下来一样可怕。涉及其他问题，审计时一直被文书材料象山一样包围

着的艾希曼竟还要向法官纠正证据物件中登记号码的错误，没有再比这认真的态度了，还为法官们翻译他们不懂的行政上的暗语。

与莎士比亚剧中人物相比，自然而然让人描绘出一个更接近科尔坦利尼剧中的人物，他和一般党卫队成员那种派头相去甚远。我们把与莱尼·利冯希特尔描绘的那样的人们，而且与在她之后出现的一点也没有纳粹思想的几百部电影所描绘的人物有很大差异的“统治者种族”中的一个典型人物放在人们面前。除了罗比恰的《生还是死》、卓别林的《大独裁者》，使人想起这一时期，谈起这一时期的电影时都会不知疲倦地或多或少从这位纳粹党的女性电影家^①那里得到塑造党卫队形象的构思上的启发。比如穿着佩有骷髅标志的黑色制服的军人形象、高大身材金发的施以暴力的形象、希特勒的宣传巨匠们梦见的那种刚强不屈的男子汉。我们一见到艾希曼，让他一开口，只要一听他的套话，我们的感觉就要从这种已形成的千篇一律的、千人一面的形像中解脱出来。

因为能够利用的视、听觉原始材料过于“庞大”，所以，尽快要加以选择。在这些画面面前度过几百个小时，决不是像海绵那样去被动地、不加选择地去吸收。和完整档案的接触，相反需要有明确目标去选择整理。我们的目标最需要的是能使人理解“艾希曼体系”这种现实的表象。我们打算边看录像边将历史事件“再生”。如果忘记这种目标，屏幕的显示也一样会隐蔽这一目标，因为所有的框架、计划已经是一个选择，即我们的检阅行为。同样如果用这种思考方法着手，那么所有可能性都存在，不用先人为主观观念，去接近什么，可以保证“视线的客观性”。就如视线存在于所摄人物之外，其自身是独立的东西那样。与视线的客观性和无瑕这种思考相反，我们马上会受到我们自身视点带来的歪曲形象的影响。这么

^① 实际上莱尼·利冯希特尔没有加入过纳粹党。战后她为自己摄制《意志的胜利》作诡辩时也常以自己不是纳粹党徒为借口，为自己开脱责任。——译者注。

说，是因为我们把这从原始材料中出来的所谓真实性的效果放在我们认为是歪曲的东西的对面了。

谈到艾希曼审判几乎整个纪录片显示出的有名的插曲——突发场面都例证了这个问题。审判中最有刺激的一个瞬间是耶希埃尔·迪奈尔作证词。审判那年，他45岁。这个男子曾在奥斯维辛生活过两年。他是波兰出身的作家，整个家族中只有他一个人活了下来，解放后，他放弃了自己的名字，在他著作中把Konzentrationslager（集中营）单词中k和z变形，取“卡（齐特尼克）”这样一个笔名。他在以色列最早出版了关于奥斯维辛这题材的书。在波兰有名的他，在艾希曼审判之前，他只使用这个笔名，决不在公共场合露面，连自己照片也不公开。在证人席上，他以低沉的声音说了一两句。他说，“简直被幻觉所笼罩的人在读书的某一页吧^[58]”。他谈“像扫帚星一样的奥斯维辛”，“还谈一个没有名字，也没有父母、子女的那个市民”。他叫喊：“他们能看见我，对方正盯着我看，他们能看见我。”讯问他的检察官想打断他的话。卡（齐特尼克）昏厥过去，失去了知觉倒在地上，法庭一片混乱，把他运出去，送上救护车。

当年录下来的几个比较容易着手的片断不仅保存下来被频繁放映，而且拍摄下来的也是审判最明显、最引人注目的场景。我们最先检查这些片断，使用通常电影界不使用的材料范畴分类方法，因为这影片不是为了吸引人而要标新立异。我们有两个理由，这两个理由都是起因于今日的观众和当年的观众之间已产生心理距离。首先，我们从证人中选择叙说与艾希曼工作直接有关的人，如叙述关于决定遣送集合、运送，到终点下车等等话题。因此，把讲述自己在集中营体验的幸存者放到次要的范畴里。之所以这么选择，因为集中营中的生活，在今天与当年审判时相比，已经广为人知了。不仅如此，我们选择的“直接的”证人叙述的“故事”的本身已充分把主题明确地说出来了。第二个理由是卡（齐特尼克）——迪奈尔

自己个体的原因。在他的关于奥斯维辛集中营的叙说中，在今天也已经能够认出自己的形象了。在这时，他要重新使用本来的名字，成了一个从别的地方来的并没有不幸命运的人回到奥斯维辛去。虽他也充满了不安、恐惧，但自那以来，他的视线已转向了未来。他把作为一个市民的能量倾注于对核武器危险的斗争中去。

今天仍然使用卡（齐特尼克）昏厥这种特别的场景，是因为这场审判结束后的世界，背叛了耶希埃尔·迪奈尔。我们对这些带子的检阅，换言之，也就是选择蒙太奇，首先是消除一些东西。从而，这部记录片的真实性、所有电影的真实性，被现实所接收并不是不可能的，这可以在结构和选择标准能明确地陈述这种再构建中反映出来。

为了影片整体能顺利完成，我们采用了逐次修剪的方法。我们再次把阿伦特首先提出的行政犯罪问题作为一个主题来加工磁带。这问题随着时间推移，更引人人深，可是我们决定不拘泥于审判的手续和程序。我们分类时，把以色列的司法官员们进行的出色的法理上的分析以及艾希曼辩护律师进行的辩解、申诉都放到这个主题之外的范畴中去。比如，非常冗长的检察长开场报告中，有些与强制遣送没有关系的那部分证词和专门讲述集中营内的内容一样，尽管他从法理来叙述，但是，没有显示出什么与艾希曼直接、间接有关内容的主次区别来。所以，我们为了介绍检察长哈乌纳斯这个人物，这段内容只保留下很短的一段精华。专门关于集中营内生活叙述的幸存者的证词，除了与到达目的地有关的，全部不采用。这是为了紧扣在艾希曼的“技术权威”这个主题内。最后，我们认为辩护一方的证人的证词——从外国搜集来的原党卫队成员的证词——都欠有价值，不加采用（哈乌纳斯对此表示，对他们证词的内容不予反对，但这些作证词的同事，如果来到以色列，将马上逮捕，引起旁听席上一片哄笑）。

消除翻译（占去的时间），如前所述要用大手大脚的剪刀，但虽然经第一阶段消除，但仍未剩下许多质量很差的画像部分。而且350小时，只缩到了70小时。其中10小时的内容是为了最终的蒙太奇，也就是为了语言衔接顺畅和时间上一贯性保留下来的。这么一组镜头和短的片断具有唤起视觉的力量，也和一问一答的各种瞬间相连接，或者可以表示时间的移行，所以我们保留了下来。

在这个阶段，我们还是根据审判来剪贴整体的。审判的顺序还保留在那里。因为我们谈的是整理、校对过的审判记录，所以，问答的同时删削也变得容易一些。这过程中，画面的删削也同时并行地进行。这样，原来的素材，删削了一半以上。此后，不再进行，这以前的一组一组的剪辑，而是在各次公审的内部进行更细致的选择加工。把重复和跑题的部分消除。整体减到了30个小时。

于是，我们认为可以从审判的连续进行这个顺序中解放出来了。我们要在自由地处理基础上，更重要的是根据历史的进程对各个要因进行精密的归类——这变得可能了。之后，把证人的证词就可以和检察一方报告中的事实、历史资料中的事实、艾希曼的自我辩解串起来了。公审的顺序，这时候，被历史事件的顺序所掩盖而消失了。

这第三阶段删削的产物是一个杂乱的内容结合在一起的、不同长度的不同主题的一连串的片断。这些片断都加入了用言语表达的插话。如水晶之夜、强制遣送、把欧洲犹太人送往马达加斯加而又未成功的计划，被告人行政工作上的各种目标和结果、策划肉体上灭绝犹太种族的瓦齐会议、法国犹太人孩子的遣送、从匈牙利向东移送等等许多插话。这些插话成了被告的话和证人的话能达到互补作用的机会。两者之间，完全看不出在事实叙述上的矛盾。这些片断的长度不到12个小时。再删削了几个片断，最后缩到8小时。从匈牙利向东强制移送的话题是艾希曼第8次出场，也就是那个犹太人评议会协助纳粹可怕的例子。在这个阶段也被删除了。原因是

这个关于被告最后一段经历的残酷的插话，要花1个半小时时间观看后，观众才能搞清来龙去脉，所以不得不割爱。还有马达加斯加计划及艾希曼没发挥什么作用的“水晶之夜”也被删除了。留下的片断又被删除冗长的要素，变短了。如决策决定的过程、行政上权限问题、纳粹行政部门和犹太人评议会协调的实态等等就是这种冗长的要素。还删除了所有不妨碍观众理解的人名、地名。在这基础上进行更细致的工作。

这时我们来看“专家”的一些片断中的姿态，蒙太奇的轮廓清晰地显示出来。无论什么领域，所谓专家是指自己感到自己是专家，并且也认社会知道的人物。在这定义下，我们来描述他的权限涉及到什么地方、他作为行家为人们公认等等。被蒙太奇手法加工的片断，根据这种阐释路子进行修正。这个时点，又从8小时中删减了一半，缩成了4小时。这时我们又考虑，要删去原先想保留的几个主题亚历山大·阿诺的“人道主义”任务和把孩子住所告诉盖世太保（参照第三章），因为过分琐屑被放弃了。为了只引出重要部分，犹太人居住区的特莱的描写也最后被割爱了。我们的手中专家的肖像更加清晰起来了。

这个阶段，我们特别规定了“犹太人问题”和自杀两个特定的主题，尽管我们认为很重要，结果不得不放弃关于“犹太人问题（question juive）”其包括的内容在这审判中出场的人自然都是知道的。里面有个具有很深意义的点。对“问题（problème）”只要送去一个“手势”一样的“问题（question）”，就会得到回答，于是这问题就“解决”了。法官、检察官、被告至少在这一点上是有共识的。所以，谁也不去搞清楚其中的实态。对这个问题（question）什么提问也没有。我们没有把强调出于意识形态的捏造、意识形态的反映的手段放入人们的视界之中。自杀问题，在审判中几次出现。几个证人——特别是乔尔希·韦莱尔和米卡埃尔·波德夫莱勃尼

克两位证人，让人们理解在集中营中世界里纳粹对个人自由是剥夺到何等地步！艾希曼说，如果他被命令去直接杀人，可能会自杀。我们把这两种状况的对比想用画面来表达可都失败了。可是这种对比，对我们来说，是想要搞清楚极权主义的权力对我们身体的影响程度。我们作了各种相关的尝试，未能得到能够感知到的对称联系。

由于最后两个删削，影片从四小时又缩短到两个半小时，削去了一个半小时的内容。我们原来留下了艾希曼回答律师讯问的很长的自白，现在把这仅仅口头上念经似的东西删去了，而相反采用检察官提问时，他与检察官之间激烈的对话。艾希曼对一个法官的回答中，谈到康德关于道德的命法和由此引申出的诸结论，他说康德的定义是正确的。因为阿伦特的文章也记述了这个场面，所以，这片断也被舍弃了。除这些外，其他场合已经能够证明艾希曼有区别道德和不道德的能力行为。因为他的“哲学”素养，与审判中其他地方反映出来的部分不能对应，所以我们认为这段对话只不过是一段逸话而已。

我们到了最后完成这影片的阶段，首先要把最终的回答的分镜头确定下来，要和记录的文书加以对照，不考虑画面的连接的所有要素。已经被蒙太奇加工的片断重复、倒是相互组合成更明确的主题先进行剧本写作，然而才能剪辑、分选。剪辑、分选的有行政机构的等级结构、命令的含义、被告的权限及他们所涉领域确定下来，使强制遣送的“手续”更加明确，艾希曼和幸存者交替说话、犹太人评议会的功能和具体的作用等等。能够有效处理堆积如山的文件和艾希曼的镜头提供了他的积极性、高效率的表现。对事件相继发程序，常一边考虑尽量保持这种顺序，一边从整体出发加以组织。

把一个半小时的自白，作成一个个画面留下来。这样，自由地将十二个“场景”组织起来。各种各样场面的组成和连续，一方面在

氛围和行动的节奏中赋予其固有的特性，一方面用蒙太奇手法争取重新做出预想的时间内的影片。我们已完成了在某个视点的选择。这视点就是旁听席上一直对着法庭这个舞台的观众的视点，或是不公开审理的审判中不能进入法庭的观点的视点。从而除因产生混乱场而转移观点视线外，只瞄准被告席那只玻璃防弹橱窗所映出的画面，这种的分割又连缀的空间、时间构建，使我们在蒙太奇制作过程中想起那种企图绝对地统治我们的曾经获得成功的极权主义的梦想。在这里应该能看到现代专制君主为什么也被电影的魅力所吸引的理由。

原创的美学问题，即合乎我们政治行为方式的形式问题，在蒙太奇制作过程中，我们提出来了。除了美国经常通过电视来转移审判实况外，审判的方式只是通过这种加工过的片子来传达给公众。因此，一般能知道审判的进行仪式是在电影形式强制下进行的。所以我们决定从只根据电影剧本的结构的制作的还原是可能的考虑出发，运用虚构的电影的技巧和修辞方法来导演这部纪录片。

电台广播的优质录音被用在出席审判人物每人的个别话筒上成功了。我们把这种声音替代了原来录像带中的声音，为了我们这种“非公开审判”把声音空间化了。

档案纪录片还出现另外的问题。如模糊的轮廓、有小斑点、很弱的对比度等等马上的发现，但是画面的这一侧面实际银幕产生的行动有一时性疏远感觉——把这种无意识的关系和观众连结起来。为了除去这种心理上的距离我们希望把影片这种陈旧的特征感觉去除。

为此，我们使用三种技术来加工画面。第一种用数码处理方法，平时为了达到特殊效果委托这类研究机关，修复画面的整体，使它再度提高显像度。另一个方法是，说明法庭建筑物的空间，为了在几个瞬间中保证问答的时间的连续性，导入几个原来摄制中没

有的摄像机的移动。这方法要使用一些原来的画面，比如左边是被告站立在里面玻璃柜，中央是法官的法坛，右边是证人席。必须由这些在自己面前的画面构成。删削过的这新的影片中加入了连续的全景的移动。最后，把旁听者复原到像非公开审理那样，旁听席上的镜头用被告的玻璃柜反射出来的影像来处理。

用这些观众感觉不到的方法来运动画面，我们削弱了影片根本上真实的地位，但这工作本身对于有关艾希曼的片子来说，远比《暗绿色的胸衣》（罗伯特·齐梅斯基导演，1994年）更接近过敏的领域。我们自己是这么意识到的，但是，即使和画面的关系，即使与剧本的关系，我们等于处于一种世俗性的位置上。和信仰的对象——偶像不一样，画面最优的场合是成为思考的对象。对偶像赋予的敬意，就电影画面来说是没有根据的东西。画面的存在只是为了适应加工而已。我们不考虑对加工技巧的本身，赋予了什么样的道德价值，考虑的是技巧的运用方法应该成为判断、评价的对象。从布尔战争到第三帝国，列车被军事所和集中营的出现紧密联结在一起，尽管如此人们并没感觉到具有牵引力机车头的威胁。在克洛德·兰兹曼导演的《SOHOA》之前，阿兰·莱耐的先锋电影《夜与雾》（1955年）成了纳粹集中营的参考资料。但是，这个作品中，虚构作品中的选出的画面和阿兰·莱耐摄制的画面及不能识别的有具体出典的史料画面，没有区别混杂在一起。被人的接受的惟一的视觉印象分辨过去与现在的是黑白片，还是彩色片的区别，这就是用单纯地把装饰技术把真实性的两种地位都公式化了。所以，画面真实性问题，和其他任何东西相比，首先不是在起诉书中占重要地位的，这一点是确实的。关于加工素材，取材的自由，在把《夜与雾》作为集中营内宇宙伟大的日夜的反面，暴露出深刻的伦理问题。但是我们知道这问题和什么特定的技巧是没有关系的。

对我们来说，重要的东西留下来。在《专家》中使用的技巧来制作，从350小时原始素材为了从中抽出2小时的精华，和进行必

要的危险的手术相比，并不重要。这把为了使这作品能为观众理解，能够成为思考对象的设想作为赌博筹码一样的剧本艺术的构成要素具有十全十美的意思。我们努力地把大量的所有画面从行政犯罪的这种纳粹破坏的计划的本质，通过能够的普遍化揭露出来的画面，作为一种共同的东西，切离出来；通过很长过程的切割和缝合交错的诸阶段，能在被蒙太奇化的形式下保存起来。这些阶段，依靠把这种完成作为可能的详细的目录完成了再构成。这样，反过来，比如，这一档案文献电影，即使包含了其本源素材档案中所没有的镜头，电影的所有的场面可以和这一出典及现存的场面为止的发展过程联系起来。与选择捏造的阐释方法相比，这种透明性，可以说正是我们能够进行顺利建构出发点的伦理的命法。超越这一电影的个别事例在这里能够再现的是比把资料变成可利用的状态，把出典及其反复利用变得可能的状态保存下去，具有更加一般的必要的意义。

“我要揭露的不是所知道的行为及其结果，而是行恶者的本身”^[59]，阿伦特这么写道。所以，我们的企图用艾希曼自己作为主角来演出这部电影——让观众处在个体这种感觉的位置上。同样我们也是循着拉乌尔·希尔伯格的足迹工作的。他用下面这种平易的话来说明这种角度的优点：“只要不理解加害者行为的构造，要把握这历史事实的所有的维度是不可能的。知道犯罪整体的是加害者，只有加害者才是决定的要素。我必须通过加害者的眼睛，来直视从开始至始至终发生的事件。确信加害者的视点会呈现出最初就留下痕迹的途径，这对于我来说是以后也不会抛弃的观点”^[60]。

为了描写灭绝的过程，阐明精神环境、分析犯罪的诸条件，历史学家们即使主要使用纳粹方面的资料，并不是给予他们发言权。从发现艾希曼审判摄制的不寻常的这一素材起，我们也模仿布利莫·利维的宗旨，并真的去实施。列维在鲁道夫·霍斯（奥斯维辛集中

营营长)的回忆录的序中,劝读者们从中发现“某个人的在那种潮流中走过的出色的路途”,认为可以把这部自传作为“曾出版的最有教育意义书中的一册”。

但是,文字的东西,不是电影。即使电影不是神圣的东西,持有原先的理论,我们再在屏幕上展开艾希曼的话题。总之,有脸,活生生地讲话、具有意识,用作为一个人的声音,表明一种疑念的艾希曼在那里。而且,他处于那玻璃柜中一种弱势的地位,手里操纵着他的命运的法官从上俯视着他——艾希曼在那里。从而,容易脆弱地失败的作为一个人的他在那里。电影会表现出了这么一种教训的力量。正因为如此,纳粹统治时期,他们摄制的1000余部电影中只有五部是反犹太主义的作品,剩下的“几乎是常见的那种……非常‘积极’歌颂纳粹观点”^[61],杰米希尔·弗洛依德说。这位作者认为劣等人种(Untermensch)不是登上电影舞台的好人物。这种想法使人们参照起西部电影中印地安人的表象的变化。只要印地安人只是给予遥远的形象和威胁的少数人,就会被留下来作为应该打倒的掠夺者的作用的角色。印地安人从言行都十全十美的人物登上电影舞台后,逆转产生了,印地安人以后变成观众能够同一化的人类存在了。为了直观这和“犹太人”的接近化和人类化的过程,纳粹除了极少例外,避免把犹太人作为舞台的角色。

让艾希曼担任主角上银幕,产生出一种无与伦比的动态,他长久地自我辩解,对把自己正当化的角色,结果观众们不是会陷于一种同一化的宽容的感情那种危险中去吗?对我们说自己的工作,说自己的喜悦和痛苦的这个男子,实际上和所有的人都类似的。必须解决的技术问题、良心的动摇、他有执行所接受的“命令”的义务等等,我们无论谁都曾有这样类似的经验。但是,我们想强调的正是这种亲近感。正是在隔裂同一化、理解、宽容这微小的空间中,我们取得了进展。但是,我们能够选择这一手段,是因为我们

意识到有许多人会在后面跟上来，其结果，我们有一种向持有认为并不是完璧无瑕的意见的主人——公众说话的意识。

不用说程度是各不相同，但是纳粹集中营世界的恐怖，伴随着或多或少的知识，成了我们集合意识的一部分。往往被用来夸张，但是，参照作为这个世界的象征奥斯维辛，在西方人的一般观念中到处可见。在今日，看艾希曼的自我表现，谁都不由自主会马上浮想起他作为主角参与的恐怖。这种对照法，在《专家》的剧本是以没有书写出来的形式，孕育出重要的要素。

另一方面，我们让这个上场人物明确地描绘自己的工作，让他逃避躲进想念的那个世界中去，当然也是因为我们让艾希曼置身于这个封闭的世界中去的。但是，幸存者们也在这里，他们提供对于行政事务的另一种视角，完补了电影中场景。比如威尔·迪皮的大逮捕后不断将孩子强制遣送，这种突击检举、逮捕行动，最初并没有预期到，这也更加显示了“行政的手续”是什么了。艾希曼最后必须与希埃拉尔基商量。这里有一个问题，怎么处置孩子们？我们的专家找到了处置方法。艾希曼是从柏林办公室来看这个问题的，乔治·维莱尔则是具体地从德兰西谈到奥斯维辛的。他们把这问题从不同维度给我们复原。在这种逻辑中，对主要上场人物同一化，大概为了将要接近宽容，但是这时两者在对比之下产生的是恐怖，而不是宽大。

一个残酷的镜头、画面我们也不让观众看到，不去引发他们极度恐怖的感情是我们课以自己的原则。这种画面、片断将放在档案中。这是因为纽伦堡审判拍摄的一部分胶带构成了艾希曼审判的起诉材料的一部分。审判胶卷中有一个是尸体堆置场的场景：穿着黑色囚服的尸体、铁丝网边上的尸体的影像。好几次能看到这种还附了解释词。这些镜头，在洛兰·巴尔特所谓描绘“震撼人心的照片”的意义上成了俗套了。“站在‘震撼人心的照片’跟前，我们拿出了自己的判断后，别人为了我们感到震撼。他们除了单纯地给与我

们一种知的赞同的权利之外，这照片没有给我们留下什么”^[62]。在让观众看到这片子的目的中，我们更重视的在每一个艾希曼的形象以及每一个新的片断表现了什么，通过检察官简洁的语言描述观众看不到的画面内容，让他们体会到法庭的气氛。换言之，我们寄希望于观众的想象力，而拒绝那种反复呈现不幸的苦难的画面的做法。我们并不相信那种电影手法具有的揭露的力量。如果陈列痛苦的话，也就开始减轻痛苦；但是让人看到了反人道的罪恶，也可以说已经与之斗争了。把《夜和雾》作为电影资料上映，作为一种补充。我们在编辑磁带时，看到这大吃一惊。我们再查一下又发现为先前出版的影视片中有被强制要求删削而不得不剪去的。为了取得电影放映执照，1956年阿兰·莱奈和琼·盖洛尔必须删除影片比蒂维埃集中营中的某一法国宪兵的帽子（法国军官、兵兵、税关人员戴的圆筒形帽子），当时维希政府协助德国占领当局的历史是法国戴高乐政权禁止触及的主题。但之前我们不知道还有别的镜头被强制要求删削事例。比如戴红十字会臂章的（救护人员）的那只手臂伸到了货车车箱车门口，帮助被强制遣送的人上车，这一瞬间的镜头可以看清楚，但是，我们没有再把这画面收入我们的作品中。大部分的影像采用造成人有一种幸福感的俗套方法，把关于恶的考察转换成不幸的镜头，实际上是回避政治责任问题。当政治事件被改变成悲壮的庸俗的社会新闻时，怜悯而麻醉人们的思考，对正义的热烈追求会堕落为人道主义的自慰。在这个地方，正是恶的平庸所在。

（陈行 译）

注 释

[1] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, Editions Gallimard, 1966. (原著: *Eichmann in Jerusalem A Report on the Banality of Evil*,

The Viking Press, 1963, 1965——译者注)

[2] Christopher Browning, *Des hommes ordinaires, le bataillon de réserve de la police allemande en Pologne*, Les Belles Lettres, 1994 (原著: *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Perennial, 1992——译者注)

[3] Stanley Milgram, *Soumission à l' autorité*, Calmann - lévy, 1974. (原著: *Obedience to Authority: An experimental view*, Harper & Row, 1974——译者注)

[4] Anne - Marie Roviello, in 《Arendt》, *Dictionnaire d' éthique et de philosophie morale*, p. 88, PUF, 1966.

[5] Ya' akov Robinson, *And the crooked shall be made straight*, Ed. The Bialik Institute, Jérusalem, 1996 (希伯来语版)

[6] Pierre Vidal - Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, t. III, p. 274, in *Qui sort les assassins de la mémoire?*

[7] Philippe Burin, 《L' autorité》, in Pascal Ory (ss dir), *Nouvelle Histoire des idées politiques*, p. 410, Hachette, 1987.

[8] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, p. 476, coll. 《Folio - Histoire》, Gallimard, 1991.

[9] 引自: Tom Seguev dans *Le Septième Million, Les Israéliens et le génocide*, p. 387, Ed. Liana Lévi, 1993.

[10] 引自: Moshe Dayan dans *Tkuma (Renaissance), les Cinquante premières années*, série documentaire de 22 heures produite par Israel Broadcasting Authority, 1988.

[11] Ydith Zertal, 《Saints et Martyrs: les fondements d' une martyrologie nationale》, *Revue Zmanim*, n'48 (希伯来语, 法语, 未出版)。

[12] Tom Seguev, *Le Septième Million, Les Israéliens et le génocide. op. cit.*, p. 193.

[13] 引自: J. - M. Chaumont, *La concurrence des victimes*, p. 29, la Découverte, 1997.

[14] Tom Seguev, *Le Septième Million, Les Israéliens et le génocide, op. cit.*, p. 193.

[15] Eric Conan, *Le Procès Papon, un journal d' audience*, p. 32, Gallimard, 1998.

[16] 引自：Tom Sebguev dans *Le Septième Million, Les Israéliens et le génocide*, op. cit., p. 216.

[17] Ruth Firer, *Agents of the Holocaust Lesson*, Hakibbutz Hameuchad Publishing House Ltd, 1989.

[18] 根据本·古里安大学历史学家 Hannah Jablanka. 引自：Ha' aretz du 27 décembre 1996.

[19] 引自：Tom Seguev, *Le Septième Million, Les Israéliens et le génocide*, op. cit., p. 185.

[20] Ibid., p. 389.

[21] Gideon Hausner, *Justice à Jérusalem*, p. 580, Flammarion, 1976.

[22] Christopher Browning, *Des Hommes ordinaires, le bataillon de réserve la police allemande en Pologne*, Belles - Letters, 1994.

[23] Eyal Sivan, *Itgaber*, 1993.

[24] Myriam Koolik Ha' aretz, 14 septembre 1995.

[25] *Procès Eichmann: les discours de l' accusation*, Editions du Centre d' explication du Premier ministre, Jérusalem, 1962.

[26] *Procès Eichmann: témoignages*, 2 vol. Editions du centre d' expoication du Premier ministre, Jérusalem, 1962.

[27] Gershom Sholem, *Le Procès Eichmann, débat avec Hannah Arendt*, in *Fidélité et utopie*, p. 225, Agora Pocket, 1992.

[28] 引自：Image - Documentaire, p. 27, 1994.

[29] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Les Seuil, Coll. «Points Histoire», 1987.

[30] Ydith Zertal, «Saints et martyrs: les fondements d' une martyrologie nationale», op. cit.

[31] *Correspondance Hannah Arendt - Karl jaspers*, 1926, 1969, p. 100, Payot, 1996.

[32] Elie Wiesel, *Une souffrance sans nom, préface à L' Holocauste à l' écran*, p. 5, Cinémaction 32.

[33] Myriam Revault d' Allonnes, «Oser vouloir comprendre», *Le Monde*, 3 juillet 1997.

- [34] Tzvetan Todorov, *Face à l' extrême*, Le Seuil, p. 19. 1991.
- [35] Eile Wiesel, *Une souffrance sans nom*, préface à *L' Holocauste à l' écran*, op. cit.
- [36] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 205.
- [37] Monika Borgman, *Die Zeit*, interview à paraître.
- [38] Primo Levi, *Naufragés et rescapés*, Gallimard, 1997, p. 42.
- [39] Tom Segev, *Le Septième Million*, *Les Israéliens et le génocide*, op. cit., p. 28 - 31.
- [40] Ben Gourion, Discours au Comité central du Parti travailliste.
- [41] Raul Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins*, Gallimard, coll. «NRF essais», 1994, p. 128.
- [42] *The Trial of Adolf Eichmann, record of proceedings in the district court of Jerusalem*, Ed. The trust for the publication of the proceedings of the Eichmann trial, in cooperation with the israel State Archive and Yad Vashem - the Holocaust martyrs' and heroes' remembrance authority, 6 vol. 1994, t. II, p. 847.
- [43] *Ibid.*, t. I, p. 297.
- [44] Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund, un mouvement révolutionnaire juif*, Ed. Austral, 1995, p. 407.
- [45] *Ibid.*, p. 420.
- [46] *Ibid.*, p. 411.
- [47] Ya' akov Robinson, *And the crooked shall be made straight*, op. cit., p. 161.
- [48] Pierre Vidal - Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, op. cit., t. II, p. 241.
- [49] Katy Hazan, *Histoire des enfants juifs de France après la Shoah*, thèse d' histoire en cours.
- [50] Raul Hilberg, *La Politique de la mémoire*, Arcades Gallimard, 1996, p. 105.
- [51] Haim Gouri, *La Cage de verre*, Albin Michel, 1964, p. 109.
- [52] Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d' Europe*, p. 900, Fayard, 1988.
- [53] *Ibid.*

[54] 引自: Ydith Zertal, in 《Saints et martyrs: les fondements d' une martyrologie nationale》, *op. cit.*

[55] Shabtai Beit - Zvi, *Post Ugandan Zionism in the crucible of Holocaust*, p. 448, Bronfan Publishers 1977. (希伯来语版)

[56] Arno Mayer, *La Solution finale dans l' histoire*, p. 151, La Découverte, 1990.

[57] Jean - Claude Favez, *Une mission impossible? Le CICR, les déportations et les camps nazis*, Payot, Lausanne, 1988.

[58] Haim Gouri, *La Cage de verre*, *op. cit.*, p. 144.

[59] 引自: Martine Leibovici, *op. cit.*, p. 424.

[60] Raul Hiberger, *La Politique de la mémoire*, *op. cit.*, p. 57.

[61] Jean - Michel Fordon, *La Projection nationale, Cinéma et nation*, Odile Jacob, 1998.

[62] Roland Barthes, 《Photos - chocs》, in *Mythologies*, Le Seuil, coll. 《Points - Essais》, 1992, p. 107.

自由与命令*

埃曼努尔·列维纳斯

命令是与意志相对的行动。即使在行动的所有的形态之中，命令相对于意志的行动也是一种真正意义上的行动。这是相对于独立的实在的行动，不仅显示了很大的抵抗，而且，所谓很大的抵抗相对于显示完全不同的维度绝对的抵抗的行动。我们称为行动的人类如果既不是指劳动的人和驾驭物质的人，也不是指参加战争的人，那么就是指命令他人劳动和战争时对他人发出命令的人。

行动所包含的不仅有行动者的自由或不为外界的任何影响的状态，行动还包含真正的他动性，外部作出的某种规定。但是，这仅仅是指外在的独立的实在自由的东西。可是，所谓自由，是指确实拒绝承担起行动的责任。

因此，如何行动才能成为可能呢？怎样才能使得定义上不屈服的自由屈服呢？相对于不包含任何被动的东西，怎样做才能够行动呢？怎样才能驱使不动的“动者”去行动呢？

自古以来，命令（commandement）和行动的这种不可能是根据下面的观点来解决的。即命令事前就与成为命令的对象的意志是一致的。

在《理想国》一文中，柏拉图如此说：无论什么样的领袖，只

* 本文节选译自 Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement*. Fata Morgana, 1994, 100pp. 初出 *Liberté et commandement*, in *Revue de métaphysique et de morale*, tome LVIII, numéro 3, juillet 1953. 该书编者是哈耶特 (Hayat, Pierre) 为该书所写的序文《伦理的个人主义哲学》(节选) 也一并译出, 附于《自由与命令》之后。

要是领袖，总是应该不提出或不发出对自己有利的方案和命令。领袖提出的是对命令的对象有利的命令。从而所谓命令也就是提出服从的人们所想要的方案。

命令表面上可以看作是他律的，可是实质上这种他律性仅仅是一种自律性。这么说也是因为命令的自由并不是盲目的力量，而是理性的思考。意志是从其他的意志接受指示（ordre），是在自己自身中找到这一指示的。命令的外在性只是内在性而已。如果只是在违反理性的场合，将会遭到理性的绝对的抵抗。

确实因拒绝不合理的指示，理性的存在会面临死亡的危险。可是，为了自由的继续保持下去，可以说不自由，毋宁死。理性的存在是要在自己的自由中保持拒绝这个无限的能力。

然而，事情没有如此简单。思考的自由其自身缩小、而且当思考的自由以外的所有的东西都失去的时候，为此思考的自由会意识到高压政治。对与哲学者、即领袖的理性的命令同时出现的暴君的命令，思考的自由也会边知道自己遭受的虐待边进行抵抗。这样的话，高压政治成了真的行动，暴君不正是成了惟一的自由而存在了吗？

这种可能性以及相关的可能性所孕育的不安，正如大家所知道的那样，构成了古代科学，特别是成了柏拉图的哲学的重大的课题。他在断言行动对人类诉说理性之外，他的所谓行动也就是人与人的关系，柏拉图的哲学对所谓高压政治威胁还是接受的。

这是因为自由的思考，对于我们的兽性，没有停留在意识到被实施高压政治认识上。自由的思考不仅仅是远远地遥望由恐怖和爱情带来动摇地这种可悲的兽性。理性也不仅仅承认我们的兽性，而且理性的内侧也为这种兽性所污染。暴君的威胁不仅被理性所认识，这一威胁也使得理性发生感情的动摇。所谓感情动摇的理性这种词语表达，无论如何可以认为是一种逆说。感觉的专制成了高压政治的源泉。这是一种理性与兽性不可能的结合，是隐蔽在理性和

兽性的区别中的结合。这种结合使得自律性开始成为一种假设的东西。当然，柏拉图并不是不知道对于理性的高压政治的力量，有时他也言及这一点。但是他的言说中对高压政治论述还是远没有深入下去。被处死的苏格拉底是自由的，他选择了美的死亡方式，他的肉体不断地麻木下去，这是从脚开始的。虽然是不应该的死，即使如此也是一种美丽的死。苏格拉底的思考，到他的最后还一直坚持拒绝。在苏格拉底看来没有抛弃他的友人仍旧存在。但是众所周知，高压政治的可能性所涉及的范围比这远远广泛。高压政治可采用无数的手段。包括爱情与金钱，也包括暴力和饥饿，当然还有沉默和赞誉。高压政治连它的对象内部的承受冲击的能力、即服从命令的能力都要加以抹杀。

当服从变得不能意识到服从的时候，当服从成为本性的时候，真正的他律性形成了。极端的暴力是存在于极端的甘美之中。连奴隶具有灵魂、他们的灵魂承受冲击和被命令都不可能了。奴隶主的爱情已经和奴隶的灵魂甚至不能保持相当的距离，充满了奴隶的灵魂。奴隶已经变得感觉不到恐怖，进一步把看不见的恐怖作为起点来观察事物，那是因为恐怖已经充满了奴隶的灵魂。

能够创造奴隶的灵魂，这不仅是近代人类最悲痛的经验，恐怕也是对人类自由的一种反动。

人类的自由本质上不是英雄的产物。包括思考自由在内的自由的绝对的抵抗被威胁与暴力所征服、从外界来的指示已经不是从正面来袭击我们了，我们已经能够把从外界来的指示看作恰如来自我们自己的内心而接受，这不是成了怎么也不能让人发笑的自由了吗？

暴君的力量实在太大了，暴君的效用覆盖的范围也太全面了，最终，他的力量等于零，还有，承受高压政治绝对的东西也不过是由暴力所委托的一种物质。被暴君所能捕捉的实体不是完整的实体。谁也不处在他的正面，暴君决不下命令，决不行动。他经常是

孤单的一个人。

即使如此，什么东西作为继续中的自由？这就是预见自己的堕落并保护这种堕落的能力。自由将存在于在自己之外建立起理性的秩序、即把理性的事物委托给公文书、诉诸于制度。因为对高压政治的恐惧，自由通过制度而继续下去，自由在自由的名义下，约束着自由，总之，自由遭遇到了国家。

作为对法的服从的自由确实产生出规则的普遍性，但是，这种自由即使还是作为外在的法的场合，腐败不会产生。于是，自由被主观的堕落和感情所保护。所谓自由的最高的作为是保护自由。自由是只有创造出所谓高压政治的考验被铲除的世界才能得到保证。

我想起了《国家篇》或《理想国》的开头的部分。恺巴罗斯认为“生活富裕了就不会行恶”，他是在自我之外发掘自由的可能性。

构筑人类的秩序、实现人类的秩序就是建立正义的国家。从而，所谓的正义国家是具有超越威胁自由的种种障碍的可能性的。这是由高压政治来保卫自由的惟一的手段。把适合这种可能性的特权的瞬间长久化，也许有人看到我们专注于对这瞬间显示出像主人翁般的担忧会给予嘲笑。但是，那正是为了不放弃自由的惟一的可能性。

从而，至今我们的结论如下：为了自由，必须对自己课以命令。不是理性的法，也不是对高压政治缺乏防御的定言命法，而是抵抗高压政治有力的外在的法、成文法。而且这正是作为自由的条件的命令在政治模式下的打扮。

但是，出自成文法的命令和制度的非人称的理性，假如它的起源是从自由的意志出发，每经过一个瞬间，就化作对于这意志来说是异质的东西。制度服从合理的指示，可是自由没有在这合理的指示中发现自己。现在的自由，没有在自己的不堕落中、没有在自己曾经选择的保证中发现自己。即使是用明确的语言作成的遗言，也不能以此来适用于活着的留下遗言的人。作为新的高压政治，意志

将体验希望自己不堕落的那种选择的保证。

意志对于已经成为陈旧那种自我决定，对于决定的非人称的形态表示出这样的抵抗，确实也可以把这说成不合理。意志和意志自身之间，或者更正确地说，过去的意志和现在的意志之间，会发生矛盾，这清楚地表明是不合理的事态。但是把意志和非人称的理性的指示看作是同样的，那是不可能的。

基于自由的个人行为是自我决断，选择非人称的理性，但是个人行为本身不是从非人称的理性中产生出来的。实际上谁也不愿意去强制他人、强要他人接受书面的非人称的理性。不是出于高压政治的话，就不可能有这种事。即使通过说服让人接受，说服本身已经事先把接收非人称的理性作为前提。

《国家篇》或《理想国》一文的开头部分，而且也是最开头的那段文字，一开始不就说这么一句吗？即“你能够使得不希望听讲的人接受吗？”

但是，给与完整的能自圆其说的说服之中，有一种必然性。而且，大概这样的说服，也就是站在理性先头的理性，正是把完整的能自圆其说的论说和非人称的理性作为人类的东西。在置身于非人称的理性之前，自由的人们不是有必要相互了解对方的对自由的理解吗？这也是在这种相互理解在非人称的理性中还不存在时出现。不是有传达从自由到自由、从个别人到个别人的、以及被称为完整的论述的人的意志那样的说法吗？非人称的论述的人的意志，不是把这种所谓对方的状况的论述作为前提的吗？换言之，从意志到意志和没有高压的命令的关系不是已经存在了吗？还不是对非人称的法的服从，为了这法的制定，这种关系是不可以缺少的条件。再换言之，作为自由的条件的理性的法的制定不是已经把围绕这法的制定个别人之间的直接的相互理解可能性作为前提了吗？

先行于言说的言说，先行于理性的法的制定的个别人到个别人

的关系，不是暴力的强制式地试图让谁参加我们的言说——柏拉图也暗示这种想法。是指特拉希马科斯拒绝演说，特别拒绝说话的时候的事情。特拉希马科斯表示“是”或“否”接受是用头来表示接受的，结果却被拽到苏格拉底形状的议论中去了。而且，苏格拉底高兴地确认特拉希马科斯并不停留在用“是”、“否”来区别苏格拉底的言说。这种状况是国家发出命令其自身的条件——这命令也是自由的条件——我们现在想起来把他描述出来。

为此，还要再次进行关于高压政治的行为及暴力行为的分析。

暴力行为的本义并不关系到“他人”。正确地说来，这种行为第一仅仅是一个人那样地存在。作为直接的行为、没有中介的行为表现出来的暴力行为，实际上必须把这行为看作是一种没有触及被害者的个体性及其实体性的行为。在于发现对于人的行动的劳动的本义的某种作用点，以这作用点为界线，对虽承受劳动者的意志，但是，这个时候对象的个别性全面地向一般法则还原，因此在对象中没发现严密意义上的个别的东西，或者是不想去发现。

所谓包含在自由的存在之中的暴力，最一般意义上是指战争。战争确实与劳动不一样，可是这种不同不是单由战争的场合使人屈服的力量远为复杂或这些力量及方式的预测不可能的性格造成的。其不同是行为者对自己的敌人采取一种新的态度造成的。事实上那时敌人也不是可以认为是自由的吧。这种自由是动物的、野蛮的，是缺少脸的。敌人的自由没有化为力量就不是作为全体抵抗的脸出现，我的恐怖以及战胜恐怖的勇气是由我给予的。所谓勇气不是指对他人的态度，而是指对自己的态度。我不是从正面去接近对于作为斗争的对手的自由的。我是盲目地跳跃过去的。战争如果不是两个实体的冲突，那么也不是两个意志的冲突。所谓战争的两个实体、两个意志中的一个企图通过出其不意或事前埋伏等手段来达到统治另一方的尝试。所谓战争就是埋伏、就是奇袭。这是基于他人的弱点，强行捕捉他人的实体，捕捉那个绝对的点，也就是要找出

对方的阿基里斯之踵（指人的弱点——译者注）。所谓的战争，或者是为了瓦解了成集团的他人、即敌方的集团一边进行测定必要的劳动力那样专家的逻辑运算，一边分析他人——敌方。也就是要描述战争中关系以及其他方面，这样战争就接近劳动所导致的暴力。

换言之，要指出暴力行为和高压政治的特征，其特征就是这种行为不从正面直视作为对手的人，更正确地说，不是从正面来发现对手，这是把他人的自由理解为力，作为野蛮的东西，把他人的绝对性看作是和这种力是同一的。

所谓正面和脸是指一个实在与我对立。但不是由作为正面和脸表现的，面是由这存在的方式面对立，如果能这么说，是存在论的对立。这是由自己的对立来抵抗我，而不是由于这种抵抗与我对立。总之，这种对立和我的自由冲突不显示出自己，先在我的自由表现出对立，这对立使我的自由动作。我不是与这对立的场所，使得自己与我对立的场所。正面和脸相对于我是目前（眼前）的，在那里已经把这种对立包括进去了。这完全不是紧接着我介入的。不这样，这种对立只要自己面对着我，就与我对立。

所谓力量引起的对立，是不同脸的对立，这不具有敌意。所谓脸的对立是和平的对立，而且，在那里完全没有使和平中断的战争以及仅仅暴力被抑制的状态。相反，所谓暴力存在于无视这种对立、存在于避开这种视线、存在于斜视其中。由于从是否被脸包括进去，以及正因为脸是脸，所以，连是否被包括进去这样的斜视来观察，化成了敌对的力量，或者相反变成了顺从的力量。

所谓暴力相对于所有的存在、所有的自由，是从斜的角度接近、做出行动的做法，所谓暴力是在不知不觉之中捕捉存在，把这不存在做起点的，严密地说起来，若把不存在东西作为起点就是把握这存在的方法。作为和人的关系、对人的统治、超逾人的那种存在方式这一点的本义正是存在于决没有接近作为个体的人的这一点上。人的个体性可以认为其人被指示是因为其自身而存在。但是，

说实在，只有把一般的、普遍的东西、观念、法则作为起点才能接近。人把概念作为起点加以把握的。

所谓暴力可以看作对某种存在直接行使力。然而，实际上，暴力具有把这存在作为自己算计的要因和作为和自己的关系的起点的意义。这也是因为在已经占领了的世界表象的中间具有的意义。可是感性实在的这种方法能叫做这种实在的形式。从属于高压政治，化做形式的实在，实在在实行者与高压政治结成关系之中，已经变成不在的东西了。这实在作为第三人称存在，把这表象化而自己隐蔽起来了。如今天所说的那样，开示乃至暴露作为现象给与我们的。总之，使实在从属于我们，作为已经归入范畴的东西，以对应的形态把这个实在给了我们。其个别性已经归结为一般性。在认识和行为的世界中，严格意义上的个体，无论哪一种一个也没有。——黑格尔这一论断是正确的。这已经在关系体系之中了。

但是，和单个存在的直接关系，等待来自我们的指示，开始我们和所遭遇的这个人的关系完全不同，这种关系使我们与之有关而存在，不仅被暴露，而且形式也被剥去，范畴也被剥去，这就是到裸出为止的存在，就是突破形式露出了脸的没有性质的实体。

单个的存在突破其表现的自己的形式的这种做法，具体地说来，是这存在的视线，是其参照物。首先，是有贯穿的洞穴，而不是先有视线。突破自己的形式也就是看，眼睛是绝对的裸。脸具有意义的。而且不是通过关系，是把自己作为起点的意义。这正是“显出”。所谓脸是存在者作为存在者的显示、存在者人格的显示。脸既不显示出存在者，也不加以遮掩。超逾了以各种各样的形态的特征暴露、隐蔽，就是脸的露出，一个实体，一个人其实体的存在。

这么说，因为所谓显出，不是在直观的意识中呈现一个记号。如果，是这样的话，意识就追溯到概念（意义）来解释这个记号了。但是，所谓在这思考被显出的事物也是眼前的他者。出使被传

达及传达的双方都呈现在眼前。在显出中两者是混杂在一起的。但是，这就意味着显出并不是有关他者的知识给予我们。显出不是有关某人的叙说。显出也不是关于共存的信息。显出掺入知识使人取某种态度。显出是发出和某个人对话的劝诱。所谓对存在自身最直接的态度不是关于这存在应有的知识，正是和这存在的社会的交往。

在显出中呈现的存在，已经被引入了我们的社会。这存在和他一起劝诱我们也置身于社会之中。对他者的一个人的眼前的形式结构并不归于单纯的多样性。这种结构从属于一个人的他者，呼唤一个人的他者。眼前的存在，支配他自身的出现。这么说就完全突破了自身的出现。他与对话者，既是相互在眼前的存在，又是相互从属的。这从属制造出在复数的自由中间移动及在非常果断的意味上的命令——根本事件的形态。某一存在给予他者命令。但是，命令不是这存在把握的全体，即不是依存体系而被给予的，也不是由高压政治所给予的。

在这一点上，显出与任何记号、与任何象征不同。记号、象征在叙述中，展现自我。所以，告知了神秘的东西和隐蔽的东西。但是，显出并不劣于直观的直接，比直观更为直接。没有比这更为直接的了。本体（*noumenon*）的真的“现象学”在显出中成功的。和脸的相会不单是人类学的事实。这在绝对意义上是与存在的事物的关系。恐怕只是人类是实体，所以人类是脸。

我们进一步走另一条通道，通过和脸相会的根源、这种相会所形成的命令的构造，也能把制度之前命令的构造当作浮雕。

脸是绝对赤裸裸的。脸绝对没有防御、没有遮体的衣服、也没有假面。可是，这张脸，是与面对脸的我所拥有的权能、我的暴力是相对立的。脸是采用绝对的方法，即正是由于对立而对立的。显出自我的存在、在我的正面的存在正是由这显出，对我说：“不！”

这个“不”不仅强硬，而且，如果这不是由具有敌意的力的“不”，也不是由威胁导致的“不”。这个“不”呈现脸的人是不可能的，而介于一个禁止和存在相会是可能的。所谓脸，一个存在不是由直说法而是由命令法则来触及我们，于是和一切范畴无缘。

形而上学的关系、与外在事物的关系，只是作为伦理关系才是可能的。如果，杀人的不可能性是现实的不可能性的话，如果他者的他者特性仅仅是由力来抵抗的话，他者的他者性和自然的他者性一样，对于我来说，已完全不是外在的事物了。自然，确实抵抗我的活力，可是由于理性，我也能说明这个自然。因此，如果是上述的假设，他者的他者特性，最后是由我来构筑，和所谓自然的知觉世界一样，变为不是外在的东西了。杀人的伦理上的不可能，既是对我的抵抗，又是一种非暴力的抵抗，是知性的抵抗。

以语言为中介，与有我有关系的显出中有其固有的光辉。这光辉是通过杀人不可能性展示自我的这事物本身的绝对性，既不属于形式暴露的领域，也不属于非合理接触领域。这光辉是合理的。可是，这是事先已经构筑的合理性。所谓显示正是剥开自我来到我们的下面。但是，由此而言，显出也不是我们这里借用意义的话，那么我们也不是由自由制造出来的。脸的不能认识，不是因为脸不具有意义。脸和我们的关系没有送回到脸的构筑中，用胡塞尔的说法，这种关系正因为先于一切意义的赋予（Sinngebung）而成立，所以脸不能认识。站在赋予意义前面意义的充实，继续是知性的关系、非暴力的关系，这也描绘出被造物的构造其自身。

不是由暴力，我也能导向制度及整理过的言论的秩序。因为我和其他的存在一起构筑这合理世界之前，其他的存在已拥有一个意义了。所谓创造，是指理解的可能性站在我的前头。创造与所谓被授予性（Geworfenheit）的观念完全相反。这不是神学中的观点。这么说，是因为我们从脸的经验出发达到创造这个观念的。

从而，脸和显出的相关，与一个存在的自身的相关置身于没有

暴力的及物动词词性的平面上，这平面正是被造物的平面。所谓被造物的秩序，是高压的政治被排除的秩序。而且，到达这秩序时——看到了脸，所以到达这秩序时已经不能否定以下事实。即所有的外在性，必须是原来的内在的东西；所有的过去必须是眼前显示出来；所有的命令是自律的；所有的教诲是现在想起——这些都不能否定的。如果一个意义的作用先于我存在，或者对于我来说是外在的（对杀人的脸无限的抵抗正是与所谓赋予意义无缘的这种意义的作用），如果我能够与从脸到来的这个意义、即能够与表现出自己的这个意义有关的话，没有高压政治关系的根本中的某事态就成了命令。

互相否定对方，由肯定自我各种力那样，将这些自由的人们相互排成横列，那么，就要走向战争。在战争中，这些自由的人们相互制约。这时自由的人们不可避免的要取舍是反对还是默默地相杀。总之，他们行使的只是暴力和高压政治。然而，如柏拉图显示那样，暴君既不是自由，也不是幸福。

这种高压政治和外在性的秩序也有时为理性的秩序所取代。如果要问在这种理性的秩序中，相互分离的意志的同志关系怎么样了？在那里，几个意志一起参与对于它们来说不是外在的理性，这就是国家。所谓国家，是外在的诸关系内在化。被是神的、贤明的一个存在统治，对各自来说都不是好时机，这统治者住在我们自身的内部。——如果这样的话，最好了——或者至少这统治者也被其外部所统治，从属于我们同样的体制，这样只要大家可能，成为同类、成为友人了，无论是谁，都没有这么好的时机。在庞非利亚的埃尔神话中也是同样的。总之，只是在被很好统治的国家中活着，不能预防恶的选择——给高压政治以免疫能力的，是哲学家，即在我们之间的神的贤明的统治者。

这种《理想国》指出为了确立自由必须要没有高压的秩序，关

于高压政治，无论怎样能看作外表行为，还是能看作自由，实际上既不是行为，也不是自由。这第二卷、第三卷中，柏拉图与高压政治的宗教的神话作斗争。到了第十卷，把人的行为从诸神和命运中解放出来是必然的，限制从选择这种必然性，产生的责任，对选择的自由，不产生任何障碍，就把选择的顺序，委托给随机的抽签。第八卷中，是与诅咒呓语的艺术的威力斗争，控诉包括暴力和高压政治在内的诗歌——这些都对于行为及自由问题的政治解决来说，成了绝对有效的部分。

但是，把意志从属于非人称的理性、言论其自身——成文法的做法也就是把作为人与人之间的相遇作为必要的。我们，在脸的选择中，是非高压政治的，但是，由此而言，是追求一种及物动词的关系。我们假定通过把外在性——其他的东西，没有比这更加非高压政治的东西，把自由作为可能的东西。这是非高压政治与我们的对立，可是，这因为在超越粗野的暴力的地方，其他的事物向着我们的一方的。我们能把这种状况叫作宗教。在这里，在所有的与教义、所有与神相关的思辨之外，人与他者对话。所谓命令是言语，或者是说，所谓作为真的言语、作为本质的言语是命令，我们能够确证这一命题。

(陈行 译)

伦理的个人主义的哲学（节选）

佩勒·哈耶特

《自由和命令》是列维纳斯在 1951 年和 1952 年分别发表的两篇论文《存在论是根源吗？》^[1]和《伦理与精神》^[2]的基础上的深入探索的著述。所谓人和他人之间非对称关系的可能性问题，1947 年列维纳斯只是作了简单的素描。但这个问题，在 1951 年后占据了他研究内容的中心位置。在《存在是根源吗？》一文中列维纳斯首次提出瞄准“其他人物”就是与“脸”的观点。这篇尝试的论文中也已经包括了纲领性的语句。即“无论怎样，哲学探索总不甘于关于自己和实存的考察”。于是，他认为未来的哲学，应该是指向新的对象。^[3]《自由和命令》代表了 20 世纪 50 年代初他迈出了已经明确起来的新的哲学步伐。

但是，一种哲学没有为自己选出了特权的对话者，也不可能由其自身确立自我。于是，《自由和命令》转向柏拉图。柏拉图的哲学被叫做压制的亡灵所吸引——列维纳斯是这么对我们说的。一般来说，可以认为，高压政治对合法性和各种价值都取无视态度。暴君私生活变化无常的兴奋和公的生活混淆在一起。暴君是对贬低到奴隶状态的主体们发出命令的。在高压政治中，命令是为发生命令的人服务的。可是，与此相反，在城邦国家（*cit *）中的统治不是为了榨取而是为了服务。^[4]这时的命令的目标指向共同的善，只要是市民和城邦国家形成一体，市民的利益就是目标。而且，法及其本身不仅是习惯，也成了城邦国家统一、平等、秩序的标志。这样的国家是柏拉图理解中的可能的国家。总之，国家将要预防使得特

殊性、不和谐、过剩等获胜的高压政治和战争。^[5]

列维纳斯没有再比以下更加明确地认为，即高压政治和战争置换成城邦国家正确的理性——柏拉图政治学中已考虑到这种置换了。他把这叫做行为和自由问题的政治解决。政治的法则，不是被内在于意识中纯粹道德法则所驱使，作为组织城邦国家的权力被作为外在的命令所左右。

列维纳斯并不是对政治解决重要性作过低的评价。不仅如此，他在欧洲降临了战火的几年后已经发出警告：即使把所有的希望寄托于为了防止政治压迫守卫自身的个人的抵抗也是徒劳的。国家社会主义的实验给予我们教训是完全有这种可能的，对统治者的爱情充满了的灵魂，把暴君的命令变成自己的性向。这种实验中还告诉了我们：因为饥饿和拷打而竭了的自由，终于逐步逐步地走向完全丧失。因此，各种各样的理性制度是作为拥护人类自由的条件出现的。^[6]

这里，必须把一切希望寄托于政治的秩序吗？“制度听众合理的指令，但是，自由已经不能从这合理的指令中认知自我了”。制度必然要求不是依赖主观的动机的从属。“实际上谁也不能故意去强制他人、强要他人接受书面的非人称的理性。不是出于高压政治的话，就不可能有这种事。即使是通过说服让人接受，说服本身已经把事先接受非人称的理性作为前提”。这种政治的东西，在某种场合，能够由暴力强制地把个人放入普遍的秩序中去吗？还有，在某种场合，个人是预先把对社会及和平的可能的准备作为前提吗？两者必居其一。

这种困难当言语成为问题时，更加尖锐地表现出来。即使拒绝听这种言语的人接受，我们能够做到这一点吗？根据这个问题，列维纳斯想起了《国家篇》或《理想国》的开头部分叙述。^[7]把希望实施暴力的个人设法导入对话之中来如何呢？

在这里，我们回到“自由与命令”的核心问题上来。即在对话

中，各对话者根据其他人思维中的理性想和他人统合，可是，要对这对话前的听讲、“被认为是言论之前言论”等发问。^[8]

《存在论是根源吗?》、《伦理和精神》之中，列维纳斯已认为，对话不能还原到真的事物，边在相互协调，边在探求之中去。“被诉说的事物，也就是传达的内容，由于见面才开始变得可能，而且，在这见面中，站在他者能认识的前面，他者其本身变得重要了”。^[9]

对话中具有精神固有的性质，把这种性质不能够对应地还原成以理性为中心统合起来的各种知识。人宛如只有自己存在那样地行动，和那种暴力关系相反，对话的社会性，由于各自等待回答，把他者暴露自我变得可能了。^[10]所谓他者，在确定这是谁之前，是被诉说的人。

列维纳斯在《自由和命令》中更加明确地论述这一点。赋予“暴力行为和高压政治的特征是不能从正面正视行为的对方”。因此，暴力变得从侧面斜线发起攻击和统治其他人。只是言论能够成为欺骗的东西，能够成为精神的为战略服务的东西，所以暴力也不能排除言论的所有的形式。无论怎样，对方非对称关系本身，是处于无视与他者的发生正面关系的暴力一种相反的关系。

但是，所谓暴力，在主张无视脸的同时，它又主张在命令放弃暴力的脸的中间，“不”被写了进去。不能犯论点先行的错误吧！当然，不是这样。这么说，必须回忆起这一点，但对列维纳斯来说，因为所谓他者是人会被企图杀人的诱惑所吸引的惟一的存在。^[11]总之，脸作为权能从暴力那里逃出来，也并不是使身体的抵抗与暴力对立。从面否定脸，如果不是全盘否定的话，那是不可能的。脸的中间听到不能杀人的命令及对此全盘否定的杀人的诱惑——两者同时出自这一点。^[12]

脸根据这意义的方法和其他现象区别。脸不是把自我或主观的领地作为起点而具有意义的。脸由自己获得了意义，这不是把概念

作为起点企图接近其单独性的存在。脸在自身中具有意义，把自身作为起点的直接的意义。所谓脸，是“存在者作为存在者”的出现，“存在者的人格露出的脸”是显出的，但这不是泄漏了隐蔽的意义被塑造形成的形态的意义。关系的中间被显出的东西和显出是一致的。因此，意味着通过脸的他人的人格的眼前，对自我发出放弃暴力的命令，是把自我置身于与他人共同的社会之中。但是，“进一步走另一条通道”，列维纳斯由于和脸的相会，想正确评价成形的命令的结构。其他东西的外在性不能成为强制的东西的方法，是一条考虑服从外在命令的通道。所谓对面，是和“外在的东西的关系”，脸中间写人的“对杀人的无限抵抗”，是“先于我的存在”的“意义作用”。不是对什么都从属，他人到来，而且给予命令。这命令正是第一的东西，是无条件的，是它确立了精神。“所谓脸，一个存在不是由直说的法则，而是由命令法则来触发我们，于是和一切的范畴无缘”。

如想测定命令的原始结构的射程的话，那么也可能会想起在“由命令法的命令、无媒介的命令”和把“成为客观性的基础所有的状况包容在背后的直说的方法”^[13]之间洛齐瓦依克导人的区别。所谓所有的命令中的命令，不能说明的这种命令，是神的命令，是让人爱的命令。那是向人间方向的神的运动、对人类的神的启示，是在言语中引出的人与神的相会。^[14]

对于列维纳斯来说，向着所谓的神超越的关系，不常归于神的表象。如果这样的话，表象完全使神内在化了。向着神的关系，是把向着他人的脸的角度关系作起点而得到意义的。^[15]“我们能把这种状况叫做宗教。在这里……人与他者对话”。

这样，而向着脸的关系成了所谓显示缺少的意义的显示例外的结构。而且，这种意义又是先于所有意义的赋予。“所谓创造的观念”是和主体联结在一起，但是，这种主体先于自己，对于自己来说是向着外在意义的维度。根据向着命令呼吁的脸的关系，主体在

自己之中发现自己决不能是其起源的东西。这正是“被造物的结构其本身”，即不是由自己开始的，而且也绝不和自己一致，常已经为他人所征用——这样的主体状况。

被创造的主体性依存于其他事物，但是，保持从其他事物分离出来的状态。这种主体性不是自由的原因，即使如此，自由是可能的。说起来因为不是要命令向敌对力量服从。“自由与命令”已经定义为“伦理的”命令的原始结构不是奴隶，而是把讨论服从作为可能性。列维纳斯即使想使某种他律性恢复它的权利，是为了使那所谓被“他人”的判断的自由的可能性出现。^[16]根据命令，人类的实存是作为自由的东西被任命的。

所谓给予命令的外在的东西与涉及根源的主体性的哲学的直观，以后也不断地成了列维纳斯思想的原动力。成为嚆矢的“自由与命令”不是所谓伦理意识到自我的自由从后面被附加上去的“灵魂的补充”。这一点是用新的方法搞清楚的。

“自由与命令”，向脸的关系，启示了精神本身，而且政治的东西也不亚于伦理是必要的这一点也让人们理解。这么说是因为面向脸的关系绝不是非公开审理的。在那里也有常围着第三者、我们的所有的其他的人类。社会在伦理关系中不是偶发地出现在眼前的。而且，这社会的出现在眼前正是加强认识、比较、正义。列维纳斯从希腊那里引出基于统一、秩序、全体性、内在性的和社会性的一个形式。但是，这因为列维纳斯对更加根本的社会关系的维度，对古希腊社会性来说，希望把“不可缺少的条件”做出正确的评价。在这点上，“自由与命令”告诉了“全体性与无限”。《全体性与无限》中，非对称的原理与平等的原理一致的可能性，把伦理作起点来思考的。^[17]

但是，“自由与命令”还“用希腊语叙述了希腊不知道的原理”。^[18]列维纳斯想考虑的超过向所有意义作用赋予主体觉醒的一事。这也由于希腊人，开始能教合理的言说——明确的整合明晰普

遍化可能的言说，置身于为了依然所有的理解的媒体的地盘。^[19]

“自由与命令”以后列维纳斯继续进行观念雕琢的作业，向“对话的（……）源泉溯行”^[20]。试图不得想来表现这种溯行。在“所谓存在用别的方法或者存在的彼方”中，列维纳斯放弃围绕在存在、存在的事物与经验的观念的周围的存在论的话语，“来到（主体），在那里，在（主体）中间，（存在的事物）在先”^[21]把责任显示出价值。

注 释

[1] 《存在论是根源吗？》最初在《形而上学与道德学报》（*Revue de métaphysique et de morale*, 1951, n° 1, pp. 88-98）上发表。以后这本书被《在我们之中——试论围绕面向他者的思考》（*Entre nous Essais sur le penser - à - l' autre*, Grasset, 1991, pp. 13-24）收入。我们采用的是1997年版。

[2] 伦理与精神最初在《明证》（*Evidences*, 1952, pp. 1-4）上刊出。以后这篇文章被《困难与自由》（*Difficile Liberté*, Albin Michel, 1976, pp. 25-41.）所收入。我们参照的是1976年版。

[3] *Entre nous*, pp. 22-24; *Difficile Liberté*, pp. 21-24.

[4] 柏拉图《国家篇》或《理想国》，p. 342e.

[5] “柏拉图以来社会自身的理想，在所谓溶化的理想之中被探索（*Le temps et l' autre*, Fata Morgana, p. 88）。

[6] 关于那兹瓦依拉，歇特尔特霍夫集中营的诉讼的1954年的报道中依然有柏拉图存在。因为列维纳斯言及“把国家作为可能的理念”的观点，他如下明确地说：“制订法，进一步制订理性制度，法不被放弃。这正是对于人类来说，只是一种可能性（*Difficile liberté*, p. 198）。

[7] 柏拉图《国家篇》p. 327c.

[8] 1980年的试论中，列维纳斯涉及这种想法“为了让参加对话，必须看对话”（*De Dieu qui vient à l' idée*, Vrin, 1982, pp. 217-218. Vrin, 1982, pp. 217-218）。或参见下列文献：*Difficile Liberté*, pp. 232-233; *De Dieu qui vient à l' idée*, p. 124; *A l' heure des nations*, Minuit, p. 184.

[9] *Difficile Liberté*, p. 21.

[10] *Entre nous*, p. 19.

[11] *Entre nous*, p. 22; *Difficile Liberté*, p. 22; *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 173.

[12] *Entre nous*, p. 22.

[13] 洛齐兹瓦依克《赎罪的星》(*L' Etoile de la rédemption*, Seuil, 1982, p. 210)。

[14] 《全体与无限》的序文中，列维纳斯作为“无暇枚举渗透到本书各处”的东西，举例提到洛齐兹瓦依克的名字 (*Totalité et infini*, p. XVI)。

[15] “有我先于主动的意思，所以他者与神相似。他者的意思，先与赋予意义的我的主动”。(*Totalité et infini*, p. 269)，另外，参照以下文献：*A l' heure des nations*, pp. 201 - 202。

[16] *En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, pp. 166 - 167。

[17] “通过他人的眼第三者盯着我。所以，言语正是正义的” (*Totalité et infini*, p. 188)。

[18] *Au - delà du verset*, Minuit, 1982, pp. 233 - 234.

[19] “哲学和无限的概念”为题目的1957年的论文中，列维纳斯力图学习笛卡尔和马尔勃郎歇，一边把“作为欲望的‘无限’的观念为起点，一边超越感知的可能性 (*En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165 - 178)。

[20] *A l' heure des nations*, p. 184.

[21] *Autrement qu' être ou au - delà de l' essence*, Nijhoff, 1974, p. 145.

[9] *Difficile Liberté*, p. 21.

[10] *Entre nous*, p. 19.

[11] *Entre nous*, p. 22; *Difficile Liberté*, p. 22; *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 173.

[12] *Entre nous*, p. 22.

[13] 洛齐兹瓦依克《赎罪的星》(*L' Etoile de la rédemption*, Seuil, 1982, p. 210)。

[14] 《全体与无限》的序文中，列维纳斯作为“无暇枚举渗透到本书各处”的东西，举例提到洛齐兹瓦依克的名字 (*Totalité et infini*, p. XVI)。

[15] “有我先于主动的意思，所以他者与神相似。他者的意思，先与赋予意义的我的主动”。(*Totalité et infini*, p. 269)，另外，参照以下文献：A l'heure des nations, pp. 201 - 202。

[16] *En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, pp. 166 - 167。

[17] “通过他人的眼第三者盯着我。所以，言语正是正义的” (*Totalité et infini*, p. 188)。

[18] *Au - delà du verset*, Minuit, 1982, pp. 233 - 234.

[19] “哲学和无限的概念”为题目的1957年的论文中，列维纳斯力图学习笛卡尔和马尔勃郎歇，一边把“作为欲望的‘无限’的观念为起点，一边超越感知的可能性 (*En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165 - 178)。

[20] *A l' heure des nations*, p. 184.

[21] *Autrement qu' être ou au - delà de l' essence*, Nijhoff, 1974, p. 145.

[9] *Difficile Liberté*, p. 21.

[10] *Entre nous*, p. 19.

[11] *Entre nous*, p. 22; *Difficile Liberté*, p. 22; *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 173.

[12] *Entre nous*, p. 22.

[13] 洛齐兹瓦依克《赎罪的星》(*L' Etoile de la rédemption*, Seuil, 1982, p. 210)。

[14] 《全体与无限》的序文中，列维纳斯作为“无暇枚举渗透到本书各处”的东西，举例提到洛齐兹瓦依克的名字 (*Totalité et infini*, p. XVI)。

[15] “有我先于主动的意思，所以他者与神相似。他者的意思，先与赋予意义的我的主动”。(*Totalité et infini*, p. 269)，另外，参照以下文献：A l'heure des nations, pp. 201 - 202。

[16] *En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, pp. 166 - 167。

[17] “通过他人的眼第三者盯着我。所以，言语正是正义的” (*Totalité et infini*, p. 188)。

[18] *Au - delà du verset*, Minuit, 1982, pp. 233 - 234.

[19] “哲学和无限的概念”为题目的1957年的论文中，列维纳斯力图学习笛卡尔和马尔勃郎歇，一边把“作为欲望的‘无限’的观念为起点，一边超越感知的可能性 (*En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165 - 178)。

[20] *A l' heure des nations*, p. 184.

[21] *Autrement qu' être ou au - delà de l' essence*, Nijhoff, 1974, p. 145.

[9] *Difficile Liberté*, p. 21.

[10] *Entre nous*, p. 19.

[11] *Entre nous*, p. 22; *Difficile Liberté*, p. 22; *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 173.

[12] *Entre nous*, p. 22.

[13] 洛齐兹瓦依克《赎罪的星》(*L' Etoile de la rédemption*, Seuil, 1982, p. 210)。

[14] 《全体与无限》的序文中，列维纳斯作为“无暇枚举渗透到本书各处”的东西，举例提到洛齐兹瓦依克的名字 (*Totalité et infini*, p. XVI)。

[15] “有我先于主动的意思，所以他者与神相似。他者的意思，先与赋予意义的我的主动”。(*Totalité et infini*, p. 269)，另外，参照以下文献：A l'heure des nations, pp. 201 - 202。

[16] *En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, pp. 166 - 167。

[17] “通过他人的眼第三者盯着我。所以，言语正是正义的” (*Totalité et infini*, p. 188)。

[18] *Au - delà du verset*, Minuit, 1982, pp. 233 - 234.

[19] “哲学和无限的概念”为题目的1957年的论文中，列维纳斯力图学习笛卡尔和马尔勃郎歇，一边把“作为欲望的‘无限’的观念为起点，一边超越感知的可能性 (*En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165 - 178)。

[20] *A l' heure des nations*, p. 184.

[21] *Autrement qu' être ou au - delà de l' essence*, Nijhoff, 1974, p. 145.

[9] *Difficile Liberté*, p. 21.

[10] *Entre nous*, p. 19.

[11] *Entre nous*, p. 22; *Difficile Liberté*, p. 22; *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 173.

[12] *Entre nous*, p. 22.

[13] 洛齐兹瓦依克《赎罪的星》(*L'Étoile de la rédemption*, Seuil, 1982, p. 210)。

[14] 《全体与无限》的序文中，列维纳斯作为“无暇枚举渗透到本书各处”的东西，举例提到洛齐兹瓦依克的名字(*Totalité et infini*, p. XVI)。

[15] “有我先于主动的意思，所以他者与神相似。他者的意思，先与赋予意义的我的主动”。(*Totalité et infini*, p. 269)，另外，参照以下文献：*À l'heure des nations*, pp. 201 - 202。

[16] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, pp. 166 - 167。

[17] “通过他人的眼第三者盯着我。所以，言语正是正义的”(*Totalité et infini*, p. 188)。

[18] *Au-delà du verset*, Minuit, 1982, pp. 233 - 234.

[19] “哲学和无限的概念”为题目的1957年的论文中，列维纳斯力图学习笛卡尔和马尔勃郎歇，一边把“作为欲望的‘无限’的观念为起点，一边超越感知的可能性”(*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165 - 178)。

[20] *À l'heure des nations*, p. 184.

[21] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974, p. 145.

[9] *Difficile Liberté*, p. 21.

[10] *Entre nous*, p. 19.

[11] *Entre nous*, p. 22; *Difficile Liberté*, p. 22; *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 173.

[12] *Entre nous*, p. 22.

[13] 洛齐兹瓦依克《赎罪的星》(*L'Étoile de la rédemption*, Seuil, 1982, p. 210)。

[14] 《全体与无限》的序文中，列维纳斯作为“无暇枚举渗透到本书各处”的东西，举例提到洛齐兹瓦依克的名字(*Totalité et infini*, p. XVI)。

[15] “有我先于主动的意思，所以他者与神相似。他者的意思，先与赋予意义的我的主动”。(*Totalité et infini*, p. 269)，另外，参照以下文献：*À l'heure des nations*, pp. 201 - 202。

[16] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, pp. 166 - 167。

[17] “通过他人的眼第三者盯着我。所以，言语正是正义的”(*Totalité et infini*, p. 188)。

[18] *Au-delà du verset*, Minuit, 1982, pp. 233 - 234.

[19] “哲学和无限的概念”为题目的1957年的论文中，列维纳斯力图学习笛卡尔和马尔勃郎歇，一边把“作为欲望的‘无限’的观念为起点，一边超越感知的可能性”(*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165 - 178)。

[20] *À l'heure des nations*, p. 184.

[21] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974, p. 145.