

第一章 獨裁統治下的個人責任

首先，我想評論一下我的書《艾希曼在耶路撒冷》（*Eichmann in Jerusalem*）¹所觸發的激烈爭議。我故意用「觸發」（*touched off*）的字眼，而不是一般的「引起」（*caused*），因為爭議絕大部分是針對一本根本也沒有寫出來的書。因此我的第一反應是，對整件事一笑置之，套句帶有奧地利式風趣的名言：「討論一本沒人讀過的書，再也沒有比這更消遣的了。」不過隨著事情的發展，特別是到後來階段，有愈來愈多的聲音不只因為我從沒說過的話而批評我，也有人相反地開始幫我辯護，我頓時覺得，這有點詭異的操作，可能不只是一要聳人聽聞或供人消遣。我也覺得所涉及的不止「情感」（*emotions*），也就是，不只是誠實的誤解——這在某些情況下確實會引發作者和讀者溝通的破裂——也不只利益團體的歪曲或作假，這些利益團體比較不害怕我的書，而是害怕它可能引發對那個時期的問題做進一步公正無私的詳細檢查。

爭議總是激起各種嚴格的道德問題，其中有許多我從來沒想過，而有些我只在某處順道提及。我對那次審判做了事實的報導，書的副標「對惡之平庸性的報導」（*Report on the Banality of Evil*），我也認為一看即知是出於該案的事實，應沒有必要進一步說明。我已經指出一個令我震撼的事實，因為它抵觸我們關於惡的理論，因而我指出

的是某件真實但說不通的事情。

我多少想當然爾地以為，我們都仍然像蘇格拉底一樣，相信寧受不義而不為惡。但這一廂情願的信念卻是錯誤一場。多數人深信，人無法抵擋任何形式的引誘，而且沒有一個人是可以信賴的，更別期待他在危機時刻還值得信賴，受引誘和受逼迫幾乎是一樣的，而瑪麗·麥卡錫²最先注意到這謬誤，套句她的話：「如果有人拿槍指著你，說『斃了你的朋友，不然我就斃了你！』他是在引誘你，就是這樣。」誘惑涉及你的生死存亡時，就可能是犯罪的合法藉口，不過當然不具道德正當性。最後，從某個很令人驚訝的角度來說，既然我們討論的是一樁審判，而審判的結果不外乎做出宣判，別人卻告訴我，下判斷一事本是錯的：不在當場的人沒有資格評斷別人。順帶一提，艾希曼自己也是以此論點反駁法庭的宣判。當人家告訴他，當時他應該有其他選擇可以避開這項謀殺的任務，他卻堅稱，這些都是戰後編出來的怪談，都是後見之明，而且支持這說法的人並不知道，或者已經忘記，當時的實際狀況。

1 譯注：最初出版於一九六三年，源自鄂蘭於一九六一年為《紐約客》雜誌報導德國納粹戰犯艾希曼在耶路撒冷受審的情形，並刊於該刊一九六三年二月和三月號。

2 譯注：Mary McCarty (1912-1989)，美國作家、戲劇評論家、政治評論以諷刺見長，主題涉及性解放、共產主義、越戰問題、核武等。鄂蘭因艾希曼書而遭各方圍剿時，麥卡錫為文大力為之辯護。兩人通信收錄於 *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarty, 1949-1975*, 1995。

有若干原因說明，何以討論判斷 (judge)³ 的權利或能力，會觸及非常重要的道德議題。此處牽涉到兩件事：第一，如果大多數人或我周圍所有人都已對某議題預作判斷了，我如何能分判是非對錯？我何德何能可以另下判斷？其次，如果可能，我們在什麼程度上可以對以往的事件或我們不在場的事件下判斷？關於後者，如果我們否定自己的這項能力，很顯然就沒有任何歷史書寫或訴訟程序是有可能的。或許可進一步主張，我們在運用判斷力時，很少不用到後見之明，這對寫史者和審判法官來說也一樣，他們或許有很好的理由不去相信證人的說詞或者在場者的判斷。此外，未在場而下判斷的問題通常伴隨著傲慢的指控，但誰又曾堅稱，宣判他人所作為惡，就等於預設自己不會犯同樣的惡行？即使宣判他人犯下謀殺之罪的法官也可能會說，若非上帝的恩典，犯罪的就會是我！

表面上看來，這些都像經過精心策劃的一派胡言，但當許多人，包括許多聰明人，在不是被操縱的狀況下開始胡言亂語，那麼牽涉到的問題就不只是胡言亂語了。吾人社會普遍存在一種恐懼，害怕臆斷人物是非，這和聖經裡「你們不要論斷人，免得你們被人論斷」沒有任何關係，又如果這種恐懼針對的是「最先擲出石頭」的動作，就是濫用了判斷這個詞了。在不願意下判斷的背後，埋伏著一種疑慮，即沒有人是自由的因子 (free agent)，因而也懷疑有誰可對他自己所做的事情負責，或是可以期待他負責。道德的議題一旦被提出，即使只是附帶提及，那麼提出此問題的人，將

面對可怕的自信之缺乏，因而也是自尊的欠缺，還用一種假裝的謙虛說，「我何德何能可以下判斷？」其實意思是說「我們都一樣，一樣壞，那些努力、或假裝努力，多少保持正經的人，不是聖人就是偽君子，而這兩種人都應該別來煩我們。」因此一旦有人指責特定的某人，強烈的抗議聲就出來了，說他們只會怪罪某個人，而不是將所有行為或事件歸罪給歷史潮流和辯證的運動，也就是不去歸罪給某種在人類背後運作的神祕必然性，並賦予他們所做的一切某種更深刻的意義。只要將希特勒的所作所為追溯到柏拉圖、達菲奧雷⁴、黑格爾，或尼采，或者追溯到現代科學和科技，或虛無主義或法國革命，這樣問題就解決了。不過當有人指控希特勒是大屠殺者——當然，也承認這個大屠殺者很有政治天賦，而第三帝國的整個現象也不能只用希特勒何人也，他怎麼影響眾人為理由來解釋——就會出現一種共識，同意如此論斷一個人的作法是粗糙的，欠缺周詳的考慮，不應該容許這種論斷干涉對歷史的詮釋。我再引當代的一個爭議給諸位舉例，也就是羅夫·侯胡特的戲劇《代理人》當中的論點，該劇指控教宗庇護十二世在面對東歐猶太人遭大屠殺時異乎尋常地保持沉默，該劇的論點卻

3 譯注：在鄂蘭的這幾篇論文中，judge 一字，始於法律脈絡，又涉道德宗教層次，主要譯為「判斷」，視文氣也有譯為「審判」、「判決」等。

4 譯注：Giocchino da Fiore (約1132-1202)，義大利西妥會修士，曾被譽為先知，但丁《神曲》中他出現在天堂。

馬上遭到反駁，而且不只是來自天主教階層的抗議，他們的抗議畢竟是可以理解的。它也遭到的另一個反駁，是對這天生形象製造者的曲解：他們說，侯胡特指控教宗是罪魁禍首，為的是給希特勒和德國人脫罪，這說法是完全不正確的。不過就本文的脈絡，比較重要的責難論點如下：指控教宗「當然」很草率，其實整個基督教世界都要被譴責；更切題的說詞是：「毫無疑問，做嚴肅的指控是有道理的，但全人類都是被告。」⁵我在這裡希望提出的一點，超越了眾所周知的集體罪惡（collective guilt）概念的謬誤，這概念首先被用到德國人及其集體過往之上——全德國，還有從路德到希特勒的整個德國歷史都該遭指控——事實上，這樣的說法很有效地替所有實際上做過某些事情的人洗刷罪名。因為如果說每個人都有罪，就等於沒有人有罪。只要把原本保留給德國的位子，用基督徒或所有人類來替換，就可看見或發現這概念的荒謬之處，因為這樣一來，連德國人都不再有罪了：我們能指名道姓的人（而不是提集體罪惡的概念），根本沒有一個是有罪的。除了這些考量以外，我還想指出，如果是這般拼命求助於心智的複雜操作，那麼對於下判斷、指名道姓、或指責——啊，特別是對於位高權重者的指責，不論他是死是活——的恐懼必定是根深柢固。事實不是很明顯嗎？雖然有許多比庇護十二世還糟的教宗，基督教世界還是相當順利地存活下來了，而這正是因為從來不是全體基督教徒遭到控訴。對那些寧願將所有人推出窗外、以便拯救一個在高位者的人，你會說什麼呢？——他們不只要使這位高權重者免受任何犯罪的指控，更

只承認他所犯的只是遺漏之罪（sin of omission），雖然情節確實嚴重。

還好，法律上並不存在所謂遺漏之罪，也不會開庭加以審理，這是明智的。但同樣幸運的是，社會中依然存在一種機制，使人幾乎不可能逃避個人責任的問題，當所有非特定、抽象性質的合理化說詞——從時代精神（Zeitgeist）到伊底帕斯情結——都崩潰，受到審判的不是任何系統、潮流、或原罪，而是如你我一樣有血有肉的人，其行為當然也是人類行動，但他因為違反某個法律而在法庭中受審，而他所違犯的法律，則是我們認為對維繫吾人共通人性的完整性所不可或缺的。法律和道德的議題絕對不同，但是彼此有密切關係，因為兩者都預設了判斷力。如果他知道自己在做什麼的話，沒有一個法庭書記官能不涉入這些問題。若不依賴法律的知識，我們如何能分辨是非？如果未身在其中，我們如何能判斷？

在這一點上，我想就可以提出第二項個人的見解。如果我說「審判」一時所引起的熱度，已證明我們大多數人在面對道德議題的時候會感到多麼不自在，我得承認，我自己的感受也不會太舒服。我早年的心智養成，發生在一個沒有人會去注意道德問題的氛圍裡；我們自小生活在一種假設當中，那就是：道德是自明的。年少時對操行端正的看法，我記憶猶新，我們通常稱之為品性（character）；老是堅持和強調品

⁵ 柯注：Robert Weltsch, "Ein Deutscher klagt den Papst an" in *Summa iniuria oder Dürfe der Papst schweigen? Hochhuths "Stellvertreter" in der öffentlichen Kritik*, Edit. F. J. Raddatz (Rowohl: 1963), p.156.

性，我覺得既市儈又沒教養，因為品性是當然的事，沒什麼特別重要——譬如說在品評一個人的時候，這項特質並非舉足輕重。當然，我們偶而會碰到道德脆弱的時刻，不夠堅定或忠誠，在壓力下，特別是面對輿論壓力的時候，奇怪的、幾乎是自動的，會想屈服，在某些社會的受教育階層特別有這種徵兆，但我們並不知道這情形有多嚴重，更不知道這會把我們帶到何處去。關於這些現象的本質，我們所知不多，而且我想大家也不在乎。結果，我們會有很多得到教訓的機會。就我的世代和與我同源的人們來說，這教訓始於一九三三年，而當它結束時，不只德國猶太人，整個世界都看到了一開始時沒有人會相信的殘暴荒謬。很重要的，從那之後我們所學到的，可說是最先十二年間（即一九三三年到一九四五年間），所獲得的認識的添加和衍生。有許多人都需要最近這二十年的時間來漸漸理解發生過的事，不是在一九三三年，而是在一九四一、一九四二、一九四三年，一直到痛苦的結局。我這裡所說的，不是指個人的苦難和憂傷，而是恐怖本身，而那，沒有一個涉身其中的人至今能夠參透。對這錯綜複雜的整個過程，德國人發明了一個非常有問題的詞，那是他們「未能掌握的過往」（unmastered past）。似乎就算在今天，在這麼多年之後，對於德國的這段過往，大半個文明世界好像都仍然無法應付。恐怖發生之時，那赤裸裸的殘暴荒謬，不只對我，對許多其他人來說都超越所有道德範疇，衝炸所有司法的標準；那是人無法適當予以懲罰也無法原諒的東西。而在這無言以對的恐怖中，恐怕我們都傾向遺忘嚴格的道德，以及我們能夠處理的教訓——從前我們被教導過，也會在無數的討論中，在法庭的內外再一次學到。

無言以對的恐怖，人們在其中學不到什麼，而在一點也不恐怖、只是屢屢令人厭惡的經驗中，人們的行為是允許受到正常裁判的；為清楚說明這兩者的差別，首先讓我提一個事實，一個明顯、但很少被提及的事實。在我們早年所受的不談理論的道德教育中，重要的從來不是關於真正犯罪者的行為——對這種人，當時任何心志正常的人都只會預見最糟糕的事情。對納粹黨人在集中營的獸行，以及秘密警察在酷刑室裡的蠻狀，我們會憤怒，但道德心不會受到擾亂；而對納粹當權者的言論，如果義憤填膺就確實顯得奇怪，幾年下來大家都已經差不多知道他們的意見了。新的政權當時帶給我們的只是非常複雜的政治問題，其中之一便是，犯罪行為侵入了公眾領域。我想我們對恐怖無情的後果有所準備，也願意承認這種恐懼使得大多數人變成了懦夫。這一切可怕又危險，但不會造成真正的道德問題。道德議題只跟著「協調」（coordination）的現象而出現，也就是，不是同恐懼所引起的虛偽妥協，而是同早期便出現的不願錯過「歷史」列車的熱情協調，急於跟上意見的幡然改變——它發生在各個領域的大多數公眾人物以及所有文化分支，連帶的是一輩子的友誼輕易地破裂，遭到拋棄。簡言之，擾亂我們的不是我們敵人的行為，而是我們朋友的行為，雖然他什麼也沒做，這情形就發生了。納粹不是因他們而起，他們只是對納粹的成功印象深刻，而無法以自

己的判斷對抗他們所解讀到的「歷史」的判定。若未考慮納粹政權早期個人判斷力——而非個人責任——幾乎全面性的崩潰，就不可能理解實際上發生的事。誠然，這當中許多人很快就不再抱持幻想，但大家都知道，一九四四年七月二十日暗殺事件的參與者，那些因為共謀暗殺希特勒而犧牲性命的人，大多數在某些時刻都和這個政權有所牽連。但我依然以為，德國社會早期這種道德的解體，這種外人幾乎未能察覺的狀況，就像為即將在戰爭期間發生的全面崩解彩排。

我把這些個人問題提出來給各位知道，不是因為我願意接受傲慢的指控，我認為這離題了——而是我願意受到更具正當性的懷疑，這個懷疑是：對於道德議題如此缺乏心理或概念準備的人，是否有資格討論這些議題。我們事事得從頭學起，在某種程度上是從蒙昧狀態開始——也就是說，沒有任何範疇或一般原則來幫助我們統攝所經歷的種種。然而藩籬的另外一邊，是所有那些完全有資格談論、也非常看重道德之事的。人。但結果證明，這些人非但無法學到任何東西，更糟的是，他們容易受到引誘，透過在事實發生之時和之後他們對傳統概念及尺度的應用，最有力地證明了這些概念與尺度已經變得那麼不適當，也會看到它們的架構與目的又那麼無法適用於實際發生的狀況。對此討論越多，我想也就會看清我們在此的處境，一邊是魔鬼，另外一邊則是汪洋深海。

為了舉一個具體事例說明我們在這種問題上所面對的惡劣處境，可想法律

懲罰的問題。法律懲罰的正當性通常基於下列幾種理由：需要保護社會以防犯罪活動侵擾、為使犯罪者改過向善、為殺雞儆猴預防犯罪，以及最後一項，作為報復性的正義。只要稍微細想就會相信，這些理由對所謂戰犯的懲罰無一是有效的：這些人不是一般罪犯，而且幾乎沒有人讓我們可以合理預期他會進一步犯罪；這社會並不需要被保護以防他們的侵犯。而若要這些人坐監服刑以便令其改過向善，那是比對一般犯罪者更不可能，至於預防未來此類犯罪的可能性，從其發生或未來可能發生所需的特殊條件看來，機會也是微乎其微。報復是施行合法懲罰唯一一個非實用性的理由，因而也與當前法律思潮有所扞格，且有鑑於此罪行的規模之大，報復性正義幾乎不能適用。不過，雖然我們通常想到的這些施加懲罰的理由無一有效，但如果放棄懲罰，讓那些屠殺了成千上萬人的逍遙法外，吾人的正義感是無法容忍的。如果這只不過是一種復仇的欲望，則大為荒謬，太偏離了一項事實，亦即：世上的法律及其所分派的懲罰，是為了打破冤冤相報永無止日的惡性循環。因此，我們在這裡，憑著正義感，要求懲惡，但另一方面，同樣的這種正義感卻告訴我們，我們先前關於懲罰及其正當理由的所有觀念，都不再可信了。

回到我個人的反思，即誰才有資格談論這類問題：是那些有一套與經驗不符的標準和規範的人，還是那些除了自身經驗以外沒有任何準則可以依恃的人，而他們的經驗又無法用先存的概念來定型？若沒有掌握一套先存的標準、規範以及通則，以此來

涵蓋具體的狀況和事例，你如何能思考？在這脈絡中甚至更為重要的是，你如何能判斷？或者換個不同的方式來說，當面對事件的發生，所有傳統標準都被推翻，那是連一般通則都無法預見的史無前例，更稱不上是通則的例外，這時，人類的判斷能力將如何運作？要有效回答這些問題，得從分析人類判斷力依然非常神秘的本質開始，它可以達到什麼，不能達到什麼。只有當我們假設存在一種人類能力，它使我們可以執行理性判斷，不會被情緒或自利所牽引，這能力同時又可自行運作，也就是說，不受統攝具體情況的標準或法則的拘束，反而是藉由判斷活動自身，產生自己的標準；只有在這樣的假設下，我們才能冒險走在這非常不穩的道德地基上，而仍懷抱希望尋找一處穩固的立足點。

對我來說很幸運的是，今晚的講題不要求我給諸位提出一套關於判斷的哲學。但即便只侷限於討論道德問題及其基礎，也需要清楚說明一個普遍問題，並做一些區分，而這些區分恐怕不是人們普遍會接受的。這普遍的問題是關於講題的前半部份：「個人責任」。這個詞必須相對於政治責任而理解，政治責任乃每個政府對其前任政府的作為或不當作為所必須承擔的，或每個國家對其過往的作為或不當作為所需承擔的。法國大革命後拿破崙掌權，他說：我將為法國所做過的一切負起責任，從聖路易（Louis the Saint）⁶到公共安全委員會（Committee of Public Safety）⁷。他這麼說只是略微強調地陳述所有政治生命中的一個基本事實。對國族來說，顯然每個世代都會背負著

其父輩的罪惡，同樣也受祐於祖上功德，因為人一出生便是進入歷史的連續體。任何要承擔政治責任的人，都有一天都會說出像哈姆雷特所說的話：

這時代是亂了套：啊，該詛咒的不幸
竟要我生來把它反正！

將時代撥亂反正，意味更新世界，這我們可以做，因為我們都是在某個時刻來到這世界，成為新生者，而這世界早已先我們而存在，當我們離去，留下負擔給後繼者時，世界也會繼續存在。不過這不是我在這裡所談的責任；嚴格來說，那不是個人的，只有在隱喻的意義上我們可以說，對父輩或國人或人類所為之惡，簡言之就是對我們不曾做過的事感覺愧疚。從道德層次而言，沒有具體為惡的情事卻對之感到罪惡，就像實際上犯罪但沒有罪惡感一樣，都是錯的。在戰後這段期間，我認為道德混淆的本質在於，那些全然無辜的（公民）確信他們彼此以及整個世界如何感受到罪

6 譯注：指法王路易九世（1214-1270），登基時未滿十三歲，在位期間文治武功均盛，兩次親率十字軍東征埃及與突尼西亞皆失敗，死於征途。

7 譯注：一七九三—一七九五，法國大革命的行政機構，在羅伯斯比加入之後權力逐漸強化，成為壓制反革命力量、施行恐怖統治的權力運作中心。

孽；然而，那些罪犯卻少有承認自己犯下的罪行，甚至連悔悟的臉色都少見。自動自發承認集體罪惡的結果，當然就是非常有效地（雖然不是有意的）幫那些實際上做了什麼事的人漂白了：我們已然看到，當所有人都有罪時，就等於沒有人有罪。我們也聽到最近在德國的討論，關於延長追訴納粹謀殺者的時效規定，但司法部長反對任何擴大追訴時效的作法，他的論點是，繼續熱切地尋找德國人所謂的「存在我們之間的謀殺者」，只會導致不涉及謀殺的德國人的道德自滿（《明鏡周刊》，一九六三，第五期，頁二三）；也就是，在那些無辜者身上，我們馬上看到這種道德混淆變得那麼危險。這種論點不是現在才有。幾年前，執行艾希曼死刑時就引起廣泛的反對，原因是這樣可能會讓一般德國人的良知獲得緩解，如馬丁·布伯（Martin Buber）所言，「抵償了許多德國年輕人所感受的罪惡感」。如此一來，那些還太年輕、根本沒有參與過那個時代、做出任何事情的德國年輕人，如果會覺得罪惡，那他們若不是錯了、混淆了，就在玩腦力遊戲。沒有所謂的集體罪過或集體無辜；罪過或無辜只有針對個體時才有意義。

近來，在討論艾希曼的審判時，這些相較而言簡單的事情，都被我所稱的齒輪理論（cog-theory）給複雜化了。政治系統幾個最明顯的特徵，包括它如何運作，政府各部門的關係，命令下達與執行程序的龐大官僚機制如何運轉，以及文職、武職及警力如何彼此相關，我們說到政治系統時，不可避免會用齒輪來描繪為這系統所用的每個

人，他們如同齒輪相嵌，轉動行政機器。每一個齒輪，也就是每一個人，都是耗材，消耗後也不會影響整個體系，這是所有官僚系統、所有公家機關，或更恰當而言，是所有功能機構背後的假設。這是政治學的觀點，而如果用這個參考架構來進行指控，或說評價，我們會說這是好系統或壞系統，而好壞的評量標準就是公民的自由、幸福、或參與度；但是操作整件事的那些人的個人責任，就變成了不重要的議題。這便是戰後審判中，所有被告拿來自我辯解的話：如果不是我做，別人也能或也會做。

一般政府中可舉出來少數的決策者，在獨裁統治下，決策者縮減到「一個人」，而所有主導監督或糾正行政決策的體制和機關都被廢除，獨裁統治如此，遑論極權獨裁。不論如何，在納粹的第三帝國中，只有一個人做決定，那即是希特勒，也只有他能夠做決定，因此他在政治上要負完全的責任。他曾經形容自己是全德國唯一一個無可取代的人，這麼說並不是出於一時的誇大妄想，而是非常正確形容。其他從上到下，和公共事務有關係的每個人，事實上都是齒輪，不論他自知與否。這是不是意味著沒有辦法去歸咎任何個人？

我到耶路撒冷去聽艾希曼的審判時，覺得法院訴訟程序有很大的好處，這齒輪的整樁工程在法庭環境下變得沒有任何意義，也因此迫使我們從不同的角度看待所有的問題。當然，可以預見辯方會申辯艾希曼不過是一個小齒輪；而被告本人也可能會從這個角度看自己；不過檢方試圖把他說成是有史以來最大的齒輪，甚至比希特勒更壞

也更重要，這倒是出人意料。法官做出正確而且恰當的事，他們摒棄整套主張，而我也不是如此，儘管因而引來種種的指責和讚美。法官費盡心力清楚表明，在法庭內，受審的不是制度，不是大歷史或歷史潮流，不是主義（比如反猶主義），而是一個人，如果被告剛好是一個公務員，他來受審正是因為即便公務員也是一個人，而他是以這樣的身分來受審的。顯然，在所有犯罪組織中，小齒輪其實犯的是大罪，甚至可說，對於第三帝國有組織的犯罪活動，其特徵之一，就是要求所有公務人員、而不是只有全體低階人員，提出犯罪關係的明確證明。因此，法庭對被告提出的問題就是，你，某某人，有姓名、生日和出生地，可以指認因而不可替換的個人，有沒有犯了你被控犯下的罪，以及你為何這麼做？如果被告回答：「那不是作為一個人的我所做的，我沒有意願也沒有能力主動去做任何事；我不過是個齒輪，是可以替換的，換做別人在我的位子也會這麼做；而我會在此受審是個意外。」——如此的回答會因為空洞而不被接受。如果允許被告代表一個系統而獲判有罪或無罪，他真的就會變成代罪羔羊。（艾希曼本人希望變成代罪羔羊——他提議將他公開絞死，把所有的「罪」攬到自己身上。法庭拒絕他這最後一個使群情激昂的機會。）在每個官僚系統中，責任的移轉是每天的例行公事，而如果想以政治科學用語來定義官僚制度，也就是官僚制度作為一種統治形式——機關統治（rule of offices），相對於一人或少數人或許多人的「人治」——那麼不幸的，官僚制度就是無人之治，正因此之故，也是最不人性、最殘酷的統治形

式。但在法庭上，這些定義是沒有用的。因為回答說：「不是我，而是系統做的，我只是當中的一個齒輪，」法官馬上就會提出下一個問題：「那麼請問，為什麼在這種情況下，您會變成一個齒輪，而且繼續當齒輪？」被告如果想推卸責任，他就必得牽連到其他人，他得指名道姓，而這些人就可能被列為共同被告人，他們不會變成是官僚系統或其他必然性的化身。如果沒有把齒輪，或者把帝國安全總部第四處B4「所指的對象」變成一個人，審理艾希曼案就如同其他這類的審判，會變得沒有任何意義。只有因為這運作是在審判開始之前就完成，個人責任的問題才出現，然後才有法律罪責的問題。而即使這個將齒輪化為人的過程，也不暗示有齒輪特性（Cogness）那樣的東西——也就是系統將個人變為齒輪；而極權系統比起其他系統更是如此而全面——受到審判。這樣的詮釋會變成不過是另一種對法院訴訟程序嚴格限制的逃避。

不過，雖然法院訴訟程序或專制統治下個人責任的問題，不允許將責任由人轉移 to 系統，但考量時也不能完全把系統排除在外。從法律和道德的角度來看，它是以一種情節（circumstances）的形式出現，就像如果是因為貧窮而犯罪，我們會考慮社經地位低下者的狀況，作為減刑的情節，但不是當做藉口。也就是因此之故，當我們來到標題的第二部份「獨裁統治」時，必須請諸位注意幾個區分，那將有助於我們理解這些情節。極權（totalitarian）統治形式和一般意義的獨裁統治是不同的，而我要講的大部分

適用於極權主義。獨裁統治 (dictatorship) 一字，在古羅馬的意思是憲政、法制政府所運用的一種緊急措施，也一直是緊急手段，在時間與權力運作上有嚴格的限制；我們都很了解在災區或戰爭期間會宣布進入緊急狀態或施行戒嚴法。我們也知道現代獨裁政體是一種新的統治形式，若不是軍方奪權、廢除文人政府、剝奪公民的政治權與自由，就是單一政黨奪取國家機器，而不顧其他黨派以及所有有組織的政治反對勢力。這兩種形式都終結了政治的自由，但不必然碰觸到私人生活或非政治活動。確實，這類政權通常會無情地迫害政治上的反對者，也和我們一般所理解的憲政統治相差十萬八千里——如果沒有條款保障反對的權力，就稱不上是憲政之治——但也不是一般意義上的罪犯。如果這些政權犯了罪，對象會是針對公開批評當權者的人。但是，即便從當權政黨的角度來看，極權政府所犯之罪關係的是「無辜」之人。大部分的國家在戰後簽定協議，不要給予那些逃離納粹德國的嫌犯政治難民的地位，正是基於共同犯罪的理由。

再者，完全的宰制會伸展到生活的所有領域，而不只是政治生活。不同於極權政府，極權社會是整體一統的；所有公共宣言，文化的、藝術的，或學術的，以及所有組織，福利或社會服務的，即便是體育或娛樂，各方面都「協調」好了。從宣傳單位到司法機關，從戲劇表演到體育新聞，從中小學到大學和學術團體，所有具有公共意義的機關或職務，都要求無異議接受統治階級的原則。任何人若參與公共生活，不論

是黨員或政權中菁英團體的成員，都多多少少會被包含到這政權整體的作為當中。在所有戰後審判中，法庭所要求的是，被告不應該參與被政府合法化的任何罪行，而把這種不參與 (nonparticipation) 作為分判是非之法律標準，正是在責任的問題上引起很大的疑問。事情很簡單，就是只有完全退出公共生活的人、拒絕任何政治責任的人，才能避免被牽連入罪，也就是才能完全避免法律與道德的責任。納粹德國戰敗之後，關於道德議題的喧鬧爭論即持續不休，公部門所有階層全面涉入犯罪的情形，亦即正常道德標準全面潰散的情形被揭露，以下的論點即不斷地以各式各樣的方式出現：今天看似有罪的我們，事實上就是那些忠於職守、以避免錯誤發生的人；只有待在裡面的人，才有機會減緩事態，也至少可以幫助一些人；我們給魔鬼他應有的承認，但沒有把靈魂賣給他，但那些什麼都沒做的人是逃避責任，只想到自己，只想拯救他們那珍貴的靈魂。從政治層面而言，如果在最初階段就將希特勒政權推翻，或者嘗試將之推翻，這種論點或許就有意義。極權體制確實只能從內部來推翻——不是透過革命，而是透過政變——當然，除非這個政權戰敗了。（我們也許可以說這種事情在蘇聯發生了，若不是在史達林死前就是他死後立刻發生；從一個公開的極權體制變成一黨專政或獨裁的轉折點，或許和處決秘密警察頭子貝利亞 (Lavrenti Beria) 一同發生。）但是不論成功與否，說這種話的人絕對不是共謀者。他們通常是公務員，沒有他們的專門知識，不論是希特勒政權或者接下來的艾登瑙。政府都無法生存。希特勒繼承了威瑪共和國的

公務員，而共和國從之前的德意志帝國繼承了這批人，一如艾登璫從納粹那裡輕易地承接了這群公務員。

這裡我必須提醒諸位，個人責任或道德議題不同於法律責任，幾乎不會出現在那些衷心擁護政權的人身上；他們不會覺得有罪，只覺得被擊敗，這幾乎是必然的，除非他們改變心意並悔悟。但是，即便這簡單的議題也變得混淆，因為當懲罰之日終於到來，結果卻沒有一個人自承他是衷心的擁護者，至少沒人支持他們因而受審的犯罪計畫。棘手之處在於，雖然這是謊言，卻不是一個簡單或全然的謊言。一開始時政治立場中立、不是納粹黨員卻和納粹合作的人，在最後階段卻變成黨員，甚至是黨衛軍（SS）精銳組織的成員；連第三帝國中都很少人衷心同意該政權最後的犯罪行為，卻有許多人非常願意去執行。而現在，他們不論立場如何，不論做過什麼，每個人都宣稱，那些以各種原因退隱到私人生活的人，是選擇了簡單、不負責任的出路。當然，除非他們利用這樣的私人身分從事掩護，進行積極的反對行動——但這個選擇可以輕易去除，因為要當聖人或英雄，顯然不是別人管得著的。但個人責任或道德責任就是每個人的事，而在這裡，無論身處什麼狀況或有何後果，堅守崗位才是較為「負責」的作法。

在他們的道德說理中，較小之惡（lesser evil）的論點扮演很醒目的角色。該論點如下：如果面對兩種惡，你的任務就是選擇較小的惡，如果完全拒絕選擇，那就是不

負責任。駁斥這種論證、認為它有道德錯誤的人，會被指控為是一種抗菌的道德至上論，不食政治的人間煙火，不願意讓自己的手沾染一點灰塵；但必須承認，堅決排斥和任何較小之惡妥協的，比較不是政治或道德哲學（除了康德例外，他正是因為這個原因常常被指責是道德至上的嚴格主義者），而是宗教思想。在最近一次討論這些問題的場合中，有人告訴我，《塔木德經》⁹主張：如果他們要求你為了全體的安全犧牲一個人，你不可屈服；如果他們要求交出一個女人來讓他們強暴，就可以拯救所有的女人，你不要讓她被強暴。同樣的，對梵蒂岡在二戰期間的政策依然記憶猶新的教皇約翰二十三世¹⁰寫道：以「審慎」（practice of prudence）作為教皇和主教的政治行為準則：「不管如何，若與邪惡同桌宴飲，而希望因此可能對某人有所助益……這可千萬要小心。」

從政治面來說，這論點薄弱之處總是在於，那些選擇較小之惡的人通常很快會忘記他們選擇了惡。由於第三帝國的惡最後變得如此猙獰，再怎麼努力想像，都不可能

8 譯注：Konrad Adenauer（1876-1967），二戰後於一九四九—一九六三年擔任德意志聯邦共和國總理。

9 譯注：Talmud，猶太教的口傳律法總集。

10 譯注：Pope John XXIII（1881-1963），義大利籍教宗，於一九五八—一九六三在位，曾於一九六二年召開第二次梵蒂岡會議，致力於基督教統一事業，主張東西方世界和平相處，以溝通化解分歧。人稱 Good Pope。

稱它是「較小之惡」；有人可能會想，這次這個論點總算要徹底瓦解無法成立了，但令人驚訝的，狀況並非如此。再者，如果我們看看極權政府的統治技術，顯然「較小之惡」的論證並非只由不屬於統治菁英的外人所提出來的，而是嵌入恐怖與犯罪機器的機制當中。對較小之惡的接受，有意識地被用來制約政府官員和一般大眾，使他們接受邪惡本身。此例眾多，就舉其中之一：大規模消滅猶太人之前，頒布了一連串漸進的反猶太措施，每個措施都被接受了，因為他們說，拒絕合作會讓事情更糟——直到不可能發生更糟糕之事的階段。在最後階段，這樣的論點不但沒有被拋棄，反而一直延續到今天，其中的謬誤如此昭然若揭，此時又聽聞，真令人再驚訝不過了——對侯特那齣戲的討論，我們再次聽到人說，梵蒂岡當時若提出任何形式的抗議，都只會讓事情更糟！在此我們看到人心是多麼不願意面對現實，而現實又以各種方式全然與心靈的參考架構相衝突。不幸的是，制約人的行為，然後讓人做出最意料之外、最令人髮指的舉動，似乎比說服任何人從經驗中學習要來得容易多了。俗話說從經驗中學習，也就是：開始去思考 and 判斷，而不是套用範疇和公式；範疇和公式深深根植在我們心中，但其經驗基礎早已被忘懷，範疇和公式的可信性是建立在智性上的連貫統一，而不在于它們足以能應付現實事件。

要釐清判斷時所面對的這個困境，又不會落得套用普遍接受的法則，我將從道德的標準轉移到法律的標準，因為一般而言，法律有較清楚的定義。諸位也許知道，在

審判戰犯或討論個人責任的時候，被告或他們的律師所申辯的論點，若非說這些罪行屬於「國家行為」，就是說他們是依「上級命令」而為犯下此罪行。這兩類不應該被混淆。就法律角度而言，上級命令是在司法管轄權領域內，即使被告可能覺得自己陷入典型的軍人「困境」：（如戴希〔Albert Venn Dicy〕在其《憲法之法》〔*Law of the Constitution*〕書中所言）「如果違反命令有可能被軍事法庭判決槍斃，而如果遵守命令又可能被法官或陪審團給判決絞死。」但是國家行為則完全在法律架構之外；應該屬於主權行為，沒有任何法庭對其有管轄權。現在，國家行為公式背後的理論主張說，主權政府可能在特殊情況下被迫使用犯罪手段，因為國家的生存或權力的維續有賴於此；因而這種論點說，國家理性（*reason-of-state*）不能被法律限制或道德考量所約束，這對生活其中的公民個人是有效的，因為國家整體受到威脅，則國家當中一切事物的存在也會受到威脅。在這種論中，國家的行為被默示為如同個人出於自衛而不得不犯下的「罪行」，比作一種因情節特殊、生存本身受到威脅，而可被允許不受罰的行為。這個論點無法適用於極權政府及其人員，原因在於這些罪行絕非出於任何形式的必需性；相反的，我們還可以很有力的說，納粹政府如果沒有犯下那些眾人皆知的罪行，也仍能生存，甚至可以打贏戰爭。理論上而言可能更為重要的是，以國家理性支撐整個關於國家行為之討論的論點，預設了這種罪行是在合法性（*legality*）的脈絡中犯下的，而該犯罪行為有助於維持這合法性以及國家的政治存在。執行法律需要政治權

力，因此法律秩序的維護總是涉及權力政治的元素。（當然，這裡所談的不是針對其他國家所犯的行為，我在此關心的也不是戰爭本身可否被定義為，如同紐倫堡大審所用的字眼，「破壞和平之罪」的問題。）國家理性的政治理論，或國家行為的法律概念，兩者都無法預見的是合法性的完全翻轉；就希特勒政權而言，整個國家機器所施行的，說得比較含蓄一點，一般就會視為犯罪行為；用正常標準來看，幾乎沒有一項國家行為不是犯法的。因此，它不再是據稱用來維護執政黨統治的犯罪行為，是規則中的例外——譬如一些著名的犯罪，像是馬泰奧蒂¹¹在墨索里尼的義大利被暗殺，或拿破崙謀殺當甘公爵¹²；相反的，偶然的非犯罪性的行為才是納粹德國「法律」中的例外，是因緊急必需性所做的讓步，譬如希姆萊¹³停止滅絕計畫的命令。暫時回到極權政府和獨裁政體的區分，正是由於直接罪行的相對罕見，把法西斯獨裁政體和完全發展的極權專制區分開來；雖說這當然也是事實：法西斯或軍事專制所犯下的罪行遠比立憲政體下還多，在立憲政體中這種罪行甚至是無法想見的。這裡重要的只是，犯罪還是清楚地被視為例外，而政權不會公開認可它們。

同樣的，「上級命令」的論證，或者法官的反駁——上級命令不能當作委託犯罪的藉口——都不充分。其預設在此也是：正常來說，命令不具犯罪性，也因為這個原因，收到命令的人應該能夠識別出某項命令的犯罪本質——比如神經錯亂的軍官下令射殺其他軍官，或對戰犯的虐待或殺害。從司法角度看，要抗拒的命令必須是「明顯非法

的」；非法性「應該像黑旗一般飛舞，上面寫著『禁止』的警告字眼。」換言之，對必須決定要從命還是抗命的人來說，那命令必須清楚地被標示出來，當作例外。問題是，在極權政權中，特別是在希特勒政權的最後幾年，禁止的標示清楚地指向非犯罪性的命令。艾希曼決定要當個守法的第三帝國公民，也一直如此，對他來說，希姆萊於一九四四年秋所下的命令——停止遣送人犯的工作，並拆除死亡工廠的設置——上頭飄揚的才是明顯非法的黑色旗幟。我剛剛所引的文句取自一個以色列軍事法庭的判決，以色列軍事法庭可能比世界上大多數法庭更了解，就希特勒德國那直接、而且可說是合法犯罪的本質而言，「合法」(lawfulness)一字本身所隱含的難題。因此它超越一般的用語，像是一種「合法的感覺……深藏在每個人的意識，以及那些不熟悉法律書籍者的心中」，又談到「一種令眼生刺、心生厭的非法性，假設這眼沒有盲，而那顆心既非鑽石，也尚未腐化」——這些都很好，但是當危急時刻來臨，恐怕這些東西就會不見了。在此環境下，為非作歹的人非常了解他生活於其中的國家之法律文字和精神

11 譯注：Giacomo Matteotti (1885-1924)，義大利社會黨領袖，被法西斯份子暗殺，震驚世界輿論，使墨索里尼的政權為之動搖。

12 譯注：duc d'Enghien (1772-1804)，法國波龐公爵獨生子，因謠傳他要策動推翻拿破崙，被拿破崙所組織之軍事法庭處決。

13 譯注：Heinrich Himmler (1900-1945)，曾任納粹黨衛軍頭子，為希特勒左右手，納粹末期欲取希特勒而代之，被希特勒免除全部職務，企圖逃竄，被盟軍俘獲而自殺身亡。

神，而今天，當他們必須負起罪責時，我們要求於他們的，事實上是要那種深藏於內心的「合法感覺」去抵觸國家法律以及他們對國家法律的認知。在這種情況下，要他們去察見「非法」，所需要的遠大於只是要求眼不盲、心非鐵石或沒有腐化。他們行動當時的條件是，每個道德行為都是非法的，而每個合法的行為都屬於犯罪行為。

因此，不只耶路撒冷的法官，而是所有戰後審判，所做出的判決都清楚道出一種樂觀的人性觀點，預設了獨立的人類能力，可以不受法律和輿論，全然自動自發地在每個狀況發生時，對每個行為和意圖重新下判斷。或許我們真的擁有這種能力，每個人在行為的時候都是立法者，但這不是法官的意思。不管種種說辭，他們所指的不過是一種感受，因為這種東西是與生俱來，延續了好幾個世紀，不可能在短短時間內消失不見。但就我們所擁有的證據來看，我認為這是很問題的，況且，「非法」的命今年復一年接踵而來，而每個命令都並非毫無計畫地要求你做出互不相干的犯罪行為，而是一步一步，處心積慮地要建立新秩序。這「新秩序」正就是它所說的——不只是令人毛骨悚然的新東西，更重要的，是一個秩序。

有一種普遍說法，認為我們在這裡所討論的不過是一幫犯罪份子，在密謀之下什麼壞事都會幹，這是嚴重誤導的說法。確實在運動的菁英組織中有不少犯罪份子，其中很多人是罪大惡極。然而只有在政權初期，在衝鋒隊¹⁴掌管下的集中營裡，這些兇殘暴行才有清楚的政治目的：散播恐懼，以無可言喻的恐怖，淹沒所有建立有組織反

對力量的企圖。但這些殘暴行為並非典型，而更重要的是，雖然大受縱容，這些行為實際上是不被允許的。就像偷竊和收賄一樣，是不被允許的。相反地，艾希曼後來一再堅稱，上級指示說：「要避免不必要的困難」，而在警方進行訊問時暗示他，這些話用在必然會被送上死亡之途的人時，聽起來有點諷刺，他卻還搞不清訊問的警察在說些什麼。艾希曼的良知反抗殘暴的念頭，但不是反抗謀殺的想法。另外一種同樣誤導的普遍想法是，我們在此討論的是一種現代虛無主義的爆發。但願我們了解虛無的信條在十九世紀的意思是：「沒什麼不可以。」良知之所以那麼容易變得遲鈍，有部分是直接源於一個事實：絕對不是什麼都可以。

這件事的道德點，不是以「大屠殺」之名稱呼發生過的事情，或點數好幾百萬的受害者就可以達到的：整個民族的大滅絕在古代發生過，也發生在現代的殖民化過程中。要理解這個道德點，只有當我們了解，事情是發生在法律秩序的架構當中，而這個「新法」的基石是由「汝必須殺人」的命令所構成的，殺的不是敵人，而是無辜的人，這些人連潛在的危險性都沒有，而且殺人不是出於必要性，相反的，還是違反所有軍事或其他實利的考量。這殺人計畫不是為了將猶太人趕盡殺絕，也和戰爭沒有

14 譯注：sturm troopers，德文為Sturmabteilung，簡稱SA，納粹準軍事組織，初期製造許多暴力行為，對希特勒奪取政權扮演關鍵角色。希特勒後來利用黨衛軍血洗衝鋒隊，使後者勢力大減。

一點關係，除了希特勒認為他需要戰爭來掩護他非軍事的殺戮行動；那些行動原本還要以更大規模的方式在和平時期持續進行。這些行為不是由非法份子、禽獸或虐待狂所為，而是出自正派社會中的正派人士之手。最後，我們必須知道，雖然執行大規模殺戮的人，行為符合一種種族主義或反猶主義、或至少是一種人口學的意識形態，但殺戮人者及其直接共犯通常不相信這些意識形態的合理化說詞，只要一切根據「領袖的意志」而發生，只要符合「領袖的話」就夠了，「領袖的意志」就是國家的法律，「領袖的話」就具備法律的力量。

整個民族，不論是否有黨派關聯或直接牽連，都信仰「新秩序」，只因為事情就是這樣，此信仰的深入廣泛，最好的證明——如果還需要證明的話——可能就屬艾希曼辯護律師所發的評論，他從不屬於納粹，但卻在耶路撒冷的審判中說了兩次這樣的話，大意是：奧許維茲和其他集中營裡發生的事乃「醫學事件」。在這高度發展的古老文明國家整體崩潰的當口，道德，如同該字原始意義所揭示的，是一套習俗（*mores*），一套習慣和風俗，可以不費吹灰之力全盤改換，就好像整個民族都可以很容易改變餐桌禮儀一樣。¹⁵

我花很多時間在說明整體情況，因為如果沒有提供確切的實際背景資料，個人責任的討論就沒有太大意義。現在我提出兩個問題：第一，雖然他們不能也沒有反抗，那些不合作也拒絕參與公共生活的少數人，他們與眾不同之處何在？其次，如果

我們同意那些不論在何種層次、以任何身分服役或供職的人，並非可用禽獸一言以蔽之，那麼是什麼讓他們有這樣的行為？在政權敗亡、「新秩序」連同一套新價值瓦解之後，他們在什麼樣有別於法律的道德基礎上，合理化自己的行為？第一個問題的答案比較簡單：被多數人稱做不負責任的非參與者，是唯一敢於自己下判斷的人，他們能夠這麼做，不是因為他們擁有一套較佳的價值體系，或是因為舊有的是非標準還牢牢盤據在他們心中和意識中。相反的，所有的經驗都告訴我們，最先屈服的人，正是那些正派社會的成員，那些在納粹興起的最早階段不曾經歷過理智和道德激盪的人。他們就只是換過另一套價值體系。因此我想指出，那些未參與者的意識運作，不是如此自動自發——好似我們天生就有或已學到一套規則，然後看情形直接運用到實際狀況中，以至於每個新經驗或狀況都已預先被判斷了，而我們只消依照先前學到的或擁有的原則來行動。我想，未參與者的判斷是不同的：他們自問，要是做了某些事情之後，如何還能和自己和平共存、心安理得的活著；於是他們決定最好什麼都不做，不是因為世界會因此變得更好，而是因為唯有這樣他們才能活的心安。也因此，當他們被迫參與的時候，他們會選擇死亡。更直接的說，他們拒絕謀殺，倒不是因為他們還牢牢守著誡律「汝不應殺人，」而是因為他們不願意和成為謀殺者的自己共存。

¹⁵ 柯注：鄂蘭喜歡將習慣和餐桌禮儀類比，在其它許多討論中都會舉用這個類比。

這種判斷方式的前提不是高度發展的智慧或複雜的道德省思，而是一種坦然與自己相處的性情傾向，與自我交流，亦即我和自我進行那無聲的對話，而這過程，自蘇格拉底和柏拉圖以來，通常就稱之為思考。這種思考雖是所有哲學思想的根源，卻不是技術性的，也不涉及理論問題。那些願意思考、也因此必須自行做判斷的人，和那些不願這樣做的人，兩者的分界線橫跨了所有社會、文化或教育的差異。就這點而言，希特勒掌權期間正派社會道德的全面瓦解，或許給我們一個教訓，也就是，在這種情況下，那些珍惜價值、恪守道德規範和標準的人並不可信賴；如今我們知道，道德規範和價值內容可能一夜之間完全倒轉，剩下來的，就只是恪守什麼東西的習慣而已。較值得信賴的會是持疑者與懷疑論者，不是說懷疑論是好的，或抱持懷疑才是審慎，而是因為懷疑的態度乃用來檢視事物，並做出自己的決定。最好的則莫過於那些只確知一件事情的人，也就是：不論發生什麼事情，我們只要是活著，就要活得心安理得。

那麼，那些和發生在他們周圍的事情劃清關係不願沾手的極少數人，被指責為不負責任，這要如何看待呢？我想我們必須承認存在著極端的狀況，也就是，對世界的責任，主要是政治責任，是不能被承擔的，因為政治責任總是預設至少有最低的政治權力。我想，無能力（impotence）或全然無權（powerless）是可以成立的有效藉口。而當連承認自己無能為力都需要一些道德特質，需要面對現實、不活在虛妄當中的善意與

真誠的時候，這藉口的有效性就更強了。再者，即使在最絕望的狀況下，至少還有最後一絲的力量甚至權力仍可以保留下來，那正是承認自己的無能。

現在將焦點轉到第二個問題，上述最後這一點可能就更清楚了。現在的焦點是另外一批人，他們不只是所謂無可奈何地參與、更認為服從命令是其職責。他們的論點不同於那些以較小之惡、時代精神為託辭的參與者，藉此暗中否認人類的判斷能力，或者，在極為稀少的狀況下，以那在極權政府中無所不在的恐懼為託辭。從紐倫堡大審到艾希曼的審判，再到更晚近在德國的審判，論點總是一樣的：每個組織都要求服從上級，遵守國家的法令。服從是第一序的政治美德，沒有服從，則沒有任何政治體可以維續。無限的良知自由並不存在，因為它意味著所有組織社群的滅亡。聽起來很合理，必須花一點功夫才能察見其中的謬誤。其似是而非之處基於一個事實：用麥迪遜（James Madison）的話來說，「所有政府」，即使是最專權的統治形式，如君主專制（tyranny），「也莫基於同意」，而謬誤之處就在於將同意（consent）等同於服從（obedience）。成人同意，而兒童服從；如果成人會服從，事實上他是支持那個要求「服從」的組織、權威、或律法。此謬誤因為由來已久，因此危害更大。我們用「服從」一詞說所有這些嚴格意義下的政治狀況，可追溯到古老的政治學概念，自柏拉圖和亞里斯多德以來，這概念就告訴我們，每個政治體都是由統治者和被統治者組成，前者下令而後者服從。

當然，我無法在此細述這些概念為何會進入到我們的政治思想傳統，不過我想指出，這概念取代了較早的概念，這些概念我認為較確切地表示出一致行動領域中的人與人的關係。根據這些較早的概念，每個由多人所完成的行動，都可分為兩階段：由「領導者」所發動的開始階段，以及許多人合力使之順利完成，變成一個共同事業的完成階段。此處的重點在於，沒有一個人，不論他多強，可以不要他人的幫助而完成什麼事情，不論是好事還是壞事。這裡有的是平等的概念，說明「領導者」不過是其同儕當中的第一人（*primus inter pares*）而已。那些看起來服從他的人，事實上是支持他與他的事業；沒有「服從」，此人就會無依無助。在托兒所或奴隸制度條件中，如果他們拒絕「合作」的話，無助的是小孩和奴隸；服從的概念在這兩個領域才有意義，而由此又轉置到政治事物。即便是在有固定層級秩序的嚴格官僚組織裡，對共同事業的完成而言，從整體支持的角度注意齒與輪的運作，也比談論一般所說的對上級的服從有意義得多。如果我遵守這個國家的法令，我就是支持它的體制，這情形對照革命份子和反叛者來看會更加凸顯，他們的不服從等於是撤回這種默許。

就這角度來看，獨裁統治下不參與公眾生活的人，就是逃避那些要求服從以表示支持的地方，他們避開要負那種「責任」的地方，藉此表示拒絕支持。只要稍加思索便可知，如果有足夠的人如此「不負責任」，拒絕支持，縱使沒有採取積極的抗拒或反叛，這些政府會有什麼後果，不論其形式為何，也就知道這可以是多麼有效的武

器。這其實是我們這個世紀所發現的許多非暴力行動和反對形式當中的一種——譬如公民不服從（*civil disobedience*）的潛在力量。然而，之所以可以要求這些不曾出於自己的發動犯下任何罪行的新型罪犯，來對他們所做的事情負責，是因為在政治與道德事物方面沒有所謂的服從。服從這個詞，唯一可以適用於不是奴隸之成人的地方，是宗教領域，在宗教裡，人說他們服從上帝的話或命令，因為上帝與人的關係，可以視同成人與小孩的關係。

因此，對那些參與者或服從命令的人所提出的問題，絕不應該是「你為什麼服從？」而是「你為什麼支持？」若知道「文字」對於人心會造成什麼奇特而有力的影響，知道人首先就是語言的動物，那麼這文字的改變並非語意上的枝微末節而已。如果我們將這有害的「服從」字眼從吾人的道德和政治思想語彙中剔除，就會獲益良多。如果我們徹底思考這些事情，或許能重新拾回一些自信與驕傲，也就是拾回從前稱為人的尊嚴和榮譽的東西：也許不是人類的、而是作為人的地位所具有的尊嚴和榮譽。

一九六四年