

双重对话与历史的公共阐释

——对阐释政治学和历史政治学的阐释学检视

孙国东*

一、导论：如何“将历史带入政治分析”？

晚近以来,随着中国政治学者学术自主性的觉醒,主张将中国历史带入政治分析的“历史政治学”开始登上学术舞台。从理论上,“将中国历史带入政治分析”大体可以体现为两种不同的研究路径:一是“描述性的历史政治学”,即社会科学导向的历史政治学路径,主张对中国现代政治秩序形成(中国现代国家构建)的历史逻辑进行描述性研究^①;二是“规范性的历史政治学”,即实践哲学(政治哲学)导向的历史政治学路径,主张把中国以儒家为主干的“轴心文明”遗产,作为想象和探求中国现代政治秩序的历史文化资源。^②无论是哪一种学术路径,“历史”都是政治分析的核心要素乃至排他性的参照。

无独有偶,当代西方政治学论者尽管没有使用“历史政治学”概念,但在相近的学术旨趣上主张将历史带入政治分析中,并且同样在社会科学(政治科学)层面和政治哲学层面体现出来。在政治科学领域,在马克·贝维尔(Mark Bevir)、罗伯特·古丁(Robert Goodin)和查尔斯·蒂利(Charles Tilly)等的推动

* 孙国东,法学博士,复旦大学社会科学高等研究院教授、博士生导师、副院长。

① 典型的研究,参见贺东航:《现代国家构建的中国路径:源自地方的尝试性解答》,北京:北京大学出版社2021年版。

② 参见姚中秋的一系列论述,如《学科视野中的历史政治学:以历史社会学、政治史、比较政治学为参照》,载《政治学研究》2020年第1期;《可大可久:中国政治文明史》,北京:华龄出版社2021年版;《建国之道:周易政治哲学》,北京:中央编译出版社2022年版;等等。

下,“阐释性的政治科学”(interpretive political science)和政治分析的“情境转向”开始登场^①——无论是“阐释性的政治科学”,还是情境性的政治分析,“历史”都是其政治分析的重要甚或核心要素。在政治哲学领域,乔治娅·沃恩克(Georgia Warnke)从共同体主义乃至哈贝马斯和罗尔斯的政治哲学研究中,洞察到了当代政治哲学的“阐释学转向”(hermeneutic turn):政治哲学家“不再诉诸形式理性、人类行动的特征或合理选择的中立程序”,而是旨在阐明政治原则限定于特定时空社会的适宜性,“即通过显示这些原则,表达了该社会之善目(goods)、习惯、历史和传统的意义”。^②

中外政治学者在把历史带入政治分析上的不谋而合,并不能遮蔽其学术旨趣上的迥然有别:如果说,西方论者之求诸历史意在抵御政治分析中的实证主义(政治科学领域)和普遍主义(政治哲学领域)取向,并因而更具有学院化的理论导向,那么,中国学者主张的历史政治学,则旨在对抗以普遍主义面目出现的西方自由主义政治话语的西方中心主义倾向,因而更具有介入性的实践导向。不过,考虑到任何学术关怀——即使是具有高度实践介入性的学术关怀——要想具有认知性内涵,进而具有跨越不同主体和文化的可分享性,最终都要建立在厚实的学理逻辑基础之上,本文拟把中外论者“将历史带入政治分析”的共同主张问题化为一个学理问题:如何“将历史带入政治分析”?这种设问方式,隐含着我的一个基本立场:“将历史带入政治分析”本无可厚非,成问题的是“将历史带入政治分析”的方式。

为简洁起见,本文将以“阐释政治学”(interpretive politics)笼统地指称政治科学和政治哲学领域“将历史带入政治分析”的理论模式,并将其与国内学者使用的“历史政治学”基本对应起来。为了促进中西方关于现代政治秩序的相互理解,本文将从“阐释学”的视角对阐释政治学本身进行阐释学检视。作为消除理解障碍的艺术,阐释学有助于澄清不同文化关于现代政治秩序之相互理解的

^① 参见 Mark Bevir (ed.), *Interpretive Political Science. Vol. 1: Interpretive Theories*, Los Angeles: Sage Publications, 2010; Mark Bevir and Roderick A. W. Rhodes (eds.), *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, London: Routledge, 2016; Robert Goodin and Charles Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

^② 参见 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992, p.vii.

认知障碍。由于文化具有内外兼具的双重多元性,凸显一国政治秩序的文化意义尽管有助于澄清乃至消除异质文化的误解,但如果这种文化意义在内部无法达成基本的非强制性共识,它就既不能保障其在内部的可分享性,亦无法确保其在外部获得充分承认,从而也就不可能真正促进不同文化间关于现代政治秩序的相互理解。这意味着异质文化之间的相互理解蕴含着“双重对话结构”:异质文化间的对话结构与本土文化内部的对话结构。这种“双重对话结构”内在地要求对历史进行“公共阐释”(public interpretation),即不是从研究者私性的价值偏好做出的历史阐释,而是具有“公共证成”(public justification)前景的历史阐释。^①

阐释政治学的阐释学逻辑,大体是围绕着“文本-行动-历史”展开的:它力图把“行动”及蕴含行动之文化意义的“历史”文本化,从而将具有文化和历史意蕴的政治分析纳入阐释学的视角。从对文本符号的理解到对行动之意向和动机的理解,再到对历史叙事的理解,既表征着阐释学从人文学科向社会科学领域的扩展,亦体现了政治科学导向的和政治哲学导向的阐释政治学的不同立论依据。

二、从文本到行动:“阐释政治科学”的阐释学逻辑

“阐释学”(hermeneutics)一词,源自希腊语的动词“hermēneuein”和名词“hermēneia”,而它们均与足上生翼的神的信使赫尔墨斯(Hermes)有关。作为荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》中的人物,赫尔墨斯是一位在奥林匹亚山的诸神与人间的凡夫俗子之间往返的信使,负责将神的信息和指示传递至人间。为了完成作为信使的使命,赫尔墨斯逐渐培养起了真正的理解,这要比他仅仅逐词逐字的直译要付出更多的努力。为了促进理解,他不得不重新创造与听众的历史、文化和概念相关联的意义^②,即“把超出人类理解的东西转化成人人类智力可以把握的形式”^③。延承赫尔墨斯的使命,阐释学力图探究阐释者为了促进对文

^① 在其他场合,我曾一般性地论述了“公共阐释”。参见孙国东:《阐释学与政治哲学的公共阐释》,《探索与争鸣》2019年第12期。

^② 参见 Stanley E. Porter and Jason C. Robinson, *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, pp.2—3。

^③ [美]帕尔默:《诠释学》,潘德荣译,北京:商务印书馆2012年版,第25页。

本或类文本之意义的理解所需要的认知条件。理查德·帕尔默(Richard Palmer)曾这样阐述了“阐释”之含义的古今传承:

这种与赫尔墨斯相关的“达到理解”的沉思冥想和带来消息的过程,隐含于 hermēneuein 和 hermēneia 古代用法的所有三个基本意义向度之中。以动词形式 hermēneuein 为例,这三个向度是:(1)用语词大声地表达(express),即“言说”;(2)说明(explain),如说明一种境况;(3)翻译,如翻译一种外国语。所有这三种含义都可用英语动词“阐释”(to interpret)来表示,然而,每一种又构成阐释的一个独立且重要的意义。……在所有三种情况中,某种在时空或经验中被分割开来的异质的、陌生的东西,成为熟悉的、当下的和可理解的东西;对某些需要陈述、解释或翻译的东西,在不经意间“产生理解”——即被“阐释”。^①

(一) 从“文本阐释学”到“行动阐释学”

自阐释学诞生以来,其经典和基础形式都是以“文本阐释学”——如早期的“圣经阐释学”和“法律阐释学”——的面目出现的,这在标志着现代阐释学产生的施莱尔马赫(F.E.D. Schleiermacher, 1768—1834)的“一般阐释学”中表现得尤为突出。施莱尔马赫不仅把阐释学从聚焦于圣经注释的“解经学”(hermeneutic)中解放出来,进而将其从关于《圣经》的“理解的法则或技术”扩展到对一切“文本”的理解,而且提出了把理解分为“语法学部分”(客观性原则)和“心理学部分”(主观性原则)的现代阐释学规则。^②

20世纪以来,特别是自韦伯提出“阐释社会学”(interpretive sociology)以来,“行动”(action)尤其是“社会行动”开始成为阐释学的关注对象。所谓“行动”,按照韦伯的界定,它不仅包括“行为”(behavior)这种身体的动作,还包括身体动作背后的“意义”,即“行动个体对其行为赋予的某种主观意义”^③。在韦伯看

① [美]帕尔默:《诠释学》,潘德荣译,北京:商务印书馆2012年版,第26—27页。为行文一致考虑,此处把原文中的“诠释”改为了“阐释”。

② 参见潘德荣:《西方诠释学史》,北京:北京大学出版社2016年版,第258—265页。

③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), Berkeley: University of California Press, 1978, p.4.

来,作为悬挂在由自己编制的意义之网的动物,人的行动有其文化意义,因而会以不同的动机体现出来。韦伯举的一个例子,是伐木的行动。同样是伐木这种身体动作,其背后的动机可能是为薪水而工作,可能是燃火之用,可能是消遣活动,当然也可能是宣泄因愤怒而生的冲动。人类学家格尔茨借自吉尔伯特·赖尔的一个例子更为典型:同样是快速地张合眼睑这种身体动作,眼睛痉挛的眨眼和挤眉弄眼的眨眼具有完全不同的文化意义;而模仿他人挤眼的可笑之处和对着镜子练习模仿他人挤眼的眨眼,则又具有各不相同的文化内涵。^①“行动”所负载的个别化文化内涵,意味着我们无法采用“行为主义”的均质化方式对其进行“直接的观察性理解”(the direct observational understanding, 韦伯语)。相反,我们只能代之以“阐释性理解”的取径——无论是马林诺夫斯基所谓的“文化持有者的内部眼界”(from the native's point of view),还是派克(Kenneth Pike)所谓的“主位取径”(emic approach),抑或赖尔和格尔茨所谓的“深描”(thick description),均是力图推进阐释性理解的尝试。在韦伯看来,对社会世界之“意义”的阐释性把握主要包括三个方面:(1)在历史探究中,具体的个别行动者实际意图的意义;(2)在社会学的群体现象中,实际意图之意义的平均值或近似值;(3)适合以科学的方式表达出来的普遍现象之纯粹类型(理想类型)的意义——纯粹经济理论中的概念和“法则”,是为典型。^②

(二) 格尔茨和保罗·利科:作为文本的行动

“文本阐释学”的出现不言而喻,但“行动阐释学”何以成立?换言之,“行动”在何种意义上可视为一种“文本”或“类文本”?对这一问题,率先将“行动”作为阐释学对象的韦伯并没有做出说明。格尔茨提出的“文化作为文本”(culture-as-text)的观点,颇具创见地回答了这一问题。他以巴厘岛上“斗鸡”为例,认为“斗鸡”的功能是阐释性的:它是巴厘岛人对自己心理经验的解读,是一个他们讲给自己听的关于他们自己的故事。如果要以亚里士多德意义上“就什

^① 参见 Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, Inc., 1973, pp.6—7。

^② 参见 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich (eds.), Berkeley: University of California Press, 1978, p.9。

么说点什么”(say something of something)的方式,阐释性地把握“斗鸡”这种社会行动或其他任何由集体维持的符号结构,我们就要从可比拟于解剖有机体、诊断病症和译解符码的“社会机械学”(social mechanics)视角,转向类似于透视文学文本的“社会语义学”(social semantics)视角。这意味着我们需要把由社会行动表征的文化作为一种“文本集合”(assemblage of text)来对待。

这样一种超越了书写材料甚至言语材料的文本概念的扩展,尽管具有隐喻性,但并不那么新颖。在斯宾诺莎那里臻于顶峰的中世纪自然解释传统(the interpretatio naturae tradition),试图将自然如经文(Scripture)般解读;尼采试图把价值体系视为权力意志的虚饰(或者马克思力图把价值体系视为财产关系的虚饰);弗洛伊德主张以浅白文本的隐梦(the latent dream)替代神秘文本的显梦(the manifest dream)——所有这些,尽管并非同样值得推荐,但都提供了先例。但是,文化形式可视为文本,即可视为由社会材料构造的富有想象力的作品——这样一种观念尚未得到理论上的阐发;对人类学来说,这种更深刻的推论仍有待系统挖掘。^①

格尔茨仍以“斗鸡”为例指出,将“斗鸡”作为文本对待可以凸显其核心特征,即利用情感达到认知目的。就巴厘岛人的“斗鸡”来说,重要的不是冒险时的激动、失败后的绝望和胜利时的欢欣这些情感本身,而是这些情感的社会文化功能:它们使得社会得以建构、个体得以聚集。

对巴厘岛人来说,出席斗鸡比赛和投身于斗鸡之中,是一种情感教育。人们在那里学到的,是其文化精神和私人感知力(或者,至少它们的某些方面),在集体文本中从外部明确展现出来时的模样;这两者非常相似,足以用单一文本的符号加以表达;并且,令人不安的部分是,这种揭示得以完成的文本,是由一只鸡不费心思地将另一只鸡咬成碎片构成的。^②

如果说格尔茨从人类学视角完成了对“行动/文化阐释学”的奠基,那么保罗·利科则为“行动阐释学”提供了最为厚实的社会科学哲学基础。在《文本的模式:被视为文本的有意义行动》一文中,利科系统分析了可以将文本阐释的方法

^① Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, Inc., 1973, pp.448—449.

^② Ibid., p.449.

用于行动阐释的理由。他主要从“文本作为文本”的四个评判标准,一一确认了“行动作为文本”的理据。这四个标准分别是:(1)固定化,即文本是通过文字固定下来的话语(discourse);(2)独立性,即文本具有独立于作者“意图”(noesis,即 intention)的“意义”(noema,即 meaning);(3)关联与重要性,即文本具有超越与其原初情势之关联的重要性;(4)“开放作品”,即文本的意义向不确定的可能读者开放。正是以上述四个标准为基础,文本具备了“意义的固定化”“与作者的精神意向相分离”“非直指性指称(nonostensive reference)的显现”和“具有普遍范围的接受者”等四个特征,从而使其具有某种客观性。^①在利科看来,行动完全符合“文本”的上述四个标准,亦同样具有这样的特征。

一方面文本概念对人的行动而言是一个很好的范例,另一方面行动对于整个文本范畴而言是一个很好的指涉对象。关于第一点,人的行动从多方面来看就是一个准文本。通过一种与文字特有的固定功能相似的方式,人的行动得以外在化。在脱离其施动者的同时,行动获得了一种与文本的语义相似的独立;它留下了痕迹、标记;它在事件过程中得以记录,并且变成了档案和文献。如同文本(它的含义摆脱了制造它的初始条件),人的行动具有一种影响力,这种影响力不能归结为它在其出现的初始状态里的重要性,但是这种影响力使得可以在新的背景里记录它的意义。最后,行动,就像文本,是一个开放的作品,面对一个不确定的可能读者群。评判者不是同代人,而是后面的历史。^②

根据约翰·汤普森对保罗·利科的解读,文本和行动所共享的上述四种特征,与阐释学所要回应的“间距化”(distanciation)的四种基本形式一一对应了起来:固定化使得其所具有的意义与产生文本或行动的事件之间具有了间距;独立性使得其意义与文本作者、行动者的意图之间产生了间距;非直指性指称的显现,使得其可以在阐释过程中显现的指称维度与其直指性的指称内容之间具

^① 参见 Paul Ricoeur, “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, *New Literary History*, Vol.5, no.1 (1973), p.105。

^② [法]保罗·利科:《从文本到行动》,夏小燕译,上海:华东师范大学出版社 2015 年版,第 189—190 页。根据保罗·利科术语的惯常译法,此处引证将原文中的“事情的进展”改为了“事件过程”(the course of event)。

有间距;接受者的普遍性,使得其接受者(解读者)所处的情势与其产生的原初社会历史情势之间产生了间距。^①而利科看来,“据有”(appropriation)与“间距”的辩证法构成了阐释学的核心,因为“全部阐释学的目标,就是要与文化间距和历史疏离(historical alienation)作斗争”：“据有意味着要把那些最初‘有疏离的’东西‘变成自己的东西’。”^②故此,为了克服行动的内在间距、据有行动的社会文化意义,将适用于人文学科的“文本阐释学”扩展为社会科学中的“行动阐释学”,便是顺理成章的了。

(三) 从社会行动到政治行动:阐释政治科学的“双重阐释”

一旦厘清了“行动阐释学”的阐释学依据,包括阐释政治科学在内的阐释社会科学的阐释学依据,就不言而喻了。这在根本上是因为,“政治行动”不过是具有政治意义的“社会行动”。从“阐释社会学”到“阐释人类学”再到“阐释政治科学”,研究者共享了同一种行动阐释学的认识论和方法论逻辑:他们力图推进关于社会行动、文化行动和政治行动的“阐释性理解”,而不是旨在进行关于社会现象、文化现象和政治现象及其运行规律的“通则性说明”(nomothetic explanation)。正如哈贝马斯指出的:

在人文和社会科学中,理解(Verstehen)问题之所以具有方法论上的重要性,主要是因为学者无法单单通过观察进入一个由符号预先构成的现实中,并且因为对意义的理解(Sinnverstehen)不能像实验过程中的观察那样在方法论上予以控制。^③

基于行动阐释学的逻辑,阐释政治科学聚焦于对塑造政治行动和政治制度之意义的阐释。^④它拒斥将政治行动者客体化的实证主义政治分析路径,认为后

^① 参见 John B. Thompson, “Editor’s Introduction”, in Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (ed. and trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp.xxiv—xxv。

^② 参见 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (ed. and trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p.147。

^③ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. I: Reason and the Rationality of Society*, Thomas McCarthy (trans.), Cambridge: Polity Press, 1984, p.108。

^④ 参见 Mark Bevir and Roderick A. W. Rhodes (eds.), *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, London: Routledge, 2016, p.3。

者在政治分析中预设的“主体-客体关系”,既是一种科学主义的傲慢,又是一种客观主义的扭曲。因为作为政治分析对象的政治行动者本身,既是政治行动的主体,又具有自身特有的历史和文化负载,是深嵌于特定时空之历史文化情境的“情境化能动者”(situated agents)。正是为了纠正这种实证主义路径,阐释政治学论者主张聚焦于政治领域的“主体-主体”关系,即要“基于学者与待解释对象(explanandum)之间的对话性互动”^①,推进阐释性的政治分析。质言之,阐释政治科学力图在政治分析中践习吉登斯意义上的“双重阐释”(double hermeneutic):社会科学的理论阐释,“不仅关系到参与和领会普通行动者进行社会生活生产的意义框架,而且关系到在专业性概念设计的新意义框架内对此进行的重构”^②。

“双重阐释”之必要,在根本上乃因为,社会世界的意义框架本身亦是社会成员在日常生活实践中进行历史-文化阐释的结果,即他们消除传统文化之“间距”和“据有”文化传统之遗产的产物——只不过,社会成员作为文化持有者进行的阐释是“前理论的自然阐释”(pre-theoretical natural interpretations)。故此,要想理解这种意义框架,研究者必须摒弃第三人称的“客观化”态度,代之以哈贝马斯意义上的“参与者的施为性/践言性态度”(performative attitude of a participant),从而推进对这种意义框架的阐释性理解。“合理的阐释是以施为性的态度进行的,因为阐释者预设了包括行动者在内的所有当事人都共享的判断基础。”因此,阐释者要“以第一人称的角色(自我)与第二人称(其作为另一个自我转而像对待第二人称一样对待自我)建立起某种主体间性的关系”。^③这种“参与者的施为性态度”之必要,根源于社会世界的意义框架具有基于历史-文化传统的路径依赖性:它既是特定时空的生活世界成员“前理论的”历史-文化阐释的产物,也只能从内部以历史-文化阐释之沟通参与者的身份获得理解。

无论是体现在行动、制度、劳动产品、语词、协作网络,还是表现在文件

① 参见 Jeas Olesen, “Hermeneutics”, in Mark Bevir & Roderick A. W. Rhodes (eds.), *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, London: Routledge, 2016, p.69。

② 参见[英]吉登斯:《社会学方法的新规则:一种对解释社会学的建设性批判》,田佑中、刘江涛译,社会科学文献出版社2003年版,第167—168页。

③ 参见 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. I: Reason and the Rationality of Society*, Thomas McCarthy (trans.), Cambridge: Polity Press, 1984, pp.103, 111。

中,意义都只能从内部接近。对缺乏沟通能力的观察者来说,由符号预先构成的现实,构成了一种以赫尔墨斯的方式封闭的(hermetically sealed)世界;也就是说,这个世界对他们来说必然是无法理解的。生活世界只对可以利用自己的言语和行动能力的主体开放。他们进入生活世界的方式,是参与——至少是虚拟地参与——生活世界成员的沟通,进而本身成为至少是其潜在的成员。^①

以“参与者的施为性态度”推进“双重阐释”,意味着阐释性的社会科学要提供“关于阐释的阐释”(interpretations of interpretations)。在政治学领域亦不例外。正如阐释政治科学的最主要推动者之一罗兹(Rhodes)指出的:“所有的政治学论者都为我们提供阐释。阐释取径的不同之处,在于提供关于阐释的阐释。它们聚焦于意义、信仰和话语,而不是法律和规则、社会类属(social categories)之间的相关性或演绎模型。”“阐释可能是无处不在的。对行动和实践的解释,是关于阐释的阐释。……信仰和话语本身就是理解世界的方式;它们是阐释的结果。因此,当我们根据信仰或话语来对行动或实践进行阐释时,我们是在推进关于阐释的阐释。阐释取径的政治科学所做的莫过于此。”^②

根据罗兹的概括,在当下西方兴起的阐释政治科学,主要与制度主义、行为主义和理性选择理论相对立,并以去中心化理论(decentred theory)、后结构主义和社会建构主义体现出来;同时,它与关注观念影响的部分新制度主义取向有重叠之处。与其他聚焦于意义的政治分析取径不同,阐释政治科学的独特之处在于,它尤其注重把意义视为把握行动的方式。这主要体现为如下两个关于意义或信念的前提性认识:第一,信念和实践是相互构成的。以投票为例,我们无法将该行为同与之有关的信念分离开来。否则,我们就没法解释与投票行为有关的政治现象,譬如:为什么强迫他人违背其意志投票会引发骚乱?显然,这与自由选择和某种特定的自我观念有关。如果人们没有适当的信念,实践就不可能存在。同样,如果没有其所指涉的实践,信念或意义亦变得无关宏旨。第二,

① Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. I: Reason and the Rationality of Society*, Thomas McCarthy(trans.), Cambridge: Polity Press, 1984, p.112.

② Roderick A. W. Rhodes, *Interpretive Political Science: Selected Essays, Volume II*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p.18.

意义或信念具有整体性。只有把政治行动者的信念置于可为此提供理由的其他更广泛的信念网络中,我们始能理解他们的信念。譬如,即使发现对社会正义的积极态度与投票给工党之间存在着关联,政治学者也无法仅仅依据这种社会正义态度对投票行为进行解释。为了提供更恰当的解释,他们必须分析把政治态度与投票行为联系在一起的其他相关信念。为了解释一种行为,他们不能仅仅把投票倾向与一种单一的态度联系起来。相反,必须将其阐释为信念网络的一部分。^①延斯·奥利森(Jens Olesen)通过对伽达默尔和保罗·利科阐释学理论的分析,得出了类似的结论:不是像实证主义论者那样把个体视为“自变量”,并以一种非历史的方式检视其偏好和观念,阐释政治学论者要对个体能动者所吸收的更广阔的背景性信念展开研究。

由于语言使我们对世界的感知成为可能并为之提供了限制,我们的偏好、信念和观念构成了我们的行动及行为背后的意向和动机。然而,政治学者无法以孤立的方式研究这些意向和动机,而必须把它们放在为那些意向提供理由的更广泛的信念和观念情境中予以把握。由于社会实践和制度在很大程度上是由行动者附着其上的偏好和意义构成的,阐释政治学论者须参照这些偏好和意义对它们进行解释。^②

三、从行动到历史:情境性政治分析与政治哲学的“阐释学转向”

无论是文本还是行动,都与历史有关。文本阐释学通常会“把文本历史化”,注重承载着历史的文本的意义,即体现在文本中的历史和传统的意义;行动阐释学则会合乎逻辑地导向“对历史/传统的文本化”:社会行动的意义通常与特定时空的历史-文化传统有关,因此要以“参与者的施为性态度”阐释社会行动的意义,就要以对待文本的认知性态度对待历史-文化传统。

更一般地看,“阐释”的目的尽管具有未来性,但其本身却是面向当下和过

^① 参见 Roderick A. W. Rhodes, *Interpretive Political Science: Selected Essays, Volume II*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p.19。

^② Jens Olesen, “Hermeneutics”, in Mark Bevir & Roderick A. W. Rhodes (eds.), *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, London: Routledge, 2016, p.70。

去的,是对既存文本或与既有行动有关的价值、制度和实践的阐明,因而内在地与历史相关联。如果遵循伽达默尔关于“效果历史意识”(wirkungsgeschichte Bewusstsein,即 historically effected consciousness)的著名观点,阐释本身就是“效果历史”的一部分:它既是“效果历史”的表征,亦是“效果历史”的助力。所谓“效果历史”,就是历史性与当下性和未来性紧密关联、深度互动的历史,是经由对历史的阐释而使历史具有效果的历史。正如伽达默尔指出的:

真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的阐释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所需要的这样一种东西称之为“效果历史”。理解按其本性乃是一种效果历史事件。^①

在这个意义上,所有的阐释,无论是针对文本还是针对行动,不仅都是一种历史阐释,而且是“效果历史”的一部分。

(一) 从“行动阐释学”到“历史阐释学”

不过,我们大可不必遵循伽达默尔把历史阐释实在化乃至本体化的做法。因为这势必压缩甚至遮蔽对历史或传统的“反思性据有”(reflective appropriation)。正如哈贝马斯在批评伽达默尔时指出的,“伽达默尔关于由传统所确认的偏见(或前判断)合法性之偏见,与反思的力量相抵牾,而反思证明自己有能力和拒绝传统的主张”:“当反思理解了它渊源有自的传统之根源时,生活实践中的独断论就动摇了”。^②相比而言,保罗·利科关于历史阐释的立场更为持中一些。不仅如此,他还明确将阐释学的适用对象主要限定于文本、行动和历史这三个领域。

在《说明和理解》一文中,利科主要以文本、行动和历史这三个领域为例,论述了说明(explanation)和理解(understanding)的辩证法在阐释学中的表现。在

^① [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法——哲学诠释学的基本特征》(修订译本),洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 424 页。为使文字统一起见,此处把原文中的“诠释学”改为了“阐释学”。

^② 参见 Jürgen Habermas, *The Logic of the Social Science*, Shierry W. Nicholsen and Jerry A. Stark(trans.) Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988, pp.170, 168。

在他看来,“理解”的特别成分在文本阐释中体现为对“符号”的理解,在行动阐释中体现为对“意向和动机”的理解,在历史阐释中体现为对“叙事能力”的理解。正是这些理解之特别成分的存在,使得从自然科学到人文社会科学认识论和方法论上的非连续性是不可克服的。历史之所以可以成为阐释学的对象,乃因为它集文本与行动于一体:一方面,历史编纂学意义上的历史学是一种以文本体现出来的“叙事”(narrative);另一方面,历史与人在过去的行动密切相关。^①但就历史阐释来说,作为行动的历史依赖于作为文本的历史,因为“历史是一门以遗迹为基础的科学”^②,历史所承载的行动必须像文本那样由外在化的铭写(inscription)固定下来始能成为阐释的对象。故此,历史在根本上是一种文本化的叙事。如果考虑到作为历史学家叙事依据的史料本身也是一种叙事,历史家的历史叙事其实是“关于叙事的叙事”。既然是“叙事”,对历史的理解,就要具备与小说这样的文学叙事同样的“叙事能力”,即“追随故事的能力”:“历史学家要求我们接受的概括作用是,当故事中断或内容模糊时,为我们追随故事的过程提供便利。因此,历史说明必须织入叙事之网中。”^③历史作为叙事的性质,意味着历史学的历史阐释具有当代性,服务于阐释者当时当地的“实践性旨趣”(practical interest, 哈贝马斯语)。在这个意义上,不仅“所有的历史都是当代史”(克罗齐语),而且“所有的历史都是关涉当代的种种可能性的历史”:“历史探索的是围绕在我们当下和现实的种种‘富有想象力的’变化的领域,而在日常生活中我们却把这种当下和现实视为理所当然。”^④

不过,本文不是要一般性地讨论历史阐释,而是要追问这样一个问题:包括阐释政治学在内的阐释社会科学,为什么必然会导向历史阐释?如前所述,力图回应社会科学“理解”问题的社会科学理论阐释,会体现为一种双重阐释。这种双重阐释,无论是以更具经验性的方式(如政治科学)体现出来,还是以更具

① 参见[法]保罗·利科:《从文本到行动》,夏小燕译,上海:华东师范大学出版社2015年版,第197、191页。

② 参见 Paul Ricoeur, “History and Hermeneutics”, *The Journal of Philosophy*, Vol.73, no.19 (1976), p.692。

③ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (ed. and trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p.240。

④ 参见 Ibid., p.258。

规范性的方式(如政治哲学)体现出来,都会导向对历史的阐释。这在根本上是因为,社会科学“理解”问题关涉社会世界的意义框架,而后者与历史高度相关:人类不仅是悬挂在由自己编制的意义之网的动物,而且这种意义之网之为意义之“网”,乃因为它是世代相续和历史积淀——伽达默尔意义上的“效果历史”——的产物。故此,对社会世界之意义框架的理论阐释,必然会与历史阐释关联起来。以政治分析为例,聚焦于政治过程(政治行动、政治制度)的政治科学阐释,会因对政治过程背后之意义或信念网络的整体性关注而导向对历史的社会科学阐释,从而把由历史阐释获得的信念网络作为阐释政治过程之意义的基本参照;聚焦于政治价值层面的政治哲学阐释,则会因对政治价值之历史/文化情境依赖的关注而导向对历史/文化的实践哲学阐释,从而把由历史阐释获得的意义框架作为建构政治价值之具体规范性要求的思想根据。如果说历史学的历史阐释所隐含的当代性是一种“由古及今的当代性”,那么,社会科学和实践哲学的历史阐释则具有更为内在和自觉的当代性,即“溯古为今的当代性”。

接下来,我们就结合当代政治分析的“情境转向”和当代西方政治哲学的“阐释学转向”,来呈现历史阐释在阐释政治科学和阐释政治哲学中的表现。

(二) 当代西方政治分析的“情境转向”及其政治哲学意蕴

一旦把政治行动视为文本或类文本,迈向情境性的政治分析就是水到渠成的事情。“意义”具有高度的“语境/情境依赖性”(context-dependence)。就像理解文本的意义要诉诸文本所在的“语境”,理解政治行动的意义同样要求诸其所依托的历史-文化情境。因此,阐释政治学内在地呼唤政治分析的“情境转向”,并与情境性的政治分析具有内在的契合性。可能是政治行动(实践)和政治制度的情境依赖更容易得到认可,当代西方政治分析的“情境转向”首先在政治科学领域形成了一种具有理论自觉的学术流派。

政治科学层面的情境性政治分析,共享了一个基本理论预设:“政治过程实际上如何运行及其产生何种后果,高度依赖于它们所发生的情境。”^①对“情境”

^① Robert Goodin and Charles Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p.4.

的强调与这样一种流行的科学主义政治分析路径区分开来,即认为政治科学的终极目标是要确定政治过程的一般规律,而这种规律跨越了时间、空间、环境及以往历史的细节。科学主义路径的政治分析,常常试图为某些现象(例如,民主或两极分化)确立具有普遍主义色彩的必要或充分条件,其研究通常涉及某种共变关系: X 如何随 Y 的变化而变化。与此形成对照的是,情境性的政治分析建立在如下三个前提性认识基础之上:

第一,迄今为止,确定有关政治结构和过程的简单一般规律的方案收效甚微。之所以如此,很可能是因为其逻辑基础和常规做法与政治的实际运作方式南辕北辙。

第二,寻求简单一般规律的方案所取得的优势在于,它识别出了需要解释的经验规律,但未能提供或验证这些解释。

第三,政治生活中当然存在规律性,但这种规律性不是整个政治结构和过程层面的规律性。政治科学家应当将他们的注意力从基于经验的一般规律转移到重复的过程,并转向有效的因果机制——这些机制在多个层次上运行,但通过它们的连接、时序及与初始条件的相互作用产生了聚合效应。^①

对“情境”的激进坚持,就会导向情境主义。基于斯蒂芬尼·劳森(Stephanie Lawson)的分析,我们可以区分出与政治学研究有关的两种情境主义:“文化情境主义”与“历史情境主义”。其中,前者在政治科学和国际政治领域较为流行,后者在政治思想史研究中独树一帜,昆廷·斯金纳关于思想史研究的“情境主义/语境论”堪称典型。尽管同为情境主义,但两者之间在历史-文化的延续性方面判然有别:文化情境主义预设了文化间的不可通约性和历史-文化的延续性,主张以基于文化之历时性的延续性捍卫其共时性的不可通约性;历史情境主义则预设了历史-文化的断裂性和不可通约性,主张“过往是一个陌生国度”(the past is a foreign country),其“援引不可通约性不仅表明过去和现在之间的非连续性,而且表明它们之间的根本断裂”。^②简言之,历史情境主义主张把历史

^① Robert Goodin and Charles Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p.20.

^② 参见 Stephanie Lawson, “Political Studies and the Contextual Turn: A Methodological/Normative Critique”, *Political Studies*, Vol.56(2008), p.592.

文本乃至历史事件置于其所依托的社会、政治和观念等复合情境中予以进行解读,文化情境主义则主张将政治行动(政治实践)和政治制度置于其所依托的文化情境予以对待。从历史阐释的角度来看,如果说前者是一种历史学的历史阐释,那么后者则体现了一种社会科学导向的历史阐释。显然,只有后者才具有与阐释政治科学相契合的空间。

与阐释政治科学相适应的情境性政治分析,主张把历史-文化作为分析政治制度、政治行动等政治过程之独特性的情境制约因素。它不是一般性地从历史-文化角度分析政治过程,而是分析政治过程的独特性。因为只有这种独特性,始能彰显政治过程的文化特征和文化意义。蒂利曾列出了将历史用于政治分析的六种表现形式,但只有第三种才可以与阐释政治科学对应起来:“大多数或所有政治过程都吸纳了在当地可用的文化材料,如语言、社会类属和广泛共享的信仰,因此,会随着由历史决定的地方性文化积累的变化而变化。例如,在经济上、语言上、种族上、种族上和宗教上划出此疆彼界的地区,会创造出显著不同的国家与公民关系形态。”^①

政治科学领域的“情境转向”(特别是将历史-文化作为分析政治过程的情境制约要素),对于政治哲学研究也具有重要的启发意义。如果确如蒂利所言,“历史变成了对政治过程进行合理解释的基本要素”^②,那么,考虑到政治价值是依赖政治过程得以制度化的,我们就可以合乎逻辑地将历史进一步提升为对政治价值进行阐释的实践约束条件。将这种文化情境主义移用于政治哲学研究,我们就不难得出这样的结论:一个社会独特的历史-文化情境,首先会影响

^① Robert Goodin and Charles Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p.421.另五种表现形式为:至少对于大规模的政治过程,解释总是对现象的历史起源和所声称的解释的时空范围条件做出隐含或明确的假设;在长期过程的情况下,过程的某些或所有特征是什么任何相关的人类分析家群体的观察都无法捕捉的,因此需要历史重建;发生在邻近地区(如邻国)的政治过程会影响当地的政治过程,因此,历史上多变的毗邻关系会改变这些过程的运行;路径依赖在政治过程中普遍存在,因此在历史时序中的一个阶段发生的事件会限制后期可能发生的事件的范围;一旦一个过程(例如革命)发生并获得了名称,这个名称和过程的一个或多个表征就会成为后来参与者的信号、模型、威胁和/或愿望(pp.420—421)。

^② Robert Goodin and Charles Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p.420.

其政治价值的实现形式,即政治价值的具体规范性要求及相应的制度和实践模式,它甚至还会影响价值形态,即一个社会可能会具有自己独特的政治价值或政治价值结构。在这个意义上,阐释政治科学与阐释政治哲学在思想立场和理论旨趣上是同构的,在研究对象上是互补的:如果说,阐释政治科学力图对政治过程的历史-文化意义进行阐释学说明,那么,阐释政治哲学就旨在对具有历史-文化蕴含的政治过程之规范性内涵进行阐释学证成。当代西方政治哲学的“阐释学转向”,就是在这样的理论旨趣下产生的。

(三) 当代西方政治哲学的“阐释学转向”

像正义及其内涵的自由、平等乃至民主等现代政治价值,是否应当具有敏感于情境(context-sensitive),甚至是内嵌于情境的(contextually-embedded)规范性内涵?政治哲学家乔治娅·沃恩克对此做出了肯定的回答。在她看来,这种敏感于甚至内嵌于情境的政治哲学立场,其实是当代西方政治哲学的主流取向:不仅像沃尔泽、麦金太尔、查尔斯·泰勒这样的共同体主义者明确主张这样的立场,而且像哈贝马斯和罗尔斯这样以康德式普遍主义者面目出现的政治哲学家亦未能幸免。可能是受到同事格尔茨的阐释人类学影响,沃尔泽在这方面做出了最为系统的论述。在《阐释与社会批判》一书中,他将道德原则的建构路径归结为发现、创造(invention)和阐释三途,并明确为阐释路径辩护。所谓“阐释”,就是像法官和律师对既有法律的阐释和适用一样,去阐明既有道德世界中所蕴含的道德原则。这是因为“我们的类属、关系、承诺和愿望都是由既有的道德塑造并表达出来”,“它为我们提供了过一种道德生活所需要的全部内容,包括反思和批判的能力”;而发现和创造路径是一种逃避,“它们希望找到某种用于评判道德实存的外在普适性标准”。^①在哈贝马斯那里,与“道德商谈”“实用商谈”相并列的“伦理-政治商谈”(ethical-political discourse),可以充分容纳政治共同体对自身(与传统文化相联系的)伦理生活的本真性想象。对罗尔斯来说,其正义理论尽管以普遍主义的面目出现,但实质上“仍反映了对道德人之平等和自由的盎格鲁-美利坚式或西方式理解”^②。这在他后期的论文《道德理论

^① 参见 Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, p.21。

^② 参见 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992, p.vii。

中的康德式建构主义》中表现得尤为明显：“使某种正义观念获得证成的，不是它相对于某种先定并给定于我们的秩序具有真理性，而是它是否与我们对自身的较深层理解、我们的抱负及我们的下述认识相契合：考虑到嵌含于我们公共生活的历史和传统，它对我们来说是最合理的学说。”^①

沃恩克将上述这种敏感于甚至内嵌于情境的政治哲学取向，概括为一种“阐释学转向”。在她看来，这种阐释政治哲学，主要是针对以义务论、形式主义、认知主义和普遍主义为特征的康德式政治哲学，其在当代西方政治哲学中尤以早期罗尔斯的正义理论为代表。阐释政治哲学对康德式政治哲学的不满，主要针对其政治原则的抽象特征及对生活方式之持续性和长期累积性的视而不见。在阐释政治哲学论者看来，“道德原则无法在共同体之外找到基础。事实上，终极基础的理念不仅是不可能的，而且是不道德的，因为它试图超越某种生活方式的制度化结构”；相反，政治哲学研究应当“聚焦于其所归属其中并且其‘深厚’道德词汇得以从中发展起来的特定文化和历史传统集合”^②。阐释政治哲学论者持有与利科类似的关于传统的立场：

我们当中没有任何人发现自己可以处于一个以无中生有(ex nihilo)的方式创造伦理世界的激进立场中。……我们或许可以“重新评估”价值，但我们永远不能从零开始创造出它们。对每一个伦理主体来说，经由传统的旅程无法提供比伦理世界的这种先在性更具有正当性的理由。^③

这种敏感于甚至内嵌于情境的政治哲学转向，之所以具有阐释学的意义，乃因为“它把具有一套自身历史传统、习惯和规范的某种文化视为类文本。其目标不再是为政治原则的无条件选择建构程序；相反，它力图发现和阐明已然嵌含在某个共同体或者为该共同体所隐含的习惯、制度和行动规范”^④。因此，

① John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, in John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman(ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp.306—307.

② 参见 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992, pp.8, 5。

③ Paul Ricoeur, “Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue”, in David M. Rasmussen and James Swindal(eds.), *Jürgen Habermas Volume I*, London: Sage Publications, 2002, pp.141—142.

④ 参见②, p.5。

在阐释政治哲学看来,“正义理论就变成了对某个社会的行动、习惯和规范意味着什么进行理解的尝试,也就是要阐明某种文化的共享理解是什么,从而使其可以就那些对自身有道理且有意义的正义原则达成一致”^①。

与阐释政治科学的历史阐释相比,阐释政治哲学的历史阐释更具有整全性。这种“整全性”意味着特定时空的历史-文化不仅会影响其政治制度和政治实践,而且会对其政治价值的形态产生影响。故此,如果说阐释政治科学承诺了一种制度和实践层面的“多元现代性”,那么阐释政治哲学则承诺了一种更为彻底的多元现代性,即理念或价值层面的“多元现代性”。^②在这个意义上,阐释政治哲学的历史阐释,不仅是一种实践哲学(政治哲学)导向的历史阐释,而且是把历史之当代性和未来性发扬得最彻底的历史阐释。

这种实践哲学导向的历史阐释之所以必要,根源于集体认同或黑格尔意义上的“伦理生活”(Sittlichkeit,即 ethical life)具有深刻的历史延续性,并有赖于社会成员对其历史-文化传统的“据有”,即历史阐释。正如哈贝马斯指出的:

历史的统一性,是由可以归因于它们的期待视域(the horizon of expectations)的同一性提供的。历史叙事讲述了主观经验事件的影响,这些事件通过介入生活世界并获得对行动主体的意义,改变了主体或主体群体的状态。在这样的历史中,主体必须能够理解他们自己和他们的世界。事件的历史意义,总是隐而不彰地指涉由自我认同统一起来的生活史或以群体认同界定的集体历史的意义结构。^③

故此,实践哲学导向的历史阐释其实是通过历史阐释,“在历史关系中去认识传统要素,并且探究这一要素在阐释学上的成效性”^④,从而使历史充分参与当代政治秩序的意义建构和价值塑造。

① 参见 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992, p.5.

② 参见孙国东:《迈向一种兼具整全性与规范性的多元现代性:基于艾森斯塔特多元现代性论说的分析》,载《东南学术》2022年第4期。

③ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Jeremy J. Shapiro (trans.), Boston: Beacon Press, 1971, pp.262—263.

④ 参见[德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法——哲学诠释学的基本特征》(修订译本),洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 400 页。为使文字统一起见,此处把原文中的“诠释学”改为了“阐释学”。

四、双重对话与伦理-政治商谈：对阐释政治学的阐释学检视

无论是阐释政治科学对政治过程之历史-文化意义的社会科学阐释,还是阐释政治哲学对具有历史-文化蕴含的政治过程之规范性内涵的实践哲学阐释,都体现为一种历史阐释学。只不过,历史的形态及其作用有所不同:社会科学的历史阐释是自下而上、由小见大的历史,历史在其中与制度和实践层面有着更直接的关联,因此,更注重历史的延续性和当代性;实践哲学的历史阐释是由自上而下、由大入小的历史,历史在其中与理念层面的价值形态及其具体规范性要求有着更直接的关联,因此,更注重历史的建构性和未来性。在本节中,我们将从阐释学视角对阐释政治学进行批判性检视。

(一) 阐释政治学与“阐释的政治”

无论是以政治科学面目出现,还是以政治哲学形态呈现,主张“将历史带入政治分析”的阐释政治学,常常会面临一些挑战。沃恩克曾以阐释政治哲学为例,认为它主要面临两个挑战:一是“因循主义”(conventionalism)。由于强调历史-文化传统对政治原则的塑造作用,阐释政治哲学常常会具有因循主义的保守性。二是阐释的“主观主义”。由于每个阐释者对历史-文化传统的理解各异,我们很难确定何种阐释是权威的阐释,代表着“给定社会之共享意义的‘正确’或周全观点”。^①

上述两个问题尽管重要,但却不是阐释政治学最值得警醒的缺憾。毋宁说,关涉“阐释的政治”(the politics of interpretation)的问题更值得引起重视。所谓“阐释的政治”,就是渗透着权力关系和意识形态并力图使之合法化的阐释。显然,此种意义上的阐释与阐释学力图达致理解的目标背道而驰。

1. “政治建构文化”,还是“文化塑造政治”?

从后结构主义的视角来看,由于运用的语言受制于特定的话语实践,阐释本身是一种话语活动,而话语蕴含的权力关系又是在历史中形成的,是对历史-

^① 参见 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992, pp.10—11。

文化传统不断阐释并叠加的产物。在这个意义上,我们所面对的历史-文化传统,不仅本身蕴含着权力关系,还是建构当下权力关系的话语资源:历史-文化传统既是历史阐释的对象,也是历史阐释的结果,与呈历史阐释相互建构的关系。正如福柯所言,“话语是以一种历史的方式连接起来的:我们承认,被说出来的事情来自过去,它们在这种过去中受到其他事情的承接、反对、影响、取代、威胁和叠加”^①。

如果历史阐释不可避免地会蕴含着权力关系,那么,无论是阐释政治科学围绕政治行动的意义进行的社会科学阐释,还是阐释政治哲学围绕政治价值的历史-文化依赖进行的政治哲学阐释,都有可能遮蔽历史阐释的权力维度:它们不仅会忽视历史-文化传统(意义之网)背后的权力关系,而且会无意甚至有意地为当下的权力关系提供辩护。两者的区别仅在于:阐释政治科学试图为这种权力关系的形成逻辑提供社会科学解释,阐释政治哲学则力图为这种权力关系的可欲性(desirability)提供政治哲学证成。也正是在这个意义上,后结构主义者批评阐释政治科学“对权力关系构成个人(包括其信仰)的方式漠不关心”^②。

对权力关系的漠不关心,是阐释政治学对既有社会政治秩序缺乏反思的必然结果。这就使得阐释政治学所蕴含的规范性内涵是否及在多大程度上具有道德上的可接受性,在根本上取决于既有社会政治秩序是否及在多大程度上具有正当性。不仅如此,阐释政治学所秉持的文化情境主义的政治分析常常有将文化政治化之虞:“‘文化’与其说表征着塑造政治的一种情境,不如说成为一种利用文化观念的政治。”^③阐释政治学原本是要挖掘“政治的文化蕴含”,最终却可能变成了对“文化的政治意义”的固守;它原本是要探究“文化塑造政治”的方式,但最终却可能会变成“政治建构文化”的策略。“政治文化”转变为“文化政治”,“政治认同”(political identity)扭曲为“认同政治”(the politics of identity):

① 参见[法]福柯:《论历史书写的方式》,刘耀辉译,载汪民安编:《福柯文选 II:什么是批判》,北京:北京大学出版社2016年版,第25页。

② 参见 Roderick A. W. Rhodes, *Interpretive Political Science: Selected Essays, Volume II*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p.29.

③ Stephanie Lawson, *Culture and Context in World Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, p.163.

重要的不是文化的内容(何种文化?),而是文化的政治属性(谁之文化?)。如此一来,阐释政治学滑向文化本质主义也就不足为奇了。

2. 独白性的阐释,还是对话性的阐释?

从批判阐释学的视角来看,阐释政治学的阐释者如果不把自己置于对话参与者的地位,他极可能成为某种意识形态的辩护士,而意识形态前见(Vorurteil,即 prejudice)不仅不能促进对话者的相互理解,反而是对沟通的扭曲。“意识形态的特征是它不能被视为误解的特殊情形,而误解可通过阐释方法消融为更高的理解。……意识形态是起源于暴力和压制的一种扭曲,这种扭曲可与弗洛伊德式精神分析所描绘的审查效应相比拟,从而使得意识形态成为主体对此缺乏把握能力的某种意义效应。”^①在现代条件下,任何历史-文化传统,只有通过“反思性的据有”始能成为集体认同的牢固基础。任何对历史-文化传统师心自用的阐释,都只能被视为一种封闭的意识形态,一种非反思性的文化立场。这种独白性的阐释,不仅不会促进对话双方的相互理解,而且会人为加大彼此的文化沟壑。

对非西方社会来说,这种独白性的阐释不仅常常会退化成为一种文化本质主义取向,而且会极大地压缩它所辩护的政治秩序的反思性发展空间。它“使‘外人’无法批判性地接触‘他者’及其实践,拒斥‘外部’批判的合法性,进而为现时代其他成问题的二元对立特别是西方与非西方之分,打开了方便之门”。因为“一旦把某个东西贬斥为‘西方理论’或‘西方认识论’,并将其归结为文化和历史的‘特异性’(specificity),人们势必假定由其自身之特异性所奠基的某种完全不同的‘非西方’之存在”。这种文化本质主义取向,不仅为“文化”及同源的“情境”赋予了具有自我合法化的性质和功能,而且会袒护当地不符合现代文明精神的意识形态和政治议程。^②

^① Paul Ricoeur, “Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue”, in David M. Rasmussen and James Swindal (eds.), *Jürgen Habermas Volume I*, London: Sage Publications, 2002, pp.135—136.

^② 参见 Stephanie Lawson, *Culture and Context in World Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, pp.598, 593.

(二)“双重阐释”与“理解的双重对话结构”

在一篇题为《伽达默尔论人的科学》的论文中,查尔斯·泰勒写道:“对政治和社会科学来说,新世纪的巨大挑战是如何理解他者。欧洲人和其他‘西方人’可以把他们的经验和文化视为整个人类前进的准则,如此将其他国家理解成处于我们走过的道路的早期阶段——这样的日子一去不复返了。”^①泰勒如是言说,旨在强调伽达默尔式的哲学阐释学在促进西方与非西方文化间相互理解中的独特价值。诚然,凡是在理解和相互理解出现障碍的地方,就是阐释学大有可为的地方。这是因为,阐释学的旨趣就是通过作为文本或类文本(行动、历史)的理解对象之间的对话,克服文化、情境或时间等间距带来的理解障碍。因此,阐释学意义上的理解蕴含着内在的对话结构:凡是阐释,都不是独白性或教条性的“强制阐释”,必然蕴含着主体间对话的过程——这种对话过程既包括阐释者与阐释对象之间的对话,亦包括不同阐释者围绕阐释对象之间的对话。正是在这个意义上,伽达默尔主张以“谈话”(Gespräch,即 conversation)模式来把握阐释:“在每一场真正的谈话中,我们都要考虑到对方,让他的观点真正发挥作用,并把自己置身于他的观点中”,即要“使谈话伙伴对自己的观点有所准备,同时又要试图让陌生的、相反的观点对自己产生作用”。^②

尽管伽达默尔所理解的谈话,旨在以苏格拉底式的“问答辩证法”“使文本讲话”,因而主要体现为阐释者与作为阐释对象的文本之间的谈话,但我们仍可以从其阐释学原理中推演出理解所蕴含的“双重对话结构”:阐释者与阐释对象之间的对话,不同阐释者围绕关于阐释对象的不同阐释观点之间的对话。如前所述,“阐释”的三个基础含义之一就是“翻译”。“翻译”的意象,其实适用于所有阐释活动:所谓“阐释”,就是要将一种有文化间距的话语(文本、行动、历史)译解为受众熟悉的话语(文本、行动、历史)。因此,翻译所蕴含的对话结构同样适用于阐释。伽达默尔在论述翻译时曾指出,翻译“使诠释学过程即谈话双重

^① Charles Taylor, “Gadamer on the Human Science”, in Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.126.

^② 参见[德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法——哲学诠释学的基本特征》(修订译本),洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 542、544 页。

化了:谈话一方面是翻译者同对方的谈话,另一方面是自己同翻译者的谈话”^①。伽达默尔对“翻译”所蕴含的“双重对话结构”的揭示,其实适用于所有的阐释活动。作为一种消除文化间距、情境间距或时间间距的活动,阐释不仅包含着阐释者与阐释对象之间的对话,而且包含着阐释者与受众之间的对话——考虑到阐释对象的公共性,其他阐释者作为受众也参与进来,从而形成了不同阐释者之间围绕阐释对象的对话。正是这后一种对话的存在,根本上确保了阐释者保持消除间距之中介的角色,进而避免阐释主观性、专断性乃至强制性。

在西方“把他们的经验和文化视为整个人类前进的准则”一去不复返的时代,阐释政治学对于非西方社会研究有着特殊的意义。因为它可以通过对非西方政治秩序之意义框架(政治制度和政治实践所依赖的意义网络,乃至政治价值之历史-文化依赖)的挖掘和揭示,促进西方对于作为文化他者的非西方的了解,进而促进彼此关于现代政治秩序的相互理解。所谓的“多元现代性”,从政治上看就是不同文化基于现代性的相互理解而形成的现代政治秩序多元共存局面。然而,阐释政治学一旦陷入“阐释的政治”,即以独白性阐释推进政治对文化的建构,不仅不能促进西方与非西方的相互理解,反而会加大彼此的文化鸿沟。

从“理解”所蕴含的“双重对话结构”来看,要充分促进西方与非西方关于现代政治秩序的相互理解,有赖于非西方阐释者对于本国现代政治秩序之意义框架的阐释政治学研究,但亦端赖于这种阐释本身经得起其阐释对象的检视。其中,前者可以促进非西方学者与西方学者之间的对话,后者则又有赖于阐释者与其阐释对象之间的对话。与文本此类传统阐释学的对象不同,阐释政治学的阐释对象(行动、历史)与阐释者之间是相互建构并高度重合的:阐释者不是外在于阐释对象的,反而与其阐释对象融为一体。“为了描述生活世界的各种要素,社会科学家必须理解它们;为了理解它们,他必须在原则上能够参与它们的生产;而参与的前提是他属于这个生活世界。”^②这意味着不同阐释者围绕阐释对象进行的对话,其实是阐释者与其阐释对象之间的对话的一部分:所有阐释

^① 参见[德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法——哲学诠释学的基本特征》(修订译本),洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 542 页。

^② Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. I: Reason and the Rationality of Society*, Thomas McCarthy (trans.), Cambridge: Polity Press, 1984, p.108.

者同时又是作为受众与阐释对象存在的。作为阐释者,他是其他阐释的受众,但同时他又是以当地的文化持有者——行动和历史的承载者——身份作为阐释对象而存在的。因此,借用泰勒的话来说,同其他所有阐释和理解一样,阐释政治学的阐释和理解具有“当事方依赖性”(party-dependent),要接受当事者的“辩驳”(talk back)。^①这意味着阐释政治学的阐释者必须放弃“唯我论”的立场,代之以前述“参与者的施为性态度”,除了要将其阐释提交给异质文化的受众以外,还要将其提交给本土文化内部集对象与受众于一身的其他阐释者,并接受他们的质询和检验。唯其如此,我们始能在根本上避免因独白性阐释带来的“认同政治”问题。就像一个人伦理-存在意义上的文化本真性要想真正获得主体间性的理解,“应当真实地面对自己,并过一种可表现己之为何人的生活”^②一样,政治共同体伦理-政治意义上的文化本真性要想真正获得文化间性的承认,必定是充分获得文化内部高度认可的本真性。质言之,文化本真性的外在承认,以其充分的内在聚合(internal cohesion)为基础,而后者则有赖于社会成员间的非强制性共识。

阐释政治学蕴含的“双重对话结构”,充分体现了社会科学应当具备的“双重阐释”逻辑。“双重阐释”在实质上要求社会科学对社会世界之意义框架的理论阐释,既要以学者身份接受学术共同体的检视,也要以社会成员身份经受其他社会成员的检验。就阐释政治学来说,它对政治秩序背后的意义框架的理论阐释,既要符合政治学的普遍学理逻辑,亦要充分吸纳社会成员关于历史-文化传统的自然阐释成果。其中,前者有助于消除异质文化对本土文化的误解,后者助益于凝聚本土文化内部的文化共识——两者文质相映、平匀用力,始能充分促进不同文化关于现代政治秩序的相互理解。

(三)“伦理-政治商谈”与历史阐释

就阐释政治学所内在的历史阐释来说,它关涉政治共同体“伦理-政治”层

^① 参见 Charles Taylor, “Gadamer on the Human Science”, in Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.127。

^② 参见 Somogy Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal*, Abingdon and New York: Routledge, 2012, p.5。

面的集体认同。借用哈贝马斯的话来说,“伦理-政治问题是从这样一种成员的视角提出的:他们面对重要的生活论争,想对他们共享的生活形式及他们感觉应当塑造其共同生活的理想进行澄清”^①。不同于道德问题涉及个人与他人的关系,即规范问题,伦理问题关涉个体与自我的关系,即价值或认同问题。从第一人称的视角来看,道德问题追问的是,我或我们应当做什么,或者什么对我或我们来说是“正当”(right)的,其有待检验的有效性要求是“正当性”(rightness);伦理追问的是,什么对我或我们而言是“善”(good)的生活,其有待检验的有效性要求则是“本真性”(authenticity)。

不过,“本真性”的希腊词源“*anthenikós*”由“*eaution*”和“*theto*”构成,而后者在词源学上与“主题”(thesis)有关。因此,“‘本真的’指涉‘安顿他们自己’的个体;或者更直率地说,‘把他们自己设定为主题’”^②。也正是在这个意义上,伦理问题(特别是个体“伦理-存在”层面的自我认同问题)很容易被归于具有审美-表现性的主观世界。事实上,哈贝马斯在其早期的《沟通行动理论》中,就把“本真性”和“真诚性”(sincerity)一道列为针对主观世界的评价-表现性问题的有效性要求。在哈贝马斯著名的“三个世界”框架中,针对客观世界的认知-工具性问题和针对社会世界的道德-实践性问题,都可以用“商谈”(理论商谈和实践商谈)这种论证形式兑现其有效性;但评价-表现性问题总体上无法满足商谈所要求的普遍性前提,只能以“审美批判”(关涉文化价值的审美或评价问题)和“诊疗批判”(关涉自我表征的表现问题)检验其有效性。^③在这里,哈贝马斯其实延续了自休谟以降的道德非认知主义立场,把价值取向和审美趣味等而视之,认为它们是“萝卜白菜各有所爱”,不可通约。随着20世纪80年代末期以来“承认政治”“认同政治”的兴起,哈贝马斯开始重新审视伦理问题,特别是“伦理-政治问题”。他深刻认识到,一旦以非认知性的表现主义态度对待伦理-政治层面的集体认同问题,对内会带来文化压制,对外则会带来

^① Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg(trans.), Cambridge: Polity Press, 1996, p.160.

^② Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, London: Routledge, 1998, p.15.

^③ 参见 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol.1: Reason and the Rationality of Society*, Thomas McCarthy(trans.), Cambridge: Polity Press, 1984, pp.18—23.

“文明冲突”：

公民身份与国族文化的融合会导致对公民权利的“单色”(monochrome)阐释,而这种阐释是不易受到文化差异影响的。主张某种渗透着伦理的共同善(an ethically-permeated common good)在政治上优先于对平等的伦理性自由的有效保障,在国内多元社会的层面势必导致对不同生活方式的歧视,在国际层面则在面对“文明的冲突”时必然束手无策。^①

为了避免这种政治弊端,哈贝马斯主张以认知性的态度和有别于观察者视角和参与者视角的“共享视角”对待集体认同问题。这样,它就可以作为道德—实践性问题的特殊形式纳入实践理性的范畴,进而可以用表现为“伦理商谈”的实践商谈来兑现其有效性。针对集体认同的“伦理—政治商谈”,旨在通过公共商谈回答如下问题:“从长远和总体来看,什么是对我们而言的善的生活?”因此,在伦理—政治商谈中,“决定性的理由必须为所有分享‘我们’传统和强烈价值态度的成员所接受”^②。质言之,集体性伦理价值的证成,同样需诉诸道德原则即实践理性的正义原则,以确保作为集体认同的价值观是“对我们所有人来说同等地善”(equally good for all of us)。

在伦理—政治商谈中,“决定结果的那些论据,是以对我们历史传承下来的生活方式之自我理解的阐释性解释为基础的”^③。因此,它既是历史阐释的论证形式,也依赖历史阐释来完成。这种历史阐释“把描述性的成分与规范性的成分结合起来,也即把对塑造认同之传统的描绘与对某种典范性生活方式的规范性谋划结合起来,而这种典范性的生活方式是通过对其形成过程的反思和评价获得证成的”^④。将塑造集体认同的历史阐释纳入伦理—政治商谈的框架中,旨在把关于历史—文化传统的对话性阐释,制度化作为一种具有反思性的公共证成实践:政治共同体的集体认同是“随着某个历史共同体的政治文化自我理解而形成和变化的”,而“对自我理解的启蒙,则是由这样一种阐释学工作完成的:它

^① Jürgen Habermas, “Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism”, Jeffrey Flynn(trans.), *The Journal of Political Philosophy*, Vol.13, no.1(2005), p.3.

^② 参见 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg(trans.), Cambridge: Polity Press, 1996, p.108.

^③ 参见 Ibid., p.161.

^④ 参见 Ibid., pp.160—161.

批判性地据有传统,并因而有助于本真性生活取向和深厚价值观的主体间确认或革新”。^①

五、结语:历史政治学与历史的公共阐释

保罗·利科曾颇为精当地指出:“当用‘为什么’这个问题的答案来说明‘什么’这个问题时,一个行动的目的性特征就得到了充分认可。”^②如是探究下去,就进入了阐释学的视界。阐释政治学之为“阐释”政治学,乃因为它不满足于对政治过程的实证主义描述和对政治秩序的普遍主义探求,转而追问政治过程和政治秩序背后的意义框架:为什么一个社会的政治过程以这种而不是另一种制度和实践模式呈现出来?为什么一个社会的政治秩序要以这种而不是另一种价值形态建构出来?正是对政治过程和政治秩序背后之意义框架的阐释,使得阐释政治学可以为不同文化之间关于现代政治秩序的相互理解做出独特贡献。

分别与阐释政治科学和阐释政治哲学相对应,阐释政治学蕴含着两种不同类型的历史阐释:社会科学导向的历史阐释与实践哲学导向的历史阐释。这使得阐释政治学的两种知识形态,与当下中国的两种历史政治学路径——社会科学导向的历史政治学路径与政治哲学导向的历史政治学路径——大致对应了起来。在这个意义上,前文关于阐释政治学之阐释学逻辑的论述,亦揭示了历史政治学的阐释学逻辑。我在上文中加上“大致”的限定,乃因为社会科学导向的历史政治学并不能与典型的阐释政治科学研究严格对应起来。这主要是因为,当下中国以社会科学导向的历史政治学研究,并不像阐释政治科学那样去阐释政治过程背后的意义网络,而常常旨在探究中国现代国家构建的历史逻辑,因而对政治过程本身的兴趣远远大于对政治过程之文化内涵的兴趣。不过,考虑到这种历史政治学研究本身不仅可以为进一步的阐释政治学研究提供

^① 参见 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg(trans.), Cambridge: Polity Press, 1996, p.160.

^② Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson(ed. and trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p.175.

直接研究基础,而且关涉政治传统的历史阐释仍然适用于前文关于阐释政治学的分析。

对中国这样既具有“轴心文明”遗产,又具有“以历史/文化代宗教”传统的国家来说,历史政治学在很大程度上构成中国政治学内在的基本知识形态。在这个意义上,当下的历史政治学是对古典中国的历史政治学传统的某种回归。不过,传统中国的历史政治学除了《盐铁论》《过秦论》《六国论》等少数政论文本外,主要以实践形态呈现出来,是借由士大夫或言官等对史学典籍创造性的政治援用实现的。像《左传》《史记》《资治通鉴》这类史学典籍,尽管不属于政治学著作,但却为塑造历史中国的政治形态做出了不可替代的贡献。在现代条件下,倡导历史政治学不仅面临着不同的社会背景和智识背景,而且面临着迥异的意识结构和政治结构。古典史学有着高蹈的旨趣:究天人之际,通古今之变。这种“循史穷通”之实现,有一个认知前提:“天人之际”的义理,构成了“古今之通”的经义。一旦“古今之变”突破“天人之际”的认知框架,“循史穷通”就失去了用武之地:历史不再是穷通之依凭,而至多成为损益之借鉴。而且,在“家天下”已演替为“公天下”的政治结构中,历史已不再是一家一姓的“国朝史”,而成为塑造共享历史记忆的“国族史”。一言以蔽之,历史的相对化和公共性已成为当下中国历史政治学研究的根本前提。

经过“古今之变”,当下中国历史的公共性又有了更具结构性的文化依托:当下的中国历史已具有内在的复数性,不再具有单一的文化统绪。晚清以来的“三千年未有之大变局”,已使现代文化成为中国文化的底色。这种“现代文化”以西方文化为原型,但经由晚清以来“师法泰西”与“以俄为师”之间的拉锯互动,在中国最终以马克思主义(社会主义新传统)和现代主流文化模式的“双头身”呈现出来。随着“后经学时代”的到来,传统中国融贯的“儒释道”体系已为当下中国交错的“中西马”结构替代——质言之,我们面临着王庚武所谓的“经未定”的局面。故此,当下中国的历史不仅包括千年文明史,还包括百年社会主义发展史和一百八十年的文化维新史。如何通过历史阐释促进这三大历史统绪之间彼此损益、对话和融通,从而形成牢固的中国现代文化认同,是仍待突破的历史课题。

如果以当代中国文化所处的历史方位及其内含的历史使命为参照,前文对

“阐释的政治”的揭示,特别是将历史阐释纳入伦理-政治商谈的主张,就具有了显见的政治意义。因为这一主张承诺了一种与之相适应的历史阐释立场,即历史的“公共阐释”——或者,用哈贝马斯的话来说,“历史的公共运用”(the public use of history)。历史的“公共阐释”意味着,阐释者不再是作为专家参与学科内部的学术商谈,而是以知识分子的角色参与公共商谈。推进历史的公共阐释,具有充分的阐释学和政治哲学依据。前文的分析已充分证明,所有的阐释都蕴含着“理解的双重对话结构”,即阐释者与阐释对象之间的对话,以及不同阐释者之间围绕阐释对象的对话。因此,阐释具有内在的公共性。借用伽达默尔的话来说,阐释力图实现的“相互理解不是某种单纯的自我表现和自己观点的贯彻执行,而是一种使我们进入那种使我们自身也有所改变的公共性中的转换”^①。现代条件下的历史阐释绝不仅仅是一项学究式的工作,它事关政治共同体在伦理-政治层面的集体性自我理解,具有更为内在的公共性。这种历史阐释,关涉政治共同体关于共享伦理生活的本真性想象。唯有在具有充分包容性的伦理-政治商谈中进行,历史阐释始能通过政治共同体“共同善”的检验,从而避免对某种自我皈依的历史-文化传统的排他性循守——这对像中国这样具有复数历史-文化传统的国家来说尤显必要。在关涉历史阐释的伦理-政治商谈中,“我们争论的不是短期目标和政策,而是希望实现的政治存在形式,以及在其中占主导地位的价值观”。此外,它还涉及我们作为共和国公民如何能够相互尊重,以及我们希望如何被他人承认。“国族的历史构成了这方面的重要背景。国族传统和心态可以追溯至共和国的起源,形成我们个人认同的一部分。”^②

对当下中国的历史政治学研究来说,推进历史的公共阐释意味着,阐释者不是从某种自蔽的意识形态性前见出发推进历史阐释,而是从具有公共证成前景的集体性自我理解入手,推进关于中国政治过程之文化蕴涵和政治价值之历史-文化依赖的理论阐释。唯其如此,我们始能践习阐释学“双重对话”的要求,

^① 参见[德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法——哲学诠释学的基本特征》(修订译本),洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 534—535 页。

^② 参见 Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Max Pensky (trans.), Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001, p.28。

促进中国关于现代政治秩序的自我理解在充分“内在聚合”的基础上赢得完全的“外在承认”。文化的自信,对外不是在孤落自雄中实现的,而是在“各美其美,美美与共”的文明互鉴中获致的;对内不是靠师心自用完成,而以百姓“日用而不知”的文化认同为表征。历史阐释可以积攒文化自信,但无法造就文化自信。