

□探索当代中国哲学的道路：世界公民主义理论专题

非对称伦理学与世界公民主义宽容悖论

[美] 埃里克·S·尼尔森

李大强 (译)

【摘要】 宽容经常被视为现代自由社会和普遍的世界公民主义的道德—法律秩序中的基本美德。它的反面是那些依据种族、信仰、性别等特殊品质界定个人根本身份并以此排斥他人的共同体。当代自由主义政治理论家如罗尔斯和哈贝马斯把宽容阐释为独立于某种关于善和美好生活的具体理解的正义概念的一部分。宽容意味着支持多元化的生活道路，只要这些生活道路不妨碍公正地对待他人。尽管宽容被设想为公正的一种内在力量，许多思想家批判了潜在的不宽容和宽容的意识形态功能，即所谓的“压制性的宽容”。法兰克福学派把宽容的压制性方面视为晚期资本主义社会逻辑的组成部分，就其不同方面进行了批判。列维纳斯和德里达检查了宽容的悖论与限度。非对称伦理学思想家对宽容的无差异性进行了批判，与之对比的是自我和他人慷慨和好客中表现出的非对称性的伦理境遇。诸种观点提示了如下问题：宽容是公正社会的最低限度的基本美德吗？或者宽容使对待他人的无差异性恒常化并为支配和剥削他人提供潜在的伪装？因此，探索自由主义宽容概念及新自由主义宽容概念中的悖论，并尝试在意识形态和权利批判的语境下，就关于他人的非对称伦理学对宽容进行再思考。

【关键词】 世界公民主义；非对称伦理学；宽容

【收稿日期】 2013-11-20

【作者简介】 埃里克·S·尼尔森 (Eric S. Nelson)，美国马萨诸塞大学卢维尔分校教授，哲学博士 (MA 01854)；译者李大强，吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院教授，哲学博士 (长春 130012)。

一、导论：世界公民主义宽容悖论

宽容经常被视为现代自由社会的基本美德，和普遍的世界公民主义道德—法律秩序的本质成分。卡特 (April Carter) 写道：“世界公民主义重视不同的人的混合以及他们和谐地共同生活的能力，这种宽容态度对于世界公民主义是本质性的，尽管倡导宽容政策的论证方式各有不同。”^[1]

这种自由主义观点不同于如下观点：共同体要求一种基本的共同身份，这种身份是依据种族、信仰、性别或其他特殊品质界定的，并以此排斥他人。晚近的自由主义的世界公民主义政治

理论家如哈贝马斯、罗尔斯、努斯鲍姆 (Martha C. Nussbaum) 把宽容视为正义概念的基本元素, 这种正义概念支持多元化的生活道路, 只要这些生活道路不妨碍公正地对待他人。社群主义要求一种主导性的关于善和美好生活的整体理解, 而世界公民主义的宽容和多元主义与这种构成社群主义特色的要求相反。福斯特 (Rainer Forst) 在最近的一部著作中对这种自由主义宽容概念进行了历史考察和系统阐释。^[2]

尽管宽容普遍地被设想为公正的一种内在力量, 许多思想家批判了经典自由资本主义和新自由资本主义的宽容概念中的潜在的不宽容和宽容的意识形态功能。

首先, 有这样一种嫌疑——“相互宽容”可以脱离“相互理解”而存在 (借用马丁·布贝尔对“他青年时代奥匈帝国的多民族宽容”的描述)。^{[3]28} 孙中山论述了普遍主义的潜在的帝国主义功能, 他在《三民主义》中指出, 世界公民主义理解可以拓展强势一方 (如西方殖民者) 的利益, 而压制弱势一方 (如被殖民者) 对自身特殊利益的诉求和反抗压迫的特殊需要。孙中山注意到, 早期中国儒家思想既是世界公民主义的, 又是帝国主义的。儒学的这种世界公民主义—帝国主义版本允许传统中国统治非汉族国家, 也允许非汉族国家在元朝和清朝统治传统中国。因此, 世界公民主义是强大国家的优势, 是弱小国家的劣势。进而, 传统儒家世界公民主义为近代中国沦为半殖民地准备了道路, 这种半殖民地地位要求一种渐进的反世界公民主义的民族主义的反应。^[4]

尽管努斯鲍姆等理论家的世界公民主义伦理理想独立于全球性的国际政治, 世界公民主义宽容的普遍性因其对于集体性的全球利益或共同的普遍理解的诉求, 有可能彰显某种特定的权力形态, 例如在多民族帝国中, 或在多国家资本主义秩序中, 这种权力形态对每一个特定对象实施霸权, 而非公正、平等地相互对待。^{[5]3-17}

其次, 有这样一种顾虑——世界公民主义的普遍性和宽容可能破坏而非支持那些以被压迫者和被剥削者的特殊性为基础的批判。也许正是这些受害者的特定条件和特殊经历使得他们能以某种方式言说并反抗压迫, 而从中立的角度看无法发现这种方式, 从压迫者和受益者的角度看会有意或无意地反对这种方式。马尔库塞在 20 世纪 60 年代把这种局面描述为发达资本主义社会的消极的“压制性的宽容”, 这种宽容允许一切声音——前提是不影响舒适和特权。这种自由主义的或新自由主义的宽容与推动社会变革和真实民主的对抗性的“积极宽容”的“自由批判”形成对比。^{[6]181} 法兰克福学派的早期学者尤其是阿多诺和马尔库塞把宽容的压制性方面作为晚期资本主义社会同质性逻辑的组成部分, 就其与不同的人的关联加以批判。布朗 (Wendy Brown) 在晚近的《规训性的厌恶》中精辟地分析了宽容在美国政治中所行使的党同伐异的功能。^[7]

最后, 那些与差异的非对称伦理学相关的思想家尤其是列维纳斯和德里达检查了宽容、自由主义和世界公民主义的悖论和限度。^{[8]454-466} 他们质疑宽容的范畴, 把宽容视为置他人于远方和不利地位的各种无差异性。自我与他在慷慨、好客、欢迎中表现出的非无差异性和非对称的伦理境遇与此形成对比。列维纳斯质疑无差异性的宽容, 支持伦理上的差异性。在德里达的晚期思想中, 世界公民主义的宽容不过是拒绝欢迎他人。就好客而言, 这种宽容从来没有“足够地好客”。然而, 这种他人伦理学仅仅是对身份政治的老生常谈的厌恶吗? 就世界公民主义和国际主义的论题而言, 这种他人伦理学仅仅是一种“冷淡的宽容”吗? 用某位批评者的话说, 这种冷淡的宽容把所有特定的文化和生活形式变成了相互竞争的文化社区的集合体。^{[9]331}

本文将要探究的以上三点疑问导致一系列问题: 世界公民主义和宽容是公正社会的最低限度的必要元素吗? 或者相反, 世界公民主义和宽容使对待他人的无差异性恒常化, 并为支配和剥削他人提供潜在的伪装? 本文将探索自由主义和新自由主义宽容概念中的混乱和悖论, 试图寻找潜

在的批判性的替代理论,从而考察重述宽容概念的可能性。这种重述基于早期法兰克福学派(阿多诺和马尔库塞)在社会批判理论中表达的意识形态和权力批判的语境,以及列维纳斯和德里达的强调他人的选择权和优先性的非对称伦理学的语境。

二、世界公民主义宽容的历史同谋

关于世界公民主义的讨论,一方面经常与康德的“自由主义”和“国际主义”相比照,另一方面经常与黑格尔的“社群主义”和“民族主义”相比照。^{[10]23}然而,如果我们对于诸如个人自由、公民社会、宽容等范畴的研究更加仔细,这种区分是成问题的。黑格尔并不反对启蒙运动所倡导的社群主义意义上的世界公民主义。实际上相反,他论证道,一种强意义上的个体身份——即普遍性在具体性中的实现——是构成现代社会特征的宽容和个人自由的条件。黑格尔没有为了在历史中发现一种虚构的可以对抗历史变革而保全的共同体去拒斥“现代性”。^{[11]152}国家的稳定性、合法性和权力确保了宽容和个人在公民社会中自由地交换商品和观念,基于这种理由,黑格尔把现代性作为西方历史的独特成就加以辩护。

康德的世界公民主义就其普遍性而言,从实用主义的角度看过分弱,而从道德主义的角度看又过分强。黑格尔在辩护健全的个体的民族—国家时论证道,只有这种国家才能有效地无视、管理和“宽容异己”。^{[12]293}黑格尔在质疑自由主义的世界公民主义的无边界的宽容时,把宽容态度联系于成熟和温和的判断力的实用品质,联系于国家权力。^{[13]66}宽容内嵌于具体的社会配置和实际的生活方式中,从这个角度说,宽容要求民族—国家的边界和法律,要求一个共同体的繁荣所必需的精神上的弹性和灵活性。这种实践的、制度化的宽容不可能有效地建基于漠不关心的、无差异的、中立的、抽象的、外在的、普遍性的伦理原则之上。

阿多诺在他的演讲《历史与自由》(1964—1965)中指出,与黑格尔对具体伦理生活的辩护相反,对于全球化资本主义尤其是其先锋——美国化的资本主义而言,“世界公民主义不再是与个体的国家相对的更加抽象的东西,相反,世界公民主义现在拥有了更高的实在性”^{[14]110}。在阿多诺看来,黑格尔关于作为语境的现存共同体的反世界公民主义理解,已经被发达资本主义逻辑和新自由主义资本主义国际化的意识形态的无情发展所粉碎。普遍性的世界公民主义宽容在涵义上转型和蜕变为一种局限在商品化和消费过程中的“积极自由”。

阿多诺的忧虑与马尔库塞对自由主义宽容的压制性功能的分析相关联,然而,阿多诺并不试图把宽容悖论消解为在已建立的新自由主义秩序的消极的压制性宽容与被剥削压迫者的积极的解放性的宽容之间的选择。与马尔库塞相比,阿多诺对于这种直接的社会转型的潜在可能性更加警醒,并反复警告这种在20世纪60年代紧张的政治氛围中新出现的伪装成解放形式的压迫的危险。^[15]

在阿多诺对启蒙事业失败的反思中,世界公民主义关于超越所有地域和具体种族限制的人类概念已经包含了恶因。阿多诺分析了启蒙运动的人道主义和世界公民主义同反犹太主义、殖民主义和种族主义的密切历史关联。在许多著作中,他记录了“甚至在颂扬宽容和人道主义的著作中都能发现”反犹太主义。^{[16]191}

阿多诺在《最低限度的道德》中就启蒙的世界公民主义对种族的态度的态度总结道,所有种族平等,而差异被视为忘恩负义,宽容颠覆了自身。^{[17]160-161}这与早期儒学在《孟子》中对墨家的批判类同:不爱至亲,何谈兼爱?在文明欧洲反对被殖民者和拒绝同化者的“顽固的具体性”的世界公民主义的态度中,清楚地显示了这种从普遍性的宽容到具体性的不宽容的辩证运动。

在回应马尔库塞关于宽容的压制性社会功能的论述时,阿多诺主张,世界公民主义宽容本身是资产阶级的意识形态,这些人爱人如己,也厌人如己。^{[17][25]}以普遍性的伦理理念之名,世界公民主义同时可以成为反对他人的一种暴力形式。

布朗(Wendy Brown)指出,世界公民主义宽容同样可以在新自由主义国际秩序之内运行,作为一种可接受可辩护的厌弃、拒绝、制裁、规训的形式。^[7]在宽容的世界公民主义的世界文明的意识形态中,施加于被定为反抗者的暴力可以得到辩护和谅解,这些反抗者被贴上了不宽容、原始、异常、野蛮和落后的标签。

由于规范伦理学和政治学理论的历史困难和意识形态复杂性,世界公民主义和宽容的意识形态用法值得关注。诉诸于世界公民主义的伦理学模型无法取代对世界公民主义的概念的实际应用的分析,这些伦理学模型脱离了从多民族的帝国主义的公民主义传统帝国(如禁欲主义的罗马和儒家中国)到自由主义和新自由主义的对市场的权力和利益不设边界的国际主义的历史事实。

三、世界公民主义宽容与非对称伦理学

列维纳斯和德里达展开了质疑世界公民主义和宽容的另一条线索,与阿多诺的分析相协调,引入了不同的考量。他们对于差异性(他人性)及其伦理含义的反思不发生在批判社会理论的框架内,在经过哈贝马斯和霍耐特等理论家的修订以后更是如此。

考虑到宽容在法国启蒙运动和法国共和主义思想中的重要地位,“宽容”这个词在晚近法国思想中极少出现是令人惊异的。这并非偶然。德里达曾说:“我从不使用‘宽容’这个词,这不是偶然的。”^{[18][62-63][19][59]}在阿多诺的作品中也是如此。阿多诺和德里达都警惕宽容的压制性功能,在伏尔泰等启蒙思想家的反犹思想中,以及在法国共和主义传统中,都可以发现宽容的压制性功能。此外,阿多诺和德里达沿着不同的道路寻求清晰表达对于非同一性事件(阿多诺)或差异性事件(德里达)的更健全的批判立场或伦理学立场,这种立场对世界公民主义思想的公式化的普遍性提出挑战。

尽管德里达认同“都市世界公民主义知识分子”的形象,但他本人质疑世界公民主义事业所主张的普遍性。^{[20][45]}在其晚期作品中,关于差异性的伦理重要性考虑,包括对他者的到达和欢迎的考虑,强化了这种质疑。

更早的世界公民主义话语集中于欧洲航行者抵达全球。早期现代主义思想家为欧洲来访者加诸于他人的要求提供了理论合理性,这种对自由旅行与开放商品交换和思想交流的要求为殖民地化提供了准备,贸易中心拓展成殖民地。因欧洲自由之名,中国和日本被迫开放,印度和印尼等地通过欧洲贸易公司沦为殖民地。世界公民主义的话语实际上合法化了对于边远之地的具体性的镇压,因为这些边远之地被设想为无权向世界公民主义的普遍性提出主张,而世界公民主义的普遍性即欧洲主义的普遍性。基于普遍性论证,密尔为英国统驭印度提供了合理性借口,这是世界公民主义话语的另一个例证。

相比之下,更晚近的后结构主义话语和后殖民主义话语不仅质疑世界公民主义的普遍性主张,在若干场合,从前殖民地迁徙到前殖民强权腹地的移民的抵达和地位的问题也受到关注。欧洲主义的世界公民主义面临着外国他者涌入的困境,尤其是那些拒绝融入世界公民主义和宽容的共同理解的特殊主义的他者。在“好客”的语境中,德里达就共和主义法国长期以来对待犹太人的态度以及目前与非洲和中东新移民的紧张关系质疑了法国的公平、开放和宽容的自我

形象。^{[21]18}

阿多诺和德里达阐释的世界公民主义的问题与悖论不能恰当地解释为理论或观念在实际应用中的偏差或错误。如德里达所言,这种问题和悖论根源于世界公民主义自身的内在结构因素,世界公民主义“预设了国家和公民的范畴,即使公民是世界公民”^{[22]123}。世界公民主义是依据世界公民权利界定的,它预设了一种特殊的、也许无法普遍化的世界概念(cosmos)和政治概念(polis)。^{[23]123}根据德里达的分析,在康德对于世界公民权利的叙述中,表面看来无限制的、无保留的、“普遍性的好客”,其实必然是有条件的、局限性的、受限制的。^{[21]20-21[24]84}

经典的自由主义宽容概念作为一种工具行使着不宽容的功能,正如世界公民主义可以充当全球化的普遍化的帝国和全球统驭的意识形态。德里达在论及普遍主义中潜在的殖民主义和独断主义时指出:“我的语言,这种我可以给说给自己的和我同意说的唯一的语言,是他者的语言。”^{[25]25}脱离外围和边缘,中心是无法想象的;脱离个体性(普遍性试图将之作为一种普遍的秩序或原理之下的个例加以贯通、整合和规训),普遍性也是不可能的。

在我们所遭遇的这种当代情境中,既充斥着厌弃具体性的他者的宽容,又充斥着厌弃具体性的他者的不宽容,面对这种情境,我们不是必须告别这种普遍主义的宽容和特殊主义的不宽容之间的天真的二分法吗?在错误的自由主义和新自由主义的世界公民主义之外,在错误的社群主义和特殊主义之外,是否存在其他的可能性?根据德里达的介绍,列维纳斯的“他者的语言”预期这样一种可能性。

列维纳斯关于他者的思想如何指示突破这种困境的可能性?在回答这个问题之前,我们应当考虑列维纳斯是如何理解世界公民主义和宽容的。德里达在《告别列维纳斯》中的评论为我们提供了解释:“我希望如实地阐述列维纳斯的思想——列维纳斯总是青睐于普遍主义而非世界公民主义。据我所知,他从不使用‘世界公民主义’这个词,也不把世界公民主义纳入自己的思想。之所以如此,我可以设想两条原因:其一,世界公民主义这种政治思想把纯粹的好客和和平寄希望于一个不确定的进程;其二,根据众所周知的意识形态阐释,立足于世界公民主义的大传统的现代反犹太主义是从斯多葛主义的或保罗主义的基督教传承至启蒙运动并传承至康德的。”^{[26]87-88}

如前所述,阿多诺和德里达的著作同样戳穿了世界公民主义古老传统中的反犹太主义的假面,这种传统贯穿于现代欧洲启蒙运动。列维纳斯、阿多诺和德里达对现代性的现代主义批判从怀疑的角度考察现代主义的“发展”概念及其线性的时间概念。这种怀疑当然不是基于现代化进程所遗失的历史,而是基于当下。自由主义的发展概念指向和平与公平在未来的实现,这种发展概念意味着在当下否定他者的和平与正义,他者的和平与正义被无限期地拖延至未来。对他者的欢迎不能被还原为宽容的概念或原理,也不能被拖延至等待发生的发展,这与发展概念所预期的永远不能实现于当下的未来相反。

我曾指出,列维纳斯的政治思想受到法国共和主义遗产的影响,列维纳斯致力于一种变形的法国共和主义,这种变形是伦理学取向的和他者导向的。^{[27]64-83}根据德里达的观点,列维纳斯的这种趋向主张“一种共和政体,这种政体不能还原为某种‘宽容’,除非这种宽容要求对于一种不可通约的‘爱’的确认”^{[28]72}。自由主义和新自由主义的宽容概念关联于通约的计算,而这种计算面对着他人境遇中的不可计算性、不可通约性和非制约性。

列维纳斯把他者在这种境遇中的显示称为伦理学,有时称为“爱”。如不诉诸暴力,这种他者无法还原为我的利益,无论我的利益被设想为多么的普遍。世界公民主义、自由主义和宽容立足于自我和他人之间的交换,无论这种交换何等平等、公平和对称,在交换中他者被还原为他

人。这种对称性的固有局限显示在这种交换的经济学品性和计算品性中。这种局限性导致了一种“非对称伦理学”的必要性。

非对称伦理学显示在对他者的欢迎和问候中以及慷慨和好客中。德里达描述了列维纳斯的好客如何开启了从犹太传统及其伦理个人主义中的好客根源通向人道的道路,对列维纳斯而言,“好客的义务不仅对于在以色列与诸国的关系中所体现的‘犹太思想’是本质性的;在普遍的意义,它开启了人类通向人道的道路”^{[26][119]}。

在列维纳斯的著作中,宽容占有一席之地,然而,替换占有更重要的伦理地位。宽容仅仅被视为一种否定性的限制,或者一种不干预他者的中立性。如果我们不希望宽容变成每个人罔视他人而追求个人道路的病态的冷漠,如果我们不希望宽容变成反对那些没有进入宽容的世界公民主义精英层的他人的一种高高在上的不宽容形式,那么,联系自我与他人的替换来重新定位和思考宽容就是必不可少的。^{[28][95]}在某些场合列维纳斯把“替换”这个词换为“爱”,他认为宽容所要求的这种爱是不可通约的。^{[29][27]}

四、结论:他人的世界公民主义

在列维纳斯的思想中,有一种针对他人的胜于单纯的宽容的关切,有一种比世界公民主义更基本的欢迎的好客和慷慨。^{[30][167]}在自我和他人的相遇中,独特性与独特性相碰撞和交涉,而非作为隶属于某种普遍性的法律或秩序之下的特殊性的呈现。然而,即使不采用列维纳斯这种极端表述,在关于他人的人道主义和世界公民主义与其根植于自我和所谓的“真正的人”的形而上学基础和启蒙运动基础之间,反差依然清晰可见。^{[31][5-6]}这个自我是依据自由、权力、意志等概念界定的,而这使得自我在他人的具体个体性中对他人开放和肯定成为不可能。

如果阿多诺、德里达、列维纳斯等哲学家针对现代性的现代主义批判是正确的,在自我的基础上建立的世界公民主义和宽容就必然因其内在的普遍主义的悖论而失败,这种普遍主义立足于现代新自由主义主体的有条件的受制约的视野导致的偏见,并公开地或隐晦地赞同这种偏见,而这与其普遍主义自身相矛盾。这种自我或主体在其经历中,以及在其自身的世界概念和政治共同体的概念中,并不像其自身所想象的那样普遍和中立。

新自由主义秩序是进取的个人主义形而上学的核心,也是抽象的国际主义和社群主义的爱国主义的有矛盾的源头。由于其自身的悖论,这种国际主义体系必将破坏和贬低自由、正义和宽容的价值,而这些正是新自由主义所树立的最高理念。面对这种格局,面对在全球化进程中统一起来的当代世界,我们需要在自我的非身份的视角中,在与他者的非对称性的世界中,重新审视世界公民主义和宽容。

[参考文献]

- [1] Carter A. *The political theory of global citizenship*. New York: Routledge, 2001.
- [2] Forst R. *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- [3] Buber M. *Meetings: Autobiographical fragments*. London: Routledge, 2002.
- [4] Sun Y-S. *Sanmin zhuyi*, 18th ed. Taipei: Sanmin Press, 1996.
- [5] Nussbaum M C. Patriotism and cosmopolitanism. In Nussbaum M C, Cohen J (ed.) *For love of country?* Boston:

- Beacon Press, 1996.
- [6] Marcuse H. Repressive tolerance. In Wolff R P, Marcuse H, Moore B (ed.) *A critique of pure tolerance*. Boston; Beacon Press, 1969.
- [7] Brown W. *Regulating aversion: Tolerance in the age of identity and empire*. Princeton; Princeton University Press, 2006.
- [8] Nelson E S. Who is the other to me? Levinas, asymmetrical ethics, and social-political equality. *Mono Kurgusuz Labirent*, 2010, (8-9).
- [9] Bronner S E. *Ideas in action: Political tradition in the twentieth century*. Lanham; Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- [10] Buchwalter A. *Hegel and global justice*. Dordrecht; Springer, 2012.
- [11] Hegel G W F. *Science of logic*. London; George Allen & Unwin, 1969.
- [12] Hegel G W F. *Elements of the philosophy of right*. Cambridge; Cambridge University Press, 1991.
- [13] Hegel G W F. *Lectures on the philosophy of world history*. Cambridge; Cambridge University Press, 1981.
- [14] Adorno T W. *History and freedom; Lectures 1964-1965*. Cambridge; Polity Press, 2006.
- [15] Adorno T W. *Critical models; Interventions and catchwords*. New York; Columbia University Press, 1998.
- [16] Adorno T W. *The stars down to earth and other essays on the irrational in culture*. London; Routledge, 1994.
- [17] Adorno T W. *Minima Moralia*. London; Routledge, 2006.
- [18] Derrida J, Ferraris M, Donis G, Webb D. *A taste for the secret*. Malden, MA; Polity, 2001.
- [19] Derrida J, Anidjar G. *Acts of religion*. New York; Routledge, 2002.
- [20] Caputo J D. *Deconstruction in a nutshell; A conversation with Derrida J*. New York; Fordham University Press, 1997.
- [21] Derrida J. *On cosmopolitanism and forgiveness*. London; Routledge, 2001.
- [22] Derrida J. *Paper machine*. Stanford; Stanford University Press, 2005.
- [23] Derrida J, Roudinesco E. *For what tomorrow; A dialogue*. Stanford; Stanford University Press, 2004.
- [24] Derrida J. *Aporias; Dying-awaiting (one another at) the "Limits of Truth"*. Stanford; Stanford University Press, 1995.
- [25] Derrida J. *Monolingualism of the other or the prosthesis of origin*. Stanford; Stanford University Press, 1998.
- [26] Derrida J. *Adieu to Emmanuel Levinas?* Stanford; Stanford University Press, 1999.
- [27] Nelson E S. Against liberty; Adorno, Levinas, and the pathologies of freedom. *Theoria; A Journal of Social and Political Theory*, 2012, 59 (131).
- [28] Levinas E. *Beyond the verse; Talmudic readings and lectures?* Bloomington; Indiana University Press, 1994.
- [29] Levinas E. *Nine talmudic readings*. Bloomington; Indiana University Press, 1990.
- [30] Diprose R. *Corporeal generosity; On giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas?* Albany; State University of New York Press, 2002.
- [31] Park J-Y. *Comparative political theory and cross-cultural philosophy; Essays in honor of Hwa Yol Jung*. Lanham; Lexington Books, 2009.

[责任编辑: 崔月琴]