

编者按 中国社会科学院张江教授与当代著名哲学家哈贝马斯就公共阐释和当代阐释学的基本问题展开对话。双方就阐释的公共性、阐释学与传统的关系、理性在阐释学中的作用和功能等问题进行了充分的交流与探讨，并在对一些主要理论观点的理解上达成一致。张江通过分析中国古汉语中“阐”字的字形和含义，强调实现公共阐释需要相互倾听，彼此协商，平等交流，以达成共识。进而提出，应从中国古代文化资源特别是阐释学资源中汲取智慧，在批判借鉴西方阐释学优秀理论成果的基础上，构建中国当代阐释学理论。哈贝马斯对于“公共阐释”这一新命题的理论价值给予肯定，认为阐释学是对传统进行反思的中介，“公共阐释”是由两个来自不同传统的不同派别出于共同合作的意图，通过相互之间的倾听，实现双向沟通。本次对话，对中国学术理论界加快构建中国特色哲学社会科学具有借鉴和启发意义。

关于公共阐释的对话

张江 哈贝马斯

张江：哈贝马斯先生，您的社会批判理论和公共领域理论在中国有着广泛的影响。我记得，2001年4月，应中国社会科学院和德国歌德学院北京分院邀请，您曾到中国进行学术访问。那是一次非常成功的学术访问。您在中国社会科学院以及北京和上海的高等院校共发表了7次演讲，也可以说与中国学者进行了7次对话。通过这些演讲和对话，中国学术界对您的理论和思想有了更深入、更全面的了解。

哈贝马斯：是的，16年前对中国的那次访问，是我学术生涯中一次令人难忘的经历，我和我夫人对那14天的中国之行至今仍然记忆犹新。

张江：作为中国社会科学院的一名学者，我这次应邀到慕尼黑来，主要是想就公共阐释或阐释的公共性等阐释学的基本理论问题，与哈贝马斯先生进行讨论和交流。实行改革开放40年来，当代西方各种各样的哲学社会科学理论在中国被引入和介绍得很多，但是，在消化、理解或者说准确把握这些理论方面，我们认为还有很大的距离。以阐释学为例，在我们的课堂上或教材里，基本上还是西方理论尤其是德国的阐释学理论占主导地位。也就是说，西方的阐释学理论在中国学术界的影响仍然非常大。

中国学者包括我本人在内，期待从中国古代文化资源特别是阐释学资源中汲取智慧，在吸收和借鉴西方阐释学优秀理论成果的基础上，构建中国自己的当代阐释学理论。从这个愿望出发，基于多年来对西方阐释学理论的研究，以及对中国古代阐释学理论和阐释学传统的考察，我撰写了《公共阐释论纲》一文，提出了“公共阐释”这样一个新的理论概念或新的学术命题。关于阐释的公共性的思想，在中国古代文化、古代文学和经学传统中，有着深厚的历史渊源和确当的历史根据。

哈贝马斯：我早就拜读了您的《公共阐释论纲》。在您来到之前，也就是今天上午，我又从头到尾认真阅读了一遍。我认为，您提出的“公共阐释”这一命题是非常有意义的，而且在许多问题上我和您的观点相当一致。其中我最认同的，首先是您对阐释的公共性的强调；其次是您提出，为达成共识必须构建公共言论基础。您的论文还对海德格尔和伽达默尔的某些论点进行了分析与批判，对此我也是非常认同的。关于您文章第二部分的主要论点，我有一点还不太肯定：通过公共的、阐释学的努力而达成的共识，是否应该受限于一个特定民族的传统呢？

在阅读您的文章的过程中，我一直在思考这样一个问题，即什么是放之四海而皆准的理性，其意图是

什么？我的意思是说，如果要通过理性的改变获得对某一个特定文本的公众理解，那么问题在于，公众理解的范围是否可以超越国家传统？或者说首要的问题在于，理性或思想是不是延续着一种传统，一种特定的传统，一种国家和民族的传统，譬如说大陆的传统还是什么其他的传统？

张江：我想从中国文化传统的意义上，谈一谈公共阐释与公众阐释以及国家与社会的关系，同时对您提出的问题作出回答。

德语中的“hermeneutik”或英文中的“hermeneutics”，中国学者有的翻译为“阐释学”，有的翻译成“诠释学”，也有的翻译为“释义学”或“解释学”。我本人主张翻译为“阐释学”，因为这更符合“hermeneutik”或“hermeneutics”的本意。在中国古代文化中，也可以说，自我们祖先创字之初，“阐”（闡）字的本意是“开”（開）（《说文·门部》：“阐，开也。”），且为“开门”的“开”。那么，这个“开”又是什么意思呢？“开”就是“张”。“张”又意指什么呢？就是拉开弓箭的意思。正如中国清代学者段玉裁所说：“张者，施弓弦也。门之开如弓之张。”

我们首先来看这个“开”（開）字。这是中国古代的文字，小篆体，象形字。直观看来，“门”（門）里有个横杠，也就是我们中国人所说的门栓。在门栓之下，是两只手，双手对举，打开门栓，意在开门。中国东汉时期著名学者许慎编著的《说文解字》，是中国第一部系统分析汉字字形和考究字源的字书，也是世界上最早的字典之一。其中列举的与“阐”同为“开”义的，还有“闢”“闢”“闢”（闢）“闢”（闢）等字。“闢”，本义为开门。“闢”，是“大开”的意思。“闢”是双手上举，意欲开门；不仅是开一门，而且要开四门，即东西南北都要开门，目的在于“明四目，达四聪”，用今天的话说，就是广致众贤、博览兼听，把四面八方意见相同或相异的人都请来，坐在一起进行对话和交流，或者共同协商处理与大家普遍相关的事情和问题。至于“闢”，同样是“闢門”或开门的意思。

从刚才我在PPT上所作的演示，您也许已经看到，“闢”“闢”“闢”“闢”“闢”几个字，都以“门”（門）为字根。那么，“门”（門）是什么意思呢？“闻也”，听的意思，就是门里面的人听门外的人说话，或者说门里的人与门外的人对话。“门”还有一个意思，就是“问”，是这个人向那个人问。所以，阐释的“阐”从字根上讲就包含着“开”“听”“闻”“问”的意思。

我们再来看这个“阐”（闡）字。《说文解字》：“阐”，“从門，單聲。《易》曰：‘闡幽’”。也就是说，正因为“门”里面的这个“单”，“阐”字才念chǎn。那么，“单”在中国古文字中是什么意思呢？是“大”的意思。以“单”为部首偏旁的“儻”“繻”“禪”“擘”等字，多表有“厚”“广”“众”“宽”“大”的意思。

虽然中国古汉语理解起来有一定的困难，但大意是明确的。西文中的“hermeneutik”或“hermeneutics”，在中文中就可以用“阐”这一个字来表意。那么，这个字包含了什么意思呢？如上所言，就是我要打开门和你对话，我要和众多的人进行对话。革除障碍，进行开放的、通畅的、启发的、交流的、协商的、共享的对话，意思都在这一个字里面。而且，在中国古代典籍中也有“阐释”这个词，它出自中国东晋时期葛洪的《抱朴子·嘉遁》：“幽赞太极，阐释元本。”因此，我想从中国文化传统出发，对您提出的“公共”和“公众”的关系作出解读。

“阐”之本义为“开”，而“开”之本义为双手开门，开门之手即是阐者之手，乃“我”之手开门，或者说阐释者就是开门的主体，阐释乃主体之阐释。从这个意义上说，“我”即阐释的主体不会把自己的意思封闭起来，而是要去除障碍与隔阂，把自己的意思说给他人听，与他人对话和交流，与他人就某个问题、某个现象或某一段历史进行平等协商，分享各自的观点，以求得和增进彼此间尽可能广泛的共识。所以我们说，今天人们所熟知的“公共”一词的含义，与中国古代阐释学传统中乃至中国人创造“阐”字时的设想是完全一致的。因此可以说，中国阐释学的传统是非常悠久的。我们关于阐释的公共性的理解，并不是依赖于西方的文化传统，而是植根于中国的文化传统而生成的。

针对“公共”和“公众”的含义，您似乎曾经作出过这样的判断：“公众舆论，没有统一而真实的基础，

它沦为众人的主观意见。”

哈贝马斯：首先感谢您刚才所作的精彩的演讲。您的演讲形象生动，听了确实很受启发。您演讲中贯穿的中国科学和中国文化要素，使我们这些使用语音文字的西方人为之感叹。我从您的演讲中认识到，中国文化是如此古老而伟大，已经传承和延续了数千年，而且蕴含着如此丰富的阐释学思想，非常令人赞叹。传统或多或少沟通了思维，是一种回应阐释的交流。我的意思是，阐释学是对传统进行反思的中介。像中国有如此源远流长的文化传统，一定会有某些固有之物，甚至可以更直接地说，包含着某些现代阐释学的概念。按照张江教授的说法，这些概念来自中国文化本身。

我似乎听懂了，张江教授好像是在给阐释学重新命名吧？我想，如果伽达默尔今天在场或听到您的演讲的话，应该会对您的题目很感兴趣的。我很了解他，他会将您的演讲视为一个传统文化如何颠覆文本的例证，尤其是当该传统通过理性这一媒介或途径最终变得具有反思性。

阐释学概念是某个传统的部分延续。我想借此阐释“公共阐释”这个概念。公共阐释是由两个来自不同传统的不同派别共同合作的意图所发展延伸出来的。这两个派别在骨子里就有所不同，它们之间的冲突如此激烈，必须在它们之间划出一条界限，也就是不同传统之间的界限。也就是说，这两派之间既有很多相互理解，也有很多相互误解。如果您说的是这种情况的话，那么这种类型的阐释就是通过倾听实现的。我还记得您一开始所说的“阐”是开门及倾听的意思。其实，阐释需要相互之间的倾听，即便是在缺乏理解的场合。我所说的就是这种相互的关系。

我从伏尔泰的著作中读到，中国在18世纪的时候曾经有这样一种或多或少双向交流的格局：西方的传教士到中国的宫廷，中国的使节也到西方来。到了19世纪，中国人出于对帝国主义的恐惧，关闭了这种双向沟通的渠道，之后使得中国陷入了一种封闭状态之中——当然，您比我更了解这段历史。如果我所谓的公共阐释和公共沟通主要是从双向沟通的图景出发，那么这与伽达默尔整合传统的理念是截然不同的。

我想说的是，我读了《公共阐释论纲》，感觉张江教授所说的公共讨论指的是对话双方的开诚布公，也许是对同一文本、同一问题的公开探讨。

张江：是这个意思。我们认为，立足中国文化传统，实现公共阐释是需要相互倾听的，而不是一方占据强势地位，在统治和规制别人的前提下去讲话和阐释。关于这个意思，在中国文字中另外有一个字，如果有机会，我再讲给您听。但是，就“阐释”的这个“阐”字而言，指的是双方应该平等地进行交流，甚至可以改变或修正对方的意见，而不是某一方固执地站在自己的立场上去改变或修正别人的观点和意见。也就是说，中文中的“阐”字，蕴含着彼此协商、相互借鉴、共同提高、达成共识的意思。

哈贝马斯：我认为，欧洲阐释学至少是与公共争论和开放的概念相联系的。进入现代，我们的哲学逐渐独立于宗教阐释学之外。也就是说，在欧洲，哲学阐释学是发源于宗教阐释学的。后来，宗教阐释学这个概念最终世俗化了。我们认为，包容和互通拓展了公共性的概念，即听取争论以及了解他人的阐释视角。

张江：前面我就说过，无论是德语中的“hermeneutik”还是英文中的“hermeneutics”，在中文里应该翻译成“阐释学”，而不是“诠释学”或“解释学”，因为“阐”“诠”“解”三个字（词）在中国汉语中的含义是有很大甚至深刻区别的。

关于“阐”之彼此协商义或经由平等对话和交流达成共识义，我可以举一个政党建设或社会建设方面的例子。不久前召开的中国共产党十九大再次强调，中国的民主是协商民主。那么，这里所说的“协商民主”是什么意思呢？中国共产党作为中国的执政党，对于国家的建设、发展、改革、治理等，有自己一整套的理论和想法，包括创新性的理论和想法。在这些理论和想法成为具体举措或付诸实践之前，中国共产党除了在党内广泛征求意见外，还会通过各种渠道和途径，如举行党外人士座谈会和民主协商会，与其他党派或无党派人士进行讨论和协商，并征求社会公众和普通百姓的意见。大家协商一致、达成共识的，或者说大家都赞成的，我们就办，就付诸实施。如果有不同的意见，只要大家提出的意见有道理，那么中国共产党就会积极采纳并及时作出调整或修正。总之，无论是哪个方面的政策或举措，只有争取到最大多数

的赞同和最大可能的一致，中国共产党才会在治国理政的过程中去付诸实施。所以说，在中国，治国理政方面形成的共识、达成的一致，是执政党与其他参政党和社会公众协商出来的，而不是互相争吵、争斗出来的，更不是靠暴力和强制压迫出来的。所以，“协商民主”这个概念，深刻而全面地表达了中国古代阐释学“阐”字的本来意义。

我再讲一个中国古代的故事。中国清朝雍正年间，文字狱比较盛行。雍正八年，翰林院学士徐骏因自己诗集里有“清风不识字，何必乱翻书”两句诗，被以诽谤朝廷的罪名处斩。此两句诗本是作为文人的徐骏随口而吟的应景之作，描写的是一阵微风吹来，将他正在阅读的书翻过几页这样一个日常生活中再普通不过的场面，并无其他特别含义。但是，雍正皇帝及其朝廷却认为，所谓“清风”指的就是清朝统治者，就是被视为“蛮夷之人”的满族人，作者是在嘲讽清朝统治者没有文化，不识字，没有资格入主已经有几千年文明史的中原，坐不了汉族人的江山，因此传播的是典型的反清思想。其实，作为清王朝统治者，雍正皇帝明明知道作者不是这个意思，但是他认为作者就是这个意思，而且一定就是这个意思。作为最高统治者，其言语和意旨是不容争辩和置疑的，我说你是什么意思就是什么意思，即使你作再多申明和举证也无济于事。因为，我就是要做给胆敢轻视满人和满人统治者的汉族知识分子看，得到杀一儆百的效果。

这里提出了一个问题，就是在阐释的过程中，当双方或多方意见不一致的时候，应该采取什么样的态度？是开诚布公地协商、对话和交流，逐步达成共识和一致，还是立于一个制高点，固守一个立场，居高临下地把自己的意思强加给他人，或者让自己的观点主张得到强制性的同意？

针对这一问题，几年前我曾经提出“强制阐释”这样一个概念。^①毫无疑问，强制阐释与公共阐释是有着本质区别的。如上所述，公共阐释是对等的、协商的，而强制阐释则是以前置立场和模式，对文本作符合阐释者主观意图和结论的阐释。要改变的并不是阐释者自己的意图、立场和结论，而是其他人的意图、立场和结论，是文本、事实和历史，并借此证明阐释者意图、立场和结论的正确性或确当性。实际上，在阐释学的历史上，这种强制阐释的方式是很常见的现象。

哈贝马斯：是的。我认为张江教授的观点非常正确。我没想到在中国文化中有如此深厚的阐释学传统，也没想到张江教授如此完美地将这些传统发展成为中国的阐释学理论。下面，我想向您介绍一下我和伽达默尔之间的一些争论。

我认为，问题的关键在于，理性在阐释学中到底扮演着怎样的角色？也就是说，我们到底应该赋予理性怎样的作用和功能。为了更好地理解一个文本，我认为，我们不仅要理解其文意，理解其词汇和语法，而且还要将每一个句子都放在前后文之中去解读。为了解一句话的意义，我们必须探寻文本背后的理性，即为何一个作者或一个人会选择某个被说出的句子。当他发表一个言论或声明时，我们为了理解这个句子，必须要理解这个作者或这个人想到这个句子的原因和在这之后作出的判断。

所以，我从这一观察中得出结论。我认为，所谓理解，就是理解一个作家的理性，即为何一个文本的作家接受了他所说的内容背后的理由？理解一个文本，就是理解写作背后的理性，因为这使得阐释者能够作出他或她自己的判断。无论是涉及科学文本还是宗教文本，这个理性缘由是否对作者和阐释者都同样有效？我读马丁·路德的文本时，并没有将他视为一个新教的改革者。路德相信他的《九十五条论纲》和上帝，而不是相信什么圣灵。在我看来，路德提出的理由是有些莫名其妙的：当某一文本存在疑点的时候，他指着那些所谓基督耶稣的话寻找佐证，以证明某一文本的不恰当，并将这些话流传下去。对我这样一个无神论者来说，这样的佐证方式是无效的。我想说，从阐释者的角度来说，阐释学不可避免地包含了一种批判的态度，即便作者自己提出了支持文本的理由。

在这个问题上，伽达默尔强调阐释者对文本的态度。我的论点的关键在于，评估读者是不是能够接受作者的理性，也就是说作者所声称的那些关于前后文的理由，是对的还是错的。

^① 张江：《强制阐释论》，《文学评论》2014年第6期；张江主编：《阐释的张力——强制阐释论的“对话”》，北京：中国社会科学出版社，2017年。

伽达默尔的立场是，那些需要阐释的文本或多或少是享有权威的文本。西方阐释学来源于宗教传统和法学文本。实际上，每一个文化传统中都有需要阐释的权威文本。公元前4到前2世纪，中国这样一个以智慧著称的民族就建立了儒教这样一个传统。这就是伽达默尔的观点，他认为阐释学基本上就是通过文本试图了解一个作家是怎么想的以及他为什么这么想，即从阐释者的角度得出他或她自己对权威文本的阐释。

张江：我认为，在阐释学领域，无论中国还是西方，一直存在两条不同的阐释路线。例如，在古代中国，两条阐释路线从来都是有着深刻差异的。一条由孔孟始，重训诂之“诂”；一条由老庄始，重意旨之“阐”。在西方，施莱尔马赫强调和重视文本本来的意思、作者本来的意思、作者和文本生成的那个时代的历史背景，以及历史规律、历史现象对于作者和文本的影响。按照阐释学的传统，就是要解决文本说了什么，作者说了什么，是什么历史背景、历史传统让作者这样说的。不知我理解得对不对。阐释学是这样理解的吗？

哈贝马斯：我有着与施莱尔马赫相似的论断。施莱尔马赫用辩证法补充阐释学。辩证法就是一场阐释者与作者之间的对话。当我们探讨阐释学时，我们眼前浮现出的是文本以及它背后的阐释者。一旦一个阐释者抱着批判的态度告诉自己或他人作者的意图以及这为何对我来说是有道理的，他就在暗示一种辩证关系。关于施莱尔马赫的这个讨论，有两个重要原则：一是阐释学，二是辩证法，两者密不可分。当我读到您论文中关于公共理性的论断时，我觉得，其核心就是阐释学与辩证法的永久联系。我认为，这一联系与您的讨论是契合的。

张江：如果从阐释学的传统说起，那话可能就要扯得很远了。在我看来，施莱尔马赫对文本本来意思的理解，对生成文本的那个历史背景和历史经验的追求，是阐释由以出发的一个根本的依据。但是，伽达默尔、海德格尔实际上否定了阐释的本来面目、本来意义的追求。到了当代，撰写《哲学与自然之镜》的理查德·罗蒂就彻底放弃了对文本确定性的探究。用西方的话语来说，罗蒂等人主张有一千个读者，就有一千个哈姆雷特，而这一千个读者和一千个哈姆雷特是没有共识的。在我看来，这是违背阐释学基本原理，也是违背阐释学规律的。退一步讲，如果对文学文本作这样的阐释还是可以理解的话——因为文学本身是虚构的，万千人可以从个人的冲动、个人的体验和感受出发去解读文学文本，当然也就可能有各不相同的看法——那么，至少对于历史，是不应该作这样的阐释的。

比如，有一段非常著名的历史故事，说的是海德格尔在第二次世界大战期间参与了希特勒纳粹思想体系的构建，甚至还参与了某些具体活动，而海德格尔本人在战后却对这段历史保持沉默。哈贝马斯先生对于海德格尔的这种沉默感到失望并给予尖锐的批评。我对海德格尔当年参与纳粹的个人动机和历史背景不作评论，但我赞成哈贝马斯先生的意见，就是海德格尔必须正视这段历史，必须承认这段历史，而不能站在另外的立场上试图掩饰这段历史，甚至篡改这段历史。还有，第二次世界大战期间，中国人民遭受了日本法西斯主义长达14年的野蛮侵略和残酷奴役，是不容否认的历史事实。如果今天的日本人特别是日本政客否定这段历史，不仅整个中华民族绝对不答应，世界上一切有良知的国家和民族也是不会答应的。

哈贝马斯：德国历史上，无论是早期的宗教势力还是后来的纳粹政府，都只要一种文化占统治地位，因此毒害了国家的政治文化。这里说的其实是健康政治文化与自我认知之间的关系问题。但是，我并不想深究这个问题，因为它更多是政治道德方面的问题，而非学术话题。该怎么说呢？这个问题或许与阐释学和辩证法的关系不大，但至少从集体否认重要事实可能毒化政治文化的角度上来说，这个问题是非常值得重视和关注的。

张江：关于公共阐释的反思性问题，我在《公共阐释论纲》一文中作了简要论述。我在文中说，公共理性本身就是反思性的，公共阐释就是反思性阐释。公共阐释与文本对话交流，在交流中求证文本的意义，达成理解与融合。公共阐释不是纯粹的自我伸张，不强制对象以己意，而是在交流中不断省思和修正自身，构成新的阐释共同体。

为什么这样说呢？在伽达默尔那里，公共理性和公众意见是有很大区别的。公众意见是分散的、多人意见的总和，而公共理性则是一种逻辑的、思辨的、规律性的、反思性的或者说审视性的共识的结果。所以，我认为，公共理性梳理、检视了公众散滥的意见，形成了能够为更大范围的人们所承认和接受的意见。这种意见的形成本身就是反思，是一个听取意见、交换意见并在此过程中修正各自意见的过程，而这个过程本身是辩证的。但是，必须指出，经由公共理性所得出的公共阐释的结果，未必就是真理。随着历史、文化及人类认识的不断进步，阐释的标准、阐释的结果或形成的共识是不断变化、不断进步的，它们不可能固定在一个时代或一个历史阶段，变成一种声音，永远地传递下去。当然，那些不可被证伪或未被证伪的公共阐释的结果，可以进入人类知识系统，传及后人。但是，这种知识总是伴随着历史的进步而不断得到修正的。所以，个人阐释提升为公共阐释的过程，公共阐释生成和发展的过程，就是一个为争取承认而斗争的过程。

哈贝马斯：我完全同意您的这一说法。我和您一样，认为理性是根据科学、逻辑或是阐释学的方法而被定义的。这是我所接受的讨论模式，就是要辨析清楚，哪些论断对实验性的、规范的以及伦理学的观点是重要的、有价值的。

理性标准的变化深受历史的影响。纵观历史，我们可以看到理性的标准确实会变化，而且从我们（阐释者）的角度来看，这些变化出于正当的理由。那么理性的标准和阐释学的关系究竟如何？我认为，它们之间的关系不是那么明晰。我们所说的理性标准，就是在每一个单个场景中我们认为理性的东西。我们不能回到理性之前的状态，也不能改变理性，除非我们能够找到更好的理性来取代它们。这是理性的变化，尤其是形而上哲学理性的明显变化。处在这种传统理性影响下的欧洲，人们通常有一种关于现象和本质的观念，并试图用所谓的本质解释一系列的现象。我想，在中国文化中或许同样有这样一种形而上的理性观点。今天，我们已经不再接受这种形而上的理性观点。我们接受在科学领域的逻辑争论，赞同或不赞同某种伦理争论。但是，自认为理性的那些所谓理性标准并非是绝对的。

理性的标准总是在语境中被接受，是不能被相对化的。也就是说，一旦我们认为是理性的，我们就不能相对化它们。面对不同的观点，我们将坚持某一理性的概念，直到我们被告知我们的观点是错误的，并且有更好的观点供我们选择。当然，我们必须以更加开放的态度应对这些言论。我们之所以接受这些言论，正是因为它们符合我们所谓通用的理性标准。从历史的角度看，这一标准就是我们可以接受的标准，甚至超出某一特定的语境，但这一语境也是我们的语境。只有来自不同国家的人们质疑我们的理性，并最终以他们的理性说服我们时，我们的理性标准才能被相对化。我所坚持的理性，只是我此时此刻提出论断的生命力。如果说理性是相对的，那么究竟它对什么来说才是相对的？这也许要把我们带入一个过于复杂的讨论领域了。

张江：我同意您的意见。至于经由公共理性检视和梳理的公共阐释的结果究竟是不是真理，不同的民族、不同的语言、不同的语境，其理解是不同的。

哈贝马斯：何为理性，是由我们的标准决定的，而我们的标准又来自我们的语境。这里有一个关键词——“我们的”。但是，如果总是说理性是“我们的”话，那它就不能被称为正确的东西。因此，必须有人从其他不同的地方过来，与你进行交流、协商甚至提出质疑，如此才能逐步确定下来，否则总是“我们的”观点，其正确性是令人怀疑的。

张江：我同意您刚才提出的观点和看法。我们还是回到相对简明一些的问题。我在《公共阐释论纲》中曾经强调，阐释的生成和存在，是人类相互理解与交流的需要。阐释是在文本和话语不能被理解和交流时而居间说话的。在理解和交流的过程中，理解的主体、被理解的对象，以及阐释者的存在，构成一个相互融合的多方共同体。也就是说，从阐释发生及效果的意义上说，尤其是从中国阐释学的传统说，阐释本身是一种公共行为。哈贝马斯先生，您是否赞成我的观点？

哈贝马斯：我当然赞同您的观点。我在一开始就说了，在您到来之前，我又读了一遍您的《公共阐释

论纲》，确实找不到什么我不赞成的内容。

张江：有一个问题让我感到难以理解，因此想请教一下哈贝马斯先生。在我看来，伽达默尔以后，特别是到 20 世纪，以罗蒂为代表的后现代主义观点，否认阐释是一种公共行为。尤其是伽达默尔，他把理解和阐释当成一回事，因此就把阐释的公共性消解或抹杀掉了。对他们的观点，我是非常不赞成的。我认为，从逻辑演进过程讲，理解是理解，阐释是阐释，两者不是一回事。当然，在阐释过程中，有加深理解的意思，但它们绝对是两个过程，是两个时间段的任务。理解是自己的理解，是一种私人行为，而阐释一定是把自己的理解告诉别人，所以阐释是一种公共行为。我在《公共阐释论纲》中讲阐释的生成和存在时，曾经对“理解”和“交流”两个概念作出界定：阐释意义上的“理解”，是指通过解释和说明，构建以他人为对象而展开的理性活动；阐释意义上的“交流”，是指通过对话和倾听，在自我与他人之间开辟可共享的精神场域，阐释由此而实现价值。理解是展开阐释的前提，但只有把自己的理解告诉他人时，理解才上升为阐释。

哈贝马斯：说实话，这也是您论文中我还不太理解的一个观点。阐释当然是一个具有公共性的过程。我所理解的阐释，是在与同行或他人（取决于公共性的范围）公开讨论的过程中对文本进行阐释并坚持自己的观点。但是，私人性是什么意思呢？我想就此向您提一个问题：存在私人的理解吗？或者说您怎样理解这个问题？

张江：这是一个非常重要的问题。我刚才已经说了，阐释是把我所理解的东西告诉他人，或就我们理解的东西进行沟通和交流。对此，伽达默尔先生也会表示赞同。但是，理解又是怎样一种情况呢？我可以关起门来，自己去研读一个文本，然后我自己会思考，这个文本在说什么，我对这个文本有什么想法。也就是说，理解可以在一个相对自我封闭的状态中完成，所以说它是私人的。但是，这有一个前提，这种所谓私人性，只是就理解过程而言的，也就是说，是在你完成了自己的理解但没有把你自己的理解告诉别人这个意义上，或者仅仅在这个意义上，我们说理解是一种私人行为。

但是，我们也清楚地知道，理解本身首先要依靠语言，其次要受传统文化的影响，而且文本本身的历史背景也会对理解产生一定的牵引作用。从这个意义上讲，如维特根斯坦所说：“没有私人语言，也没有私人理解。”

哈贝马斯：是的，您说的是正确的。

张江：我的《公共阐释论纲》发表后，有不少学者总是给我提出这样一个问题，说有公共阐释，那有没有个人阐释，或者说个人阐释是干什么的呢？其实，关于这个问题，我的文本还是说得很清楚的。我从来都认为，阐释的起源或阐释的起点是个人的，把个人的理解表达给别人听，在交流沟通过程中得到更多人的承认，个人的理解慢慢地上升为公共理解和公共阐释。也就是说，任何公共理解、公共阐释都是从个人理解和个人阐释逐步生成的。比如说尼采，在他还活着的时候，他的那套学说和思想未曾得到承认。后来，他的妹妹对他的著作进行了整理并公之于世，尼采慢慢地得到了人们的承认，甚至得到很多人的承认，他的学说和思想也由个人阐释变成了一种公共阐释。

哈贝马斯：我同意您的说法。

张江：但是，我想，对于我的这个观点，罗蒂先生可能不会赞成。罗蒂先生有一个著名的说法，就是由不同的个体作出的这样一些个人的阐释，其阐释时间是不可公度的。罗蒂先生的意思是，个人的阐释是不可公度的。既然个人阐释是不可公度的，那么就只有个人阐释，不存在什么公共阐释，而且个人阐释之间不可能取得一致的意见。

我所说的公共阐释有两个意思：第一，我们的阐释要构成一个公共体，或者说要形成一个阐释的共同体；第二，在这个公共体的讨论中，个人阐释成为公共阐释后，就像伽达默尔先生所说，这个公共性可以解释和消除个人的“偏见、私见、狭见”。他的这句话非常重要。这也是我本人要表达的核心意思。

哈贝马斯：我想，我们都不会同意罗蒂的。我不反对您的意见。

张江：公共阐释的基本蕴含在于，一是阐释的公共性，二是阐释的结果。经过公共理性的过滤和淘汰，

人们会在一些知识点上,或者在一些关键点上,取得大体一致的理性能够通约的结果。这些结果建构了、积淀了人类的知识系统。如果没有这种一致性,就没有这种积淀,而没有这种积淀,就没有人类的知识系统,人类的文明和文化也就走不到今天。

哈贝马斯:这正是我要表示赞同的观点。我想再次表达的是,读过您的文章,我非常赞同您提出的一系列精妙的观点。在公共阐释学的构建方面,您堪称“导师”。但是,从阐释学的角度说,我还不不太理解您尝试构建公共阐释学到底出于何种缘由。如果可以的话,我想请您谈谈您坚持这样做的动机是什么。我很想理解,在当代中国的语境下,您构建公共阐释学有着什么样的追求。

张江:近代以来,即 1840 年以后,曾经在经济、政治、科技、文化等方面领先世界的中国,在西方列强的侵略和践踏之下,逐步沦为殖民地半殖民地国家,陷入内忧外患的黑暗境地。国力的衰微和入侵者的强大,在很大程度上导致了国人文化上的自惭形秽。换句话说,与近代中国的衰落相伴随的,是国人文化自觉与文化自信的逐渐丧失。有的国人包括一些国学功底深厚的知识分子,对自己的传统文化产生了怀疑,丧失了原本抱持的自信心,陷入严重的文化失落、文化焦虑、文化迷茫之中,甚至提出中华民族要强大起来则要“全盘西化”的主张。“五四”以后,大量西方文化被引入中国。特别是 20 世纪 80 年代以来,西方国家的学术著作被大量翻译和介绍到中国,在中国的学术舞台上,在哲学社会科学的各个学科领域,占主流地位的是西方的理论和话语,重要的学术议题、重要的学术概念,基本上是从西方来的。一些人习惯照搬或套用西方理论丈量中国实践,解决中国问题。经过改革开放 40 年理论和实践的双重探索,我们走出了中国道路,创造了中国经验,贡献了中国智慧。但是,从总体上说,我们在学术上还没有真正确立起与悠久深厚的文化传统和举足轻重的国际地位相称的中国理论、中国话语、中国学派、中国观点、中国概念、中国议题、中国声音。

应该讲,深入了解和批判借鉴西方理论,对于推动中国的思想解放,对于我们更清醒地认识自己的文化传统和文化背景,对于我们大踏步赶上世界进步的潮流,是非常必要的。但是,我们也越来越深刻地感觉到,因为国情不同,历史文化传统各异,思维方式和价值观念上也存在差别,西方的理论并不能从根本上解决中国的问题。在中国传统文化中,有许多值得重新认识和挖掘的学术资源,比如我刚才讲的阐释的“阐”这个象形字,其本意就表达了西方 20 世纪阐释学的几乎全部的思想。但是,传统文化资源必须现代化、当代化,否则它们也不过是资源而已,不可能为我们解决当下问题发挥积极作用。正是基于对改革开放 40 年中国学术历程的深刻反思,我们这一代中国学者非常希望立足中国传统、中国实践、中国经验,直面当下我们所面临的重大问题,吸收借鉴西方优秀理论成果,构建当代中国阐释学,或者说创建当代阐释学的中国学派。但是,我们不是民族主义者,我们将更加坚定不移地坚持改革开放,更加坚定不移地面向世界、面向未来、面向现代化,以更加宽广的视野和更加博大的胸怀,不断增进与世界各国在文化领域的对话和交流,建设和发展具有我们自己特色的文化,包括作为民族文化重要组成部分的学术文化。

哈贝马斯:对我来说,理解阐释学在一个发展的视角下成为一个主题和一个研究领域是非常有意思的事情——我不仅相信这种发展,而且认为它是非常重要的。请允许我作一个小小的评论:我认为,在当今全球共同发展的世界里,只存在现代社会。之所以说当今社会是“现代的”,首先是因为它们都向资本主义世界经济体系开放——这个体系虽然并不完善,但当今所有社会都以全球市场为导向,这是事实。其次是因为基础设施建设,无论您到非洲、美国还是中国,您都能看见几乎同样面貌和规模的大城市,这些城市具有相似的卫生体系、交通体系、教育体系等(欧洲在这方面也许是个例外)。这是一种现代基础设施,有些国家是从外部引入的,但很多国家是在过去两百年间同步发展出来的。在这个全球社会的框架中,中国等国家带来了新气象。这些国家有悠久而强大的文化(它们比欧洲所有现存的文化都要久远),能够在现代化进程中充分借鉴自己的文化资源。正因如此,我们今天才能有幸拥有一个多元文化的世界社会。然而,令人遗憾的是,由于欧洲帝国主义和殖民化,很多国家无法再借助自己的文化力量完成现代化进程。中国无论如何是一个特例:由于 20 世纪中国对马克思主义的接受,中国的现代化在加速进行。我去过中国,我

得说我对中国的发展极度钦佩，对当今中国的发展也是如此。另一方面，中国了解西方的渴望要强于西方了解中国的渴望——每个读过黑格尔的人都知道，更强大的一方在某种程度上具有一定的优越性或优越感。现在，我应该了解了您的意图，就是将阐释学作为一种掌握在自己手中的传统力量来强调，并将其发展为一个重要的主题。

张江：还有一个重要方面。在中国传统文化中，阐释学的理论资源是非常丰富的。我们有条件在中国传统文化的基础上，在中国的历史经验、实践经验、文学经验的基础上，构建中国特色、中国风格的阐释学理论。这是我们这一代中国学者所秉持的学术追求。但是，当代中国阐释学的构建，离不开中国学者与世界各国学者的交流与合作。所以，我非常希望与哈贝马斯先生共同发起，成立一个国际阐释学研究会或国际阐释学学会，把中国、德国、英国、法国、意大利、美国等东西方的学者们联合在一起。通过这样一个国际性学术组织，世界各国阐释学研究者能够在对话、交流中取长补短，推动形成更科学、更可持续、更有历史意义的新的阐释学理论。

哈贝马斯：您的这个主意非常好，我非常乐意加入这个研究会或学会，成为其中的一员。只是我年纪大了，不能指望我投入太多的精力。但是，我一定会积极参与，我们也可以保持通信联系。今天我们的讨论非常尽兴，很抱歉照顾不周。

张江：您年事已高，能和我们谈这么长时间，我们非常感动。我非常珍惜今天与您的谈话，有机会再来向您请教。

[张江，中国社会科学院教授；尤尔根·哈贝马斯，德国当代最具影响的哲学家、思想家、社会理论家之一，西方马克思主义法兰克福学派第二代的旗手。2017年11月6日，张江教授应邀到慕尼黑哈贝马斯家中，就公共阐释的有关基本问题与哈贝马斯进行了长达三个多小时的对话和讨论。这里刊出的是对话的部分内容。]

（责任编辑：牧秋）