

# 普遍主义与人性良善： 伦理的可能性与有限性

## Universalism and Human Goods: the Possibilities and Limits of Ethics

【美】罗宾·W. 卢文著 陈秋红译

Robin W. LOVIN

### 作者简介

罗宾·W. 卢文，普林斯顿大学神学研究中心高级研究员

### 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

普遍主义曾是现代思想的宏愿。启蒙时代的欧洲思想家们，瞩目的于一个科学发现的新时代，一个全球对话与商贸的新世界，眼睁睁看着欧洲大陆被宗教战争和相互对立的政治联盟撕裂，于是这些思想家们共同谋划了一个真理与正义的普遍标准，这一普遍标准建立在人类知性基础上，不受宗教启示和文化成见的支配。<sup>①</sup> 思想家们希望，一旦合理地建立起这一普遍理性原则，科学真理将取代迷信，人类社会将会跨越传统行事的局限，民族与宗教冲突将会终结，普遍理性的最终结果将会是“永久和平”（“perpetual peace”）<sup>②</sup>，一如康德（Immanuel Kant）在1795年手稿中所预言的。

然而历史的延续却并未兑现启蒙理性的预期。哲学家们有关理性的理论亦未衍生出如康德所预期的具有普遍性的政府形态和民族律法。冲突似乎被终结了，但一如既往以一方击败另一方告终，而非双方都被说服放弃争端。今天有些社会学理论家们将我们所处的时代形容为“后现代”。的确如此，我们生活在一个希望破碎的时代，而那些希望曾是现代思想形成的直接动因。

然而即便如此，我们仍难以将普遍主义思想搁置不顾，尤其是我们这些从事神学和人文学研究的人。即便我们目前尚无法找到一种方法，就造成民族与文化分裂的问题达成一致意见，我们依然认为我们对产生这些问题的原因有所了解，我们的教学和写作在跨越传统与

---

<sup>①</sup> 西方有关“启蒙”（enlightenment）的经典概念来自康德的文章《何为启蒙》（What is Enlightenment?），参见Immanuel Kant, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 54-60. 在《人类精神进步史表纲要》（Sketch for an Historical Picture of the Progress of the Human Mind）一文中，孔多塞（Nicolas de Condorcet）对在普遍理性概念基础上建立知性和社会进步寄予厚望。参见Nicolas de Condorcet, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1-147.

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

时代的界限，将之视为人类可共享的，这种探索促使我们去理解他人正在探寻着什么，即使他们的语言、环境和文化背景与我们的相去甚远。备以充足的知识、充分的关切，以及一种确证有效的方法，我们或许可能找到一种摆脱了各自的传统与偏见的结论。

我们中许多人在工作时都相信有限的普遍主义真实存在。即使我们尚无理论来支持这一存在，我们依然分享着某些启蒙普遍主义的希望，尽管我们不得不承认，启蒙普遍主义的理论并未兑现任何诺言。我们所寻求的是一种更现实、有限的普遍主义，这种普遍主义或可让我们试着去探讨普遍的人性良善，能够解释为何我们要跨越文化和传统的藩篱，从人文学角度考察和讨论人性问题。我希望本文可说明这些不同的思考与实践，阐述一种延续了我们启蒙前辈热望的现实的普遍主义，即便这种思想并不如他们的那般确切。

## 一、启蒙主义的普遍主义

现代欧洲思想家们对普遍理性标准的追寻可追溯至1400年代，文艺复兴人文主义重新发现古希腊罗马古典学问，实验科学的新方法带来了认识自然世界的新思路。随着欧洲人在贸易和探险中发现，世界上还有那么多他们知之甚少或一无所知的大陆和文明，“普遍”真理的概念变得越来越重要。他们发现阿拉伯世界已然以一种不同的方式发扬了希腊文化遗产，催生了阿拉伯世界自己的科学和哲学观念。欧洲人还了解到，中国人在他们之前已探索过世界和科学，他们开始意识到，中国的宗教和哲学思想史至少与自己的一样古老。

贸易和科学、哲学与宗教的发展在欧洲几乎同时发生，从1500年代开始，这一发展开始加速。从西班牙、葡萄牙对美洲的探索发现开始，一直到新教改革，这一切都重塑了北欧的宗教观念及政体形式。的确，是内部冲突而不仅仅是与其它文明的相遇导致了欧洲思想对普遍性的追求。伴随着新教改革而来的宗教分裂及现代国家兴起而产

生的政治争端，都在要求一种新的道德普遍性，惟其如此，才会终结几个世纪来反反复复扫荡欧洲大陆的毁灭性的战争。中世纪的欧洲崇尚以神圣罗马帝国为中心的单一政治权威和以罗马天主教会为中心的单一宗教权威，但到17世纪中期，欧洲已被各执一词的真理和相互竞争的主权弄得四分五裂，两者的任何一种结合形式都不可能占上风。1648年的《威斯特法利亚和约》（the Peace Treaty of Westphalia）产生的结果是各领主可在自辖区内推行宗教和平，但对真理的讨论仍悬而未决。

为了回应文艺复兴与宗教改革引发的冲突，启蒙运动提出，每一思考着的个体跟随理性都可以得到同一个普遍答案。真理不依赖权威和传统，却受通过自己的努力解决问题的个体的信念支持。有关自然及行为标准的真理是普遍的，因为它们不取决于某个特定理事会。对每一个有能力思考的人来说真理都是可理解获得的，同样，道德准则也适用于每一个人，因为每一个人都能从管理他们自己思考的规则中发现这些准则。道德是自发的。我们给自己设定了规则。<sup>①</sup>

这样的历史语境可让我们明了，普遍主义与其说是一种理论，毋宁说是一种希望。有关理性如何运作，如何与感知关联，是否存在一种持续不变自我，在我们摇摆不定的欲望与激情之下是否有稳定不变的人性等等问题<sup>②</sup>，大卫·休谟（David Hume）、亚当·斯密（Adam Smith）以及康德都曾留给我们完全不一样的论述。启蒙哲学家们对这些问题争论激烈，其出发点大相径庭，甚至截然相反。我们应当理解一点，他们都对人类的能力充满希望：人类有能力摆脱外在

---

<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).

的权威和传承的信念，进而创造出一种崭新的、理性的经济秩序，人们将不再有冲突，有能力享受新自由与繁荣，因为所有的民族、阶级和文化利益竞争将会在一个最终变得普遍的理性秩序中得到解决。运用理性处理人类事物就必然能得到秩序、自由和繁荣的结果，还能获得康德在1795年论稿中所许诺的“永久和平”。

这样的历史语境还可让我们明了，启蒙普遍主义试图解决欧洲文明中延续了三百多年的危机。这一危机始于1500年代早期的宗教与政治分裂，以英、美、法大革命和1815年维也纳会议（the Congress of Vienna）期间初步形成法律、经济以及世界秩序等规定告终。这期间的每一个事件都宣称自己是在与过去决裂，都认为自己就是潜在的解决社会、政治和宗教冲突的普遍方法。

在欧洲启蒙理性提出解决方案之前，文艺复兴和宗教改革思想家们亦曾提出过解决方案，即回归古典文学和早期基督教中的欧洲文化源头。但这一复兴古典文化之举反而加剧了冲突。于是，启蒙理性的初衷是让个体从过往历史中抽离出来，不再与过去有任何关联。但是，如果我们所承袭的理念让我们无法运用自己的理性，冲突的根源就既存在于我们所熟知的历史中，也存在于我们当下的无知之中。当然，启蒙思想家们均是古典文学的倾慕者与饥渴的读者，这并不是因为他们想在其中寻觅他们的理性无法解决的答案。他们将古代伟大的思想家们当做榜样，认为他们和这些伟大思想家一样，超越了自己时代的偏见，因此有望获得现代思想的自由和自主。

正是这一点，使得启蒙理性有别于历史上的理性，这也使得启蒙理性的普遍主义成为可能。教育和准备是必要的。阅读古典思想家们的遗世之作的确会让我们近观他们的自由思想，但其中也并无导向理性成就的现成的文化预案。实际上，正是文化的独特性导致了理性诉求的模糊和混杂。需要遵循的事物并非传统，而是有关理性规则的思想，以及理性思想形成的历史本身。有关理性诉求的理论形式，在黑格尔（G. W. F. Hegel）的哲学中曾占了相当大的篇幅，正是黑格尔将

理性法则运用于历史运动中<sup>①</sup>，一如康德将之运用于道德与政治诉求之中。这一哲学唯心主义在1800年代的西方思想中扮演了非常重要的角色，而且它还激发一些重要的努力，即通过赋予其他的社会组织形式理性秩序以便能指导对宗教、文学和传统的研究。从这个意义上说，马克斯·韦伯（Max Weber）、涂尔干（Emile Durkheim）都是康德、黑格尔和欧洲启蒙思想家的继承人。<sup>②</sup>他们对合法理性与永久和平的共同的强烈愿望，支持了国际法的形成和进展，而国际法的最终成型，为欧洲带来了近一个世纪的相对和平，也正是这一和平时期，使得欧洲工业和贸易发展达到了历史上前所未有的水平。

## 二、质疑普遍主义

如果我们从更大的范围和更长远的时间段来看这些成就，就不得不说，在普遍主义思想发源地欧洲，脱离文化和传统并把历史和社会视为一个理性秩序的努力做的最好。而走出欧洲，在关涉亚洲、非洲和美洲印第安文化之时，普遍主义的主张很快让位于一种优越的声明。因为理性要引领人们走出愚昧、差异与异见，如果不能抛弃传统，拒绝接受欧洲启蒙主义提供的道德、政治和律法秩序等形式，就是非理性的一个明证。如果劝说失败，社会改革或许需要在一段时间内强化指导一个新思路。这些方法也许出自善意，甚至引发了一些被施加了影响的社会精英的热情。但是，普遍主义和帝国主义之间的对立显而易见。帝国霸权需要确保理性的要求得到遵守使得有关这些要求的普遍主义理念本身受到质疑。

---

<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).



在欧洲本土，由理性法律和外交秩序所统辖的和平已让位于崛起的民族主义势力。那些抓住欧洲霸权幽灵不放手的人常常以理性代言人自居，或以历史必然之选自傲。然而这种行为无异于抵抗他们自己提出来的理念，其自相矛盾的做法让他们的理性备受质疑。在20世纪，相互竞争的普遍主义就引发了两次普遍冲突。近五个世纪对普遍主义的现代热望已让位于近几十年来的后现代思想：各种普遍主义的理论基础都受到了批判性的审视，而且这种对理性的热望本身遭到了质疑。

这一批评的形式之一便是解构主义理论。这一理论旨在揭示机构中的权力关系及社会控制机制。人们以为这种机构应该体现司法、治疗、康复或教育的理念。对现代社会机构起源的分析，在米歇尔·福柯（Michel Foucault）的著作中有着精彩描述。根据这一学派的思想，有关可供分享的物品和目标的思想均由掌控权力者制定，而且物品和目标总是权力关系本身的附属品。理性秩序的说法遮盖了强加的严格制约，确保主体群的行为在制定机构化理念的人觉得方便的范围之内。<sup>①</sup>

后现代观点以一种不无讽刺的方式翻转了启蒙主义宣称的理性普遍主义主张，提出了一种权力和利益的普遍主义。在任何一个社会中我们都可以找到那些在起作用的力量，但是我们也只能说出这些力量和利益在那个社会背景下如何彼此勾连。在这样的情势中，神学与人文文学似乎有些无能为力，除了记录社会权力平衡的变迁，社群和阶级升降起落的历史，偶尔我们可以重新诠释这些权力关系，让我们以略微不同的眼光去看待过去。

即便如此，神学家还是要回应后现代的发展。基督教神学常常通过提供有关人性良善本质问题的独特答案进入公众话语。比如，神学

---

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



常常挑战这个世界关于人类繁荣昌盛的说法，这种兴旺的表述不喜欢自我否定，不愿谈论罪责和忏悔，将之视为心理不健康。而神学中有一种关于人性良善的描述，从上帝的形象这个角度来看待人类，从永恒命运的角度来看待得失，对苦难、失败和牺牲有着自己的思考。

事实上，基督教思想最富于创造力的时期，正是神学家们居于丰富多样的智性环境的时期，是基督教关于人性的论述与截然相反的认为人性良善的观点一争高下之时期。这一争论真实地发生在纪元初。那时基督教与犹太教关于爱天主爱人如己的阐述，尚需要通过确立与伊壁鸠鲁派的物性至上或斯多葛派的漠然中立等不同论派的关系来站稳脚跟。类似的情况还出现在罗马帝国衰败时期，那时奥古斯丁下笔为人类和一个有意义的历史一辩，以此抵御摩尼教的二元论。在现代社会的早期，这一情形也同样发生过。<sup>①</sup> 那时，基督教传教士试图建构出基督教理论以便回答中国基督徒们的问题，使他们能够在儒家文化中自在地信仰基督。<sup>②</sup> 这一基督教会的传教史与基督教各国的帝国史关系密切，而此时为了与其他诸多极具竞争力的相关理论一争高下，神学关于人性良善的阐述也最精彩。

这便可以解释，为什么在启蒙运动的普遍主义失败之后神学家们对接下来何去何从感到迷茫且观点不一。后现代的挑战并非仅仅是对政治共同体、人性良善及人类本质的不同回答，后现代的真正挑战是坚持认为此类问题无解，或者更准确地说，没有一种有意义的方式可以用来比较由不同利益和权力集团提供的答案。

为此，一些神学家们对后现代挑战的回应是明确提出，基督教必须完全按照自己的主张来构建基督教思想。约翰·米尔班克（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《神学与社会理论》(*Theology and Social Theory*) 中提出, 现代社会思想在对其观点尚未做任何具体检验之前就已将基督教神学观点排除在外, 这使得神学家们别无选择, 只能进入一个根据非基督教的主张建构起来的思想世界。<sup>①</sup> 米尔班克及另外一些神学家们随后将这一运动命名为“激进正统神学”(radical orthodoxy)。<sup>②</sup> 这一运动与其他护教神学的抗辩一样, 希望表明一个观点: 基督教神学是一个完整的思想体系, 如果不能接受其全部观点就无法理解其中的部分观点。用指导其他思想体系的前提来让神学更具说服力的企图注定会失败, 只要进入基督教的思维方式必然地会构筑神学的真理阐述。一个旨在说服的神学缺少完整性。一个有着完整性的神学必须是无说服力的, 或许, 对那些不能理解其对现实的理解的人来说, 是费解的。

由此可见, 启蒙普遍主义的唯心论遇到了一种神学特殊主义的唯心论回应。此二者都将心灵系统当做衡量现实的尺度。对启蒙普遍主义来说, 所有的心灵可以共享同一个标准, 对神学特殊主义来说, 唯心主义可以保护神学不需按照其他标准来衡量。

然而, 如果对启蒙普遍主义的唯一神学回应是一种与之一样的唯心主义神学特殊论, 那么神学家在有关神学和人文学的会议上无话可说。此外, 如果后现代对启蒙普遍主义的一些否定是正确的, 神学家对人文学也毫无贡献。那将我们所有人维系一处的不过是一个确保效率和持续增长的消费经济。除此之外, 思想只有在它们建构权力关系的特别机构化框架中才有意思。

---

<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、可践行的普遍主义

那么，我们还能否谈论普遍主义？启蒙主义关于实质性美德（substantive virtues）的理念，即存在一种对人类和人类社会有规范作用的美德的观念，是否还能在我们的思想中占有一席之地？这一理念是否仍有可能对社会和政治和平有所裨益，而不是仅仅为冲突提供新的借口？我认为，我们或许可以设计出一种可行的普遍主义形式，关注启蒙普遍主义试图忽视的两点——人的自然属性与文化属性（nature and culture）。

启蒙主义认为有关人性本质的说法过于模糊，无法提供指导。没有理性的约束，“人之本性”可以是任何东西，无法传达足够的信息来作为判断的基础。<sup>①</sup>然而，依据科学探索来为人性提供一种更具确定性的定义却有可能。人类是一种生物种群，在我们漫长的生物史上，人类沿着各自的轨迹去解决这个星球环境摆在我们面前的问题，在这个地球上繁衍生息，经历了漫长的生命历史。

我们当下对这些生物事实的认知为一种西方哲学中可追溯到亚里士多德的理念提供了新的佐证：人性良善是生物事实。如同植物和动物一般，人类亦有着特定的发展方式。一旦他们拥有了他们需要的、有利于这种发展的良善（goods），他们就昌盛起来。<sup>②</sup>他们发展出标志着人性完美的独特美德或卓绝。<sup>③</sup>按照亚里士多德的理念，我们或许可以认为，存在着自然美德，抑或是自然法则，这些是我们所认为的人类普遍本质的基础。这些理念中并不是全部都能被科学发现佐证，但是它们是建立在约束条件和可能性之上的，是被现代科学描述为所有人类共享的生物生命的条件。

---

<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).

我们所倡议的普遍主义与上文一直在讨论的启蒙普遍主义的不同之处在于：这些普遍性在被我们的心智知晓之前已经作为具体的实在存在于这个世界。与柏拉图式的唯心主义或是启蒙唯心主义相比，亚里士多德的现实主义在体验中发现人性良善，而不是去一种构建所有可能经验的理性规则中寻找。开始，我们对自己的良善本质的认识是不全面、错误，甚至混乱的，然后，我们体验了让我们繁荣昌盛的选择习惯，通过这些体验了解了良善的本性。在政治学中，正如亚里士多德所理解的那样，我们作为一个社会群体经历同样的体验，获得一个关于我们的普遍良善的共同认识。<sup>①</sup>

当然，我们在经验中学到的东西是我们通过磨难和错误学会的东西。在科学和伦理学中，我们的发现总未完成，总是需要重新思考。经验从未确定一个数学等式亘古不变，也鲜会确保某个独特清晰的概念有最终的定义。正是由于这一不确定性，启蒙普遍主义质疑在本性或人性基础上提出的思想，推崇理性法则，不喜欢以经验为依据的概括。但自康德以来两个多世纪，我们已获得了大量有关人类共同基础的生物学知识，对理性的限度也有了更多理解，我们现在或许已准备好回到一个更古老的现实普遍主义，用来替代启蒙运动的唯心论普遍主义。

然而我们必须马上补充的一点则是，人性良善并非仅仅是生物品质。人类与动物不同，动物主要通过顺从与生俱来的神经系统模型获取良善品质，或者在生命的最初几周中学习。而人类要做出选择并将良善植入传统、文化和社会结构之中。文化错综复杂，充满了内在的矛盾，在漫长的历史过程中被维系到一起。我们的生命多半是由这些文化模式塑成的。文化传统是如此之庞大而复杂，以至于我们对自己的文化之来龙去脉所知甚少，遑论在其他时代和地区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，我们对于自身文化模式的依赖和信任是如此根深蒂固，以至于当我们面对不同文化传统之时，我们倾向于视其为古怪、难以理解，甚至是错误的。无怪乎欧洲启蒙哲学家们试图跨越自己固有的文化语境，建立一个可以衡量评价所有传统的普遍理性法则。

但正如前文所述，我们要质疑启蒙主义的人性观，我们也应重新考量启蒙主义的理念，即认为传统、文化以及被他们称为“迷信”的事物是和平的障碍，需要用理性来清除之。相反，我们要明确，文化与传统是选择、理念以及积累的智慧之外在形式，我们用这些指导我们的生活。正如生物学记录了那些决定了我们的天然良善品质的进化结果，我们的文化和传统提供了诸多方式，帮助我们将那些本性中的束缚羁绊转化为可共享的进步与成就，这些成就使得社会和政治框架中的美好生活成为可能。<sup>①</sup>

一种现实的普遍主义应当是建立在对各种文化经验中的那些可能性的探索之上。这一文化探索的方法应是阐释性的而非经验性的。我们通过理解文化传统试图回答的问题来解释传统，而且这些解释回过头来帮助 we 明白那些问题和答案可能与我们自己的问题相关。这是一种与经验方法截然不同的方法，但是阐释的方法可以与经验科学分享一个事实，即实证科学的考察是持续进行的，可修改得去总是有很多可能性，即用一种新的角度去考察同样的材料时会得到一个不同的解释。

如果我们依然能够讨论普遍主义，那么，不是因为我们能保证我们所言一定是真理，而是因为我们从直觉开始，我们不同的生活体验都简历在一个共同的人类本性之上，因此我们也许可以通过努力去理解其他民族在今日世界或久远过去的经验上建立起来的美德、文化和传统。根据一些书面文字产生以前的文化材料碎片来解释行动意义的

---

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

文化人类学家以及从古代文本的只言片语中将人类放入一个有意义的宇宙之中的神学家，都是在身体力行现实的普遍主义。其他民族根据自己的经验建造的文化不仅仅是一套用来维持其特殊社会关系的意义自足系统，而是对我们在我们自己的经验上建立的文化有影响。

在那个层面，我们不仅可以说，而且必须以这些现实主义的方式来讲述普遍主义。神学家以及人文学者相信，他们的工作不仅仅是去记录谁对谁施加了压力和影响。但是，我们现在已经不再可能宣称我们可以获得衡量具体的社会并让未来所有选择遵循的理性原则。在这两种极端之间——一种否认文化和传统之丰富复杂特质的理性的绝对主义以及一种将意义还原为权力的相对主义——我们必须注意细节，观察其他人提出的有关他们的经验的问题如何与我们自己的经验相关。我们不想交换一种理论的普遍主义，抽离出某个具体的文化，耐心地比较不同的文化，以其自己的方式、从那个文化的角度去理解它。

今日当我们重议普遍主义之时，为了能重新找回建立真正共同体的希望，让我们将启蒙主义的理论放在一边。那个真正的共同体不会是一个永久和平，而是一个持续发展的未来目标。

### 译者简介

陈秋红，青岛大学文学院中文系副教授

#### **Introduction to the translator**

CHEN QiuHong, Associate Professor, Qingdao University

Email: qdcqhyx@sina.com



## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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.