



## 在全球化的脉络下探讨Nussbaum的世界主义和世界公民意识

[文 / 余创豪]

[内容提要]全球化隐含着—个危机，就是经济强权、政治霸权、文化霸权可能会带来—个不公义的世界。当代著名法律学和伦理学家努斯鲍姆鼓吹世界主义，世界主义就是将对国家民族的忠诚，转移到对全人类。本文之目的是探讨：是否强调世界主义高于民族主义，就可以减轻因着全球化而产生的传统与现代、本土与外来的张力，此外亦探讨文化相对主义和普世价值之矛盾。

Abstract: It is argued that globalization may lead to an unjust world under the oppression by economic, political, and cultural hegemonies. Martha Nussbaum, the contemporary philosopher of law and ethics, promotes cosmopolitanism that emphasizes transforming our loyalty to a particular nation to a concern of the entire human community. The objective of this article is to evaluate whether the idea that cosmopolitanism supersedes nationalism can alleviate the tensions between tradition and modernity as well as between local cultures and foreign influences due to globalization. In addition, this article examines the dilemma between cultural relativism and universal values.

### 一、全球化的文化张力

在全球—体化之下，信息传播和多边贸易日渐频繁，虽然全球化影响着大多数人每天的生活，但是全球化的定义，却言人人殊，在经济意义上，全球化是贸易自由化、世界性贸易组织和规则的确立；在政治意义上，是后冷战时代西方民主制度的传播；在文化层面，则是不同文化在强势文化影响下趋向同质。这三种意义的全球化都隐含着—个危机，就是经济强权、政治霸权、文化霸权可能会带来—个更加不公义的世界。

很多学者对全球化表达了不同意见，耶鲁大学法律学教授蔡美眉（Amy Chau）认为：美国主导的全球化，输出民主和自由经济这些西式价值到发展中

国家，结果导致种族仇恨和世界不稳定。{1}另一方面，诺贝尔经济学奖得主阿马蒂亚·森（Amartya Sen）则认为：全球化可以将第三世界的发展推高至一个新层次，就是令人民得到自由和能力去选择自己的理想。{2}对欧陆哲学家哈贝马斯（Jürgen Habermas）来说，在目前阶段，全球化可以表现在“延伸地区主义”（extended regionalism），欧盟就是一个具体例子，欧洲国家各有不同的文化背景、政治体制、经济利益，然而，欧洲人仍然可以通过论坛、对话去建立超越国家的身份认同和共同价值系统。{3}

全球化的政治、经济问题，其实可以归结为文化问题，第一，西方议会政治、市场经济是否适合发展中国家，当中隐含了许多哲学上的假设，例如：人类普遍上是否具有追求自由和提升自我能力的倾向？第二，在全球化底下，一些国家的传统政治经济制度，无可避免地受到外力挑战，无可置疑，这种冲击必会损害弱势文化人民的心理尊严。这篇文章的目的，是通过介绍马莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）的世界主义（cosmopolitanism），从而探讨第二个问题。

## 二、世界主义和民族主义的争论

努斯鲍姆是当代著名法律学和伦理学专家，她所鼓吹的世界主义和世界公民意识，对全球化问题有重大意义，简单地说，世界主义就是将对国家民族的忠诚，转移到对全人类；世界公民意识，就是对全球问题抱着休戚与共的态度。强调世界主义高于民族主义，可以减轻因着全球化而产生传统与现代、本土与外来的张力。

努斯鲍姆提倡世界主义，是冲着哲学家罗蒂（Richard Rorty）而来的。1994年，罗蒂在《纽约时报》发表一篇文章，强调基于美国价值的爱国主义。随后努斯鲍姆在《波士顿回顾》（Boston Review）回应罗蒂，这篇提倡世界主义、淡化爱国主义的文章引起了广泛的回响，1996年努斯鲍姆的文章、连同很多支持或者反对世界主义的文章，收录在《爱国》这本书里面，{4}虽然罗蒂并没有直接响应《爱国》，他在1997年出版的《完成我们的国家》一书中，再次强调爱国主义的重要性。{5}在这篇短文里面，要详细地比较努斯鲍姆和罗蒂的思想，只会吃力不讨好；{6}而且，我亦无意讨论《爱国》一书里面几十位作者支持和反对世界主义的所有观点。以下我将会简单地介绍努斯鲍姆的世界主义和三种在《爱国》一书中反驳世界主义的论证，我将会检视这三种反驳的有效性，并且讨论世界主义对全球化有什么意义。

有两个动机，驱使努斯鲍姆推动世界主义，第一，她对罗蒂强调的爱国主义抱着怀疑态度，她认为过强的民族尊严，会导致沙文主义和排外情绪；第二，努斯鲍姆积极地参与联合国在国际上消除饥荒、贫穷、不公平和环境污染

问题的的工作，这种国际视野令她意识到必须怀着普世胸襟，才可能完成这些使命，她认为在自己境内大谈“公平”、“正义”，在国外却抱着事事以自己利益为先的态度，是假冒为善、双重标准。对努斯鲍姆而言，对某个国家、某个族群的无上忠诚，只是“意外地在某地出生”的结果，若果要真正地平等对待每一个人，就必须将这些国家、民族的标签看为次要，为此之故，她强调应该将对国家民族的忠诚，转移到对全人类。

为了巩固以上的立场，努斯鲍姆自古典哲学中寻找“盟友”，她指出：古希腊斯多葛学派（Stoics）主张：每个人都属于两个社群，一个是自己生长的地方，另一个是普遍性的人类大社群，我们从后者得到文化的滋润和启迪，第二个社群才是我们道德义务和责任的基本源头。斯多葛学派的世界公民意识，是德国哲学家康德之“目的王国”（kingdom of ends）的先锋，康德强调在伦理上人是最终目的，而不是完成任何伟大理想的手段，尽管这理想是关乎国家民族的伟业。对康德来说，每一个人都应该受到平等的对待和享有平等的尊严。{7}

### 三、对世界主义的批评

上面提过，在《爱国》这本书里面，许多学者都对努斯鲍姆的世界主义抱着怀疑、批判的态度，例如政治学者吉民（Amy Gutmann）认为先有一个世界政治实体，我们才可能成为真正世界公民，可是这世界政体还未实现，她说：“基于我们所知道，一个世界政体只会以专制的形式出现。”{8}

沿着类似的理由，哲学家普特南（Hilary Putnam）亦提出世界主义的危险性，他认为：苏联的共产主义具有浓厚的国际主义、世界主义色彩，苏联在全球各地鼓吹世界革命，从而务求达到世界大同的理想，可是，在斯大林统治下，有五千万人死于非命。普特南认为：没有任何理由相信国际主义、世界主义会导致一个更加和平的世界。{9} 政治伦理学家华兹拿（Michael Walzer）跟普特南站在同一阵线，他问：“努斯鲍姆的读者是否需要担心，她没有写出任何方案处理世界主义的危险呢？二十世纪的罪恶有两个极端，一是扭曲的爱国主义，另一个是扭曲的世界主义，若果法西斯主义代表着前者，那么列宁式的共产主义，就是后者的代表。”{10}

历史学家希麦尔法布（Gertrude Himmelfarb）对努斯鲍姆的批评，跟上述观点有些相似之处：虽然世界主义看来是一种胸襟广阔的利人精神，但是以强势文化的姿态去“帮助”弱势文化，后果可能适得其反，希麦尔法布指出：努斯鲍姆提倡对全人类的道德义务无非是空中楼阁，因为事实上并没有一种普世性的道德价值，可以界定什么是对全人类的道德义务，努斯鲍姆提倡的道德价值，例如人权、平等，都只不过是西方价值。{11}

以上的批评可以归纳为三个问题，第一，是否必须有一个世界政治实体，才可以有世界主义、世界公民意识？第二，世界主义是否会有被误用的危险，正如前苏联提倡的国际共产主义？第三，所谓世界主义，是否变相的泛美国主义？强势西方文化会否主宰着弱势文化？所谓全球一体化，是否就等同于西化？以下我们将逐一探讨这三个问题。

#### 四、世界政体的问题

荷兰哲学家巴达（Veit Bader）批评努斯鲍姆提出“公民”这概念的时候，措辞、定义十分含混不清，{12} 难怪华兹拿认为“世界公民”是一个空洞的概念。{13} 但是，若果细心研读努斯鲍姆的著作，就可以知道她所说的世界公民，并不是指一个世界性政府之下的人民，而是指一个胸怀世界的人，世界主义是精神文化的改革，而不是追求组织世界政府。努斯鲍姆响应这种批评时清楚地指出：一个人可以不需要属于一个世界政府，仍然可以履行世界公民的责任，例如罗马哲学家西塞罗（Cicero）曾经关注外籍劳工受到不人道待遇，德国哲学家康德曾经反对西方殖民主义。{14}

华兹拿的批评也不是全无道理，阿马蒂亚·森也认为：没有一个世界政体，讲求国际公义真是追寻空中楼阁，明显地，目前联合国并不能全部肩负起建立国际公义的责任，阿马蒂亚·森因而主张“多重身份”，这是没有世界政府下的世界公民身份。每一个人除了是自己所属国家的公民之外，还有其它身份，例如自己的职业、性别、宗教……一个医生可以本着“医者父母心”的精神，去参加“无国界医生”；{15}

除了职业之外，宗教是另一个没有世界政府之下的世界公民身份，一般来说，宗教强调博爱精神，这是世界主义的彰显。我想强调，在这里宗教是指主流宗教，而不是极端主义。有趣的是，比起在政治实体下的身份，有时候宗教性的世界公民身份，能够更加建立人们强烈的身份认同、更加凝聚人们的向心力，举例说，二次大战之后前苏联控制着东欧，包括波兰在内，然而，波兰是天主教国家，波兰人认为自己是天国子民，甚至波兰共产党亦认为天主教徒的身份比起共产党徒的身份更加重要。{16}

我无意在这里将世界主义浪漫化，事实上，普特南对努斯鲍姆的批评亦有点道理，努斯鲍姆的世界主义也有被滥用、曲解的可能，普特南指出：美好生活并不是来自抽象思维，任何关于建构理想世界的思想，必须植根于某些历史传统，他以两句话来概括其立场：“传统没有理性是空洞的，理性没有传统是盲目的。”{17} 努斯鲍姆未必有意去剔除所有传统，但是她主张淡化以文化传统为依归的民族主义，就难免令人有这个印象。而扬弃文化传统、国家身份认

同之际，却又没有一个世界文化、世界政府能够提供新的身份认同，难怪不少人认为努斯鲍姆的理想只是乌托邦。

## 五、误用世界主义的问题

基于苏联国际共产主义的历史教训，华兹拿、普特南担心世界主义会再度被误用，然而，华兹拿、普特南只是观察了国际共产主义和世界主义表面上雷同之处，他们都没有仔细分析两者深层的哲学思想，不过，公平地说，努斯鲍姆亦要负上责任，正如上述，努斯鲍姆一下子就跳入世界大同的理想国，而没有提出怎样建构一套普世性伦理价值，更遑论实践这种价值的具体方案。相反，基督宗教的普世主义却有深厚的历史传统、博大的神学体系，对比基督宗教，也许我们可以知道为什么苏联国际主义带来的是灾难、而不是祝福。英国广播公司的多劳顿（Edward Stourton）认为：“对教宗若望保禄二世来说，共产主义背后的人道主义是虚假的，因为它没有考虑到人的属灵层面（human spirituality），共产主义相信物质需要可以全然解释人类的处境，若望保禄二世却认为这并不足够去理解人之所以为人的意义。”{18}努斯鲍姆深受犹太教影响，她的世界主义与唯物论当然大相径庭。{19}在这点上，把她的世界主义比作苏联的国际主义就有欠公允。

然而，若要补充努斯鲍姆世界主义不足的地方，便需要借助阿马蒂亚·森的理论，努斯鲍姆和阿马蒂亚·森曾经紧密合作，提倡超越物质角度、以多元角度来衡量生活质素，{20}随后阿马蒂亚·森继续朝着这个方向推进，提出了“自由即是发展”（freedom as development）这著名理论，他认为：现在衡量发展中国家成就的指标太侧重于物质条件，例如国民生产毛额，其实，基本教育、医疗保障、政治自由、社会自由也应该在考虑之列，在这整全的发展模式底下，人才可以得到自由和提升自我能力，去选择可以做什么，这就是著名的“能力取向”（capability approach）。{21}最近，努斯鲍姆宣称自己亦是“能力取向”的提倡者之一，{22}故此，有证据显示：努斯鲍姆的世界主义具有多元发展的性质，而不是好像苏联的国际主义那般物质化、单极化。

然而，在后冷战时代美国成为地球唯一的超级强国，再加上近年来布什政府在外交上走单边主义路线，甚至以武力在伊拉克推行民主，担心世界主义被误用成为霸权主义的工具，也不是无的放矢。公平地说，美国并不像前苏联那般输出专制政体、计划经济。反之，成功地引进美式民主政制、市场经济、教育制度、思想文化的国家，都可以跻身于现代化国家之列，例如日本、南韩、台湾、新加坡、以色列……；但另一方面，引进美式文化而失败的例子亦很多，例如中南美洲诸国。世界主义可能被误用的地方，就是一种绝对普世主义的心态，用英文来说，就是以为 one size fits all，希麦尔法布问得好：到底所谓普世性的道德义务、文化系统，是否等同西方价值？这是下一个探讨的

问题。

## 六、西方价值与亚洲价值对立的问题

努斯鲍姆并没有详细响应“普世性价值会否被西方价值主宰”这个质询，反而努斯鲍姆的支持者阿马蒂亚·森有比较清楚的回复。阿马蒂亚·森是印度裔人，却接受英美教育和思想文化，在响应希麦尔法布的文章中，他指出将西方和非西方文化清楚界分是一种错误，他说：

最近，有些亚洲国家的政府发言人大力主张，亚洲价值系统并没有自由和（西式）正义这些概念，例如1993年在维也纳会议上这观点用来为亚洲人权问题辩护，孔夫子常被引用来支持这种信念，但是孔夫子并不是亚洲唯一的思想家，亦不是古代中国唯一的思想家（对我来说，我不清楚孔夫子是否比柏拉图或者奥古斯丁更加支持权威主义）。无可置疑，许多亚洲的古代经典都只将正义、容忍、自由应用在一部分人身上，而排挤了另一些人，但是，古代西方亦一样，亚里斯多德讨论自由和正义时，都没有包括女性和奴隶，但这并不会令他的自由论、正义论变成跟现代世界没有关系。{23}

无独有偶，欧陆哲学家哈贝马斯亦指出，很多西方价值，例如尊重人权，只是近代才出现，以前工人阶级、女性、犹太人、同性恋者、政治异见分子都受到非人对待，通过漫长的挣扎，那些边缘人才在西方社会逐渐得到平等权利，哈贝马斯也认为上述1993年亚洲国家那项把“亚洲价值”和“西方价值”对立起来的共同宣言是大有问题，根据亚洲价值的论点，集体经济发展的重要性高于个体自由，所以权威主义是可以接受的，可是，在古时，现代意识的资本主义并不存在于亚洲国家，为了经济发展，亚洲国家可以接受西方价值而改变其经济制度，{24}若经济制度可以因着追求现代化而改变，那为什么政治文化却要在原地踏步呢？

阿马蒂亚·森和哈贝马斯提醒我们一个重要事实，就是文化是不停演变的有机体。几千年来，中华文化亦经历了很多变迁，正如希腊人一样，中土的汉民族视边陲地带的民族为蛮夷，汉文化就等同中国文化，随后，中国文化输入了无数外来因子，例如佛教的传入、大唐天可汗之下的胡化。再以英国文化为例，现今央格鲁撒克逊（Anglo-Saxon）和不列颠（Britain）几乎是同义词，其实，在第五世纪时，央格鲁撒克逊和不列颠是两个完全不同的文化体系，央格鲁撒克逊认为自己是现今英国的原住民，他们称呼不列颠人为“威尔士”（Welsh），意思类似中文的“蛮夷”，其后不列颠人被撒克逊人赶到现今的诺曼底，诺曼底有很多来自北欧的移民，不消说，不列颠文化跟法兰西文化、北欧文化融和一起。有趣的是，不列颠人认为自己才是英国的真正主人，撒克逊人是占领者，十一世纪时，不列颠人卷土重来，打败了撒克逊人，再度入主

英国。如今，撒克逊、不列颠文化已经无分彼此。

印度裔学者苏沙 (Dinesh D'Souza) 指出：希腊科学、基督教思想和世俗化的理性运动结合，产生了“进步” (progress) 的意识和实践，虽然近几个世纪以来西方科技突飞猛进，而西方科学可以溯源至希腊文化，但在希腊宇宙论里面却没有“进步”这个概念。“进步”来自基督教，在这种神学思想中，历史并不是循环不息、周而复始，而是向前迈至一个最终目的。但是，单靠这种神学思想也不能将“进步”实践出来，要真正进步，西方文化就必须走过世俗化的过程，例如科学探索、政治改革、经济发展，这解释了为什么中国、印度文化比西方文化更早发展、成熟，却不能开放出现代意义的科学，因为两个文明都有循环式的历史观。{25}

文化整合自古已有，今天，很难想象会有中国人将佛教看成是与中国文化不兼容的外来宗教，或者有英国人把撒克逊和不列颠文化对立起来，又或者西方人将希腊文化、基督教精神和世俗化的理性思想完全分割，同样道理，全球化现正促进文化整合的步伐，坚守亚洲价值和西方价值的区分又是否徒然呢？

事实上，所谓西方文化，并不全是源自西方，如果我们尊重历史，就不需要因着排斥西方文化而抗拒世界主义。西方文化由两个主要传统构成，一个是希腊罗马文化系统，另一个是犹太教、基督教传统，{26}前者之发祥地为地中海一带，后者则源自巴勒斯坦，宗教哲学家撒姆耳逊 (Norbert Samuelson) 指出：“欧洲”这个概念是十分后期的产品，在希腊罗马时代，地中海一带是文明世界的中心。{27}科学哲学家晏民 (Brad Armendt) 亦强调，现在的西方文明，其实是中古时期基督教和伊斯兰文明交汇的结果，西罗马帝国灭亡之后，西方人逐渐遗忘希腊哲学，东方的穆斯林世界不但保存了希腊经典，而且还将这些经典翻译成阿拉伯文，后来甚至西方世界自穆斯林世界重新引进希腊思想。{28}加斯 (Michael Tkacz) 亦强调西方文化的元素并不是只有欧洲色彩，相反，西方文化是人类历史上最具多元文化成份的，正如上面说过，希腊罗马文明沿着地中海发展，在这发展过程中，希腊文明受到许多不同文化的影响，在耶稣基督的时代，希腊经典已经传播到西班牙、印度、埃及；在中古时代，巴格达成为知识分子交流的中心，在那里许多伊斯兰学者都研究柏拉图和亚里斯多德的学说，换句话说，伊斯兰元素亦进入了希腊文化，{29}今天我们仍然可以见到穆斯林文化在英文的痕迹，例如 alkaline、algebra、alcohol.....等字的 al，是源自阿拉伯文。

可是，即使文化是不断演变的有机体，西方价值并不全然是西方的东西，但这仍然没有解决一个问题：到底有没有放诸四海而皆准的普世价值？持否定答案者会以文化相对主义来作为论证。哈贝马斯认为文化相对主义犯了一种逻辑谬误，现代化对话的精神，就是每种文化的声音都受到尊重、受到聆听，为

此之故，对文化相对主义者来说，西方输出人权思想，被视为沙文主义打压弱势文化。但是，人权精神的本义，亦是要每个人的声音受到尊重、受到聆听，换言之，普世人权价值跟文化相对主义基于同一原则。{30}因着尊重文化而排斥尊重个人，在逻辑上这未免是匪夷所思。

今天，妇女在伊斯兰国家仍然受到不良待遇，例如没有均等的教育、工作机会，男性操纵着对女性绝对的“生杀大权”，{31}在一些非洲国家中，仍然存留着割除女性部分性器官的陋习，以防她们“淫荡”。许多反对西方价值的国家都采取一定程度的“文化保护主义”，可是，假若人民有权自由选择的话，他们是否情愿继续拥抱压迫自己的传统文化呢？如果说西方人要求非西方人接受自己的价值观是不道德，那么非西方政府强迫自己人民接受一套固定的价值观，又是否合乎伦理呢？正如哈贝马斯所说，因着尊重文化而不尊重个人，在逻辑上未免自相矛盾。

## 七、结论

在全球化的脉络下，努斯鲍姆的世界主义具有重大意义。在文章开首我提及蔡美眉的观点，她指出全球化“燃烧”着整个世界，美国输出民主制度、市场经济到其它国家，往往得到反效果，例如在东南亚国家里面，华人是少数民族，却控制了当地的经济命脉，于是乎排华情绪一发不可收拾；长袖善舞的犹太人是全球化的得益者，他们在欧洲和俄罗斯亦受到排挤、迫害。然而，这不正是努斯鲍姆反对罗蒂鼓吹民族主义的原因吗？为什么在东南亚原住民、欧洲人、俄罗斯人眼中，中国人、犹太人在经济领域上成功是一个大问题呢？努斯鲍姆警告民族主义会导致不必要的排外情绪，在蔡美眉的笔下就显得十分准确。{32}

阿马蒂亚·森、哈贝马斯都指出：文化会不断演变。坚持亚洲价值和西方价值之对立，一方面是忽略了文化是有机体，另一方面亦忽略了西方文化并不全然只有西方成份这历史事实。哈贝马斯更剖析了文化相对主义的逻辑问题，文化相对和普世人权都是基于每一个声音都要受到聆听这大前提，因此前者不能抹杀后者。为了尊重文化而不尊重个人，这正是努斯鲍姆世界主义所批评的对象，上面说过，努斯鲍姆援引康德之“目的王国”，在康德哲学系统中，人是最终目的，而不是手段，为此之故，我们不应该牺牲个人而完成维护文化之伟业。

## 注释



{1}Amy Chua, *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability* (New York: Doubleday, 2003). 蔡教授并不反对全球化, 她只是担心盲目地输出西式民主和市场经济到发展中国家, 令少数人在经济上得益, 但同时令只获得少量经济成果的大多数人得到政治力量, 从而增加了那些国家的内部矛盾和不稳定因素。

{2}Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Borzoi, 1999); *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

{3}Jürgen. Habermas, *The Postnational Constellation: Political essays*; translated, ed. Max Pensky (Cambridge, UK: Polity Press, 2001); “The European Nation-State and the pressures of Globalization,” *Global Justice and Transnational Politics*, ed. Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 217-234. See also Adam Lupel, : “Regionalism and Globalization: Post-Nation or Extended Nation?” *Polity*, 36 (2004): 153-174. 虽然哈贝马斯强调论坛、对话是达到国际公义共识的途径, 但他并不排除采用武力去完成到人道救援的目的, 例如1999年他支持北约轰炸南斯拉夫, 从而解救阿尔巴尼亚人。请参考 Ulrich Rippert: “Bestiality, Humanity and Servility: How Jürgen Habermas Defends the Balkan War,” *World Socialist News* (June 5, 1999). [database on-line] available from <http://www.wsws.org/articles/1999/jun1999/habe-j05.shtml> (accessed June 18, 2004).

{4}Martha Nussbaum et al, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996); 努斯鲍姆强调通过通识教育 (liberal education) 以达到教育学生具有世界公民意识, 请参考 *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); “Liberal Education and Global Community,” *Liberal Education*, 90 (Winter 2004): 42-47.

{5}Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in 20th Century America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). 在这本书里面, 罗蒂介绍了威民 (Whitman) 和杜威的“公民宗教”, 民主就是美国人的公民宗教, 民主只许成功、不可失败, 罗蒂批评那些向往欧陆哲学家海德格 (Martin Heidegger) 和福柯 (Michael Foucault) 的左派文人, 只一味批评美国、甚至抹煞整个美国社会的价值, 却不能提供任何建设一个更加美好社会的远像和蓝图。

{6}有关两者之比较, 请参考Ethan Leib, “Rorty’s New school of American Pride: The Constellation of Contestation and Consensus,”

Polity, 36 (2004): 175-200. 根据 Leib所说话, 努斯鲍姆对罗蒂的批评并不公允, 努斯鲍姆认为罗蒂没有任何国际视野, 但罗蒂的Achieving our Country 却明显表达出一种迈向世界主义的目的论, 页一九二。

{7}Nussbaum, “Patriotism and Cosmopolitanism, ” For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 2-20.

{8}Amy Gutmann, “Democratic Citizenship, ” For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 66-71.

{9}Hilary Putnam, “Must We Choose between Patriotism and Universal Reason? ” For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 91-97.

{10}Michael Walzer, “Spheres of Affection, ” For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 125-127.

{11}Gertrude Himmelfarb, “The Illusions of Cosmopolitanism, ” For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 72-77.

{12}Veit Bader, “Book Review: For Love of Country, ” Political Theory, 27 (1999): 379-397.

{13}Walzer, 1996, 125.

{14}Nussbaum, “Reply, ” 1996, 133-134.

{15}Sen, “Justice across Borders, ” Global Justice and Transnational Politics, ed. Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 37-51.

{16}Edward Stourton, Absolute Truth: The Catholic Church in the World Today (London: Viking, 1999), 95.

{17}Putnam, 1996, 94.

{18}Stourton, 1999, 95.

{19}Martin Kavka, “Judaism and Theology in Martha Nussbaum’s Ethics, ” Journal of Religious Ethics, 31 (2003): 343-359.

{20}Martha Nussbaum and Amartya Sen, ed. The Quality of Life (Oxford: Oxford University Press, 1993).

{21}Sen, 1999, 13-34.

{22}Nussbaum, “Capabilities and Human Rights, ” Global Justice and Transnational Politics, ed. Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 117-149.

{23}Sen, 1996, 117-118.

{24}Habermas, “On Legitimation through Human Rights, ” Global

Justice and Transnational Politics, ed. Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 197-214.

{25}Dinesh D'Souza, What's So Great about America? (Washington, D. C.: Regnery, 2002), 62-67.

{26}法律学兼伦理学专家麦克奎格 (Joan McGregor) 看过本文的初稿之后指出: 西方文化价值应该是指法国启蒙运动之后的理性倾向, 但是, 启蒙思想充满世俗性和反宗教成份, 与基督教传统大相径庭。法国大革命和美国独立革命几乎同时发生, 但随着前者而来的是雅各宾党、恐怖统治、断头台、拿破仑战争; 相对之下, 美国革命产生了稳定的民主政体, 虽然不少美国开国者是自然神论者, 但他们深受基督教思想影响, 与其说民主、人权、自由、法制这些现代价值始于启蒙运动, 不若说这些是基督教传统的再出发。

{27}个人沟通, 2002。

{28}个人沟通, 2001。

{29}Michael Tkacz, "The Multicultural West: Ethnicity and the Intellectual Foundations of Western Civilization," The Intercollegiate Review, 33 (1997): 10-17.

{30}Hebermas, 2002, 204.

{31}Jean Sasson, Princess: A True Story of Life Behind the Veil in Saudi Arabia (New York: William Morrow and Company, 1992)

{32}对于蔡教授观点的评论, 请参考Chong Ho Yu, Critique of World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability by Amy Chua (2004). [database online]

available: <http://www.creative-wisdom.com/education/hps/WorldonFire.pdf>

余创豪: 美国思科系统公司

责任编辑: 曾德雄

▲ TOP

相关文章>>