

编者按： 在现代人文学科体系中，比较文学与汉学都具有高度跨界的学术特征。世界语文学的实践、全球学术共同体的交流碰撞、跨学科与跨文化对话的方法论探讨，以及推动中国古典文学研究参与世界文学话语构建等问题，是当前两个学科的共通性议题，也是人文学科整体关注的热门议题。围绕上述议题，普林斯顿大学东亚系的柯马丁教授和复旦大学中文系的郭西安副教授进行了一次具有多重跨界意义的对话，这既是对国内外早期中国研究现状的省思，也从比较古代学这一学术构想的角度，展望了具有比较性视野和世界性意义的古典研究的新范式可能。随着“新文科”概念的提出，文史哲各原有学科视野的再整合已经是文科理论的一个构建方向。这篇对谈无疑为我们提供了跨学科跨界学术研究的一个新的思路。

早期中国研究与比较古代学的挑战： 汉学和比较文学的对话

郭西安 [美] 柯马丁

一、世界语文学的构想与实践

郭西安： 尽管我们的学术合作已经快十年了，但要专程进行一次学术对谈还是很难启动的，我知道汉学家更多是和中国的古典文学、古代史学界同行交流，而和比较文学进行学术交流则既少见又有难度，还似乎颇为冒险。那就从我们都非常关心的语文学问题谈起吧，在我看来它是汉学和比较文学共同的命脉。你是在德国接受系统的学术训练，后来在美国任教，德国具有非常悠久深厚的语文学传统，这某种程度上构成了传统德国汉学的一个重要特征。北美汉学的奠基性人物薛爱华（Edward H. Schafer）也很强调语文学的基础作用，另外包括对普林斯顿东亚系建系作出重要贡献的牟复礼（Frederick W. Mote），他们都认为汉学的定位本质上就是“中国的语文学”，你今天还会同意这样一种汉学的基本定位吗？我知道现在会更强调汉学自身的多元化与异质性，但假如它要成为一个有别于其他学科领域，它也仍然需要一些区分性的指征，除了它研究的对象是古代中国之外，你会从你的角度给今天的汉学一种怎样的新定位呢？

柯马丁： 确实，薛爱华在《何为汉学？汉学何为？》中提出一个有名的定义，汉学“关注中国的语言遗迹，也就是汉语文本”。我想将这一历史学和语言学层面的定义加以扩展，它应当包含中国物质文化的所有人工制品。事实上，薛爱华本人兴趣极广，我想他也会欣然同意这个更宽泛的定义。换句话说，汉学不拘于狭义的语文学概念，也不受限于特定领域的经典。中国的宗教与哲学、音乐、医药学、天文学、数学、法律、艺术、电影等等，这些都是人文探索的领域，也是广义的语文学研究对象。只要研究者注重它们各自的文本属性，以之作为研究基础即可。诚然，这种研究可以从中国的早期历史一路延伸至当代。

但我还是会人文研究与经济学、社会学、政治科学等注重定量工作的社会科学之间加以区隔。当然并非所有社会科学研究都和汉学泾渭分明。举个例子，人类学可以是硬科学，也就是以数据为驱动的定量

社会科学，也可以是有深刻文化关怀、进行定性研究的人文学科。考古学同样如此。

简言之，汉学本质上是具有多元学科性的；它不能被单一的学科定义，这不是缺陷，而是其特质。中文的“文史”一词巧妙地抓住了这种特质。孔子所说的“斯文”并不是指“语言和文学”，而是指向广义的“文化”。我认为研究中国语言，包括古汉语和现代汉语，这是任何汉学定义的基本配置，但正如我科隆大学的老师嵇穆（Martin Gimm）常说的那样：在汉学中，语言仅占百分之五。

对我而言，有一点很重要：汉学不应被视为好古主义（antiquarianism）或东方主义，汉学也不反对理论。这些陈词滥调常见于欧美大学的经费和权力斗争之中：如果有人想把教职从中国历史或古典文学转调到当代社会科学领域，他就会用“好古主义”“东方主义”“反理论”和“对当下问题无用”这些描述来污名化汉学，这都是些假标签，但它们可以变成很具杀伤力的武器。但另一方面，汉学家应该要解释其工作为何与我们的时代相关。对这个问题我的回答是：汉学对理解人类处境意义重大。不是因为中国经济、政治和军事力量的崛起，而是因为我们必须停止仅仅从古典欧洲的视角来定义人类境况。换句话说，汉学为包容、多元、比照、历史地理解人类提供了不可或缺的知识。因此，汉学必须和人文学科的其他研究、包括研究世界其他文明的领域持续对话。

汉学的起源本身就可以说明这一点：这一学科是建立在 18 至 19 世纪的欧洲语文学的发展基础之上的，而欧洲语文学不断向外扩张，又跟欧洲殖民主义密切相关，这是我们必须承认的历史。因此，汉学（以及对梵文和其他东亚语言不断增长的兴趣）一开始就和欧洲语文学密切相关。像甲柏连孜（Hans Georg Conon von der Gabelentz）这样的德国学者首先是一般意义上的欧洲语言学家，其次才是汉学家，他为我们带来了第一部西方古汉语语法书，甚至早于 1898 年的《马氏文通》。直到今天，这部语法书仍然被认为是有关古汉语非常成熟的研究著作。我认为，在充分意识到并警惕着不能延续其殖民主义传统的情况下，我们可以与这段历史重新建立联结，将汉学和中国语文学重新纳入全球语文学之中。

郭西安：这个问题与我近期在思考的世界语文学实践有关。近年来，西方中世纪研究的学者提出了“新语文学”的理念，而古典学以及比较文学领域的同行也在重新强调库尔提乌斯（Ernst Robert Curtius）、奥尔巴赫（Erich Auerbach）等学者留下的语文学遗产，另外，哥伦比亚大学的印度研究专家波洛克（Sheldon Pollock）、你的同事艾尔曼（Benjamin Elman）教授等开始倡导更能包容多元语文学实践的“世界语文学”，波洛克还勾勒了一些有关“未来语文学”的设想。所以我们好像看到了一种多领域的朝向语文学的“回归”运动，当然它们都并非简单的“回归”，而是从各个角度围绕“语文学”提出了不同的建设性理念。与你此前所了解的传统语文学相比，你觉得如今的语文学在观念和方法上有哪些值得注意的进展？

柯马丁：在战后“区域研究”风行的大背景下，语文学常常被当成已经消亡的老古董摒弃一边。然而，令人惊讶的是，过去的二十年里许多不同领域的学者从全新的角度再次“发现”了语文学。显然，原因之一是学术的全球化，人们关注到其他的学术传统和语文学实践；此外，考古发现的大量文本文物激发了新的研究方式；还有一个原因是，过去几十年间人文学科的“物质转向”使得人们对文本的物质性给予了一种全新的关注，有关文本生产与使用的社会学，作为科学史与知识生产史一部分的书籍史被着重强调。18、19 世纪德国学者的首要兴趣即在于文本的形成和传播，西方的现代语文学学科就要归功于他们；让我们回想一下那些大师的作品：沃尔夫（Friedrich August Wolf）、拉赫曼（Karl Lachmann）以及维拉莫维茨（Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf），等等，他们和其他学者共同创造了阅读文本的新科学。现当代我们又有了很多重要的学术著作，这些都是思想史和文学史上令人惊叹的进展。

但如今语文学还有更丰富的拓展，目前，我正推动一个新项目：我和我的朋友，柏林自由大学哲学史家欧斯特舒尔特（Anne Eusterschulte）和比萨高师的古典学家莫斯特（Glenn W. Most），我们一起合作编写《语文学实践词典》（*Philological Practices: A Comparative Historical Lexicon*），包含了 24 个有关世界各地语文学文化的板块，每个板块都有一篇综述和 20 篇左右的文章，其中有一些，比如关于拉丁和中国传统的部分就很长，因为它们的历史格外悠久。每个板块由一位或几位编辑负责，而整部作品的文章出自全球各地数以百计的学者之手。我们的目标是展现不同文化本土的语文学观念和实践。为了实现这一目标，我

们将语文学定义为“对权威文本专业化、体制化的研究与关怀”，并且格外关注语文学的以下几个维度：中介、技术、制度、文类和物质性。换句话说，我们从重构文本的形成与传播拓展到宽泛很多的社会学问题。这是一种重新被理解的、比较的语文学的一个方面。

另一个方面是通过密切关注物质文本带来的新发现：近年来，欧洲和北美建立起许多研究中心，致力于前现代写本研究，开展了大量的学术合作。显然，我们正在将语文学从观念上重新定位为一项核心人文学科，它不仅和思想、社会、宗教与经济的历史相联系，还和科学与技术的历史相关。此外，新的语文学还利用物理、化学、数学和其他科学领域的前沿技术，来分析前现代文本制品的物质性。例如，维也纳大学的克劳迪娅·拉普（Claudia Rapp）教授使用最新的光谱成像技术，对埃及西奈圣凯瑟琳修道院发掘出的覆写本进行操作，使过去被抹除或重写的文本层重见天日；还有，尼罗河象岛（Elephantine Island）的微型纸莎草古写本无法不受破坏地分层，柏林大学的维蕾娜·勒普尔（Verena Lepper）教授和物理学家、数学家一道，使之虚拟分层、清晰可读。这些都是21世纪的语文学实践。类似的还有，对死海古卷进行细致汇编分析的工作仍在耶路撒冷进行。因此，我不会说我们是“回到”过去的语文学中，毋宁说，我们在重新想象语文学，将它恢复为不仅事关单个文本研究，而且是对文本性的全部社会系统研究而言最为基础的学科。

毋庸置疑，一方面，我们如今更好地理解前现代时期不同文明的语文学历史实践；另一方面，我们自己的语文学要跨越文化边界来开展全球化汇合。这就是为什么全球各地新建的写本研究中心在组织架构上根本都是比较的，吸引着不同文学传统的专家汇聚一堂。然而，说它是真正全球性的语文学，并非因为我们汇集了世界各地本土的语文学文化，而是因为我们推动世界各地的语文学进行对话。这已经成为许多地方大型学术项目的常态，例如汉堡大学、牛津大学、普林斯顿大学等等，但中国的情况还不是这样，比如设在复旦大学、清华大学和武汉大学的中国最重要的出土文献研究机构，都仍然限于研究中国古代的写本，这实际上是严重的短板，如果和国外的研究机构合作，这些研究中心的学者们会做得更好。

郭西安：听到这些前沿的进展确实非常令人兴奋，因为语文学是一个非常重要的问题，我想在这个地方多做一些停留。你提到西欧“恢复语文学的核心地位”这个趋势，我们知道西欧传统的语文学从体制上来说已经裂解，现在除了少数欧洲高校在学科名称上保留了语文学，几乎很难找到一个作为科系的语文学了，但语文学的幽灵并未散去。我在最近的一篇文章中提到，语文学更多作为一种基础性方法、甚至是某种人文研究自我规范和调节的功能，弥散在各个具体的研究领域起作用。中国有非常悠久且成熟的古典语文学实践，发展到今天可能就是现代学科中的古典文献学和（古）汉语言文字学，值得注意的是，这两个专业仍然是我们人文学科、尤其是中文学科的重要构成，我们有许多专事这两大领域的专家。也就是说，这里存在着一个有趣的对照现象：在西欧传统中已然解体并且很大程度隐匿起来的语文学，在中国被部分体制性地保留了，当然它也受到了现代学科体制的冲击和变形，某种程度上也可以理解为，原先作为一切治经治学基础的小学与目录之学，如今坍塌为分支性的学科了。所以如果从体制实践的角度来说，我们有着很深厚，而且相对持续、自治的语文学传统，怎么使这样一种语文学传统加入全球性的对话，我想可能还是与西欧语文学重新开展联盟并不一样，它需要更艰苦的努力。

我提出这个观察关系到一种必然且必须包含中国在内的“世界语文学”的发展可能。我知道你和你的同事已经做了一些相关的工作，比较典型的如艾尔曼教授直接关注到中国晚期帝国的语文学转向，但他还是集中在清代，而且是从文化史的角度去阐释比如乾嘉学派的语文学实践究竟意味着什么。中国的古典语文学实践非常悠久且细密厚重，尤其沉潜在经学的注疏传统中，我看很多汉学研究把它单一地处理为阐释学的课题，其实遮盖了很多精细和复杂的中国语文学理念与实践。我的意思是，这方面还可以有更系统、更深入、更切实的研究和转换工作可以做，导向对语文学传统以至古典学术史的新认知。西欧有很好的古典学术史论著，我们也有大量优秀的中国文献学著述，这两边如何沟通对话可以是一个有趣的议题。我很期盼的是，中国学者可以通过和汉学家、和西方的古典学家、圣经批评史的研究学者合作，来探讨一项更具对话性意义的课题，就是发展成为围绕古典语文学、古典学术史的比较性课题。

在我看来，世界语文学既不能停留于多种地方语文学案例的并置，也应当警惕用某种语文学的强势框

架去规训其他文明的语文学实践，尤其是我们必须考虑到语文学从一开始就和国族文学的形塑、民族身份的认同、文化共同体的教化与传承密切相关，反过来，抵抗、遮蔽或消解一种语文学有时候也意味着对它所表征的文化传统的消极态度。从这个角度而言，汉学是不是需要更多去深入了解中国传统的语文学方法、理念与实践，会比直接用西方语文学或现代文学学的理念与方法去处理中国古典文本文化要更审慎、更有益？

柯马丁：你说得很对，“语文学”一词在欧美已经不再用于大学的科系命名了，但是作为实践方式的语文学正在重新被承认作为所有人文学科的基础。在我看来，中国的文献学学科和当代广义的“语文学”有些相似：二者都不仅仅强调文本研究，而是强调关于文本性诸种方面的整体系统。举一些重要的论题为例吧，比如古文字学、书籍史和阅读社会学，或是哈佛大学安·布莱尔（Ann Blair）有关副文本（paratexts）的新研究，等等，这些都可以看作文献学的一部分，也是我们“新语文学”的一部分。或许我们可以说，与其采用人为译介的“语文学”，不如把中国原生的术语“文献学”当作西方“语文学”的对等物？事实上，我非常赞成这样的变动，因为它突出了中国语文学实践的本土性，而不会将其隐匿于仅仅为了译介西方概念而产生的新术语中。我知道，现在一般会很狭义地来使用文献学这个概念，把语言、修辞相关的很多问题排除出去；但文献学也有另一种定义，就是在最为宽泛的意义上涵括了古代单个文本研究与整体文本系统研究。西方的“语文学”正是如此：有狭义，也有广义，后者涉及整个的文本社会学。

因此，我认为文献学这一中国的基础性知识体系能够为作为一门全球化学科的语文学带来相当多的贡献，并且，我非常同意你的观点：是时候将这种中国的语文学介绍给西方语文学的学者们了，但反过来也是，中国的文献学学者应当了解西方的语文学。我有个好消息想告诉你：前面我提到的《语文学实践》项目，中国部分将由科罗拉多大学的柯睿（Paul W. Kroll）教授、中国人民大学的徐建委教授和我共同编纂。我们以历史分期来分工，最后的成果会是一部完整的学术成果。这样的学术工作远远超出了《语文学实践》可以囊括的部分，所以我们决定单独出一本书，简单介绍中国语文学的历史，来帮助汉学家和世界各地的文本文化专家更容易地了解它。在这本书中，我们就会对中国本土的文献学思想明确加以讨论和倡导。我还想告诉你，在我提到那些新建的写本及其他物质文本研究中心里，有许多汉学家活跃的身影。比如，汉堡大学极其庞大多元的写本文化研究中心就是汉学家傅敏怡（Michael Friedrich）教授领导的，汉学家麦笛（Dirk Meyer）教授是牛津女王学院写本与文本文化研究中心的联席主任；在普林斯顿，我参与了写本、档案和善本研究中心的筹建工作。一言以蔽之：我们确实不仅想要理解中国的文献，也渴望理解中国本土的语文学实践。

诚如你所说，建设一个没有等级结构的“全球语文学”非常重要。我认为，理解中国的文本及作为社会系统的文本性，离不开理解中国关于文本的学术传统，这恰恰是我们在《语文学实践词典》中强调的理念。但是，让我们坚持一点，就是这并不是单向的：正如全球语文学将通过学习中国的文献学受益良多一样，这个时代新的中国文献学也会在理解西方语文学中同样受益。只要我们愿意从各个方面去了解不属于自己的文化传统，今天我们就有这样极佳的学术交流机会，更不用说，这种理解会使我们更好地研究自己的传统。我很好奇的是：你觉得今天的中国文献学将走向何处？它能应对这样的挑战吗？或者说，中国的大学里需要发生何种变化，才能使它成功应对挑战？

郭西安：我不是这方面的专家，正如我前面所说，文献学与古汉语在中文系仍然是非常强大的科系分支，在那里聚集了很多优秀的专家，同时，很多古代文学史和古代文学批评领域的学者也有相当好的古典语文学功底。我知道我有一些同事正在进行相关的努力，比如我的同事、复旦古籍所的苏杰教授就花了很多心力引介西方的语文学名著，还有一些学者在开拓传统文献学关照比较少的研究维度，或是在调整一些文献学研究的思路，这些都是很积极的信号。作为一个从事比较文学研究的中国学者，我当然期待这个中国学术里的传统强项可以在新时期为整个人文学科发挥更大的支撑性力量。我自己有一个教学建制方面的企盼：如果按照现在“重建语文学”的吁求，是不是有必要恢复古汉语和古文献学作为人文学科的基础性地位？比如，一方面，据我所体验和所知的情况，我们的相关教学仍然是比较随机性的，是否可以从小体制

上改造相关课程的设计和设置，更科学和稳定地整合文字、训诂、音韵、版本、目录、校勘这些基本学问与技能，把这种古典语文学转变、或者说恢复成一种文史研究的基础性学术训练，使它成为人文学科、而不只是中文系学生的必选项，也不是出于兴趣和偶然的选修课。试想一下，在西方，对欧洲语文学脉络本身缺乏基本认知的学生如何能有效开展关涉现代和外国的人文研究呢？另一方面，我建议避免过度强调语文学的专业性，并警惕以这种方式为专家权威和知识优越性背书的倾向。我们可以分出不同维度的语文学知识，作为人文研究基础的语文学知识与技能，作为更复杂、精密的专业学科的语文学，以及，第三种维度的语文学，就是跟你所说的发展方向相关，作为一种可以与其他文明的学术话语对接的中国语文学。说到第三种，有中国本土的语文学专家加入这项工作是非常必要的，但或许还不止于此，我认为，假如我们承认语文学实践是一种弥散性的、普遍存在的知识实践，假如我们真的期待波洛克所说的那种批判的、对话的、充满张力的“未来语文学”，那么这种交流合作还可以更多样，容纳中国更多其他领域的学者，包括比较文学学者，就像你所提到的那些了不起的前沿研究团队那样，不同学科的学者都可以在其中发挥特定的作用。这个事业的建设工作所带来的挑战不应当视为语文学专家内部的，甚至也不是中国与西方语文学的双向挑战，而是要超越这类语文学想象的传统结构，它是面向全球所有人文学者的挑战，也是我们共同的机遇。

二、学术共同体的合作与论辩

郭西安：正如很多人都注意到，相比过去的汉学家前辈，甚至可能相比你同辈的汉学家同行，似乎你跟中国本土学界的交往要更频繁和多元，你一直致力于跟中国学者开展直接的学术对话，有时候这些对话是充满张力的，你在中国人民大学还和中国的同事一起创建了古代文本文化国际研究中心，把世界各地的人文学者聚集在一起探讨课题，并为学生开设密集课程，这种对中国当代学术语境积极的介入对你来说意味着什么？

柯马丁：感谢你提起这个话题。我能说一点自己的生活经历吗？我是25岁第一次到中国的，那是1987年。我在北大中文系学习，令我尤其难忘的是，袁行霈教授允许我参与他在家中定期举办的小型研究生读书会，当时参加的留学生有一个美国学生，一个日本学生，和我自己——那位日本学生后来成了我的妻子。我们讨论六朝及唐代文学，可我对此几乎一无所知，因为我去北大是想学习中国现代诗歌，但是，袁教授非常欢迎我，甚至允许我在讨论组中发表关于李贺诗歌的研究报告。两年后我离开中国，袁教授手书一首七言绝句送给我：

寒斋共论邨侯事，
广座曾吟白石词。
月夜何当重过我，
待君细解锦囊诗。

这首诗今天仍然伴随着我，我把它放在我普林斯顿那间曾经属于爱因斯坦的办公室的书架上。

是袁教授夫妇那样对一个外国学生开放的胸襟鼓舞了年轻的我，而那时在北京有很多中国朋友都有这样的慷慨与友善。我热爱中国与中国的文化，下定决心离开西方话语的舒适圈，这需要付出艰苦的努力，但我乐在其中。来到中国、和中国学者一起工作和讨论对我而言有着极为重要的意义。与此同时，我不介意和一些中国同事有分歧。如你所见，我和西方汉学界的一些同行也有争论，这就是学术研究的本质：没有激烈无畏的争论，就不会有进步。意见分歧有时会非常严重，但绝不应该是个人恩怨。我想再次清晰地表明一点：对传统的简单信念并非理性论证。

有关古代文本文化国际研究中心，请注意它的英文名称中的“文化”一词是复数。2016年夏天，我极其荣幸地受中国人民大学之邀成为客座教授。徐建委教授和我甚有共鸣，我们迅速决定建立一所中国前所未有的研究中心，到今天我尚不知中国有第二所这样的机构。我们在这个研究中心举办各种学术活动，内容包括早期中国，但绝不限于中国，所有活动都以中英双语展开，经常配有同声传译。不仅有我和其他汉

学家参与，也有大量世界各地研究其他文明的杰出学者参与。我们的目标很明确：思考古代中国，必须同时思考全球的古典文明，反之亦然，这是双向的。在我看来，向世界推广中国文化，但不将全球的古代文化同时介绍给中国的学者和学生，既不合理也不可能。那些只关注自己、对别人毫无兴趣的人，也不要惊讶于他人对自己同样没有兴趣。

我们的研究中心反响热烈。所有活动都吸引了大量中国和世界各地的学生与青年学者，他们不仅希望和国际汉学家交流，还希望和其他领域的学者交流。有些学者以前从未来过中国，也从未意识到他们能在这里学到多少东西！例如，在一次研讨会上，徐建委教授安排我带着两位研究古典学的好友、比萨高师的莫斯特教授和普林斯顿的丹尼斯·菲尼教授（Denis Feeney），一起参观清华北大所藏的竹简。在此之前，没有一位西方古典学者见过这些竹简的原物，那真是一个奇妙的时刻！我们在西安的工作坊也有一个奇妙的经历：一天，我们师生一行人去了西汉未央宫遗址，一间大屋的地基上堆着一排排圆柱块。当地的考古学家还在猜测这是什么，我们工作坊当时有一位教古埃及写本研究的专家，普林斯顿宗教系的安-玛丽·卢延珍代克（Anne-Marie Luijendijk）教授，她说：“这是古罗马式火炕供暖系统（Roman hypocaust）！”我们找来古罗马供暖系统的图片，竟然和眼前未央宫里的遗迹一模一样！

我觉得这些都很好地说明了我们中心能做的事情：使不同领域的学者汇聚一堂，让他们通过探讨共同感兴趣的话题、相互学习，从而探索古老的过去。这是我们正在做的事情，并且希望它能为学生们带来启发。

郭西安：你在普林斯顿也在主持一个大型的比较性项目，这个项目汇集了来自全世界顶尖高校的历史学、古典学、宗教学、人类学等等诸种人文学科领域的优秀学者，我很有幸在美国的时候加入了你们，在你们的活动中我真的学习到很多，不少顶尖学者愿意来和大家分享他们最新的思考，而且倾听其他学科学者的建议和灵感。你觉得这个项目跟你在人民大学的中心在功能上、定位上以及成效上最大的不同在于哪里？

柯马丁：在普林斯顿，我们非常重视超越系所边界的跨文化、跨学科研究与教学。学生们诚然需要成为各自领域高度专业的专家，但在今天，只做到这一点已经不够了，他们还要能够提出不只源于自己领域的问题。

以前，我在美国学术界的体验和我在美国经常观察到的差不多：人们安于自己的领域，毫无动力跨出一步。但实事求是地说，时过境迁，在美国这种情况已经改变了。过去的十多年里，我和古典学、历史学、近东研究、宗教、哲学、艺术和考古学以及比较文学等科系的同事们持续密切地接触。几年前我建议在全校范围启动“比较古代学”项目时，得到了同事们极为热情的支持，我们举办了各种各样的学术活动，邀请世界各地的学者来普林斯顿访问几周甚至一个学期。在我看来，这就是全球人文学科的未来，每个领域自说自话的时代已经结束了。

说到人大的研究中心和普林斯顿的“比较古代学”项目有何不同，首先，普林斯顿的项目没有一个中心关注点，但在北京的项目，我们始终关涉中国；其次，普林斯顿拥有全球化人文学科的惊人实力，许多其他科系最资深、最知名的教授都参与我们的活动，人大或中国其他高校目前还不具备这种优势，在中国的活动我们需要想办法从全球邀请专家；第三，人大研究中心更专注于教学，尤其是博士生工作坊和硕士生课程，相比之下，普林斯顿的项目会让一些学生作为研究人员参与，他们在活动中和教授们是平等的。

当然，有关“比较”的整体理念在普林斯顿这样的学校更加顺理成章，尤其普林斯顿规模很小，各种类型的研究和教学活动都很容易实现，但是，这种制度在中国是新的，在人大这样规模较大的大学里更难实现。举个例子，我在普林斯顿和古典学系的同事一起合开课程，我们的工作是完全被认可的，对合开课的教授来说，这都算一门完整课的工作量，对学生而言，他们也都能从自己的系所获得完整学分。学校以这种方式鼓励我们跨系合作，拓宽学生的视野，而即使在美国，这种做法也并不常见。

郭西安：你跟多个领域的学者都有很积极的互动合作，从一个比较文学学者的角度，我尤其能够体认到这绝非易事。学科的观念、研究的理念、学术传统和共同体语境的差异都会带来壁垒，有时候是激烈的碰撞，有时候是顽固的误解。比如我知道，有关你对早期中国口传与书写文化关系的一些判断和论述在中

美学界都遇到了某些质疑，尤其是在中国有很明显的反对声音。你是否理解了你们之间的分歧点究竟在于什么地方？这些批评意见是出于基本类似的原因，还是各有不同？你曾经说过，你的首要听众还是西方的同行，但随着你跟中国学者的交流日渐增强，你在中国也有了越来越多的听众。作为一个批评或反馈的接收方，你觉得中美学者的批评声音对你而言有没有什么差别？

柯马丁：这又是一个非常重要的问题。让我先阐明自己的立场，因为似乎有些学者误解了我的工作。我从未说过早期中国属于口头文化或不识字的文化，也没说过书写不重要。我说的是：书写只是早期中国文化自我表达的一种方式，但还有其他方式，包括宗教及政治性仪式表演、直接就教于师的文化、记忆的实践、熟谙最重要的文本并能随时引诵的实践，等等。早期中国文献中有大量关于这些活动的叙述，而相比之下，我们很少看到文献中对读写活动的强调，这是早期中国和其他古代文明文献叙述中的巨大差异。

事实上，我们考察新的出土文献就能发现，文本的差异可能只是源于记忆或听写，而非视觉抄录，这方面的证据是最强有力的，其他证据都并不足以推翻这一点。早期写本中几乎所有的异文都基于声音而非字形的相似性。同一个词可能经常用不同的字符书写，不同的字能发同样的音，就能构成同样的词。根据我们对其他文明早期及中世写本的了解，这种现象是口头传播的明显标志。试想一下，在你事先不知道《诗经》内容的情况下，去阅读安徽大学所藏《诗经》竹简，你可能看得懂它们吗？它们和我们熟知的《毛诗》看起来是否相似呢？完全不同。要读懂写本，你不能只根据字形笔画，而是必须已然了解诗的意义。这种知识不可能源于某种特定的书写文本，因为每次书写的文本都不一样；它只能源于学习和记忆。记忆过程中或许涉及书写和阅读，但并非必需，也不是重点：你记住的是一种口头文本，而非一串由具体且稳定重复出现的字符构成的特定文字序列。

与此同时，我们都知道存在着大量的书写：每个写本都是一份书写的制品。这时候我们必须首先考虑文类以及功能上的差异。视觉上的忠实复制通常对于某些不需要记住的文本至关重要：例如，可以想见，那些技术、行政或法律文书，不同的写本之间保持一致非常重要，因为这些文本优先甚至仅仅需要被阅读。但是，哲学、历史和文学这些事关“伟大传统”的文本，情况就完全不同。而从中国传统形成的视角而言，恰恰是这些文本使我倍感兴趣。事关“伟大传统”的文本是以平行的、不同的版本持续存在着，因为许多人从老师或其他地方习得这些内容之后，独立地创造了自己的版本。不是说书写文本不重要，但这确实意味着，当时没有任何书面文本代表了一个权威的、规范的定本或祖本。对“伟大传统”的文本而言，视觉上的忠实传抄并非早期中国文本再生产的主流模式。

这就是我的观点，它不是关于人们能否读写的讨论，而是一种文化解释：那些从文化上而言至关重要的文本是如何跨越空间并在代际间流传的？我认为，我这种关于早期中国文本再生产和传播本质的观点，支持它的证据是压倒性的，而且西方绝大多数学者也已经接受了这一观点。

回到你的问题：少部分不同意我观点的西方学者，和不赞同它的中国学者，他们的意见没有太大差别。我确实认为最主要的原因在于，他们或许都误解了我想表达的意思，或许他们还有另一个共同点，就是，看起来他们都不知道或不接受比较性的证据。我们在中国写本中辨识出的异文特征，与其他文化中的写本具有结构上的类同性，但这一观察没有引起这些学者的重视，或许是因为他们觉得中国的一切都是独有的，抑或是他们根本就不知道任何比较性证据。在这种情况下，就没办法讨论了，于是我只好继续做自己的研究。但幸运的是，许多年轻的中国学者似乎能够理解我的观点，而且，当我将中国文本的相关证据向古典学系及其他领域的同事展示并说明时，他们也立即理解了我的意思，因为他们已经处理类似的问题很久了。

三、跨学科与跨文化对话中的方法论反思

郭西安：说到跨学科问题，我认为东亚系在学科建制上和比较文学非常相似的地方，就是它的跨界特征，它们都是基于一种跨语言、跨学科和跨文化的超学科设计，而根据我在北美的观察，似乎比较文学系比东亚系在体制上要更松散些，相形之下，比较文学像一个更偏向于以理论性主题来定位研究的集散地，

像你一样，有一些东亚系的学者在比较文学系兼任教授，但你们在比较文学领域又成了某一个国别研究的专家，更多贡献的是专门性和地方性的知识——这可能跟东亚系的主导定位还是区域研究有关。从学科内部来说，东亚系学者对自己研究领域的定位通常以国别、时段和学科构成一种三角坐标，比如说你的研究就是早期中国的文学，但很显然，从你的研究实践来看，你是非常注重跨学科对话的，这会与现有的人文学科体制产生某种结构性冲突吗？另外，在当前历史学还有社会学的研究范式在人文研究中非常强势的情况下，你还是会有一些文学研究的本位意识吗？比如你会有意识地使你的工作与你从事历史研究、社会学研究的同行相区分吗？如果有，这如何与你的跨学科意识相兼容？

柯马丁：我很感谢你提出这个问题。你已经从个人经历中体会到，普林斯顿非常强调跨学科、跨系所合作。我们有许多人都与其他学科的同事联合教学或研究，并且坚持隔周举办读书会，和不同领域、学科、系所的学者一起讨论大家共同关心的问题；我们还定期指导其他领域的博士论文。换句话说，虽然我们仍然有清晰的系所区分，但我们所有人都有很强的流动性，跨越系所和学科的界限共同工作。你说东亚研究本身就是超学科的，这是对的，我自己的研究也常常跨越学科界限。这不仅意味我从事中国古代文学、历史及宗教研究，我同样很有兴趣向东亚研究领域之外的同事们学习。因此，学科界限与身份认同的问题其实并不困扰我：如前所述，在我的理解里，汉学从根本上来讲是跨学科的。

同时，你关于历史研究和社会科学之强势的体察显然是对的。但我绝对坚守文学研究的中心地位和重要性，这是广义的文学研究，建立在语文学的基础上。历史学家阅读文本以寻求历史信息，文学研究者阅读文本以理解文本自身。在我看来，没错，文学研究不能脱离历史维度而存在，因为文学并非置身于历史之外。但是，历史也离不开文学，这一点我们早已从有关历史书写和叙述学的理论中知晓，最明显的例子就是海登·怀特。概言之，学科间彼此需要，因此必须相互尊重，尊重不同学科及其方法论的长处。我非常自信的一点是，我可以从历史学家与哲学家想不到的角度解释古代中国的历史与哲学文本，因为我会操用历史音韵学和文学修辞分析等工具，而从事历史学或哲学的同事们通常不操用这些方法。这些文本分析的基本工具并不是历史学者、哲学研究者或社会学科学研究者学术训练的一部分，但是，你我已经达成共识，语文学不仅是一门普通的学科，它本质上是一门后设学科（meta-discipline），因为它教我们如何阅读，以及，如你注意到的尼采所说，如何慢读。你怎么想呢？我是不是夸大了文学研究及语文学的意义呢？

郭西安：你对于文学本位和语文学方法的强调并不为过，在我看来，这个问题现在变得很有趣。你刚才说到，你有历史学或哲学研究者一般而言不具备的语文学分析工具，似乎这个可以保障我们在从事的是文学研究。但我们知道现在也有相当多的历史学和哲学研究非常注重修辞学分析和文本的语文学细读——尤其是我们都认同，语文学其实渗透在人文研究的各个领域，它不是一种学科特征，而是一种研究特征。这也是我自己一直在思考的问题，就是在海登·怀特等学者之后，在强调历史编纂学、话语修辞学，以及强调文学文本的历史性和社会性，这些对人文学科边界强大的反拨性甚至颠覆性理论话语之后，我们还能怎么理解所谓的文学研究。我的想法是，面对跨学科挑战的最好方式绝对不是放弃学科边界，而是对学科话语更自觉的认知与反思。或许可以从学科话语的主要诉求和相对特征来确定我们的站位。比如，可能支撑历史学的主要基座还是一种对“真实性”的诉求，无论“真实性”的观念如今变得多么复杂，但“过去发生了什么”仍然对历史学兹事体大，尽管今天我们已经更注重这种发生的构建性。还有对“时间性”的沉思，特定历史观念可能意味着对“时间性”的一种特定构建和理解，“时间”不仅是生命最基本运动的表征，更是置入因果性的一种理念载体——对这些基要问题的追问可能构成了历史学更鲜明的学科特征；与之相比，文学研究的基座确实是“语言”，它注重的第一要义也不是“现实中发生了什么”，而是“语言中发生了什么”，“语言中可以发生什么”，虚拟和想象的力量如何在语言中爆破，这一点我追随了亚里士多德，就是认为“诗是有关可能之事的”。因此，我完全赞同你的是，文学研究可能比其他任何人文学科都更需要强调修辞学敏感和语文学分析，这个也许正是文学研究赖以生存的话语特征。

我想跟你讨论另一个有关跨界方法论的问题。你在研究中很注意规避和反思时代误置的问题，这是过去中西学术实践里都容易忽略的陷阱，另一方面，你也在强调不同古代文明之间的跨文化比较视野的。

确，借由横向的、多元的跨文化对话可以很大程度上对抗过去研究中纵向的、单一的以今释古的思维倾向，这是一个具有建设性的方案。不过，这里面包含了一个我自己研究过程中也感到困惑的问题，就是即便如此，我们的观察和阐释也是基于现代甚至是当下的研究视野的。也就是说，其实我们从根本上没有办法摆脱所谓的以今释古这个存在论境遇；而从叙述的层面来说，我们也无法将作为“事实”的古代与我们当前对其的认知相剥离。“古代如异乡”，重访异乡的“异”是由当下的我们来预设、构建和表达的，从这个意义上说，完全摆脱当代目的去重访古代是难以实施的，或许所谓的“时代误置”实际上总是存在着，只是我们需要更谨慎和严密的学术论述。

另一方面，异乡之“异”的具体性和程度对于中西学者也并不相同，即便引用你的说法，中西学者都是“从外向内”来研究古代中国，但我们所处的位置、我们与古代中国的关联、我们当前的诉求也注定会产生不同的视角。你曾经提到，中国学者的很多所谓“保守”的、“信仰式”的学术观点和方法，是源于他们身上传统的重负，而欧美学者没有这种负担。但是，传统的重负也不是中国特有的，比如，在美国这样以尊重多元化和个体而自傲的教育体系中，强调对“传统”或“文化遗产”的认同与继承也一度成为通识教育最核心理念。另外，传统的重负既不是现代学术语境下才出现的，也并非从古至今一成不变，而毋宁说它参与了传统的形成与演变本身。换言之，如果说欧美文化更凸显多异性，那么这里面还有一个问题，就是“传统”总是相对的，很多对更早传统具有破坏性的理论思想发展到后面也成为了文化传统的一部分，一个文明的学者共同体是在这个时间连续体中经历着、也参与着传统的形塑。所以在我看来，仅仅强调要去除传统的重负，要求与传统有着如此复杂联系的现代中国学人在“前现代”和“现代”之间画一条泾渭分明的隔离线，然后断然采取现代学术的批评和研究模式——实质上是西欧学术传统演变而来的研究模式，也许不过是以另一套传统在要求替代一套传统，这个其实是很难做到的，也是成问题的。

概言之，如果所有的学术研究都或隐或现地包含了当下的特定语境和诉求，也不可能轻易从其各自的传统中剥离，我们就不能简单地认定某一种学术研究范式更中立客观、更科学先进，而是应该更真诚地去交流和反思主体的预设和目的如何影响了各自的研究本身，一起来探讨每种研究范式的结构性局限何在，从而找到对话的契机，你觉得呢？

柯马丁：诚然，谁都无法摆脱自身的立场。但我确实认为，我们能够并且必须从你所暗示的两方面来反思立场问题：首先，作为现代学者重访过去；其次，作为中国或外国学者重访中国的过去。而在这两方面，我们需要迈出的第一步，都是积极努力地理解和承认我们的预设与偏见。

考察过去时，我们必须时刻注意，不能将自己的观点强加于古人。举个例子，讨论早期中国的“诗”或“诗人”之时，如果用的是这些词语几百年或是几千年之后的意义，就成了彻底的时代误置。汉代与唐代的诗人含义已经不同，遑论与今天的区别。现代人常说的“文学”译介自日本，它的现代词义在早期中国并不存在。当然《论语》里有这个词，但其含义关乎的是“文章行止之学”，这显然和我们今天的“文学”含义不同。这里我们就必须重提跨学科和比较的必要性：为了理解过去，我们需要从不同学科来考量，比如人类学，历史语言学，宗教研究等等，也需要把我们认识到的早期中国各种现象与其他古代文明作对比。只有这样，我们才能提出正确的问题，来提防时代误置和反历史的文化本质主义那样的陷阱。“历史”不仅是一个研究领域，更是历史化的实践。

而“中国”学者对阵“外国”学者这一点，我想说：首先，这是一种过于简化的区分，中外学者的构成都是多元的。我当然理解传统的力量以及它对我们的形塑，但是，我们并非文化遗产的无助囚徒，因为我们拥有批判性反思与自我间离的能力。并且，我不认为现代批判性思维是西方的发明。中国传统中也有大量批判的思想家，他们质疑过去和其自身所处时代的“常识”。没错，文艺复兴、启蒙运动和“现代性”这一概念本身都是欧洲的历史现象，但这并不意味着从结构上来讲只有欧洲现代性。试想一下：“哲学”原本是希腊的历史现象，这是否说明仅有古希腊人拥有那种我们称之为“哲学”的思维方式？并非如此。你的问题让我们思考到两种危险：一个就是欧洲中心主义的智识殖民，即永远用外国标准衡量中国，我相信大家都认识到了这一点，欧美学者要做得更好，就要对此保持自我批判；另一个危险是中国例外

论,即认为只能用中国的方式理解中国,我坚决拒绝这种想法——不仅对于中国,对任何文明都是如此。

那么,我们应在何处会合?我们的共识是什么?如何创建我们渴求的对话?我的建议是:让我们探索并理解全世界的文明如何理解自身,又怎样被来自其他文明的学者理解。让我们从这种理解中发展出一套“最佳实践”方案,也就是一套我们都认同的智性标准。什么算作历史证据?什么构成有效假设?什么是逻辑论证?事实上,我们都已经知道了这些问题的答案,至少知道了部分答案。但是,人在研究自己的传统时往往最容易产生本土主义和例外主义的想法,而这是最为隐蔽的,它会腐蚀我们的思考,模糊我们智性的标准,我认为这不能被接受。作为一个生长于德国并且深刻了解德国历史的人,我对此再明白不过。

郭西安:我必须说明一下,你显然了解,我并不赞同任何文化本质主义和地方主义的思维,我想强调的是,观念和话语的基本形构对我们的认知、想象与表达的强大限制,这是我们在跨文化的理解与对话中极难克服但又尤其需要警惕的。我们不能拒绝自身的诸种特定存在境遇带来的特殊性,但我们可以不断对之进行观照、反思和讨论。而对话总是建立在一些前提之下的,如果我们能对这些前提进行更智性和诚实的澄明,将有助于对话的推进。

与此相关的是,横向的古文明研究对话可能会面临一种普遍性与地方性的张力问题。我注意到,近十几年,北美汉学围绕的一些问题域,比如文化记忆、表演理论、作者身份、口传与书写等等,其实是西方古典学、中世纪研究、圣经研究等学科领域关注的热门问题,我知道这个跟你一直倡导的比较视野有关。但另一方面,不少学者尤其是中国本土的学者认为,汉学本质上是西学,也就是它的提问方式和解释体系本身带有很强的西方学术传统和西方当前语境的预设,很多学者担心这样会遮蔽或压制了中国文化传统内在特有的问题意识,也没法与中国自身的当前学术语境对接,也就是说,会“水土不服”,最终,不过是满足西学体系的自我阐释需求。其实这个问题也并不只是中国本土学者表达过,宇文所安在谈论中国的“文学”和“诗”时就意识到了事情的复杂性,他说,用另一种语言来讨论中国的文学本质上就是一种比较性的课题,而且很多叙述中都隐含了已经完成的类比,比如“文学”和“literature”,“诗”和“poetry”。我在最近的一篇讨论“经”的英译的论文中也指出,经由等价性(equivalence)而转换达成的这些类比意味着文化指涉的系统性位移,它们的前提没有得到很好的反思和澄清,但后果却是连锁性的,不同的位移意味着人们会依照完全不同的文化参照系来考虑问题。借用宇文所安的表述,很多叙述与问题的提出,已经预设了一个普遍性的范畴,然后来阐述一个特定的中国变位,于是阐述的路线就变成了:中国传统也有这个范畴,或者没有这个范畴,或者有这个范畴的某种特定版本。好像我们现在还没有能够找到很好的跳出这种思维和叙述构架的方式,你会怎么回应这种担忧?我指的不是那些简单的“中国例外论”,而是指一类严肃的学术担忧,就是基于西学这个更大范式的汉学话语,即便制造出了某种中国文本和文化传统的他异性,也会变得很可疑。

柯马丁:这里,必须表达我的一点抗议。确实,这些概念都产生于西方学术话语,但这并不意味着它们仅适用于西方文明。事实上,“西方”首先并不是铁板一块。法国文学理论与意大利或捷克文学理论不同,但没有人会觉得,法国文学理论仅适用于法国文学,意大利理论仅适用于意大利文学,或者捷克理论仅适用于捷克文学。不过,正如前面已经说到的那样,我强烈提倡将中国本土的概念和学术带入全球讨论。这绝对是很有必要的,而且早就应该进行了。但它为何如此困难?我不觉得这仅仅由于西方的无知、狭隘和殖民主义余孽,虽然它们定然难辞其咎。但我们也看看事情的另一面:中国学者竭尽全力地将中国思想介绍给国际听众了吗?或许没有。我怀疑通常的情况是,一些学者不知道如何去达成,因为在理解和进入全球话语方面有困难。举个例子,如果我想要介绍中国传统的作者身份概念,我必须理解中国传统中有关作者的话语,还要理解它和异域话语有何区别。我知道这一工作困难而艰苦,我也知道全球话语最初由西方学者塑造。事实上,就连抨击这种话语的后殖民批评,很大程度上都成了同一套全球话语的一部分。听上去很不公平,可这就是我们生存的世界。

因此,我认为中国学者和西方汉学家应该合力承担责任,来克服这个困难。完成这项任务的最好方式就是合作。不过,在这样的合作中,我们对中国的理解也会发生变化,因为我们始终在探询自我和他者之

间的张力。真正的他异性源自对差异的意识，存在于自我批评性的反思之中。接受他异性，意味着自我移位、重建据点，然后从新据点出发，向他人阐释自己。我要再说回之前提到的《语文学实践》项目。这部英文词典致力于介绍各种本土的语文学概念。因此，你在书中看不到“commentary”这样的单一词条，因为这是一个全球化了的概念；相反，你能从中国板块找到“传”“注疏”“训诂”这样的词条。我再多说一句：我是特意邀请徐建委教授来和我共同编纂这个板块的，因为中国语文学是活的传统，我们需要中国本土的声音帮助我们从中国视角理解它。接下来，我们还将邀请西方汉学家和中国学者一同参与单篇文章的撰写。

请允许我借此机会反思另一件事。你最近那篇探讨“经”翻译问题的文章非常出色（郭西安：《变位与参鉴：“经”的当代英译及其跨语际协商》，《文学评论》2020年第4期——编者注），你指出，中国的“经”并不等于西方人心中的“经典”，早期中国尤其如此。经是一类准宗教文本，将“经”翻译为“经典（classics）”是很成问题的。在西方，“经典”指荷马或莎士比亚这样的文本，但是没有一个基督教或犹太教信徒会将圣经称作“经典”；相反，他们会称之为“圣典”（scripture），这是受神所默示的文本。另一方面，非信徒绝不会使用“圣典”来指称，因为圣经对他而言没有相同的权威。“圣典”暗示了正典性：它是标准的、规定性的，是不变、封闭且需要注释的文本，并且属于一个需要被整体接受的文本系统。

接下来我要说的可能不对，但是我在中国观察到了以下问题：人们仍旧相信“儒家”价值体系的有效性，因此古代的经并未与当代隔断，它们仍与我们同在，正如孔子仍是许多人心中的圣人，相当于基督教中的圣徒。同时，在中国，人们强烈希望找到“西方古典学”（Western Classics）的对等物，想要建立中国古典学这一学科。但是，悖论在于：你不能将一个文本尊为正典或圣典，同时又将它当成经典。前者召唤着崇敬，后者召唤着解构。西方的圣经研究也面临相同的困境，许多研究者都虔诚地信仰圣经，对于他们来说，一方面必须把圣经当作经典，这使得他们中的大多数能将之作为历史性的文本制品，来保持一种批判性距离，并采用科学的方法论进行研究；但另一方面，他们又必须将圣经的精神当成永恒的正典或圣典来信仰。今天，如果我们把中国的“经”训译为西方的“经典”，“经学”训译成“古典研究”，我们必须意识到其中的关键区别。否则，中国古典学的概念就会为了成为全球古典学话语的一部分而牺牲掉“经”的本质，这将是痛苦的，而且代价极高。这里面有一个至关重要的问题，就是如何在不忽视全球话语的同时又充分注重主位（emic）概念。我们不能假装全球话语不存在，但一定不能抛弃或忽视主位概念。我认为这实际上很好地构成了中外学者相会遇的共同语境，我们都清醒地意识到自己在努力克服历史的、概念的张力。我觉得这是我们共同的任务。你觉得呢？

郭西安：谢谢你仔细阅读了我的文章，我非常赞同你说的，不仅要加入全球学术的话语场，更要保持充分的自我认知和独立，把握这二者之间的辩证关系确实是一个非常困难的实践问题。你提到后殖民话语进入全球话语的例子，但我觉得还是和中国的情况不同，极其简略地说，后殖民批评在很大程度上仍然属于西方话语的衍生品，它被接纳和再度吸收进后者其实是可以预见的。但你说得对，中国话语如何与全球话语相对接，这是中国学者必须正视的任务，而我一直认为，和汉学家合作将会是非常有益的一种路径。有关你谈到的“经”的问题，是的，我想强调，在不同性质的经典观念和相关话语间是存在张力和秩序关系的，不仅仅是不同文明传统间的位移会突显这个问题，同一个文明体系内部也是如此。比如你所说的圣经话语，当然它关乎正典和圣典的治理，也就是它要求信仰与服从，但是它也伴随着质疑、拒斥和挑战的实践，实际上，圣经传统是一个最典型的治理与批判话语并生的领域，而且它所召唤的这种话语对抗是最激烈也是最丰富的。有关《诗经》《春秋》这些经学话语的再研究，如果仅在一般的“经典”话语领域去开展，无论是在中国还是西方汉学的语境下，我觉得都是很成问题的；而我在文章中建议，可以将中国经学话语与圣经正典话语、而不是与西方的古典学这个领域更多地参照互鉴。但是我想补充一下，我们也必须同时看到两个问题：一是正典、经典或圣典这些观念或话语实践不是完全能分割的，它们之间互相有很多渗透和牵连，比如我在另一篇文章中强调的，在圣经研究中起到重要作用的批判工具语文学，也被用于批判和建设古典学，还被用于东方学的知识规训。我们很难简单地说，正典和圣典更召唤崇信，经典则需

要批判和解构，其实，正典或圣典也会引发激烈的批判，经典也内置了崇信，这里面有很多复杂的问题需要具体处理。第二点是，正如我在文章中所论及，尽管我质疑“经”被移置为“经典”的降维操作，但我也并不认为作为中国传统文化思想隆轨的经学可以转换为圣经正典学或宗教圣典的“对等物”，单一地对标后者显然也会局限我们的研究视野和对话空间。事实上，我不认为经学可以被稳妥地转换为任何一种西学传统中的对等观念，这恰恰是跨文化对话迷人的地方，对等性的制造永远无法回避，但又总是会面临失效。

至于你提到建设中国古典学的实践，据我了解，实际上现在有不同的立场和方案，它们各自的预设、规划和诉求也不一样，甚至它们主要依托的文本系统都未必一致，关于一种新学派或知识体系建设的议题超出了我在这里能讨论的范畴。我只能从我自己的研究、也就是从比较文学定位的角度来谈一种有关重访经学话语的可能路径：我更愿意在跨文化对话的语境中，围绕具体的案例去观察和分析那些话语的形构、转化与冲突的地带，这样做的目的不是为了简单地加入国际学术界某种同构的对话——正像你提醒的那样，而是为了去协商对话的可能与不可能的限度，并借此去探究和反思不同经典传统，也包括同一个文明体系内部的不同经典话语脉络，它们的形成与变化。当然这个逼近限度并讨论限度的过程本身就是国际学术对话，而且在我看来是更积极、真诚和建设性的对话。所以你说得对，这里面存在着全球性和地方性/主位性话语的张力，也有历史与当下的张力，我们既要与其间种种的张力相搏斗，也就是你用到的表述“struggle with”，但不是要去克服它们，而是要充分地利用这些张力去开掘协商和反思的空间。

四、参与“世界文学”构建的中国古典文学研究

郭西安：你跟其他人文学科的学者所能产生的共振有时甚至多过你跟自己的学科领域，因为你们是以处理类似的“问题域”、而非同样的文献材料来产生磁场效应会聚在一起的，这和比较文学学者的情况也非常相似。我知道你个人很偏爱歌德，当然不是因为他跟你是德国“老乡”，而是因为歌德开阔的文化视野和高远的思想格局。早在 19 世纪初，歌德就提出了有关“世界文学”的理想，这个一直被我们比较文学奉为学科的先声。但世界文学的研究者们已经意识到，歌德所设想的多民族文学的“平等贸易”实际上是不可能的，这在当时的全球文学市场中没有实现，在今天也没有达成，因为贸易永远不可能平等，贸易有着复杂的运行和协商规则。就我的观察，中国古典文学和文化传统在西方学术界的的声音还是边缘化和补充性的，或者从某种程度来说，它在话语上还是一个派生性的存在。但我很高兴地看到，你和一些汉学家正在致力于将中国古典传统带到国际学术的主流舞台去进行对话，我指的是介入性的参与，而非介绍性的展示。比如你们也邀请我加入，和古典研究、希伯来圣经研究的学者一起在国际性、比较性的平台上探讨有关作者与权威的问题；你和普林斯顿古典学系的福特（Andrew Ford）教授一起合开有关古希腊与古代中国文学研究的比较性课程，这些都是非常有趣而且富有成效的尝试。尤其让我印象深刻的是，在普林斯顿，古典学系的丹尼斯·菲尼教授等人组织的“诸种文学的开端”（How Literatures Begin）这个研讨会上，汇集了亚洲文学、地中海文学、欧洲俗文学、现代拉美文学等等各种文学传统的专家，我看到你对中国古典文学开端的叙述引起了这些对中国知之甚少的学者们热烈兴趣和积极讨论，以致他们在谈论自己的文学传统领域时经常与你所说的内容建立关联指涉，这是很难得的，这个研讨会的某些时刻我甚至感受到了歌德所谓“世界文学时代已经到来”的愉悦。我知道研讨会的成果也即将由普林斯顿大学出版，而你撰写的中国文学那章正是全书的第一章。我的同行，哈佛大学的达姆罗什（David Damrosch）给这本论文集的评价非常高，他认为这些收录的文章“以清晰而易懂的方式讨论了那些对于产生一种文学传统起作用的文化、政治和机构性因素”。这给我一种强烈的感受，就是你的中国古典文学研究似乎有意识地致力于从一种区域研究转变为世界文学研究，这个让我想到达姆罗什一个有趣的观点，他从研究方法上提出，研究世界文学的通才（generalist）恰恰意味着不要像国别文学的专家（specialist）一样去阅读，当然这并不是说可以肤浅随意地阅读与分析，而是说语境化和比较之间有一种对抗关系，越是追求语境化、专业化，就越倾向于强调不同文化间的不可通约性，研究世界文学更需要在这种对抗间找到平衡的艺术，这似乎和你吁请中国同行像外国人一样去重新阅读国学经典有着某种应和之处。

我想借此跟你探讨两个问题：一个是前面我们已经有所涉及的，相比达姆罗什所说的比较文学学者是一个相对意义上的通才，一般我们会认为汉学家其实更接近于专家，而似乎你想兼得之，你会感受到这两种身份之间的对抗关系吗？你怎么处理这种关系呢？第二个是我想和你谈谈有关进入世界文学研究、或者更确切说是进入世界人文研究话语场的方法论问题，你觉得在这个过程中是否意味着，为了与其他领域的专家有效地交换信息，尤其是为了避免自我边缘化，从而去参与现有国际学术平台那些核心的议题讨论，就要牺牲汉学自身在相当程度上的细密性和深度的专业性，比如简约化很多历史文化语境和文本复杂性，去迎合现有主流知识话语要求的公约数？换言之，向其他人文学科尤其是相对强势领域的同行解释汉学，其实也需要进行一种话语的主流化操作。这就是现下国际通行的话语规则。如果按照这样的模式，我们又怎么期待现有的世界文学格局、人文学科的格局因为新的文化参与获得改变的动能，而不是被巩固呢？

柯马丁：这确实是我常常思考的问题，这些年来我们围绕这个展开了很多对话，你的洞见使我受益匪浅。我先回应你的第二个问题，这关系到无法逃避的话语等级秩序，我们在前面也谈到了。我认为，首先，我们可以厘出话语中必须达成哪些共识的维度，以及哪些差异不仅仅是可被容纳的，甚至是非常可取的，会带来丰富性的。毫无疑问，一些概念在某些文化中表达得更清晰，在其他文化中则不太清楚，但它们对两类文化而言都是基础性的。用我们常常讨论的作者概念举例。在中国文学传统和绝大部分古代文明中，作为理论概念的作者问题并没有被强烈地表述出来，但它对于希腊和罗马文学却至为重要。现在我书架上有十几本书标题中都带有“作者”，它们有些在讨论古希腊罗马，还有些将这一概念应用于其他文化。那么，我们是否能够同意，所有的文化都暗示了作者身份的存在，尽管是以截然不同的方式来呈现的？我个人认为是这样的。接下来我们就可以跟古典学的朋友们交流了，他们或许觉得每种古老传统都赋予个体作者以稳定价值，此时我们就可以向他们表明：如果他们把自己对古希腊罗马的有关作者问题的见解普泛化到全球语境，那就错了。我们可以举出早期中国或者许多其他古老文化的例子，挑战古希腊罗马作者模式的普世性。在这个例子中，我们不是去挑战作者问题本身，而是挑战一种观点，即将某种特定的作者模式视作普世标准，并认为不合标的文化都是有缺陷或奇怪的。提出挑战的同时，我们也使作者问题本身复杂化，甚至使之成为古希腊罗马研究的新问题。这就是我认为的如何尝试在世界文学语境下进行“思想贸易”。

同时，作为研究早期中国的学者，我们的任务还包括识别中国文学思想中那些明显的基本概念，并将它们带入其他领域学者的视野，使他们意识到，这些概念会以不同的形构方式出现，抑或仅仅是隐性的存在。那么，早期中国文学中最重要的理念和实践有哪些呢？举个例子，我曾讨论过“复合文本”和“文本库”的概念，用来定义早期中国文本的创造和传播，此外，我们还可以讨论“合集”或“选集”这种早期中国文学生产的主要原则，这些现象在其他文明中也都存在，但与中国不同的是，它们并非其文学文化形成的“首要原则”。识别和表述这些早期中国的首要原则，就是对“世界文学”相关讨论的重大贡献。

再举一个例子：杜润德（Stephen Durrant）、李惠仪（Wai-ye Li）和史嘉柏（David Schaberg）最新的《左传》英译本是西方汉学界一项了不起的重大成果。但对我而言，怎么强调《左传》这一文本的独特性都不为过，你能想象这样的文本会存在于其他古代文明之中吗？这里，我们同样可以提出一些中华文明中至关重要的问题，识别出它最重要的特征并将之介绍进全球话语。对此，我们不需要刻意寻找任何“外国概念”，但是，为了在全球话语中透彻地阐明《左传》的独特性，我们必须首先了解中国之外的世界。如果不仅拒绝在阐释早期中国时使用“外国”概念，而且拒绝了解其他的古典文明，却想要发扬中国文化，将会是非常荒谬的。这怎么会可行呢？如果不知道我们在拿中国和什么比照，又要如何推广中国特色呢？

挑战话语霸权的另一个途径，就是不要过于关注“普世”范畴，普世范畴往往并不普世，而只是在特定区域被普遍化了，正如我前面提到的，我们应该留意的是主位范畴：我们必须理解一种文化如何定义自己的实践及原则，比如我前面提到我们在编写语文学词典时呈现中国的“传”“注”等条目，而非“commentary”这种西学范畴的例子。在我看来，概括和抽象对于使隐晦的理念变得可见是非常必要的，但是，强调文化的具体特殊之处至少同样重要，而且必须获得承认。

毕竟，歌德意义上的世界文学概念是因为差异的存在、因为他异性原则才成为可能。我曾发表《世界文学的终结与开端》一文，在奥尔巴赫、艾略特、列维-施特劳斯、艾田伯、莫莱蒂（Franco Moretti）、梅克伦堡（Norbert Mecklenburg）等人已提出观点的基础上加以拓展。我们的时代已与歌德不同，彼时不同地区的文学尚有清晰的区分，而现在我们身处全球同质化的时代，有可能带来文化特殊性和他异性被抹除的危机。但显然，世界文学的概念指向差异而非同一。因此，我认为我们的首要任务是注重文化的具体特殊之处，而不是在虚假的概括中使文化的具体性均质化，或使某一特定地区的具体性普世化。但同时，我也认为必须小心文化本土主义和民族主义的陷阱：承认差异甚或独特性不能导向文化例外论、异国情调化（包括自我的异国情调化），也不能坚称自己文化中的某些东西绝对不可比。简言之，本土和全球之间的张力始终存在，使其为新发现提供生产力是需要我们仔细思量的。

你提到经典的语境性和超语境性这一点，我非常同意。每个文本都出自特定的语境，但有些文本超越了原初语境。情诗往往出自特定的极度个人化的情绪，它们中的绝大多数都会因时过境迁而迅速被遗忘，但有一些则以某种诗歌语言神奇地将具象转化为象征，借用歌德的象征概念来说，就是具体性本身仍历历可见，却又指向某种普遍之物，这些诗歌就成了经典。正如卡尔维诺动人的表述：经典是那些“从未言尽”的文本，它永远拥有新的听众，也正像达姆罗什所定义的世界文学那样，经典“在翻译中获得增益”。所以，我想再强调一次：让我们珍视并欢庆我们拥有那些具体、独特又有象征意义的经典。

最后，回到你说的专家与通才的问题，以及二者在汉学这类领域之中的张力。我觉得专家和通才不是相互对抗的关系，至少我自己没有体会到这二者的对立。我们当然需要高度专业的知识，并且真正且透彻地理解某种本土文化现象。举个我自己的例子：我不能就早期中国诗歌泛泛而谈，而是必须有源于我自己理解与发现的想法，这一切要求高度专业化的技能，否则，仅仅考虑一下解读出土文献的难度就不可行。这是我们培养学生的方式，也是包括汉学在内的学科之所以有必要存在的原因：学科代表着一种疆域，它提出与其他学科相区别的技术性标准和需求，这是必须被掌握的。从技术上讲我是个汉学家，但我也对其他文化很感兴趣，在阅读学习其他文化并与其他学科的专家交流的过程中，我可以从更抽象的层面将中国文学的具体现象概念化，从而使这些现象与其他领域抽象出来的现象变得可沟通。这听上去很复杂，但实际上我们每一次对话都无意识地这样做了。

请注意，我说的是“对话”。如果成为通才意味着一个人需要成为他所谈论的每一件事的专家，那么危险就在于整套话语将变得扁平，甚至到了每一个案例的细节都不再可见的程度。我觉得这种“通识主义”是没有前途的；相反，不同文化的人们想要被承认，而不是被同质化或遭受智识殖民。想想当前世界各地对于一代人所经历的全球化作何反应：你可以看到各个地方接连出现了本土主义、民族主义和文化偏狭主义的抬头。这不仅仅是社会内部与不同社会之间财富急剧转移带来的后果，而是因为有很多人觉得自己不受重视、没有被认可、没有发言权。换句话说，这是一个关乎个人身份、也关乎集体身份认同的问题：我们都有不可丧失、不容掠夺的身份认同，我们是从这些个人和集体的身份认同中去获取尊严的。因此，当我谈到“对话”时，我真切希望的是不同领域的专家能汇聚一堂，开诚布公地交流。我觉得我可能永远也写不出一篇比较式的或“通才式”的文章，因为我对此感到恐惧，我太明白自己对专业领域之外的东西知之甚少。但这也是何以我不断尝试帮助不同领域的专家建立合作关系，无论是在普林斯顿、北京还是其他地方。这项工作很艰难，但我觉得它是我们真正需要的。为此，所有的参与者必须先成为各自领域的专家，其次要热切渴盼学习和了解其他文化及领域；他们需要相信他山之石的益处，也需要做好准备迎接别人对自己固有信条的挑战；最后，他们必须切实做出努力向其他学科的人们解释自己，并为这种交流发展出必要的抽象性。所有这一切都需要勇气、谦逊、开明和创造力。它是本土主义、民族主义、部落主义和偏狭主义的对立面，而它也正是人文学科存在的最初的、唯一的理由。

（作者郭西安，复旦大学中文系副教授；柯马丁（Martin Kern），普林斯顿大学东亚系讲席教授。感谢复旦大学中文系彭嘉一同学参与全文的中译工作。）

（责任编辑：张曦）