

政治判斷如何可能？

簡述漢娜·鄂蘭晚年作品的關懷

●江宜樺

漢娜·鄂蘭 (1906-1975) 在一九五一年出版《極權主義的根源》(The Origins of Totalitarianism)，開始成爲政治學界矚目的對象。其後《人之處境》(The Human Condition)、《過去與未來之間》(Between Past and Future) 以及《論革命》(On Revolution) 接連付梓，更奠定了她在二十世紀政治思想史的地位。(註一) 但是，一九六三年她把觀察艾契曼審判(the Eichmann Trial) 的心得發表之後，卻引起軒然大波，不僅嚴重斷傷她與許多猶太摯友的情誼，也令人懷疑她對政治惡行(political evil) 的解釋是否得當。

艾契曼事件與《心靈的生命》

艾契曼是納粹時期替希特勒執行消滅猶太人政策的主要軍官之一，戰後逃離德國。一九六〇年以色列情治人員在阿根廷綁架了艾契曼，將他遣送回國接受審判。鄂蘭自告奮勇擔任《紐約客》(New Yorker) 的特派員，前往耶路撒冷採訪審判過程。她把這件事情定位爲「自己對過去所應負起的責任」，希望藉親眼目睹劊子手的受審與伏法，治療多年來心理上難以釋懷的被迫害創痛。(註二)

漢娜·鄂蘭是二十世紀政治思想上的重要代表性學者。



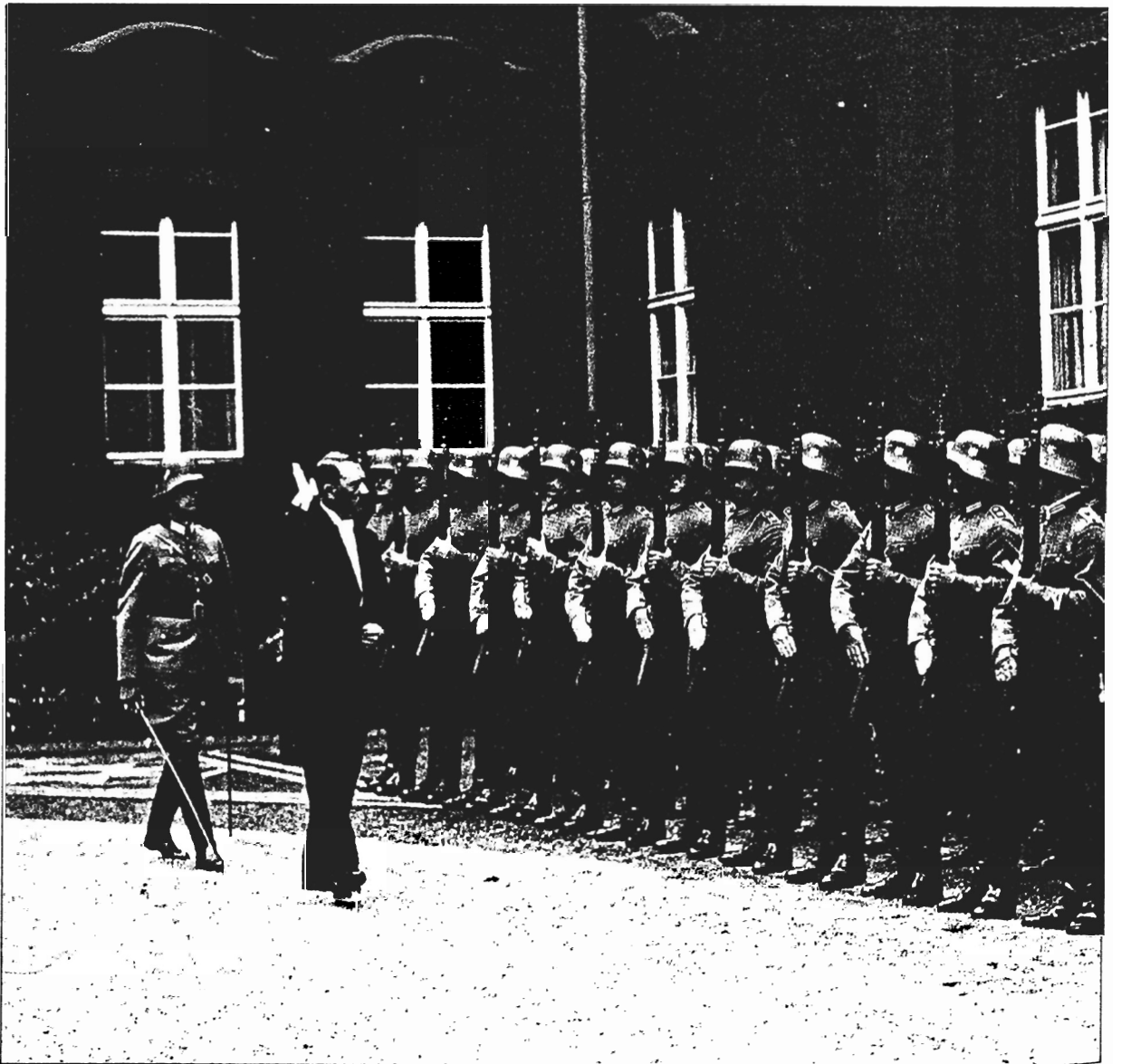
現代主義的對抗著漢娜·鄂蘭



鄂蘭自願擔任《紐約客》的特派員，前往耶路撒冷採訪艾契曼的大審。

政治判斷如何可能？

鄂蘭提到當年猶太團體自甘「配合」納粹滅族計劃，引發爭論。



然而，鄂蘭的報告除了指責艾契曼的罪行，也提到當年若干猶太團體自甘「配合」納粹的滅族計畫，以致希特勒的政策推行得更為順利。這種「矛頭對內」的批判當然激起許多猶太人的憤怒，紛紛與鄂蘭斷絕來往。但是更嚴重的是，鄂蘭再三強調艾契曼看起來根本不是一個生性邪僻、無惡不作的魔頭，而只是一個平凡無奇、近乎無趣的人。換句話說，艾契曼所犯下的罪行並不是出於什麼深刻的邪惡動機，而是他對自己所做的事根本未加思考。鄂蘭以「缺乏思考、麻木不仁」(thoughtlessness) 來形容艾契曼的政治罪行，引起許多猶太人的不滿，因為他們認為類似種族滅絕這種大災難不可能不來自深刻的罪惡 (radical evil)，而鄂蘭竟然說這種罪行出於「平凡無奇」的人。

在艾契曼審判之後，鄂蘭覺得有必要深入探討政治罪惡的來源。她尤其想知道：人們內心的世界是如何運作？政治事務的判斷如何形成？或者反過來說，人們內心是如何建立善惡行為的判準，從而對外在的政治行動形成一種規範的力量？反省這些問題，鄂蘭寫成了〈思考與道德衡量〉 (“Thinking and Moral Considerations”) 一文。這篇文章發表於一九七三年秋天，稍後成為《心靈的生命》一書的基礎。在這篇文章裡，鄂蘭肯定「人是一種會思考的存在」，人有思

考的傾向與需要，而思考並不同於智識能力或認知，而是我們內心一種「無聲而孤獨的自我對話」，所要問的是「意義」的問題。一個人如果失去思考的能力，就變得不會反省自己的行為，他根本不在意自己的內心有無衝突矛盾，也因此「不會在意犯下任何罪行」。(註三)

等到鄂蘭撰寫《心靈的生命》時，她進一步把內心的活動區分成三種：思考、意志與判斷 (thinking, willing and judging)。她說思考是一種遁離現象界，回歸內心深處的「[I-III] 對話」(the two-in-one dialogue)。人在獨處靜思之時，會感受心靈內在有另一個自我，這個自我不斷與另一個自我討論白天所見所為事情的意義。如果一個自我把外在生活世界的價值觀帶進來，藉以合理化當事人的行為，則另一個自我會不斷質疑檢討。只有當兩個自我獲得和諧，賦予一個行為同樣的意義，我們才能心安理得地繼續生活下去。反之，如果兩個自我發生嚴重衝突，那就代表我們對自己的所作所為沒有堅定的信念，我們可能不知道該行為是否正確，也可能明明知道行為不對，卻昧著良心做下去。因此，「思考」本身是一種具有強大「自我摧毀」作用的心靈活動，不接受任何既定的道德規範，只要求自我內在的和諧為一。用鄂蘭的話來說：「它能夠將所



鄂蘭認為思考具有摧毀既有價值規範的作用，放棄思考則危險更大。

有既存的準則、價值、善惡尺度等(簡言之，就是我們倫理道德行為的習慣與規則) 統統撼動、摧毀」。 (LMI:75-88-174-75)

鄂蘭認為，雖然思考具有一種摧毀既有價值規範的作用，但是放棄思考卻蘊含著更大的危險。當一個人對自己行為的意義不加以深思，而完全接受社會通行的規範，則日久必然變成「缺乏思考、麻木不仁」，就像艾契曼在納粹政權下的情形一樣。表面上這種人的行為符合自己所處社會的普遍規範，但是這些規範從來沒有經過自我內在對話的嚴格究詰。因此當納粹掌權時，他們依納粹的價值觀過日子；納粹一旦垮台，他們也可以不加思索地接受盟國所加諸的新規矩。鄂

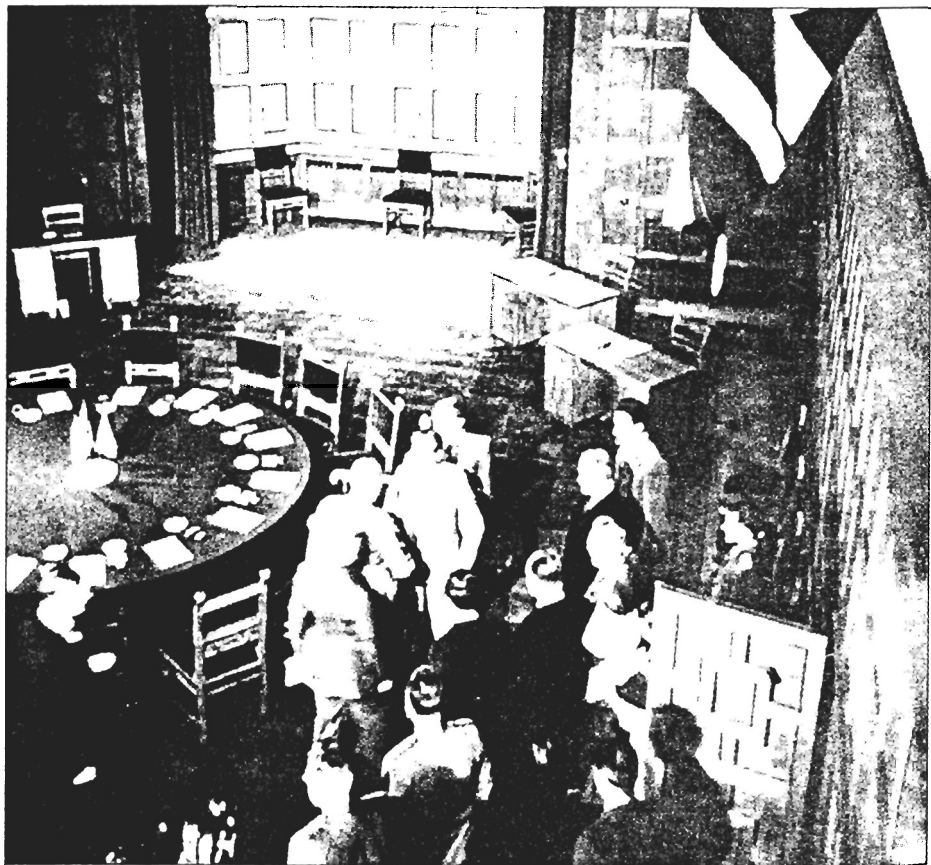
蘭認為這種沒有思考的人生宛如行屍走肉，是所有政治罪行之所以可能的前提。（LMI:175-77）

至此，我們可以看出鄂蘭在《心靈的生命》中，仍然延續了她在「艾契曼大審」時的想法。她仍然認為「欠缺思考」是惡人之所以為惡的主要原因——惡人不顧自己內心的自我對話，不怕自己遭受另一個自我的譴責，因此才會無所不為、了無悔意。可是，思考既然只能消極地阻止一個人為非，那麼我們積極行動的心靈依據又是什麼？固然在眾人皆醉、唯我獨醒的極端情境中，思考所導致的「有所不為」本身也可以視為某種積極的行動，但是這畢竟不是一個好答案。因為在具體而特定的環境下，人們需要判斷政治行動是非的依據。由於思考通常關注的都是普遍性的概念，如「正義」、「善」、「自由」等等，不見得能針對特定的情況告訴我們「這樣做符合正義」、「這樣做才是善行」。對於這種特定行動的決斷，我們必須仰賴另一個心靈活動的作用，那就是「判斷」。

關於「思考」與「判斷」的關係，鄂蘭曾經以「意識」(consciousness) 與「良知」(conscience) 加以形容。她說：「如果思

現代主義的對抗著漢娜·鄂蘭

考——亦即我們內在無聲的對話——體現了我們意識中同中有異，一分為二的情境，從而產生了良知這個副產品；那麼判斷——所謂思考解放作用下的副產品——可以說實現了思考活動，使思考得以在現象世界中彰顯出來。「思考」先以普遍概念的反省淘汰掉所有禁不起檢驗的意見，包括各種價值、教條、學說或信念；然後再釋放出「判斷」的能力，使之針對特定具體的情境，幫助一個人做出正確的抉擇。因此，思考本身的政治性有限，而是透過判斷才得以讓我們感知它在現象世界的作用。而判斷則是十足的政治性心靈活動，不像思考，不必引用任何普遍法則來決定特殊事例的意義，而可以直接成爲我們政治行動的依據。（LMI:191-93）歸根究底，思考最多只能阻止我們誤入歧途，使我們知道有所不為；但是只有透過判斷，我們才能與



納粹掌權時，依納粹的價值觀過日子，納粹一旦跨台，也可以毫不猶豫的接受盟國的新規範。圖爲波次坦會議，三巨頭的寒暄。

他人積極互動，對政治行動的是非善惡，形成明確的判準。

以《判斷力批判》詮釋康德的政 治思想

《心靈的生命》第一卷討論「思考」，第二卷討論「意志」，但是在第三卷「判斷」尚未動筆之前，鄂蘭就因心臟病發作而猝逝。研究鄂蘭思想的學者一致認為，這未能完成的「判斷」問題是鄂蘭思想體系極關鍵的一部分，由於缺了這個「結尾」，三種心靈活動之間的關係不易釐清，而行動與判斷之間的關係也變得撲朔迷離。但是論者也同意：鄂蘭晚年在「新社會研究院」(New School for Social Research) 及芝加哥大學所講授的「康德政治哲學」基本上就是處理「判斷」的問題。雖然這份講稿並不足以表達鄂蘭對判斷問題的全部見解，更不能取代她原先可能寫成的書，但畢竟還是我們揣測鄂蘭思想最可靠的資料，本文以下即根據這份講稿來分析鄂蘭政治判斷的理論。

鄂蘭認為判斷力是人類極重要的一種心靈能力，但是思想史上處理這個問題的人卻很少，她之所以以康德為建構判斷力問題的主要憑藉，乃是因為「在西方的大哲學家中，康德是第一個、也是最後一個把判斷力當成基本的心靈能力來處理的人」。(LMI:95) 鄂蘭自己預測她以《判斷力批判》來詮釋



在「新社會研究院」授課時的鄂蘭。

康德的政
治思想，將會遭到兩個主要的質疑。首先，人家認為康德從來就沒寫過所謂政治哲學，而鄂蘭的取材又是他晚年的作品，這是否真的能代表康德思想，實在不無疑問。再說，以《判斷力批判》(而不是以《實



康德是西方大哲學家第一個也是最後一個把判斷力當成基本心靈能力來處理的人。

踐理性批判》或《道德形上學導論》)去詮釋康德的政
治思想，恐怕有人會認為文不對題，因為《判斷力批判》基本上是關於美學欣賞及品味判斷的問題，並未涉及道德的是非善惡。(LK:7-9) 對於前一問題的答覆，鄂蘭指出，政治(或者說判斷)的問題始終是康德的主要關懷，他的前兩個批判(指《純粹理性批判》和《實踐理性批判》)甚至可看成是第三批判的鋪路工作。(LK:9-10) 至於後一個問題，鄂蘭認為政治判斷與美學或品味判斷都是相通的，因為都是主觀意見的交換、溝通、說服，而不像科學真理

政治判斷如何可能？

那樣強迫人非接受不可；就此而言，它們的共同基礎是我們所擁有的客觀「世界」，以及人人對此世界的熱愛。(Pf.: 222-3)。

鄂蘭認為《判斷力批判》的主題——諸如「特殊的事物」(the particular)、「判斷能力」、以及「人的社會能力」(the sociability of men) 等——都是極具有政治意義的課題，而且這些問題並不是實踐理性所能處理。「實踐理性只會推理，然後告訴我們什麼可以做，什麼不可以做；它與意志一致，就像意志會對我們發號施令，它也是以命令的方式對我們設定種種法則。然而判斷則不然，判斷是出於一種沉思的、無所作為的歡愉與喜悅」。(LK:14-5) 由於鄂蘭認為政治基本上並不是訂定普遍法則的工作，而是針對特定情勢的衡量與決斷，因此政治與實踐理性無關，反而與美學判斷有高度的類似性。

我們現在可以談「判斷」的特性了。鄂蘭認為：「人類的判斷既不是由歸納得出，也不是由演繹推得；簡單地說，他們與邏輯推演完全無關」。(LMI:215) 我們在上文已經講過，由於思考處理的都是普遍性的對象，因此要落實到充滿特定事物的現象界時

現代主義的對抗著漢娜·鄂蘭



以「斷言判斷」來說，先有桌子的觀念或圖示 (圖為G. Breaque的作品)，然後才能辨識「桌子」之為物。

，就會發現必須仰賴判斷的幫助。換言之，連接理論與實踐之間的橋樑乃是判斷。(LK:36) 但是「判斷」有兩種，一種是「斷言判斷」(determinant judgment)，一種是「反省判斷」(reflective judgment)。



看到艷麗的花，情不自禁的驚嘆，其美麗正是來自花的本身，不必依靠任何先驗的「美」之觀念。這是「反省判斷」的證明。

前者是以三段論式的模式將特定現象涵蓋於普遍律則之下，從而確認該現象之意義。譬如我們先有「桌子」的觀念或先驗圖示，然後見到一張桌子便能辨識其為桌子。這種判斷方式屬於邏輯演繹法的一種，不是鄂蘭心

目中所認可的判斷活動。至於「反省判斷」，其運作方式與「斷言判斷」正好相反，是從特殊現象本身抽繹 (derive) 出足以說明自己意義的規則。譬如我們看到一朵豔麗的玫瑰花，情不自禁的驚嘆「這是一朵美麗的「花」，其美麗正是來自這朵花本身，而不必依靠任何先驗的「美」之觀念。在反省判斷中，「一個人確實是從特定事物本身直接掌握到某些普遍性的成分」，(Lk:83) 其運作方式與一般科學知識的累積法則完全不同。鄂蘭認為，不僅美學及品味的判斷屬於反省判斷，就是政治行動的是非善惡，也是以這種「由特殊見其普遍」的方式來建立評量的標準。

反省判斷要能夠運作，一個人必須先學會如何透過「想像力」以擴大自己的心胸。鄂蘭說反省判斷不需要先驗性的普遍規則，並不表示我們每個人都要堅持自己獨特的品味與意見，視之為唯一有效的判準。相反地，主觀的品味選擇必須先在內心歷經一番假想的討論，然後才能公諸於衆人之前。內心的假想討論可以降低我們主觀品味的任意性 (arbitrariness)，使我們的品味宣稱獲得比較高的普遍性，從而對他人具有較多的說服力。就此而言，判斷有點類似康德所倡導的「批判思考」(critical thinking)。康德曾經說，只有當我們擴大思考範圍，將其



公平的批判必須設身處地，從衆多他者的立場來瞭解爭議中的問題。

他人的想法也納入考量，所謂的「批判」(critique) 才有可能。一個公平的批判必須儘量設身處地，從衆多他者的立場來瞭解爭

議中的問題，如此，儘管我們最後並未接受他人之見，卻能使自己的判斷更近乎公正。

(註四)

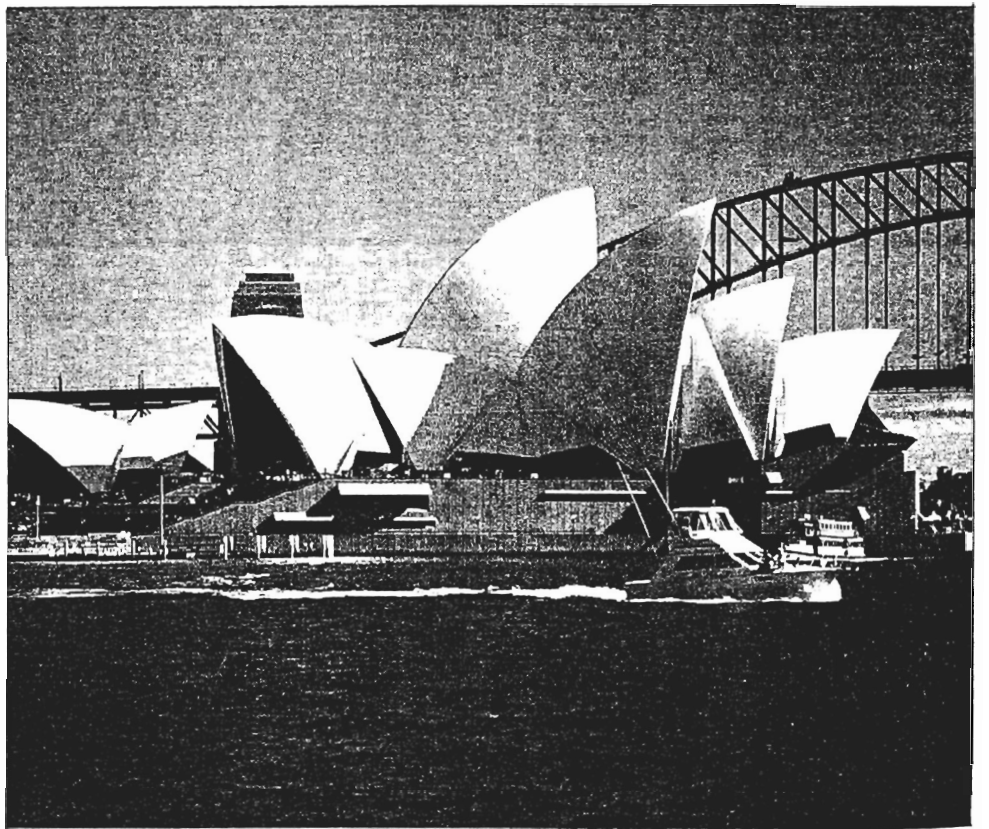
政治判斷如何可能？

除了「擴大心胸」(the enlargement of the mind)，判斷還要求一個人善用其「想像力」(imagination)。想像力能夠「使不在眼前的東西浮現於眼前，使客觀知覺的對象轉變成內在知覺所體驗的對象」。(LK:42-43,65) 如果能夠充分發揮想像力，那麼即使我們外表上是獨自在進行批判思考，實質上卻能神遊於眾人共處的空間，而達到康德所言「世界公民」的情境。由於我們透過假想的討論，降低了主觀判斷的偏狹性，因此判斷可以獲得相當程度的「公正性」(impartiality) 與「普遍性」(generality)。我們考慮的觀點越多，判斷的普遍性就越大，同時我們從一個特殊現象所要抽繹出來的規則也越有效力。

政治判斷與美感判斷

人們也許會質疑鄂蘭以美感判斷比擬政治判斷會有所誤導，因為政治固然講求不同意見的溝通與協調，但美感品味則極為主觀，有時幾乎毫無討論餘地。鄂蘭認為這是我們對美感品味的誤解。在她看來，品味絕非純任主觀、抗拒辯論。在選擇一種品味時，

現代主義的對抗者漢娜·鄂蘭



CONTEMPORARY

要他人同意房子蓋得美不美，必須透過某些解釋，才能贏得贊同。

我們事實上經歷某種「以他人為導向」(other-directedness) 的心理過程，從而降低了品味選擇的唯我性或任意性。鄂蘭引述康德來證明這個論點，她說：

康德似乎很早就察覺到，在我們看似私密而主觀的感知裡，存在某種並不主觀的成分。他以如下方式表達這個發現：「人如果不能與大家共同分享其感受，將不會對一個客體滿意」；「如果我

們的品味竟然與大家不同，我們會感到羞愧；甚至更極端地，「在品味經驗中，自利主義 (egoism) 可以被超越」；也就是說，我們會變得「善體人意」(considerate)。我們必須克服自己特殊的主觀條件以遷就他人。(LK:67)

鄂蘭稱此種「非主觀」的元素為「相互主體性」(intersubjectivity)，認為這是促使我們在品味問題上得以公開討論、說服、並獲致同意的重要保障。

根據鄂蘭的說法，品味之所以有「以他人為導向」的性質，主要是因為我們除了視、聽、嗅、味、觸五種感官知覺 (sense) 之外，還擁有第六種知覺——就是「共同知覺」或所謂「常識」(common sense)。前五種感官知覺基本上是主觀而私密的經驗，但是「共同知覺」(或「常識」) 則是一種特殊的心理機制，可以調節、轉化感官知覺以適應於一個與他人共享的世界，從而奠立共同世界的非主觀性。在康德的用語裡，此一「共同知覺」即等於「共同體意識」(community sense or sensus communis)。(鄂蘭解釋道：「判斷所訴求於眾人的正是此『共同體意識』；唯有透過此一訴求，判斷才獲得其特有之效度」。在美感品味判斷中，我們不能「強迫」他人同意我們的見

解，但是我們可以「追求」、「博取」他人之同意。譬如我們不能光是要求別人同意這棟房子蓋得很美，而必須透過某些解釋，以贏取別人的贊同。別人未必因為原本判斷與你不同，就堅持品味問題無法溝通討論。因為在眾多美感判斷的事例中，我們有時能成功地說服別人改變觀點，有時則會欣然接受別人的意見。「常識」或「共同體意識」在此顯然扮演了一個重要的角色。鄂蘭認為，「追求」、「博取」所蘊含的說服層面，足以使判斷成為「人類心靈活動中最具政治性的活動」，而「共同知覺」作為這種心靈活動運作的基礎，則是「最典型的政治性意識」(the political sense par excellence)。

由於判斷活動要求當事人具備「開擴的胸襟」，又預設每個人都擁有「共同知覺」，因此康德才會主張進行判斷的人宛如「世界公民」，其觀點乃是出乎普遍而無所偏袒。對於「世界公民」的概念，鄂蘭曾經有所保留，因為她不贊成全球政府的存在。但如果世界公民不是指涉一種法權身分，而是指「世界的旁觀者」(Weltbetrachter, a world-spectator)，則鄂蘭又欣然同意。(LK:4) 事實上，鄂蘭所說三種「心靈活動」(思考、意志、判斷) 都要求當事人從現象世界中遁離，在此意義上，它們都使人成為世界的旁觀者。但是鄂蘭特別指出，判斷活

動所預設的「遁離」與一般哲學思考活動的遁離並不相同。最重要的差別有二：第一，「(判斷) 並沒有離開現象世界，而只是不積極介入這個世界，要找到一個較有利的位置，以便觀照全局」；第二，哲學家在思考時，必須遠離所有朋友以及這些人的錯雜意見，這樣才能夠冷靜地沉思推理。而判斷則不然，雖然「判斷者」不介入實際的利害糾紛，但是必須就同一個事件與其他旁觀者交換意見、彼此溝通；換言之，他們胸中自有無數同仁，他們並不孤獨。(LNI:94) 對康德來講，下判斷的旁觀者比行動者更有資格論定整個人生舞台的意義，而且他這些擁有「開擴胸襟」的旁觀者乃是多人並存 (exist in the plural)，而不是黑格爾式的孤獨哲學家。(LNI:95-6; LK:63)

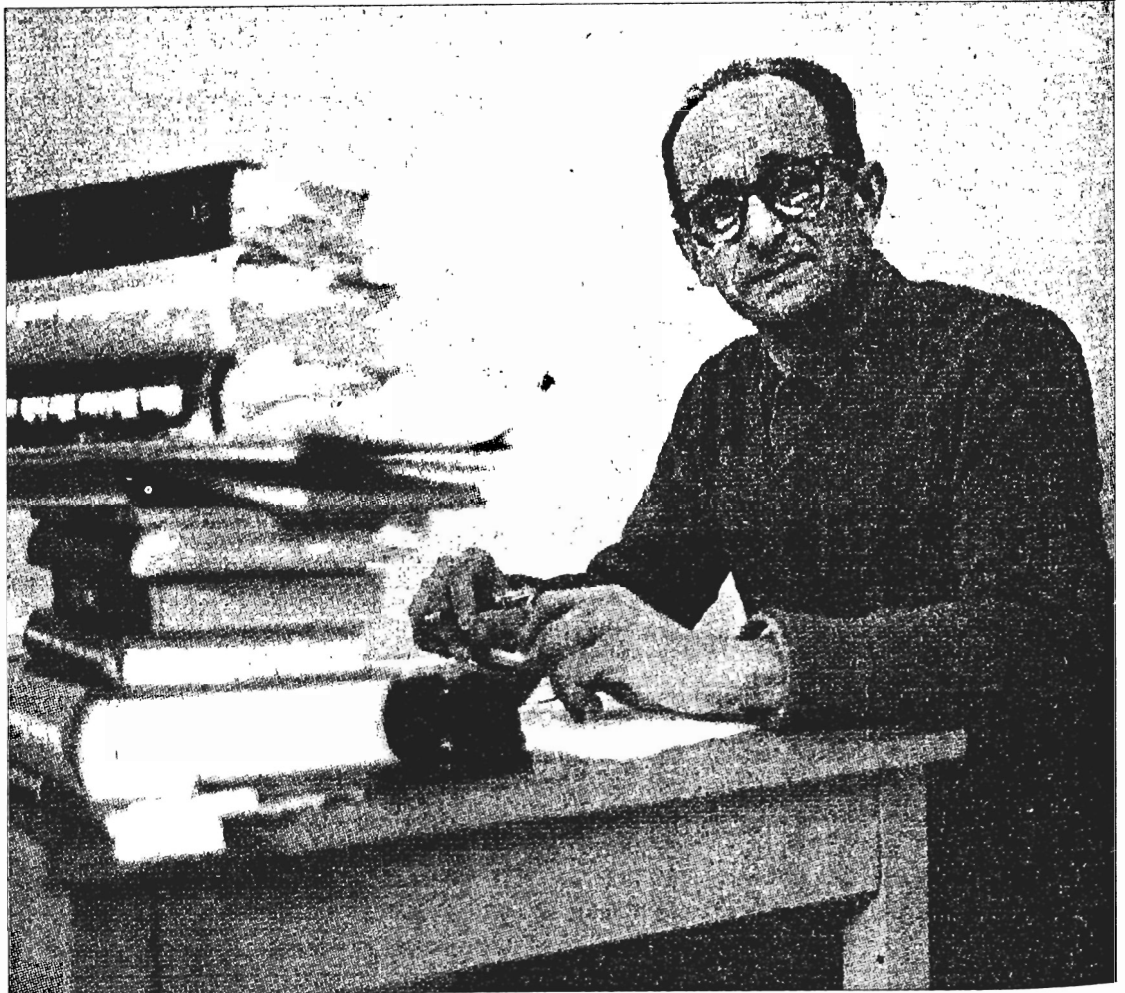
然則判斷活動的政治關聯性又是什麼呢？一個簡單的回答是：缺乏判斷能力以分辨特定行為的是非善惡，人們將失去行動的準繩，變得凡事無所不可。但是比較詳細的回答則必須包括前述所有概念——開擴的胸襟、想像力、共同知覺、交換意見的旁觀者等等。這些因素使得判斷具備高度的政治性，而良好的政治行動必須出自良好的政治判斷。我們可以以艾契曼的罪行為例，再度反省心靈活動與政治行為的關係。原先鄂蘭強調艾契曼「平凡無奇的罪行」(banal evil) 是

現代主義的對抗著漢娜·鄂蘭

猶太滅族的大屠殺，正見證了人類放棄政治判斷能力（與責任）後，所可能發生的悲劇。



鄂蘭強調艾契曼（圖）的罪行是平凡無奇，因為艾契曼完全無法從他人的觀點來看待事情。



由於「欠缺思考、麻木不仁」。但是仔細分析之後，我們發現這不是唯一的原因。鄂蘭說：「艾契曼性格中一個比較特定、也比較關鍵的缺點，是他幾乎完全無法從別人的觀點來看待事情」。也就是說，艾契曼是如此安全無憂地「被其侍衛保護著，完全看不到、聽不到他人的存在」，於是當他必須下判斷以決定其所掌控猶太人的命運時，他可以說是「獨自」(alone) 做了他的決定。(EJ: 47-49)

並不是任何天性中的邪惡因素誘使艾契曼犯下史無前例的罪行，而純然因為他已喪失判斷的能力，失去「透過想像力與無數他人相互溝通」的能力。由於艾契曼不瞭解訴諸「共同知覺」的重要性，他才會變成一個只知道重覆陳腔濫調的「空洞」人物。艾契曼沒有養成獨立判斷的能力，使他在舉世滔滔的歷史洪流裡只能隨波逐流，最後當然唯希特勒的命令是從。(EJ:294-95) 鄂

蘭認為，整個猶太人滅族災難的故事 (the Holocaust) 正好見證了人類一旦放棄政治判斷的能力 (與責任) 後，所可能發生的悲劇。

最後我們要談一下「範例效度」(exemplary validity)。前面說過鄂蘭的判斷乃是一種「反省判斷」，當我們要對一個東西或一種現象下判斷時，我們根據的不是普遍性的概念或法則，而是根據此類事物中最足



希臘人心目中
勇敢的範例是
阿奇里斯(上)，
中世紀判斷一個人
良善的範例是耶穌
(下) 或聖方濟。

以為模範 (exemplar) 的特定實例。換言之，判斷既不是採用柏拉圖的理型或康德的圖式 (schema) 以衡量一切同類事物，也不是像歸納法那樣歷經無數個例才彙結出一個抽象、普遍的法則；它是直接以我們所知道最具特色又最具代表性的特定實例來做範例，從而判定其他個例之高下。在這個過程中，範例本身仍然保有它的特殊性，同時又能展現出足為眾物仿倣、比擬的普遍性。好比說，當希臘人要論定某人是否堪稱勇敢時，他們心中浮現出來的範例就是阿契里士 (Achilles)，而中世紀的人要判斷一個人是否良善慈悲時，他們會想到耶穌或聖方濟。(LK:77,84)

鄂蘭認為模範或範例 (exemplar) 對判斷的重要性，就像康德的先驗圖式對認知的作用一樣，它能夠巧妙地結合普遍性與特殊性於一身。(LK:84) 而判斷的範例效度有多大則完全要看所選的範例是否允當，雖然這種效度不像科學認知的經驗效度那樣絕對、普遍，但是因為史學與政治學的概念多半具有這種「有限的性質」(restricted nature)，因此我們在研究政治現象時，還是要注意判斷所獨具的範例效度。(LK:85) 鄂蘭

說：「許多概念起源於某一特定的歷史事件，而我們把它們當成範例，使其效力不僅限於自身，也可推廣到其他類似情境」。因此範例效度的多寡完全要看我們所做的選擇得當或不得當。(LK:84-85) 透過這個論證，鄂蘭使美感經驗與政治判斷熔為一爐，而通俗的道德規範則毫無決定作用。當我們回歸心靈深處以衡量什麼該做、什麼不該做之時，我們毋須求助於任何超越或抽象的法則，只要想像我們所敬仰的典範會如何對應此一情境。我們以範例為師，並將此意見與實存或想像的人群交換討論，以確定我們的選擇是否正確、可欲。這是政治判斷形成的過程，也是政治行動的有效依據。

鄂蘭的美學思維與審議式民主理論

鄂蘭的政治思想具有美學色彩，已是許多學者公認的事實。這種美學式政治思想的利弊得失，也有許多人撰文指出。(註五) 本文不擬就此問題繼續深究，倒是願意指出鄂蘭關於政治判斷的美學式思考，無意間與晚近流行的「審議式民主理論」(theory

of deliberative democracy) 有許多呼應之處；而她一度詳細分析的「想像力」、「開擴胸襟」、「常識」、「共同體意識」等概念，也可以填充當前審議式民主理論學者所未及發展的空隙。

研究民主理論 (特別是參與式民主) 的人，很早就注意到鄂蘭的思想是民主理論的重要泉源。譬如班傑明·巴勃 (Benjamin R. Barber) 在所著《強勢民主》(Strong Democracy) 一書中，不斷推崇鄂蘭所繼承的亞里斯多德式哲學家人類學，乃是民主政治不可或缺的基本設。亞里斯多德率先提出「人天生是政治動物」的觀點，鼓勵人們透過參與公共事務以培養德性，實踐人生幸福。鄂蘭在《人之處境》進一步發揚此種實踐哲學，故為巴勃所贊許。(註六) 但是更重要的，巴勃曾經說：

參與模式下的民主試圖在缺乏獨立判斷的情況中解決衝突，其方式是透過一種持續進行、近似自我立法的參與過程，以創造出一種政治共同體。在此過程中，依賴性的私人身分將會轉化為自由的公民，而局部性的私人利益則會轉化成



亞里斯多德率先提出「人天生是政治動物」的觀點。

公共利益。

巴勃強調在多元社會中，人們不能訴諸任何既存的道德規範，而必須從民主討論的過程中直接產生具有拘束力的行為法則。這種想法既有一點「後現代情境」的味道，也預告了「審議式民主」溝通形式的來臨。有趣的

是這兩點鄂蘭在《康德政治哲學演講》中都多少提及，彷彿她更早預見了九〇年代政治審議問題的可能發展！

鄂蘭認為處身於「過去與未來之間」的人，無法如傳統社會一般訴諸既有的價值規範。他們必須獨立思考，在「願意與他人共享一個世界」的前提下，設法建立政治行為

的準繩。就其擺脫傳統習俗規約、否定任何先驗原則來看，鄂蘭與巴勃一樣承認了「後現代情境」的存在。但是不同於後現代主義者之拒斥理性，鄂蘭仍然採用啓蒙批判的語彙，也相信論辯溝通的可能。在這個層面上，她反而比較接近審議式民主理論家的想法。審議民主論者認為現存代議式民主只注重投票以及派系利益的交換，日益遠離民主政治鼓勵人們參與以改善政治生活的理想。因此他們主張重新設想民主審議過程，假定人人擁有基本的自由與平等，在公開、理性、追求共善的精神下，讓所有成員都能充分表達意見，彼此溝通說服，最後則由較佳論證 (better argument) 脫穎而出，成為眾人可以接受的共識或決議。審議式民主理論不預設任何先驗的實質規範，但要求人人儘量超越一己私利，從公共利益或至少試著從他人的角度反省一個問題。隨著溝通討論的展開，人人都有機會以較具說服力的理由去改變別人的心意，但也都應該對外在世界保持開放，準備修正自己原先不夠成熟的見解。經由這種程序產生的結論，理論上具有最高的正當性，可以合理地要求參與審議者服從。(註七)

鄂蘭在《康德政治哲學演講》中，當然沒有像目前審議民主論者那樣鉅細靡遺地討

政治判斷如何可能？

論政治溝通的過程。但是她所提出的「想像力」、「擴大胸襟」等概念，與上述審議活動若合符節。而她所分析的「共同知覺」（常識）、「共同體意識」、「世界的旁觀者」、「範例效度」等，迄未為審議民主論者發覺，其可能作用卻極為重大，值得關心民主政治的人留意。事實上，審議民主理論自興起以來，已有不少人懷疑其理性預設太強，無形中等於重蹈了啓蒙計畫理性中心論的覆轍。但是如果放棄理性基設，分判論證高下的標準又何從建立？決策共識又如何可能？在這些問題上，鄂蘭的美學式思維正好可以發揮補救之作用。鄂蘭不以五種感官知覺為限，提出「常識」作為公共領域的基礎，實際上已超越啓蒙理性定義的範圍。接著，鄂蘭又以「世界旁觀者」作為論證效力的公正裁量，使原本抱持主觀意志或私人利益的競逐者面臨重大考驗，因為他們不僅需要打倒對手，還必須以最能為旁觀者贊同的方式贏得比賽，所以審議的過程獲得了起碼的公正性。最後，鄂蘭以「範例效度」作為政治判斷的衡量指標，雖然仍有若干理論上的細節等待補充，卻不失為後現代情境下回應「普遍與特

現代主義的對抗著漢娜·鄂蘭



在公開、理性與追求
共善的精神下，讓所有
成員充分發表意見，
最後較佳論證
可脫穎而出，
成為大家的共識。



鄂蘭逝世
二十五年後，
政治學界發現
她的思想啓示
日增。

殊」問題的一種方法。過去的普遍標準常常是以犧牲特殊性為代價，循著一元演繹系統或經驗歸納法加以建立。但是鄂蘭的範例卻是由特殊現象體現普遍效力，其適用性固然會隨著時空轉換而變遷，但新範例的提出卻說明了「共同知覺」也可以更新，而「共同體意識」也可以重塑。這些連鎖關係保障了人類世界的穩定性，使民主審議在多元價值並存的時代仍有實踐的可能。

在鄂蘭去世二十五年之後，政治學界將會發現她的思想啓示與日俱增。不僅研究大眾文化批判的人談論她、研究民族認同的人需要她、研究女性主義的人重新瞭解她，甚至研究基因工程的倫理衝擊的人也會設法挖掘她的思想資產。本文以鄂蘭晚年作品的關懷為例，說明她的哲學如何可能影響未來民主理論的發展。乍看之下，這條從政治判斷到審議民主的路徑似乎頗為曲折，但是在政治思想千迴百轉的世界裏，這種連繫既不是最遙遠的一種，也不會是最後的一次。

(註一)：為節省篇幅，本文所引述鄂蘭的

主要著作及其縮寫如下...

BPT: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Enlarged edition. (New York: Penguin Books, 1977).

EJ: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Revised edition. (New York: Penguin Books, 1977).

HC: *The Human Condition*. (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

LK: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an

- Interpretive Essay by Ronald Beiner. (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- LM1: *The Life of the Mind*. Vol. 1, Thinking. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).
- LM2: *The Life of the Mind*. Vol. 2, Thinking. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).
- OR: *On Revolution*. Revised edition. (New York: Pelican Books, 1977).
- OT: *The Origins of Totalitarianism*. Third edition. (New York: Harcourt Brace & World, 1966).
- (註一) · 參見 Young - Bruehl Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), pp. 328-29。
- (註二) · Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture," *Social Research* 38(1971), pp. 421, 444-45。
- (註四) · 但是鄂蘭也十分強調這種「開擴的胸襟」並不是一般所謂「神入」或「移情」(empathy)。對她來講，後者彷彿認為透過設身處地就可以知道別人內心深處的想法，並且要求自己去同情或接受這個想法。但是鄂蘭認為這樣只不過是以別人的成見來取代自己的成見，完全達不到啟蒙·而且批判思考是要我們主動地檢視自己與別人的意見，並不是消極被動地 (passively) 接納各種不成熟的看法，因此「神入」或「移情」絕不是批判思考的心態，見LK · 43。
- (註五) · 參閱G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983) · Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999) · Yi-Huah Jiang, "Politics Aestheticized: An Interpretation of Hannah Arendt's Theory of Political Action," 《人文及社會科學集刊》，第六卷 第一期 (一九九三)。

(註六) · Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of Berkeley Press, 1984).

(註七) · 關於審議式民主，參見 Joshua Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in Alan Hamlin and Philip Pettit eds., *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1989); Bernard Manin, "On Legitimacy and Political Deliberation," trans. by Elly Stein and Jane Mansbridge. *Political Theory* 15(3), 1987; Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1996); James D. Fearon, "Deliberation as Discussion," in Jon Elster ed., *Deliberative Democracy* (New York: Cambridge University Press, 1998).