第一章 極權主義之後

第一節 《極權主義的起源》

兩次世界大戰帶來了人類大規模的傷亡，世界政治強權版圖的變化，在第一次和第二次大戰之間，在德國由希特勒領導、納粹專政形成的極權主義政權，是整個西方歷史中前所未見的統治形式；儘管佔據政治舞台的時間並不長，但是希特勒及其領導下的極權主義政體，其迫害人權、倒行逆施、好戰具野心的形象深植人心，是所有歐洲人民的陰影。

鄂蘭親眼見證了極權主義，並深為震動。她驚駭於其所能造成的破壞，並且疑惑現代政治存在著何種錯誤，以致於給了如此荒誕可怖的政治形式滋生之溫床。於是她花費了一個身為研究者的大量專業精神及心力來寫作《極權主義的起源》，並於 1950 年代出版。

《極權主義的起源》分成三個部分——反猶主義、帝國主義和極權主義——她首先探討極權主義的來由，接著再論及極權主義政體的統治方式。以下就這兩個部分進行耙梳。

《極權主義的起源》立刻引起了廣泛的迴響與討論，並且成為了研究極權主義的經典之作。在這部篇幅宏大的巨著當中，鄂蘭分別探討了極權主義運動的起源、成因、運動的組織方式，以及極權主義在取得政權之後呈現出來的統治特徵。而鄂蘭往後的政治哲學書寫，也不脫她在《極權主義的起源》中就已經呈現出來的問題意識，在其後的理論生涯中，鄂蘭對於政治問題的思索基本上都是從極權主義問題出發的：其本質和表現形式，其來源和形成原因，以及現代政治理論應該如何回答極權主義的興起背後所隱含的問題。

在書中她廣泛地分析了極權主義政體成因、特徵及統治形式。西方現代化過程中，由於過度強調經濟發展的重要性，使人類紛紛退出公共領域，轉向追求個人財富等本屬私領域的目標。人類大規模退出公共領域的後果，原本應該為大多

數人所關心、討論的事務逐漸被少數人加以取代甚至壟斷；公共領域的萎縮養成了大批原子式思考的個人，只關心私人逐利，漠視公共事務的討論，甚至對於公眾的自由或幸福嗤之以鼻，而此一發展最極端的形式就是極權主義統治。

要瞭解鄂蘭的政治哲學寫作，需要先從《極權主義的起源》入手，因此本節的工作即是大略地介紹鄂蘭在《極權主義的起源》中的分析和論證途徑，並指出鄂蘭從其中得到的思想線索。

一、極權主義的來源：帝國主義和反猶主義

在《極權主義的起源》的第一部份「帝國主義」中，鄂蘭引導讀者回到歷史中現代化進程的開端，重新認識資本主義的發展及其在歷史中所扮演的角色。工業革命帶來生產工具的進步、生產過程的分工化，使得資本累積的速度得以加快，並逐漸集中在爲數甚少的資產階級身上。當財富逐漸累積於少數資本家的同時，各個民族國家的國內經濟體制也逐漸開始不堪負荷，在這個情況下，資本主義國家紛紛轉往國外尋求經濟腹地的擴張，而形成了海外殖民主義，這就是整個西方帝國主義興起的成因。因應擴張性資本主義的需求所產生的海外殖民策略，不單是使民族國家的界線逐漸模糊並趨於瓦解，此處鄂蘭最在意的是殖民母國面對殖民地人民所產生的種族主義。面對較爲弱勢的殖民地人民的同時，「種族優劣」的概念逐漸被強化，並根深柢固地納入人民的思維當中，然而，根據鄂蘭的分析，這樣的思維卻在之後回過頭來反噬原先做爲殖民母國的西方人民，例如在納粹執政的時期，納粹黨人反過頭來以自己對待殖民地人民的方式對待自己國內的人民。

二、極權主義的統治方式

第三部份的「極權主義」中，鄂蘭探討了自我認同爲「運動」的極權主義如何實現其運動法則，以及掌握國家機器之後的極權主義政體如何實施其統治手

段。鄂蘭以納粹德國和史達林時期的蘇俄作爲例證，在她的筆下，極權統治下的人民生活是極端孤獨、無助而令人戰慄的，透過鄂蘭的文筆，彷如人間煉獄般的生活重現讀者眼前。爲使讀者更良好地瞭解其內容，筆者將扼要地介紹極權主義的運動及統治特徵。

在極權主義運動中，最顯而易見的就是對於運動法則的強調，在極權主義的宣傳中，一切政治作爲都是爲了服膺歷史或自然法則，這一套看起來極爲可疑的真理透過極權主義的宣傳手段滲透至群眾心中。鄂蘭舉了納粹德國時期的反猶主義作爲例證，納粹將猶太人的問題轉化爲像是「直接關係到每一個人的個人生存問題…納粹宣傳很直率地將反猶主義轉變爲一種自我定義的原則，因此消除了觀點動搖不定的狀況……這提供給由分子化的、無法定義的、不穩定的、人數眾多的個人組成的群眾，以一種自我定義和自我鑑別身份的方法，不僅恢復了他們先前產生於社會功能的部分自尊，而且也創造了一種欺騙性的穩定」（Arendt,1973：356），因此，在極權主義運動的觀點中，客觀事實並非宣傳的考量，一個被保證必定會實現的預言才是最高指導原則，他們所講究的未來預言的穩定性植基於對於事實的根本虛構上；而由於現代社會群眾在精神上的失落，使得他們寧願追隨一個在宣傳以及邏輯上首尾一致的言論，而拒絕承認偶然性，也因此極權主義政體的反功利主義性質反而造就了它看似相對穩定的意識型態結構。

在執政的極權主義政體方面，它具有「全面統治」（Arendt,1973：586）的特徵，欲取消人的法律性格，摧毀人的道德人格，因爲唯有如此，國家才能發展出一套使人民完全不具有抵抗力的統治手段。極權主義蔑視法律和合法性，「任何形式的法律結構或政府結構對於運動來說都只會是一種障礙，而運動卻需要朝著某一個方向增加其推進的速度」（Arendt,1973：398），因此，一個穩定的憲法架構或社會結構絕對不是他們所想要的，相對地，極權主義領袖透過孤立化其統治範疇內的一切個人，使其感到自己直接與領袖意志相關連，每個人都感到現行的憲法並非真實的規範基礎，領袖正是透過這種恐懼達到全面統治的目的。

由於極權政體的政治實權通常只掌握在領導人身上，統治機構常發生「機構

複製現象」（Arendt,1973：652）因爲「極權主義統治機構內部運動的動力產生於一個事實：領導者經常變換實際上的權力中心，將權力中心轉移到其他組織，但是並不解散或者甚至公開暴露被剝奪權力的組織」（Arendt,1973：400）所以其機構「可以無限地複製，使之永遠處於一種流動狀態，使之經常可以插入新的層級，確定新的戰鬥性程度」，極權國家的科層官僚結構通常呈現「無形狀態」（shapelessness）（Arendt,1973：551）人無法明確辨別掌權機構，領導者公開地在國內製造新的統治形式。由於位居最高權力位置的領袖和被統治者之間並沒有可靠的中間層次，治理單位多重衍生的結果，是使得民眾感到自己直接面對領袖的意志，而領袖則宣稱自己服從的是運動的原則，群眾則是誤以爲由這樣的宣稱可以重新找回失落的信仰以及動力。

執政的極權主義還具有另外一種特徵，不同於一般國家將軍隊視爲最高權力工具，極權主義強調警察是唯一的權力工具，並且在國內運用秘密警察的制度糾舉敵人，秘密警察制度在國家開始捕捉「客觀的敵人」（Arendt,1973：422）時開始，使得恐怖成爲了真正且唯一的內容；客觀的敵人是政府任意指定的受害者、不理想者，其之所以遭受指控只是因爲他們是潛在的敵人或帶有某種傾向的人，「專制政體和極權主義的秘密警察之間的主要區別在於『可疑份子』和『客觀敵人』之間的區別。後者由政府的政策確定，而不是根據他是否有推翻政府的慾望。……從實踐角度來說，極權主義統治者開始時像一個不斷侵擾別人的人，直到每一個人都知道後者是他的敵人，以使他能自圓其說地出於自衛而殺死他的敵人」（Arendt, 1973：423-424）。而因爲這種可隨意指認敵人的治理特質，使得極權主義國家內的人民人人自危，因爲每個人都可能是潛在的受害者、被指控者，每個人也都成爲潛在的告密者、挑撥者，於是每個人終究成爲全然孤獨的個體，失去了人際交往的信任感和標準，人民被迫成爲意識型態的傀儡，至此極權主義的統治完全成功地摧毀了全體居民的公民權。

這就是極權主義之所以使人瞠目結舌的原因，它違背一切常理判斷及功利性，使得組織所建構的說詞顯得首尾一貫並符合邏輯（前提是先接受極權主義的

基本假設），用鄂蘭自己的話說，「極權主義國家的無結構狀態、忽視物質利益、擺脫利潤動機，一般的非功利主義態度，都無與倫比地使得當代政治變得不可預測」（Arendt,1973：419）。

極權主義無法被歸類於過去任何一種政府形式，甚至也超乎過去的政治思想傳統或道德判斷的理解，它宣稱自己找到並遵守歷史運行的法則，運動的目的凌駕於一切，爲此所有的禁制、鎮壓、甚至屠殺等等倒行逆施、危害人權的行爲都被曲解成合乎歷史理性的行動，這一些概念在前此的政治傳統中從未出現過，也使得人們甚至是政治理論者在面對它時顯得受到震懾，無法與之對話甚至加以反抗。於是，在《極權主義的起源》的最後一章「意識型態與恐怖」中，鄂蘭總結了全書對於極權主義統治特徵的描述，進而提出一個問題：「極權主義的本質是什麼？它的本質是否是一種政府形式？」 她問道：「它是否是一種權宜之計的安排，從暴政、專制和獨裁的著名彈藥庫中借來了恐嚇方法、組織手段和暴力工具…或者是否相反地有一種叫做極權主義政府本質的東西，它是否具有自己的本質，可以與其他政府形式相比較，像它們一樣下定義？」（鄂蘭，1973，460-461）之後，在 1954 的’Understanding and Politics’一文中，鄂蘭指出，極權主義爲反思現代的思想危機提供了一個切入點，極權主義政體無法被歸類於傳統概念中的暴政、僭主等概念，而強調因果邏輯性的科學亦無法說明極權主義的由來及意義，面對極權主義時所顯現的無能恰好暴露了當代的理解危機。

第二節 對政治哲學傳統的批判

在寫完《極權主義的起源》之後，鄂蘭開始思索如何面對及因應極權主義及其所暴露出來的現代化後的政治問題。鄂蘭對於極權主義政體的思索圍繞著前述幾個思想論題，漸次形成了她獨特的理論架構。依成書先後而言，1958 年鄂蘭出版的《人的境況》（*The Human Condition*）爲鄂蘭系統性的政治哲學論述，鄂蘭探討了關於「實踐」的意涵，分類了 Labor、Work 和 Action 三種實踐活動的樣態，並強調「行動」對於人類世界的重要性，而其中，對於勞動概念的分析以及批評，一般認爲來自於她對於馬克思主義的反思。鄂蘭的傑出詮釋者瑪格麗特・卡諾凡（Margaret Canovan）指出，《人的境況》的論述，是根據她在 1956 年在芝加哥大學的講座中所提出的觀點發展出來的，其中包含了她在 1950 年代前後集中思考的問題：

> 本書起源於鄂蘭在 1956 年 4 月在芝加哥大學的查爾斯・R. 沃格林基金講座中的演講，它本身也是一個更大的計畫——論「馬克斯主義中的極權主義要素」——的副產品。在完成《極權主義的起源》之後，鄂蘭就著手這項計畫，因為《極權主義的起源》考察了大量關於納粹的反猶太人主義和種族主義的前史，但對於史達林以階級鬥爭名義進行的極權統治，卻沒有考察它背後的馬克斯主義背景。她的新工作是探索馬克斯主義理論的何種特徵促成了這場災難[1]。

由上述引文可見鄂蘭從馬克思主義要素在極權主義統治中的被運用出發，原本計畫寫成《馬克思主義與極權主義》，可惜本書從未付梓，卻將其「行動」論述、公共空間理論等整理而寫成《人的境況》；另一方面，鄂蘭對於其他政治哲學概念諸如權威、政府、力量（power）、法律、戰爭等等，其實都在同時其發展

[1] 此處引文自 Margarete Canovan 爲 *The Human Condition*（1958）所寫的序言。

出自己的論述，原本預定寫成《介紹政治》*Introduction into Politics*[2]，可惜也如同《馬克思主義與極權主義》一般，最後並未寫就；從另一個角度來說，如同卡諾凡所言，在寫完《極權主義的起源》之後，鄂蘭就面臨了一個理解困難，因爲，雖然她在史達林對蘇俄的統治中觀察到極權主義的基本特徵——意識型態與恐怖——但是她卻無法從資本主義的擴張、帝國主義的發展，以及民族主義或反猶主義的角度來對之加以說明，這促使鄂蘭開始尋求其他方面的思考角度及思想資源來理解史達林統治下的政體來由及特徵。她開始思索馬克斯思想的缺陷，並很快地發現並指出，雖然馬克斯宣稱要「向傳統發起明確的挑戰」（鄂蘭，2007，頁 82），但是實際上這隱含了一種對於傳統的繼承，身爲一個政治哲學論者，她具有足夠的洞察力將馬克斯主義的元素放進政治思想史的脈絡進行討論，因此鄂蘭說：「做爲意識型態的馬克斯主義是將（西歐）傳統與極權主義連接起來的中介物」（鄂蘭，2007，頁 7）。總地來說，雖然表面上看起來，從《極權主義的起源》到《人的境況》及《論革命》中的理論要旨似乎缺乏明顯的關連，但事實不然，在對於極權主義做出關鍵性的理論貢獻之後，鄂蘭隨後的政治理論思考都集中於她對於二十世紀中期的這個政治災難的反思。

鄂蘭由對於批判馬克斯延伸出對於西方政治哲學傳統的批判，這些批判主要集中在柏拉圖（Plato, 428BC–348BC）、馬基維利（Niccolò Machiavelli, 1469–1527）、黑格爾（Georg Hegel, 1770–1831）和盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778）這些過去在政治思想史上影響甚鉅的主流思想家身上，其中又以針對柏拉圖和黑格爾兩者爲甚。在本節中，筆者將整理出鄂蘭對於極權主義的相關思考，並由此延伸到他對於傳統思想的批判。

一、高斯手稿中的對於哲學傳統的批判

（一）馬克斯

[2] *Introduction into Politics* 後以文章的形式收錄於 *The Promise of Politics*（2005）一書中。

在高斯手稿中，鄂蘭對馬克斯的批判，主要針對其「勞動」、「暴力」以及「歷史」概念，而這些馬克斯主義的概念都在其後被引用在極權主義統治的意識型態中，或至少造成其發端生成。根據鄂蘭的觀點，主要有三個論點：

> 第一個就是恩格斯把它概括、公式化了的「勞動創造了人本身」。…第二個結論是出自《資本論》，就是「暴力是每一個孕育著新社會的舊社會的助產婆」。第三個結論是那篇有名的《關於費爾巴哈的提綱》裡最後的總結：哲學家們只是」用不同的方式解釋世界，問題在於改變世界（鄂蘭，2007，頁 82）。

馬克斯的勞動論點及其後所發展的強調社會的功能及歷史發展的必然性，正是鄂蘭眼中足堪詬病之處，她認爲馬克斯強調的勞動活動實際上是構築在對勞動和工作的混淆上，工作與公共領域相關，但勞動在本質上就屬於私人領域，只與個體的人發生聯繫，外於公共世界，發生於前政治的範疇。強調勞動概念，一方面混淆了公、私領域的界線，一方面擴大了必然性的範疇，覆蓋了真正的政治自由領域。

另一方面，以馬克斯對於暴力要素的接受爲起點，鄂蘭指出，正是基於對理想政治的誤解，導致「暴力」因素被納入政治領域中。

> 馬克斯的名言「暴力是每個孕育新社會的舊社會的助產婆」，即暴力孕育了歷史和政治的所有變革的看法，只是對整個現代所持信念的概括，並且引出這個時代最核心信念的推論，那就是歷史是人「創造」的，正如自然是上帝「創造」的一樣（Arendt,1973：229）。

正是這個原先非屬政治領域的「創造」或「製作」要素的進入，模糊了其活動特質。雖然馬克斯在鼓吹社會主義意識型態的過程中引入革命暴力的運用，但他卻並非始作俑者。鄂蘭認爲將暴力因素帶入政治領域一事，早在希臘時代已開

其端，而這一切必須要歸因於柏拉圖；柏拉圖親眼見到自己的老師，作爲雅典智者的蘇格拉底，因爲雅典人民及陪審團的緣故，受到誤解甚至遭受被判死刑的命運，這使他極度震撼於人民的愚昧及容易聽信煽動。因此，在蘇格拉底死後，柏拉圖開始尋找優於「說服」的指導原則，他找到「不證自明的真理」（Arendt,1977：107）作爲有效的強制之根源，在柏拉圖的理想政治架構中被加以區別的統治和被統治關係，是與生俱來、不必透過言說加以證成的自然不平等關係。甚且，在《理想國》（*The Republic*）中，透過「洞穴之喻」（The Allegory of Cave）巧妙的轉換，理念（ideas）變成了政治和道德行爲中絕對的、不可動搖的標準，也造就了後世威權政府的本質特性。柏拉圖將理念化爲標準，加之現代以前流行的君權神授的觀念，導致西方政治傳統在很長一段時間內，政治統治者的正當性來源被加諸了並不屬於自身的神聖性，這使得提供正當性的必定超越其權力範圍，並且必非人造。這其中對於「製造」與「工藝」手段的強調也使得「專家」概念第一次進入政治領域（柏拉圖把哲君比喻爲建築師），對於治理的想像與對於製造家具的想像相連結。

換句話說，在討論將政治歸於製作領域的來源時，鄂蘭將目標指向柏拉圖而非馬克斯：

> 雖然柏拉圖用他的理念表達了完全不同的、也許更為『哲學化』的體驗，但他一直從製作領域中援引實例來證明他的說法的合理性。在柏拉圖的學說中，高高在上的、統率著眾多易逝事物的永恆理念，就是從模型的永久性和單一性中得到證明的，眾多易逝對象就是模仿它們製造出來的。
> （Arendt,1973：142-143）

暴力要素隨之進入政治領域，因爲製造觀念必定引入對自然的破壞，如同鄂蘭引用的西方諺語：「你不可能不打破一顆蛋而做出一個蛋餅，不可能不砍下一棵樹而做出一張桌子」，對於一個新形式的追求必定意味著對於原形式的破壞；在政治領域亦然，形塑理想政治體制意味著破壞自然生成的政治秩序。

政治傳統中對於暴力概念的誤用比比皆是，在近代最有名的則是革命理論，鄂蘭對於法國大革命和馬克斯主義的批評也正在這一點上，由於誤解革命的真正意涵，致使三者最後皆讓政治行動成爲衝突的、恐怖的甚至是血腥的挑撥及鎮壓；極權主義亦繼承政治哲學傳統中的暴力思維和歷史觀念，只是其扭曲和誤用更加嚴重，終於誕生了人類歷史上從未出現的駭人怪物。

馬克斯對於政治哲學傳統的繼承主要可以分爲主要兩個面向加以討論：一是柏拉圖與暴力要素，另一個則是黑格爾以及其後的歷史必然性。筆者將在下文針對鄂蘭對這兩位哲學家的批判做耙梳，並且嘗試指出這些哲學家與法國大革命的關連性。

（二）柏拉圖：政治與哲學的背離

鄂蘭在不同的寫作階段都強調過，在西方政治哲學傳統的起源之處，哲學與傳統即已呈現相互背離的狀態（1973：14-15、2005：6-7），這個狀態的原因起源於城邦精神的消亡，如同前面提到過的，城邦的精神性危機指標在於蘇格拉底之死；雅典人民陪審團對於蘇格拉底的定罪可以算是一個政治史上的轉折點，這使得當時旁觀的柏拉圖驚訝於民眾如何對待雅典的智者，並對於城邦所謂的民主生活感到徹底地絕望。因此在柏拉圖的《理想國》中，他將人民的意志作爲「意見」與真理對立起來，對他而言，人民的意見只能是意見，不會因爲它由多數人共同贊成的意見就成爲真理，真正的真理是自存的，不需要經由人民表決而被判定；因爲這個出發點，在《理想國》中柏拉圖傾其全力尋找「不言而喻的真理」，並試圖透過理論轉化使其成爲政治事務的評斷標準。

在〈何謂權威？〉（‘What is Authority？‘, Arendt,1977：91-141）一文中鄂蘭指出，柏拉圖試圖將希臘時代並未存在的「權威」觀念引入政治領域，他想要統一混亂的諸多意見，於是他選擇採用「真理」，透過「不言而喻的真理」本身所具有的權威來達到其目的。最著名的例子莫過於《理想國》第七書中的「洞穴之喻」（Allegory of Cave），可以說鄂蘭對於柏拉圖的詮釋是集中於她對於洞穴之譬

的評析上的。

（1）洞穴之喻

鄂蘭系統性地討論洞穴之喻的篇章出現在《高斯手稿》中，柏拉圖的洞穴之喻通過三個階段而展開：第一個階段是「最初的顛倒，那洞穴的主人，用人工的火把將洞穴裡的事物照亮後，在爲它們翻身的時候，把他自己及其視界從固定在洞穴中那只反映事物影像的屏幕上的枷鎖裡解放出來」（鄂蘭，2007，頁 103）。在第二個階段，「是從洞穴向清澄的天空的顛倒，在那裡理念是作爲洞穴裡的事物永恆的本質來顯像的，因爲事物接受了理念中的理念——太陽給予的光芒，因此人們能夠看到永恆的本質，理念會顯現出來」（鄂蘭，2007，頁 104），也就是哲學家由洞穴逐步上升到地面的過程。最後的第三次顛倒是「離開了這個永恆本質的王國，再度返回到理應死亡的事實」（鄂蘭，2007，頁 104），亦即回到洞穴裡頭去。在這之中，哲學家——在整個比喻中亦即掙脫枷鎖離開洞穴之人——經歷了兩次重大的轉向，一是從洞穴離開上升到地面，另一則是從地面再度回到黝黑的洞穴之中，雖然 Abensour 認爲鄂蘭對於柏拉圖的詮釋有過份簡化的嫌疑（Abensour, 2007：958），但是他基本上還是認同鄂蘭對於柏拉圖所忽視的人類的政治可能性的正確理解（Abensour, 2007：965-966）。而洞穴之喻決定性轉變，發生在他們從高處返回到塵世的時候：

> 如果有人從這種神聖的凝視轉回到苦難的人間，以猥瑣可笑的面目出現，當他兩眼昏花，還不習慣黑暗環境時，就被迫在法庭上或別的什麼地方與人爭論正義的影子或產生影子的偶像，而他的對手卻從未見過正義本身[3]
> （柏拉圖，《柏拉圖全集》，卷二，517E）。

這個返向回到洞穴的過程造成了哲學家自身的困境，因爲對於從未親眼見過理想世界的洞穴中人而言，哲學家曾經親眼目睹的不是絕對的真理，而只是一種意

[3] 此處的中文翻譯採用《柏拉圖全集》卷二《國家篇》（亦即《理想國》（*The Republic*））517E，頁 491，2005。王曉朝譯，台北：左岸

見，對柏拉圖來說，要使得重回洞穴中的哲學家所認識到的真理得以被採納或無條件接受，只有一個方法，就是將真理提升到無可懷疑的地位，強迫眾人服從；而柏拉圖也正是在此處將「理念」轉變爲衡量萬物正確性的標準。不幸的是，理念卻正好是政治活動脫離行動領域的明證之一：「柏拉圖的哲學關鍵詞『理念』（idea）就來源於製作領域的經驗，他的確也是第一位注意到知行分離屬於製作活動中的日常經驗（知行分離）對行動領域來說是完全陌生的，因爲思想和行動一旦分道揚鑣，行動的有效性和意義也就遭到了毀滅」的哲學家」（Arendt,1973：225）。鄂蘭對於柏拉圖的詮釋有很大一部份受到其師海德格（Martin Heidegger, 1889–1976）的影響，所以此處先將焦點移至海德格的〈柏拉圖的真理學說〉，看看他如何詮釋洞穴之喻。

（2）海德格的〈柏拉圖論真理〉

鄂蘭對於柏拉圖洞穴之喻的詮釋觀點，深受海德格的〈柏拉圖論真理〉（‘Plato’s Doctrine of Truth‘, Heigegger,1998：155-182）一文的影響。在這篇經典之作中，海德格指出「洞穴之喻」的說明力集中表現在：透過他所說明的生動故事，使得「造形」一詞變得可以明確地被覺知，變得可知和可見。「『造形』道出雙重的意思：一方面，Bildung 乃是發展性的烙印意義上的一種塑造。但另一方面，這種「塑造」又是根據與某個決定性的樣子——它因而被叫作榜樣（Vor-bild）——的先行符合而進行的「塑造」（烙印）。「造形」既是烙印，又是通過某個形象的引送」（Heigegger,1998：167）。由海德格這個巧妙的揭示，我們可以看出在洞穴之喻中的這個轉換，通過這個轉換，造形成爲了洞穴中的標準。

海德格將洞穴之外受到陽光照耀而可見之物稱爲無蔽之物，一旦哲學家能夠擺脫黑暗洞穴之中的枷鎖及其透過火光照耀所顯明之物，走入洞穴外的真實界中，就能夠看到無蔽之物，「只有在最無蔽者之領域中，並且根據最無蔽者，『造形』之本質才能實現；最無蔽者就是最真實者，亦即本真的真理。『造形』之本質植根於『真理』之本質」（Heigegger,1998：170）。但是此處產生了一個理論轉

化：

> 關鍵在於顯現者之顯像以及使它的可見性成為可能。雖然無蔽狀態在其不同的等級中被指出來了，但它只是在這一點上得到考慮的，即它是如何使顯現者在其外觀（形式）中變得可通達的，並且使這種自行顯現者（相）變得明顯可見的。真正的沈思目標是在顯像之光亮中持續的外觀之顯現。（Heigegger,1998：173）

雖然柏拉圖的理論初衷是追求對於「最無蔽者」（亦即真理）的正確認識，但是透過洞穴之喻的理論比喻，哲學家從洞穴上升到地面並且經由陽光的照耀所認識到的事物，經過轉化成爲了受到光亮照耀所顯現的真理的「相」。所以「這個譬喻是建立在未曾言明的相對無蔽的控制過程的基礎上的（Heigegger,1998：176）。鄂蘭接受了海德格的這個詮釋，在這些轉折中，鄂蘭發現柏拉圖將「觀看」動作置於整個比喻的首要位置，從頭到尾哲學家都透過眼睛的觀察得到世界的理想型態。她更進一步指出，在柏拉圖的洞穴之喻中，理念從作爲一個可供觀照的真理到作爲一個正確性的標準，中間呈現一個理論的跳躍，其中最明顯的例子存在於他對於善與美的詮釋間隔。在柏拉圖寫作的大部分篇章當中，其最高理念都是「美」，唯有在《理想國》中他才將善視爲最高理念，因爲理念（ideas）的最初涵意不是爲了提供標準，而是「存在本身的『揭示』、『照亮』，這正是『美』起作用的方式」（王寅麗，2008，頁 44）；相對地，唯有在《理想國》第七書中，「善」才成爲最高理念，在這之中萬事萬物都分享了善，也因爲哲學家從真理的世界返回黝黑的洞穴中，才感到有必要提供行爲的判別標準。而「善與美之間的區別就在於善是可以加以利用的，它本身具有某種應用的性質，這一區別不僅是對我們而言的，對於古希臘人來說更是如此。只有當善的理念照亮了理念王國之時，柏拉圖才可能把理念用於政治目的」（Arendt, 1990：343）。

柏拉圖在「洞穴之喻」中所帶來的這個轉換，在很大的面向上影響了整個政治思考的傳統，從此刻開始，人間事務退居於理念之後，因爲政治事物自有其「理

想型」，判斷這個政治體制良好與否的關鍵在於他是否符合理想型的預設，再加上基督教教義的渲染之下，演變爲後世所謂的絕對主義思考。

柏拉圖的思想雖然影響個西方哲學傳統甚鉅，但是他並非鄂蘭批判的爲一對象，在不論是在高斯手稿或是在《論革命》中，鄂蘭批判的另外一個思想主流是黑格爾及其後繼者所闡揚並影響了法國大革命乃至其後的歷史觀念。

（三）黑格爾與必然性

在《論革命》一書的第一章中，鄂蘭首先說明革命一詞的意義變動。革命一詞第一次被作爲一個政治術語加以使用在於十七世紀時，當時的用法較現在更爲接近原義，革命一詞原先的意思是「向某個預定點循環往復的運動身上，言外之意乃是繞回預先規定的秩序中」（Arendt,1990：43）；換句話說，前此的革命目標與其說是政體的變革，還不如說是政體的復辟，革命參與者深信自己所參加的革命，其目的是恢復被絕對君主所破壞掉的舊秩序，而非打造一個全新的政治體制。這個革命概念從法國大革命開始突然出現了大幅的變動，舊的意思中開始隱含了「一場不可抗拒的運動」，其後被概念化爲「歷史必然性」（Arendt,1990：48）。之所以會產生這個概念上的變動，很大一部份要歸因於黑格爾的歷史觀念：「黑格爾首先把世界史作爲一個連續的發展過程來處理」（鄂蘭，2007，頁 96）。奇特的是黑格爾的歷史觀念，雖然歷史觀念幾經演變，成爲一個往前無限延伸的線性觀念，似乎並不會回復到舊有的情境中；但是另一方面，從過去的政治經驗中可以發現，革命的原初涵義「作爲天體運行的規律運動」在這個概念的演變過程中被遺留下來，加上黑格爾特殊的辯證觀念，使得整個歷史觀念演變成既是一個直線前進式的歷史，同時卻又受制於不斷辯證發展的必然性。鄂蘭批評黑格爾：「他的巨大成果暗示了這麼兩條：他自己站在所有追求過去的權威體系、信仰之外；支撐他的只有歷史本身的連續性這條絲線」（鄂蘭，2007，頁 96），在黑格爾的歷史眼光中，所有行動都被化約爲他人的行動，所有歷史發展都被當作是一個可以被旁觀的過程，他是以袖手旁觀歷史過程的立場來描述並理解行動領域

的，而問題即在此處：

> 從整個十九世紀一直到二十世紀，所有追隨法國大革命足跡的人，不僅將自己看成是法國革命者的繼承人，而且是歷史和歷史必然性的當局者。結果顯而易見卻又自相矛盾，那就是**必然性取代自由成為政治和革命思想的中心範疇。**
> （Arendt,1990：52-53）

黑格爾的歷史哲學從旁觀者的角度來理解歷史和人類行動的領域，將一切政治事件以及行動者的行爲從外部加以旁觀地理解，加之後人從革命一詞的原初意義來對其進行理解，也就是將天體運行的規律性原則加在人類事務之上，經過這一轉化的歷史解釋，看起來好像革命進程足以擺脫人類事務的偶然性，然而鄂蘭指出，在黑格爾及其追隨者的思考中，一個顯見的矛盾是一方面歷史通過辯證不斷往前發展，但是另一方面這個發展卻又矛盾地受制於必然性，這種思考方式的後果顯而易見：這個理解革命運動的方式必將導致**必然性優位於自由**，成爲革命事件的首要目標。歷史必然性的思考影響及至十月革命，鄂蘭指出，其後繼革命者只是在刻意模仿「一個已逝時代和事件經驗的行動過程」（Arendt,1990：57）；鄂蘭當然反對這樣的模仿，對她來說，革命行動是一個行動者基於追求創新、追求個人秀異性質的展現，在未知結果的情況下，卻仍然勇於投身政治事務所在的公共領域，以追求一個政治空間的開創，在這當中最重要的問題是對於理想政治體制的追尋，因爲唯有政治體制能夠提供人民自由生活的政治空間，使人民能夠在其中自在地顯現其質性，否則的話，一場美其名爲革命的政治行動最後終必落入不斷鬥爭卻不知所求爲何的混沌中。

在《論革命》中鄂蘭反覆提及「必然性」概念，筆者認爲，鄂蘭的必然性概念涉及兩個層次：一是生物必然性，一是歷史必然性。檢視馬克斯的理論時她從這兩方面分別著手進行批判，但是在論及歷史必然性時她則將其概念來源指向黑格爾。

正是從此處開始鄂蘭針對自由概念進行反思，也正由此處她開始重申革命的

真正目標和意義。她認爲十七、十八乃至十九世紀大部分的革命之所以失敗的原因，都在於革命者輕信了歷史必然性的概念，這使得他們相信只要起而推翻舊制度的君主正當性，就可以獲得政治自由，殊不知這並非真正的自由，頂多只能算是追求一種對於受壓迫者的「解放」，一旦革命者並未真正認清革命的目標，甚至將革命行動錯誤地理解爲一次解放甚或一場對於理想舊制的復辟，這場革命就是注定失敗的。唯有真正瞭解革命的本質，並且清楚地認知到其所意欲追求的自由到底所指爲何，才有可能從中建立起真正能夠提供政治自由的政治共同體。

其關鍵點在於區別何者是真正屬於政治領域的元素，唯有真正瞭解屬於政治領域的元素，才能認知到在原初的政治狀態，其實暴力本不當屬於政治領域。那麼政治的本質是什麼？相應於這個問題，鄂蘭從古希臘的政治智慧中尋得解答：亞理斯多德（Aristotle, 384 BC–322 BC）在《政治學》中的定義：「人是政治的動物」（Man is by nature a political animal），給了鄂蘭良好的啓發，這句名言同時標舉了人類之所以異於其他動物的關鍵特點，人不但具有群居性，而且基於這個群居性的基礎，人還能夠透過語言的能力互相溝通，並且，對鄂蘭來說更重要的是，唯有透過言說的表達，一個在政治領域的行動者才真正能夠成其爲行動者：「沒有語言的伴隨，行動不僅會失去其展現的特徵，而且也同樣會失去其理由……沒有語言的行動不再是行動，因爲這裡不再有行動者；而行動者（行動的實踐者）只有當他同時也是說話者時，他才能成爲行動者」（Arendt,1998：178-179）。因爲「言行的這一展示性品質只是在人們的相處中表現出來，即在人的純粹的群體性中表現出來」（Arendt,1998：180）；或許克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）對於鄂蘭的政治生活理論所做的是最好的註解：「唯有政治活動在共同分享，以及將英雄們的功績（希臘人稱之爲 arete，羅馬人稱之爲 virtue）存留在記憶中的意義上，通過給故事（story）或歷史（history）賦予形式的才能，允許人類並非做爲「空間」，而是作爲「誰」的複數性永存」（克莉絲蒂娃，2006，頁 156）。

以這個對於政治生活的認知出發，鄂蘭開始思索所謂的政治生活所應該帶給

人民的到底是什麼，而維護這個政治生活的要素又是什麼？這些思索都概要地表現在高斯手稿中，後並表現爲《論革命》的理論要旨。

二、從《極權主義的起源》到《論革命》

鄂蘭對於西方政治傳統的反思，系統地呈現在 1961 年出版的《論革命》一書中。一般皆視《論革命》爲鄂蘭的革命理論著作，誠然，在反思傳統政治理論時，「革命」概念是其思考的重點之一，因爲「現代革命似乎是作爲一些宏偉的挑戰，爲了修復基礎，恢復被打破的傳統，重新建立新的政體，它在幾個世紀以來給人類事業帶來了尊嚴和崇高」（Arendt,1977：），但筆者認爲，不應將《論革命》單純地視爲歷史論述或是純粹的革命理論著述，因爲其中隱含了鄂蘭對於政治事務廣大圖像的想像與全面性的關懷。從十八世紀的美國、法國革命到二十世紀中的匈牙利革命，這些革命歷史帶給人們的，除了對於失敗的史實記取經驗教訓之外，還和政府參與、政治自由這些概念有關，換句話說，我們應視革命爲近代世界中政治行動的例證。菲利普漢森（Phillip Hanson）更指出，較之現代社會領域所遭遇到的問題，革命行動是一個公共領域活動的最佳例證，從這一角度而言，《論革命》的重要性無用置疑：「促使人們挺身反抗的動機與那些應在建立和維護公共領域時找到自己位置的動機是不同的。從這一點看來，對真正公共領域與私人領域之特性以及兩者之間必要的相互聯繫作了最清晰闡述的是《論革命》，而不是《人的境況》」（Hanson，1993：中文 195）。

這幾個革命事件所彰顯了現代化之後的世界與傳統的斷絕，如同對於馬克斯進行評述時鄂蘭所言：「他（馬克斯）的草圖在十九世紀發生的三個中心事件中被清晰地描繪出來了。這三個事件是：法國革命與美國革命、整個西歐進行的產業革命，以及這兩者都包括在內的所有人追求自由的要求。不是馬克斯的著作，而是這三個事件已經不是政治思想傳統的產物了」（鄂蘭，2007，頁 30）。近代革命事件表現了一種對於古典政治傳統的遺忘及失落，加上現代化後政治領域思

想的改變，鄂蘭認爲這些因素是極權主義在二十世紀興起的主要原因，因此鄂蘭回溯傳統，以古典政治思想爲立足點，對近代革命事件作出重新詮釋，因爲唯有透過對於這些革命事件的再次仔細審視，我們才得以重新啓動對於政治哲學傳統的認識，並期待從中梳理出新的理論頭緒，以回頭檢視並回答當代的政治理論問題。Margaret Canovan 在《人的境況》的序言中曾精確地述及鄂蘭的政治哲學理論核心：

> 她拒斥「政治哲學家」的稱號，證明了自柏拉圖以來，所有政治哲學家所犯的錯誤都是忽略了政治的根本處境：政治發生在複數的人當中，他們中的每個人都能行動和開端啟新。從如此互動中產生的結果是偶然的和不可預測的，因為「實踐政治的事情，受制於多數人的同意，答案從來不在於理論考慮或某個人的意見」（Arendt,1998：2-3）。

在這個反思基礎上，鄂蘭開始重新著手思索她個人的政治理論，第一步成果反映在 1958 年出版的《人的境況》中，她在其中重新闡揚了亞理斯多德對於政治的定義，以及她自身對於政治事務的特定看法；而展現於實踐領域的政治反思，則較爲系統性地表現在《論革命》中，她透過重新描述美、法兩國的革命，並將法國大革命作爲一個歷史反例，從中重新檢討政治傳統中應該被革新的元素，並將美國革命描繪爲一個成功的革命事典，在其中鋪陳她個人的政治理論。

在以下的第二和第三章論文主幹中，筆者的主要工作，就是要將《論革命》中分別屬於兩個革命的敘述特點和理論要素抽繹出來並加以重新架構，以期在《論革命》複雜的歷史和理論寫作中梳理出一套理論風貌，也期待能夠提供讀者另一套看待鄂蘭的理論框架。

第三節 現代性與絕對主義

在《極權主義的起源》之後緊接著出版的是鄂蘭對於人類的政治領域特質以及行動生活的論述建構之作——《人的境況》；在《人的境況》中，政治生活是在公共空間中自我實現的自由展現；師承海德格的存在主義立場，鄂蘭筆下的政治生活既理想化又抽象，讀者一方面沈浸於她筆下詩意的美學是政治生活，一方面卻又對不得不對其實踐可能性存疑。在本書中鄂蘭強調「行動能力」對於維持人類良好政治空間的重要性，但是她同時也說，行動者在行動過程之中其實並不清楚自己行動的涵義和即將造成的結果，只有在行動全然結束之後，透過後來史家的描述及詮釋，行動的意義才能夠被標明並固定下來：

> 故事（言行的結果）雖然表現出一個行為者，但是他既非作者亦非製造者。一個人在行動者和承受者這一雙重意義上開始了一個故事，並成為它的主體，但沒有人成為它的作者。
> （Arendt,1973：184）

或許可以說《論革命》就是鄂蘭對於其自身行動理論的實踐之作，透過《論革命》，鄂蘭也即標舉了美、法革命的行動意義。在《論革命》中鄂蘭試圖以一位「故事敘述者」（storyteller）的身份，重新架構與敘述法國和美國的革命歷史，使美國和法國命者的行動重新受到讀者的認知與瞭解。

作爲鄂蘭的著作中最爲接近政治現實的鉅著，《論革命》有著十分豐富的歷史描述理論樣貌，誠如 James Miller 所言，「《論革命》在鄂蘭的書寫有著特殊的地位，她旨在探究現代政治的可能性，爲所有有助於證成現代世界中政治自由經驗的落實的組織機構、事件和人物做一紀念」（Miller, 2006：180）[4]。在這本書中，鄂蘭試圖呈現近現代兩個改變世界命運的重大革命——法國大革命和美國革

[4]本文原收錄於 Melvyn A. Hill（ed.）, *Hannah Arendt：the Recovery of the Public World*, New York：St. Martin's Press, 1977, pp.177-208. 此處之引文出自 Williams Garrath（ed.）, *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, 2006, pp. 180-201

命——的理論圖像，她「試圖將所有現代革命中的都存在，卻被過去政治思想主流所遺忘的思考——政治自由——加以重新整合」（Wellmer, 2000：222）；她一方面對於法國大革命和美國革命做出了歷史敘事的重構，另一方面則加以比較其優劣、分析其內在邏輯，希望透過歷史情境和理論鋪陳兩者的交互並行，作爲對於實踐生活行動理論的補強。

鄂蘭更進一步說明，只有在革命行動的意欲指向「締造一個全新的政治體，從壓迫中解放以構建自由爲起碼目標」（Arendt,1990：35）時，才是一個真正的革命，否則就只是一場促使政權輪替的成功暴動罷了。由此可知，鄂蘭對於所謂真正的革命，有其獨到的理解及詮釋，她認爲一場成功的革命，應該要能造就人民自由的政治場域和生活空間，而美國大革命的制憲過程，正好是在這個意義上的成功革命的範式，雖然鄂蘭也明言美國後續的憲政體制實行過程並未真正落實她心目中的理想革命成果，但是整體而言仍足堪典範。

一、《論革命》中的理論架構

鄂蘭在《論革命》中所表現出來的豐富理論觀點似乎尚未得到應有的重視，因爲筆者認爲想要全盤瞭解鄂蘭的政治書寫，就有必要重新耙梳這本歷史與理論的精彩之作，抽絲剝繭地發掘其中的理論旨趣並加以討論。

在《論革命》中討論兩個歷史事件時，鄂蘭嘗試運用不同的理論框架來詮釋革命事件，考察鄂蘭的革命詮釋時，筆者嘗試先賦予一個理論框架：整體而言，**法國大革命的過程是一個十七世紀以來以「國家」爲基礎的政治革命，而美國革命中制憲同時建國的過程則以「*societas*」爲中心。**核心理念的基本差異造就不同的歷史結果。透過這個理論框架，可以發現鄂蘭在兩個不同的革命例證中所想要強調的政治要素。國家中心論的法國大革命在一開始就以法國人民集體的權利及幸福爲號召，在這一前提下，「民族」作爲主權的承載者，成了革命過程追求的標的。觀諸法國大革命，一切口號目標都在追尋一個抽象的「國家」概念需要

人民透過革命手段加以達成，在推翻前此的政治體制（通常是君主政體）之後必須交由人民集體或至少是他們所選舉的代表來制訂律法，這一切核心要旨都在於以建制國家體制作爲思考基準點；此處出現的問題是，在人民尚未有能力全然主宰，甚至尚未理解自身的重大任務時，「國家」就已經成爲一個神聖的、超然的隱喻，重重地壓在人民的頭頂上，更重要的，它始終被視爲一個具有同一性的個體，在革命過程或是建制憲法的過程中成爲先於人民的意志。

相對地，美國在總體環境上就具有相當不同的特性以及得天獨厚的優越條件，首先是地理位置條件，由於遠離歐洲大陸的緣故，使得美國受到歐陸民族國家思想的影響相對較低。再者是人民優異的政治習性，殖民地人民對於政治權力的落實，使得美洲大陸早在宣佈獨立、建制聯邦政府之前就擁有了運作良好的政治體質，這個政治機制並不依賴中央政府組織的運作，而是依賴於人民自動自發的自治精神。我們可以這麼說，早在美國的聯邦政府形成並開始運作之前，甚至是在宣布獨立宣言之前，新大陸上早已形成了一個 *societas*（可翻譯爲：人民的結社），人民早已習於一種相當成熟並且理性的、互助的方式在美洲展開共同生活，換言之，早在美國進入政治社會狀態之前，整個北美洲就已經處在「半政治狀態」了。這個政治狀態既非一夕之間經由賢能者締造，亦非透過暴力流血革命加以換取，這個共同生活方式的形成係一眾良善且自由的人民在經驗上實踐的結果，這是鄂蘭對於美洲人民最爲稱許之處。

在以下兩章之中，筆者將以「國家式」及「社會式」革命的差異作爲基本的理論架構進行討論，並將嘗試集中探討鄂蘭在《論革命》中的幾個重要論點，這些論點大致可以分爲經驗層面和理論層面。在經驗層面上大致可以從地理環境因素以及革命前的社會狀況來加以分析，在理論層面則是較爲仔細地探討了幾個較常被鄂蘭反覆提及與討論的概念。希望透過這樣的理論耙梳，可以開展另外一種不同於以往的鄂蘭理論風貌。

二、 法國大革命的失敗經驗與理論問題

在《論革命》一書中，鄂蘭對於十八世紀最重大的革命——法國大革命——基本上抱持著批判的立場，在書中當她提及法國大革命時，通常都是以其作爲失敗的借鑒，換句話說，是被作爲美國革命的對照組而呈現的。

法國大革命之所以被標記爲十八世紀最重要的事件之一，是因爲它讓世人認識到，一個爆發性的人民反動所造成的政治巨變能夠具有的張力和破壞性，並且也證明了盧梭的理論在實踐上的困難。本節筆者將以鄂蘭的《論革命》爲主，系統性地整理其對於法國大革命的批判。

（一）社會問題與必然性

在《論革命》的第二章「社會問題」（Social Problems）中，鄂蘭先從法國大革命前的社會景況著手加以分析。當時的法國有著極度嚴重的社會問題，所謂社會問題，這些問題是「貧困的存在。貧困不只是被剝奪，而且是一種處於持續匱乏和極度苦難中的狀態。它的卑污，在於它非人化的力量；它的可鄙，是因爲它把人置於肉體的絕對支配之下」(Arendt,1990：60)，乃至發動這場驚天動地的革命者們，從未深思過揚棄路易十六的開明專制之後，法國真正需要的政治體制爲何？也無怪乎他們只能跟著羅伯斯庇爾高喊：「共和呼？君主呼？我只知道社會問題」（Arendt,1990：56）；正是因爲大革命前夕的法國百姓大多食無溫飽，深受社會問題所苦，這一場由窮人所發動的革命，也在一開始時即產生了錯誤的指向，革命者們錯誤地以爲革命可以將人們從痛苦中解放出來，彷彿透過推翻原在的君主、促使政體變遷，就可以使人民從物質匱乏的窘境脫離出來，正是這樣的思考方式使得革命的目標從「自由」轉變爲「人民的幸福」（Arendt,1990：61），對於鄂蘭來說，這是法國大革命所犯的第一個錯誤。她認爲一個成功革命的結果應該是「以自由立國」（Arendt,1990：61），能夠爲政治共同體中的居民創造政治自由的實踐空間，也就是說，透過革命這樣激烈的變革手段，替人民打開一個政治的可能性，創造一個使人民免於壓制、能夠自在地參與公共事務、在他人面前

展現自身言行之特色的公共空間，這是政治自由的真正涵義，也是鄂蘭心目中一個的理想革命所應該指向的目標。然而，因爲法國社會當時本身存在的社會問題，使得法國大革命在一開始就將革命目的歸於追求解放和幸福，而非創造自由政治體制，也就是說，革命在一開始就錯誤地屈從於「必然性」（Necessity）（Arendt,1990：48）。

此處所謂的必然性是在第一章第二節所稱的生物必然性，生物必然性具有強大的力量，因爲它具有迫切性，是人類生存所必須，是追隨革命的大多數貧困人民最爲關心的問題，如同羅伯斯庇爾所言，它是「最神聖的法律、人民的福利、最不可剝奪的資格」（Arendt, 1990：60），然而鄂蘭批評這在根本上顛倒了革命的目的和以自由立國的意義，只是在追求人民（用鄂蘭的話說就是無套褲漢）的權利，這一根本錯誤導致了恐怖專政，並將大革命的進程引向毀滅。如同前一節所提及的，馬克斯的革命理論將生物必然性帶入政治領域，馬克斯對於革命的詮釋與眾不同之處，在於他將生命過程之中人的需要當作是革命進程的起始點，他解釋革命起源時，將其描述爲歷史發展的過程中，依於貧困大眾的需要必然會發生的事件進程，且看《共產黨宣言》:「壓迫者與被壓迫者，始終處於相互對立的地位，進行不斷的、有時隱蔽有時公開的鬥爭，而每一次鬥爭的結局都是整個社會受到革命改造或鬥爭的各階級同歸於盡」（馬克斯、恩格斯，1998，頁 43），在馬克斯的想法中，每一次的政治衝突鬥爭，都已被預設一個先在的結果，而鬥爭的起因通常都是因爲長久以來被壓迫的無產階級起而反抗資產階級而起，在他的想法中，資本主義發展到一個階段之後，長久以來受到壓迫的龐大無產階級必定會起而反抗資方，因爲無產階級所受壓迫使其困於生存需要，亟欲從生存困境中解放出來的勞工農民階級無可避免地會起而革命，而由於資產階級和無產階級的人數比例相差懸殊，所以這場革命必然終將導致無產階級的勝利，歷史的發展終將證明這一必然性的法則。正是在這個層次上，馬克斯將社會問題轉化爲政治力量，也是在這個層次上，他將「必然性」帶入了革命領域。

生物必然性確實具有高度強制性，日常物質需要的滿足本是人類生存的基本

限度，當衣食保暖等等生存必須無法被滿足時，資源匱乏的大眾勢必會受生存本能的力量驅迫：

> 貧困不只是被剝奪，而且是處於一種持續匱乏和極度苦難中的狀態。它的卑污，在於它非人化的狀態；它的可鄙，是因為它把人置於肉體的絕對支配之下。這就是必然性的絕對支配，每個人都能從他們最切身的體驗中，不假思索地瞭解到（Arendt,1990：60）。

然而鄂蘭所極力批判的是，一場成功的政治革命，不會是以窮苦大眾的生存必須以及隨之而來的衝動與驅迫爲其動力的，因爲革命本是一項政治行動，政治行動者透過行動展現自我、透過偉大的實踐顯現其存在，並且透過旁觀者或後繼者的言說將行爲者的行動傳達予他人知曉，這是鄂蘭心目中的政治行動真諦；窮苦大眾爲滿足生存必須所進行的行動，這個屬於生物層次的需要在根本上就不屬於政治領域，更遑論被歸納入一個政治活動之中。正如不幸的法國大革命歷史經已證明的，以人民的生存需要爲依歸的革命，很容易因爲人民受到誤導並且被加以利用以致釋放恐怖，致使革命最後反過來「吞噬自己的孩子」（Arendt,1990：49）。

馬克斯並非唯一一個將革命進程視爲不可抗拒的過程的人。羅伯斯庇爾在1793年的公民會議上言及：「暴政的罪行加速了自由的進步，自由的進步擴大了暴政的罪刑……這是一種持續反應，不斷進步的暴力，以數年之功成就百年大業」（Arendt,1990：49），這番發言說明了在羅伯斯庇爾的心中，革命是一股遵循歷史必然性並融合暴力以不斷進步的運動過程。

鄂蘭認爲，法國大革命的歷史在十九世紀即被賦予歷史必然性的隱喻，這導致其後所有後繼的革命者，在革命開始時就未曾深究自身所意欲追求的目標，從而也未曾深思政治體制的相關問題，對他們來說，革命彷彿只是按照預先給定的規則上演的戲碼：「那些進入革命學校的人，事先就以經知道革命必經的過程。他們模仿的是事件的過程，而不是革命者」（Arendt,1990：57）。歷史必然性的觀

念提出不僅影響了後世對於法國大革命的理解，在很大的程度上在馬克斯主義中發揮了效用。

在馬克斯的革命思想中，資本主義社會發展到一定程度時，無產階級必定會起而發動革命以獲取自由，這在馬克斯的看法中是一個歷史必然，而鄂蘭則稱其爲「意識型態與暴力的雙重強制」（Arendt, 1990：57），深受這兩個思維模式影響，導致革命者雖然表面上看起來像是要追求自由，但實際上只是在依循前人的步伐，模仿事件的過程，以追尋一個自己心中所認爲的預先給定結果。

馬克斯又更進一步地發揮了這個概念，他將歷史必然性的進程帶入革命事業，同時也將生物必然性帶入革命思想之中。在《論革命》的第二章「社會問題」中，鄂蘭就指出，較之歷史必然性，馬克斯更重大的論旨是指出：生物性必然性才是最強大而迫切的。人生而在世，對於溫飽的渴求人人皆同，但是唯有透過必然性的概念，這個生物層次的需求才得以進入政治領域：

> 馬克斯對革命事業最具爆炸性同時也確實最富創見的貢獻就是，他運用政治術語將貧苦大眾那勢不可擋的生存需要解釋為一場起義，一場不是以麵包或財富之名，而是以**自由**之名發動的起義（粗體為筆者所加）（Arendt,1990：62）。

也正因如此，暴力才得以透過這個概念轉而進入政治領域，被視爲一個使必然性得以達成的手段，而忽略了政治的本質。

（二）暴力

隨著必然性的思考模式被帶入政治事物領域的是「暴力」（violence）問題，「在現代，這種原始的暴力第一次公然出現在政治的、歷史記載的事件中。結果就是，必然性侵入了政治領域，這人們得以真正自由的唯一領域」（Arendt,1990：114）。**必然性與暴力的結合**所造成的世俗力量（Arendt,1990：114），使得整個革命最後不可遏抑地走向失控及毀滅的悲劇性結局。事實上，鄂蘭並不是在《論革命》中才首次論及暴力要素在政治領域的錯誤運用，要瞭解鄂蘭對於暴力的觀

念，必須要回到鄂蘭更早期的思想材料：《高斯手稿》。

《高斯手稿》中對於暴力的評論，大致上在兩個層面被提出。第一個層面出現在第一手稿中，鄂蘭對整理了馬克斯對於西方傳統提出的挑戰與反叛，「暴力是孕育新社會的舊社會的助產婆」這個結論中，她指出馬克斯的潛在意涵：「政治活動即使不是直接的暴力活動的場合，也必然被做爲未來暴力的準備，或者作爲過去的暴力結果來理解」（鄂蘭，2007，頁 27），鄂蘭認爲馬克斯此處的思考模式繼受了柏拉圖以來西方政治思想傳統思考中對於「理論」和「實踐」的二元對立式區別，「按照馬克斯的說法，實踐不僅比對話更能顯示出真理，而且還包括了與對話毫無關係的各種活動」（鄂蘭，2007，頁 27），從柏拉圖以降至馬克斯在理論與實踐區別的前提下，「真理不必經由對話獲得」這樣的觀念充斥在傳統政治哲學領域，暴力則在此景況下得以涉入政治領域，在此基礎上政治概念被推往距離行動（action）及言說（speech）（Arendt,1977：114）更遠的光譜彼端。

《高斯手稿》中提到暴力的第二個面向是在論及「法與權力」時提出來的：「一方面，我們認爲權力是旨在令人守法的工具，是實踐法的手段；但是，另一方面，法相對於權力，又有絕不能超越的界限，是做爲界限來考慮的」（鄂蘭，2007，頁 53-54）。暴力在第一個層面，與作爲法的工具的權力在相當程度上重疊出現，這種思考蘊含了未曾言明的「手段—目的」的思考，意即追求或希望達成某項政治目標（例如被統治者對於法的服從）之際，作爲手段的暴力是可以被允許的；鄂蘭十分反對這樣的觀念，一來這並不是權力概念的真正意涵，二來這也不是一個構築良好的政治生活過程中應該具備的觀念。可以確定的是，暴力時常伴隨著類似執法工具等其他面貌出現在政治領域，它時常被佯裝成施行統治或是維繫法律所必須的工具，以權力的面貌出現在政治領域。

更深入地說，政治領域中的暴力問題可歸結於對於政治形式的思維之中對於統治與被統治的分野，此處基本的理論問題必須回溯至哲學傳統本身，暴力要素的源頭可以追索至柏拉圖在《理想國》當中所展現的對於尋找有效強制人民服從之方式的野心，這一思考本身及隱含了統治與被統治的分別，在《理想國》中，

始終充斥著這樣的想法：理想政治體制理應透過睿智的個人加以打造，政治無須透過眾人之力完成，而是偉大哲學家一己的作品。但是一個才華洋溢的作者在構思及至打造、完成作品的過程中，是不需要他人在場的，製造作品的過程是一個全然孤獨的過程。在《理想國》中被反覆強調的政治觀念，對於鄂蘭來說其實是錯誤地與「製造」混淆了，這一混淆的後果不啻是排除了原該在政治領域被善加運用的特質，一旦暴力降臨共同世界，強為目的不擇手段地對原先政治事務加以破壞或扭轉，原本的政治意涵即日趨變異甚至萎縮；或者應該這麼說：暴力顯現之處，即是言說、對話及行動的終止之處。

在政治領域運用暴力最為著明的例子，則非「革命」莫屬，而作為「革命精神之父」（Arendt,1977：136、1990：37）的馬基維利，他對於革命的看法在相當程度上對法國革命者起了作用：「我們不僅在馬基維利身上，發現了發現了復興古羅馬精神和制度的一種自覺而熱切的努力……，在本書語境下更重要的是，眾所周知，他堅持為暴力在政治領域中保留一席之地……，而且，我們還在法國大革命者的言行中發現了這些東西」（Arendt,1990：37）。不幸的是，法國大革命的革命者們並未意識到暴力與權力的根本差異，以致於整個革命過程成為一場以人民權力（及權利）為名的暴力活動。當 1789 年巴黎的民眾起而攻佔巴士底監獄的時候，它釋放出一股前所未有的破壞性力量，在這股力量之中存在著前述社會底層階級亟欲尋求解脫於生物必然性的積極動力，羅伯斯庇爾相信並把握了這股動力，登高一呼躍上了歷史舞台。

這股必然性與暴力的結合，鄂蘭稱其為「世俗力量」（Arendt,1990：114），這股力量推動了歷史洪流中令人震撼的法國大革命，也正是這股力量將大革命推向萬劫不復的恐怖深淵。

（三）權力與權威的混淆

在檢視法國大革命時，還有另一個面向不可忽略，那就是法國革命者的思維承襲了西方政治世界由來已久的「絕對主義」（absolutism）遺產。這使得法國大

革命一開始就註定與以「有限政府」爲依歸的美國革命分道揚鑣。鄂蘭分析法國的歷史時言道：「至少是從布丹的時代開始，法國的君權已經意味著王權的真正絕對性，是一種 *potestas legibus solute*（不受法律拘束的權力）」（Arendt,1990：156），在這個時期中，佔據絕對性位置的國王是「一切神聖根源的世俗化身……他的意志，因爲據說是神意在地上的代表，遂成爲法律和權力的源泉，正是這一相同源泉，將權力賦予法律，將正當性賦予權力」（Arendt,1990：156）。

根據鄂蘭的分析，法國大革命雖然美其名要推翻君主制，但事實上這個革命過程只是將絕對性的載體作了轉換，由「人民」頂替原先的「君主」成爲一切神聖性根源所賦予的權威載體化身。這一轉化的來源可追溯至盧梭（Jean Jaquis Rousseau, 1712–1778），但是在法國大革命時期，在實踐上被撰寫《何謂第三等級？》（*What is the Third Estate？*）的理論家西耶斯（Emmanuel Joseph Sieyes, 1748– 1836）加以承襲，並以「制憲權」（*pouvoir constituant*）的形式加以陳述，本節將呈現兩位思想家的理論要旨以及鄂蘭的批判。鄂蘭認爲，表面上看來，人民作爲主權者掌握國家最高權力，似乎是歷史的一大進步，然而整個法國大革命所表現出來對於政體和主權者絕對性的需求，從未曾真正改變承繼自西方政治哲學傳統的「統治／被統治」二元對立思維，亦從未擺脫絕對主義中對於神聖性權威來源的需求，如同《論革命》中所言，鄂蘭認爲西耶斯所做的充其量只不過是將國王拉下絕對至高無上的寶座，而改由想像中（雖是複數性質卻被想像爲單一個體）的「人民」頂替罷了，這樣的革命不啻只是由「民族穿了君主的老鞋」（Arendt,1990：155），並未解決權威來源的神聖性問題。

全體人民的同一性假設來自法國最重要的思想家之一盧梭，在《社會契約論》（*The Social Contract*, 1762）中的思考。作爲一個人民主權的思想家，盧梭希望徹底破除其時代所盛行的君權神授邏輯，他將人民集體視爲一個具有同質性的主權載體，這個同一體是政治共同體中的最高權力來源，這個人民集體的主權——用盧梭的話來說即普遍意志（General Will）——同時也具備立法的能力。鄂蘭指出，基於盧梭對於人民的同一性的追求，他在建構理論時必須先行假設一個共

同的民族的敵人，「因爲只有在敵人出現時，才會出現不可分割的統一民族這樣的東西」（Arendt,1990：77），不過盧梭企圖運用這個同一體的概念「在民族內部發現一條同樣適用於國內政治的統一原則」（Arendt,1990：78），在論證普遍意志特殊的性質時，盧梭藉著區分特殊利益和普遍利益來達成目標，按照盧梭的說法，每個人心中都同時存在著許多不同的利益，有一些與國家普遍利益相符，有些則否：

> 眾意（will of all）和與公意（general will，即普遍意志）之間經常總有很大的差別；公意只著眼於公共的利益，而眾意則著眼於私人的利益，眾意只是個別意志的總和。但是，除掉這些個別意志間正副相抵消的部分而外，則剩下的總和仍然是公意（Rousseau，1987，頁 44）。

這是盧梭對於普遍意志的知名定義，普遍利益的總和即是普遍意志，而民族的敵人即是公民的特殊利益的總和，「一旦人群結成了一個共同體之後，侵犯其中的任何一個成員就不能不是在攻擊整個的共同體；而侵犯共同體就更不能使它的成員同仇敵慨」（Rousseau，1987，頁 30），透過將意志帶換成利益的方式，盧梭找到了一個獲致公民統一性的方法，也在這個基礎上他把「人民」這個概念給統一起來；而法國大革命以及其最重要的思想家西耶斯，在討論革命理念的時候，往往也都承繼了盧梭這個具有同一性的人民概念。對於鄂蘭來說，這個同質性的人民概念使得「法國式人民概念在一開始即有多頭怪物的意味，亦即一個一體的、似乎在一個意志支配下行動的大眾」（Arendt,1990：94）。這也違反了鄂蘭本身的政治理念，對於鄂蘭而言，多元性和複數性是是人類最重要的特質，也正是政治生活最重要的特質之一，這一點筆者在第二章第二節將有較爲完整的耙梳和論述。

法國的革命過程中最爲醒目的轉變，就是將人民作爲權力和法律的來源歸屬的新主權者，人民。在這一波理論主流之中，最重要的理論家則非西耶斯莫屬。

但是鄂蘭在《論革命》中對西耶斯表現出批判大於讚賞的態度，因爲鄂蘭認爲西耶斯的制憲權概念並未解決憲政根源問題，在本節的最後，就以西耶斯的制憲權理論以及鄂蘭對他的批判作爲結尾。

西耶斯的《第三等級是什麼？》（*What is the Third Estate？*）一書是法國大革命最重要的宣傳手冊，在這本書中他提出了「制憲權」（*pouvior constituent*, constituent power）和「憲制權」（*pouvior constitue*, constituted power）的概念區分。在當時的法國存在著嚴重的階級問題，在人口中佔大多數的中產階級並未擁有足夠反應其人口的議會代表權，反而是在人口結構上相對少數的貴族和教士階級擁有著比例甚多的議會席次和社經資源，針對這個狀況，西耶斯提出一個制憲上的「惡性循環」概念，他認爲憲政體制的基礎問題，不能交由體制內的國王或者議會來解決，而是應該交由政治共同體中真正的大多數來加以決定，否則就會陷入「以部分決定整體」;「以後者決定前者」的邏輯謬誤中：

> 怎麼能想像一個依據憲法建立的機構可以對憲法做出決定？一個法人團體的某一個或某幾個有機組成部分，如果單獨分離開來便什麼也不是。權力只屬於整體。一旦某一部份提出異議，整體便不復存在；政體既已不存在，它又怎麼能夠仲裁？（西耶斯，1991，頁 62）

要解決這個惡性循環，應當釐清的問題時，在憲政體制行使的過程中遭遇危機的時刻，或是制憲的關鍵時刻，理應由何者來做出決斷？這個具有決定權的人或者機構應該是先於憲法而存在的，而非依於憲法規定而存在：

> 你們所看到的法國憲法，它的各部分之間意見不一致是經常發生的。那麼應當由誰來做出決定呢？由國民，由必須獨立於任何實證形式的國民來決定。即使國民有了定期的等級會議，這個由憲法建制的機構也不能對於憲政體制做出決定。如果這樣便是邏輯顛倒的惡性循環（西耶斯，1991，頁 62-63）。

按照西耶斯的意思，唯有人民才足以擔負起這個制憲重責大任，能夠負載決定國家憲政走向的正當性，而這個決定國家憲政體制的權力就是「制憲權」。

從歷史的眼光看來，在以君主政體爲主流的舊世界裡，西耶斯的制憲權思想是非常進步的。然而在《論革命》中，鄂蘭認爲在西耶斯的制憲權理論中有相當多值得細究之處：

西耶斯想像在制憲時刻存在的國民是一個具有高度共同意志的、同質性的國民本體。當然，西耶斯也明白要指明國民全體意志的統一性有其論證上的難度，因此，他將政治社會的形成過程區分爲三個時期：第一個時期是政治共同體中有一群爲數甚多的孤立個人想要聚集起來；第二個時期的特點則是「共同意志發揮作用」，在這個階段「共同體必須有共同意志；沒有意志的統一，它便根本不能成爲有意志、能行動的一個個體」（西耶斯，1987，頁 57），但是由於公民的人數過多，意見紛雜，所以人民必須透過委託代表進行權力的行使，這就進入了政治社會的第三階段，在這個時期，「起作用的不再是真正的共同意志，而只是國民的大共同意志的一部份」（西耶斯，1987，頁 58）。他透過對於政治社會形成的分期區分來說明制憲權的自然形成方式，制憲權存在於第二個分期中，憲法也在此時產生；在第三個時期只是通過代表行使共同體保存的階段，並不是決定國家憲政方針的時期。在西耶斯的想法中，民族作爲制憲權的載體，具備決定國家憲政方針的正當性，而憲政體制確立之後，各個實證法的合法性隨之而來，因此政府的正當性以及法律的合法性，兩者的來源總歸都來自於制憲權本身。「當法國革命者將人民推上國王之位時，對他們來說理所當然的是，不僅從人民身上看到一切權力的源泉和中心——這符合古羅馬理論，與美國革命的原則也是一致的——而且，還同樣看到了一切法律的源泉」（Arendt,1990：156），這意味著同時將正當性和合法性合爲一體由制憲權加以承載，這其實只是透過革命將絕對君主制之中原本屬於國王的皇冠摘下，轉戴到人民頭上罷了。

除了對統一意志的可能性存疑之外，鄂蘭指出，雖然透過制憲權和憲制權的區分，並且「將制憲權力，即將民族推進了一個持久的『自然狀態』」（Arendt,1990：

163），看起來西耶斯似乎把兩個問題都解決了：第一個是「新權力的正當性問題，……制憲權力的權威不能由制憲會議制憲權力來保證，因爲制憲會議本身的權力並不是憲定的」（Arendt,1990：163）， 第二個則是「新法律的合法性問題，這需要一個『源泉和至高無上的主人』，及一種『更高法律』以從中獲得效力」（Arendt,1990：163）。但事實上鄂蘭點出這不過是「用民主制置換君主制，用多數統治取代一人統治」[5]（Arendt,1990：164）。法國大革命之所以造成更甚於其前君主時期的專制統治，就是因爲制憲時期未曾區分權力與權威的來源差異，將其二者混同並將來源歸於人民，「法國大革命的大不幸在於，沒有一個制憲會議擁有足夠的權威來制訂國內法。針對制憲會議的指責歷來都是一樣的：按定義它們缺乏制憲之權力，它們本身不是憲定的」（Arendt,1990：165）；即便是西耶斯的制憲權理論，也只是將人民作爲制憲權推入自然狀態之中，並未從根本上解決這個理論困難。

鄂蘭對於西耶斯以及整個法國大革命的基本批評在於：她認爲這樣的說法事實上只是將權力和權威的來源問題混爲一談，透過「人民」來取代君主的主權位置；此處表現出來的問題是權力和權威來源的混淆。這個對於權威來源的錯誤理解，是一種對於西方傳統中固有的絕對主義的承襲，表明了政體起源之際對於至高無上的權威來源的需要。

鄂蘭認爲，如果要說美國革命和法國大革命的基本差異，那麼在此處正足以看出，法國大革命的理論家前提皆在人爲治理以及對於制憲權力的掌握上，但鄂蘭心儀的卻是一個憲政的穩定政體，唯有美國革命及其憲政特徵，才足以成立一個「『法治而非人治王國』（哈林頓語）意義上的共和國」（Arendt,1990：164）。在共和政府的形式中，決策的制訂以**憲法**爲依據，在憲法的架構內加以施行。

相對地，美國革命在這個意義上就開闢了一個全新的進路。鄂蘭詮釋美國革命的歷史指出，美國憲法的制訂者從來不曾將權力和法律歸於同一個根源，「對

[5] 此處鄂蘭指出「多數統治」（majority rule）和「多數決策」（majority decision），後者只是一種技術裝置（technical device），時常被運用在各種議事集會場合之中，但唯有多數在決策之後緊接著對少數人在政治上進行清除的動作，多數決策的技術裝置才變成多數統治。

於他們來說，**權力屬於人民，但是法律的源泉將是聯邦憲法，一部成文文獻，一件持久的客觀事物**」（Arendt,1990：157，粗體爲筆者所加）。這個對於權力和法律泉源的區分有效地遏止了「人民」作爲一個至高無上的權威來源被披上「神聖性」的神秘面紗，並在任何情況下可以隨時改變政體組成或法律規章。

三、小結

對於政體正當性的需求在每一個政體形成的過程中都被召喚；在法國大革命發生之際，西耶斯認爲他憑藉著對於制憲權和憲制權的區分，試圖解決憲政體制的正當性問題，但鄂蘭認爲這一區分實際上並未真正解決這個問題，在訴求法律的合法性來源時，運用制憲權的概念將合法性來源歸因於人民不啻是一種理論錯置。

基於上述原因，法國大革命被鄂蘭視爲是革命歷史中的一個失敗先例，相對地，美國革命則得以免除上述諸種缺陷，而得以在新大陸上建立一個新的歷史典範。鄂蘭在《論革命》中對於美國革命多所頌揚，原因除了其成功的體系建置之外，也包含其對於建制共和政體的要素的成功掌握及展現。從鄂蘭對於法國大革命的批判，導引出《論革命》中最重要的問題——**政體的開端及其原則**——鄂蘭認爲這才是革命理論所應面對的核心問題：

> 困境存在於立國使命之中，它要確立一個新開端，這本身似乎就要求暴力和侵害，不妨說是要重演遠古神話中處在一切歷史開端時的罪行（羅慕路斯殺雷穆斯，該隱殺亞伯）。而且，這一立國任務，與立法的任務以及其設計一個新的權威並加之於人的任務，是結合在一起的（Arendt,1990：38）。

鄂蘭亟欲擺脫這個在政治哲學中持存的開端困境，在整個《論革命》的書寫中，鄂蘭透過重新演繹美國革命的典範，試圖鋪陳出政體開端的理論要素。她認

爲與政體開端有所連結的是「原則」（princple）[6]而非暴力或絕對權威，而孟德斯鳩的共和主義式的思想，提供她另一種政治想像，她也以共和主義作爲論述基準，對美國革命歷史作一闡釋。以下兩個章節，筆者將針對鄂蘭對於美國革命得理論要素進行重新整理與架構，以期能夠對於鄂蘭的政治理論有更全面及進一步的瞭解。

[6] 這一部份思考來自孟德斯鳩給予她的啓發，將在第二章第一節進行耙梳。