

論萊布尼茲、黑格爾和雅斯貝爾斯對中國的認識

德國思想家對中國認識的範式轉換

李雪濤*

對中國認識的範式轉換，是時代的思想和社會處境變化的必然結果。一部時代的思想家對中國的認識史，就是範式轉換的歷史。作為當時歐洲主流思潮的推動者，具有代表性的德國哲學家萊布尼茲、黑格爾和雅斯貝爾斯對中國的認識充滿着時代的氣息與精神，從中可以捉摸到那個時代脈搏跳動的音響。儘管這三位哲學家都不是漢學家，卻不約而同地將中國納入了他們的哲學框架之中。我們今天研究他們對中國認識的範式轉換，對正確理解中國形象在西方歷史上的變遷仍有價值。顯然，這些德國思想家對中國的研究並非出自嚴格意義上的漢學興趣，正是他們將中國思想與西方思想進行比較時的提問視野，及其在面對中國思想時的問題意識，至今依然值得我們關注。

這三位在德國乃至歐洲歷史上起着重要作用的思想家，分屬三個重要的時代：萊布尼茲屬於在 17 世紀興起、在 18 世紀得以迅速發展的理性時代及其所推動的啟蒙思想運動時期；黑格爾可以歸於現代哲學已嶄露頭角的世紀和文化的轉彎處，他開始全面質疑啟蒙思想的基礎；而雅斯貝爾斯則是 20 世紀經歷兩次世界大戰的存在哲學家，他不再像以往的哲學家那樣強調人類存在的理性基礎，而是專注於人的自由問題的探索。

這三位哲學大師都不是漢學家，都沒有到過中國，卻又不約而同地將中國納入了他們的哲學框架之中。顯然中國在他們的研究體系之中並不佔中心位置，重要的是他們都是當時歐洲主流思潮的推動者，他們對中國的認識充滿着時代的氣息與精神，從中可以捉摸到那個時代脈搏跳動的音響。我們今天研究他們對中國認識的範式轉換，亦即從黑格爾

辯證法的正、反、合三個相關命題探討他們各自對中國的認識，對正確理解中國形象在西方歷史上的變遷應當說是頗有價值的。在有關德國思想家對中國認識的範式轉換的研究中，我們認為重要的並不在於有多少德國的漢學家做過多少中國典籍的翻譯與研究工作，而在於那個時代的思想家們是如何看待和接受來自中國的這些思想的，以及中國思想在多大程度上和多大範圍內影響到了當時西方的主流社會。顯然，這些德國思想家對中國的研究並非出自嚴格意義上的漢學喜好，而是將中國思想與西方思想進行比較時的提問視野以及在面對中國思想時的問題意識吸引着他們的興趣。

範式轉換（Shift of paradigm）概念的提出喚起了人們關注時代思潮的更深層次的結構。時代的進步勢必形成與過去的典範不相符的新學說，從而使一種標準的形態發生動搖，最終造成典範的轉變。

* 李雪濤，德國波恩大學哲學博士，北京外國語大學海外漢學研究中心副教授，《國際漢學》雜誌執行編輯。

理想化了的中國：萊布尼茲的中國觀

翻開歐洲的歷史，今天我們可以說，在 17 世紀歐洲文化方面，最偉大的發現是認識了中國。儘管在當時歐洲對中國的認識依然是東拼西湊的，但他們已充份意識到了這是一個與西方文化不分軒輊的文明。1697 年 4 月，萊布尼茲的《中國近事》（*Novissima Sinica*）出版⁽¹⁾，當時誰也未曾料到這本小冊子在今後幾個世紀中會成為歐洲認識與瞭解中國的經典之作。萊布尼茲（G.W. Leibniz, 1646-1716）將中國納入理性的範疇，以及從他的視域審視剛剛為歐洲人所瞭解的中國。正是由於萊布尼茲對中國的認識以及他在當時精神世界的地位，使得中國逐漸成為歐洲的日常話題。在萊布尼茲生命的最後時刻，他還應雷蒙（P. Rémond）請求於 1715 年 10 月至 1716 年 4 月間寫下了〈論中國人的自然神學〉⁽²⁾ 這篇系統論述中國人的宇宙觀、哲學與宗教的論文。

萊布尼茲認為，所謂的世界文化實際上是由中國和歐洲相互補充而形成的。他孜孜不倦地研究中國，不但獲得了當時盡可能多的關於中國的書本知識，而且借助於與在華傳教士書信往來的機會，盡可能多地從第一手資料去瞭解中國的政治、宗教乃至自然科學。萊布尼茲所處的時代，正是以歐洲為中心的世界觀發展到了“發現的時代”的轉折時期。由於傳教士的介紹而對中國文明的發現暗示着這樣的一個理念，即非基督教教義同樣可以成為一個文明國度的基石。在《中國近事》出版之前的多年裡，萊布尼茲一直保持對中國的極大興趣。他閱讀了幾乎當時在歐洲出版的所有的有關中國的書籍。1687 年比利時的耶穌會士柏應理（Philippe Couplet, 1624-1692）在巴黎出版了由他編輯的《中國的哲學家孔子》（*Confucius Sinarum philosophus*）一書。此書漢文標題為“西文四書直解”，包括《大學》、《中庸》和《論語》的拉丁文譯文。⁽³⁾ 同年年底，萊布尼茲在一封信中提到了這部著作。⁽⁴⁾ 特別值得一提的是，1689 年夏，萊布尼茲為了搜集有關德國漢諾威市威爾

芬（Welfen）家族的歷史資料來羅馬時，認識了當時正在歐洲作短期逗留的在華耶穌會士閔明我（Philipp Grimaldi, 1639-1712）。閔氏自 1671 年始受康熙皇帝重用，任欽天監監正，他是耶穌會中企圖調和中國與歐洲思想的代表性人物之一。正是這次的意大利之旅使萊布尼茲產生了中國是“東方歐洲”的設想。他認為歐洲和東方的交流不應再是從海外帶回香料雜貨，而是開展真正的科學交流。⁽⁵⁾ 借這次機會萊布尼茲草擬了三十個問題交給了閔明我。他提出的都是非常具體的科學技術問題，因為他依據當時已有的書籍和與傳教士的交往認為，中國人的強項正是在這些實踐領域、直接被認識的方面。⁽⁶⁾

通過與耶穌會士特別是跟法國傳教士白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）的通信，使萊布尼茲認識到了自己所創的二進制跟《易經》的脗合之處，因為在這部書中六爻卦的組合跟二進制一樣，可以用來解釋宇宙的形成與變化。曾教授康熙皇帝學習數學、幾何學的白晉，一直致力於用索隱派（*figurism*）的思想來調和基督教與中國文化傳統。這一思想是受此前文藝復興學者對古埃及、希臘文獻研究的影響，希望在中國古代經典之中找到基督信仰的 *figurae*（象數、暗示）。在白晉的眼中，中國古代的經典並非其本身所具有的語言、歷史、思想方面的涵義，而是富有象數或寓言的內涵。舉例來說，那位演算八卦的伏羲氏並不是中國人，而是古代文明中的立法者，祇是以不同的名字出現在各種文明之中而已。⁽⁷⁾ 得知白晉的這一“發現”後，萊布尼茲寫道：“這個藝術也許給我們提供一個工具，藉此可以使中國人相信哲學及自然神學中最主要的真理，以便鋪平他們以後走向天啟神學的道路。”⁽⁸⁾ 在此基礎之上，萊布尼茲進一步把中國文字理解為非常理性的人工文字，正如數學、秩序以及事物之間的關係所代表的那樣。⁽⁹⁾ 他認為數學表達了永恆的真理，它代表着通向基督教的理性之路。與白晉等索隱派一樣，萊布尼茲也希望從《易經》中發現對上帝存在的證明，推出一種理性的神學：“我發明的新的數學驗算方法以非常漂亮的

方式描述了上帝的創世過程。基督教中關於上帝創世的信條是非常偉大的。我的主要目的是，以我的方法證明這一信條的正確性。我甚至想，我的證明會引起中國哲學家的極大興趣，也許皇帝本人也是如此，因為他對數的理論很感興趣，亦很精通。”⁽¹⁰⁾由此我們可以明確地知道，萊布尼茲是以基督教神學作為其出發點的。而這一範式經由黑格爾直至20世紀的雅斯貝爾斯的“軸心時代”觀念的創立才予以徹底打破。

萊布尼茲將中國的儒家哲學——他並不去區分孔子的學說與宋明理學⁽¹¹⁾——稱作“自然神學”(theologia naturalis)的原因在於，他認為中國的哲學比古希臘的哲學更接近基督教神學。因為在中國的文化中人們更容易依賴自己的天性，在有相互關聯的宇宙當中認識到上帝的存在。在萊布尼茲看來，儘管在中國文化中缺少天啟的特徵，但它依然代表着對上帝的認識。萊布尼茲對中國文化的寬容、開放的態度，實際上是以此作為出發點的。⁽¹²⁾

儒家倫理是否就是歐洲政治家和智識分子追求已久的建立在理性基礎之上的倫理道德的典範呢？萊布尼茲認為，中國已接近了“理性化國家”這一理念。⁽¹³⁾在他看來，中國文化注重實用技術、經驗總結，再配以被他稱作為“自然神學”的儒家哲學，可以說是跟有科學理論與天啟真理見長的歐洲思想、文化形成了互補。因為幾千年以來中國人所積累下來的大量觀察和經驗可以為萊布尼茲所想要建立的“通用科學”提供經驗層面上的基礎，並且能補充以理論為中心的歐洲科學。萊布尼茲一再強調指出，單方面毫無保留地向中國傳授歐洲的科學知識並非最佳的方法，而是在向中國人秘密傳授知識的同時，也學習中國人的知識，因為中國人“他們在觀察方面強於我們，我們在抽象思維方面略勝一籌。何不讓我們互相交換，用一盞燈點亮另一盞！”⁽¹⁴⁾他認為，中國和歐洲在地球的兩極，而相互間取長補短走向新的和諧這才是天意。“人類最偉大的文明與最高雅的文化今天終於匯集在了我們大陸的兩端，即歐洲和位於地球另一端的——如同東方歐洲的‘Tschina’（這是中國兩字的讀音）。 ”⁽¹⁵⁾萊布

尼茲在1697年11月9日寫給斯庫利特夫人(Madeleine de Scudéry)的一首詩中，更顯示出了他那寬闊的視野：

對中國認識的範式轉換，是時代的思想和社會處境變化的必然結果。一部時代的思想家對中國的認識史，就是範式轉換的歷史。考察每一個範式轉換的事例，都是瞭解西方對中國認識的基本前提。

不管是歐洲人、中國人、還是世界公民，善良寬容者處處看到的總是人。⁽¹⁶⁾

萊布尼茲曾就這樣的一個文化多元互補思想的理論基礎寫道：“每個實體均是通過獨特的創造而產生的。儘管如此，它們均是同一個宇宙、同一個普遍原因及上帝的不同表達。不同之處祇在於表達的完美程度不同，如同從不同的角度觀看同一座城市或者從不同的點觀察一幅畫那樣。”⁽¹⁷⁾萊布尼茲的多元世界的看法，與他哲學主張中的“單子論”(Monadologie)思想密不可分。他認為，單子不僅是一個不可分的單位，更是一個動力的單位。單子與單子之間，是彼此獨立的，不過單子所構成的事物卻又是彼此相互作用、影響的，從而形成了一個和諧的整體。這一整體是表現在統一性之中的多樣性。

與白晉、閔明我等耶穌會傳教士不同，萊布尼茲所關心的並不祇是基督教在中國的傳播，更重要的是如何促進文化層面上的人類的幸福與發展。萊布尼茲一再指出，中國的傳統從未中斷過，而歐洲由於民族的頻繁遷徙，使得許多的傳統喪失殆盡。⁽¹⁸⁾而他給歐洲人開出的藥方，盛贊中國的倫理道德，呼籲中國派傳教士來歐洲挽救基督教世界道德的沒落，則更顯出了他對中國理想化的一面：

不管怎樣，我覺得鑒於我們目前面對的空前的道德沒落狀況，似乎有必要請中國的傳教士到歐洲給我們傳授如何應用與實踐自然神學，就像我們的傳教士向他們教授啟示神學一樣。因此我

相信，若不是我們借一個超人的偉大聖德，亦即基督宗教給我們的神聖饋贈而勝過他們，如果推舉一位智者來評判哪個民族最傑出，而不是評判哪個女神最美貌的話，那麼他將會把金蘋果判給中國人。⁽¹⁹⁾

對於中國人之所以在道德方面有如此高的水準，萊布尼茲認為，原因在於在上古的典籍之中，中國人對上帝的認識幾乎跟基督教並無二致，祇是缺少天啟的內容而已。

客觀地講，萊布尼茲強調理解一個不同文化的自身價值，在政治和日常行動中堅持以理性為準繩，抱着相容並蓄的態度寬容地對待其它文化與傳統。在他的眼裡，中國皇帝（康熙）寬宏大度，允許耶穌會在中國自由傳教，從而使基督教在一段時期內跟佛教、道教處於相同的地位。皇帝本人為國家的利益而努力學習西方的自然科學，成為智識分子的楷模，理應成為歐洲皇帝倣效的一面鏡子，這在政治上是非常高明的手段，也是萊布尼茲的理想。而與此形成鮮明對比的是，1685年法國皇帝路易十四卻取消了在法國南特（Nantes）簽訂的宗教赦令，從此新教在法國受到了禁止與鎮壓，一直到1789年法國大革命為止。⁽²⁰⁾顯然，對萊布尼茲來講，具有慈悲之心的中國人比起路易十四來更適於做基督徒的榜樣。

今天看來，萊布尼茲對中國的看法也許並沒有甚麼值得大書特書的；但歷史地看，他那寬容的胸襟反映了歐洲已從中世紀步入了新時代的廣闊天地，在同時代的人看來顯然具有革命的性質。⁽²¹⁾他對中國的看法，實際上是由於智識分子對當時歐洲政治的失望而造成的。他認為中國人具有高尚的倫理道德，他們之間互相尊重，中國皇帝公正、仁愛、明智，這一切實際上源自他對歐洲前途的擔憂。在他看來，一位在歐洲一直企盼的具有普遍慈愛之心的、公正的、有知識和智慧的政治家在中國已經出現。儘管這並不一定是事實，但從中我們可以讀出萊布尼茲在政治和道德方面的理想。他的這一理想化了的中國圖象一直到生活在黑格爾之前的赫爾德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）才有

所改變。在萊布尼茲之前並沒有誰像他一樣高度贊揚過中國人的自然宗教，由於受傳教士特別是耶穌會士對中國文明頌揚的影響，萊布尼茲對中國社會的認識的確有其理想化以及浪漫化的一面，但與此同時，卻也表現了他對異域文化相容並蓄的態度。不過，在《中國近事》出版後不久，耶穌會士對待中國文化的立場就遭到了巴黎索爾邦大學（Sorbonne）神學系的譴責⁽²²⁾，無論是在神學方面還是在文化方面，歐洲都不再有開放、寬容的心態來對待中國了。而徹底的改變則是歐洲近代經濟的起飛，這之後現代哲學嶄露頭角時代的黑格爾（1770-1831）則將此發揮到了極致。在接下來的兩個世紀中，曾被耶穌會和萊布尼茲理想化了的中國開始慢慢被肢解掉了，中國被歐洲主流社會徹底遺忘了。

平庸化了的中國：黑格爾 絕對精神體系中的中國

一、範式轉化的時代背景

儘管無論是利瑪竇的《基督教遠征中國史》（1615年在德國奧格斯堡出版的拉丁文版：*De Christiana Expeditione apud Sinas*）⁽²³⁾、李明的《中國近事報導》（*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine 1687-1692*）⁽²⁴⁾，還是後來的《耶穌會士中國書簡集》（*Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions Étrangères. Mémoires de la Chine*）⁽²⁵⁾，為了有利於剛剛起步的傳教事業，都是以頌揚中國文明、贊賞中國倫理為主基調⁽²⁶⁾，但這並不意味着這些著作沒有有關中國的負面報導。例如殷弘緒（François-Xavier d'Entrecolles, 1662-1741）神父在書信中所描寫的在北京的棄嬰以及在景德鎮的“萬民坑”都讓人感到中國是一個災難深重的社會。⁽²⁷⁾這些描寫當然也可能讓歐洲的學者從負面來解讀當時的中國。同時，耶穌會傳教士在向歐洲智識界介紹中國歷史時基本上以譯介傳達儒家正統道德學裡的史籍為主，如法國耶穌會士馮秉正（Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla, 1669-1748）⁽²⁸⁾十三卷本《中國通史》（*Histoire générale*

de la Chine, Paris, 1777-1785) 就是以朱熹(1139-1200)的《資治通鑑綱目》為基礎補充以其它材料編譯而成的。由於“這種用文學方法觀察長時期中國史的作品脫離了歐洲公眾對世界歷史的一般認識”，在“先進”觀念漸漸在歐洲成為人類歷史決定性的標準之後，由耶穌會所介紹進來的“無時間限制的建立在有序而無變化的儒家倫理基礎上的社會”，無疑被先進的歐洲人認為是停滯的、處於低級階段的證據。(29)

從17世紀一直到1715年3月19日由於教宗克雷孟十一世(Clemens XI)發佈的〈自登極之日〉(*Ex illa die*)訓令，康熙下令在中國採取了禁教行動，從而中斷了羅馬和北京之間的文化交流之前，歐洲特別是法國智識界對中國的文化和社會制度是非常熟悉的。傳教士們根據自己多年來在中國的經歷所撰寫的有關中國的書籍，當然是為了引起本國各界對他們工作的支持，但這樣講也並不排除一些傳教士純粹為科學和學術獻身的精神。這些人，特別是耶穌會士都受過嚴格的經院式的教育，有着良好的歐洲神學和人文基礎，由於他們長期居住在中國也熟悉中國文獻，並且有不少就在宮廷中任職，因此他們的書信或書籍，比起任何的旅行者或商人的記載都要全面、深入得多。

自從1715年的〈禁約〉教諭之後，親華的耶穌會士的報告和書信就不復存在了，中國漸漸失去了在歐洲的吹捧者。與當年作為智識分子的耶穌會士不同，新一代來中國的歐洲人所寫的有關中國的報導基本上是那些重商主義的代表所為。他們的興趣是在貿易，是賺錢。當他們的這些慾望受到中國官方的頑固抵制時，他們便來極力地詆譭中國文化。此外，如果說像萊布尼茲那樣的啟蒙時代的學者所感興趣的是中國的話，那麼到了19世紀，由於英國對印度的殖民佔領，歐洲智識界對東方的興趣漸漸地從中國轉向了印度。

歷史地講，法國大革命以後，歐洲對中國的崇拜幾乎完全消失了。多數的歷史學家沒能公正地看待中國在17-18世紀對歐洲的影響。他們認為，當時對中國反常的崇拜祇是假借中國之名的一種烏托邦

式的空想而已，並非與真實的中國有關。這之後的中國形象在歐洲的驟變，除了由於歐洲的社會結構的變化使得中國的倫理、政治思想變得對他們“一無用處”之外，跟中國當時自身在政治、經濟上的衰落也不無關係。早在1776年英國思想家亞當·斯密(Adam Smith, 1723-1790)就出版了他的名著《國民財富的性質和原因的研究》(被嚴復譯作《國富論》)。他認為中國儘管一向被認為是世界上最為富裕的國家，但現在卻是一個處於停滯狀態下的帝國，他寫道：“今日旅行家關於中國耕作、勤勞及人口稠密狀況的報告，與五百年前視察該國的馬可·波羅的記述比較，似乎沒有甚麼區別。”(30)在分析中國社會長期處於停滯狀態的原因時，亞當·斯密運用近代經濟學的觀點提出了幾條看法：停滯於農業和農民的停滯；對手工業、對外貿易和商業的輕視；並且中國的財富已經完全達到了該國法律制度所允許的發展程度等等。(31)

18世紀60年代以來歐洲文明的巨大進步，特別是以手工技術為基礎的資本主義工場手工業，過渡到採用機器的資本主義工廠制度的過程，使歐洲人具有了空前的優越感，不僅在自然科學、貿易等方面，甚至在伏爾泰或萊布尼茲所認為的中國人已經達到完美程度的倫理等方面，這時的歐洲人也認為自己是最優秀的。的確，進入19世紀之後，清朝的人口過剩，勞動生產率低下，行政機構失靈，官員貪污成性，中國藝術也隨之衰敗。(32)

萊布尼茲等歐洲啟蒙思想家以自然理性與自然神學為出發點，借助於對歐洲以外的思想與文化，特別是對中國文化的贊揚以對歐洲社會的弊端提出針砭的方案，到了近代理性主義誕生之時，特別是康德之後，理性開始認識到了自我意識，知道自己來源於自我意識。因此精神的發展被看作是從“自然”，經由“自然意識”到“意識”最終到達“精神”的過程。這個時期的哲學家認為，啟蒙時代的思想家對中國的認識，依然停留在“自然”層面上的初級階段。黑格爾認為，“自然狀態是一種不合理的、暴力的、無法控制的原始衝動的、無人性行為的以及感受的狀態”(33)。隨着人們對理性以及精神認識

的不斷深入，早期啟蒙思想家們對中國文化的一味頌揚必然會遭到以赫爾德和黑格爾為代表的哲學家的反對。

在黑格爾之前，法國啟蒙思想家孟德斯鳩（Charles-Louis de Secondat Montesquieu, 1689-1755）在1748年出版的《論法的精神》一書中就已經將理性看作是社會歷史發展過程的決定性的動力，並且特別強調氣候、土壤、人類居住的區域等地理因素在人類社會發展中的作用。黑格爾曾稱贊孟德斯鳩的這部書是“一部美妙的著作”，“認為法治、宗教以及一個國家裡面的一切構成了一個整體”^{（34）}。德國哲學家赫爾德更是將中國納入了其歷史哲學和人類文化史的研究和理論體系之中，他認為跟不斷向前發展的歐洲文明不同，東方文化處於時間和空間的靜態之中。中華帝國的完全靜態的“可怕的專制主義”一旦建立，它就以對人們政治和思想的禁錮來確保自己的長存。赫爾德形象地指出：“這個帝國是一具木乃伊，它周身塗有防腐香料、描繪有象形文字，並且以絲綢包裹起來；它體內血液循環已經停止，猶如冬眠的動物一般。所以，它對一切外來事物都採取隔絕、窺測、阻撓的態度。它對外部世界既不瞭解，更不喜愛，終日沉浸在自我比較的自負之中。”^{（35）}從赫爾德對中國人的人種、倫理、文化、語言各個方面所做的分析來看，基本上沒有正面的。這除了他有可能接受了耶穌會士的出版物中的負面影響之外，更是跟他的人類文化史的觀念密不可分的。他認為孔子實際上是套在中國人和社會制度上的一副枷鎖，“在這副枷鎖的束縛之下，中國人以及世界上受孔子思想教育的其他民族彷彿一直停留在幼兒期，因為這種道德學說呆板機械，永遠禁錮着人們的思想，使其不能自由地發展，使得專制帝國中產生不出第二個孔子。”^{（36）}而後來黑格爾將自東向西的世界精神的歷史比作人的幼年、少年、青年、老年，可以說是與赫爾德的說法一脈相承的。

二、平庸化了的中國負面形象

黑格爾對中國認識的範式轉換便是在這樣一個背景下產生的。黑格爾是一個善於創造學說體系、

建構理論系統的哲學家，他用理性主義和嚴密的思辨哲學將中國文化嚴格地納入他的理論框架之中，建立在其學術系統的基礎之上，使之成為他那既嚴密又深奧的哲學體系中的一部分，從而以一種完全的哲學立場對中國文化的主要方面做出全面的綜合考察。^{（37）}我們知道，黑格爾所創立的包羅萬象的龐大思想體系包括邏輯學、自然哲學和精神哲學三個組成部分，而系統闡述人類社會歷史見解的“歷史哲學”正包含在其精神哲學之中。中國歷史、宗教和哲學就在黑格爾依據其精神概念的邏輯而建立的哲學體系中具有相應的位置。黑格爾依精神概念在其中得以實現的程度，在其精神哲學體系中安排了一個從低到高的發展等級。在1807年出版的《精神現象學》一書中，黑格爾從內容上將人類意識發展分為五個階段：1）意識；2）自我意識；3）理性；（以上屬於主觀精神）4）精神（客觀精神）；5）絕對精神。也就是說，在黑格爾那裡，精神自我顯現的本質是一種進化論式的。而作為東方代表的中國，其精神祇作為自然的精神存在，他們的宗教也是自然宗教，中國當然處在人類智識的起點。黑格爾借用了自然界物質的太陽從東方升起、在西方沉沒的象徵意義表明他所謂的世界精神也是走了這樣一條路線。處在亞洲的中國當然是處於世界歷史的開端，就如同剛從失明到重獲光明的人一樣，對主體和客觀世界還尚未分辨清楚，對人類的精神更缺乏內省與自覺。

黑格爾是用哲學的方法來研究歷史的，這是因為歷史哲學是以揭示隱藏在歷史現象背後的理性為其目的的。在黑格爾看來，在世界歷史中他所要探討的是人類意識中自由概念的發展，而對具體某一民族的衰亡興盛，他實際上並不真的感興趣：“‘哲學’所關心的祇是‘觀念’在‘世界歷史’的明鏡中照射出來的光輝。（……）它所感興趣的，就是要認識‘觀念’在實現它自己時所經歷的發展過程——這個‘自由觀念’就祇是‘自由’的意識。”^{（38）}因此，黑格爾並非想要具體描繪一幅世界各國歷史發展的進程圖，而是要提供一個從中能全面理解人類歷史的嘗試。實際上，黑格爾想要確立的是一種歷史哲

學的觀念，而這樣做的結果是要否定在他之前的歷史學家的歷史。

在黑格爾的歷史哲學中他非常重視“民族精神”這一概念，認為民族精神是客觀精神的自我意識，為此他提出了“歷史地理基礎”，認為自然地理是“精神”發展所必需的場地，是必要的基礎。不過自然對於歷史發展的影響不應估量得太高，也不應該太低。他指出溫帶是歷史的真正舞臺，澳洲和南美洲在物質上和心理上都顯得低劣。並斷言，地中海沿岸是世界史的中心。⁽³⁹⁾他還根據各種特殊的地理特徵，劃分了三種地理形態以與三種地域的歷史文明相對應：處於高地的非洲、位於平原的亞洲以及在海岸邊的歐洲三種文明。高地居民的性格特徵是好客和掠奪；平原流域居民的特徵是守舊、呆板和孤僻；海岸區域居民的特徵是勇敢、沉着和機智。⁽⁴⁰⁾黑格爾並不認為世界歷史包括了非洲：“我們對於阿非利加洲正確認識的，乃是那個‘非歷史的、沒有開發的精神’，它還包含在單純自然的狀態之內，可是在這裡祇能算作它在實際歷史的門限上面。”⁽⁴¹⁾在將平原流域居民的特徵與海岸區域居民相比較時，黑格爾寫道：“平凡的土地、平凡的平原流域把人類束縛在土壤上，把他捲入無窮的依賴性裡邊，但是大海卻挾着人類超越了那些思想和行動的有限的圈子。”⁽⁴²⁾

黑格爾認為，世界歷史是精神在時間中自身發展的過程，它既是精神自我發展的過程，也是世界走向自我意識的過程。按照理性標準行動的自由是歷史發展的終結，而尚處在自然意識階段的東方君主專制制度當然祇能處在世界歷史的開端，世界歷史實際上就是自由意識進展的歷史。由於精神的光明從亞洲升起，所以世界歷史也就從亞洲開始：“世界歷史從‘東方’到‘西方’，因為歐洲絕對地是歷史的終結，亞洲是起點。”⁽⁴³⁾黑格爾認為，正如物質的太陽從東方升起，在西方落下一樣，在西方沉沒的那個自覺的太陽也是在東方升起的，但它在西方沉沒的時刻卻散播一種更為高貴的光明。⁽⁴⁴⁾黑格爾的精神發展歷程有三個主要的階段：東方人、希臘與羅馬人以及日爾曼人。“東方從古到今

知道祇有‘一個’是自由的；希臘和羅馬世界知道‘有些’是自由的；日爾曼世界知道‘全體’是自由的。”⁽⁴⁵⁾由此我們可以知道，精神的太陽，也是由東向西、由淺漸深、由“一個”到“全體”的發展過程。其後雖然經驗的歷史還在繼續，但精神的歷史則已到了盡頭。因此在黑格爾看來，歷史的過程實際上就是思想發展的過程。

黑格爾把世界歷史的各個時期比作人生中的各個階段，因為人生各個階段所具有的理性是各不相同的。黑格爾將東亞文化認定為“孩童時代”，中亞文化為“少年時代”，希臘文化為“青年時代”，羅馬文化為“壯年時代”，而日爾曼世界的文化理所當然屬於“老年時代”了。⁽⁴⁶⁾因為孩童儘管具有理性的能力，但卻是自在地具有理性的人，沒有獨立的人格可言，祇是一味地依賴於父母。黑格爾認為：“客觀的種種形式構成了東方各‘帝國’的堂皇建築，其中雖然具有一切理性的律令和佈置，但是各個人仍然被看作是無足輕重的。他們圍繞着一個中心，圍繞着那位元首，他以大家長的資格……居於至尊的地位。”⁽⁴⁷⁾

黑格爾也同樣認為，真正的哲學是從西方開始的，因為在中國和印度的“東方哲學”中“精神”依然完全沉沒在“自然”之中，從而將東方哲學排除在他對哲學史考察的視野之外⁽⁴⁸⁾，否定了中國哲學的合法性。針對於耶穌會士和其他對中國文化的吹捧者，黑格爾異常理性地依西方哲學的標準在他的哲學框架之中對中國哲學進行了定位。與萊布尼茨對孔子道德哲學的讚揚形成鮮明對比的是，黑格爾認為，《論語》中所講得無非是些常識道德，並且在哪個民族裡都找得到，“還可能會更好些”。⁽⁴⁹⁾

由於索隱派耶穌會士對《易經》的不斷解讀，也引起了黑格爾對這部中國典籍的關注，使他認識到中國人不僅僅有一些諸如孔子談話的“善良的、老練的、道德的教訓”⁽⁵⁰⁾，他們“也曾注意到抽象的思想和純粹的範疇。”⁽⁵¹⁾不過，“儘管他們也達到了對於純粹思想的意識，但並不深入，祇停留在最淺薄的思想裡面。”⁽⁵²⁾在論述完八卦的組成準備舉例說明其象徵意義之前，黑格爾寫道：“我將舉出

這些卦的解釋以表示它們是如何的膚淺。”⁽⁵³⁾在對《易經》的看法上，黑格爾明顯沒有他以前的萊布尼茲的興趣，因此也缺乏對它的深入研究與理解。

在中國哲學方面黑格爾唯一給予較高評價的是道家，他認為老子的《道德經》“卻是一部重要的著作”⁽⁵⁴⁾。他對《道德經》的重視是因為在這其中可以找到一些思辨哲學的因素。對道家的興趣應當歸功於黑格爾跟法國漢學家雷慕沙（Abel Rémusat, 1788-1832）之間的交往：1826年黑格爾訪問巴黎時，曾與雷慕沙謀過面，並聆聽了雷氏在法蘭西皇家學院的講演。⁽⁵⁵⁾雷慕沙對老子的翻譯和闡釋，直接影響了黑格爾對老子和道家的認識，因為在雷慕沙那裡，黑格爾認識到了一個跟耶穌會傳教士所展示給他的具有不同內涵的道家：這是一個跟形而上學及思辨有關的道家。依據雷慕沙的註釋，黑格爾將老子“道生一，一生二，二生三，三生萬物”解釋為：“理性產生了一，一產生了二，二產生了三，三產生了整個世界。”⁽⁵⁶⁾他還引用傳教士的說法認為，這實際上是跟基督教的“三位一體”的觀念相諧合的地方。⁽⁵⁷⁾黑格爾並進一步引述《道德經》中的“夷”、“希”、“微”三個字實際上就是“耶和華”（IHV - Jehovah）的說法。⁽⁵⁸⁾他對道家的興趣主要在其中的思辨性：“人一旦有了思維，就立即產生了三的規定。一是沒有規定的、空洞的抽象。”⁽⁵⁹⁾他對耶穌會士從中國典籍中找到基督教信仰證據的“索隱派”的觀點也予以了肯定。而在他之前的德國哲學家則有着另外的興趣，萊布尼茲除了對《易經》表現出興趣之外，更多的是贊揚孔子和儒家的學說；沃爾夫的思想也主要是從儒家的政治和道德倫理方面進行闡述的。而這些興趣主要是由耶穌會的傳教士的西文著作或《四書》的翻譯直接引發的。據張西平對儒學在歐洲的早期傳播的梳理，從羅明堅（1589年以後）、利瑪竇（1591）所譯出的《四書》，到曾德昭（Álvaro de Semedo, 1585-1658）在《中華大帝國志》（1645）中對孔子和儒家的介紹，再經由柏應理主持翻譯的《中國哲學家孔子》（1687）一書，李明的《中國近事報導》（1696）對宋代儒家的介紹，一直到在最後一位在中國的耶穌會士錢德明

（Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718-1793）的《孔子傳》（1784），對孔子和儒家的翻譯和研究，在耶穌會士那裡是一脈相承的。⁽⁶⁰⁾黑格爾將興趣轉向中國非官方的道家的研究，這一研究範式的轉換對後來的西方哲學界產生了很大的影響。

黑格爾所設計的歷史方案儘管不一定是直線式的，但卻是一個從低級到高級形式的發展過程，同時也是一個從不完善到完善的不斷進步的過程：“世界歷史在一般上說來，便是‘精神’在時間裡的發展。”⁽⁶¹⁾在分析到中國當時具體的情況這一層面時，黑格爾推斷，中國實際上並沒有普遍意義上的法，祇有管理。中國可以通過“理論上的統治”來加以描述。“中國人既然是一律平等，又沒有任何自由，所以政府的形式必然是專制主義。”⁽⁶²⁾而在這第一個層面之上的思想，黑格爾斷定，所有與思想有關的東西在中國都不存在，因為宗教、政治制度、倫理、法制、風俗、科學、藝術等等無一不是民族精神的體現。基於這樣的原因他給中國下了一條著名的結論：中國還處於“世界歷史的局外，而祇是預期着、等待着若干因素的結合，然後才能得到活潑生動的進步。”⁽⁶³⁾其原因是“因為它客觀的存在和主觀運動之間仍然缺少一種對峙，所以無從發生任何變化，一種終古如此的固定的東西代替了一種真正的歷史的東西。”⁽⁶⁴⁾

經常有學者認為，黑格爾之所以蔑視東方、菲薄中國哲學和歷史，乃是由於他缺乏對中國哲學、歷史的知識。⁽⁶⁵⁾實際上這一說法是很難站得住腳的。我們來看一看黑格爾在《哲學史講演錄》和《歷史哲學》中所用的有關中國的資料，不得不對他對文獻搜集的完整表示驚訝。實際上黑格爾在1822-1823年冬季學期開始在柏林大學講授《歷史哲學》時，他將三分之一的時間都用在了準備“緒論”和“中國”一章上面去了。⁽⁶⁶⁾他閱讀、研究過當時譯成西文的各種中國典籍，讀過《中國人的哲學家孔子》（黑格爾在註釋中對此書評論道：此書的“講解多於翻譯”⁽⁶⁷⁾）；錢德明（Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718-1793）的《關於中國人的追述》（巴黎，1776年）⁽⁶⁸⁾；耶穌會士所搜集的十三卷本《中國通

史》(馮秉正譯)和《中國叢刊》,利用法國學者如雷慕沙(Abel Rémusat, 1788-1832)《關於老子生平與意見的追述》(巴黎, 1823)等的研究成果⁽⁶⁹⁾,並且在引文中對雷慕沙的觀點大都予以了肯定。在講到中國古代的科舉制度時,黑格爾還特別舉出了由雷慕沙翻譯的小說《玉嬌梨》(1826)作為例子⁽⁷⁰⁾,以及英國使臣馬噶爾尼(Lord George Macartney)出訪中國的紀錄。⁽⁷¹⁾因此黑格爾對中國文化和哲學的漠視,在很大程度上是由於他用自己已形成的歐洲理性主義和思辨哲學的模式格中國哲學的義的結果,並非是由於他閱讀和運用有關中國的材料之欠缺所造成的。

此外還有一點儘管未曾引起學界多大關注,但對解讀黑格爾思想形成至關重要的一點,那就是黑格爾的德意志情結。經歷過拿破崙戰爭後的歐洲,更加激化了日爾曼的民族主義傾向。這對於還沒有建立像法國、英國、俄國那樣擁有一個真正中央政權機構的統一國家的日爾曼各民族來講,尤其明顯。跟英、法相比,無論是在經濟上,還是在社會、政治的發展程度上,較晚崛起的德意志民族都還處在極端落後的封建制階段。黑格爾的歷史哲學將日爾曼奉為“世界精神”的代表,理性的太陽從東方昇起到達日爾曼時達到了頂峰,但這跟當時日爾曼的四分五裂的實情是完全不相符的。這是一種想促使德意志迅速成為近代民族國家的刻骨銘心的夙願。“他說,歷史發展的本源是民族精神。在每一個時代,都有某一個民族受託擔負起引導世界通過它已到達的辯證法階段的使命。當然,在現代這個民族就是德意志。”⁽⁷²⁾儘管黑格爾在青年時代藐視過普魯士,但他在晚年卻成為了一個地地道道的普魯士愛國者,國家的忠僕。《歷史哲學》正是黑格爾晚年(1822年至1831年間)在柏林大學的講義,而這時的他基本上成為了普魯士國家的官方哲學家。也祇有在這樣的一個歷史背景下,我們才可以理解黑格爾的“國家是民族精神的現實化”、“國家是地上存在的神的理念”、“國家是理性自由的體現,這自由在客觀的形式中實現並認識自己”等著名論斷,他對“民族”和“自由”的強調以及他對普魯士

國家制度的贊揚是跟他的德意志情結密不可分的。在此尤須着重指出的是,黑格爾所謂的“世界歷史”實際上是“歐洲歷史”的代名詞⁽⁷³⁾,對東方,特別是對中國的論述,實際上不過是他自己哲學體系建構中的一個小的組成部分而已,但這些論述卻影響了近兩個多世紀西方主流思想對中國的認識。黑格爾的這一中國觀直到20世紀兩次世界大戰期間,才慢慢被一批具有世界眼光的哲學家所打破,其中雅斯貝爾斯(1883-1969)無疑地起了重要的作用。

與希臘、印度同為哲學發祥地的中國 ——雅斯貝爾斯對中國的認識

一、將中國哲學納入西方哲學體系——這一範式轉換的背景

雅斯貝爾斯所處的時代是所謂“內在思想移民”(inner emigration)的時代,除了正常的對西方哲學的研究外,他也特別關注亞洲哲學。這一思潮早在1900年左右就已經在歐洲大陸醞釀產生,世紀轉折時期的感傷主義者們試圖在文化危機之中拋棄日益趨於沒落的西方文化,轉而研究遙遠東方的思想,即來自印度和中國的思想。雅斯貝爾斯堅信,除了古希臘之外,亞洲的印度和中國從一開始也在進行着哲學思考。同樣,哲學在第一次世界大戰之後幾年的發展,對他也有深刻的影響。經歷了這次世界大戰的歐洲智識分子,開始懷疑自己的文化,從前常常被西方智識分子一貫鼓吹的西方文明開始腐爛變質。“中國作為西方世界想象中的對應物和救世主選中的拯救對象,在騷動的歐洲智識界不時起着或永久或臨時的振奮和拯救作用。”⁽⁷⁴⁾《西方的沒落》(Untergang des Abendlandes, 1918-1922)一書的作者斯賓格勒(Oswald Spengler, 1880-1936)恰在此時以鋒芒逼人的筆端道破了普遍不安的社會心態。他曾對傳統歷史的基本分期法(古代、中世紀、近代)以及西方對非歐洲文化的漠視提出異議,建議歐洲的智識分子應當把視線移到東方,以擺脫自身的困境。⁽⁷⁵⁾他認為,西方文化所面臨的不僅僅是危機,而且是沒落。顯然,對

於東方思想的認識，是當時的智識分子拯救西方沒落、拓寬思想視野的有益嘗試。由於長期以來西方忽視了對自己的認識，特別是笛卡兒（R. Descartes, 1596-1650）所奠基的新科學以來，人的意識與外部世界之間存在着二元性的分裂現象，從而使歐洲哲學完全成為了一種僵化的體制，使人成為了主-客體分裂了的對象。斯賓格勒認為，真正的歷史意識、人的意識，必然不是作為被認識對象的客體的意識，而是活生生的歷史意識和人的意識。因此他將自己的這一認識稱作為“哥白尼式的革命”，它意味着西方傳統文明的衰落。在雅斯貝爾斯之前的兩個半世紀裡，幾乎所有的哲學都沒有擺脫笛卡兒的這條哲學軌迹。

針對黑格爾歐洲哲學至上的名言，雅斯貝爾斯寫道：“我們是踏着歐洲哲學的晚霞出發的，穿過我們這一時代的朦朧而走向世界哲學的曙光。”⁽⁷⁶⁾而中國哲學與印度哲學、希臘哲學共同構成了世界哲學。黑格爾曾說過：“一切歷史都歸於基督，又出自基督。上帝之子的出現乃是世界歷史的軸心。”⁽⁷⁷⁾黑格爾在論述到孔子的哲學時，曾不無傲慢地寫道：“從他的原著來看，我們可以得到這樣的結論，如果他的著作沒有被翻譯過來的話，孔夫子的名聲會更好些。”⁽⁷⁸⁾而雅斯貝爾斯在研究過孔子哲學之後，在1957年9月24日在給阿倫特（Hannah Arendt, 1906-1975）的信中也談到了孔子。他寫道：“孔子給我的印象極深。我並不是想捍衛他甚麼，因為由於大多數漢學家的緣故使他變得平庸乏味，實實在在他對於我們來講是取之不盡的。”⁽⁷⁹⁾在這裡黑格爾的歐洲中心論的思想是不言而喻的，他是將哲學的發展按照地域來劃分的：“世界歷史是從東方到西方發展的，因為歐洲絕對是世界歷史之終結，而亞洲是開始。”⁽⁸⁰⁾對於黑格爾來講，絕對不可以想象在充滿夢境和迷信的印度和中國，也會有哲學的出現。由於不滿意黑格爾以耶穌的出現作為世界歷史軸心的做法，雅斯貝爾斯提出了“軸心時代”（*Achsenzeit*）這一概念。軸心時代之提出，使我們有了一個全新的視角，以此重新審視人類的歷史以及各種不同文化的價值。這一概念，絕不僅

僅是歷史意義上的一個時期，而是找到了一個標準的參照座標，以便於人們更有興趣去關注歷史、去從事異域陌生民族的文化研究。雅斯貝爾斯由此將人們的思想從在西方佔正統地位的、黑格爾-韋伯西方哲學至高無上論中解放了出來。

二、雅斯貝爾斯對孔子的認識

從雅斯貝爾斯在《大哲學家》（*Die grossen Philosophen*）⁽⁸¹⁾書後所列“參考文獻”中，我們可以找到與〈孔子〉一章有關的“原始資料”和“研究資料”，從中可看出雅斯貝爾斯對孔子思想認識的資料來源，除了新教傳教士衛禮賢（Richard Wilhelm, 1873-1930）和哈克曼（Heinrich Hackmann, 1864-1935）之外，大都是職業漢學家如格羅貝（Wilhelm Grube, 1855-1908）、沙畹（Emmanuel-Édouard Chavannes, 1865-1918）、福蘭格（Otto Franke, 1862-1946）以及葛蘭言（Paul Marcel Granet, 1884-1940）等的中國典籍的譯著或有關中國思想和歷史的專著。這些譯著和專著為雅斯貝爾斯全面瞭解中國文化提供了重要的背景知識。

顯然，雅斯貝爾斯對孔子的研究並非出自嚴格意義上的漢學興趣，對中國哲學的認識是構建其“世界哲學”藍圖的一個重要步驟，而將孔子作為思想範式的創造者，正是他運用“軸心時代”的思想，排除特定信仰內容，使之成為讓西方人、亞洲人乃至全人類都可以信服的尺度的嘗試。

雅斯貝爾斯將孔子列入“思想範式的創造者”行列之中，進而將他跟蘇格拉底、佛陀、耶穌並列，這是因為他認定孔子在人類歷史上產生過巨大影響，而這一影響的深度與廣度都是無與倫比的。孔子與其他三位一道創造了對後世哲學具有尺度作用的規範。雅斯貝爾斯認為，在人類歷史上並沒有任何的人，其思想的深度與廣度是可以與這四位大師相提並論的。⁽⁸²⁾這四位偉人以他們的行為、舉止、存在的經驗以及要求，為後人立下了思想的範式，成為後人仰止的楷模。從社會學的觀點可以確定，跟蘇格拉底、耶穌一樣，孔子也出身於平民階層。在他身上顯現出了男性的陽剛之氣。儘管他結過婚，但從《論語》等的記載中，明顯地可以感覺到

並不受婚姻的束縛。他將對家庭成員的感情，轉移到了弟子們的身上。⁽⁸³⁾

在面對死亡方面，雅斯貝爾斯認為孔子視死如歸⁽⁸⁴⁾，他跟蘇格拉底一樣，直面死亡，以致死亡在他面前失去了意義。據雅斯貝爾斯在“生平”一節中所引的句子，孔子在感到自己不久將與世長辭的時候，他在庭院之中獨自吟誦道：“太山壞乎！樑柱摧乎！哲人萎乎！”⁽⁸⁵⁾ 儘管他臨死不懼，不過從中卻也能看得出來他對自己一生未受君主重用、沒有實現自己人生價值的失落之感。除了死亡這一臨界狀況之外，孔子也展示給我們以普通的人類之愛，他認為應當“以德報德，以直報怨”。⁽⁸⁶⁾

在論及人類與世界的關係的問題時，雅斯貝爾斯認為孔子想要借助於教育在他的世界中塑造人類，並使這一世界按照他預設的永恆秩序發展。他期望在世俗的條件下，使人類存在的自然理念獲得實現。不過與佛陀不同，孔子並沒有採取拋棄塵世的做法，他希望在無序的世界中借助於一套規則，建立一個合理的世界。這正如雅斯貝爾斯所認為的那樣：“孔子的根本思想是借對古代的復興以實現對人類的救濟。”⁽⁸⁷⁾ 而所謂的復興古代，實際上是希望藉此建立一個新世界。想要恢復周禮的孔子，是要將外在的禮建立在內在的禮的基礎之上，也就是說，孔子並非像我們所認為的那樣是一個想復辟周禮的守舊派，而是一個由於對禮樂崩壞感到失望，希望建立一個新世界的革新人士。雅斯貝爾斯認為，孔子的局限性以及他的世界理想之所以沒有成功的原因在於，在面對罪惡和失敗時，他祇知道感慨並體面地承受這一切，而沒有從苦難的深淵之中得到推動的力量。⁽⁸⁸⁾

孔子也很重視思想的傳達，認為他自己的使命在於影響他人。儘管在政治抱負方面他沒有很大的成就，但他用大半輩子的精力去從事教育和古代文獻的整理工作，藉此來最大程度地傳播自己的學說。根據以上幾個方面的內容，雅斯貝爾斯認為，與蘇格拉底、耶穌和佛陀一樣，孔子理應成為人類思維範式的創造者之一。

雅斯貝爾斯認為，孔子的思想並非一套完全知識狀態的哲學，進而認為孔子本人也從未認為自己

有一套完全的知識，或者說也不認為這種知識的存在是可能的。1922年在雅斯貝爾斯正式成為了海德堡大學的哲學教授後，很快便與海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）結成了反對傳統哲學特別是學院派哲學的陣營。他認為學院派哲學體系並非真正的哲學，他們所討論的事物對於人的存在的基本問題並沒有重要的意義。雅斯貝爾斯的存在哲學的動機也不是要建立一種學說體系，而是在表示對各種學說的不滿。就拿他的三卷本《哲學》來說，這部書在外表上並不成系統，往往過於重視對個別細節的描述，對整體性的重視不夠，但這正反映了雅斯貝爾斯反理性主義、反學院哲學體系的一貫的哲學立場。在論及儒家思想在孔子之後由於概念化和系統化的結果，遠離了孔子原本思想的時候，雅斯貝爾斯寫道：“以系統的方式對這些語錄進行加工，必然會隨着概念的增加而使原本豐富的思想源泉變得貧乏起來。因此在孔子後代傳人的著作中，他的思想變得更清晰，但同時已經受到更多的局限了。”⁽⁸⁹⁾

雅斯貝爾斯認為，孔子的根本思想在於想借助於對古代的復興以實現對人類的救濟。他認為，在帝國即將解體的困境之中，在戰亂和動盪的時代，孔子想將流傳下來的文獻轉變成有意識的根本思想，產生一種源於傳統的新哲學。“自己的思想並不通過其自身而展現；猶太的先知們宣告了上帝的啟示，孔子則宣告了古代之聲。”⁽⁹⁰⁾ 雅斯貝爾斯在〈關於我的哲學〉的第二節“將傳統化為己有”中指出：“我們儘管可以朝根本的方向提問，但我們永遠也不能站在起始的地方。我們如何提問和解答，這其中一部分取決於我們所處的歷史傳統。我們祇有從各自的歷史的處境出發、從自己的根源處才能把握真理。”⁽⁹¹⁾ 對於孔子思想的探討，也可以算是雅斯貝爾斯“從自己根源處把握真理”的嘗試。

社會的秩序乃是依靠禮俗（禮是行為的規定）而得以維繫的，而禮俗之中最根本的是禮和樂。它們的本質是陶冶人的本性，而不是抹煞之。雅斯貝爾斯認為孔子對一切自然的東西都表示出了讚同。他給萬物以應有的秩序、程度、地位，並且不去否定它們。他主張“克己”而不是做苦行

僧。本性會通過陶冶而變得完美，而強勢暴力祇能帶來無窮的災禍。⁽⁹²⁾

孔子非常強調與人的交往，這也是他自己生活的要素。⁽⁹³⁾在雅斯貝爾斯的存在哲學中他強調個人的自由。祇有借助於交往，自由才可能得以實現。雅斯貝爾斯一再指出，在哲學上交往的問題並非枝節和局部的問題，而是哲學研究活動的核心問題。因為祇有在同他人的交往中，個別的、不可替代的意義才能顯現出來。“如果我祇有我自己的話，那麼我就會變成荒蕪。”⁽⁹⁴⁾“惟有在交往中，一切其它的真理才得以實現。惟有在交往之中，我才不僅活着，而且生命得以充實。上帝祇是間接地，並且是通過人與人之間的愛才顯示其自身；令人信服的確定性是特定的、相對的，並且從屬於整體的。”⁽⁹⁵⁾同樣，在孔子與其弟子之間的交往中，雅斯貝爾斯也發現了自己存在哲學中“交往”的意義所在。

孔子意識到自己所面臨的重大抉擇：是像道家信徒那樣從世間退隱到孤獨之中，還是同世人一道生活，從而去刻劃、塑造這一世界？儘管他對在亂世時的隱居者持寬容的態度，但依然認為自己不應當出世。在概括孔子的思想時，雅斯貝爾斯認為，孔子的“思想所涉及的首先是人的本性；其次是社會秩序的必要性；再其次是我們思維的基本方式，真理的根源與分支問題，根源的無制約性以及表象的相對性問題；最後是統攝萬物並且同萬物都有關聯的以一貫之的大‘一’。”⁽⁹⁶⁾雅斯貝爾斯最後下結論道：“無論在甚麼樣的場合，孔子在本質上所關心的都是人類及其社會。”⁽⁹⁷⁾

終極事物從來沒有成為孔子探討的主題，雅斯貝爾斯認為孔子在談到“臨界狀況”（*Grenzsituationen*）這一話題時，總是小心翼翼。孔子很少談到生死、命運、純粹之品德。在不可避免地談到有關死、自然以及世界秩序的時候，他的回答是使這些問題保持着開放。⁽⁹⁸⁾雅斯貝爾斯感到，人們完全沒有可能客觀地談論這些終極的問題，它們永遠不會以適當的方式成為一種對象。⁽⁹⁹⁾從本質上看，人類的有些境況如死亡、痛苦、奮鬥、罪責等是無法逃避或改變的。這些失敗的經驗帶給人生存在的嚴肅性和超

越意識。在各種臨界狀況之中，人類將擺脫或超越一切瞬間的世間存在，他或者從中感覺到虛無，或者感覺到真實存在。實際上，即使絕望祇能存在於世間，但它所指向的卻是超乎世間之外：“臨界所表達的是：有另外的東西……”⁽¹⁰⁰⁾對終極問題的探討並不能用所謂的科學的方法，因為科學家祇會把它們作為跟其它對象一樣來看待的客體，而一旦它們客體化了之後，便不再是原本作為主體的自身。於是產生了雅斯貝爾斯所謂的主客體分裂（*Subjekt-Objekt-Spaltung*）的狀態。主體的認識所把握的並不是“自在的存在”（*An-sich-Sein*），而是“為我們的存在”（*Für-uns-Sein*），而後者被雅斯貝爾斯稱作“現象”（*Erscheinung*）。因此在雅斯貝爾斯看來，孔子之所以對終極事物保持着開放的姿態是因為他不想將它們變成為客體化了的“現象”。

雅斯貝爾斯認為，在孔子那裡從來沒有過對無限的事物以及不可知事物的衝動，可以感覺得到，這兩個問題足以讓偉大的形而上學家耗盡畢生的精力，不過我們在孔子對禮俗虔誠的執行之中，以及在窘迫情況下所回答的問題之中——當然並沒有很清楚地表達出來，但卻為人生指明了方向，我們是可以感覺得到他對人生終極狀況的關懷的。⁽¹⁰¹⁾

雅斯貝爾斯從來都認為思維本身與思維實踐是密不可分的。二次大戰之後他對海德格爾的哲學所作的鑒定也是從對政治態度的評價中推論出海氏哲學思想的。雅斯貝爾斯同樣認為孔子的哲學思想跟他的政治態度是相輔相成的。孔子堅持着他自己的使命，要在世間建立一種人道的秩序。成功與否並不重要，人性意味着對社會群體的狀況共同負起責任來。⁽¹⁰¹⁾

孔子並不是一位宗教家、一位神秘主義者，他沒有宗教的原始體驗，不知道啟示，不相信生命的轉世；但他也不是一位理性主義者。雅斯貝爾斯感覺到，在孔子的思想中，引導他的是人間社會的“統攝”（*das Umgreifende*）理念，祇有在這樣的社會中，人才能成其為人。⁽¹⁰³⁾孔子之所以關注的是世間，是因為他熱愛世間的美、秩序、真誠以及幸福，而這一切並不會因為失敗或死亡而變得沒有意

義。⁽¹⁰⁴⁾ 孔子並不是身懷絕技、飛簷走壁、具有超自然能力的宗教領袖，他本人拒絕對他個人的任何神化。而他的偉大之處就在於他生活在市井，作為人他有自己的弱點，但他所面臨的生存問題也正是我們這些凡夫俗子所要面對的。雅斯貝爾斯進而指出：“在中國，孔子是理性在其廣度與可能性之中，首次閃爍出的看得見的耀眼光芒，並且這些都表現在一位來自百姓的男子漢身上。”⁽¹⁰⁵⁾

雅斯貝爾斯認為儒家思想在中國統治長達兩千多年，其中的發展可以分為三個階段。第一階段：在孔子歿後的幾個世紀中，儒家通過孟子和荀子形成了理論的形態，儒家學說從而變得更概念化、個性化以及系統化了。原因是《論語》中的文字，儘管較接近孔子的思想，並且有些話確實出自孔子之口，但它們往往很簡短、很零散，對其進行闡釋有各種可能性。⁽¹⁰⁶⁾ 雅斯貝爾斯進而將這時的思想定位在發生期（*in statu nascendi*），原因是“就如同蘇格拉底之前的一些哲人的思想，儘管已經得到了完成，但其內容卻有着無限展開的可能性。”⁽¹⁰⁷⁾ 第二階段：漢朝時儒家學說發展成為了一套正統派理論，幾近盲目迷信。儒家以事實上的統治權力贏得了新的思維形體，其學說成了訓練官員的工具。這一全新的國家權力的構成，其產生的動機和情形，對孔子本人來講都是陌生的。⁽¹⁰⁸⁾ 第三階段：宋代理學階段。對此，雅斯貝爾斯並沒有進行深入論述。他祇是提到正統派確立了孟子的學說為其基礎。⁽¹⁰⁹⁾ 實際上理學本身的發展也是一個悖論，注重“性命義理”之學的宋代理學家最初是想從已經意識形態化了的第二階段的學說中挖掘一些長久以來被遺忘了的東西。但令他們始料不及的是，他們對部分儒家典籍的重新解釋，很快便又成為了新的國家教條。中國的官員階層實際上是靠着一套考試制度來維持的。古代的知識在從前是一種規範，人們以一定的方式去繼承、吸收，但到了後來卻變成了儒生們祇知死搬硬套的古代典籍。而作為權威的學者們也在摹倣着古代，而不是從中繼承最本質的東西。從這種學問之中產生了正統之學，卻與生命

的整體失去了一致性。⁽¹¹⁰⁾ 雅斯貝爾斯認為，儒家思想跟基督教與佛教一樣也經歷了自身的變化，並認為如同天主教的湯瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）時代那樣，儒家在朱熹時代也登上了精神上的頂峰。⁽¹¹¹⁾ 理學跟中世紀的經院哲學的產生和發展的確有諸多相似之處，經院哲學是借助於古希臘哲學的概念對基督教教義重新闡釋，而理學則是為了應對佛教的挑戰，借助於佛教和道教的哲學，特別是在形而上學、宇宙論和人性論上的建構，而成立的一種“新”的儒學。

自赫爾德、黑格爾以來，中國在西方的形象一改萊布尼茲、伏爾泰等的理想化了的範式，形成了平庸化的、妖魔化了的中國負面形象，中國被西方主流社會漸漸遺忘掉了。這種對中國負面的認識，可以說一直到今天依然在潛意識之中影響着歐洲學者的中國觀。雅斯貝爾斯清楚地認識到，儒家這第三個階段的國家教條化形成了西方對所謂“停滯的中國”的負面看法。許多歐洲哲學家認為，中國自古以來就是這樣。對此，雅斯貝爾斯卻異常清醒地指出：“這一情況一直到漢學家們對中國的真實歷史進行大曝光之後，才得到改變。”⁽¹¹²⁾ 也就是說，發生在 20 世紀兩次世界大戰間的將中國與西方平等看待的這一範式轉換，其前提是漢學家們對中國的真實歷史的譯介。

漢學家福蘭格認為，孔子將過去絕對化，從而使人們不是面對未來，而是想使民眾再回到歷史之中去；並進而主張，在有序的人類社會中，人們永遠不應當超越此岸的界限，從而使得孔子將自然的、形而上學的需求令人失望地擱置了起來。⁽¹¹³⁾ 針對福蘭格的觀點，雅斯貝爾斯認為，這樣的評價就那些脫離了正道的儒家而言在很大程度上是正確的，但對孔子來說顯然是不合適的。⁽¹¹⁴⁾ 鮑吾剛（Wolfgang Bauer, 1930-1997）在《中國人的幸福觀》（德文版 1971/1974⁽¹¹⁵⁾，英文版 1976⁽¹¹⁶⁾）中對西方流行認為的“中國一直都在向後看，他們的全部理想都是從過去中吸取的，他們對未來不感興趣”的觀點進行了批駁。他指出：

在中國產生的幾乎所有世界觀中，與過去保持和諧一致的那種重要性廣為人知。但是，這種現象最根本的涵義卻仍然沒有被充份理解。很顯然，其所扮演的角色和西方思想裡的那種尚古——最顯著的是在沙漏這種形象中——完全不同，它形成一種和未來的關聯，而且永遠和被壓縮的、基於一點的“現在”相連。在中國，過去就像是現在的拓展；它幾乎總是構成了某種基礎，在此基礎之上，將此時此世作為自己籌碼的思想彼此衝突着。在這意義上，過去實際上就是現在。(117)

實際上，中國人對現實和未來的憧憬是以跟西方人不一樣的方式進行的。雅斯貝爾斯儘管沒有像幾十年從事漢學研究的鮑吾剛一樣對此認識得那麼清楚，但已經充份意識到了這一點。在存在哲學大師雅斯貝爾斯看來，“孔子更像是一種一往無前的生命力，因為即使是在被固定了的各種形式之中，他也是當下存在的。”(118)在雅斯貝爾斯對孔子的闡釋中，可以明顯地感覺到蘊涵着一種當代的對於西方人心靈危機的關懷。

結 論

依據黑格爾的辯證法學說，由正題、反題與合題組成的辯證法，命題並不能充足地表達現實，因為它自身並不包含其對立面(反題)，沒有對立面，一個命題就沒有意義。因此我們就得出一個包含正題和反題的合題。其中的每一個步驟對理解其結果來講都是不可或缺的。而每一個後面的階段其實都已經包含在了以前的階段之中了，因此沒有哪一個階段可以完全取代其它。在沒有經歷所有階段的情況下是不可能達到辯證法的真理的。真和假實際上並非我們所想象的那樣一目了然、相互對立，其中沒有哪種判斷是完全假的。黑格爾認為，祇有用“揚棄”(Aufhebung)的方法不斷改正以往的錯誤而向前發展，而不把這些單方面的或有限的事物看作

全體，才能認識到任何部分的事物都不是真的。唯有“全體”才是真實的。因此，歷史地看，這三個對中國認識的範式，都有其存在的合理性，並且是一個從不完善到逐漸完善的發展過程。

今天雖然我們可以從不同方面批評萊布尼茲、黑格爾乃至雅斯貝爾斯等人對中國文化與中國哲學研究的不足，卻無法否認他們在中國認識上所建立的不同的“典範性”。這一典範性的獲得，得益於他們對中國的系統研究以及他們從自己哲學體系出發從而在整體上把握中國的方法論。今天我們也許很容易就可以證明這三位哲學家在引述中國文獻中的錯誤，乃至荒誕不經，但從他們對中國的整體認識以及對同時代的影響上來看，依然是沒誰能夠超過他們的。黑格爾實際上很早就認識到了自己的局限性，在《法哲學原理》的序言中他寫道：“哲學的任務在於理解存在的東西，因為存在的東西就是理性。就個人來說，每個人都是他那時代的產兒。哲學也是這樣，它是被把握在思想中的它的時代。妄想一種哲學可以超出它那個時代，這與妄想個人可以跳出他的時代，跳出羅陀斯島，是同樣愚蠢的。”(119)德國哲學家視野中的中國也同樣是他們時代的產物。

我們不應當以自我的喜好而將萊布尼茲、黑格爾、雅斯貝爾斯簡單地貼上廉價的標籤，也沒有理由由於對自己傳統的文化情結而不去認真對待這些思想家和他們的學說。儘管黑格爾對中國的描述有失偏頗，但他卻在當時的歷史條件下嘗試着將一個遠離歐洲文明的形態納入他的哲學視野當中去，使其成為了他精神發展之中的一環。這一嘗試本身就應當值得我們認真對待。

黑格爾以其理性主義的歷史觀對中國認識的範式影響非常大，其後馬克思的中國觀實際上是在黑格爾的基礎之上形成的，祇不過馬克思更加具體地運用了當時經濟學的資料來證明一個停滯的中華文明而已(120)；馬克思並且已經意識到了西方的衝擊對於一個停滯不前的亞細亞生產方式的中國的重要性。他在〈中國革命和歐洲革命〉一文中就指出：“英國的大炮破壞了皇帝的權威，迫使天朝帝國與地上的世界接觸。”(121)而在〈對華貿易〉一文中，馬

克思認為妨礙對華貿易迅速擴大的主要因素並非中國政府所設置的人為的障礙，而是“那個依靠小農業與家庭工業相結合而存在的中國社會經濟結構”⁽¹²²⁾。馬克思所提出的這一“亞細亞生產方式”對專業漢學家如魏特夫(K. A. Wittfogel, 1896-1988)對中國的認識又產生過深刻的影響。魏特夫研究的出發點是，中國由於自然原因大部分是在農業需水時缺水。而這種對水的大規模需求祇有依靠中央集中制的組織才能使極為複雜的、大批的勞力、財力需求得以調動。由此而形成了一種龐大的農業官僚，由它來監督以國家為體制的供水集團。魏特夫稱中國的這種特殊形態為“水利社會”(hydraulische Gesellschaft)。魏特夫進一步認為，在“水利社會”中祇存在兩種工作組織，亦即：由農業官僚組織的集體工作和自給自足的小農經濟。這個自給自足的工作方式，也就是亞洲式的工作方式，是以一種特殊的統治形式——“東方專制主義”(Orientalische Despotie)來進行的。官僚及其掌權者們形成一個統治階層，由他們控制和掌握所有的社會領域。魏特夫指出，中國在很多方面，從手工業到農業以及它們的潛力，已經達到了很高的技術水準。但是國家官僚專制的結果又使社會發展趨於停滯。同時，農業和政治的危機沒有使東方社會去改變它們的生產方式，而僅是重建造成危機本身的規範。中國和東方的歷史發展如同一個圓心運動，而西方社會則是向上發展的螺旋運動。⁽¹²³⁾

而費正清(J. K. Fairbank, 1907-1991)“衝擊-回應模式”(impact-response model)的理論也無疑是在黑格爾、馬克思的“中國文明停滯論”的基礎之上產生的。費正清認為，中國文化一旦形成了傳統，便會具有超穩定的功能，其中資源與文化的自給自足，又使得近代中國對西方文明產生出堅決的牴牾心理。歷史中的所謂發展和變革，實際上祇是內部的稍作調整而已，它缺乏內在活力來打破傳統範式。中國祇有在巨大外來力量的衝擊下，才能被迫對西方做出反應，從而跳出傳統的羈絆。西方在中國的現代化進程中的作用還表現在，它成功地將不同的體系，如經濟、社會、政治等從中國的傳統

觀念中區分開來，對它們加以合理化、現代化。⁽¹²⁴⁾

再回到德國思想家那裡，歷史地看，與萊布尼茲對中國認識中的“美化”相比，雅斯貝爾斯對中國思想價值的認識則值得我們倍加珍視。萊布尼茲是在耶穌會士和其他哲學家對中國文化的一片贊揚聲中認識到中國的獨特價值的。而雅斯貝爾斯則是在赫爾德、黑格爾、馬克思等對中國文化批判這一傳統中，發現中國思想的重要性的。他將孔子置於“思想範式的創造者”的行列，進而與蘇格拉底、佛陀和耶穌並列，處於所有人類歷史的開端。

對於萊布尼茲和黑格爾來說，研究中國這個既遙遠又陌生的國度對他們既非初衷，也不是他們的最終目的。在這裡我想引用法國哲學家于連(François Jullien)的一段話，也許能說明一些問題：

我們知道，哲學定錨於其提問之中，甚至，它會固定在某些時代裡，僵化其於傳統之中。為了在哲學之中重新找回一些操作空間，換句話說，為了能再尋回理論上的能動性，我選擇的是遠離哲學的故土——希臘——並且遠遊至中國：此一迂迴用意乃在於，有朝一日得以重新質問深埋於歐洲理性中的立場選擇，並且在我們的“未思”之中逆溯而上。⁽¹²⁵⁾

秦家懿在論述到萊布尼茲與沃爾夫的中國觀時也指出：“我們應明白他們利用中國以推進自己所深信的哲學思想體系的苦心；他們向中國借鏡，為的是進一步看清自己的面貌。”⁽¹²⁶⁾萊布尼茲和黑格爾與中國的接觸、對中國的深入研究為的是獲得一個遠距離的觀察視角，從而從“他者”的視角更好地瞭解、審視自己的文化與思想，去發現西方思想的精髓。因此這個所謂“他者”的中國並非一定被真實感知的，在更大程度上是被思想家根據所處的時代被創造或再創造出來的，並且是與西方當時的現實境遇密切相關的。根據陳榮灼教授的深入研究，萊布尼茲實際上並沒有真正瞭解儒家哲學的真諦，特別是理學，並進而證明萊布尼茲的思想並沒有受到中國的多少影響。⁽¹²⁷⁾萊布尼茲的寬容也意味着使

中國文化適應他的世界觀而已。而這樣的一種思維範式，直到雅斯貝爾斯才真正得以改變，不再完全以歐洲人文科學所提供的範疇為出發點，而是使自己的思維趨向於對話，進而更好地去理解哲學另外兩個誕生地：印度和中國。今天，我們似乎已經習慣於將雅斯貝爾斯的“軸心時代”概念看作是理所當然，這是因為它徹底超越了西方中心論的世界文明觀。

如果我們將雅斯貝爾斯的“軸心時代”觀念帶入現代的話，就會發現：像以往分散在地球所有重要地區的大思想家創立了具有鮮明性共同特點的學說一樣，東方和西方的人們今天也有必要為了世界的共同體建立一個新的“軸心時代”，在這樣的一個時期裡，是由人而非民族來決定人類的命運。⁽¹²⁸⁾

【註】

- (1) 此書中譯本：萊布尼茲著，梅謙立、楊保筠譯：《中國近事——為了照亮我們這個時代的歷史》（鄭州：大象出版社，2005年）。
- (2) 此文共分為四個部分：1) 中國人對至高神的看法；2) 論中國人關於至高神的所造物或物質的第一本原與鬼神的說法；3) 論中國人關於人的靈魂、其不滅性與其賞罰問題的見解；4) 論中華帝國創始者伏羲的文字與二進位元算術中所用的符號。譯文見：秦家懿編譯：《德國哲學家論中國》（北京：三聯書店，1993年）頁67-134。
- (3) 巴黎，1687年，共159頁。此書第一次將四書中的三種譯成了拉丁文出版，乃是由曾在華傳教的耶穌會士恩理格（C. Herdtrich）、魯日滿（Rougemont）以及柏應理（Couplet）神父共同參與翻譯而成的。此書的中文標題為：“西文四書直解”，共分五篇：題獻路易十四世辭；緒說；孔子傳，疑出自殷鐸澤神父之手；《大學》、《中庸》和《論語》的譯文；柏應理撰年表數篇。
- (4) 轉引自李文潮、波塞爾（Hans Poser）編：《萊布尼茲與中國——《中國近事》發表300週年國際學術討論會論文集》（北京：科學出版社，2002年），頁8。
- (5) 萊布尼茲致閔明我信，1689年7月19日。見註萊布尼茲著：《中國近事》，頁117。
- (6) 有關這次會面的專題研究，請參考法國學者羅丙內（André Robinet）的論文〈萊布尼茲與閔明我在羅馬的會面〉，收入李文潮等編《萊布尼茲與中國》，頁66-74。
- (7) 轉引自孟德衛（David E. Mungello）：〈在萊布尼茲的哲學中中國到底有多重要？〉，收入註李文潮等編：《萊布尼茲與中國》，頁45-55，此處引文見頁47。
- (8) 萊布尼茲致閔明我，1703年5月18日。見：Rita Widmaier (Hg.), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel*

mit den Jesuitenmissionaren（萊布尼茲中國書信：與耶穌會士的書信往來），Frankfurt, 1990。書信編號：196。

- (9) R. Widmaier, “Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz, Zeichentheorie”, in *Studia Leibnitiana, Supplementa XXIV*, S. 24. Wiesbaden, 1983.
- (10) 1701年2月15日來布尼茲致白晉信，轉引自漢斯·波塞爾：〈萊布尼茲的《中國近事》與歐洲對中國的興趣〉，收入註李文潮等編：《萊布尼茲與中國》，頁6。原文出自註《萊布尼茲中國書信：與耶穌會士的書信往來》（德文版），書信編號：131-133。
- (11) 確切地說，與耶穌會傳教士利瑪竇等人一樣，萊布尼茲也將理性歸於孔子，這樣他便可以將不合乎理性的一切歸於後人對孔子的歪曲了。
- (12) 請參考：李文潮：〈“自然神學”問題——萊布尼茲與沃爾夫〉，收入李文潮等編：《萊布尼茲與中國》，頁282。
- (13) T. Grimm, “China und das Chinabild von Leibniz”, in W. Bargenda & J. Blühdorn (Hrsg.): *Systemprinzip und Vielheit der Wissenschaften, Studia Leibnitiana, Sonderheft 1*, Wiesbaden, 1969, S. 42.
- (14) 1692年3月21日萊布尼茲致閔明我信，見註《中國近事》，頁130。
- (15) 見註《中國近事》，頁1。
- (16) 轉引自瑞利（Patrick Riley）：〈《中國近事》體現的萊布尼茲的政治及道德哲學〉，收入註（4）李文潮主編：《萊布尼茲與中國》，頁215-216。原文見：Sämtliche Schriften und Briefe, Darmstadt/Leipzig/Berlin, 1923-, Bd. I, S. 748.
- (17) 轉引自珀金斯（Franklin Perkins）：〈《中國近事》中比較哲學的理論基礎〉，收入李文潮等編：《萊布尼茲與中國》，頁241。
- (18) 致閔明我，1691年5月31日，註（1）《中國近事》，頁116-121；致閔明我，1689年7月19日，註《中國近事》，頁126-128。
- (19) 註《中國近事》，頁6。
- (20) George Foot Moore, *History of Religions II, Part 2: Christianity* (New York, Charles Scribner's Sons, 1920), p. 335.
- (21) 萊布尼茲對中國的興趣祇是他對陌生文化保持開放態度的一個例子而已，從他給 Thomas Burnet 的信的內容我們可以發現，他對阿拉伯語也非常感興趣，希望能通過比較更好地研究《聖經》及其語言。請參考：酒井潔：〈萊布尼茲的“中國學”與“類比原理”〉，收入李文潮等編：《萊布尼茲與中國》，頁226。
- (22) 1701年2月15日，萊布尼茲寫信給在歐洲的耶穌會士郭弼恩（Charles le Gobien, 1653-1708），說明了他對禮儀之爭所持的立場。而巴黎索爾邦大學神學系對中國人的指責使萊布尼茲感到驚奇，教宗推遲做出決定在他看來則是比較理智之舉。萊布尼茲認為，歐洲對中國還沒有足夠的瞭

- 解，中國的語言與習俗與歐洲的完全不同，在這樣的情況下，一個歐洲的法庭指責中國人推行偶像崇拜是難以令人理解的。見註(1)《中國近事》，頁208-209。
- (23) 此書中譯本：何高濟等譯：《利瑪竇中國割記》(北京：中華書局，1983年)；劉後餘等譯：《利瑪竇中國傳教史》，收入羅光等主編：《利瑪竇全集》一、二卷(臺北：光啟出版社，1986年)。
- (24) 此書中譯本：郭強等譯：《中國近事報導(1687-1692)》，(「國家清史編纂委員會·編譯叢刊」，鄭州：大象出版社，2004年)。
- (25) 此書中譯本：杜赫德(Du Halde)編，鄭德弟等譯：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》(鄭州：大象出版社，2005年)，六卷。
- (26) 例如在梵蒂岡的檔案館中就一直封存着一批描寫中國陰暗面的著作和書信。史若瑟(Joseph Shih, S. J.)在《基督教遠征中國史·1978年法文版序言》中引用魯爾(Paul Rule)的研究指出，該書的作者之一金尼閣(Nicholas Trigault)曾刪去了所有利瑪竇書中關於中國多妻制、賣淫、雞姦和同性戀的段落。見利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國割記》，頁659。
- (27) 見註杜赫德(Du Halde)編：《耶穌會士中國書簡集》，卷二，頁219。
- (28) 法國耶穌會士馮秉正，1702-1748年間在華，精通滿、漢文字。
- (29) 巴斯蒂(Marianne Bastid-Bruguère)著，胡志宏譯：〈19、20世紀歐洲中國史研究的幾個主題〉，《國際漢學》第八輯(2003年5月)，頁288。德國漢學家傅海波(H. Franke)也持相同看法，認為馮秉正的《中國通史》祇有朝代的更替，沒有歷史的發展。見：H. Franke, "Zur Geschichte der westlichen Sinologie", in *Forschung u. Information - China*, Berlin: Colloquium Verlag, Berlin, S. 9.16.
- (30)(31) 亞當·斯密著，郭大利、王亞南譯：《國民財富的性質和原因的研究》(北京：商務印書館，1983年)。此處引文據：何兆武等主編：《中國形象——世界名人論中國文化》，(桂林：廣西師範大學出版社，2001年)，下冊，頁13；頁13-20。
- (32) 參考：許明龍：〈十八世紀歐洲「中國熱」退潮原因初探〉，《中國社會科學季刊》，1994年春季卷，以及許明龍《歐洲18世紀「中國熱」》(太原：山西教育出版社，1999年)第5章「『中國熱』降溫及其原因」，頁285-316。許明龍認為，當時歐洲「中國熱」降溫的原因主要有五個：在華傳教事業的衰落、公眾興趣的轉移、中國形象的改變、歐洲思潮的發展以及無知與偏見。
- (33) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Ders., *Werke*, Band 12, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1970, S. 59.
- (34) 黑格爾著：《哲學史講演錄》(北京：商務印書館，1978年)，卷四，頁231。
- (35)(36) 赫爾德，〈中國〉(《關於人類哲學的思想》)，收入夏瑞春編，陳愛政等譯：《德國思想家論中國》(南京：江蘇人民出版社，1997年)，頁89；頁91。
- (37) 這方面最新的研究成果見：卿文光著：《論黑格爾德中國文化觀》(北京：社會科學文獻出版社，2005年)。
- (38)(39)(40)(41)(42)(43)(44)(45) 黑格爾著，王造時譯：《歷史哲學》(北京：三聯書店，1956年)，頁503；頁132；頁132-134；頁144；頁134；頁148；頁148-149。
- (46) 同前註，頁150-155。關於「老年時代」黑格爾寫道：“自然界的‘老年時代’是衰弱不振；但是‘精神’的‘老年時代’卻是完滿的成熟和力量，這時期它和自己又重新回到統一，但是‘以精神’的身份重新回到統一。”同前註，頁154。
- (47) 同前註，頁150。
- (48)(49)(50)(51)(52)(53)(54) 黑格爾著，賀麟等譯：《哲學史講演錄》(北京：商務印書館，1959年)，卷一，頁115；頁119；頁120；頁122；頁124。
- (55) 參考：杜瑞樂：〈從法書到「理性」：黑格爾與中國宗教〉，收入劉東主編：《中國學術》(北京：商務印書館，2001年第2輯(總第六輯))，頁130-150，此處頁134-135。
- (56)(57)(58) 見注黑格爾著：《哲學史講演錄》卷一，頁128；頁128；頁129-131。
- (59) 黑格爾：〈中國的宗教或曰尺度的宗教〉，收入夏瑞春編：《德國思想家論中國》，頁100-109，此處引文見頁107。
- (60) 請參考：張西平：〈儒學在歐洲的早期傳播初探〉一文，收入張西平著：《傳教士漢學研究》(鄭州：大象出版社，2005年)，頁135-145。
- (61)(62)(63) 註黑格爾著：《歷史哲學》，頁75；頁168-169；頁161。
- (64) 同前註。此外請參考：莫爾翰(Klaus Mülhahn)：〈想像中的中國：德國漢學研究裡的「大師敘述」〉，收入馬漢茂(Helmut Martin)、漢雅娜(Christiane Hammer)、張西平、李雪濤主編：《德國漢學：歷史、發展、人物與視角》(鄭州：大象出版社，2005年)，頁30-51，此處請參考頁38-39。
- (65) 羅素在《西方哲學史》一書中便武斷地認為：“關於中國，黑格爾除了知道它而外毫無所知。”(見羅素著，馬元德譯《西方哲學史》(北京：商務印書館，1982年)，下卷，頁762)甚至連德國漢學家傅吾康(Wolfgang Franke)也認為：“毫無疑問，黑格爾當時不僅局限於對中國歷史的偏見，也囿於信息的匱乏。但他卻滿足於此而不認為有對其資料來源提出疑問的必要。”(傅吾康著，陳燕、袁媛譯：〈十九世紀的歐洲漢學〉，《國際漢學》第七輯(2002年4月)，頁68-79，此處引文見頁69)此外也請參考：張允熠：〈哲學的困境和黑格爾的幽靈——關於「中國無哲學」的反思〉，《文史哲》2005年第3期，頁18-25，此處見頁21。

- (66) 參考：侯鴻勳著：《論黑格爾德歷史哲學》（上海：上海人民出版社，1982年），頁8。
- (67) 見註黑格爾《哲學史講演錄》，卷一，頁120，註（1）。
- (68) 同前註，頁120，註（4）。這部書應當是1776-1789年間在法國巴黎出版的《北京傳教士關於中國人的歷史、科學、藝術、風俗、習慣錄》（*Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois, par les missionnaires de Pekin*, Paris 1776-89）。法國人錢德明被認為是在中國的最後一位耶穌會士，他曾在清廷中工作，精通滿、漢語言，曾撰有《孔子傳》等，編有《韃靼-滿-法字典》（*Dictionnaire Tartare-Mantchou-Francais* (Paris, 1789-1790)，係根據李廷基《清文匯書》編纂而成。
- (69) 同前註，頁124，註（5）。
- (70) 見黑格爾《歷史哲學》，頁169。
- (71) 同前註，頁172等處。
- (72) 引文見：註羅素著：《西方哲學史》，下冊，頁186。
- (73) 參考：陳樂民、周弘著：《歐洲文明的進程》（北京：三聯書店，2003年），頁124。
- (74) 傅海波著，胡志宏譯：〈歐洲漢學史簡評〉，《國際漢學》第七輯（2002年4月），頁82。
- (75) 斯賓格勒著，陳曉林譯：《西方的沒落》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988年），頁15以下。
- (76) Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (München, Zürich, Piper Verlag, 1977), S. 122.
- (77) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch* (München, Zürich, Piper Verlag, 1976), S. 90.
- (78) G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971), Bd. 18, S. 42.
- (79) Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner (München, Zürich, Piper Verlag, 1993, 2001[2. Aufl.]), S. 361.
- (80) G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971), Bd. 12, S. 134.
- (81) (82) (83) (84) 卡爾·雅斯貝爾斯著，李雪濤主譯：《大哲學家》（北京：社會科學文獻出版社，2005年），頁188；頁189。
- (85) 司馬遷著：《史記》（北京：中華書局，1959年），頁1944。
- (86) (87) (88) (89) (90) 雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁190；頁115；頁192；頁149-150；頁116。
- (91) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch* (München, Zürich, Piper Verlag, 1976), S. 391.
- (92) (93) 雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁123。
- (94) Karl Jaspers, *Philosophie II* (München, Zürich, Piper Verlag, 1991), S. 56.
- (95) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch* (München, Zürich, Piper Verlag, 1976), S. 44.
- (96) 雅斯貝爾斯在論述到“貫穿萬物的‘一’”時寫道：“‘我的整個學說貫穿著一個基本概念’：中（中庸）——必要時或許也可以解釋為另一個詞：恕（平等、相互性、慈愛）。”（註（79）雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁136-137）雅斯貝爾斯的這一解釋的根據不知道是甚麼。依據《論語》里仁15：“曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（楊伯峻譯注：《論語譯注》（北京：中華書局，1980年），頁39）在這裡，“忠”無論如何是不可能解釋為“中庸”的“中”的。孔子給“恕”下的定義是：“己所不欲，勿施於人。”（同前註，頁123）而“忠”則是“恕”的積極一面，乃是“己欲立而立人，己欲達而達人。”（同前註，頁65）參考筆者在〈孔子〉譯文中的註釋：雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁137，註（1）。
- (97) (98) (99) 雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁130；頁138；頁138。
- (100) Karl Jaspers, *Philosophie II* (München, Zürich, Piper Verlag), 1991, S. 203.
- (101) (102) (103) (104) (105) (106) (107) (108) (109) (110) (111) (112) (113) (114) 雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁138-139；頁144；頁145；頁149；頁150；頁152；頁150；頁151。
- (115) Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München, 1971/1974.
- (116) Wolfgang Bauer, *China and the search for Happiness*, NY 1976.
- (117) 鮑吾剛著，嚴蓓雯等譯：《中國人的幸福觀》（南京：江蘇人民出版社，2004年），〈前言〉頁5。
- (118) 雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁152。
- (119) 黑格爾著：《法哲學原理》（北京：商務印書館，1961年），頁12。
- (120) (121) (122) 恩格斯在〈波斯與中國〉一文中在中國一詞前所加的定語為：“這個世界上最古老國家的腐朽的半文明制度。”見：《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972年），卷二，頁16；頁3；頁57。
- (123) 參考：莫爾翰：〈想像中的中國：德國漢學研究裡的“大師敘述”〉，收入註（64）馬漢茂等主編：《德國漢學：歷史、發展、人物與視角》，此處見頁41-42。
- (124) 參考註（64）馬漢茂等主編：《德國漢學：歷史、發展、人物與視角》，頁37-38。
- (125) 于連：〈由希臘繞道中國，往而復返：基本主張〉，收入林志明、魏思齊編：《輔仁大學第二屆漢學國際研討會〈其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋——法國的貢獻〉》（臺北：輔仁大學出版社，2005年），頁71-87，此處引文見頁71。
- (126) 見秦家懿編譯：《德國哲學家論中國》，頁9。
- (127) 參考：陳榮灼：〈萊布尼茲與中國的自然哲學〉，收入註（4）李文潮等編：《萊布尼茲與中國》，頁182-193。
- (128) 見顧彬（W. Kubin）為《大哲學家》一書寫的〈序〉，雅斯貝爾斯著：《大哲學家》，頁1。