

普遍主義與人性良善：  
倫理的可能性與有限性

Universalism and Human Goods:  
the Possibilities and Limits of Ethics

【美】羅賓·W. 盧文著 陳秋紅譯

Robin W. LOVIN

作者簡介

羅賓·W. 盧文，普林斯頓大學神學研究中心高級研究員

**Introduction to the author**

Robin W. LOVIN, Senior Research Fellow, Center of Theological Inquiry, Princeton  
University

Email: robin.lovin@ctinquiry.org

## Abstract

Contemporary Western religious, moral, and political thought emphasizes the problems with universalism. European Enlightenment rationalism held out the promise of truths that would transcend cultural and theological differences but these claims now frequently seem to be instruments of power relationships and cultural hegemony. Nevertheless, the problems that motivated the search for human universals remain, and unless all those problems are to be reduced to questions of efficiency and security, scholars who explore the world's cultural traditions must ask whether those traditions can provide channels for communication in an increasingly global community. Universalism is more difficult to achieve than the European Enlightenment thought, but thinking across boundaries of culture, conviction, and history is more necessary today than it has ever been. The task of the humanities is to develop a more realistic, dialogical approach to human universals that will permit collaboration and mutual understanding, even when it does not result in agreement.

Keywords: Enlightenment, postmodern, progress, realism, reason

普遍主義曾是現代思想的宏願。啟蒙時代的歐洲思想家們，矚目於一個科學發現的新時代，一個全球對話與商貿的新世界，眼睜睜看着歐洲大陸被宗教戰爭和相互對立的政治聯盟撕裂，於是這些思想家們共同謀劃了一個真理與正義的普遍標準，這一普遍標準建立在人類知性基礎上，不受宗教啟示和文化成見的支配。<sup>①</sup> 思想家們希望，一旦合理地建立起這一普遍理性原則，科學真理將取代迷信，人類社會將會跨越傳統行事的侷限，民族與宗教衝突將會終結，普遍理性的最終結果將會是“永久和平”（perpetual peace）<sup>②</sup>，一如康德（Immanuel Kant）在1795年手稿中所預言的。

然而歷史的延續卻並未兌現啟蒙理性的預期。哲學家們有關理性的理論亦未衍生出如康德所預期的具有普遍性的政府形態和民族律法。衝突似乎被終結了，但一如既往以一方擊敗另一方告終，而非雙方都被說服放棄爭端。今天有些社會學理論家們將我們所處的時代形容為“後現代”。的確如此，我們生活在一個希望破碎的時代，而那些希望曾是現代思想形成的直接動因。

然而即便如此，我們仍難以將普遍主義思想擱置不顧，尤其是我們這些從事神學和人文學研究的人。即便我們目前尚無法找到一種方法，就造成民族與文化分裂的問題達成一致意見，我們依然認為我們對產生這些問題的原因有所了解，我們的教學和寫作在跨越傳統與

---

<sup>①</sup> 西方有關“啟蒙”（enlightenment）的經典概念來自康德的文章《何為啟蒙》（What is Enlightenment?），參見Immanuel Kant, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 54-60. 在《人類精神進步史表綱要》（Sketch for an Historical Picture of the Progress of the Human Mind）一文中，孔多塞（Nicolas de Condorcet）對在普遍理性概念基礎上建立知性和社會進步寄予厚望。參見Nicolas de Condorcet, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1-147.

<sup>②</sup> Immanuel Kant, *Political Writings*, 93-115.

時代的界限，將之視為人類可共享的，這種探索促使我們去理解他人正在探尋着什麼，即使他們的語言、環境和文化背景與我們的相去甚遠。備以充足的知識、充分的關切，以及一種確證有效的方法，我們或許可能找到一種擺脫了各自的傳統與偏見的結論。

我們中許多人在工作時都相信有限的普遍主義真實存在。即使我們尚無理論來支持這一存在，我們依然分享着某些啟蒙普遍主義的希望，儘管我們不得不承認，啟蒙普遍主義的理論並未兌現任何諾言。我們所尋求的是一種更現實、有限的普遍主義，這種普遍主義或可讓我們試着去探討普遍的人性良善，能夠解釋為何我們要跨越文化和傳統的藩籬，從人文學角度考察和討論人性問題。我希望本文可說明這些不同的思考與實踐，闡述一種延續了我們啟蒙前輩熱望的現實的普遍主義，即便這種思想並不如他們的那般確切。

## 一、啟蒙主義的普遍主義

現代歐洲思想家們對普遍理性標準的追尋可追溯至1400年代，文藝復興人文主義重新發現古希臘羅馬古典學問，實驗科學的新方法帶來了認識自然世界的新思路。隨着歐洲人在貿易和探險中發現，世界上還有那麼多他們知之甚少或一無所知的大陸和文明，“普遍”真理的概念變得越來越重要。他們發現阿拉伯世界已然以一種不同的方式發揚了希臘文化遺產，催生了阿拉伯世界自己的科學和哲學觀念。歐洲人還了解到，中國人在他們之前已探索過世界和科學，他們開始意識到，中國的宗教和哲學思想史至少與自己的一樣古老。

貿易和科學、哲學與宗教的發展在歐洲幾乎同時發生，從1500年代開始，這一發展開始加速。從西班牙、葡萄牙對美洲的探索發現開始，一直到新教改革，這一切都重塑了北歐的宗教觀念及政體形式。的確，是內部衝突而不僅僅是與其他文明的相遇導致了歐洲思想對普遍性的追求。伴隨着新教改革而來的宗教分裂及現代國家興起而產

生的政治爭端，都在要求一種新的道德普遍性，惟其如此，才會終結幾個世紀來反反覆復掃蕩歐洲大陸的毀滅性的戰爭。中世紀的歐洲崇尚以神聖羅馬帝國為中心的單一政治權威和以羅馬天主教會為中心的單一宗教權威，但到17世紀中期，歐洲已被各執一詞的真理和相互競爭的主權弄得四分五裂，兩者的任何一種結合形式都不可能佔上風。1648年的《威斯特法利亞和約》（the Peace Treaty of Westphalia）產生的結果是各領主可在自轄區內推行宗教和平，但對真理的討論仍懸而未決。

為了回應文藝復興與宗教改革引發的衝突，啟蒙運動提出，每一思考着的個體跟隨理性都可以得到同一個普遍答案。真理不依賴權威和傳統，卻受通過自己的努力解決問題的個體的信念支持。有關自然及行為標準的真理是普遍的，因為它們不取決於某個特定理事會。對每一個有能力思考的人來說真理都是可理解獲得的，同樣，道德準則也適用於每一個人，因為每一個人都能從管理他們自己思考的規則中發現這些準則。道德是自發的。我們給自己設定了規則。<sup>①</sup>

這樣的歷史語境可讓我們明了，普遍主義與其說是一種理論，毋寧說是一種希望。有關理性如何運作，如何與感知關聯，是否存在一種持續不變的自我，在我們搖擺不定的欲望與激情之下是否有穩定不變的人性等等問題<sup>②</sup>，大衛·休謨（David Hume）、亞當·斯密（Adam Smith）以及康德都曾留給我們完全不一樣的論述。啟蒙哲學家們對這些問題爭論激烈，其出發點大相逕庭，甚至截然相反。我們應當理解一點，他們都對人類的能力充滿希望：人類有能力擺脫外在

---

<sup>①</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

<sup>②</sup> Compare Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* with David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), or Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

的權威和傳承的信念，進而創造出一種嶄新的、理性的經濟秩序，人們將不再有衝突，有能力享受新自由與繁榮，因為所有的民族、階級和文化利益競爭將會在一個最終變得普遍的理性秩序中得到解決。運用理性處理人類事物就必然能得到秩序、自由和繁榮的結果，還能獲得康德在1795年論稿中所許諾的“永久和平”。

這樣的歷史語境還可讓我們明了，啟蒙普遍主義試圖解決歐洲文明中延續了三百多年的危機。這一危機始於1500年代早期的宗教與政治分裂，以英、美、法大革命和1815年維也納會議（the Congress of Vienna）期間初步形成法律、經濟以及世界秩序等規定告終。這期間的每一個事件都宣稱自己是在與過去決裂，都認為自己就是潛在的解決社會、政治和宗教衝突的普遍方法。

在歐洲啟蒙理性提出解決方案之前，文藝復興和宗教改革思想家們亦曾提出過解決方案，即回歸古典文學和早期基督教中的歐洲文化源頭。但這一復興古典文化之舉反而加劇了衝突。於是，啟蒙理性的初衷是讓個體從過往歷史中抽離出來，不再與過去有任何關聯。但是，如果我們所承襲的理念讓我們無法運用自己的理性，衝突的根源就既存在於我們所熟知的歷史中，也存在於我們當下的無知之中。當然，啟蒙思想家們均是古典文學的傾慕者與飢渴的讀者，這並不是因為他們想在其中尋覓他們的理性無法解決的答案。他們將古代偉大的思想家們當做榜樣，認為他們和這些偉大思想家一樣，超越了自己時代的偏見，因此有望獲得現代思想的自由和自主。

正是這一點，使得啟蒙理性有別於歷史上的理性，這也使得啟蒙理性的普遍主義成為可能。教育和準備是必要的。閱讀古典思想家們的遺世之作的確會讓我們近觀他們的自由思想，但其中也並無導向理性成就的現成的文化預案。實際上，正是文化的獨特性導致了理性訴求的模糊和混雜。需要遵循的事物並非傳統，而是有關理性規則的思想，以及理性思想形成的歷史本身。有關理性訴求的理論形式，在黑格爾（G. W. F. Hegel）的哲學中曾佔了相當大的篇幅，正是黑格爾將

理性法則運用於歷史運動中<sup>①</sup>，一如康德將之運用於道德與政治訴求之中。這一哲學唯心主義在1800年代的西方思想中扮演了非常重要的角色，而且它還激發一些重要的努力，即通過賦予其他的社會組織形式理性秩序以便能指導對宗教、文學和傳統的研究。從這個意義上說，馬克斯·韋伯（Max Weber）、涂爾幹（Emile Durkheim）都是康德、黑格爾和歐洲啟蒙思想家的繼承人。<sup>②</sup> 他們對合法理性與永久和平的共同的強烈願望，支持了國際法的形成和進展，而國際法的最終成型，為歐洲帶來了近一個世紀的相對和平，也正是這一和平時期，使得歐洲工業和貿易發展達到了歷史上前所未有的水平。

## 二、質疑普遍主義

如果我們從更大的範圍和更長遠的時間段來看這些成就，就不得不說，在普遍主義思想發源地歐洲，脫離文化和傳統並把歷史和社會視為一個理性秩序的努力做的最好。而走出歐洲，在關涉亞洲、非洲和美洲印第安文化之時，普遍主義的主張很快讓位於一種優越的聲明。因為理性要引領人們走出愚昧、差異與異見，如果不能拋棄傳統，拒絕接受歐洲啟蒙主義提供的道德、政治和律法秩序等形式，就是非理性的一個明證。如果勸說失敗，社會改革或許需要在一段時間內強化指導一個新思路。這些方法也許出自善意，甚至引發了一些被施加了影響的社會精英的熱情。但是，普遍主義和帝國主義之間的對立顯而易見。帝國霸權需要確保理性的要求得到遵守使得有關這些要求的普遍主義理念本身受到質疑。

---

<sup>①</sup> G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 372-380.

<sup>②</sup> Max Weber, *General Economic History* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1981); Emile Durkheim, *On Morality and Society: Selected Writings*, ed. Robert N. Bellah (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

在歐洲本土，由理性法律和外交秩序所統轄的和平已讓位於崛起的民族主義勢力。那些抓住歐洲霸權幽靈不放手的人常常以理性代言人自居，或以歷史必然之選自傲。然而這種行為無異於抵抗他們自己提出來的理念，其自相矛盾的做法讓他們的理性備受質疑。在20世紀，相互競爭的普遍主義就引發了兩次普遍衝突。近五個世紀對普遍主義的現代熱望已讓位於近幾十年來的後現代思想：各種普遍主義的理論基礎都受到了批判性的審視，而且這種對理性的熱望本身遭到了質疑。

這一批評的形式之一便是解構主義理論。這一理論旨在揭示機構中的權力關係及社會控制機制。人們以為這種機構應該體現司法、治療、康復或教育的理念。對現代社會機構起源的分析，在米歇爾·福柯（Michel Foucault）的著作中有着精彩描述。根據這一學派的思想，有關可供分享的物品和目標的思想均由掌控權力者制定，而且物品和目標總是權力關係本身的附屬品。理性秩序的說法遮蓋了強加的嚴格制約，確保主體群的行為在制定機構化理念的人覺得方便的範圍之內。<sup>①</sup>

後現代觀點以一種不無諷刺的方式翻轉了啟蒙主義宣稱的理性普遍主義主張，提出了一種權力和利益的普遍主義。在任何一個社會中我們都可以找到那些在起作用的力量，但是我們也祇能說出這些力量和利益在那個社會背景下如何彼此勾連。在這樣的情勢中，神學與人文學似乎有些無能為力，除了記錄社會權力平衡的變遷，社群和階級升降起落的歷史，偶爾我們可以重新詮釋這些權力關係，讓我們以略微不同的眼光去看待過去。

即便如此，神學家還是要回應後現代的發展。基督教神學常常通過提供有關人性良善本質問題的獨特答案進入公眾話語。比如，神學

---

<sup>①</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1977).



常常挑戰這個世界關於人類繁榮昌盛的說法，這種興旺的表述不喜歡自我否定，不願談論罪責和懺悔，將之視為心理不健康。而神學中有一種關於人性良善的描述，從上帝的形象這個角度來看待人類，從永恆命運的角度來看待得失，對苦難、失敗和犧牲有着自己的思考。

事實上，基督教思想最富於創造力的時期，正是神學家們居於豐富多樣的智性環境的時期，是基督教關於人性的論述與截然相反的認為人性良善的觀點一爭高下之時期。這一爭論真實地發生在紀元初。那時基督教與猶太教關於愛天主愛人如己的闡述，尚需要通過確立與伊壁鳩魯派的物性至上或斯多葛派的漠然中立等不同論派的關係來站穩腳跟。類似的情況還出現在羅馬帝國衰敗時期，那時奧古斯丁下筆為人類社會和一個有意義的歷史一辯，以此抵禦摩尼教的二元論。在現代社會的早期，這一情形也同樣發生過。<sup>①</sup> 那時，基督教傳教士試圖建構出基督教理論以便回答中國基督徒們的問題，使他們能夠在儒家文化中自在地信仰基督。<sup>②</sup> 這一基督教會的傳教史與基督教各國的帝國史關係密切，而此時為了與其他諸多極具競爭力的相關理論一爭高下，神學關於人性良善的闡述也最精彩。

這便可以解釋，為什麼在啟蒙運動的普遍主義失敗之後神學家們對接下來何去何從感到迷茫且觀點不一。後現代的挑戰並非僅僅是對政治共同體、人性良善及人類本質的不同回答，後現代的真正挑戰是堅持認為此類問題無解，或者更準確地說，沒有一種有意義的方式可以用來比較由不同利益和權力集團提供的答案。

為此，一些神學家們對後現代挑戰的回應是明確提出，基督教必須完全按照自己的主張來構建基督教思想。約翰·米爾班克（John

---

<sup>①</sup> Augustine, "The Catholic Way of Life and the Manichean Way of Life," in *The Manichean Debate: The Works of Saint Augustine I/19*, trans. Roland Teske, ed. Boniface Ramsey (Hyde Park, NY: New City Press, 2006), 28-103.

<sup>②</sup> See Liam Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

Milbank) 在1900年的著作《神學與社會理論》(*Theology and Social Theory*) 中提出，現代社會思想在對其觀點尚未做任何具體檢驗之前就已將基督教神學觀點排除在外，這使得神學家們別無選擇，祇能進入一個根據非基督教的主張建構起來的思想世界。<sup>①</sup> 米爾班克及另外一些神學家們隨後將這一運動命名為“激進正統神學”(radical orthodoxy)。<sup>②</sup> 這一運動與其他護教神學的抗辯一樣，希望表明一個觀點：基督教神學是一個完整的思想體系，如果不能接受其全部觀點就無法理解其中的部分觀點。用指導其他思想體系的前提來讓神學更具說服力的企圖注定會失敗，祇要進入基督教的思維方式必然地會構築神學的真理闡述。一個旨在說服的神學缺少完整性。一個有着完整性的神學必須是無說服力的，或許，對那些不能理解其對現實的理解的人來說，是費解的。

由此可見，啟蒙普遍主義的唯心論遇到了一種神學特殊主義的唯心論回應。此二者都將心靈系統當做衡量現實的尺度。對啟蒙普遍主義來說，所有的心靈可以共享同一個標準，對神學特殊主義來說，唯心主義可以保護神學不需按照其他標準來衡量。

然而，如果對啟蒙普遍主義的唯一神學回應是一種與之一樣的唯心主義神學特殊論，那麼神學家在有關神學和人文學的會議上無話可說。此外，如果後現代對啟蒙普遍主義的一些否定是正確的，神學家對人文學也毫無貢獻。那將我們所有人維繫一處的不過是一個確保效率和持續增長的消費經濟。除此之外，思想祇有在它們建構權力關係的特別機構化框架中才有意思。

---

<sup>①</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Malden and Oxford: Blackwell Publishing, 1990).

<sup>②</sup> John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, *Radical Orthodoxy* (London: Routledge, 1999).

### 三、可踐行的普遍主義

那麼，我們還能否談論普遍主義？啟蒙主義關於實質性美德（substantive virtues）的理念，即存在一種對人類和人類社會有規範作用的美德的觀念，是否還能在我們的思想中佔有一席之地？這一理念是否仍有可能對社會和政治和平有所裨益，而不是僅僅為衝突提供新的借口？我認為，我們或許可以設計出一種可行的普遍主義形式，關注啟蒙普遍主義試圖忽視的兩點——人的自然屬性與文化屬性（nature and culture）。

啟蒙主義認為有關人性本質的說法過於模糊，無法提供指導。沒有理性的約束，“人之本性”可以是任何東西，無法傳達足夠的信息來作為判斷的基礎。<sup>①</sup> 然而，依據科學探索來為人性提供一種更具確定性的定義卻有可能。人類是一種生物種群，在我們漫長的生物史上，人類沿着各自的軌跡去解決這個星球環境擺在我們面前的問題，在這個地球上繁衍生息，經歷了漫長的生命歷史。

我們當下對這些生物事實的認知為一種西方哲學中可追溯到亞里士多德的理念提供了新的佐證：人性良善是生物事實。如同植物和動物一般，人類亦有着特定的發展方式。一旦他們擁有了他們需要的、有利於這種發展的良善（goods），他們就昌盛起來。<sup>②</sup> 他們發展出標誌着人性完美的獨特美德或卓絕。<sup>③</sup> 按照亞里士多德的理念，我們或許可以認為，存在着自然美德，抑或是自然法則，這些是我們所認為的人類普遍本質的基礎。這些理念中並不是全部都能被科學發現佐證，但是它們是建立在約束條件和可能性之上的，是被現代科學描述為所有人類共享的生物生命的條件。

---

<sup>①</sup> Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 12, 38.

<sup>②</sup> Aristotle, *De Anima* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

<sup>③</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

我們所倡議的普遍主義與上文一直在討論的啟蒙普遍主義的不同之處在於：這些普遍性在被我們的心智知曉之前已經作為具體的實在存在於這個世界。與柏拉圖式的唯心主義或是啟蒙唯心主義相比，亞里士多德的現實主義在體驗中發現人性良善，而不是去一種構建所有可能經驗的理性規則中尋找。開始，我們對自己的良善本質的認識是不全面、錯誤，甚至混亂的，然後，我們體驗了讓我們繁榮昌盛的選擇習慣，通過這些體驗了解了良善的本性。在政治學中，正如亞里士多德所理解的那樣，我們作為一個社會群體經歷同樣的體驗，獲得一個關於我們的普遍良善的共同認識。<sup>①</sup>

當然，我們在經驗中學到的東西是我們通過磨難和錯誤學會的東西。在科學和倫理學中，我們的發現總未完成，總是需要重新思考。經驗從未確定一個數學等式亙古不變，也鮮會確保某個獨特清晰的概念有最終的定義。正是由於這一不確定性，啟蒙普遍主義質疑在本性或人性基礎上提出的思想，推崇理性法則，不喜歡以經驗為依據的概括。但自康德以來兩個多世紀，我們已獲得了大量有關人類共同基礎的生物學知識，對理性的限度也有了更多理解，我們現在或許已準備好回到一個更古老的現實普遍主義，用來替代啟蒙運動的唯心論普遍主義。

然而我們必須馬上補充的一點則是，人性良善並非僅僅是生物品質。人類與動物不同，動物主要通過順從與生俱來的神經系統模型獲取良善品質，或者在生命的最初幾周中學習。而人類要做出選擇並將良善植入傳統、文化和社會結構之中。文化錯綜複雜，充滿了內在的矛盾，在漫長的歷史過程中被維繫到一起。我們的生命多半是由這些文化模式塑成的。文化傳統是如此之龐大而複雜，以至於我們對自己的文化之來龍去脈所知甚少，遑論在其他時代和地區塑造了其他生命的其他文化

---

<sup>①</sup> Aristotle, *The Politics and the Constitution of Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

了。然而，我們對於自身文化模式的依賴和信任是如此根深蒂固，以至於當我們面對不同文化傳統之時，我們傾向於視其為古怪、難以理解，甚至是錯誤的。無怪乎歐洲啟蒙哲學家們試圖跨越自己固有的文化語境，建立一個可以衡量評價所有傳統的普遍理性法則。

但正如前文所述，我們要質疑啟蒙主義的人性觀，我們也應重新考量啟蒙主義的理念，即認為傳統、文化以及被他們稱為“迷信”的事物是和平的障礙，需要用理性來清除之。相反，我們要明確，文化與傳統是選擇、理念以及積累的智慧之外在形式，我們用這些指導我們的生活。正如生物學記錄了那些決定了我們的天然良善品質的進化結果，我們的文化和傳統提供了諸多方式，幫助我們將那些本性中的束縛羈絆轉化為可共享的進步與成就，這些成就使得社會和政治框架中的美好生活成為可能。<sup>①</sup>

一種現實的普遍主義應當是建立在對各種文化經驗中的那些可能性的探索之上。這一文化探索的方法應是闡釋性的而非經驗性的。我們通過理解文化傳統試圖回答的問題來解釋傳統，而且這些解釋回過頭來幫助我們明白那些問題和答案可能與我們自己的問題相關。這是一種與經驗方法截然不同的方法，但是闡釋的方法可以與經驗科學分享一個事實，即實證科學的考察是持續進行的，可修改得去總是有很多可能性，即用一種新的角度去考察同樣的材料時會得到一個不同的解釋。

如果我們依然能夠討論普遍主義，那麼，不是因為我們能保證我們所言一定是真理，而是因為我們從直覺開始，我們不同的生活體驗都簡歷在一個共同的人類本性之上，因此我們也許可以通過努力去理解其他民族在今日世界或久遠過去的經驗上建立起來的美德、文化和傳統。根據一些書面文字產生以前的文化材料碎片來解釋行動意義的

---

<sup>①</sup>可參閱Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011); Roger Scruton, *On Human Nature* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

文化人類學家以及從古代文本的祇字片語中將人類放入一個有意義的宇宙之中的神學家，都是在身體力行現實的普遍主義。其他民族根據自己的經驗建造的文化不僅僅是一套用來維持其特殊社會關係的意義自足系統，而是對我們在我們自己的經驗上建立的文化有影響。

在那個層面，我們不僅可以說，而且必須以這些現實主義的方式來講述普遍主義。神學家以及人文學者相信，他們的工作不僅僅是去記錄誰對誰施加了壓力和影響。但是，我們現在已經不再可能宣稱我們可以獲得衡量具體的社會並讓未來所有選擇遵循的理性原則。在這兩種極端之間——一種否認文化和傳統之豐富複雜特質的理性的絕對主義以及一種將意義還原為權力的相對主義——我們必須注意細節，觀察其他人提出的有關他們的經驗的問題如何與我們自己的經驗相關。我們不想交換一種理論的普遍主義，抽離出某個具體的文化，耐心地比較不同的文化，以其自己的方式、從那個文化的角度去理解它。

今日當我們重議普遍主義之時，為了能重新找回建立真正共同體的希望，讓我們將啟蒙主義的理論放在一邊。那個真正的共同體不會是一個永久和平，而是一個持續發展的未來目標。

### 譯者簡介

陳秋紅，青島大學文學院中文系副教授

#### Introduction to the translator

CHEN Qihong, Associate Professor, Qingdao University

Email: qdcqhyx@sina.com

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Aristotle. *De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Politics and the Constitution of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Augustine. “The Catholic Way of Life and the Manichean Way of Life.” In *The Manichean Debate: The Works of Saint Augustine I/19*. Translated by Roland Teske. Edited by Boniface Ramsey, 28-103. Hyde Park, NY: New City Press, 2006.
- Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Brockey, Liam. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Durkheim, Emile. *On Morality and Society: Selected Writings*. Edited by Robert N. Bellah. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1977.
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden and Oxford: Blackwell Publishing, 1990.
- \_\_\_\_\_. Pickstock, Catherine. and Ward, Graham. *Radical Orthodoxy*. London: Routledge, 1999.
- Scruton, Roger. *On Human Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Weber, Max. *General Economic History*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1981.