

解读“中国化”问题的中国概念

——以“对言”和“相关”为例

杨慧林

[摘要] “世界百年未有之大变局”提出了一系列有待回答的问题，“文明形态”和“文明史观”也重新面临着“创制”的时刻。与之相应，“相与而共”“共享而同”“相反而成”等中国式的“对言”结构及其有别于“同一律”的“相关律”逻辑，当可成为典型的思想语法，使“中国化”的问题在中国知识体系中得以厘清。而“中国化”与“时代化”的并用，恰恰需要在中西文本的译解之间进一步还原“对言”和“相关”的潜在意义；这不仅可以撬动概念的固化和理解的惯性，也将重置和重构文明对话的思想工具。

[关键词] 中国化；相关性；生生论；对言结构

习近平总书记2022年4月25日在中国人民大学考察时指出：“世界百年未有之大变局加速演进，世界进入新的动荡变革期，迫切需要回答好‘世界怎么了’‘人类向何处去’的时代之题。”“加快构建中国特色哲学社会科学，归根结底是建构中国自主的知识体系。”^① 而从“人类命运共同体”“全人类共同价值”到“人类文明新形态”的思想线索，其实正是为“中国之问、世界之问、人民之问、时代之问”提供的解答。其中的要义可能不仅在于打通中华文明的脉络和延展，使“中国道路”的历史依据、“中国特色”的文化根基、中华民族的融合性特征和中国传统的现代性转化得以厘清，还启发着关于人类文明和历史观念的全新叙述。

就此而言，“人类文明新形态”的根本意义也许并非通常的“人类进步”（human advancement）所能涵盖，需要进一步发掘潜在其间的“中国理论、中国思想”和“中国自主的知识体系”。“中国化”在中西语境中的不同理解以及与之相关的“共同价值”和“文化融通”等问题，或可作为典型的个案，“对言”和“相关”则应该成为独具解释力的概念工具。

一、从“中国化”到“时代化”的“共同价值”

随着中国的全方位发展，“中国化”问题得到了日益广泛的关注，也引发了某些误解甚至疑虑。比如“复兴中国本土的千年文化”是否意味着另一种“普适模式”？摒弃“西方中心”是否意味着“用中国的概念理解西方”？^② 有鉴于此，单向的自我解说未必有效，而必须回到中西之间的思想线

作者：杨慧林，中国人民大学文学院教授，yanghuilin@ruc.edu.cn。

^① 《习近平在中国人民大学考察时强调 坚持党的领导传承红色基因扎根中国大地 走出一条建设中国特色世界一流大学新路》，载《人民日报》，2022-04-26。

^② 参见司马涛（Thomas Zimmer）：《空间疑辩与侨易学》；何重谊（Heurtebise, Jean-Yves）、内善（Vanessa Kopeck）：《侨易学与中国文化研究的困境》，载《世界汉学》第17辑，中国人民大学出版社，2019。

索及其纠葛。

西方自身的文化变迁和历史演进，其实始终包含着类似于“中国化”的问题和观念。比如在中世纪的欧洲，“俗语化”（vernacularization）就曾标志着“本土化”（indigenization）、“处境化”（contextualization）等一系列文化融合的肇始。^① 传教士来华之时，“适应化”（accommodation 或 adaptation）也正是范礼安（Alessandro Valignano）、利玛窦（Matteo Ricci）等“西士”的主动策略。^② 因此，无论侧重吸纳外来文化的“本文化化”（inculturation）^③、还是造成某种“疏离或割让”的“涵化”（acculturation）^④，都不过是“由同处入，从异处出”的正反“面向”而已。^⑤ 正如利玛窦首先“引用中国经典”、附会儒理、解说“要理”，接下来则是就自己的“道理”另作其书。^⑥

进而言之，保罗·蒂利希（Paul Tillich）的“相关互应”（correlation）之所以能在当代欧陆思想中成为一个发散性的命题，亦在于“处境中蕴涵的问题”（the questions implied in the situation）与特别的申说相关联^⑦，据此才使已有的历史路径愈发“向交谈与对话敞开”，并逐渐接续起完整的思想链条。^⑧ 然而，近些年被西方译解的“中国化”似乎并非如此。

比如 *Sinicizing Christianity*（荷兰博睿出版社，2017）一书由十位作者分别撰写不同章节，尽管主要的“中国化”概念选用了 sinicization，具体行文却各有不同。^⑨ 但是为该书作跋的美国学者赵文祠（Richard Madsen）直接将“中国化”定义为“强制适应”（forcing the adaptation），并且是“在统一国家的严控之下”、适应“单一的中国文化”（a unitary Chinese culture）。从这样的“中国化”视角评判“中国化”问题，其路向不言而喻，所谓“多重的中国化”也就成为“内部冲突”的揣测。^⑩

类似的偏见，在左派学者齐泽克（Slavoj Žižek）发表在《伦敦图书评论》的文章《中国化》^⑪中也可见到。齐泽克先是借马克思的“拜物教”（fetish）一词剖析西方的“民主拜物教”，接着便将“中国化”（sinicization）的概念预设调侃为“另类现代性的翻版”（another version of “alternative modernity”）。这类词语的意义积淀几乎注定了布鲁赫（Maurice Bloch）的判断：“符号本身就规定了话语的构成，使用一定的符号也意味着接受一定的观念。”^⑫

那么“中国化”何以被特指为 sinicization 而不是“俗语化”以来任何其他的西方概念？按照柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）的说法^⑬，英语中的 sinicization 当属美国学者的“发明”，用以描述满族被汉族同化、清代绵延两百多年的权力悖论。这本来只能译作“汉化”，却并非“中国化”；

① 相关讨论可参见杨慧林、黄晋凯：《中世纪欧洲文学史》，第二编第一章“中世纪欧洲民族俗语的形成”，第三编第一章“欧洲文学的本土化”，译林出版社，2001。

②③④ 钟鸣旦：《本地化：谈福音与文化》，14、30-31、39页，光启出版社，1993。

⑤ 赵紫宸：《中国民族与基督教》，载张西平、卓新平编：《本色之探》，22-23页，中国广播电视出版社，1999。

⑥ 利玛窦：《天主实义今注》，梅谦立注，谭杰校勘，6、4-5、7页，商务印书馆，2014。

⑦ John Macquarrie. *Twentieth-Century Religious Thought* (fourth edition). SCM Press, 1988, p. 368.

⑧ 从“相关互应”引出的诸多讨论和相似命题，可参见 Francis Fiorenza, and John P. Galvin (eds.). *Systematic Theology: Task and Method. Volume I*. Fortress Press, 1991, pp. 55-61.

⑨ Zheng Yangwen (ed.). *Sinicizing Christianity*. Brill, 2017. “中国化”的对应概念有 enculturation（濡化）、acculturation（涵化）、inculturation（本文化化）、adaptation（适应化）、redefinition（再定义），等等。

⑩ Richard Madsen. “Epilogue, Multiple Sinicizations of Multiple Christianities”. In Zheng Yangwen (ed.). *Sinicizing Christianity*. Brill, 2017, pp. 319-326.

⑪ Slavoj Žižek. “Sinicization”. *London Review of Books*. 2015, 37 (14).

⑫ Maurice Bloch. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. Academic Press, 1975, p. 9.

⑬ Pamela Kyle Crossley. *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton University Press, 1990.

况且即便没有误译,“满汉文化从冲突到融合”也当然是“以汉文化为主体的双向互动”,而不是“满族逐渐汉化、直到被同化的简单过程”。^①但是在所谓“新清史”的众声喧哗中,这一“双向互动”对“单向汉化”的否定,似乎是从“非汉化”(not sinicized)衍生为“去汉化”(de-sinicized),进而暗含了微妙的意蕴。乃至 sinicization 进一步对应于“中国化”的时候,其中被默认的“话语能指”已经根本阻断了对话的可能。

针对这样的背景,中国“独特的历史、独特的文化、独特的国情”确实需要用“中国理论、中国思想”和“中国自主的知识体系”予以阐发。由此理解“中国化”则必须跳出“汉化”的圈套,去把握“中国实际”“中国传统”与“时代化”的三个层次。这首先体现为“马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合”以及“马克思主义中国化和时代化”。^②如果说“汉化”一词的实际迁转是通过比较才得以显现,那么将“中国化”置于汉语的习惯形式与英语的解释性表达之间,可能会更为清晰。^③

“马克思主义中国化”的第一层含义是“适应中国语境”(context),亦包括“适合中国的国情”(actual conditions)和“中国的具体实际”(specific realities);乃至英译本与之对应的“适应”(adapting),既是指“中国化”也是指“本土化”。

“中国化”的第二层含义是从“中国的具体实践”延展于“中华优秀传统文化”,亦即“中华文化(culture)和中国精神(ethos)的时代精华”;从而才有“马克思主义中国化新的飞跃”,才成为“当代中国马克思主义、21世纪马克思主义”。

“中国化”的第三层含义与“时代化”(the needs of our times)并列,这就不仅包括“中华优秀传统文化”,也包括“吸收人类创造的一切优秀文明成果”;因而“构建人类命运共同体”(a human community with a shared future)与“弘扬全人类共同价值”(the shared human values)相互呼应。其中最为关键的,当是对“共同”(shared)的译解,这与“人类健康共同体”“地球生命共同体”“全球发展共同体”等命题一脉相承,这也是为什么“全人类共同价值”用作 the shared values (共享的价值)却并非沿用西方式的 universal values (普遍价值)。

习近平总书记在党的二十大报告中特别指出:“中国共产党为什么能,中国特色社会主义为什么好,归根到底是马克思主义行,是中国化时代化的马克思主义行。”^④如果说“中国化”不仅包括“中国国情”“中国的具体实际”,也包括“中华优秀传统文化”,那么“中国化时代化”的合用正是使“构建人类命运共同体”“弘扬全人类共同价值”和“人类文明新形态”得以贯通。

特别需要留意的是:在《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》的英语释义中,有关“中国化”的用词有 adapting to, compatible with, creative application 等等,而唯独没有 sinicization。支撑其间中国式“思想语法”,或可从“对言”和“相关”的基本逻辑中进一步还原,由此撬动概念的固化和理解的惯性,才能重置和重构文明对话的思想工具。

二、由“共”释“同”的“对言结构”

汉语本身的内在结构,已经为“中国化”到“共同价值”的延展提供了注脚。《说文解字》以

① 郭成康:《也谈满族汉化》,载《清史研究》,2000(2)。

② 参见《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》,人民出版社,2021。

③ 以下均依据 *Resolution of the Central Committee of the Communist Party of China on the Major Achievements and Historical Experience of the Party over the Past Century*. Adopted at the Sixth Plenary Session of the 19th Central Committee of the Communist Party of China on November 11, 2021, 见 https://english.www.gov.cn/policies/latestreleases/202111/16/content_ws6193a935c6d0df57fq8e50b0.html。

④ 习近平:《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》,载《人民日报》,2022-10-26。

“共”释“同”，乃是因为“共”字“从廿升”；“廿”即二十，“升”为“竦手”，“二十人皆竦手”，才有所谓“共”和“同”。这种因“相与”而“共在”、却不是由“一己”而“求同”的逻辑，当是中国思想的独特品质，与西方“从巴门尼德开始就基于‘同一’（identity）”^①的思想传统截然不同。

在印欧语系中，“主谓句法”（subject-predicate proposition）始终被视作“言语左右思想、言语引导思想”的突出例证；而“有无相生、难易相成、长短相较、前后相随”（《道德经》）作为中国思想的典型表达，却是“参互成文”“单说不立”。西方“同一律”（logic of identity）与中国“相关律”（logic of correlation）之分别正在于此。^②中国语言学家沈家煊也是由此论说“超越主谓结构”^③的“对言语法和对话格式”^④。

早在19世纪30年代就有中国学者注意到这一问题：“哲学上的本体（substance）是由名学（逻辑学）上的主体（subject）而来……亚里士多德把这样的西方人思想习惯加以整理做成系统的说明，遂成‘亚里士多德的名学’。这样的名学支配了西方人数千年。”^⑤而常常可以省略主语、本来并无“是动词”的汉语习惯，则使法国哲学家克里斯蒂娃（Julia Kristeva）在其文章中加入了一条有趣的注释：“现代物理学和古代中国思想同样与亚里士多德传统相反、与独白相反、而具有对话的性质。”^⑥

克里斯蒂娃参考的中国文献在1939年被译为英文，并以《一位中国哲学家的知识论》为题刊载于英文版的《燕京社会学界》1939年第一期。^⑦更为有趣的是：中国学者以《说文解字》“对，磨无方也”比照巴赫金（Michael Bakhtin）“语言只能存在于使用者之间的对话交际之中”^⑧，克里斯蒂娃同样是借助中国思想和巴赫金的复调理论，描述不同于独白式叙事（monologism）的“颠覆性小说”（the subversive novel）。^⑨

1956年，印度裔的美国学者穆祖姆达（Haridas T. Muzumdar）又发表《一位中国哲学家的知识论》，该文不仅与1939年的译文同名，其主要内容也可以说是某种“译述”。其中最值得留意的，应该是关于“中国智慧”的概括，即“相关性的逻辑（correlation logic）、非排他性的分类（non-exclusive classification）和类比式的定义（analogical definition）”^⑩。克里斯蒂娃以“类比”（analogy）取代“同一”（identity）、“关系”（relation）取代“本体”（substance）的思路，可能从穆祖姆达的概括中得到了直接启发。

“一阴一阳之谓道”的“对言结构”（antithetical structure）不仅可以从《周易》追溯思想的原型，其实也遍及整个的中国传统，比如“东西相反而不可以相无”（《庄子·秋水》）、“动极而静，静极复动”（周敦颐《太极图说》）、“据本以适末，居无以观有”（释镇澄《道德经集解》），等等，几乎俯拾即是。而在语言学家的比较研究中，英语之“对话”（antithesis）主要被限定于“正反

① Joan Stambaugh. "Introduction". In Martin Heidegger. *Identity and Difference*. Harper & Row, 1969, p. 7.

② 张东荪：《思想、语言与文化》，载《社会学界》，1938（10）。

③④⑧ 沈家煊：《超越主谓结构：对言语法和对话格式》，82、91、扉页，商务印书馆，2019。

⑤ 此言见于张东荪1936年的文章，转引自沈家煊：《超越主谓结构：对言语法和对话格式》，4-5页。括号中的解释为笔者所加。

⑥⑨ Julia Kristeva. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* Columbia University Press, 1980, p. 91 (footnote 20: "Such a mode shows up in modern physics as well as in ancient Chinese thought, as the two are equally anti-Aristotelian, anti-monological and dialogical."), p. 85.

⑦ Chang Tung-sun. "A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge". Translated by Li An-che. *The Yenching Journal of Social Studies*, 1939 (Peking), I (2).

⑩ Haridas T. Muzumdar. "A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge". *The Midwest Sociologist*, 1956, 19 (1): 12-17.

对”“英雄偶句”的“宽式对偶”和“修辞手段”，与汉语结构所具有的“互文性”“对言性”以及作为“对偶文化”的中国文化有所不同。^①不过在文学批评的领域，曾有布鲁姆（Harold Bloom）《影响的焦虑》一书从现代心理学借用 antithesis，并推导出“对偶”“对偶意义”“逆向对照”“逆反批评”等一系列概念。^②这固然谈不上“对偶文化”，却未尝不是从一般的修辞学分析回到语言哲学的结构性意义；透过其“相反理念”的种种“对应”，也未必不可追索“对言”在西方概念系统中的潜能。

布鲁姆直言，他是“在相互平衡或平行的结构、短语和词汇之中（in balanced or parallel structure, phrases, words）并置相反的理念（juxtaposition of contrasting ideas）”。借用叶芝的说法，这是“寻找自己的反面”（a quester who seeks his own opposite）；在弗洛伊德那里，这是“原始词汇中的对立意义”（the opposed meanings of primal words）^③；就文学传统而言，这是史蒂文斯与惠特曼之间的“逆向对照”^④；在文学批评的意义上，这又是“逆反批评”所揭示的“一系列偏移”（a series swerves）^⑤。如此重读布鲁姆，则中译本似乎稍显随意的“对偶”或“逆向”之不同的词语选择，反而使可能遗失在翻译中的意味得以暗示。因为按照布鲁姆的分析，antithesis 对现代西方的最大启发，恰恰是“同一”在心理学、而非形而上学意义上的重新解释；于是他援引弗洛伊德之说：“在意识中以两个对立面出现的东西，在无意识中往往是个统一的整体。”^⑥

缘此加以比照：“对言”的基础在于“相关”，“对言”式思维必然将“求同”转换为“共在”^⑦，因此也许只有在“对言”的汉语意义上，“共同体”才既是“和而不同”又是“天下大同”，才是“共享的未来”而非“同样的宿命”。与之相应，人与自然的和谐相处也才能被描述为“共同构建（jointly build）地球生命共同体（a shared future for all life on Earth）”^⑧。

另一方面，“对言”不同于西方的“同一律”，当弗洛伊德“意识中的对立”与“无意识中的统一”被“并置”而“相关”的时候，无论“对偶”还是“逆向”都不可能回转到传统形而上学“体现为‘一’”的“禁律”（prohibition）^⑨，却是呼应着克里斯蒂娃的“颠覆性小说”及其从“共在”（ambivalence）而“逃离禁律”的努力^⑩。这就是西方的“诗性话语”（poetic discourse）常常隐含的哲学意味。

无论来自西方传统的“对偶意义”和“逆向批评”、还是来自汉语经验的“对言语法和对言格式”，都在中西之间展示出巨大的思想空间：其中有英国汉学家葛瑞汉（Angus Charles Graham）从“阴阳”论说“相关性思维”^⑪，有克里斯蒂娃从“阴阳”看到“对上帝的取代”（Yin-Yang dialogue…… in place of God）^⑫，也有布鲁姆从卢克莱修发现“使宇宙变化成为可能”（to make

① 沈家煊：《超越主谓结构：对言语法和对言格式》，117-121页，商务印书馆，2019。

② 参见哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑：一种诗歌理论》（中国人民大学出版社，2019）一书的36、48、50、11、71页以及徐文博撰“代译序”第2页。原文中与之相应的概念都是基于 antithesis，包括 antithetical meaning, antithetically completes……antithetic criticism 等。参见 Harold Bloom. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (Second Edition). Oxford University Press, 1997.

③④⑤⑥ Harold Bloom. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (Second Edition). Oxford University Press, p. 65（另参见徐文博中译本51-52页，译文有所调整），p. 93, p. 63, pp. 67-68.

⑦ 《张子正蒙·太和》“有象斯有对，对必反其为”亦是“对言”的一种解说；而“有反斯有仇，仇必和而解”，则正是由“共”释“同”。

⑧ 参见 *Resolution of the Central Committee of the Communist Party of China on the Major Achievements and Historical Experience of the Party over the Past Century* https://english.www.gov.cn/policies/latestreleases/202111/16/content_ws6193a935c6dddf57fq8e50b0.html.

⑨⑩⑫ Julia Kristeva. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Columbia University Press, 1980, p. 70, p. 85, p. 70.

⑪ A. C. Graham. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Institute of East Asian Philosophies, 1986.

change possible in the universe) 的“原子‘偏移’”(a “swerve” of the atoms)^①。由此贯通“中国知识体系”在中西之间的双向阐发，当通过“命运与共”“美美与共”的“对言”之“共”，辨识中国思想为“人类命运共同体”留下的语言学印记。

三、因“关系”而“天下”的“文化融通”

如果说“人类命运共同体”意味着“相互依存”，那么中国古籍中的“世界”“宇宙”“天下”等概念本身就启发着这一“关系”。仅仅从西文理解“世界”，所谓“世为迁流，界为方位”（《楞严经》）的时空关系必然被湮没；而回到汉语本身，“宇宙”本来也是“上栋下宇”的“栋梁”和“屋檐”（《周易·系辞下》），随之才引申出“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇”（《淮南子·齐俗》）。这些原初的汉语含义，应该是溢出、而不是对等于 world、universe 或者 cosmos。

也许就是因为如此，安乐哲（Roger Ames）似乎并不想硬译“天下”：“圣人以天下为家”（take the whole world as their family）^②“通天下之志”（discern the purpose of the world）^③ 都仅仅是“世界”而已。但是当他从根本上回溯古希腊哲学的“在”（beings）与中国思想之“生”（becomings）的时候，“在本身”（being *per se*）自然通向西方的“本体论”（on-tology），“生的方式”（the way of living）则不能不借“生命”（*zoe*）而另造“生生论”（*zoe-tology*）。根据他对中国典籍的梳理，这里的“生生”（the ceaseless generating and procreating）既是宇宙之“大道”（way-making）也是“天地之大德”（the greatest capacity of the cosmos）^④，那么无论世界、宇宙还是天下，左右其间的都是“对言”所构成的“依存”关系。

由“相互依存”而“生生不息”，可谓“象天则地”“创制天下”^⑤之本（《管子·霸言》），以至在中国古代的智慧中，必是“彼出于是，是亦因彼”（《庄子·齐物论》），必是在“生与灭、断与常、一与异、去与来”的“八不”之间界说“中道”^⑥，必是在“相反以见其相成”的“对极”之中厘定“东西”^⑦。

与这种“中国宇宙论中的阴阳交替”相应，“关于两极和交替的各种象征意义之形态学”其实可以见诸多种文化，“以各种形态的两极性、二元消长和对立统一为基础的典范体系”^⑧也并非中国所独有。但是埃里亚德（Mircea Eliade）在详尽的考察之后仍然相信：“阴阳消长和相生相成”包含着“中国思想的原创性”。^⑨

就此从中国的角度反观西方，百余年来一个思想链条依稀可见：被马丁·布伯（Martin Buber）称作“本体”的“关系”（Beziehung）^⑩，被蒂利希（Paul Tillich）视为“方法”、且“催化”过艾略特（T. S. Eliot）的“相关”（the method of correlation）^⑪，被海德格尔（Martin Heidegger）着力发掘的“关系本身”（the very relation）^⑫，被列维纳斯（Emmanuel Levinas）置于“本

① Harold Bloom. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (Second Edition). Oxford University Press, p. 14.

②③④ Roger Ames. *A Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy*. The Commercial Press, 2021, p. 48, p. 53, pp. 198 - 199.

⑤⑥ 方立天：《中国佛教哲学要义》（下卷），1152 - 1153、1168 - 1170 页，中国人民大学出版社，2002。

⑦ 法国哲学家朱利安（Francois Jullien）对“东西”一词感到的震惊，参见于连等：《（经由中国）从外部反思欧洲：远西对话》，23 - 24 页，大象出版社，2005。

⑧⑨ 埃里亚德：《世界宗教理念史》卷二，406、28 页，商周出版社，2001。

⑩ Jonathan R. Herman. *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*. State University of New York Press, 1993, p. 227, footnote 12.

⑪ John P. Newport. *Paul Tillich*. Word Books, 1984, p. 47.

⑫ Martin Heidegger. *Identity and Difference*. Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, Harper & Row, 1969, pp. 7 - 8.

体”之前的“关联”(la correlation)^①，被霍尔沃德(Peter Hallwar)用来归纳巴丢(Alain Badiou)的“纯粹关系性的中介”(the merely relational mediation)^②，等等。如果忽略其中可能的“文化融通”，这些关键概念的深层意义便也被遮蔽。

比如布伯的《我与你》，开篇就是“对言”：“基本语并非单字而是配对的”^③，从而“建立了……互相关系的世界”^④。这一“我—你”的“配对”被西方研究者解释为“朝向自我的相关性行为”(correlative action towards its own being)^⑤。中国学者则敏锐地指出借助道家或者佛经才能恰当理解的一些语句。特别是关于布伯提及那位“吹奏玉箫”的“中国诗人”^⑥，布鲁姆式的“逆向”考察也必须建立在西语和汉语的“文本之间”，否则已无法说清“你”“我”。^⑦

需要注意的是：在《我与你》出版的13年前，布伯曾根据英译本转译《庄子的论说和寓言》(*Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, 1910)，并写有后记《道的学说》(Die Lehre vom Tao)。布伯不懂汉语，其德语译文基本上是随英译本亦步亦趋，唯《庄子·秋水》“知东西相反而不可以相无，则功分定矣”一句，布伯却不取翟理斯(Herbert Allen Giles)、巴尔福(Frederic H. Balfour)、理雅各(James Legge)等英译者的惯常用法，使“功分”成为意味深长的“关系”(Beziehung)。

从翻译的角度看，“东西相反”恰成“不可相无”之“配对”，“关系”的一词之选应该体现着布伯对庄子的理解。就思想史而言，相反相生的“关系”不仅通向布伯后来的“关系哲学”，也应推及海德格尔对“同一与差异”的思考及其克服传统形而上学的意图。于是可知：为什么海德格尔“并不追究关系的具体内容”(the “components” of the relation)，而是追究“仅仅作为关系的关系”(the relation as a relation)^⑧，为什么这一意义上的“关系”可以成为全新的思想工具。^⑨

中西思想对话中的“对言”和“相关”，自然会从《周易》追溯“阴阳消长”的原型，但是马丁·布伯由此“窥视永恒之‘你’的衣裾”并“与永恒的‘你’交谈”^⑩，又不能不关联于“神人二性”(hypostatic union)的西方传统本身。“阴阳”和“神人”互为参较，就不仅仅在于埃里亚德所说的“中国思想的原创性”，还会使中国式的“对言”和西方式的“对话”进一步相互激发，使某种“偏移”得到逻辑依据。

比如布伯“我在与你的关系中生成；当我成为我，我才说你”(I become through my relation to the *Thou*; as I become *I*, I say *Thou*)，是在相当程度上被归结于传统的“神学命题”。^⑪但是在当代神学家凯瑟琳·坦纳(Kathryn Tanner)的著述中，“神人二性”亦是作为“一个极端的例证”，说明“一切皆生于相反而成的关系”(All creatures are formed in relation to what they are not)、“通过与‘非己’结成的关系而成为自己”(to be oneself in relation to what one is not)。^⑫

① Walter Brogan, and James Risser (eds.). *American Continental Philosophy: A Reader*. "Introduction". Indiana University Press, 2000, p. 4.

② Peter Hallward. *Badiou: A Subject to Truth*. University of Minnesota Press, 2003, p. 250.

③④⑥⑩ 马丁·布伯：《我与你》(三版)，1、5、40、5页，基督教文艺出版社，1986。在杨俊杰根据德文版完成的最新译本中，此两处为“基本词不是单个的词，而都是一对词”，这“缔造了一个联系的世界”。

⑤⑪ James Brown. *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in Modern Theology*. Collier Books, 1962, p. 104, p. 107.

⑦ 参见杨俊杰：《译者前言》，载马丁·布伯：《我和你》，浙江人民出版社，2017。

⑧⑨ Martin Heidegger. *Identity and Difference*. Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, Harper & Row, 1969, pp. 7-8, p. 15.

⑫ Kathryn Tanner. "In the Image of the Invisible". In Chris Boesel, and Catherine Keller (eds.). *Apopahitic Bodies*. Fordham University Press, 2010, p. 122.

二者的文字看上去不无相似，其内核却正如海德格尔从“关系的内容”到“关系本身”之根本迁转。甚至可以说，通过“纯粹非语义”（a mere non-semantic）的“关系”，信仰的对象实际上已经被抽象化为一个“位标”（place-holder），用以标识无从把握的“真理、真实和至善”。^①这种神学的“否定式理解”（apophatic understanding）几近葛瑞汉的“相关性思维”（correlative thinking）和克里斯蒂娃的“阴阳对话”：既处在中西“两极”的思想坐标之间，也无法回避当代哲学对“圣俗之辨”的影响和置换。

曾有研究者认为：布伯的命题“在原本的德文中意蕴更丰富”（even more pregnant in the original German）^②，这在常识的意义上并非没有道理，然而一旦回溯上述的对话线索和思想沿革，当会发现任何单一的概念系统都不足以作为问题的真正出发点。西学东渐与中学西传的相互交织，早已成为真实的文化底色，与之相应的任何文本都只能是“互文本”（co-text），由此展开的任何言说都只能是“对话”。

这绝非另一种“普适模式”、另一种“中心话语”，正如习近平总书记所言：“推动构建人类命运共同体，不是以一种制度代替另一种制度，不是以一种文明代替另一种文明，而是不同社会制度、不同意识形态、不同历史文化、不同发展水平的国家在国际事务中利益共生、权利共享、责任共担，形成共建美好世界的最大公约数。”^③

1789年法国大革命爆发的前夕，席勒（Friedrich Schiller）在耶拿大学哲学教授的就职演讲中讨论了“何为普遍历史”，被研究者称为“一个特别的学术事件”。^④19世纪30年代的欧洲革命前后，德国历史学家兰克（Leopold von Ranke）也论及同样的问题，并留有《论普遍历史》遗稿。^⑤一向强调“史料”和“实证”的兰克甚至直言：历史之所以“区别于所有的其他学科”，乃是因为“其他科学仅仅满足于记录已经发现的事物（Other sciences are satisfied simply with recording what has been found），历史却要求一种重新创造的能力（history requires the ability to recreate）”^⑥。尽管这篇遗稿之英译者所用的“重新创造”可能比德文稍有夸大^⑦，但是自从亚里士多德区别文学与历史之“真”、并且认为诗人才是“事件的创制者”^⑧，在兰克这里终于有了针对性的回应。如何使历史的叙述具有某种“创制”的功能，应该是席勒和兰克共同意识到的问题。

“世界百年未有之大变局”使“文明形态”和“文明史观”再度面临“创制”的时刻，而西方式的“人类共同体”（human community）以及“资本主义世界体系”（world-system）也已经意识到即将“让位于后继的体系”，尽管还“不能预测它会是一个什么样的体系”。^⑨在这样的背景下，中国传统所蕴含的语言结构、思想资源和文化经验，不仅可以为中国自身的问题带来更为通透的理

① Kathryn Tanner. “The Ambiguities of Transcendence: In Conversation with the Work of William E. Connolly”. In Melanie Johnson-DeBaufre (ed.). *Common Goods: Economy, Ecology and Political Theology*. Fordham University Press, 2015, p. 96.

② James Brown. *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in Modern theology*. Collier Books, 1962, p. 104.

③ 习近平：《在中华人民共和国恢复联合国合法席位50周年纪念会议上的讲话》，人民出版社，2021。

④ 席勒：《何为普遍历史？为何学习普遍历史？》，德文版编者注，载刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，158页，华夏出版社，2017。

⑤ 兰克：《论普遍历史》，载刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，179-195页。

⑥ Leopold von Ranke. *The Theory and Practice of History*. Edited with an Introduction by Geotg G. Iggers and Konrad von Moltke. Bobbs-Merrill Company Inc., 1973, p. 33.

⑦ 我的同事、中国人民大学文学院 Leo Leeb 教授认为：兰克在这里可能故意使用了生僻的单词 Wiederherbringung，与之对应的英文意思是 reproduce 或者 represent，而不一定是英译者选用的 recreate。沈阳师范大学文学院姜哲教授为我提供了德文版：Eberhard Kessel. “Rankes Idee der Universalhistorie”. *Historische Zeitschrift*, 1954 (118): 290-291。顺此致谢。

⑧ 亚里士多德：《论诗》，载苗力田主编：《亚里士多德全集》第9卷，654-655页，中国人民大学出版社，1994。

⑨ 沃伦斯坦：《现代世界体系》第1卷，中文版序言，2页，高等教育出版社，1998。

解,也应当在中国与西方的互参和互释中,为“人类命运共同体”“全人类共同价值”和“人类文明新形态”提出问题、也提供回答。

进而言之,用中国概念解读“中国化”问题,当然不是自我封闭的自说自话;正如“对言”和“相关”的上述追索,其基本价值恰恰在于相对又相关、相反而相成的种种纠葛。这些纠葛使中国思想进入西方的概念系统,也同样使我们自身被重新激活。因此,当国人感叹形而上学之“缺失”^①的时候,西人却看到“东方形而上学”的“高地”^②;其关键未必是“失”者何失、“高”者何高,在比较中发掘深层的辩难及其逻辑,也许应成为构建中国知识体系的基础性工作。

A Reading on the Question of Sinicization as a Chinese Concept: Antithesis and Correlation

YANG Huilin

(School of Liberal Arts, Renmin University of China)

Abstract: The “unprecedented great changes of the past century” confront us with many questions, at a time when notions of the form and the historical view of civilizations are also being rethought and recreated. In response, Chinese-style antithetical structure, as seen in such concepts as ambivalence, shareability, and convertibility—and a Chinese logic of correlation, which is distinctly different from the logic of identity should be taken as a metaphysical grammar to address the questions of Sinicization within a Chinese knowledge system. The present juxtaposition of “adapting to the Chinese context” and “adapting to the needs of our times” precisely requires the restoration of the latent signification of antithesis and polarity to Chinese and Western texts, which will not only leverage a certain embedding of concepts and inertia in understanding, but will also reset and reconstruct dialogues between different civilizations.

Key words: Adaptation; Correlation; Zoe-tology; Antithetical structure

(责任编辑 林 间)

① 陈寅恪语,原话是:“佛教于性理之学 metaphysics,独有深造,足救中国之缺失。”转引自方立天:《中国佛教哲学要义》(上卷),绪论,2-3页,中国人民大学出版社,2002。

② 巴丢:《哲学宣言》,44-45页,南京大学出版社,2014。他的原话是:“自尼采之后,所有的哲学家都自称为诗人……正如海德格尔那样,向东方形而上学高地上的诗性倾向致敬。”