

通向“恶的平庸性”之路

社会
2012 · 1
CJS
第 32 卷

冯 婷

摘 要:通过“恶的平庸性”这个概念,阿伦特揭示了一种异于康德所说的“根本恶”的、专属于现代社会的恶的新类型。本文通过对现代性方案以及导源于这种方案的现代国家的“造园姿态”、现代科层制政治机器对于无思想的命令执行者的需要与塑造,以及与政治的工具化并行的公共领域的消亡这三个层面的考察分析,揭示了“平庸”与“罪恶”结合的路径。在此基础上,文章指出,“平庸”之与“罪恶”的联系,虽然受到现代社会发展和政治运行中的制度性、结构性因素的推动,但这既不是要为“艾希曼”脱罪,更不是要将每个人入罪,而是要引起每个人作为公民在面临大屠杀这样的罪恶时对自己所应担当的责任的沉思。

关键词:恶的平庸性 造园姿态 无思 公共领域 罪与责

The Path to the Banality of Evil

Feng Ting

Abstract: Via the concept of the banality of evil, Hannah Arendt revealed a new type of evil in modern society, which is entirely different from Kant's "radical evil." This paper examines and analyzes three facets to uncover the path as how and why banality combines with evil in modern society. First, the gardening stance of modern countries, originated from the project of modernity, divides the whole populace into plants of utility that are in accordance with the requirements of rationally designed society, that is, garden of rational design, or weeds that do not meet such requirements and need to be removed. This has provided legitimacy to such acts of violence or evil as genocide. Secondly, out of the need of the operation of itself, the machine of modern politics has tamed the bureaucratic officers therein, removed their independent conscience of morality and will, and made them each pure gears of

* 作者:冯 婷 中共浙江省委党校社会学文化学教研部(Author: Feng Ting, Teaching and Research Department of Sociology-Culturology, Party School of the Zhejiang Committee of the CCP) E-mail: vft1975@sohu.com

the machine such that “the banality of thoughtlessness” has become the indispensable element or constituent in the operation of modern politics. Thirdly, along with the fall of politics that is independent and coherent with its rationality and meaningfulness, politics has degraded into instrumental politics, which has led to the disappearance of its closely related public sphere. Consequently, political issues become technical or administrative issues that require no need for public debates, thus, an independent, critical public has morphed into a mass under manipulation; hence, collapse yet another barrier against the fire of the banality of evil on its way. On this basis, this article concludes that banality has been propelled toward evil by structural and institutional factors in the development of modern society and political operations. This is not to exculpate Eichmann, nor to incriminate each and every individual, but to evoke reflection on the responsibility that each individual must bear as a citizen when facing evils such as massacres so as to establish premises for introspection of politics. To equal the probe into causes of a crime to the attribution of the crime is unfair; to replace the probe into causes of a crime with attribution of the crime is dangerous.

Keywords: the banality of evil, crime and responsibility, public sphere, gardening stance, thoughtle

一、问题的由来

1960年,以色列政府决定在耶路撒冷审判第三帝国“最终解决”的主要执行人阿道夫·艾希曼。这场审判举世瞩目。阿道夫·艾希曼,纳粹秘密警察犹太处处长,在第三帝国的嗜血群魔中,是一个地位虽不很显赫但却罪恶滔天的人。据目击者在纽伦堡纳粹审判法庭供称,经他手杀的犹太人就有五六百万。艾希曼无疑是个人人皆曰可杀的恶魔。

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt),杰出的犹太裔政治哲学家,本着历史责任感和身为犹太人所独有的个人关切,出席了这次审判,她看到了一个“活生生的艾希曼”。通过旁听艾希曼的审判并阅读审判前的访谈资料,阿伦特发现艾希曼这个人“既不阴险奸刁,也不凶横,在他的内心深处,也从来不曾像理查三世那样,‘一心想做个恶人’。除了对自己的晋升非常热心外,没有其他任何的动机。”在接受预审的几个月里,他还对一个审讯他的德国犹太人大倒苦水,反复强调“自己只升到中校军

衔而没有能出人头地,并不是自己的原因”。在艾希曼身上,阿伦特没有找到“任何残忍的、魔鬼般的品性”:艾希曼不具有“犯罪”动机,即他的种种动机不涉及纳粹体制下对“犯罪”的界定,而只是与一心想在该体制中如何获得升迁相关。他既不是不知道自己在做什么,又不是在刻意作恶;他只不过是顺从于主流规范和元首的意志,因而根本不能了解自己行为的意义所在。他不是恶魔,只是一个无思(thoughtless)的平庸之人(阿伦特,2003a:54;布鲁尔,2009:75)。然而,也正是这个“无思平庸”之人将五六百万犹太人送进了死亡集中营,酿成了世纪罪恶。阿伦特将其称之为“平庸的恶”或“恶的平庸性”(the banality of evil)。

在耶路撒冷采访之前,阿伦特对恶的理解基本上与康德有关恶的概念相一致。在先验的维度下,康德首先认为恶源自人采纳恶的准则的先天倾向,缠绕并植根于人性本身,人本性中的这种先天倾向构成了恶的原初根据;进而,作为道德领域中的意志自由论者,康德认为,人在道德行为中具有对善恶准则进行思考和选择的能力,于是,在自由的维度下,康德认为恶必定是自由意志自觉选择的结果,必定来自邪恶的动机、作恶的意图,从而迥异于因无知或出于善意而造成的失误。康德认为,惟此种恶才真是恶,他称之为“根本恶”(radical evil)。在《极权主义的起源》中,阿伦特所采用的,也正是最早由康德提出的这一“根本恶”的概念。但是,在旁听了艾希曼的审制之后,阿伦特修正了她之前的看法,开始意识到,在现代社会中,还存在着一种“不可能在深层次或内在动机方面描述其行为的不容置疑的邪恶”(阿伦特,2006:2)。行为的邪恶是不容置疑的,但它的发生迥异于康德所说的“根本恶”:它既与本性的恶毒无关,也不出自于自由意志对恶的主动选择,从而与邪恶的动机、作恶的意图无关。作恶者“并没有坚定的意识形态信念或特殊的罪恶动机”(同上),只是丧失了对于现实的思考能力,而正是这种思考能力的丧失,促使他犯下了巨大的罪恶。所谓“恶的平庸性”,就是体现在这种恶之中的“无思性”(thoughtlessness)。阿伦特(2003a:55;Arendt,1978:251)指出:这种对现实的脱离及其无思想性可以引发巨大的恶行,以至于毁灭整个世界,因为无思性会使这种恶像“覆盖在毒菇表面的霉菌那样繁衍。

值得一提的是,对于阿伦特的这种所谓“恶的平庸性”的观点,同为犹太思想家的L.伯林(Lsaiah Berlin)曾明确表示无法接受,他认为,阿

阿伦特关于“恶的平庸性”的观点是不严肃的,甚至是荒谬的。L. 伯林坚持认为,“纳粹并非庸常之人,艾希曼深信他一生中做过的主要事情是对的”(参见贾汉贝格鲁,[1991]2002:79)。但 L. 伯林的指责是有欠中肯的。事实上,阿伦特并不否认艾希曼相信自己所为的正确性。只不过,在阿伦特看来,这恰恰表现了他的平庸性,即彻底丧失了从伦理上对出自所谓主流规范和元首意志的行动作出独立思考、判断和选择的能力。正是这种无思的平庸促成了艾希曼巨大的恶行,或者更准确地说,正是这种无思的平庸,与巨大的罪恶之间形成了一种选择性亲和的联系。因而,对于阿伦特而言,需要厘清的问题之关键在于,这一切是如何发生的,平庸是如何与罪恶联系到一起的?

二、现代性方案与“造园国”:暴行或恶的“正当性”

实际上,细细地去体会的活,可以看出,阿伦特所指出的“恶的平庸性”潜在地包含着恶的普遍性的意涵:“艾希曼这个人物难以处理的地方正是因为许多人与他相似,这些人……是可怕的正常人,即使在今天也是正常的。”(阿伦特,2003a:44)试想,所谓平庸,即肤浅、平凡、迟钝、琐碎等等,既不想刻意为恶,也没有弘善的崇高愿望,所想的无非是个人的得失,所图的不外是职位的升迁、薪资的提升。这些难道不正是普通人身上常见的品质吗?因此,所谓“恶的平庸性”这一概念实际上暗示着,我们周围那些最普通不过的芸芸众生,甚至包括我们自己在内,都可能是潜在的“艾希曼”(这可能也是 L. 伯林对“恶的平庸性”表示反感的真正原因)。由此说来,要回答平庸是如何与罪恶联系到一起的,首先就要阐明,是什么力量、什么动因把我们这些普通人转变成了潜在的“艾希曼”?或者用阿伦特研究者 R. F. 伯恩斯坦(Berstein, 1996: 143)的话来说:怎样才能解释在其他情形下被认为是“正常”和“普通”的人所犯下的“极端的恶行”?

无疑,平庸本身并不是恶,甚至,以“无思”为特征的平庸也不可能是恶的动因:如上所述,无思的平庸与恶之间是一种选择性的亲和关系,而不是必然的因果关系,也就是说,平庸是促成恶的要素或者说土壤,但不是恶的根源或种子。并且,由于艾希曼或潜在的“艾希曼们”并不存在刻意为恶的动机,因此,恶的根子也不可能存在于他们内心中。就像前面所提示的,通过“恶的平庸性”这一概念,阿伦特实际上揭示了

一种迥异于康德所说的“根本恶”的、专属于现代社会的恶的新类型(这大概也是通常将 the banality of evil 译成“平庸的恶”的原因),这种恶借助于无思的平庸者之手来实现自身,但是,这些平庸者并不是主动地、刻意地选择作恶,而只是被恶所俘获。而他们之所以会轻易被恶所俘获,无疑与他们那无思的平庸密不可分(这是一个必要的前提),但是,同时也缘于这种专属于现代社会的恶本身具有一种俘获普通的芸芸众生的巨大能力。因此,要回答是什么力量把这些既无弘善的崇高愿望、也不想刻意作恶的庸常之人变成了潜在的“艾希曼”,首先必须说明,这种专属于现代社会的恶何以对普通的芸芸众生具有如此巨大的俘获能力,这种力量源自何处?

要说明上述的问题,还得追溯到“现代性方案”以及导源于这种方案的、英国社会学家 Z. 鲍曼所说的现代国家之“造园姿态”(王小章, 2010)这些问题上去。按照哈贝马斯的看法,所谓“现代性方案”,指的是于 18 世纪首次成为启蒙思想家们的聚焦点的一种社会规划或者说工程:“就启蒙运动的思想家们自身而言,这种规划是一种非凡的知识上的努力,‘根据它们的内在逻辑去发展客观的科学、普遍的道德和法律、自主的艺术。’这种观念就是要将许多个人自由地和创造性地工作所产生的知识的积累,运用于人类的解放和日常生活的丰富。科学对自然的支配使摆脱匮乏、愿望和自然灾害肆虐的自由有了指望。合理的社会组织形式和理性的思维方式的发展,确保了从神话、宗教、迷信的非理性中解放出来,从专横地利用权力和我们自己的人类本性黑暗的一面中解放出来。只有通过这样一种规划,全人类普遍的、永恒的和不变的特质才可能被揭示出来。”(哈维, 2003: 20 - 21)启蒙思想家之现代性方案的核心特征,就是对于作为人类之普遍的、永恒的特质的“理性”能力¹的信念,相信理性能够超越文明的演化,能够跳出文明之外重新设计文明,能够创造出完全合乎理性的社会。秉持这样一种建构式理性观,启蒙运动的思想家及其继承者们相信,人类自身的理性只要

1. 作为现代性的设计者的启蒙思想家们所抱持的“理性”,是一种是在“笛卡尔范式”下以“单向理解”(monological understanding)的模式来理解的“理性”。在这种“单向理解”的模式下,个体是认知和行为的主体,外部世界是他认识和利用的对象,个人主体和外部对象彼此独立,理性则是主体认识、利用外部世界的一种能力。这是实证论者的基本认识论、方法论观念,也是 M. 韦伯用来解释西方理性化过程的“理性架构”。

摆脱了专制主义等等的束缚,就会给人类带来前所未有的巨大利益,并最终将世界改造、建设成一个自由、富裕、幸福的乐园(马尔库塞,1988:347;曼,1989:556)。因此,“现代精神”的梦想是一种完美的社会,一种清除了人类现有各种弱点(包括根据理性制定的标准被裁定为不合格的人)的符合理性原则的社会(鲍曼,2002:227);现代精神的基本特点就是,坚信人类凭借理性能够设计和建立起这样一种具有完美秩序的社会,这也就是斯科特(2004,“导言”:4)所称的“极端现代化意识形态”,而由此所导致的,则是鲍曼所说的现代国家的“造园姿态”:

在整个现代时期,哲学家的立法理性(the legislative reason)与国家(states)的过于物性的实践非常合拍。现代国家是作为一种整治性、传教性和劝诱性势力而诞生的。这一势力决意要使被统治的全体民众接受一次彻底的检查,以使他们得到改造从而进入有序的社会(近似于理性戒律)。以理性的方式设计的社会是现代国家公然的终极因。现代国家是一种造园国(gardening state)。其姿态也是造园姿态。它使全体民众当下的(即野性的、未开化的)状态去合法化,拆除了那些尚存的繁衍和自身平衡机制,并代之以精心建立的机制,旨在使变迁朝向理性设计。这种被假定为由至高无上且毋庸置疑的理性权威所规定的设计,为评价当今现实提供了标准。这些标准将全体民众分成应予助长并精心繁殖的有用植物和应被铲除或连根拔掉的杂草。(鲍曼,2003:31-32)

现代思想将人类习性看作一个花园,它的理想形态是通过精心构思、细致补充设计的计划来预定的,它还通过促进计划所设想的灌木、花丛的生长——并毒死或根除期于不需要的及计划外的杂草来实行。(鲍曼,2002:227)

在现代国家的这种“造园姿态”下,根据“由至高无上且毋庸置疑的理性权威所规定的设计”,那些被判定为不合标准的事物,包括根据这种标准被裁定为不合格的人,就成为在建设和实现“美好社会、健康社会、有序社会”(鲍曼,2003:44)的进程中必须铲除的“杂草”。对于营造花园来说,“铲除杂草”无疑是一件再正常不过的、必须的行动,因而也是一项正当的行动。因此,在现代国家竭力将理性法则强行加诸人类社会的各个领域、竭力营造“以理性的方式设计的社会”也即理性秩序

花园的过程中,只要某种“人类习性”,或某种人,被判断认定为是一种障碍、不适者、格格不入者,一言以蔽之,“杂草”,那么,就应该毫不留情地清除他们。正是由于借助于现代造园国家的这种“极端现代化的意识形态”的裁定和灌输,那些被认为应予以清除、被毁灭的对象就被剥夺了正常的“人性”及为人的资格,对他们的暴力乃至杀戮,就不再被看作是对人类的残害或犯罪,而被看作是塑造理想人性以及营造由这些理想的人所组成的理想乐园的一种必须。诸如大屠杀这种发生在现代社会的恶行为什么对普通的芸芸众生具有如此巨大的俘获能力,就因为,在“极端现代化的意识形态”下,在追求统一、和谐的理性社会秩序的现代梦想下,这种杀戮乃至种族灭绝获得了正当性、合法性。人们并不觉得自己是在犯罪,只觉得自己不过是个除草工。

在《现代性与矛盾性》一书中,Z. 鲍曼([1991]2003)列举了许多著名科学家的例子,以说明在“现代精神”的驱动下、在“造园姿态”支配下的“除草”计划和决心:从著名生物学家厄文·鲍尔(Erwin Bauer)主张以绝育手术“确保那些劣等的人们不得繁衍”,到他的同事马丁·斯塔姆勒(Martin Stämmeler)认为要“在数量上对不健康的和讨厌的人种加以抑制”,以“确保人群中没有杂草”,到诺贝尔奖获得者康拉德·洛伦兹(Konrad Lorenz)将“国家中因体质的缺陷而成为不合群的个体们”比作身体上的“恶性肿瘤”,再到本身也是犹太人的著名精神病学家考尔曼(F. Kallmann)建议对占总人口 18% 以上的“精神分裂症病态基因”携带者实施强制性绝育(同上:41 - 44)。种族大屠杀具有非纳粹的、“科学的”根源。Z. 鲍曼又援引普罗克特的研究指出,所谓纳粹时代德国科学家(包括许多杰出的医生)是在无道德原则的统治者的逼迫下违心地参与了各种邪恶实践的流行解释,是站不住脚的,也就是说,他们乃是怀着努力改善人类状况、希望构建一个更美好、更清洁、更有序的世界的抱负而“极乐意”地为政治所利用的。并且,“种族卫生学”曾得到包括像《美国社会学评论》、《社会学与社会研究》、《社会学教育》等许多著名的且向来被认为是开明的期刊的赞美。Z. 鲍曼因此指出,在现代史上,发生在希特勒和斯大林统治时期的那些现代“社会工程”中最极端的案例,尽管伴以种种暴行,却既不是那种尚未被文明的新秩序完全消灭的野蛮文化的发作,也不是为异于现代性精神的乌托邦所付出的代价,相反,“它们是现代精神的合法产物”,“国家社会主义不过

是将对社会问题的全面的‘科学的’最终解决这样一种乌托邦信仰，推向了逻辑的极端。……但其逻辑却是由现代精神加以解释，并由现代精神提供合法性和给养的”(同上:45-46)。

正因为发生在希特勒统治时期伴随着现代“社会工程”的种种暴行，是“由现代精神提供合法性和给养的”，因此，作为一种现代性实践以及与之紧密联系的那种观念和冲动也就不会仅限于那个时期。据克里斯托弗·辛普森的研究，纳粹统治时期那种形式的德国科学，在希特勒垮台后竟然轻而易举地为西方自由—民主体制所直接采用(Simpson, 1988:34; 鲍曼, 2003:64)。而如果再往前追溯，则这种实践和相应的理念一直可以追溯到力图通过彻底推翻旧世界、肃清社会中的“杂质”或可疑成员、培育“新民”(Nouveau people)而建立理性新秩序的法国大革命这一启蒙史上的高潮。尽管罗伯斯庇尔宣称，“是理性的力量，而不是武器的力量，将传播我们光荣的革命原则”(转引自马尔库塞, 1988:347)，但这一宣称所喻示的，恰恰是以武器推行“理性”的正当性。他的主管意识形态的宣传部长鞠斯特将这一意涵表达得更加直截了当。在一次人民代表大会上，这位宣传部长在讲演中说道：“在革命中我们的精神界难道应该比自然界表现出更多的审慎顾虑吗？精神概念难道不应该和物质规律一样，把抗拒阻挡它的事物消灭掉吗？任何一件改变整个道德界、也就是说改变人类的创举有不流一滴血而能实现的吗？宇宙精神在精神领域里要借助我们的手臂，就像它在自然领域里利用火山和洪水一样。他们或者葬身于瘟疫，或者在革命中死亡，这又有什么不同？……从这一点看来，如果革命的急流每到一个阶段，每有一次转折，要冲出几具尸体，有什么大惊小怪？”“革命好象是珀利阿斯的女儿：把人类的身体肢解，只是为了使他返老还童。人类再从血锅里站起来的时候，将像大地从洪水里涌现出来一样，生长出强健有力的肢体。我们会像第一次被创造出来一样充满无限旺盛的精力。(长久不息的掌声)”(转引自刘小枫, 1999:25-26)如果说，从鞠斯特的宏论中，我们听到的是为伴随着重新塑造世界和人类社会这一现代大业的血腥所做的正当性宣示，那么，在对其宏论报以雷鸣般掌声的人群中，我们是否可以依稀看到潜在的艾希曼的影子呢？

三、作为现代政治运行要素的平庸：平庸的正当性

前面指出,在走向由阿伦特通过“恶的平庸性”这一概念所揭示的、专属于现代社会的那种恶的路途中,那些平庸者并不是主动地、刻意地选择作恶,而只是被恶所俘获。而他们之所以被恶所俘获,一方面与我们在上文所揭示的现代精神赋予了这种“恶”或者说暴行以正当性、从而使其拥有巨大的俘获能力有关,另一方面,则与他们那无思的平庸紧密相联。问题是,平庸者所在皆是,但即使在现代社会,他们中的大多数至多只是潜在的“艾希曼”,而不是现实的“艾希曼”。那么,推动潜在的“艾希曼”转变现实的“艾希曼”的因素又是什么呢?或者说,“平庸”在潜在的“艾希曼”身上和在现实的“艾希曼”身上又有什么不一样呢?答案是,在后者身上,“平庸”构成了现代政治运行的一个必须的要素。

在对“什么是启蒙”这一问题的具有明确政治意涵的著名回答中,康德([1784]2005:61)曾直截了当地指出:“启蒙就是人类脱离自我招致的不成熟。不成熟就是不经别人的引导就不能运用自己的理智。如果不成熟的原因不在于缺乏理智,而在于不经别人引导就缺乏运用自己理智的决心和勇气,那么这种不成熟就是自我招致的。Sapere aude(敢于知道)! 要有勇气运用你自己的理智! 这就是启蒙的座右铭。”¹就阿伦特强调“平庸”之根本特征就是“无思”,就是丧失从伦理上对出自主流规范和元首意志之行动作出独立思考、判断和选择的能力而言,可以说,康德所呼吁的敢于“运用自己的理智”正是“平庸”的对立面。但是,极具讽刺意味的是,正如米尔斯(2001:184-185)所指出的那样,当现代社会结构、社会组织像启蒙运动所指望的那样变得越来越理性化,作为适应这种理性化潮流不断推进的结果,个人却日益丧失了运用理性的能力和意志,丧失了作为一个自由人行动的机会和能力,以至于“继续根据人性的形而上学的观点,单纯地假设在人作为人的深层本质中,存在着对自由的渴望和理性的意志已没有多少意义。”盛行于当代理性化社会结构、社会组织中的,是一些“快乐的机器人”。

1. 需要指出的是,在对“理性”本身的理解上,康德的见解与前述在法国启蒙运动中占据着主导地位在建构式理性观之间是有一定区别的。这种区别主要在于,康德并不认为理性具有无限能力和至上权威,他在批判无根据的独断论的同时,也提醒人们警惕正在蔓延的怀疑论,提醒人们注意理性应该与终极目的相联系。

需要特别指出的是,个人之成为“丧失运用理性的能力和意志”的“快乐的机器人”,并不仅仅是现代社会运行的一种“无意后果”,至少就现代政治的运行而言,它恰恰是一种“规范性的要求”。关于这一点,康德本人在《什么是启蒙》一文中已经在某种程度上作了隐约的喻示。在谈到“理性的私人运用”,即“一个人在委托给他的公民岗位或职务上对其理性的运用”时,康德([1784]2005:62-63)指出:“在为了共同财富的利益而运转的许多事情上需要某种机制,共同体的一些成员必须通过这种机制来消极的[地]管理自己,以便政府可以通过一种人为的一致把他们引向公共目的,或者至少防止他们破坏这些目的。这样一个机制一定不允许争辩;而人们必须服从。……如果一个服役的军官在接受他的上级交给他的命令时竟然高声争辩这个命令的合适性或效用,那就非常有害了;他必须服从。”¹只是,康德可能没有预料到,这种要求服从的机制,有朝一日会并不服务于“共同财富的利益”,而效命于巨大的罪恶。如果我们进一步仔细阅读一下 M. 韦伯的《以政治为业》这篇著名的讲演,就更可以发现:现代政治的运行,现代政治机构的安排与运作,恰恰“需要”解除置身于这种运行过程和机构之中的大多数(并且其数量还在继续增长的)成员,即专业官吏运用自己理性的能力和意志,恰恰“要求”这些专业官吏不经“别人的引导”就不能“运用自己的理智”。换言之,在现代政治的形成发展过程中,“无思的平庸”成了在现代政治系统中活动、供职的官员的一项必须的基本“素质”,作为一项必须的基本素质,“平庸”获得了自身的正当性,并在现代政治的运行过程中合法地扮演自己的角色,发挥着自已的作用。

确实,任何一个阅读《以政治为业》的人,都不会不注意到 M. 韦伯说过的下面这句话:“就政治家而言,有三种素质是绝对重要的:热情(Leidenschaft)、责任感(Verantwortungsgefühl)、判断力(Augenmaß)”(韦伯,[1919]2004:252),都会对他对于“责任伦理”的强调和呼吁留下深刻的印象。但是,可能也正是因为这种压倒性的印象,使得我们常常忽视了以下的重要一点,即 M. 韦伯这是针对“为政治而生”的政治家,针对“政治领袖”而说的,而不是针对“靠政治谋生”的纯粹“俸禄人”

1. 当然,康德在本文中所着力强调的是与理性的私人运用相对立的、实际上也是相抗衡的“理性的公开运用”。

(Pfünden)或受薪“官吏”(Beamter),不是针对那些“受过长年的预备训练”、作为“一支有特长、具备专业训练、高度合格的脑力劳动力量”的专业官僚(同上:212)而讲的。对于后者,M. 韦伯明确指出,真正的官吏,无论是事务官吏(Fachbeamte)还是政务官吏(Politische beamte),就其本身的职份来说,是不应该从事政治的;他应该做的是“行政”,他应该“无恶无好”(sine ira et studio)地从事他的职务。他绝不应该做政治家必须去做、同时也始终在做的事:

采取立场、斗争、有所动情——有恶有好:这乃是政治家的本色,尤其是政治领袖的本色。支配政治领袖言行的责任原则,和官吏的责任原则十分不同,甚至正好背道而驰。官吏的荣誉所在,是他能够出于对下命令者的责任,尽力地执行上级的命令,仿佛这命令和他自己的信念、想法一致。即使他觉得这命令不对,或者在他申辩之后,上级仍然坚持原来的命令,他仍然应该如此。没有这种最高意义之下的伦理纪律和自我否定,整个系统便会崩溃。……就其本性而言,具有崇高道德的官吏,会变成恶劣的政治家,尤其是会变成在政治意义上不负责任的政治家。(韦伯,[1919]2004:224)

简言之,基于科层制理性而运行的现代政治的机制,要求解除置身其中的官吏自身的道德意识解除其独立的思想、自由的意志。这些官吏的理想类型,就是像米尔斯所描述的那样不折不扣地、机械地执行指令的“机器人”。事实上,不仅 M. 韦伯是这么看的,在今天,Z. 鲍曼([1991]2003:59)也同样指出,在现代国家追求完美无缺的理性秩序花园这一前景时,“需要对个体行动的自主性决定因素加以压制或使之无效”。由此,我们不能不联想到包括艾希曼在内的许多卷入到屠杀犹太人的罪行中的纳粹成员,曾一再声称他们“只是执行了命令”,以此来为自己开脱罪责。当然,我们或许可以质疑他们的声称的真实性,甚至也可以像阿伦特义正词严地指出的那样,“所谓政治不是儿戏场所。在政治中,服从等于支持”(阿伦特,2003a,47)。但是,在深入的分析之后,人们应当看到,不带道德感地、“无恶无好”地——也即“无思地”——执行命令,正是置身于现代政治机器或政治运行过程中的官吏们履行其职务、表达其责任的正当方式。无独立思想,无自由意志,无自身道德意识,无恶无好,一句话,无思的平庸,正是现代政治运行对于其官吏的

一种“规范性的要求”，而我们所熟知的、伴随着现代社会而发展起来的一系列安排和技术，如科层制、远离行动的目标而对目标采取行动的能力、对所有任务的横向与纵向分工等等（鲍曼，[1991]2002:223-224），都是围绕着这种要求的。确实，在政治中，“服从等于支持”，但这种“等于”只是一种“客观的”结果，而这种结果是现代政治运行自身所要求的，也是由现代政治的一系列安排和技术来保证的。

四、政治的工具化和公共领域的丧失：从“公众”到“大众”

当诸如种族灭绝这类可能的暴行在现代国家的“造园姿态”下由现代精神赋予了合法性、正当性，当出于自身运行的需要，现代政治机器驯服了置身其中的官吏，使其变成了自己的一只只“单纯的齿轮”（阿伦特，2003a:56），从而“平庸”构成了现代政治运行中的一个必须的要素或构件的时候，恶与平庸之间便建立起了某种不可避免的联系。不过，从理论上说，在通往“恶的平庸性”的路途上，还有一堵“防火墙”。斯科特（2004，“导言”：6）指出，导致现代国家那些带来巨大灾难的社会工程的一个重要并且必要的因素，就是能够有效抵制这种工程的公民社会的弱化。Z. 鲍曼（[1991]2003:59）也认为，尚未完全被控制的社会力量可以抵制“各种政治力量对合理化的内在冲动”。事实上，无论是斯科特的“公民社会”，还是 Z. 鲍曼的“社会力量”，均指向一个在其中国家的事务或行动能够作为公共的（“政治的”）议题——按照 Z. 鲍曼（2006：“导言”第 2 页）的观点，还包括私人的忧虑可以在其中转换为公共问题——而接受公民自由的、理性的讨论和批评的公共领域，一个允许和鼓励公民理性如康德（[1784]2005:62-66）所说的“公开地使用”的公共空间。这是一个“非私非公”、“半私半公”的，同时又联系和贯通着私人生活和公共生活的领域。“公共领域将经济市民（Wirtschaftsbürger）变为国家公民（Staatsbürger），均衡了他们的利益，使他们的利益获得普遍有效性，于是，国家消解成为社会自我组织（Selbstorganisation）的媒介。……公共领域获得了政治功能。”（哈贝马斯，1999：“1990 版序言”第 11 页）在这个具有政治功能的公共领域中，由“私人”转变联合成公民公众的人们就公共问题或者说政治问题展开自由的、理性的、批判性的，也即合乎哈贝马斯所说的“交往理性”原则的公开辩论，从这种公开辩论中进而形成力图集正确性和公正性于一体、并具有道德自信心的“公共舆论”。作为政治运

行过程中一个必须重视的因素,公共舆论可以制衡国家行政权力,并对这种权力形成压力,从而有效地影响行政当局的决策和行动(哈贝马斯,1999:58;莱斯诺夫,2001:374)。

需要指出的是,允许对政治问题进行公开辩论的公共领域的存在,是和一种特定形态或者说性质的“政治”联系在一起的。在最典型的意义上,这种政治就是阿伦特所理解的政治。通过对“劳动”、“工作”及“行动”的深刻辨析,通过对“政治”与“支配”、“政治的”与“社会的”之本质区别的考察,阿伦特指出,真正的政治,乃是自由平等的公民能以自由为信念与准则,并能以语言行动来展示自己的特性,在表明自己身份的同时与他人进行充分的沟通,就重大公共议题交换意见,展开辩论,并共同行动(act in concert)的政治(参见陈伟,2008;冯婷,2007)。阿伦特所说的这种政治,就其基本意涵而言,相通于哈贝马斯基于交往行动理论而倡导的“商谈民主”,相通于 Z. 鲍曼在《寻找政治》中所喻示的作为“问的技艺”,即基于“自律理性”的“批判性反思”的政治(鲍曼,[1999]2006,“导言”:6-7,74-77),相通于欧克肖特所理解的作为“公民联合”的国家(参见莱斯诺夫,2001:116),也相通于 C. 墨菲(2005)等所倡导的“激进民主”。事实上,只要是肯定和捍卫人的多样性、意见的多样性(在与政治问题有关的日常世界中,人们所置身其中的并非是真的领地而是意见的领地),且以这种多样性为基础的政治,都与之相通。这种政治的一个根本性的特点,就是它的自主性、非工具性。阿伦特赞成古希腊人的观点,政治的伟大,其实现之业绩的内在意义,完全独立于任何最终结果。也就是说,政治是一种在合理性上完全自成一体活动,其理由不来自它产生的任何结果。将政治变为任何更高目的的手段,都是对政治的贬低。如果说政治有什么唯一的目的的话,那就是维持政治本身,维持作为公民自由的表征、体现为对于公共议题之自由公开辩论的政治“行动”本身,正如阿伦特心目中的英雄托克维尔说,“谁在自由中寻找自由本身以外的其他东西,谁就只配受奴役”(托克维尔,[1865]1992:203),在阿伦特看来,如果借助政治谋求政治以外的目标,使政治沦为实现这种目标的工具,最终只能使真正的政治死亡。但不幸的是,现代政治的发展恰恰是一个趋向工具化的过程。阿伦特指出,随着消费主义文化的兴起,随着动物性劳动的胜利,以财富为目的的“社会”已经窃据了“公共领域”,与纯粹生存相联系的活动取

代了“行动”，而所谓的政治，已蜕变为解决社会问题、经济问题的工具，这种蜕变在所谓的福利国家的运作中有着典型的反映（冯婷，2007，2009）。哈贝马斯同样指出，福利国家是“生活世界殖民化”的楷模，它把“公民”变成了“当事人”，而不是行动的主体（哈贝马斯，[1992]2003：503）。在福利国家模式下，“社会福利接受者首先不是通过政治参与而是通过采取一般的要求姿态来与国家发生联系——他们期待着获得供给，但不想作出任何实际的决策。他们与国家的接触基本上是在权力机关的办公室和接待室里；这种接触是非政治性的，而且‘十分冷漠’，没有感情色彩的。社会福利国家中最重要的是管理、分配和供给，公民的‘政治’利益虽然经常划归行政活动名下，却被还原为某些行业的要求”（哈贝马斯，[1990]1999：245）。相应地，欧克肖特（[1991]2004：184 - 185）指出，在功利主义大行其道的现代社会，国家已不再是一种“公民联合”（civic association），而是一种“事业联合”（an enterprise association），“它的主要版本可称为培根的或技术的国家概念。在这里，国家被理解为在追求一个共同的实质目的，为联合者的福利利用它领土上的自然资源（和在别处通过殖民、武力或秘密行动获得的资源）中结合在一起的有进取心的角色的联合；它的政府机关（技术统治）是这个事业的‘开明’的保护者和指导者；它的‘法律’是对各种实践的授权，是决定优先权和分配事业产品的工具。简言之，是后来被认作效率国家（*Leistungsstaat*）或更一般地认作警察国家（*Polizeistaat*）的东西”。随着政治的工具化，随着作为“公民联合”的国家演变为“事业联合”，所谓“政治问题”，也就皆被化为技术问题、行政问题，它们不再需要付诸公众辩论，而只须交给技术专家、行政专家解决。这就是哈贝马斯、Z. 鲍曼等思想家眼中的基于技术专家、行政专家的“技术统治”；也就是丹尼尔·贝尔（[1973]1997：380 - 401）所说的“科技治国”、“能者统治”。

政治已沦落为工具，“政治问题”已蜕变为只需要拥有专门知识和技能或向这些专家咨询来解决的技术问题，“公众”对“政治问题”展开公开的辩论已成为多余。对于“科技治国”这种所谓的政治来说，实际上“公共领域”本身已成为多余。而与这种政治工具化和“科技治国”的兴起相并行的，也恰恰是真正的公共领域萎缩和消亡的过程。对此，阿伦特、哈贝马斯、Z. 鲍曼等已从各自的角度，从不同的侧面作了详尽的揭示与分析。对于阿伦特来说，是消费主义和极权主义的合

谋摧毁了政治公共领域(参见冯婷,2007;鲍曼,[1999]2006:78-86);对于哈贝马斯来说,是“国家的社会化”和“社会的国家化”造成的国家和社会之间分离的消失,结合现代大众传媒的发展,导致了具有政治批判性功能的公共领域的死亡(哈贝马斯,[1990]1999:“1990 版序言”第11-19页);对于Z. 鲍曼来说,则在肯定阿伦特有关极权主义论述的同时,更强调囿于一己之私、丧失了对公共问题的关注的“私人”对公共领域的围攻与侵犯(鲍曼,[1999]2006:77-90;郑莉,2006:180-181)。不过,这些角度、侧重点各有不同的分析均指向同一个结果,那就是在其中可以就政治问题进行批判性的公开辩论并能对国家权力、当局决策施加有效影响的公共领域的变质甚或死亡。

与此相应,公民个体从政治公民转变成了市场消费者或福利的被动接受者(鲍曼,[1999]2006:69;哈贝马斯,[1990]1999:245);而在本来意义上具有批判意识和能力的“公众”(public)则蜕变为“孤独的人群”,蜕变为“大众”(mass)。“公众”和“大众”有着本质的区别,正如哈贝马斯对米尔斯的区分所作的引证那样:在“公众”当中,(1)有许多人在表达意见和接受意见;(2)公众交往的组织确保公众所表达的任何一种意见都能立即得到有效的回应;(3)由这种讨论所形成的意见能在有效的行动中,包括反对主导性的权威体制的行动中,随时找到宣泄途径;(4)权威机构并不对公众进行渗透,因此公众在其行动中多少是自主、自治的。而在“大众”当中,则(1)表达意见的人要比接受意见的人少得多,因为群体成了受大众传媒影响的个人的抽象集合;(2)主导性的传播组织使得个体无法或很难作出即刻的、有效的回应;(3)运转中的意见能否付诸实施,掌握在组织并控制这些运转渠道的当局手中;(4)大众没有自主性,相反,权威机构的代理人渗透到大众当中,从而削减了大众通过讨论形成意见时的任何自主性(米尔斯,[1956]2004:386;哈贝马斯,[1996]1999:295-296)。

随着政治的工具化,政治问题也由之蜕变为无须公众辩论的技术问题、行政问题,随着公共领域的消亡,随着“公众”蜕变为“大众”,从而能够有效地阻止在现代国家的“造园姿态”下从“现代精神”中获得支持的那种“恶”,借助于无思的平庸者之手来实现自身的最后那道防火墙也坍塌了。

五、结束语:艾希曼的罪行,人类的责任

通过对阿伦特、Z. 鲍曼、M. 韦伯以及哈贝马斯等人相关思想的梳

理,我们看到,平庸之与某种具体“恶”的结合,是与现代社会发展和政治运行中的制度性、结构性因素有着内在的关联的,然而,这是否意味着那些卷入具体恶行之中的个人就没有了责任?还有,前面还曾涉及过阿伦特的这样一个见解,即恶的平庸性潜在地包含着恶的普遍性的意涵,这是否也意味着像《耶路撒冷的艾希曼》的许多犹太读者所认为的那样,是在为艾希曼开脱罪责呢?

上述问题的结论当然是否定的。原因的探究和罪行的归咎不能等同起来。阿伦特明确肯定艾希曼有罪,甚至她认为艾希曼犯下的是反人类的罪,而不仅仅是反犹太人的罪;阿伦特也否定“每个人都有罪”这样的论调;并且,即使在现代既定的结构条件和制度安排下,许多普通的芸芸众生是“潜在的艾希曼”,但就大多数人实际所做出的事情而言,他们和现实的艾希曼也有着“决定性的不同”(阿伦特,2003a:47;孙传钊,2003:9-10)。不过,追究“艾希曼”的罪责,论证惩罚艾希曼的正当性,显然不是阿伦特理论研究的根本旨趣所在,更不是撰写《耶路撒冷的艾希曼》的目的所在(也不是本文的目的所在)。实际上,阿伦特尽管反对“每个人都有罪(Guilt)”这样的论调,但她并不拒绝“每个人都有责(Responsibility)”的宣称。早在1945年,阿伦特就在《组织的罪行和普遍的责任》一文中认为,纳粹的犯罪是人类的耻辱,也可以说是人类的责任。面对这类无论是在那个特定年代之前还是在事后在绝大多数人看来简直是不可思议的罪行,具有反思能力的人是不能仅仅以“啊,我没有做”这样的侥幸而感到心安的,相反,人们由此而应当深思的那种惊讶是:为什么人类什么事都会做得出来?这恰恰是所有政治的思考的前提(参见孙传钊,2003:5)。

阿伦特的这种“普遍责任”的观点在其以后的《独裁制度下的个人责任》和《集体的责任》中被表达得更加明确。通过区分辨析政治的(集体的)责任与道德以及法的(个人的)罪,阿伦特明确主张,共同体的成员要对其自身未曾参与、但在其名义下进行的事态担负责任(阿伦特,2003b:142-153)。也就是说,作为私人,你没有直接参与罪恶,故而无罪,但作为公民,你却有责。因此,可以认为,阿伦特之所以提出(潜在地包涵着恶的普遍性意涵的)“恶的平庸性”概念,固然不是要为“艾希曼”脱罪,更不是要将每个人入罪,但是却要引起我们每个人的反省和警戒,要引起每个人作为公民在面临大屠杀这样的罪恶时所应担当的

责任的沉思,从而为“政治的思考”确立前提。关于这一点,与阿伦特的见解极为相通的 Z. 鲍曼在《现代性与大屠杀》的“前言”中论述得更加明白,也表达得更加坚决:

关注大屠杀的德国性,把对罪行的说明集中在这个方面,同时也就赦免了其他所有人尤其是其他所有事物。认为大屠杀的刽子手是我们文明的一种损伤或一个痼疾——而不是文明恐怖却合理的产物——不仅导致了自我辩解的道德安慰,而且导致了在道德和政治上失去戒备的可怕危险。一切都发生在“外面”——在另一个时间、另一个国家。“他们”所受到的责备越多,“我们”这些其余的人就越安全,我们为捍卫这种安全所要做的也就越少。一旦将对罪行的归咎与对原因的落实等同起来,也就不必去质疑我们为之骄傲的清白与心智健全的生活方式了。(鲍曼,[1989]2002b:“前言”第7页)

换言之,如果说,将对原因的探究等同于罪行的归咎是不公平的,那么,以对罪行的归咎代替对原因的追索则是危险的。这种危险在于,一旦对罪行的归咎代替了对原因的追索,一旦我们放弃了对于现代制度、现代文明与诸如大屠杀这样的灾难之联系的警惕,同时也意味着抛却了置身于这种制度和文明中我们自身的责任意识 and 承诺,那么,重蹈覆辙的可能性就始终存在。在《现代性与大屠杀》一书的结尾处,面对“大屠杀萎缩成正迅速消隐在过去之中的历史插曲”的现象,Z. 鲍曼总结了大屠杀的两条教训:第一,大多数人在陷入一个没有好的选择,或者好的选择代价过于高昂的处境中时,很容易说服自己置道德责任于不顾,而另行选取合理利益和自我保全的准则;第二,将自我保全凌驾于道德义务之上,不是预先被注定的,不是铁板钉钉、必定如此的。有人被迫这样干,也有人不屈于压力,邪恶不是全能的。第一个教训是一个警告,第二个教训则包含着希望(鲍曼,2002b:268-269)。就希望而言,Z. 鲍曼指出:问题还在于“为了使邪恶被囚禁,应该有多少人反抗那种(置自我保全于道德义务之上的)逻辑?有没有一道神奇的反抗之门槛,能让邪恶的技术在跨越时戛然而止?”(同上:269)事实上,我们也可以转换一种提问方式:那些能起而反抗这种逻辑的人需要什么样的素质或德性?而要使他们的反抗有效遏止邪恶,又需要什么样的条件?对此,Z. 鲍曼在《现代性与大屠杀》中没有回答,阿伦特在《耶路撒冷的

艾希曼》中也没有回答。但对此问题的思索,却贯穿于阿伦特从《极权主义的起源》、《人的条件》到《思考与道德关切》、《精神生活》¹等一系列著作中,也贯穿于鲍曼从《自由》、《现代性与矛盾性》到《被围困的社会》、《寻找政治》等著作中,实际上,这些思考也可以说贯穿于哈贝马斯以及其他许多人的著述中。尽管这些思想家思考的方式、进路、重点和观点并不完全一致,但就上述问题而言,他们的思索以及包含在这些思索中的答案有着明显的交汇。这种交汇说来也很简单,那就是:就公民个体而言,他应该具备独立思考、勇于质疑并允许他人质疑的公民理性;从社会条件方面来说,必须存在或重新激活允许和鼓励公民公开运用理性的公共空间和公共生活,一言以蔽之,公民理性及其公开使用。

参考文献(References)

- 阿伦特,汉娜.[1965]2003a.耶路撒冷的艾希曼(结语·后记)[G]//孙传钊,编译.耶路撒冷的艾希曼:伦理的现代困境.长春:吉林人民出版社.[Arendt,Hannah.(1965) 2003a. "Eichmann in Jerusalem (conclusion & Postscript)." in *Eichmann in Jerusalem: Dilemma of Modern Ethics*, edited and translated by Sun Chuanshao. Changchun: Jilin People's Publishing House.]
- 阿伦特,汉娜.[1968]2003b.集体的责任[G]//耶路撒冷的艾希曼:伦理的现代困境,孙传钊,编译.长春:吉林人民出版社.[Arendt,Hannah.(1968) 2003b. "Collective Responsibility." in *Eichmann in Jerusalem: Dilemma of Modern Ethics*, edited and translated by Sun Chuanshao. Changchun: Jilin People's Publishing House.]
- 阿伦特,汉娜.[1977]2006.精神生活·思维[M].姜志辉,译.南京:江苏教育出版社.[Arendt,Hannah.(1977) 2006. *The Life of The Mind, Volume One, Thinking*, translated by Jiang zhihui. Nanjing: Jiangsu Education Publishing House.]
- Arendt,H. 1978. *The Jew as Pariah*, edited by R.H.Feldman. New York: Grove Press.
- 鲍曼,齐格蒙.[1995]2002a.生活在碎片之中——论后现代道德[M].郁建兴,等,译.上海:学林出版社.[Bauman,Zygmunt.(1995) 2002a. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, translated by Yu Jianxing, et al. Shanghai: Academia Press.]
- 鲍曼,齐格蒙.[1989]2002b.现代性与大屠杀[M].杨渝东、史建华,译.南京:译林出版社.[Bauman,Zygmunt.(1989) 2002b. *Modernity and the Holocaust*, translated by Yang Yudong and Shi Jianhua. Nanjing: Yilin Press.]
- 鲍曼,齐格蒙.[1991]2003.现代性与矛盾性[M].邵迎生,译.北京:商务印书馆.[Bauman,Zygmunt.(1991) 2003. *Modernity and Ambivalence*, translated by Shao Yingsheng. Beijing: The Commercial Press.]
- 鲍曼,齐格蒙.[1999]2006.寻找政治[M].洪涛,等,译.上海人民出版社.[Bauman,

1. 在《精神生活·思维》的“导言”中,阿伦特明确说明,将她引向对精神活动的关注的“直接冲动”来自促使她提出了“恶的平庸性”的艾希曼审判。正是艾希曼的无思的平庸,使她(阿伦特,2006:3-4)提出了以下的判断:“思维活动……是否就是避免人作恶,或者在实际上‘决定’我们与罪恶行为作斗争的条件?”

- Zygmunt. (1999) 2006. *In Search of Politics*, translated by Hong Tao, et al. Shanghai People's Publishing House.]
- 贝尔, 丹尼尔. [1973] 1997. 后工业社会的来临[M]. 高铨, 等, 译. 北京: 新华出版社. [Bell, Daniel. (1973) 1997. *The Coming of Post-Industrial Society*. translated by Gao Xian, et al. Beijing: Xinhua Publishing House.]
- Berstein, Richard F. 1996. "Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil". In *Hannah arendt: Twenty Years Later*, edited by Larry May and Jerome Kohn. The MIT Press.
- 陈伟. 2008. 阿伦特与政治的复归[M]. 北京: 法律出版社. [Chen Wei. 2008. *Hannah Arendt and the Recovery of the Political*. Beijing: Law Press · China.]
- 冯婷. 2007. 消融在消费中的公共领域——读阿伦特《人的条件》[J]. 社会学研究(2). [Feng Ting. 2007. "Public Sphere Melting in Consumption: Reading Hannah Arendt's *The Human Condition*." *Sociological Studies*(6). (in Chinese)]
- 冯婷. 2009. 革命与政治自由——读阿伦特《论革命》[J]. 浙江省委党校学报(2). [Feng Ting. 2009. "Revolution and Political freedom: Reading Hannah Arendt's *on Revolution*." *Journal of Party School of the Zhejiang Committee of the CCP* (2). (in Chinese)]
- 哈贝马斯, 尤尔根. [1990] 1999. 公共领域的结构转型[M]. 曹卫东, 等, 译. 上海: 学林出版社. [Habermas, Juergrn. (1990) 1999. *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, translated by Cao Weidong, et al. Shanghai: Academia Press.]
- 哈贝马斯, 尤尔根. [1992] 2003. 事实与规范之间[M]. 童世骏, 译. 北京: 三联书店. [Habermas, Juergrn. (1992) 2003. *Faktizität und Geltung*, translated by Tong Shijun. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- 哈维, 戴维. [1990] 2003. 后现代状况——对文化变迁之缘起的探究[M]. 阎嘉, 译. 北京: 商务印书馆. [Harvey, David. (1990) 2003. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, translated by Yuan Jia. Beijing: The Commercial Press.]
- 贾汉贝格鲁, 拉明. [1991] 2002. 伯林谈话录[M]. 杨祯钦, 译. 南京: 译林出版社. [Jahanbegloo, R. (1991) 2002. *Conversations with Lsaiah Berlin*, translated by Yang zhenqin. Nanjing: Yilin Press]
- 康德. [1784] [1996] 2005. 对这个问题的一个回答: 什么是启蒙[G] // 启蒙运动与现代性: 18 世纪与 20 世纪的对话. 詹姆斯·史密特, 编. 徐向东、卢华萍, 译. 上海人民出版社. [Kant, Immanuel. (1996) 2005. "What is Enlightenment" in *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt, translated by Xu xiangdong and Lu huaping. Shanghai people's Publishing House.]
- 莱斯诺夫, 迈克尔. [1999] 2001. 二十世纪的政治哲学家[M]. 冯克利, 译. 北京: 商务印书馆. [Lessnoff, Michael H. (1999) 2001. *Political Philosophers of The Twentieth Century*, translated by Feng Keli. Beijing: The Commercial Press.]
- 刘小枫. 1999. 沉重的肉身[M]. 上海人民出版社. [Liu Xiaofeng. 1999. *The Heavy Mortal Body*. Shandhai People's Publishing House.]
- 马尔库塞, 赫伯特. [1954] 1988. 理性与革命(节选)[G] // 法兰克福学派论著选辑(上卷). 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室, 编. 张燕, 译. 北京: 商务印书馆. [Marcuse, Herbert. (1954) 1988. "Reason and Revolution (abridged translation)." in *Selected Writings of Frankfurd School (Vol. One)*, edited by Institute of Philosophy, Shanghai Social Science Academy, translated by Zhang Yan. Beijing: The Commercial Press.]
- 曼, 迈克尔, 主编. [1984] 1989. 国际社会学百科全书[M]. 袁亚愚, 等, 译. 成都: 四川人

- 民出版社. [Mann, Michael (ed.). (1984) 1989. *The International encyclopedia of sociology*, translated by Yuan Yayu, et al. Chengdu: Sichuan People's Publishing House.]
- 米尔斯, 赖特. [1956][2000] 2004. 权力精英[M]. 王昆、许荣, 译. 南京大学出版社. [Mills, C. Wright. [1956] 2004. *The Power Elite*, translated by Wang Kun and Xu Rong. Nanjing University Press.]
- 米尔斯, 赖特. [1959][2000] 2001. 社会学的想象力[M]. 陈强、张永强, 译. 北京: 三联书店. [Mills, C. Wright. (1959/2000) 2001. *The Sociological Imagination*, translated by Chen Qiang and Zhang Yongqiang. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- 墨菲, 尚塔尔. [1993] 2005. 政治的回归[M]. 王恒、藏佩洪, 译. 南京: 江苏人民出版社. [Mouffe, Chantal. (1993) 2005. *Return of the Political*, translated by Wang heng and Zang Peihong. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House.]
- 欧克肖特. [1991] 2004. 政治中的理性主义[M]. 张汝伦, 译. 上海译文出版社. [Oakeshott, Michael. (1991) 2004. *Rationalism in Politics and Other Essays*, translated by Zhang Rylun. Shanghai Translation Publishing House.]
- 斯科特, C. 詹姆斯. [1998] 2004. 国家的视角: 那些试图改善人类状况的项目是如何失败的[M]. 王晓毅, 译. 北京: 社会科学文献出版社. [Scott, James C. (1998) 2004. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, translated by Wang Xiaoyi. Beijing: Social Sciences Academic Press (China).]
- Simpson, Christopher. 1988. *Blowback: America's Recruitment of Nazis and Its Effects on Cold War*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- 孙传钊. 2003. 编者导言[G]//孙传钊, 编译. 路撒冷的艾希曼: 伦理的现代困境. 长春: 吉林人民出版社. [Sun Chuanshao. 2003. "Introduction of the Editor." In *Eichmann in Jerusalem: Dilemma of Modern Ethics*, edited and translated by Sunchuanshao. Changchun: Jilin People's Publishing House.]
- 托克维尔. [1856][1967] 1992. 旧制度与大革命[M]. 冯棠, 译. 北京: 商务印书馆. [Tocqueville, Alexis de. (1856)(1967) 1992. *L'ancien Régime et la Révolution*, translated by Feng Tang. Beijing: The Commercial Press.]
- 韦伯, M. [1919] 2004. 韦伯作品集 I: 学术与政治[M]. 钱永祥, 译. 桂林: 广西师范大学出版社. [Weber, Max. 2004. *Collections of Weber (I): Academy and Politics*, edited and translated by Qian Yongxiang. Guilin: Guangxi Normal University Press.]
- 王小章. 2010. 风险时代的社会建设[J]. 浙江社会科学(3). [Wang xiaozhang. 2010. "The Social Construction in Risk Society." *Zhejiang Social Sciences*(3). (in chinese)]
- 郑莉. 2006. 理解鲍曼[M]. 北京: 中国人民大学出版社. [Zheng Li. 2006. *Understanding Zygmund Bauman*. Beijing: Chinese People University Press.]

责任编辑: 路英浩