



华语语系哲学作为世界哲学：方法论刍议*

Sinophone Philosophy as a Part of World Philosophy: A Preliminary Discussion

石井刚（东京大学）

Tsuyoshi Ishii

The University of Tokyo, Japan

E-mail: ishiitsu@ask.c.u-tokyo.ac.jp

摘要

本文倡议的“华语语系哲学”应该是一个比较陌生的概念。它既然与中国哲学区分开来，自有其不同的愿景。和其他的华语语系研究一样，它注重华语语系内部以及其边界各不相同的声音。华语语系哲学要以汉字书面语言系统为共性的基础，关照以声音为代表的每一个个体生命之单独性以及身体性。华语语系哲学不但要对跨文化的比较提供一个维度，更要对在互为他者的两个异乡人相邂逅时的伦理以及由此显现出来的真理加以特别的关注。为此，华语语系哲学把研究对象从中国哲学的范围扩张到广大华语语系世界，在着眼于华语语系随风而动、内外相交的流动性和他者性特点，联结不同的语言，并要避免单纯比较进而陷入相对主义。这样的哲学实践，应该并入世界哲学运动的一部分。日本学者近年来开始提倡创造世界哲学，呼吁要同等对待地球上不同地区的各种哲学，把哲学话语从古希腊以来的单一起源话语传统解放出来，从而改变我们对世界的认识方式以及哲学本身的话语方式。华语语系哲学要响应这个呼吁，在侧重流动性和转化性的基础上，从哲学的原生态出发要建立新的哲学话语。本文以公元 9 世纪日本的哲学家空海《声字实相义》为例，试图给未来开展的华语语系哲学运动提出一个方法论视角。

关键词：华语语系哲学、汉语哲学、世界哲学、雅斯贝尔斯、空海

* 这篇拙文根据 2019 年 3 月 3 月 22 日于北京大学朗润园采薇阁所做的同名学术讲演而作。



Abstract

To date, the term “Sinophone philosophy” seems not so common. To say “Sinophone” instead of “Chinese”, indicates some unique prospect that would not be shared with Chinese philosophy. Much like other Sinophone studies, Sinophone philosophy considers the abundant differences between speech sounds emerging within the Sinophone sphere or on its periphery. It stands on a shared writing system — Chinese characters, or *kanji* — to embrace each individual voice that represents one’s physical existence. It aims not only at a trans-cultural comparison of regional philosophies, but it also engages with the ethics of trans-cultural encounters, in so far as it emerged from and remains embedded in a trans-cultural and trans-lingual context. In practical terms, Sinophone philosophy could be a part of the movement to engage with world philosophy, which has been advocated by some philosophers in Japan. They argue that in order to liberate philosophy from a Eurocentric view rooted in the ancient Greek tradition, contemporary philosophy should transform itself to provide an equal footing for different philosophical traditions in the world. By developing a world philosophy, they seek to transform our way of seeing the world. In this paper, I will argue that Sinophone philosophy can support the world philosophy movement, such that it could broaden its scope to reclaim individual philosophical endeavor in Jaspers’ sense of the term *philosophizing*. In particular, the paper considers a text written by Kūkai, the ninth-century Japanese philosopher and Buddhist monk, to indicate a possible methodology of Sinophone philosophy.

Keywords: Sinophone philosophy, Chinese philosophy, world philosophy, Jaspers, Kūkai



一、陈凯歌电影《妖猫传》及其透明的语言

陈凯歌的《妖猫传》(2017 年)是一部富有世界色彩的影片:不仅是因为其原著为日本的一部小说《沙门空海唐の国にて鬼と宴す》(沙门空海於唐国与鬼共宴,作者梦枕貘 Yumemakura Baku),也不仅是因为这是日本和中国的电影产业联袂制作的国际商业大片,更显著的便是其“大唐盛世”的奢华与荒唐凝聚了来自中土、东瀛、西域的人物——不用说空海和阿倍仲麻吕来自日本,连杨贵妃都在这个故事里面成了西域美人。唐都长安的世界性(cosmopolitan)面貌表现得淋漓尽致,于是,使得观众要忍不住问:“他们究竟用哪种语言沟通?”至少,他们即使用一种语言互相交流,他们每一个人一定也带着各自不同的口音,除非藉以笔墨,想必无法做到相互沟通。作为商业片无法描述结结巴巴、总是充满误解的尴尬交流本是无可厚非,但除了偶尔出现片言只句的“倭国”语言之外,给日本演员的台词都配以很标准的汉语普通话(日本公映还有一个日语配音版本,一切又都变成了非常纯正的日语)使个中人物的语言交流变得无限透明。但很显然,这不可能是汇聚在世界性大都会长安的人们进行交流的如实反映,他们的生命气息和社会交往不应该由一种声音来代表。以透明的一种口语来整合内部多样性实际上是汉字文化圈“同文同种”话语的今日翻版而已。我们不应该满足于以这种共同性的指认为核心的和谐理想。声音的不同所带来的交流阻隔、尴尬不安、摩擦与误解才是邂逅他者不可回避的现实,所以才可以为伦理的出发点,“和而不同”的理想应该以此为基础。

《妖猫传》以白居易和空海如此相投的合作情谊为故事的主旋律,而这个主旋律支配了所有的人物关系:杨贵妃的西域性除却其外貌并无表现出来,和安禄山的突厥背景一样,在故事当中淡漠得毫无关乎情节;改名晁衡表达其对大唐文明仰慕之情的阿倍仲麻吕只给安排了目击玄宗和贵妃爱情始末的旁观者角色,至于空海以从倭国请来的驱邪“专家”现身,仿佛是 20 世纪最后二十年日中关系的讽刺性再现。使用透明的汉语普通话自然是商业片的现实所需,但国际明星合作、横贯东西亚洲的广大帝国故事正因为其语言的透明致命地冲淡了其世界性特色。也许这不一定就证明影片的失败。或许故事本身欲求“一统天下”,并有意展示透明的语言统摄世界的未来愿景。与其世界性的外貌不同,整个故事都围绕“三十年前的秘密”来展开。这与空海的“专家”身分恰成相互映照关系,让观众联想中国的 1980 年代以及其终结。总之,影片叙事的内敛性似乎无可否认。





但与此同时，我们也不能不注意到，故事中空海和阿倍仲麻吕所起到的作用以及其不可替代的关键性，给影片增添了复杂性，为观众提供另一种诠释的空间。主角空海“专家”身分的重要性自不必说，阿倍仲麻吕是玄宗皇帝和杨玉环（杨贵妃）感情始末以及“极乐之宴”的华丽而颓废的盛事场面之唯一目睹者。白居易创作《长恨歌》揭开“三十年前的秘密”给整篇故事的发展提供方向，而其叙事本身必需要赖于目击者阿倍仲麻吕的纪录。没有这一外来者的虚实，就白居易的史诗无法成立，导致故事结构的崩盘。所以，这么一种叙述迭层化的安排直接为影片叙事奠定内外不同视角的复层交叉。看似内敛的故事情节实际上建立在这样一种复眼性。和剧中人物所使用的透明语言给人的印象不同，也和故事对于“一统天下”掩盖不住的欲望不同，其实，我们能够走进这部影片的故事当中去便有赖于来自唐都长安世界性世界（cosmopolitan world）所给予的这种视野。正因为如此，影片对语言的那般处理方式才显得很不尽人意。我们所希冀的世界性世界不会为一种声音所统摄。畅通无阻的交流之梦正如当下世界各地大学校园中开展的在线课程一样，将取消人的身体性和由此带来的种种“缝隙”和空白的“余地”。我们平常以多余的杂音看待的这些实际上为我们的生命感以及由此带来的意义感起着不可或缺的重要作用。这些都是我们的生命得以维系的世界之现实，若这些“多余”都从我们的世界消失掉，我们则会失去生命中某些重要的东西，这种缺失感是在我们在线上课的每一次都会有所感触的。不待说，历史现实中的空海在唐土的时间总共才两年，就算他和长安文人结交甚好，他们的口语交流一定是充满阻隔的，也就是，他们是在这种别扭的阻隔当中进行交流并建立的友情。的确，此“别扭”是我们的前人在现代化建设的途中艰苦奋斗的对象，但与此同时，我们在当下处境中，应该对由此成就的透明性作出必要的反思。在此意义上，我为这部影片略去声音的多样性深觉可惜。若能表现出他们所身处的“众声喧哗”之多声世界（polyphonic world），影片则会为更趋完善。就本文的主要兴趣而言，华语语系（Sinophone）的语言多样性所构成的动态的区域性才是我们从大唐世界主义的遐思中演绎出来的可望未来。

二、从中国哲学到华语语系哲学

关于华语语系，我的出发点在于对中国哲学话语的反思。换言之，对西方哲学垄断“哲学”学科而中国哲学被排除在外的日本哲学学科结构进行批判性反思。后来知道美国的情况也差不多：中国哲学是区域研究（area studies）的分支，所谓的哲学专





业基本为分析哲学所垄断。我所研究的无疑是中国哲学，但这与研究中国这一区域的特殊文化不同，而是要透过它思考普遍性的问题，因此，中国哲学和非中国哲学之间的壁垒不应该成为阻碍思考的关卡。我曾为《齐物的哲学》自序说：

中国和印度均作为文明古国，其文化传统中不乏类似哲学的知识话语，但那些毕竟都是地方性知识，无法代表普遍性，故加以地域性名词，表示这是针对某种地方特殊话语而言的知识体系。这样一来，前现代的漫长文明历史中，由东亚汉字圈国家和民族一直在分享的汉文话语体系，被缩小到了“中国”国民国家的历史传统。他者性的发现无疑是一个进步的表现，在现代化的历史进程中，这种汉字话语的拆散和民族主体性的形成应该是有其合理的历史缘由的。现代化和现代性是立足于后现代条件中生存的我们无法也不应该否定的重要基础。何况我们东亚地区的政治社会文化在很大程度上尚未完成现代化转型！但与此同时，将“中国哲学”绑定在现有国民国家框架中，在历史上不正确，在今天的全球情境下亦是资源的浪费。我们能否在对普遍性的关怀和渴望下将“中国哲学”放到开放的公共知识话语当中？



Sinophone Philosophy 是不是能为此提供一个行之有效的方法基础？为此，从现代国民国家的外部介入到用中文进行的哲学思想论域中间去，应该是一个可行的步骤。¹

我在该文中主张的是，将“中国哲学”从狭义的“中国”解放出来，近则把它作为曾经分享同一个书面语言体系的区域之共同资源，远则要与所谓“主流哲学”即欧美的哲学传统结合起来，使之拥有普遍性而不是代表某一区域和民族的地方性知识，为此，试图提出华语语系哲学（Sinophone philosophy）这一尝试性概念。

若要将“中国哲学”和某一个特定的国民国家框架分开来对待，并把它放置在更宽广的载体上，有一种做法是：以“汉语哲学”来解释“Chinese philosophy”的称谓。首倡者为何乏笔（Fabian Heubel）。他通过从“中国哲学”到“汉语哲学”的概念挪移，将汉语哲学话语的现代经验纳入到 Chinese philosophy 的论域当中来，把它提升为跨文化的哲学场。其目的就在于显示现代性本身所具有的混合性（hybridity）特点。

¹ 石井刚，《齐物的哲学：章太炎与中国现代思想的东亚经验》（上海：华东师范大学出版社，2016），页 3、4。





何乏笔这一理论的可贵之处在于他还考虑西来哲学概念汉化之后异化产生的新义反过来将影响西方哲学的可能性。汉语的论域恰恰是因为饱含着现代化过程中所发生的侵袭、碰撞、对抗、创伤以及转化与创新，以其丰富的内涵反过来能为西方的主流哲学话语带来新的思考，能促使西方哲学摆脱牢固的希腊中心主义。从他来看，“文化”一词不但是与 *culture* 对等的概念，而且也包含着“文”的创造性转化（*cultural transformation*）之义。故此，“汉语哲学”的提倡实际上是要使代表不同文化的不同哲学系统相互激荡，激荡出“跨文化”而互动转化的动态混合的哲学话语²。也许我们可以说，这是一种“汉语哲学作为方法”的径路。若要站在中国哲学内部，汉语哲学的提法也将带来另外几种效果。比如，杨立华在其《一本与生生》这本书的绪言中声称，该书是一种“汉语哲学的一次当代努力”，其旨趣在于“为中国价值重建形上学基础。”³如何给中国哲学话语赋予形而上学基础？这也是现代中国哲学发轫以来很多学者付出努力至今的老问题。杨立华采取的路径是充分吸取通过西方哲学话语及其概念系统的翻译而成的现代汉语词汇，来尝试对中国哲学传统系统的内部语言进行重新诠释。这样，中国哲学将会以来自中国文化土壤的形而上学出现在我们面前，能够与西方形而上学的话语系统对接。与何乏笔以汉语哲学激荡西方哲学的自洽性促使它转化创新的路向恰恰相反，杨立华的汉语哲学要以西方哲学的词汇来使中国哲学的话语丰富起来，而我们也可以看到两个人的共同点：他们都把汉语世界的现代经验本身当作哲学话语转化创新的关键性营养。“汉语哲学”的尝试应该说是比较哲学的一个新方向，也对 21 世纪初雅克·德里达（Jacques Derrida）“中国没有哲学”以及与此同时掀起的所谓“中国哲学合法性”论战做出了强有力的回应。

在美国的一些学者 2016 年在《纽约时报》上发表一篇文章，要求“哲学应当多样化，否则要改称欧美哲学！”⁴，其作者之一万百安（Bryan William Van Norden）第二年发表《换回哲学：多文化主义纲领》⁵，专从中国哲学的角度具体阐明了见于报端的这一“檄文”宗旨。美国学界的这一股风潮的推波助澜下，日本的学者最近发起了“世界哲学”倡议。他们从如下反思出发：

² 何乏笔，〈跨文化动态中的当代汉语哲学〉，《思想》第 9 期《中国哲学：危机与出路》（台北：联经出版事业股份有限公司，2008），页 175-187。

³ 杨立华，《一本与生生》（北京：生活·读书·新知三联书店，2018），页 1。

⁴ Jay L. Garfield and Bryan W. Van Norden, “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is”, *New York Times*, May 11, 2016: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>.

⁵ Bryan William Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, New York: Columbia University Press, 2017.





世界各大学院校和研究机构把“哲学”当作共同的基础课程来教育，但基本上是指西方哲学，尤其是当代英美分析哲学占其核心，而这是否是唯一的或正统的哲学？我们要从世界哲学的视角对此进行反思。⁶

他们所提倡的“世界哲学”已经从比较哲学的范畴迈出了一大步。为现在陆续刊行的《世界哲学史》丛书写序的纳富信留（Noburu Notomi）说：

世界哲学首先要照顾到地球上不同地区的哲学实践。除了欧洲和北美，还要对中东、近东、俄罗斯、印度、中国、韩国、日本，甚至也对东南亚、非洲、澳洲、拉丁美洲以及美国原住民等都加以关注，以期获得真正称得上世界的一种视角。但是，世界并不是专指空间上范围的扩大。哲学把我们所生活的场域称作“世界”，于是，也会扩张其对象，如由地球往宇宙万物，从现在往过去或未来等。因此，世界哲学是一种尝试，既要以哲学为本问及世界，也要从世界的角度重新回问哲学本身。我们在这种尝试当中，参以诸如人类、地球之类的宏观视角以及时间的流变，要重访我们的传统并探索知识的可能性。⁷



建设汉语哲学的努力应该也可以与此宣扬世界哲学的学术运动相得益彰，或汉语哲学应该要汇流到这股世界哲学的潮流，突破比较哲学的藩篱来为哲学话语的多样化、多元化以及复杂化作出积极的贡献。而在此意义上，我认为汉语哲学要从 Chinese philosophy（或曰 Chinese-language philosophy）再次发展，要成为 Sinophone philosophy，即华语语系哲学。其实，Sinophone philosophy 的提法早已有之，也即安靖如（Stephen Angle）最晚 2016 年就提倡它。可惜，他把 Sinophone philosophy 和 Chinese-language philosophy 的两者完全等同，似乎并没有注意到 Sinophone 这一概念所具有的特殊内涵⁸。我们知道早在 2013 年就有史书美她们的 *Sinophone Studies: A Critical Reader*，于是，当下需要的大概是：以安靖如的这一提法为出发点，再藉以文

⁶ 纳富信留，《世界哲学史に向けて》，伊藤邦武、山内志朗、中岛隆博、纳富信留主编《世界哲学史 1》序章（东京：筑摩书房，2020），页 16。

⁷ 纳富信留，《世界哲学史に向けて》，伊藤邦武、山内志朗、中岛隆博、纳富信留主编《世界哲学史 1》序章，页 12。

⁸ Stephen Angle, “A Conference on ‘Sinophone Philosophy 汉语哲学’”, *Warp, Weft, and Way*, February 14, 2016: <https://warpweftandway.com/a-conference-on-sinophone-philosophy-%e6%b1%89%e8%af%ad%e5%93%b2%e5%ad%a6/>.（浏览日期：2020 年 5 月 30 日）





学研究领域中业已蔚为大观的华语语系理论，从而要构思出新的华语语系哲学，为世界哲学的运动增添一个方法论上的依据。

我们简单地要回顾一下华语语系研究的基本问题关切。史书美站在后殖民批评的立场剖析出华语语系世界内部的权力关系，强调不同于欧洲现代帝国主义的两种殖民脉络——大陆殖民主义以及开荒者殖民主义，与当代尤为显著的海外移民（或离散群体）一起构成华语语系世界的三大要素。根据她，华语语系研究的对象不只是狭义的汉语普通话（Mandarin）以及使用它的族群自不必说，而应同样把被强迫使用普通话的少数民族或弱势群体包括进去，更不用说，生活在中国之外世界各地的，使用非普通话的广义汉语语族语言的广大群体。这样，华语语系研究要着眼于广义汉语和普通话两方面内部的复数型和多样性，因此，与安靖如的诠释不同，Sinophone 不应该被翻译成“汉语”，也不能说成“华语”，而应该以“华语语系”来统称⁹。

同样推动华语语系研究的王德威观点略有区别。他更注重华语语系圈中的复声性，把它描画为“众声喧哗”（heteroglossia）的世界。这不仅表达出其内部繁复的语言生态，也有助于把握穿梭内外的动态交流，因而凸显出华语语系内外交错中的流动性、对话性以及相互摩擦。他在同高嘉谦、胡金伦合作出版的华语语系小说作品集《华夷风》（2016年）中所做的如下解释以富有诗意的文字表达这种特点：



05-4506832 Sinophone 的 phone 译为“风”，恰可点出丰富的意义：“风”是气流振动

（风向、风势）；是声音、音乐、修辞（《诗经·国风》）；是现象（风潮、风物、风景）；是教化、文明（风教、风俗、风土）；是节操、气性（风范、风格）。“风以动万物也。”华语语系的“风”来回摆荡在中原与海外，原乡与异域之间，启动华夷风景。¹⁰

王德威的论述以“风”的比喻来为复声的华语语系世界内外互动提供涵盖性的风景，这仿佛《庄子·齐物论》有关“地籁”的寓言，也因此直接带我去联接我在上述《齐物的哲学》当中反复论述的章太炎“齐物哲学”的宗旨：

真理不在语言能够表象的范围中，但是，人只能依靠语言来进行思考，而人的语言永远是“杂糅万变”的，像“万窍怒号”的地籁喧嚣一样。虽然如此，这

⁹ Shu-mei Shih, Chien-Hsin Tsai, Brian Bernards, ed., *Sinophone Studies: A Critical Reader*, New York: Columbia University Press, 2013, p.9.

¹⁰ 王德威、高嘉谦、胡金伦编，《华夷风：华语语系文学读本》（台北：联经出版事业股份有限公司，2016），页8。





种“吹万不同”才是每一个个体讴歌其生命的如实写照，我们在这种多声并存的世界当中，依靠有限的语言，寻求可能的真理表述。这是章太炎的哲学实践，也是他从《庄子·齐物论》中的“天籁”寓言得到的重要观点。¹¹

“天籁”在《齐物论》中，只是一种作用使万物自由地发出自己的声音，如“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁也！”¹²“天籁”听不见，更不可能看见。那在于语言的彼岸，因而支撑着复数的世界不失为破碎的相对主义无限泥沼。章太炎接续清代音韵学的成就建立了内含声音变转动态机制的声韵理论体系，以显示汉语不同的方音之间既有差异也有声转关系的声音延异性特色¹³。与刘师培动辄强调汉语声韵和其他语系的其他语言（如日语）的共同性不同，章太炎并没有积极采纳不同的语言之间寻觅共同点的那种普遍主义方法，而更趋向于注重汉语以一个个单音节汉字可作为词根形成复合词的构词特点来解释非汉语词汇对汉语词汇的翻译输入机制。换言之，与他强调以声转关系维系着动态统一性的汉语系统相对，他以声韵系统的不同区分语言的不同，而汉字的构词特点保证通过翻译引进外来词汇融入到汉语系统当中来。也在这一点上，我们可以说，章太炎继续发展清代音韵理论及其方言研究的精华，从而建立起了华语语系内部的方音动态网络体系，再着眼于汉字造词功能的优势来疏解了外语名词的翻译过程以及由此带来的汉语词汇的滋生繁衍机制。他的声转理论的另外一个可贵之处便是他为声韵孳乳变转演化过程的去中心化提供了一条理论可能性。其详细内容我已在《齐物的哲学》当中展开论述过，这里不再赘述，但说章氏以其“成均图”为核心的声转理论之成立仍然由于《庄子·齐物论》，特别是其中有关“环中以应无穷”的表述¹⁴。当然，我们依然不能不思考“环中”的空洞究竟意味着什么，因为它或许隐藏巨大的吸力，否则，为什么会成立“成均图”那一套圆环图式？这一问题大概是我们需要进一步思考并致力于解构的一个方向。在现阶段，引用

¹¹ 石井刚，《齐物的哲学：章太炎与中国现代思想的东亚经验》（上海：华东师范大学出版社，2016），页5。

¹² 郭庆藩，《庄子集释》《庄子·齐物论》，思贤讲舍光绪二十年刊本，页4。

¹³ 此处我尝试借用雅克·德里达的“延异”（différance）这一概念，试图加以时间差来扩张章太炎的声转理论，得到强调发出声音的每个个体存在的独自性以及不可复制性。当然，这种不可复制性不是说个体孤立于他者而存在，而是每个存在都以声转的关系互相联系，但其联系性是以动态的个体性为基础的。动态的个体性随时都在经历着变化，故不可复制。

¹⁴ 详见于石井刚，《齐物的哲学：章太炎与中国现代思想的东亚经验》，页108-111。





山内志朗（Shiro Yamauchi）对世界哲学概念所做的界定来提示包括华语语系哲学在内的世界哲学的未来蓝图：

世界哲学好比无限大的圆球。这个圆球上到处都是中心而没有一个圆周可划。每一个哲学具备无限性，具备着不为普遍性所吸收的单独性质。即使位于周边，同样可以吁求世界性，且没有理由否定新的普遍性从中孕育出来。¹⁵

也许，世界上可以容纳无限多的中心并行不悖地得以存在，那么，“环中”的吸引力也随之被淡化？我们至少应该去看圆周的边缘呈现出何等情况。

三、“临界状况”与哲学的实践

我们再回到 Sinophone 的另外一种译法——华夷风。华语语系小说读本《华夷风》的编者对之特意配给了“Sinophone/Xenophone”的英语词组。正如高嘉谦所说，华语文人到星洲后有意无意地以“夷语”入诗，即“透过方言腔调模拟‘夷语’，华/夷之间来回摆荡的‘声音’是华语语系（Sinophone）概念下的‘声音’，也是‘phone/风’”。¹⁶这个敏锐分析充分告诉我们华语语系并不是封闭的语言系统，而是总是面对外部，穿梭于和他者相触碰的边界内外，因此它永不安定，时刻都在经历着碰撞与异化，并激荡出新的语词、新的语音，以及以此表述出来的新的情景、新的意境，“启动华夷风景”而构造出新的世界。上述“圆周”的边缘因此总承受着冲击甚至变得无效。这种语言世界的异化或转化的过程本身都出现在每一个个体存在的生活经验当中，对华语语系或曰华夷风的关注始终离不开每一个活着的人的个体经验，换句话说就是，身体感受。

讲到这里，让我们就如下几个问题做一些整理吧：华语语系哲学在哪些方面与汉语哲学重合，哪些方面有区别？华语语系哲学的研究对象为何？华语语系哲学的视角如何为世界哲学的构建做出贡献？首先，华语语系哲学与汉语哲学同样主要根据人类，尤其是汉语使用者的现代经验来动摇语言内部话语系统的稳定性，注重文化发展演化的流动性、异化性以及转化性来打破传统/现代、东方/西方、中国/外国等等二元

¹⁵ 山内志朗，《普遍と超越への知》，伊藤邦武、山内志朗、中岛隆博、纳富信留主编《世界哲学史3》第1章（东京：筑摩书房，2020），页31。

¹⁶ 高嘉谦，《遗民、疆界与现代性：汉诗的南方离散与抒情（1895-1945）》（台北：联经出版事业股份有限公司，2016年），页425。





分野。华语语系哲学自然要照顾到语族内部各不相同的声音，因而也对边界的流动性加以关注，换句话说，华语语系哲学不是要勾勒出该语系内部的共性，而是要以语言，特别是汉字这一书面语言系统为核心的共性基础上关照以声音为代表的每一个个体之生命单独性以及伴随之的身体性。因此，华语语系哲学不但要对跨文化的比较提供一个维度，更要对在互为他者的两个异乡人相邂逅时的伦理以及由此显现出来的真理加以特别的关注，是在瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）所说的“将他者的语言作为出发点”（an alien language as a point of departure）去发现“真理的语言”（language of truth）的维度上指认普遍性的¹⁷。

第二个问题也跟这个观点相关，华语语系哲学的研究对象首先要把中国哲学原来占有的疆域扩张到华语语系的其他研究领域所研究的对象。不仅如此，正因为华语语系随风而动、内外相交的流动性和他者性特点，就在语系的边界处大有可下笔的空间，从而联结不同的语言，尚不失为单纯比较以及其所容易陷入的相对主义。华语语系哲学不是要划定哲学话语的疆界，而是要站在本来就在生活上随处可见的跨语际语言实践的现实，从尚未形成概念之前的活语言当中锻造出新的语言。世界哲学的倡议自然是很宝贵的，但在方法上，它如何突破比较哲学构筑的藩篱而获得真正本着世界这一普遍维度的视域上生产哲学话语？为此，无论是世界哲学还是世界文学，都不得不面对一个质问：“究竟用哪种语言叙述？”我认为，这个发难本身并不是世界哲学和世界文学的议题所要回答的根本问题。但恰如世界文学运动本身与英语世界的单边全球化趋势相伴而生，因此，我们还是有必要从非英语的广大语言出发。为了真正使得我们的文学成为我们一起拥抱普遍世界的共同平台，叙述世界文学的语言应该多样化，从理想来讲，世界上有多少语言，有多少世界文学。世界哲学也该如此。华语语系哲学与华语语系文学一样，就在这一点上能为世界哲学的发展做出很大的贡献。

于是，华语语系哲学应当承担世界哲学运动的一部分。也在此意义上，华语语系哲学已经不能与比较哲学等而视之。它不以不同地区哲学话语的比较和对话为务，而正是在华和夷边界处的流动性和转化性上寻找哲学的原生态，所以本来就没有固定的疆域。换句话说，华语语系哲学将致力于华语的去领土化（deteritorialization）。那么，何谓“哲学的原生态”？为此，我们需要回到世界哲学的早期提倡者卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）有关轴心时代的论述。哲学的轴心时代这一说法是在他著名的《历史的起源与目标》（1949年）一书中提到的。从欧洲的古希腊哲学家到印度的奥义

¹⁷ Walter Benjamin, “The Task of the Translator”, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, New York: Schocken Books, 1968, pp.76-77.





书，再到中国的诸子百家，世界上最为重要的各种哲学体系都出现在公元前大约五百年左右的时代，称之为“轴心时代”（Axial Age），通常作为世界史的共时性特点的典型事例广为引用。但我们不应该忘记，雅斯贝尔斯提倡这一说法的初衷并不在于强调这种共时性，而是唤醒我们人类面临危机的“临界状况”（Grenzsituation）时的觉悟与反省。

出现于此一时期的新情况是：生活在这三个世界的人类都意识到了其整个的存在以及局限性。人类经历世界的可怖性和自己的无能为力。人类发出根本性的问讯。人类面对着深渊，禁不住对解脱和救赎的希求。人类自觉地把握自己的局限性，同时，也锁定自己的最高目标。¹⁸

经历第二次世界大战浩劫的雅斯贝尔斯深感二十世纪条件下新的轴心时代的到来。我们当下的世界仍然延续着雅斯贝尔斯所反思的世界史新的挑战。加之，我们在1990年代苏东体制崩溃之后美国单极化的全球化趋势以及反全球化或对抗全球化的种种政治社会运动，还有科技的极端发达以及其所带来的如全球气候变动、自然灾害、人工智能和网络技术对人类社会的控制，生物技术动摇生命的定义，以至于今天困扰整个人类的病毒疾病 COVID-19 等等诸种现象之席卷和冲击下，“临界状况”的危机感的确在膨胀。雅斯贝尔斯提倡人们在这种“临界状况”下要退避到一种“避难所”，认为不是要依靠国家、教堂等既存的任何社会机构，而要在“灵魂的自由”上“与伟大的传统形成对话关系并从中得到鼓励”才是维系希望的唯一途径。雅斯贝尔斯讲，这种“避难所”便是人“做哲学”的实践本身¹⁹。在此，“做哲学”并不局限于从事一门学科在那里受到系统的训练。雅斯贝尔斯将“哲学”实践的可能性条件还原到人类存有的共性基础上。他说：

人与人之间的联系，从本质上讲，并不成立于其作为动物的形体相同性，而是在于如下事实：他们能够互相理解，他们都是意识、思考以及精神的动物。人与人之间最为紧密的相近性在于此。²⁰

¹⁸ 雅斯贝尔斯著、重田英世译，《ヤスパース专集 9 历史の起源と目标》（东京：理想社，1964），页23。

¹⁹ 雅斯贝尔斯著、重田英世译，《ヤスパース专集 9 历史の起源と目标》，页415、416。

²⁰ 雅斯贝尔斯著、重田英世译，《ヤスパース专集 9 历史の起源と目标》，页92。





人之普遍性的基础在于互相能够理解的普遍稟性，促使人们朝向互相之间的理解努力，而这种努力，或者用雅斯贝尔斯自己的表述说的话，这种爱心和信仰让人们通向哲学孜孜追求的共同目标——真理，而且，这种真理将出现于分散在地球上各个不同角落上生活的、非常具体的个人各不相同的处境中“做哲学”的具体努力。他们不是居住在拥有共同文化历史的某一共同体，而是“其历史起源相异的、相互距离最遥远的人们”²¹，而他们的努力才是真理所显现出来的条件。雅斯贝尔斯说：

个人的重要性在今天尤为显著。一个不封闭的、没有组织的、不可能组织的真正的人类共同体曾经被称作看不见的教堂。如果有人愿望生活在这样一个共同体当中，他一定要与地球上到处分散的个人一起拥抱一种信念。这种信念非常牢固，耐得住所有形式的破坏，同时也非常柔韧，拒绝任何形式的契约以及某种特定的要求使之稳固下来。事实上，他们都以这种信念为依托，作为个人生活着。个人的生活中充满着不满，且这种不满是人们所共享的。这些人们一起在这个世界中孜孜追求正确的道路，而不是要在世界之外寻求它。这些个人齐心协力，互相激励，互相鼓舞。²²



每一个人的联结不一定依赖于某一种共同且固定的空间。只要每一个人在“做哲学”的道路上，虽然从不相识，也可以走到一起。我们会想到雅斯贝尔斯这种哲学观念也在很大程度上支撑着汉纳·阿伦特（Hannah Arendt）以“对世界的爱”为依托的公共领域思想²³。就像她在 1955 年的著作《黑暗时代的人们》（*Men in Dark Time*）中所主张，人与人之前的友谊才是公共领域的必要条件，而这种友谊往往建立在处境不同却同样黑暗中的两个人中间²⁴。也就是，华语语系的那股“风”所掀动的种种邂逅与摩擦，即使不见得都是阿伦特这本书描述的那种“黑暗时代”的产物，但恰恰也因为拥有相互理解稟性的“自由的灵魂”相遇而成，自然具备着通向真理的哲学契机。

²¹ 雅斯贝尔斯著、重田英世译，《ヤスパース专集 9 历史の起源と目标》，页 417。

²² 雅斯贝尔斯著、重田英世译，《ヤスパース专集 9 历史の起源と目标》，页 417、418。

²³ 详见千叶真，《アーレントと現代 自由の政治とその展望》（东京：岩波书店，1996），页 56。

²⁴ 阿伦特著、阿部齐译，《暗い时代の人々》（东京：筑摩书房，2005），页 13-56。





四、空海《声字实相义》

由上而论，华语语系哲学就在华夷风的指引下，对于生活在“风”中的具体个人加以关注，致力于形构以复数性和动态性为基础的，运动的普遍真理，由此成为世界哲学的一部分。以下，让我们再次回到《妖猫传》中的历史世界，即一千二百年前曾出现一度的华夷风景象，从汉字书面语言的传统中提出我们今后发展华语语系哲学实践时可以当成资源材料，并加以思考。正如本文开头所讲，与《妖猫传》这部影片给人的内向性印象不同，唐都长安曾呈现为“众声喧哗”的华语语系世界则是不争的事实。特别是空海是其中首屈一指的华语语系典型人物。

空海（Kūkai, 761-835），或弘法大师，为日本著名僧侣、密教的支派真言宗的开祖。他作为遣唐使，804年入唐，师从惠果。806年回国后主持了高野山金刚峯寺，致力于推广真言密宗，为日本平安时期早期（大约在9世纪和10世纪之间）的密教化贡献尤著。空海也是日本哲学历史上最早且最重要的人物之一。比如，由夏威夷大学出版社于2011年出版的 *Japanese Philosophy: A Sourcebook* 第一章就是从空海的哲学写起。这个事实也在某种意义上支持我们的立场：一个哲学的诞生有可能直接得益于与他者的相遇。以空海为例，此他者无非是华语世界，他的哲学思考因此充满着华语语系哲学的色彩。首先是因为他的文本很多都以汉文写就，但这个在古代日本是最平常不过的事情，汉文也是日本知识分子作为东方汉字圈中文人理所当然要具备的起码素养。所以，更重要的是，他自由地穿梭于汉语、梵语及日语，以汉文为中心，总在语言的边界处试图发明其独特的哲理，而这种游弋于汉文内外进行哲学探索的强度而言，空海在日本哲学史当中可谓空前绝后。本文要分析的文本叫做《声字实相义》，其篇幅并不长，但集中体现了他的语言哲学。在华语语系哲学要关注一个个不同的声音这一点而言，空海该文本正是剖析声音、语言以及本体之间的关系，声音对此占据着尤为重要的位置。我们可以说，以《声字实相义》为主的空海哲学为我们提供“众声喧哗”世界观的一个范式。故此，不揣浅陋，稍加分析，以备我们以后进一步开展华语语系哲学的具体工作。

和空海的其他众多作品一样，该文本成立时间不详，但肯定在回国以后。空海的讨论从如下表述开始：

夫如来说法必藉文字。文字所在六尘其体。六尘之本法佛三密即是也。平等三密遍法界而常恒。五智四身具十界而无缺。悟者号大觉，迷者名众生。众生痴暗，无由自觉。如来加持示其归趣。归趣之本非名教不立，名教之兴非声字不





成。声字分明而实相显。所谓声字实相者，即是法佛平等之三密，众生本有之曼荼也。故大日如来说此声字实相之义，惊彼众生长眠之耳。²⁵

真理的表达如何可能？我们必需藉以文字来做。文字建立在色、声、香、味、触及法。此“六尘”又本于大日如来的活动本身。大日如来的活动由身（身体性的活动、口（语言活动）、意（精神活动）的深意——“三密”组成，普遍且永恒的真理就以此显现。虽然大日如来的存在如此遍于世界而完美无缺，蒙昧无知的众生无法自己悟出这个道理。因此，如来提示归趋以立名教。名教本于声字成立，声字明确就有实相显现。声字实相三者结合无非是身口意三密的真理之呈现，也就是众生本来就在于此的曼荼罗这一众佛群聚的世界真相。显教称身口意做“三业”，意指众生所做的三种行为，而密教以为“三密”，以表身口意本身需要“加持”即修行的对象，众生皆有而难以见闻，也在此意义上，身口意的“密”又是不管是悟者还是迷者都平等所持的，所以可以加持来追求。空海从此就开始探索声音和语言文字的秘密。

内外风气才发必响，名曰“声”也。响必由声，声则响之本也。声发不虚，必表物名，号曰“字”也。名必招体，名之“实相”。声、字、实相三种区别名义。²⁶

人从身体内部发出的呼气与外气合而发出声响，叫做“声”。“声”既然发出，一定要有所指之物，“字”便是此物之名称。既然有名，一定有其本体，叫做“实相”。这种声、字以及物之本体之间的关系仿佛清代考据学由音韵训诂出发递进靠近经义或曰道的方法，但不尽然。我们继续跟着文本了解空海的思路。

若约六离合释：由声有字，字则声之字，依主得名；若谓实相，由声字显，则声字之实相亦依主得名。若谓声必有字，声则能有，字则所有。能有字财，则有财得名；声字必有实相，实相必有声字，互相能所，则得名如上。若言声外无字，字则声，持业释；若言声字外无实相，声字则实相，亦如上名。……若道声字实相极相迫近不得避远，并邻近得名；若道声字假而不及理，实相幽寂而

²⁵ 空海，《声字实相义》，祖风宣扬会编《弘法大师全集》第二卷（东京：吉川弘文馆，1911），页521。

²⁶ 空海，《声字实相义》，祖风宣扬会编《弘法大师全集》第二卷，页522。





绝名，声字与实相异。声空响而无诠，字上下长短而为文，声将字异，并相违立名。²⁷

空海在此引文中，根据六离合释，即形成复合词的六种组词方式，梳理了“声字实相”的可能组合方式。在这里，空海实际上仅以其中的五种举例，分别为：依主释、有财释、持业释、邻近释及相违释。具体释义不一一加以解释，我在此只指出声、字以及实相的三个概念各为词根组成复合词的这种想法本身很重要。声和字各自独立，但结合为“声字”这一复合概念以联结另一概念——实相。如果说，清代经学的小学方法讲究的是由声而字，由字而词的递进式文本阅读方法，那么，按照空海的说法，光有这样的方法，还不能说经义由此可以明了。因为这种方法仍然认为声、字、经义的三个层面相互独立，构成等级关系。与上文中的五种组词方式比对，相违释与此相似。相违释认为声和字只是假托，触及不到实相所代表的形而上真理。空海说：“相违约浅略释，持业、邻近据深秘之释”，也就是，第五相违释的解释方式只代表浅显平凡的诠释（言外之意，是属于显教的诠释）。故此，我们也可以说，清代经学侧重小学之余，声、字、经与道的关系拆开来对待，恰似此相违释的方法。清代经学使得小学作为系统的诠释方法确立起来，从而做到不侵犯义理之学的藩篱。虽然也有少数例外，但基本没有做到声音文字的哲学化。换言之，清代学术对音韵的“发现”推动了以小学为主要功夫的新的经学方法——考据学，实际上，此方法与认为“实相幽寂而绝名”而从声字分开来的相违释预设相通，真正把小学联结到哲学大概也数章太炎为第一人。与之相对，密教所讲求的是声字实相的互相融会，所以三个概念互为词根形成复合词的这种语言生成思想才显得重要。尤其是持业、邻近两种诠释都表示密教的思想。持业释和邻近释的共同特点可以说，无论如何去解，都要肯定声、字、实相三者之间的某种互译关系和意义重迭关系。正如密教认为身口意皆密，同样，声字实相三者都隐藏佛法真理，反过来说，不管是什么样的声音都具有其独特的意涵及价值，“六尘”的一切既然可以为字，那么，世界中的每一个现象和其发出的声音一样都同样具有其独特的意义，并直接构成佛法世界。

声、字和实相三者的复合意味着抽象的本体和具象的身体得以整合。这里存在很深奥的哲理。如果把身口意三个面向模拟于声字实相，那么，实相应属于意的层面，作为理念存于人的观念当中，而不在于现实事物。声则相反，是很具体且特殊的现实存在。组成声字实相这一复合概念的每一个词根单独拿出来都有自己的特殊含义，而复合成为新的概念词组就会产生出新的意义。它既是声字也是实相，但也不是原来的

²⁷ 空海，《声字实相义》，祖风宣扬会编《弘法大师全集》第二卷，页 522、523。





声字，当然也不是原来的实相，是具象和抽象以某种方式化合而成的新概念。空海很谨慎且巧妙地只列举了五种可能的复合方式，并没有哪一种方式为对，哪一种为错。这是因为“一一言、一一名、一成立，各能具无边义理，诸佛菩萨起无量身云，三世常说一字义，犹尚不能尽”²⁸，也就是，每每都有无限多的义理存在，哪怕是诸佛菩萨都无法穷尽。如果说实相为一者，那么，义理的多样性就无从谈起，顶多就是说表达义理的语言多样。实相和声字的复合意味着实相也会随着声和字的具体样态可有变化，因此可以说，《声字实相义》实际上是在表明真理一而为多的道理。此“多”自然依据在声音所代表的身体性。在这种情况下，关键不是要求得不同解释的辩证统一，而是要人感悟佛法平等的曼荼罗世界作出不懈努力。于是，我们似乎可以说，以复合词的角度阐发声字实相之义的方法展示出世界以及其意义的丰富性和多样性，并且，这种丰富性和多样性并不是支离涣散的虚无主义世界，而是整合于佛法平等的理想。

“曼荼罗”空海的词汇中表示“真言”²⁹。

佛界文字真实。故经云真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。此五种言，梵云曼荼罗。此一言中具五种差别故，龙树名秘密语。此秘密语则名真言也。³⁰

曼荼罗所显现出来的宇宙真相由一切存有的实相组成，而空海把它解释为真言的世界。空海由此将由声音和文字构成的语言以及其所表达的世界与佛法真理相结合起来，勾画出无限繁复故极其丰富多样的曼荼罗景象。在那里，身体的特殊和本体的抽象相互彰显。这难道不是我们寄托华语语系哲学的“众声喧哗”以及以此为基去想象的普遍性的世界吗？

²⁸ 空海，《声字实相义》，祖风宣扬会编《弘法大师全集》第二卷，页 523。

²⁹ 其实，“真言”梵语谓曼怛罗（mantra），非曼荼罗（mandala）。这个“错误翻译”，学界认为是空海明知故犯所为。见北尾隆心译注《声字实相义》、宫坂有胜监修，《空海コレクション 2》（东京：筑摩书房，2004），页 167。

³⁰ 空海，《声字实相义》，祖风宣扬会编《弘法大师全集》第二卷，页 525。





五、结语

空海在唐土的时间为短短的两年，但充分利用其有限的时间，除了当地和印度的高僧之外，还结识了婆罗门僧，也做到了汉梵兼修。其周遭环境的多声性和多样性则可想而知，这种环境对他这种语言哲学的形成定会有帮助的。为《世界哲学史》丛书撰写《日本密教的世界观》一章的阿部龙一（Ryuichi Abe）介绍这样一则故事：公元827年大旱的背景下，天皇主持大型法会祈雨。空海为天皇撰写祈愿词，其中引用《守护国界主陀罗尼经》中有关君王的描述，却特意回避汉语词“君王”而用一梵语词——“罗惹”。阿部说，那是因为“罗”音代表为国牺牲的百姓苦难的喊叫声，“惹”音则代表君王为他们行善政的声音，空海由是让天皇明白“王”字包含暴虐性和光辉性兼而有之的道理³¹。语言的意思根据不同的语境、不同的背景都会流动转化，这种可变性和多样性集中表现在身体上面，也就是每个生命所发出的声音之多样性给空海真言思想奠定了基础。实相或曰本体作为最为抽象的观念，在传统哲学话语中往往指为普遍真理。我们属于东方汉字圈文化，近代以来成为西来真理概念的接受者，尽量把它翻译成汉字词语。在日本学界，很多人逐渐发现汉字译词不一定能够保存西语原来的微妙意涵，就干脆给原来的发音配以片假名（日语文字系统中的一种拼音文字）。后者的局限性是很明显的：外来词很难成为切近于肌肤感觉的自己的语言。哲学的学科化和专业化使得哲学的语言愈发远离我们的日常生活。但正如陈少明所指出，比如“道”等中国哲学最重要的关键词，也是通常被认为形而上的玄词，起初并没有那么深邃。以“道”字为例，它只表示行走之义，后来逐渐得到抽象化，遂丰富了哲学语言。也就是，哲学话语的出发点无不带有“地方性知识”的朴素性质，哲学的历史就是要把朴素的地方性知识提炼为抽象普遍的概念的不断实践过程³²。

如今，得益于经济全球化的迅速发展，人们的跨国往来日益频繁。突如其来的疫病世界性流行的影响下，这种往来受到顿挫，但在线交流的跨地域性特点以后还要加快人类知识生活的去身体化。英语主导、技术推广至上的经济全球化已经削弱了地方知识及其基础的身体经验，在线交流的部分成功以及此经验所将引导出的新的技术主义也许会变本加厉地促进人们遗忘身体性。在这种情境下，我们正需要回到身体本位的生活观和世界观，要努力去听雅斯贝尔斯曾说的世界各个角落上的“不满”的声音，或者在梵语的“罗惹”两字的发音所代表的苦难和光辉之指引下，重新检讨知识

³¹ 阿部龙一，《日本密教の世界観》，伊藤邦武、山内志朗、中岛隆博、纳富信留主编《世界哲学史3》第10章（东京：筑摩书房，2020），页248、249。

³² 陈少明，《中国哲学：通向世界的地方知识》，《哲学研究》，2019年第4期，页32-41。





工作的意义在哪里。为此，我想文学想象会具有无限的可能性。这也是在本文的结尾特意追加的一个补充，解释我为什么从华语语系研究联系到华语语系哲学的一个原因。后现代潮流过后，很多人开始注意到后世俗时代已经到来。现代社会中的人们已不满于科学理性霸占话语权的现状，对某种灵性表现出愈发强烈的要求。但我认为灵性要求不一定以宗教信仰为依托，其实，文学的想象中还可以追寻灵魂的自由，并进行自由灵魂的互相交流。对于华语语系哲学的想法得益于华语语系文学研究的丰硕成果之事实，我认为，这也指明我们的哲学将来要走的方向：哲学和文学结伴而行，作为具有生命关怀和世界关怀的共同体文学实践，为不同时代、不同空间、不同处境的人们照耀希望之光。





【征引文献】

一、 汉语文献

王德威、高嘉谦、胡金伦编，《华夷风：华语语系文学读本》，台北：联经出版事业股份有限公司，2016。

石井刚，《齐物的哲学：章太炎与中国现代思想的东亚经验》，上海：华东师范大学出版社，2016。

何乏笔，〈跨文化动态中的当代汉语哲学〉，《思想》第9期《中国哲学：危机与出路》，台北：联经出版事业股份有限公司，2008。

陈少明，〈中国哲学：通向世界的地方知识〉，《哲学研究》2019年第4期。

杨立华，《一本与生生》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018。



高嘉谦，《遗民、疆界与现代性：汉诗的南方离散与抒情（1895-1945）》，台北：联经出版事业股份有限公司，2016。

二、 日语文献

カール・ヤスパース，《ヤスパース专集9 历史の起源と目标》，重田英世译，东京：理想社，1964。

ハンナ・アレント，《暗い时代の人々》，阿部齐译，东京：筑摩书房，2005。

千叶真，《アーレントと现代 自由の政治とその展望》，东京：岩波书店，1996。

小林康夫、中岛隆博，《日本を解き放つ》，东京：东京大学出版会，2019。





王德威, 《华夷の変—华语语系研究の新しいビジョン—》, 滨田麻矢译, 爱知大学国际问题研究所编《グローバルな視野とローカルの思考—個性とのバランスを考える—》, 名古屋: 株式会社あるむ, 2020。

竹村牧男, 《空海の哲学》, 东京: 讲谈社, 2020。

伊藤邦武、山内志朗、中岛隆博、纳富信留主编, 《世界哲学史 1》, 东京: 筑摩书房, 2020。

伊藤邦武、山内志朗、中岛隆博、纳富信留主编, 《世界哲学史 3》, 东京: 筑摩书房, 2020。

空海, 《声字实相义》, 祖风宣扬会编《弘法大师全集》第二卷, 东京: 吉川弘文馆, 1911。

宫坂宥胜监修, 《空海コレクション 2》, 东京: 筑摩书房, 2004。



三、 英语文献

Benjamin, Walter, “The Task of the Translator”, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968)

Shie, Shu-mei, Tsai, Chien-Hsin, Bernards, Brian, ed., *Sinophone Studies: A Critical Reader* (New York: Columbia University Press, 2013)

