

本真性和公共领域： 查尔斯·泰勒的自由社会观

社会
2017·5
CJS
第37卷

徐 冰

摘 要:本文围绕查尔斯·泰勒的两篇文章“消极自由有什么错”“自由主义政治与公共领域”，以及泰勒与哈贝马斯在2009年的对话，来阐释他对自由主义的修正。这两篇文章相互呼应，前一篇阐释作为道德心理学的个人本真性，后一篇阐释使(个人或群体的)本真性得以充分发挥的多元公共领域。公共领域是市民社会的核心环节，而市民社会是与自由主义联系在一起的自由社会的主要形式。在对自由社会的阐释中，泰勒总结了修正自由主义的中庸观：在个人自由、自治和基于平等权利的规则之间寻求平衡和相互支持。在2009年与哈贝马斯的对话中他进而指出，宗教是多元公共领域中的议题之一。这种历史观基于他对韦伯观点的修正而形成，而此历史观对当前中国的处境有启发价值。

关键词:中庸之道 “调和”认识论 本真性 公共领域 世俗化 社会想象
DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2017.05.002

Authenticity and the Public Sphere; Charles Taylor's Notion of the Liberal Society

XU Bing

Abstract: Centering on Charles Taylor's two papers, "What's Wrong with the Negative Liberty", "Liberal Politics and the Public Sphere", and the dialogue between him and Habermas in 2009, this paper interprets his revising of liberalism. "What's Wrong with the Negative Liberty" is the mark of his approach of authenticity in contemporary liberalism, which defends individual freedom on the base of moral psychology. It also argues that the next step will take a view of freedom, which sees freedom as (fully) realizable only within a

* 作者:徐 冰 上海大学社会学院 (Author: XU Bing, School of Sociology and Political Science, Shanghai University) E-mail: xu_bing2014@163.com

** 本文受到上海浦江人才项目资助。[This paper is sponsored by Shanghai Pujiang Program.]

certain form of society. The certain form of society is liberal society. "Liberal Politics and the Public Sphere" sums up his basic viewpoints of liberal society and his revising liberalism. Liberal society is the form of society which tries to realize the plural goals of the revised liberalism and seeks the balance between the goals, including at least individual freedom, collective self-rule, and a rule of right founded on equality. The political notion is the application of the moderate path with the resonance between the inner and the outer, which is shaped between psychological and moral philosophy and social theory. The main form the modern Western liberal society is civil society, and the two main forms of civil society are market economy and civil sphere. Both of them are bulwarks of freedom, but civil sphere is the central feature of the contemporary civil society to compete the centralization of power and the polarization between the rich and the poor. In the age when authenticity is the important notion of the self and social imaginary, the unitary model of the enlightenment civil sphere should be replaced by the multi-public spheres. The viewpoint of Taylor in the dialogue in 2009 is the extension "Liberal Politics and the Public Sphere". Revising the concept of secularity of Weber, "Liberal Politics and the Public Sphere" argues that secularity isn't just "not tied to religion". Its original sense was "of the age", closing to the sense of "temporal" in the opposition temporal/spiritual. In *A Secular Age*, Taylor argues that secularity doesn't mean vanishing religion, but, one of the meanings of secularity is that religion is one option among others. To compete with the closing tendency of authenticity and the collapse of the political and social solidarity, he argues that religion should be one of the multi-topics of the multi-public spheres. Based on the usual concept of secularity, Habermas insists on the priority of the secular language in the public sphere. But he recognizes that Taylor is a liberalist and the deep level of the dialogue involves Taylor's notion of the politics of identity.

Taylor's revised liberalism has inspiring value to the situation of China. In order to reverse the splits in Chinese intellectual life and political and social practice which are related to the binary oppositions between socialism and liberalism and between the narrow unitary modernity and the fossilized Chinese culture, constructing the multi-public spheres with the moderate mind is an indispensable historical task. In the preparation of the multi-public spheres, the traditional thoughts of "heart" could help to set up the belief in freedom and take part in the construction of the identity and social imaginary of authenticity.

Keywords: the moderate path, “meditational” epistemology, authenticity, the public sphere, secularity, social imaginary

一、泰勒与中国

2015年,美国克鲁格人文与社会科学终身成就奖颁给哈贝马斯和查尔斯·泰勒。他们以著述之广博、创造力之持久以及公共关心之恳切,为当今学人之杰。但是,有学者指出,与哈贝马斯相比,中国(大陆)学术界对泰勒的研究起步较晚、不够系统(韩升,2012b)。参考这位学者的回顾,对泰勒的研究,除翻译外,在反响和深度上较为突出的仍然是2000年前后的几篇文章(或导论),如汪晖(1998)、刘小枫(1998)、应奇(1999,2000,2002)和吴冠军(2002)。

2000年前后的中国处于喜忧参半的境况。一方面,申奥成功和加入世界贸易组织(WTO)使中国可以向世界展示既有改革成绩,并借助加入全球化市场来带动下一步国内经济改革;另一方面,贫富分化有加剧的危险。在这一背景下,中国思想界出现了分化和重组的倾向,各种思潮之间的对立日益鲜明。

上述几篇关于泰勒的文章正是出现在这种社会语境之中。它们关注泰勒的政治哲学,后者的主要贡献是拓展了自由主义。这几篇文章出现在《公共领域的结构转型》的汉译版(哈贝马斯,1999)问世前后,该书问世之后中国出现一股“哈贝马斯热”。领先或者置身于这股热潮之中,这几篇文章都比较了泰勒和哈贝马斯。

《公共领域的结构转型》的英文版早中文版十年问世,并在西方学界复兴的市民社会讨论中成为经典。这场讨论一方面受(前)社会主义国家市场转型的刺激,另一方面牵涉到着眼更长的历史来解决西方当代问题的动机。哈贝马斯和泰勒兼顾上述两个方面,且二人的研究重心均在后一方面。这使那些想找到解决中国问题的简明方案的读者感到失望。《公共领域的结构转型》中所说的资产阶级公共领域已于经济自由主义的巅峰时期即19世纪中期开始瓦解。哈贝马斯对那种模式的前景持悲观态度,并以沟通行动理论为基础寻求新型模式。他认同在彼时讨论中被广为承认的观点,即当代市民社会的中心已从市场经

济转向公共领域（《公共领域的结构转型》1990版导言，哈贝马斯，1999：1—39）。这种观点反思国家主义和集权对市民社会的侵吞以及因垄断资本主义而加剧的贫富分化，认为公共领域是阻止国家主义和集权与垄断资本联手的民主力量。泰勒的“自由主义政治与公共领域”（Taylor, 1995: 257—288），虽然在经济上着墨不多，但却是相关领域的重要文章。

泰勒将市民社会作为连贯的当代自由主义讨论中的一部分。“消极自由有什么错”（Taylor, 1985b: 211—229）是他以本真性（authenticity）进路加入当代自由主义讨论的标志。这篇文章在个人自由的层次上论证积极自由的不可或缺。它指出这是该进路的第一步，下一步将讨论自由是否只有在特定形式的社会中才得以充分实现，走出这一步是否必然意味着走向极权主义，以自由之名实行压迫。这篇文章将使自由得以充分发挥的社会称为自由社会（liberal society）。“自由主义政治与公共领域”与“消极自由有什么错”相呼应，通过阐释自由社会来拓展自由主义。它将市民社会视为自由社会的一种形式，而公共领域是市民社会的一种形式。鉴于自由主义与自由社会的紧密关系，自由社会中的“liberal”有自由主义的意味。“消极自由有什么错”的汉译版被收入达巍、王琛和宋念申汇编（2001）的文集中，但是鲜有中国学者注意到它与市民社会的关系。

在上述几篇中国学者关于泰勒的文章发表前后，“吁求市民社会”以及与其内容基本相同的“市民社会的模式”被译成汉语，分别收入汪晖、陈燕谷（1998）以及邓正来、亚历山大（1999）编辑的两本文集之中。后一篇文章被邓正来（1999）在《国家与市民社会》的导论中提及，但没有引起上述几篇文章的重视。国内学者的这几篇文章主要针对“承认的政治”（Taylor, 1995: 225—256），并大体认同哈贝马斯（2002: 237—275）的批评：泰勒在抨击自由主义的基本原则。在此基础上，他们误用或误解了泰勒。

只有汪晖（1998）赞赏泰勒，但却把他作为自由主义失去合理性的例证。他指出，泰勒将不同文化具有平等价值作为一个假设或者逻辑起点，而不是实质性判断，实际上是强调承认的政治是在公共沟通的前提下进行的。这是泰勒将自己与多元文化主义区分开来，维护自由主义的观点。沿着这个思路，“自由主义政治与公共领域”提出多元公共领域的

观点。但是与泰勒相反,汪晖以后退的方式将市民社会等同于市场社会,将自由主义类同于经济自由主义。这种后退弱化了哈贝马斯和泰勒在政治与道德之间、以公共领域为中心所展开的辩论的意义,因此无法在新的历史处境中细致地讨论自由主义和社会主义之间的综合问题。经过这一转折,汪晖指出,不必急于提出“谁的公共性,何种公共性”的问题,在以经济自由主义为基本规则的市场社会中,公共性的丧失、文化的抹煞和新的不平等都是不可避免的。最后,他为“庸俗的自由主义者”取代“庸俗的马克思主义者”而抱不平,以表示自己的左倾立场。

刘小枫(1998)和吴冠军(2002)激烈地批评泰勒对自由主义的颠覆。吴冠军(2002)认为泰勒轻视个人自由,倾向于文化极权。刘小枫(1998)则认为泰勒将平等原则视为西方现代性的特性,而禁止具有东方文化特性的知识分子有自由主义的现代性想象。

泰勒“承认的政治”中的本真性兼有个人差异和集体认同两层意思,其研究重心在后者。但是“消极自由有什么错”中本真性指个人自由。不了解这些文章所形成的连贯语境,以及不理解泰勒对承认的政治与文化多元主义的区分,是刘小枫和吴冠军误解泰勒的原因之一。但是刘小枫的一些观点值得继续讨论,他认为正义价值是实质,宪政体制是形式。前者具有普遍性,而形式可以有多种。这个观点与主流程序或形式自由主义有所不同。刘小枫以舍勒修正康德,虽然他得出的“伦理完全在个人”的观点有失偏颇,但他以实在论为自由主义建立实质基础的尝试与本真性进路有相似之处;他对以习俗来反对自由主义的本土化观点的批评也有中肯之处。

应奇(1999,2002)对哈贝马斯和泰勒等学者的研究进行了概念史梳理,并认为哈贝马斯超越了泰勒。笔者认为,可引哈贝马斯和泰勒在2009年的对话来反驳这个观点。泰勒在对话中的观点是“自由主义政治与公共领域”的延伸,而中国学者对发表于20世纪90年代中期的“自由主义政治与公共领域”的研究则是2010年前后的事。基于“自由主义政治与公共领域”和《世俗时代》(Taylor,2007b)对韦伯世俗化概念的修正,泰勒提出宗教是多元公共领域中的一元的观点。基于常规世俗化概念,哈贝马斯认为只有翻译为世俗语言,宗教才能进入公共领域。在现场会话的最后,哈贝马斯对泰勒说,“我们”是自由主义者。深层次问题涉及泰勒的认同政治,他只是在步骤上将形式化辩论置于

优先位置。¹回头看来，从20世纪70年代末起，泰勒以本真性、共和主义、承认的政治、多元公共领域以及宗教为多元中的一元等观念和议题，几度领自由主义讨论之先。哈贝马斯最后对泰勒自由主义立场的肯定，说明泰勒没有颠覆而是拓展了自由主义。整体而言，在拓展自由主义上领先的泰勒，并没有被哈贝马斯超越。

近十几年来，中国学者对泰勒的研究数量有所增加（韩升，2012b）。与“自由主义政治与公共领域”相关的，有王新生和宁乐锋（2008）、黄月琴（2008）、曾彦（2010）、韩升（2012a）和王淑华（2014）的文章。²在这十几年间，贫富分化问题越发明显，而上述文章似乎已无心扭转有所不公的利益分配格局。它们要么片段地介绍一些概念，要么局限于传媒领域。与2000年前后那几篇文章相比，这类研究与泰勒学科视域的宽阔和知行合一的学术品格距离更远。纠正对泰勒的误解不仅需要了解他的更多作品，而且需要围绕他的关键文章，呈现贯穿于其中的精神气质。

二、一种中庸式心灵

“消极自由有什么错”和“自由主义政治与公共领域”有助于纠正中国学者对泰勒的误解，因为它们之间的联系颇能体现泰勒的精神气质。

“消极自由有什么错”的重要性在于它与心理学以及心灵与道德哲学之间的密切联系。他的博士论文《行为的解释》（Taylor, 1964）以及具有道德心理学意味的诠释学和心理学评论（Taylor, 1985a, 1985b: 1—57, 1995: 1—33）是“消极自由有什么错”的早期基础。“消极自由有什么错”又成为他心灵与道德哲学巨著《自我的根源》（Taylor, 1989）和《本真性伦理》（Taylor, 1992）的伏笔。对心理学以及心灵与道德哲学的研究使他认识到，在西方现代性中，本真性比工具性或基于先验理性的个人主义更充分的个人主义。哈贝马斯对本真性之重要性的认识晚于泰勒。

曾在哈贝马斯指导下做博士后研究的费拉拉（Ferrara, 1988: 1—

1. <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/11/20/rethinking-secularism-jurgen-habermas-and-charles-taylor-in-conversation/>.

2. 其中王新生和宁乐锋（2008）和曾彦（2010）介绍的是“现代性和公共领域的兴起”（Taylor, 1992），它与“自由主义政治与公共领域”的上半部分有重叠。黄月琴（2008）参考的是“吁求市民社会”（Taylor, 1995: 204—224）汉译版和《现代社会想象》，王淑华（2014）则参考黄月琴（2008）的文章和《现代社会想象》的汉译版。

21)指出,在写《沟通行动理论》时,哈贝马斯并不认为有必要专门讨论本真行动的有效宣称;之后几年他认为本真性指更成熟的自主性;直到写《事实与规范》时,他认识到本真性不宜归入自主性,自主性时代已经受到本真性时代的挑战。本真行动预设目的和价值合理性行动,但是还有其他特性。韦伯引用路德的“这是我的立场,我别无选择”所描述的、受义务伦理学驱动的政治行动是本真行动,尽管韦伯没有使用这个词。这种行动有“深切感人”的质性,而这种质性牵涉深层情感的共鸣。本真性进路对康德进路的挑战不只在个人和群体之间的重心上,而且涉及对普遍主义的理解。康德的普遍主义指涉抽象法则,而本真性的普遍主义,如果有的话,需要在具体事例中加以示范。

在《自我的根源》中,本真性指西方现代认同的一个侧面。这本书的存在论是一种道德实在论,它包含对本真性的理解。它的基本意思是,人类在语言参与构成的、内外共鸣的道德空间中确定自己的立场,定义自我的存在。³与这种存在论契合的是“调和”(mediational)认识论⁴,它试图超越“笛卡尔—经验主义”的认识论。后者的特征是以主客或内外对立为核心的一系列二元对立,包括认知与情感、实然与应然、个人与集体、现代与传统、世俗与宗教,等等。可以将这种存在论和

3. 这是对《自我的根源》第一篇及结论部分相关思想的概括。该书第一篇指出,人类在语言参与构成的道德空间中定义自我(Taylor, 1989: 3—107)。结论部分则试图以个人感受和公共承诺与世界中的道德根源之间的共鸣,来突破工具理性的客观主义和将道德根源封闭于个人的主观主义的对立(Taylor, 1989: 495—521)。

4. 这里的“调和”认识论引自露丝·阿比(Ruth Abbey)主编的文集——《查尔斯·泰勒》。在这本文集中,德雷福斯(Dreyfus, 2013)以“泰勒之(反)认识论”一文阐释了泰勒在认识论上的观点。这篇文章指出,笛卡尔开启了主客二元的分离,认识论是与其相伴的一门学问。这种存在论将主体理解为:对于世界上的诸客体,它是一个自足的心灵,其通过内在的精神状态以某种方式表征这些客体,但在本质上这些状态并不依赖于后者。泰勒反对这种认识论,并提出自己的观点:内在于心灵的东西与外在于心灵的东西之间的巨大鸿沟必须被调和,以便主体拥有关于世界的知识。认识论就是对这种调和的研究。在这本文集的导论中,阿比(2013)将德雷福斯所阐释的、泰勒的认识论称为“调和”认识论。笔者沿用了阿比的说法。本文联系收入泰勒1995年哲学文集(Taylor, 1995)中的两篇文章“克服认识论”和“先验论证的有效性”来概略地阐释泰勒的“调和”认识论。“克服认识论”指出,泰勒在认识论上的突破受康德启发,并以维特根斯坦、海德格尔和梅洛-庞蒂为重要思想资源。“先验论证的有效性”是泰勒更早发表的文章,因其强调 transcendental 论证承自康德的 transcendental 分析,而康德的 transcendental 指“先验的”,所以这里将 transcendental 译为“先验”。如泰勒1995年哲学文集的版权说明(Taylor, 1995: 311)指出的,这篇文章曾在1978和1979年在 *Proceedings of the Aristotelian Society* 上发表。1979年是泰勒以本真性观念加入当代自由主义讨论之年,这说明他在认识论上和政治哲学上的思考是相互联系的。

认识论合称为一种中庸之道，它是贯穿泰勒所有著述的精神内核。

“自由主义政治与公共领域”总结了这种中庸式心灵在修正自由主义上所形成的观点。那种以单一理念或形式来定义自由主义的观点是智识上的错误，而且可能带来实践上的破坏性后果。自由主义有多元目的，其中至少包括三个因素，（个人）自由、（集体）自治和基于平等权利的规则。

这篇文章的重要性不仅在于这个总结，而且在于它的社会理论意涵，后者是前者的深层基础。与“消极自由有什么错”同年（1979年）发表的“原子论”（Taylor, 1985b: 187—210）就提出自由的社会命题，泰勒此后的政治哲学文章大多具有社会理论意涵。在与这些文章的呼应中，“自由主义政治与公共领域”将这些意涵纳入其中。而且，它的世俗化和社会想象（social imaginary）概念为《世俗时代》和《现代社会想象》（Taylor, 2007a）埋下了伏笔。这两本书超出了哲学范围，属于贝拉将上帝等宗教象征纳入的那种广义社会理论（参见戴斯耶，2005）。有学者认为哈贝马斯在形成沟通理论之后，对公共领域和市民社会的讨论过于偏重新康德式形式标准，而失去了《公共领域的结构转型》把握历史经验的社会学之所长（Alexander, 2006）；而泰勒的《世俗时代》和《现代社会想象》则因把握历史经验的世俗化和社会想象这两个概念，在北美社会学中产生深刻的影响。因此贝拉（Bellah, 2010）在《世俗时代》的书评中说泰勒是一位社会科学家。泰勒2009年参与对话的文章也属于广义的社会理论。

概言之，泰勒半个世纪著述的精神内核是一种内外共鸣的中庸之道，它沿着一条从心理学到社会想象的线索表现出来。这条线索穿过泰勒关于自由主义的讨论，并突出地体现在“消极自由有什么错”与“自由主义政治与公共领域”的呼应上。“自由主义政治与公共领域”指向超出哲学的社会理论，后者是泰勒赢得哈贝马斯尊重的深层基础。下文将沿着这条线索解读“消极自由有什么错”和“自由主义政治与公共领域”，并辅以2009年泰勒与哈贝马斯的对话。

三、本真性进路

有中国学者指出，伯林（Berlin, 1969）的“两种自由概念”一文是西方当代自由主义讨论的起点之一，后继学者在不同进路中试图超越消

极自由和积极自由的二分。在这些进路中,比较突出的有泰勒的社群主义、昆廷·斯金纳的公民共和主义和哈贝马斯的宪法爱国主义。其中,昆廷·斯金纳的第三种自由概念最终趋近罗尔斯,而且主要指消极自由,因此他的突破有限;而哈贝马斯对两种自由的整合更受中国学者青睐(应奇,1999,2002,2004)。

笔者更认同泰勒自己的澄清,他不接受“社群主义”的标签。社群主义有多重含义,其中有的泰勒同意,如公民人文主义,以及不能在传统和历史之外理解人类和定义个人主义;有的他有更精细的观点,如在一个共和国之内不同文化社群平等共存的重要性;还有的观点他反对,如重社群而轻个人,进而瓦解自由主义。⁵给他贴上这个标签常常意味着他不加区分地同意所有这些含义,这也是他难以被一些中国学者接受的原因之一。本文将尝试纠正这个误解,并将他的进路归结为具有亚里士多德意味的诠释学。理由将在下文详述。相应地,哈贝马斯的进路可归为新康德式,其范围超过宪法爱国主义,是由哈贝马斯和罗尔斯共享的,因此哈贝马斯(2002)说他们在同一家族。

伯林1958年发表那篇著名演讲时,泰勒正在牛津大学做博士论文,论文的导师是伯林和安斯库姆(Elizabeth Anscombe)。伯林卷入日常用语分析,安斯库姆则试图复兴亚里士多德的伦理学。伯林之重新发现赫尔德、反思启蒙、提倡多元论,与亚里士多德关于善有质性区分,伦理学与民族气质(ethos)之间的关系,以及古代共和主义等观点,始终是泰勒的灵感来源。但在“消极自由有什么错”(Taylor,1985b:211—229)中,泰勒只呼吁重视托克维尔和密尔(《代议制政府》)对古代共和主义的发掘。将赫尔德和共和主义议题纳入自由主义是十年后“答非所问”(Taylor,1995:181—203)和“承认的政治”(Taylor,1995:225—256)的任务,而“消极自由有什么错”的重点则是在个人层次上批评消极自由观。泰勒的立场是伯林(Berlin,1969)所批评的、密尔在《论自由》中提出的自我实现或本真性观念。⁶这里的本真性指一种道德心理

5. A Conversation between Charles Taylor and Weiming Tu, in Vienna, Austria, June 11th, 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=b3-ZnkCC0Jc&feature=related>.

6. 在这篇文章中,泰勒多次使用形容词“本真”(authentic)和副词“本真地”(authentically),但是没有使用名词本真性。他称自己的立场是后浪漫主义自我实现。后来他(Taylor,1992)在《本真性伦理》中指出,(后)浪漫主义的自我实现就是本真性。因此这里将这种自我实现和本真性互用。

学，泰勒的立论基础在《行为的解释》、心理学评论（Taylor, 1985a: 115—212）和心灵哲学上。既有中国学者对这篇文章的研究忽视了这个基础，因而没能将它的构思阐释清楚（如应奇，1999；达巍等，2001）。

（一）内外共鸣中的动机

早期日常用语分析的工作之一是对心理学的哲学反思，伯林的同事赖尔（Ryle, 1949）是这种反思的代表之一。赖尔认为“笛卡尔—经验主义”心理学中的毒瘤是理性主义，即笛卡尔式“机器中的幽灵”，并试图以奥卡姆式剃刀将其剔除。赖尔的定义十分简明，心灵就是行为的习惯。伯林的心灵观有复杂的源头，除赫尔德外，还有深沉的俄国思想（凯利，2006），但在“自由的两种概念”中，他的心灵观倾向于赖尔。这是伯林剔除密尔的本真性的原因之一。

泰勒认为这种剃刀术与行为主义有相似之处，后者指经验主义还原论。这种与唯物主义亲和的心理学和认识论被威廉·詹姆斯称为硬心肠（tough-minded）气质。因此，在“消极自由有什么错”中，泰勒称霍布斯式自由观为硬心肠版本。这种观念在道德心理学上是粗浅的，因为它无法区分动机。为突破这一局限，泰勒转向植根于德国浪漫主义的诠释学。在“阐释与人之科学”（Taylor, 1985b: 15—57）一文中，他把现象学和日常用语分析交汇的思想纳入从狄尔泰到伽达默尔的命题——人是自我阐释的动物。在日常用语分析学派中，赖尔和伯林的后继者转向具现象学意味的细腻描写。但是泰勒走得更远，他将亚里士多德的质性区分和诠释学结合起来，形成强评价（strong-evaluation）概念。

泰勒在“人类能动性”（Taylor, 1985a: 15—44）中指出，强评价是关于本真自我和责任伦理学的观念。他首先援引法兰克福（Harry Frankfurt）的观点，一般动物只有欲望，而人类有对欲望的欲望——二级欲望（second-order desires）。他进而指出，二级欲望仍有强弱之分。在两种甜点之间选择一种，可以只凭感觉而说不出理由，这种二级欲望是弱评价（weak evaluation）；而以文化语言对欲望进行高与低、完满与缺憾、高尚与卑鄙的评价，这种二级欲望是强评价。这种评价将欲望划分得更清楚，因此具有一种深度。而在现代文化中，强评价还指彻底反思的责任。一个人不仅要为其所作所为负责，而且要为他的选择负责。没有现成语言告诉他怎样在两个冲突的欲望之间进行选择，这时他只

能发掘自己内心最深处的、未被语言结构化的感受,发明新的语言加以说明。这是更深的自我阐释,参与构成他的本真自我。

这个概念后来成为《自我的根源》的核心词。该书的主体部分开始于一种“道德地形学”,而这个地形学首先以“自我的道德地形学”为题发表于心理学文集之中(Taylor,1988)。虽然泰勒后来将重心转向社会观和社会想象,但是直至《世俗时代》的结尾他仍在进行道德心理学的描述,因此可以说他的进路是具亚里士多德意味的诠释学。

(二)三个构思

虽然泰勒的“消极自由有什么错”反转了伯林,但是据说伯林看到这篇文章时颇为赞赏(达巍等,2001:211),因为泰勒的道德心理学发展了伯林的多元自由主义。

泰勒(Taylor,1985b:211—229)指出,伯林(Berlin,1969)所赞许的霍布斯和边沁将消极自由定义为排除外部的自然和法律障碍;伯林进而总结说消极自由理论关心主体免于干涉的领域,而积极自由理论关心由谁或什么来控制一个人的生活。从本真性观念的立场来看,消极自由还指排除恐惧和虚假意识等内部障碍。因此,即使在消极自由上,霍布斯和边沁也不充分。伯林之所以倾向于他们,一方面是因为对左翼极权主义的恐惧,另一方面是因为在英语世界的智识传统中经验主义还原论的顽固。在这个传统中,人类感受被还原为物理般的原始事实,因此不对动机和欲望进行质性区分。而放弃这些区分,意味着放弃与极权主义就积极自由进行辩论的大片战场。这种退守自保是一种马其顿防线心态,它难以抵御极权主义的威胁。

泰勒以三个构思进行论证:自由的实行(exercise)概念与机会(Opportunity)概念的对比,实行的概念需要区分动机,以及主体的强评价允许事后品评(second-guess)。

硬心肠消极自由观是一种机会概念,它并不关心主体如何进行选择。而本真性观念是一种实行概念,它认为如果一个人害怕违反一种他已内化的规范,而这种规范与他的本真潜力不符,对此他还全无自觉,那么他不是自由的。只有排除这种恐惧,实现他的潜力,他才是自由的。可见,在实行概念中,消极自由和积极自由重叠在一起。

泰勒把实行和机会两个概念纳入一个对自由社会和极权社会进行比较的场景中,一方面比较这两个概念的说服力,另一方面说明实行的

概念需要区分动机。他假设伦敦的交通信号灯多于地拉那，一个人生活在伦敦可能会比在地拉那遇到更多出行障碍。若阿尔巴尼亚废止宗教，而英国没有，那么一个人生活在英国会比在阿尔巴尼亚遇到更多宗教活动的障碍。那么，在哪里生活更自由？从硬心肠消极自由观的角度出发，以外部障碍数量的多少来判断自由与否，可能得出在地拉那和阿尔巴尼亚更自由的结论；但是从本真性观念的立场来看，排除这两种障碍的动机有轻重之分。信号灯给出行带来的不便，轻于它带来的交通安全，特别是给孩子们带来的安全；而信仰在认同中至关重要，即使是非宗教信仰者也承认这一点。因此在伦敦和英国的生活更自由。可见，纳入对动机的区分可以在与极权主义的辩论中占优。

接着，泰勒把目光转向自由社会，以回答如下问题：个人是否是其动机或所欲目标的最终权威，他的动机和所欲是否不可修正或者不允许别人的事后品评？有人会担心，一旦将品评的权力交给他人或某种社会权威，就有走向极权的危险。这时，泰勒引入强评价，并创造了一个艺术术语——归属品质(import-attributing)。强评价是在文化语言中进行的，因此本真性观念不是个人的独白。浪漫主义以艺术家作为本真人格的典范，因此归属品质的术语有助于调动后浪漫主义语境中共享的感受，使强评价的伦理学并不显得突兀。在艺术评鉴中，通过一件作品的品质来判断它的创作者，这同时是对创作者的事后品评。类似地，一个人所认同的目标的品质应该允许事后品评。基于共享情境和强评价置身其中的文化语言，其他人有参与品评的能力。泰勒举出一系列例子，从当代日常生活中的怨恨，到与之相对应的古代复仇，再到在当代自由社会之中左右两翼的极端反例——红军旅领袖巴德(Andreas Baader)和“曼森家族”创立者曼森，在具现象学意味的细腻的心理描述中，由浅入深地说明个人不是评价自己动机的终极标准。以个人为终极权威的观点浅化了本真性观念，因此这也是对个人自由的威胁。

上述三个构思说明，硬心肠消极自由观放弃了自由主义中最能鼓舞人心的本真性观念，因此其马其顿防线难以自守。这是泰勒加入自由主义讨论之初的文章，其主旨是维护个人自由。

四、多元公共领域

“自由主义政治与公共领域”不是一篇常规论文，而是泰勒对此前

自由主义讨论的小结。该文章开始时对自由社会的定义,需要读者发现它与此前文章的呼应才能理解。此外,它的世俗化概念未及展开,尚等待《世俗时代》(Taylor, 2007b)的呼应。如泰勒在“自由主义政治与公共领域”中所说,它只是提出更多问题,并有待更多说明。这篇勾连其学术思想的中介文章之于泰勒,与“宗教拒世及其方向”(Weber, 1991:323—359)之于韦伯有些许相似,因其意蕴之深厚、理解之难和承上启下的重要性,值得反复解读。中国学者的相关解读集中于政治哲学(如王新生和宁乐锋,2008;韩升,2012a)和传媒学(如黄月琴,2008;曾彦,2010;王淑华,2014),笔者则尝试从文中的呼应开始阐释它的构思,并指出其思想基础从哲学转向广义的社会理论。

(一)三个呼应

“自由主义政治与公共领域”对此前研究的呼应甚多,这里主要提及其中的三个。

文章的开始对自由社会的定义,呼应了“消极自由有什么错”和“答非所问”。这一方面表明泰勒是一以贯之的自由主义者,另一方面表明他将本真性从道德心理学转向社会想象。“答非所问”表明,泰勒是洪堡式整体论一个人主义者。这里的整体论指社会理论中的存在论,个人主义指在道德和社会政策上所要提倡的(Taylor, 1995:181—203)。因此泰勒在“自由主义政治与公共领域”中对自由社会的定义是一种自由整体论,其价值之一是维护个人自由。

他重提“消极自由有什么错”中的内容,消极自由指免于他人和权威的干涉,而更健全的自由指真正的自决和道德的完善。他以密尔在《论自由》中的一句话来解释后一种自由的标准,这个标准赞赏这样的人,“当他的欲望在他自己的文化中发展和改进时,他的欲望和冲动为他自己所有,并表达他自己的自然(nature)”(Mill, 1975:74)。这是密尔“论个性”中的长句,联系书中的语境,密尔这时受洪堡本真性观念的影响。跟随密尔的思想,泰勒在人们“自己”的文化中阐释自由社会的形式。

在这两个呼应中,泰勒这样定义自由社会:它指最大可能地实现特定诸善或权利原则的社会,它试图将自由之诸善和集体自治最大化,而此最大化与基于平等的权利相一致(Taylor, 1995:257—258)。

在“自由主义政治与公共领域”下半部分对美国当代政治的分析

中，泰勒将环保和女性主义等社团和地方社群的议题统称为地方议题，这与“吁求市民社会”(Taylor, 1985b: 204—224)相呼应。在那篇文章中，泰勒在西方思想史中总结出自由主义的两个流派——洛克流和孟德斯鸠流。洛克流以限制政治的方式使经济更具独立性，孟德斯鸠流则以法团作为制衡政府的政治力量。托克维尔是孟德斯鸠流的发展者，他以嵌入地方文化的社团作为民主的堡垒。在垄断资本主义加剧贫富分化的当代西方背景中，泰勒重提托克维尔。将社团和地方并列还有另一层含义，即在宗教与非宗教的诸善之间应该平等地相互承认。如果女性主义者和一些宗教社群之间多一些相互理解，关于堕胎的辩论可能就不再是零和游戏。这是泰勒重新定义“世俗”一词的动机之一，只是在“自由主义政治与公共领域”中未及展开。

上面三个呼应表明，泰勒将从洪堡到密尔的个性论以及从孟德斯鸠到托克维尔的法团主义和地方自治等思想融合起来，以发展从赫尔德到伯林的多元自由主义。在对自由主义的拓展中，泰勒是当代贡献最大的思想者之一。

(二) 对话的转移

在写“消极自由有什么错”时泰勒认识到，康德是超越“笛卡尔—经验主义”认识论的先驱。康德提出的与先验理性联系在一起的“我思”，意味着经验被“我”处理了，因此经验不是主客之间未经“调和”的直接相遇。由于“我思”的处理，“我”的经验具有连贯性(Taylor, 1995: 20—33)⁷。相应地，康德以先验理性作为区分动机之质性的标准，这种理性所决定的动机具有普遍道德意义，因此是自由和立法的内在标准。进而，康德提倡将个人自由和公共性结合起来的自由(主义)共和国(liberal republic)，这种国家只管理公共事务，而将阐释快乐和痛苦等事宜留给私人(Taylor, 1985b: 318—337)。但是由于形式主义以先验理性为区分动机之质性的一元论标准，康德对动机的质性区分无法解释广泛的日常经验(Taylor, 1985b: 230—247)。功利主义取消动机的质性区分，乃基于关于动机的趋利避害的一元论假设。形式主义区分动机，但是认为只有遵从先验理性这个一元标准的动机是高贵的。这

7. 这篇文章题为“先验论证的有效性”，它最早发表于1978—1979年，见脚注4。而“消极自由有什么错”最早发表于1979年，因此二者为泰勒同时期的文章。

两个进路都有一元论假设,并基于此而形成二元对立和程序的观点。在这个意义上,“笛卡尔—经验主义”认识论为经验主义和理性主义所分享。彻底的突破源起于维特根斯坦、海德格尔和梅洛-庞蒂,他们将“我思”转化为在日常语言中的“思”和在世界中行动的、肉身(embodied)主体的立场。这些思想指向一种“调和”认识论,泰勒进而将这种认识论引入历史深处(Taylor,1995:20—33)。

可见,在以本真性进路加入对当代自由主义的讨论之初,泰勒就决定同时与功利主义和(新)康德式进路对话。这两个进路都是程序或形式的,泰勒将以实质自由纠正它们的偏颇(Taylor,1985b:230—247)。“消极自由有什么错”批评功利主义所依托的经验主义,“自由主义政治与公共领域”则主要与作为理性主义发展者的哈贝马斯对话。

哈贝马斯的《公共领域的结构转型》是“自由主义政治与公共领域”的灵感来源之一。泰勒(Taylor,1995:257—287)赞赏《公共领域的结构转型》,他与哈贝马斯同为将当代市民社会的重心从市场经济转向公共领域的阐释者,但他认为沟行动理论窄化了道德视域。泰勒在《自我的根源》的结尾指出,哈贝马斯吸收了诠释学和米德的思想,以超越阿多诺主客对立的意识理论。基于这种意识理论,阿多诺认为工具理性和表达实现之间的冲突不可调和,并否认本真性观念对工具理性的制约能力。哈贝马斯则承认本真性在现代合理性中有一席之地,该领域与道德实践和工具式认知两个领域并列(Taylor,1989:511—512);但哈贝马斯(Habermas,1991:8—42)认为这个观念达不到普遍认知的标准,因此将它排斥在实践理性之外。这不仅使他忽视了能动者通过语言来追寻与他内心共鸣的道德根源,而且在三个领域所指涉的诸世界之间缺乏连贯性。哈贝马斯将人类置于诸世界之中的观点受惠于韦伯,但是他没能充分重视韦伯关于诸善冲突的深刻思想。因此,他对主客对立的超越有限,未能真正消除阿多诺的困扰(Taylor,1989:511—512)。

(三)一元公共领域

从“调和”认识论的视角出发,“自由主义政治与公共领域”以共同心灵(common mind)和社会想象来阐释《公共领域的结构转型》的理想型。共同心灵是这个理想型的内在动力,社会想象是它的道德空间。这种内在动力来自启蒙的普遍主义理念,它使公共舆论摆脱柏拉图“人类意见”(the opinion of mankind)的偏狭,而具有与柏拉图的理念相似的一般性。

因此这个理想型超越地方议题，成为元议题的（metatopical）、单数形式的公共领域（Taylor, 1995: 260—263）。同时，由于抽离于（disengaged from）深远的文化，这个理想型逐渐失去超越的动力。

在自由主义传统中，自由社会有外政治（extrapolitical）的观念，后者是市民社会的特征之一。除自由联合之外，市民社会指社会可以作为一个整体在国家之外运行。这种观念对很多历史中的文明而言是陌生的，例如西方的古代城邦和传统中国。它与印度和西方中世纪有相似之处，但在现代西方国家，市民社会纯粹是世俗的（Taylor, 1995: 258—259）。

为说明市民社会在世俗化上的激进，泰勒援引华纳（Warner, 1990）的《共和国的文学之源》（*The Letters of the Republic*）⁸。这使对公共领域形成史的追溯从欧洲扩展到美国，进而转入对当代美国的政治分析。

哈贝马斯曾批评泰勒“承认的政治”（Taylor, 1995: 225—256）仅以加拿大魁北克为例，而这个案例不具有普遍意义。他指出，一百多年前欧洲民族国家的形成是超越地方文化的抽象之功，而在形成欧盟并为世界公共领域做准备的今天需要进一步的抽象（哈贝马斯, 2003: 654—682）。⁹ 泰勒则以北美的历史和政治现状为例指出，即使在西方内部也存在文化差异。现代性有普遍主义理想，但是哈贝马斯的抽象既无法充分理解西方现代化的历史，也无法解决西方当前面临的问题。

“自由主义政治与公共领域”援引华纳的著作指出，在 17 世纪末的英属北美殖民地上，一些开明文人建立了一个跨越既有政治边界的国际学会，并称之为“文学共和国”（Republic of Letters）。这里的“共和”指免于征服；在文学沟通中，这些成员像“公民”一样忠诚于这个学会，而不向既有政治权威臣服。这个“共和国”是 18 世纪北美公共领域的先驱，并成为美国民族认同的开端。这个“共和国”是欧洲文明的延伸，它吸收了古代共和主义和斯多葛世界公民主义，并更直接地受基督教会影响（Taylor, 1995: 266）。

8. 该书的全名为 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth Century America*，其主标题直译应为“共和国的文学”。由于该书强调“文学共和国”这一学会为美国公共领域的形成奠定了具有共和理念的文化基础，因此笔者将书的主标题译为“共和国的文学之源”。

9. 这里对哈贝马斯的总结受应奇（2002）的启发。

公共领域在美国的出现依托于基督教会,这反衬出与启蒙公共领域模式之世俗化的激进。为纠正这种激进的偏颇,泰勒追溯“世俗”(secular)一词的词根。他指出,“世俗”并不仅仅指解除宗教的束缚,它最初的意思指一种时间观。它接近于在时间性的(temporal)与精神的(spiritual)之对立中的前者;它有暂时的意味,而与永恒相对。永恒的时间指涉神圣(the sacred),暂时的时间指涉世俗(the profane)。神圣不仅指涉基督教的上帝和耶稣,而且指涉更为广泛的奠基性行动。伊利亚德(Mircea Eliade)曾以丰富的史料说明指涉奠基性行动的起源性时间(time of origins)与日常时间的复杂关系。起源性时间可以在日常时间中的特殊片刻再现,使日常行动具有超越意义。而启蒙型公共领域消除时间的异质性,它仅仅指正正在进行的沟通行动,而且切断了这种行动与神圣的联系(Taylor,1995:268—271)。

在上段阐释的一个注释中泰勒指出,这种同质性时间观的推手之一是工具理性对时间的客观化,此观点遭到海德格尔的强力批评。但是,海德格尔的时间性(temporality)仍是一种现代模式的时间观,它处在精神与世俗二分中世俗的一端(Taylor,1995:310)。

在《存在与时间》的导论中,海德格尔将人这种对其存在(Being)能够发问、有所理解或者领会(understanding)的存在者(entity),称为“此在”(Dasein)。这篇导论指出,此在存在的意义为时间性。时间性是历史性之所以可能的条件,而历史学之所以能够存在,是因为此在之存在是被基于时间性的历史性所规定的。亚里士多德《时间论》是流传至今的、对时间这一现象进行详细阐释的第一部论著,它基本规定了后世所有人对时间的看法。即使康德对时间的问题有新的提法,其存在论的根本方向仍然受限于亚里士多德所制定的结构。这种局限如此根深蒂固和习焉不察,以致海德格尔将其中顽固的成分与流俗(ordinary)观念并称(海德格尔,2012:3—47;Heidegger,2001:21—64)。那种哲学和流俗观念的共同之处在于,主要针对现成(present-at-hand)的存在者来理解存在。海德格尔所要揭示的是这种理解已经触及、有预设但是同时遮蔽的,对此在的生存论的(existential)存在论理解。在上一理解中,关键的是对本真(authentic)能在(possibility-for-Being)的理解。为突破古希腊以降的存在论,海德格尔以一个早于柏拉图和亚里士多德的西方古老寓言来引出他的现象学存在论。这个寓言涉及一种生存论

阐释，而这种阐释尚未经过理论化和主题化。海德格尔称这种阐释为前存在论的(pre-ontological)生存论阐释。

这个寓言讲述了一个造人和为人命名的故事。从前有一次，女神“操心”(Care)在渡河之际看见一片胶土，她若有所思地从中取出一片胶泥，动手捏造。在她思量她所造的玩意儿之际，朱庇特神走了过来。“操心”便请求朱庇特把精灵(spirit)赋予这块成形的胶泥，朱庇特欣然从命。但当她要用自己的名字来命名她所造的形象时，朱庇特拦住了她，说应该用他的名字来称呼这个形象。两位天神正为命名之事争执不下，土地神台鲁斯又冒了出来，说该为这个形象赋予她的名字，因为实在是她从自己身上献出了泥胚。他们争论不休，请农神来担任裁判。农神说叫它“人”(homo)吧，因为它是用泥土(humus)造的。在它死时朱庇特可以收回它的精灵，土地神可以收回它的身体，但是因为“操心”最先造出它，因此只要它活着，“操心”就可以占有它。海德格尔指出，这个寓言是关于人的生存论的一个重要文献，也是对他的生存论阐释的一次印证。他认为此在之存在即为操心。此外，这个寓言还在两方面具有特殊的重要性。一方面，“操心”的优先地位是同把人看作躯体(泥土)和精神的复合体的看法一起出现的。只要这一存在者“在世”(Being-in-the-world)，它就离不开操心这一源头，由操心保持、确定和始终统治着。另一方面，虽然这一存在者是被组成它的东西(泥土)命名的，但是这个东西不是它的存在。它的存在是操心，而对这一“源始”(premordial)存在应在何处得而见之，是由农神即“时间”(Time)来判定的。这个寓言对人的本质进行了刻画，指涉人在世界中的时间性演变的存在方式。后世“神不死”而“人有死”，以及“神的善由其本性完成”而“人的善则由操心完成”等观点是由这一古老寓言派生出来的。由这个寓言引申出这样的观点，人能够为他最本己的可能性而自由存在，而在这种自由存在(操心之筹划)之际成为他所能是的东西，这就叫人的完善。海德格尔所致力生存论存在论的阐释，是对这种前存在论的生存论阐释的理论化。这种理论化不仅是在存在者层次上进行了普遍化(generalization)，即一切行为举止在存在者层次上都是充满操心的，都是由对某种事情的投入所引导的。而且，这里的普遍化是一种先天存在论意义上的普遍化。海德格尔不拟进行具体存在者层次上的详细讨论，不拟进行诸历史形态以及与之相关的道德意涵的阐释，而是

致力于适用于所有存在者、所有历史形态的生存论存在论阐释。这种阐释无涉具体道德意涵，亦不进行道德判断（海德格尔，2012：227—231；Heidegger，2001：241—244）。

泰勒赞赏海德格尔对关于现成存在者的时间观的批评，赞赏海德格尔以时间性为基础对主客和内外对立的认识论的突破；但他不同意海德格尔在《存在与时间》中对“实在”（reality）的狭义理解，那种实在主要针对现成存在者。在《自我的根源》中，泰勒认为视域更宽的实在是由关于道德的强评价参与构成的，而这种实在不能脱离历史形态抽象地进行阐释（Taylor，1989）。深究下去，海德格尔在《存在与时间》中对西方古老寓言的援引以及对流俗的公共意见的阐释，也没能完全避免时代的影响。从尼采到弗洛伊德，19世纪和20世纪的一些思想家对轴心时期之前的西方神话的重视，与对基督教信仰的否定有一定关联。《存在与时间》中使用了“罪责”（guilt）和“畏”（anxiety）等词语，这容易使人想起基督教的原罪和弗洛伊德的“焦虑”（anxiety）。但是海德格尔对这些词语的阐释与基督教相去甚远，与弗洛伊德也不相同。在消解基督教信仰上，他更接近弗洛伊德。萨弗兰斯基（2007）指出，在写《存在与时间》时，海德格尔已经放弃他早期维护天主教信仰的观点，而受尼采的影响较大。这个观点可以部分地解释海德格尔对“罪责”和“畏”作这种阐释的原因。泰勒并不想把基督教信仰当作公共理解的普遍起点，而是认为哲学的理论化意在说服所有人，无论他们是否为宗教信仰徒。但是他反对以脱离历史形态和道德意涵的方式阐释普遍性，因为这种阐释可能隐含着以某种具有时代印记和文化局限的观点来压制其他观点的危险。以此观之，在《存在与时间》的部分阐释中，例如在对公共意见和流俗之间的联系上，和在世界之超越的时间性问题上，海德格尔以一种与神圣对立的世俗时间观作为人类永恒和普遍的时间观。泰勒则试图通过联系历史形态和道德意涵讨论普遍性与特殊性之间的关系，与衍生于其他文化的观点进行对话来突破自己的局限。就此而言，海德格尔避谈历史形态和道德意涵的视角有去历史化之嫌。

泰勒在“自由主义政治与公共领域”中重提“世俗”一词最初的意思，意在纠正这种去历史化的偏颇。十几年后，他在《世俗时代》中通过对作为历史形态的社会想象之间的比较，突出了在世俗化中时间观是如何与神圣性脱钩并被同质化的。这是泰勒对“调和”认识论的发展。

从这种认识论的视角出发，他把启蒙型公共领域概括为外政治、激进世俗的元议题共同空间(Taylor, 1995: 271)。随后，他转入以美国为主要背景的当代政治分析。

(四)多元公共领域

在追溯历史之后，“自由主义政治与公共领域”再次呼应“消极自由有什么错”，以区分原子论—客观利益观与左翼极权主义的立场。左翼极权主义强调全体一致的集体决策，因此与多元社会中的民主相悖。原子论—客观利益观主张限制政府的权力，认为市场经济力量越大，个体就越独立。

与哈贝马斯相似，泰勒认为原子论—客观利益观忽视了民主和公共领域在现代性中的核心地位。比较而言，哈贝马斯偏重公共领域的外政治功能，泰勒则偏重公共领域的集体决策功能。继承托克维尔的进路，泰勒主张将消极自由与地方自治和更积极的政治自由联系起来。呼应洪堡和密尔的本真性观念，他提出关乎民主决策之质性的三条标准：其一，民众应在他们被称为什么样的人上有发言权，而不仅被告知他们就是这样的人；其二，发言应表达他们的本真意愿，而不为宣传、误导和非理性恐惧所操纵；其三，发言应表达他们深思熟虑的意见与渴望，而不是信息闭塞和其反射般的偏见。但这三条标准的实行面临困境，与一般选民信息闭塞和冷漠倾向纠缠在一起的，是关于合理性之标准的哲学偏见。无论左翼极权主义还是原子论—客观利益观，都以一元标准简化了社会实在的复杂性。哈贝马斯似乎也认为拥有主权的人民不过是被历史临时组建的球队，除在同一国际航班名单之列以外，他们别无共同之处。事实上，康德式的超常良知难以唤起多数人倾听他人发言的热情，这种热情需要卷入社群的自我理解(Taylor, 1995: 272—276)。

这种自我理解包括以下三点：(a)人民从属于拥有共同目的并承认其成员共享这些目的的社群；(b)不同团体、类型和阶级的公民都能被真正倾听，进而能够对辩论产生影响；(c)决策真正体现多数人的偏好。外政治公共领域的胜利突出地体现在“水门事件”后对总统的弹劾，这个案例意味着国家层次的媒体监督是公共领域的其他功能所无法匹敌的。但在随后几十年里，关于美国总统的辩论和美国大选的境况日趋堪忧，原因之一是(b)这个公共空间被忽视了。而当代两种小型公共领

域是关于(b)的,它们的议题分别来自地方的女性主义和生态保护等社团。这些议题不乏普遍性关心,并试图与中央议题相互嵌套(nested)。但是权势游说团和国家电视网络掌握在少数精英手里,他们将这些议题拒斥在中央议题之外。于是一般公民感到权力远在天边、不负责任,加之原子论—客观利益观的影响,他们对中央议题日渐冷漠。此外,两党代表的辩论趋于相互攻击并触及诚实的底线,因此在近期美国大选中,投票的人数低至有选举资格人数的一半。这意味着上述的(a)和(c)受到威胁,美国政治与社会有分裂的迹象(Taylor, 1995: 276—280)。

在一定程度上,当代西方社会向超级集权和科层制的转变已不可避免。超级集权不限于政治体制,还与公共领域的模式有关。托克维尔忧虑于美国未来的温和专制,而这个洞见需要稍加修正。在合法性的抗议和媒体的监督之下,当代美国谈不上专制,而是政治分裂使个人失去维护自己利益和实现自己潜力的能力。半个多世纪以来,美国出现过试图扩大团结的努力,例如1954年的法案阻止公立学校中的种族歧视,但是政治辩论的模式加剧了分裂。当代美国的政治将越来越多的能量转向司法复核,其典型案例是1973年的堕胎辩论。而辩论的方式与大选中的两党代表相似,是一种零和游戏。在胎儿权利和母亲权利之间,只能是胜者全得,败者尽失。这种零和模式同样出现在各利益群体之间,以及阻止经济下滑的工业政策和提高民众福利与健康的保险计划的辩论之中。辩论的双方相互敌视,而非真正地相互倾听。这种模式是启蒙型的延伸,它使社团和地方方的诸议题无法相互嵌套,进而导致在中央议题上无法达成妥协。为解决现实的相互理解问题,需要转变公共领域的模式。启蒙型公共领域类似于单一形式的国家,当前则需要一种类似于联邦的模式,使中央议题与多元地方议题相互嵌套,而且这种模式应该渗入政体,使公共领域和政体之间的界限更有弹性。只有这样,多元议题才能够真正影响国家政策(Taylor, 1995: 278—286)。

(五)待续的小结

基于历史追溯和当代分析,“自由主义政治与公共领域”总结了泰勒自由主义的修正观和公共领域的文化观。自由主义的目的是多元的,这些目的至少包括自由、自治和基于平等的权利规则。自由主义的

社会观应该考虑以上这三个因素，这意味着公共领域不只是限制政治的社会形式，其本身是民主政治的中介。当自由主义政体在西方之外发展时，可能出现其他形式的公共领域，由于所处文化的差异，这些形式与西方 18 世纪启蒙范式的距离可能比当代西方的形式还要大。因此泰勒指出，我们要敏感于这些形式的进展，这里的“我们”不仅指西方人，而且包括尝试仿效西方成功模式的其他社会中的行动者（Taylor, 1985b:287）。

由于“自由主义政治与公共领域”涉及的一些呼应未及展开，因此这个小结待续。有待呼应的核心是世俗化和社会想象。世俗化所牵涉的文化和文明的关系，可经由“社会”的概念来理解。泰勒没有对文化和文明进行截然的区分，但是在他的使用中，文明所指涉的时空跨度常大于文化。（现代）市民社会是一种文明，它于历史中的文明而言是陌生的。历史中的文明包括西方古代城邦、传统中国、传统印度和西方中世纪。现代文明的进程是世俗化，其结果是在当代市民社会中存在多元文化。市民社会这种文明与传统中国等文明在当今世界中的关系，需要在进行的历史中细加辨析。

由于世俗化和社会想象的核心地位，“自由主义政治与公共领域”的思想基础从哲学转向广义的社会理论。在“自由主义政治与公共领域”发表后的十多年间，泰勒在社会理论上的努力结晶为《世俗时代》。

五、诸善之中的宗教

（一）内外共鸣中的社会想象

在《世俗时代》的开始，泰勒继续阐释世俗（secular）和世俗性（secularity）的含义。在西方以及很多其他社会中的人或多或少都会同意，我们生活在一个世俗的时代。这里的世俗性有三层意思，一是宗教在公共空间中的撤退。二是宗教信仰与实践的减弱。虽然在有些国家如美国，宗教信徒数量不减反增，但是宗教在信徒生活中所占的比例在减少。三是信仰条件的变化。宗教只是各种精神生活中的一种，而选择哪一种由个人经过反思而定。泰勒的重心在第三层意思上（Taylor, 2007b:1—22）。

世俗性是现代性的特征之一。它起于西方，并部分地、以不同方

式延伸到这个世界之外。因此,它指现代或者现代化中的社会中的一种普遍性。在描述这种普遍性时,泰勒牵涉时空跨度更大的另一种普遍性。后一种普遍性“接近”上文提及的,泰勒(Taylor, 1988)在一本心理学文集中提出的“自我的道德地形学”,一种具有道德心理学意味的、指涉所有文化中的普遍性的存在论。这种存在论的意思是,人类在其所处文化所塑造的道德空间中追寻道德根源,以实现人格的完满。这些根源可能牵涉上帝、佛性、理性和自然法则,等等。说后一种普遍性“接近”而并非就是这种存在论,是因为泰勒在这里引入宗教的概念,而在目前尚未形成普适于所有文化的宗教概念。泰勒以内在的(immanent)与超越的(transcendent)和自然的(natural)与超自然的(super-natural)这两个相互联系的区分作为理解基督教的维度,而且他认为自然的与超自然的之间的区分可能是西方特有的发明。例如,这个维度不适合中国传统。对道教(他并未区分道家与道教)而言,超越似乎包含对高于人类繁荣(human flourishing)之善的敬畏,但是不能说超越在人类繁荣这一自然之外。西方现代性中的世俗性是由西方现代文明的前身——拉丁基督教文明——转化而来。在这种转化中出现一种观念,它认为完满内在于人类繁荣,而无涉人类繁荣这种自然之外的道德根源。他称这种观念为排他性(exclusive)人文主义。在西方现代世俗性中还有与这种人文主义不同,甚至对立的观念。如包容性(inclusive)人文主义,它并不排斥宗教信仰。但是,排他性人文主义曾经以与宗教对立的姿态强势出现,以致对其他观念的理解也不得不在内在的与超越的和自然的与超自然的这两个相互联系的区分所构成的维度中理解。排他性人文主义使西方现代人不再像在拉丁基督教文明中那样视基督信仰为理所当然,在这个意义上它拓宽了道德生活的选择。但是在历史演变中,这个观念中的排他性和对立为各种选择之间的相互承认制造了障碍,在这个意义上这种观念窄化了道德空间。对此,泰勒举当代皈依者格里菲斯(Bede Griffiths)的片刻经验加以说明。格里菲斯在自传中说,在一个片刻他所听到的群鸟之鸣有如天使的合唱,他仿佛看到天国的光芒。这个片刻穿透日常的存在感,而与永恒的时间感联系在一起。泰勒希望拓展上述对立所塑造的道德空间,以使以格里菲斯为代表的宗教信仰者的选择和非宗教信仰者的选择能够相互承认

(Taylor, 2007b: 1—22)。在《世俗时代》中译版序中,泰勒指出,他期待看到关于中国人世俗化的阐释,期待在中西世俗性的对照中增进对这两种世俗性的理解(泰勒,2016:i—ii)。

在具普遍性的、关于信仰和精神的条件的开篇之后,《世俗时代》的主体部分是对西方特殊历史的阐释,这个阐释的核心词是社会想象。社会想象的范围比常规的理念和社会理论更宽泛,可以延伸到承载观念的传说和意像(images)之中。正是这些广为共享的、对相互期待的理解,使共同实践和合法性成为可能。理念和理论是从这种背景中抽象出来的,反过来,有些理念在塑造新的社会想象中具有特殊作用,如康德的抽象范畴(Taylor, 2007b: 159—176)。在写《世俗时代》这本书期间,泰勒将“社会想象”这一章稍加拓展,形成一本小书——《现代社会想象》(Taylor, 2007a)。这本小书指出,现代性的核心是由社会想象所塑造的关于社会之道德秩序的新概念。这个概念最初是少数思想家头脑中的理念,但是这种理念后来塑造了较大阶层乃至全社会的社会想象(Taylor, 2007a: 2)。在现代性的形成中,独立经济、公共领域和主权人民是三个重要的社会想象(Taylor, 2007a: 69—141)。《世俗时代》进而阐明,本真性是当代重要的社会想象。它首先是18世纪末浪漫主义运动中的理念,之后在19世纪成为知识阶层和艺术家的社会想象,最后成为20世纪60年代以来的西方流行文化(Taylor, 2007b: 473—504)。

在《自我的根源》和《本真性伦理》中,本真性指西方现代认同的一个侧面。它首先指对个人的原创情感的表达,并以这种表达定义人生的价值。工具个人主义预设同质性欲望,而本真性意味着因人而异的情感,因此泰勒称后者为更充分的个人主义。进而,这个观念与群体认同相互支持,寻求不同群体认同的平等承认(Taylor, 1989: 368—390, 1992: 25—29)。引申后一层意思,泰勒在《世俗时代》中称本真性同时是一种社会想象。泰勒珍视这种个人自由,但是对它在当代的趋势表示担忧。在形成之初,它是一种并不排斥宗教的人文主义,因为赫尔德是路德宗教徒。说它是一种人文主义,是因为它的含义之一是人类的尊严在于有做自己的能力(Ferrara, 1998: 8)。它在19世纪上半叶的代表克尔凯郭尔是基督徒,也是存在主义和人文主义心理学的先驱。但是由于西方现代人文主义与启蒙运动曾经

的紧密关系以及人类中心主义的趋势,有时与启蒙理性和人类中心主义二者之一相反的观点即被认为是反人文主义的。例如尼采或海德格尔的本真性观念,前者同时反对基督教和启蒙理性,后者试图超越人类中心主义。为突出本真性在历史演变中的得失,泰勒使用了一组引申自涂尔干的类型学概念。

古涂尔干型(paleo-Durkheimian)在中世纪的法国最为突出,那里神圣与地方社群中的教堂联系在一起。人们生来属于教会,教会与社会一同延伸。新涂尔干型(neo-Durkheimian)在19世纪的美国比较突出,那里宗教部分地脱离了亲属和村庄生活的传统社会结构,表达出关于民族国家的更大范围的社会认同。人们可以选择教派,而且无形的“教堂”对民族国家的认同十分重要。无形的“教堂”指国家仪式,相关信仰是贝拉所说的公民宗教。后涂尔干型(post-Durkheimian)指当代本真性,这里精神生活不必然和社会的神圣性联系在一起(Taylor, 2007b:473—504)。

在近百年的世俗化时代,不仅有自然科学和工具理性的线索,而且有基督教内部改革的线索。后一条线索先于前一条开始,而且与前一条相纠缠,因此影响了更多人社会想象的转变(Taylor, 2007b:773—776)。新的社会想象带来来之不易的自由,同时带来了精神生活的冲突和困境。这些冲突既在宗教和排他性人文主义之间,又在反宗教的排他性人文主义和(新)尼采主义之间(Taylor, 2007b:618—675)。为扭转本真性的封闭趋势,泰勒主张将其与社会的神圣性重新勾连起来。他援引哈维尔(Vaclav Havel)在书信中提到的本真自觉(self-authenticating)经验,认为这种经验是对后浪漫主义本真性的补充(Taylor, 2007b:728,769)。

(二)宗教与公共领域

《现代社会想象》的结尾指出,主权人民的社会想象出现在美国和法国两种政治文化之中。两国都有政教分离的政治文化,但是它们的政治文化仍有不同。即使在西方,世俗化也有不同模式,更不要说在西方之外的社会中。在今天看来,欧洲的激进世俗化也是一种地方化(Taylor, 2007a:193—194)。进而,泰勒主张在公共领域中宗教应与其他世界观有平等的发言权。这个观点与哈贝马斯近期的观点形成对话。

自2000年以来，哈贝马斯认识到在经济全球化和自然科学模式的自然主义高歌猛进的今天，政治对社会的整合能力明显削弱，而且遭到信仰团体和宗教社群的激烈对抗。在欧洲国家，内外的团结已非宪法基本条款所能预先决定，而是需要公开讨论的问题，在这种讨论中不能忽视宗教。但是沿着将康德和达尔文联系起来的实用主义路线，哈贝马斯主张世俗理由优先于宗教理由，后者只有被翻译为世俗语言才能进入公共领域（张庆熊、林子淳，2011：1—7）。

围绕哈贝马斯和泰勒的公共领域观念，2009年在纽约举办的一场专题讨论会上，两位先后报告了自己的论文。¹⁰哈贝马斯（Habermas，2011）指出，具有宗教意涵的“政治”（the political）概念必须历史化，以避免退回施密特的神学法西斯主义或者以神话—宗教的世界观来保证国家的权力。因此，哈贝马斯坚持宗教理由从属于世俗理由。泰勒（Taylor，2011）则指出，在哈贝马斯区分的深处是启蒙式认识论的迷思。这种认识论制造了进步与反动之间的夸张对立，反过来引起一些宗教观的复古式反弹。世俗主义有复杂的诉求，其中最突出的是法国大革命的自由、平等和博爱。在这些目标之间存在着冲突，因此有时需要加以平衡。博爱涉及宗教与非宗教世界观的相互承认，唯有如此才能形成足以维护社会团结的强认同。这种对话不能固守一成不变的原则，而应根据具体情境来修正其原则。民主社会并不一定需要公民宗教，而是需要卢梭的公民礼仪哲学（philosophy of civility）。但这不排除有时，例如在美国，公民宗教（曾）吸收并证成（justify）公民礼仪哲学。哈贝马斯引用罗尔斯的话说，议会中的程序规则必须赋予主持者这样的权力——在官方文本中删去宗教立场及其证成（justification）——以使国家保持中立。泰勒认为这种中立只是一种官方立场。基于重新定义的世俗化，泰勒认为国家的中立意味着平等地尊重牵涉各种善的立场。宗教只是这些立场中的一个，而不应该被单独挑出来并加以排斥。

哈贝马斯和泰勒完成报告之后，社会学者卡尔霍恩（Craig Calhoun）主持了他们的交谈。¹¹哈贝马斯坚持认为世俗理由优于宗教理由，因为前者不需要成员资格。最重要的宗教经验指涉救赎路径，而

10. 相关文章出版为文集 *The Power of Religion in the Public Sphere*。

11. <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/11/20/rethinking-secularism-jurgen-habermas-and-charles-taylor-in-conversation/>。

救赎路径封闭于特定的宗教社群,因此不同于任何一种伦理。他在这里所说的伦理指对好的生活的一般性解释。泰勒反对哈贝马斯这般以深度心理学来区分宗教和伦理。他指出,“我们”(他和哈贝马斯)跟随马丁·路德·金关于美国宪法及其运用的话语,而无需想象他个人的更深经验。他同情康德敬畏法律的观点,但是认为这一观点背后也有深度经验。哈贝马斯承认马丁·路德·金话语的普遍意义,但是不同意泰勒对宪法基本要素(constitutional essentials)的证成——泰勒牵涉更深的背景。宪法的基本要素指先前的背景共识,其中重要的一点是在非基督教的意义上使用“世俗”一词,就像《世俗时代》精彩地描绘的那样。哈贝马斯总结到,“我们”(他和泰勒)都是自由主义者,因此应该做到超越基督教的中立。

卡尔霍恩调和说,两位都不求助外话语(extra-discursive)的权力,而且哈贝马斯所说的公共领域的危险并不指所有的宗教表达,而是指封闭于特殊宗教经验的证成。两位学者关注的焦点在另一种阻碍证成的因素上。从泰勒的角度出发,与宗教上的分歧并列的还有在文化、伦理和哲学上的分歧。如在功利主义和康德之间,在康德学派和海德格尔学派之间,在不同民族的非宗教世界观之间。因此,宗教不是特例,哈贝马斯没能足够地抽象于任何深度承诺。

哈贝马斯再作解释。宗教和世俗理由之间的区分是他的第一步。这是证成中的一小部分,但是居首要位置。他的第二步试图说明因为宗教曾在历史上与政治融合,所以在关于宪法基本要素的证成上宗教不同于其他要素。再进一步,当涉及制宪话语及其阐释的时候,必须发展背景共识,这时无需这种区分。宗教信徒可能事先知道有些论证不能为其他人所同意,因此这些论证必须退出议程。他的步骤说涉及两个层次,一个指正义问题,另一个指存在、伦理和宗教。在后一层次上无需进行这种区分。

泰勒并不反对这个步骤说,而是强调在谈及宗教时,不能仅考虑基督教,还要想到佛教和印度教等,因此要慎言宗教通论。卡尔霍恩对他们的求同存异感到欣慰,并进行了最后的总结:他们的讨论在西方经验之内,而在西方历史轨迹之内的讨论需要不同视角,不同视角的讨论者都是“我们”。

从上面的会话可以看出,哈贝马斯和泰勒的视角在冲突中互补,使

形式自由和实质自由在当代自由主义中并驾齐驱。

六、历史中的选择

从 2000 年前后到今天的十几年间，中国思想界之所以难以形成积极的对话，与没能在当前的政治观念、中西文化的关系和现代文明之间建立恰当的联系有关。而泰勒的社会理论在建立这种联系上颇具启发价值。他的社会理论有这样的特点，即从当代问题出发表明自己的、拓展了的自由主义立场，并将这个立场置于西方现代化，特别是世俗化的更长的历史语境中加以阐释。进而，他期待在与关于其他文化的相关阐释的对照中拓展和修正自己的立场。这种既开放又坚定的立场的确立是历史中的选择。在本文最后一节中，笔者将牵涉中国学者对泰勒的解读和泰勒对韦伯的修正和发展来说明泰勒对中国的启发。

如汪晖(1998)和刘小枫(1998)指出的，泰勒自由主义讨论的深处是现代性问题。汪晖(1998)指出，在西方现代化历史中自由主义和社会主义有复杂的联系，因此不能仅以经济自由主义为基础定义现代性。那种定义是一元论的，而且是偏颇的。泰勒曾在 20 世纪 50 年代末至 1960 年在英国新左翼杂志中发表过关于社会主义的文章，他在这些文章中表达了与社会福利主义和斯大林模式都不同的社会主义观点。他认为社会福利主义仅仅拓宽了消费资本主义的受益者范围，而没有改变资本主义所预设的、狭义的个人逐利欲望假设以及与此相关的同质性权力结构，因此它无法充分实现人类潜力。斯大林模式亦在一元论的经济决定论假设的基础上形成一元论国家支配，而且它切断自己与此前的历史形态的联系，因此无法充分发挥人类在文化中所培养的多元潜力。泰勒所提倡的社会主义指涉对人类多元诸善的实现 (Smith, 2002:173—183)。20 世纪 70 年代末开始，泰勒将这种社会主义纳入修正的自由主义。后者包括与涂尔干的社会神圣性相关的社会主义，而且全社会的团结和对地方社群特殊性的保护之间形成相互嵌套的关系。社会的神圣性牵涉在更长的历史中所形成的文化观念，因此泰勒在西方几百年的世俗化历史中阐释其拓展的自由主义，并将多元公共领域作为在当代实现这种自由主义的核心领域。参考泰勒，如果汪晖认为中国人的现代性不能缺少社会主义成分，甚至应该以社会主义为

基础来吸纳自由主义,那么他需要阐释他所提倡的是何种社会主义,以及这种社会主义应该如何吸纳自由主义。如果如他所说,他反对基于经济资本主义的一元公共性,并珍视在全球化背景中包括中国文化在内的文化多元性,那么他需要牵涉中国历史来阐释他所提倡的多元公共性,但是他没有展开这种讨论。

刘小枫(1998)批评某种社会科学的本土化观点,他认为这种观点忽视了现代性。这个批评是中肯的。从严复和章太炎在西方现代社会思想和中国传统思想之间相互援引的阐释,到吴文藻和费孝通的早期社会学和人类学中国化,中国人的现代性都是核心问题。离开这个问题,社会科学在中国的本土化就失去了源头活水。费孝通晚期所提倡的文化自觉,是其中国化和本土化的延续。他指出,文化自觉不是文化回归,不是复旧,其目的是加强文化转型的自主能力,在经济全球化时期继续创造中国现代文化,并促进文明之间的交融。他对“一国两制”设想的赞赏,说明他并没有放弃对当代中国政治问题的关心。与费孝通相比,刘小枫所批评的本土化观点,以及近期一些大陆新儒家只强调延续中国传统的观点,其视域都是狭窄的。费孝通对西方当代政治哲学,特别是其中的自由主义讨论缺乏了解,因此他没能新的历史处境中发展他早期关于继承中国传统“双轨政治”的遗产来建立中国现代民主的观点。泰勒的自由主义有助于今天的中国学者发展费孝通这个早期观点。刘小枫(1998)只看到泰勒对文化差异性的珍视,而没看到泰勒在全球化时期对人类普遍理想的关心。因此,他没能纠正那种本土化观点之偏颇之后,在中国历史和文化的语境中讨论自由主义的拓展。

在《世俗时代》的导论中泰勒指出,在全球化的今天,存在多元现代性(multiple modernities)的可能性。他之所以将他的描述限制在西方历史轨迹之内,是因为他对以不同于拉丁基督教为其前身文明的世俗化和世俗性缺乏了解。只有在这些世俗性得以充分阐释之后,才能在这些世俗性和西方世俗性的对照中,对全球世俗性加以概括。因为这些世俗性的阐释尚待发展,所以现在还不具备对全球世俗性乃至现代性进行概括的条件。但是泰勒在阐释西方历史轨迹之内的世俗性的时候,带着对人类普遍性的关心(Taylor, 2007b: 1—22)。在《世俗时代》的中译版序中他指出,他急切期待看到对中国人世俗性的阐释。在中

西世俗性阐释的对照中，可以同时增进对两种历史轨迹的理解。就此而言，我们（西方人和中国人）都在同一艘船上（泰勒，2016：i—ii）。泰勒的这个观点呼应了他“自由主义政治与公共领域”一文。这篇文章指出，现代市民社会是与西方古代城邦不同的文明，这种文明正向非西方延伸。对启蒙模式公共领域的修正不仅要考虑西方内部的差异，而且要考虑公共领域在西方之外的发展。在西方内外，不同模式的公共领域的行动者都是“我们”（Taylor，1995：257—287）。

泰勒这种在历史轨迹中阐释当代政治立场，带着普遍性的关心将这种立场视为历史中的选择的观点，是在受韦伯启发并修正韦伯的基础上形成的。对此，可以在与哈贝马斯对韦伯的修正的对比中加以理解。

韦伯追溯了一种特殊历史形态——资本主义精神的文化起源，进而提出了至今耐人寻味的“普遍历史问题”。“身为现代欧洲文化之子，在研究普遍历史命题时，不可避免和无可非议地心存疑问：对各种情境因素怎样的结合方式，催生出那些在西方，而且仅仅在西方出现的、广泛的理念和文化力量，（至少我们乐于想象）它们在历史发展中被赋予适用于所有文明的重要性和有效性？”（Weber，2002：149）对这个问题的重新阐释是哈贝马斯和泰勒成为辩论中的“我们”的原因之一。

哈贝马斯指出，韦伯的提问模棱两可，因为他可以有两种答案：一种是产生于西方的合理性具有普遍有效性；另一种是它只对“我们”具有有效性。韦伯的结论是第一个，但他有相对主义的保留。他提出的诸多合理性，包括目的、手段和价值等，最终合并为两类：形式合理性和实质合理性。形式合理性试图具有普遍有效性，但是实质合理性试图表达西方的文化特性。无论是新教伦理所促成的资本主义精神，还是“宗教拒世及其方向”中的社会诸领域区分，都是西方特有的历史形态，从这种历史形态中得出普遍有效性结论是勉强的。因此韦伯所描述的合理性是一种西方理性主义，它有待于转化为普遍理性主义，而转化的重点是形式合理性（Habermas，1991：157—185）。

韦伯所描述的合理性表现在科学、艺术和意识结构等诸多层次，但他最看重的是社会层次。从社会学的角度出发，他指出在现代社会的

形成中,伦理和法理的理性主义是核心环节(Habermas,1991:162)。接续这个观点,哈贝马斯试图建立能就多元文化内容进行辩论的形式伦理——商谈伦理(Habermas,1989,1991),并在历史分析中将宪法的基本要素置于公共讨论的首要位置(Habermas,2011)。

泰勒则认为韦伯思想中最深刻的部分是诸善之间的冲突(Taylor,1989:511—512),但是韦伯最确定的普遍有效性是工具理性,且他对“铁笼”的前景表示忧虑。他的矛盾和忧虑说明,实质合理性(包括价值合理性)既不能为形式合理性(包括工具理性)所取代,也不能以形式标准来衡量。面对当代问题,应该放弃一元论理性主义,并引申诸善冲突思想来建立新型公共领域。工具理性的现代性是非文化的,泰勒则通过对世俗化的重新定义来理解文化中的现代性(Taylor,1992)¹²。文化的现代性中有制衡工具理性的因素,同时有复杂的冲突。例如在西方当代社会中,有人文主义与反人文主义的(新)尼采主义、宗教与排他性人文主义、以及不同文化族群之间的价值冲突(Taylor,2007b:618—675),而且这些价值冲突与经济增长和社会保障有复杂的关系。多元嵌套型公共领域试图让各种善和价值有平等的辩论机会,进而切实维护个人自由和社会团结。

刘小枫(1998)倾向于哈贝马斯对韦伯的修正,但他与哈贝马斯的观点仍有不同。他试图以舍勒来修正康德,为自由主义建立实质的普遍性基础,进而展开具有东方文化特性的知识分子对自由主义的现代性想象。但是他对舍勒的阐释十分简略,也未能联系舍勒在东方或者中国文化背景中充分展开自由主义现代性的想象。舍勒是现代西方思想史中的一位本真性阐释者,他的阐释与基督教信仰相关。海德格尔在对本真性的阐释强调舍勒所忽视的、个体差异的重要性,但是他略去信仰问题。泰勒对本真性的阐释兼顾个体或群体的差异以及宗教信仰者与其他人之间的相互承认,因此他的思想有助于展开刘小枫所未尽的想象。汪晖(1998)更认同泰勒对韦伯的修正,而且认为能够包容有所差异的文化的多元公共性不可或缺。但是他未能在历史中展开多元公共领域的想象,无论这种想象以社会主义还是自由主义为基础。因此,泰勒的社会理论亦有助于展开汪

12. Taylor(1992)具体是指脚注2中的“现代性和公共领域的兴起”。

晖所未尽的想象。

在中国文化背景中建立多元公共领域，需要牵涉中国古代思想，如《中庸》将情感、伦理与政治联系在一起的思想。但是，现代化已经改变了“下学上达”的历史处境：任何一种轴心时期的哲学和宗教都无法排他地成为多元公共领域的基础。如费孝通（2009：266）指出的，在今天的世界上，在不同文明之间已经“你中有我，我中有你”，而不再有历史文献和经典书籍中所说的那种“纯粹”的传统文明。他将今天的世界中经文化交融所形成的文明称为今日之世界文明。这种世界文明是否已经形成是一个值得争论的问题。即使有人认为这种文明已显露端倪，对它的阐释也要在不同文化背景中形成的诸多元公共领域的对照中进行。无论在某一多元公共领域之内还是在诸多元公共领域之间的对话，都需要突破一元论和线性思维的局限。近十几年来，在持一元论和线性思维的中国学者中不乏从一个极端转入另一个极端之人。而持之以恒地坚守自己立场的学者，其立场又常常是在多元诸善之间、历经心灵冲突而做出的中庸式选择。

确立这种立场是多元公共领域所做的最重要的思想准备之一，这个确立的时刻也是继续建立中国人现代认同的重要时刻。因为面对挫折和承受冲突时，需要深层的文化资源来树立信念。虽然对平等的追求使选择者以普通人自居，但是她或他为平等尊严的努力，与梁启超对中华民族和陈寅恪对“独立思想、自由精神”的阐释一样，具有“深切感人”的特性。有观点认为中国社会科学应该继承清代考据学的实证精神，但在变革时期“心”的思想更是不可或缺，如鼓舞梁启超的心学和支撑陈寅恪的中西杂糅的自由精神。陈寅恪自谦其思想囿于咸丰、同治之世，治不中不西之学。而道咸以下汉宋间采之说渐盛，且多尊宋贬汉（钱穆，2015：1）。在受西方冲击之后，清代儒学并非只重考据，而更重“心”和义理。陈寅恪对钱谦益、柳如是和陈端生的同情，更将明清之际士大夫的尊严观与西方现代的自由、平等观杂糅在一起。在这种精神驱动下的社会想象和立场的确立与文献的整理同样重要，甚至更胜一筹。

只有形成这种足以面对挫折甚至牺牲的认同，才能成为真正的立法者，进而实现在多元目的之间的平衡和相互支持。

参考文献(References)

- 阿比. 2013. 导论:以不合时宜的方式进行适时沉思——查尔斯·泰勒的思想[G]//查尔斯·泰勒, 露丝·阿比, 编. 韩升, 译. 上海:复旦大学出版社:1-30.
- 达巍、王琛、宋念申. 2001. 消极自由有什么错[G]. 北京:文化艺术出版社.
- 戴斯耶. 2005. 贝拉社会学中关于人类的自主性和团结的宗教条件[G]//二十世纪西方社会理论文选:社会理论的知识学建构. 苏国勋、刘小枫, 编. 上海三联书店:182-205.
- 德雷福斯. 2013. 泰勒之(反)认识论[G]//查尔斯·泰勒, 露丝·阿比, 编. 韩升, 译. 上海:复旦大学出版社:56-94.
- 邓正来、亚历山大. 1999. 国家与市民社会:一种社会理论的研究路径[M]. 北京:中央编译出版社.
- 邓正来. 1999. 导论[G]//国家与市民社会:一种社会理论的研究路径. 邓正来、亚历山大, 编. 北京:中央编译出版社:1-21.
- 费孝通. 2009. 论文化自觉[M]. 费宗惠、张荣华, 编. 呼和浩特:内蒙古人民出版社.
- 哈贝马斯. 1999. 公共领域的结构转型[M]. 曹卫东、王晓珏、刘北城、宋伟杰, 译. 上海:学林出版社.
- 哈贝马斯. 2002. 包容他者[M]. 曹卫东, 译. 上海人民出版社.
- 哈贝马斯. 2003. 在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论[M]. 童世骏, 译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 张庆熊、林子淳. 2011. 哈贝马斯的宗教观及其反思[M]. 上海:上海三联书店.
- 海德格尔. 2012. 存在与时间[M]. 陈嘉映、王庆节, 译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 韩升. 2012a. 民主政治时代的公共话语表达——查尔斯·泰勒的公共领域概念[J]. 上海交通大学学报(哲学社会科学版)20(2):27-33.
- 韩升. 2012b. 查尔斯·泰勒思想在中国[J]. 理论探讨(3):56-59.
- 黄月琴. 2008. 公共领域的观念嬗变与大众媒介的公共性——评阿伦特、哈贝马斯和泰勒的公共领域思想[J]. 新闻与传播评论(1):111-119.
- 凯利. 2006. 一个没有狂热的革命者[G]//以赛亚·伯林的遗产. 里拉、德沃金、希尔维斯, 编. 刘擎、殷莹, 译. 北京:新星出版社:3-27.
- 刘小枫. 1998. 自由主义、抑或文化民族主义的现代性?——对泰勒的现代性理论的若干质疑[G]//直接民主与间接民主. 刘军宁, 等, 编. 北京:生活·读书·新知三联书店:71-116.
- 钱穆. 1997. 中国近三百年学术史[M]. 北京:商务印书馆.
- 萨弗兰斯基. 2007. 来自德国的大师——海德格尔和他的时代[M]. 靳希平, 译. 北京:商务印书馆.
- 泰勒. 2016. 世俗时代[M]. 张容南、盛韵、刘擎、张双利、王新生、徐志跃, 译. 上海三联书店.
- 汪晖. 1998. 导论[G]//文化与公共性. 汪晖、陈燕谷, 编. 北京:生活·读书·新知三联书店:1-56.
- 汪晖、陈燕谷. 文化与公共性[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王淑华. 2014. 传媒下的社会想象与多元共同体——泰勒的多元公共领域概念评析[J]. 浙江传媒学院学报(3):19-23.
- 王新生、宁乐锋. 2008. 现代公共领域及其特征——查尔斯·泰勒的公共领域概念评析[J]. 江海学刊(4):33-39.
- 吴冠军. 2002. 多元的现代性——从“9·11”灾难到汪晖“中国的现代性”论说[M]. 上海三联书店.
- 应奇. 1999. 两种自由的分与合——一个观念史的考察[J]. 哲学研究(11):32-39.
- 应奇. 2000. 解释的冲突与承认的政治——查尔斯·泰勒政治哲学述要[G]//学人(第一

十五辑)·王守常,编. 南京:江苏文艺出版社.

- 应奇. 2002. 从自由民族主义到宪法爱国主义——文化多元主义境遇中的政治论证[J]. 社会科学战线(哲学研究)(1):79—84.
- 应奇. 2004. 论第三种自由概念[J]. 哲学研究(5):52—57.
- 曾彦. 2010. 网络新闻评论的“社会想象”空间[J]. 新闻前哨(11):104—105.
- Alexander, Jeffrey. 2006. *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellah, Robert. 2010. “Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor.” In *Varieties of Secularism in A Secular Age*, edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun. Cambridge: Harvard University Press:32—53.
- Berlin, Isaiah. 1969. “Two Concepts of Liberty.” In *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press:1—32.
- Ferrara, Alessandro. 1998. *Reflective Authenticity: Rethinking of the Project of Modernity*. London and New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Theory of Communicative Action, Vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 1991. *The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2011. “‘The Political’: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology.” In *The Power of Religion in The Public Sphere*, edited by Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor and Cornel West. New York: Columbia University Press:15—33.
- Heidegger, Martin. 2001. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mill, John Stuart. 1975. *On Liberty*. London: Oxford University Press.
- Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchison’s University Press.
- Smith, Nicholas. 2002. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles. 1964. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge.
- Taylor, Charles. 1985a. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. London: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985b. *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*. London: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1988. “The Moral Topography of the Self.” In *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive perspectives on personality, psychotherapy, psychopathology*, edited by Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk. London: Rutgers University Press:298—320.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1992. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2007a. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Taylor, Charles. 2007b. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2011. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism.” In *The Power of Religion in The Public Sphere*, edited by Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor and Cornel West. New York: Columbia University Press:35—59.
- Warner, Michael. 1990. *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth Century America*. Cambridge: Harvard University Press.

- Weber, Max. 1991. "Religious Rejections of the World and Their directions." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by H. Gerth and C. Wright Mills. London and New York: Routledge: 323—358.
- Weber, Max. 2002. "'Prefatory Remarks' to Collected Essays in the Sociology of Religion." In *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Third Roxbury Edition)*, translated by Stephen Kalberg. Los Angeles: Roxbury Publishing Company: 149—164.

责任编辑:冯莹莹