

“自我的道德地形学”

一个具有心理学和社会学意涵的 本体诠释学理论

社会
2012·2
CJS
第32卷

徐 冰

摘 要:在当今中国,社会学、心理学研究领域中所强调的“文化自觉”的旨趣在于凸显文化主体性以及文化间的和平沟通。“自我的道德地形学”无疑对这一旨趣具有独特的理论启示意义,它构成了C. 泰勒的巨著《自我的根源》的主体部分,并在其诠释学思想中占有基础地位。“自我的道德地形学”首先是作为一个心理学理论被提出来的,而它的社会学意涵在以其为基础的、C. 泰勒的著名政治理论论文“承认的政治”中充分地得以展现。鉴于这一理论以兼具心理学和社会学意涵的本体论诠释为基础,对错综复杂的历史经验具有条分缕析的阐释力,因此,作者认为,对该理论所具有的启示意义予以深刻地把握,对中国社会学、心理学在方兴未文的跨学科文化研究领域建构基础性的平台具有重要意义。

关键词:自我(的)道德)地形学 承认的政治 自我探索 差异政治

“The Moral Topography of the Self”: An Ontological Hermeneutical Theory with Psychological and Sociological Implications

Xu Bing

Abstract: The introduction and application of hermeneutics by contemporary Chinese scholars mainly focus on the fields of philosophy, theology, law, and literary theory, while the psychological and sociological implications of this approach are often neglected. “The moral topography of the self” by

* 作者:徐 冰 上海大学中国社会转型与社会组织研究中心;上海大学社会学院。
(Author: Xu Bing, Chinese Transformation and Social Organization Research Centre of Shanghai University; School of Sociology and Political Science, Shanghai University) E-mail: bxuso@yahoo.com

Charles Taylor, a representative of the hermeneutical approach in contemporary social theories, will correct the bias. The “topography” leads to the main parts of Taylor’s great book *Sources of the Self*, and occupies a basic position in his hermeneutical thoughts. Earlier than *Sources of the Self*, this theory was first published in a collection about the relationships between hermeneutics and psychological theories. Its sociological implications were demonstrated in Taylor’s famous political theoretical paper *The Politics of Recognition*, which took it as its theoretical basis. In this writing, Taylor absorbed and revised the classical psychological and sociological thoughts of Freud, Weber, and Durkheim, turning the “topography” into an ontological hermeneutical theory with the power of interpreting complicated historical experiences in a clear way. This theory has extraordinary significance to the “cultural self-awareness” of Chinese Sociology and Psychology, because it can strongly stimulate the interest of “cultural self-awareness” in empirical studies, that is, to highlight the cultural subjectivity and communicate peacefully between cultures. Both psychology and sociology embedded in culture have integrative perspectives which make these two sciences being recognized as the fundamental disciplines of humanity and social sciences. And between the two, sociology is more outstanding in its integrative power. Taylor’s discussion of “the moral topography of the self” originates from psychological issues but concludes with strong sociological implications. This way of thinking and its framework are helpful to psychology and sociology, the latter, in particular. The theory will have its unique effects in the new wave of interdisciplinary cultural studies in China.

Keywords: the (moral) topography of the self, the politics of recognition, self-exploration, politics of difference

一、引言

提起诠释学,中国学者一般会联想到哲学、神学、法学和文艺理论等领域,而忽视诠释学与心理学、社会学之间的渊源。按照伽达默尔(伽达默尔, [1976]2004b: 4)在《哲学解释学》中的讨论,现代意义上的诠释学“是一种产生于新教神学并经由威廉·狄尔泰引入我们世纪的观点”,即狄尔泰等在关于德国精神科学研究问题上所主张引入的方法论。狄尔泰等所主张的诠释学方法,从某种意义上说,是在回应赫尔姆霍兹关于心理学与物理学方法之区分的讨论中展开的。后来的思想家如 M. 韦

伯、涂尔干和弗洛伊德等吸收、转化了狄尔泰的思想,为现代社会科学奠定了基本的理论基础。查尔斯·泰勒(Charles Taylor,以下简称 C. 泰勒)等当代哲学家进一步吸收和转化这些古典心理学家、社会学家的思想,在建立具有学科综合意义的本体诠释学理论方面予以了极大的推进。¹

M. 韦伯(Weber, 1949: 115)曾指出,在社会学等经验科学中,方法论如同解剖学,具体的经验研究如同走路,前者以推动后者为目的,而非脱离经验的抽象理论。作为哲学家的 C. 泰勒颇能体现 M. 韦伯的方法论旨趣,他(Taylor, 1964)的博士论文(也是他的第一本著作)《行为的解释》揭示了行为主义心理学的理论矛盾;此后他对一些重要的心理学理论分别进行评论,并在 S. B. 梅塞尔等人主编的《诠释学与心理学理论》中提出了本体诠释学(ontological hermeneutics)的心理学理论:“自我的道德地形学”(The Moral Topography of the Self)(Taylor, 1988a)。这一理论同时具有社会学意涵,这些意涵在其后来的巨著《自我的根源》(Taylor, 1989)以及著名论文“承认的政治”(Taylor, 1994)中得到了更加充分的阐释。

受日常语言分析与存在现象学的影响,C. 泰勒以贴近口语的方式从日常现象开始讨论,他的表述常常在第一人称和第二、第三人称之间转换,以达到将内部经验置于“主体间”的讨论之中的效果。不过,C. 泰勒并不满足于日常语言分析和存在现象学的分析,而是将基于这两种视角的洞见纳入重视历史对话的诠释学之中。也就是说,在引入日常语言分析与存在现象学分析视野的同时,他重新审视了涂尔干、M. 韦伯的社会学洞见,以历史地形成的文化语言和社会结构作为型塑人类心灵与主体性的本体论条件²。

从一定意义上说,《自我的根源》主要是对 M. 福柯知识考古学的回应,而作为这一巨著主体部分之开端的“自我的道德地形学”,则是对 M. 福柯知识考古学中“地质岩层”说的回应。与“地质岩层”说相似,“地形学”也是一种隐喻,但是这里的隐喻不是一般的文学表达,而是诠

1. 关于弗洛伊德、C. 韦伯和涂尔干吸收和转化德国精神科学中的诠释学以及他们的思想为 P. 利科、C. 泰勒等当代诠释学进路社会理论家所吸收和转化的问题,拙作(徐冰,2012)“‘经验研究’与‘理论研究’”有粗浅的讨论。

2. 关于 C. 泰勒将日常语言分析和存在现象学纳入诠释学,以社会、文化的语言、结构作为本体论条件,参见 Smith (2002: 18-34; 139-171)。

释学描述和阐释不易直接看到的内部经验与社会结构之理论性的表达方式,它的有效性要在关于内部经验与社会结构之实在的对话中证明¹。一方面,“自我的道德地形学”可以加深对关于人类心灵与主体性知识之社会、文化起源的理解,为文化取向的经验研究提供知识社会学的理论支持。另一方面,这一理论贴近日常经验,因此能够给文化自觉的具体研究带来启发。为了便于人们在整体上把握这一理论的主旨,本文对“自我的道德地形学”的介绍从《自我的根源》开始。

二、“自我的道德学”与《自我的根源》

从一定意义上说,《自我的根源》是对 M. 福柯的回应²。C. 泰勒(Taylor, 1985b)指出,实际上,M. 福柯在其学术生涯的后期已经转变了方法论立场,从(后)结构主义转向主体诠释学。M. 福柯认为,在古代,人们关于自我关照的思想主要偏重自我形成和自我控制,而中世纪以来在西方盛行的基督教的精神性取向则偏重圣洁与自我放弃。为此,M. 福柯试图为当代西方人指出一条关于如何摆脱话语的异化及实现主体自由的道路:抛弃奥古斯丁式的内向性,以“存在美学”取而代之。然而,M. 福柯所设想的是一条可行的道路吗?《自我的根源》正是力图回答这一问题的。

C. 泰勒同时关注内向性和审美表达的维度,这与 M. 福柯所说的基督教精神性和“存在美学”相关。但是,C. 泰勒对它们的描述和评价与 C. 福柯不同,他将这两个维度置于现代(关于善的)话语变迁的整体图像中来理解,揭示出了“地质岩层”之间的连续性。当然,这里所谓的连续性并非线性的。用人类学家流心(2005:97—120)的话说,在 C. 泰勒所描绘的地形结构中,不仅表层有着连续与裂隙,底部也存在连续与断裂,其中的连续性是通过诸种可能性的共存而达成的,而非一个单系家族的传承。C. 泰勒(Taylor, 1985b)指出,M. 福柯的“地质岩层”论是从“独块巨石论”(monolithism)转向相对主义的产物,可以称为“唯一的相对主义”(monolithic relativism),而他本人正是试图以这一变化和

1. 关于隐喻比结构主义意义上的符号更能向经验实在开放,以及隐喻在诠释学中的中心地位的论述,参见 P. 利科(1987: 169—187)。

2. 关于泰勒与福柯的对话,参见拙作(徐冰,2007)的相关讨论。

连续共存的“地形学”来纠正 M. 福柯的历史观。

M. 韦伯指出, (西方的) 现代化(部分地)发轫于价值理性(新教伦理), 成型于工具理性的蔓延。C. 泰勒在《自我的根源》中则认为, 价值理性并未因现代化而消失, 直到当代, 自我观(价值理性)仍然处在建构过程之中; 自我与善, 或者自我与道德是难解难分地纠缠在一起的主题, 主体性、人格以及自我的观念(或者, 在此对应于 M. 福柯所采用的隐喻性表达“地质岩层”)是由关于善的话语参与构成的。这些关于价值的话语是理解自我“无法逃避的框架”(inescapable frameworks)。由此说来, 将 M. 福柯所说的这种岩层的地质面貌呈现出来有助于当代西方人应对有关“自我”与“认同”的难题。对此, C. 泰勒说道:

……这就是我为什么必须通过历史来组合现代认同的肖像的一个理由。瞬间的快照会遗漏很多东西。另一个理由是, 只有增加对历史深度的透视, 才能发掘出隐含的却仍在当代生活起作用的东西; 在现代主义中依然存在的浪漫主义主题, 有时被现代主义者的反浪漫主义的态度遮蔽了; 对日常生活加以肯定的极端重要性, 在某些方面太过普遍, 以致难以引人注目; 对于自然主义的精神根基, 现代主义通常会觉得有必要进行压制。¹

C. 泰勒组合的肖像包括三个主要维度或曰侧面:

我把注意的焦点放在认同的这三个主要侧面上: 首先, 现代的内向性, 即作为具有内部深度的生命体的我们自身的感觉, 以及我们是“我们自己”的连结性概念; 其次, 由现代早期发展而来的对日常生活的肯定; 再次, 把自然作为内部道德根源的表达主义(expressivist)观念。在第一个侧面中, 我将从奥古斯丁、笛卡儿和蒙田的思想谈起, 延伸到对当今时代的探索; 在第二部分, 我的论述以宗教改革为开端, 而后将探讨启蒙运动及其当代形式; 而在第三部分, 我要写的是它在 18 世纪晚期的缘起、在 19 世纪经历的演变与在 20 世纪文献中的表现形式²。

第一个维度与基督教的精神性相关, 也与其他思想资源具有内在

1. 此处引用的是流心(2005)《自我的他性: 当代中国的自我系谱》第五章“自我的结构”中的译文。原文见 Taylor(1989: 498)。

2. 引文出自同上, 引者对此只做了个别修改。原文见 Taylor(1989: x)。

关系；柏拉图的自我控制 (self-mastery) 是这个维度的古代源头；笛卡尔的“抽离理性”(disengaged reason) 是其近代源头。把这些思想联系起来，这个维度的意涵就要比 M. 福柯所说的“自我放弃”复杂得多。C. 泰勒十分重视作为古代神学传统权威的奥古斯丁，称他为“激进反思”(radical reflexivity) 的先驱：

我们平常处理事物，会无视这种经验和关注被经验事物的维度。但是，我们可以将其转化为关注的对象，对意识有所察觉，尝试经验自己的经历，并把焦点放在世界围绕我们而运转的方式上。这就是我所说的，采取激进反思态度或第一人称的立场。……

奥古斯丁之转向自我是激进反思，这必然促发内向性语言的现场。内部之光照耀着我们的存在；我们为持有第一人称立场的造物，与此密不可分。把它与外部之光区别开来的，正是使内向性形象如此具有吸引力的东西，是它照亮了我在场的空间¹。

C. 泰勒对关于“内部空间”的“精神性”的评价是积极的，认为其可以阻止当代个人主义的浅薄化倾向。

第三个维度在一定意义上是与第一个维度相抗衡的，它反对工具理性或者宗教、文化对人类自然本性的异化。当然，这两个维度不仅仅限于相互对立的关系。源自德国浪漫主义哲学的表达主义转化了基督教的精神性，把具有艺术表达能力的人看作如“小的上帝”一般。马克思、弗洛伊德都在启蒙和浪漫主义两个传统之间进行创造，心理分析也有奥古斯丁内向性的思想根源。因此，对于第三个维度中的“本真性”概念，C. 泰勒的阐释远较这个词的一般用法复杂。这一点可以联系他(泰勒，1985c)的“强评价”(strong evaluation)概念来理解。

“强评价”是对欲望、动机之性质的评价，这一机制为人类生活增加了深度。这里所谓的“深度”是在说清楚“欲望”的过程中建构起来的，而说清楚“欲望”之性质的语言是文化语言。但是，文化语言并非从外面单向地决定我们的生活方式，“自我的深度”同时是在发掘人们的原创感受中得以建构的。有时，“自我反省”可以达到非现成的后设语言(meta-language)所能为“我”做出决定的层次。这时“我”不能固守任何语言公式，而要准备接受所有关于欲望之性质的范畴更新，以便形成

1. 引文出自同页脚注，在此笔者只做个别修改。原文见 Taylor(1989: 130, 131)。

一个看待自身处境的新视角。这时的“我”没有现成的评价尺度,但是又不能像选择饭后甜点那样任由感觉行事。相反,取代现成尺度的是“我”最深层次的、未成结构的、关于什么是重要的感觉,它在尚未开始形成“我”时就对它加以界定。“我”正试图重新看待实在,形成更恰当的范畴来描述实在。为做到这一点,“我”就要开放自己,调动“我”最深层次的关于事物的感受以达到对自身处境更清晰的认识。这是一个表达自我的本真性的过程,以达到自我的最深处。

《自我的根源》是一部观念史杰作,有人说它几乎涉及所有西方心灵哲学家,有人说它的写法是百科全书式的。虽然,C. 泰勒的理论框架是受 M. 韦伯、涂尔干的启发而形成的,但这本巨著毕竟仍属于哲学研究,而要把哲学洞见纳入经验研究之中还需创造性的工作。本文无意对《自我的根源》展开详尽的思想史讨论,而只是将研究的主旨定位于揭示书中“自我的地形学”的心理学、社会学意涵的方面。值得一提的是,在吸收 C. 泰勒的思想进行经验研究方面,流心的探索无疑走在了前列,他基于 C. 泰勒关于自我与认同的理论,从本体诠释学的立场撰写了一本关于当代中国人“自我观”的民族志——《自我的他性:当代中国的自我谱系》,可以说该书呈现了诸多颇为深刻的探索,对人们了解西方的“自我”理论,尤其是 C. 泰勒的自我与认同理论富有启迪作用。¹不过,需要强调的是,虽然本文同样涉及《自我的根源》,虽然本文的侧重点与流心相似,同样试图更多地从经验层面来展开分析,但由于考虑到《自我的根源》毕竟涉及了西方近现代以来数百年的心灵思想史,且所论对象也存在着抽象程度上的种种不同,因此,本文即使选择了与流心相同的视角,但对于方法论的关注仍是本文的重点所在。

《自我的根源》在方法论上对我们的启示,至少涉及两个方面:一是提倡将个人自我关心的问题置于更大的历史背景中去理解;二是将历史背景中的重要话语和生动的经验结合起来。

在此,有必要对这两方面的意义作进一步的阐释。关于第一个方

1. 流心认为,C. 泰勒的视域更加广阔,F. 福柯则在某一维度上分析得十分巧妙。他(流心,2005)从本体诠释学的立场撰写了一本关于当代中国人“自我观”的民族志——《自我的他性:当代中国的自我谱系》,从内容看,C. 泰勒和 M. 福柯正是该书的重要理论资源。笔者在前文中所引用到的《自我的根源》中的文字,便是参考了流心这本著作的理论部分,因为他选择的几段文字很能把 C. 泰勒与 M. 福柯对话的要点,且易为一般心理学和社会学学者理解。

面的意义,可以说 C. 泰勒揭示了西方“内在于文化”的现代化过程,指出了西方现代性的特殊性。在《自我的根源》出版后,C. 泰勒(1992a)进一步提出了“现代性的文化论”。他指出,主流现代性理论追随的无非是 M. 韦伯的观点,即认为现代化都是从价值理性向工具理性转化的过程,而现代化的具体起源是什么则无关紧要,无论是什么文化,经历了转化之后,终点都是相同或者相似的。C. 泰勒将这种理论称之为“现代性的非文化论”。相反,他坚持认为,现代化是在文化之内发生的变迁过程,不同社会将会产生内在于其文化的现代性,而基于其文化而形成的现代自我观是这些现代性的核心。¹

在西方思想界,尤其是在社会学界和心理学界,“自我”与“认同”这两个词汇之所以广为流传,得益于两个具有诠释学取向的心理学概念的普及,它们分别是马斯洛的“自我实现”和埃里克森的“认同危机”。《自我的根源》的问题意识便与这两个概念指涉的当代经验密切相关。《自我的根源》出版后,C. 泰勒在加拿大电视台做过几次演讲,以较为简洁、通俗的方式介绍了该书的主旨和内容。演讲内容后来集结成一本小册子,先后以《现代性之隐忧》(泰勒,[1991]2001)和《本真性伦理》(Taylor,1992b)为名出版和再版。从这本小册子的标题可以看出,C. 泰勒的问题意识显然来自关于“自我实现”和“认同危机”的当代经验。

自二战结束以来,西方出现了“放任社会”(permissive society)、“个我一代”(me generation)、“自恋主义”(narcissism)等颓废现象。对此现象感到悲观的学者认为,这些病症的根源在于作为西方现代文化核心的个人主义,于是他们开始尝试在其他文化中寻求出路,以解决认同危机问题;而对西方现代文化继续持乐观态度的学者认为,上述种种现象反映出西方社会的活力就在于尊重个人的自由选择。后一种看法的理由可以在道德相对主义的哲学——即认为价值选择全凭个人喜好而定——中找到。

C. 泰勒虽然偏向于乐观的立场,但反对道德相对主义的观点。他

1. 这一观点与中国学者关于“文化自觉”的认识颇为吻合的。因为,中国人建构现代性实际上是在特定的文化背景中进行的,这种特殊性也是当代中国社会学和心理学确立的历史处境,对它的把握无疑影响着我们对具体问题的定义;流心在《自我的他性》中所提出的“自我问题”指涉的便是中国人的现代性。对此,我们有必要结合其他资料方能对这个需要我们发挥创造力的方面展开讨论。

认为,现代(西方)人的“自我实现”观念有着源远流长的哲学基础,即浪漫主义传统中的“本真性”观念,这一观念在特定文化背景中出现,兼有个人原创性和社群特殊性的意涵。“自我实现”是关于本真性理想的当代口号,道德相对主义则把这个口号与其文化背景割裂开来,使其意涵流于浅薄。为此,C. 泰勒认为,揭示“本真性”的文化底蕴是解决“自我实现”之浅薄症状的一剂药方。

可见,C. 泰勒所进行的理论性历史追溯的一个维度——本真性——源自对当代经验的把握,而且这种历史追溯的目的恰恰在于他希望影响当代经验的走向。同样,构成 C. 泰勒《自我的根源》一书的另外两个理论性历史追溯的维度(内向性和对日常生活的肯定)以及这些维度之间关系的构思亦复如此,即都是遵循“当代经验—历史追溯—当代经验”的诠释学历史对话的线索。对此,C. 泰勒本人明确指出:

本书是系谱学的(genealogical)。我的起点是当前的情境、形成的理念和我们有所冲突的自我理解形式,我试图挖掘衍生出这些形式的先前形式……它不是历史全貌的重构,而是为了重新发现这些根源而有所选择的回溯¹。

“自我”问题之所以能够在历史对话中得以理解,是因为“自我”本身是在社会互动中形成的。这一水平维度的对话性质是历史对话的一个前提条件。C. 泰勒引用 G. H. 米德的话说,“自我”是在与“重要他人”(significant others)的交流中形成的。人类心灵的起源不是独白,而是对话,人们在使用语言进行自我对话的时候会受到文化语言的型塑,相关文化语言构成人们自我对话“无法逃避的视域”(inescapable horizons)。

把“自我”当作一个名词,在 self 的前面加上定冠词 the 或者不定冠词 a,是西方现代特有的语言现象,与个人主义观念相关。但是,联系 G. H. 米德的社会学观点,“自我”亦可成为普适于不同社会与文化的概念,因为任何语言都有关于第一人称的词语,只是在词语数量和语义丰富的程度上有所不同。英语中“主我”(I)和“客我”(me)(或称“宾我”——下同)各有其词,现代话语中“我”一词兼有这两个功能。因此,吉登斯指出,“主我”与“客我”的关系是内在于语言的,为主体意识的产生创造了条件。“主我”是一个语言转换器,使第一人称的主体意识在

1. 此段引文转引自 Abbey(2000: 72)。

不同人称的对话之间凸显出来,各文化语言中形成的第一人称主体意识都可以称为“自我”(Giddens, 1992: 52—53)。

C. 泰勒认为,由于社会、文化脉络的不同,“自我”的意涵也有所不同,只不过其重心可能或侧重于个人,或侧重于集体,抑或侧重于两者的关系。从物理性的身体角度看,个人之间似乎有着明显的界限,而当涉及内部经验时,个人之间的界限便不再泾渭分明。一个人的内部生活是与其他人对话的序列,这些他人是这个人定义“自己是谁”所不可或缺的(Taylor, 1989: 36)。而且,人们的内部经验常常是在人际交流中积累的。有时候一个人可能对自己的真实意向不甚明了,而他人却能帮助他或她将这个意向表达得更清楚(Taylor, 1988b)。再进一步,集体生活也是积累内部经验的重要领域,观看自己所在地区的足球比赛、参加国庆庆典可以唤起人们关于地区与国家认同的深刻情感(Taylor, 2002: 28)。将个人反思、微观互动与集体生活等层次联系起来,当我们进入心理学所关心的内部经验之中,并不必然得出个人与社会对立的观点,而是更能理解内部经验及其与文化语言、社会结构之间的内在联系,更能理解自我是在社会性对话中形成的。

“无法逃避的视域”、“无法逃避的框架”和“地形学”等短语、隐喻,指涉的无非都是“自我”的对话性质。在《本真性伦理》中,“无法逃避的视域”指由社会互动到历史积累的文化背景。在《自我的根源》中,“无法逃避的框架”是开第一章的标题,其内涵比“无法逃避的视域”具体一些,强调的是“自我”之对话的道德主题。流心认为,它是 C. 泰勒方法论思想的点睛之语,概括了自我与道德纠缠在一起的普遍性哲学命题。《自我的根源》第二编开第一章(即第五章)的标题便是“道德地形学”。在这一章的第一个注释中,C. 泰勒指出,他在稍早一篇心理学的理论文章“自我的道德地形学”(Taylor, 1988a)中对“道德地形学”有更为具体的讨论。从作者的讨论可以发现,“无法逃避的框架”和“自我的道德地形学”指同一方法论,但是后者比前者更具体,是其关于内部经验的方法论思想的点睛之语。

由于这一用语与 M. 福柯“地质结构”的隐喻具有密切的关联,所以“地形学”一词在 C. 泰勒的文本中出现并不唐突。不过,联系这一节的讨论,“地形学”隐喻的意涵还需做进一步的分层理解:首先,从表面看,由不同历史时期的知识、观念或者话语构成的地质岩层的面貌可以

称为地形学；其次，这些知识、观念或者话语指涉社会空间，如果我们进入这些特定的话语情境之中，也就随之进入它们所指涉的社会空间之中；最后，与 M. 福柯早期所持的结构主义立场不同，C. 泰勒认为，这个空间不是外在于主体的，而是关于主体内部经验的。

关于这个地形学的心理学意涵，C. 泰勒在上面提到的心理学理论论文中有系统的阐述；关于这个地形学的社会学意涵，则在他的政治理论文章中有充分的揭示。在下面两节中，笔者将分别从这两个方面展开讨论。

三、作为心理学理论的“自我的道德地形学”

在“自我的道德地形学”一文中，C. 泰勒开篇便指出：

（这个地形学旨在讨论）自我的观念是如何与对道德困境的和道德主体的理解难解难分地联系在一起。我们把把我们自身(ourselves)作为“自我”(selves)的描述，这与我们存在于一个道德愿望与评价的空间之中是分不开的。自我之存在(being a self)并不像拥有一些生理上天生的器官或者官能，如眼睛或者视觉那样作为我们身体装备的一部分是与我们怎样理解它们或者阐释它们无关的。而自我之存在是在一个问题空间中的存在，它处理一个人应该是什么样的人，或者一个人怎样衡量什么是善，什么是对，什么是真的值得去做的问题。它是能够在此空间中找到一个人的立场、形成一个视角，如此占有这个空间。这就是海德格尔的著名表述中所指的意思，“此在”(Dasein)存在“于问题之中”(in question)。

(Taylor, 1988a: 298)

稍后他又说：

我的主要命题是：自我本质上存在于道德空间之中，这是以图像或者立体方式描绘的空间(同上：300)。

这个图像存在于道德意识之中。它不仅频繁出现于道德语言之中，如(柏拉图)“注视理念的灵魂之眼”，“天堂之中的拯救”，或者“内心中的真理”，等等，而且存在于我们描述“自我”的最为基本的语言之中。在描述“自我”时，我们无法逃避内与外、上与下等等词语，更不用说无意识地形学的构思与表面感受和内部深度的区分了。“自我”所固有的空间性与道德地形学也是密不可分的，这是一个关于道德根源在哪里的地形学。

关于道德根源的观念不妨可以从人类的负面感受开始理解。附着于饥饿、性挫折、疾病、死亡、孤独等痛苦和挫折之上,或者交织于这些感受之中,人类有时会有精神失落与崩溃的经验。有很多词汇表达这种经验,如迷失、不幸、流离、残缺、无意义、脆弱、空虚,等等。与这些精神崩溃的描述对应的是怎样摆脱失落,寻求完满,充实内心,找回自我的观念;进而就会出现关于完满、充实的力量来自“哪里”,复原、整合缘何发生的观念。这类观念可以指与宇宙秩序相沟通,或者与婆罗门相认同,或者与上帝成一体,或者与自然相和谐;抑或还可以指获得某种理性的洞见,或者找到说出自己之所是的力量,或者听到内部的自然之音,或者接受自己的有限性,等等。一言以蔽之,这个清单可以无限延伸。

尽管以上所涉的内容,体现寻求完满空间的意涵的程度有强有弱,但可以说基本上都蕴含着完满与残缺之分的图像:有的例子显明地说出了道德力量的“位置”,例如在理念的秩序之中;有的所用的“位置”隐喻则有些勉强,如接受自己的局限性,或者说出自己真的是什么。不过,无论如何,这些例子都包含着我们可以往哪里走的空间意味,因为自我的空间意象是如此之深地植根于语言之中。换言之,这些关于精神恢复完满、摆脱失落的感觉,不管它们之间有多少不同、多么无限或多么不确定,它们都结合了道德力量、根源来自哪里以及自己向何处走的观念。关于这种空间意味的种种根源,人们可以在“外部”——如“(大写的)理念”——“看”到它;可以通过来自“内部”的“声音”——如自然之音——“听”到它;还可以通过想像“确认”某种神迹——如圣灵——降临在自己身上;抑或可以通过某种感情关系——如儒家的亲情关系——体验它。总之,无论其观念以何种形式得以表达,总是伴随着某种立体图像,总会牵涉到一个“地形学”。

印度教义认为,必须打破内与外、“我”与婆罗门之间的分隔;佛教有“涅槃”——“空无之处”(nowhere)——的目标。这些观念试图超越日常生活中“自我”的空间观念。而所有这些超越的企图恰恰证实了“自我的地形学”是内在于日常语言之中的。这种道德地形学不仅是从传统教义中传承下来的,而且植根于道德现象学之中,即植根于人们道德困境的心理经验。而且,恰恰因为“自我”的空间观念如此之深地植根于我们的内部经验,它才能对人们自身的生活发挥至关重要的作用。即使有人面对最失落、最残缺的生活,也可能会有这样的刹那,即使使

“我”感到至少比通常更靠近使“我”精神完满的道德根源。

因此,道德地形学和我们通常的自我感受联系在一起。道德根源的概念粘连着我们内心之中关于自己是什么或人类存在的天赋、水平、方面的概念,它使人们将其与这些根源联系起来。例如,将质朴的自然主义者与程序化的推理联系在一起,将浪漫主义者和“内心之音”联系在一起,将儒家和伦理感情联系在一起,将柏拉图主义者和“(大写的)理念”联系在一起,将基督徒和上帝联系在一起,等等。换言之,我们的道德根源观念是与我们之“内”进行区分的语言联系在一起的。身体/灵魂、理性/欲望、意志/知识、深层自然冲动/表层强加反应,等等,这些词语使什么更接近我们作为能动者的真实存在,并使我们与什么是更表面的、应该遗弃的东西区分开来。道德地形学提供了区分什么是我们的本质的脉络,提供了定义“自我”的原则。

“自我”存在于道德地形学之中,这一点在有关人类的命题方面是具有普适性的。但是,应当强调的是,不同文化的道德地形学是有所不同的,而且,同一文化的道德地形学也在不断演变之中。如前面已经提及过的在名词“自我”之前加上定冠词或者不定冠词,这是在西方现代语言中出现的现象,而古希腊有“认识你自己”的训诫,但是那时并未使用名词“自我”。为什么“自我”(self)这个表达对西方现代人来说如此重要?这可以从弗洛伊德对“自我”(ego)的分析中部分地得到答案。现代西方人强调这个反思性表达或者自我指涉术语,是因为该指涉能发挥他们作为人类能动者的本质力量。在现代西方人的“自我”概念中,这些力量与反思性或者第一人称立场有关,而这种反思性、第一人称立场是在西方的现代道德地形学演变中出现的。显然,正是因为 C. 泰勒深刻地认识到了这一点,他的《自我的根源》才紧紧地围绕“自我控制”(self-control)和“自我探索”(self-exploration)这两个主题展开讨论,它们都涉及《自我的根源》所说的“内向性”维度,而且,后一个主题还涉及表达主义维度。当然,二者的形成时期不同,涉及内部深度的程度不同,在工具与表达之间的重心也不同。

“自我控制”可以追溯到柏拉图“善者乃自己主人”的思想。在柏拉图那里,“自我控制”是“位置”居高的理性对“位置”居低的欲望的控制,而人们在自己之内的理性控制又是以模仿或者实现大写的理念来整理事物使之有序的方式。总之,“(大写的)理念”、“(大写的)善”,即人们

在自己之内的控制,是与一个关于宇宙秩序的道德图像联系在一起的。这一思想经过斯多葛学派到笛卡尔,在传承之中发生了转变。到笛卡尔那里,理性是主体思维的内部属性,而非出自于实在或者宇宙秩序。人类的能动性不再是对宇宙秩序的模仿,而在于人类拥有“抽离”(disengagement)这一思维功能。人们可以把自己和所审视的事物区分开来,以工具性意味来定义事物。这种工具性姿态不仅针对外部事物,而且针对人们自己的属性、欲望、感受与习惯。后来,洛克进一步将理性从人的延展性图像中抽象出来,提出“点状”(punctual)主体的概念。经过笛卡尔和洛克的转变,理性的支配从宇宙秩序的视域中退出,成为点状、抽离主体的工具性控制。

这个转变是形成现代自我观的重要一步。“抽离”要求人们不再简单地生活于自己的身体、传统或者相关情景之中,而是将自己的属性变成激进的审视对象。这样的操作只能采取第一人称视角。然而,由此产生的悖论是,这种激进的自我审视所形成的自我图像具有第三人称视角的意味,弗洛伊德的“自我”便是这样的概念。“自我”是纯粹的掌舵机制,它本身完全没有本能因素,虽然它还要从本能获取力量来发挥功效。它的工作是在本我、超我和外部实在所设置的种种障碍之间把握方向。它的力量远不能与洛克的点状自我相比,但是它与后者一样,本质上是一个工具理性的、“抽离”的能动者。

西方现代的自我控制观念与抽离的自由观联系在一起,人的尊严存在于抽离理性的力量之中。这种观念认为,当人们充分发挥这种理性力量时,就充分实现了自己的价值。这是在道德地形学中形成的观念,但它反过来遮蔽了自身的道德视域,因为它一味追求中立于理性对事物“抽离”的立场。这也是现代自然主义的观点,即试图将所有事物客观化,包括人类生活本身。为了维系这种解释原则,它视“抽离”的主体如自然之物,而非衍生于道德地形学。

自我控制的观念已经涉及内部问题。柏拉图说人的能力在自己之内,笛卡尔描绘了头脑中理念排列的图像。但是柏拉图的道德根源在人的外部,也就是说,古代灵魂学说没有赋予第一人称视角以特殊地位。但笛卡尔和洛克突出了这个视角,不过,在他们那里,“抽离”的理性和点状的主体既中立于外部事物,也中立于内部感受、欲望,因此他们并不想朝向内部深处去寻找道德根源。然而,应该看到,在西方道德地形

学的演变中,从第一人称视角向内部寻找道德根源的观念早在奥古斯丁那里已经开始出现,这就是我们在前面曾提及的他的激进反思。因此,C. 泰勒围绕奥古斯丁和蒙田,进一步对“自我探索”主题展开了探讨。

在奥古斯丁那里,这种激进反思观念被看作是通向上帝的途径;而蒙田却将第一人称的激进反思作为个人认同的方式。蒙田并未放弃传统观念,通过反思与人们之内的稳定内核建立联系。但是,蒙田在稳定的内核与不断变动的内部经验之间寻求平衡,试图揭示个体内部经验之流的模式。这一思想开启了西方现代向心灵内部寻找自我的先河,它假设人们并不已经知道自己是谁。这是西方现代道德地形学中的重要转变。自古以来,人们承认个人之间有所不同,但这种不同被设定在个人的禀赋、气质方面,并且人们将禀赋、气质等看作是道德行动的重要条件,但现代观念认为,人们的本质可以在他们自己的存在之中发现。

“自我探索”与“自我控制”之间存在着张力。前者倾向于切断它与道德地形学之间的联系,因为,如前所述,人们容易把“自我”(ego)视为中立的掌舵机制。但是“认同”问题是不能抽象于道德考虑的,人们的认同是参照一定的道德标准来建立的,而且认同本身就构成了一个核心的道德问题。一个人是否真的忠实于自己的认同,这永远不是一个中立的问题。虽然弗洛伊德的古典心理分析以及他女儿安娜对其思想的发展都依赖于“自我”(ego)是中立、掌舵机制的观点,但是,近几十年来,认同问题在心理分析中的重要性开始不断提高,心理分析正在转向“自我”(self)理论。埃里克森是这一趋势的先锋。在埃里克森之后,温尼科特(Donald Winnicott)区分了“真实自我”(the true self)与“虚假自我”(the false self),科赫特(Heinz Kohut)则认为“自我”是在野心与理想两极之间发展的。这些理论都认为,“自我”只能存在于道德问题的空间之中,道德现象学不是一个外部条件和额外选择。

C. 泰勒的这篇心理学理论文章发表在一本名为《诠释学与心理学理论》的文集之中。该文集中还刊登了L. 萨斯(Sass, 1988)和S. 麦蒂(Maddi, 1988)的评论文章,两人的评论都在原则上承认C. 泰勒“自我的道德地形学”的有效性,但也都在具体方面指出了其中的不足。不过,《诠释学与心理学理论》没有刊登C. 泰勒的回应,但当时C. 泰勒正在撰写的《自我的根源》所阐述的许多内容恰恰是思想史中往往会具体涉及的那些问题。C. 泰勒当然乐意看到L. 萨斯和S. 麦蒂的批评,因

为他们已经在就他的“地形学”论题同他展开对话,实际上 C. 泰勒的“自我的道德地形学”正是在这样的对话中得以不断发展的。以下笔者对 L. 萨斯和 S. 麦蒂的批评作一简要的概述,并尝试提出由这些批评所引发的一些思考。

L. 萨斯(Sass, 1988)认为,心理分析的确如 C. 泰勒所说的那样正在向“自我”(self)理论转变,甚至自我理论已经成为当代心理分析的主流。科赫特是奥古斯丁的继承者、蒙田自我探索传统的传人,这三人都反对物化的客观主义与工具主义立场。但是,第一人称的激进反思立场同时给科赫特的理论带来消极影响,那就是这一理论所强调的内向性立场有封闭于个人之内的意味。因此 L. 萨斯指出,C. 泰勒似乎想说科赫特在野心与理想两极之间的区分使自我心理学更倾向于向外部寻求道德根源,但事实上科赫特的理论削弱了感受与接触外部世界的重要性。S. 麦蒂(Maddi, 1988)也认为,自我心理学的确如 C. 泰勒所说是关于道德的,这一点在罗杰斯、马斯洛的理论中体现得尤其明显。但是,S. 麦蒂指出,罗杰斯、马斯洛所强调的内向性是与人类普遍的自然本性相联系的,而 C. 泰勒的地形学并不包含这层意涵。罗杰斯似乎认为社会化是对自然本性的“抽离”,是心理治疗要排除的障碍。马斯洛则在成熟自我的标准中增加了一个在民主和权威价值之间的选项,并认为成熟的自我将选择前者。而这项标准意味着社会秩序应该与人的自然本性相一致。

笔者在上文已经指出,在《自我的根源》中,C. 泰勒从三个维度,即内向性、对日常生活的肯定和表现主义,对“自我”展开了理论性的历史回溯。其中,表现主义维度的核心概念是“本真性”,它发端于 18 世纪末德国浪漫主义运动。浪漫主义是现代诠释学的主要思想根源,“本真性”是这一进路的核心概念。在 C. 泰勒的作品中,“本真性”的意涵远较它的一般用法复杂而渗入到内向性维度之中。同时,在浪漫主义传统中,“本真性”概念不仅指涉个人差异,而且指涉社群传统,因此,其所指涉的内部深度不纯粹是私人的,也可以为文化社群所共享。弗洛伊德的理论具有双重性格,一方面,受 17 世纪科学革命中形成的自然主义的影响,如在 C. 泰勒的文本中所刻意强调的、起掌舵作用的“自我”(ego)概念便是一个例证;另一方面,整体论的无意识是受 A. 洪堡“语言之网”思想启发而形成的概念,因为这个渊源,心理分析具有诠释学意涵,无意识本身是符号参与构成的。因此,心理分析所涉及的内部深

度具有内在的文化意涵,而不纯粹是私人的。在“自我的道德地形学”一文中,C.泰勒的讨论集中于内向性,没有涉及本真性。L.萨斯和S.麦蒂批评C.泰勒的角度不同,但都涉及本真性概念。在同一本文集中,C.泰勒(1988b)发表了一篇评论心理学家K.哥根(Kenneth Gergen)的文章,指出“本真性”指涉主体间的“内部深度”,而与私人的“内部深度”不同。C.泰勒亦可以类似方式回应L.萨斯,但这要涉及对科赫特理论的修正问题。如何将马斯洛、罗杰斯的理论更好地纳入到C.泰勒本人的地形学之中,显然要涉及更复杂的讨论。

马斯洛和罗杰斯都受存在主义影响。存在主义是诠释学取向的哲学,本真性是其核心概念。C.泰勒称海德格尔为浪漫主义的继承者和发展者,称海德格尔的存在主义为后浪漫主义哲学。在这个(后)浪漫主义传统中,本真性具有自然主义意涵,此自然主义亦是马斯洛、罗杰斯的思想源泉。马斯洛后期试图从道家学说中获得启发,因为道家亦是一种自然主义学说。C.泰勒指出,如果自然主义仅仅指将人类当作他们生活于其中的自然之一部分这样一种观点,那么所有人都会或多或少同意它;但他所批评的是在17世纪科学革命中形成的自然主义,后者以物理学中的完全客观性为第一准则,将主观属性排斥于科学范围外(Taylor, 1985c)。那么,前一种自然主义与文化是什么关系呢?

西方现代浪漫主义与基督教之间的关系,在一定程度上类似于中国的道家和儒家之间的关系。当然,深究起来,这种比较并不完全确切,儒家和道家之间有一定的互补性,而基督教与西方现代浪漫主义之间的紧张关系更为显著。C.泰勒关心西方现代文化的走向,认为基督教的精神性是其不能放弃的根源。18世纪浪漫主义运动中出现的本真性概念可能有对抗基督教的意涵,但是,C.泰勒强调,这一概念仍然留有基督教的印记,即具有艺术表达能力的个人,如同“小的上帝”一般具有创造力。弗洛伊德的心理分析也带着奥古斯丁激进反思的印记:被分析者如实地说出自己内心的感受,如同基督徒对上帝进行忏悔一般。与马斯洛、罗杰斯相比,C.泰勒更看重本真性与基督教精神性之间隐含的转承关系,而不是前者所具有的、与后者对抗的自然主义意涵。

中国传统中也有不同意义上的宗教存在,但是缺失像基督教那种在其文化中占据重要地位的宗教类型。几千年来,“天人合一”是中国人主要的世界图像,李泽厚称之为“一个世界”的图像。儒家强调人在

这个图像中的特殊地位,重视人与禽兽相区别的道德属性。但是,儒家同时强调人的道德性是基于人的自然性的,因此也具有自然主义意涵。基督教截然区分此岸和彼岸两个世界,因此其精神性与自然性之间的张力更大。如果将西方现代存在主义和中国传统道家、儒家联系起来看,就会发现关乎生命现象的自然主义也有不同层次的意涵。可能存在人类共享的自然潜力,但是不同文化所偏重发挥的方面不同。由此说来,中国人与西方人的自我地形学便会不同。

四、“自我的道德地形学”之社会学意涵在政治理论中的展现

涂尔干认为,社会在外面决定个人,个人主义是“社会地”形成的。在一定意义上,《自我的根源》是对涂尔干这一命题的具体阐释。事实上,C. 泰勒的确对这一思想予以了诠释学转化,他指出,个人成熟的自由选择需要特定的社会条件,这是他的“社会命题”(social thesis)(参见 Smith, 2002: 145)。沿着这个思路,C. 泰勒(Taylor, 2004)在《现代社会想象》中讨论道:现代道德秩序,例如公共领域以及公共与私人的空间划分,都是在社会想象中建立的,这些空间反过来成为建构现代自我的社会条件。纵观 C. 泰勒不同时期的著作便可以发现,其实他认为内部空间和社会空间是循环性地建构的,结构主义倾向于从外部描绘空间,诠释学则擅长于从主体立场切入展开社会想象。这一点突出地体现在 C. 泰勒([1994]1997)的《承认的政治》一文中。

了解西方现代政治理论的人都知道,在这一领域学者们一般概括出两种道德承诺的观念。一种观念认为,每个人都有自己的生活目标,有关于自己美好生活的见解,即实质承诺;另一种观念认为,不论每个人如何设计自己的目标,人们都应当公正而平等地相互对待,即程序承诺。C. 泰勒指出,在西方,目前仍居主流地位的自由主义认为应该在实质问题上保持价值中立,他称这种观点为“程序自由主义”;同时,他也注意到,“程序自由主义”正受到“文化多元主义”的批评,持后一种观点的人们认为,前者无视差异,其公正只是表面的,归根结底,它是站在男性、白人的立场来建构扭曲,贬低女性、黑人、少数民族等弱势群体的认同图像以对后者实施压迫与异化。对此,C. 泰勒认为,这一批评将“认同”问题掺入于自由主义的讨论之中,遮蔽了其导致无意识压迫的可能性。因为,只从某个特殊群体的立场看待“认同”问题会引发基于

不同处境、不同立场的人们各执一词的争执,导致相对主义,从而无法推进理性的讨论。为解决这个两难问题,C. 泰勒将“自我的道德地形学”纳入到政治理论之中。

(在承认与认同的联系中,)“认同”指这样的“东西”,它是关于我们是谁的理解,是关于我们作为人类的基本特性。(承认的政治)这个命题是,我们的认同部分是由他者的承认与承认的缺席,而且经常是由他者的误认(misrecognition)所塑造的。所以,一个人或者一群人,如果围绕他们的人群或者社会向他们反映回来一个关于他们的拘禁、低下和令人蔑视的图像,这个人或者该人群就会遭受实实在在的伤害和扭曲。不承认(nonrecognition)或者误认可以施加伤害,可以是一种压迫形式,而把一个人囚禁于虚假、扭曲和残破的存在模式之中。(泰勒,[1994]1997)。

正当的承认不是我们赐予别人的善意,而是人类的一种至关重要的需求。但是,并非所有时期、所有文化中的人们都明确地意识到这一点。在C. 泰勒看来,现代西方人之所以如此重视“认同”和“承认”的问题,文化多元主义之所以如此犀利地批评自由主义,是因为在西方现代化的历史上形成了一套相关的话语,塑造了一种“自我的道德地形学”。C. 泰勒以康德和赫尔德的自我观为基础,区分了这一“道德地形学”中的“普遍主义政治”(a politics of universalism)和“差异政治”(a politics of difference)。

C. 泰勒认为,普遍主义政治是与“自我的道德地形学”中从荣誉观念向尊严观念的转化联系在一起。在等级制度中,一些人的荣誉意味着另一些人的耻辱,荣誉的实质是优先权的问题。而现代人是在平等主义和普遍主义的意义上使用“尊严”一词的。在康德看来,人类之所以值得尊重,是因为所有人共享理性的潜能,能够根据原则指导生活,正是这种潜能——而不是一个人运用这种潜能所取得的成就——确保每个人都值得尊重。这种认同观念为普遍主义政治奠定了基础,强调所有公民均享有平等的尊严,其核心内容是权力与资格的平等化。

从18世纪末开始,认同观念从共性向个性转化。继卢梭倾听“内心之音”的观念之后,赫尔德提出了“本真性”问题,强调每个人都有自己独特的存在方式和“标准”,忠实于“我自己”意味着忠实于我自己的独特性,这种独特性只有我自己才能表达和发现。在表达过程中,“我”

也在界定“我自己”，同时也在实现真正属于“我自己”的潜能。这个理想既适用于与众不同的人，也适用于与众不同的负载某种文化的民族。这种认同观念既使“平等承认的政治”成为中心议题，又为“差异政治”奠定了基础。“差异政治”也有普遍主义基础，但它增加了另一层意涵。“平等尊严的政治”所确认的原则指同样的东西，它们如同许多大小相等的篮子，装满各种权利和豁免权；“差异政治”则承认个人或群体独特的认同，即他们与所有其他人相区别的独特性，只不过这种独特性一度被一种占统治地位的或曰主流地位的认同所忽视、掩盖和同化，从而使“本真性”的实现被后者所阻碍。

如前所述，虽然“差异政治”有机地脱胎于“普遍尊严的政治”，但它与后者一样建立在平等尊重的基础上。不过，在C. 泰勒看来，两者之间也有相互冲突的一面：后者的核心是尊重人类的共性，而前者则尊重特殊性；前者指责后者违背了非歧视性原则，后者指责前者将人们纳入一个对他们来说是虚假的、单一的模式之中，从而否定了他们独特的认同。基于这样的理解，不妨可以将文化多元主义对自由主义的批评看作是某种程度上“差异政治”对“平等尊严的政治”的批评；其中有一些更为激进的观点认为，自由主义的价值中立只是表面的，它以巧妙的方式实施文化霸权，是冒充普遍主义的特殊主义。针对这种分歧，C. 泰勒认为，问题的核心在于，承认普遍能力基础上的平等尊严政治是否无一例外地导致同质化。他通过加拿大文化交叠脉络中出现的法律问题的事例指出，在平等尊严与差异政治之间，可以走出第三条道路。

1982年，加拿大权利宪章增加了一个使特殊社会集体目标合法化的条款，它为对各级政府的立法进行司法复核奠定了基础。由此产生的问题是，一方面，这项条款在如何对待加拿大法语居民（尤其是魁北克人）方面提出了独特要求；另一方面，它又将面临如何对待原住民同类要求的问题。例如，魁北克省就语言问题通过了一系列法律，其中一项规定哪些人的子女可以在使用英语的学校上学，另一项要求是拥有50名以上雇员的企业必须使用法语，第三项则规定不用法语签署的商业文件无效。魁北克政府在保护“特殊性”这一集体目标的名义下对魁北克居民实施限制，而类似的限制在加拿大其他地区是不被允许的。这样的变通是否可以接受？

这个问题最终通过一项拟议中的宪法修正案被提了出来，那一修正案承认魁北克为“特殊社会”，用以解释包括权利宪章在内的宪法的

其他部分。这似乎为加拿大其他地区在解释宪法的变通上留下了某种可能性。而对于许多人来说,这样的变通是根本不能接受的。这一修正案将社会理论家带入了权利自由主义与多样性问题争论的核心。

加拿大权利宪章符合 20 世纪下半叶的潮流,司法复核的基础主要有两个方面:首先,它界定了一系列个人权利,这与美国以及欧洲其他西方民主国家的宪章和权利条款所保护的权力基本一致;其次,它保证平等对待公民所享有的各种尊重,保护公民不会因为各种不相关的原故,如种族或性别,而受到歧视性对待。宪章中亦有保护语言和原住民集体权利的规定。对于加拿大英语居民来说,魁北克保护法语的集体目标会限制个人的行为,从而侵犯了他们的权利。事实上,禁止使用法语以外语言签署商业文件的魁北克法律被最高法院推翻了。但是,权利宪章中增添了一个附加条款,允许立法机构在特定情况下,在特定时间限度内,逾越法院根据宪章做出的裁决。这是一个著名的附加条款,它使保护法语社群“本真性”的规定在一定情况下得以实行。

对于在实质问题上保持中立而言,即使不践踏个人权利,支持某个民族的集体目标也是歧视性的,因为人的尊严主要在于自主性,个人有选择美好生活的权利;但是,对于魁北克政府来说,在魁北克保存和发展法语文化是一件好事亦是不证自明的,而保存法语不是个人愿意就能做到的事情。面对这样的争论,C.泰勒认为,加拿大在魁北克等问题上的司法方案是在个人权利和集体权利之间的折中方案,而它的反对者即自由主义者所主张的模式太过僵化,由此才引起了文化多元主义激烈的反批评。

C.泰勒指出,程序自由主义模式主要基于以下两种基本观点:(1)在界定权利时运用统一的规则,没有丝毫例外;(2)怀疑集体目标。而C.泰勒本人却支持另一种在具体涉及上述第(1)和第(2)种观点时采取不同路线的自由主义模式。该模式在确定人身保护的使用范围时完全不考虑文化差异,但将这些基本权利同广泛的豁免权和统一对待假设区分开来;在处理后一问题时,有时更重视统一对待,有时更重视文化保护。C.泰勒将这一模式称为“温和的自由主义”,即纳入了社群主义要素的自由主义。由此可见,C.泰勒并不希望瓦解自由主义,而只是要为平等尊严的政治解除消泯差异之单一化的指控。

在另一篇政治哲学论文中,C.泰勒(Taylor,1995)指出,自由主义者和社群主义者之间存在误解,是因为他们没有在存在论和提倡这两

种纬度之间作出清晰的层次区分。在存在论纬度上有原子论和整体论之分：前者假设在社会之前存在着独立的个人，后者则认为个人是不可避免地嵌入在社会之中的。而在提倡纬度上有个人主义和集体主义之分。这两个层次的观点并非一一对应的关系。参考 C. 泰勒的论述，笔者以表 1 来表示历史上几位学者在两个维度上的复杂定位。

表 1: 存在论和提倡之间的观点之分

	提倡	
存在论	个人主义	集体主义
原子论	诺奇克	斯金纳
整体论	洪堡	马克思

“自我”是在社会性对话中形成的，“认同”不可避免地受到文化语言的型塑，然而，这并不意味着个人只能服从传统，相反，个人有反思和自由选择的能力。但是，这类能力的发展和成熟不能脱离社会背景，个人的创造性体现在挖掘原创情感、为文化语言增添新概念等作为上。在本体论上，原子论观点是站不住脚的，而程序自由主义恰恰主要是以这种观点为基础。由于自由主义的价值中立观建立在公共领域与私人领域、政治与宗教等区分的基础之上，有了这些区分才能将那些引起争议的差异和分歧置于与政治无关的某个领域中。但是，不是所有社会或者某特定社会的不同时期都存在这样的区分，在伊斯兰教盛行的社会中政教就是不分的。西方的政教分离则与基督教的发展有关，“世俗”一词原先就属于基督教话语体系中的语汇。

文化多元化是在当代许多社会的发展中呈现出一个基本趋势，它所涉及的价值问题更为突出。这是文化多元主义之所以引起人们普遍关注的时代背景。文化多元主义强调某种(或某些)文化强加于他者的暴力问题，主张要对支持这些暴力的优越概念予以揭示。而西方自由主义在这方面劣迹斑斑，基于这种观念的殖民主义的历史，无非是一部把来自其他文化的人们理所当然地看作是主流社会边缘人群的历史。从这样的脉络来看，表面的价值中立其实意味着对边缘文化的歧视。所以，C. 泰勒认为，就魁北克问题本身而言，关键的问题并非在于是否承认价值平等，而是文化保存是否可以被承认为一个合法目标。不过，在这个问题上，他注意到，文化多元主义要求得更多，它要求承认不同文化享有平等的价值。

当然，文化多元主义的要求也是建立在平等尊严政治业已确立的原则基础之上的，然而，它同时更注重对差异的承认这一问题，这样，如

何使两者之间取得平衡便成了问题的关键,而这种平衡又并不是没有原则的。为此,C. 泰勒分两个层次来讨论价值承认的问题。

首先,C. 泰勒假设所有文化都有平等的价值,以此作为论述的逻辑起点。这里的“文化”指所有那些在漫长岁月中哺育了整个社会的文化,它们为全人类提供了某些重要的东西。至于社会内部的具体文化要素则另当别论,没有理由相信某种文化中的不同艺术形式具有同等甚至是更重要的价值,每种文化都会经历衰落的阶段。对不同文化的实际价值需要具体研究来证实。研究的原则是对话,即伽达默尔所说的视阈融合过程。如果不经这样的证实,对陌生文化的价值判断就是不真实的。

因此,C. 泰勒指出,“承认的政治”的受益者要对这两个层次做出严格区分,他们需要的是尊重,而不是屈尊俯就。任何抹杀这种区别的理论,都是对真实的扭曲。他以 M. 福柯的理论为例分析了扭曲所在。M. 福柯认为,一切价值判断归根结底都是各种权力结构强加于人们并且反过来又进一步维护这种结构的。如此说来,对一个人提出的要求所做出的有利判断只是一种虚假的尊重,实质上是对提出者智力的蔑视。为了回避人们可能对这种十足的虚伪的诘难,M. 福柯将全部问题转换为权力与反权力。这样一来,问题就不再是尊重,而是党同伐异和拉帮结派了,这恰恰偏离了承认和尊重的问题。

其次,C. 泰勒也不同意文化多元主义的要求,即匆忙地认为所有文化实际上具有平等的价值。他认为,这种要求实质上带有某种强制性的意涵,因为它本身无法再给差异留出更大的余地。C. 泰勒的指摘所隐含的意思是:如果不对这种要求有所自觉,那么,在不同文化之间被判断的内容的价值将被看作是同质的,或者已经有了某类判断的固定标准,于是,差异政治会以千人一面而告终了。C. 泰勒指出,事实上,西方人的文化视阈是有限的,其他文化中的人们也是如此;对话是一个持续创造的过程,而不能事先定调,因为事先定调无非意味着按照自己原有的文化标准做出判断,这不仅无益于视阈的拓展,也难以给予对方真正的尊重。

综上所述可知,C. 泰勒颇明确地把握到了自由主义政治所蕴含的两个本质的缺陷:一方面是不真实地、强制性地要求承认价值的平等,另一方面是在种族中心主义标准下的自我封闭性。C. 泰勒本人为克服这种缺陷所提出的解决方案是:以文化平等的假设为逻辑起点,在关于认同的对话中展开具体的价值判断。当然,需要特别强调的是,这种

对话是在联系自我的道德地形学中进行的。

C. 泰勒的论述引起了其他当代西方社会理论家的重视,哈贝马斯(Habermas, 1993)的回应便是一例。哈贝马斯坚持认为普遍主义政治至关重要,反对 C. 泰勒在普遍主义政治和差异政治之间的折中。在由此展开的讨论中,哈贝马斯延续了他在沟通行动理论中阐述的方法论,同时还结合诠释学的对话思想并涉及本体论问题上的客观、社会和主观等三个纬度。但是,在这些讨论中,为了强调对沟通标准普遍性的保证,哈贝马斯依然将沟通限定在认知层面上,回避情感等内部问题。而“认同”恰恰涉及情感等的内部问题,这正是 C. 泰勒所提倡的自我地形学的重心。西方自由主义是否拥有认同的基础?C. 泰勒的答案是肯定的。哈贝马斯不能否定这一点,但是他不想就此展开讨论,或者不妨说这种讨论不是其理论框架所胜任的。在这个问题上,C. 泰勒的观点似乎更有说服力(Cooke, 1997)。需要说明的是,尽管哈贝马斯与 C. 泰勒之间在现实政治理论问题上存在着诸多区别和分歧,但他们毕竟同属于自由主义阵营。对他们之间分歧的讨论不是本文所要详述的内容,此处涉及他们两人观点之间的区别问题,目的仅仅在于从他们的讨论中获得方法论启发。

C. 泰勒思想敏锐,视野宽阔,著述颇丰,然而综观他的著作可以发现,如何把握文化内核的变化实质(或曰现代文明的体质)始终是其研究的中心问题,使他享有当代最杰出社会理论家盛名的《自我的根源》就是一个最好的印证,该书正是关于西方现代文化的核心即自我问题的,它从心灵与主体性问题切入,并阐明了唯有在具有社会学意义的对话中才能理解自我与认同的道理。在《自我的根源》问世二十年后,C. 泰勒(2007)本人又发表了另一部篇幅更大的著作《世俗时代》,其主题仍然是关于西方现代文化的。在该书中,“社会想象”是核心概念。他用“涂尔干式”、“新涂尔干式”和“后涂尔干式”等术语描述几个世纪以来西方人世俗化“社会想象”的形成过程,可见社会学洞见在这部著作中的分量。不过,在吸收涂尔干思想的同时,C. 泰勒仍然坚持诠释学重视主体性的观点。《世俗时代》中所说的“社会想象”指的是常人“想象”其置身其中的社会环境的方式(Taylor, 2007, 171—172),因为 C. 泰勒认为,常人总是从自己的具体处境开始展开这些“想象”的。所以,“社会想象”是与“自我的地形学”相互联系的概念,甚至只有理解后者

才能理解前者。沿着主体性与文化这两者之间所具有的密不可分的内在关系这一思路,作者将《世俗时代》一书的对象自觉地限定在“一个”世俗时代,而不是涵盖当前存在的所有文化,譬如印度或中国文化(Taylor, 2010)。

C. 泰勒的政治理论也是他为政治研究领域作出重要贡献的部分,但其政治理论所讨论的问题始终是以文化理论为基础的,而他的文化理论又恰恰具有着深刻的社会学、心理学意涵。因为按照 C. 泰勒的看法,如果不能吸收这两门科学关于心灵与文化关系的洞见,就难以在纷繁复杂的历史经验中把握具有普遍意义的本体论观点;反之,若不能提出明确的本体论观点,就难以针对纷繁复杂的历史经验展开一以贯之的、层次鲜明的讨论。“自我的道德地形学”是一个可以对纷繁复杂的历史经验进行层次鲜明地分析的理论,它有助于我们理解 C. 泰勒的政治立场。正是基于这一理论,C. 泰勒在《承认的政治》中明确指出:他是自由主义的修正者,而不是自由主义的反对者。他虽然基于社群主义的立场,通过对当代西方特殊的历史经验的梳理,指出了个人主义自我观的偏颇,但始终坚持现代西方社会所崇尚的自由价值,而不主张简单地以“社群”或“社会”话语来抹煞个人的追求。这一点在他对 M. 福柯的批评中表达得十分清楚。然而,需要指出的是,一些中国学者对此有着种种误解,有人甚至想当然地以 C. 泰勒的理论来反对自由主义。

五、结论与讨论

本文的重点不是讨论 C. 泰勒的政治立场,其主旨在于论述其“自我的道德地形学”视野在阐释文化与政治关系问题上的启发性,通过这种阐述来强调中国社会科学研究中,尤其是社会学及心理学研究中的“文化自觉”问题。

从学术史的角度来看,综合性的社会学与心理学最初在某种程度上是彼此重叠的,也就是说,现代心理学和社会学的复杂关系并非一个新问题。在 19 世纪中后期,刚刚诞生的科学心理学在欧洲被称为“人之科学”中的物理学。这一方面是因为心理学所涉及的心灵问题,自笛卡尔的《第一哲学沉思集》面世后历来受到西方思想家的关注,而西方思想家将其纳入“科学”探讨的领域意味着对它的研究出现了某种新的契机;另一方面是因为心理学在模仿物理学方面走得最远,它试图在方

法上为经验科学(empirical sciences)树立典范。但是,这两种探索取向之间的矛盾很快便呈现在研究者的面前。譬如,曾建立第一个心理学实验室的 W. 冯特认识到,模仿物理学的实验心理学能触及的不过是心灵的外围,而只有在历史与文化之中才能触及心灵的深层。因此, W. 冯特在其后期的研究中花费了更大精力来建立民族心理学(Volkerpsychologie)。之后,弗洛伊德努力在实验心理学之外开创了探索心灵深处的心理分析方法,其后期的研究主要是着力于讨论文化与心灵的关系。由于弗洛伊德后期的努力以及其思想在现代文化社会学中的发展,当代诠释学家 P. 利科(Ricoeur, 1970: 5)指出,心理分析不应被视为个体心理学,而是一个渐渐转入文化社会学的理论。

尤其需要强调的是,心灵问题并不是心理学所独享的对象,古典社会学家同样是从这一深刻问题入手为这门科学奠定基础的。试图借鉴物理学模式来创建社会学的 A. 孔德一开始也同样面临人类心灵的困扰(参见费孝通,1999:388—395)。后来,在这个问题上,涂尔干又明确地重申了 A. 孔德的这一观点,他(涂尔干,[1914]2006:231)指出:“社会学来源于心理学,也不能离开心理学,于是,作为公平的回报,社会学给心理学带来的回报与它从心理学那里得到的帮助是同样的,甚至更多。”他的话没有落空。近一百年来,社会学吸收心理学洞见的努力远比心理学吸收社会学的要多,而且在理解心灵与文化关系这一社会科学的深层问题方面,社会学所积累的概念与理论甚至超过了心理学(参见徐冰,2010)。

在这方面,马克思、涂尔干、M. 韦伯等对笛卡尔的以个人为重心的心灵观进行的“社会学转化”¹,对社会科学产生了深远的影响,如人们耳熟能详的涂尔干的《宗教生活的的基本形式》和 M. 韦伯的《新教伦理与资本主义精神》等名著,正是在这个意义上成为了从社会学角度理解心灵与文化的经验研究的典范(徐冰,2012)。本文侧重讨论的 C. 泰勒的研究,在本体论层面进一步阐明了涂尔干等人的观点,他的“自我的道德地

1. 作为当代社会理论的术语,“社会学转化”可以称为从重心在个人的主体性到重心在社会关系的“主体间性”的转化。“主体间性”是现象学和日常语言分析所提倡的概念,后为其他学科或研究领域所吸收和转化。但是这一概念所体现的思想并非突然出现,而是蕴含在古典社会学之中。有关 M. 韦伯“主观意义”概念的主体间性意涵问题,拙作(徐冰,2012)“‘经验研究’与‘理论研究’——古典社会学、心理学的诠释学意涵”有粗浅的讨论。

形学”就是这样一种从心理学问题切入而最终展现社会学意涵的理论。也正因为如此,它才能在跨学科的社会理论中占有一席之地。

值得注意的是,当代社会理论的这种跨学科性特征,还突出地体现在许多学科对诠释学的共同关注上。众所周知,当代社会理论对实证主义/经验主义的反思恰在于它所能解释的“经验”范围太过狭窄,因为,实证主义/经验主义认为,只有可以直接观察到的、可用“语义单一的”(univocal)¹语言表达的经验才是科学的对象。如此一来,“内部经验”与“社会结构”等心理学、社会学范畴所蕴含的东西都只能被排斥在“科学研究”的范围之外。然而,毋庸置疑,那些“经验”恰恰是心理学和社会学的主要对象,在如何处理那些“经验”方面,诠释学、结构主义等视野显示出了独特的优势,尤其是在涉及文化主体性的问题时,诠释学的优势更为突出。这一点可以在 C. 泰勒(Taylor, 1985b)关于 M. 福柯的相关论述中看到。按照 C. 泰勒的看法,M. 福柯早期提出的“主体性之死”的命题,与历史经验并不吻合,因此贯穿于 M. 福柯一系列作品中的思想线索是矛盾的。但 C. 泰勒评价道:为了解决这种矛盾,晚期的 M. 福柯转向了主体诠释学,并留下极具对话价值的诠释学遗产。

近年来,笔者曾发表了一些文章,主要是倡导以诠释学进路来推动中国社会学和心理学的文化自觉,本文是这一努力的延续。“文化自觉”是费孝通先生晚期倡导的概念,它部分地是针对 20 世纪 90 年代以来全球化背景中各文化间的关系而言的,但是近二十年来的问题并非它的全部所指。实际上,它与费孝通在上世纪三四十年代同吴文藻一起倡导的社会学中国化,以及与他在上世纪八九十年代推动的,并由海内外华人学者广泛响应并参与的社会科学本土化实践中所思考的问题紧密关联的,表达了几代中国学者在建立具有原创性中国社会科学的努力中挥之不去的理论旨趣:凸显文化的主体性以及文化间进行交流。这种努力虽然一度因政治原因而中断,但是基于这一旨趣的探索有内在传承关系,构成一个连贯的脉络。还有学者指出,本土化的开端甚至可以追溯到严复以古汉语阐释西方社会学理论以及刘师培、章太炎等借西方社会

1. 经验主义称“语义单一”的反应与回答为原始数据(brute data),认为对这些数据无需阐释,而可以进行物理学般的处理(Taylor, 1985a)。但是,受弗洛伊德启发,P. 利科(Ricoeur, 1970: 1-19)及 C. 泰勒(1985a)都指出,人类的深层经验乃至人类身处其中的更大实在是不易用“语义单一”的语言表达的,因此,在理解人类经验与实在时,诠释学的阐释与对话是不可缺少的。

学理论重新阐释中国国学(应星、吴飞、赵晓力、沈原,2006)。由此说来,这种探索乃是与社会学等近现代西方社会科学引入中国相伴而生的。在这个连贯的探索脉络中,可以根据具体偏重的不同而分别使用中国化、本土化和文化自觉等概念,有时这几个概念也可以互换。如果说,能否用一个更具涵盖性的概念来概括这个脉络的话,笔者倾向于用“文化自觉”,因为它在更广阔的视域中将凸显文化主体性和在文化间进行交流的旨趣更鲜明地表达了出来。

王国维指出,自明末开始,西方的数学、天文学就开始传入中国,但它们只被中国人当作一般技术,直到严复引入社会学等西方现代社会科学后才真正触动了中国思想(参见余英时,2005:104—121)。然而,严复所介绍的社会学受到王国维等人学者的批评。他们指出,中西学术之堂奥都在于对人心予以精微的理解,而严复并未入此堂奥查其精微就在中西学术之间进行粗略的比较¹。继严复译出斯宾塞的《群学肆言》(*Study of Sociology*)后,王国维基于英文版重译的丹麦学者霍夫丁(Harald Höffding)的《心理学概论》(*Outlines of Psychology*)在中国学界产生过很大影响;大约在同一时期,蔡元培在德国选修了W.冯特的心理学课程。从几位中国现代人文与社会科学奠基者对社会学和心理学的重视,可以看出这两门科学在建立中国现代学术体系中的重要性。

社会学、心理学之所以受到中国现代学术奠基者的重视,是因为从思想史和方法论上说这两门学科在近现代的人们关于“人的科学”(sciences of man)之思索中所占据的特殊地位。无论是严复、章太炎、王国维、陈大齐²,还是孙本文、吴文藻、潘菽、高觉敷等,中国学者在引入和建立社会学、心理学时也同样已经触及那些西方实证科学的奠基者们所面对的最深刻的问题:理解心灵与文化。但是,需要指出的是,恰恰对于像M.韦伯、涂尔干、弗洛伊德等在心灵(或曰心理)问题上的深刻讨论,长期以来并没能引起中国学人的充分重视和引介。笔者认为,这一不足,一方面在思想上影响了近代中国社会科学奠基时期的科学观;另一方面也具体地影响到了上世纪初中国学者在思考如何重建

1. 王国维、钱锺书的批评见甘阳(2002:269—270),陈衍的批评见余英时(2005:104—121)。

2. 陈大齐(1886—1963)是将普通心理学引入中国的先驱,曾任北京大学哲学系、心理学系主任、教务长和代理校长,并在蔡元培支持下于1917年在北京大学建立了中国第一个心理学实验室。

规范价值的问题上“文化自觉”的阙如。例如,20世纪20年代“科玄论战”的双方以及他们背后的主要支持者胡适和梁漱溟,似乎共享着一个观点,那就是儒家所关心的“心”不是科学的问题。

20世纪40年代后期,费孝通已经意识到这一问题的重要性,他在《乡土中国》“后记”中指出,社会学是一门综合性科学,要实现它的综合性,就要进入社会科学的堂奥,而不能只在其他学科的边缘入手,甘当政治学、经济学等的“剩余物”。由此可以看出,早年的费孝通已经认识到了社会科学研究中的综合性问题。而自世纪之交以来,人们可以看到,晚年的费孝通又以明显带有诠释学意涵的阐述方式提出了文化的主体性(或曰自主性)问题(参见苏国勋,2006),也就是前面所提到的“文化自觉”问题。需要指出的是,在20世纪90年代后期费孝通提出“文化自觉”概念的时候,一方面,在政治学、经济学等领域,围绕着日益引起人们关注的如何在中国社会与文化脉络中建立起符合中国国情的民主政治体系等问题,许多参与相关理论讨论的学者之间分歧不断,误解弥深,甚至可以说,其分歧或误解远比参与自由主义政治讨论的西方学者之间的误解要多得多。笔者认为,导致这种局面的一个重要原因,就在于相关学者始终没能在本体论层面明确自己的立场,进而条分缕析地表达清楚自己是在什么层次上持什么观点。要澄清其观点,不仅涉及经济与政治制度,而且还涉及范围更广内涵更为复杂的文化领域。另一方面,国内社会学界已经越来越呈现出工具性的研究倾向,许多研究者在实证主义/经验主义框架的主导下不自觉地限定自己所能研究的经验范围。因此,费孝通(2003)将讨论文化自觉议题的文章命名为“试谈拓展社会学的传统界限”,试图突破实证主义/经验主义“传统”的界限,涉入文化领域。今天,随着社会理论视野的扩展以及在“文化自觉”探索方面的积累,以跨学科的意识关注文化领域的问题已经成为国内许多中青年社会学学者的共识。在政治学领域,许多研究者已经自觉地尝试超越“新左”、“新右”的框架,与中国的传统政治生态研究紧密地结合起来;在经济学界,学者们也已经广泛地涉及社会学的问题。

当然,在社会学界,也同样形成了如何进一步以跨学科视野,自觉地深入到中国文化的堂奥展开更有意义的研究,从而能更好地发挥本学科基本作用的外部压力。在这样的时代氛围中,当代的中国学人能够回应费孝通、吴文藻,甚至严复、王国维等前辈学者的问题吗?社

会学、心理学等学科能够在中国人文学科、社会科学领域中发挥基础作用吗?面对这种挑战与契机,对于任何愿意承担起这一历史责任的中国社会学和心理学研究者而言,无疑是可以从C.泰勒等人的理论探索中得到启示的。无论是当代主体诠释学,还是“自我的道德地形学”,其理论探索的旨趣其实与中国学者所提出的“文化自觉”是相通的。事实上,费孝通晚期在倡导“文化自觉”的时候已经在很大程度上吸收了诠释学思想。更何况,从全球化的历史趋势着眼,我们所强调并实践的“文化自觉”之探索也不应该是“义和团式”的,它必定要涉及国际共享的社会科学的深层理论基础。从这个意义上说,吸收当代西方学者关于文化主体性的洞见,了解西方学者关于“自我的道德地形学”的思想,对于中国学者重新深入阐发中国思想,为国际社会科学做出原创性贡献,是极为有益的。

参考文献(References)

- Abbey, Ruth. 2000. *Charles Taylor*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Cooke, Maeve. 1997. "Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition." *Political Theory*, vol. 25(2).
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- 涂尔干, E. [1914]2006. 人性的两重性及其社会条件[G]//乱伦禁忌及其起源. 汲喆、付德根、渠东,译. 上海人民出版社. [Durkheim, Emile. (1914)2006. "Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales." In *La Prohibition de l'Inceste et Ses Origines*, translated by Ji Ji, Fu Degen, and Qu Dong. Shanghai People's Publishing House.]
- 费孝通. 1985. 乡土中国 生育制度[M]. 北京大学出版社. [Fei Xiaotong. 1985. *Earthbound China Reproductive System*. Beijing: Peking University Press.]
- 费孝通. 1999. 费孝通文集(第五卷 1947—1948)[M]. 北京:群言出版社. [Fei Xiaotong. 1999. *The Collection of Fei Xiaotong (V 1947—1948)*. Beijing: Qunyan Press.]
- 费孝通. 2003. 试谈扩展社会学的传统界限[J]. 新华文摘(3). [Fei Xiaotong. 2003. "On the Expanding the Traditional Boundary of Sociology." *Xinhua Digest* (3). (in Chinese)].
- 弗洛伊德, S. 1999. 释梦[M]. 孙名之,译. 北京:商务印书馆. [Freud, S. 1999. *The Interpretation of Dreams*, translated by Sun Mingzhi. Beijing: The Commercial Press.]
- 加达默尔, 汉斯-格奥尔格. [1960][1986]2004. 真理与方法(上卷)[M]. 洪汉鼎,译. 上海译文出版社. [Gadamer, H. G. (1960)(1986)2004. *Truth and Method (I)*, translated by Hong Handing. Shanghai Translation Publishing House.]
- 加达默尔, 汉斯-格奥尔格. [1976]2004. 哲学解释学[M]. 洪汉鼎,译. 上海译文出版社. [Gadamer, H. G. (1976)2004. *Philosophical Hermeneutics*, translated by Hong Handing. Shanghai Translation Publishing House.]
- 甘阳. 2002. 将错就错[M]. 北京:三联书店. [Gan Yang. 2002. *Continuing the Mistakes*. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- Giddens, Anthony. 1992. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. 1993. "Struggle for recognition in constitutional states." *European*

- Philosophy*, 2.
- 流心. 2005. 自我的他性: 当代中国的自我谱系[M]. 常姝, 译. 上海人民出版社. [Liu Xin. 1987. *The Otherness of Self*, translated by Chang Zhu. Shanghai People's Publishing House.]
- Maddi, Salvatore. 1988. "Is the Move to Modernity So Simple?" In *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, Psychopathology*, edited by Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk London; Rutgers University.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- 利科, P. 1987. 解释学与人文科学[M]. 陶远华, 等, 译. 石家庄: 河北人民出版社. [Ricoeur, P. 1987. *Hermeneutics and Human Sciences*, translated by Tao Yuanhua, et al. Shijiazhuang; Hebei People's Publishing House.]
- Sass, Louis. 1988. "The Self in Contemporary Psychoanalysis: Commentary on Charles Taylor." In *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, Psychopathology*, edited by Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk London; Rutgers University.
- Smith, Nicholas. 2002. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Taylor, Charles. 1964. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Taylor, Charles. 1985a. "Peaceful Coexistence in Psychology." In Charles Taylor. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985b. "Foucault on Freedom and Truth." In Charles Taylor. *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985c. "What is Human Agency?" In Charles Taylor. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985c. "Introduction." In Charles Taylor. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1988a. "The Moral Topography of the Self." In *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, Psychopathology*, edited by Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk London; Rutgers University.
- Taylor, Charles. 1988b. "Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the 'Inner': Commentary on Kenneth Gergen." In *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, edited by Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk London; Rutgers University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- 泰勒, C. [1991]2001. 现代性之隐忧[M]. 陈炼, 译. 北京: 中央编译出版社. [Taylor, C. 2001. *The Malaise of Modernity*, translated by Chen Lian. Beijing: Central Complication & Translation Press.]
- Taylor, Charles. 1992a. "Inwardness and Culture for Modernity." In *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, edited by A. Honnath, T. McCarty, C. Offe and A. Wellmer Cambridge, Mass; M. T. Press.
- Taylor, Charles. 1992b. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 泰勒, C. [1994]1997. 承认的政治[G]// 身份认同与公共文化. 陈清桥, 编. 香港: 牛津

- 大学出版社. [Taylor, C. 1997. "The Politics of Recognition." In *Identity and Public Culture*, edited by Chen Qingqiao. Hongkong: Oxford University Press.]
- Taylor, Charles. 1995. "Cross-Purpose: The Liberal-Communitarian Debate." In *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2002. *Varieties of Religion Today*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2010. "Afterword: Apologia pro Libro suo." In *Varieties of Secularism in a Secular Age*, edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun. Harvard University Press.
- Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*, translated by Edward Shils and Henry Finch. New York: Free Press.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society*, translated by Guenther Roth and Claus Wittich (eds.). Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- 徐冰. 2007. 社会科学方法论脉络中的诠释学进路[J]. 社会理论(3). [Xu Bing. 2007. "The Hermeneutical Approach in the Methodological Context of the Social Sciences." *Social Theory* (3). (in Chinese)]
- 徐冰. 2010. 文化心理学:跨学科的探索[J]. 社会心理学研究(3). [Xu Bing. 2010. "Cultural Psychology: The interdisciplinary explorations." *Journal of Social Psychology* (3). (in Chinese)]
- 徐冰. 2012. "经验研究"与"理论研究"——古典社会学、心理学的诠释学意涵[J]. 社会学研究(1). [Xu Bing. 2012. "'The Empirical Studies' and 'the Theoretical Studies'—The Hermeneutical Implications of Classic Sociology and Psychology." *Sociological Studies* (1). (in Chinese)]
- 杨国枢. 1993. 我们为什么要建立中国人的本土心理学?[J]本土心理学研究(1). [Yang Guoshu. 1993. "Why will we establish Chinese Indigenous Psychology?" *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies* (1). (in Chinese).]
- 应星、吴飞、赵晓力、沈原. 2006. 重新认识中国社会学的思想传统[J]. 社会学研究(4). [Ying Xing, Wu Fei, Zhao Xiaoli, and Shen Yuan. 2006. "Re-understanding the Thoughts Tradition of Chinese Sociology." *Sociological Studies* (4). (in Chinese)]
- 余英时, 2005. 现代危机与思想人物[M]. 北京:三联书店. [Yu Yingshi. 2005. *The Modern Crisis and the Thinkers*. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]

责任编辑:路英浩