**南 开 大 学**

本科生学年论文

中文题目：何以挽救现代自我？——

——试论查尔斯·泰勒对启蒙主体的改造和重建

外文题目：How to save the modern self ? ——On Taylor's Reform and Reconstruction of Enlightenment Subject

学 院： 哲学院

完成日期： 2018年5月1日

摘 要

自我观被视为哲学理论的逻辑基点。由于自我的先验性与经验性并存，对于自我的处理显得格外棘手。本文试图绕开当代社群主义与自由主义自我观的争论，进而深入考察自由主义自我观的本质——启蒙主体。从泰勒对近代主体性理论的改造与重建的视角来分析其社群主义自我观的建构。泰勒的挽救现代自我的工作可以分为两个步骤：第一步是从主体间性的角度为先验自我增添一个社会性的根基使其经验化，同时又凭借其道德实在论保留了先验自我的价值维度；第二步是融合启蒙与浪漫派的两种理想内涵，用本真性自我来实现将先验的、普遍性的维度与经验的、个殊性的维度二者的有机融合。由此看出，泰勒自我观的位置是微妙的，恰好是从启蒙理性到价值的过渡和延伸。但是，当本真性的自我走向现实经验的资本化世界中出现了自悖性，泰勒却没有按照逻辑发展到对资本的批判，这反映出了泰勒的自我的根基仍然不够扎实，在一定意义上仍然是空中楼阁。因此，其构建的自我在经验现实仍然是无力的。不过我们仍应该看到，泰勒的本真性自我观的表现主义维度是可以给予马克思主义中的主体的规范性维度的建构一些启示。

关键词：自我；启蒙主体；浪漫主义；价值；本真性；异化；

**Abstract**

Self-concept is regarded as the logical basis of philosophical theory. Because of the coexistence of the a priori and the experientiality of the self, the handling of the self is particularly tricky. This article attempts to bypass the debate between contemporary communitarianism and liberal self-concept, and then in-depth study of the essence of liberal self-concept - the subject of enlightenment. From the angle of Taylor's transformation and reconstruction of modern subjectivity theory, it analyzes the construction of his communitarian self-concept. Taylor's work to save the modern self can be divided into two steps: The first step is to add a social foundation to the transcendental self from the perspective of intersubjectivity to make it empirical, while retaining the a priori by virtue of its moral realism. The value dimension of the self; the second step is the integration of the two ideal connotations of the Enlightenment and the Romantic School, using the true self to realize the organic integration of the a priori, universal dimension and the empirical and individual dimensions. It can be seen from this that Taylor's position of self-concept is subtle, which is exactly the transition and extension from enlightenment rationality to value. However, when the true self emerged into the capitalized world of real-life experience, Taylor did not follow logic to develop a critique of capital. This reflects that Taylor's self is still not solid enough and remains a castle in the air. Therefore, the self constructed in the empirical reality is still weak. However, we should still see that Taylor's expressionist dimension of the true self-concept is to give some inspiration to the construction of the normative dimension of the subject in Marxism.

**Keywords:** self; enlightenment subject; romanticism; value; authenticity; alienation;

目录

[一、引言 5](#_Toc513008016)

[二、解释学中的自我 7](#_Toc513008017)

[（一）人是一种自我解释的动物 7](#_Toc513008018)

[（二）人是一种语言的存在 9](#_Toc513008019)

[（三）语言共同体中的自我 10](#_Toc513008020)

[三、道德空间中的自我 14](#_Toc513008021)

[（一）道德能动性 14](#_Toc513008022)

[（二）道德空间中的自我认同 17](#_Toc513008023)

[（三）多元主义视角下的道德实在论 20](#_Toc513008024)

[四、走向本真性的自我 27](#_Toc513008025)

[（一）本真性自我的道德来源 27](#_Toc513008026)

[（二）何以挽救本真性的自我？ 31](#_Toc513008027)

[五、泰勒自我观的局限 34](#_Toc513008028)

[六、对于马克思主义自我观的启示 41](#_Toc513008029)

[七、总结 45](#_Toc513008030)

# 一、引言

现代自由主义所赖以凭借的“自我”在泰勒看来是一种独白式的、原子式的自我。而这种“自我”的思想来源就是启蒙运动中所塑造的主体。这种启蒙自我是以笛卡尔的“我思”为开端的，通过对于自身的内在深度的挖掘，在与他者、与社会的对立中，获得了一种自我的确证。不可否认的是，这种具有普遍化的自我在建构平等的法权、否定封建的等级制度、挖掘平等、自由的观念方面的功绩是不可磨灭的，但同时这种内在性的自我也是具有不容忽视的内在张力的。正如泰勒通过历史维度所勾勒的近代自我的形成过程，经由柏拉图、奥古斯丁至笛卡尔，近代主体的发展呈现出一种内向性的路径，其意欲挖掘具有内在深度的自我。通过将他性的牵扯排除出于自身之外，并沿着向内挖掘就非常容易获得一个与他者不同的独特的“自我”。由此我们可以看到，正是通过切断与他者的联系、独立挖掘自身的内在深度，我们可以获得一种先验的、普遍的自我和特殊的、个别的自我。[[1]](#footnote-1)而这个具有内在性的我思的自我从其诞生伊始就承担者双重的责任：这个自我既要承担全部主体的通性又要将各个个体的独特性表现出来。由此，现代主体性也就被置于普遍性与特殊性的张力场之中。而现代主体也就因此陷入了困境：一是这种主客二分的认识论范式无法解决“他者不是客体”的问题；二是普遍性的自我在先验维度中被消解的同时在经验的维度具有压迫性地“实现”了。也就是说，一旦我们试图将自我放置在与他者的同一性之中，放到现实经验的世界之中的时候，自我主体就开始显现出一种无奈与无力感。因此，就出现了两种截然不同的情况：启蒙主体在先验的内在的世界中不断地自我拔高和在经验的他者的世界中无能为力。[[2]](#footnote-2) 而这在现实社会中就表现为阿多诺所说的“同一性的逻辑”对于人的压迫。由此我们可以看到启蒙主体在现代发展为了外强中干的一种“自我”。至此，首先摆在泰勒面前的问题就是：面对这种先验自我的无力是应该通过经验化的手段赋予其更坚实的根基，还是应该将其弃置一旁？而对于先验自我的经验化又应该到何种程度，或者说，这种先验的内向性的自我有哪些是值得保留的？

至此，前一阶段的工作可以看作是泰勒对于现代主体性的一个“矫正”或者说是其主体性建构的准备工作。在这个过程中，泰勒以社会性来为主体性的根基作支撑的同时实现了主体性的价值维度的树立，从而完成对于先验主体的经验化。原先的先验主体转变为了兼具经验性与理性两个维度的实践主体。但是由于启蒙现代性自身内部的目标存在张力，所以当实践主体试图将与先验的、纯粹的主体密切相关的超验性、普遍性的向度与经验主体密切相关的世俗经验的、特殊个别的向度相联系时，主体的个体性与普遍性之间似乎看起来不可调和的矛盾反而会更加凸显出来。

由此，泰勒在对现代自我进行挽救的过程中所无法绕开问题就是：如何将普遍性、超验性的向度与个体性、世俗经验性的向度进行融合从而达到完满的、非片面的自我？我们是否能在启蒙与浪漫主义的对垒中觅得和解的可能性？

# 二、解释学中的自我

面对自由主义的那种原子式的、抽离的（disengaged）、点状的（punctual）具有先验色彩的自我观，泰勒试图通过对于纯粹主体的经验化、情境化来构建一个关联式的（embodied）和具体化的（engaged）自我，从而将社会性的维度注入到那种抽象的主体之中，赋予抽象主体以现实性的根基。

## （一）人是一种自我解释的动物

对于“我是谁”这个问题的回答，首先我们要考虑的是以何种角度来思考。在现代最普遍的视角是用自然科学的方法来研究，即把人看作是客体来分析。在泰勒看来，这是一种“自然主义”[[3]](#footnote-3)的所必然导致的结果：一方面，启蒙理性崛起之后世界从一种理念的秩序变成了一幅机械的图景，这种中立世界剥夺了人的规范性和目的性，从而实现了对人类经验世界的中立化；另一方面，笛卡尔的主客二分的认识论转向，使得人作为具有认知能力的理性主体，有能力从自身世界中抽离并且将其客观化。由此，“自然主义”必然地衍生出了一种脱离情境的主体（disembodied subject）。在这种视角下的主体作为具有理性的存在者，能够借助理性实现对于客观世界的控制。在超验的秩序世界被科学“祛魅”之后，人失去本体论层面的自我确证，而成为一种认知主体（主要由表象能力、分析能力、综合能力构成）。依据这个背景，泰勒总结出了这种自然主义的科学方法具有的四种不同的、但却相互关联的立场:

其一, 绝对客观地看待研究客体, 认为研究客体的意义并不是对于人类或其它主体而言的, 而在于它基于其自身;

其二, 客体独立于任何主体所提供的任何描述或解释而存在;

其三, 客体原则上可以靠清晰的描述来加以把握;

其四, 客体原则上可以在不涉及其环境的情况下得到描述[[4]](#footnote-4)。

而正是这种自然主义是泰勒认为需要加以拒斥的，因为这种方法漠视了人作为一种特殊存在物的本性：人绝非纯粹的客体。人不仅仅是作为一种自然实体、一种自然存在物。能将人与其他实体区分开的是人具有自我解释的能力。而在这种主客体的关系中，人既是被解释者，同时又是解释者。使一个人是其所是的要素中必然地包含其对于自我的理解。因此，在泰勒看来，这种自然主义虽然在17世纪的科学革命中带来了对于解放与自由，但同时另一方面又限制了人对于自我阐释和自我发展的空间。因此，正是这种建立在主客二元对立基础上具有认识论特征的自我，破坏了人的存在的完整性，排除了人所固有的意义和价值维度，也就使人受到片面化的理解。

所以，泰勒希望通过解释学的方法对于人的意义进行挽救与修复，从不同于自然科学的人类科学的角度来看待“自我”：因为人类行为是具有主体相关性的，是有意义内容的，在解释人的行为时，我们只有通过诉诸行为者的动机、环境来分析。

泰勒论证道：对于自我的经验的阐释构成了对于“我是谁”这一问题的回答。在此，他选择了一种主体指涉的道德情感如羞耻、悔恨、羡慕、骄傲等进行论证[[5]](#footnote-5)。通过分析，泰勒发现这种道德情感的显现依赖于人的一个评价环境。主体指涉的性质是依赖于经验的，因为这些性质只有在主体的经验（评价体系或意义空间）中才能得到理解，因此也就不可能被整合进客观主义的世界中去。由此，泰勒通过以下这个逻辑从而导出了“人是一种自我解释的动物”。

泰勒得出了五个相互关联的推论：

1、我们的一些情感包含着意义的归属

2、这些意义中的一些是主体指涉的

3、具有主体指涉的情感是我们理解人之为人的基础

4、这些情感由阐述构成

5、而这些阐述，又被我们看做是解释，需要语言[[6]](#footnote-6)。

这五个结论每一条都以前一条为基础，由此通过这五条可以阐明：自我解释并不是从属性的、次要的、偶然的，而是人之存在的重要基础。

## （二）人是一种语言的存在

既然人作为自我解释的动物，那么人在进行自我解释的表达过程中，语言必不可少。因此，语言是自我解释的基础与前提。而泰勒看来，研究语言就是研究语言的意义。在这里涉及了两种语言的观点——指称理论和表现理论。指称理论是从中世纪的唯名论和后期笛卡尔分解—合成思想发展而来的，并通过洛克、霍布斯、孔狄亚克进一步发展。其后继者通过对这种理论的延伸，从而将意义看作对独立实在的语言学反映，由此，语言沦为了一种控制性的工具以及被主体完全所把控的反映性知识。在泰勒看来，这种指称语言观剥夺了主体的相关性这一维度，忽视了语言在意义、价值和情感层面的表达作用。不同于这种工具论语言观，泰勒坚持了一种语言的表现主义观[[7]](#footnote-7)。这种语言观来自于德国浪漫主义思潮中的赫尔德的表现主义，“赫尔德最重要的见解是，’看到表现—构成语言维度‘……语言产生的是一种新的反思事物的角度。”[[8]](#footnote-8)“表现的维度对于语言来说是根本性的，因为只有在表现中语言才能形成。”这种表现主义语言观将语言视为人类的自反性、自我理解以及情感的构成要素。因此，表现主义语言观对于泰勒的意义空间的建构至关重要，因为他尤其关注道德直觉。具体来说，表现主义语言观在泰勒这里有三种功能：第一，阐释性的语言的可塑造性功能使得行动者可以通过合适的表达媒介来将一些不清晰的道德情感转化为强烈的、更具象化的、可理解的、更具反思性的善。基于此人能够用语言进行道德标准的判断，从而塑造人作为道德主体的地位。第二、这种表现主义的语言的另一个重要作用在保留了一种浪漫主义的观念：一种独一无二的、与善的献身性的融合。这种观念对于现代性具有本质性的意义。第三、语言是在对话者之间形成的，语言不是私人的，而是公共的，因此，语言的非私人性使得构建起一个公共空间得以可能。在这一点上，我们可以看到泰勒追随了维特根斯坦的脚步，沿用了当代哲学中一条重要的观点：单个的主体无法形成一条规则也无法遵循一条规则。正是在《哲学研究》中维特根斯坦论证了“私人语言”的不可能性，独立的主体不是通过“独白”来确定的规则，[[9]](#footnote-9)任何规则都必然以语言游戏的存在为前提，而任何离开主体间的交往所形成的所谓的“规则”，不过是唯我论的“主观任意”之产物，真正意义上的规则是必然具有“公共性的”属性的。这也就进一步将我们引向语言的共同体的论述。

## （三）语言共同体中的自我

 “语言是由言谈塑造的，因而也只能在语言共同体中兴起。我说的语言，我从来不能控制和监管的语言网络，永远不可能仅仅是我的语言；它始终是我们的语言。”[[10]](#footnote-10)如露丝阿比所说，个人的自我始终是由其归属更广泛的文化所塑造，因此，泰勒在这里向我们呈现了自我的一个重要的本体理念特征，即自我的对话性。正是因为语言具有对话性的属性，因此作为语言的存在的人也具有了对话性。

这种对话性也就是决定了语言只能在语言共同体才能够存在。由此，自我诠释不再是独白性质的，我们可以看到他者对于自我的构成具有积极性的作用：自我持存的现实性只有能够这种绵延一生的联系纽带（即话语共同体）才能够获得。因此，在泰勒看来，认同形成的关键在于与他者的不断对话。对于个体来说，他者的存在是至关重要的，他者在一定程度上塑造了你的特性。在这里泰勒认可米德所说的“有意义的他者”——人的起源不是独白式的，而是对话式的。一个人只有在他者之中才是自我，不以他者为参照自我是无法得到描述的。自我确证只有在与他人的对话中寻找，完全地独立于社会或文化中的个人无法成为自我，自我只存在于“对话网络”中。人的语言的性质就说明了人对于语言的依赖使得这种语言网络必然是不可逃避的。

此外，基于赫尔德的表现主义语言观，每种语言都作为一种完整的母体存在，从而实现了主体的去中心化。所以主体不可能站在语言之外，或者实现对于他所表达的媒介的完全控制，因此意义不可能被完全解释。所以主体是作为语言共同体内部的行动者存在着的，而语言共同体维护着意义建构的边界，界定着情感的恰当表达。去中心化可以保证人们对于共同体所支持的最崇高的善的敬畏，从而实现了对于个体主观欲望的超越。而主体间的互动以及对于意义的修正保证了共同体的意义框架的流动性，因此有助于完善伦理共同体的的道德本体论的合理性与普遍性。

我认为，泰勒在这一部分的论述在很大程度上受到了黑格尔的影响，甚至可以说二者是亦步亦趋的。因为正是黑格尔通过主奴辩证法将承认理论发掘出来，进而将社会性看作是主体之为主体的的根基所在。[[11]](#footnote-11)顺着黑格尔的建构路径，泰勒自然而然地就会发现一种先于个体的社会共同体可以作为取代意识哲学原子化个人的理论建构点。而在这个过程中，“第一步就是用主体间的社会关系范畴取代原子论的基本概念”。而泰勒理论中将语言当作社会关系的重要媒介，实现了主体间性视角的展开。

主体间性的存在的必要性就在于笛卡尔的“主—客”二元论在处理人与人之间的关系的时候就会出现“他人不是客体”的困境。由此，就转向了“主体—主体”或“主体—中介—主体”的模式中来了。与那种自足的、点状的自我不同，在泰勒看来，主体与主体的关系并非是孤立地存在于世界中，“世界向来已经总是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同世界。‘在之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在”“此在本质上是共在”。因此，作为主体的人必然是与他人共同存在，而非独在的。“不同他人发生关系的个人不是一个现实的人。”[[12]](#footnote-12) 但是这里要注意的一点是，泰勒对于通过主体间性来对自我进行建构绝不是一种否认或抛弃主体性的行为，更准确地来说，是通过主体间性来弥合先验自我与经验自我之间的裂痕，从而进一步捍卫主体性。

由此，泰勒引发了两个重要的思考：

第一，是自我依赖于他人，[[13]](#footnote-13) 自我主体是一种有待改造、有待生成的可塑性的存在。而且自我并非像笛卡尔那里的“我思”一样是一种绝对纯粹状态下的存在，从语言共同体我们可以得知，自我主体的形成是必然要依靠与他性的相互影响、相互作用中，被“形塑”出来的，因此自我主体的内在实际上是具有复杂性与冲突性的，而正是在这种与他性交互错杂的冲突中，自我得到了自身的确证。因此，泰勒从黑格尔那里受到的启发表明，自我绝不是天生就有的、纯粹先验的、神秘的，而是经验的、在某种基础上调整、演化、日益确定化的东西。因此，泰勒将语言作为一种社会性的基质，自我主体正是在这个社会性基质中诞生。实际上，笛卡尔的纯粹主体也许只能承担知识的确定性，却无法移步到实践哲学的领域。因为纯正的“我思”根本无法支撑涉及了与他人交往实践、社会实践的那种实践主体的功能。由此，泰勒正是在对于自然主义或者是笛卡尔的认识论的范式的批判中，以人与人之间的互相交往、互相牵制的这种社会性取代了那种原子式、抽离的自我的内在性作为主体性的根基。在这个过程中泰勒改造了点状的、抽离的、原子式的先验主体的自我，从而使其社会化、经验化。

而这种对于主体的社会化又会引起我们的进一步的担忧：强调主体的社会性维度在现实生活中常常会走向社会性对于主体性的消解，社会性变为主体性的熔炉。兼具普遍性与特殊性的个人在被各种制度、意识形态所改造后，很可能就走向千人一面的“无性格的”人，就像是海德格尔所说的“常人”或克尔凯郭尔所说的“样品人”。那么，在社会性的背景中，作为主体的自我如何还能施展自己的主体性呢？是否社会性的维度的发展是必然是以主体性作为牺牲的么？面对这个问题，泰勒实际上对于自我的建构保持了一种张力：一方面，“认同本质性依赖于我和他者的对话”这一点将社会性维度赋予了自我；另一方面，泰勒在其语言观中掺入了具有浪漫主义色彩的表现主义语言观，使得人在普遍性中弘扬自己的内在个性得以可能。由此，可以看出泰勒巧妙地将自我放置于主体性与社会性的张力场之中，在这种辩证结构保持了其自身的稳定性。

但是，泰勒以语言作为主体之间交往的媒介这种主体间性的建构方法仍然有一定的瑕疵，正如史密斯指出的，语言哲学的方法总会有些不适合泰勒的任务。第一，在日常语言哲学中，人的主体性问题只能间接进入，是只能使用日常语言才能谈论的，这样就给人的主体性研究强加了限制；第二，它没有历史性思考，这是非常更明显的缺陷；第三，其论证模式不够明确，隐含了某种本体论或形而上学的观点。[[14]](#footnote-14)这个问题在语言共同体中的表现尚不明显，但是在现实实践的层面则开始出现自己的自悖性，这一点我们在第四章进行进一步论述。

第二点，这种表现为社会性的主体间性使得价值维度被赋予自我主体得以可能。在这个“共在”的世界中，主体和主体在交流的过程中分享着经验，而这种具有“公共性”属性的经验是“意义”建立的基础。意义是生长于主体间的交往之中的，主体与主体不断地分享着个人的经验，继而相互之间的理解就在互相交流中得以形成，达到了意义的共享。意义的形成是主体间性发展的必然产物，因为意义不可能在仅仅借助自身形成。因此，正是通过语言的互动性，语言作为媒介构建了一个意义空间，这个意义空间随着时间、环境的变化而产生流动性变化，从而使得个人、社会追寻一种更有深度的朝向善的承认、认同得以可能。同时，这种语言的互动性的另一个作用也在于规避一种霸权，一种规范性（normativity）的风险,也就是理性社会强加于主体身上的规范扼杀了主体的独特性，从而损害了人的自由的风险。至此，泰勒对于近代主体性的建构逻辑就摆在了我们的面前：正是表现为社会性的主体间性，将意义赋予了人类日常生活，“价值维度的实在性”的大门得以向主体敞开，泰勒由此可以进一步踏上“价值主体”建构的道路。

# 三、道德空间中的自我

## （一）道德能动性

在详细考察泰勒的道德主张之前，澄清泰勒对于“道德”的定义是非常重要的。因为泰勒坚信道德与自我之间有密切关联。泰勒所谓的道德是一种广义上的道德。在当代主流的道德哲学中[[15]](#footnote-15)，“道德”常常涉及是他人在什么情况下做什么是正确的，并且通常围绕着权利、义务和正义的看法，而忽略了怎样生存是善的问题，它们“集中界定责任的内容而不是善良的生活的本性上[[16]](#footnote-16)”。而对于“何谓善之生活”的探讨涉及了人的尊严或自尊以及其起源的问题。因此，泰勒力图合理地扩大道德描述的范围，力图深入阐明人的背景性语言——我们正是在这些语言中完成了人所承认的道德责任的基础和观点。更宽泛地讲，泰勒力图挖掘存在于我们当代人的某些道德和精神直觉背后的精神本性和困境的背景状况。因此，泰勒实际上试图通过这种“善”的背景性审查来补救当代哲学中所忽视的道德意识和信念的向度。

在将道德的范围合理扩大之后，泰勒将以道德能动性为起点开启其道德本体论的探讨。功利主义理论等理论认为人较其他动物优越性在于人能够进行策略性的计算，但是泰勒认为这种理解未能切中人的本质。一个行动者同时还是一个意义主体，因为对人类来说事物具有重要性差别这一点是人类的独特性。正是在这种性质差别的意义背景下，人类世界得以呈现多样性。因此，泰勒主张从道德角度来理解人，理解人的能动性。“道德能动性，换言之，需要人们对其生活标准具有一种反思的意识。”[[17]](#footnote-17)这种反思性意识的产生是指：人能够根据自身价值标准，对于各种欲望进行重要性排序，从而做出一种在实践层面的审慎行为。因此，行动者是能感受到事物重要性的存在者，是意义的承担者。这不是一种处理同等关注的能力（策略、计算能力），而是一种进行区别的能力，即人具有对于不同性质的关注能力。而正是这种对质的区分的能力，给予人类价值维度以丰富性。在泰勒看来，这种道德能动性就表现为人具有强势评估的能力。强势评估对人具有规范性的意义，是人之为人的边界条件，是人的本质特征之一。

泰勒对于强势评估的论述是以哈里·法兰克福的二阶欲望概念作为基础的，同时也进一步发展了法兰克福的反思性自我评估理论（reflective self-evaluation）。在《意志的自由与人的概念》一文中，法兰克福提出，人类的意识存在反思的结构能够进行反思性自我评估，而这正是人能够形成二阶欲望（second-order desire）的原因。二阶欲望是我们对自己欲望的欲望。动物也有欲望，但那只是一阶的欲望，而人能够把自己的一阶欲望当作反思的对象。因此，虽然我们经历了一系列的欲望，但我们并不平等地看待它们;有些被认为比其他的更高或更令人钦佩。虽然法兰克福并没有使用“强势评估”这个词，但他的论点是：个人可以看到他们的一些欲望和其他人的不同。而这启示了泰勒强势评估概念的提出。

因此，强评价以这样一种人性观为基础：人是一种有多种欲望的生物。“强评价”一词准确地表达了泰勒的信念，即个人将他们的某些欲望[[18]](#footnote-18)，或他们所渴望的善，以定性的方式认为比其他人的善更高或更有价值。因此，这个术语指的是个体对自己的欲望或欲望对象的价值的区分。强评价与弱评价的差别并不是目的与动机之间的差别，而是一种质的差别——即有些欲望被认为天生比别的更有价值、更有价值、更有意义或更重要。而弱评价缺失的是在欲望的价值之间做出区分。由此可见，泰勒的强评价概念具有内在的对比性和层次性。泰勒说道，“在我看来，对评价是否‘有力’的一个很好的测试是，它是否可以作为对赞赏和蔑视态度的基础”。[[19]](#footnote-19)

进一步，泰勒将强评价作为道德生活的一个事实:“我们在不同的行为，感觉或生活方式之间做出的质的区分，在道德上更高或更低，高贵或基础，令人钦佩或可鄙…… 这是我们道德思想的核心，也是它无法根除的。”[[20]](#footnote-20)他认为这种评估或判断愿望是一种独特而普遍人性的能力。正如他所说，“我认为这是一种人类普遍存在的现象”[[21]](#footnote-21)。 虽然这些言论表明泰勒只是用强大的评价概念来描述人类的方式，但欧文弗拉纳根的观察认为，这个概念在泰勒的道德理论中具有双重作用，在这里很有帮助。强评价既是描述性的，也是规范性的：泰勒认为它既能描述人们的情况，又能描述完整人格所需要的东西。[[22]](#footnote-22)

在我们看来，强评价的概念作为泰勒的道德哲学的核心概念，主要有以下两个重要的作用：

第一，有力地反驳了功利主义等企图同质化价值的道德倾向。泰勒认为，在强调道德生活中强评价处于真实性和中心性方面，他实际上是在陈述显而易见的事实。用这种方法来解决问题的必要性来自于他所认为的现代哲学的狭隘性——其重点是对他人的义务和对这些问题的程序推理。泰勒指责现代道德哲学对道德生活中定性区分的位置保持沉默[[23]](#footnote-23)。此外，他认为这些哲学在道德生活中压制了质的区别，但又同时又受到了质的区分的支撑。由于拒绝承认强评价，许多现代道德哲学对激励它自身的善的看法保持沉默。举个例子，边沁否认了个人对善的定性区分。然而，对于他和大多数后来的功利主义者来说，“理性”却是在价值序列中至高无上的。这种自悖谬性使得功利主义理论漏出了马脚。

第二，强评价将我们引向了自我认同。首先，根据上述分析我么可以得出强评价者[[24]](#footnote-24)所具备的主体条件有三点：1、能够对于自身的信念、动机、目标作出反思性价值评估；2、评判的标准是独立于自身的欲望、动机、信念的，是一种背景式的社会标准；3、有追求更高价值生活的主动性。由此可知，强评价与弱评价的区分就是在不同类型的自我之间做出区分，即我想要成为什么样的人，我想要什么样的生活，而这涉及到了认同的问题。认同这个概念将我们指向了一些具有核心、本质的评价，因为它们是我们反思所不可或缺的视野，而这可以通过阐明这些价值基础的道德框架来发掘。

## （二）道德空间中的自我认同

何谓“自我认同”？以洛克为例，其自我的特点“在于它本质上是向自身显现的。它的存在与自知不可分割。人格认同因而是一个自我意识的问题。”[[25]](#footnote-25)在泰勒看来，洛克用中性的概念来定义自我，脱离了自我的本质框架，这种自我观是“发育不全的”，因为这里“自我被理解为认识的对象”，但是在泰勒看来“自我只能是存在于道德问题空间中的某种东西”[[26]](#footnote-26)。因此，对泰勒来说，自我认同的问题就是“我是谁”的问题，涉及的是一个人的生活定位的问题：生活中什么对于我来说是重要的？我想成为什么样的人？也就是说“知道我是谁，就是知道我站在何处。”[[27]](#footnote-27)正是这些回答，一定程度上决定了自我的本质。而构成自我的本质的认同是由我对于自我的承诺和定位构成的，是由我们重视的东西构成的。例如：相比于他人，我更加欣赏某种特定的生活方式。因此，强评价在是自我认同的关键环节。

强评价构成了认同的框架，由此便引向了道德生活中另一个常态性的特征是道德框架或视野（horizon）。道德框架的概念指的是一系列的信念，它为一个人的价值观和道德观提供了总体样貌和整体的方向。尽管现代性的世俗性、多元性和个人主义已经将道德框架的观念抛诸脑后，但泰勒认为，所有人都有道德框架，无论他们是否意识到这一点，认同始终需要一个意义框架或者意义视界。这些框架给个人的生活提供了意义，同时回答了所有个人面对生活的目的、行为和方向的存在问题。一个人的框架在广义上提供了道德问题的指导：就是说，与他人相比，做什么是正确的;对于一个人来说什么是有意义的，什么是值得的。因此，“框架提供着在其中我们了解自己站在何处的视界，同时也提供着事物对我们所具有的意义。”[[28]](#footnote-28)与此同时也说明了这个框架是不可逃避的，“框架是我们赖以使得自己的生活在精神上有意义的东西。没有框架就是陷入了精神层面无意义的生活中”[[29]](#footnote-29)泰勒将框架称之为人类生活的“先验条件”[[30]](#footnote-30)，即自我得以可能的条件。

为了说明道德框架的不可逃避性，通过隐喻的方式，泰勒将认同框架比作道德道德地图，而我们在道德生活中则处于道德空间之内。对于“我是谁”的回答就是在道德空间中找到自己的位置——包括定位和定向。我们不仅要知道自己所在的位置，同时也应该知道应该朝向哪里。例如，在一个熟悉的环境中，你对所有地点了如指掌，那么这就像是在道德空间中拥有了道德地图，但是如果你不知道自己的位置，就仍然不知道该往何处去，而只有获知方位了，你才能够行动。而在一个陌生的环境中，也就是说你在道德空间中没有了道德地图，即使你获知了自己的位置，你仍然无法行动。所以，缺少道德框架的最突出的问题就是人在道德生活中失去了道德能动性，这在现代生活中会表现为虚无主义。

因此，对于“我是谁”的回答就是在道德空间中确立了明确的方向感，而一旦我们失去了道德方向感，我们就必然会导致手足无措，陷入认同危机当中。“一种严重的无方向感的形式，人们常用不知他们是谁来表达它，但也可被看作是对他们站在何处的极端的不确定性。他们缺乏这样的框架或视界——在其中事物可获得稳定意义、在其中某些生活的可能性可被看作是好的或有意义的而另一些则是坏的或浅薄的。所有这些可能性的意义都是易变的或非决定性的。这是痛苦的和可怕的经验。”[[31]](#footnote-31)这些在道德上徘徊的不确定性的感觉，代表了一种道德和身份危机的情况，再次表明了泰勒的自我和道德是多么紧密地交织在一起。

在这里值得注意的是，泰勒强烈地拒斥了失去道德方向感、道德能动性的情况。因为泰勒认为具有基本的道德方向感是能自我解释的人类对话者的本质特征。也就是说，个人认同感与人作为主体的能动性息息相关。这种能动性不是指那种完全脱离语境的主体的自由意志，不是那种萨特的“激进选择”，而是基于本体论意义上的道德空间中的道德行为能力。这里凸显出了泰勒与主流自由主义者的不同，就在于泰勒重视认同而非选择。选择并不是本质性的，因为认同是选择的基础。因为一个人的选择必须基于行动者身后的更大的道德空间，依据其自身的认同所做出才是真正有意义的选择。

那么，我们可以进一步问道：“我们的道德方向感从何而来呢？”泰勒认为，人们在道德生活中的方向感来源于道德空间中的内在的善。“我们与善相关的方向感不仅要求某种（些）规定着性质上较高的形态的框架，而且要求一种我们在其中处在何处的感觉。……只要我们把这个与善相联系的方向感看成对起作用的人类主体来说是本质性的，那么它能不是这样吗？我们把自己定位在由性质差别规定的空间中的事实必然意味着在与它们相联系的情况下我们站在何处，对我们来说这必定是至关重要的。在至关重要的空间中没有方向便无法行动，意味着无法停止对我们身处何处的关切.”[[32]](#footnote-32)由此，我们可以得出，我们的方向感是以我们朝向善的方向为基础的。而不同类型的道德实际上是将不同的善作为重要的方向性框架。由此，泰勒将这种最重要的善称为“道德根源”（即“超善”）。他写道，这种作为道德根源的善有三个特征：1、生活之善依赖于它；2、它以我们的忠诚为基础；3、这类构成性的善被称为“道德根源”[[33]](#footnote-33)

但是，这种超善的出现就必然地会成为冲突的根源：一个超善所构成的道德观会存在着内在的冲突与张力，因为最高的善不仅在价值序列中高于社会所认可的其他的善，在一定情况下还会对它们的存在形成排斥。因此，一种新的超善产生时，就会带了尼采所说的“价值重估”。面对这种可能存在的矛盾与紧张，我们就需要进一步审查泰勒所提出的多元主义道德观。

## （三）多元主义视角下的道德实在论

在这里，笔者认为有必要拿出一个小节来阐释泰勒的道德立场——多元主义视角下的道德实在论。因为无论是强评价还是道德框架，泰勒的这些概念都是为了捍卫自己的道德观。因为当代道德哲学的最严峻的问题就是虚无主义与主观主义、道德相对主义，而泰勒正是基于对这些“歧途”的批判展开自己的论述，从而试图将“自我”从失去道德能动性的泥淖中拯救出来。所以，我认为下面的讨论的是必要的，在下面的论述中我将展示泰勒是如何阻击主观主义、道德相对主义和虚无主义的发展，最终完成了将主体性的“理性主体”→“价值主体”的重要转变。

在这里，必须要涉及到的是泰勒道德哲学的一个关键问题，即多元主义。泰勒坚称道德领域内包含着很多大相径庭的善：例如，一些人选择较为普遍的善，另一些人则在集体中获得（如国家），而另一些人则更具体和特定于文化或群体。这表明他坚信任何人的生活都有多重的善需要承认和追求。这些善不仅是在数量上的多元，而且是在本体论的意义上多元。他们也许在质的层面不同，因此，它们不能总是和谐的组合排序或是化简为更终极的善。亚里士多德是泰勒本体论多元主义的重要灵感来源，这使泰勒坚持反对边沁等人的功利主义理论——即认为有一些本质上不同而有价值的善可以同质化地融入到人类的善的生活中。但是，泰勒意识到在质上不同的善之间存在竞争的可能性，这一点远远超出了亚里士多德。虽然亚里士多德承认人类可以得到不同的善，但他相信这些善至少在某些人的生活中可以合并。泰勒表示，现代世界的个人问题之一是我们面对更多不同的善。事实上，他在《自我的来源》后面的一个目的是展示这些现代的善——如表现主义和对日常生活的肯定——是如何发展的。但是现代的个体并不仅仅面对更多的善，我们也面临着这样一个事实:各种善之间的不可公度性。正如泰勒所说，“不能保证普遍有效的善是完全可组合的。这意味着，个人需要从一系列善中进行选择，以争取他们认可的，并且知道未选择的东西不值得肯定。从这种多元主义的角度来看，道德选择很艰难，并且必然会导致牺牲和损失。泰勒将现代人描述为：

“总是处于道德诉求之间的冲突之中，这似乎是不可避免的，但同时又是不可调和的。 如果没有感觉到这种冲突，那是因为我们的理解或视野太狭窄，或者我们太容易满足于虚假的解决方案。”[[34]](#footnote-34)

强调道德多元化的泰勒思想都符合现代和后现代的观点——这些观点强调个人面临的多种的善。然而，这种多元主义并没有在泰勒的思想中产生负面的后果，但是在其他学派却存在。例如，他不主张道德相对主义——这种思想认为所有的善具有同等价值，并且不合理地为其中某些善的优越性进行辩护。泰勒发现道德相对主义的观点：个人在道德世界中面对的是一个令人眼花缭乱的具有同质性的具有吸引力的的善，而这是对道德生活的不合理的解释。[[35]](#footnote-35)正如他解释的：“从这个角度来看，我们可能认为所有的选择都是同样武断的、随意的，特别是所有的道德观点是同质的，这一点对我们人类来说是不合适的。这是一种自欺欺人的想法：认为我们不根据正确的道德取向来说话。”[[36]](#footnote-36)这部分不仅阐述了泰勒对道德相对主义的拒绝，还表达了他对一个人的身份和道德承诺之间的紧密联系的信念。这部分还指出，他认为，要使道德哲学可信，就必须与人们实际经历道德生活的方式相联系。[[37]](#footnote-37)

进而我们走向了对道德价值多元化的另一种回应——即往往与相对主义有关的主观主义，而这也就自然而然地引出了泰勒的道德实在论。首先，主观主义包含了这样的信念：各种善之间的选择只能根据个人的偏好或倾向来证明。 这个想法已经被十七世纪的托马斯·霍布斯和十九世纪的弗里德里希·尼采等思想家所阐明。 据霍布斯介绍：

“无论什么人的欲望或欲望，都是他所追求的东西，他所厌恶和厌恶的对象，邪恶……对于这些善、恶、可鄙的字眼，人们总是用与人的关系来形容:没有任何东西是简单的、绝对的，也没有任何善与恶的共同准则，也并没有从事物本身的本质中被取走;而是出于那个人的身上。”[[38]](#footnote-38)

尼采声称，由于这个世界本身毫无意义，人类必须为自己的生活赋予意义。 个人的价值观并不重要，它们值得称赞是因为那个人选择了它们。这种尼采的观点反过来对二十世纪的存在主义和后现代主义运动产生了重要影响。泰勒拒斥这种主观主义的道德观，进而走向了自己的可证伪的道德实在论。泰勒正是通过上文所述的强评价的概念来对主观主义提出了挑战。 他认为，当个人体验到某些善本质上比其他善更有价值时，他们就表明他们认为这种善是独立于其选择的价值。 “我想要提及强评价的概念，当我们认可的善不被看做是好的，而是因为我欲求它。那就是，他们被看做我们欲求的善，即使我们没有欲求，善也会因为我们没有欲求而表现出其低劣”[[39]](#footnote-39)泰勒声称，强评价的善因其内在价值而受到个人的尊重，而不是自由或武断地选择他们。这种说法认为，当个人高度重视某种善时，他们这样做的理由是：这种善本质上值得肯定，而不是因为他们的肯定而得到肯定。泰勒强调了个人对于追求善的感受，“我们感觉到被某些更高的善所感动，我们被善所感动，而不是因为我们的反应而变得有价值。我们看到它的意义是无限的有价值的。我们体验到我们对它的爱，它是一种有根基的爱。”[[40]](#footnote-40)

泰勒认为这些善实际上是独立于人类存在的;当人们欣赏和追求某些东西时，他们感觉自己对外界事物的反应是正确的。在这种解读中，人类感知到这些善独立存在，不仅是道德生活的一个特征，也是道德世界的真实写照。他所提倡的是一种可证伪的道德实在主义。他以必要的理由进行辩论，他认为，在试图解释道德生活的过程中，我们需要认真对待这样一个事实，即人类在经历道德世界的过程中就像他所叙述的那样。道德最好的解释必须是一个事实，即个人体验的善是值得他们钦佩和尊重的，而这些理由并不取决于他们对善的选择。从这些现实主义的角度解释道德的必要性，泰勒认为我们可以推断出这些善的真实性。正如他在修辞学上所问的那样，“如何判断什么是真实的、客观的，或者是事物的一部分，而不是看到我们对事物最好的描述所需要调用的特性或实体或特征?” 在人类事务中，我们有比那些批判性反思和修正错误后能更好地感知我们生活的那些术语更好的衡量现实的方法吗?“最好的感觉”不仅提供了最好的，最现实的关于善的方向，同时也让我们能够更好地理解和理解我们自己和他人的行为和感受。也就是说，泰勒提出了以下两点理由说明道德的真实性：一是，处于生活的目的你必需要依靠强评价，而那些赋予你行为以意义的术语就是不可或缺的；二是，所谓真实的、实在的就是你生活中必须要赖以凭借的。基于上述的观点，泰勒用自己的方式捍卫了道德的实在性。[[41]](#footnote-41)

基于以上论述，我们可以看到，泰勒在多元主义可证伪的道德实在论中塑造了一种在道德空间中的“叙事自我”。而这种“叙事自我”的最基本的目的就是要反对自然主义的阴影下的那种分离式的、点状自我的自我观。在洛克的《人类理解论》中，他拒绝将自我描述为任何实体，而只是将其看作是依靠意识。但泰勒认为，如果要塑造一种统一自我，寻找自我的生活的意义，就必须依靠强评价、框架来加以叙述。这个思想很大程度上受到了海德格尔的影响，“我的生活总有这种程度的叙述性理解,即我以‘因而随后’这个形式来理解我的现存行为：有A（我是什么）,因而随后我做B（我计划要成为什么）。”[[42]](#footnote-42)很显然，在阐明自己的身份时[[43]](#footnote-43)，叙述至关重要，因为我们很大程度上依靠叙述来决定我们是什么。正是在这种多元论的背景下，我们受到各种不可通约的不同价值、文化的张力的撕扯，我们就会要么选择逃避；要么将自己的选择是做率性而为，借此逃避选择带来的责任。[[44]](#footnote-44)逃避是后现代主义的思路，而率性则带我们回到了前现代。泰勒认为前一种方式是不可取的，是非常值得怀疑的。[[45]](#footnote-45)而后一种方式则又将我们很容易让我们失去自我主体的自主性（自由）。所以，泰勒的自我正是通过建立在社会性基础上的强评价的道德框架中来找寻自己人生的意义，达到一种“叙述的自我”。但是，这种自我绝不会被社会性所绑架，因为人是自我解释的动物，正是在自我解释的流动性、非封闭性让我们的得以发挥能动性、自由的主观性。相较于前现代“伟大之链”秩序中的自我，现在的我们是由自我实现的原则来定义。泰勒捍卫了一种表现性的自我观，人的理性就表现为实现自身作为表现性个体的人的目的，这种自我实现、自我定义的主体就是一种本真性的自我表现。泰勒正是发掘出了这种自我的表现性维度，从而走向了本真性的自我。

论述至此，我想通过宏观的、整体的视角来对泰勒对于现代“自我”的挽救进行一个把握。在我看来，至此泰勒完成了对于近代“主体性哲学”的批判与重建，而泰勒的挽救工作的实质就是在解决这样一个重要问题：近代的“主体性哲学”为我们留下了些什么，是否就像一些人指出的，应该走向“主体之死”？而泰勒通过对于道德实在论的建构向我们表明：主体性的批判决是不能无限度的。当抽象的实体化的主体被否弃后，仍然要给非实体化的主体的存在保留存在的合法性，而非实体化的主体中的主体，所突出的正是“主体”的价值向度。而这种价值向度的主体性的存在就是主体概念难以消解也决不能被消解的，因此，我们必须在对于实体化的主体进行批判中保持一个限度。实际上，我认为，这里泰勒必然受到了康德对于“认知主体”与“价值主体”的界分观念的影响。

实际上，笛卡尔的“认识论转向”后所确立的主体性是建立于“我思”基础上的“认知主体”。而正是这种认知主体所代表的自我意识的同一性，赋予知识得以可能的逻辑依据。[[46]](#footnote-46)正如，海德格尔所说“‘我’成了别具一格的主体，其他的物都根据‘我’这个主体才作为其本身而得到规定”。[[47]](#footnote-47)长期以来，我们都是将这种“认知主体”作为主体性本身，其不仅是知识的承担者，同时还在“自我”从意义秩序中脱嵌之后成为价值规范的基础。在这里，“主体”从上帝转型为了理性自我，成为了社会生活的价值规范的标准。但这种将“认知主体”当做全部的“主体”的做法显然在其发展过程中走向了歧途——即遮蔽了主体的价值向度。

因此，康德最先对此问题进行了深入的阐发。康德的“批判哲学”所指出的重要的一个问题就是：“认知主体”与“价值主体”二者之间具有不可替代的功能。[[48]](#footnote-48)康德认为“统觉的原理是人类整个范围里最高的原理”，同时，这种统觉的同一性在康德那里也被称为“自我意识的先验统一性”。而这时这种自我意识的先验统一性使得通过直观的方法杂多在对象的概念中得到了统一。由此，“构成性”与“建构性”的功能被赋予到了“自我意识”之中，使得其能够将知性的先天法则赋予自然，客观、普遍的知识由此得以可能。[[49]](#footnote-49)在康德肯定了“哥白尼式革命”中所产生的“认知主体”的同时也指出其能动性必须被限制在现象界，否则逾越界限后就会出现无效性。所以“认知主体”是在本质上一种有限的“主体”，而那种将有限的“认知主体”进行无限化的企图，就会不可避免地导致自相矛盾与先验幻象。[[50]](#footnote-50)“价值主体”正是存在于“认知主体”所不可及之处。康德指出：道德价值是超越于自然而成为自由和自律的，“德性的唯一原则就在于它对于一切法则的一切质料（亦即欲求的客体）的独立性，同时还在于通过一个准则必定具有的单纯立法形式来决定意愿……道德法则无非表达了纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律，而这种自律本身就是一切准则的形式条件，唯有在这个条件下，一切准则才能与最高实践法则符合一致。”[[51]](#footnote-51)因此，在康德的道德哲学中，人服从道德价值法则，就是听从自身的自由意志，由此就将自身确立为价值主体，“凭借自由的自律，他就是道德法则的主体”[[52]](#footnote-52)由此康德作出的区分是：主体的认知维度是解决“我能认识什么”，主体的价值维度解决的是“我应该怎样做”，二者具有不可还原的独立空间。甚至在一定程度上可以说，“价值主体”是优先于“认知主体”，因为在康德那里知识是要为道德价值服务的，知识的明晰是为了道德实践的发展。“因为一切关切都是实践的，甚至思辨理性的关切也仅仅是有条件的，只有在实践的应用中才是完整的。”[[53]](#footnote-53)

因此，“认知主体”并不是“主体性”的全部内涵，剥离了“认知主体”的独断性与狭隘性之后，“主体性”所留下的就是其价值的维度，即“价值主体”具有不可解构的真实性[[54]](#footnote-54)。对于“认知主体”的独断性与空洞性、无根性的批判并不与对于“价值主体”的捍卫与辩护相冲突。而且，不仅不互相冲突，对于“认知主体”的空洞性与独断性的解构，正好有利于将认知理性与工具理性对于价值理性的蒙蔽的揭示，从而消除“同一性”对于个人自由的压制，从而为“价值主体”还原了其存在的空间。

由此，我们可以看到泰勒的道德实在论中的诸多概念保证了价值主体确立的基础。正是由于强评价作为人类的特性，使得人的道德能动性得以可能，从而首先赋予了人作为主体的价值向度。而在对话网络中形成的道德框架、道德视野就确立了价值主体是一种有限的、有界的主体，因为人是在作为背景性资源的道德视野中做出强评价的，这就保证了人不是作为一个绝对的、忽视他者的价值立法者，而是在参考的作为边界道德视野后我们做出的价值判断。这里泰勒向我们表明了价值主体并不是那种自我是价值的源泉、自我具有价值规范的规定性的绝对权威，而仅是强调个人不可侵犯的自由、尊严等价值，从而破除了其独断性与教条性。这种价值主体承认他者或是社会的存在的合法性与合理性，而且他者与社会具有不受价值主体工具性控制的独立的价值规范。而一旦超脱于这种“边界意识”[[55]](#footnote-55)，就必然会导致主体成为价值唯一的权威，从而走向自我中心的唯我主义或是走向了相对主义、虚无主义，而这正是泰勒所最担心的情况。

# 四、走向本真性的自我

## （一）本真性自我的道德来源

在《自我的来源》一书中，泰勒对于自我认同从历史维度上进行了梳理，涉及了从柏拉图到现代性文化中的自我认同思想变迁史。而现代性文化视域下，对主体提出了一个综合性的理想：即追求理性自由与表现统一的融合。也就是说，泰勒希望在现代性的背景下试图将启蒙自我与浪漫派的自我进行综合。在泰勒看来，正是这种具有张力的现代道德理想，构成了现代人的自我认同，从而深刻地影响着人的而道德生活。基于这点，这最后一部分我想要说明的是，泰勒在对于理性、抽象的自我进行改造后，就试图将浪漫主义的表现主义[[56]](#footnote-56)的理想融入进现代自我之中。

因此，要阐明本真性的“自我”，我们首先有必要从观念史的角度来简要梳理一下现代“自我”的道德来源，从而了解泰勒是如何将这两种具有张力的自我通过观念史的方法完成了综合。

首先，理性自由的自我是从启蒙运动中生长出来的观念。正是由于启蒙运动的兴起，产生了韦伯所说的“祛魅”的过程：人从“伟大的存在之链”中脱离出来，而人的自我确证也就从外部转向了内部，道德根源需要从人的理性内部去寻找。由此，“祛魅”后的世界是一个中性的客观世界，它不再像古希腊时期那种作为意义秩序的体现，而是成为了人可以用知识所捕获、控制的客体机器。

笛卡尔提出了一种身心二元论的完成了理性控制的模式的变革：即主体与客体的关系，也就是“心灵”和“物质”是一种工具性的支配关系。而泰勒认为，这种理性代替超验的秩序就必然会导致我们需要在一种内在性的“自我”之中探寻道德根源。“如果理性控制是心灵支配祛魅化的物质世界的问题，那么，善良生活的优越感，还有过这种生活的志向，必定来自主体自己的作为理性存在的尊严感”。[[57]](#footnote-57)由此，人类尊严的显现于理性主体的道德根源内在化的过程之中。这个过程就是自我如何由外在秩序中的“自我”走向了自足的具有内在深度的“自我”，“我”之前面对的是“上帝”，而现在面对的是“我自己”，至此，“我获得了明晰而完满的自我在场，这在以前是缺少的”[[58]](#footnote-58)但是，随着理性自足的自我进一步发展，我们可以在洛克的“点状”自我那里看到，对于自我的控制却是以分解为代价的。分解和控制是具有逻辑一致性的，具有共生的关系。这种逻辑就是主体面对客体的客观化，不管是对于人的理性、欲望的分解还是对于将人的感性经验客观化的倾向，抑或是现代“同一性”的阴影对人行为的控制，分解与对象客观化是获得力量的源泉。[[59]](#footnote-59)

这种“点状”的分解的自我的产生也就催生了人类对于主体性的理解的转变，道德领域发展出了新的关于善的观念：即自我负责。这种自我负责的理想指出：人能够为自我选择和自我行为负责，每个人都有选择自我生活方式的权利，而他人无权干涉。这种观念在社会层面的延伸形成了社会契约论：即认为个人的同意是政府权力的合法性所在，政府的支配性要以个人的普遍同意为基础。这种自由主义的原子式的自我不仅仅孕育了社会契约论，同时也产生了个人主义。这里的个体就成了自我决定的、自我负责的自足个体，而相应的。这里的社会则建立在个人的承诺或同意的基础上。在这种理想中，这个看似自由的个体把除了自我以外的任何他者都看作是不真实的，而社会也沦为其达到自我目的的工具与手段。

以上只是现代自我认同的形成的道德根源的其中之一，“它是一个被自我探究和个人承诺的分解式理性——连同其自我负责的自由和尊严的共同理想——的能力所界定的自我。这些要求彻底反思的能力是某种内在性概念的基础”。[[60]](#footnote-60)这只是现代自我的一个内涵的一部分，而另一部分是现代本性观，它也成为现代自我认同的外部延展。这种内在的自我在现代表现为对于日常生活的肯定。

泰勒的“日常生活”概念，是人类生活涉及生产与再生产方面的技艺术语，生产与再生产指劳动、生活必需品的制造以及我们作为性别存在者的生活（包括婚姻和家庭）。[[61]](#footnote-61)这与古希腊时期的价值观念颇为不同：泰勒所说的这种“日常生活”仅是人类日常生活需要的最低保障，其地位远低于亚里士多德的那种理论沉思。但是正是近代的启蒙使得人们抛弃了以沉思把握宇宙秩序的形式与以荣誉为至高追求的伦理体系，转向了对人人触手可及的日常生活的参与的肯定。“现代对完满的人类生活进行定义，一方面根据劳动和生产，另一方面根据婚姻与家庭。”[[62]](#footnote-62)进而在道德领域，伦理观也发生了变革，发展出了一种泰勒称之为“资产阶级”的伦理观：主要包括平等观、普遍权利观、以及对家庭的依靠。

这种对“日常生活”的肯定一部分是因为近代科学革命，另一部分是由于宗教改革中新教伦理对于世俗价值的肯定。在泰勒看来，基督教的价值并没有因为西方现代化的世俗化而被祛除，相反他们以隐秘的方式“乔装”进入到了现代价值话语体系之中，并以新的样貌在现代精神生活中实现“重现”。而在对于日常生活的肯定中，泰勒挖掘出了现代自我认同的另一个根源——与启蒙的理性自由相对的——即浪漫派中的自我。

浪漫派并不是与启蒙完全对立的，实际上，二者是从同样的观念中发展而来的：即依靠内在性的自我去寻找道德根源。但是，浪漫主义与启蒙理性主义的区别在于以下两点：第一，浪漫主义主张到情感中而非理性中去寻找道德根源，其更重视表现力与创造力；第二，与“点状”分解的自我观不同在于其情感学说更趋向于个体与表现母体的合一。

最终，在这个现代的启蒙自我与浪漫主义自我的交汇处，泰勒发掘出了本真性的自我。这种本真性的自我糅合了两种不同的价值，“它是浪漫主义时期的一个产物，对不受约束的理性观点和不承认共同体纽带的个人利益至上主义持批判态度”。[[63]](#footnote-63)正是随着道德根源的探寻转向了人类内部，本真性的自我不再受制于外部的秩序的统一，而是自我与自身的接触。在本真性的方向下，卢梭和赫尔德可以被看做是旗帜性的人物。

泰勒认为，卢梭最先提出“本真性的概念”。“卢梭频频地将道德问题表述为我们遵从自身本性之声的问题。这个声音，总是被那些由我们对他人的依赖所诱发的激情所淹没，‘自尊’或者说骄傲是这些激情中关键性的一个。我们的道德解救来自恢复与自身的真实的道德接触”。[[64]](#footnote-64)与此同时，为了进一步阐释这个核心问题，卢梭提出了自决自由的观念：即只有当我遵从本心自己决定什么与我有关，而不被外界事物所扰，我才是自由的。自决自由明显地超越了消极自由的界限，因此也就要求个体打破外界环境对其限制的藩篱，遵从自信独立做出决定。在这之后，赫尔德结过了卢梭的接力棒，对本真性进一步的阐发。赫尔德认为，我们每个人都有自己独特的做人方式，也就是说，每个人都有自己的“尺度”。忠实于自我的本心而非模仿他人在现代文化中被赋予新的重要性，同时也开始具有了道德意义。对于自我的本心就意味着对我的独特性的信仰，因为这是一种只有我们自己才能阐发的东西，而在阐发的过程中，我定义了我自己。这就是对于现代本真性自我的理解背景，同时也是自我实现的目标理解背景。[[65]](#footnote-65)而卢梭与赫尔德的观念最具开拓性的意义在于在自我和内在本性之间完成了道德的联结，这也就指明了丧失这种道德联结就意味着丧失自我。

但是，这种本真性的理想在现代发生了两个“滑落”的变种，而两个变种均滑向了相对主义。第一个“滑落”是走向了“自恋主义文化”——一种激进的自我实现的自我中心模式。在这种模式中，不允许有任何外界的因素对我进行约束，因此最终走向了利己主义与自我放纵。而在泰勒看来，这种走向相对主义的自恋主义文化实际上与人们对于社会的中立化理解有着密切的关系，因为既然价值从自然、上帝、社会秩序中被驱逐，那么这就证明我们的任何选择都可以是任意的，既然价值失去了可依靠的根基，那么我做任何都无可非议。第二个 “滑落”是后现代的一种“高雅”文化运动，这可以被看做是后现代在对于工具理性进行批判后走向了极端的浪漫主义。在这种极端的浪漫主义这里，原先的“表现”被曲解为了“表演”，而原先的自我与母体的和谐统一的伦理关系被曲解为自我孤独舞蹈的一种审美体验。泰勒指出了这种后现代主义实际上本真性的自我出发却走向了歧途，其根本问题在于：尽管后现代主义者反对工具理性，但是仍然留下了一个没有标准的世界，在这里我们没有找到任何可以为自我实现提供价值的资源，最终也和工具理性一样造成了对于整个意义世界的拒斥。基于此，泰勒所做的实际上就是一种挽救性的工作，“我们不全盘抛弃这种文化，也不只是原封不动的同意它，我们应该试图使其参与者更明了他们所赞同的伦理涉及什么，来提高这种文化的实践”[[66]](#footnote-66)

## （二）何以挽救本真性的自我？

泰勒的本真性的自我需要从三个角度来进行剖析。

首先，主体必然要具有“内在深度”。正如前文所述，泰勒试图恢复人类的道德能动性，所以泰勒的本真自我就指的是“一个关于什么是较好的或较高的生活模式的概念，在这里，‘较好的’和‘较高的’，不是依照我们碰巧所欲或所需来定义的，而是提供了一个关于我们应该欲求什么的标准。”[[67]](#footnote-67)由此可知，本真性自我的本真性就体现在人在道德空间中是一个“行动者”——能够在不同欲望之间做出区分，在能动性的支撑下对于道德生活做出质的区分。

其次，人作为一个对话性的自我对于认同的需求。正如前文所述，人是一种自我解释的动物，是一种语言的存在，进而可以得出其根本性的特征在于对话的特性。因此，虽然本真性的自我存有内在深度，但绝不是一种独白式的自我，而是在对话中完成自我建构。语言的作用在于使我们能够理解自己，并且最重要的而是语言定义了我们的自我同一性。““我们总是在与一些重要的他人想在我们身上找出同一特性的对话中，有时是在与它们的斗争中，来定义我们的同一性。”同时值得指出的是，这种对话性保证了本真性的自我并非是封闭的、固化的，而是开放的，进而表现为一种流动性：自我在对话的网络中不断生成，也在随着日常实践、交往发生变化。

最后，作为本真性的自我的背景性资源，无可逃避的道德框架或道德视野（horizon）是必不可少的。这个无可逃避的道德视野正是作为我们的生活的意义背景空间而存在的，正是依据这个背景，事物对我们来说呈现了不同的重要性。泰勒突出这一点是意在指出：每个个体可以无所顾忌的选择，那只会走向道德相对主义、道德主观主义甚至走向虚无主义，而追寻本真性是意在是我们找到“我与他人的差异中哪些是重要的有意义的”。也即是说，正是由于存在重要性的差别，这才赋予我们选择以意义性，否则选择就会无关好坏。这表明，差异性并不仅仅是因为自身而获得价值，而是差异反映了我们之间的重要性的价值评估框架不同，我们的道德视野不同我们才会出现差异。因此，泰勒这里绝不仅仅是简单的承认差异性（那只会走向相对主义、主观主义），而是要兼顾到用来为这些差异性提供支撑的道德视野，因为它们同样构筑了意义空间的基础。而这种意义基础并非是不可撼动的，而是在人类的交往中实现价值的交换与创造。

所以，泰勒阐发了自己对于本真性的定义：本真性( A) 包括( i) 创造、构造以及发现，( ii) 原创性，以及频繁地( iii) 反对社会规则，甚至潜在地反对我们的道德; 本真性( B)要求( i) 对重要的意义视野加以开发( 反之创造就将陷入琐屑的生活无意义之中) ，和( ii) 在对话中定义自我。[[68]](#footnote-68)很明显，这个对于本真性的自我之中充满了张力，但是这二者却是处于平等地位的，简单的为了实现一个而牺牲另一个一定是错误的。因此，后现代主义的“解构”的错误就在于为了强调（A, i），也就是我们为了发挥语言的表达层面的创造性，而将（B, i）忽视掉了。而同时，解构主义者们发展了（A, iii）的极端形式，走向了创造性的非道德主义，但又忽视了（B , ii），进而没有将我与他者的对话形式纳入考虑之中。我们可以通过定义看到：泰勒最终将启蒙主体成功改造后，在其本真性自我中巧妙地融合了启蒙主体的理想与浪漫主义中表现主义的理想。

在我看来 ，泰勒对于启蒙主体的浪漫主义改造是出于以下两个原因的：其一，是泰勒看到了启蒙理性的自我在经验现实层面受挫后开始走向了妥协，而浪漫主义视角下的泰勒则希望将启蒙运动中所发掘出来的重要的价值继续发扬出来；其二，泰勒还认为启蒙对于现实的批判也应该存在一个界限。这个界限是用来保证道德政治领域中的价值维度不被侵蚀、破坏，因为这会导致人们沿着启蒙路线走进虚无主义和激进怀疑论的深渊之中。以此，认识论层面的真理不能够产生对善的破坏，因为真理正是为了维护这种善而存在的。

同时，我认为，对于启蒙主体的自我的改造是具有必然性的，是其自身张力与矛盾所导致的结果。内在性的自我从其出生伊始就蕴含着普遍性与特殊性的张力。正如泰勒在《自我的来源》的历史维度那部分所梳理的，近代主体性的理论从柏拉图到奥古斯丁，始终是沿着内在性的方向向人的内心深处挖掘，而这个工作就是为了在某种程度上脱离开肉身达到纯粹的“我思”，从而获得一种主体的普遍性和统一性，在这个过程中，个别性、特殊性也就被抛弃在主体之外了；但同时，在这个具有内在性的主体向内挖掘的过程中，实际上是不可避免地发现自我主体所内在的特殊的、个别的“自我”，因为深入我们的内心之后就必然地会发现我与他人不同的那种个别性。所在，正如泰勒所揭示的，蒙田所发掘出的那种个我是永远不会被笛卡尔在“我思”的抽象过程中被抹掉的。这就是浪漫主义的表现主义自我观出现的逻辑必然性所在：如果主体想要通过自足的那种点状自我为自身奠基，就必须向自身内部挖掘，从而将他性搁置于自身之外，但是这种内向的用力的过程中个别性、特殊性、本真性的自我就会跳出来，使得主体变成一种具有辩证结构的复杂的综合普遍性和特殊性维度的主体。

由此，我们可以明显的看出：社会性与个体性、普遍性与特殊性在不断地拉扯着自我，而自我也只有在这种辩证的对立统一中才能获得自身的完整性。同时“本真性自我”这个定义也标志着泰勒对于先验自我经验化的改造的完成，对于启蒙理性的修正与改造后最终建构了一个柔性的“浪漫派”自我。实际上，可以将泰勒这种“挽救”工作视为对于启蒙运动的浪漫主义改造，是一种18世纪浪漫主义在当代的“重现”。泰勒所作的工作就是力图建构一个完整的、非片面的综合体（本真性的自我）：即把康德式的自我立法的理性主体与浪漫主义所向往的人与人、人与自然和谐相处的表现的统一体综合于一身的真实主体。而这个综合的主体（本真性的自我）就成功地包含了两种主体：一是高举主体的普遍性维度并且以自己所遵守的规则的普遍化作为主体自我确证的关键的这种启蒙主体；二是高举主体的个别的、特殊性的维度并且以能否将各个个体的内在的特性表现出来的为主体自我达成的关键的这种表现主义的主体。因此，泰勒的本真性的自我就完成了在普遍性与特殊性之间达到了平衡点。

泰勒对于启蒙的内在性的主体的超越是在于对其构成方式与其根基的方面不再靠理性、精神来支撑，而采取了以语言为基础的社会性来为主体提供支撑。而启蒙内在性在泰勒这里以主体理想的形式揉进了其构建的“价值主体”之中了。泰勒将先验自我的价值内在性剥离了出来，因此他实际上并没有完全否弃近代主体性理论，而是进行了扬弃。这种具有价值内在性的理想内涵主要包括：曾经存在于纯粹先验主体中的自由自主、不受他者控制的那种非异化的存在状态、在于他者共存中完成自我个性的实现、自身的创造性、自我全面的发展等。很明显，这些理想内涵被泰勒通过构建本真性自我而吸收了进去，形成了现代自我认同不可缺少的价值。

# 五、泰勒自我观的局限：本真性自我的软弱性

在这里，笔者希望通过泰勒与马克思在自我主体层面的接触，来挖掘出泰勒自我观的矛盾性所在。正是泰勒与马克思的交往过程中，其自我观中的弊端显现了出来。

泰勒自我观的表象的矛盾就在于泰勒的本真性的、内向性的自我在现实经验的层面出现了自悖性，也就是说，自我在资本中出现了辩证性：即人们在认同自己的本质的同时，发现自己的身份是外部强加的，也就是当我们试图对我们的自我本质进行断言时，发现自我成为了分裂或“异化”的自我。因此，“异化”问题是泰勒所不得不要面对的最根本的理论障碍，也正是对于“异化”问题的处理暴露了泰勒自我观的局限性。我想要指出的是：泰勒对于“异化”并非是完全忽视的，而是认识不充分，同时其建构的“自我”主体由于自身的性质的原因也是与资本无力抗衡的，因此，泰勒无法对于异化对人的伤害给出现实实践层面的解决办法，这也就进而暴露出了泰勒自我观的理论困境所在。

在这里我们首先从马克思对于“异化”的观点出发，进而以对照的形式反思泰勒对于“异化”的批评有哪些不足之处。马克思在考察19世纪工业资本主义的主体的命运之后，提出了“异化”的理论。马克思认为，工人们以四种方式被“异化”：第一是工人与他创造的产品的异化。这是因为产品不属于工人，而是属于资本家。工人无法控制生产过程，因为他或她不拥有生产资料。第二，与生产活动本身的异化。工作往往是枯燥和重复的，而不是一种令人满意的活动，这使人类无法通过工作来表达他们的创造力。第三，在劳动力市场中，特别是在人们被迫相互竞争的情况下，在劳动力市场上存在着异化。这不可避免地导致了人与人之间的疏离感，因为他们认为彼此是敌对的，而且彼此的利益是对立的。最后，我们的类本质存在异化，也就是作为人之为人和动物之间主要区别的特征。 马克思认为人类具有动物不具备的能力。 例如，人的本质并不是为个人预先刻画的，因为通过他们的生产活动，他们可以选择他们想要做的或将要成为的人，但是动物却没有这样的选择。 海狸必须建造它的水坝，兔子要挖掘洞穴等等。 相比之下，人类可以反思并决定做什么。 因此，在资本主义中，生产资料在私人手中，我们作为人类与我们确定自我的能力是分开的。 试图在资本主义中进行自我确证或自我实现是非常困难的，因为我们必须出卖我们的劳动力才能生存下去。把马克思的异化论点与他在《资本论》第一卷中所发展的拜物教理论联系起来也很重要。在那里，他认为资本使人类相互之间的社会关系呈现出“事物之间关系的荒唐怪诞形式”[[69]](#footnote-69)。这是由于商品生产的性质所致，这涉及工人被迫与他们生产的东西分离开。商品则采取了似乎没有任何社会内容的拜物教形式，因此掩盖了工人与资本所有者之间的对抗性生产基础。 因此，对资本主义社会中无处不在的拜物教的批判和对于资本的扬弃是开始克服异化的基础。

而泰勒本人也意识到资本主义的异化效应，这是他早期在其著作《黑格尔》中与马克思的接触中出现的。泰勒对其视为激进启蒙运动的继承人的青年马克思的观点表示赞成。青年马克思首先认为人类根据自己的目的塑造自然和社会，其次是批判现存社会的不人道现象。[[70]](#footnote-70)泰勒指出，对于马克思来说，改造自然也意味着改造自己的自我，但是在阶级社会中这种改造会导致异化，因为人类创造的成为其本质的一部分的劳动产品，实际上是一种“异化的现实”——其自身有一股抗拒和反对他的力量。正如泰勒所言，马克思的异化概念清楚地表明了他思想的表达主义性质。 人类通过他们的劳动和与自然的互动来表达自己，其劳动产品是其表现。 这种表达的丧失不仅仅是“剥夺”，而且是“自我厌弃”，克服这不仅仅是通向幸福的途径，而是恢复“完整性和自由”的一种方式。在阶级社会中，人类因此不能控制自己的表达，因此马克思的表达主义的积极方面就是重新获得对我们生活的控制权并实现真正的自由。由此，泰勒从表达主义自我的视角出发，与马克思的“异化”观存在一定程度上的共鸣。

在《自我之源》这本书发表十四年后，泰勒对工业化的资本主义种的异化现象的担忧也出现了。在进一步阐述他对日常生活的肯定的主题时，他谈到了家庭在历史上发展为一个单位以保护其家庭成员免受工业化国家的侵蚀。他不否认家庭观念的要素先于工业化，但他认为，正是由于后者的出现，以及“资本主义、流动、大规模、官僚的世界”的发展，家庭成为“无情世界”的“避风港”。因此，在泰勒自己的承认下，资本主义产生了一种自我否定——异化。同时，泰勒还意识到异化与拜物教之间的联系，当时他积极地引用卢卡奇对异化的解释——其对工具主义和时间的空间化的批判。的确，对于卢卡奇来说，拜物教或物化是马克思对资本主义社会批判的核心，而且他认为它渗透到社会生活的各个方面。[[71]](#footnote-71)此外，与卢卡奇和马克思一样，泰勒也认同马尔库塞，阿多诺和霍克海默——他们反对工业资本主义社会以机械的，工具的方式看待和体验世界的方式，从而导致物化的个体。事实上，泰勒解释了马克思在资本主义批判理论中是如何暴露资本主义的“强制性”的，而这将带来“毁灭或边缘化内在价值的必然结果”。为此，泰勒在《共产党宣言》中赞同马克思的主张，即随着资本主义的发展，“所有的一切都将烟消云散”。

 泰勒意识到，这一过程的政治后果也是可怕的。 他指出，对于马克思来说，资本主义的经验将公开地转化为不平等的权力关系，暴露了政治平等的假象。事实上，泰勒也承认这也是一种异化。因为人们不觉得他们的声音是被听到的，甚至是在压迫性的工具政治机构面前。毫不奇怪，选民的冷漠和“公民异化”占上风，这导致人们无法认同支配他们的制度并导致分裂和原子主义.

总的来说，泰勒在肯定日常生活时明确表明需要自主，尊严和更有意义的非异化生活，但这与资本主义的'无情世界'有什么关系呢？对于马克思来说，很明显，资本可以通过不断寻找剩余价值来否定我们的自主权并降低人的尊严。然而，泰勒并没有充分探讨为什么在这个资本主义的“无情的世界”中需要“避难所”。这里泰勒的理论存在着断裂，因为很显然，他对资本主义社会剥夺人性的方式存在很大的问题，但是似乎忽略了自我在资本主义中的辩证性意味着人们如何认识到当他们试图断言自己本职或身份的时候却发现自己的身份是外部强加的。因此，他很少注意资本赋予人这种强制性身份以及与之相关的斗争：当我们试图断言我们的人的本质并且在与资本斗争中试图使得我们的存在符合我们的本质的时候，自我变成了分裂的自我。实际上，这暴露了泰勒的局限性与软弱性所在。

泰勒没有在发现资本社会中的“异化”现象后走向对于资本的批判的一个原因是泰勒并没有认识到：资本的逻辑所产生的对于人的异化的影响将必然导致虚无主义，而虚无主义正是泰勒千方百计想要拒斥的。如果按照资本的逻辑，必然会孕育出空虚、虚无化，而这种虚无主义将会是资产阶级的历史命运。（但是在这里我要说明的是，从马克思对于异化的积极性的解释路径出发的话，确实无产阶级并不会走向虚无主义，因为异化的积极向度将会使得无产阶级走向新的历史纪元。在这里，为了论述泰勒对于“物化”认识的不彻底性，我们只是就晚期资本主义社会中的“物化”对人的否定的路径进行探讨。）在物化世界中，资本对于人的否定可以从两个角度分析：第一，是物化世界对人的个性的压制；第二，如果将“人”定义为一种位格，那么资本所衍生的物化世界否定了人的自我认同和尊严。因为资本根据其自身的属性根本就根本没有考虑人的自我认同与尊严的必要性，只是将“人”不加区分地卷进利益最大化的齿轮。而只有在利益最大化的要求下，资本才会关注尊严、人格的价值内涵，但这种关注也是建立在其尊严具有工具性价值的基础上，而非善意地关注人的根本价值。在资本运转下的物化世界中的人没有人格、没有个性，更无法从内在性的自我中发掘出自己的根本价值，人仅仅是被物化世界视为工具。而在此背景下，人完全失去了自我反思性，甚至开始把自身的工具价值当做其内在价值。很明显，在这过程中，工具价值将人的赖以表达自我的内在价值置换掉了，至此人彻底地失去了寻找自身的根本价值的可能性。不仅是马克思，我们也可以从尼采那里看到，物化导向虚无的论证。虽然在尼采那里并没有提到“物化”的概念，但是尼采眼里的那种专门化、机器化、制度化、安全化的那种体系是与物化体系有着密切的联系的，它们同样地构成对于人的能动性的全面压制。在尼采看来，那种“同一性”在社会中表现为普遍规范，这种隐形的“霸权”遏制了创造性、个性、战斗精神与生命力，因此这将必然会导致虚无。“把一种法律规范想象成绝对的和普遍的，不是把它当作权力联合体的战斗武器，而是把它当作反对所有战斗的武器……这是一种敌视生命的原则，是对人的败坏和瓦解，是对人类未来的谋杀；是一种疲惫的象征，一条通向虚无的秘密路径。”[[72]](#footnote-72)

由此，上一段论述了泰勒在面对“异化”、“物化”的时候认识是不足的，“物化”所导致的虚无主义将会与泰勒建构的道德实在论相冲突。而这一段我想要说明的是，泰勒不仅仅是对于“异化”认识不足，同时其面对异化还是无能为力的。

实际上，泰勒对于“异化”中的“自我”的观点是与青年马克思有着异曲同工之处。正如上文所述，泰勒对于马克思异化观的响应集中于青年马克思时期，而撰写在《1844年经济学哲学手稿》、《詹姆斯·穆勒一书摘要》时的马克思尚未经历对于 “异化”概念从“道德评价”到“历史评价优先”[[73]](#footnote-73)的视角转换，尚未摆脱费尔巴哈人本学中的那种道德感伤主义。而成熟时期的马克思并未抛弃这种“道德评价优先”的视角，而是在历史评价的基础上进行道德评价，在这过程中对于青年马克思的观点进行了两方面的改造，“一是把布尔乔亚式的、多愁善感的道德立场转换为无产阶级的道德立场;二是把道德评价置于历史评价的基础上。”[[74]](#footnote-74)但是，泰勒没有经历这个重要的转向，仅仅从人本主义的角度来看待异化现象。因此，泰勒对于“异化”的自我的解决方案实际上还是在“道德评价优先”的框架下，仅仅对于资本主义社会中所暴露的异化现象做出道德谴责；同时，泰勒的理论中历史的视角被边缘化，他也就无法看到异化的客观必然性以及其积极意义所在。泰勒并未认识到只有在对以物为依赖性为基础的普遍异化中，以自由个性为基础的非异化社会才能够实现。因为，这种非异化的社会是通过废除私有制的方式来实现对异化的扬弃，因此异化可以说是通往非异化社会的必经之路。因此，泰勒对于“异化”的自我的观点仅仅是从抽象的、应然性层面的人出发去研究人的主观动机和道德责任，而没有从宏观的历史运动的角度出发客观地看待异化现象。所以泰勒正是由于缺乏这种“历史评价优先”的视角，也就对资本主义社会中各种经济关系的异化表现形式无能为力，其对于“异化”的谴责也就成为了空幻无效的口号。

根据以上的分析，我试图指出泰勒自我观最根本的问题：泰勒构建的主体——“自我”，仍然没有彻底地摆脱观念论的阴影，依旧是作为一种具有唯心主义色彩的自我而存在的。而这不仅是导致泰勒对于“异化”、“资本”等概念认识不充分的原因，而且是泰勒并没有按照其逻辑走向对于资本的批判的原因。泰勒的自我观的根基是不够扎实的对于此问题我试图从以下几点展开论证：

首先，泰勒的初步工作是通过提出一种交互式的自我来以主体间性的视角重建主体性，在这个过程中泰勒将人视为自我解释的动物、语言的存在和对话式的自我。和伽达默尔一样，泰勒这种将主体间性的问题的研究仅是停留在哲学解释学的层面，就等于言明其未然性。因为针对解释学来说，我们在对于文本进行探讨的时候，实际上并不是在讨论语言，而是在讨论被语言表述着的行为。也正是因为这个缘故，不管是“客观精神”、“思想”还是“语言”都不能“独自组成特殊的王国，它们只是现实生活中的表现。”[[75]](#footnote-75)在此意义上，虽然表面上主体间性关乎语言，存在于语言之中，但是所表达的绝不仅仅是意见上的一致，而是生活形式上的一致。所以，提倡“对话式的自我”虽然是主体间性的一个重要表现，但这只是文化发展的自然要求。以对话、交流的方式并不能根本性地解决问题，尽管这种方式能够促进相互之间的理解，但这仍然是认识主义的思维范式。重要的事情不是对话，而是马克思所提出的将“作为生产的个人自主活动”条件的交往形式（生产关系）的交替关联与主体间真正意义上的交流及沟通。[[76]](#footnote-76)也就正如哈贝马斯所说的，“劳动不仅是人类存在的基本范畴，也是一个认识论的范畴。”[[77]](#footnote-77)所以，相比于马克思将主体间性的问题置于劳动、实践的领域之内，泰勒的哲学解释学显得不够深入。在泰勒这里，主体间性的建构并没有一种实质性的基质，因而也会容易受到观念论的侵蚀。

第二，通过泰勒对于唯物主义的片面地、机械地理解，以及其关于存在和意识何者优先的问题的看法，可以找到其观念论的踪迹。首先我们可以从泰勒对于马克思主义的批评中看到泰勒对于唯物主义认识的不足。在泰勒的最新著作《世俗时代》第五章“观念论的幽灵”中，泰勒不仅对于自身可能受到的观念论指控采取强烈而警醒的防卫态势，同时也用一种漫画式的手法描述了一个机械的、庸俗的唯物主义变体，并将此作为其批判的靶子。而反向我们可以看出泰勒实际上试图隐藏自身理论中的观念论的残影，而这就使得他在现实经验的资本化的世界中无力解决异化的问题[[78]](#footnote-78)。正如弗雷泽所说：泰勒对阶级斗争的缺乏关注是他对自我的阐释的一个明显的空白。虽然他以对人类作为生产者的强调来肯定他对普通生活的肯定的概念，但他并没有进一步考察这一过程中出现的阶级身份的本质。这更加奇怪，因为他强调了尊严的概念，而资本主义对此的破坏和疏远的作用太大了。正如我们所看到的，他确实认识到阶级与异化之间的联系[[79]](#footnote-79)，但他并没有进一步探讨这个问题，认为这对于确保人们能够过上充实的生活具有根本的重要性。这暴露了他自己工作中的严重弱点，即，他不遵循逻辑结论，因此他也就不认为资本主义需要被克服才能结束异化。

第三，相较于马克思的实践主体，泰勒的实践主体不够经验化，其根基不够扎实。泰勒所建构的在道德实践中活动的实践主体是一种还没有进入到复杂的具体实践过程中的、未接受实践过程中那些复杂因素与力量撕扯的主体。这种“自我”主体只是表现为“应该”，也就是一种实践哲学理论中的规定。而马克思那里的主体则在复杂的实践过程中被改造、改变了的主体。正如我们所熟知的，马克思强调过，依托生产活动的经济过程对于主体的塑造要比政治哲学对于主体的定义更经验化、更具现实性。也就是说，马克思更加强调现实的实践过程（尤其是以经济活动为代表的）对于主体的塑造更加具有根本性，从而将主体看作是在实践过程后的一种成果表现。如果将泰勒的主体看作是应然层面的，那么马克思的主体就更倾向于实然层面。而泰勒出现自悖谬性的重要原因就在于是“应然”与“实然”的反差与相互悖谬：“应然的”实践主体中规范性维度被肢解、冷落，而现实的物质利益趁机对于道德规范进行消解、替代。而这正是导致泰勒始终不愿去讨论关于经济主体的问题的原因。正如上文所述，泰勒对异化的看法仅限于“道德评价优先”的视角下以抽象的人的本质为基础来阐发，因此，这就表明泰勒的主体建构赖以评价的“基质”不够扎实、不够深入，这就很容易受到道德相对主义、虚无主义的侵蚀。

# 六、对于马克思主义自我观的启示：捍卫一种浪漫主义的自我

尽管泰勒的自我观缺乏像历史唯物主义这样扎实的根基，但是其依然向我们展示了一种表现主义自我的发展的可能性。正如泰勒所言，马克思的异化观明晰地表现了他思想中的表现主义性质。也就是说，在马克思那里，人类通过劳动以及和自然的互动来表达自己，而异化所带来的表现维度的缺失不仅仅是简单的“剥夺”更是一种“自我性的缺失”。对于这种异化现象的克服不仅仅是通向幸福的路径，同时也是恢复“自我的完整性与自由”的一种方式。因此，泰勒认为，马克思始终坚持着以表现主义作为其思想的主题，所以马克思才会控诉一个“占有”先于“表现”的社会。正如泰勒所意识到的那样，在这样一种强调占有的异化世界中，人的权力变得支离破碎并且以财产的形式出现，而这是一种“糟糕的、扭曲的本真性自我的替代品”。因此，在阶级社会中，人类不再能够控制自己的表现性自我的一面，所以，马克思的表现主义的积极方面就是重新获得我们对生活的控制权并实现真正的自由。

正是这种基于对自我的内在性挖掘而产生的表现主义自我，激起了我们对于马克思自我观的反思。在这里，我希望捍卫一种马克思哲学视域下的具有浪漫主义因素的“自我”主体，即具有内在深度的内在性的自我。这种具有内在深度的本真性自我背后就是被泰勒改造后的先验的、纯粹的自我，这个维度的自我中包含着启蒙现代性所留下的基本价值理想。

首先，我们可以进行假设：如果完全抛开“自我”主体的浪漫主义的、先验性的、内在性的维度，那么主体能否仅仅靠经验性的、外在性的、社会性的维度为自身奠基？对这个问题的回答将从两种进路展开。

第一种情况是当经验自我随着其主体性中的地位的上升，甚至取代先验的、内在性的主体时，自我主体的个别性维度就会得到空前的发展。而因为经验主体所具有的世俗性、差异性、多样性、个别性、流变性，那么经验主体就会渐渐地消解掉超验的规范性维度，使其不再具有普遍性的约束，而这就出现了舍勒所说的本能冲动造反逻各斯从而走向了一种悖谬的困境，也即导致了经验主体的雷同化。而第二种情况就是走向了施蒂纳所说的“唯一者”。在施蒂纳那里，“自我”完全摆脱了主体的普遍性与神圣性的维度，仅仅留下世俗的、纯粹经验的、当下即是的、完全自主的“惟一者”，而抛弃了超验性的价值，仅仅着眼于世俗经验，就会不可避免地走向虚无主义。一旦理想维度完全被经验维度所取代，那么惟一者的生活必然走向空虚、无序和碎片化，“毁灭一切的自我就是虚无的自我”。由此可见，如果仅仅评价经验性维度对于自我进行建构就很容易跌入众人一面的雷同化或虚无主义，这就证明了这中纯粹经验的进路是不可行的。

因此，根据上文我们可以知道，启蒙所带来的纯粹内在性的自我和纯粹经验性的自我都无法撑起人之为人的主体性的维度。因此，在这里我想指出：我们对于马克思主义的实践主体的研究决不能将主体的超验维度消解掉，因为纯粹经验化的自我不但无法仅仅凭借自身得到自我确证，同时也存在着走向世俗化、物质化、雷同化的可怕结果。自我仅凭借经验性的个体自我是无法担当主体性建构的大任的，因为经验性的自我是多变的、异质的、瞬时的，因而根本无法获得普遍性的维度。同时这种经验自我很容易受到世俗性、他性的侵扰，从而失去了普遍价值维度的规范，因而就会呈现为碎片化的存在，也就根本无法再作为自己主宰自己的主体，也就更无法达到价值维度。

那么，马克思将启蒙现代性中的先验自我为我们留下的理想、价值向度放置在何处了呢？很显然，马克思将这些超验性的理想放置在了理想的人之中。即使在马克思的成熟时期不再使用“理想的人”这个词，但是这始终是马克在目标层面所坚持的和追求的。正如我们所看到的，为什么马克思能够将资本主义作为一种次优的政制从而对其作出彻底地批判，进而揭示出资本主义下的存在是非实在性和不完满的？正是因为马克思在那种“理想的人”的角度下先验地认识到了原初存在的样貌：即一种对于人性的政治美学理解——“自由的联合”[[80]](#footnote-80)。马克思的工作是将神圣性下落于世俗性之中，并在世俗性的存在中去寻找神圣性的可能。“我们不把世俗问题化为神学问题，我们要把神学问题化为世俗问题[[81]](#footnote-81)”。马克思将启蒙的内在性主体以主体理想的形式揉进了其实践维度的劳动主体之中。如果没有这一层主体理想，马克思又能凭借什么来改造经验现实？又如何能看到资本主义现实对主体的压迫、异化是一种非正常的要求？如何能看到主体的最终目标是“自由的联合”？这一系列问题的回答正是说明马克思对于资本主义社会的现实批判包含着对理想的人的向往。这个理性内涵带给了马克思批判的价值根据。如法理学家莫里森所说：“马克思称自由资本主义的法律秩序是不正义的，是因为他认为这种秩序违反了他的同伴所认为的理想的人应该具有的主体性。”从理想的人出发对资本主义现实予以批判可以说是马克思理论的价值根基所在。

正如泰勒在《自我的来源》中写到的“在笛卡尔和蒙田对奥古斯丁主义的改造中，在分解式自我重构的实践以及宗教和道德的自我探索之中，我们能发现内在性的强势定位的基础。但是，只有借助于表达我们内在本性的表现主义观念，我们才能够理解把这种内在领域解释为具有深度的根据，这一领域比我们曾今能够表达的还要深远”[[82]](#footnote-82)也就是说，现代的自我就必然蕴含着内在性的理想，都具有内在的深度，即使是世俗化与经验化不断对自我的深度不断削减的今天，这些理想内涵仍然是不可磨灭的。现代自我的神圣性就是这种无法被经验性所证实或者证伪的人类尊严与价值理想。而如果将这种内在性也彻底否定掉了，那我们就会转向后现代主义了，也就是施蒂纳对于启蒙的全盘否定的路径。

那种早期浪漫主义的个人概念是指本真的、谋求和谐和自我实现的极具创造性的力量，而这就是人具有内在性、内在深度的表现，但是这种内在性的潜质是建立在抽象的自我存在的基础上，而马克思正是保留了这种在初始意义上的内在性，尔后用一种社会性的根基赋予其在现实层面的实现的可能性，这正是马克思所做的工作。马克思正是将浪漫主义中的“诗性”的自我转变为了“现实的”自我。这正是马克思相较于前人的进步所在。但是，人的理想维度、神圣性维度、超凡脱俗的维度始终内含于马克思的思想之中。用维塞尔的话来说，“马克思的浪漫就是寻求解放、救赎，宗旨就是寻求‘新的救世主’”。实际上，浪漫主义中的人作为一种理性品质所寄寓之处的新的形式存在于马克思对于非异化的人的理想之中了。

所以，对于马克思主义来说，如果缺少从浪漫主义角度的思考是无法全面地理解马克思的。实际上，马克思并没有彻底地否认启蒙，而是用另一种方式重现了启蒙——将启蒙的理想和浪漫主义的理想有机地融合了起来。启蒙运动中的理性自我逐渐走向衰落，但是启蒙理性所为我们留下的蕴含在主体性之中那种理想内涵却不会被马克思所抛弃，虽然马克思批判了那种表现为主体的理性能力的内在性，但是马克思却从来没有在价值维度上拒斥与浪漫主义相关的内在性。而这种浪漫派的价值维度的内在性表现为人的尊严、意义、神圣性这种人之为人所具有的区别于其他实体的独特性。这种内在性是一种价值维度或神圣意义上的内在性。而我们因为长期忽视马克思和浪漫主义的关联而忽视了这种内在性。

综上我们可以看出单凭经验性的维度是完全不足为规范的批判性理论奠基的，而那种内在性的理想内涵又是马克思主体性思想中必须要加以认真对待的。马克思要实现对于现实的批判，就必须拥有一个规范性的立场。而这种规范性的立场实际上与纯粹性和先验性的规定有着一定的内在联系的。实际上，如果说完全将先验的、纯粹的主体弃置一旁，而仅仅从现实的、经验的层面来看待主体，那么就很容易忘却作为完满主体所必然蕴含的价值向度和审美向度。实际上，在对于马克思主义的进一步发展后，西方马克思主义者已然或多或少地面对了这种窘境。因此，他们开始在对于主体批判的道路中转向：阿多诺走向了审美主体，而哈贝马斯则试图通过交往主体来延续未完成的现代性工程，霍耐特也试图在道德哲学立场下通过普遍承认的范式来构建批判理论的规范性。

在这里，我们并不是主张马克思走向纯粹的审美主义，那种浪漫主义反讽所发展而来的自我观仍没有摆脱观念论的框架。我们在这里是希望在马克思的主体性中保留一定得（维塞尔所说的）诗性维度，而不希望马克思主义走向单纯的实用主义、甚至走向泰勒所批评的那种庸俗唯物主义。我们希望在这里保持一种辩证结构：在马克思主义的主体性中既保持纯粹的先验主体所遗留的理想性内涵（自主性等），同时又以经验性维度来为主体在现实生活中进行普遍性的实现提供真实可靠的力量。保持内在性主体的理想内涵是为了防止我们过度经验化而走向彻底世俗化或虚无主义的企图，同时为我们对于现实经验的世界进行批判提供规范的理论根基；而保持经验性维度的奠基则是将之前理性的根基置换掉，从而将捍卫了主体的经验性存在，不至于重走启蒙主体的老路，防止主体抽象化、形式化，让主体真正能够成为自主自为的存在。

# 七、总结

自我观始终是作为现代自由主义的“阿基里斯之踵”，因而自由主义的自我观在当代面临着规范性层面、方法论层面以及实践层面的多重困境：理论论证的形而上倾向、个人主义的隐忧、普遍主义的贫困、理性主义的虚妄以及实践与价值设定的疏离。而这些困境就使得自由主义被社群主义进行批判和超越成为必然。社群主义的旗帜人物泰勒正是通过观念史的角度挖掘出自由主义自我观的根本问题实际上在于启蒙主体的内在张力。在此基础上，泰勒展开对于现代自我的挽救工作。首先，泰勒通过将人置于语言共同体之中，用主体间性的方式将启蒙的先验的自我经验化，为其增添了社会性的根基，使其在经验现实层面不再空洞。之后，在回答“对于先验自我的经验化又应该到何种程度”时，泰勒构建了自己的多元主义道德实在论，将自我放置于道德空间之中，从而将先验自我中的价值维度凝练了出来 。最终，本真性的自我才是泰勒自我观建构的核心目的。透过这最后一步工作，我们能够全景式俯瞰看到泰勒的杰作：即力图建构一个完整的、非片面的综合体（本真性的自我）：即把康德式的自我立法的理性主体与浪漫主义所向往的人与人、人与自然和谐相处的表现的统一体综合于一身的真实主体。而这个综合的主体（本真性的自我）就成功地包含了两种主体：一是高举主体的普遍性维度并且以自己所遵守的规则的普遍化作为主体自我确证的关键的这种启蒙主体；二是高举主体的个别的、特殊性的维度并且以能否将各个个体的内在的特性表现出来为主体自我达成的关键的这种表现主义的主体。因此，泰勒的本真性的自我就完成了在普遍性与特殊性之间达到了平衡点。

但是，泰勒的本真性的、内向性的自我在现实经验的层面出现了自悖性，也就是说，自我在资本中出现了辩证性：即人们在认同自己的本质的同时，发现自己的身份是外部强加的，也就是当我们试图对我们的自我本质进行断言时，发现自我成为了分裂或“异化”的自我。客观来说，泰勒对于“异化”现象并非是完全忽视的，而是认识不充分，同时其建构的“自我”主体由于自身的性质的原因也是与资本无力抗衡的，泰勒对于“异化”的自我的解决方案实际上还是在青年马克思时期的那种“道德评价优先”的框架下，仅仅对于资本主义社会中所暴露的异化现象做出道德谴责；同时，泰勒的理论中历史的视角被边缘化，他也就无法看到异化的客观必然性以及其积极意义所在。泰勒并未认识到只有在对以物为依赖性为基础的普遍异化中，以自由个性为基础的非异化社会才能够实现。因为，这种非异化的社会是通过废除私有制的方式来实现对异化的扬弃，因此异化可以说是通往非异化社会的必经之路。因此，通过与马克思的异化观做比较可以得出：泰勒对于“异化”的自我的观点仅仅是从抽象的、应然性层面的人出发去研究人的主观动机和道德责任，而没有从宏观的历史运动的角度出发客观地看待异化现象。所以泰勒正是由于缺乏这种“历史评价优先”的视角，也就对资本主义社会中各种经济关系的异化表现形式无能为力，其对于“异化”的谴责也就成为了空幻无效的口号。这就暴露了泰勒的自我观的局限性，其用语言为自我建构的社会性根基仍然不够扎实，仍然是空中楼阁，具有乌托邦的色彩。

最后，这种内生性的、本真性的自我启发我们思考马克思那里“现实的人”是否还有向往“天空”的“超验维度”，是否能摆脱虚无主义的泥淖？由此可以得出，正是泰勒自我观的表现主义的、先验性的一侧给予我们以启示：马克思的主体论是处在经验性与规范性之间的。彻底否定先验性而强调纯粹经验性的路径要么会通向施蒂纳的“惟一者”，走入虚无主义的泥淖；要么会走向经验层面的雷同性。因此，泰勒自我观所带给我们的启示就是为马克思的主体理论中保证一定审美维度或者是维塞尔所说的诗性维度，以避免走向庸俗唯物主义。

至此，本文通过泰勒对启蒙自我的挽救工作揭示出了现代自我应当是理性自我与表现主义的本性表现的内在自我两者融合的结果。自我本质是先验的、普遍性的与经验的、个殊性的融合的辩证结构，而损害其他维度而径直追求单一维度必然会走向自我否定、自身悖谬。那么，我们需要进一步考虑的就是：这种张力究竟如何才能保持自身的稳定性？其临界点在哪里？

正如泰勒援引的荷尔德林的话：“存在着关于我们的实存的两种理念: 一个是最伟大的简洁性状态,在那里, 我们相互适应的需要, 我们的力量, 我们与每一事物的联系, 只是通过自然组织来进行, 不掺杂我们的任何行为。另一个是最高的教化状态, 在那里, 这种一致性将是通过我们有能力给予我们自身的组织来达到无限多样化的和不断加强的各种需要和力量之间协调。”[[83]](#footnote-83) 而如何达到这种最高的教化状态仍然是我们需要深入思考的。

参考文献

**著作类：**

[1] [加]查尔斯·泰勒.自我的来源：现代认同的形成[M].韩震 等译.南京：译林出版社,2012.

[2] [加] 查尔斯·泰勒.黑格尔[M].张国清、朱进东译. 南京：译林出版社,2012.

[3] [加] 查尔斯·泰勒.现代性之隐忧[M].程炼译.北京：中央编译出版社，2001.

[4] [德] 赫尔德.论语言的起源[M].姚小平译.北京：商务印书馆,2014.

[5] [美] 弗莱德·R.多尔迈.主体性的黄昏[M].万俊人译.桂林：广西师范大学出版社，2013.

[6] [英] 安东尼·吉登斯.现代性与自我认同[M].夏璐译.北京：中国人民大学出版社,2016.

[7] [澳] 露丝·阿比.查尔斯·泰勒[M].韩升译.上海：复旦大学出版社，2013.

[8] [奥] 维特根斯坦. 哲学研究[M]. 汤潮、范文棣译. 生活·读书·新知，1992.

[9] [英] 霍布斯.利维坦[M].黎思复、黎廷弼译.北京：商务印书馆，2009.

[10] [法] 科耶夫. 黑格尔导读[M]. 姜志辉译.南京：译林出版社，2005.

[11] [德] 阿多诺. 否定的辩证法[M]. 张峰译.重庆：重庆出版社，1993.

[12] [德] 康德. 实践理性批判[M]. 韩水法译.北京：商务印书馆，1999.

[13] [英] 卢克斯. 个人主义：分析与批判[M].北京：中国广播电视出版社,1993.

[14] [德] 哈贝马斯. 知识与人类利益[M]. J. Shapior译. Beacon Press，1971.

[15] 马克思恩格斯全集（第3卷）[M] . 北京：人民出版社. 2002.

[16] [德] 马克思. 资本论（第1卷）[M] .北京：人民出版社，2008..

[17] [德] 尼采. 论道德的谱系[M]. 周红译. 生活·读书·新知三联书店，1992.

[18] [德] 海德格尔. 海德格尔选集（下）[M]. 孙周兴选编. 上海：上海三联书店，1996.

[19] [德] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映、王节庆合译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1987.

[20] 孙正聿.哲学通论[M] .沈阳:辽宁人民出版社,1998.

[21] 贺来.主体性的当代哲学视域[M].北京：北京师范大学出版社，2013.

[22] 贺来.边界意识和人的解放[M]. 上海：上海人民出版社，2007.

[23] 钱永祥. 纵欲与虚无之上[M]. 生活·读书·新知三联书店，2002.

[24] 张盾. 超越审美现代性——从文艺美学到政治美学[M]. 南京大学出版社.2017.

[25] 张文喜.自我的建构与解构. [M].上海：上海人民出版社，2002.

[26] 张容南. 一种解释学的现代性话语：查尔斯·泰勒论现代性[M].上海：上海世纪出版社，2011.

[27] 乔春霞. 查尔斯·泰勒哲学人类学思想.[M].北京：知识产权出版社.2014.

[28] 刘森林. 追寻主体.[M].北京：社会科学文献出版社.2008.

[29] Charles Taylor , Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

[30] Charles Taylor. What Is Human Agency? //Human Agency and Language：Philosophy Papers I. Cambridge University Press,1985[

[31] Charles Taylor. Kant’s Theory of Freedom [M]//Philosophy and Human Sciences. Cambridge University Press, 1985.

[32] Charles Taylor. Philosophy and the Human Sciences[C].PhilosophicalPapers II .Cambridge:Cambridge University Press, 1985.

[33] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity[M], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

[34] Charles Taylor. The Ethics of Massachusetts: Harvard University Authenticity[M].Cambridge and Press, 1991.

[35] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge[M], Mass.: Harvard University Press, 1992.

[36] Charles Taylor. Habermas Justification and Application [M] // Remarks and Discourse ethics. Cambridge, Mass: MIT. 1993.

[37] Charles Taylor, Philosophical Arguments[M], Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1995.

[38] Nicholas H. Smith. Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity [M], Cambridge: Polity Press, 2002.

[39] Arto Laitinen. Strong Evaluation Without Moral Sources: On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics [M]. Walter de Gruyter ,2008.

[40] Flanagan, O. Self-Expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life. [M] New York: Oxford University Press. 1996.

[41] Hobbes, T. Leviathan. J. Plamenatz (ed.). Glasgow: Collins/Fontana. 1974.

[42] Ruth Abbey, Charles Taylor, [M]Teddington: Acumen Publishing Limited, 2000.

[43] Ruth Abbey. Charles Taylor [C].Cambridge:Cambridge University Press,2004.

[44] Nicholas H. Smith. Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity [M], Cambridge: Polity Press, 2002.

[45] Ian Fraser, T. Dialectics of the Self：Transcending Charles Taylor[M].Exeter：Imprint. 2007.

[46] Leonard P. Wessel，Jr: Karl Marx Romanic Irony，and the Proletariat，Louisiana State University Press 1979.

**论文类：**

[1] 俞吾金.. 从“道德评价优先”到“历史评价优先”——马克思异化理论发展中的视角转换. [A] 中国社会科学，2003-02，95~105.

[2] [美] 温蒂·布朗.神圣、世俗与亵渎:查尔斯·泰勒与卡尔·马克思. [A] 国外理论动态，2014 -3，31~38

[3] 韩升. 查尔斯·泰勒: 面向根源存在的本真性伦理[A].华中科技大学报，2013-27，22~26

[4] 宁乐锋.查尔斯·泰勒的双重意蕴的个人主义评析[A]. 长春工业大学学报(社会科学版)，2010-22，1~4.

[5] 黄河. 意义世界的追寻———查尔斯·泰勒探讨人之本性的存在论辨析[A]. 海南大学学报人文社会科学版，2016-9，13~18.

[6] 韩升. 查尔斯·泰勒的语言存在论及其政治哲学面向. [A].马克思主义与现实，2013-5，100~106

[7] 韩升. 丰富对现代性的社会想象———查尔斯·泰勒的现代性叙事. [A]. 上海交通大学学报（哲学社会科学版），2013-2，37~43.

[8] 孟芳. 本真性理想的再审视——对查尔斯·泰勒本真性理想的解读. [A]. 华中科技大学报，2013-5，37~43.

[9] 宁乐锋. 查尔斯·泰勒的社群主义整体本体论评析——基于道德空间的视角[A]. 广西社会科学，2011-3，42~45.

[10]Allison Weir. Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault , PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM. 2009: pp. 533–553

[11] Questioning Political Theory. Charles Taylor’s Contrarianism. POLITICAL THEORY, Vol. 32 No. 5, October 2004 723-733

[12]Charles Taylor. Justice after Virtue [A].in After Macintyre[C].Edited by John Horton and Susan Mendus, Paris: University of Notre Dame Press. 1994:213

[13] Christopher F. Zurn. Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor. Constellations Volume 10, No 4, 2003.

[14] Ian Fraser. Charles Taylor, Marx and Marxism. POLITICAL STUDIES: 2003 VOL 51, 759–774

[15] Joseph R. Relsert. AuthenticityJ, ustice, and Virtue in Taylor and Rousseau. Northeastern Political Science Association. Polity, Vol. 33, No. 2 (Winter, 2000), pp. 305-330

[16] Radu Neculau. Being Oneself in Another: Recognition and the Culturalist Deformation of Identity. An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 55:2, 148-170

[17] Sebastian Gurciullo. Making Modern Identity: Charles Taylor's Retrieval of Moral Sources. Sebastian Gurciullo (2001) Making Modern Identity: Charles Taylor's Retrieval of Moral Sources, Critical Horizons, 2:1, 93-125

[18] Uriah Kriegel. Self-Representationalism and the Explanatory Gap

[19] Joel Anderson. THE PERSONAL LIVES OF STRONG EVALUATORS: IDENTITY, PLURALISM, AND ONTOLOGY IN CHARLES TAYLOR’S VALUE THEORY. Constellulions Volume 3. No I , 1996.

[20] KIM ATKINS.Narrative identity, practical identity and ethical subjectivity. \_c Springer 2005. Continental Philosophy Review (2004) 37: 341–366

[21] Quentin Skinner (1991): Who are ‘we'? Ambiguities of the modern self, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 34:2, 133-153

[22] Anthony Rudd. In Defence of Narrative. European Journal of Philosophy 17:1 ISSN 0966-8373 pp. 60–75

[23] Fraser on Redistribution, Recognition, and Identity. Linda Martín Alcoff. European Journal of Political Theory 2007 6: 255

[24] Neil Levy.Charles Taylor on overcoming incommensurability. PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM • vol 26 no 5 • pp. 47–61

[25] Mark Redhead. Charles Taylor’s Nietzschean predicament A dilemma more self-revealing than foreboding

[26] Brenda Lyshaug.Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor’s Politics of Recognition. Contemporary Political Theory, 2004, 3, (300–320)

1. 正如我们后文所述，启蒙的、内在性的主体在诞生伊始就存在于普遍性与特殊性维度的张力场之中。正如泰勒在《自我的来源》的历史维度那部分所梳理的，近代主体性的理论从柏拉图到奥古斯丁，始终是沿着内在性的方向向人的内心深处挖掘，而这个工作就是为了在某种程度上脱离开肉身达到纯粹的“我思”，从而获得一种主体的普遍性和统一性，在这个过程中，个别性、特殊性也就被抛弃在主体之外了；但同时，在这个具有内在性的主体向内挖掘的过程中，实际上是不可避免地发现自我主体所内在的特殊的、个别的“自我”，因为深入我们的内心之后就必然地会发现我与他人不同的那种个别性。所以，正如泰勒所揭示的，蒙田所发掘出的那种个我是永远不会被笛卡尔在“我思”的抽象过程中被抹掉的。这就是浪漫主义的表现主义自我观出现的逻辑必然性所在：如果主体想要通过自足的那种点状自我为自身奠基，就必须向自身内部挖掘，从而将他性搁置于自身之外，但是这种内向的用力的过程中个别性、特殊性、本真性的自我就会跳出来，使得主体变成一种具有辩证结构的复杂的综合普遍性和特殊性维度的主体。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 如阿多诺所说，“主体孤注一掷的自我拔高是它对自身无能的体验的反应，这种体验阻碍着自我反思。绝对的意识失去了意识”，而“主体现实的无能在他的精神万能中回响。”（参见：阿多诺.否定的辩证法.1997，s.181） [↑](#footnote-ref-2)
3. 自然主义共有两层含义：第一层是指祛除迷信和信仰的科学观；第二层是以法哲学或社会哲学为基础的自然主义，也就是相信存在人的自然本性，而正是这种人的自然本性构成了社会和国家的合法性依据，以及法律正当性的基础。实际上，在这里泰勒所使用的是前一层意义上的自然主义。这种自然主义是17世纪的科学革命所产生的一种新的知识观和世界观，在这种理论中认为所有的物理变化都是通过机械原则被认识到的。世界就是依靠机械的原则来发展的，我们无需寻找其他的目的因。同时，这种自然主义有一种还原论的倾向。因为它认为社会实体都可以被还原为简单的构成部分；价值判断甚至被还原为原始动物性的冲动；物理世界被还原为感觉材料；而感觉材料又是一种神经性活动。而正是这种自然主义在泰勒看来已经深深地影响并塑造了现代西方世界中自我认同和对集体的理解。参见：张容南. 一种解释学的现代性话语：查尔斯·泰勒论现代性[M].上海：上海世纪出版社，2011，66. [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:33-34 [↑](#footnote-ref-4)
5. 我们可以拿羞愧这种感情来举个例子说明这种感情是非理性并且依赖于意义背景。我们可能会错误地判断我们身处其中的评价环境，比如明明没有人看到我在开会中偷吃了一块蛋糕，但是我偏偏却认为大家都用异样的眼光盯着我看，这是我非常羞愧。但也许会议结束后我通过向朋友询问得知，他们根本没在意我吃没吃蛋糕，而是将注意力集中于别的地方了，那么我刚刚出现的主体指涉的情感就是我臆想出来的反应所做出的反馈。因此，我们可以看出，在一定程度上，正是由于这类情感的存在，我们作为主体的体验才变得有意义。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 参见：Charles Taylor. Self-Interpreting Animals [M] // Human Agency and Language. Cambridge University Press,1985: 75-76 [↑](#footnote-ref-6)
7. “人创造了语言, 但人却从属于语言;人创造的不是一种工具, 而是人自己的存在方式。从这个角度看,就不是人在使用语言, 而是语言构成人的存在。海德格尔所说的`语言是存在的寓所' , 伽达默尔所说的`能理解的存在就是语言' 等等, 都是对这种观点的不同形式的表达”参见：孙正聿.哲学通论[ M] .沈阳:辽宁人民出版社,1998: 414. [↑](#footnote-ref-7)
8. 参见：Charles Taylor. The Importance of Herder [M]// Philosophical Arguments. Harvard University Press,1995.:92 [↑](#footnote-ref-8)
9. “‘遵守一条规则’也是一种实践。而认为自己在遵从一项规则并不是遵从一项规则。因此不可能‘私自’遵从一项规则，否则认为自己在在遵从一项规则就会同遵从规则成为一回事了。”（参见：[奥]维特根斯坦.哲学研究.汤潮、范文棣译. 生活·读书·新知[M].三联书店1992: 110） [↑](#footnote-ref-9)
10. 参见：Charles Taylor. The Importance of Herder [M]// Philosophical Arguments. Harvard University Press,1995.:199 [↑](#footnote-ref-10)
11. 正如霍纳特所指出的，黑格尔在受到荷尔德林的一体化哲学影响之后开始对于自己所笃信的康德道德理论的个人主义前提产生了极大的怀疑。从柏拉图和亚里士多德那里启发来的先于公民的个体的共同生活，以及从政治经济学那里引进的以市场为基础的社会，都对黑格尔的理论产生了重要的影响。（[德]霍纳特.为承认而斗[M].上海人民出版社.2005: 19-20）同时，在科耶夫看来，社会性从黑格尔开始变成了高于个人的普遍性，甚至成为了一种神圣性的存在。（[法]科耶夫.黑格尔导读[M].译林出版社.2005: 272、273） [↑](#footnote-ref-11)
12. 参见：[德] 海德格尔. 存在与时间. 陈嘉映、王节庆合译. 熊伟校. 北京：生活·读书·新知三联书店，1987,146~148. [↑](#footnote-ref-12)
13. 这一点在拉康那里发展到了极致：拉康认为笛卡尔的那种“我思”的主体完全是一种想象，是非真实的。在镜像期， [↑](#footnote-ref-13)
14. 参见：Nicholas H. Smith. Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity [M], Cambridge: Polity Press, 2002:25 [↑](#footnote-ref-14)
15. 以康德为例：在康德那里道德问题涉及所有人，道德相关的善应该是绝对的、普遍性的。道德领域完全不同于伦理、认同领域。“在源于康德的传统中，‘道德’被理解为我们把一切主体当作‘自在的目的’或当作自主的个人给予同等尊重的普遍态度；相反‘伦理’是指一个特殊生活世界中的固定习性，而且如果能够把握普遍道德准则的要求，就能对这一习性做出规范的判断”（阿克塞尔·霍耐特为承认而斗争179）而作为康德主义的后继者，哈贝马斯对实践理性的领域做出更细致的区分。实践理性分为三种：实用的、道德的和伦理的。在哈贝马斯那里，道德问题是所有人当作普遍律来遵循的基本原理问题，道德要求是“绝对的或无条件的命令、表达的是有效的规范”（Habermas Justification and Application [M] //Remarks and Discourse ethics. Cambridge , Mass:MIT.1993:8 ）伦理问题是想过什么生活的问题。与泰勒不同，哈贝马斯认为强评估是伦理的认同问题。“强评估是镶嵌在一个特殊的自我理解语境中的” （Habermas Justification and Application [M] //Remarks and Discourse ethics. Cambridge , Mass:MIT.1993:4） [↑](#footnote-ref-15)
16. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:3 [↑](#footnote-ref-16)
17. 参见：Charles Taylor. Human Agency and Language：Philosophy Papers I. Cambridge University Press,1985: 103 [↑](#footnote-ref-17)
18. 在泰勒这里的欲望与法兰克福的还是有一定的差别的：法兰克福的二阶意志是行动者与自己的欲望的反思，这种反思涉及的是行动者想要哪个欲望作为自己行动的动力，是不涉及行动本身的及其后果的。而泰勒强评价反思的内容不仅包括行动者的欲望、动机、目标，也包括行动本身及其后果。Arto Laitinen 指出，泰勒把强评价定义为欲望不准确，而应该说是评价信念。“因为信念和欲望的不同在于信念是应符合事实的想法，欲望的目的就是让事实符合它们的想法。”（Arto Laitinen. Strong Evaluation Without Moral Sources: On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics [M]. Walter de Gruyter ,2008: 19-20 ） [↑](#footnote-ref-18)
19. 参见：Charles Taylor. What Is Human Agency? //Human Agency and Language：Philosophy Papers I. Cambridge University Press,1985 [↑](#footnote-ref-19)
20. 参见：Charles Taylor. Human Agency and Language：Philosophy Papers I. Cambridge University Press,1985: 42 [↑](#footnote-ref-20)
21. 参见：Charles Taylor. Human Agency and Language：Philosophy Papers I. Cambridge University Press,1985: 33 [↑](#footnote-ref-21)
22. 参见：Flanagan, O. Self-Expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life. New York: Oxford University Press. 1996：147 [↑](#footnote-ref-22)
23. 参见：Charles Taylor. Human Agency and Language：Philosophy Papers I. Cambridge University Press,1985: 84.90 [↑](#footnote-ref-23)
24. 值得注意的是，强评价者与康德的自主行动者还是存在不同之处的。强评价的概念包含了作为行动者的自我与他人的关系。如果强评价者想要获得他人的赞许，以此为最高价值追求，那么他就需要知道什么样的行动可以获得他人的认可，而这就要求必须有与他人交往的经验掺杂进来。而在康德的自主概念中，善良意志不受感性经验的影响，是以纯粹理性为依据的。在康德那里，道德是对理性主体而言的，任何道德义务的必要条件是以理性为基础的。所以泰勒说道。“尽管我们可能轻易地接受道德的必要条件是理性的，但是我们仍不能接受合理性是道德的基础。”（Charles Taylor. Kant’s Theory of Freedom [M]//Philosophy and Human Sciences. Cambridge University Press, 1985:323） [↑](#footnote-ref-24)
25. 转引自：乔春霞. 查尔斯·泰勒哲学人类学思想.[M].北京：知识产权出版社.2014：:104 [↑](#footnote-ref-25)
26. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:49 [↑](#footnote-ref-26)
27. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:27 [↑](#footnote-ref-27)
28. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:29 [↑](#footnote-ref-28)
29. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:18 [↑](#footnote-ref-29)
30. 按泰勒所说的来看，“我称之为‘先验的’论证从我们无可怀疑的经验出发。之后它们走向了一个更强的结论，这个结论考察的是主体的性质以及主体在经验世界中的位置。这个结论是后退式的，无可怀疑的经验要成为可能，得出这个更强的结论就是必然的。”（参见：Charles Taylor. Philosophical Arguments [C].Cambridge and Massachusetts :Harvard University Press, 1995：20）泰勒进而指出了构成先验论证有效条件的三个特征：首先，它们由于一系列必不可少的论断构成，如康德的知性范畴；其次，必不可少的论断被认为是在先的和自明的；最后，这个论证的起点——经验——是无可挑剔的，因为如果没有经验我们就无法怀疑我们经验事物这个事实的真理性。（参见：Charles Taylor. Philosophical Arguments [C].Cambridge and Massachusetts :Harvard University Press, 1995：28） [↑](#footnote-ref-30)
31. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:27-28 [↑](#footnote-ref-31)
32. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:61 [↑](#footnote-ref-32)
33. 参见：Charles Taylor. The Ethics of Massachusetts: Harvard University Authenticity [M].Cambridge and Press. 1991:243 [↑](#footnote-ref-33)
34. 参见：Charles Taylor. Justice after Virtue [A].in After Macintyre[C].Edited by John Horton and Susan Mendus, Paris: University of Notre Dame Press. 1994:213 [↑](#footnote-ref-34)
35. 泰勒也没有追随现代许多哲学家的观点。这些观点在面对大量相对矛盾的善时，往往会求助于一个单一的原则，并说明达到的方法，从而消除多元主义到来的麻烦与后果。泰勒把这种普遍的方法称为形式主义，他列举了一些伦理学的方法。例如，康德在面对道德困境时会说，我应该根据绝对命令选择那些被普遍选择的好的东西，以便得到肯定。一名边沁主义会说，我应该选择能使我的快乐最大化的好东西，并尽量减少我的痛苦，并建议用幸福的微积分来决定哪一种最好能达到这个结果。许多自由主义者会说，我应该选择我喜欢的任何一个，因为它的追求不会对他人造成伤害。尽管这些原则彼此截然不同，但总体思路是相同的：在道德选择的情况下，个人可以诉诸一些一般的原则或程序，以使他们能够在不确定性中发挥作用。 正如泰勒看到的那样：“在现代道德哲学中，有一种令人惊叹的系统化的倾向。功利主义和康德主义围绕着一个基本的原因。而且，在这种情况下，这种观点经常发生，在这些理论的支持者中得到认可，认为道德推理的本质是这样的，我们应该能够将我们的道德观点统一到一个单一的基础上。在攻击现代道德理论的形式主义的同时，泰勒也在呼应和扩展黑格尔对康德的攻击。正如黑格尔所看到的，康德为实现组织道德生活而付出的代价是空虚;他的一般原则变得如此抽象，以至于对道德生活没有实质性的内容。所以对泰勒来说，现代道德理论的形式主义是以牺牲本体论的多元论为代价的。形式主义的观点认为，所有的善都可以用同样的方式进行推理或计算，从而有效地否认了它们之间的任何质量差异。这种方法也过早地限制了道德领域，要求只有能够以这种同质化的方式思考的善才能被包含在道德之中。就像泰勒看到的那样，形式主义的基本前提——所有的善都可以用同样的方式进行论证——是错误的。而且，通过假定只有能够以同样方式思考的善才符合道德标准，它会产生扭曲和还原主义，人为地限制可以算作善的东西的范围。泰勒以一种完全不同的方式对多元的道德生活作出回应，并坚持认为善之间有质的区别。此外，道德理论中的形式主义只是泰勒认为现代西方哲学中更广泛的还原论倾向的一种表现形式。他将这一普遍运动与模仿自然科学的愿望联系在一起，描述了以单一的解释原则来理解人类生活的雄心:“根深蒂固的智力习惯或我们社会的前景特征……单一的原则解释工作反对复杂的、多方面的对人类生活的理解，但它们从与自然科学解释的巨大声望中受益。似乎把复杂的现象归结为单一的原则和规律。”参见：Ruth Abbey, Charles Taylor, [M]Teddington: Acumen Publishing Limited, 2000.12~17 [↑](#footnote-ref-35)
36. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:99 [↑](#footnote-ref-36)
37. 然而，这种拒绝相对主义作为个人如何体验他们的道德生活的说法并不等同于对文化相对主义的批判，这种观点认为不同的文化可能具有完全不同的世界观和道德观，并且不可能找到公平合理的 它们之间的仲裁方式。 可以想象的是，在一种文化中，个人总是倾向于某些价值观，但在文化中，没有公正的方式来决定哪个道德观更优越或更具吸引力。 相对主义的观点可能不适合个人层面，但在比较文化时是必要的。 虽然泰勒对不同文化的不同观点和具体产品充满活力，但他最终也不是文化相对主义者。 泰勒认为，可以调和或至少理性地讨论不同文化传统的价值。参见：Ruth Abbey, Charles Taylor, [M]Teddington: Acumen Publishing Limited, 2000.12~17 [↑](#footnote-ref-37)
38. 参见：Hobbes, T. Leviathan. J. Plamenatz (ed.). Glasgow: Collins/Fontana.. 1974:90: [↑](#footnote-ref-38)
39. 参见：Charles Taylor. Philosophy and the Human Sciences[C].PhilosophicalPapers II .Cambridge:Cambridge University Press, 1985：120 [↑](#footnote-ref-39)
40. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:74 [↑](#footnote-ref-40)
41. 这里不得不提的一定就是泰勒所认为的真理观，这种真理观体现在泰勒的实践理性之中。泰勒的实践理性是一种“转变中的推理”。泰勒认为实践理性主要存在两种模式：第一种是自明的（the apodictic）模式,另一种是个人偏好（the ad hominem）出发的模式。前一种自明的模式是自然主义所采取的模式，从点状自我出发最终走向了功利主义。而泰勒认为实践理性只能从个人出发，“实践理性是变化中的理性。它的目标不是建立在某种绝对正确的见解，而是某个优越于其他见解的见解。它隐秘或开放地、隐含或明显地与比较命题有关。当我们能证明从A到B的变化在认识论上获得进展时，我们就证明了这些比较主张中的一个更能成立。例如，通过识别A中的矛盾或A得以建立的基础中隐藏的混乱，或通过认识A所甄别的某些因素的重要性，或诸如此类的事情，我们证明了从A到B时所取得的进展。论证关注的是从A到B的转变所具有的性质。理性证明的中枢在于表明这种变化是一种错误减少的变化。”（参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:72）而泰勒的“最佳论述原则”也捍卫了其可证伪的道德实在论，根据泰勒的最佳论述原则，在没有诸如“勇气”或慷慨这样的术语情况下，如果我们不能有效地思考，或明白地理解和说明人们的行动，那么它们就是我们世界的真实特征，这些词汇就构成了最佳论述的一部分。因此，这反映出来泰勒在捍卫实在性的方面的理论逻辑的一致性。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:p.47 [↑](#footnote-ref-42)
43. 在这里，我们可以将泰勒的“身份”与米歇尔福柯的“身份”做一个比较。正如Allison Weir所说，查尔斯泰勒和米歇尔福柯对现代身份进行了两种截然不同的描述和分析。虽然可以认为泰勒和福柯是两种截然不同的身份认同——泰勒关注的是第一人称，主观的，被认同的身份，而福柯关注的是第三人称，或者被认为是类别的身份——但是，在实践中，这两者是紧密联系在一起的。因此，在Allison Weir看来，在实践的意义上来说，对种族、性别、阶级和性取向的关注要求我们将福柯的权力分析与泰勒对“真实性”的理解结合起来。参见：Allison Weir. Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault , PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM. 2009: pp. 533–553 [↑](#footnote-ref-43)
44. 参见：钱永祥. 纵欲与虚无之上[M]. 生活·读书·新知三联书店，2002，7. [↑](#footnote-ref-44)
45. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:p.58 [↑](#footnote-ref-45)
46. 参见：贺来.主体性的当代哲学视域. [M].北京：北京师范大学出版社，2013，53. [↑](#footnote-ref-46)
47. 参见：海德格尔.海德格尔选集下[M].孙周兴选编.上海：上海三联书店, 1996, 882. [↑](#footnote-ref-47)
48. 参见：贺来.主体性的当代哲学视域. [M].北京：北京师范大学出版社，2013，53. [↑](#footnote-ref-48)
49. 参见：贺来.主体性的当代哲学视域. [M].北京：北京师范大学出版社，2013，54. [↑](#footnote-ref-49)
50. 参见：贺来.主体性的当代哲学视域. [M].北京：北京师范大学出版社，2013，54. [↑](#footnote-ref-50)
51. 参见：[德]康德. 实践理性批判.韩水法译.商务印书馆, 1999，34-35. [↑](#footnote-ref-51)
52. 参见：[德]康德. 实践理性批判.韩水法译.商务印书馆, 1999，131. [↑](#footnote-ref-52)
53. 参见：[德]康德. 实践理性批判.韩水法译.商务印书馆, 1999，133. [↑](#footnote-ref-53)
54. 这种真实性可以被理解为人不被抽象的那种自由和独立价值。史蒂文.卢克斯那里提到了用四个概念来表达了这种自由独立价值的内涵：一是尊严；二是自主性；三是免于强制的自由；四是“自我发展”的价值观这四部分构成了主体性的价值向度的内涵。参见：[英]卢克斯.个人主义：分析与批判.中国广播电视出版社.1993， 47-76. [↑](#footnote-ref-54)
55. 参见：贺来.边界意识和人的解放.上海人民出版社, 2007,112. [↑](#footnote-ref-55)
56. 人的本性的实现不可能借助因果律，而之只能通过解释赋予我确定的生命形态，通过解释而得到实现的意义，是属于我的生命内涵与世界意义的联结，更是我独特的生命经验对世界所隐藏的意义之体现。这就是泰勒所说的“表现主义”，很明显，这种表现主义中仍然隐含着先验的色彩。参见：张容南. 一种解释学的现代性话语：查尔斯·泰勒论现代性[M].上海：上海世纪出版社，2011. [↑](#footnote-ref-56)
57. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:p.151-152. [↑](#footnote-ref-57)
58. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:p.157. [↑](#footnote-ref-58)
59. 因此，福柯在号称主体解放的现代社会却发现了知识与权力的隐秘联结。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:p.211. [↑](#footnote-ref-60)
61. 参见：张容南. 一种解释学的现代性话语：查尔斯·泰勒论现代性[M].上海：上海世纪出版社，2011，107. [↑](#footnote-ref-61)
62. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:p.215. [↑](#footnote-ref-62)
63. 参见：Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1992：29. [↑](#footnote-ref-63)
64. 参见：Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1992：31. [↑](#footnote-ref-64)
65. 参见：Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1992：33~34. [↑](#footnote-ref-65)
66. 参见：Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1992：82. [↑](#footnote-ref-66)
67. 参见：Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1992：18~19. [↑](#footnote-ref-67)
68. 参见：张容南. 一种解释学的现代性话语：查尔斯·泰勒论现代性[M].上海：上海世纪出版社，2011，118. [↑](#footnote-ref-68)
69. 参见：[德]马克思. 资本论（第一卷）【M】.北京：人民出版社，2008，p.165 [↑](#footnote-ref-69)
70. Charles Taylor , Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.547 [↑](#footnote-ref-70)
71. Lukács, History and Class Consciousness , pp.91&100. Cf. Holloway , How to Change the World ,pp.56-57. [↑](#footnote-ref-71)
72. [德]尼采：《论道德的谱系》，周红译，生活·读书·新知三联书店1992年版，第55页 [↑](#footnote-ref-72)
73. 俞吾金教授在其《从“道德评价优先”到“历史评价优先”——马克思异化理论发展中的视角转换》指出了马克思由青年时期向成熟时期对于异化的看法存在一个“视角的转换”。“在马克思异化概念的发展中, 存在着一个根本性的“视角转换” 。这一转换主要发生在上面提到的第二个阶段上（第二阶段主要包括马克思的《神圣家族》(1844 年9 —11 月)、《关于费尔巴哈的提纲》(1845 年春)、《德意志意识形态》(1845 —1846 年)、《反克利盖的通告》(1846 年5 月)、《哲学的贫困》(1847 年上半年)、《道德化的批评和批评化的道德》(1847 年10月底)、《共产党宣言》(1847 年12 月—1848 年1 月) 等著作）。我们认为, 青年马克思是从“道德评价优先” 的视角出发去看待异化现象的, 而成熟时期的马克思则是从“历史评价优先” 的视角出发去看待异化现象的。这两个视角之间存在着根本性的差异。从前者看来, 异化现象是消极的, 应该从道德上加以谴责;从后者看来, 异化现象在历史上的出现是客观的、必然的, 应该从历史评价的维度上充分肯定其积极意义。从总体思路上看, 前者从属于以抽象的人的本质为基础的、伦理意义上的共产主义或人道主义, 后者则从属于以历史演化的客观必然性为基础的历史唯物主义。”俞吾金. [A]. 从“道德评价优先”到“历史评价优先”——马克思异化理论发展中的视角转换. 中国社会科学，2003-02，95~105. [↑](#footnote-ref-73)
74. 俞吾金. [A]. 从“道德评价优先”到“历史评价优先”——马克思异化理论发展中的视角转换. 中国社会科学，2003-02，95~105. [↑](#footnote-ref-74)
75. 参见：张文喜.自我的建构与解构. [M].上海：上海人民出版社，2002，116. [↑](#footnote-ref-75)
76. 参见：张文喜.自我的建构与解构. [M].上海：上海人民出版社，2002，116. [↑](#footnote-ref-76)
77. 哈贝马斯：《知识与人类利益》，tr. by J . Shapior，Boston: Beacon press，1971：p.28 [↑](#footnote-ref-77)
78. 在2001年对泰勒的采访中，露丝·艾比(Ruth Abbey)质疑他对她所说的经济问题缺乏关注，这其中的一个原因是，这部分是对马克思主义对阶级偏见的回应，而忽视了伦理和文化。泰勒同意这种评价，但这样做对马克思主义传统提供了片面的理解。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 实际上泰勒所采取的是一种阶级见与文化二分的观点，但是英国马克思主义者E.P. Thompson对此做出了回应。而正如马克思主义历史学家E.P. Thompson所指出的那样，“阶级既是一种文化，也是一种经济形态”，也应该被理解为一种历史现象和一种关系，而不是一种东西。因此，阶级与实际情况下的真实人物相关，当人们通过共同的经历与共同的利益共同抵触他人的利益时就会发生。在历史上，阶级本身和阶级意识都是基于阶级斗争的概念。人们在反对剥削的斗争中走到一起，这样做就意识到自己是一个阶级，并且发展了阶级意识。从这个意义上讲，汤普森强调了人们对阶级的过分关注，经常被错误地看作是静态的和历史的，而不是更普遍的阶级斗争概念。因此，阶级斗争必须是把阶级作为一个历史和社会过程的出现的重点。汤普森对阶级的动态理解意味着我们需要研究阶级斗争的本质，试图找出工人阶级形成的时刻。在这一过程中，阶级意识的出现是可能的，这就是阶级体验在文化术语中被处理的方式:体现在传统、价值体系、思想和制度形式中。因此，阶级是文化的一部分，而不是像泰勒所建议的那样与之分离。 [↑](#footnote-ref-79)
80. “无疑，马克思‘自由的联合’建立在对资本主义现实的批判性理解之上，但马克思的问题本身却不是现实的、经验的，而是哲学性的、先验性的，‘自由的联合’在其内涵的任何严格规定上都是一个关于政制之美的理论思维的超越性概念”（参见：张盾. 超越审美现代性——从文艺美学到政治美学[M]. 南京大学出版社.2017:P162），张盾教授将马克思的非异化层次看作是一种先验的视角，这里的“先验”就是“何以可能”的问题，而因此张盾教授从政治美学的视角对于马克思的非异化思想进行阐释。张盾教授认为“政治美学悬搁现实政治的现实性和实践性，将其扬弃为存在的不完善性即人的自然有限存在；同时悬搁观念政治的可操作性问题，将其扬弃为理性对存在之完美性的知识的彻底理解问题，以此将现实政治与观念政治的实体性对立转化为纯粹知识性、反思性的美学问题，即存在论问题。这就是政治美学的要义。”参见：张盾. 超越审美现代性——从文艺美学到政治美学[M]. 南京大学出版社.2017:P192 [↑](#footnote-ref-80)
81. 参见：马克思恩格斯全集（第3卷）[M] . 北京：人民出版社. 2002. P169 [↑](#footnote-ref-81)
82. 参见：Charles Taylor. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity [M] . Harvard University Press, 1989:602 [↑](#footnote-ref-82)
83. 参见：[加]查尔斯·泰勒.黑格尔[M].张国清、朱进东译. 南京：译林出版社, 2002，p53.. [↑](#footnote-ref-83)