

對話：作為世界性的人性之道¹

李晟台

南京大學社會學院

摘要 安東尼·吉登斯認為，在這個“全球的世界性社會”裏，“我們是第一代居民”。但問題在於，“世界性”如何體現呢？事實難道不是自9.11以後，敵對雙方的武裝與言辭交鋒更加強化和助燃了“反恐戰爭”與“聖戰”的對立？近來伊斯蘭國發起的襲擊就是很好的例證。如果可能，那麼如何達成一種世界性的生活方式，做到“平等而不同的共存”，或儒家倫理的“和而不同”（承認差異並和諧相處）呢？通過探討“和平”的概念，以及“對話”作為替代與他人仇恨對立之途徑的倫理意涵，本文試圖回應上述挑戰。

2014年10月12日，用百度（中文搜索引擎）搜索“全球化”（globalization），共有5,830,000條資訊（用穀歌香港搜索則有37,400,000條）。這一巨大的數字證實了“我們”關係正在朝向全球化延展。何謂全球化？全球化對“我們”意味著什麼？對於任何一個要想尋求此類問題答案的人來說，問題在於答案並非不存在，而是有太多。

人類多元性的現狀是此問題的核心指涉。吉登斯曾說，“我們是生活於一個‘全球世界社會’（a global cosmopolitan society）的第一代人”²。那麼我們在何種意義上才是世界性的？誠然，當前由全球化引致的危險/風險（或機遇）並沒有國界之分——除非離開地球空間，否則就無法免受全球變暖的後果。因而，就即將



來臨或已經到來的全球化困境之廣度或深度而言，“我們”確實是世界性的。

然而該如何定義這些挑戰，更不用提解決它們？該由誰來將定義所要面對的議題，更別提誰才是責任主體呢？烏爾裏希·貝克曾一針見血而不乏機智地談到，“如果歐盟申請成為歐盟的一員，顯然會遭拒絕”。僅就全球共同應對全球化挑戰之可能性而言，“我們”尚不算是世界性的。我們的確可以說貝克與儒家倫理相一致，因為他將世界性的生活方式定義為“平等而各有差別的共同生活”³。以儒家的眼光來看，“我們”或許是“同而不和”（通過同化差異而共同生活）的，而非“和而不同”（尊重差異且和諧共存）的。

就此而言，世界性世界之可能性與不可能性之重要意義，不僅在於它承載了初現端倪的全球社會的政治/社會理想，還在於它展現了一種理解全球化現實的方式。世界性世界的居民是誰？其彼此共存的條件是什麼？這是所有問題的重中之重。

一 世界性社區及其障礙

喬治·H·米德在其對國際公社的敏銳審視中，為當前的問題找到了一條線索。他認為只要能達成“基本共識”，“民族自我”之間的合作就是可能的。換言之，任何有意義的合作都取決於民族自我之間能否共用“社會客體”，例如由“世界法庭”或“民族聯盟”來“控制敵對社群之間的利益衝突”⁴。然而，米德也充分認識到了這一道路上的障礙與困難。

米德寫到，“比之於先輩，現代人更容易將自己放置於那些與他有共同生活擔當的群體處境之中”⁵。然而，他也注意到，“這一任務……極其艱巨，因為它不僅要求打破諸如時空距離



和方言等消極障礙，而且還要求破除已經固化的成見、習俗和我們深嵌其中的地位”⁶。在沒有電視機，更別提網際網路的時代，米德就已察覺到世界性的可能性及其障礙。因此，米德式宣言——“我們只有先成為他者，方能成為自身”⁷——的重要意涵就很清楚了。米德也看到了應對這一挑戰的固有困難，因為“任何自我都是一個社會自我，但這個自我卻被限定於它要承擔角色的某一群體之中，除非它發現自己進入更大的社會且必須在那裏生存，它永遠不會拋棄（之前的）那個自我”⁸。

不過那個放棄舊的自我並在更大的社會中保持自己的自我是誰呢？對於米德而言，“人類社會理想——人類社會進步的理想或終極目標——是獲得一個普世人類社會，其中所有的人類個體都將擁有一個完美的社會智力，因此所有的社會意義都將在各自的個體意識中被相近地理解——無論由誰作出回應，任何個體之行為或姿態的意義，都與任何其他個體相同”⁹。

即便給予對米德的社會理想的應有尊重，我們也許仍會質疑，米德式方案本質上是否存在著理論/實踐上的陷阱呢？“一個完美的社會智力”如何可能呢？難道它沒有預設對他人意識的完全通達嗎？如果是這樣，當社會成員擁有“完美的社會智力”時，他們還需要首先“成為他者”嗎？如果任何個體的給定行為或姿態之意義對於每一個參與社會交換的人而言都是相同的，那還剩下什麼可用於交換呢？具體而言，還剩下什麼可用於社會性地（socially）交換呢？如果達成“一致”的主張是“成為他人”或“與他人心智合拍”（tuning-in on with the others）的預定目標，這難道沒有消除任何他人心中不可被通達的獨一無二之處嗎？如果是這樣，那麼米德式“普世人類社會”的觀念難道沒有淪為一種總體性（totality）形式的危險，以至於不同文化的他者或他者性的存在都喪失了社會意義（如果沒有被全然否定的話）嗎？



無論米德式關於“人類社會進步的終極目標”可能性如何，當下人類似乎在不遠將來的任何時候都難以達到這一目標。除非，如果可能的話，個體能擁有“一個完美的社會智力”，否則就別無選擇而只能容忍文化壁壘與差異。換言之，除非“所有人類個體都將擁有一個完美社會智力的普遍人類社會”的觀念將黑格爾式歷史終結概念包含在自身之內，否則人類與他者的交流就只能在“成為他者”並對他者意識有限通達之時才得以進行，這是人類理解他者的根本基礎。

僅當人類的理解力完全擺脫了“諸如時空距離和方言等消極障礙”的限制，擺脫了“已經固化的成見、習俗和我們深嵌其中的位置”的局限時，並且如果那些限制根本上不被視作需要被“打破”的“障礙”，而是人類溝通不可或缺的條件¹⁰，問題便不再是如何能夠在自身之上和之外“成為他者”，而在於如何可能在人類有限性之中“成為他者”¹¹。

二 “9·11”之後的他者形象：“無聲的暴力”與“聾耳”

承續喬治·齊美爾關於戰爭是一種社會互動形式的觀點，“9·11”事件後“反恐戰爭”與“聖戰”¹²之間的對抗，可被視為一個植根於我稱之為暴力共生（the interdependence of violence）或暴力契約（the pact of violence）的社會互動案例。“9·11”事件中，由ISIS（Islam State）最近發佈了包含斬首四名平民的錄影，這揭示了這一對抗是如何被敵對雙方之間物理或修辭暴力（rhetorical violence）的交換所助長的。

每一陣營都通過宣稱對方的野蠻殘暴來獲得自身的合法性，而自身合法性的證明又反過來提供了以暴力對抗對立陣營的進一步基礎。這無非是一場由暴力的相互依賴所形成並為其所強化的暴力迴圈罷了。



值得注意的是，“9·11”襲擊中的“有組織犯罪”給人以這樣一種印象，即其行為似乎有著極為深刻的宗教原因。然而，哈貝馬斯指出，“其動機與手段之間存在一個明顯的不匹配”¹³。問題是，“9·11”襲擊的行兇者所宣稱的“宗教原因”與其所選擇的手段之間是否自洽而非自相矛盾呢？換句話說，“9·11”襲擊所動用的手段是否能夠並將為其所宣稱的“宗教原因”辯護呢？

德里達以另一種方式參與了哈貝馬斯的爭論。在全球化的現實中，“僅有個別國家，以及這些國家中的個別階層，全然從全球化中獲益”¹⁴。全球化的受益者與未收益者之間的失衡並不僅僅存在於民族國家的邊界之外，國界之內的不平衡也及其普遍。儘管“‘9·11’襲擊的有組織犯罪”自身是“所謂全球化（資本主義力量、電訊、先進技術、邊界的開放性等等）的受益者的一員”，他們“卻宣稱是以全球化的受害者——也就是在全球化時代（亦即電視已絕非中立之工具的今天）所有那些自感被排擠、遭拒絕、被剝奪、被擠到一邊的人，那些自身被局限於貧乏的手段卻與此同時見證著其他人富有挑釁意味的繁榮景象的人——的名義而行動”¹⁵。

在德里達看來，行兇者應回答這一問題：他們國家內部階層之間的不公正是否首先應當被攻擊，他們所聲稱的代表性是否合法。否則，他們的代表性只是另一種對伊斯蘭社會內部那些遭受排擠的群體之現實的遮蔽而已。

哈貝馬斯提醒了我們，這一不平衡只是“由行兇者家園內部的現代性引發的失衡”的一種反映。即使我們可以說現代化歷程如此“迅猛激烈”以至於“對傳統生活的侵蝕似乎毫無救贖的可能”¹⁶，那些行兇者仍應回答這一問題：他們使用民用飛機作為毀滅大眾的武器是否具有宗教根基，即使對他們而言，這一恐怖行為是其捍衛傳統生活方式的唯一選擇。



即便世貿中心對於“自殺式炸彈襲擊者”來說是一個“現代性全球化”的標誌，或僅僅是“撒旦的代表”；即使其恐怖行為是對“迅猛激烈”的現代化之反應，並且如福山所說，其襲擊是一次“對現代世界的絕望反擊”，這一行為似乎仍會陷入自相矛盾之中¹⁷，因為其反應手段本身——對空中炸彈的蓄意而精密的運用——正是它所極力拒斥的現代性的產品。

然而，在相關方面對上述問題作出回答之前，其反應的絕望性也值得“我們”關注。德里達認為，只要全球化繼續製造其受害者，“和平的口頭對話”就“不會發生”。全球化的受害者是那些不僅被剝奪了民主管道，而且還被排除在富有者（剝奪者）的所謂“合理財富”之外，後者掩飾了雙方內在的差異和不平等。“（由被壓迫者和被剝削者實施的）極端暴力常常作為對‘聾耳’的唯一回應而出現”¹⁸。

據報導，“9·11”襲擊在缺乏任何口頭辯護的情況下被實施。那麼，這是一個通過“無聲的暴力”來回應“聾耳”的例證嗎？或許是，也或許不是。然而，不論哪種情況，“9·11”襲擊及其後“反恐戰爭”與“聖戰”之間的對抗，都提供了一個暴力契約之結局的絕好案例。

在暴力之相互依賴日益強化的背景下，“我們對他們”這一框架變成了每個人必須遵從的思想行為模式。它是一個不得不做的抉擇：“站我們一邊，或者與他們為伍”。

三 世界性的挑戰

引用艾瑞斯·楊（Iris Marion Young）的說法，文化帝國主義是“將某一統治集團的文化與經驗普遍化，並將其確立為標準規範”，由此“文化被統治群體便處於一種矛盾的壓迫境地之中，



因為它們既被突出為典型，又遭壓制而被忽視不見”¹⁹。然而，需注意的是，存在著另一種形式的排斥，貝克稱之為“基於相對論的原教旨主義”。這一原教旨主義形式傾向於認為，“只有少數民族中的成員才有被壓迫史，也才有正義的資格進行去殖民化運動”²⁰。

從最近的“9·11”襲擊及其後的事件判斷，“民族自我”“控制敵對群體之間的利益衝突”面臨著嚴峻的困難。很顯然，在米德式“基本共識”的缺席這一點上，我們就碰到了這一困難。一旦陷入暴力獨特的相互依賴之中，“反恐戰爭”與“聖戰”之間的關係也就截然不同於米德所期望的社會性，這一社會性可以在邁向“普世人類社會”的共同努力下被發現。在此，我們看不到任何與他人共處（be with others）的跡象，更何況是“成為他者”（to be others）。

在當前情境下，我認為“敵對群體”之間“基本共識”的缺席並非恰好源於“一個完美的社會智力”的缺乏。相反，我會問“一個完美的社會智力”這一概念自身是否恰恰是當下困境的根源呢？²¹難道群體之間的敵視不正是根植於只有“我們”而非“他們”才擁有“一個完美的社會智力”，或者只有“我們”而非“他們”才擁有“普世人類社會”的理想並肩負著實現它的責任這一信念並被其所強化嗎？²²難道不正是對人類理想的壟斷這一迷思般的信念導致了對他者的否定，事實上是滅絕，正如“反恐戰爭”與“聖戰”之間的關係所示例的那樣嗎？

果真如此的話，那麼今日世界性的挑戰並非是要超越和消除差異以尋求基本共識，而是在差異之中並通過差異來構築共同性。換言之，這一共同性並非是通過以對普適性的壟斷為名驅逐、壓迫和否定他人而實現，而是由對他者之他者性的真正認可來實現。



如何理解和應對當前世界性的挑戰呢？漢娜·阿倫特關於“世界政府”之意涵的分析為這一問題提供了頗具啟發性的線索。特別值得關注的是，阿倫特對“世界政府”持有根本的保守態度，因為她對任何在有意或無意之間壓制政治差異性和多元性的極權趨勢都給予嚴厲批評。

阿倫特寫道，“由一個至高無上的力量統治全球、壟斷一切暴力手段、並且不受任何其他主權力量之審查和控制的觀念，不僅會導向暴政的可怕夢魘，而且正如我們所知，也意味著所有政治生活的終結”²³。根據阿倫特的看法，任何給定的政治領土都“並不僅僅是一個地理術語”。如果一片土地沒有形成一種“交互空間”（in-between space），換言之，如果沒有成為一種“不同群體成員在其間相互關聯、彼此交往的空間”²⁴，那麼它僅僅只會是一片土地而已。

在此意義上，“一個至高無上的力量統治全球、壟斷一切暴力手段”的觀念，實則破壞了任何給定政治領土的制度性根基，因為它危害到了他者的存在，而後者正構成了政治——內部或外部的“交互空間”——的根本條件。亦即，壟斷一切暴力手段的觀念本質上與“多元性、多樣性以及相互制約”²⁵的存在及其可能性相矛盾，正是後者使政治生活所必須的。

尤其需要強調的是，阿倫特並非要反對“人類團結”或“世界範圍內的聯邦政治結構”的理念。然而，“如果人類團結是奠基於遠比對人性之惡的正當恐懼更為牢固的東西之上，如果所有國家之間新型的普遍睦鄰關係將會生髮出遠比相互憎恨的極具增長更有前景的東西……，那麼廣大範圍內的相互理解 and 自我澄清進程便將會到來”²⁶。



四 構築世界性空間的對話

在《戰爭的道德等價物》一文中，威廉·詹姆斯在現代文明對戰爭的態度中發現了“一種怪異的精神混合物”。與宣揚“純粹掠奪和征服”的古代戰爭觀念相比，現代戰爭通過將罪惡“全然歸於敵人”來獲得一種“道德上被認可的理由”，進而使自身合法化。詹姆斯觀察到了這一現象，即“英格蘭和我們、我們的陸軍和海軍當局純然為了‘和平’而持續不斷地武裝自身，而德國和日本則是那志在掠奪和追逐榮耀的戰犯”²⁷。

然而，譴責只有敵人應當為戰爭負責的行為，以及證明自己的戰爭是自我防衛之必需的行為，並不一定就是對和平事業的純粹獻身。相反，詹姆斯寫到，“現今軍人口中‘和平’僅僅是‘預期的戰爭’的代名詞而已”，並且“每一部與時俱進的字典都應當說，‘和平’與‘戰爭’是同一回事”。實際上，“現代人繼承了其始祖全部的先天好鬥性以及對榮譽的熱愛”²⁸。正是在此意義上，在現代人的心態中，“和平”無非是對下一次戰爭的偽裝性預備罷了，它所需要的全部僅僅是一個可以隱藏其野心的藉口而已。

那麼，什麼才算是名實相符的和平呢？換言之，怎樣的和平才並非是對下一次戰爭的偽裝性欲求呢？漢娜·阿倫特在她對和平與暴力之關係的闡述中觸及了此問題的核心。阿倫特認為，“暴力在本質上是工具性的”。戰爭作為暴力的一種形式，當然也是工具性的，並且需要“被其所欲求的目的來引導，以使自身合法化”。因而，“戰爭的目的”是“和平或勝利”。但是和平的目的又是什麼呢？阿倫特回應道，“沒有答案。和平就是絕對目的”，亦即，和平“自身就是目的”²⁹。



只要在現代人的觀念中，和平僅僅是掩飾下一次備戰的膚淺藉口，或者至多意味著對戰爭的暫時性否定的話，那麼和平是絕對目的或和平自身即為目的的觀念，就超越和違背了現代人對戰爭與和平進行二元區分。只要和平僅僅是下一次備戰的藉口，而非作為一個絕對的目的話，那麼“和平的口頭對話”就必定不會出現。頗為諷刺的是，這一對話的不可能性正揭示了作為構築世界性空間之對話的道德潛力。

綜上，必須要強調對話本身的可能性依賴於他者的存在。沒有他者，就沒有對話。其次，作為對話可能性條件的他者根本不同於被帝國主義抹殺或受原教旨主義抑制的他者，因為後者無非是一個被支配的客體而已。正是在此意義上，開啟對話已經是並總是對世界性人性的道德捍衛，因為只有對他者的世界性的認可方能開闢出一片新天地，在此他者不會僅僅淪為隱藏的統治野心的犧牲品。就道德整合而言，以和平為幌子卻在實質上掩藏著暴力動機的對話是自掘墳墓。

由此看來，當且僅當對話本身對那些隱蔽的暴力野心保持恒久警惕之時，對話才是可能的，因為後者否定了不同聲音的政治平等性。構造世界性空間的對話必須要去質問，任何一種對話是否是對暴力的一種可有可無的備選，他者是否事實上是“可見的並被認可為一個有差異但對等的部分”。

任何一種社會/政治界限，就其對他者有所包容又有所拒斥而言，都是可被質疑的，蘊含於社會/政治/歷史限定之中的道德潛能由此可被發現並獲得釋放。只有當這些界限不被認為是給定的和固定的，而是可被挑戰的和可被變更的之時，它們才會預示著這一點的到來，即對話作為世界人類之道被發起以實現自身。



注釋

- 1 原文為英文，由徐吉鵬譯成中文。
- 2 Giddens, A., *Runaway World* (New York: Routledge, 2000), 37.
- 3 Beck, U., “The cosmopolitan society and its enemies”, in Tomasi, L., ed. *New Horizons in Sociological Theory and Research* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2001), 197.
- 4 Mead, G.H., *The Philosophy of the Present* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 195.
- 5 Ibid, 193.
- 6 Ibid, 194.
- 7 Ibid.
- 8 Ibid.
- 9 Mead, G.H.. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934), 310. 我們也許可以說米德的“完美社會智力”與康德的“擴展的精神”(enlarged mentality)之間存在對應，它們都將個體想象為人類共同體的一員和一個世界公民。參考Arendt, H., *Responsibility and Judgment*. Kohn, J. ed (New York: Random House, 2003), 140.
- 10 引自梅洛-龐蒂，“我們並非通過舍棄自身的獨特性，而恰是通過將這一獨特性視為通達他者的方式方才達到普世的”。（梅洛-龐蒂，《意義與無意義》（*Sense and Non-Sense*），第92頁）。
- 11 關於這一點，日本哲學家Watsuji對卡爾·馬克思關於世界歷史觀念的批判值得注意。Watsuji寫道，“‘國際’在其根本上……只有當每個歷史民族都能努力以自己獨特的方式形成人類總體時才有可能。試圖通過超越民族的特殊情況來達成‘國際’無非是馬克思主義在今日的一個抽象幻想而已”（Watsuji, T., “The Significance of Ethics as the Study of Man,” Valdo Viglielmo and Agustin Jacinto Zavala trans. in Hwa Yol Jung ed. *Comparative Political Culture in the Age of Globalization*, Oxford: Lexington Books, 2002. Originally published in 1937, 248）。事實上，馬克思認為，“不同民族之間的原始隔絕越是被生產模式和交通的發展，以及由此帶來的不同民族間自然形成的勞動分工所摧毀，歷史就越成為世界歷史”（Marx, K. & Engels, F., *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1964, 60）。換句話說，當“個體的存在直接與世界歷史相連接”時，當個體成為由“通過競爭形成的世界市場”而產生的“無產階級工人群眾”之一部分時，個人之間的“真實聯繫”才會實現（同上，47）。值得注意



的是，Watsuji 與馬克思分別提出了通往集體性的道路，但卻是以截然相反的方式。Watsuji 集體性必然奠基於民族性之上，而馬克思則是要在民族性之外和之後來建立集體性。

- 12 據報道，ISIS（伊斯蘭國）已發布了一個新視頻（標題是“致美國盟友的信”），其中展示了David Haines（一位英國救援人員）的斬首，此前有兩位美國記者被處決。英國首相戴維·卡梅倫對此作出回應，稱ISIS為“邪惡的化身”，並補充道“他們誇耀著他們的殘暴，還宣稱是以伊斯蘭教的名義而這麼做。這完全是狗屁。伊斯蘭教是一個和平的宗教。他們不是穆斯林，他們是魔鬼”（黑體和下劃線的強調是作者添加的）。臨死之前，Haines照著稿子說到，卡梅倫要對他的即將被殺害“負全部的責任”。Haines說，“你與英國衆多首相一樣毫無勇氣對美國說‘不’，從而自願論為美國反伊斯蘭國的同盟者，正如你的前任托尼·布萊爾所做的一樣”（紐約日報，2014年9月13日）。在2014年5月11日，一個伊斯蘭網站公布了一段膠卷，其中展示了一位美國公民Nicholas Berg被阿布·穆薩布·紮卡維所處決。確認了膠卷內容之後，喬治·布什稱這一自我供認的武裝組織要為處決負責任，並稱其為“野蠻的”和“極端的暴徒”。然而，這一回應可能早被紮卡維所預料到了。畢竟，喬治·布什不過是一個古派十足的不信教者。
- 13 Habermas, J. Belief and Knowledge: A Beginning, Address on accepting the German Book Trade's Peace Prize Sueddeutsche.de 15 Oct. 2001.
- 14 Borradori, G.. Philosophy In A Time of Terror: Dialogue with Jürgen Habermas And Jacques Derrida (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), 122.
- 15 Ibid, 122.
- 16 Habermas, J. Belief and Knowledge: A Beginning, Address on accepting the German Book Trade's Peace Prize Sueddeutsche.de 15 Oct. 2001.
- 17 如果事實上行凶者的行為有一點兒根植於某些宗教原則，那麼行凶者可能就會無視這一自相矛盾。然而探討這樣的原則，則不在文本討論範圍之內。
- 18 Borradori, G.. Philosophy In A Time of Terror: Dialogue with Jürgen Habermas And Jacques Derrida, 122–123. 德里達援引了曼德拉的例子，“在進行數年非暴力抗爭而完全被拒絕對話之後，他的黨放棄了非暴力的原則開始武裝起自身”。
- 19 Young I.M., *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 59.
- 20 Beck, U., “The cosmopolitan society and its enemies”, in Tomasi, L., ed. *New Horizons in Sociological Theory and Research*, 195.



- 21 據報道，伊斯蘭國（Islam State）的恐怖行為根植於瓦哈比教派的宗教教條主義。伊本-阿蔔杜勒-瓦哈比（瓦哈比教派創始人）教義的核心觀念就是“不認同一神論教義的穆斯林，並不是……被誤導的穆斯林，而是根本就不屬於伊斯蘭共同體”（Commins, David, 2009）。美國伊斯蘭最高法院（2014年10月14日）也指出伊斯蘭激進主義與瓦哈比教派有關，並聲稱“傳統伊斯蘭教視宗教為人與上帝之間的契約，因而屬於精神領域。在此信仰之下，不存在出於宗教原因的強力或武力使用。從先知穆罕默德時代起，鑒於信仰的不同，和平和寬容就在不同的宗教群體之中被踐行。與此相反，瓦哈比意識形態則奠基於宗教信仰的政治強制觀念之上，因而它容忍不了任何信仰的差異。在瓦哈比觀念中，信仰未必是一種選擇，它通常是靠外力強制施加的”（黑體和下劃線的強調是作者添加的）。總而言之，“伊斯蘭教瓦哈比教派的追隨者並不將自身視為諸多思想流派中的一種，而被視為通往真正伊斯蘭的唯一道路——其他的一切都無關緊要”。（Austin Cline, ABOUT.COM. 黑體和下劃線的強調是作者添加的）奧薩馬·本·拉登和阿布·穆薩布·紮卡維均是瓦哈比教派的追隨者，兩人曾在伊拉克領導了最為暴力的聖戰組織直至死亡（在2006年美國的一次爆炸襲擊中）。並非阿布·穆薩布·紮卡維，而是當下ISIS的領導人阿布·巴克爾·巴格達迪被稱為“奧薩馬·本·拉登的真正繼承人”，因為後者“更暴力、更致命、更反美（David Ignatius, 2014年6月10日，《華盛頓郵報》）。
- 22 我們也許會問，奠基於“一個完美的社會智力”之上的“普世人類社會”這一米德式觀念是否能夠擺脫此類排他性的帝國主義式信念或企圖。
- 23 Arendt, H., *Men In Dark Times* (San Diego: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1968), 81.
- 24 Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin. 1992. Originally published in 1963 by Viking, New York), 263.
- 25 Arendt, H., *Men In Dark Times*, 81.
- 26 Arendt, H., *Men In Dark Times*, 84.
- 27 James W. The Moral Equivalent of War, in John J. McDermod ed. *The Writings of William James*(New York: Random House, 1967), 663.
- 28 Ibid, 661–663.
- 29 Arendt, H., *On Violence* (Orlando: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1970), 51.



