

※ 文哲譯粹 ※

以殘酷為首惡^{*}

史珂拉^{**} 著 李豫宜^{***} 譯

一切被搶奪，被背叛，被出賣，
死亡的巨大黑翼掠過空氣，
痛苦嚙骨，
我們為什麼不絕望？

——阿赫瑪托娃¹

哲學家鮮少談論殘酷²。他們把這個主題留給劇作家與歷史學家這些未曾忽視過殘酷的人。古典悲劇不能少了身體的殘酷 (physical cruelty)，喜劇仰賴道德的殘

* Judith N. Shklar, "Putting Cruelty First," *Daedalus* 111.3 (Summer, 1982): 17-27; *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), pp. 7-44; *Democratiya* 4 (Spring, 2006): 81-93. 本譯文以 1984 年版本為依據。承出版 *Daedalus* 的麻省理工學院出版社 (The MIT Press) 與出版 *Ordinary Vices* 的哈佛大學出版社 (Harvard University Press) 共同授權翻譯，謹此申謝。

** 史珂拉 (Judith N. Shklar)，1928-1992。

*** 李豫宜，美國加州大學洛杉磯分校 (UCLA) 政治學研究所博士生。

¹ 譯注：阿赫瑪托娃 (Anna Akhmatova, 1889-1966)，是俄國現代主義詩歌代表性詩人。面對史達林政權的迫害，丈夫被處決、獨子遭遇牢獄之災，她仍堅守故土，以寫詩記錄俄羅斯人民所受的苦難。引文見她 1921 年所作短詩。感謝陳相因老師的提醒，根據俄文「我們為什麼不絕望」一句，可直譯為「何來光明在我們面前」。

² 譯注：本文最早發表於 1982 年，當時 Shklar 開宗明義以天主教友人的抱怨：「為什麼你們這些自由主義者一定要把每件事說成是殘酷？」例示，儘管我們能在明辨是非時達成共識，面對將殘酷列為至惡 (the *summum malum*) 這一點，卻莫衷一是。在價值衝突的世界，判斷並追求至善固然困難，但要以殘酷為首惡也絕非易事。Shklar 並未迴避以殘酷為首惡所可能面臨的風險和代價，並明確指出：在面對人類歷史的殘酷過錯與評斷當代的殘酷暴行時，為了更周全地思考受害 (victimhood)，以殘酷為首惡是重要的前提。引文見 https://www.dissentmagazine.org/wp-content/files_mf/1389811110d4Shklar.pdf，檢索日期：2016 年 3 月 18 日。

酷 (moral cruelty)，但想找到一篇論殘酷的柏拉圖式對話將屬徒勞。亞里斯多德 (Aristotle, 384-322 B.C. 譯注：為方便讀者查閱，於人名後標上生卒年) 探討的只有病態的獸性 (bestiality)，而不是殘酷。殘酷不屬於以驕傲為最惡劣的七宗罪〔譯注：包括驕傲、憤怒、忌妒、性慾、貪食、懶惰、貪婪〕。貪慾的各種表現對聖奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo, 350-430) 而言，似乎比殘酷重要得多。復仇作為七宗罪的憤怒之一部分，中世紀的神學家也常有所著墨。殘酷的暴君被恰如其分地譴責，他們在但丁 (Dante Alighieri, 1265-1321) 的《神曲》(*Inferno*) 中尤其受到懲罰。不過，在喬多 (Giotto di Bondone, 1266-1337) 為帕多瓦亞連那教堂 (Padua's Arena Chapel) 所繪的《諸惡》(*Vices*) 這幅壁畫中，唯一可見的殘酷只出現在題為不正義 (Injustice) 的一個冷酷、漠然的畫像腳下³。當然，如果真的想知道殘酷是什麼樣子，可以看喬多的另一幅壁畫《最後的審判》(*Last Judgment*)，其中每一種想像得到的刑具都被用來對付下地獄的靈魂。另也可以藉著閱讀但丁的作品找到這樣的描寫。毫無疑問，當時受苦 (suffering) 被視為於吾人有益，甚至是得神祇庇佑的象徵。殉道者的表情同樣如此暗示。或許神意認可的殘酷，其程度讓人無法把人為的殘酷看作是明顯且不折不扣的邪惡。當然，那些會懷疑地獄中身體所受折磨之文字記載的基督徒，也為了那些被歸因於上帝的殘酷與報復感到擔憂⁴。到了十八世紀，這些已經是非常普遍的關注，特別在英國，世俗的人道主義 (secular humanitarianism) 在該地已經邁上它不凡的發展之路。世俗的人道主義永遠不乏敵人。宗教嚴規 (religious rigor)、適者生存論、革命激進主義 (revolutionary radicalism)、軍事上的返祖主義 (military atavism)⁵、具有男性氣概的競技主義 (masculine athleticism)，以及其他對人道主義懷有敵意的主張從未消停。然而，即使是在無數的大屠殺之中，對於殘酷的重視已經成為、並且一直是歐洲所公認道德中重要的一部分。只是，以殘酷為首惡和純粹的人道關懷有很大的不同。厭惡殘酷更甚於其他任何惡行這件事，涉

³ 譯注：原圖見 <http://www.wikiart.org/en/giotto/injustice-1306>，檢索日期：2016年3月18日。

⁴ D. P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). 哥倫比亞大學的 Arthur Danto 和我差不多同時找尋蒙田撰寫《隨筆集》之前相關於殘酷的文獻，並得到相同的結論。我的討論本於他的說法之程度，如同本於我自己的研究，在此謹致上對他的謝意。Keith Thomas 之書 *Man and the Natural World, 1500-1800* (London: Alan Lane, 1983)，顯示出人道主義也許比一般所以為的流傳更廣（至少在英國如此）。

⁵ 譯注：軍事的返祖現象意指重蹈軍事主義的覆轍，以暴力作為解決問題的手段。

及對於宗教與政治傳統最根本的拒絕。它讓人注定要過著這樣的生活：懷疑主義 (skepticism)、猶豫不決、反感，以及經常會有的厭惡人類 (misanthropy) 傾向。以殘酷為首惡因此極少有人嘗試，而且難得被納入討論。對大部分的哲學家來說，思考以殘酷為首惡這件事，對於理性是項太深刻的威脅以至於無法論述。

多數人可能會直覺地在判斷對錯上意見一致，但我們也會、並且更加顯著地在為德行與惡行排序的方式上大相逕庭。極少人會選擇去冒著以殘酷為首惡造成的情感與社會風險，將殘酷無條件地列為至惡 (*summum malum*)。道德家中只有蒙田 (Michel de Montaigne, 1533-1592) 和他的追隨者孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689-1755) 可說是始終如一地這麼做，而且不難看出，為什麼他們依然是零星的特例。要以殘酷為首惡，就要無視於天啓宗教（此處指基督教）⁶ 所理解的原罪理念。七宗罪是對於神聖規律 (a divine rule) 的僭越與對上帝的褻瀆；驕傲——對上帝的拒絕——必須總是最惡劣者，從中再衍生出所有其他之罪。然而，殘酷——對比自己弱小的生物刻意施加身體上的疼痛，藉以引起痛苦與恐懼——全然是對另一造物〔而非造物者〕犯下的錯誤。當殘酷被標記為至惡時，是就其本身做判斷，而不是因為它代表對上帝或任何其他更高規範的否定。它是從現世所做的判斷，在這個世界中殘酷以作為我們日常私人生活與每日公共實務的一部分出現。藉由無條件地以殘酷為首惡，不讓任何高於我們的存在 (being) 開脫或原諒殘酷的行為，將斷絕所有訴諸任何非現實秩序的途徑。對於殘酷深惡痛絕，和對於《聖經》的虔信 (Biblical religiosity) 完全可以並行不悖，但要以其為首惡，就會讓人無可挽回地脫離基督教世界。因為以殘酷為首惡，是個純然由人類針對人類行為所做的判斷，並因此和宗教有了相當距離。但是，以殘酷為首惡的決定並不只是出於宗教的懷疑主義。更恰當的說法是，這個決定來自於體認到，信仰堅定之人與毫無信仰之人，在殘暴的行為舉止上並無二致，體認到馬基維利 (Niccolo Machiavelli, 1469-1527) 在下筆之前就早已大獲全勝。是而，以殘酷為首惡不僅和宗教合不來，和常態政治也有所分歧。

為什麼要對殘酷深惡痛絕？蒙田認為這全然是一個關乎心理的問題。他首先檢視自己，發現見到殘酷的景象，讓他當下滿心厭惡。這是完全負面的反應，因為——如他所說——「殘酷的恐怖迫使我更為趨向悲憫，其程度勝過任何悲憫的典型

⁶ 譯注：天啓宗教指的是三大一神信仰的宗教，亦即基督教（包括天主教、新教等）、猶太教、伊斯蘭教，照文意應指基督教。

對於我的吸引力」⁷。誠然，憐憫時常帶著不得不然的意味。憐憫沒有積極性，沒有特定對於慈善或人道情感的支持，只能用以壓抑我們殘酷的衝動。蒙田不信任軟弱的人：他們往往不穩定而且容易變得殘酷。殘酷像欺騙一樣，即刻且容易地讓人反感，因為它是「醜陋的」。殘酷是一種扭曲個人性格的惡行，而不是對於神或人的規約有所僭越。蒙田對於殘酷露骨的厭惡毋庸置疑，如他所說：「我們認真看待我們所厭惡的事物。」⁸ 儘管蒙田對於殘酷的厭惡出於個人的選擇，卻不是突如其來的決定，也不是在思想或歷史的真空裏無中生有。

一、殘酷與基督教實踐

顯然早在撰寫《隨筆集》(*Essays*)之前，蒙田就已經對教會失去大部分的信心，雖然他或許對於上帝仍存信仰。蒙田與他同時代之人的下一步，是回歸古代的古典哲學家；蒙田從未停止依賴前人的智慧。然而，在這個新異教主義 (*neo-paganism*) 中有蒙田無法忽視的危險。蒙田的敏感易察，一定讓他體認到馬基維利也是逃避基督教桎梏的難民：這一基督教最直言不諱的敵人，也是殘酷的最重要導師，而且他的厭惡人類構成對於道德的持續威脅。對當時的蒙田來說，殘酷想必隨處可見——是歐洲無所不在的道德疾病。他以殘酷為諸惡之首，是因為殘酷已經成為最顯著和最需要改革的邪惡，特別是在當時的宗教戰爭期間。因此，《隨筆集》的前三篇⁹，毫不意外都針對馬基維利。全書第一篇完全顛覆馬基維利的論點。馬基維利在《君王論》(*The Prince*) 中問：對於靠自身力量而成就的統治者，殘酷地統治或寬大地統治哪一個更有效率？他的判定是，整體來說，殘酷更為有效。蒙田則提出君王殘酷暴行下的受害者可能會有疑問：在面對殘酷時，懇求憐憫和表示反抗哪一個更好？蒙田的結論是，沒有確切的答案。受害者並無所謂的萬全之策。他們必須在沒有求生指南的幫助下做出應對。《隨筆集》的第二篇旨在處理那些失去孩子與朋友之人的哀傷。第三篇則提議，或許有人能對君王的恐怖防範於未然。如果一旦君王去世就蓋棺論定其行為，則他們對於死後名聲的渴求，也許能在當下限制他們。事

⁷ Montaigne, "Of the Art of Conversing," in *The Essays of Montaigne*, trans. E. J. Trechman (New York: Oxford University Press, n.d.), vol. 2, p. 383.

⁸ Idem, "Of Democritus and Heraclitus," *ibid.*, vol. 1, p. 296.

⁹ 譯注：前三篇標題分別為〈論殊途同歸〉、〈論悲傷〉、〈論情感如何在我們身後延續〉。

實上，馬基維利就提過：一個濫殺無辜的屠夫不太可能在歷史上享有盛名，即使他已經成就所有的豐功偉業。他所應得的榮耀將被剝奪。馬基維利並沒有說這個預警是否會被證實有效，但若是考慮英國劇作家馬婁 (Christopher Marlowe, 1564-1593) 筆下的帖木兒 (Tamburlaine) 被自己追求名聲的慾望所驅使而屠殺、再屠殺，則不免讓人懷疑，對於留下歷史汙點的恐懼，是否可能限制他¹⁰。這些為逐名的慾望所驅使而野心勃勃的君王，蒙田對於他們的殘酷再清楚不過，而且不會真正對任何限制的機制抱太大的希望。不過，從承受君王殘酷的受害者視角閱讀《君王論》，蒙田使自己的古典主義和馬基維利的古典主義有了極大的差距。就此而言，以殘酷為首惡是對於新政治科學 (the new science of politics) 的立即回應；它未曾讓蒙田與天啓宗教和解。實際上，它加強了蒙田的信念，亦即基督教不會做過任何事去約束殘酷。他甚至無法承認他對於殘酷的厭惡，乃是基督教道德的殘存形式。與此相反，以殘酷為首惡加劇了蒙田與既存基督教虔信的對立，後者在他看來，最好的情況不過是虛偽，最壞的則是帶來極大的殘酷。

對蒙田及在他之後的孟德斯鳩而言，西班牙人在新世界 (the New World) 的行為，使基督教的失敗從道德的觀點看來明顯無比。這些征服者不再只是歷史人物，而是一齣超越時代的道德劇演員。蒙田視這些人為基督教失敗的最佳實例。基督教宣揚的是比其他任何宗教都更純潔的教義，但是對人類行為的影響卻更少。回教徒 (Mohammedans) 和異教徒往往比基督徒表現得更好。這讓人不禁感嘆，多好的機會白白浪費，當時由西班牙人發現新世界！如果當初介紹給當地原住民的，是希臘與羅馬的德行，新世界又會如何地繁榮發展！取而代之的卻是史無前例，以黃金為目的的大屠殺，及帶著勸人皈依基督教的虛偽說法；這是因為虛偽與殘酷相輔相成，並且如同當時那般，在宗教狂熱上合而為一。狂熱已經取代宗教與哲學，而且「它在支持我們對於仇恨、殘酷、野心、貪婪、毀謗、叛亂」等諸如此類傾向時，效果奇佳¹¹。這個控訴遠遠超出基督教改革者的傳統，這些改革者往往藉由對於基督及其門徒的記憶，譴責恣意妄為的教會。對蒙田而言，信仰表述與實際行為之間的距離顯得無法跨越。孟德斯鳩確實曾用仁慈的基督的形象，使得殘酷的異端裁判官

¹⁰ 譯注：這部作品是馬婁的四大悲劇之一，分為上下卷。講述十四世紀的遊牧民族中，帖木兒如何登上王位，而成為窮兵黷武、殘暴不仁的統治者。儘管他戰無不勝，最終還是要向死亡低頭。

¹¹ Idem, "Apology for Raimond Sebond," *ibid.*, vol. 1, p. 434.

(Inquisitor) 相形見絀，但只是具有諷刺意味地藉由一個伊比利亞猶太人之口陳述。對孟德斯鳩而言，那些公然的虔信表述已經無關緊要。所有的宗教將被視為社會控制的形式——有其必要，但整體來說並不值得尊敬。那些自欺欺人的西班牙人在進行大屠殺的當下，毫無疑問是「出色的基督徒」，但實際上他們與自古至今所有的征服者沒有什麼不同。對於這種摻進大量虔誠信仰的殘酷，我們不應該僅有一絲反感而已。

在孟德斯鳩看來，西班牙人創造了一個新的噩夢世界。他們不僅通過偏見「背棄所有仁慈與人道的情感」，還試圖重新編排事實。當西班牙人遇到一群人有著和自己截然不同的習慣與外貌，他們很容易就說：「上帝不可能將靈魂置於如此醜陋的身體中，這些生物明顯缺乏更高的理性特質。」一旦西班牙人開始他們的殘酷暴行，格外重要的一件事就是聲稱：「把這些生物想成是人類是不可能的，因為若把他們當作人，我們可能要懷疑自己是不是基督徒。」¹² 對孟德斯鳩與蒙田而言，新世界的西班牙人是公共殘酷 (public cruelty) 的最典型範例。這是馬基維利主義的勝利，而促成這個勝利的，正是那些號稱是馬基維利主義主要對手的人。在此，殘酷和謊稱虔信，攜手證明馬基維利的正確無誤。

因為虛偽與自欺為殘酷大開方便之門，這兩種惡行必定在一張以殘酷為首的單子上位列前茅。事實上烏茲別克 (Uzbek) ——孟德斯鳩所著《波斯人信札》(Persian Letters) 中具有聰明才智且殘酷的暴君——就是典型的自欺欺人。他相信他的後宮中飽受折磨的女人全都愛著他，因為她們和他是如此地不同。不誠實在這裏與其說是違反真相，不如說是成為殘酷的幫兇。而且孟德斯鳩對於其他和殘酷無關的傳統諸惡絲毫不為所動。他不曾因為任何真情流露而坐立難安，即使是亂倫的情感。這是一個激進的思想上的宣示，標誌出：以殘酷作為首惡讓孟德斯鳩多麼地遠離所有的傳統。蒙田則認為欺騙、背叛、惡意與殘酷糾纏在一起遠比通姦還糟糕（通姦向來被其他道德家嚴厲譴責）。慾望事實上根本不算是過錯。蒙田主張，在行使我們最自然且必要的行為時感到的自我厭惡，反而讓我們變得糟糕至極。我們一方面躲藏在黑暗之中創造新生命，另一方面卻在光天化日下毀滅生命，同時歡呼著「殺呀、

¹² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed. André Masson (Paris: Nagel, 1950), vol. 1, pp. 330-331. 本文所引英文為作者自譯。

搶呀、背叛吧」，還有什麼比這更駭人聽聞的¹³？正是這種價值的重估，使得蒙田遠遠不止於排斥基督教義而已。事實上，這個價值的重估，使蒙田和當時的大部分習俗格格不入。在蒙田看來，歐洲人對於他們的生理的鄙視，不過是另一個人類常見的道德愚蠢的表現。

儘管有他們自己的主張和一貫的幽默，對於殘酷的厭惡，使得蒙田與孟德斯鳩陷入深刻的哲學上的厭惡人類。孟德斯鳩是黑色幽默與諷刺的大師，蒙田則接受了他對同胞所迸發的強烈不齒。正是在厭惡達到極點的時候，蒙田決定與其為人類愁眉苦臉，不如訕笑他們來得更好，因為後者「表現出更多的輕蔑」——而這是適當的，因為「我們再怎麼被貶低也是罪有應得」¹⁴。他們的作為甚至不是精明的邪惡，而只是空洞的愚妄。厭惡人類無疑是以殘酷為首惡的風險之一。若殘酷讓我們感到恐怖，考量到日常生活的實際情況，我們必然隨時處於憤恨填膺的狀態，如同哈姆雷特 (Hamlet) 般，被邪惡的深沉壓得喘不過氣。蒙田還不至於心靈麻痺或者絕望到——如同哈姆雷特給奧菲麗雅 (Ophelia) 的建議——希望人類也許就此停止繁衍，但有時候他實在無法為人性硬擠出一句好話。因此，他將目光轉向那些遭受人類殘酷對待的終極受害者（也就是動物），在牠們身上尋求正面的特質。這些以殘酷為首惡之人，當下的衝動及策略，就是希望在受害者身上找回對於道德的再確認。

根據蒙田的說法，動物在道德上明顯優於人類。牠們只追求「有形」與「可及」的利益，而我們人類只分得「風與煙」¹⁵。動物有健全的現實感，只追求休息、安全、健康與和平；相較之下，人類追求理性、知識與名聲，這些只會帶給我們不幸的事物。除了像蜜蜂這樣的例外，動物只求自保，對於戰爭與恐怖一概不知。與希臘哲學家皮羅 (Pyrrho of Elis, 360-270 B.C.) 同船的豬，在遭遇海上的暴風雨時處變不驚，這讓蒙田成為牠最為狂熱的崇拜者。孟德斯鳩則認為，相較於動物，人類是自然的繼子，因為動物似乎並不像我們那樣「在利用牠們的慾望上如此差勁」¹⁶。不過蒙田認為自然完全公平，人類的一切愚行與殘酷都是我們咎由自取。儘管蒙田

¹³ Montaigne, "On Some Lines of Vergil," in *Essays*, vol. 2, p. 303.

¹⁴ Idem, "Of Democritus," *ibid.*, vol. 1, p. 291.

¹⁵ Idem, "Apology," *ibid.*, vol. 1, pp. 464, 468. 譯注：在此蒙田充分表達他對於宗教權威、信仰與人類理性的懷疑，認為自然只給予我們沒有根據的妄圖臆測。他引述希臘哲學家 Epictète (55-135) 所說「人類實際上擁有的只是個人的看法」，並表示我們所擁有的就如同風與煙一般虛妄。

¹⁶ Montesquieu, *Esprit*, in *Oeuvres*, vol. 1, p. 4.

極力推崇盧克萊修 (Titus Lucretius Carus, 99-55 B.C.)，他仍然無法接受盧克萊修對於天地不仁的陰悞描繪。這麼做會使得殘酷全然出乎人的選擇和道德領域所及，並將它變成我們的命運——而這將邀來人的自滿 (complacency)。蒙田把人與動物做比較，並非為了譴責自然，而是為了顯露人類的愚笨，特別是瞧不起有情、物質生活的愚笨。認為人類是萬物之靈，而命中注定要統御植物與動物的國度，很難想像還有比這更為愚蠢的教條。其結果就是，我們從小被鼓勵去殘酷對待植物與野獸。事實上，還有什麼比這個情況還要來得荒謬：「這個可悲而弱小的造物，甚至連為自己作主都談不上……竟然還自稱為這個宇宙的主人與帝王？」¹⁷ 如果一個人透過植物與動物——這些人類暴行的主要受害者——的視角看人類，這就是他最終將陷入的極度厭惡人類。

假如一個人因為對於殘酷的痛恨而走到這個地步，必須避免這種程度的厭惡人類也就格外地明顯。不齒於自己的同類以及自己本身，的確很難說是解決殘酷的最好方法。那會把我們引入馬基維利的領域。這也就相當容易讓人不僅完全認同受害者，而且還理想化他們，賦予他們不近情理的德行。這就是蒙田為何會對動物與農夫評價過高。孟德斯鳩則高估猶太人，至少為了政治論述而如此。狄更斯 (Charles Dickens, 1812-1870) 把孩童當偶像來崇拜，而尤瑞皮底斯 (Euripides, 480-406 B.C.) 筆下的女性都過度美好。這當然是羞辱殘酷最好的方法，但更重要的是，要避免厭惡人類所帶來那令人作嘔的感受，這是唯一的辦法。受害者必須救贖人類，為人類平反。最適合受害者的德行就是堅毅與驕傲，這些德行也最常被歸於受害者。驕傲對於那些傳道宣揚信仰與順從的人來說，或許是個屬於七宗罪的惡行，但對以殘酷為首惡之人，驕傲卻是再好不過的德行。他們欣賞韋伯思特 (John Webster, 1580-1634) 筆下飽受折磨之馬爾非女公爵 (Duchess of Malfi) 的高傲不屈；對她來說「生命中人格的完整」就是一切¹⁸。在孟德斯鳩的《波斯人信札》中，烏茲別克後宮妻妾之一的羅珊 (Roxanne)，以自殺作為她反抗的最終行動與逃離後宮的手段。她藉此不僅展現自身的勇氣，也展現出優於其主人的高貴之處；烏茲別克因為感到無聊與

¹⁷ Montaigne, "Apology," in *Essays*, vol. 1, p. 441.

¹⁸ 譯注：英國劇作家韋伯思特的著名復仇劇。馬爾非女公爵年輕喪偶，她的兄弟為了確保其財產與頭銜，嚴密監控防止她再婚。女公爵和自己的管家祕密結婚並生子，東窗事發後，其兄弟與教會試圖用各種手段逼瘋她。女公爵始終保持清醒、堅定不移地相信她的愛人，並在從容赴死時說：「我仍然是馬爾非女公爵。」

挫折而考慮自殺——一個獨裁者想要自盡，僅只是因為他的存在沒有任何形而上的意義¹⁹。他的喋喋不休是典型的暴君自大，相形之下，羅珊的死亡則是具有英雄氣概與追求解放的行動。

二、思考受害者：過去與現在

英勇 (valor) 對蒙田來說是非常高尚的德行，儘管他甚至於對這一點也常常無法確定。他能夠將英勇與侵略區分開來，靠的是主張完美的英勇，只存在於戰敗軍人（而非勝利者）的尊嚴。只有那些四處劫掠的西班牙人所征服的印地安君王，在精神上（而非只是身體上）展現出英勇的特質。他們不屈的勇氣是尊嚴地拒絕——拒絕和他們的征服者和解——而不只是對於勝利的慾望。而農民總是成為受害者，他們活著逆來順受，而且死得悄無聲息。這一點對蒙田來說，也是英勇的一種型態。孟德斯鳩筆下的猶太人，儘管死刑近在眼前時，仍侃侃而談哲學問題，並公然堅持父祖的信仰，絲毫也不閃躲。這不是這些猶太人唯一的德行。他們——也只有他們——儘管面臨基督教的迫害與禁令，卻仍然從事商業活動。是而，他們替歐洲保留了這個最可能使歐洲免於淪為戰爭與馬基維利主義 (Machiavellianism) 的社會活動。商業精神即為和平的精神。商業精神也許會摧毀最高尚的柏拉圖德行並塑造差勁的個人，但商業精神全都是為了共同的利益，而且是巨大的文明力量。生活在更早期的蒙田無法理解這種尚未成為可能的希望。身為貴族，他認為尤其恐怖的是，西班牙人將一個美麗的國家搞得天翻地覆，只為了「運送珍珠與胡椒」²⁰。

對蒙田來說，只有純粹貴族式英勇（將勇敢作為一種生活方式），值得尊重與謂為高貴。貴族式英勇是殘酷（懦弱的表現）的對立面，因為英勇意謂寬大。然而，我們必須注意到，英勇多麼經常使得一個人對他人漠不關心，因為英勇的目標是自我完善。它有助於滿足英雄式的自我形象。英勇可能成為個人主義的極致。蒙田偶爾會將軍事脈絡中的英勇，視為勇者之間的同袍情誼；他欣賞這樣的情誼，正如同他重視與同儕之間的往來。不考慮將這些人聚集在一起的目的（他所痛恨的戰

¹⁹ 譯注：此段或出自《波斯人信札》中 Letter No. LXXVI (Usbek to his Friend Ibben, at Smyrna) <http://www.bartleby.com/167/76.html>，檢索日期：2016年3月18日。烏茲別克批判歐洲對於自殺的嚴峻處罰，他認為個人不過是天地間的微塵，其死無足輕重。

²⁰ Idem, "Of Coaches," *ibid.*, vol. 2, p. 372.

爭)，蒙田可以這麼想。他曾寫下：「戰爭」證實「我們的愚蠢與不完美」²¹。蒙田既不是第一個，也不是最後一個人為此困惑：這項最為殘暴的社會事業，竟然同時是出現如許個人高尚、夥伴情誼與勇敢的場景。蒙田不僅厭惡戰爭，他尤其不欣賞勝利者。對他來說，贏得戰爭完全是「命運」(Fortune)使然。馬基維利認為「命運」是女人，將為堅決並具侵略性的君王所宰制；蒙田不同，他認為「命運」是所有無法控制和預期情況的總和。亞歷山大大帝 (Alexander the Great, 356-323 B.C.) 與凱撒 (Julius Caesar, 100-44 B.C.) 僅是這樣的總和的受益者。簡而言之，征服者全無功績可言。他們的勝利並非來自於他們的努力或品格。只有受害者能達到真正堅毅不拔的高度，因為「命運」顯然已經棄他們於不顧。榮耀的光彩已經不再可能；重要的是人如何勇敢地承受失敗。以殘酷為首惡也許會通過這種方式將人導向這一英雄式自我毀滅的意識形態。實際上，蘇格拉底有尊嚴的自殺，成為蒙田的理想典型。在蒙田看來，小卡托 (Cato) 誇張的自殺行為就似乎遜色許多²²。

像蒙田這樣理想化那些被擊敗的人，一定有些令人感到不安。這些人也是「命運」的卒子，如同那些為她所偏愛的人們一樣。他們只是輸家。然而，過於偏愛這些失敗者，是逃避厭惡人類的方式，同時也是尋求不同於基督教之倫理 (ethos) ——一種既不會導致宗教狂熱，也不會造成殘酷之倫理——的方式。英勇在此指的是大膽拒絕成為奴隸或受害者；它也許是導致遺世獨立和自殺傾向的處方。它也是不須攻擊而能保有的驕傲。但是，這麼看待受害者，對他們來說可能並不公允。他們在此被不實地利用，成為助長吾人自尊和控制吾人自身恐懼的手段。他們被迫為旁觀者效勞。誰能真正知道怎麼做才是最好地考慮受害者？既然任何人都能成為受害者，這些受害者只是所有人類的一般範例。受害 (victimhood) 發生在我們身上：這不是個別之人的特質。更進一步地說，我們可以幫那些死去，而不僅是受傷的受害者做些什麼？我們有這麼多的機會與時間考慮受害者，在這方面卻不曾比蒙田或孟德斯鳩真的有所長進。受害也許已經成為政治思想無法迴避的類項，但它仍是棘手難解的概念。我們甚至時常無法確定誰才是受害者。那些也許曾經蒙受不正義或是剝削的凌虐者是否也是受害者？還是只有那些被他們虐待的人才是受害者？我們是

²¹ Idem, "Apology," *ibid.*, vol. 1, p. 466.

²² 譯注：蒙田在〈論殘酷〉中比較蘇格拉底之死與小卡托之死，認為小卡托開腸剖肚的自殺手段過於激烈，蘇格拉底之死相較之下顯得更有詩意。

否都是自身周遭環境下的受害者？在任何時候，我們是否都能明確被區分為受害者與加害者？在這個相互殘酷以對的永恆劇碼裏，難道我們不會轉換角色？當我們開始思考受害者，每一個關於責任、歷史、個人獨立、公眾自由，以及所有心理傾向的問題都將糾纏著我們。虧得我們所處這個時代的幾場大屠殺，這種情況變得更是如此。我們也被帶到某些蒙田與孟德斯鳩曾經訴諸的權宜之計，以之抗拒徹底的失望。

然而，最近幾場屠殺之程度，大為增添挑出少數英雄而無視成千上萬沉默者的困難度。遺忘多數，就是藉由美化過去而篡改倖存者的經驗。受害者和我們同樣是常人，但曾經蒙受非常的殘酷。我們要如何看待他們？一種讓他們成為有用的方法，是濫用對他們的記憶。為什麼猶太人像綿羊一樣赴死？這種說法是個令人震驚且錯誤的指控。還不如問說：究竟為什麼會有受害者。毫無疑問，這不是要提出問題，而是要誘導出一個必要的回答：「永不重蹈覆轍！」然而，正如 Bettelheim (Bruno Bettelheim, 1903-1990) 提醒我們，把這些人說成是無聲的野獸根本令人無法接受²³。對他們的親友來說，這是無法容忍的羞辱；而且這種言論表現出視而不見、事後諸葛的惡意。一旦猶太人身處集中營，只有外來的力量可以拯救他們，而當時沒有任何人伸出援手。不過，Bettelheim 的確責怪那些不曾盡其所能地阻撓納粹德國的個人和團體。有些生命也許能夠因為破壞的作為而得救。他追究受害者，是因為不要免除他們所有的責任。免除他們所有的責任，將使他們在吾人的記憶中不成其人，只是既沒有意志也沒有智慧的生物。只要他們當時活著，他們當時就有責任；否認這一點，或者無視他們的過錯，或者只提及那些像英雄一樣行動的人，對於死者和倖存者來說都不公平。如果受害者不可能失敗，他們就不是人類，別人也就能夠稱之為綿羊。說得比 Bettelheim 少可能是種貶抑，不過比他要求得更多很可能會大錯特錯。終究，有罪的是那些凌虐者與迫害者，而不是受害者。把受害者所受的苦難怪罪到他們自身，只是把自己和受害者區隔開的輕鬆做法。責怪受害者和理想化他們沒什麼兩樣——充其量只看到表層，也許這也顯示出面對殘酷的困難程度。

然而，理想化政治受害者不僅不恰當，也非常地危險。我們的政治現實之一，就是政治凌虐與不正義的受害者，往往不比加害於他們的人好到那裏去。他們只是

²³ Bruno Bettelheim, *Surviving* (New York: Vintage, 1980), pp. 84-104, 246-254, 258-273, 274-314.

在等待機會翻身而已。當然，如果一個人以殘酷為首惡，上述情況不會造成任何的改變。以殘酷為首惡，無關於遭到凌虐的被害者是個正直之人或邪惡之人。任何人都都不應承受殘酷的可怕手段。同時，即使將以厭惡人類為代價，吾人也無法假裝受害可能以某種方式使人更加地完善。如果我們不銘記於心，任何人都可能成為被害者，如果我們任由對凌虐的痛恨或對苦痛的同情蒙蔽雙眼，我們將不自覺地經由過度肯定今日的被害者，而幫助了明日的加害者。吾人也許太容易就傾向於把所有的被害者想成是同樣的無辜；因為顧名思義，不可能有自願的被害者。這種想法可能導致的結果，就是助長加害者與被害者之間相互更迭，永無休止地殘酷以對。

儘管這看來並不合理，事實上對於這樣的情景已有嚴肅的哲學論證。沙特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)在他的早期著作中，將此看作人類的真實處境。他從被害者為其施虐者所創就這個不爭的事實出發。據此推論，猶太人完全是反猶主義(anti-Semitism)的產物²⁴。這當然不是要作為歷史的陳述，而是對於猶太人的定義，將猶太人視為當時的被害者（在1946年他們的確是，但從那個時候開始另有很多的被害者）。我們或須注意：沙特將反猶者描述為一個「選擇要恐嚇別人」的「懦弱膽小、對現狀不滿之人」。由於這些人強加在猶太人身上的刻板印象，猶太人深陷於社會對於自己的定義，以致於只能逃避現實，或者接受自己猶太人的身分，並本真地(authentically)扮演他作為被害者的角色。如同沙特所說，這需要勇氣，以及比勇氣更多的東西。似乎，沙特實際上只是回歸到蒙田與整個斯多葛(stoic)傳統，視英勇為最高的德行與被害者的榮耀——誠然，視之為他們對抗逆境以及懦弱凌虐者的道德上勝利。被害者的勇氣無法幫助他倖免於難，但他可以藉由勇敢主張自己的價值——在這裏是猶太人，而在另一個時空環境下是印地安戰士——在當下的處境中自我轉化。同樣地，奴隸也許能靠反抗或自殺來戰勝主人。被害者成為英雄，代表普世性人類自由的可能性，即使是帶著枷鎖的自由。

然而，沙特與蒙田對於被害的看法之間，存在巨大的差異。沙特相信有個具有改變力量的未來。即使是無助如沙特筆下的猶太人，最後也能被終結一切階級的戰爭所解放。對於這一點蒙田前所未聞，但他和馬基維利讀過相同的史學家，並分享同樣的古典主義觀點，亦即所有的國家都會崛起、腐敗，然後殞落。不同於馬基維利，蒙田不建議人藉由宰制「命運」介入這個循環。如同所有在某種方式上依賴歷

²⁴ Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trans. George J. Becker (New York: Schocken, 1965).

史力量的事業，馬基維利對抗歷史跌宕起伏的謀劃，帶著殘酷暴行的標記。蒙田認為這些謀劃之為徒然，正如同它們之為殘酷。「命運」要在我們陷於狂熱時限制我們，而不是鼓勵我們。教會當局要求蒙田從書中拿掉所有提到「命運」的部分，他斷然地拒絕²⁵。然而，沙特筆下的受害者遭到歷史力量的碾壓，這個力量的急切程度不下於馬基維利的「命運」。見之於沙特筆下的猶太人所擁有的消極性勇氣，僅只是當下不得不然的做法。他們以及所有其他的受害者，不像蒙田筆下的印地安受害者那般，要成為不朽的道德紀念碑或是個人英雄。事實上，在這個歷史隧道盡頭等著的希望，是卸下內心厭惡人類的重擔。卸下遠深於蒙田筆下，甚至是最黑暗篇章中的厭惡人類之心。特別是，如果一個人知道通往自由解放之路永無止境，而且滿布不斷循環的殘酷。這是一種嚴酷的希望。

當一個人把目光放遠到反猶主義與猶太人之外，沙特所描繪景象中的黑暗，又更加地深沉。這兩者只是例示全體人類普遍的認知情況。就把彼此當作觀察對象而言，我們都既是受害者也是加害者，我們都把彼此看作是物 (things)。為了要逃離這種令人侷促不安的相互屈從，有些人轉向施虐 (sadism)。他們成為自己心生的恐怖。他們把自己看作殘酷之人，正如同他們強迫別人如此看待他們一般。反猶主義只是這種試圖自我逃避的極端做法。無論如何，意圖逃避自己既是受害者也是加害者、既是奴隸也是主人，都是非本真的努力。虐待狂就是無法承受既遭限制又具有可能性的雙重負擔。在本真的生物之間，更誠實的關係看來，會是彼此之間全然不在意彼此。我們同樣都是彼此的阻礙。如果沒有對於友誼的信念，蒙田很可能落入這種厭惡人類的唯我主義 (misanthropic egoism)。在沙特的理論中，隨著階級鬥爭說而來的行動理論，緩解了這種唯我主義。儘管我們作為個人，對彼此來說確實是無足輕重，但在歷史上，我們仍必須決定要站在那一階級的行列中。而其中只有兩種階級可供選擇——顯而易見的受害者與壓迫者。每個人都只能非此即彼，別無其他選擇。沒有人可以擺脫這種摩尼教式的光明與黑暗之爭：不是朋友，就是敵人。而且在這樣的爭鬥之中，無事不可為。受害者只能藉由暴力學習尊重自己，如果他拒絕持續深陷於別人對自己的定義，如猶太人之於反猶太，奴隸之於主人。作為一個「世界性歷史」階級的受害者，他必須學會以殘酷的方式扮演自己的角色。這是

²⁵ Donald M. Frame, *Montaigne: A Bibliography* (New York: Harcourt, Brace and World, 1965), pp. 217-218.

否意味著擺脫讓人作嘔、漠然，以及厭惡人類這些我們身為個人的命運？也許是如此。最好的程度也只是在終結階級宰制的歷史時，我們能相安無事地活在彼此相互輕視的世界²⁶。然而，革命性憤怒是對於人類殘酷的回應，即使它是個以自我為犧牲的幻想。這是一種「殘酷地痛恨殘酷」的做法，但是在某種程度上和蒙田的原意大相逕庭，蒙田是第一個使用這個措辭的人。那些現在宣稱要殘酷地痛恨殘酷的人，都是依循馬基維利式做法，並且相信殘酷永不失效，即使要以殘酷終結殘酷自身也是一樣。上述觀點以及沙特的觀點，其力道在於毫不妥協地將注意力集中在施暴者以及公私領域的加害者身上。只要是認真看待殘酷的人，絕不可能忘記這些人的存在。但是，如同蒙田般的個人，不會因此接受那些意識形態的扭曲，那些扭曲使人容易變得狂熱地殘酷。然而，厭惡人類具有相當驚人的力量，它輕易動搖那些即便是意志最為堅定的獨行俠，讓他們轉向崇拜暴力集體的公共行為。這就是意識形態的作用，並且如同更早期的「命運」與必要性，現在被各種政治殘酷當作開脫的藉口。

意識形態的一項任務是：在任何情況下分辨出受害者與加害者。仰賴它的人堅守這一點，俾以獲得立即的指引。相對地，那些不選擇放棄由自己判斷的人，可能會面臨具有毀滅力的不確定性。在 Gordimer (Nadine Gordimer, 1923-2014) 的小說《伯格的女兒》(*Burger's Daughter*) 中，有一幕令人難以忘懷的場景，女主角羅莎 (Rosa) 遇到一個喝醉酒的黑人毆打一隻痛苦呻吟的驢子。她怎麼樣也無法讓自己過去阻止他，因為在她眼中這人是真正的受害者。他「是黑人、貧窮，而且遭到殘忍地對待」。身為南非白人，她要「對他的遭遇和對他這個人負責」，正如同這人對這隻野獸負有雙重責任一般。羅莎伯格不是那種關心動物更甚於黑人的女人。然而，她在那高舉的殘酷手臂中，看見從古至今的每一個凌虐者。在那個當下，她下定決心再也不能繼續留在她的國家。乍看之下，這是對於集體罪惡的承擔；其實不然。羅莎陷入了以殘酷為首惡還是以政治壓迫為首惡左右為難的局面。如果這個受害者是婦女或孩童，她是否仍然會離開？依照她自己的原則，她將必須棄他們於不顧。與此相對，如果她以殘酷為首惡，則她在兩種情況下都能看出當下受苦、受虐

²⁶ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1966), pp. 273-285, 315-370, 480-504, 513-526, 624-650, 672-681. Idem, Preface to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), pp. 7-26.

者才是主要的受害者，並且介入其中。不過，她既然以政治壓迫為首惡，她表示政治壓迫所造成的傷痛，遠深於身體的殘酷，並且拒絕找來白人警察處理，也就不足為怪了。要在這兩種惡之中取捨實在過於困難，羅莎再也無法承受。她最終回到南非，考慮的是忠誠和勇氣（這些考慮顯示她將成為古典悲劇的女主角）。雖然她強烈不滿自己的作為，我們仍然能夠看出她的堅毅和人格，尤其在她拒絕裝作無論那一項決定都是顯而易見，或者完美無缺的時候。以殘酷為首惡也許能幫我們在任何時候決定誰才是受害者，其中卻不無十分真實的懷疑和不確定（也就是意識形態相當容易揮之而去的懷疑和不確定）。擁有判斷的標準不是避免懷疑的方法，只有信仰可以做到這種程度，但這只會讓我們在智識和道德上付出龐大的代價。

縱使有了豐富的歷史經驗，我們並不知道該如何思考受害 (victimhood) 這件事。任何想得到的說法都可能不公平、自私自利、有損尊嚴、不真實、自欺欺人、自相矛盾，或具有危險性。也許最好的智識性回應，就只是盡可能忠實、正確地敘寫被害者和加害者的歷史。這也很可能是最為有用和不朽的成就。但是，無論對證據多麼地留心謹慎與精心辨識，沒有任何歷史能夠告訴我們，如何思考受害。以殘酷為首惡不過是讓我們這麼做的動機，它還會讓我們陷入優柔寡斷和猶疑困惑的狀態。我們究竟要如何開始？

三、勇氣：身體與道德

蒙田認為：吾人應該就暴力發生的當下，衡量被害者和殘酷相向者的勇氣與懦弱。當蒙田說自己「最感到恐懼的事就是恐懼本身」時，他同時想著被害者和加害者²⁷。恐懼使得後者殘酷並加重前者的苦難。如果我們能夠學會無所恐懼於死後的空虛，殺害將同時喪失吸引力和因它而起的忐忑不安。施加痛苦的事不會消失，但蒙田堅持——雖然基督教會的審查明確反對這樣的說法——任何超越單純殺害的懲罰都屬殘酷。儘管如此，蒙田似乎認為：一般而言，更理性地看待死亡，這一觀點也許大有助益於打消殘酷的念頭。孟德斯鳩看得比較透徹。孟德斯鳩雖然如此推崇斯多葛的沉著，卻不認為平心靜氣、不帶感情地看待死亡，會以某種方式減少我們的殘酷。他認為：如果我們把人想成有情，而不是理性的生物，也許更好。烏茲別

²⁷ Montaigne, "Of Fear," in *Essays*, vol. 1, p. 71.

克這個孟德斯鳩筆下的暴君，是個啓蒙理性的典型，而且絲毫不受制於任何對來世的恐懼，但是他和繼起的專制君主一樣地殘酷。直面死亡的英勇儘管值得尊敬，在孟德斯鳩看來卻似乎不曾減少人類的殘忍傾向。直面死亡與否、學習如何赴死，都難以作為一種社會性德行。孤立於世也許是現實中以殘酷為首惡需要付出的一份代價。它導向一種與世隔絕者的倫理，而與世隔絕正是被害者的人生處境。

如果被害者所須感到恐懼的，多於人們的恐懼心，那麼造成殘酷的，就不只是懦弱而已，儘管有蒙田與許多在他之前和之後的人以為〔懦弱造成殘酷〕。人們因為懦夫往往是殘酷的，開始認為和殘酷正相反的就是勇氣。但完全不是那麼一回事。只須想想馬基維利筆下獅子般的君王，個個殘酷無情，卻因為極為勇武而獲得稱許。然而，勇氣的確以某種方式解消殘酷的行為。為什麼加諸於無助生物——特別是孩童與動物——的暴虐痛苦，令人如此地反感？為什麼這些被害者的無力自保即使是鐵石心腸也能打動？在此起作用的有許多的情緒反應，其中必然有鄙視懦弱的成分。同情心當然也有它的角色。如果憐憫是對於弱小、受苦者當下而有的感同身受，我們都曾經是孩童並且記得自己的脆弱，這個事實就可以輕易解釋我們對於凌虐孩童的正常反應。然而，我們憐憫所有的受苦之人，並不限於遭到殘酷以對的弱小被害者的痛苦。同情的對象可以是單純的病痛，或甚至是一個接受痛苦但卻屬必要性治療的病人。憐憫似乎不是我們對於遭到殘酷以對的無助者有所反應的唯一成分，其中還必須加入不正義的感受。沒有任何孩童應當遭受殘忍地對待。為了懲戒、教育與公共安全而處罰，這些情有可原，但如果偏離或凌駕於這些目的之上，我們稱其為「殘酷而且非比尋常」，並禁止其施行。孟德斯鳩的公正國家只有一個目的，就是「保障無辜者的安全」。

殘酷的不正義顯然激起憤怒，但這無法完全解釋一個人對於殘害孩童所感受到的可怕。只有那些以為不正義絕對是諸惡之首的人，才可能那麼認為。這些人也可能主張，戰爭期間應該放過那些無法抵抗的平民，因為他們並未如同那些為了戰鬥而武裝的軍人般，同意交戰。在此，同意被視為彼此有權利採取軍事行動的基礎，而一般平民不能說成已經同意，因為他們手無寸鐵。但是，常識根本就挑戰這個以法理式論述扭曲經驗的說法。毫無疑義，使平民免於遭到攻擊的是他們的無助，而不是他們不曾同意參戰，否則就可以根據這一原則，怪罪一個志願入伍的士兵射殺了另一個徵召而來的役男。一般認為，劫掠城鎮比射殺武裝部隊來得更加殘忍，這不是因為平民受苦更多或者更為無辜。打動我們的不只是憐憫或正義感。全然不

帶有勇氣的殘酷行動，赤裸裸地揭示出其本有的樣貌。為求克服面對真正危險而生的恐懼（比方說人在戰場時所須面對的恐懼），需要勇氣；缺少這份勇氣，殘酷無法以任何的德行彌補。沒有酌減其罪的可能，也沒有布幕可予遮掩。只是純粹、不含雜質的殘酷。那些掠奪破壞與殺害婦女和孩童的人，他們的個性中只有激憤的殘酷，此外無他。勇敢的士兵比起怯懦的士兵，竟還是比較不那麼令人厭惡。武裝的敵人至少有機會維護自己，迫使他的對手努力地勇敢以對。簡而言之，他既不像手無寸鐵的平民一樣無助，也不像他們一樣讓人同情。戰爭中的征服者展現出勇氣與否，這將使整個情況變得不同。早在西元紀年之前，修昔底德 (Thucydides, 460-395 B.C.) 記錄 Myclanus 城的劫掠時，就已經生動地指出這一點。「色雷斯人這個種族就和那些最嗜血的野蠻人一樣——在他們無所恐懼的時候更是如此——殺盡城中所有活生生之物，孩童、老人，甚至連動物都無一倖免」。尤其是，他們攻打一所男童就讀的學校並且屠殺裏面所有的孩子。根據修昔底德所言，整個漫長的戰爭期間，沒有任何一件事「突如其來與可怕」之程度能與這一劫難相比²⁸。修昔底德描述了這場持久戰爭中所有的殘酷景象，數量可觀，但就是這一野蠻行徑最讓人鄙視，因為它實在太過懦弱。其中並無讓人感到必須有所恐懼之事。〔克服恐懼的〕勇氣並不存在，無法文飾這一殘酷的暴行。

戰爭將使蒙田確信英勇並不足夠。缺少限制我們的憐憫和引導君王的正義，將沒有任何壁壘可以阻止彼此的相互毀滅。事實上，蒙田在他的《隨筆集》中首先思考的就是：戰爭中面對殘酷所展現的憐憫與英勇。蒙田對於正義缺乏信心，他相信被害者的英雄主義和農民的樸實道德要求（就其社會面而言，這些要求更是少之又少），除此之外，他無以對抗自己的厭惡人類。無論如何，英勇在私領域中的形象比在公領域好些。這就是為什麼孟德斯鳩雖然不無遺憾，卻也只能捨棄英勇。商業無法增進那些至高的貴族德行。它無法產生好人或是英勇的愛國者，但確實療癒我們公共生活中一些最壞的病症。商業減少馬基維利主義、動蕩不安，以及戰爭。藉由以貪心取代英勇，我們顯著地減少大規模的殘酷。孟德斯鳩認為：最好的現代國家不再仰賴英勇、憐憫或其他任何私領域的德行。它只堅守一個、而且是唯一的德行：正義。不僅如此，道德的堅毅無形中已經完全取代體魄的英勇，因為全然看

²⁸ Thucydides, *The Peloponnesian Wars*, trans. R. Crawley (New York: Modern Library, 1934), bk 7, sect. 29.

不出百分之百懦夫所組成的國家會是公正的。如果我們接受孟德斯鳩對於英國的描繪，就會看到：民眾的安全與自由有賴於那些或許好笑，但也活力十足而且帶有道德勇氣的行爲。

相較於蒙田對著殘酷與裝模作樣的世界大聲說「不」，孟德斯鳩的政治理論（即使是其中最厭惡人類的部分），不會採取這麼斷然否定的立場。對於貿易與法律的信心顯得更加強他的信心，即使那是以更高的德行為代價。然而，在那些以殘酷為首惡之人的內心世界中，儘管有如此深刻的分歧，卻也仍然保有一些深層的相似之處，特別是：他們易於接受文化差異和消極性平等主義。由於那些最為駭人的公領域暴行經常發生在異族身上，蒙田與孟德斯鳩必須探查那些用來正當化屠殺和奴役蠻族的理由。其中最古老與常見的論述是：蠻族天生次人一等；既然自然提供行為的準則，她顯然屬意由歐洲人奴役那些較為低等的民族（她為此以深膚色為他們註記）。蒙田完全同意自然確實是帶領我們通往良好品行的最佳嚮導。是而，釐清以下問題對蒙田來說顯得格外重要，亦即：文化差異是否確係自然生成？即便有自然的差異，若就其人習慣上的殘酷評斷，何者更為優越或者更為低等？蒙田很快便發現，野蠻是任何「與我們慣習的事物扞格不入」者。任何一個族群對其他部落來說似乎都屬野蠻。不僅如此，蒙田樂於列舉各種習俗與意見，其中別異難以盡數，這一現象證明，沒有任何一項突顯出其為自然生成。全都是人為的造作。每一項都有那麼些不得體或粗鄙之處。所有一切都背離自然原初的素樸，而且其中的多樣性只證明了它們有多麼地無足輕重，因為「自然使得我們徒然和瑣碎的努力相形見絀」²⁹。這些習俗距離自然都同樣地遙遠，故他們彼此之間的差異本身無關緊要。真正重要的是：誰舉止殘酷。食人族吃死者的血肉，這讓我們嚇得退縮，但我們才是凌虐與迫害生者的那些人。我們的自傲毫無根據。沒有天生就優越或低等的民族，但自大與殘酷卻是歐洲人的印記，而不是那些歐洲人蔑視為蠻夷者的標誌。事實上，蒙田的思想中有些許原始主義 (primitivism) 的成分，但那對他的目的來說非屬必要。孟德斯鳩並未持相同的想法，他根本不再向自然尋求人類的標準。只是，他也藉著習俗的多樣性來瓦解歐洲文明的自傲。在他來說，這只需要揭露：那些用來開脫對於原始民族所造成巨大傷害的藉口，是多麼地微不足道。「由於黑鬼喜歡玻璃珠項鍊更甚於黃金……這證實他們毫無常識可言」。美洲印地安人以罕見的方

²⁹ Montaigne, "Of Cannibals," in *Essays*, vol. 1, pp. 205-206.

式修剪鬍鬚，所以西班牙人能合法地奴役他們。和蒙田不同，孟德斯鳩深知不需要在想像原住民有其優越性上打轉。只要顯示沒有任何文化差異可以合理化殘酷，就已經足夠。再則，孟德斯鳩另有理由要他的讀者認識並理解所有的文化：他真心相信「知識使人溫柔」，正如無知使我們冷酷。畢竟，更加地文明，而不是原始，可能使人脫離殘酷。

對孟德斯鳩來說，所有低等與優等之別都是政策的產物。一旦我們奴役因我們的無知而鄙視的異族，我們就把他們變成了次等之人。奴隸制度造成愚笨之人，而非愚笨之人造成奴隸制度。「放眼所見即是自由之人，自身卻不自由，再也沒有什麼比這種情況讓人更像野獸」³⁰。一旦奴役使得人不再為人，殘酷便將起作用，並使得主人和奴隸間的距離更為遙遠。孟德斯鳩聲稱：在亞洲，黑奴就是因為這個理由遭到去勢。在《波斯人信札》中，黑人宦官被找來維持後宮裏穩定而不斷的服從與支配。黑人宦官是他們自己和後宮后妃之共同主人的工具，這個人藉由遙控統治所有的人。正如尤瑞皮底斯所著《赫卡伯》(*Hecuba*)中的一個歌隊 (*speaker*) 所述：「這就是成為奴隸的意義：被虐待並加以忍受，被暴力逼迫著承受錯誤的對待。」關於極端的不平等，再也沒有比這更好的定義。如果這樣的社會差距創造出助長殘酷的風氣，那麼減少不平等或許是個補救的辦法。即使是馬基維利也知道，人不能藉由殘酷統治同儕，只能以之統治較為次等的臣民。孟德斯鳩偶爾會讚揚那些古代的民主，其簡樸與平等使公民不能或者不願君臨彼此。蒙田則進而讚賞農民的單純，認為這些農民彼此間的關係比貴族之間規範得更好。但這只是對於貴族之間相互競爭的否定，而非對於社會情境不平等的反思。的確，蒙田或孟德斯鳩全然無意把社會平等當作積極的善。不平等的問題至多在於，它鼓勵殘酷並為之製造機會。蒙田與孟德斯鳩所抱持的，純粹是消極的平等主義。這一平等主義根植於：他們質疑那些卑劣的理由，那些用以合理化不平等，乃至於不平等之最糟後果的理由。

更何況，不平等造成幻覺。蒙田認為不平等嚴重混淆我們的常識，以至於我們忘記「雕像的基座不是雕像的一部分」³¹。這不只是老生常談的抱怨，說我們未能重視真正的價值，是因為我們容易被華麗裝飾與陷阱所欺騙云云。蒙田所害怕的是權力的十足魅力、與之伴隨的英勇展演，以及這兩者共同助長的殘酷。至於孟德斯

³⁰ Montesquieu, *Esprit*, vol. 1, pp. 329-330, 338.

³¹ Montaigne, "Of the Inequality That Is among Us," in *Essays*, vol. 1, p. 255.

鳩，虧得凡爾賽宮 (Versailles) 及其所代表的一切，他念茲在茲的是宮廷戲碼的毀滅性力量。宮廷在專制君主周圍製造出真空，將他與臣民隔離，這是最大化不平等與潛在和實際殘酷的先決條件。是而，沒有什麼能比神化政治上峰更為危險。事實上，政治的去神聖化是孟德斯鳩的主要目標之一。就這方面來說，平等並非必要的條件，而且孟德斯鳩偏好的是：透過平等制度——例如由抽籤決定的陪審團——調節的階層式多元主義 (a hierarchical pluralism)。陪審團所要定奪的情況，是一般市民面對刑法之時及其於身體上的影響。消極的平等主義實為對於不平等所導致後果的恐懼，特別是對於權力所具有令人目眩神迷之影響力——使得握有權力者擺脫所有拘束——的恐懼。這樣的想法是以殘酷為首惡的明顯推論。

謙遜（而非平等）才是傲慢的解藥。沒有任何形式的傲慢，其令人反感之程度比得上宣稱我輩中有代理上帝之人，承上帝意旨在地上懲罰祂的敵人。畢竟，正是在維護上帝榮耀的過程中，那些異教徒被凌虐、焚燒致死。蒙田目睹凌虐感染整個官方世界，世俗與教會皆然。它已經成為無所不在之惡。孟德斯鳩所處的時代相對地溫和，但他對於以司法起訴道德原罪和微小過錯仍然義憤填膺。其中部分原因，是他們兩人都不再在乎這些原罪，但另外也是因為他們以殘酷為首惡。這些被如此殘暴懲罰的罪行本身都不是殘酷的行為。是而，和官方凌虐所帶來的恐怖相比，這些罪行顯得格外無關緊要。孟德斯鳩主張，法庭不要過問信仰和性癖，而要專注在保護生命安全與財產這類嚴肅的事情上。蒙田對於即使是這樣的司法改革也毫無信心。他認為大部分的法律是無用的，因為一般性的法則，永遠無法真正適用於實際上狀況各異的個別案例，也因為大部分的司法程序如此地殘酷，以至於除了恐嚇守法民眾之外，一事無成。不過，蒙田與孟德斯鳩也有立場一致的時候，他們堅持法官的自由裁量必須盡可能地限縮。他們的看法顯現出對於司法制度高度的不信任。這應當不會出乎我們的意料，他們兩人畢竟都是經驗豐富的官員，位居波爾多法庭有年。他們不相信任何統治階級，當然也包含他們自己的同僚。

四、懷疑的政治

經驗帶來的智慧，只會增加以殘酷為首惡之人所抱持的懷疑主義。怎麼可能不如此？對於我們最不可告人的公共行動，常見的藉口是這些行動有其必要。實際上，這些不得不然的必要性有幾分真實？蒙田與孟德斯鳩並非不見法律命令和國家

理性的意義，但也知道絕大部分以此為名所通過者，不過是君王的個人意旨而已。回應危險的事物是一回事，「必要性」(necessity) 在馬基維利語彙中的意涵卻遠不止於此。它所表達的是絕大的自信，一旦明智分析事物，就能加以控制的自信。掌握事物的必要性就是統治。連同征服「命運」，這兩者都是精明君王的權力所及。一旦標誌出並把握住必要性，剩下的就只是策劃和執行的問題。這是一種效率的烏托邦主義，與之相隨的是它所招致的所有殘酷和背叛。蒙田認為政治太過混亂和不確定，遂而無法以計劃的方式處理。他摒棄馬基維利的說法，認為馬基維利不比其他政治陰謀家更具說服力，而且和他們大多數人一樣地短視。總而言之，蒙田不認為，這些非關道德的論述已是不容置疑的結論；它們並不真正構成對於必要性的理性回應。不過，人若懷疑必要性，就會對所有的事懷疑。如果君王必須採取殘酷的暴行，至少讓他們感到後悔，讓他們試圖避免任由個人一時的心血來潮導致戰爭，蒙田以此作為結論。

在這方面，蒙田並非見人所未見。尤瑞皮底斯早就認清政治殘酷背後的懦弱。以必要性正當化的可憎之事，多半不過是君王的恐懼，不僅是他們對於外敵的恐懼，也是對於統治者自身威信的憂心，就如同阿加曼農 (Agamemnon) 的情況。阿加曼農為了軍隊的迷信和爭權的對手，甘願犧牲自己的女兒，誰能在道德和身體方面比他更為怯懦？Iphigenia 的勇氣與無私更清楚對照出阿加曼農的三心二意。在尤瑞皮底斯描寫特洛伊戰爭的劇作中，唯有被摧殘和折磨的女人擁有尊嚴或勇氣，那些英雄是一群懦夫。特洛伊被完全摧毀以後，Polymestor 殺害赫卡伯 (Hecuba) 的么兒，即使他親自撫養了這個男孩子。他為自己的行為辯解，稱此「乃承命而為，日後將可清楚得見」，所承之命則是防患於未然的明智考慮。「我的主要動機是恐懼，恐懼這個男孩——也是你的仇敵——如果存活下來，也許有一天會建造第二個而且是叛亂的特洛伊」(Hecuba, 1136-1139)³²。在《特洛伊的女人》(The Trojan Woman) 這部劇作中，當希臘人因為相同的政治警覺，將海克特 (Hector) 的小兒從城牆扔下，赫卡伯摟著孩子殘破的身軀哀號：

如今整個城市已陷落，而且腓尼基人 (Phrygians) 遭到屠殺。

³² Euripides, *Hecuba*, trans. William Arrowsmith, and *Trojan Women*, trans. Richmond Lattimore, in *The Complete Greek Tragedies*, ed. David Grene and Richmond Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

這個嬰兒嚇壞了你們？我藐視這樣的恐懼。

那是純粹的恐懼，寄於喪失理智的心靈之中。

(*The Trojan Women*, 1164-1165)

尤瑞皮底斯筆下高尚的女子帶給英雄倫理 (heroic ethos) 前所未有的打擊。在這些劇作中，奧德賽 (Odysseus) 這一馬基維利式的狐狸，做著殘酷的政治算計——這些算計難掩個人的野心；尤其重要地，它們難掩這些戰爭英雄的恐懼。如果我們真的這麼高度推崇英勇，我們也許必須否定它在軍事上的表現，並且不再被那些強調其必要性的宣稱所打動。蒙田就是如此，而且他的懷疑隨之擴及公共秩序中的每一項慣例與私領域中所有的約定俗成。對名望與榮耀的追求，看來只是另一個意圖克服死亡，但屬徒然且出自於恐懼的野心。這種對任何來生——或只是死後之名——的企圖，似乎就是殘酷之所由生的內心形勢。蒙田寧可享受生命，並且既不懷恐懼也不抱希望地看待死亡。

再沒有任何傾向比這種懷疑主義更為烏托邦。蒙田記下：「這個世界無法療癒自身，它無法忍受加諸其上的重擔，一心只求擺脫，不計任何代價。」³³ 孟德斯鳩對於法律和社會的變遷更有信心，不過並不熱衷。在《波斯人信札》中，他寫了一個小型烏托邦社群的故事。即使在這個想像的世界中，烏托邦也顯得只是證明它必定很快就走到盡頭。蒙田主張，累積的歲用和延續性為制度提供了最好的證言，這不是因為它們一點都不「野蠻」或「可怕」，而是因為「我們奇妙地傾向於最糟的做法」³⁴。我們大部分的法律和習俗都極其可鄙，但如果改變它們，我們將陷入不穩定和直接的毀滅，這很可能更糟。對於既存秩序不文過飾非，保持恰當而不過度的忠誠，對蒙田來說似乎是唯一的辦法。在這層意義上，蒙田在內戰中選擇支持其中的一方，因為戰爭無法避免。但是，他依舊公平相待敵對的陣營。仰慕蒙田的愛默生 (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882) 日後這般記敘：蒙田發現自己「和社會諸惡與被用來改善這些諸惡的方案，同樣都有距離」；他係「出於誠實而拒絕」³⁵。誠實在此意味著：蒙田找不到理由可以假設，信仰的變化明顯改變人的行為。蒙田百般無奈地記下，那些試圖藉由新的信仰導正世界的人，只除去了表面的惡行；那些根本的惡

³³ Montaigne, "Of Vanity," in *Essays*, vol. 2, p. 423.

³⁴ Idem, "Of Presumption," *ibid.*, vol. 2, p. 107.

³⁵ Ralph Waldo Emerson, *Representative Men*, in *English Traits and Other Essays* (London: J. M. Dent, 1908), pp. 237, 242.

從來不會被觸及。因此，從和平的角度看，最好的宗教就是個人所從出——在他的國家中發展得最完備，且為他所最熟悉——的宗教。這不是試圖漠視既存意識形態與制度所造成的重大過錯，而是承認沒有其他更好的選項。這是對一切都反感的保守主義，如果這也可以算是保守主義的話。還能怎麼表述一個人肯定既有的秩序，如果這個人除了表示該秩序已經存在之外，找不出任何可說之處？這是個完美切割的行動，不過未必意味著從公共世界撤退。

當一個人如蒙田般從殘酷出發，似乎就劃下了一條橫亙在公私生活之間的鴻溝。蒙田的做法始於揭露：那些說明公共殘酷暴行之理由既無力又微末；之後，他進而主張：政府虛假且不切實際，即使他們似乎就談著現實的種種。這不是說私領域的情況好過公共的生活，兩者同樣地殘酷；這毋寧說是：感受到私領域與公共經驗之間，既不一致也不具延續性。孟德斯鳩認為不可能要求好人就是好公民。兩者本質上並不相容。社會生活的要求和個人道德的要求就是不同。這雖然讓我們十分苦惱，卻也無法改變。他寫下「這是人類處境 (human condition) 的不幸之一」，並引用蒙田的名言，「立法者必須影響社會更多於影響公民，影響公民更多於影響人」³⁶。他並未絕望，因為他相信：整體來說，我們控制公共生活比控制個人的品格更為有效。風土直接影響我們；儘管可以藉由迫使我们往特定的社會方向發展，來調節它的影響，就個人而言，我們並未真正地改變。孟德斯鳩說，英國人擁有非常好的憲法，他們是可靠的公民，但卻是糟糕透頂的個人。而且他們苦於無可救藥的憂鬱和自殺傾向。法律能使集體生活更好或更糟，但我們每個人基本上無法改變；道德在某層意義上乃是私領域之事。事實上，孟德斯鳩由於相信政治完全不同於道德，而走向樂觀。人可以試著推動沒有道德革命的社會改革，道德革命不但不可能成功，而且走到極端就是專橫暴虐。

以這一方式分開道德和政治，是為潛在的馬基維利主義開一道門，這對蒙田來說既不可能也無法忍受。不同於孟德斯鳩，他認為我們掌控個人生活的能力（即使只是遺世獨立的時候），還是高於處理我們為「命運」所統治之集體存在的能力。人類的意志在政治中只會被壓縮，公眾人物被迫做些可憎之事，有如不得不然。蒙田不否認政治中有許多無可奈何之事，但他不會稱之為正確，也無意有所涉入。即使當他不得向公共殘酷讓步，他也難以真的視之為無以迴避。過去總有寬厚、偉大的人能夠避開這些殘酷。蒙田的內心已經自我分裂，一幅難以專注的模樣。論及他

³⁶ Montesquieu, *Esprit*, vol. 2, p. 170.

的公職，蒙田說：「市長與蒙田一直都是兩個人，非常明確地區分開來。」³⁷ 蒙田擔任市長，出於責任地在舞臺上扮演其角色，並竭其所能地盡忠職守。他不屬於那些有道德潔癖之人，他們藉著全然避開政治，保全自己內在的潔淨。身為市長，蒙田告訴我們，他盡可能地無為而治——據蒙田解釋，這是他所能找到傷害程度最小的做法。公家機關顯然比起他的書房更讓蒙田感到無助，但兩者對他來說沒有道德上的差別。忠誠無論在何處都維持不變。他不會為了私人背叛他的君王，他也不會為了君王而背叛私人。Epaminondas (418-362 B.C.) 對蒙田來說，顯得特別值得尊敬，因為他不願在戰場上殺害一個曾在他屋檐下作客的敵人。然而，政治中善行的無關緊要，的確讓蒙田印象深刻。為王者要公正；如果他們試圖寬宏大量，將只會變得不問是非。更何況，社會之得以存在，並非取決於個人的德性。一個完全由惡徒組成的社會，將如同任何現存社會同樣團結一致，而且一般說來不會更壞。把我們凝聚在一起的不是道德，而是生理需求與法律，即使是最殘忍的法律。經過多年的宗教爭鬥，蒙田的內心也是個微型的戰場，反映出這個世界上不斷出現的混亂。不過，他的政治認知之雜亂所呈現的，不是思想上的失敗，而是他拒絕接受消極政治的慰藉，或是馬基維利的陳腔濫調。他在內戰中做出選擇，盡其責任，而且緊盯著身為市長的自己。

與蒙田相較，孟德斯鳩對於自由社會的想望，其立論基礎未必少幾分嚴厲，而且同樣針對人類直言不諱。只是，他除了痛恨殘酷之外，另加上對於公共正義和政治自由的信心，相信這兩者能夠限制我們最壞的傾向。不過，他距離主動積極的人道主義仍然非常遙遠，後者即將變得廣為盛行，特別是在英國。改革時代始於十八世紀，並由當時對殘酷日漸加劇的反感中獲得助力。殘酷或許尚未成為諸惡之首，但已經有足夠的人這般強烈地痛恨殘酷，從而使得英美世界的風俗習慣與制度有了明顯的改變。正如同謳歌那一時代的戴西 (A. V. Dicey, 1835-1922) 提醒我們，不是獨立宣言中不可讓渡的人權，而是對於奴隸所受苦難的全新感知，促成美國南方奴隸制度的廢除³⁸。《湯姆叔叔的小屋》(*Uncle Tom's Cabin*) 一書所造成的影響，同樣訴說著憐憫的力量。無可置疑，這兩個例子都只說對了一半，不過也不盡然是誤

³⁷ Montaigne, "Of Husbanding One's Will," in *Essays*, vol. 2, p. 482.

³⁸ A. V. Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England* (London: Macmillan, 1952), pp. 188-190, 309.

導。從賀加斯 (William Hogarth, 1697-1764) 的恐怖漫畫³⁹ 到動物保護，從道德教化小說到監獄改革，人們知道：過去未曾被言說的話語出現了，並且見諸實行。對抗殘酷的憤怒和實際的改革之間大有關聯，這已經持續了百餘年，及至於今日仍然如此，即使是在我們這個時代的血洗與屠殺中也不會停止。其源頭——實則就是整體社會改革的源頭——時常被溯及（即使不完全正確）到邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832) 的時代。

五、道德殘酷與厭惡人類

在目前一些較為詭異的思想誤解中，邊沁竟時而被理解為，在某些方面對當代獨裁政治之恐怖有所貢獻。他所提出的監獄改善計畫，如今被斥為日後古拉格和集中營的原型。我們毋須囿於這般——旨在詆毀所有對於傳統秩序之批評——的汙蔑。一個始於把邪惡與痛苦相提並論的道德理論，顯然會嚴肅地看待殘酷；事實上，邊沁的確痛恨殘酷，他的許多追隨者也是如此；他們在英美兩地竭力改革監獄與醫院，並減少日常生活中的暴行。邊沁主義者和蒙田或孟德斯鳩的差別不在感性，而在期望。邊沁全然不受厭惡人類的影響，並且真心認為慈善行動本身就是種樂趣：憐憫是種痛苦的情緒，減輕他人的痛苦對個人自身而言也是種安慰。再加上，當我們學習拒絕宗教，並且更理性地安排我們的生活，我們也許都將更加享受行善的快樂。計算我們自身未來的快樂，我們將從個人的審慎和行善，進一步尋求那承擔責任並且幫助人民的政府。邊沁自我檢視，認為自己是個理想的策劃人，能為那些準備學習正確道德和政治計算的人們謀劃。在他的許多規畫中，一項以治理貧困之人為題的計畫，事後看來乃是道德殘酷的典型。邊沁認為：濟貧管理必定能夠消弭那些源出於貧窮、也最嚴重的身體上的痛苦，並且能以有效率且經濟的方式達成這一任務。該計畫並鉅細靡遺地指出，全能的管理者將如何安排被送交管束之窮人生活中的時時刻刻。這個講求實用的慈善事業不會計算在內的，是窮人可能有些選擇或些許的自由。的確，邊沁似乎沒有想到他為未來即將送交照護之人造成

³⁹ 譯注：英國著名畫家，作品常諷刺當時的政治與社會民情，為現代連環漫畫的先驅。作者在此指的應是賀加斯於 1751 年創作的一系列版畫《四個殘酷的場景》(The Four Stages of Cruelty, 1751)。圖可見於：<http://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/exhibition/hogarth/hogarth-hogarth-modern-moral-series/hogarth-hogarth-4>，檢索日期：2016 年 3 月 23 日。

多大的束縛，因為他心中盡是這些窮人目前所承受之身體的悲慘形狀⁴⁰。然而，行善與道德壓迫的糾結，並非振奮人心之事，而且易於招致各種專橫、冷酷的私人與公共的過度干涉。邊沁最大的錯誤也許在於，相信可能有個仁善的統治階級，抱持與自己同樣的人道主義，關注於終結奴隸、罪犯、動物、窮人與弱勢所蒙受的身體殘酷。

邊沁不是革命派的一員，並未被憐憫帶往訴諸暴力之公共狂熱。他不是羅伯斯比 (Maximilien Robespierre, 1758-1794)。的確，自曼德維爾 (Bernard Mandeville, 1670-1733) 與孟德斯鳩以降，就有一種普遍的認知，認為對於任何公共政策而言，憐憫都不是良好的指引。憐憫是必須加諸於所有個人的要求，否則我們將對殘酷讓步。憐憫不再帶著斯多葛 (stoic) 色彩，被鄙視為只是另一種情緒性困擾，但憐憫的限制仍被廣泛地留意與討論⁴¹。不過，這並不意涵對於個人的行善或者所有公共改革都不信任。可以肯定的乃是，人道主義對於歐洲與美國風土人情的改造，一直以來都面臨各方的挑戰。薩德伯爵 (Marquis de Sade, 1740-1814) 有他的仰慕者，比較正統的基督徒沒有忘記原罪，而且許多人道主義口號中的偽善難以讓人視而不見。總有一群社會批評家組成的大軍，他們鄙視感情用事、自我滿足，而且表面上講人道的文化。總有人在慈善救濟中察覺出某種道德的殘酷。他們厭惡這種不受懷疑動搖，也不在意一己極限的人道主義。事實上，霍桑 (Nathaniel Hawthorne, 1804-1864) 與尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) 只是其中最引人興趣、論述最清晰的兩位。有些人甚至寧願選擇身體殘酷，也不要他們眼中所見駭人的道德殘酷。

什麼是道德的殘酷？那不只是傷害某人感受的問題。那是蓄意且持續的羞辱，導致受害者最終既不能相信自己，也不能相信別人。或早或晚，那可能涉及身體上的傷害，但這些傷害並非內在於道德殘酷之中。羞辱儘管令人如此痛苦，卻不會造成肉體的損傷。蒙田深刻意識到道德殘酷的存在，並視其為對於個人的危害，但從未把它混淆為身體上的殘暴。他小心翼翼不羞辱或者背叛他人，也避免遭到侮辱。他整個對於個人自主和謹慎自省的做法，是道德上自我防衛的方案。他不曾深入檢視自己，不曾如同後代以內省見稱者——例如盧梭——在檢視自身時，藉由化為道

⁴⁰ Jeremy Bentham, *Pauper Management Improved*, in *Works*, ed. John Bowering (New York: Russell and Russell, 1962), vol. 8, pp. 369-439.

⁴¹ Norman S. Fiering, "Irresistible Compassion in the Eighteenth Century," *Journal of the History of Ideas* 37(1976): 195-218.

德被害者的通用典型而獲得平反。蒙田太瞭解自己、太喜歡自己，遂而不至於那麼做。他因此倖免於道德的殘酷。在這一方面，孟德斯鳩如同蒙田般避免任何的謀劃，任何可能重建他指為基督教道德殘酷和羞辱的謀劃。儘管如此，基督新教的作家將要承接這一任務，他們不僅描寫基督教實踐中微末事物上的殘酷，也描寫那些內化道德的自我凌虐。對於殘酷的良知所造成的憤懣，蒙田與孟德斯鳩所知甚少。他們畢竟不是新英格蘭人。

要了解殘酷的個人良知經由道德所造成的憤懣，只需要看看霍桑的《紅字》(Scarlet Letter)。男主角 Arthur Dimmesdale 帶著自我怨恨和愧疚走向自盡。他無疑是個軟弱而且只看得見自己的生物，但是他所承受、由自己造成的苦痛實在太過可怕，遠比女主角 Hester 所承受、來自她的清教徒迫害者的任何苦痛都更為可怕。不僅如此，面對他人奉神之名的惡意，她以驕傲和勇氣保護自己。身為牧師的 Dimmesdale 沒有任何她那些絕對不符基督教精神的資源，他只是折磨自己，而不會為她或為他們的孩子做任何事情。當霍桑記下他關於清教波士頓的真實噩夢，他在與基督教背道而馳的路途上，已經到達蒙田和孟德斯鳩所站之處。他還是可以使用最傳統和最正統的責難反駁基督教實踐：基督教實踐已經拋棄愛的宗教和原始信仰的純潔。但是，如同蒙田與孟德斯鳩，霍桑懷疑，基督教難道不存在本質上的殘酷。對於一個以殘酷為首惡的人來說，這可不是枝微末節的問題。

《紅字》並未對波士頓清教徒予以不留餘地的重擊；只是，霍桑認為他的祖先擁有的的是公民 (civic) 而非宗教的德行。他最殘酷的故事不是《紅字》，而是〈溫和的男孩〉(“The Gentle Boy”)；在這個故事裏，整個城鎮聯合起來迫害一個不反抗的貴格派 (Quaker) 男孩。孩子們尤其殘暴；即使這個男孩唯一的朋友（一個跛子），也舉起小小的拐杖攻擊他。這個男孩受苦受難的時候，他的母親不在身邊，正忙於宣傳她那套宗教，而無法照顧自己的孩子。在霍桑眼中，基督教的真相是：它從我們傾向於殘酷的自然之性獲得滋養並茁壯。在無法找到任何外在對象時，它轉向人的內在自我，促成如同〈年輕小伙子布朗〉(“Young Goodman Brown”) 小說中的厭惡人類者；他們無處不見原罪的存在⁴²。但是，霍桑相信被害者的德行，並慣常從中獲得支撐。常識、能力，尤其是有違基督教精神的驕傲，拯救了他小說中的一些女

⁴² 本文為霍桑的短篇小說，Goodman Brown 難抵誘惑參加深夜魔鬼的聚會，結果發現不僅村中德高望重的人也在其中，連自己的妻子都墮落了。

性，而且的確使她們全然值得尊敬。不具備這些堅強的德行，她們就不敵身旁狂熱者的毀滅，這就是 *A Blithedale Romance* 這個故事中可憐的 Zenobia 的遭遇。不過，自怨自艾、糾纏於原罪的男性全無希望和救贖可言，Dimmesdale 就是一例。

沒有人比同樣擺脫新教宗教虔信之尼采，更能理解 Dimmesdale 的命運。尼采一生思索基督教殘酷所造成的悲慘局面，專注之程度不下於霍桑或蒙田。但是，尼采無法想像 Hester Prynne 這樣的受害者值得尊敬。他的厭惡人類之深沉使他無法這般想像。在尼采看來，轉向以內在自我為對象的殘酷，其恐怖如同鋪天蓋地般讓人無以承受。他如此殘酷地痛恨殘酷，以至於最終在身體上的暴力尋求解脫。在這一點他和馬基維利並無二致。他們同樣將順從的宗教視為這般文化上不正直和恥辱的巨大動力，唯有異教能量的爆發足以消除它的影響。

霍桑嚴峻的信念——儘管邪惡的本質會改變，其數量不變——與尼采認為歷史是持續衰退的歷史觀，這兩者之間有著天壤之別。當霍桑體認到清教徒已經在一定程度上失去高貴和正直，他並不為此感到遺憾。他探索以殘酷為首惡的心理邏輯，並接受美國的平庸，為美國人樸實的民風和所求不多的想望而高興。那些尋求完美，而忘記他們能力直截所及之微小良善者，只會帶來殘酷。這也是為何他這般提防有如監獄改革者 Hollingsworth 那樣帶著十字軍精神的慈善家，這個人最後毀滅了自己和那些愛他的人。對於這些一心求變的改革者，霍桑寫下：「對我來說，一個慈善家身上不斷出現的原罪，就是容易成為道德的變態。他的榮譽感不再是其他可敬者的榮譽感。在往目標邁進的某個當兒——我不確定何時或何處——他傾向於在是非上虛與委蛇，而且忍不住要說服自己，說自己所追求的公共目的，其重要性允許他把私人良知拋在一旁。」

Hollingsworth 之監獄改革計畫的抽象性，讓他不僅變得心胸狹窄，而且對於身邊最親近之人的真實情感和苦難視而不見。他們對他來說，只是計畫的助力或阻力。他甚至不會意識到自己在犧牲這些人，因為他看不到任何個人的要求。及至最後領悟到他的不以為意把 Zenobia 逼上絕路時，他失去自己的信念，並且淪為無助的傻子。Hollingsworth 的情況使人相信私人有其重要性，即使在公共場域亦然，因為私人情感是我們真正的性格。如果我們沒有絲毫情感——只有公共的「目的」——我們就喪失心智，如同 Hollingsworth 不久之後變成的那樣。

對於尼采來說，霍桑平和的讓步是難以想像的庸俗恥辱，殘酷成為他無以脫除且無法處理的偏執所在。尼采有時把殘酷視為人成長後將得以擺脫的幼稚惡行。

在其他時候，回想起西班牙異端審判的恐怖，他心生恐懼，憂心政治教派仍然有相當能力造成這樣的殘酷。但是，身體上的殘酷再怎麼多次讓他毛骨悚然，其程度仍遠遠不如尼采對於道德殘酷的嫌惡。憐憫與虛偽對他來說如同真正的瘟疫，是種墮落腐敗文化的疾病。憐憫並非我們與生俱有——它經由學習得來；尼采認為歐洲在這方面已經學得太過。彼時已經全都是羊而無狼。殘酷經由身體向外釋放的通道，已經為基督教所阻絕，從而內轉以自我為對象。這造就出受到原罪、罪行和內疚等等殘酷折磨的心理。人們對於他人所感受到的只有憐憫，因為——虧得這個羞辱的宗教——每個人對於受苦和受害都能夠立刻感同身受。歐洲人這些咎由自取的受害者，如今不僅是一群自我壓抑和怨悔的 Dimmesdale，也是心胸狹窄的弱者，藉由集結的社會力量壓制每個強過他們自己的靈魂。在其漫長的發展過程中，基督教及其世俗化產物已經使得歐洲人變成病態、殘廢、溫馴、軟弱、糟糕、庸俗、單調、膽小的群居動物。它已閹割、解剖每一個人，並使他們變成「可憎的老女人」⁴³。用來形容歐洲人的單子相當長，尼采有時還會添上幾筆。歐洲已經被永遠地馴服，但殘酷卻還沒有解決。它只是被重新導向內部，並且覆蓋上一層厚厚的虛偽。道德殘酷這個教會的武器，與憐憫這個弱者的意識形態，就像有傳染性的疾病一樣，已經使得即使是最高貴的靈魂也衰弱無力。即使在我們思想上最高的層次，也唯有壓迫和精神折磨統治一切。康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的定言令式 (categorical imperative) 發出殘酷的惡臭。它是位在我們心中的絞刑法官 (hanging judge)⁴⁴。依尼采的觀點，偉大的米諾陶 (minotaur) 不再是殘酷動物的象徵；與那相反，它是我們所擁有之吞噬自我的殘酷良知。

當我們將殘酷轉而向內，我們也把身體上的殘酷轉變成對他人在道德面的折磨。過去並非總是如此。殘酷曾經有其目的。據尼采所言，沒有殘酷也就沒有宗教或藝術。舊約《聖經》的上帝，無論是祂對於牲祭的要求、祂降下的瘟疫，以及祂

⁴³ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), sect. 352 and passim. Idem, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), sect. 229 and passim. Idem, *The Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969) passim. 關於尼采對殘酷論述的模稜兩可，見其所著 *Menschliches, Allzumenschliches*, in *Gesammelte Werke* (München: Musarion Verlag, 1923), sect. 43, 88, 100, 633.

⁴⁴ 絞刑法官指的是依賴偏見、濫用刑罰的酷吏。源自英國十七世紀的法官 George Jeffreys (1645-1689) 的作為與綽號。

的憤怒，都夠殘酷了，但箇中自有道理。誰能忘記希臘戲劇所表現出難以言喻的殘酷？尼采主張，那些都是為了娛樂眾神，他們以人類受苦的景象為樂。如果沒有公開與活力十足的殘酷，就沒有祭典、慶典、健康、藝術、真正的文化，以及偉大如神般的人。人類事實上只有兩個可能性：一個殘酷、自我宰割的良知統治弱者所組成的帝國，另一個則是毫不留情的自負 (egotism)，由強者殘酷地宰制不如他們的人。我們被限縮為在身體上殘酷和道德殘酷之間做一選擇。在這幅景象中，世界變成上下顛倒。弱者強而有力（歸功於他們的狡詐與數量），真正強大的個人則是實際的受害者。這就是尼采給予兩次大戰之間歐洲社會有力階級和各種妄自尊大者的教導：對弱者心生恐懼。的確，不只是貧窮和身體孱弱要痛恨，窮人和弱者也成為殘酷有理的對象。那些年歐洲最活躍的意識形態不是對社會主義的猛烈攻擊。法西斯主義真心痛恨弱者。這也許不是尼采的本意，但道德上殘酷所帶來之殘酷地仇恨，認可並助長了身體的暴行。在這一點，如同在許多其他方面，馬基維利和尼采十分相像。他們都在非比尋常的殘酷中找到報復宗教、慈善，與同情的方式。第一次世界大戰必然會為這些理念注入生命。人道主義的口號結合難以想像的身體上的苦難，創造了一個真心厭惡虛偽的世代，厭惡之程度正如同過去的馬基維利和尼采。這些人「把殘酷提升成一種主要的德行，因為它相左於社會上人道主義和自由主義的虛偽」⁴⁵。對於虛偽的反叛，乃是對於透過殘酷而獲得喜悅這件事的肯定。

當蒙田談起他殘酷地痛恨殘酷，他心中想的是身體上的殘酷⁴⁶。然而，如果有人以道德殘酷為首惡——無論指不正義（如同革命分子有時這麼以為），或是自虐與虛偽（例如說尼采）——這個人隨時可以採取每一項馬基維利所提供之殘酷至極的行為準則。對於那些以身體上殘酷為首惡之人，譴責不誠實和虛偽有其道理。蒙田認為這些惡行醜陋、懦弱、馬基維利式，而且導向殘酷。它們危害藉著彼此互信建立的社會紐帶。不過，他不曾如同尼采般，以這些惡行為首惡。虛偽是項如此習見的過錯；它引起蒙田的鄙視，此外無他。即使是背叛都在政治中有一席之地，但殘酷全無它的位置。以殘酷為首惡，這將在道德規範上，要求一個不同而且更為完整和徹底重整的秩序。這成為一種激進的拒絕精神。當蒙田把「我們」與動物相比較，他顯現出對於自己與身處社會或者歷史上任何社會之間的道德差距，有深刻

⁴⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest, 1973), p. 331.

⁴⁶ Montaigne, "Of Cruelty," in *Essays*, vol. 1, p. 421.

的體會。孟德斯鳩筆下到歐洲遊歷的波斯訪客，也有同樣的效果，亦即：不再理所當然地接受自身所處的世界。蒙田在回顧所有人們譽為值得尊敬而且有其效用的行為後，判定實際上只有一項「行為，其於人類社會最為必要而且有用，那一定是婚姻。然而聖徒會議卻提出相反的結論」⁴⁷。這一說法否定厭惡人類，也否定一個帶著幻想和期許而遲早要導致殘酷的世界；它也代表蒙田已經背離他生活在其中的世界。

以殘酷為首惡對於蒙田帶來這麼劇烈的結果，很可能是出於他認為公共行動徒勞無功。在這一點上，如前所述，孟德斯鳩和他的導師不同。孟德斯鳩以殘酷為首惡，但他的方法讓他能夠設計出一套憲政理論——這一理論在美國發揮了它最大的影響。經由在美國憲法裏銘記相當嚴峻的現實主義與對於集中政治權力的恐懼，它豐富了自然權利的原有傳統。在此，厭惡人類終於〔在政治中〕找到一席之地。誠然，痛恨殘酷並且以其為首惡，歷來都是自由主義意識中強而有力的成分。不過，這並非——如同那些出於直覺地表示「我最痛恨殘酷」者所可能以為的——僅只是個立場而已。這種諸惡的排序方式有其後果，而這後果也許只有蒙田曾經完全地面對。它使得政治行動之困難變得令人無法忍受，它可能蒙蔽我們的判斷，並且可能讓我們淪入蒼白無力的厭惡人類，乃至於訴諸道德的殘酷。這些陷阱能夠藉由懷疑主義與遺世獨立的超然避開。如同蒙田在成為市長的時候所以為，這些選項只有我們之中的少數能夠把握，而且甚至有損我們的尊嚴。特別是，我們也許和他同樣地憂心厭惡人類這件事。我們已經學會對大屠殺無動於衷，尤其是發生在那些我們殘酷地鄙視為種族或文化低等民族身上的事件。但是，我們對於發生在自身文化圈中的大屠殺仍然有所反應。如同那些近代早期歐洲的宗教戰爭，它們不僅揭露我們殘酷作為的能力，也揭露錯覺和虛偽的不可盡數。而且，後者（而不是它們試圖掩飾的殘酷）似乎激起最多的公眾譴責。

當然，蒙田對於殘酷的專注讓人難以承受。這是為什麼當我們談論起殘酷時，有如我們的哲學先進般閃爍其詞。提及殘酷的時候，我們隨即說出「虐待狂」(sadism) 這種指陳心理病態的名詞，如同亞里斯多德選擇討論獸性一般⁴⁸。甚至於更

⁴⁷ Idem, "Of the Useful and Honest," in *Essays*, vol. 2, p. 257.

⁴⁸ 即使是近來一本直接處理殘酷這個議題的著作（毫不意外，此書出於學者蒙田），也是如此。見 Philip P. Hallie, *The Paradox of Cruelty*。Barrington Moore, Jr. 之 *Reflections on the Causes of Human Misery* 一書，更是符合這種情況。

多的時候，我們嚴肅論證人類的侵略性究竟出於天生和遺傳，還是取決於學習和環境，以此迴避殘酷。宛如這些做法之一將為我們帶來些許希望——亦即：也許最終得以減少殘酷——雖然我們很不清楚為什麼事情將會如此。我猜想我們之所以繞著圈子談殘酷，是因為我們不想討論它。這麼做也許只是思想上的懦弱，不過我不這麼認為。在我看來，我輩之人主張自由和人道者為數不少，如果要求他們為諸惡排序，他們會以殘酷為首惡。他們會直覺地選出殘酷是我們所做過最壞的事跡。然後他們很快就發現自己面臨所有蒙田曾經碰到的悖論和謎團。這些悖論和謎團不會消失。它們守在那兒等著我們；我們只是選擇不去承認它們，宛如一旦我們說起知識所及的事物，我們就不得不談論它們。看來我們會滔滔不絕討論的是虛偽，並非因為它背後隱藏著懦弱、殘酷，或者其他的恐怖，而是因為：彼此未能誠實與真誠地相待，這些事讓我們極度不安，並且是我們可以直接且輕易攻擊的惡行。這些惡行比較容易看待，處理起來也似乎比較不那麼棘手。然而，使虛偽成為諸惡之首，將會引人走向尼采式的厭惡人類和自以為是的殘酷。這就是為什麼對於以殘酷為首惡之人，虛偽和那些痛恨虛偽者，乃是迫切需要關注之所在。

後記

楊貞德*

美國政治理論家史珂拉 (Judith N. Shklar, 1928-1992) 一九二八年生於波羅地海旁拉脫維亞首府理加 (Riga) 城中環境優渥的猶太家庭，一九三九年被迫遠離家鄉，隨著家人輾轉經由瑞典、蘇俄、日本，到達加拿大。她在麥吉爾大學 (McGill University) 學習政治理論，藉以瞭解個人的經驗和二十世紀世界——亦即：藉由深入探究權力 (power) 的性質和意義，看清打擊吾人的力量，與思索如何對抗它吸引和扭曲人們的力道——並以此作為一生的志業。畢業之後，她轉往美國哈佛大學政府系，取得博士學位並留系任教，多年後成為該系第一位獲得終身職的女教授，曾經擔任「美國政治科學協會」(American Political Science Association) 第一位女主席。一九九二年，史珂拉因心臟病突發過世，享年六十四歲^{*1}。

史珂拉的著作包含以闡釋近代西方政治思想為要旨的《烏托邦過後：政治信仰的沒落》(After Utopia: The Decline of Political Faith, 1957)；省思二次大戰後處理戰犯問題的紐倫堡和東京審判的《守法主義：法律、道德和政治審判》(Legalism: Law, Morals, and Political Trials, 1964；已有中譯)；解析個別思想家之自由主張的《人與公民：盧梭的社會理論探究》(Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory, 1969)、《自由與獨立：探究黑格爾精神現象學中的政治思想》(Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind, 1976)，以及為牛津大學「歷史上的大師」(Past Masters) 叢書所寫的《孟德斯鳩》(Montesquieu, 1987) 小書。八十年代，史珂拉開始為自由主義所形成的（特別是美國）政治文化把脈，著有《尋常惡行》(Ordinary Vices, 1984)、《不正義的多重面貌》(The Faces of Injustice, 1990) 和《美國公民資格：尋求接納》(American Citizenship:

* 楊貞德，中央研究院中國文哲研究所研究員。

*1 本「後記」中關於史珂拉的引介，除非另加注明，否則皆本於拙著：〈以殘酷為首惡——恐懼、自由主義與普世倫理〉，收入鄭宗義、林月惠編：《全球與本土之間的探索：劉述先先生八秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁669-710；〈以殘酷為首惡——恐懼的自由主義及其跨文化意涵〉，《人間思想》第3輯（2015年12月），頁295-337。後文係以前文為基礎，另增補此說之於觀察近代中國保守主義的意涵。

The Quest for Inclusion, 1991；已有中譯）三書。多年好友霍夫曼等人在她過世後選編了她的兩本論文集：《政治思想與政治思想家》（*Political Thought and Political Thinkers*, 1998；已有中譯）和《重拯美國政治思想》（*Redeeming American Political Thought*, 1998）^{*2}。

史珂拉在一九八二年所發表的〈以殘酷為首惡〉一文，根源於她一九八一年四月在美國哥倫比亞大學的演講，之後經修訂、增補而於一九八四年收入她的《尋常惡行》一書。這篇文章旨在回應西方自由主義是否關注道德與人格、是否關注普世倫理這兩項二十世紀末的重要議題。文中不曾談及中國，但對於探析近代中國思想的特徵和省思中國的未來仍有其助益。

* * *

面對自由主義與道德之間關係的疑慮，史珂拉從道德心理 (moral psychology) 的角度，以「恐懼的自由主義」(“liberalism of fear”) 一詞構築出不同於許多自由主義者所渴望的自由主義圖景^{*3}。她肯定個人權利和制度性安排的重要性，重視憲法並以法治為自由主義從出現迄今的首要原則，但更著力於闡釋非制度性的個人德行 (character) 和具體的價值，特別注重日常生活中應該避免的尋常惡行（而非為求應該積極培養的德行）。這些惡行包含殘酷、偽善、勢利、背叛，以及厭惡人類 (misanthropy) 等等生活中處處可見、遭人抨擊，卻永遠不會消失殆盡，也未曾獲得足夠重視和解析的惡劣行徑。

從字義上理解，「以殘酷為首惡」一說有兩層意義。一取「首」字的「始」義，意指在論述過程中以殘酷為起點，毋須以其他更高、更具優先性的權威作為它的依據。另一則取「首」字中的「至、最」義，意指在價值判斷上視殘酷為「惡

^{*2} 史珂拉的著作目錄，參見 Bernard Yack, ed., *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 281-286。

^{*3} Judith N. Shklar, “The Liberalism of Fear,” in Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 21-38; also see Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, ed. Stanley Hoffmann, with a forward by George Kateb (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 3-20. 下文凡引自本文部分，除非另注，否則即以一九九八年版為依據，並隨文注以 LF 縮寫加頁碼。

中之惡」(the evil of all evils)，是人所做惡事的極至，嚴重程度逾於其他。前者帶有（但不限於）反思基督教文化之意義。後者則展現出更直接的現實意義；也就是說，「以殘酷為首惡」這一原則，得以規範那些不惜訴諸殘酷來預防或懲戒其他惡行的做法，從而免去以其他惡行作為至惡所可能造成的傷害。舉例來說，如果「以背叛為首惡」則將無法根據這一原則的內在要求，限制它們所可能激起的恐怖的正義之怒（近代前期和第一次世界大戰後所見，那些促成情緒爆發和暴力集體行動的憤怒和意識形態，皆可為例）。如果以殘酷為首惡，則為了避免殘酷，有時將不得不容忍背叛或偽善等等其他的惡行。

「以殘酷為首惡」是史珂拉所提出「恐懼的自由主義」的標誌。她在自由主義的過往歷史中看出「以殘酷為首惡」的重要地位，也在二十世紀的歷史變化中找到「以殘酷為首惡」的現實意義，並於二十世紀末從這一角度為自由主義辯護，標舉「以殘酷為首惡」（而非「以權利為首要」）是為自由主義的精義；它不僅見於自由主義傳統，並為現今仍應固守的目標與普世應遵行的倫理原則。「恐懼的自由主義」主張：與其歡慶自由所帶來的福祉，不如深思暴政和戰爭對於自由的威脅；這一自由主義提出的不是體現人的「可完美性」(perfectibility)的方案，而是找出人得以「存活」(survival)的具體方式。在此，政治生活的基本單位不是能夠論述和思想的個人，而是「弱者與強者」、「受害者與加害者」；政治旨在避免強弱不同所引來的權力的濫用，和對於無力自我防衛者——特別是承受濫權所造成後果最嚴重的貧與弱者——的脅迫。不過，這些主張並不意味著弱者和受害者就一定站在真理和正義的一方。史珂拉明白表示：凡人都可能犯錯，而且受害者不會因為受害而變得高尚，他們可能訴諸更為殘酷的行動，反過來成為明天的加害者。從受害者轉為加害者的可變性具有重要的政治意涵。根據這一思想理路，由深感恐懼的人們組成的社會，是個讓所有人都感到恐懼的社會；我們不僅為了自己，也為了同胞的恐懼而感到恐懼。自由主義的目的，在於使大家（而不只是部分的人群或階級）都能免於恐懼，眼前的受害者或加害者是否屬於特定的群體並無差別。關鍵問題是：誰受害或者誰將會受害？無論正人君子或痞子惡棍，都不該承受以殘酷為目的的凌虐。

* * *

「以殘酷為首惡」的另一重要意義，見於它在面對當代思索普世倫理上的意

涵。價值上的多元主義是否必然意涵絕對的相對主義？如何在承認多元的前提下，找出不同民族、文化和國家之間最低限度的共同價值，以為彼此互動和評價的基礎？及至二十世紀末期，這些問題已經不只是理論上的挑戰，而且是現實而又切身的關注。思想界的積極回應中，有藉由組織性跨文化、跨地區的共同努力，也有個人根據學理提出的反思。史珂拉的「以殘酷為首惡」說亦為其中著例。

史珂拉藉由近代西方歷史的演變理解當今世界，並擷取先人思想的結晶因應當前的問題；「以殘酷為首惡」說帶著深刻針對西方耶教文化和近代自由主義發言的色彩。不過，在史珂拉看來，從近代西方的經驗與思想所得出的「以殘酷為首惡」說，其重要性並不局限於西方；無論從當前世界的局勢，或者從人的道德心理來看，「以殘酷為首惡」適用於所有的人，對於非西方世界同樣具有深切的意義。

根據史珂拉的解說，「以殘酷為首惡」是經由對於人的充分觀察所得出的「道德直覺」(moral intuition)，針對的對象是政治上的濫權、是「系統性的恐懼」(systematic fear)；這般恐懼源出於一種預期，預期制度性殘酷(institutionalized cruelty)的存在，使得自由成為不可能實現的追求。在她看來，系統性的恐懼相當普遍，把禁止它作為基本的道德要求，當下就會引起注意，並且毋須經由太多論證就能獲得認同。史珂拉深知她的說法即使在自由主義者看來，都有所不足，並隨即補充：自由主義認為，幾乎所有的人都對殘酷有所恐懼，並且避之唯恐不及，這項預設雖然很有道理，卻還是不夠；必須：

使得禁止殘酷能夠普世化，並被承認為一項獲取人的尊嚴的必要條件，它〔以殘酷為首惡〕才會成為政治道德的原則。(LF, pp. 11-12)

藉由這一轉折，史珂拉意圖使實然的描述（幾乎所有的人都對殘酷有所恐懼），成為應然的要求（以禁止殘酷為原則）。

至於如何使「以殘酷為首惡」成為政治道德的原則，成為自由主義的政治實踐和解決方案的基本規範？我們可以試從兩個方向梳理史珂拉可能的思維。一見於她如何化解對「恐懼的自由主義」的批評。論者指責「恐懼的自由主義」將政治化約成只是關注平常且切身的經驗，缺乏高尚、鼓舞人心的目標。史珂拉說：這一批評意涵「情緒」的地位低於「理念」，尤其低於政治的目標。事實上，追求意識形態的實現，或者為了目標甘冒生命的危險，固然可能是高尚的行止；但為了一己的目標而殺掉另一個人，卻全然稱不上高尚。箇中涉及的不僅是所追逐目標的有意義與否（有意義與否，不是自己說了就算，也不是所有的意義都具有同樣昇華的功

能)，也是追逐的方式（以威脅和賄賂強加於人的做法，不過是把所謂的理念當作凌虐的工具或口實）；「犧牲自己」這一做法可能贏得人們的讚許，但就其定義而言，並非政治的義務。尤其重要的，史珂拉說：

我們所造成的傷害將會減輕許多，如果我們已經學會接受彼此都是有感覺的生物（無論除此之外還可能有些什麼成就），並理解到生理上的福祉和容忍未必不如我們每個人可能選擇的其他目標。(LF, p. 14)

簡言之，只要不鄙視生理的經驗，我們就不會把「恐懼的自由主義」視為化約主義。更何況，史珂拉再次提醒：追求政治的精神意義，這種說法總是被用來作為理由，進行沒有節制的破壞。

第二，論者指責「恐懼的自由主義」嚴重缺乏歷史意識，是種族中心的反應，其中所宣稱的普世性缺乏根據；「以殘酷為首惡」說不會受到那些生活在傳統社會中的人歡迎，即使這些傳統有如印度種姓制度般殘酷。根據史珂拉的回應：這一缺乏歷史意識的指責有其疑義，而且無法面對實際的問題。用普遍性通則批判特定的傳統習俗，未必就是傲慢或者種族中心的表現；絕對的相對主義論 (absolute relativism) 以過於西方中心或抽象為理由而否決「恐懼的自由主義」，這一做法太自以為是，也太輕易忘記我們所在的世界的恐怖。即使最好的種族相對主義，在面對恐懼和殘酷時，除了承認它們隨處可見之外，幾乎就是無話可說 (LF, pp. 15-16)。

史珂拉不僅指明批評者的立場未必有效，並亦試著正面論述「恐懼的自由主義」的普世性。她表明：具有普世性與否，將根據行為的結果下判斷；也就是說：

除非而且直到我們可以提供世界上大多數傳統和革命政府下受到傷害和羞辱的受害者，一個相對於他們目前的處境是個真正而且可能實現的選項，否則我們無法知道他們是否真正享受他們的枷鎖。他們真正如此的可能性微乎其微。(LF, p. 16)

除非開放且公開地檢視所有可能的實際——特別是那些新的和外來的——選項，否則將無法負責任地做抉擇，也無法控制那些宣稱是人民及其精神之聲的當權者。(LF, p. 16)

在史珂拉看來，關於隨時隨地都可能有人承受的殘酷，最可靠的測試是在特定條件下隨機詢問最可能受害、又最沒有力量的人。不過，相較於一般否證的方式——亦即：在證實某議題為真之前，假設其為不真——史珂拉認為：在測試之前，沒有理由不預設以殘酷為首惡對於暴政下的受害者可以有很大的助益 (LF, p. 17)。

那麼，是否可能或如何進行這些測試？史珂拉並未直接說明。她在〈恐懼的自由主義〉文末表示：《紐約時報》(*New York Times*)的國際新聞，所描述的種族主義、仇外情緒和系統性的政府暴虐行為，就已經相當駭人；很難想像一個政治理論家或者具有高度政治警覺性的公民，可以無視於這些新聞而不加譴責。史珂拉表示：當人們一旦這麼做時，我們就已經多一步靠近恐懼的自由主義、多一步遠離其他形式的自由主義(LF, p. 19)。

除此之外，另就理解近代中國而言，史珂拉的主張也有其參照意義。近代中國知識分子自十九世紀末到二十世紀中期動盪不安的歷史和文化處境，截然不同於史珂拉所從出已有基本自由民主架構的美國背景，也不同於她站在二十世紀末，擬面對的世界性和自由主義社會內部的問題。不過，援引史珂拉的主張為對照，仍有助於看出近代中國思想的部分特徵和相關問題。舉例來說，史珂拉重視道德的政治功能，但以消極應該避免的惡行為重點，區分好人與好公民，更堅決反對政府積極參與理想人格的塑造。她力圖藉由「以殘酷為首惡」說與「恐懼的自由主義」限制權力內涵的強制和殘暴性，而非要求政府積極地愛民和教民。相較之下，近代中國知識分子明顯傾向於揭示個人（或國民）追求或生活於自由民主社會應該積極培養的德行；梁啟超《新民說》所羅列的公德與私德，或是胡適所標舉的「科學精神」皆可為例。這些知識分子抨擊權力的腐敗與濫用——包括政治上的專制和腐朽，與傳統對於個人的箝制——但並未因此對於政治（遑論權力自身）產生史珂拉所強調的戒懼之心。他們反對仁政，但這是因為政治權力應為人民所有，而仁政來自於君主。至於人民所選出的政府所採取發自仁心的政策，是否即具正當性，毋須考量其限制所在？在諸多近代中國知識分子心中，理想政治必須爭取國家的獨立和盡力照顧人民的福利；思考公權力的根本關注，在於如何使政治真正發揮正面的力量，更甚於它所及範圍的大小。

* * *

〈以殘酷為首惡〉一文讀來並不容易。史珂拉重視批判和分析性思考，深信嚴謹的理論分析在理解政治現象上不可或缺，不過此文另借助於「說故事」闡明問題的存在和性質，廣泛地運用具體的歷史事件和哲學、文學中的人物和情境，文字內含許多歷史的背景和曲折的思維。對於慣於經由邏輯分析的步步推演來理解思想及

其意涵的讀者，史珂拉的討論有時顯得難以把握；其中不乏智慧與人文的光芒，但個別的概念卻顯得猶待辯證性的梳理。舉例來說，卡德博 (George Kateb) 表示：史珂拉並未系統性地分析極權主義、人口滅絕、野蠻，與運用先進技術的戰爭，但是它們的恐怖在她的著作中隨處可見，即使大多數時候只是間接地出現。亞克 (Bernard Yack) 則指出，史珂拉的論述如同滔滔的巨浪，而非清澈而穩定的溪流。

無論就內容或表述方式而言，翻譯史珂拉的文章都是艱鉅的任務。本篇譯文之出版，首先要感謝羅久蓉、胡曉真和錢永祥三位同在中央研究院服務的多年老友。她們對於引介和討論這一議題的肯定與支持，是選譯這篇文章的重要關鍵。再要謝謝負責翻譯的李豫宜同學付出很大的心力。豫宜深知翻譯史珂拉之困難，仍然奮勇承擔，即使時常苦惱於如何充分把握並展現史珂拉的文筆，也總能顯得樂在其中。除此之外，還要感謝幾位中央研究院中國文哲研究所同人的相與討論。雷之波 (Zeb Raft) 博士幫忙解決了一些英文表述文字的疑義，譯文因此得以更為精確地傳達史珂拉的意旨；陳相因博士協助解讀俄國女詩人阿赫瑪托娃之詩，並根據俄文另譯詩句作為參考。葉書含、辛佩青兩位博士班同學先後細心校讀，使得譯文更為明白、流暢。只是，翻譯終究有其不足之處。有興趣的讀者，或許可以試從閱讀〈以殘酷為首惡〉英文原文與〈恐懼的自由主義〉一文開始，俾以更清楚看出史珂拉「以殘酷為首惡」說的多重意涵。

