

猶太傳統與包容性政治—
鄂蘭與錫安主義的交鋒

The Jewish Tradition and Inclusive Politics:
The Confrontation between Arendt and
Zionism

林淑芬
Lin Shu-Fen

政治大學哲學系、輔仁大學哲學系
Department of Philosophy, National Cheng-chi University
Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

摘要：

儘管鄂蘭（Hannah Arendt）在 1951 年即以《極權主義的起源》聞名，但 1990 年代晚期以前，她始終被以色列的公眾圈或學術圈被忽略，1961 年的「艾希曼的審判」事件當為其關鍵所在。然而，當 2000 年《艾希曼的審判》首次翻譯成希伯來文，其他主要作品亦陸續被翻譯成希伯來文之際，鄂蘭在希伯來世界逐漸獲得關注，拉克（Walter Laqueur）稱此現象為「鄂蘭崇拜」（Arendt Cult）¹，這一現象暴露了以色列當前的危機亟需精神的領導者。鄂蘭之所以在這一波「後錫安主義」的圈子裡受到推崇，除了她是 20 世紀主要的猶太思想家外，也因為她持續針對猶太主權與錫安主義進行反思。她首先批判民族主義，並進一步反對建立在世俗假設上的猶太民族主義，同時指出猶太人的特殊性及猶太民族如何面向世界的問題。值得注意的是，她認為，猶太民族的苦難正是開始於猶太人放棄了宗教的價值。芭特勒（Judith Butler）認為，鄂蘭從猶太人的宗教傳統中汲取形成世俗政治領域的政治原則：政治生活是包容性的，不是排他性的。

本文將以〈啟蒙與猶太問題〉為起點，揭襲鄂蘭對猶太現代性的反思，並試圖一窺其哲學對於政治他者的關注、共居的政治想像與猶太傳統之間的關聯。

關鍵字：錫安主義、猶太傳統、民族主義、共存、現代性

* 本文初稿承蒙兩位匿名審查委員悉心指教，提出諸多寶貴修改建議，特此致謝。

¹ Walter Laqueur, "The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator," *Journal of Contemporary History*, Vol. 33, No. 4 (Oct., 1998), pp. 483-496.

Abstract: Although Hannah Arendt gained prominence with *The Origins of Totalitarianism* in 1951, she remained largely overlooked in Israeli public and academic circles until the late 1990s, with the 1961 Eichmann trial serving as a pivotal factor in this marginalization. However, when Eichmann in Jerusalem was first translated into Hebrew in 2000, followed by translations of her other major works, Arendt began to receive increasing attention in the Hebrew-speaking world. Walter Laqueur characterized this phenomenon as the "Arendt Cult," which revealed Israel's current crisis and its pressing need for intellectual leadership.

The reason Arendt is revered in post-Zionist circles is not only that she was a major 20th century Jewish thinker, but also because she continuously reflected on Jewish sovereignty and Zionism. She first criticized nationalism, and further opposed the Jewish nationalism based on secular assumptions, while highlighting the uniqueness of the Jewish people and how the Jewish nation should engage with the world. Notably, she believed the Jewish people's suffering began when they abandoned the values of their religion. Judith Butler argues that Arendt derived political principles for the secular political domain from the Jewish religious tradition: political life should be inclusive, not exclusive.

This article will start from "The Enlightenment and the Jewish Question" to unveil Arendt's reflections on Jewish modernity and attempt to discover the connection between her philosophical concern for the political Other, her imagination of co-existence, and the Jewish tradition.

Keywords: Zionism, Jewish tradition, Nationalism, Coexistence, Modernity

巴勒斯坦和猶太家園的建立構成今日全世界猶太人最大的希望和自豪。如果此一希望和驕傲在另一場災難中被澆熄的話，那麼，個別地或集體地將發生在猶太人身上的事，幾乎是無法想像的。……世界上沒有一個猶太人對生活和世界的整個觀點不會因這樣的悲劇而徹底改變。

（拯救猶太家園：還有時間）（1948年5月）²

壹、猶太人經驗為政治思想定錨

1948年，鄂蘭以預言性的洞見預見以巴衝突的持續性，這不僅影響著猶太人和阿拉伯人的存在處境，更威脅著整個中東乃至世界的和平。這一預言的應驗，映照出她對猶太問題的深刻理解。

作為一位猶太知識分子，反猶主義與納粹的崛起構成了鄂蘭思想發展的關鍵經驗。1951年出版的《極權主義的起源》中，她特別關注無國籍者失去家園的處境，這源於她作為猶太人的切身體驗。從1930年代到1960年代，她持續關注猶太人的政治處境：同化問題、面對世界的方式、近東和平，以及民族認同等議題。在30-40年代，鄂蘭積極參與猶太人的政治活動。她為德國錫安主義組織蒐集資料，擔任青年阿利亞巴黎分部行政秘書，協助猶太難民準備回籍巴勒斯坦。她也為紐約的德國猶太人報紙撰寫專欄，並支持馬格尼斯在巴勒斯坦建立邦聯制政府的主張。對錫安主義，鄂蘭的態度複雜。她批判現代歐洲猶太人的社會同化計畫，認為這是一場徹底的災難。在她看來，猶太人必須超越「歷史的受苦者」角色，積極參與政治行動。然而，這並非出於狹隘的民族主義，而是對猶太政治更深層的理解。鄂蘭對錫安主義

² Hannah Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time," *Commentary* 5, no. 5 (1948). 今收錄於 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), p.388-401. Richard J. Bernstein 引用之，參閱 Richard J. Bernstein, "Zionism: Jewish Homeland or Jewish State?" in *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge: Polity Press, 1996), p.101.

的態度轉變，揭示了現代政治中意識形態與共存可能性的根本衝突。她從猶太傳統中汲取政治原則，強調政治生活應是包容性而非排他性的。在她看來，猶太人的特殊性不在於民族的優越，而在於對正義與共存的追求。

本文將從鄂蘭早期對啟蒙與猶太問題的思考出發，追溯鄂蘭與錫安主義交鋒的歷程，揭示她如何從猶太傳統中發展出回應現代政治危機的思想。在當代民族主義與極權主義重新抬頭的時代，鄂蘭的思想為我們思考如何在多元文化中實現真正的政治共存提供了重要的理論資源。

貳、啟蒙與猶太問題

一、理性與歷史的辯證：萊辛與孟德爾頌的思考

鄂蘭在 1930 年代的〈啟蒙與猶太問題〉(The Enlightenment and the Jewish Question)一文開頭即說道：「現代猶太人問題可以追溯到啟蒙運動，正是啟蒙運動——即非猶太世界——提出了這個問題，它的表述和答案定義了猶太人的行為和同化。」³亦即非猶太世界透過啟蒙所揭櫫的理性來界定猶太人，宗教、歷史、理性的問題出現在同時代的萊辛(Gotthold Ephraim Lessing)和孟德爾頌(Moses Mendelssohn)的討論中。

在鄂蘭的分析中，萊辛對宗教、理性與歷史的理解標誌著啟蒙運動對猶太問題的根本影響。萊辛以理性作為人性的普遍基礎，在他的思想中，真理獲得了新的定義：「不是某人擁有的真理，而是為追尋真理所做的誠實努力定義了人的價值」，這體現在他著名的戒指寓言中。⁴對萊辛來說，歷史與理性的關係是核心問題：歷史真理是偶然的，理

³ Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, ed. by Jerome Kohn and Bon H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), p. 3.

⁴ Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p. 4.

性真理是必然的，兩者之間呈現出一種特殊的辯證：理性必須判定啟示及歷史的必然性，但這種判定不是創造性的，而是事後の確認。鄂蘭在該文中引用萊辛所說：「理性必須判定啟示的必然性——從而也判定歷史的必然性。歷史的偶然性可以在事後被理性賦予尊嚴；理性隨後判定被啟示的歷史與理性是同一的。」⁵這意味著理性並非主動地將歷史轉化為教育者，而是在事後才能判定和確認歷史（包括啟示）的必然性。歷史作為人類的教育者，其功能也是在這個理性判定的過程中被確認的。這種理解與萊辛對真理的看法一致：重要的不是對真理的擁有，而是尋求真理的過程。在這個意義上，歷史教育的終點——偶然轉化為必然——是一個通過理性確認而非理性創造的過程。鄂蘭敏銳地指出，萊辛的歷史哲學呈現出兩種異質脈絡之間深刻的張力：首先，他將歷史視為人類對真理永恆的開放性追求，始於人類理性的成熟；其次，他又將歷史理解為人類的教育者，隨著人類成熟而終止。在這兩種互異的脈絡中，真理的本質、理性的界限以及人類的歷史進程都處於不確定的張力中。

她接著論述孟德爾頌如何在只接受第一種對歷史開放性理解的前提下，轉化萊辛理性與歷史之間動態的辯證關係，將理性徹底從歷史脈絡中分離。對孟德爾頌而言，理性甚至比歷史更具有獨立性，理性也並不一定鑑於歷史。鄂蘭認為，在專斷的智性氛圍中，孟德爾頌「不需要發現他踩空在佔據優勢的智性氛圍當中。」⁶在採用理性自主的概念時，孟德爾頌聚焦在獨立思考（*thinking for oneself*）和理性獨立於所有事實的觀點，致力於將猶太宗教變成可理解的宗教，猶太歷史的真理只有當摩西宗教是民族宗教的時候才是有效的，這一切因為聖殿被毀而失去了有效性。換句話說，孟德爾頌為了打開猶太人通向世界的道路，透過利用萊辛區分理性真理和歷史真理的方法，為猶太宗教辯護，主張存在超越具體歷史傳統的「永恆真理」，將歷史視為持續開放的過

⁵ Lessing, "Ein Mehreres aus dem Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend" [Diverse items from the papers of an unknown man concerning revelation], in *Zur Geschichte und Literatur* [On history and literature]. 鄂蘭引用之，Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p. 4.

⁶ Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p. 7.

程，可以通過理性重新建立歷史。這種策略使孟德爾頌能夠在啟蒙思想框架內重新定義猶太文化認同，擺脫傳統的歷史束縛，確保猶太人的特殊性及猶太人與世界共有的普遍性，創造一種更加開放和普遍的文化理解。

然而，鄂蘭對孟德爾頌的觀點卻持批判態度。她指出，孟德爾頌試圖透過理性為猶太宗教辯護，論證宗教中存在「永恆真理」的策略，實際上切斷了猶太人與真實歷史的聯繫。當他將理性從歷史中移開的同時，也將真理的尋求者從歷史中移開。所有的實在——我們周遭的世界、我們的友人、歷史都缺乏理性的合法性。世界對他來說，太不重要。然而，理性、教育、獨立思考的新自由一點都不能改變世界。接受啟蒙教育的猶太人持續地與受壓迫的猶太人一樣，以無關心（indifference）關注這個歷史的世界。這種將理性徹底從歷史脈絡中分離的方法，使猶太人對周圍世界保持冷漠，未能真正突破他們在非猶太社會中的邊緣處境。鄂蘭批評孟德爾頌將理性視為抽象且獨立的力量，忽視了具體的歷史經驗，其同化策略不僅脆弱且膚淺，更可能加速文化根源的瓦解，最終只會使少數群體在主流社會中更加邊緣化，而非真正實現融人與理解。

鄂蘭剖析猶太人對歷史的獨特態度後指出，猶太人未能體會他們作為一個沒有歷史的民族命運，加上受到只部分理解並接受同化的啟蒙運動的滋養——與多姆（Christian Wilhelm von Dohm）的猶太解放理論結合，在隨後的數十年中仍然至關重要。多姆認為，猶太人從來不是「上帝的民族」或甚至是「舊約的民族」，將「現在」從過去的負擔和歷史中釋放出來，成了追求自由和融合的猶太人的任務。⁷在多姆的歷史理論影響下，他們開始將歷史作為解釋自身文化劣勢的工具。孟德爾頌和多姆、奧諾雷（Honore Gabriel Riqueti, Comte de Mirabeau Mirabeau）等第一代追求同化者相信，改變社會環境就能改變猶太人的命運，他們致力於創造不同的社會處境，使猶太人在社會上和文化上晉身為布爾喬亞社會的有生產力成員，而第二代同化的猶太人如孟德

⁷ Christian Wilhelm Dohm, *Ueber die Bürgerliche verbesserung der Juden* [On the civic improvement of Jews] (1781), vol. I, p. 4; vol. 2, p. 8. 鄂蘭引用之，Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p. 8.

兩頤的學生弗里德蘭德 (David Friedländer) 則更為激進，他們將自身的文化特徵視為融入社會的根本障礙，甚至願意完全拋棄特殊性以換取社會認同。在這一歷史理解模式中，歷史被視為可以被重新定義和利用的工具，其根本目的是解放當下，擺脫過去的枷鎖。鄂蘭通過這一分析，不僅揭示了猶太人如何在啟蒙時期嘗試重新協商自身的文化認同，更批判性地指出了啟蒙主義在理解文化差異時的局限性。

二、赫爾德的歷史理解與猶太人的處境

在〈啟蒙與猶太問題〉一文中，鄂蘭用了相當的篇幅論述赫爾德 (Johann Gottfried von Herder) 如何詮釋和轉化萊辛的歷史哲學。他延續了萊辛「真理是永恆追求」的核心理念，並在此基礎上進行了批判性的承繼。赫爾德同意萊辛所言「不是某人擁有的真理，而是為追尋真理所做的誠實努力定義了人的價值」，但他對此一觀點進行了深刻的發展，徹底歷史化了理性本身，將萊辛視為超越歷史的先驗能力的理性概念轉化為歷史經驗的產物。他斷言「世界上沒有任何歷史可以先驗地建立在抽象原則之上」⁸，拒絕單一理性和單一真理，強調每個歷史時期的獨特性。赫爾德主張人應該「像海浪一樣在歷史的海洋中移動」⁹，不再追求抽象的同一性，而是重視具體的歷史經驗和文化的差異性。

對於猶太人的歷史處境，赫爾德提供了一種全新的理解框架：將猶太人的歷史視為獨特的民族經驗，認識到散居是他們影響人類的前提。鄂蘭認為，赫爾德實際上「歸還」猶太人一個被理解的歷史——這是一個世俗化的歷史，徹底打破猶太人原有的歷史理解方式。通過將每個歷史時期視為獨特且不可重複，赫爾德顛覆傳統，標誌著啟蒙思想從抽象理性主義向具體、動態的歷史理解轉變。然而，儘管鄂蘭肯定赫爾德對歷史的深刻理解，但她同時也對其思想提出批評。她指出，赫爾德試圖通過理解歷史來歸還猶太人的歷史，但這種歸還實際上是一種剝奪。赫爾德將每個歷史時期視為獨特且不可重複，這與猶太人

⁸ Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p.11.

⁹ Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p.11.

試圖從歷史的暫時性中拯救過去的傳統根本相悖。他的方法實際上剝奪了猶太人的歷史神聖性，使他們成為「沒有歷史的民族」，「面對虛無」的處境。赫爾德強制猶太人依賴於異質的歷史，通過理解非猶太的歷史來重新定位自我，這種「教育」(Bildung, formation)實質上是一種被動的適應過程。鄂蘭的批評揭示了赫爾德思想中的深刻矛盾：在試圖給予尊重的同時，他實際上進一步邊緣化了猶太人的文化經驗，使他們失去了自身的歷史連續性。這種看似包容實則疏離的歷史理解，成為猶太人文化認同的危機。

最後，鄂蘭如此總結：「這樣，猶太人已經成為歷史中的無歷史民族。赫爾德的歷史理解剝奪了他們的過去。他們再次面對虛無。在一個歷史現實中，在一個歐洲世俗化的世界裡，他們被迫以某種方式適應這個世界，塑造(form)自己。但對他們來說，塑造必然是非猶太世界的一切。一旦他們被剝奪了自己的過去，現在的現實就開始顯露它的力量。塑造是他們生存於當下的唯一可能手段。如果塑造首先意味著理解過去，那麼『被塑造』的猶太人(the 'formed' Jew)依賴於一個陌生的過去。他通過必須理解的現在來接近它，因為他參與其中。若要理解現在，那麼必須明確地重新抓住過去。明確地重新主張過去，是赫爾德所要求『被塑造』者的疏離的積極表現——這種疏離是猶太人從一開始就帶著的。因此，從歷史的陌生性中，歷史作為一個特殊且合法的猶太人關切浮現。」¹⁰

鄂蘭通過詮釋赫爾德的歷史理解，揭示了現代性背景下猶太人認同的複雜處境。在一個世俗化的歐洲世界中，猶太人被迫重新定位自我，其「塑造」不再源於內在傳統，而必須依賴於非猶太世界的陌生經驗。這種認同建構過程充滿悖論：為了生存，他們必須通過理解一個疏離的歷史來重建自身，過去不再是神聖不可侵犯的敘事，而是需要不斷協商和重構的空間。正是出於對歷史的陌生，歷史反而成為猶太人的關切。

啟蒙思想對猶太認同的重構，為後來的錫安主義提供了重要的思想基礎。通過將理性從傳統歷史中分離，啟蒙思想家嘗試為猶太人創造一種新的認同模式：擺脫宗教傳統的束縛，進入現代世俗社會。然

¹⁰ Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p.16.

而，這種嘗試恰恰暴露了一個根本問題：當傳統被切斷，猶太人如何維持自身的文化特性？錫安主義正是在這一斷裂的背景下興起，試圖通過建立民族國家來重新整合被分散的認同。鄂蘭敏銳地指出，這兩種進程都面臨同樣的困境：如何在現代性的衝擊下保持文化的連續性，如何在追求普遍性的同時維護特殊性。這種認同的危機，正是鄂蘭批判錫安主義的理論起點，也是她思考政治包容性的關鍵所在。

參、如何回應歷史的重負：隱蔽的猶太傳統

鄂蘭在《極權主義的起源》第一部份「反猶主義」的序言中寫道：「20世紀的政治發展將猶太人驅趕到了各種事件的風暴中心，猶太人問題和反猶主義在世界政治中相對來說並不是一個重要的現象，卻最先成了納粹運動興起和建立第三帝國組織機構的觸發因素——第三帝國的每個公民必須證明他不是一個猶太人——隨後爆發了史無前例的世界大戰暴行，最後又製造了西方文明中亙古未有的種族滅絕。對我而言，這一切不僅只讓我感到痛苦並提出譴責，更應有一種全面的理解。」¹¹ 鄂蘭接著指出，她並非是要對19世紀以來歐洲猶太人的歷史進行全面描述，儘管這種歷史研究對於理解猶太人問題必不可少。對鄂蘭而言，「理解」有著特定的意涵，乃指「有意識地檢視和承擔歷史事件加給我們的重負——既不否定它們的存在，也不在重負之下卑躬屈膝，似乎實際上已經發生的不論如何都注定要發生。簡言之，理解意指不帶先入之見地認真去面對現實，無論它可能是什麼或曾經是什麼。」¹²

鄂蘭首先批評了關於猶太人問題的兩種主要看法。一種觀點是「代罪羔羊」論，認為猶太人在20世紀的遭遇是無辜的，猶太人不僅未曾作惡，也未做與面臨的問題有直接關聯的事，因此，猶太人只是20世紀不可避免的政治災難的犧牲品。另一種觀點則是「永恆的反猶主義」

¹¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1975), p. xiv.

¹² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. xiv.

論。鄂蘭指出，這兩種觀點的共同特徵是迴避對 20 世紀猶太人問題嚴重性的確認，乃是逃避主義的體現。這種逃避主義既存在於反猶份子中，也存在於猶太人之中：「反猶份子想逃避他們所作所為的責任；而受到攻擊處於守勢的猶太人，則是不論處於什麼環境，都不想討論他們應當承擔的責任。」¹³ 此兩者都不是鄂蘭所主張面對歷史事件的態度。鄂蘭從猶太人應該自我批判的立場出發，毫不留情地揭示了猶太人自身的缺陷，最終引出了關於猶太人自身責任的問題。猶太人的遭遇是否為不可避免的命運？鄂蘭認為，猶太人缺乏與世界的具體連結是關鍵因素，這表現在政治上的幼稚、無知、軟弱，以及缺乏政治判斷力與行動勇氣。而這起因於猶太人的歷史特性：「但是同樣必須記住的是，正是猶太人本身的歷史特性令其缺乏政治能力和判斷力，這是一個未曾有過政府、未曾有過國家，也未曾有過正式語言的民族。猶太歷史提供了一個獨特的民族樣貌：說它獨特，是因為這個民族的歷史開始於十分明確的歷史觀念，並且決定要在塵世完成一項目標明確的計畫，兩千年來，他們並未放棄這種觀念，並且避開了一切政治行動。結果使猶太民族的政治歷史比其他民族更加依賴於無法預見的偶然，因此猶太人躊躇於不同的角色之間，對任何事情都不負責任。」¹⁴ 換言之，猶太人在政治上的幼稚源於缺乏歷史意識，在 1933 年納粹崛起，社會上原有的反猶情緒逐漸轉為政治上的反猶主義之時，仍然有主張同化論者的猶太人認為，只要自己是「人」，就能逃避猶太人所面臨的災難。她在《艾希曼在耶路撒冷》中，揭露了猶太領袖與納粹合作、一般猶太人鮮有抵抗的事實，可見猶太人無能於政治的判斷。猶太人缺乏歷史意識，導致政治判斷上的天真，卻對社會有著強烈的興趣，企圖以「人」的身份獲得政治權利、追求同化於社會階層，但也正是此種社會心理反而形成了一種「猶太性」(Jewishness)。¹⁵

鄂蘭在分析歐洲啟蒙運動與猶太人解放後的處境時，特別區分了猶太教(Judaism)與猶太性(Jewishness)這兩個概念。在她看來，猶太教是一個人可以選擇接受或拒絕的信仰體系，而猶太性則是一種與

¹³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 7.

¹⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 8.

¹⁵ Ron H. Feldman, "The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975)," in *The Jewish Writings*, p. xlv.

生俱來，無法擺脫的存在事實。這一區分在猶太教世俗化的過程中尤為重要。當猶太人逐漸同化於歐洲社會時，傳統的猶太教開始淡化，但「猶太性」作為一種群體特徵卻更加凸顯。這種特徵不再以宗教信仰或國籍為標準，而是表現為群體成員共同具有的某些心理特質與行為模式。鄂蘭堅定地認同這種作為存在事實的猶太性，卻對作為信仰體系的猶太教持保留態度。

她接受了拉札爾（Bernard Lazare）的區分，強調兩種不同的猶太性表現形式：pariah（局外人）和 parvenu（攀附者）。pariah 代表著那些有意識地接受自己猶太身份的人，他們保持著人性尊嚴和道德品質，擁有「猶太之心」、人性、幽默、公正等特質，並保持著對現實的清晰認識，代表人物包括海涅、拉赫爾、法恩哈根和伯納德·拉扎爾等。相對地，parvenu 則是那些試圖在非猶太社會中成功的猶太人，他們想要擺脫自己的猶太根源，用推擠的方式試圖在「體面的」非猶太世界中抬高自己，只作為對粗俗、不諳世故的猶太人刻板印象的「例外」被接受，並對其他猶太人持優越感。「conscious pariah」（有意識的局外人）這一概念尤其重要，這些人在意識到自己的局外人地位並反抗它的同時，也肯定自己的猶太特殊性，主張在普通的歐洲生活中有一席之地，因此而在猶太社群和非猶太社會中都成為邊緣人，鄂蘭本人就選擇了這種立場。這兩種類型都源於同樣的歷史處境，反映了猶太人在現代社會中尷尬處境下的不同應對方式。鄂蘭認為，pariah 的品質才是真正有價值的猶太特質，只有少數拒絕基於自欺欺人的社會認同的猶太人，才能獲得讓生活有價值的誠實品質，並在歐洲和猶太歷史中找到自己的位置。¹⁶

在 1944 年《作為局外人的猶太人：一個隱蔽的傳統》一文中，鄂蘭描繪了四種猶太局外人的典範：海涅詩意超脫的「純真的局外人」（schlemihl）和「夢想之主」（lord of dreams），拉札爾的政治抗爭、卓別林的機智周旋，以及卡夫卡筆下追求基本人權的善意之人，這些形象展現了猶太人面對社會排斥時的不同應對方式，特別是在討論卡夫卡的《城堡》時，揭示了同化追求的悖論：越是努力成為「無法區分的」（indistinguishable），越凸顯個人的孤立和疲憊。在談文文末，鄂蘭

¹⁶ Ron H. Feldman, "The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975)," in *The Jewish Writings*, p. xlii-xliv.

總結道：「只有在一個民族的框架內，一個人才能在人們之中生活，而不會耗盡自己，而且只有當一個民族與其他民族和諧共處，才能為在地球上建立共同境況和共同調控的人類整體（commonly conditioned and commonly controlled humanity）作出貢獻。」¹⁷ 鄂蘭透過探討猶太人被邊緣化的經歷以及追求認可和尊嚴的掙扎，指向一個辯證性的視角：只有通過承認特殊性（具體的民族存在），才能達到真正的普遍性（共同的人性）。

鄂蘭對猶太人歷史處境的深刻理解，特別是對 pariah 與 parvenu 的區分，為她批判錫安主義提供了重要的視角。如果說 pariah 代表了一種在邊緣處境中保持道德品質與人性尊嚴的生存方式，那麼錫安主義則體現了另一種回應：通過建立民族國家來解決猶太人的邊緣處境。然而，這種解決方案是否真能回應猶太人的根本困境？還是會重複製造新的排斥與壓迫？這些問題構成了鄂蘭與錫安主義論辯的核心。

肆、與錫安主義的交鋒

正如伯恩施坦所言，1930 年代，鄂蘭確實認為錫安主義是當時唯一採取政治行動的組織，但即使在她最認同錫安主義的時候，她仍然保持著對於錫安主義作為一種意識形態的批判。如前所述，她受到拉札爾的吸引，因為他將猶太人的視野提升到為權利而奮鬥，對她和拉札爾而言，領土的問題是次要的——只是「猶太民族應該被解放，且以國家的形式被解放」的初步要求的結果。與拉札爾一樣，她所追求的「不是從反猶主義中逃出來，而是這個民族有對抗敵人的動員力。」¹⁸ 她持續反對錫安主義中有股力量認定，要達到錫安主義者的目標，只有透過與偉大的權力者和反猶政府的合作，而這股力量可追溯到赫

¹⁷ Hannah Arendt, "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition," *Jewish Social Studies*, Vol. 6, No. 2 (Apr., 1944): 99-122. 收錄於 Hannah Arendt, *The Jewish Writing*, p. 275-297.

¹⁸ Arendt, "Herzl and Lazare", in *The Jewish Writings*, p. 339.

茨爾 (Theodor Herzl)。¹⁹ 鄂蘭在〈猶太國家：五十年後，赫茨爾的政治往何處去？〉²⁰中指出，赫茨爾的錫安主義出現於 19 世紀 80 年代政治反猶主義興起之際，來自俄國的東方猶太人湧入中歐，改變了中歐已同化的猶太人對猶太民族的認知，使他們意識到同化不能解決猶太人問題；其次，在啟蒙的教養與同化之下形成的猶太知識份子在非猶太社會中找不到合適的位置，他們既無法融入歐洲社會的傳統精神，也無法適應傳統的猶太家族，赫茨爾正是中歐猶太知識份子的縮影。²¹ 他們需要在這個世界上找到一個家園——生活在自己人當中，赫茨爾遂在民族主義的視域中思考猶太政治的問題。作為同化的猶太人，赫茨爾的思想中有一種黑格爾主義的歷史哲學，這種歷史哲學證成了猶太人建國的必然性，把反猶看成是有益的反題。赫茨爾認為，反猶主義為猶太建國提供動力，讓不願離開流散地，移居艱苦的巴勒斯坦的猶太人，因為反猶主義不得不改變。「不管我們願不願意，我們的敵人已經使我們成為一個民族，苦難把我們聚集在一起，由於團結在一起，我們突然發現了我們自己的力量。」²² 他認為，猶太人移民將讓所有的反猶政府高興，行動一旦開始，反猶主義就會停止，「猶太人將作為受人尊敬的朋友離開。」²³ 鄂蘭批判錫安主義與納粹合作的做法是危險的：在納粹崛起早期，基於共同利益，他們與納粹合作——因為納

¹⁹ Theodor Herzl 在 1896 年出版 *Der Judenstaat* (*The Jewish State*)，歐洲的「猶太人問題」不是社會問題或宗教問題，而是民族問題。其解決方法是建立猶太人的自治國家。雖然鄂蘭持續反對 Herzl 的訴求：自從聖殿被毀之後，反猶是「猶太人受苦的推進力，它會持續讓猶太人受苦直到他們學會如何使用反猶謀求自己的益處，」但她確實認為，「Herzl 持續偉大在於他渴望為猶太人問題做些甚麼，他渴望以政治的語彙來行動並解決這個問題。」Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1965), p.166.

²⁰ Hannah Arendt, "The Jewish State: Fifty Years Later, Where Have Herzl's Politics Led?" in Hannah Arendt, *The Jewish Writing*, p.375-387.

²¹ Arendt, "The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led?" in *The Jewish Writings*, p.379.

²² 西奧多·赫茨爾，《猶太國》，尚憲譯，北京：商務印書館，1993 年，頁三五。陳偉，《阿倫特與猶太政治》，《猶太研究》第十七輯，頁一七五。

²³ 西奧多·赫茨爾，《猶太國》，頁二七。

粹想要擺脫猶太人，錫安主義者想要歐洲猶太人移居巴勒斯坦。鄂蘭批判錫安主義奉行的進步史觀，認為這種思維模式以建立現代化主權國家為終極目標，為達此目的不惜採取任何手段。在她看來，這種帶有黑格爾色彩的歷史觀，將猶太民族國家的建立視為必然的發展結果。

錫安主義的發展呈現兩個面向。首先是對反猶主義的回應。鄂蘭認為錫安主義過度糾結於反猶主義的問題，而赫茨爾更是利用這個議題來凝聚猶太民族的集體意識，但這種做法反而模糊了真正的問題所在。其次是關於猶太民族的定位問題。鄂蘭指出，錫安主義運動受反猶主義影響，形成了一種扭曲的自我理解，將自身始終置於異鄉人的處境中。這兩個面向不僅反映了反猶主義對猶太人的深刻影響，更凸顯了關於猶太民族特殊性及其如何與世界互動的根本問題。

1940年代以降，鄂蘭與錫安主義之間的張力日益加強，她對錫安主義的批評集中在〈錫安主義的危機〉(The Crisis of Zionism)和〈重新思考錫安主義〉(Zionism Reconsideration)二篇論文，其批評包括：

24

(一) 敵友不分。「在政治中認識你的敵人，至少和認識自己一樣重要。」²⁵錫安主義運動本質上是摻雜了社會主義理想的民族運動，但運動的領袖卻總是幻想著與「我們時代最為邪惡的」帝國主義勢力合作。1933年，錫安主義還與納粹德國簽署了韓運協議。赫茨爾不僅未與反猶政府決裂，反而不斷尋求與反猶政府合作。對他而言，「反猶份子是我們最可靠的朋友，反猶國家是我們的盟友」²⁶。不敢面對敵人，也不敢面對自己的恐懼和責任，赫茨爾及其追隨者的想法卻除了與反猶主義者正面對決的責任，換來的是猶太人對反猶力量的順從。鄂蘭一針見血地指出：「我們的政要像其他國家的政治家一樣，未能成功地安撫希特勒，在安撫猶太民族的正當憤慨和他們回擊的本能上，倒是獲得了顯著的成功。」²⁷她提出警告，無法區分敵人和朋友，與敵人合作，卻將本應是未來的夥伴和近鄰的阿拉伯人視為敵人，將帶來災難性的後果。

²⁴ 參閱陳健，《阿倫特與猶太政治》，《猶太研究》第17輯，頁178-179。

²⁵ Arendt, "The Jewish Question," in *The Jewish Writings*, p.43.

²⁶ Arendt, "Zionism Reconsidered," in *The Jewish Writings*, p.359.

²⁷ Arendt, "The Crisis of Zionism," in *The Jewish Writings*, p.330.

(二) 缺乏人民基礎。鄂蘭在〈重新思考錫安主義〉一文中對錫安主義的歷史進行闡釋。根據鄂蘭，錫安主義起於兩個典型的十九世紀歐洲政治意識形態——社會主義和民族主義，在那些歐洲少數民族的民族革命運動中一直存在著「這兩種看似矛盾的學說的混合體，他們的處境既是社會壓迫，也是民族壓迫。但在錫安主義的運動中，這種混合體從未被理解。反之，運動從一開始就分裂為源自東歐群眾的社會革命力量和由赫茨爾和其中歐國家的追隨者們所提出的民族解放。分裂的悖論在於，前者實際上是民族壓迫造成的人民運動，而後者成為知識份子的政治信條，卻是由社會歧視（social discrimination）所創造出來的。」²⁹ 儘管對於每個相信政府是人民的政府，政府為人民所有，和政府乃是為人民而存在的人來說，這肯定是可悲的，但事實是，錫安主義的政治歷史輕易地越過了源自於猶太群眾的真正民族革命運動。錫安主義的領袖長期無視真正的政治「現實」——廣大的人民，此處的人民不但包括猶太人，也包括巴勒斯坦的阿拉伯人，他們將希望寄託於少數的知識份子。鄂蘭認為，本真的（authentic）政治必須確保每個人的參與，³⁰ 沒有人民參與的政治，「權力」（power）無從產生。錫安主義的領袖雖以猶太人民的名義言說、行動，但不僅未曾發動人民，亦不敢與世界各地的革命力量結盟。³¹

(三) 迷信外交談判。錫安主義組織的領導者迷信談判與外交的作用，未曾重視發動猶太民族進行鬥爭，建立猶太人的軍隊。在第二次大戰進入尾聲之際，鄂蘭撰寫文章呼籲建立猶太人的軍隊。她認為，「戰爭製造者才能充當和平製造者，就今日正在發生的事態來看，猶太人想要在和平談判上說話，已然希望渺茫。」³¹

(四) 忽視阿拉伯人權利。建立猶太民族國家的構想勢必將巴勒斯坦的阿拉伯人變為少數民族、二等公民，鄂蘭認為，「我們絕不能僅僅為了重建一種既不符合現代意義下的正義，也不符合各國人民實際

²⁹ Arendt, *Zionism Reconsidered*, in *The Jewish Writings*, p. 348.

³⁰ 鄂蘭意義下強調具體的、複多的個人所參與的政治行動，以此區別於少數人的、以意識形態為其本質的「政治哲學」傳統，筆者名之為「本真的政治」。

³¹ Arendt, *Zionism Reconsidered*, in *The Jewish Writings*, p. 363.

³² Arendt, "The Crisis of Zionism," in *The Jewish Writings*, p. 331.

生活的現代條件，而把一種不公義強加於另一種不公義來克服這場危機。」³²

儘管不斷提出諍言，但似乎無法影響錫安主義的政治進展。1944年，此一政治路線的後果終於完全顯露出來。

錫安主義政治五十年來最終結果體現在世界錫安主義者協會最大、最具影響力的分部最近的決議上。1944年10月，在大西洋城舉行的最後一次年會上，英國錫安主義者從左派到右派一致採納要求一個「自由、民主的猶太國家應該...包含不可分割、不可減少的整個巴勒斯坦。」這是錫安主義歷史的轉捩點；因為它意味著長久以來激烈地、拒斥的修正主義計劃，最終證明是勝利的。大西洋城決議甚至比1942年的比特摩計劃（Biltmore Program）更往前一步，在比特摩計劃中，少數的猶太人給予多數的阿拉伯人小部分的權利。這次阿拉伯人在這個決議中完全沒有被提到，很明顯地這使得他們落入自願遷出或是淪為二等公民的選擇之中。它似乎承認了，過去一直以來只有機會主義的理由阻止錫安運動說出其最終目的。就巴勒斯坦未來的政治憲法而言，這些目標現在似乎與極端分子的目標完全相同。這對那些在巴勒斯坦本地不屈不撓地鼓吹阿拉伯人和猶太人民之間有必要互相理解的猶太政黨來說，是一個致命的打擊。另一方面，它將大大加強本—古理安領導下的多數派，由於巴勒斯坦的許多不正義的現象和歐洲可怕的災難的壓力，這種政治已經變得比以往任何時候都更加民族主義。³³

與「真正存在的」（really existing）錫安主義的遭遇使鄂蘭對於政治的理解更加敏銳。³⁴ 鄂蘭在與錫安主義的交鋒過程中深刻體認到，本真的政治是與活生生的、複多的他者共存，只有在事實性的生命經驗到具體的個人，而非作為意識形態的階級、民族，甚至是民族國家，才能理解真正的政治。她相信意見的碰撞導向真理（the truth），儘

³² Arendt, "The Disenfranchised and Disgraced," in *The Jewish Writings*, p. 236.

³³ Arendt, "Zionism Reconsidered," in *The Jewish Writings*, p. 343.

³⁴ Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 107.

管當意見不同時，仍然需要真理的標準，但此真理的標準取決於是否導向更寬廣、更深刻的意見。³⁵ 伯恩斯坦強調，鄂蘭捍衛複多性和意見的碰撞並不只是純粹對於哲學和政治關係的反思，或是她對於現代性所蘊含之傾向的理解，而是她與錫安主義及錫安主義的意識形態對抗的「個人經驗」，³⁶在〈拯救猶太家園〉一文中，她提出警告：

全體一致的意見是非常具有威脅性的現象，同時也是現代大眾時代的特性。它破壞了社會和個人的生活，而社會和大眾的生活的基礎是：我們天生不同，且信念不同。主張不同的意見，知道其他人在相同的議題上與我們的想法不同，以防止我們企圖擁有神般的確定性，阻止所有的討論，將社會關係化約為蟻塚般的關係。全體一致的公共意見傾向於消除那些活生生的、不一樣的人們，因為大眾的一致不是協議的結果，而是狂熱和歇斯底里的表達。與協議相反，一致性的同意並不停留在某些已經定義好的事物上，而是像傳染病一樣擴散到每一個相關的議題。³⁷

如果錫安主義的民族主義意識形態是不可取的，那麼，接下來必須面對的核心論題是：巴勒斯坦的猶太人要形成一個什麼樣的政體？巴勒斯坦是否會是「猶太人的家園」？或者，錫安主義者所渴望的唯一可行目標是一個猶太主權國家的建立？在這個問題上，必須要誠實地面對猶太—阿拉伯之間的衝突，以及多數權利及少數權利的問題。鄂蘭認為，從錫安主義在巴勒斯坦的歷史看來，這個問題的複雜性一直沒有被好好面對。修正主義者是以殘酷的方式來面對這個問題。他們厚顏無恥地堅持，猶太民族國家的建立包含整個「古代的」巴勒斯坦，包括外約旦。這個結果將形成一個同質性的猶太國家，隨之而至的是，阿拉伯人會被遷移到其他的阿拉伯國家。鄂蘭認為，這個解決

³⁵ 鄂蘭關於真理（特別是指哲學所追求的真理）與意見的區分，可參閱〈蘇格拉底〉，收錄於《政治的承諾》，蔡佩君譯，台北：左岸，2010年。Hannah Arendt, "Socrates," in *The Promise of Politics*, edited and with an Introduction by Jerome Kohn (New York: Schocken Books), 2005.

³⁶ Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 106.

³⁷ Arendt, "To Save the Jewish Homeland," in *The Jewish Writings*, p. 391.

方案是無法接受的。它將會造成新的無國籍者，巴勒斯坦的阿拉伯難民。這使我們想起她在《極權主義的起源》中的論述：「戰後，被認為是無法解決的猶太人問題結果解決了——其方法是先殖民後征服一塊土地——但是這既未解決少數民族問題，亦未解決無國籍問題。相反地，就像本質上屬於我們這個世紀的所有問題一樣，猶太人問題的解決反而產生出新難民，即阿拉伯人，因此使無國籍、無權利者人數另增了七十至八十萬人。」³⁸

鄂蘭在〈重新考慮錫安主義〉一文中強調，同時也在其他有關巴勒斯坦和以色列的論文中一再提到：近東的和平需要，而且只有通過猶太人和阿拉伯人之間的直接談判才能實現。對猶太人而言，認為強權（不論是英國、美國或俄羅斯）能夠解決巴勒斯坦問題，這種想法不但有勇無謀且危險。1945年3月16日呼籲猶太政治的基礎在於與近東民族達成協定：

我的鄰人不認可並尊敬的家園不是家園。沒有得到鄰近民族認可並尊重的猶太民族家園不是家園，而只是幻影——直到成為戰場。猶太民族家園不被阿拉伯人承認並尊重的事實，無法藉由遠方的強權宣言或合法化詮釋的國際協定加以解決。³⁹

在猶太國家建立之前，鄂蘭擔心，如果錫安主義者「繼續忽視地中海沿岸的民族，只注意遠方的強權」，將只能成為強權的工具，成為外來的、帶有敵意者的代理人。

了解自己歷史的猶太人應該意識到，這種事態將不可避免地導致新一波的仇猶：明日的反猶主義將斷言，猶太人不僅從該地區的外來強權中獲利，而且實際上策劃了它，因此必須為後果負責。⁴⁰

³⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Inc., 1994), p. 290.

³⁹ Arendt, "Achieving Agreement between Peoples in the Near East—a Basis for Jewish Politics," in *The Jewish Writings*, p. 235. 寫於1945年3月16日。

⁴⁰ Arendt, "Zionism Reconsidered," in *The Jewish Writings*, p. 345.

在猶太建國後的 50 年代，鄂蘭持續呼籲近東的和平：

近東和平對猶太國家、對阿拉伯人，和對西方世界來說，同樣都是必要的。和平——不同於全體一致，不能透過外力，它只能是猶太人和阿拉伯人之間協商、互相妥協，最終達成協議的結果。⁴¹

鄂蘭批判錫安主義者認為猶太民族國家的建立是錫安主義政治的唯一目標。錫安主義者掉入一個鄂蘭認為不再具有可行性的政治模式的陷阱。歐洲意義下的民族國家意味著，一個國家基本上被同質性的人口所統治，亦即被相同的傳統、語言、經驗團結在一起的人口，民族國家的「邏輯」總是認為少數人口是有問題的。⁴²修正主義者拒絕承認他們想要對巴勒斯坦的阿拉伯人做的事恰好就是歐洲民族國家對猶太人所做的事——讓阿拉伯人成為二等公民或是將他們從新國家驅趕出去。鄂蘭對猶太民族主義的醜陋形式的出現提出警告：「當民族主義只託付了這個民族的粗暴時，這樣的民族主義壞透了；必然公開地依賴外來民族勢力的民族主義當然更壞。」⁴³

但若是猶太民族國家的建立被拒絕的話，那麼，是否有替代方案？鄂蘭敏銳地區分了猶太家園和猶太主權國家。她認可的是巴勒斯坦一個錫安主義的小群體，他們不屈不撓地鼓吹阿拉伯人與猶太人之間的相互了解。1925 年，由一群大學教授、知識份子所組成的群體，自稱為「和平盟約」(Brit Shalom, Covenant of Peace)，他們甚至反對 1917 年的貝爾福宣言(Balfour Declaration)。「和平盟約」運動者採取了不受歡迎的立場，認為英國不應該將巴勒斯坦「承諾」給猶太人。認同「和平盟約」運動的人不但被認為太過天真、不切實際，而且是錫安主義的叛徒。「和平盟約」的領導人、希伯來大學首任校長馬格尼斯被譏諷為錫安主義理想的叛徒。「和平盟約」從未吸引廣泛的支持，大多數錫安主義者確信想要猶太人和阿拉伯人平等地和平生活在一起的想法不切實際，但馬格尼斯 1942 年仍然繼續致力於推動猶太人與阿拉伯人的

⁴¹ Arendt, "Peace or Armistice in the Near East," in *The Jewish Writings*, p. 423.

⁴² Arendt, "Zionism Reconsidered," in *The Jewish Writings*, p. 368-370.

⁴³ Arendt, "Zionism Reconsidered," in *The Jewish Writings*, p. 343-345.

和聲。⁴⁴ 雖然鄂蘭也批評馬格尼斯的親英傾向，但她的立場十分接近馬格尼斯所倡議的雙民族制，曾有一段時間，鄂蘭與馬格尼斯及在美國支持他的群體合作，這是其一生中短暫直接投身於政治行動的時期。

伍、猶太傳統與包容性政治

鄂蘭關於猶太問題的論述被收錄於《猶太問題》(The Jewish Writings)一書中，芭特勒(Judith Butler)為該書撰寫書評，整理鄂蘭對猶太問題的態度指出，鄂蘭批判錫安主義的民族主義是基於1930-40年間猶太人的逃亡經驗，對她而言，流亡和受驅逐的經驗並不是專屬於猶太人的問題，我們有政治義務去分析，並以各種方式拒絕民族主義的倫理，反對放逐、非自願性的人口遷徙和無國籍的處境。其次，鄂蘭很清楚地反對建立在世俗假設上的猶太民族主義，她經歷法西斯主義經驗所學習到的是，一個符合公義的政體會將平等的原則擴展到所有的公民乃至於所有的民族，「那些不再以傳統的方式相信上帝，卻持續認為自己是『選民』的猶太人，無異於自認為他們在天性上更好或更聰明或更叛逆，或者自認為是地上的鹽。那將會造成扭曲，或者轉而成為種族主義者的迷信。」⁴⁵ 她認為，猶太民族的苦難正是開始於猶太人放棄了宗教的價值，「從那時起，我們表明了，我們的存在本身就是價值。」當她回覆肖勒姆(Gershom Scholem)的指責時，提到她曾經在以色列與一位傑出的政治人物進行的一次談話：

他捍衛以色列宗教和國家不分離的問題—在我看來是災難性的。他說的話—我不再確定確切是怎麼說的—是這樣說的：你會明白，作為一個社會主義者，我當然不相信上帝；我不相信

⁴⁴ 馬格尼斯創立了聯合黨(Ihud, Unity)，得到了布伯(Martin Buber)、青年阿利亞(Youth Aliyah)的創立者索爾德(Henrietta Szold)、宗教哲學家Ernst Simon的支持。

⁴⁵ Judith Butler, *Parting Ways Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 137.

上帝。我相信猶太人，我發現這是一個令人震驚的陳述，由於太震驚，我當時沒有答覆。但我本來可以回答：這個民族的偉大之處在於，它曾經相信上帝，這個民族如此相信上帝，以至於對祂的信任和愛大於恐懼，而現在這個民族只相信自己？這能帶來什麼好處呢？⁴⁶

雖然她了解努力活下去是 20 世紀猶太人不可缺少的面向，卻也無法接受「生存本身」戰勝公義、平等或自由等信念。第一世紀猶太著名拉比希列爾（Hillel the Elder）的名言：「如果我不關心自己，誰會關心我？當我只顧自己時，我算什麼？如果不是現在，又是什麼時候？」（If I am not for myself, who will be for me? And when I am for myself, what am I? And if not now, when?）、「己所不欲勿施於人：這是《妥拉》的全部，其餘都是注解。去吧，學會它——這是金科玉律，互惠倫理的表達」（The expression of the ethic of reciprocity, or "Golden Rule": "That which is hateful to you, do not do to your fellow. That is the whole Torah; the rest is the explanation; go and learn.）鄂蘭將之改寫為：「身為猶太人，我們要為猶太民族的自由而戰，因為『如果我不為自己而戰——誰會為我而戰？』（If I am not for me-who is for me?）身為歐洲人，我們要為歐洲人的自由而戰，因為『如果我只為自己而戰——我是誰？』（If I am only for me-who am I?）」。⁴⁷ 鄂蘭藉由「我是誰」這一問題思考政治認同，「我是誰？」是鄂蘭政治理論的核心，這個「誰」不是現代性的主體，「誰」的自由不是現代性之下透過意志的「我要」（I will）而彰顯的主權（sovereignty）理想，對鄂蘭而言，自由不是主體的能力，而是人存有的模式，是「啟新」的能力，而「啟新」則來自於與他者的協同行動。然而，他者是誰？在鄂蘭思想中，「政治他者」一直是重要的主題，而政治上的他者並非抽象的理論，而是生活在這個共同世界中每一個具體的、不同的、多樣的人。芭特勒（Judith Butler）進一步

⁴⁶ Arendt, "The Eichmann Controversy", in *The Jewish Writings*, p. 467.

⁴⁷ Hannah Arendt, "The Jewish War That Isn't Happening," in *The Jewish Writings*, p. 141-142. Judith Butler 引之，參閱 Judith Butler, "I Merely Belong to Them," *London Review of Books* 29, no. 9 (2007): 26-28. Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (Columbia University Press, 2012).

認為，鄂蘭是從猶太人的宗教傳統中得出藉以形成世俗政治領域的政治原則：政治生活是包容性的，不是排他性的。

鄂蘭對錫安主義的批判並非僅是政治層面的反思，更深層的是她從猶太傳統中汲取的政治智慧。這種智慧體現在三個核心面向：倫理原則、政治實踐，以及對他者的理解。

首先，在倫理原則層面，鄂蘭回溯到第一世紀猶太拉比希列爾的教導：「己所不欲，勿施於人」。這一金律不僅是道德訓誡，更蘊含著深刻的政治洞見。當希列爾說「如果我不關心自己，誰會關心我？當我只顧自己時，我算什麼？」時，他提示了個體與群體、特殊與普通之間的辯證關係。鄂蘭將這一原則轉化為現代政治語境：「身為猶太人，我們要為猶太民族的自由而戰，因為『如果我不為自己而戰—誰會為我而戰？』身為歐洲人，我們要為歐洲人的自由而戰，因為『如果我只為自己而戰—我是誰？』」。這種雙重認同不是矛盾的，而是真正包容性政治的基礎。

其次，在政治實踐層面，猶太傳統中的「流散」(Diaspora) 經驗提供了與主權國家模式不同的政治想像。正如鄂蘭在回應尚勒姆時指出的，猶太民族的獨特之處在於「相信上帝」而非「相信自己」。這種信仰傳統使猶太人在歷史上發展出一種不依賴領土主權的政治存在方式。這為我們思考現代政治提供了重要啟示：政治共同體的建立不必然要以主權國家的形式出現，更重要的是建立在相互理解和尊重的基礎上。

第三，在對他者的理解上，猶太傳統提供了一種獨特的視角。《塔木德》中充滿了不同意見的對話與辯論，這種傳統培養了對差異的包容。鄂蘭特別強調「pariah」(局外人) 的價值，認為正是這種邊緣處境使猶太人發展出對他者的敏感和理解。這種處境不是要被克服的障礙，而是通向真正包容性政治的橋樑。

然而，鄂蘭同時指出，當代錫安主義背離了這一傳統。當猶太民族「只相信自己」時，他們失去了傳統中最寶貴的遺產：對正義的追求、對他者的開放，以及對普遍人性的肯定。她警告說，僅僅依靠世俗的民族主義無法建立真正的政治共同體。真正的政治必須建立在對差異的承認和包容之上。

這種從猶太傳統中汲取的政治智慧，為我們思考當代多元文化社

會中的政治共存提供了重要啟發。它提醒我們，真正的包容性政治不是抽象的普遍主義，也不是狹隘的民族主義，而是在承認特殊性的基礎上達致真正的普遍性。正如芭特勒所指出的，鄂蘭從猶太傳統中發展出的政治原則，為世俗政治領域提供了一種包容而非排他的典範。

陸、結論

本文通過考察鄂蘭與錫安主義的交鋒，揭示了現代性背景下認同政治的複雜圖景。鄂蘭的貢獻在於，她不僅批判了錫安主義作為民族主義的偏狹，更從猶太傳統中汲取資源，發展出一種包容性的政治理念。

首先，通過分析啟蒙運動對猶太認同的重構，本文揭示了現代性如何切斷了猶太人與其傳統的連結。這種斷裂既是危機，也開啟了重新思考認同的可能。鄂蘭對 *pariah* 的肯定，正是在這一斷裂中尋找新的政治存在方式。其次，鄂蘭對錫安主義的批判不僅針對其政治實踐，更指向其背後的政治想像：民族國家的主權概念本身就預設了某種排他性。相對於此，她從猶太傳統中發展出的包容性政治，強調在差異中建立相互理解，在特殊性中達致真正的普遍性。

在當代民族主義與身份政治日益極端的背景下，鄂蘭的思想提供了超越二元對立的政治想像。她提醒我們，真正的政治共同體必須建立在對差異的承認與包容之上。這一政治理念不僅來自猶太傳統，更指向普遍的人性。

引用書目

一、書籍：

中文：

西奧多·赫茨爾，《猶太國》，周憲譯，北京：商務印書館，1993。

外文：

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York,

London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1975.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Inc., 1994.

Arendt, Hannah. *The Jewish Writings*. Ed. by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Butler, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.

二・期刊論文：

中文：

陳偉，〈阿倫特與猶太政治〉，《猶太研究》第17輯。

外文：

Arendt, Hannah. "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition," *Jewish Social Studies* 6.2(1944): 99-122.

Arendt, Hannah. "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time," *Commentary* 5.5(1948): 388-401.

Butler, Judith. "I Merely Belong to Them," *London Review of Books* 29.9(2007): 26-28.

Laqueur, Walter. "The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator," *Journal of Contemporary History* 33.4(1998): 483-496.

初稿收件：2025年2月24日 審查通過：2025年6月2日

作者介紹：政治大學哲學系、輔仁大學哲學系 兼任助理教授

通訊地址：臺北市文山區11664木新路二段37號8樓

電子郵件：kerstin@nccu.edu.tw