



世纪文库

# 责任与判断

[美] 汉娜·阿伦特 著

上海世纪出版集团

上架建议：哲学

ISBN 978-7-208-09152-8



9 787208 091528 >

定价：39.00 元

易文网：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)  
文景网：[www.wenjingbook.com](http://www.wenjingbook.com)

# 责任与判断

[美] 汉娜·阿伦特 著 陈联营 译

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

责任与判断/(美)阿伦特(Arendt, H.)著;陈联营译. —上海:上海人民出版社,2011

(世纪人文系列丛书·世纪文库)

书名原文: Responsibility and Judgment

ISBN 978-7-208-09152-8

I. 责… II. ①阿… ②陈… III. 政治思想史-研究-西方国家 IV. D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 032296 号

---

责任编辑 毛晓秋  
装帧设计 陆智昌

---



责任与判断

[美] 汉娜·阿伦特 著 陈联营 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)  
出 品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司  
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)  
发 行 世纪出版股份有限公司发行中心  
印 刷 廊坊市兰新雅彩印有限公司  
开 本 635×965 毫米 1/16  
印 张 17  
插 页 4  
字 数 200,000  
版 次 2011 年 7 月第 1 版  
印 次 2011 年 7 月第 1 次印刷  
ISBN 978-7-208-09152-8/D·1697  
定 价 39.00 元

## 世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	毛文涛	王兴康	包南麟
叶 路	何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进
李伟国	李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德
金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义
郭志坤	曹维劲	渠敬东	韩卫东	彭卫国	潘 涛

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

# 责任与判断



# 编者导言

杰罗姆·科恩

“具体问题必须具体分析；如果说世纪初以来我们经历的这一系列危机还能对我们有所教益的话，我认为，那就是如下简单的事实：对于就各种特殊情况作出判断来说，没有什么恒常的通行标准，也不存在什么确定无疑的规则。”汉娜·阿伦特（1906—1975）一直认为，哲学对政治，或者说理论对实践，或者更简明地说思考对行动，形成的关系是很成问题的，她用上述这些话概括了她对此进行的毕生思考。当时她正在给大批听众作报告，这些听众来自美国各地，聚集在曼哈顿的“河畔教堂”参加“现代社会的危机特征”<sup>[1]</sup>研讨会。时值1966年，一场特别的政治危机，即越南战争的扩大，正悬在这些公民的心头，他们聚在一起就是为了表达对美国东南亚政策的关注，商议他们个人和群体能为改变这项政策做些什么。自己的国家正在毁灭一个古老的文化和一个并没有威胁到他们自身的民族，他们相信这在道德上是不义的，因而求助于阿伦特和其他发言者，希望他们关于过去危机

---

[1] 阿伦特的简短发言后来发表于《基督教与危机：基督教观点杂志》（*Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion*），vol. 26, no. 9 (May 30, 1966), pp. 112-114。

的经验能有助于理解眼下的危机。

至少在阿伦特那里，他们的希望是完全落空了。尽管 20 世纪的极权主义和其他危机的确曾是阿伦特多年思考的焦点，但她无法给他们提供估量曾经犯下的过错的任何“一般性标准”，更不用说提供应用于正在发生的过错的“一般规则”了。关于确证他们已经固执的信念，把他们的观点解释得更具说服力，使他们的反战努力更具成效，阿伦特没有任何表示。她不相信根据过去那些有效或无效的教训反推出来的类比就能改变目前的困境。她明白，政治行动的自发性受制于其特殊环境的偶然性，而这种偶然性就使上述类比失去意义。例如，1938 年“绥靖政策”在慕尼黑的失败并不必定表明商谈在 1966 年就毫无意义。而且，尽管阿伦特相信全世界必须警惕造成极权主义的种种因素，例如种族主义和全球扩张，但她反对那种不分青红皂白的类比做法，反对把“极权主义”这个称号应用于任何美国可能反对的政权。

阿伦特的意思并不是说这些过去发生的事情无关紧要——她不厌其烦地重复威廉·福克纳 (William Faulkner) 的名言，“过去从没有死去，它甚至都没有过去”——而是说，依靠“所谓的历史教训”来指示未来可能发生的事情，这只不过是略胜于巫卜之术罢了。换句话说，  
viii 她在本书末篇“报应降临”中关于过去清楚地表达的观点，要比桑塔亚纳 (George Santayana) 这句经常被重复的话更复杂且更不那么确信：

“忘记过去的人注定要重蹈覆辙。”相反，阿伦特相信，无论如何，我们的世界已经“变成”它实际上所是的样子：“在任一时刻我们所生活的世界就是过去的世界。”她的这种信念不是一种历史“教训”，而是提出了这样一个问题：过去——过去的行动——在现在如何被体验到。对于这个问题，在“报应降临”一文中，她没有用一种理论去回答，而是在她对 1975 年的美利坚共和国状况的悲欣交集的判断中，为她所说的过去的在场提供了一个例证。她说，尽管美国“自由制度”在“两百年前的创始”是“荣耀的”，但对它的背叛现在“时刻萦绕”

着我们。背叛的事实已经发生，而我们能够坚持忠诚于起源的惟一方式，不是谴责“替罪羊”，也不是逃避到“想像、理论或者单纯的愚蠢”之中，而是尽力使这些事实“受欢迎”。正是作为一个民族的我们，现在应该对这些事实负起责任。

她给出的惟一建议，如果那还可以称为建议的话，包含在她对“具体问题”所作的“具体分析”中，下面的轶事可以说明一二。<sup>[2]</sup> 20世纪60年代后期，学生们曾请教她，在抵制越战时是否应该与工会合作，令他们吃惊的是，阿伦特毫不犹豫且通情达理地回答：“当然应该啦，因为这样你们就可以使用他们的油墨印刷机。”同一时期的另一件逸闻则来自一个全然不同的视角，一个跟提建议完全无关的视角。在反战示威的学生占领新学院的教室后，全体教师召开特别会议讨论是否应求助警察来恢复秩序。大家提出了各种反对和支持的意见，随着会议的沉闷进行，这些意见逐渐趋于对事件作出一种肯定的决定。阿伦特始终一言不发，直到同事中一位她年轻时就熟悉的朋友不情愿地同意，必须把事件通知“权威机构”，这时，阿伦特突然对他说道：“天哪，他们可是些学生，不是罪犯。”这次会议再没有人提到警察，而且这句话实际上结束了全部讨论。阿伦特出于自己的经验脱口而出的这句话，使她的同事们认识到他们正在讨论的是他们与其学生之间的问题，而不是他们的学生与法律之间的问题。<sup>[3]</sup> 她的反应是对特殊情况就其特殊性所作的判断，而正是这种特殊性在许多讨论中被模糊了。

对于20世纪的这些政治危机——首先是1914年全面战争的爆发；接着是俄国和德国极权政治的兴起以及它们对整个阶级和种族的灭绝；接着是原子弹的发明和二战期间用于摧毁两座日本城市；接着

---

[2] 非常感谢伊丽莎白·杨-布吕尔 (Elisabeth Yong-Bruehl) 回忆了这些插曲。

[3] 阿伦特经常兴致勃勃地讲起1933年她因为替犹太复国运动工作而在柏林被捕的故事。审讯她的警官一眼看出她不是一名罪犯，不是应该被关进监狱的那种人，就安排把她释放了。她马上逃离了德国。

是冷战和后极权主义世界用核弹摧毁自身的空前能力；接着是朝鲜；接着是越南，等等，对于这些“如历史的尼亚加拉瀑布般涌泻而来”的事件，没有人比阿伦特更明白，可以从一种道德崩溃的视角理解它们。显然，这样的崩溃曾经发生过。但就阿伦特所见而言，其富有争议和挑战性且难以理解的核心是，这种道德崩溃的原因不在于那些不能辨别道德“真理”的人的无知或邪恶，而在于道德“真理”根本不足以作为判断人类有能力做的事情的标准。阿伦特敢于作出的惟一一个一般结论讽刺性地指向那种普遍状况，即西方思想的漫长传统中神圣不可侵犯的那些事物的彻底变更。道德思想的传统已被颠覆，不是被哲学的理念颠覆了，而是被 20 世纪的政治事实颠覆了，而且再也无法弥合。

阿伦特既不是虚无主义者也不是非道德主义者，而是一位追随自己的思考活动的思想家。然而，读者们如果要追随她，就得承担一个任务——这与其说是对智力或知识的要求，毋宁说是对思考能力的要求。她提出的不是理论性的答案而是激励人独立思考的丰富性。她在托克维尔的下述洞见里发现了重大意义：在危机时代或独特的转折时刻，“过去不再把它的光亮投向未来，人类的心灵在昏暗之中徘徊”。她发现，在这种关头（而对她说来，现在就是这样一个时刻），心灵的昏暗最清楚地指示着那种需要，即重新思考人类责任的意义和人类判断的力量。

1966 年，阿伦特正声名卓著，当然，对有些人来说她是恶名远扬。三年前，即 1963 年，她的《耶路撒冷的艾希曼：一份关于恶的平庸性的报告》（*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*）出版，掀起了一场争论的风暴，使她与许多亲密朋友的友谊破裂了，并且使她与全世界的几乎所有犹太社团关系疏远。这令阿伦特很伤心，她是一名德裔犹太人，她把这一出身的事实看作她生命中的“天赐之物”，一份在她思想发展中具有关键作用的特殊经历的礼物。举个简单的例子吧：当有人作为一名犹太人遭到攻击时，阿伦特发现他就必须作为一名犹太人来回击。对于那种声称犹太人是低等人，是寄生

虫，并且像寄生虫一样应该被毒气毒死的指控，她应该拒斥它而非反驳它，但如果用人性的名义来拒斥，主张人权，那也是不合适的愚蠢做法。惟一恰当的反应是：我是一名犹太人，我作为一名犹太人捍卫我自己，由此表明我和任何其他人一样有权利生活在这个世界上。阿伦特作为一名犹太人承担的责任表露在她的号召上，号召建立一支与犹太人的敌人和毁灭者进行战斗的犹太军队。<sup>[4]</sup>

那么，人们对《艾希曼》这本书有些什么反应？犹太人的愤怒集中在阿伦特对下述事实的记述（只用了不到十页）上：当时一些欧洲犹太社团领袖在挑选他们的教友，那些不太“显要的”犹太人，把他们先行送往毒气室时，与阿道夫·艾希曼（Adolf Eichmann）进行了“合作”。发生过这样的事，这是一个事实，这个事实在审判中就被提出来了，而且在审判前后都得到了证实。但是，对阿伦特的下述指控，说她的恶的平庸性的概念使艾希曼的所做所为平常化了，甚至说她是在为他开脱罪责，使他的罪行如此之轻，乃至他还没有他的受害者们“丑恶”，这完全是荒谬的。无论犹太领袖们提供了怎样的“合作”，但发动和执行对犹太人的生存问题的“最后解决”，即系统化、工业化的屠杀的，是得到像艾希曼这样的人支持的希特勒及其随从。犹太领袖之所为当然也是道德普遍崩溃的一个明显迹象，但是，犹太人对于种族屠杀政策本身并无责任，这对阿伦特就像对任何人一样是不言而喻的。

无论是真心还是假意，阿伦特的那些犹太读者不能分辨具体的责任何在，这向她表明了苏格拉底下述命题的彻底颠倒：“遭受冤屈要比冤枉别人好。”因为现在看来，那些犹太领袖在纳粹统治之下做了不义之事，选择那些不怎么“出名”的人先予处死，而不是他们自己去牺牲，这似乎不仅可以理解、可以接受，而且是“负责任的”（人们就是这样说的）。当公众意见宣判他的死刑时，苏格拉底对他的处境作

---

[4] 阿伦特作为一名犹太人的体验，包括她对犹太复国主义和创建以色列国的看法，受到很大误解。本丛书收集了她的未发表作品，其中有关犹太人问题的著述将是下一卷的主题。

出判断，决定留下来死在雅典，而不是逃走以在其他地方过无意义的生活。对阿伦特来说，正是他的典范而非任何论证，把他的上述命题确立为西方道德思想的奠基性原则。<sup>[5]</sup>苏格拉底生活在遥远的过去，他身处的制度可能是腐败的，但在希特勒德国的意义上却绝非邪恶。然而，道德原则难道不是要超越各个历史时代和世界的偶然性吗？

《艾希曼》激起的其他种种不同反应同样令阿伦特感到困惑。例如，经常有人说，我们每个人心里都有一个艾希曼，意思是在每个人都只是机器“零件”的生活状况下，负责任的行为与不负责任的行为之间的区别也随之瓦解了。对阿伦特来说，耶路撒冷审判的主要优点，像任何审判一样，就是它不把被告艾希曼这个最大的案牍凶手看作一个零件，而是看作就其生命来接受审判的个体，一个为谋杀数百万生命的特殊责任而接受审判的特定的人。他自己没有杀人，但他通过提供受害者，把他们集中起来送往奥斯维辛的工厂，而使杀人的罪行得以可能。最终，法庭认定艾希曼比那些实际操作杀人机器的人罪更大——而阿伦特同意法庭的这种判决。

另一种说法虽然与艾希曼无关，但奇怪地与上述反应相似，这种说法（在《独裁统治下的个人责任》一文中提到）认为，在纳粹统治的恐怖中，被诱惑去行不义与被胁迫去行不义是一样的，在这样的环境下就不应期待任何人会像圣人那样行动。但是如果读了阿伦特的《艾希曼》，人们就会明白，不是她而是以色列的控方提出了这个问题，即为何犹太人没有抵抗甚至在有些情况下协助了灭绝过程。对于阿伦特来说，诱惑观念的引入进一步表明道德的错位，因为道德在所有人类自由的观念面前消失了。道德基于选择上的自由，在后者那里诱惑和

---

[5] 在本书“论道德哲学的若干问题”一文中，阿伦特清楚地表明，她不认为苏格拉底的生活是“政治性的”，尽管他的死实际上对于柏拉图的政治哲学非常重要。当需要时，他就履行作为一名雅典公民的职责，作为一名战士去战斗，并且至少还做过一次雅典的政府官员。但他更愿意与自己和与朋友们思考，以与“大众”相互影响，在此意义上，被宣判死刑时，他的判断和行动是道德性的而非政治性的。

胁迫绝不相同；正如阿伦特所说，诱惑不能构成对任何行为的“道德性的辩护”，而就道德问题来说，胁迫倒确实能提供些许辩护。

至少一度有人说，由于“对六百万犹太人的屠杀”是“现代最重大的悲剧事件”，所以《艾希曼》是“过去十年来最精彩动人的艺术作品”。<sup>[6]</sup>阿伦特发现这种反应中的逻辑极其错误。不像陀思妥耶夫斯基或梅尔维尔 (Herman Melville)，她并非从自己的思想中构造一出悲剧，而只是仔细观察了在一场特别的审判中展开的事实。对她来说，与这次审判惟一相关的问题是这样一个判断（最终是她的而不是法庭的判断），它把艾希曼侵犯整个人类的复数性的罪责揭示清楚了，这种复数性，“（就是）人的多样性……没有它，‘人类’或‘人性’这些词将被剥夺意义”。换句话说，阿伦特在艾希曼审判中洞悉了一种意义，正是基于这种意义，艾希曼的罪行才能够被公正地判决为针对人性、人的尊严和每一个人的罪行。

也有人说，恶的平庸性这个概念提出了一种因其看似有理而颇难反驳的理论，这是对当今报纸上报道一些平常而琐碎的犯罪行为时滥用这个用语的一种反应。对阿伦特来说，恶的平庸性不是一种理论或教条，而是表示一个不思考的人为恶的实际特征，这样的人从不思索他在做什么，无论是作为掌控犹太人运输的盖世太保官员还是作为监狱里的一名囚犯。整个审判证实并肯定了这一点。恶的平庸性这一残酷的事实令她震惊，因为正如她所说，“它与我们关于恶的诸理论相矛盾”，它指向某种尽管“真”却一点儿也不合理的东西。在《艾希曼》中，阿伦特还没有清楚考虑，没有构思，甚至没有想过恶的平庸性这个概念。她说，它总是“逃避思考”。

除了一篇文章之外，收集在本书中的演讲、讲座和论文都发生在那次审判之后，它们以不同方式表现了阿伦特理解艾希曼之不能思考

---

[6] 苏珊·桑塔格 (Susan Sontag)，《纽约先驱论坛报》(New York Herald Tribune)，1964年3月1日。

xv 的努力。从她在《极权主义的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)和《人的境况》(*The Human Condition*)中探究的宏大历史背景中,艾希曼作为一个具体的、平常而普通的人,一个“小丑”,作为一个完全令人难以置信的恶徒而凸显出来。阿伦特震惊于下述事实:艾希曼的平庸性,其自发性的彻底缺失,既没有使他成为“怪物”,也没有使他成为“魔鬼”,而是使他成为最极端的恶行的帮手。这种感受是一种催化剂,促使阿伦特最终理解了本书的首要论题,即责任与判断问题。

《艾希曼》中是否有某种东西,它虽未被明确提出来,但实际上导致了这些以及其他未提及的误解?[7]如果确实有的话,我怀疑那就是艾希曼的良知这个着实令人困惑的问题了,除了阿伦特,没有人发现、理解或愿意提出这个问题。这种漠然至少在两方面值得关注:第一,在作证时,艾希曼充分表明了他拥有通常叫做良心的那种东西。当他被以色列警方审讯时,艾希曼声称“他一直按照康德的道德概念生活”,他一直“遵照康德的义务规定”行动,他不是简单地服从希特勒德国的法律,而是使自己的意志“与法律背后的原则”统一起来。[8]第二(尽管这一点几乎一直被否认),非常清楚,在面对艾希曼的证据时,阿伦特所做的恰恰就是她声称要做的,即报告审判中出现的情况,尽管她的报告远比通常的这种报告复杂。艾希曼的“良知”在审判过程中显露出来,这对恶的平庸性之意义不可或缺——这是从后者(恶的平庸性)的概念中成形的前者(良知)的证据——但同样必须附带说明,在关于恶的理论研究史中,艾希曼的平庸性这个概念揭示出,

xvi

---

[7] 对于《艾希曼》出版之后引起的争论所涉及的文章和著作的全面论述,可参考R. L. 布拉汉姆的《艾希曼事件:文献资源》(纽约:匈牙利犹太人世界联合会,1969)(R. L. Braham, *The Eichmann Case, A Source Book*, New York: World Federation of Hungarian Jews, 1969)。自1969年以来,有关阿伦特的各种著作都讨论了恶的平庸性这个概念,而又没有取得任何成果(例如对其意义的共识),从而使《艾希曼》成为自出版以来最富争议的作品。

[8] 艾希曼的“原则”是希特勒的意志而非康德的实践理性。



哲学家、心理学家和其他心智正常的人们不愿意分析人的良知现象。相反，他们倾向于把它作为一种理性化的动机、不可抗拒的感情或行动“命令”，或更微妙地，作为一个潜伏于无意识中的意图。无论出于何种原因，良知现象好像抵制对它的分析。

无论如何，阿伦特并没有试图形成一种恶的平庸性的理论，在《思考与道德关切》一文中，阿伦特给自己提出了一个康德式的问题：“我有何种权力获得并使用这个概念？”在这里以及更详细地在构成《论道德哲学的若干问题》的讲座中，阿伦特关注于体现在“良知”及其希腊同源词中的经验，注意到发生在基督教的出现和意志的发现之中的良知功能由消极到积极的转变，最后暗示良知现象可能出现在它极少被寻找的地方，即在运用判断能力的地方，阿伦特由此逐渐推进了她的理论研究。这几乎像是她在对“良知”这个词进行审判，用各种问题向它挑战，这些问题的鲜活根源虽已湮没于亘古时代，但在她心灵中一直茁壮生长。阿伦特在这场审判中表现得像一个激烈的提问者 and 公正的法官。这场审判始于耶路撒冷，但并没有在那里终结，而且至今仍未终结。各种平息《艾希曼》论争的努力都没有成功。相比于这些努力，本书的这些研究（包括阿伦特身后出版的未竟之作《精神生活》[*The Life of the Mind*]）当然有着更多紧要的问题。

更紧要的就是阿伦特的这种努力，即重新理解道德作为区分是非和善恶的知识的意义。正是尼采这位阿伦特在精神品质而非智力影响上——在一种相同的洞见能力而非系统化哲学的能力上——更为亲近的思想家和语言学者认为，道德和伦理不过是它们所指代的那些东西：风俗和习惯。在她的祖国，阿伦特亲眼目睹了她和其他许多人都认为是自然的且看起来安全合理的道德秩序在纳粹统治之下崩溃了，最极端的例证就是把“你不可杀人”这一诫命颠倒为“你要杀人”；而在二战之后她又目睹了另一次颠倒，即原先的道德秩序重新被塑造起来。但是，它能有多少合理性，会有多可靠呢？尼采的这个观点，即人类行为的规范和标准所依赖的原则都是可变易的价值，不是最终

被证实了吗？无论有人多么希望阿伦特会同意这个观点，实际上她并不同意。她相信，尼采“永恒的伟大”不在于他展现了道德之所是，而在于他“敢于表明道德已变得多么陈旧而无意义”，两者当然区别甚大。对那些源于神圣律法或自然规律（所有的个别情况都可以被包括在它们之中）的准则和价值，阿伦特像尼采一样拒绝接受，而与尼采不同的是，对于2500年之中“文学、哲学和宗教”没有为道德提供“另一个词”，或者为“关于用同一种声音与所有人交谈的‘良知’的存在的道德说教”提出“另一个词”，阿伦特感到惊讶。最令她惊奇的是这个事实：一些人确实在辨别是非，以及更为重要的，在任何处境下，只要他们有能力，就会按照他们自己作出的区别来行动。尽管他们既非圣贤亦非英雄，既没有听到上帝之声，也没有通过普遍的自然之光 (*lumen naturale*) 看到，但他们知晓并遵循善恶的区分。在20世纪展现的世界里，这个事实对阿伦特来说具有如此重要的启示意义，她不会把它作为一种天生的“高贵”而忽略。

从1940年代开始，至少到1953年斯大林去世的时候，阿伦特著作的主旨是她所称的极权主义“极端的”或“绝对的”恶：纳粹主义出于某种人类不可理喻的动机对人类的大屠杀。极权主义蔑视并冒犯人类理性，通过摧毁人们据以理解政治、法律和道德的那些传统范畴，它还消除了人类经验的可理解性。尽管绝对史无前例，摧毁人类世界的可能性还是被极权主义集中营的“实验室”进行的试验展现出来了。在那里，独特的人类生存、人性理念的实质都被消除了；个体的生命被当作“多余的”东西，转化为推动灭绝机器运转的“无生命的”原料，而灭绝机器就加速着自然和历史的意识形态法则的运动。<sup>[9]</sup>尼采或他之前任何思

---

[9] 在纳粹德国，自然“法则”是要创造一个统治性种族，这当然合乎逻辑地要求灭绝所有被宣布为“不适于生存”的种族；在布尔什维克主义那里，历史“法则”是要创造一个无阶级的社会，这当然也就合乎逻辑地要求消灭所有“腐朽的”阶级，即由那些“注定要灭亡的人”构成的阶级。本书很少提及布尔什维克主义，因为道德问题在那里被伪善掩盖了。从道德上说，尽管不是从社会意义上说，纳粹主义是更具革命性的运动。

索过古老的人类之恶问题的人们，当然对 20 世纪的极权统治之恶一无所知。把它称作“极端的”，阿伦特的意思是恶之根底第一次在世界上显现出来。

但在碰到艾希曼的这种不能反思他所做的事情的状况（她把它区别于愚蠢）之前，阿伦特没有意识到的乃是，这种恶能不受限制地扩散全球，其最令人震惊的一面是它的扩散无须植根于任何意识形态。当恶行没有令人心生懊悔，当恶行犯下之后旋即被忘却，这时，它就是不受限制的。对阿伦特来说，恰恰只有这样，个体的虽不必然能抵制但可以预防恶行、拒绝恶甚至不被恶引诱的倾向才要求每一个人，而不仅仅是要求哲学家或其他知识分子，注意那种“因缺乏一个更好的词而被我们称为道德”的东西（如她所说）。换句话说，在这些后期著作中，阿伦特决定拯救道德现象，同时要表明良知并非像尼采认为的那样，仅是“道德谱系”之中晚起的一个附带现象。本书中的所有文章都可以按照某种方式读作关于那个失落的“更好的词”的故事，如其中一篇，“《上帝的代理人》：因沉默而有罪？”，就能被理解为一位迷失的教皇的故事。阿伦特是在一种“欣喜”的状态中写作《艾希曼》的，这不是因为无根据的恶能够被思考，而是因为它能够被思考所克服。

但是对那些恰切地认为政治是阿伦特著作的核心的读者们来说，下面这些听起来一定非常新奇。她在许多地方区分了政治和道德，很大程度上类似于早于她许久的马基雅维里在文艺复兴时期所做的。这里，在“集体责任”一文中，她毫不含糊地做出了这个区分：“对人类行为的道德关切的核心是自我；而政治关切的核心是世界。”再加上道德（也包括宗教）倾向于否定（尽管不是像极权主义那样摧毁）那种植根于人类复数性条件中的最基本的政治性倾向，那种相比于关心自我和灵魂的拯救更关心世界的政治性倾向，上述情形就更明显了。道德和宗教“真理”以及“确定的准则”，无论它们是哲理思辨还是精神玄想的结果，难道不是在心灵中实现，不是在从世界的视角看来是最私密的经验

中被心灵的眼睛“看见”的吗？理论上说，从上述观点看，这些真理使那些坚持其为“绝对”的人们无法参与政治事务，因为真正的政治活动（就其定义来说依赖于他人的非被胁迫的同意）与他们很难适合，他们总是依从那些“超越”公共地形成的、可公共地修改的法律的东西。这里阿伦特确实离马基雅维里很近：当道德和宗教诫命无视人类意见的多样性而被公共地宣布时，它们既腐蚀了世界也腐蚀了它们自身。

而且，如果人类自由像阿伦特相信的那样是政治的存在根据，如果只有在行动中人类自由的经验才是明确的（尽管康德不赞同这一点，但她还是相信），那么通过使思考区分子行动，她就指出了两种根本不同的活动。思考是自我反思性的，而行动者只有和他者而非自我在一起时才能行动；当思想者开始行动时，在独在（solitude）之中进行的思考就停止了，正如当一个行动者开始思考时，需要他者陪伴的行动就停止了。但在她对这些活动自身而非它们的结果的关注中，阿伦特朝康德靠近了一步。因为我们行动的结果绝大多数被他人对我们想要实现的目的的反应偶然地而不是自律地决定，所以康德在他的道德哲学中把自由安置在我们行动的动机之中，安置在我们为服从自己所立的法则、即那个“自由的法则”及其绝对命令而作出的自愿的决定之中。由于同样的原因，因为当我们和他者一起行动时我们不能事先知道所做事物的结果，所以阿伦特发现自由的经验现实化于创始（initiation）过程之中，现实化于把某种新东西带入世界这种行动之中，无论这种新东西实际上会是什么。阿伦特发现，康德通过人类自由，即自律，所表达的含义并不基于对法则的服从，因为这种服从本身就否决了自由，而是基于体现着法则的有道德的人格或人格性在世界中的显象。阿伦特同意，这种康德式人格（这里“有道德的”这个词是多余的）是在反思活动中自我建构的，但她的疑问就在这里。当那个人在同伴中出现时，他在下述这种只对自己负责的意义上疏离于他们：对他来说，每一种无论是做好事还是做坏事的倾向都使他迷失自己并进入世界，因此必须被抵制。绝对命令可能确实是曾经提出的关于道德意识或良知

的传统观点中最引人注目的论述了；康德自己把它认作从纯粹实践理性的普遍法则中引申出来的一个“指南针”，能去伪存真且备于每一个理性动物。但对阿伦特来说，它在政治上并不充分，因为这种忠顺的行动者对其行动的后果不负任何责任，因为康德的责任观念像艾希曼已表明的那样能被滥用，还因为（尽管康德自己当然对此毫不知悉）无思之恶的无限性逃避它的概念性把握。

对于这个粗略考察（关于阿伦特对我们习惯认为是道德的东西的思考），应该添加的另一个因素是拿撒勒的耶稣（Jesus of Nazareth）的例子。阿伦特认为，单就激情的程度来说，耶稣对行动、对行善的爱——乐于通过行“奇迹”来影响未曾预料的事物，乐于通过宽恕罪过而促生新开始——可以与苏格拉底对思考的爱相媲美，阿伦特就此敏锐地区分了耶稣与基督教中作为罪人的救主的基督。这里最要紧的是耶稣的这种执着：为了行善，所做之事的善必须不仅对他人隐藏起来，而且对行动者自己也要隐藏起来（他的左手必须不知道右手所做之事），对阿伦特来说这表征着行动者的忘我、行动者的自我的缺失，而不仅仅是他的自我确证的缺失。在这种意义上，行善者在世界上甚至比思想者更孤独，因为他甚至缺少自我的陪伴。那么，除非这种善恶之分的根源在于忘我的行动而非像康德认为的那样源于自我反思的思想，否则我们怎么可能理解拿撒勒人也坚持的这种善恶之分呢？耶稣的崇高和革命性的无所顾忌（当被问及“我们该做什么”时，他答道，跟随我，做我所做的，不要为明天忧虑）暗示了，在他那里缺少对稳定的制度、甚至是对生命本身的关切，而这种关切清晰地反映在早期基督教的末世论信仰中。但这种对行动的热爱也使人想起并部分地说明了阿伦特何以把马基雅维里式的美德（*virtù*）看作鉴赏力。<sup>[10]</sup>

确实没有比耶稣更伟大的行动鉴赏家了。阿伦特的相对于行为

---

[10] 纵观两千年思想史，并且在群贤之中首要地以通过对耶稣和马基雅维里等量齐观来思索，这将有助于在西方思想传统的断裂之后来理解阿伦特思想方式的惊人、危险而令人震撼的品质。

xxiii

(behavior) 的行动 (action) 概念的独特标志，就在于它是其自身的目的。因为一些行动者设定的目标难免与其他人设定的目标相冲突，所以行动的意义 (如果有的话) 必须存在于其自身之中。对阿伦特来说，这不仅使行动区别于为生计而劳动，也使它区别于任何一种制作，因为制作的目的是不在那种活动本身之中，而是外在于、超越于它，而制作的东西也包括那些修饰世界的创造性艺术作品。阿伦特认为，马基雅维里与她一样把行动理解为积极生活的一种完美的、纯粹的活动，而耶稣以其可以说是无目的的“无所畏惧”为行动树立了典范。所有这一切的关键在于谁是善的，这尤其是因为耶稣否认 he 自己是，也是因为马基雅维里认为他自己被迫教导君主们如何不善。据阿伦特的观点，显现在行动中的行动者的独特性能作为“荣耀”或“伟大”呈现给他人，但行动者自身却不能作为独一无二的善呈现。之所以不能，其原因是双重的：如果人们当作道德的只是些条条框框，就像耶稣和马基雅维里认为的那样，那么遵从它们就没什么特别的；同样地，在很大意义上对于耶稣和马基雅维里来说，如果行善即是成善，那么善在世界上必定不作为条条框框显现。

xxiv

那么善从何而来？当耶稣命令我们说，若我们被打，我们要转过另一面颊给那人打，别人要外套，不仅要把我们的外套给他，也要把我们的大衣给他，简单地说，不仅要像爱我们自己那样爱我们的邻人，而且也要这样爱我们的敌人，这时他就废除了传统道德的规则，或者毋宁说，把它们判断为不合宜的。耶稣和马基雅维里都没有被惯常标准束缚，并且都为那种行动提供了典范，这些行动的原则在行动本身中就展现出来。这些原则包括信仰和勇气，但不包括不信任和仇恨，后者既不能表现得荣耀也不能表现得伟大。当然，前述耶稣和马基雅维里的比较有其限度。我想努力表明的是，他们都是忘我的行动者（就马基雅维里来说，他是一个失败的行动者、一个共和国的可能的奠基者），而且他们都不是哲学家，这表明他们缺乏对意志这种驱使我们行动的心灵能力的兴趣。随着基督教的到来，神学家们认为，意志能力对决

定天堂的幸福或地狱的折磨是至关重要的，就像它决定着一个人的未来生活即他死后的永恒生活一样。阿伦特认为，与耶稣相反，保罗不仅是基督宗教的奠基者，他也是基督教哲学的奠基者，在其使自己变得值得被拯救的努力中，他发现他不能做他意愿的善；换句话说，他所发现的是我愿被分离于我能。虽然保罗把这种分裂看作精神与肉体之间的一个需要神圣之光来化解的矛盾，但奥古斯丁后来把他的教条极端化了。奥古斯丁把这个矛盾置于意志自身之内，置于意志的作为自己的原因的意志之内。对他来说，矛盾不在于身体不服从意志，而在于意志不服从它自己。像良知——明了于善恶之别——一样，意志是积极的：它命令什么应该做，而同时，由于它的自由，它又阻止做它所命令的。

深受奥古斯丁影响的阿伦特发现，意志不能影响它自己意欲的善，这种无能引起了麻烦的道德问题：如果意志自身分裂为对立的双方，它到底还能做一点儿善吗？“而如果没有一个意志，我如何主动去行动？”阿伦特深深受益于奥古斯丁关于思考的这种经验，即思考是由对存在者之善的爱引导着的活动。因为思考不能被恶引导，而既然恶破坏存在者，所以她开始相信，思考这种活动能阻止任何从事思考的人去做恶。对她很重要，她很清楚，这并不意味着思考决定着特殊行为的善<sup>[11]</sup>，这就是说，思考就其自身来说并不解决那在意志的内部矛盾中显现出来的行动问题。就行动的自发性而论，意志的自由是一个深渊。

在一份她晚年提交给美国基督教伦理协会的发言概要中，<sup>[12]</sup>阿伦特说，我们“自古代以来第一次”生活在一个缺乏权威之稳定性的世界，而就道德行动来说，尤其缺乏教会权威的稳定性。<sup>[13]</sup>多少世纪以

---

[11] 海德格尔是一个例子，但决不是惟一的例子。阿伦特相信，哲学家的职业缺陷(déformation professionnelle)部分在于一种暴政倾向。

[12] 很明显，这些评论是阿伦特对有关其著作的几篇论文的回答。

[13] 这里，阿伦特备受争议的关于古代对现代的“优越”表现为它们的相似性，通过观察古代，我们有可能站在一定距离之外看我们自己，即取得一种公正性。

来，教会的权威消除了意志的动摇，通过诅咒的威胁约束了行动，但现在，她说，几乎没有人仍然相信那种权威，更别说大众了。既然对她来说行动和开始是同一的，她就注意到，所有的开始都包含“一种绝对任意性的成分”这一事实，并把这种任意性与作为我们出生的偶然条件的诞生性联系起来。她的意思一方面，我们的父母、祖父母和更远的祖先，直到我们所关心的那些遥远年代，他们的结合是偶然的，是没有必然成因的事件。另一方面是我们的作为开始的偶然性是为自由、为能体验作为开始的自由偿付的代价。对阿伦特来说，我们今天生活于其中的真正危机是人类自由的偶然性；它不可避免，而能提出的惟一有意义的问题是，我们的自由是否令我们喜欢，我们是否愿意为它付出代价。

xxvi 在上述发言纲要中，阿伦特继续说，苏格拉底式的思考、被理解为“接生术”的思考，通过使我们准备好面对未来出现的任何事情、想到的任何东西，而使我们应对我们的危机。在询问他的对话者的意见和成见（已成的见解）时，苏格拉底发现的都是“未受精的卵”（wind eggs），对阿伦特来说，这意味着，在对话结束时不仅他的对话者而且苏格拉底本人都是“虚一的”（empty）。“一旦你是虚一的，”她说，“你就已经准备好去判断”，而不用把个别情况置于那些在思想的风暴中已消失的准则和标准之下。然而，你并不必然会去判断。如果作出判断的话，那么判断者就“直接”面对现象的偶然性现实：这是好的，那是坏的，这是对的，而那是错的。阿伦特相信，就像事实上我们确实会把我们花园中出现的具体的—朵玫瑰，而不是其他哪朵玫瑰，判断为美丽的一样，我们也能判断政治和道德现象。换句话说，在这些事情中我们的判断是自由的，这就是阿伦特在“论道德哲学的若干问题”中把判断看作与意志的自由选择（*liberum arbitrium*）有关系的原因，这种意志的自由选择就是奥古斯丁在他发现并专注于意志的内部矛盾之前在意志中洞见到的那种仲裁功能。阿伦特把判断理解为对所有开创活动（*beginning*）之中的那种“绝对的任意”的仲裁者，而



把判断力理解为一种区别于意志的能力，一种在奥古斯丁数世纪之后由康德在审美领域发现的能力。尽管这里不是恰当的地方，但思考奥古斯丁在树立教会权威中的作用和康德在法国大革命这一他非常关注的史无前例的事件中作出上述发现这一事实之间的关联，定然十分有趣。

在她的发言中，阿伦特指出，创造性的艺术作品的“不朽性”，即我们能够并确实在数百年或数千年之后把它们判断为美的这个事实，把往昔的经久性、由此也把世界的稳定性带入我们的经验之中。但是与支撑世界的结构的创造性艺术不同，缺乏任何计划或格式的行动却改变世界的结构。就像 20 世纪亲历的那样，行动展示了那隐藏在意志的深渊般的自由中的世界的脆弱性和柔韧性。然而，在阿伦特看来，尽管行动有一种无秩序的偶然性，在它结束之后却总能讲述一个使它有意义的故事。她问，这如何可能？相对于那些在行动的结果中搜寻进步或衰退的历史哲学家们，阿伦特关心的是那些在进行时其结果还未知的自由行动。如果判断力为把行动编入故事而远离行动，那么它必定在阿伦特比作表演者的行动者那里也有效。尽管行动者的表演一结束就消失了，但当它进行着时，它就“点亮”了那激发它的指导原则。行动者自发地判定这一原则合于在世界中显现：它使他愉悦，而他的行动是对他人的一种邀请，一种表明它也将使他们愉悦的吁求。在行动时太过匆忙而不思考的行动者并非粗心大意，据阿伦特看来，所有的心灵活动都反过来思索它自身。然而，与思考和意志不同，判断与那种跟它相对的感觉即趣味紧密相关。判断的反思性通过趣味的“愉悦”或“不愉悦”来描述，当做出的判断反映了其他判断者的趣味时，判断者本人趣味的直接性就被超越了。判断把趣味这种最主观的感觉改造为那种独特的人类共通感，它引导着那些在世界中判断着的人们。

xxvii

故而，判断是一种平衡活动，它“体现在”衡量这个世界的稳固性的公义天平这一比喻中，在这个世界上，世界的过去针对着世界的

更新、世界对行动的开放而出现，即使这会动摇这一世界的结构本身。在她未写出的“判断”这一卷里，阿伦特可能已经涉及了她在  
xxviii “论道德哲学的若干问题”一文最后提到的那些问题。当然，没有人能说出那一卷包含什么，或者它是否已经解决了阿伦特在本书第一部分的文章中辨别出的那许多有关行动的问题。或许可以有某种信心这么说：艾希曼缺乏的那种思考能力是判断的前提，而那种对判断的拒绝以及不能判断、不能在你眼前想像那些你的判断所表象以及所针对之人，会引致恶进入世界并感染世界。也可以说，判断能力不同于意志，它不与自身矛盾：形成一个判断的能力并不分离于它的表达，事实上它们在言与行中是同一的。至于阿伦特的“更好的词汇”，可以说，当人们倾听并注意活着的人、已逝者和未生者的声音之时，良知的现象就是确实的，这些活着的、已逝的和未生的人们共同分享着一个令人愉悦而不朽的世界，这样一个世界，其可能性既引起判断，同时也是判断的结果。人们也可能说，由公正地判断——从尽可能多的不同观点考虑、处理意见——个别现象是否适于在世界中显现而产生的那种回应能力，在行动领域把政治和道德天衣无缝地联结起来。本书的第二部分即“判断”部分提供了阿伦特按照那种方式回应的强大能力的例证。最后，人们可能会问，当阿伦特在“论道德哲学的若干问题”的最后写道，判断“可能确实在紧要关头阻止灾难（至少对我来说是）”的时候，她指的难道不是判断的那种严格的道德力量吗？  
xxix

## 文本说明

所有收录于《责任与判断》中的文章——讲演、报告和随笔——都是阿伦特用英语写作的，这种语言是在她已 35 岁时，从纳粹统治的欧洲作为难民逃到美国之后才学会的。到 1942 年，她在一年之内就已开始用这种新掌握的语言写作了，但生前在出版自己的英语著作之前，她一直要请人“润色”，本书也采用了这个程序。阿伦特是天生的作家；她曾经说，一经思考之后她就坐下来尽可能快地打字。当她用母语即德语写作时，这种方式进行得极为漂亮，但任何浏览过她英文手稿的人都会知道，她写作的速度给阅读带来了困难。她有着被她的古希腊语和拉丁语知识扩充了的丰富词汇，但在用英语时，却造成许多遣词和拼写不合常规的长句。另一个问题是，手稿有许多删削（她是在计算机时代之前写作的），以及那些其位置常常难以确定的手写的增补。编者的权力是在不改变阿伦特想表达的意思和她的表达方式的前提下使她的英文著作内在一贯：在必要时修改她的句式，但保存那种反映了她的精神曲折的风格。

“序言”是 1975 年阿伦特在哥本哈根接受丹麦政府为表彰她对欧洲文明的贡献而授予她松宁奖 (Sonning Prize) 时所作的报告。阿伦特是获得该奖的第一位美国公民以及第一位女性——此前的获得者包括尼

尔斯·玻尔 (Niels Bohr)、温斯顿·丘吉尔、伯特兰·罗素和阿尔伯特·史怀哲 (Albert Schweitzer)。在报告中，她提出了这个非同寻常的问题：为什么她这个“既不是公共人物也不希望成为公共人物的人”可以被授予一项“公共的荣誉”，因为思考者总是尽可能远离公共之光，“生活于隐蔽之中”。这不是那种区别于谦恭并且通常并不恰当的虚心：20年前她曾写信给丈夫说，“在公共的眼光下”显现是一种“不幸”。那使她“感觉好像自己必须四处去寻找自我”。<sup>[1]</sup>在这篇报告中，阿伦特公开展示了一次罕见而艰难的自我判断，从而表明，判断是非的能力首先基于判断者的自我理解。阿伦特对自己进行判断，由此为那古老的“认识你自己”的劝谕作出示范，而这正是任何判断的前提条件。阿伦特使用了拉丁名词“人格” (*persona*)，它是从拉丁动词“通过……发出声音 (*per-sonare*)” (最初指那种从舞台演员的面具后面发出的声音) 派生出来的。罗马人用它隐喻地指那不同于“人类中的一员”的政治性人格，与此不同，阿伦特用它隐喻地指向那种不能“被定义”但“可确定的”某人，一种独特的这一个 (*thisness*)，它持续存在于行动者为自己在“世界的伟大戏剧”中的角色所戴的可变换的面具之中。发言时她就戴着这样一副面具。难以想像阿伦特如何能更明白地说明这一点了，即判断者不能与那种无我的行动者分开，这种行动者的独特性只能作为其内在的、不可见而可听到的另一面向他人显现。

本书最困难的任务出现在“论道德哲学的若干问题”中。1965年和1966年阿伦特曾开设两门课程，第一次在纽约社会研究新学院，用的是上述标题，第二次是在芝加哥大学，题目为“论基本的道德命题”。新学院的课程由四个长讲座构成，而芝加哥的课程则共有17个部分，其中大部分为上述讲座的材料。编辑过的讲稿构成了这篇文章

---

[1] 《家室之内：汉娜·阿伦特与亨利希·布鲁歇尔通信集，1936—1968》 (*Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Bluecher 1936 - 1968*, ed. by Lotte Kohler, New York: Harcourt, 2000, p. 236)。

的主体，而她在“论基本的道德命题”中的一些想法也被插入注释之中。在这篇文章中，读者有机会聆听作为教师的阿伦特，甚至可以想像她如何发挥这一角色。我想感谢伊丽莎白·M. 米德 (Elizabeth M. Meade) 帮助我整理“论道德哲学的若干问题”的系列手稿。当然，定稿中的任何过失都是我的责任。

“独裁统治下的个人责任”、“集体责任”、“思考与道德关切”和“报应降临”最初也都是阿伦特准备的讲座或公开讲演的部分。由于“序言”和“报应降临”是阿伦特在她生命的最后一年发表的，因此本书就以她在公共生活中的最后两次出现作为开端和结束。正如阿伦特的一些读者所知，“独裁统治下的个人责任”是一篇播放于美英两国的非常短小的广播讲话，发表在1964年的《听众》(*The Listener*)上。完整的手稿首次在这里发表。“集体责任”并非阿伦特文章的标题，而是1968年12月27日美国哲学协会组织的一次讨论会的主题。为了回应讨论会上的一篇论文，她试图使政治责任区分为个人责任，并指出各种使用“责任”这个词的方式之间细微的意义差别。除了注释提到的三个地方，涉及她所回应的那篇论文的地方都已删除。因为只有两种方式可供选择，要么删除涉及论文的部分，要么收录那篇论文，但后者看来并不可取。1968年12月21日，阿伦特在给玛丽·麦卡锡 (Mary McCarthy) 的信中写道：“下周华盛顿的哲学协会上要讨论一篇关于集体责任的论文，正当我在努力思考到时候该如何不发脾气而又有礼貌地说些什么，这时你的信就到了。那些学院派的胡扯真是超乎想像。”<sup>[2]</sup>

xxxiii

本书中余下的几篇都是随笔。“反思小石城事件”被作为阿伦特的判断的最好例证加以收录。它是本书中写于《艾希曼》之前的惟一一篇文章，故而于说明有所裨益。在长期的搁置之后，阿伦特从本来

---

[2] 《朋友之间：汉娜·阿伦特与玛丽·麦卡锡通信集，1949—1975》(*Between Friends: the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, ed. by Carol Brightman, New York: Harcourt, 1995, p. 228)。

要发表它的《评论》(Commentary)那里收回了这篇文章，把它发表在《论争》(Dissent)上，同时编者加了下述按语：“我们发表这篇文章，并非因为同意它——恰好相反——而是因为甚至对那些在我们看来完全错误的观点，我们也相信其有表达的自由。”“反思”引起的反应(它预示着四年后由《艾希曼》引发的争论)中的那种尖酸刻薄，是由于它触及了自由主义者的一根脆弱神经，直到今天它对自由主义者来说依然如此。阿伦特既不是自由主义者也不是保守主义者，但在此处她质问的是自由主义者把黑人儿童的教育这一个别问题置于“平等”这一一般的政治原则之下的倾向。她反对任何形式的种族立法，特别是那些反种族融和的法律，但她也反对最高法院在学校强制实施废除种族歧视的决定。对她来说，那样做就剥夺了父母为孩子选择学校的私人权利，从而背离了社会领域独有的区分性。本书中复制的照片对阿伦特所作的判断有示例作用，正如阿伦特那种通过她自己的眼睛去发现黑人母亲的观点的能力，对她形成尽可能公正的判断来说是根本的。

xxxiv

“反思小石城事件”中的“前言”最初是她对两个批评的“回应”。但实际上她并没有对它们作出回应：其中一个人的无知和傲慢已经把自己置于判断的共同体之外；另一个则完全误解了阿伦特，以至于阿伦特没有回应，而是为那篇随笔写了一篇真正的前言，一篇突出那些批评者的原则的论争概要。后来在1965年，阿伦特在给拉尔夫·埃利森(Ralph Ellison)的信中的确作了回应，承认她忽视了黑人父母在把他们的孩子带入种族经验的现实时的那种“牺牲精神”。这牺牲精神确实应当在判断的诉求中要求一席之地，不是为了纯粹的确定性而要求这个地位，而是为了达到在不同意见的商议中的一种共识而要求这个地位。然而，它很难改变阿伦特反对在学校中强制实施废除种族隔离政策的基本论证，它也不能说明照片中黑人学生的父亲不在场的原因。学校的反种族隔离没有实现它预定的目标；阿伦特的许多警告都应验了，而整个问题依然有待

判断。<sup>[3]</sup>

“《上帝的代理人》：因沉默而有罪？”和“审判奥斯维辛”都是阿伦特的判断的例证，前者与庇护十二世的“罪行”有关，这种“罪行”在阿伦特对霍赫胡特 (Rolf Hochhuth) 的剧作的解读中是针对某些未做出的事情的，即疏忽之过错。教皇没有谴责希特勒对欧洲犹太人的毁灭，而如果他这么做的话，他行动的后果对于他自己或其他人都是不可知的。她关于教皇的这个判断提出了更进一步的问题，为什么我们逃避自己的这种责任，即去判断那个特别的人的无所作为，他自称是耶稣基督在世上的代理人；并且，为什么不去判断，而是宁愿抛弃两千年的基督教并且扔掉人性这个观念。第二篇文章是她对一个颠倒的世界、一个已失去所有现实的外观的人为世界的判断，在这样的世界中，所有可以想像的恐怖都是可能的，即使没有官方允许。在这篇关于奥斯维辛的随笔中，阿伦特表现了一件似乎是不可能的事情，即把正义归于审判中惟一一个正直的人，医生弗朗茨·卢卡斯，与艾希曼不同，他显然确实思考了他所做的，而在认识到做一个赤裸裸的罪恶国家的公民的全部含义时，他被吓得哑口无言。

致谢。试图逐个感谢那些学者们可能过于笨拙，他们关于阿伦特的作品从一开始就影响并引导着我。我集中对他们表示感谢，只是对个别朋友提一下他们的名字，包括以各种方式支持出版阿伦特的未发表和未结集的著作（本书就是其中一部分）的学者们。按照字母顺序排列如下：Dore Ashton, Bethania Assy, Jack Barth, Richard J. Bernstein,

---

[3] 对于阿伦特“反思小石城事件”中所作判断的一个敏锐论述可以在这里看到：Kirstie M. McClure 的“与阿伦特一起感受判断的气息：典范、妥当和政治”，收录于《汉娜·阿伦特与政治的意义》（“The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt”, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ed. By C. Calhoun and J. McGowan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 53 - 84），也可参考勒尼德·汉德 (Learned Hand) 在哈佛法学院为反对布朗诉教育委员会一案而作的赫尔墨斯讲演。

John Black, Edna Brocke, Margaret Canovan, Keith David, Bernard  
xxxvi Flynn, Antonia Grunenberg, Rochelle Gurstein, Gerard R. Hoolahan,  
George Kateb, Lotte Kohler, Mary Lazarus, Robert Lazarus, Ursula  
Ludz, Arien Mack, Matti Megged, Gail Persky, Jonathan Schell, Ray  
Tsao, Dana Villa, Judith Walz, David Wigdor 以及 Elisabeth Young-  
Bruehl。

与绍肯出版社的合作令人非常满意，这不仅是因为阿伦特 1946 年至 1948 年间曾在那里做过编辑，在那里她编辑了许多著作，包括对卡夫卡著作的精心编校。我感谢拉尔·勒拿 (Rahel Lerner) 帮我找到了说明那篇“反思小石城事件”一文的图片。我极为感谢丹尼尔·弗兰克 (Daniel Frank)，不仅因为他的耐心，也因为他敏锐的辨别力。任何编辑阿伦特著作的人都知道，要找到一个对她的思想有如此深刻的认识或者如此关心她思想的人，是多么难得，尤其是在今天。而像丹尼尔·弗兰克那样兼具这种认识和热心的人，实际上还闻所未闻。

最后，许多国家的有心的年轻人已经开始理解，要在世界上安身立命就需要重新思考过去，把过去的财富和灾难作为他们自己的财富和灾难重新确立起来。他们认识到，只有经过“无栏杆地思考”（阿伦特用语），行动的意愿对他们才有意义。这些把“汉娜”（他们就这么叫她）作为他们可信任的向导的年轻人，将发现他们面对的问题的困难和急迫在这些关于责任和判断的著作中表现得最为明显。汉娜·阿伦特把人类世界的未来所依赖的那些人称为“新来者” (newcomers)，这  
xxxvii 本书就是献给他们的，如果现在还有“新来者”的话。



## 目录

编者导言 / 1

文本说明 / 19

序言 / 3

第一篇 责任 / 13

独裁统治下的个人责任 / 15

论道德哲学的若干问题 / 39

集体责任 / 121

思考与道德关切

——致 W. H. 奥登 / 130

第二篇 判断 / 157

反思小石城事件 / 159

《上帝的代理人》：因沉默而有罪？ / 175

审判奥斯维辛 / 185

报应降临 / 208

译名索引 / 223

译后记 / 234

# 责任与判断



# 序 言

得知你们选择我作为松宁奖的获得者，认为我对欧洲文明作出了贡献，这一消息着实令人吃惊。得到消息后，我就一直努力思考应该如何回应。无论从我自己的生活来看，还是从我对这种公共事件的一般态度来看，我发现自己面对的这个简单事实在我内心激起了如此之多的相互矛盾的反应和思考，以至于要我心平气和地接受它实属不易，当然，除了那种诚挚的感激，那是每当世界给予我们真正的馈赠时我们不由自主就会感受到的。当命运女神微笑时，这种真正的馈赠确实会慷慨地降临我们，全然不考虑我们有意无意地珍视的那些目标、期望或理想。

让我试着把这些问题讲清楚。我将从纯粹的个人经历谈起。有个人，35年前她绝非情愿地离开了欧洲，而后却完全自愿并有意识地成为一名美国公民，因为那个共和国确实有一个法治的而非人治的政府，所以，人们认为她对欧洲文明作出了贡献，这对她来说不是小事。在从移民到同化的这些至关重要的岁月里，我学到的大致相当于

3

---

\* 这篇演讲是1975年阿伦特在接受丹麦松宁奖 (Denmark's Sonning Prize) 时发表的。参考编者导言中的进一步评论。

一次关于建国之父们的政治哲学的自修课程。令我感到安心的是一个政治体的事实性存在，它完全不同于那些欧洲民族国家，它们有着同质的人口，有着有机的历史观，有着或严重或不严重的阶级区分，有着国家理由观念 (*raison d'état*) 支配下的国家主权。紧急关头，多样性必须为国家的“神圣联合” (*union sacrée*) 牺牲，这种“神圣联合”曾经是主要种族同化权力的最大胜利。这种想法只是现在在所有政府——美国政府也不例外——都向那种官僚机构的强势转化的压力下才开始崩溃，这种官僚机构是一种既非法治也非人治而是由无名的官吏或计算机治理的统治，相比于过去曾有过的暴君的最残酷的暴政，它完全去人格化的统治可能成为对自由和基本文明的更严重的威胁。而没有自由和基本的文明，任何公共生活都不可想像。但在当时，这些纯粹由于庞大而导致的危险，以及那种将要迫使所有政府形式消亡、枯萎的技术治国术——起初还是一种意识形态性的、好心好意的幻想，其噩梦般的道具只能通过批判性审查才可发现——还没有提上日常政治的日程，而当我到达美国时，影响我的恰恰是那种自由，即不必付出被同化的代价就可以成为一名公民。

正如诸位所知，我是一名犹太人，而正如诸位可以看出来的，我又是一名女性 (*feminini generis*)，毫无疑问，正如你们也可以听出来的，我在德国出生并接受教育，而法国漫长又快乐的8年时光又在很大程度上造就了我。我不知道自己对欧洲文明有何贡献，但我承认在这些年里我以巨大的坚韧（偶尔甚至像一种容易引起争议的固执）完全忠于我的上述欧洲背景，因为，我实际上生活在那些恰恰非常卖力地做着相反的事情的人们、特别是这样做的老朋友中间：他们尽力像“地道的美国人”那样做事、说话和感觉，总是屈从于那种民族国家的生活习惯的单纯强迫，在这种民族国家，如果你想得到归属感，你就必须得有一个国民的样儿。对我来说，麻烦在于我从不向往归属，即使在德国也不向往归属，所以我难以理解在所有的移民中思乡病自然发挥的那种巨大作用。特别是在美国，在那里，当民族归属失去其政治意

义之后，就成为社会和私人生活中最强大的联系纽带。然而，对于我周围的人们来说是一个国家、一片风景、一系列习惯和传统、最重要的是一种心态的东西，对我来说则是一种语言。而如果我确曾有意识地、为欧洲文明做了什么事情的话，那当然只不过是自逃离德国时就作出一个决定，即决不用任何提供给我或强加给我的另外一种语言交换我的母语的决心。在我看来，对大多数人，即所有没有语言天赋的人来说，母语总是他们后天习得的其他语言的惟一可靠的准绳；这只是因为，一种特殊的语言总是被独一无二地赋予了一些珍贵的伟大诗歌，惟独从这些诗歌中才能产生那些多样的词语关联，通过这些关联，我们的日常用语获得其独特的力量，这种独特的力量引导着我们对自已语言的使用，并把我们从粗心大意的陈词滥调中拯救出来。

只能从我的生活的角度来理解的第二个问题关系到现在给予我荣誉的这个国家。对丹麦人民及其政府解决纳粹征服欧洲所带来的极危险的问题的特别方式，我一直感到赞叹。我常常想，应该要求任何一门处理权力和暴力关系的政治科学课程来学习这个异乎寻常的故事（对于它你们当然比我更熟悉），这些政治科学对权力和暴力的惯常等同不仅是政治理论也是政治实践的最基本的谬误。对潜在于非暴力行动中的巨大力量，对拥有强大暴力手段的敌人的抵抗中的巨大力量，你们历史中的这段插曲提供了极富教益的典范。而由于在这场斗争中最壮观的胜利关系到“最后解决”的失败和丹麦国境内几乎所有犹太人的拯救，无论他们来自何处，无论他们是丹麦公民还是逃出德国的无国籍难民，因此，那些作为灾难幸存者的犹太人感到他们以某种特殊的方式与这个国家有关联，这看来确实非常自然。

在这个故事中我发现有两件事特别令人印象深刻。第一件是这一事实，即战前的丹麦曾不恰当地对待其难民；它同其他民族国家一样拒绝难民入籍，不允许他们工作。尽管没有反犹主义，作为外国人的犹太人也不受欢迎，但是，到处不受尊重的庇护权显然被视为神圣的。因为当纳粹最初命令将那些无国籍者，即已被纳粹剥夺国籍的德

国难民引渡时，丹麦人解释说，因为这些难民已不再是德国公民，所以未经丹麦同意，纳粹不能处置他们。第二件，尽管在纳粹占领的欧洲有少数几个这样的国家，它们通过欺骗或圈套拯救了它们那里的多数犹太人，但我认为丹麦人是惟一敢于在这件事情上向其主人控诉的民族。而其结果是，在公众舆论的压力下，既没有武装抵抗的威胁也没有游击策略的威胁，这个国家的德国官僚改变了主意；他们不再固执，他们被他们最鄙视的东西，即自由而公开地说出的言说制服。这从没有在其他地方发生过。

现在让我来谈谈与这些思考相关的其他问题。今天的仪式毫无疑问是一个公共事件，而你们授予的荣誉表达了对这样一个人的公开承认，她恰恰通过这种公共事件而被转变为一名公众人物。就此而言，恐怕你们的选择令人质疑。这里我无意提出美德这一繁难的问题；一项荣誉，如果我的理解正确的话，总是能给予我们有关谦卑的令人印象深刻的教益，因为它暗含着，判断我们的不是我们自己，我们并不像判断别人的成就那样适于判断我们自己的作为。我非常乐意接受这种必要的谦卑，因为我一直相信没有人可以完全认识他自己，因为没有人像显现给他人那样显现给他自己。只有可怜的那喀索斯会被他自己倒映在水中的形象迷惑，会因为对这个形象的爱恋而憔悴。但是，尽管在面对没有人可以判断他自己这一明显的事实时，我愿意屈服于谦卑，但我决不愿完全放弃我的判断能力并像真正的基督信仰者那样说，“我将判断谁？”出于一种纯粹的个人倾向，我同意诗人 W. H. 奥登的话 (W. H. Auden)：

公共领域的私人面孔

更智慧，更优雅

相比于私人领域的公共面孔。[1]

---

[1] 选自 W. H. 奥登 (W. H. Auden)，“短诗” (“Shorts”)。——编者

换句话说，就个人的性情和倾向来说（这些内在的心理素质不一定会形成我们最终的判断，但肯定会促成我们的偏见和直觉的冲动），羞涩总让我远离公共领域。对于那些读过我的某些著作并且记得我对公共领域（它为政治言谈和行动提供适当的显现空间）的赞美甚至可以说是歌颂的人们来说，这听上去可能令人感到华而不实。就理论和理解这样的事情来说，相比于那些其自身即是事件的一部分的实际的行动者和参与者（他们完全投身其中），局外人和纯粹的旁观者对于他们周围发生之事的实际意义能获取更锐利深刻的洞见，这并非不同寻常。理解、反思政治而不必是所谓的政治动物，这确实极有可能。

这些原初的冲动（要是你们愿意，也可以称之为天生的过失），被两股极其不同但都对公共性事物持有敌意的潮流所强烈推动，这两股潮流非常自然地同时涌现于本世纪20年代，那个至少在当时的年轻一代看来标志着欧洲衰落的战后时代。那时，我研习哲学的决定是非常平常的，尽管并不随意。而献身于一种理论生活（*bios theōrētikos*）、一种沉思式生活已经预示着对公共生活的离弃，这我当时却并不清楚。老伊壁鸠鲁给哲学家的那句劝告，即 *lathē biōsas*，“在隐藏中生活”，常被误解为一种审慎的建议，实际上却是非常自然地源于思想者的生活方式。因为与其他人类活动不同，思本身不仅是一种看不见的活动——一种不向外展示自己的活动——而且它也没有显现的需要，甚至没有一种与他人交流的非常有限的冲动，就此而言它也许是独特的。从柏拉图开始，思就被定义为我与我自己之间的一种无声的对话；它是我与自己相伴、自足自乐的惟一方式。哲学是一桩孤独之事，对它的需求很自然地在转折的时代产生，在这样的转折时代，人不再依赖世界的稳固性和他们在其中的角色，在这样的时代，关于人类生活的一般条件的问题面临非同寻常的严峻考验（就此来说，它是与人在地球上的出现同时产生的问题）。黑格尔也许是对的：“密涅瓦的猫头鹰黄昏时才起飞。”

然而，这种夜幕降临，这种公共生活的黯淡，无论如何不会在沉



默中发生。相反，公共生活从没有像在这样的时代那样被各种常常是极为乐观的公开宣言充斥过，甚嚣尘上的不仅是承诺不同未来趋势的两种敌对的意识形态宣传口号，还有来自左派、右派和中间派的可敬的政治家们的切实声明，所有这一切只是造成了他们谈到的每一个论题的漂浮无定，而且使他们的听众的心灵完全迷惑了。这种几乎自发地对各种公共事务的拒绝在20年代欧洲“迷惘的一代”中散布甚广。当然，“迷惘的一代”——他们就这样称呼自己——在所有国家都是少数，依据其教养，他们或者是先锋或者是精英。他们为数不多，这是事实。尽管这个事实可以解释“愤怒的20年代”对这一时代的令人奇怪的普遍歪曲，解释他们的激情满怀和对30年代大灾难之前的所有政治体的分裂的彻底漠视，但并不使他们更少地代表那个时代的氛围。那时，这种对公共事务的拒绝的气氛在诗歌、艺术和哲学中都可以找到；那是海德格尔发现与“自我的本真存在”相反的常人的时代，是柏格森 (Henri Bergson) 在法国发现有必要从“一般地说的社会生活的需要、个别地说的语言的需要”中“去重新发现基本的自我”的时代。就是在那个时代，奥登在英国写下四行诗句，它们对许多人来说也许太过平常：

所有像和平和爱这样的词语，  
所有明智的怀有希望的言谈，  
都已被玷污、亵渎和贬斥为  
令人厌恶的机械叫嚣。[2]

如果这些我尽量历史地道出、如实地说明的倾向——是特质抑或纯属趣味？——在生命的形成年代占据了一个人，它们就易于影响深

---

[2] 选自 W. H. 奥登，“我们也已知晓幸福时刻”（“We Too Had Known Golden Hours”）。——编者

## 序 言

远。它们可以引致一种对于私密状态和匿名生活的激情，仿佛只有能密守于己的东西对你个人才有意义——“绝不要试图说出你的爱/从不被说出的爱才存在”或者“你想把你的心给我么，那就秘密地开始吧 (*Willst du dein Herz mir schenken, / So fang es heimlich an*)”——仿佛为公众所知的一个名字即名声只会使你被海德格尔的“常人”的非本真性玷污，被柏格森的“社会的自我”玷污，使你的话语被奥登的“令人厌恶的机械叫嚣”的粗俗玷污。一战之后，存在着一种奇特的社会组织，至今仍没有引起职业的文学批评家、历史学家和社会科学家注意，它可以最恰切地被描述为一种国际性的“名流协会”；即使今天要列出其成员名单也非难事，但是人们在这些名流中找不到一个后来对那个时代有重大影响的作者。确实，20年代的这些“国际名流”中无一人很好地回应他们对30年代的团结的集体期望，但是我觉得同样不容辩驳的是，相比于他们每一个人的崩溃，那个非政治性的协会自身的突然崩溃要更迅速，它也把其他人置于更深的绝望。与那些仅失去其有效证件的保护力量的平头百姓相比，这个协会的那些被“名声的耀眼光芒”腐化的成员们更没能力应对灾难。我从斯蒂芬·茨威格的自传《昨日的世界》(*The World of Yesterday*)中得出这一点，这是他在自杀前不久写作出版的。据我所知，这是对那种令人费解的虚幻现象写下的惟一见证。这种虚幻现象，单是它的气氛就使那些沐浴在他们的名声(今天被称为“身份”)的光芒中的人们心满意足。

如果我的年纪还容许我得体地采纳年轻一代目前的语言习惯的话，我会诚心诚意地说，授予我的这一奖励事实上已产生了其最直接的、就我来说也是最合乎逻辑的后果：它引起了“身份危机”。当然，“名流协会”不再是一个威胁；感谢上帝，它不再存在了。在我们的世界上，没有什么比带来名声那种胜利形式更短暂、更不稳固的了；没有什么比遗忘更迅捷、更容易的了。抛开所有这些心理顾虑，并把我生命中这种适时的侵扰看做一桩幸运之事，不过得记着，诸神，至少是希腊诸神总是语含讽刺，心思狡黠。这样做也许更适合我

自己这一代人——虽然已经变老但还没有完全逝去的一代。某种程度上说，正因为如此，忧虑并追问以其神秘的模糊性而闻名的德尔斐神谕的苏格拉底，宣称他是所有凡人中最智慧的。据他说，那是一个危险的夸张，也许是为了暗示没有人是智慧的，阿波罗是想告诉他，如何通过令他的公民同胞感到困惑而让这个洞见实现。那么，通过把公共的荣誉给予你这个既非公共人物也不打算成为公共人物的人，即像我这样的一个人，诸神意欲何为？

既然这里的困难显然与作为一个人格的我有某种关系，就让我试着用另一种方式来解决这个问题，来解释我如何通过公共承认而非名声的不可否认的力量而突然变成了一个公共人物。让我首先提醒你们注意人格这个词的语源，在各种欧洲语言中，它都几乎未加改变地来自拉丁单词“*persona*”，就像“政治”这个单词是从希腊语的“*polis*”引申而来一样。当代词汇中这样一个重要的单词——整个欧洲都用它讨论各种法律、政治和哲学问题——从古代的同一个源泉而来，这绝非没有意义。这个古老的词汇在西方人的精神史中发挥了某种类似许多变音和变调中的一个基本和弦那样的作用。

无论如何，人格 (*persona*) 最初指掩盖演员自己“私人的”面孔并向观众表明他在戏中的作用和角色的面具。但在这个因戏剧而设计的面具的嘴的部位有一个大开口，通过它，演员独特的、未被掩盖的声音得以传达。由这个声音传达，人格 (*persona*) 这个单词被引申开来：*per-sonare*，“经……发声”，它是人格即面具的动词形式。而罗马人自己是第一个在隐喻的意义上使用这个名词的；在罗马法中，人格 (*persona*) 是拥有公民权利的某人，它绝然不同于人 (*homo*)，后者指的仅仅是作为人类的一个成员的某人，他当然不同于动物，但也没什么特殊的品质和特点，所以，人 (*homo*) 就像希腊单词人 (*anthropos*) 一样，经常被轻蔑地用来指称那些不被任何法律保护的人们。

我发现这种对人格的拉丁理解对我的思考有助益，因为它引致更多隐喻的用法，这些隐喻是所有概念思考的日常源泉。罗马的面具非

## 序 言

常恰当地对应于我们在社会中显现的方式，在社会中，我们不是公民，即没有被为了政治的言行而建立和存续的公共空间平等化，而是按照我们的权利——但也绝非按照人之为人、作为个体——而被接纳。我们总是在世界这个舞台上显现，并按照我们的职业所赋予的角色而被识别，作为医生或律师，作为作者或出版商，作为教师或学生，如此等等。就是通过这些角色，通过它们的传达，别的东西显现了自身，这些东西是全然独特的、不确定的而又仍可明白确认的，故而我们才不会被一种遽然的角色转变所迷惑，例如当一名学生实现了他当教师的目标时，或者当一位其职业是医生的家庭主妇在端茶倒水而不是照看病人时。换句话说，采用人格 (*persona*) 观念对我的思考的便利在于这样一个事实：这种世界赋予我们的、而我们也必须接受的、甚至是可以取得的（如果我们希望参加世界的戏剧的话）面具和角色，是可以改变的；它们并非在我们说“不可让与的权利”那样的意义上是不可让与的，它们也不是附着于内在自我的永久之物——像良知的声音那样，许多人相信它是人类灵魂一直承载的东西。

正是在这种意义上，为了一件公共事务，我可以坦然地在这里作为“公共人物”而出现。这意味着，当使用这些面具的事件结束时，13  
当我停止使用、滥用通过那个面具发言的个人权利时，事物会迅速地恢复原状。那么，在这个令人异常骄傲、深切感激的时刻，我就不仅可以自由地在世界这一伟大戏剧提供的不同角色和面具之间进行转换，而且甚至可以自由地以我纯粹的“这一个” (*thisness*) 来参与这一戏剧，这一“这一个”，我希望它是可确定的，但不是可限定的，也不能被认知的巨大倾向所推论，后者无论采取何种方式，只能把我们如此这般地认识，即，指认为我们根本不是的某种东西。14

1975年4月18日

于哥本哈根



# 第一篇 责任



## 独裁统治下的个人责任

首先，我想对由《耶路撒冷的艾希曼》所引发的那场相当激烈的争论作些评论。我故意说“引发”，而不说“造成”，是因为这场争论大部分针对的是一本子虚乌有的著作。所以，我的第一反应是用那位著名的奥地利智者的话来打发这桩事：“再没有比关于一本任何人都没读过的书的讨论更有趣的事了。”然而，随着事态的发展，特别是在后期，随着越来越多的人不仅以我从没有说过的话来攻击我，而且竟还有人为此而为我辩护，这时我逐渐明白，这桩有点儿奇异的事情比单纯的感情用事或玩世不恭要更复杂。在我看来，事情所包括的也不仅是“情绪”了：不仅是在某些情况下确实会中断作者与读者之间的交流的那种诚实误解，也不仅是那些利益集团的有意曲解和伪造，这些利益集团更害怕一场针对那个时期的公正而仔细的调查，而非我的书本身。

这场争论总是提到各种纯粹的道德问题，其中有许多我从没碰到过，而其他一些我也只是捎带提及。我对审判作了一个事实性的叙述，在我看来，甚至这本书的副标题——一份关于恶的平庸性的报告——也是从我认为不需要进一步解释的案件事实中明确地得出的。我指出了—一个因其与我们关于恶的理论相龃龉而令我震惊的事实，因



此也就指出了某种虽真实但看起来不合理的東西。

我有点儿想当然地认为，我们仍然与苏格拉底一样相信受冤枉要比作恶好。这种信念被证明是一个错误。人们普遍相信：人不可能经受任何诱惑；在关键时刻，没有一个人值得信赖，甚至可以被期望是值得信赖的；被诱惑与被胁迫几乎是一样的，而用首先发现这个谬论的玛丽·麦卡锡 (Mary McCarthy) 的话来说：“如果某人用一把手枪对着你说，‘杀了你的朋友，否则我就要杀了你’，他是在引诱你。就是这么回事。”尽管使一个人的生命处于危险之中的诱因可以是使他免于遭受惩罚的一个合法借口，但它肯定不是一个合乎道德的证明。最后并且最令人奇怪的是，我们处理的是一个其结果毕竟是要得出某种判决的案件，我却被告知判断本身就是错误的：任何不在场的人都不能判断。顺便说一下，这也是艾希曼自己反对地方法院的判决的理由。当人们告诉他有其他可选办法，而他也本可以逃避履行他的谋杀义务时，他坚持说，这些是产生于后见之明的战后神话，是那些不知道或已经忘记实情如何的人们迷信的神话。

18 这一关于判断的权利和能力的讨论之所以触及了最重要的道德问题，原因有很多。这里包括了两件事情：第一，如果大多数人或我的整个周围环境已经预先判断了某个事件，我如何还能分辨是非？我是谁，有什么资格去判断？第二，如果可以的话，在何种程度上我们能判断那些自己并没有亲历过的事件？就后者来说，如果我们否认这种能力的话，看来明显的是，任何历史编纂和法庭程序就都是不可能的了。可能有人会更进一步主张，在那些我们运用判断能力的事例中，很少是不通过后见之明来判断的，而这对历史学家和法官同样真确，法官确实有理由不相信目击者的叙述或在场者的判断。此外，因为这一不在场者的判断的问题通常与对傲慢的控诉联系在一起，所以，谁还能声称，去判断一桩不义之事就预设了自己不会犯下这同样的罪行？甚至一个谴责杀人犯的法官仍可能会说，要不是上帝的恩典，我怎么能判断呢！

乍看起来所有这些就像精雕细琢的胡扯，但是，当许多并没有被操控的人开始胡扯，并且如果其中还有知识分子，这时事情通常就不仅仅牵涉到胡扯了。在我们的社会中广泛存在着对作出判断的恐惧，这种判断与《圣经》中的“不要判断人，免得你被人判断”没有任何关系。如果这种恐惧是基于对“投下第一块石头”的恐惧，那它就辱没了判断这个词。因为在不愿判断的后面暗含着这一看法，即没有人是自由的行动者，还暗含着这一疑问，即是否有人可以为他所做的事情负责或者能够被期望对他所做的事情负责。在道德问题被提出，即便是被顺带提出时，提出这些问题的人都将面对这种可怕的缺乏自信和勇气的状况，还要面对那种虚假的谦虚，它体现在下述说法中：

“我是谁，有什么资格去判断。”这个问题实际上意味着我们大家都是一样的，同等的邪恶，那些试图、或假装试图保持一些正派作风的人，或者是圣人或者是伪君子，而他们都与我们无关。因此，一旦有人责难某个具体的人，而不是以历史潮流和辩证运动为基础，简单地就是以在人背后起作用并赋予他们所做的任何事情以某种更深层意义的神秘的必然性为基础，去责难所有的行为和事件时，就产生了那种喧嚣的抗议声。只要一个人把希特勒的所做所为追溯到柏拉图、吉奥阿基诺·达菲奥雷 (Gioacchino da Fiore)、黑格尔或尼采，或者追溯到现代科技，追溯到虚无主义或法国大革命，那么就万事大吉了。但是在一个人称希特勒为大屠杀的凶手时——当然，这掩盖了这个特别的大屠杀凶手在政治上极有天赋，也掩盖了第三帝国的整体现象不能单单在希特勒是怎样一个人以及他如何影响人们的基础上得到解释，他就会遭遇一种一致意见，即认为这种判断是粗浅的，缺乏精研，不能允许它干扰对历史的解释。从当前的争论中给你们再举一例吧，这就是关于罗尔夫·霍赫胡特 (Rolf Hochhuth) 的戏剧《上帝的代理人》(The Deputy) 的争论，在这部戏剧中，教皇庇护十二世因他在东部的犹太人遭到大屠杀时保持沉默而受责难。这一责难马上遭到反击，而且不仅仅是来自天主教系统的抗议 (这当然可以理解)，还有天生的幻象

制造者们的歪曲的反击：据说，霍赫胡特把教皇作为主犯来谴责，其目的是为希特勒和德国人民开脱罪责，这当然纯属臆说。在我们的语境中，更有意思的是这种责备：谴责教皇“当然”是肤浅的，所有的基督徒都应受谴责；或者，甚至更切中要害地说：“毫无疑问，应当严肃谴责，但被告是整个人类。”<sup>[1]</sup>在这里，我想提出的看法超越了集体责任概念中那种众所周知的谬误，正如这个概念首次被应用于日耳曼民族及其集体的过去——所有遭到谴责的德国人和从路德到希特勒的整个日耳曼历史——那样，这实际上成为一种极有效的对所有那些确实犯下罪行的人的粉饰，因为，哪里所有人都有罪，哪里就没有人有罪。为了看出这个概念的荒谬，你只要把基督徒或整个人类放在刚才为日耳曼人留下的位置就行了，因为这样甚至日耳曼人也不再有罪了：对那些犯罪的人，除了集体罪行这个概念外，我们根本连他们的一个名字都不知道。除了这些想法，我还想指出的是，如果人们求助于下判断、指名道姓和确定罪责——唉，特别是确定那些位高权重者的罪责，无论他们活着还是死了——求助于这类极珍贵的理智能力的话，他们的恐惧一定非常根深蒂固。因为，正是由于从来都不是所有的基督徒都应受谴责，基督徒才安然经历许多比庇护十二世更恶劣的教皇，这不是显而易见的吗？有些人为了拯救一个达官贵人，把他从甚至根本不是一桩罪行而只不过是一个已供认的疏忽之过错中拯救出来，而宁愿抛弃整个人类，对这些人，我们该说些什么呢？

不存在针对冷漠之罪的法律，也没有为判决它而设的法庭，这是幸运和明智的。但同样幸运的是，在社会中仍然存在一个机构，在那里根本不可能消除个人责任，在那里所有对于非具体的、抽象的本性——从时代精神到俄狄浦斯情结——的辩护都失效了，在那里被判

---

[1] 罗伯特·韦尔奇，“一名德国人对教皇的控诉”（Robert Weltsch, “Ein Deutscher klagt den Papst an” in *Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths “Stellvertreter” in der öffentlichen Kritik*, Edit. F. J. Raddat [Rowohlt, 1963] 156) ——编者

断的不是体系、潮流或原罪，而是像你我这样有血有肉的人，其行为当然仍是人的行为，但他站在法庭内却是因为触犯了某项法律，这项法律的存续对共同人性的完整至关重要。法律问题和道德问题绝不相同，但是因为它们都预设了判断的权能，所以它们相互之间有某种亲缘关系。没有哪一个法庭记者，如果他知道自己是在干什么的话，能够避免被牵涉进这些问题。我们如何能不依赖法律知识而辨明是非？没有经历过相同的处境，我们该如何判断？

我认为在这里提出我的第二个个人主张是恰当的。如果由我的“居于判断之位”引发的这场热潮证明了（就像我认为它已证明的那样），在面临道德问题时我们大多数人是多么不安，我得承认自己并非是感觉最安稳的一个。我的早期心智形成于一种道德问题并不引人注意的氛围之中。我们在这样一种信念之下被教育长大：合道德之事乃不言而喻（*Das Moralische versteht sich von selbst*）。关于那种我们通常称之为个性的端正品行，我仍然清楚地记得自己年轻时代的看法；所有对这种德性的坚执被我看作平庸乏味，因为我们认为它也是当然之事，所以也就无足轻重——例如，在评价一个人时它就不算一个关键品质。当然，偶尔我们也会碰到道德软弱、缺乏坚定或忠诚的情况，即在承受压力时那种奇特的、几乎自动的屈服，特别是在那如此准确地反映着特定受教育阶层的观点的公共意见的压力下，但我们不知道这种事情有多严重，至少不知道它们将导向何处。我们不太知道这些现象的本质，我担心我们对此的关心比我们知道的更少。是啊，事实证明我们将有足够多的机会去学习。对和我同时代且出身相同的人来说，这个教训始于1933年，而当不只德国犹太人，而是整个世界都已开始注意到那些一开始没有人相信其可能性的恐怖之事时，它并没有结束。自那时起我们所学到的绝非不重要的东西，可以当作最初12年（从1933年到1945年）所取得的教训的补充和衍生。我们中的许多人需要用过去的20年来接受的，不是在1933年发生的事情，而是在1941年、1942年和1943年、直至那痛苦的结局时所发生的事情。我的意思并不是个

人的悲伤和哀恸，而是那种恐怖本身，就像我们现在都看到的，没有一个相关的党派能够与它和解。德国人为这整个可怕的事件制造了一个很成问题的词语：他们的“不可把握的过去”。啊，看起来仿佛是，今天，这么多年之后，德国的这个过去对文明世界的相当一部分人来说变得有些不可把握了。那时，这种带着其赤裸的怪异的恐怖本身，不仅在我看来，而且在其他许多人看来，超越了所有的道德范畴并摧毁了所有的辩护标准；它是人类既不能充分地惩罚也不能宽恕的某种行为。我担心，在这种无言的恐怖中，我们都倾向于忘记那些纯粹道德的并且可把握的教训，在法庭内外无数的讨论中，我们曾经领受、并将再次领受这些教训。

23 有一种无言的恐怖，人们从中什么也学不到，还有一种根本不恐怖但总是令人厌恶的经验，其中人们的行为可以用通常的标准判断，为了区分这两者，让我首先来说一个虽然很明显但极少被提及的事实。在我们早期非理论性的道德教育中，要紧的从来不是罪犯的行为，对于他们，甚至那时就没有哪个正常人会抱有任何期望。因此，集中营里冲锋队的兽行和秘密警察的拷打室引起了我们的愤怒，但并没有造成道德上的不安，并且，对那些其观点许久以来已经成为常识的纳粹掌权要人的言论感到道德义愤，这确实也很奇怪。那时，新政权向我们摆出的只不过是一个颇为复杂的政治难题，其中的一方面是犯罪行为闯入了公共领域。我觉得我们也为残忍的恐怖后果作了准备，并且我们愿意承认，这种担忧使大多数人变成了懦夫。所有这些事情都可怕而危险，但它们没有引起任何道德问题。道德问题只是随着“合作”现象的出现才产生，也就是说，它不是产生于恐惧激起的虚伪，而是产生于那种不愿错过历史列车的急切态度，产生于那种诚实的一夜之间的改头换面，它轻而易举地就降临到各行各业及各种文化程度的绝大多数公共人物头上，对他们来说，毕生的友情可以被摧毁、抛弃。简而言之，困扰我们的不是敌人的行为，而是那些对此处境无所作为的朋友们的行为。对纳粹的兴起，他们并没有什么责任。

他们只是对纳粹的胜利感到震惊，并且不能针对所谓的历史判决而坚持自己的判断。如果不把纳粹统治早期阶段这种个人判断的而不是个人责任的全面崩溃考虑在内，就不可能理解实际发生的事情。确实，这些人有好些都迅速醒悟了，而且众所周知，1944年7月20日事件中那些为针对希特勒的阴谋而牺牲的人们中的许多人曾经与纳粹政权有联系。我认为，这种很难为局外人觉察的德国社会的早期的道德瓦解，就好像它在战争中的全面崩溃的一种预演。

我让你们注意这些私人事件，目的不在于与那种我认为不着边际的自大的谴责辩论，而是意在讨论这一似乎更合理的疑问，即那些对道德问题极少有精神或概念准备的人是否有权利讨论道德问题。就好像是，所有事情我们都必须从零、从懵懂——即在那些包容我们的经验的范畴和一般规则的帮助下——开始学习。然而，问题的另一面是所有那些对道德问题有充分的讨论资格而且对它们极为尊重的人们。事实证明，这些人不仅没能力学习任何东西；更糟糕的是，他们容易屈从于诱惑。就像我们会明白的那样，通过二战期间及战后他们对这些传统概念和标准的应用，事实已非常令人信服地证明了，所有这些概念和标准已变得多么不充分，以及，当事情真正发生时，它们的准备是多么匮乏。我认为，我们对这些事情讨论得越多就越清楚的是，我们实际上发现自己处于进退维谷的境地。

为了举一个我们在这类事情上陷入迷惑的例子，可以思考一下刑罚问题，它通常基于下述目的获得其合法性：为了保护社会防止犯罪，为了改造罪犯，为了警示潜在罪犯，最后，为了惩罚的正义。稍稍思考一下就能使你相信，这些根据中没有一个对于惩罚所谓的战争犯有效：这些人不是平常的罪犯，很难合理地设想他们会犯下什么更大的罪行了；社会不需要有为预防他们而设的保障。他们甚至比那些普通的罪犯更不可能通过监禁得到改造，至于为了警示同样的罪行，就将来犯下或可能犯下这些罪行的异常环境来说，其机会同样令人忧心的少。甚至那种惩罚观念，那种为法律刑罚提出的惟一的而且因此

显得与当前的法律思想不合拍的非功利主义原因，从这种犯罪的范围来说也几乎是不适用的。然而，尽管在这些我们通常求助的刑罚根据中没有一个有效，我们的正义感会发现，放弃惩罚并让那些屠杀成千上万人的罪犯毫发无损是不可容忍的。如果这不过是一种报复的欲望，它就是荒谬可笑的，更不用说以下这个事实了：法律和它给出的刑罚在地球上出现就是为了打破无休止报复的恶性循环。因此，我们一方面根据我们的正义感吁求给出惩罚；而另一方面，这同样的正义感告诉我们，我们以前所有关于刑罚及其理由的观念都使我们失望了。

26 现在转回到我关于谁应被授权讨论这类事件的个人思考上来：是那些拥有不适合于具体经验的标准和规范的人们，还是那些除了他们的经验——而且是没有被事先确定的概念归置过的经验——之外一无倚靠的人们？不坚持个别事例能被包括于其中的先在标准、规范和一般准则，你如何能思考，而且在我们的语境中更重要的是，你如何能判断？或者换句话说，当面对着那些使所有习俗标准崩溃，因此也就没有被一般规则预见到、甚至没有被作为例外而预见到的意义上是空前的事件时，人的判断能力遭遇了怎样一种境况？对这些问题有效解答应该以分析这种尚且非常神秘的人类判断的本性开始，看看它能达到什么，不能达到什么。因为，只有我们确证存在着一种能够使我们不被感情或自私迷惑而理性地判断的人类能力，一种同时能自动地发挥作用的人类能力，它不用束缚于个别事例被包括于其中的标准或规则，而是相反，能通过判断活动产生它自己的准则；只有在这样的假设下，我们才有希望在这种十分不牢靠的道德地基上冒险发现一块坚固的立足之处。

对我来说幸运的是，我们今晚的论题不需要我给诸位提出一套判断的哲学。但是，甚至对于道德问题及其基础的一个有限的研究，也需要对一个一般问题和一些我担心并不会被普遍接受的区分作出澄清。那个一般问题与“个人责任”有关。这个术语必须对照每一个政

府承担的对于其前任政府功过的政治责任和每一民族承担的其历史功过的政治责任来理解。拿破仑在革命之后攫取法国的权力时说：从圣路易到公安委员会的法国所做的一切事情，责任由我承担。他只是略微强调地表达了所有政治生活的基本事实之一。而对于一个民族来说，很明显的是，每一代人由于降生于历史的承续之中，就被加上了父辈的罪恶的重担，正如他们也蒙受其先祖功勋的福泽。无论承担起其政治责任的是哪一个人，都总是会面临这样一个与哈姆雷特相同的境地：

这是一个颠倒混乱的时代

倒霉的我却要负起重整乾坤的责任！

重整乾坤意味着对世界的维新，而我们之所以能这样做，是因为在这个我们到来之前已在这里、当我们离开并把担子传给后代时仍在这里的世界中，我们都在某个时刻作为新来者到达。但这不是我在此处要谈的那种责任；严格地讲，上述责任不是个人性的，只是在一种隐喻的意义上我们能说，对于我们的父辈、我们的民族或人类的罪过，简单地说，即对于我们不曾干过的事情，我们感到有罪。从道德上说，没有做过什么特别的事情而感到有罪与实际上犯下某种罪行而不感到有罪，是同样错误的。我一直把下述状况看作道德混乱的典型表达：在战后德国，那些就其个人来说完全清白的人们，他们相互之间并向全世界保证他们感到自己的罪孽多么深重，而同时却只有极少数罪犯愿意表达哪怕些微的懊悔之意。这种对集体责任的自发承认的后果当然是对那些确实做了什么的人的一次有效的、尽管并非有意的粉饰：诚如我们已经明白的，哪里所有人都有罪，哪里就没有人有罪。而在德国最近关于扩大纳粹凶手认定范围的讨论中，如果我们听到司法部长如何用下面的论据反击任何这种扩充，我们立即就会明白这种道德混乱会变得多么危险，他说，对寻找德国人所谓的“我们中间的凶



28 手”的更大热情只能在不是凶手的那些德国人即那些清白之众中造成道德满足感 (*Der Spiegel*, no. 5, 1963, p. 23)。这种论证并不新鲜。几年前，艾希曼死刑判决的执行激起了广泛的反对，其根据就是，这样做可能会放松普通德国人的良心，“会消除许多德国年轻人感到的罪责”（马丁·布伯 [Martin Buber]）。啊，如果德国那些因纳粹统治时年龄太小而根本不可能做什么的年轻人感到有罪，他们或者是错误的，或者被迷惑了，或者是在玩智力游戏。根本不存在集体罪责或集体清白；罪责和清白只有在应用于个人时才有意义。

最近，在关于艾希曼审判的讨论中，这些相对简单的事情已通过我称之为零件理论的观点复杂化了。当我们描述一个政治系统时——仅举其要：它如何运作，政府不同分支部门之间的关系，那些由命令渠道构造的庞大的官僚机器如何运作，以及民政、军队和警察如何相互联系，我们用齿轮和轮子这些词来指称那些被这个系统利用以保障其顺利运行的人们，这样做是不可避免的。每一个零件，即每一个人，都必须是可报废的，而这又不会改变整个系统，这是所有官僚机构、行政事务以及确切地说所有职责的一个前提假设。这种观点是政治科学的观点，根据这种观点如果我们依据其构造来控诉甚至评价，我们就会说到好或坏的制度，我们的标准是公民的自由或幸福或参与程度，但关于那些维持这整个系统运转的人们的个人责任问题，在这里只是次要问题。在这里，战后审判中的那些被告为自己辩护时说的这些话确实是对的：如果我没有做，其他某个人也能而且也会做的。

29 因为在任何独裁统治之下，更不用说在极权独裁统治之下，那些在正常的政府中仍能被明确辨认的少数决策者也已缩减为一个人，所有控制和批准行政决策的机构都已被撤销。无论如何，在第三帝国中只有一个人作出决定，也只有一个人能够作出决定，故而也只有这一个人在政治上是负全责的，那就是希特勒自己。因此他曾经把自己描绘为所有德国人中惟一不可替代的人，这绝非自夸而是非常正确的。其他从上到下所有参与公共事务的人事实上就是一个零件，无论他们

是否知道这一点。这是否意味着其他人都不负有个人责任？

当我到耶路撒冷出席艾希曼审判时，我感觉到，在法庭背景下这个零件理论不再有任何意义，这正是法庭程序的重大优势，它因此迫使我们从一个不同的视角审视所有这些问题。当然，可以预见，辩方会尽力辩解说艾希曼只是一个小小的零件；有可能，被告自己也会用这些术语考虑问题，而他确实始终都这么做了；但是，控方使他成为最重要的零件——比希特勒更坏、更重要——的企图却是一桩未曾预料到的怪事。法官做得很对，他们抛弃了那整个观念。顺便提一下，尽管我对控辩双方有那些批评和赞扬，我也抛弃了那个观念。因为，正如法官费很大劲去明白指出的，在法庭受审的不是体系、历史或历史潮流，不是各种主义，例如反犹主义，而是一个人，如果被告恰好是一个职员，他被控告就正是因为职员仍然是一个人，就是因这种职位他才受到审判。显然，在大多数犯罪组织里，那些小零件实际上犯下了大罪行，而人们甚至可以主张，第三帝国有组织犯罪的特征之一就在于它需要所有职员犯罪牵连的切实证据，而不仅是梯队的基层人员。因此，法庭向被告提出的问题是，某某，你这个有名有姓、有出生时间和地点、可确定的并因此不可替换的人，是否犯下那些你被控告的罪行，而且，你因何犯下这些罪行？如果被告回答道：“那不是作为一个人的我做的，我既没有意志也没有权力自己主动做什么事；我只是一个零件，可替换的零件，任何人在我的位置都会这样做的；我站在这里受审，纯属偶然。”——这样的答复可以被当作无关紧要而被排除。如果允许罪犯代表一个系统而服罪或抗罪，他实际上就成了一只替罪羊。（艾希曼本人希望变成一只替罪羊——他提议把自己公开绞死，把所有的“罪”都加在他身上。法庭驳回了这最后一次使自己感情兴奋的机会。）在每一个官僚系统中，责任的转嫁都是惯例，而如果有人根据政治科学来定义官僚制度，即把它看作一种政府形式——办公室统治，相对于人（一个人、少数人或者许多人）的统治——那么不幸的是，官僚制度是无名之人的统治，而且可能就是由于这个原因，就是最不人性、

31 最残酷的统治。但在法庭中，这些定义统统无效。因为对于这个答复：“不是我，而是那个体制犯下的，我在其中只是一个零件”，法庭马上提出了下一个问题：“那么，对不起，你为何成为一个零件，或者，在这样一种情况下还继续做一个零件呢？”如果被告想转嫁责任，他就必须再把其他人牵连进来，他必须提到更多名字，那么这些人就作为可能的共同被告出现，而不是作为官僚制度或其他必然性的体现者出现。艾希曼审判，像所有这种审判那样，如果它没有把零件或帝国安全首脑办公室第四科第四室的“指示物”变为一个人的话，就将失去其所有重要性。只是因为这种推理甚至在审判开始前已完成，个人责任以及法律责任的问题才能产生。而且，这种从一个零件到一个人的转变并不意味着那种类似零件性的东西在接受审判，这种零件性即指下述事实：体制把人变为零件，以及极权体制比其他体制尤甚。这种解释只不过是法庭程序的严格限制的另一种逃避。

然而，尽管法庭程序或独裁之下的个人责任问题不允许从人到体制的责任转嫁，但也不能对体制完全置之不理。从法律以及道德的视角来看，体制非常类似于下述意义上的环境：在那些贫困处境中犯下的罪行的情况中，我们把那些被剥夺基本权利的人的状况看作可减罪情节，而不是当作借口。正因为如此，现在当谈到我标题中的“独裁统治”时，我必须给诸位指出一些区分，它们有助于我们理解上述这些环境。政府的极权主义形式与独裁在通常意义上是不同的，而我要讨论的大部分只适用于极权主义。古罗马意义上的独裁一词，作为法治政府之下一一种严格限制时间和权利的紧急措施被创制出来，并一直保持着这种含义；我们也十分清楚作为紧急状态或在灾区、战时宣布的军事管制状态的独裁。我们还知道作为新的政府形式的现代独裁，在那里，或者是军人攫取权力、废除公民政府并剥夺公民的政治权利和自由，或者是一个政党以压制其他所有政党、并因此压制所有有组织的反对派为代价掌握了国家机器。这两种类型都宣告了政治自由的

32

终结，但私人生活和非政治性的活动不一定受到干扰。确实，这些政权通常极残暴地迫害其反对者，而且它们肯定远非我们所理解的法治政府——不为反对派的权利制定法律条款的法治政府是不可能的——但它们也不是罪犯（在这个词的常识意义上）。如果它们犯下罪行，那也是针对它们的那些明目张胆的反对者的。但极权政府犯下的罪行却关系到那些甚至在当权的政党自己看来也“无辜”的清白民众。就是鉴于这种普遍的犯罪行为，大多数国家在战后签署了一个协议，不给予那些自纳粹德国逃亡的罪犯以政治难民的身份。

此外，极权统治殃及生活的方方面面，而不仅仅是政治领域。与极权主义政府不同，极权主义社会确实是铁板一块。所有公共事务，文化、艺术或者学术，以及所有组织、福利和社会服务，甚至体育和娱乐，都“通力合作”。没有任何办公室，甚至没有任何职位仍具有公共意义，从广告公司到司法机构，从演艺界到体育记者，从小学、中学到那些本不要求千篇一律地接受准则的大学和学术团体。任何参与公共生活的人，不管他拥有党员的身份还是拥有该政权精英阶层的身份，都会以某种方式被牵连进这个作为统一体的该政权的所做所为之中。在所有这些战后审判中，法庭主张的是，被告本不应参与那些被该政府合法化的罪行，而这种被当作判断是非的法律准绳的不参与，提出了一些恰恰与责任问题相关的重大困难。因为它的一个简单道理在于，只有那些完全脱离公共生活的人，那些拒绝任何形式的政治责任的人，才能避免被罪行牵连，即避免法律和道德责任。自纳粹德国失败以来，人们一直在揭发各级官方组织的全面的犯罪共谋，即揭示正常道德准则的全面崩溃，这引起了持续的关于道德问题的激烈争论。在这种争论中，下述论证曾以各种形式出现：我们这些今天表现为有罪的人，实际上是那些坚守岗位以防止更糟的事情发生的人；只有那些身处其中的人才有机会缓解事态并至少帮助一些人；我们与恶人共处但并没有把灵魂出卖给他们，但那些什么都不做的人却逃避了所有责任，而只考虑他们自己，只考虑他们珍贵的灵魂的拯救。从

政治上说，如果在其极早阶段对希特勒政权的颠覆获得成功，或者至少是曾经尝试颠覆它，那么这样的论证是有意义的。因为这是正确的：除非在战争中被打败，一个极权体制就只能从内部被推翻——不是通过革命，而是通过一次武力政变。（我们可能设想这样的事情发生在苏联，在斯大林去世之前或刚去世时；从彻底的极权体制到一党独裁或暴政的转折点可能就在于对秘密警察头目贝利亚的清算。）但那些以这种方式说话的人却绝非反叛者——无论成功与否。他们通常是国家公仆，如果没有他们的专业知识，不管是希特勒政权还是其后继者阿登纳（Konrad Adenauer）政府都不能够延续。希特勒从继承了第二帝国公务员的魏玛共和国那里继承了他们，正如阿登纳又轻易地从纳粹手中继承了他们。

这里我必须提醒诸位，与法律责任不同，个人责任或道德问题几乎从不出现在那些死心塌地的政权追随者那里：他们不感到有罪，而只是感到失落，这几乎是理所当然的，除非他们改变主意并开始忏悔。然而，当清算的日子最终到来时，结果却是那时并不存在死心塌地的追随者，至少不存在对他们被控的罪行死心塌地的追随者，所以即使是这一简单问题也变得混乱了。麻烦在于，尽管这是谎言，但它不单纯是或整个是一个谎言。因为，纳粹政权在最初阶段针对那些虽不是纳粹分子但与纳粹合作的政治上中立的人们所做的，在最后阶段也同样降临到纳粹党员甚至党卫军精英分子的头上：甚至在第三帝国也很少有人一心一意地赞成该政权后期的罪行，尽管这样，有很多人还是十分情愿地犯下了那些罪行。而现在，他们中的每一个人，无论他曾经处于什么位置，做了什么，都声称那些在任何情况下都退入私人生活的人选择了轻松的、不负责任的出路。当然，除非他们利用其私人身份去掩护积极的反抗，但这种选择不足以议，因为，显然并非人人皆为圣贤。但个人的或道德的责任是所有人的事情，况且，有人声称，不管在何种状况下或有何种后果，坚守岗位总是更“负责任”。

在他们的道德论证中，小恶的证据发挥了突出作用。如果你被迫

面对两种恶，那么这种观点就认为，选择小恶就是你的义务，而完全拒绝选择就是不负责。那些指责这种论证中的道德谬误的人通常反被指责为固执一种昧于政治处境的吹毛求疵的道德准则，反被指责为不愿弄脏他们自己的双手；而且必须承认的是，异口同声地反对所有小恶假设的并不是政治或道德哲学（除了康德这个惟一的例外，正是为此他经常被指责，说他坚持一种死板的道德），而是宗教思想。正如在最近关于这些事情的讨论中有人告诉我的，塔木德 (Talmud) 就这么说：如果他们要求你为了共同体的安全而牺牲一个人，不要放弃他；如果他们要求你为了所有女人而让一个女人遭受强暴，不要让她被强暴。就是用这同样的口气，而且清晰地回应着梵蒂冈在上次战争中的政策，教皇约翰二十三世就教皇和主教的政治行为写下了下述被称为“审慎的实践”的话：他们“必须提防……因希望那么做可以对某些人有用而以任何方式纵容恶行”。

从政治上说，那种论证的弱点一直在于，那些选择小恶的人很快就会忘记他们已选择了恶。既然第三帝国的恶行如此恐怖，以至于很难想像它还能被叫作“小恶”，有人可能认为，这次那种论证将彻底崩溃了，但令人惊讶的是，事实并非如此。此外，如果着眼于极权政府的统治技术，那么我们会轻易地发现，关于“小恶”的论证——远非仅仅由非统治精英阶层的人从外部提出——是内化于其恐怖和犯罪机器中的机制之一。在使政府官员和大众适应真正的恶时，纳粹有意地利用了他们对小恶的认可。我在众多例子中仅举一例：在彻底灭绝犹太人之前存在一系列渐进的反犹措施，由于人们被告知拒绝合作就会使事情更糟，因此每一项措施都被接受了——直到那个再没有什么更糟糕的事情可能发生的阶段。这种论证在最后阶段也没有被抛弃，而且甚至在其荒谬性已昭然若揭的今天——在对霍赫胡特戏剧的讨论中我们再次听说，梵蒂冈无论以何种方式提出抗议都只会使事情更糟！——仍继续存在，这个事实着实令人异常惊诧。在这里我们看到，对于那些以各种方式完全与其指导框架相矛盾的现实，人类的心

灵是多么不情愿面对。非常不幸的是，诚如俗语所说，人易使而难劝：与劝说一个人从经验中学习相比，控制人类的行为，并使他们按照最感意外和最不公正的方式行动，看起来要容易得多；从经验中学习就意味着开始去思考和判断，而不是去应用那些范畴和公式，这些范畴和公式深植于我们的心灵，但其经验基础久已湮灭，并且其表面的合理性在于它们理性上的一致性而不在于解释实际事件时的完美性。

为了说明这种不依赖通行准则而进行判断的困境，我要从道德标准转向法律标准，因为后者一般已被更好地确定。你们也许知道，在战犯审判和关于个人责任的讨论中，被告及其律师诉诸两种论证，或者是认为这些罪行是“国家行为”，或者认为它们是依照“上级命令”而犯下的。这两个概念不容混淆。上级命令在法律上属于司法权的范围，即使被告可能发现他自己处于那种典型的“士兵困境”中：

“如果他不服从一项命令，他很可能被军事法庭枪毙，而如果他服从的话，又很可能被法官和陪审团绞死。”（就像戴雪 [Albert Venn Dicey] 在他的《宪法》 [Law of the Constitution] 中说的那样。）然而，国家行为却完全外在于法律框架；它们是主权者行为，大概任何法庭对其都没有司法权。现在，那种隐含在国家行为的说法中的理论主张，在非常情况下拥有最高统治权的政府可能被迫使用罪恶手段，因为其生存或其权力维护实基于此；它还认为，这种国家理由 (*reason-of-state*) 不能为法律和道德顾虑制约，它们只对生活于其国境之内的公民有效，因为作为整体的国家以及由此而来的一切在其中运行的事物的生存都处于危险之中。在这种理论中，国家行为不知不觉地被等同于一个人在自卫时可能被迫犯下的“罪行”，即等同于那种因生存本身受到威胁而被许可的免于惩罚的行为。这种论证不适用于极权政府及其公仆犯下的罪行，原因不仅在于，这些罪行根本没有被或此或彼的必然性所逼迫；事实恰恰相反，例如有人就能相当有力地论证，如果纳粹政权没有犯下那些众所周知的罪行，它就能够在延续下去，甚至也许会赢得战争。

从理论上讲更为重要的原因乃是，内含于整个关于国家行为的讨论中的国家理由论证，预设了这种罪行是在一种它要维护的法律和国家的政治生存的背景下犯下的。待实施的法律需要政治权力，故而一种权力政治的要素一直被包含在法律秩序的维护之中。（当然，我在此讨论的无关于那些针对其他国家犯下的罪行，在这里我也不关心战争本身是否能被作为“对和平的犯罪”——用纽伦堡审判的话来说——来定义这一问题。）政治的国家理由理论和关于国家行为的法律概念都没有预见的是合法状态的彻底颠倒；在希特勒政权的例子中，整个国家机器强制人们去做那些一般被认为是犯罪的行为，婉转地说：在那里，几乎没有一个国家行为根据通常标准不是犯罪。因此，替执政党维护其秩序的不再被认为是作为例外的犯罪行为，例如这类著名的罪行：墨索里尼的意大利对马梯奥迪的谋杀，或拿破仑对恩格海恩公爵的暗杀，相反，偶然的非犯罪性行为——诸如希姆莱关于停止灭绝计划的命令——反倒成了纳粹“法律”的例外情形，让步造成了可怕的必然性。让我们暂时回到极权政府与其他独裁统治的区别，正是法西斯独裁下明目张胆的罪行的相对罕见，把它与充分发展的极权独裁区分开来，尽管法西斯或军事独裁犯下的罪行数量甚至远非宪政之下所能想像。在我们的语境中，关键的只在于：它们作为例外依然清晰可辨，而且该政权并不公开承认它们。

同样，那种上级命令的论证和法官对它的反驳，即上级命令根本不是犯罪行为的借口，都是不充分的。在这里，其预设同样在于命令一般不是犯罪性的，而且就因为这个，接到命令的人也被期望能够辨认一个特别的命令的犯罪性质——就好比发疯的军官下令射杀其他军官时的那种情况，或者好比在虐待或滥杀战俘中的情形那样。用司法术语来说，不被服从的命令必须是“明显地非法的”；非法“应该像黑旗（海盗旗）那样是明显的警告性的禁止”。换句话说，就那些必须决定是服从还是不服从的人来说，这种命令必须被作为例外排除出去，而麻烦就在于，极权政权之下，尤其是在希特勒政权的最后几年里，



这种标志明显属于非犯罪性的命令。所以对艾希曼这个决定要做并坚持做第三帝国守法公民的人来说，表明非法状态的那面黑旗在1944年秋季希姆莱下达的那些命令之上游移，根据这些命令，驱逐将被停止，死亡工厂的装置也要被拆毁。我这些话所依据的文本收录于以色列军事法庭的一份判决中。就是这个以色列军事法庭，而非世界上的其他大多数法庭，从希特勒德国彻底的、并且仿佛是合法地犯罪的本性的角度来看，意识到内在于“合法状态”这个词之中的困难。因此下面的话就不仅仅是普通的措辞：一种“对合法状态的体验……深深地植根于每个人的良知之中，也植根于那些不熟悉法律书籍的人们的良知之中”，还谈到“如果眼不瞎而心非铁打、没有腐烂的话，就能发现一种显眼的、令人焦心的不合法状态”，这些说得很好，但是，我担心在关键时刻它们将是不充分的。因为在这些情形中，那些犯错的人非常熟悉他们国家法律的条文和精神，而今天，当他们被追究责任时，我们实际上要求于他们的，是深深植根于他们自身之中的“关于合法状态的体验”，这种体验与国家法律和他们对它的知识相龃龉。在这种情况下，为了辨认“非法状态”，相较于一双不瞎的眼睛和一颗非铁打的、没有腐烂的心，要求可能会更多。因为他们是在如此环境下行动的：在这种环境下，每一个道德行为都是非法的，而每一个合法行为都是犯罪。

不仅是耶路撒冷审判的法官判决，而且是所有战后审判的法官判决，都清楚地宣示了一种关于人性的相当乐观的看法，这种看法预设了一种不为法律和公共观点支持的独立的人类能力。无论何时，只要需要，它就会完全自发地重新判断每一个行动和意图。也许我们的确拥有这样一种能力，即只要我们行动，我们中的每一个人就都是立法者：但这不是那些法官的观点。尽管使用了那些修饰，他们的意思却只不过是：一种关于这些事情的体验已经被植入我们心中如此之多的世纪，它不可能突然失去。而我认为，从我们拥有的证据以及下面的事实来看，上述看法是非常可疑的，即，年复一年，“非法的”命令一

个接着一个，所有这些命令并非混乱地要求任何无关的罪行，而是按照严格的一致性并遵从所谓的新秩序而构建起来。这个“新秩序”恰恰就是它自诩的东西——不仅可怖地新颖，而且首要的是——它是一种秩序。

认为我们这里讨论的只不过是这一伙罪犯，他们会通过密谋犯下任何罪行，这种普遍的看法具有可悲的误导作用。确实，在纳粹组织的精英阶层中，有一些犯罪分子，其数目是不确定的，还有更多的人则在战争中犯下暴行。然而，只是在该政权的初期，在冲锋队统治下的集中营，这些暴行才有一个政治目的：扩散惊骇气氛并用一种无法形容的恐怖浪潮淹没所有有组织的反抗尝试。但这些暴行并不是典型的，况且更重要的是，尽管纳粹政府太过纵容他们，但实际上并没有许可其行径。正如偷窃或者受贿没有被纳粹政府许可一样。相反，就像艾希曼一再坚持的那样，那些官方指令要求，“避免不必要的痛苦”，而且，在审讯他的警官向他提出，对那些正在被送往已注定的死亡之地的人们来说，指令中的这些话听起来有些讽刺，这时他甚至不明白那警官在说些什么。对于残酷，艾希曼的良知会产生反抗，但对于凶手则不会。同样有误导作用的是下面这种通行观念：我们这里讨论的是现代虚无主义的一次爆发，如果我们在19世纪的那种“一切都是许可的”的意义上理解虚无主义信条的话。使良知迟钝的那种安适部分地就是这一事实的直接后果：绝非一切都被允许。

因为，虽然人们把发生的事情称为“种族屠杀”并对数百万的受害者进行了统计，但这个事件的道德意义绝没有被领会：对整个民族的灭绝在古代和现代殖民地就曾发生过。只有当我们明白下述事实，我们才能接近这一事件的道德意义：这些事情发生在一个法律秩序的框架之内，而且这种“新法则”的根基由这个命令组成：“你应该杀人”，不是杀你的敌人，而是杀那些甚至毫无潜在危险的无辜者，而且，不是为了什么必要的原因，相反，杀人甚至与所有军事和其他实用考虑冲突。这个屠杀工程并不打算终结于地球上最后一个犹太人，

而且除了希特勒相信他的非军事屠杀活动需要一场作为烟幕的战争之外，屠杀与战争毫无关系；这些屠杀活动本身被计划在和平时期以更巨大的规模继续。况且，犯下这些罪行的不是那些歹徒、恶魔或疯狂的虐待狂，而是那些有名望阶层的备受尊敬的成员们。最后，人们必须清楚，尽管这些大屠杀的凶手一贯按照一种种族主义或反犹主义，或不管怎么说，按照一种人口统计学的意识形态行动，但是这些凶手和他们的直接帮凶一般并不相信这些意识形态性的理由；对于他们来说，每件事情都依照作为国家法律的“元首的意志”发生，而且每件事情都与具有法律效力的“元首的指示”一致，这就足够了。

所有的人，无论从属幕僚还是直接参与者，仅仅因为“新秩序”就是现实而对它信仰到了何种程度，其最好的证据，如果仍然需要证据的话，也许就是艾希曼的律师（此人从来就不是纳粹）在耶路撒冷审判中两度作出的令人难以置信的评论，大意是说，发生在奥斯维辛和其他集中营中的是“一起医学事件”。看起来仿佛是，在一个古老而高度文明化的国度中的道德彻底崩溃的那一刻，道德开始显现出这个词源初的意义，即一系列的风俗、习惯和礼貌，相比于改变整个民族的餐桌礼仪，把它们转换为另一套风俗也并不困难多少。

我已相当详尽地探讨了这整个问题，因为没有关于事实背景的一些准确知识，任何关于个人责任的讨论都不可能有什么意义。现在让我提出两个问题：第一，那些各行各业中的少数异类，他们如何能不合作并且能拒绝参与公共生活，尽管他们不能也确实没有抵抗？第二，如果我们同意，那些无论在何种程度上、以何种能力服务于纳粹事业的人不纯粹是恶魔，那么是什么使得他们做出那些行为的？在那个政权失败以及那个“新秩序”及其一套新的价值崩溃之后，他们依据什么样的道德根据而非法律根据为自己的行为辩护？第一个问题的答案相对简单：那些被大多数人认为是不负责的不参与者是仅有的敢于自己作出判断的人，而他们之所以有能力这样做，不是因为他们建立了一套更好的价值体系或者旧的是非标准仍植根于他们的灵魂和良

知。相反，所有的经验都告诉我们，最早屈服于纳粹体制的恰恰是那些正派体面阶层的成员，他们在纳粹时代早期并没有被知识和道德的剧变所触动。他们简单地用这一套价值体系替换那一套价值体系。因此我认为，不参与者就是那些其良知不按照自动的方式起作用的人们，这种自动方式就像是，当个别的情况出现时，我们用一套可以应用于其上的后天习得的或天生的规则去处理它们，因此每一种新经验或新形势都已被预先判断了，而我们只需要把事先已学到或拥有的无论什么东西付诸行动就行了。我认为，那些不参与者的判断标准与此不同：他们自问，在已犯下某种罪行之后，在何种程度上仍能够与自己和睦相处；而他们决定，什么都不做要好些，并非因为这样世界就会变得好些，而只是因为，只有在这种条件下他们才能继续与自己和睦相处。故而当他们被逼迫去参与时，他们也就选择去死。不客气地说，他们拒绝去杀人，并不因为他们仍坚持“你不得杀人”这一戒条，而是因为他们不愿意与一个杀人犯——他们自己——相处。

这种判断的前提并非一种在道德问题上的高深或世故，而毋宁是那种明确地要与自己相处、与自己交谈的倾向，即投入我与自己之间无声对话的倾向，自苏格拉底、柏拉图以来，我们通常把这种对话称为思。这种思，尽管位于所有哲学思想的根底之处，但它不是技术性的，并且无关于理论问题。那些想自己思考并因此必须自己作出判断的人们和那些不这样做的人们之间的界限，打破了所有社会、文化或教育的差异。在这方面，希特勒政权时代受尊敬阶层的那种全面的道德崩溃也许会使我们明白，在这种境况下，那些珍惜价值并坚持道德规范和标准的人们是不可靠的：我们现在知道，道德规范和标准能够在一夜之间被改变，而留存下来的就只不过是那种总要坚持点儿什么的习惯。在这种境况下，可靠得多的则是那些怀疑者，并非因为怀疑主义是好的，或者怀疑有益，而是因为他们习惯检审事物并且自己作出决定。而最可靠的则是那些只确定地知道这一件事的人们：不管发生其他什么事情，只要活着，我们就必须和自己生活在一起。

但是，该如何看待针对那少数人的批评呢？他们对身边发生的事情漠然置之，因而被认为是不负责任的。我认为，我们必须承认存在那种在其中不能担负对世界的责任（它首先是政治性的）的极端处境，因为政治责任总是要以一种甚至最微小的政治权力为前提。我认为，无能为力或者彻底的无权力是一个合法的借口。由于它看来甚至需要一种认识这种无权力状况的特定的道德品质，一种直面现实而不生活在虚幻之中的良好的意志和信念，它就更为合理了。况且，恰恰是在这种对自己的无能为力的承认中，残留的力量和权力才甚至在令人绝望的处境下仍然能够保存下来。

45 当我们现在把注意力转到我的第二个问题时，上述最后一点可能不仅对那些无可奈何地参与恶行的人，而且对那些认为执行命令是他们的义务的人都变得更清楚了。他们的论证不同于那些参与者的论证，后者只乞灵于小恶或时代精神（Zeitgeist），因此就暗中否认了判断这种人类能力，并在极少的例子中，否认了极权统治下的普遍恐惧。从纽伦堡审判到艾希曼审判以及最近德国的各个审判，其中的论证总是同样的：每一种组织都要求服从上级及其国家的法律。服从是政治的首要美德，没有了它任何政治体都不能生存。不存在不受限制的良知自由，因为它将导致每一个有组织的共同体的灭亡。所有这一切听起来如此合理，因而要察觉其谬误就需要一些工夫。其合理性基于这一真理：用麦迪逊的话说，“一切政府”，甚至最专制的政府，甚至暴政，“都基于同意”，而上述的谬误就在于在同意与服从之间的等同。对儿童来说需要服从的事情，在成人那里则需要征求他们的同意；如果人们谈到成人的服从，那么实际上是指他支持那个要求被服从的组织、权威或法律。由于这种谬误有一个非常古老的传统，所以它就更具毁灭性了。我们在所有这些纯粹的政治处境中对“服从”这个词的使用可以回溯到政治科学的那个古老观念，自柏拉图和亚里士多德以来，这个观念就告诉我们，每一个政治体都由统治者和被统治者组成，前者发布命令，后者服从命令。

当然，在这里我不能深究这些观念潜入我们政治思想传统的原因，但我愿意指出，就那些有关一致行动领域中人与人之间关系的看法来说，上述观念取代了更早的、我认为也更准确的观念。根据这些更早的观念，每一个由复数性的人完成的行动都可以分成两个阶段：一个“领导”发动的开端，和一个多数人加入其中从而变成一项共同事业的实现过程。在我们的语境中，全部的关键就在于这个洞见：无论一个人多么强大，没有别人的帮助他就不能成就任何大事，无论这件事情是善还是恶。在这里，你们得到的是那种关于平等的观念，它可以用于说明那种“领导”，那种“领导”只不过是 *primus inter pares*，同辈中的年长者。那些好像是服从他的人实际上是在支持他和他的事业；没有这样的“服从”，他将是无助的，而在托儿所或在奴役状态下——在这两个领域中，服从观念产生意义并且开始转移到政治事务的领域——恰恰是儿童或奴隶变得无助，如果他们拒绝“合作”的话。甚至在一个带有固定等级的严格的官僚组织之中，按照对一项共同事业的支持来看待“齿轮”和“轮子”的作用，相比于我们通常的按照对上级服从的方式的理解，也要有意义得多。如果我服从这一国家的法律，那么我实际上就支持其制度，在那种因为已撤销这种隐含的同意而不再服从的革命者和反抗者的情形中会变得非常明显。

就此来说，那些不参与独裁统治下的公共生活的人也就是那些人，他们通过逃避“责任重大的”领域来拒绝支持，这些“责任重大的”领域在服从的名义下要求支持。对于如下问题，即如果有足够多的人“不负责任”地行动并拒绝支持，甚至不需要积极的抵制和反抗，任何这些形式的政府将会发生什么，只要我们稍作思考，就会明白这将是怎样一种有效的武器。它事实上是在我们这个世纪被发现的非暴力行动和非暴力抵抗的诸多变形中的一种——例如，潜存于公民不服从中的那种力量。然而，我们能够审判这些新型的罪犯，他们尽管从没有主动犯下罪行却仍要为所做的事情负责，其原因就在于，在

政治和道德事务中没有“服从”这回事情。这个词可能应用于成人（他并非奴隶）的惟一领域是宗教的领域，在这里，因为神与人的关系能够按照类似于成人与孩子的关系被正确地看待，人们说他们服从神的话或命令。

故而，向那些参与罪行并服从命令的人提出的问题绝不应该是“你为何服从”，而应该是“你为何支持”。这种用词的改变，对于那些知道单纯的“词语”对人（他们首先是说话的动物）的心灵具有奇怪而强大的影响的人来说，就绝非只是语义的区别了。如果我们能够把“服从”这个毁灭性的词语从我们的道德和政治思想词汇中剔除，那我们就会受益匪浅。如果我们对这些事情深思熟虑，我们就有可能重新获得一些自信的财富，甚至骄傲，这就是说，重新获得从前时代被称为人的尊严或光荣的东西：也许不是关于人类的，而是关于人之为人的地位的。

于1964年

# 论道德哲学的若干问题

## 一

我猜想，我们许多人的思绪在过去的几个星期里还停留在温斯顿·丘吉尔这位当代最伟大的政治家那里，他在经历了一个无比漫长的人生之后刚刚逝世，而他人生的最高点是在跨入老年的门槛时才达到的。无论我们把现时代的时代精神看作什么，丘吉尔生命中的这种偶然情况（如果它是如此的话）都会与之形成鲜明的对比，就像在他的信念、作品和他演讲的宏大但不浮夸的风格中他所代表的几乎每一件事物那样。当我们思考他的伟大时，最触动我们的也许就是这种对比了。有人把他称为被推入 20 世纪的 18 世纪人物，就仿佛在我们陷入了最令人绝望的危机时，往昔的德性又接管了我们的命运。在我看来，这就其本身而言是对的。也许我们还可以说，看来似乎是在这个世纪转折点，人类精神的一些永恒卓绝之处在一段历史性的短暂时刻突然迸发，以表明，铸就伟大的任何东西——高尚、尊严、坚定和一种笑的勇气——历经各个世纪而根本未变。



49 丘吉尔，这个如此守旧的，或者就像我曾说的，如此超越时代风尚的人，他绝非没有意识到他所生活的时代的决定性趋势或潜在趋势。在本世纪的真正可怕之处仍不为人所知的 20 世纪 30 年代，他写下了下面这些话：“在我从小就被教育去相信其为永恒的和重大的那些东西中，很少有什么还在延续，无论是客观的还是人为设立的。每一件我确信是不可能的事情，或者每一件我被教育要确信其为不可能的事情，都已经发生了。”唉，这简短的话在说出之后没几年就完全应验了。我提到它们意在介绍那种一直隐藏在其背后的基本经验。在世纪初仍被看作“永恒的和重大的”而又没有延续下来的诸多事物之中，我想去注意那些道德问题，那些关乎个人行为的东西，即那少数几个规则 and 标准，过去人们常根据它们去辨别是非，判断或证明别人和他们自己的合法性。无论属于神圣法还是属于自然法，其合法性都被认为对于每个清醒的人是自明的。直到所有这一切几乎突然崩溃了，也就是说，不知不觉地崩溃了，而那时就仿佛是道德突然以它这个词语的源初意义显现为一套习俗 (*mores*)，即习惯和风俗，它能够像改变一个人或一个民族的餐桌礼仪那样轻易地被改换。令人恐惧而震惊的是，我们用以指示这些东西的那些词语本身——源于拉丁语的“道德”和源于希腊语的“伦理”——突然之间，不过意味着一些约定和习惯。同样令人感到奇怪而震惊的是，尽管关于向所有人发出同样声音的良知的存在，有着各种伟大的说法、各种断言和说教，但两千五百年的文学、哲学和宗教思想却没有提出另外一个词。发生了什  
50 么？难道我们最终从一场梦中醒来了？

当然，有少数人以前已经知道，在道德命令的下述自明的假设中有某种错误，即“你不应该做伪证”具有同二加二等于四一样的合法性。当然，尼采对“新价值”的追求就是一个清晰的标志，表明他的时代称为“价值”而更早的时代更正确地称为“德性”的东西在贬值。尼采提出的惟一标准是生命本身，而他对传统的、基本上属于基督教的德性的批评是被这一更加普遍的洞见所引导的，即不仅基督教

的而且柏拉图式的伦理都运用着那种不是从这个世界而是从某种超越这个世界的东西得来的标准和尺度——无论这东西是超出纯然人事的黑暗洞穴的理念天空还是神意规定的死后生活的真正超越。尼采自称为道德学家，而他确实是这么一个人；但要把生命确立为至善，就伦理来说，实际上是在回避问题的实质，因为所有伦理，无论是否基督教的，都预设了对终有一死的人来说生命并非最高的善，都预设了在生命中总是有比个体生命机体的产生和维持更要紧的东西。要紧的东西可能是不同的：在前苏格拉底的希腊它可以是伟大和声名；在罗马式德性中它可以是城邦的永恒；它可以是此世中灵魂的健康或彼世中灵魂的拯救；它也可以是自由或正义或其他诸如此类的东西。

这些作为所有德性的最终来源的事物或原则，难道只是些在人们改变对它们的想法时就能够被其他价值替换的价值吗？它们会像尼采表明的那样，在生命本身的最高要求面前统统走向极端吗？当然，尼采不可能知道，作为整体的人类的存在能够被人的行为推入危险之中。在这种极端事件中，人们确实可以主张生命、即世界和人种的延续是至善。但这只不过意味着不再存在任何伦理或道德了。从原则上说，这种思想已经被这个古老的拉丁问题预见到了：哪怕世界毁灭，也要让正义实现吗 (*Fiat justitia, pereat mundus*)？康德对此的回答是：

“如果正义灭亡，地球上的人类生活就失去其意义了。”（“*Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben.*”）故而，现代宣称的惟一的新道德原则实际上不是对“新价值”的肯定，而是对道德本身的否定，尽管尼采当然不知道这一点。而且，敢于表明道德已变得多么陈旧不堪而毫无意义，这恰恰是他永恒的伟大之处。

丘吉尔的话在一种陈述的形式中表达出来，但带着后见之明的我们，应该试着把那些话理解为一种预先警告。如果它只是一个预先警告的问题，那么我就能引用大量类似的话，它们至少可以回溯到18世纪的最初三十年。然而，对我们来说，事情的关键在于，我们已经

不是在处理预先警告，而是在处理事实。

52 我们——至少我们中间那些年长些的人们——已见证了 20 世纪三四十年代在公共和私人生活中所有既定道德准则的全面崩溃，这不仅（正如现在通常认为的那样）发生在希特勒的德国，也发生在斯大林的苏联。而且，两者之间的区别非常有意义，值得我们琢磨。人们通常已注意到，对于俄国革命造成的整个国家的社会剧变和重塑来说，甚至是紧随其后的纳粹德国的极端法西斯独裁也不能与之相比，确实，后者保持财产关系几乎完好无损，并且没有消灭社会中的主导群体。由此，人们通常会下结论说，第三帝国发生的事情从本性上而不仅是从历史事件上说，更短暂且更普通。就严格的政治进程来说，这可能对也可能错，但我们若针对道德问题，那它就肯定是谬论了。从纯粹的道德观点来看，斯大林的罪行可以说是老套的：就像一个普通的罪犯，他从不承认那些罪行，而是把它们掩盖在一片伪善和闪烁其词的迷雾之下，同时，他的追随者也把这些罪行作为追求“善”的事业的暂时手段而赋予其合法性，或者，如果罪行有点儿复杂，就通过那些历史规律去给出合法性，在革命需要时革命者必须服从这些规律并为之作出牺牲。况且，尽管有所有那些关于“资产阶级道德”的说法，但马克思主义并没有宣布一套新道德价值。如果作为职业革命家代表的列宁或托洛茨基有什么独特之处的话，那就是这种幼稚的信念了：一旦社会环境通过革命得到改变，人类将自动追随那几个从历史的黎明时期开始就已被了解并尊重的道德戒律。

在这方面，德国的进程更为极端且也许更具启发性。那里不仅有这个可怕的事实，即精心构建的死亡工厂和大量灭绝计划参与者表现出来的真诚坦然；同样重要的，也许更为可怕的是，德国社会的所有阶层，包括纳粹未曾触动、也从未把自己等同于当权者的老精英阶层采取的那种自然的合作。我认为从事实上说这一主张是可以证实的，即在道德上，尽管不是在社会意义上，纳粹政权比斯大林政权最糟糕的表现还要极端。纳粹政权确实宣布了一套新价值，并引入了一套根

据这些价值设计的法律体系。它也证明了，能够迅速地顺应或忘记与其地位相适应的道德信念（而非顺应或忘记他的社会地位本身）的人，不必是一名坚定的纳粹。 53

在关于这些事情的讨论中，特别是在对纳粹罪行的道德指控中，这一点几乎一直被忽视了：真正的道德问题并不是随着纳粹的行为产生的，而是随着那些人的行为产生的，那些人只是“调整了”自己，而且他们并不出于信念而行动。要发现甚至理解一个人是如何决心要“成为一个恶魔”，并且如果他有机会的话，试图把整个十诫（从“不可杀人”的戒条到“不可说谎”的规则）来一个颠倒，这其实不太困难。正如我们熟知的，在各个群体中都有许多罪犯出现，而且尽管他们大多受限于其相当有限的想像力，但必须承认，他们中有几个可能并不比希特勒及其党羽的天分低。这些人所干的事情是可怕的，他们先是统管德国，进而统管纳粹占领的欧洲，其实现途径对政治科学和政府形式研究意义重大；但他们都没有造成什么道德难题。不是在罪犯那里，而是在那些普通人那里，道德瓦解为一套孤立的风俗——一些可随意改变的风格、习俗、传统。只要道德标准被社会普遍接受，这些普通人就绝不会想到要对他们被教导去信仰的东西表示怀疑。而如果我们承认，就像我们必须承认的那样，那些纳粹教条在德国人民那里已经消失，希特勒的犯罪性道德在“历史”宣告其失败时已立刻被颠倒过来，那么上述状况提出的问题就没有得到解决。故而，我们必须说，我们不是一次，而是两次，见证了一种“道德”秩序的彻底崩溃。而与人们经常沾沾自喜地认为的恰好相反，这种向“常态”的迅速回复 54 只能加深我们的疑虑。

回想战争结束以来的这二十年时，我有这样一种感受：这个道德问题一直未受触动，因为有某种东西把它给遮蔽起来了。这种东西就是极端可怕的畸形的恐怖本身，它确实很难论说，而且我们也几乎不可能与之和解。当被迫第一次面对这种恐怖时，不仅对于我，而且对于其他许多人来说，它看起来超越了所有道德准则，正如它肯定破坏

了所有司法标准一样。你可以用各种不同的方式表达这一点。我以前常说，这是某种绝不应该发生的事情，因为人们将既不能惩罚它，也不能宽恕它。我们必须与过去的每件事情和解——我们接纳过去的事情或者是因为它是坏的而我们需要克服它，或者是因为它是好的而我们不能忍受让它离去，但与此不同，我们不应该接纳上述那种恐怖并与之和解。它是一个随着岁月流逝已变得越来越邪恶的过去，而之所以如此，部分是因为德国人在如此长的时间内甚至拒绝起诉他们中间的那些凶手，部分也是因为这个过去不能被任何人“把握”。甚至时间的那种出了名的疗治能力在某种程度上对我们也失效了。相反，这个过去随着岁月的消逝已变得越来越糟糕了，以至于有时我们不禁会想，只要我们没有全部死去，这种变化趋势就永无尽期。毫无疑问，这部分地归因于阿登纳政权的自满，它在这么长的时间里对那些众所周知的“我们中间的罪犯”没有采取任何措施。而且，除非属于犯罪性质，它并没有把参与希特勒政权作为不适合公职的一个原因。但我认为，这些只是部分原因，事实也在于，这个过去实际上对每个人来说都已“不可把握”，而不仅是对日耳曼民族才如此。文明社会的法庭在司法形式下判决它时表现出的无能，和法庭对这种错误观点的坚持，即这些新型的罪犯与一般罪犯并无分别，他们也出于同样的动机而犯罪——只是这种事态的后果之一，尽管从长远看可能是最致命的后果。既然我们这里处理的是道德问题而非法律问题，我将不探讨它。我想表明的是，这同样的沉默无言的恐怖，即这种对思不可思者的拒绝，也许已经阻止了有关法律范畴的一个非常必要的重新估价，正如它已使我们忘记了那个道德的（有人可能希望也是更易掌控的）教训，它与整个事件紧密相连，但如果与上述恐怖相比，看上去就像是无害的次要问题了。

不幸的是，在我们的任务中有一个可以被算作障碍的方面。既然人们发现与那些使他们目瞪口呆、难以名状的东西相处是困难的（确实如此），他们就经常屈从于这种明显的诱惑，即把他们的无言状态转化

为各种方便的情感表达，而所有这些表达都是不充分的。结果，为了使这整个事件带有情感并使它弱化，现在人们通常通过一些本身并不廉价的情感来讲述它。只有在极少的例子中才不是这样，而它们大多又没有被发现和知晓。如今讨论这些事情的整个氛围充斥着大量通常并无太大器量的情感，而任何提出这些问题的人必须想到，他可能会被拖到一个不能讨论任何严肃的事情的水平上。无论如何，让我们谨记下述两种东西的区分：一是那种沉默不言的恐怖，在其中，除了那能被直接传达的，一个人什么也学不到；另一个是那种不恐怖但通常令人厌恶的经验，在其中，人们的行为要受到通行规范的评判，而道德和伦理的问题也就产生了。

56

我前面说道德问题沉寂了相当一段时间，暗示着它在最近几年已经复苏了。是什么使它复苏的？据我所知，是几个相互联系的事件的共同作用。首先并且最重要的是对所谓战犯进行战后审判的效果。这里关键的是这一简单事实：法庭程序强迫每一个人、甚至包括政治学家从一种道德观点审视这些问题。我认为，这是众所周知的：几乎没有哪一种职业的从业者可以像法律职业者那样对道德准则、甚至正义准则如此警惕而怀疑。当然，现代社会科学和心理学也推进了这种普遍的怀疑主义。然而，刑事案件的法庭程序中的这一简单事实，即存在于所有法律制度中并与有记载的历史一样久远的控告、辩护和判决的程序，拒绝所有顾忌和疑虑。当然，不是因为它可以终止它们，而是因为这种特别的制度建基于如下两种东西：一方面是关于个体责任和个体罪行的假设，另一方面是对于良知作用的信念。法律问题和道德问题绝非同一个问题，但它们在这一点上是相同的：它们都关乎具体的人，而不是各种制度或组织。

司法机构毋庸置疑的伟大之处就在于，它必须将其注意力集中于个人，即使在每个人都倾向于把自己看作只是某种机器——无论它是社会的、政治的或职业的庞大而昏聩的官僚机器，还是我们总得在其中生活的混乱环境——的零件的大众社会时代也要这样做。一旦进入

57 法庭，现代社会中习惯性地作出的几乎是自动的责任转嫁就突然停止了。所有对于普遍的、抽象的本性的合法性证明——从时代精神到俄狄浦斯情结的所有理论都证明，你不是一个人，而是某种东西的一种功能，从而你自己是一个可替换的东西而不是一个人——都无效了。不管时代的科学风尚可能说些什么，也不管它们已多么深入地穿透公共意见并因此影响法律的实施者，司法机构本身总是统统拒绝它们，而且必须拒绝它们，否则它自己就将不复存在。而当你面对个体的人时，提出的问题就不再是“这个系统是如何运作的”，而是“被告为何变成了组织中的一员”。<sup>[1]</sup>

当然，这并不是否认下述工作对政治科学和社会科学的重要性：了解极权政府的运作，探索官僚制度的本质，研究官僚体制把人变为功能即管理机器中的纯粹的零件并由此把人非人化的必然倾向。但是关键在于，掌管正义的机构只能把这些因素考虑到这种程度：对于一个现实的人犯下的无论何种罪行来说，它们只是其环境因素，也许还是其可减罪的情节。在一个完美的官僚体制之中——用统治术语来说，它是由无名之人 (nobody) 进行的统治——法庭程序将是多余的，人们只是必须把不合适的零件换为合适的零件。当希特勒说他盼望着有一天在德国做一名法官会被认为是丢人的事，这时他就是极为一贯地在表述自己关于一个完美的官僚制度的梦想。

58 那种无言的恐怖（我在前面曾把它作为对整个体制的合理反应提到过）在法庭中消解了。在那里，我们有条不紊地控告、辩护并判决罪犯。这些法庭程序能够激活一些特别的道德问题（而对普通罪犯的审判却不行），其原因是明显的：这些人不是普通的罪犯，而是些非常普通的人，他们仅仅因为以或多或少的热情做了别人要他们去做的事情而犯下罪行。在他们中间，也有那种普通罪犯，他们在纳粹体制下能够不受惩罚地做他们一直想做的事情；但是，尽管虐待狂和性变态者处于这些审判的公众关注中心，我们对这些人却没什么兴趣。

我认为，可以表明，这些审判导向了一种更一般的探究，即对于

那些人犯下的特殊罪行的探究，这些人或者不能被归属于任何一种罪名，但又在那种体制下犯了罪，或者是当他们处在一个可以大声疾呼的位置时却保持沉默并容忍了事态。诸位应记得霍赫胡特对教皇庇护十二世的指控和我关于艾希曼审判的书引发的那些强烈抗议。如果我们不理睬那些利益直接相关的派别——梵蒂冈或犹太组织——的声音，那么在这些“争论”中表现出来的最突出的特征就是对于纯粹道德问题的强烈兴趣。比这种兴趣更令人震惊的也许是这些争论暴露出来的令人难以置信的道德混乱，以及连带的袒护罪犯的奇怪倾向，而不论这个罪犯是什么人。有许多人异口同声地向我证明，“在我们每一个人的心中都有一个艾希曼”，正如有许多人异口同声地向霍赫胡特证明，不是教皇庇护十二世——毕竟只不过是一个人、一个教皇有罪，而是所有基督徒甚至全部人类都有罪。这总是让人觉得，而且也确实有人这么说，惟一真正的罪犯是像霍赫胡特和我自己这样胆敢作出判断的家伙；因为一个没有在相同处境下生活过的人是不能作判断的，在这种处境下所有人的行为可能都是一样的。附带提一下，这种看法与艾希曼关于这些事情的看法令人惊奇地一致。

59

换句话说，尽管道德问题在被激烈地争论着，但它们同时也在被同样积极地回避和逃避着。这并不是因为目前正在讨论的这些问题的特殊性，而是因为，只要在道德问题不是一般地而是具体地被讨论时，这几乎就总是会发生。由此我想起了前几年与一档有名的电视智力诈骗表演节目相关的事。《纽约时报杂志》(*New York Times Magazine*)上汉斯·摩根索(Hans Morgenthau)的一篇文章(“对范多伦反应的反应” [Reaction to the Van Doren Reaction]，1959年11月22日)指出了其明显的不道德之处，为了钱而诈骗是不道德的，在理智活动中这样做是双重不道德，身为一名教师而这样做是三重不道德。这篇文章引起的回应是激烈的愤怒：这种判断违反了基督教的仁慈，人们不应期望一个人能够抵制这么巨大的财富诱惑，除非他是圣人。这种话不带有取笑庸俗名人的愤世嫉俗的情绪，它也无意作为一种虚无主义的主张而



提出。没有人说——而三四十年前常有人这样说，至少是在欧洲——诈骗是有趣的，说德性令人厌倦而有德之士索然无味。也没有人说，电视上的竞答节目是不道德的，说价值 64 000 美元的问题几乎就是在诱导欺诈行为，更没有人为了学术的尊严而站出来，批评大学没有阻止其成员陷入明显违反职业道德的行为之中，即使没有欺诈要发生。从那些回应这篇文章的信件中看，一般公众，包括许多学生，都认为只有一个人应受到一致责难，就是那个作判断的家伙，而不是做错了事的那个人，不是一个机构，也不是一般所说的社会，或具体所说的大众媒体。

60 在我看来，这个事实状况已经表现出了一些一般性的问题。现在就让我略举一二。我认为第一个结论就是，没有一个正常的人还能宣称道德行为是理所当然之事——合道德之事乃不言而喻 (*das Moralische versteht sich von selbst*)，这是我们这一代人仍受其教育的一个假设。这种假设包含法律和道德之间的一个明确区分，而且，尽管存在这种含糊的大众观点，即一个国家的法律大体上清楚地说明了道德法则可能要求的所有东西，但对此是没有多大疑问的：万一它们发生冲突，道德法则是更高的，应该首先得到遵从。而只有当我们把所有那些当我们谈到良知时记在心里的现象视为当然时，这种主张才有意义。无论道德知识的来源是什么——神圣的命令或人类理性——人们总是假设，每一个正常人都自带着一个告诉他何为对、何为错的声音，而且它是不顾国家法律及其同胞的声音来发挥这种作用的。康德曾提到可能存在的一个困难，他说，“一个在坏蛋窝里过了一生而对其他人一无所知的人，他的内心不可能有美德的概念” (*Den Begriff der Tugend wurde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben ware*)。但他这么说只不过意味着人类心灵在这些事情中是由典范引导的。他对此毫不怀疑，面对美德的典范，人的理性总知道是对是错。当然，康德相信，他已清楚地说明人类心灵在它必须辨别是非时运用的那个公式。他把这个公式称为绝对命令，但他绝不自认为这是他在道德哲学中作出的

一项新发现，因为这意味着在他之前没人知道何为善、何为恶，而这显然是荒谬的。他把他的公式（关于这个公式在接下来的讲座中我们将有更多的讨论）比喻为一个“指南针”，凭借它，人们将发现很容易就可以“区分什么是善的、什么是恶的……丝毫不用教给普通理性任何新东西，我们只需要把理性的注意力按照苏格拉底的方式放在它自己的原则那里，从而告诉每一个人，为了知道他要怎样做才能成为诚实善好的人，他既不需要科学也不需要哲学……（实际上，）关于一个人有义务去做、并因此有义务知道的事情的知识，是每个人、甚至最普通的人都力所能及的”。<sup>[2]</sup>而且如果有人问康德，这种每个人都力所能及的知识在何处，他会回答说，它在人类精神的理性结构之中，尽管其他人已经把这样的知识置于人心之中。康德当然不认为人肯定会按照他的判断行动。人不仅是一个理性动物，他也属于一种感性世界，这种感性世界会诱惑他屈从于其爱好，而不是追随其理性或心灵。故而，道德行为并非一桩当然之事，但道德知识，关于是非的知识，是当然的。因为爱好和脾性尽管不是植根于人类理性，但也植根于人的天性，所以康德把下述事实称为“根本的恶”，即通过顺从爱好，人被诱惑去行恶。实际上，他和其他任何道德哲学家都不相信，人会为了恶的缘故而去作恶；所有犯罪都被康德解释为一种例外，即一个人受到诱惑去打破一个在不受诱惑时他会承认其有效性的法则——因此小偷也承认保护财产的法律，甚至希望受到这些法律的保护，他们只是为了自己的利益才暂时违犯了这些法律。

没有人愿意成为邪恶的，而那些尽管如此还邪恶地行动的人是陷入了一种 *absurdum morale*——道德谬误之中。他实际上与他自己、他的理性相矛盾，因此，用康德的话来说，他必定轻视他自己。这种对自我鄙视的恐惧不足以保障合法生活，这显而易见；但只要你生活在一个由守法公民组成的社会中，你总是以某种方式相信自我鄙视会起作用。康德当然知道，自我鄙视，或毋宁说对不得不鄙视自己的恐惧，常常不起作用，而他对此的解释是，人能够对自己撒谎。因此他

反复申说，人类天性中真正的“痛处或污点”是撒谎癖，是那种说谎能力。<sup>[3]</sup>乍一看，这种说法非常奇怪，因为我们的各种伦理或宗教戒律绝不（除了琐罗亚斯德的教条）包含“不得撒谎”这种命令——而与此形成对照的是，不仅是我们，而且所有文明民族的戒条都把谋杀放在各种人类罪名的首位。相当奇怪的是，陀思妥耶夫斯基看来与康德的观点相同——前者当然不知道这一点。在《卡拉马佐夫兄弟》中，德米特里问斯达洛夫，“要赢得拯救我必须做什么？”斯达洛夫回答道，“首要的是，绝不要对自己撒谎。”

在这个非常概要的初步论述中，我省略了所有特属宗教的道德概念和信念，不是因为我认为它们不重要（实情倒是相反），而是因为它们

63 在道德崩溃时几乎没起什么作用。显然，没有人再害怕一个复仇的上帝了，或者更具体地说，再害怕死后的可能惩罚了。正如尼采曾经说的：“这是幼稚的，好像在批准它的那个上帝已不见时，道德还能够延续下去。要保存道德信念，‘超越者’是绝对必需的。”（“Naivität, als ob Moral übrigbliebe, wenn der sanktionierende Gott fehlt! Das ‘Jenseits’ absolut notwendig, wenn der Glaube an Moral aufrechterhalten werden soll.”）<sup>[4]</sup>一旦罪行实际上为国家权威所要求，教会也不再认为罪行对其信徒有那么大的威胁。而教会和各行各业中拒绝参与罪行的那些少数人，即使他们是信徒，也不以宗教信仰或宗教恐惧为自己的行为辩解，而只是像其他人那样简单地说，他们自己不能背负这些行为的责任。这听起来相当奇怪，并且肯定与教会在战后发表的无数虔诚的宣言相抵牾，特别是与这种到处重复的劝诫相矛盾：除了返归宗教，没有什么能拯救我们。但它是事实，它表明，宗教不仅是一种社会事务，它在很大程度上已成为所有私人事务中最具私人性的一种。因为，我们当然不知道在这些人的内心发生着什么，他们是否害怕地狱和永恒诅咒，我们只知道，几乎没有哪个人相信，这些最古老的信念适合公开证明。

然而，我之所以略去宗教而通过表明康德在这些问题上异常重要来开始讨论，是有其他原因的。无论在什么地方，只要宗教、特别是

希伯来—基督教意义上的启示宗教是指导人类行为的正当标准和规范人类行为的正当尺度，道德哲学就无立足之地。这当然并不意味着，一些只有在宗教语境中我们才能理解的教条对道德哲学无足轻重。如果回顾传统的、前现代的哲学，正如它在基督教框架中的发展那样，你将立刻发现，其中不存在道德的分支。中世纪哲学分为宇宙论、本体论、心灵学和理性神学，即分为关于自然和宇宙，关于存在，关于人类心灵和灵魂，以及最后关于上帝存在的理性证据的学说。只要谈论的是“伦理”问题，尤其是在托马斯·阿奎那那里，就会按照那种古代的方式进行，其中伦理学是政治哲学——规定作为公民的人的行为——的一部分。因此，亚里士多德有两部论文（它们共同构成了他所谓的人事学的哲学）：《尼各马可伦理学》和《政治学》。前者研究公民，后者研究城邦制度；前者先于后者，因为公民的“好生活”是城邦即城市制度的存在根据。为了找出哪种制度是最好的，探讨好生活的论文，即《伦理学》(Ethics)，以关于政治的论文纲要结尾。既是亚里士多德忠实弟子又是基督徒的阿奎那，总是不得不走到这一步，在此，他必须区别于那位大师，而当他认为每一种错误或罪恶都是对神圣理性发布给自然的律法的一种侵犯时，两人之间的区别就最为明显了。当然，亚里士多德也知道这种神圣者，对他来说，它是不朽而永恒的。他也认为，恰恰因为人是有朽的，所以人的最高德性就在于他尽可能多地居留于神圣者的近邻。但是，并不存在可以服从或违抗的命令。整个问题围绕着这种“好生活”在转：哪一种生活方式对人是最好的，这显然是一个要求人类去寻找和判断的问题。

在古代晚期，城邦衰落之后，那些不同的哲学流派，特别是斯多葛和伊壁鸠鲁学派，不仅发展出了一种道德哲学，而且，它们还有一种把所有哲学转变为道德哲学的趋势，至少是在晚期罗马。对好生活的探求仍然是相同的：我如何能在世上获得最大的幸福？只不过，这个问题现在从所有政治牵连中脱离出来，而由作为个体的人提出了。整个这类著作充满了明智的教导，但你在其中不会发现一个最终无需

65 论证的真正的命令（和在亚里士多德那里一样），而在所有的宗教教导中你就肯定会发现这些命令。甚至阿奎那这个最伟大的基督教理性化者也不得不承认，之所以一个指示是对的，另一个命令必须被服从，其终极原因在于它们的神圣起源。神如此说了。

只有在启示宗教的框架内这才可以是最终答案；超出这个框架，我们就不得不提出一个问题。就我所知，在柏拉图的《游叙弗伦篇》中，苏格拉底第一次提出这个问题。在那篇对话中苏格拉底想知道，

“诸神喜爱虔诚是因为它是虔诚的，还是因为他们喜欢它所以它是虔诚的？”或者换种方式说吧，是因为善是善的所以诸神喜爱善，还是因为诸神喜爱它所以我们称它为善的？苏格拉底把这个问题留给我们，而毫无疑问，一个信徒一定会说，是各种善的原则的神圣起源把它们与恶的原则区分开了——它们是与上帝给予自然和人（上帝的最高造物）的法律相一致的。就人是上帝的造物而言，上帝“喜爱”的事物必定也向他显现为善。而就是在这种意义上，阿奎那确实曾经说（就像是在回应苏格拉底的问题）上帝命令善因为它是善的——这就与邓斯·司各脱 (Duns Scotus) 正相反，后者认为，善的东西之所以是善的，就是因为上帝命令了它。但即使在阿奎那的这种最理性化的形式中，对人来说是善的事物，其强制性的特征仍来源于上帝的命令。由此就得出了那个十分重要的原则，即在宗教中（但在道德中），罪主要被理解为不服从。对这种苏格拉底式的问题，你在纯粹的宗教传统中绝对找不到像康德给出的这样一种确定无疑的、根本彻底的回答：“我们不应因为行动来自上帝的命令而把行动看作强制性的，而应因为它们有一种内心的义务而把它们看作神圣的命令。”只有在这种从宗教命令中获得解放的地方，只有在用康德自己在《伦理学演讲录》

(*Lectures on Ethics*) 中的话来说：“我们自己是启示的判断者……” [5]

66 的地方，因此就是只有在道德是一桩严格地属于人类事务的地方，我们才能谈到道德哲学。 [6] 即使在已表明我们不能拥有关于上帝的知识之后，康德还在其理论哲学中操心着要为宗教敞开大门，但这一个

康德同时又小心翼翼地堵塞了他的实践哲学或道德哲学中所有可能返回宗教的道路。正如“上帝绝非三角形有三个角这个事实的作者”一样，同样地，“上帝甚至也不能是道德（的法则）的作者”（《伦理学演讲录》，第52页）。在这种毫不含糊的意义上，道德哲学在古代之后就一直不存在，直到康德为止。这里你可能会想到称其主要著作为《伦理学》的斯宾诺莎，但斯宾诺莎却以题为“论上帝”的一节开始这部著作，而且从这第一部分开始，所有后续的一切都引申了出来。而道德哲学自康德以来是否存在，这至少是一个有待商榷的问题。

据我们所知，道德行为似乎首先建基于人与他自己的交流。他一定不能因为为自己作出一个例外而与自己相矛盾，他一定不能把自己置于一个他不得不鄙视自己的地位上。从道德上说，这无论对于使他能够辨别善恶还是对于使他做正义之事、避免邪恶之事都是充分的。因此，以这种标志着伟大哲学家的思想一致性，康德把人对自己的义务置于他对别人的义务之前——当然这是一种非常奇怪的做法，明显与我们通常对道德行为的理解相矛盾。这当然不是不关心别人而关心自己，也不是谦恭，而是关乎人的尊严，甚至关乎人的骄傲。其尺度既不是对邻人之爱，也不是自爱，而是自尊自重。

这在康德《实践理性批判》的一段著名的话中极为清晰而优美地表达出来：“有两样东西，我们越是经常持久地对之思索，它们就越是使内心充满常新而日增的景仰和敬畏——我头上的星空和我心中的道德律。”有人可能得出结论说，这“两样东西”处于同一水平并且以同样的方式影响人的心灵。然而，事实正好相反。康德接着写道：

“前面那个无数世界的景象仿佛取消了我作为一个动物性被造物的重要性……反之，后面这一景象则把我作为一个理智者的价值通过我的人格无限地提升了，在这种人格中，道德律向我展示了一种不依赖于全部动物性、甚至不依赖于整个感性世界的生活。”<sup>[7]</sup>故而，把我从毁灭中、从作为无限宇宙中的“一点”中拯救出来的，恰恰是这个能使自己面对自己的“看不见的自我”。我之所以强调这种自尊的成

分，不仅是因为它与基督教伦理气质相左，而且也因为，在我看来，那种自尊体验的丧失在今天讨论这些事情的那些人之中最为明显，这些人大多甚至不知道如何诉诸基督教的谦卑德性。然而，这并不否认在这种对自我的道德关切中存在一个至关紧要的问题。这个问题的困难程度可以由以下事实来衡量：如果宗教命令不转向自我作为其最终标准——“爱邻人如爱己”或“己所不欲，勿施于人”，它们同样不能形成其普遍的道德命令。

68 第二，道德行为与服从任何从外部给出的法律——不管是上帝的法律还是人类的法律——没有任何关系。用康德的术语来说，这是法和道德的区别之处。法在道德上是中立的：它在制度化的宗教和政治中有其位置，但在道德中没有位置。政治秩序不需要道德上诚实的人，只需要守法的公民，而教会总是罪人的教会。这些特定共同体的命令必须被区别于那种约束所有人、甚至所有理性存在者的道德命令。用康德自己的话来说：“建立一个国家的问题，无论看上去有多难，甚至一个魔鬼的民族也可以解决，只要他们有此理智。”<sup>[8]</sup>有人曾据此精神说，魔鬼造就一名好的神学家。在政治秩序中，正如在宗教制度中，可能需要服从，而且，正如这种服从在制度化的宗教中通过未来惩罚的威胁得到强化一样，法的秩序同样只是由于制裁的存在而存在。不能被惩罚的就是被许可的。然而，说到我对绝对命令的服从，它只不过意味着我在服从自己的理性，而我给予自己的法则对所有那些理性动物、对无论居于何处的所有理性的存在物都是有效的。因为，如果我不愿背离自己，我就必须按照那样一种方式去行动，它能使我行为的法则成为一个普遍准则。我是立法者，罪恶不再被定义为对其他人的法律的不服从，而相反地被定义为对我作为世界立法者的角色的拒绝。

康德思想中的这种反叛方面一直遭到忽视，因为他用命令形式来阐释其一般公式——即一个道德行为是那种制定一个普遍的有效法则的行为，而不是在一个命题中对它进行定义。在康德那里，这种自我

误解的主要原因在于，西方思想传统中“法”这个词的意义极为模糊。当康德谈到道德法则时，他按照这个词的政治用法使用它，在这种政治用法中，就人们不得不服从国家的法律来说，法被认为对所有居民都具有强制性。而服从被单独作为我对国家法律的态度，又是因为这个术语通过宗教的用法所经历的转变，在这种宗教用法中，上帝的法实际上只能以一种命令的形式传达给人，“你应当……”——这种义务，正如我们看到的，既非那种法的内容，也非人对它的可能的同意，而是上帝曾经如此这般告诉我们这一事实。这里，只有服从才是最重要的。

在法的这两种互相关联的意义之外，我们现在必须加上那种非常重要且十分不同的用法，它产生于法的概念和自然的结合。自然法也可以说是强制性的：当我要死去时，我就在依循一种自然法，但是除非以隐喻的方式，就不能说我是在服从自然法。因此，康德在“自然的法”和道德的“自由的法”之间作出区分，后者不带有必然性，只带有一种义务。但如果我们把法或者理解为我必须服从的命令，或者理解为我无论如何总是屈从于它的那种自然必然性，那么“自由的法”就是一个自相矛盾的术语。我们无法意识到这种矛盾，原因在于，在我们的用法中，目前依然存在那些从古希腊、特别是从古罗马那里来的古老涵义，这些古老涵义，无论它们还表示其他什么，却与命令、服从和必然性没有任何关系。

康德通过把绝对命令与假言命令相对照来定义绝对命令。假言命令告诉我们，为了达到一个目标应该去做什么；它指明达到目的的一种手段。实际上，在道德意义上它根本没有强制性。但是绝对命令却告诉我们做什么而不考虑其他目的。这种区分根本不是从道德现象中引申出来的，而是取自《纯粹理性批判》对某些命题的分析，在那部著作里，你在判断表中可以发现定言的和假言的（以及选言的）命题。例如一个定言命题是：这个人的身体是重的；对此可以相应地有一个假言命题：如果我背起他，在其重压下我会摇摇晃晃。在《实践理性批



70 判》中，康德把这些命题转换为命令，以赋予它们一种强制的特征。尽管内容得自于理性——而且，尽管理性可以强迫，但它从不以命令的形式强迫（没有人会这样告诉其他人：“你应当说，‘二加二等于四。’”）——但是因为在这里，这一合理的命题是针对意志说的，所以命令的形式让人觉得是必然的。用康德自己的话来说：“一个客观原则的概念，就它约束一个意志来说，是一个（理性的）命令，而这个命令的公式被称为绝对的。”（《道德形而上学基础》，第30页）

那么，理性命令意志吗？那样的话，意志就不再自由，而是处于理性的命令之下。理性只能告诉意志：根据理性，这是善的；如果你要获得它，你就应该相应地行动。这在康德的术语中将会是一种假言命令，或者根本不是什么命令。而且当我们听到下面这些说法时这种困扰也并不减少，“意志不是别的，只不过是实践理性”，以及“理性绝对无误地决定意志”，所以，我们必须或者得出结论说，理性决定自身，或者像康德那样认为，“意志是一种仅选择理性……认为善的……东西的能力”（《道德形而上学基础》，第29页）。由此，就产生了这样的推论：意志只不过是理性的一个执行工具，是人类各种能力的执行部分，这个推论与上引著作的著名的第一句话处于极为明显的矛盾中，它说：“在这个世界上，实际上，甚至在这个世界之外，除了善良意志，不可能设想一个无条件善的东西。”（《道德形而上学基础》，第9页）

71 这些我把你们引入其中的困境，有些就产生于人类意志能力本身具有的困境。古代哲学对这种意志能力毫无所知，直到保罗和奥古斯丁才发现它极其异常的复杂性。我在后面会返回这个主题，在这里我只想让你们注意康德感受到的那种需要，即给予他的理性命题以强制特征的需要。因为，不同于意志的困境，使道德命题具有强制性的问题自苏格拉底开创它以来就困扰着道德哲学了。当苏格拉底说遭受不义比行不义要好时，他就作出了一个据他看来是理性的论断，而这个论断的根本问题就在于它不能被证明。若不越出理性对话的范围，其

正确性就不能被证实。在康德哲学那里，就如同在古代以后的所有哲学那里一样，有另外一个困难，即如何去说服意志接受理性的支配。如果我们不管这些矛盾，而只就康德的本意而论，那么他显然把善良意志理解为这样一种意志，当它被告知“你应当……”时，它将答道，“是的，我愿意……”。而为了描述这两种显然彼此不同且一个并不自动决定另一个的人类能力之间的关系，他引入了命令的形式，并且把服从的概念可说是通过一个后门带回来了。<sup>[9]</sup>

最后，还有那个最令人震惊的、我先前只是约略点到的困惑，即对人类邪恶的回避、逃遁，或者通过解释把它打发掉。如果说道德哲学传统（不同于宗教思想传统），从苏格拉底到康德，正如我们可以看到的，一直到现在，在一点上是一致的话，那这一点就在于，人不可能有意地行邪恶之事，不可能为了恶而行恶。当然，人类罪恶的名目古老而繁多，而在一种甚至连贪食和懒惰（毕竟只是小事一桩）都没有被漏掉的列举中，虐待狂，那种在造成并沉思痛苦和不幸中感受到的单纯快感的罪恶却奇怪地被遗漏了；就是这种恶行，即我们有理由称之为罪中之罪的恶行，在无数世纪中只在那些堕落之徒的色情作品和绘画中被了解。它可能一直是相当普遍的，但通常被限制在卧室，并且只是偶尔被带入法庭。就我所知，甚至所有其他人类缺点都时有出现的《圣经》也对它保持沉默；而这也许就是德尔图良和托马斯·阿奎那这么做的原因吧，他们可说是完全天真地把对地狱中苦难的沉思算在值得期待的天堂乐事之中。第一个真正因它而愤慨的是尼采（《道德的谱系》第一章，第15页）。顺便说一下，阿奎那是这样理解未来的快乐的：令圣徒愉快的，不是苦难本身，而是苦难作为神圣正义的证据。

但这些仅只是恶行，与哲学思想相比，宗教思想还讲述了原罪和人类天性的堕落。但是，甚至在这儿，我们也没有听说过有意的作恶：当该隐去杀亚伯时他并不想成为该隐，况且，甚至犹大·以斯加略这个道德罪恶的最大典型，也上吊自杀了。从宗教上（而不是道德上）说，看起来他们都必须被宽恕，因为他们不知道自己在做什么。对此

73 规则有一个例外，而它就发生在拿撒勒的耶稣的教诲中。耶稣曾经为所有那些可以通过人类的软弱得到解释的罪恶布道宽恕，即为那些从宗教上说可以通过由原罪而来的人性堕落来解释的罪恶布道宽恕。然而，同样是耶稣，这个热爱罪人、热爱那些被侵害者的伟大的人，也曾提到，有另外一些引致 *skandala* 即可耻的罪过的人，对于这些可耻的罪人，“在他脖子上挂一磨石然后投入大海，这样更好。”要是这种罪人没有被生出来就更好了。但耶稣没有告诉我们这些可耻的罪行的性质：我们可以感受到他所说的话的真理，但不能把它确定下来。

如果我们允许自己转向文学，转向在其中我们可以发现罪大恶极之徒的莎士比亚、梅尔维尔或陀思妥耶夫斯基的著作，那么我们的境况可能要好些。关于恶的本性，他们可能也无法告诉我们什么特别的东西，但至少他们不回避它。我们知道，恶如何经常地萦绕在他们心头，他们如何清楚地意识到人类罪恶的可能性。然而，我怀疑这些是否能对我们有所助益。在这些罪大恶极之徒——伊阿古（不是麦克白或理查三世）、梅尔维尔的《比利·巴德》(*Billy Budd*) 中的克拉加特，以及遍布陀思妥耶夫斯基作品中的人物——的内心深处总是有绝望和伴随绝望的妒忌。所有根本的恶都来自绝望的深处，这已由克尔凯郭尔清楚地告诉我们了，而且我们也可能从弥尔顿的撒旦和许多其他人物那里知道这一点。这个说法听起来非常合理而令人信服，因为我们也被教导，恶魔不仅仅是恶魔 (*diabolos*)，不仅仅是做伪证的诽谤者，或者也不仅仅是撒旦这个引诱人的恶魔，而且，他也是送信的魔鬼路西佛，一个堕落的天使。换句话说，我们不需要黑格尔和否定的力量去联结极善和极恶。在真正的作恶者而非游戏中撒谎的那些小无赖那里，一直存在着某种高贵。出于对那些他们知道比他们自己好的人的妒忌，克拉加特和伊阿古犯下罪行；遭到他们妒忌的是那摩尔人简单的天赐的高贵，和那个低级的同船水手的更为简单的纯粹和天真，其社会和职业状况明显不如克拉加特。我不怀疑克尔凯郭尔或与他同道的那些文学作品的心理洞见。但即使在绝望激发的这种妒忌中仍有某

种高贵（而我们知道它在真实的事物中完全缺乏），这不是明显的吗？照尼采的说法，那鄙视自己的人至少尊敬在他自己之中那在鄙视的人！但是，真实的恶是引起我们无法形容的恐怖的东西，对它，我们只能说：这绝不应该发生。

一  
一

我们为了目前正在讨论的问题所用的两个词，即“伦理”和“道德”，含有比它们的词源所指示的东西要多得多的意义。我们不讨论习俗、风格或习惯，甚至也不讨论严格来说的德性，因为德性是某种训练和教育的结果。我们要讨论的毋宁是所有触及这个问题的哲学家都支持的主张，即：第一，在是与非之间有一种区分，而且它是一种绝对的区分，同大与小、重与轻这些相对的区分不同；第二，每个清醒的人都能作出这种区分。看来，从这些假设就可以推论，道德哲学中不可能有新发现——每个人总是都知道何谓对、何谓错。哲学的这一整个分支从没有获得另外一个表明其真实性质的名称，对此我们感到奇怪，因为我们同意，全部道德哲学的根本假设（遭受不义比行不义要好）和它对这个假设的信念（它对每个正常人来说都是自明的）并没有经受住时间的检验。相反，我们自己的经验看来已经确证：这些事物的最初名称，即 *mores* 和 *ethos*，暗示着它们只不过是风格、习俗和习惯，在某种意义上可能比哲学家们曾经认为的要更恰当。然而，我们不愿意因此就抛弃道德哲学。因为，一方面是哲学和宗教思想在这个问题上的一致意见，另一方面是我们所使用的这些词的起源和我们自身的经验，对这两方面，我们同样地重视。

“像爱你自己那样爱你的邻人”，“己所不欲，勿施于人”，以及最后，康德著名的公式，“要这样行动，以使你行为的准则能成为所有理性存在者的一个普遍法则”，正是这少数几个大致上总结了所有

的规则和命令的道德命题，都把自我以及人与他自身的交流作为它们的标准。在我们的语境中，这个标准是希伯来—基督教规则中的自爱还是康德那里的对自我鄙视的恐惧，这无关紧要。我们对此感到奇怪，因为道德毕竟被设想为是在制约对他人做出的行为，而且，如果我们谈到善良或者想到历史上那些善良的人——拿撒勒的耶稣、阿西西的圣弗朗西斯 (Francis of Assisi, St.) 等等——我们可能为他们的忘我而赞扬他们，正好像我们通常把人类的邪恶等同于某种自私、自我主义等等。

而在这里，语言再次站在自我这一边，就像它站在那些相信所有道德问题都只不过是风俗和习惯的人那边一样。良知在所有语言中最初都不表示认识和判断是非的能力，而是表示一种我们称为觉悟的东西，即那种我们通过它认识、意识到我们自己的能力。在拉丁语中，正如在希腊语中一样，这个表示觉悟的词也被借以表达良知；在法语中，这同一个词“*conscience*”仍旧在认知和道德这两种意义上使用；而在英语中，“良知”这个词只是最近才获得其特别的道德意义。人们提醒我们注意那句刻在阿波罗神庙上的古老的德尔斐神谕，即“认识你自己” (*gnothi sauton*)，它和“绝不过度” (*meden agan*) 一起，能够、并且一直被当作首要的前哲学的普遍道德规则。

道德命题，像所有声称其为真理的命题一样，必须或者是自明的，或者能被证据或证明所证实。如果它们是自明的，它们就有一种强迫的性质；人类心灵不得不接受它们，不得不屈服于来自理性的命令。证据总是强制的且不需要论证去支撑，除了说明和澄清之外也不需要讨论。当然，这里所预设的是“正确的理性”，所以，你们可能会反对，认为并不是所有的人都同等地被赋予此禀赋。然而，在道德真理（而非科学真理）的情况下，人们假定，最平常的人和最深邃的人同样易于接受这种强制的证据——正如康德常说的，每一个人都拥有这种理性，拥有那种在自我之中的道德法则。道德命题一直被认为是自明的，而且很早人们就已发现，它们不能被证明，它们是公理性的。由

此人们就会推论说，一种义务——那种“你应该……”或者“你不应该……”的命令——是不必要的，而我就是试图表明康德的那种绝对命令的历史原因，这种绝对命令本来也可以是一种绝对的陈述——就像苏格拉底的这句陈述：遭受不义比行不义要好。而不是：你应当遭受不义而不要行不义。苏格拉底仍然相信，面对充足的理由，你不能不相应地行动，而知道意志——古代尚不了解的能力——能拒绝理性的康德，觉得有必要引进一种义务。然而，这种义务却绝不是自明的，而且，不超出理性对话的范围，它就决不能被证明。在“你应该……”、“你不应该……”的后面有一个“否则……”，即那种由一个好报复的上帝或共同体的同意或良知执行的制裁性威慑，良知带来的就是我们通常称为悔恨的那种自我惩罚的威慑。在康德那里，良知以自我鄙视威慑你；在苏格拉底那里，它以自我矛盾威胁你。而且，那些害怕自我鄙视或自我矛盾的人是与自己生活在一起的人；他们发现道德命题是自明的，他们不需要那种义务。

我们最近经验中的一个例子就说明了这一点。如果你考察那少数、可以说极少数在纳粹德国的道德崩溃中不受触动且没有沾染任何罪行的人，你就会发现，他们从没有经历过任何类似于严重的道德冲突或良心危机那样的事情。他们从不考虑这类问题——无论是小恶的问题、还是对他们的祖国或他们的宣誓效忠的问题，也不论是那时处于危机中的任何其他问题。根本不考虑。他们可能争论行动的利与弊，而对在这个方向上取得任何胜利的机会，又总是有许多反对的理由；他们也可能感到害怕，而确实也有许多可怕的事情。但他们从不怀疑这两个信念，即，即使被政府合法化了的罪行依然是罪行，以及在任何情况下最好都不参与这些罪行。换句话说，他们没有体验到一种义务，而是按照某种即使对周围的人不再自明、但对他们自己依然自明的东西采取行动。故而，他们的良知，如果它还是其曾经之所是的话，就没有义务的特征，它说，“这种事情我不能做”，而不是说，“这种事情我不应该做”。

78 这种“我不能……”的积极方面在于，它对应于道德命题的自明性；它意味着：我不能戕害无辜之人，就像我不能说“二加二等于五”一样。你总是可以用这样的话回应那种“你应该……”或“你必须……”：不管出于何种原因，我都不愿意或不能这么做。从道德上说，在关键时刻只有那些说“我不能……”的人才是可靠的。<sup>[10]</sup> 这种所谓的自明真理或道德真理，其完全自足性的不利之处在于，它必须保持为纯然消极性的。它与行动没有任何关系，它表示的只不过是“我宁肯遭受不义也不行不义”。从政治上说——即，从共同体或我们生活的世界的观点看——它是不负责任的；它的准则是自我而非世界，既不是世界的改善也不是它的改造。这些人既非英雄亦非圣人，而如果他们成为烈士（这当然可能），那也是违背其意志的。况且，在这个权力至关重要的世界上，他们是软弱无力的。也许我们可以称他们为道德人格，但到后面我们就会明白这近乎同义反复；与使人单只成为人的品质不同，使人成为人格的品质，不从属于那些人天生具有的、他们使用或滥用的个体特性、天赋、才能或缺点。如果既不按“人格”的词源也不按其传统意义而是在道德哲学的意义上理解它的话，那么一个个体的人格品质恰恰就是他的“道德”品质。

79 最后的困难是，哲学的以及宗教性的思想总以某种方式回避恶的问题。根据我们的传统，所有的人类邪恶都是通过人类的盲目和疏忽或者人类的软弱，即屈服于诱惑的倾向来解释的。人——那种隐含的推理就这样论证——既不能自发地做好的事情，也不能有意地行恶。他被引诱去行恶，也需要一种努力去行善。这种观念已变得如此根深蒂固——不是通过拿撒勒人耶稣的教导，而是通过基督教道德哲学的教条——以致人们通常把他们不愿去做的事看作正确的，而把引诱他们的无论什么事都看作错误的。对这个古老偏见所做的最著名也是最具有影响的哲学论述可以在康德那里找到，对他来说，所有倾向从定义上说都是诱惑，既包括那种去做善事的诱惑，也包括那种去行不义的诱惑。这可以由一件鲜为人知的有关康德的轶事得到最好的说明。这

件轶事讲述的是，康德每天于同样的时间在哥尼斯堡的街道进行他那众所周知的散步，对于碰到的乞丐，他要给予施舍，天长日久，这变成了他的习惯。为此，他随身带上新硬币，以免因为给那些乞丐破旧的钱币而侮辱了他们。他施舍的经常是别人的三倍之多，当然，结果是他常被乞丐们围起来。最后他不得不改变散步的时间，但非常羞于说出真相，不得不撒谎说一些家伙袭击了他。因为，他改变散步时间的真正原因当然在于，他这种施舍的习惯肯定不能与他的道德公式即绝对命令相合。实际上，从这种“给每个请求你的人以施舍”的准则中，能够推论出哪种对所有可能的世界或理性存在物都有效的一般法则呢？

我给你们讲述这个故事也是为了说明一种关于人性的洞见，在道德思想史上，我们发现只有极少数人以理论的方式表达出了这种洞见。我认为，它是一个简单的事实，即人会被诱惑去行善，需要努力以做恶，就像他们需要努力去行善，会被诱惑去作恶一样。马基雅维里在《君主论》中说，统治者必须被教授“如何不为善”，他的意思并不是说他们应该被教授如何做邪恶之人，而只是说他们应被教授如何避免这两种倾向，不是按照道德的、宗教的原则行动，也不是按照犯罪的原则行动，而应按照政治原则去行动。当马基雅维里这样说时，他就对上述事实了然于心。对马基雅维里来说，你所赖以进行判断的准则是世界——这个准则是纯然政治性的——而不是自我。而就是因为这个，才使他对道德哲学来说如此重要。他对佛罗伦萨比对自己灵魂的得救更关心，他认为，那些更关心灵魂的拯救而不是世界的人应该远离政治。卢梭的这个论断，即人本是善良的，但在社会中并通过社会变邪恶了，是处于一个低得多的思想层面上，尽管其影响要大得多。但卢梭的意思只不过是，社会使人对他的同胞们的痛苦变得冷漠了，而就其天性来说，人有一种“对看到他人遭受苦难的天生厌恶”——故而，他谈到一些自然的、几乎是生理的品质，这些品质可能恰好为我们与某些动物种类所共有，它们的反面是堕落，这种堕落具



有同等程度的生理性，同样地形成了我们的动物天性，但并非邪恶和蓄意的恶行。

81 不过，让我们暂时回到有关倾向和诱惑的问题，回到康德的这一问题：他为何倾向于把它们等同，以及他为何在每个倾向中都看到一种致人堕落的诱惑。每一个倾向都朝向外部，朝向外部世界的无论什么可以影响我的东西，从自我探身出去。恰恰通过倾向，通过那种就像我探身窗外看街道那样的探身自我之外，我才建立了与世界的联系。我的倾向绝不应被我与自己的交往决定；如果我与自我游戏，如果我反思自己，可以说我就失去了我倾向的对象。我能爱自己，这种古老而奇怪的观念预设了，我能够像倾身己外朝向其他东西（无论是物还是人）那样，倾向于自己。用康德的话来说，倾向意味着受那些自我之外的事物影响，这些事物也许是我希望的，或者我感到对它们有一种天然的亲近；而这种被某种并非从我自己、从我的理性或意志中产生的东西所影响，对康德来说，是与人的自由不协调的。我被某种东西吸引或迫使，从而就不再是自由的行动者。相反，道德法则除了自己外，不受任何东西的影响——诸位应记得，这法则对所有理性存在物，包括其他星球上的居民以及天使都是有效的。而既然自由被定义为不被外部原因所决定，那么就只有一个不受倾向影响的意志才可以被称为善良的和自由的。我们发现，这种哲学对恶的逃避就源于这种假设，即意志不能同时既是自由的又是邪恶的。在康德的术语中，邪恶是一个 *absurdum morale*，一个道德谬误。 [11]

在《高尔吉亚篇》中，苏格拉底提出了三个非常自相矛盾的论断：（1）遭受不义要比行不义好；（2）对罪犯自己来说，被惩罚要比逍遥法外好；以及（3）那可以不受惩罚地为所欲为的暴君是不幸福的。我们不讨论第三个论断，对第二个则简单涉及。我们已失去了理解这类论断的矛盾本性的能力。波卢斯 (Polus)，苏格拉底的一位对话者，向苏格拉底指出，他“说的话是些没有谁会说的东西”（《高尔

吉亚篇》，473e)。而苏格拉底也没有否认这一点。相反，他相信，所有希腊人都会同意波卢斯，只有他“独自一人不能同意”他们（《高尔吉亚篇》，472b）；但是，他相信每一个人实际上都同意他——只是不知道——就像那位伟大的国王和那位邪恶的暴君从来都不知道他们是所有人中最不幸的。整篇对话体现了所有相关的人的这个信念，即每个人都向往并做他认为对自己最好的事情；人们对此信以为真：对个人最好的就对共同体最好，而在两者发生冲突的情况下该怎么办，这个问题根本没有被明确提出过。那些参与对话的人们是要决定什么构成幸福或不幸，而在这个问题上要是听从多数人的意见，那就像是在厨师控告医生时，让小孩组成一个关于健康和饮食的法庭。苏格拉底为支持其自相矛盾的论断而说的话，丝毫不能说服其对话者。而整个论证像《理想国》中那远为复杂的论证一样，以苏格拉底讲述一个他认为是“逻各斯”的“神话”结尾。这个“逻各斯”就是一个合理的论证，苏格拉底把它像真理那样讲给卡利克勒斯（Callicles）（《高尔吉亚篇》，523a - 527b）。接着你们就读到那个故事，那个像是出自老妪之口的故事，它是一个关于死后生活的故事：死是身体和灵魂的分离，当剥去其肉体外壳的灵魂赤裸裸地在一个同样无身体的判决者面前出现时，“灵魂自己洞察灵魂”（《高尔吉亚篇》，523e）。此后道路出现分岔，一条道路通向福乐之岛，另一条则通向暗无天日的塔塔洛斯深渊和带着罪行印记的、扭曲而丑恶的灵魂的惩罚之所。后者中的一些将通过惩罚而得到提升，而那些最恶的则被当作供他人观看的典型，也许是在某种炼狱中，“那些观看者可以看到他们遭受痛苦和恐惧，由此他们自己可以变得更好”（《高尔吉亚篇》，525b）。很明显，塔塔洛斯深渊将人满为患，而福乐之岛则宛若沙漠，很可能只居住着那少数几个“哲学家，这些哲学家在尘世的日子并不参与那许多活动，他们不是好事的人，而是只关心那些关系到他们自己的事情的人”（《高尔吉亚篇》，526c）。

这两个关键的论述——对于做坏事的人来说，被惩罚比逍遥法外

要好，以及遭受不义比行不义要好——根本不属于同一个范畴，而那个故事，严格地说，只是指向那个惩罚的悖谬。它引申了在本篇对话的前面部分提到的一个比喻，即关于健康的与染疾的或扭曲的灵魂的比喻，它是从身体的相应状态借来的。这个比喻使得柏拉图能把惩罚比拟于服药。这种隐喻地谈论灵魂的方式决不可能是苏格拉底式的。

83 是柏拉图第一个发展出一种关于灵魂的教条；同样不可能的是，与诗人柏拉图不同的苏格拉底会讲述这么优美的故事。对于我们的目标来说，只需留意有关这个故事的以下几点：第一，这些故事总是发生在所有说服的尝试都明显失败之后，因此它们就成为合理论证的一种替代办法；第二，它们的根本意旨总是在于，如果你不能被我说服，那么信奉下面的故事对你更好；第三，在所有人中，是哲学家到达了福乐之岛。

现在，让我们把注意力一方面转到这种不能说服，另一方面转到苏格拉底的这个不可动摇的信念：即使他承认整个世界站在他的对立面，他自己也是正确的。在那篇对话快结束的地方，他甚至承认了更多的东西：他承认自己愚蠢而无知 (*apaidousia*)（《高尔吉亚篇》，527d-e），而这绝无讽刺意味。他说，我们就像那些小孩一样谈论这些事情，他们从不能在任何一段时间内对同一件事情持同一种观点，而是不断地改变其观点。（“因为，在我看来，处于我们现在这种状况显然是可耻的。我们认为自己是很好的公民伙伴，但我们却不能对相同的问题——包括所有问题中最重要的——拥有相同的看法，我们是多么可悲地缺乏教养啊！”[《高尔吉亚篇》，527d]）但是，在这里，成问题的不是小孩的游戏；而是那些“最重要的”事情。对于我们总是改变关于道德事物的看法的这种承认是非常严肃的。看起来，苏格拉底在这里同意他的对手，他们持有下述看法：只有强权即正当 (*might-is-right*) 的教条才是“自然的”，其他一切，特别是所有那些法律，都只是习俗性的，而习俗是随时随地变化的。所以“正当的东西 (*ta dikaia*) 根本不是自然存在，人类会永远就正当展开争论，并改变其含义，而当他们在某一时间作出某种改变，这

84

种改变在那时就是权威性的，这种改变把其存在归属于人为和立法，而绝非归属于自然”（《法律篇》，889e—890a）。

以上我引证了柏拉图的最后那部著作，在这部著作中，苏格拉底没有出现，但它清楚地回应了《高尔吉亚篇》。在这里，柏拉图既抛弃了苏格拉底对于对话的有益效果的信念，也抛弃了他自己早先的那个信念，即，必须发明一个用以威胁大众的神话。他说，说服是不可能的，因为这些事情看来难以理解，“更不用说理解它们需要相当长的时间了”。他因此建议“法律被写下来”，因为由此它们就“永远固定了”。当然，法律就将再次成为人造的而非“自然的”，但它们将与柏拉图称为理念的东西相一致；而尽管明智的人会知道，法律不是“自然”而永恒的——只是一种人类模仿——但大众最终会相信它们是“自然”而永恒的，因为它们是“固定下来”而不改变的。这些法律不是真理，但它们也不只是习俗。习俗经由同意、即民众的舆论而形成，你们应该记得，在《高尔吉亚篇》中，苏格拉底的反对者被描述成“民众 (*demos*) 的热爱者”，我们也许会说，他们被描绘成那种真正的民主主义者，苏格拉底就是针对这些人才把自己描绘为哲学的爱好者，他不是今天说这个明天说那个，而是总是说同一件事情。但是，不变的、永远保持一致的是哲学而非苏格拉底，尽管苏格拉底承认他迷恋智慧，但他异常有力地否认他自己是有智慧的：他的智慧只在于知道有朽者不可能是智慧的。

正是在这一点上，柏拉图背离了苏格拉底。理念学说完全是柏拉图式的，而非苏格拉底式的，而你们会发现，它在《理想国》中得到了最完善的说明。在这种理念学说中，柏拉图说明了一种理念或形式领域的分离存在，在这种领域中，诸如正义、善等这类事物，“带着自己之所是由于自然而存在”。不通过对话，而通过注视这些只对心灵显现的形式，哲学家被真理贯注。而通过他那不可见的、不朽的——与既可见又有朽、而且不断变化的身体相对照——灵魂，他分有了那不可见的、永恒的，并且不变的真理。他分有真理，是借助于对

真理的观看，而不是借助于推理和论证。当我向你们论述普遍的道德论断的自明性，论述它们对于那些理解了它们的人们的强迫性，以及论述这一事实，即不可能向不理解它们的人们证明其公理性，这时候，我是以一种柏拉图式的术语而非苏格拉底式的术语在讲述。苏格拉底信赖口头语言，即，信赖那种能通过理性推理达到的论证，而这种理性推理只能在一种口头论证中进行。这些论断必须合乎逻辑地前后相继，它们必须不相互矛盾。正如苏格拉底在《高尔吉亚篇》中所说，这种论证的作用就在于，“在钢铁般的语句中固定并联结它们，从而无论你或任何别人都不能破坏它们”。因此，每一个人，只要他会说话并对矛盾律有所意识，就都应受到最终结论的限制。早期柏拉图对话明显地包含对这个信念的一系列伟大反驳；问题恰恰在于，词语和论证不能被“用钢铁之链固定下来”。之所以不可能，是因为它们“游移不定”（《游叙弗伦篇》），是因为论证过程本身是没有终结的。在话语的领域中（所有的思考作为一个过程都是一个言谈过程），我们绝对找不到这样一个钢铁般的标准，通过它去决定是非，而其确定性就是我们——再次用苏格拉底或柏拉图式的例证——通过数字决定大小、通过重量决定轻重时使用的那同一种确定性，在后者那里，标准或尺度总是同一个。柏拉图关于理念的教条在哲学中引入了这种标准和尺度，而那如何辨别是非的整个问题现在就被简化为我是否拥有那种在每一个特殊情形中我必须应用的标准或“理念”。故而，对柏拉图来说，哪些人会按照道德准则行动，哪些人不会按照道德准则行动，这整个问题就最终取决于一个人拥有的“灵魂”的种类，而按照他的看法，这种灵魂能通过惩罚而得到改善。

你们会发现，这点在《理想国》中表述得非常清楚。在《理想国》中，苏格拉底在色拉叙马霍斯那里碰到了与《高尔吉亚篇》中他在卡利克勒斯那里碰到的相同的问题。色拉叙马霍斯坚持认为，符合统治者利益的就被称为“正义”，“正义”只不过是那些依法拥有对他们的对象采取任何行动的权力的人给出的名称而已。而卡利克勒斯则

把法律——只不过是习俗——解释为软弱的多数为防止受到少数强者的侵犯而制定的。这两种理论只不过看似相反：是非对错的问题在两种情况中都只是一个权力问题，在这方面（尽管绝非在其他方面），我们能轻易地从《高尔吉亚篇》转到《理想国》。在《理想国》中，在苏格拉底与色拉叙马霍斯的对话中出现了苏格拉底的两个学生，即格劳孔与阿德曼图斯，他们并不比色拉叙马霍斯更为苏格拉底的论证所说服。故而，他们请求色拉叙马霍斯说出他的根据。在听了他们的话之后，苏格拉底声称，“在你们的天性（*physis*，参考《理想国》，367e）中必定有某种神圣的性质，因为你们能如此流畅地申说不正义的事业，而同时又能不让自己相信它比正义要好”。在尝试说服自己的学生而失败之后，苏格拉底困惑于下一步该怎么做。于是他从其严格的道德追求（正如我们现在会说的）转向什么是最好的政府形式这个政治问题，借口读大字要比读小字更容易，认为，既然国家只不过是大写的人而已，那么他就将在对国家的审查中发现他想在人那里发现的同样的品质。在我们的语境中，关键在于，显然是格劳孔和阿德曼图斯自己的天性使他们相信正义要比不正义好这一真理；而在论证这个问题时，他们没有被苏格拉底的推理说服，并显示出他们能令人信服地论证与他们知道其为真的那种论点相反的观点。使他们信服的不是逻辑，而是他们通过心灵之眼看到的东西，而洞穴比喻部分地也是一个关于那种不可能性的神话，即不可能令人信服地把这种明见用语言和论证表达出来。

彻底思索一下这些问题，你们就会轻易地得出一个柏拉图式的结论：那少数其天性，即其灵魂的天性让他们看到真理的人，不需要任何强制，即“你应该……，否则……”，因为，问题的关键在于自明性。而既然那些看不到真理的人不能被论证所说服，那么就必须要找到一些办法使他们在没有被说服的情况下去行动，强迫他们行动，就仿佛他们也已“看到”了真理。这些办法显然就是那些关于死后世界的神话，这些神话（柏拉图经常用以结束那些处理道德和政治事务的对话），这些

他起初也许只是作为老嫗的故事而相当踌躇地引入的故事，终于在他最后的作品（《法篇》）中被完全放弃了。

88 为了向你们表明，如果不信赖良知的话，事情会怎么样——也许应该说事情曾经是怎么样的？——我已经对柏拉图式的教诲作了许多阐释。尽管良知有那种词源意义（即，它最初被等同于意识），然而，只是在被理解为人类由以听取上帝之言而非他自己的话的器官时，它才获得其特殊的道德意味。故而，如果我们想用世俗的词汇谈论这些事务，那么可供我们依靠的东西是极少的，除了这种古代的、前基督教时代的哲学。而在这里，在这种决不被任何宗教教条束缚的哲学思想的核心，发现关于这些事物的教义，即地狱、炼狱和天堂，以及最终审判、报偿与惩罚，在可宽恕的罪与不可宽恕的大罪之间的区分以及其他东西，这难道不令人震惊吗？在这一切之中，惟一一个你们绝不能找到的就是罪恶可以被宽恕这种观念。

无论我们想如何解释这个惊人的事实，让我们先明白一点：我们这代人是自从西方产生基督教以来的第一代，在这代人中间，大众，而不仅仅是少数精英，不再相信“死后生活”（正如国父们依旧会说的），因此，这代人（看来）必定会把良知看作这样一种器官，它能够在一种不希望报偿也不害怕惩罚的情况下作反应。人们是否依旧相信这种良知是由某些神圣的声音启发的，这至少是有疑问的。下面这个事实并非是对良知存在的论证：我们所有的法律机构，就它们牵扯到犯罪行为来说，依然依赖这种器官以使每一个人知道善恶，即使他可能并不熟悉法律书籍。在那些基本原则失败之后，各种建基于它们的机构往往还能延续很久。

89 但我们还是回到苏格拉底吧，回到那个对柏拉图的理念论毫无所知，并因此也对那些用心灵之眼看到的事物的公理性的、固定的自明性毫无所知的苏格拉底。在《高尔吉亚篇》中，面临他的论断的悖谬性质和他在说服时的无能，苏格拉底作出了如下回应：他首先说，卡利克勒斯将“不能与自己和谐相处，而是在他整个一生中会与自己相

矛盾”。接着他又说，就他自己来说，他相信，“对我来说，我的七弦琴或我指挥的合唱跑了调，满是噪音，这相比于我，作为一 (*being one*)，却与自己不协调而矛盾，要更好些”。（《高尔吉亚篇》，482b - c）这句话中的根本观念是“作为一的我”，它在许多英译本中不幸被漏掉了。其含义是清楚的：尽管我是一，但我不是简单的一个，我有一个自我，而且我与这个自我（作为我自己的自我）是联系着的。这个自我绝非一个幻觉，它通过同我谈话——我与我自己说话而不仅仅是意识到自己——而使自己被听到。在这种意义上，尽管我是一个，但我是二而一 (*two-in-one*) 的，我与这个自我可以和谐也可以不和谐。如果我不赞成其他人，我可以离开；但我不能从自我那里离开，因此，我最好在作其他考虑之前，首先尽力与自己和谐一致。这同一句话也道出了遭受不义比行不义要好的实际原因：如果我行不义，那么我就注定要与一个行不义者生活在一种不可忍受的亲密关系中了；我永远也无法摆脱他。故而，那种不被诸神和人的眼睛所见的罪恶，那种因为没有任何它可以向之显现的人而根本就不显现的罪恶，也即那种你们会发现在柏拉图那里不时提到的罪恶，实际上并不存在：因为当我思考时，我是自己的伙伴；当我行动时，我是自己的见证者。我了解那个行动者，并注定要与他生活在一起。他不是沉默不语的。这就是苏格拉底曾给出的惟一理由，而问题既在于何以这个理由没有说服他的对手，也在于它何以对那些柏拉图在《理想国》中称之为赋有高贵品质的人们是一个充分的理由。但请注意，苏格拉底这里谈及的完全是另一桩事情：它完全不是一个看到在你之外的某种不朽而神圣的东西的问题，为了领悟这种东西，你需要一个特殊的器官，正如为了看到你周围的可见世界，你需要眼力。对于苏格拉底来说，并不需要什么特别的器官，因为，你保持在自己之中，没有什么像我们说的超越标准，或者说通过心灵之眼获得的你之外的东西，来使你明白是与非。当然，通过交流使他人明白这个论断的真理，这就算不是不可能，也是困难的。但是，由于这种与自己一起共度的生活（它在你与自己的交流



中明晰起来)，你自己就总是已经掌握那个真理了。要是你与自己不和谐，那看起来就像是你被迫与自己的敌人生活在一起，并被迫与他进行日复一日的交流。没有人会想要那样的生活。如果你行不义，你就与一个不义的人生活在一起，而且，尽管许多人宁愿为他们自己的利益行不义而不愿遭受不义，但没有一个人乐于跟一个小偷、凶手或骗子生活在一起。这正是那些赞扬通过谋杀和欺诈攫取权力的僭主的人们忘记的东西。

对这种我与我的自我之间关系的构成，《高尔吉亚篇》只有一处简短的涉及。因此我就转向另一篇对话，即《泰阿泰德篇》，这是一篇有关知识的对话，在这里，苏格拉底对于上述关系作了清晰的论述。他想要说明他所说的 *dianoesthai*，即想通一件事情 (*to think a matter through*)，是什么意思。他说：“我把它称作这样一种对话，这种对话是心灵与它自己就它正在思虑的问题展开的。而我要向你们解释这种对话，尽管我自己对它并没有把握。它在我看来仿佛无非是 *dianoesthai*，想通一件事情而已，只不过是心灵询问自己并对问题做出回答，对自己说是或否。然后就达到这样一个界限，在这里，事情必须决定下来，这时两者意见一致而不再争论，那么这就是我们作为心灵的意见决定下来的东西。我因此把下定决心和形成意见叫做交流，而那意见本身我称为一个说出的论断，它不是大声地向其他某人宣布的，而是无声地向自己宣布的。”你们可以在《智者篇》中发现几乎同样的描述：思想和说出的论断是相同的，只不过，思想是一种在心灵与自己之间无声地进行的无声的对话，而意见是这种对话的终点。显而易见，在这种无声的对话中，行不义者不会是非常好的伙伴。<sup>[12]</sup>

从我们对苏格拉底这个历史人物的了解来看，很可能，这个整天在市场——就是柏拉图的哲学家明显地逃避的那种市场（《泰阿泰德篇》）——上漫游的人必定相信，并非所有人都拥有一种天然的良知之声，他们只是都能感觉到那种要把事情想通的愿望；他还相信，所有

人都与自己谈话。或者，更专业地说，他相信所有人都是二而一的，不仅是在意识和自我意识（即无论我在做什么，我总是同时意识到在做这件事）的意义上，而且是在这种非常特别而积极的意义上，即无声对话、持续交流和与他们自己的谈话关系。因此，苏格拉底必定认为，只要他们知道自己在做什么，他们就会知道，不做任何会破坏这种对话的事，这对他们自己来说是多么重要。如果是说话的能力把人与其他动物区分开来——而这实际上是希腊人的信念，也是亚里士多德后来在他关于人的著名定义中所说的——那么就正是在这种我与我自己的无声对话中我的特别的人性品质被证实了。换句话说，苏格拉底相信，人不单单是理性的动物，还是思考着的动物，而且，他们宁愿放弃所有其他抱负，甚至宁愿遭受伤害和侮辱，也不愿意丧失这种能力。

正如我们已知道的，第一个对此持有异议的就是柏拉图，他希望在幸福岛只看到哲学家们——他们使思考成为专属于他们的事务。既然思想的无声对话肯定比其他人类活动更为急切、更必然地需要这种我与自我之间的交流，而思考毕竟不属于人类最经常和最普通的活动，所以我们就有一种同意柏拉图的自然倾向。这意味着我们已经忘记，我们这些不再相信思考（作为一种平常的人类习惯）的人也仍旧坚持下面的信念：即使最普通的人也应该明白何为是、何为非，也应当同意苏格拉底的遭受不义比行不义要好的看法。这里，政治的关切并不在于不义地对待某人和被人不义地对待两者哪一个更可耻，而在于拥有一个类似行为不再发生的世界（《高尔吉亚篇》，508）。

92

回顾开始时提到的那些困境，现在让我简单指明这些思考可能引导我们达到的方位。

尽管处理的是“最为重大的问题”，但道德哲学从没有找到一个足以适合其宏图远志的名称，其原因可能在于这个事实，即哲学家们不能把它作为哲学的一个独立部分来思考，就像逻辑学、宇宙论和本体论等那样。如果道德规则产生于思考活动本身，如果它是我与自己

就无论何种论题进行的无声对话的隐含条件，那么它毋宁就是哲学自身的一个前哲学的条件，也是哲学思想与其他所有非技术性的思考方式共同的前提条件。因为这种思考活动的对象当然绝不仅限于纯粹的哲学论题，或者就此而言，也不限于科学论题。思考作为一种活动可以从任何事情中产生；我刚看到街上的一起事故或刚牵连进某件事情，而现在开始考虑刚才发生了什么，把那件事情作为一个故事讲述给自己，由此准备接下来再把它讲述给别人，等等。当然，如果我无声地思虑的论题就是我自己做过的某件事，那就更是如此了。行不义就意味着放弃这种能力；对一个罪犯来说，要绝不被追查到，要逃脱惩罚，最安全的途径就是忘记他的所作所为，完全不去思考它。同样地，我们可以说，悔恨首先就在于不能忘记自己所做的事，就在于“总是回忆那件事”，正如希伯来词语 *shuv* 表明的。在我们的语境中，思考与记忆之间的这种关联非常重要。没有人能记住他在与自己的谈话中未曾想通的事情。

然而，虽然这种非专门技术意义上的思考肯定不是任何特殊一类人，如哲学家或科学家等的特权——你们能够发现，它在各行各业的人那里呈现出来，而同时可能在我们称为知识分子的人中间又完全销声匿迹——但又不能否认，它远没有苏格拉底以为的那么广泛，尽管人们可以期望它比柏拉图担忧的又要更经常一些。毫无疑问，我可以拒绝去思考和记忆，而同时又活得完全像一个正常人。然而，由于记忆丧失了人类言谈能力的最高实现，我的话语将失去意义。我可能具有很高的智商，但同时又是一个毫无思想的动物。不仅对于我自己，而且对于被迫和我生活在一起的他人来说，这种情况都是非常危险的。如果我拒绝去记忆，那我实际上就是准备去干任何事情——正如如果痛苦是一种可以被立刻遗忘的经验的话，我就会草率而鲁莽地行事。

记忆这个问题至少把我们向恶的本质这个麻烦问题带近了一小步。哲学（也包括伟大的文学，一如我前面谈到的）把坏人只是理解为某种陷

于绝望而且其绝望使其具有某种高贵性的人。我并不否认这种类型的作恶者存在，但我能肯定，我们所知道的曾经发生过的最大的恶并不出自下述这种人：他必须再次面对自己，并且其麻烦就在于他不能忘记自己的所作所为。最大的为恶者是那些人，他们因为从不思考所做的事情而从不记忆，而没有了记忆，就没有什么东西可以阻止他们。对于人类来说，思考过去的事就意味着在世界上深耕、扎根，并因此而安身于世，以防被发生的事情——时代精神、历史或简单的诱惑——卷走。最大的恶不是根本的，它没有根基，而因为没有根基，它就没有界限，它能够到达无法思虑的极端并席卷整个世界。

我曾提到人格存在的性质，它不同于人性存在的性质（就像希腊人把他们自己作为能言说的 [*logon echon*] 而区别于野蛮人），我还谈到，谈论一个道德的人格简直就是同义反复。按照苏格拉底在证明他的道德命题时的指点，我们现在也许可以说，在思想的过程中（在其中我实现了言谈中的具体的人类差异），我明确地把自己构造成一个人格，而我应该尽量地保持为一 (*remain one*)，以使我能够不断地重新进行这种构造。如果这就是我们通常称为人格的东西，如果它与天赋和智力没有任何关系，那么它就是思虑活动的单纯的、几乎是自动的结果。换句话说，在给予谅解时，是人格而不是罪行被宽恕了；在无根基的恶中，不存在可以被宽恕的人格。

正是由于这种关联，人们就更能理解何以所有道德与宗教思想都奇怪地坚持，依从自我 (*self-attachment*) 是极其重要的。依从自我不是指像爱别人那样爱自己，而是说，与对其他任何人的依赖相比，更依赖我带有的、和我在一起的这个无声的伙伴，更听从他的意见。对失去自我的恐惧是合情合理的，因为它是对于不再能与自己交流的恐惧。而不仅悲伤和痛苦，而且还有欢乐和幸福以及所有其他感情，如果它们必须保持为喑哑无声、不能诉说，那么它们就都是完全无法忍

受的。

但事情还有另一面。这种对于思的过程的苏格拉底-柏拉图式描述在我看来相当重要，因为尽管只是顺带提到，但它暗含着这样的事实：人以复数性而非单数性存在，居住在地球上的是众多彼此不同的人而非单一的人。即使我们独自一人，当我们清楚表达或实现这种独自存在时，我们就发现我们是有陪伴者的，我们处于自我的陪伴之中。孤独，这种众所周知能够轻易地在人群之中占据我们的梦魇，恰恰就是这种被自我遗弃的状态，可以说，它就是当我们处于没有其他人陪伴的处境中时，那种暂时不能变二而为一的状态。从这种观点看，我对他人做出的行为确实取决于我对我自己做出的行为。关键是那种单纯的思考和记忆的能力存在与否，任何具体的内容、义务和职责等都无足轻重。

96 让我最后提醒你们注意那些第三帝国的罪犯，他们不仅过着完善的家庭生活，而且喜欢在阅读荷尔德林和听巴赫中打发闲暇，这就证明了（尽管这类事情的证据以前一直缺乏）知识分子与其他任何人一样容易陷入罪恶。但敏感性和对于生活中所谓的更高的事物的感觉难道不是一种心灵能力吗？当然是，但这种感受能力与思想没有任何关系，正如我们一定记得的，后者是一种活动，而非那种对某事物的消极享受。就思考是一种活动来说，它能被转化为产品，转化为诗歌、音乐或绘画等诸如此类的事物。所有这类事物实际上是思想的事物，正如家具和其他我们日常使用的物品被恰如其分地称为有用之物一样：前者由思想激发，而后者由用途、人类的某种需要激发。对于这些具有高级教养的罪犯，关键的问题在于，他们中没有哪一个曾经写下一首值得人记起的诗歌，或创作一首值得倾听的曲子，或绘出一张有人愿意挂在自己墙上的图画。确实，要写一首好诗或好曲子，或者绘出一幅美丽的画，只有丰富的思想是不够的，你还需要特殊的才能。但是，当你失去思想和记忆这种最普通的能力时，你就丧失了你的完整性，而

任何才能都无法承受这种完整性的丧失带来的后果。

### 三

道德关乎个体，即单数的人。根据上述分析，是非的标准，即对于我应该做什么这个问题的回答，既不依赖于我与周围的人们共同分享的习惯和风俗，也不依赖于一种有着神圣起源或人类起源的命令，而是依赖于我对我自己作出了什么样的决断。换句话说，我不能做某些事情，因为假如做了这些事情，我就不能再和自己生活在一起了。这种和自己一起生活 (living-with-myself) 不只是意识，不只是那种无论我做什么和无论我在什么状态下都陪伴着我的自我意识；在思想的过程中，自我存在和自主判断得到澄清和实现，而每一个思想过程都是一种活动，在其中我与自己谈论所发生的关于我的事情。那种呈现在这种无声的自我对话中的存在方式，我现在把它叫做独在 (*solitude*)。故而，独在不仅仅是、也不同于其他单独存在 (*being alone*) 的方式，其中尤为重要是孤独 (*loneliness*) 和孤立 (*isolation*)。

97

独在意味着，尽管独自一人，但我是和某人（即自我）在一起的。它意味着我是二而一的。但孤独和孤立却不知道这种分裂，因为这种内在的二分，我能够询问关于自己的问题并获得答案。独在及其相应的活动，即思考，会被其他某个跟我说话的人打断，或者像其他一切活动那样被要做的其他的事情打断，或者仅仅由于精疲力尽而中止。在任何这类情况中，我在思想中所是的那个二又变为一。如果某人跟我谈话，我现在就必须回应他，而不是回应我自己，而在与他的谈话中，我改变了。我变为一，当然带着对自我的觉察，即意识，但不再是完全而清晰地拥有自我。如果只有一个人和我谈话，而且就像有时会发生的那样，我们两人在对话的形式中开始谈论我们其中的一个人在独在中一直关心的那同一个问题，那么这看来就会像是我在跟另一

98 个自我对话。而这另一个自我 (*allos authos*) 被亚里士多德恰当地定义为朋友。另一方面，如果在独在中，我的思想过程因某种原因而停止了，我也再次变为一。因为我现在所是的那个——缺乏陪伴者，我可能会旁骛以寻求他者——人、书或音乐——的陪伴，而如果他们使我失望，或者我不能与他们建立关系，我就会感到无聊和孤独。但是，不一定独自一人时才会感到无聊和孤独。在人群中我也可能感到非常无聊和孤独，而这时我实际上就不是独在，也就是说，这时我实际上没有自我的陪伴，也没有另一个自我意义上的朋友的陪伴。这就是为什么相比于独在中的单独存在，人群中的单独存在要难以忍受得多的原因（正如埃克哈特大师 [Meister Eckhart] 说过的那样）。

我把单独存在的最后一种样式称为孤立，在我既不和我自己也不和他人在一起，而是专注于世界上的事物时，孤立就产生了。孤立是所有这类工作的自然条件，在这类工作中，我对正在从事的工作是如此专注，以至于其他人甚至自我的出现都只会干扰我。这类工作可能是生产性的，是某种新对象的实际制作，但也可能不是这样：学习，甚至单单阅读一本书就需要某种程度的孤立，需要孤立地存在于他人的显现之外。孤立也可能作为一个否定现象发生：我与他们对世界有着某种共同关切的那些人可能疏远我。这在政治生活中经常发生——它是政治家们被强迫的闲暇，或者毋宁说是那种人的闲暇，他们自己虽然是公民但已失去与其公民同伴的联系。只有在它被转化为独在时，这第二种否定意义上的孤立才能被承受，而每一个熟悉拉丁文学的人都会知道，罗马人，相比于希腊人，是如何在伴随着脱离公共事务而被迫获得的闲暇中发现独在以及由它而来的哲学的，他们把独在和哲学作为这种闲暇中的一种生活方式。当你从在同伴陪同下度过的积极生活的角度发现独在时，你就会达到一种境界，就这种境界，加图 (Cato) 曾经说过，“不参与任何事情时，我最积极。独自一人时，我最不孤独”。我想，你们仍能从这些话中听到这样一个积极生活者的惊讶，他起先并不独自一人过着完全无所事事的生活，现在却处于

独在的欢乐和思想的二而一的活动之中。

另一方面，如果你在孤独的梦魇中发现独在，你就会明白，作为哲学家的尼采，为何在孤独对友伴的渴望因一变成二（“Um Mittag war's da wurde Eins zu Zwei”）而已止息的时候，把他对于这件事的思考在一首诗（《善恶之彼岸》[*Beyond Good and Evil*] 结尾处的“Aus Hoben Bergen”）中表达出来，以庆祝生命的正午时刻。（关于在诗歌中表达思想，尼采在早年还有一句箴言，他说：“诗人通过韵律的马车表达他的思想：通常是因为他们不能行走。”[《人性的，太人性的》，189] 有人可能会客气地问，当一名哲学家这样做时，会发生什么呢？）

我提到独自存在的这些不同方式，或者说人类的单数性得以在其中说明和实现自己的这些不同方式，是因为它们非常容易被混淆。而这又不仅是因为我们易于马马虎虎而不关心区分，而且因为它们会经常地且几乎是不被注意地相互转化。作为道德行为最终标准的对自我的关系当然只存在于独在之中。在“遭受不义比行不义要好”这个一般公式中，可以发现其可证明的合理性。正如我们看到的，这个公式基于下述洞见，即相比于我作为一个人自我相矛盾，我与整个世界相矛盾要更好些。这种合理性因此只能向这样的人主张，他们是思考着的存在者，为了思考过程而需要他们自己的陪伴。而我们说的所有这些对于孤独和孤立都无效。

我们说，在来到这个世界上时，我们都是陌生人，而思考和记忆是我们在世界上扎根（striking roots）和安身立命（taking one's place）的人性方式。不同于单纯的人类存在（human being）或无名之人（nobody），我们通常称为人格或个性的东西，实际上就产生于这种思考活动的扎根过程。在这种意义上，我曾说，道德人格这种说法几乎就是同义反复。当然，人格仍可能是和善的或者恶毒的，他的性格倾向可能是慷慨的或吝啬的，他可能是好斗的或温顺的，开放的或封闭的；他可能被赋予了所有罪恶，正如他可能天生聪明或蠢笨、美丽或丑陋、友好或刻薄一样。所有这些都与我们的问题都关系不大。如果他是这样一个



思考着的存在，他沉浸于他的思想和回忆之中，并因此知道他必须与自己生活在一起，那么，对于他可以允许自己做的事情就有一些限制，这些限制不是从外部强加给他的，而是自我产生的。这些限制会随着个人、国家和时代的不同而发生相当大的改变；但是，只有在完全缺乏这些自动限制各种恶的可能性的自发根基时，无限制的、极端的恶才有可能。而它们在这些时候总是缺失的，即在人们只是对事情的表面浮光掠影一番的时候，在他们允许自己不深入他们本能深入的事物深度而被带离事物的时候。当然，这种深度也随着个人、时代的不同而改变其性质和方向。苏格拉底相信，与雄辩家的说服技艺以及智者的教导思考什么和如何学习的企图不同，通过教导人们如何思考，如何与他们自己谈话，他将能够提升他的公民同胞；但是，如果我们接受这个假设而后请教他，对那种为诸神和人所看不到的重大罪恶将会有有什么制裁，他只能以这样的话来回答：（其后果就是）失去这种能力，失去独在，以及，如我竭力证明的那样随着独在的失去而失去创造性——换句话说，失去能够构建人格的那个自我。

101 因为道德哲学毕竟是哲学的产品，而且既然哲学家不能够在失去自我和独在之后继续存在，所以，对于朝向他人的行为的最终标准始终是自我这一观点，我们就可能不再会感到惊讶了，这不仅在严格的哲学上如此，在宗教思想中也是如此。因此，我们在库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa）那里发现，前基督教思想与基督教思想有一种相当典型的混合，这位尼古拉（在他的《神的洞见》[*Vision of God*]，第7页中）让上帝说出了几乎与“认识你自己”同样的话：如果你是神圣的，我[即上帝]将是神圣的（“*Sis tu tuus et ego ero tuus*”）。他说，所有行为的基础是“我选择成为我自己”（*ut ego eligam mei ipsis esse*），而人是自由的，因为上帝使他有这样的自由：如果他愿意，他可以成为他自己（*ut sim, si volam, mei ipsius*）。对此我们现在必须加上这一点，即这种标准，尽管它能在思想的经验和基本条件中被证实，但并不能在行为的特殊准则和法则中得到清楚说明。故而，道德哲学中绵延数世纪的这

个几乎毫无疑义的假设与我们目前的这个信念奇怪地相矛盾，这个信念就是，国家法律说明了那些所有人都同意的基本道德规则，而他们之所以会同意，或者是因为上帝告诉他们这样，或者是因为它们能从人的天性那里被引申出来。

我们现在称为道德的东西确实关系着作为个体的人。既然苏格拉底相信，它也能提升作为公民的人，那么重视那些当时就已提出而今天仍会被提出的政治性反对意见就完全是公正的。针对苏格拉底提升公民的主张，城邦声称他腐蚀了雅典的青年，败坏了道德行为赖以为基础的传统信念。通过引述或者说转述体现在《申辩篇》中的论述，我将说明这些反对意见。苏格拉底，这个终其一生审视自己和他人的人，这个在思考中教导他人和自己的人，不能不置疑所有既存的标准和尺度。他非但没有使他人更“有道德”，反倒败坏了道德，并且破坏了盲目的信念和绝对的服从。也许指控他引进新神是错误的，但那只是因为他做的事情更恶劣：他“从来就既没有传授也没有承认传授任何知识”。此外，正如他自己承认的，那个呼唤他的声音已把他带人一种私密生活 (*ediotēuein alla me demosieuein*)，在其中，他避开了所有同胞的生活，即公共生活。也就是说，他几乎已经证明了，雅典的公共意见这样说是多么正确，即哲学只是给那些还没有获得公民身份的年轻人的，并且，即使那样，尽管它对于教育是必要的，但因为它产生 *malakia*，即精神的虚弱，所以也应当被谨慎地实施。最后，最重要的，且也是基于苏格拉底自己承认的是，当临到具体行为时，他能为自己展示的只是一种自他内部发出的“声音”，这种声音会使他逃避他正打算做的某件事情，却从不会敦促他去主动行动。

这些反对意见都不可能立即得到解决。去思考就意味着去审视和询问；它总是包含那种尼采如此喜爱的对偶像的摧毁。当苏格拉底的询问结束时，没有什么可供坚持的东西保留下来——无论是普通人公认的标准，还是智者们坚持的与之相对的标准。独在中与自我的对话或与其他自我的对话，即使它们在市场上进行，也总是要避开那些大

众。苏格拉底说，在他看来，就像一只牛虻叮咬一匹个头大、营养好但相当迟钝的马那样，他也不断地刺激着城邦，而再没有什么比这更好的东西曾降临雅典了。苏格拉底这么说时，他的意思只是，对大众来说，没有什么比重新把他们分为能相互交谈的单个的人更好的了。如果每个人由此都能自己思考和判断，那么不依赖固定的标准和规则而行事就确实是可能的。如果这种可能性被否认了，那么就很容易理解何以城邦把他看作一个危险分子了，而它在苏格拉底之后确实几乎被每一个人所否认。任何一个只听取苏格拉底式的审视而不思考、不进入思想过程本身的人，都会轻易地被腐蚀，也就是被剥夺了那些他未经思索就坚持的标准。换句话说，每一个易受腐蚀的人现在都处于被腐蚀的巨大危险之中。这种两可的状况，即同样的行为既可以使好人更好也可以使坏人更坏，尼采曾提到过。他抱怨说，自己一直被一个女人误解，“她跟我说她没有道德——而我认为她有一种更严格的道德，就像我自己”。<sup>[13]</sup> 尽管这个例子（露·安德烈亚斯·莎乐美）中的责难很不恰当，但这种误解是正常的。只要我们承认，习俗即我们通常生活赖以为基础的那些规则和标准，在被审查时并不清楚地展现出来，而且在危急情况下对它们抱以任何程度的信赖都会是蛮勇，那么上述的一切就非常正确。由此就可以知道，苏格拉底式的道德只有在危急关头才具有政治意义，并且从政治上说，自我作为道德行为的最终标准只是一种紧急手段。这又暗含着，那种在日常行为中乞灵于所谓的道德原则的做法通常是一种欺骗；我们几乎不需要什么经验就可以知道，那些不断地诉诸崇高的道德原则和固定标准的眼光短浅的道德学家通常总是第一个拥护别人给予他的任何固定标准，并且，法国人称为有思想的人（*les bien-pensants*）的那种上流社会人士比大多数波希米亚人和垮掉的一代更容易变得极其无耻，甚至变为罪犯。我们这里已谈到的所有这些只有在例外情形中才是重要的；但在有的国家，这种例外情况已经成为常态，而在这样的情况中如何行动的问题就变成时代最紧迫的问题，恰恰由于这个事实，这些国家被委婉地称为糟糕

104  
的政府。但是，那些在极为正常的状况下却诉诸道德高标准的国家就  
很像那些以上帝之名发伪誓的人。

道德问题的这种品质，即它在政治上的边缘性，在我们考虑下面的情况时就变得清楚了，即从“与整个世界相矛盾要比与自己相矛盾更好”中，我们能期望的惟一劝告总是全然消极的。它永远不会告诉你去做什么，而只是阻止你做某些特定的事情，即使这些事情是你周围每一个人都在做的。我们不应该忘记，思考过程本身与其他任何活动都不能相容。“停下来想想”这个日常说法确实完全正确。无论什么时候进行思考，我们总是要停下正在做的任何其他事情，而只要我们是二而一的，那么我们除了思考就不能做任何事情。

故而，在思与行之间就不是只有一种简单的区分了。在这两种活动之间还存在着一种内在的紧张；而柏拉图对那些总在忙碌着、从不停下来的好事之徒的蔑视是这样一种情绪，它将会在每一个哲学家那里以或此或彼的形式出现。然而，这种紧张通过一个所有哲学家也都始终珍视的观念而被掩盖，这个观念认为，思考也是行动的一种形式，或正如有时会说的那样，思考是一种“内在的行动”。这种混淆有许多原因——当哲学家针对来自行动的人和公民这一边的批评而自我辩护时，他们说的原因是无关的，而起源于思想本性中的原因则是关键的。人们常常把思想等同于思辨 (contemplation)，而与思辨相比，思想确实是一种活动 (activity)，而且是一种产生某种道德结果的活动，这种道德结果就在于那思想者把他自己树立为一个某人、一种人格或个性。但活动和行动 (action) 不一样，而思考活动的结果就这种活动本身来看只是一种副产品，它与行动朝向的并且有意地想达到的那个目标不同。思想与行动之间的区分经常被对照着精神和力量的区分来表达，由此，精神被自动地等同于软弱无力，而这种表达也确实有些道理。

从政治上说，思想与行动之间的主要区别在于：当我思考时，我只和我的自我或其他的自我在一起，而一旦我开始行动，我就和许多

人在一起。对于并非无全能力的人来说，其权力只存在于一种人类的复数性形式之中，而人类单数性的每一种方式从定义上说就是软弱无力的。然而甚至在思考过程的单数性或二元性中，只要我仅能通过分裂为二才能思考，复数性就在某种程度上本源性地显现了。但这种二而一，从人类复数性的角度看，就像是共同生活的最后一点踪迹——即使我一人存在时，我也是二，或者也能变成二——它之所以变得如此重要，只是因为我们在对复数性期望最少的地方发现了复数性。但就和他人在一起的存在来说，它仍然必须被看作边缘现象。

106 这些思考也许可以解释，何以苏格拉底式的道德以其否定的、边缘性的品质在边缘处境即危机状况下展现为惟一可以发挥作用的道德。无论如何，当标准不再有效时——像公元前5世纪最后三十多年和公元前4世纪的雅典，或19世纪最后三十多年和20世纪的欧洲——除了苏格拉底的典范就什么都没有了，他也许不是最伟大的哲学家，但仍然是一位典型的哲学家。而这里我们一定不要忘了，对于这位不仅思考而且不同寻常地、按其公民同胞的看法是过度地喜爱思考的哲学家来说，思考的道德副产品就其本身来说是不太重要的。他并不为了提升他自己或其他人而审查事物。如果他的那些无论如何都倾向于怀疑他的公民同胞告诉他：“如果你放弃你自己的这种审查和哲学，我们就放过你。”那么他们听到的将总是那种苏格拉底式的答案：“我以极高的尊重和感情看待你们，但……只要我有一点气力，我就不会放弃哲学……而且我不会改变我的生活方式。”

再次回到良知问题。由于我们最近的经验，良知的存在已变得可疑了。它被认为是一种超越理性和论证的体验方式，是一种通过感觉而认识何为对、何为错的方式。我认为，毋庸置疑的是：这种体验确实存在，人们确实体验到有罪和无罪。但即使那样，这些体验也并不是什么可靠的是非对错标志，实际上，它们根本就不是是非对错的标志。例如，负罪感可以通过一种旧习惯和新命令——不杀人的旧习惯和杀人的新命令——之间的矛盾而产生，但它们同样也可以由其反面

而产生：一旦杀人或“新道德”的无论何种要求变成一种习惯并被每个人接受，如果有人不适应这种习惯，他同样会感到有罪。换句话说，这些体验表明服从和不服从，而不表示道德。如我之前所说，古代还不知道良知这种现象，它是作为人的一个可以听到上帝声音的器官而被发现的，后来又被世俗哲学吸取，在其中它的合法性受到质疑。在宗教经验的范围内不可能存在良知的冲突。上帝的声音清清楚楚，问题只在于我是否会服从。另一方面，世俗意义上的良知冲突实际上只是我与自己之间的商议；这些冲突并非通过体验来解决，而是通过思考来解决。然而，就良知仅仅意味着作为思的必要条件的自我和谐来说，它确实是一个现实；但正如我们知道的，它只会说，我不能……，以及我不愿……。既然它与一个人的自我相连，就不可能期望从它那里会产生行动的冲动。 [14]

我们的任务是要考察，从这种严格的哲学式道德的角度看，恶是怎么一回事。现在，我们回忆一下我给出的几点提示。根据自我和我与自己的思考性交流来定义，恶就是形式性的，空无内容，就像康德的绝对命令一样（其形式主义如此经常地激怒它的批评者）。如果康德说每一个不能变为普遍有效法则的准则都是错误的，那么这就如同苏格拉底的这种说法：一个行动，只要我不能忍受和其实实施者生活在一起，它就是不义的。比较起来，康德的公式显示出更少的形式性和更高的严格性；偷窃和谋杀、伪造和伪证被以同样的力度禁止。我是否宁愿与一个小偷而不是杀人犯生活在一起，相对于一个作伪证的人我也许更介意一个伪造者，等等，这种问题根本没有被提出来。这种差异的原因也在于，尽管有许多相反的论断，康德实际上从没有严格区分法律和道德，并且他想使道德直接成为法律的源泉，这样，无论一个人去哪里、无论他做什么，他都是自己的立法者，一个完全自为的人。在康德的公式中，使人成为窃贼和凶手的是同一种恶，是人类天性中同一种致命的弱点。不根据严重性排列罪行的另一个也很重要例子是十诫，它也被当作国家法律的基础。

确实，如果你们只看三个苏格拉底式公式中的这一个，即“遭受不义比行不义要好”，那么你们也就会发现这种奇怪的对恶的程度的漠视；但是，如果你们像我们这里做的那样，加上那必须与自己生活在一起的第二个尺度，这种情况就消失了。因为这是一个纯粹的道德原则，它不同于法律原则。就行动者来说，他能说的只不过是“我不能做这样的事”，或者万一他已经这么做了，他会说，“这本来是我绝对不应该做的”，暗示着他之前曾做了不义的事，但没有造成致命后果。在这里出现了下述两者之间的区分，即那些我们日常面对的、我们知道如何通过惩罚和宽恕来谅解或消除的侵犯，与那些我们对其只能说“这绝不应该发生”的犯罪。由对后一种犯罪的论断可以轻易地得出这样的结论，即任何干下这事的人绝不应该被生在这个世界上。显然，这种区分与拿撒勒的耶稣所作出的下列区分十分相似，即那些我能够“一天七次”宽恕的侵犯，与那些“对他来说，脖子上系一磨石然后把他扔进海里，这要更好”的犯罪。

109 在我们的语境中，这个说法中有两点特别让人受启发。第一，这里“犯罪”一词用的是 skandalon，这个词最初意指为敌人设下的圈套，而在这里被等同于意指“绊脚石”的希伯来词 mikhshol 或 zur mikhshol 来使用。这种在单纯的侵犯与那些致命的绊脚石之间的区分，看来比现今在可宽恕的与致命的罪过之间的区分表示着更多的东西；它表示，这些绊脚石不能像单纯的侵犯那样从我们的道路上移开。第二，这只是表面看来与上述对该文本的解读相矛盾，请注意那是对他来说，他从没有被生到这个世界上会更好，因为这个短语使这个论断读起来好似这种罪行——其本性只是作为一种不能克服的障碍显示出来——的行为者已经根除、取消了他自己。

在探索恶的本质时，这少数说法依然总是少数几个我们所能依赖的洞见，但是，无论我们能把它们的内在结论推多远，有一件事还是不容否认的，那就是在这里向你们提出的、所有标准的那种非常个人化的、也可以说是相当主观的品质。这也许是我这些思考中最受人非

议的地方，我会在下一讲讨论判断的本质时回到这个问题。今天，就把它当作自我辩护吧，请允许我仅向你们提及这样两个陈述，它们基本上表达了同一个思想，尽管出自完全不同的来源和完全不同类型的人；它们也许可以向你们表明我努力的方向。我的第一个陈述来自西塞罗，而第二个陈述来自 14 世纪伟大的神秘主义者埃克哈特大师。在《图斯库勒论辩》(Tusculan Disputation) 中，西塞罗讨论了哲学家们对一些与我们的论题无关的问题的相互冲突的意见。而当他要决定这些意见哪些对哪些错时，相当出人意料，他引入了一条全然不同的准则。他撇开客观真理的问题，并说，假设要在毕达哥拉斯学派和柏拉图的意见之间选择一种，“凭神之名，我宁愿和柏拉图一起误入歧途，也不愿和这些人一起坚持正确的观点”。而且他还让对话中的伙伴再次强调：那个伙伴也毫不介意和这样一个人一起误入歧途，一起犯错。这个论断仅仅具有争议性而已，更令人惊讶的是埃克哈特提出的那个明显的异端论述。在那些保存下来的所谓格言（它们实际上是些奇闻逸事）中，有一则谈到，埃克哈特遇到了那个最幸福的人，他后来却被证实是一个乞丐。他们辩论了许久，直到最后那个乞丐被问到，如果他发现自己在地狱里，是否还会认为自己是幸福的。那个乞丐一直把自己的论证建立在他对上帝的爱和他拥有了所爱的任何东西的假设上，这时回答道，啊，是的，“我宁愿和上帝一起待在地狱中，也不愿没有他而在天堂中”。这里的关键在于，西塞罗和埃克哈特都同意，那时到了这么一个时刻，在那里，所有客观的标准——真理、死后世界的回报和惩罚等等——都屈从于关于这些事情的“主观”标准，即我想成为什么样的人，以及我愿意和什么样的人一起生活。

如果你们把这些格言应用于恶的本质问题，那么结果将会是一个关于行动者和他如何行动的说明，而不是关于行动本身及其最终结果的说明。而你们甚至会在我们的法律体系中发现这种转换，即从某人做了什么这个客观的问题转换到作为一个边缘情况的行动者是谁这个主观问题。因为，如果说我们是因某人的所作所为而控告他，那么当



一个凶手被宽恕时，我们并不宽恕这种行为。被宽恕的不是凶杀的行为，而是那个杀人者以及他在各种环境和意图中显现出来的人格。而纳粹罪犯的麻烦恰恰在于，他们自动地放弃了所有的人格性品质，仿佛没有任何人可以被惩罚或被宽恕。他们一而再地抗议说，他们从没有自发地干什么坏事，也完全没有有什么意图，无论是好的意图还是坏的意图，他们只是在服从命令。

111 换句话说，犯下最大的恶的是无名之人 (nobody)，即那些拒绝成为人格的人。在我们这些思考的概念框架内，可以说，那些拒绝思考他们正在做的事情并且也拒绝回顾它，即返回去并记下他们所做事情 (即 *teshuvah* 或者懊悔) 的作恶者，实际上已无法把他们自己树立为某人。通过顽固地保持为无名之人，他们证实了，自己不适合与其他那些或好或坏或冷漠、但至少还有人格的人进行交流。

到目前为止，我们发现的一切都是消极的。我们已经处理的是一种活动而非行动，最终的标准是那种朝向自我的关系，而不是朝向他人的关系。我们现在应当把注意力转向与活动不同的行动，以及与自己交流不同的与他人的交往。在这两种情况下，我们都应该严格限制在道德问题上；我们应该专注于个体，而共同体和政府的构建，以及公民对法律的支持，或他与公民同胞为一项共同事业采取的行动等诸如此类的政治问题则不予考虑。故而，我将谈到在非公共领域中发生的非政治性行动 (nonpolitical action)，和既不是与其他自我即朋友的关系，也不是被某种共同的世俗兴趣事先决定的非政治性的关系 (nonpolitical relations)。这两种引起我们注意的现象实际上是相互关联的。第一种是意志现象，根据我们的传统，意志使我产生行动；第二种是全然肯定意义上的善的本质问题，而非如何阻止恶这个消极的问题。

112 我在前面提到，古代不知道意志这种现象。但在试着确定其意义重大的历史根源之前，我要参照着另一种人类能力就意志的功用给你们作简要分析。假设我们面前有一盘草莓，而且我想要 (desire) 吃这些

草莓。古代哲学当然了解这种欲望；欲望总是意味着被我自己之外的某种东西吸引。这是自然的，并不属于什么非常高的层次，粗略说来，它只属于人的动物性。根据古代人的看法，我是否应该屈服于这种欲望的问题是由理性决定的。例如，如果患有某种过敏症，那么理性就会告诫我不要去拿那些草莓。虽然如此，我是否吃这些草莓，实际上一方面取决于我欲望的力量，另一方面取决于理性对它们的力量。我或者会因为完全缺乏理性而吃草莓，或者因为理性比欲望弱而吃草莓。理性与激情的众所周知的对立，以及理性是激情的奴隶还是相反地激情应该并能够被置于理性的控制之下这个老问题，使人想到了关于人类能力的等级结构的那些古老的示意性观念。 [15]

意志能力就是被加入到这种二分之中的。这种加入既不意味着欲望或理性被消除，甚至也不意味着它们被置于一种次级地位；它们仍然处于自己的地位。但新的发现在于，人有某种肯定或否定理性规则的能力，从而我对欲望的屈服就既非被无知也非被软弱所促动，而是被我的意志这第三种能力所促动。单是理性不够，单是欲望也不够。因为——而这正是新发现的核心——“除非心灵愿意被推动，否则它是不能被推动的”（奥古斯丁，《论自由意志》，3. I 2）。我能够下决心反对理性深思熟虑的建议，正如我能够下决心拒绝我的欲望对象的纯然诱惑，是意志而非理性或欲望决定了我要去做什么这个问题。故而，我能够意愿我所不欲的东西，也能够拒绝、有意识地反对理性告诉我的正确的东西，而在每一个行动中这种“我愿……”或“我不愿……”都是关键因素。意志是理性和欲望之间的仲裁者，就此来说，只有意志是自由的。况且，虽然理性展示了适用于所有人的东西，欲望展示了适用于所有生物的东西，但只有意志是完全属于我自己的。 [16]

即使从这个简要的分析也可以看出，很明显，对意志的发现必定伴随着对作为哲学问题的自由的发现，而这种自由不同于作为政治事实的自由。对于我们来说这肯定相当奇怪，即在所有后基督教哲学和宗教思想中发挥如此巨大作用的自由问题，特别是意志自由的问题，

在古代哲学中从没有出现过。<sup>[17]</sup> 然而，一旦我们理解到，无论是在理性中还是在欲望中都不可能存在自由的因素，这种惊奇就消失了。一方面，理性告诉我的都具有说服力或强制性；另一方面，我的欲望被理解为对从外部影响我的东西的合乎欲望的反应。

114 根据古代哲学的看法，自由完全与我-能 (I-can) 紧密联系在一起；“自由”意味着有能力做一个人想做的事情。例如，说一个失去运动自由的瘫痪者或一个必须服从主人命令的奴隶，只要他们有意志力，就是自由的，这在当时听上去就像语词矛盾。但是，在晚期斯多葛学派的哲学，特别是奴隶哲学家爱比克泰德 (Epictetus) (其作品与第一位基督教哲学家保罗的作品创作于同一时代) 的哲学中，就反复提及那种不考虑外部政治环境的内部自由问题。如果阅读他们的哲学，你们立刻就会发现，这绝不表明从欲望到意志的一种转变，或从我-能到我-愿 (I-will) 的一种转变，而只是欲望的对象的转变。为了在我甚至是一个奴隶时还保持自由，我必须训练我的欲望，以使它们只欲望我能获得的东西，只依赖我自己的并因此实际上是我力所能及的东西。按照这种解释，瘫痪者就将是自由的，像其他任何人一样自由，只要他不再想使用自己的四肢。<sup>[18]</sup>

我举出爱比克泰德的例子是为了避免误解。他把对“我能”的限制从现实生活内化到了内在生命 (正因为它是不现实的，所以就其可能性来说就是无限的) 的诸领域，这种内化与我们的问题几乎毫无共通之处。尼采在批评基督教时说的许多话实际上只适用于古代哲学的这些最后阶段。爱比克泰德确实可以作为那种心存怨恨的奴隶心态的例子来理解，当其主人告诉这心存怨恨的奴隶：“你是不自由的，因为你不能做这做那”，他将回答说，“我根本不想那样做，所以我是自由的。”

我记得埃里克·沃格林 (Eric Voegelin) 曾说过，我们通过“灵魂”这个词所理解的东西，在柏拉图之前根本不为人所知。在同样的意义上我要主张，错综复杂的意志现象在保罗之前也不为人所知，而且，保罗的发现与拿撒勒人耶稣的教诲有着极紧密的关系。我在前面曾提

到“像爱自己一样爱你的邻人”。你们知道，《福音书》中的这句话实际上是《旧约》的一句引文；它源于希伯来，而非基督教。我提到这句话是因为我们发现，在这句话中，也是自我构成了我应该做什么和不应该做什么的最终标准。你们也记得，耶稣曾这样反对这个规则，“只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”，等等（《马太福音》5：44）。这发生在耶稣把所有旧律法和旧命令都推向极端的时候，即在他这样说的时候：“你们听见有话说，不可奸淫。只是我告诉你们，看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”（《马太福音》5：27-28）类似的例子还有很多，其中没有一个与希伯来人的布道完全不同——它只是被极力强化了。在某种程度上这对“爱仇敌”的律令也是真确的，因为我们在《箴言》（25：21）中发现了某种具有相似音调的东西，那里说道，“你的仇敌，若饿了就给他饭吃；若渴了就给他水喝”，只是耶稣没有加上，“因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上”（就像保罗做的那样，在《罗马书》12：20，依然原文引用《箴言》的话）。耶稣只是加上说，“你们也许是你们在天之父的孩子”。就此而言，“爱你们的仇敌”就不仅仅是对希伯来戒律的强化。当你们记起在这同一语境中说的其他一些话的时候——诸如“有求你的，就给他”以及“有人想要告诉你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”（《马太福音》5：40和5：42），这就变得相当清楚了。而我认为，最清楚的是，在这些关于行为的劝告中，自我和我与自己的交流不再是行为的最终标准。这里的目的绝不是遭受不义比行不义要好，而是某种完全不同的东西，即为别人做善事，而其惟一的尺度实际上是他者。

115

这种令人惊奇的忘我，这种为了上帝或邻人而消除自我的有意的努力，确实是所有配享基督教伦理这个名称的伦理学的精华所在。而我们目前对善和忘我的等同（由这种等同我们作出了我担心有点儿轻率的结论，即恶与自私是等同的）是下述这种人的真实经验的一个悠远的回声，他们以苏格拉底热爱思考活动的方式热爱行善。苏格拉底清楚，他对

116 智慧的爱稳固地奠基于没有人可以是智慧的这一事实之上，同样，我们在耶稣那里发现了这个牢固的信念，即他对善的爱奠基于没有人可以是善的这个事实：“你为何把我称为善的？没有人是善的，假如有那么一个，那就是我们在天上的父。”而且，正如要是没有那种二而一、那种在其中自我得以形成与实现的分离，那么所有的思考过程甚至都无法被想像，因此，相反地，要是在行善时我甚至只是意识到自我，那么行善也就完全不可能了。这里最根本的是，“不要叫左手知道右手所做的”，而且，甚至连“可将善事行在人的面前，故意叫他们看见”（《马太福音》6：1和6：3）也不充分；可以说，我必须彻底离开我自己，不被我自己看到。在这种意义上，以及在我们前面谈到的独在的意义上，那热爱行善的人已开始了一项对人来说最孤独的事业，除非他恰好信奉上帝，恰好有上帝做他的陪伴和见证。在每一种行善而不是仅仅满足于躲避恶的积极尝试中，这种真正的孤独是如此强烈，以至于否则会非常小心地把上帝和所有宗教规则从其道德哲学中剪除的康德，也吁求上帝作为那善良意志的活见证，否则善良意志便成为不可探测、不可觉察的了。

我简要地探讨了苏格拉底的论述包含的巨大悖谬性，以及我们如何通过习惯和传统失去了对这种悖谬性的理解。而关于耶稣教导中的以往希伯来命令的极端化，就更是如此了。他给予其追随者的那种紧张必然让人难以忍受，而我们不再能感受到这种紧张的惟一原因就是很少认真对待它们。也许再没有人会比突然改变信仰的保罗更强烈地感受到这些教导的紧张了。

117 人们常说，基督教的奠基者不是拿撒勒人耶稣，而是大数人保罗；保罗毫无疑问是那种特别强调自由问题和自由意志问题的基督教哲学的奠基人。在一段漫长的时期中，实际上是贯穿整个中世纪，处于争论中心的关键文本位于《罗马书》之中。它就是那著名的第七章，以讨论律法开始，而以人通过神圣之光被拯救结束。对律法的说明就预设着意志。每一个“你应该……”都由一个“我要……”来回

应。你们应该记得，律法使人分辨是非，因为“哪里没有律法，哪里就没有过犯”（《罗马书》4：15），故而，“律法本是叫人知罪”（《罗马书》3：20）。尽管这样，尽管这也是保罗接下来的话的前提，但明确地辨明是非的律法绝没有达到其目的；相反，保罗从赞美诗中引证说，“没有明白的，没有寻求神的……没有行善的，连一个也没有”（《罗马书》3：11-12）。这怎么可能？保罗以自己为例来说明：发生在他那里的情况是他知道，是他“对善的法律的赞成 (*synphemi*)”，以及他遵照它行动的愿望，但是，“我仍然做我不应该做的事情。”“我应该做的事，我不做；而我憎恶的事，我却做了。”故而，“我所愿意的善，我反不做。我所不愿意的恶，我倒去做”（《罗马书》7：19）。由此，他只能得出结论说：“因为和我一起出现的是意志；但我却不知道如何去做那善的事情（我们也许可以加上，我意愿的事情）。”既然保罗相信，他不能做他意愿的事的原因在于人的肉体 and 灵魂的分裂，并且，“在我的肢体中有另一种与我心中的律法斗争的律法”，那么他就还会相信，“以自己的灵魂我侍奉上帝的律法；而以自己的肉体我侍奉罪恶的律法”。

我认为我们必须严肃对待这一章，如果我们严肃对待它，那么十分清楚的是，意志这种被认为是全能的工具（它给行动提供全部的动力），是在其无能中、即在这种经验中被发现的：即使我知道并且同意我的欲望，我依然处于一个我必须说“我不能……”的处境中。故而，关于意志我们首先学到的是“我愿意但又不能” (*I-will-and-cannot*)。然而，这个我愿意绝没有被我不能的经验压倒，而可以说是继续意愿着，而它越是意愿，它的不充分性就表现得越是明显。意志在这里是作为在认知的心灵和欲求的肉体之间的仲裁者——自由的判断 (*liberum arbitrium*)——出现的。在这种仲裁作用中，意志是自由的；即，它从自己的主动性出发作出决定。邓斯·司各脱这个反阿奎那的13世纪哲学家，坚持主张这种意志在所有其他人类能力中的首要地位，用他的话来说：“意志自己就是意志中的意志力的全部原因” (*nihil aliud a*

*voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*)。但是，尽管意志是自由的，有血有肉的人（尽管他拥有这种自由能力）却根本不自由。他没有强大到可以做任何他想做的事的程度；他所有的罪过都可以被理解为软弱，被理解为可宽恕、可谅解的罪过，除了那不可饶恕的故意之罪（它常常变成反精神的罪）。由此，司各脱又针对哲学家们说道：精神之人也不自由。如果只有“我能……”是自由的，那么其余两者就都是不自由的。如果肉体之人的“不能”是被欲望逼迫的，那么精神之人不能行不义就是被真理逼迫的。这里每一个“我能……”都预设了一个“我不可以”（I-must-not）。

119 从对意志现象的这第一次了解中，我们应当记住这种我愿意但又不能，并且注意到，意志在自我中导致的这第一次分裂不同于发生在思想中的那种分裂。意志中的这种分裂远不是风平浪静的——它宣布的不是我与自我之间的对话，而是一场至死未竟的无情斗争。我们也会注意到意志的无能，并且对以下问题有一丝了解，即在所有人类能力中，对权力充满渴望的意志何以能在尼采那里被等同于权力意志。他是这整个潮流的最后的、但也许是最伟大的解释者。我们可以从奥古斯丁那里引用两句话来总结到目前为止的讨论，其中一句来自《忏悔录》，另一句来自他的一封信。首先，保罗已清楚表明的是，“意愿和能够是不同的”（*non hoc est velle quod posse*, 《忏悔录》，8.8）；而且，第二，“如果意志不存在，律法就不能发布命令；如果意志是充分的，恩赐就没有帮助了”（*nec lex iuberet, nisi esset voluntas, nec gratia iuaret, si sat esset voluntas*, 《书信》，177.5）。

我们问题的第二个阶段是在奥古斯丁的哲学中得到推进的。他采取的超越保罗结论的关键步骤是这个洞见：意志在其中被发现的那个陷阱并不产生于人的这种双重本质，即他既是肉体的又是精神的。意志自身是一种心灵能力，就身体来说，它拥有绝对的权力：“心灵命令身体，身体立即服从；心灵命令它自己，却遭到抵抗。”故而，恰恰是考虑到这些保罗为之绝望的肉体现象，奥古斯丁才非常确信意志的

力量：“你不能想像任何其他像当我们意欲行动时我们就行动那样属于我们能力的事情。所以，还没有什么东西像意志自身那样为我们所掌握。”（《订正》，1.8.3和《论自由意志》，3.2.7）然而，正是因为意志对自身的这种反抗，保罗对他所谈的才有所了解。“半推半就”根本就是意志的本质所在，因为假如意志不被它自己反抗，那么就没有发布命令和要求服从的必要了。但是“它并不完全地意愿；因此它也不完全地命令。它只命令到意愿的程度；并且也命令到它不愿的程度……因为，若它是完全的，它甚至不用命令去做，因为它将已经去做了。因此半推半就不算什么稀奇和可怕的事情……[因为]有两个意志”（《忏悔录》，8.9）。换句话说，意志自身被一分为二，而且不仅是在这种意义上说的：我有点儿想要善，又有点儿想要恶，仿佛在我心中有一场两个相反的原则的斗争，而我就是战场。同样的情况也发生在“两个意志都坏”的时候，例如在这样一个人那里：他有点儿想去看戏，也有点儿想去看杂技表演，又想去抢劫另一个人的房子，最后还想去行奸淫之事，对这些事情目前他只是有机会。你们已经注意到，在这个例子中，奥古斯丁举了同时起作用的四种意志，而我们马上会指出，这个例子和其他更多例子同思辨非常接近，而思辨和意志并不是同一种东西。然而，如果你们从意志的首要地位的假设来看所有心灵能力，就像奥古斯丁在《忏悔录》第八章中所做的那样，那么思辨就显得是意志的一种形式：“只要一个人在内心思量，他的灵魂就徘徊于互相矛盾的意志之间。”很明显，在灵魂的徘徊中，意志自身现在被分割为三个、四个或更多的部分，从而就瘫痪了。<sup>[19]</sup>

我们会在下一讲中继续研究这个问题，但就目前来说，只需记住下面的论断：我们发现了另一种被一分为二的人类能力，不是因为它被人类本质的一个完全不同的部分所抵制，而是因为其本质就在于它只作为二合一而存在。然而，意志自身中的这种分裂是一场斗争而不是一种对话。因为，如果相反，意志是一，它就会是多余的，而这就意味着没有什么可以被它命令。故而，意志最重要的表现是发布命



121 令。但现在的情况是，为了要被服从，意志必须同时同意或愿意服从，这样，分裂就不是在两个等量者、仿佛是对话中的伙伴之间造成的，而是在一个命令者和一个服从者之间造成的。既然没有人乐意服从，并且，既然自身分裂的意志在自己之外或之上并不拥有执行其命令的权力，那么它总是遭受竭力的抵抗，这看来就完全是自然的了。最后，尽管心灵在思考活动（对它来说，对话这种形式已非常充分）中一分为二，但它与意志完全不同。人们认为，意志使我们行动，而为此目的我们必须是一个绝对的整体。换句话说，一个自我分裂的意志对于行动的使命来说是不充分的，而一个自我分裂的心灵对思考的使命来说却是非常充分的。如果那就是意志存在的方式，那么意志对人有什么好处呢？而且，如果没有意志活动，我究竟如何开始行动？

## 四

我们对苏格拉底式道德的讨论只得到了消极的结果，它只告诉我们阻止作恶的那个前提条件，即不与自己相矛盾，即使这意味着与整个世界相矛盾。苏格拉底的公式基于理性，基于这样一种理性，它既不是那种可以随时被应用于日常问题的单纯知性，也不是那种以心灵之眼发现某些或隐藏或显现的真理的玄思，而是作为思考活动的理性。在这种活动中，没有什么表明行动的冲动可以从它里面产生。由此我们可以推断，苏格拉底的这个从不为我们怀疑的公式，其重要性及合法性和实践意义清楚地表现于紧急情况中，表现于那种危急关头，那时，我们发现自己可以说正处于绝境之中。我们曾谈到一种边缘现象和一种临界规则，不是因为我相信思考本身是这类事情，而是因为我们认为，思考的道德维度对于思考活动本身只具有次等的重要性，而且它不能积极地指引我们在众人之中的行为，因为它是在独

122

在中进行的。

因此我们就转向另外一种能力，即意志。自它在一种宗教语境中被发现以来，意志就一直声称，培育行动的所有要素，决定做什么（而不仅仅是做什么），这些荣誉都应归属于它。而且我们注意到，苏格拉底的基于思考活动的道德主要是关于避免行恶的，而基于意志能力的基督教伦理却把重点完全放在行动上，放在行善上。我们还注意到，苏格拉底式道德在制止不义行为时的最终尺度是自我以及我与我自己的交流，换句话说，就是我们的逻辑奠基于其上的而且在康德那种非基督教的、世俗的道德的奠基中仍发挥突出作用的那同一种矛盾律。另一方面，我们发现积极行善的最终标准是忘我，是失去对自我的兴趣。我们发现，这种令人奇怪的转折的一个原因可能不仅仅在于对邻人甚或敌人的爱的倾向，而且也在于这个事实，即没有人可以行善以及知道他在做什么。“你的左手一定不能知道你的右手所做的事。”故而，那种一而二，那种思考活动中的二而一在这里是不被允许的。更极端地说：如果我希望行善，我就必须不思考。为了把这个问题带离它得以形成的那种宗教语境，让我向你们引述一段非常优美而具有典范性的尼采的话，它读起来就仿佛是前面那些话的悠远的回声。尼采说（《善恶之彼岸》，第40节）：

123

有一些具有如此微妙的性质的行为，为了使它们不可辨认，你最好粗暴地把它们毁灭掉；也有一些爱的行为和过度宽宏大度的行为，在它们发生之后，最好拿起棍棒毁灭所有的目击者：即摧毁他们的记忆。有些人知道如何毁灭他们的记忆，他们虐待自己的记忆以报复其行为的惟一见证人。羞耻是创造性的。它并不是我们感到耻辱的行为中最糟糕的……我可以想像某个拥有珍贵而易碎之物的人将如何辗转尘世，粗糙、圆滑，仿佛一个陈年的酒桶。

进一步说，在所有这些考虑背后，让我提醒你们记起我们那个也

许太早的尝试，即一方面根据苏格拉底式的教导，另一方面根据拿撒勒的耶稣的教诲和活生生的榜样去寻找恶的可能的定义会是什么。根据苏格拉底式的教导，不义是我不能忍受自己干下的任何行为，而不义者则是一个不适合与之交流、尤其是不适合进行自我交流的人。在尼采经常被引用的警句中，你们会发现这同样的立场：“我的记忆告诉我，我做了这事。我的骄傲回答道：我不可能做这事。骄傲是无情的。最后我的记忆屈服了。”（《善恶之彼岸》，第68节）根据我们的目的，让我们不考虑这种现代形式，在这种现代的形式中，那个老的立场重新出现，并且那种在古代的灵魂家园中仍不为人知的抑制（suppression）成了最高的药方。对我们来说，如我们前面提到的那样，关键在于，记忆的能力是阻止恶行的东西。我们已经明白，这里的尺度在两种方式上是极为主观的：一方面，在不失去我完整人格的情况下，我能容忍的行为可以随个人、国家和时代的改变而改变；而另一方面，最终说来，问题是我愿意与谁在一起，而不是“客观的”标准和尺度。我曾向你们引证西塞罗和埃克哈特大师的奇怪的、并且又是奇怪地非常一致的论述：前者声称，他宁愿和柏拉图一起陷入迷途，也不愿和某些骗子分享真理；而后者陈说，他宁愿和上帝待在地狱，也不愿没有上帝而在天堂。在通俗的层面上，我们在罗马谚语“*Quod licet jovi non licet bovi*”——“朱庇特可做的，牛不可做”——中发现了同样的态度。换句话说，某人做什么样的事依赖于他是谁，允许一个人做的可能不允许别人去做。由此也可以推知，许多允许一头牛做的事情也会不允许朱庇特去做。

根据耶稣，恶被定义为那种人类力量不能移除的“绊脚石”，*skandalon*。因此，真正的行不义者就是这种根本不应该被生到这个世界上来的人——“对他来说，脖子上系上磨石并被投入大海，这更好。”尺度不再是自我，以及自我能否容忍与其一起生活的东西，而是行为的整个表现和后果。绊脚石（*skandalon*）是我们没有权力——通过宽恕或惩罚——修补而因此就总是会妨碍接下来的行动的东西。而

这种作恶者不是在柏拉图式理解中的那种人，他可以通过惩罚而被改造，或者如果不能被改善，他就通过其不幸为他人提供一个警示性的典型；这种作恶者是侵害世界秩序的人。用耶稣的另外一个比喻来说，他就像野草，就像一个对其除了斩除、烧掉外别无他法的“田中的野草”。耶稣从没有谈到这种不能被人 and 神宽恕的恶究竟是什么。他把 *skandalon*、即绊脚石解释为反对圣灵之罪，这除了表明它是那种全心全意地赞同的、自愿地犯下的恶之外，也没有告诉我们更多关于它的东西。我发现这种解释很难与《福音书》的话相符，意志自由的问题在后者那里尚没有被提出。但是，这里被强调的无疑是针对整个共同体的危害和威胁着所有人的危险。

125

在我看来，与那种全神贯注于思考的人的立场不同，这显然是行动者的立场。就我所知，耶稣在恶的问题上的极端立场——由于它如此密切地与对各种行不义者，包括通奸者、妓女、小偷和税吏的尽可能的宽宏大量相关，这种极端立场就更令人印象深刻了——没有被任何曾触及这个问题的哲学家采纳过。你们只需想想斯宾诺莎，对他来说，我们称为恶的那种东西不过是一种外表，在它下面，所有存在的事物的毋庸置疑的善向人类的眼睛显现出来。或者也可以想想黑格尔，对他来说，恶作为否定是推动生成运动的辩证法的强大力量。而且，在黑格尔的哲学中，作恶者绝非麦子中的杂草，而且甚至会成为田地的养料。从邪恶和不幸这双重意义上来说明恶一直是形而上学的难题之一。传统意义上的哲学总是面临作为整体的存在的问题。它一直感到有这样一种义务：为每一种存在的事物找到并确证一个合适的位置。为了概括问题的这一方面，我要再次转向尼采：他曾说道（《权力意志》，第 293 节）：“关于一个应该被抵制和被抛弃的行动 (*verwerfliche Handlung*) 的观念引起了种种困难。没有什么已发生的事情可以被抵制；一个人不应该想要消除它，因为每一件事情都如此紧密地与另一件事情相联系，以至于反对一件事情就意味着反对所有事情。一个遭排斥的行动就意味着一个遭排斥的世界。”尼采在这里谈

126

到的这种观念，即我可以在“它绝不应该发生，他绝不应该被生到这个世界上来”这样的意义上对一个特殊的事件或人绝对地说不，实际上是一个被所有哲学家痛恨的观念。而当尼采宣称“对于发现某些真理来说，邪恶者和不幸者处于一个更有利的位置”（《善恶之彼岸》，第39节），这时候，他只不过是将其前辈相当抽象的观念变成了非常具体的词句罢了，他仍然被这个传统牢牢地控制着，而对他自己的耳朵（毕竟是牧师儿子的耳朵）来说，这种论述听起来是异端邪说，这是另一回事。然而，他在同一段中提到了“那些幸福的恶人”，说他们“是被道德学家们悄悄忽略的一类人”，这时，他确实超越了传统。这个观察可能并不特别深刻，而且看来尼采也再没有深思这一点，但它实际上触及了整个问题的核心，至少是就那个以传统术语提出的问题来说。

因为，我在上次讲座中谈到，根据传统哲学，是意志而非理性或单纯的欲望使人进入行动，当时我只说出了一半的真理。当然，正如我们看到的，意志被理解为各种欲望之间的仲裁者或理性与欲望之间的仲裁者，而就此来说，它肯定不被理性和欲望所决定。而且，正如自奥古斯丁和邓斯·司各脱以来已指出的那样，从康德和尼采开始，意志就要么是自由的要么根本不存在；它必须是“自己的全部动因”

（邓斯·司各脱），因为，如果你要给意志指认一个动因，你立刻就会发现自己处在一个无限的动因回溯之中，询问每一个动因的动因是什么。奥古斯丁在《论自由意志》中（3.17）指出了这一点。意志是这样一种心灵能力，这种能力被保罗发现，被奥古斯丁细致地分析，从那时开始被解释、再解释，没有其他哪种人类能力曾被这样对待过。但关于其实际存在的问题，争论也一直比理性、欲望或我们的其他能力的存在更多。简单地说，矛盾在于：只是随着作为人类自由之避难所的意志的发现，人类才突然意识到他们可能并不自由，即使他们并不被自然强力、命运或他们的同胞所强迫。当然，人们一直知道，人可能成为自己欲望的奴隶，而适度和自我控制是自由人的标志。不知道如何控制自己的人被判定为有着奴性的灵魂，就像在战场上被打败的

那种人，他们允许自己被俘虏并卖身为奴，而不是自杀。如果一个人是懦夫或傻子，他就会屈服并从一种身份变成另一种身份。而正如我们已看到的，无论外部环境如何，当人们发现“我愿意……”和“我能……”并不相同时，问题就产生了。进一步说，“我愿意……”但“我无能于……”这种情况不同于一个瘫痪者这样说时的情况，“我想移动四肢，但我不能”，在后者这里是身体抵抗心灵。相反，只有当心灵告诉它自己要做什么时，意志的困境才会变得明显。这被描述为意志的分裂，意志同时意愿着又不愿着。所以问题在于，如果我做了我所不愿的事情，是否就可以说我是自由的，不被他人或必然性所压迫？还是反过来说，如果我成功地做了自己意愿的事情，就可以说我是自由的？现在，当人们开始行动时，他们是否自由这个问题不能被明确地解决，因为行动本身经常落入一连串事件（在其背景中该行动显得好像总是由其他行动引起的）之中——就是说，它经常陷入因果性的背景中。另一方面，人们又不断地说，如果人类自由不存在，那么就没有什么规则（无论它的本质是道德的还是宗教的）可以获得意义，这是相当正确和明显的；但它只不过是一个假设。关于它我们能说的只是尼采曾经说过的：存在两个假设，一个科学假设，即不存在意志；一个常识假设，即意志是自由的。而后者是“一种根本性的情感，我们无法摆脱它，即使那个科学假设得到证明”（《权力意志》，第667节）。换句话说，一旦我们开始去行动，我们就会假定自己是自由的，无论事实的真理如何。如果我们只是行动的动物，这看起来可以说是恰当而充分的证据。但麻烦就在于，我们不只是行动的动物，而且，一旦我们停止行动，开始考虑我们与其他人一起做的那些事情，或者甚至开始考虑某个行动如何适应我们生活的整体状况时，事情就再次变得相当有疑问。回过头来看，每一件事情似乎都可以由原因、先例或环境解释，以至于我们必须同时承认两个假设的合法性，每一个假设都在自己的经验领地中有效。

128

传统上哲学借以走出这个困境的工具实际上相当简单，尽管它在

个别事例中可能表现得很复杂。困难在于，存在着某种不被任何事情决定但也并不任意的东西；仲裁者不应该任意地裁断。而作为各种欲望之间以及欲望与理性之间的仲裁者，意志的背后存在着 *omnes homines beatus esse volunt*，即所有人都倾向于幸福，或者说是被幸福吸引。我特意使用“吸引” (*gravitate toward*) 这个词是要表明，这里意味着比欲望、斗争、爱好等更多的东西，所有这些只能被一点点地满足，而同时，从其整个生命来看的整体的人仍然“不幸福”。故而，按照这种解释，尽管不被任何特定的原因所决定，它还是要产生于一种引力场域，人们认为这种引力场域应为所有人共有。坦率地说，这不仅仅好比说是这样：一个人想要在他生命的每个时刻都能够说“我幸福，我幸福，我幸福”，而毋宁好比说也是这样，一个人想在他生命的终点时能够说，“我曾经幸福”。根据道德学家的说法，这应该只对那些不恶的人们才是可能的，而这种人的存在却只不过是一个假定。如果我们回到古老的苏格拉底尺度，根据这种尺度，幸福意味着与自己和谐相处，那么有人就要说，与自己相矛盾的邪恶之人已失去了在思想的对话中变为二而一的那种能力，就此来说，他们甚至已失去了提出并回答这个问题的能力。这样的说法以一种不同的形式出现在奥古斯丁那里，他说：“知道对的事情却不做的人失去了知道何为正确的力量；而有做正确的事情的力量却不愿意做的人失去了做他愿意做的事情的力量。”（《论自由意志》，3. 19. 53）换句话说，背离着幸福的吸引力而行动的那种人，既丧失了获得幸福的能力也丧失了获得不幸福的能力。如果幸福实际上就是一个人整个存在的引力核心，那么坚持这种主张就很困难。而且，无论我们发现这个说法多么合理或不合理，事情的真相都在于，通过下面的简单事实它已经失去了许多（如果不是全部的话）可信性：恰恰就是用各种形式提出它的那同一些人——从柏拉图到基督教伦理学再到 18 世纪末的革命政治家们——都以为，必须用来世生活中巨大的“不幸”来威胁那些“邪恶之徒”；理论上说，这些“邪恶之徒”通常被道德学家们暗中

忽略，而 18 世纪末的革命政治家们在实践上却又视其为当然存在的。

所以我们应该抛下这个有关幸福的恼人问题。成功的邪恶者的幸福一直是生活中最令人不安的那些事实中的一个，对于这些事实，通过解释把它们打发掉是没什么好处的。我们只需要唤起关于那些人的观念作为补充，他们正因为想成为幸福的而行善举且行为正派。就是由于这个原因，正如由于在这件事情上的所有原因一样（再次引用尼采）：“如果一个人告诉我们，他需要各种理由以保持正派，那么我们就几乎不再能信任他了；当然，我们会避免与他为伴。”——毕竟，难道他不能改变主意？而由此，我们已回到这种纯粹自发性的能力，它促使我们行动，并且不受约束地在各种理由之间作出仲裁。到目前为止，我们一直不作区分地谈论意志的这两种能力，即它的鼓动能力和仲裁能力。所有我们从保罗和奥古斯丁那里得到的关于意志一分为二的描述——在保罗那里是我意愿但不能，在奥古斯丁那里是我意愿但又不意愿——实际上都只应用于促使行动的意志，而不是仲裁的意志。因为后面这种功能事实上是与判断相同的；意志被请求在不同或相反的主张之间进行判断，而这种判断能力（作为人类心灵中最神秘的能力之一）应该被认为是意志，或是理性，还是第三种心灵能力，这至少尚有疑问。

就意志的第一种功能即鼓动功能来说，我们在尼采那里发现两个奇怪的、互不联系的描述，而且，如我们将要看到的，它们也是两个相互矛盾的描述。让我先从那个追随传统的、即追随奥古斯丁式理解的描述开始。“意志不同于欲望、追求、需要：它通过命令的要素与所有这些相区分……命令某事，这是内在于意志活动之中的”（《权力意志》，第 668 节）。而在另一个文本中：

一个意志着某事的人向他自身中的某种服从的东西下命令……我们称为意志的这种复杂现象，其最奇特的地方在于，我们



131

对它只有一种叫法，而且特别是对于这个事实只有一种叫法：即在任意一个给定的事例中我们同时是那发布命令的人和服从命令的人；就我们服从来说，我们体验到那种通常在意志开始活动之后马上显示出来的强迫、急迫、压迫和抵抗的感觉；然而，就我们发布命令来说……我们体验到一种快乐的感觉，而且当我们习惯于通过我的、自我的概念来克服这种两分的时候，这种快乐的感觉就更强烈了，这是通过我们把我们自己之中的那种服从视为当然，并因此把意志和表现、行动等同起来而实现的。（《善恶之彼岸》，第19节）

132

就这种阐释坚持意志的那种分裂（根据基督教和保罗的教导，其内在的瘫痪只能通过神圣之光来救治）来说，它是传统的。只是在下述这个地方它才彻底地偏离了这种阐释：它相信在意志的内在领地中发现了一种狡猾的机制，通过它我们能够只把自己等同于那发出命令的部分，而可以说是忽略那种不愉快的、瘫痪的感受，即那种被压迫并因此要求抵抗的感受。尼采自己把这称为一种自我错觉，尽管那是一种好的错觉。通过把我们自己等同于那发出命令的人，我们体验到那种来自掌权者的优越感。人们易于认为，如果意志真的曾经在单纯的意愿行为中把自己消耗殆尽，不必继续向行动前进，那么这种描述就是精确的。正如我们已看到的，当意志去行动时，它的分裂就变得明显了，而且，当人们发现 *velle* 和 *posse*，即我意愿和我能够并不相同时，上述那种感受可以说就消失了，而通常只要我没有被要求履行诺言它就会被快乐的自欺克服掉。或者，我们用尼采的术语来说，“意志想要成为自己的主人”，并认识到，如果心灵命令它自己而不仅仅是身体（在那里它立刻得到服从，如奥古斯丁告诉我们的），那么这意味着我使自己成为一个奴隶——即我携带着那种主奴关系进入我在我与我自己之间建立的交流和联系之中，这种主奴关系的本质是对自由的否定。故而，那著名的自由的港湾就变成了所有自由的毁灭者。 [20]

然而，有一种前面没有提到的重要的新因素被置入这个讨论之

中，这就是愉悦的因素，尼采把它看作拥有对他人的权力的感受中固有的因素。尼采的哲学因此就基于他对意志和权力意志的等同；他不否认意志破裂为两种他称之为“在是与否之间摆动”的东西，即每一个行动中愉悦和不愉悦同时出现，但他把这些被压迫的和抵抗的消极体验算作必要的障碍（没有它们，意志就不会知道自己的力量）。显然，这是对快乐原则的一个精确描述；单单是痛苦的缺乏并不能引起愉悦，而一个没有克服掉阻力的意志也不能唤起愉悦的体验。尼采故意追随那某种程度上被近代感觉主义、特别是被边沁的“苦乐计算”重新描述的古代快乐哲学，使他对愉悦的描述，既不依赖于痛苦的缺乏，也不依赖于愉悦的单纯显现，而是依赖于从痛苦中解脱的经验。这种从痛苦中解脱的感受，其强度是毫无疑问的；就强度来说，只有那种痛苦本身可与之匹敌，且它通常要比与痛苦无关的任何可能的愉悦更强烈。无疑，啜饮美酒佳酿感到的那种愉悦在强度上不能与一个喝到水的极渴的人感到的愉悦相比。然而，这种自我解释甚至根据尼采自己的描述也是错误的。愉悦的源泉被他放在那种“意志和行动以某种方式统一起来”（*dass Wille und Aktion irgendwie eins seien*——《善恶之彼岸》，第19节）的体验中，即，放在那种我意愿并能够之中，而独立于否定性的体验——痛苦和从痛苦中解脱，就像饮酒的快乐独立于并且无关于干渴的体验和那种满足它的愉悦一样。

故而，我们在尼采那里发现了对意志的另外一种分析，它专注于愉悦的主题，但有不同的解释。在把意志等同于权力意志时，权力绝不是意志想要或意愿的东西，它不是意志的目的和内容！意志和权力，或权力体验，是相同的（《权力意志》，第692节）。意志的目标就是去意愿，正如生活的目标就是去生活。无论客体或目标可能是什么，强力都是内在于意愿活动中的。故而，目标是谦卑的意志并不比目标是统治他人的意志力量更少。尼采把这种强力，把意志活动的这种单纯的力量，解释为一种丰沛现象，一种不再为日常生活所必需的力量表现。“我们用‘意志的自由’来表示这种力量过剩的体验。”这里

134

仍然存在对快乐原则的一个模糊类比：正如只有当你不处于那种任何饮料都可以让你感到满足的干渴时，你才能享受一杯好酒，因此，只有在你已得到生存所必需的一切之后，意志的这种能力才能出现。所以，精力的这种充溢被尼采等同于那种创造的冲动；它是所有创造力的根源。如果这是真的（我认为所有的经验都赞成这种解释），我们就能解释何以意志被看作促使人行动的自发性的源泉——相反，通过意志的辩证本性，对人最根本的无能的揭示，这只能导向所有力量的一种彻底瘫痪，除非人们依赖于神圣的救助，就像在所有严格的基督教哲学中所做的那样。而且也正是力量的这种剩余、这种奢侈的宽宏或“慷慨意志”，促使人们想要行善并热爱行善（《权力意志》，第749节）。在我们知道的那少数几个献身于“行善”的人中，如拿撒勒的耶稣或阿西西的圣弗朗西斯，最明显的东西肯定不是温顺，而是一种充溢的精力，也许不是性格的充溢而是他们本质的充溢。

135

认识到产生于过剩的强力的“意志的慷慨”并不指向任何特殊的目标，这是重要的。尼采在下面强调了这点（《快乐的科学》，第360节）：我们必须“区分一般行动的起因和以各种方式、在某个特别的方向上带着各种目的行动的起因。第一种起因在于一定量的过剩的强力，只是等待着以无论何种方式或为无论何种内容被消耗掉。第二种起因（即目标或内容），与上面那种强力相比是无关紧要的，通常只是一个微不足道的因素，这种微不足道的因素可以释放上面的强力——就像放到炸药上的火柴”。无疑，这里严重地低估了那些所谓的次级动力，它们毕竟包括那个在道德上很关键的问题，即去行动的意志实际上是朝向正确的方向还是错误的方向。这种低估在尼采哲学的框架内是可以理解的——如果哲学可以是那令人惊奇的问题和疑难的集聚，以及那种从不留下一个明确结果的持续试验，那么我们就可以把尼采的著述称为一种哲学。

但在这里，我们对尼采的哲学并不感兴趣，而只是对有关意志这种能力的某些发现感兴趣。令我们感激的是，对于在关于意志的讨论

中无论是传统还是现代都混淆了的那两个因素，即意志的命令作用和仲裁作用，尼采至少还作出了区分。在仲裁作用中，意志被请求在相互冲突的要求之间作出判断，所以其假设就在于它知道如何分辨是非。在传统的范围内，你们会发现，整个意志自由问题通常是在自由的仲裁 (*liberum arbitrium*) 这个标题下被讨论的，因而在对道德问题的讨论中，重点就完全从所谓行动的起因转向这样的问题：寻求什么目标和作出什么决定。换句话说，意志的命令作用（它在保罗和奥古斯丁心中引起了这么多的困难）消失在背景之中，而其判断作用（即它能清楚而自由地辨明是非）显现出来。其原因不难猜测。随着基督教成为一种制度，那发出命令的“你应该……”或“你不应该……”日益仅仅表现为一种来自外部的声音，无论它是直接向人说话的上帝的声音，还是能够使上帝的声音被信众听闻的教会权威的声音。而问题愈益集中于，人自己是否拥有一个能够分辨各种互相冲突的声音的器官。根据拉丁词语 *liberum arbitrium* 的意义，这个器官也具有我们在司法程序中要求裁判作用的那种公正无私的特征，在司法程序中，如果法官或陪审员与正在审判的事情有牵连，那么他们就没有资格作出审判。仲裁者最初是这样一个人，他作为一个独立的旁观者、一个目击者对一件事情作出分析 (*adbitere*)，而由于这种无关性他就被认为能作出公平的判断。故而，作为自由判断 (*liberum arbitrium*) 的意志自由意味着意志的公正无私——而不意味着把人们带入行动之中的那种令人费解的自发性源泉。 [21]

但这些都已经成为历史了，我们现在应该把注意力转向判断问题，判断是美和丑、是和非、真和不真之间真正的仲裁者。在这里，我们只对人们如何辨明是非这个问题感兴趣。但相当奇怪的是，尽管康德对艺术绝非特别敏感，他自己却通过如何分辨美丑这个问题来分析上述问题。他最初把自己的《判断力批判》看作是对趣味的一个批判。康德设想，在真理和正当那里不存在这样的问题，因为他相信，正如人类理性在其理论能力上不需要其他心灵能力的任何协助就可以

自己认识真理，这同样的理性在其实践能力上也可以认识“我自己心中的道德法则”。他把判断规定为那种当我们面对着个别事物时就总是要发挥作用的能力；判断力决定个别事例与一般之间的关系，无论这个一般是一个规则、一个标准或是一个理念或其他尺度。在理性和知识的所有情况中，判断力都把个别归入到适合它的一般规则之下。即使这种极简单的操作也有其困难，因为不存在关于这种归类的规则，它必须自由地决定。故而，“判断力的缺乏就正是通常被称为愚蠢的东西，而对于这样一种失败是没有救治之方的。一个愚蠢而有偏见的人……确实可能通过学习被训练到有学识的程度。但是因为这类人通常缺乏判断力，所以我们就时常遇见那种有学问的人……他们依然会暴露那无法补救的固有缺陷”（《纯粹理性批判》B172-173）。当碰到如下一些判断时，事情就更糟糕了：在这里，没有固定的规则 and 标准可应用，如趣味问题的情况，并且，在这里，“一般”规则因此必须被看作包含在个别之中。没有人可以对美作出规定；而当我说这朵郁金香美丽时，我的意思并非是所有郁金香都美，所以这一朵也美；我也不是在应用一个对所有对象都有效的美的概念。我知道作为某种一般的東西的美是什么，因为当我在个别事物中面对它时，我看到了它并把它表达了出来。我如何知道这类判断的合理性，并且我为何为这类判断要求某种合理性呢？这些就是以简化形式表达出来的《判断力批判》的核心问题。

但更一般地说，我们能够发现，判断力的缺乏表现在所有领域：在知性（认知的）事务中我们称为愚蠢，在审美问题上我们称为缺乏趣味，而碰到行为问题时我们称为道德的迟钝或精神错乱。根据康德的说法，所有这些特殊缺陷的反面，我们在运用判断力时总要依赖的那个基础，是共通感。康德首先分析了审美判断，因为在他看来，只是在这个领域中我们才不依照那种或是可被证实或是自明的一般规则去判断。如果我现在就因此而在道德领域内使用他的理性成果，那么我就假设，人类交流和行动的领域以及我们在这个领域中面对的现象某

种程度上具有同样的本质。为了证实这一点，请你们回忆我们的第一次讨论，那时我说明了产生这些思考的那个并不很令人愉快的事实经验的背景。

我曾提到，道德和宗教标准在那些显然曾一贯坚定地信仰它们的人们那里彻底崩溃了，而我也提到了下述事实，即那少数设法不被卷入漩涡之中的人绝非是那些曾一直坚持正确行为准则的“道德学家”，而相反，他们通常是那些甚至在上述崩溃发生之前就认为这些本质标准并无客观合理性的人们。故而，从理论上说，我们发现自己处于与18世纪仅就趣味判断来说的相同处境中。美的问题应该被任意地决定，没有争论和相互一致的可能性，这令坚持不应就趣味问题进行辩论 (*de gustibus non disputandum est*) 的康德很义愤。常常，甚至在那些距离任何灾难前兆都非常遥远的处境中，我们也发现了今天在讨论道德问题时所处的同样的处境。所以，让我们回到康德吧。

对康德来说，共通感 (*common sense*) 并不意味着一种对我们所有人来说都相同的感觉，它严格地说是这样一种感觉，这种感觉把我们和他人协调为一个共同体，使我们成为这个共同体的成员，并使我们能够相互交流五种私人感官所给出的东西。在另外一种能力、即想像力 (对康德来说这是最神秘的能力) 的帮助下它实现了这些事情。想像或表象——两者之间有一种我们这里可以忽略的区别——给我一种能力，它能够在心灵中产生一个关于某种不在场的事物的形象。表象使不在场的事物——例如乔治·华盛顿桥——出现。但尽管我能够在眼前想像那遥远的桥，实际上在我心里有两个想像或表象：第一个，这座我经常看到的具体的桥；第二个，如此这般的桥的形象图式，通过它能够把任何一座具体的桥 (包括这一座桥) 作为一座桥分辨并确定下来。这第二个图式性的桥从没有在我的眼前出现过；一旦我把它画在纸上，它就变成了一座具体的桥，它就不再只是一个图式。这种表象能力是知识的必备条件。现在，这种表象能力也可以延及其他人们，而出现在知识中的图式在这里就成为判断力中的典范。通过其想像能

力，共通感能够在自身中使所有实际不在场的东西出现。如康德所说，它能够其他每个人的立场上思考。所以，当有人作出例如“这是美的”这样的判断时，他的意思并非只是说这使我愉悦（就仿佛，例如，鸡汤也许使我愉悦但可能不使他人愉悦）。他还要求取得他人的同意，因为在判断时，他已经把他人考虑在内，并因此希望他的判断会带有某种一般的、尽管可能并不普遍的有效性。这种有效性的范围将会像我的共通感使我成为其一员的那个共同体的范围一样大——把自己看作世界公民的康德希望其范围能达到整个人类共同体。康德把这称为一个“扩展的心灵”，意思是没有这样一种同意，人就不适合文明的交流。事情的关键在于，我对个别事物的判断并不只依赖于我的知觉，而是也要依赖于我对某些没有感知到的东西的表象。让我对此做些说明：假设我在注视一片贫民区，并且在这特殊的建筑中感知那种并不被它直接呈现的一般观念，即有关贫穷和悲惨的观念。如果我住在那里，我将有何种感受？通过设想这一问题，我就得出了上述观念，也就是说，我试图在贫民的立场上思考。我要提出的判断绝不必然与那些贫民窟居民们的判断相同，岁月和绝望可能已使他们对自己的处境麻木不仁，但它会成为我对这些事情作进一步判断的一个突出例证。

140 再说，尽管在判断时我把他人考虑在内，但这并不意味着我在我的判断中遵照了他们的判断。我仍然以自己的声音说话，而且我并不靠多数观点来决定何为正当。但我的判断也不再是主观的了，不再是那种我只通过考虑自己就达到结论的意义上的主观。

然而，尽管在得出我的判断时我考虑了他人，但这些他人并不包括每一个人；康德明确地说，这种判断的有效性只能达到“作出判断的主体的整个领域”，即那些自己也作出判断的人们的领域。换句话说，它不是为那些拒绝判断、拒绝争论我的判断的合法性的人作出的。我用以判断的那种共通感是一种一般的感觉。对于这个问题，即“当一个人在根据他的私人感觉思考一个对象时，他何以能够根据一种共通感作出判断”，康德会回答说，人们之间的共同体产生了一种

共通感。共通感的合法性产生于人与人之间的交流——正如我们说思想产生于自我交流（“思就是与自己交谈，故而也是在内心倾听自己”〔《人类学》，第36节〕）。然而，在这些限制下，我们就可以说，我越是能够在自己的思想中考虑他人的立场，并因此越是在自己的判断中考虑他人的立场，那么我的判断就越具有代表性。这种判断的有效性就既不是客观性和普遍性，也不是基于个人幻想的主观性，而是主体间性或典范性。这种只有通过想像才可能的典范性思想要求某种牺牲。康德说，“可以说，我们必须为了他人而放弃自己”。——而且，这不仅仅是单纯的好奇，即这种对自私的否定不应该发生在其道德哲学的语境中，而只应该发生在审美判断的语境中。原因就是共通感。如果共通感——那种我们由以成为一个共同体成员的感觉——是判断力之母，那么就甚至没有哪一幅画或一首诗，更别说一个道德问题，能够无需默默地引证和衡量他人的判断而被判断，我要引证他人的判断，正如为了辨认其他的桥我要引证桥的图式。康德说，“在趣味中，自我中心被克服了”。——我们在考虑周全 (*considerate*) 这个词的最贴切意义上是考虑周全的，我们顾虑他人的存在，并且我们必须赢得他们的承认，像康德所说的那样，去“追求他们的承认”。而在康德式道德哲学中，诸如此类的东西都是不必要的，因为，我们作为有理性的存在物行动，而且我们遵循的那些法则对所有理性存在者——包括其他星球的居民、天使以及上帝自己——都具有有效性。这时我们不必考虑周全，因为我们不需要估计他人的立场，而且我们不必顾虑我们行为的后果，这些后果与道德法则或行动由以产生的意志的善毫不相关。只有当碰到这些审美判断时，康德才发现这种境况，在这里，那种苏格拉底式的“我与整个世界相矛盾比我作为一而与我自已相矛盾要好”丧失了其部分有效性。这里我不能与整个世界相矛盾，尽管我可能仍旧会发现，自己与相当一部分人相矛盾。如果我们不仅仅从其否定性方面——对行不义之事的制约，这可能意味着对任何行动的制约——考虑道德，那么就不得不依据那些康德认为只适用于所谓的审

141



美行为的词汇来考虑人类行为。而他之所以在这个看来如此不同的人  
 类生活领域中发现了道德意义，只是因为，在这里他才考虑由于生活  
 在共同体中而具有复数性的人。因此，就是在这个语境中，我们碰到  
 了那个公正的仲裁者，它就是作为 *liberum arbitrium*（自由仲裁者）的  
 意志。正如你们知道的，“无利害的鉴赏”是康德对我们面对美时的  
 体验的规定。故而，自我中心不能被道德说教克服，相反，道德说教  
 总是把我送回我自己；而用康德的话来说，“自我中心只能为复数性  
 142 所抗衡，而复数性是这样一种心境，在其中，自我并不在心中被围绕  
 起来，仿佛它是整个世界，而是把自己看作世界的一个公民。”（《人  
 类学》，第2节）

当我们现在去回想行为的那些客观标准与规则时，会发现，根据  
 它们，我们在日常生活中举手投足而不需要作康德意义上的思考和判  
 断。就是说，我们实际上把个别事例提交到一般规则之下而根本不质  
 疑这些规则，这时，这样一个问题就产生了：当我们被要求去决定这  
 是对的还是错的，就像当我们决定这是美的还是丑的时，是否确实不  
 存在什么可以坚持的东西？答案是是和否。是不存在——如果我们以  
 它所指的是被公认的一般标准，就像就那些风格和传统、即道德的习  
 俗这类东西来说，我们在每一个共同体中都拥有它们。然而，是非问  
 题并不像餐桌礼仪那样被决定，仿佛最重要的就只是公认的行为。确  
 实存在某种当共通感上升到判断的层次时它可以要求而且确实要求我  
 们坚持的东西，这就是典范。康德说，“典范是判断力的助步车”  
 （《纯粹理性批判》B174），而且他也用“典范性思想”（*exemplary thought*）  
 这个名称来称呼出现在判断力（这里个别不能被置于某种一般的东西之中）  
 中的“代表性思想”（*representative thought*）。我们不能坚持任何一般性  
 的东西，而只能坚持某种已变成典范的个别事物。在某种方式上，这  
 种典范类似于那种在我心灵中携带着的图式性建筑，我据以把所有居  
 留某物或某人的营造物确认为建筑物。但与这种图式相比，人们认为  
 典范应该带给我们一种品质上的差异。让我用一个道德领域之外的例

子来说明这种差异。就让我们问问，什么是一张桌子？在回答这个问题时，你或者求助于显现在你想像中的桌子的形式或（康德式）图式，每一张桌子要想成为桌子就必须符合它们。让我们把这叫做图式的桌子（顺便说一下，它恰恰就等同于“理想的”桌子、柏拉图那里的桌子的理念）。或者你也可以归集所有种类的桌子，剥离它们的次要属性，例如颜色、腿的数目、材料等，直到你总结出一个对它们都有效的最少的性质。让我们把这叫做抽象的桌子。或者你还可以在所有你知道或能够想像的桌子中选择那最好的一个，并且说，这是一个桌子应该怎样制造并且应该看起来如何的一个典范。让我们把这个叫做典范性的桌子。这里，你所做的是挑选 (*eximere*) 某些现在变得对其他个别事例都有效的个别事例。在历史和政治科学中，有许多以这种方式得出的概念。大多数美德和罪恶都是通过典范性的人物被认识的：阿喀琉斯代表勇敢，梭伦代表洞见（智慧），等等。或者例如恺撒主义或波拿巴主义：你们已把拿破仑或恺撒作为典范，即，作为带有对其他情况也有效的展示性品质的一些个别的人。固然，如果你谈到恺撒主义或波拿巴主义，那么一个不知道恺撒或拿破仑为何许人的人就决不能理解你谈论的东西。所以这个概念的有效性是受限制的，但在它的范围之内它仍然是有效的。

作为所有判断活动的“助步车”的典范，也是并尤其是所有道德思考的路标。“遭受不义比行不义要好”，这个古老而曾经充满矛盾的论述所赢得的文明人的承认程度首先在于这样一个事实，苏格拉底树立了一个典范并因此成为一种特定的行为方式和决定是非方式的典范。这种立场在尼采那里再次被提出——人们倾向于认为，他是最后一位严肃对待道德问题并因此分析和彻底思考了以前所有道德命题的哲学家。他说：“从行动者那里分离出行动，向‘罪’（行为而非行为者）表达仇恨或鄙视，相信一个行动就其自身可以是善或恶的，这是对道德的一种根本改造……（在每一个行动中）一切都依赖于谁做了它，同一种‘罪行’在一种情况下可以是最高的特权，在另一种情况下则

是(恶)带来的耻辱。实际上,就是判断者的那种自我联系在根据……行动者和判断者之间的相似或‘无关’来解释一个行动,或毋宁说解释其行动者。”(《权力意志》,第292节)我们通过使一些已成为典范而又在时间或空间上不在场的人和事呈现在心中来判断和辨明是非。有许多这样的典范。它们可能在遥远的往昔,或者就在活着的当下。它们不必具有历史的真实性;就像杰斐逊曾经说过的,“那虚构出来的麦克白对邓肯的谋杀,像对亨利四世的真实的谋杀一样”,在我们心中激起“对邪恶的巨大恐惧”,而且,“与所有那些卷帙浩瀚的伦理学和神学著作相比,阅读《李尔王》能更有效地对子女产生生动而持久的孝敬的印象”。(这正是每位伦理学教师而非其他教师都应该说的话。)

好了,很明显,要想在这四次讲座中回答我自己提出的所有问题,即使最简略地回答,我既没有一一研究它们的时间,也可能没有那个能力。我只能希望,至少有关在这些困难而紧迫的问题上我们该如何思考并推进的一些线索已经变得明显。最后,请允许我再作两个进一步的评论。从我们今天关于康德的讨论中,我希望你们已经理解我何以要(通过西塞罗和埃克哈特大师)提出我们希望与谁在一起这个问题。我试图表明,我们关于是非的决定将依赖于我们对同伴的选择,即对那些我们愿意与其共度一生的人的选择。而且,这个同伴是通过这样的思考而被选择的:对典范的思考,对已逝或尚存的、真实或虚构的典范人物的思考,对过去或现在的典范之事的思考。也许有人会告诉我们说他更乐意与一个十恶不赦之徒为伍,并以他为榜样,在这种罕见的情况下,我们能做的惟一一件事情就是确保他永远不靠近我们。但也许也有这样的人,他告诉我们说,他对同伴并不介意,无论什么样的同伴对他来说都挺好,我担心这种情况的可能性要大得多。从道德上、甚至从政治上说,这种冷漠,尽管相当平常,却是最危险的。而与此相关,危险稍小的是另一种非常普遍的现代现象,即那种完全拒绝判断的广泛倾向。从这种不愿或不能选择自己的典范和自己的同伴的情况中,从这种不愿或不能通过判断力把自己与他人联系起

来的情况中，产生了那种真正的 *skandala*，那真正的绊脚石，人类的力量不能移动它，因为它们不是被人类和人类可以理解的动机所引致的。在那里存在着恐怖，同时，也存在着恶的平庸性。

于 1965—1966 年

注释：

[1] 在道德问题中个体的行为至关重要，而这在法庭审判中就凸显出来了。在法庭上，问题不再是他是一个大零件还是一个小零件，而是他到底为何同意使自己变成一个零件。他的良心怎么了？良心为什么不起作用了？或者说，为什么以其他方式起作用？而且，为什么在战后德国没有找到纳粹？为什么它会再次被颠倒过来，难道仅仅由于战败？（参见汉娜·阿伦特，“论基本的道德命题” [“*Basic Moral Propositions*”]）

[2] 伊曼努尔·康德：《道德形而上学的基础》（Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. By Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959, p. 20）。——编者

[3] 伊曼努尔·康德：《单纯理性限度内的宗教》（Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Immanuel Kant's Sämtliche Werke*, ed. G. Hertenstein, vol. 6. Leipzig: Leopold Voss, 1868, pp. 132 - 133）。——编者

[4] 弗里德里希·尼采：《权力意志》第三卷（Friedrich Nietzsche, *Werke in Drei Bänden*, vol. 3, München: Carl Hanser Verlag, 1956. p. 484）。沃尔特·考夫曼（Walter Kaufman）把这段话译为：“这是幼稚的，仿佛在批准它的上帝已经不见时，道德还能够延续下去。要保存道德信念，‘超越者’是绝对必需的。”《权力意志》（*Will to Power*, no. 253, New York: Random House, 1967, p. 147）。——编者

[5] 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》（Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, New York: St. Martin Press, A819, 644.）。——编者

[6] 伊曼努尔·康德：《伦理学演讲录》（Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. by Louis Infield, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963, p. 51）。——编者

[7] 伊曼努尔·康德：《实践理性批判》（Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956, p. 166）。——编者

[8] 伊曼努尔·康德：“论永久和平”（Immanuel Kant, “Perpetual Peace”, in *On History*, ed. by Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963, p. 112）。——编者

[9] 在康德那里，有一个从何处引出义务的问题：它不能从位于人之外的某种超越者引发出来，尽管没有对一个理智世界的希望，所有的道德义务实际上就会是幻相（*Hirngespinnste*）。（因为只有人在之内，它们才能被感到。而就它们的客观有效性来说，甚至一个魔鬼的国度或十足的恶棍的国度也能够根据它们行动。它们是正常理性的命令。）一种超越的起源会剥夺人的自主性，即这种品质：他只按照那给予他尊严的、在他

## 责任与判断

自己内的法则行事。因此，义务可以是一个“空概念”，因为，对于“我为何应该履行我的义务”这个问题只有一个回答：因为它是我的义务。在康德那里，“否则我就要与自己矛盾了”这种假设没有那种强制力，因为理性与思考不一样，思考没有被理解为我与自己的交流。康德那里的义务来自一种理性命令，*dictamen rationis*。像其他类似数学真理（它总是被当作例证）的理性真理那样，这个命令是无可辩驳的。（“论基本的道德命题”）

[10] 总是有几个这样的人，在他们那里，在纳粹统治下要与他人保持一致的压力不能发挥作用。在本讲中我们关注的就是他们。是什么阻止了他们像其他人那样行动？是他们高贵的天性（像柏拉图会提出的那样）吗？这种高贵由何而来？我们遵照柏拉图的意思，把这些高贵者看作那些人，某些道德命题对他们是自明的。但是，为什么？首先，他们是谁？顺从新的道德命令的人决不是那些革命者，也决不是那些造反者等等。显然不是，因为他们属于压倒性的多数。而崩溃就是由那些社会群体的屈从构成的，他们不怀疑、也从不提出反抗口号。他们就是萨特称为“畜群”（*les salauds*）并将其等同于上流社会中的德性楷模的人。

抵抗者在各行各业中都可以找到，不管是在贫穷而完全无教养的人中间，还是在优秀的上层社会成员中间。这些人对自己的行为很少说些什么，谈到的看法也总是相同。没什么内心的冲突和斗争，恶行绝非诱惑。他们没有说，我们对洞察一切、好报复的上帝感到害怕，甚至当他们是基督徒时也没有这样说；而且那样考虑问题也确实没什么用，因为宗教也已变得相当灵活善变。他们只是这么说：我不能那么做，我宁愿死掉，因为我要是那么做，生活就不值得过了。

故而，我们关注的是平常人的行为，既不是纳粹分子的行为，也不是坚定的布尔什维克的行为，亦不是那些天生的罪犯的行为。因为，如果确实存在那种我们为了用一个更好的词称呼它而把它叫做道德的东西的话，那么它肯定与这些普通的人和普通的事有关。（“论基本的道德命题”）

[11] 要得出这个结论根本无需康德哲学。我给你们另外一个最近的例子，它从完全不同的前提出发，得出了同样的结论。最近有位作者乔治·施拉德（George Schrader, “Responsibility and Existence”, *Nomos*, vol. 3）发现他自己陷入了这样一个古老的困难：即使道德真理是自明的，道德义务——即你应该根据你认为正确的去行动——却既不是自明的，也不能被确定地证明。因此，他试图把所有的道德命令转化为本体论陈述（而不是转化为命题），显然是希望，存在或者生存本身，会提供一种否则我们就只能在神圣命令的权力中找到的约束力。结果，我们通常称为对和错的现在变成了充实的行为和不充实的行为。极有趣的是，我们这位以某种方式追随海德格尔的作者以这个事实为出发点，即人没有创造他自己，而是属于其被抛的存在。由此他总结说，人就其定义来说是负有责任的：“做一个人就是要为了自己而对自己负责。”好吧，那么一个人会为其他的哪个人负责呢？但是，对人没有选择自己的生活这个事实的论断恰恰意味着相反的情况：既然我没有创造自己，而且如果我的存在是被抛给我的，那么我可以把它算作自己的所有物而随意去处置它，这难道不是很明白的吗？但是我们不考虑这个反证和作为最终标准的自我的重新出现，而是看看他接下来的论断：“这么说决不是建议一个人在某种理想的意义上应该是什么，而只是陈述他是什么和必须是什么。”由此可以推论说，如果“必须是”和实际行为之间的差异足够大，那么人就不再是人了。如果我们能简单地把不道德的行为称为非人的行为，那么我们的问题确实可以了结了。但正如你们可以从这位作者的一个关键例证中，即对狗的虐待行为中立刻看出的，我们的问题并没有了结。像对待一块石头那样对待一条狗，这在“道德上和认识上是错误的”。这里牵涉的是关于对象的一种“错误表象”，一个认知错误。我们的作者一点儿也想不到，如果我像对待石头那样对待一条狗，那么或者我像石头一样行为，或者更可能的是，我想自找苦吃。这里不包含认识错

## 论道德哲学的若干问题

误，相反，如果我不知道一条狗不是一块儿石头，我就决不会想去虐待它。

[12] 认为遭受不义比行不义要好的那个自我，实际上并不是像在活动中的我——是我（《理查三世》）那样的实体。关键是我自己深思事情的那种能力，而既不是那个我——在（他首先是一，而非二而一——在行动中你是一，在这个世界上你作为一显现），也不是那些可能的后果。苏格拉底并不教导，他不拥有知识；他是在致力于一项永无休止的事业，一个基于任何可能使他展开讨论的话题的事业。在《卡尔米德篇》中（165b），他说道：“克里底亚，你这样说，好像我宣称知道我请教你的问题的答案，而且如果我愿意就能把答案告诉你。事实并非如此。我向你请教无论何种问题，恰恰因为我自己没有知识。”他在《高尔吉亚篇》中也经常这样说。因此，重点不在知识、收获，而在一种活动。从政治上说，苏格拉底看来相信，不是知识而是知道如何思考，将会改善雅典人，更可能抵制暴政，等等。顺便说一下，苏格拉底审判正是围绕着这一点：苏格拉底并没有教导新神，而是教导如何怀疑每一件事。对于那些把这种询问活动的无结果看作结果的人来说，这种打碎偶像的活动会变得非常危险。一个知道如何思考的人决不会再次服从和顺从，不是因为一种反抗精神，而是因为那种对一切进行审查的习惯。《申辩篇》中苏格拉底对审判官的最后回答是，我不能放弃审视。为什么他不能在无声中审视？因为对话（*dialegesthai*）对思考（*dianoesthai*）来说具有优先性。（“论基本的道德命题”）

[13] 弗里德里希·尼采：“致保罗·李的信的草稿”（Friedrich Nietzsche, “Draft of a Letter to Paul Rée [1882]”, in *The Portable Nietzsche*, selected and translated by Walter Kaufman [Viking Press, 1954], p. 102）。——编者

[14] “论基本的道德命题”给出了良知的“四个基本的、在历史上经常出现的要素”：

我的良知是（a）见证者；（b）我的判断能力，即分辨是非的能力；（c）我心中位于自我之上的判断者；（d）我自己心中的一个声音，不同于从外部来的上帝的、《圣经》的声音。

con-scientia, syn-eidenai 这个词语最初指意识（consciousness），而只有在德语中，道德良知和意识才是两个不同的词语。Con-scientia：我知道我和自己在一起，或者说当我在认识的时候，我意识到我在认识。Syn-eidenai：在柏拉图和亚里士多德那里，指总是或经常是和我自己一起——*emauto*, *hautois*, 等等。在希腊语中，这个词没有以特殊的道德方式被使用，尽管我也能意识到错误的行为，而且这种意识（欧里庇德斯那里的 *synesis*）可能让我非常不舒适。这种意识可以作为对我的存在的见证被理解。就我意识到自己来说，我知道我存在。如果我没有意识到我自己，那么我就不知道我到底是否存在。在奥古斯丁以及后来的笛卡儿那里，实在（*reality*）的问题，包括我自己的实在的问题，被提出来了。奥古斯丁的回答是，我可以怀疑任何事情到底是否存在，但我不能怀疑我怀疑。

这里你们已经看到了这种二而一，这种分裂。我能为自己作证。在 *conscientia* 第一次被用作专业术语的西塞罗那里，它就有这种意义（《论义务》[*De officiis*]，3.44）：当我为某些所有人都不知道的事情宣誓时，我应该记住，我有一位神作为见证者。根据西塞罗的说法，这意味着，“我的心灵是我的见证者”以及“神自己给予人的东西中再没有比这更神圣的了”。（在这种意义上我们发现，在公元前1500年的埃及，一名王室仆人叙述了他的工作，并且说：“我的心告诉我去做所有这些事情。它是一个卓越的见证者。”）关键在于对那隐藏者的见证。因此在《罗马书》2：14 以下讨论“人的秘密”时，保罗谈到了做见证的良知和那些彼此冲突的思想，它们在人心商榷着，就像在法庭上那样“互相指责和辩解”。在《哥林多前书》1：12，*synerdesis* 就是见证。在塞涅卡（Seneca）那里：一个神圣的精神注视着我们的恶行并守卫着我们的善行。因此，整个中世纪中良知都是与知道人内心秘密的上帝（《马太福音》6：4）紧密相关的。

## 责任与判断

在中世纪，良心的这两种意义之间通常有一个明确的区分：(a) 作为自我意识的良知和 (b) 作为那种根据内在的律法分辨善恶的能力的良知。

良知的声音也是非常古老的，不是因为我们在《旧约》（其中上帝总是对人说话）中可以找到它，而显然首先是因为苏格拉底的神（*daimon*）。一个 *daimon* 就是在神和那种每个人都有其陪伴的有朽的人之间的某种东西。它是一个从外部来的不能被回答的声音——非常不同于 *consentia*。而且这种声音从不告诉我要去做什么，而只是阻止或警告我不要做什么。

[15] “理性给予的目标可能与欲望给予的目标发生冲突。在这种情况下，就又会是由理性决定。理性是一种更高的能力，理性给予的目标属于更高的级别。这种说法的假设是，我会听从理性，理性控制欲望。理性没有说你不应该，而是说最好不要。”（“论基本的道德命题”）

[16] 因此，确切地说，这已经清楚了，即理性和欲望都不是自由的。但意志——那种选择的能力——是自由的。而且，理性显示了对所有作为人的人来说共同的东西，欲望又对所有生物是共同的，只有意志完全是我自己的。通过意志我作出决定，这是自由的能力。（“论基本的道德命题”）

[17] 在“论基本的道德命题”中，阿伦特考虑了这种可能性，即亚里士多德的选择（*prohairesis*）能否作为一种意志来理解：

对古代思想中不存在意志这种说法的限制：在《尼各马可伦理学》中，特别是卷三第二至三章中的 *prohaireses*（选择）。这个词表示一种向未来的进展，预先作出或选择。其定义是：就我们力所能及的事情来说的一种有意的爱好（*bouleutikē orexis tōn eph hēmin*）（1113a10）。

亚里士多德对这种能力不确定。他总是试图把它归结为欲望或者理性。例如他说，欲望和逻各斯是选择（*prohairesis*）的源头（《尼各马可伦理学》，1139a31），而且选择（*prohairesis*）与思想（*dianoia*）和欲望（*orexis*）有共同性（《动物之运动》，700b18-23）。最重要的是，他在《尼各马可伦理学》中说，选择（*prohairesis*）不是朝向目标而是朝向手段的（1112b11），其反面则朝向目标而非手段（*boulēsis tou telous*）（1111b27）。这里，目的是由思索得出的。但在《修辞学》中，我们是根据选择（*prohairesis*）而不是根据工作（*ergon*）或者实践（*praxis*）去责备或赞扬，所有的恶存在于选择（*prohairesis*）中。

只有一次，即在《尼各马可伦理学》中（1013a21），选择（*prohairesis*）是实践（*praxis*）的开端。在其他定义中，失去的是那种朝向未来的进展。如果我们从这里得到启发，那么我们就可以总结说，意志，作为那种朝向未来进展的能力，是所有行动的启动力量。意志的这种作用在其自身内有思索和欲望的因素。如果我们在这方面把意志与其他能力相比，那么可以说，欲望延伸到当下那个其所是的世界，记忆延伸到过去。而理性则试图以某种方式超越这些时间性。它试图进入一个无时间的空间，在那里，例如数字，总是它们所是的。理性成为各种能力中最伟大的，因为它处理无时间的事物。

[18] 值得指出的是，在《精神生活》的第二卷“意志”中，阿伦特的观点非常不同。在那里，她也说爱比克泰德只关心内在自由，但发现他确实有一个意志概念，一个完全积极的、“万能的”意志。（“意志”[“Willing”]，pp. 73-83）

[19] 这里问题就产生了：意志命令谁呢？欲望？根本不是，它命令自己去控制欲望。因此，意志在自身内分裂为两个部分：一部分发布命令，另一部分服从命令。意志“并不完全命令，因此它命令的没有被执行”。因为这个问题的实质在于：“是我不愿，也是我不愿，我，我自己（*ego, ego eram*）。我既不完全愿意，也不完全不愿，因此就被撕成了碎片。”（《忏悔录》，8.10）这个自我、我自己（它是我，确实是我）应该

让你们想起那句苏格拉底式的话：“对我来说，作为一，与整个世界相矛盾比与自己相矛盾要更好。”但即使我-是-我，也有“两个意志”，一个意欲和发布命令的意志，和另一个抵制和反-意志的意志，因此“部分意愿，部分不愿，这不是什么荒谬的事情”。它可能不是荒谬的，也不是一场对立原则之间的竞赛——仿佛我们“有两个心灵，一个善，另一个恶”。只有当意志开始运作时，而不是在这之前，这种冲突才会出现。它属于意志的本性。但这是我与自己的一个冲突，而不是无声的交流。进而，我是二而一的，但现在无论我做什么，即使我做得很好或者很恶，总是有一个冲突。证据就在于，当“两个意志都恶”时，同样的情况也会发生。问题总是如何以“整个意志”去行使意志力——就像“我发命令，我就径直做。问题只在于我发不发命令，我只是说，或我只是不说”。我们现在有四个同时运作且互相阻挠的意志，“处于焦灼状态”。

这里产生了这个问题：上帝为何给我一个意志？我们转向《论自由意志》。问题是两方面的：如果走出自我造成的困境需要神圣之光的话，那么意志为何被给予？而且，既然我们会通过自由意志犯罪，为何自由意志还被给予我们？只有第二个问题被明确提出了。回答就是，没有自由意志我们就不能正当地生活。

这又产生了另外一个问题：为何其他某种能力没有被给予，一种像正义那样没有人会错误地应用的能力？(2.18) 回答就是，除非通过意志的自由选择，否则，就没有正确的行动。换句话说，只有意志是完全在我们的权能之内的，只有通过意志力，我们才是我们自己。或者(1.12)，意志是这样一种巨大的善，因为你需要做的只是去意愿：*velle solum opus est ut habeatur*。或者，正是通过意志，我们才配得上一种幸福或不幸的生活。由此就可以推论说，如果有人想正确地去意愿，那么他就如此轻易地拥有这么伟大的一种东西，以至于获得他所意欲的东西就只不过意味着这个事实：去意欲它。但如果意志在自身中是分裂的，那么使这种运动朝向恶，这难道不属于意志的本质吗，如果它是的话，那么我们犯罪不是出于天性且因此出于必然性吗？回答是，是的，也许吧，但是，这样的话，你又如何说明这个事实，即我们总是在赞扬和批评？因为心灵不是通过别的什么，而就是通过它自己的意志被变成欲望的仆人的，它不是由于欲望或软弱而成为欲望的奴仆。最后一个问题：如果我们的坏行为是自愿的，那么这怎么与上帝的预知相协调呢？回答是，上帝不是他知道的一切事情的作者。他没有通过他的预知强迫我们。

从3.5到3.17，那篇对话变成了独白。困境变得如此巨大，以至于奥古斯丁认为必须这样说：罪恶的灵魂绝不该使你这么说，如果它们不在的话会更好，或者它们应该与它们所是的不同。（回忆一下耶稣的 *skandalon* [绊脚石] 《路加福音》17:2：对那弱小的、即那些你有权处置他们的人的出卖和冒犯。）对奥古斯丁来说，这就好像是你意愿它。而他的回答是，存在是这样一个善，你不能意愿它不存在；你不能思考无。对话在第七章又出现了：“我在寻找意志的原因。”但难道这不是一个无限的问题吗？难道你不会再次询问那个原因（如果我们找得到它的话）的原因吗？因为这个问题是错误的。意志是惟一一种不能在它之前有一个原因的东西。什么会是先于意志的意志的原因呢？因为或者意志是它自己的原因，或者它根本就不是什么意志。我们在这里面对的是一个简单的事实。因此奥古斯丁走向《罗马书》第七章和《加拉太书》第五章。而那个哲学讨论就结束了。（“论基本的道德命题”）

[20] 因此，自由是对意志的自愿放弃。（“论基本的道德命题”）

[21] 我们已完全不能领会的就是作为仲裁者的意志，那种自由地进行选择的意志。自由选择意味着不受欲望的束缚。在欲望干扰的地方，选择就是臆断的。最初，仲裁者就是那种作为无关的旁观者处理事情的人。他是一个见证人，而就此说来是无责任的。因为他不牵扯其中，人们认为他能够作出公正的判断。因此，作为判断的意志 (*liberum arbitrium*) 的意志自由从不开创某种新东西，它总是如事情所是的那样面对事情。它是判



## 责任与判断

断的能力。

然而，如果这是事实，那么它怎么会被允许属于我的意志能力呢？回答是：（a）如果我们假定，意志的最终目的由理性作为最高的善而给予它，那么（在阿奎那那里）只有在对手段的选择上我们才是自由的。从而，这种选择就是判断的意志的功能。然而，恰恰在意欲手段时，意志并不自由。每一种目标都隐含着实现它的手段。这些已被预先判断；只存在更好的或更坏的、更充分的或更不充分的手段。这是一件要思考决定的事情，而不是一件要意志决定的事情。只有在这种边缘事务中才牵涉到意志能力：为了达到一个目标，我必须采用那些如此恶劣的手段，以至于最好不要实现这个目标。（b）有另一种可能性：意志不仅进入未来，它也是那种我们通过它来肯定和否定的能力。我能对存在的东西说是或否。在奥古斯丁那里，*Amo: volo ut sis*（我爱：我愿意，所以你在）。我对存在的事物或人的肯定，把我与那无论如何存在着的事物联系在一起，正如我对它们的否定使我从中疏离出来。在这种意义上，世界就是 *dilectores mundi*（世界的热爱者）。或者说，对世界的爱为我建构了这个世界，使我在其中安身立命。（“论基本的道德命题”）

## 集体责任

一个人对他没有做过的事负有责任，这是可能的；他可以对它们负责。但那些他并没有积极参与的事情，要他对它们负有罪责或感到有罪，这却不可能。在如此众多善良的白人自由主义者坦陈他们对黑人问题的罪感时，上述论断值得大书特书。我不知道历史上有多少诸如此类的错置体验的先例，但我确实知道，在战后德国，人们在谈及希特勒政权对犹太人的所作所为时，就出现了同样的局面，这时，那乍听起来如此高尚而诱人的“我们都有罪”的叫喊，实际上只是在某种程度上为那些真正有罪的人开脱罪行。在所有人都有罪的地方就没有人有罪。与责任不同，罪过总是有针对性的；它是严格地属于个体的。它针对一个行动，而不针对意向或可能性。对于父辈或本民族或人类犯下的过失，简言之，即对那些我们没有参与其中的行为，只是在比喻的意义上我们才可以说，我们感到有罪，尽管事情的发展确实可能使我们为它们付出代价。而既然有罪的感觉，即 *mens rea*，或者良心负疚、对做错事的意识，在我们的法律和道德判断中发挥如此重要的作用，那么限制这种虚假感伤也许是明智的，从字面上理解，它们只能导致混淆所有真正的问题。

147

我在别人遭受痛苦时的感受，我们称之为同情；只有当我认识到

毕竟不是我而是别人在遭受痛苦的时候，这种感受才是可信的。但我认为这是真实的：即对这类感情来说，“休戚与共 (solidarity) 是一个必要条件”；而就我们这里讨论的集体罪恶感问题来说，这就意味着，“我们都有罪”的叫喊实际上就是在宣布要与不义者休戚与共。

我不知道“集体责任”这个术语何时首次出现，但我有理由确信，不仅是这个术语，而且包括它应用的那些问题，都与政治困境而非道德或法律困境息息相关。法律和道德尺度有一个重要的共同点——它们总是与个人和个人做的事情相关；如果哪个人被牵连进了一桩共同的犯罪活动，就像在有组织犯罪中那样，那么应该被判断的仍然是这个人，他参与的程度，他的特殊作用，等等，而不是那个组织。只是就其使他更可能犯罪来说，他的成员身份这个事实才起一种作用；而这原则上说与坏名声或犯罪记录没什么两样。无论被告是黑手党或纳粹党卫队的成员还是其他犯罪或政治组织的成员（似乎向我们表明，他只是一个根据上级命令行事的零件，做了任何其他人也会做得同样好的事情），一旦他出现在一个正义的法庭，他就作为个体出现，法官就会根据他做的事情作出判决。甚至一个零件也可以再次变成一个人，这正是法庭审判程序的伟大之处。同样的道理对于道德判断显得更为真确，对于道德判断来说，“除了自杀我别无选择”这样一个借口并没有像它对法律程序所拥有的那种约束力。那不是个责任问题，而是犯罪问题。

148

下述情况不牵涉集体责任，即懒洋洋地躺在公共海滩上的上千名有经验的游泳者眼看着一个人沉入海中而不去救他，因为他们本来就不是一个集体。在抢劫银行的阴谋中也不牵涉什么集体责任，因为这里的过失不是代理性的，这里牵涉的是不同程度的犯罪。而就像美国内战之后的南方社会制度中的情况那样，如果只有那些“被疏远的居民”或“被放逐者”是清白的，那么我们就又有了一个明确的罪行例证；因为其他所有人确实曾做了一些绝非“代理性的”事情。（这三个“案例”是阿伦特从她要回应的那篇文章中引用的。——编者）

## 集体责任

必须为集体责任规定两个前提条件：要我负责的必须是我没有做过的事情，其原因又必须是我在一个组织（集体）中的成员身份，它不能被我的任何自主行为解除，也就是说，它完全不同于那种我可以随意解除的商业伙伴关系。“集体促成的过错”这个问题必须被终止，因为每一种参与就已经是非代理性的了。在我看来，这种责任总是政治性的，无论它以那种更古老的面目出现，即共同体把其成员的无论何种事情的责任都揽到自己头上，还是一个共同体被要求承担以其名义犯下罪行的责任。后面这种情况当然更令我们感兴趣，因为，无论如何，它能够应用于所有政治共同体而不仅仅是代议制政府。每个政府都有承担其前任功绩和罪行的责任，而每个国家也都对其历史行为负有责任。对于那些可能会拒绝其前任已参加的协议的革命政府来说，这更为真确。当拿破仑·波拿巴成为法兰西的统治者时，他宣称，他承担法兰西自查理曼大帝到罗伯斯庇尔的恐怖时代曾经做出的一切事情的责任。换句话说，他的意思是，就我是这个国家的一员并且是这个政治体的代表来说，所有这一切都是以我的名义做出的。在这种意义上，我们总是被要求为我们父辈犯下的罪行承担责任，正如我们也收获他们功绩的果实；但是，无论从道德上说还是从法律上说，我们当然对他们的过失没有罪过，我们也不能把他们的事业归为我们自己的功绩。

只有离开共同体我们才能逃避这种政治性的、严格地属于集体的责任，而既然没有人能够不从属于任何共同体而生活下去，所以逃避这种集体责任就只不过意味着以一个共同体代替另一个共同体，从而也是以一种责任代替另一种责任。确实，20世纪创造了一类人，他们是真正的被驱逐者，不属于任何被国际社会承认的共同体，他们就是那些难民和无国籍者，这些人确实不能被要求对任何事情负政治责任。从政治上说，无论他们的组织或个人特征如何，他们都是那种绝对清白的人；而使他们被抛弃到一个可以说是整个人类之外的处境的正是这种绝对的清白。如果存在像集体的、即共同的罪恶这么一回事

的话，那么它可能就是集体的、即共同体的清白这种情况了。实际上，他们是仅有的毫无责任的人。尽管我们通常已经认为，责任、特别是集体责任是一种负担，甚至是一种惩罚，但我认为这可以表明，为免除集体责任而付出的代价却要大得多。

150 我在此致力于在政治（集体的）责任和道德以及/或者法律（个人的）责任之间作出明确的区分，而我想到的主要是那些经常发生的情形，在其中，道德和政治关切，以及行为的道德标准和政治标准彼此陷入了矛盾。看来，讨论这些事情的主要困难就在于，我们在讨论这些问题时用的词汇（道德和伦理）具有令人烦恼的模糊性。这两个词语最初都仅仅意味着风俗和习惯，而随后在一种教化意义上，意味着最适于公民们的风俗和习惯。从《尼各马可伦理学》到西塞罗，伦理或道德都是政治学的一部分，即政治学中研究公民而非制度的部分，而且所有古希腊或古罗马的德性都必定是政治德性。问题从来不在于一个人是否是善的，而在于他的行为是否对他生活的世界有益。整个关切的中心是世界而不是自我。而当我们谈论道德问题包括良知问题时，我们意指某种完全不同的东西，对于它，事实上我们没有一个现成的词语来表达。另一方面，既然我们在讨论中使用了这些古代词汇，那么上述非常古老而又明显不同的内涵就总是会出现的。有一处例外，在那里，我们的意义上的道德关切能够在—一个经典文本中被发现，这就是那个苏格拉底式命题——“遭受不义比行不义要好”，我马上就会对它作一些讨论。在这样做之前，我想提一提可以说是从相反方面，即宗教那里来的另外一个困难。道德问题关系到像灵魂的幸福而非世界的安宁这样的事情，这当然是希伯来—基督教传统的一部分。如果，例如——就举古希腊最普通的例子吧——在埃斯库罗斯那里，俄瑞斯忒斯按照阿波罗的严格命令杀死了他的母亲，尽管如此，他还是被复仇女神厄里倪厄斯追逐，这是因为，世界的秩序被扰乱了两次而必须重新恢复。当俄瑞斯忒斯为他父亲的死复仇并杀死他的母亲时，他做了正义的事情；但他仍然是有罪的，因为他违反了另一个“禁忌”

151

(就像我们今天会说的那样)。悲剧的地方在于，只有一个罪恶的行为才能报复最初的罪行，而正如我们都知道的，解决办法是由雅典娜或母宁说那种法庭的设立带来的，这种法庭从现在开始承担起了维持正当秩序的任务，并且铲除了那种维持世界秩序所必需的恶行的无尽链条的祸根。它是这种基督教洞见的希腊版本：对在世界上做出的恶行的所有抵制，都必定包含某些恶的意味以及对这种个人困境的解决办法。

随着基督教的兴起，重点从对世界和与它相关的义务的关注完全转移到了对灵魂及其拯救的关心。在最初几个世纪，两者的这种分化是绝对的；《新约》中的使徒书信满是这样的劝导：避开公共的、政治的事务，关心自己的、严格的私人事务，关心灵魂——直到德尔图良以 *nec ulla magis res aliena quam publica* 总结了这种态度，即“没有什么比与公共生活有关的事情更与我们无关的了”。甚至今天，我们通过道德标准和命令理解的东西仍带有这种基督教背景。在今天关于这些事情的思考中，严格的标准对道德事务来说显然是最高的，对风俗和习惯的事务来说是最低的，而法律标准在某种程度上居于中间。这里我的意思是，道德把它在我们的“价值”等级中的这种优越地位归于其宗教源头；规定人类行为规则的神圣法则被理解为是像在十诫中那样直接地显示出来，还是像在自然法中那样间接地显示出来，在这个语境中是不重要的。规则因为其神圣起源而是绝对的，而且它们的约束力在于“未来的赏罚”。十分可疑的是，这些根源于宗教的行为规则在其源初信仰、特别是超越的约束力已经丧失时还能否延续下去。（约翰·亚当斯 [John Adams] 曾以一种奇怪的方式预言说，这种丧失将“使杀人像射杀鸟儿那样冷漠无情，使灭绝罗伊拉邦就像用奶酪诱杀小虫子那样无动于衷”。）就我看到的来说，十诫之中我们仍能感到其道德约束力的只有两条，即“不得杀人”和“不得作伪证”；而最近，这两条也分别遭到了希特勒和斯大林相当成功的挑战。

居于有关人类行为的道德关切中心的是自我；而居于有关人类行为的政治关切中心的是世界。如果除去道德命令中的宗教涵义和渊

源，剩下的就是“遭受不义比行不义要好”这个苏格拉底式命题及其奇特的证明，“因为与整个世界相矛盾也比我作为一与自己相矛盾要更好些”。无论我们如何解释道德问题中这个不矛盾律的符咒，就像“你不应该自相矛盾”这个同样的命令对逻辑和道德规范是一个规则一样（顺便说一下，它仍然是康德关于纯粹命令的主要论证），看来有一件事情仍是清楚的：上述命题的前提条件是，我不仅和他人生活在一起，也和我自己生活在一起，这种共同生活可以说是先于所有其他一切的。对苏格拉底式命题的政治性回答将会是，“在这个世界上，重要的是不应该有不义存在；遭受不义和做出不义是同样糟糕的”。谁遭受不义并不重要，你的义务是阻止不义。或者为了简短起见，让我引用另一段名言，这是马基雅维里的话——他恰恰由于上述原因而想教导君主们“如何不善”：在关于那些胆敢蔑视教皇的佛罗伦萨爱国者的著作中，他赞扬了他们，因为他们曾表明自己“把他们的城邦看得比自己的灵魂高得多么多”。而宗教语言中的灵魂就是世俗语言中的自我。

153

行为的政治准则和道德准则陷入相互矛盾的方式有很多，在政治理论中它们通常被联系着国家理由的教条（reason-of-state doctrine）和道德的所谓双重标准一起处理。这里我们只关心一个特殊情况，即集体的和代理的责任的情况，在这种情况下，一个共同体的成员被要求对他没有参与但却是以他的名义做出的事情负责。这种不参与可以有许多原因：那个国家的政府形式可能会导致其国民或他们中的大多数根本不被允许参加到公共事务中，所以不参与是无法选择的。或者相反，在自由国家里，某些公民可能不想参与，不想与政治发生关系，但不是出于道德的原因，而只是因为他们选择利用我们各种自由中的一个自由，即当我们列举我们的自由时通常并不提到的那一个，因为它被认为是当然之事，这就是远离政治的自由。这种自由在古代不为人知，并且在20世纪的许多独裁政权、当然特别是在各种极权主义的变种中，它已被相当有效地取消了。相比于在其中不参与是必然的而

非可选择之事的绝对主义和暴政形式，我们这里处理的是这样一种情势，在这里，参与——正如我们所知，它也可能意味着犯罪活动中的共谋——是当然的，而不参与却是需要抉择的事情。最后，在自由国家中我们也会碰到这种情形，在这里，不参与实际上是一种抵抗形式——正如在那些拒绝参加越战的人们那里一样。这种抵抗经常在道德层面上引起争论；但只要有联合的自由以及随之而来的这种希望，即以拒绝参与的方式来抵抗将会带来一种政策改变，那么它就是政治性的。处于这种考虑中心的不是自我——我不参战是因为我不想弄脏自己的双手，这当然也可以是一个有效的论据——而是国家的命运和它在这个世界中对其他国家的行为。

154

不参与这个世界的政治事务一直被批评为不负责任，被批评为是在逃避一个人对我们共享的世界和我们归属的共同体应承担的义务。而如果人们只是从道德的基础上为这种不参与辩护，那么这种批评就决没有被有效地反击。从最近的经验中我们知道，对邪恶政府的积极的、并且有时是英雄式的反抗，更多地来自那些参与这些政府的人们，而较少来自那些完全清白的局外人。作为一个有例外的规则，德国对希特勒的抵抗是如此，而对共产主义政权的少数反抗就更是如此了。匈牙利和捷克斯洛伐克就是很好的例子。在从法律视角讨论这些问题时，奥托·基希海默（Otto Kirchheimer）（在其《政治的正义》中）正确地强调，对法律或道德清白的问题、即对没有合伙参与任何由一个政权犯下的罪行的问题来说，“积极的抵抗”是一个“虚假的尺度，而从对公共生活的有意义的参与中抽身……自动消失在遗忘和隐匿之中，却可以被当作那些坐在审判台上的人们正当地推行的一条标准”

（第331页以下）。尽管他因此也在某种程度上肯定了那些被告，但那是另一码事。这些被告说，责任感不允许他们选择这条路；他们为了阻止更大的恶行而服务于纳粹，等等——这是些在希特勒政权的情况下听起来肯定相当荒谬而且确实通常比职业追求的强烈欲望的虚伪理论强不了多少的论证。正确之处在于，那些不参与者并非抵抗者，而且

155



他们并不认为自己的态度会有什么政治后果。

156 那个我以苏格拉底式命题形式引用的道德论证实际上说的是下述意思：如果我做了那现在作为参与的代价要求于我的事情，无论只是作为循规蹈矩，还是甚至作为取得最终胜利的惟一机会，那么我就不再能与我自己生活在一起了；我的生活对我来说就不再值得过了。故而，我宁愿现在遭受不义，甚至在我万一被胁迫参与时付出死的代价，也不会行不义，从而与一个不义者形影不离。如果那是一个涉及杀人的问题，那么其论据就不能是，如果这个谋杀没有犯下，这个世界就会安好无缺，而应该是不愿意和一个杀人犯生活在一起。在我看来，这个论证甚至从最严格的政治观点来看都是无懈可击的，但它显然是一个只有在极端的、即边缘境域中才有效的论证。通常就是这样的境域最容易澄清那些否则就会相当模糊而混乱的问题。在政治领域中，道德命题在其中变得绝对有效的边缘境域是那种无能为力。它（意味着人处于孤立状态）是对无所作为的一个有效论证。当然，这种论证的麻烦就在于它完全是主观的；其真实性只能通过自愿遭受不义来证明。就像在法律程序中那样，不存在能够被应用于所有事情并对所有事情都有效的一般规则。但我担心，这将是所有不被宗教命令支持或没有从宗教命令中引申出来的道德判断的致命缺陷。正如我们知道的，苏格拉底从来都不能证明他的命题；而康德的绝对命令，作为严格的非宗教和非政治的道德命令，也不能得到证明。这种论证的更深层困境在于，它只适用于那些习惯于明确地与自己生活在一起的人们，以另一种方式说，它的有效性只对那些有良知的人具有说服力；而且，尽管司法活动习惯于在困境中求助于良知（作为每一个清醒的人都必须具有的东西），实际情况却是，虽然相当多的人拥有它，但绝非所有人都拥有它，而那些拥有它的人又散布各行各业，特别是，这些人所受的教育各式各样，有些甚至没有受过教育。没有什么社会的或教育的客观身份标志能够保证它的出现或缺失。

看起来，与这些世俗的道德命题相应并使它们得到证实的惟一活

## 集体责任

动就是思考活动了，在最一般而完全非专业的意义上，这种思考活动可以按照柏拉图而被定义为我与自己之间的无声对话。如果应用于行为问题，这种思考活动就与想像能力——即那种再现、使还不在场的东西显现在我眼前的能力——有很大关系。这种在独在中发挥作用的思考能力在多大程度上介入那种在其中我们总是和他人共处的纯粹的政治领域，这是另外一个问题。但是，对这个我们希望得到政治哲学解答的问题，无论我们自己可能如何回答它，也总是没有任何道德的行为标准能够为我们开脱集体责任。这种对那些我们不曾做过的事情负有的替代性责任，这种对那些我们于其全然无辜的事情的后果的毅然承受，是我们为这个事实付出的代价：即我们不是独自生活，而是和我们的伙伴们一起生活，并且，作为最卓越的政治能力，行动的能力只能在一种人类共同体的形式中得到实现，尽管人类共同体的形式事实上是多种多样的。

157

158

于1968年

# 思考与道德关切

——致 W. H. 奥登

在我看来，谈论思考是如此胆大妄为，因而我得向你们作一个说明。在数年前报道耶路撒冷的艾希曼审判时，我谈到了“恶的平庸性”，我并不企图以此建立一个理论和学说，而只是描述一些十分确实的情况，即那种广泛的恶行现象，人们不能把它们归因于罪犯的特别的邪恶、病态或意识形态信念。罪犯惟一的特点乃在于他有点儿异乎寻常地浅薄。无论所犯下的罪行如何穷凶极恶，罪犯却既不凶残也不恶毒，人们从他的过去、从他在审判中以及之前的警方问讯中能发现的惟一的个性特点是一些纯然否定性的东西，那不是愚蠢，而是一种非常真实的不能思考的奇特状况。就像曾经在纳粹体制下适应其角色那样，他也能非常顺利地适应重犯的角色，能毫不困难地接受一套完全不同的规矩。他知道他过去认为是职责的如今被称为犯罪，而他接受这套新的判断就像它不过是另一种语言规则一样。他给他那些极有限的陈腐词汇增加几句新的套话，而只有在他的陈词滥调完全不适用的情况下，他才是彻底无助的。当他必须在绞架下说些什么，被迫用那些葬礼演说的陈词滥调，而由于他不是幸存者，它们也并不适于他的情形，在这种最为奇特的情况下，他才表现出上述那种无助。<sup>[1]</sup> 他本该考虑一下当他一直期

望的死刑判决作出时他的最后遗言应该是什么，但他根本没有想到这一点，就像审讯中那些不连贯和明显的矛盾不能使他为难一样。陈词滥调、日常话语和循规蹈矩有一种众所周知的把我们隔离于现实的作用，即隔离于所有事件和事实由于其存在而使我们思考它们的要求。倘若我们时时对这些要求保持回应，那我们马上就会疲惫不堪，而艾希曼的不同只在于他对此要求分明是毫不知悉。

这种思的完全缺失引起了我的兴趣。恶行，不仅是疏忽之罪恶，而且是故意之罪恶，如果它不仅没有“卑鄙的动机”（如法律所称的），而且根本没有任何动机，没有任何利益和意愿促动，在这种情况下，它是否可能？难道邪恶（无论我们如何定义它）这种“做一个恶棍的决心”，不是恶行的一个必要条件吗？我们判断的能力，分辨是非、美丑的能力，是否依赖于我们思考的能力？不能思考与我们通常叫做良心之物的可怕泯灭是否一致？紧要的问题是，这样的思考活动，即对于那些发生于周围的事件——无论其内容和结果是什么——进行审查和反思的习惯，它本质上能否阻止人为恶？（恰恰是良心这个词，至少就它意味着“依靠自己并和自己一起明白……” [to know with and by myself] 来说，指示着这一方向。这种自知自觉现实化于每一个思考过程之中。）最后，还有一个为人们熟悉并相当令人担忧的事实：只有好人才为一个败坏的良心所困扰，而真正的罪犯却鲜能如此。难道这一事实不是增加了上述问题的紧迫性吗？除非作为坏良心的缺失，否则良心就不存在。

问题就是这些。借用康德式的话来说，在受到一个现象的震动之后，这个现象——事实问题 (*questio facti*) ——不管我愿意与否就加给我一个概念（恶的平庸性），我禁不住向自己提出了这个法权问题 (*quaestio juris*)：“我有何权利取得、使用这一概念？” [2]

提出诸如“何谓思考？”、“何谓恶？”此类问题自有其困难。关

于它们的思考属于哲学或形而上学领域，而后者指示着一个众所周知已经声名不佳的探询领域。如果问题只是实证主义或新实证主义的攻击，我们也许不必在意。<sup>[3]</sup> 提出这些问题，我们的麻烦更少来自于那些对他们来说这些问题“毫无意义”的人们，而更多来自于那些受到攻击的人们。正如当神学家们（与古老的不信仰者不同）开始谈论“上帝死了”这个命题时，宗教中的危机就达到了顶点，同样，当哲学家们自己开始宣布哲学和形而上学的终结的时候，哲学和形而上学中的危机也就公开了。当然，这种状况或许有好处，我相信一旦人们理解了所有这些“终结”实际上意味着什么，它就是有好处的。这些“终结”并不表示上帝已经“死了”——这无论从哪方面来说都是荒谬的——而是表明几千年来上帝由以被思考的方式不再令人信服，它们也不表示自人类在地球上出现以来就伴随着他们的那些古老问题已经变得“无意义”了，而是表示它们一直以来被提出和回答的方式已不再可信。

走向终结的乃是感官与超感官这一基本区分，以及那个与巴门尼德一样古老的观念，即任何不显现给感官的东西——上帝、存在、第一原理和原因 (*archai*) 或者理念——都比显现的东西更真、更实、更有意义，它们不仅超越感官知觉，而且高于感官世界。“逝去”的不仅是这些“终极真理”的居所，而且是上述那种区分本身。同时，有少数形而上学的维护者以愈益强烈的声调警告我们内在于这一发展中的虚无主义危险。他们有一个尽管很少提及但对他们有利的重要论证：一旦超感官世界被抛弃，它的反面，即数世纪以来人们理解的那个显象世界也将被毁灭。像实证主义者那样理解的感官世界不能在超感官世界终结之后留存下来。没有人比尼采更懂得这一点了，在《查拉图斯特拉如是说》中，他诗意而隐喻地描述了关于上帝的那个命题，由此在这些问题上引起了如此之多的混乱。在《偶像的黄昏》一个意义重大的章节中，他疏解了《查拉图斯特拉如是说》中“上帝”这个词的含义。它只是形而上学所理解的超感官世界的一个象征。尼采在这

里用“真实世界”代替“上帝”，并说：“我们取消了真实世界。那么什么留存下来了？也许是显象世界？啊，不！随着真实世界我们也一并取消了显象世界。”<sup>[4]</sup>

上帝、形而上学、哲学以及引申地说的实证主义，它们的这些现代“死亡”可能事关重大，但终归只是思想事件，而尽管它们与我们的思考方式密切相关，但与我们思考的能力，与人是思考着的存在这一简单事实却没有多大关系。人是思考着的存在，它的意思是，人有一种倾向、甚至说一种需要（康德的“推理的需要”），需要越出知识的界限去思考，去更多地运用他的智力、脑力，而不仅是把它们作为求知和行动的工具，除非被更紧迫的生活需要所阻止。我们的求知欲望，无论出于实际需要、理论困境还是单纯的好奇，都能通过达到其意料的目标而获得满足；而由于未知之物为数众多，每一个知识领域都在开辟可认知之物的视野，所以我们对知识的渴求可能是永不满足的，尽管如此，但这种活动本身在它身后却留下了一笔日益增长的财富，被每一个文明保存下来作为其世界的部分和片断。求知活动正如房屋营造，它也是一个建造世界的活动。思考的倾向或者需要则相反，即便它不是被那些历史悠久的形而上的、不可回答的“终极问题”激起的，它也不能在身后留下任何有形的东西，也不能被“智慧的人们”的所谓深刻所止息。思考的需要只能通过思考得到满足，昨天的思想只有被重新思索之后才能满足今天的思考需要。

我们把思考活动与求知活动、理性（进行思考和理解的冲动）与知性（欲求并有能力获得可证实的知的能力）之间的区分归功于康德。康德自己相信，超越知识的界限进行思考的需要只能被上帝、自由和不朽这几个古老的形而上学问题激起，并且他已经“发现有必要否定知识而为信仰留下地盘”，由此，他就为作为“子孙遗产”的未来的“系统形而上学”奠定了基础。<sup>[5]</sup>但这只是表明，仍被形而上学传统束缚的康德，从没有完全明白他所做的工作，他的“子孙遗产”实际上破坏了所有形而上学体系的可能基础。因为思考的能力和需要决不限于任何

特殊主题，比如理性提出并知道永远不能得到解答的那些问题。康德并没有“否定知识”，而是把认知和思考区分开了，他也没有给信仰留下地盘，而是给思想留下了地盘。如他曾经提出的，他实际上已“消除了理性阻碍自身的障碍”。<sup>[6]</sup>

就我们的讨论并且针对我们的目的来说，求知与思考之间的这一区分十分关键。如果辨明是非的能力与思考的能力有些关系的话，那么我们就必须“要求”每一个健全的人都运用这种思考能力，无论他事实上博学还是无知，聪明还是愚蠢。那种认为哲学是少数人的事情的通常观点令康德十分困扰，原因就在于其道德含义，在这方面他几乎是哲学家中独一无二的。以上述理路，康德曾经这样论断：“愚蠢是由邪恶的心灵引起的。”<sup>[7]</sup>但这样的说法并不正确。不能思考并非愚蠢；它也可以在高智商的人们那里出现，它几乎并不源于邪恶，别的不说，只要考虑到无思和愚蠢是比邪恶更普遍的现象，那么邪恶也就不是其原因。麻烦恰恰在于，对于导致巨大的罪恶来说，邪恶心灵这种相对罕见的现象不是必需的。因此，用康德的话来说，一个人将需要哲学来阻止恶，因为哲学就是对作为思想能力的理性的训练。

164 即使我们承认并欢迎数百年来一直垄断了这种思考能力的哲学和形而上学学科的衰落，这也是个很高的要求。因为思考的主要特征就在于它总是打断所有行为、所有日常活动。无论关于两个世界的理论有什么谬误，它们总是出于真实经验。当我们开始思考无论什么事情时，我们就停止了其他一切活动，而它们也反过来会打断思考过程，所以我们就像在出入于不同的世界。在“在同伴中间存在” (*inter homines esse*) ——“活着”的拉丁语对应词——的最一般的意义上，行动和生活必然阻止思考。正如瓦莱里 (Paul Valéry) 曾说的：“时而我存在，时而我思考。” (*Tantôt je suis, tantôt je pense*)

与此紧密相关的是这样一个事实：人们思考的总是那些直接的感官知觉中没有的或从直接的感官知觉中抽出的东西。所思的总是一个

再现 (re-presentation)，即实际上不存在而只能呈现给心灵的事物或人，心灵通过想像能够使它以形象的形式呈现。<sup>[8]</sup>换句话说，在思考时我就离开显象的世界，即使我思考的只是被给予感官的普通对象，而非形而上学思考的传统领地里的那些不可见的概念或观念。为了思索某个人，他必须从我们的感官中移开。只要我们与他在一起，我们就不思索他，尽管我们可以搜集印象作为后来思索之原料。要思索在场的某个人，就意味着使我们自己偷偷地从他的陪伴和活动中离开，就好像他已不在那里。

上述说明也许可以表明人们为何觉得思考——对意义的追寻，而不是科学家为知识而求知的渴求——是“不自然的”，好像开始思考的人在从事某种与人类条件相反的活动。这样的思考活动，不仅是对寻常之事件、现象或古老的形而上学问题的思考，而且是任何不为知识效劳、不以实践目的为指导的思考——在为了实践目的寻求知识时，思考是知识的侍女，外在目的的单纯工具——这样的思考，用海德格尔说过的话来说，正“陷于混乱”。<sup>[9]</sup>当然，存在这样一个奇怪的事实，即一直有人选择理论生活 (*bios theōrētikos*) 作为他们的生活方式，但这不构成对上述断言的反驳。我们的哲学史关于思考的对象讲述了如此之多，而关于思考过程本身却讲得少之又少。这样的哲学史充满了下述两者之间的内在冲突，一方是人的共通感，那种把我们的五种感觉协调成一个共同的世界，并使我们在这个世界中辨明方向的至高的第六感；另一方是人的思考能力，通过它，人能够自如地从那个世界离开。

这种能力，不但由于它的结果总是不确定的而不可检验，所以对普通事务“毫无裨益”，而且在某种程度上还具有自我摧毁性。在身后出版的笔记中，康德写道：“我不能同意这样一个规则，它认为如果纯粹理性的运用证明了什么，这个结果后来就不应当被怀疑，就好像它是一个公理”，以及“我不同意这个观点……它认为一旦已经确证什么，人们就不应再怀疑。在纯粹哲学中这是不可能的。我们的心



灵对此有一种天然的厌恶”<sup>[10]</sup>（着重是我加的）。由此看来可以推论，思考的事业就像织锦缎的珀涅罗珀，每天早上取消前一天夜里完成的工作。

为了重述我们的问题，即思考能力与恶之间的内在联系，我总结出三个重要命题。

166 首先，如果这个联系确实存在，那么区别于知识渴求的思考能力，必须被赋予每一个人，它不能是少数人的专利。

其次，如果康德是正确的，即思考对把其结果作为“公理”接受有一种天然的厌恶的话，那么我们就不能对任何道德命题或命令抱有期望，不能对从思考活动那里产生的任何最终的行为准则抱有期望，至少不能对新的关于善恶的所谓最终定义抱有期望。

第三，如果思考果真处理不可见之物，那么可以推论，它之所以“陷于混乱”是因为我们今天通常生活于一个关于不显现 (disappearance) 的最基本的经验已经死亡了的显现世界中。人们一直认为，拥有那种处理不显现之物的天赋要付出代价，即思想者或诗人付出的昧于可见世界的代价。想想荷马吧，神给予他神圣的天赋而剥夺了他的光明；想想柏拉图的《斐多篇》吧，在那里，对那些不实践哲学的众人来说，实践哲学的人看起来就像追求死亡的人。想想斯多葛学派的创立者芝诺吧，他向德尔斐神谕询问为了获得最好的生活应当怎么做，得到的回答是，“以死亡的方式生活”。<sup>[11]</sup>

因此，下面这个问题就不可避免：从这样一个毫无成果的事业中怎么能产生与我们生活的世界相关的东西呢？如果有什么答案的话，这个答案只能来自于思考活动本身，这意味着我们必须探寻经验而非教义。而我们到何处寻找这些经验呢？那些我们要求其思考的“普通人”没有著述，他们要关心更紧要的事情。而那些康德曾称之为“职业思想家”的少数人又从不曾有特别的愿望记述这种经验，也许因为他们知道，思考在本性上是没有结果的。他们载满教义的著作总是难

免要朝向大众，而大众只想看到结果，对求知与思考、真理与意义的区分并不在意。对于那些其教条构建了哲学和形而上学传统的“职业”思想者，我们不知道他们之中有多少人曾怀疑其结果的合法性，更不用说其可能的意义。我们只知道柏拉图富有深意地否认了别人称为其教义的东西（在《第七封信》中）：

人们对那些我关心的主题一无所知，因为关于它们从来没有写下什么东西，将来也不会有。对此有所著述的那些人什么都不懂，他们甚至都不了解他们自己。因为没有什么途径可以把它们像其他可以习知的东西那样诉诸文字。因此，在拥有思考能力并知道语言的乏力的人们中，是没有一个会冒险将思想诉诸文字的，更不用说把它们放入书写文字这种如此不灵活的形式之中了。[12]

## 二

困难在于，极少有思想家告诉我们是什么在促使他们思考，而更少思想家有愿意描述并研究他们的思考经验。而由于任意性这种明显的危险，我们也不愿意相信自己的思考经验。为了解决这一困难，我打算寻找一个典型，一个不同于“职业的”思想家的范例，他能够代表我们“普通人”。换句话说，我要寻找一个人，他认为自己既不属于多数也不属于少数（这是一个至少和毕达哥拉斯一样古老的区分），他不热衷于做城邦的统治者，也不声称自己知道如何教养和看护公民的灵魂，他不相信人能是智慧的，也不妒忌诸神可能拥有的神圣智慧，所以他从没有打算创立一个能被传授和学习的教义。简单地说，我打算以这个人作为我们的典范，他确实能思考而又不致变成一个哲学家，他是公民中的一员，对于那些在他看来每个公民应当做的、

有权利索要的，他却无所作为、无所索要。你们一定猜到，我意在谈论苏格拉底。我希望没有人会严肃地反驳，说我的选择经不起历史检验。

但我必须提醒你们：关于历史上的苏格拉底，关于如何以及在多大程度上能把他与柏拉图区分开，关于给予色诺芬的苏格拉底多大的重视等，存在着许许多多的争论。尽管这是学术论辩中一个较有意思的话题，但在这里我将忽略不顾。虽然如此，把一个历史人物用作一个典范，或者毋宁说转化为一个典范，赋予他一定的代表功能，这需要一些说明。埃特那·吉尔松 (Etienne Gilson) 在他伟大的著作《但丁与哲学》中表明，在《神曲》中“一个人物如何保留像但丁赋予他的代表功能所需要的那么多的历史真实”<sup>[13]</sup>。在处理历史的、事实的情况时，这种自由看来只能给予诗人，如果不是诗人却做此打算，那么学者们就会把这种做法称为无法无天或其他更糟的东西。而且，不管正当与否，这就恰是那种被广泛接受的分析“理想类型”的习惯所意味的，因为理想类型的巨大优势正在于，他不是带有寓意的人格抽象，他是从过去或现在的活生生的人群中被挑选出来的，因为在那个为了显示其充分意义只需要做一些净化的现实中，他具有一种代表性意义。169 吉尔松讨论了但丁在《神曲》中归于托马斯·阿奎那的部分，他解释了这种净化是如何运作的。在“天堂篇”的第十章，阿奎那赞颂那个曾被判为异端的布拉班特的西基尔。对于他，“历史上的阿奎那本人绝对不会以但丁的那种方式去赞颂”，因为阿奎那会拒绝“把哲学和神学区分到那种程度，以至于要去坚持但丁内心所持的那种极端的分离主义”。对但丁来说，阿奎那因此将否认他在《神曲》中象征多明我信仰智慧的权利，而这个权利，他是可以在其他方面坚持的。正如吉尔松出色地表明的，恰恰是“但丁虚构的那些，在进入天堂的门口之前，阿奎那不得不丢弃”<sup>[14]</sup>。色诺芬的苏格拉底（其历史可靠性毋庸置疑）也有一些特点，如果但丁在《神曲》中利用他，苏格拉底也会不得不在天堂的大门口抛弃这些特点。

在柏拉图的苏格拉底对话中，头一件令我们吃惊的事就是，这些对话都陷入了困境 (aporetic)。辩论或者不了了之，或者陷入循环。要知道正义是什么，必须知道知识是什么，而要知道什么是认知，又必须有一个关于知识的在前的、未经审查的观念。（《泰阿泰德篇》和《卡尔米德篇》就是如此。）因此，“一个人既不能试图发现他知道什么，也不能试图发现他不知道什么。”“如果他知道，就没有探究的必要；而如果他不知道……那么他甚至不知道他要探寻的是什么”（《美诺篇》，80）。或者，像在《游叙弗伦篇》中：为了行为虔诚，我就必须知道什么是虔诚。虔诚就是那些令神满意的事情；然而，是因为事情令神满意，所以它们是虔诚的，还是因为它们虔诚的，所以令神满意？这些谈话 (*logoi*)，这些争论，没有一个确定下来；它们不断游移，因为当苏格拉底问一些他不知其答案的问题时，他就使对话处于运动之中。一旦论证绕回原处，通常就会是苏格拉底自己又兴奋地提议重新开始，再一次探讨正义、虔诚、知识或者幸福是什么。

因为，这些早期对话的话题是非常简单的日常生活概念，就像那些人们无论何时开口交谈就会用到的概念。话题通常是这样导入的：可以肯定存在一些幸福的人、正义的行为、勇敢的人们；麻烦开始于我们对名词的运用，这些名词大概源于那些形容词，这些形容词是我们按照个别事物显现的样子赋予它们的（我们看到一个幸福的人，感觉到勇敢的行为或正义的决定）。就是说，麻烦开始于诸如“幸福”、“勇敢”、“正义”等这些词语，我们现在称之为概念，而梭伦称之为“心灵非常难于理解，但仍然决定着事物的界限”<sup>[15]</sup>的“不显现出来的尺度” (*aphanēs metron*)——柏拉图稍后称之为只能被心灵的眼睛看到的理念。这些词语——虽然被用以归集各种显而易见的性质和事件，但本身仍然与一些看不到的事物相关——是我们日常谈话的部分和片断，但我们并不能把它们论述出来；一旦我们试图定义它们，它们就溜走了；一旦我们谈论它们的意义，就再没有什么稳固的东西了，一切开始易变。所以我们不应再重复从亚里士多德那里学来的话，即苏

格拉底是发现“概念”的人，而是应该问问我们自己，当苏格拉底发现概念的时候他做了什么。因为，尽管确信没有这些词语就不可能有任何言谈，苏格拉底仍然试图迫使雅典人和他自己说明，当他们用这些词时意味着什么，但是，在此之前，这些词语当然一直就是希腊语言的一部分。

171 上述信念已经变得可疑了。我们关于所谓的原始语言的知识教导我们，许多个别之物集合于一个对它们都合适的名称之下，这绝非自然而然，因为这些其词汇通常比我们的语言丰富得多的原始语言缺乏这样的抽象名词，即使是那些与清晰可见的对象相关的抽象名词。为简化起见，就以一个对我们来说根本不再抽象的名词为例。我们可以就无数的对象使用“房子”这个词——原始部落的茅屋，国王的宫殿，城市居民的乡下庭院，村庄中的村舍或城镇的公寓住房——但我们几乎不能把它用于游牧民的帐篷。就其本身来说的房子，*auto kath'auto*，那使我们可以把这个词语用于所有这些特别的且相互之间极不相同的建筑物的东西，是从来都不可见的，既不被我们的肉体之眼看到，也不被我们的心灵之眼看到；每一座想像中的房子，无论多么抽象，总有一些可被辨认的最小之点，它总已经是一座个别的房子了。如此这般的房子（我们必须对它存一观念，以把个别建筑物识别为房子），在哲学史上被人用各种不同的方式解释并用不同的名字称呼；对此我们在这里不予讨论，尽管与“幸福”、“正义”这样的词语相比我们可能更易于对之下定义。这里的关键乃在于它隐含了一些东西，它与眼睛感知到的结构相比具有相当少的可感知性。它隐含着“居留某人”（housing somebody）和“居住于”（being dwelt in）的意思，而任何今天搭建明天拆除的帐篷都不能使人居住或者当作一处住留之所。“房子”这个词，梭伦的“看不见的尺度”，“掌握着”适合居住的“所有事物的界限”；它是这样一个词语，除非人们预先思索过居留、住、有家，否则它就不能存在。作为一个词语，“房子”是所有这些事物的简略表达，没有这种简化，思考及其特有的迅捷——如荷马常说的“像思

想一样快”——就根本不可能。“房子”这个词是某种像凝固的思想一样的东西，只要思考活动想发现这个词源初的意义，它就必须消融这个词，可以说是使它融化。在中世纪哲学中，这种思考叫做思辨 (meditation)，人们应该把它看作不同于、甚至是相对于沉思来说的。无论如何，这种思索式的反省不产生定义，所以在这个意义上可以说是毫无结果的；然而，事情可能是这样的：那些不管出于什么原因思索过“房子”这个词的意义的人们，将使他们的居室看上去更好——虽然不必然如此，而且他们也当然没有意识到像因果关系这样确定的东西。思辨也不是考虑，考虑通常被认为会得到一个有形的结果；思辨不以考虑为目标，尽管有时它会转变为考虑，但这绝非经常。

然而，看来苏格拉底（人们通常认为他相信美德是可传授的）的确认为，有关虔诚、正义、勇敢等的谈话和思考可以使人们更虔诚、更正义、更勇敢，即使并没有给他们定义或“价值”来指导他们将来的行动。在此类事情上苏格拉底的信念到底如何，这可以通过其自喻得到最好的阐明。他自称是牛虻、助产士，据柏拉图说也被其他人叫做“电鳐”，那是一种通过接触以麻痹其他东西的鱼。在下述这种理解的条件下他承认这第三个譬喻的相似性，即“只有通过使自己发呆，电鳐才使别人发呆。并不是说在使别人困惑时，我自己却知道谜底。真实的情况毋宁是，我就是用自己的困惑来使别人困惑”。<sup>[16]</sup>当然，上述譬喻完全归纳了思考能被传授的惟一一种方式——如苏格拉底自己反复说的，只因为他没有什么可教而不传授；像希腊那些过了生育年龄的助产士一样，他是“贫瘠的、不育的”。（由于他没有什么要去教授，没有真理拿出去，因此人们控告他，说他从不说出自己的看法 [gnōmē]——就像我们从色诺芬那里知道的那样，他就这一指控为苏格拉底辩护。）<sup>[17]</sup>与职业哲学家不同，看来他内心受到一种强烈的逼迫，使得他去审查他的同胞，看看他们是否也有和他一样的困惑——这种逼迫非常不同于发现谜底然后宣布给他人的那种倾向。

我们来简单地看一下这三个比喻。首先，苏格拉底是只牛虻。他知道如何去唤醒那些公民，没有他，他们将“在他们的余生中不受打扰地昏睡下去”，除非其他人再次唤醒他们。而他唤醒他们去干吗？去思考，去审查事物。据他说，如果没有这种活动，一个人的生活不仅没有很大的价值，而且他就根本没有活着。 [18]

第二，苏格拉底是个助产士。这里的含义是三方面的——我前面提到的“贫瘠、不育”；一种专门知识，能帮助他人产生他们的思想、即包含在他们的意见中的隐意；以及希腊助产士的下述作用：决定怀的是适于培育的胎儿，还是，用苏格拉底式的语言来说，只是一个必须从孕妇那里清除的“未受精的卵” (wind egg)。在当前的语境中，只有后两种隐意是相关的。因为阅读了苏格拉底的对话就会发现，他的对话者说出的全都是像“未受精的卵”那样的思想。他做的毋宁是柏拉图关于智者们所说的（柏拉图这么说时肯定想到了苏格拉底）：他清洗人们的“意见”，即清洗掉人们的那些未经审查的偏见，这些偏见通过暗示我们知道我们本来不但不知道而且不能知道的东西来阻止我们进行思考，而且，他还像柏拉图论述的那样，帮助去除他们心中败坏的东西、他们的意见，然而又没有使他们变好，没有给予他们真理。 [19]

174

第三，明白我们没有知识而又不愿意就此罢休的苏格拉底坚持他的困惑，并且像电鳐一样，用他的困惑麻痹他碰到的任何人。乍一看，电鳐似乎是牛虻的反面；牛虻弄醒的，它使之麻痹。然而，从外在和日常人事看来肯定像是麻痹的，却被内在地体验为生命存在的最高状态。尽管关于思考经验的文献证据非常缺乏，但思想家对上述效果的论述在历史上却比比皆是。苏格拉底自己非常清楚，思考处理不可见之物，且它本身也不可见，缺乏其他活动所具有的任何外在明示，看来他就是为此而用风来比喻思考的：“风本身是看不见的，但它们的所作所为对我们来说是明显的，我们莫名其妙地感受到它们的到来。” [20]（顺便说一下，海德格尔使用了这同一个比喻，他也曾谈到“思想的

风暴”。)

色诺芬总是急于用庸俗的论据为其老师辩驳那些庸俗的控告。在他提到那个比喻的语境中，那个比喻是没多大意义的。甚至他说明不可见的思想之风的明证是诸如德性和“价值”那些概念时也是如此，苏格拉底在他的审查中处理了这些概念。困难——也是一个人既把自己理解为牛虻又把自己理解为电鳐的原因——在于这同一种风，无论何时被激起，都有一种破坏他先前的证明的特点。这就是它的本性，即释放、也可以说是消解已经被语言（作为思考活动的中介）凝固在思想中的东西——词语（概念、命题、定义、教义），柏拉图在《第七封信》中对它们的“软弱”和不灵活作了异常透彻的谴责。这种特性的后果是，思考不可避免地对所有已树立的尺度、价值和善恶标准，简单地说，即对我们在道德和伦理中处理的习俗和行为准则，有一种破坏性的效果。看来苏格拉底认为，这些凝固的思想如此容易得到，以致你在睡眠时也可以使用它们；但是，如果我在你那里唤起的思想之风把你从睡眠中吹醒，使你完全清醒，充满活力，那么你将明白，你的头脑里除了困惑什么都没有，而我们能做的最多就是互相分享这些困惑。

175

因此，思想的瘫痪是双重的：它内在于对其他所有活动的中止，即那个“停下……开始思考”，而当你从思考中走出来，对那些当你在做时不假思索地投入其中的无论什么事情不再确信时，思考也有麻痹作用。如果你的行动是把一般行为规则应用于日常生活中出现的个别事例，那么你会发现你的思想就瘫痪了，因为没有哪种规则可以经受住思想的风暴。再以内含于“房子”这个词语中的凝固的思想为例，一旦你思索了它的隐意——居留、有一个家、被留住——你就不再会接受时兴潮流对你自己的家可能做的无论什么指定；但它又决不保证你能为自己的房子问题提出一个可接受的解答。也许你已经麻痹了。

这就导向了这种危险而无结果的事业的最后的、并且也可能是最大的危险。在苏格拉底的圈子里，有像阿尔基比亚德 (Alcibiades) 和克



176

里底亚 (Critias) 这样的人——天晓得，他们绝非他所谓的学生中最坏的，而他们成了城邦非常真实的威胁，原因不在电鳐使其瘫痪，而是相反，他们被牛虻惊醒。他们被惊醒后所干的事就是放纵和玩世不恭。他们对被教会思考而不传授教条不满，所以把苏格拉底式的思考审查的无结果变成了否定的结果：既然我们不能确定虔诚是什么，那么我们就不要再虔诚了——恰恰与苏格拉底希望通过谈论虔诚想达到的效果相反。

177

无情地消解并重新审查已被接受的所有教条和规则的意义追寻活动，时刻都可以转而反对自身，就仿佛它产生了一个旧价值的翻转，并宣布它们为“新价值”。在某种程度上，这就是尼采在颠倒柏拉图主义时所做的，他忘记了，一个颠倒的柏拉图仍是柏拉图，或者也是马克思在颠倒黑格尔时所做的，从而在这个过程中制造了一个严格意义上的黑格尔式的历史体系。于是，思考的这种负面效果像旧价值一样，按照同样的无思的程式昏昏欲睡地被使用着；在它们被应用于人类事务领域时，就好像从未被思考过一样。我们通常称为虚无主义的——而且被诱导去在历史上确定它，在政治上谴责它，并把它赋予那些涉嫌思考“危险思想”的思想家们——实际上是一种内在于思想过程自身中的危险。不存在危险的思想；思考本身是危险的，但虚无主义不是它的产品。虚无主义只不过是传统主义的另一面；它的信条由对目前所谓的积极价值的否定构成。所有批判性的审查都必须经历这样一个阶段，通过找出已被接受的意见和价值中的隐意和未言明的假设，来至少对它们作出假想的否定，就此而言，虚无主义可以被看作永远伴随着思考的危险。但这个危险并不来自苏格拉底的这个断言，即未经审查的生活是不值得过的，相反，它来自那种对发现结果的渴求，这种渴求使进一步思考变得不必要。思考对所有信条同样危险，而它本身不带来任何新的信条。

然而，看起来对政治和道德事务如此值得注意的无思状态，也有其危险性。通过使人们躲开审查的危险，它使人们在特定社会的特定

时代固执于指定的行为规范。人们习惯的很大程度上与其说是规则的那些内容（对这些内容的仔细考察总是使人们陷入困惑之中），不如说是在其下包含个别事物的那些规则所规约的对象。换句话说，他们习惯于从不作出决定。所以，如果某个人想出人头地，如果他无论出于何种原因和目的而想要取消旧“价值”或旧德性，他会发现，只要他提出一套新的规则，那就是轻而易举的，他也不需要强迫和规劝——不需拿出新价值比旧价值好的任何证据——就可以树立它。越顽固地遵从老规则的人，就越是踊跃地接受新规则；在某种情况下，这种转化如此轻易，这确实表明，当这些转变发生时，每一个人都是昏昏然的。本世纪就已给我们提供了一些这样的经验：极权统治者多么轻易地把西方道德的基本命令颠倒了——在希特勒的德国是“不得杀人”，在斯大林的俄国是“不得对你的邻人作伪证”。

我们回到苏格拉底。雅典人告诉他，思考是颠覆性的，思想之风是一种飓风，它卷走所有指导人在世界上生活的已树立的标志；它给城邦带来混乱，令公民们糊涂，特别是年轻的公民。而尽管苏格拉底否认思考有败坏作用，他却并不假装思考有改善作用，而且尽管他宣称没有什么比他所做的“更大的善曾降临”城邦，他却不假装他是为了成为这样一个伟大的恩惠者而开始其作为哲学家生涯的。如果“未经审查的生活是不值得过的”<sup>[21]</sup>，那么，在思考活动关注诸如正义、幸福、节制、快乐等概念时，在它为了那些不可见的事物（为了让我们表达生命中的事件和意义，语言把它们赐予我们）而关注这些词语时，思考就陪伴着生活。

苏格拉底把这种对意义的追寻称为爱洛斯 (*erōs*)，它是一种爱，这种爱首先是一种需要——它渴望它所没有的东西——而这也是他自诩精通的惟一——桩事情。<sup>[22]</sup> 人之所以爱恋着智慧并哲思着 (*philosophēin*)，是因为他们不智慧，就像他们之所以爱恋着美并“美化着” (*philokalein*，像伯里克利称呼它的那样)<sup>[23]</sup>，可以说就因为他们不美。通过渴望还不在那儿的东西，爱与它建立了一种关系。要把这种

关系公开，使它显示出来，人们就得按照情人谈论他的爱人时的那种方式来谈论这种关系。 [24] 既然这种追寻是一种爱和渴望，思想的对象就只能是值得爱的事物——美、智慧、正义等。丑和恶按其定义就被驱逐出思考关心的范围，尽管它们偶尔作为缺乏，作为美的缺失、不义，以及作为善的缺失的恶 (*kakia*) 而出现。这意味着，它们没有自己的根基，没有思想可以把握的本质。人们告诉我们，由于恶具有那样一种今天所谓的“本体论状况”，所以它不可能被自愿犯下；它存在于缺失，存在于某种不是的东西中。如果思考把一般的、肯定的概念消解为它们的原始意义，那么这同样的过程也将把这些否定性的“概念”消解为它们原始的无意义，消解为无。顺便说一下，这绝非  
179 仅只是苏格拉底的观点；恶只是规则的一种缺失、否定、例外，这几乎是所有思想家一致的观点。 [25] (在和柏拉图同样古老的命题“没有人自愿行恶”中，最显著、最危险的谬论是它隐含的推论，即“每个人都想行善”。令人悲哀的真理乃是，大多数恶行是由那些人犯下的，他们从没有认真思考过要做好人还是要做坏人的问题。)

就我们的问题来看——即不能或拒绝思考与为恶的能力之间有何关联，以上讨论把我们带到了哪里？它把我们带到了这个结论，即只有那些充满爱洛斯（对智慧、美和正义的渴望着的爱）的人能够思考，也就是说，带到了柏拉图的作为思考的一个前提的“高贵的自然”。而这恰恰是当我们提出自己的问题时并没有找寻的。我们提出的问题是：思考活动，这活动自身——不同于也不考虑一个人的自然、他的灵魂可能有什么样的品质——是否以某种方式制约着进行思考的人，以至于他无能于为恶。

### 三

苏格拉底是个热衷于困惑的人，在他曾作出的极少的肯定论述

中，有两个互相紧密联系着的命题处理了我们的问题。它们都出现在《高尔吉亚篇》中，这篇对话与修辞学（作为一种向大众致词、说服大众的艺术）有关。《高尔吉亚篇》不属于早期的苏格拉底式对话；它写于柏拉图主持学园之前不久。而且，它的主题看来是在处理那种如果陷入困境将没有任何意义的对话形式。然而，这篇对话仍然陷入了困境；只是在那些苏格拉底要么消失了，要么不再处于讨论的核心后期柏拉图对话中，这种特征才完全消失。《高尔吉亚篇》像《理想国》一样，以一个善恶报应的柏拉图式来世神话结束，很明显，这种神话讽刺性地消解了一切困难。它们的严肃纯然是政治性的；它存在于其向大众宣讲这种形式中。这些显然不属于苏格拉底的神话是非常重要的，因为尽管它们以一种非哲学的方式呈现，但它们包含着柏拉图对下述观点的承认：即人能够并且确实自愿地为恶。更重要的是，还包含着这一隐含的承认：即他，而不是苏格拉底，知道用什么去哲学地对付这个烦扰人的事实。我们可能不知道苏格拉底是否相信无知导致恶，相信美德可以传授；但我们确实知道，柏拉图认为依赖威慑是更明智的。

180

那两个肯定的苏格拉底式命题是：第一，“遭受不义比行不义要好”——对于这个命题，对话人物卡利克勒斯按照所有希腊人都会说的话回答：“遭受不义根本不适用于公民，而只适用于那些奴隶们，对他们来说，死了比活着要好；就像它也适用于那些人，当那些人遭受不义时，他们不能自助，当他们在意的人遭受不义时，他们也不能助人。”第二，“对于我来说，相比于我，作为一(being one)，要与我自己不协调，与我矛盾，我更情愿我的七弦琴或我指导的合唱跑了调子，满是噪音，并因此使多数人与我不一致、矛盾。”这话使得卡利克勒斯告诉苏格拉底，“他的雄辩使他发了疯”，如果他肯抛弃哲学的话，那将对他和所有其他人都更好。

在此，正如我们将看到的，苏格拉底触及了问题的实质。确实是哲学、或者毋宁说是思考活动的经验，引导苏格拉底作出了这些断

181 言——当然，尽管他不是为了实现哲学而开始他的事业的。因为，把它们理解为一些关于道德的知识，在我看来将是一个严重的错误；它们是一些洞见，当然，是关于经验的洞见，而且就思考活动本身而论，它们最多只是偶然的副产品。

要理解第一个命题在它被提出时听起来多么荒谬，对我们有些困难；经历数千年的使用和误用，它读起来就像廉价的道德说教。而现代心灵要理解第二个命题的实质是多么困难，其最好的例证是这个事实：“作为一(being one)”这个关键词，总是在翻译“对我来说，与我自己矛盾比与多数人矛盾要糟糕得多”这句话时被略去。至于第一个命题，它是一个主观的陈述，意思是，对我来说，遭受不义比行不义要好，而它总是被其相反的、同等主观的、当然听起来也更合理的那个陈述所反驳。然而，如果我们从世界的观点（与那两位绅士的观点不同）来审视这个命题，我们就不得不说，重要的是，一个恶行已经犯下，歹徒和受害者哪个状况更好已经没什么关系。作为公民，我们必须阻止恶行，既然我们即歹徒、受害者和旁观者共同分享的世界处于危险之中，既然城邦被侵犯了。（因此，我们的法律会区分被强制控告的犯罪和一般的侵犯，在后者那里，只有个人被侵犯，受害者可以申诉，也可以不申诉。而在犯罪的情形下，相关者心灵的主观状态是无关的——受害者可能想宽恕，歹徒可能完全不可能再犯——因为作为一个整体的共同体被侵犯了。）

182 换句话说，苏格拉底在此不是作为一个公民在谈话，公民一般被认为，相比于自己他更关心世界。他毋宁好像对卡利克勒斯说：如果你像我一样，爱上了智慧，有一种审查的需要，并且，如果世界就像你描述的那样——划分强弱，其中“强者为所欲为，弱者逆来顺受”（修昔底德）——以致除了作恶和遭受不义之外别无选择，那么你会同意我，即遭受不义比行不义要好。前提假设是，如果你思考，如果你同意“未经审查的生活是不值得过的”的话。

就我所知，在希腊文献中另外只有一处用几乎同样的语句说了苏格拉底所说的话。德谟克利特残篇中写道 (B45)， “与遭受不义者相

比，更不幸的 (*kakodaimonesteros*) 是行不义者”，可能由于他是巴门尼德重要的对手，所以从没有被柏拉图提及过。这个巧合看来值得注意，因为德谟克利特与苏格拉底不同，他对人类事务不太有兴趣，但看来他对思考的经验十分有兴趣。他说，“心灵” (*logos*) 使节制更容易，因为“它惯于从自身得到快乐” (*auton ex heautou*, B146)。看来似乎是，我们意欲作为纯粹的道德命题理解的上述命题，实际上产生于思考的一般经验。

由此我们被带到了第二个命题，它是第一个命题的先决条件。而它也非常自相矛盾。苏格拉底谈到作为一 (*being one*)，而且是因此才不会冒与自己不和谐的危险。但是没有什么与自己等同的东西 (像甲是甲这样纯粹而绝对的一) 会与自己和谐或不和谐；要产生一个和谐的曲子总是至少需要两个音调。当然，当我显现出来并被别人看到时，我是一；否则我将是不可被辨识的。而只要我和他人在一起，极少意识到我自己，我就是我向别人显现的那样。我们把这个奇特的事实称为意识 (字面意思为“和自己一起知道”)，即在一定意义上我也是自为的，尽管我很难显现给自己，这表明，苏格拉底的“是一” (*being-one*) 并非像它看起来那样没有疑问；我不仅是为他人的，也为我自己，很明显，在后面这个情况中，我不只是一。一个差异被植入我的一 (*oneness*) 之中。

我们在其他方面知道有这个差异。所有在诸多事物中存在的事物，都不是单纯按其同一性所是的，而是也区别于其他事物；这种不同属于其最核心的本质。当我们试图在思想中把握它，想对它进行定义时，我们必须把这种他性 (*alteritas*) 或差异考虑在内。当我们说一物是什么时，我们总是也得说它不是什么；正如斯宾诺莎所说，每个肯定都包含一个否定。如果只与自己相关，那么它是同一 (*auto* [即，*hekaston*] *heautō tauton*: “每一个对自己是一”) [26]，而关于在其单纯自身等同中的事物，我们能说的只是，“一朵玫瑰就其是一朵玫瑰来说，它是一朵玫瑰”。但如果在我的自身同一性 (“作为一”) 中与我自已相

关，情况就绝非如此。我存在（我是）这一奇特的情况并不需要那种意在建立差异的复数性；当它说“我是我”时，它在自身内即带有差异。只要我有意识，即意识到我自己，那么对那些我向其作为自身同一者显示的他人来说，我就是自身等同的。对我自己，对表明这种意识到自己来说，我必然是二而一（two-in-one）的——这也是下述疑问的原因，即为何对身份的时髦研究是无结果的，以及为何我们现代的身份危机只能通过丢弃意识来解决。人类的意识暗示着，差异和他性同样也是人的自我的生存条件，它们是显象世界的如此显著的特征，就像是在复数性的事物中赐给人的居所。因为人的自我，那个我-是我，只有当它不是与显现的事物相关而是只与他自己相关时，才在其同一性中经验到差异。在柏拉图后来对思考活动的定义中，这种源初的分离被看作我和自己的无声对话（*eme emautō*）。没有这种源初分离，那个在苏格拉底关于自我和谐的论述里预设的二而一，就不可能。<sup>[27]</sup> 意识不同于思考；但没有它，思考将不可能。思考过程所现实化的就是意识所禀赋的差异。

对于苏格拉底，这种二而一无非意味着，如果你想思考，就必须注意使进行思考对话的双方处于和谐状态，让它们互相友好。对你来说，遭受不义比行不义要好，因为你可以保持与遭受者的友谊；谁会想与一个谋杀犯做朋友，并且必须与他生活在一起呢？甚至一个谋杀犯自己也不愿意。你能与他进行什么样的对话呢？只能是莎士比亚让理查三世在他自己已犯下许多罪行之后与自己进行的那种对话：

怎么！我难道会怕我自己？身边并无别人呀：

理查爱理查：那就是说，我即是我。

这里有个杀人的凶手么？没有。有，我就是：

那么逃命吧。什么！逃避我自己的手吗？大有道理：

否则我要对自己报复。什么，自己报复自己吗？

啊，不！哎！我其实恨我自己，

因为我自己干下了可恨的罪行。

我是个罪犯。不对，我在乱说了；我不是罪犯。

蠢货，你自己还该讲自己好呀。蠢货，不要自以为是啦。

另一个相比起来较平淡、适度而无危害的自我跟自己的冲突，可以在苏格拉底的辩论性对话之一，即《大希庇亚篇》（即使不是出自柏拉图之手，它仍可以给出有关苏格拉底的真实证据）中找到。在对话结束时，苏格拉底告诉那个已被证明是特别没有头脑的对话者的希庇亚，告诉他与苏格拉底自己相比他是“多么幸运”，因为当苏格拉底回家时，总有一个非常讨厌的伙计在等着，这个伙计“总是反复盘问他。他是一位住在同一所房子里的近亲”。苏格拉底的这个伙计听着他对希庇亚的观点发表看法，他会问他“是否对自己大胆地谈论美好的生活道路感到羞耻，因为我显然还不知道‘美好’这个词的意思”（304）。换句话说，当希庇亚回家时他仍是独自一人；尽管他当然没有失去意识，但他也不会做些什么以实现在他自己之中的差异。就苏格拉底来说，或者就这个问题而对理查三世来说，事情是不同的。他们不仅与别人对话，也与自己对话。这里的关键是，前者称为“另一个伙计”和后者称为“良心”的那种东西，除非是在他们孤独的时候，否则决不会出现。当长夜过去，理查再次享受其朋友们的陪伴时，就觉得：

所谓良心无非是懦夫们使用的一个名词，

他们害怕强有力者，借它来做搪塞。

而即使是如此被市场所吸引的苏格拉底，也必须回到家里，在那里，他独自一人会见他的伙伴。

我选择了《理查三世》中的这段，因为尽管莎士比亚用的是“良心”这个词，但在这里他也不是按惯常的方式使用它的。需要经历漫长的历史之后，语言才能从“良心”中把“意识”分离出来，而在一些



语言（例如法语）中，这种分离还没有发生。良心，如我们在道德和法律事务中运用它的那样，被认为一直在我们心中存在着，就像意识一样。人们还以为，这个良心会告诉我们要做什么和后悔什么；它先是上帝的声音，而后变成自然之光（*lumen naturale*）或康德的实践理性。不同于这种良心，苏格拉底所说的那个伙伴被留在了家里；他畏惧这个伙伴，就像《理查三世》中那些凶手害怕他们的良心——作为某种不在场的东西。良心作为一种回想（*afterthought*）出现，即那种想法，它或者被一桩罪行激起，例如理查自己的情形，或者被未经审查的观点激起，例如苏格拉底的情形，或者是作为对这种回想的预期的恐惧，例如《理查三世》中被雇佣的凶手的情形。这种良心，不同于我们心中的上帝之声或自然之光，它不发布肯定的指令——甚至苏格拉底的 *daimonion*，他的神圣的声音，也只告诉他不要做什么；用莎士比亚的话来说，“它给一个人设置了重重障碍”。使一个人畏惧这个良心的是对于那个见证者之显现的预期，这个见证者总是在家里等着他。莎士比亚的凶手说：“每一个打算过好生活的人都追求没有它的那种生活。”而这种追求很容易成功，因为他要做的只不过是决不开端我们称之为思考的那种孤独的无声对话，决不回家，决不审查事物。这不是恶或善的问题，就像这不是聪明或愚蠢的问题。那不知道我和自己之间的对话（在这里，我们审查自己所说的和做的）的人，将不会介意与自己相矛盾，而这意味着他将不能或者不愿意叙述他所说的或所做的；他不会介意犯下什么罪行，既然他确信罪行在下一刻就会被忘记。

就其非认知和非专门化的意义来说，思考活动作为人生的一种自然需要和意识中的差异的具体化，它不是少数人的特权，而是每一个人永远可运用的能力；同样，不能思考也不是那些缺乏脑力的众人的“特权”，而是每一个人——科学家、学者，包括其他从事心理研究的专家——经常存在的可能性，他们都逃避这种其可能性和重要性被苏格拉底首次发现的与自己的对话。这里，我们关心的不是宗教和文学

已试图作出解释的凶残，而是恶；不是罪以及那些恶魔——他们在文学中成为反面英雄，通常出于妒忌和怨恨而行动——我们关心的是不邪恶的普通人，他没有特殊的动机，然而却因此能做出无限的恶；与恶魔不同，他从不会在半夜受到其良心的折磨。

对处于思考活动中的自我及其经验来说，“给人设置重重障碍”的良知是一个副产品。除了在危急关头以外，它总是社会中的一种边缘事物。因为这种思考对社会益处甚少，其益处比被用作实现其他目的的手段求知欲要少得多。它不创造价值，不会一劳永逸地发现何为“善”，也不证明已被接受的行为准则，而总是消解它们。只有在那些罕见的历史时刻，它的政治和道德意义才能显现。在这样的历史时刻，“事物崩溃了；人们不能抓住中心；世界上遍布无政府状态”，“最好的失去了所有明证，而最恶的则充满着激情的强度”。

这时，思考活动在政治事务中就不再只是边缘性的了。当每个人都无思地被其他人做的和信奉的夹裹而去，那些思想者就从隐藏中凸显出来，因为他们的拒绝加入惹人注目，并因此成为一种行动。思考活动中的那种清洗成分、苏格拉底的助产术隐含着政治性，它从未经审查的观点中引出其隐意并由此瓦解这些观点——价值、教义、理论甚至信念。因为这种瓦解对人类的另一种能力、即判断能力有一种解放的效果。有人可能把这种判断能力称为人的心灵能力中最具政治性的一种，这有些道理。正是这种毋须把个别提交给一般而对其（个别）进行判断的能力，通常能被传授和学习，直到它们（一般）变成能被其他习惯和规则代替的习惯。

判断个别事物的能力（正如康德首先发现它的那样），即说出“这是错的”、“这是美的”等等的的能力，不同于思考能力。思考活动处理不可见者，处理不在场事物的表象；判断活动则关注个别和近在眼前的事物。但是它们两者按照意识和良心相联结的方式联结。如果说，思考活动这种二而一的无声对话实现了意识被赋予的同一性中的差异，并产生了良知这个副产品，那么，判断活动这种思考的解放作用的副产

品就使思考现实化了，使它出现在显象世界中，在这个显象世界中，我从不孤身一人，总是太忙碌而不能思考。思想风暴的表征不是知识，而是分别善恶、辨识美丑的那种能力。而这在那罕见的危机时刻的确可能阻止灾难，至少对我来说是如此。

189

于1971年

注释：

[1] 参考拙著《耶路撒冷的艾希曼》，第二版，第252页。

[2] 引自康德遗著中关于形而上学讲座的笔记 (*Akademie Ausgabe*, vol. 18, no. 5636)。

[3] 卡尔纳普 (Rudolf Carnap) 的那个“形而上学并不比诗歌更‘有意义’”的论断当然与形而上学家们的宣称相反，但这些，就像卡尔纳普自己的评价那样，可能是基于对诗歌的一种误解。被卡尔纳普单独挑出来加以攻击的海德格尔通过下面的话作了反击（尽管不是明确地），即思与诗歌是紧密地联系着的，它们虽不完全一样，却来自共同的根源。而亚里士多德（至今还没有人非难他写的“只不过”是诗歌）也有相同的观点：哲学和诗歌以某种方式互属，它们同样重要（《诗学》，1451b5）。另外，维特根斯坦也有这样一句名言：“对不能说的，我们必须沉默。”（《逻辑哲学论》，最后一个命题）如果这句名言被认真对待，那么它就不仅可以适用于超越感觉经验的东西，而且可以相反地首先适用于感觉对象。因为没有哪个我们看到、听到和触摸到的东西能被语言充分地描述。当我们说“水是冷的”时，无论是水还是冷都没有像它们被给予感官的那样被说出。难道不正是对语言（我们思考的中介）和显象世界（我们生活的中介）之间这种差异的发现首先导向了哲学和形而上学吗？除了最开始——在巴门尼德和赫拉克利特那里——是思考，无论是作为努斯 (*nous*) 还是作为逻各斯 (*logos*)，被认为可以达到真正的存在，而到最后重心从语言转移到了显象，因此也转移到了感官知觉和那些我们通过它们扩展和改善我们身体感觉的工具。对语言的强调会歧视显象，而对感官的强调会歧视思考，这看来完全是自然的。

[4] 看来值得注意的是，在这种通过两个世界（感官的和超感官的）进行的思考的一开始，我们在其明显的简单性中就发现了同样一种洞见。德谟克利特为我们提供了在心灵（超感官世界的感官）和感觉之间进行的一篇简短对话。他说，感官知觉是幻觉，它们随着我们的身体状况而改变；甜、苦、颜色以及诸如此类的东西只是约定地 (*mono*)，即通过人们之间的约定而存在，而不是本性地 (*physei*)，即根据显象背后的真正本质而存在——心灵这么说。但是感官回答道：“可怜的心灵啊！难道在你从我们这里获取证据 (*pisteis*, 所有你能信任的事物) 时，你还要把我们抛弃吗？我们的颠覆就将是你的毁灭。”（残篇，B125, B9）。换句话说，一旦失去两个世界之间脆弱的平衡，无论是那个“真实的世界”取消“可见的世界”，还是相反，我们的思考在其中惯于引导自己的那整个指引框架就垮掉了。在此期间，看来没有东西还能再产生什么意义了。

[5] 《纯粹理性批判》 (*Critique of Pure Reason*, B30)。

[6] 普鲁士皇家科学院版《康德全集》(Akademie Ausgabe, vol. 18, no. 4849)。

[7] 普鲁士皇家科学院版《康德全集》(Akademie Ausgabe, vol. 16, no. 6900)。

[8] 在《论三位一体》第十一卷中,奥古斯丁形象地描绘了被给予感官的对象为了成为适合于思考的对象必须经历的变化。紧随感官知觉——“当感觉被有感觉的身体形成时存在于我们外面的那种景象”——之后的是一个“在内部的相似景象”,一种专门要在表象中使“不存在的物体”显现的形象。这个形象,即对某种不在场的东西的再现,一旦被有意地记起,就被贮存在记忆中而变成一个思考的对象、“思考的一个景象”,由此,这里的关键在于,“保留在记忆中的”,即再现,“是一个东西,而当我们回忆时出现的是别的某种东西”(第三章)。因此,“隐藏并保留在记忆中的是一个东西,而在正在回忆着的那个人的思想中通过它留下印象的是另外一种东西”(第八章)。奥古斯丁十分清楚,“就像当我们的理性要求那种数字的无限(它还没有在哪个凡人的思想中被把握到)时”,或者当理性“教导我们说,即使最微小的物体也可以无限分割”(第十八章)时,思考“事实上走得更远”,超出了所有可能的想像领域。

这里,看来奥古斯丁是暗示,之所以理性能把握完全不在场的事物,这只是因为,心灵借助于想像和想像的再表象知道了如何使不在场的东西显现,以及如何回忆中、即在思想中处理这些不在场的事物。

[9] 《形而上学导论》(Introduction to Metaphysics, New York, 1961, p. 11)。

[10] 康德:普鲁士皇家科学院版《康德全集》(Kant, Akademie Ausgabe, vol. 18, nos. 5019 and 5036)。

[11] 《斐多篇》(Phaedo, 64)以及第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius, 7.21)。

[12] 我对它进行了分段:《第七封信》(Seventh Letter, 341b-343a)。

[13] 《但丁与哲学》(Dante and Philosophy, New York, 1949, 1963, p. 267)。

[14] 同上, p. 273。关于那整个文本的讨论,参考第270页以下。

[15] 迪尔:残篇(Diehl, frag. 16)。

[16] 《美诺篇》(Meno, 80)。

[17] 色诺芬:《回忆苏格拉底》(Xenophon, Memorabilia, 4.6.15, 4.4.9)。

[18] 在这方面与在其他许多方面一样,苏格拉底在《申辩篇》中所说的几乎与《斐多篇》中柏拉图让他在“修正的申辩”中所说的完全相反。在前者那里,他说明了他为何应该活着,以及,顺便说一下,尽管生命对他来说很“珍贵”,他为何不害怕死亡;而在后者那里,整个重点就在于,生活是多么烦累,并且,他将要去死,这又是多么幸福。

[19] 《智者篇》(Sophist, 258)。

[20] 色诺芬,前引著作4.3.14。

[21] 《申辩篇》(Apology, 30, 38)。

[22] 《论友谊》(Lysis, 204b-c)。

[23] 修昔底德“葬礼上的演说”(Thucydides, “In the funeral oration,” 2.40)。

[24] 《会饮篇》(Symposium, 177)。

[25] 我在这里只引用德谟克利特所持的观点,因为他是苏格拉底的同时代人。他把逻各斯(logos),即言谈,看作行动的“影子”,影子的作用是要把真正的事物与单纯的相似区分开;因此他说,“一个人必须避免谈到恶行”,这可以说是要剥夺恶行的影子,恶行的显现。(参考 fragments, 145 and 190) 忽视恶就会把它变为一种纯粹的相似。

[26] 《智者篇》(Sophist, 254d)——参考海德格尔:《同一性与差异》(Heidegger, Identity and Difference, New York, 1969, pp. 23-41)。

[27] 《泰阿泰德篇》(Theaetetus, 189e ff.)和《智者篇》(Sophist, 263e)。



## 第二篇 判 断



《反思小石城事件》配图

# 反思小石城事件

## 前 言

触发我思考的是报纸上的这样一幅图片，它展示了一个在刚刚取消种族隔离的学校上学的黑人小姑娘，正走在放学回家的路上，被一帮白人小孩骚扰，同时又被她父亲的一位白人朋友保护着，而她的脸色清楚地表明，她一点儿也不幸福。这幅图片集中表现了当前的状况，因为出现在其中的那些人（即那些孩子们）直接受到联邦法院命令的影响。我的第一个问题是，如果我是一位黑人母亲，我会怎么做？回答就是：无论如何我都不会让自己的孩子处于那种境况之中，这种境况似乎执意要在一个它不受欢迎的群体中扩张。从心理上说，处于被看作多余存在的境况（一个典型的社会困境）要比公然地遭歧视（一个政治困境）更难忍受，因为前者牵涉到个人的自豪感。我用自豪这个词语表示的并非诸如“以作为黑人、犹太人或白种的盎格鲁—撒克逊清教徒等而自豪”这样的东西，而是那种未被教育的、天然的情感，即对于我们纯粹由于出生而成为的无论什么东西的认同感。自豪——它并不



攀比，也不晓得什么低下或优越的情结——对个人认同是不可或缺的，而它之丧失，更多的是由于从这个群体出离而进入另一个群体，或者毋宁是被迫进入另一个群体，而不是由于歧视。如果我是南方的一位黑人母亲，我会感觉到，最高法院的判决已把我的孩子们置于比先前更为耻辱的境地，虽然它并非有意，但又不可避免。

况且，如果我是一个黑人，我会觉得，在教育和学校中开始废止种族歧视的尝试不止是非常不公正地把责任的重负从成人的肩上推到孩子们的肩上。我会进一步认为，在整个事件中有一种试图避免实质问题的意味。实质问题就是法律面前的平等。而这种平等是被有关种族隔离的法律侵犯的，即被那些实施种族隔离的法律侵犯，而不是被社会风俗和教育孩子的方式侵犯。如果问题只是给予我的孩子们同样良好的教育，只是努力给予他们均等的机会，那为何不要求我为这些目标奋斗：改善黑人儿童的学校，立即创建适合于那些成绩符合白人学校标准的孩子们的特别班级？不是号召我为不容争辩的权利进行一场目标明确的战斗——这些权利包括我的投票权以及在投票时受到保护的权力，我同任何喜欢的人结婚并且在我的婚姻中受到保护的权力（当然，不是在要成为任何人的姊妹的丈夫<sup>[1]</sup>的企图中），或我获得均等机会的权利。相反，我会觉得自己已经卷入趋炎附势的社会潮流；而如果我选择这样一条改善自己的途径，我肯定宁愿自己去这样做，而不愿接受任何政府机构的帮助。当然，甚至挪动、使用我的胳膊也可能并不完全依赖于我自己的意向。我可能为了过上体面的生活或提高家庭的生活水平而被迫去趋炎附势。生活可能会非常不如意，但无论生活迫使我去做什么——它当然不会迫使我为进入高等社区而挥金如土——我都能保持我的人格尊严，除非我在某种强迫之下出于某种致命的必然性而行动，而不仅仅是出于社会原因。

---

[1] 有批评者对阿伦特关于反种族间通婚法的看法存在误解，在阿伦特看来反种族间通婚法是不合宪法的，应该被最高法院废止。“姊妹的丈夫”即针对这一误解而来。——编者

我的第二个问题是：如果我是南方的一名白人母亲，我会怎么做？同样地，我会尽力防止我的孩子卷入校园的政治斗争。况且，我会感到，这类重大变革有必要征求我的意见，无论我的意见事实上如何。就我的孩子将会成长为一名公民来说，我同意政府在他的教育中有其一席之地，但我否认政府有任何权利规定我的孩子们在受教育时应与谁为伴。父母为他们未成年的孩子决定此类问题的权利是绝对的，只有独裁统治才会去威胁它。

然而，如果我非常确信南方的局势能被混合教育所改变，那么我会试着为白人和有色人种的孩子们组建一所学校——也许在教友派或具有相似心态的成员组成的其他团体的协助之下，并且像做试验那样运作它，以此作为说服其他白人父母改变态度的途径。当然，在那里，在这种本质上是一场政治性斗争的情势中，我也会利用孩子们，但至少我要确信，到那所学校去的孩子都会得到其父母的同意和帮助；在家庭和学校之间不会有冲突，尽管在它们与街市之间可能会发生冲突。让我们现在假设，在推进这样一项事业的过程中，那些反对混合教育的南方公民也自我组织起来，甚至成功地说服州里的政府部门阻止我们成立和运转我们的学校。那么在我看来，这就是呼吁联邦政府进行干涉的恰当时机。因为这时我们又碰到了由政府权威强制推行种族隔离的显著情况。

这就把我引向我的第三个问题。我问自己：就肤色问题来说，是什么把那种所谓的南方生活方式与美利坚生活方式明确地区分开了？当然，答案只在于，虽然歧视和种族隔离在整个国家都是一条通则，但它们只在南方各州才得到法律的保障。故而，任何想改变南方局势的人都几乎不可避免地要废止那些婚姻法，并进行干涉以影响投票权的自由运用。这绝不是一个学术问题。它部分地是一个宪政原则的问题，严格说来，超越了多数决定和实用性考虑；当然，它也牵涉到公民的各种权利。例如，那些来自得克萨斯、25岁上下的黑人的各种权利，这些黑人在军队中已与欧洲妇女结婚，但在得克萨斯法律看来，

他们犯了罪而不能回家。

196 美国自由主义者很不情愿探讨婚姻法问题，他们认为黑人自己对这个问题没有兴趣，这表明他们惯于借助于实用性并偷换论证的基础。并且，当人们提醒他们注意那项举世皆知是整个西半球最无耻的法律时，他们显得很尴尬。所有这些都使人想起共和国的那些奠基者们对追随杰斐逊的建议废除奴隶制的不情愿。杰斐逊最终也屈服于实际原因，但他在战斗失败之后至少依然有足够的政治敏感去说：“当我想到上帝的公正时，我就感到担忧。”他并不为黑人感到担忧，甚至也不为白人而感到担忧，而是为共和国的命运感到担忧，因为他知道共和国的一项至关重要的原则恰恰在其建立之初就遭到侵犯了。并非各种形式的歧视和社会性的种族隔离，而是种族立法构成了这个国家历史中原罪的永恒性。

关于教育和政治的最后一言。有一种观点认为，通过用未来的精神教育儿童，人们就能够改造世界。这种观点自古以来就一直是政治乌托邦的标志。其麻烦一直在于：只有孩子们确实与他们的父母分开并在国家机构中教育长大，或者在学校里被教导得能够反对自己的父母时，这种观点才能成功。这是专制制度的做法。另一方面，如果各种公共权威不愿意担负它们自己含糊的希望和前提造成的后果，那么整个教育试验在最好的情况下就是毫无结果的，而在最糟的情况下则会激怒那些感到自己被剥夺了某些最基本权利的父母和儿童，并使他们互相为敌。在最高法院判决（本届政府就追随它而在教育和公立学校的战场上为公民权利进行战斗）之后发生在南方的那一系列事件，使人产生一种白费力气和不必要的痛楚的感觉，仿佛牵涉到的各方都清楚地知道，在正在做一些事情的借口下，什么也没有收获。

197 如果发生在小石城的那些事件在整个世界的公共意见领域产生巨大的回应，如果它们变成美国外交政策一个主要的绊脚石，那么这是不幸的，甚至是不公正的（尽管几乎不算不合理）。因为，不同于那些自

二战结束以来困扰这个国家的内部问题（安全问题上的歇斯底里，失去的繁荣，以及伴随而来的从富足经济到这样一种市场的转变，在这种市场上，纯粹的过剩和无价值之物几乎横扫基本的和生产性的领域），也不像诸如大众文化和大众教育——这两者都普遍地是现代社会的特殊问题，而不仅属于美国——此类大范围的困境，美国对其黑人的态度植根于传统而非它处。肤色问题由美国历史上一桩巨大的罪行造成，而它只有在共和国的政治和历史框架内才是可解决的。就美国历史和政治来说，这个问题也变成世界事务中的一个主要问题，这个事实纯属偶然巧合；因为世界政治中的肤色问题源于欧洲国家的殖民主义和帝国主义——就是说，那种美国从未涉足过的巨大罪恶。悲剧在于，美国国内这一未解决的肤色问题可能会使她失去一种优势，一种可以正当地作为一项世界权利而享有的优势。

由于历史和其他原因，我们习惯于把黑人问题等同于南方问题。但是，有关生活在我们中间的黑人的那些未解决的问题当然也涉及整个国家，而不仅仅是南部地区。像其他种族问题一样，它对于乌合之众有一种特别的吸引力，并且特别适于作为大众意识形态和大众组织能够使之具体化的核心。相对于更受传统束缚的南方，这个问题有一天也许会在那些广大的北方城市中心具有更大的爆炸力，尤其是如果南方城市的黑人人口持续减少，而同时非南方城市的黑人人口以与近年相同的速度增加的话。美国现在不是欧洲意义上的民族国家，并且它从来都不是。其政治建构的原则过去和现在一样，一直不依赖于同质的人口和共同的历史。这对于南方来说就不那么正确，相比于这个国家的其他部分来说，南方的人口更具同质性并且有更深远的历史。当威廉姆·福克纳最近宣布，在南方和华盛顿之间的冲突中，他最终不得不作为密西西比的公民行动时，听起来他更像一个欧洲民族国家的成员而非这个共和国的公民。但是，南北方之间这个差别尽管依然显著，却必定要随着南方各州逐渐工业化而消失，况且甚至现在它在某些州都已不再起作用。在这个国家的所有部分，在有着大量民族主

义者的东部和北部，而不仅仅是人口更为同质的南方，黑人由于他们的“可见性”而显现出来。他们并非是惟一的“可见的少数”，而只是最可见的部分。在这方面，他们与那些新移民在某种程度上相似，这些新移民总是构成所有少数民族群体中“声音最响亮的”群体，并因此总是最易激起排外情绪。尽管声音 (audibility) 只是一个暂时现象，极少能持续超过一代，而黑人的可见性却是永久不变的。这不是无关紧要的琐碎之事。在公共领域（在这里，不能使自己被看到和听到的东西都无足轻重）中，可见性 (visibility) 和声音是头等重要的。争辩说它们只是外在现象，这是在回避实质问题，因为正是显象在公共领域中“显现”出来，而内在品格、心灵或思想才能，只有在它们的所有者想把它们展现在公共领域中，想让它们出现在市场上以成为众人瞩目的中心时，才具有政治意义。

199 美利坚共和国建基于所有公民的平等之上，而且尽管法律面前的平等已变成所有现代宪政政府的一条不易法则，但平等在一个共和国的政治生活中要比它在其他任何政府形式中都更为重要。因此，问题的关键并不是黑人的幸福，而是共和国的生死存亡，至少从长远来看是如此。一个世纪前，托克维尔就看到机会和条件的平等以及权利的平等构成了美国民主的基本“法则”，并且预测到内在于这种平等中的困境和混乱总有一天将成为美国生活方式最危险的挑战。就平等的全面性及其典型的美国形式来说，平等拥有一种巨大的力量，这种力量使得在天性和起源上不同的东西平等化——而正是由于这种力量，这个国家才得以在汹涌的移民浪潮中保持其基本的认同。但这种平等的原则，甚至就其美国形式来说，也不是普遍适用的；它不能使那些自然的和体制的特征均等化。只有在经济和教育条件的不平等被消除时，上述界限才能达到，但是在这个关节点上，研究历史的人都熟知的一个危险就不可避免地出现了：人们越是在每个方面都变得平等，整个社会越是渗透着平等，差异就将越来越受到憎恨，那些明显地、天生地不同于别人的人就变得越来越引人注目了。

因此很可能，对于黑人来说，在社会、经济和教育上的平等上取得的成绩可能加剧了这个国家的种族问题，而不是使它缓解了。当然，这并不必然发生，但如果它发生了，这也仅仅是很自然的事情，而如果它不发生，那将是令人吃惊的。我们还未到达这一危险时刻，但在可预见的未来我们会触及它，许多明显地指向它的事情已经发生了。意识到未来的麻烦并不能使一个人倡导对那种趋势来一个逆转，这种趋势已顺利运行超过15年并且现在十分有利于黑人。但它确实可以使人倡议，政府的干涉应当受到小心和谨慎的引导，而不是受到莽撞和错误建议的措施的误导。由于最高法院在公立学校强制推行反种族隔离政策，南部的局势已经恶化了。而尽管最近的事件表明，要避免联邦政府在整个南部强制推行黑人的公民权是不可能的，但是，局势要求，这样的干涉应限于这少数情况，即国家的法律和共和国的原则遭到威胁时。因此，问题就在于，一般地说何时会出现这种状况，以及具体地说公共教育中发生的事情是否属于这种状况。

政府的公民权利计划覆盖了两个完全不同的问题。它重申了黑人的选举权，这在北部是当然之事，在南部却根本不然。它也提出了那个种族隔离的问题，这个问题在整个国家是一个事实，而只在南部各州才是一个歧视性立法的问题。目前，遍及整个南部的大众抵抗是强制推行种族混合的后果，而非合法地强制执行黑人选举权的后果。弗吉尼亚的一项民意调查的结果表明，92%的公民完全反对学校的种族混合，65%的人愿意在这种状况下放弃公立教育，而79%的人否认有义务接受最高法院的判决，这表明局势是多么严峻。令人担心的并不是那反对种族混合的92%的人，因为区别南部公民的界线从来就不在赞成和反对种族混合的人们之间——实际上根本不存在这样的对立——而在于支持乌合之众统治的人与支持依法统治的公民之间的比例。南部所谓的自由主义者和温和派只是些守法者，而他们也已缩小为21%的少数。

要揭示这种信息根本不需要民意调查。小石城发生的那些事件已

具有相当充分的说服力；而那些希望把骚乱仅归咎于福布斯 (Orville Faubus) 市长极端错误行为的人们，只要注意到阿肯色州两名自由党参议员意味深长的沉默就可以得出正确的看法。令人沮丧的事实在于，该城的守法公民把街道让给了乌合之众，白人和黑人公民都不觉得保证黑人孩子安全上学是他们的义务。这就是说，甚至在联邦部队到来之前，南部的守法者就认为，实施反对乌合之众统治的法律和保护儿童不受成人暴徒的侵扰根本就与他们无关。换句话说，部队的到来只不过是把消极抵抗转变成大众抵抗。

我想福克纳先生也曾经说过吧，强制实施的种族混合与强制实施的种族隔离一样糟糕，这话十分正确。最高法院能够让自己首先处理废止种族隔离问题的惟一原因是，种族隔离在南方许多代人中间都是一个法律问题，而不仅仅是一个社会问题。因为应该记住的关键一点是，并非种族隔离的社会风俗是违宪的，而是其合法实施是违宪的。取消这种立法具有非常重要而明显的作用，而就有关选举权的那部分权利法案来说，事实上没有哪个南部州敢于强烈反对。实际上，就违反宪法的立法来说，公民权利法案走得并不够远，因为它并未触及南部各州最无耻的法律，即那种使种族混合的婚姻成为一种犯罪的法律。对照之下，与任何自己喜欢的人结婚的权利是一项基本的人权，而“无论一个人的肤色或种族如何，他到一所种族混合的学校读书的权利、在公交车上坐在任何自己想坐的位置的权利、进入任何旅馆或休闲娱乐场所的权利”，确实都是次要的。甚至政治权利，像选举权，以及宪法中列举的几乎所有权利，相对于《独立宣言》中宣布的人类不可剥夺的“生命、自由和追求幸福”的权利来说，都是次要的；而无疑，居住和结婚的权利就属于《独立宣言》所提到的权利范畴。如果这种侵犯被提出以引起最高法院的注意的话，那将更为重要；然而，假如最高法院判定反种族通婚的法律是违背宪法的，那么它就几乎不会感到有必要鼓励、更不用说强制实行种族混合的婚姻了。

然而，整个事情最令人惊奇的部分是联邦政府的这一决定，即在

所有机构中选择公立学校首先开始种族混合。我们不需要太丰富的想像力就可以明白，这是给孩子们（既包括黑人孩子也包括白人孩子）加上一副重担，让他们去解决那个成人们数代以来都承认自己无能为力的问题。我想，没有一个人会发现，他可以轻易忘记那幅在全国各家报纸和杂志转载的图片，它展示了一个黑人女孩，在父亲的一位白人朋友的保护下走在放学路上，被一帮嘲弄她、朝她扮鬼脸的年轻人紧紧围着。显然，人们要那个女孩当一名英雄——就是说，要她成为某种连她那不在场的父亲和同样不在场的全国有色人种协进会的代表们都不愿成为的英雄。而且对于那些白人青年、或至少是其中那些随着成长而抛弃目前的粗鲁的青年来说，忘却这幅无情地暴露他们少年时代过错的图片而重新生活，将是困难的。这幅图片在我看来就像那种进步教育的一幅荒诞的讽刺画，这种进步教育通过废除成年人的权威而公然否认成年人对于这个世界（他们使自己的孩子降生于其中）的责任，并使成年人拒绝承担引导他们的孩子进入这个世界的义务。难道我们现在到了这种地步，乃至人们竟然要孩子们去改变或提升这个世界？而且，难道我们真想在校园中开展我们的政治斗争？

203

种族隔离是由法律实施的歧视，所以反种族隔离只能废止那些强化歧视的法律；它不能废止歧视并对社会强求平等，但它能够、也确实必须在政治体内实施平等。因为平等不仅在政治生活中有其根源，其合法性也明显地限于政治领域。只有在政治领域，我们才是平等的。在现代条件下，这种平等在选举权中有其最重要的体现，根据这种选举权，最有教养的公民的判断和意见与近乎文盲的公民们的判断和意见是平等的。被选举权也是每一个公民不能被剥夺的权利；但在这里，平等也已经是受限制的了，而尽管选举中个体区别的必然性产生于数量上的平等（在其中所有人实际上都被化约为一），但要赢得选举，关键的却是特点和品质，而不仅是平等。

然而，与其他差异（例如专长、职业品质、社会的或知识的区别）不同，赢得选举的政治品质与作为众平等者中的一员联系如此紧密，以至于



204

人们可以说，它们远非特长，而恰恰是所有投票者都追求的那些特点——不一定是作为人，而是作为公民和政治存在者。故而，民主政治中官员的品质总是依赖于选民的品质。因此，被选举权是选举权的一个必然后果；它意味着，在那些所有人都有一个平等起点的事情上，每个人都有机会使自己出类拔萃。严格地说，选举权和被选举权是惟一的政治权利，而且在现代民主中构成了公民身份的精华。与所有其他权利（无论是公民权还是人权）不同，它们不能被赋予外籍居民。

205

平等——它是政治体最核心的原则——对于政治体的意义就相当于区别对待对于社会的意义。社会是政治和私人领域之间奇特的、混合的领域，自现代的开端以来，大多数人就在其中度过了他们大部分的生命。因为每一次我们离开私人家园的那四面保护我们的墙壁，跨过门槛，进入公共世界，我们首先进入的并非平等的政治领域，而是社会领域。我们被维持生计的需要推进这个领域，或者被顺从我们职业的愿望吸引到这个领域，或者被有人陪伴的乐趣诱感到这个领域。而一旦我们进入其中，我们就会受到“物以类聚”这个古老谚语的制约，这个原则统治着由无数不同的群体和社团构成的整个社会领域。在这里，关键的东西不是个人特点，而是人们借以归属于特定群体的那些差异，这些群体的可识别性要求它们区别对待那些处于同一领域的其他群体。在美国社会中，人们聚在一起，并因此依照职业、收入和种族起源而互相区别对待；而在欧洲，界限则在于等级出身、教育和礼仪。从一种真正的人（the human person）的视角看，这些差别对待全都没什么意义；但是，这种真正的人是否曾在社会领域中出现，是颇有疑问的。无论如何，没有某种形式的区别对待，社会就将不存在了，而自由联合和组成群体的那种非常重要的可能性也就消失了。

大众社会——它混淆人与人之间的区别并夷平群体差异——对上述意义上的社会构成威胁，但对人格尊严却并不构成威胁，因为人格特征在社会领域之外有其源泉。然而，盲从不只是大众社会的特征，它也是每个社会的特征，就只有那些遵照统一某个群体的一般差别特

征的人才被允许进入该群体而言。在这个国家，盲从的危险——一种几乎与这个共和国同样古老的危险——就在于，由于它拥有极其异质的人口，社会盲从就易于把国家同质性绝对化并取代国家同质性。无论如何，就像平等是必不可少的一种政治权利一样，区别对待也是一种必不可少的社会权利。问题不在于如何废除区别对待，而在于如何把它限制在它具有合法性的社会领域的范围之内，并阻止它侵入它具有破坏作用的政治领域和私人领域。

为了说明政治领域和社会领域之间的这种区别，我要给出两个区别对待的例子：一个在我看来是完全合理的，并处于政府干预的范围之外；另一个则极不公正、不合理，并且对政治领域相当有害。

这个国家中的休假场所通常根据种族出身而有限制，这是人所共知的事情。有许多人反对这种做法；然而它只是自由结社权利的一种延伸而已。如果我作为一名犹太人只想和犹太人一起度假，我就不能理解别人能如何合理地阻止我这样做；正如我找不到原因，为何其他的休假地不可以专门招待那些度假时不想看到犹太人的顾客。不可能存在一种“进入任何旅馆或休闲娱乐场所的权利”，因为它们中一大部分都属于这种纯粹的社会领域，其中，自由结合的权利以及由此而来的区别对待的权利比平等原则有更重要的合理性。（这不能适用于剧院和博物馆，在那里，人们聚集起来显然不是为了互相联合。）进入属于社会性处所的“权利”在大多数国家都被默许而只在美国民主中变得极富争议。这一事实的原因不在于其他国家有更大的忍耐力，而是部分在于它们人口的同质性和它们的等级制度，这种等级制度甚至在其经济基础已消失时还在社会中运作着。同质性和等级制度共同保证了在任何特定地方的顾客的“相似性”，而这在美国甚至通过限制和区别对待都无法获得。

然而，一旦谈到“在公共汽车、火车或车站中坐在自己喜欢的位置的权利”，以及在商业区进入旅馆或饭店的权利——简言之，当我们在处理那些或私有或公有但事实上每个人为了追求事业、维持生活

所必需的公共服务时，事情就完全不同了。尽管这类服务并不严格地属于政治领域，但它们明显属于在其中人人平等的公共领域；所以南部地区火车、公共汽车上的歧视和遍及全国的旅馆及饭店中的歧视同样丑恶。南部的状况显然糟糕得多，因为公共服务中的种族隔离是由法律实施的，并且是明目张胆的。不幸的是，在经过数十年的彻底忽视之后，试图彻底清除南部种族隔离的最初步骤并没有从其最不人道和最明显的地方开始。

207 最后，我们和其他人一起活动和生活的第三个领域——私人领域——既不由平等主导，也不由区别对待主导，而是由排外性主导。在这里，我们选择那些我们愿与其共度一生的人、私人朋友和我们爱着的人；而我们的选择不受相似性的引导，也不受一个群体共有的品质的引导，实际上，这种选择不受任何客观标准或准则的引导，但它总能莫名其妙而又准确地找到那个独一无二的人。独特性和排外性准则现在是，将来也还是与社会的准则相矛盾的，这恰恰因为，社会的区别对待侵犯了这个原则，并且它对于私人生活的行为来说缺乏合理性。因此，每一个种族混合的婚姻都对社会构成一个挑战，并且意味着这种婚姻中的伴侣相对于社会调控来说更看重个人幸福，以致他们愿意承受社会歧视的重负。这是并且也必须总是他们私人的事情。当他们对社会和流行风俗的那种挑战（每个公民都有这种挑战的权利）被看作一种犯罪，以致在他们不得不离开社会领域时，发现自己也与法律处于矛盾之中，只有在这时，丑恶的事情才开始。社会标准不是法律标准，而如果法律追随社会偏见，那么社会就具有了暴政的性质。

由于太复杂而不便在这里讨论的原因，在我们时代，社会的力量比以往更强大，并且，了解私人生活的准则和懂得如何过私人生活的人也所剩无几了。但这并不能给政治体提供任何忘记私人权利的借口，也不能给它提供不理解如下事实的任何借口，即一旦立法开始强制实施社会歧视，私人权利就会受到公然侵犯。尽管政府无权干涉社会的偏见和歧视性行为，但它不仅有权利也有义务保证这些行为不会

在法律上被实施。

正如政府必须保证社会性区别对待绝不限制政治平等，它也必须保卫每个人在他自己家里做他愿意做的事情的权利。一旦社会性区别对待在法律上得到实施，它就变成了迫害，而南部许多州就犯下了这种罪行。一旦社会性区别对待在法律上被取缔，社会的自由就受到侵犯，而危险就在于，联邦政府对公民权问题采取的轻率处置将导致这种侵犯。从法律上说，政府不能采取任何针对社会性区别对待的措施，因为政府只能在平等——一种不属于社会领域的原则——的名义下行动。惟一能与社会偏见斗争的公共力量是教会，它能以个人的独特性名义这样做，因为宗教（特别是基督教信仰）正是奠基在灵魂的独特性原则之上的。教会确实是惟一不需要人的个性显现的公共空间，而如果区别对待侵入这种崇拜场所，那么这就是教会的宗教失败的确切标志。它们因此就变成了社会机构，而不再是宗教机构。

牵扯进华盛顿和南部之间的冲突中的另外一个问题是各州的权利问题。一段时期以来，这已经成为自由主义者的惯用伎俩，他们声称根本不存在这种权利争端，所有的一切都只是南部反动派的陈旧托辞，他们除了“繁琐的论证和宪制史”之外就别无说辞了。在我看来，这是一个危险的错误。与欧洲民族国家中权力不可分割（像主权一样）相对照，这个国家的权力结构依赖于权力分割的原则和这样一个信念：作为一个整体的政治体被权力的分割所巩固。当然，这个原则体现在政府的三个分支机构之间互相监督与制衡的体制中；但它也同样植根于政府的联邦结构，这种结构要求在联邦权力和48个州的权力之间也有一种互相监督和制衡。与力量有所不同，权力被分割时就会产生更多的权力，如果这是真的（而我相信它就是真的），那么可以断定，只有在法律论证和宪法历史的基础上，联邦政府剥夺各州立法权的每一次尝试才能被证明是正当的。这样的论证并不深奥；它们基于一项在共和国创建者的心目中实际上处于最高地位的原则。

自由主义对任何形式的权利都深怀疑虑，这已经形成了一个悠久

而光辉的传统。但是，尽管在权力的本质濒临危险时，相比其他问题，带着上述传统的自由主义判断可能更不值得信赖，上述问题与一个人是自由主义者还是保守主义者还是毫无关系。自由主义者不能理解，权力的本性其实是这样的：如果联邦权力的地方基础受到侵蚀，那么其作为一个整体的潜能就会被破坏。问题的关键在于，虽然为了有效，武力能够而且也必须被集中起来，但权力不能也必须不被集中起来。如果产生整体的所有不同来源都枯竭了，那么整体就变得无力了。而这个国家中各州的权利是国家权力的最真实的来源，不仅对于促进地方的利益和多样性是如此，而且对于作为一个整体的共和国也是如此。

210 在争取黑人权利的斗争中，在公立教育的领域内而不是在其他领域内强制废止种族隔离，这个决定的麻烦在于，它无意中触及了一个牵涉到我们讨论的所有不同的权利和原则的领域。正如南部人士反复指出的：宪法在教育问题是沉默的，并且从法律及传统上说，公立教育属于州立法的范围，这完全正确。认为所有公立学校都是联邦扶持的，这种反驳是虚弱的，因为在这些事例中，联邦补助意在匹配并补充地方投资，而不是把学校变成像联邦地方法院那样的联邦机构。如果联邦政府要以财政支持作为一种手段——它现在必须支持越来越多原本只属于州政府职责内的事业，迫使州政府同意那些要不然就会拖延或根本不愿采取的措施，这确实很不明智。

当我们按照人类生活的三个领域——政治的、社会的和私人的——来审查教育问题时，类似的权利和利益重叠就变得明显了。孩子首先是家庭的一部分，而这意味着他们是、或者说应该是在那种特殊的排外气氛中被培养长大的，惟有这种气氛才使一个家园成为家园，牢固而安全得足以保护其孩子们不受社会需求和政治责任的影响。父母按照他们认为合适的方式培养孩子的权利是一种私人权利，它属于家庭。自从倡导义务教育以来，这种权利就受到了政治体权利的挑战和限制，以使得孩子们为承担他们未来的公民义务做好准备，

但父母的这种权利并没有被政治体取消。政府在这件事中的关切是不可被否认的——就像父母的权利一样。私人教育的可能性不能为这个困境提供任何出路，因为这将使某些私人权利的保障依赖于经济条件，并因此损害那些被迫把孩子送到公立学校的人们。

父母对孩子的权利在法律上只受义务教育的限制，此外别无限制。国家有无可置疑的权利去为未来的公民设定最低要求，除此之外，它还有权去扶持一些学科和职业的教育，它们被认为对作为一个整体的国家是有用和必需的。然而，所有这些只牵涉儿童教育的内容，而不牵涉联合和社会生活背景，它总是会在孩子们上学期间发展出来。否则人们就不得不挑战私立学校存在的权利了。对于孩子们自己，学校是他们离开家园进入的第一个场所，在那里他们与那个围绕着他们及其家庭的公共世界建立联系。这个公共世界不是政治性的，而是社会性的，而学校对于一个孩子来说，就像工作对于一个成人意味着的东西。惟一的区别在于，那种自由选择的成分还不属于孩子们，而是由他们的父母掌握着，而这种自由选择的成分在自由社会中至少原则上就存在于对工作和团体的选择之中。

强迫父母把他们的孩子送进混合学校，这将意味着剥夺那种在所有自由社会中明显地属于他们的权利——对他们的孩子的私人权利和自由联合的社会权利。就孩子来说，强迫的种族混合意味着一种非常严重的冲突，它就存在于家园和学校、他们的私人生活和社会生活之间，尽管这种冲突在成人生活中很平常，但不应指望孩子们去处理这些冲突，他们因此也不应该被暴露于这些冲突之下。人们常说，人生的任何阶段都没有像童年时期那样可塑——就像是一个彻底的社会存在者。原因就在于，每一个孩子总是本能地寻找权威以引导他步入世界，在这个世界中，他依然是一个陌生者，不能通过自己的判断来引导自己。如果父母和老师不能做他的权威，那么孩子就会更严重地顺从他自己的群体，而且在特定的情况下，同龄群体会成为他的最高权威。结果只能是乌合之众统治的兴起，就像我们前面提到的新闻图片

212 明显说明的。种族隔离的家园和种族混合的学校以及家庭偏见和学校要求之间的冲突，立刻同时废除了老师和父母的权威，而代之以那些孩子们中的公共意见的统治，而这些孩子既没有能力也没有权利建立他们自己的公共意见。

因为公立教育中牵涉到的诸多要素很容易被用来为各种相反的目的服务，即使就其最好的情况来说，政府干预也总是富有争议的。故而，在一个基本人权和政治权利并未受到威胁，而其他事关重大的权利——社会的和私人的权利——又会轻易地被伤害的领域中率先开始

213 强制执行公民权，这公正与否，看来相当可疑。

于 1959 年

## 《上帝的代理人》：因沉默而有罪？

罗尔夫·霍赫胡特的剧作《上帝的代理人》被称为“这代人最富争议的作品”，从它在欧洲已经引起和在美国即将引起的争议的角度看，这个评价中的“最”字是合理的。这部戏剧描写了教皇庇护十二世的所谓失败，即他未能在二战期间就欧洲的犹太人大屠杀发表明确的宣言，因此也就含蓄地关系到梵蒂冈对第三帝国的政策。

事实本身并无争议。没有人否认教皇掌握所有有关纳粹驱逐并“重新安置”犹太人的相关信息。也没有人否认，在德国占领罗马期间，当犹太人，包括犹太天主教徒（即皈依天主教教义的犹太人），就在梵蒂冈的注视下被包围起来以纳入最后解决时，教皇甚至都没有发出抗议的声音。故而，就像被称为“最富争议的”一样，霍赫胡特的戏剧也可以被称为这一代文艺作品中最实事求是的。这部戏剧几乎是一份报告，它的记录严密、切实，使用了真人真事，并增补了由霍赫胡特撰写的65页的“间接的历史材料”，还几乎预见到了所有反对它的论证。看来，作家自己至少像对文学品质一样，对事实的真理感兴趣，因为他在其“间接材料”中近乎抱歉地说，由于艺术原因，他不得不“给予庇护十二世以更高的评价（相比于历史会给予他的评价），并塑造一个比我私下认为的更好的人”。然而，通过这些话，他就触及了争论



中一个真正的交锋之处：是否真的就像霍赫胡特明显认为的那样，“要是有一位更好的教皇”，梵蒂冈就不会沉默？

曾经有几次，教会试图避开正在讨论的问题，它或是给这部戏剧转嫁一个它并不包含的论点——霍赫胡特从没有声称“教皇庇护十二世应对奥斯维辛负责”或他是这个时期的“罪魁祸首”——或是提及某些国家的地方教会曾给犹太人提供帮助。地方教会确实帮助了犹太人，特别是在法国和意大利，对此谁也没有异议。教皇在何种程度上发动甚或支持了这些活动，这尚不为人所知，因为梵蒂冈档案馆不允许当代史学者查阅其资料。但也许可以认为，大多数好的行为和大多数邪恶行径都必须被归于地方教会的主动，而我怀疑，大多数行为事实上纯粹属于个人的主动。霍赫胡特报告说，“在从荷兰驱逐犹太天主教徒的过程中，各种等级的不同成员实际上是由荷兰宗教机构移交的”。但谁胆敢为此谴责罗马呢？而既然霍赫胡特提出的另外一个问题——盖世太保如何恰好发现了一名修女（埃迪特·施泰因 [Edith Stein]，一位德国皈依者，著名的哲学家）有犹太血统？——还从来没有被答复，谁会为此谴责罗马呢？但是，出于同样的原因，作为一个机构的教会也几乎不能把那些真正的基督教仁慈的伟大例证算作自己的功劳——仅举一些最著名的事例：在法国南部，教会发给数千名犹太人假证明以使215 使他们能够移民；柏林圣海德微格大教堂的教长玻那德·利希腾保 (Bernhard Lichtenberg) 尝试陪伴犹太人到东部去；奥斯维辛的波兰神父马克西米安·考玻 (Maximilian Kolbe) 的殉难。

作为一个机构的教会和作为其最高统治者的教皇，能够算作他们功劳的是那种系统的信息工作，这些工作是由遍及纳粹占领国家的教廷大使为了至少使那些天主教国家——法国、匈牙利、斯洛伐克和罗马尼亚——的政府首脑明白“重新安置”这个词真正的、屠杀性的意义而做的。这当然很重要，因为教皇的道德和精神权威确保了那些东西的真实性，那些东西否则就只能轻易地被当作敌对宣传而遭到驳斥，特别是在那些国家，它们尽管并不想进行大屠杀，却欢迎“解决

犹太人问题”的机会。然而，梵蒂冈仅仅使用了外交途径，这也就意味着，教皇认为把真相告知人们——例如匈牙利宪兵，他们都是虔诚的天主教徒，正忙于为布达佩斯的艾希曼·考曼德围捕犹太人——是不合适的。而且，梵蒂冈的这种做法看来也含蓄地阻止了（如果这种阻止是必要的）主教们告诉他们的牧群。最无耻、最荒谬的还是那种令人震惊的镇定自若——首先是对受害者和幸存者，然后是对霍赫胡特，最后是通过霍赫胡特而对其他许多人——显然，梵蒂冈及其使节认为装出这种镇定是明智的，这是对那种正常状态的死板坚持，从欧洲的整个道德和精神结构的崩溃的角度来说，这种正常状态已经不存在了。在《上帝的代理人》第四幕结尾，霍赫胡特摘录了庇护教皇的一个公开声明，只改变了其中一个词语，即把庇护说的“波兰人”换为“犹太人”：“正如旷野的花朵在冬日皑皑白雪的覆盖下等待春天的暖风一样，犹太人必须在祈祷和信仰中等待天国的安慰到来的那一刻。”这不仅对霍赫胡特所说的“帕策利的华丽言辞”来说，而且对某些更一般的东西、即现实感的不幸丧失来说，都是最重要的例证。

况且，当教皇是整个欧洲惟一不受宣传污染的人时，梵蒂冈在战争年代确实还做了一些事情，而且，如果不是考虑到坐在圣彼得位置上的这个人并非一位普通的统治者，而是“上帝的代理人”，那么所做的也足够了。从他作为一个世俗统治者来看，教皇做了大多数（尽管并非全部）世俗统治者在这种环境下都会做的事。而从教会作为独一无二的机构来看，它使“自己适应任何愿意尊重教会财产和特权（而这至少是纳粹德国而不是苏联假装要做的）的政权”的倾向，理所当然地几乎变成“天主教政治哲学中一个毫无争议的真理”（语出杰出的天主教社会学家高登·赞 [Gordon Zahn]）。但教皇这种微不足道的世俗权力——作为梵蒂冈城不到 1 000 名居民的统治者——“依赖于教皇宝座的那种精神主权”，这种精神主权确实自成一格，并且掌控着巨大的、尽管无法精确估计的“世界精神权威”。这个问题简洁地表现在斯大林和丘吉尔的一问一答中，“教皇有多少个师？”“他有许多通常在阅兵场上

看不到的军团。”霍赫胡特针对罗马提出的指控就在于，教皇没能使得这些军团——遍及全球大约4亿人——发动起来。

217 教会方面的回应迄今为止分为三种。首先，是在蒙蒂尼红衣主教成为教皇保罗六世之前的话：“一种抗议和谴责的姿态……不仅无用而且有害：这就是事情的要义。”（这看上去是一个很有争议的观点，因为在战争爆发时，德国超过40%的人是天主教徒，并且，几乎在所有纳粹占领国以及多数德国的同盟国中，天主教徒都占多数。）第二种回应有些散乱但实际上验证了第一种主张，它认为这些“兵力”不能被罗马发动起来。（这个主张更有力。有一种观点认为，“相比于新教教会，天主教教会负担更大的罪责，因为它是一个能够做些事情的有组织且超国界的力量”，就像阿尔伯特·史怀哲在他给这个剧本的格拉夫出版社版的序言中说的那样，这种观点可能高估了教皇的权力，同时又低估了他对各国教会以及地方主教对其牧众的依赖程度。）

教会方面的第三个主张基于它在战争时期保持中立的必要性，即使这种中立性——这个事实：现代战争中主教经常为交战双方祈祷——对它来说意味着正义战争与不正义战争这种古老的天主教区分已在实践上变得不适用了。（显然，这是教会不得不为下述事实付出的代价：教会和国家的分离，这种分离带来了一种通常来说和平的共存，即在一个仅在教会事务上约束地方教会的国际性精神统治与国家的世俗权威之间的和平共存。）

218 正如高登·赞对那场战争刻画的那样，教皇显然并没有在希特勒战争中发现“不义战争的典型”，因为根据教皇的一名秘书，即罗伯特·利伯神父的说法，他“一直把苏联布尔什维主义看得比德国国家社会主义更危险”（摘自《评论》上君特·李维 [Guenter Lewy] 信息丰富的文章，“庇护十二世、犹太人与德国天主教会”\*）。——但即使教皇发觉了其不义性，他也几乎肯定不会干预。关键毋宁在于，尽管他有着“欧洲的命运依赖于德国在东部前线的一次胜利”（李维）的信念，并且尽管德

---

\* 君特·李维，“庇护十二世、犹太人与德国天主教会”（Guenter Lewy, “Pius XII, the Jews and the German Catholic Church”, *Commentary*, February, 1964），后来收录于其主要著作《天主教会与纳粹德国》（*The Catholic Church and Nazi Germany*, New York: McGraw-Hill, 1964）。

国和意大利教会中的领袖人物试图说服他“宣布（反对苏联的战争是）一场神圣的战争或一次十字军东征”，教皇公开地还是保持了一种被另一位历史学家罗伯特·格拉汉姆（Robert Graham）称为“意味深长的沉默”的姿态。而由于教皇曾两次打破他的中立——先是在苏联侵略芬兰时，而后不久又在德国侵犯荷兰、比利时和卢森堡时——这种沉默就更意味深长了。

毫无疑问，不管谁如何试图去调和这些明显的矛盾，梵蒂冈之所以不对东部大屠杀（毕竟不仅犹太人和吉普赛人而且波兰人和波兰牧师也被包括在内）提出抗议，其中一个原因就在于这个错误观念，即这些屠杀行为是战争的一部分。纽伦堡审判把这些与军事行动没有丝毫联系的暴行也算作“战争罪”，这个事实表明，上述观念在战争期间听起来肯定非常合理。尽管人们写了那么多关于极权主义的犯罪本性的文献，但整个世界仿佛还是需要将近20年的时间去明白在那几年中实际上发生了什么。而几乎所有身居要职的公共人物甚至在他们已经掌握了所有事实资料时都不能理解，这是多么可悲啊。

然而，即使我们把这些都考虑在内，事情也不可能就此了结。霍赫胡特的戏剧涉及罗马对在整个事件发展中显然最引人注目的大屠杀的态度；它只是偶尔牵涉到德国天主教在最初几年中与第三帝国的关系，以及帕策利的前任、教皇庇护十一世领导下的梵蒂冈所发挥的作用。就某种程度上说，“德国官方基督教”的罪责已经被解决了，特别是其天主教的部分。杰出的天主教学者们——已提到的美国罗耀拉大学的高登·赞，奥地利杰出的历史学者弗里德里希·黑尔，德国以法兰克福·海福特为核心的一群作家和出版人，以及研究希特勒早期政权的已故的圣母大学教授瓦尔德马·古里安——已经做了非常彻底的工作，他们当然完全明白，如果德国新教被以这同样一种可敬的追求真理的精神来研究，它的遭遇基本上不会更好，而甚至可能会更糟糕。

黑尔指出了—一个公开记录的事实，即那些试图抵抗希特勒的天主

教徒，“既不能在监狱、也不能在绞刑台上指望得到他们教会领袖的同情”。而高登·赞则讲述了那两个人的令人难以置信的故事，这两个人因为自己的基督教信仰而拒绝参加战争，而直到被执行死刑前，监狱牧师都拒绝给他们做临终圣礼。（他们被指控对精神领袖“不服从”——可以认为，是由于他们被怀疑在追求殉难，从而犯下了追求完美的罪。）

220 所有这些恰好证明了，天主教徒与其余大多数人的行为没什么两样。而这从新政权的一开始就很明显。德国主教在1930年曾谴责了种族主义、新实用主义和纳粹的其他意识形态（有个教区领袖居然颁布禁令，“禁止天主教徒成为希特勒党的注册会员，否则将受到开除圣餐礼的处罚”），而接着它就在1933年3月——即，恰恰在所有公共组织（当然，共产党及其附属机构除外）都“合作”了的那个时刻——迅速收回了所有禁令和警告。当然，这紧随3月5日选举之后发生，就像瓦尔德马·古里安1936年在他的《希特勒与基督教》（*Hitler and the Christians*）中表明的，那时，事情已经变得“清楚，特别是在巴伐利亚，甚至天主教徒也向国家社会主义的风暴屈服了”。先前严肃的谴责现在只剩下一个不太显著的警告，反对“仅仅关注种族和血缘”（着重是我加的），它出自一封由所有主教签名并从富尔达发出的温情脉脉的信件。君特·李维在《评论》上报道说，之后不久，当因为需要教会的帮助以确定所有具有犹太血统的人时，“理所当然，教会合作了”，并且继续这么做，直到那个悲惨的结局发生。因此，是德国的牧人跟随他们的羊群，而不是他们引导他们的羊群。而如果说，战争年代“法国、比利时和丹麦的主教们的行为”与其德国同行的行为“形成了鲜明的对比”，那么人们就会下结论说，这是因为、至少部分是因为，法国、比利时和丹麦的人民的行行为不同。

然而，就各国教会来说正确的东西对罗马来说就肯定不正确了。关于第三帝国，圣宗有他自己的政策，而直到战争爆发，这一政策相比于德国主教的政策甚至还要稍许友好些。因此，瓦尔德马·古里安观察到，在纳粹攫取权力之前，当1930年德国主教们谴责纳粹党时，

梵蒂冈的报纸《罗马观察报》(*Osservatore Romano*)就“指出，谴责其宗教和文化方针不一定意味着拒绝政治上的合作”；然而，另一方面，无论是丹麦主教们对驱逐犹太人的抗议还是加林对安乐死的谴责都不曾得到罗马的支持。人们或许会记得，梵蒂冈曾在1933年夏与希特勒政权签订了一份协定，并且，以前甚至曾把希特勒“作为与他自己一起公开否定布尔什维克主义的第一位政治家”来赞扬的庇护十一世，那时也变成了——用德国主教们的话来说——“第一个向希特勒伸出信任之手的外国统治者”。那份协议从没有被终止，无论是庇护十一世还是其继任者。

而且，对一个法国极右组织即行动法兰西（它关于天主教的教义曾在1926年被判为异端）做出的逐出教会的判决，在1939年7月被庇护十二世撤销了，即在这个组织不再仅仅是一个反动组织而是纯正的法西斯的时候被撤销了。最后，当1949年7月，宗教法庭把所有“共产党成员、或帮助实现其目的的人”，也包括那些阅读共产主义书籍和杂志或为他们撰稿的人逐出教会，并在1959年重申了这个法令，这时，认为地方和国际教会处于困难处境的审慎和顾虑就已不再流行了。（之前的1931年，在教皇庇护十一世的《四十年通谕》[*Quadragesimo anno*]中，已经表达了社会主义与教会教条不能相容的立场。顺便说一下，虽然教皇通谕与以前认为教皇“永不谬误”的宣言不同，但通谕对大多数信徒来说是有约束力的权威，这几乎毫无疑问。）甚至在战争结束之后很久，我们在德国的天主教官方百科全书（赫尔德）中读到，共产主义“是继罗马帝国之后基督教会最大和最残忍的迫害者”，而纳粹主义甚至根本没有被提到。在协议墨迹未干之时，纳粹政权就已开始违反其规定，但在协议实施的整个过程中，罗马对第三帝国却只提出过一次强烈的抗议——庇护十一世1937年发布的通谕《严重关切》(*Mit brennender Sorge*)。它谴责“异教”，并表示反对把种族主义和国家价值提高到绝对的优先地位。但“犹太人”和“反犹主义”这些字眼根本没有出现，反之，它主要关注的是纳粹反天主教、特别是反天主教教权的诽谤活动。无论是概而言之的

种族主义，还是具体地说的反犹主义，都没有被教会彻底谴责。关于已经提到的德国犹太修女埃迪特·施泰因，有一个特别让人感慨的故事，1938年她还在德国女修院里安静地生活，那时她给庇护十一世写信，请求他发布一个关于犹太人的通谕。她没有成功，这不令人惊奇，但她从没收到任何答复，这也是那么自然的吗？

所以，从1933年到1945年，梵蒂冈政策的政治记录无疑是清楚的。只是其动机仍有疑问。显然，这个记录是在对共产主义和苏联的恐惧之下形成的，尽管没有希特勒的帮助苏联几乎不能或甚至不愿意占领半个欧洲。这个误判是可以理解的，而且它也相当普遍，关于教会不能正确判断希特勒德国完全邪恶的性质，情况也是这样。最糟糕的是这种说法——而常常有人就这么说——天主教的“中世纪反犹主义”应对教皇对犹太大屠杀的沉默态度负责。霍赫胡特略微提到了这个问题，但在他的戏剧中非常明智地把它省略了，因为他“想仅仅关注可证实的事实”。

223 即使可以证明，梵蒂冈赞成信徒中某种程度的反犹主义——如果存在的话，这种反犹主义也不是种族主义的，而是现代的，它认为在被同化的现代犹太人中有一种对西方文化的“腐化因素”——那也离题甚远。因为天主教反犹主义有两个限制，它如果不违反天主教教义和圣礼的效果就无法超越这种限制——就像它不能同意用毒气毒死心智不健全的人一样，它也不能同意这样对待犹太人；并且，它也不能把其反犹主义推行到那些已经受洗的信徒中去。难道这些事情也能留给各国教会来决定吗？难道它们不是教会最高部门的事情，不从属于教会的最高权威吗？

因为这些事情从一开始就是这样被理解的。当纳粹政府明显地试图发布那些将要禁止混合婚姻的种族法律时，教会曾警告德国权威部门，说它将拒绝执行，并且试图说服他们，这样的法律会违反协议的规定。然而，这很难证明。协议曾规定“天主教会解决它自己问题的权利独立地存在于普遍有效的法律范围之内”（着重是我加的），而这当

然意味着在接受教堂中的结婚圣礼之前，必须有一个根据民法进行的仪式。纽伦堡法律使德国教士们处于这样一种进退维谷的境地，即使他们不得不拒绝为某些具有天主教信仰的信徒举行圣礼，而根据教会法，这些人是应得到这些圣礼的。这难道不是属于梵蒂冈权限内的事吗？无论如何，当德国教会决定顺从那些法律时，某些非常严重的事情就已经发生了。这些法律公开否认受洗的犹太人是基督徒，并公开否认他们像其他人那样属于教会、拥有同样的权利和义务。

从那时起，犹太血统的天主教徒与德国教会之间的分离就变得理所当然。而1941年，当纳粹开始从德国驱逐犹太人时，科隆和帕德博恩的主教实际上就劝告说：“非雅利安或半雅利安的神父和修女应自愿陪伴那些被驱逐者”去东方（君特·李维，《评论》）——就是说，劝告教会中那些无论如何都要受到驱逐的人。我不禁想到，如果说在最终解决的年代里，有哪个群体比走在死亡道路上的犹太人更加遭到整个人类的遗弃的话，那么它必定就是这些曾经离开犹太教而现在又被教会高层单独挑选出来的天主教中的“非雅利安人”了。我们不知道当他们走向毒气室的路上时在想些什么——难道他们中间就没有幸存者？——但很难否认霍赫胡特的话，即他们“被所有人抛弃了，甚至都被上帝的代理人抛弃了。在欧洲，从1941年到1944年，事情就是如此”。

的确，“事情就是如此”。针对霍赫胡特的“令人异常震惊的历史事实”，抗辩说因为消极被动更不恶，所以它就是最好的政策，或者说这是“在不适宜的心理时刻”揭示真理，都是无效的。当然，没有人能说出，如果教皇公开抗议了实际上将会发生什么。但是，与所有直接的实际考虑完全相反，难道在罗马就没有人意识到教会内外当时许多人都意识到的这一事实，用德国已故天主教作家莱茵霍尔德·施奈德（Reinhard Schneider）的话来说——即一个针对希特勒的抗议“将会把教会提升到自中世纪以来它还从没有达到过的位置”吗？

相当一部分天主教学者和公众意见都站在罗尔夫·霍赫胡特一



边，这是他的幸运。高登·赞教授赞扬了这部戏剧“令人印象深刻的  
225 历史准确性”。啊，真理总是在“不恰当的心理时刻”到来，而对我们  
正在讨论的时期来说它又在不恰当的物理时刻出现。奥地利的弗利德  
里希·黑尔关于真理说的话一语中的，“只有真理，那总是令人害怕  
226 的全部真理才可以使我们自由”。

于 1964 年

## 审判奥斯维辛

### 一

在1963年12月法兰克福审判开始的时候，大约2 000名于1940年至1945年间曾在奥斯维辛任职的纳粹党卫军成员（其中许多一定还活着）中，有“一些十恶不赦之徒”被筛选出来，并被控以谋杀罪（这是惟一不受时效法限制的罪行）。对奥斯维辛谜团的调查曾持续许多年——搜集了许多文件（但据法庭说，这些文件“信息不太丰富”），询问了1 300名证人，并且将来应该还会有其他有关奥斯维辛的审判。（但到目前为止，那以后只进行了一次审判。这次审判开始于1965年12月，其中的一名被告，吉尔哈德·瑙伯特，在第一次审判中就已被控告。相比于第一次审判，第二次得到媒体的报道是如此之少，以至于要确定它到底是否发生过还需要一些“研究”。）然而，用法兰克福审判公诉方的话来说：“多数德国人民不希望对纳粹战犯继续进行任何审判。”

有20个月，被告（他们不止一次几乎成功地把审判变为闹剧）的各种暴行和荒谬的不知悔改的、挑衅性的言行被不断曝光出来，但这种公众

227 舆论的氛围却丝毫不受影响，尽管在此期间德国报纸和电台详尽地报道了审判过程。（波恩德·瑙曼 [Bernd Naumann] 最初发表在《法兰克福汇报》上的深入透彻的报道是最翔实的。）1965年——审判奥斯维辛的中间阶段——最初几个月热烈争论是否应延长针对纳粹战犯的法律时效时，这种情况就暴露出来了。当时，波恩的司法部长布舍尔 (Bucher) 先生甚至都请求要让“我们中间的凶手”安详地生活。可是，在“针对缪卡 (Mulka) 及其同伙的审判”（正如奥斯维辛审判被公开称呼的那样）中的这些“十恶不赦之徒”，不是些掌控政策问题的凶手。他们甚至也不是只执行命令的“体制凶手”——除了少数例外。毋宁说，他们是些寄生虫和获利者，依附于一个曾经使大屠杀——灭绝数百万人——成为一项法律义务的犯罪制度。在这本书使我们面对的诸多可怕的事实中，有一个令人困惑的事实，即在这件事情上，德国的公共舆论竟然能漠视这场审判所揭示的东西。

228 因为，多数人所思所想的就构成了公共舆论，即使公共交流的渠道——报纸、电台和电视台——与它背道而驰。这是在真实的国家 (*le pays réel*) 和国家的公共机构之间存在的人所共知的差别；而一旦这个差别扩大为一条鸿沟，它就预兆着政治体明显而急迫的危险。正是这种无孔不入而又只是偶尔现身的公共舆论，在法兰克福审判中展示了其真实的力量和意味。它在那些被告的行为中——在他们对控方和证人的无礼的大笑、嘲笑和假笑中，在他们对法庭的缺乏尊重中，在当听众偶尔因恐怖而发出的喘息被他们听到时他们对听众“轻蔑而威胁”的一瞥中——表现出来。只有一次，人们听到了咆哮着反击的孤独声音，“为什么你们不杀了他然后了事呢？”公共舆论的力量也表现在那些律师的行为中，他们不断提醒法官们，要注意“外面世界中的人如何看待我们”，从而不断暗示，不是德国对正义的渴望，而是被受害者的“报偿”和“报复”欲望影响的世界舆论，才是他们的当事人目前麻烦的真正原因。就我所知，正是国外的记者而非德国记者对下述情况感到震惊：“那些仍旧生活在国内的被告从没有被其社区当作应

被遗弃的人。”<sup>[1]</sup>瑙曼报道了一件事：两个被告从法院大楼的警卫旁边经过，诚恳地向警卫问候“节日愉快”，并且也得到警卫“复活节愉快”的致意。难道这就是人民之声 (*vox populi*)？

当然，就是由于公共舆论的这种氛围，这些被告在被起诉之前才能用自己的真实名字过了许多年正常的生活。据他们中间最邪恶的人的看法——此人即在“博格摆” (Boger swing, 即其“谈话机器”) 或“打字机”的帮助下在集中营中进行“严酷审问”的专家博格 (Wilhelm Boger)，战后这些年已“证明了，德国人是团结一致的，因为在他生活的地方，每个人都知道他是谁”。除非被一个幸存者认出并被控告到维也纳的国际奥斯维辛委员会或西德的控诉国家社会主义罪行的中央办公室 (它 1958 年开始为在地方法院控诉纳粹罪犯而搜集资料)，否则，他们大多都会过着平静的生活。但这种危险也不很大，因为地方法院——除了法兰克福，其州政府的律师办公室由一名德国犹太人弗里茨·鲍尔 (Fritz Bauer) 博士领导——并不热衷于起诉，而且，众所周知，德国证人也不愿配合。

那么哪些人是法兰克福审判的证人？法庭曾从许多国家——苏联、波兰、奥地利、东德、以色列和美国——召集证人，其中既有犹太人也有非犹太人。来自西德的很少是犹太人；大多数人或者是冒着自我连累风险的前党卫军成员 (法庭听取了许多这种证人的证词，并且其中一个证人还被逮捕了)，或者是以前的政治犯。根据“多数德国人民”的看法，后者在法兰克福由一位出自法本化工公司的绅士代表，不管怎么说，他们是“最不合群的因素”。正如事实所表明的，某些集中营囚犯现在还接受下述这些观点：“党卫军被囚犯们感染了”；不是卫兵而是囚犯才是“人形动物”；党卫军的残忍是可理解的，因为他们的受害者，特别是“那些加利西亚犹太人，他们毫无纪律性”；党卫军

229

---

[1] 西比尔·贝德福德：《观察家》 (Sybille Bedford, *Observer*, London, January 5, 1964)。

变“坏”是因为受到那些囚犯看管者即小头目的影响。但即使那些没有陷入这种论调的德国证人也不同意把他们在预审中说的话再说一遍。他们否认、忘记他们的证词，声称受到恐吓（当然是假的）：也许他们那时喝醉了，也许他们撒谎，尽是诸如此类的单调说法。其中的矛盾非常明显，令人气愤而难堪，在这背后，人们可以感受到上述公共舆论的力量，这种力量是那些证人在被秘密审问时无需面对的。几乎每个人都宁愿自认是一个骗子，也不愿冒险使其邻居在报纸中看到他不属于那些“团结一致”的德国人。

230 对法官们来说，一起案件必须“只依赖证人的证词”，但是这些证词即使在最好的情况下也是极不可靠的，这是怎样一个困境啊！但是，这个审判中证据的薄弱环节并不在于缺乏客观的、“明白无误的”证据——像那指纹的“细微的、马赛克般的部分”，脚印，关于死亡原因的验尸报告，诸如此类；也不在于不可避免地忘记了20多年前的事情的数据和细节，甚至也不在于那种几乎不可抗拒的诱惑，即“如临其境地”设想“那些其他人生动描述的事情”的诱惑。证据问题实际上在于多数德国证人在预审证词和法庭证词之间的荒谬矛盾；在于这个已证实的猜测，即波兰证人的证词被华沙某些为控告纳粹罪行而设的政府机构修改了；在于这个还不太确证的猜测，即一些犹太人的证词可能被维也纳的国际奥斯维辛委员会操纵；在于不得不把那些“与集中营的盖世太保相勾结”的前头目、密探和乌克兰人当作证人；以及最后，在于这个令人沮丧的事实，即最可信赖的那一类人，即幸存者，由两群不同的人构成——一群人完全靠幸运而活下来，这就意味着他们在集中营的办公室、医院或厨房有一份内部工作；还有一群人，用其中之一的话来说，马上认识到“只有少数人可以被救，而我就是其中之一”。

在干练而镇定的主审法官汉斯·豪夫梅耶（Hans Hofmeyer）领导下的法庭，努力排除所有政治问题——“政治罪行、道德和伦理罪行，这些并非法庭的题中之义”——并且试图把这个非同寻常的审判变成

“不考虑其背景的一个普通的刑事审判”。但是，过去和未来的政治背景——第三帝国的那种合法的犯罪性国家秩序，目前的联邦共和国是这种秩序的继承者，加上目前大多数德国人民对过去的看法——在审判的每个阶段都实实在在地在司法上显示出来。

比在证人的预审证词和法庭证词之间荒谬的矛盾更惊人的是这个事实，即同样的情况也发生在被告的供词那里。除非考虑到法庭外的公共舆论，否则这个事实就无法解释。当然，这些被告可能被他们的律师告知说，最安全的途径就是不顾最基本的可信性而否认一切，

“到目前为止，没有一个人承认在奥斯维辛犯下罪行”，法官豪夫梅耶说。“那里没有指挥官，主管的官员偶尔出现，政治部门的代表只携带表格，而另一个只拿钥匙。”这就解释了那种“普遍的缄默”和被告持续的、尽管并不连贯的谎言，他们中的许多人只是没有足够的智力保持前后一致。（在德国，被告不用在宣誓之后作证。）它解释了卡杜克为何不像他在预审中那样在法庭上吹牛，说他曾是“一名敏捷的工人……从不言败”——他从前是个屠夫，一个狡诈而残忍的家伙，在被一名前集中营囚犯指认之后，曾被一个苏联军事法庭宣判死刑而在1956年被赦免。它也解释了他为何不再表达他对只是打了波兰总统策兰科维茨 (Cyrankiewicz) 而没有杀死他的遗憾。（战争刚结束时，此类夸口依然能够在法庭上听到。瑞曼提到了1947年在盟军法庭进行的萨克森豪森审判，其中一名被告骄傲地说，其他卫兵可能“偶尔粗暴，但他们根本不能与我相提并论”。）同样可能出于其律师的建议，这些在预审法官面前相互指控并“嘲笑”他们同事的无罪请求的被告们，在法庭却“似乎记不起他们证词的这个部分”。所有这些只能从那些凶手那里得到，人们指望他们至少心中还有豪夫梅耶法官所说的“赎罪”感。

在这里，我们对那些预审所知甚少，但从我们得到的信息来看，上面提到的那种矛盾不仅出现在证词方面，而且也出现在一般的态度和行为方面。这个更基本的方面的一个突出事例——也许还是审判过程中暴露出来的最有趣的心理现象——就是最年轻的被告之一派利·

布路德的例子，这个人在战后为英国占领部门写了一份关于奥斯维辛集中营的出色而完全可信的描述。这份布路德报告——质朴、客观而切合实际——读起来就仿佛其作者是一位英国人，知道如何在极冷静的外表背后表达自己的狂怒。而实际上，布路德无疑是这份报告的惟一作者，他曾经参加博格摆游戏，被证人描述为“聪明、伶俐而狡猾”，在集中营囚犯中以“戴皮手套的杀手”而闻名，而且看来他“对奥斯维辛进行的所有事情感到愉快”，这份报告是他自愿写的。而更少有疑问的是，他现在为曾经那样做而深感懊悔。在警官对他的预审中，他“很健谈”，承认曾射杀过至少一名集中营囚犯（“我不确定我射杀的那个人是不是一名妇女”），并表示对自己的被捕感到“宽慰”。法官称他为一个多面的 (*schillernde*) 人物，但这说明不了什么，并且它也可以应用到残忍的卡杜克身上，尽管是在完全不同的层面上。在卡杜克作为一名男护士工作的西柏林医院，病人们常称他为卡杜克老爹。这些表面上难以解释的行为差异——在派利·布路德那里是最惊人的：先是在奥斯维辛，而后在英国占领军那里，接着是在预审警官面前，而现在是在法庭中再次处于昔日“战友”之中——必须与在其他国家法庭中的德国战犯的行为进行比较。在法兰克福审判的过程中，几乎没有机会提到那些非德国的审判，除非是在那些已经死去的人们的陈述要被宣读以作记录的时候，这些人的证词曾指控了当下这些被告。这发生在奥斯维辛的卫生官弗里茨·克莱恩博士的证词中，1945年5月德国失败之后，他立刻受到英方的审问，而且在被行刑之前写下了一份认罪状：“我承认我对数千人遭到屠杀负有责任，特别是在奥斯维辛，所有其他人，从上到下，也都同样负有责任。”

233

这件事情的关键之处在于，法兰克福的被告像几乎所有其他纳粹战犯一样，其行为不仅出于自我保护，而且表现出一种追求与任何他周围的人相一致的显著倾向——一种好像要随时随地“调整”他们自己的倾向。就仿佛他们的行为不是被审判部门和恐惧所激发，而是被他们碰巧面对的一般舆论氛围所激发。（在单独面对那些预审警官时，他们

并没有感受到这种氛围。这些法兰克福和路德维希堡的警官——控诉纳粹罪行中央办公室就位于这个城市，并且一些被告也在此第一次被审问——显然是公开支持这些审判的。)使布路德(他20年前带着对英国和美国的欢呼写下了给英国有关部门的报告)成为这种激活的显著典型的与其说是其可疑的性格，不如说是这一简单事实，即他是他那一群中最机敏而善于言辞的人。

被告中只有一个人，即卢卡斯医生，没有对法庭表示公开的蔑视，没有嘲笑、侮辱证人，没有要求控方律师道歉或试图与其他人开玩笑。人们不是很明白他到底为何出庭，因为他看上去与“十恶不赦之徒”完全相反。他只在奥斯维辛待了几个月，并且因为他的好心和极力帮助别人而得到许多证人的赞扬；他也是惟一个这样的被告：愿意陪同法庭到奥斯维辛去，并且在他的最终陈述中完全令人信服地说，他“永远无法从集中营和灭绝营的经历中苏醒”，他设法“挽救尽可能多的犹太囚犯的生命”，正如许多证人证实的，并且“现在也像那时一样，他被这个问题所折磨：其他那些犹太人怎样了？”而他的共同被告们则通过其行为表明了只有巴尔茨基(Baretzki)(其主要罪名是在集中营有一挥手就可以杀死囚徒的权力)才会愚蠢地公开说出的东西：“如果我今天说出了实情，鬼知道，要是明天所有事情都改变了，我就会被枪毙。”

事情的关键在于，除了卢卡斯医生之外，没有一个被告严肃地看待地方法院的诉讼。这里的判决既不会被认为是历史的最后定论，也不会被认为是正义的最后定论。而且从德国司法和公共舆论气氛的角度看，坚持说他们的看法完全错误，这也是困难的。法兰克福最后宣布了这样一份判决，17名被告被宣判了多年的劳役——其中6人是终身劳役——3名被告被宣判无罪。但只有两个判决(两个都是无罪)是可执行的。在德国，被告必须或者接受判决或者请求更高的法庭重新审判案件；自然，所有没有被宣判无罪的被告都提出了上诉。控方也有同样的权利，而且控方也就10个判决提出了上诉，其中包括莎茨博士的无罪判决。一旦提出申请，在上诉法院的判决通告给他之前，被宣



告有罪的人就还是自由的，除非法官签署一个新的监禁令，在所有这些案件中法官都签署了6个月的监禁。然而，从那时起一年时间已经过去了，却没有开始任何重审程序；也没有定下重审案件的日子。我不知道是否签署了新的监禁令，是否那些被告已经回家了，除了那些因其他罪行而坐牢的被告。无论如何，案件并没有结束。

235 当博格听到控方要求判处他无期徒刑时，他笑了。他在想什么？他的上诉申请，还是可能对所有纳粹罪犯的赦免，或者是他的年龄（但他只有60岁并且看上去身体不错），或者也许是“明天一切都会改变”？

## 二

谴责“多数德国人民”对审判纳粹战犯缺乏热情，却不提阿登纳时代的生活事实，这相当不公正。西德的各级政府都充斥着前纳粹分子，这对谁都不是秘密。汉斯·格娄伯克 (Hans Globke) ——首先因为他对纽伦堡法的无耻评论、而后因为他成为阿登纳的亲密顾问而人人皆知——这个名字已成为一种事态的象征，这种事态比其他任何东西都更为严重地损害了联邦共和国的声誉和权威。这种事态的诸种事实——而不是官方声明或公共媒体机构——已在现实的国家 (*pays réel*) 中制造了上述那种舆论氛围。在这种环境下公共舆论这样说，小鱼被逮住了，而大鱼却仍然逍遥法外，这就不足为奇了。

确实，根据纳粹体制，法兰克福的被告都只是“虾米”：党卫军官员的最高级别是上尉——由下述三人把持，集中营指挥官海瑟的副官谬卡、海瑟的继任者理查德·巴尔 (Richard Baer) 的副官赫克尔 (Adjutant Höcker)，以及前集中营长官豪夫曼 (Hoffman)。就法兰克福的被告在德国社会中的地位来说，情况亦然。他们中的一半来自工人阶层，读完了八年小学，干的是体力活；而其他十个人中，只有五个人属于中产阶级——一个内科医生、两个牙医和两个商人（谬卡和卡普

修)——而另外五个可以说是低等中产阶级。而且,看来他们中的四个以前还被判过刑: 谬卡是因为在 1920 年不能偿还债务; 博格是因为在 1940 年作为那罪恶的警察局的成员时,曾帮助别人堕胎; 庇绍弗(在审判的过程中死去)和莎茨博士,由于不为人知的原因,分别在 1934 年和 1937 年被纳粹党内开除。从各个方面来看,甚至就其犯罪记录来说,这些人都是虾米。至于审判,必须牢记,他们中没有一个人自愿或者甚至有自愿的可能去承担奥斯维辛中的职责。人们也不能要求他们为集中营中犯下的主要罪恶(用毒气灭绝数百万人)承担根本责任;因为,正如被告所说,实施种族屠杀,确实出于“希特勒的不可违抗的命令”,并被那些身居高位、无须沾染其手的掌控政策问题的杀人犯精心组织。

就算辩方抛开其“空洞的演说”,其发言仍然令人吃惊地自相矛盾,他们把自己的小人物理论(little-man theory)建立在两个论据的基础上。第一,被告是被迫去干那些事情的,他们不知道那些事情是罪恶的。但是,如果他们不认为那些事情是错误的(情况表明,大多数人并没有对这个问题深思熟虑过),那为什么要强迫他们呢?辩方的第二个论据是,集中营对强壮者的筛选实际上是一种挽救措施,因为否则的话,“所有进入集中营的人就都被灭绝了”。先不管这个论据的真伪,难道这些筛选不也是来自上级的命令吗?而且,当这同样的服从构成他们主要的、并且实际上也是他们仅有的借口的时候,人们如何相信这些被告会服从命令?

就联邦共和国的公共生活状况来说,小人物理论并非没有优点。野蛮的卡杜克把它总结为:“关键并不在于我们做了什么,而在于把我们带入不幸的那些人。他们多数仍逍遥法外。像格娄伯克。这让人恼火。”以及他在另一种情况下说的话:“现在,人们要求我们对所有事情负责。难道最后的人就应该受到最严厉的惩罚吗?”豪夫曼表达了同样的论调,他在这次审判前两年就因为达豪的两起杀人案件被判刑(两个终身劳役的判决)。据海斯(Höss)说,豪夫曼“在集中营掌握真正的权力”,尽管根据豪夫曼自己的供认,他什么事情也没有干,

除了“修建供儿童玩的操场，上面备有给幼儿玩的沙盒”。豪夫曼吼道：“但那些高高在上的绅士们在哪儿？那些坐在办公桌旁打电话的家伙们，他们才是罪犯。”而且他还提到他们的名字——不是希特勒或希姆莱 (Heinrich Himmler)、海德里希 (Rienhard Heydrich) 或艾希曼，而是奥斯维辛中的上级人物，海斯、奥梅尔 (Aumeier, 在豪夫曼之前的负责官员) 以及史华茨 (Schwarz)。对他的追问，回答很简单：他们都死了，而这对他的心态来说就意味着，他们已把“小人物们”留在困境之中，也意味着，他们已像懦夫一样，通过被绞死或自杀而逃避了他们应负的责任。

然而，事情并没那么容易解决——特别是在法兰克福，在那里，法庭把党卫军帝国安全办公室的首脑们召为证人，这些人除了其他事情外还掌管着将要在奥斯维辛执行的“最后解决犹太人问题”的组织工作。用与他们的前党卫军军阶相应的军事级别的术语来说，这些先生高居于那些被告之上；他们是上校和将军，而不是上尉、中尉或普通士兵。为了让读者在对话的原始形式中更直接地面对法庭审判的重大戏剧性场面，波恩德·瑙曼十分明智地几乎完全省略了任何分析和评论，他认为这个小人物问题太过重要，以至于要为其加上他少有的旁白。面对这些证人，他发现，被告“有充分理由认为，许多他们曾经自愿或被强迫服侍过的‘高贵的先生’多么轻易地从那日耳曼豪言壮语的遥远世界成功返回今天的布尔乔亚上流社会而毋须任何踌躇”，“那些就奥斯维辛的职位来说稳居党卫军上层的过去的大人物，是如何精神抖擞、步履稳健地离开法庭”。要是一名被告在德国最好的日报之一《南德意志报》(Süddeutsche Zeitung) 上读到，一个纳粹的“特别法庭”的前检举人，在1941年发表了一篇据这家报纸看是公开的“极权主义和反犹主义”，现在却“作为卡尔斯鲁厄的联邦宪法法院的法官谋生”，<sup>[1]</sup> 这名被告——或者就这事来说，任何其他人——会作何感想？

---

[1] 参考《经济学家》(伦敦)，1966年7月23日。

如果有谁认为，“大人物”太伟大所以能够洗心革面，而“小人物”太渺小所以不能进行这种英雄式的内在更新，那么他只需读读这本书就可以明白其中的底细了。当然，有一些这样的人——例如埃尔温·舒尔茨，这个东部前线党卫军机械化屠杀团的前领导，真诚而略带悔恨地证实，那时他确实“不觉得”为了“阻止产生针对德国人民的复仇”而射杀妇女和小孩“是完全不正当的”，但在前往柏林并试图改变那个命令之后，他自己请求免除这样的职责，最后获得了成功。但更典型的是律师埃米尔·芬堡（还是东方前线的后方法庭前长官），他仍旧赞许地引用希姆莱的话，并不无自豪地宣称：“对我来说，元首的命令就是法律。”另一个例子是明斯特大学的教授和解剖学主任（他被剥夺了学术头衔），他毫无悔意地证实，他如何为被告科勒尔挑选受害者，后者通过往这些受害者的心脏中注射苯酚来杀害他们。这位教授认为，那些凶手需要定量供给的集中营囚犯，这“在人性上是可以理解的”，而且他无疑也会同意他以前的“助手”的话，后者承认曾向囚犯注射并同时为这种事辩护：“用一般的德国话来说，这些囚犯不是病人，他们已经半死了。”（即使这种可怕的论调也被表明是一种掩饰——实际是一个谎言——因为许多完全健康的孩子就是以这种方式被杀害的。）最后（但读者能轻易地在本书中发现更多的例证）是维尔姆·博格的律师，他在其最后发言中表达了“对‘严肃的人们（原文如此！）关于博格摆写出的那些话’的惊讶，他的确把这种博格摆看作对待那些反抗的人们的惟一一种有效的身体劝说方式”。

这就是被告及其律师的观点。当他们“要把奥斯维辛变成其居住者的一个田园”的最初企图已破灭，而且越来越多的证人和文件证明，他们不可能既在集中营中任职而又什么罪行都没有犯下，什么罪行都没有看到，完全不知道正在进行的事情（集中营长官巴尔的继任者赫克尔不知道“任何有关毒气室的事情”，直到很晚时才通过谣言得知），这时，他们告诉法庭他们为何“坐在这里”：第一，因为“证人是出于报复而作证的”（“为什么犹太人不能正派地说出真相呢？但他们显然不想说出真

240 相。”)；第二，因为他们作为“士兵”，只执行命令而“不问是非”；第三，因为人们需要小人物做大人物的替罪羊（这就是他们今天为何“如此悲惨”的原因）。

所有对纳粹罪犯的战后审判，从纽伦堡的战犯审判到耶路撒冷的艾希曼审判和法兰克福的奥斯维辛审判，都在确定罪责和犯罪行为的程度上受到法律和道德疑难的困扰。公共舆论和法律观点从一开始就倾向于认为，掌控政策问题的凶手——他们的主要工具是打字机、电话和电报机——要比那些实际操作灭绝机器、把毒球扔进毒气室、操作杀害平民的机关枪或忙于焚烧那些成堆的尸体的人更有罪。在对阿道夫·艾希曼这个最能干的掌控政策问题的凶手的审判中，法庭宣布，“越是远离那些亲手操作杀人工具的人，就越是罪恶”。一个参加了耶路撒冷审判的人就更易于同意这个观点。而从许多方面看都像是对耶路撒冷审判之必要补充的法兰克福审判，会使许多人对他们曾经认为几乎是明白无误的东西产生怀疑。在这些审判中显露出来的不仅是个人责任这个复杂的问题，而且是赤裸裸的犯罪行为；而且，那些卖命地服从罪恶命令的人，其面目仍然与合法的罪恶制度中的那些人非常不同，后者与其说是在服从命令，毋宁说是在随心所欲地对待他们的命定受害者。被告以他们原始的方式偶尔承认了这一点：“那些身居高位的人轻易地签署命令，要求不准再打囚犯”——但辩方的  
241 律师们如此辩护这个案件，仿佛他们也是在处理掌控政策问题的凶手或处理服从上级命令的“士兵”。这就是他们在陈述案件时撒下的弥天大谎。控方起诉了“对个人的谋杀和共谋”以及“对群体的谋杀和群体谋杀中的共谋”——就是说，起诉了两种完全不同的罪行。

### 三

只是在这本书的结尾，当审判进行到第 182 天，豪夫梅耶法官宣

布判决并宣读法庭的意见时，人们才意识到这次审判对正义作出了——并且是不可避免地作出了——多么大的损害，因为上述两种犯罪之间那条明显的分界线被模糊了。据说，法庭关心的不是作为一个机构的奥斯维辛，而只关心“针对谬卡及其同伙的审判”，只关心那些被告的罪过或清白。“对真理的追寻是审判的核心所在”，但是由于法庭的考量受到罪行名目（它们在1871年的德国刑法典中已被说明和定义）的限制，所以，几乎当然的是，用波恩德·瑙曼的话来说，“不管是法官还是陪审团都没有发现真理——无论如何，没有发现全部真理”。因为，在那部几乎已有百年历史的法典中，没有关于作为一种政府措施的组织化屠杀的文献，没有任何处理作为人口政治学的一部分的民族灭绝、处理“制度性犯罪”的文献，也没有处理一个犯罪性的政府（*Verbrecherstaat*，就像卡尔·雅斯贝尔斯称呼它的那样）下的日常状况的文献——更不用说处理那种灭绝营中的情况的文献了，在这种灭绝营中，每一个进入者都注定要死亡，或者立刻被毒死，或者在几个月内劳累致死。那份布路德报告说，“任意一批被运来的囚犯中，最多

242

有10%到15%的人被作为强壮的人挑选出来，并被允许活着”，而这些被挑选的男人和妇女也大致只能期望活13个月。回过头来看，最难想像的就是这种经常存在的暴力死亡的气氛；即使在战场上，死亡也不具有这样一种确定性，而生命也不会如此彻底地取决于那些奇迹。（那些底层卫兵也不能完全免除恐惧；正如布路德指出的，他们认为完全有可能，“为了保守秘密，自己也会被送进毒气室。看来没有人怀疑，希姆莱拥有那种必要的无情和残暴”。布路德只是忘记提到，他们肯定仍然认为，这种危险没有他们在东部前线可能面对的危险可怕，因为毫无疑问的是，他们中的许多人本来可以自愿从集中营转移到前线去。）

所以，一般说来，旧的刑法典完全没能考虑到的只不过是纳粹德国的日常现实，具体来说，它没有考虑到的则是奥斯维辛的日常现实。就控方已对大屠杀提出控告来说，法庭的这个假设——“不考虑其背景的话，这本来是一场普通的审判”——就根本不符合事实。与

普通诉讼相比，这里的每件事情都只会是颠倒的：例如，一个因其在奥斯维辛集中营的职责是投放毒气丸而造成数千人死亡的人，就会比另一个“只”杀了数百人、却是出于他自己的主动和邪恶幻想的人罪恶程度更轻。这里的背景是以大量生产——尸体的大量生产——为手段而大规模地干下的行政性大屠杀。“群体谋杀和群体谋杀中的共谋”是一个指控，这个指控能够、并且应该针对每个曾经在灭绝营中履行职责的党卫军成员和许多从不曾踏入集中营的人。从这个观点（它也是控方的立场）来看，当证人海因里希·杜尔马耶博士，维也纳来的律师和国会议员，暗示需要对正常的法庭诉讼程序作一个颠倒时，他就是非常正确的：这种情况下的被告应被假定是有罪的，除非他们能证明相反的情况——“我完全相信，这些人必须证明其清白。”出于同样的理由，那些“只是”参与灭绝的日常操作的人不可能被包括在“十恶不赦之徒”中。按照证人们的说法，在奥斯维辛的背景下，确实“没有人是无罪的”，而就审判的目的来说，这清楚地意味着，那种“十恶不赦的”罪行要通过某种不能在任何法典中找到的非同寻常的尺度来衡量。

所有这些论证都被法庭反驳道：“国家社会主义也受到法律的制约。”看来法庭是想提醒我们，纳粹从没有费心去重新制订刑法典，正像他们从没有操心去废除魏玛宪法。但纳粹的这种马虎只是表面的；因为极权主义统治者早就意识到，所有法律，包括那些他自己制定的法律，都会给他本无约束的权力加上限制。因而，在纳粹德国，元首的意志是法律的源泉，元首的命令是合法的法律。还有什么比一个人的意志更不受限制的？还有什么比一道除了“我想要……”外而没有任何其他理由的命令更随意的呢？无论如何，在法兰克福，法庭不切实际的假设导致的不幸结果就是，被告的主要论点——“一个国家不可能惩罚那种在其历史中的某阶段它曾经命令过的事情”——获得了相当的合理性，因为法庭也同意那种根本的论点，即从俾斯麦的帝国到波恩政府的德国有一种“认同的连续性”。

况且，如果这种国家制度的连续性确实存在——它的确适用于大部分公务人员，纳粹能够与他们“合作”，而阿登纳也毫不踌躇地重新雇佣了他们——那么法庭和监察机构又如何呢？就像拉腾瑟博士，被告的辩护律师中最有才智的一位指出的，这么一来，针对“那些对法律的公然违犯，像 1938 年 11 月犹太人的商业和住宅完全被毁坏，1939 年和 1940 年屠杀智力缺陷的人，以及最后对犹太人的屠杀”提出诉讼，这在当时不也是控方的义务吗？难道控方那时不知道这些是犯罪？那时有哪个法官或州检察官抗议、更别说辞职了？这些问题一直没人回答，正表明诉讼的法律基础是多么不稳固。与那些法律假设和理论形成鲜明对比的是，战后对纳粹的每一次审判都证实了纳粹统治中所有国家机构、所有公务人员和工商界的头面人物的全面合谋——从而就证实了，根本不存在什么“连续的认同”。拉腾瑟博士进一步指责说，“盟国破坏了为未来的法律寻找权威性尺度的机会，并因此促进了法律状况的混乱”。没有哪一个了解纽伦堡诉讼的人会否认这一点。但拉腾瑟为何不向联邦共和国提出同样的指责？后者显然对于改善这种局面有更直接的关切。只要政府还没有了结其前代的罪恶，所有关于“理解过去”的谈论就仍是空洞的修辞，难道这不是明显的吗？相反，现在表明，在法兰克福，关于那声名狼藉的首长命令

245

(Commissar Order) 的合法性，“联邦法院还没有取得决议”，尽管这同一个法院已“通过援引自然法”宣布了屠杀犹太人的非法性，而出于在这些考虑范围之外的原因，这同样也不是令人满意的解决。（看来，首长命令的麻烦在于，它没有足够清楚地出自希特勒，而是直接来自德国最高指挥部，囚犯们“随身携带一张刻有‘依照国防军最高统帅部之命令’符号的卡片”。法庭认为，证人皮特奏德的证词肯定是错误的，而不提另外一位证人欧根纽克·摩茨的证词，这个证人曾控告布赖特维瑟在早期对苏联军官和政委的毒气试验中试用了氰化氢毒气，难道上述麻烦就是法庭判被告布赖特维瑟无罪的原因？）对于辩方来说，德国最高法院的决定无论如何只代表着“目前的法律思考”，而少有疑问的是，这些律师与“多数德国人民”——并且也与他们在



法律职业中的同行——是一致的。

246 从技术上讲，正是对“群体屠杀及群体屠杀中的共谋”的指控，肯定会揭开那些麻烦的背景，即未解决的法律问题和缺乏正义之“确定尺度”，因此不能使这场审判变成监察总长鲍尔曾希望它成为的“本质上说非常简单的案件”。就被告的个性和他们的行为来说，这确实是一桩“非常简单的案件”，因为他们被证人们控告的几乎所有暴行，都既不是来自掌控政策问题的凶手的命令，也不是来自“最终解决”的实际发动者们的命令。没有一个身居高位的人会操心为诸如此类的“细节”下命令：“捉兔子”、“博格摆”、“运动”、碉堡、“站立单间”、“布莱克墙”或者“帽子射击”。没有人发布命令说，婴儿应该被作为射击靶子抛到空中，或者被活活地扔进火里，或者把他们的脑袋往墙上摔；没有人命令人应该被踩死，或者成为杀人“游戏”的对象，包括不费吹灰之力就杀人的“游戏”对象。没有一个人要他们在火车站台上像举行一场“温馨的家庭集会”那样进行挑选，当他们返回时还能吹嘘说在这次挑选中“他们从新来者身上捞到了什么。‘就像一个打猎归来的猎人集会，每个人都跟别人谈论关于打猎的事情’”。他们被派往奥斯维辛不是为了致富和找“乐子”。这样，在所有纳粹罪犯的审判中都存在的那种可疑的法律原则，即这些审判都是“普通的犯罪审判”，而且被告与其他罪犯没有区别，就只有一次是真实的——也许比任何人愿意知道的都更真实。无数的罪行，一个比一个恐怖，弥漫并创造了灭绝的大规模犯罪气氛。正是这种“环境”——如果这就是在任何语言中都缺乏一个术语的东西的名字的话——和那些犯下这些罪行、应为这些罪行负责的“小人物们”，而不是国家犯罪，也不是身处“高位”的先生们，在对奥斯维辛的审判中完全暴露出来。在这里——对照耶路撒冷审判，那次审判能够在不可辩驳的文件证据和艾希曼自己的供认基础上对他判罪——每个证人关于这些人（而不是对掌控政策问题的凶手来说）的证词，是受害者面对的仅有证据，是他们知道的

247 仅有证据，也是对受害者来说至关重要的仅有证据。

甚至那种相当具有欺骗性的德国“认同的连续性”的观点也能应用于这些例子，尽管有些限制。因为不仅这是真的，即被告们“并非依照命令杀死那些人，而是违背了那个任何囚犯都不能在集中营被杀害（当然，除了被毒气毒死）的命令（就像法庭就囚犯看守贝德纳雷克的案子所说的）；而且事实还在于，大多这类事件应该受到当时的纳粹或党卫军法庭起诉，尽管这实际上并不经常发生。因此，奥斯维辛的政治部门首脑，某个格拉波那，在1944年曾因“随意挑选了2000名集中营囚犯处决”而被党卫军法庭控告；而两名前党卫军法官，康拉德·摩根和格哈德·维拜科（两人现在都是执业律师），曾经为党卫军对“腐败行为和……不受约束杀人”的调查作出了证明，这些调查导致了党卫军法庭对这些行为的指控。起诉人沃戈尔指出，“希姆莱曾宣称，没有他的特别命令，就既不能殴打也不能杀害囚犯”，而这并没有阻止他“几次参观集中营，以观看对妇女的肉体惩罚”。

对于判断在这些异常的和恐怖的状况中所犯下的罪行来说，缺乏确定的尺度，这在对弗朗茨·卢卡斯医生的审判中是十分明显的。三年零三个月的劳役——最轻的惩罚——判给这个一直“遭到他的同伙排斥的人”，这个现在受到那些被告公开攻击的人，而这些被告通常会非常小心地避免互相揭发（只有一次他们互相矛盾，但在法庭上又收回了预审中的揭发）：“如果他现在声称曾帮助人们，那他在1945年就可以这样做了，那时他试图买一张返程票。”当然，关键在于这并非事实：卢卡斯医生从头到尾都在帮助人们；而且他不仅没有装做一名“救世主”——这与其他大多数被告形成鲜明对照——他还始终拒绝辨认那些替他作证的证人，拒绝去回忆这些证人叙述的事情。他和囚犯中的同事们谈论卫生状况，用合适的头衔称呼他们；他甚至曾从党卫军药房“为囚犯偷药品，用自己的钱为他们买食物”，并与他们分享他的配给品；“他是惟一一位人道地对待我们的医生”，“他不把我们当作不受欢迎的人看待”，他给囚犯中的那些医生建议，如何“从毒气室中挽救一些囚犯伙伴”。总地说来：“在卢卡斯医生走后我们非常

绝望。当卢卡斯医生和我们一起时，我们如此愉快。真的，我们又学会了如何去笑。”而卢卡斯医生说：“我至今不知道那位证人的名字。”当然，在被宣布无罪的被告、为被告辩护的律师和曾逍遥法外并出庭的“上流绅士”中，没有一个人会为弗朗茨·卢卡斯医生效力。但是受其法律假设束缚的法庭除了判处这个人最轻的惩罚外，也无能为力，尽管法官们清楚，用一位证人的话来说，卢卡斯医生“根本不属于他们这一伙。他太善良了”。甚至控方都不想“把他和其他人混在一起”。当然，卢卡斯医生也曾在站台上挑选健壮的囚犯，但他被派到那里是因为他被怀疑“帮助囚犯”，而且曾有人告诫他说，如果他拒绝服从命令，他将会被“当场逮捕”。所以他被控告“群体谋杀或参与群体谋杀中的共谋”。当卢卡斯医生第一次面对他在集中营中的职责时，他曾经询问别人的意见：他的神父告诉他，“必须拒绝服从不道德的命令；但那并不意味着一个人要冒着失去自己生命的危险”；而另一个高级法官则向他证明，因为战争的存在，所以那种恐怖是合理的。两种说法都没有很大的帮助。但是，让我们假设，他曾经询问那些囚徒们他应该怎么做。为了免于遭受其他所有邪恶的措施，难道他们不会请求他留下来并参与火车站台上的筛选？尽管这种筛选可以说是一种日常活动，一种平常的恐怖。

## 四

一个人在阅读这份审判记录时，必须牢记这一点，即奥斯维辛是为了那种行政性屠杀而建立起来的，这种屠杀活动将要根据最严格的法律和规章来实施。这些法律和规章是由那些掌控政策问题的凶手制定下来的，而不管怎样，看来他们要排除——可能他们就是打算要排除——所有个体的自发性。对数百万人的灭绝被精确计划，它就像一台机器那样运作：来自欧洲各地的囚徒；站台上的筛选，以及接下来

对其中健壮者的再筛选；分类（所有老人、小孩和带小孩的母亲要立即被毒气毒死）；人体试验；以及由“囚犯看守”、小头目和操作灭绝设施并占据特殊位置的囚犯突击队构成的体系。看起来每件事都被预见到了，而且也是可预见的——日复一日，月复一月，年复一年。然而，从官僚政治的算计中产生的东西却恰好与可预见性相反，它是完全任意性的。用沃肯博士的话来说——他以前曾是一名集中营囚犯，现在是维也纳的一名内科医生，是第一个证人，也是最好的证人之一：所有的事情“几乎天天都在改变，这依赖于主管的官员，依赖于点名的官员，依赖于一个区的官员，依赖于他们的情绪”——而事实表明，首先依赖于他们的情绪。“一件两天后完全不可能的事情今天就能够发生……一个同样的工作细节可能是一个致死的细节，要么就是一个相当令人满意的事件。”因此，医务长官有一天心情好，就萌发了为康复期病人建立一个专门区域的念头；两个月后，所有康复期病人又被集中送进了毒气室。为掌控政策问题的凶手所忽视的是，*horribile dictu*，人的因素。而使这种因素如此恐怖的恰恰是这个事实，即这些恶人绝非那种病理意义上的虐待狂（这一点可以通过他们在正常环境下的行为充分地确证），况且他们也根本不是在此基础上被选择到他们可怕的岗位上的。他们来奥斯维辛或其他相似的集中营的原因只是在于，他们因为这种或那种原因不适合军事任务。

初读这本书，人们很容易陷入各种笼统的概括，例如，一般的关于人类的邪恶本性、原罪、人类天生的“进攻性”等等的概括——以及具体关于德国的“国民性”的概括。要忽视如下这些并不常见的例子，那既容易又危险：有人告诉法庭，“一个‘人’多么偶然地来到集中营”，看了一眼就匆匆离开了，“不，这可不是我要待的地方”。与人们在审判前普遍持有的观点相反，靠各种借口逃离集中营，这对党卫军成员来说是比较容易的——就是说，除非有人太倒霉，撞到像埃米尔·芬堡这样的人手里，这个家伙时至今日仍然认为，有些人连射杀妇女儿童体能都没有，对这种“罪行”判处“从监禁到处死”

251 的各种惩罚，这是完全正确的。相对于待在集中营帮助那些囚犯，以及冒着那种被控告“帮助囚犯”的巨大危险，声称“神经衰弱”显然危险要小。因此那些一年到头待在那里并且不属于那少数在这个过程中成为英雄的人，就代表了某种对人群中最坏的因素的自动筛选。我们不知道、也不可能去研究任何有关这些事情中的百分比问题，但如果我们把虐待狂的这些公开行为看作由十分正常的人犯下的（在正常生活中他们绝不会在这些事情上与法律发生冲突），那么我们就要开始对那许多普通公民的梦想世界感到疑惑了，这些普通公民可能也并不缺少这样的机会。

无论如何，有一件事是肯定的，即，“在奥斯维辛，每一个人都可以自主决定自己要做好人还是恶人”。但人们现在却不敢再相信它了。（现今德国的正义法庭既不能给好人以正义也不能给恶人以正义，这不是很奇特吗？）而这种自我决定决不依赖于自己是犹太人还是波兰人或德国人；它甚至也不依赖于自己是否是一名党卫军成员。因为在这种恐怖的中心，有一位奥伯沙尔菲赫·弗拉克，他曾建立了一个“和平孤岛”，并且他不愿意相信，就像一名囚犯告诉他的，最终“我们都会被杀掉，没有见证者可以被允许幸存下去”。对此他回答：“我希望我们中间会有足够多的人去阻止那样的结局。”

252 虽然从病理上说被告都是正常的，但奥斯维辛集中营里的主要人类因素是虐待狂，而虐待狂基本上是与性有关的。人们怀疑那些被告面带微笑的回忆，他们兴奋地听取对那些行为的复述（这些行为有时候不仅让证人而且让陪审员流泪并感到惊恐）；人们怀疑他们对那些人的可疑的鞠躬，这些人曾经是他们无助的受害者，现在则出庭证明他们的罪行并指认他们；人们也怀疑他们那种在被指认出来（尽管是要遭控告的）和被记住时所表现的喜悦；并且怀疑他们那自始至终反常的快乐：人们怀疑，所有这些都反映了对强烈的性兴奋的甜蜜回忆，也表明了公然的傲慢。博格不是用中世纪情歌中的一句“你属于我”来迎接一名被告吗？（你属于我/我属于你/这你应当知悉 *Du bist mein/ Ich bin dein/ des solt du gewiss sein*）——这是一种风雅，是像卡杜克、施拉格、巴利茨基和贝德

纳雷克这种近乎文盲的暴徒几乎摆不出的文雅。但如今在法庭中，他们的表现却一模一样。从证人的描述中可以看出，在那“严酷的审讯”仪式中，在那当他们去碉堡时要戴上的“白色手套”中，在那为博格和罗马尼亚药剂师卡普修所擅长的关于他们自己是魔鬼化身的吹嘘中，一定有一种巫术和可怕的、放纵的气氛。卡普修是他们中的恶魔——他在罗马尼亚曾被缺席判处死刑，而现在在法兰克福被判处九年徒刑。随着奥斯维辛的崩溃，他定居德国，建立了他的事业，而现在却控告了他的一位“朋友”，声称他的这位朋友使证人偏袒他自己。法兰克福审判中遭遇的不幸对他的事业并无损害；就像希彼勒·贝德福德 (Sybille Bedford) 在《观察家》中报道的，他在格宾根的商店“比以往更红火了”。

就奥斯维辛中的人类因素来说，居第二位的肯定就是那种喜怒无常了。有什么会比情绪变化得更快、更频繁？一个彻底屈服于情绪的人，他的人性中还能留下什么？处在不断运来的、无论如何都注定要被处死的人的包围之中，那些党卫军成员实际上能够为所欲为。当然，这些不是像纽伦堡审判的被告那样的“主要战犯”。他们是那些“大”罪犯的寄生虫。而当人们看到他们时就会怀疑，与那些他们今天控告的造成其不幸的人相比，这些人是否更好。一方面，纳粹通过他们的谎言把地球上的渣滓提升为人民的精华；另一方面，那些遵从纳粹的“刚健”理想生活并且仍然以此为荣的人（确实是些“精明的家伙”），实际上就像果冻一样软弱。他们不断变化的情绪看起来好像吞噬了所有实质的东西——即个性、善或恶、柔和或粗鲁、一个“理想主义的”白痴或玩世不恭的性变态，所有这些显现出来的清晰外表。受到最严厉判决——死刑加上八年劳役——的贝德纳雷克，有时会给孩子们分发香肠；在表演了他把囚徒践踏致死的专长之后，他回到房间开始祈祷，因为他那时刚好处于那种心绪。把成千上万人带向死亡的那位医务官，也会救起一位曾在他的母校学习并因此勾起他对青年时代回忆的妇女；可能有人会送鲜花和巧克力给一位分娩的妇女，尽管

她第二天早上就会被毒气毒死。被告汉斯·斯达克，那时还很年轻，曾经挑选了两名犹太人，命令小头目去杀死他们，然后他又向这小头目展示应该怎样做；而为了作演示，他又杀了另外两名犹太人。但另一次，他指着一座村庄对一名集中营囚犯沉思着说：“看，这个村庄建得多美。这里有这么多砖头。当战争结束时，这些砖头上将会刻上受害者的名字。也许所有这些砖头都还不够。”

254 这当然是真的，即如果他当时刚好有那份心情，“几乎没有哪个党卫军成员不能声称自己救过某个人的命”；而多数幸存者——被筛选出来的劳动力大约幸存了1%——把他们的获救归功于这些“救助者”。死亡是奥斯维辛的最高统治者，但与死亡并列的是偶然——体现在死神的仆人变化着的情绪中最残暴而任意的偶然性——偶然决定着囚犯的命数。

## 五

即使法官像所罗门王那样智慧，即使法庭拥有那种能够把我们这个世纪史无前例的罪行置入典章法规的“确定的尺度”，以帮助实现些许的人类正义，仍然十分可疑的是，波恩德·瑙曼要求的“真理、全部真理”是否会出现。至今还没有哪种普遍性能够控制那种无目的暴行的喧腾洪流——而如果真理不是普遍的，它会是什么？要弄明白“所有事情都是可能的”（而不仅仅是所有事情都是允许的）这种说法意味着什么，一个人就必须潜入到上述洪流中去。

然而，对照上述那种真理，读者将会发现各种真理的瞬间，这些瞬间实际上是烛照这种堕落、邪恶困境的惟一途径。这种时刻就像沙漠中出现的绿洲那样不期而遇。它们就是轶事，虽极简短却能说明相关的一切。

有一个知道自己将要死去的孩子，他在棚屋的墙上用自己的血写

道：“安德利斯·拉帕泡特——活到16岁。”

有一个9岁的小孩，他知道自己懂“很多”，但“再也不能学习了”。

被告博格发现一个小孩在吃苹果，他抓住小孩的腿，把他的脑袋朝墙上猛撞，一个小时后，他平静地捡起那个苹果吃起来。

有一个党卫军成员的儿子到集中营探望他的父亲。但小孩毕竟是小孩，而这个特别的地方的规则就是，小孩必须死。因此，他必须在自己孩子的脖子上戴上一个标记，“这样他们才不会抓住他并把他投入毒气室”。

有一个囚犯，他负责看管那些要被“一丝不苟的医生”科勒尔以苯酚注射的被挑选者。门打开了，他的父亲走进来。当一切结束时：

“我哭了，我不得不亲自把我父亲弄出去。”第二天，科勒尔问那个囚犯，他为什么哭了，而且说，如果告诉他原因的话，“会让他活着”。为什么那个囚犯不告诉他呢？难道说因为他害怕科勒尔？多大的误会！科勒尔当时心情那么好。

最后，有一位女证人，她因为在报纸上看到卢卡斯医生的名字，就从迈阿密来到法兰克福，她说：“这个杀害我母亲和我全家的凶手引起了我的注意。”她讲述了杀害是如何发生的。她于1944年5月从匈牙利到达奥斯维辛。“我怀抱一个婴儿。他们说母亲可以和他们的孩子留下来，因此我母亲把孩子给了我，并把我装扮得看起来年龄大一些。（那位母亲手里抱着第三个孩子。）当卢卡斯医生看到我时，他可能意识到那个孩子不是我的。他把孩子从我那里夺走，把他推给我母亲。”法庭马上知道了真相。“你也许有救这位证人的勇气？”沉默一会儿之后，卢卡斯否认了一切。而那位显然仍不知道奥斯维辛法则的妇女离开了法庭——这法则是，在那里，所有带孩子的母亲一到达就要被毒气毒死。她在寻找杀害全家的凶手，却不知道面前的人正是自己生命的拯救者。这就是当人决定要把世界颠倒过来时发生的事情。

于1966年



## 报应降临

我们聚在一起庆祝一个生日，这不是美利坚两百周年的生日，而是这个合众国两百周年的生日，而恐怕我们再也找不到这样一个更不合时宜的时机了。这个共和国、这种政府形式及其自由制度的危机，自从约瑟夫·麦卡锡 (Joseph McCarthy) 引发了那起在我们今天看来只是场风波的事件以来，已经延续了几十年。许多表明我们政治生活基础中的混乱的事件接踵而至：事情本身肯定很快就被遗忘了，但它们却导致了那个可靠而忠诚的公务员群体的败坏，他们是这个国家中相对年轻的群体，也可能是漫长的罗斯福政权时代取得的最重要的成就。正是在这个时代过后，“丑陋的美国”开始在对外关系的舞台上出现；除了越来越难以纠正错误和修补创伤，在我们的民主生活中它几乎不值得注意。

257

自此以后，立刻有少数深思熟虑的观察家开始怀疑，我们的政府形式能否经受这个国家敌对力量的冲击并延续到 2000 年——如果我没记错的话，首先公开表达这种疑虑的，就是约翰·肯尼迪。但这个国家的整体气氛仍然是欢乐的，甚至在水门事件之后，也没有一个人为最近这些事件的大变动做好准备，这些事件此起彼伏，像历史中的尼亚加拉瀑布那样飞流直下，其扫荡般的力量使每一个人，无论是试图

思考它们的旁观者还是试图使它们慢下来的行动者，都同样地麻木不仁、目瞪口呆。这个过程如此之快，以至于即使要以流水账的方式记住它们，也需要认真的努力；确实，“任何发生了四分钟的事情都会像埃及一样古老”（拉塞尔·贝克 [Russell Baker]）。

无疑，使我们麻木的那诸事件的大变动，其原因很大程度上在于许多事件的那种奇特但在历史上绝非闻所未闻的同时共生，每一个事件都有不同的意义和原因。我们在越南的失败——绝非一场“有荣誉的和平”，相反，是一次彻底的、可耻的失败，通过直升机实施的狼狈撤退和一场一切人对一切人的战争的令人难忘的场面，这当然是政府的四个选择中最糟糕的可能了，而对此，我们又无缘无故地加上了我们最后在公共关系上的惊人表演，即那次空运婴儿，它对南越人民中仅有的一部分十分安全的人实施的“营救”——就这个失败本身来说，它几乎不能造成这么大的一个震惊；多年以来，它已经是一个定数，自从发动春季攻势以来已被许多人预见到了。

“使战争越南化”没有起作用，这并不令人吃惊；这是为美国部队的撤退开脱的公关口号，这支部队受到毒品、腐化、开小差和公然抗命折磨因而不能继续留在那里。令人惊奇的是阮文绍 (Nguyen Van Thieu) 自己，甚至都没有咨询其华盛顿保护者，就让其政府迅速瓦解了，以至于胜利者根本不用战斗和征服；当胜利者最后抓住比他们的追击逃得更快的敌人时，他们发现，那不是一支撤退的军队，而是大规模狂暴的士兵和公务人员的令人难以置信的溃败。

然而关键在于，这次东南亚的灾难几乎和美国外交政策的破产同时发生——这些破产包括发生在塞浦路斯的灾难，可能失去两个前盟国即土耳其和希腊，葡萄牙政变及其不确定后果，中东的崩溃，阿拉伯国家的崛起。此外，它又与我们的各种内部困境同时发生：通货膨胀、货币贬值、城市困境以及失业率和犯罪率的攀升。此外还有迫在眉睫的水门事件的后果，以及北约问题，意大利和英国即将来临的破产，与印度的冲突，特别是从核武器扩散角度看的缓和的不确定性。

把这种状况与我们在二战结束时的地位稍微比较一下，你们就会同意，在这个世纪诸多史无前例的事件中，美国政治权力<sup>[1]</sup>的迅速衰落尤应受到应有的重视。它本身也几乎是史无前例的。

我们可能恰好处于那些关键的历史转折点之一，这些历史转折点将整整一个时代与其他时代分开。对于那些被卷入维持日常生活的无情需要之中的当代人来说，当他们越过时代之间的分界线时，它几乎是不可见的；只有在人们被它绊倒之后，这些分界线才变成彻底隔断往昔的鸿沟。

259 在那些即将降临的灾难变得极其恐怖的历史时刻，许多人就会逃往日常生活（它带有持续的紧迫需要）的安心适意。而这种倾向今天变得更加强烈了，因为人们习惯于选择的另一条逃避路线，即关于历史的各种长远观点，已不能带来什么希望：建立于两百年前的美国自由制度已经延续了比历史上任何可比的荣耀都更长的时间。人类历史记录中的这些关键时期已正当地成为我们政治思想传统的典型；但我们不应忘记，从年代学上说，它们总是例外。这样，它们就在思想中壮丽地延续下来，以照亮更黑暗的时代，使人们能够思考和行动。没人能知晓未来，而在这样一个相当阴沉的时刻，我们所能肯定的只是，这一起起伏伏的两百年自由已经赢得了希罗多德的“应得的光辉奖赏，无论它将会如何结束”。

然而，适宜于这种长远观点和内在于记忆中的赞颂的那个时机还没有到来，目前这个时机十分自然地诱惑我们去重新获取国父们的“思想、言谈和行动中的卓绝品质”（正如已经有人建议的）。但我倾向于认为，正由于这些人确实“卓绝”的品质，上述建议即使在最好的情况下也不可能实现。恰恰因为人们清楚那个把我们与我们的开端分割开的可怕距离，所以才有许多人开始对根源、对发生的事件的“深

---

[1] 读者对阿伦特在军事力量和政治权力之间作出的明确区分应谨记在心，军事力量依赖于暴力工具，而政治权力来源于那些在他们共同关心的事务上一起行动的人们的政治意志。——编者

层原因”进行研究。人们认为，根源和“深层原因”被它们引起的那些表象所掩盖，这是其本性。它们不对调查和分析开放，而只能通过解释和思考这种不确定的途径被达到。这种思考的内容经常是牵强的，并且几乎总是基于那些先于对事实的公正研究的假设——关于引发一战或二战的“深层”原因，存在着理论过剩的现象，这些过剩的理论不是基于事后观察历史的深思，而是基于种种妄想，它们是从关于资本主义或社会主义、关于工业时代或后工业时代、关于科技的作用等等的本质和命运的信念中生发出来的。这些理论甚至更严重地受到另一种限制，即受制于读者的暗含的需要。它们必须是可信的，就是说，它们必须包含为大多数通情达理的人在特定时刻所能接受的论述；它们不能要求人们接受不可信的说法。

我认为，大多数看到越南战争那惊惶失措的结局的人都会觉得，他们在电视屏幕上看到的東西“难以置信”，事实就是如此。现实中总有些东西，它既不能被希望所把握，也不能被恐惧所预见，正是现实中的这种东西，当幸运时我们庆祝它，当不幸时我们诅咒它。所有关于深层原因的思考都从对现实的震惊返回到那些理论中，这些理论看起来是合理的，并且能通过通情达理的人认为可能的东西被解释。那些敢于挑战这种似是而非的人，那些坏消息的承受者，那些坚持“照事情实际之所是讲述它”的人，从来都不受欢迎，并且通常根本不能被容忍。如果说掩盖“深层”原因属于现象的本质，那么掩盖并使我们忘记事实，即如其所是的事情的坚硬而赤裸的残酷无情，就属于对深层原因的思考的本质。

当我们的整个政治生活都被习惯和命令，被委婉地称为公共关系的東西所统治，即被麦迪逊·艾维纽的“智慧”所统治的时候，这种自然的人性倾向在过去十年中已发展到一种极端的程度。这是消费社会中那些向公众推销其商品的小职员们的智慧，这些小职员中的大部分人消费其商品所花的时间要比生产它们所花的时间多。麦迪逊·艾维纽的职责是帮助推销商品，这种职责的兴趣越来越少地集中在消费

261 者的需要上，而越来越多地集中在更大量地推销商品的需要上。如果产品的丰富和过剩是马克思那种无阶级社会梦想的最初目标，在这种无阶级的社会中，生产力天然过剩——就是指这个事实：由人类需要激发的劳动力总是生产超过延续个体劳动力和他的家庭所必需的产品——而且，如果这个梦想会超乎其作者最狂热的幻想，而通过那种技术的进步（它暂时的最后阶段是自动化）得到实现，那么我们就已经生活在社会主义者和共产主义者梦想的现实之中了。只是这个高贵的梦想已变成某种噩梦般的东西。

对于从早期的生产者社会到消费者社会（它只能通过一个巨大的浪费型经济才能维持下去）的事实性变化，那些想思考其潜在的“深层”原因的人，如果他们注意到列维斯·蒙弗德（Lewis Mumford）最近在《纽约客》（*New Yorker*）上发表的思考，那会是有益的。因为这确实太对了，即“这整个时期（无论是资本主义的发展还是社会主义的发展）的潜在前提”一直是“进步的教条”。蒙弗德说：“进步是一个火车头，它铺设自己的路基而不留下它自己轨迹的任何永恒印记，它也不朝向一个可想像的和人类意欲的目标运动。‘走下去，这就是它的目标’。”但不是因为在这种“不停地走下去”之中有一种内在的美或者意义。要产生即刻的毁灭，根本不需要停止发展、停止浪费或者停止越来越多、越来越快的消费，在任何时刻宣称“一切已足够”就可以了。这种进步，伴随着广告公司持续的噪音，以毁灭我们生活的世界为代价，以致那些事物内在的荒废为代价，而继续走下去，对于这些事物，我们不再是使用它们，而是滥用、误用它们，然后把它们丢弃。最近对环境威胁的突然惊醒是这种发展中的第一道希望之光，尽管就我所能看到的，到目前为止还没有人发现一种途径，能停止这种失控的经济而不造成一次真正的大崩溃。

262 然而，比这些社会和经济后果更关键得多的是这个事实，即打着公共关系名号的麦迪逊·艾维纽策略已被允许侵入我们的政治生活。国防部报告不仅详细地展示了“这样一幅景象，当世界上最强大的超

级大国试图逼迫一个落后的弱小国家在一个其价值极富争议的问题上屈服的时候，它一周内杀伤了1 000名平民”，这一幕用罗伯特·麦克南拉 (Robert McNamara) 仔细而有分寸的话来说是“不怎么漂亮的”。而且，这份报告无疑再次乏味地证明了，这项并不十分名誉也不十分理智的事业，完全是被一个超级大国为自己创造形象的需要引导的，这种形象能够让世界相信，它确实是“地球上最强大的力量”。

这场具有严重破坏性的战争，其最终目标 (约翰逊曾在1965年表达过) 既非权力也非利益，甚至也不是像在亚洲的影响这样真实的东西，这样的影响毕竟是服务于实际利益的，为了这种实际利益，威望、即一个好形象是必需的，并应该被自觉地运用。这并非急欲进行扩张和吞并的帝国主义政治。从这些文件讲述的故事中获取的可怕真理是，惟一永恒的目标已经变成那种形象本身，它在无数的备忘录和“选项”中，就是说，在“剧情”和它们的“观众” (从剧院中借来的词汇) 中，已被争论过。对于最终目的来说，所有“选项”都只是短期的可替换手段，直到最后，当所有征兆都指向失败时，这整个官方机构就迫使其优秀的智力资源去寻找办法避免承认失败，并且保持其“地球上最强大的力量”的形象完好无损。当然，正是在这个时刻，政府一定会与新闻界正面冲突，并且它发现，相比于针对美国的外国阴谋或实际敌人，自由而未腐化的新闻界是形象制造的更大威胁。这种冲突肯定是由国防部报告在《纽约时报》 (*New Yorker Times*) 和《华盛顿邮报》的同时发表引起的 (它也许是本世纪最重要的独家新闻)，但只要新闻记者愿意坚持他们出版“所有值得印刷的新闻”的权利，那么这种冲突实际上就是不可避免的。

263

在有历史记载的人类谎言的巨大仓库中，作为全球政策的形象制造确实是某种新东西，但撒谎本身在政治中既不新鲜也不一定愚蠢。在紧急情况中，在那些有关特殊秘密、特别是必须防备敌人的军事问题上，谎言一直被认为是正当的。这不是原则上的欺骗，它是少数人因为特别环境而拥有的特权。而形象制造，这种麦迪逊·艾维纽的表

面上无害的欺骗，却被允许在全部政府机构（无论是军事的还是民政的）中彻底扩散——包括“搜寻与破坏”行动组的那些伪造报告，空军伪造的灾后调查，就马丁大使来说，直到登上直升机逃跑的那一刻，他一直在给华盛顿提交的进展报告。这些谎言不向朋友或敌人掩藏任何秘密；它们也不打算掩藏什么秘密。它们意图操纵国会并诱骗美国人民。

264 作为一种生活方式的欺骗在政治中也不新鲜，至少在我们这个世纪就是如此。它在那些处于全面控制下的国家就是相当成功的，在那里，欺骗不是被形象所引导，而是被意识形态所引导。正如我们都知道的，它的成功是势不可挡的，却是基于恐怖而不是基于隐蔽的诱骗，而其后果却远非令人鼓舞：别的不说，这种原则性欺骗在很大程度上就说明了，苏联为何仍是一个不发达和人口稀少的国家。

就我们的问题来说，这种原则性欺骗的关键方面在于，它只能通过恐怖起作用，就是说，通过纯粹的犯罪行为对政治过程的人侵起作用。这就是1930年代和1940年代在德国和苏联大规模发生的情况，那时，两个大国的政府被大屠杀凶手所控制。当终结随着希特勒的失败和自杀以及斯大林的突然死亡到来时，尽管通过非常不同的方式，同样的政治性的形象制造被同时引入到这两个国家中，以掩盖其令人难以置信的历史纪录。德国的阿登纳政权觉得它必须掩盖这个事实，即希特勒不仅得到了一些“战犯”的协助，而且获得了多数德国人的支持；而苏共二十大上，赫鲁晓夫在他著名的报告中假装所有一切都是对斯大林“人格崇拜”的不幸后果。在这两个例子中，这种欺骗就是我们今天会称为掩饰手段的东西，而且，为了使人民在这个国家已留下无数罪恶的可怕过去中转身回头，为了恢复某种正常状态，人们感到欺骗是必要的。

就德国来说，这种策略相当成功，而且这个国家实际上也迅速恢复了；但苏联的变化却不是返回什么我们称为正常状态的情况，而是返回到了专制。在这里，我们不应该忘记，从造成了数百万受害者的

全面控制到只迫害其反对派的专制政权的变化，也许能作为苏联历史框架中正常的东西得到最好的理解。1930年代和1940年代欧洲的可怕灾难如今造成的最严重后果就是，这种血淋淋的犯罪行为，其形式还一直是一种标准，我们总是有意或无意地用它在政治中衡量什么是允许的和什么是禁止的。公共舆论危险地倾向于宽恕所有无凶手的政治犯罪，而不宽恕街头犯罪。

水门事件意味着犯罪已侵入这个国家的政治生活，但与这个可怕的世纪已经发生过的事情相比，其表征是如此微小——如为操纵国会而制造的喧闹的欺骗，就像东京（越南北部地区）决议掩盖许多低级的军中偷窃、为了掩盖这些失窃而再欺骗，国税局给公民们带来的烦恼，建立一个由行政部门全权控制的情报局的企图等，以至于要十分严肃地对待它们总是困难的。这对国外的观察者和评论者来说尤其真确，因为他们都没有生活在这样一个国家，在其中，制度实际上就是最基本的国家法律，而这里两百年来就一直如此。因此，某些在这里实际上是罪行的侵犯，在其他国家就不会被认为是罪行。

但甚至我们这些公民，这些至少自1965年以来就一直反对政府的公民，自从尼克松录音带有选择地公开以来，在这方面也有我们自己的问题。阅读它们时，我们觉得自己高估了尼克松及其政府——尽管肯定没有高估我们亚洲冒险的灾难性后果。尼克松的行动误导了我们，因为我们怀疑自己面临着一个针对基本的国家法律的蓄意攻击，面临着一个彻底破坏宪法和自由制度的企图。回头来看，好像并不存在这样的宏伟计划，而“只”存在废除所有那些妨碍他们改变方针的法律（无论是宪法还是其他法律）的坚定决心。而他们的方针改变，往往出于贪婪和报复，而非出于对权利的追求或任何一贯的政治计划。换句话说，一伙骗子，相当愚笨的黑手党成员，成功地窃取了“地球上最强大的国家”的政府。就是基于这些考虑，那种信誉落差（据政府宣称，它威胁着我们与那些国家的关系，它们已不再信任我们的承诺）实际上在威胁着我们国内的事务而非国际事务。不管美国的权力因何受到侵蚀，尼克



松政府的小丑和它的那种信念都几乎与此无关，这种信念就是，要在任何事业中取得成功，你只需要卑鄙行事。自然，所有这些并不非常令人欣慰，但尼克松的罪行与我们倾向于与之比附的那种罪行相去甚远，这仍是实情。然而，我认为确实存在几件可能需要注意的相似之事。

267 首先是这个令人非常不安的事实，即在尼克松周围有很多并非其亲信而且也不是他亲手提拔的人，即使他们对白宫中提防他们纯粹的操纵的“可怕故事”所知甚详，这些人仍然忠诚于他，其中有些还结局悲惨。确实，尼克松从来不信任他们，但他们如何能信任这个人呢？长期而不光彩的政治生涯已证明他不能被信任。当然，关于那些跟从并协助希特勒和斯大林的人，人们也可以问这个令人不安的问题，而且会有更大的合理性。迫于冲动的、真正有犯罪天赋的人并不常见，而在从政者和政治家中他们更是少之又少，这只是由于这个简单的原因，即他们特殊的职业，这种公共领域中的职业，要求公开性，而罪犯通常没有公开的强烈愿望。我认为，相对于权力腐蚀来说，问题更在于权力的光芒，权力的诱惑力比权力本身更吸引人；因为在这个世纪中，我们已知道有些人把权力滥用到了一种明目张胆地犯罪的程度，这些人在他们取得权力之前很久就腐化了。在犯罪活动中，协助者要成为同谋者，所需要的就是纵容，是对他们可以超越法律的保证。关于这些事情我们不知道任何可靠的东西；但所有关于权力和个性之间内在紧张的思想都受害于这种倾向，即不加区别地把天生的罪犯与那些轻率之徒等同起来。后者是那些人，他们一旦确信公共舆论或“执行特权”会保护他们不被惩罚，就会跑去协助。

就那些罪犯本身来说，他们性格中主要的共同弱点看来就在于这些相当幼稚的想法，即所有人实际上都跟他们一样，以及他们有缺陷的性格是除去了虚伪和老套的人类境况的一部分。尼克松的最大失误——除了没有及时烧毁那些录音带之外——就是他错误判断了法庭和新闻界的不可腐蚀性。

一段时间内，过去几周发生的系列事件几乎成功地把尼克松政府编造的谎言之幕和之前的形象之网给撕破了。这些事件使残酷的、未被掩盖的事实显现出来，把它们摔得粉碎；一时间，仿佛所有的报应都一起降临了。但对于那些在“一顺百顺”的欢欣心情中生活了如此之久的人们来说，其合逻辑的后果“事事遇挫”是不易接受的。因此，福特政府的第一反应是试图建立一种至少能减轻失败、减弱对失败的承认的新形象，这也许就很自然了。

268

在“地球上最强大的国家”缺乏容忍失败的内在力量这种假设下，并且，在这个国家遭到一种新的孤立主义威胁（根本就是捕风捉影）的前提下，这个政府采取了一种针对国会的反责政策，而就像之前的那么多国家一样，人们给我们演出了一个回马枪的神话，这种神话通常由那些打了败仗的将军们创造，而在我们这里由威廉姆·维斯特默兰 (William Westmoreland) 和马克斯维尔·泰勒 (Maxwell Taylor) 两位将军提出。

福特总统自己提出了一个比这些将军们的观点更宏大的观点。考虑到无论如何时间都有向前行进的特性，他反复劝告我们，要像时间那样行动，他警告我们，朝后看只能造成相互指责——他一时忘记了，他曾经拒绝发布无条件的特赦，而这是一种历史悠久的办法，可以疗治一个分裂国家的创伤。他要我们去做他自己没有做到的事，即，忘记过去并欢悦地翻开历史的新篇章。与那些复杂方式相比（在许多年里，令人不快的事实就通过它们被遮盖到各种形象的帷幕之下），这是令人震惊地回归到那种人类摆脱令人不快的现实的最古老方式。无疑，如果它成功了，它会比所有那些试图替代现实的形象更有效。忘记越南吧，忘记水门事件吧，也忘记掩盖和对掩盖的那种掩盖吧，后者是由总统对这一事件的主要角色的过早宽恕而强加的，那些主要人物直到今天仍拒绝承认任何不正当行为；不是特赦，而是健忘，将会疗治我们所有的伤痛。

269

极权政府曾发明这样一种方法，它可以挖掘出巨大的遗忘之洞

穴，以埋葬那些不受欢迎的事实和事件，这是一项庞大的事业，只能通过数百万地屠杀那些亲历或见证过去事件的人才能成功。因为它要使过去像从没有存在过一样被忘掉。自然，绝没有人想遵循这些过去的统治者的无情逻辑，尤其是因为他们并没有成功（如我们现在知道的）。就我们的情况来说，不是恐怖，而是伴随着压力的劝诱和对公共舆论的操纵，被期望在恐怖失败的地方取得成功。对于政府的这种企图，公共舆论起初并没有表现得非常顺从；对事件的第一反应是关于“越南”和“水门事件”的文章和书籍的骤增，它们多数并不急于把事实告诉我们，而是急于寻找并且教导那些我们应该从最近的过去中学到的教训，并且再三引用这句古老的谚语：“那些不吸取历史教训的人注定要重蹈覆辙。”

啊，如果历史——而不是那种历史学家，他们往往从自己对历史的理解中抽出各种各样的教训——有任何教训要教给我们，那么在我看来，这个皮提亚神谕就比德尔斐阿波罗神庙的预言更神秘晦涩了，而众所周知，后者是不可靠的。我宁肯像福克纳那样相信，“过去从来没有死去，它甚至都没有过去”，而这只是基于这个简单的原因，即我们生活的世界在任何时候都是过去的世界；这个世界由人们已经完成的各种事情的丰碑及其废墟构成；它的事实总是那些已经变成的东西（就像这个词语的拉丁词源说明的：*fieri-factum*）。换句话说，过去总是萦绕着我们，这是相当真确的；历史的作用就在于，萦绕着处在当下并且想要生活在如其所是的世界（即，像它现在已经变成的那样）中的我们。

我在前面谈到，在最近这些事件的大变动中，仿佛“所有的报应都一起降临了”，而我之所以使用这个通俗的说法，是因为它显示了那种飞返效应（the boomerang effect），那种恶行在作恶者身上难以预料的毁坏性发生，对于它，上几代的帝国主义政治家们深为担忧。确实，对这种后果的预期实际上决定性地抑止了他们在遥远的土地上对他国人民正在做的任何事情。我们不可庆幸，而应简要地举出一些最明显的毁灭性后果，对它们，聪明的做法是不责怪任何替罪羊（无论国

外的还是国内的)，而是只责怪我们自己。让我们从经济状况开始，没有任何人预见到它从繁荣到衰败的突然转折，而纽约最近发生的事件却让这一转折明显起来，使它显得令人沮丧而恐惧。

先说最明显的：通货膨胀和货币贬值在战争失败之后是不可避免的，而只是因为不愿意承认一个灾难性失败，才导致并误导我们去白费工夫地寻找“深层原因”。只有那种和平协议下获取新领土和赔偿的胜利，才能够补偿战争的整个非生产性花费。就我们已经打败了的这场战争来说，这无论如何是不可能的，因为我们无意于开疆拓土，相反，我们甚至承诺给北越提供 250 万美元（尽管显然从没打算支付）以重建那个国家。那些急于从历史中“学习”的人就只能得到这个陈腐的教训，即甚至巨富无比的人也会破产。但是，对于那个已控制了我们的意外的危机，却有更多的东西需要思考。

1930 年代从美国开始并波及整个欧洲的大萧条，在任何国家都没有被控制住或恢复正常——罗斯福新政在这方面与那声名狼藉的、无效的紧急法令（*Notverordnungen*，即垂死的魏玛共和国的紧急措施）是一样的。大萧条只是通过那突然的、政治上必需的向战时经济的转变才告结束的。先是德国，在那里，到 1936 年时，希特勒就结束了大萧条及其失业问题。而后是二战爆发后的美国。这个非常重要的事实值得每个人注意，但它立刻被许多复杂的经济理论掩盖了，以致公共舆论对此一直漠不关心。就我所知，西摩·梅尔曼（Seymour Melman）是一再重申这一点的惟一一位稍有名气的作家（参考《衰落中的美国资本主义》[*American Capitalism in Decline*]，据《纽约时报书评》[*New York Times Book Review*] 的一篇文章说，它“提供了三本于其厚度的书的信息”），而他的著作仍旧完全处于主流经济理论之外。尽管这个本身非常令人震惊的基本事实在几乎所有公共论争中被忽视了，但它几乎立刻导致了那种多少有点普通的共同信念，即“在商业中，创建公司不是为了生产商品而是为了提供工作岗位”。

也许这条格言曾源于国防部，但它肯定已传遍全国。当然，紧跟

在拯救了失业和萧条问题的战时经济之后的，是大规模应用各种发明，我们把它通称为自动化，而正如 15 或 20 年前有人已忠实地指出的，它意味着一次严重的失业。但关于自动化和失业的论争却迅速消失了，原因很简单，部分地（但仅仅是部分地）由工会的巨大权力强迫执行的额外雇工和其他相似的措施看来已经照顾到了这个问题。今天人们几乎普遍接受，我们必须为了保证工作而生产汽车，而不是为了使人们出行便捷。

272 国防部向军火工业订购数十亿美元的武器，其必要性不在于“国家安全”，而是为了不使经济崩溃，这已不是什么秘密。作为政治的合理手段的战争是一种奢侈，当这只是对小国来说才合理的时候，军火贸易和武器生产就成了发展最快的行业，而美国“就轻易地成为世界上最大的军火商人”。正如加拿大总理皮埃尔·特鲁迪奥 (Pierre Trudeau) 最近在批评向美国出售那些最终被用在越南的武器时悲哀地说的，那已经完全是要“在肮脏的双手和饥饿的肚子之间”抉择。

在这样的境况下，正如梅尔曼所说，这是完全正确的：“无效率（已被提升为）一个国家目标”，而就这个特别事例来说，遭到报应的就是那种狂热的、但又不幸地非常成功的政策，它通过那些狡猾的诡计去“解决”那些非常真实的问题，而这些狡猾的诡计只不过是成功地使那些问题暂时被遮蔽了。

相比于两届政府作出的所有各种各样的努力，被这个国家最大城市可能的破产昭示出来的这次经济危机，更有力地促使人们的视野离开水门事件，这也许是对现实再度觉醒的感觉的一个征兆。仍旧持续着并萦绕着我们的是尼克松先生被迫辞职造成的令人震惊的后果。不是被选举出，而是因为是在国会中最坚定的尼克松支持者之一而被尼克松先生亲自任命为总统的福特先生，受到了狂热的欢迎。亚瑟·施莱辛格 (Arthur Schlesinger) 说道：——在那些怀有对马背上的人的秘密向往的知识分子中，他肯定是最后几位“几天之内，几乎几小时之内，

杰拉德·福特就驱散了弥漫在白宫上方如此之久的这种晦气；可以说，太阳又开始在华盛顿照耀了。”这确实是许多美国人的本能反应。施莱辛格先生可能在福特过早地发布宽恕之后改变了他的看法，但那时发生的事情表明了，他自己的仓促评价与这个国家的情绪如何协调一致。尼克松先生不得不辞职，因为他肯定会因为掩盖水门事件而被起诉；在那些关心白宫中的“恐怖故事”的人的正常反应之后，人们应该追问，究竟是谁实际上引发了这起当时必须被掩盖起来的事件。但就我所知，只有玛丽·麦卡锡在《纽约时报书评》上发表的一篇文章严肃地探究了这个问题。那些因为其在这种掩盖活动中的作用已经被起诉并判罪的人，被来自出版商、报社和电视台的出价甚高的邀请所包围，这些邀请要他们讲述其经历。无疑，所有这些叙述都只会是自我掩盖的，特别是尼克松自己计划出版的传记，他的代理人认为，他为此能轻易获得200万的预付款。我很遗憾地说，这些邀请绝非出于政治动机；它们反映了商业市场及其对“积极形象”的需求，即它对更多谎言和诡计的追求，这次是要证明那种掩盖活动的正当性，并为那些罪犯恢复名誉。

现在遭到报应的就是这种长期持续的形象教育，它看起来和吸食毒品一样容易上瘾。在我看来，再没有什么比公众对我们在柬埔寨的“胜利”的反应（在大街上，像在国会中那样）更能说明这种嗜好了。在许多人看来，这次“胜利”“正是医生开出的”（苏尔茨博格）治疗越南失败创伤的药方。确实，就像詹姆斯·利斯顿（James Reston）在《纽约时报》上恰当地引用的：“这是一次令人满意的胜利！”此时此刻，当这个仅仅几十年前还确实是“地球上最强大的国家”，而今其人民却为战胜一个最弱小、最无助的国家而欢呼雀跃的时候，我们希望，这最终是发生在这个国家中对权力的侵蚀的最低点，也是自信的最低点。

女士们、先生们，当我们现在从这些年发生的那些事件的废墟中慢慢地站起来的时候，让我们不要忘记这些不寻常的岁月，以免我们

## 责任与判断

变得完全配不上两百年前开始的那种光荣。当报应发生时，我们起码要认真对待它们。让我们尽力不逃往某些乌托邦——形象、理论或纯粹的愚蠢。为了自由，恰当地记录人类中的杰出之士和卑劣之徒，这正是这个共和国的伟大之处。

于 1975 年

# 译名索引\*

- Abel 亚伯, 73  
Achilles 阿喀琉斯, 144  
Action 行动  
    distinction between thought and 思想与行动的区分, 105 - 106  
    moral distinguished from political 不同于政治行动的道德行动, 112  
Action Francaise 行动法兰西, 222  
Acts of state argument 有关“国家行为”的争论, 37 - 39  
Adams, John 约翰·亚当斯, 153  
Adeimantus 阿德曼图斯, 87, 88  
Adenauer, Konrad 康拉德·阿登纳, 34, 35, 55, 236, 245, 265  
Aeschylus 埃斯库罗斯, 151  
Alcibiades 阿尔基比亚德, 176  
*American Capitalism in Decline* (Melman) 《衰落中的美国资本主义》(梅尔曼), 272  
American Philosophical Society 美国哲学协会, xxxiii, xxxiv  
American Society of Christian Ethics 美国基督教伦理协会, xxvi - xxvii  
Antimiscegenation laws 反种族间通婚法, xxxiv, 194 n., 202 - 203  
Apollo 阿波罗, 151  
    temple of 阿波罗神庙, 76  
*Apology* (Plato) 《申辩篇》(柏拉图), 102, 286  
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那, 64 - 66, 73, 119, 170  
Arab states 阿拉伯国家, 259  
Arendt, Hannah 汉娜·阿伦特  
    arrest in Berlin (1933) 阿伦特在柏林被捕, x n.  
    Augustine and 阿伦特与奥古斯丁, xxv  
    “Auschwitz on Trial” (1966) “审判奥斯维辛”, xxxvi, 227 - 256  
    on becoming U. S. citizen 阿伦特论成为美国公民, 3 - 4  
    on Churchill 阿伦特论丘吉尔, 49 - 50  
    “Collective Responsibility” (1968) “集体责任”, xx, xxxiii - xxxiv, 147 - 158  
    “Crisis Character of Modern Society, The” (1966) “现代社会的危机特征”, vii - viii  
    “*The Deputy: Guilt by Silence?*” (1964) “上帝的代理人: 因沉默而有罪”, xx, xxxvi, 214 - 226  
    *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* 《耶路撒冷的艾希曼: 一份关于恶的平庸性的报告》, xi - xvi, xx, xxxiv, 17 - 18, 59  
    on European background 阿伦特论欧洲背景, 4 - 5  
    experience as Jew 阿伦特作为犹太人的体验, xi - xii  
    “Home to Roost” (1975) “报应降临”, ix, viii, xxxiii, 257 - 275

\* 索引中的页码均为本书页边码, 即英文原书页码。——编辑注



## 责任与判断

- The Human Condition* 《人的境况》, xv  
leaves Europe 阿伦特离开欧洲, 3, 5
- The Life of the Mind* 《精神生活》, xvii, 115n, 282
- on Nazi conquest of Denmark 阿伦特论纳粹对丹麦的占领, 5 - 7
- Nietzsche and 阿伦特与尼采, xviii
- The Origins of Totalitarianism* 《极权主义的起源》, xv
- “Personal Responsibility Under Dictatorship” (1964): “独裁统治下的个人责任”, xiv, xxxiii, 17 - 48
- “Prologue” (1975) “序言”, xxxii, xxxiii, 3 - 14
- on public recognition 阿伦特论公共认同, 7 - 14
- “Reflections on Little Rock” (1959) “关于小石城事件的思考”, xxxiv - xxxv, 193 - 213
- remarks to American Society of Christian Ethics (1973) 阿伦特在美国基督教伦理协会上的发言, xxvi - xxviii
- “Some Questions of Moral Philosophy” (1965 - 1966) “论道德哲学的若干问题”, xiii n., xvii, xxvii, xxix, xxxiii, 49 - 146
- Sonning Prize awarded to 授予阿伦特的松宁奖, xxxii
- on Stalin regime 阿伦特论斯大林政权, 52 - 53
- “Thinking and Moral Considerations” (1971) “思考与道德关切”, xvii, xxix, xxxiii, 159 - 189
- on Zionism 阿伦特论犹太复国主义, xii n.
- Aristotle 亚里士多德, 46, 64 - 65, 92, 98, 108n., 114n., 161n., 171
- Armaments industry 军火工业, 273
- Atomic bomb 原子弹, x
- Auden, W. H. 奥登, 7, 10, 159
- Augustine 奥古斯丁, xxv, xxvii, 22, 108n., 113, 120 - 121, 121n., 127, 130, 131, 133, 136, 137n., 165n.
- Aumeier 奥梅尔, 238
- Auschwitz concentration camp 奥斯维辛集中营, 43, 216
- Frankfurt trial 关于奥斯维辛集中营的法兰克福审判, 227 - 256
- “Auschwitz on Trial” (Arendt) “审判奥斯维辛”, xxxvi
- text of (1966) “审判奥斯维辛”的文本 (1966), 227 - 256
- Automation, debate over 关于自动化的争论, 272
- Bach, Johann Sebastian 巴赫, 96
- Baer, Richard 理查德·巴尔, 236, 240
- Baker, Russell 拉塞尔·贝克, 258
- Baretzki 巴尔茨基, 235, 253
- “Basic Moral Propositions” (Arendt) “基本的道德命题”, xxxiii
- Bauer, Fritz 弗里茨·鲍尔, 229, 246
- Bedford, Sybille 希彼勒·贝德福德, 253
- Bednarek 贝德纳雷克, 248, 253, 254
- Belgium 比利时, 219, 221
- Bentham, Jeremy 边沁, 133
- Bergson, Henri 亨利·柏格森, 9, 10
- Beria, Lavrenti 贝利亚, 34
- Between Friends; The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949 - 1975* (ed. Brightman) 《朋友之间: 汉娜·阿伦特和玛丽·麦卡锡通信集, 1949 - 1975》, xxxiv n.
- Beyond Good and Evil* (Nietzsche) 《善恶之彼岸》(尼采), 99, 123 - 124, 127, 131 - 132, 134
- Bible, the 《圣经》, 73 - 74, 115 - 116, 152, 108n.
- Billy Budd* (Melville) 《比利·巴德》(梅尔维尔), 74
- Bischoff 庇绍弗, 237
- Black Americans, school desegregation and 美国黑人与废除校园种族歧视, 193 - 195, 197, 201 - 204, 210, 212, 213
- Boger, Wilhelm 威廉·博格, 229, 233, 235 - 236, 238, 240, 253, 255
- Bohr, Niels 尼尔斯·玻尔, xxxii
- Bolshevism 布尔什维主义, xix, 218 - 219, 222
- Boredom 烦, 98
- Braham, R. L. 布拉汉姆, xvi n.

## 译名索引

- Breitwieser 布赖特维瑟, 246
- Brightman, Carol 卡罗尔·布莱特曼, xxxiv n.
- Broad, Pery 派利·布路德, 233, 234, 243
- Broad Report 布路德报告, 233, 234, 243
- Brothers Karamaiov, The* (Dostoevsky) 《卡拉马佐夫兄弟》(陀思妥耶夫斯基), 63
- Brown v. Board of Education* 布朗诉教育委员会案, xxxv n., 194, 197, 201
- Buber, Martin 马丁·布伯, 29
- Bucher, Minister of Justice 司法部长布舍尔, 228
- Caesar, Julius 恺撒, 144
- Cain 该隐, 73
- Calhoun, C. 卡尔豪恩, xxxv n.
- Callicles 卡利克勒斯, 83, 87, 90, 181, 182
- Cambodia 柬埔寨, 274
- Capesius 卡普修, 236, 253
- Carnap, Rudolf 卡尔纳普, 161n.
- Categorical imperative, of Kant 康德的绝对命令, 61 - 62, 69 - 71, 77, 80, 108, 153, 157
- Catholic Church 天主教会, xxxvi, 20, 21, 37, 59, 214 - 219, 222, 225
- Catholic Church and Nazi Germany, The* (Lewy) 《天主教会和纳粹德国》(李维), 219n.
- Catholic Encyclopedia (Germany) 天主教官方百科全书(德国), 222
- Catholic Jews 犹太人天主教徒, 214, 215, 224 - 225
- Cato 加图, 99
- Celebrities, society of 名流协会, 10 - 11
- Central Office for Prosecution of National Socialist Crimes, West Germany 西德的控诉国家社会主义罪行的中央办公室, 229, 234
- Charmides* (Plato) 《卡尔米德篇》(柏拉图), 92n., 170
- Checks and balances, system of 监督与制衡的体制, 209 - 210
- Christianity 基督教, xxiv - xxv, xxxvi, 20, 21, 64, 66, 68, 76, 79, 89, 115 - 118, 136, 151, 152, 209
- Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion* 《基督教与危机: 基督教观点杂志》, vii n.
- Church and State, separation of 教会与国家的分离, 218
- Churchill, Winston Spencer 丘吉尔, xxxii, 49 - 50, 52, 217
- Cicero 西塞罗, 108n., 110 - 111, 125, 145, 151
- Civil disobedience 公民不服从, 48
- Civil rights 公民权, 193 - 213
- Cog-theory 零件理论, 29 - 32, 148
- Cold war 冷战, x
- Collective guilt, concept of 集体罪行的概念, 21, 28 - 29, 59, 147 - 158
- “Collective Responsibility” (Arendt) “集体责任”, xx, xxxiii - xxxiv
- text of (1968), “集体责任”的文本(1968) 147 - 158
- Commentary* 《评论》, xxxiv, 219, 221, 225
- Commissar Order 首长命令, 246
- Common sense 共通感, 138 - 141, 143, 166
- Concordat 协定, 222 - 224
- Confessions* (Augustine) 《忏悔录》(奥古斯丁), 120 - 121
- Conformism 盲从, 206
- Conscience, phenomenon of 良知, 良知现象, xvi, xvii, xxix, 76, 77 - 78, 88 - 89, 107 - 108, 108 n., 151, 157, 160 - 161, 186 - 188
- Constitution of the United States 美国宪法, 203, 210, 266
- “Crisis Character of Modern Society, The” (1966) “现代社会的危机特征”, vii - viii
- Critias 克里底亚, 92 n.
- Critique of Judgment* (Kant) 《判断力批判》(康德), 137
- Critique of Practical Reason* (Kant) 《实践理性批判》(康德), 67 - 68, 70 - 71
- Critique of Pure Reason* (Kant) 《纯粹理性批判》(康德), 70, 138, 143
- Currency devaluation 货币贬值, 259, 271
- Cyprus 塞浦路斯, 259
- Cyrankiewicz, President of Poland 波兰总统策兰科维茨, 232

## 责任与判断

- Dachau concentration camp 达豪集中营, 238
- Daimon 神, 92n, 108n, 187
- Danish Jews 丹麦犹太人, 6
- Dante Aligheri 但丁·阿利吉耶里, 169 - 170
- Dante and Philosophy* (Gilson) 《但丁与哲学》(吉尔松), 169 - 170
- Declaration of Independence 独立宣言, 203
- Democritus 德谟克利特, 162n, 180n, 183
- “*Deputy, The: Guilt by Silence?*” (Arendt) “《上帝的代理人》: 因沉默而有罪?” (阿伦特), xx, xxxvi
- text of (1964) “《上帝的代理人》: 因沉默而有罪?” 的文本 (1964), 214 - 226
- Deputy, The* (Hochhuth) 《代理人》(霍赫胡特), xxxvi, 20, 37, 214 - 218, 220, 223, 225
- Descartes, Rene 笛卡儿, 180n
- Desegregation (see School desegregation)
- Desire 废除校园种族歧视的期望, 112 - 115, 127, 128, 131
- Detente 缓和, 259
- Dicey, Albert Venn 戴雪, 38
- Discrimination 歧视, 区别对待, 193 - 213
- Dissent* 《论争》, xxxiv
- Divine Comedy* (Dante): 《神曲》(但丁), 169 - 170
- Dostoevsky, Fyodor 陀思妥耶夫斯基, xiv, 63, 74
- Duns Scotus, John 邓斯·司各脱, 66, 119, 127
- Dürmayer, Heinrich: 海因里希·杜尔马耶, 244
- Eckhart, Meister 埃克哈特大师, 99, 110 - 111, 125, 145
- Economic crisis 经济危机, 259, 271 - 273
- Education, desegregation and 教育与种族歧视, 193 - 195, 197, 201 - 204, 210, 212, 213
- Egoism, Kant on 康德论自我中心主义, 142 - 143
- Eichmann, Adolf 阿道夫·艾希曼, xii - xviii, xx, xxii, xxix, xxxvi, 18, 28, 30 - 32, 40, 41, 43, 59, 159 - 160, 238, 241, 247
- Eichmann Case, The: A Source Book* (Braham) 《艾希曼案: 资料集》(布拉汉姆), xvi n.
- Eichmann Commando, Bucharest 布加勒斯特的艾希曼·考曼德, 216
- Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Arendt) 《耶路撒冷的艾希曼: 一份关于恶的平庸性的报告》, xx
- reactions to 对这份报告的反应, xi - xvi, xxxiv, 17 - 18, 59
- “*Ein Deutscher klagt den Papst an*” (Weltsch) “一位德国人对教皇的控诉”(韦尔奇), 20 n.
- Einsatzkommando* 东部前线党卫军机械化屠杀团, 239
- Eligibility for public office 被选举权, 204 - 205
- Ellison, Ralph 拉尔夫·埃利森, xxxv
- Enghien, duc d' 恩格海恩公爵, 39
- Epictetus 爱比克泰德, 114 - 115, 115n.
- Epicureans 伊壁鸠鲁学派, 65
- Epicurus 伊壁鸠鲁, 8
- Equality principle 平等原则, 199 - 200, 209
- Ethics* (Spinoza) 《伦理学》(斯宾诺莎), 67
- Euthyphro* (Plato) 《游叙弗伦篇》(柏拉图), 66, 86, 170
- Evil, nature of 恶的本质, xv - xvii, 72 - 75, 79, 82, 94 - 95, 101, 110 - 112, 124 - 127, 159 - 161, 179 - 180, 186 - 188
- Exclusiveness, rule of 排他性法则, 208
- Executive privilege 执行特权, 268
- Faubus, Orville 奥维尔·福布斯, 202
- Faulkner, William 威廉·福克纳, viii, 199, 202, 270
- Final Solution (see Nazi Germany) 最终解决(参见“纳粹德国”)
- Finland 芬兰, 219
- Finnberg, Emil 埃米尔·芬堡, 239 - 240, 251
- Flacke, Oberscharführer 奥伯沙尔菲赫·弗拉克, 252
- Ford, Gerald R. 福特, 269, 273 - 274

## 译名索引

- Forgiveness 宽恕, 89, 95, 125  
*Foundations of the Metaphysics of Morals*  
 (Kant) 《道德形而上学基础》(康德), 71  
 Founding Fathers 国父, 4, 89, 260  
 France 法国, 215, 216, 221  
 Francis of Assisi, St. 阿西西的圣弗朗西斯, 76, 135  
*Frankfurter Allgemeine Zeitung*  
 (newspaper) 《法兰克福汇报》, 228  
*Frankfurter Hefte* 法兰克福·海福特, 220  
 Frankfurt trial 法兰克福审判, 227 - 256  
 Free association 自由结社, 205 - 207, 212  
 Freedom 自由, 114, 118 - 119, 128, 133, 154 - 155  
 French Revolution 法国革命, xxvii, 20  
  
*Gay Science* (Nietzsche) 《快乐的科学》(尼采), 135  
*Genealogy of Morals* (Nietzsche) 《道德的谱系》(尼采), 73  
 Genocide (*see* Nazi Germany) 种族屠杀(参见“纳粹德国”)  
 Gilson, Etienne 埃特那·吉尔松, 169 - 170  
 Gioacchino da Fiore 吉奥阿基诺·达菲奥雷, 20  
 Glaucon 格劳孔, 87, 88  
 Globke, Hans 汉斯·格娄伯克, 236, 238  
 “God is dead” propositions “上帝死了”的说法, 161 - 162  
*Gorgias* (Plato) 《高尔吉亚篇》(柏拉图), 82 - 87, 89 - 90, 91, 92n., 93, 180 - 181  
 Grabner 格拉波那, 248  
 Graham, Robert A. 罗伯特·格拉汉姆, 219  
 Great Britain 大不列颠, 259  
 Great Depression 大萧条, 271, 272  
 Greece 希腊, 51, 70, 99, 259  
 Group formation 组成群体, 205  
 Guilt, collective 集体罪行, 21, 28 - 29, 59, 147 - 158  
 Gurian, Waldemar 古里安, 220, 221  
  
*Hamlet* (Shakespeare) 《哈姆雷特》(莎士比亚), 27 - 28  
 Hand, Learned 勒尼德·汉德, xxxv n.  
*Hannah Arendt and the Meaning of Politics*  
 (ed. Calhoun and McGowan) 《汉娜·阿伦特与政治的意义》, xxxv n.  
 Happiness 幸福, 129 - 131  
 Heer, Friedrich 弗里德里希·黑尔, 220, 225 - 226  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔, 9, 20, 74, 126, 177  
 Heidegger, Martin 海德格尔, xxv n., 9, 10, 82n., 161n., 166, 175, 184n.  
 Heraclitus 赫拉克利特, 161n.  
 Herodotus 希罗多德, 260  
 Heydrich, Reinhard 莱茵哈特·海德里希, 238  
 Himmler, Heinrich 希姆莱, 39, 40, 238, 240, 243, 248  
*Hippias Major* 《大希庇亚篇》, 185 - 186  
 Hitler, Adolf 阿道夫·希特勒, xii, xxxvi, 20, 21, 24, 30, 35, 42, 54, 58, 153, 155, 178, 222, 223, 225, 237, 238, 244, 265, 267, 272  
*Hitler and the Christians* (Gurian) 《希特勒与基督教》(古里安), 221  
 Hochhuth, Rolf 罗尔夫·霍赫胡特, xxxvi, 20, 37, 59, 214 - 217, 220, 223, 225  
 Höcker, Adjutant 阿迪尤汤特·赫克尔, 236, 240  
 Hofmann, Camp Commandant 集中营长官豪夫曼, 236, 238  
 Hofmeyer, Hans 汉斯·豪夫梅耶, 231, 232, 242  
 Hölderlin, Friedrich 荷尔德林, 96  
 Holland 荷兰, 215, 219, 221, 222  
 Holocaust (*see* Nazi Germany) 大屠杀(参见“纳粹德国”)  
 Homer 荷马, 167, 172  
 “Home to Roost” (Arendt) “报应降临”, viii - ix, xxxiii  
 text of (1975) “报应降临”的文本(1975), 257 - 275  
 Höss, Camp Commandant 集中营长官海斯, 236, 238  
*Human Condition, The* (Arendt) 《人的境况》(阿伦特), xv  
 Hungary 匈牙利, 216

## 责任与判断

- Hypothetical imperative 假言命令, 70, 71
- IG Farben 法本化工公司, 230
- Image-making, as global policy 作为全球政策的形象制造, 263 - 264
- Imagination 想像力, 139 - 141, 165
- India 印度, 259
- Inflation 通货膨胀, 259, 271
- Internal Revenue Service (IRS) 国税局, 266
- International Auschwitz Committee, Vienna 维也纳的国际奥斯维辛委员会, 229, 231
- “Introduction” to “Reflections on Little Rock” (Arendt) “关于小石城事件的思考”的导言(阿伦特), xxxv
- Island of the Blessed 福乐之岛, 83, 84, 93
- Isolation 孤立, 98 - 100
- Israel, formation of state of 以色列国家的形成, xii n.
- Jaspers, Karl 卡尔·雅斯贝尔斯, 242
- Jefferson, Thomas 托马斯·杰斐逊, 145, 196 - 197
- Jesus of Nazareth 拿撒勒的耶稣, xxii - xxiv, 73 - 74, 76, 79, 109, 115 - 117, 125 - 126, 135
- Johnson, Lyndon B. 约翰逊, 263
- John XXIII, Pope 教皇约翰二十三世, 36
- Judas Iscariot 犹大·以斯加略, 73
- Kaduk 卡杜克, 232, 233, 237 - 238, 253
- Kant, Immanuel 康德, xvi, xxi - xxiii, xxvii, 36, 52, 66 - 69, 77, 79 - 82, 117, 123, 127, 145, 186, 189
- anecdote concerning daily walk of 关于康德每天散步的轶事, 80
- categorical imperative of 康德的绝对命令, 61 - 62, 69 - 71, 77, 80, 108, 153, 157
- on common sense 康德论共通感, 138 - 141, 143
- Critique of Practical Reason* 《实践理性批判》, 67 - 68, 70 - 71
- Critique of Pure Reason* 《纯粹理性批判》, 70, 138, 143
- on egoism 康德论自我中心, 142 - 143
- Foundations of the Metaphysics of Morals* 《道德形而上学原理》, 71
- on judgment 康德论判断, 137 - 138, 141, 142
- Lectures on Ethics* 《伦理学讲演录》, 66 - 67
- posthumously published notes of 康德身后出版的笔记, 166
- self-contempt and 康德与自我鄙视, 62 - 63, 76, 78
- on separation of knowing and thinking 关于认知和思考的分离, 163 - 164, 167
- Kaufman, Walter 瓦尔特·考夫曼, 63n.
- Kennedy, John F. 约翰·肯尼迪, 257
- Khrushchev, Nikita 赫鲁晓夫, 265
- Kierkegaard, Søren 克尔凯郭尔, 74
- King Lear* (Shakespeare) 《李尔王》(莎士比亚), 145
- Kirchheimer, Otto 奥托·基希海默, 155
- Klehr 科勒尔, 240, 256
- Klein, Fritz 弗里茨·克莱恩, 233 - 234
- Kohler, Lotte 洛特·考勒, xxxii n.
- Kolbe, Maximilian 马克西米安·考玻, 216
- Korean War 朝鲜战争, x
- Latenser, Dr. 拉腾瑟博士, 245
- Law of the Constitution* (Dicey) 《宪法》(戴雪), 38
- Laws* (Plato) 《法篇》(柏拉图), 88
- Laws of nature 自然法, 70
- Lectures on Ethics* (Kant) 《伦理学讲演录》(康德), 66 - 67
- Leiber, Father Robert 罗伯特·利伯神父, 218
- Lenin, V. I. 列宁, 53
- Lesser evil, argument of 关于小恶的争论, 35 - 37, 46, 78
- Lewy, Guenter 君特·李维, 219, 221, 225
- Lichtenberg, Bernhard 玻那德·利希腾保, 216
- Life of the Mind, The* (Arendt) 《精神生活》(阿伦特), xvii, 115n.
- Listener, The* 《听众》, xxxiii
- Little-man issue 小人物问题, 237 - 241
- Little Rock, Arkansas, 192 (illus.) 阿肯色州小石城(图), 193, 197, 202

## 译名索引

- Loneliness 孤独, 96, 98, 99 - 100, 117
- Lucas, Franz 弗朗茨·卢卡斯, xxxvi, 234 - 235, 248 - 250, 256
- Ludwigsburg, West Germany 路德维希堡 (西德), 234
- Luther, Martin 马丁·路德, 21
- Luxembourg 卢森堡, 219
- Macbeth* (Shakespeare) 《麦克白》(莎士比亚), 145
- Machiavelli, Niccolo 尼科洛·马基雅维里, xx, xxi, xxiii, xxiv, 80 - 81, 154
- Madison, James 詹姆斯·麦迪逊, 46
- Martin, Ambassador 马丁大使, 264
- Marx, Karl 卡尔·马克思, 177, 262
- Marxism 马克思主义, 53
- Matteoti, Giacomo 马梯奥迪, 39
- McCarthy, Joseph 约瑟夫·麦卡锡, 257
- McCarthy, Mary 玛丽·麦卡锡, xxxiv, 18, 274
- McClure, Kirstie M. 科斯坦迪·麦克鲁, xxxv n.
- McGowan, J. 麦克高恩, xxxv n.
- McNamara, Robert 罗伯特·麦克南拉, 263
- Meade, Elizabeth M. 伊丽莎白·米德, xxxiii
- Medieval philosophy 中世纪哲学, 64
- Melman, Seymour 西摩·梅尔曼, 272, 273
- Melville, Herman 赫尔曼·梅尔维尔, xiv, 74
- Meno* (Plato) 《美诺篇》(柏拉图), 170
- Metaphysics 形而上学, 161 - 165
- Metaphysics* (Aristotle) 《形而上学》(亚里士多德), 282
- Middle East 中东, 259
- Might-is-right doctrine “强权即公理”的说法, 84
- Milton, John 约翰·弥尔顿, 74
- Mit brennender Sorge* (With Burning Care) (Pius XI) 严重关切(庇护十一世), 223
- Mixed marriages 混合婚姻, xxxiv, 194 n., 202 - 203, 208, 224
- Morgen, Konrad 康拉德·摩根, 248
- Morgenthau, Hans 汉斯·摩根索, 60
- Motz, Eugeniusc 欧根纽克·摩茨, 246
- Movement of Animals* (Aristotle) 《动物之运动》(亚里士多德), 114n.
- Mulka 谬卡, 228, 236, 237, 242
- Mumford, Lewis 列维斯·蒙弗德, 262
- Munich (1937) 慕尼黑, viii
- Napoleon Bonaparte 拿破仑·波拿巴, 27, 39, 144, 150
- National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) 全国有色人种协进会, 203
- Naumann, Bernd 波恩德·瑙曼, 228, 229, 232, 238 - 239, 242, 255
- Nazi Germany 纳粹德国(也参见“战争罪审判”), xix, xxxvi, 23 - 30, 33 - 45, 52 - 55, 58, 59, 78, 96 - 97, 111, 147, 155, 156, 159, 178, 214 - 225, 265 (see also War crimes trials)
- Neopositivism 新实证主义, 161
- Neubert, Gerhard 吉尔哈德·瑙伯特, 227
- New Deal 罗斯福新政, 271
- New School for Social Research 社会研究新学院, ix - x, xxxiii
- New Yorker* 《纽约客》, 262
- New York Times* 《纽约时报》, 264, 274
- New York Times Book Review* 《纽约时报书评》, 272, 274
- New York Times Magazine* 《纽约时报杂志》, 60
- Nicholas of Cusa 库萨的尼古拉, 102
- Nicomachean Ethics* (Aristotle) 《尼各马可伦理学》(亚里士多德), 65, 114n., 151
- Nietzsche, Friedrich 尼采, xviii - xx, 20, 51 - 52, 63, 75, 99 - 100, 103, 104, 115, 120, 136, 144, 177
- Beyond Good and Evil* 《善恶之彼岸》, 100, 123 - 124, 127, 131 - 132, 134
- Gay Science* 《快乐的科学》, 135
- Genealogy of Morals* 《道德的谱系》, 73
- The Twilight of Idols* 《偶像的黄昏》, 162
- Will to Power* 《权力意志》, 63n., 126 - 127, 129, 131, 133 - 135, 145

## 责任与判断

- Zarathustra* 《查拉图斯特拉如是说》, 162
- Nihilism 虚无主义, 42, 162, 177
- Nixon, Richard M. 尼克松, 266, 267 - 269, 273 - 274
- Nonparticipation, political 政治不参与, 154 - 156
- North Atlantic Treaty Organization (NATO) 北大西洋公约组织, 259
- Nuclear weapons 核武器, x, 259
- Nuremberg laws 纽伦堡法, 224, 236
- Nuremberg trials 纽伦堡审判, 39, 46, 219, 241, 245, 253
- Obedience 服从, 40, 45 - 46, 48
- “Odor of Judgment, The; Exemplarity, Propriety, and Politics in die Company of Hannah Arendt” (McClure) “和阿伦特一起感受判断的气息: 典范、妥当和政治”, xxxv n.
- Oedipus complex 俄狄浦斯情结, 21, 58
- On the Trinity* (Augustine) 《论三位一体》(奥古斯丁), 286
- Orestes 俄瑞斯忒斯, 151 - 152
- Origins of Totalitarianism, The* (Arendt) 《极权主义的起源》, xv
- Osservatore Romano* (Vatican newspaper) 《罗马观察报》(梵蒂冈的报纸), 221
- Othello* (Shakespeare) 《奥塞罗》(莎士比亚), 74
- Pacelli, Eugenio (see Pius XII, Pope) 帕策利 (参见教皇庇护十二世)
- Pain 痛苦, 133 - 134
- Parable of the Cave 洞穴喻, 88
- Parmenides 巴门尼德, 162, 183, 285
- Paul of Tarsus 保罗, xxv, 72, 104n., 108n., 114 - 118, 120, 127, 131, 136
- Paul VI, Pope 教皇保罗六世, 217 - 218
- Pentagon Papers 国防部报告, 263 - 264
- Pericles 伯里克利, 179
- “Personal Responsibility Under Dictatorship” (Arendt) “独裁之下的个人责任”, xiv, xxxiii
- text of (1964) “独裁之下的个人责任”文本 (1964), 17 - 48
- Petzold 皮特奏德, 246
- Phaedo* (Plato) 《斐多篇》, 167, 286
- Philosophy, end of 哲学的终结, 161, 164
- Pius XI, Pope 教皇庇护十一世, 220, 222, 223
- Pius XII, Pope 教皇庇护十二世, xxxvi, 20, 21, 59, 214 - 220, 222, 225
- “Pius XII, the Jews, and the German Catholic Church” (Lewy) “庇护十二世, 犹太人和德国天主教会”, 219
- Plato 柏拉图, xiii n., 8, 20, 45, 46, 66, 78n., 105, 108n., 110, 115, 125, 167 - 169, 174n.
- definition of thinking 思考的定义, 157
- doctrine of Ideas 理念学说, 85 - 89
- Nietzsche and 柏拉图与尼采, 177
- Socratic dialogues and 柏拉图与苏格拉底式对话, 82 - 94, 170 - 188
- Pleasure principle 快乐原则, 133 - 134
- Poetics* (Aristotle) 《诗学》(亚里士多德), 285
- Poland 波兰, 219
- Political Justice* (Kirchheimer) 《政治的正义》(基希海默), 155
- Politics* (Aristotle) 《政治学》(亚里士多德), 65
- Polus 波卢斯, 82
- Portugal 葡萄牙, 259
- Positivism 实证主义, 161, 162
- Prince, The* (Machiavelli) 《君主论》(马基雅维里), 80
- Privacy, right of 私人权力, 207 - 208, 211, 212
- “Professional” thinkers “职业的”思想家, 167 - 168
- Progress 进步, 262 - 263
- “Prologue” (Arendt) “序言”(阿伦特), xxxii, xxxiii
- text of (1975) “序言”的文本 (1975), 3 - 14
- Protestantism 新教, 218, 220
- Proverbs 谚语、格言, 116
- Psalms 赞美诗, 118
- Public relations 公共关系, 261, 263
- Public services, segregation in 公共服务中的种族隔离, 207

## 译名索引

- Pythagoras 毕达哥拉斯, 168 - 169  
 Pythagoreans 毕达哥拉斯学派, 110
- Quadragesimo anno* (Pius XI) 《四十年通谕》(庇护十一世), 222  
 Quakers 教友派, 195  
 Quiz show cheating 智力诈骗表演节目, 60
- Rapaport, Andreas 安德里斯·拉帕泡特, 255  
 “Reaction to the Van Doren Reaction” (Morgenthau) “对范多伦反应的反应” (摩根索), 60  
 Reason 理性, 72n., 113 - 114, 113n., 114n., 137n., 127, 128, 165n., 282, 286  
 “Reflections on Little Rock” (Arendt) “关于小石城事件的思考” (阿伦特)  
 reactions to 对它的反应, xxxiv - xxxv  
 text of (1959) 文本, 193 - 213  
 Refugees 难民, 150  
*Reichssicherheitshauptamt* (SS Head Office for Reich Security) 党卫军帝国安全首脑办公室, 238  
 Religion 宗教, xxiv - xxv, xxxvi, 20, 21, 63 - 66, 68, 76, 79, 89, 115 - 118, 136, 151 - 153, 161 - 162, 209  
 Remembrance 记忆, 94 - 95, 97, 100 - 101  
 Repentance 后悔, 78, 94, 112  
 Representative thought 代表性的思想, 139 - 141, 143  
*Republic* (Plato) 《理想国》(柏拉图), 83, 86, 87, 90, 181  
 Reston, James 詹姆斯·利斯顿, 274  
*Rhetoric* (Aristotle) 《修辞学》(亚里士多德), 114n.  
*Richard III* (Shakespeare) 《理查三世》(莎士比亚), 185 - 187  
 Romania 罗马尼亚, 216, 253  
 Romans, Paul's letter to 保罗的《罗马书》, 118  
 Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭, 81  
 Russell, Bertrand 伯特兰·罗素, xxxii  
 Russian Revolution 俄国革命, 52 - 53
- Sachsenhausen trial (1947) 萨克森豪森审判, 232
- St. Hedwig's Cathedral, Berlin 柏林圣海德薇格大教堂, 216  
 Salome, Lou Andreas 露·安德烈亚斯·萨乐美, 104  
 Santayana, George 乔治·桑塔亚纳, viii - ix  
 Sartre, Jean-Paul 让-保罗·萨特, 78n.  
 Schatz, Dr. 莎茨博士, 235, 237  
 Schlage 施拉格, 253  
 Schlesinger, Arthur 阿瑟·施勒辛格, 273 - 274  
 Schneider, Reinhold 莱茵霍尔德·施奈德, 225  
 School desegregation 校园种族歧视, xxxiv - xxxv, 193 - 195, 197, 201 - 14, 210, 212, 213  
 Schrader, George A. 乔治·施拉德, 82n.  
 Schulz, Erwin 埃尔温·舒尔茨, 239  
 Schwarz 史华茨, 238  
 Schweitzer, Albert 阿尔伯特·史怀哲, xxxii, 218  
 Segregation (*see* School desegregation) 种族隔离 (参见校园种族歧视)  
 Self 自我, 90 - 96, 100, 101 - 102, 103, 153, 154  
     - awareness 自我意识, 97 - 98  
     - contempt 自我鄙视, 62 - 63, 76, 78  
     - contradiction 自我矛盾, 78  
     - control 自我控制, 128  
     - love 自爱, 76, 95 - 96  
 Selflessness 忘我, 116, 123  
 Seneca 塞涅卡, 108n.  
*Seventh Letter* (Plato) 《第七封信》(柏拉图), 168, 175  
 Shakespeare, William 威廉·莎士比亚, 27 - 28, 74, 145, 185 - 187  
 “Shorts” (Auden) “短诗”(奥登), 7  
 Siger of Brabant 布拉班特的西基尔, 170  
 Slavery 奴隶制, 196 - 198  
 Slovakia 斯洛伐克, 216  
 Socrates 苏格拉底, xiii n., 11, 62, 66, 82 - 95, 92n., 101, 106 - 107, 108n., 122 - 124, 174n., 180n.  
     “It is better for the doer to be punished than to go unpunished” statement 论断  
     “对作恶者来说, 被惩罚比逍遥法外要



## 责任与判断

- 好”, 82, 83, 181 - 183  
“It is better to suffer wrong than to do wrong” statement 论断“遭受不义比行不义要好”, xii - xiii, 18, 72, 77, 82, 83, 109, 144, 151, 153, 156, 157, 181 - 183  
Plato's dialogues and 苏格拉底与柏拉图的对话, 82 - 94, 170 - 188  
political objections to 城邦对苏格拉底的反对, 102 - 104  
similes applied to himself 应用于苏格拉底自己的比喻, 173 - 176  
thinking and 苏格拉底与思考, xxiii, xxvi - xxvii, 45, 116, 174 - 178  
Xenophonian 色诺芬的苏格拉底, 169, 170, 174, 175  
Solitude 独在, 98 - 100, 101, 103  
Solon 梭伦, 144, 171, 172  
“Some Questions of Moral Philosophy” (Arendt) “道德哲学的若干问题” (阿伦特), xiii n., xvii, xxvii, xxix, xxxiii  
text of (1965 - 1966) “道德哲学的若干问题”文本 (1965—1966), 49 - 146  
Sonning Prize 松宁奖, xxxii, 3  
Sontag, Susan 苏珊·桑塔格, xiv n.  
*Sophist* (Plato) 《智者篇》(柏拉图), 92  
Sophists 智者, 103, 174  
Soviet Union 苏联, 34, 217, 219, 223, 265  
Spinoza, Baruch 巴鲁赫·斯宾诺莎, 67, 126, 184  
SS (*see* Nazi Germany) 党卫军 (参见“纳粹德国”)  
Stalin, Joseph 约瑟夫·斯大林, xix, 34, 52 - 53, 153, 178, 217, 265, 267  
Stark, Hans 汉斯·斯达克, 254  
States' rights 州权, 209 - 211  
Stein, Edith 埃迪特·施泰因, 215, 223  
Stoicism 斯多噶主义, 65, 114, 167  
Stupidity 愚蠢, 137, 138, 164  
*Siiddeutsche Zeitung* (newspaper) 《南德意志报》, 239  
Sulzberger, Cyrus 苏尔茨伯格, 274  
Superior orders argument “上级命令”论, 37 - 40, 46  
Supreme Court of the United States, school desegregation and 联邦最高法院与校园种族歧视, 194, 197, 201 - 203  
Talmud 塔木德, 36  
Taylor, Maxwell 马克斯维尔·泰勒, 269  
Ten Commandments 十诫, 152, 153, 178  
Tertullian 德尔图良, 73, 152  
Tet offensive 春季攻势, 258  
*Theaetetus* (Plato) 《泰阿泰德篇》(柏拉图), 91, 92, 170  
Thieu, Nguyen Van 阮文绍, 258  
Thinking 思考, xxiii, xxvi - xxvii, 45, 96 - 97, 98, 100 - 101, 103, 105 - 107, 116, 122, 157, 159 - 189  
“Thinking and Moral Considerations” (Arendt) “思考与道德关切”(阿伦特), xvii, xxix, xxxiii  
text of (1971) “思考与道德关切”的文本 (1971), 159 - 189  
Thrasymachus 色拉叙马霍斯, 87  
Thucydides 修昔底德, 126n., 183  
Tocqueville, Alexis de 托克维尔, xi, 200  
Tonkin resolution 东京(越南)决议, 266  
Totalitarian regimes 极权体制, x, xix, xx, 32 - 36, 39, 219, 270  
*Tractatus* (Wittgenstein) 《逻辑哲学论》(维特根斯坦), 285  
Trotsky, Leon 托洛茨基, 53  
Trudeau, Pierre 皮埃尔·特鲁迪奥, 273  
Turkey 土耳其, 259  
*Tusculan Disputations* (Cicero) 《图斯库勒论辩》(西塞罗), 110  
*Twilight of Idols, The* (Nietzsche) 《偶像的黄昏》(尼采), 162  
Unemployment 失业, 259, 272  
Uniqueness, rule of 独特性准则, 208, 209  
University of Chicago 芝加哥大学, xxxiii  
Vacation resorts, discrimination at 度假场所的歧视, 206 - 207  
Valéry, Paul 保罗·瓦莱里, 165  
Vatican 梵蒂冈, xxxvi, 20, 21, 59, 214 - 219, 222, 225  
Vietnamization 使战争越南化, 258  
Vietnam War 越南战争, vii - x, 155, 258 -

## 译名索引

- 259, 261, 263, 266, 269 - 274
- Villains, in literature 文学作品中的恶棍, 74
- Vision of God* (Nicholas of Cusa) 《神的洞见》(库萨的尼古拉), 102
- Voegelin, Eric 艾瑞克·沃格林, 115
- Vogel, Prosecutor 起诉人沃戈尔, 248
- Voting rights 选举权, 203 - 205
- War crimes trials 战争罪审判, 25 - 26, 33, 37, 39, 42, 46, 57 - 59, 219
- Eichmann 艾希曼审判, xii - xviii, xx, xxii, xxix, xxxvi, 18, 28, 30 - 32, 40, 41, 43, 59, 159 - 160, 238, 241, 247
- Frankfurt (Auschwitz) 法兰克福审判, 227 - 256
- Nuremberg 纽伦堡审判, 39, 46, 219, 241 - 245, 253
- Washington Post* 《华盛顿邮报》, 264
- Watergate 水门事件, 257, 259, 266, 267 - 270, 273, 274
- Weimar Constitution 魏玛宪法, 244
- Weltsch, Robert 罗伯特·韦尔奇, 20 n.
- Westmoreland, William 威廉·维斯特默兰, 269
- "We Too Had Known Golden Hours" (Auden) "我们也已知晓幸福时刻" (奥登), 10
- Wiebeck, Gerhard 格哈德·维拜科, 248
- Will 意志, xvi n., xxvii, 71 - 72, 77, 112 - 115, 114n., 115n., 121n., 118 - 123, 126 - 137, 133n., 137n., 259n.
- Will to Power* (Nietzsche) 《权力意志》(尼采), 126 - 127, 129, 133 - 135, 145
- Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Bluecher 1936 - 1968* (ed. Kohler) 《家室之内: 汉娜·阿伦特与亨利·布鲁歇尔通信集, 1936—1968》, xxxii n.
- Wittgenstein, Ludwig 路德维希·维特根斯坦, 285
- Wolken, Dr. 沃肯博士, 250 - 251
- World of Yesterday, The* (Zweig) 《昨日的世界》(茨威格), 11
- World War I 一战, x
- World War II 二战 (也参见“纳粹德国”), x, 259, 272 (see also Nazi Germany)
- Xenophon 色诺芬, 169, 170, 174, 175
- Young-Bruehl, Elisabeth 伊丽莎白·杨-布鲁歇尔, ix n.
- Zahn, Gordon 高登·赞, 217, 218, 220, 225
- Zarathustra* (Nietzsche) 《查拉图斯特拉如是说》(尼采), 162
- Zeno 芝诺, 167
- Zionism 犹太复国主义, xii n.
- Zoroaster 琐罗亚斯德, 63
- Zweig, Stefan 斯蒂芬·茨威格, 11

## 译 后 记

汉娜·阿伦特是 20 世纪西方一位极富特色的政治思想家，她的思想熔铸了欧洲思想传统和美国政治经验，对政治和哲学的紧张关系作出了细致的分析。面对当代人类的生存困境，她展示和歌颂了人类政治生活的崇高意义。她的代表作有《极权主义的起源》、《人的境况》和《精神生活》等。

在这本文集中，阿伦特关注的核心是当代的道德困境。据阿伦特的分析，苏格拉底以降的整个西方思想传统把道德的根本奠基在思考活动之中，即奠基在我与自我进行的无声对话中。所以自我关涉乃是道德的精髓。苏格拉底之所以坚持“我，作为一，宁愿遭受不义也不愿行不义”，就是因为不义的行为将彻底破坏他所热爱的思考活动。但从词源上说，道德 (morality) 却是与风俗 (mores) 联系在一起的，而且人们通常也认为道德首先关涉的是自我与他人之间的行为关系。内含于道德概念之中的这种冲突在 20 世纪西方的政治悲剧中充分显示出来，那么多“正派的”绅士一夜之间恭顺地服从了纳粹的邪恶事业，仿佛道德的确只不过是可随意改变的日常习惯。尽管浩劫之后那套习惯又恢复如初，但在阿伦特看来，在这一反一覆之中，它已经再没有什么光彩可言了。阿伦特由此断定，传统的道德规则已经崩溃

## 译 后 记

了，它们不再能指导人类的行动。但是，这并不意味着道德本身已经不可能了，因为这个世界上总有一些人能够辨别是非善恶。阿伦特认为，虽然辨别是非善恶的传统标准丧失了，但辨别是非善恶的能力却总是存在于人类的心灵之中。这种辨别是非善恶的能力就是人类的判断力。因此，对人类判断能力的分析能够为当代的道德困境指示出路。

阿伦特对上述问题的思考是结合着 20 世纪欧洲和美国的政治事件展开的，她极为重视当代人的政治经验，把关于这些经验的思考作为其理论的出发点。因此，她能够免于各种政治教条主义的束缚，从不作牵强的结论。她对具体政治事件的分析充分显示了其见微知著的判断能力，这种能力也是古典时代的诗人和史家们的独特能力，藉此，阿伦特重新发扬了古典的叙事风格。对共和国的忠诚和爱实际上是对共和国立身的大地、其绵绵不绝的历史、其荣耀和苦难的爱。

我从 2006 年季春开始翻译这本书，至当年 10 月译出草稿，那时我正忙于写关于阿伦特判断问题的博士论文，无暇细校，直到论文完成之后，才着手校订。此番重校，深深感受到翻译的信与达之间的紧张。我在忠实于原文的基础上尽力使文字流畅，希望结果能使读者满意。此书译校过程中，文景公司的蔡欣、陈雯雯和毛晓秋三位编辑精益求精，付出了辛勤的劳动，特此致谢。本人初涉译事，文中错漏之处尚期方家指正。

陈联营

luoyangchen@gmail.com

二〇〇九年季春于河南大学铁塔湖畔