

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

古典学丛编

刘小枫 ● 主编



刘小枫 ● 编

古希腊修辞学与民主政制

Greek Rhetoric and Democracy

冯庆 朱琦 等 ● 译



华东师范大学出版社

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

HERMES

古典学丛编

刘小枫 ● 主编



古希腊修辞学与民主政制

Greek Rhetoric and Democracy

刘小枫 ● 编

冯庆 朱琦 等 ● 译



图书在版编目(CIP)数据

古希腊修辞学与民主政制 / 刘小枫编; 冯庆等译.

--上海: 华东师范大学出版社, 2015.4

ISBN 978-7-5675-2890-1

(经济与解释·古典学丛编)

I. ①古… II. ①刘… ②冯… III. ①修辞学-古希腊-文集②民主-政治制度史-古希腊-文集 IV. ①H05-53②D754.59-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 307383 号



华东师范大学出版社六点分社

企划人 倪为国

本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

古典学丛编

古希腊修辞学与民主政制

编者 刘小枫
译者 冯庆 朱琦等
特约编辑 李涛
责任编辑 彭文曼
封面设计 吴元瑛

出版发行 华东师范大学出版社
社址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网址 www.ecnupress.com.cn
电话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印刷者 上海景条印刷有限公司
开本 890×1240 1/32
插页 2
印张 8.75
字数 200 千字
版次 2015 年 4 月第 1 版
印次 2015 年 4 月第 1 次
书号 ISBN 978-7-5675-2890-1/B.903
定价 45.00 元

出版人 王焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

“古典学丛编”出版说明

近百年来,我国学界先后引进了西方现代文教的几乎所有各类学科——之所以说“几乎”,因为我们迄今尚未引进西方现代文教中的古典学。原因似乎不难理解:我们需要引进的是自己没有的东西——我国文教传统源远流长、一以贯之,并无“古典学问”与“现代学问”之分,其历史延续性和完整性,西方文教传统实难比拟。然而,清末废除科举制施行新学之后,我国文教传统被迫面临“古典学问”与“现代学问”的切割,从而有了现代意义上的“古今之争”。既然西方的现代性已然成了我们自己的现代性,如何对待已然变成“古典”的传统文教经典同样成了我们的问题。在这一历史背景下,我们实有必要深入认识在西方现代文教制度中已有近三百年历史的古典学这一与哲学、文学、史学并立的一级学科。

认识西方的古典学为的是应对我们自己所面临的现代文教问题:即能否化解、如何化解西方现代文明的挑战。西方的古典学乃现代文教制度的产物,带有难以抹去的现代学问品质。如果我们要建设自己的古典学,就不可唯西方的古典学传统是从,而是应该建设有中国特色的古典学:恢复古传文教经典在百年前尚且一以贯之地具有的现实教化作用。深入了解西方古典学的来龙去脉及

其内在问题,有助于懂得前车之鉴:古典学为何自娱于“钻故纸堆”,与现代问题了不相干。认识西方古典学的成败得失,有助于我们体会到,成为一个真正的学人的必经之途,仍然是研习古传经典,中国的古典学理应是我们已然后现代化了的文教制度的基础——学习古传经典将带给我们的是通透的生活感觉、审慎的政治观念、高贵的伦理态度,永远有当下意义。

本丛编旨在引介西方古典学的基本文献:凡学科建设、古典学史发微乃至具体的古典研究成果,一概统而编之。

古典文明研究工作坊

西方典籍编译部乙组

2011 年元月

编者前言

20 世纪末期,英语学界曾发生过两场涉及西方古典文史的论争:一次关于古希腊修辞学,一次关于古典隐微论。这两场论争之间没有直接关系,却牵涉相通的问题——即公共言辞、公民教育与民主政制的关系。

与如今语言学意义上的修辞学不同,古希腊的修辞学实际上是因应民主政制而出现的一种政治理论。我国古代先贤也重视修辞,但我国古学的确没有“修辞学[术]”这门学问,因为我国古代没有出现民主政制。古希腊的修辞学出自新派知识人——史称“智术师派”,而智术师的出现与雅典进入民主政治时代有直接关系,以至于如今有人称他们是“最古老的民主理论家”。由于智术师派大多是民主政制的拥护者,反智术师派则是贵族政制的拥护者,雅典民主时代出现的围绕智术师派发明的“修辞学”的古老论争,实际上是一场关于何种政制更好的论争。智术师派的文典大多没有流传下来,在现存的雅典文典中,今人能够看到的主要是以阿里斯托芬和柏拉图作品为代表的反智术师派的文献。显然,智术师派倡导的修辞学遭到驳斥,无异于民主政制文化的优越性遭到驳斥。在“民主”已经被奉为“普世价值”的今天,如何面对雅典时代的经典作家对智术师派及其修辞学的尖锐驳斥和批判,自然

就成了当代西方学界不得不面临的一大问题。换言之,当代西方学界面临着这样一种尴尬:作为民主政制的拥护者,当代西方的自由民主派学人成了自己的古希腊先贤所痛斥的“智术师”。为了摆脱这一困境,拥护民主政制的当代西方学者只有一条路可以选择:为雅典的智术师派翻案或为其修辞学正名。这样一来,他们就让自己处于与阿里斯托芬和柏拉图为敌的位置,而他们的智慧又不足反驳阿里斯托芬和柏拉图。

这本文选中的前四篇文章反映的就是当代西方政治文化学界所面临的上述尴尬。由此可以理解,为何在 20 世纪末期(大约 80 年代),本来属于古典学研究对象的古希腊修辞学一度成为政治理论的热门话题。

进入 21 世纪以后,古希腊修辞学这个一度热门的话题在政治文化界已经不再热门,另一个在 80 年代几乎同时出现的热门话题却至今没有冷却——这就是因施特劳斯唤起对西方文史中的双重写作传统的关注所引发的围绕古典隐微论的争议。马腾的《哲学的内传与外传》是一篇标准的古典学论文,简明扼要地介绍了双重教诲传统的古希腊来源;巴格雷的《论隐微论的实践》和弗拉泽的《古今隐微论》可以让我们对围绕古典隐微论的当代争议获得一个历史性概观。十分明显,围绕古典隐微论的争议,实际上涉及的是如何理解民主政制的正当性问题——古典隐微论的要害在于,自由民主政制并非最不坏的政制——在苏格拉底眼中,它是次坏的政制。由此可以理解,为何当代的自由民主派政治理论家们非揪住这个问题不放。

无论古希腊修辞学还是古典隐微论,都涉及公共写作问题,因为,隐微/显白双重写作面对的就是公众问题。现存西方文典中最早专门论及公共写作的完整经典作品当数柏拉图的《斐德若》——在这篇作品中我们看到,文学青年斐德若迷恋当时著名的修辞家吕西阿斯的文辞,苏格拉底与斐德若单独对话的重点却

是灵魂的种种类型及其疯癫问题。这意味着,公共写作可以出自灵魂的疯癫,也可以激发灵魂的疯癫。即便在基础教育普及的今天,也并非每个识字的人都有写作的欲望。从某种意义上讲,写作的确是一种灵魂的疯癫。

《斐德若》既涉及写作论,也是灵魂论——有什么样的灵魂,就会有什么样的写作(比较《王制》中的论题之一:有什么样的灵魂,就会有什么样的政制)。公共写作论与灵魂论在《斐德若》中的重叠,展示的是公共写作与灵魂政治学的关系。苏格拉底所揭示的灵魂政治学的要点在于:世人的灵魂天性有高低等级之分。苏格拉底把灵魂等级分为九品(248d1-248e3):第一品属于热爱智慧或热爱美[高贵]之人(philokalos),第二品属于好的君王,第三品是善于齐家治国的君子(古希腊人称为 politikos[治邦者]),专事摹仿的诗人(poietikos)或艺术家的灵魂为第六品,仅高于第七品的工匠或农人。再往下就是不好的灵魂了:智术师(sophistikos,如今所谓“公共知识分子”)为第八品,他们被视为蛊惑民众者(demokopikos);最低的灵魂品级属于坏君王——僭主(比较《王制》中的政制等级:民主政制之后是僭主政制)。在这九品灵魂中,与公共写作直接相关的灵魂类型有三品:热爱智慧或美[高贵]的人,诗人(如今广义的写作者)和智术师。灵魂第一品者未必热爱公共写作,如果他们热爱公共写作,肯定不是因为写作本身。真正天生热爱公共写作的恐怕仅有诗人和智术师,但这两类灵魂未必热爱智慧或高贵。《斐德若》虽然仅是苏格拉底与文学青年斐德若的单独对话,但话题针对的是在雅典民主时代鼎盛时期活跃的智术师忒拉绪马霍斯和他的学生吕西阿斯,以及其他所有同时代的著名修辞家——《斐德若》是柏拉图提到智术师和修辞家最多的作品。在苏格拉底看来,智术师们的文章虽写得漂亮,言辞虽然厉害,灵魂品级却算不上优秀,因为他们的灵魂天性并不向

往(遑论理解)高贵的东西,而是热衷“对世人能说会道和呼风唤雨”(《斐德若》,2736)。我们知道,在《王制》开篇讨论何谓“正义”的场合,忒拉绪马霍斯“如同一头野兽”跳起来,用激愤的言辞扑向苏格拉底,指责苏格拉底说的一套是“胡说”,并就何谓“正义”发表了一通诡辩(《王制》336b以下)。苏格拉底沉静地与他展开论辩,并轻易击败了他的诡辩——在此之后的整整九卷中,苏格拉底都不是在与忒拉绪马霍斯讨论何谓“正义”,似乎在接下来的讨论中,忒拉绪马霍斯根本插不上嘴。不过,我们从《王制》中对忒拉绪马霍斯所知实在甚少,并不清楚他是怎样一个知识人。在《斐德若》中柏拉图则让我们看到,苏格拉底对斐德若说:

在我看来,谈论老年和贫穷扯得来催人泪下,那位卡尔克多尼俄斯人[忒拉绪马霍斯]的力量凭技艺威力才大哩。这男人厉害得既能让多数人激愤,又能靠念咒哄激愤的人们昏昏欲睡,这是他自己说的哦。而且,无论是诽谤[他人]还是摆脱随便哪里来的诽谤,他都极其得心应手。(《斐德若》,276c7-d2)

可以看到,苏格拉底清楚知道忒拉绪马霍斯的灵魂样式:他是厉害的善于蛊惑多数人的智术师。由此可以推想,正因为苏格拉底知道有什么样式的灵魂就会有什么样式的言辞或文章,他才会《王制》中以简要的辩驳来驳斥忒拉绪马霍斯的诡辩,并不与他进一步讨论严肃问题——毕竟,苏格拉底知道,这种人的灵魂根本没法理解严肃问题。

在苏格拉底看来,任何与文字打交道的人都应该懂得,“[自己]所写的东西其实微不足道”(278c9),除非“与正义的或好的事情的真正沾边”(272d6)。毕竟,言辞或文字天生具有这样的政治

性质:要么为了教诲、要么为了劝说(277c5-6)。换言之,言辞或文字既可被用来蛊惑多数人,也可被用来施行政治教育——刘勰所谓“雕琢情性,组织辞令,木铎启而千里应,席珍流而万世响,写天地之辉光,晓生民之耳目矣”(《文心雕龙·原道第一》)。既然如此,任何与文字打交道的人首先必须而且应该搞清楚什么是真实的正确和不正确,什么是真实的好或坏,而非凭靠自己的三寸不烂之舌或生花妙笔鼓吹时髦的政治意见。针对雅典民主时代的修辞家,苏格拉底毫不客气地说:

无论是已经写过还是将要写,替常人写也好、替民政写也罢,立法也好、写政治文书也罢,如果他以为[自己的]文中有什么极为牢靠、明晰的东西,那么,这个舞文者就当受到如此谴责——无论是否有人说出谴责。毕竟,无论醒着还是在睡梦中,只要对正确与不正确、坏与好稀里糊涂,就绝对逃脱不了[有人]凭靠真实提出的谴责,哪怕乌合之众全在捧它。(277d6-e2)

可是,问题在于,并非任何类型的灵魂都有热情和心志去搞清楚什么是真实的正确和不正确,什么是真实的好或坏。换言之,无论热衷政治还是热衷文字(甚至热衷学问)的人,都未必关心真实的正确和不正确、真实的好或坏。因此,对于无论热衷政治还是热衷文字(甚至热衷学问)的人,苏格拉底要求我们首先需要辨识其灵魂类型。反过来,苏格拉底也要求与文字打交道的人首先必须搞懂世人灵魂的天性差异,针对不同的灵魂天性采用不同的言辞样式:“给五颜六色的灵魂提供五颜六色、和音齐全的言辞,给单纯的灵魂提供单纯的言辞”(《斐德若》,277b9-c3)。民主政治文化的写作论基于普遍人性论,由于这种人性论抹去了世人灵魂的

高低品级差异,无论诗人还是公共知识人的写作就成了自我欲望的表达,仅仅追求吸引眼球。在从事公共写作的人的灵魂中,不再有苏格拉底所说的那种热爱智慧的热情(《斐德若》,279a8-b1)。

西方现代几百年的历史被称之为走向现代民主政制的历史,伴随这个历史进程的是,源于俗语研究的语言学日益成为基础性学科。众所周知,自索绪尔以来,源于启蒙运动的语言学变得越来越智术化,20 世纪的结构主义语言学及其文论把这种智术化推向了极致。在整个 20 世纪的西方学界,语言学及其文论几乎成了执牛耳的学科——我国学界晚近 30 年也很快跟上了这一步伐。可以说,现代的语言学庶几相当于雅典民主政制时代兴起的修辞学。不过,迄今我们还没有明确意识到,智术化的语言学与现代民主政治文化具有相辅相成的内在关联。戈斯曼的论文虽然题为“文学教育与民主政制”,主要讨论的却是 20 世纪结构主义文论关于民间口传与文学写作的差异论,其隐含的问题是:写作是否应该是大众的事情。由此我们可以更好地理解古典的写作论:正是由于遗忘了灵魂的政治学,满足于实现普世的欲望,公共写作就不会再有高贵的冲动把人们的灵魂引向高贵伟大的事情。

刘小枫

2015 年春节于

渝州枇杷山

目 录

编者前言(刘小枫) / 1

米勒 作为修辞共同体的城邦(刘世英 译) / 1

夏帕 智术师的修辞学(朱琦 译) / 37

利文斯通 写作政治学(刘世英 译) / 60

尼科尔斯 亚里士多德对修辞学的捍卫(刘世英 译) / 82

马腾 哲学的内传与外传(黄瑞成 译) / 108

巴格雷 论隐微论的实践(冯庆 译) / 130

弗拉泽 古今隐微论(冯庆 译) / 154

附录

戈斯曼 文学教育与民主政制(朱琦 译) / 195

徐斯 古代的密文书写(封卫平 雷立柏 译) / 230

作为修辞共同体的城邦

米勒(Carolyn R. Miller) 撰

刘世英 译 朱琦 校

尽管“共同体”这个词在现代修辞学中已经成为了一个非常重要的概念,它在古代修辞学中却只是一个未言明的概念。在柏拉图和亚里士多德等哲学家的修辞学思想中,“城邦”是一个既基本又麻烦的假设。普罗塔戈拉、柏拉图和亚里士多德对文明史的不同讲述,以及关于修辞学和政治学的更为正式的讨论,都揭示了言辞功能和社会秩序的各种关系。古人关于共同体本质的这些分歧有助于我们重新系统地讨论当前关于自由主义和社群主义的论争。作为论争点的修辞共同体既可以是多元的,也可以是规范性的。

评论家们乐意且渴望讨论历史学的修辞、经济学的修辞、人类学的修辞、小说的修辞,甚至是数学的修辞,所以修辞已经成为当代思想的一个突出特点。本文重构了古典修辞学的概念结构和词汇,并使之适应于当前各种问题和条件。与此同时,也许是作为这同一个普遍运动的一部分,在不同的学科当中,语言的社会背景已经成为主要兴趣点——在文学领域被称为解释共同体,在社会语言学中被称为语言共同体,在科学领域被称为学科矩阵,在写作中被称为写作共同体,在辩论中是辩论场或论坛。“共同体”已经成为一个有说服力的关键词。然而,令人惊讶的是,这

个词和古典修辞学已经没有确切联系了。尽管大部分现代概念都拥有悠久的历史,但在古代修辞学典籍中,并没有共同体的同源词。

“听众”(audience)是最接近的同源词,实际上,这个词一直都是修辞思维的核心。但是,“听众”和“共同体”之间有重要差别,^①佩雷尔曼(Perelman)和奥尔布莱希特-泰特卡(Olbrechts-Tyteca)在《新修辞学》(*The New Rhetoric*)中对这些区别有恰如其分的描述。他们用非常传统的术语,把“听众”定义为“说话者想要用自己的论证施加影响的团体。”^②但同时也坚持认为,论证须以一定的“智识联系”为先决条件:“要让论证得以存在,心智必须在一给定时刻构成有效的共同体”(页14)。要实现这种共同体,须得有共同的语言和语用规则,以及共同的社会生活规范(页15)。这样,共同体就为任何能使之存在的听众定义了各种可能性。共同体既包括修辞家,也包括听众,包括之前的特定听众和之后任何潜在的听众,还包括听众们的共同之处——经历、信仰、故事、以及其它语言用法。正是这些共同之处使得他们彼此可以有

① 参见尼斯特兰德(Martin Nystrand)的《修辞学的“听众”与语言学的“语言共同体”:理解写作、阅读和文本的含义》(“Rhetoric's ‘Audience’ and Linguistics’ ‘Speech Community’: Implications for Understanding Writing, Reading, and Text”),载于《作家知道什么:写作话语的语言、程序和结构》(*What Writers Know: The Language, Process, and Structure of Written Discourse*, Martin Nystrand edit., New York: Academic, 1982),页1-28;比策尔(Lloyd Bitzer)的《修辞学与公众知识》(“Rhetoric and Public Knowledge”),载于Don M. Burks编,《修辞学,哲学和文学:一次探索》(*Rhetoric, Philosophy, and Literature: An Exploration*, Purdue University Press, 1978),页67-93;豪瑟尔(Gerard Hauser)和布莱尔(Carole Blair),《面向公众的修辞学前因》(“Rhetorical Antecedents to the Public”),载于《前/文本》(*Pre/Text* 3 [1982]),页139-167。“公众”(the public)比“听众”(audience)一词更接近“共同体”的一般含义。

② Chaim Perelman 和 Lucie Olbrechts-Tyteca 著,《新修辞学:论论证》(*The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, John Wilkinson & Purcell Weaver trans., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969),页19。文中将有更多处提及此参考文献。

智识(和情感)的联系。“共同体”这个术语,不仅包括现在,也包括过去和未来。^①

我想说的是,虽然对于我们来说,“共同体”在古代修辞中并不清晰,但那时它是一个未言明的术语(a hidden term),一个未曾阐明的先决条件。曾几何时,它如此基本,甚至似乎不需要明确阐释,但又如此令人困惑,甚至成为主要论争点。但是,为了能够明白这一点,我们必须重新阅读这些作品。这些作品一般仅被人作为修辞学的研究对象,而现在我们要因为其所包含的政治学含义而去阅读它们。同时,我们也要阅读其他政治理论家们所研究的作品。我的假设是,Polis,即作为共同体的城邦,就是希腊修辞学的指导原则;柏拉图、智术师和亚里士多德关于修辞学的分歧,与他们对城邦的不同见解和愿景密切相关。

正如我前面所说的那样,尽管共同体已经成为多种研究的焦点,但直至今日,它也仍然令人困惑。评论家认为它是一个反自由的、循规蹈矩(conformist)的概念,甚至是一个法西斯理念——与西方追求个人自由与权利的概念和理性至上的原则相悖。人们认为,将集体置于个人之上会导致乌合之众遭到煽动,形成专制,压制差异性。^②另一种普遍批评是,过于强调共同体的力量,很难令

① 例如,贝拉(Robert N. Bellah)等著的《心灵的习性:美国人生活中的个人主义和义务》(*Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1985)就表明,共同体在个人生活中扮演着重要角色,它既是记忆的共同体,也是希望的共同体(页152-153)。

② 关于这些问题、尤其是以政治理论术语展开的深入讨论,参见霍尔姆斯(Stephen Holmes)著,《共同体陷阱》(“The Community Trap”),载于《新公众》(*The New Republic* 20[Nov. 28, 1988]):页24-28;和杨(Iris Marion Young)著《正义与分歧的政治学》(*Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990)。更多关于学生和教育权威之间各种碰撞的应用,参见比泽尔(Patrida Bizzell)著《关于读写能力的争论》(“Arguing about Literacy”),载于《大学英语》(*College English* 50[1988]),页141-153;库伯(Marilyn M. Cooper),《为什么我们要讨论演说共同体》(“Why Are We Talking About Discourse Communities”),载于《作为社会行》(转下页)

人满意地解释变化。正如费什(Stanley Fish)所言,人们对他关于解释共同体的作品的反应是:

右派报怨,一个不受任何确定文本限制的解釋共同体,可以简单地根据自己的意愿,不诉诸任何其它事物就做出改变;……左派抱怨,被禁锢在自己总体性假想的盔甲当中,解釋共同体不会做出任何改变,只会为维存自身以及自身利益而行动。^①

费什说,两种谴责都是基于同一种观念——解釋共同体是僵化单一的。其他评论家报怨说,20世纪资本主义自由主义存在各种问题,而“共同体”可能仅仅只是针对这些问题的模糊的情绪性反应。^②

尽管存在这些难题,共同体这个理念却颇具反叛性。政治理论家沃尔泽(Michael Walzer)认为,其反叛表现于对自由主义的批判,这种批判有时关注自由理论和对“自我”的种种假设,有时关

(上接注②)动的写作》(*Writing as Social Action*, Portsmouth, NH: Boynton/Cook, 1989), 页 202-220; 哈里斯(Joseph Harris)著,《写作研究中的共同体理念》(“The Idea of Community in the Study of Writing”), 载于《大学竞技与交际》(*College Composition and Communication* 40[1989]), 页 11-22。

① 《改变》(Change), 载于《南亚特兰大季刊》(*South Atlantic Quarterly* 86[1987]), 页 424。

② 例如, 霍尔姆斯在《共同体陷阱》(前揭)中提到:“反自由主义者赋予这个词救赎的意义。听到这个词时, 我们所有的鉴赏力注定要陷入迟钝”(页 25)。沃尔泽说:“社群主义……清晰地表达了[忧伤和不满]情绪。它反映的是一种失落感。”见《社群主义者对自由主义的批判》(“The Communitarian Critique of Liberalism”), 载于《政治理论》(*Political Theory* 18[1990]), 页 12。还可参见被广泛引用的威廉斯(Raymond Williams)的观察结果——共同体是一个有说服力且让人倍感温暖的词语, 它似乎从来都不会被消解使用, 见《关键词: 文化和社会词汇表》(*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford, 1976), 页 66。

注自由主义为我们创造的实践措施和生活方式。^①政治理论家称这种批判为“社群主义”(communitarianism)。社群主义用认识论和伦理学的术语挑战自由主义自律的道德行动者(autonomous moral agent)的主要地位,甚至挑战这一行动者存在的可能性。自律的道德行动者就是“前社会”的或“浑沌无知的”从事判断和选择的自我。此外,“社群主义”同样也悲悯我们所过的流动、孤独和疏离的生活。^②正如沃尔泽所讲,自由主义总是定期需要这种批判,因为人们认为,即使是自由信仰也可以组成一个公共传统,而自由主义否定了这种可能性,进而也就推翻了自己。

古希腊人也曾经对个人与共同体的关系问题进行过同样的辩论。一个重要的例子,希腊悲剧的实质,就是个人和社会秩序之间的分歧。法拉尔(Cynthia Farrar)认为,普罗塔戈拉、修昔底德和德谟克利特的政治思想是致力于取得“人的独特性和自治权与公共生活的要求之间的动态协调”。^③希腊人用更普遍的哲学术语将这

-
- ① 沃尔泽尤指麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)所著的《追寻美德:道德理论研究》(*After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 他将其归为第一类批判,把《心灵的习惯》归为第二类批判。
- ② “浑沌无知的自我”是桑德尔(Michael Sandel)提出的术语。参见《程序共和制与浑沌无知的自我》(“The Procedural Republic and the Unencumbered Self”),载于《政治理论》(*Political Theory* 12[1984]),页81-96。政治理论家们就此展开辩论的主要作品包括罗尔斯(John Rawls)的《正义论》(*A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971);桑德尔的《自由主义与正义的局限》(*Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press, 1983);沃尔泽的《正义的范围》(*Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983);以及金里卡(Will Kymlicka)的《自由主义、共同体和文化》(*Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon, 1989)。这个讨论还不仅仅限于学术界,最近,在报纸的社论版和有关政府的社会政策讨论中,也出现这些主题。埃茨奥尼(Amitai Etzioni)的《共同体的精神》(*The Spirit of Community*, New York: Crown, 1993)等出版物就倡导社群主义有成为社会运动的迹象。
- ③ 《民主思想的起源:古代雅典政治学的发明》(*The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988),页2。文中将有更多处提及此参考文献。