

版權信息

書  名　現代性與大屠殺

作  者　【英國】鮑曼

譯　　者　楊渝東 史建華

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 978-7-80657-315-0

字　　數　200千

版　　次　2002年1月第1版

目录

[致珍尼婭，和所有其他講述真相的幸存者 3](#_Toc68787835)

[前言 4](#_Toc68787836)

[一 導論：大屠殺之后的社會學 10](#_Toc68787837)

[作為現代性之驗證的大屠殺 12](#_Toc68787838)

[文明化進程的涵義 14](#_Toc68787839)

[道德冷漠的社會生產 16](#_Toc68787840)

[道德盲視的社會生產 18](#_Toc68787841)

[文明化進程的道德后果 20](#_Toc68787842)

[二 現代性、種族主義和種族滅絕（1） 21](#_Toc68787843)

[疏遠猶太人的一些獨特之處 21](#_Toc68787844)

[從基督教世界到現代性中猶太人的不協調 23](#_Toc68787845)

[騎跨在屏障之上 24](#_Toc68787846)

[三棱鏡群體 24](#_Toc68787847)

[不協調性的現代層面 26](#_Toc68787848)

[無民族的民族 28](#_Toc68787849)

[種族主義的現代性 30](#_Toc68787850)

[三 現代性、種族主義和種族滅絕（2） 32](#_Toc68787851)

[從異類恐懼癥到種族主義 32](#_Toc68787852)

[作為一項社會工程的種族主義 33](#_Toc68787853)

[從排斥到滅絕 36](#_Toc68787854)

[展望 38](#_Toc68787855)

[四 大屠殺的獨特性和常態性 40](#_Toc68787856)

[問題 41](#_Toc68787857)

[非同尋常的種族滅絕 42](#_Toc68787858)

[現代種族滅絕的特性 44](#_Toc68787859)

[勞動的等級和功能劃分的影響 46](#_Toc68787860)

[官僚體系之對象的非人化 47](#_Toc68787861)

[官僚體系在大屠殺中的角色 48](#_Toc68787862)

[現代防衛的破產 49](#_Toc68787863)

[結論 50](#_Toc68787864)

[五 誘使受害者合作 53](#_Toc68787865)

[為集體毀滅服務的個人理性 59](#_Toc68787866)

[自我保全的理性 62](#_Toc68787867)

[結論 65](#_Toc68787868)

[六 服從之倫理（讀米格拉姆） 66](#_Toc68787869)

[具有社會距離功能的非人性 67](#_Toc68787870)

[個人自身行動背后的同謀 68](#_Toc68787871)

[技術的道德化 69](#_Toc68787872)

[自由漂浮的責任 69](#_Toc68787873)

[權力的多元主義和良知的權力 70](#_Toc68787874)

[罪惡的社會性質 71](#_Toc68787875)

[七 一種道德的社會學理論初探 73](#_Toc68787876)

[作為道德工廠的社會 73](#_Toc68787877)

[大屠殺的挑戰 75](#_Toc68787878)

[道德的前社會來源 76](#_Toc68787879)

[社會接近與道德責任 78](#_Toc68787880)

[道德責任的社會壓制 80](#_Toc68787881)

[距離的社會生產 82](#_Toc68787882)

[結束語 84](#_Toc68787883)

[八 事后的思考：理性與羞恥 86](#_Toc68787884)

[附錄 道德的社會操縱：行動者的道德化，行動的善惡中性化 89](#_Toc68787885)

[譯后記 100](#_Toc68787886)

[注釋 101](#_Toc68787887)

# 致珍尼婭，和所有其他講述真相的幸存者

在我寫這本書的時候，高度文明化的人類在頭頂翱翔，想要置我于死地。他們作為個人對我沒有絲毫敵意，我對他們也是如此。常言道，他們只是在“履行他們的職責”。我一點兒也不懷疑他們中的大多數都是善良的、遵紀守法的人，在私人生活中也從未想過去殺人。而另一方面，如果他們中有人處心積慮地放置一個炸彈將我炸成齏粉，他也決不會因此而寢不安枕。他是在效力于他的國家，有權力赦免他的罪惡的國家。

喬治·奧威爾，《英格蘭，你的英格蘭》（1941）

沉默是最大的悲哀。

L.貝克，德國猶太人代表機構主席，1933—43

我們感興趣的是重大的政治和社會問題……它們怎么會發生？……是否應當保持其全部的重要性、全部赤裸的事實和恐怖的一切？

G.蕭勒姆，“反對處死艾希曼”

# 前言

在寫完了躲藏在猶太人區生活的親身經歷后，珍尼婭向我，她的丈夫，表示了感謝，感謝我容忍她在兩年的寫作時間里，再次居住在“那個不屬于他”的世界，而長時間地不在我身邊。的確，盡管當時它的觸角延伸到歐洲最遙遠的角落，我還是躲過了那個恐怖而不人道的世界。并且就像許許多多我的同齡人一樣，我也從未試圖在它已經從地球上消失之后再去探究它，而任由它游蕩在折磨人的記憶和被它奪去生命或傷害過的人那永遠無法治愈的創傷之中。

當然，我對大屠殺有一些了解。我與許許多多的同齡人和年輕人對大屠殺有著一樣的印象：大屠殺是邪惡之徒對無辜者犯下的一次可怕罪行。整個世界分化成瘋狂的劊子手和無助的受害者，還有許多其他盡其所能幫助受害者的人，雖然他們在大多數時候無能為力。在這個世界里，謀殺者之所以謀殺是因為他們瘋狂、邪惡，并且為瘋狂和邪惡的思想所蠱惑。受害者被屠殺是因為他們無法與荷槍實彈的強大敵人相抗衡。這個世界的其他人只能觀望，他們迷惘而又痛苦，因為他們清楚只有反納粹聯盟的盟軍的最后勝利才能夠結束這場人間浩劫。根據所有這一切，我印象中的大屠殺就像墻上的一幅畫：被加上了清晰的畫框，使它從墻紙中凸顯出來，強調了它和其他的家飾有多么大的不同。

而讀了珍尼婭的書之后，我才開始意識到我所知甚少———或者，更確切地說，我的思路是不恰當的。我逐漸明白了我并沒有真正理解在那個“不屬于我的世界”里所發生的一切。那一切是如此的錯綜復雜，遠遠不是那種簡單而且理智上很舒坦的方式所能解釋的。而我原來天真地認為這種方式業已足夠。我意識到大屠殺不僅是險惡和恐怖的，而且根本不能輕易用習慣性的“普通”方式來進行解釋。這個事件已經用它自己的符碼記錄了下來，要理解整個事件，首先就必須破解這些符碼。

我本希望歷史學家、社會學家和心理學家能弄清楚它的含義并且解釋給我聽。我翻遍了我以前從未探察過的那些圖書館書架，發現這些書架滿實滿載，充溢著審慎的歷史研究和深奧的神學小冊子。里面還有一些社會學研究方面的書———研究得非常精妙，剖析得非常深刻。歷史學家則積累了卷冊浩繁、內容豐富的史料證據。他們的分析令人信服而又深邃。毋庸置疑，他們揭示出大屠殺是一扇窗戶，而不是墻上的一幅畫。透過這扇窗，你可以難得地看到許多通過別的途徑無法看到的東西。透過這扇窗看到的一切，不僅對罪行中的犯罪者、受害者和證人，而且對所有今天活著和明天仍然要活下去的人都具有極端的重要性。透過這扇窗我所看到的一切一點兒也不令人愉快。但是，所見的畫面越是抑郁沉悶，我就越是堅信倘若拒絕看出窗外，就將是非常危險的。

而以前我的視線從未越出過那扇窗，在這一點上我和我的社會學同事們沒有什么不同。和大多數同事一樣，大屠殺在我看來充其量是可以被我們這些社會學家所解釋的某種事物，而決不是可以解釋我們目前所關心的目標的某種事物。我以為（是因為疏忽而不是經過了深思熟慮）大屠殺是歷史正常發展過程中的斷裂，文明化社會體內生長的毒瘤，健全心智的片刻瘋狂。因此，我可以為我的學生描繪一幅正常、健康、健全的社會圖畫，而把大屠殺的故事交付給專業的病理學家。

一些把大屠殺的記憶占為己有和對它進行利用的方式極大地助長了（雖然沒有解釋）我和我的社會學家同事們的這種自滿。大屠殺經常作為發生在猶太人身上，而且僅僅是發生在猶太人身上的悲劇，沉積在公眾的意識里，因此對于所有其他人而言，它要求惋惜、憐憫，也許還有謝罪，但也僅此而已。作為那些躲過了子彈和毒氣的幸存者以及那些死于槍殺和毒氣的受害者的后人們所掌握的或者小心翼翼地守護著的事件，大屠殺一次又一次地被猶太人和非猶太人講述成猶太人的集體（也是單獨的）所有。最后，兩種觀點———“外在”的和“內在”的———互為補充。一些自任為死者代言的人，甚至警告那些串謀起來企圖從猶太人那里盜走大屠殺，使之“基督教化”或者把其獨特的猶太特性消融在一種毫無特征的“人性”苦難之中的那些竊賊。猶太國家則力圖把這段悲劇的歷史用來當做其政治合法性的依據，當做其過去和將來政策的安全通行證，并且，最重要的是，當做它為可能要干的不道義行為提前支付的代價。各承其因，這些看法又對公眾意識中大屠殺是僅僅屬于猶太人的事件，而對被迫生活在當代并成為現代社會之一員的其他人（包括作為人類的猶太人本身）毫無意義的觀念起了加固作用。但是，一個知識淵博、思想深邃的朋友近來突然使我意識到，大屠殺的意義已經在多大程度上被簡化為私有的不幸和一個民族的災難，并且這種簡化又是多么的危險。我則向他抱怨說在社會學中我沒有發現很多從大屠殺歷史中得出的具有普遍意義的重要結論。他回答說：“這不令人吃驚嗎，想想有多少社會學家是猶太人？”

人們在周年集會上宣講大屠殺，在幾乎全是猶太人的聽眾面前追悼大屠殺，把它作為猶太人共同體生活中的事件來報道。大學也開設了有關于大屠殺歷史的專門課程，不過，卻把它從總的歷史課程中分離出來單獨教授。大屠殺已經被許多人看做是猶太人歷史的專門話題。大屠殺吸引著自己的專家———那些在專家會議和專題研討會上頻頻碰頭并互做報告的研究者們。但是，他們那些特別豐富且至關重要的作品卻能夠回歸到研究性學科和一般文化生活的主流中去———就像在我們這個專家和專門化的世界里存在的大多數其他專門化興趣那樣。

當它最終找到回歸的道路的時候，它時常也只被許可在公眾的舞臺上以一種理智化的，因而是徹底失去了鼓動性并具有安慰性的方式存在。心悅神和地與公眾的神話相契合，大屠殺可以使公眾擺脫對人類悲劇的冷漠，卻無法使他們擺脫他們的自以為是———就像美國肥皂劇譯制片《大屠殺》所展示的，養尊處優、彬彬有禮的醫生和他們的家庭（就像你在布魯克林的鄰居那樣）正直、高貴、道德無損，在由粗俗殘忍的斯拉夫農民侍候著的令人厭惡的納粹敗類的押送下走向毒氣室。羅斯基斯，一個對猶太人對末日所做的反應富有洞見且能深深地移情入內的研究者，記錄下了猶太人默然而無情的自我審查工作———猶太居住區里的詩句“彎曲至地的頭顱”（heads bowed to the ground）在后來的版本中被替換為“信念支撐的頭顱”（heads lifted in faith）。羅斯基斯的結論是：“陰暗被拭去的越多，作為一種原型它就越能呈現其特殊的輪廓。死去的猶太人是絕對的善，納粹分子和他們的同黨是絕對的惡。”[[1]](#_1_91) 因此，當漢娜·阿倫特指出殘暴統治下的受害者在走向死亡的路上可能喪失了他們的部分人性時，冒犯了很多人的感情，而招來一片指責。

大屠殺確實是一場猶太人的悲劇。盡管并不僅僅是猶太人受到了納粹政權的”特殊處理“（在希特勒的命令下殺害的二千多萬人中，有六百萬是猶太人），但只有猶太人被標上了全部消滅的記號，并且在希特勒力圖建立的新秩序中也沒有給猶太人留下任何位置。即使這樣，大屠殺并不僅僅是一個猶太人問題，也不僅僅是發生在猶太人歷史中的事件。大屠殺在現代理性社會、在人類文明的高度發展階段和人類文化成就的最高峰中醞釀和執行，從這個意義上來說，大屠殺是這一社會、文明和文化的一個問題。因此，在現代社會的意識中對歷史記憶進行自我醫治就不僅僅是對種族滅絕受害者的無意冒犯。它也是一個信號，標示出一種危險的、可能會造成自我毀滅的盲目性。

這種自我醫治的過程并不必然意味著大屠殺完全從記憶中消失。恰恰有許多與此相反的跡象。除了少數歷史修正派的聲音否認這一事件的真實性之外（即便是無意的，這種否認也只是通過他們鼓噪起來的聳人聽聞的大標題增加了公眾對大屠殺的知曉程度），大屠殺的血腥和它對受害者造成的影響（尤其是對幸存者的影響）在公眾興趣里占據的位置呈上升的趨勢。這一類型的話題已經成為電影、電視劇或者小說里必不可少的———哪怕從整體上說是輔助性的———次要情節。但是幾乎沒有人懷疑這種自我醫治———通過兩個互相糾結的過程———的的確確發生了。

一個過程就是強行賦予大屠殺的歷史以專家專題研究的地位，把它交付給自己的研究機構、基金會和圈內會議。研究性學科的分流帶來的一個常見而又人所共知的后果就是新的專門化領域與研究的主領域的聯系變得很微弱；新專家的關注和發現對主流的影響并不大，而他們提出的獨特的語言和構想也是如此。因此，分流通常意味著代表專家團體的學術興趣從學科的核心準則中被剔除出去；就是說，這些學術興趣被特殊化了，被邊緣化了，雖不必然在理論上也在實際上被剝奪了更為一般的意義；而主流學術也不對它們作進一步的關注。因此我們看到，盡管有關大屠殺歷史的專門著作無論在卷帙、厚度還是在學術質量上都以相當快的步伐前進，但在綜觀現代歷史時傾注于大屠殺的空間和注意力卻仍然沒有太大的提高；甚至正好相反，現在可以更容易地附加一個長度適當的學術參考書目，而不去對大屠殺做實質性的分析了。

另一個過程就是已經提到的對沉積在公眾意識中的大屠殺形象進行清潔化（sanitation）的過程。公眾關于大屠殺的印象經常與紀念性儀式和這些儀式招致并予以合法化的嚴肅說教聯系在一起。這種情況在其他一些方面無論有多么重要，卻沒有為深層次地分析大屠殺提供多少空間———尤其是關于大屠殺那些難以認清和容易混淆的方面。而通過非專業性的和一般的信息媒介，原本已經很有限的分析就更少地能夠進入公眾的意識中去了。

當公眾被要求去思考這最令人畏懼的問題———“為什么有可能發生這樣的恐怖？它為什么會發生在世界文明化程度最高的中心？”———他們頭腦中的寧靜和平衡也很少被打破。如果將對罪行的偽裝的討論當做對原因的分析，就會有人告訴我們，恐怖的根源應該到希特勒的成見、其黨羽的奉承諂媚、其追隨者的殘暴及其思想的傳播所導致的道德敗壞中去尋覓，而且能夠找到；如果我們研究得更深一步，或許還能發現根源在于德國歷史的特定回復，或者在于普通德國人特有的道德冷漠———一種只能被期望存在于他們公開或者潛在的反猶主義傾向中的態度。大多數情況下，對于“盡力去理解這種罪行怎么會變成現實”的要求所做的回答，則是一個冗長乏味的陳述，關系到被稱為第三帝國的可惡政權，關系到納粹的殘暴和“德國的痼疾”中的其他方面，我們都相信并且被鼓勵繼續相信這些都代表了某種“與我們星球的本質相悖”[[2]](#_2_88) 的東西。也有人說一旦我們完全明白了納粹主義的野蠻及其的原因，“那么有可能的是，即使不能治愈的話，也至少會使納粹主義在西方文明上留下的創傷不再疼痛”[[3]](#_3_83)。如果可以對這類觀點做一種解釋的話（那并不見得一定就是作者們本人的看法），就可以說一旦給德國、德國人和納粹主義者確定了道德和物質上的責任，原因也就找到了。這就像大屠殺本身一樣，它的起因被壓縮在一個有限的空間和一段有限的（所幸是業已結束的）時間內。

然而，關注大屠殺的德國性（Germanness），把對罪行的說明集中在這個方面，同時也就赦免了其他所有人尤其是其他所有事物。認為大屠殺的劊子手是我們文明的一種損傷或一個痼疾———而不是文明恐怖卻合理的產物———不僅導致了自我辯解的道德安慰，而且導致了在道德和政治上失去戒備的可怕危險。一切都發生在“外面”———在另一個時間、另一個國家。“他們”所受到的責備越多，“我們”這些其余的人就越安全，我們為捍衛這種安全所要做的也就越少。一旦將對罪行的歸咎與對原因的落實等同起來，也就不必去質疑我們為之驕傲的清白與心智健全的生活方式了。

荒謬的是，總的結果就是將刺痛從大屠殺的記憶中拔了出來。大屠殺能夠傳遞給我們今天生活方式的信息———我們為了安全所依賴的制度的性質，我們衡量自己的行為與認為正常并加以接受的互動模式是否適當的標準的效力———默然無聲、沒有聽眾，也沒有人去傳遞。即使被專家闡明并且提交到圈內會議上討論，在別處它也不會有什么聲音，對所有圈外人而言仍然是一個神秘之物。它還沒有進入（至少不是以一種嚴肅的方式）當代意識。更糟糕的是，它至今還未對今天的現實生活產生影響。

在這種情況下，我的這項研究欲圖為一項遭到了長期延誤，并且具有相當文化與政治重要性的任務做一點微薄和適度的貢獻；這個任務就是要使從大屠殺這個歷史片段中得到的社會學、心理學和政治學教訓進入當代社會的自我認知、制度實踐和社會成員之中。這項研究并不提供任何對大屠殺的新的解釋；在此立場上，這項研究完全依賴于近來專業研究的驚人成就，我從中盡力汲取所需，受益良多。不過，大屠殺所揭示的過程、趨勢和潛在可能性使這項研究必然集中于對社會科學（可能還有社會實踐）的各種非常核心的領域進行修正。這項研究中各種探討的目的不是要增加專業知識，也不是要增加社會科學家對邊緣性學術的關注，而是要在社會科學的一般應用面前展示專家的發現，要以與社會學研究的主流旨趣有關的方式來解釋這些發現，并把它們反饋到我們學科的主流中來，也由此把它們從當前的邊緣狀況提升到社會理論和社會學實踐的中心地位。

第一章是有關社會學對大屠殺研究所提出的一些理論上和實際上的關鍵問題做出的反應（或者，更確切地說是這樣的反應之少得驚人）的概覽。其中的一些問題將在以后的章節里單獨展開并更充分地進行論述。因此，第二、三章主要探究在現代化新條件下的各種界標性趨勢所導致的張力、傳統秩序的瓦解、現代民族國家的鞏固、現代文明某些特性之間的聯系（其中，科學修辭在社會工程各種抱負合法化的過程中的作用最為顯著）、團體敵對的種族主義形式的出現，以及種族主義與種族滅絕計劃的聯系。考慮到大屠殺是一個典型的現代現象，脫離現代性的文化傾向和技術成就的背景就無法理解，因此在第四章，我力圖直面的問題是，大屠殺在其他現代現象中占據的位置所具有的獨特性與常規性之間真正的辯證統一。我得出結論是：大屠殺是本身相當普通和普遍的因素獨特地相互遭遇的結果；這種遭遇可能在很大程度上會被歸咎于壟斷了暴力手段和帶著肆無忌憚的社會工程雄心的政治國家的解放：從社會控制，一步步地到解除所有非政治力量源泉和社會自治制度。

第五章干的是費力不討好的事，即帶著特別的熱情來分析那些我們“寧可不說”[[4]](#_4_83) 的事情；即對一些現代機制的分析，這些機制使受害人在他們的受害過程中進行合作，并且產生了那些與文明進程使人高尚有道德的后果相悖而導致人性淪喪的強制性權威。第六章討論的主題是大屠殺的一種“現代聯系”，即大屠殺與權威模式的密切關系在現代官僚體系中發展到了完美的程度———這是對米格拉姆（Milgram）和齊姆巴多（Zimbardo）所做的重要的社會心理學實驗的一個擴展評論。第七章是理論綜述和結論部分，主要審視了目前道德在主導社會理論視野里所占的地位，并且主張進行根本的修正———這種修正主要集中在已經揭示出來的對社會（身體上和精神上的）距離進行社會操縱的能力。

盡管各章的論題有差異，我希望所有章節論述的指向都是一致的，都是為了加強中心主題。所有的論證都是為了支持從現代性和文明化進程及其后果的主流理論中吸取大屠殺的教訓。這一切都源于一種信念，即相信大屠殺的經歷包含著我們今天所處社會的一些至關重要的內容。

大屠殺是現代性所忽略、淡化或者無法解決的舊緊張同理性有效行為的強有力手段之間獨一無二的一次遭遇，而這種手段又是現代進程本身的產物。即使這種遭遇是獨特的，并且要求各種條件極其罕見的結合，但出現在這種遭遇中的因素仍然還是無所不在并且很“正常”。大屠殺之后并沒有做足夠多的工作去徹底了解這些因素可怕的潛能，為了克服它們可能帶來的可怕后果而做的工作就更少了。因此從兩方面來說，我相信我們可以做得更多———而且應該去做。

在撰寫這本書的過程中，我從西耶特（Bryan Cheyette）、艾森斯達特（Shmuel Eisenstadt）、費赫爾（Ferenc Feher）、赫勒（Agnes Heller）、赫什佐維茲（Lukasz Hirszowicz）和查斯拉夫斯基（Vicor Zaslavsky）的評論和建議中受益匪淺。我希望他們在書中看到的不僅是對他們的觀點和啟發的一些微不足道的論證。我要特別感謝吉登斯（Anthony Giddens）專心致志地閱讀了書中一個接一個的觀點，給予了有見地的評論并提供了最有價值的意見。我還要感謝羅伯茨（David Roberts）對這本書所做的仔細、耐心的編輯工作。

這本書的平裝本包含了一個新的附錄，名為“道德的社會操縱：行動者的道德化，行動的善惡中性化”。這是1989年《現代性與大屠殺》被授予社會學和社會理論的歐洲阿馬爾菲獎時作者的發言稿。

# 一 導論：大屠殺之后的社會學

現代文明的物質和精神產物包括死亡集中營和集中營里束手待斃的人們。

R.魯本斯坦與J.羅斯，《通往奧斯維辛之路》

對有關文明、現代性與現代文明的社會學理論而言，通過兩種方式可以貶低、誤解或者輕視大屠殺對它的意義。

一種方式是把大屠殺看做是發生在猶太人身上的事情，看做是猶太人歷史中的一個事件。這使得大屠殺獨一無二，平淡而不具代表性，與社會學也沒有什么關系。其中最普通的方式就是將大屠殺說成是歐洲基督徒反猶主義的頂點———反猶主義在本質上就是一個獨特的現象，在龐大而繁雜的種族或宗教歧視與敵對的目錄當中，沒有什么可與之相提并論的。在其他的一切集體敵視中，反猶主義是無與倫比的，這是因為它史無前例的系統性、意識形態的強度、超國家和超地區的蔓延，以及其地方性源泉與世界性支流相匯合的獨特性。因此可以說，當大屠殺被定義為反猶主義以別的方式的延續時，大屠殺似乎就是一個“單元素集合”，一個不再重復的片段，這也許對大屠殺所在社會的病癥有所診斷，然而卻幾乎不能增加我們對這個社會正常狀態的理解。它也更少地要求對現代性的歷史趨勢、文明的進程、社會學研究的基本主題的正統理解進行任何有價值的修正。

另一種方式———表面上指向截然相反的方向，但實際上導致了同樣的結果———是將大屠殺看做廣泛而常見的一類社會現象中的一個極端；這當然是一類令人厭惡和讓人反感的現象，但我們還能夠（而且必須）忍受。我們必須容忍大屠殺，因為它具有回復性和普遍性，但最重要的還是因為現代社會過去一直都是、現在也是而且將來還會是一個被設計來壓制它，甚至可能徹底撲滅它的組織。因而，在一個所涵甚廣，包括了沖突、歧視或者侵略等許多與大屠殺“相似”事件的范疇中，大屠殺被另外算做了一項（不管它多么突出）。往最壞處說，大屠殺牽涉到了人類一種原始的、在文化上無法磨滅的“自然的”稟性———比如洛倫茲 [[1]](#_1_86) 提出的本能攻擊性，或者阿瑟·庫斯勒 [[2]](#_2_83) 提出的不可以用新大腦皮層來控制的大腦中古老并受情感支配的那個部分。[[3]](#_3_78) 這樣，由于致使大屠殺發生的種種因素是前社會的并且不受文化支配的影響，這些因素就被切實地從社會學所關注的領域中排除出去。往最好處說，大屠殺會被置于最可怕和最邪惡的———但仍是理論上可吸收的———種族滅絕中去；否則，大屠殺就會簡單地被消融在于普遍的、人人熟悉的那類人種、文化或者種族之間的壓迫與迫害當中。[[4]](#_4_78)

無論選擇哪種方法，結果都是一樣。大屠殺被擱置到人們熟知的歷史之流中：

以這種方式看待大屠殺，再恰當地舉一些其他的歷史慘劇的例子（宗教改革、對阿爾比派異端 [[5]](#_5_70) 的血腥大屠殺、土耳其人對亞美尼亞人的大屠殺，以及英國在布爾戰爭期間所發明的集中營），就更容易把大屠殺看做是“獨特的”———盡管也是合乎常態的。[[6]](#_6_66)

或者，大屠殺也可以溯源到數百年來在基督教主宰的歐洲那些屢見不鮮的猶太人隔離區、法律歧視、對猶太人的屠殺和迫害記錄中———因此大屠殺雖然被當做一種史無前例的恐怖，卻是種族和宗教仇恨完全合乎邏輯的產物。無論如何，危害被解除了；確實無需對我們的社會理論作重大的修正；我們對于現代性、對于它尚未揭示出來但卻經常存在的潛能和它的歷史趨勢的看法，也無需另外一種嚴肅的眼光，因為社會學所積累的方法和概念已經足夠對付這個挑戰———足以“解釋”它、“了解”它、理解它。最終的結果是理論上的沾沾自喜。但是，對于另外一種很好地充當了社會學實踐之理論框架和實用正當性（pragmatic legistimation）的對現代社會模式的批評，卻沒有做出任何真正的合理說明。

迄今為止，對于這種自鳴得意、自我陶醉態度的有價值的不滿之音大多數發自歷史學家和神學家。社會學家對這些聲音卻置若罔聞。與歷史學家所完成的數量驚人的工作，以及基督教與猶太神學家所做的大量靈魂探索相比，專業社會學家對大屠殺研究的貢獻看起來就微不足道。毋庸置疑，迄今為止已經完成的這些社會學研究只是表明，大屠殺對于社會學現狀所能說的要多于目前狀態下社會學可以為我們增加的大屠殺的知識。而這個令人憂慮的事實并沒有被社會學家所重視（做出反應的就更少了）。

也許社會學專業內最杰出的代表E.C.休斯已經就業內人士在對待所謂“大屠殺”事件時，是以何種方式來理解他們的任務的，做了最貼切的表述：

德國國家社會主義政府在猶太人的歷史上犯下了最大的一樁“卑鄙勾當”。面對這樣的事件，要處理的關鍵問題就在于：（1）那些真正干這件事的人是什么樣的人；（2）其他的那些“好”人讓他們那樣做的環境又是什么樣的？我們需要知道的是更好地了解他們上臺掌權的跡象和更好地把他們排除在權力之外的方法。[[7]](#_7_64)

休斯忠實于社會學實踐已有的原則，認為問題是去揭示心理—社會因素之間特有的結合，而這些因素很明顯是（作為決定性要素）與“卑鄙勾當”的操作者所表現出來的特有行為取向相關聯的；還要去探究另外一系列因素，這些因素削弱了其他個體（即使不是即將到來的，也是為人們所期望的）抵御這種取向的能力；最后還要在結果中得到一定量的解釋與預測的知識，這些知識將使得掌握它們的人在我們這個理性組織化的世界、這個因果法則和統計概率占統治地位的世界里可以阻止那些“卑鄙”取向變成現實，阻止它們以實際行為自我表達而帶來有害與“卑鄙”的后果。要實現后一個任務，可以應用將我們的社會理性地組織起來，使之變得可操縱、“可控制”的那種行為模式。我們所需要的是運用于社會工程的舊有———且決沒有遭懷疑的———行動的更好技術。

到目前為止，對大屠殺研究做出杰出社會學貢獻的人當中，最值得關注的是海倫·費恩 [[8]](#_8_64)，她忠實地遵從休斯的觀點。她將研究任務界定為詳細說明若干心理的、意識形態的和結構的變量，這些變量是與在納粹統治下的歐洲各個國家與民族實體里猶太受害人或幸存者的百分比緊密相關的。從所有的正統標準來看，費恩的研究給人的印象最為深刻。民族團體的特性、當地反猶主義的強度、猶太人的文化適應和同化的程度以及相應的跨團體凝聚力都被小心翼翼并且很恰當地做了編目，這樣可以準確地計算和核實它們的相互關聯以得到它們之間的相關性。一些假設的聯系被表明是不存在的或者至少在統計上是無效的；而其他一些規律性則在統計上得到了確認（比方缺乏團結和“人們變得不受道德約束”的可能性之間的關聯）。恰恰是因為作者無可挑剔的社會學技巧以及施展運用這些技巧的能力，傳統社會學的弱點自然而然地在費恩的書中顯露出來。除非修正一些關鍵而又為人們默認的社會學話語的假設，否則任何人所做的都不會跟費恩已做的一切有什么不同：將大屠殺構想成社會和心理因素盤根錯節地聯系在一起所導致的獨特而又完全必然的結果，而這些因素造成了確保人類行為正常的文明化調控的暫時失靈。依照這樣一種觀點（即使不是明確的也是暗含的），從大屠殺經歷中引出的一件鐵定不移的事情就是，社會組織對支配前社會或者反社會個體行為的非人性驅力進行了人性化和（或者）理性化（在此這兩個概念是同義的）。人類行為中發現的任何道德本能都是社會的產物。一旦社會功能失調，道德本能就會分崩離析。“在社會失范———不受任何社會約束———的情況下，人們就會無視傷害他人的可能性而做出各種反應。”[[9]](#_9_60) 這就暗示著有效的社會約束的存在使這種淡漠不可能發生。社會約束的目標———因此還有現代文明的目標，它顯然在于將規范的宏圖拓展到以前從未聽說過的領域———是將道德的制約強加在原本就泛濫猖獗的自私自利和人身上與生俱來的動物性野蠻之上。由于正統社會學是通過一個手工作坊來把握大屠殺的事實的，這個作坊因襲著將正統社會學確立為一門學術性學科的方法論，因此它只能傳遞出一個更多地與它的假設相關聯而不是與“事實真相”相關聯的思想：大屠殺是現代性的一個失敗，而不是它的一個產物。

在另一項值得注意的有關大屠殺的社會學研究中，內哈馬·特克試圖探究社會頻譜中的對立面：那些救助者———他們不允許“卑鄙勾當”發生，在普遍自私的世界里將他們自己的生命奉獻給受難的他人；簡而言之，他們是在非道德環境下堅守道德的人。特克非常忠誠于社會學研究的規則，她力圖挖掘出在當時用任何標準衡量都屬異常的那些行為的社會決定因素。她將任何一個受人尊敬、學識淵博的社會學家在研究規劃中都可能會應用的假說逐一進行了檢測。一方面是救助的意愿，另一方面是堅守階級、教育、宗教派別或者政治立場的各種因素———她計算這兩方面之間的相互關聯，而最終只是發現不存在任何關聯。無法顧及她自己的以及她那些受過社會學訓練的讀者的期望，特克不得不得出惟一一個說得過去的結論：“這些救助者在以自然的方式行事———他們可以自動地反抗那個時代的恐怖。”[[10]](#_10_58) 換句話說，這些救助者愿意救助因為這是他們的本性。他們來自“社會結構”的各個角落與各個部門，證明了道德行為存在“社會決定因素”的說法完全是子虛烏有。即便有的話，這種決定因素的作用的表現也只是無法壓制救助者對其他處境悲慘的人實施幫助的強烈愿望。因此，特克比大多數社會學家更接近于發現問題的真正要害不在于“對于大屠殺，我們社會學家能說些什么？”，而在于“大屠殺對于我們這些社會學家，還有我們的研究，可以說些什么？”。

既然問這個問題的必要性好像是大屠殺的遺產中最為緊迫也最容易的一部分，那么就必須慎重地思考這種必要性的后果。否則，在已有的社會學觀點明顯破產之后很容易會出現過激的反應。即一旦力圖將大屠殺經歷包容在社會功能失調的理論框架之中（如現代性無法壓制在本質上與之相異的非理性因素，文明的壓力無法征服情感和暴力的驅力，社會化進程走岔了道因而無法產生所需量的道德驅力）的希望破滅，人們就容易被誘惑去打開理論困境里“顯眼的”那個出口，將大屠殺宣稱為現代文明的一個“范式”，是它“自然的”、“正常的”（誰知道呢———或許還可能是普遍的）結果，也是它的“歷史趨勢”。以這種看法，大屠殺就將被提升到現代性之真相的地位（而不是被當做現代性所包含的一種可能性）———一個被那些受益于“大謊言”的人強加的意識形態陳規淺淺地遮掩著的真相。而在一種荒謬的風氣里，這種據說已經提高了大屠殺的歷史和理論意義的觀點（我們在第四章里將更深入地闡述）只能貶低其重要性，因為種族滅絕營造的恐怖就將在本質上無法與現代社會無疑每天都在產生的———并且是大量產生的———其他劫難區別開來。

## 作為現代性之驗證的大屠殺

幾年前，《世界報》的一名記者采訪了一些遭遇過綁架的受害者。他發現的最有趣的一件事是那些一同經歷過人質磨難的夫婦有高得出奇的離婚率。出于好奇，他進一步研究了那些離異者做出分手決定的原因。大多數的受訪人告訴他，在綁架發生之前他們從未想過離婚。但是，在恐怖事件發生的過程中，“他們的眼睛被擦亮了”，“他們在一束新的光亮中看見了他們的伴侶”。平常的好丈夫“被證明是”自私的人，只顧自己的死活；大膽的生意人表現出令人厭惡的怯懦；而足智多謀的“男子漢”

形如土灰，只有為他們即將到來的死亡而哀戚。這個記者自問：這些兩面神明顯擁有的兩面化身中，哪一面是真實的，哪一面又是偽裝？他的結論是自己的問題提錯了。哪一面也不比另一面“更真實”。這兩面都是受害者所一直具有的品性———它們只是在不同時間和不同環境下顯露而已。“好的”一面之所以看起來正常只是因為正常環境使它覆蓋于另一面之上。而另一面盡管通常看不見，卻總是存在。而這個發現最引人注意的就是，如果不是綁架者的冒險，這“另一面”將可能永遠隱藏下去。那些伴侶們將繼續沉浸在他們婚姻的幸福之中，自以為了解他們的配偶，并喜歡他們所了解的配偶，而不知道一些不期而至或者異常的情況可能揭示的那些不討人喜歡的品質。

我們上面從特克的研究中引述的段落的結尾是這樣的：“要不是大屠殺，大多數救助者將繼續行進于他們的獨立道路之上，一些人從事慈善工作，一些人過著簡單而不引人注目的生活。他們是潛在的英雄，常常無法把他們與身旁的人區分開來。”她的研究中一個得到最有力（也是最令人信服的）論證的結論就是，不可能“提前看出”個人為犧牲而做出準備或者個人在災難面前會表現出懦弱的跡象、征兆或者暗示；也就是說，不可能在要求他們振作起來或者僅僅是“使他們醒悟”的情境之外來判斷他們其后的表現。

J.K.羅斯提出了與我們的問題直接相關聯的潛在性對現實性（前者是后者的一個尚未揭露的狀態，后者是前者已經實現———并因此在經驗上容易接近———的狀態）的問題：

假如納粹政權當道的話，那么裁定孰是孰非的權威就會發現，在大屠殺中沒有自然法受到破壞，也沒有犯下任何有悖于上帝和人性的罪惡。雖然應該繼續、擴大、還是廢止使用奴隸勞動是一個問題。但做出的選擇都建立在理性的基礎之上。[[11]](#_11_54)

大屠殺彌散于我們集體記憶中的那種無言恐怖（它時常讓人們產生強烈的愿望，不要去面對那場記憶）就是要令人痛苦地去懷疑大屠殺可能遠不僅僅是一次失常，遠不僅僅是人類進步的坦途上的一次偏離，遠不僅僅是文明社會健康機體的一次癌變；簡而言之，大屠殺并不是現代文明和它所代表的一切事物（或者說我們喜歡這樣想）的一個對立面。我們猜想（即使我們拒絕承認），大屠殺只是揭露了現代社會的另一面，而這個社會的我們更為熟悉的那一面是非常受我們崇拜的。現在這兩面都很好地、協調地依附在同一實體之上。或許我們最害怕的就是，它們不僅是一枚硬幣的兩面，而且每一面都不能離開另外一面而單獨存在。

而我們經常止步于可怕事實的門檻上。因此費恩戈爾德堅持認為大屠殺事件確實是漫長的、從總體上無可指責的現代社會歷史中出現的一個新事物；這是一個我們不曾期望也無法預料的事物，就像一個據說已經被馴服了的病毒衍生出新的有害變體那樣：

“最終解決” [[12]](#_12_52)標示出了歐洲工業體系走上歧途的那一點；走到了升華生命這個啟蒙運動之夙愿的對立面，這個體系已開始自我損耗。而當初歐洲正是憑借其工業體系以及依附于它的精神才得以統治全世界的。

表面上，統治世界所需要和利用的技術似乎與確保“最終解決”達到效果所需要和利用的技術在性質上有所不同。然而，費恩戈爾德直面真相：

[奧斯維辛]也是現代工廠體系在俗世的一個延伸。不同于生產商品的是：這里的原材料是人，而最終產品是死亡，因此，每天都有那么多單位量被仔細地標注在管理者的生產表上。而現代工廠體系的象征———煙囪———則將焚化人的軀體產生的濃煙滾滾排出。還有現代歐洲布局精密的鐵路網向工廠輸送著新的“原料”。這同運輸其他貨物沒有什么兩樣。在毒氣室里，受害者們吸入由氫氰酸小球放出的毒氣，這種小球又是出自德國先進的化學工業。工程師們設計出了火葬場，管理者們設計了以落后國家可能會忌妒的熱情與效率運轉著的官僚制度體系。就連整個計劃本身也是扭曲的現代科學精神的映射。我們目睹的一切的只不過是社會工程一個龐大的工作計劃…… [[13]](#_13_50)

事實上大屠殺的每一個“因素”———即那些使大屠殺成為可能的所有條件———都是正常的；這種“正常”并非人們所熟悉的意思，也不是早就被充分描述、解釋和接納的一大類現象中的又一個標本（恰恰相反，大屠殺的經驗是嶄新而陌生的）；“正常”所指的是完全符合我們所熟悉的文明、它的指導精神、它的精髓、它內在的世界觀等等———“正常”還指追求人類幸福和完美社會的正確方式。用斯蒂爾曼和普法夫的話來說：

流水生產線應用的技術和與之相伴的物質普遍豐富的觀念與集中營應用的技術和與之相伴的大量死亡之間的聯系不僅僅是完全偶然的。我們或許希望能夠否認這種聯系，但布痕瓦爾德和底特律的里維羅格（River Rouge）一樣是屬于我們西方的———我們不能把布痕瓦爾德當做是本質上健全的西方世界的一次偶然失常而加以否認。[[14]](#_14_50)

我們也想起了希爾博格對大屠殺之實施卓越而又具權威性的研究最終得到的結論：“就是說，毀滅機器與有組織的德國社會從整體上說在結構上是沒有區別的。從它所扮演的那個特定角色來說，毀滅機器就是組織起來的社群。”[[15]](#_15_50)

R.L.魯本斯坦得出的結論在我看來則可以是大屠殺的終極教訓。他寫道：“它見證了文明的進步。”我們還可以補充說這是一個雙重意義上的進步。在“最終解決”中，備受我們文明夸耀的工業潛能和技術知識在成功地完成一個史無前例的重要任務時達到了新的高度。并且，同樣在“最終解決”中，我們的社會向我們展示了其至今無人懷疑的能力。由于我們一直被教育要尊重和崇尚技術效率和認真計劃，因此我們只能承認，在贊揚我們的文明所帶來的物質進步時，我們已經過分低估了它的真實潛力。

死亡集中營的世界及其所產生的社會揭示出猶太教—基督教文明與日俱增的陰暗面。文明意味著奴隸制、戰爭、剝削和死亡集中營。它同時也意味著醫療衛生、莊嚴的宗教思想、動人的藝術和優雅的音樂。把文明和野蠻想像成對立面是個錯誤……當今時代，如同這個世界的大多數其他方面一樣，野蠻受到了比以往任何時期都要有效的管理。它們還沒有，同時也不會退出歷史舞臺。創造和毀滅同是我們所謂文明的不可分割的組成部分。[[16]](#_16_50)

希爾博格是歷史學家，魯本斯坦是神學家。而我曾急切地查找社會學家的著作，想在其中找到一些對大屠殺提出的任務的緊迫性有類似察覺的內容；想找到證據以表明跟其他的一些事物一樣，大屠殺對作為一項職業和學術知識載體的社會學是一個挑戰。而與歷史學家和神學家所做的工作相比，大多數學院社會學所做的看起來更像是集體忘卻和閉眼作瞎。總的來看，大屠殺教訓在社會學常識上并沒有留下什么痕跡，這些常識包括諸如理性壓倒情感的益處、理性優越于（還有什么？）非理性行為，或者效率的需求與無可救藥地充溢著“人際關系”的道德傾向之間的特有沖突等信念。無論對于這些信念的反對聲有多高多刺耳，都無法穿透現有的社會學理論之墻。

我也知道，社會學家，以社會學家的身份，并沒有太多的機會公然面對大屠殺的史實。1978年當代社會問題研究所召集的“大屠殺之后的西方社會”的座談會曾提供了這樣的一次機會（盡管規模較小）。[[17]](#_17_45) 在座談會期間，魯本斯坦提出了一個富有想像力的、盡管可能過于感情化的嘗試，即根據大屠殺的經驗來重讀韋伯對現代社會的趨勢的一些人所皆知的診斷。魯本斯坦希望發現，是否可以從韋伯所了解、察覺和加以理論化的事物中預見（由韋伯本人和他的讀者）到我們知道而韋伯當然不知道的事情，或者至少有這樣一種可能性。他認為他對上述問題已經找到了肯定的答案，或者至少他做出了這樣的暗示：在韋伯闡述的現代官僚制度、理性精神、效率原則、科學思維、賦予主觀世界以價值等理論中，并沒有可以排除納粹暴行的可能性的機制；而且，在韋伯的理想類型當中也沒有任何東西將納粹政權的活動必定地描述成暴行。舉個例子來說，“德國的醫學界或者技術專家所犯下的罪行沒有一件不是秉承了價值具有內在的主觀性、科學具有內在的工具性和價值中立這樣的觀點。”而研究韋伯的著名學者、具有高度威望且當之無愧的社會學家，G.羅斯（Guenther Roth）的不滿溢于言表：“我完全不同意魯本斯坦教授的觀點。他發言里的任何一句話我都無法茍同。”或許魯本斯坦的觀點可能會導致對韋伯形象的損害，因而激怒了羅斯（正是在“預期”的觀點存在著一種潛在的損害），他提醒與會人士韋伯是一個擁護憲法并且贊同工人階級擁有選舉權的自由主義者（因此，不應當把他與大屠殺這樣可怕的事情聯系起來）。但是，他卻沒有和魯本斯坦的主張正面交鋒。正是如此，他也喪失了一次機會，去認真思考被韋伯界定為現代性之本質特征并對之做出了最有價值的分析的日益增長的理性統治的那些“沒有預料到的后果”。他沒有利用這個機會正視社會學傳統的經典傳承下來的富于啟發性的觀點的“另一面”；他也沒有利用這個機會思索，我們的那些令人悲傷的知識（那是經典作家們所不具有的）是否可以使我們能夠以他們的洞見在事物中發現他們雖朦朧感知卻無法確知的全部后果。

當然，羅斯并不是惟一一個寧愿以犧牲相反的證據為代價來積極捍衛我們共同傳統中的神圣真理的人；這只是因為其他的多數社會學家沒有被迫如此直接地來做這樣的事情。總的來說，在日常的學術實踐中我們沒有必要為大屠殺的挑戰而感到煩憂。作為一種職業，我們成功得幾近于把它給拋到腦后，或者把它擱置在“專業興趣”的領地，而在這個領地當中它沒有可能與學術的主流搭上界。如果完全在社會學的文本中來討論，那么最佳的情況就是，大屠殺會被視為一種人類內在的、未被馴化的侵略性可能造成的悲劇當中的一個，然后被當做一個借口來宣講通過增加文明化壓力和興起又一個專家解決問題的熱潮以馴服這種侵略性的好處。最壞的情況則是，大屠殺被回憶成猶太人特有的經歷，以及猶太人與其仇恨者之間的事情（也就是不受末世論關懷引導的以色列國家的代言人們已經在上面下了很大工夫的一種“私有化”過程）。[[18]](#_18_43)

這種情況之所以令人擔憂并不僅僅也不主要是因為這些職業上的原因———盡管它對于社會學的認識能力和社會學的社會關切度有極大的損害。使這種狀況更加讓人坐立不安的是我們知道，如果“大屠殺能在其他地方大規模發生，那么它就可以在任何地方發生；它包含于人類可能性的范圍之中，而不管你喜歡與否，奧斯維辛像人類登上月球一樣擴展了全人類的意識領域”[[19]](#_19_44)。鑒于這樣的事實，即讓奧斯維辛成為可能的那些社會條件沒有一個真正消失了，也沒有采取任何有效的措施消除產生類似于奧斯維辛這種浩劫的可能性和因果律，我們的憂慮是難以平靜的；比如L.庫佩爾近來還發現：“主權領土國家會以其主權的一個內在組成部分宣稱有權利對在其統治下的民眾實施種族滅絕或者有權利參與到種族滅絕的殘害之中……而聯合國從所有的現實目的考慮，竟對這個權利加以保護。”[[20]](#_20_42)

大屠殺浩劫事后為我們提供了洞察在現代歷史上舉足輕重的各種社會原則那些本身尚未引起注意的“其他方面”的可能。這樣說來，我認為已經被歷史學家全面研究過的大屠殺的歷史應當被看做一個社會學的“實驗室”。而在“非實驗室”的條件下無法被揭示并因此在經驗上無法去接近的社會特征已經被大屠殺揭示和驗證。換句話說，我打算將大屠殺看成是對現代社會具有的潛在可能性進行的一次罕見而又重要并且可靠的檢驗。

## 文明化進程的涵義

深深根植于我們西方社會自我意識中的病因學神話（etio-logical myth）實則是一個講述道德之升華的故事，即人性從前社會的野蠻中浮升起來。這個神話為很多有影響的社會學理論和歷史敘述提供了刺激，帶來了聲譽，反過來，它也得到它們的廣博知識和精妙分析的支持；這種聯系最近在大器晚成、一舉成名的埃利亞斯提出的“文明的進程”中有所闡述；而當代社會學理論家相反的觀點[比如對各色各樣的文明進程的徹底分析，可見邁克爾·曼（Michael Mann）的歷史比較研究、吉登斯的理論綜合研究]則強調武裝暴力的增強和強制的不加限制使用是現代文明出現和鞏固的最關鍵特征；而這些觀點遠遠不能將病因學神話從公眾意識中趕走，甚至無法將它從關于學術的廣泛民間看法中趕走。總的來說，普通人的觀點不喜歡任何對病因學神話的挑戰。而且，這種抵制得到了一些備受尊崇的學術觀點的支持，這其中包括了這樣一些強有力的權威：歷史中理性戰勝迷信的“輝格黨人的觀點”，韋伯提出的以更少的代價換取更大的收益的理性化觀點，精神分析要去揭示、挖掘和馴化人類獸性的許諾，馬克思關于人類一旦從目前日益衰弱的狹隘性中解放出來就能完全掌握生命和歷史的偉大預言，埃利亞斯將近代歷史描繪成從日常生活中驅逐暴力的歷史等等；而且最重要的是，專家們眾口一詞地要我們相信人類的問題是錯誤政策的結果，而一旦政策正確了就可以消滅這種問題。屹立在這種結合之后的是現代“園藝”國家觀，將它所統治的社會看做是設計、培植和噴殺雜草等活動的對象。

從這個早就在我們時代的常識中僵化的神話來看，大屠殺只能被理解為文明（即人類有目的的、受理性支配的活動）無法將自然留在人身上的任何不良的、與生俱來的癖好包容在內的結果。很顯然霍布斯的世界還沒有被完全束縛，霍布斯的問題也沒有得到完全解決。換句話說，至今我們的確還不夠文明。未完成的文明化進程還有待于畫上句號。如果說集體屠殺的教訓確實讓我們明白了一些事情的話，那就是：防止野蠻行為一次一次地發生顯然還需要更多的文明化成就。在這個教訓中，沒有任何東西可以質疑這種成就在未來的作用和最終的結果。我們肯定是朝著正確的方向前進，而或許我們的速度還不夠快。

隨著大屠殺的全景顯現于歷史研究之中，它的另外一種可能更可信一些的解釋也同樣如此，在這種解釋中大屠殺是這樣的一個事件，它揭示了當人的本性（厭憎殺戮、不傾向于暴力、害怕負罪感、害怕對不道德行為負責）遭遇到文明的產物當中最備受珍視的實際效率，即遭遇到其技術、選擇的理性標準、思想和行動服從于經濟與效能的傾向的時候，就暴露出了它的不足與脆弱。大屠殺中的霍布斯世界被非理性情感的喧囂重新喚醒，而并非只是在它過于狹窄的墓穴中探了探頭。它坐在一輛工廠生產的汽車中（一種霍布斯會堅決予以否定的可怕的造型）到來，配備著只有最先進的科學可以提供的武器，走的路線也出自有著科學管理的組織的設計。現代文明不是大屠殺的充分條件；但毫無疑問是必要條件。沒有現代文明，大屠殺是不可想像的。正是現代文明化的理性世界讓大屠殺變得可以想像。“納粹分子集體屠殺歐洲猶太人不僅是一個工業社會的技術成就，而且也是一個官僚制度社會的組織成就。”[[21]](#_21_43) 只要考慮一下，究竟是什么使得大屠殺在標記著人類物種之歷史進程的眾多集體屠殺中成為了獨一無二的現象就可以了。

行政部門將它穩妥的計劃和官僚體系的徹底性融入了其他的等級體系中。從軍隊中，毀滅機器獲得了其軍事上的精確、紀律和冷酷。工業的影響則突出表現在會計、節約、廢物利用以及屠殺中心等類似于工廠的效率。最后，納粹黨為整個機器配置了一種“理想主義”、一種“使命”感和正在創造歷史的觀念……

實際上有組織的社會的角色很特殊。盡管極大程度地被卷入到了集體屠殺之中，這個官僚機器之龐然大物仍然注重正確的官僚程序、精確定義中的細微之處、官僚約束的細枝末節和對法律的遵從。[[22]](#_22_43)

納粹黨衛軍總部負責屠殺歐洲猶太人的部門被正式命名為管理與經濟廳（the Section of Administration and Economy）。這只能說部分地是一個謊言；它只有參考用來蒙蔽偶爾前來的觀察員以及不很堅決的劊子手的臭名遠揚的“說話規矩”才能被理解。這項命名遠遠不止達到了安撫的作用，它還充分反映了行為的組織意義。除了其目標在道德上令人厭惡（或者，精確地說是引起極大規模的道德反感）以外，這種行為在任何正式的意義（只可以用官僚制度語言表述的意義）上與“普通的”管理和經濟部門設計、指導和監督所有其他有組織的行動并沒有什么區別。跟官僚體系的理性所能控制的所有其他行動一樣，它非常適合于馬克斯·韋伯對現代管理的冷靜描述：

準確、快速、清楚、了解文件、持續、謹慎、一致、嚴格服從、減少摩擦、降低物質和人的消耗———這些在嚴格的官僚制度管理當中都被提升到了最優狀態……最重要的是，官僚制度化為貫徹實施根據純客觀考慮而制定的專業化管理職能原則提供了最佳的可能……事務的“客觀”完結主要意味著事務根據計算法則并且“無視人的因素”所獲得的完結。[[23]](#_23_43)

在這個描述中，不存在任何東西可以解答對大屠殺的官僚制度的界定的質疑。在此界定中大屠殺要么被看做是對真理的一次簡單歪曲，要么被看做是犬儒主義的一個特別殘暴的表現形式。

但是，大屠殺之所以對于我們理解現代官僚制度的理性化模式是如此關鍵，不僅僅也不主要是因為它提醒了我們（好像我們需要這樣一個提醒）官僚制度對于效率的追求是多么刻板和在道德上是多么盲目。即使我們全然理解了這史無前例的集體屠殺在什么樣的程度上依賴于已充分發展并根深蒂固的精密而準確的勞動分工的技巧與習慣，依賴于命令和信息保持暢達無礙，或者依賴于自發而又互為補充的非個人的協調行動：簡言之，依賴于在辦公室氛圍里生長得最為枝繁葉茂的那些技巧與習慣，大屠殺的意義也不會得到全面的表述。一旦我們意識到了“最終解決”的觀念在何種程度上是官僚制度文化的一個產物，那么大屠殺投射在我們對官僚制度之理性的理解上的光芒就是最熠熠動人的了。

我們要感謝卡爾·斯萊納爾 [[24]](#_24_41) 提出了從身體上消滅歐洲猶太人的曲折道路的概念：這條路既不是一個瘋狂的惡魔單獨構思出來的，也不是在“解決問題過程”的開始由那些煽動思想情緒的頭目們做出的一個深思熟慮的選擇。相反，它是慢慢地顯露出來的，在每一個階段指向一個不同的目標，針對新的危機發生變化，并且帶著“見橋則過橋”的哲學向前邁進。斯萊納爾的概念最好地概括了大屠殺的歷史研究中“功能主義”學派的成果（功能主義者的力量在最近幾年內迅速積聚，而放棄了“意向主義”，意向主義也發現越來越難以維護一度占據主導地位的、對大屠殺尋求單一原因的解釋———這也就是說，這種解釋將種族滅絕歸因于它從未有過的一種動機性邏輯和一種一致性）。

功能主義者的研究結果認為，“希特勒為納粹主義確定的目標是：‘除掉猶太人，最重要的是要制造出沒有猶太人的德國疆域，也就是說，對猶太人進行清洗。’———但是沒有明確說明如何實現這個目標。”[[25]](#_25_40) 一旦目標已經確定，一切都將按照韋伯以其慣有的清晰思路所說的那樣進行下去：“‘玩弄政治的能手’會發現在面對行政管理部門那些訓練有素的官員時，他們不是處于‘專家’的位置，相反是處于一個‘外行’的位置。”[[26]](#_26_40) 目標一定要實現；至于如何實現，則取決于環境，而這又通常由“專家”根據可行性觀點和根據行動的其他選擇的成本做出判斷。因此將德國猶太人遷移出去被首選為實現希特勒目標的實際解決辦法；如果別國能更加友善地對待猶太難民，那么德國就將成為一個沒有猶太人的德國。吞并奧地利的時候，艾希曼 [[27]](#_27_40) 因快速而順暢地把奧地利猶太人大規模地遷出而第一次受到了嘉獎。但在這之后，納粹統治的地域開始膨脹。起初，納粹官僚體系將征服和掠奪準殖民地看做是充分完成元首命令的絕好機會：波蘭被占地政府似乎為仍然居住在注定要純化人種的德國領土內的猶太人提供了一個頗受歡迎的排放地。納粹在尼斯科地區，即前波蘭被占領土的中心地區，為未來的“猶太人王國”劃出了一塊隔離的保留地。但是，這也意味著給德國官僚機構又增加了管理前波蘭反抗地區的負擔：而它為了管理本國的猶太人已經不堪重負了。因此，艾希曼花了整整一年的時間來策劃他的馬達加斯加方案：隨著法國的戰敗，它遙遠的殖民地就可以轉化成在歐洲沒有落實的猶太人王國。但是，這個方案被證明同樣行不通，想想那迢迢的路途，必要的船載量，以及公海上英國海軍的出沒。而與此同時，隨著德國占領地的擴張，在其管轄范圍下的猶太人數目也相應地不斷增加。一個德國統治的歐洲（而不是簡單的“重新統一的德意志帝國”）看起來是一個越來越伸手可及的夢想。千年德意志帝國逐漸地也是殘酷地，而且是更為獨特地凸顯出一個德國統治下的歐洲的形狀。在這種情況下，沒有猶太人的德國的目標只能跟在這個進程的后面。而幾乎是不知不覺地，這個目標一步一步地擴展為沒有猶太人的歐洲的目標。這么大規模的野心就算行得通，也是無法通過馬達加斯加方案來滿足的[盡管根據杰克爾（Eberhard Jackel）所說，有證據證明在1941年7月，就是當希特勒希望在幾周之內打敗蘇聯的時候，俄國的阿爾漢格爾斯克—阿斯特拉罕一線以外的廣大地域被視為排放居住在德國統治的統一歐洲里的所有猶太人的最終地區]。由于在俄國受挫而難以將計劃落實，同時其他的解決方案又無法跟上日益發展的問題，希姆萊在1941年10月1日命令停止所有進一步遷移猶太人的行動。“清除猶太人”的任務已經找到了另一種更有效的實施辦法：針對最初的和新近又有所擴大的目的，從肉體上消滅猶太人被選作最可行、最有效的方式。剩下的就是國家官僚體系各個部門之間的協作問題了；也就是要周密計劃、設計合適的技術和設備、制定預算、計算和動用必要的資源等：說白了，都是官僚體系平淡無奇的例行行動。

這樣，從對“通往奧斯維辛的曲折道路”的分析中得到的最讓人不安的教訓就是———在最后的辦法中———選擇從肉體上消滅猶太人作為完成清除任務的正確方式是官僚體制的例行程序的產物：這些程序包括手段—目標計算、平衡預算、普遍規則的運用。如果說得更尖銳一點———這個選擇就是當連續不斷的問題涌現在變動的環境中時，最急切地想去找到一個理性解決方案的結果。它也受到了被廣泛提及的官僚體制的目標替代趨勢的影響———在所有官僚體系中跟它們的例行化行動一樣正常的一種折磨。擔負了各種專門任務的下級官員的出現導致了進一步的行動，使原初的目標繼續擴張。專家技術再次展示了它的自我推動能力（self-propelling）、它擴張和豐富提供其自身存在理由的目標的傾向。

僅僅是猶太人專家的存在就給納粹的猶太政策注入了一定的官僚制度的動力。甚至在驅逐出境和集體屠殺過程中的1942年，還頒發了禁止猶太人豢養寵物、禁止雅利安人為他們理發、禁止他們接受德國的體育勛章的法令!這無需自上而下的命令，而只需要這項工作自身的存在來表明那些猶太人專家們跟上了歧視措施的進展。[[28]](#_28_40)

在大屠殺漫長而曲折的實施過程中沒有任何時候與理性的原則發生過沖突。無論在哪個階段“最終解決”都不與理性地追求高效和最佳目標的實現相沖突。相反，它肇始于一種真正的理性關懷，并由一個忠實于它的形式和目的的官僚體系造就而成。我們知道許多離種族滅絕相去不遠的殘殺、屠殺和集體屠殺，它們都是在沒有現代官僚體系以及它所掌握的現代技能和技術以及內部管理的科學性原則的情況下發生的。而如果沒有這種官僚體系的話，大屠殺是無法想像的。大屠殺不是人類前現代的野蠻未被完全根除之殘留的一次非理性的外溢。它是現代性大廈里的一位合法居民；更準確些，它是其他任何一座大廈里都不可能有的居民。

但這并不表明大屠殺事件是由現代官僚體系或者它所體現的工具理性文化所決定的；更不是說，現代官僚體系一定會導致大屠殺之類的現象。不過，我確實認為單單工具理性的規則無法防止這種現象的發生；在那些規則中沒有任何東西可以將“社會工程”采取的大屠殺式的手段視為不適當，或者將在它們作用下的行動視為非理性而加以擯棄。進一步說，我認為官僚制度文化是大屠殺主張得以構思，緩慢而持續地發展，并最終得以實現的特定環境；它促使我們將社會視為管理的一個對象，視為許多亟待解決的“問題”的一個集合，視為需要被“控制”、“掌握”并加以“改進”或者“重塑”的一種“性質”，視為“社會工程”的一個合法目標，總的來說就是視為一個需要設計和用武力保持其設計形狀的花園（一種園藝形態，將植物劃分成需要被照料的“人工培育植物”和應當被刈除的雜草）。我還認為正是由于工具理性的精神以及將它制度化的現代官僚體系形式，才使得大屠殺之類的解決方案不僅有了可能，而且格外“合理”———并大大地增加了它發生的可能性。這種可能性的增長與現代官僚體系將無數道德個體追逐任何一種結果（包括不道德結果在內）的行為協調一致的能力之間，存在的不僅僅是偶然的關系。

## 道德冷漠的社會生產

艾希曼的辯護律師塞瓦提斯博士在耶路撒冷總結陳詞時尖銳地指出：“艾希曼的所作所為是因為：如果他贏了，他將獲得勛章；如果他輸了，他就得上絞刑架。”這句話明顯的意思———當然是這個世紀當中完全不乏震動效應的觀點里面最尖銳的一個———是沒有什么價值的；當然它也許確實是正確的。但是這句話還有另一層含義，這層含義雖然沒有那么明顯，但卻滿含譏諷并更令人擔憂，那就是，艾希曼的所作所為同戰勝方的所作所為在本質上沒有任何區別。行為沒有了內在的道德價值。那么他們兩方本質上都不是不道德的。道德評價外在于行動本身，不是由引導和塑造行動自身的那些標準來做出裁定的。

塞瓦提斯博士話里的含義非常令人擔憂的是———一旦把它從說這話的情境中拿出來，并放在不受個人情感影響的一般條件下來思考———它與社會學一直所講的東西沒有什么截然的區別；或者說，實際上與很少受到質問也更少受到指責的對于我們這個現代理性社會的共同意識是沒有區別的。準確地說，塞瓦提斯博士的話正是因此而令人驚悚的。它揭示了我們一直想回避的一個事實：只要值得懷疑的常識性事實被確定無疑地接受了，那么社會學就沒有合理的方法將艾希曼的例子棄之不用。

時值今日，有一點已經成為常識，即將大屠殺解釋為天生罪犯、虐待狂、精神病人、社會異端或者其他道德上有缺陷的個體所犯下的一次罪行的最初企圖，并沒有從事實當中得到任何確認。歷史學研究對它們的駁斥到今天也成了定案。克雷恩和拉波波特對歷史思考目前的趨勢做了適當的概括：

以通常的診斷標準來衡量，只有百分之十的納粹黨衛軍可以被認為是“不正常的”。這個觀點符合大多數幸存者提供的證詞的總的傾向，他們認為在大多數集中營里通常只有一個或最多幾個納粹黨衛軍因為他們的虐待性殘暴喪心病狂地發作而人所皆知。其他一些人也并不總是舉止得體，但至少他們的行為在犯人看來是可以理解的……

我們的看法是，絕大多數的納粹黨衛軍士兵，無論將領還是普通士兵都能輕而易舉地通過一般對美國新兵和堪薩斯州警察進行的心理測試。[[29]](#_29_40)

進行屠殺的劊子手大多數都是正常人，不管已經有的精神檢測之網多么牢密，他們也能順暢地通過，這在道德上是令人煩憂的。在理論上這也是令人費解的，尤其是把這一點與協調這些正常個體的行為去從事一項種族滅絕事業的組織結構的“正常性”結合起來看的時候。我們已經知道，即使發現對大屠殺負有責任的機構是有罪的，在通常的社會學意義上也不能說是病態的或者是失常的。現在我們知道其行動被這些機構制度化了的那些人并沒有偏離既定的正常標準。這樣，就有了那么一點微弱的可能，可以帶著運用了新知識而變得尖銳的眼光去觀察據說已經被完全理解了的現代理性行為的正常模式。我們期望正是從這些模式當中能夠挖掘出在大屠殺時期如此戲劇性地顯露出來的可能性。

在漢娜·阿倫特一段有名的話中，“最終解決”的發起者碰到（也可以說令人驚奇地成功解決了）的最棘手的問題是“如何克服……動物性的同情，這是所有的正常人在看到肉體折磨時都會產生的”[[30]](#_30_40)。我們知道那些加入最直接地參與集體屠殺事務的組織的人，既不異常地具有虐待性也不異常地狂熱。我們可以假設，他們都本能地反對身體折磨的痛苦，當然也就更加普遍地反對攫取生命。我們甚至還知道，例如，在招募特別行動隊成員和其他同樣與真實的屠殺現場接近的人時，也會格外小心地清除———禁止或開除———所有異常急切的、性情中的、意識形態立場過于狂熱的人。我們知道個人的積極性不受鼓勵，要把大量的精力投入到使得整個任務公事公辦中去，并使之嚴格地居于非個人的框架之中。個人獲利和個人動機一般而言是要受到責難和懲罰的。不是聽從命令并且以一種組織的形式來殺人，而是出自欲望或者高興而殺人，這樣的行為可能會（至少在原則上會）招致審訊和判刑。希姆萊也曾多次對他眾多的、終日參與慘無人道行徑的下屬們維持心智健全和堅守道德標準表示了深切的，而且完全可能是真心的關注；他也對在他的信仰中，心智與道德經檢驗都未受到損傷而表示自豪。我們再次引用阿倫特的話來說：“納粹黨衛軍依據其自身的‘客觀性’，與‘情緒化’類型的人，如演奏員（Streicher）之類‘不切實際的傻瓜’，劃分了界限，也與條頓日耳曼黨的要人保持了距離，這些人表現得好像他們頭上有角、身上生有毛皮一樣。”[[31]](#_31_38) 納粹黨衛軍頭目（似乎是肯定地）依賴于組織慣例而不是個人熱情，依賴于紀律而不是意識形態的沉迷。對血腥任務的忠誠就是———也確實是———對組織的忠誠的一個衍生物。

通過釋放其他基本的動物本能是無法獲得和達到“克服動物性同情”的效果的；而這些本能的釋放如果按照組織能力支配的行動來說完全就是功能紊亂。一大群想殺人復仇的個體是無法與一個規模雖小然卻紀律嚴明、嚴密協作的官僚體系所產生的效果相匹敵的。因此殺害的本能是否確實曾在成千上萬普通職員和專家的內心中出現根本就無法弄清，而僅僅就大屠殺這項事務的規模而言，這些人無法不在行動的不同階段中被卷入進來。用希爾博格的話來說：

德國的劊子手并非德國人中的特別一類……我們知道，管理計劃、司法結構和預算系統的特性排除了將全部人員進行特殊選擇和特殊訓練的可能。秩序警察部門（the Order Police）的任何一員都可能成為一個猶太人隔離區或者一列火車上的警衛。帝國安全總局的每一個律師都被認為勝任領導機動屠殺機構；每一個經濟管理總局的財政專家被派往死亡集中營服務都是一個很自然的選擇。換句話說，所有必需的行動都是通過周圍隨手可得的任何類型的

人來完成的。[[32]](#_32_38)

那么，這些普通的德國人是如何轉變為德國集體罪行中的劊子手的？凱爾曼認為，反對暴行的道德自抑（moral inhibitions）在三種條件下會受到損害，這三種條件無論單獨出現還是放到一起都會起作用：暴力被賦予了權威（通過享有合法權利的部門的正式命令來實現）、行動被例行化了（通過規章約束的實踐和對角色內容的精確闡述來實現）、暴力受害者被剝奪了人性（通過意識形態的界定和灌輸來實現）。[[33]](#_33_38) 我們將單獨說明第三個條件。而前兩個條件聽起來異常的熟悉。它們在現代社會大多數代表性機構普遍應用的理性行動原則當中被反復地詳細說明。

跟我們的問題聯系得最為緊密的第一個原則是組織紀律的原則；更確切來說，要求服從上級的指令而排除所有其他的對行動的刺激，要求獻身組織福利，這些要求由上級命令來使之明確，高于其他一切奉獻和承諾。在這些其他的、“外在”的、阻礙奉獻精神并因此帶有抑制和滅絕標志的影響當中，個人觀點和偏好最為突出。紀律的理想旨在與組織的完全認同———這反過來就只意味著要消除個人自己的獨立特性和犧牲個人自己的利益（由此可知，這種利益與組織任務不相重合）。在組織的意識形態中，準備做這樣一種極端的自我犧牲被表述為一種德行；準確地說，是被表述為注定要取締其他所有道德需求的德行。因此，用韋伯的名言來說，對這種德行無私地遵從乃是公仆的榮譽：“因為他盡心盡責地執行上級權威下達的命令的能力而被授予公仆的榮譽，就好像這些命令與他自己的信念是一致的。即使當這些指令在公仆看起來似乎是錯誤的，即使公仆們有所抗議，上級權威仍然會不屑一顧地堅持這些指令。”[[34]](#_34_37) 對一個公仆來說，這種行為意味著“最高意義上的道德戒律和自我犧牲”。通過榮譽，紀律取代了道德責任。惟有組織內的規則被作為正當性的源泉和保證，現在這已經變成最高的美德，從而否定個人良知的權威性。有時這種美德在實踐中引起的不安可以通過上司堅持他本人對其下屬的行為承擔所有責任（當然，只要其下屬服從他的命令）得到平衡。韋伯在重點強調“領袖獨有的個人責任”當中結束了他對公仆榮譽的描述，“這是一種領袖無法也不應該拒絕和轉移的責任”。在紐倫堡審判中，當奧倫多夫被迫解釋為什么他不從作為個人他不同意其行動的特別行動隊的領導職位上退下來時，他精確地申述了這種責任感：如果為了從他所怨恨的責任中解脫而揭發他的部門所做的事情，那將會造成他的部下受到“冤枉的指控”。很顯然，奧倫多夫期望他的上司也對他自己保持他對“他的人”所持的家長式的責任：這可以使他從對自己行為的道德衡量的憂慮中解脫出來———他可以心安理得地將這種憂慮留給命令他去行動的那些人去思考。“我認為，我處的位置不是去判斷他的措施……是道德還是不道德的……我迫使我的道德良知接受我是一個軍人的事實，因此我只是龐大國家機器中一個相對微不足道的齒輪。”[[35]](#_35_35)

如果彌達斯能夠點物成金的話，納粹黨衛軍的管理就能將任何進入其軌道的東西———包括其犧牲品———轉變成其命令鏈條中內在的一環，轉變為一個有著嚴厲的紀律約束但免于道德判斷的領域。大屠殺是一個綜合性的進程。希爾博格注意到，它包括了德國人所做的事以及猶太受害者依據德國人的命令所做的事———他們做出的幾近于自暴自棄的貢獻。這是刻意設計的、理性地組織的集體屠殺相對于狂亂殺戮的兇殘爆發所具有的技術優勢。屠殺中受害者與劊子手之間的合作是難以想像的。受害者與納粹黨衛軍的上層人物之間的合作是這個設計的一部分：實際上，這是大屠殺得以成功的一個關鍵條件。“整個過程很大程度上有賴于猶太人的參與———無論是個人的簡單行動還是委員會有組織的行動……德國監管者向猶太委員會索要信息、金錢、勞力或者警察，而委員會每個禮拜的每一天都提供給他們這些東西。”成功地延伸官僚制度的行為規則所取得的令人震驚的效果，伴之以剝奪其他的一般性忠誠和道德動機以包圍官僚體系認定的受害者，并借此將他們的技能和勞力應用到毀滅他們自身的任務中去，是通過雙重方式達到的（很像在所有其他邪惡或者善良的官僚體系的世俗行動中所達至的）。首先，猶太人隔離區的外部環境得到了精密設計，以致區內領導和居民的所有活動只能對德國人的意圖保持客觀的發揮“功能”的狀態。“設計來維持（猶太人隔離區）生命力的每一項措施都在同時促成德國人的一個目標……猶太人在分配空間或者分發配額中表現出的效率是德國人追求有效的一個延伸。猶太人在課稅或勞動利用方面的一絲不茍強化了德國人的嚴格，甚至猶太人的廉潔也可能成為德國人管理的一個工具。”其次，在通向滅絕之路的每個階段都特別注意應使受害者處在一種選擇的狀態，在這種狀態下標準或者理性行動有它們的用武之地，在這種狀態中理性決定始終與“管理設計”保持一致。“如果德國分階段地將猶太人驅逐出境，就可以做得特別成功，因為那些留在國內的猶太人就有理由說，為挽救大多數人而犧牲少數人還是有必要的。”[[36]](#_36_35) 事實上，就是那些早已被驅逐出境的人仍然有機會最終表現他們的理性。毒氣室被令人迷惑地叫做“浴室”，向那些在擁擠、骯臟、令人窒息的車輛上度過數日的人們發出了一個歡迎的信號。那些早知真相而不抱任何幻想的人仍然有機會在“快速而無痛苦的”死亡與留給不服從者的特別痛苦的死亡之間進行選擇。因此，不僅是受害者無力控制的猶太人隔離區環境的外部環節被操縱了，以使得整個猶太人隔離區變成屠殺機器的一段延伸；而且這段延伸中的“工作人員”的理性能力也被用來誘導出由忠誠以及同官僚體系規定的目標合作所激發出的行為。

## 道德盲視的社會生產

到現在為止，我們已經試著重新建構“克服動物性同情”的社會機制；這是與天生的道德自抑相悖的行為的社會生產，能夠把從任何“正常”意義上說都不是“道德敗壞的”人轉變成兇手或者屠殺過程中有意識的合作者。然而，大屠殺的經歷使得另外一個社會機制也顯現出它的輪廓；這種社會機制有著更加邪惡的潛力，使得更大范圍內的人被卷入到實施種族滅絕的行動中，而這些人在此過程中從來沒有主動地面對艱難的道德選擇，也沒有主動地面對平息良心內在反抗的需要。從來沒有在道德問題上出現過斗爭，因為這些行動的道德層面不是一目了然的，或者說因為這些層面有意地杜絕了被發現與被討論。換句話說，行動的道德特征要么是不可見的，要么就是被精心掩蓋了。

再次引用希爾博格的話來說，“必須牢記（種族滅絕的）大多數參與者沒有對猶太小孩開槍或者往毒氣室傾灌毒氣……大多數官僚成員所做的只是起草備忘錄、繪制藍圖、電話交談和參加會議。他們只要坐在他們的桌子旁邊就能毀滅整個人類”[[37]](#_37_35)。他們知道他們那些表面上看起來沒有害處的忙碌所帶來的最終結果嗎？———這些知識最多只會存在于他們思想遙不可及的深處。他們的行為和集體屠殺之間的因果聯系是難以察覺的。道德譴責幾乎不再依附于人的自然稟性，以避免擔心無需擔心的事情———并因此放棄檢視整個因果聯系環節直至其最深的一環。要想理解令人驚駭的道德盲視怎么可能發生，想一下這一點是有所啟迪的，即為工廠得到了“緩期執行”而喜悅的軍工廠工人在對一張新的大額定單感恩戴德的同時，也在為埃塞俄比亞人和厄立特里亞人之間互相殺戮而感到悲戚；或者也可以想一下怎么會有“物價下降”被當做為一個好消息而普遍受到歡迎的同時，“非洲兒童的饑荒”也得到同等普遍并且真誠的惋傷。幾年前，約翰·拉赫斯挑出行為的中介（mediation of action，即個人的行為通過另外一個人、一個中間人來表現的現象，這個人“站在我和我的行為中間，使我不可能直接體驗到我的行動”）作為現代社會最顯著和最基本的一個特征。意圖和實際完成之間有很大的距離，兩者之間的空間里充滿了大量的細微行為和不相干的行動者。“中間人”擋住了行動者的目光，讓他看不見行為的結果。

結果就是出現了許多沒有人去自覺承擔的行為。對這些行為是為了他們而做的那些人而言，它們只存在于口頭上或者想像當中；他不會承認這些行為是他自己的，因為他從來沒有經歷過它們。而另一方面，實際做這些行為的人則會把它們看成別人的行為，而他自己只不過是一個外來意志的無可指責的工具罷了……

由于對其自身行為缺乏直觀的認識，即使最睿智的人也要墜入一個道德空白：抽象的邪惡感既不是一個可靠的向導也不是一個適當的動機……我們不應該對善良人的大量且多數出于無意的殘暴感到驚奇……

值得注意的是，當我們看到錯誤的行為或者嚴重的不公平時卻無法辨認出來。使我們吃驚的是，我們每個人做的都是無害的行為，怎么會產生這些錯誤行為和不公……要承認謀劃或者促成這一切的人和群體常常不存在是困難的。而通過我們行為的遙遠結果來判斷它們怎樣有助于制造痛苦則是更加困難的。[[38]](#_38_33)

行為與其后果之間的身體和（或）精神距離的增加超過了道德自抑發揮作用的程度；它抹殺了行為的道德意義，因而預先避免了個人所持的道德正當標準與行為的社會后果不道德性之間的一切沖突。隨著大多數具有社會意義的行為得到了一長串復雜的因果和功能依賴關系的中介，道德困境消失在視野之中，而做進一步檢審和有意識道德選擇的機會也就越來越少了。

同樣的效果是（在一個令人印象更加深刻的范圍內）通過對受害者本身變得心理盲視而達到的。在對現代戰爭中人類的代價不斷增加負有責任的各種因素當中，這無疑是最具有決定性的一個。卡普托注意到，戰爭的精神實質“似乎就是一個距離和技術的問題。如果你利用精密的武器遠距離地把人殺害，你根本不會出現問題”[[39]](#_39_31)。由于是“遠距離地”殺害，殘殺與絕對無辜的行為———比如扣動扳機、合上電源開關或者敲擊計算機鍵盤———之間的聯系似乎是一個純粹的理論概念（這是一個單單由結果與其直接起因之間的規模差異就能極大助長的趨勢———即一種不一致性，它輕易地否定建立在常識經驗基礎之上的理解）。因此下面的一切都變得可能了：飛行員把炸彈投向廣島或者德累斯頓，在導彈基地分派的任務中表現出色，設計出殺傷力更強的核彈頭———并且它們都沒有破壞一個人的道德完整，也沒有導致接近于任何的道德崩潰（對受害者的盲視，可以說，也是米格拉姆那不太為人所知的實驗里的一個重要因素）。知道了看不見受害者所帶來的后果，也許就更能夠理解大屠殺的技術水平為什么能夠不斷被提高。在特別行動隊行動階段，被圍捕的受害者被帶到機槍前面，然后被近距離掃射而死。雖然盡力把武器和被擊斃者跌入的壕溝之間的距離拉到最大，但想讓射手忽略射擊與殺害之間的聯系是難上加難。這也是為什么大屠殺的管理者覺得這種方法原始、低效，對劊子手的士氣也非常不利。因此他們開始尋求其他的一些屠殺技術———那些能從視覺上將劊子手與他們的受害者分隔開來的技術。尋求獲得了成功，發明了起初是流動的、后來變得固定的毒氣室；而后者———是納粹分子來得及發明的最完美的東西———使殺手的角色縮減為從屋頂的孔隙往里倒入滿袋“消毒化學劑”的“衛生官”的角色，并且不讓他到建筑物的里面去參觀。

大屠殺在技術和管理上的成功要部分地歸功于嫻熟地運用了現代官僚體系和現代技術所提供的“道德催眠藥”。其中最顯著的兩種情況是，在一個復雜的互動系統中自然而然地看不見因果關系，以及將行為的有礙觀瞻或者道德上丑陋的結果“放遠”到行動者看不到的那一點。納粹分子還特別擅長運用第三種方法，這種方法不是他們創造的，卻被他們完善到了史無前例的程度。這種方法就是使受害者的人性從視野中消失。費恩提出義務范圍（universe of obligation）的概念（“一群人彼此之間負有相互保護的義務，此種義務的約束力由他們之間的關系上升成為某一至上或神圣的權威之源。”）[[40]](#_40_31)，費盡周折地來闡明在這種方法令人生畏的后果后面存在著的社會心理因素。“義務范圍”指明了道德問題在任何意義上都可以被詢問的社會領域的外部界限。而在界限的另一邊，道德戒律不再起約束作用，道德衡量也毫無意義。要想使受害者的人性從視野中消失，只要將他們從義務范圍當中驅逐出去就可以了。

在納粹的世界觀里面，以德國公民權利更高的和無可爭議的價值來衡量，要將猶太人從義務范圍中驅逐出去只要剝奪他們在日耳曼民族和德國共同體中的成員資格就可以了。用希爾博格的另一段尖銳的話來說：“1933年的年初，當第一名公仆在公務員須知中首次寫入‘非雅利安人’的定義時，歐洲猶太人的命運就從此注定了。”[[41]](#_41_31) 但要想得到德國以外的其他歐洲人的合作（或者，僅僅是不采取行動或保持冷漠的態度），這還不夠。能讓德國納粹黨衛軍滿意的剝奪猶太人的德國公民權對其他國家來說卻并非如此，這些國家即使喜歡由歐洲新領袖們提出的觀念，但是他們仍然有理由害怕和怨恨這些領袖所宣稱的對人類美德的壟斷。一旦“沒有猶太人的德國”的目標轉變成“沒有猶太人的歐洲”，那么將猶太人完全非人化就將取代將他們從日耳曼民族中驅逐出去。因此，就有了弗蘭克最喜愛的“猶太人和虱子”之間的聯系，以及“猶太人問題”在修辭上的變化，從種族自衛的語境變成了語言世界的“自我純凈”和“政治衛生”，再到猶太人聚集區墻外的斑疹傷寒癥禁示招貼，最終變成了對德國消毒公司的化學用品生產的指令。

## 文明化進程的道德后果

盡管文明化進程的其他社會學形象也觸手可及，但最普遍（也被廣泛認可）的還是這樣一種觀點：它的兩個核心是對非理性以及本質上反社會的驅力的壓制，和從社會生活中逐漸且毫不留情地消除暴力（更確切地說：是在國家的控制之下將暴力集中，在國家當中暴力就被用來守護民族共同體的邊界和維持社會秩序的狀況）。將兩個中心點糅合成一點的就是文明社會觀———至少是我們自己的、西方的和現代的形式———首要的是把文明社會看做一種道德力量，看做一種在施加規范性秩序和法制當中相互合作、相互補充的制度體系，而秩序和法制維護了社會和平與個人安全的狀況，在前文明化的環境中它們受到的保護是很糟糕的。

這種觀點雖然不一定產生誤導，但對大屠殺來說，它必然只能看到一個方面。當它想要仔細審視近代歷史的重要趨勢時，卻早早地關上了討論同樣關鍵的傾向的大門。它把目光集中于歷史進程的一個方面，武斷地在正常與異常之間劃出界限。它通過廢除文明中一些具有回復性的因素，錯誤地認為它們是偶然的和轉瞬即逝的，這也就同時掩蓋了這些因素的特質中最顯著的方面與現代性的規范性假設所具有的驚人的共鳴之處。換句話來說，它使人們不再注意文明化進程另一面的、具有破壞性的潛能的展示，并且有效地把那些堅持現代社會秩序具有雙面性的批評家推向了沉默和邊緣。

我認為，大屠殺的主要教訓是必須嚴肅地對待這些批評并借此擴展文明化進程的理論模式，以涵蓋文明化進程那種降低貶斥社會行動中的道德動機并使之喪失權威的趨向，我們需要斟酌這樣的事實，即除其他方面外，文明化進程是一個把使用和部署暴力從道德計算中剝離出去的過程，也是一個把理性的迫切要求從道德規范或者道德自抑的干擾中解放出來的過程。提升理性以排除所有其他的行為標準，特別是使暴力的運用屈從于理性計算的趨勢，早已被認定是現代文明的一個基本因素———大屠殺式的現象就必須被看成是文明化趨勢的合理產物和永久的潛在可能。

置身事后，我們再讀韋伯時就會發現韋伯對于理性化的條件和機制的闡述揭示了那些重要卻被遠遠低估了的聯系。我們更加清楚地看到，那些商業理性行為的條件———比如像人所皆知的家庭和企業的分離，或私人收入和公共財產的分離———共同作為有力的因素在使目的取向的理性行為避免與受其他（根據定義是非理性的）規范控制的過程發生交換中發揮功用，進而使理性行為不受一些在非商業形式中站得住腳的互相幫助、團結、相互尊重等假設的束縛性作用的影響。在現代官僚體系里，理性化趨勢這種普遍的成就已經被順理成章地法律化和制度化。做一次回顧性的重新閱讀，我們可以看到使道德保持緘默是理性化趨勢主要的關懷；準確一點，是它作為行為的理性協作工具獲得成功的基本條件。當它追求以完美的理性方式來解決日常問題的時候，也顯示出能夠產生大屠殺式解決方式的能力。

沿著上述線索對文明化進程理論的任何重寫都必定會包括社會學本身的某種變化。社會學的特性和風格已經被調試得和被它理論化、被它研究的現代社會本身一模一樣；社會學從誕生的那天起就致力于與它的研究對象保持一種模仿的關系———或者，更確切地說，是與對象的形象保持模仿的關系，它把這副形象建構和接受為使它的話語得以展開的框架。因此社會學把被想像為其研究對象構成成分的理性行動原則提升為說明自身合理性的標準。它也將不能承認其他任何形式的道德問題提升為自身話語的限定性規則，當然除了那些在公共享有的意識形態中出現的、并由此與社會學的（科學的、理性的）話語不相融的道德問題。諸如“人類生活的圣潔”或者“道德責任”之類的話在社會學研討會上聽起來很怪異，如同它們出現在一個無煙的、經過衛生處理的官僚機構辦公室里一樣。

社會學在它的專業實踐中遵循這樣的原則，它所要做的無非就是加入到科學文化（the scientific culture）中去。而作為理性化進程的重要組成部分，科學文化不可避免地要被再一次研究。當奧斯維辛制造尸體和處置尸體的問題被闡釋為一個“醫學問題”時，科學自愿接受的道德沉默畢竟已經展示出了其更少宣傳的那些方面。這樣也就不得不思考利特爾對現代大學的信任危機提出的警告：“什么樣的醫學院培養出了門格爾和他的同伴那樣的人？又是什么樣的人類學系培養出斯特拉斯堡大學‘古遺傳研究所’中的那些工作人員？”[[42]](#_42_31) 不管這一警告是對誰而發的，要想避免認為這些問題只具有歷史意義而對它們不屑一顧，只需要看看科林·格雷對當代核軍備競賽背后的動力分析就可以了：“雙方的科學家和技術專家必然要‘競賽’以減少他們自己的無知（敵人不是蘇聯的技術，而是吸引科學家注意力的物理學上的未知成果）……受到極大鼓舞、技術過關并且資金充足的科學家研究小組肯定能夠提出無窮無盡的新的（或者是精致的）武器方案。”[[43]](#_43_31)

# 二 現代性、種族主義和種族滅絕（1）

反猶主義和大屠殺之間的因果關系異常明顯。歐洲猶太人之所以被殺害，是因為實施屠殺的德國人和地方上的幫兇都是對猶太人懷恨在心的人。大屠殺是幾個世紀以來宗教、經濟、文化和民族仇恨發展史上一個蔚為奇觀的頂峰。這就是首先進入腦海的對大屠殺的解釋。這似乎“在理”（如果允許一個人沉溺于悖論的話）。不過表面上很明顯的因果關系在進一步考查之后就站不住腳了。

幸虧過去幾十年內徹底的歷史研究，我們才得以知道在納粹執掌政權之前以及他們的統治得以鞏固很久以后，德國民眾的反猶主義比起相當多的歐洲其他國家對猶太人的敵視來說要遜色得多。在魏瑪共和國最后為猶太人爭取自由的漫漫長路劃上句號之前很久很久，全世界的猶太人就已廣泛地認為德國是宗教和民族平等、寬容的天堂。進入本世紀，德國比當今美國和英國擁有更多的猶太人學者和專業人員。對猶太人的大眾仇視既不根深蒂固也不廣為傳播。也幾乎沒有爆發過表現這種仇視的公眾暴亂，而這在歐洲其他國家卻司空見慣。納粹分子企圖通過舉辦反猶太暴力的公共展出使公眾形成普遍的反猶主義，結果卻適得其反，遭到了挫敗。費恩戈爾德是研究大屠殺最杰出的歷史學家，他認為如果我們設計公眾的民意調查來衡量反猶主義的強度，“我們有可能發現在魏瑪共和國時期德國人對猶太人的厭惡還不及法國人”。[[1]](#_1_87) 即使在大屠殺過程中，公眾的反猶主義也沒有變成積極的力量。最多可以說它間接地有助于大屠殺的執行，因為它引起了大多數德國人的冷漠，使他們在知道了猶太人命運的時候仍帶著這種冷漠去對待，或者甘心讓自己對之不聞不問。用諾曼·科恩的話來說：“人們不愿意為了猶太人而忙碌。這種普遍的冷漠，這種使他們與猶太人及其命運相分離的心安理得，在一定程度上可以說是一種模糊不清的感覺的結果……即猶太人多少有點神秘和危險。”[[2]](#_2_84) 魯本斯坦則更進一步，他認為德國人的冷漠———比方說，普通德國人以默認方式所進行的合作———只有當被問及下面這個問題時才能得到充分的理解：“是不是大多數的德國人都認為消滅猶太人可以帶來利益？”[[3]](#_3_79) 不過，還有其他一些歷史學家已經令人信服地用一些不包括任何對猶太人天性和本質的看法的因素解釋了“不抵抗式的合作”。因此，拉奎爾強調事實上只有極少數的人關心猶太人命運。他們大多數人面臨著很多更重要的問題。畢竟大屠殺不是一個令人愉快的話題，思索是無益的，談論猶太人命運也提不起人的興致。對這個問題的思考在整個那段時期之內都被推到一邊，塵封了起來。[[4]](#_4_79)

用反猶主義來解釋大屠殺還有一個無法解決的問題。反猶主義———宗教的或經濟的，文化的或種族的，激烈的或溫和的———數千年來一直是個普通現象。但是大屠殺卻找不到先例。

事實上大屠殺的每一個方面都是獨一無二的，與施加在被事先認定為是外來、惡意和危險的群體身上的、無論多血腥的屠殺都沒有比較的意義。很顯然，由于反猶主義具有永久性和普遍存在性，它無法對大屠殺的獨特性做出充分的解釋。如果把問題變得更復雜一些，就算反猶主義的存在是反猶太暴力的必要條件，但能否把它看做是其充分條件也不甚明了。科恩認為，一個有組織的“屠殺猶太人的職業”群體（其本身是一個與反猶主義不無聯系的現象，但也決不等同于反猶主義）的存在是暴力的物質和操作要素；如果沒有這個群體的存在，對猶太人的仇恨無論有多么強烈，也很難迸發成對作為鄰里的猶太人的人身攻擊。

公眾憤怒的自然爆發而形成的屠殺像是一個神話，并且事實上也不存在某個城鎮或村莊的居民簡單地攻擊猶太人并屠殺他們的成例。甚至在中世紀也是這樣的……在現代社會公眾的積極性實際上更低，對有組織群體而言，只有在執行政策和受到某類政府支持的時候，他們才展開有效的行動。[[5]](#_5_71)

換句話說，籠統地把反猶太暴力，尤其是把獨一無二的大屠殺事件說成是“反猶太仇恨的頂峰”、“最猛烈的反猶主義”或者“反猶太公眾仇恨的爆發”是蒼白無力的，也缺乏堅實的歷史或者現實的事實基礎。單單反猶主義無法解釋大屠殺（更一般而言，我們可以認為仇恨本身并不足以成為讓人滿意的對任何屠殺的解釋）。就算反猶主義對大屠殺概念的產生和具體實施起了作用或者是不可缺少的，那么大屠殺的設計者和管理者所持的反猶主義與它的執行者、合作者和溫順的目擊者所持的反猶主義（如果他們有的話）也應該在一些重要的方面有所區別。也就是說，要使大屠殺成為可能，無論何種形式的反猶主義也必須與一些特征完全不同的因素相融合。我們要做的不是探究個人心理的奧秘，而是要弄清能夠產生這些其他因素的社會與政治機制，并檢視這些機制同群際敵對（inter-group antagonisms）的傳統混合在一起可能會產生的爆炸性反應。

## 疏遠猶太人的一些獨特之處

從“反猶主義”這個術語被提出和被廣泛地運用一直到十九世紀末，它都被認為是要用新的術語去力圖去把握已經有一段遙遠的過去并可追溯到古代的現象。史料證明，對猶太人的仇恨和歧視已經在歷史上綿延了兩千多年而沒有斷裂。盡管許多有趣的對原始反猶主義觀念與實踐的研究把歷史一直上溯到巴比倫之囚 [[6]](#_6_67)，但近期歷史學家們的共識是反猶主義濫觴于第二圣殿（the Second Temple，公元70年）的毀壞和猶太人大規模遷徙的開始。（二十世紀二十年代初期蘇聯史學家盧瑞雅（Salomo Luria）出版了其富有挑釁性的和頗有爭議的關于“異教徒”的反猶主義的研究。）

從語源學的角度說，“反猶主義”并不是一個非常恰當的用語，因為它使它所指示的對象界定不夠清晰（總的來說，太寬泛了），并遺漏了實際上它意圖分離的真正對象。（納粹，作為人類歷史上最執著的反猶主義實踐者，對這個詞表現出格外的冷靜，尤其在戰爭期間，由于從表面上看這個詞的矛頭也對準了一些德國最忠誠的盟友，因此從語義上把這個詞闡釋清楚就變成了帶有政治危險的問題。）不過在實際應用中，語義上的爭論基本上得以避免，這個概念被準確地指向了它意向中的目標。“反猶主義”代表的是對猶太人的仇恨。它所指的是猶太人作為一個外來的、敵對的和不受歡迎的群體的概念，以及從這個概念中衍生出來并支持這個概念的實踐。

與其他長時間的群際敵對事件相比，反猶主義有一個重要的不同，即包括反猶主義觀念與實踐的社會關系并不是在同等基礎上兩個相互遭遇的地域性對抗群體之間的關系；恰恰相反，它是多數人和少數人之間的關系，是作為“主人”的群體與生活在它之中并保持了獨立認同的較小群體之間的關系，也正因為保持了獨立的認同———作為一個弱小得多的伙伴———這個小群體是明顯的敵對成員，是與作為本地人的“我們”相分離的“他們”。這樣，反猶主義的對象通常所處的地位是在語義上讓人迷惑、在心理上使人焦灼的“內部的外人”（foreigners inside）的地位，因此僭越了一條本應刻畫清楚并保持完好、使之不受破壞的非常重要的界線；而反猶主義的強度極有可能與劃分界線和定義界線的驅力的迫切與猛烈程度成正比。[[7]](#_7_65) 于是，反猶主義常常就成為它所激發的維持界線沖動、情感緊張和實踐關切的一種外在表現形式。

很顯然，反猶主義的這種特征與大遷徙現象有不可分割的聯系。而猶太人的大遷徙又與大多數其他有名的遷移和群體遷居的事件有所不同。猶太人大遷徙最顯著的特征就是歷史時間的絕對跨度，這些獨特的“我們中間的外人”經歷了這個跨度之后，在歷時的連續性和共時的自我認同之雙重意義上都仍然保留了他們與他人的分離。因此，不像大多數其他的遷居，對猶太人的存在做出的劃清界線的反應有足夠的時間去得到積淀，并通過其固有的自我再生產能力使之制度化為條文化儀式，而這種儀式反過來又進一步增強了分離的韌性。猶太人大遷徙的另一個特別之處是猶太人普遍的無家可歸，這個特點大概也只有吉卜賽人可以與他們分享了。猶太人與希伯來故土之間原始的聯系經過那么多世紀之后變得越來越微弱，除了精神上的聯系外，其他的皆已失去。而且，一旦故土被那些主人以精神淵源的名義宣布為圣地，這種精神上的聯系也受到了質疑。無論猶太人存在于他們的國度之內有多么令人憎恨，主人們也更會對那些在他們眼中是非法冒充者的人重新霸占圣地表示強烈的怨憎。

實際上從他們遷徙歷史的一開始，猶太人永久和無可救藥的無家可歸就成為他們特征中不可分割的一部分了。甚至，這個事實在納粹反對猶太人當中曾被用作主要的論據；希特勒曾借此來宣稱對猶太人的敵意與對立民族或者種族之間普通的敵對有根本的區別。

（根據杰克爾 [[8]](#_8_65) 的證實，正是猶太人長期和普遍的無家可歸致使希特勒把猶太人從他所仇恨的、希望去奴役或者毀滅的民族中區分開來。希特勒認為 [[9]](#_9_61)，由于沒有自己的領土國，猶太人就無法參與旨在征服土地、以戰爭為其一般形式的普遍的權力斗爭，因此他們就不得不采取下流、卑鄙、偷偷摸摸的手段，這使他們成為特別可怕和邪惡的敵人；而且，這個敵人是不會滿足或者安寧的，因此為了保證對自己無害就必須予以消滅。）

而在前現代的歐洲，猶太人之他者特性（otherness）總的來說并不妨礙他們融入通行的社會秩序。這種相融之所以有可能是因為在劃分界線和維持界線的過程中產生的緊張與沖突的強度相對較低。當然，前現代社會零碎的結構和碎片間的互相分離的常態也使得融合更為容易。在一個有階層或者等級劃分的社會中，猶太人也是這些階層或等級中的一個。單個猶太人則被他所屬的等級做了界定，也被這個等級所享受的特權和承擔的責任做了界定。這一點也同樣適用于其他的社會成員。猶太人的確被分離，但是這種被分離的狀態絕對無法使他們呈現出獨特性。他們的身份，跟屬于其他等級群體的人一樣，都被維持純凈與防止混雜之類的普通行為做了形塑，并得到了有效的延續和維護。這些行為不管怎么樣變化各異，都被統合進了一個共同的功能，即創造一個安全距離并盡可能使它不可逾越。通過一些措施可以使群體實現分離：保持他們身體上的分離（除了受到嚴格控制的和儀式化的遭遇，使相遇減少到最低限度）、給各個群體的成員打上標記以把他們視作外人，或引起群體間精神的分離以排除它們之間的文化滲透，避免這種文化滲透所帶來的文化對立被抹平。數世紀以來，猶太人都居住在城鎮里孤立的一個角落，穿著也迥然不同（有時是法律規定的———特別是當社區傳統無法使差別保持下去的時候）。但是，僅僅是居所的分離還不夠，在大多數的情況下猶太人區和主人居住社區的經濟總是糾纏在一起，因此必然會有經常的身體接觸。這樣就不得不用一套完全法律化的儀式進行補充以使這些無法避免的關系正式化和職能化。那些不被正式化和功能簡化的關系一般而言就會受到禁止，或者至少是不受鼓勵。比如，在大多數維持等級、防止混雜的儀式中，禁止通婚與共餐（跟所有禁令一樣，除了嚴格職能化的商業行為）的要求得到最嚴格的貫徹和遵守。

而要記住的一個重點是，所有這些表面上敵對的措施同時又是社會整合手段。它們解除了“內部的外人”必然會給主人群體的自我認同和自我生產所帶來的危險。它們創造這樣一個環境，在其中可以去想像沒有摩擦的共處。它們給出了行為準則，如果這些準則能夠得到切實的貫徹，就能在這個隱伏著沖突并隨時可能爆發的環境中保證和平的共處。正如齊美爾所解釋的，儀式性的制度化將沖突轉變成了群體分化（sociation）和社會聚合的一個工具。只要這些措施是有效的，分離就不需要態度上的敵意來支持。商業活動簡化為嚴格儀式化的交換也只需要遵循行為準則，以及培養對違背準則的行為的反感。當然，它也需要分離的對象承認低于主人社區的社會地位，并同意主人居民有界定、實施或改變這種社會地位的權利。然而，差不多在猶太人大遷徙的整段歷史中，法律總是一個特權和剝奪的網絡，而法律平等特別是社會平等的觀念卻聞所未聞，或者從來也沒有被當做實踐的主張。直到現代性到來之前，對猶太人的疏遠只不過先定的存在之鏈各個環節普遍分離的一個例子。

## 從基督教世界到現代性中猶太人的不協調

當然，這并不意味著不是從其他的隔離事例中把猶太人的隔離挑選出來，并把它作為一個具有完全屬于自己的意義的特例來進行理論化的。前現代歐洲的知識精英———基督教教士、神學家和哲學家———跟所有的知識精英一樣，積極地探尋蘊涵在生命歷程之自生自發性當中的隨機性和邏輯性的意義。對他們而言，猶太人是一種怪人，是無法清楚地去認知并賦予宇宙之道德和諧的實體。他們既不能被歸入尚未改變信仰的異教徒，也不能被歸入墮落的異端，這兩類人標志著兩道基督教世界狂熱守護著的并且也是能夠守住的邊界。因此可以說，猶太人尷尬地跨坐在屏障之上，對它的不可逾越性構成了威脅。他們既是基督教世界可敬的先驅，同時又是其心懷不滿與怨恨的詆毀者。他們對基督教教義的抵制也不能被看做是一種沒有嚴重危害到基督教真理的異教徒的無知的表現而不予理會，也不能當做———從原則上說———一只迷途的羔羊可以彌補的過失而一筆勾銷。猶太人不是簡單的皈依之前或者皈依之后的異教徒，而是被給了機會去承認真理卻毫不含糊地予以拒絕的人。他們的存在對基督徒論據的當然性構成了永久的挑戰。要擊退這個挑戰，或者至少降低它的危險，就只能把猶太人的冥頑解釋成惡意的蓄謀、不良的企圖和道德的敗壞。讓我們再補充一個在我們的論述當中作為反猶主義最明顯和最重要的一個方面而要被再三提及的因素：就是猶太人與基督教是相生相伴的。正因為如此，猶太人跟基督教世界里所有其他令人討厭和無法被同化的群體不同。與任何一個異端的不同之處在于，他們既不是一個局部的問題，也不是一個有著明確開端并因此有望獲得結局的插曲。相反，他們構成了基督教的一個無所不在、無時不在的伴隨物，即基督教實質性的他我（alter ego）。

因此，基督教和猶太人的共存并不是一個沖突和敵對的實例。這一點是肯定的，但又不僅僅局限于此。基督教如果不維護和強化使猶太人分離的基礎———一個本質上既是希伯來人的繼承者又是其征服者的觀點———就無法再生產自己，當然也就無法再生產使全世界達到基督教團結的統治。這樣，基督教的自我認同實際上就成了對猶太人的疏遠。它產生于猶太人對它的抵制，又從猶太人的抵制當中源源不斷地汲取它的生命力。基督教可以把它自身的存在理論化為進行當中的對猶太人的敵視。猶太人繼續的頑固不化讓基督教有理由認為它的任務尚未完成。它最終的勝利模式是要猶太人承認錯誤，向基督教真理低頭，如可能的話在將來大規模地皈依。再次以真正的他我的形式，基督教指派給了猶太人一個末世論的任務。這個任務提高了猶太人的能見度（visibility）和重要性。它賦予了猶太人一種強烈而邪惡的魅力，一種他們難以以別的途徑獲取的魅力。

因此，猶太人存在于基督教世界之中，存在于它的土地之上以及它的歷史之中，既不是無足輕重也不是無關宏旨的。他們的特殊性不同于其他任何一個少數群體的特殊性；它是基督教自我認同的一部分。因此，關于猶太人的基督教理論沒有止步于對排斥的實踐進行歸納，它也不僅僅是對起源于等級式分化的過程并反映這個過程的模糊而又分散的獨特性的歷程進行系統化的嘗試。這樣，與其說關于猶太人的基督教理論反映了草根社會、鄰里交換或者沖突，還不如說它傾向于一個不同的邏輯———即再生產基督教及其普遍統治的邏輯。因此，“猶太人問題”在大眾的社會、經濟和文化經歷等方面就出現了相對的獨立性。因此也就相對便利地把猶太人問題從日常生活的情境當中分離出去而使之免受日常經驗的檢驗。對他們的基督教主人群體來說，猶太人既是日常交往的具體對象，同時又是此類交往中具有獨立定義的一類人的范本。從前面那種特征看來，猶太人后一種特征既不是必不可少，也不是必然如此。也正因為如此，可以相對容易地把它從前者中分離開來，并在與日常實踐只有松散聯系的活動中作為可利用的資源。這樣，在關于猶太人的基督教理論中，反猶主義取得了這樣一種形式，即它可以在此形式中“幾乎無視猶太人在社會中的真實境況而存在……最令人驚奇的是，它可以在未曾見過一個猶太人的人們和多個世紀里從來沒有猶太人存在過的國家當中存在”[[10]](#_10_59)。這種形式被證明能夠在基督教的精神統治衰退以及它對大眾的世界觀的支配削弱之后很久仍然恒久不衰。現代性時代所繼承來的“猶太人”是早已與居住在城鎮和山村的猶太男人和女人們斷然隔絕的“猶太人”。在成功地扮演了基督教之他我的角色后，猶太人準備被放置到類似的與社會整合的新的世俗動因有關的角色當中去。

關于基督教會努力建構的“猶太人”概念，最引人注目和最意味深長的是這個概念內在的不合邏輯性。這個概念將互不相宜又無法調和的要素糅在一起。它們的合并絲毫不存在內聚性，這標志著一個虛構的實體，它被認為是一個魔鬼般的強大力量來對這些因素加以調和。它是一個強烈地讓人迷戀同時又強烈地讓人反感，而總的來說又令人恐懼的力量。概念中的猶太人（the conceptual Jew）是一塊戰場，為爭奪基督教的自我認同及其清晰的時間與空間界線而進行著無休無止的戰斗。概念中的猶太人是語義上超載的實體，它把本應彼此分離的意義包容和混合在一起，因此它是任何關注劃清并堅守界線的力量的天然對手。概念中的猶太人是粘性的（visqueux）[用薩特的話來說]、粘的（slimy）[用M.道格拉斯的話來說]———它被塑造成威脅和藐視事物秩序的形象，是這種藐視的縮影和體現（至于劃分界線的普遍文化活動和同等普遍的粘性之生產之間的相互關系，我將在第三章作為《作為實踐的文化》中做詳細闡述）。這樣來理解的話，概念中的猶太人發揮著極其重要的功能；他使得侵犯界線的行為、沒有完全恪守教規的行為、缺乏絕對忠誠和明確抉擇的行為招致的可怕后果一目了然；他是所有的不合規范、異端、越軌和異常的典范和原型。作為導致越軌的令人迷惑、不可思議的不理智的一個證據，概念中的猶太人預先就使得已被基督教會限定、說明和實踐的事物秩序的可能替代者名聲掃地。由于這個原因，他是這種秩序之邊界的最可靠守護者。概念中的猶太人帶著這樣一個信息：此時此地這種秩序的可能替代不是另一種秩序，而是混亂和毀滅。

我認為，作為基督教自我構成和自我再生產之副產品的猶太人之不協調（incongruity）的生產是使得猶太人在其他“歐洲內部的惡魔”中顯得尤為突出的主要原因。N.科恩在他令人難忘的歐洲迫害女巫的研究中曾生動地描述過這些惡魔。在他的發現中，最值得注意的是一般而言對女巫的恐懼以及非理性的擔憂的強度與科學知識以及日常理性總體水平的進步之間不存在明顯的相關性（這在大量針對這個問題的其他研究中也得到了充分的證明）。事實上，在現代歷史的早期，現代科學方法的激增以及朝著日常生活理性化的大步邁進與歷史上最兇殘、最惡毒的迫害女巫的插曲恰巧是同時出現的。巫術神話和迫害女巫的非理性同理性的延誤之間似乎并沒有什么關系。而另一方面，這種非理性與由舊制度的瓦解和現代秩序的到來所產生和激起的焦慮與緊張卻有極度密切的關系。原有的保障消失了，新的保障又遲遲沒有出現，而且也不可能有原來的保障那般牢固。長期的差別被忽略了，安全距離縮短了，陌生人從他們的留置地冒出來并搬到了隔壁，穩定的身份也失去了它的持久性和可靠性。舊界線存留的一切要做殊死的抵抗，新界線則不得不圍繞著新的一致性來建立———更何況這個時期還處在世界運動和急速變化的環境之中。實施這兩個任務的主要手段，就是同“粘性”進行戰斗，即同破壞界線與身份的清晰度與安全性的原型敵人進行戰斗。由于任務本身具有史無前例的重要性，因而戰斗也就必然會空前激烈。

我在這一研究中要強調的是：概念中的猶太人最與眾不同和最具代表性的特征仍將是積極地或者消極地、直接地或間接地被卷入現代社會對劃清界線和維持界線的強烈關注。我認為概念上的猶太人早已被歷史性地詮釋為西方世界里普遍的“粘質”（viscosity）。在不同階段里、不同層面上將歐洲社會撕裂的連續不斷的沖突筑起了大量的屏障，而實際上，概念中的猶太人已被擱置在每一個屏障之上。而他騎跨在如此之多的、建立在表面上互不相聯的戰線上的屏障之上的事實，賦予了它的粘性從未有過的過高強度。其粘性是一種多層面的混雜，并且這種多層面性乃是一種特別的認知失調，那是在所有其他（簡單的，因為受到了限制、分離和在功能上的專門化）由界線沖突所分泌的“粘性”物質那里都見不到的。

## 騎跨在屏障之上

由于上面所討論的原因，反猶主義的現象確實不能被設想成更廣泛的民族、宗教或文化對立的事例。它也不是一個經濟利益沖突的例子[盡管這經常被用作論據來為我們現代的競爭時代中的反猶主義辯白，這個時代就是以陷入得失所系的賭戲（a zero-sum game）的利益群體來思考自身的]———這種觀點在其持有者的自行解釋和自作主張的旨趣中得到徹底的支持。反猶主義是劃分界線，而不是爭奪界線。由于所有這一切，它是不能用局部的或者偶然的因素集來解釋的。它令人難以置信地適應如此之多不同的、相互也沒有聯系的關注和求索，這種能力無疑根源于它獨一無二的普遍性、跨時間性與跨地域性。

它之所以能如此恰如其分地適合如此之多的局部問題，就是因為它與任何一個問題都沒有因果關系。而概念中的猶太人對不同的、經常相互矛盾而又一直爭議不休的問題所構成的環境的適應不斷地惡化了它內在的不一致性。不過，這使它成為一種更適合和更具說服力的解釋，也好像增加了它的魔力。1882年，平斯克爾（Leo Pinsker）對猶太人做了一個描述，這種描述不再適合于西方世界的其他任何一個社會群體：“在活人的眼中，猶太人是死人；在本地人的眼中，猶太人是外來者和游民；在窮人和受剝削者的眼中，猶太人是百萬富翁；在愛國者的眼中，猶太人是沒有國家的人。”[[11]](#_11_55) 或者用1946年換湯不換藥的話來說：“可以把猶太人看做是所有被憤恨、被恐懼或者被蔑視的事物的化身。他腦子里有布爾什維克思想，但非常奇怪的是，他同時又代表著腐朽的西方民主的自由精神。在經濟方面，他既是資本家又是社會主義者。他被指責是好逸惡勞的和平主義者，但非常的湊巧，他又是戰爭永不止歇的煽動者。”[[12]](#_12_53) 甚至還可以看一下魯賓斯坦最近對猶太人的粘性的無數層面之一所進行的論述：將針對猶大眾的反猶主義“與針對猶太精英的反猶主義中的一些變量合并在一起或許致使歐洲的反猶主義帶有了獨特的毒性：其他群體雖然也受憎恨，但受憎恨的要么是精英，要么是大眾，而可能只有在猶太人中，兩者同時受到了憎恨。”[[13]](#_13_51)

## 三棱鏡群體

盧布林大學的安娜·祖克近來認為可以把猶太人看做一個“流動的階級”（mobile class），“因為他們既是上層群體指向下層階級的情感對象，也是相反的情感，即下層群體指向上層社會等級的情感對象”[[14]](#_14_51)。祖克細致入微地研究了十八世紀發生在波蘭的認知視角的沖突，她把這個沖突當做解釋反猶主義的一個有著重要意義的更一般的社會學現象。十九世紀，在波蘭被瓜分以前，波蘭猶太人基本上都是貴族和鄉紳們的奴仆。他們承擔著各類非常不受歡迎的公共職責，而這些職責是擁有土地的貴族實施政治和經濟統治所需要的，比如收租和監管對農產品的處置———也就是為土地的真正主人扮演“中間人”的角色，在社會心理學中稱為保護層（shield）。猶太人比其他任何種群的人更適合這個角色，因為他們自身并不（也不能）渴望他們承擔的重要角色能夠帶來社會的進步。由于無法在社會地位和政治地位上與他們的主人相爭，他們轉而安心于純粹從經濟上得到回報。因此，他們不僅在社會地位和政治地位上都低于他們的主人，而且這種狀況一直保持了下去。領主可以也確實是像對待所有其他更低階層的奴仆一樣，帶著社會蔑視和文化厭惡來對待猶太人。貴族心目中猶太人的形象跟社會下等人的一般構型沒有什么兩樣。鄉紳把猶太人看做與農民和小市民一樣，野蠻、骯臟、無知和貪婪。跟其他平民一樣，要和他們保持一定的距離。不過，考慮到他們的經濟角色，一些接觸是無法避免的，因此對他們進行社會分離的規則被更加謹慎地遵守，也被更加明確、更加細微地加以闡釋，并且在總體上要比其他那些不會模糊因此也會沒有問題地延續下去的階級關系更受人注意。

但是，對農民和市民而言，猶太人的形象卻截然不同。無疑，他們給地主和主要生產者的剝削者提供的服務不僅是經濟的，而且還具有保護作用：他們擋在了貴族、鄉紳和大眾的憤怒之火中間。這些不滿情緒沒有發到它真正的目標上，卻停止并傾瀉在中間人的身上。對更低的階級來說，猶太人是敵人；因為他們是這些階級惟一直接接觸的剝削者。只是對猶太人的冷酷無情他們才有親身的體驗。他們都認為猶太人是統治階級。這樣，“同攻擊他們的人一樣，在社會中居于下層、受特權階層壓榨的猶太人倒變成了攻擊對象，雖然這些攻擊針對的本是上層階級”，就一點都不奇怪了。猶太人被放入了“一個非常清楚明了的紐帶，居于一個中介的位置，而這卻是更低的受壓迫階級進攻的中心”。

這樣，從兩方面來看猶太人都好像卷入了階級斗爭，這種現象與猶太人的特殊性沒有什么聯系，而且就其本身而言也不足以解釋猶太恐懼癥的明顯特征。使猶太人陷入階級斗爭真正顯得特別的是他們成了兩種互相敵對和矛盾的階級仇恨的目標。陷入階級斗爭中的每一方都將猶太人這個中間人看成是另一方的成員。如果用三棱鏡的比喻，就可以得出三棱鏡群體（prismatic category）這個概念，它似乎比“流動階級”能更好地表達這種局面。依據視線是從哪一方射向猶太人的，他們———就像所有的三棱鏡一樣———毫不知情地折射出完全不同的形象：一種是粗野的、未馴化的、野蠻的下層階級，另一種則是冷酷而傲慢的社會上層。

祖克的研究只到了波蘭現代化開始之前的那段時期。因此，她極其出色地捕捉到的二元形象的全部結果并沒有被揭示出來。在前現代社會，等級之間很少有交流，也很少有機會讓這兩種視角以及它們產生的兩種構型疊合起來，并最終凝聚成不協調的混合類型的現代反猶主義。由于階級間的缺乏交流，因此可以說，每一方發動的都是它們自己對猶太人的“私人戰爭”———尤其是在下層階級中———這些戰爭可以通過教會而聯系到意識形態的精細之處，而這些觀念與戰爭的真正原因幾乎不搭界。（地方貴族、伯爵和主教不光在由萊茵蘭鎮區的彼得隱修士煽動的屠殺期間試圖去保護“他們的猶太人”，去抵制那些對猶太人的指控，這些指控是與猶太人想攬到自己身上加以解決的不滿顯然無關。）

只是伴隨著現代性的出現才使得在邏輯上不一致的各種對顯然是外人（這就是說，早已被系統的隔離活動疏遠了的）的猶太“等級”的看法得以匯集、遭遇并最終混合在一起。與其他事物相比，現代性意味著觀念將扮演新的角色———這是因為國家為了自己的功效而依賴于意識形態的動員，因為它朝向一致性的顯著趨勢（在純潔文化的過程中表現得最明顯），因為它“文明化”的使命和革新信仰的利刃 [[15]](#_15_51)，也因為它試圖使原先處于邊緣地帶的階級和地區與政治體中生產觀念的中心地帶產生緊密的精神聯系。所有這些新發展帶來的一個總的結果就是階級間的交流在范圍和強度上都有了顯著提高；除了它傳統的那些方面，階級統治還采取新的形式，如精神引導，以及提供和傳播文化的理想和政治忠誠的程式。這其中的一個結果就是使猶太人原本被分隔的各種形象相互遭遇和碰撞了。以前它們不惹人注意的互不相容性現在成了一個問題和挑戰。正如高速現代化社會中的其他一切事物一樣，這個問題也不得不被“合理化”。這個矛盾必須得到解決；要么認為承襲下來的形象完全不協調而全盤拒絕，要么就通過理性的辯論，為這種不協調提出可接受的新的根據。

事實上，在現代歐洲的早期這兩種策略都被嘗試過。一方面，猶太人地位顯著的非理性狀態被表述為封建秩序總體荒謬性的又一個例證，被表述為阻礙理性進步的迷信之一。至于猶太人明顯的特征與特質，則被認為與無數的排他主義沒有什么兩樣。這些排他主義在舊的社會及政治制度當中被容忍了，而在新秩序當中則要被破除。和許多其他地方性的怪異一樣，猶太人的怪異被理解為主要是一個文化問題———也就是說，是通過勤勉的教育努力可以也必定能夠徹底解決的問題。所以，不乏這樣的預言，說只要革新后法律平等延伸到了猶太人身上，他們的與眾不同就會很快消失，并且猶太人———指作為許許多多自由個體和公民的權利載體的猶太人———就會迅速地融合在當前這個文化統一、法律一致的社會當中。

但是另一方面，現代性的前進又伴隨著一個指向截然相反方向的過程。那已經根深蒂固的不協調性，在標示了猶太人在一個相當透明而有序的現實中是一種“帶粘性的”、語義上混淆并具有破壞性的因素后，似乎趨向于適應新的環境，并通過抨擊新的不調和性來拓展自身；它獲取了新的、現代的層面，這些層面之間的缺乏聯系轉變成了一種有其自身合理性的不協調性，即一種元不協調性（meta-incongruity）。從宗教和階級的層面已經被塑造成“帶有粘性的”猶太人，要比任何其他社會群體都易受新的緊張和矛盾的影響。而在現代化革命所造成的社會劇變當中，這些緊張和矛盾是不可避免的。對于社會的大多數成員而言，現代性的出現等于是秩序和安全的破壞；這樣猶太人再次被認定是緊靠著破壞過程的中心。猶太人自身快得不可思議的社會進步和社會轉變似乎濃縮了前進中的現代性對每一個熟知、習慣和可靠的事物所造成的巨大破壞。

若干世紀以來，猶太人被安全地隔離在部分是強加的、部分是自由選擇的地域內；現在他們從隔離區出來了，在一度清一色居住著基督徒的區域購置財產、租下房子，他們成了日常存在的一部分，并超出儀式化的交流而成為閑談的伙伴。若干世紀以來，他們可以一眼就被認出：比如說，他們的衣袖標志性地、精確地表露出他們的隔離。而現在則是根據社會的身份而不是等級的成員資格，他們穿得跟其他人一樣。若干世紀以來，猶太人居于賤民的等級，即使是下層基督徒中的最底層仍然可以堂而皇之地蔑視他們。而現在一些賤民取得了有影響、有聲望的社會地位———依靠知識技能或者是通過錢，這些都是現在完全可以決定身份的力量，在表面上也不受等級和血統標準的約束和裁定。的確，猶太人的命運成了社會劇變波及的可怕范圍的一個縮影，并且是舊的必然性遭到侵蝕的一個生動而又醒目的提示物，也即所有曾被認為堅固且持久之物的溶化和蒸發的提示物。任何一個有失衡感、威脅感或者被替代感的人都很容易地———并且是理性地———把他們所經歷的震蕩述說成猶太人帶有破壞性的不協調的一個印記，以便讓自己的焦慮得到解釋。

因此，猶太人被卷進了歷史上最殘酷的沖突：這就是介于前現代世界和行進中的現代性之間的沖突。當處在舊的社會及政治制度之中的階級和階層行將被在他們只能看做是一場混亂的新的社會秩序鏟除、剝奪繼承權并趕出他們安全的社會場所的時候，他們的公然反抗第一次表現了這種沖突。隨著最初的反現代主義抗爭遭到失敗以及現代性勝利已經鐵定如山，沖突移到了暗處。在潛在的狀態下，沖突則表現為對空虛的極度恐懼、對確定性永無止境的渴求、會有陰謀出現的偏執狂式的神話，以及對永遠難以捕獲的一致性的狂熱追求。最終，現代性將會為他的敵人提供只有這個敵人失敗時才會出現的精良武器。歷史的諷刺將允許反現代主義的恐懼通過只有現代性才能挖掘的渠道和發展出來的形式得到消除。歐洲內部的惡魔將被技術、科學管理和國家集權———現代性所有的最高成就———的精密產品驅除。

猶太人的不協調被用來衡量這種極度不協調的歷史行為。當除魔被正式禁止并且被迫暗中進行的時候，猶太人卻仍是看得見的內部惡魔的化身。在現代歷史的大部分時間里，猶太人是現代性宣布消失了的緊張和焦慮的主要攜帶者，這種緊張和焦慮被提高到了一個史無前例的強度，并獲得了可怕的表達工具。

## 不協調性的現代層面

富有而又可鄙的猶太人為轉移早期釋放出來的反現代主義能量提供了一根天然的避雷針。他們集可怕的金錢力量與社會的鄙視、道德的譴責和審美的厭惡于一身。這正是對現代性的敵意，特別是對現代性的資本主義形式的敵意所需要的支撐點。如果只有資本主義能與猶太人聯系在一起，那么它就將被當做異樣的、不自然的、有害的、危險的和道德上令人反感的而遭譴責。而這種聯系是很容易找到的：因為只要猶太人封閉地生活在猶太人隔離區，金錢的力量就會被限制在邊緣，并在（以侮辱性的名稱，高利貸）帶有權威性的譴責的重負下不得安寧；而一旦猶太人出現在城市中心的街道上，金錢的力量就轉移到了生活的中心，并且（以有威望的名稱，資本）要求獲得權威和社會的尊重。

現代性給歐洲猶太人的處境造成的第一個沖擊就是使他們被選作反現代主義式抵抗的首要目標。最早的現代反猶主義者都是反現代性的代言人，比如傅立葉、蒲魯東、圖斯內爾（Toussenel）等———抱著對金錢的力量、資本主義、技術和工業體系深深的仇恨而聯合一氣。早期工業社會的最惡毒的反猶主義是與反猶主義的前資本主義形式中的反資本主義聯系在一起的；這種對上升的資本主義秩序的反抗仍然希望能夠力挽狂瀾、抑制發展、恢復真實的或者想像的“自然”秩序，而這正是新的金融巨頭想要摧毀的。基于上述簡略勾勒的原因，金錢的力量和猶太人走在了一起。人們認為這兩者之間有一種因果聯系，這種因果聯系出于所有實際的目的而在它們之間富有喻意的相互對應中得到了鞏固———這種相互對應可以說是“精神的血緣關系”，或者用韋伯最喜歡的詞來說是選擇親和性（elective affinity）。資本主義已經對手工工匠的工作倫理和他們所珍愛的獨立投下了陰影，而如果將它等同于公認的異樣和受人菲薄的力量，那么就更容易對它進行抵制了。對傅立葉和圖斯內爾而言，猶太人代表著上升的資本主義和蔓延的城市大都會中他們所痛恨的一切。把毒液撒向猶太人就是撒向新的、令人恐懼和令人厭惡的社會秩序。如蒲魯東所說，猶太人“生性就是反生產者，他們既不是農民，甚至也不是真正的商人”。[[16]](#_16_51)

根據定義，只要阻礙新秩序發展的希望和用喬裝為一個失落天堂的小資產階級烏托邦將它取而代之的希望看起來是可行和現實的，那么反猶主義的反現代主義形式就能夠保留其理性的外表和大眾化的吸引力。不過實際上，到十九世紀中葉，當最后一次大規模的企圖改變歷史軌跡的努力遭到失敗，而新秩序無論有多么令人討厭都不得不被接受為確定不移和不可逆轉的，這時反猶主義的這種形式就幾乎逐漸消失了。以早期反現代的小資產階級所具有的反資本主義的對立形式建立起來的金錢力量同猶太人稟賦或者精神之間的聯系，注定要被這種形式后來的發展吸收和創造性地改造。這種形式時而被掩蓋，時而又突然嶄露，但它都沒有從反資本主義的對抗主流中消失。它在歐洲的社會主義史中扮演了重要的角色。

事實上，是科學社會主義（也即，不是要阻礙資本主義的發展，而是為自己設立了一個征服和超越的目標的社會主義；它承認資本主義變革是不可逆轉的趨勢，也承認資本主義的進步性；在指出資本主義的進步帶來了全人類進步后，它允諾要開始建立一個新的、更好的社會）之父卡爾·馬克思將反資本主義的反猶主義向后看的眼睛扭轉到向前看。而這樣的結果是，在一個時候，當資本主義是暫時的疾病而可以被治愈或者被根除這個最后的幻想已經破滅和被拋棄時，馬克思使得反資本主義的反猶主義能夠被反資本主義的對立者所用。馬克思承認“猶太教精神”和資本主義精神之間的選擇親和性；它們都以鼓勵個人利益、進行交易、追逐金錢而聞名。而如果要把人類的共存建立在更加安全、更加理智的基礎之上，就不得不把兩者都根除。它們共同勝利了，但也將共同滅亡。兩者同生共死，一個消亡了，另一個也要被毀滅。從資本主義解放出來也就意味著從猶太教義中解放出來，反之亦然。

將猶太教與金錢、權力，準確地說是與人人痛恨并譴責的資本主義弊病結合起來的趨勢，實際上使常常就潛伏在表層之下的歐洲社會主義運動中的流行疾病將仍留在體內。歐洲大陸上最大的社會民主政權———德國和奧匈帝國———時常有反猶主義的發作。1874年德國社會民主黨領導人倍倍爾慷慨贊揚了迪埃爾（Karl Eugen Duhere）刻毒的反猶主義的訓誡———這促使恩格斯在兩年之后針對這位自認的德國社會主義先知寫下了一本書般的回應。但是，恩格斯這樣做的目的并不是為了保護猶太人，而是為了捍衛馬克思在上升的工人運動中意識形態權威的地位。不過，在很多情況下，這種控制反猶情感使之保留在它們應當的角色———作為反資本主義立場的一個不可避免卻又只是次要伴隨物的角色———中的努力并沒有效果，而且他們的優勢也被顛倒了：資本主義被降格為猶太人威脅的衍生物。因此，布朗基的大多數追隨者、反資本主義戰爭中不屈不撓的法國斗士，都在他最親密的朋友格蘭格爾（Ernest Granger）的領導下從巴黎公社的街壘直接轉到了初露端倪的國家社會主義運動的行列之中。直到納粹運動的出現，對資本主義的普遍對立才最終分裂并兩極分化，社會主義的一支對反猶主義采取了堅決的斗爭，把此看成遏制法西斯主義抬頭的一個必要因素。

如果說西歐對新工業秩序最頑固的抵抗大都是來自城市和鄉村的小資產所有者，那么東歐廣泛的反資本主義、反城市化、反自由主義的陣線則是一個標準的反應。土地貴族的社會影響和政治統治事實上仍然完好無損，而城市職業的聲望被排在聲望等級的最末席，還要面對交雜著厭惡與蔑視的態度。除通婚和耕種外所有的致富手段都被認為是不高尚的；即使是與其他經濟活動并列的耕種，仍然按照傳統交給雇農去做或者租賃給公認的地位和個人品質較低的人。由于本地的精英對現代化的挑戰要么漠不關心要么就懷有敵意，猶太人———被認為是文化上的異端———是少數幾個超脫于上層社會價值的牢固控制的群體之一，因此他們可以也愿意去抓住由西歐工業、金融和技術革命所帶來的機遇。但是，他們的主動性遭遇了絕對敵視他們的貴族所控制的輿論。約瑟夫·馬爾庫斯通過他對波蘭十九世紀工業化（這個過程在東歐其他國家中也較為典型）的透徹分析得出結論：工業的到來被當地受貴族統治的精英們當做一場民族災難。

當猶太企業家在修建鐵路時，一流的經濟學家蘇平斯基（J.Supinski）卻在抱怨，“鐵軌是個深淵，無數的資源正在沉入其中，除了被抬高的堤壩和躺在上面的鐵軌外，沒有留下任何其他痕跡”。當猶太人建造工廠時，土地主控告他們破壞農業，理由是這造成了勞力短缺。當工廠開工時，它們的主人不僅受波蘭文壇和社會精英們怨恨，同時也受他們憐憫，因為他們已經告別了鄉村的幸福生活和無拘無束的自由與快樂，而被奴役人并毀滅人的乏味的工廠所包圍。

應該清楚，一個廣泛持有這種態度的社會，比如認為物質幸福并不重要以及瞧不起掙錢等，無法產生出資本工業化時代所必需的企業家品質。那么波蘭工業進步的惟一提倡者是國內的猶太人和外國的移民也就沒什么好奇怪了。

猶太資產階級也是西方自由主義思想的主要傳播者。而波蘭貴族和天主教保守派認為自由主義和一般而言的“西方唯物主義”對波蘭的傳統和“民族的精神”構成了威脅。[[17]](#_17_46)

在目瞪口呆的貴族看來，國內正轉變成猶太資產階級的猶太人不止在一個方面威脅到了原有的精英。他們展示了以金融和工業為基礎的新的社會力量和以土地所有權與土地繼承權為基礎的傳統力量之間的競爭。他們還掩蓋了在聲譽大小和權勢大小之間一度具有的一致性；作為一個受奴役的群體，根本沒人尊重他們，而他們從廢物垃圾堆里撿來一架梯子，并順著它爬到了權力的位置。對急切地想要保住國家領導權的貴族來說，工業化意味著雙重威脅：正在做的一切和是誰在做這一切。猶太人的經濟主動性給已有的社會統治帶來了危機，并打擊了和已有的統治相輔相成的整個社會秩序。因此人們就傾向于把新的混亂、動蕩與猶太人自身結合起來。猶太人被視為一股邪惡和破壞的力量，是騷亂和無序的代表；最典型的是，猶太人被視為一種粘性物質，它混淆了本應被分離的事物之間的界線，光滑了等級之梯使之可上下自如，熔化了所有的堅固之物并褻瀆了所有的圣潔之物。

實際上，當猶太人的同化驅力接近于可被他們主人的社會吸收的界線時，猶太人中受過教育的精英就會更傾向于作社會批評，因而被許多國內的保守派看做是一支內在的不穩定力量。比雅勒在其有見地的總結中認為，在即將進入二十世紀時，“猶太自由主義者、民族主義者和革命者盡管在其他各個方面意見分歧，但在一個方面達成一致，即當代歐洲的各個社會都不適合猶太人居住。只有通過某種方式改變社會或者改變猶太人與它們的關系才能解決歐洲猶太人問題……現在，‘常態’意味著社會實驗，意味著從未存在過的烏托邦理想”[[18]](#_18_44)。

忠實于啟蒙運動的自由主義傳統使猶太人的“粘性“又獲得了另外一個層面。跟其他群體不同，猶太人把興趣投向了自由主義所提倡的公民權。用阿倫特值得銘記的話來說就是，“與其他所有群體相比，猶太人受到了身體主宰關系（body politic）的界定，他們的地位也是由身體主宰關系決定的。但是，由于這種身體主宰關系沒有其他的社會實體，因此從社會意義上講，猶太人處于虛空之中。”[[19]](#_19_45) 這在整個歐洲的前現代歷史當中都適用于猶太人。依據不同的時期或者不同的封建秩序，猶太人成為國王、諸侯或者地方軍閥首領的“附庸猶太人”（Kønigjuden）、財產和衛士。他們的地位在政治意義上誕生，也在政治意義上維系。由于這個原因，他們集體地沒有卷入社會糾葛；他們外在于社會結構，這實際上意味著在他們存在的界定中與階級親和或者階級沖突沒有或者幾乎沒有相關之處。作為存在于社會當中的國家的一個延伸，猶太人在社會意義上內在地就是外在的。正因為如此，他們只能給兩方充當緩沖器，隔在社會與其政治主體之間緊張而又危機四伏的交往過程中，而總是在沖突激化的時候承受最先和最殘酷的打擊。他們能指望的保護都來自于國家，正是這樣，使得他們不可救藥地依賴并且是一直依賴政治統治者的善意，也使得他們面對王室的惡意或者貪婪時變得極其軟弱。他們的社會位置之不協調性———處在國家和社會的虛空之中———恰當地反映在對社會和政治的分離做出的同等不調和的反應當中，而這種社會與政治的分離卻標志著現代性的來臨。要打破這種長期的對政治統治者的依賴，就需要獲得非政治的社會基礎，并因此在政治上獲得自治。而自由主義恰恰允諾了這一點，并非常強調自由個體的自我建構和自我主張。可是跟猶太人過去偶爾享受過的所有其他權利一樣，實施自由訓令的權利似乎仍然掌握在政治決策的手中。這似乎意味著，從國家獲得的解放只能來自于國家。在其他群體滿意于擋住了國家的過度入侵而維護了自己的社會力量的時候，沒有一個入侵的國家，猶太人就無以獲得這些權利，這個國家還要竭盡全力摧毀壟斷和舊等級體系防衛森嚴的領地。因此在已有的精英看來，猶太人似乎是破壞的種子———不僅是因為他們自己那頗為突兀的生涯而且還因為這個生涯象征著舊的安全的崩潰。他們典型的警告之音為普澤爾所引用：“猶太教最強大的武器就是非猶太人的民主”；“為了在德國社會框架的結構內部進行破壞，猶太人只需要掌握啟蒙和個人主義的黨派。從而，他們不必阿諛奉承地爬到社會的頂峰，相反，他們已把一種必將幫助他們登臨制高點的理論強加到了德國人身上”[[20]](#_20_43)。另一方面，猶太人急切地關注新的政治保護，使得本國自力更生和自我奮斗的資產階級可以保護猶太人而反對要求社會自我主張和政治自由的敵對陣營。因而，同時就出現“一類自由反猶主義”，它“將猶太人和貴族混在一起，并且還假稱他們結成了某種對抗上升的資產階級的金融聯盟”[[21]](#_21_44)。

## 無民族的民族

然而，無處不在的猶太人的不協調的任何層面都比不上下面這個事實更強烈并以更持久的形式對現代反猶主義的形態造成了影響，這個事實用阿倫特的話來說，就是猶太人是“處于一個成長中的或現存的各民族的世界之中的一個無民族的民族”。[[22]](#_22_44) 正是從猶太人地域分散并且到處存在的事實可以看出，猶太人是一個民族間的民族，是一個無民族的民族。無論在哪里，猶太人永遠都充當著個體自我認同、共同體利益的相對性和局限性的提示物，而對這些來說，民族性標準往往是絕對的、終極的決定性權威。在每個民族內，猶太人都是“內部敵人”。民族的邊界過于狹窄而無法限制他們，民族傳統的視野也太狹隘而無法看清他們的一致性。猶太人不僅不同于其他任何民族；他們也不同于其他任何外來者。總而言之，他們抹殺了主人與客人、本地人與外來人之間的差異。并且當民族變成群體自我建構最重要的基礎時，他們就開始抹殺最基本的差異：“我們”和“他們”之間的差異。猶太人是靈活和富于適應性的：就像一輛空車，可以裝滿“他們”被責令裝載的一切可鄙之物。因此圖斯內爾把猶太人看做是裝有反法國的新教徒毒藥的瓶子，而《青年德意志》（Das junge Deutschland）有名的誹謗者利欣（Liesching）則指責猶太人將有害的高盧精神偷偷帶到了德國。

猶太人的超民族屬性在民族形成的早期階段陡然變得鮮明起來———在那個時期以各種各樣的民族統一體的名義所提出的新的史無前例的要求，激起了王國之間界線的沖突或者至少使之復雜化了，這些沖突有助于猶太人不涉足于地方性的特殊主義之中，提高了他們和交戰各國的首腦交往以及穿越戰線進行溝通的能力。猶太人的中介能力急切地得到統治者們的利用，因為他們經常迫不得已地卷入他們厭惡并希望盡快結束的沖突之中，對猶太人能力的利用無非就是想得到相互的妥協，或者至少是敵人和自己那些充滿民族精神的愛鬧事的臣民們都能接受的一種和平共處模式。在目的主要或僅僅是為了獲得更廣泛接受的和平共處模式（modus coexistendi）的戰爭中，猶太人———可以說，天生的國際主義者———承擔著和平之先驅、戰爭之熄滅者的角色。而一旦王朝承繼者轉變成真正的民族國家或民族主義國家，這種起初受到褒賞的功勞就會反彈在他們身上成為復仇：戰爭的目標變成毀滅敵人，愛國主義取代了對國王的效忠，而同時取得至高無上權力的夢想壓制了對和平的渴望。在一個完全徹底地被劃分成國家領土的世界里，沒有國際主義的立錐之地，而每一塊無人的土地都經常引發入侵。滿是民族和民族國家的世界憎恨非民族的空白帶。而猶太人正處在這樣的一個空白帶中：他們就是這樣一個空白。而現在恰恰是因為他們可以在只有通過槍管才能交流的地方進行談判，所以經常受到懷疑。（可以說在第一次世界大戰中交戰各國惟一達成一致的一個觀點，就是懷疑本國的猶太人缺乏愛國心、缺乏消滅國家之敵人的積極性。）盡管已帶有了高度的背叛嫌疑，但與猶太人天生的、明顯深入骨髓的世界大同主義相比，這種品質只能算是一種較小的刺激。

最要命的懷疑通過猶太人一個明顯的傾向而得到斷然的確認，即他們對“人類價值”、“人本身”、普遍主義以及其他同樣失去號召性的、因此是不愛國的口號有令人憤怒的偏好，并傾向于在此偏好中體現出他們外在于國界的地位。在民族主義時代的一開始，海因里希·利奧（Heinrich Leo）就警告說：

猶太民族在這個世界的其他民族中是出類拔萃的，因為它真正擁有具有腐蝕性和分解性的思想。就像一些泉水能將任何被丟在其中的物體改變成磨石一樣，從一開始到現在，猶太人將進入他們精神活動軌道的一切都變成抽象的一般性。

實際上，猶太人就是齊美爾所說的“陌生人”的縮影———即使進入了卻總是身處在外，審視熟悉的事物仿佛它是陌生的研究對象，問別人不會問的問題，質疑無可置疑的事物，挑戰不容挑戰的事物。從海涅的同伴倍爾涅（Ludwig Børne），經由哈布斯堡王朝崩潰前夕的克勞斯（Karl Krauss），直到納粹黨人大勝利前夕的圖郭爾斯基（Kurt Tucholsky），他們都輕視他們所認為的狹隘無物與偏見，嘲笑落后與自負、虛張聲勢等形成的地方雜拌兒，反對褊狹的思想僵化和品味的庸俗。既然這樣一種外部觀點被自以為是并樂于自得其所地做了定義，那么任何一個持有這種觀點的人都無法真正被國家所接納。因此瑞斯（Friedrich Rühs）下面的觀點，作為特殊性必然要對所有抽象的一般性提出的一長串抱怨中的頭一個，也就沒有什么好奇怪的了：“猶太人并不真正屬于他們居住的國家，因此來自波蘭的猶太人不是波蘭人，來自英國的猶太人不是英國人，來自瑞典的猶太人不是瑞典人，來自德國的猶太人也就不是德國人，來自普魯士的猶太人也同樣不是普魯士人。”[[23]](#_23_44)

民族主義的主張自身常常不協調并互不相容的事實，一點也無法使猶太人在各民族間不協調的命運有所好轉。通常，各民族既有自己所害怕的壓迫它們的民族，也有它們所鄙視的被它們壓迫的民族。很少有民族會熱心地賦予其他民族與它們自己所要求的權利同等的權利。在民族自我生產還沒有完成的混亂時期，民族的游戲已經成為了勝負所系的游戲；他人的主權成了對自己主權的一個攻擊。一個民族的權利在另一個民族就是越軌、固執或者傲慢。

由此所帶來的后果在歐洲東部和中部———在十九世紀，一個真正的民族主義大熔爐———比其他任何地方都要令人畏怯，那些地方要么是古老而又尚未滿足的，要么是在饑餓中積極進取的。實際上，要偏袒任何一種民族主義主張，就不可能不成為其他幾個已有的或上升的民族的敵人。這把猶太人推到了一個極其窘迫的處境。普爾澤認為：

他們的職業結構、總體上較高的文化水平以及他們對于政治安全的需求，使得他們更傾向于同占優勢的、“歷史上著名的”民族（波蘭人、馬札爾人、俄羅斯人）聯合起來，更少與那些被淹沒的、農民的、“歷史上無名的”民族（比如捷克人、斯洛伐克人、烏克蘭人、立陶宛人）聯合。因此，在加利西亞和匈牙利，他們洗刷掉了作為德國人的恥辱，盡管這對于作為一個種族的他們輪流受波蘭人和馬札爾人的壓榨而言沒有太大的意義。[[24]](#_24_42)

在相當多的情況下，已有的或者萌芽中的民族的精英們渴望利用猶太人的熱情和才干來促進發展，而這些發展不太可能使得他們受到那些被標定為（常常是違背意愿地）改變民族政治信仰和經濟現代化的對象的群眾的喜愛。在哈布斯堡王朝統治下的匈牙利，封建貴族們喜歡快樂的自我實現的猶太人，把他們看做是在不重要的地區，主要是斯拉夫地區，實行馬札爾人化的最用心和最有效率的代理人。而匈牙利的貴族們都希望將來匈牙利獨立后把這個地區并入他們的統治。這些貴族還把猶太人看做是對停滯和落后的小農經濟實行無情的現代化的執行者。立陶宛人軟弱的精英們迫切地利用猶太人的熱情來推進他們統治混雜的種族、語言和宗教社群的要求。而這些社群生息的古老土地就是歷史上有名的、他們夢想著去復興的大立陶宛（Great Lithuania）的土地。總而言之，政治精英們就是喜歡利用猶太人做各種各樣不愉快和危險的工作，這些工作在他們看來是必要的，但他們自己不情愿去做。這樣在多個方面都是便利的。一旦猶太人的服務喪失了急迫性，就會輕而易舉對他們做出處理；“把猶太人放到他們應該的位置上”就會受到原先猶太人為精英們去監管的大眾的歡迎，并在現在已經坐得穩穩當當的精英們想讓大眾們品嘗的苦酒中加進一點點甜味。

但是，即使是精英們都無法完全相信猶太人的忠誠，哪怕是暫時的。不像那些“生而即是”民族共同體之一員的成員資格，對于猶太人，他的成員資格意味著進行選擇，因而原則上如果“進一步留意”，就可以被廢除。民族共同體（甚至還有它們的領土）之間的界線仍然不確定并處于爭端之中，滿足是行不通的，警戒就是當時的秩序。路障被設置起來用于分隔那些把它們當做通道使用的人，這些路障也是他們的悲哀。看到一大群人自由地從一個民族的要塞跳到另一個民族的要塞必然會激起深深的不安。這是對所有民族———不管是老的還是新的———提出的主張所依據的事實的藐視；這些事實就是民族統一體的民族性、遺傳性和天然性等特征。短命的自由主義的同化之夢（以及，更一般地說，概念上的“猶太人問題”主要是一個文化問題，因此勢必要通過自愿的、樂意接受的同化過程來解決）由于民族主義和自由選擇思想之間本質的不協調而破滅了。無論這聽起來有多么矛盾，始終如一的民族主義者到最后都憤恨他們自己民族的吸收力量。他們非常樂意接受民族崇拜者對民族之優點過多的贊美。他們會把這樣一種贊美當做賦予贊美者———越熱情越高昂越好———那種庇護者之仁慈的條件，而這種仁慈也伴隨著受人庇護的身份。但是，他們不會寬恕為獲得成員資格而崇拜（即使是一種深思熟慮的崇拜，一種等同于放棄自我的效仿）。正如鄧奇對所有被庇護的民族的簡練忠告所言，“使盡渾身解數宣布信仰未來的公正和平等，這是角色的一部分。不過不要去對它的實現抱以期望”[[25]](#_25_41)。

正如上述對猶太人諸多不協調的簡短考察所表明的，在走向現代性的途中，每一扇門在砰然關上時，猶太人的手指都正好放在了門縫上。他們傷痕累累地從把他們從猶太人隔離區解放的過程中走出來。他們是追求透明的世界中的不透明性，是渴望確定性的世界中的不確定性。他們的兩腿跨在所有的屏障上，子彈從每一邊都呼嘯而過。實際上，概念中的猶太人已經被認定是渴求秩序和清晰的現代夢的“粘性物質”的原型，被認定是一切秩序的敵人：舊的、新的，尤其是渴望得到的。

## 種族主義的現代性

在通往現代性的道路中，猶太人身上發生了一件重要的事情。他們邁開他們的步伐的時候，被安全地推在一邊，并被隔離和封堵在猶太人小巷（Judengasse）怪石嶙峋或者想像性的高墻之后。他們之被疏遠就像空氣和死亡一樣是生活的事實。這種疏遠并不要求喚起公眾的感情、進行復雜的討論或自封的警戒員的戒備；彌散且常常是非明文規定的，在總體上又是非常一致的習慣，足以再生產相互的排斥，使得隔離永久地持續。隨著現代性的來臨，廢除了法律規定上的差異，號召法律平等，并帶來它最奇怪的新事物：公民權，于是一切都變了。正如卡茨所說：

當猶太人生活在猶太人隔離區和剛剛離開時，享有猶太人所不能享有的合法地位的公民開始指控他們。這些指控的目的只在于證明和再次確認猶太人的身份地位，并為保持猶太人卑微的法律和社會地位提供理論基礎。不過，現在這些指控已經被另一些公民的指控平息了，這些公民在法律上是平等的，而他們指控的目的是為了指明猶太人是不配他們被授予的法律和社會地位的。[[26]](#_26_41)

可以說，處在危險中的不僅是道德和社會價值。這個問題要復雜得多。所涉及的問題至少包括對先前未經過實踐的機制的設計以及獲得迄今為止沒人想到過的技能———就過去是自然地給予的事物現在要人工制造而言，這兩者都是必要的。在前現代時期，猶太人是等級中的一個等級，級別中的一個級別，階層中的一個階層。他們的特殊性不是一個問題；習慣性的、實際上未經考慮的種族隔離實踐有效地防止了其特殊性成為一個問題。隨著現代性的上升，猶太人的隔離也成了一個問題。就像現代社會中所有其他事物一樣，這種隔離現在也不得不受到制造、搭建、理性地討論、科學地設計、執行、監控及管理。那些前現代社會中的統治者可以采取看守員那樣閑適和自信的態度：社會可以自食其力，以一種小得難以察覺的變化年復一年、代復一代地自我再生產。然而，他們的現代繼承人卻不是這樣。在這里，任何事物都再也不能想當然。沒有被栽種的事物就不應該生長，任何自生自長的事物都必定是錯誤的，因此也是危險的，會危害和破壞全盤計劃。看守員似的自滿是個人支付不起的奢侈品。相反，需要的是一個園丁的態度和技能：對草坪、花壇和分開草坪與花壇的溝渠要有詳細的設計構思；要有眼力判斷和諧的色彩，還要有見識來區分令人愉悅的和聲與令人討厭的雜音；要有把對其計劃及其秩序與和諧的構思產生干擾的自生植物視為雜草的決心；要有適當的機器和農藥完成清除雜草的任務，并同時保留整個設計需要和限定的那些部分。

以前地域性的隔離所體現出來、并在大量顯眼的警告牌中得到強化的隔離的自然性已經消失了。不過這種分離是極端地不自然和脆弱的。過去的公理和默認的假設，現在成了必須要去闡釋和證明的事實；“事物的本質”深藏在表面上與它相悖的現象當中。現在新的自然性必須要經過艱難的構造并且建立在與感性印象有所不同的權威的基礎之上。正如吉拉德所說：

猶太人被周圍社會同化以及社會和宗教差異的消失產生了一個新的環境，在這個環境中是無法區分猶太人和基督教徒的。由于已經成為了與別人一樣的居民，并通過婚姻與基督教徒混雜到了一起，猶太人不再具有可識別性。這個事實對反猶主義理論家而言具有重大的意義。杜拉蒙特（Edouard Drumont）在其《猶太人的法國》（Jewish France）的小冊子中寫道：“有一個叫科恩的先生，他去猶太教堂也遵守猶太教規，是一個受人尊敬的人。我對他沒有絲毫的不滿。我厭惡的是那些特征不明顯的猶太人。”

有人發現在德國也有著同樣的觀念。在那里，習慣性卷發的猶太人和身著有腰帶長袍的猶太人較少受到嘲弄……而跟他們同一教派的、模仿基督教國民的猶太人中的德國愛國主義者卻相反……現代反猶主義與其說來源于群體之間的巨大差異，倒不如說來源于缺乏差異的威脅、西方社會的同質化、猶太人和基督教徒之間沿襲已久的社會與法律屏障之被拆除。[[27]](#_27_41)

現代性帶來了差異的削平———至少是外部表象上的差異，還有營造分隔群體之間象征性距離的那些東西的差異。隨著這些差異的消失，哲學式地沉思于實在的智慧已經不夠了———這是以前基督教教義在希望理解清楚猶太人真實的隔離時所做的事。現在必須要創造或保留差異，以抵制社會和法律平等以及跨文化交流所帶來的可怕的侵蝕力。

對于這個新的任務，沿襲下來的宗教對于界線的解釋———猶太人拒斥基督———是極不適宜的。這樣的解釋不可避免地會導致可能退出隔離的區域。只要界線保持清晰且很好地做了標注，那么這種解釋就能為一個好的目的服務。它為靈活性提供了必需的要素，這種靈活性把人的命運與他們獲得拯救或者犯下罪行、接受或者拒絕上帝的恩典等假定的自由聯系在一起，并且它實現這一切的同時絲毫沒有損耗界線本身的統一性。但是，一旦種族隔離活動對維持界線的“自然性”變得缺乏熱情和無精打采的時候，靈活性的相同要素就被證明是有害的———致使界線讓人類的自主大打折扣。畢竟，現代世界觀所追求的是教育和自我完善的無限潛能。通過應有的努力和好的意愿，任何事情都是有可能的。人在出生時是一塊白板、一個空箱，后來在文明化過程中，被遮蓋和填滿了，填充的是由共享的文化觀念的平整壓力所提供的東西。顯得矛盾的是，將猶太人和他們基督教主人之間的差異僅僅歸為信條和相關儀式的不同，竟然顯得與現代的人性觀非常吻合。伴隨著廢除其他的偏見，拋棄猶太教迷信并皈依到一個更高的信仰，似乎是達到自我改善的一個正確而充分的手段；只有在通往理性戰勝無知的最終勝利的道路上，才能在很大規模上期望有一種驅力。

真正威脅舊界線穩固性的當然不是現代性的意識形態程式（盡管它也不加固界線），而是世俗化的現代國家拒絕將分化性的社會實踐活動進行合法化。這其實也沒有關系，只要猶太人（杜拉蒙特的“科恩先生”）自己拒絕跟從國家在它的驅力下走向一致并仍然堅持他們的差異行為。真正引起紊亂的是，有大量的猶太人或者通過留存下來的宗教形式，或者通過文化同化的現代形式，接受了這種努力并完成了信仰的轉變。在法國、德國和被德國人控制的奧匈帝國地區，所有的猶太人遲早要被“社會化”或“自我社會化”為非猶太人，并因此導致在文化上無法分辨、在社會上沒有視覺特征的可能性是非常真實的。由于缺乏舊的習俗和法律支持的隔離行動，這樣一種差異可見標記的缺乏只能等同于將界線自身完全抹掉。

在現代性的條件下，隔離需要一個現代的劃分界線的辦法。一種能夠經受和抵擋住教育和文明化之無盡力量所具有的平整性作用的方法；這種方法要能夠標出一塊教育和自我改善無法涉足的“禁區”，也要能夠繪制一個教化潛力無法超越的界線（這個方法盡管可能帶來混亂的結果，卻被急于施加在傾向于被永遠保留在次要地位的團體身上———比如工人階級或婦女）。如果想要從現代平等性的攻勢中拯救出猶太人的特殊性，那就必須重新解釋猶太人的特殊性并將它放置在一個新的、比人類文化和自主的力量更為強大的基礎之上。阿倫特以簡短的話語認為，猶太教必將被猶太人所取代：“猶太人已經能夠與猶太教相脫離而轉變信仰；但從他們的猶太性（Jewishness）中是無法逃脫的。”[[28]](#_28_41)

特別應當強調的是，猶太性與猶太教是不一樣的，它必須比人類意志和人類創造潛能更強大。它必須定位在自然規律的水平上（是必然要被發現的規律，然后為了人類利益而被思考和利用，但這個規律是無法被消磨掉、被篡改或者被忽略———至少，它不會帶來可怕的后果）。杜拉蒙特的佚事想要提醒他的讀者的正是這樣一個規律：“你想知道血緣是怎樣說話的嗎？”一個法國公爵曾經問他的朋友。他不顧母親的反對從法蘭克福娶了一個羅特希爾德家族 [[29]](#_29_41) 的女子。他叫來了他的小兒子，然后從他自己的口袋里掏出一個金路易給小孩看。小孩的眼睛變得炯炯有神。公爵接著說：“你看，猶太人的本能顯現得多么直露。”之后，莫拉斯（Charles Maurras）也堅持認為“人從一開始就已經決定了自己的態度。選擇和理性的幻想只能導致個人背井離鄉和政治的災難”。忽略這樣一個“規律”只會使自己和大眾處在冒險之中———或者我們從巴雷斯（Maurice Barres）的話中也可以得到這樣的結論：“只要受到片言只語的吸引，一個孩子都會完全與現實隔離：康德的學說將這個小孩從他祖先的土壤中連根拔起。過多的證書所創造的只會是我們仿照俾斯麥而說的‘畢業生無產階級’。這是我們對大學的控告；他們的產品即‘知識分子’身上發生的事情是這個‘知識分子’變成了一個社會的敵人。”[[30]](#_30_41) 信仰轉變的產品———宗教的或文化的———不是變化，而是品質的喪失。另一方面，改變信仰潛伏著一個空白，而不是另一種同一性。這種轉變丟失了其同一性而沒有相應地獲得任何東西。人就是他行動前的樣子；無論他做什么都改變不了他的本質。大致而言，這就是種族主義的哲學本質。

# 三 現代性、種族主義和種族滅絕（2）

在種族主義的歷史尤其是納粹種族主義的歷史中，有一個很明顯的矛盾。

在這個迄今為止最引人注意和最著名的例子中，種族主義對激起反現代主義情緒和焦慮起到了工具性的作用，并且在這方面顯得格外有效。斯多克（Adolf Støcker）、艾卡特（Dietrich Eckart）、羅森伯格（Alfred Rosenberg）、斯特拉塞爾（Gregor Strasser）、戈培爾（Joseph Goebbels）以及事實上所有其他的國家社會主義的預言者、理論家和思想家，都把猶太種族的幻影視為聯結他們所描述的現代化之過去與將來的受害者的恐懼和他們為阻止現代性的進一步發展而力圖創造的理想的民族社會之關鍵所在。在他們對現代性所預示的社會劇變根深蒂固的恐怖的控訴中，他們把現代性等同于經濟和貨幣價值的規律，并指責猶太人的種族特征要為民族生活的模式和人類價值標準受到的殘酷打擊負責。因此，消滅猶太人就變成了反對現代秩序的同義語。這個事實表明了種族主義本質上具有的前現代特征；也可以說，表明了種族主義與反現代情緒具有自然的親和力，并且是這種情緒經過選擇后最適合的載體。

但另一方面，種族主義作為一個遍及世界的概念，當然更重要的是作為一個政治實踐的有效工具，如果沒有現代科學、現代技術和國家權力的現代形式的進展，是不可想像的。因此，種族主義嚴格地說也是現代的產物。現代性使種族主義成為可能。現代性也使種族主義成為一種需要一：個宣稱成就是人類價值惟一衡量尺度的時代一，需要提這樣種理論，以便在新的、跨越界線比以前更加容易的環境下來劃分界線和維護界線。簡而言之，種族主義就是在前現代或至少是不完全現代的斗爭中所使用的徹頭徹尾的現代武器。

## 從異類恐懼癥到種族主義

最一般地（盡管是錯誤地）說，種族主義被理解為群體之間的各種憎恨或偏見。有的時候，它因其情感的強度而有別于更廣泛的階級情緒或者信念；有的時候，它又因為通常包含著遺傳性的、生物的和超文化的屬性而顯得不同，這些屬性與各種各樣非種族主義的群體仇恨是不同的。這些科學的偽裝有時會被種族主義的論述者指出，它們并不存在于其他非種族主義的然而同樣是異質性群體的負面典型身上。但無論選擇什么樣的特征，都沒有打破在一個更廣泛的偏見范疇的框架內分析和解釋種族主義的習慣。

由于種族主義在群體間仇恨的當代形式中顯得尤為突出，并且在這些形式中獨自表明了與當代科學精神有明顯的親和性，因此一個相反的解釋傾向就變得越發突出了，即將種族主義的概念擴大以至于可包容所有種類的仇恨的傾向。這樣，所有種類的群體偏見都被解釋為是若干固有的、天生的種族主義癖好的表現。對于這樣一種位置的交換，任何人可能都無法感到特別興奮，并只是哲學化將它視為一個人們歸根結底可以自愿選擇或拒絕的問題。但是，如果再仔細地審視一下，就會發現這種滿足顯得很不明智。事實上，如果所有群體間的厭惡和仇恨都是種族主義的形式，并且如同歷史學和民族學研究詳細論證的，與陌生人保持一定距離并憎恨他們接近的趨勢可謂是人類群集普遍和永久的特征，那么在我們這個時代顯得如此突出的種族主義就沒有本質上和根本上新奇的東西了，雖然公認以一定的現代語言做了編排，它也仍只是老情節的排練。特別是種族主義和現代生活其他方面的緊密聯系不是被徹底地否認就是被完全地忽略了。

在塔蓋夫最近對偏見令人難忘的博學的研究中 [[1]](#_1_88)，他把種族主義和異類恐懼癥（對非同類的憎恨）當做同義語來使用。他認為，兩者依照復雜化程度的不同表現在“三個層次”上，或者可以分為三種不同的形式。在他看來，“初級種族主義”具有普遍性。這是自然而然地對不相識的陌生人的存在做出的反應，是對任何形式異質的、令人迷惑的人類生命都會做出的反應。一般來說，對陌生性的第一反應都是一種反感，這種反感時常就會導致侵略行為，并且這普遍都是自發地產生的。初級種族主義不需要鼓舞和煽動；它也不需要一個使其基本仇恨得到合法化的理論———雖然在某些場合下，它有可能作為一個政治動員的工具蓄意地被強化和利用。[[2]](#_2_85) 就在這樣一個時候，初級種族主義就可能被提升到另一個復雜的層次并轉變成“二級”（或理性化的）種族主義。這種轉變發生在一個為仇恨提供邏輯基礎的理論被提出（并得以內在化）的時候。令人厭惡的他者被說成是惡意的或者“客觀地”有害的———在任何一種情況下都會威脅到憎恨群體的幸福。舉例來說，被憎恨的群體會被描繪成與憎恨群體信奉的宗教所理解的邪惡力量相互勾結，或者也可以被描繪成是一個沒有道德的經濟競爭敵手；一般而言，社會關聯、沖突和分化之現時的焦點強制規定了被憎恨的他者的“有害性”得以理論化的語義領域。仇外，或者尤其是種族中心主義（兩者在民族主義泛濫時期得以盛行，而當時一條受到強烈維護的分化界線還在以共享的歷史、傳統和文化進行論證），是“二級民族主義”在當代最普遍的一個例子。最后，必須以前兩種“較低”層次的種族主義為先決條件的“第三級”或者說神秘化的種族主義，顯得與眾不同是因為運用了準生物學的論據。

在塔蓋夫建構和解釋種族主義的形式中，三重分類似乎在邏輯上有缺陷；如果說二級種族主義的特點在于對初級憎恨的理論化的話，那么看起來就沒有充足的理由從能夠（也正在）被用來進行這種理論化的眾多可能的思想觀念中單選一個出來，作為“更高層次”種族主義的顯著特征。第三級種族主義看起來就很像是第二級種族主義系列中的一個單元。如果塔蓋夫并沒有因為生物學理論的“神秘化”性質而將之分離出來（在所有其他的二級種族主義理論中，人們可以無止無休地爭辯神秘化程度），而是利用生物學論證的傾向，強調他者具有破壞性的“相異”的不可逆轉性和不可醫治性，那么塔蓋夫或許可以反駁這個質問以捍衛他的分類。事實上，可以指出———在我們這個社會秩序是人為的時代，在我們這個教育或更廣泛地說社會工程也被假定為萬能的時代———一般來說生物學，而尤其是遺傳學，在公眾意識中仍然是不允許文化控制進入的禁區：我們不了解其中的一些事，也不知道如何根據我們自己的意志去修補、鑄造和改造。但是，塔蓋夫堅持認為，種族主義的現代生物科學形式看起來與“傳統的以取消資格來進行排斥的話語在性質、操作和功能方面并沒有區別”[[3]](#_3_80)，而把注意力集中在“第三級種族主義”的獨特特征上，即集中在“妄想偏執狂”或極度“玄思”（speculativess）的程度上。

而恰恰相反，我則認為種族主義正是在實施的性質、功能和操作模式方面鮮明地不同于異類恐懼癥———這是指當人們遭遇到他們境遇中“人的因素”，例如他們無法充分理解、無法與之很輕松地交流以及無法以一種常規、熟悉的方式行動時，就會正常地體驗到的強烈的（并且是感情的而非實踐性的）不舒適、不自在或焦慮。而異類恐懼癥似乎就是當一個人無法控制局勢，因而也就無法影響局勢的發展和預計其行為后果時，產生的范圍更廣的焦慮的集中表現。異類恐懼癥看起來似乎是這種焦慮現實或者非現實的具體體現———但懸而未決的焦慮很可能始終都要找到一個停駐之所，異類恐懼癥在任何時候也都是一個相當普通的現象，而在現代性時期就更加普遍了，因為在這個時候“失去控制”（no control）的經驗變得越來越頻繁，而對這些“失去控制”用一個外來群體所引起的強制性干涉來解釋也更能說得過去。

我認為，如果這樣描述的話，異類恐懼癥與競爭者敵意（contestant enmity）也應當在分析上加以區分，競爭者敵意是指由人類追求認同和劃分界線的實踐活動所產生的一種更加具體的對抗。在競爭者敵意當中，反感和憎恨的情緒看起來更像是隔離活動的情感附屬物；隔離活動本身則需要一次行動、一次努力、一場持久的活動。然而，在異類恐懼癥中，外來者不僅僅是靠得太近就令人不舒服，但很容易發現并與之保持距離的明確的一類人，而且是一個集體，不過他們的“集體性”不明顯或一般來說難以分辨；其集體性甚至可能會受到懷疑，并經常被其他種族成員掩蓋或否定。在這種情況下，外來者被迫會滲透進本國群體并與之相融合———如果預防性措施沒有得以實施并被謹慎地執行。因此，外來者之所以威脅到自身群體的團結和自我認同，與其說是因為外來者使群體本身對一個地區實行的控制或者以熟悉的方式行動的自由變得不確定了，倒不如說是因為它模糊了界線自身，并抹掉了熟悉（正確的）的生活方式和不熟悉（錯誤的）的生活方式之間的差異。這就是“我們中間的敵人”的情況———這種情況會激起一股熱切的劃分界線之潮，而這反過來又會產生對那些被發現或涉嫌有雙重忠誠和騎墻罪行的人的深深敵意和憎恨。

種族主義既不同于異類恐懼癥也不同于競爭者敵意。它們之間的差別既不在于感情的強度也不在于用以使種族主義合理化的論據類型。種族主義由于某個實踐活動而與異類恐懼癥和競爭者敵意相分離，這個實踐活動既包含了種族主義，也通過種族主義得以合理化；這是一個將建筑、園藝策略和醫學策略結合起來的實踐———即通過切除既不適合想像中的完美現實、也無法被改造以適合這種完美現實的當前現實要素，以服務于人為社會秩序的建造。在一個鼓吹具有史無前例的能力能通過在理性基礎上重組人類事務以提高人類生存條件的社會里，種族主義卻確信有某個人類種群無論經過多大的努力也無法融入理性秩序中去。在一個以不斷突破科學、技術和文化應用上的限制著稱的社會，種族主義卻宣稱某個種群的人存在著某些無法消除或矯正的缺陷———這使得他們可以超越于改革實踐的界線，并且會這樣一直延續下去。在一個宣稱有著強大的訓導和文化改向能力的社會，種族主義卻分離出某一種群的人，任何爭論或者教育手段都無法觸及（因此也無法有效地教化）他們，并因而必定會保持他們永久的異質性。總而言之：在因為自我控制和自我管理的雄心而顯得獨特的現代社會里，種族主義卻宣布存在著某一種群的人，他們頑固并死不回頭地抵制所有的控制，并不受任何旨在改善的努力的影響。打個醫學的比方來說：一個人可以鍛煉和保持身體“健康”部分的體形，但無法阻止癌的生長。后者只有通過毀滅才能得到“改善”。

這樣的結果就是種族主義不可避免地與疏遠的策略相聯系。如果條件允許，種族主義會要求應當將令人不愉快的種族移送出被冒犯的種群所占據的地區。如果缺乏這樣的條件，種族主義則要求將令人不快的種群從肉體上進行消滅。驅逐和毀滅是兩種可以交互使用的疏遠方法。

至于猶太人，羅森伯格曾寫道：“聰茨（Zunz）把猶太教稱做[猶太人]靈魂的沖動。現在，猶太人即使被洗禮十次也無法掙脫這個‘沖動’，這種影響的必然結果總是相同的：沒有生氣、反基督教和實利主義。”[[4]](#_4_80) 所有對宗教影響力來說是正確的東西也同樣適用于所有其他文化隔閡。猶太人是無法被矯正的。只有保持一定的身體距離，或斷絕交流，或將他們隔開，或消滅他們，才能使他們變得無害。

## 作為一項社會工程的種族主義

只有在一個有完美社會的設計并通過有計劃且持續不懈的努力來實施這個設計的環境當中，種族主義才能盛行起來。在大屠殺的例子中，設計就是千年德意志帝國———自由的日爾曼精神王國。那個王國把所有的空間都給了日爾曼精神。對猶太人來說則沒有多余的空間，因為猶太人不可能在精神上改變信仰，也無法接受日爾曼民族的精神。這種精神上的無能被說成是遺傳或血統的特性———在那個時代遺傳或血統至少體現了文化的另一面，文化無法夢想培育的領域，一塊永遠不會成為園藝對象的荒地。（遺傳工程的前景還沒有被認真地對待。）

納粹的變革是社會工程規模浩宏的一次運動。“種族血統”在一連串工程尺度中是最關鍵的環節。在里賓特羅甫的促動下，為了進行國際宣傳而出版的措詞溫和謹慎的英文版納粹官方政策匯編中，內務部國家衛生局的居特博士將納粹統治的主要任務描述成是“一項一貫旨在保證種族健康的積極政策”，并且解釋了這種政策必然要涉及的策略：“如果我們能夠通過系統選擇并消滅不健康因素以促進健康血統的傳播，我們或許不能改善這一代人的體質水平，但肯定能改善我們的后人的體質。”居特絲毫不懷疑，這樣一個選擇和消滅政策要進行下去就“必須沿著科赫 [[5]](#_5_72)、李斯特 [[6]](#_6_68)、巴斯德和其他著名科學家的研究成果這條廣泛被采納的路線走下去”[[7]](#_7_66)，并由此形成現代科學發展的一個合乎邏輯的延伸———實際上，是其頂峰。

人口政策和種族福利開導處（the Bureau for Enlightenment on Population Policy and Racial Welfare）的領導格羅斯博士詳細說明了種族政策的實用性：扭轉目前“遺傳條件較好的居民出生率下降，而遺傳不良、智力有缺陷、低能兒和遺傳罪犯等無限制地繁殖”[[8]](#_8_66) 的趨勢。由于他是寫給不可能支持納粹決策的國際讀者的———這些決策不受像公共輿論或者政治多元化那樣的非理性事物的左右———讓他們看一看現代科學和技術在其邏輯終點上所能取得的成就，所以，格羅斯也就沒有必要冒險做出超出消除遺傳上之不適者的事情來。

但是，現實中的種族政策還要可怕得多。與居特的觀點相反的是，納粹的統帥們認為沒有任何理由將他們的關注限制在“我們的后人身上”。由于物力允許，他們開始改善現在的一代。而達到這個目標的惟一可行道路就是對“無價值的生命”（Unwertes Leben）實行強制驅除。所采取的每一項措施都是保證在這條路上前進。依據環境，制定了“消滅”、“結束”、“撤離”或“縮減”（應讀為“根絕”）等參考手段。依據希特勒在1939年12月1日頒布的命令，分別在勃蘭登堡（Brandenburg）、哈達馬爾（Hadamar）、松納斯坦（Sonnenstein）、艾希貝格（Eichberg）建立了集中營，并把這些集中營隱藏在雙重謊言之下：在創建者之間的秘密會議中，他們稱呼自己為“安樂死所”，然而在范圍更廣的場合下，他們就使用欺騙性更強、更使人迷惑的“機構護理”或“轉移病人”等慈善基金會的稱呼———或者使用溫和的“T4”的代號（源自柏林的提爾加騰大街，是整個屠殺行動協調辦公室坐落的地點）。[[9]](#_9_62) 在眾多教會名人的大聲疾呼下，1941年8月28日希特勒的命令被迫撤銷，但“積極地管理人口趨勢”的原則是決不會被放棄的。它的關注點，跟安樂死運動發展的毒氣技術一起，只不過轉移到了不同的目標上：猶太人。而且地點也不同，比如索比波爾（Sobibór）和切姆諾（Chelmno）。

“無價值的生命”一直都是打擊的目標。在納粹分子對完美社會的設計中，他們所追求并決定通過社會工程實施的方案將人類生命分為有價值的生命和無價值的生命；有價值的生命將得到關心備至的培育并獲得“生存空間”[[10]](#_10_60)，而無價值的生命則將被“保持距離”，或者———如果距離疏遠不可行的話———進行根除。那些單單的外來者并不是嚴格種族政策所約束的對象：對這部分人可以用在傳統上與競爭者敵意相聯系的、舊的、經過考驗的策略：他們應當被保持在受到堅決維護的界線之外。而那些身體上和智力上有障礙的人就成了一個更加困難的個例，并由此需要一個新的、原創性的政策：他們在正式意義上并不屬于任何“其他種族”，所以不應當被驅逐或隔離，但他們也沒有資格進入千年德意志帝國。猶太人的情況就基本類似于此。他們與其他的種族不同；他們是一個反種族的群體，他們會破壞和毒害所有其他種族，他們不僅腐蝕任何特定種族的認同，還侵蝕其自身的種族秩序。（要記住猶太人是“無民族的民族”，因而他們是以民族為基礎的秩序的不可救藥的敵人。）羅森伯格滿懷贊同和欣喜，援引了懷尼格爾（Weiniger）的猶太人自我懷疑式的結論：猶太人是“粘菌（瘧原蟲）無形的粘網，從遠古時期就存在并蔓延到整個地球”。[[11]](#_11_56) 因此對猶太人進行隔離只能是一個不完全的措施，只是通向最終目標路途上的一個站點。如果不把德國的猶太人清除干凈，這個問題就不可能結束。即使猶太人居住在離德國邊界很遠的地方，他們仍然會繼續侵蝕和分解全人類的自然邏輯。希特勒命令他的軍隊為了日爾曼種族的至高無上而戰斗，他相信他所發動的戰爭是以全部種族的名義、為按人種組織的全人類做貢獻的戰爭。

在社會工程作為一個以科學為基礎，朝向新的、更好的秩序的目標（這項工作必然要求遏制或者更確切地說是消滅任何破壞性因素）的概念中，種族主義確實是與現代性的世界觀和實踐活動相共鳴的。至少，這種共鳴發生在兩個重要的方面。

首先，啟蒙運動使新神即位，即大自然（the Nature）登臨大寶，科學的合法化成為啟蒙運動惟一的正統信仰，而科學家則成為它的先知和神父。原則上，一切都可以進行客觀的研究；而且一切都是可知的———可靠并真實地可知。真善美，是和應是，都已成為系統和精確觀察的合理目標。而這些目標也只能通過從這種觀察得出的客觀知識來使自己得到合法化。莫斯在他材料翔實論說有力的種族主義歷史中總結道，“將啟蒙運動的哲學對自然的研究從它們對道德和人性的檢驗中分離出來是不可能的……從一開始……自然科學和關于古代的道德和審美理想就結合在一起”。在啟蒙運動塑造的形式中，科學活動的特征是“嘗試通過觀察、衡量、比較‘人的群體和動物群體’與‘身體和心靈統一的信念’來決定人在自然界中的確切位置”。這里的精神“應當用一種有形、物質的方式來表現自己，這樣就可以被測量和觀察”。[[12]](#_12_54) 顱相學（通過對頭骨的測量分辨特征的藝術）和人相學（從面部特征獲得品質信息的藝術）充分獲得了新科學時代的自信、策略和野心。人的氣質、個性、智力、美學天賦甚至政治傾向都被認為是由大自然決定的；至于具體決定的方式，則可以通過細心地觀察和比較甚至是最難懂、最隱蔽的精神品質的有形物質“基礎”來弄清楚。感性印象的物質起源成為揭示大自然秘密的線索；這種秘密通過一種科學必定能夠破譯的密碼被標記和記錄下來。

留給種族主義做的則是去假定對人的性格、道德、審美或政治特質負責的人類有機體的物質屬性系統地，并且也是遺傳性地再生產式的分布。即使這項工作也已經被那些令人敬重并且也理所應當地得到人們尊重的、很少有可能被列入種族主義干將之行列的科學先驅者為得到這些物質屬性而做過了。看到他們sin ira et studio（不急不躁）地發現的事實，他們不大會看不到西方所享有的高于其他世界的有形的、物質的、確定無疑的“客觀”優越性。因此科學分類法的創始人林奈以區分甲殼類動物和魚類動物同樣的精確度區分了歐洲居民和非洲居民。他不能不，事實上也不得不把白種人描寫成“有創造性、充滿靈性、井然有序、受法律管理……與此相對，黑人則被打上了所有負面的特征，這使得他們成為更優越民族的反襯；他們被認為是懶惰的、不正直的和無法自我管理的。”[[13]](#_13_52)“科學種族主義”的創始人戈比諾（Gobineau）沒有花費過多的創意就將黑人描寫成智力低下但色欲過度，并因此是一種粗野、恐怖的力量（就像是無法無天的暴徒），而將白人描寫成熱愛自由、榮譽和一切精神活動。[[14]](#_14_52)

1938年，弗蘭克（Walter Frank）將猶太人遭受的迫害描述成“德國學術界與世界猶太人斗爭”的傳奇故事。從納粹統治的第一天起，由生物學、歷史學和政治科學領域里著名大學的教授主持的科學機構，就已經被組織起來根據“先進科學的國際標準”來調查“猶太人問題”。新德國疆域歷史研究所、猶太人問題研究所、猶太人進入德國宗教生活研究所，以及臭名昭著的羅森伯格的猶太問題研究所，只是許許多多科學中心中的幾個，這些中心把解決“猶太人政策”的理論和實踐問題作為學術方法論的一次應用，并且它們從來也不缺乏持有學術證書的科研人員。它們在開展活動的一個典型理由是：

幾十年以來，整個文化生活都或多或少地受到了生物學思想的影響，這種影響尤其從上個世紀中葉達爾文、孟德爾和高爾頓的學說開始，后來又受到普洛茨、沙爾梅耶爾、科倫斯、德·弗里斯、切爾馬克、鮑爾、魯金、費希爾、倫茲以及其他人研究的推動……人們認識到，植物和動物的自然法則也應該適用于人類……[[15]](#_15_52)

其次———從啟蒙運動開始，現代社會以對自然和自身的積極管理態度而著稱。科學活動不是為了科學而科學；首要的，它應當充當一個力量強大的工具，以允許工具持有者改善現狀，根據人類的計劃和設計改造現實，并幫助推動這個工具達到自我完善。園藝和醫學是典型的建設性立場，而常態、健康或衛生則是人類自我管理的任務和策略的主線。人類生存和共居成為設計和管理的對象；就像園中蔬菜或一個活的生物體一樣不得不被干涉，以免它們會受到野草的滋擾或被癌組織吞噬。園藝和醫學就其功能而言是同一活動的不同表現形式，這個活動將注定要生存并繁榮的元素與應當被消滅的有害或病態的元素進行隔離和區分。

希特勒的花言巧語中充斥著疾病、傳染病、感染、腐爛、瘟疫的比喻。他把基督教和布爾什維克主義比作梅毒或瘟疫；他把猶太人說成是細菌、分解病菌或害蟲。1942年他對希姆萊說：“猶太病毒的發現是世界上最偉大的變革之一。我們現在進行的戰爭與上個世紀由巴斯德和科赫發動的戰爭屬于同一類。有多少疾病是源自于猶太人病毒……只有消滅猶太人，我們才能再次獲得健康。”[[16]](#_16_52) 同年10月，希特勒宣布：“我們將害蟲消滅就等于為人類做了一項貢獻。”[[17]](#_17_47) 希特勒意志的執行者將消滅猶太人說成是歐洲的康復（Gesundung）、自我凈化（Selbsttreinigung）、清洗猶太人（Judens⁉uberung）。在1941年11月5日出版的《帝國》（Das Reich）的一篇文章中，戈培爾歡迎大衛之星（the Star of David）[[18]](#_18_45) 徽章的使用，并把它擁戴為“衛生預防”的一項措施。將猶太人與種族純粹的社區相隔離是“種族、民族和社會衛生的基本準則”。戈培爾認為，這個世界上有好人和壞人，就像有好的動物和不好的動物一樣。“猶太人仍然生活在我們中間并不證明猶太人就應當歸入我們，就像一個跳蚤并沒有因為生活在我屋子里而成為家養動物一樣。”[[19]](#_19_46) 用外務部新聞總管的話來說，猶太人的問題是“一個政治衛生的問題”。[[20]](#_20_44)

享有世界聲譽的德國生物學家埃爾文·鮑爾（Erwin Baur）和人類學家馬丁·斯德姆勒（Martin St⁉mmler），用科學貼切和實事求是的語言描述了納粹德國的首領們用動情和熱烈的政治詞匯重復表達的事實：

每一個農民都知道如果他屠殺了家禽中最優質的品種而不讓他們繁殖，相反卻繼續繁殖劣等的個體，品種就會不可救藥地退化。這個農民對他所喂養的動物和耕種的植物都不愿犯的錯誤，我們卻在很大程度上讓它在我們中間繼續。為了彌補現今我們的人的特質，我們就必須保證那些劣等民族不再繁衍。一個在數分鐘就能完成的手術使得這成為可能，而不會造成進一步的耽擱……沒有人比我更贊同這個新的絕育法律了，但我必須一再強調的是這些法律僅僅是開端……

滅絕和拯救是種族培植的兩極，也是我們必須實行的兩種方法……滅絕就是通過絕育和對不健康、不合要求的遺傳因素進行數量上的抑制以在生物上毀滅劣等遺傳……這個任務包括維護人以防止野草的過度生長。[[21]](#_21_45)

總而言之：在納粹分子建立毒氣室之前，他們就依照希特勒的命令企圖通過“仁慈殺害”（虛偽地起了綽號叫“安樂死”）消滅精神不健全和身體受損的同胞，并通過人種優越的男人對人種優越的女人實施有組織的授精以培育更優越的人種（優生學）。

跟這些努力一樣，屠殺猶太人是一項社會理性的管理活動。也是系統地利用應用科學的思維方式、哲學和訓誡的一次嘗試。

## 從排斥到滅絕

G.L.莫斯曾寫道：“基督教神學從來沒有主張滅絕猶太人，而是主張將猶太人作為等待判決的人證從社會中驅逐出去。屠殺猶太人只能作為將猶太人隔離在猶太人區的輔助措施。”[[22]](#_22_45) 阿倫特認為：“一個罪犯要受到懲罰；而罪惡就只能被滅絕。”[[23]](#_23_45)

長期對猶太人的排斥只有在現代的、“科學的”種族主義的形式中，才能說成是一次衛生運動；也只有在猶太仇恨的現代化身中，猶太人才被指責是攜有根深蒂固的罪惡，且帶有無法分離的內在缺陷。而在此之前，猶太人是罪人；就像所有的罪人一樣，猶太人必將因為他們的罪惡而在現世或超俗的煉獄里遭受痛苦———去懺悔，有可能的話去獲得拯救。他們的痛苦將被看見，這樣罪惡的后果和懺悔的必要性也就可以被看見。觀望罪惡是沒有什么好處的，哪怕罪惡最后受到了懲罰。[如果有疑問，請參考懷特豪斯（Marry Whitehouse）。]癌癥、害蟲或野草是無法懺悔的。它們沒有犯罪，它們只是按照他們的天性活著。也沒有任何理由對它們進行懲罰。只是由于它們罪惡的天性，它們不得不被消滅。就像我們前面提到的羅森伯格抽象的歷史哲學（historiosophy）一樣，戈培爾在他的日記里同樣獨自清晰地闡釋了這個觀點：“根本不可能通過額外的懲罰將猶太人帶回到文明化人類的羊欄。他們永遠都是猶太人，就像我們永遠都是雅利安人種的成員。”[[24]](#_24_43) 但是，與“哲學家”羅森伯格不同的是，戈培爾是政府里的一個部長，掌握著令人敬畏和無以抗拒的力量；況且，得益于現代文明化成就的政府—能夠構想沒有癌癥、害蟲和雜草的生命的可能性，并通過運用其掌握的物質資源將這個可能性轉化為現實。

如果沒有種族的構想，也就是說沒有地方性的、致命的、從原則上說是不可醫治的并且能夠繁殖直到被阻止為止的缺陷，是很難或許不可能形成滅絕一整群人的觀念的；如果沒有業已確立的醫學實踐（既包括針對個體身體的醫學領域，也包括其大量類比的應用），同時如果沒有醫學實踐規定了健康和常態的模式、隔離的策略和手術技術，同樣也是很難或者不可能形成這樣一個想法的。而如果脫離了改造社會的工程方法、社會秩序之人為性的信念、專家制度以及人類場景與互動的科學管理的實踐活動，更是特別難或幾乎不可能構想這樣一個想法的。由于這些原因，反猶主義的滅絕計劃應該被看做是一個不折不扣的現代現象；也就是說，是只有在現代性的發達國家才可能發生的事件。

但是，滅絕計劃和現代文明緊密相聯的發展之間存在著不止一個聯系。種族主義即使與現代思想的技術傾向結合起來，也不足以完成大屠殺這個壯舉。種族主義要想實現大屠殺，就必須能夠獲得從理論到實踐的通道———并且這可能意味著通過巨大的思想動員力量給足夠的人類行動者提供能量以處理大規模的任務，以及始終不渝地依據任務的需要而不斷地對工作做貢獻。經過思想上的訓練、宣傳或洗腦，種族主義必定會把對猶太人的強烈憎恨和厭惡灌輸給非猶太人群眾，以至于無論他們何時何地遇到猶太人都會引發暴力事件。

而歷史學家一致認為，這一切并沒有發生。盡管納粹政權對種族主義宣傳投入了大量資源，納粹教育付出了集中努力，以及用恐怖來威脅對種族主義行動的抵制，種族主義計劃（尤其是這個計劃的最終邏輯結果）的公眾接納程度，還是遠未達到受情緒引導的滅絕行動所要求的水平。即使證據還不足，這個事實也再次證明了異類恐懼癥或競爭者敵意和種族主義之間缺乏連貫性或自然的進展。那些曾希望利用對猶太人分散的憎恨來獲得對種族滅絕政策的廣泛支持的納粹領袖很快被迫承認他們的想法是錯誤的。

然而，即使（實際上是一種不太可能的情形）種族主義的信條更加成功一些，并且執行私刑和割喉的志愿者成倍增加，群眾暴力令我們震動的仍然只能是：它是社會工程，是徹頭徹尾的現代計劃或種族衛生的一個效率極低、喧鬧的前現代形式。實際上，正如沙比尼和西維爾令人信服地所指出的，德國最成功的———普遍并且起到了實質性效用的———大規模反猶太暴力事件，聲名狼藉的碎玻璃之夜 [[25]](#_25_42) 是一次屠殺，是恐怖的一個工具……具有歐洲長期存在的反猶主義傳統的典型特征，而不是新的納粹秩序，不是對歐洲猶太人的系統滅絕。群眾暴力是原始、低效率的滅絕技術。它是一種有效的恐嚇某種居民的方法，目的在于將他們保持在原位，甚或是迫使一些人拋棄他們的宗教或政治信仰的方法，但這些都不是希特勒對猶太人的目的：他想的是毀滅他們。[[26]](#_26_42)

沒有足夠的“暴徒”能如此施暴；殺害和毀滅的景象使被激發起來的人都逃離了，而絕大多數的人更愿意閉上他們的眼睛、塞住他們的耳朵，但首先是堵住他們的嘴巴。與大規模屠殺相伴的不是情緒的激越，而是死一般寂靜的漠不關心。它不是公眾所喜，而是公眾的冷漠，這種冷漠“成為了無情地圍在千千萬萬個脖子上的套索的一根加固繩”[[27]](#_27_42)。種族主義首先是一項政策，其次才是一種思想。如同所有的政治行動一樣，它需要組織機構、管理者和專家。就像所有的政策，種族主義的實施需要勞動分工，并將任務與即興和自發的混亂效果相分離。這要求專家不被干擾并能夠自由進行他們的任務。

這種冷漠本身而言并非是受冷漠的；考慮到最終解決的成功，這種冷漠就必然不會是遭到冷漠的。正是那些沒有能夠轉變成暴徒的群眾癱瘓了，即一種由權力顯現所釋放的魔力和恐懼所造成的癱瘓，使得問題解決的致命邏輯可以無拘無束地自行其事。用斯多克斯的話來說，“在那一政權起初還不夠穩固時未能成功地抗議其殘暴措施，致使無論這些措施的邏輯頂點多么有害和不正確，也不能被阻止而不出現。”[[28]](#_28_42) 即使大多數德國人不喜歡并仍然不為種族主義教化所動，異類恐懼癥的廣度和深度顯然已經足夠使得德國公眾不會反對暴力。納粹分子可以找到大量機會印證大多數德國人不為種族主義教化所動的事實。在對德國人態度頗有分寸的詮釋中，薩拉·戈爾頓引用了納粹官方報告，這個報告生動地描述了納粹對碎玻璃之夜事件中公眾反應的失望：

任何人都知道現今德國的反猶主義本質上局限于政黨及其組織，也知道在居民中存在著一些絲毫沒有理解反猶主義的群體，他們對此也完全缺乏感情投入。

在碎玻璃之夜后的不久，這些人就立即與猶太人做起了生意……

在很大程度上是因為我們固然是反猶主義的人、反猶主義的國家，然而在所有國家和人民的生命表現形式中，反猶主義實際上仍然未被表達……在德國居民中，仍然有市儈的團體，他們談論著可憐的猶太人，他們對德國人民的反猶主義根本不了解，他們一有機會就為猶太人求情。只有領導階層和政黨是反猶主義的：情況本不應當是這樣的。[[29]](#_29_42)

然而，厭惡暴力———尤其厭惡可以被看得見以及有意讓人看見的暴力———是與以更同情的態度對猶太人實施的管理措施同時產生的。許多德國人歡迎一次有力的、大張旗鼓宣傳的、旨在實現猶太人種族隔離、分離和剝奪權利的活動———那是異類恐懼癥和競爭者敵意的傳統表達方式。此外，許多德國人擁護被描述成是對猶太人懲罰的（只要一個人能夠裝作認為受懲罰的人確實是概念上的猶太人）措施，即作為對被取代和不安全所激起的相當真實（如果是下意識的）的焦慮與恐懼的一種虛構的（但似乎合理的）解決方案。無論他們滿意的理由是什么，那看起來都與演奏者（Streicher）式的告誡所暗示的有著根本區別，這類告誡認為暴力是一種對想像的經濟或性犯罪進行報復的極其現實的方式。從設計和指揮大規模屠殺猶太人的人的觀點來看，猶太人要被處死并不是因為他們被憎恨（至少這不是主要原因）；他們被認定該死（并且受到憎恨也是由于這個緣故）是因為他們處在不完美的、充滿緊張的現實與安寧幸福的理想世界之間。正如我們在下一章能夠看到的一樣，猶太人的消失對實現完美世界是有幫助的。猶太人之闕如正是那個完美世界與此時此刻不完美的世界之間區別所在。

在研究了官方報告以及立場中立的重要原始資料之后，戈爾頓證實了“普通德國人”廣泛并不斷增長地同意將猶太人排除出權力、財富和有影響的位置。[[30]](#_30_42) 猶太人逐漸從公眾生活中消失，要么受到了贊同，要么就被有意地忽略了。總之，公眾不愿意親自參與對猶太人的迫害活動是與公眾贊同或至少不干涉國家行動結合在一起的。“如果大多數德國人不是瘋狂的或‘偏執狂式’的反猶主義者，那么，這些人就是‘溫和的’、‘隱藏的’或被動的反猶主義者；對他們來說，猶太人已經變成了超越人類感情的一個‘非人化的’、抽象的和外來的實體，而‘猶太人問題’則是愛國政策應予以解決的一個合理問題。”[[31]](#_31_39)

這些考察再次證明了，在反猶主義的滅絕形式和現代性之間存在的操作上而非思想上的其他聯系具有極端的重要性。滅絕的觀念———它與傳統的異類恐懼癥并不連貫，并因為這個原因而主要有賴于兩個無法撼移的現代現象，即種族主義理論和醫學治療綜合征———成為了其中的第一個聯系。而現代觀念也需要合適的現代實施方式。它在現代官僚體系中找到了這樣的方式。

對種族主義世界觀所關注問題的惟一恰當的解決辦法就是，通過徹底的空間分離或肉體消滅，實現對病原性和傳染性種族———指疾病和污染的根源———完全和毫不妥協的隔離。就其本性而言，這是一項令人畏縮的任務，如果不結合其他一些條件，這個任務是根本不可想像的。這些條件包括：大量的資源、它們的動員和計劃分配的方法、將整個任務細分成許多局部和專門的職責的技能、協調他們行動的技能。簡而言之，沒有現代官僚體系，這個任務是不可想像的。為了實現有效性，現代滅絕性反猶主義就必須與現代官僚制度相聯姻。德國的情況即是如此。海德里希在其著名的萬德西（Wandsee）新聞發布會中，談到了元首 [[32]](#_32_39) 對國家中央安全廳（BSHA）猶太人政策的“贊同”和“認可”。面對這個想法所產生的問題及其所決定的目標（希特勒自己情愿把它說成是“預言”而不是目標或任務），名為國家安全總局（Reichsicherheithauptamt）的官僚體系開始設計合適的實踐性解決方案。它完全遵循官僚體系的行動方式：計算花費并把花費與現有資源相比較，然后盡量確定最佳組合方案。海德里希則強調積累實踐經驗的必要性，強調過程的漸進性以及每一步所具有的臨時性特征，因為每一步都會受到至今仍然有限制的實踐技能的限制；國家中央安全廳就是要積極地追尋最佳解決方案。元首表達了他對最后一個患病種族被清除之后世界情景的浪漫想像。余下的就是一點兒也不浪漫、沉著理性的官僚主義程序問題。

典型的現代社會設計和工程野心與典型的現代權力、資源和管理技術的集中相混合，構成了致命組合。用戈爾頓簡潔而難忘的話來說，“成千上萬的猶太人和其他受害者沉思他們的死亡并奇怪‘為什么恰恰是我，我沒有做任何該死的事情呀？’可能最簡單的答案就是權力已經全部集中到某個人手中，而這個人又恰巧仇恨他們的‘種族’”。[[33]](#_33_39) 那個人的仇恨和集中的權力不是一定會相遇的[實際上，至今還沒有出現任何令人滿意的理論可以解釋為什么反猶主義對極權主義政權來說在功能上是必然不可少的；或者，反之亦然，以現代種族主義形式出現的反猶主義為什么會必然導致這樣一個政權的誕生。舉例來說，克勞斯·馮·貝米最近在研究中發現，西班牙長槍黨黨員對安東尼奧·普里莫·德·里維拉（Antonio Primo de Rivera）所有著作里沒有任何反猶主義話語而感到格外驕傲，然而即使一個‘典型的’法西斯主義者，比如佛朗哥的姐夫蘇內爾（Serrano Suner）卻宣稱在通常意義上種族主義對一個好的天主教徒來說意味著異端邪說。法國新法西斯主義者巴德克（Maurice Bardech）認為迫害猶太人是希特勒最大的錯誤并且是在法西斯合約之外的 [[34]](#_34_38)]，但它們確實相遇了。并且它們還有可能再次相遇。

## 展望

現代反猶主義———既包括異類恐懼癥的形式又包括現代種族主義形式———的故事還沒有結束，就像一般來說現代性的歷史，而尤其是現代國家的歷史也還沒有結束一樣。現代化進程似乎要在我們這個時代遠離歐洲。盡管在通往現代的、“園藝型”文化的道路上，以及在社會經受現代化變化所帶來的損傷最強的混亂時期，某種界線定義的策略是有必要的，但選擇猶太人承擔這樣一個策略的任務，無疑是受到了歐洲獨特的沉浮歷史的作用。對猶太人的憎恨和歐洲現代性之間的聯系是歷史性的———有人或許會說是具有歷史獨特性的。另一方面，我們很清楚如果文化激勵不是有與其起源密切相關的社會結構條件，那么文化激勵的行進是相對自由的。將猶太人視為一支破壞秩序的力量，視為侵蝕所有同一性和威脅所有民族自決成就的不調和的對立群落；這種成見如同那種文化中其他被公認為是優越和可信賴的東西一樣，早已沉積在高度權威的歐洲文化中并可以進行輸入和輸出處理。這種成見和以前眾多其他文化架構性概念和項目一樣，可以被采納作為一種解決地方性問題的工具；即使有些地方缺少產生它的歷史經驗，甚至（或許可能特別是）采納它的社會在此之前沒有直接的、有關猶太人的知識。

反猶主義能夠在明顯反對它的人中存在下來的現象最近受到了關注。在一些猶太人幾乎絕跡的國家，反猶主義（當然，作為一種情緒，現在與主要針對猶太人之外其他目標的實踐活動關系緊密）仍然盛行。更加值得注意的，是接受反猶太人情緒與接受任何其他民族、宗教或種族偏見之間的分裂，這兩者原本應當是密切相關的。現今，反猶主義情緒既不與團體癖性相聯系，也不與個人癖好相聯系，更不與產生焦慮的未決問題和敏感的不確定性等相聯系。研究奧地利“無猶太人的反猶主義”現象的貝恩德·馬丁構造了文化反猶主義一詞來解釋一個相對新穎的現象：在公眾意識里，某些（通常是病態的或者要么是不吸引人或可恥的）人類特征或行為模式已經被定義為是猶太人的了。在缺乏對這種關聯實踐檢驗的情況下，負面的文化定義和對該定義所指向的特征的憎恨會彼此互相維持和增強。[[35]](#_35_36)

但是，根據“文化反猶主義”所作的解釋并不適合其他形式的反猶主義。在我們這個地球村里，新聞傳播得非常快也非常廣，文化也早已成為沒有邊界的游戲。與其說現代反猶主義是文化沉淀的一個產物，倒不如說它為文化傳播過程所支配，今天這種文化傳播比以往任何時期都要強烈的多。反猶主義同這種傳播的其他對象一樣，盡管仍然與其原始形式保持著親和性，但也在轉變之中———更加尖銳或強烈———以適應其新的問題和新的需要。充斥著緊張和創傷的現代性“不穩定發展”時期，存在大量這樣的問題和需要。對猶太人恐懼的成見為其他令人費解和使人恐懼的紊亂以及先前未經歷的痛苦提供了現成的可理解性。舉例來說，近年來在日本這已經成為理解在經濟擴張過程中遭遇的未預期障礙的一個日益普遍的萬能鑰匙；世界猶太人的活動被提議作為各種事件的解釋，這些事件如此五花八門，以至于包括對日元的估價過高、又一個切爾諾貝利式的核災難，以及隨后又一個被蘇聯掩蓋的所謂的輻射塵威脅。[[36]](#_36_36)

N.科恩詳細分析了一種傳播異常迅速的反猶主義成見，它將猶太人的形象描述成一個國際陰謀團伙，這個團伙能夠毀滅所有的地方性力量，分解所有地方性文化和傳統并將全世界統一在猶太人的統治之下。這無疑是反猶主義最具詆毀性和最可能致命的形式；也正是在這個成見的支持下，納粹黨人發起了對猶太人的滅絕行動。看起來曾經從“猶太人不協調”的多重尺度中得出的猶太人的多面形象，趨向于逐漸減少直至只有一個相當直截了當的特征，即猶太人是超國家的精英，是所有有形力量背后的無形力量，是據說自發和無法控制的、但通常不幸和使人困惑的命運變化的隱蔽的管理者。

現代主要的反猶主義形式是理論的產物而不是基本經驗的產物；它受到的支撐來自教與學的過程，而不是來自于對日常互動環境的知性直觀反應。本世經之初，迄今為止在富裕的歐洲國家中傳播最廣的反猶主義的變體針對的是貧困的、明顯是外來人口的猶太人移民；這起因于本地的低層階級的直接的經歷，因為只有低層階級才與陌生人和奇異的外國人接觸，并且他們對這些人令人不安的出現持有猜忌和懷疑的態度。他們幾乎不與當地的精英分享他們的感觸，而這些精英們與講依地語（猶太人使用的國際語）的新移民并沒有直接的接觸，并且對他們來說這些移民與那些下層階級在本質上沒有什么區別，都是一樣的不守規矩、文化低下并具有潛在的危險性。只要這種情緒尚未由只有中產階級和上層階級知識分子能提供的理論套用所涉足，大眾原始的異類恐懼癥就會停留在（套用列寧的名言）“工會意識”（trade-union consciousness）的水平；只要專門制定了與猶太窮人低層次交往的參照標準，這種情緒就不會再升級。只要綜合個體焦慮以及將個人麻煩轉變為共同問題，這種情緒就會被普及化為群眾不安的一個講臺[這種情景也曾發生在針對倫敦東區的莫斯利（Mosley）的英國運動，或者現今的針對累斯特城和諾丁山等類似地區的英國民族陣線，以及法國人針對馬賽的運動中]。這種情緒將持續到有必要“將外來人遣送回他們所來自的地方”為止。但是，用這種低層階級“私人事務”的方式是無法將群眾的異類恐懼癥甚至劃分界線的焦慮上升為普遍野心的復雜的反猶主義理論，比如致命的種族或“世界陰謀”之類的成見。為了能夠贏得大眾的想像力，這種理論必須涉及群眾在正常情況下無法涉及和不可能知道的事實，這種事實當然也不會發生在他們日常生活和直接經驗的范圍內。

不過，我們前面的分析已經為我們帶來了結論：復雜理論形式的反猶主義的真正作用與其說在于煽動群眾的敵對行動的能力，倒不如說在于與社會工程設計和現代國家野心的獨特聯系上（或者，更精確地說，這種野心的極端和過激的變體）。現代西方國家趨向于撤消先前對社會生活諸多領域的直接管理控制，趨向于多元化和市場導向的社會生活結構，這些事實表明，反猶主義的種族主義形式似乎不太可能再次被西方國家用作大規模社會工程計劃的工具。在可預見的未來，更確切地說：后現代主義的、以消費者為導向和以市場為中心的大多數西方社會的環境似乎都建立在經濟特別優先這種脆弱的基礎之上，這種經濟優越性目前是以對世界資源份額的極大占有為擔保的，但這顯然不會一直持續下去。任何人都可以設想一下在不久的將來提倡國家直接接管社會的情景———隨之而來的是，早已確立并久經考驗的種族主義觀點也許會再一次派上用場。同時，非種族主義的、不太富有戲劇性的對猶太人的憎恨會在大量但不太重要的場合下被用作政治宣傳和動員的方法。

由于現今猶太人整體朝著中上層階級發展并因而不會與群眾產生直接的接觸，西方國家新近產生的界線劃分和界線維持的群體敵意趨向于集中針對移民工人。有些政治勢力急切地想利用這種（利害）關系。他們常常用現代種族主義所使用的語言支持隔離和身體分離：這是納粹分子在執政道路上成功使用的口號，實質上是為了他們自己的種族主義利益而使用的、為了獲得群眾好戰的敵意的支持的一種方法。在戰后經濟重建時期吸引大量移民的所有國家，大眾新聞和具有民粹主義傾向的政治家為這種種族主義語言的使用提供了無數的機會。富克斯和朱維與瑪高迪 [[37]](#_37_36) 最近公布了對這種語言的使用所做的匯集和令人信服的分析。我們可以閱讀1985年10月26日的《費加羅報》上發表的問題專論“三十年后我們還是法國人嗎？”，以及希拉克總理同時所說的其政府有著堅定的決心要加強個人安全和國民同一性。毫無疑問，英國讀者要尋找用于動員大眾的異類恐懼癥和界線恐懼的準種族主義和種族隔離主義的語言，根本不必去尋找法國作者的作品。

無論它們有多么可惡，也不論它們裝盛暴力的蓄水池有多大，異類恐懼癥和界線競爭焦慮都不會———直接或間接地———導致大屠殺。將異類恐懼癥與種族主義、類似大屠殺的有組織犯罪混淆起來是誤導性的，同時也可能是有害的，因為這樣就偏離了災難發生的真正起因，而這些起因往往深植于現代精神和現代社會組織的某些方面，而不在于對陌生人永恒的反應上或較少普遍性卻并不罕見的認同沖突上。在大屠殺開始和維持階段，傳統的異類恐懼癥只扮演了一個輔助角色。真正不可或缺的因素在別的地方，并且這種因素與更為熟悉的群體憎恨之間至多只存在著歷史的聯系。大屠殺的可能性深植于現代文明的某些普遍特征之中；另一方面，大屠殺的實施是與國家和社會之間特定的、但一點兒也不普遍的關系相關聯的。在下一章中將對這些聯系進行更詳細的探討。

# 四 大屠殺的獨特性和常態性

直到那時，邪惡———既然必須要給這種只在外形上無法預測的、令人驚奇的環境的結合起個名字———已無聲無息地逐漸滲入表面上無害的階段……盡管如此，當回顧并分析過去的事情，就會發現很顯然信號的積累不僅僅是偶然事件的結果，而可以說，有著其自身的動力，只不過現在還是秘密的，這就好像一條突然急劇地浮出陸地之前總是不斷地增大和變寬的地下河流；一個人只需回想到第一個兇兆出現的時刻并繪制一幅圖示，勾勒出其不可阻擋的上升的客觀形態。

J.戈伊蒂索羅，《戰后風景線》

研究大屠殺的杰出歷史學家希爾博格問道：“如果我能夠向你展示所有的作惡者都是瘋狂的，你會不會感到高興點？”但這也正是他所無法展示的。他所展示的事實令人不安，也不太可能使每個人都感到快樂。“他們在當時是受過教育的人。無論何時當我們思考奧斯維辛背后西方文明的意義，這都是問題的關鍵所在。我們演變的速度已經超出了我們理解力的速度；我們再也不能設想我們對我們的社會制度、官僚體系結構或者技術有一個全面的把握了。”[[1]](#_1_89)

對哲學家、社會學家、神學家以及所有其他專門從事理解和解釋工作的博學之士而言，這無疑是個當頭棒喝。希爾博格的結論意味著他們并沒有做好自己的工作；他們無法解釋發生了什么以及為什么會發生，他們也不能幫助我們去理解這些事。對于科學家的所作所為而言，這種指責已是相當的糟糕（這勢必會使學者們惶惶不安，甚至，如他們所說，使他們重起爐灶），但它在本質上卻不是公眾恐慌的原因。畢竟，已經存在著許多其他重要但我們認為沒有充分理解的歷史事件。有時，這使我們感到憤慨；但大多數時間，我們并沒有異常地不安。畢竟———正如我們安慰自己的那樣———這些過去的事件只是涉及到學術興趣的問題罷了。

但它們是這樣的嗎？我們難以把握其所有荒謬性的并不是大屠殺。而大屠殺的發生使之幾乎無法被理解的恰恰是西方的文明———并且正是在我們想到我們早已對這種文明達成了和解，并看透了其最深的內在驅力乃至其前景的時候，也是它已經形成全球范圍內空前的文化拓殖的時候。如果希爾博格是正確的，并且我們最關鍵的社會制度逃脫了我們的精神上和實質上的把握，那么應值得擔憂的就不只是專業的學術了。的確，大屠殺發生在幾乎半個世紀以前。直接經歷它的那一代人都幾乎已經過世了，但是———這是一個可怕的、不幸的“但是”———這些我們文明中曾經熟悉、而被大屠殺再次神秘化的特征，仍然是我們生活中熟悉的一部分。它們并沒有消失，所以大屠殺的可能性也沒有消失。

我們對這種可能性不屑一顧。我們嘲笑被我們心靈的平靜所激怒的少數困惑之士。我們給他們起了一個特別的、嘲笑的名字———“末日的先知”（prophets of doom）。于是他們表現得很痛苦的警告也很容易被置之不理。難道我們還沒有警惕嗎？難道我們不譴責暴行、不道德和殘酷嗎？難道我們沒有調動我們所有的創造力以及相當多的、不斷增長的資源與它們斗爭嗎？除此之外，在我們的生活里難道有從根本上表明了大災難之絕對可能性的事物嗎？生活正變得更好、更舒適。總的來說，我們的制度似乎可以應付。我們受到了很好的保護以免于敵人的侵害，我們的朋友也絕不會做任何骯臟的事。即便是我們一次又一次地聽到那些不特別開化并因此在精神上遙遠的人對他們同樣野蠻的鄰居所造成的暴行。例如埃維人 [[2]](#_2_86) 先把伊博人 [[3]](#_3_81) 稱為敗類、罪犯、守財奴和沒文化的弱智者，然后竟屠殺了一百萬名伊博人 [[4]](#_4_81)；伊拉克人甚至都懶得咒罵庫爾德居民就用毒氣殺害他們；泰米爾人 [[5]](#_5_73) 對僧伽羅人 [[6]](#_6_69) 的屠殺；烏干達人的自我毀滅（或者有另外的可能？）。所有這一切當然都很悲慘，但這與我們又有什么關系？即使真被證明確有什么關系的話，那就是無疑說明了跟我們不相同是多么的不好，并且安然無恙地處在我們先進文明的庇護下又是多么的幸運。

但是，一旦回想起直到1941年大屠殺仍然沒有被預料到會發生；回想起即使給出了“事件真相”的現存資料，它也是不可預料的；回想起當它最終在一年之后發生而人們對它普遍表示懷疑的時候，我們的自滿很顯然會最終被證明是多么的不幸。人們拒絕相信他們所看到的事實。這并不是因為他們愚蠢或有惡意，而是因為他們已知的一切無法讓他們去相信。對于他們所知道的和相信的而言，那個他們甚至不知道該怎么命名的集體屠殺是完全不可思議的。1988年，再次出現了不可思議的事件。然而，在1988年我們知道在1941年我們所不知道的知識；那不可思議的事情是人們應該去思議的。

## 問題

不同于其他許多學術研究的課題，有兩個原因使得大屠殺不能被看做是一個單純的學術興趣問題；也是由于這兩個原因，大屠殺問題不能被簡化為歷史研究和哲學思考的主題。

第一個原因是，即使說“作為一個核心的歷史事件———跟法國大革命、美洲大陸的發現以及紡織機的發明沒什么不同———大屠殺已經改變了隨后的歷史進程”[[7]](#_7_67) 似乎是合理的，但最確定無疑的是大屠殺幾乎沒有改變此后我們的集體意識和自我理解的歷史進程。它在我們對現代文明的意義和歷史趨勢的印象中幾乎沒有留下任何鮮明的印跡。除了一些邊緣化的專門研究領域和對現代性病態傾向的一些陰暗和不祥的警告之外，大屠殺使社會科學總體上（特別是使社會學）保持在原封不動的狀態。而這兩種例外一貫與社會學研究的正統都保持著一定的距離。因此，我們對曾經致使大屠殺成為可能的因素和機制的理解并沒有有意義的進步。并且由于我們的理解力比半個世紀以前并沒有很大的提高，所以我們可能再一次對警告的跡象毫無準備，也無法破譯它們———如果還是跟那時一樣，現在這些警告跡象明顯地處處顯現的話。

第二個原因是，無論“歷史進程”發生什么情況，那些完全有可能包含大屠殺之潛在性的歷史產物卻沒有發生什么———或者，至少我們無法肯定它曾發生了什么。對于所有我們知道的而言（或者應當說，對于所有我們不知道的而言），這些歷史產物或許仍然與我們在一起，并等待著它們的機會。我們只能夠心存這樣的疑惑，即那個曾經產生大屠殺的環境并沒有被根本改變。如果在我們的社會秩序中存在著在1941年致使大屠殺發生的某些事物，我們無法肯定它們已經從那時起就被消除了。越來越多的著名和有聲望的學者告誡我們最好不要沾沾自喜。

導致（奧斯維辛）產生的意識形態和體制保持得完好無損。這意味著民族國家自身的失控并且能夠在難以想像的范圍內引發社會自相殘殺的行為。如果不被制止，它可以使整個文明毀于戰火之中。它不可能執行一個人道主義的使命；法律上和道德上的規范都無法阻止它的侵犯，它是毫無良知的。（費恩戈爾德）[[8]](#_8_67)

當代“文明”社會的許多特征都鼓勵輕易地訴諸種族滅絕的大屠殺……

主權領土國家宣稱，作為其主權的不可或缺的一部分，它有權力對其統治的人民實施大屠殺行動，或從事種族滅絕大屠殺，以及……聯合國，為了其所有的實際目的，而捍衛這項權利。（庫佩爾）[[9]](#_9_63)

在出于政治和軍事力量的動機而設定的限制內，現代國家會對其統治之下的人做任何它所想做的事情。只要它愿意，它可以超越任何道德倫理的界線，因為任何道德倫理的力量都在國家力量之下。在道德和倫理問題上，現代國家中個人面對的狀況與奧斯維辛集中營的犯人所面對的原則上約略相同：要么遵照當局者所推行的通行的行為標準，要么就是冒承受這些人可能會施加的任何懲罰的危險而……

現在，生存越來越符合在奧斯維辛控制生命與死亡的原則了。（克雷恩和拉波波特）[[10]](#_10_61)

只需對大屠殺記錄草草瀏覽一番就會被激起的情感所吞沒，因此上面所引的一些人有夸張的傾向。他們的有些話聽起來令人難以置信———并且無疑是過度的危言聳聽了。它們甚至可能會起相反的作用；如果我們所知的一切都跟奧斯維辛一樣，那么任何人都可以與奧斯維辛一起生活了，并且在很多情況下還活得相當不錯。如果支配奧斯維辛犯人的生命和死亡的原則與支配我們自己的生命和死亡的原則相像的話，那么所有這些吶喊和悲嘆又為的是什么呢？確實，人們或許會受到良好的忠告，切莫用大屠殺的殘忍形象來維護一個偏頗的立場，并將這種立場應用到或大或小但總體上卻是慣常性和日常性的人類沖突當中。大規模毀滅是敵對和壓迫的極端形式，但不是所有壓迫、集體仇恨和不公平的情況都和大屠殺“相像”。明顯的因此也是表面上的相似性是很難導入因果分析的。與克雷恩和拉波波特觀點相反的是，不得不在順從和承擔違抗之后果兩者中做出選擇并不必然意味著生活在奧斯維辛，而且大多數當代國家宣揚和實行的原則也不足以使它們的公民變成大屠殺的受害者。

要關注的真正原因存在于別的什么地方，這并非一個說了就完事，也不會作為后大屠殺創傷自然而又具誤導性的結果而被擱置一旁的原因。它可以得自于兩個相關的事實。

首先，由其自身的內在邏輯可能導致大屠殺計劃的構思過程，以及容許實施這樣一個計劃的技術資源，不僅被證實與現代文明完全契合，而且是以它為條件、由它創造和提供的。大屠殺不僅僅神秘地避免了與現代性的社會規范和制度的沖突。也正是這些規范和制度才使得大屠殺有發生的可能。沒有現代文明及其最核心本質的成就，就不會有大屠殺。

第二，所有那些文明化進程已經建立的核查與平衡、屏障和阻礙的復雜之網都被證明是無效的；而我們本寄希望并信任這些網絡能夠保護我們免于暴力，并能夠抑制所有野心勃勃和肆無忌憚的力量。而大屠殺來臨時，受害者發現自己是孤零無靠的。他們不僅已被表面上和平、人道、遵守法律并秩序井然的社會所愚弄———他們的安全感成為他們毀滅的一個最有力因素。

坦率而言，我們的憂慮不無根據，因為我們知道現在我們生活在一個使大屠殺成為可能的社會中，生活在并不包含任何可以阻止大屠殺發生的東西的社會中。僅僅因為這些原因，也是有必要研究大屠殺的教訓的。這樣一項研究所包含的遠不止于對百萬受害者的悼念，清算屠殺者，以及醫治消極而沉默的目擊者仍未痊愈的道德創傷。

顯然，這項研究本身，即使是一次最認真的研究，也不足以保證大規模的屠殺者和麻木不仁的旁觀者的重現。但是如果沒有這項研究的話，我們甚至不會知道這種重現的可能性有多大，或者不可能性又有多大。

## 非同尋常的種族滅絕

集體屠殺并不是一個現代發明。歷史上充滿著團體的和宗派的敵意，總是互相傷害并潛在地具有的破壞性，時常爆發成公然的暴力，有時甚至會導致屠殺，并且在有些情況下會導致整個民眾和文化的滅絕。從表面上看，這個事實否定了大屠殺的獨特性。尤其是這似乎否定了大屠殺和現代性之間的緊密關聯，否定了大屠殺與現代文明之間的“選擇親和性”。它也暗示著殘暴的集體仇恨一直都與我們如影隨形并且可能永遠也不會離開；它還暗示著涉及到這個方面時，現代性的惟一意義跟它的承諾和普遍的期望相反，它并沒有能夠磨平人類共處的公認的粗糙邊緣，也沒有能夠給人對人的不人道劃上一個明確的句號。現代性并沒有能夠實現其諾言。現代性失敗了。但是，現代性對大屠殺事件沒有責任———因為屠殺行為從一開始就已經與人類歷史相伴同行了。

然而，這并不是大屠殺經歷所包含的教訓。毫無疑問，大屠殺是一長串未遂屠殺和較少一些的事實屠殺中的又一個事件。它也有著與過去任何屠殺都不同的特征。值得特別注意的正是這些特征。它們具有一種明顯的現代氣息。這些特征的存在說明了現代性直接有助于大屠殺的遠不僅僅是它自身的弱點和無能。這些特征的存在說明了現代文明在大屠殺的發生和實施過程中所扮演的角色是積極而非消極的。這也說明了大屠殺如同是現代文明的一個失敗一樣，也是現代文明的一個產物。就像按現代———理性的、有計劃的、科學信息化的、專門的、被有效管理的、協調一致的———方式所做的所有其他事情一樣，大屠殺超過了全部它所謂的前現代等價事件并使它們黯然失色；與大屠殺比較起來，這些事件顯得是原始的、不經濟的和效率低下的。就像我們現代社會的所有其他事物一樣，如果以我們社會所宣揚和制度化的標準來衡量，大屠殺在各個方面都是非常出色的成就。就像現代工廠遠遠超過了手工工匠的村舍作坊，或者使用拖拉機、聯合收割機和殺蟲劑的現代工業農場遠遠超過了只有馬匹、鋤鎬和手工除草的農莊一樣，大屠殺遠遠超過了過去的屠殺事件，1938年11月9日德國發生了歷史上名為碎玻璃之夜的事件。猶太人的商店、禮拜堂以及家園遭受到一群難以控制的、實際上受到官方慫恿和秘密控制的暴徒的襲擊；它們被破壞、被點上了火、被摧毀。大約有一百人在此事件中喪生。碎玻璃之夜是大屠殺期間惟一一起發生在德國城鎮大街上的大規模屠殺。它也是幾個世紀以來，已有的反猶太暴徒行兇作惡的傳統之后出現的大屠殺的一個插曲。它與過去的屠殺沒有太大的差別；在起源于古代、經過中世紀、直到接近現代不過仍然主要是前現代的俄國、波蘭和羅馬尼亞的群眾暴力的歷史長線中，它并不顯得突出。如果納粹對待猶太人只包含碎玻璃之夜以及類似的事件，那么它就只能給失去節制的情緒、濫施私刑的暴民、掠奪和洗劫被征服城市的士兵的長卷編年史再另外增加一個段落，或者至多是一個章節。然而，事實并非如此。

事實并非如此的原因只有一個：無論有多少個碎玻璃之夜出現，也無法去構想、實施一個大屠殺規模的集體屠殺。

讓我們考慮一下數字。德國政府大約殺害了六百萬猶太人。按平均每天殺害一百人的速度計算，需要將近兩百年的時間。群眾暴力所依賴的是錯誤的心理基礎，依賴的是狂暴的情緒。人們可以被激怒，但怒氣不可能持續兩百年。情緒以及它們的生物基礎都有一個自然的時間進程；貪欲，即使是血的貪欲，到最后也會使人厭煩。并且眾所周知，情緒是無常的、可以變化的。一個濫施私刑的暴眾是靠不住的，這些人有時可能為憐憫所動———比方看到了一個孩子的痛苦。要滅絕一個“種族”，重要的就是殺死兒童。

徹底的、全面的、無遺漏的屠殺需要用官僚機構來代替暴徒，用服從權威來代替蔓延的狂暴。必不可少的官僚體系無論在極端的反猶主義者還是溫和的反猶主義者的駕馭之下都會很有效率，顯著地拓寬預備役的范圍；它會通過組織化的例行行為，而不是通過喚起激情來支配其成員的行為；它只制定按設計應當制定的差別，而不制定那些其成員想要制定的差別，比方說兒童與成人、學者與竊賊、清白與有罪之間的差別；它通過一種責任層次對終極權威的意志做出回應———不管是什么樣的意志。[[11]](#_11_57)

憤怒與狂暴作為群體滅絕的工具是極其原始和低效的。它們通常在工作完成之前就已經消失。因此無法把宏大的計劃建立于其上。這當然并非指那種超越暫時效果的計劃，比如恐怖行動的浪潮、砸碎舊的秩序、為新的統治掃清現有基礎。成吉思汗和彼得隱修士并不需要現代的技術、現代管理和協調的科學方法。而希特勒卻需要。我們現代理性社會懷疑并拋棄的正是像成吉思汗和彼得隱修士那樣的冒險家和半吊子。現代理性社會正是為希特勒那樣操縱冷酷、徹底和系統的種族滅絕的人鋪平了道路。

最明顯的是，現代種族滅絕事件的突出點在于其絕對的規模。除了在希特勒統治期間，在任何其他的情況下都不會有那么多的人在那么短的時間內被殺害。然而這卻不是惟一的新穎之處，或許甚至也不是主要的新穎之處———只不過是其他的、更為重要的特征的副產品。當代集體屠殺一方面以事實上缺少一切自生自發性而與眾不同，另一方面又以理性的、經過仔細衡量的設計而著稱。它是以幾乎完全排除了偶然性和可能性、獨立于群體情緒和個人動機之外為特征的。它因為意識形態的動員在其中僅僅扮演了虛假的或者邊緣的———偽裝的或修飾的———角色而與眾不同。但讓它猶為突出的，最首要的是它的目的。

一般而言的殺人動機，以及特別而言的集體屠殺的動機林林種種，變化不一，從單純、冷酷的盤算競爭收益到同等單純、冷漠的仇恨或者異類恐懼癥。大多數團體沖突和對土著居民實施的種族滅絕運動都完全屬于這個范圍。就算后者伴隨著某種意識形態，那也不會離“要么我們，要么他們”這樣簡單的世界觀，以及“沒有地方給我們兩個人”或者“一個好印第安人只可能是死的印第安人”這樣的格言相距甚遠。只要可能，對手就會被期望去遵循鏡像的原理。大多數種族滅絕的意識形態都依賴于預定的意圖和行動之間曲折的對稱。

現代大屠殺確實與眾不同。現代種族滅絕是有目的的種族滅絕。就其自身而言，除掉對手并不意味著結束：它只是服從于終極目標的一種需要，是為了到達路的終點就必須邁出的一步。結局本身是對一個更好并全然不同的社會的宏大構思。現代的種族滅絕是社會工程的一個要素，意圖使社會秩序符合對完美社會的設計。

對于現代種族滅絕的發起人和管理者而言，社會是制定計劃和有意識設計的對象。個人可以并且應當針對社會多做些什么，而不局限于改變其某個或若干的細枝末節，改善這里或者那里，治愈其某些疑難病癥。人們能夠并且應當為自己設定更遠大更激進的目標：人們能夠并且應該改造社會，強制它服膺于全面的、科學構想的計劃。人們可以創造一個社會，這個社會客觀上要優于那個“僅僅存在著的”社會———不受有意識的干預而存在著。始終不變的是，對這個計劃總有一個審美尺度：行將建立的理想社會必須符合高層次的美的標準。它一旦建立起來，必將使人感到完全滿意，就像一件完美的藝術作品；用阿爾貝蒂的不朽之言來說，那將是一個增加一點、減少一點或者變動一點都不能夠有什么改善的社會。

這是一個園丁的幻想，被投射在了世界般大小的銀幕之上。完美社會的設計者的思想、感情、夢想和動力對于每一個稱職的園丁來說，盡管范圍上相對較小，卻都是很熟悉的。一些園丁憎恨那些破壞他們設計的雜草———那些混在美麗中間的丑惡，混在安定秩序中間的雜亂。另外一些園丁卻泰然處之：這只是一個亟待解決的問題、一份額外的工作而已。不過對雜草而言這沒有什么區別；兩個園丁都要消滅它們。如果被要求或被給予一個機會停下來進行思考，兩個園丁一致同意：雜草之所以必須被除掉，與其說因為它們是雜草，倒不如說因為這是美麗的而井然有序的花園所要求的。

現代文化是一種園藝文化。它把自己定義為是對理想生活和人類生存環境完美安排的設計。它由對自然的懷疑而建立了自己的特性。實際上，它是通過根深蒂固的對于自生自發性的不信任，以及對一個更優越的當然也是人工的秩序的渴望來界定自身、來界定自然，來界定這兩者之間的區別的。除了全面的計劃之外，花園的人工秩序還需要工具和原材料。此外，它還需要保護———以抵抗顯然是缺乏秩序造成的持續不斷的危險。秩序———它首先被視為一項設計———決定著什么是工具，什么是原料，什么是無用的，什么是無關的，什么是有害的，什么是野草或者害蟲。它依據與它自身的關系把世界上所有的元素進行了分類。這個關系是它賦予這些元素并且為它所許可的惟一的意義———如同本身被分化了的關系一樣，這種意義也是解釋園丁行為的惟一正當理由。從設計的觀點看，所有行為都是工具性的，行為的所有目標不是為了得到便利，就是為了去阻礙。

現代的種族滅絕總的來說就像現代文化一樣，是園丁的工作。對把社會看做是一個花園的人而言，種族滅絕只是他所要處理的諸多雜務中的一件。如果花園的設計有對雜草的界定，那么有花園的地方就必然有雜草。而且雜草必將被清除。清除是一種創造，而不是一種破壞活動。它與其他建造和維持完美花園的活動在類別上沒有什么區別。所有將社會視為花園的看法都會使一部分社會棲居地被界定為人類的雜草。就像所有其他的雜草一樣，他們必須被隔離、控制、阻止蔓延、轉移并被保持在社會的界線之外；如果所有這些方法還不足夠的話，那他們就必須被殺死。

希特勒屠殺受害者并不是為了占領他們所征服的土地并使之殖民化。通常受害者被一種無知無覺的機械方式殺害，而不帶任何情緒———其中包括憎恨———來使得這種方式變得有生氣。他們被殺害是因為他們由于這個或那個原因而不適合完美社會的方案。對他們的屠殺不是毀滅，而是創造。一旦他們被消滅，客觀上一個更美好的———更有效的、更道德的、更美麗的———人類社會就可得以建立。一個共產主義社會，或是一個種族單純的雅利安人的世界。在這兩種情形下，都是一個和諧的世界，沒有沖突，在統治者的手中循規蹈矩，秩序井然且有所節制。被他們的過去或者是血統所帶來的不可磨滅的惡劣影響玷污的人，不能適合于這種冰清玉潔、健康華麗的世界。他們的天性如同雜草一般無法改變。他們不可能被改善或者接受再教育。出于基因或者觀念的遺傳———指一種對文化進程有彈性和抵抗作用的自然機制———的原因，他們必須被除去。

現代種族滅絕最臭名昭著和最極端的兩個事件并不有悖于現代性的精神。它們也沒有偏離文明進程的主軌道。它們是這種精神最一致的、最無拘無束的表現。它們企圖實現文明進程最宏偉的、其他很多進程沒有實現的目標，當然那些進程的步伐停止不前并不必然是因為缺乏良好的意圖。它們還表明了理性化、設計、控制的夢想以及現代文明的努力如果不被減輕、約束或者抵消的話，究竟能夠有何成就。

這些夢想和努力伴隨我們已經有很長時間了。它們大量生產龐大且威力巨大的、實施科技和管理技能的兵工廠。它們造就了單純服務于將人類行為工具化的機構，達到了這樣的地步：無論從事者對某一目標是否有意識形態方面的熱忱或在道德上贊同與否，都會高效而精力充沛地來追求這一目標。它們使統治者對最后目的的壟斷以及把被統治者限制在利用手段的角色得到了合法化。它們將大多數行為定義為手段，那是———對終極的目標、對那些設定目標的人、對至高無上的意志、對超越個體的知識———做出服從的手段。

應當強調的是，這并不意味著我們每天都按照奧斯維辛的原則生活著。大屠殺是現代的，但這個事實并不意味著現代性就是大屠殺。現代社會的驅力趨向于完好設計的、完全控制的世界，一旦它失去控制并如野馬脫韁，就會產生像大屠殺這樣的副產品。大多數時候，現代性是不被允許這樣做的。它的勃勃野心與人類社會的多元化相沖突；這些野心之所以沒有達成目的是因為缺乏絕對的力量和壟斷的能動性，其絕對和壟斷的程度還不能忽略、漠視或壓倒一切自治性的、并因而是抵消和緩沖的力量。

## 現代種族滅絕的特性

一旦現代主義者的夢想被能夠壟斷理性行為的現代工具的絕對力量所采納，一旦這種力量達到了不受有效的社會控制影響的地步，種族滅絕就會接踵而來。一個思想上迷亂的權力精英和現代社會熏陶出來的理性而系統的行為的巨大便利之間，相對而言是很少會發生短路的（有人幾乎想說：是一種偶然的碰面）。但是，一旦短路發生，在其他情況下更不明顯并因此很容易“被理論忽略”的現代性的某些方面就會被揭示出來。

現代大屠殺在雙重意義上具有獨特性。之所以在其他的歷史屠殺事件中它是獨特的，是因為它是現代的。之所以它較之現代社會的普通性是獨特的，是因為它使得一些通常被分離的現代性的普通因素結合了起來。在第二種意義上的獨特性中，異常和罕見的只是這些因素的結合，而非被結合的這些因素。個別而言，這些因素都是普遍和正常的。只有知道了硝石、硫磺或者木炭如果混合起來就能變成黑色炸藥，才可以說對它們三者完全了解。

戈爾頓在總結其發現時，對大屠殺同時具有的獨特性和正常性進行了出色的描述：

與偶發性屠殺相反，系統的滅絕只有通過極端強有力的政府才能得以實施，并且也許只有在戰爭時期的掩護下才能成功。只有隨著希特勒、其偏激的反猶主義死黨以及隨后他們對權力的壟斷的出現，才致使大規模地屠殺歐洲猶太人成為可能……

有組織驅逐和屠殺的過程需要龐大的軍事和官僚機構部門的協助，也需要德國人的默許———無論他們是否贊同納粹的迫害和滅絕政策。[[12]](#_12_55)

戈爾頓命名了幾種只有結合起來才能產生屠殺的因素：納粹分子式的激進的（正如我們在上一章里所說的，現代的：種族主義的和滅絕性的）反猶主義；反猶主義變成一個強大集權國家的實際政策；這個國家支配著一個龐大的、有效率的官僚機器；“緊急狀態下的國家”———一種不同尋常的戰時環境，它允許這個國家所控制的政府和官僚體系越過一些在和平時期可能要面對重大障礙的事物；沒有干涉，所有的人被動接受那些事情。這些因素中的兩個（有人認為可縮減為一個：隨著納粹分子當權，戰爭實質上就是不可避免的）可以被看做是巧合的———盡管總是現代社會可能的屬性，卻并不必然就是它的屬性。而剩下的因素則是完全“正常的”。它們恒久地存在于每個現代社會中，并且，是那些與現代文明的前進與鞏固確切相關的進程使這些因素成為可能并且無可避免。

在前一章，我試圖拆解激進的、滅絕性的反猶主義與通常是指現代社會之發展的社會政治和文化的變遷之間的聯系。在本書最后一章我將試圖分析同樣在當代環境中運行的社會機制；這些機制壓制或中和了道德自抑，更一般地說，致使人們不再對罪惡進行抵抗。而在此，我只想集中分析一下大屠殺的一個、但可以說也是最關鍵的一個構成因素：典型現代的、技術—官僚的行為模式，以及這些行為模式制度化、產生、維持和再生產的心態。

有兩條相反的路徑可以接近對大屠殺的解釋。可以把大規模屠殺的恐怖看成是文明脆弱性的證明，也可以將它們看做是文明令人生畏的潛能的例證。就是說，可以認為隨著罪犯居于控制地位，行為的文明準則就可能被暫時中止，于是一直隱藏在社會上訓練有素的人的面具之下的獸性就可能破籠而出。相反也可以認為，一旦武裝上了現代文明精密的技術和觀念的產品，人們就可以做他們的天性所不容的事情。換一種說法，就是一個人可以遵從霍布斯傳統，相信盡管已經付出了徹底的文明化努力，但野蠻的前社會狀態仍然沒有被完全消除；相反一個人也可以堅信，由于文明化進程已經成功地用人為的、靈活的人類行為模式代替了自然驅力，因而會導致一定范圍內的不人道和破壞的發生；而只要自然稟性主宰著人類行為，這種不人道和破壞還是不可想像的。我主張選擇第二條路徑，并將在下面的討論中加以論證。

大多數人（包括許多社會理論家）本能地會選擇第一條而非第二條路徑，這個事實印證了病因學神話取得的顯著成功。西方文明長期利用此種神話的各種變體，通過突出自己在時間上的優越性以使其在空間上的霸權得以合法化。西方文明用圣戰來表達自己對統治權的爭奪：人道主義反對野蠻、理智反對無知、客觀性反對偏見、進步反對退化、真理反對迷信、科學反對巫術、理性反對感情。它將其上升的歷史解釋為人類主宰自然逐漸但又無情地取代自然主宰人類的歷史。它將自己的成就說成是在人類行為的自由、創造的潛能和安全等方面所取得的首要的、決定性的進步。它將自由和安全與其自身的社會秩序類型視為一體：西方現代社會被定義為一個文明的社會，而一個文明的社會又被理解成一個大多數的人類丑陋和病態，以及人類內在的殘酷和暴力傾向都已經被消除或至少受到了壓制的社會。公眾對文明社會的印象不是別的，而是一個沒有暴力的社會；也即一個溫文爾雅的社會。

也許對文明的主要形象最突出的象征性體現就是人體的神圣性了：要注意避免侵入最私人性的空間，避免人體接觸，遵從文化上規定的身體距離，以及只要我們看到或聽到神圣的空間被侵犯就做出長期養成的厭惡和排斥。現代文明之所以能夠提出人體神圣和自主的假設，這要歸功于它自己所發展出的有效的自我控制機制，并且總的來說又在個體教育的過程中將這種機制進行了再生產。自我控制機制的再生產一旦生效，就可以解除隨后的對身體進行外部干涉的需要。另一方面，身體隱私勾畫出其行為的個人責任，因此給訓練身體增添了強大的支持。（近年來，由于這種支持的狂熱被消費者市場拼命地利用，因而產生了將訓練的需要深入內心的趨勢；個體自我控制的發展傾向于自身得到自我被控制，并以自己動手完成的方式得到實現。）反對身體間聯系過密的文化上的禁令因此有效地保護了有可能會對社會秩序核心管理模式形成抵制的那些發散的、間或性的影響。日常廣泛的人際交往中的非暴力是強制集中化必不可少的一個條件，也是其常見的產物。

總而言之，現代文明總的非暴力特征是一個幻覺。更確切地說，這是其自我辯解和自我美化不可或缺的一部分；簡而言之，是被它合法化的神話。說暴力因其不人道的、可恥的或不道德的特征而被文明消滅，這是不真實的。如果現代性確實與野蠻那狂亂的激情相對的話，那么它與有效率的、無感情的毀滅、屠殺和折磨就一點兒也不對立……而隨著思想的品性越來越理性，毀滅的數量也在增長。舉例來說，在我們這個時代，恐怖活動和折磨不再是激情的工具；它們已經成為政治理性的工具。[[13]](#_13_53)

在文明的進程中真正發生的是對暴力的重新利用并把接近暴力的機會進行了再分配。就像許許多多其他我們被教育去厭惡和憎恨的事物一樣，暴力已經被剔出了視線，但是并沒有被強行地消滅。也就是說，從受到限制而顯得狹窄和私人化的個體經驗的便利位置來觀察，暴力是看不到的。它已經被圈進被隔離和孤立的區域，一般來說，社會的普通成員是無法與之接近的；或者說，它已經被驅逐到對大多數（能計數的大多數）社會成員來說是禁區的“模糊區域”了；或者被運送到與文明人（一個總是取消假日預約的人）生活事務基本上無關的遙遠地區。

所有這一切的最終后果是暴力的集中。強制措施一旦被集中化并且沒有了競爭，即使技術上還不完美，它仍然可以造就聞所未聞的后果。但是，它們的集中確實引發和推動了技術進步的上升，并且因此又進一步擴大了集中的效果。正如安東尼·吉登斯反復強調的[可以參閱其《歷史唯物主義的當代批判》（1981年）和《社會的構成》（1984年）]，將暴力從文明社會的日常生活中消除，一直是與社會之間的交換和社會內部秩序產物的徹底軍事化密切相關的；常備軍隊和警察部隊集合了技術先進的武器和官僚體制化管理的先進技術。在過去的兩個世紀里，死于這種軍事化所帶來的暴力災難的人數急劇增加，達到了前所未聞的地步。

大屠殺采取了無以計數的強制手段。通過把這些強制手段應用于單一目標之上，大屠殺又為它們的進一步專業化和技術完善提供了刺激。但是，與我們真正有關的是它們被利用的方式，而不是大屠殺毀滅工具的絕對數量，甚至于它們的技術質量。它們令人畏懼的有效性主要依賴于它們的使用是從屬于純粹官僚的、技術性的考慮（這種考慮使得它們的使用幾乎完全不受緩沖力的影響，如果暴力手段被分散且相互不協調的行動者控制并被分散利用，那么它們或許就已經被馴服）。這樣暴力就變成了一種技術。就像所有的技術一樣，它不受情感的影響，是純粹理性的。“事實上，如果說‘理性’意味著工具理性，把美國軍隊、B-52轟炸機、凝固汽油彈以及其他武器投向‘共產黨統治的’越南（顯然是一個‘不受歡迎的對象’），作為一個‘執行者’把它變成一個‘受歡迎的對象’，那么這是絕對合理的。”[[14]](#_14_53)

## 勞動的等級和功能劃分的影響

當這些手段受工具理性的單一標準支配并因此與目的的道德評價相脫節時，使用暴力就是最有效和最合算的。正如我在第一章所指出的，這種脫節是所有官僚體系都擅長的一件事。有人甚至說這為官僚體制的結構及其運轉提供了精髓，并且為動員和協作能力、行動的理性和效率的突飛猛進提供了其奧秘；而上述這些現代文明所達到的成就都要歸功于官僚機構管理的進步。這種脫節一般說來是兩個平行過程的產物，這兩個過程都居于官僚機構行為模式的中心位置。第一個過程是細致的勞動功能劃分（這是權力與下屬之直線等級的一個補充，不過它在結果上有所不同）；第二個過程是以技術的責任代替道德的責任。

所有的勞動分工（這也是純粹的權力等級導致的分化之一種）使對集體行動的最終成果有所貢獻的大多數人和這個成果本身之間產生了距離。在權力的官僚體系鏈條的最后鏈環（直接的執行者）面對他們的任務之前，致使這種情況產生的大多數準備活動已經被那些沒有親身體驗、有時對值得懷疑的任務也沒有任何知識的人完成了。在一個前現代的工作單元里，等級體系的各個階層共有一些職業技能，并且加工工序的實踐知識實際上是朝向階梯的頂端增長的（師傅與熟練工人或學徒懂得的都是同一種知識，只不過更多和更好）；不同的是，占有現代官僚體系上下梯級的人在他們工作所需的專業知識和職業訓練的種類上有著明顯的不同。他們可能會把他們自己想像成處在其下屬的位置；這甚至對保持辦公室內“良好的人際關系會起作用”———但這不是正確地執行任務的條件，也不是官僚體系總體上發揮效用的條件。事實上，大多數官僚體系都不鄭重考慮羅曼蒂克式的做法，即每個官員，尤其是那些占據高層的官員都要“從底層開始”，使他們在通往頂峰的路途中能夠獲取并記住整個山坡上的經歷。大多數官僚體系盡管很注意不同重要性的管理工作所需技能的多樣性，但在實踐中卻隔離了不同水平的等級招收新人的渠道。或許我們可以相信，每個戰士在他們的背包里都裝著一根元帥的指揮棒，而很少有元帥、上校或上尉在他們的公文包里會帶著戰士的刺刀。

這種實踐和精神上與最終產品的距離，意味著官僚體系等級中的大多數公務員可能會在沒有了解其指令的結果的情況下發出命令。在很多種情況下，他們發現很難讓那些結果被看得見。通常，他們對這些后果只有抽象的、孤立的認識；這種知識在統計學上表述得最為清晰，統計學在衡量結果時不會下任何判斷，當然也不會下道德判斷。在他們的卷宗和頭腦里，這種結果最多被概括地描述為曲線或圓周中的某一塊；如果理想一點，它們會表現為一串數字。由于是通過圖表或數字來表示的，他們命令的最終后果缺乏實質內容。圖表計量工作的進度，而對操作的性質或對象卻只字不提。這些圖表使得性質迥異的任務可以張冠李戴，使任務只關系到可計量的成敗。站在這種立場上看，任務是沒有什么區別的。

一旦勞動的等級分工變得有效，它所制造的所有這些距離就被急劇地擴大了。現在，連續的命令所帶來的不僅是缺乏實際執行任務時直接的、親身的體驗，而且還有手邊的任務與作為一個整體的機構的任務之間缺乏相似性（它們中的一個不是另一個的微縮版本和畫像）。機構的任務將下令者與官僚體系所做的工作隔開，而下令者本人就是其中的一員。這種拉開距離（distantiation）的心理作用深刻而又意義深遠。發出指令將炸彈裝載到飛機上是一回事，而在一個生產炸彈的工廠里負責鋼鐵的定期供應又是另一回事。在第一種情況中，下令者對炸彈即將帶來的災難沒有直接生動的印象。而在第二種情況中，只要供應管理者愿意，他可以根本不去考慮這些炸彈的用處。甚至就執行者自己那部分工作的順利進行而言，對最終結果的抽象和純粹概念性知識也是多余的，當然更是沒有什么意義的。勞動在功能上的劃分，使得個人所做的每一件事在原則上都是有多個結局的；也就是說一，任何件事都可以被合并和整合成多種意義決定的總體。就其本身而言，功能是缺乏意義的，而最終要被賦予在功能之上的意義也不是由功能執行者的行動事先帶有的。意義將由“其他人”（大多數情況下是匿名的和遙不可及的）在某個時間的某個地點來決定。克雷恩和拉波波特問道：“在化工廠制造凝固汽油彈的工人要承擔燒死嬰兒的責任嗎？”“這些工人實際上會知道別人可能合理地認為他們是有責任的嗎？”[[15]](#_15_53) 他們當然不會。并且也沒有官僚制度的理由來說明為何他們應當負責任。將燒死嬰兒的過程劃分成細微的功能任務，然后將這些任務彼此間隔開，這已經使那種認知變得無關緊要了———并且也是非常難以達到這種認知的。同時還要記住，是化工廠制造了凝固汽油彈，而不是哪個工人個人制造的……

負責拉開距離的第二個過程是與第一個過程緊密相聯的。如果沒有細致的功能劃分和任務分離，用技術責任代替道德責任是不可想像的，至少其程度是不可想像。一定程度上，這種替代在控制的純粹直線等級中業已發生。在權力等級中的每個人要對他的直接上級負責，因而自然對上級對其工作的意見和贊同很感興趣。而無論這種贊同對他有多么重要，他仍然，盡管可能只是在理論上，意識到了其工作會導致的最終結果。因此至少有一次抽象的機會，使一種意識被置于另一種意識下來考量；上級的善心正面臨著結果的令人厭惡。并且只要比較是可行的，選擇也就是可行的。在權力的純粹直線分化中，技術責任至少在理論上仍然是脆弱的。它仍然會被要求根據道德來說明自己的正當，并且能夠與道德的良知相競爭。舉例來說，當一個公務員從純技術旨趣的領域轉移到道德意義的領域時，他就可以判斷當上司給他某個特殊指令時超越了其權限范圍（槍殺戰士是可以的；槍殺嬰兒則是另一回事）；這樣，服從權威命令的義務就無法延伸到可以證明公務員認為在道德上無法接受的行為的正當性。但是，一旦命令的直線等級為功能的劃分和任務的分離所補充或替代，所有這些理論可能性就消失了，或者被相當地削弱了。然后技術責任的勝利就是完全的、無條件的了，并且都無可置疑地服從于所有的實際目的。

技術責任與道德責任的不同之處在于：技術責任忘記了行動是達到行動本身以外的目的的一個手段。由于行動的外部聯系從視線里被有效地消除了，官員自身的行動在本質上就變成了結果。它只能通過其是否適當和成功的內在標準來判斷。與以功能專門化為條件的、公務員自吹自擂的相對自主權同時出現的，是公務員遠離組織總體上既分離又協作的勞動的總結果。一旦與他們遙遠的后果相分離，大多數功能專門化的行為要么在道德考驗上掉以輕心，要么就是對道德漠不關心。當行為不再受道德憂慮的阻礙時，就可以在清晰的理性基礎上來對行為做出判斷了。因此重要的是，行動是不是按照當前最好的技術知識來進行的，以及行動的結果是不是有成本效益，標準明確而便于操作。

對我們的論題來說，官僚機構行為的這一背景的兩個后果是最重要的。第一個后果是這樣一個事實，即，即使（或者，可能是因為）行動者保留著對這個目標相對的功能自主權，甚至這個目標與執行者自己的道德哲學并不一致，他的技能、專業知識、創造力和奉獻精神，再加上促使他們充分利用這些才能的個人動機，還是可以被完全動員起來并服務于整個官僚機構的目標。坦率而言，結果就是，道德標準對于官僚機構運作的技術成功而言不過是細枝末節的問題。照凡勃倫的說法，每個行動者的身上都表現出了工人的本能，全副心思都放在干好手頭的事情上。實際工作中對任務的投入也可在以下條件下得到進一步提高：行動者的怯懦和其上級的嚴厲，或者行動者對晉級的興趣、行動者的野心或無功利的好奇心，或者許多其他的個人條件、動機或性格特征———但總的來說，即使沒有這些，工人的本分就已經足夠了。一般說來，行動者都想要出類拔萃；無論他們做什么，他們都想做好。一旦他們由于官僚體系內部復雜的功能劃分而遠離了他們的行動所引致的最終結果，他們的道德關注就會完全集中到很好地完成手邊工作上。道德也就歸結為要做一個好的、有效率和勤勞的專家和工人的戒律。

## 官僚體系之對象的非人化

在官僚體系的背景下行為的另一個同等重要的后果是官僚體系行為對象的非人化，也就是可以用純粹技術性的、道德中立的方式來表述這些對象。

我們將非人化和集中營囚犯令人驚駭的畫面聯系起來———他們所受的侮辱是：將他們的行動降低到簡單生存的最基本水平，禁止他們使用人格尊嚴的文化符號（包括身體上和行為上的），甚至讓他們失去可辨識的人相。就像彼得·瑪什所說：“站在奧斯維辛的圍墻邊，看著這些消瘦的骨架、皸縮的皮膚和深陷的雙眼———誰能相信他們真的是人？”[[16]](#_16_53) 但是，這些畫面只是所有官僚機構———無論這些官僚機構目前所從事的工作有多么仁慈和無害———都具有的某種趨勢的極端表現。我認為對這種非人化趨勢的討論，與其關注其最聳人聽聞和最惡劣的、但所幸是鮮有的表現形式，倒不如關注其更加普遍并因此具有更大的潛在危險的表現形式。

非人化開始于官僚機構行為所針對的對象因為拉開了距離而可以并在實際上被簡化為一套定量措施之時。對鐵路經營者來說，對他們的工作對象惟一有意義的說明是噸/公里等計量單位。他們并不處置人、羊或帶刺的鐵絲；他們只需處理貨物，這就意味著一個完全由測量組成并缺乏質的規定性的實體。對大多數的官員來說，甚至如貨物一類的東西都意味著一個非常嚴格的質的規定性界線的限制。他們只處理他們行為的財務結果。他們工作的對象是錢。錢是在投入和產出兩端惟一出現的東西；正如古人精明地觀察到的，錢財（pecunia）顯然是不會白白被發現（non olet）。隨著官僚化的公司不斷地膨脹，它們很少把自己限制在行動的定性比較特別的領域。由于在運動中受到獲利主義（lucrotropism）———一種令他們的資本獲得高回報的牽引力———的引導，他們斜向擴展了。我們應當還記得，大屠殺的整個實施是由國家安全總局的經濟管理廳負責的。此外我們也知道，納粹的這個命名并不是想作為一個策略或者一個偽裝。

跟所有其他的官僚機構管理對象一樣，作為對象的人已經被簡化為純粹的、無質的規定性的量度，因而也失去了他們的獨特性。他們早已被非人化———這是就敘述發生在他們身上的（或對他們所做的）事情的語言有效地防止了其指示對象受道德評價的意義而言。實際上，這種語言不適合于標準的道德陳述。因為只有人才是道德命題的對象。（確實，道德陳述有時的確延伸至其他非人類的生物；但要達到這種效果，就必須從它們原初的神人同形同性的立足點開始擴展。）人一旦被簡化為零就失去了這種能力。

非人化與現代官僚體系最本質、最理性的趨勢密不可分。由于所有官僚體系多少影響著某些作為人的對象，因此非人化的負面影響比將這種影響與它的種族滅絕結果幾乎完全等同起來的習慣所具有的影響要普遍得多。戰士被命令射擊目標，當目標被射中時就會倒下去。大公司的雇員被鼓勵去破壞競爭。福利機構的官員在這一時間操縱的是可自由支配的獎金，而在那一時間又是個人存款。他們的對象是補助金的收取者。要感知到并記住所有這些技術術語后面的人是很困難的。而問題在于只要還在官僚體系的目標的范圍內，他們最好就不要被感知和記住。

一旦官僚體系執行的任務的人類對象被有效地非人化，并因此被廢止了作為道德需求的潛在對象，他們就會被帶著道德冷漠的眼光來看待；一旦他們的抵抗或不予合作阻緩了官僚程序的順暢之流，這種道德冷漠就會很快轉變為非難和指責。被非人化的對象連一項“事業”都不可能擁有，更不要說一項“正義”的事業了；他們沒有“利益”值得考慮，準確地說就是沒有要求主體性的權利。他們因而變成了一個“令人討厭的因素”。他們的難以管束進一步增強了團結公務員的自尊和友誼的紐帶。現在，后者把他們自己看做是一場艱苦斗爭中的伙伴，需要勇氣、自我犧牲和對事業的無私奉獻。不是官僚體制行為的對象，而是行為的主體在遭受痛苦，值得同情并應受到道德的贊揚。他們從鎮壓受害者的反抗中獲得自己尊嚴的榮譽和信念，就像他們為越過其他任何障礙一樣感到自豪。對象的非人化與積極的道德自我評價兩者互相強化。公務員可以在忠實地履行職責的同時保持他們自己的道德良知不受到任何的損害。

總的結論是，由于官僚體系行為模式是在現代化進程中發展起來的，它包含了在執行種族滅絕任務中被證明是必需的所有技術因素。這種模式不需要對其結構、機制和行為規范作任何重大的修正，就可以應用于種族滅絕的目標。

此外，與一般觀點相反的是，官僚體系不僅僅是一個工具，它可以在一些時候被殘酷的、道德卑鄙的目標便捷地利用，而在另外一些時候它也服務于非常人道的目標。即使它在推力作用下可以朝任何方向移動，但它還是更像一個實心的骰子。它有屬于自己的邏輯和動力。它使得一些解決方案的可能性大一些，另一些解決方案的可能性小一些。如果被施以一個第一推動力（也就是面臨著一個目標），只要施加第一推動力的人還控制著他們所引發的進程，官僚體系———就像魔法師徒弟的掃帚一樣———仍然可以在推動力已經停止了的任何一個地方輕易地運行下去。官僚體系按部就班地尋求最佳的解決方案。它按部就班地衡量最佳值，不會區分一個目標同另一個目標之間的差別，也不會區分人和非人目標之間的差別。重要的是效率和降低它們執行過程的成本。

## 官僚體系在大屠殺中的角色

在半個世紀之前的德國，官僚體系被賦予了營造一個無猶太人的德國的使命———清除猶太人。官僚體系從它應開始的地方起步：將對象進行精確定義，將那些符合定義的人進行登記并為他們每個人建立檔案。接著官僚體系將檔案上的人與其他人隔離開，接到的指令不實施于后者。最后，它開始將被隔離的群體驅逐出需要清洗的雅利安領土———先是敦促他們遷出，而當他們占領了德國以外的地區后就把猶太人驅逐到這些地區。至此，官僚體系形成了出色的清理技能，一點兒也沒有被浪費和閑置。將清洗德國的任務完成得如此出色的官僚體系使更具野心的任務變得可行，也使選擇這樣的任務如水之就下。既然有如此完美的清洗功能，為什么要在雅利安的家鄉停下來呢？為什么不清洗整個帝國？確實，由于帝國在當時幅員遼闊，它沒有“外在的地方”來作為處理猶太垃圾的傾瀉地。惟一一個剩下來的驅逐方向就是：朝上，通過煙的方式。

多年以來，研究大屠殺的歷史學家已經分裂成“意向主義者”陣營和“功能主義者”陣營。前者認為屠殺猶太人最主要還是源于希特勒堅定的決心，只是等待機會將之付諸實踐。后者相信希特勒只是有著“找到一個解決辦法”解決“猶太人問題”的普通想法：這種想法只有在“清洗德國”的觀念上才是清楚的，但對如何采取實踐步驟實現這個目標仍然感到模糊和困惑。歷史學者一度更明確地傾向于支持功能主義的觀點。但無論爭論的最終結果是什么，毫無疑問的是，延伸在觀念與其實施之間的空間被官僚機構的行動填得滿實滿載。同樣也毫無疑問的是，無論希特勒的幻想有多么生動，但如果這個想法沒有被一個龐大的、理性的官僚化機器接手并轉化成解決問題的常規程序，那它將一無所成。最后，也許最重要的是，官僚體系的行為模式留下了其在大屠殺進程中不可磨滅的痕跡。每個人都可以看到，它的指紋遍及整個大屠殺的歷史。誠然，官僚體系的確沒有孵化種族污染的恐懼和種族衛生的成見。要孵化恐懼和成見它還需要有空想家，因為官僚體系是在空想家止步之處繼續下去的。但官僚體系制造了大屠殺，以它自己的形象制造了它。

希爾博格認為，第一個德國官員寫下第一條驅逐猶太人的規則之時，也就是歐洲猶太人的命運成為定數之時。在那個時候存在著一個最深奧、最令人恐怖的真相。官僚體系需要的是對其任務的定義。盡管它是理性和有效率的，它仍然需要被相信可以自始至終地把任務執行下去。

官僚體系對維持大屠殺的貢獻不僅在于其天生的能力和技能，還在于其固有的不足。所有官僚體系忽略原初的目標、轉而關注手段———轉變為目標的手段———的趨勢已經受到了廣泛的關注、分析和描述。納粹官僚體系也不例外。一旦啟動，屠殺機器就會形成它自己的推動力：它清洗它控制的猶太人地區的工作越出色，它就越積極地追尋新的領地以實驗它新獲得的技能。隨著德國軍事失敗的日益迫近，最終解決的初始目標變得越來越不現實。那么，保持屠殺機器繼續運轉的就完全是它自身的慣性和動力了。集體屠殺的技能之所以不得不用，只是因為它們是現成的。專家們是為他們自己的專業技能創造目標。我們還記得柏林猶太人辦公廳的專家們對那些幾乎早已從德國國土上消失的猶太人制定了一項項細致入微的限制；我們還記得納粹黨衛軍的指揮官不顧在軍事行動中急需技工的事實而禁止國防軍保存任何一名猶太人工匠。但就是這樣，任何一處的用手段代替目標的病態趨勢，都比不上在離東部防線僅幾英里的地方發生的對羅馬尼亞和匈牙利猶太人離奇而恐怖的屠殺事件，德軍為此付出了沉重的軍事代價：無法估價的軌道手推車、發動機、軍隊和管理資源從軍事任務中調離，去為德國居民清洗他們永遠不會涉足的歐洲偏遠地區。

官僚體系有執行種族滅絕行動的內在能力。要進行這樣一個行動，官僚體系還需與現代性的另一個創造相遇，即一個更好的、更合理的、更理性的社會秩序的大膽設計———比方一個種族單一的社會或一個無階級的社會———以及最重要的是繪制這些設計的能力和使它們運作起來的決心。兩種現時代普遍而豐富的創造相遇就產生了大屠殺。因此，不同尋常和鮮有發生的僅僅是它們的相遇。

## 現代防衛的破產

身體暴力及其威脅“不再是帶入個人生活的永久性不安全，而是安全的一種獨特形式……是一種持續、始終如一的壓力，通過隱藏在日常生活情景表面之下的身體暴力施加在個人生活之上，這是一種完全熟悉但又幾乎無法察覺到的壓力，行為和動力系統從最初的時期就已經被調整得適合這種社會結構”。[[17]](#_17_48)

在這些話中，埃利亞斯重述了文明社會熟悉的自我定義。將暴力從日常生活中消除是這個定義所圍繞的主要觀點。正如我們所看到的，表面上的消除實際上只能算是一種驅逐，它所導致的結果是在社會系統新的位置上資源的重新組合，以及暴力核心的部署。埃利亞斯認為，這兩者的發展是緊密地互相依賴的。日常生活的領域受暴力的影響相對比較小，這恰恰是因為身體暴力潛藏在某處———數量之大使它們有效地脫離了社會普通成員的控制，也賦予了它不可抵御的力量以鎮壓未經授權而爆發的暴力。日常舉止之所以溫和，主要是因為假如它們都是暴烈的，那么人們現在就面臨著暴力的威脅———一種他們無法匹敵也無望趕走的暴力。可見，暴力從日常生活的視線中消失是現代權力集中和壟斷趨勢的又一體現；個體交往缺乏暴力是因為它顯然受到了個體之外的力量的控制。但是，這個力量并不外在于每個人可觸及的范圍。因此，日常生活中過于吹噓的溫文爾雅的態度（這是埃利亞斯跟隨在西方病因學神話之后大加頌揚的）以及隨之而來讓人愜意的安全都有它們的代價。我們這些現代社會大廈里的居民隨時都有可能被要求去支付這個代價。或者，沒有事先的要求，就被迫去支付。

日常生活的和意融融同時也意味著它的無力自衛。隨著現代社會成員同意或被迫在他們相互交往中放棄使用身體暴力，他們在面對未知而通常不可見的，又可能是邪惡并且始終令人害怕的強制監管者的時候，自己就繳械投降了。他們的弱點較之另一種高度的可能性而言還不是那么令人擔心的：基于強制的監管者會不會利用這種強制的優勢在原則上不取決于普通男男女女的所作所為這個簡單的事實，強制監管實際上就極有可能利用強制并迅速將他們控制的暴力手段轉而對付失去抵抗的社會。現代社會成員自身是無法阻止大規模強制力量被利用的。與柔和的態度攜手共進的是對暴力的控制的根本轉變。

如果沒有對在我們看來已深嵌于現代文明社會結構中的防衛措施的信任，現代權力特有的失衡所帶來的長期處在威脅之中的意識將使我們的生活變得無法忍受。大多數時間里，我們沒有理由認為這種信任是一種誤入歧途。只有在極少數的戲劇性場合下，我們才會懷疑防衛措施的可靠性。或許大屠殺的主要意義就在于它是少數最可怕場合中的一個。在通向最終解決的那些年里，最受信任的防衛措施都接受了檢驗。但它們全部都失敗了———一個接一個地，徹徹底底地失敗了。

或許最值得注意的是科學的失敗———作為一套觀念，也作為教化和訓練的機構網絡。現代科學中最受尊敬的原則和成就的致命潛力已經被揭露無遺。將理智從感情中解放、將理性從規范的壓力中解放、將效用從道德規范中解放，在科學的一開始就已成為其戰斗口號。但是，這些口號一旦被執行，它們就使得科學及其產生的大量可怕的技術應用變成了不道德力量手中溫馴的工具。在使大屠殺得以持續的過程中，科學既直接地又間接地扮演了黑暗而不光彩的角色。

間接地（盡管對其一般社會功能而言是最核心的），科學為大屠殺的發生掃清了障礙，這是通過侵蝕權威，質疑各種規范性思想的約束力量，特別是宗教和道德的約束力量來完成的。科學將自己的歷史看成是理性反對迷信與非理性的長期不懈而最終勝利的斗爭的歷史。由于宗教和道德無法合理地將它們對人類行為的要求進行理性的合法化，因而遭受了責難，其權威性也被否定了。由于價值和規范被宣布具有內在而不可替代的主觀性，于是工具性就成為剩下來的惟一一個可以追求卓越的領域。科學要求價值無涉，并以此為榮。通過制度性壓力和嘲諷，它讓道德的辯護士們啞口無言。在這個過程中，它讓自己在道德上緊閉雙目、不置一辭。在合作設計大眾絕育或者集體屠殺最有效、最迅速的手段的過程中，或者，在構思集中營奴隸制、把它作為進行醫學研究以促進學術進步———當然也是促進人類進步———的一個獨一無二的極好機會的過程中，科學帶著狂熱和放任拆除了所有阻止它的障礙。

直接地，科學（在這里，更恰當地說應當是科學家）也幫助了大屠殺的實施者。現代科學是一個龐大而復雜的機構。科學研究花費驚人，它需要大型建筑物、昂貴的設備和大量高薪的專家隊伍。因此它依賴于貨幣和非貨幣資源的持續流動，而這只有相當大的機構才能夠提供和保證。但是，科學不是商業，科學家也不貪婪。科學是關于真理的，科學家也在追求真理。科學家充滿了好奇心并因未知而興奮。如果用所有其他包括金錢在內的世俗觀念來衡量，好奇心是無關乎功利的。科學家所宣揚和追尋的只是知識和真理的價值。如果沒有日增益長的基金、成本日益增加的實驗室、數額日見其多的工資單，好奇心就得不到滿足，真理就不會發現，這也不過是個巧合，或者更確切地說是一個無足輕重的刺激。科學家所想要的只是被允許到他們那求知的渴望所夢想的地方。

一個對科學家伸出幫助之手、提供支持的政府才能指望科學家的感激與合作。作為交換，大多數的科學家會準備隨時交出一份戒律更少的長單子。舉例來說，他們會準備以歪歪鼻子或者列入傳記條目來對待同事的突然失蹤。如果他們決然反對，情況就可能是一次性地帶走他們的全部同事而使研究計劃處在危險之中。（這不是誹謗也不是諷刺；這是從記錄在案的德國學者、醫生和工程師的抗議中歸結出的。在大清洗期間，從蘇聯那些科學工作者那里聽到的抗議就更少了。）德國科學家滿懷欣喜之情登上了由納粹機車拉動的列車，駛向勇敢的、新的、種族純凈的德國統治的世界。研究計劃一天隨著一天地更加雄心勃勃，研究機構也一刻隨著一刻地更加壯大，更有實力。其他的則不重要。

普洛克托在他新近對生物學和醫學在設計和實施納粹種族政策時所做的貢獻的精彩研究中，把流行的科學神話首先當做迫害的受害者和從上到下強烈灌輸的一個對象而結束了它的神話（一個至少從李約瑟在1941年出版的有影響的著作《納粹對國際科學的攻擊》就開始的神話）。根據普洛克托的細致研究，廣為流傳的觀念過分低估其政治積極性（準確地說是它們中最可怕的一些）是科學團體自己所產生，而不是從外部強加于不情愿而又懦弱的科研工作者的程度，也低估了種族政策本身由那些公認的、學術上受絕對信任的科學家策動和管理的程度。如果那里存在著強制的手段，“它就會經常是一派科學團體壓制另一派的形式”。總體而言，“在希特勒上臺以前，（對于種族計劃）許多社會和思想的基礎就已經被鋪墊好”，并且生物醫學“在納粹種族計劃的策動、管理和執行中扮演了積極的甚至領導性的角色”。[[18]](#_18_46) 普洛克托對一百四十七家納粹德國出版的醫學雜志的編輯委員會成員進行了不辭勞苦的研究，結果表明，受到懷疑的生物醫學家無論從什么標準看都既不是瘋子也不是處在對其職業異常狂熱之邊緣的人。在希特勒上臺后，編輯委員會要么保持不變，要么只替換了一小部分人（這種變化完全是因為撤換了猶太人學者）。[[19]](#_19_47)

對理性的崇拜被制度化成為現代的科學。在最佳的情況下，它會被證明無力阻擋國家轉變為有組織犯罪；在最壞的情況下，它會被證明在此轉變的過程中推波助瀾。沉默的德國學者有著大量的同伴。最引人注意的是，教會加入了他們的行列———所有的教會。面對有組織的非人道所表現的沉默是經常不和的教會之間惟一的共同之處。他們中沒有人要求歸還他們受到嘲笑的權威。沒有一個教會（由于與單個、大多數是孤立的牧師有所不同）承認對發生在它曾宣布屬于其領地的國家之內、由其牧師所主管的人（希特勒從來沒有離開過天主教；他也沒有被逐出教會）所犯下的行為負責。也沒有一個教會堅持它的權利，對其教徒進行道德的審判并把懺悔強加在剛愎自用者的身上。

更確切地說，文化熏陶出的對暴力的反感被證明在對付有組織的強制手段時不堪一擊；同時，文明的行為舉止顯示出與集體屠殺令人驚異的和平與協調共處的能力。曠日持久而經常是令人痛苦的文明化進程甚至連一個堅固的防止種族滅絕的屏障都建立不起來。那些機制則需要用行為的文明模式以不與作惡者們的自以為是相沖突的方式來協調犯罪行為。文明對非人道的厭惡在旁觀者中被證明還不夠強烈，而無法促成對非人道的積極反抗行為。大多數旁觀者按照文明的規范建議和鼓勵我們對不雅和野蠻的事物做反應的方式做出了反應，他們把目光投向了別處。少數站起來反對殘暴的人卻無法找到支持和安慰他們的規范或社會認可。他們是孤獨者；那些替他們反對罪惡進行辯護的人只能引用他們杰出的前人曾說過的一句話：“我無法改變。”

在面對不道德團體利用其對身體暴力和強制的壟斷駕馭現代國家的強大機器時，作為反對野蠻的護衛措施并備受吹捧的現代文明的成就，遭受了失敗。由此證明，文明無法保證它所形成的可怕力量被道德地使用。

## 結論

如果我們現在質疑誰是致使大屠殺發生的元兇，民主的崩潰（或未出現）似乎是最可信的答案。在缺乏傳統權威時，只有政治民主才能提供惟一的、能夠使國家遠離絕境的控制與平衡。然而，一旦舊權威的力量和控制系統被破壞———尤其這種破壞在短時間內完成，政治民主就不會很快地出現，而付諸實踐則更要遲一些。這種空白期和不穩定的情形一般發生在影響深遠的、成功地使社會力量之舊構架癱瘓而又還沒有代之以新構架的革命期間或者之后———并因此而造就了一種事態，即政治和軍事力量既沒有達到平衡，也沒有受到有實力、有影響的社會力量的約束。

可以說，這種情形在前現代時期也出現過———接踵而來的血腥征服或長期的內部斗爭，有時會導致社會公認的精英幾乎全部毀滅。然而這種情形可想見的后果卻有所不同。在這之后是較大的社會秩序的全面崩潰。戰爭的破壞極少會向下抵達社會控制的基層的公共網絡；公共管制的社會秩序的地方片區暴露在暴力和掠奪的反復無常的行為面前，但在地方層次以上的社會組織解體后，它們還有自己可以依靠。一般而言，在前現代社會中即使是對傳統權威最沉重的打擊，與現代的劇變仍然有兩個至關重要的差異：第一，前現代社會劇變后，最基礎的、對秩序的公共控制仍然完好無損，或至少尚可運行；第二，由于高層控制的社會組織瓦解，在各地之間存留的一切交換再次遭受不協調力量的自由支配，因此前現代社會劇變沒有增加，反而減少了超地方層次的有組織行為的可能性。

與之相反的是，在現代環境下，類似的社會劇變一般而言會發生在社會約束的公共機制幾乎已經消失，以及地區共同體已經不能再自給自足和自力更生之后。與“依靠”自己資源的條件反射相反的是，這種真空傾向于再一次用新的超地方性的力量來填充，而這種力量力圖利用國家對強制的壟斷在社會范圍內強加一種新的秩序。政治力量非但沒有瓦解，實際上反而因此變成了新出現的秩序背后惟一的力量。在它的行進當中，由于經濟和社會的力量在舊權威的毀滅或癱瘓中備受打擊，因而它沒有受到經濟和社會力量的阻止和限制。

當然，這僅是一種理論模式，在歷史實踐中很少被完全實現過。不過，它的應用在于引起對那些使種族滅絕的趨勢似乎更有可能發生的社會錯位的注意。社會錯位在形式和強度上各異，但它們在其一般性的后果上達到統一，即都導致了政治力量顯著地凌駕于經濟和社會力量之上，國家顯著地凌駕于社會之上。在十月革命以及隨后曠日持久的把國家作為社會整合和秩序再生產的惟一因素而加以壟斷的時期里，這種錯位或許走得最深也走得最遠。在德國，它們也比公眾想像中的要走得更深、更遠。在魏瑪共和國短暫的間歇之后，納粹黨人的統治承擔并完成了魏瑪共和國———舊的和新的（還不成熟）精英之間不安心的相互往來，實際只表面上類似于政治民主———由于種種原因沒有能夠實施的變革。舊的精英受到了極大的削弱或者擯除。代表經濟和社會力量的形式一個接一個被分解并代之以新的、中央管理的形式，這些新形式源自于國家，同時也通過國家得以合法化。所有的階級都受到了極大的影響，但遭到最根本打擊的還是只有以集體的形式才能具有非政治性力量的階級，也即無產階級，尤其是工人階級。跟隨地方政府幾乎完全服從中央控制而出現的所有自治勞動機構的國家社會主義化或者是解體，造成了普通群眾在實際上失去了力量，并且由于各種實際目的而被排斥在政治程序之外。加之國家行動有無法穿透的保密之墻的圈隔———實際上是用以對付所統治的人民的秘密國家陰謀———社會力量的反抗因而受到阻礙。總的、最終的結果是，取代傳統權威的不是新的、有活力的公民自治的力量，而是政治國家的幾乎完全壟斷，并造成社會力量無法自我表達，因而也就無法形成政治民主的結構性基礎。

現代的條件也使一個資源豐富的國家得以出現，它能夠用政治命令和管理代替全部的社會和經濟控制網絡。更重要的是，現代條件為那些命令和管理提供了物質基礎。我們應當還記得，現代性是一個人為的秩序和宏大的社會設計的時代，是一個設計者、空想家以及———更一般而言———“園丁”的時代。園丁們把社會看成是一塊需要專業設計、然后按設計的形態進行培植與修整的處女地。

野心和自信是無限的。實際上，經由現代力量的奇觀，“人類”看起來是如此的無所不能，而其個體成員又是如此的“不完善”、無能和柔順，還需要太多的進步，以至于可以將人們視為需要修整（如果有必要，可以根除）的植物或需要飼養的家畜，這看起來似乎一點兒也不稀奇古怪或在道德上令人厭惡。德國國家社會主義早期的和主要的思想家之一達雷就將畜牧業的操作作為將來的民族政府要實施的“人口政策”的模式：

一個人如果任其花園中的植物自然發展，他很快就會驚奇地發現花園里長滿了野草，而且連植物最基本的特點都發生了變化。因此，如果這個花園還要作為植物的培育地，換句話說，如果要使這個花園超越無情的自然力量的法則，那么就必須要有一個園丁的塑造能力；園丁所要做的是：為植物生長提供合適的環境，或者排除不良影響，或者兩者兼而有之，悉心照管需要照管的事物，并且無情地消滅那些將奪取更優良植被的營養、空氣、光線和陽光的野草……因此，我們就面臨著這樣一個認識，即培育問題對政治思維而言并非微不足道，恰恰相反，這些問題必須被放置在所有考慮的中心，并且對這些問題的回答也必須是出自一個人的精神立場，出自一個人的意識形態立場。我們甚至應當主張，只要一個構思精妙的培育計劃能在其文化的正中央立足，一個人就會達到在精神上和思想上的平衡……[[20]](#_20_45)

達雷明確徹底地說出了“改善現實”的野心，這些野心形成了現代思維方式的本質，并且也只有現代權力的資源才允許我們嚴肅地去醞釀這種野心。

社會錯位變得深入的時期，也就是現代性這種最顯著的特征開始盛行的時期。實際上，在此時期，社會看起來是如此形容不整———“未完成的”、模糊的和易彎曲的———簡直在等待一種想法和一個靈巧機智的設計師將它塑造定型。在此時期，社會似乎缺乏其自己的力量和取向，因此也就無法抵抗園丁的照管，而隨時準備著被擠壓成園丁所選擇的任何形狀。可塑性和無助的結合構成了自信的冒險空想家很少能夠拒絕的吸引力，這也構成了空想家不會被抵制的環境。

掌握著現代國家官僚體系之舵、懷有宏偉設計的人從非政治（經濟、社會、文化）力量中解放了出來；這就是大屠殺的秘訣。大屠殺成為了實施宏偉設計的進程中不可或缺的一部分。設計賦予了大屠殺以合法性；國家官僚體系賦予了它工具；社會的癱瘓則賦予了它“道路暢通”的信號。

因此，適合實施大屠殺的條件是特別的，但一點兒也不異常；是罕見的，但不是獨一無二的。這些條件不是現代社會固有的屬性，但也不是一個外來的現象。只要現代性繼續下去，大屠殺就既不是異常現象，也不是一次功能失調。大屠殺展示了如果現代性的理性化和機械化趨勢不受到控制和減緩，如果社會力量的多元化在實際中被銷蝕，那么現代性的理性化和工程化趨勢就可能帶來的后果———因為一個有意設計、徹底控制、沒有沖突、秩序井然和和睦諧調的社會的現代理想才會有這樣的趨勢。任何基層表達利益的能力和自治的能力受到削弱、每一次對社會和文化多元化及其在政治上的發言機會的攻擊、每一次利用政治秘密之墻隔離出國家不受制約的自由的企圖、每一個弱化政治民主的社會基礎的步驟都使得大屠殺規模的社會災難發生的可能朝前邁了一小步。犯罪計劃需要社會工具才會起作用。而那些想阻止計劃實施的人的戒備也同樣如此。

至今用于戒備的工具似乎是短缺的，而那些看似能夠為犯罪計劃效勞的機構，或者（而且更糟糕的是）那些無法防范完成普通任務的活動帶上犯罪性質的機構，卻并不短缺。研究信息技術（一個公認近期研制出的新技術，在納粹大屠殺時期還沒有出現）的社會影響的最敏銳的觀察家和分析家懷貞鮑姆認為，產生屠殺性行為的能力，如果有的話，已經增強了：

德國把實施其“猶太人問題”的“最終解決”作為工具理性教科書式的演練。當人性無法將目光從所發生的事情身上移開、當屠殺者自己拍攝的照片開始四散傳播、當令人同情的幸存者再次進入視線時，人性暫時顫栗了。但到最后，一切如舊。同樣的邏輯、同樣冷酷無情地對計算理性的應用，在未來二十年內將殺害至少與已成為千年德意志帝國的工程師的受害者一樣多的人。我們沒有吸取任何教訓。今天與那時，文明都是一樣地危險。[[21]](#_21_46)

而且，那些使得工具理性和發展起來為它效勞的人類網絡在當前和以往一樣道德盲目的原因，實際上并未發生變化。1966年，令人發指的納粹罪行被發現二十多年后，一群杰出的學者設計了堪稱科學上精巧和典范的電子戰場計劃，以協助越南戰爭中的將領們。“這些人之所以能夠提出他們所提出的建議，是因為他們同那些被他們交給他們的贊助者的意見所產生出來的武器系統致殘和殺死的人保持著巨大的心理距離。”[[22]](#_22_46) 由于和在此之前的所有技術相比，在湮沒其人類目標之人性上（“人、物品、事件被‘程式化’，人們談論的是‘輸入’和‘輸出’，反饋回路、變量、百分比、程序等等，直至最終所有與具體環境的聯系都被抽象掉。然后只剩下圖表、數據集合和打印輸出。”[[23]](#_23_46)）都要做得更為成功的新的信息技術得到了迅猛發展，心理距離就無法遏制地以一種前所未有的速度增長。純粹的技術進步從一切慎重選擇的以及話語一致的人類目的中獲得自治也是相同情況。既有的技術手段比以往任何時期都更加在破壞著對自己的使用，并使對后者的評價隸屬于自己的效率和有效性標準。同理，行為的政治和道德評價權威也已經被縮減為次要的考慮———如果沒有被懷疑或被認為無關的話。行為幾乎不需要任何其他的理由，而只需既有的技術使其成為可能的認可。雅克·埃魯爾曾經告誡說，由于已經從話語型的社會任務中解放出來，技術

決不會發展成任何事物，除非由于它受到了來自后面的推動力。技術人員不關心他為什么而工作，并且總的來說，他也不在乎。他工作是因為他有儀器設備，這允許他完成某項任務，并在新操作中取得成功……沒有任何朝向目標的號召；有的只是放在背后的發動機的限制，以及不容許機器停止運轉所帶來的限制。[[24]](#_24_44)

一旦盤算效率在決定政治目標時取得了最高的權威，不再能夠指望反對不人道的文明保障來控制人類工具理性潛能的運用，希望就越加渺茫了。

# 五 誘使受害者合作

“命運”在于迫害者和受害人之間的互動。

希爾博格

阿倫特有一個結論值得注意———如果沒有猶太合作者的所作所為，沒有猶太委員們（Judenr⁉te）的熱忱，那么受害者的數量將會有所減少———不過這種說法似乎經不住更為詳盡的考察。這是一個倉促的結論，與事實不符。事實上，盡管受害社區的領袖們采取的態度各自不同、范圍極廣———從切爾尼亞科夫（Czerniakow）的自盡，到羅姆科夫斯基（Rumkowski）和根斯（Gens）積極自愿地與納粹監察官合作，再到猶太委員半公開地支持武裝抵抗的比亞利斯托克（Bialystok）案件———最后的結局卻是殊途同歸：社區和它們的領袖差不多都沒有逃出死亡的魔爪。還有，在大約三分之一的猶太遇難者當中，納粹在殺害他們時并沒有向猶太議會或猶太委員會求得半點直接或間接的幫助（對俄國的戰爭被希特勒正式宣布為一場滅絕戰，臭名昭著的特遣隊跟在早期勝利地掃蕩了蘇聯領土的納粹國防軍之后，他們因此就不必為建立猶太人區或者選舉猶太委員而焦慮了）。在一系列有關猶太人的合作對歐洲猶太人的毀滅所造成的影響的論述中，特倫克（Isaiah Trunk）對現存的猶太委員記錄作了最為徹底與全面的研究之后，得出了他的結論。他提出的觀點站在與阿倫特相反的立場上。他認為，“在東歐大屠殺這個最終事實上，猶太人參與放逐還是沒有參與放逐———無論如何———都沒有實質性的影響。”為證明他的結論，特倫克指出，在很多事件中，特別猶太委員會的官員們因拒不服從納粹黨衛軍的命令而被更為聽話的人取代，甚或造成了親自操縱“選舉”（即使大多數也有猶太警察參與協助）的黨衛軍干脆完全無視這個猶太人的聯系紐帶。當然要明白，這種個別的違抗事例仍然不能準確地說明問題，因為納粹在其他很多時候仍能夠依靠猶太人的合作，而只在執行屠殺行動的過程中才動用他們自己的剩余部隊。如果期望違抗普遍存在，也無從知道它會起多少更為有效的作用。

不過，情況的確是，如果沒有得到及時便捷或者存在于一個較大范圍內的合作，執行集體屠殺這樣程序繁復事務的官員們將會遭遇到棘手程度決然不同的管理、技術和資金方面的問題。在第一章里我曾說過，被害社區（doomed communities）的領袖們執行了屠殺過程中必不可少的大部分預備性官僚工作（比如為納粹提供記錄、把即將被害的人歸檔），他們負責監管為受害者維持性命而進行的生產和分配活動，直至毒氣室可接納他們，他們負責看管被俘人員，以至于維持法律和秩序的工作沒有讓德國人大傷腦筋或者多費錢財，他們為屠殺過程中前后相繼的每一步確定對象，保證屠殺過程順暢如流，他們把物色好的對象運送到便于集結而造成混亂最小的地點，他們為這最后的旅程積斂資金。如果沒有這些方方面面卓有成效的幫助，屠殺照樣也有發生的可能———但它或許會以不同的，或者是不那么令人發怵的篇章進入歷史，而僅僅是嗜血成性的征服者，出于復仇的怒火或者共同的仇恨，施加在身不由己的被征服者身上的嚴酷的強制和殘忍的暴行。而另一方面，所有這些也使歷史學家和社會學家在大屠殺面前遇到了嶄新的挑戰。大屠殺如同一扇窗戶，透過它可以看到那些由理性行為中徹底的現代藝術所引致的過程的產生；可以看到一旦這些過程為實現現代權力欲圖達到的目標而被利用的時候，現代權力的新的潛力和新的視野就有可能變成現實。即使考慮到大屠殺慘絕人寰的一面，提供給我們參照框架的也不是令人發指的種族滅絕暴力中那段血淋淋的歷史，而是正駕馭著現代社會的權力的“正常”運轉。

事實上，種族滅絕的方針總體來說排斥在大屠殺過程中作用非常明顯的受害人的合作。“普通的”種族滅絕即使不是根本不會，也很少把目標定為徹底滅絕一個群體；暴力的目標（如果暴力是意圖明顯和有備而來的話）是去摧毀一個身份群體（marked category），如一個民族，一個部落，一個教區，即一個能夠自存不滅，能夠捍衛自身自我認同的生機盎然的共同體。如果是這樣的話，那么實現種族滅絕的目標就要求（1）暴力已經強大得足以摧垮受害者們的意志與韌性，然后用恐怖手段使其屈服于上層權力，并接受權力強加的秩序；（2）身份群體已經被剝奪了進行持續抗爭所必需的資源。兩個條件實現后，受害者就被握在迫害者的股掌之間。他們被迫進入漫長的奴隸制，或者被帶到一個由勝利者確定新秩序的地方———但隨之會有什么樣的結局完全取決于征服者們的突發奇想。無論做出何種選擇，種族滅絕中的劊子手們都會從中受益，他們延伸并鞏固了他們的權力，刨掉了敵對勢力的根基。

在為了使暴力行之有效而必須加以破壞的抵抗資源中（可以說，破壞這些資源是種族滅絕的核心，也是衡量其成效的最終標尺），首當其沖的便是被害社區中的傳統精英。種族滅絕最具影響的成果就是讓敵人“群龍無首”。希望身份群體一旦被剝奪了領袖和核心權威，就會成為一團散沙，不能堅守其自我認同，并最終喪失防御的潛力。群體的內部結構因此而坍塌，瓦解為個體的集合，這些個體被逐個挑選，合并進一個由勝利者管制的新結構當中，或者被強行重新編制成一個屈從與孤立的群體，去接受新秩序的操縱者們的直接規束和監管。因此，只要身份群體作為一個社區、作為一個具有內核的自治體事實上是種族滅絕意圖摧毀的目標，目標社區的傳統精英們就成了其首要的打擊對象。對于東歐，希特勒認為那是日耳曼民族擴張的遼闊生存空間，認為它現在的居民在將來是滿足新主人需要的奴隸勞力。聽從這一論調，德國的侵略部隊著手系統地剿滅當地的政治結構和文化自治的一切殘余力量。他們進行搜索，實施監禁，試圖在物品上清洗掉被征服的斯拉夫民族的一切積極因素；并且遣散了幾乎所有的最基本的教育機構，禁止幾乎所有在他們看來是道德墮落的地方文化的進取心，試圖以此來阻礙民族精英的再生產。不過，這樣做使他們在追求實現希特勒野心勃勃的構想時，除了在微不足道的犯罪事件中讓受奴役的民族有些從屬性的幫助外，喪失了將他們的合作網羅至帳下的機會（哪怕他們曾有過這樣的可能性）。隨著把當地精英作為消滅對象標識起來，征服者就只能依靠他們自己的資源了，他們不得不把被征服民族的行動計算為一種成本，而不能計算為他們的財富。

而對于猶太人，納粹的目的決不在于奴役。即使從一開始，集體屠殺沒有被考慮為最終的結果時，納粹希望造就的事態就是一種徹底的清洗———把猶太人從日耳曼民族的生活世界中有效地驅趕出去。即使猶太人陷于一種奴隸勞動的角色，希特勒及其爪牙們也并不使用猶太人的效勞。他們所尋求的解決方案的徹底性———無論是向外移民、武力驅逐還是身體的消滅———使得對猶太精英們的所有“特殊對待”顯得沒有必要；他們注定要和他們眾多的猶太同胞遭遇到共同的命運，無論什么樣的運數擺在猶太人的整體面前都被看做是毫無例外的，即它都將以相同的手段和方式落在種族的所有成員的頭上。以這樣一種“整體化”的方式處理猶太問題，可預計的結果也許就是存在于所有被占領的斯拉夫領土上的社區的存在因素遭到正面打擊后很長時間里，類似的猶太共同體的存在因素還存在著：社區結構、社區自主和社區自治卻繼續存留了下來。這種存留的首要意義在于它表明了在大屠殺的整個階段，猶太人的傳統精英在管理上和精神上仍保持著領袖地位；也可以說正好相反，隨著猶太人身體上的隔離和猶太人區的割裂，這種領袖地位卻進一步得到鞏固，而且幾乎變得無可爭議。

猶太精英們的新角色是猶太委員。產生猶太委員的辦法多種多樣———在東部一些較大的猶太人區里，納粹堅持舉行選舉；而在西部根基久固的猶太社區，卻一直都是圍聚在當地的集市廣場上，然后從一群德高望重的長者中任命主席。大量的事例證明，“猶太地區”的納粹監察官渴望維持并提高任命的猶太領袖的威望；他們需要利用“猶太委員會”的勢力得到猶太大眾的消極茍安。1939年9月21日，海德里希 [[1]](#_1_90) 從柏林給新近占領波蘭城鎮的德國指揮官們發去一封快函，在這封著名的信件里，他強調猶太長者委員會應該“由仍具影響的知名人士和猶太拉比組成”———而且清楚地開列了一長串重要的任務，長者委員會將單獨為它們承擔責任，進而享有控制權并贏得威望。可以揣測，納粹堅持要借猶太人的手處理在猶太人區的一切事務，其中一個居心叵測的因素，就是希望使得猶太領導階層的權力更加明顯和更具懾服力。猶太人實際上就脫離了正式的行政機關的管轄（這在德國是一步一步實現的；而在占領區則來得比較陡然），而完全和無條件地落入了與他們同一信仰的領袖之手，這些領袖則聽命于一個同樣脫離了“正式”權力結構的德國機構，并向它做匯報。1940年，塞弗特提出并編撰了猶太人區這種殊為奇異的自治與隔離的混合在法理上的原則：

在占領區，對德國機構而言并不存在個體的猶太人。原則上也不與個體的猶太人討價還價……不過猶太長者可以例外。在長者的幫助下，猶太人可以為他們自己充分地安排包括宗教團體事務在內的諸多內部事務，但另外一方面，他們又不得不對德國管理部門的任務和要求盡心盡責地去執行。猶太長者當中大多是巨富和名流，他們對完成情況負個人的責任。無疑，這些長者讓我們回憶起了很久以前曾被（沙皇）俄國的猶太政策所利用過的卡爾斯（Kahals），但是有一個明顯的區別：卡爾斯給予并保護了猶太人權利；而在政府中任職的長者們卻只接受和分配猶太人所盡的義務……對于德國人的命令，不容討論，也不容辯解。[[2]](#_2_87)

猶太領袖們向下對受奴役的大眾行使著正式而沒有約束的權力；向上他們卻被掌握在一個不受國家憲制機關任何控制的罪惡組織手中。因此，猶太精英就在使猶太人無行為能力的過程中充當了一個關鍵性的中介角色；對種族滅絕而言，這種情況卻一點都不典型，即不是破壞而是通過強化社區結構以及地方精英扮演的凝聚性角色，使人們向其征服者那毫無羈絆的意志做出徹底的屈服。

因此，頗為矛盾的是，在最終解決的初期，猶太人的處境比起一次“普通的”種族滅絕行動中的受害者來，竟更像是在正規權力結構之下一個下屬群體的遭遇。在很大程度上，猶太人自身就是即將消滅他們的社會場景中的一個組成部分。他們為行動的有條不紊搭上了至關重要的一環，他們自己的行動成為了整個行動中不可或缺的一部分，是其成功所需的要緊條件。“普通的”種族滅絕明確地把行動者劃分為兇手和被害者；抗爭是后者惟一的理性回答。可是在大屠殺中，這種劃分卻相對模糊一些。被害群體被吞沒在整個權力結構里，又在其中廣泛地承擔了一系列任務和職責，顯然他們有了一定的選擇余地。而選擇與不共戴天的敵人和未來的劊子手合作不無他們自己的理性衡量。猶太人因此能夠在其壓迫者的控制下活動，更快地完成自己的任務，把自己的滅亡拽得更近，然而引導他們行為的卻是經過理性解釋的目標，那就是：繼續活下去。

正是因為這個悖論，大屠殺的記載使我們可以特別地洞察到官僚化管理下壓迫的一般原則。當然，在平常都采取更為溫和的方式和極少把目標定在將壓迫者整體消滅的事件中，大屠殺屬于一個極端事例。然而，恰是因為這種極端性，大屠殺揭示了官僚化壓迫的某些方面，而這些方面可能在其他事件中仍未引起注意。它們的一般形式更是廣泛地存在著；要解釋它們就必須徹底地理解權力在現代社會中的運作方式。而其中最顯著的一點就是現代的、理性的、官僚化組織的權力有能力引導出與行動者的切身利益極度沖突、而在功能上又是實現其意圖所不可或缺的行動。

“封鎖”受害者

這樣一種能力不是普遍存在的；為了得到這種能力，官僚機構必須在它自身內部的權力等級和行動一致的原則之外，實現更多的條件。最重要的是，官僚機構必須完全專門化，無條件地壟斷自己執行的特殊職能。如果說得更簡單一些，這意味著，首先，官僚機構對它的目標對象所做的一切都必須明確地不再指向其他對象，因此也不會對其他類目標的狀況產生影響；其次，目標對象必須存留在此專門化機構的職權范圍內，而沒有其他機構插手。第一個條件杜絕了外來干預進入官僚機構的行為中。因為面對著兩方的問題不能輕易地找到一個共有的基調并激起團結一致的行動，未受影響的群體也不可能倉促地來救助目標群體。第二個條件一旦實現，目標群體就知道，或者不久就能發現，向權威和資源的核心請示，而不是向鉗制他們的官僚機構請示，是徒勞無益和沒有作用的；并且有的時候，這樣的請示還會被認為是破壞規則（只有管制他們的官僚機構有權對這些規則做出界定），而招致比本分地服從官僚統治更可怕的結果。在兩個條件之間，給目標群體單獨留下了“他們自己的”官僚機構，作為他們做出理性決定時惟一的參照系。也就是說，實施“有目標的”政策并且握有該政策惟一的執行權的官僚機構完全能夠劃出受害者的行為半徑，把受害者自己的理性動機規劃到為實現其任務而可資利用的資源當中。而在官僚化組織的權力能夠依賴即將被摧毀或者傷害的群體的合作之前，這些群體必須有效地被“封鎖”起來：要么在身體上從日常生活的情景或者其他群體的關注中消失，要么在心理上用公開且明確的歧視性定義和凸顯目標群體的獨特性進行隔離。

1935年4月，柏林的普林茲（Joachim Prinz）拉比在一次演講中總結了“被封鎖的”群體的境況：“猶太人區是一個‘世界’。外面都是猶太人區。在市場，在大街上，在公共酒館里，處處都是猶太人區。它還有一個標記。這個標記就是：沒有鄰里。也許在這個世界上，以前從來沒有發生過，也沒有人知道它會被容忍多久；沒有一個鄰居的生活……”[[3]](#_3_82) 在1935年，屠殺的受害者們就已經知道他們處于孤立之中。他們不能指望其他人的團結。他們正在經受的痛苦就是他們孤立無助。身體上相當接近的人，在精神上卻無限的遙遠：那些人不曾有過他們的經歷。而且受難的經歷難以溝通。普林茲拉比為之代言的猶太人知道在這場游戲中，“猶太人課桌前”的官員是惟一發號施令的人；他們制訂規則，隨意修改，確立界標。因此，他們的行為是惟一要去關注并以自身的行為作為衡量的堅固事實。外面世界的消隱壓縮了“處境”的邊界，現在它只能按照迫害者的權力來界定，而這種權力從來不需要有任何請示。“猶太人身體上的驅除在很大程度上并不惹人關注，因為德國人已經把他們從心里和腦海中驅趕出去很久很久了。”[[4]](#_4_82) 首先是在精神上的隔離。這已經通過各種手段得到實現。

最惹人注目的手段就是通過直接號召，激起公眾的反猶主義，煽動人們的反猶情感，直到他們對特殊的“猶太問題”極度冷漠或者一無所知。這就是納粹的宣傳所為，手法巧妙、不惜血本、不計余力。他們指控猶太人罪大惡極，圖謀不軌，在骨子里積惡難改。尤其是，伴隨著現代文明中對衛生的敏感性，寄生蟲和細菌造成的擔憂和恐慌被喚醒，現代人也傾向耽溺于身體的健康和心智的健全。猶太人卻被描繪成一種傳染病，它的攜帶者是傷寒瑪麗 [[5]](#_5_74) 的現代版本。因此和猶太人交往孕育著危險。過去產生反感和厭惡的社會心理機制，比方說看到生肉或者聞到小便的反應———埃里亞斯敘述文明化進程時，作了令人信服的描述 [[6]](#_6_70)———被用來表述令人惡心和反感的猶太人的存在。

不過，反猶主義的圣諭發揮的作用有限。事實證明，很多人不為敵視猶太人的宣傳所動，更概括地說，是不為宣傳要他們必須接受的、對于世界的非理性解釋所動。更多的人雖然對猶太人的官方定義沒做什么抗爭就讓步了，但他們拒絕以此定義來對待他們認識的猶太人。假如反猶宣傳是在公共生活中“封鎖”猶太人的惟一手段，那么它可能就會失敗———其結果至多是把人們劃分為極端仇恨猶太人卻不太團結、更缺乏組織的陣營，和卓有成效的不合作群眾以及“過度的被害者”的積極保護者。它實在不足以徹底把猶太人從德國人的“心里和腦海中”驅除掉，而導致不遭反對和怨恨的猶太人在身體上的毀滅。

不過，在緊盯著目標的所有反猶措施都得到關注的情況下，反猶宣傳的影響得到支持并有一定的增強。這樣，隨之而來的每一步行動，即使沒有達到其公開的目標，卻仍然加深了猶太人和其他人的鴻溝，并使這種信息進一步深入人心；無論在猶太人身上發生的事情如何兇殘，都肯定不會對其他人的命運帶來什么負面影響，所以，這些事只關系到猶太人，而與其他人無涉。通過對歷史事實的徹底研究，現在我們知道納粹的高層官僚和他們的雇傭專家曾不遺余力地投入到為猶太人設計合適的定義中———表面上是一種墨守法規的精妙，看上去很荒唐，與殘暴、肆無忌憚的暴力的背景格格不入。而實際上，相對于在法學文化（Jurisprudenzkultur）中納粹不能徹底根除的那些最后遺存而言，或者相對于對德國國家傳統不能完全忘卻的敬意而言，在法律上尋求一個完美的定義更有好處。并且為了讓目擊者安心，認為他們看到或者懷疑到的迫害不會降臨在自己頭上，進而他們的利益也會平安無恙，精確地定義猶太人顯得很有必要。為了達到這樣的效果，需要這樣一種定義，即可用來精確地確定誰是猶太人而誰又不是，防止出現晦澀的、混亂的、可上可下、模棱兩可的語句導致相互抵牾的解釋。臭名遠揚的紐倫堡立法，盡管其內容和其表面上的功能理性有多么荒誕不經，卻極其成功地達到了這個目的。[[7]](#_7_68) 它們在猶太人和非猶太人之間沒有留下無人空間 no man's land 為了隔離，為了最終的消滅，它創造了一類烙上印記的人。這也一下子創造了范圍更廣的一類既安全又純凈的德國公民，那就是血統純正的德國人。給猶太人的商店打上標記（這樣就強調了沒有打上標記的店的適宜和可靠），強迫殘留的德國猶太人在衣服上飾上黃色徽章，也不同程度地實現了這個目的。實際上，“猶太問題聽上去受人關注，而大多數德國人對它只有那么一絲微小的興趣”。當德意志帝國向東擴張，以及強行驅逐時，大多數人“也許對發生在東部地區猶太人身上的一切只有些許的考慮，過問的也就更少。對他們而言，猶太人從視野中消失了，從頭腦中淡漠了……通往奧斯維辛的道路由仇恨筑成，但路上鋪滿了冷漠”。[[8]](#_8_68)

德國社會中全部已有的和組織化的精英們以一種無聲的寂靜伴隨著隔離的過程———但從理論上講，所有這些人本可以振臂高呼，抗議迫在眉睫的災難，使之為世人所知。可以猜想，這其中的部分原因是，如果一個民族和一種文化出于各種原因是異質的、令人不快的，那么計劃對之進行清除就會贏得廣泛的贊同。不過，這不是全部的原因，甚至也不是最致命的原因。納粹攫取了國家權力，卻并沒有改變職業行動的規則。從現代社會來臨之前開始，這些行動就一直忠實于理性的道德中立原則和對理性的追求，而決不會屈服于與該事業在技術上的成就毫無關系的各種因素。德國的大學，跟其他現代國家中與之相似的機構一樣，將科學的理想精心培育成突出的價值無涉行為，他們賦予了自己保護“追求知識的志向”的權利和義務，將與科學追求的利益相沖突的其他志趣撇到一邊。只要想起這一點，那么他們的沉默，甚至德國科學機構在完成納粹任務的過程中的積極合作，也沒有什么可大驚小怪的了。美國的利特爾堅持認為那種沉默與合作越不使人吃驚，就（或者至少應該是）越令人憂慮：

死亡集中營并不是由文盲，無知和沒有受過教育的野蠻人設計并建造的，它們的運行計劃也不是由這類人策劃的，這個事實給當代的大學帶來了信任危機。屠殺集中營跟它的發明者一樣，都是很多代人以來全世界最優秀的一個大學體系生產出來的產品……

我們的畢業生為智利的社會民主黨或者智利的法西斯黨，為希臘的叛軍或者希臘共和國，為佛朗哥的西班牙或者共和國的西班牙，為蘇聯，為中國，為科威特或者以色列，為美國、英國、印度尼西亞或者巴基斯坦工作，而沒有什么內在沖突……說得苛刻些，總的來看，這就是那些培養出來的技術專家，那些由現代大學對道德、倫理和宗教的冷漠而“教導”了技藝的人們所扮演的歷史角色……

他進而抱怨，多年以來，在他的國家里討論納粹濫用或者誤用科學，比討論美國的大學給“道氏化學公司（Dow Chemical）、明尼阿波利斯（Minneapolis）、海尼威爾（Honeywell）或者波音飛機公司……或者給智利法西斯主義卷土重來中的美國國際電報電話公司”提供服務還要容易得多。[[9]](#_9_64)

對于德國科學界（如果更一般些，知識界）的精英，以及他們中最出類拔萃的個別人而言，真正重要的是保存作為學者和理性代言人的誠實。這個任務并不包括（萬一有沖突的話，還會排斥）關心他們行動中的道德意義。貝爾岑發現，在1933年的春天和夏天，德國科學界的名人，像普朗克、索末非、海森堡或者勞厄都“在與政府打交道的過程中提出忠告，要耐心，要克制，特別是在解雇和移民的時候。其主要目的在于避免正面沖突，等待有序的生活與程序的恢復，使他們學科的職業自主性得到維護”[[10]](#_10_62)。一旦他們打算把不甚重要的方面拋到腦后時，他們所有的人都希望保護和挽救對他們而言真正有分量的東西———他們確實做到了這一點。這種打算于他們而言順理成章，因為與納粹的那種稀奇古怪的蜜月同他們所習慣和珍視的東西并無不同，而此后確實恢復了“有序的生活”。（不過有一些過去的同事失蹤了，并且當他們走進坐滿了服裝整齊的學生的教室時，又會有一種新的敬禮。）他們的職業行為很受需要，又頗受好評，而且可以即刻拿到資助前程遠大且在科學意義上激動人心的項目的基金，于是為這一切付出任何代價都不過分。海森堡曾找到希姆萊，以確信他和他的同事（當然，除了那些失蹤的同事）能夠被允許做他們愿意和喜歡做的事。希姆萊則建議他應該在物理學家的科學發現和政治行為之間認真地做個區別。這話肯定如同一段音樂一般飄進了海森堡的耳朵里：這不是他受到訓練時一開始就要求做的嗎？他“于是謹慎、積極地推動了納粹事業，特別是身處異國、敵意遍布時，他仍孜孜不倦的指導兩個小組中的一個投身于原子彈的研制中，無疑，作為一個不可自拔的科學動物，他在去‘看’、去獲得成功的欲望下備受激勵”。[[11]](#_11_58)

“知識分子舍棄權力的故事常常都是自愿放棄的故事，”———費斯特寫道———“如果有人提倡抵抗，那也只是抵抗自殺的誘惑。”[[12]](#_12_56) 而在某種程度上，在納粹式的“有序生活”

中，從受害者變為附庸的知識分子發現并沒有多少自殺的理由，而是有充足的理由自覺自愿地，有時候是一腔熱忱地去投降。

說到投降，值得一提的事情是難以說清它從哪里開始，并且根本不可能預先想到它會在哪里結束。在碎玻璃之夜暴行中，著名東方學教授卡勒（Kahle）的夫人被發現幫助她的猶太人朋友清理慘遭破壞的商店，她丈夫因此就遭到了大家的抵制和其他一些寬大的處理，使他被迫辭職。

其間的幾個月是一段隔離期，在此期間總共有三個人———不在教授的整個社會和職業圈子之內———在黑夜的掩護下拜訪了他。他還收到了來自外面世界的另一個訊息：一群同事們的一封信，對由于妻子缺乏直覺而使他失去從大學光榮引退的機會表示遺憾。[[13]](#_13_54)

另外一件值得提及的關于投降的事情是，不管一開始的感覺是多么痛苦，到最后都傾向于變恥為榮。投降的人成為犯罪同謀，而對沆瀣一氣導致的認知失調也能泰然處之。那些對納粹反猶主義宣傳所表現出來的淺薄持輕蔑和嫌惡態度，但“僅僅為了保護更崇高的價值”而保持緘默的人，幾年之后，發現自己沉浸在大學之清白和德國科學界之純潔的喜悅里。他們自己的、理性的反猶主義隨著猶太人受到的迫害更加殘酷而變得更加強烈。其原因很簡單，雖然有些令人壓抑：即使當人們非常清楚地知道一場可怕的冤屈正在上演，然而卻缺乏氣概和膽量去抗爭的時候，他們自然而然地就會把受害者視為可恥的，以此最簡便的方式讓良心得到寬慰。[[14]](#_14_54)

無論如何，德國的猶太人已變得徹徹底底地孤立。現在他們生活在一個沒有鄰里的世界。對關系到他們命運的一切而言，其余的德國人已經不存在了。猶太人的世界里只擁有納粹權力這樣惟一的一個他者。不管猶太人怎么樣界定他們的處境，其處境只簡約為一個因素：納粹迫害者視為有用而采取的行動。因此，作為理性的存在者，猶太人不得不根據所預期的納粹的反應來調整自己的行為；作為理性的存在者，他們不得不假定在行動與反應之間存在一條邏輯鏈，因此這樣的行為也比其他行為更合理、更可取；作為理性的存在者，他們不得不按照官僚機構的頭子提出的行為準則來行動：效率、更大的收獲、更小的付出。自從納粹對游戲的規則和賭注做了統一和無可爭議的規定之后，他們就能把猶太人的理性當做實現他們自己的目標的一項資源來調動。他們能夠將規則和賭注做出這樣一種安排，使得每邁出理性的一步，就可以加深未來受害者的無助，使他們一寸一寸向最終的滅亡靠近。

“拯救你所能拯救者”游戲

猶太人被納粹強迫加入的游戲是生與死的游戲，因此站在他們的角度，增加逃生的機會或者限制死亡的范圍既是理性行動的目標，也是衡量的標尺。價值的世界減縮成一個———那就是繼續活下去（或者至少是使之成為頭等大事）。事態如何，現在說來清楚不過，而當時的受害者卻并不必然知情，在“通往奧斯維辛的曲折之路”的早期則當然更是如此。我們已經知道納粹本身，包括他們的領袖，在發動對猶戰爭時頭腦里都沒有一個關于最后結局的明確概念。戰爭開始時有著適中的目標：清洗，把猶太人從日耳曼民族中攆出去，經過長期的工作使德國不存在猶太人。正是在官僚機構追逐實現這個目標的過程和影響當中，從身體上消滅猶太人就在某一個階段從“解決辦法”上說變得“合理”了，在技術上也變得可行了。然而，甚至希特勒關鍵的決策———對俄國猶太人大開殺戒———在積極的“猶太人專家”面前開啟了新的視野和提供了先前未經考慮過的選擇時，對最終解決的實質保守秘密仍然是納粹計劃中內在和關鍵的一部分。將受害者送往毒氣室被稱為“遷居”，屠殺集中營的身份被掩蓋在“東部”這個含糊的稱呼里。而當猶太人區的代表造訪黨衛軍的指揮官，想問清楚風傳的馬上要開始屠殺的謠言是否屬實時，德國人也斷然做出了否定。不夸張地說，這個秘密被保守到了最后一刻。特別指揮部（Sonderkommando）中在毒氣室和火葬場效力的猶太成員，如果告訴從擁擠不堪的車上下來的新來者，從月臺上看到的建筑不是一個公共浴池的話，那么對他們的懲罰之一就是立即處死。顯然，這樣做的原因不是為了減輕受害者的憤怒與痛楚，而是為了讓他們自愿地走進毒氣室，不做絲毫的反抗。

因此，在屠殺的每個階段里，受害者都面臨一個選擇（至少是在主觀上———即使消滅身體的秘密決策已經在客觀上剝奪了選擇存在的可能性）。他們不能在好的和壞的境況之間做出選擇，但至少可以兩害相權取其輕。最重要的是，他們可以強調和申明他們要求赦免或者得到特殊對待的權利，使自己免受一些打擊。換句話說，他們有東西可以來實現拯救。納粹為了可預知其“受害者們”的行為，進而對之進行操作和控制，不得不規勸他們以“理性的模式”來行動；為達到效果，他們不得不讓受害者相信確實存在可實現拯救的東西；并且還制定了明確的規則，規定個人應該怎么樣來著手拯救。為了使受害者相信，還必須說服他們，對作為整體的一個群體的待遇并不是均衡劃一的，許多個體成員會有所分化，而這就要靠每個人自己的長處。也就是說，受害者要考慮一下，他們的行為確實很重要，他們的命運至少受到他們眼下所作所為的部分影響。

在此有一個絕對事實，即官方規定了權利和被剝奪程度各不相同的各類群體，這激起了瘋狂的為獲得“重新分類”、證明個人“應當”被劃分在更好的類型里的熱情。這種反應在混血兒身上表現得尤為突出———作為德國立法造就的“第三種族”，他們處境尷尬，居于失去權利的“純猶太人”和清白的德國公民之間。“因為有這樣的歧視，要求獲得特殊對待的壓力也就落在同事、上級、朋友和親戚們的頭上。結果，在1935年設立了一項法律程序，對混血兒重新劃分，使之進入一個更高的類型……這就是我們所知曉的Befreiung（解放法令）。”在知道了付出的努力并不會完全無效，同時血統上的證明可能被有效地否決和撤消之后，壓力就變得更大了。而個人能夠———而且很多人也確實———在證明自己確有所長之后（德國最高法院規定“光有行為還不夠；行為所反映的態度才是決定性的”）得到真正的解放。甚至像行政長官基利（也是一個混血兒）那樣，由于在屠殺猶太人過程中貢獻突出，他的自由證明書竟然是作為圣誕禮物，懸掛在特別郵差送來的家庭圣誕樹下面。[[15]](#_15_54)

這種安排的殘忍之處在于，它所要求的觀念與信仰以及它所鼓勵的行為，給納粹的總體規劃提供了合法性，使之可以為大多數人所接受，也包括受害者在內。在爭取微不足道的特權、享受赦免的身份或者僅僅是已屬于整個毀滅計劃之內的延期執行（stay of execution）的同時，受害者和那些試圖幫助他們的人都默認了這個計劃的前提條件。比如說，如果一兩個人根據他過去的特長享有免于職業禁令限制的權利，那么實際上就是有人同意，如果沒有這樣一種特長，那職業禁令就是理所當然的。

承認這些特權類型在道德上的災難，是每一個被要求在他的情形中有所“例外”的人都暗自承認了這種規則，但很明顯，這一點從來沒有被那些奔波于獲得“特殊情況”，以此來要求予以優待的“善人”、猶太人和非猶太人們所掌握……比如甚至在戰爭結束之后，卡茲特納（作為一名匈牙利的猶太領袖，為把一些受他監護的人從死亡集中營救出來而與納粹展開過談判）為成功地拯救了納粹于1942年公開宣布的一類“杰出猶太人”而感到自豪，雖然在他看來一個有名的猶太人并不就比一個普通的猶太人更有活下來的權利。[[16]](#_16_54)

在爭取赦免的過程中，有充足且各不相同的機會來增加這種規則的權威性（到最后，它被當做一種尋求個人特權的權利而得到鞏固）。在大屠殺的每個階段，雖然形式變動不居，但都提供了這樣的機會。比如說，對德國猶太人來說，這樣的機會就特別豐富而精細。那些在一戰中曾為德國戰斗的，在戰斗中負傷的，以及因作戰英勇而被授勛的猶太人都被宣布屬于特殊情況，很長一段時期內，功勞略遜一籌的同胞遭受的限制大多數對他們不起作用。這種本身乃是例外的規則把人們的注意力從更具普遍性的規則上引開了。在這種規則中，只要同時接受使一般規則和例外情況都算得上合理的假設———“正常的”猶太人、“這樣的”猶太人不應當享有德國的公民身份所賦予的普通權利———那么不管是誰在其中發現了個人機會都可以要求獲益。這種規則招致了連連不斷且論證嚴密的申訴、一封封的推薦信、支持有名望的個人、朋友或者生意伙伴的從中斡旋、急切地尋覓文件和證據等等，這一切為反猶太法案生成的新事態得到風平浪靜的和解貢獻非凡。一些正義的非猶太人盡其所能為他們認識、喜愛或者尊敬的人確保權益，在他們給當局的信中強調，因為這個特殊的人為日耳曼民族做出了獨特的貢獻，他不應該受到殘酷的對待。教士們忙著保護轉變信仰的猶太人———猶太人中最初的基督徒。在這里面，個人需要成為一個特殊類型的猶太人，以抵制歧視和迫害的原則，被心照不宣地接受了，或者至少得到了人們的適應。

總的來說，有些人和群體過于急切地堅持自己有獨特的品質以及獲得更好待遇的權利。最顯著的一個例子是在西歐的被占領區里，“原有的”猶太人和“遷入的”猶太人之間眾所周知且處處存在的分歧。這種分歧的先例在于安居樂土且一定程度上被同化了的猶太社區長期以來一直都敵視那些粗鄙、無知、操一口依地語的東歐同胞，在他們看來，后者令人生厭的魯莽對他們自己來之不易的受人尊重是一種威脅。（在世紀之交的時候，英國古老而又富有的猶太家族不惜替為躲避俄國屠殺而逃難的窮困潦倒和沒有受過教育的猶太大眾支付返回的費用；在德國，“比德國人更德國化”的家世古老的猶太人“想要擺脫反感……將其轉移至貧困而未被同化的外來同胞的身上”[[17]](#_17_49)。造成這種對東歐小鎮的猶太人高高在上、不屑一顧立場的老傳統妨礙了西歐的猶太社區領袖把東部猶太人的命運理解為他們自己將來命運的一種模式；命運沒有了共同性，可以想像，如此不同的歷史與文化也就產生不出團結一致的策略。當英國廣播公司在荷蘭廣播發生在波蘭的集體屠殺的消息時，猶太委員會的主席，大衛·科恩，斬釘截鐵地否認了它會與荷蘭猶太人的未來有什么關聯：

德國人以暴力摧殘波蘭猶太人的事實不能作為他們也會同樣對待荷蘭猶太人的理由，首先，因為德國人一直堅持認為波蘭猶太人道德敗壞，其次，在尼德蘭，跟波蘭不同，他們不得不規規矩矩的，還要注意公眾的輿論。[[18]](#_18_47)

這種自鳴得意的觀點不僅是對這個世界異想天開的、童話般的觀念，對它的持有者來說，它還帶有潛在的自我毀滅的結果。世界觀決定行為，組織化的猶太社區堅信他們自己有優越性的行為極大地降低了猶太人對納粹政策做出統一反應的可能，也極大地便利了“逐步的毀滅”。猶太社區的領袖縱然為外來的猶太人在他們眼前遭到圍捕、監禁與放逐而深感同情，但他們也要求社區成員要為了“更高的價值”保持鎮定與克制，不去反抗。據阿德勒的研究，早在1940年9月法國猶太人的策略就已經明確了，針對德國占領部隊宣布的區別對待，無疑要有優先選擇的等級次序：“此策略首先要做的是盡力保證法國猶太人的繼續存在———它的目標不包括外國的猶太人。”它假定對法國猶太人的繼續存在而言，“外來的猶太人是個累贅”。猶太機構同意維希政府的決議，保護法國猶太人的代價就是把移民丟給德國人：“毫無疑問，法國的猶太人贊成維希政府的觀點，即在社會上和政治上外國的猶太人都是不受歡迎的”。[[19]](#_19_48)

以個人或群體特權的名義拒絕團結（盡管不是直接地，這也總是意味著同意并非所有的目標群體成員都值得繼續活下去，同意應該按照準確評估“客觀”品質的原則來給予差別對待）不僅在社區間的關系中表現突出。在每個社區內部，也期盼著、爭奪著差別對待，而猶太委員通常被置于生存掮客的角色。全神貫注地想著“拯救你所能拯救者”的策略，使得要被害的人甚至不能稍稍看到正在迫近的命運的可怕特質。這就給納粹一個機會，銳減其花費并以最小的麻煩實現了他們的目的。用希爾博格的話來說：

通過逐步驅逐猶太人，德國人取得了令人側目的成功，因為那些被擱置在后的人可以找理由說，為了拯救大多數，犧牲極少的人還是必要的。這種心理的表現可以在維也納的猶太社區中觀察到，它與蓋世太保簽定了一個驅逐的“協議”，“認可”六類猶太人不會遭到放逐。再有，華沙猶太人區的猶太人在德國人將會驅逐六萬而不是數十萬猶太人的條件下贊成合作，不做抵抗。這種兩分的現象也在薩洛尼卡出現，那里的猶太領袖和德國的驅逐機構合作，確保只有來自貧困地區的“共產黨”分子才會被驅逐，而“中等階級”則會無人過問。這種致命的算術也在維爾紐斯應用過，那里的猶太首領根斯宣稱：“用一百名受害者，我救了一千人。用一千名，我救了一萬人。”[[20]](#_20_46)

壓迫下的生命如此被建構———在日復一日生存下去這個利益點上———以至于繼續活下來的機會似乎確實分配不均；而且，它們好像是受人擺布的。個人或群體掌握的資源可用來把公共不平等轉化成私人利益。如費恩所說的：

集體死亡的威脅沒有被預感到，因為猶太人區中政治經濟的社會組織每天都在創造有差別的死亡機會。每個人的幸存機會依靠他或者她在階級秩序中的位置，而整個階級秩序來自于強制的短缺和政治的恐怖，獎賞那些最能夠為納粹直接或者間接服務的人……通過將對征服者的怨恨轉移到猶太委員身上，并使人們永遠相信這是一場所有人對所有人的戰爭，而不是他們對我們的戰爭，控制體系使得面對著一個共同敵人的認知變得混亂了。[[21]](#_21_47)

生存策略的個人化導致了普遍爭奪被認為有利或者有特權的角色和地位，也導致了討得壓迫者歡顏的努力泛濫橫行———代價卻總是別的受害者。通過把猶太委員當做避雷針，釋放了在此過程中產生的焦慮感和侵略性。而在毀滅過程的每一階段，猶太委員能夠依靠某個特定的選區，這個選區已經得益于政策的連續轉變，因而樂于支持不幸的社區官員并由此賦予當下的行動合法性和權威性。在滅亡的每個階段———除了最后一個———都有個體和群體希冀拯救能被拯救者，保護能被保護者，赦免能被赦免者；也就是說———雖然只是附帶的———去合作。

## 為集體毀滅服務的個人理性

人所共知，納粹式的殘忍迫害沒有給機動性留下什么空間。人們受訓練或者受教育而在正常條件下會做出的很多選擇要么被排斥在外，要么超出了他們控制的范圍。在異常的條件下，行為注定也是異常的；但異常的是行為公然的形式和它有形的后果，卻不一定是做出選擇的原則和引導行為的動機。在朝最后滅亡行進的路程中，大多數人在大多數時間里不是完全缺乏選擇的。而哪里有選擇，哪里就有理性行動的機會。并且多數人的行動確實相當理性。把強制手段完全攥在手中之后，納粹認為對于強制而言理性就意味著合作；猶太人為其利益而做的每件事情都或多或少地把納粹的目標朝其圓滿的成功推近了一步。

也許合作是一個過于模糊和籠統的概念。把保持克制而不公然反抗（以及反而遵守已有的方針）當做是一種合作行為可能有些不盡情理和不太公正。海德里希的快函中規定，將來的猶太委員會應盡的全部責任就是要去關注猶太領袖被迫向德國當局提供的服務；而他自己卻不關注猶太委員可能認為有用或者認為需要去承擔的職責。他大概指望這些職責將由委員自己去主動擔負，這種主動性來自于擠在狹小空間里、面臨獲得求生手段之緊迫需要的社區對于他們所需之物的理性思考。如果這是一個砝碼，那么結果證明他選擇恰當。猶太委員會不需要德國人的指導來關照猶太人在宗教、教育、文化和福利上的需要。這樣的行為已經使他們幾乎接受了德國行政等級中較低位置的角色。他們的行為把有關猶太人日常生活的問題都從德國人手中取走，已經是一種合作的類型。不過在其中，盡管壓迫統治極端暴虐，猶太社區當局中的角色跟被壓迫的少數人的領袖為使壓迫能夠延續下去（說準確一些，是壓迫的純粹再生產）通常扮演的角色在本質上沒有什么區別。它跟猶太自治的傳統形式（特別是在波蘭以及東歐其他的一些地方）和克利拉（Kehila）緊緊守護著的自治在本質上也沒有區別。

在德國人占領之初，猶太委員成為德國行政結構中的一個官方樞紐之前，戰前的克利拉的長者們在和新的當局為達至一個解決爭執而精細制定的協議中，積極主動地擔負起表達猶太人利益的任務。出于習慣和訓練，他們試圖使用舊的、經過考驗的方法：書面申述和控告，讓他們的冤屈獲得聽證，進行談判———以及實施賄賂。他們不反對德國人把猶太人集中在猶太人區的決策。跟其他人區割開來似乎還是一個很好的防止折磨和屠殺的辦法。在一個充滿敵意和威脅的環境中，這似乎也是提高猶太人的自我管理和保存猶太人的生活方式的一個廣受歡迎的辦法。換言之，在猶太人區的監禁是為了———在當時的情形下———猶太人的利益，所有那些把猶太人的利益深放在心的人會以其理性的態度同意這種做法。

然而，接受猶太人區的封鎖同時就意味著被操縱在德國人的手心。站在一個長期的跨度里來看，猶太人區展示了它們扮演的匯集工具的角色———這是通向驅逐和毀滅之路的不可或缺的準備階段。而同時，猶太人區也意味著一個德國官員可以對成千上萬的猶太人施以完全的監視———當然是在猶太人自己的幫助之下：他們提供文職和體力勞動，形成了日常生活的社區基礎結構，并設立了負責維持法律和秩序的機構。在此意義上，猶太人的一切自我管理等于客觀的合作。猶太委員行動中的合作成分注定最終會以犧牲所有其他的職責為代價膨脹起來。在保護猶太人利益的旗號下，昨天所采取的理性決定改變了行動的情境而使今天要做出理性的決定已經變得困難得多；而明天必然已徹底失去了進行理性選擇的可能。

特倫克對猶太委員的權威研究已清楚地揭示了猶太委員會在面對更為煩亂和嚴峻的問題時，為找到理性的解決辦法進行過瘋狂和凄絕的斗爭。在德國人強大的力量面前，在反猶戰爭的官僚機器的完全放棄道德自抑面前，他們沒有什么過錯，因為在他們的選擇范圍之內沒有一個選擇不服務于德國人的目標。德國的官僚機器為一個由于非理性而不可理解的目標而運轉。這個目標就是消滅猶太人；他們中的所有人，老的和少的，殘疾的和強壯的，經濟的支柱和潛在的經濟財富。因此，猶太人沒有辦法討好執行毀滅的德國官僚體系，沒有辦法使自己變得有用，或者出于什么其他的原因變得受歡迎或至少可以被容忍。就是說，對猶太人而言，這場戰爭在爆發以前就失敗了。而在戰爭的每個階段仍然要做出決定，要采取步驟，要理性地追逐目標。每一天都有理性行動的機會和需求。正是因為大屠殺行動的最終目標蔑視一切理性算計，所以它的成功可以建立在其日后的受害者的理性行為之上。在屠殺被構思策劃很久以前，K，這位在卡夫卡小說《城堡》中雖足智多謀卻倒霉的土地測量員就遇到了相同的經歷。他在孤獨地同城堡戰斗當中失敗了———不是因為他的行動非理性，恰恰相反，他盡力在與權力的互動中使用理性。（他錯誤地設想）這個權力可以對理性的建議做出理性的回應，而在事實上它卻并沒有這樣做。

在猶太人區短暫而血腥的歷史中一個最摧人心肺的片段是在東歐一些最大的猶太人區里面，猶太委員會主動地發起了“通過工作獲得解救”的運動。戰前，東歐反猶主義控告猶太人的經濟寄生主義；他們全部從事商業和當中間人，連只靴子都沒有生產，因此作為一個整體，他們是一個沒有他們其他人照樣能生活得很好的群體。德國入侵者在他們的公開計劃中提出了猶太人的可有可無性，這比拿出猶太人有用之類的確鑿證據來反駁他們的意圖更有意義。隨著他們的資源由于戰爭的消耗變得捉襟見肘，德國人的確希望有可被他們控制的額外的經濟財富或者生產力的時候，局勢就似乎對這種策略特別有利了。人們很難指控羅姆科斯基（Chaim Rumokowski），這位羅茲猶太人區的主席和工業信仰至今最虔誠的提倡者，對德國的威脅做出了不理性的反應。他當然低估了德國人進行屠殺的非理性，也高估了他們內在的、商業活動式的理性（或者，更一般而言，是高估了以效率的觀點對世界的組織化形式表面上加以引導的價值和原則所具有的控制力）。不過即使他知道了他的錯誤，也很難說他還能做些別的什么。他不得不按他的對手好像都確實是理性行動者那樣來行動；假如沒有做這樣一種假設，個人就沒辦法決定自己的行動軌跡。在盲人谷，獨眼人就是國王。在現代官僚體制的理性世界里，非理性的冒險家就是獨裁者。

因此，在某種程度上，不管多么狡詐和背信棄義，羅姆科斯基確實是按照他所面臨的惟一的理性形式來行動的。“在無數場合中，在‘遷居’之前和在此期間所有公眾演講中，他都不厭其煩地重申猶太人區在形式上的存在只能依靠做出于德國人有用的勞動，并且在任何情況下，哪怕是最悲慘的時候，猶太人區都不應該放棄存在下去的理由。”[[22]](#_22_47) 羅茲的羅姆科斯基、比亞利斯托克的巴拉什（Ephraim Barash），維爾紐斯的根斯和其他很多人，經常充滿自信地說起他們的勤奮工作對他們德國主子的性情帶來的影響。看來，他們確實相信只要猶太勞動的生產力和收益性得到證明，德國人的酬勞和津貼就會取代驅逐和任意的殺害；至少，他們大概是這樣說的，或者不得不使自己相信會是這樣。他們這樣做，對德國人的戰爭成就而言可謂貢獻卓著。他們工作是為了拖延宣告滅亡他們的邪惡勢力的最后失敗。在奧斯維辛縱橫交錯的曲折道路完工以前，科瓦河上很多座橋就出自猶太工匠的利落靈巧之手。

德國官僚體制中承載了更少意識形態的下層官員實際上對此印象頗為深刻。當然，這純粹是出于實用的原因。在他們的頭腦中，似乎沒有意識到猶太人是在事態的框架中占據持久位置的人，但他們肯定同意剝削猶太人的工業熱情比起把這些投入和守紀的勞動力統統殺掉，會產生更大的經濟（與軍事）意義。事實證明，東部的一些軍事指揮官要是發現當地身懷確保軍械運轉所必須的技術的工匠多數都是猶太人時，他們就特別想延遲殺害。而他們想把猶太勞動從特遣隊的機關槍下救下來的假慈悲一旦被最高當局發覺，就會被立即駁回。最高當局懂得只有當這些理性的考慮會使非理性的目標更進一步時（像它們已然做的那樣），才可以允許其存在。東部占領區事務部做出了不留任何討論余地的決議：“原則上，解決猶太人問題不能考慮什么經濟因素。如果將來出了什么問題，可以向黨衛軍高級官員和警察長官咨詢意見。”[[23]](#_23_47) 總的來說，猶太委員會發起的“有用的”勞動好像沒有拯救任何人（雖然它確實延長了某些人的生命）。羅姆科斯基或者巴拉什對技術精良、充滿熱情并因此“不可替換的”猶太工人極盡贊美之詞，但并不能改變事實的陰暗：這些工人都是猶太人。即使當工人們潤滑了德國人的戰爭機器，他們首先仍然是猶太人，然后才是“有用的”。一切都太遲了。

當猶太委員受命管理“遷居”的時候，理性的考驗真正來臨了。來自蘇聯的壓力與日俱增，納粹組織了他們所有的戰斗力與之對抗后，自己的現役部隊就不足以實施最終解決。這時他們承認他們確實需要猶太人的勞動。猶太委員被安排來負責屠殺所需要的一切準備工作。他們必須提供將遭到放逐的猶太人區居民的詳細名單，他們必須首先進行選擇，然后把這些人送上火車車廂。為防止抵抗和藏匿，猶太警察必須跟蹤和發現頑固分子，強迫他們服從。一切如果順利的話，納粹就把自身的角色縮減為旁觀者。

如果猶太人將被集體殺害，那么突然之間，所有人都會清楚和堅定他們的選擇（即使沒有選擇）。號召全部起來抵抗，雖然沒有太大的希望，卻將是很明了的反應———另外惟一的一個選擇就是“像綿羊一樣進入屠宰場”。在德國人看來，這樣大白于天下就會增加一定的行動成本。德國也將不能駕馭受害者的理性驅力來為他們自己的滅亡服務。簡而言之，受害者不會合作。動用受害者的理性是一個更為理性的決定。因此無論何時，只要可能的話，納粹就盡量避免徹底驅逐。他們看起來更愿意分階段地來完成工作。

在殺害猶太人的工作分期完成的城鎮里，德國人在每次“行動”之后讓猶太人相信這是最后一次……所有這種有意的欺詐和冷血的欺騙，在最終解決的過程中被德國人用來安慰驚恐萬狀的猶太人，降低他們的警覺，并徹底地誤導他們，以至于直到最后一刻他們對“遷居”的真實意義還一無所知。自衛的本能本可激起人們去抗拒將要滅亡的念頭，去抓緊一線希望。而現在劊子手把這種本能握在了手心。[[24]](#_24_45)

蘇聯西部邊界的許多小鎮，無需什么復雜的策略，很快就被入侵的德國軍隊變成了地獄的后院。希特勒訓導他的部隊，對蘇聯的戰爭與眾不同———允許做任何事情，沒有規則的約束。德國的部隊，特別是特遣隊，行動起來仿佛惟一可遵循的規則就是殺你所能殺的人。猶太人成群地被趕到就近的樹林或者深谷中，遭到機槍的掃射。不會沒有烏克蘭外籍軍的熱心，而那些在“與眾不同的戰爭”中身經百戰的士兵也不會放不開手腳。只有在一些猶太人特別多，或者是緊缺猶太工匠的地方，他們才頗費工夫地建立猶太委員會和成立猶太警局———而在先前占領過的波蘭領土上這是一項規矩。無論猶太人區建在哪兒，都需要猶太人在其自身的滅亡中進行合作，而從整體上來說，納粹也確實得到了這種合作。

相對較早的階段里，猶太委員會就知道———或者至少能夠知道，除非他們盡力逃避———被命令做的“挑選”有著什么樣的真實企圖。很有一些委員毫不猶豫地拒絕合作。有些人自殺，有些人經常是先欺騙了仍需要猶太委員活下來的德國人之后，就自覺地踏上了開往死亡營地的交通工具。然而，大多數人卻支持這連續不斷的“最后一次行動”。這些人對其行為并不缺乏令人信服且理性的解釋。由于猶太人的傳統禁止以其他人為代價換取自己的生存 [[25]](#_25_43)，這種解釋只能是引自現代的理性時代中的傳說，并包裝在現代技術的詞匯當中。可以預料，用處最大的是數字游戲：數字更大的生命比起數字更小的生命要好，殺得更少比殺得更多要少一些可憎。犧牲一些，拯救多數———這就是記錄在案的猶太委員領袖的辯詞中頻次最高和反復重現的語句。思維出現了奇異的轉折，判決處死被理解為高貴的、在道德上值得表揚的對生命的衛護。“我們不決定誰將去死，我們只決定誰將活下來。”但想做上帝這還不夠；雖然很多委員領袖希望能作為仁慈的、守護的上帝被人們記住。因此在1942年9月4日，把上千的老者、病員和孩子送上死路后，羅姆科斯基宣布“激勵我們的不是……想到會失去多少人，而是想到可能拯救多少人。”[[26]](#_26_43) 其他人則沉浸在現代醫學的豐富比喻當中，把他們自己裝扮成救死扶傷的外科醫生：“如果有人需要截肢來保住身體”，或者“需要截斷一只中毒的手臂來保住生命，就一定不要猶豫”。

所說的這一切，以及作為現代理性思維值得稱贊的成就的死刑判決，與猶太人的熱心腸結合起來，但還是有個仍將繼續責難那些即使最為自責的合作者的問題：盡管切掉肢體是在所難免的，但這個手術非要由我來主刀嗎？而且，更讓他們不得安寧的是：就算一些人的生存必須要有一些人消逝，那么我是誰，可以決定誰應該去犧牲，這又是為了誰？

事實證明這類問題確實折磨過許多猶太委員和領袖們，甚至（特別是）那些沒有拒絕服從與沒有通過自殺來尋求解脫的人。華沙的切爾尼亞科夫令人敬佩的出走廣為流傳；自殺者名單很長，而劃下了界線、其道德標準不允許他們越過該界線的猶太委員的數目也很龐大，而且仍然無法計算。這里只能草草的舉幾個例子。若納的猶太委員主席貝格曼博士，在自殺之前告訴德國人他只能送他和他的家人參加“遷居”。科索波勒斯基的查捷金輕蔑地拒絕了城市特派員的搭救。魯科的李貝曼把收集起來企圖賄賂而未果的錢撕得粉碎，砸在德國監管的臉上———怒吼道：“你們這些血腥的暴徒，這是你們為我們上路所付的代價!”他被當場擊斃。貝雷查·卡突斯加的猶太委員會接到德國人的命令，要他們挑選一個猶太人的分遣隊“到俄國工作”后，全體成員于1942年9月1日開會時集體自殺。

至于其他人，貪生怕死或者恬不知恥地活了下來，他們急需一個回答；那就是一個借口，一個理由，或者一個道德的或者理性的觀點。在多數記載的案例中，他們勉強接受了后者，即那些顯然是幸免者最愿接受的和最令人心服的理由。比如，在每次連續的“行動”之后，像根斯和羅姆科斯基這類人就感到有必要召開一個猶太人區剩余囚犯的全體大會，來解釋一下他們為什么決定“我們親自來做這件事”。（拿根斯來說，“做這件事”就意味著把奧斯米亞那的四百個老人和孩子送往刑場，讓他們死于猶太警察之手。）目瞪口呆的聽眾于是就面對著一個理性思維的展現：數字的計算。“如果我們把工作丟給德國人，那么死的人會更多。”或者，講得更個人化一些：“如果我拒絕執行命令，德國人就會用一個更加殘忍和惡毒的人來代替我，那么后果就不堪設想。”理性計算的“收益”被重新融入在一個道德義務里。根斯，這個自認的維爾紐斯猶太人的上帝，這個至死都堅信自己是救世主的殺人兇手，下定決心：“是的，我的職責就是弄臟我的雙手。”

人們追逐著“拯救你所能拯救者”的策略，直到最后一個猶太人被埋葬在烏克蘭的陰溝里，或者在特雷布林卡的煙囪中化為青煙。精于邏輯和在理性思考的藝術中受到良好訓練的人在它之后緊追不舍。因此策略本身就是一個勝利，就是對理性的最終褒賞。總有實施拯救的東西或者人，也就總有理性行動的可能。富于邏輯和理性的猶太委員們說服自己參加到兇手的工作中來。他們的邏輯和理性是兇手計劃中的一部分。每當行刑小組過于單薄或者屠殺武器不能立即使用的時候，這種邏輯和理性就派上了用場。邏輯和理性總是可以得到的，因此充分提供的高效合作總是等待著，準備填補溝壑。似乎上帝想毀滅某個人的時候，沒有讓他發瘋，而是讓他變得理性了。

今天我們非常清楚，這個“拯救你所能拯救者”的策略，哪怕它可能是理性的，卻沒有能幫助受害者。就是說這個策略擺在第一位的，不是受害者。它是滅亡策略的一個補充，一個延伸，由意在毀滅的力量操作和管理。那些歡迎“拯救你所能拯救者”策略的人首先被打上了受害者的印記。那些為他們打上印記的人創造了一個局面，在其中事物需要被拯救以獲得存在，什么“避免損失”、“活下來的代價”、“更少的罪惡”等計算也由此應運而生。在這樣的局面里，受害者的理性成了殺害他們的兇手手中的武器。也就是說，被統治者的理性往往是統治者的武器。

盡管如此，我們今天還是知道了所有這些理論上的真相，即壓迫者只遇到了少得令人咋舌的困難，就得到了他們的受害者在理性動機的作用下和他們的合作。

## 自我保全的理性

壓迫者的成功有賴于誘使受害者的理性計算比達到其原初目的的可能性存在得更為長久；也有賴于能夠讓人們———至少是某些人，在某段時間里———在一個公認的非理性環境里做出理性的行為。順理成章地，這就要依賴于從整個情境當中剔除正常狀態的存在；有賴于把這樣一些階段安插進最終導致了徹底滅亡的過程，這些階段就是無論何時單獨思量，都會許可在活下來這個理性標準的引導下做出選擇的階段。從大屠殺的管理者的觀點看來，最終被合并進最后解決的所有單個行為都是理性的；而從受害者的觀點看來，其中的絕大部分同樣也是理性的。

為了使這個結果能夠被實現，就要制造出這樣的表面現象：選擇性生存在大多數時間里是可行的，因此，受自我保全之旨趣操縱的行為也是理性和明智的。一旦自我保全被選為行為的最高標準，其價值就會逐漸且無情地高漲———直到其他的所有考慮都遭貶值，所有道德或宗教的禁令都被打破，所有是非之心都遭否認和拋棄。惡名遠揚的卡茨納（ResvøKasztner）在折磨人的招供中說，“一開始，向（猶太委員會）要求的東西相對而言并不重要，都是以物質價值來相互交換的東西，像個人的財產、錢和房子等。不過，后來就要人們的個人自由。而到最后，納粹要的就是生命本身。”[[27]](#_27_43) 理性原則內在的道德冷漠因此被推向極致并被完全利用。在受到訓練去追逐理性成就的行動者當中存在，但只要沒有暴露在極端的考驗面前往往就蟄伏不動的潛能，在此卻淋漓盡致地爆發出來。在令人目眩的光亮中，自我保全的理性被展示為道德責任的敵人。

根據一位目擊證人的證詞，在1942年的復活節，索可利的特派員命令當地的猶太委員們運送鎮上的所有強壯男子。在指定的時間委員會主席去報告他的努力沒有奏效時。

特派員立刻大發雷霆，打倒了他，還敲他的頭，抽他的臉。他扯斷了他的懷表，大聲叫嚷：“在半個小時內必須給我聚集起來，否則我就要槍斃你們這些委員。”這又給猶太委員們一驚。轉瞬之間，他們都成了另外的人。他們十二個人帶著幫手和助手奔走于猶太人小鎮的大街小巷，挨家挨戶把每一個人，包括大人和小孩都拽出來。沒人能阻止他們。然后他們把所有人排成隊。如果有“裝病的”不出來，他們就說阿斯莫狄斯會槍斃整個猶太委員會。于是十五分鐘之后，大街上擠滿了人，猶太委員們讓他們以兩列縱隊行進。[[28]](#_28_43)

在納粹統治之歐洲的整個廣闊地域內，類似這樣的場景以可怕的節律重復地上演。猶太委員和猶太警察們面對著一個簡單的選擇，要么死，要么讓別人去死。很多人選擇的是延遲自己的死，以及延遲其親朋好友的死。在自我利益驅動下，扮演上帝變得更為容易。

不可能說清楚有多少選擇“弄臟他們的手”的人確實巴望著能活下來。自我保全的本能在生與死的選擇面前遇到了極端的挑戰。如果拿普通生活中做不那么富有因果聯系以及不那么富有戲劇性的決定的標準，來對在那種選擇的條件下人的行為做判斷，是不公平和錯誤的。在普通生活當中，自我利益與對他人的責任之間常常也有很尖銳的沖突，但很少是如此的不可調和，或者很少要做出無可挽回的選擇。而且，一般的沖突很多都是在其他的大多數人不必做出具有同等道德強度的決定的環境當中被一個個地面對———因此仍然可以清楚地看到道德的標準。在階段性毀滅過程中的猶太人區里，這樣的環境被有效地破壞了。在穿過一圈一圈的地獄之環的通道上，把理性的個人利益壓在下面的道德義務的權威所殘留下的一切都被“漸漸地抹平了”。每一個官僚體系的正常程序———貶低或者清除包括來自道德的一切抵抗力，更為穩當和便利地獲得服從———在此被推到了極點，其具有的潛能也被展現無余。受害者道德的墮落使他們與其迫害者的計劃進行合作變得更為容易。使受害者面臨這樣的選擇，即那些活下來的“適者”都只能帶著骯臟的雙手從考驗中挺過來，設計者們確信，隨著時間的推移，猶太人區的居民將越來越向一個謀殺的幫兇集團轉變，這樣道德麻木和道德冷漠也會增長，使得他們損壞甚或徹底砸爛所有通常用來對源自赤裸裸的自我保全本能的壓力進行控制的閘門。

埃德曼，華沙猶太人區起義的領袖和極少數的幸存戰士中的一員，在戰爭結束之后立即記錄下了他對“猶太人區社會”的回憶：

徹底的隔絕、封閉外界的輿論與切斷外界的所有聯系，對猶太大眾而言有著特殊的意圖和影響。墻的那一邊所發生的一切，漸漸地越來越遠，越來越模糊，越來越陌生。而關鍵在于今天，那近在咫尺所發生的一切，這里有最重要的事情，它吸引了普通的猶太人區居民的所有注意力。繼續活下來已經成為了惟一重要的事情。依據自己的條件和支配的資源，每個人對“生活”有他自己的解釋。生活對戰前富人們而言是享受，對蓋世太保的墮落幫兇或者無恥的走私者而言是夸耀賣弄和無所顧忌，而對依靠慈善伙房的稀薄湯羹和定量面包糊口的無數勞動大眾和失業者而言卻意味著饑餓。每個人無可奈何地以自己的方式依附于這種“生活”。有錢人認為生活的目的在于每日從嘈雜擁擠的咖啡館、夜總會、舞會中尋求到的享受與快樂。一無所有之人所追逐的“幸福”卻隱藏在從垃圾箱里找到的一塊發霉的土豆里或者隱藏在路人扔進乞討者手里的一條面包里；他們想忘掉饑餓，哪怕就那么一會兒……可是饑餓與日俱增，它從擁擠不堪的住所蔓延到大街上，它展現的場面讓人觸目驚心，腫脹得可怕的身體，潰瘍和化膿的四肢裹在糜爛的衣服里，布滿了凍瘡和營養不良而帶來的創痛與傷痕。饑餓在乞討的孩子和窮困的老人的嘴唇上訴說……貧窮難以抵抗，人們成為了街頭餓殍。每天早上4點到5點鐘，殯儀員收拾成打的尸體，在適當的位置用石頭壓上報紙。有些人倒在街上，有些人死在家里，但家人把他們剝個精光（衣服拿去賣錢），然后把他們扔到人行道上，這樣讓猶太委員會來為葬禮支付費用。馬車一輛接一輛地駛過大街，赤裸的尸體盈至車的邊緣……與此同時，傷寒也正在猶太人區肆虐……醫院的每個病房都接納有一百五十名感染者，有時，三個人被放在一張床上，但仍有許多人死在地板上。對垂死之人，人們不再有耐心，因為其他人還需要空間……五百具尸體被堆積在一個墓穴里，還有數百具尸體沒有掩埋，墳場散發著惡心的、令人作嘔的氣味……在如此悲劇的猶太人生活的境況之中，德國人還盡力想插入秩序和權威的假象。從第一天起，猶太委員會就正式地行使權力。為確保秩序，建立了有編制的猶太警察……這些機構，妄圖給猶太人區的生活以一些正常狀態的虛飾，實際上卻成了影響深遠的墮落和道德淪喪的淵藪。[[29]](#_29_43)

在猶太人區，階級之間的距離等于生與死的距離。而活下來就意味著得對其他人的貧窮和痛苦閉上雙眼。貧民最先遭難，而且是成群結隊地遭難。呆板的、恭順的、天真的、誠實的以及頹廢的也遭此厄運。從第一天開始，一批一批的人被擠壓在只能容納不超過其數量的三分之一的人的空間里，盤算后發放的食物配額使得身體衰頹、精神萎靡，根本沒有收入的來源，并且傳染病猖獗、藥品匱乏，在猶太人區的生活早就成了一場得失所系的游戲，自我保全是最令人覬覦的獎賞，也是惟一真正起作用的獎賞。同情則很少要出那么高的價錢才能買到。僅僅關心自己的生存也很少和道德的淪喪靠得如此之近。

階級的區別，在面包和避難所的獲得瀕臨危機時是殘忍和令人發指的，而一開始爭奪延期執行就具有了謀殺的性質。到那時，窮人因為過于柔弱無力而無法反抗或者無法以其他的任何形式保護他們的生命。“在猶太人區遭清洗的行動中，很多猶太人家庭不能斗爭，不能申訴，不能逃跑，也不能搬到中心地點熬過劫難。他們在家里等著搜捕的軍隊的到來，冰涼而無助。”[[30]](#_30_43) 富人和不那么窮的人則力圖攀比出價（多數情況下都歸于徒勞），以期獲得少數幾張出行通行證，而納粹通常刻意把這些通行證扔給驚慌失措的暴徒。很少有人意識到一個受害者的成功僅僅是意味著另一個人的受害。命運被賜予了，也被接受了，因為魔術般的數字之盤宣告其持有者為無罪，被當下的“行動”免除了；人們狂亂地尋找和賄賂說話有分量的保護者。車楞格爾，華沙猶太人區中不可遺忘的吟游詩人，痛苦地描述了1943年1月19日發生的“行動”：

電話不通。救命!救命!救命!發動蓋世太保的顯要吧。呼叫鐵路營：他們開來火車了嗎？車梅林先生在附近嗎？先生，我的……已經被帶走了!斯科索夫斯基先生!幫下忙!不管多少錢!十萬!你要多少給多少!為二十個人，我愿意付五十萬!為十個人!一個人!猶太人有錢!猶太人可以在幕后操縱!猶太人是無力的!……我們明白了，他們怎么樣造成他們不幸命運的———他們現在怎么樣走過地板去找水，他們怎么樣提供給烏克蘭人他們的百萬家資，他們怎么樣帶著全部的錢不知去向，這些錢足以讓這數百位集中在車站的人多活幾個月……

掛著數字之盤的牛驚慌地逃竄。一些沒有數字的生命無助地站在廢墟上……

帝國國庫在膨脹。

猶太人在死亡。[[31]](#_31_40)

生命之價越攀越高，背叛之價則越跌越低。不可抵御的活下來的沖動把道德的審慎推到一邊，隨之而去的還有人的尊嚴。在為生存而遍起的爭奪中，自我保全的價值戴上了不可置疑的選擇合法性的王冠。為自我保全所做的一切都是對的。在最終的結局危如累卵時，所有的手段都似乎可以自圓其說。實際上，納粹如今要求猶太委員們提供的服從與他們最先要求的相比，其罪惡程度不可同日而語。但是游戲的賭注也已經改變———順從的代價和報酬同時都攀升了。這樣，人們效勞依舊。在為了獲得又一天的生命而進行的討價還價中，猶太委員會或猶太警察局中的一份工作所值的就不只是金錢和鉆石了。

也不是金錢和鉆石為人不屑。幸存者的很多記錄講述了凄涼悲慘的故事，在其中蔓延不絕的賄賂與敲詐、勒索與欺騙，已經成為猶太委員或者至少許多利用其可惡的權力分判生死的人的一種標志。為了得到委員們的幫助，或許是得到一個官方的特權，或許是一張假的身份證，巨額的金錢和傳家之寶被索取和支付。尤為令人垂涎的是在特殊的大樓中單辟出來安置委員會成員和警察及其直系家屬的房子。據說，這些大樓不受黨衛軍的注意，免遭連續不斷的行動。不過，隨著危機的加劇和絕望的侵蝕，每一次爭奪特權都會引來過高的價格，這只有受害社區現存人員中的最富有者才支付得起。

猶太委員的這些行為反映了受害群體的普遍墮落。在使受害者喪失人性的過程中，拔高了自衛理性和系統地剝離了道德思慮之價值的壓制大獲全勝。它的過程仿佛一個自我證明的預言。猶太人最初被宣稱為不守道德和寡廉鮮恥，是自私自利和貪得無厭的價值詆毀者。他們用表面的人道主義幌子便利地掩蓋了赤裸裸的追求個人利益。因此他們被關押進一個殘忍的地方，在那里宣傳所鼓噪起來的界定成為了事實。戈培爾部長的攝影師曾在很多天里現場錄下在豪華飯店門口餓死的乞丐。

墮落有它自己的邏輯。它分階段地行進，并且每一步都讓下一步變得更為輕松。它這樣開始：

西德克委員會的副主席不斷地提高他的生活水平……突然間手中握著大把的鈔票，其他的機會也不期而至，這使他飄忽起來。他相信他有無限的權力，可以利用他的職位，在大眾受難的時候獲益。他獅子大開口，一旦發生緊急事件需向德國人支付以求無恙時，他從委托給他的財富中侵吞了巨額的金錢和大量的珠寶。他在舒適中生活……

它這樣發展：

（查維爾希委員會的主席）在1943年9月的“遷居”期間，當接到消息說所有猶太人，除了極少數的熟練工人以外，都將被送往奧斯維辛時（已經知道這意味著什么），他把全家四十口人召集起來，并把他們的名字列在熟練工人的名單之上。

它這樣結束：

（在斯加拉特猶太人區）元首最高沖鋒隊的繆勒和委員會的代表們以及社區警察的指揮官布里夫博士達成一項交易，只要他們積極參與“行動”，他鄭重宣布他們及其家屬將免遭劫難。……血腥的行動之后……一隊黨衛軍成員到猶太委員會去，他們在那兒縱情享樂。為他們準備了一場舞會……侍者在精美裝飾的酒席旁邊忙碌張羅，歡顏有加地盡力滿足他們的客人的需要。聽到的是歡聲笑語，音樂悠揚，客人們也一展歌喉，其樂欣然。可就是在這個時候，兩千被送往猶太教會堂的人，差點因空氣憋悶而窒息致死，而另外的人則在寒冷中沿著鐵道被押解在草原上。 [[32]](#_32_40)

事實上，這并不是最終的結束。所謂的“自我保全”列車僅僅停靠特雷布林卡 [[33]](#_33_40) 火車站。

## 結論

如果猶太委員和警察可以選擇，他們誰也不愿登上自我毀滅的列車。誰也不愿幫著殺害別人。誰也不會沉淪到“災難時期仍狂歡”之類的墮落。但是他們確實沒有選擇。或者，選擇的范圍不是由他們設定的。他們中大多數人———包括徹底墮落和不顧廉恥的———以他們的理性和理性判斷的技巧做允許他們做的選擇。大屠殺經歷在其所有的惡果中展示出來的是行動者之理性（一種心理現象）與行動之理性（對行動者而言依其客觀的后果來衡量）之間的區別。只有當這兩種理性共鳴和重疊的時候，理性才是個人行為的好的指導。否則，它變成了一件自殺的武器。它破壞了它自己的目的，幾乎摧毀了道德自抑———它惟一的束縛和潛在的救世主。

兩種理性的一致———行動者的和行動的———不取決于行動者。它取決于行動所處的場景，而該場景又取決于規則和資源，它們都不為行動者所控制。規則和資源由那些真正控制局勢的人所操縱：這些人能夠使某些選擇過于昂貴以至不能被他們所統治的人經常選擇，同時確保那些有利于他們的目標、強化他們的控制的選擇得到頻繁和大量的挑選。不管統治者的目的是有利于被統治者的利益還是摧毀他們的利益，這種能力都巋然不動。在權力極度不均勻的條件下，被統治者的理性至少可以說是一種混合的福音。它可能使他們確有所得，不過它也可能使他們滅亡。

作為一個復雜的有目的的運作過程，大屠殺可以作為一個現代官僚理性的范式。差不多每件事都以最小的代價和付出贏得最大的收獲。做的每件事差不多（在可能的范圍之內）都是為了動用每個人的，包括那些行將成為成功的計劃之受害者的人的技巧和資源。差不多所有無關于或者反對行動目標的壓力都被中和了或者被排除在行動之外。實際上，大屠殺的組織化過程可以編進科學管理的教科書。假如軍事上失敗的屠殺執行者強加在全世界的意圖不是遭到道德和政治上的譴責的話，那么它早已被編進了教科書。為了促進人類事務的高度組織化，少不了會有些杰出的學者競相研究和總結大屠殺的經驗。

從受害者的立場出發，大屠殺包含了不同的教訓。其中最緊要的一個是誤把理性的缺陷當做組織效能的惟一的衡量尺度。社會科學家也要全面吸取這個教訓。只有這樣，我們才能繼續研究和總結人類行動效能業已取得的巨大進步———那多虧摒棄了包括道德規范在內的定性標準，并且極少從后果來考慮問題。

# 六 服從之倫理（讀米格拉姆）

尚未從大屠殺令人心悸的事實中完全恢復過來，德懷特·麥克唐納于1945年警告說，現在我們必須提防的是守法者，而不是違法者。

大屠殺使得所有被記住和承襲下來的邪惡形象都相形見絀。正由于此，大屠殺顛倒了罪惡行徑以往的所有解釋。它突然昭示，人類記憶中最聳人聽聞的罪惡不是源自于秩序的渙散，而是源自完美無缺、無可指責且未受挑戰的秩序的統治。它并非一群肆無忌憚、不受管束的烏合之眾所為，而是由身披制服、循規蹈矩、惟命是從，并對指令的精神和用語細致有加的人所為。我們知道，無論在何時這些人一脫掉他們的軍裝，就與罪惡無涉。他們的行為跟我們所有的人極其相似。他們有愛妻，有嬌慣的子女，有陷入悲傷而得到他們幫助與勸慰的朋友。可難以置信的是，這些人一旦穿上制服，就用子彈、毒氣殺害成千上萬的其他人，或者主持這項工作。被害者也包括為他人愛妻的女人和為他人愛子的幼童。這是令人膽寒的。像你我這樣的普通人怎么能下得了手？難道的確在某種程度上，在很小的程度上，甚或在極微弱的程度上，他們是特殊的、不同的，跟我們不相似？難道他們真的擺脫了我們這個啟蒙之后的文明社會所具有的使人尊貴、教人人道的影響？或者從另外一個角度來說，難道他們已經變壞、墮落，易受各種源自殘缺扭曲人格的教導因素的惡性或者災難性結合的擺布？反對這些假設會引起不滿，不僅因為這將會粉碎一個文明社會的生活所承諾的個人安全的幻想，而且具有更深一層意義的原因是，因為它暴露了每一個在道德上正直的自我形象和任何清白良心無可挽回的不足為信，從今往后，只有進一步檢省之后，所有的良心才將是清白的。

關于大屠殺最令人恐懼的事情以及我們由此對大屠殺的執行者有所了解的，不是“這”也會發生在我們頭上的可能性，而是想到我們也能夠去進行屠殺。米格拉姆是耶魯大學的一位心理學家，在他不顧后果地對在情感沖動的基礎上提出的假設進行經驗驗證，并決意忘掉事實證據的時候，首當其沖的就是研究這種恐懼。更為義無反顧的是，他于1974年出版了他的結果。米格拉姆的發現實際上很明確：不錯，我們過去能夠那樣做，而如果條件適合，我們現在仍然可以。

要容忍這種發現并不是件容易的事。難怪已知的觀點都傾其全力來批駁米格拉姆的研究。米格拉姆的技巧被精密地檢測，遭到批評，被宣布為謬誤甚至可恥，并受到責難。在學術界中，知名的與普通一點的，都不顧代價和不擇手段地力圖懷疑與否認此項在頭腦中更適合自滿和平靜的地方放入恐懼的發現。科學史上很少有比這更徹底的一幕來揭露所謂的價值中立地追求知識和從事科學探求的動機的無功利性。在回應對他的批評時，米格拉姆說道：“我確信，不管人們知道與否，許多批評是來自于實驗的結果。任何人如果因輕微的或者中度的驚嚇而停下來（即，在遵行實驗員的命令將要帶給假定的受害者疼痛和苦楚之前），那么這個發現非常可靠，有誰會去非議呢？”[[1]](#_1_91) 當然，米格拉姆是對的，現在也仍然正確。自他最初的實驗以來，多年已過，他的發現本應該全盤改變我們對人類行為機制的看法，卻仍然在大多數社會學的課程中被作為逗笑的而不是十分富于啟迪的怪談———對社會學理論的主體毫無影響。人們如果不能擊敗這項發現，也仍然可以把它擱置不問。

思維的舊有習慣難以根除。戰后不久，以阿多諾為首的一群學者出版了《權威人格》，一本注定在多年內將成為研究與理論模式的著作。這本書中尤其重要的不是其具體的命題———實際上最后全部都遭到了置疑和駁斥———而是其中對問題的定位與從中緣起的研究策略。阿多諾與其同事的后一個貢獻在與學術公眾的潛意識愿望自然地形成共鳴的同時不受經驗驗證的影響，因而被證明是更加富有活力的。如書名所示，作者力圖解釋納粹的統治和對特殊類型的個體施加的殘暴；力圖解釋傾向于向強者屈服，傾向于向肆無忌憚地恃強凌弱且常常是慘無人道的強制專橫屈服的人格。納粹的勝利無疑是這種人格累積過多的產物。而這為什么會發生，作者沒有解釋也不想解釋。他們小心翼翼地放棄了去探究所有會產生權威人格的超個人或者是外在于個人的因素；他們也不關心這些因素會在不具權威人格的人身上引發出權威人格式行為的可能。對阿多諾及其同事而言，納粹主義之所以殘酷是因為納粹分子是殘酷的；而納粹分子之所以殘酷是因為殘酷的人都傾向于成為納粹分子。如幾年之后他們其中的一位所承認的那樣，“權威人格強調的是潛在的法西斯主義和種族中心主義的純粹的人格決定因素，而不慮及當前的社會影響”[[2]](#_2_88)。阿多諾和他的伙伴闡述問題的方式的重要之處，與其說是在于將譴責進行分攤的方式，不如說是赦免了人類所有其他人的罪責的那股率直。阿多諾的觀點把世界劃分為與生俱來的原型納粹分子和他們的受害者。那種認為如果予以機會的話很多溫文爾雅的人也會變得殘酷無情的暗淡而又凄涼的認識遭到了壓制。甚至對受害者在滅絕之路上失去了太多人性的懷疑也被禁止———一種在美國電視上刻畫大屠殺時荒謬到了極點的默認的禁令。

米格拉姆的研究所要挑戰的正是這種根深蒂固、互相強化的學術傳統與公眾輿論。他的假設與發現引起了很大的不安與憤怒：他假設，殘酷不是殘酷的個人之所為，而是力圖脫卸他們普通義務的普通男男女女之所為；他發現，殘酷只是微弱地與執行者的個性相關，而實際上卻非常緊密地與權威和下屬的關系，與我們正常的、每天都碰到的權力與服從的結構相關。“那些在內心確信他們憎惡偷盜、殺戮和攻擊的人，會發現他們自己在權威的命令之下相對從容地干這些勾當。而個體自我行事時不可設想的行為會在完成命令時毫無猶豫地得到執行。”[[3]](#_3_83) 當然確實也有些個體的殘酷是受他們自己的、并無強制的、徹底的個人傾向激發所致。不過有一點是鐵定的，那就是當其所處的互動情境激發他們變得殘酷時，他們的個人特征沒有阻止他們。

如果從傳統上循著黎朋 [[4]](#_4_83) 的觀點，我們慣于認為惟一可能發生上述那種事情（即由正派的人干不正派的事）的情況，是人類互動正常的、文明的、理性的模式已經崩塌的一個局面：仇恨或者痛苦所聚集的一群人，不經意地與陌生人遭遇，各人都被拽出了其通常的情境而一時間懸停在社會的空寂之中，一個擠得密不透風的市鎮廣場上，驚慌的呼叫代替了命令，四下奔逃代替了權威指定的方向。我們習慣性地認為，不可設想的行為只有在人停止思考時才可能發生：即從前社會的、蒙昧的人類情感的大鍋之上揭開理性之蓋的那個時候。米格拉姆的發現則倒置了一個更為古老的世界圖像———根據這個圖像，人性完全在理性秩序的一邊，而非人性則完全被限制在人性的偶然分裂之中。

簡而言之，米格拉姆假設并證明了非人性是社會關系中的一個事實。當后者被理性化以及在技術上被引向完美時，非人性的社會生產的能力與效率也趨向如此。

這好像沒有什么大不了的。其實不然。在米格拉姆的實驗之前，很少有人，包括專業人員和普通人，預知到他將要揭示些什么。事實上，所有中產階級的普通男子，所有稱職且受人尊敬的心理學專業人士，在被米格拉姆問及實驗的結果將會怎樣時都相信，當被要求做的行為的殘酷性逐漸增長時，百分之百的被試者都會拒絕合作，并且他們會在一個相當低的水平上就停止。而實際上，在一個恰當的環境里，撤回他們原先的同意的人的比例降低到百分之三十。而他們準備使用的所謂的電擊強度達到了比那些與普通公眾相唱和的知名專家所能想像的程度的三倍還要強。

## 具有社會距離功能的非人性

米格拉姆的發現中最具震撼力的也許就是殘酷的傾向與同受害者的接近程度之間成反比。比如，要害一個我們與之接觸的人是難以下手的；對一個只被我們遠遠看見的人施加痛苦則較為容易一些；對只被我們聽見的人則又更加容易；而對既沒看見也沒有聽到的人，就可以很輕松地殘酷對待他們了。

如果害一個人包括直接的身體接觸，那么因無視行為和受害人之痛苦的因果聯系而帶來的舒適就無法被執行者體會到。這種因果聯系是赤裸裸且一目了然的，因此對于痛苦的責任也是如此。在米格拉姆的實驗中，當被試者被告知強行抓住受害者的手放在所謂實施電擊的鍍板上時，只有百分之三十的人堅持到實驗的最后，完成了命令。而在只要求他們扳動控制臺上的控制桿以代替抓住受害者的手的時候，服從者的比例上升到百分之四十。當把受害者藏在一堵墻之后，只能聽到他們佯裝的慘叫時，準備“看到最后”的被試者數量就躍升至百分之六十二點五。而關掉聲音后并沒有使百分比推進太多———只到了百分之六十五。這好像在說我們主要是用眼睛在感覺。和受害者在身體上與心理上的距離越遠，就越容易變得殘酷。米格拉姆的結論簡單而又有說服力。

在被試者和電擊受害者的結果之間插入任何力量或者事件都會使參與者降低他們的緊張，并因此減少違抗的數量。在現代社會，常有其他人站在我們和那些我們也有份的最終具有破壞性的行為之間。[[5]](#_5_75)

事實上，我們這個理性社會最突出也最自豪地展示的成就就是對行動的中介化，在權威等級描繪與劃分的階段之間將行動分離，并依據功能的專門化切割行動。米格拉姆的發現的意義在于，理性化的進程內在地、不可避免地促進了結果是野蠻和殘酷的行為的產生，即使行為的意向并非如此。行動的組織越是理性，行為就越容易制造痛苦———而個人卻保持著平靜。

在心理學上，與受害者隔離開而使殘酷變得更為容易的原因似乎很明顯：害人者免受目擊其行為結果所帶來的痛苦。他甚至可以誤使自己相信并沒有什么真正災難性的事情發生，以此撫慰良心的不安。但這還不是惟一的解釋。在這里原因再一次不僅僅是心理上的。它們跟真正可以解釋人類行為的每件事情一樣，是社會性的。

把受害者帶進房間不僅是讓他離被試者更遠一些，同時也就把被試者與實驗員的距離相對地拉得更近。在實驗員與被試者之間于是產生了初始的群體功能，由此把受害者排斥在外。在遠離的條件下，受害者真的成為一個外人，在身體與心理上陷入孤立。[[6]](#_6_71)

受害者的孤立不僅僅是一個他在身體上遭到隔離的問題，而是摧殘者之間的和睦以及將受害者排斥于這種和睦之外的一種功能。身體的接近與連續的合作（哪怕歷時相對較短———沒有一個被試者被測驗時超過了一小時）傾向于產生一種群體情感，這種情感最終會帶來相互責任與相互團結。這種群體情感產生于共同行動，尤其是產生于對個體行動的表揚———當明顯是經過大家的努力獲得了結果的時候。在米格拉姆的實驗中，行動連接了被試者與實驗員，同時隔離了他們兩者與受害者。受害者沒有一次被賦予一個行動者、能動者或者主體的角色。相反，他被永遠地放在承受者的一端。很明顯，他被造就為一個客體；而既然是作為行動的客體，不管他們是人還是無生命的物都沒有太大的關系。可見，受害者的孤立與害人者的和睦互為條件，也互為映照。

可見，身體距離與純粹心理距離的作用被傷害性行為的集體特性進一步增強了。可以猜測，即使不考慮理性的組織與管理所產生的行動在經濟上與效率上有明顯的收益，單單壓迫者是一個群體中的一員這個簡單的事實就應該在促進殘酷行為的產生當中攤到一個重要的角色。在官僚化麻木和無情的效率中，相當一部分可歸結為原因的要素不是勞動分工或者命令等級的理性設計，而是這樣的一些要素：嫻熟（而又不必然是有意或者有計劃地）利用合作行為所具有的自然而然塑造群體的趨勢，即一種總帶有劃分界線與排除外人的趨勢。官僚組織通過使它的權威可以控制籠絡新成員和指定其對象，就能夠控制這樣一種趨勢的結果，并確信這將導致行動者（比如，組織的成員）與行動的對象之間出現一條日漸加深且不可逾越的溝壑。于是，就如此簡單地將行動者轉變成迫害者，將對象轉變成受害者。

## 個人自身行動背后的同謀

一不小心踏入泥潭的人都清楚地知道，要從中自拔之所以相當困難的主要原因是每一步邁出的努力都會使自己陷得更深。個人甚至可以把這泥潭定義為一類被如此構造的絕妙的系統，不管沉陷于其中的對象怎么樣移動，總是增加了此系統的“吸吮力”。

序列化的行動似乎與此具有相同的性質。行動者發現他必定要繼續堅持行動的程度與很難從中跳出來的程度隨著各個階段的相繼而逐漸增加。起初的幾步很容易，即使有點道德的折磨，也是微乎其微。但緊跟而來的步伐就越來越令人恐懼。到最后，那樣做就讓人感到不能承受了。但是此時放棄的代價也已經加大。因此，當對放棄的阻礙極其微弱，甚至根本不存在時，放棄的沖動也很微弱。而當這種沖動加強的時候，在每一階段它所遇到的障礙卻都強大得足以使之平衡。當行動者被退出的欲望所籠罩的時候，一般來說已是為時已晚。米格拉姆把系列化的行動列為主要的“制約性因素”（即把被試者困于其情境中的因素）。那么，很容易做的就是把這個特殊制約性因素的效力歸結為被試者自己過去的行動所具有的決定性影響。

沙比尼與西維爾對這種機制做了一個精彩而又令人信服的描述：

被試者進入實驗時，意識到一些與實驗員進行合作的責任；畢竟，他們拿了他的錢，同意參加實驗，并且或許在某種程度上認可科學進步這個目標（米格拉姆的被試者們被告知他們將參加一個旨在發現提高學習效率的方法的研究）。當學員初次犯錯，被試者被要求電擊他。電擊的強度是15伏。15伏的電擊完全沒有傷害，也完全沒有感覺。這不會有道德的問題。當然，下一次電擊就要更強一些，不過也還很弱。事實上，每次電擊都只比上一次略微強一點。而被試者的行為的性質卻從完全的無可指責轉變到不受良知的節制，只不過是逐步實現的。被試者應確切地在哪里停止？在哪一點上跨越了這兩類行為的分界線？被試者又將如何知道？很清楚這里肯定有一條界線，但卻不清楚這條線應該劃在什么地方。

然而，在這個過程中最重要的因素，似乎是：

如果被試者決定不再做下一次電擊，而既然它（在每一次中）只是比上一次稍微強了一點，那他施行剛剛做出的最后一次電擊的理由又是什么呢？要否認他即將采取的步驟的適當性，就要否認他剛才采取的步驟的適當性，這也否認了被試者自身的道德定位。被試者陷入了他對實驗漸進的承諾的羅網之中。[[7]](#_7_69)

在序列化的行動當中，行動者成為自己過去行動的奴隸。這種控制似乎遠比其他制約性因素更為有力。比起在行動序列的開始階段看上去更為重要的因素而言，它無疑有著更為持久的影響，而且真正起到了決定性的作用。尤其是，在最初對“這項事業”的投入幾乎都喪失殆盡之后很久，不去重新衡量（與譴責）自己過去的行為仍然是一個強大的，并且是更為強大的刺激，讓人持之不懈。行動步驟之間的平順而毫無覺察的過渡把行動者誘拐進一個圈套；在這里面，如果不修正和摒棄自己的所作所為是正確或者至少是清白之類的評價，就不可能從中跳出。換言之，這個圈套是一個矛盾：不弄臟自己就無法變得干凈。要躲避污穢，就必須永遠在泥濘中拖曳。

這個矛盾也許就是有名的同謀者之團結現象背后的一個動人因素。沒有什么比分擔在他們看來是犯罪行為的責任更能把他們聯系在一起。常識上，我們用逃避懲罰這個本能的愿望來解釋這種團結；博奕理論家對著名的“囚徒困境”的分析也告誡我們（假設每個人都清楚風險），假想團隊中的其他人將會保持團結是每個成員可以做出的最為理性的選擇。但是，我們仍然可以懷疑，在可能聯合起來化解悖論的人只是那些最初參加序列化行動的團隊成員的事實面前，以及在逐漸增加的事實否定他們過去行為的合法性，而他們不顧這一切只是靠共同的認可來為信念打氣的時候，同謀者的團結能達至并鞏固到一個什么樣的地步。因此我認為，米格拉姆命名的另外一個“制約性因素”，情境責任，在很大程度上是第一個“制約性因素”即序列化行動的悖論的一個衍生。

## 技術的道德化

不過，權威的官僚化體系的一個最明顯的特征卻是，個人行為中的道德怪癖遭到揭露的可能性，以及一旦被揭露就會陷入痛苦的道德困境的可能性都萎縮了。在一個官僚體系中，公務員的道德關懷從集中于行動對象的命運之上被拉了回來。它們被強制地轉向另外一個方向———即將開展的工作和出色地完成這些工作。行動的“目標”過得怎樣和有什么樣的感受，并不重要。重要的是行動者機智、有效地完成其上司交代的任何事務。在后一個問題上，上司是最合格、最自然的權威。這種局面進一步強化了上司對其下屬的控制能力。除了下達命令和懲罰不服從者之外，他們也做道德判斷———僅僅是關系到個人的自我鑒定的道德判斷。

評論者反復地強調，米格拉姆實驗的結果會受到下面這種信念的影響，即行動是為了科學利益的需要———無疑這是一個高高在上、鮮有爭論、一般也是基于道德的權威。不過，沒有指出的一點是，科學比起其他的權威來更多地被公眾輿論許可實施倫理上可憎的原則，即用目的來使手段變得合理。科學成為目的與手段相分離最徹底的化身，這種分離是人類行為的理性組織所懷的理想：是目的而不是手段遭受道德的評價。被試者表示道德的苦悶時，實驗員以一種冷漠的、慣常的與乏味的程式來回答：“那不會造成身體組織永久性的傷害。”大多數參與者只是過于高興地接受這種安慰，也愿意不去想那種程式剩下的沒有得到討論的可能性（最為明顯的是，對身體組織的暫時傷害的道德問題，或者就是疼痛的痛苦所具有的道德性）。對他們而言，重要的是安心于某些“上頭”的人所認可的什么是道德上可接受的，什么不是在道德上可接受的。

在權威的官僚體系內，關于道德的語言有了新的詞匯。它充斥著像忠誠、義務、紀律這樣的概念———全部都朝向上級。上級是道德關懷的最高目標，同時又是最高的道德權威。事實上，它們全部可歸結為一點：忠誠意味著在紀律規范的限制下盡個人的義務。當它們凝聚并相互強化的時候，作為道德準則，它們的力量大到能夠廢止與排斥其他所有道德考慮的程度———首先就是那些與權威體系對自我再生產的傾注相左的倫理問題。它們劃撥、駕馭以實現官僚體系的利益，并壟斷了所有道德自我約束的通常的社會—心理手段。如米格拉姆所言，“下屬感到恥辱還是光榮依賴于他有多么恰當地實施了權威所要求的行動……超我從評價行為的善與惡轉到評估個人在權威體系中的功能行使得好還是壞。”[[8]](#_8_69)

接下來與廣泛的理解相反的是，權威的官僚體系并不是如此這般地作用于道德規范，也不把道德規范當做與高效行為的冷酷理性有根本沖突的非理性和情感化的壓力而把它廢除。相反，它利用它們———或者，更確切地說，是重新利用它們。官僚體系的雙重技藝就是伴隨著否定非技術問題的道德意義，而使技術道德化。正是行動的技術而不是它的實質受到了好與壞、恰當與不恰當、對與錯的評價。行動者的良心告訴他要表現良好，促使他以準確無誤地遵循組織規則和積極投入于上司規定的任務來衡量自己的正當性。在米格拉姆的實驗中，阻擋被試者的其他的、“舊式的”良知，并有效地遏制了他們停下來的沖動的是一種替代性良知（substitute conscience）。在“研究價值”或者“實驗的需要”等要求，以及如果不適時地中斷會導致什么樣的損失的警告下，這種良知被實驗員拼合了起來。在實驗中，它是被迅速地拼合起來的（沒有一個人的實驗超過了一小時），且被證明具有驚人的效果。

毫無疑問，通過改變被試者與其行動目標的接近程度和他與行動權威的來源的接近程度之間的平衡，使得技術的道德更加容易地替代實質的道德。有著驚人一致性的是，米格拉姆的實驗證明了，在此種替代的有效性和被試者與其行動目標的疏遠程度（更多是技術上的而非身體上的）之間，存在著確定的相互依賴性。比如，一次實驗表明，當“被試者沒有被命令去推電擊受害者的扳手，而只是被命令去實施一項輔助性的行動時……在另外一個被試者確實給予了電擊之前……四十個成人中有三十七人……繼續著最高的電擊強度。”（在控制板上標明著“非常危險———XX”。）米格拉姆在自己的結論中認為，在一連串的罪惡行動中，如果個人只是中間的一環，并且遠離最后的行動結果，那么在心理上就很容易忽略責任。[[9]](#_9_65) 可以說，對一連串罪惡行動中的中間一環而言，從開始和結果來看，他自己的行動似乎是技術性的。他的行動即刻產生的后果是另外一個技術任務的背景———操作一下電器或者處理一下桌上的紙。在他的行動與受害者的痛苦之間的因果聯系被模糊了，可以相對若無其事地把它忽略掉。這樣，“義務”與“紀律”就成為一紙空文了。

## 自由漂浮的責任

米格拉姆實驗中的權威系統很簡單，所含的層次較少。被試者的權威來源———實驗員———是系統中最高的管理者，即使被試者可能不知道這點（在他看來，實驗員是一個中介者，他的權力受托于一個更高的、普遍化的及非個人化的“科學”或者“研究”權威）。實驗情境的單純表現為尋求發現時的直截了當。它顯示出，被試者將自己的行動權威賦予實驗員；而權威實際上也存在于實驗員的命令當中———這是最終的權威，不再需要權力等級更高的人加以權威化或者認證。因此，關注點就集中于被試者會胸有成竹地否認他對已做的一切、特別是對他將要做的一切負有自己的責任。對于此種成竹在胸的情形而言，賦予實驗員以要求被試者做他不會主動做的事，甚至做他根本不會做的事的權利的行動，就具有決定性意義。這種權利的賦予可能來自出于某種含混的邏輯而不為被試者所知或者是不能為他們所理解的一種假設，即實驗員要求被試者所做的事情哪怕在不熟悉情況者看起來都是錯誤的時候，它們對被試者而言也將是正確的；也許沒有人思考這種邏輯，因為在被試者眼中權威人物的意志無需任何的合法性：命令的權利與遵從的義務都是充分的。我們要感謝米格拉姆的是，我們確認了在其實驗中，被試者之所以繼續做在他們看來已比較殘酷的約定中的事情，僅僅是因為他們被權威要求這樣做，而這個權威則被他們接受并看成是承擔他們行動的最終責任的人。“這些研究證明了一個根本性的事實：決定性的因素是對權威做出回應，而不是對進行電擊的特殊命令做出回應。來自權威之外的命令喪失了一切力量……重要的不是被試者做了些什么，而是他們正在為誰而做。”[[10]](#_10_63) 米格拉姆的實驗揭示了責任轉移機制純粹、質樸而又基本的形式。

一旦經過行動者的同意而將責任轉移到上級命令的權利當中，行動者就被投入了一種代理狀態（agentic state）[[11]](#_11_59)———一種把自己看做是給別人執行意愿的狀況。代理狀態與自主狀態正好相反。（這樣，雖然它另外包括著行動者的自我界定的意義，并且它又把行動者行為的外在根源———那些隱藏在行動者“被他者指引”背后的力量———精確地定位在制度化等級體系中的特殊一點，但它實際上與他律是同義詞。）在代理狀態中行動者完全服從于上級權威界定與監控的局勢；在對這種局勢的界定中就包括了對作為行動者權威代理人的描述。

然而，在一個復雜的進程中，責任的轉移實際上是一個基本的行動、一個單獨的單元或者一棟建筑大廈。它是在權威體系中的一個成員與另一個成員之間，在行動者與其直接上司之間延展開的狹窄空間中發生的現象。由于結構簡單，米格拉姆的實驗不能追蹤這種責任轉移的更多后果。尤其是，由于他們有意關注微觀，側重于復雜組織的基本細胞，因此不能處理“組織的”問題，比如，一旦責任轉移不斷地發生在官僚組織的各個等級層次中，那么官僚組織將會變成什么樣子。

我們可以猜想，這樣一種連續不斷、處處存在的責任轉移所造成的全部后果就將是造就一種自由漂流的責任，也即造就了一種情境，在此情境當中，組織中的每個成員都相信，并且在被詢問時都會說他是受別人操縱，而被別人指認為是責任承擔者的人又會把責任再推諉給他人。可以說組織在整體上是一個湮沒責任的工具。協調行動之間的因果鏈條被掩飾起來，而被掩飾的事實恰好就是這些行動產生效力最有力的因素。責任在本質上可以被“取締”的事實使得集體執行殘酷的行為變得更加容易了，而這些行為的參與者都相信責任在于一些“適當的權威”身上。這意味著逃避責任不只是在行為被指控為不道德的時候，或者更糟一些，被指控為違法的時候，圖著方便的借口而采用的事后策略；這自由漂浮的、飄流無定的責任恰是不道德或者違法行為發生所需的條件，并伴隨著那些通常無力打破傳統道德的統治的人順從地乃至自愿地加入。在實踐中，自由漂流的責任意味著那樣的道德權威尚未被公開挑戰或者否定，就已經不起作用了。

## 權力的多元主義和良知的權力

跟所有的實驗一樣，米格拉姆的研究也是在一個人工的、著意設計過的環境下進行的。它與日常生活的情境有兩點重要的不同。其一，被試者與“組織”（研究組與它所屬的大學）之間的聯系短暫而又特別，而且是可以預先知道的；被試者被雇用一個小時，也只有那一個小時。其二，在多數實驗當中，被試者只遭遇到一個上司，一個思行如一、專致連貫的真正代表，這樣被試者就不得不認為批準他們行動的權力是整體式的，且完全明了他們行動的意圖與意義。這兩個條件正常生活中都不常遇到。因此，必須考慮的是，它們是否并且在多大程度上以正常生活中不可預料的方式對被試者的行動產生了影響。

我們從第一點開始：如果被試者相信他們與權威代表著的組織之間的聯系有永久性，或者至少相信確實有獲得這種永久性的機會的話，那么米格拉姆如此令人信服地展示出的權威的效力就會更加深刻。這樣，那些明顯是因為做實驗的緣故而缺乏的額外因素也就此進入到情境之中：比如，由于長期呆在一起、解決共同的問題而在團隊成員之間可能培養起來的團結與相互義務的情感（“我不能讓他失望”的情感）、擴展的互惠（慷慨地為群體中的他人提供的服務，希望，哪怕只是半心半意地希望在日后某個不定的時刻得到“回報”，或者只是讓同事或者上司產生好的性情，這也可以在將來派上不可知的用場），以及最重要的例行化行為（完全習慣化了的行動順序，它使計算與選擇變得多余，并因此使已有的行為模式即使在沒有得到進一步鞏固的情況下也不可懷疑）等因素。而最有可能發生的就是，這些因素和類似的因素只會增強米格拉姆所觀察到的那些趨勢：由置身于合法權威之下而產生的那些趨勢；而以上提到的那些因素則無疑增加了權威的合法性。這種合法性只有經歷較長的時間跨度才會增強到足以允許傳統的發展，以及成員之間多層次的非正規交換模式的出現。

然而，第二個與一般條件不同的情況就不是以日常生活中可期望的方式來影響我們觀察到的對權威的反應了。在米格拉姆謹慎控制的人為條件下，有且只有一個權威之源，而沒有其他的一個與之地位相等（甚至說得更簡單一點，沒有另一個自主的意見）、被試者可以借以面對命令而把命令的有效性進行客觀地檢測的參照框架。米格拉姆完全知道權威的這樣一種不自然的、單一的特性必然帶來歪曲的可能性。為了顯示歪曲的程度，他增加了一些實驗項目，在其中被試者要面對的不止一個實驗員，而且這些實驗員受到指示要明確表示異議并討論命令。結果著實令人震驚：在其他所有的實驗中都能觀察到的盲目服從消失得無影無蹤。被試者不再愿意參加他們不喜歡的行動；甚至對他們不認識的受害者，他們也不會受鼓動而對之制造痛苦。在這附加的實驗的二十個被試者中，一個在兩個實驗員故意開始爭論之前退出，十八個在爭論剛露出苗頭時就拒絕進一步合作，而最后一個也只在此后一個階段就選擇了退出。“很明顯，權威間的爭論使行動徹底癱瘓。”[[12]](#_12_57)

這樣修正后的意義很明確：違背自己更好的判斷和自己良心的聲音來行事的傾向，不僅是權威性命令的功勞，而且也是暴露在專一、明確和壟斷的權威之源面前的結果。這種傾向最有可能出現在沒有遭到反對也不容忍獨立、一切都毫不例外地從屬于線性等級制的組織當中：在其中沒有兩個人的權力是相等的組織。（大多數軍隊、教養機構、集權的政黨與運動、某些教派或者寄宿學校近似于這種理想類型。）不過，這樣的組織卻可能會對兩個條件中的一個產生作用。它可以把其成員與社會上的其他人嚴格地分割開來，以杜絕挑戰性的權威之源的影響。這是因為它被賦予或者篡奪了對其大多數或者全部成員的生活行為和需求的控制[這近似于戈夫曼（Goffman）的總體制度（total instiutions）模式]。或者，它也可以只是集權或者準集權國家的一個分支，這種國家把其所有的代理人都轉變成鏡中彼此的倒影。

如米格拉姆所說，只有當你得到了……一個權威……它自由地行動，除了受害者的抗議之外不用抵抗任何壓力，這樣你才會對權威有最純粹的回應。當然在真實生活當中，你被混合在很多相互抵償的對抗性壓力當中。[[13]](#_13_55) 米格拉姆肯定想用“真實生活”來指代處于民主社會當中且外在于總體制度的生活：更準確地說，是在多元主義條件下的生活。從米格拉姆整套實驗中得出的一個最突出結論就是，多元主義是防止道德上正常的人在行動上出現道德反常的最好的良藥。納粹必須首先消除了政治多元主義的殘余才著手實施像大屠殺這樣的計劃，在這之中普通人預料之中的做出不道德與無人性行徑的傾向已經肯定被計算為必需的———也是可得到的———資源當中。在蘇聯，也只有當已經根除了社會自治的殘余以及對它有影響的政治多元主義之后，才迫不及待地開始系統地消滅系統中真正公認的敵人。除非多元主義已經在全球社會的范圍內被消滅，否則帶有犯罪意圖、需要確保其成員在實施明顯不道德的行動時具有持之不懈地服從意識的組織，就得去建造密不透風的人為障礙，將其成員與各色標準、觀點所帶來的“軟化”影響隔絕開來。而只有在政治與社會紛爭的嘈雜中，才能最清楚地聽到個人的道德良知發出的聲音。

## 罪惡的社會性質

米格拉姆實驗所得出的多數結論可以看做是一個主旋律的各種變奏：殘酷與一定的社會互動模式的關聯比它與執行者的個性特征或者執行者的其他個人特質的關聯要緊密得多。殘酷從其本源來說，社會性的要遠遠多于性格上的。如果一些個體被放在道德的壓力失效而且非人性得到合法化的情境中，他們肯定會傾向于殘酷。

如果在米格拉姆之后對此還存有一些疑問的話，那么只要認真看一下齊姆巴多 [[14]](#_14_55) 在另外一個實驗中的發現，就可以徹底打消這些疑問。在那個實驗中，甚至潛在的干擾性因素，即體現在實驗員身上的、受到普遍尊敬的制度（科學）的權威也被消除了。在實驗當中，沒有任何外在的、既定的權威要從被試者肩上卸去責任。在他的實驗情境中最終起作用的所有權威都產生于被試者自己。齊姆巴多所做的惟一一件事就是把被試者分派在編排好的互動模式的各個位置上，然后開啟整個過程。

在他的實驗中（原計劃兩周，但是一周之后，因害怕對被試者造成身體和精神上不可治愈的創傷而終止），自愿者被隨意分成犯人與看守。兩邊都發了代表其身份的象征性裝飾。比如，犯人戴著很緊的帽子表示光頭，還要穿著使他們看上去滑稽可笑的長袍。他們的看守則身披制服，眼戴墨鏡，讓他們的眼睛不為犯人所見。兩邊都不允許稱呼對方的姓名；嚴格的非人格性成為規則。并且開列了很長的總是羞辱犯人和剝奪他們個人尊嚴的細小規則。這就是實驗的起點。而接下來發生的事情則大大超過了設計者想像力的范圍。看守們（任意挑選的大學生年齡段的男子，且經過仔細地甄別以防止任何反常的跡象）的積極性無休無止。貝特森（Gregory Bateson）曾假設過的一種真正的“派系分裂之鏈”開始被啟動。在看守身上被認可的優越性表現在犯人身上就是服從，這種服從又誘使看守得寸進尺地使用他們的權力，而這在犯人那邊則當然又折射出更為嚴重的自卑……看守強迫犯人一再地唱淫穢歌曲，在不允許倒掉的便桶里解手，光著手打掃廁所；這些事情他們做得越多，就越使他們確信犯人非人的特征，而在創造與施加更駭人聽聞的野蠻手段的時候就越發少地感到有所約束。

可愛端莊的美國男孩一下變成近乎只有在像奧斯維辛或特雷布林卡這樣的地方才能找到的那種魔鬼，令人恐懼但也令人困惑。它讓很多觀察者推測，即使不是全部的人，我們大多數人都有一個等待現身的具體而微的納粹黨衛軍活在心中。（埃茨奧尼指出米格拉姆發現了藏在普通人心中“潛在的艾希曼”。[[15]](#_15_55)）斯泰納則提出一個概念：沉睡者（sleeper），來指代正常情況下蟄伏，但有時卻被喚醒的殘酷的潛能。

當建立了恰當的對應（lock and key）關系時，沉睡者效應指的是有暴力傾向的個體，如獨裁者、暴君或者恐怖主義者的潛在的個性特征。沉睡者從他的行為模式的規范階段中被喚醒，蟄伏的、暴力傾向的人格特征被激活。在某種程度上，所有的人都是沉睡者，以至于他們都有一種在特殊條件下能被觸發的暴力潛能。[[16]](#_16_55)

不過明白無誤的是，讓齊姆巴多及其同事大吃一驚的對殘酷的縱容并非源自參與者的邪惡，而是源自邪惡的社會安排。假使實驗中的被試者被分配在相反的角色上，整個結果也不會有所不同。真正重要的是一種兩極性的存在，而不是誰被分到了它的各個部分當中。真正重要的是一些人被賦予了施加給其他人的完全、惟一和沒有限制的權力。如果在我們每個人內心都有一個沉睡者，可是這種情況沒有發生，那么他就將永遠沉睡下去。那樣，我們就永遠不會聽到沉睡者的存在。

看起來，最令人痛心的是大多數人墮入要求殘酷或者至少是道德麻木的角色中時的心安理得———只要該角色已經切實地被上級權威加固與合法化了。在所有有名的實驗中，“墮入角色”的驚人頻次使得沉睡者的概念不僅僅是一個形而上的依據。我們其實不需要它來解釋集體性的變得殘酷。不過，涉及到那些相對稀少的個案，其中的個體一旦發現權威的命令與自己的信念有所沖突就有力量與勇氣去抵制并拒絕完成的時候，這個概念確實有它自己的意義。一些普通人，平常遵紀守法、謙虛有理、循規蹈矩，也不善冒險，卻勇敢地抵抗那些掌權者，忘卻結果而優先考慮自己的良心———很像那些極少而分散的、單獨行動的人，他們反抗無所不能、寡廉鮮恥的權力，冒著最后遭懲罰的危險竭力拯救大屠殺中的受害者。而要從社會的、政治的或者宗教的“決定因素”來探究他們的獨特性是徒勞的。他們的道德良知，在非戰爭的狀態下蟄伏不動，現在卻被喚醒了，確實是他們自己個人的品質和個人的所有———跟不道德不同，后者必然是社會性的產物。

他們敢于抵抗邪惡的能力是在他們大部分的生命中的沉睡者。它可能會繼續沉睡下去，直至永遠，那樣我們對之將無知無識。但是這樣的無知也許是好的消息。

# 七 一種道德的社會學理論初探

現在，我將詳細地討論上一章末尾出現的問題：邪惡的社會性問題———或者，更準確地說，不道德行為的社會生產問題。在前面幾章已經對這個問題的幾個方面（比如，對道德冷漠的生產負責的機制，或更一般而言，對道德規范失效的生產負責的機制）作了簡要地論述。因為不道德的社會生產居于實施大屠殺的核心地位，所以對它的分析要想徹底，就必須包含對社會與道德行為之間的關系更為全面的研究。而通過更詳盡地考察可資利用的各種關于道德現象的社會學理論，人們發現它們并不能對大屠殺經過提供一個令人滿意的解釋；這種局面使得這種研究的需要進一步得到強化。本章的目的就是闡釋從大屠殺經歷中得出的極為重要的教訓與結論，對此必須有一個合適的道德的社會學理論，它擺脫了目前這種乏力的狀況而在闡釋上將有所助益。一個更宏大的期望就是建構一種道德的理論，這種理論能夠完全容納大屠殺研究所產生的新知識，在本章中我將只對此做些預備性的討論。不過，朝著這個方向我們所能夠取得的一切成就，都將是本書提出的各個分析主題的適當概括。

如果要給社會學話語所解釋的事物排個序，那么道德的位置就是尷尬和模糊不清的。它的位置對于社會學話語的進展來說被視為是無關痛癢的，因而改善的工作也屈指可數，這使得關于道德行為與道德選擇的問題在社會學話語當中已被擱置到一個邊緣的位置，相應地，對它的關注也是微不足道。大多數的社會學論述沒有涉及到道德問題。其中的原委是，社會學話語總的來說都是服從于科學的模式的，這種模式在它早期就設計出一種新的語言而從宗教與巫術的思維中獲得解放。這種語言不再需要使用譬如意圖或者意志等概念就能夠進行全面的論述。科學實際就是一種禁止使用目的論詞匯的語言游戲。不用目的論術語對一個句子之屬于科學的敘述來說，雖不是一個充分條件，也確是一個必要條件。

就社會學力爭遵循科學話語的規則而言，道德與其相關的現象在主導的社會學話語所造就、理論化和研究的社會范圍內是不安穩因素。因此，社會學家就把他們的注意力放在掩飾道德現象的定性特征的工作上，或者把它們歸為非道德現象———無須借助于目的論語言就能夠被敘述的現象中。介于這二者之間，這兩件工作及其要求的努力所導致的結果，就是否認道德規范獨立的存在模式。即使道德完全被承認為是社會現實中一個單獨的因素，但它仍然被發放到一個次等與派生的位置，這在原則上使得道德能夠依據非道德現象———即完全明確地可以用非目的論來解釋的現象———而變得可以解釋。實際上，這種研究道德的特別的社會學方法的觀念可以說已經變得和社會學還原（sociological reduction）的策略言不同而意相近了。這種策略展開其研究的前提假設就是，道德現象完全能夠被那些把自己的約束性力量轉借給它的非道德的制度徹底地解釋。

## 作為道德工廠的社會

用社會原因來解釋道德規范的策略（即，設想道德在原則上可以從社會狀況推繹而來并且也受社會進程的影響）至少可以回溯到孟德斯鳩。比如，他的假設———一夫多妻制起源于女人的過剩或者特定的氣候條件下女人特別迅速地成熟———到目前為止還可以被引用在歷史書中，以此通過比較來重點地說明自社會科學肇始以來所取得的進步；而且，孟德斯鳩的假設所例示的解釋模式在之后的很長時間內仍基本上無人置疑。現在，已經成為鮮受挑戰的社會科學常識的是這樣一種觀念，即道德規范的長存不衰本身，就證明了某種集體性需要的存在，道德規范被設計出來就是為了應付這種需要；以及這種觀念所導致的結果：所有對道德的科學研究都應該力圖去揭示這些需要，并重新建構———通過規范的施行———確保它們得到滿足的社會機制。

接受了這種理論構想與相關的解釋策略通常就意味著循環論證的接踵而至，其中最好的表述者可能就是克拉克洪 [[1]](#_1_92)，他堅持認為，如果道德規范或者道德習俗沒有功能的話（即，有助于滿足需要或者有助于馴服其他具有破壞性的行為傾向———舉例來說，像納瓦霍人的巫術就可以減輕焦慮和釋放與生俱來的侵略性），它們就將不存在；而某種產生并維系規范的需要一旦消失也將很快導致規范本身的消失。每一個不能盡其分內職責（即，無力處理其原初的需要）的道德規范都將同此厄運。而如此對道德進行科學的研究已經被馬林諾夫斯基以最明確的方式做了記載，他強調道德本質上乃是工具性的，強調道德在與食物、安全或者抵御惡劣天氣等“基本的人類需要”的關系中處于隸屬的地位。

乍看起來，涂爾干（他對道德現象的論述成為社會學成就中的經典，并實質性地界定了研究道德的特別的社會學方法所包含的意義）拒絕了把規范與需要相聯系的要求；畢竟，他確實尖銳地批評過公認的觀點，即在一個特定社會中有約束力的道德規范必定是通過自覺（更不用說理性）的分析與選擇而得到了它們的強制性力量的。與當時的人種學常識明顯相反，涂爾干強調道德本質應該到它所表現的強制力量中去尋找，而不是到社會成員欲圖滿足自己需要的理性反應中去尋找；規范之所以是規范不是因為它適合被選來激發和保護成員們的利益，而是因為成員———通過學習，或者通過違犯后所招致的苦果———自己確信了它那帶有強迫力的存在。不過，涂爾干對已有的道德現象之解釋的批評并沒有把目標放在反對那種“理性的解釋”原則本身。它對于社會學中的還原論更少觸動。由此看來，涂爾干與已有的解釋研究之間的分歧只不過是代表了一種家族內的爭論。那表面上看來的根本分歧，終究只不過是把重心從個人的需要移到了社會的需要；或者，是給某種最高的需要賦予了超過其他一切需要（無論是個人的還是群體的）的優先性，那就是：社會整合的需要。任何道德體系都注定有利于社會的繼續存在和一致性的維持，社會也通過社會化與懲罰性制裁來加強道德體系的約束力量。社會的綿延就是通過強加在社會成員自然的（非社會的、前社會的）取向之上的限制來獲得并維持的：即強迫他們的行為不與保持社會團結的需要相沖突。

如是，涂爾干的修正所導致的是，關于道德的社會學論述反而比過去更是循環性的。如果道德惟一的存在基礎是社會的意志，而它惟一的功能就是使社會繼續存在下去，那么實質性地評價具體道德體系這個問題就切實地從社會學的議程中被抹去了。實際上，因為社會整合被接受為進行評價的惟一參照系，那么對道德體系就沒有一種比較和區別評價的方法。每個體系所滿足的需要都在此體系棲居的社會當中產生，而且重要的是在每個社會當中肯定都有一個道德體系，而不是這個或那個社會碰巧用來維護其統一性的道德規范的實質內容。而涂爾干很有可能會說，一般來說，每個社會有它所需要的道德。且由于社會需要是道德的惟一實質，那么所有的道德體系從惟一可合理地（客觀地、科學地）估量與評價的角度———它們對需要的滿足程度來說———都是均等的。

但是，涂爾干的道德論述除了對久已存在的觀點，即道德是社會的產物做了最有力的重申之外，也還有更多的內容。他對社會科學研究影響最大的也許是認為社會在本質上是一種積極的教化力量的觀念。“人之所以是一個道德的存在是因為他生活在社會里。”“除了社會，別處遇不到道德的任何形式。”“個人屈從社會，這是他獲得解放的條件。因為人的自由在于從盲目的、沒有思想的物質力量中解脫出來；在他賴以藏身的社會的保護下，他以此社會巨大的智識力量對那些物質力量進行對抗，他獲得了解放。把自己放在社會的羽翼之下，也讓自己在一定程度上依靠于它。但是這種依靠是一種解放的依靠，其中沒有矛盾。”涂爾干此類及相似的令人難忘的片語仍在社會學的實踐中回響。所有的道德來源于社會；社會之外沒有道德生活；最好把社會理解為一個生產道德的工廠；社會鼓勵道德上有約束的行為，排斥、抑制或者阻止不道德行為。與社會的道德約束相對的不是人的自主，而是被動物般的激情控制。因為在前社會當中人的野蠻驅力就是自私、殘忍和危險的，所以要維持社會生活就不得不馴服和壓制它們一。旦去掉了社會強制，人類就將回復到社會力量已于其中搖搖晃晃地把人類舉出來了的野蠻中去。

社會安排是使人高貴、促人向上、使人善良的因素，這樣一種根深蒂固的信念和涂爾干自己所堅持的觀點之實質相抵觸，這個觀點即行為受到社會禁止所以才是惡的，而不是因為行為惡所以才受到社會的禁止。就其作為一個頭腦冷靜、帶著懷疑眼光的科學家這一面而言，涂爾干戳穿了所有的偽裝，并揭示出，邪惡除了遭到一種強大得足以使其意志成為約束性規則的力量的拒斥之外，別無其他實質。但是，他作為熱心的愛國者與文明生活的優越性、先進性之虔信者的另一面，只會認為已經被擯棄的實際上才是罪惡的，而且這樣的擯棄肯定是使人解放和予人尊嚴的行動。

這種感情是與對一種生活方式的自我意識相契的，這種生活方式已獲得并確保了它在物質上的優越性，由此不得不使自己相信它所遵從的規則也是優越的。畢竟，作為道德化任務之模式的不是“社會本身”，即一種抽象的理論范疇，而是現代西方社會。只有從特定的現代西方的“園藝”社會 [[2]](#_2_89) 的改造狂飆—轉換信仰的實踐當中，才會產生這樣的自信，即首肯規則的實施應被看做人性化的進程，而不是一種形式的人性壓制另外一種形式的人性。這種自信認為人性不受社會約束的（不管是輕視約束、不注意約束或者不完全服從約束）表現應當被視為無人性的或者退一萬步說是可疑的且具有潛在危險性的特例而加以排除。因此，這種理論觀點不光為社會統治其成員，也為社會統治其反對者提供了合法性。

一旦這種自信被重新融入社會理論，就立即對道德的解釋產生了重要的后果。由定義看來，前社會或者非社會的沖動不可能是道德的。根據這個道理，就不能恰當地描述、當然也就別提謹慎地思考下面這種可能性了，即至少有某些道德模式根植于不受人們共同生活狀況下偶然性的社會規則的影響的實際因素。而人們更不大會去設想（這并不矛盾），由人類生存模式所產生的某些道德壓力，僅僅由于“與別人共處”這一事實，就會在某些情形下被相互對立的社會力量所中和或壓制。換言之，社會———除了甚或是有悖于它的“教化功能”———至少有時可以扮作一種“使道德沉默”的力量。

只要道德被理解為一種社會的產物，而且可以根據當功能發揮恰當就能保證道德的“持續供給”的機制來進行因果解釋，則那些侵犯廣泛而深沉的道德情感和蔑視善與惡（正當與不正當行為）之共同觀念的事件就傾向于被看做一種“道德工廠”的失敗或者管理不善的結果。工廠體系已成為了編織現代社會理論模型的一個最有說服力的比方，而道德之社會生產的觀念給它的影響提供了一個最突出的實例。不道德行為的發生被解釋為道德規范提供不當或者提供了不完善的規范（即不充分具有約束力的規范）的結果；而后者又可以追溯至“道德的社會工廠”的技術或者管理的缺點之中———退一萬步也可追溯至不協調的生產行動導致的“無法預知的結果”，或者外在于生產系統的因素的妨礙（即對生產要素控制得不徹底）之中。不道德行為也由此被理論化為“偏離規范”，這種偏離來自于“社會化壓力”的匱乏或者軟弱，還有最近的解釋認為它來自于專門用于施加這種壓力的社會機制的缺陷或者不足。[[3]](#_3_84) 在社會系統的層次上，這種解釋針對著未曾解決的管理問題（其中涂爾干提出的失范是最明顯的例證）。在較低的層次上，它針對教育機構的缺陷，家庭的衰落，或者具備自己的反道德社會化力量的、未被根除的反社會領域的影響。不過，在所有的事例中，不道德行為的出現都被解釋為前社會或者非社會的驅力從其社會生產的牢籠中掙脫出來的表現，或者首先是這些沖動逃脫封鎖的表現。不道德行為總是一種向前社會狀態的回歸，或者說是未能成功地脫離此種狀態。它總是與一些對社會壓力或者至少是“正當的”社會壓力（用涂爾干的理論框架來說，這是一個只能被解釋為與社會規范相等同，即等同于通行的標準，等同于常規的一個概念）的抵制聯系在一起。既然道德是一個社會產物，抵制作為行為規范而受社會鼓勵的標準必然會導致不道德行為的發生。

這種道德理論承認社會（當然，是指一切社會；或者更為開放的解釋是一切社會集合，不必有“全球社會”的規模，只要能夠通過有效的制裁網絡支撐其共同的良知即可）有強加其具體的道德行為觀的權利，也贊同社會權威要求壟斷道德判斷的行為。它默認了不以這種壟斷的運作為其基準的一切判斷在理論上的不合理性；以至對所有的實際意圖與目的而言，道德行為與社會對大多數人遵守的規范的順從與服從成了同義詞。

## 大屠殺的挑戰

把道德實際等同于社會紀律所造成的循環論證使社會學日常的研究幾乎都不受“范式危機”的影響。即便有，也只是很少幾種場合下在使用目前的范式時會感到尷尬。計劃性地建構在這種道德觀中的相對主義提供了最終的安全閥，以防普遍遵守的規范引起下意識的道德厭惡。因此，需要特別有戲劇性力量的事件來打碎主導范式的窠臼，并開啟對道德原則的另一種基礎的積極研究。即便如此，這種研究的必要性仍然遭到懷疑，戲劇性的經驗也仍然用可歸入舊框架之中的形式來敘述；要想實現這種研究，通常要么把事件表述得相當獨一無二，并因此跟一般的道德理論（不同于道德的歷史———這很像面對巨型隕石的墜落并沒有必要去重新建構進化理論一樣）極不相干，要么就用道德生產體系更廣泛且為人熟知的一類令人不快卻是定期和正常的副產品或者缺陷來消融這些事件。而如果事件意義重大，這兩個權宜之計都鞭長莫及，有時則可以采取第三條解脫的路線：不允許把事實放進紀律的話語范圍內，就當事情沒有發生過一樣。

對于大屠殺這樣一個可以說最富戲劇性道德意義的事件，這三種策略在社會學對它做出反應時全都已披掛上陣。我們前面已經說過，早期的時候，有很多人試圖把這最恐怖的種族滅絕描述成道德上有缺陷的個體在犯罪的、尤其是非理性的意識形態的作用下脫離了文明的約束而結成的特別緊密的網絡的產物。可是最細致的歷史研究告訴我們，劊子手神智清楚、道德“正常”，于是這種企圖宣告失敗。在此之后，注意力就集中于翻新經過挑選的舊式失范現象，或者建構新的社會學范疇來安插大屠殺的情節，進而將它馴化，使之緩和（比如，以偏見或者意識形態來解釋大屠殺）。最終使得到目前為止，研究大屠殺史實最流行的方法根本不是在研究大屠殺。而經常被討論的倒是現代性的實質與歷史趨勢、文明進程的邏輯、社會生活逐漸理性化的前景與障礙，仿佛大屠殺未曾發生，仿佛它不是事實，甚至不值得去嚴肅地思考大屠殺“見證了文明的進展”[[4]](#_4_84)，或者“文明在它的物質和精神產物中包含了死亡集中營與集中營里束手待斃的人們”。[[5]](#_5_76)

然而，大屠殺毫不客氣地拒斥這三種處理方式。出于種種原因，它對那種不能被輕易摒棄的社會理論形成挑戰，而摒棄該理論的決定權不掌握在社會理論家手中，或者無論如何不是單獨掌握在他們手中。對納粹罪行在政治和法律上做出的反應，是認為有必要合情合理地斷定許多人的行為是不道德的，而那些人是忠實地遵循著自己社會的道德規范。如果善與惡、對與錯的區別是被那種能夠將社會空間“主要協調”在它監控之下（如主導的社會學理論主張的那樣）的社會集群所單獨并且完全地掌握，那么對于那些未曾破壞集群所施行的規則的個體，就沒有正當的理由去控訴他們是不道德的。因此可以猜想如果德國沒有戰敗，這類以及相關的問題也就不會出現。但是德國敗了，就有了面對問題的必要。

除非能把遵守紀律的行為，也就是完全服從在那個時候那個地點有效的道德規范的行為視為一種犯罪行為，并具有某些合理的依據，否則就不會有戰爭罪犯，也沒有權利去審判、量刑和處死艾希曼。如果被譴責的行為沒有超社會或非社會的基礎———那種基礎使它們不僅與具有追溯效力的法律規范相沖突，而且也與社會有可能懸擱起來但并未宣布作廢的道德原則相沖突———那么我們就無從設想對此類行為的懲罰除了是勝利者對失敗者的報復（這種關系發生逆轉并不會危及這一懲罰原則）以外，還能是別的什么。作為大屠殺的一個不幸后果，法律實踐，由此也還有道德理論，都面臨著道德可能會以不服從社會所持的原則以及公然蔑視社會團結一致的行為來標顯自身。對社會學理論而言，正是道德行為具有前社會的基礎，昭示著要對道德規范及其約束效力之來源的傳統解釋作根本修正。這一點曾被阿倫特最為雄辯地論及：

在那些被告因“合法的”犯罪而遭到的審判當中，我們已做出的要求是當人們用來引導他們的一切是他們自己的判斷，而該判斷又恰巧完全同那些他們必須當做是周圍人之一致觀念的想法相抵牾的時候，他們仍然能夠辨別是非。并且當我們知道了少數“自大”得僅僅相信他們自己的判斷的人無論如何不等同于那些堅守舊有價值或者受宗教信仰引導的人的時候，這個問題就更加嚴肅了。自打整個有名望的階層都以這樣或那樣的方式屈從于希特勒后，指引著良心，決定社會行為和宗教戒律的道德格言———“你不可殺戮”———已經從事實上化為烏有了。那些極少數仍然能夠辨別是非的人就真的僅僅依憑他們自己的判斷行事了，而且他們是如此的自如；沒有應該遵守的規則，雖然他們所遇到的特殊事件都是可以被劃歸這些規則之下的。他們不得不在每件事出現時做出抉擇，因為沒有先例的事是不存在規則的。[[6]](#_6_72)

在這些辛辣的字句中，阿倫特已論述到了關于反抗社會化所承擔的道德責任的問題。爭論不休的道德的社會基礎的問題已經被放在一邊；而對阿倫特的問題無論做出什么樣的解答，之間的區別所具有的權威與約束性力量都不能根據裁決與施行這種區別的社會力量得到合法化。比如，即使遭到群體———而事實上是所有的群體———的譴責，個體的行為卻依然可能是合乎道德的；而受社會———即使是全社會一致地———推崇的行為，也依然有可能是不道德的。對一個特定社會所鼓勵的行為規范進行反抗，不應該、也不能夠從其他社會中的另一個規范性強制中來尋找權威依據；比如，不能從一個過去的、現在遭到新社會秩序輕視與拒斥的道德訓導中要求得到反抗的權利。換言之，道德權威之社會基礎的問題與道德無關。

社會上施行的道德體系建立在共同體的基礎上，并且受其推動———因此在一個多元而異質的世界中，它必不可免地是相對的。不過，這種相對主義并不有助于人類辨別是非的能力。這種能力必然被建立在一種并非是社會集體良知（conscience collective）的事物之上。每一個特定社會都面臨著這樣一種已經形成的能力，就像它面臨著人的生物構成、生理需要或者心理驅力一樣。而且，它還按照它所允許的對付其他那些難以駕馭的實在之物的方式來對付這種能力：它竭力壓制它，或者操縱它以圖實現自己的目標，或者朝它認為有用或者無害的方向對其加以引導。社會化的進程在于操縱道德能力———而不在于生產道德能力。受操縱的道德能力不僅需要某種后來在社會的進程中變成了消極事物的信條，而且它也包括抵抗、逃脫與在這種進程中得以幸存的能力，以使得道德選擇的權威性責任取決于它們一開始就所在的地方：取決于有人性的人。

如果接受了這種道德能力的觀點，表面上已經解決并不再討論的道德的社會學問題又出現了。道德問題必須重新定位。從社會化、教育或者文明的錯綜復雜的問題來看———也就是從受社會實施的“人道化過程”來看———這個問題應該被轉移到壓制性的、維持模式以及營造張力的過程與制度的范圍，作為社會化、教育及文明被設計來處置、容納或者改造的一個“問題”。道德能力———雖然是這種過程與制度的對象，但并非其產物———將會透露出其另一面的起源。有一種觀點認為，道德傾向乃是一種有意或無意地要去解決“霍布斯式問題”的沖動，一旦這種解釋遭到拒斥，那么那些導致道德能力出現的因素就應該到社交的（social）范圍內，而不是到社會的（societal）范圍內去尋求。道德行為只有在共同存在、在“與他人相處”的背景下，也就是一種社交的背景下才可以想像，而不能把它的出現歸因于訓誡與強制的超個體機構，即一個社會背景的存在。

## 道德的前社會來源

社交的實際樣式（有別于社會的結構）很少得到社會學的關注。人們樂于讓它退縮到哲學人類學的領域，最多也是把它看成是社會學自身領域遙遠的外部邊界。因此，對于“與他人相處”這個基本狀況的意義、經驗內容與行為結果，社會學并沒有共識。而使這個條件能夠與社會學關聯起來的方法也將有待于在社會學的實踐當中得到徹底的探究。

最一般的社會學研究似乎沒有賦予“與他人相處”（即與其他人在一起）一種特殊的地位或意義。他人被消融在更具包容性的行動情境、行動者處境或者通常的“環境”等概念當中———那些遼闊的領域，不僅包容了刺激行動者朝一個特別方向去選擇或限制其進行自由選擇的力量，還包括了一些諸如吸引行動者有意圖地采取行動去實現的目標，并由此給行為提供動機。他人沒有被賜予主體性使他們可區別于“行動情境”的其他構成。或者即便他們作為人的特殊地位得到了承認，也還是很少在實踐中被看做是一種執行性質特別的任務時所面對的條件。對所有的實踐意圖與目的而言，他人的“主體性”會導致其反應的可預知性下降，并因此導致產生一種施加在行動者完全控制情境并有效完成固定任務的企圖之上的約束。他人漂移無定的行動，不同于行動領域無生命的因素，是顆燙手的栗子；而且我們都知道它是一個暫時性的東西。行動者控制情境的目標在于操縱其他人行動的情境以便提高沿特定路線發展行為的可能性，由此進一步在行動者的范圍之內將他人的地位縮減為一種實際上與行動的成功相關的其他事物沒有區別的東西。行動領域中他人的存在構成的是一個技術上的挑戰。而要把控制延伸到他人，并將他人縮減到有目的的行動能夠計算與操縱的因素的地位上，是比較困難的。這甚至于要求行動者方面具有特別的技能（如理解力、修辭術或者心理學知識），而這些技能在涉及到行動領域中的其他對象時卻是可有可無或者派不上用場的。

從這種普通的視角來看，他人的意義完全在于他對行動者實現目標的可能帶來的影響。考慮到（也僅僅會這樣考慮到）他人的喜樂無定和反復無常會降低特定目標被高效完成的可能性，他人就顯得猶為緊要。行動者的任務就是確保一個情境，使他人在其中將停止發揮作用并可被忽略不計。因此這個任務與它的執行就將面對一個技術的而非道德的評價。在與他人的關系中，行動者面臨的選擇分為有效與無效、高效與低效———準確地說，是理性與非理性———而不是對與錯，善與惡。“與他人相處”的基本情境并不自己就產生（當然，除非有外力的強迫）任何道德問題。如果有什么會干預它的道德考慮，那肯定來自于外界。無論這些道德考慮會給行動者的選擇帶來何種限制，那都不會是出自手段—目的盤算的內在邏輯。分析而論，道德考慮需要被直截了當地放在非理性因素的一邊。在完全由行動者目標營造的“與他人相處”的情境中，道德是一種外來的侵擾。

對于這種道德起源的另一種觀念或許可以在薩特對作為本質的、普遍的存在模式的自我—他人關系的著名論述中去尋找。我們并不確定就能在這兒找到它。如果薩特的分析的確能夠展示某種道德的概念，那么它將是一個消極的觀念：道德與其說是一種責任，毋寧說是一種限制；與其說是一種激勵，毋寧說是一種約束。在這里（雖然只有在這里），薩特理論中所蘊涵的對道德之地位的評價沒有在本質上區別于上面所提到的標準的社會學解釋，即關于道德在基本行為的情境中所扮演的角色的解釋。

當然，這其中極富新意之處在于把他人從行動者的視域的其他組成中單列了出來，作為具有特別性質的地位和能力的單位。在薩特眼中，他人成為了一個他我（alter ego）、一個同伴，一個像我自己一樣的主體；他所稟有的主體性，我全然可以看做是復制了我從自己內在經驗中所了解到的那個人。一個深淵隔絕了他我與所有其他真實或者可能的世間事物。他我做我所做的一切；他思考，他估計，他制定計劃，當他做這一切時他看著我，就像我看著他那樣。僅僅通過看著我，他人變成了對我的自由的限制。他攫取了定義我和我的目的的權利，這樣就破壞了我的獨立和自主，危及我的自性（identity）和我在這個世界中的自在感（being-at-home）。這個世界上恰是他我的存在讓我陷入恥辱，永久是我痛苦的固有之因。我不能盡成我欲所成；我不能盡做我欲所做。我的自由失去了。在場時———即在這個世界中———我的自為的存在也必不可免地是為他的存在。當行動的時候，我不得不顧及他我的在場，因此也不得不顧及到它要求的那些定義、觀點和視角。

這樣，有人會說在薩特對自我—他人并存的描述中，道德考慮是不可避免地內在于其中的。雖然如此，但還是不能夠說清楚什么樣的道德義務被他描述的并存所決定。在阿爾弗雷德·舒茨那里，他對薩特所說的自我—他人遭遇的結果，作了如下這種合情合理的闡釋：

我自己的或然性被轉變成超出我之控制的可能性。我不再是情境的主人———或者至少情境已經有一個從我這里逃逸的向度。我已成為一個他人用來行動與施加影響于其上的器物。我意識到這種經驗不是通過認知的方式，而是通過一種不安或者煩躁的情感，在薩特看來，這種情感是人之處境的一個顯著特征。[[7]](#_7_70)

薩特式的不安和煩躁與通常社會學歸因于他者之在場的那種外在約束，有著無可置疑的家族相似性。更確切地說，薩特所說的不安與煩躁代表了人們對于社會在他者之在場的那種非人性的、客觀的結構中所力圖把握的困境而作出的主觀反應。或者，往好里說，它們代表了邏輯—理性立場的一種情感的、前認知的附屬物。生存處境的這兩種產物被它們所包孕的怨憤之情統一起來了。從這兩方面來看，他人都是一種煩惱與負擔；退一萬步講也是一個挑戰。有的時候，他人的存在不要求有道德規范的存在———實際上，除了理性行動的規則外，再無其他的規范。而另外的時候，他人的存在把因其存在而引致的道德鑄造為一套規章，而不是規范（遠遠不足以成為內在的推動力）；規章則自然遭到憎惡，它們把他人展示為人的處境的一個敵對的外在者，展示為對自由的約束。

不過，還有第三種對“與他人相處”的生存狀況的描述———它可以提供一個真正不同的、原創性的社會學道德研究的起點，能夠揭示并闡釋用常規方法所不能觸及的現代社會的一些層面。作為這種描述的代表人物的列維納斯 [[8]](#_8_70) 引用陀思妥耶夫斯基來概括他的指導思想：“我們為一切負一切責任，在一切人之前為一切人負責，而我的負責超過了其他一切人。”

對列維納斯來說，“與他人相處”這種人類存在最基本和無可撼移的特征首先意味著責任。“自打他人看見我甚至在他那方面還沒有承擔責任的時候，我就要為他負責。”我的責任是他人對我而言的一種、也是惟一的一種存在形式，是他人在場、他人接近的模式：

他人不僅僅是在空間上與我接近，或者像雙親那樣與我接近，而且他在實質上以我感覺到自己———只要我在———對他負責的形式來與我接近。它的結構是全然不同于在知識中把我們與客體（不管是什么客體，即便客體是人也罷）聯系到一起的意向性關系。接近并不是回返到這種意向性；它尤其并不回返這樣的事實中去，即他人是我所認識了的。

最重要的是，我的責任是無條件的。它并不倚賴于對客體性質的預先了解；它先于這種知識。它也不倚賴于延伸至客體的有所圖謀的意圖；它先于這種意圖。知識與意圖并不有助于他人的接近，也不形成特別的人類并存模式；“與他人連結的紐帶只能是責任”，而且是。

不管被接受還是被拒絕，知道還是不知道怎樣去承擔，不管能不能為他人做一些具體的事情。要說：我在這兒；要為他人做一些事情；要去給予；要成為人類的精神，這就是了……我分析與他人接近當中———超出我自己對他人設計的形象———人與人之間的關系，仿佛他的臉，他的表示（整個人的身體在此意義上或多或少也都是臉），規定我要為他服務……這張臉命令與委派我。它的意義是一張簽發的命令。準確一點，如果臉在我看來簽發了一個命令，那也不是出于普通的能指指向其所指的方式；臉的確切意含就是指這個命令。

準確地說，列維納斯的意思就是責任是主體性本質的、主要的與基本的結構。道德意味著“對他人負責”，由此也“對不是我的事，甚或與我不相關的事”負責。主體這樣存在的責任，作為其主體性的惟一含義，與契約性的義務沒有任何關系，與我對互惠收益的計算也沒有共通之處。它無需對互惠的、“意圖相互性的”、他人用他自己的責任來報答我的責任的一個良好或者虛空的預期。如果一個高級的力量是以地獄的威脅為制裁的道德規范或者以牢獄的威脅為制裁的法律規范，那么我就并沒有在它的命令之下承擔責任。正因為我的責任不是這樣，因此我并不把它當做一個負擔。我在把我自己建構成一個主體的時候開始負責。變得有責任是我作為主體的建構。因此它是我的事，而且只屬于我。“主體間關系是一種不對稱的關系……如果我會為了他人而死，那我不會為著互惠而對他負責。互惠是他的事。”

因為責任成了人類主體的存在模式，所以道德的最樸素的形式就是主體間關系的基本結構，它不受任何非道德因素影響（像利益、收益計算、理性地研究可選擇的解決方式或者向強制屈服等）。因為道德的內容是對他人的一種職責（區別于義務），是一種優先于所有利益要求的職責———道德的根基跟統治結構或者文化結構一樣，就順利地延伸到社會的架構之下。當道德的結構（等同于主體間性）已完備時，社會的進程就起步了。道德不是社會的產物。道德是受社會操縱的東西———被它利用、更改、擠壓。

因此反過來說，不道德行為，拋棄或者放棄對他人責任的行為，就并非是社會的功能出現故障的結果。因此，是不道德行為而非道德行為要求對主體間性的社會管制進行研究。

## 社會接近與道德責任

責任，這棟所有道德行為的建筑物，拔起于他人接近（the proximity of the other）的地基之上。接近意味著責任，而責任就是接近。對個人或者他人的相對優先性進行討論顯然不妥，因為我們不能想像有任何人是遺世獨立的。責任的消解，以及接踵而至的道德沖動的淡化，必然包括了（實際上，是同義于）以身體或者精神的隔絕來代替接近。接近的另一面就是社會距離。接近的道德屬性是責任；社會距離的道德屬性則是缺乏道德聯系，或者是異類恐懼癥。一旦接近被腐蝕掉，則責任將歸于沉寂；一旦同伴的人類主體被轉變成一個他人，責任則最終將被怨恨所替代。這種轉變的過程就是一種社會隔絕。而正是這樣一種隔絕使得成千上萬的人可能被殺害，而同時千百萬的人卻毫無異議地坐視暴行。也正是現代理性社會在技術上和官僚體系上的成就使這樣一種隔絕成為可能。

漢斯·莫姆森，研究納粹時代的最杰出的德國歷史學家，最近總結了大屠殺的歷史意義與大屠殺給現代社會的自我意識所提出的問題：

當西方文明已繁育出超乎想像的大規模破壞的工具時，由現代技術與理性化的技能提供的訓練已經制造出一種純粹的技術統治與官僚統治的心智，大屠殺的那些劊子手群體即為例證，無論是他們自己直接實施的殺害，還是在國家安全總局的辦公桌上、在外交部的辦公室里，或者作為第三帝國在被占領區或衛星國的全權代表策劃實施驅逐的與清除。到了這種地步，大屠殺的歷史仿佛是現代國家行將就木的預言。[[9]](#_9_66)

不管納粹國家有什么別的成就，它確實成功地攻克了系統地、有目的地、麻木不仁地、冷血無情地施行屠殺———老人與青年，男人與女人———的最大障礙：那種“因身體折磨的存在而會使所有正常人都受到感染的動物性的憐憫”。[[10]](#_10_64) 我們對動物性的憐憫知之甚少，但我們確實知道有一種看待基本的人類狀況的方法，它使得我們看到，人對屠殺的厭憎、禁止在別人身上施加折磨、對那些受苦的人進行幫助的欲望，顯然是普遍存在著的；實際上，這也正彰顯出了人們對他人福利所負責任的普遍性。如果這種看法正確，或者至少有一些合理性，那么納粹統治的成就首要地就在于沖淡了人類所獨具的生存模式的道德力量。因此，知道這種成就是否與納粹運動和統治的獨特品性相關，或者它是否能夠根據我們這個社會更為普遍的屬性———它不過是被納粹分子巧妙地用來為希特勒的目的效勞罷了———來解釋，就是很重要的一件事。

直到十年或二十年以前，人們普遍地———不僅在普通公眾中間，而且在歷史學家中間———都在歐洲反猶主義的漫長歷史中尋求集體屠殺歐洲猶太人的解釋。這樣的解釋必然要求把德國的反猶主義單列出來，作為最強烈、最殘忍和最致人于死地的一種反猶主義；畢竟是在德國，徹底滅絕整個種族的罪惡計劃已經被孕育出來，并付諸行動。不過，我們記得在第二章與第三章當中，這種解釋和它的推論都遭到了歷史研究的懷疑。在傳統的、前現代的對猶太人的仇恨與施行大屠殺必不可少的當代滅絕計劃之間存在著一個明顯的斷裂。如果考慮到公眾情感的功能，則卷冊漸增的歷史證據鐵定無疑地證明了，在通常的、傳統的、“友善的”、奠基于競爭之上的反猶情感，與愿意支持納粹的徹底消滅并愿意參與其實施之間，幾乎是一種相互否定的關系。

對納粹時期的研究，在歷史學家中間有一個增長的共識，那就是實施大屠殺需要的是使普通德國人對待猶太人的態度中性化，而不是去激發它們；傳統上對猶太人的憎恨的“自然”延續，更多的是一種反感納粹暴徒“過激行動”的情感，而不是在集體屠殺中參與合作的意愿；納粹黨衛軍中的種族滅絕的策劃者不得不使這項工作不受一般大眾情緒的影響，并由此使它不受傳統的、自發形成的、共同維系的對待其受害者的態度的影響，以便他們把朝向最終解決之行程的航舵控制在手。

近來布羅斯查特扼要地重述了歷史研究中相關的、有說服力的發現：“在那些猶太人成為人口一大組成部分的城市與鄉鎮中，德國人與猶太人之間的關系，即使在納粹時期的最初幾年大致上也是相對和睦，很少敵對的。”[[11]](#_11_60) 納粹試圖激起反猶情感，并將靜態的怨恨重鑄成一種動態的怨恨[由繆勒？.克勞迪斯（Müller-Claudius）敏銳地指出的區別]，即煽動無黨派的、在意識形態上無所約束的群眾以暴力行動反對猶太人，或者至少要積極地支持沖鋒隊實施他們的武力———普遍厭惡對身體進行強制，深深地擯棄制造痛苦與身體折磨，以及人類對他們的鄰里、對那些他們認識并將之作為人而不是作為一類匿名的樣本列入他們的世界地圖的人之不屈不撓的忠誠，這一切都轟然坍塌了。在希特勒統治的最初幾個月里，狂歡作樂的沖鋒隊分子的流氓行徑不得不被取消，并遭到強行壓制以防止公眾的疏離與抗議所形成的威脅。雖然在他手下的反猶太人的花招面前欣喜不已，希特勒仍然感到不得不親自來干涉，暫停全部民間的反猶主義的積極性。原本計劃無限期地延續下去的反猶太的聯合抵制，也在最后一刻被減縮成只搞一天的“警告示范”，其原因部分是因為害怕來自國外的反應，但更主要的是因為公眾對這項冒險明顯缺乏熱情。在聯合抵制的那天（1933年4月1日）之后，納粹頭子在他們的匯報與短函中抱怨，除了沖鋒隊與納粹黨員之外，人們普遍存在著反感，而且對整個事的評價是失敗；最后得出的結論是還需要持續不斷地宣傳，以使大眾醒悟和警覺，能夠在反猶手段的實施過程當中進入到他們的角色中去。[[12]](#_12_58) 盡管還有后續的努力，但只持續了一天的聯合抵制的夭折，為所有隨后的、要有所成就就必須要求群眾大規模地積極參與的反猶政策確立了模式。只要猶太人的商店與診所還仍然開門，它們就繼續吸引著顧客與病人。法蘭克福與巴伐利亞的農民不得不被迫停止了他們與猶太牛販的生意往來。我們前面看到，碎玻璃之夜，這個惟一由官方策劃并組織的集體暴力，被期望可以引發一般德國人投身反猶暴力，但其結果也是適得其反。相反，在目睹了濺滿碎玻璃的人行道和他們年長的鄰居被年輕的暴徒捆綁上囚車后，很多人的反應是很沮喪。特別需要強調的就是，所有這些對反猶暴力的公開展現的消極反應，對應的是對反猶立法的成群結隊的熱情擁護，而這中間并沒有什么明顯的矛盾之處。那些法案重新定義了猶太人，要將猶太人從日耳曼民族中清除，給猶太人在法律上設置了一重又一重的限制和禁令。[[13]](#_13_56)

納粹反猶宣傳的倡導者，斯特賴歇爾（Julius Streicher）發現他的文章《莽撞的人》要想完成的任務中，最令人沮喪的就是使“猶太人本身”的典型貼近于讀者對認識的猶太人，猶太鄰居、朋友或者生意伙伴的親身印象。對這篇文章的簡短激昂的歷史做過深刻專論的作者，索瓦特爾就認為斯特賴歇爾的發現并非他一人所獨有：“政治反猶主義面臨的主要挑戰包括壓制住‘隔壁的猶太人’的形象———那種活生生的、呼吸與共的熟人與伙伴，這些人僅僅因其簡單的存在就能否定掉那種負面的典型，那種‘神話中的猶太人’的說服力。”[[14]](#_14_56) 似乎在親身的印象與抽象的形象之間令人驚訝地缺乏聯系；仿佛在人的習慣當中并不是把這兩者的邏輯矛盾當做一種認知失調來經歷，或者———更一般地說———當做一種心理問題來經歷；仿佛親身的與抽象的形象除了所指稱的對象表面上相同之外，它們通常不被認為是屬于相同類型的概念，不被當做是相互可以比較、檢驗并最終相互契合或者排斥的表述。在集體消滅的機器已經羽翼豐滿很久之后———準確的說，是在1943年10月———希姆萊在其黨羽面前埋怨道，即使那些最投入的、在把猶太人種族作為一個整體消滅這一點上已經沒有特別的悔恨表示的黨員們，也有他們希望赦免并保護的，他們自己的，私人的、特殊的猶太人：

每個黨員都在說“猶太人應該被殺絕，很明顯，這是我們計劃的一部分，消滅猶太人，徹底滅絕，是的，我們就這樣做”。然后這八千萬優秀的德國人都出現了，每個人都有自己像樣的猶太人。其他的人當然都是豬玀，不過這一位確實是頂尖頂尖的猶太人。[[15]](#_15_56)

看起來，使親身的印象與抽象的原型相分離，而又使每一位邏輯學家相信無可避免的沖突得到防止的，是前者受到了道德的浸潤，而后者卻保持著道德中立、純粹理智的特征。親身印象賴以在其中形成的那種接近與責任的背景，被一堵厚厚的道德的墻壘圍在中間，那是“純然抽象”的論證所無法穿透的。理智上的原型或許是很有說服力的，或許是陰險的，然而它應用的腳步在個人交往開始的領域面前戛然而止。作為抽象范疇的“他人”就并不與我認識的“他人”進行交往。第二類人屬于道德的范圍，而第一類人則被嚴格地排斥在外。第二類人位居善惡的語義范圍，它堅決不向效率話語與理性選擇做一點屈服。

## 道德責任的社會壓制

我們已經知道在彌漫開來的異類恐懼癥與納粹設計并執行的集體屠殺之間沒有什么直接的聯系。另外，不斷積累的歷史資料也有力地表明，規模空前的大屠殺不是（或者說，完全有可能不是）蟄伏的個人傾向的醒悟、釋放、提升、變得強烈或者突然爆發的結果。從任何其他意義上講，不管個人的面對面的關系可能會偶爾變得多么酸楚與痛苦，大屠殺也不會是由此產生的敵意的延續。這樣一種以個人為基礎的仇恨的延伸有一條明確的界線。在更多的情形中，它拒絕被推到超出由對他人的基本責任所劃定的界線之外，這些責任必定就內在于人的接近、“與他人相處”之中。大屠殺得以完成的條件也許僅僅是使基本的道德驅力的影響弱化、使屠殺機器與這種驅力產生并起作用的領域相隔離、使這種驅力邊際化或者對于任務而言徹底無關。

這種弱化、隔離與邊際化是納粹統治動用了現代工業、運輸、科學、官僚機制以及技術等強悍的工具所取得的成就。沒有這一切，大屠殺將變得無從想像；沒有這一切，那種沒有猶太人的歐洲、徹底滅絕猶太種族的夸張的想法，將在眾多大大小小的由精神病患者、虐待狂、狂熱分子或者其他癡迷于無緣無故的暴力的癮君子們所制造的屠殺里漸漸逝去；不管有多么殘暴與血腥，這些行為都很難與這一目的相匹配。而以一項理性的、官僚—技術的任務，以及需由一群特殊的專家與專業化組織操作的針對一群特殊類型的對象的事務———也就是說，以一項不依賴于感情和個人效忠的非人化的任務———來當做“解決猶太問題”的設計，最后證明投合于希特勒的想法。然而就是到了官僚行動將來的對象———猶太人———已經被從德國人的日常生活世界中抹去，從人際交往的圈子中隔絕，在實踐中被轉化為一種范疇、一種典型———成為形而上學的猶太人的抽象概念———的那個時候，也就是說，直到他們已經不再成為正常情況下道德責任延伸可至的那些“他者”，并失去了這種自然的道德提供的保護的時候，解決的方式仍然可能不如此設計，也當然可以不被執行。

克爾蕭在透徹地分析了納粹企圖喚起集體的反猶仇恨與為“解決猶太問題”而操縱這種仇恨遭到連續失敗后，得出這樣的結論：

納粹最成功之處在于對猶太人的非人化（depersonalization）。猶太人越是被強制地趕出社會生活，看上去越是與宣傳（這種宣傳頗為悖謬地強化了它反對“猶太人”的運動）中的原型相吻合，在德國自身內部真正的猶太人就越少。非人化增加了德國大眾輿論中已經存在的廣泛的冷漠，并邁出了在無政府的暴力和死亡集中營理性化的、“生產線式”滅絕之間的決定性的一步。

沒有這些進展順利的將猶太人從德國社會中驅逐出來的步驟，“最終解決”就沒有可能。這些步驟在公眾的眼皮子底下，以其合法的形式得到了廣泛的贊成，并最后使猶太人的形象非人化，并遭到貶損。[[16]](#_16_56)

如我們已在第三章當中提到的那樣，那些當“隔壁鄰舍的猶太人”就是他們的受害人時確實反對沖鋒隊的無賴們進行掠殺的德國人（甚至那些找到勇氣表現出他們的反感的人），卻帶著冷漠與常有的滿足接受了強加在“猶太人本身”之上的法律限制。當關注的是他們所認識的人時，他們的道德良知會被激發出來，而當目標是抽象的、歸為原型的范疇時，就無從在他們的身上喚起任何情感。他們在靜默中注意到，或者沒有能夠注意到猶太人從他們的日常生活中的逐漸消失。這個時候，因為年輕的德國士兵與憲兵隊隊員肩負了“清洗”這么多人的任務，猶太人就“只是一批‘博物館展品’，是以獵奇的目光看待的東西，爬行動物的化石，在它的胸膛上有黃色之星，是過去的時間的見證人，但不屬于現在，是必須跋涉遠行才可見到的東西”[[17]](#_17_50)。道德走不了那么遠，它偏好于留守在家，留在現在。

用莫姆森的話來說，

海德里希在社會與道德上隔離猶太少數民族與大多數人的政策，之所以沒有受到大眾的廣泛抗議而得以實施，是因為一些與其德國鄰居已經關系極其密切的猶太人既沒有被包括在漸次嚴峻的歧視之內，也沒有被逐步地與他們相分離。只有當漸增的歧視性法案已經使德國猶太人被逐步地壓制為社會賤民之后，完全剝奪了他們與大多數人的一切常規的社會溝通之后，驅逐與滅絕才能夠在不動搖社會統治結構的基礎上付諸實行。[[18]](#_18_48)

希爾博格，研究大屠殺歷史的頭號權威，對于導致道德自抑逐漸寂靜無聲與啟動集體消滅的機器的步驟做了如下說明：

在現代社會中消滅過程的全部形式將按此表所示那樣建構：

定義

︳

開除雇員和沒收商業公司

︳

集中

︳

剝削勞動與饑餓措施

︳

滅絕

︳

抹殺個人的影響

消滅過程的各步順序就是這樣決定的。如果試圖把最大的傷害施加在一群人身上，那么就不可避免地有一個官僚體制———不管它的機構怎么沒有中心或者它的行動多么沒有計劃———來推著它的受害者們經過這些階段。[[19]](#_19_49)

希爾博格指出，這些階段的決定是合乎邏輯的；它們構成了一種理性的序列，一種符合現代標準的序列。這種標準鼓勵我們尋求用最短的路徑與最高效的方法來實現目標。如果我們現在力圖揭示集體消滅的理性解決方式所包含的指導性原則，我們就會發現前后相續的各個階段是按照從道德職責的范圍（或者用費恩 [[20]](#_20_47) 提出的概念，從義務的領域）驅逐出來的邏輯來安排的。

定義就是把受害的群體作為一個不同的類別區分開來（所有的定義都等于是把總體分成兩部分———做上記號的與沒有做上記號的），因此施加在這個群體之上的一切都不會落在所有其他人的頭上。恰恰是這個被定義的行為，使得這個群體已經被當做了特殊對待的目標；對“普通”人適合的所有方式對這個群體而言必然就不再適合。另外，群體的個體成員現在成了一個類型的范例；這種類型的某些性質會滲進他們個別化的形象當中，而危及到原本單純的接近，使其作為自我維系的道德領域的自主性受到限制。

開除與沒收則撕毀了絕大多數常規的契約，以身體和精神上的距離取代過去的接近。這下受害群體被有效地從視野當中抹去；他們最多是被別人聽說的一類，因此別人聽說的有關他們的一切都沒有可能轉變為有關個體命運的知識，也就沒有可能與親身經歷對照檢驗。

集中所完成的是拉開距離的過程。受害群體不再與其他人相遇，他們的生命歷程不再交匯，溝通也慢慢減少并突然停止，現在發生在一個被區隔的群體中的一切都不為其他人所關心，進而在人際交往當中把那一切轉化為談資也就沒多少意義了。

剝削與饑餓上演的一幕是更進一步而且真正驚心動魄的場面：它們將野性喬裝打扮成人性。大量的事實說明，地方的納粹頭目請示過他們的上司，要把在他們權限之下（就是在集體屠殺開始的信號給出之前）的一些猶太人處死，使他們免受饑餓的痛苦；由于對大量早就被掠攫了財產與收入并被圈進猶太社區的人來說，食物的供給不能維持他們的需要，因此殺戮似乎是仁慈的行動———確切地說，是人性的昭示。“法西斯的政策險毒地在循環，‘故意創造出無法忍受的緊急局勢和狀況，然后用它們來使甚為極端的步驟變得合理’。”[[21]](#_21_48)

這樣，最后的行動———滅絕———無論如何都不是一個突兀的變故。就是說，先前采取的多個步驟合乎邏輯（即使我們記得，一開始并沒有被料及）的結果就是滅絕。雖然已經鑄就的事態并沒有使其后的每一步變得不可避免，但是在毀滅之路上，每一步行動都使得下一步的選擇變得合理。在行動序列上，離最初的下定義的行動越遠，則行動就越是純粹地被理性—技術的考慮所引導，它也越少地必須考慮到道德自抑問題。確切地說，它使得道德選擇不再成為必須。

在各個階段之間的過渡當中有一個顯著的共同特征。它們都加大了被指定的受害者與其他人之間在身體上和精神上的距離———與劊子手是這樣，與種族滅絕的目擊者也是這樣。站在終點看，它們的內在理性，以及它們在完成消滅任務時所具有的效力都在于上面所提及的這種性質。很顯然，道德自抑并不是遠不可及地存在著。它們不可分離地跟人與人的接近連在一起。相反，隨著社會距離寸寸增加，干不道德的事變得更加容易。如果莫姆森把“內在于當今工業社會中那種變得習慣于對與自身經驗范圍無直接關聯的行動持道德冷漠態度的過程中的危險”，作為大屠殺經驗的“人類學層面”[[22]](#_22_48) 單列出來是正確的話———那么他所警示的危險就必須在今天的工業社會將人際距離拓展到道德責任與道德自抑之聲變得無法聽見之處的那種能力中去尋蹤覓跡。

## 距離的社會生產

由于不可解脫地同人與人的接近拴在一起，道德看起來符合視覺法則。靠近眼睛，它就龐大而厚實；隨著距離增大，對他人的責任就開始萎縮，對象的道德層面就顯得模糊不清，直到兩者達到消失點（Vanishing Point），并逸出視野之外。

道德驅力的這種性質似乎不依賴于提供互動框架的社會秩序。真正有賴于這種秩序的是道德取向的實用效力，即道德取向控制人們行為、限制給他人施加的傷害以及確立將囊括所有交往的參數變量的能力。道德冷漠的意義———與危險———在我們這個現代的、理性化的、工業技術熟稔的社會中變得尤其敏銳，因為在這樣一個社會當中，人的行為能夠在有距離的情況下生效，而且這個距離隨著科學、技術和官僚體系的發展而不斷擴大。在這樣一個社會當中，人們行為的后果遠遠地超越了道德視野的“消失點”。道德驅力的視覺性的能力，受到接近原則的限制而持久不變，但是人的行為生效并制造出結果的距離，以及由此造成的可能會受到這些行為影響的人的數目，卻在急劇地增大。受道德驅力影響的互動范圍和擺脫道德驅力的妨礙而膨脹起來的行動量比起來，真是相形見絀。

現代文明中，用行動的理性標準取代其他的一切標準，以及對“非理性”標準給予現代定義（在后者中道德評價占有突出地位），這一切所帶來的名聲不佳的成功，在決定性的意義上是以“遙控”的進步為先決條件的，而遙控也就是延伸人們行動能夠發揮效用的距離。正是那種遠得幾乎都無法看見的行動的標靶免于道德的評價；而且正因為這樣，會對標靶產生影響的行為的選擇也不受道德動力所強加的約束。

就像米格拉姆的實驗戲劇性地展示的那樣，道德沖動的沉寂和道德自抑的懸置是精確地通過將行動的真正（盡管行動者經常一無所知）目標推向“遠方且目不能及”來實現的，而不是通過公然反道德的改造，也不是通過用另外一套規則取代舊的道德體系的灌輸運動來實現的。在技術上，將受害者置于不可見之地并因此使他們遠離道德評價的最明顯例子就是現代武器。它的進步主要在于越來越多地消除面對面交戰的機會，消除以人的規模、按照常識意義實施殺戮行為的機會。當武器被用來隔絕和分離，而不讓交戰的軍隊面對面地遭遇并廝殺在一塊時，訓練武器使用者壓制他們的道德驅力，或者直接攻擊“舊式的”道德，就大大地失去它們原有的重要性，因為武器的使用似乎只與使用者的道德健全有一種抽象的理智聯系。用卡普托的話來說，戰爭的特質“好像就是關于距離與技術的問題。如果你用高度精密的武器遠遠地把人殺死，你就能永遠不會出毛病”[[23]](#_23_48)。只要看不到行動的實際結果，或者只要不能把所見到的一切清楚地與自己清白無辜和芝麻點大小的動作，如扣動扳機和拉開引線等聯系起來，道德的沖突就不可能出現，或者只會啞然地出現。也可以把操作者可以擊中他們根本看不見的目標的炮的發明看做是現代戰爭以及隨之而來的道德要素之不涉入的象征性起點：當瞄準的方向完全不同的時候，炮依然有可能導致目標的毀滅。

現代武器的成就可以被比喻成距離的一種更為多樣化和更為錯綜復雜的社會生產過程。約翰·拉赫斯已經把這個生產過程之多種表現的統一特征放在了大規模地引入行動中介和中介人———那些“站在我和我的行動之間，使我不能直接經歷行動”的人———當中。

我們從自己的行為中感覺到的距離跟我們對行為的無知成正比；反過來，我們的無知在很大程度上是我們自身與我們的行為之間的中介鏈條的長度的衡量尺度……當對情境的認識消隱時，行動就變成沒有結果的動作。隨著結果從視野中消失，人們就能夠參與到最恐怖的行動中去，而從不提出有關他們自己的角色和責任的問題……

要通過我們自身行動遙遠的結果來看它們是怎樣在制造痛苦，這是極為困難的。而認為自己無咎可責并譴責社會，也不是一種逃避。這是注定會導致可怕無知的大規模中介自然而然的結果。[[24]](#_24_46)

一旦行動已有了中介，那么行動的最終結果就被置于道德驅力仍然維系著其約束性力量的、相對狹窄的交往區域之外。與此相應，對于大多數參與者和目擊者來說，包含在那一具有道德意蘊的范圍內的行動都是無傷大雅的，不值得從道德上來進行追究。勞動的精細分工，跟介于行動的發起者與其可觸及到的結果之間的行動之鏈的絕對長度一樣———不管有多大的決定性———都把大多數集體冒險的參與者從道德意義和道德檢審當中解脫出來。分工與鏈條長度仍然是分析和評價的主題———但標準卻是技術性的，而不是道德的。“問題”所要求的是更好的、更為理性的設計，而不是靈魂的探索。行動者忙于從事給特定的———也是片面的———結果找到更好的解決方式的理性任務，而不是從事對最終目標進行評價的道德任務（他們對最終目標只有一個模糊的認識，或者他們并沒有感到對之應肩負責任）。

布朗寧在對納粹起初為迅速、簡潔和代價低廉地解決集體屠殺這個技術性的任務所制定的辦法，即聲名狼藉的毒氣室的發明并付諸使用的歷史的詳細描述中，他對牽涉在內的人們的心理世界富于洞察：

那些其專長通常并不與處理集體屠殺相關的專家們，突然發現他們是毀滅機器中的一枚小齒輪。他們曾忙于采辦、分發、維護和修理機動車，而當他們負責制造毒氣室的時候，他們這些專長與技巧突然被征用于集體屠殺之中……而煩擾他們的只是對他們產品的毛病的批評與抱怨。毒氣室的缺陷不過是對他們的工藝的負面反應，需要加以補救。為了充分應對出現的問題，他們力爭做出有創意的技術調整，以使他們的產品效率更高，并更能為其操作者所接受……他們最關心的事似乎是他們會被認為不勝任指定的工作。[[25]](#_25_44)

在官僚體制上做了勞動分工的條件下，在道德責任具有至高無上約束力的接近的范圍內，“他人”可以是一個同事，他之成功地完成自己的任務，有賴于行動者采納他那部分工作；也可以是一個直接的上司，他的職業聲望有賴于下屬的合作；并且還可以是一個居于等級體系下方的人，期望他的任務能被清楚地界定，并切實可行。在與這樣一種他人的交往中，會從接近中產生的道德責任所表現的形式就是對組織的忠誠———這是面對面互動網絡的一種抽象表述。在對組織的忠誠中，沒有將被道德驅力覆蓋的接近的領域當中交往的道德特性完全抹殺，使得行動者的道德驅力可以被道德卑鄙的意圖所利用。行動者會始終不渝地相信他們自身的團結；更確切地說，他們的行為確實符合這個惟一區域所堅持的道德標準，而其他的標準在此區域當中也仍然有效。布朗寧研究了隸屬于德國外交部的臭名昭著的猶太人事務處中四名官員的經歷。他發現有兩人對他們的工作滿意，而另外的兩個卻想調換別的工作。

這兩人最后都成功地離開了猶太事務處，不過當他們在位時，卻一絲不茍地盡他們的職責。他們不公開地反對工作，只是秘密而不為人知地謀求調離；讓他們的履歷清白是他們最高的所求。不管熱情主動也好，不太情愿也罷，事實證明這四個人都很有效率地工作……他們維護著機器的運轉，他們當中最具野心和最肆無忌憚的人又把它額外推進了一步。[[26]](#_26_44)

任務的分化和因此而產生的道德小共同體與行動最終結果的分離導致了殘酷的施行者和受害者之間的距離。這個距離減少或者消除了道德自抑的反面壓力。然而，全部依照官僚體系的命令等級，是不能得到身體和功能上的合適距離的。一些執行者必然要和受害者面對面地相遇，或者至少和他們足夠接近以至于不可避免地也無法抑制地會看到他們的行動到時候所帶來的結果。這樣，就需要有另外的方法來確保即使在身體或者功能的距離缺乏的情況下也要產生合適的心理距離。權威在現代所具有的一種獨特形式———專家———提供了這種方法。

專家的實質就是假定如果要把事情做好就需要有一定的知識，而這種知識是分配不均的，有些人比其他人擁有得更多，那些人就應該管理這些事情，那些正在管理的人就要肩負起事情如何進行下去的責任。實際上，這種責任被認為不是賦予了專家們，而是賦予了他們所代表的技術。專家制度以及相應的對待社會行為的立場幾近于圣西門著名的“管理事物，而不是管理人”的理念（這得到了馬克思的熱烈贊同）；行動者只是作為知識的代理，作為“知道如何”的載體，他們的個人責任完全在于準確地表述他們的知識，這樣在做事的時候就可以根據“技術狀況”，根據現有的知識可以提供的最好的一切來進行。對那些不擁有知識的人來說，對行為負責意味著聽從專家的意見。在此過程當中，個人的責任于是就消融在技術知識的抽象權威之中。

布朗寧詳盡地引用了技術專家賈斯特所準備的關于毒氣室技術改進的備忘錄。賈斯特建議裝配毒氣車的公司應當縮減裝載的空間：現有的毒氣車如果滿載的話就難以在崎嶇的俄國領土上通行，那就需要太多的一氧化碳來填充空著的地方，并且整個行動費時太長，一定程度上失去它潛在的效力：

一輛短點的、滿載的卡車可以運行得更加迅速。尾部的縮短不會使前軸超壓而對重量平衡帶來不利的影響，因為“實際上，重量分布的修正是這樣自動產生的，即在運行中經過擠壓傾向于朝后門移動的貨物主要都是放在那兒的”。因為連接管在“液體”中容易很快地生銹，因此氣體應當從上面導入，而不是從下面。為了便于清理，在地板上應該打一個八到十二寸的洞，并在外邊安上一個可以打開的蓋子。地板應該輕度地傾斜，蓋子應該有些小的漏孔。這樣所有的“液體”會流向中間，而“輕薄的液體”將在運行當中保留下來，而“厚重的液體”就會隨后被沖走。[[27]](#_27_44)

話里面的全部引號都是布朗寧自己加上的；賈斯特不會特意追求和使用比喻或者這種婉轉的說法，他的語言是直截了當的、踏踏實實的技術語言。作為一個建造卡車的專家，事實上他在處理的是貨物的運動問題，而不是人爭取能夠呼吸的問題；是厚重與輕薄的液體的問題，而不是人的排泄物與嘔吐的問題。裝載物本身包括了行將被殺害且喪失了控制身體能力的人，而這個事實并沒有貶低這個問題的技術挑戰性。在它能夠轉換成一個將被“”“”解決的問題之前，該事實無論如何將首先要被轉譯為中性的車輛生產的技術語言。人們會懷疑那些讀過賈斯特的備忘錄并實施其中所包含的技術建議的人是否曾有過將之再次轉譯的意圖。

對米格拉姆的豚鼠而言，“問題”就是由科學專家們設定和掌控的實驗。米格拉姆實驗的專家們注意到，受專家領導的行動者不像賈斯特的備忘錄所針對的那些索多瑪（Sodomka）工廠的工人那樣，對他們的行為所制造的痛苦不置疑問，在實驗中應該不可能有借口說“我不知道”。米格拉姆的實驗最后所證明的就是專業知識的權力和它壓倒道德驅力的能力。道德的人即使知道（或者相信）行動是不道德的時候，仍然能被驅動著去干不道德的事———條件是他們確信專家（這些人，根據定義，是知道一些他們所不知道的事情的人）已經把他們的行動界定為必不可少的。畢竟，在我們的社會中，大多數行為不是依據討論它們的目標，而是依據一些知名人士的意見或者指示來確立其合法性的。

## 結束語

誠然，本章到此還遠不足以闡述有關道德行為的又一社會學理論。此章的目標要低得多：討論一些道德驅力來源，而不是致使不道德行為成為可能的社會條件及社會地產生的條件。甚至這樣一個有限的討論，似乎也表明了關于道德的正統社會學需要某些實質性的修正。其中一個似乎特別經不起驗證的正統假設就是：道德行為孕育于社會運作，并受到社會制度之運作的維系；社會在本質上是一個人性化的、道德化的機制；因此，在較小范圍內發生的任何一件不道德行為都僅僅被解釋為“正常的”社會構架功能失常的結果。這種假設的必然結果就是，不道德總的來說不可能是社會的產物，其真正的起源必須從別處尋得。

本章的觀點是：強勁的道德驅力有一個前社會的起源，而現代社會組織的某些方面在一定程度上削弱了道德驅力的約束力；也就是說，社會可以使不道德行為變得更合理，而不是相反。西方所鼓噪的沒有現代官僚體系和專家的、以“叢林法則”或“拳頭法則”統治的虛構世界形象 [[28]](#_28_44)，在某種程度上暗示了現代官僚體系自我合法化的需要 [[29]](#_29_44)，它將摧毀從不受現代官僚體系控制的動力和偏好中產生的競爭法則；這種虛構世界形象在某種程度上也暗示了人類樸實的、建立在道德責任基礎之上的約束相互關系的能力現在已經被遺棄或被忘記。因此，如果仔細審視的話，那同樣的道德驅力會被認為是野蠻的，應當被馴化和壓制；文明的進程弱化了這種道德驅力，而后由源于新統治結構的控制性壓力取而代之。一旦人與人之間接近所自發產生的道德驅力喪失合法性并癱瘓，那么取代它的新力量就有一種前所未有的隨心所欲的自由。它們可以在很大的范圍內制造某種行為：只有掌權的犯罪者才能界定該行為在道德上屬于正當。

在道德管制的領域內所取得的種種社會成就當中，需要提到的是：距離的社會生產，它廢止或者削弱了道德責任的壓力；技術責任代替了道德責任，這有效地掩蓋了行動的道德意義；以及區隔和割離的技術，這增加了對那些應該是道德評價對象以及道德刺激反應對象的他人所遭受的命運的淡漠。還要考慮到，以其所統治的社會的名義僭取了最高倫理權威的國家權力以主權原則進一步強化了所有那些侵蝕道德的機制。除了處處皆然而往往絲毫不起作用的“世界輿論”之外，國家的統治者在他們的統治疆域內，總體上在行使對規范的管理時不會受到任何約束。當然，有充分證據表明，他們在那一領域內的行動越是肆無忌憚，要求他們“緩和”的呼聲也就越強烈，而這足以再度確認和強化他們對于道德判斷領域的壟斷和獨裁。

隨之而來的是在現代秩序下，道德法則與社會法律之間的那種古老的索福克勒斯式的沖突就沒有了緩和的跡象。它只會變得越來越頻繁和深刻———癥牾之處則隨著壓制道德的社會壓力而變動。在很多場合下，道德行為意味著采取一種立場，那種立場被本身就是公共輿論和由公共輿論而來的權力指認為是反社會的和顛覆性的（它或者是公然說了出來的，或者不過是由多數人的行動或不行動所表露出來的）；在這些情況下，道德行為的激勵就意味著反抗社會權威和行動起來以削弱其力量。道德責任不得不依賴于其最原始的起源：在本質上對他人的責任。

這些問題，除了它們的學術意義之外，還有一種緊迫性，希爾博格以這樣的語言向我們提示了這種緊迫性：

再次記住，基本的問題是一個西方的民族，一個文明的民族，能做出這種事情。然后，在1945年之后不久，我們看見有人開始問：“有任何一個西方民族不能那么做嗎？”此刻問題已經徹底地顛倒了……在1941年，大屠殺還未曾被預料到：而這就是我們隨后產生的焦慮的原因。我們不敢再排除那種無法想像到的事情。[[30]](#_30_44)

# 八 事后的思考：理性與羞恥

索比波爾發生過一個故事：十四個同牢的人想逃出去。大概幾小時后他們被全部抓獲，并被帶回集中營的集合場地上面對著其他犯人。然后，他們被命令道：“等一會兒你們肯定得死。不過在死之前，你們每個人要去選一個人陪你們一起死。”他們說，“這辦不到!”指揮官不動聲色地說，“如果你們不肯，那我替你們選。不過我選的話，將是五十人，而不是十四人。”他沒有必要去兌現他的威脅。

朗茲曼（Lanzmann）的《大屠殺》中，有一個成功地從特雷布林卡集中營逃出來的幸存者回憶到，當毒氣室的“飼料”（即供屠殺的猶太人）的流入量降下來的時候，特別指揮部的成員們放棄了他們的食物配額，因為他們不再有用了，而面臨著被滅絕的威脅。照亮他們生存希望的是新的猶太人被圈集起來，用火車運往特雷布林卡。

又是在朗茲曼的電影里，一名曾在特別指揮部呆過的成員，現在是特拉維夫的一名理發師，回憶到，當他在為德國人制造床墊而剪下受害者的頭發時，他是怎樣對此目的保持沉默，并催促他的客人快點去他們已被告知并相信是公共浴池的地方。

布朗斯基Jan B tonski教授那篇深刻而感人的文章“可憐的波蘭人看猶太人區”所引發的、在1987年由波蘭有名的天主教周刊Tygodnik Powszechny以大篇幅展開的討論中，雅斯徹鮑斯基（Jerzy Jastrzebowski）回憶了家中一位長者講過的故事。他們家想要藏匿一個老朋友一個看上去是波蘭人并且操一，口高雅的波蘭貴族腔的猶太人，卻不愿藏他的三個看上去是猶太人并且帶有明顯猶太口音的姐妹。但這個朋友不肯自己偷生。雅斯徹鮑斯基評論說：

如果我們家做了別的選擇，那我們十之八九會被全部槍斃（在被納粹占領的波蘭，私藏或者幫助猶太人的懲罰是處死）。在那種情況下，我們的朋友和他的姐妹活下來的可能性也許就更小。然而給我講這個家庭的故事的人不斷重復“我們能做什么，我們什么也沒做”，他沒有目視我的眼睛，他感覺我會把這當做一個謊言，盡管所有的事實確是如此。

另一個投稿參加討論的人，德茨宛羅夫斯基（Kazimierz Dziewanowski）寫道：

如果在我們這個國家，在我們這個時代，在我們的眼前，幾百萬無辜的人遭到殺戮，那是多么令人震驚的事件，是多么難以承受的一個悲劇———所以那些幸存下來的人為之所糾纏，不能恢復平靜是合情合理、合乎人性，并可以理解的……無法證明人們能夠做得更多，然而也無法證明不能做得更多。

巴托徹夫斯基（Wtadystaw Bartoszewski）在占領期間負責波蘭人對猶太人的幫助，他評論道：“只有那些付出了死亡代價的人可以說他已盡力。”

顯然，朗茲曼想要傳遞的信息中最令人震撼的是惡的理性（或者是理性的惡？）。看《大屠殺》后幾小時幾小時不能終止的痛苦，可怕的、讓人蒙羞的真相被一絲不掛地剝露出來并公之于眾：屠殺上百萬的人竟只需要寥寥無幾的一些持槍分子。

令人驚奇的是，那些為數不多的持槍者會如此的害怕；他們清楚地了解他們對人類牧群的操控其實脆弱之至。他們的權力植根于那些注定了厄運的人們，他們生活在被誘導著相信是如此這般的那個世界中，這個世界是他們，這些拿著槍的人們，為他們的受害者界定和描述的世界。在此世界里面，服從就是理性；理性就是服從。理性是合算的———至少在一段時間內———但是在那個世界里沒有別的、更長的時間。朝向死亡之路上的每一步都經過了細心的打磨，以便能夠用所得與所失、獎勵與懲罰來計算。在運這些牧群的車中，新鮮空氣和音樂補償了長長的、不可緩解的窒息。配置有衣帽間和理發師、毛巾和香皂的浴室，可以讓人痛快地從虱子、污垢和人的汗臭和糞臭當中解脫出來。只要讓他們相信這是間浴室，理性的人們就會安靜地、謙和地、高興地走進毒氣室。

特別指揮部的成員都知道，如果告訴浴者浴室是毒氣室，可以立即被處以死罪。如果受害者只是在恐懼或者自殺式的順從的引導之下走向他們的死亡，那么這項罪似乎也不算令人憎惡，這種懲罰似乎也不算嚴厲。但是要把秩序僅僅建立在恐懼的基礎上，黨衛軍需要更多的軍隊、武裝和金錢。而理性卻更有效，更容易到手和更廉價。因此要毀滅他們，黨衛軍的人只需謹慎地培育受害者的理性即可。

最近，在接受英國電視臺的采訪時，一位南非安全部門的高級長官說漏了嘴：他說，非洲民族會議（ANC）的危險不在于破壞活動和恐怖主義———無論多么兇狠或者損失巨大———而在于它誘導了黑人或者他們中的絕大部分人無視“法律與秩序”；這種情況如果發生了，那么最聰明的人和最強大的安全力量都將對此束手無策[這個預測已被最近在銀迪法達（Intifada）發生的一切所證明]。只要理性的氣球還沒有被戳破，恐怖就會繼續有效。最邪惡、最殘忍、最嗜血的統治者必須保持他作為理性之堅定傳播者和守護者的形象———否則，就只有滅亡。對臣民致辭，他必須是在“與理性對話”。他一定要護衛理性，稱頌計算成本與結果的價值，用邏輯來抵制非理性的、不計成本和拒絕遵從邏輯的情感和價值。

總的來說，所有的統治者都能依靠理性為他們服務。但納粹的統治者又扭曲了游戲的賭注，使得幸存下來的理性會讓所有其他人類行動的動機都變成非理性的。在納粹營造的世界里，理性是道德的敵人。邏輯則要求站在犯罪一邊。理性地保護自己的生存要求對他人的毀滅無動于衷。這種理性讓受害者相互敵對，湮滅了他們共同的人性。這也使他們成為所有其他人的威脅和敵人，還沒有被打上死亡的標志，暫時充當著旁觀者的角色。理性高尚的信念輕巧飄逸地將受害者和旁觀者從不道德的折磨和罪惡感當中解脫出來。把人的生活降到自我保全的盤算，這種理性就將人道從人的生活當中剝奪了。

納粹的統治早已壽終正寢，而它的遺毒卻陰魂猶在。我們一直無力承認大屠殺的意義，我們不能接受大屠殺之惡作劇的挑戰，我們還愿意用灌滿理性———它摒棄了道德的吶喊，將之視為是不相關和瘋狂的———的骰子繼續歷史的游戲；我們贊同以成本—收益的計算之權威來反駁道德的訓令———所有這一切都給大屠殺所暴露的且看起來幾乎沒有引起人們懷疑的墮落以一個雄辯的證明。

在我童年的早期，有兩年我的祖父曾力圖把我引向圣經故事之寶藏，但事實證明其努力雖然高尚，卻徒勞無益。也許他不是一個非常會啟發人的老師；而我也只是一個駑鈍而缺乏領悟力的學生。最后的結果是，我幾乎不能回憶起他教誨的任何內容。但是，有一個故事深深地刻在我的腦海中，并在這么多年里一直縈繞著我。這是一個圣人的故事，他帶著一頭馱著幾袋食物的驢趕路，遇到了一個乞丐。乞丐向他要些吃的。圣人說：“等一下，我必須先解開袋子。”但是，在他解開袋子之前，累積已久的饑餓襲來，乞丐倒斃了。于是這個圣人開始祈禱：“哦，主啊，懲罰我吧，我沒能挽救我同類的生命!”這個故事給我的震撼差不多是我從我祖父那無休無止的冗長說教中惟一記得起的東西。它與我的授業老師在那時以及隨后讓我經歷的全部心智訓練相沖突。這個故事震撼我是因為它不合邏輯（它確實是的），因此它是錯誤的（這一點它卻不是）。正是大屠殺讓我相信，不合邏輯的不見得就一定是錯的。

即使認為實際上為拯救大屠殺的受害者已竭盡了全力（至少并不是沒有付出額外的、可能是慘痛的代價），也并不意味著道德譴責能夠得以平息。它也并不說明一個道德之人的羞恥感是空穴來風（盡管在事實上，從自我保全的角度很容易證明這種羞恥感的非理性）。對這種羞恥感———戰勝大屠殺的遺毒、戰勝那種慢性的毒藥所必不可少的一個條件———而言，對那些“能夠”與那些“不能夠”幫助的人，還有那些“能夠”與那些“不能夠”被幫助的人所進行的最精細且放在歷史當中也是最為精確的計算，是毫無意義的。

即使是研究“各項事實”的最為成熟的定量分析方法，也不會太有助于我們就道德責任問題達到一個客觀的（也即普遍有效）的答案。猶太人是那么的消極與順從，因此沒有科學的方法可以判斷他們那些異族的鄰居是不是無法阻止猶太人被押送進集中營；也無從斷定猶太人之所以很少能從看守中逃走，是因為他們無處可逃———他們感覺到了環境的敵意或冷漠。同樣，也沒有科學的方法來判斷，華沙猶太人區中富有的居民是不是能夠為減輕大量因饑餓與體溫過低而在大街上奄奄一息的窮人的痛苦多做些什么，或者來判斷德國的猶太人是不是能夠揭竿而起，抵抗對東部猶太人的驅逐，或者有法國公民權的猶太人是不是能夠為阻止囚禁“非法國的”猶太人做些什么。不過，更糟糕的是，對客觀可能性與成本的計算只能使問題的道德意義變得模糊不清。

問題不在于那些集體活下來的人———那些有時只能作為旁觀者的戰士，那些有時害怕變成受害者的旁觀者———是應該感到恥辱，還是應該為自己感到自豪。問題僅僅在于羞恥感的釋放有助于恢復令人畏懼的歷史經驗的道德意義，并因此有助于驅除時至今日仍困擾著人們的良知、使得我們為了與過去和平共處而在當下對保持警惕掉以輕心的大屠殺之幽靈。不是在榮辱之間做出選擇，而是在以在道德上純潔的羞恥感為榮同以在道德上敗壞的榮耀感為恥之間做出選擇。如果一個陌生人敲我的門，并要我犧牲我和我的全家來保護他的生命，我不能肯定我會做出什么樣的反應。我已經逃脫了面對這樣的選擇。但是，我可以肯定，如果我拒絕庇護，那么我完全能夠向別人和我自己交代，數數所救與所失的人，趕走陌生人是一個絕對理性的決定。我也可以肯定，我會感受到那種不合理的，末名的，但卻是再人性不過的羞恥。不過我也可以肯定，如果不是這種羞恥感，那么趕走陌生人的決定到死都將會使我心地敗壞。

殺人不眨眼的暴政所締造的非人的世界，逼迫其受害者和那些冷冰冰地看著迫害進行的人把自我保全的邏輯當做喪失道德感和在道德上無所作為的借口，而使他們喪失了人性。在不堪重負這個絕對事實面前，沒有一個人可以被宣布有罪。然而也沒有一個人可以從這種道德屈服的自我貶損中得到原諒。只有為個人的軟弱感到羞恥時，才能砸破比其建造者與看守者更為長命的心智的牢籠。今天的任務就是要在牢籠已經被拆除很久之后，去摧毀暴政使其受害者與觀望者仍然淪為囚徒的潛力。

年復一年，大屠殺萎縮成正迅速消隱在過去之中的歷史插曲。其記憶在懲罰罪犯或者清算仍然有效的賬戶方面的意義也越來越小。那些逃過了審判的罪犯現已是快進入耄耋之年的老人；從他們的罪行中幸存下來的大多數人也是或者很快也將跟他們一樣。即使又發現了一個劊子手，并把他從藏身之地拽出來，進行遲來的審判，但要把他的罪惡深重與法律過程的尊嚴的神圣性相匹配，是越來越難了。[且看迪緬紐克（Demianiuk）和巴比（Barbie）那令人煩心的庭審經過。]在毒氣室時代年紀大得足以決定對尋求安全的陌生人是開門還是關門的人，也越來越少。如果償罪和清賬就窮盡了大屠殺的歷史意義，那么最好就讓這令人恐怖的插曲停留在它名義上所屬的地方———過去———把它扔給那些專業的歷史學家們去照看。但是事實是，賬戶的清理只不過是永遠記住大屠殺的一個理由。而且它是一個次要的理由———當這個理由迅速失去其保留的現實意義時，這已經比任何時候都更加明顯了。

比起其他任何時候來，大屠殺現在不再歸私人所有（如果它曾經是的話）；它不是那些要受懲罰的劊子手的大屠殺；它不是那些為過去的痛苦而要求特別的同情、關懷抑或縱容的直接受害者的大屠殺；它也不是想贖罪或者證明自己清白的旁觀者的大屠殺。（今日，大屠殺的意義是它帶給整個人類的教訓。）

大屠殺的教訓是，大多數人在陷入一個沒有好的選擇，或者好的選擇代價過于高昂的處境中時，很容易說服他們自己置道德責任問題于不顧（或者，無法說服他們自己面對道德責任），而另行選取了合理利益和自我保全的準則。在一個理性與道德背道而馳的系統之內，人性就是最主要的失敗者。邪惡巴望著大多數人在大多數時候不會輕率、鹵莽地行事———反抗邪惡是輕率而鹵莽的———它就可以開展它骯臟的工作。它既不需要熱情的跟隨者，也不需要大聲叫好的聽眾，在受到一種安慰性的想法———還沒輪到我———激勵后，自我保全的本能確確實實將感謝上天：藏起來，我還是能夠逃過的。

大屠殺還有另外一個教訓，其重要性不亞于第一個。如果說第一個教訓包含的是一個警告，第二個教訓則呈現出了希望；也正是后者使得前者有不斷被提及的價值。

第二個教訓告訴我們，將自我保全凌駕于道德義務之上，無論如何不是預先就被注定的，不是鐵板釘釘、必定如此的。有人被迫這樣干，也有人不屈于壓力，因此不能把這樣做的責任一股腦兒推到那些施加壓力的人身上。有多少人選擇道德義務高于自我保全的理性并不重要———重要的是確實有人這樣做了。邪惡不是全能的。它能夠被拒于千里之外。少數抵抗的人的事例粉碎了自我保全的邏輯的權威，它表明了它歸根結底才是———一個選擇。有人問，為了使邪惡被囚禁，應該有多少人反抗那種邏輯？有沒有一道神奇的反抗之門檻，能讓邪惡的技術在跨越時戛然而止？

# 附錄 道德的社會操縱：行動者的道德化，行動的善惡中性化

我相信阿馬爾菲（Amalfi）歐洲獎這項極高的榮譽是頒給《現代性與大屠殺》這本書，而不是頒給其作者的。正是以這本書的名義，而且更是以此書的中心思想的名義，我滿懷感激與欣喜接受你們這些專業人士的贊譽。我對這本書所贏得的榮譽表示高興，原因有幾個：

首先，這本書是從跨越迄今為止仍然橫亙在我們習慣于稱為“東歐”和“西歐”之間的、深刻而似乎不可逾越的斷裂的經歷中產生的。書中的某些觀點及其中心思想。既是在我家鄉華沙的大學里醞釀的，也是在英國的同事們中間醞釀的；在我流亡的那些年里，英國是我的第二故鄉。這些觀點不認為有斷裂，它們只看到我們共有的歐洲的經歷，我們共有的，雖可能遭誤解甚至暫時被埋沒，但終不能被碾碎的歷史。這就是我在書中提出的我們共同面對的屬于所有歐洲人的命運。

其二，如果沒有我一生的朋友和伴侶，珍尼婭，這本書也沒有寫成的可能。她的那本《晨冬》回憶了多年來人類的邪惡，為我開啟了我們通常拒絕注視的視野。自從我讀了珍尼婭總結的她在人間地獄內部之輪回中所得到的那令人悲哀的智慧之后，《現代性與大屠殺》的寫作就變成了一種智力的逼迫和道德的責任。她寫道：“殘酷的極致是在毀滅受害者之前剝奪他們的人性。抗爭的極致是在非人的條件下堅守住人性。”而我書中力圖揭示的主旨正是珍尼婭這種痛苦的智慧。

其三，書的主旨本身———即講述我們這個自信的、富裕的、美妙的世界，以及這個世界與人類的道德動力之間危險的游戲，所具有的深藏不露且不光彩的一面———似乎與更為廣泛的關注產生了共鳴。我想，這就是受人覬覦的阿馬爾菲獎授予蘊含此主旨的本書的意義所在。當然，深孚眾望的阿馬爾菲獎評委會全心全意地致力于道德與實用問題的研究，其意義也在于此。如本書的主旨所示，道德與實用相分離是我們的文明進程取得的最蔚為大觀的成就和最令人膽寒的罪行的基礎，而它們的重新結合則意味著我們這個世界同自己令人生畏的力量做出妥協的可能。因此，我后面的發言就不僅僅是重復本書的主旨，而是人們希望能留在我們共同事業之核心的話語所發出的一個聲音。

Virtutem doctrina paret naturane donet.（德性是來自教化，還是來自自然？）這種困境對古羅馬和對今天的我們來說一樣的尖銳。道德是教化來的嗎，還是就居于人類存在的道德性當中？它是緣起于社會化的進程，還是在所有的教化開始之前就已經“到位”了？它是社會的產物，還是如馬克斯·舍勒堅持用另外一種迂回的方式解釋的那樣：同情心———所有道德行為的實質———是一切社會生活的一個前提條件？

這個問題常常因其純粹的學術趣味而被置于考慮之外。有的時候，它也會被擺置在不屈不撓但又眾所周知的是值得懷疑的、形而上學的好奇心所引發的毫無意義和多余的問題當中。而當社會學家明確地問及它的時候，它又被假定已經在很久以前就被霍布斯與涂爾干以一種毋庸置疑的方式做了結論，并從那時起，已經通過常規的社會學實踐轉變成一個非問題了。至少對社會學家來說，社會應是一切人為事物的根據，一切人為事物都是通過社會學習才出現的。而對這個問題，我們幾乎沒有機會進行切實的討論。我們所關注的一切，在開始被討論之前就已經解決了：它的解決也塑造了構成我們獨特的社會學話語的語言。在這種語言中，只能以社會化、教化與學習、系統的前提條件和社會的功能來談論道德。而且，維特根斯坦提醒我們，除了能被言說的我們什么都不能說。由這種社會學語言維持的生活形式不包括不被社會批準的道德。在這種語言中，不被社會認可的就不能說成是道德的。而對不能談論的則注定要保持沉默。

所有的話語都界定了它們的主題，都要守護其界定的獨特性以保證話語的完整，并通過對自己的反復重申再生產它們自身。倘若不是繼續沉默下去的風險太大的話，我們可能就會止步于這種毫無價值的觀察之中，并讓社會學在它習慣于選擇的語言與僵化當中繼續走下去。這種風險實在已經被奧斯維辛、廣島和古拉格逐漸并且無情地提升得太高了。或者，還不如說，是當奧斯維辛那些失敗的迫害者被審訊、懲罰和判刑的時候，古拉格和廣島事件的那些勝利的加害者所面對的問題把這個風險加大了。阿倫特，以她最佳的洞察力和敢于挑戰的精神，對這些問題的蘊涵進行了闡述：

在那些被告因“合法的”犯罪而遭到的審判當中，我們的要求是，當人們用來引導他們的一切是他們自己的判斷，而該判斷又恰巧完全同那些他們必須當做是周圍人之一致觀念的想法相抵牾的時候，他們仍然能夠辨別是非。并且當我們知道了少數“自大”得僅僅相信他們自己的判斷的人，無論如何不同于那些堅守舊有價值或者受宗教信仰引導的人的時候，這個問題就更加嚴肅了……那些極少數仍然能夠辨別是非的人就真的僅僅依憑他們自己的判斷行事了，而且他們是如此的自如；沒有應該遵守的可以把他們面臨的特殊事件納入其中的規則。

因此，必須提出這樣的問題：如果那些現在被押上法庭的人打贏了戰爭，他們中有人會因為良心的負罪而感到痛苦嗎？最恐怖的發現就是答案一定會是斷然的“不會”，而且我們找不到證據說明為什么不會是這樣的答案。既然那種沒有被社會所認可的所謂善與惡的區別已被勒令消失或者不予理睬，那么我們也不能嚴厲地要求個人采取道德的主動。我們也不能讓他們肩負其道德選擇的責任，除非這個責任事實上已經在社會規定的選擇中預先就確立了。而我們一般不希望這樣做（就是說，要求個人把他們的道德決定建立在自己的責任之上）。畢竟，如果這樣做的話，就意味著容許有削弱社會立法權力的道德責任的存在；而且，除非被過于強大的軍事力量給罷黜，否則什么樣的社會愿意放棄自己意志的權力？那么，對于那些保守著古拉格秘密的人和那些秘密地準備轟炸廣島的人來說，如果他們去旁聽審判奧斯維辛的劊子手的話，也不是一項輕松的任務。

哈里·雷德納（Harry Redner）留意到，也許正是因為有了這種困難，“很多現在仍然還在延續的生命和思考立足于這樣一種假設，即奧斯維辛和廣島事件從來沒有發生過，或者就算發生了，那也是在很久以前、遙不可及的地方發生的一個疏漏，今天已無需我們多慮了”。紐倫堡審判所陷入的法律困境在彼時彼地得到了解決：它被看做是局部出現的問題，為某種特殊的和病態的事件所獨有，這些問題不會越出它們那畫地為牢的邊界，并且一旦想要逃出控制，馬上就會得到療治。對我們自我意識的根本反省沒有出現過，也沒有被人鄭重考慮過。這么多年以來———或者可以說一直到今天———阿倫特的呼聲一直響徹于荒野。在那個時候，她的分析所遇到的憤怒來自于欲使自我意識無可指責的意圖。只有那種認為納粹罪行與我們、我們的世界和我們的生活樣式全無干系的解釋，才為人們所接受。這種解釋可謂有一箭雙雕的作用：既譴責了被告，同時又赦免了勝利者世界的罪過。

于是要爭論那些“既不是變態也不是虐待狂”的人、那些“過去和現在都令人驚訝地正常”的人（阿倫特語）所犯罪行———在社會歡呼的眾目睽睽之下，或被人們所默認———隨之而來的邊緣化是故意的還是無意的、是計劃中的事還是疏忽使然，是徒勞的。現在的事實是半個世紀前的隔離從未終結；而一排排帶刺鉤的鐵絲在多年之后反而變得更粗了。奧斯維辛作為一個“猶太人的”或者“德國的”問題，作為猶太人或者德國人的私人財產，已經沉入歷史。它盡管成了“猶太人研究”中的顯學，但已被歐洲歷史學的主流限制為注腳或者粗略閱讀的篇章。有關大屠殺的書則也要在“猶太人主題”的大標題下進行評論。這種習慣的影響在猶太組織對任何、哪怕是嘗試性的“將猶太人遭遇的、并且是猶太人獨自遭遇的不公正挪為己用”的企圖的強烈抵制中得到了強化。猶太國家急切地希望成為這種不公正的惟一監護者，而說白了，也就是惟一合法的受益者。這種并不光彩的結盟有效地阻止了將它所描述的“猶太人的獨特”經歷轉變為一個關于現代人類處境的普遍問題，進而轉變為公共財產。另一方面，奧斯維辛被當做了只能以德國歷史特殊的回旋、德國文化的內在矛盾、德國哲學的謬誤或者令人費解的德國人的專制民族性格來解釋的事件———帶有同樣濃厚的狹隘化、邊際化的色彩。最后，也可能最不可思議的是，最終既將罪行邊際化，又免除了現代性之罪咎的策略，是使大屠殺成為一類不可比較的現象，并把它解釋為很久以前在“正常的”文明社會中遭到壓制、但是德國軟弱的或者不完善的現代化進程沒有能夠充分馴服或者沒有能夠有效控制的一種前社會力量（野蠻的、非理性的）的爆發。有人希望這種策略是最好的自我保護方式：畢竟，它間接地把理性壓倒情感這樣的現代文明的病因學神話，以及認為理性壓倒情感是道德在歷史進程中獲得的明顯進步的附屬信念進行了重新肯定和鞏固。

所有這三種策略的組合結果———不管是有意的還是下意識的———就是眾所周知的歷史學家的困惑，他們一再抱怨無論他們怎么努力，也無法理解這個世紀最驚人的事件；他們已經非常高明地記述這個事件中的一些故事，并將更為詳盡地繼續寫下去。紹爾·福里德蘭德（Saul Friedl!？nder）對“歷史學家的癱瘓”感到遺憾，在他的（也是廣為接受的）觀點中，這“源于性質完全相異的現象的同時發生與互動：救世主般的狂熱與官僚結構，病態的突發奇想與行政的清規戒律，發達工業社會中的無政府態度”。由于被我們自己參與編織的邊際化描述之網糾纏著，我們看不見我們注視的一切；我們惟一能記錄下來的就是圖畫中令人目眩的異質性，我們的語言不允許并存的事件的并存，以及如我們的描述告訴我們的，屬于不同時代或者屬于不同年頭的因素的交糅混雜。它們相互的異質性也不是一個得來的結論，而只是一個假設。而正是這種假設在可能會出現理解或者尋求獲得理解的地方產生了驚懼。

1940年，在黑暗的中心地帶，本雅明寫下了一個觀點，看到歷史學家持續的麻木和社會學家超脫安閑的平靜，我們就不得不對這個觀點洗耳恭聽：“這種驚懼不可能是真正的歷史理解的起點———除非是這樣一種理解，即它所產生的歷史觀念是站不住腳的。”站不住腳的是我們的———歐洲人的———歷史觀念，比如人性的提升壓制了內在于人的獸性，又比如理性的組織壓倒了令人厭惡的、如野獸般的、轉瞬即逝的生活的殘酷。站不住腳的還有現代社會是一種明確的道德化力量的觀念，把現代社會的制度當做教化力量的觀念，以及現代社會的強行控制是可以為脆弱的人性擋住動物性的情感激流的大壩的觀念。我的這篇文章，連同它所評論的這本書所做的貢獻就是，揭示后一種觀念站不住腳。

但是，讓我們先來重復一下：證明從各種標準來衡量都屬于社會學話語的常識性假設全都站不住腳時所遇到的困難，大都來自于這種社會學論述語言的內在性質。因為所有的這些語言在佯作要描述它的對象之時就對之做了界定。由于不遵從社會認可的規則的行為從定義來說就屬于不道德的，社會的道德權威就是能自我證明的同義反復。只要受社會譴責的一切行為都被界定為惡，那么受社會認可的行為就永遠是善。要從這種惡性循環中退出來并不容易，因為一些假設道德沖動有前社會起源的觀點已經由于違背了語言理性規則———語言允許的惟一的理性———而成為了首要的譴責對象。要運用社會學語言就必須接受其所生成的世界圖景，并暗含了這樣一種默認，即隨后的話語都要按照這種方式———所有對現實的提及都是指向這樣生成的世界———來編排。社會學生成的世界圖景復制了社會立法權力的成就。但是它還不局限于此：它湮沒了闡述另外一種觀點的可能性，這種立法權力的成就就在于使這種觀點無聲無息。因此，這種語言的限定性力量為居于社會統治結構中的分化、隔離與壓制的力量做了幫手。當然，它也從這種結構當中衍生出了合法性與說服力。

從本體論角度看，結構意味著相對重復，事件的千篇一律；從認識論角度看，它也因此意味著可預測性。無論何時我們遇到一個空間，其中的可能性不是隨機分布：一些事件比另外一些事件更有發生的可能，那我們就談到了結構。在此意義上，人類的棲居地是“結構的”：隨機性的大海中一座規律性的島嶼。這種岌岌可危的規律性是社會組織的成就，也是它關鍵的標志性特征。所有的社會組織，不管是有目的性的還是集權化的（就是說，通過壓制或者貶低———使它們不相關或者根本無關宏旨———所有其他分化的并因此具有潛在決定性的特征而劃出的具有相對同質性的領域），都會將其各單位的行為交給工具的或者程序的評價標準。而更重要的是，它會使其他所有的標準失去合法性，并且首當其沖的就是使其各單位的行為對企圖實施統一的壓力有所反彈，并由此針對組織的集體目標而擁有自主性目標（從組織的觀點來看，這種反抗使它們變得不可預測，并可能失去穩定性）。

在以壓抑為特征的標準當中，保持職責的榮譽這一點得到了道德動力———是最明顯不過的自主（并且從組織的優勢地位來看是不可預測的）行為之源———的維護。道德行為的自主性是終極的，不可減縮的。它避開一切將它編纂成規章法典的行為，如同它不服務于任何外在于它的目的一樣，它也不和任何外在于它的事物建立聯系；也就是說，沒有一種可被監控、被標準化、上升為規章的關系存在。二十世紀最偉大的道德哲學家列維納斯告訴我們，道德行為僅僅就是由作為一張臉的他者，也就是作為一種沒有力量的權威的他者的存在而驅動的。他者以不威脅將有懲罰或者不許諾將有獎勵而提出要求；他的要求不帶約束力。他者不能做任何事情；準確地說是他的無力將我的力量、我的行動能力展現為責任。為這種責任所做的一切就是道德行為。不像害怕被懲罰或者為獲得許諾的獎賞所驅動的行為，它并不帶來成就或者有助于生存。因為它的無目的性，它排除了他律性法律或者理性論調的所有可能性，它對“生存的努力”（conatus escendi）保持著靜默，并因此避免了對“理性利益”做判斷，躲過了工于算計的自我保全的忠告，也即忽略了這兩座并立的橋梁：通向“有”（there is）的世界和通向依附與他律的世界的。因此，列維納斯堅持認為，他者的臉是對存在下去的努力施加的限制。它因此也提供了終極的自由：針對所有他律之源、針對所有的依附、針對對于存在的天然執著的自由。道德是“恢宏大度的時刻”。“有些人玩贏不了的游戲……有些事情有人做得毫無理由，那樣就好……臉的觀念是沒有理由的愛的觀念，是沒有理由的行動的實施。”正是因為它的這種亙古不變的沒有理由，使得道德行為不能被迷惑、引誘、取締和常規化。從社會結構的觀點來看，康德的實踐理性因此也無可挽回地成為非實踐性的……從組織的觀點看來，道德激發的行為終究是無用的，不僅如此，它還具有顛覆性：它不能被駕馭著朝向任何目的，同時也為一統的愿望加上了限制。既然它不能被理性化，那么它必須被壓制，或者被操縱，使它與一切無涉。

組織對道德行為者的自主性的回應是工具理性和程序理性的他律性。法律和利益挪走并取代了道德動力之無理由和無制裁的性質。行動者面對著這樣的挑戰，即以行動的目標或者規則所定義的理由來使他們的行為合理化。只有這樣思考與討論的行動，或者適合于這樣描述的行動，才被允許歸入真正的社會行動，也就是理性行動，是當行動者作為社會行動者時成為其根本特征的那種行動。同理，不符合追求目標或者程序原則之標準的行動就被宣布為非社會的、非理性的———并且是個人私有的。社會化行動的組織方式的必然結果，包括了道德的私有化。

因此，所有的社會組織會削弱制造斷裂與消除約束的影響或者道德行為。這種結果是通過一系列互為補充的安排得到的：（1）延伸行動與它的結果之間的距離，直至超過道德沖動能夠觸及的范圍；（2）從道德行為的一類潛在的對象，即潛在的“臉”中，將某些“他者”排除；（3）將行動的其他人類目標分解為具有功能上特殊品質的聚合體，并保持割離的狀態以致沒有機會再組合那張臉，并使為每個行動安排的任務都不受道德的評價。在這些安排之下，組織不鼓勵非道德的行動；但不像一些詆毀者急于控訴的那樣，它也不倡導惡；不過它也不鼓勵善，除了它的自我激勵以外。它僅僅使得社會行動無善無惡（最初，無善無惡是指教會宣布為中性的事物）———從技術的（目標指向或者程序的）而不是道德的價值來評價，既不善也不惡。同樣道理，它使得對他者的道德責任的最初角色———強加在“生存的努力”之上的限制———失去了效力。（人們不禁會猜測，那些在現代社會的初期就把社會組織理解為計劃和理性的進步的社會哲學家們，正是將組織的這種性質在理論上提升為人類之不朽性，它超越了個體男男女女的終有一死，并使之成為私人的、不具有社會意義的東西。）讓我們一個個地檢視這些既構成了社會組織，同時又使社會行為中性化了的安排。

首先是把行動的結果移出道德限制所能及的范圍，這乃是將行動連接到命令與執行的等級中所取得的主要成就：行動者一旦因一連串的中介者傳遞而被放在“代理的地位”，并與意圖明了的源泉和行動的最終結果相割離，他們就很少能有做出選擇的那一刻，難得關注他們行動的結果；更為重要的是，他們幾乎從不把他們所注視的一切理解為他們行動的結果。因為每個行為既是中介化的，也是“恰恰”正在中介化的，對于其間存在著因果聯系的疑竇也被通過把事實解釋為道德中立行為“始料不及的結果”，或者至少是“無意的結果”而令人信服地免于考慮了———即當做理性的一次錯誤，而不是道德的失敗。因此社會組織也可以被描述為一臺使得道德責任飄忽不定的機器；責任不專門屬于任何一個人，因為每個人對于最后結果的貢獻實在是太微不足道或者太片面了，以至于不能被刻意地歸入一個因果功能的解釋。責任的分解與在結構層次上剩余物消散產生的結果，就是阿倫特所辛辣地描述的“無人的統治”；而在個體的層次上，這使得行動者，這個道德的主體，在面對任務和程序規則的雙重力量時無話可講，無可置辯。

第二種安排最好的描述就是“將臉抹去”。它將行動對象置于一個他們不能把自己當做道德要求之源而對行動者形成挑戰的位置；就是說，將他們從這樣一類存在中驅逐出去：作為一張“臉”而可能與行動者相遇的一種存在。制造出這種效果的手段范圍極廣。從明確無誤地將公認的敵人從道德保護中驅趕出去，到在只能以技術的、工具的價值對之進行評價的行動資源中把目標群體分類；最后達到的一步都是將陌生人從慣常的人與人的遭遇中趕走，而在這種遭遇中陌生人的臉作為一個道德要求而可能變得為人所見，并且熠熠生輝。在每一種手段中，對他者的道德責任的影響被懸置起來，并失效了。

第三種安排摧毀了作為一個完整自我的行動目標。這個目標已經被拆分為各種特征：道德主體的整體性已經被削減為部分或者特質之和，而在這些部分與特質中沒有一個可以令人信服地歸于道德的主體性。因此行動就把目標放在結構特殊的單元上，忽視或者避免與富有道德意義的結果相遇的時刻（如果這就是社會組織的現實，那么可以猜測，這是站在邏輯實證主義所引發的哲學還原論的假設立場上來進行闡述的：要證明實體P能夠被還原為實體x，y和z，就需要推論出X“不是別的，只是”x，y和z的結合。難怪道德是邏輯實證主義還原論者熱忱的第一批受害者）。可以說，目標范圍較小的行動對人性對象之總體性所造成的影響被拋于視線之外，并且因為這種影響不是意圖的一部分而不受道德的評價。

我們已經對社會組織在道德上中性化的影響做了探究。事實上，人類行動中性化似乎是任何超個體的社會整體所必須的基本行為；就是說，是所有社會組織所必須的基本行為。不過，如果真是這樣的話，那么我們對道德的社會根源的正統觀念進行挑戰與反駁的企圖本身，也并不為最初激發了這一番探究的道德關懷提供答案。將社會視為使行為之善惡中性化的機制，的的確確為深入人類歷史的肌表且無處不在的殘酷提供了一個更好的答案，勝于有關道德的社會起源的正統理論所提供的答案；尤其是它解釋了為什么在戰爭，或者十字軍東征，或者殖民運動，或者群體紛爭的時期內，正常人的集合能夠做出那種如果單個人干的話，將可能會被歸因于肇事者的變態人格的事情來。而且它也彌補了對我們這個時代令人震驚的新奇現象———比如古拉格、奧斯維辛或者廣島事件等———缺乏解釋的空白。有人認為我們這個世紀的這些焦點事件確切地說是新奇的；有人還傾向于（有理由地）懷疑，這些事件表征了完全不是人類社會普遍特征且不屬于過去社會的、相當新穎的、典型地具有現代色彩的特征的面相。這是為什么？

其一：最明顯也最尋常不過的新奇性在于，今天可以被用來為已徹頭徹尾中性化了的行動服務的技術所具有的破壞性潛能的規模。并且在今天，這些令人生畏的新力量，伴隨著管理過程不斷加強以科學為基礎所取得的成效而得到援助和慫恿。表面上，現代社會研制的技術只是把已經明顯地完全受社會約束、管理的行動趨向朝前推進；它目前的規模所表現的只是一個量變。雖然有一個觀點說，量的積累到一定程度會產生新的質———不過這樣的觀點似乎已經在我們稱之為現代性的某個時代中成為了過去。當然，歸功于中性化的對策，在技術的領域，處理非人的世界的領域，或者是處理被當做一個非人世界的人的世界的領域，一直以來都被認為是道德中性的。然而如漢斯·瓊納斯所說，在被現代技術去除了防備的社會中，“行動所必定要去關切的善與惡與行動相距甚近，在實踐過程本身中是如此，在實踐直接可及的范圍當中也是如此……行動的有效范圍是很小的”，因此不管是深思熟慮還是未經思考，行動的可能結果的范圍也是很小的。但是，在今天“人類的城市，原本是非人類世界的一種飛地，卻擴展到了整個自然界，并掠奪了它們的地盤”。行動的結果在空間和時間上同樣伸展得如此又寬又遠。瓊納斯認為，它們已經變成積累性的，也就是說，它們超越了所有的空間或者時間的定位，并如很多人擔心的那樣，會最終超越自然的自我恢復的能力，并在利科所謂的滅絕當中結束。這種滅絕不像是創造性的變化過程中那種尋常的破壞，那不過是一場清理場面的工作而已；它沒有給新的開端留下一點余地。我們如果留心的話，是長存的善惡中性化的社會技術使這種新的發展成為可能，它從中產生了出來，并使它的范圍和效力增長到能夠使行為在很廣的地域和很長的時間內被用來為道德可憎的目標服務。行動的結果因此也可以被推到它們變得確確實實地無可挽回或者不可修復的地步，而在此過程中沒有引起人們的道德疑慮或者起碼的警覺。

其二：隨同新的、前所未聞的人造技術的力量一起出現的是自我限制的萎縮，幾千年以來人類一直把這種限制強加于他們對自然以及他們互相的控制之上：也就是眾所周知的“世界的除魅”，或者用尼采的話來說就是“上帝死了”。上帝，首先意味的是對人類潛能的一種限制：一種約束，它通過人可以做的（maydo）施加在人能夠做的（could do）和敢做的（dare do）之上。被假設為萬能的上帝對什么被允許做和敢做劃出了界線。戒律限制了作為個體的人的自由；它們也給作為一個社會的全部人類可以立的法施加了限制；它們把人類為世界準則立法和把它操縱在手的能力表明為有著固有的局限性。而排除并代替上帝的現代科學則完全摧毀了這個障礙。但是，它也造成一個空白：至高無上的立法者和管理者的職位，世界秩序的設計者和管理者的職位，現在令人不安地處于空缺。這個職位必須得到填補，否則……上帝被廢黜了，但王位還在。王位的空缺在整個現代時期對所有的空想家和冒險家而言都是恒久的誘惑。能夠包容一切的秩序和和諧的夢想一如既往非常鮮明，并且現在似乎比以往任何時期都要更接近這個夢想，比以往任何時期都似乎更唾手可得。現在，實現和捍衛這個夢想已經完全取決于世人。世界變成了人類的花園，但只有園丁的警惕才能防止它墮落成雜蕪的荒野。現在是由人，而且是單獨由他們來確保河流朝向正確的方向，雨林不侵占花生應該生長的地方。現在也是由他們去保證法律秩序的透明性不應當被陌生人所模糊，社會和諧不應當被任性而不服約束的階級所破壞，民族的共處不應當被外來種族所玷污。因此現在，無階級社會、種族單一社會、偉大的社會就成為了人類的使命———一個緊迫的任務、一個生死攸關的問題、一種義務。一度為上帝所保障而后又喪失了的世界和人類使命的明晰性，必須盡快恢復，現在要以人類的才智來恢復它，使之僅僅建立在人類的責任（抑或是不負責任）之上。

正是人類手段不斷增長的力量，以及人們不受限制地決定把這種力量應用于人為設計的秩序這兩者之間的結合，才使得人類的殘酷打上了獨特的現代印記，而使得古拉格、奧斯維辛和廣島事件成為可能，甚或不可避免地會發生。大量的跡象表明這種結合現在已經結束了。這種結合的消逝被一些人理論化成現代性的成熟；有時候，它被說成是現代性一個始料未及的后果；有時候，被說成是后現代社會的到來；無論持何種說法，分析者都同意彼得·德拉克（Peter Drucker）的簡明觀點：“社會不再有拯救了。”人類的統治者有諸多可以并應當執行的任務，但設計完美社會秩序不在其中。世界大花園是由數不清的小塊土地組成的，每塊小土地都有著自身的小秩序。在一個滿是博學的和易流動的園丁的世界里，也沒有多余的空間留給最高級的園丁———園丁的園丁。

此時，我們還無法探究那些引致大花園坍塌的事件的清單。但無論原因是什么，我認為大花園的坍塌從多種角度來說都是個好消息。然而，這意味著人類共處的道德的一個新開端嗎？它又以何種方式影響著我們先前有關社會行動的中性化的探討———尤其有關現代技術的興起所帶來的潛在災難性層面的探討———成其為一個話題的性質？

有所得必有所失。因為拯救所引發和追求拯救所導致的種族滅絕的威脅漸漸淡化，偉大園丁的離去和偉大園藝觀的消散使這個世界變得更安全。然而，這本身還不足以使世界變成一個安全的地方。新恐怖取代了舊恐怖；或者，應當說是隨著舊恐怖中的一些被驅逐或消退，另一些則走出了它們的陰影而盛行起來。因而，人們傾向于同意瓊納斯的預言：我們主要的恐懼始料未及地來自于越來越技術性的文明之動力所具有的性質會導致大災變的威脅，而不是來自于已經建成的集中營和原子彈爆炸———這兩者都需要眾所周知的宏大計劃以及尤其是有目的、有意識的決策。而我們現在的世界之所以擺脫了白人、無產階級和雅利安民族的使命，只是因為這個世界已經不再受任何其他結局和意義的影響，并因此已經變為只服務于其自身的再生產和拓展之目標的世界。正如雅克·埃魯爾看到的，現今技術之所以有發展因為它在發展；技術手段被應用是因為它們的存在，并且在不同價值混雜的另一個世界里，不去使用技術已經創造或將要創造的手段，仍被認為是不可饒恕的罪行。如果我們能這樣做，那究竟為什么我們又不做呢？現在，技術并不被用于問題的解決；而某種特定技術之可以利用，則將人類現實的前后相繼的部分重新定義為亟待解決的問題。正如維納（Wiener）和卡恩（Kahn）所描繪的，技術發展制造出超出了需求的手段，而尋求需求則是為了滿足技術的能力……

技術手段不受約束的統治意味著因果決定取代了目標和選擇。實際上，除了對技術自己所創造的可能性進行適度的評價外，沒有構想任何可以對其選擇的方向進行評價、衡量和批評的智識或者道德的基準點。當問題解決陷入危機，目標逐漸消失，手段的理性就大獲全勝。隨著最后一絲意義被抹去，技術萬能的道路變得暢通無阻。也許有人愿意重復瓦萊里在世紀之初所寫的預言性警示：“On peut dire que ce que nous savons'c, estdire tout ce que nous pouvons a fini par s' opposer ceque nous sommes.”（“人們可以說，我們所能知道的就是，所有我們能夠做到的，最后就是反對我們自己。”）我們已經被告知并且相信，解放和自由意味著將他者，連同世界上其他的一切，簡化為某種目標：其有用性在于其提供滿足的能力。比其他任何已知的社會組織形式組織得更加徹底的社會，已經向技術的不受挑戰或不受約束的規則屈服，埋沒了他者那張人性的臉，并因此把人類社會性的善惡中性化推到了一個史無前例的深度。

但是，這只是顯現出來的現實的一面，是“生活世界”的那面，它超越了個人的日常生活。正如我們以前曾簡短地提及的，還有另一面，即技術潛能及其應用的變幻不定、無規則和反復無常的發展；這種發展，在工具力量不斷上升的情況下很容易地、無聲無息地會引致“臨界質量”的狀態———在這種狀態下，技術創造的世界卻無法被技術控制。正如現代技術之前的現代繪畫或者音樂或者哲學，它必然會達到其邏輯的最終目標，而確立其自己的不可能性。為了防止出現這樣的結果，懷貞鮑姆堅持認為，至少要出現一種新的道德規范，這是一種關于距離和遠距離結果的道德規范，是一種可以在時間和空間之不可思議的廣闊范圍內來衡量技術行動的結果的道德規范。這種道德規范不同于我們已知的其他任何一種道德規范：它可以越過中介行動以及人的自我在功能上的簡化等社會造成的障礙。

這樣一種道德規范極有可能是我們這個時代的邏輯必然性；也就是說，如果已經將手段轉化為目的的世界，想要避免它自己的成就所可能導致的后果，那么就會出現這種道德規范。這種道德規范是不是實際可行的前景，那完全是另一回事。誰還會比我們這些社會學家和社會與政治現實的研究者，更加會懷疑那些哲學家們正確地證明了在邏輯上無懈可擊、不容置疑的真理，是否在現實世界中真的可行。又有誰會比我們這些社會學家更適合于提醒我們的同胞們，在必然與現實之間，以及在道德限制對于人們生存的意義與打定主意不要有道德限制而生活下去———在此之后幸福地生活下去———的世界之間，存在著的那道鴻溝。

1990年5月24日

# 譯后記

翻譯這本書是一個偶然的機會，但現在說來是非常感謝這個偶然的。跟所有的翻譯一樣，這本書是自我封閉，熬夜，不顧疲倦的結果。但對讀者來說會有一個什么樣的結果，實在是一件譯者既關心而又無法知曉的事。但從知識生產的角度來說，我和我的合譯者是抱著一種謹慎的態度來對待我們的工作的。中間也有很好的朋友告訴我們，翻譯不可能十全十美，或許這句話是經驗所得，或許這也就是翻譯者所面對的理想與能力，或者說期望與現實的差距吧。

本書由我和史建華合譯，他譯前言，一至四章，我負責五至八章和附錄。最后由我統稿。自己讀稿子的時候，也很忐忑，很多問題希望在日后的學習工作當中得到進一步的深入理解，當然更希望讀者能不吝指正。

楊渝東  
 于北京大學

# 注釋

前言

[1] 羅斯基斯，《抵制世界末日，現代猶太文化對浩劫的反應》（D.G.Roskies，Against the Apocalypse，Response to Catastrophe in Modern Jewish Culture），Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1984，p.252。4

[2] 奧茲克，《藝術和情欲》（Cynthia Ozick，Art andArdour），New York：Dutton，1984，p.236。

[3] 對照貝勒爾，“沖破納粹的黑暗”（Steven Beller，‘Shading Light on the Nazi Darkness’），《猶太季刊》（JewishQuarterly），Winter 1988—9，p.36。7

[4] 珍尼婭·鮑曼，《晨冬》（Janina Bauman，Winter in the Morning），London：Virago Press，1986，p.1。9

一 導論：大屠殺之后的社會學

[[1]](#_1_78) 洛倫茲，奧地利著名動物學家，現代行為學的創始人，認為侵犯的動因是本能的，生而就有的，并且在體內不斷地積蓄。代表作有《攻擊與人性》。———譯注

[[2]](#_2_75) 阿瑟·庫斯勒，匈牙利裔英國小說家、新聞記者，二十世紀三十年代曾為共產黨員，被關進法西斯集中營。代表作有《中午的黑暗》。———譯注

[[3]](#_3_70) 參看洛倫茲，《關于攻擊》（Konrad Lorenz，On Aggression，New York：Harcourt，Brace and World，1977）；阿瑟·庫斯勒，《杰納斯：一個總結》（Arthur Koestler，Janus：ASummingUp，London：Hutchinson，1978）。在力圖通過人性內在缺陷的理論來解釋大屠殺的許多著作中，I.W.查尼的《我們怎么能干那些不可思議的事?》（Israel W.Charny，How Can we Commit the Unthinkable?，Boulder：Westview Press，1982）比較突出。這本書包括對人性理論的綜述，并且對一些人性假說進行了思考，例如“人性本惡”、“人陶醉于權力的傾向”、“設計一種使自己成為替罪羊可能性最小的方案”、“抹殺別人的人性以保存自己的人性”。弗格里的“反猶主義心理學”（Wendy Stellar Flory，“The Psychology of Antisemitism”In Michael Curtis ed.，Antisemitism in the Contemporary World，Boulder：Westview Press，1986）用反猶主義的頑固性來解釋大屠殺，用普遍存在的偏見解釋反猶主義，用“人類最基本和最直覺的驅動力———自私自利”解釋偏見，而自私自利又被解釋成“人類又一特征———使我們盡一切可能避免承認自己犯錯誤的自尊———的結果……”（p.240）弗格里認為要避免偏見的破壞性影響就要求社會堅持“（如同它處置其他類型的自私自利一樣）對偏見進行嚴格的監管和制約”（p.249）。2

[[4]](#_4_70) 舉例來說，“安杰拉·戴維斯（Angela Davis）去往達喬（Dachau）的途中變成了一個猶太人的妻子；削減糧票計劃變成了種族滅絕中的一次行動；越南船民變成了二十世紀三十年代的倒霉的猶太人逃難者”，費恩戈爾德，“大屠殺到底有多么獨特?”（Henry L.Feingold，“How Unique is the Holocaust?”，In Alex Grobman&.Daniel Landes ed.，Genocide：Critical Issues of the Holocaust，Los Angeles：The Simon Wiesenthal Centre，1983），p.398。

[[5]](#_5_63) 起源于十一世紀法國阿爾比的基督教派別，十三世紀被指為異端而遭教皇和法王組織的十字軍鎮壓。———譯注

[[6]](#_6_59) 克雷恩和拉波波特，《大屠殺和人類行為的危機》（George M.Kren&Rappoport，The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour），New York：Holmes&Meier，1980，p.2。3

[[7]](#_7_57) 休斯，“善良的人和骯臟的工作”（Everett C.Hughes，‘Good people and Dirty Work’），《社會問題》（Social Problems），Summer 1962，pp.3—10。

[[8]](#_8_57) 參看費恩，《解釋大屠殺：大屠殺期間國家的反應和猶太人的受害》（Helen Fein，Accountingfor Genocide：NationalResponse andJewishVictimization during the Holocaust），New York：Free Press，1979。5

[[9]](#_9_53) 費恩，《解釋大屠殺》，p.34。6

[[10]](#_10_51) 特克，《當光亮刺透黑暗》（Nechama Tec，When Light Pierced the Darkness），Oxford：Oxford University Press，1986，p.193。7

[[11]](#_11_47) 羅斯，“大屠殺事件”（John K.Roth，‘Holocaust Business’），《美國政治和社會學研究院年報》（Annals ofAAPSS），no.450，July 1980，p.70。

[[12]](#_12_45) Final Solution，德國納粹提出的對歐洲猶太人采取肉體消滅政策的用語。———譯注10

[[13]](#_13_43) 費恩戈爾德，“大屠殺到底有多么獨特?”，pp.399—400。11

[[14]](#_14_43) 斯蒂爾曼和普法夫，《歇斯底里的政治》（Edmund Stillman&William Pfaff，The Politics of Hysteria），New York：Harper&Row，1946，pp.30—1。

[[15]](#_15_43) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，第3卷（Raoul Hilberg，The Destruction ofthe European Jews，vol.III），New York：Holmes&Meier，1983，p.994。12

[[16]](#_16_43) 魯本斯坦，《歷史的狡計》（Richard L.Rubenstein，The Cunning of History），New York：Harper，1978，pp.91，195。13

[[17]](#_17_39) 參看里杰特斯編著，《大屠殺之后的西方世界》（Lyman H.Legters ed.，Western Society after the Holocaust），Boulder：Westview Press，1983。14

[[18]](#_18_37) 用以色列前外交大臣艾班（Abba Eban）的話來說：“對貝京（Begin）先生和他的同黨來說，每一個敵人都是‘納粹分子’，每一次打擊都是奧斯維辛。”他還說：“是我們站在自己的角度而不是六百萬受害者的角度來看問題的時候了。”引自瑪魯斯，“新的反猶主義出現了嗎?”（Michael R.Marrus，“Is there a New Antisemitism?”In Curtis，Antisemitisminthe ContemporaryWorld，pp.177—8）。貝京式的言論會招致同樣的反應：因此《洛杉磯時報》將貝京的話歸入“希特勒的語言”，而同時另一個美國記者描述了巴勒斯坦阿拉伯人從猶太兒童走向毒氣室的照片下警惕地瞅著貝京先生的眼睛：參看《當代世界中的反猶主義》中亞歷山大（Edward Alexander）的文章。15

[[19]](#_19_38) 克雷恩和拉波波特，《大屠殺和人類行為的危機》，pp.126，143。

[[20]](#_20_36) 庫佩爾，《種族滅絕：它在二十世紀的政治用場》（Leo Kuper，Genocide：Its PoliticalUse in the Twentieth Century），New Haven：Yale University Press，1981，p.161。16

[[21]](#_21_37) 布朗寧，“德國官僚體系和大屠殺”（Christopher R.Browning，‘The German Bureaucracy and the Holocaust’），見格羅伯曼和蘭德斯，《種族滅絕》（Grobman&Landes，Genocide），p.148。18

[[22]](#_22_37) 庫佩爾，《種族滅絕》，p.121。19

[[23]](#_23_37) 杰爾斯和米爾斯，《馬克斯·韋伯文選》（H.H.Gerth&C.Wright Mills eds.，From Max Weber），London Routledge&Kegan Paul，1970，pp.214，215。在戴維多維奇（Lucy S.Dawidowicz）對有關大屠殺的歷史學研究的綜述和評價中（The Holocaust andthe Historians，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1981），她反對將大屠殺和其他大規模殺戮等同起來看待，比方說對廣島和長崎實施的轟炸：“轟炸的目的是為了顯示美國軍事力量的優越”；轟炸的目的“受到的不是要消滅日本人的動機的驅動”（pp.17—8）。在這顯然是正確的評論之后，戴維多維奇不想錯過任何一個重點：殺害二十萬日本人被設想成（也被事實執行為）完成既定目標的有效手段；實際上，這次轟炸是理性解決問題這種思維的一個產物。

[[24]](#_24_35) 參看斯萊納爾，《通往奧斯維辛的曲折道路》（Karl A.Schleuner，The TwistedRoad to Auschwitz），University of Illinois Press，1970。

[[25]](#_25_35) 瑪魯斯，《歷史當中的大屠殺》（Michael R.Marrus，The Holocaust in History），London：University Press of New England，1987，p.41。

[[26]](#_26_35) 杰爾斯和米爾斯，《馬克斯·韋伯文選》，p.232。21

[[27]](#_27_35) 德國戰犯，在二戰期間參與納粹滅絕猶太人的活動，戰后逃往阿根廷，被以色列人逮捕并處以絞刑。———譯注22

[[28]](#_28_35) 布朗寧，“德國官僚體系”，p.14。24

[[29]](#_29_35) 克雷恩和拉波波特，《大屠殺和人類行為的危機》，p.70。26

[[30]](#_30_35) 阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷：罪惡之千篇一律性報告》（Hannah Arendt，Eichmann in Jerusalem：AReport on the Banality of Evil），New York：Viking Press，1946，p.106。27

[[31]](#_31_35) 阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.69。28

[[32]](#_32_35) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，p.1011。

[[33]](#_33_35) 參看凱爾曼，“沒有道德約束的暴力”（Herbert C.Kelman，‘Violence without Moral Restrain’），《社會問題雜志》（Journal ofSocial Issue），vol.29，1973，pp.29—61。29

[[34]](#_34_35) 杰爾斯和米爾斯，《馬克斯·韋伯文選》，p.95。在審判期間，艾希曼堅持主張遵守的不僅是命令，而且還是法律。阿倫特評論說，艾希曼（當然可能不止他一個人）曲解了康德的絕對律令，以致它不支持個人自主，而支持官僚主義附屬關系：“行動得仿佛你的行為準則與法律制定者的準則或本國法的原則相同”，見阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.136。30

[[35]](#_35_33) 引自沃爾夫，“對種族滅絕的紐倫堡辯護中對民族社會的假想威脅”（Robert Wolfe，‘Putative Threat to National Society at a Nurenberg Defence for Genocide’），《美國政治和社會科學研究院年報》，no.450，July 1980，p.64。31

[[36]](#_36_33) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，pp.1036—8，1042。32

[[37]](#_37_33) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，p.1024。33

[[38]](#_38_32) 拉赫斯，《現代社會中的個人責任》（John Lachs，Responsibility ofthe Individualin Modern Society），Brighton：Harvester，1981，pp.12—3，58。34

[[39]](#_39_30) 卡普托，《戰爭的謠言》（Philip Caputo，ARumour ofWar），New York：Holt，Rinehart&Winston，1977，p.229。35

[[40]](#_40_30) 費恩，《解釋大屠殺》，p.4。36

[[41]](#_41_30) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，p.1044。37

[[42]](#_42_30) 利特爾，“大屠殺研究的基礎”（Franklin M.Littell，‘Fundamental in Holocaust Studies’），《美國政治和社會科學研究院年報》，no.450，July 1980，p.213。

[[43]](#_43_30) 格雷，《美蘇軍備競賽》（Colin Gray，The Soviet-American Arms Race），Lexington：Saxon House，1976，pp.39，40。40

二 現代性、種族主義和種族滅絕（1）

[[1]](#_1_79) 費恩戈爾德，《大燭臺》（Harry L.Feingold，Menorah），弗吉尼亞聯邦大學猶太人研究計劃（Judaies Programme ofVirginia Commonwealth University），no.4，Summer 1985，p.2。

[[2]](#_2_76) 科恩，《種族滅絕的根由》（Norman Cohn，WarrantforGenocide），London：Eyre&Spottiswoode，1967，pp.267—8。

[[3]](#_3_71) 費恩戈爾德，《大燭臺》，p.5。

[[4]](#_4_71) 拉奎爾，《恐怖的秘密》（Walter Laqueur，Terrible Secret），Harmondsworth：Penguin Books，1980。42

[[5]](#_5_64) 科恩，《種族滅絕的根由》，pp.266—7。43

[[6]](#_6_60) 巴比倫之囚（Babylonian exile），指猶太王國先后在公元前598—597年和公元前587—586年被征服后，猶太人被大批擄往巴比倫國一事。———譯注44

[[7]](#_7_58) 我對這個問題在“出境護照和入境證明”一文（“Exit Visas and Entry Tickets”，Telos，Winter 1988）中進行了更詳細的討論。45

[[8]](#_8_58) 杰克爾，《歷史中的希特勒》（EberhardJackel，Hitler in History），Boston：University Press of New England，1946。

[[9]](#_9_54) 參看《希特勒的秘密筆記》（Hitler's Secret Book），London：Grove Press，1946。46

[[10]](#_10_52) 科恩，《種族滅絕的根由》，p.252。51

[[11]](#_11_48) 引自拉奎爾，《猶太復國主義的歷史》（A History of Zionism），New York，1972，p.188。

[[12]](#_12_46) 懷恩萊西，《希特勒的專家們：學者在德國反猶太人的罪行中的作用》（Max Weinreich，Hitler's Professors：The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People），New York：Yiddish Scientific Institute，1946，p.28。54

[[13]](#_13_44) 魯賓斯坦，《左派、右派和猶太人》（W.D.Rubinstein，The Left，the Right，and the Jews），London：Croom Helm，1982，pp.78—9。我將用不同的方式表述這個觀察：這不是由不同反猶主義合并所產生的特殊暴力，而恰恰是由觀點合并所產生的反猶主義現象。必須強調的是，一直持續到二戰的猶太人矛盾的社會定位最近在所有富足國家都迅速消失了———至今其后果還難以測量和計算。魯賓斯坦提供了令人信服的數據證明了大規模猶太人正朝著社會階梯的中上層移動。經濟成功連同政治約束的瓦解在猶太人觀念上得到了反映：“現在的猶太人整體上是保守派”（p.118），“不是所有的新保守派都是猶太人，但保守派團體的大多數領導都是猶太人”（p.124），一度自由進步的《評論》（Commentary）變成了美國右派的好戰的喉舌，猶太機構和原教旨主義者權利之間的羅曼史日益熱烈。在最近的一次關于猶太人和社會主義之間“美好友誼的結束”[見The JewishQuarterly，no.2（1988）]，座談會上，菲利普斯（Melanie Philips）吐露：“我很高興告訴我的社會主義朋友和熟人‘我是一個少數民族’，也很高興看著他們在歇斯底里中流逝。我會是怎么樣的?我強有力。正是社會主義者認為猶太人在執掌權力。他們在執掌政權，難道不是?他們在管事，在經營工業，他們就是地主。”同時，格里德曼（George Griedman）口頭問道：“政府中的猶太人往往與相對不受歡迎的政策聯系在一起。當現在的泡沫最終破滅時……那會發生什么呢?那時的猶太人區會在哪里，我們與這種崩潰以及與工人階級所遭受的挫折在哪些地方有聯系?”我們很有趣地發現，就在納粹時期，猶太人的社會地位與今天歐洲以及尤其是美國的猶太人狀況很接近。當時大約四分之三的德國猶太人從事貿易、商業、銀行和專業尤其醫學、法律方面的工作（與之相對的是，只有四分之一的非猶太人從事這些工作）。致使猶太人特別顯赫的是他們對出版工業、文化和新聞業的支配地位[“猶太記者在整個自由主義和左派新聞界都是鼎鼎有名的。”———尼維克，《魏瑪德國的猶太人》（Donald L.Niewyk，The Jews in Weimar Germany），Manchester：Manchester Univesity Press，1980，p.15]。由于他們的階級成員資格問題，德國猶太人傾向于跟隨其他中產階級支持政界的保守派。但是，盡管他們有這種傾向，他們與自由主義政黨的接觸仍然在一般人之上：這主要因為坦率地說德國右派是反猶太的，并因此堅決反對猶太人進展的再次出現。55

[[14]](#_14_44) 祖克，“流動的階級：對猶太人進行社會理解的主觀因素：十八世紀波蘭的例子”（Anna Zuk，‘A mobile class.The subjective element in the social perception ofJews：the example of eighteenth century Ploan’），見Polin，vol.2，Oxford：Basil Blackwell，pp.163—78。56

[[15]](#_15_44) 參看鮑曼，《立法者與解釋者》（Zygmunt Bauman，Legislators and Interpreters），Oxford：Polity Press，1987。58

[[16]](#_16_44) 引自莫斯，《走向最終解決：歐洲種族主義的歷史》（Georage L.Mosse，Towardthe FinalSolution：AHistory ofEuropean Racism），London：J.M.Dent&Son，1978，p.154。62

[[17]](#_17_40) 馬爾庫斯，《1919—1939年波蘭猶太人的社會和政治歷史》（Joseph Marcus，Social and Political History of the Jews in Poland 1919—1939），Berlin：Mouton，1983，pp.97—8。65

[[18]](#_18_38) 比雅勒，《猶太人歷史中的權力與沒有權力》（David Biale，Power and Powerlessness in Jewish History），New York：Schocken，1986，p.132。66

[[19]](#_19_39) 阿倫特，《集權主義的起源》（Hannah Arendt，Origins ofTotalitarianism），London：Allen&Unwin，1962，p.14。67

[[20]](#_20_37) 普爾澤，《政治反猶主義在德國和奧地利的興起》（P.G.J.Pulzer，The Rise ofPoliticalAntisemitism in Germany andAustria），New York，John Wiley&Sons，1964，p.311。

[[21]](#_21_38) 阿倫特，《集權主義的起源》，p.20。68

[[22]](#_22_38) 阿倫特，《集權主義的起源》，p.22。69

[[23]](#_23_38) 卡茨，《從歧視到毀滅：1700—1933年的反猶主義》（Jacob Katz，From Prejudice to Destruction：Anti-Semitism 1700—1933），Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1980，pp.161，87。72

[[24]](#_24_36) 普爾澤，《政治反猶主義的興起》，pp.138—9。我們或許可以從以下例子中體會到猶太人的困境：“在加利西亞的東部地區以及立陶宛和白俄羅斯的交界區，情勢要更加復雜和危險，因為那里的猶太人發現他們處在民族意志相互競爭的夾縫中，在東歐其他一些人種混雜的地區也是如此，比如特蘭西瓦尼亞、波希米亞、摩拉維亞和斯洛伐克。在加利西亞東部地區，在戰前時期猶太人對波蘭文化有強烈的認同并顯然默認了以波蘭人為最高統治者。他們中大多數漠視或者也可能是看不起烏克蘭語言，他們對烏克蘭的民族志向無動于衷。另一方面，1918年秋在利沃夫宣告成立的短命的西烏克蘭共和國許諾給猶太人以平等權利和民族自治，而該地區的波蘭人卻根本不想隱藏他們的反猶太傾向。由于猶太人不知道哪一方將取得最終的勝利，也不愿與任何一方無論是波蘭人還是烏克蘭人疏遠，在這種情況下當地的猶太民族委員會宣布保持中立態度……一些波蘭人認為這是親烏克蘭人的情緒，因此在1918年12月奪取烏克蘭首都利沃夫后對當地的猶太人實施了報復行動。烏克蘭人也公然譴責猶太人的中立態度，認為這是猶太人要繼續保持他們的親波蘭人的傳統態度。”[門德爾松，《兩次世界大戰之間東歐和中歐的猶太人》（Ezra Mendelsolhn The Jews ofEast-Central Europe Between the World Wars），Bloomington：Indiana University Press，1983，pp.51—2。]這個故事在二戰期間幾乎不折不扣地再一次被重演。波蘭東部地區的猶太人歡迎紅軍的進入，以作為對公然和激烈地反猶太人的納粹的防護措施。再一次，在納粹占領該地區后，波蘭猶太人只要一看到蘇聯軍隊就把他們當成是解放力量。對大多數波蘭人而言，無論德國人還是俄國人都首要也主要是外國侵略者。73

[[25]](#_25_36) 鄧奇，《開放社會中的少數民族：矛盾的囚徒》（Geoff Dench，Minorities in the Open Society：Prisoners ofAmbivalence），London：PKP，1986，p.259。75

[[26]](#_26_36) 卡茨，《從歧視到毀滅》，p.3。76

[[27]](#_27_36) 吉拉德，“反猶主義的歷史基礎”（Patrick Girard，‘Historical Foundations of Antisemitism’），見丁斯達爾編著，《幸存者、受害者和迫害者：納粹大屠殺文集》（Joel E.Dinsdale ed.，Survivors，Victims，and Perpetrators：Essays on the Nazi Holocaust），Washington：Hemisphere Publishing Company，1980，pp.70—1。塔蓋夫（Pierre-Andre Taguieff）最近出版了有關種族主義和相關現象的社會心理基礎的綜合研究著作，在這些基礎中，對metisssage（混合繁殖）的仇恨扮演了焦點角色。混血兒與顯然很類似的“界線模糊”情況是截然不同的。如果說社會被驅逐者，即失去階級的個體，可以說被排除在分類之外的話，那么移民則趨向于被分為一類（他們似乎存在于主導性分類之外，因此一般不會威脅到權威），而混血兒則被過度分類；他們推動了反猶主義領域的重疊，如果主導性分類想要保持其權威性就必須對這些領域進行小心防護并保持分離：參看《偏見的力量：論種族主義及其兩面性》（La force du Préjugé：essai sur le racisme et ses doubles），Paris：?\*ditions la Découverte，1988，p.343。78

[[28]](#_28_36) 阿倫特，《集權主義的起源》，p.87。

[[29]](#_29_36) 歐洲著名的銀行世家，發展成十九世紀歐洲經濟史上有影響的銀行集團，創始人M.A.羅特希爾德，德籍猶太人。———譯注80

[[30]](#_30_36) 麥克里蘭德編著，《法國的右派》（J.S.McClelland ed.，The French Right），London：Jonathan Cape，1970，pp.88，32，178。81

三 現代性、種族主義和種族滅絕（2）

[[1]](#_1_80) 參看塔蓋夫，《偏見的力量：論種族主義及其兩面性》。

[[2]](#_2_77) 塔蓋夫，《偏見的力量：論種族主義及其兩面性》，p.69—70。梅米（Albert Memmi）在《種族主義》（Le racisme，Paris：Gallimard，1982）中認為，“種族主義是普遍的，反種族主義則不然”（p.157），并通過引證另一個神秘現象解釋了種族主義所謂普遍性之謎：總是由差異引起的本能性恐懼。一個人不理解差異，差異順勢轉變為未知，而未知又是恐怖的一個根源。在梅米看來，未知的恐怖“源自我們物種的歷史，在這期間未知是危險的根源”（p.208）。這就暗示著種族主義假定的普遍性是物種傾向的產物。種族主義獲得了一個前文化基礎后，也就不受個體訓練的影響了。84

[[3]](#_3_72) 塔蓋夫，《偏見的力量：論種族主義及其兩面性》，p.91。86

[[4]](#_4_72) 羅森伯格，《著作選》（Alfred Rosenberg，Selected Writings），London：Joathan Cape，1970，p.196。88

[[5]](#_5_65) 德國細菌學家，提出鑒定某種微生物為相應傳染病病因的“科赫原則”，獲1905年諾貝爾醫學獎。———譯注

[[6]](#_6_61) 英國外科醫生，醫學科學家。———譯注89

[[7]](#_7_59) 居特，“人口政策”（Arthur Gutt，‘Population Policy’），見《德國話語》（Germany Speaks），London：Thornton butterworth，1938，pp.35，52。

[[8]](#_8_59) 格羅斯，“國家社會主義的種族主義思想”（Walter Gross，‘National Socialist Racial Thought’），見《德國話語》，p.68。90

[[9]](#_9_55) 參看弗勒明，《希特勒和最終解決》（Gerald Fleming，Hitler and the FinalSolution），Oxford：Oxford University Press，1986，pp.23—5。

[[10]](#_10_53) Lebensraum是納粹分子提出的概念，指國土以外可控制的領土和屬地。———譯注91

[[11]](#_11_49) 羅森伯格編著，《狄特里希·艾卡特：遺訓》（Alfred Resonberg ed.，Dietrich Eckart：EinVerm⁉chtnis），Munich，Frz.Eher，1928。引自莫斯，《納粹文化：編年史》（George L.Mosse，Nazi Culture：A Documentary History），New York：Schocken Books，1981，p.77。

[[12]](#_12_47) 莫斯，《走向最終解決：歐洲種族主義的歷史》，p.2。93

[[13]](#_13_45) 莫斯，《走向最終解決》，p.20。

[[14]](#_14_45) 參看莫斯，《走向最終解決》，p.53。

[[15]](#_15_45) 懷恩萊西，《希特勒的專家們：學者在德國反猶太人的罪行中的作用》，pp.56，33。94

[[16]](#_16_45) 特雷弗爾?.羅佩爾，《希特勒的桌邊談話》（H.R.Trevor-Roper，Hitler's Table Talk），London，1953，p.332。95

[[17]](#_17_41) 科恩，《種族滅絕的根由》，p.87。大量跡象表明，希特勒言及“猶太人問題”時所使用的語言并非僅僅為了修飾或宣傳。希特勒對猶太人的態度是發自內心的，而不是大腦思考所得。想想希特勒1922年對其朋友黑爾（Josef Hell）的回答或許就能理解，希特勒對猶太人的憎恨在何種程度上是從作為一個真誠的清教徒對所有健康和衛生問題的敏感性而發的，并且又是多么的相符：希特勒說一定要把慕尼黑所有的猶太人送上特別沿著馬里安廣場豎立的絞刑架，并且他并沒有忘記強調，要把猶太人一直吊著“直到發臭；只要衛生允許，猶太人將一直被吊在那里”。（引自弗勒明，《希特勒和最終解決》，p.17）讓我們補充說，這些話顯然是希特勒在無法控制自己的暴怒或“發作狀態”時說的：在那時———或許尤其在那種場合———才能揭示出衛生和健康成見的迷信對希特勒思想的鉗制有多么牢固。

[[18]](#_18_39) 納粹強迫猶太人所戴標志，形狀為六角星。———譯注

[[19]](#_19_40) 斯泰爾特，《希特勒的戰爭和德國人：在第二次世界大戰期間的公眾情緒和態度》（Marlis G.Steinert，Hitler's War and the Germans：Public Mood andAttitude during the SecondWorldWar，trans.Thomas E.J.de Witt），Athens，Ohio：Ohio University Press，1977，p.137。

[[20]](#_20_38) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，第3卷，p.1023。96

[[21]](#_21_39) 懷恩萊西，《希特勒的專家們》，pp.31—3，34。被國家社會主義的科學所利用的牲畜飼養員和其他生物學操作者不僅僅用作解決“猶太人問題”。他們為納粹統治下的整個社會政策提供了靈感。來自漢堡的納粹德國著名城市社會學家沃舍爾（Andreas Walther）解釋說“教育和環境影響無法改變一個人的人性……國家社會主義將不再重復過去改善城市所犯的大錯，將不會把自己局限在房屋建設和衛生改善上。社會學研究將決定哪些人可以繼續活下去……那些無可救藥的人將被消滅”。《城市衛生的新道路》（Neue Wege zur Grossstadtsanierung），Stuttgart，1936，p.4。引自Stanislaw Tyrowicz，Swiatle Wiedzy zdeprawowanej，Poznan Instytut Zachodni，1970，p.53。97

[[22]](#_22_39) 莫斯，《走向最終解決》，p.134。

[[23]](#_23_39) 阿倫特，《集權主義的起源》，p.87。98

[[24]](#_24_37) 戈培爾日記，摘自《幸存者、受害者和迫害者：納粹大屠殺文集》，p.311。99

[[25]](#_25_37) 1938年11月7日，被驅逐到法國的波蘭籍猶太青年，十七歲的赫舍爾·格林茲為了復仇，制定了一個槍殺德國駐巴黎公使的計劃，但未擊中這位公使，只打死了使館的一等秘書。于是，納粹當局于11月9日掀起大規模的反猶太運動。七千家商店被毀，還有教堂、公墓遭褻瀆，財物被搗毀。因為無數窗玻璃被毀，故稱“碎玻璃之夜”，也稱打砸搶之夜。———譯注100

[[26]](#_26_37) 沙比尼和西維爾，“摧毀良心清白的無辜者：大屠殺的社會心理學”（John R.Sabini&Maury Silver，‘Destroying the Innocent with a Clear Conscience：A Sociopsychology of the Holocaust’），見《幸存者、受害者和迫害者》，p.329。

[[27]](#_27_37) 格魯伯格，《第三帝國的社會史》（Richard Grunberger，A Social History ofthe ThirdReich），London：Weidenfeld&Nicholson，1971，p.460。101

[[28]](#_28_37) 斯多克斯，“德國人和歐洲猶太人的毀滅”（Lawrence Stokes，‘The German People and the Destruction of the European Jewry’），《中歐歷史》（CentralEuropean History），no.2，1973，pp.167—91。

[[29]](#_29_37) 引自戈爾頓，《希特勒、德國人和“猶太問題”》（Sarah Gordon，Hitler，Germans，and the‘JewishQuestion’），Princeton：Princeton University Press，1984，pp.159—60。102

[[30]](#_30_37) 參看戈爾頓，《希特勒、德國人和“猶太問題”》，p.171。103

[[31]](#_31_36) 布朗寧，《決定命運的幾個月》（Christopher R.Browning，Fateful Months），New York：Holmes&Meier，1985，p.106。

[[32]](#_32_36) 《艾希曼檔案與猶太人問題的最終解決》（Le dossier Eichmann et la solutionfinde de la question juive），Paris：Centre de documentation juive contemporaine，1960，pp.52—3。104

[[33]](#_33_36) 戈爾頓，《希特勒、德國人和“猶太問題”》，p.316。105

[[34]](#_34_36) 馮·貝米，《西歐右翼極端主義》（Klaus von Beyme，Right-Wing Extremism in Western Europe），London：Frank Cass，1988，p.5。巴爾弗（Michael Balfour）在最近的研究中調查了在魏瑪共和國時期，促使當時社會各階級對納粹執掌政權給予熱忱的、適度的和溫和的支持的環境和動機。他列舉了大量理由，包括綜合性因素和具體到某個特定人群的因素。但是，在納粹社會變革的計劃中，納粹反猶主義的直接呼吁只在一種情形中（即中產階級上層中受過教育的部分，他們感覺受到了猶太人“不相稱競爭”的威脅）扮演了顯著的角色，而且即使在這種情形中它也只是眾多有吸引力或至少值得一試的因素中的一個。參看《1933—1945年在德國對希特勒的抵抗》（Withstanding Hilter in Germany 1933—1945），London：Routledge，1988，pp.10—28。106

[[35]](#_35_34) 參看貝恩德·馬丁，“大屠殺前后的反猶主義”（Bernd Martin，‘Antisemitism before and after Holocaust’），見奧克薩爾編，《維也納的猶太人、反猶主義和文化》（Ivor Oxaal ed.，Jews，Antisemitism andCulture inVienna），London：Michael Pollak and Gerhard Botz，1987。

[[36]](#_36_34) 《猶太人編年史》（JewishChronicle），15，July 1988，p.2。108

[[37]](#_37_34) 富克斯，《逗留移民的反抗》（Gerard Fuchs，Ils resteront：le defi de l--immigration），Paris：Syros，1987；朱維與瑪高迪，《讓?.瑪麗·勒本的傳說與非傳說：調查與精神分析》（Pierre Jouve&Ali Magoudi，Les dits et les non-dits de jean-marie Le Pen：enquete et psychanalyse），Paris：La Decouverte，1988。110

四 大屠殺的獨特性和常態性

[[1]](#_1_81) 希爾博格，“大屠殺的意義”（‘Significance of the Holocaust’），見弗里蘭德和米爾頓編著，《大屠殺：意識形態、官僚體系和種族滅絕》（Henry Friedlander&Sybil Milton ed.，The Holocaust：Ideology，Bureaucracy，and Genocide），Millwood，NY：Kraus International Publication，1980，pp.101—2。113

[[2]](#_2_78) 埃維人，住在加納、多哥境內和貝寧邊境地區的黑人。———譯注

[[3]](#_3_73) 伊博人，尼日利亞東部民族。———譯注

[[4]](#_4_73) 參看利杰姆（Colin Legum）在《觀察家》（The Observer）上的文章，1966年10月12日。

[[5]](#_5_66) 泰米爾人，居住在印度南部和斯里蘭卡等地。———譯注

[[6]](#_6_62) 僧伽羅人，斯里蘭卡的基本居民。———譯注114

[[7]](#_7_60) 費恩戈爾德，“大屠殺到底有多么獨特?”，p.397。115

[[8]](#_8_60) 費恩戈爾德，“大屠殺到底有多么獨特?”，p.401。116

[[9]](#_9_56) 庫佩爾，《種族滅絕：它在二十世紀的政治用場》。庫佩爾的預言在伊拉克駐倫敦大使的話語中得到了最為不幸的印證。1988年9月2日第四頻道就伊拉克庫爾德人被不斷屠殺的問題采訪伊拉克駐倫敦大使，大使先生駁斥這種指責說，庫爾德人的幸福和命運是伊拉克內部事務，任何人都沒有權力干涉一個主權國家在其境內所采取的行動。

[[10]](#_10_54) 克雷恩和拉波波特，《大屠殺和人類行為的危機》，pp.130，143。117

[[11]](#_11_50) 沙比尼和西維爾，“摧毀良心清白的無辜者：大屠殺的社會心理學”，見《幸存者、受害者和迫害者》，pp.329—30。121

[[12]](#_12_48) 戈爾頓，《希特勒、德國人和“猶太問題”》，pp.48—9。127

[[13]](#_13_46) 克雷恩和拉波波特，《大屠殺和人類行為的危機》，p.140。130

[[14]](#_14_46) 懷貞鮑姆，《計算機的力量和人的理性：從判斷到計算》（Joseph Weizenbaum，Computer Power and HumanReason：From Judgment to Calculation），San Francisco：W.H.Freeman，1976，p.252。131

[[15]](#_15_46) 克雷恩和拉波波特，《大屠殺和人類行為的危機》，p.141。134

[[16]](#_16_46) 瑪什，《暴力擾亂：暴力的幻覺》（Peter Marsh，Aggro：The Illusion ofViolence），London：J.M.Dent&Sons，1978，p.120。

[[17]](#_17_42) 埃利亞斯，《文明的進程：國家的形成和文明化》（Norbert Elias，The Civilising Process：State Formation and Civilization，trans.Edmund Jephcott），Oxford：Basic Blackwell，1982，pp.238—9。142

[[18]](#_18_40) 普洛克托，《種族衛生：納粹統治下的醫療》（Robert Proctor，Racial Hygiene：Medicine under the Nazis），Cambridge Mass.：Harvard University Press，1988，pp.4，6。

[[19]](#_19_41) 普洛克托，《種族衛生》，pp.315—24。146

[[20]](#_20_39) 達雷，“婚姻法和撫育的原則”（R.W.Darre，‘Marriage Laws and the Principles of Breeding’），見希勒爾和吉普譯，《1933之前的納粹意識形態》（Nazi Ideology before 1933：ADocumentation，trans.Barbara Hiller and Leila J.Gupp），Manchester：Manchester University Press，1978，p.115。150

[[21]](#_21_40) 懷貞鮑姆，《計算機的力量和人的理性》，p.256。152

[[22]](#_22_40) 懷貞鮑姆，《計算機的力量和人的理性》，p.256。

[[23]](#_23_40) 懷貞鮑姆，《計算機的力量和人的理性》，p.256。

[[24]](#_24_38) 埃魯爾，《技術系統》（Jacques Ellus，TechnologicalSystem，trans.Joachim Neugroschel），New York：Continuum，1980，pp.272，273。153

五 誘使受害者合作

[[1]](#_1_82) 海德里希：在二戰期間負責納粹德國的帝國安全中央辦公廳（RSHA），這個辦公廳包含了保安警察和黨衛隊的保安部，在屠殺猶太人過程中發揮了必不可少的作用。———譯注159

[[2]](#_2_79) 塞弗特，《東部邊境的猶太人》（Hermann Erich Seifert，Der Jude an der Ostgrenze），Berlin：Eher，1940，p.82。引自研究希特勒的教授馬克斯·懷恩萊西的《學者在德國反猶太人的罪行中的作用》，p.91。將猶太精英放在執行他們為解決“猶太問題”而設計的長期計劃的主角位置上，與落在被征服的斯拉夫民族的精英身上的處置形成了鮮明的對比，意味著斯拉夫人是被奴役，而不是被滅絕。舉例來說，波蘭種族中受過教育的階層在德國占領的頭一天就遭到了迫害和殺害，這比展開屠殺波蘭猶太人的行動早了許多。這個事實誤導了流亡中的波蘭政府和通常的波蘭輿論，使他們相信猶太人跟他們的鄰居———波蘭人———比起來被德國人賦予了更高的地位：參看恩格爾，《在奧斯維辛的陰影中》（David Engel，In the Shadow ofAuschwitz），University of North Carolina Press，1987。160

[[3]](#_3_74) 引自庫佩爾，《種族滅絕：它在二十世紀的政治用場》，p.127。

[[4]](#_4_74) 格魯伯格，《第三帝國的社會史》，p.466。163

[[5]](#_5_67) 傷寒瑪麗，紐約城中著名的傷寒帶菌者，原名Mary Mallon，系廚娘，本人對傷寒是免疫的，但傳播了大量的傷寒病例。———譯注

[[6]](#_6_63) 見埃利亞斯的《文明的進程》的第1卷第2章。———譯注164

[[7]](#_7_61) 參看莫姆森，“反猶太政策和大屠殺的意義”（Hans Mommsen，“Anti-Jewish Politics and the Implications of the Holocaust”），見布爾編，《第三帝國的挑戰》（Hedley Bull ed.，The Challenge ofthe Third Reich：The Adam von Trotta MemorialLectures），Oxford：Clarendon Press，1986，pp.122—8。165

[[8]](#_8_61) 克爾蕭，《德意志第三帝國的公眾輿論和政治不滿》（Ian Kershaw，Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich），Oxford：Clarendon Press，1983，pp.359，364，372。166

[[9]](#_9_57) 利特爾，“現代大學的信任危機”（Franklin H.Littell，‘The Credibility Crisis of the Modern University’），見《大屠殺：意識形態、官僚機構和種族滅絕》，pp.274，277，272。167

[[10]](#_10_55) 貝爾岑，“物理科學”（Alan Beyerchen，‘The Physical Science’），見《大屠殺：意識形態、官僚機構和種族滅絕》，pp.158—9。

[[11]](#_11_51) 坡里雅科夫，《反猶主義的歷史》，第3卷（Leon Poliakoff，The History ofAntisemitism，vol.Ⅳ），Oxford：Oxford University Press，1985。168

[[12]](#_12_49) 費斯特，《德意志第三帝國的面孔》（Joachim，C.Fest，The Face of the ThirdReich，trans.Michael Bullock），Harmondsworth：Penguin Books，1985，p.394。

[[13]](#_13_47) 格魯伯格，《第三帝國的社會史》，p.313。169

[[14]](#_14_47) 科恩，《種族滅絕的根由》，p.268。170

[[15]](#_15_47) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，第1卷，pp.78—9，76。

[[16]](#_16_47) 阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.132。173

[[17]](#_17_43) 阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.118.這種看法并不完全是空想：它反映了當地居民精英們的觀點和實踐的長期傳統，只有希特勒和希姆萊———包括從其內部產生的反抗———才敢推翻這種傳統。遲至1940年12月16日，威廉·庫伯，一位久經考驗的、恬不知恥的、老練的納粹權貴，才代表要他予以特別處置的德國猶太人向他的上級請愿：“我認為，從我們文化領域來的人與本地粗野的部落人有著很大的差異。”（引自懷恩萊西，《希特勒的專家們》，p.155）1940年3月1日，柏林的秘密安全局發出了一個奇怪的文件，指派漢堡的《塔木德經》和《摩西五經》（譯按：此二書均為猶太教重要典籍）學校的主管斯比爾博士“在波蘭的猶太人保護區（后來計劃建在尼斯科周圍）建立一個普通猶太人教育體系，要與德意志本國既有教育體系相類似，后者顯然被他人看做比未來德國文化改變的猶太人創造出來的任何事物要優越：科洛德內爾，《納粹統治下的德國猶太人教育》（Solomon Colodner，JewishEducation inGermany under the Nazi），Jewish Education Committee Press，1964，pp.33—4。

[[18]](#_18_41) 引自多布羅茨基，“日爾曼統治下的猶太人精英”（‘Jewish Elites under German Rule’），見《大屠殺：意識形態、官僚機構和種族滅絕》，p.223。175

[[19]](#_19_42) 阿德勒，《巴黎的猶太人和最終解決》（Jacques Adler，The Jews of Paris and the FinalSolution），Oxford：Oxford University Press，1987，pp.233—4。176

[[20]](#_20_40) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，第3卷，p.1042。177

[[21]](#_21_41) 費恩，《解釋大屠殺》，p.319。178

[[22]](#_22_41) 特倫克，《猶太委員：在德國占領下東歐的猶太委員會》（Isaish Trunk，Judenrat：The JewishCouncils in Eastern Europe under German Occupation），London：Macmillan，1972，p.401。182

[[23]](#_23_41) 引自特倫克，《猶太委員》，p.407。183

[[24]](#_24_39) 特倫克，《猶太委員》，pp.418，419。184

[[25]](#_25_38) 因此邁蒙尼德（Maimonides）說：“如果異教徒告訴他們‘交給我們一個人讓我們處死他，否則我們就把你們全部殺光’，他們應當全部被殺害，而不應當交出一個人。”《摩西五經要義》（The Fundamentals of the Torah），5/5。同樣，阿伯斯（Prikei Abboth）也說：“一個人走到雷巴的跟前并對他說，‘我所在城市的統治者命令我殺死某個人，如果我拒絕那樣做，他就會把我殺掉’，雷巴告訴他，‘寧可被殺死也不要去殺別人；你認為你的血比別人的更紅嗎?或許別人的血比你更紅’。”（Pes.256）耶路撒冷猶太法典教導說：“一群猶太人正行進在路途中，這時他們遇到了一些異教徒；他們走到猶太人的跟前說，‘交出一個人讓我們殺死他，否則你們將全部被殺掉!’即使所有的人都被殺害，也不能交出一個猶太人。”對于當敵人指明要處置某個具體的人的情況，權威們之間的立場各不相同。但即使是這種情況，猶太法典建議按照下述故事考慮：“政府要緝捕柯舍夫。他于是跑到洛德的本利維城中約書亞處尋求庇護。政府軍隊來到那里并包圍了城市。他們說，‘如果你們不交出他，我們就把整個城都毀了。’約書亞教士找到柯舍夫并勸服他去自首。以利亞（公元前9世紀以色列的先知）以前經常為約書亞顯靈，但從那時開始就再也不顯靈了。約書亞齋戒多日之后，以利亞終于顯靈。以利亞問道：‘我應當給告密者顯靈嗎?’，約書亞說，‘我只是在遵從法律’，以利亞反駁說，‘但這是圣徒之法嗎?’。”（Trunot 8：10）185

[[26]](#_26_38) 引自特倫克，《猶太委員》，p.423。186

[[27]](#_27_38) 引自特倫克，《猶太委員》，p.xxxii。189

[[28]](#_28_38) 引自特倫克，《猶太人對納粹迫害的反應：滅絕過程中集體和個體的行為》（Trunk，JewishResponses to Nazi Persecution：Collective and Individual Behaviour in Extremis），New York：Stein&Day，1979，pp.75—6。

[[29]](#_29_38) 埃德曼（Mark Edelman），ghetto walczy，Warszaw：C.K.Bundu，1945，pp.12—4。192

[[30]](#_30_38) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，第3卷，p.1036。193

[[31]](#_31_37) 車楞格爾（Wladyslaw Szengel），Co czytalem umarlym，Warszaw：PIW，1979，pp.46，49，44。194

[[32]](#_32_37) 引自特倫克，《猶太委員》，pp.447—9。196

[[33]](#_33_37) 特雷布林卡，波蘭東部的一個村莊，二戰時納粹德國曾在此設集中營。———譯注197

六 服從之倫理（讀米格拉姆）

[[1]](#_1_83) 米格拉姆，《社會世界中的個體》（Stanley Milgram，The Individual in a SocialWorld），Reading，Mass.：Addison and Wesley，1971，p.98。200

[[2]](#_2_80) 克里斯蒂，“集權主義的再檢審”（Richard Christie，‘Authoritarianism Reexamined’），見克里斯蒂與雅霍達編，《“權威人格”的視角與方法研究》（Richard christie&Marie Jahoda ed.，Studies in the Scope andMethod of‘The Authoritarian Personality’），Ill.：Free Press，1954，p.194。201

[[3]](#_3_75) 米格拉姆，《服從權威：一個實驗的觀點》（Obedience to Authority：An ExperimetalView），London：Tavistock，1974，p.xi。

[[4]](#_4_75) Le Bon，美國早期社會心理學家。———譯注202

[[5]](#_5_68) 米格拉姆，《服從權威》，p.121。204

[[6]](#_6_64) 米格拉姆，《服從權威》，p.39。205

[[7]](#_7_62) 沙比尼和西維爾，“摧毀良心清白的無辜者：大屠殺的社會心理學”，見《幸存者、受害者和迫害者》，p.342。208

[[8]](#_8_62) 米格拉姆，《服從權威》，pp.142，146。210

[[9]](#_9_58) 米格拉姆，《服從權威》，p.11。211

[[10]](#_10_56) 米格拉姆，《服從權威》，p.104。

[[11]](#_11_52) 米格拉姆，《服從權威》，p.133。213

[[12]](#_12_50) 米格拉姆，《服從權威》，p.107。216

[[13]](#_13_48) 米格拉姆，《社會世界中的個體》，pp.96—7。217

[[14]](#_14_48) 參看哈恩尼、班克斯和齊姆巴多，“模擬監獄中的人際動力”（Craig Haney，Curtis Banks，&Philip Zimbardo，‘Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison’），《國際犯罪學與刑罰學學報》（InternationalJournal ofCriminology and Penology），vo1.Ⅰ，1973，pp.69—97。218

[[15]](#_15_48) 參看埃茨奧尼，“一個意義研究的模型”（Amitai A.Etzioni，‘A Model of Significant Research’），《國際精神病學學報》（International Journal of Psychiatry），vo1.Ⅵ（1968），pp.279—80。

[[16]](#_16_48) 斯泰納，“黨衛軍的昨天和今天：一個社會心理學觀點”（John M.Steiner，‘The SS Yesterday and Today：A Sociopsychological View’），見《幸存者、受害者和迫害者》，p.431。219

七 一種道德的社會學理論初探

[[1]](#_1_84) Kluckhohn，早期美國人類學家，對納瓦霍人的人種志研究很有名。代表作有《納瓦霍人的巫術》。———譯注223

[[2]](#_2_81) 參看鮑曼，《立法者與解釋者》，第3，4章。226

[[3]](#_3_76) 在各種各樣對涂爾干的接納以及對其理論的研究中，“道德的社會生產”這一范式不僅僅適用于顯而易見的社會，亦即充分發展的民族國家的社會，關于這一點已經得到了廣泛的贊同。在這種“大社會”中，人們承認存在著多種權威道德體系；其中一些體系甚至與“大社會”制度所提倡的道德體系相抵觸。而對于我們的問題，要點不在道德一元論、多元論還是“大社會”，而在于涂爾干觀點中的一個事實，即無論道德上有約束力的準則在實際應用中的機會有多小，都必須有一個社會的來源并通過社會上被操縱的強制約束力得以實施。在這個觀點中，根據定義不道德往往是反社會的（或相反地說，反社會根據定義是不道德的）；事實上，涂爾干并沒有顧及道德行為的社會起源之外的事物。社會約束行為的另一面是由非人類的、動物的沖動所引發的行為。228

[[4]](#_4_76) 魯本斯坦，《歷史的狡計》，p.91。

[[5]](#_5_69) 魯本斯坦和羅斯，《通往奧斯維辛之路》（Richard L.Rubenstein&John Roth，Approaches to Auschwitz），San Fransisco：SCM Press，1978，p.324。230

[[6]](#_6_65) 阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷》，pp.294—5。德國戰敗；因此根據德國命令所犯的屠殺被定義為罪行，和對超越政權權威的道德規范的踐踏。蘇聯是戰勝國之一；因此由她的統治者贊同的屠殺，盡管可能比德國的屠殺毫不遜色地令人厭憎，但要得到同樣的對待卻尚需時日———盡管在公開化時期有了那么徹底的挖掘工作。盡管只揭露出斯大林所犯下的少許幾個屠殺，但我們現在知道這些屠殺在系統性和組織性上一點也不比德國人的所作所為遜色，并且由特別行動隊所應用的技術首次由蘇聯內務人民委員部可怕的官僚機構在大規模使用。舉例來說，1988年白俄羅斯的Literatura I Mastactva周刊發表了Z.波茲尼亞克和J.什梅加利耶夫的調查（“Kuropaty———通向死亡之路”，后被《蘇維埃愛沙尼亞》和《莫斯科新聞》轉載），他們發現，在白俄羅斯的所有較大城鎮的周圍存在著大規模的墳墓，這些墳墓在1937年至1940年之間掩埋了幾十萬具脖子和頭顱上遍布彈孔的尸體。“在第5號墓地發現的尸體，生前大多數都是知識分子。在這些尸體中發現了大量的化妝品、眼鏡、單片眼鏡和藥品，同時還發現了高質量的鞋子，常常是定做的、時髦的女士鞋，精致的手套。從發現的物品和這些人精細的穿著（還有其他一些物證，比如食品或手提箱），可以推論受害者在死亡之前剛剛離開家，而沒有被關進過監獄。可以推測他們沒有經過審判就被‘清理’（用現在的話來說）了。”232

[[7]](#_7_63) 舒茨，“薩特的他我理論”（Alfred Schutz，‘Sartre��s Theory of the Alter Ego’），見《文集》（Collected Papers），vol.Ⅰ，The Haag，Martinus Nijhoff，1967，p.189。

[[8]](#_8_63) 列維納斯，《道德和無限：與菲利普·內莫的對話》（Emmanuel Levinas，Ethics and Infinity：Conversations with Philippe Nemo，trans.Richard A.Cohen），Pittsburgh：Duquesne University Press，1982，pp.95—101。237

[[9]](#_9_59) 莫姆森，“反猶太政策和大屠殺的意義”，見《第三帝國的挑戰》，p.117。

[[10]](#_10_57) 阿倫特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.106。241

[[11]](#_11_53) 布羅斯查特，“第三帝國和德國人民”（Martin Broszat，‘The Third Reich and the German People’），見《第三帝國的挑戰》，p.90。242

[[12]](#_12_51) 參看斯萊納爾，《通往奧斯維辛的曲折道路》，pp.80—8。243

[[13]](#_13_49) 參看克爾蕭，《德意志第三帝國的公眾輿論和政治不滿》。

[[14]](#_14_49) 索瓦特爾，《小人物，現在怎么啦?》（Dennis E.Showalter，Little Man，What Now?），New York：Archon Books，1982，p.85。244

[[15]](#_15_49) 引自費斯特，《德意志第三帝國的面孔》，p.177。245

[[16]](#_16_49) 克爾蕭，《德意志第三帝國的公眾輿論和政治不滿》，pp.275，371—2。247

[[17]](#_17_44) 克爾簫，《德意志第三帝國的公眾輿論和政治不滿》，p.370。

[[18]](#_18_42) 莫姆森，“反猶太政策和對大屠殺的理解”，見《第三帝國的挑戰》，p.128。248

[[19]](#_19_43) 希爾博格，《歐洲猶太人的毀滅》，p.999。

[[20]](#_20_41) 參看費恩，《解釋釋大屠殺》。249

[[21]](#_21_42) 莫姆森，“反猶太政策和大屠殺的意義”，見《第三帝國的挑戰》，p.136.250

[[22]](#_22_42) 莫姆森，“反猶太政策和大屠殺的意義”，見《第三帝國的挑戰》，p.140。251

[[23]](#_23_42) 卡普托，《戰爭的謠言》，p.229。253

[[24]](#_24_40) 拉赫斯，《當代社會中的責任和個體》，pp.12，13，57—8。254

[[25]](#_25_39) 布朗寧，《決定命運的幾個月》，pp.66—7。255

[[26]](#_26_39) 布朗寧，“政府的專家們”（Christopher R.Browing，‘The Government Experts’），見《大屠殺：意識形態、官僚機構和種族滅絕》，p.190。256

[[27]](#_27_39) 布朗寧，《決定命運的幾個月》，pp.64—5。257

[[28]](#_28_39) 在與查博尼爾（Charbonnier）的對話中，列維?.斯特勞斯把我們現代文明定義為anthropoemic（以區別于anthropophagic）；他們“吞噬”他們的敵手，而我們則“吐出”他們（分離，種族隔離，驅逐，排斥在我們人類義務的世界之外）。（譯者按：anthropophagic為“食人族的”之意，anthropoemic除anthropo之前綴外，emic依上下文之意，應由emiction一詞而來，即指排溺而言，意為“排溺族的”，二詞之對應與“吞噬”和“吐出”之對應相當。）

[[29]](#_29_39) 西方文明的合法化神話把一切自然的（也即前社會的）沖動（并且因此還有在接近條件下的“對他人的責任”）都歸入了“動物本能”的范疇，而官僚制精神又把它們歸入了非理性力量的范疇，并非出于偶然，這讓我們想起了文化進軍時期對一切地方性和社區性傳統的毀謗，而與文化進軍相伴隨的，則是現代國家壁壘的豎立和它那普遍主義和絕對主義姿態的弘揚性回憶：參看鮑曼，《立法者與解釋者》，第4章。259

[[30]](#_30_39) 希爾博格，“大屠殺的意義”，見《大屠殺：意識形態、官僚機構和種族滅絕》，pp.98，99。261