

“两极相联”与中西之间

——论欧洲近代哲学中的儒家哲学元素

张允熠

摘要:“两极相联”是马克思对中西两种文化系统相接触的譬喻。以儒家哲学为代表的中国哲学于16世纪西传欧洲之后,得到了欧洲启蒙思想家的回应,中西思想文化发生了实质性的交汇,中国哲学与希腊哲学形成了两大精神动力,不仅促进了近代西方哲学的形成,而且推动了欧洲启蒙运动的兴起;中西哲学名异实同,中国哲学原则被纳入并渗透于欧洲形而上学体系和思维形式,尤其是自然神论、有机论哲学、纯粹理性和实践理性等范畴之中,影响了从莱布尼茨到黑格尔等欧洲主流哲学家。挖掘和研究这一史实不仅有助于还原中华民族对人类思想文化所作的贡献,也有益于开显当代中西方哲学在跨文化交流中创造性转化与创新性发展的未来图景。

关键词:中国哲学;西方近代哲学;跨文化交流;创造性转化与创新性发展

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.06

1853年,马克思用“两极相联”^①这一黑格尔曾使用过的谚语来指称中欧之间的思想际会,西方汉学家又把这称为“伟大的相遇”^②。所谓“两极”,一极指地球的西端即欧洲,另一极指地球的东端即中国。本文谨以马克思曾借用的成语为题,力求揭示中西哲学交往的史实和二者相联的心路,按照外证与内证相符、历史与逻辑一致的原则,回顾并还原17—18世纪中西方思想文化交往的真相,并通过梳理西方学者回应“中学西传”的学理脉络,开显传统中国哲学或思想文化对欧洲近代哲学的渗透,及其在人类文明发展史上的伟大贡献。

一、哲学思想的中西际会

中国哲学何时传入欧洲?虽然在16世纪之前,世界历史上已经出现了中国思想文化西传欧洲的涓涓细流,但利玛窦于1594年用拉丁文翻译《中国四书》,以及罗明坚、金尼阁等人的此类著述,应被视为中国哲学西传欧洲的正式开始。至18世纪末,大量中国经史典籍已经被介绍、翻译到了西欧。美国学者埃德蒙·莱特斯指出:16至18世纪随着耶稣会士往来中西之间,欧洲人对中国的见闻“最典型的传送方式就是透过在东方的教士之书信,托寄回在欧洲的教士。这些书信结集出版后,成为18世纪欧洲士人间大量流通的读物。书志编纂学者对这些书信集散布的状况加以研究(研究的

作者简介:张允熠,上海师范大学马克思主义学院与哲学学院教授(上海200234)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“马克思主义哲学中国化视阈下‘中西马’哲学的互动与主流研究”(13AZD022)与上海市高原高峰项目及德育基地项目的阶段性成果。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第690页。

② 正如本书标题所示:D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West 1500—1800* (Lanham: the Rowman Littlefield Publishing Group, 1999); [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,江文君等译,北京:新星出版社,2007年。

项目包括:购书者系何人,收藏这些书信集的是哪家图书馆,哪些书商),结果显示散布之广相当可观——从波兰到西班牙都有所发现”^①。据统计,仅法国一国派往各国的耶稣会传教士寄回法国的信函就有34卷之多,其中16至26卷约11卷是从中国寄来的^②。

17世纪是欧洲启蒙运动酝酿和近代哲学形成的时期。此时,中西际会,以儒学为载体的中国哲学流布欧洲,孔孟儒学中的人文主义、“易学”原理和朱熹理学中的“太极”、“理”、“道”、“阴阳二气”等范畴,使欧洲思想界耳目一新。儒学中所表现出的理性精神深深地吸引了西方思想家,一时成为批判基督教神学的他山之石和重构欧洲哲学的重要思想资源。美国学者罗博特姆指出:“(儒学)这种人文主义在很多方面有别于文艺复兴时期的人文主义形式。后者在很大程度上基于个人主义。经过17世纪,欧洲人逐渐从这种个人主义观点过渡到人是社会动物的观念,直到以人的需求和愿望为基础的社会观念被创造出来(这里还有一场运动,直到百科全书派的时代才达到高潮,大约在1750—1778年间)。儒学以自己的优势加入了这两场重要的运动。”^③儒家道德理性主义既强调个人道德操守,又强调道德责任,“在这两方面关于道德完美性的学说是一种更广泛、更普适的理念,必然会对正服膺于文艺复兴时期人文主义的人们产生巨大的吸引力”^④。

然而,作为一种异质文化,中国哲学毕竟只有融入欧洲哲学语境或通过欧洲化进程才有可能发挥作用。因此,我们有必要透过中西之间的历史性际会来分析两种哲学的异同,并考察欧洲对中国哲学的回应和中国哲学融入欧洲的途径。

(一)中西哲学的异同。毋庸置疑,中西哲学之间的差异是显而易见的。除通常认为西方哲学有逻辑体系而中国哲学缺少逻辑之外,人们还认为西方哲学有本体论而中国哲学无本体论,西方哲学有形而上学而中国哲学无形而上学,等等。差异固然存在,却也被夸大了。实际上,二者异名而同指。中西哲学邂逅和交流,最初遇到的是语言和翻译问题。翻译外来名词和术语,通常采用两种方式,一种是借词,一种是译词。对于一种指称对象,如果人有我有,就用译词;反之,就用借词。一般说来,一个文化势位高的民族,在翻译外来语言时必然译词多于借词。相反,则是借词多于译词。对于物质名字,无论人有我无或人无我有,翻译上较易对应,歧义不大。而对于一些抽象名词,尤其是对于哲学范畴,就很难找到确切的对应词,这样,歧义必然发生。例如,像being这个高度抽象的哲学术语,有学者指出:“对于西方哲学这座大厦来说,具有奠基石的功效,对于我们追溯西方哲学思想方式来说,又有行经走纬的作用。”^⑤解读和辨析being概念,从中世纪到现代,在西语体系中争执了数百年;引进汉语世界时,更难寻到一个与之百分之百确切对应的同义词,一般所谓的“是”、“有”、“在”、“存在”等不同译法,对于理解西方哲学的本质常常会造成“差之毫厘,谬以千里”的效应。诸如philosophy(哲学)、ontology(本体论)、metaphysics(形而上学)、logos(逻格斯)、nous(理性)等哲学范畴,在翻译和理解上也存在着类似的情况。

“哲学”——并非一个音译的借词,而是一个实意相应的汉译词。日本学者西周在把希腊文的philosophia译为“哲学”之前,也曾译成“希贤学”、“儒学”、“理学”等。在西周看来,西方的Philosophia在中国学说体系中本来就存在,它就是“儒学”、“理学”、“义理之学”或“性理之学”。东西方在追求人生宇宙的真理上,其心其理是相通的,只不过表现方式有所不同罢了。用“哲学”二字翻译philosophia,西周是第一人,但用汉字对译philosophia,西周则晚之又晚。早于他二三百年前,1595

① [美]埃德蒙·莱特斯:《哲学家统治者》,《中国哲学史研究》1989年第1期。

② 贾植芳:《序》,朱静:《洋教士看中国朝廷》,上海:上海人民出版社,1995年,第2页。

③ Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly Published by Association for Asian Studies* vol. 4, no. 3(1945):241.

④ Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly Published by Association for Asian Studies* vol. 4, no. 3(1945):242.

⑤ 俞宣孟:《西方哲学中“是”的意义及其思想方法》,《中国社会科学》2001年第1期。

年,利玛窦在《天主实义》里首次将 philosophia 译为“理学”;同时,他在写往欧洲的信件中,又把中国的“理学”和“性理之学”对译成 philosophia,这是欧洲人始知中国有哲学的最早记载。不过,利玛窦只承认中国哲学是一种“道德哲学”^①。而曾德昭在《大中国志》一书中则认为,中国不但有“道德哲学”(在孔夫子那里),而且还有一种“自然哲学”(在《易经》中)^②。二十年后,意大利人马尔蒂尼(卫匡国)在欧洲出版了《中国上古史》,该书认为“易学”原理跟毕达哥拉斯学派相同,都是把“数”看成宇宙本体,“易学”就是 philosophia^③。

正因为西方来华人士的眼里中西各有其“哲学”,所以他们才致力于在两种哲学之间寻求可以充当最大公约数的译词,同时也不可避免地使用一些借词。如,1623年艾儒略在《西学凡》一书中既用了译词又用了借词,他界定“理学”说:“理学者,义理之大学也。人以义理超于万物,而为万物之灵,格物穷理,则于人全而于天近。然物之理藏在物中,如金在沙,如玉在璞,须淘之剖之以斐禄所费亚之学。”^④这样,艾儒略就在“格物穷理”和形上形下的意义上把西方哲学(斐禄所费亚之学)与中国哲学(义理之学)等同起来。在葡萄牙人傅泛际和李之藻合译的《寰有诠》、《名理探》中,Philosophia(斐禄所费亚)一词还获得了“性学”(超性之学)、“爱知学”等译名^⑤,其中“爱知学”比西周的“哲学”译名更贴合“斐禄琐费亚”本义。在诸多译名中,“理学”流行较广:中文叫理学,西文就叫“斐禄琐费亚”,反之,西方人叫“斐禄琐费亚”,中国人就叫“理学”。

有学者坚持认为:西方哲学又称“形而上学”(metaphysics)或“本体论”(ontology),而中国没有“形而上学”和“本体论”。这里仍然存在着一个中西哲学之间的意译或通约的误区。所谓“形而上学”,即追求形上的终极和超验“本体”的学问,而所谓“本体论”,古希腊哲学中并无此概念,它实为一个德文词汇(ontologie),是莱布尼茨学派的沃尔夫最早命名的——就字面而言即关于系动词的学问。实际上,该词在从希腊文转译为拉丁文等印欧语时早已出现了歧义,再将它译成汉语时,其争议之大更可想而知了。于是,便出现了“万有论”、“存有论”、“存在论”、“本体论”等多种关于 ontology 的中文译名。

孰不知,“本体论”一词在汉语中被普遍使用恰是出于中国哲学语境自身的理解,因为对“本体”的研究实为中国哲学固有之问题。例如,儒、释、道三家都讲“道”,“道”就是中国哲学的本体,围绕着何者为“道”以及如何得“道”,中国哲学内部有长达两千年的争辩,在魏晋时期,是关于“有”、“无”的争辩,在宋明时期,是关于“理”、“事”或“心”、“物”的争辩。把“有”看成本体,“有”就是“道”;把“无”看成本体,“无”就是“道”。宋明理学诸大师虽然都把“理”作为本体,但认为最高的本体是“太极”,所谓“无极而太极”即是此意。而心学家们则把本体安置在人们的内在精神世界之中,如王阳明反复强调“知是心之本体”,“本体”就是一种自我意识,“致良知”也就成了认知本体的内省功夫。可见,把“being”理解为“本体”,用“本体论”翻译 ontology,尽管并不合西方哲学原意,但却打通了中西哲学各家各派的话语通道,从而使中国哲学语境中的西方哲学范畴禀赋了中国属性。

对“逻辑斯”(logos)、“形而上学”(metaphysics)的解读同样如此。“逻辑斯”在汉语中被译成“道”、“理性”或“宇宙精神”,但无论怎样译,这一外来的抽象语汇很难确切地呈现原意,致使如今仅把它作为一个借词使用。“逻辑斯”通常也指“本体”。“形而上学”这一译名,源自对《易传》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的理解——“道”就是形而上的超验本体,“器”是形而下的经验物事,中

① 利玛窦认为,中国人“所熟悉的唯一较高深的哲理科学就是道德哲学”。见[意]利玛窦、[比]金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,北京:中华书局,1983年,第31页。

② [葡]曾德昭:《大中国志》,何高济译,上海:上海古籍出版社,1998年,第59—60页。

③ Martin Martinius, *Sinicae Historie Decas Prima* (Amsterdam: Joannem Blaeu, 1659):14;胡阳、李长铎:《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》,上海:上海人民出版社,2006年,第58页。

④ [意]艾儒略:《西学凡》,《天学初函》明刻本。

⑤ [葡]傅凡际:《名理探》,李之藻译,北京:生活·读书·新知三联书店,1959年,第7页。

国古代哲人关于“道器”、“理气”、“心物”、“体用”、“本末”、“知行”、“天人”、“动静”等对立范畴的辨析,就包括着形上与形下、超验与经验的思辨,它们构成了中国哲学的轴心话题。由此来看,中西哲学都有对本源性、至上性实体的追求,基于中国哲学所理解的“本体论”来翻译西方的 ontology、metaphysics、logocentrism,确为异名而同指、实同而名殊而已。

强调中西哲学“名异而实同”,并不是说二者毫无差别。首先,两者在形式和方法上有异,即西方哲学更强调“道”、“器”二分,由此形成了重本质主义、基础主义的认知论路线;中国哲学更强调“道”、“器”的合一,由此形成了重整体和动态平衡的“体用一源,显微无间”的一元论传统。其次,在“道器”、“本末”、“体用”、“主客”、“心物”、“天人”、“动静”、“知行”等诸多范畴的“合一”中,中国哲学强调“一分为二”与“合二为一”的相互包含性,这赋予了中国哲学以辩证的特色;出于逻辑规律(不矛盾律)的思维定势,欧洲哲学的“二元对立”通常指两种性质相反事物的对立,如“此岸”与“彼岸”,这种对立终难统一。而中国哲学的“对立”指的是同一事物正反(阴阳)两个方面的对立,所谓“一物两体”,“两体”本来就是“一物”。其三,中国哲学重视现实世界,而西方哲学重视此岸与彼岸的分野,否则,就不可能有精神超越,从而不仅限制了对超验的信仰本体的追求,也限制了对科学理性的知识本体的探索。因此,西方哲学排斥“绝对的”统一观,中国哲学缺少“不矛盾律”的逻辑认知论。

(二)欧洲启蒙思想家对中国哲学的回应。16、17世纪,继希腊哲学被重新发现之后,儒家哲学西传,进一步点燃了欧洲启蒙主义的火种。罗博特姆写道:“当一位支持者大声说道:‘如果柏拉图从地狱中出来,他会发现他的理想国在中国实现了!’他的话表示承认在欧洲思想解放的使命中,孔子和柏拉图在两次运动中担任着相同的角色。”^①“两次运动”指的是文艺复兴和启蒙运动,前者受益于希腊(柏拉图),后者则得力于中国(孔子)。莱布尼茨的《论中国哲学》、马勒伯朗士的《一个中国哲学家与一个基督教哲学家的对话》、沃尔夫的《论中国人的实践哲学》、伏尔泰的《论孔子》、魁奈的《论中国的专制主义》等著作,都是这个时代著名欧洲启蒙哲学家对儒家哲学传入后所做出的回应。

实际上,在文艺复兴到启蒙运动期间,欧洲知识分子“对东方的一切都着迷”,中国道德哲学的传入更为欧洲人所看重。法国史学家G·莱姆森认为,17至18世纪的欧洲,“思想之转变,不仅由于抽象之思考,且亦由于具体的新事实之发现。此具体的新事实,即指中国文化之传入欧洲,予当时思想家以鼓励是也”^②。写作《18世纪英国思想史》的斯蒂芬爵士^③指出,自从非基督教的中国与欧洲发生联系以后,英国人对人类历史才开始有了正确的认识。他在《从中国人那里借来的议论》一文中写到:“欧洲自由思想家认为孔子的学说,是理性的结晶,智慧的宝库。彼等攻击基督教神学所持之理论,几全为孔子的学说”,譬如,“鲍林白洛克(Lord Bolingbroke)以贵族政治家身份,宣扬中国文化尤力,其致Swift函有云:‘孔孟皆为最奇特形而上学家,同时亦为最佳之道德家。其学说分三部:一、个人对自己之责任,二、个人对家庭之责任,三、个人对国家之责任。总之,每人皆可做哲学家,亦可担任公务,以前之人如此,今后之人亦如此。进而为政治家,退而为哲学家’”^④。

欧洲近代哲学产生于17世纪,笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨三人被称为“欧洲哲学之父”。笛卡儿被奉为欧洲哲学开创山门的人,斯宾诺莎属于笛卡尔学派的左派,而莱布尼茨深受笛卡尔和斯宾诺莎的影响,也属于以笛卡尔为代表的欧陆唯理论学派。而唯理论学派所“唯”之“理”(理性),不是基督教经院哲学中神秘的“逻各斯”或“奴斯”,而是 reason。要知道,朱熹哲学之“理”,恰被启蒙思想家翻译为 reason。儒家哲学在欧洲思想界的传播,莱布尼茨无疑是关键人物。莱布尼茨接触《易经》

① Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly Published by Association for Asian Studies* vol. 4, no. 3(1945):242

② 转引自宋晞:《中国文化与世界》,台北:新中国出版社,1970年,第22页。

③ 莱斯利·斯蒂芬(Leslie Stephen, 1832—1904),英国维多利亚时代著名的传记作家,文学评论家,因写作出版了《英国名人大辞典》和《18世纪英国思想史》而被英国政府授予爵士头衔。

④ 转引自宋晞:《中国文化与世界》,第22页。

哲学有着多元、广泛的渠道。其一是斯比塞尔、卫匡国、基歇尔^①等人的著作。1660年斯比塞尔在荷兰莱顿出版了《中国文史评析》，书中记载了《易经》，这可能成为早期莱布尼茨了解中国哲学的参阅文献^②。斯比塞尔对中国哲学的了解，借助于卫匡国于1658年出版的《中国上古史》这部书对中国“易学”的介绍，早于莱布尼茨自称发现“二进制”21年之久。其二是殷铎泽与柏应理等人合写的《中国哲学家孔子》一书，莱布尼茨在1687年12月9日写给友人的信中明确提到他已读过这本书。其三是他与来华耶稣会士白晋等人的通信——“莱布尼茨与在华耶稣会士白晋之间的通信，提供了从1697年到1704年那个时代哲学知识最激动人心的传播”^③。莱布尼茨的“易学”研究，“增强了他对知识普遍性的信念，并且是17世纪欧洲对中国哲学兴趣的一个智力高点”^④。“莱布尼茨以他的论述方式对新儒学术语的阐述，成为17世纪欧洲哲学家对中国哲学知识最渊博的解释。”^⑤实际上，莱布尼茨早在20岁时，就已经在一篇《论组合的艺术》的论文中提到了中国文化，他的青少年时代完全有可能从其父遗留给他的大量家藏图书和文献中接触过《易经》哲学及其卦图；莱布尼茨在临终前写给德雷蒙论中国哲学的信中，还提到了德国汉学家安德列·弥勒^⑥及其1678年出版的《阿布杜拉·白达瓦鲁斯中国史》一书中的“伏羲卦图”，白达瓦鲁斯正是13世纪对欧洲思想界产生过巨大影响的阿拉伯学者^⑦。

(三)中国哲学融入欧洲哲学的主要路径。美国学者雅可布逊认为，17至18世纪中国哲学对欧洲的影响有两条线索可寻——“一条是由莱布尼茨经由培尔到休谟，另一条是由魁奈经过亚当·斯密到休谟”^⑧。就第一条路向来说，莱布尼茨旅居法国时与唯物主义哲学家培尔因观点不同发生过辩论，费尔巴哈曾说：“正如莱布尼茨是他那个时代的万能的天才，是一个在各门科学中都有所建树的天才，培尔也是他那个时代的——不是在同一规模内——包罗万象的批判家。”^⑨培尔批判了莱布尼茨哲学中的经院哲学遗痕，但却把莱布尼茨《论中国人的自然神学》中的“自然神学”视为与斯宾诺莎无神论一样的典型。至于休谟，其《人性论》一书就是在法国完成的，休谟明确承认其学说与笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士等人的观点有密切关联：“休谟对斯宾诺莎的了解主要是通过比埃尔·培尔的《历史批判辞典》中的有关条目。休谟步培尔的后尘，主要考察了斯宾诺莎关于实体和属性的学说，并与培尔的观点如出一辙。”^⑩莱布尼茨深受斯宾诺莎的影响，休谟既受莱布尼茨的影响同时又受斯宾诺莎的影响，培尔则发挥了中介作用。

就第二条路向来说，法国重农主义学派的首领魁奈是18世纪欧洲宣扬中国思想文化的又一重量级人物，而亚当·斯密的经济思想深受其影响。亚当·斯密又是休谟的忘年交，两人自1752年之后一直保持着密切的书信往来^⑪。斯密的两部名著《道德情操论》(1759年)和《国富论》(1776年)，都是在哲学讲稿的基础上形成的，其道德哲学原理与休谟的《人性论》有异曲同工之妙。《人性论》成书

① 基歇尔(Athanasius Kircher, 1602—1680)，耶稣会士，德国17世纪著名的数学家、百科全书式的学者和东方学者，卫匡国的数学老师。基歇尔在欧洲被称为“最后的一个文艺复兴人物”。

② 胡阳、李长铎：《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》，第38页。

③ D. Garber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth -Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 88.

④ D. Garber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth -Century Philosophy*, 97.

⑤ D. Garber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth -Century Philosophy*, 98.

⑥ 安德列·弥勒(Andre Muller, 1630—1694)，柏林法官，17世纪德国著名汉学家。弥勒从来没有到过中国，但热心研究中国，他1678年著有《阿布杜拉·白达瓦鲁斯中国史》(Abdallae Beidavaei historia Sinensis)，介绍了13世纪阿拉伯学者阿布杜拉·白达瓦鲁斯(Abdalla Beidavaeus)关于《易经》的研究。

⑦ [德]莱布尼茨：《致德雷蒙的信——论中国哲学》，《中国哲学史研究》1982年第1期。

⑧ [美]N·P·雅可布逊：《休谟哲学可能受东方影响》，《中国哲学史研究》1986年第1期。

⑨ [德]德路德维希·费尔巴哈：《费尔巴哈著作史著作选》第三卷，涂纪亮译，北京：商务印书馆，1984年，第176页。

⑩ 周晓亮：《休谟及其人性哲学》，北京：社会科学文献出版社，1996年，第58页。

⑪ 周晓亮：《休谟》，长沙：湖南教育出版社，1999年，第14页。

的时间早于斯密的两部著作,应该说休谟影响了斯密更符合逻辑。

这两条路线反映了以儒学为标识的中国哲学在欧洲的传播主要得力于德、法、英三国中的顶尖哲学家,两条路线交集于莱布尼茨其人。莱布尼茨终生热爱中国文化不是偶然的,他与笛卡儿学派的深厚渊源及其在荷兰的游历奠定了他重视中国哲学的基础。荷兰的阿姆斯特丹是启蒙时期中欧文化交流的中心,笛卡儿在那里渡过了大半生直至去世,1658年卫匡国的《中国上古史》也在阿姆斯特丹刊行,莱布尼茨正是在那里结识了斯宾诺莎。沐浴“东方余风流韵”的斯宾诺莎少年时有一位耶稣会士的家庭教师,18世纪法国著名学者阿让斯曾指出斯宾诺莎的“实体”同中国的“理”十分类似,甚至认为它只不过是西方“神”直接替换了中国的“理”而已^①。因此,雅可布逊说:“莱布尼茨以后,东方哲学就成了欧洲哲学的一个基本特色。”^②

二、中国原理被纳入欧洲的思维形式

由上文可知,中欧哲学的对译和中国哲学的西传,实起因于耶稣会士的传教活动所引发的两大文明系统之间的邂逅性相遇。就中国哲学对欧洲的影响来说,“伟大相遇”的史实仅为外证,内证则需要从对中国哲学融入西方哲学学理内部的分析和论证中开显出来。

(一)中国“实体”(自然神论)与无神论。西方学界普遍认为,文艺复兴以后,由于新知识(古希腊和东方学)的发现,一场旨在用新的自然概念取代启示神学的运动在欧洲兴起。从根本上讲,这“新知识”乃是由于儒家哲学的输入才激活了欧洲人对它的记忆——“他们发现了中国早在几个世纪前已经明确地解决了问题”,“自然神论和中国热的产生在这一时期的思想中,是并行的潮流”^③。它力求回答这样的问题:人与宇宙的关系,以及人与人之间的关系能够用除了启示神学之外的其他方案解决吗?或者说,人类思想理性化的进程能够带来某种自然与理性的结合吗?

众所周知,斯宾诺莎的实体就是“自然神”,“自然神”是隐蔽的无神论。这源于斯宾诺莎与笛卡儿共同的学术师承,即自幼接受的教育赋予他们的哲学以浓郁的“东方余风流韵”。笛卡儿从8岁到16岁在耶稣会学校中接受了8年教育,这影响了他的一生,致使“他的著作泛发着一股从柏拉图到当时的任何哲学名家的作品中全找不到的清新气质”^④。人们从笛卡儿学派的实体论中,不难看到儒家哲学实体的身影,那就是“理”或“道”。

当年来华的耶稣会士虽然“崇先儒拒后儒”,但他们翻译的《四书》,却是经过朱熹注释的,因此不可避免地接受了朱熹新儒学思想。朱熹吸收了中国古代哲学家老子“道”的理念,建立了其客观主义的“理”学体系。在他那里,“理”(实体)具有先验性、超时空性、生物性和主宰性,它为自然和社会立法,但却不是人格化的上帝。“未有天地之先,毕竟也只是理。”^⑤“形而上者,无形无影是此理;形而下者,有情有状是此器。”^⑥“所谓浑然全体,无声臭之可言,无形象之可见,何以知其粲然有条如此?盖是理之可验,乃依然就他发处验得。”^⑦朱熹的这种“理”,按照欧洲人的观点,就是那种以理性实体或物活实体取代“上帝实体”的“自然神论”。莱布尼茨在《论中国人的哲学》一文中,非常准确地利用斯宾诺莎的“实体”来诠释朱熹的“理”,他指出:“中国人的理就是我们在上帝的名称之下所崇拜的至上

① Marquis D'Argens, *Chinese Letters: Translated from the Originals into French* (London: 1741): 89-93; 张弛:《重农主义与中国的自然法》,《学术界》2013年第2期。

② [美]N·P·雅可布逊:《休谟哲学可能受东方影响》,《中国哲学史研究》1986年第1期。

③ Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 224-242.

④ [英]罗素:《西方哲学史》下卷,何兆武译,北京:商务印书馆,1976年,第80页。

⑤ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第114页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册,第3185页。

⑦ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第2779页。

实体”，“要断定中国人是否承认精神实体，我们尤其应该研究他们的‘理’或规范，它是万物的第一推动者和理由，而且我相信它和我们的神的概念是一致的。”“实体”在斯宾诺莎那里就是“神”，但斯宾诺莎的“神”恰恰不是神而是物。莱布尼茨与斯宾诺莎的不同就在于他强调活力论意义上的“精神实体”，他明确提到了《朱子》这本书：“书名为《朱子》的第28卷关于哲学第13页的一段。著者说得非常好：心非气，而气之力。……我想象他的意思是要说：理（姑且这样说）是万物的精华、精力、力量和主要的体，因为他特意把理同气的物质区别开了，在这里好像不意味着原始的精神实体，而是一般地意味着精神实体或隐得来希，即像灵魂那样具有始动性和知觉或行动的规范的能力。”^①莱布尼茨对朱熹“理”的理解不脱当时欧洲文化背景和欧洲哲学话语传统——“‘理’是一般的精神实体或‘隐得来希’即灵魂”，这简直就是标准的欧式“活力论”和莱布尼茨的“单子”论。显然，这其中有朱熹哲学的影子。

在谈到朱熹的鬼神观时，莱布尼茨写道：“《朱子》第28卷第2页问：‘这些鬼神是气吗？’他答道：‘它们与其是气本身，还不说是气中有力、活力、主动性。’”“这位中国哲学家在第39页上说，天上的鬼神即天上的帝王叫做神，因为天上的气到处扩散。”“中国人不相信天上有任何生命，有智慧的神，只相信有气，它有主动性或作用。”“中国作者给予神的不仅是力量或主动性，而且还有智慧，因为神让人畏惧、崇敬。把气——即稀薄的物体——看作是神的载物体。……鬼神只不过是气、物质。”“我认为（总的来说），他们古代圣贤的意图是尊敬理或至上的理性。理及其作用到处可见，有时直接在粗笨的物体中，理在这些物体中是这些物体的创造者；有时表现为理本身的使者即下级鬼神，有德性的灵魂就结合在鬼神之上。”^②从中，我们既读懂了莱布尼茨的“单子论”，也发现了斯宾诺莎的身影——这显然已是一种地道的、欧化的泛神论或自然神论的观点了。“无神论”在欧洲本含贬义，而“自然神论”或“泛神论”作为“无神论”的代名词，则是进步思想家用来反教会、批判有神论的理性工具。

（二）朱熹哲学与“有机论”。当代哲学界一般把英国哲学家怀特海的过程哲学称为“有机哲学”。然而李约瑟却认为：在中西哲学比较中，中国哲学是“有机论”，尤以朱熹哲学为代表；在西方哲学中，莱布尼茨是“有机论”，而且是欧洲哲学史上第一个“有机论”哲学体系^③。李约瑟指出：莱布尼茨受到了中国哲学特别是朱熹哲学的影响。

正是《中国哲学家孔子》一书，把朱熹哲学推介给了欧洲思想界。该书在《导言》中说：“儒家自汉代以来，在中国具有至高无上的权威，这种权威在明代就集中表现在将程朱理学作为顶礼膜拜的偶像，‘非朱之言不尊’，‘言不合朱子，率鸣鼓而攻之’。”^④《导言》还介绍了中国哲学的“太极”概念，指出：即便朱熹本人也承认，无论伏羲还是文王、周公，都没有使用过“太极”这一概念，“太极”一词只是孔子自己在《易经》的“附录”^⑤中写上去的。“太极”即是一个包括着阴阳既对立又统一的辩证体系，朱熹认为，自太极至万物化生，统是一个大源，由体达用，从微至著，内含着对宇宙生成的见解。基于这一点，李约瑟认为，“中国最伟大的思想家朱熹（12世纪）曾建立起一个比欧洲任何思想都较接近于有机哲学的哲学体系”；所谓“有机哲学的哲学体系”，在朱熹之前，中国哲学的全部背景都是如此，在朱熹之后，则有莱布尼茨的哲学如此^⑥。

所谓有机哲学就是指有生命力的哲学，即贯穿着辩证思维方式的哲学，简言之，有机哲学就是辩证法。在希腊哲学中，亚里士多德的“活力论”即“灵魂说”主要是说明有机体或生物学的理论，而在

① [德]莱布尼茨：《致德雷蒙先生的信：论中国人的哲学》，庞景仁译，《中国哲学史研究》1981年第2、4期—1982年第1期。

② [德]莱布尼茨：《致德雷蒙先生的信：论中国人的哲学》，庞景仁译，《中国哲学史研究》1981年第2、4期—1982年第1期。

③ Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II (Cambridge: the University Press, 1956): 500.

④ 吴孟雪：《柏应理与〈中国哲学家孔子〉》，《中国文化研究》1996年秋之卷。

⑤ 指孔子作的《易传》，即“十翼”。

⑥ [英]李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫译，南昌：江西人民出版社，1999年，第364页。

哲学领域,西方向来是形式逻辑和形而上学思维方法占统治地位,尤其是近代牛顿力学所引发的机械论哲学,更使得希腊哲学的辩证法无人问津了。莱布尼茨哲学的“前定的和谐”命题,是自笛卡儿以来的第一个辩证法命题,其来源于莱布尼茨对朱熹理学的研究,“他(莱布尼茨)的‘预先建立的’和谐说(虽然是有有神论者的词汇写的,但这是当时欧洲环境所必需的),在那些谙熟中国宇宙观的人,便觉得不陌生。万物之间,皆不相互施行作用,它们只在一个和谐的意志下共同活动。此种思想对中国人已不是什么新观念”^①。所谓“预先”或“前定”,即是先于“神”创世之前而定,这意味着“和谐”是自然秩序,而不是神意,是物质与精神的统一。“单子”既是一种精神实体,同时又是一种具有生命力的物活体,这与中国哲学的“理气合一”、“形神一体”观念完全契合。莱布尼茨在分析了朱熹的“理”与“气”的一些基本特征之后指出:“这里的‘理’似是不指第一类精神实体而指普通的精神体或单子。”^②“单子”就是“理”,而“理”也就是“单子”。莱布尼茨学说与斯宾诺莎学说最大的不同就是在斯宾诺莎那里只有一个“实体”,而在莱布尼茨那里有无数“实体”,这些“实体”都具有精神性或“能动性”,“能动性是一般实体的本质”^③。这跟朱熹对“理”、“气”和“太极”的描写具有本质上的同构性,如朱熹说:“太极理也,动静气也。气行则理亦行,二者常相依则未尝相离也。”^④“天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流。”^⑤李约瑟指出,正是朱熹的这种思想促成了莱布尼茨的“有机论哲学”。

“有机论哲学”通过“莱布尼茨—沃尔夫学派”在德国思想界有着长达一个世纪的统治,深深地扎根在德国哲学界,康德、费希特、谢林、黑格尔等人,都受其熏陶。马克思曾在给恩格斯的信中明确表达了他对莱布尼茨的敬佩,列宁也曾指出莱布尼茨的“前定和谐”包含着“深刻的辩证法”。康德的“星云假说”,实质上是一种最典型的“有机论的自然观”,恩格斯曾指出,正是康德的“星云假说”在欧洲传统的形而上学的思维方式的观念上“打开了第一个缺口”。其实,康德的有机论的宇宙生成观早在朱熹那里就有过类似表述,如朱熹说:“天地初开只是阴阳之气。这一个气运行,磨来磨去,磨得急了,便拶去许多渣滓。里面无处出,便结成个地在中央。气之清者便为天,为日月,为星辰,只在外,常周环运转,地便在中央不动,不是在下。”^⑥朱熹反对“神创说”,他指出:“天地万物之理,无独必有对,皆自然而然,非有安排也。”^⑦朱熹的这种见解远早于康德的有机宇宙生成论。

(三)“理”、“道”、“性”与“理性”。柏应理等人的《中国哲学家孔子》的另一重要贡献就在于它把儒家的“理性”概念介绍到了欧洲。如《大学》第一段的第一句原文为:“大学之道,在明明德,在亲民(新)民,在止于至善。”而该书的拉丁译文意为:“伟人们做学问的目的,在于精炼或改进我从上天汲取而来的理性(rationalem naturam),这就如同一面最明亮的镜子,唯有扫除了蒙于其上的邪欲瑕疵,才必然会恢复它那无比的清澈。(伟人们做学问的目的)还在于使人民得到更新或再生(renovando seu reparando),当然,要依靠他们本身的榜样和规劝。(伟人们做学问的目的)还在于立场坚定,保持最大的德行。”这里,“道”译成为“理性”。再如《中庸》第一段的第一句原文为:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”《中国哲学家孔子》译为:“上天置于人们心中的东西叫做理性。这种用理性造成的、并对之加以模仿的东西,叫做法则,或叫做和理性的一致。反反复复、勤劳不辍地按照这种法则实践并亲身遵循之,那就叫做教育或善德之学问。”^⑧这里把“性”译成“理性”,把“道”译成法

① [英]李约瑟:《中国古代科学思想史》,陈立夫译,第364页。

② [加]秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,1993年,第81页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《十六—十八世纪西欧各国哲学》,北京:商务印书馆,1975年,第519页。

④ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册,第3128—3129页。

⑤ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,第144页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第119页。

⑦ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第13册,第171页。

⑧ 上述译文转引自吴孟雪:《柏应理与〈中国哲学家孔子〉》,《中国文化研究》1996年秋之卷。

则,并认为其与“理性”一致。从中可以发现:中国哲学的“理性”从传入欧洲起,就被纳入了欧洲化思维的进程,成为欧洲近代哲学“理性”概念的重要源头之一。

实际上,早于《中国哲学家孔子》一书,利玛窦等人在16世纪就把中国哲学的“理”与“道”译成了西文的reason(理性)。17世纪,欧洲哲学界开始广泛使用“理性”,到了18世纪,“理性”成为整个思想界所高扬的一个名词,就像一首乐章中高亢的音符——这是时代的最强音。18世纪的欧洲进入了一个理性的时代,“理性”一词在欧洲虽然有着本土的思想来源,但随着中国哲学的传入,中世纪“理性”(神性)发生了质变,出现了取代上帝的一种“纯粹理性”^①。所谓“纯粹理性”,一是不受“物性”羁绊,绝对超验;二是不杂任何“神性”,绝对纯粹。而在此之前,欧洲的理性皆不纯粹。谢林说:“我们一定能够——以便回到我们的主题上来——在中国人的意识中找到一种上帝的替代物,更确切地说是一种原始神明的替代物。”^②欧洲人在经历了黑暗的中世纪后才认识到了“纯粹理性”的存在,而中国却很早就达到了这个境界。

“理性”在希腊和基督教哲学传统中大致有三个用词,一是reason,二是nous,三是logos。基督教神学和经院哲学的“理性”多是用nous和logos,它们都没有脱离“神性”,甚至等同于“神性”,如《圣经》上说“道(logos)成肉身”,nous被理解为“宇宙灵魂”,等等。而reason一般被理解为毕达哥拉斯学派的思想。《中国哲学家孔子》一书在把“道”翻译成拉丁文rationalem(理性)的同时,还用了另一个拉丁字naturam,即“自然性”。因此,在欧洲人的心目中,儒家的“理”张扬了一种“自然律”(natural law),即“天道”,也即“理性”。如:“孔子所说‘天’,即为自然;所说之‘天道’,即为自然的道理;所说‘顺天而行’,即为按自然的道理来行。自然的道理,即理也。”^③埃德蒙·莱特斯认为在欧洲人吸收儒家思想的学术背景后面,“透过两大学说之间的争论而尤为突出。一派学说是基督教主张的启示说;一派主张18世纪所谓的‘自然道德律’或‘理性’说,此说可溯其源古典希腊罗马。这个争论是西方本土固有,但这个本土争论却为吸收中国思想预先铺设好路途”^④。可见,欧洲人是基于欧洲固有的“理性”范式来接引、理解和吸收宋明理学之“理”的。

启蒙思想家所推崇的“理性”的流行表明过去被视为“万恶之源”的无神论合法地楔入了欧洲思想界。马克思在《神圣家族》中指出:“比埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学,从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础,他还证明,由清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的。”^⑤这里所说的“清一色的无神者所组成的社会”就是指的中国社会。笛卡儿学派的重要人物马勒伯朗士写了一篇《一位中国哲学家与基督教学者的对话》的冗长文章,对话中的一方“基督教学者”可视为马勒伯朗士本人,对话中的另一方“中国哲学家”可视为朱熹的化身。马勒伯朗士把中国哲学的“理”界定为无神论,反对把“理”说成是“上帝”,因为“理”没有脱离物性。马勒伯朗士对朱熹“理”的“物”性认识与莱布尼茨把“理”比拟为“神”的做法从相反的方向上接近了朱熹“理”的本色。因为在朱熹那里,“理”一方面是超验的,“且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”^⑥,另一方面,“理”与“气”又是不可分的,“天下未有无理之气,亦未有无气之理”^⑦。莱布尼茨与马勒伯朗

① 莱布尼茨曾把朱熹的“理”称为“至上理性”,所谓“至上理性”即超越任何经验的纯先验的理性,这是“纯粹理性”的第一层含义。“纯粹理性”的另一层含义是不掺杂任何神性的理性,如德国古典哲学家谢林说:“经过宗教原则的彻底转变和市俗化,中国人的意识完全避开了宗教过程,并在一开始即达到了其他民族经过神话过程才能达到的纯理性的境地。”〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,南京:江苏人民出版社,1995年,第150页)从莱布尼茨到谢林,欧洲哲学家曾把这种“至上理性”和“纯粹理性”追溯到中国哲学那里。

② 〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第138页。

③ 宋晞:《中国文化与世界》,第22页。

④ 〔美〕埃德蒙·莱特斯:《哲学家统治者》,《中国哲学史研究》1989年第1期。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷,北京:人民出版社,1957年,第162页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第116页。

⑦ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第114页。

士都是有道理的。马勒伯朗士在欧洲近代哲学史上是一个有重要地位的哲学家,“中国哲学所以在18世纪欧洲,变成唯物论和无神论,变成革命的哲学,这一位笛卡儿(按即笛卡儿)中派的麦尔伯兰基(马勒伯朗士)的解释,对于法国百科全书派是有一定的影响的”^①。

18世纪法国学者雷缪萨^②曾用希腊哲学中的“逻各斯”(logos)翻译中国哲学中的“道”,黑格尔表示质疑^③,在他看来,“逻各斯”有神性,而“道”只是物性的抽象,应为“理性”,他写道:“中国人承认的基本原则为理性(reason)——叫做‘道’。”^④

(四)道德哲学与“实践理性”。罗博特姆说:“柏拉图曾传授过道德法则,但是,柏拉图是理论化的和形而上学的,而孔子则是实践的,却是更重要和更成功的(后来,当伏尔泰对希腊的形而上学抱着嘲笑和鄙夷的态度而转向儒家的实践人文主义时,他支持了这一观点)。”^⑤16世纪中国哲学初传欧洲时,利玛窦最早把它界定为一种“道德哲学”。到了德国哲学始祖莱布尼茨那里,他对中国的“实践哲学”十分推崇^⑥,莱布尼茨逝世之后,沃尔夫的哲学统治德国思想界近半个世纪^⑦,沃尔夫在1721年7月发表了一篇给他带来了厄运的演讲,题目就是《论中国的实践哲学》。沃尔夫说:“中国人的智慧自古以来遐迩闻名,中国治理国家的特殊才智令人钦佩。”“在我们眼中,孔子常常被看作如此伟大的智慧的始祖。这种看法恰恰表明了对中国情况的一无所知。早在孔子前的漫长岁月里,中国已经为自己拥有最卓越的法而自豪了。”这种“法”是什么呢?他认为,这就是“至善的准绳”,是“正派高尚的品德”。沃尔夫宣称:“中国人的哲学基础同我个人的哲学基础是完全一致的。”^⑧即使在因宣扬中国哲学受到打击之后,他仍然没有放弃对中国和中国哲学的正面评价,事隔24年之后,他又发表了一篇题为《在一个哲学王治理下人民的真正的幸福》的文章。康德作为沃尔夫的再传弟子,虽然开始贬低中国哲学,然而尼采却把他称为“哥尼斯堡的中国人”。这里的“中国人”三字实指“孔夫子”。因为在当时欧洲的语境中,孔子常被称为“中国人”^⑨。马克思在提到“中国人”时还把他与古希腊哲学家毕达哥拉斯相并论——马克思在《德意志意识形态》中曾说“完善的中国人才是共产主义者”^⑩,这里,“完善的中国人”即指孔子。

那么,究竟怎样看待康德与中国哲学之间这种复杂的关系呢?学者谢文郁认为:“对于尼采来说,康德用德国人的思路表达了中国思想,正在毒害德国人。”康德哲学中究竟哪些要素属于中国思想呢?“我们不难在康德思想中找到儒家的影子。比如,儒家的核心概念‘诚’在康德那里用‘善良意志’来指称;修身养性的根本原则‘率性而动’在康德的‘自我法则’中得到了相当充分的表达。我想,康德思想中的儒家成分还需要更多的研究和讨论;但有一点可以肯定的是,康德消化并吸收了中国

① 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,石家庄:河北人民出版社,1999年,第219页。

② 亚培·雷缪萨(Jean Pierre Abel Rémusat,1788—1832),法国著名的中国学家。雷缪萨把法显的《佛国记》翻译成法文,他翻译的《玉娇李》法文版本名为《两个表姐妹》;他还翻译了儒家的《中庸》和老子的《道德经》,他把“道”译成希腊哲学的“逻各斯”;他还认为老子的哲学与犹太哲学和毕达哥拉斯哲学相近,相信“老子西行化胡说”,甚至认为西亚哲学和希腊哲学有可能来自老子哲学。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,贺麟译,北京:商务印书馆,1996年版,第126页。

④ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Canada: Ontario, 2001):153.

⑤ Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 239.

⑥ [德]莱布尼茨:《中国近事·序言》,张允熠编:《中国:欧洲的样板——启蒙时期儒学西传欧洲》,合肥:黄山书社,2010年,第237页。

⑦ 康德从幼年时就跟随弗朗茨·阿尔伯特·舒尔茨(Franz Albert Schultz)学习,1732年,又进入舒尔茨任校长的腓特烈学院(Collegium Fridericianum)学习拉丁文。而舒尔茨是沃尔夫的学生,因此,康德算是莱布尼茨的三传弟子。

⑧ [德]沃尔夫:《关于中国人道德哲学的演讲》,张允熠编:《中国:欧洲的样板——启蒙时期儒学西传欧洲》,第255、267页。

⑨ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第37、713页注18。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第312页。

儒家思想。”^①有意思的是，毛泽东早年也说过：“吾国宋儒之说与康德同。”^②“康德之意见，吾国先儒之说亦然。”^③在毛泽东看来，康德“绝对命令”的道德律，就是宋儒的“天理”！

不过，无论康德还是黑格尔，都没有公开承认自己吸收了中国哲学思想要素。在哲学史上，除马克思公开承认他继承了黑格尔又批判了黑格尔之外，主动承认吸收了别人思想的哲学家微乎其微。尤其是康德，他“相当自信地认为，他的思想不是任何其他思想的翻版，而是自成一家的创造。所以，他的道德哲学不提卢梭的贡献，当然也没有必要提及中国儒家思想的贡献”^④。理性的先验性和至上性、道德的形而上性和实践的自律性以及“止于至善”的终极关怀，等等，这些正是康德哲学能够打通中西的主要隧道。

三、中国哲学与黑格尔

以上我们撮要讨论了中国哲学被纳入欧洲思维形式进而转化为欧洲哲学理念的若干内证，实际上，中国哲学（包括佛、道哲学）对近代欧洲哲学思想的渗透远不止这些。单就 17 世纪以来中欧哲学的融通而言，最不可忽视的是德国哲学，而黑格尔哲学又是德国近代哲学发展的里程碑。因此，我们有必要把黑格尔哲学作为个案提取出来给予专门剖析。

（一）黑格尔哲学的实质。“绝对精神”作为黑格尔哲学的核心范畴，有着基督教的 logos、新柏拉图主义与斯多葛派的 nous 的痕迹，然而，它更依托于笛卡儿、斯宾诺莎以来的欧洲近代哲学之“实体”论的基础和莱布尼茨以来德国唯理论哲学自身的土壤。马克思曾经指出：“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一，即现实的人和现实的人类。”^⑤跟前辈们的“实体”论不同，黑格尔的“绝对精神”是一个纯粹逻辑概念的推衍，是“主观精神”和“客观精神”辩证否定的对立统一。“绝对精神”在经过了一系列辩证发展的过程之后，最终完成了自我实现和自我认识，它是“理性”的最高阶段。

黑格尔哲学的概念大厦在公式上可以表述为“三一式”，在方法上可以归结为“否定之否定”，在理念上可以概括为“有、无、变”，简而言之，即对立面的统一。相互否定、相互包含、相互转化，相互肯定；你中有我，我中有你，“有”即“无”，“无”即“有”，“有”与“无”合一抱团而成“太极”——这就是“绝对精神”的图式表达。黑格尔在《哲学史讲演录》中认为道家哲学尤其是《老子》一书对“无”的论述值得重视。黑格尔认为，老子的《道德经》不属于儒家经典，但在哲学上却是十分重要的一部书。这部书不仅讲了“理性产生了一，一产生了二，二产生了三，三产生了整个世界”的思想，而且提出了“绝对的原则，一切事物的起源、最后者、最高者乃是‘无’……这种‘无’并不是人们通常所说的无或无物，而乃是被认作远离一切观念、一切对象——也就是单纯的、自然同一的、无规定的、抽象的统一。因此这‘无’同时也是肯定的；这就是我们所叫做本质”^⑥。在这里，黑格尔从本体（being）来阐释老子的“无”，认为它就是无规定的“本质”。黑格尔在《逻辑学》中又说：“无是与它自身单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别……无是（being）在我们的直观或思维中；或者

① 谢文郁：《哥尼斯堡的中国人（代序）》，[美]曼弗雷德·库恩：《康德传》，黄添盛译，上海：上海人民出版社，2008 年，第 13—14 页。

② 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿（一九一二年六月—一九二〇年十一月）》，长沙：湖南出版社，1990 年，第 215 页。

③ 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿（一九一二年六月—一九二〇年十一月）》，第 128 页。

④ 谢文郁：《哥尼斯堡的中国人（代序）》，[美]曼弗雷德·库恩：《康德传》，第 14 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 177 页。

⑥ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 册，第 131 页。

不如说无是空的直观和思维本身,而那个空的直观或思维也就是纯有。——所以,无与纯有是同一的规定,或不如说同一的无规定,因而一般说来,无与纯有是同一的东西。”^①这里,黑格尔关于“无”的观点与其对老子“无”的理解如出一辙。

在西方哲学史上,本来没有“无”这个范畴,正是黑格尔首先把“无”纳入了他的思辨哲学体系。直至后来,海德格尔的“无”也是其存在论中的重要范畴。黑格尔之所以批判康德,是因为康德的“物自体”不可知,悬隔于感性与知性之外。而在黑格尔这里,“物自体”不仅是可知的,而且是能动的、生生不息的、终极的本体——这就是“绝对理念”即太极。

“有无变”、“正反合”、“否定之否定”、“对立统一”,等等,这些辩证命题在黑格尔那里都是指的同一事物两种属性的相成相辅,这是黑格尔哲学不同于欧洲传统哲学最显著的地方——在欧洲哲学史上,我们绝难发现“正反合”、“否定之否定”命题的前迹,但对于熟知中国儒、道哲学思维的人来说,这却丝毫不陌生。欧洲哲学的实体论渗进了中国哲学元素,黑格尔的主观辩证法中有着中国式的思维逻辑。要深入探寻这一问题,我们就不能无视中国哲学在近两个世纪期间对欧洲哲学潜移默化的影响,更不能忽略从莱布尼茨以来儒家哲学对德国哲学的渗入。斯宾诺莎的“神”、莱布尼茨的“单子”、康德的“物自体”、费希特的“自我意识”、黑格尔的“绝对理念”,人们从这些众多的“实体”论背后能看到中国哲学“理”、“道”、“心”、“性”、“诚”、“太极”等概念的身影;从莱布尼茨的“前定和谐”到黑格尔的“对立统一”——我们在这种德国式的思辨形式中可以清晰地看到中国哲学的特征。为此,我们有必要揭开黑格尔“西方主义”的面纱而窥其背后的东方主义情结。

(二)黑格尔西方主义背后的东方主义情结。费尔巴哈说过:“谢林学派对东方向往,乃是这个学派的本质特征,与此相反,向往西方贬抑东方,即是黑格尔学派的本质特征。”^②因此,人们通常认为黑格尔是西方中心主义的代表。实际上,知识渊博的黑格尔从来不否认东方在人类历史上的伟大贡献,他说:“亚细亚在特性上是地球的东部,是创造的地方。”就像太阳从东方升起在西方落下一样,“精神的光明”也从亚洲升起,而它大放光芒却是在欧洲,“前亚细亚最为特异的,便是它没有闭关自守过,将一切都送到了欧罗巴州。它代表着一切宗教原则和政治原则的开始,然而这些原则的发扬光大则在欧罗巴州”^③。他甚至用“盲人”来隐喻中世纪的欧洲,后者既然得到了启蒙,周围的一切都看清楚了,那么,他现在就要“转而思索它自己内在的东西……他重视他自己内在的太阳,更过于他重视那原来的外界的太阳”^④。这就是黑格尔强调的“自由的”“精神”。在黑格尔看来,正如太阳自东向西运行,中国是“最东方”的,相当于人类的幼年期,接着是希腊,代表着人类的青年期,罗马是人类的中年期,而以日耳曼为主的欧洲则是人类的老年期。太阳运行的轨迹,也就是“精神”从“一个人”的自由(东方的君主专制)向“全体人”的自由(日耳曼世界)发展的过程。黑格尔用充满诗意的笔调写道:“世界历史从‘东方’到‘西方’,因为欧洲绝对地是历史的终点,亚洲是起点。世界的历史有一个东方……历史有一个决定性的‘东方’,就是亚细亚。那个外界的物质的太阳便在这里升起,而在西方沉没,那个自觉的太阳也是在这里升起,散播着一种更为高贵的光明。”^⑤黑格尔的“欧洲中心主义”是对人类历史的一种追述,东方是起点,作为“最东方”的中国是“太阳升起的地方”。正像黑格尔所说,东方这个“外界的太阳”潜移默化地变成了他“内在的太阳”。

“内在的太阳”就是深藏内心世界的本质力量。为了深入研究中国,黑格尔在写《历史哲学》时几乎阅读了当时他所能搜集到的所有关于中国的文字材料和译成西文的各种中国经籍。有学者说:

① [德]黑格尔:《逻辑学》,杨一之译,北京:商务印书馆,1966年,第69—70页。

② [德]路德维希·费尔巴哈《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山译,北京:生活·读书·新知三联书店,1962年,第1页,

③ [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第108页。

④ [德]黑格尔:《历史哲学》,第110页。

⑤ [德]黑格尔:《历史哲学》,第110页。

“我们来看一看黑格尔在《哲学史讲演录》和《历史哲学》中所用的有关中国的资料,不得不对他对资料搜集得完整表示惊讶。实际上黑格尔在1822—1823年冬季学期开始在柏林大学讲授《历史哲学》时,他将三分之一的时间都用在了准备‘绪论’和‘中国’一章上面去了。”^①除此之外,黑格尔对前人的中国文化观也是熟悉的,他知晓马可·波罗的游记,就是再往前的中西交通史也有所了解^②。黑格尔对中国文化和哲学所下的这番功夫,早已为国外学者注意:“黑格尔凭借着这种巨大的参考材料,自己感觉有了不少的知识上的培养,我们现在确实已十分认识中国了。我们已有了中国文学和它的全部生活,以至它的历史之深切的知识。”^③从黑格尔的《历史哲学》中,人们能够读到他对中国专制统治的揭露和批判,但这并不能掩饰他对中国的推崇和向往。他承认中国历史悠久:“历史必须从中华帝国说起,因为根据史书记载,中国实在是最古老的国家。”^④他认为在中国实际上不存在贵族阶层,除皇室以外,人人平等;科举选拔官吏的制度值得欧洲人学习,如说:“只有那些机敏的人才能参政。要职都由最具有科学文化知识的人担任,因此中国常常被称为理想的国家,甚至于被当作我们应当效法的样板。”^⑤他注意到科学和文化在中国受到重视,“如果我们谈到中国的科学,那么我们迎面碰到的便是关于它教育先进、历史悠久的显赫名声。假如我们深入一步,那么我们看到的是:科学极受尊重,确切地说,公开受到了政府发起的高度评价和促进”^⑥。不过,黑格尔的中国观是矛盾的,他说:“中国人和印度人一样,在文化方面有很高的声名,但无论他们文化上的声名如何大,典籍的数量如何多,在进一步的认识之下,就都大为减低了。”^⑦

(三)从莱布尼茨到黑格尔。到黑格尔的时代,中国文化和哲学已在欧洲传播了近二百年,欧洲近代理性主义哲学从肇始发展到顶峰。在德国,这是一个由莱布尼茨、沃尔夫公开推崇中国转而走向康德、赫尔德等人公开贬损中国的精神旅程。黑格尔同莱布尼茨一样,对中国的一切怀有好奇心。他同样看重《易经》中所包含的哲学原则,如果说,莱布尼茨从阴阳两爻中看到了“零”与“一”,黑格尔则从中发现了“极抽象的范畴,是最纯粹的理智的规定”,发现了“有”与“无”、“肯定”与“否定”、“正题”与“反题”^⑧。黑格尔视阳、阴两个爻符互为正、反对立范畴,而阴阳“两仪”出于“太极”,“太极”自然就是“正反合”了。《易传·系辞上》又强调“一阴一阳之谓道”,“道”可谓是“阴”与“阳”的“合题”即“否定之否定”了。这实为中国的阴阳辩证法所独有。

中国哲学的“道”或“太极”,在黑格尔那里就叫“绝对理念”或“绝对精神”。“道”在《周易》哲学中就是“有无变”——“道”从形而上的抽象本体到派生出具体形象的天地万物,变化出无穷的大千世界和精神现象,其逻辑过程与黑格尔的“绝对精神”通过三个环节两次否定而生出自然、社会和精神现象何其相似乃尔!黑格尔在评述《老子》的“道”时透露出他的这一发现。他说:“这派(道家)的主要概念是‘道’,这就是‘理性’。”“‘理性产生了一,一产生了二,二产生了三,三产生了整个世界’”^⑨——在《老子》的生化公式中,“一”是正题,“二”是反题,“二”是对“一”的扬弃,但却保留着、包含着“一”;“三”是“二”的否定,但是“三”既留着“一”又包含着“二”和前两项的部分要素,这是一个“否定之否定”的圆圈。黑格尔还分析了《老子》中“万物负阴以抱阳,冲气以为和”这句话,说:“到了这里,还有

① 李雪涛:《论莱布尼茨、黑格尔和雅斯贝尔斯对中国的认识——德国思想家对中国认识的范式转换》,张西平主编:《莱布尼茨思想中的中国元素》,郑州:大象出版社,2010年,第195—196页。

② [德]威泰福格尔:《黑格尔的中国观》,叶青编:《黑格尔:其生平其哲学及其影响(附费尔巴哈)》,上海:辛垦书店,1935年,第429页。

③ [德]威泰福格尔:《黑格尔的中国观》,叶青编:《黑格尔:其生平其哲学及其影响(附费尔巴哈)》,第429页。

④ [德]黑格尔:《历史哲学》,第122—123页。

⑤ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Canada: Ontario, 2001):141.

⑥ [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,第129—130页。

⑦ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第118页。

⑧ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第120—121页。

⑨ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第125—126、128页。

两点需要提说一下。第一,我曾引证了‘三’,因为在那里我们想要看出别的类似这种形式的发生和起源……第二点需要说明的,这个 IHV 是绝对的来源,是‘无’……‘无’同时也是肯定的,这就是我们所所做的本质。”^①黑格尔认为他的哲学“本质”就是《老子》哲学的“无”,这非常值得玩味!

有趣的是,列宁在批判波格丹诺夫时,曾指出黑格尔的“绝对理念”就是把康德的唯心主义的一切矛盾和费希特一切弱点集中起来,“编成了一条中国式的辫子”^②。而最早注意到黑格尔哲学与中国哲学之间极其相似的人恰是马克思和恩格斯。恩格斯曾写道:“现代泛神论,也就是说,黑格尔,在中国人(孔夫子——引者注)和犹太教徒那里已经可以找到……”^③1850年,马克思和恩格斯在他们合写的一篇《国际述评》中再次写道:“中国的社会主义跟欧洲的社会主义像中国哲学跟黑格尔哲学一样具有共同之点。”^④既然黑格尔哲学与中国哲学“具有共同之点”,那么,令人费解的是:为什么黑格尔对中国哲学的公开回应却是一种极力贬低的评价呢?这也是发人深思的。对此我们可以这么看:

首先,黑格尔成长于欧洲“中国热”流行的时代,他的前辈们对中国哲学和文化的正负两方面评价在他的思想中都有体现。我们发现,黑格尔对中国哲学的批评也不全是他自己的观点,其中相当一部分是借用了别人的说法。其次,“中国热”的消退归根到底取决于西方资本主义的强势崛起和中国国势的急剧跌落,黑格尔逝世不久,中英鸦片战争爆发,中国从此沦为西方的半殖民地,时过境迁,西方人很少再会赞美自己的“手下败将”,相反,侮辱、贬低中国人和中国文化的西方主义和种族主义言论成为时尚,黑格尔的中国观不可能脱离这一时代背景。例如,他读过英使马戛尔尼1793年使华的笔记和1798年出版的该使团副使斯当东的使华纪实,这对当时欧洲的“中国迷”可谓是当头一瓢冷水,“中国热”沉寂下去,批判甚至抹黑中国之风一时流行起来。

再者,学者的特殊心态也不容忽视。黑格尔一再贬低中国哲学,斥责这些东西“枯燥”、“空虚”、“原始的理性”,他对此“不感兴趣”,云云。但他又写道:“在当代和近代的宗教和神话里、重知的和神秘的哲学里,我们可以感到愉快,因为在这些形态里可以发现理念……一个人如果把从别人那里学来的东西算做自己的东西,他愈要反对或贬斥那些东西。或者宁可说,他是被刺激起来反对它们的,因为他的见解是从别人的见解造出来的。”^⑤可见,探讨两种思想体系之间有无相互影响和彼此吸收,绝不能依据学者本人的表白,而主要应取决于两类证据,一是外证,二是内证。外证指二者之间是否曾在事实上建立起客观联系和信息交流,内证即在学理上看它们有无共同之点或相似之处。如果内、外证都有,还要看发明者孰先孰后。从事实和逻辑一致的角度来看,相比有着二千多年历史的儒、道哲学,黑格尔哲学显然是后来者,但同时又是超越者。

四、结 语

始于四百年前的中西哲学的“两极相联”和“伟大相遇”,以及欧洲哲学家对中国哲学的回应,对欧洲近代哲学产生了重要影响,其显著标志便是在哲学领域用“理性上帝”取代了“神本上帝”。启蒙时代的欧洲思想界所需要的正是一个被理想化了的中国,他们运用来自中国的“理性”和无神论哲学作为反封建、反教会的思想武器。在此过程中,西方思想家所看重的中国哲学“原则”,逐渐融入新生的欧洲哲学范畴,被纳入西方的思维形式,中国元素被深深嵌入了西方语境的深处。

英国剑桥大学于1998年出版了《剑桥17世纪哲学史》,该书在第一部分“17世纪哲学的语境”中列出了导致欧洲近代哲学产生的三大要素,其中就包括中国文化西传和欧洲思想界对中国文化的回

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第130—131页。这句话中的IHV三个字母分别汉语“夷”“希”“微”的拉丁文发音的第一个字母。这三个汉字出自《老子》第十四章:“视之不见名曰夷,听之无闻名曰希,博之不得名曰微。”

② 《列宁选集》第2卷,北京:人民出版社,1992年,第175页。

③ 《马克思恩格斯全集》第41卷,北京:人民出版社,1982年,第545页。

④ 《马克思恩格斯全集》第7卷,北京:人民出版社,1959年,第265页。

⑤ [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1981年,第16—17页。

应作为重要背景之一被单独列为一章。该章认为在欧洲近代哲学的形成过程中,中国哲学是一个重要的影响因素和思想资源,西方从此“获得了儒家哲学中非常顶尖的知识”^①。罗博特姆回顾了儒家思想对法国、德国和英国影响的证据,认为中国哲学的重要影响在17世纪欧洲的三种运动中可感受到它的存在:(1)激发了针对基督教基本教义的批判精神;(2)唤醒了对个人与国家关系问题的兴趣;(3)意识到了学者在社会结构中的地位^②。这三种运动的学理依据皆得力于理性主义思潮的兴起。

西方哲学无疑有着自身的大本大源与发展理路——这主要得力于希伯来文化即“犹太—基督教”传统,但以儒学思想为主的中国哲学的输入,则与文艺复兴时期被重新发现的希腊思想共同形成了理性时代“两个平行”的推动力,致使欧洲思想界执牛耳的重要思想家如莱布尼茨及其后学以及伏尔泰等人“都毋庸置疑地受到了中国思想的影响”^③。“启蒙思想家们的兴趣是要在中国发现普世主义的内容,是要从犹太——希腊——基督教传统之外汲取榜样。他们了解中国并非出于自我兴趣,而是要从中国文化中挖掘资源来推动启蒙运动的发展。”^④美国学者孟德卫说,启蒙哲学家们认为诸如基督教那样依靠神的启示和信仰的宗教是造成许多社会问题的祸根所在,因此,“启蒙思想家寻求用自然神论(理性宗教)来替代基督教(启示宗教)”^⑤,中国哲学便成了他们的依皈。“启蒙哲学家们赞美儒家道德,认为它无须借助宗教便能教导人们是非对错。事实上,启蒙哲学家们简直把孔子当作他们的圣人。”^⑥

欧洲的启蒙哲学家们还认为,中国的基于道德理性的政府正是欧洲中世纪世袭领主制所最缺乏的。在欧洲的中世纪,平民无法进入政治圈子,反观中国,官员皆由考试录取而来,官员即学者,学者即官员,中国的政治体制为平民进入统治阶层铺设了通道,这种官僚科层体制是中国在人类历史上的首创,因此,他们高度赞美中国不拘一格选拔人才的科举考试制度:“儒学体系中最让欧洲人感到欢欣的要素之一就是学者在中国的地位。欧洲大陆的学者们的这种共识可以追溯到17世纪晚期启蒙运动开始之时……这个东方帝国就被视为是一块摧毁了政治家和学者之间樊篱的土地。当伏尔泰在政治改革的领域中小心翼翼地探索时,他把‘哲学家’做王的中国作为理想国,并以此提议选拔‘启蒙哲学家’出任内阁部长。伏尔泰被称为‘费尔梅的孔夫子’,这只不过表达了一个多世纪以来知识分子阶层内心中的一种向往而已。”^⑦当我们发现文官制度在19世纪的英国突然平地而起,知识分子以平民身份也可“封官加爵”时,我们就更不能忽视中国元素对欧洲文化的实质性渗透了。

事实上,欧洲哲学正是从17世纪才开始真正走向了实践理性和主体性的发展道路。自沃尔夫、康德以来,道德哲学和人文主义已经成为西方哲学的主流,纯逻辑的本体论则渐次让位给自然科学而沦为工具理性。当我们听到人们谈论普遍道德和“全球伦理”的重建时,我们就无法否认儒家哲学至今仍具备的普遍性价值;“当弗兰克说出当时(16—18世纪)的中国是世界经济的中心时,在中国学术界引起轩然大波,一些学者极为震惊。这种看法自然无法理解中国传统文化,尤其是儒家文化为何被启蒙思想家所接受、所赞扬……”^⑧。对于中国思想在欧洲社会进步中所发挥的“他山之石”的重

① D. Carber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth - Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 88.

② Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 238.

③ Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 242.

④ [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,第174页。

⑤ [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,第169页。

⑥ [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,第174页。

⑦ Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 241.

⑧ 张西平:《启蒙思想与中国文化——16—18世纪中国文化经典对欧洲的影响再研究》,《现代哲学》2014年第6期。

要作用,欧美人并不忌讳这一史实:“实际上,当时,中国的考试制度和儒家伦理观给欧洲留下的印象,较之欧洲的科学和数学给中国留下的印象,要深刻得多。”^①

然而,从19世纪末至整个20世纪,西方哲学又出现了新的危机。理性主义复兴导致了欧洲近代哲学革命,它的进一步发展则走向了反面:传统形而上学被强力“拒斥”,工具理性和科学主义思潮泛滥,哲学本体论已不再具有知识论价值和实际意义。恩格斯早在19世纪80年代就预告了哲学的终结,进入20世纪,许多知名哲学家都相继从各自的学理角度进一步断言哲学终结,如海德格尔所言:“尼采把他自己的哲学标示为颠倒了的柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒,哲学达到了它的最极端的可能性,哲学进入其终结阶段了。”^②然而,与西方相比,中国始终是一个哲学的民族。在西欧尚处在神学(宗教)时代之际,中国则已进入以伦理为核心的哲学时代。诚如冯友兰先生所讲,中国文化从根本上看就是一个以哲学代宗教的文化,“一条比宗教提供的途径更为直接的途径……通过哲学而熟悉的更高价值,比通过宗教而获得的更高价值,甚至要纯粹得多,因为后者混杂着想象和迷信。在未来的世界,人类将以哲学代宗教,这是与中国传统相合的”^③。其实,19世纪的西方学者也有类似的认识,德国哲学家谢林就曾断言中国人因为避开了西方人经过宗教的曲折历程,才获得了纯粹理性。西方理性主义哲学达到顶峰之后,随之而来的是现代实证主义、分析哲学和非理性主义哲学的峰起,经过一百多年的发展,其积弊之重延宕至今呈现出深层次危机,要么以唯科学主义、工具理性、物化思维、人的本质力量的异化体现人的“在场”,要么以张扬唯意志论、直觉论、“现象学”的“存在”还原意识之人,甚至把哲学碎片化为一种纯粹的语言分析工具,等等。现代西方哲学在“拒斥形而上学”中把真正的哲学抛弃了,人类得以“安身立命”的大道理没人讲了,正如德里达所说:哲学被解构得不再是哲学了,以至于其解构主义也不是哲学,只能算作一种“思想”了……^④。人们开始呼吁“重建形而上学”。“重建形而上学”离不开中国哲学的在场,三百多年来,从莱布尼茨到海德格尔,相当一批欧洲主流哲学家无不把欧洲思想界寻求支援力量的关注目光一再投向中国,试图从跨文化角度汲取东方的智慧和营养。

然而,基于跨文化的视角,我们应着眼于人类理智共性的“普照的光”,而不是拘泥于对中国哲学文本所谓绝对正确、无误的理解或诠释。且不说当年莱布尼茨、伏尔泰、沃尔夫以及他们的后来者黑格尔、海德格尔等人在异质文化的隔膜下无法完整、准确地理解中国儒家的经典,就是今天的中国人又何尝能够真实无误地完全理解自己祖先的坟典呢?中西之间存在着一个文化沟壑,古今之间存在着一个文化沟壑,日耳曼人的近代欧洲与古希腊、古罗马之间也存在着一个文化沟壑,因此,跨文化的哲学交流,重在思想的启蒙、启发、启示。跨越沟壑的文化传播和交流既为一种同质的共求,更是一种异质的互补,唯有如此才能对人类的文化总量有所增益,对其品质有所提升。由此来看,欧洲哲学对中国哲学的需求不在于原汁原味地照搬,而在于后启蒙的创造性转化和创新性发展。同理,当今中国哲学对西方哲学的吸收,也当如此。

[责任编辑 邹晓东]

① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史》,吴象婴、梁赤民译,上海:上海社会科学院出版社,1999年,第79页。

② [德]海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴译,上海:上海三联书店,1996年,第1244页。

③ 冯友兰:《中国哲学的精神》,上海:上海文艺出版社,1998年,第312页。

④ 杜小真、张宁肯编:《德里达中国讲演录》,北京:中央编译出版社,2003年,第82页。