



# 学术星丛共同体

## ——中国西学二元对立模式的终结

金惠敏

**内容提要** 中国西学具有四大特性：中国性、比较性、世界性、对话性。这是对中国西学的性质和方法的总体说明，但要强调的是，这四“性”本身因为添加了一个将胡塞尔“主体间性”修正为“个体间性”的“间在论”而绽露出新的面貌和新的逻辑。中国西学是中西方之间的一种对话行为，而所谓“对话”一定是间在性对话：非“间在”无以称/成“对话”。如果接受这一间在论的视点，那么中国西学沿袭已久的中西二元对立模式将走向终点，我们将迎来一个国际学术星丛共同体的新时代。

**关键词** 中国西学；中国性；比较性；世界性；对话性

在学术本土化声浪汹涌澎湃，以及文化自信和民族自信日益高涨这一总体语境下，以异域、异质为课题对象的西方研究或曰西学，应该如何开展和发展，如何使之更好地服务于中国自身文化建设，而同时又有大贡献于国际学术界，尤其有益于对人类普遍性问题的探讨，是每位西学研究者迫切需要思考的重大问题，而这又首先关乎如何为西学定性和定位等基础性问题。本文拟立足于新时代，汲取历史经验，在与各种相关论述和立场的商兑中，揭橥在中国做西学的性质和方法论。

### 一 中国西学的中国性

中国西学如果在读者的设定上不是西方人而是中国人，那么就应该考虑如何去触动中国人和中国学术。这客观上要求中国西学研究者必须是带着对中国问题的关切，以解决中国问题为鹄的。西方思想学术浩如烟海，选什么和不选什么课题来做，表面上可能出自专家学者的私人兴趣，但其兴趣的背后则是有本国问题的驱动。在此意义上说，任何异域研究都是本土问题的一种投射，甚至，在中国大地上开展的一切西学研究皆堪以“国学”谓之。

例如，季羨林就曾将从域外传入中国的佛教纳入“国学”的范围，近些年黄保罗更极力鼓吹将并未像佛教那样早已融入中国文化和日常生活的耶教也视之为一种“国学”。季羨林提出：“后来融入到中国文化的外来文化，也都属于国学的范围。”<sup>[1]</sup>同样，黄保罗认为需要突破以儒学为正宗和正统的“狭隘的‘国学’观而提倡包容中外元素的‘大国学’”<sup>[2]</sup>概念，他解释说，这一新主张“不仅仅是把国学作为一种传统历史文化知识的学问，而是把它当作代表中国形象及其生存和发展动力的学问，而且大国学是一个不断发展变化的概念”<sup>[3]</sup>。两位学者的意图都很清晰而强烈，即扩大“国学”的语义空间，发展一个能够将“外来文化”也纳入其内的“大国学”概念。与季羨林相比，黄保罗将国学的口子开得更大，如果说季羨林只是将已经汇入中国语境的外来文化纳入国学，那么黄保罗的国学概念则进一步向未来可能进入中国的一切外来文化动态性开放，即举凡能够为中国所用者皆可以“国学”相称。这种对“大国学”之吁求并非无的放矢，因为在其先其后都有一个对“小国学”的指定，即将“国学”严格限制在儒家原典“诗书礼乐易春秋”等“六艺”或“六经”上，连孔老夫子都



挤不进去，他至多是“国学”的第一位传人<sup>[4]</sup>。

“大国学”概念的提出可谓石破天惊，物议纷然。但如果考虑到近代以来中国学术一直有西学的参与和建构这一历史，又如果考虑到文化本质上是复合性的和复合式前进的，那么这种看似激进的“大国学”观倒也自有其道理。就翻译作品或文化输入活动而言，其中虽不乏来自西方列强的文化帝国主义之冲动和企划，但西方的文化能否最终为中国人顺利接受，能否在中国落地生根，能否变异性地在中国生长，则其根本上乃是取决于中国人之本土的内在需求。而如果说一种观念、一种思想、一种文化，能够飘洋过海，在中国大地获得其勃勃生机，在对需求满足之中形成一种新的混合型的文化，那么外来作品及其研究也是可以侧身“国学”殿堂的。外来资源当其被国人利用、汲取养料，从而转化为自身的血肉之躯及其能量时，我们难道还能称其为“身外之物”吗？这是“身内有物”，更准确言之，这是“物为其身”或“有物混成”。文化交流和互鉴的内因即内部驱动力毫无疑问是本土的需求，而从外部输入的文化，只要它能够存活下来，既来之，则安之，那就一定成其为内部的、本体的文化。在此意义上，内外之分仅仅适用于区别一种文化的元素构成，是历史的溯源，是成分的辨认，而非整体而观之或有机而观之。

从学科划分及其稳定性角度看，“大国学”观念肯定是不能令人信服的，也不具备可操作性，譬如说，遵照“大国学”标准，那么中国所有的涉外学科都得改称“国学”了，例如外语系包括季羨林生前所任教的东语系都需要以“中文系”称之。但季黄二位显然不是这个意思，他们将所有外来之文化、外来之学术纳入“国学”范畴，所欲表达的是这些外来之物在本土的“植根性”，而此“植根性”又不是由这些外来之物自行完成或自动取得的，也不取决于其原拥有者的主观意愿甚或强力推行，而是依赖于本土受众的真实需求。这样说来，“大国学”观所强调的实则是作为外来研究之性质的在地性、本来性或中国特色。

在对待外来文化方面，中国共产党一直坚持“洋为中用”的基本原则。早在抗战时期，毛泽东就已经形成了他关于马克思主义中国化的理论体

系，他反对“离开中国特点来谈马克思主义”，反对“洋八股”和“教条主义”，反对“抽象的空洞的马克思主义”，而要求“使马克思主义在中国具体化，使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它”<sup>[5]</sup>。虽然马克思主义与西学在中国特殊之语境中是不可随意混同的概念，但毛泽东关于“马克思主义在中国具体化”的主张，也同样可以用来理解他对待西学的态度。毛泽东坚持：“一切外国的东西，如同我们对于食物一样，必须经过自己的口腔咀嚼和胃肠运动，送进唾液胃液肠液，把它分解为精华和糟粕两部分，然后排泄其糟粕，吸收其精华，才能对我们的身体有益，决不能生吞活剥地毫无批判地吸收。”<sup>[6]</sup>对于何为“精华”、何为“糟粕”，其判别的准则是看它们是否有利于建设“革命的民族文化”，是否符合我们“民族的特点”以及“民族形式”<sup>[7]</sup>，这就是说，毛泽东对西学的中国化要求是双重性的，既在内容方面，亦在形式方面。不过，更深切、更根本地，毛泽东又提出：“应当以中国人民的实际需要为基础，批判地吸收外国文化。”<sup>[8]</sup>需要注意，此处将“中国人民的实际需要”作为衡量外国文化之为精华或糟粕的标准，实际上等于说，民族特点或民族形式之所以成为“民族”的，显现为“民族”的，乃是基于“中国人民的实际需要”，它们是为其特殊的物质存在和经济基础所决定的中国人民的文化需要的反映和表现。这是唯物主义的文化艺术观。

最近习近平总书记要求科研工作者“把论文写在祖国的大地上”<sup>[9]</sup>。这虽然不是专门针对中国西学的号召，但中国西学处身于中国语境，也同样被赋予中国性的问题，因而中国西学也同样应当“把论文写在祖国的大地上”，有责任将中国语境的特殊吁求自觉地书写出来。这当然不是要把“西学”变成“国学”，变成“中国研究”，改换研究对象，而是提醒我们中国西学应该有其中国性。这一中国性不表现在研究对象上，而表现为虽研究异域和异质而仍葆有本土问题意识，表现为“他山之石”可借以“攻”我方之“玉”。

中国性是中国西学的根本和存在依据，也是其价值之所在。不关心中国问题的中国西学也必然不



会得到中国读者和学界的关心。倾听人民的寂静之音，做人民的代言人，应该成为中国西学研究者的自觉追求和神圣使命。中国性是中国的西学研究本应有的特点，或者说，中国性是对中国西学的首要定义。对西学研究“中国”之“用”、之“性”的要求和强调，平行并呼应于当代理论中“能动”和“能动者”对“结构”和“话语主体”的终结或扬弃，后者具有霸权和压迫的性质。正如有学者所主张的，对文本的接受不再是纯心灵性的活动，不再是“非介入性的思想者”的阅读行为，而是“能动者”的“具身性理解”以及阐释。能动者必然具有“介入”的特点，而所谓“介入”，乃是说“能动者的世界是由他或她的生活形式，或其历史，或其身体性存在所塑形的”，或者说，能动者是“介入性的，置身于文化、生活形式和因缘聚合的‘世界’之中”，其对文本的“理解”由此便是其作为具身能动者的“理解”<sup>[10]</sup>。以是观之，如果说中国西学的“中国性”为一种“具身性”，那么中国西学则可以被称为一种“具身解释学”。诚然，解释可以借取他者的视角，但它一定是具身性的借取。

## 二 中国西学的比较性

任何存在都是关系性存在，其关联对象不同，则其自身之结构亦随之变化，而且其结构的变化还将导致其性质的变化。当中学与西学相遇，一种从未有过的新的中西关系即刻形成。进入此关系，中学便不再是“旧学”，它变成了“新学”，变成了“新学”的有机部分，反之，“西学”亦然。相遇即相视，相视即相会，相会即创造一个彼此共在其中的场域。

中学与西学在一个共在的场域中发生关联，而此关联势必带来一种比较的视野，一种自然而然地出现的将自我与他者相比较的意向性。它可能表现为积极主动的意识行为，也可能是未被主题化的、前反思性的比较冲动。胡塞尔的“意向性”并不总是意识性的，它有时也发生在无意识场域，是之谓“被动综合”。可以认为，凡有他者出现在主体面前，便有自觉或不自觉的比较行为的发生。更要而言之，凡有存在的共在，便有比较的发生。甚至也

可以说，只要有存在，便有比较的发生，因为凡存在无不为出显（*ex-ist, existere*），而出显则必与他者有涉，必与他者共在。比较是存在的属性。海德格尔的“此在”之作为人的存在，其本质特性便是对存在的反思和观照，即一种自我审视的目光，而这样的审视能否进行，将取决于是否同时具有一个对他者的意识、一个对世界的环视，这样兼顾自我与他者的意识和环视即是一种“比较”行为。

作为一个被特殊的历史和文化所结构并实体化的主体，研究者是一个意义丰盈的，有故事、有事件的个体，他先在的知识、立场和踪迹早已客观地预设了其对于异域研究的比较性。这种“先有”是否意味着“偏见”暂且不论，关键在于，倘使没有这样的解释学“先有”或“先见”，任何研究便不可能发生。在异域研究中，研究者的这种“外在性”（巴赫金），包括其意识形态存在和身体性存在，既是一种客观存在，也是一种由此客观存在所决定的主观视角。比较是存在或此在的属性，而如果承认比较无非交互透视，那么同样也可以争辩说，视角亦为存在的属性。比较和视角永远与存在相连。所谓“文本间性”“主体间性”“交往理性”“文化间性”，等等，都不是无根的、漂浮的、无关联物的纯逻辑关系性，它们说的是诸存在之间的一种交互透视或比较视角。

多年来，学界一直认为，“比较”是一种出真知、得灼见的好方法。但是，“比较”的这种正面形象被法国汉学家朱利安打破了。他控诉“差异”的主要罪状是其与“认同”难解难分，甚至指认“差异是一个认同的概念”。具体言之，第一，当差异开始其差异化即显出为差异时，这等于假定了一个“作为共同认同的初始文化”成为差异化的起点，而“世界上所有的复数形态之文化只不过是初始文化的变形”。显然，有一个“认同在差异的上游”，即是说，差异从起源上便被归在认同的名下或内部。但问题是，谁是这个更普遍的认同？这期间必有强势话语的霸权阐释。第二，“在制造差异时，认同与差异构成对峙的一组”。差异以认同为前提，没有对认同的假定，便不会有差异。任何差异都是相对于认同而言的，反之亦然，即没有差异，也不会返回地发现认同。差异与认同既相对



立，又相互依存。第三，“在差异的下游，认同是差异要达到的目的”。差异以认同为目的和归宿，朱利安以问作答：“差异如果不是为了凸显某种特殊认同，还有别的用途吗？”这是说，差异的存在不过是为了证实认同这个家园。一言以蔽之，差异概念自始至终都处在“同化的逻辑”之中。在对差异与认同的论述中，朱利安同时也将“比较”作为与之相连的关键词，例如他说在其研究远东和欧洲思想时，“并不假设它们有一个共同框架——即整理和罗列相同或不同事物的框架——而进行‘比较’”。这就是说，“比较”即是那种制造了他所排斥的差异和认同的活动。因而，他声明，虽然他一直都在中欧之间“思索”，但“我不做比较，或者说，我只有在限定的时间之内并且针对限定的片段进行比较”。不言而喻，朱利安是连同差异、认同一道放逐了“比较”<sup>[11]</sup>。

在此必须指出，朱利安对差异和比较的理解只是因袭了西方形而上学的一个传统，即只是在概念之内来思考差异和比较。概念是一种表象，而非存在本身。囿于概念，是绝然达不到存在本身的。这正如德勒兹所尖锐批评的，“只要差异服从于表象（représentation）之要求，其自身便没有被思考，且亦不能被思考”<sup>[12]</sup>。黑格尔早就发现差异自身在康德时空范畴中被遮蔽或过滤的悲剧，因而主张以他本人所重新赋义的“理性”（Vernunft）取代康德之将现象与物自体相分裂的“知性”（Verstand），让差异在“理性”之内栖身。黑格尔的“理性”是主观理性与客观理性的统一，因而为康德“知性”所排斥的世界本身、外物、他者、杂多便被悉数收纳在这样一种“理性”之中。简单说，黑格尔所推崇的“理性”乃是“对有限和无限之同一性的意识”，在此“知识与真理”获得了统一<sup>[13]</sup>。尽管如此，德勒兹仍不感满足，他坚持，黑格尔的“理性”不过是一种被无限放大的“表象”，差异如果不是被此“表象”所清除，也依然是被它所征服和压制。但是，对我们来说重要的是，无论是黑格尔抑或德勒兹都有让差异回归其自身的意向和执着。

可惜，朱利安似乎仅仅知晓为德勒兹所否弃的这种差异，而不了解另有一种归属于事物本身的、

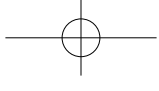
自然“生成”的差异。于是朱利安的困难在于，如果我们只能在“表象”层面讲述“差异”，那么我们如何能够创造出他所竭力举荐的“间距”和“之间”呢？不经过表象，我们何以能够知道事物之间存有“间距”和“之间”呢？所谓“间距”和“之间”已经将诸事物在概念上分门别类了，而这恰恰是朱利安避之唯恐不及的研究方法。借助必然被表象化的“间距”和“之间”，我们注定不能如其本然地看见他者，也不能实际地反躬自省到我们真实的主体，表象化的“外在性”使我们永远处在对象的外面。“一个从外在的解构”断然是一个表象化的解构：没有表象，就没有外在。从外在不可能通向他者，“外在性”不是“通向他者性之路”<sup>[14]</sup>。

作为比较学者，我们既不能完全站到德勒兹这一边，也不能全然漠视朱利安的指控，而是应该一方面牢记事物本身的差异，另一方面时刻警惕这样的差异被同一或表象化所过滤。比较既是概念性行为，也是存在者本身的表象性延伸，是笔者所谓的“间在”<sup>[15]</sup>，是两个主体/个体之间的语言探视或互视。比较是存在者所发起和展开的比较，而存在者本身即包含并能够反思存在。

### 三 中国西学的世界性

世界性一向不为中国西学研究者所敢言或者所可言，这是因为：其一，限于西学素养和研究条件，中国学者通常无法达到西方本土学者的西学研究水准，其成果即便翻译为国际通用语言，也不被西方同行所重视；其二，中国西学主要以中文发表，西方同行除汉学家外没有能力阅读中文研究成果，于是中国西学研究者自然不把西方同行作为目标读者，而是完全面向中国读者，面向国内的文化需求。这些原因客观上造成了中国西学长期以来自产自销、自体循环、自说自话的局面。

不过，往深处发掘，中国西学缺乏世界性追求的根本原因乃在于与“世界性”紧密相关的“普遍性”在中国和西方具有不同的历史体验和想象。西方列强依仗其所创造的辉煌的现代工业文明，以及或隐含其间，或附着于其上的所谓“启蒙现代性”（其实无非是西方特色的“区域现代性”），一

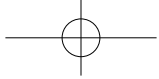


手推动经济侵略，一手进行价值输出，而由于其经济政治力量对其他贫弱国家和民族所占据的绝对优势，其“启蒙现代性”或“区域现代性”便被宣称为“普世”的现代性，似乎放之四海而皆准，流贯古今而不衰，西方标准被当成了世界标准。例如，西方哲学家说中国没有哲学，那么中国就没有哲学；中国没有荷马史诗，中国便没有史诗（epic）；西方人以其地理学的“西方中心主义”说中国属于东方，中国就必须位在东方。积弱不振的中国一方面备受西方的经济掠夺和压榨，另一方面还要接受这种掠夺和压榨的合法性与合理性。西方现代性和“普遍性”对于中国人因而总是带着霸权和欺凌，带着将东方作为他者和奇异的凝视。鸦片战争以来，西方“普遍性”在西方人意味着征服东方和普世文明，而在中国人则意味着失败和屈辱，尤其是文化上的落后甚至野蛮。进入21世纪，尽管中国已成为世界性大国，但由于长期以来所形成的半殖民地文化残留，不少中国学人仍然未能建立起应有的文化自信，仍然把西方价值视之为普世价值，而中国文化只是应该被抛弃的历史垃圾，至多只是西方价值的一个补充。文化不自信，因而以为普遍性或世界性与我无缘，实际上是当今中国学者的日常无意识。换言之，世界性在中国学界尤其在中国西学研究界不具备“群众”基础。

但是，以上种种理由都不足以证明中国西学仅仅是“洋为中用”的学术，而无份和无能于外部世界。这需要对“世界性”概念做出新的阐释。以世界贸易为例，不是只有输出才堪称“世界贸易”，输入同样也是其重要部分。世界的精神“贸易”或文化“贸易”亦复如是，它应该同时包括输入和输出两个部分。由此而论，中国学者对西方思想文化面向中国消费者的译介，虽然表面上看好像内向于本土，满足于“内需”，是“本土化”，但实际上却是创造了一种本土与世界的连接：我们在将外部世界迎进来的同时，也把自己奉献给了世界，这从而也就是打破了内部与外部、本土与世界的壁垒和划界，创造了一个人在其中而我亦在其中的星丛共同体。尽管输入尚属单向的世界化，是内向的世界化，但毕竟已经是一种世界化了。而且，更关键的是，对于中国这样的后发现代性的国家来说，单向

的或内向的世界化却是实实在在地准备了外向的、最终是双向的世界化。一个简单的道理是：如果没有在中国与西方的接触和相互了解，我们何以能够积极主动地和富有成效地向其输出我们的物质和文化产品呢？输入创造了一种世界性，即便消极地说，也是创造了一种对于世界性的准备。西学的引介和研究赋予我们进入世界所需要的知识、眼界和胸怀，因而亦应视之作为一种世界性建构或世界性本身。于此，我们甚至还能够继续说，输入和引介乃是一种相遇，而相遇无论发生在何处，在中国，或在西方，或在此二者之间的哪一点上，都不妨碍其对话的性质，以及此对话对共享空间的开辟。

再接着说，若是考虑到“世界文学”迄今为止事实上的存在方式，那么完全可以认为，“翻译文学”即是“世界文学”。或者反过来说，“世界文学”不能不是“翻译文学”，即不能不以“翻译文学”的方式以及形式存在。其最现实的原因在于，如今的“世界”是由不同的国家和不同的语言所构成和运作的，尽管有联合国的存在及其所规定的官方语言（中英法俄阿西等六种），但普通读者，乃至许多专业读者是没有能力阅读其母语之外的其他语种的，即便在西方，例如在英德法等国之间，它们的读者（包括多数学者）也是需要借助翻译才能顺利阅读彼此之文本的。打开他们的学术著作，其对译作的引用并不稀见。一件文本只有被翻译为其他语言，为其读者所阅读，它才能是“世界文学”，否则只存在为“民族文学”，在一个民族内部流通。如果说民族文学是植根于一个民族土壤的文学，那么世界文学则是从其原植根民族土壤中拔出而再植根于另一民族土壤的文学。在融入本土文化，并在其中发挥作用即“再植根”、再生长、再开花和再结果的意义，也有人并不把“翻译文学”看作外来文学，而是认其为本土文学的一个组成部分。正是由于看清了世界文学的本土性决定，美国学者潘泽健才悲观地认为根本就不存在什么统一的世界文学，美国的世界文学就是美国人的世界文学，中国的世界文学就是中国人的世界文学，这即是说，世界文学不过“一种接受现象”<sup>[16]</sup>罢了。但这一悲观论调显然忽略了翻译文学对于输入国内部之世界性的创建作用。并非特意针对着潘泽健的悲观，中国



学者王宁则乐观地指出了在中国现代文学史上翻译文学之内向地开辟世界性、全球性和现代性的积极效能<sup>[17]</sup>。应当承认，翻译文学既是世界的，也是本土的，而且恰恰因为其为本土的，它才是世界的，它在本土中获得其世界性。能否重获此本土性是鉴定一件作品是否为“世界文学”的试金石。世界文学终归要落地为本土文学才能是世界文学。

但是，无论我们如何强调中国西学研究的世界性意义，它终归是一种内向的和内部的世界性。进入21世纪以来，我们欣喜地看到，中国西学除了继续面向国内进行翻译和研究之外，有一显著的时代特点浮现出来，即越来越多的学者开始将其西学研究成果变成国际语言（主要是英语）发表，参与国际学术事务，例如担任编辑、审稿人和学会领导人，一个由中国学者参与其间的国际学术共同体正在逐步形成。虽然目前仍处在“入超”阶段，学术“贸易”极不平衡，但毕竟是有一定量的“输出”了。中国学者的西学论著和讲演已经频频出现在国际主流平台，并获得国际学术界的关注和研讨。这意味着什么呢？这意味着中国西学研究者已经介入对于一直以来代表着普遍性知识和真理的西方人文科学和社会科学的协商和共建，其差异性因而也业已转变为一种普遍性或“世界文学”。这种差异性既不自我封闭，也不排斥他者，它是自我向世界的敞开，是文化交流、文明互鉴，是话语间性、差异间性，中西（如果西方也能如此理解差异以及它自身的差异性的话）将由此而同时得以真正地成为世界性的，因为在中西彼此隔绝的情况下，无论西方抑或东方都只能是一方或一隅，至多是区域性的，而非世界的或全域的（cosmopolitan）。就其本义而言，所谓“世界性”只能是参与性的和共享性的。老死不相往来不是世界性，霸权主义也不是，它甚至是对世界性的消灭。如果说老死不相往来是自守，那么霸权主义则是“自生”<sup>[18]</sup>。此二者虽有消极积极之别，但共同的是它们都是以自我为中心的，都始终自囚在一己之我内部，从未设想外部世界的存在。

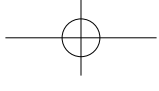
#### 四 中国西学的对话性

称中国西学具有对话性，即是说，中国西学是

发生在中学与西学之间以及中国学者与西方学者两大主体之间的对话，这乍听起来好像是正确而无意义的废话，然而若是追根刨底于对话的性质、特点和功用，那么“中国西学的对话性”作为一个论题便不再是不言而喻的。

什么是真正的“对话”？它对于人文研究具有怎样的意味？在既往的对话理论中，人们基本忽略了“谁”在“对话”的问题，这就如康德对于笛卡尔“我思故我在”那一著名批评所显露的：笛卡尔将“我思”约简为纯粹之“思”，而康德则认为“思”是无法将“我”的存在简单地化为“思”的，即是说，在笛卡尔的“我思”中有一个未作规定的“我”的不透明存在。不少后现代理论家不能认识到人的此在性和物质性存在，把人的言说仅仅看成能指的漂浮和漂流，既不及物，亦不传情达意，结果他们便看不到研究者与研究对象的关系不止是意识对意识、理性对理性、话语对话语的纯认识论关系，而是两个及以上个体之间的存在论关系。对此，无论胡塞尔的“主体间性”抑或哈贝马斯的“交往理性”都仅仅说对了一半，其完整的含义只能用“个体间性”来表达，因为所谓“个体”既意味着它的独一无二性，又表示此个体与彼个体之间既同一又有差异的关系，一个个体的存在是以另一个个体的存在为前提的，更简单明了地说，没有社会，便没有个体，二者区别而在，就像没有他者便没有自我一样，因为任何个体或自我都必须通过与外部世界的联系和互动而建构其身份。

既然将研究主体与研究对象之间的关系定位于“个体间性”的存在论关系而非胡塞尔“主体间性”的认识论关系，那么对这样的研究就不能再以认识论的标准来要求，而必须转变为以存在论视之。根据认识论的要求，研究的最佳境界是达到主体与客体的完美契合，主体得到客体的全部真相，最终目的当然是对客体世界的控制和利用。而根据存在论的标准，主体不是面对一个死的、物质性的、不言语的客体，而是面对一个活的、精神性的、拥有自己话语的对象，这一主体严格说不能再以“客体”相称，而当得以“主体”这一称谓相礼敬，根据巴赫金的说法，这是人文科学之区别于自然科学的基



本特点：如果说在自然科学中，研究者和研究对象之间的关系是认识论的主客体关系，那么在人文科学这里，研究者面对的是文本，是一个言说主体，因而其与研究对象便构成了一种新型的关系，即主体与主体之间的关系，一种对话性的关系。

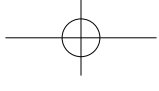
因此，在人文科学中，“准确性”便不再被悬为最高准则，而是主体之间的对话及其深度。“这里的标准，不是认识的准确性，而是契入的深度。这里认识的目标，在于个人特性。”<sup>[19]</sup>巴赫金如是教导说，他不仅在人文科学中排除了19世纪以来占据压倒优势的实证主义所要求于一切科学的“准确性”，而且由于将主体作为具有自身独立性的个体、自我，他又赋予其与文本的对话以动态性和无终点性：以“认识人”为要义的人文科学“是对话，是提问，是祈祷。个人须要自由的自我袒露。这里有着内在的吞不进吃不掉的核心，这里总保持着一定距离；对这个内核只可能采取绝对无私的态度；个人在为他人袒露自己的同时，又总是保留着自己”<sup>[20]</sup>。有必要强调，个体的自我藏匿绝非因为其有意识的不诚实、躲闪、欺骗，恰恰相反，是他无法控制和尽情表露自己的生命和无意识。非不为也，实不能也。

回到人文科学比之于自然科学的特性，受巴赫金之启迪，现在我们完全可以争辩说，人文科学是创造性和创新性的，是一种“创造新事物的行为”，它总是给世界带来其不曾有过的新的内容，但要声明，它绝非无本源的创造，这个本源是他者，是对象世界，是另一主体，研究者主体经由与诸客体的主体间性对话，存在便存在了，出现了，一个共在的世界便诞生了。而这一作为共在和事件的世界，是决不能理解为对事物本身的复制和再现的。实证主义或自然科学将之奉若神明的“准确性”“科学性”不是人文科学的绝对命令，巴赫金坚信：“哲学开始于精确的科学性结束而另一种科学性初露端倪的地方。”<sup>[21]</sup>这里巴赫金所谓之“哲学”倘使如今不再可能作为所有科学的总称，那它也是有绝对的资格来代表整个人文科学的，这说的不是修辞学意义上的以部分代整体的那种指代，而是说，哲学之所以能够作为人文学科的总代表，乃在于它浓缩和揭橥了所有人文科学的性质，即对严格“精确

性”或“科学性”的抵制。

关于何为对话性、何以此对话性与精确一致性相对立的问题，巴赫金在一次评论歌德时还有更简洁透辟的揭示，“认识论中最基本的主体和客体的对立，同样与歌德的思想格格不入。对歌德来说，认识者并非作为纯粹的主体而与被认识者的客体相对立，他处在被认识者之中，即属于被认识者共有的一部分。主体和客体是由一块东西做成的。认识者像一个微观宇宙一样，在自身中包容了他在自然界中所要认识的一切”<sup>[22]</sup>。巴赫金将人文科学视作对文本的主体间性对话，但其所谓的主体间性根本不同于胡塞尔的“主体间性”。如果说胡塞尔的“主体间性”是纯粹在意识之内进行的活动，那么巴赫金则赞成歌德的观点，即反对将认识主体作为纯粹理性的主体及其必然的与客体的相对立。再者，就“主体”一语来说，在胡塞尔意味着理性主体，而在歌德和巴赫金则是掺杂了物质的、自然的元素的个体主体，换言之，主体兼有客体之物质的或自然的属性，认识主体因而不是在被认识的客体之外，而是同在蓝天下和大地上，即共在一个世界。最为关键的是，在主体与客体之间不是认识论的关系，而是存在论和对话论，或者存在对话论的关系。我们知道，认识论要求的是正确的反映，而存在论或存在对话论则意味着主体之间的相互反应、作用、沟通，因而反映的正确或错误虽然不再是毫无意义，但已经不再是那么有意义了，它已下沉为存在对话论内部的一个问题，降身为服务于对话活动的一个工具性要素。在人文科学中，研究者作为个体主体而非作为胡塞尔意义上的理性主体虽然限制了其对研究对象的正确呈现，但也正是由于其自然性和物质性，准确地说，其作为个体存在，才使得对话呈动态开放之势，个体不可穷尽，对话亦永无闭合。

如果真的抓住了对话的要义，那它们就不会效法康德之在本体与现象之间划出一条理性不可逾越的鸿沟而宣称符号永远不可企及实在的世界。后现代主义虽然大肆渲染“再现危机”或“无物之词”，将认识论作为其必欲除之而后快的死敌，但它根本上依然是深陷在反映论的沼泽之中，抱定主客体之间不可移除的二元对立和彼此外位。若是没有这



种主客体二元对立和彼此外位，当我们在思维世界时，有什么不可能将世界和执行思维世界的主体一起包括进世界呢？

从主客体二分的反映论转向间在的或个体间性的对话论，这对中国西学而言，意味着它再不是西方学术的复制，不再仰人鼻息而亦步亦趋于西方价值。借助于对西学的深度了解，中国学者完全可以发展和建构中国特色的西方学术，如中国外国文学、中国古希腊罗马研究、中国世界文明史，等等，甚至创造出属于我们自己的例如“哲学”“文学”“史诗”“东方”等概念，在一个更大的范围说，创造出“中国特色社会主义”“中国式现代化”“人类文明新形态”，等等。这些在反映论的眼里，可能是对西方模式的误读、偏离、悖离，但在间在对话论看来，这些则是基于中国特殊历史经验、文化和国情的调适、改造、创新和发展，是学术发展乃至人类历史发展的真理和规律。

归纳言之，中国的西学研究具有中国性、比较性、世界性和对话性，这既是笔者对中国西学的一个事实性描述，也是对它的一个规范性期待，以此阐明中国西学研究的性质、位置、使命，进而对其所涉及的以对话主义为中心的理论有所推进，从而对整个人文科学的发展、对中国人文科学话语体系的创建，乃至对全球化时代人类命运共同体意识的强化有所参考。将中西二元对立作为其不言而喻之前提的中国西学已经走向终点，中国学者正在迎来一个国际学术共同体的新时代。这是一次机遇，也是一次挑战。我们唯有勇敢地跨进国际学术共同体，才可使得中国西学乃至整个中国人文学术为世界、为人类做出更大的贡献。

[1] 季羨林：《国学应该是“大国学”》，《季羨林谈国学》，第11页，浙江人民出版社2016年版。

[2][3] 黄保罗：《大国学视野中的汉语圣经文学》，《圣经文学研究》第5辑，人民文学出版社2011年版。

[4] 参见刘梦溪《到底什么是国学》，《铜仁学院学报》2015年第2期。

[5] 毛泽东：《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东

选集》第2卷，第534页，人民出版社1991年版。

[6][7] 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第707页，第706—707页。

[8] 毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第3卷，第1083页。

[9] 习近平：《为建设世界科技强国而奋斗》，《人民日报》2016年6月1日第002版。

[10] Hubert Dreyfus & Charles Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, pp. 91–92。显然，两位作者对“具身”做了广义的理解，即能动者之处身于特定的社会、文化或世界语境。

[11][14] 参见朱利安《间距与之间：如何在当代全球化之下思考中欧之间的文化他者性》，卓立译，《思想与方法：全球化时代中西对话的可能》，方维规主编，第20—39页，北京大学出版社2014年版。

[12] Gilles Deleuze, *Différence et Représentation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 337.

[13] G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften, Hauptwerke*, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018, S. 92.

[15] 金惠敏：《间在论与当代文化问题》，《社会科学战线》2022年第1期。

[16] David Pan, “The Cultural Basis of Twenty-First-Century World Order: From World Literature to World Literatures”, *Telos*, Fall 2019, pp. 211–217.

[17] 参见王宁《翻译文学与中国文化现代性》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2002年增1期。

[18] 此处“自生”乃取老子“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”之义，意谓自我之膨胀、扩张。

[19][20] 巴赫金：《论人文科学的哲学基础》，《巴赫金全集》第4卷，第1页，第1页，河北教育出版社1998年版。

[21] 巴赫金：《人文科学方法论》，《巴赫金全集》第4卷，第380页。

[22] 巴赫金：《巴赫金全集》第3卷，第549页。这段话引自卷末的《题解》部分，原文是巴赫金的一封信（1962年10月11日）。

[作者单位：四川大学文学与新闻学院]  
责任编辑：何兰芳