

國立政治大學政治學研究所

碩士學位論文

Hannah Arendt 政治思想的途徑



指導教授：葉浩

研究生：楊麗菁

中華民國一〇五年七月

摘要

本研究希望以鄂蘭的政治思想的研究途徑作為討論的對象，試圖從方法論的角度循著鄂蘭自己的反思歷程，來釐清鄂蘭對政治理論的貢獻。首先在第二章中說明她在極權主義的研究中所產生的理解問題，以及鄂蘭如何對政治哲學傳統以及現代社會的科學化努力進行強烈地批判。第三章我們將看到鄂蘭對實踐生活的重新考察，藉由重新找回政治行動的意義與重要性，鄂蘭同時也發現了行動難以消解的困境，成為了新的政治思想亟需克服的重要問題。第四章則是聚焦「說故事」(storytelling)的討論上，文中將討論說故事的主要功能以及以說故事為政治思想途徑的一些問題。

關鍵詞：Hannah Arendt、政治哲學、政治理論、方法論、研究途徑、說故事



目錄

第一章 緒論	1
第一節 問題意識	1
第二節 文獻檢閱	5
第三節 章節安排	8
第二章 理解危機	10
第一節 《極權主義的起源》中產生的「理解問題」	10
壹、理解的問題	10
參、鄂蘭的回應	17
第二節 鄂蘭對政治哲學傳統的批判	21
壹、從柏拉圖到馬克思	21
一、傳統的開端：柏拉圖	21
二、傳統的終結：馬克思	24
三、對「傳統觀」的質疑	26
貳、二分世界的理論	28
參、傳統斷裂的危機與轉機	30
第三節 過程概念與去事實化的方法	32
壹、歷史哲學的問題	32
一、古代的歷史觀念	32
二、近代歷史的過程概念	36
貳、社會科學的問題	39
一、類比與化約	40
二、功能主義	41
三、「客觀」的方法論原則	42

第三章	重新考察「行動生活」	45
第一節	亞里斯多德的「政治生活」	46
第二節	鄂蘭的「行動生活」	49
壹、	人的「條件」	49
貳、	三種活動	52
參、	行動與複數性	55
第四章	鄂蘭政治思想的途徑	60
第一節	說故事	60
壹、	理解過去	60
貳、	重建世界	65
第二節	不說故事	67
一、	隱喻	71
二、	「引文」的破壞性保存。	71
三、	採珠人	73

第一章 緒論

第一節 問題意識

本研究希望處理的是漢娜鄂蘭（Hannah Arendt，1906-1975）政治思想特殊的研究途徑，但為什麼是鄂蘭？為什麼聚焦在她的研究途徑？如果我們將時間拉回 20 世紀五〇、六〇年代的美國政治學界，也許能為鄂蘭政治思想的背景提供一些說明。

鄂蘭幾本重要著作，例如《極權主義的起源》（1951）、《人類境況》（1958）、《過去與未來之間》（1961）、《論革命》（1962）、《艾希曼在耶路撒冷》（1963）都在 1950 至 60 年間相繼出版，即便是在 1978 年在鄂蘭死後才出版的，咸認是鄂蘭思想最具系統、最具代表性的《心智生命》，也是奠基在此段時期的思考和研究，而這時期的美國政治學界，正興起一場關於「科學化」的論戰。六〇年代行為主義（Behaviorism）興盛，他們主張政治學關注的主題、研究的對象、知識建構的方式以及研究的方法，不能再像以前一樣，只需學者埋首於書堆中梳理文本、分析制度，推想出抽象的原理原則，而不必走出戶外檢視真實政治的生活。這種「圖書館式的研究法」，根本脫離實際生活而無濟於事，既不能真正描述政治現實，更遑論解釋和預測政治事務（郭秋永，2009，頁 8）。相反地，行為主義者力求政治學研究之「科學化」，主張政治學應該以統一、精確的標準與方法，秉持價值中立的原則，透過觀察及假設檢驗，建立起經驗性、客觀的政治理論（Kirkpatrick, 1962）。儘管行為主義者內部意見仍有分歧，但是新的政治學必須以科學的方法，並根據自然科學的方法論，來引導現實的經驗研究，是其共通的核心主張（Moon, 1975: 131- 228）。

在這場「科學化」的大戰裡，政治哲學有著自希臘時代開始，從蘇格拉底、柏拉圖，一直到延續到黑格爾與馬克思的古老傳統，此時非但不具優勢，反而成為眾矢之的。在行為主義者眼裡，政治哲學只關心價值問題，而不管經驗事

實，只不過是「漫無章法地以『界定為真』（true by definition）的方式，製造出『套套邏輯』的命題（tautological propositions）」（Marsh and Gerry 著，陳義彥等譯，2009，頁 10），理論發展到最後，所有的道德論證與宣稱都只剩下相對問題，而「沒有人說服了任何人」（Nobody convinces anybody）。因而，當 Peter Laslett 宣布：「政治哲學已死」（1956: vii），Robert Dahl 說政治哲學「在英語系國家已經死亡，在共產國家已被監禁，而在別處則氣息奄奄」（Dahl, 1958: 89）時，似乎正式宣告政治哲學壽終正寢。但是，誠如前面所說，如果「科學化」主張之核心是自然科學的方法原則，那在這場「科學」大戰背後，我們發現一個很有趣的現象是，傳統政治學研究與新的政治學研究，實際上雙邊交戰與辯論的主要核心其實是「方法論」的問題。換言之，政治哲學被攻擊到奄奄一息之因，就是在其「不科學的方法論」，在行為主義強烈攻擊之下，「政治學與政治哲學齊一面臨方法論之危機」（陳思賢，1999，頁 4）。面對這樣的方法論危機，許多學者試圖重振政治哲學的學術地位。黃默和陳俊宏便歸結，七〇年代政治哲學復興，是以轉向政治思想史、回歸巨型規範性政治理論的建構，以及政治理論的實際應用為發展趨勢（1997，頁 6-7），簡言之，是以更加注重脈絡、歷史和政治現實的面貌重新出發，試圖解決政治哲學與具體的政治現實脫勾的問題，使政治哲學透過理性推論而得的抽象原則，能達到對政治現實作合理安排的目的，以期重新取得學術的正當性。

簡單勾勒這一論爭的發展，我們可以知道，在 20 世紀五〇、六〇年代，政治哲學遭受到政治科學關於方法論的嚴重挑戰。然而，在這場爭戰中，鄂蘭的政治思想占有什麼樣的位置？

鄂蘭生活在當時進行她關於政治的思考與研究，自然熟悉這場「科學」大戰，也一定明瞭社會科學所高舉的客觀原則。因此我們可以看到，當她思考理論與現實的問題時，力斥當時聲勢如日中天的行為主義，她認為行為主義背後「愚蠢的實證主義」（LOM: 39）邏輯，宣稱只要透過數理模型建立人類行為的模式，就能以自然主義式的因果關係來解釋政治行為，其實是錯誤地將人複

雜而多元的行動化約成一種「制約反射之動物的自動行為」（HC: 43- 45），將政治事務簡化到只剩可量化的和可預測的行為。鄂蘭認為行為主義者客觀、價值中立的假設，既沒有辦法捕捉到政治本質，而且更嚴重的是，它們對人產生自我實現式預言的影響：「行為主義的問題不在於他們是錯的，而是他們可能成真」（HC: 322）。鄂蘭擔憂，如果人人都信服行為主義的主張，則人類活動的多樣性、獨特性將從此消失不見。

然而如果鄂蘭也只是希望政治哲學起死回生的反行為主義一員，相較於在1971年出版《正義論》，建構龐大系統性的政治理論，因而開啟一整個世代對政治哲學討論的 John Rawls（1921- 2002），鄂蘭似乎不特別具有重要性。但是，相較於以政治哲學為主體，希望補充或調整政治哲學的體質，以因應現代社會的病狀，藉以重申對政治現實作規範分析的正當性，而讓原本被宣告死亡的政治哲學起死回生或借屍還魂的政治哲學家，鄂蘭的特別之處在於她不只反對社會科學的錯誤假設，更重要的是她也對政治哲學傳統的進行深刻且強力的批判。鄂蘭認為，二〇世紀中葉極權主義的興起，證明了從蘇格拉底開始的政治哲學傳統無用，無法阻止極權主義的出現，甚至可能更是推波助瀾了它的形成。因此鄂蘭認為，對生活在現代的我們來說，由上而下尋思抽象政治原則、普遍的真理，企圖指導實際政治的政治哲學傳統已支離破碎，且更關鍵的是，此一破碎是無法補救的（MIDT: 193）：「留給我們的珍寶，沒有遺言」（BPF: 1）。這樣一個與政治哲學傳統斷然絕交的態度，形成了鄂蘭政治思想的獨特性，同時，這也是我們研究鄂蘭政治思想的起點：鄂蘭為何與政治哲學傳統決裂？如何決裂？決裂後的鄂蘭該以什麼途徑來思考她最關心的政治現實、人類行動？

《極權主義的起源》¹ 出版之後，鄂蘭立刻投入另一個她在書寫該書的時期就預備進行的研究計畫。該計畫原本名為〈馬克思主義裡的極權主義元素〉（Totalitarian Elements in Marxism），是為了提供在《起源》當中「刻意忽略的一個重要的思想背景」（PP: 4）。但是當鄂蘭越深入研究極權主義的意識形

¹ 以下簡稱《起源》。

態，尤其是史達林主義與馬克思主義之間的關係時，她就越覺得，西方政治哲學中有問題的不只是馬克思主義，而是整個政治哲學的傳統長久以來都是用錯誤的眼光在政治領域。這個新發現使得鄂蘭原本只是單純考察馬克思主義的計畫，逐漸發展為更大規模的研究，到後來鄂蘭甚至打算撰寫一部篇幅更為巨大、結構更為系統的書籍，並且稱之為「政治導論」(*Einführung in die Politik*，原本預定是以德文寫就，英文譯名為 *Introduction into Politics*)。雖然這個著作計畫最終因為鄂蘭自己的因素，以及艾希曼在耶路撒冷的審判，始終沒有付梓，但其中材料很大一部份成為了《人的條件》與《論革命》的書中內容，以及多篇期刊文章，因而我們仍得以從這些文本之中，尋思鄂蘭如何看待政治活動。如同 Jerome Khun 在《政治的承諾》的導言中所說，鄂蘭重新考查政治哲學傳統的計畫，「絕非指涉政治科學或政治理論研究的介紹，而是引導進入 (leading into, intro-ducere) 真正的政治經驗。這些經驗最重要的在於行動」(PP: 4-5)。鄂蘭認為政治思想的核心，應該是要對人類活動有著基本和正確的理解，才不會過度希望或過度絕望於人類生活與人所擁有的能力。她的洞見在於，整個西方文明之所以無力阻止集中營的恐怖屠殺的發生，也無法洞悉事件發生的意義，正是由於西方的思想傳統始終致力於將人類曾經擁有過的偉大行動經驗從歷史上排除，並且以歪曲的方式來看待整個政治領域。也因此，如何在現代與傳統斷裂的縫隙中，仔細區辨這個特殊場域所發生的活動，並且重新找回它的偉大與尊嚴，才是後極權主義的時代政治思想的主要課題。

總結而言，本研究希望以鄂蘭的政治思想的研究途徑作為討論的對象，試圖從另一個角度來釐清鄂蘭對政治理論的貢獻，希望循著鄂蘭反思歷程，追溯出一個重新考察政治思想的故事。

第二節 文獻檢閱

在本節中，我們一方面說明當前國內外對於鄂蘭政治思想研究的現況；另一方面，從文獻檢閱當中，進一步指出目前關於鄂蘭思想方法研究的發展及其問題。

距離鄂蘭於 1975 年逝世至今已將近 40 年，期間經歷了冷戰、柏林圍牆倒塌、金融風暴與 911 恐怖攻擊等世界重大事件，極權主義的恐怖統治也從人們的記憶中逐漸模糊。然而，學界對鄂蘭思想的研究熱情卻不見消退，每年都有更多以鄂蘭思想為主題的文章或書籍出版，這股風潮甚至有人稱之為「現代鄂蘭復興」(contemporary Arendt renaissance) (Benhabib, 1996: xxxvii)。政治、哲學、文學、心理學、國際關係、人權理論、民主共和等各種主題、各種領域裡都可以看到以鄂蘭為主要對象的研究，因而學者發出：「到處都是鄂蘭」的感嘆 (Simon Swift, 2009: 2)。

然而如此興盛的鄂蘭研究，學者們在研究鄂蘭的政治思想時，通常多著重在其思想的實質內容上。由於鄂蘭的政治思想內容相當豐富，牽涉的範圍和主題很廣，使得這一方面的研究蓬勃發展。整理過往以鄂蘭思想內容為主之研究，這類文獻大致可以分為三大類。第一類，是關於鄂蘭思想中各種概念或觀點的分析，例如鄂蘭的國家概念、政治概念、極權主義、對革命的觀點、政治判斷、公私領域的區分，思考與行動間的關係等。通常是以文章處理一個或幾個概念，區別概念定義，或是比較概念間的內在關係；或是以一本專書處理鄂蘭思想中各種重要概念及觀點，以某種邏輯串連其重要文本，詮釋或再釋鄂蘭思想。這類研究在文獻中篇幅眾多，佔了鄂蘭研究大半。

第二類，基本上是以第一類為基礎，加以深入分析比較，使鄂蘭與某一個或某些特定思想家對話。國內學者例如蔡英文 (1997) 和蕭高彥 (2006)，都不約而同地專注於鄂蘭與德國思想家 Karl Schmitt (1888- 1985) 之比較。另外也有學者將鄂蘭、Michael Foucault (1926- 1984) 與小說家 Upton Sinclair (1878-

1968)放在一起，討論三者對生命政治論述之差異(邱彥彬，2010)。國外的文獻裡，我們可以看到此類鄂蘭研究的主題更加多元，如 Margaret Canovan 討論鄂蘭與 Rousseau 的人類複數性(1983)；或是 P. Kielmansegg 等人綜論鄂蘭與 Leo Strauss 的政治思想(1997)；也有以女性德國思想家為主題，評析鄂蘭和 Rosa Luxemburg 兩者之間思想的異同(Tamboukou, 2013)。

第三類則是屬於鄂蘭思想的應用。有的研究將鄂蘭的思想延伸，應用在政治學以外的其他學科領域，例如將鄂蘭應用在國際關係之上(Anthony F. Lang, Jr. and John Williams, 2005)；也有學者以鄂蘭的思想處理當代面臨的各項問題，例如 Kerry Whiteside 便以鄂蘭關於文化、人類複數性的論述，作為當代面臨生態保育問題時的思想資源(1998)；或是從文學的敘事理論(Narrative Theory)探討鄂蘭的貢獻(Speight, 2011)。這些研究都為鄂蘭思想開啟不同的面向，也符合鄂蘭本身在從事思考時，旁徵博引且扣緊當代問題之特色。

然而，爬梳完過去的文獻我們可以發現，當前鄂蘭的研究大多都是以其思想的實質內容為主，而以鄂蘭的思想方法為主題的文章或書籍，不論在國內或國外都相對稀少。會出現這樣的情形，也許鄂蘭自己要負擔很大一部份責任。鄂蘭作為一個政治思想家，力求擺脫政治哲學的傳統，自覺地使用不同的視角來理解政治事務，因而她的政治理論複雜又獨特，不若以往熟悉或以概念分析為主，或是從一個基礎出發而建立完整體系的政治理論。但是，更麻煩的原因還在於，鄂蘭也從未對自己複雜而特別的思想方式提出完整說明。鄂蘭自己並沒有關於方法論的專著，她的思想途徑或是方法論的見解散見於她的著作之中，除了學界較為關注的幾個主題以外，對於什麼是鄂蘭思想的研究途徑或者是方法論似乎還未能達成共識，以致於後世學者往往能夠「感覺」鄂蘭方法的獨特，但卻未能清楚掌握其中要義。

然而宣稱要研究鄂蘭政治思想的研究途徑或者是方法論還是有問題的。最主要的是我們很少看到鄂蘭自己直接討論方法論的問題，也沒有看到她專門以方法論為主題的研究。對於他自己的各種研究，例如關於行動的理論，關於公

共領域的考察，或是權力和暴力等等與政治思想息息相關的概念分析，她也很少回過頭來，後設分析她自己的理論。也許可以將這種現象「歸咎」於她的寫作習慣，或者是她的謙虛態度，但更令人信服的原因恐怕是鄂蘭曾經表達過的焦慮，「方法論問題易於遮蔽更為基本的問題，正是學術爭吵的本質」（BPF: 54）。不過如果我們認為這句話就代表鄂蘭對方法論相關議題的全盤否認，那麼我們將只能選擇忽略或輕視散落在她文章各處對於政治理論的重新思考，以及她對於她那「不尋常的途徑」的宣稱。鄂蘭對方法論的焦慮，我們也許可以從另一段話來化解：「在這冗長反思後，我想把注意力轉移到的方向，不是我的「方法」，也不是我的『標準』，更不是我的『價值』——在研究事業中，這些不為作者自覺的特質，卻常特別受到讀者與聽眾的注意……」（LOM: 295）。從這段話我們可以看出，並不是沒有方法、標準和價值，甚至鄂蘭也沒有說他們毫不重要，鄂蘭其實是擔憂，一般人在閱讀思想著作的時候，常常先會陷入方法論的討論中，急著去探詢作者形式上的分類，就猶如習慣先替思想家貼上「自由主義」、「保守主義」或是「功利主義」的標籤。因為一個著作呈現給讀者的第一印象是這些相對外顯的特徵，所以鄂蘭擔心會讓讀者忽略了其中作者希望細緻探討的問題。然而，由於這樣刻意忽略的「貼心」，卻造成後來學者很大的困擾；她既然是有意識的拋棄過去的包袱，卻不好好說明她的意圖和方法，使得我們都困擾於她那晦澀、難解的研究途徑。

第三節 章節安排

有鑒於此，本文循著鄂蘭自己的反思歷程，追溯出一個重新考察政治理論的故事。首先在第二章中，我們將說明她在極權主義的研究中所產生的理解問題，以及鄂蘭如何對政治哲學傳統以及現代社會的科學化努力進行強烈地批判。第三章我們將看到鄂蘭對實踐生活的重新考察，藉由重新找回政治行動的意義與重要性，鄂蘭同時也發現了行動難以消解的困境，成為了新的政治思想亟需克服的重要問題。第四章則是聚焦「說故事」（storytelling）的討論上，文中將討論說故事的主要功能以及以說故事為政治思想途徑的一些問題。

在進入鄂蘭政治思想途徑的討論之前，我們希望先提供一個鄂蘭政治思想的意象，以便讀者能初步瞭解鄂蘭方法的獨特性。Margaret Canovan 曾經在其著作中，對於鄂蘭的政治思想的形式，提供一個一種極富想像力的比喻。她認為鄂蘭的政治思想有如一個「精緻有序的概念蜘蛛網」。關於這個「蜘蛛網」，Canovan 這樣形容：

「吐絲織網，蜘蛛必須現實，把它的絲錨定於所予的世界。但是隨意的枝條和石頭不管如何決定了它所結之網的外部邊界，其形式總是它自己的設計，人們會發現，越是靠近中心，就越少有其環境的痕跡」（Canovan 著，陳高華譯，2012，頁 12）。

這段話表達，一方面鄂蘭並非只是為了因應現實問題而隨意地拋出各項概念，進行分析，而讓她的著作看來僅是一本本思考雜集或評論集叢；另一方面，鄂蘭的思想也不是從一個抽象的、高於現實的假定或基礎出發，經由緊密邏輯，延伸推論出來的理論樹。相反地，是基於對現實政治經驗和政治行動實踐的關懷，鄂蘭才開始思考傳統政治哲學發生了什麼事，而且每次思考和各個概念之間都有鄂蘭自己獨特的心靈思想鏈將他們連結，環環相扣（Canovan 著，陳高華譯，2012，頁 12）。因此，既不能以基礎論式的方式理解，也不該直接將之

斥為散亂無章。如果我們逕自討論起鄂蘭思想的內容，而忽略掉她那特別思想形式，不瞭解鄂蘭既觀照政治現實，要求充分敘述真實的故事，但又同時隱身進入內在思考，進行一種「無止盡的自我對話」的思想獨特性，也就是一種內在和外在「持續的張力」：「對政治現實主義的深刻承諾，與從世界向她自己的網中心撇離之間的張力」（Canovan 著，陳高華譯，2012，頁 12）。蜘蛛網的比喻讓我們有動態、開放且以關係為主的理論想像。鄂蘭的思想是一個不斷在進程中的，時時編織的網線，但同時也是相互關聯，相互牽引的網絡。此外，蜘蛛網定錨於現實中捕捉實踐經驗，將其消化，沈澱之後，化為一顆顆晶瑩的思想露珠。如此觀之，在討論鄂蘭的方法時，不應該急於鉅細靡遺地希望辨認出鄂蘭思想的所有元素，一一過濾出她所有的思想方法，以建立起建構一個完整的、一致性很高的思想體系，也不應該僅以一個特殊的方法便概括所有鄂蘭在政治理論的方法上的貢獻。我們必須探問的是，鄂蘭特殊的方法背後，究竟目的何在？

第二章 理解危機

不同於其他的政治哲學家，總是由上而下地規劃烏托邦，鄂蘭的政治思想是為了回應、理解現實的問題，因而二十世紀席捲歐洲主要文明的極權主義運動自然成為鄂蘭思考的對象。然而，極權主義運動的史無前例，卻使得學者在理解和分析這個現象時面臨重重阻礙。第一節中我們將透過鄂蘭自己以及和沃格林（Eric Voegelin）在《政治評論》（*The Review of Politics*）上的評論與回應，勾勒出鄂蘭所謂的「理解問題」之內涵。

由於思考總是需要一定的概念和框架作為嚮導，我們才有辦法理解現實發生的事情，而過去，指引的任務總是由政治哲學長久以來積累下的思想傳統所承擔，它能提供思想家分析框架與概念工具以用來理解現實經驗，然而這個思想傳統已經在現代因為它的終結因而也失去了它的嚮導功能。首先在第二節裡，試著從方法論的角度，看到鄂蘭為何認為西方整個政治哲學傳統都「不再能提出合適的、有意義的問題，更不要說對他自身的困惑給出什麼答案了」（BPF, 4），並如何對此現象進行嚴厲地批判。接著在第三節中，我們將看到傳統終結後的空缺，由社會科學和歷史哲學為代表替補上，同樣繼承了傳統政治哲學輕忽人類事務的態度。

第一節 《極權主義的起源》中產生的「理解問題」

壹、 理解的問題

1954年鄂蘭曾經在《黨派評論》（*Partisan Review*）上發表一篇名為〈理解與政治〉（*understanding and politics*）的文章，原名為「理解的困難」（*The Difficulties of Understanding*），該文是根據她另外一份關於極權主義的草稿「極權主義的本質：論理解」（*On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*）的前半部作為材料修改而成（EU: 307）。從這簡短的考據中，

我們可以知道鄂蘭對於「理解」這個概念的討論確實是伴隨著極權主義的問題而起的。〈理解與政治〉這篇文章裡的重點之一就在於，由於極權主義的新穎性，使得傳統的分析理解框架都不再起作用了，因此需要理解極權主義運動的思想家，以及在後極權主義時代要能繼續行使理解能力的一般人來說，他們遭遇的是理解活動停擺的嚴重問題，這個論點同時也是鄂蘭在許多相關的著作中時常強調的一點，極權主義運動使得過往藉以思考和判斷的東西都失去作用了。

這邊產生的第一個問題是，鄂蘭所謂的「理解」究竟是什麼意思？是人類心智的一種能力，還是附屬於感官的一種功能？如果一個人宣稱他理解了現實，那是指什麼意思。鄂蘭的討論是從一個偏見開始思考的。極權主義運動之後，有許多人認為，如果沒有先理解極權主義，就不可能抵抗極權主義。鄂蘭反對這種論點，一方面是因為她認為真正的理解其實這種偏見相矛盾，另一方面也是因為她認為這種論點本身其實預設了一種暴力因素。

對於鄂蘭來說，「理解」（understanding）²指的是一種永無止盡，而且不會產生明確結果的活動，並且「通過這個活動……我們與現實妥協與現實和解，也就是說，我們試著讓自己在這個世界裡如同回到家中」（LKPP: 140）（譯文稍有更動）。與世界和解的功能本身就內含於理解活動之中，而理解活動之所以能夠起到這樣的作用，原因在於，透過理解活動，我們能夠賦予現實經驗以及行動意義，也因此可以讓每一個出生到世界中，因為其獨一無二的個性而對既有的世界來說就像是陌生人的新生者，能夠透過理解而與現實世界和解（EU: 308- 309）。雖然鄂蘭沒有特別說明，但顯而易見的是，理解活動其實本身就是預設了世界會有新事物的存在，不斷會有意想不到的事情發生，並且以之為理解活動的必要條件。以「新的」東西為立基點正是鄂蘭的政治思想與與眾不同之處。如果我們從另外一個角度看，鄂蘭之所以會認為理解其實

2. 鄂蘭基本上在許多地方都將 comprehend 和 understand 視為同義詞，細微的差別在於，如果是偏重心裡活動或認知功能時比較常用 comprehend，若是理論上或研究上的意義的話，通常是用 understand。但一般來說都當作同義詞使用。

是一種我們從出生到死亡都一直不斷進行的活動，正是證明了這個世界中新的事物和人會不斷地出現，所以我們要持續地和這些人和事物進行和解，接受它們與我們共存於世界之中。

假如我們設想一下鄂蘭所謂的理解活動，可能內在會得到經歷這樣的思考過程：每當新的人或事件出現，因為他的新穎，也就是他和過往的東西和人相異的特性，使得我們暫時和他們處於一個不知該如何看待他們的陌生、異樣狀態，然後經過理解活動，也就是我們賦予這個人或這件事情意義，因而可以「不管是贊成或反對，都接受它在世界中有一個位置」。這也是為什麼鄂蘭能夠宣稱，在一個「一切行動——特別是政治行動——的本質就在於肇建一個新開端」的世界之中，「理解就是行動的另一面」（LKPP，142）（譯文稍有更動）。

如果理解是賦予事件意義並與曾發生過的事件達成和解的活動，那麼面對極權主義慘無人道的屠殺，與之妥協並且同意它在世界中佔有一席之地，似乎就成了一件最困難的事情。我們該如何接受並和集中營中的慘無人道的屠殺行為和解？鄂蘭將極權統治的年代稱為「黑暗時代」，在她看來，「黑暗時代」中黯淡無光的，不只是使政治能在其中發生的公共空間，人對現實的理解活動也投入黑暗之中，我們不再能明白在人的行動中所產生的事件，是由什麼元素交雜而成並產生意義，更遑論對它們有所分析、批判。

詮釋鄂蘭思想的重要學者 Elisabeth Young-Bruehl 認為，鄂蘭所謂的理解，其實需要兩個相互關連的先決條件。第一個是認知事實和實際事件的能力（the ability to take cognizance of facts and actual events），第二個則是分析明辨的能力（the capacity to discriminate）。

我們先看第二個條件。分析明辨或者說是區分（distinctions）的概念在鄂蘭的思想中皆佔有一定地位，Canovan 就曾表示，「她用以照亮被人忽略的經驗角落的方式，往往是提出新的區分」（HC: 028）。理解活動若是要達到與新人與新事物和解的任務，唯有事先區分出現象間的不同，我們才能認真看待新事物中的新意，而不是只把它看成是舊的東西重複出現，或是把它當作某種普

遍模式的特殊呈現，透過區分，可以為之後的理解活動預作準備。從另一個角度來看，也因為區分了新的東西，我們才有理解的需要；對事物的不加區分，也成為鄂蘭對現代社會科學的主要批評之一。鄂蘭認為現代社會科學總是在追求解釋而不是理解，它們的作法是將新發生的行動和事件化約和歸納在既有的模型之下，正是因為他們習以為常的不區分，使得原本應該是能夠賦予行動意義的思考活動變得像在玩填字遊戲。

更進一步細究，鄂蘭發現，社會科學的不區分其實是因為他們已經「無能或者不願向經驗請教並且從現實中學習」（CR: 33）。就「不願」來說，可以說是因為社會科學發現，已經沒有一個共同世界可以提供給他們穩定性和普遍性的意義來源，迫使他們放棄/不願以現實為基礎，由下而上的思考方式，而是希望透過預測和控制來降低現實的干擾，使得經驗對他們來說只具有統計數字上的意義。

「正是因為我們被罰生活在一個語詞徹底喪失了意義的世界，我們才認為每個人都有權利退回到自己的意義世界，並且只要求每個人在用詞上只和他自己的私人用法保持一致。……如果在以上情況下我們還假定能彼此理解的話，我們的意思就不是說我們理解了一個對我們所有人來說共同的世界，而是說理解了論證和推理的連續性、純形式化論證過程的融貫性」（BPF: 090）。

鄂蘭從語言中觀察到，我們之所以對一些抽象概念，例如正義、自由和權威等等，爭論不休，正是因為這些概念都已經脫離了我們的日常生活的範疇，正顯示了一個具有共識和共感世界的失落，使得所謂的區分只剩下每個人在各自的語境中替概念下個定義，並確保邏輯推論的一致性而已。相比於理解活動所需要的區分，這些定義性的區分都跨不出主觀的世界之外，在這樣的情況下，妥協和和解也不再必要了，每當有不一樣的東西產生的時候，學者的任務就只剩下用類比或舊標籤解釋掉這些事情（EU: 385）。

然而，如果事情只是社會科學主觀式的錯誤判斷，以致無法達到真正的理解活動，極權主義運動後的時代還不至於被鄂蘭稱為「黑暗時代」。更深刻的是社會科學「無能」向現實學習的背後原因，它代表的是即便希望與現實相關連也不可能的情況，因為人與現實之間原本最直接的經驗已經產生了隔絕。我們回到 Young-Bruehl 關於理解活動的第一個條件，也就是「對事實和實際事件的認知能力」，因為極權主義的統治形式，使得這個對於理解活動來說是必要條件之一的能力也遭受到侵蝕。

極權統治的創新之處就在於它致力於構築一個「洋蔥式」層層包裹的謊言世界，藉由這種結構，極權主義政府可以成功地隔絕人與外在現實接觸的機會：

「這個體系的最大優點是，……它的每一層提供了一個正常世界的假象。……他們不會意識到橫互在他們自己的世界與實際的周圍世界之間的深淵。洋蔥結構有組織地使這個系統抵禦了真實世界的事實性帶來的震盪」（BPF，093-094）。

極權統治的這個「創舉」是透過意識形態達成的。作為「可以解釋一切事物和所發生的一切現象的各種主義」，意識形態可以成功地排除掉各種現實經驗，只在自己的邏輯推演中解釋一切東西。意識形態隔絕現實的能力其實並非只有在極權主義運動中才顯露出來，相反地，鄂蘭認為其實是所有的意識形態都包含了極權主義的要素，這些成分只是因為在極權主義運動中得到充分發展才造成二十世紀這麼重大的災難，但其實原本就都內含在所有古今中外的意識形態裡。

這些要素可以分為三種，分別代表的是意識形態的「整體論」、「深層原因」以及「邏輯暴政」的性質。首先，意識形態關心的是整體的發展過程/歷程，不關心個別的事物本來的樣子。「整體」可以是各式各樣的概念，同時作為意識形態的出發點與終點，用來解釋所有過去和現在發生的事件，也可以依照這個整體對未來進行預測，換言之，意識形態本身就能夠無所不包地解釋所有的

東西。也由於它們關心的是那個最終的整體，所以傾向忽略個別的東西的特殊性，因為相對於整體來說，特殊的東西只是發展過程中會被轉化或淘汰的材料，都只是為了達成最後目的（整體）的手段而已。

再者，由於這種整體論的立場，意識形態可以讓自己完全獨立於現實經驗之外，因為一切事物的意義都已經在意識形態整體中揭露，所以意識形態的思考傾向認為感官經驗到的表象並不真實，真正重要的是隱藏在表象背後，唯有透過意識形態才能夠揭露的那個整體意義。

最後一個特徵是意識形態所強調的邏輯推論，這也是意識形態最強大的武器。它模仿自然科學的推論方式，從一個前提出發，然後經過邏輯一致的推論過程得出結論。邏輯推論的好處在於，只要前提一被確立，之後任何階段的推論都與事實無關，意識型態可以在自己的內在邏輯裡完成整個推論過程，完全不需現實經驗的教導，只要前提被確認下來，「作為融貫行動之出發點的假定可以要多瘋狂有多瘋狂」（BPF, 083）。

極權主義運動藉由意識形態的這三個因素，在自己與現實經驗之間構築了一道牆，使得社會科學家就算想看也看不到現實。

在構成理解的兩個前提都不存在的情況下，重要的理解活動也不再可能，這樣看來，鄂蘭對理解活動的呼籲，就不再只是老生常談，反而是在現實經驗越來越不受重視的當代所發出的振聾發聵。可以說，鄂蘭所有的思考和判斷都是起源於想要理解現實的慾望。想清楚發生了什麼事並且書寫下來，是鄂蘭對自己身為思想家的承諾。1951年出版的《極權主義的起源》就代表著鄂蘭試圖理解極權主義運動的努力，她在序中表明了她的寫作動機：「對我而言。這一切不僅只感到悲哀及提出譴責，更應該有一種全面的理解，所以我這本書就是在嘗試去瞭解那些乍看之下就只是令人憤怒的事情」（OT: 8）。

然而，如同我們前面說明的，身處於極權統治肆虐後的時代，鄂蘭發現這樣單純自然的理解需要遭受到了難以消解的阻礙。《起源》出版後一年，美國期刊《政治評論》的編輯 Waldemar Gurian 邀請政治哲學家沃格林替此書撰寫

書評，同時也請鄂蘭給予回應，最後再由沃格林提出結論性意見。三篇文章後來一併發表在該雜誌 1953 年第 15 期的刊物中（Baehr and Wells, 2012）。經由沃格林的提問，鄂蘭以在其他地方都不曾有過的篇幅，描述她對政治理論，尤其是研究途徑的看法。

貳、沃格林的質疑

沃格林認為，理論化極權主義的恐怖統治本來就是一件困難的工作，更何況在實證主義科學化的「摧殘」之下，整個西方學術界面臨普遍的理論工具不足的問題，例如缺乏哲學人類學的分類範疇，使得我們無法區分各種現象的差異；或者是精神理論（theory of the spirit）的不足，以致我們難以辨識現象背後真正的本質（1953: 68）。在這樣艱困的學術環境之下，沃格林讚揚鄂蘭仍具有試圖弄清楚極權統治的勇氣，但是在他看來，鄂蘭的《起源》在這樣的學術環境之下寫就，因而不可避免地也遭遇這樣的學術困境。這本書處理時代的問題，本身也成了時代問題的象徵，以致於此書產生了一些理論上的缺點。

沃格林對鄂蘭方法論上的批評，最主要是聚焦在情感動機對理論研究的影響上。沃格林認為，由於鄂蘭的核心關懷是犹太人的命運，因此集中營恐怖屠殺帶給鄂蘭的情感震撼非同小可，既影響了她對理論材料的取捨和運用方式，也影響了其研究架構。首先是對於經驗材料的取捨，沃格林認為思想家的感性衝動雖然可以指引她在眾多雜亂的事件中，挑選出理論所需的豐富材料，但從結果看來，鄂蘭彷彿只是將感覺上相關的材料放在一起，使得理論的客觀性和嚴謹度不足（1953: 71），充其量只能作為後續的科學分析的序曲和前奏而已。一個真正的史學家的研究分析應該是提供一個精巧的故事，而不該只是隨意地依照感覺來聚合材料，沃格林甚至在日後寫給友人 Carl Friedrich 的信中，說《起源》「僅具有史料價值」（Cooper, 1999: 133）。再者，情緒震撼也影響了鄂蘭研究架構的安排。書中最主要三個章節，分別是帝國主義、反尤主義、極權主義，其實就是按照極權統治的暴行發展程度，從初期不成熟的統治模式到最後發展完全的意識形態和集中營，用極權統治暴行發展的先後順序來架構她研

究中三個最主要的元素，試圖建立起一個揭露極權主義運動發展過程的時間軸（time unit）（1953: 69）。最後，沃格林認為整部研究最主要的缺陷在於，因為屠殺現象的史無前例，使得觀察者如此印象深刻，以致只是將研究著重在現象間的不同，而忽略了或掩蓋了現象背後更為重要的相同的本質。沃格林指出，在極權主義諸多的影響因素中，人類因為世俗化的興起而產生的精神疾病，才應該是極權主義運動在當代造成革命性變革的原因（1953: 73）。他認為鄂蘭的分析縱然觀察到大眾社會因為與世界的疏離而導致的孤獨和冷漠的特性，卻陷於表面上的現象，而沒有深入探究這些社會現象背後的本質。如果能夠輔以當代既有的理論工具來處理這些理論材料，例如英國著名的歷史學家湯恩比（Arnold Joseph Toynbee）在其巨著《歷史研究》（A Study of History）中所展現的理論原則與治史方法，便能夠讓她的著作更具有理論價值，前後更顯一致（1953: 73）。

參、 鄂蘭的回應

面對沃格林的批評，為了避免只是把自己著作重新再摘要一遍，或只是再對評論的評論，鄂蘭選擇更進一步闡釋她在書中沒有清楚說明的東西。她認為沃格林的疑問與建議，其實主要都是針對方法論的一般性問題，以及與之相關的哲學意涵，雖然她覺得在歷史與政治研究的必要限制之下，已經將極權主義運動所顯露的眾多困難問題闡釋清楚了，但是她並未多加解釋自己在此書所使用的特殊方法，也沒有將自己關於研究途徑的特殊看法說明詳細，所以決定在對沃格林的評論回應中補充說明自己的研究途徑（1953: 76- 77）。

鄂蘭同意沃格林對當代學術背景的判斷，她也認為當代遭遇了普遍性的理論工具不足。但是鄂蘭的理由是，因為極權主義的恐怖統治直接挑戰了我們一般的判斷標準和思考框架，所以對於它的理論分析不能屬於任何傳統的思想學派，也不應該使用任何既有的、具有爭議的理論工具。受到極權主義的震撼而失靈的不只是常識，道德判斷以及法律標準也陷入泥淖，在這樣的情況下，分

析極權主義運動所面臨的最大挑戰在於，以往針對特殊事件的理論研究，尤其是歷史研究，都是以記憶、保存事件為目的，因而本質上其實都是在證成事件的發生。這種保存和拯救的衝動，往往就表現在這些研究通常都是以時間順序的方式來敘述事件，彷彿這些事件之所以能夠發生，是因為它自有道理一般。更甚之，這種衝動即便在理論中加入思想家的價值判斷和詮釋來介入和打斷順序，也無法克服這種想要保存下事件的意圖。然而面對極權主義如此毀滅人性的事件，鄂蘭一點也不想要書寫出能夠保存極權主義統治的理論。理論家必須以解構的方式，以摧毀研究主題的目的來進行研究（1953: 77）。鄂蘭也知道，這類的學術研究相當困難，如同反尤主義的研究文獻一直在數量上處於學術的邊緣地位，就證明這類不是以保存而是以摧毀為目的之研究實際上很難進行。

回應於沃格林批評鄂蘭的研究以情感震撼為動機，有過於感性的缺點，鄂蘭認為這樣的批評有些離題了。鄂蘭同意，傳統的學術要求一個研究應該要做到「*Sine ira et studio*」，即羅馬歷史學家所謂的「『不帶憤懣和偏袒』的態度」，但是這和價值中立「貌似深奧的胡言亂語」，與實證主義科學化要求的客觀並不相同（BPF: 29）。在鄂蘭看來，「*Sine ira et studio*」要求理論家要能不帶輕視的判斷和冷靜的求真，但並不要求理論家完全清除自己的情緒和態度，並且放棄價值判斷。相反地，對於各種事件，心中升起憤怒、驚嚇或是恐懼的情緒正是人類天生具有的自然反應，如果理論家在描述這些事件時，抽離出這些情感脈絡，等於是將這些發生在人與人之間的事物從人類社會的脈絡中去除。理論家如果在描繪這些事情時將這些情感呈現，不代表這是理論家多愁善感或是過於道德化，而僅僅是因為這代表它們不是天外飛來的災難，而是不管產生於人類社會中的悲劇，所以自然會引起人們心中的感情波動。

至於沃格林質疑鄂蘭未辨識現象背後更真實的本質，鄂蘭反倒認為沃格林其實正和他所批評的傳統政治哲學家一樣，都認為表象的背後有著更「真實」的存在，而可見的現象不過是本質的副產物。鄂蘭不同意這點。她認為「造成」極權主義的，並非是因為存在有什麼極權主義的「本質」或是背後更深刻抽象

的「精神」，使運動成為現實的只是它確實曾經在人類社會之間形成一個統治政權的事實而已。傳統的政治哲學家都有一種傾向，容易「將極權主義簡單的等同於其成分和起源。……這種謬誤會導致在尋找歷史真理時誤入歧途，在做政治判斷時得出有害結論」（OT）。因此，雖然後來的書名「不幸地」使用了「起源」（origins）這個看起來應該是屬於因果解釋範疇的用語，但鄂蘭的分析其實討論的是極權主義運動的「要素」（elements），而不是「原因」，這些要素會在偶然的清況下「結晶化」（crystalized）為極權主義。如果依照沃格林的論點，應該將極權主義的運動追溯到中世紀的宗教世俗化以及人類精神的衰落，之後隨著時間發展到當代造成極權主義運動的興起，說出一個頭尾一致，邏輯連貫，看起來彷彿不可避免的極權主義統治的故事，就彷彿是宣稱極權主義的恐怖統治是命中注定、在歷史的發展之下，極權主義的全面統治遲早會出現。鄂蘭拒絕以本質論的方式來討論極權主義，因為她想要強調的是，縱然歷史上有這些元素，後來結晶成極權主義統治，但這些都不是必然發生的，而是時代發展下偶然匯聚在一起而迸發出的事件。

最後鄂蘭認為，沃格林所提的方法論的問題其實是關於理論風格（style）的問題（1953: 78）。理論的風格指的是，研究者在面對一個經驗現象時，究竟要採取什麼樣的研究途徑才更適合此現象的「本質」之問題。在鄂蘭看來，這個問題如果沒有先進行我們在上一部份所提到的理解活動，也就是說，現實的經驗如果沒有先經過理解，那麼如何能夠判斷什麼樣的風格才是最分析此現象最合適的途徑？換言之，鄂蘭是有意識她的作法在政治理論的研究途徑上的實驗性質，她也承認由於她的思考方式，使得她的著作遭受缺乏一致性的指責。所以我們看待鄂蘭的政治思想時，如果去除掉這個嘗試性、實驗性的特徵，試圖在遭遇理解困難之後提供的一種寫作「風格」，將經常感到鄂蘭思想/極權主義的研究中有許多矛盾之處。

「如何歷史地書寫某事物，其目的不在保存它而是摧毀它」（1953: 77），撇除掉只書寫受害者故事的折衷辦法，她想出用極權主義的主要元素（chief

elements) 來作為研究的基礎。她的作法是先找到極權主義的元素性結構，然後從這個隱密的結構中，粹取出某些能夠結晶化為極權主義運動的元素，透過在歷史語境下回溯、分析這些元素的方式，最後作為貫串《起源》全書的「紅線」。相比於沃格林評論文章頭尾不一致的態度（在開頭感嘆現代理論工具的不足，之後又建議鄂蘭使用現代思想家湯恩比的理論方法），鄂蘭其實是很明白自己的研究所具有的理論意義，認真地看待政治理論工具缺乏的問題。但是從上面討論到的回應中，我們是否能看到鄂蘭他自稱所謂的「特殊途徑」，具體來說究竟是什麼嗎？筆者認為縱然鄂蘭覺得她已經闡明了她的研究途徑，但其實她的回應只是又為我們留下了更多的問題：如何判斷什麼是重要的元素？何謂歷史性的分析元素，它與概念史差異何在？如果理解總是需要一定的框架，又為何鄂蘭可以宣稱要拋棄舊有的理論工具和途徑？這些和理論相關的問題，鄂蘭給了我們許多斷言和陳述，但卻未提供詳細的解釋。鄂蘭宣稱現代處境是「共同世界喪失」與「個人單原子化 (atomization)」，人類已失去了現實感和分析明辨的能力，簡言之，也就是無法再理解所發生的事了。那麼政治理論的情勢顯然更加險峻，鄂蘭主張的一種「不待依傍的思考」，似乎更加不可能。

第二節 鄂蘭對政治哲學傳統的批判

在前一節中，我們說明瞭極權主義的意識形態為鄂蘭帶來的「理解問題」。在本節我們要處理的是導致理解問題爆發的主要因素——政治思想傳統的終結與斷裂。我們先勾勒出原本「傳統」的起源、性質為何。其次，在第二部份將更進一步分析傳統背後的假設和不言自明的公理。最後則是說明為何鄂蘭認為傳統的終結和斷裂反而是一個契機，能夠使我們重新看待政治領域。

壹、 從柏拉圖到馬克思

一、傳統的開端：柏拉圖

在鄂蘭看來，西方政治思想的傳統有一個明確的開端與結尾，開始於柏拉圖因蘇格拉底之死而鄙視政治領域，終結於馬克思對傳統的反叛。開端與結尾的共同之處在於他們都是由哲學家而不是行動的人的態度來思考政治領域（BPF: 13；PP: 57）。

在傳統的開端那裡，柏拉圖厭棄政治的態度主宰了以後政治哲學的思考方式。《國家篇》中的洞穴寓言，柏拉圖具體而微地描寫出哲學家面對政治領域所產生的恐懼和敵意，以及為何他們始終抱持著逃離人類事務的渴望。寓言中他譬喻性地將世界劃分為充滿倒影的表象世界和永恆存在的理念天空，哲學家在掙脫洞穴中束縛的鎖鍊之後，隨著每一次的轉向（鄂蘭認為轉向有兩個層次的寓意，一方面代表個人的觀看角度和立場的改變，另一方面也代表哲學家逐步喪失在原本世界的常識），上升到洞口，離開虛假的表象世界，最終進入真實存在的理念世界。旅程的最後，哲學家必須重新回到洞穴之中，卻因為眼睛無法適應底下的黑暗而遭受洞裡人的嘲笑。

在鄂蘭看來，寓言所揭示的可以說是哲學家在這個世界上的命運，其中充滿了哲學家追求真理的生命與人類事務經驗相互衝突的象徵。哲學家原處於一個充滿幻影與不確定的世界，並且充滿束縛，他的任務就是要擺脫世間的俗

務，努力追求真實的真理。但是體驗到實在所帶來的驚奇（*thaumazein*）的哲學家，卻必須要回到洞穴之中。回到洞穴所揭示出的意義，鄂蘭認為這邊的意思並不像一般所說，是因為哲學家憂國憂民，心懷天下蒼生，所以自願回到漆黑的洞穴中，為了要拯救尚處於蒙昧狀態的其他人。在鄂蘭的闡釋裡，哲學家回歸的原因要追溯到寓言原本依賴的實際經驗，亦即哲學家雖然在現實生活中能夠透過沈思，「上升」永恆的理念世界中，但是他並不能真的擺脫掉他的身體，也不得不想辦法生存在世界中；所以在寓言裡哲學家必須回歸洞穴，以呼應身體與靈魂相衝突的這個實際遭遇。回到洞穴之後的哲學家，迎來了整個寓言最高潮的部份。他發現他無法和其他人溝通，而其他人也都當他是胡言亂語的瘋子；原本在洞穴之中被認為最有價值的活動，辨識黑影，也由於哲學家的眼睛已被光亮的太陽照射，無法在適應洞裡的黑暗，所以這些黑影對他來說，一團模糊。鄂蘭同樣將這情節的象徵連結到哲學原初的經驗，當哲學家面對真理的時候，他體驗到的是啞口無言，只能張目結舌地面對真理帶給他的震撼，這樣的「寡言」使得哲學家被洞穴裡的人嘲笑，就如同真實世界中哲學家被認為是無用的人。對於哲學來說，正確的態度是能夠不倉促形成意見，保持自己能夠不斷接受真實所帶來的驚異之胸懷；正因為他對這個世界沒有意見，沒有和他人共有對世界的一些看法，所以哲學家始終被認為格格不入，而且毫無用處；相反地，哲學家的真理揭示在凡人耳中聽來，簡直就像是來自另一個平行世界的瘋言瘋語。簡單來說，鄂蘭認為洞穴寓言出色地呈現哲學語言和政治領域的「異」、「外」問題：哲學和政治兩者分屬於不同領域且彼此衝突。

藉著寓言，柏拉圖說出了一個城邦為何需要哲學家的故事，以作為遲來的蘇格拉底審判的抗辯。蘇格拉底受城邦公民審判而死，此事帶給了柏拉圖兩個具有政治意義的啟發：一個是他懷疑說服的有效性，另一個則是認為意見是和真理對立。由於蘇格拉底認為真理是/可以依附在意見之上，所以哲學家能夠藉著「把事情談通透」（*dialegesthai*，具體的哲學言說形式），協助公民從他們的意見中催生出真理（PP: 43）。但是蘇格拉底的死讓柏拉圖發現，這種方式

是行不通的。問題出在於，蘇格拉底以為他是和城邦公民越辯越明，但其實他是在進行政治領域主要的言說形式，也就是說服（πειθiv），因為他想和他人達成共識。就柏拉圖來看，一旦哲學家企圖將真理說給公民聽，並且使他們相信，真理立刻化做意見市場中的一員，自己也變成了意見之一。這個結果導致柏拉圖得出，意見是和真理兩者是相對立的，並非蘇格拉底認為的真理可以依附在意見之上。如果哲學家握有真理，眾人擁有意見，而真理又無法透過說服使他人信服，那麼哲學家要如何確保政治不會再次殺害蘇格拉底呢？柏拉圖發現，只有將絕對真理直接作為人類事務領域的準則，換言之，由哲學統治政治，才能避免哲學家追求永恆的生命再次受到威脅。

「所有政治哲學乍看之下似乎都面臨了非此即彼的選擇：一是從源自人類事務經驗的範疇來詮釋哲學經驗，另一種正相反，主張哲學經驗優先，並以此來判斷所有的政治現象」（PP: 57）。柏拉圖採取了後者，他的答案是設計一套真理專政以統治政治領域，防止蘇格拉底的悲劇再次發生（PP: 42）。簡單來說，他的計畫精髓就在於，無限延長能夠體驗真理的哲學生活，並且同時貶低他認為不能體驗到真理的政治生活。首先他改造哲學概念（「善」的理念），以取代政治領域中紛雜混亂的意見，作為所有政治領域中的行為的判准；其次，他用沈思生活取代行動生活，作為人類最值得追求的理想，藉此將個別哲學家沈思的行動擴大至整個人類；最後，透過剝奪政治領域的自主性，將其視為服務於哲學家生活的手段，貶低它的尊嚴與重要性。從此，政治領域被認為不需要被認真對待，行動則是要被克服的災難。

「如果說哲學從人類事務領域逃逸，全是因為歷史因素，那麼我們很懷疑，其立即後果——亦即思想之人與行動之人的分割——竟能夠建立起我們的政治思想傳統，很令人懷疑，這個政治傳統已然歷經了兩千五百年而不墜，縱使政治政治和哲學經驗不斷變動，其基礎也未受到挑戰」（PP: 57）。

然而傳統並非完全未受挑戰，在馬克思那邊，政治哲學的傳統迎來了它最大及最後的反叛。

二、傳統的終結：馬克思

柏拉圖開啟的政治思想傳統支配了西方文明對政治領域的態度，但這個偉大的傳統「在馬克思那裡『找到了自己的終點』」（PP: 10）。根據鄂蘭所言，傳統終結在馬克思宣稱他翻轉了黑格爾（Hegel），將黑格爾「頭腳倒置」的時候。馬克思以為他的任務是將西方既有的價值觀完全推翻，但鄂蘭認為，他其實只是在柏拉圖已經建立起來的結構中倒轉，並沒有挑戰到這個價值觀結構本身，只不過，馬克思不經意地達到了倒轉的事實本身，卻反而撼動了傳統原本不可質疑的權威地位，「除魅」後的政治哲學發現，原來傳統也不過是一種「帶有視角的思考」（*perspectival thinking*）（PP: 105），也只是各種看待政治領域的立場之一，並不是通達真理的唯一道路。

鄂蘭的判斷是透過分析馬克思關鍵的三個命題而得來的。她從「勞動創造了人」、「暴力是所有孕育著新社會的舊社會的助產士」、「哲學家們只是以不同的方式解釋了世界；然而關鍵在於改變世界」這三個命題中間看出馬克思與傳統之間的矛盾（BPF: 17- 19）。其中「勞動創造了人」與我們的討論最相關，同時也是鄂蘭認為最重要的命題。勞動創造人，這意味著是人自己創造了自身，人既是自己的上帝也是自己的產品，這個宣稱將傳統原本一直渴望而未敢張揚的理想釋放出來。前面我們提過，政治哲學傳統的核心在於鄙視政治，希望逃離人類領域，這個希望在哲學家身上，化作一種強烈動機，希望能夠尋找行動的替代品以避免人類行動可能帶來的災難，以製造活動代替行動，就一直是傳統對逃避行動的答案。鄂蘭追本溯源馬克思的替代方案，發現最早將製造經驗引進政治領域的其實就是柏拉圖的「理型論」，他用理型作為事物的判准，其實就是出自製造領域裡的經驗，想將製造活動的目的—工具思維移植到政治領域之中，但是當時的城邦其實普遍輕視勞動和製造活動，這使得柏拉圖無法

公開宣揚工匠的地位應該行動者。一直要到近代，人開始相信「人們只能認識到自己製造出來的東西」，以及一個人的成就取決於他製造的能力的時候，這才凸顯以製造應用於人類事務領域的好處。簡言之，馬克思的「勞動創造了人」其實背後代表了自古以來政治哲一直希望以製造活動來代替行動的企圖，只是這種在馬克思的思想中取得了最大的發展。

這邊並不打算詳述所有鄂蘭對馬克思命題的分析，重點在於，就像鄂蘭考察「勞動創造了人」的命題一樣，她認為馬克思的所有思想都必須置於西方政治思想的傳統結構下解讀，才能理解馬克思的反叛之處。鄂蘭注意到的不只是馬克思在內容上如何翻轉了傳統的結構，她強調的是在形式上其實反證了存在有一套既定的傳統論述架構可供他翻轉。

鄂蘭說，馬克思對傳統的終結看似是將政治理論從傳統中解放，但是她認為這種解放其實是一種皮洛士式的勝利（Pyrrhic victory）。在傳統開端那裡，我們看到柏拉圖以哲學來思考政治的思維模式，如何計畫出「真理專政」；然而在馬克思終結傳統之時，政治領域的工具性地位不是因此而獲得改善，反而是至活動更任意、更獨斷的思維模式引進政治領域之中，對政治哲學帶來更大的危害，使得「十九世紀意識型態特有的過程思考（progress-thinking）變得可能」（PP: 107），因為馬克思將傳統的權威性打破之後，去除掉傳統的實質內容，卻仍然保留了傳統的論述架構。馬克思的研究方法是將黑格爾的辯證去掉實質內容而僅抽取出三段式的形式方法論，從一個正項（thesis）出發推論到一個反項（antithesis），然後正和反又到達合（synthesis），最後這個合又能作為下一個正項無限推演下去（PP: 107）。鄂蘭注意到，這種形式推演方法的好處是，任何人可以從一個內容千變萬化的起點出發，接著就可以在自身邏輯內不斷地推演下去，整個推論「進入本質上不再能夠被終止的過程」（PP: 107）。鄂蘭認為正是這種思維模式啟發了極權主義的意識形態，使得「辯證作為一種方法就完全變成了辯證作為一種意識形態」（PP: 107）。換言之，鄂蘭強調的重點在於，雖然傳統在馬克思的身上終結了，但是「馬克思自己對傳統的反抗，

以及試圖對新事件的挑戰做出回應的方式，都在無意之中使得極權主義成為可能」（Canovan: 69）。

三、對「傳統觀」的質疑

鄂蘭將整個西方政治哲學視為一個籠罩在柏拉圖政治哲學觀之下的整體，這種「傳統觀」引起一些學者們的質疑。³ 他們認為乍看之下鄂蘭關於傳統的故事似有道理：政治哲學自柏拉圖開始到現代，始終秉持著一種鄙視政治、期望逃離人類事務的態度，其理論與實踐也是建基在這樣的態度上。但如果仔細檢視其中論述便會發現鄂蘭傳統的故事似乎不令人信服。這些學者傾向認定，鄂蘭所勾勒的政治哲學史之所以通常被視為是一種「故事」，正是因為鄂蘭的「傳統觀」中有許多編織、想像的成分，雖然其中有許多洞見，但是充滿了許多鄂蘭個人主觀的判斷，可供分析和檢驗的事實太少。其中最為人詬病的，是她對自柏拉圖到現代的所有政治思想家都不加區別地批判，Parekh 認為鄂蘭這種「執迷」是受海德格的影響：

「如同海德格，鄂蘭也著迷於柏拉圖。雖然她的某些批評也適用於其他思想家，但是柏拉圖是她的主要目標。她思索出了對他的批判，認為傳統從未掙脫其源頭的可疑信念下，拓展這個批判到整個政治哲學的傳統上」（1981: 51）。

對許多學者來說，將霍布斯、洛克、盧梭視為同類，或是從馬克思和黑格爾之間找到共通性，無論如何都還有某些線索可供理解，但像鄂蘭一樣把他們通通都歸到傳統政治哲學的標籤之下，就難免令人難以接受，覺得鄂蘭的分類太過粗糙，概括太過籠統，更何況，她提供的分類判准也語焉不詳：以哲學家

3 對「傳統觀」的質疑，詳見 Parekh, B. (1981)、Canovan, M. (1992) 及 Gunnell, J. (1979)。其中，Gunnell 認為鄂蘭對政治哲學傳統的分析是：根據當前需要對傳統觀的自由設想。歷史事件和思想似乎交織成一個巨大的戲劇性的結構，他能引起頓悟，但是終究不容許批判性的分析（1979: 72-76）。

的角度來看待人類事務者就是傳統政治哲學家。雖然鄂蘭曾將西塞羅、馬基維利、孟德斯鳩、托克維爾等她頗為欣賞的思想家另外稱為政治作家（political writers），以與他所批評的傳統政治哲學家相區隔，這些思想家才是真正能從政治之中而不是從外部來從事政治理論（Parekh, 1981: 13）。鄂蘭沒有告訴我們，為何這些思想家始終只是邊緣的例外，而不曾影響她所批評的政治哲學傳統？此外，難道亞理斯多德、盧梭和馬克思都不能算是從實際經驗中推導出他們的理論，儘管他們各自都宣稱自己是奠基於經驗之上來從事理論？這些問題鄂蘭都沒有提供答案，而是敘說了一個情節跌宕、頭尾相連的政治哲學的故事，傳統似乎自從柏拉圖開啟到終結之前都未曾改變。問題在於，以 Parekh 的話來說：「『偉大傳統』並不如鄂蘭想的如此和諧一致，他們各自都發出不同的聲音」（1981: 51）。這也難怪 Gunnell 會批評鄂蘭的政治理論：「構成她理論基礎的傳統觀最多不過是一種文學隱喻」（Gunnell, 1979: 76）。

這邊我們試著以前面的討論來幫鄂蘭辯護。雖然鄂蘭關於傳統政治哲學的故事在很多細節可能都經不起批判性檢視，作為一個理論論述不太具有說服力，但如果直接就認定鄂蘭的傳統觀只是一種文學上的隱喻，則其中的批判與挑戰的要素將因此而被隱沒。若我們不先認定她只是簡單將整個西方政治哲學劃歸為一體，偷懶地將全稱性命題套在政治哲學家頭上，那麼我們可以說，鄂蘭強調的其實並不是這些哲學家的個別理論內容，而是這些哲學家的研究途徑。換言之，傳統觀主宰的並不只是哲學家看待政治領域的態度，對鄂蘭來說，也許對政治領域的研究和理論更致命的是這些政治理論的研究途徑，以及其背後的基本假設。簡單來說，鄂蘭的「故事」是要向我們揭示，傳統政治哲學的研究途徑其實都只是一個「一個特殊的理解世界的方式」（Tama Wilson, 38），建立在她稱之為「形上學謬誤」的基礎之上（LOM: 51）。

貳、二分世界的理論

「存有與表象這二分世界的理論是形上學的謬誤之一」（LOM: 50）。

哲學二分世界的理論最清晰且最初的表達就出現在我們之前討論過的柏拉圖的洞穴寓言中。寓言中哲學家極力掙脫後又不得不回來的洞穴，象徵的是充滿虛幻假象的表象世界，而能夠讓哲學家見到純粹理念的是洞穴外的真實世界。哲學家從表象上升到實在，面對真實帶給他啞口無言的「驚奇」，但是這個接受真理震撼的經驗立刻帶給他的是「感受驚奇的心智」與「啞口無言的身體」分離的感受。在鄂蘭看來，哲學家這個身與心、思想和行動有所衝突的真實經驗，經過柏拉圖的洞穴寓言，巧妙地將兩個領域敘述為具有優劣價值排序的世界：理念的、真理的世界，同時也是哲學家的沈思世界，優於人類的、政治的表象世界（LOM: 44-47; 136-138）。思想和肉體的分別被哲學家投射成表象世界與實在世界，以及沉思生活和行動生活的二分，並且從此透過傳統與權威確定下來。除了區別，還包括孰優孰劣的價值排序：存有才是真實的，而表象是無關緊要的。哲學家將世界分為存有的世界（較為真實的）與表象世界（無關緊要的），然後宣稱生活在存有的世界才是值得追求的，表象世界若不是因為它作為工具，尚有為存有服務的「利用價值」，不然根本就不值一提。鄂蘭這樣的分析是建立在她現象學的關懷之上。現象學首先就承認現象，也就是會顯露的東西，他本身就是實在，一如鄂蘭說「存在與顯像是合而為一的」（LOM: 46）。事物自己就有顯像的本質，使得它們的現身方式即是它們存在的一部份。換句話說，沒有所謂的僅只是表象；表象也是真實的，屬於存在的一部份。在確立這點之後，我們來看形上學謬誤是如何造成的。

哲學家對表象和存有的看法可以用康德的一句話來表達：「如果我們將這世界看成是表象，它所展現的卻是某種非表象的存有」。換句話說，它們認為事情有顯現自然就有不顯現，而不顯現的東西是作為基礎，以支撐顯現的東西出現在視聽範圍中。舉例來說，樹根就是作為基礎支撐其上的莖與葉矗立其

上，但是自己處於黑暗的不顯現狀態。然而，在哲學家輕視變化物（becoming）而崇揚實在物（being），以及將『顯現-不顯現』等同於『變化物-實在物』的前提下，這個不顯現的基礎現在被認為是比顯現在外的東西更加真實且富有意義。然後哲學家在探詢萬事萬物為什麼事情會如其所是，他很順理成章的用的表象和基礎的區分，來解釋他對世界的疑惑。於是，本來只是顯像的基礎，現在變成事物的原因。這個替換，正是造成二分世界理論的差序之源，因為哲學家認為原因高於結果，有更高的地位，也因此不顯現的東西被認為是比現象的表象更真實，「比能夠顯象的表面要高超」（LOM: 51）。雖然鄂蘭這邊的推論漏了一小塊環節，也就是她並沒有向我們說明為何哲學家理所當然地認為原因高於結果（鄂蘭只有說這個信念是「形上學中最古老也最頑固的謬誤」（LOM: 53）），但是，撇開這個推論不夠嚴謹的問題，鄂蘭的結論是顯而易見的，哲學家錯將從思考的經驗投射成看待事物的世界觀，並且因為用目的論的思考方式，將表象和實在的關係視為因果關係，賦予價值上的的排序認定：實在優於表象。

討論至此，我們不禁好奇，哲學這種形上學謬誤會產生什麼後果呢？

「形上學的謬誤中之基本者，就是以真理的模型來詮釋意義。……固執地認為哲學的『正當題目』仍然是「有關真理的真實知識。」（LOM: 40）

換句話說，在二分世界理論的價值排序中，只有沈思所得的真理才會被視為是理論上「正當的」研究對象；反之，被柏拉圖認為是和真理對立的「意見」，以及以「意見」的交換為主要言說形式的政治領域，其目的、性質與內在原則等等，全都不具理論意義。而在實踐上最主要的影響則是，為了使沉思生活能夠心無旁騖地默觀到真理，政治哲學將行動生活附屬於沉思生活，將政治視為哲學的工具，以達到它們全面自人類事務領域逃離的最終理想：「事實上，從人類事務的脆弱遁逃到寧靜和秩序的堅固性，一直很吸引人，因此自柏拉圖以

降的政治哲學，都可以毫不費力的解釋成為了逃避整個政治而尋求理論基礎與實踐方法」（HC: 313）（粗體為筆者強調）。

參、 傳統斷裂的危機與轉機

柏拉圖所建立起的偉大傳統在馬克思那裡終結了，但對鄂蘭來說，這只是一個起點，且包含了危機與轉機。傳統終結了之後的轉機在於：「可以讓我們用不受任何傳統歪曲的眼光，以一種自羅馬文明臣服於希臘思想權威之後就從西方閱讀和聆聽中消失了的直接性，來重新省視過去」（BPF: 24）。

我們位於一個傳統斷裂的時間間隙之中，可以有機會從傳統的價值排序中解放。但問題是，傳統本來是用來指引我們思考的方向，作為思考的概念框架，在傳統終結了以後，因為我們所有的思考方式長久以來都被傳統壟斷，以致我們早已失去其他的想像和可能（BPF: 37）。更何況，在傳統二分世界的理論籠罩下，「任何經驗若不符合這些柏拉圖和亞理斯多德政治哲學中畫出的二分法，就根本不會進入哲學理論的領域，而是與宗教領域結合，然後逐漸失去所有對行動的意義。」（PP: 87）因此，我們在失去傳統同時，也面臨失去「過去」的危險。過去發生的經驗只有被人記述下來才可能流傳至後代，但在傳統的選擇下，與沈思經驗相對的行動經驗，只能任由被遺忘。因此，「過去」該如何被找回，是傳統斷裂之後，任何想要立基於現實經驗的理論的首要工作。此外，由於政治領域長期以來都被傳統所打壓和輕視，以致於這個領域的性質、問題和各種活動，都不為人所知，或是已被遺忘。因此重新考察行動生活可以說是思想家要「做」政治理論前的必要工作。

如我們上一節所言，傳統的斷裂所帶來的是一種『理解』上的困境，當二十世紀可怕的極權主義興起時，由於極權主義前所未有的創新性，尤其是極權主義的制度、結構和集中營，過去所留下來的理論範疇以及判斷的標準都喪失了提供理解的資源。使得鄂蘭自極權主義政府興起之後，不斷思考如何理論化特殊的現實事件，而在他往後的著作中都可以看到對此議題的嘗試性回答。

簡言之，鄂蘭要求我們不受傳統的干擾，尋找一種新的研究途徑來理解政治現實：

「托克維爾的話語：『過去已經不再照亮未來，人心遊走於晦暗之間』，寫在當過往的哲學範疇已不再足以提供理解之時。我們今天生活在連常識都不再有意義的世界。現代世界常識的崩解，標誌著哲學與政治承受同樣的命運，儘管舊有的衝突仍在。這表示哲學與政治的問題，或者說是使新政治學得以產生的新政治哲學之必要性，重新浮上檯面」（PP: 68）（粗體為筆者強調）。



第三節 過程概念與去事實化的方法

壹、 歷史哲學的問題

傳統政治哲學的思考方式與其中蘊含的世界觀雖然已經終結，並且不再適用，但現代的發展並非讓政治思想能夠回到真正以人的事物為基礎，反而又發展出另外用來延續傳統政治哲學的精神的方法與概念。這些論點主要是出現在鄂蘭關於歷史概念的討論與社會科學的批評之中，筆者試著將他們放在一起討論以凸顯其中對於鄂蘭方法論的意涵。

一、古代的歷史觀念

鄂蘭對歷史、過去和時間的概念一直很有興趣，尤其在極權主義運動之後，她又更加注重歷史學、歷史方法對研究人類事務領域的重要性。鄂蘭曾說，歷史哲學其實不過是政治哲學的偽裝，雖然她在說這句話的時候是在批評歷史哲學與政治哲學一樣，都是以二分世界觀，也就是本質優於表象的立場來研究人類事務，但我們也可以因此看出，鄂蘭的意思也是在說，歷史學與政治學一樣，都是一門以研究人的言行事蹟為主要對象的學術領域，在許多地方其實也不難看出，鄂蘭在思考新的政治學的出路的時候，有許多地方都是借鏡歷史學的研究方法與假設，或者是以歷史學為對話對象。

在說到現代歷史哲學之前，我們需先討論一下鄂蘭如何詮釋古代歷史概念。鄂蘭認為，古希臘人對於歷史的看法是受他們對於自然的態度所影響。用希羅多德的話來說，當時的人認為歷史的任務應該是：「保存那由於人而存在的東西，……使其不致為時間所湮沒，賦予希臘人與野蠻人光榮，賦予令人讚嘆的行為以充分的頌揚，使後世能夠紀念他們，並使他們的榮耀光照數個世紀」（BPF）。

在古希臘人眼中，環繞在他們四周的自然世界是永恆不朽的，不需要神或人的記憶幫助就能夠永遠存在，就連動物也是作為一種物種存在，透過不斷繁

衍而生生不息。面對這樣的自然世界，反而只有人是在其中可以作為一個能夠被辨識出明確的出生和死亡的個體，換言之，有別於自然界生生不息的循環運動，只有人可以不只是類存在，亦即屬於人類無限循環的生物生命，也是可以被辨識出由生到死無一無二生命故事的個體存在、必有一死的生命，其言行事蹟，如果不依靠別的東西保存下來，將注定永遠從世界上消失。在這樣的環境中，古希臘人看著自然世界的不朽，從而開始興起一種念頭，人是不是能夠憑著那些只因為人才能存在的東西也躋身至萬物不朽的行列中？正是這種參照自然而產生的對不朽的期待，導致了希臘文化中「一種偉大而痛苦的悖論」：「一方面，一切事物都是在永恆之物的背景下被審視和被衡量的，而同時，另一方面，人真正的偉大被理解為——至少在前柏拉圖時期的希臘人中——存在於行動和言辭當中」（BPF: 42）。

舉例來說，希臘人會認為偉大的人物是像阿基里斯那樣具有偉大作為和偉大言說的行動者和演說家，而不是製造器物的人，也不是詩人或作家，也就是說，人所能夠成就的偉大正是這些「最軟弱、最不持久的人類活動」（BPF: 42）。然而在自然的世界中，只有永恆不朽才能被稱為偉大，而人卻必有一死，因此，人若希望能夠成就偉大，要嘛作為生物的類存在而得到不朽，但是需以失去個體的獨特性作為代價，要不然就是作為個體的生命而透過人類特有的言說和行動成就豐功偉業，但是卻必須將偉大立基人類既不穩定又不持久的活動之上。在鄂蘭看來，這個悖論成為古希臘人的思考中最核心/基礎的概念/分析框架，以致古代所有思想都是與這個悖論的隱蔽對話，也造成了古代歷史與哲學之間涇渭分明的差別。

希臘的歷史學家的和詩人想到的解決辦法相同，他們認為如果能透過歷史書寫和詩歌，將人從事的偉大事蹟和言說保存下來，也就是賦予它們一定的持久性，就能夠「將人類的行為從註定被遺忘的虛空（futility）中拯救出來」（BPF: 37）。換言之，人潛在能成就的偉大可能性還是存在於在人類活動之中，同時偉大與否還是可以參照自然世界不朽的標準，因為透過歷史書寫和詩歌，這些

人類事務不再像人的生命一樣脆弱又容易消逝，他們被記憶且傳述下去，透過這種方式，「有死者成功賦予他們的功業、作為和言辭以某種永恆性以抗擊其易朽性(perishability)」，並且被認為足以獲得媲美自然的不朽名聲(BPF: 39)。

另一方面，哲學家的答案是透過種族的存續來回應這個悖論。當 Pericles 宣佈雅典不再需要詩人的時候，那是因為他相信城邦可以就可保存那些偉大的言行事蹟，可以為人行動賦予不朽的名聲。然而隨著希臘城邦的衰落，沒有了持久性的保證，柏拉圖和亞里斯多德都不再相信人有辦法透過個人的言行而成就不朽(immortalize)，所以他們選擇在城邦之外尋求非政治性的答案，而最終在哲學沈思的經驗中找到了解答：

「他(柏拉圖)認為人類只能在一種確定的方式上獲得不朽，即在人類祭祀的後代作為整體與時間的整體『一起成長』的意義上……換句話說，柏拉圖的不朽不過是不死(deathlessness, *áθανάσια*)而已……但那不再是沒有時間限制的永恆(timeless being-forever)，即 *ἀεί εἶναι*」(BPF: 43, 註 2)。

換言之，哲學家認為人其實已經不可能如同自然一樣，不依靠他人就能夠使自身不朽，但是人若還是想要躋身不朽的行列的話，唯一能做的不是成為永恆，而是和永恆的事物比鄰而居。「永恆的鄰人」不需要以行動創造偉大的事業，也不需要透過出色的演說獲得偉大的名聲，正確的作為和態度就是無言無行的沈思，「以積極關注的狀態在那裡到場，但是什麼也不做」(BPF: 43)。

歷史學家與哲學家的立場之所以截然不同，鄂蘭深究原因，認為問題出在前者接受希臘人還是相信人有可能透過偉大的言行而成為不朽，相信人有能力憑著自身成就偉大與自然的不朽相抗衡，因此在歷史和詩歌中表現出來的是對偉大事物的關注，以及不朽的關懷，如何賦予這些偉大的言行持久性使之能夠成為「自然的平等伙伴」(BPF: 44)。而哲學家因為不再相信個人能夠成就不

朽，而認為只能在旁靜靜地觀看自然的不朽，所以他們並不關心人類活動中偉大的言行，將希望寄託在人類事務領域之外。

鄂蘭在這邊表面上是對我們說明兩者之間的差異在於是否關注人類偉大的言行，但由於對偉大的關注是來自於他們相不相信必有一死也可以成就不朽（immortalizing），所以其實鄂蘭要闡釋的是「成就不朽」這個活動能不能實現的問題，也藉由這個概念可以看到其中對政治思想的影響。

鄂蘭說，「成就不朽」是一種活動（BPF: 67），他可以是指人透過言行獲得不朽的名聲，也可以指人製造東西為世界添加一些長久存在的物品，或者是哲學家努力和不朽的事物比鄰而居，這些都指的是進行中的活動，而不是指最後得到的靜態成果。而既然是活動，它就有如人類其他活動一樣，「存在從沒有長過它們實現的那一刻」（BPF: 41），所以如果沒有一個空間能夠保證這些活動能夠存續下來，至少在字面意義上這些活動就不可能是成就不朽。對鄂蘭而言，這件事的重要性就在於「追求不朽的動力存在於政治共同體的基礎中」（BPF: 68）。因為希臘城邦能夠保證偉大的言行會由城邦樹碑立傳，所以確保了成就不朽的活動的可欲性。換言之，成就不朽的活動在是由政治領域的公共空間來保障。但是如我們之前所說的，因為城邦政治的衰弱，使得非政治主義（apolitism）成為哲學家的信念，並且經過基督教時期的發揚光大，這種對與不朽的關懷只能在政治領域之外尋找的信念更加強化，直到羅馬帝國為人類提供了一個穩固的政治實體。然而，帝國的傾覆使得再也沒有人相信，任何由於人才出現的東西能夠恆常存在了。

關鍵在於政教分離。政教分離對於鄂蘭來說簡單意味著宗教和政治的分離，代表的是「人在世俗領域再次變成了有死的凡人」（BPF: 70）。不同於基督教時期，世間萬物都是易朽、容易腐壞的，唯有人才有可能永生不朽，而政教分離之後，因為失去來世的信仰而迫使人重新回到人必有一死的事實來思考人類事務。重新回到人必要一死的處境，代表著成就不朽的關懷又重新回到人們的視野中，而當時的人面臨的「傳統」選項是，「要麼將不朽給予人的生活，

要麼將不朽給予世界」(BPF: 71)，然而因為現代的興起，一種特殊的觀念影響了世俗化後的人在形成他們對人類領域的看法，而我們的曆法清楚地表現出這種影響的後果。我們現在的曆法紀年是以耶穌誕生為一個單一事件，向前和向後無限延伸，正直接了當的呈現出這種現代歷史的「過程」概念是什麼樣的意象。

二、近代歷史的過程概念

鄂蘭發現，現代對自然的看法其實是來自於一個深刻的「欺騙經驗」：望遠鏡的發明使得人類因此而發覺，原來宇宙的運轉不是太陽繞著地球跑。過去被認為是幻想和臆測的假設，現在反而因為科學儀器的發明而被證實為真，這件事實使得現代人驚訝地發現，原來直接透過感官而得到的經驗，「不但不能建構接受真理和探求知識的模式，反而是錯誤和錯覺的經常性來源」(HC)。

從此以後，對感官揭露真理能力的不信任，成了現代世界最基本的條件，造成現代人陷入一種普遍的焦慮，從不相信感官認識真理的能力開始，之後也開始懷疑外在世界的實在性，直到最後喪失了真理的確定性(HC: 383)。這種焦慮最後匯聚成龐大的漩渦，將所有以往用來保證知識的真實性的基礎全都置於懷疑中。由伽利略所開啟的懷疑精神，首先是針對自己的感官的，後來人們也開始懷疑外在世界的實在性，漸漸覺得是不是這個外在世界本來就無法提供我們真實。任何過去被宣稱基於自明真理的東西，例如上帝或是理性，良知或是柏拉圖的理型，都不再可靠，因為一直以來，這些「自明真理」都是透過直接的感官經驗來被理解，例如：「聽見」上帝的啟示、「照看」實在的理型等等。在對感官的不信任下，人也開始認為無法相信經由感官所「看」到的是不是真理。鄂蘭想要告訴我們的是，近代世界就是處於這種懷疑精神的籠罩下，直到最後陷入了虛無主義的危險之中，什麼都不可相信，什麼都不再有意義。為了避免這種虛無主義精神的蔓延，現代哲學之父——笛卡兒(René Descartes)，試圖破除這種沒有什麼東西是能夠確定的困境，希望能為知識找

到清楚而明晰 (clear and distinct) 的基礎。他發明了一種思考方式：「懷疑一切」 (de omnibus dubitandum est)，企圖透過懷疑，去除那些虛妄的、沒有確實根據的假知識，而找到知識能奠定其上的基礎。笛卡兒最後想出來的結論形成一個著名的命題：「我思故我在」 (cogito ergo sum)。

笛卡兒創立的思考方法，其實是透過內省的方式，希望在自己的內心邏輯推論中尋找因為欺騙經驗而消失了真理的確定性。沒有了真理的確定性，我們沒辦法確定我們得到的東西是真理，因為在對感官的不信任下，我們無法相信經由感官所「看」到的是不是真理。而笛卡兒的懷疑方法的好處在於，我如果不能相信外在的東西，我至少可以相信我自己。這種思考方式，產生了對哲學最大的貢獻，也就是「對自我的重視」：「試圖把所有經驗，對於世界以及其他人類的經驗，都還原到人和自己之間的經驗」 (HC: 358)。在鄂蘭看來，這造成了現代社會「主觀化」 (subjectivization) 的現象，而這種現象就如同海森堡所說的：「無論何時，只要人試圖瞭解既非他自己，又非由於他而存在的事物，他最後遭遇到的就只可能是他自身，即他自己的構造和他自己的行為模式」。

主觀化的精神籠罩現代世界，鄂蘭認為其中影響最大的，莫過於是對歷史學的影響，將原本是關注於人的言行事蹟的古代歷史學，轉變為重視歷史過程的現代歷史學。被尊稱為「近代歷史之父」的維科 (Giovanni Battista Vico、Giambattista Vico)，在這種主觀化精神所帶來的絕望下，開始將研究的興趣從自然轉向歷史，並且以實用主義的立場看待歷史。實用主義的歷史，其信念在於：人雖無法認識被給予的，但至少可以認識自己製造的；而人既然是歷史的創造者，就可能認識歷史到的真理。在維科這種實用主義的精神推動下，人類的知識重點開始從認識「什麼」轉向知道「如何」製造，換句話說，他專注的是製造的「過程」：「任何時候只要我知道了一個東西是如何產生的，我就『認識』了一個東西」。

當人開始透過「過程」概念來看歷史時，一個立即性的影響就是，「結果」（實際發生的行動、言說）變得無關緊要了，對於過程來說，這些不過是「偶然、意外，是過程中產生的不可理解的副產品」。歷史變成了「一種人造的過程，獨一的無所不包又專門由於人類種族而存在的過程」。原本在主觀化精神之下難以獲致的真理，現在被認為「存在於時間過程中並在時間過程中揭示自身」。最明顯的證據就是曆法。以耶穌降生為分隔點，歷史也變得是向過去和未來雙向無限伸展、不見終點的時間過程。

那麼這種「過程」式的歷史概念，對政治思想有什麼樣影響嗎？自古以來，哲學家為了逃避人類行動的挫折及其脆弱性，總是試圖用製造的形象來建構行動，以擺脫行動內在的徒然與偶然性，但是只有當馬克思將原本事件過後，經由歷史學家「沈思的、向後回顧的眼光」才會揭示出的「意義」，轉化為「更高目的」，手段一目的的思考方式，使得「凡在它所用之處都無一例外地摧毀意義，直至陷入仿佛沒完沒了的功利主義追問」，哲學家自主以來的「以製造代替行動」的計畫才算終於實現。由此，現代世界學會了用歷史的「過程」概念來思考政治，卻也終結了人們任何關於政治領域的興趣。

鄂蘭認為，馬克思將過程概念引入政治之中，至少還是來自他對歷史的特殊分析，具有時代的經驗基礎。然而自他之後，鄂蘭看到的是思想家幾乎可以隨心所欲地創造出他們想要的模式並且強加在過去事實之上。其結果造成「仿佛具有更高有效的普遍『意義』摧毀了事實與特殊，甚至損壞了年代學這個所有歷史過程的基本事實結構」。鄂蘭從中為我們歸納出，這個發展最重大的兩個影響在於：首先，現在世界裡已經沒啥好爭是哪個模型或是理論是正確的，因為只要過程一啟動，所有東西都可以用過程解釋，過程會賦予一切事物意義。任何人幾乎能採取任何一種假定，並根據這個假定在現實中發起行動，並且無止盡的運動下去。作為過程出發點的公理，並不需要像傳統形上學或邏輯學認為的那樣，需要是一個自明真理；也不需要符合被給定的自然世界內的事實。總之，只要被拿來作為前提，接下來它只要在自己邏輯內部持續不斷地推

論演繹下去，就能形成首尾一致、自成體系的邏輯推論，可以用來解釋現實發生的每一件事情，而無須理會事物實際上是什麼樣子。

在極權主義運動的分析中，鄂蘭發現意識形態所展現的強制力——她稱之為「邏輯的暴政」——便是來自這種過程概念，以及這種概念所引發的信念：「任何事都是可能的」。對極權主義運動來說，意識形態本身的內容不重要，關鍵是它所具有的邏輯力量能夠強迫人按照他的假設行動。在邏輯演繹的協助之下，思想從此與現實經驗脫勾，確保人被囚禁在「無意義的知覺所組成的非一世界（non-world）」中，所有的意義都經由「過程」和「更高目的」賦予，沒有任何外在實際和現實能夠介入、穿透。

「過程」概念物最後在整個現代世界中所引發的問題是普遍的「無意義」。鄂蘭從康德的思想中發現，現代世界之所以捨棄在宗教改革後對世俗化領域，也就是政治領域的興趣，而轉向熱衷於歷史研究，其背後的意涵是「一種進入整體的逃避」：

「一旦你從整體(im Grossen)去看歷史，而不是只看個別事件以及人類行動者永遠受挫的意圖，一切就突然間有了意義，因為至少總有一個故事可講。作為一個整體的過程看起來似乎總是被一個不為行動之人所知的『自然目的』引導」。

因為現代世界普遍的無意義狀況，所以逃向過程概念去尋求意義，但是在過程當中個別的事物都只會被視為達成最後目的的手段和工具，換言之，個別事物本身也不再具有任何獨立存在的特殊性都被彌平了；本來是為逃避而逃向過程，結果又因為過程而自身更加沒有意義，「結果是，似乎意義本身從世界分離出來了，人什麼也沒剩下，除了一條無休止的目的鍊條之外」。

貳、 社會科學的問題

我們在第一節曾在討論理解活動的時候，提到社會科學不願向現實學習的問題，在那邊討論的比較像是問題發生的背景因素，在這個段落中，我們要來看到具體而言，社會科學使用了什麼研究方法來曲解現實經驗。

在極權主義恐怖統治的面前，幾乎所有過去依循的思想傳統都是鄂蘭的批評對象，但在現代社會的「世界異化」下，社會科學其實才是他最主要對話的學科。鄂蘭整個學術生涯中，在許多地方都曾言辭批判社會科學，認為那些「糟糕」（abominable）的學科完全無法理解極權主義政體興起的可怕之處，原因在於社會科學自認為是專為反應現代社會的情況而建立起的學科，但本身卻反而加深大眾社會興起之後各種對公共領域的侵蝕。作為一個學科/理論途徑，鄂蘭認為社會科學最嚴重的問題在於它所使用的「各種去事實化的方法」（CR: 3），她批評的是社會科學的研究遵循自然科學的科學化主張，為人類行為預先設定條件，如同物理學控制自然過程，把人當成物理性的、遵守法則的自然物件，像處理實驗物品一般的看待人的行動。

其實嚴格來說，鄂蘭並不反對科學方法本身，只是她認為科學方法應該只有在研究日常、重複性的「行為」時才適用於人類事務領域。超出這個範圍，若社會科學想要將自然科學的準則強加在人類事務之上，只會使得自發的、無法預期的人類行動，遭受到被藐視和制約的命運。Peter Baehr 在其著作《漢娜鄂蘭、極權主義與社會科學》（Hannah Arendt, Totalitarianism and Social Science）中分析鄂蘭對社會科學的批評，認為她的不滿主要是針對社會科學研究在理論建構與研究方法上三個系統性的謬誤（2010: 14- 26）。筆者綜合 Baehr 的分析與鄂蘭對社會科學的批評，將社會科學方法論的問題歸納如下：一、類比與化約；二、功能主義；三、客觀的方法論原則。

一、類比與化約

在日常生活中，類比和或化約是我們常常運用到的思考方式。透過兩者，我們可以用既定的模式和規則來理解新的東西，將不熟悉的事物「常規化和正

常化」，拉近新的事物與人們日常生活之間的距離。然而，鄂蘭認為社會科學由於太過強調歸納與普遍法則的建立，所以在面對特殊的事件時，習慣只專注事件與事件之間的相同之處，因而傾向忽略、化約事件中的特殊部份。除此之外，社會科學為了增加法則的普遍性，也傾向直接將新發生的東西類比成「歷史的教訓」。面對社會科學這兩種傾向的思考方式，鄂蘭的憂慮在於兩個層面：一方面，如果習慣於類比和化約式思考，久而久之就會產生出一種「天底下無新事」的錯覺，削弱人們抵抗特殊和極端事物的能力；另一方面，一旦這種日常的思考方式成為嚴肅一種研究方法，實際上他並不能幫助人們理解事件的意義，反而是將人視為實驗室中的對象，是為了組織人類行為而實行的一種社會控制。

二、功能主義

對社會科學功能主義的批評主要是在鄂蘭〈宗教與政治〉（*Religion and Politics*）一文中。功能主義假設所有東西都有功能，且本質上都只是在發揮一種社會功能，換言之，具體的現象和事件之間的差異性不重要，重點在於找到他們背後所服務的那個「真實」，具體事件被貶低為是服務於背後隱藏目的的工具（Baehr, 2010, 19）。在極權主義的統治之下，官僚機構與個人常常傾向於將自己視為是龐大而昏聩的國家機器中的小螺絲釘，只是在執行一種社會功能，然而鄂蘭認為，這種分析方式只不過是為了擺脫個人的道德和政治責任，是「現代社會中習慣性地作出的幾乎是自動的責任轉嫁」（RJ: 45）。鄂蘭的想法是，作為一種分析角度，社會科學的功能論是有其價值的，它能夠讓我們瞭解極權統治政府妹內部的層層運作方式，並且研究人在其中如何變為機器功能的執行者，但這和實際認為人就是如此是有差別的，而社會科學顯然是以後者為前提（RJ: 46）。

當社會科學主張「共產主義是一種新宗教」時，他們的想法其實是，由於共產主義和宗教都具有相同的功能，因此不論他們的本質為何，可以被視為等

同物。他們的想法是這樣的。由於共產主義在社會上和情感上，都發揮了和傳統宗教相同的功能，所以可以等同兩者，而不用關心共產主義和宗教兩者在歷史源由和政治形式上的不同，他們關心的只是這些概念的社會功能。鄂蘭諷刺地說，這種論點的荒謬性就如同說「用我的鞋跟來當錘子也不錯一樣」，因為他們都可以執行相同的功能。這個社會總是需要這些功能，如同身體運行總是需要身體器官的功能運作良好。

另外一個相關的例子是鄂蘭討論大眾文化。將人和東西的本質視為功能，用來滿足社會需求的這種概念，其實是來自生命本身的經驗。對於身體來說，內在的器官以及外在維持生活所須的消耗品都是功能性的，都是為了滿足生命需求。但是鄂蘭認為如果我們也將大眾文化功能化，將所有過去到現在人類所造出的藝術和文化「都被純粹功能性地用來滿足社會生命需求」時，「文化就岌岌可危了」（BPF: 192）。這時，藝術品作為一種社會功能，他們就會像是消費品那樣，一旦達到目的就被使用殆盡，本身沒有內在價值，其意義也只停留在它所實現的功能之上。

鄂蘭認為這種功能主義式的主張很危險，每樣東西都必須關聯到一個功能背景才能夠被理解，將經常導致將不同的現象簡單同化為某種既存的範疇，或是斷定它們為我們已知的東西，這往往導致研究者的理論混亂，例如將極權主義的政府形式等同於其他的專制政體（BPF, 97）。並且在這樣的立場下，自由主義和保守主義其實沒有太大區別，因為他們的「方法、觀點和路徑」其實大同小異，差別只在於雙方強調的重點和評價尺度不同而已（BPF: 97）。

三、「客觀」的方法論原則

最後，鄂蘭對社會科學感冒的地方在於其經常宣稱的「客觀中立」。我們在第一節時曾經提到，鄂蘭瞭解學術研究的傳統要求思想家要抱持「*Sine ira et studio*」，也就是「不偏不倚」的態度，並且由此批評社會科學自以為的「客觀」態度。鄂蘭認為「客觀性」的問題是由現代歷史學所提出來的。相較於傳

統的歷史學，現代歷史面對「歷史學的主觀性」和「物理學的客觀性」的爭論，將自己定位為希望以想要以科學的態度來研究歷史。所謂的科學的態度，就是「取消自我」，意味著歷史學家在面對歷史事件的時候，他的位置永遠是與事件保持完美的距離，避免給予讚揚或譴責，透過純粹的旁觀，追蹤文獻紀錄中所顯露出來的事件過程。換句話說，這種科學的態度就是要達到「沒有干擾」、「沒有偏見」。但是鄂蘭認為現代歷史所宣稱的這種「取消自我」的態度不可能達到他們想像中的完美的客觀，始終只能是「被闡割的客觀性」，因為歷史學家在面對一大堆事實材料的時候，揀選的過程中就不可避免地一定程度上干涉了他選擇的材料，所有也因此將人的因素滲進了它所謂的客觀的歷史進程中。

實際上，這種「取消自我」的態度，雖然是起於自然科學，但其實它只與科學剛剛興起的立場相似，現代科學早已發展到反思這種一味地強調客觀性的問題：「在預先設定的條件下以實驗檢驗自然過程的時候，實驗的觀察者也是實驗條件的一部份，從而主觀的成分也被引入自然客觀過程中」（BPF）。

另一方面，現代歷史學所宣稱的科學態度，其實與哲學要發現真理的那種終極的態度一樣。在取消自我中達到顛峰的「清除的態度」，其實根源于亞里斯多德和中世紀的自然科學，早在現代興起之前，自然科學的正確態度就是沈思的態度，也就是「對存在的奇蹟或神創造的奇觀（驚奇）做無為無我的靜靜沈思」，然後「致力於觀察事實和把觀察到的事實分類」。所以鄂蘭認為，對於應該是要研究人類事務領域的歷史學來說，現代歷史將客觀性視為他們的最高原則，其實是因為他們的自我誤解和哲學混亂，誤將使用在自然科學與哲學的那種清除的態度應用在人類領域之中。如果他們沒有誤解和混亂，應該要看到在現在世界中，歷史學遭受危險和挑戰的其實是中立性（impartiality）的問題而不是客觀性問題，但現在因為這些誤解和混亂，反而掩蓋掉了真正的問題，以為客觀性才是爭議焦點。

根據鄂蘭的考察，真正的史學方法是由荷馬所開創的。荷馬的中立性態度，具體表現在當他描寫特洛伊戰爭時，「不偏不倚」地頌揚亞該亞人也詠唱特洛伊人的時候，這種「不偏不倚」的中立性（鄂蘭也稱之為「我們所知道的最高類型的客觀性」）假定，「偉大的事物是不證自明的，自身就能發出耀眼的光芒」，它的真實性就跟石頭和房子一樣，能夠被人看到和聽到，只是因為人類言行事蹟容易消逝易逝，所以才需要史學家或者是詩人「不偏不倚」地將之描述下來以保存它們。這種「不偏不倚」的態度要求史學家將利益與勝負放在一旁，因為言行的意義和勝負無關，也和行動者的動機和目的無關，而是以他們本身的「偉大性」為判準（HC: 297）。

荷馬開創的中立性之後由修昔底德補充完備。簡單的來說，修昔底德發現中立性需要有一個公共空間，在其中所有人為不斷地和其他人談話，交換各自的意見。這件事的意義在於，透過到公共領域中的對話，我們會親身體驗到世界是由複數性的人類所組成，同時透過與他人的交談，我們會形成自己的意見也能知道其他人的意見，這會讓我們學習到如何以不同的角度和立場來看待同一件事物。然而，這種中立性能發生的條件已經不復存在了，因為在基督教的思想中對自我利益的強調，前面所說中立性應該拋棄自身利益的條件就不可能實現，因為現代人關注的是主觀意識。

總的來說，傳統終結之後的現代社會，是由社會科學和現代歷史學來代表這類繼承傳統不重視人類事務的態度的研究。在指出了現代歷史學和社會科學錯誤的研究途徑之後，我們好奇的是，鄂蘭究竟認為人類事務有什麼特殊之處，以需要一種特殊的研究途徑？

第三章 重新考察「行動生活」

從上一章的分析，我們可以看到鄂蘭從極權主義的理解問題出發，一方面批判政治哲學傳統，另一方面質疑現代的政治理論工具不足。皆下來我們的分析跟著鄂蘭自己的研究腳步，看看他是如何建立他的研究途徑。如何處理方法論的問題。首先，極權主義以孤獨、多餘的大眾為基礎，透過恐怖統治，旨在消滅所有人類能夠在這世界上生存/存在的條件，同時西方的思想傳統始終致力於將人類曾經擁有過的偉大行動經驗從歷史上排除，並且以歪曲的方式來看待整個政治領域，兩者相和造成了鄂蘭研究極權主義統治時的理論困境。但是，光是這樣的說明，我們還是無法理解，即使鄂蘭選擇要挑戰傳統，試著發展出自己的理論途徑，那麼她為何要訴諸於這麼晦澀、間接的方式來分析極權主義呢？懷著這個疑惑，我們必須先看到鄂蘭思想的核心概念之一：「行動」，才可以理解鄂蘭的目的為何，同時這也是為我們之後的討論先交代一個背景脈絡，作為一種政治理論的途徑，必須扣緊鄂蘭對行動的討論。

這一節主要分為兩部份，第一部份先看到傳統意義下的行動，特別是在亞里斯多德的定義下，「行動生活」是什麼意思。第二部份我們主要聚焦在鄂蘭在《人的條件》中的分析，將他重新找回行動生活的研究成果整理說明。

第一節 亞里斯多德的「政治生活」

鄂蘭認為政治哲學傳統只重視內在的沈思，在乎的是抽象的理型、概念，而輕視實際發生在人類周遭世界的行動經驗。但是她也發現，政治領域中所發生的特殊活動，以及適應這個領域的生活方式，最早卻是由傳統的繼承人——亞里斯多德——所區別出來的。「行動生活」(*vita activa*)是中世紀對亞里斯多德的「政治生活」(*bios politikos*)的翻譯，相對於哲學家理想的「沉思生活」(希臘文為 *bios theoretikos*，拉丁文譯為 *vita contemplative*)，「行動生活」指的是「一個致力於公共政治事物的生活」。在亞里斯多德的定義中，一種可欲的生活方式，它的先決條件必須是自由的並且獨立於人的需求和渴望之外。按照這個定義，必要性和實用性事物的生產活動，例如勞動和製造，都不能算數，因為它們使人被迫服從於生物性的需求。「政治生活」的原意專指以「行動或實踐(*praxis*)」來創造和保存公共領域的的生活方式，特別具有政治意義。之所以能夠成為一種有別於其他的生活方式，主要是因為希臘人對於城邦生活的理解：因為城邦是這樣一種特別的政治組織，在其中確保獻身於公眾事務的人能夠擺脫生活所需，不必為了他的生計而出賣他的行動自由，所以人能夠具有足夠的尊嚴去建構「一個自主的、真正人的生活方式」，因而投身於公共事物的生活也被視為一種值得追求的生活方式之一。

然而隨著城邦的消失，亞里斯多德的「政治生活」，也失去了他原本特定的、富有政治意義的內涵，變成「所有對於世界事物的主動投入」。但鄂蘭發覺，這個轉變並不代表「政治生活」的概念擴大了它的意義範圍，或是它對人類的重要性提升了，反而是因為實踐或行動不再被認為是特殊的，鄂蘭認為這種轉變值得注意的地方在於，「政治生活」從原本作為獨立的，為人欲求的理想生活，變成了僅是滿足人類所需的活動之一，它成了一種為了滿足在政治領域之外的目的之工具。「行動生活」在城邦衰落之後，從此被排除在理想的生活之外，而唯一真正自由的生活方式，就只剩下「沈思生活」了。

表面上，鄂蘭似乎是在哀悼曾經在希臘城邦時代高舉行動經驗的那種美好年代，在現代已不復存在了。然而鄂蘭並非是以懷古傷今的心情在敘說「行動生活」的失落，彷彿在暗示現代人應該重返過去政治領域所享有的榮光，然而她的用意是要指出，這種「沉思生活」與「行動生活」二分排序，一直以來都被政治哲學傳統視為不證自明的公理。

問題不僅是傳統沒有提供我們足夠的推論證明「沈思生活」的優位性，對政治領域來說，更嚴重的問題是，「行動生活」從一開始就是從哲學的角度來定義的。由於哲學家一直以來最終目的都是要實現他的理想生活——一種「啞口無言，靜靜容受實然所帶來的驚奇 (*thaumazein*) 的生活方式」——，其他的生活方式雖然也是自由和獨立的，但再怎麼樣也比不上「沉思生活」能夠得到真理的可能性。從哲學的角度觀之，「行動生活」只是因為它可以更有效地滿足沉思的需求和渴望，才被視為一種值得追求生活方式，但是致力於實踐和行動的生活從來都不是哲學家的最理想生活，反之，「脫離政治」、從人類事務領域逃逸，才是哲學自始至終的願望 (BPF: 13)。

柏拉圖在對話錄《政治家》(Statesman) 一篇中，將原本在古希臘人眼中互通的兩個概念區分為兩種行動模式：「發起」(*archein*) 和「成就」(*pratein*) 他認為，發起行動的人應該是行動的主宰者，完全不需要他人的幫助。柏拉圖還將讓「發起」的人置於統治者的位置上，他只要「明白什麼時候是採取行動的正確時機」，然後發號施令，不需要親自執行，「成就」的人則變成了單純執行命令的人 (HC: 314; PP: 124)。柏拉圖這樣的區分知與行，將統治等於知識和命令，而將行動貶低為服從和執行，其實是將製造活動的經驗偷渡進政治領域中，藉此取消行動不可避免的困境。然而，這種作法與沉思生活的優位性，背後的想法是一致的，都是將政治行動或行動生活視為達到真理的手段。總的來說，鄂蘭在「行動生活」最早被區分出來的地方看到的其實是「行動生活」如何被扭曲和誤解。由於他們始終是由哲學家的「沈思」理想所詮釋和定義，政治領域的核心問題永遠在傳統的框架下被隱蔽不見。



第二節 鄂蘭的「行動生活」

壹、 人的「條件」

找回「行動生活」——「主動投入做一些事的人類生活，總是根植於一個人的世界以及人造事物的世界」的意義與尊嚴，可以說是鄂蘭的政治思想中的主要課題。依鄂蘭之見，「行動生活」應該是由三種活動所構成：勞動(Labor)、工作(work)和行動(Action)。這三種各自擁有不同內在邏輯與標準的活動，都是人類的根本活動。它們之所以是根本的，在於它們各自對應到人們擁有生命的基本條件。

這邊的問題是，鄂蘭所謂的「條件」指的是什麼？按照鄂蘭自己的說明，這些「條件」以及與之相對應的三種人類活動，都和「人類存在的基本特徵」相關。舉例來說，出生和死亡對於人來說是最直覺的普遍特徵，不是由於道德判斷或是依據任何歷史法則才具有的人的性質，僅僅是因為每個人都是透過出生來到世界上，並透過死亡而離開世界的事實，這些與生俱有的事實才作為人類的基本特徵。與此相應，「生命」成為了人的存在「條件」之一，人需要有生物性、物質性的生命本身作為基礎，才能夠存在在世界上。除此之外，人類的世界發展到現今，已不再是過著採集漁獵的生活。我們有文明、科技和各種知識的累積，從過去一代代人不斷地傳承至今，使得每一個新生命到世界上的時候不是出生在「荒漠」之中，而是在一個由各種前人開創的事物積累起來所形成的世界。因此，「世界」作為人的條件之一，相應於人是存在於由許多超越人的生命長度的事物所積累出文明之中。

另一方面，與這些「條件」相對應的人類活動也是因為能夠提供人類生活的基本條件，所以成為人類的基本活動。例如勞動生產出有形的消費品以確保人類的生命存續；工作賦予製造出來的物品耐久性，以對抗使用時的耗損，以

確保我們的世界能具有某種程度的「客觀性」，能夠比製造者的生命長存一段時間；而行動因為致力開創各種政治體，所以能夠保存回憶，確保歷史的形成。

換句話說，作為「條件」，它其實指的是人可以在世界上存活的必要條件。這些「條件」，具有幾項性質：一方面它們是一種資源框架，讓人得以自由的行走在世界中；另一方面，它們做為一種給定的東西，就像自然世界裡的東西一樣，具有一種限制性的力量，限制人類的行動與發展。這些「條件」因為是在人誕生之前就存在的，所以人的存在和行為，總是關係著世界，既受世界限制也影響著世界。此外，這些條件也是一種動態的互相構成的關係：

簡言之，這些「條件」，雖然在人出生之前就作為前提限制著後來到世界上的人，但同時它們也是因為有人所以才得以存在。

如果我們將鄂蘭的「條件說」對照政治哲學傳統依據的「本性說」，我們將更可以看到鄂蘭的洞見何在。先前我們在第二章曾經提到，政治哲學傳統基於形上和表象世界二分的假設，認為表象世界是雜亂無序，不值一提，因而從柏拉圖開啟的傳統都是致力於尋找一個能夠應用在政治領域的原則或標準，以由上而下地統治混亂不堪的人類世界。更進一步地，鄂蘭發現傳統在人的本體論上也是基於同樣的假設：

「由於哲學和神學總是關心單數的人，也由於如果只有一、兩個人，或者只有一致的人們，所有哲學或神學的宣稱才會是正確的，因此對『政治是什麼？』這個問題：他們找不到有效的哲學答案。更糟的是，所有科學思考——生物學、心理學，如同哲學和神學——都只考慮一個人，動物學也是，只有那隻獅子，許多獅子只會是許多獅子的問題」（PP: 127）。

哲學關心的是單一的人「類」，如同為其他種類的動物下定義一樣，哲學家也預設了存在有人的本性，也就是「人性」這樣的東西，是所有人類都具有的共同本質，例如人是理性的動物，或是人都具有同理心 等等，以各種概念性的特徵來概括說明人類共同的特質。鄂蘭認為，這些古今中外各種定義人性的嘗

試，都只是將人各種不同的能力和性質抽象、概念化，但是往往結果都沒辦法證實有「人性」的存在，反而犧牲了人的差異性。鄂蘭仔細檢視這些「人性說」的論點後發現，它們都是基於將人視為單一、具有相統屬性的人「類」立場，因此總是試圖以某種抽象概念作為人是什麼的解答。鄂蘭反對這種單一解釋的人性論，也就是說，不存在一種性質是只要有它們就可以稱之為人。作為一種充分條件，這些本性之說是限制性的，束縛了人的能力也限制了人的發展可能。此外，它也是化約性的，以最大公約數來概括統稱人的各種不同能力和特徵。鄂蘭諷刺地說，如果人真的有所謂的本質，那也只有我們站在超越或者抽象的立場來看才能認識那種共同的本質，但那是只有上帝才能觀看的方角度。

那麼鄂蘭說的究竟是一種什麼樣的人性論呢？由「條件」而非「本性」出發，是鄂蘭重新找回「行動生活」的發現之一。正如 Canovan 所說的：

「如果我們可以從如此複雜的作品（按：《人的條件》）裡抽取一個核心主題的話，那麼他應該是要提醒人們政治的重要性、對於我們的政治能力的正確認知，以及這些能力可能招致的危險和提供的機會」（HC: 038）。

她要求我們換一種思考方式，設想看看，是什麼樣的情況才會使人類生活和居住在地球上的條件完全消失不見，那才是關乎於人的存在最基本的東西：「也就是說，沒有了它們，這個存在就再也不是人的存在」的基本特徵（HC: 061）。鄂蘭提醒我們：「人的存在條件——生命本身、誕生和死亡、世界性、複數性以及地球——從來不能解釋我們是什麼，也沒辦法回答我們是誰的問題，理由很簡單，因為他們從來沒有絕對限制我們」（HC: 62）。

因此她捨棄本質式的人性論，避免由政治領域之外的任何超驗或先驗的抽象概念或原則來決定政治領域，而選擇人類生活的基本「條件」。這些「條件」都不帶有應然的意味。她所想像的這些「條件」，都是指實際上可以讓人呈現為我們現在看到的人那樣的那些元素，他認為人類事務就是這些元素所形成的一組條件所構成。如同他在分析研究極權主義運動的研究途徑一樣，不是去追

溯它的起源，而是探討聚合成恐怖統治基本要素（elements）是什麼。這兩個分析途徑之間的背後想法其實是一致的，都是因為鄂蘭不希望以因果解釋的邏輯性強制的語言來定義現象，希望為人的行動保留最大限度的自由空間。這些「條件」，不像人的本性一樣，解釋和本質之類的語言，都帶有一種必然性，例如我們說水是一種液體，那麼它就必須具備所有液體這種物質狀態應有的性質，而不可能有別種樣態。

貳、 三種活動

「並不是想詳盡地分析『行動生活』裡的活動，傳統上從『沉思生活』的觀點去思考這個問題，令人費解，總是對活動的種種相互關係視而不見；我想做的，是要成竹在胸的判定他們在政治上的重要意義」（HC: 129）。

從人類生存的基本條件而不是人性出發，現在我們回過頭來看看，鄂蘭如何區分三種基本的人類活動。這是鄂蘭重新找回「行動生活」中的第二個發現。鄂蘭將人類的基本活動區分為勞動、製造（或是工作）和行動，這三種活動因為他們都對應到可以使人類世界存在的條件，而被視為人類的基本活動，但是由於目的和對應的基本條件不同，被區別為不同的活動。鄂蘭發現，在以沉思生活為目的的政治思想傳統中，不僅「行動生活」被貶低，行動生活之間不同活動的區分也被模糊掉：「自沈思觀之，只要寧靜被擾動了，是什麼擾動他的，那並不重要」。作為工具，他只需發揮他的有用性，能夠達到沉思生活的目的，工具的性質和區別並不重要。因此歷史上常見的是哲學家將三種不同的活動混淆，或者以製造代替行動，例如柏拉圖以工匠的藍圖來規劃人類事務，或者將勞動引入政治中，例如馬克思標舉「勞動創造人」。鄂蘭對此現象感到擔憂，因為政治生活中的活動的不區分，其結果其實就是「極權主義一直都有可能，部份是因為政治活動的性質普遍被誤解」。

「勞動」對應的是人類生存其中自然世界，它是專門生產人類生存所需的消費物的活動。作為自然界的一員，人體的新陳代謝、自然成長都仰賴勞動的

成果。勞動的成果存在並不比製造的產品來的持久，它必須透過不斷循環，不斷地重複勞動歷程才足以供應生命所需。勞動服從於生理條件，就如同生殖一樣，其主要目的就是生命本身，維持種族繁衍。「製造」對應的則是非自然的人造世界，也就是「世界性」（worldliness）。製造受生產一個產品的具體目的支配，因此他並不像勞動一樣服務於生命過程的無止境和徒勞，而是由被造物世界的需要和標準支配。鄂蘭特別強調製造物的持久性，能夠生產持久的事物以建立一個「文明」世界，使得這個世界本身比人的生命更久遠並且超越它們。在這世界中，人可以獲得某種不朽性。

雖然「勞動」和「製造」的定義看似直覺，但其實兩者區分並不是這麼顯而易見，古希臘人就經常視而不見勞動和工作的區分。鄂蘭探究其中的原因，發現到，原本只是對勞動的鄙視，因為人們厭惡生計的壓迫，也討厭人類事務的容易消逝，後來卻不斷地擴大延伸到任何需要努力以達成的事物上。希臘人「認為為生計所迫的職業是奴性的」（HC: 148）。所以凡是跟生存有關的，就算不是真的以大自然為原料，用身體活動加諸於上的活動，也被歸類在勞動之中。但鄂蘭的分析並非是為勞動提供一個完整的概念史/觀念史或一個完整清晰的定義，事實上，歷史中更顯而易見的是這些活動的模糊不分。在他看來更為重要的是這些活動在近代世界中的地位的轉變（HC: 125）。

最後的活動則是行動。行動的概念其實在鄂蘭的思想中的呈現相當歧異，它有時候指的是鬥爭、革命等激烈的反抗運動，有時也僅指單純的公民合作而自發的作為。但是無論如何，其基礎都是指一群人因為某個目的結合在一起從事某些事。「需要他人」的特點是行動最主要有別於其他兩種活動的地方。「行動是最典型的政治活動」，的原因就在於，行動是以「複數性」為其條件的人類活動。行動是唯一不需自然也不需人造事物介入其中的活動。換句話說，只有行動是單純因為有許多人而自然就產生出來的活動。它不需要靠自然物作為資源，也不需製造工具的輔助，他唯一的要求是「處在人群之中」，只要周遭有著不同觀點的他人，有和他人共享的世界，行動就得以被想像。

在羅馬的語彙中，「生活」同義於「處於人群之中」，而「死亡」則同義於「不再處於人群之中」。聖經裡面也隱含了人的行動條件：「祂造了他們，有男有女」、「行動是人行神蹟的能力」（HC: 339）。「複數性」的條件對其他兩種活動都不是必須的。「勞動」為了滿足人身體和生命所需的活動，依賴並受制於自然的供給，但它可以不需要其他人，一個人可以在完全孤獨的情況下獨自勞動，這是人類和其他動物相同的地方。在製造之中，人類運用自然材料，按照一定目標來製作人造物品，也不需要他人的協助，甚至許多精細的工作都要求獨處，以便工匠按照自己腦中藍圖創造出優良作品。三種活動之中只有「行動」才完全需要依賴於他人恆常的存在才能夠實現，正是這個前提使得「行動」成為人類獨享的特權：

「人們可以不勞動卻仍可以活的很好……而且他們亦可以從容地決定 只享用世界上的事物但他們自己卻不肯為它增添任何一個有用的東西……而他們一定還是人。但另一方面，**一個沒有言說與行動的生活……已不再是人類的生活**」（HC: 176，粗體為筆者強調）。

顯然鄂蘭在這三種基本活動中，將行動放在一個特別重要的位置。行動的複數性條件同時也是政治的充分條件，因為現實中存在有許多的人，我們才需要政治，如果人不是以複數性存在為世界上，而只是「同一個模型的無限複製品」，那麼發生在政治領域的各種各樣的偶然性和意想不到的行動就不可能，行動將會是多餘的，人和人之間的溝通也失去了意義。

行動需要複數性的條件，就像表演者需要觀眾一樣，沒有他人的在場，行動將成為無意義的活動。「和我們有相同見聞的他人，他們的存在對我們保證世界以及我們自己的實在性」（HC: 103）。他人的存在不只可以記憶行動，同時還是我們自己以及我們周遭實在性的保證。然而政治思想傳統，因為沒有認知到行動本身的意義和重要性，使得行動常常被其他活動所替代，使得「複數性」經常遭受到被消滅的威脅/危險。因此，我們可以說，鄂蘭之所以要重新考

察行動生活，一方面是為了重新找回行動生活的尊嚴與不朽/偉大，另一方面是要拯救複數性，將複數性從政治哲學扭曲的眼光中重新拯救回來「他們必須在承認人性弱點之外，接受一個事實：『讓一個人形單影隻是不好的』」(HC: 69)。

參、 行動與複數性

「自從柏拉圖拋棄了雅典的民主、闡述他的理想國的架構以來，政治哲學家在書寫政治時就一直有系統的忽略了**人類最重要的政治特徵**，也就是說，**他們是多元的，每個人都可以有新的觀點和新的行動**，而除非它們的政治能力被粉碎，否則絕對不能被套上整齊劃一的、可以預測的模式。」(HC: 033，粗體為筆者強調)

Bhikhu Parekh 曾將分析整理鄂蘭的複數性概念，他認為複數性其實內含三個性質：分別 (separateness)、獨立 (independence) 和多樣性 (diversity) (1981: 86)。其中「分別」與「獨立」比較好理解，它們其實各自與鄂蘭自己分析的兩個複數性的性質相關連：區別 (distinction) 與平等 (equality)。就平等而言，正因為人是互相平等的，所以才有互相理解的可能和需要。而就分別來說，如果不是兩個不同的人，那麼就沒有必要透過言語或是行動來溝通或理解對方。第三個的「多樣性」的性質則需要另外說明。

「多樣性」其實與我們之前討論過的一個問題相關。先前我們曾說，鄂蘭在摒棄了本質式的人性論之後，以「條件」來回答「一個人是誰」的問題。「一個人是誰」，其實就是在指每個人的「獨特性」，因為每個人都有這個「行為者獨特而殊異的同一性」，所以才需要將每個人分別開來視為不一樣的人。複數性的另外兩個性質都不如「獨特性」這麼關鍵，「分別」和「獨立」在其他事物上也可以看到，但只有「獨特性」，也就是能夠呈現出每個人是「誰」的這個性質，才是確立人類複數性存在的主要條件。那麼這個「誰」該如何得知或辨識呢？這邊我們藉由鄂蘭一個特別且乍看之下令人困惑的概念來解釋，也就是「守護神」(daimōn) 的概念。

「在別人面前昭然若揭的這個『誰』，他自己反而一直看不到，正如希臘宗教的『守護神』（*daimōn*），一輩子陪伴著每個人，總是從後頭俯視著他，因此只有他對面的人才看得見」（HC: 267）。

鄂蘭認為，對於自然的事物，我們可以用定義來認識他們的本質，但卻不能對自己這麼做（應該說是無法），因為限制人的存在的並不是本質之類的人性，因為一百個人就有一百種的不同的人的樣態，我們完全無法一以貫之地說明一個人是誰的問題。問題在於，這個「誰」不只無法用定義來掌握，自己也是無論如何都無法清楚看見。如此看來，難道阿波羅神廟中的德爾菲神諭：「認識你自己」（*γνώθι σεαυτόν*，**Know thyself**），其實是不可能的，因為人始終無法像認識自然事物一樣認識自己？

這邊的討論讓我們回到蘇格拉底聽到這個神諭之後反應。蘇格拉底聽到神諭之後，他並不是轉向內心，透過自省和反思以求得對自己的認識，相反的，他是走到大街上和眾人說話，從在別人的眼中顯現來認識自己，換句話說，這是一種以他人在場，也就是以複數性為前提的認識。「誰」會在別人的眼中映現，所以必須透過他人我們才能認識自己。鄂蘭這個繼承自現象學的看法，在她關於複數性的概念中扮演很重要的角色。鄂蘭早年在德國師從海德格與雅斯培，因而可以在她身上看到許多現象學、存在主義與歐路哲學的思想痕跡。受到現象學的啟發，鄂蘭強調「顯現等於存在」的概念：

「從人性和政治的角度來說，實在性和開顯是同一回事。對人而言，有他人在場，世界對所有人開顯，他才有實在性；『那對所有人開顯的』，我們叫他做存有者』，缺少了這個開顯的東西，就會像夢境一樣縹渺忽忽，雖然既熟悉又完全屬於我們，卻沒有實在性」（HC）。

在現象學的概念下，自然世界和人類世界縱然擁有諸多不同，但是確有共通點，那就是他們共有「顯現」（*appear*）的本質且「存在與顯現（*Being and Appearing*）是合而為一的」（LOM: 4）。鄂蘭的特別之處在於她將此概念應

用於政治領域：萬事萬物若要是「政治的」，先決條件是它要能在公共領域中被看到、被聽到，換言之，它必須顯現在其他人面前。在此前提下，複數性中「多樣性」特質要能確立除了要求個人是分別與獨立的個體外，它還需要個別的人能夠透過某種活動顯現才得以存在於政治領域中，這個能夠使人顯現的活動，其實也就是我們前面討論最具有政治意義的「行動」：「在任何行動中，行為者的原始動機無論出於其本性或者出於什麼意圖，都是為了表現自己的意象。……人人都是希望自己得以存在，而行為者就是在行動中表現其存在的」（HC: 262）。從這段話中我們可以看到，因為行動本身的目的就在於可以表現人的存在。行動必須揭露行動者，「如果行動沒有一個名字，沒有一個附著其上的「誰」，那麼他就沒有意義可言」，若沒有這個揭露，行動就會失去他的目的和意義，最終使它只能作為別的更高目的的工具。

因為人都欲求自己存在，而行動能夠表現個人，所以人會希望透過行動以確立自己的實在性。在此情況下，行動和複數性其實互為必要條件。複數性的確立必須透過行動對人的揭露才能夠確立，而行動也必須以複數性為條件才有可能。如果人不透過言行來揭露自己，換句話說，不在別人面前被看見、被聽見，在顯現就等於實在、存在的意義下這個人就如同不存在一樣，因為他不處於人群之間。對於世界來說，它彷彿是已經死去一般「因為那再也不是活在人群中」（HC: 264）。

在以顯現行動者為目的的情況下，鄂蘭這邊所謂的行動其內容範圍應該要擴大到言語。言說和行動兩者之間雖然可以被區分為不同的東西，但是兩者在顯現行動者的意義具有相同的政治意義。其一，大部份的行動都需要透過言說來實踐，「如果沒有言說相伴，行動會不僅會喪失他的揭露性格，他更會喪失他的主體」（HC）。雖然實際上的確有可能發生沒有言說的行動，或者只是作為溝通工具的言說，但是鄂蘭認為，這樣的行動不該被稱為行動，因為他沒有實現行動應該有的本質，也就是彰顯他的行動者。其二，言說對行動者的顯現還表現在鄂蘭強調意見的重要性：

「言說能力以及人的複數性事實彼此相應和，其意義在於我用語詞和與我同在此世的人溝通，更重要的意義是，由於與自我對談，我是和我自己一起生活的。」（PP，50）

柏拉圖從蘇格拉底的經驗中發現，意見是不可靠的，唯有真理作為標準和原則才是有效的。但對鄂蘭來說，擁有意見的本身就是承認了有一個與他人共有的共同世界，且因為每個人看到這世界的顯現不同，所以才有意見的產生。我給出我的意見，向他人說出自己的立場的時候，同時也是表達自己是共同世界的一份子，從而確立了複數性的條件。

如同不是所有行動都能揭露行動者，也不是所有言說都能顯現個人，還有另一種言說方式常常在政治領域中可以看到，它不會增進我們對世界的認識，反而會阻絕我們對現實的認知，那就是政治公關的話術。在《共和危機》中，鄂蘭分析五角大廈的文件，發現其中最主要的問題是它們所扮演的「說謊者的角色」（CR: 15）。在政治上的謊言通常都是為了遮掩事實而運用的工具，鄂蘭發現真正的問題不在於人民因為這些謊言而被欺騙，而是在於政治公關所虛構的形象，就如同極權主義運動的意識形態一樣，企圖以鋪天蓋地的謊言遮斷在現實與理論之間。它們的功能和極權主義運動的意識形態相同，「具有一個『理論』，所有不合適的材料都被否定或者忽略」（CR: 31）。在這種情況下，言說不在表達世界向我們開顯的樣子，而只是「陳腔濫調、固定用語、墨守約定俗成而標準化的表達與行為規約」，這些言語不僅不能承擔政治上的任務，反而是隔絕人與現實的實際接觸（RJ: 219）。

分析到這邊我們會有個疑問，一個人是誰需要透過某種活動才得以展現，那麼與行動相比，製造活動主要目的在於賦予其作品持久性，不是更能銘記行動者的名字嗎？鄂蘭也曾經說到，所有的製造成品中持久性最強的是藝術作品：

「藝術作品顯見的恆久性，它也是一切有形事物當中世界性格最強烈的，.....因為它們不是供生物使用的，.....它們的耐久性位階高於一切事物賴以存在的耐久性。」（HC）。

藝術品雖然是製造活動的產物，但因為從一開始他就不是以實用性為目的，所以他的耐久性比因為實用目的而被消耗的商品更高。但即便如此，藝術品仍然不是行動最適合的居所，因為在他將行動和事件轉換為具體形式的過程中，雖然為行動添加了持久性，可供後人記憶，「但是它總是有代價的，那就是生命本身；它總是『死的文字』」。換句話說，一旦人的言行被固定下來，在獲得持久性的同時，他也立刻就變成死的東西，然後隨著時間漸長，離原本的經驗越來越遠，如果一直沒有人重新思考、質疑、與他對話，最終將變成教條和樣版，而成為和現實完全脫節的東西。這也是鄂蘭雖然批評政治哲學傳統，但她不認為柏拉圖對政治領域的貶低是一種惡意，他是因為實際遭受蘇格拉底的死亡，產生對人類事務的恐懼才計畫真理專政的，鄂蘭認為可惡的是後來的人往往不加思考的接受這些思想，將原本也是立基於經驗的思想變成了教條，最後變成了具有權威的傳統代代傳承下去。

第四章 鄂蘭政治思想的途徑

第一節 說故事

在為數不多的相關研究中，其中最重要的一個概念就是「說故事」（storytelling），或是有人稱為「敘事」（narratives）。⁴ 研究者認為，鄂蘭是以「說故事」的方式來理解政治現實，用以解決傳統政治哲學中，輕視政治現實，遺忘政治經驗的嚴重問題。⁵

壹、理解過去

我們在第二章時曾經介紹過理解的性質，其中提到，理解最重要的目的是達到和解。透過理解，我們可以接納新來的事物，也可以讓自己安身立命在世界中。

說故事如何幫助我們與過去和解呢？

4 大部分學者在其著作中經常將「說故事」與「敘事」兩者混用，可能因為鄂蘭自己本身也未區別兩者定義。Steve Buckler 則認為應該區分兩者，如果仔細探尋鄂蘭所認為的「說故事」，是為了反對歷史主義將人類的發展敘述為一個有始有終的大敘事，則「說故事」應該不同於「敘事」，若是將兩者混用或以「敘事」代稱「說故事」，有鄂蘭落入線性的、有始有終的敘事之危險，這反而鄂蘭極力避免的問題（2012: 45-46）。所以後文皆以「說故事」或是「故事」來逕稱，不再並列「說故事」和「敘事」。

5 Lisa Jane Disch 在其書評中，反對 Buckler 把她和 Ernst Vollrath、David Luban、Seyla Benhabib 以及 George Kateb 都視為將「說故事」作為 Arendt 的政治思想方法之學者。進一步說明，她認為其中除了 Vollrath 有明確主張「說故事」就是 Arendt 的方法，其他學者，包含她自己，都沒有宣稱「說故事」策略在 Arendt 的作品中具有高度的一致性，以致於可以被標記為 Arendt 的方法，只是指出在 Arendt 研究中常常被忽視的要點而已（2014: 364）。然而，若我們回過頭看 Disch 先前的文章，文中不乏將「說故事」或是「敘事」互用之處，並且同等於 Arendt 的方法（1994）。依此看來，Buckler 的評述確有其理，反而是 Disch 未釐清自己的論點了。相關文章參見 Vollrath（1977）、Luban（1994）、Benhabib（1994: 1996）以及 Kateb（1999）。

「所有的傷痛都是可以承受的，只要你將它們放進故事，或把它用故事講出來。」（MIDT，128）

鄂蘭在許多地方都引了這段文字，⁶ 明顯說明說故事與現實和解的功能在鄂蘭的思想中佔有一定的份量。說故事要能夠與現實和解，或者幫助別人理解過去已經發生的事，最主要的原因在於，透過說故事，我們能夠重新思考已經發生的事情意義何在。當我們在遭遇事件的時候，作為事件的遭受者，我們身處其中，會以行動或其他方式來回應這個事件；這個事件以及我們的回應具有當下行為的意義，但是整個事件的意義，行動者不會知道。只有在行動和事件結束後，透過說故事，我們能觀照全局，這是我們不再是實際的參與者，雖然我們曾經是，這時我們作為一個不涉入的旁觀者，反覆思考過後找到了語彙來形容這個事件，換句話說，我們為這件事說出了一個故事，並且藉由已經能說出故事的這件事實，我們與這個事件達到了和解。要特別注意的是，說故事能夠達到與現實和解的目的，這個觀念其實是啟發自黑格爾：「與現實的和解，即淨化（catharsis）……在黑格爾看來，是經由回憶之類產生的歷史的最終目的」（BPF，41）。但鄂蘭所謂的事件的意義，並非是指歷史精神或法則等等這一類普遍性的概念；此外，她所說的事件意義也不是因果關係下的前項或後項。鄂蘭的「意義」概念是與說故事的源頭，也就是希臘的史學相關連的。在希臘史學以及羅馬史學中，都假定一個東西或是一件事，它的意義是在它們自身之中，而無須向外援求，而史家的工作只需要將這些本來就存在的意義記錄下來，「只需用詞語來把他展示出來」即可（BPF，60）。這種對於「意義」的看法不同於現代看法，現代習慣以過程和普遍法則來看待一個具體的事物，「彷彿事件對它們的表述雖恰當，卻或多或少有些偶然」（BPF，60）。鄂蘭認為極權主義的意識形態，其特點正是使事個別事件的意義都包含在過程之中，個別事件需要透過作為整體的過程來獲得理解。與之不同，鄂蘭認為只要

⁶ 鄂蘭曾經在三個地方使用這段引文，一個是在 MIDT 中對迪內森的生命故事的描寫，另一個是在 HC 中的行動章節一開頭，最後是在 BPF 中討論事實真理的政治意義時。

我們嘗試著去思考所遭遇的事情時，也就是試圖去理解事件的時候，意義自然會在其中產生（EinU, 309）。

但是我們該如何「看到」事件的意義呢？

「只有說故事的人，才能夠看到全部的行動，也就是歷史學家的回顧，它的確比參與者更能洞悉全局。」（HC, 281）

如果事件的意義本來就存在事件之中，而說故事的人或是歷史學家要做的其實只是如實地呈現它展現給我們的樣子，那麼顯然問題就在於，該怎麼「看到」事件中自有的意義。鄂蘭將這項任務的完成保證，寄託在說故事的人身上，它們必須以猶如古代的歷史學家的治史態度，不偏不倚的中立性，來作為「觀看」意義的正當態度。

生命中的悲傷和挫折之所以將它說成一個故事之後就變成可以忍受，是因為當我們要形成一個故事的時候，我們會重新在思想中反覆思索，甚至「做」過一遍同樣的行動，直到能夠將整件事串連起來，說出一個故事，而最後在故事裡所呈現的其實就是這種反覆思考後所認為的事件意義。鄂蘭說故事會賦予事件意義，但其實在想著如何說出故事的時候我們就已經在賦予事件的意義，否則其實我們也不知道該怎麼看待事件，更不用說能夠說得出來了。本段一開始所引的那段話是來自丹麥的小說家 Isak Dinesen，是她生命遭受重大打擊之後，活出來的「說故事哲學」。但鄂蘭提醒我們永遠要小心落入 Dinesen 變相的「說故事哲學」的誘惑中。如果每個人人生都值得講成一個故事，那麼是不是也可以說，我們應該用人生去活出一個故事，去實現一個理想的故事呢？年輕的 Dinesen 為了完成父親未完的故事，在失去表哥 Hans Blixen 的愛後，竟選擇嫁給他的學生兄弟也要成就這段「宿命」。鄂蘭形容 Dinesen：

「為了要讓一個故事成真居然真的犯下了『大錯』，為了一個預設的模式竟然干預了生命，而不是耐心等待故事的自然浮現，然後在想像中反覆醞釀，以有別於創造一個虛構的東西再去活出它來。」（MIDT, 132。譯文稍有更動）

這種特意活出來的故事是一種虛構的故事，它與真實的故事差別在於，前者有一個明確的作者。真實的故事中只有主角而沒有作者，因為發生在人際關係網當中的事情都是不可預期，我們不可能像真正的作家在寫小說一樣，能夠全權地安排角色和情節。真實的生活經驗雖然可以用故事和詩寫下來，但不能把生活變成有如一件藝術品，然後去製造它。

「生活中或許有『精華』（還能有什麼呢？），收集起來，在想像中反覆醞釀，或許就可以粹煉精華變成『瓊漿』，到最後或許可以『製造』一些東西出來，『合成故事』。但是，生活本身既非精華也非瓊漿，如果你誤以為它是，它就會是玩弄你的惡作劇而已。」（MIDT，136）

說出來的故事可能相當精采，但若以為生命就像故事一樣而去追求戲劇化的人生，那就只是見證了「上帝喜歡開玩笑」。

如果我們仔細思考，說故事理解過去的力量與其說是在故事本身，倒不如是在說故事的人身上。「當一個人開始講一個故事時，他就開始『與現實和解』」（BPF，245）。自己的生命故事，若是已經經過反覆思索而化為一個故事，那麼理解的活動就已經在這人的腦袋中運行，說出來的故事則是已經完成理解的成品而已。若是別人的故事，那麼理解的活動將會發生在兩個面向上，一個是在故事的「作者」身上，他能夠將別人的故事寫出來，證明他接納這些事件與故事的主角，接受他們與自己共處於一個世界上。還有一種情形，這個「他」不是作者而是聽故事的人，那麼透過故事他就因此而獲得了對這個世界更多的認識，也理解到這世上有許多與自己所思所想不一樣立場的人。另一面向的理解發生在故事的主角身上，透過別人的述說，自己的生命也彷彿因此獲得承認；別人對自己的理解，也等於確立了自己的存在。鄂蘭說最早的故事出現在尤利西斯從別人口中聽到自己所遭受的苦難之時。在這樣的情況中，故事主角的生命經驗，「成了他自身之外的東西，成了所有人看與聽的對象」（BPF，41）。透過故事將經驗對象化，原本事件中的行動者現在變成一個旁觀者，而能夠以一種更中立的態度看待事件所展示的意義。

這種中立性態度就是我們前面尚未討論完的古代史學家的歷史學方法。當荷馬不只詠唱勝者的事蹟也吟詠敗者的行動時，鄂蘭認為真正的史學方法就誕生了。荷馬的中立性，「仍然是我們所知道的最高類型的客觀性」，並非是現代社會科學經常主張的客觀態度。我們在第二章時曾經討論過社會科學的那種客觀態度是一種清除的態度，要求將自我的情緒和價值判斷完全消滅，然後又因為不可避免的因素，一定會有某種主觀參雜在研究的過程中，因此始終只能維持一種「被闡割的客觀性」。

歷史學家以及說故事的人應該具有的中立性態度，要求史學家只要放下自己的或是民族的利益，讓偉大的事物向自己呈現；他要做的就只是如實地紀錄下來。所以荷馬詠唱勝者也詠唱敗者的「無偏私」的態度，正是讓事物的意義自己呈現的正確態度。但荷馬的中立性態度還只是作為原型，還需要經過修昔底德的補充，真正不偏不倚的中立性的態度才算完備。修昔底德觀察到，在城邦的公民生活中，透過在廣場上與人不斷地交談、辯論，這些公民會發現，原來對於同一件事可能會有來自無數立場的看法，甚至彼此相對立的立場；而從自己給出意見也從其他人那邊聽到意見的交換行為中，

「希臘人學會了理解，不僅把彼此理解為單個的人，而且也從彼此的立場上來看待同一個世界，從非常不同的，經常相左的角度來看待同一個事物。」
(BPF, 48)

但是鄂蘭認為，古希臘這種中立性態度的成立條件，已經不復存在了。因為在基督教重視自我生命的信念之下，這種中立性背後所需要的假定——「偉大的事物事物是不證自明的，自身就能發出耀眼光芒」——是不可能保存下來的，因為偉大的東西正是建立在對個人生命的藐視之上（BPF, 48）。除此之外，在現代社會的發展之下，能夠讓每個人在其中充分表達，也能夠讓人在其中聽到來自各種不同立場的意見，能夠把人既分隔又聯繫在一起的公共領域已經消失了。沒有了公共領域，「客觀性喪失了它在經驗中的有效性，脫離了真實生活」（BPF, 49）。

我們在第二章所遇到的理解問題，經過這邊的討論之後，其實就是我們再也說不出故事來了的問題，因為讓說故事的人能夠不偏不倚的「看到」事件意義的中立性態度的條件都已經消失。

班雅明曾在〈說故事的人〉一文中描述到一種現象：隨著一次大戰的爆發，那些回來的人們，並不是繪聲繪影地向大家敘述在戰場上的經驗，反而變得更加沈默寡言。班雅明認為這其實是因為人的經驗遭到根本性摧毀。說故事需要人的生活經驗，它是被動地書寫，而不是主動地建構，所以需要作為材料的生命經驗存在。換言之，造成這種現象的原因與中立性態度消失的原因相似，因為在戰爭的時候，使人和言行得以發生意義的公共領域必然也不可能存在；沒有了公共領域，就沒有意見與立場的交換空間，也沒有故事需要產生的空間，人也無由學習需要透過和其他人交流才能習得的理解能力。因此，戰場上回來的人不是沒有故事，是講不出故事來了。

貳、 重建世界

其實在修昔底德補充的中立性原則裡，我們就已經稍微看到了說故事重建世界的作用，也就是透過每個人說出自己的意見，確立每個人的存在，從而使共同世界能夠形成，人類複數性的條件也得以確立。在說故事重建世界的功能上，我們依然可以分為兩個面向的討論。第一個面向是說故事可以揭露行動者，從而確立人是複數性的條件；另外一個面向則是又要回到不偏不倚的中立性態度說明，說故事的人其實是透過一種康德的「擴展的心智」在運作才能說出故事的。

鄂蘭在康德的《判斷力批判》中發現了一個概念與不偏不倚的中立性態度若合符節，稱為「被擴展的心智」（enlarged mind），或是「心智的擴展」（enlargement of the mind），透過這個心智能力，我們更能理解說故事如何達到重建世界的功能：「『心智的擴展』是通過把我們的判斷與他者可能的而非實際上的判斷相比較，並且把我們自己放在其他人的位置上」（LKPP，66）。

在鄂蘭看來，康德發現了這個能力，卻不清楚知道其中的政治意涵。前面我們曾說過，中立性態度的起源是源自荷馬書寫特洛伊戰爭時，他書寫的不是一個人或一方利益者的故事，而是對於戰勝者和失敗者都同樣給予歌頌。這邊所牽涉的立場還只有雙方，不算太過複雜，但是當我們看到中立性態度的繼承者修昔底德時，他說的是在共同世界中無數不同的立場，這使我們不禁要問，就算中立性的態度需要無偏私，但一個人如何能夠處理「無數」的意見和立場？鄂蘭應該是在康德的「心智的擴展」中，找到這個如果不處理的話其實更可能造成心智功能癱瘓的問題之解答。

需要的是反向運作與想像力。反向運作的意思是，不是先將所有的觀點納入然後從中篩選，而是透過想像力，盡可能地讓不在場的人的想法再現在我的心中；越多的觀點和立場浮現，我的理解就越「中立」，也就越能清楚看到事情全面的意義。這個心智運作的過程就是康德的「心智的擴展」。「考慮其他人的意見是所有嚴格的政治思考的標誌」（BPF: 225），這正是鄂蘭認為康德沒發現的政治意涵。讓其他人的觀點在自己的心中呈現，我因此就代表了他們，形成了一個彷彿他們如果自己發聲的話應該會有的意見。透過心智的擴展，我雖然是一個人理解的事件，在我的心中浮現他人的意見，但這並不表示我是自己在內心中建立一個自說自話的世界，而是「受到他者的決定……是從他者的角度思索並運用自己的心智的」（LKPP: 158），因此受到確立的是外在世界而不是我的主觀。鄂蘭提醒我們的是，這種心智的擴展，並不是指同情心或是憐憫心，後者是要把我自己清除掉而去變成其他人，但在心智的擴展中，「我發出的依然是我自己的聲音」（LKPP: 158），但是卻因這一擴展的過程而不再只是主觀意見了。

我們回到說故事的活動來看的話，如果一樣在故事是理解過後的成品的前提下，那麼故事也同樣分享了理解過程中，經由心智的擴展而建立了「世界」的成果。如果不是這麼複雜的來看，說故事的活動本身也就預設了有一個共同

世界，或至少有一個他者存在，否則就不會有說故事的前提（事件或行動的發生），也沒有說故事的必要（無人聽聞）。

第二節 不說故事

幾乎每一位研究者，在談到鄂蘭說故事的方法時，都會引述《過去與未來之間》裡一段文字：「在誕生和死亡之間的個人生活，最終都能夠被講述為一個有始有終的故事」、「歷史最終變成了人類的故事書」（BPF: 261）學者們認為鄂蘭透過上述文字明白揭示每個人的生活經驗都可以被講述成故事，並且推論出從事政治思考者就是那個講故事的人，只有以說故事的方式，才能夠如鄂蘭所說「按照事情本來的面目接受它們」，因而也才能找回鄂蘭最關懷的人類行動的經驗。但是這樣的判斷可能立刻和鄂蘭所說的相矛盾：「毫無疑問，所有這些與政治相關的職能都是在政治領域之外進行的，他們需要的是無獻身和無偏私……」（BPF: 261）。換言之，人類行動的經驗的確是需要被講述出來，但這並不是一個政治理論家要做的，或是至少不是政治理論家唯一要做的事。說故事的人，是一個「不切實際」、「是從一個政治領域之外的角度來談論政治」的人（LOM: 6），而這樣的旁觀者，其實正如同鄂蘭反對的政治哲學傳統，只從外在政治之外的哲學眼光，觀看紛擾的政治世界，致力於沉思「上帝的顯現」（LOM: 6）。那麼，政治理論家僅是以「說故事」、旁觀者的角度來觀察政治事件、紀錄政治行動，對於鄂蘭來說，似乎是遠遠不夠的。

這裡需要先看到一段文字，這段文字出現在鄂蘭要說明為什麼美國革命其實是徒勞無功的段落中：

「如果一切思想真的都始於記憶的話，那麼，除非記憶凝固和蒸餾為概念框架，它在其中可以進一步檢驗自身，否則任何記憶都會煙消雲散。把凡人事務從固有的徒勞中拯救出來的不是別的，正是喋喋不休地談論，但這始終也是徒勞的，除非從中產生一定的概念，一定的路標，以供將來回憶，哪怕只是一個索引也好」（OR: 206）。

從這段文字中我們發現，原本以為透過故事不斷地傳誦是保存人的言行事蹟的，結果在鄂蘭看來，說故事其實也是徒勞無功的，只有被凝固、粹煉為概念框架的記憶才能夠保存下來，並且成為日後思考的對象。比喻的來說，就好像一場戲演了百回千回，少了好的影評為他點評、「話劇」，這戲只會活在曾經看過的人心中而已。這樣看來，鄂蘭似乎回歸到了我們熟悉的概念分析，一種對鄂蘭來說應該被歸類於傳統的思考方式。但是，這樣的結論恐怕又立刻與鄂蘭在另一處的文本相扞格：

「對過去和傳統概念的批判也不意欲『摧毀』……，其主要目的是發現傳統概念的真正起源，以便提煉出這些傳統概念的原初精神，後者已經令人悲哀地從政治語言的關鍵字，如自由和正義、權威和理性、責任和德性、權利和榮耀中消失了，只留下一些可以塞進去幾乎任何內容而不必考慮它們背後的現象實在的概念空殼」（BPF: 12）。

從這看來又回到我們熟悉的鄂蘭，對理論、系統和概念等傳統理論工具的排斥。該如何解釋這兩段文字中衝突呢？在前一段文字的註腳裡，鄂蘭這樣寫道：

「這些路標乃是為了供後人參照和回憶而設的，他們究竟是怎樣從這種滔滔不絕的言談中產生的呢？顯然不是以什麼概念形式，而是以一句句簡潔的話，以**言簡意賅的格言**——這可以在威廉·福克納的小說中體會到。**具有高度『政治性』的是福克納的文學手法而不是他的作品內容**。儘管人們紛紛效仿他但據我所知，採用這一手法的作家，始終唯有他一個而已」（OR: 206，粗體為筆者強調）。

原來鄂蘭所謂的「概念」，並不是指我們一般認為的概念，而是用來形容格言這一類「言簡意賅」，具有高度濃縮性的句子。這種「概念」之所以是一種路標，是因為透過它們可以指示回濃縮前原來的具體經驗；這和傳統的概念的功能不同，它們通常如鄂蘭所說的，過度的抽象而使它們早已失去了經驗基礎而成為一個空殼，可以用幾乎各種東西填進去而言之成理。

鄂蘭在《過去與未來之間》的前言中引卡夫卡的一個寓言來說明，人在進入思考活動的時候，他的心智會「經驗」到什麼精神現象。與這邊的討論相關的是，鄂蘭為何認為卡夫卡的寓言具有「啟明」（*παραβολαί*）的力量，能夠像 X 光一樣透射事物的內在結構：

「雖然我們一貫把內容的細緻入微和行動的栩栩如生聯繫到現實經驗的豐富上，而把脫離經驗當成是思想的抽象過程為了獲得秩序和精確性所必須付的代價，卡夫卡卻憑藉著純粹的理智力量和精神想像力，從光禿禿的、「抽象」到最少經驗中創造出一種思想圖景，並且絲毫沒有喪失作為「真實」生活典型特徵的豐富性、多樣性、和戲劇化元素。……這個故事以簡單凝練的形式記錄了一個思想現象，一個我們可以稱之為思想事件的東西」（BPF: 7-8）。

顯然，卡夫卡的寓言，也能作為一種鄂蘭所說的路標。他的寓言雖然抽象得「光禿禿」了，但其中卻絲毫沒有犧牲掉實際經驗應該帶給人的栩栩如生，這種寓言形式就如前面所講的「言簡意賅的格言」，同樣是鄂蘭讚揚的表現形式。我們甚至可以鄂蘭在《過去與未來之間》中的各篇論文，視為是對這種寓言形式的模仿，因為鄂蘭說她的這些「政治思想操練」是假定：「思想本身是從活生生的經驗事件中來的，必須始終把它們作為為思想指路的唯一路標」（BPF: 11）。

如果說，其他學者的問題是在尋找鄂蘭究竟是挑選了什麼以及如何挑選了那些活生生的經驗，這裡的研究關注的卻是這些經驗究竟是如何化作路標，以作為思想的引水人。這樣豈不是與鄂蘭的原意正好相反？其實不然。當研究對象是政治領域時，政治理論家的關懷是如何能使理論更貼近活生生的經驗，更理解現實中發生的事件。但對於以思想家本身為研究對象的研究者而言，思考的是更後設的問題，想要理解的是，思想家在她黑暗的心靈中是如何將這些具體的經驗抽象成理論或「概念」的。因此筆者認為，與其說鄂蘭是以說故事來

作為一種創新的政治思想途徑，結果使得鄂蘭有不過是以一種途徑來取代舊有途徑的保守傾向，因而削弱她的基進意圖，倒不如說鄂蘭其實是打算用更精微的概念和格言等等，這些在理論上更基礎的元素來挑戰傳統政治思想。

在先前討論政治哲學傳統的時候，我們曾說明，在傳統斷裂與終結之際，最重要的是要找到方法重新找回過去，一方面是為了重新發掘因為傳統的價值選擇而在一開始就被排除在傳統之外的行動經驗，另一方面則是為了要拯救長久以來在傳統的框架下被扭曲了的經驗，要「重新閱讀這些作者如同從未有人閱讀過他們」。

Stan Spyros Draenos 就認為，要解決極權主義統治所帶來的理解問題，最重要的就是要重新發現過去，因為在傳統斷裂之後，過去富有意義、具典範性的東西也隨著傳統的終結一同消失，我們身陷在遺忘過去的危險之中，同時也喪失了指引思考的概念和框架。「過去」的重要性不只在於它是分析和思考的經驗基礎，更在於他也是建構人或者是群體自我認同的重要元素，透過對過去的瞭解，能夠建立個人乃至於集體的認同，並且作為和解能夠發生的先行條件。少了過去的經驗，人對自我認同的需求很容易求助於行為科學或心理分析，使用抽象和無意義的理論來重塑自己。

用鄂蘭自己的話來說，她心目中理想的理論是：

「我們特別著重的，是時間底層的經驗及其相關的概念性描述。我在字裡行間最想要表達的，是那種**諷刺性的、揭瘡疤式的陳述**（『公共領域的亮光只會模糊了一切』），直指事情的核心，簡單明瞭地將現實的情狀作個交代。」（MIDT: 7-10，粗體為筆者強調）

這種「回到過去」的現實需求，是因為極端化的事件發生才產生的。鄂蘭描述了一個特殊的時間圖像，在其中，過去與現在之間不是一條永不止歇的時間流，從過去奔流到未來。鄂蘭藉卡夫卡的寓言故事指出，過去與未來其實是處於衝突的交戰狀態，過去總是試圖將人往前推向未來，而未來也總是努力將人試回過去，人則是在處在交戰的中間，受兩方的力量脅迫。從這個角度來看，

鄂蘭要我們回到過去的呼籲，是因為極權主義統治作為一種極端化的事件，它讓來自過去的理解能力停擺，以致於來自未來的理解需求將在過去與未來的衝突洪流中的人送回到過去，去重新尋找過去能作為參考的元始經驗。特別要注意的是，回到過去並非是一種懷古傷今的保守主義，是因為在經驗中發現了和傳統仔細篩選所認可的經驗不一致的地方，才促使人回到比傳統更早之前，概念開端的地方，去尋找原型和先例。

要如何重新發覺過去，同時能夠將它濃縮在一個「概念」以供記憶呢？鄂蘭的是其實都包含在鄂蘭在 MIDT 中對班雅明的討論裡了。我們將這些這粹煉過去的技术，整理為以下幾點要點。

一、隱喻

鄂蘭認為班雅明的思想之所以總讓人覺得晦澀難懂，正是因為他使用隱喻——一種「詩意地表現世界的統一性」的方式——在思考（MIDT: 217）。藉由隱喻，思想家可以不用仲介，「直接把上層結構與所謂『物質的』下層結構關連起來」。這種隱喻方式用在思考過去的事件時，是一種「非常複雜又高度寫實的思考模式」。這個模式的運作方式是這樣的：首先，因為班雅明對過去的關切最主要的對象是「現象」，「顯現的妙不可言——乃是他終極關懷的核心」，對他來說，理論或者是概念，因為沒辦法讓人立即得到對現象外型的精確描述，所以他並不使用這樣的工具來處理過去。相反地，隱喻可以在現象間建立一種讓人可以直接感知而無須再多加解釋的連結（MIDT: 216），所以班雅明使用這種方法來處理他希望從過去的廢墟中拯救出來的東西。

二、「引文」的破壞性保存。

班雅明曾經想過，要寫就一本完全是由引文構成的書。一般來說，當我們引用或是摘錄一段文句，通常是為了要保存、記憶這些句子。但引文在班雅明那裡卻產生了和保存相反的破壞力量。在班雅明看來，傳統已經斷裂的結果是，過去已經不再可被傳遞下來了，相反地它卻有一種「可引用性」，使得引

文具有一種力量，可以「以片斷地方式佔領現在，剝奪當下『心靈的寧靜』，亦即那種無憂自足的寧靜」（MIDT: 250）。換言之，引文原本是屬於一個完整的文本，現在若將他從脈絡擷取出來，「清除、撕裂前後的連貫並予以摧毀」便斬斷了它與本來文本間的煉結，而引文的存在同時就是對原來文本的挑戰。這個「撕下來」的「思想碎片」，具有一種「超驗的力量」，擔負有「雙重的使命」：第一個任務是它可以「打斷呈示的流程」，也就是原來文本的論證一致性；第二個且與我們這裡所談的相關的是，引文雖然從原本的脈絡珠被割離了，卻反而能從既有的價值觀解放出來，而「專注於本身所呈示出來的東西」，換言之，他因而擁有了他自己的內在價值。班雅明之所以要捨棄連貫和一致性，正是因為他認為現代世界的情况是，隨著傳統的斷裂，「真理的一貫性」也喪失了。現在就算真理真的顯現在我們面前，要嘛我們也已經無從辨識，要嘛這種真理的概念已經不是普遍性的人，無法為普世所認知。所以與其絕望地守著一致性，不如破壞它，將其中尚有用處的過去拯救出來。鄂蘭認為，卡夫卡也同樣是用這種方式打破傳統，把珍珠與珊瑚「跟那一整塊傳下來的東西一刀兩斷」。班雅明也是一個著名的收藏家。鄂蘭說，透過班雅明的收藏，「事物也從單調乏味的有用性中解放出來」，「是對物的救贖」因為收藏者是按東西本身價值在收藏它，從而是使「『本真價值』取代了崇拜價值並且將之世俗化」（MIDT: 255）。

傳統對於過去的意義不只是讓它們以年代順序排列而已，「最重要的是系統化，分出正面的與負面的、正統與異端的」。換言之，傳統告訴我們什麼是好的什麼是壞的。當收藏家不顧傳統的價值排序，只按照物品自己的本真性而收藏的時候，他就是專注在這物品獨一無二的特性上，而「獨特性」本來就排斥系統分類，他的原意就是要自成一格的。換言之，收藏者是以本真在對抗傳統，到頭來，收藏家反成了革命家，繼承者成了破壞者：「我們以現在獻祭，並以此召喚過去，從其間卻升起『思想的致命撞擊』，跟過去的傳統與權威對撞」（MIDT: 258）。

三、採珠人

最後且最重要的處理過去的方式，就是採珠人。鄂蘭在 MIDT 關於採珠人的段落一開頭引了莎士比亞的《暴風雨》中第一幕第二場，精靈 Ariel 所引唱的挽歌；同樣的歌謠也出現在鄂蘭另一本著作《心智生命》中，討論傳統斷裂之後如何拆解形上學的段落中：

「汝父躺在五疇深處，
珊瑚其骨，
珍珠為眼，
他已無物可失，唯受大海的催化
變成無可名狀之物。」

我們必須把同樣引文出現的兩段文本合在一起檢視，才能拼湊出鄂蘭的完整意思。在《心智生命》那邊，鄂蘭告訴我們傳統雖然斷裂了但還留下的是一個「斷簡殘篇的過去」有待採珠人深入海底鑽探，將這些珍珠和珊瑚帶回世界中。而在《黑暗時代的群像》那邊，鄂蘭強調的是如何撿拾「思想碎片」的「技術」，透過引文和收藏，思想家可以像採珠者一樣，帶回過去有對現在有用的東西。

現在的問題是，我們如何知道什麼是應該被拯救的過去，什麼是被傳統忽略的行動經驗，或者用鄂蘭隱喻來說，什麼是採珠人要擷取出來的珍珠和珊瑚？答案在班雅明對語言和「元始現象」的重視：「引導我的信念……（是）在語言裡，每個真理都有自己的家」（MIDT: 261）。

「以鑽井而非開挖的方式……直探語言和思想的深層」（MIDT: 261）。班雅明為了避免主觀意識的操弄，所採取的方式。這種方式之所以可以避免主觀操弄，因為這些引文的拼貼畫是各自證成，相互關連，而不是以一種因果解釋的方串起整體。鄂蘭說這是班雅明他「以引文方式獲取本質的鑽鑿法」，可以召喚出「受到『大海催化』，珍珠為眼、珊瑚其骨的精魂」（MIDT: 264）。鄂蘭說，這種方式之所以可行，原因在於凡是過去產生問題的時候，他就會和

語言產生衝突。因為在語言中，總是根深柢固的保存過去的痕跡。那保存在其中的是無可名狀、更永恆的「元始現象」。對「元始現象」的重視同樣在鄂蘭那邊也可以看到：

「柏拉圖在他最後一部作品中做過一個不經意的評論：開端就像一位神，只要他停在人們中間並拯救一切。……這確實是不折不扣的真理，只要這個傳統的開端還活著，他就能拯救一切，把一切帶到和諧之中。」(BPF: 14)

以上的討論其實並非對鄂蘭說故事的方法進行全盤檢討，毋寧是藉質疑之名但其實是說出筆者認為的鄂蘭的研究方法的核心。隱喻與格言與元始現象。但不是認為這些是理論工具，彷彿可以隨便替換的，這些方法有極內在的政治價值。透過這些方法，可以更政治的「做理論」。以說故事作為鄂蘭的研究途徑還是有幾點問題。首先，直接認為「說故事」等於鄂蘭研究途徑，容易以偏概全，高估了「說故事」的重要性而忽略掉其他鄂蘭書寫和論述時所使用的其他方式，例如思想史的討論、概念分析、經驗觀察、抽象論述及推論等（Buckler, 2012: 38）。再者，由於「說故事」其實長久以來在文學理論、人類學、民族誌或是社會科學的研究中，都可以發現研究者使用書寫生命故事的方式進行研究，因而若宣稱鄂蘭的政治思想方法就是「說故事」，我們將無法發現鄂蘭方法的獨特性，且有將鄂蘭納為傳統某個學派或是思想體系的危險。第三，只以「說故事」等同於鄂蘭的思想方法，可能會誤以為鄂蘭要求一個政治理論家要以「說故事」的方式來建構政治理論，但實際上鄂蘭並沒有做出如此的宣稱。總結而言，「說故事」的確是討論鄂蘭思想途徑的一個重要議題，但卻並非是唯一重要的議題，也不是鄂蘭思想途徑的全部。

我們還是要正視鄂蘭不談方法的動機。套句她自己的話來說：「很明顯的，關於他的方法，沒有人會比她自己現身說法講的更好了，但他何以沒有寫一本專論，這個問題之耐人尋味，絕不下於問題之沒有答案」。⁷

在筆者看來，這個研究者與研究對象之間意圖的落差，大概就在於研究者們都心繫那個「耐人尋味」，而忽略了鄂蘭其實是「沒有答案」，因此我們似乎只能主張說故事可以作為一種表現方式貼近鄂蘭思想中的一些核心元素，但並非是固定的研究方法或理論途徑。



7 出自 MIDT 中，鄂蘭在猜想迪內森沒有自己寫就一本自傳的段落，原文是：「很明顯的，關於他的故事，沒有人會比她自己現身說法講的更好了，但他何以沒有寫一本自傳，這個問題之耐人尋味，絕不下於問題之沒有答案。」

參考文獻

一、 中文部份

Canovan, Margaret

2009 《阿倫特政治思想再釋》，陳高華譯。北京：人民出版社。

Jahanbegloo, Ramin

1994 《以撒·柏林對話錄：思想的瀚海》，楊孝明譯。臺北市：正中。

Marsh, David and Gerry Stoker

2009 《政治學方法論與途徑》，陳義彥等譯。台北：韋伯。

邱彥彬

2010 〈反胃的社會主義？：論辛克萊《叢林》的生命政治〉，《英美文學評論》，第16期，頁155-185。

郭秋永

2009 〈改造運動：政治哲學與政治科學〉，《東吳政治學報》，27卷1期，頁1-64。

陳思賢

1999 《西洋政治思想史—古典世界篇》，臺北市，五南圖書。

黃默、陳俊宏

1997 〈政治哲學要跨出去！論台灣政治哲學研究的發展趨向〉，《東吳政治學報》，8期，頁1-45。

蔡英文

1997 〈兩種政治的概念：卡爾·史密特與漢娜·鄂蘭〉，《臺灣社會研究季刊》，27期，頁139-171。

2002 《政治實踐與公共空間——漢娜·鄂蘭的政治思想》，臺北：聯經出版公司。

童涵浦

2010 《從意識形態批判到有效性的建立：Hannah Arendt 論「判斷」的政治意義》。台灣大學政治學研究所碩士論文。

蕭高彥

2006 〈共和主義、民族主義與憲政理論：鄂蘭與施密特的隱蔽對話〉，《政治科學論叢》，27輯，頁113-146。

二、 英文部份

Arendt, H.

- 1953 “[The Origins of Totalitarianism]: A Reply,” *World Politic The review of politics*. 15(1), 76-84.

Anthony F. Lang, Jr. and John Williams

- 2005 *Hannah Arendt and International Relations: Reading Across the Lines*, New York: Palgrave Press.

Barker, Kye

- 2013 “Book Review: Hannah Arendt and Political Theory: Challenging Tradition by Steve Buckler,” *LSE Review of Books*. Available at <http://blogs.lse.ac.uk/lsereviewofbooks/2013/03/29/book-review-hannah-arendt-and-political-theory-challenging-tradition/>

Benhabib, Seyla

- 1994 “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative,” in Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman eds., *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany: State University of New York Press.
- 1996 *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Cooper, B., & Voegelin, E.

- 1999 *Eric Voegelin and the foundations of modern political science*. University of Missouri Press.

Dahl, Robert

- 1958 “Political Theory: Truth and Consequences,” *World Politics* 11: 89-102.

Disch, Lisa Jane.

- 1993 “More Truth Than Fact: Storytelling As Critical Understanding In The Writings Of Hannah Arendt,” *Political Theory* 21 (4): 665-694.
- 1994 *Hannah Arendt And The Limits Of Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

Gunnell, J. G.

- 1979 *Political theory: Tradition and interpretation*. Winthrop Publishers.

Held, David

- 1991 “Introduction,” in D. Held eds, *Political Theory Today*. Stanford, Calif.:

Stanford University Press

Kateb, George

1983 *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson.

1999 "The Judgment of Arendt," *Revue-Internationale-de-Philosophie*
53(208): 133-154.

Kerry H. Whiteside

1998 "Worldliness and Respect for Nature: an Ecological Appreciation of
Hannah Arendt's Conception of Culture," *Environmental Values* 7: 25-40

Kielmansegg, P., Mewes, H. and Glaser-Schmidt, E., eds.

1997 *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American
Political Thought after World War II*, Cambridge: Cambridge University
Press.

Kirkpatrick, Evron

1962 "The Impact of the Behavioral Approach on Traditional Political
Science," in Austin Ranny ed., *Essays on the Behavioral Study of
Politics*. Illinois: University of Illinois Press, pp. 1-29.

Laslett, Peter

1956 "Introduction," *Philosophy, Politics and Society* (series1) Oxford:
Blackwell: vii-xv.

Luban, David

1994 "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory," in Lewis
P. Hinchman and Sandra K. Hinchman eds., *Hannah Arendt: Critical
Essays*. Albany: State University of New York Press.

Margaret Canovan

1983 "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics," *The Journal of
Politics* 45(2) : 286-302

Maria Tamboukou

2013 "Love, Narratives, Politics: Encounters between Hannah Arendt and Rosa
Luxemburg," *Theory, Culture & Society* 30: 35.

Moon, J. Donald

1982 "Interpretation, Theory, and Human Emancipation," in Elinor Ostrom.
eds., *Strategies of Political Inquiry*. Beverly Hills: Sage Publications,
pp.149-178.

Parekh, Bhikhu C.

1981 *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Springer.

Simon Swift

2009. *Hannah Arendt*. London: Routledge.

S. Kierkegaard

1944 *Concluding Unscientific Postscript*, W. Lowrie eds., Princeton: Princeton University Press.

Speight, Allen

2011 "Arendt on Narrative Theory and Practice," *College Literature* 38(1): 115-130.

Steve Buckler

2012 *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging Tradition*. Edinburgh University Press.

Topolski, A

2015 *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*. Rowman & Littlefield International.

Voegelin, Eric

1953 "The Origins of Totalitarianism," *Review of Politics*. 15(1), 68-76

Vollrath, Ernst

1977 "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking," Hans Fentel Trans. *Social Research*. 44(1):160-182

Young-Bruehl, Elisabeth

1982 *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

1977 "Hannah Arendt's Storytelling," *Social Research* 44(1): 183-190