

悲劇與希望

——讀阿倫特的《論革命》

● 張國旺

《論革命》對法國大革命與美國革命之間的對比闡釋，其關注的重點並不在革命本身，而是革命中所體現的人類政治行動開啟新端與建構全新而持久的政治秩序的能力。



阿倫特 (Hannah Arendt) 著，陳周旺譯：《論革命》(南京：譯林出版社，2007)。

「這種由『當前』來提供養分的思考，與『思想的碎片』一起運作，這些『思想的碎片』是從過去採擷而來並聚集在它周圍。就像潛入海底的深水採珠人，他不是去開掘海底，把它帶進光明，而是盡力摘取奇珍異寶，摘取那些海底的珍珠和珊瑚，然後把它們帶到水面之上。」^①這是

阿倫特 (Hannah Arendt) 在《黑暗時代的人們》(*Men in Dark Times*) 中關於本雅明 (Walter Benjamin) 的隱喻性描述，即「深水採珠人」。可以說，這樣的稱謂亦適合於她自身。作為二十世紀最具創發性的思想家之一，阿倫特潛入久已消逝的悠遠歷史，以古希臘「城邦政治」的經驗與亞里士多德的思想為源頭^②，重新闡釋了「人作為一種政治性存在」究竟意味着甚麼；她在深刻分析和批判現代各種盛行的政治理論的同時，更創發了自己的思想解釋模式，諸如「政治行動理論」、「公私領域理論」、「交流的權力觀」等，無不如珍寶般，閃爍着耀眼的光芒。

在阿倫特的這些光芒耀眼的珍寶之中，其《論革命》(*On Revolution*，引用只註頁碼) 一書的境遇值得重新斟酌。各種關於阿倫特的傳記之中，涉及《論革命》寫作情況的記述極為稀少，偶爾出現的隻言片語，亦多是揣測。此書出版之後，更遭受不少冷遇。此後多年，《論革命》一直處於阿倫特研究者視野的邊緣，雖不至無人問津，卻也少有重視。等到人們警覺此種失誤之時，才發現此書並非如書名所示：彷彿

只是對「革命」這一人類極端行為的事後描述和分析。實際上，《論革命》通過研究革命行動與社會、人心的關係，尤其是法國大革命與美國革命之間的對比闡釋，其關注的重點並不在革命本身，而是革命中所體現的人類政治行動開啟新端與建構全新而持久的政治秩序的能力。

阿倫特本人的政治思想一以貫之地在《論革命》中得以呈現和驗證。撇開其生命晚期對人類心智能力的理論考察和建構不論，《論革命》可以稱得上是其前期思想的總結和綜合運用。一如漢森(Phillip B. Hansen)所說：「阿倫特對革命的研究是她在政治理論方面最後一項殫精竭慮的工作……《論革命》已經對她的政治思想作了邏輯的和年代學的總結。」^③阿倫特思想之研究者蔡英文從其一生的思想脈絡入手，將此書對革命實踐的理論處理定位為阿倫特本身思想發展的必經階段，此革命專題的討論承前啟後，構成了阿倫特思想發展的節點^④。

此外，此書論述章節雖稍顯隨意，但思想卻不失連貫。字裏行間，立於「過去與未來之間」(此處借用阿倫特之《在過去與未來之間》[*Between Past and Future*]的書名^⑤)，被攫取的悲傷與採摘珍寶的喜悅同在，憂鬱的基調與雖未明言卻近乎絕望的結論，彰顯出近乎孤獨的對人類前景的巨大憂慮。雅斯貝爾斯(Karl Jaspers)說：「總的說來，你的看法最終是悲劇——但還留有希望。」^⑥然而，這是怎樣的悲劇與希望呢？悲劇是如何釀成的？希望是有賴於人類自身啟明還是需借助其他莫名的力量呢？這是下文將試圖回答的問題。

一 《論革命》與《人的境況》的思想關聯

作為阿倫特前期思想的一個邏輯性總結，《論革命》與她在《人的境況》(*The Human Condition*)中所積累的理論之間存在重大的關聯。在《人的境況》中，阿倫特將目光追溯至古希臘，以其時「城邦生活」與「私人生活」的實踐經驗為樣本，就現代社會提出「公共領域」與「私人領域」的二分。所謂公共領域，一是具有公眾性和實在性，即此間的行動能為所有人視聽和認可；二是此領域的呈現即形成「世界」——此「世界」並非指物理性存在，而是由人與人交織聯繫而成^⑦。私人領域與此相反，是一種「無世界性」的存在，只關乎個人多質情感和私密行為等內容，包括通常所謂的消極自由，但不止於此^⑧。

在此公私領域二分的基礎上，阿倫特將人的活動形態分為三種：勞動(labor)、製作(work)和行動(action)。勞動是人為滿足生存需求而面對自然世界消耗體能的所作所為，關聯着人的生物必然性，只應該存在於私人領域。製作意味着以自然為質料而製造產品，並以此組成「人為自然」的工作，此「人為自然」區別於自然環境，構成整個人類有形活動的空間；其相對於單個個人之生命所具有的持存性，彌補了個人存在的短暫。行動乃意指一種創發性、開啟新端和成就不朽的能力，以言行的呈現和意見的交流為表現形態，且其呈現本身即意味着公共領域的形成。

在此，「革命」一詞所指涉的內容是甚麼？這一問題似乎可以從人

革命的行動並非盲目而沒有籌劃的反抗和暴力，其實質乃是阿倫特在《人的境況》中所強調的「人的行動」的創發性和開啟新端的能力之呈現。也即是說，革命是人憑藉行動的創發性，以自由立國的政治實踐。

法國大革命中，屬於私人領域的貧困問題侵入了「行動」彰顯的空間。一方面，生物必然性取代自由成為革命的方向；另一方面，當只屬於私人領域的事物現身於眾人之間，即意味着其將受到公共領域原則的審判，進而自我扭曲和異化。

們將法國大革命視為革命的範本得到大致的回答。革命似乎蘊含着風雲突起的暴力、群聲響應的呼喊，以及為正義而不懈的反抗等，如同一場氣勢洶湧的歷史浪潮，蕩平了世間所有的貧困和邪惡。然而，根據阿倫特的理解，事實並非也不應該如此簡單：「對任何現代革命的理解，至關重要的就是，自由理念和一個新開端的體驗應當是一致的。」（頁18）這即是說，革命的行動並非盲目而沒有籌劃的反抗和暴力，其實質乃是阿倫特在《人的境況》中所強調的「人的行動」的創發性和開啟新端的能力之呈現。這種「人的行動」的能力區別於「勞動」和「製作」，因此它的展現不是私性的行為，而是以公共領域為依憑的聯合行動（concerned in action），且行動的呈現本身亦意味着「世界性」的形成。在此場域中，彼此以言行的「秀異」展現自我並交流意見，其原則是自由^②。由此，阿倫特引用孔多塞（Marquis de Condorcet）的話說：「革命的」一詞僅適用於以自由為目的的革命（頁18）。也即是說，革命是人憑藉行動的創發性，以自由立國的政治實踐。

這裏涉及到的一個問題是：自由與解放的區別。二者在歷史情景下經常難解難分，但這並不是將它們等同的理據。二者經常是同一歷史過程的不同階段，壓制存在之時，甚至無法區分解放與自由的分離之處。但從根本上看，解放是對現實阻礙的一種衝破；而自由，則是從一個新的起點開始，創建一種自由得以呈現的秩序或者制度空間的努力。「解放是免於壓制，自由則是一種政治生活方式。」（頁21）

對於阿倫特所論述的「革命」來講，二者的區分不可忽視，它們的混淆所帶來的嚴重結果已在法國大革命中表露無遺。

二 法國大革命為甚麼會誤入歧途？

羅伯斯皮爾（Maximilien de Robespierre）在他的最後演說中不無遺憾地講到：我們將會逝去，不留下一抹煙痕，因為，在人類的歷史長河中，我們錯過了以自由立國的時刻（頁49）。如此，是甚麼樣的原因使得法國大革命偏離了自由的方向，從而錯過了立國的偉大時刻呢？若將這樣的失誤歸咎於革命者的愚蠢或者別有用心，未免過於武斷和天真。對於阿倫特來說，起着至關重要作用的乃是自十八世紀開始在法國逐漸蔓延的「社會問題」，亦即普遍貧困的存在：「貧困不止是被剝奪，而且是一種處於持續匱乏和極度苦難中的狀態。它的卑污，在於它非人化的力量；它的可鄙，是因為它把人置於肉體的絕對支配之下。」（頁48）

歷史告訴我們，古代同樣存在貧困問題，情況甚至較現在更加悲慘，但其後果卻無法與現代情況下的後果同日而語。比如，在古希臘，貧富差距在公民和奴隸之間極其嚴重，但當時的觀念認為這樣的貧困是無法避免的，而平等也只存在於公民之間。貧困引起的反抗其實不能被稱為「革命」，而是一種反覆的動蕩。與此相反，貧困在現代的情景下，已變得不可容忍，經濟地位的平等觀念業已成為一種不可

阻擋的現代性。但即便如此，貧困也不是必然釀成惡果。貧困所呈現的是生存問題，其所關聯的活動是「勞動」，亦即是說其只應存在於私人領域，以技術和管理等純粹的經濟手段處理。

然而，法國大革命的過程中，正是這些屬於私人領域的貧困問題僭越本位，肆意地侵入了「行動」彰顯的空間，最終導致兩敗俱傷。一方面，屬於私人領域的生計問題敗壞了公共領域的政治實踐，亦即生物必然性取代自由成為革命的方向。阿倫特說：「正是在必然性的統治之下，群眾投奔了法國大革命，……當他們出現在政治舞台上的時候，必然性也隨之出現，結果就是，……自由不得不屈從於必然性，屈從於生命過程本身的迫切性。」(頁48) 另一方面，當只屬於私人領域的事物現身於眾人之間，也即意味着其自身將受到公共領域原則的審判，進而自我扭曲和異化。

普遍的貧困在政治領域之外所引起的是道德上善良的同情，這是人類最為美好的品性之一。但是，同情與政治從本性上是不相容的，政治意味着自由人之間的平等，而同情在本質上就是不平等的，它意味着一種高低之間的道德傾斜和移轉。「同情取消了距離，也就是取消了人與人之間世界性的空間，而政治問題，整個人類事務領域都居於此空間之中，因此，從政治上說，同情始終是無意義和無結果的。」(頁73) 如此，窮人的生物必然性佔據了自由的位置，裹挾着革命的浪潮奔流入海，立國的希望沉入無邊的汪洋。仍不止於此，當生命本身的必然性轉化為革命的必然

性之時，相伴而來的還有暴力。「暴力因必然性之故而正其名並受到稱頌，必然性不再在至高無上的解放事業中遭到抗拒。」(頁99)

革命已經變質，但仍在繼續進行着。首先，雖然革命被必然性的力量驅動，無根地在曠野上飄蕩，但這並不意味着革命的中止或者結束，它只是改變了走向；其次，裹挾在革命中的革命者，尤其是那些領導者，他們本身並未意識到革命已經誤入歧途，於是，他們仍舊一如既往地朝着「立國」的方向一如既往地努力。革命顛覆了舊體制，他們所需要的是建立一個新的政府，正是在這一過程中，失敗的魔咒又再次靈驗。

阿倫特這樣描述舊有體制之破產：「革命在最初階段，看來總是能輕而易舉地取得成功，原因在於，一個四分五裂的政體權力唾手可得，率先發動革命的人只不過是順手撿了個大便宜。」(頁100) 可以看出，在革命之前，政治權威已經逐漸喪失，這是另一個更宏大的潮流的一部分，即現代性的發展。宗教、傳統、權威三位一體的正當性逐漸瓦解。這種瓦解的過程，促進了革命摧毀舊有體制的步伐，但也同時阻礙了革命力量建立新的正當性的努力。「革命實踐及其權力乃是先於，以及外於任何政制體制，而且自稱不受任何成規習尚與傳統的束縛，這種不合法的權力如何證明它的正當性？」^②由於舊有權威資源已經不再，新的權威和正當性何以產生是革命者建立新政府必須面對的問題。

對於法國革命者來說，他們無法從革命現實借力，而只能求助於理

在革命之前，政治權威已經逐漸喪失，這是另一個更宏大的潮流的一部分，即現代性的發展。宗教、傳統、權威三位一體的正當性逐漸瓦解。這種瓦解促進了革命摧毀舊有體制的步伐，也阻礙革命力量建立新的正當性的努力。

論的建構。阿倫特考察了其時在理論界有重大影響的西耶士 (Emmanuel J. Sieyès) 的觀點，其區分了「制憲權力」和「憲制權力」，而後，又將制憲權力推入一個持久的自然狀態，試圖以此打破權力來源的無休止循環論證。更為重要的是，西耶士依「契約論」的論證思路，又將「民族」作為制憲權力的承載者一同放入「自然狀態」。與此緊密關聯的還有盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的「普遍意志」和「人民主權」論。這些理論上的問題通過革命者的實踐催生了現實，革命領袖羅伯斯皮爾以「不朽之立法者」的概念統合了西耶士和盧梭的思想。

革命發生之前，新大陸的地大物博以及經濟的大幅度發展，使得普遍的貧困問題在美國並不存在，從而使革命從一開始就避免了「必然性」力量的阻擾。法國大革命中伴隨貧困侵入政治領域而來的同情的蔓延，在美國革命中同樣得以倖免。

由此，權力和權威的絕對性源頭得以產生——偉大的立法者。這是個絕對性的開始，但卻意味着虛假的政治性，「偉大的立法者」如羅伯斯皮爾自喻的「偉大的建築師」一樣，從事的並非政治的「行動」，而是與此相反的蘊含着暴力的「製作」。此時「人民」被剔除了多元的差異和自願的聯合，而成為同質化的製作材料。阿倫特悲憫卻冷靜地寫道：「事到如今，……開端以及開端者都淹沒在一場『革命洪流』之中，僅此而已。」(頁194) 革命吞噬了自己的孩子。

三 美國革命的幸運

美國革命的幸運在於，正是在那些法國大革命徹底失敗之處，她取得了光芒炫目的成功。

首先，革命發生之前，新大陸的地大物博以及經濟的大幅度發展，使得普遍的貧困問題在美國並

不存在，從而使革命從一開始就避免了「必然性」力量的阻擾。雖然貧富不可能均衡，但革命的動因卻是為了奪回在此之前曾經擁有而後被英國王室取消的權利和自由，只是後來發現這種「恢復」不可能實現，才轉而革命，即以自由創建一個新的政治秩序。由此，法國大革命中伴隨貧困侵入政治領域而來的同情的蔓延，在美國革命中同樣得以倖免。阿倫特這樣評價道：「因此，社會問題不管是真的消失了，還是僅僅被掩蓋起來，實際上都是非存在。驅使着革命者的最強大，也許是最具破壞力的激情，即同情的激情，隨之也就不存在了。」(頁59)

其次，在理論層面，美國革命對於權力、權威和正當性等問題的處理也迥異於法國，體現了古典政治智慧的現代運用。一方面，革命之前，美國各個州已經普遍存在以人的相互承認為基礎、以彼此聯合為形式的諸如「市鎮議會」等形態的自治組織，從其中產生區別於暴力的權力，這種權力從下而上地產生具有約束力的權威。換言之，此時已經形成「自由民主之政治社會的雛形」^⑥。當在革命後建構新的政治秩序時，這些政治實踐的現實和經驗成了立國堅實的基礎，此後的立國便不是暴力性的征服也不是膨脹，「而是權力進一步的聯合」(頁152)。當革命者思考主權在民時，他們不是根據某種虛幻的絕對性和虛構的理論，「而是根據一個正在運作的現實，根據依法執行並受法律限制的有組織的多數權力」(頁150)。可以說，這些已然運作的政治實踐使得他們不必求助於法國大革命中呈現的「人民」虛幻之絕對性。

另一方面，美國革命中的國父們以古羅馬的政治經驗和孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)的政治理論為資源，從理論上消解了對「絕對性」的需求本身。在阿倫特看來，具體言之，即是區分「權力」和「法律」權威的不同來源。權力自下而上產生於人民，法律之權威來自更高的憲法，是自上而下的。但憲法本身是一種孟德斯鳩意義上的「聯繫」和權力意義上的「聯合」，因此其本質即是相對的，並不依賴於一個絕對性的「上帝」，它的權威源自「立國舉動」本身——「行動」的創發性和開啟新端的能力的展現。在此意義上，立國舉動本身即是「誕生」，使得此方水土的所有人擁獲了「第二個生命」。由此，阿倫特寫道：「將美國革命從這一命運〔絕對性〕中拯救出來的，既不是『自然神』，也不是不言而喻的真理，而是立國舉動本身。」(頁182)

對於美國革命中那些自喻為國父的傑弗遜(Thomas Jefferson)等人來說，立國舉動本身是仿效羅馬古人的行動和精神，並將聯合起來的權力之最高權威設在最高法院。它是立國舉動的制度化縮影，是可以「連續開會的一種制憲會議」(頁185)。後來逐漸形成的「憲法崇拜」即來源於此，這種崇拜使得美國人民可以不斷地重溫那個偉大的時刻，如此亦更加強化了憲法本身的權威。阿倫特寫道：「美國革命者將自己想成是『立國者』這一事實表明：他們是多麼的了解，那最終成為新政治體權威之源的，並不是不朽立法者或不言而喻的真理，或其他超驗的、超凡的源泉，而是立國舉動本身。」(頁189)

然而，對於阿倫特來講，即便是成就了如此偉大成功的革命，也並非無懈可擊。美國革命後，使革命得以成功的革命精神便如鳥盡弓藏般被丟棄了，然而那是人們應該永遠握在手裏的珍寶。所謂革命精神，即是自由精神，一種以「行動」開啟新端的能力，其以人的政治性聯合為基礎，以彼此的「行動」呈現所形成的空間為依託，以彼此的「意見」溝通為表達形態。這種在美國革命中起關鍵作用的精神，其影響卻僅僅限於美國革命本身，而作為其反面的法國大革命卻成為後世革命的楷模，以及世人理解革命涵義的樣本，讓人唏噓歷史的弔詭：如此偉大的精神，卻如此輕易地煙消雲散，遭人遺忘，原因何在？

雖然，在現代人看來，此種自由精神本身即蘊含着開啟新端與其所建立之制度所要求的持續與恆久性之間幾近不可調和的張力，但對「行動」本身而言，這種張力卻並非水火不容，而不過是一個問題之兩面，只是立國的成或敗，才使得原本同屬於「行動」之品性的兩種傾向絕然分裂為概念的正反對立與意識形態的左與右、保守與自由。阿倫特通過考察思考和行動之間的關係，認為原因在於理論對現實的概念化的缺失，無論是馬克思、盧梭抑或是聯邦黨人，他們的理論都沒有將這種革命現實所呈現出的自由精神做概念化總結，甚至還為它的消失推波助瀾^②。

進而言之，同樣嚴重的是立國所確立的新政治秩序並沒有給革命精神——行動的潛能以及一份令人自豪的和成為新事物開端者的特權——留下制度性空間。這就意

在美國革命中起關鍵作用的自由精神，其影響卻僅僅限於美國革命本身，而作為其反面的法國大革命卻成為後世革命的楷模，以及世人理解革命涵義的樣本，讓人唏噓歷史的弔詭。

革命產生的憲法給予了人民自由，卻沒有提供踐行這種自由的空間，自由隨之異化為非政治性的消極自由。阿倫特認為，正是聯邦憲法這一美國人民最偉大的成就，最終騙走了他們最驕傲的財產。

味着，這種開啟新端的能力和權力只屬於立國的國父們，而不屬於此後一代又一代的人民。阿倫特論述說，以傑弗遜為代表的國父們對憲法存在的這一缺陷，其實已洞若觀火，卻無法找到解答。它的確像是無解的：若將這種開啟新端的權力賦予後世的人，那麼以這種精神為基礎而產生的持久政治秩序就顛覆了自身。於是結局是，革命產生的憲法給予了人民自由，卻沒有提供踐行這種自由的空間，自由隨之異化為非政治性的消極自由。憲法吞噬了自身革命的母體。阿倫特不無悲傷地寫道，正是聯邦憲法這一美國人民最偉大的成就，最終騙走了他們最驕傲的財產。

四 民間自治：公共領域的重構

一言以蔽之，法國大革命中，首先是屬於私人領域之生存問題和屬於社會領域的普遍貧困問題侵入政治領域，致使作為革命目的的「自由立國」被人之生物必然性所取代，革命在自然暴力的驅動下，如脫韁之野馬，無從收攏。此後又將新政府的權威和正當性建基於虛假的絕對性和暴力之上，最終錯過了立國的時刻。因此，在以自由立國和開啟新端的意義上，法國大革命失敗了。美國革命中，雖幸運地避免了必然性的侵襲和絕對性的誘惑，但卻在立國之後，沒有以制度化的安排來保存使革命得以成功的革命精神，且理論層面缺乏對於革命精神與經驗的概念化，最終導致革命精神這一「珍寶」失落殆盡。對

於只有借助呈現於政治空間的行動和以意見為表現內容的言說才能獲得不朽的人類來說，上述諸端可謂十足的悲劇。

然而，對於處身「過去與未來之間」被懸置的我們，渺茫之希望何在呢？已經失落的珍寶連同空絕之歷史一起煙消雲散了麼？還是我們可以幸運地將其重新找回？阿倫特對此沒有給予明確答案，但在關於諸多革命中都會重複出現的自治性「委員會」的論述中，她考察了俄國的蘇維埃、美國的市鎮議會及傑弗遜所推崇的街區體系、法國的民間社團，並認為雖然由於種種原因，它們都在與政黨制、代議民主制的競爭中最終承受了失敗與被遺忘的命運。

但是必須承認的是，這種自治性委員會乃是一種「新政府形式」的萌芽，其不同於傳統整體之處，在於其將超越政黨政治之虛偽與代議民主之扭曲，而真正使得人民及個人之「自治」成為可能。面對此種昭示着希望的自治性組織，眾多群體之表現極為不同，比如馬克思、列寧等革命理論家的理論性否定，職業革命家由於其慣性與惰性而對其「新奇」的扼殺，無政府主義者的手足無措，以及發起此種組織之行動者本身的誤入歧途等。

阿倫特以其深沉的悲傷和虔誠的喜悅，似乎向人們暗示着這種雖然幾度消失卻依舊可以發掘的制度，其實蘊含着諸多可能，這或許是暗淡蒼茫中的希望。漢森寫道，阿倫特的革命研究是以一抹悲哀、憂鬱的色調結束的。創新的精神似乎在不斷增長的無世界性的衝擊下熄滅了^⑬……走出現代困境的希望極其渺茫，唯有希冀在迄今尚無法

預知的情況下還有一些人渴望感受不朽，渴望唯有公共領域才能賦予的卓越。

註釋

① 阿倫特(Hannah Arendt)著，王凌雲譯：《黑暗時代的人們》(南京：江蘇教育出版社，2006)，頁194。

② 實質而言，在阿倫特的整體理論與思想脈絡中，糾纏着多種不同的背景和來源，諸如古希臘的城邦政治、羅馬的立國實踐、存在主義、現象學、本雅明式的現代主義以及托克維爾(Alexis de Tocqueville)式的政治科學論等，也正是因此，諸多研究者對她的思想的整體傾向和風格眾說紛紜，比如許多批評者認為她的政治論不過是一種希臘鄉愁，或者如本哈比(Seyla Benhabib)更溫和地稱之為「勉強的現代主義」，等等。這反映了研究者所選擇的不同角度和側重點。但更為妥帖的理解必須結合阿倫特本人的看法：她要求自己「無所憑依地思考」，並將自己界定為托克維爾意義上的「政治作家」而非「政治理論家」。這意味着她的思考皆來自政治現實的激發，因此並不自陷於所謂的理論一致性。在這個意義上，她既不是懷舊的，也不是現代的，而是「當下的」——一種立於過去與未來之間的姿態。

③④⑤ 漢森(Phillip B. Hansen)著，劉佳林譯：《歷史、政治與公民權：阿倫特傳》(南京：江蘇人民出版社，2004)，頁235-36；213；265。

④① 蔡英文：《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，2006)，頁227-28；222。

⑤ 筆者認為，在阿倫特的全部著作中，本書相當重要，有待多加重視。雖然阿倫特的思想被標示為「政治的回歸」或「公共性的復權」，但她的努力方式卻與眾不同，整體而言，她不是直接地論述政治應當為何，而是以闡述「外在於政治」之內容的方式逼近政

治，她向讀者展示了如何「政治地思考」。而本書恰恰是此種思考的體現，它的副標題是「政治思考的八次演練」(Eight Exercises in Political Thought)。同時，本書也提示了另一項重要內容，即阿倫特的歷史觀、歷史與政治的關係。甚至可以說，不理解她的歷史觀，便難以理解她的政治思想。

⑥ 轉引自漢森：《歷史、政治與公民權》，頁238。

⑦ 「世界」(world)或者「世界性」(worldliness)的概念，在阿倫特的思想中極為重要，其意涵和阿倫特所區分的人之三種活動形態有關。其所意指的並非「勞動」和「製作」所產生的物的世界，而是由人的「行動」經由彼此聯合而呈現的公共／政治領域。具體論述參見阿倫特(Hannah Arendt)著，王寅麗譯：《人的境況》(上海：上海世紀出版集團，2009)。

⑧ 更準確地說，阿倫特對於現代社會的分析不僅僅是公私領域的二分，而是公共性(the public)、私人性(the private)、私密性(the intimate)之間的三分，甚至，還必須聯繫她對政治的(the political)與世界性之看法。這些內容涉及她對現代性與「社會」這一現象的判斷，以及對浪漫派運動的看法。參見阿倫特：《人的境況》，第二章的論述。

⑨ 具體參見阿倫特：《人的境況》，第五章關於「行動」的論述。

⑩ 對於思考與行動之間的關係，阿倫特的看法有很大變化。在《論革命》中，她關注的是觀念、概念、理論意義上的思考如何回應現實的全新經驗。而在晚年的《心智生命》(The Life of the Mind)中，由於她對心智能力的更細緻區分，使得她的看法更為複雜，且與本雅明、卡夫卡(Franz Kafka)式的歷史觀有莫大關聯。參見鄂蘭(阿倫特)(Hannah Arendt)著，蘇友貞譯：《心智生命》(台北：立緒文化事業有限公司，2007)。