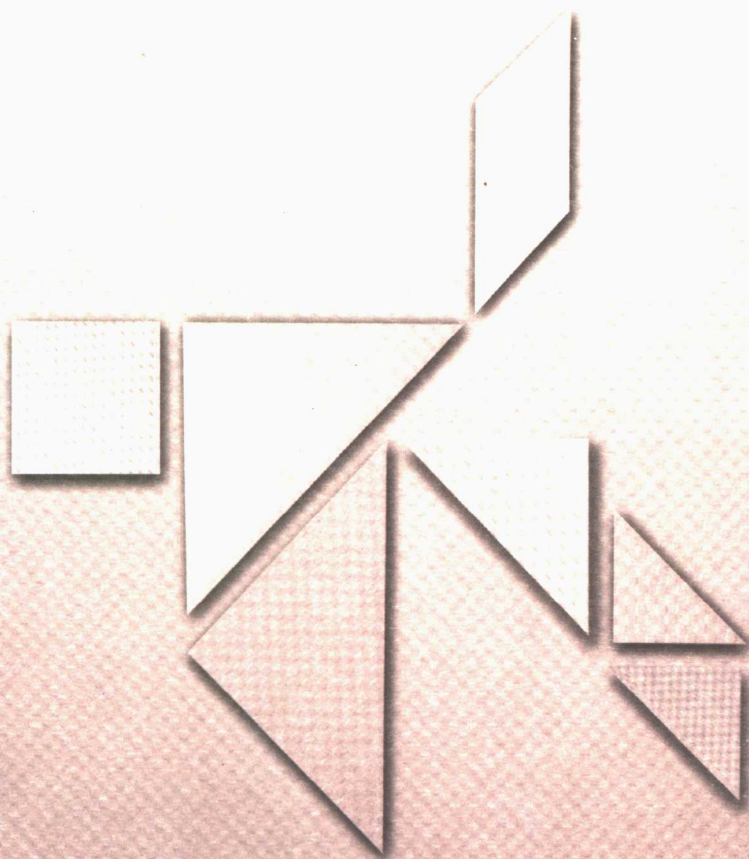


同济·法兰西文化丛书

超越现代： 马利坦对现代世界的批判



徐卫翔 著
同济大学出版社

同济·法兰西文化丛书

超越现代

马利坦对现代世界的批判

徐卫翔 著

同济大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

超越现代:马利坦对现代世界的批判/徐卫翔著.

—上海:同济大学出版社,2004.12

(同济·法兰西文化丛书)

ISBN 7-5608-2924-4

I. 超… II. 徐 III. 马利丹(1882—1973)—

哲学思想—研究 IV. B565.52

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 129599 号

同济·法兰西思想丛书

超越现代:

马利坦对现代世界的批判

徐卫翔 著

责任编辑 沈志宏 责任校对 徐 栩 封面设计 林家阳 陈益平

出 版
发 行

同济大学出版社

(上海四平路 1239 号 邮编 200092 电话 021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 苏州望电印刷有限公司印刷

开 本 850mm×1168mm 1/32

印 张 6.5

字 数 189 000

印 数 1—3 100

版 次 2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7-5608-2924-4/B·16

定 价 16.00 元

本书若有印装质量问题,请向本社发行部调换

丛书总序

法国现代派文学的创始人和后现代思想的启蒙者波德莱,在评论雨果的《悲惨世界》时说,作为世界级的伟大作家,他具有诗人般的才华,兼备思想家的深刻洞见,又不愧为最体贴民情的慈善家。正因为这样,雨果才具有令人难以置信的能力,将一切几乎不可能表达的事物,表现和塑造成为与诗歌美同具感染力的世界,不断地从真实中分离出崇高、又从崇高中分离出真实,把这个富有魅力、又充满邪恶的神秘世界,同悲喜剧并存的人生,有机地旋转在同一舞台上,启发世人用心地学会生活的艺术。

其实,在法国的文化史上,自法兰西民族开始创立自己的语言,逐步从罗马帝国独立以后,在各个历史时期内,总是大师辈出,个个像雨果那样,既有作家的创作能力,又有诗人般的才华和哲学家的敏锐思想;而到了20世纪,当世界范围内的思想文化危机异常尖锐、人类创造灵感惨遭厄运的时候,正是当代的法国思想家、哲学家、文学家和诗人们,很突出地以其惊人的创造生命力,独领风骚,将20世纪谱写成富有思想性、可与任何伟大时代相媲美的历史乐章。

同济大学法国思想文化研究中心恰巧在“中法文化年”的历史机遇中建立。它的适时诞生,正好见证了对法国思想文化的研究以及对推动中法文化思想交流的时代意义。由本中心主编,并受五位德高望重的法国哲学家所组成的顾问委员会以及全国杰出的同行们所构成的编委会的监督和指导,《同济·法兰西文化丛书》,秉承开放和自由的学术研究原则,一方面将及时地收集和发表我

们这个时代对于法国思想文化的研究专著,另一方面还要有步骤地翻译优秀的法国思想文化作品,以促进两国的思想文化交流。为此,我们竭诚欢迎全国研究法国思想文化的同行们,共襄盛举,将《同济·法兰西文化丛书》真正办成开放而又活泼繁荣的中法文化交流的学术园地。

高宣扬

于上海同济大学

2004年10月

《同济·法兰西文化丛书》 学术顾问及编辑委员会

学术顾问

托尼·安德列安尼(Tony Andréani), 巴黎第一大学教授

奥利维耶·布洛赫(Olivier Bloch), 巴黎第一大学前哲学系主任,
法国哲学会副主席

贝尔纳特·布尔乔亚(Bernard Bourgeois), 法国哲学会主席, 法国
精神与政治科学院院士

贾克·董特(Jacques D'Hondt), 法国哲学会前主席, 法国布阿济
耶大学终身教授

乔治·拉毕卡(Georges Labica), 巴黎第十大学第一副校长兼哲
学系主任

安德列·多舍尔(André Tosel), 法国尼斯大学前副校长, 巴黎第
一大学和尼斯大学前哲学系主任

主编 高宣扬

编委 (以拼音字母为序)

陈家琪	杜小真	段德智	冯俊	高宣扬	郭宏安
刘国英	刘小枫	莫伟民	钱捷	尚杰	孙向晨
孙宜学	孙周兴	汪堂家	许钧	徐卫翔	杨大春
于奇智	章仁彪	张尧均			

目 录

丛书总序	高宣扬
引言	(1)
第一章 理性与智慧	(13)
一、知识与智慧	(13)
二、知识的等级	(25)
三、形而上学的知识	(46)
第二章 反现代——超越现代	(76)
一、基督教历史哲学传统与近代历史哲学	(77)
二、灵性优先原则	(89)
三、反现代——超越现代	(101)
第三章 现代精神探源	(113)
一、路德与自我的凸现	(115)
二、笛卡尔与天使主义	(133)
三、卢梭与自然人神话	(144)
第四章 完整的人性世界	(157)
一、人是位格	(161)
二、基督教民主宪章	(170)
参考文献	(183)
附录 马利坦年谱	(191)

引 言

在当今中国学术界,有一个问题抓住了众多学者的注意力,那就是所谓“现代性”问题。无论是哲学、法学、经济学,还是文学的研究者,都从不同的角度去论述、探讨或鼓吹“现代性”,使得“现代性”问题成为一门真正的显学,成为“现代学”。^①在这显学背后隐藏着一种共识,即现代性问题不是一个理论问题,或至少首先不是一个理论问题,而是一个迫切的现实问题,中国的现代化问题。对于绝大多数论者而言,他们之间的差异只是表现在对“现代化”的理解和对通向“现代化”的路径的设想上的不同,而在另一个问题上,人们却表现出惊人的一致,几乎所有的人都认为现代化是中国的必由之路,是文明进步的标志,也是人类历史的必然规律。

没有人会否认的是,自从19世纪中后期以来,中国在制度设施、学科确定、心性结构,乃至感知方式等诸多方面都受到来自西方的影响与冲击。在所有这些层面,甚至这种层面划分方式本身,西学的影响均远远地大于许多人所感受到或愿意承认的地步。“现代化”问题也不例外。19世纪以前的中国人,并没有一个与远古或古代有着明确差异的“现代”观念。直到大清国的万里海疆,被几千英国水兵当作儿戏,随意来去,并最终将他们的米字旗强行插上香港岛时,中国人也并没有意识到两国之间实力的差距,其背后所体现出来的是传统与现代两种文明之间的差距。人们看到了英国人的“坚船利炮”,却没有想到他们何以船坚,何以炮利。孜孜于“中西之争”的国人,或许没有意识到应该有一个“古今之争”。

^① 参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1996年,页5。

到了“甲午一役”，耗费巨资购置的北洋舰队，败在了向从来没有被“中华上国”放在眼里的日本海军手里，才有人（远不是大多数人）明了引入现代文明的必要性。

慢慢地，中国人有了“现代”观念，以及与此相伴随的历史哲学意义。20世纪几乎所有的重大事件，从推翻满清王朝的辛亥革命，到后来的大跃进、文化大革命，都是在不同的层面，以不同的方式，按照各自不同的理解，推进现代化的努力。1978年以后的改革开放，更是中国现代化史上最新也最蔚为壮观的一章。

现代问题首先表现出来的的是一个年代问题，尽管其实质并非仅仅是一个年代问题。不同国家、不同文化区域，其历史进程不尽相同。所谓有先发与后发的现代化国家。不同的国家意识到现代化的必要性、踏上现代化的道路有先后。这种差异表现为在不同国家、不同的语言中，“现代”的年代划分有着明显的不一致。

在中国，每个中学生都在历史课上学到这样的历史分期：1840年以前为古代，1840年到1911年（或1919年）为近代，1911年（或1919年）以后为现代，1949年以后为当代。这样的划分方法对于近一百多年来中国社会形态的变更而言，无疑是有一定道理的。但一旦与世界史，尤其是西方的历史相联系，马上就会出现混乱。在大多数人心目中，两百年前的徽班进京自然是古代的事，我们的确也听到不少人说京剧是中国的国粹，是我国古代灿烂文化的结晶。但同样发生在两百年前的法国大革命，却已完全是现代的事件。同样，每个学过英语的人都知道，Modern一词除了“现代”之外，还有“近代”的意思。以笛卡尔、洛克为代表的 Modern Philosophy，我们称之为“近代哲学”。而我们通常所谓的“现代哲学”，当指黑格尔以后，并往往以反叛黑格尔式庞大体系为己任的种种哲学派别。

和汉语一样，在德语中，“近代”（Neuzeit）与“现代”（Moderne）也是有明确区别的，德国学者认为18世纪的“启蒙运动”（En-

lightenment, Les Lumières, die Aufklärung)是区分这两个时代的最为关键的转折点,它是“欧洲文化及其历史的真正现代时期的开端和基础,与直到当时仍占支配地位的教会式和神学式文化对立”。^①然而,在英语或法语中,我们却找不到与此相对应的两个概念,有的只是一个词 Modern(Moderne)。

或许这种词语的缺乏并不是没有意义的。一种语言的词库中所没有的,就是说这种语言的文化中所没有的,兴许也就是这一文化中所不需要的。因为任何在人的生活、实践、思维中所需要的东西,最终都会反映在语言中;而当人们感到已有的语言不够用,需要另铸新词,或引入新的概念时,就意味着人们感觉到需要在已有的文化中引入新鲜的血液。

因此,我们不妨这样设想:之所以在英语和法语中“近代”和“现代”不作区分,都用 Modern(Moderne)来表示,是因为我们通常所理解的作为历史进程与阶段的,尤其是表现在制度架构和产业经济层面的“现代化”,最初都发生于英法两国。也就是说,他们的现代化是原发、初生的,而其他国家则在不同的程度上是后发的。

本书所要考察的是在马利坦眼中的作为整体的“现代现象”,我们的目的并非现代化或比较现代化研究。因此,各个不同国家“现代”阶段的具体分期,乃至“近代”与“现代”的区分,均不在本文的考虑之列。简言之,我们所谓“现代”,指的是西方(尤其是西欧)历史上的一个重要的时期,它大致相当于汉语中的“近代”+“现代”,也就是通常用 Modern 来表示的这一阶段,它与以往(古代及中世纪)在各个方面都有巨大的差异,这些方面包括社会政治法律经济制度、知识学科架设、个体一群体的知情意结构,也包括对世

① 特洛尔奇语,转引自刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1996年,页61。

界、对自我、对生命、对生命之意义的根本看法。当我们说现代和现代化时，我们所说的其实就是上述诸方面的特性或内容。

关于 Modern 应该从何时算起，历史学家有不同的看法，而在其他专门史（哲学史、法学史、文学史等）上，更是众说纷纭。我们采用最粗略的历史分期法，即古代、中世纪和 Modern。“现代”差不多可以说是从十六世纪初的宗教改革开始算起（而此前的所谓 Renaissance^① 在我们看来可以被看作是晚期中世纪）。

现代与古代及中世纪的差异，首先涉及的是时间观和历史观，而前者又是后者的基础。任何一种哲学，都必定会有其独特的时间观，它给出了一种特定的时间感知方式，对时间的本性为何，时间如何流逝，过去、现在、将来的关系怎样，永恒又意味着什么，有着明确的解答。我们可以把这种有关时间的哲学思考称为时间哲学。鉴于人的生命总是在时间中展开并最终受制于时间中的有限性，时间哲学便往往是哲学的核心；同样，由于历史的本性即是人类在时间中的活动，时间哲学又必定是历史哲学的基础。

以下，我们简要地考察一下西方历史上的几种时间观。首先是希腊人的时间观。诚然，像任何一个有着悠久历史的文明古国一样，在希腊，不同时代、不同区域、不同种类的文化样式（神话、宗教、哲学、文学），乃至不同的人，都有其不同的时间观。有论者甚至说：“根本不存在诸如希腊的时间观这样的东西”。^② 但是，假如我们把注意力只局限在哲学中，尤其是局限在少数几个对后世产生重大影响的哲学家身上，以此与其他来源的文化（如犹太文化）相对照，我们还是可以大致上说存在着某种希腊人的时间观。

① 附带地说，将 Renaissance 译作“文艺复兴”无疑是不恰当的，只抓住了这一运动的很浮泛的（尽管不是不重要的）一面，因为，当时的欧洲人想要复兴的整个的古典时代（希腊、罗马）的文化，而不仅仅是所谓文艺。

② 劳埃德（G. E. R. Lloyd）：《希腊思想中的时间观》，载路易·加迪等著：《文化与时间》，浙江人民出版社，1988年，页144。

在希腊存在论的先驱巴门尼德看来,“存在”是永恒的。柏拉图成熟时期的哲学,“理念论”继承了这一点,理念世界是永恒的(aeion)。但这永恒意味着什么,是指与时间无关的永恒,还是指在时间中持续,尚不清楚。而到了他论述自然之创生的《蒂迈欧篇》中,永恒与持续成为两个不同的概念。造物主创造世界所依据的原形是永恒的,它只是“存在”,我们不应该说它“过去存在”或“将来存在”。受造物不可能永恒,但它们可能接近永恒,它们有“运动着的永恒的形象”,即**时间**。^①

亚里士多德第一次对时间作了详尽而系统的哲学分析。在《形而上学》中,他认为时间是运动的属性。^② 在专门论述时间的《物理学》第四章中,亚里士多德注意到了时间的客观性质与我们对时间的主观感受,但他所着力的还是客观时间,特别是天体时间。时间不是运动,但也不能脱离运动,而是使运动成为可以计数的东西,是运动先后的数目。所有的时间都是同一个时间,时间是连续的。时间因每一个“现在”而得以连续,也因“现在”而得以划分。主观时间须以客观时间为基础。因为假如没有意识,就不会有(主观)时间,但作为时间存在基础的运动还存在,而运动是有先后的,先与后作为可数的事物就是时间。虽然亚里士多德反对把时间等同于天体的运动,但他同意天体运动是一种最好的时间度量,因为天体沿着最为完美的轨道运行。这样,由于宇宙既不可能有开端,也不可能终结,时间也没有开端和终结。天体周而复始地运行,表现出一种循环,同样,“时间本身也被认为是一种循环”。^③

在古代各文明区域中,类似希腊人的时间观是比较普遍的,真

① 《蒂迈欧篇》,37c,又参见 A. E. 泰勒:《柏拉图——生平与著作》,山东人民出版社,1991年,页633。

② 《形而上学》,1071b10,见吴寿彭译,商务印书馆,1991年,页244。

③ 《物理学》,223b24ff,见张竹明译,商务印书馆,1982年,页137。

正具有希腊特色的是它的自然主义与理智主义。它基本上是在世界中并立足世界赋予时间以意义的。西方文化的另一源头犹太文化的时间观便与此极不相同。假如希腊人所感知到的是一种世界时间，那么，具有强烈宗教感并在长时间的颠沛流离中仍能依靠宗教来维持其民族同一性的犹太民族所感知到的时间便是一种超世界的救赎时间。超世界指时间的基础不在此世，而在造物主上帝。这种时间观也并不图符合人的自然理智。《创世记》一开篇就告诉我们，时间是有开端的，它开始于上帝从虚无中(ex nihilo)创造世界。周期性度量时间所依据的也不是天体的运动，而是上帝的创世活动。^① 因此，虽然犹太人也有依照天象变化而制定的历法(阴历)，但犹太人的时间观却不是天文学主导的时间观，而是神学—历史主导的世界观。于是，犹太人发展出一套非循环的时间观，它对后世西方文明的品质产生了莫大的影响，也极大地改变了现代世界。

基督教是希腊文化与犹太文化融合的产物。在许多方面，尤其是在最初的若干世纪里，占主导的是犹太的因素。在时间哲学中就是如此。由于基督教是一种甚至比犹太教更加排斥此世的宗教，所以它的时间观必定不会像希腊人的那样是一种物理学—天文学的时间观，而是一种神学—历史的时间观。它继承了犹太人时间观的基本结构，并且还强化了这种结构：时间是有开端的，那就是“创世”，时间也将有终结，那就是“最后审判”；时间不是呈循环的结构，而是线性的，是开端与终结之间的过程；更重要的是，时间之所以有意义，过去、现在、将来的方向之所以能确定，基督徒个人乃至人类历史之所以有价值，端赖历史中最重大的事件——基督降临；基督的诞生是一个既由时间注明，同时又注明时间的事件。

^① 在常识与自然理智看来，《创世记》第一章中的“日”(yom)的天文学意义与神学意义是有矛盾的，所以才会有奥古斯丁的工作，详见下文。

在基督教时间哲学的形成过程中,奥古斯丁起了很大的作用。奥古斯丁时间哲学要解决的第一个问题是前述《创世记》第一章中 yom(日)概念的内在矛盾。摩尼教徒质问道,为什么上帝非要在这一时刻创造世界,在此之前他岂不是无所事事?在奥古斯丁看来,这种提问方法错在把时间与世界相分离,更错在认为上帝也像其他东西一样存在于时间之中。他认为首先必须肯定一切都是上帝创造的,世界是如此,时间也一样。上帝的创世活动不是在时间中进行的。于是,时间或者与世界一同被创造,或者先于世界而被创造,因为不能设想时间后于世界被创造。假如时间与世界一同被创造,则在创世之前没有时间,没有“创世之前”;假如上帝在创世之前先创造了时间,就不能说他在创世之前无所事事了。^① 奥古斯丁时间哲学更为重要的部分是关于时间的本质。他发挥了在希腊人(亚里士多德)那里就有,却没有被重视的人的内在时间感受问题,把时间与意识的明证性相联系。时间不是对外部事物之运动的度量,而是对这运动在我们内心中的印象的度量。“印象即是时间”,^② 时间不过是“心灵的伸展(distentio)”。^③ 事实上,奥古斯丁《忏悔录》卷十一前十四章与后十七章所讨论的不是同一种时间观念。假如说亚里士多德的时间是物理学时间,犹太人的时间是神学时间,则奥古斯丁所讨论的先有神学时间,后是心理学时间。前者为基督教的历史哲学提供保证,而后者则为 15 个世纪以后的近代哲学埋下了伏笔。^④

基督教的直线时间观与各种古代的时间观都不同,这体现在这种时间观赋予时间以一种阶梯状的结构特性和救赎性的神学色

① 奥古斯丁:《忏悔录》11:13,见周士良译,商务印书馆,1981年,页241。

② Ibid. 11:27,页255。

③ Ibid. 11:26,页253。

④ 这两种时间观的内在张力也构成了近代西方文化危机的雏形,详见以下有关笛卡尔,特别是路德的章节。

彩。耶稣·基督的“独一无二”的事件：道成肉身(Incarnation)，构成了过去、现在或将来的一切事物和一切人的比较标准，为全部人类的历史带来了意义。^① 基督教时间观直接培育了历史神学—历史哲学的形成。也为近代以后的进步史观作了理论上的先导。

从中世纪晚期起，西方世界开始了一系列宗教、哲学、政治、经济等各方面的变局。对古代文化的倾慕带来了文艺复兴的世俗人文主义；宗教改革动摇了在人的拯救问题上传承了一千多年的教会权威；而由人文主义所催生的理性主义哲学和以后的科学则进一步使对自然层面的研究摆脱上帝恩典的帮助；而理性主义在宗教上的影响则是十七八世纪的自然神论，它进一步使宗教脱离基督，使道德脱离宗教；与此同时，欧洲各国民族国家和世俗政权的势力也在逐步增长，中世纪的教权与王权之争如今不再集中在一两个人身上，而是普遍地存在于各个国家；伴随着宗教改革之后纷繁林立的大小教派之间的相互争斗，在英国、荷兰以及以后的美国，人们发现为了维护自己本教派的利益，最稳妥的办法莫过于相互宽容，持宗教自由的立场，这在无形之中又增强了世俗政权的力量。上述种种因素相互之间或许是对立冲突的，但它们的共同作用则是使中世纪西欧的“基督教王国”(Christendom)逐渐变得世俗化，使它走上一条真正的“现代道路”(via moderna)。

在这样一个不断世俗化的世界中，传统的价值观一直承受着巨大的冲击，教会面临着两种选择，或者继续坚持以往的教义体系和传统立场，而与现代社会拉开距离；或者主动地去适应转变了的社会环境，却有可能在此过程中丧失自己的历史同一性。在这方面，新教教会更多也更早地注意到了与现代社会相适应的问题，而天主教则在很长的历史阶段里都刻意与世界的世俗进步保持很大的距离。假如说在文艺复兴时期人文主义的许多活动都是由教会

^① 参见：帕塔罗(Germano Páttaro)：《基督教的时间观》，载《文化与时间》，页225—30。

直接间接地加以推动的话,那么到了近代,尤其是法国大革命在很短的时间中摧毁了天主教的组织架构之后,天主教会世俗世界的态度则日益趋向保守。迈斯特(J. M. de Maistre)、博纳尔(L. G. de Bonald)、尤其是拉默耐(H. F. de Lamennais)的越山主义(Ultramontanism)体现了19世纪天主教会拒绝与现代世界妥协的强硬立场。然而,即便是在天主教会内部,不同的思想观点也层出不穷,尤其重要的是以卢瓦齐(A. Loisy)、勒卢瓦(E. Le Roy)等人为代表的现代主义,教会所感受到的来自现代世界的压力日益强大。

1879年,教皇利奥十三(Leo XIII)发布了《永恒之父》(Aeterni Patris)通谕,提出要以中世纪圣托马斯·阿奎那的哲学为天主教会的官方哲学,要求在天主教学校中恢复托马斯主义哲学研究和教学,由此掀起了一场持续半个多世纪的新托马斯主义(Neothomism)或新经院哲学(Neoscholasticism)运动。新托马斯主义既不同于越山主义、传统主义对往昔世界的一味偏好,也不同于自由主义、现代主义在迎接世俗世界的进步时对天主教传统的背离,它的重要目标是试图在坚持传统思想与适应现代社会之间走一条适中的道路,以托马斯的“永恒哲学”(philosophia perennis)来批判各种现代思想的谬误以及吸收包容其正确的因素。在它看来,世俗世界近几个世纪以来的历史演变的确也给人们带来了一些值得肯定的东西,然而,其基本原则却是错误的,其本质就是在脱离超自然秩序的前提下强调自然层面事物的自足性,所以它要,也的确能够,在吸收现代世界文化成就的基础上去弥补现代精神内在的缺失,以达到更为完整健康的境地。

新托马斯主义运动涉及面非常广,包括了形而上学、认识论、逻辑学、道德哲学、美学、自然哲学、社会政治哲学、哲学史、神学等各个方面。在这场运动中,法国哲学家雅克·马利坦的作用极大,作为一个平信徒哲学家,在他六十余年的著述生涯中,共有数

十部著作及数百篇论文出版发表，内容涵盖几乎哲学的全部领域，在本世纪上半叶对西方世界产生了重大的影响，在梵二会议上，教皇保罗六世盛赞马利坦的思想贡献，并尊为自己的老师。

从本世纪二十年代起，马利坦就是西方世界极有影响的一位哲学家，他以及他的新托马斯主义同仁们所发动的哲学运动，成为现代最为重要的哲学流派。西方学术界对他的研究也很早就进行了，1958年，美国圣母大学(University of Notre Dame)建立了世界上第一个马利坦中心，全面推进对马利坦思想的研究。至今，我们就在INTERNET上不完全的搜索，除了圣母大学的马利坦中心以外，在法国、巴西、波兰、加拿大、意大利、荷兰、西班牙、委内瑞拉和我国台湾，都有专门研究马利坦思想的中心或学术机构，而半个多世纪以来，尤其是二战后到70年代，有关马利坦思想的研究专著和论文更是不计其数。1982年，在马利坦100周年诞辰之际，联合国教科文组织(UNESCO)^①和一些大学及研究团体召开了纪念会议，称马利坦其人及其思想对于我们这个时代是极有价值的典范。^②对马利坦思想的研究涉及形而上学、认识论、伦理学、社会政治哲学、教育哲学、美学与艺术哲学、灵修理论、神学等各个方面。在我国，从60年代起就对新托马斯主义尤其是马利坦的哲学有所研究，但限于当时的外环境，往往以批判性介绍为主，对该流派缺乏公正客观深入的研究。80年代以后，我国学术界对西方思想文化的研究进入了一个全新的时期，在短短的十余年中，引进介绍了大量的西方哲学流派，尤其是从80年代末以来，学术界对基督教文化的兴趣日益高涨，研究现代西方神哲学的人

① 在该组织成立伊始，他就对它十分关心，并且在该组织第二届大会(1947年11月6日，墨西哥城)上发表了著名的《多元分化的世界中合作的可能性》开幕致词。

② Cf. Jean-Louis Allard ed.: *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Canada, Editions de l'Université d'Ottawa pp. 1-4.