

局外人的貢獻： “只有中國人理解中國”的文化語境 與詮釋問題

李雪濤

[提 要] “只有中國人理解中國”是德國漢學家顧彬提出的一個廣受爭議的文化命題。霍爾關於高語境與低語境文化的區分,以及柯文對“局內人”與“局外人”認識差異的分析,揭示了文化理解的複雜性。而伽達默爾有關“視域融合”的詮釋學思路,表明理解既非“局內人”的專屬特權,亦非“局外人”的必然盲區,而是在差異與張力之中,通過對話逐步生成。因此,漢學與國學不應被視為封閉對立的學術陣營,而應作為互為鏡像的解釋路徑,共同參與“中國經驗”的開放性構建。

[關鍵詞] 跨文化理解 局內人/局外人 高低語境文化 主位/客位 詮釋學

[中圖分類號] G04 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2026) 01 - 0096 - 08

上世紀九十年代中期,我曾在北京歌德學院聽過顧彬(Wolfgang Kubin)教授題為《“只有中國人理解中國”?》的學術講座。那或許是我初次親見這位思想嚴謹而又不苟言笑的德國漢學家,也是我第一次觀察到有人將德國哲學家伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)的詮釋學思想運用於漢學研究領域。至今讓我記憶猶新的是,顧彬教授全程以德語進行報告,結束後有一位中國男生起身發言,用漢語對顧彬說:“我認為外國人也可以理解中國!”顧彬當即以漢語回應:“你根本沒有理解我的報告!”坐在我旁邊的德國學術交流中心(DAAD)專家克魯姆(Peter Krumme)博士衝我撇了撇嘴,流露出“此教授頗為倨傲”的暗示。後來,我陸續讀到過該講座的英文、德文及中文版本,也對顧彬教授的相關學術思想有了更為系統而深入的理解。^①

一、從否定到反思:“只有中國人理解中國”的邏輯困境

顧彬在《“只有中國人理解中國”?》一文中,探討了西方漢學家理解中國的可能性及其局限性。作者批判了“只有中國人理解中國”的觀點,認為這種說法源於缺乏安全感的心理,並阻礙了客觀評價。文章通過自身經歷和詮釋學理論,強調理解建立在“內在距離”之上,是開放的、不斷變化的對話過程,而非絕對的真理。最終,作者呼籲打破偏見,在對話中尋求理解,並肯定了誤解和理解的

相對性。

顧彬在文章中首先批判了“只有中國人理解中國”的觀念。他指出,這種觀念具有排他性,暗示外國人無法理解中國,進而無權評論或批評中國社會。這種想法不僅過於絕對,而且忽視了文化理解的多樣性和複雜性。顧彬認為,理解並非局限於某一文化圈內的人,而是可以跨越文化差異、通過學習和反思來實現的。

顧彬之後通過李白的詩歌和中國古代哲學(如莊子與惠施的對話)來引出文化理解這一曠世難題。李白詩歌中的女性聲音與男性視角之間的關係,暗示了文化和語言中存在的“代言人”角色及文化表達的多層次性。而莊子與惠施關於“子非魚,焉知魚之樂”等哲學問題的對話,進一步探討了“理解”是否只能來自於親身經驗或相似性的文化背景。

顧彬由此提出了文化理解中的“距離感”問題。他認為,一種“內在的距離感”其實是文化理解的關鍵。他進而指出,文化理解不僅僅是地理上或血緣上的接近,而是需要一種內在的、反思性的距離感。這種距離感意味著,雖然身處文化的外部,但通過思考和反省,外部的人仍然可以理解該文化的特質和深層含義。這個概念挑戰了“只有本文化的人才能理解本文化”的排他性說法,認為跨文化理解是可能的,且有其價值。

顧彬通過自己的親身經歷,特別是教學和與中國學生的互動,揭示了文化理解中的誤解與差異。他提到,他在考試中發現中國學生的某些中文基礎知識存在缺失,比如拼音和歷史人物的常識性錯誤。這些現象表明,即便是生活在中國的學生,也未必能完全理解自己的文化背景,而這正是文化理解的複雜性和不確定性的一部分。

顧彬強調,“中國”這一概念並非固定不變,而是隨著不同的歷史背景和社會變遷而不斷演變。因此,文化的理解也是一個動態的過程,不同的人從不同的視角和背景出發,可能對同一文化有不同的解釋和理解。這種多樣性使得跨文化理解變得更加複雜,但也更加豐富。

在文章中,顧彬還討論了西方人如何理解中國的問題。他認為,儘管西方學者的視角和中國人的視角不同,但這並不意味著西方人不能理解中國。事實上,西方的學術視角和研究方法也為理解中國提供了有益的補充。因此,他反對那種認為只有中國人才能真正理解中國的狹隘觀點。

顧彬將“距離”分為兩種類型:一種是地理和物理上的“外在距離”,另一種是文化和心靈上的“內在距離”。他認為,後者更為重要,它能夠使得外部觀察者客觀、冷靜地反思和理解文化現象。通過這種“內在距離”,外國人也能在某種程度上理解中國文化的內涵,儘管這種理解可能不同於中國人自身的理解。

總之,顧彬在《“只有中國人理解中國”?》中通過一系列文學、哲學及個人經驗的分析,批判了“只有中國人理解中國”的狹隘文化觀念。他提出,理解是一個跨文化的、動態的過程,文化的理解不僅僅依賴於地理或民族的親近,而更多依賴於反思和內在的“距離感”。顧彬認為,外部的視角在某些方面能夠提供獨特的視野,幫助我們更全面地理解中國和其他文化,避免陷入文化的狹隘主義和自我封閉。這一觀點強調了跨文化對話和反思的重要性,為跨文化交流和文化理解提供了新的思考路徑。

二、語境之維:跨文化理解的溝通結構

美國人類學家愛德華·霍爾(Edward T. Hall)在其1976年出版的著作《超越文化》(*Beyond Culture*)中,提出了高語境(high-context)與低語境(low-context)文化的概念框架,用以解釋不同文

化在溝通方式、信息傳遞和社會互動中的系統差異。^②霍爾認為，文化深刻地塑造了人們的理解方式與交流習慣，而這種差異主要體現在溝通中對“語境”依賴程度的不同。

霍爾指出：“高語境（HC）交流或信息，是指其中大多數信息存在於物理語境中，或內化於交際者本人，而在明確編碼、顯性表達並實際傳遞的部分中所包含的信息極少。”^③也就是說，在高語境文化中，交流所依賴的信息往往隱含於非語言的線索、社會關係、歷史背景與共同的文化經驗之中。語言只是意義表達的一部分，更重要的是彼此之間對語境的默契理解。這類文化傾向於間接、含蓄的表達方式，強調人際關係的和諧與社會等級的尊重，溝通風格多採用暗示與象徵，常通過沉默、表情、語調變化等非言語手段傳遞深層信息。在時間觀念上，高語境文化更具彈性，重視過程與關係的協調。霍爾將中國、日本、阿拉伯國家、墨西哥等歸為典型的高語境文化。

相反，低語境文化更傾向於清晰、直接、精確地傳遞信息。^④語言在其中扮演主導角色，背景與語境因素被最小化，以求實現信息的最大透明度。這種文化強調邏輯、事實與明晰的結構，適用於契約社會和理性討論。低語境文化的溝通風格偏向客觀陳述與理性表達，重視效率與準時，體現出強烈的個人主義取向。美國、德國、瑞士等國家即為代表。

霍爾還強調，這一對文化類型並非截然對立的二元結構，而是構成了一個動態的連續譜系（continuum）。不同文化在其中佔據不同位置，甚至同一社會內部也可能因階層、族群或情境而體現出多重語境特徵。例如，在加拿大，法語社群相較於英語社群更傾向於高語境交流，但其語境依賴程度又低於西班牙語文化圈或法國本土的法語傳統。

霍爾進一步指出，語境不僅是語言傳遞的背景，更是文化行為的發生基礎：“承載意義的，是語境本身。”^⑤在第八章“為什麼語境重要”（Why Context Is Important）中，他強調情境意識是理解人類行為的關鍵：“除非一個人能夠意識到語境，並學會識別與應對它，否則他對自己和他人都是一種威脅。”^⑥而“語境差異”不僅影響日常交流，也深刻作用於跨文化理解的生成機制。高語境文化中的個體常會對低語境者冗長、重複、過度明示的表達方式感到煩躁；而低語境文化背景下的人則可能對高語境話語中的含糊與不明言感到困惑與不安。這種認知錯位往往成為跨文化溝通障礙的根源，凸顯了對文化語境結構進行深入把握的必要性。

從文化根源上看，高語境文化多受到儒道佛等東方傳統思想的影響，強調“言外之意”與“心領神會”的表達方式，間接地維護社會秩序與人際和諧。而低語境文化則繼承了西方宗教與哲學傳統中對語言清晰性的崇尚，推崇辯論、邏輯與語言作為意義載體的最終權威。這種差異在跨文化交流中常引發誤解與摩擦。霍爾敏銳地指出：“當來自不同文化背景的人進行互動時，語境方面的問題便愈加凸顯。”^⑦

霍爾的理論雖然因其抽象化與經驗支持不足而在學界受到一定質疑，但其提出的“語境維度”作為一種分析框架，至今仍具有啟發性意義。它提示我們，文化理解不僅是語言能力的問題，更是能否進入他者語境、辨識其溝通邏輯與認知方式的能力。

在全球化與跨文化交流日益頻繁的今天，理解不同文化在語境結構上的差異，不僅有助於避免交流中的誤解與衝突，更有助於建立起兼容並包的溝通機制。真正有效的文化理解，要求我們在“言說的內容”之外，也關注“言說的方式”——即意義是如何在特定文化的語境中被產生、傳遞與接受的。正是在這一維度上，霍爾的理論為我們提供了一條通向跨文化理解的基礎路徑。

三、詮釋的張力：從高低語境視角重讀文化理解之爭

霍爾的“高低語境文化”理論可以為我們分析《“只有中國人理解中國”？》一文提供一種有趣

的視角。正如上面所提到的那樣,不同文化在交流中對信息背景和隱含內容的依賴程度不同。在高語境文化中,信息傳遞依賴於背景、共同的理解和非言語線索;而低語境文化則更依賴於明確和直接的言語表達。

顧彬的文章討論了“只有中國人理解中國”這一觀點,並對它提出了批評。他指出,這種思維方式隱含了一種中國人的特殊性和排他性,即認為只有生活在中國、擁有中國文化背景的人才能理解中國。然而,顧彬在文章中也多次提到,這種理解並非直接和明確的,而是隱性或內在的,需要一定的“距離感”來激發反思。在這裡,我們可以看到高語境文化的特點。顧彬認為,中國文化是一種內涵豐富、難以直接表達的文化,它往往包含了很多隱喻和未明言的假設。對於非中國人來說,要理解中國文化,就必須首先學習如何在特定的文化背景中“感知”和“解碼”這些隱性信息。

與中國的高語境文化形成對比的是西方文化,尤其是美國文化,通常被歸類為低語境文化。根據霍爾的理論,低語境文化中的信息傳遞高度依賴明確、直接的語言表達,非言語線索與背景語境的重要性相對較低。這種交流方式深刻影響了西方學者理解中國文化的路徑:他們往往從自身的知識系統出發,以西方的概念框架對中國文化進行分析與解釋。顧彬在文章中指出,這種“外部視角”雖然具備學術組織力與分析優勢,但也可能忽視中國文化中以語境、情感、象徵系統為基礎的隱性結構,導致理解上的誤讀甚至“範式錯置”。例如,一些西方學者在闡釋儒家倫理或中國古代哲學時,往往傾向於將“禮”視為類似基督教中的儀式義務,或將“仁”等同於宗教救贖之“神恩”,從而以低語境文化的解析方式誤入了高情境文化的象徵語域。

正是在此語境下,顧彬批評了“只有中國人理解中國”的文化排他論調。他指出,這種說法雖然反映了文化理解的困難與複雜性,但也忽略了跨文化理解的開放性可能。正如霍爾所強調的,高情境文化的理解並非絕對不可逾越,關鍵在於是否能夠進入該文化的“語境”,並逐步學會解碼其中的隱性信息。顧彬認為,理解是一個動態的過程,它並不要求絕對的“原生資格”,而要求一種詮釋的誠意與持續性的學習努力。外國學者即使無法完全進入中國人的文化心靈,也可以在反思與修正中不斷靠近這一理解。這種姿態本身,就是對“在危機中選擇理解”的一種積極回應——而非因文化差異而選擇退出對話。也因此,在顧彬的漢學觀中,“外部理解”並非劣勢,而是通向共識與意義生成的另一條路徑。

四、“局外人”的意義:中國作為思考全球性問題的試驗場

美國漢學家柯文(Paul A. Cohen)在為《歷史三調:作為事件、經歷和神話的義和團》^⑧中文修訂版寫的“中文再版序”中,就有關越王勾踐的故事寫道:

20世紀中國學生對越王勾踐的故事的熟悉程度,與美國青少年對《聖經》中亞當和夏娃或大衛和歌利亞的故事的熟悉程度一樣。不過,儘管越王勾踐的故事對中國文化圈產生了意義深遠的影響,但研究中國近世史的美國學者(是指非華裔學者)似乎對此一無所知。這類故事無疑是每一個社會都有的文化元素,“局內人”(在這個社會中生活和受教育的人)往往從小就被灌輸這些知識,作為文化培養的一部分,而“局外人”(他們主要是從書本中了解那種文化,或者通過成年以後在那個社會中短暫生活一段時間來了解那種文化)幾乎從未接觸這些知識(或者接觸時未曾留意)。這種奇怪現象導致的結果是,美國歷史學家(就我所知是所有西方歷史學家)的著作,基本上(如果不是全部)都未探討越王勾踐的故事在20世紀中國歷史上的地位。^⑨

柯文在對“越王勾踐故事”的討論中，借此提出了他對“局內人”(insider)與“局外人”(outsider)在歷史認知與文化理解中的根本差異的深刻觀察。這段話實際上不僅是關於一個歷史故事是否被了解的問題，而是對跨文化歷史研究中認知結構差異的反思，體現了柯文一貫的自覺史學立場。^⑩

首先，柯文指出，“越王勾踐臥薪嚐膽”的故事在 20 世紀中國的教育與文化語境中，是一種廣泛傳播、幾近“神話化”的敘事，對中國人的集體記憶和民族精神具有深遠影響。與之類比，他指出該故事在中國人心目中的熟悉度，相當於美國青少年對《聖經》故事的熟稔。這種比喻極具啟發性，它揭示了在一個文化共同體中，有些敘事並非只是“知識”，而是一種日常生活中被默默內化的文化預設，是群體身份與歷史情感的重要構成。

然而，柯文發現，這種文化“常識”對於“局外人”幾乎是隱形的。即便是在研究中國歷史的美國學界中，許多非華裔學者也很少觸及此類故事，原因並非缺乏研究能力，而是缺乏作為“局內人”所具有的生活經驗與感知習慣。對“局內人”而言，勾踐忍辱負重、終雪國恥的形象，往往在早年教育與日常文化中不斷被強化，成為“如何理解失敗、恥辱與復仇”的集體心理模板。而對“局外人”而言，若無特殊引導或興趣，這類敘事很容易在浩繁的資料中被忽視，甚至不被當作“嚴肅的歷史資源”看待。

因此，柯文通過這個例子指出一個關鍵問題：史學研究若僅靠文獻與理性分析，而忽視文化共鳴與象徵體系的結構性差異，往往會遺漏某些具有強大影響力的“非正式”歷史因素。這也是他提出“歷史三調”中“作為神話的歷史”的意義所在。換言之，一個事件的“文化敘事地位”，其影響力有時甚至遠超客觀事件本身，而只有“局內人”才能敏銳體察這一層文化心理。

更進一步，這種“局內人”與“局外人”的劃分，也不是絕對僵固的。柯文並非否定“局外人”的理解能力，而是在提醒我們：只有當“局外人”意識到自身的“局外性”，並努力貼近“局內人”的文化經驗，才能在跨文化研究中減少盲區，進入更深層的理解。

這段文字不僅說明了“越王勾踐”的故事在中國文化中的象徵意義，更通過這一例子，展現了跨文化史學研究中“知識”與“經驗”、“文本”與“語境”之間的張力。柯文的批評不只是針對學術忽視，更是對史學方法論的提醒：真正有效的歷史研究，需要將“文化理解”納入方法論反思之中，承認不同文化經驗對歷史認知的深刻塑形作用。但柯文並未止於此，他以自己的另一部著作《與歷史對話》為例，^⑪說明了作為“局外人”可以有一種不同於“局內人”的認識路徑和問題意識。這種立場不僅挑戰了“只有中國人才能理解中國”的狹隘民族中心主義，也驗證了顧彬等人一貫強調的跨文化理解的可能性，即理解一種文化不取決於出生背景，而在於能否提出有穿透力的問題並進行富有創造性的研究。

柯文並不否認“局內人”對本土文化的深厚熟悉。他承認，中國學者對於越王勾踐“臥薪嚐膽”的故事可謂耳熟能詳，甚至有“印在我們心中”之說。然而，正是這種“熟悉到不覺其奇”的文化習得，使得許多“局內人”未能將其視為一個可以獨立加以歷史化分析的課題。在他們眼中，這一故事“理所當然地”與現實產生對應關係，其象徵意義作為民族苦難、恥辱與復仇的載體已經內化為一種集體意識形態，因此缺乏將其“外化為研究對象”的衝動與自覺。

柯文指出，正因這種“文化—意識的本能性認同”，“局內人”往往忽略了這個故事在 20 世紀中國的演化過程，也未能提出“故事—歷史之間的關係”為何能夠產生如此強烈情感共鳴的問題。換言之，“局內人”的文化親近性在某種程度上反而限制了其學術的反思深度。

與此相對，柯文作為“局外人”並未囿於自身的文化隔閡，反而正是這種距離感激發了他的問

題意識。他通過長期觀察中國的 20 世紀文化語境，意識到像越王勾踐這樣看似“神話化”的古代敘事，其實在現代歷史演變中反復被賦予政治性和象徵性功能。更重要的是，柯文超越了個案的描述，將研究的視野擴展到一個普遍性的問題：為何一個民族會在特定歷史時刻，通過具有預言性與象徵性的古老故事來理解、安置或激勵當下的生存經驗？

這顯然是一個非中國中心的、跨文化的結構性問題，它不僅適用於中國的越王敘事，也適用於其他文化中的英雄史詩、聖經故事、民族神話等。而這種提問方式，正是“局外人”所特有的視角貢獻：他們可以從文化內部邏輯之外，提出反身性的質疑，從而推進我們對“歷史”如何被敘述、被動員、被記憶的認知。

柯文並不自詡能夠完全“成為局內人”，但他主張在保持文化差異意識的同時，致力於一種跨文化的“理解性寫作”（interpretive writing），即在尊重原文化語境的前提下，將其經驗納入更廣泛的歷史和人文理論視野。這種方式正是漢學研究的深層價值所在：不是再現“原汁原味”的中國，而是通過中國材料來參與全球思想的問題討論。

正如他所言，《與歷史對話》是“中國中心主義的報復性復歸”，但又是一個“非中國中心”的提問。這種悖論並非弱點，而是一種方法論上的張力：它既尊重本土文化的經驗厚度，又通過“文化距離”產生新的問題視角。

柯文的分析亦可視為對顧彬所提出的“並非只有中國人理解中國”這一命題的驗證。他所展示的，是一種具有理論生產能力的“外部觀察”，並非簡單的知識轉述或文化再現，而是通過外部眼光提出中國史學內部尚未自覺的問題。這種研究模式的價值不在於“更懂中國”，而在於將中國經驗放入人類經驗的結構性思考中，從而實現漢學研究的真正現代化。

總之，柯文通過“越王勾踐”的研究展示了“局外人”在漢學研究中的雙重意義：一方面，“局外人”因不被文化傳統所遮蔽，得以提出“局內人”難以覺察的問題；另一方面，他們能夠將中國經驗轉化為具有普遍解釋力的學術議題，從而使漢學不止於“講述中國”，而是參與“理解人類”。這不僅是柯文方法論的體現，也是一種跨文化學術理想的生動示範。

五、理解的位置：主位/客位之間的詮釋學張力

在 20 世紀 50 年代，語言人類學家肯尼斯·李·派克（Kenneth L. Pike）提出了“主位”（emic）與“客位”（etic）的區分，以此回應人類學描寫中觀察者與被觀察者之間的認知差異。^⑩這一理論本屬經驗主義傳統中的分類工具，但在詮釋學的視野中，卻提供了一種更為深刻的思考框架：理解究竟是在何處發生？誰能說出意義？在此意義上，主位與客位的差異，正構成我們對於文化理解可能性的基本張力。

主位視角意味著一種“從內部出發”的理解方式，它依託於文化自身的語境、象徵秩序與意義生成機制。它不是對文化的分析，而是文化的自我言說。這種言說本質上是傳承性的，強調與傳統之間的連續性與共鳴。在中國文化的語境中，“國學”往往以此為其存在的合法性基礎——它承繼的是一個由經學、史學、文學與哲學共同構築起來的語言共同體。在這一傳統中，理解並非意味著對新知識的發現，而是對既有意義系統的激活與喚起，是對文化根源與歷史積累的持續回應。

相對地，客位視角則是一種置身其外的、構造性的理解策略。在“漢學”傳統中，這一視角代表了“他者之眼”——它強調距離、結構與方法，嘗試以超越性的語言對文化進行剖析。漢學的知識譜系深受啟蒙理性與現代學科邏輯的塑造，它在某種意義上背負著福柯（Michel Foucault）所謂“知

識—權力”的命題,即在“知識的建構”中同樣進行著“意義的界定”。

然而,正如伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)在《真理與方法》(*Wahrheit und Methode*, 1960)中所強調的那樣,理解並非發生在主位或客位中的任一方,而是在二者之間的“視域融合”(Horizontverschmelzung)中展開。^⑬視域融合不是主觀與客觀的調和,而是彼此差異在時間性、語言性與傳統中的張力交匯。這種融合無法被規劃,它是一種“事件”,是語言在具體歷史情境中自我展開的過程。而利科(Paul Ricoeur)則進一步指出,理解從來不是在親近中完成的,而總是“在距離中進行”。解釋的任務,正是在於如何使這種距離變得可被穿越、可被理解,從而賦予文本以新的生命。主位由此並不意味著天然擁有意義的最終解釋權,而客位也未必註定陷入誤解與闡釋權的缺失。^⑭

在這個意義上,國學與漢學的關係,不應被簡化為“內”與“外”的對立,而應被視為一場持續展開的、彼此折射的詮釋性對話。漢學並非只是他者對中國的知識化投射,而可能成為中國文化自身反思與自我更新的鏡面;同樣,國學也並非“自然地”擁有對中國的全部理解,它所傳承的知識本身,也必須在不斷的歷史更新與對話中重新獲得其合法性。

主位與客位之間的張力,最終導向的不是認知優劣的評判,而是一種更深層的詮釋意識:所有理解都不是純粹的內在領悟,而是跨越語言、歷史與文化之差異的一種實踐。“局外人”的意義,恰恰在於他不是企圖成為“局內人”,而是在邊界上提出問題,在差異中生成意義。而局內人也只有通過“使熟悉的變得陌生”,才能真正重返傳統的生命力。

在這個意義上,漢學與國學不再是互相排斥的範疇,而是共同參與中國意義之建構的雙重路徑。二者之間的詮釋張力,正是現代漢學存在的哲學基礎,也是我們重新思考“誰能理解中國”的關鍵所在。

結語:距離中的理解,誤解中的通達

“只有中國人理解中國”這一命題,看似是對文化歸屬的宣言,實則揭示了理解本身的複雜性與文化他者性的焦慮。通過顧彬對本土文化排他性的批判、霍爾“高一低語境文化”所揭示的溝通邏輯差異以及柯文對“局內人/局外人”認知差異的反思,可以構建起一個多層次的跨文化理解框架。隨著主位/客位理論的引入,理解的問題被進一步提升至詮釋學的哲學維度:如何理解一個並不屬於自身傳統的文化?理解,是誰的特權?是否存在一種跨越文化差異而又不抹平文化特性的“有效理解”?

正如伽達默爾所言,理解不是一種技術性的還原方法,而是一種人類存在的基本方式。它從不發生於單一的文化視角之中,而是在語言、歷史與傳統的交匯點——即“視域融合”中展開。利科進一步強調,理解從未發生在與對象的直接貼近中,而總是通過一種與之保持間距的姿態展開。解釋的意義,正在於使這種距離成為理解的契機——既不消除差異,也不固守隔閡,而是在張力之中生成意義的關聯。這一觀點尤具啟發意義:文化理解的關鍵,不在於是否“成為”對方,而在於是否在差異中建立起回應的可能性。理解不是“擁有”,而是“進入”;不是對文化內部意義的佔據,而是對其意義生成邏輯的體認。

因此,漢學與國學並非截然對立的認知系統,而應被視為詮釋結構中的兩種不同視點。漢學作為“客位”視角,強調反思性距離與理論建構,其意義在於為中國經驗提供世界性關聯的可能性;國學作為“主位”視角,則強調文化內部的情感邏輯與歷史延續,是中國傳統自身的生命語言。而真正深刻的文化理解,不在於主客位何者優先,而在於兩者能否在一種持續的張力中展開對話。“局

外人”的貢獻，正是在於打破“文化之內”對自我理解的封閉結構，使文化經驗得以外化、展開與被他者激活；而“局內人”的反思，則是促使傳統不斷自我翻譯、自我調適的內在動力。

在全球文化深度交匯的今天，我們應當重新思考“誰理解中國”的問題框架。重要的不再是“誰有資格理解”，而是我們是否願意在差異中建立理解、在誤解中持續對話。文化理解的倫理基礎，不是認同，而是尊重；不是排他，而是共在。唯有如此，中國才不僅是一個被理解的對象，更是一個能夠激發人類共同思考的世界經驗發生之地。真正的理解，不在此岸，不在彼岸，而在跨越之間。

①英文版：Wolfgang Kubin, *Only the Chinese understand China: The Problem of East-West Understanding*, in: Karl-Heinz Pohl (卜松山) ed., *Chinese Thought in a Global Context*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999, pp. 47-57; 德文版：Nur Chinesen verstehen China. Zum Problem eines Verständnisses zwischen Ost und West, in: *China-Report* 31 (1999), S.1-4; 中文版：顧彬《“只有中國人理解中國”？》，北京：《讀書》，2006年第7期。

②Edward T. Hall, *Beyond Culture*, New York: Anchor Books/Doubleday, 1976; 愛德華·霍爾 (Edward T. Hall)：《超越文化》，何道寬譯，北京：北京大學出版社，2010年。

③⑤⑥⑦Edward T. Hall, *Beyond Culture*, p. 91; p. 100; p. 101; p. 103.

④Cf. Edward T. Hall, *Beyond Culture*, p. 91.

⑧ *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*, New York: Columbia University Press, 1997. 該書榮獲 1997 年費正清東亞史獎 (John K. Fairbank Prize in East Asian History) 及新英格蘭歷史圖書獎 (New England Historical Book Award)。中文版參見柯文《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》，杜繼東譯，南京：江蘇人民出版社，2005 年；社會科學文獻出版社 2014 年出版“修訂版”。

⑨柯文：《中文再版序》，載柯文《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》，杜繼東譯，第 X 頁。

⑩更詳細的介紹，見柯文的《局內人與局外人問題：〈與歷史對話〉》，載柯文《走過兩遍的路：我研究中國歷史的旅程》，劉楠楠譯，北京：社會科學文獻出版

社，2022 年，第 184~207 頁。

⑪ *Speaking to History: The Story of King Goujian in Twentieth-Century China*, Berkeley: University of California Press, 2009.

⑫ Cf. Alan Dundes, From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales, *Journal of American Folklore*, vol. 75, no. 296, 1962, pp. 95-105.

⑬ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975, S. 311f. und S. 380f.

⑭ Paul Ricœur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Northwestern University Press, 1991. 在該書第六章“解釋與理解” (Explanation and Understanding) 中，利科認為，解釋是理解的必要媒介。而在第七章“文本的模型：將有意義的行動視為文本” (The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text) 中，利科進一步論述了文本如何通過解釋向讀者展開其“世界”，並強調解釋正是建立起文本與讀者之間關聯的關鍵機制。通過解釋，文本所蘊含的可能意義得以展開，閱讀不再是接受固定信息，而是進入一個可以對話的意義空間。

作者簡介：李雪濤，北京外國語大學歷史學院院長、教授、博士生導師。北京 100089

[責任編輯 陳志雄]