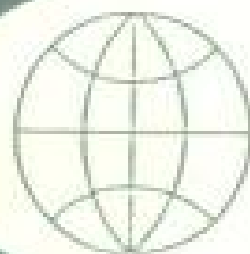


【德】夏瑞春 编  
陈爱政等 译

# 德国思想家论中国

海外中国  
研究丛书



在德国大哲人的慧眼中，中国的形象如何？曾被推崇为处于哲人治理之下的“模范社会”，为何又被视作“一具涂了防腐香料的本乃伊”？曾被颂扬为“理性的完美体现”的文化何以又被贬损为“守旧落后的化身”？这里辑录的极其智慧的洞见，理应唤起我们反思，再反思。

G 122  
10

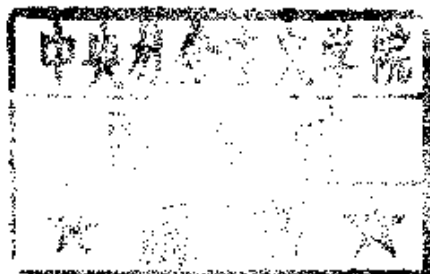
92513

本书责任编辑 张继武



\*200176111\*

# 德国思想家论中国



【德】夏瑞春 编  
陈爱政等 译

**(苏)新登字第001号**

**书 名** 德国思想家论中国  
**编 著 者** [德] 夏瑞春编  
**责任编辑** 王 田  
**出版发行** 江苏人民出版社  
**地 址** 南京中央路165号  
**邮政编码** 210009  
**经 销** 新华书店  
**印 刷 者** 南京江浦第二印刷厂  
**开 本** 850×1168毫米 1/32  
**印 张** 9.25 插页2  
**印 数** 6051—10100册  
**字 数** 221千字  
**版 次** 1995年8月第1版第3次印刷  
**标准书号** ISBN 7—214—00355—4/Z·19  
**定 价** 9.50元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)

## 出版说明

D=96/19

我国的社会主义现代化事业迫切需要理论上的借鉴与创造。为此，我社在优先出版以马列主义、毛泽东思想为指导的、关于坚持走有中国特色社会主义道路的理论著作的同时，也适当选择一些海外学者研究中国的较有影响的著作出版。海外学者占有的丰富资料，他们的研究视角和某些方法，对我们认识中国的国情，评估中国文化的传统、心态及其前景，从而推进我国的改革开放和两个文明的建设，都有着启迪和借鉴意义。当然，他们的著作也存在这样那样的局限，甚至同

我们存在着某些原则分歧，这是需要读者加以认真审察和辨识的。同时，任何借鉴都代替不了自己的创造，具有中国特色的社会主义理论要靠我们自己从中国当代的实践中去概括和总结。我们编辑出版的这套丛书只求为此提供某种有益的参照和比较。如果这套丛书能在这方面发挥应有的作用，我们将感到欣慰。

江苏人民出版社 1992年

## 序《海外中国研究》丛书

列强的船坚炮利迫使中国人逐步地改变关于世界秩序的古老观念，却远远没有改变他们反观自身的传统格调。50年代以来，在中国越来越闭锁的同时，世界的中国研究却有了丰富的成果，以致使我们今天不仅必须放眼海外去认识世界，还需要放眼海外来重新认识中国的过去、现在和未来。因此，不仅要向国内读者译译海外的西学，也要系统地输入海外的中学。

这套书可能会加深我们100年来怀有的危机感和失落感。它的学术水准也再次提醒：我们在现时代所面对的，决不再是过去那些粗蛮古朴、很快就将被中华文明所同化的、马背上的战胜者，而是高度发达的、必将对我们的根本价值取向大

大触动的文明。也正因为这样，“他山之石，可以攻玉”这古老的中国警句便仍然适用，我们可以借别人的眼光来加深自知之明。故步自封，不跳出自家的文化圈子、透过强烈的反差去思量自身，中华文明将难以找到进入其现代形态的入口。

收入本丛书的译著，大多从各自的不同角度、不同领域接触到中国现代化的问题。在从几代学人的成果中撷取较有代表性的作品或见解时，我们自然不能从各家学说中只挑选那些我们乐于接受的东西。如果那样做，这“筛子”本身就使读者失去了选择、挑剔和批判的广阔天地。但这次译介毕竟只是初步的尝试，成败利钝，欢迎论评。

丛书编委会 1988年

## 中文版序言

夏 瑞 春

“仁者见仁，智者见智”这一成语对我们的认识事件，包括认识中国形象的总体，有一定的正确性。但是我们必须认真思考何谓“仁”及“智”，特别是二者之形成过程。这和知道德国思想家对中国的见识有相同之处。与“仁者”和“智者”一样，这些思想家都有“先入”及“后入”之见，而二者都随着时代而变化，因为世界上没有不演变的一定性。所谓先入之见当然是德国思想家以欧洲某时代的意识来研究中国，他们的见识有一定的主观性和局限性，但也有一定的客观性。这样的见解，对一个事件整体的认识来说，有突出某些部分的作用，如用放大镜看一篇图画一样，只能看到放大的一部分。德国思想家把他们所能见到的中国历史和文化用该时的社会意识来解释，当然和中国人的见解不会相同，而且不同时代对同一事件的认识也有变化。正因这个“异”素，欧洲（连德国）思想家对中国的看法可以特别引起中国人的深入思考。读这些思想家的论文，等于和他们不断地详谈。这样我们会认识他们主观性的来源及变化及



他们每一时代的局限性。这当然也帮助我们认识本身的主观及局限性，本身的“仁”和“智”。因此我们会更理智性地思考中国及西方文化及社会。

中西交流史起于秦汉时代，在蒙古帝国统治欧亚两洲时特别兴盛，但对文化交流起积极作用的则在耶稣会教士入华之后。明末时他们先以传教士身分作传教活动，不能起任何作用。后改为士大夫形象，才开始有影响。他们以科学传教——北京重建的天文台及天文仪器，都为耶稣会教士所设计及使用，可惜该台的历史博物馆对此事不提一字——其主要对象为当时的知识分子，因此这些会士深入儒家思想，也把这些思想逐渐传入了欧洲。

这时欧洲已进入了中古时代的尾期，启蒙时代的思想开始在发展。在摆脱纯中古的宗教思想的过程中，儒家的一些理想在欧洲很受重视，孔子在欧洲也有孔圣之称，而康熙被公认为最理想的统治者。在同一段时间，欧洲工商业开始发达，除了耶稣会士之外欧洲的冒险家及商人也在在中国找门路，他们所传回去的中国形象于儒家思想无关系，主要是中国社会的贪污、腐败及中国人之落后、无知、残忍等等。当十八世纪中叶法国的卢梭叫出“回返自然”的口号时，中国成为违反自然、腐败、贫弱卑怯之国。欧洲的工商业越发展，中国的形象也每况愈下了。从18世纪末至20世纪初几乎没有一个欧洲（包括德国）思想家认为中国社会及文化有可取之处。

20世纪初至第二次世界大战开始，西方国家的知识分子，因为对西方社会政治发展不满，因此又开始倾向中国传统文化，而战争及中外政治变迁（如文革）阻碍了这个发展。自从一九七八、九年中国开始对外开放后，政治障碍逐渐消失，因此在90年代及21世纪中外全面交流是必然的趋势。双方面都必须知己知彼，也必须知道对方对自己的认识及评价，吸收历史经验及教训，更理智

性地促进交流。同时对本身文化的认识，可以减少偏激性。文化殒了，国家也就灭亡，如希腊及罗马文化。演进则是文化存在之道。我编这本集子希望在这交流过程中有一点小小的贡献，我想江苏人民出版社愿意出版这本书及南京大学德语系同仁热心翻译这些思想家的论文，一定也有同感。我非常感谢他们的支持并希望这本集子可以更进一步促进中西思想交流。

**1988年12月27日于加拿大**

## 目 录

---

编者引言	1
莱布尼茨：《中国近事》序言	3
莱布尼茨：致闵明我的两封信	17
沃尔弗：关于中国人道德学的演讲	29
腓特烈大帝：中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道	46
康德：中国	61
利希滕贝格尔：关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻	68
赫尔德：中国	81
赫尔德：中华帝国的基督化	93
黑格尔：中国的宗教或曰尺度的宗教	100
黑格尔：东方世界	110

---

---

谢林：中国——神话哲学 135

---

马克思：中国革命和欧洲革命（略）

马克思：对华贸易（略）

恩格斯：波斯和中国（略）

---

梅林：胶州 175

梅林：正在成熟的庄稼 180

---

布伯：道教 186

---

雅斯贝尔斯：老子 216

---

编者后记 259

---

资料来源 280

---

译后记 283

---

## 编者引言

本书这个题目也许起初使人感到惊奇，德国那些有名望的思想家究竟有没有研究过那个遥远的中国？我们知道，没有中国的影响，法国启蒙运动时期的哲学家简直是无法想象的。那么，德国思想家呢？人们很容易忘记，莱布尼茨曾经如同伏尔泰那样是个狂热的中国崇拜者。在他这位德国人看来，理想的、开明的君主不是欧洲人，而是与他同时代的那个应当成为欧洲所有王公贵族的楷模的中国皇帝康熙。

莱布尼茨主张以基督教的传教士交换中国的文化使者，他甚至将自己发明那个对当今计算机技术至关重要的二进制数学系统归因于《易经》的八卦。他的学生克里斯蒂安·沃尔弗曾被限令于24小时之内离开他执教的那个哈勒城，否则将被处以绞刑，其原因只是他在一次公开的演讲中赞颂了中国的自然神学。

此外，人们还忘记了，利希滕贝格尔为德国人崇拜的中国时尚勾勒了一幅讽刺漫画，赫尔德曾把中国比作是一具周身涂有防腐香料的木乃伊，黑格尔则谴责中国为守旧落后的化身。当谢林发现中国的神话哲学的时候，中国已沦为了一个半殖民地国家，致使对马克思、恩格斯、弗朗茨·梅林来说它仅只具有政治上的意义。直到本世纪，人们才把中国重新当作文明

古国看待，马丁·布伯和卡尔·雅斯贝尔斯便是例证。现今，我们正处于接受中国文化的新时期，应当对迄今为止的中国观的发展演变有所了解。出于这个目的，汇编了这些德国思想家谈论中国的文章，其中部分文字在拼写方式上仍按其初版出书时所用的形式刊印。

（陈爱政 译）

## 《中国近事》序言<sup>①</sup>：以中国最近情况 阐释我们时代的历史

戈特弗里德·威廉·莱布尼茨

本书收录了一份发回欧洲的有关中国官方最近允准基督教传教的报告。此外，还提供许多人们迄今所不知的消息：关于欧洲科学的传入，关于中国人的风俗习惯与道德观念，尤其是中国皇帝本人的道德观念，以及关于中国人与俄国人的战争与媾和。

1. 全人类最伟大的文化和最发达的文明 仿佛今天汇集在我们大陆的两端，即汇集在欧洲和位于地球另一端的东方的欧洲——支那（人们这样称呼它）。我相信，这是命运的特殊安排。大概是天意要使得这两个文明程度最高的（同时又是地域相隔最为遥远的）民族携起手来，逐渐地使位于它们两者之间的各个民族都过上一种更为合乎理性的生活。俄罗斯人以其帝国广袤无垠的疆域联结着中国与欧洲，统治着北冰洋

---

<sup>①</sup>《中国近事》(Novissima Sinica)为莱布尼茨1697年用拉丁文编辑出版的一部书，该书收录了在华耶稣会士关于当时中国以及关于中国与俄国之间关系的报告和信函数篇。“序言”系编者莱布尼茨所作，它充分地反映了他对中国文化的看法。——译注。

沿岸那块最野蛮的地区。听说，他们现今执政的君王自身积极努力，与辅佐他的元老们一道领导他们正竭力效仿我们的业绩。我以为，这绝非偶然。

2. 现在谈谈中华帝国：中国这一文明古国与欧洲相比，面积相当，但人口数量则已超过。在许多方面，他们与我们不分轩轾，在几乎是“对等的较量”中，我们时而超过他们，时而为他们所超过。以下集中对其两者的主要方面做一比较（全面地比较虽则有益，但需要长期的艰苦的探究，因而本文还无力做到这点）：在日常生活以及经验地应付自然的技能方面，我们是不分伯仲的。我们双方各自都具备通过相互交流使对方受益的技能；在思考的缜密和理性的思辨方面，显然我们要略胜一筹，因为不论是逻辑学、形而上学还是对非物质事物的认识，即在那些有充足理由视之为属于我们自己的科学方面，我们通过知性从质料中抽象出来的思维形式，即数学方面，显然比他们出色得多。同时，我们的确应当承认，中国人的天文学可以与我们的相媲美。看来他们对于人的知性的伟大悟解力和进行证明的艺术至今还一窍不通，而只满足于那种靠实际经验而获得的数学，如同我们这里的工匠所精通的那种数学。即使在战争艺术与战争科学上，他们也低于我们的水准。这不是出于无知，而是他们本意不愿如此，因为他们鄙视人类中所有产生或者导致侵略的行径，也因为他们——似乎在遵循着为不少人误解并夸张到可怕地步的基督教崇高的教义——厌恶战争本身。倘若地球上只有他们自己存在，那么这是明智的举动。可眼下的情形却促使了那些最守本分的人也不得不准备害人的技术，其目的为了不使所有的邪恶势力加害自己。就这点而言，我们超过他们。

3. 然而谁人过去曾经想到，地球上还存在着这么一个民族，它比我们这个自以为在所有方面都教养有素的民族更加具有



道德修养？自从我们认识中国人之后，便在他们身上发现了这点。如果说我们在手工艺技能上与之相比不分上下，而在思辨科学方面要略胜一筹的话，那么在实践哲学方面，即在生活与人类实际方面的伦理以及治国学说方面，我们实在是相形见绌了。承认这点几乎令我感到惭愧。人们无法用语言来描绘，中国人为使自己内部尽量少产生麻烦，对公共安全以及共同生活的准则考虑得何等的周到，较之其他国民的法规要优越许多。人类最大的恶源自人类自身，这是千真万确的事实。人与人相互为狼，这条格言完全符合人类的实际。在已经遭受了许多自然灾害的同时，我们仍然还自己加剧自己的痛苦，似乎还嫌痛苦不够。这是我们这一方面特有的一大愚蠢，同样，全人类均如此愚蠢。

4.如果说人类对这种恶还有救药的话，那么中国人较之其他的国民无疑是具有良好规范的民族。他们在其庞大的社会群体中所取得的成效比宗教团体的创始人在其小范围内所达到的要大得多。他们极为尊长、敬重老人。孩子对父母双亲的关心与敬奉犹如宗教礼节，即便是因一言一语而伤害父母感情的事情在中国也几乎闻所未闻，如或有之，也将如同欧洲的杀亲之罪一样受到严惩。此外，同辈之间或者相互关系不深的人们之间也都彼此尊重，礼貌周全。这对于我们这些不惯于受规矩约束的欧洲人来说，简直有些低三下四，但对中国人来说，却已习以为常，并且很乐于遵守。（尤其令欧洲人惊异的是）在中国，农夫与婢仆之辈日常也相互问安，倘若久日不见，彼此也非常客气，相敬如宾，完全可以与欧洲贵族的所有社交举止相媲美。我们再来看看中国的达官显贵又是如何呢？他们彼此交谈，从不侮辱对方，谈吐温文尔雅，很少将其憎恶、恼怒、愤激之情现于辞色。可在我们欧洲，彼此间客客气气地或者诚恳地交谈从未长久过，即便是在双方新结识的最初几天里。人们一旦相互熟悉了，马上就抛弃

那客气的一套。尽管这样显得随便自在，但很快也就会引起蔑视、讥讽、愤慨乃至敌视。反之，在中国，不论邻里之间，还是自家人内部，人们都恪守习惯，保持着一种礼貌。

5. 尽管中国人尚未摆脱功名利禄的藩篱（他们的真实情况如同《小丑，月球上的皇帝》一剧中不断重复的那句有关月球居民的台词：那里跟这儿完全一样——*c'est tout comme ici*），尽管他们尚未完全达到一种真正道德生活的境界——如此生活也许只能指望上天的恩赐和基督教教义了——可他们却减轻了人类错误所造成的后果；他们虽然不可能彻底根除人类生性犯罪的根源，但他们的行为却表明，恶性在刚刚萌发的时候，有可能部分地得到抑制。

6. 谁又会对以下事实不感到惊讶：那样一个大帝国的，其意义已超出凡人的君主被视为有生有灭的上帝，只要有他的一点示意，任何事情都可能发生。而正是这样的君主通常经过教育而培养成为大德大智的人。他尽管高高地踞于万人之上，却极为遵守道德规范、礼贤下士，简直令臣仆们望尘莫及。非亲眼目睹，人们不易理解主宰今世万物的最高统治者对后人是多么地敬畏。他自身行为如此节制检点，不是担心王公大臣和议会，而是极为害怕史官将其不名誉的言行载入藏在神圣不可侵犯的小匣子内的史册，从而遭自后世的唾骂。

7. 现世皇帝康熙就是这么一位空前伟大的君主。他对欧洲人颇怀好感，但起初还是不敢违反辅政臣僚的意愿，以国家法规形式公开允准基督教在中国自由传播。直到他亲政之后，方才办到这点。事实证明，正是康熙帝的这一雄才大略才使得欧洲的技艺和科学更好地输入中国。仅此而言，我以为，康熙帝一个人比他所有的臣僚都更具远见卓识。我之所以视他为英明的伟人，因为他把欧洲的东西与中国的东西结合起来了。他自幼就受到中国

各门学问的熏陶，知识水平超出常人，因而他在选拔官吏的科举考试中成了异常严厉的主考（在中国，主考是学问最高的标志），并且可以用令人钦佩的文辞表达自己的思想。他甚至能够亲自修改最为博学的基督徒呈递的请愿书。由此看来，他谙熟中国人的学问，而不是不学无术的庸君。他从科隆耶稣会士汤若望<sup>①</sup>的学生，比利时耶稣会士南怀仁<sup>②</sup>那里接触了欧洲的科学。在他之前，整个中华帝国境内大概还无人对此有所了解。这样，他以其广博的知识和先见之明远远地超过所有汉人和满人，仿佛在埃及金字塔上又添加了一层欧洲的塔楼。

8. 我还记得，意大利杰出的耶稣会士闵明我<sup>③</sup>在罗马以钦佩的口吻曾亲口对我赞美过这位君王的贤德圣智。他谈到了他言行公正、对人民仁爱备至、生活节俭自制等等美德。他强调说，康熙帝的求知欲望强烈到简直难以置信的地步。他这位受皇族宗室、文武百官顶礼膜拜的帝王与闵明我每天三四个小时幽闭一室，如同师生相对，摆弄机械仪器、共同钻研书籍，他的学问长进很大，竟能掌握欧几里得几何学、三角学算法，并且可以用数字来表示天文现象。不仅如此，他还亲自编写数学教科书，以期亲手将这一重要学科的基本知识传授给自己的孩子们，使智慧在整个帝国及自己家族内得到继承，正如新近从中国返回的李明<sup>④</sup>

---

①汤若望 (Jean Adam Schall von Bell, 1591—1666), 德国来华耶稣会士，生于科隆。——译注。

②南怀仁 (Ferdinand Verbiest, 1623—1688), 比利时来华耶稣会士。——译注。

③闵明我 (Marie Philippe Grimaldi, 1639—1712), 意大利来华耶稣会士。——译注。

④李明 (Louis Daniel Le Comte, 1655—1728), 法国来华耶稣会士。——译注。

神甫在一份公开发表的有关中国情况的报告中所描述的那样。他这样做目的是为了自己死后仍旧继续造福于他的臣民。我认为，整个人类中没有其他比这更为宏伟的计划了。

9. 研究数学当然不能象手工匠那样，应该具备哲学家的思维方式。美德源于智慧，而真理则是智慧的灵魂。从事数学证明研究的那些人们把握了永恒真理的本质，能够分清哪些是确定的东西，哪些是不定的东西。而其他的一些人却始终徘徊于猜测之间，他们——正如彼拉多所说的那样——不知道真理为何物<sup>①</sup>。无疑，中国的这位君王已经清楚地认识到我们大陆上的柏拉图曾经强调过的那种观点，即人类只能借助数学掌握科学的奥秘。中国人尽管几千年来以令人惊叹的热情追求着自己的学问，他们的学者可以戴上最博学的桂冠，然而他们始终却未能建立一门精密科学。究其原因，我以为，他们缺少欧洲人的那“一只眼”，即数学。他们视我们为“独眼”，其实我们还有另外的一只眼，那就是中国人自己还不够发达的“第一哲学”（*Erste Philosophie*）。有了这“第一哲学”，我们就能够认识那些非物质的东西。闵明我着手传授这方面的知识，因为他正确地认识到，唯有这条道路是传播基督教的较好途径。可是，随着他的去世，这条道路受到了阻碍。

10. 现在我知道了，法国耶稣会士张诚<sup>②</sup>和白晋<sup>③</sup>受皇室的

①见《圣经·新约·约翰福音》第18章。彼拉多是罗马委派的犹太国总督。传说他审讯耶稣，当耶稣说“我来到世间是传播真理”时，他问“什么叫真理呢？”……译注。

②张诚(Jean Francois Gerbillon, 1654—1707), 法国来华耶稣会士。……译注。

③白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730), 法国来华耶稣会士。……译注。

赞助和法国耶稣会著名人物拉雪兹<sup>①</sup>和韦尔瑞<sup>②</sup>的指派，已经偕同其他四人以科学院数学家的身分前往中国，去教授康熙帝数学和我们的哲学。我担心，如果长期这样下去，我们很快就将在所有值得称道的方面落后于中国人。说这番话，并非因为我妒忌中国新近的醒悟。恰恰相反，我由衷地祝福他们。我只是希望我们也能够从他们那里学到我们感兴趣的东西。为了避免在此一一赘述他们的成就，我想首先应当学习他们的实用哲学以及合乎理性的生活方式。鉴于我们道德急剧衰败的现实，我认为，由中国派教士来教我们自然神学（*natürliche Theologie*）的运用与实践，就象我们派教士去教他们由神启示的神学（*die geoffenbarte Theologie*）那样，是很有必要的。由此我想到，如果不是因为基督教给我们以上帝的启示，使得我们在超出人的可能性之外的这一方面超过他们的話，假使推举一位智者来裁定哪个民族最杰出，而不是裁定哪个女神最美貌，那么他将会把金苹果交给中国人。

11. 多年来，欧洲人，尤其是耶稣会士以可歌可泣的献身精神致力于将上天赐予的这份圣礼传入中华帝国。他们那种投身事业的坚韧不拔精神甚至使那些持反对意见的人也不得不表示赞叹。我知道，我的昔日好友、当代一位杰出的人物安托万·阿尔诺极力反对耶稣会，对它的传教士横加指责。以我的观点看，这类指责在某些情况下言过其实、过分激烈。因为按照耶稣使徒保罗的例子，人必须“满足他人的任何要求”。再说，推崇孔子就其本质而言似乎与宗教崇拜毫不相干。阿尔诺在他的《辩护词》中

---

①拉雪兹（*de la Chaize*, 1624—1709），法国天主教神父，1674年起任法王路易十四的听忏悔神父达34年。——译注。

②韦尔瑞（*Verjus*），法国天主教神父拉雪兹的秘书。——译注。

也以同样方式极其不公正地指责了荷兰人和英国人。他不是将极个别的人的懒惰归罪所有的人，就是采取小酒店主那种恶劣态度，为了个人的私怨而对荷兰人冷嘲热讽。众所周知，在荷兰和英国，成千上万的人业已皈依宗教，人们无论是在处理私事还是国事时考虑的都是如何暂时缓解争端，以求荣辱与共。只要欧洲重新得以和平，那我在这件事上仍抱有希望。

12. 宗教团体仍旧继续为笃信上帝的传教士创造一种其他机构不易办到的有利条件。但愿这项工作进行得顺利，不使我们要拯救的民众看出，我们基督徒在哪些方面有分歧。从总体上看，我们大家在基督教基本教义上是相互一致的。那些民众只要不抱着异教的、虚假的甚至怀疑的态度接受基督教的基本教义的话，那么就很少有人对基督教给他们的拯救产生疑虑。在这个问题上，应当效仿旧教派的聪明做法，那就是既不将所有宗教神秘毫无顾忌地灌输给那些没有丝毫思想准备的民众，也不一味地迁就那些——如同一本波斯文基督教福音书中，路易丝·德迪厄所抱怨的那种情况——损害基督教真理的民众。的确，我看到，罗马自己似乎受到那些内容可疑的报告的影响，处处谨小慎微、举步踟蹰。同时，我也看到极少数受人挑唆或者不熟悉他人风俗习惯的人——在显然遭到明智之士反对的情况下——硬要把西方使徒的清规戒律强加于远离西方的基督徒。这样做是错误的，它付出的代价实际上使得教区由兴盛走向衰落。

13. 尽管如此，我们还是期望，在中国那位皇帝以国家法规形式允准基督教传教之后，人们能够摆脱基督教的那种自命不凡的态度，审慎而行，在比较合理地利用天赐良机上下功夫。基督教的这一发展将载入史册，因为迄今为止对于基督教的传播更多的是抑制，而不是允准。汉族或者满族统治者的亲善友好以及我们同胞的自身努力也至多只能使得中国人在运用严厉控制包括我

们宗教在内的各种不被承认的教派的法规时，睁只眼闭只眼，采取听之任之的态度。倒是天文学以及屈尊下凡影响中国皇帝的那位缪斯女神（这是南怀仁在以中文和拉丁文同时发表的那本著作中的说法）使得我们神圣而真正的“天道”获准传播。只要那位皇帝亲身体会到了我们数学的那种准确无误的表述力，他就会表示赞赏，并且相信，那些学会以数学方式思考的人们必定可以在其他的领域传播真正的知识。

14. 本世纪初，马可·波罗首次向中国人展示了欧洲人的技艺。汤若望在康熙帝及其满族继任者的统治期间，在天文学方面明显地胜过了中国人。南怀仁以其巨大的才干使得康熙帝尚未成年时因敌党猖獗而一度被打入冷宫的基督教事业重新得到振兴。正当他想利用热衷科学的康熙帝的宽宏大量、招募传教士来中国时，却为教廷使节与葡萄牙人之间为谁有权委派主教来中国的纷争所烦扰。当时，受教皇全权委派来自巴勒贝克和贝鲁特的主教们与以先入为主之由坚持享有特权的教团教士之间也纷争不断，最终，教皇凭借自己的权威而取胜。当这些关系理顺之后，南怀仁没有放弃自己的努力。他对康熙帝产生巨大影响，使康熙帝相信，欧洲人的科学蕴藏着丰富无比的宝藏——事实也的确如此——并促成康熙帝委派先前提到的那位闵明我返回欧洲，招募各行各业的专门人材。（人们只知中国曾派遣一位出使西方的使臣从印度带回了那苦命的佛神，除此之外）还无人能够想到，此番遣使西方系中国人自己所为。（在南怀仁已经去世，而闵明我尚未返回中国之际）人们缅怀南怀仁所从事的艰苦卓绝的努力，康熙帝对他也表示出极大的敬意。他为宗教自由呈递的请愿书应算作欧洲学者在中国的一项重大贡献。

15. 当五位数学造诣颇深的法国耶稣会士由暹罗王国抵达中国之后——尽管这违背了葡萄牙人的意愿——便很快得到在康熙

帝身边供职的机会。俄国人聪明地使用了蚕食手段，使得那些尚未开化的民族渐渐地归属于他们的统治。他们的帝国无止境地扩张，并以同样方式逼近了中国的满族鞑靼人，终于引发了两国间的边境冲突。冲突时而付诸武力，时而表现在谈判桌上。最终，两国的使节由各自正规军队的护卫，聚集于俄国人统治的尼布楚城，举行谈判。中国使团成员中有葡萄牙耶稣会士徐日升<sup>①</sup>和法国耶稣会士张诚。他们为谈判充当译员，使得问题最后完满地得以解决，双方缔结了一项和约。谈判代表们自己公开声称，如果没有耶稣会士在场的话，那他们双方很有可能一无所获，不欢而散。因为双方各自的秉性与立场迥然相异，相互之间又是那般的极端不信任。后来，康熙帝极其巧妙地利用此次谈判成果，在文武大臣面前亲自举荐了这些来自欧洲的学士。

16. 我得到了徐日升由谈判地写给拉雪兹和韦尔瑞并委托俄国人转交的那些信件的副本。从中我发现了值得重视的东西，并将其列入本书。本书还附有一份尼布楚条约签定之后俄国一支短期访华团的简短报告，或者更应当说是旅途见闻。我们还将读到来自卢卑克的巴兰德<sup>②</sup>先生史料珍贵翔实的报告。他本人为驻华公使。另外，收入本书的还有一部由南怀仁编撰、经我审阅，并以汉文和拉丁文同时发行的天文学著作的一段节选和数学委员会主席闵明我神甫于1693年12月6日于返回中国途中，由果阿发给我的——一封短信——之所以要将此信公诸于众，因为对我来说，它预示着将给欧洲带来最好消息的希望——以及数学委员会副主席、

---

①徐日升(Thomas Pereira, 1645—1708)，葡萄牙来华耶稣会士。——译注。

②巴兰德(Maximilan August Scipio von Brandt, 1835—1920)，德国来华外交官。——译注。



比利时的托马斯神甫的一封信。该信使我们获悉基督教所取得的一些令人瞩目的成就，并且我相信，它将激励欧洲的宫廷和教会派人去采撷那业已成熟了的果实。

17.从本书内容中我们显然可以得知，闵明我不负众望，重新恢复了健康。过去，我们听说，他返回北京后不久便身患重病、卧床不起。闵明我由罗马出发，先期将他招募的大部分传教士送上了葡萄牙的船只。当他弄到了中国皇家最高军事机构的信函和印章，并顺路拜见了我们神圣的罗马皇帝和波兰国王之后，于是决定经由陆路横穿俄国返回中国。他无需利用其重要任命的巨大影响，也不必借助那些名人显贵的推荐介绍，就可以在俄国获准放行。如此事情，不久前阿夫里尔神甫曾经历过。有份游记对此做过描述。

18.我曾经提醒过闵明我，在波莫瑞<sup>①</sup>有位叫安德烈亚斯·米勒的人通晓东方学问，是位“中国通”。他在过西里西亚之前试图拜见此人，但未获成功。虽然当时他就对此不抱什么成功的希望，但还是认为，事关重要，不应错过良机。可是，米勒虽学识渊博但生性固执。不仅我、闵明我和鲁道夫，甚至就连曾为他在柏林提供过实验室的那位已故的选帝侯也都在那里碰过壁。要么是他把自己的研究看得过于重要，要么是他不愿在研究完全成功之前公诸于世，唯恐人们对尚不清楚的事情夸张过分。他固执任性到了极点，最后竟履行了自己四处散布的恫吓之辞。据说，他在临死之前将所有资料付之一炬，因而我们始终不清楚，他不让我们知道的知识有哪些，究竟他知道什么，不知什么。据我个人的看法，当时他已经取得了重大的成果，同时我还认为，如若他得到足够的支持，还将发现更多他能够发现的东西。他如果向

<sup>①</sup>波兰一地名。——译注。

稍微懂点行的人们公开所有的研究过程，那无疑可以得到那位选帝侯，尤其是自己邦君的资助来完成那未竟的事业。这期间正如我所认为的那样，并非没有丝毫挽救的机会，可由于这个素质优秀且做有一定贡献的人本身固执倔强，才使得宗教事业和传教士们失去了这种机会。

19. 再来谈闵明我：当他听说俄国人不会轻易放他通行，于是返回了热亚那。由那里乘帆船前往马赛，再白马赛驶往士麦那，然后经陆路抵达波斯。我的一封信尾随他发往波斯，信中文带着尊贵的波兰国王殿下受沃塔和科哈斯基神甫之托写给波斯国王介绍闵明我的一封信。此信刚到伊斯法罕，闵明我却已经启程了。他本想由波斯出发穿过乌兹别克鞑靼人的属地，再经过布哈拉去中国。可后来因为这条线路经过未开化的地区，他害怕路途上多有不测，便选择了途经果阿和印度，最后抵达澳门港的这条人们常走的线路。当他抵达时，康熙帝高兴万分，以基督教国家的最高礼遇欢迎了他。

20. 现在我们可以说，基督教事业欣欣向荣，并且有望取得更大的进展。如若亚当·阿达马杜斯·科哈斯基，这位受过精良教育，尤以数学天赋见长，并以自己的发现为耶稣会赢得了荣誉的神甫，在写给我的信中所说的情况属实的话，我们尤其可以这么说。他信中声称，有人告诉他，中国的皇太子正在学习欧洲语言。法国又另派了一些教士去中国。我希望，德国也不会使自己和耶稣基督感到失望的。同时，我也希望，在罗马皇帝与俄国人新近签订了一项条约之后，现在应当打开向中国派遣基督福音传播者的通道——这一愿望我曾在写往维也纳的一封信中表达过。为此，以其博学多才而胜任康熙皇帝忏悔神父这一要职的梅内加蒂也正在向极为虔诚、明智的皇帝发出呼吁。假如有关人士能把想这些设放在心上，那么我愿意相信，自己还可以提出一些忠

告，以便更好地利用上天恩赐的这个圣礼以及当前这个有利的形势。

21.很早以前，中国人就已经开始接受“基督”一词。众所周知，罗马人和希腊人最初称中国人为“塞里斯人”（Serer）。在伟大的查士丁尼时代，蚕就已传入罗马帝国。当时，有位名叫科斯马斯·英杜普洛特斯的修道士对那些远方民族的情况做过不同凡响的描述。

这个科斯马斯被公认为最早一个将塞里斯人领地的真实名称流传下来的人。他称它为“Tzin”，比我们惯常所称呼的“Sinae”或“China”更加接近事实。葡萄牙人称它为“Tschina”，关于此我以前提到过。

本世纪在中国发掘的一块墓碑<sup>①</sup>表明，基督教徒后来自叙利亚进入中国，并为耶稣基督建造过一座教堂。阿塔纳修斯·基歇尔公布了这一发现，安德烈亚斯·米勒对此还作有注释。正当学者们对其中个别细节疑惑不解的时候，梅基塞代克·泰弗内这位学识渊博，尤以精通地理学知识著称的法国皇家图书馆馆员，从伊斯兰教徒的著作中找到了一些可靠的凭证，从而证实了那块墓碑的真实性。不过，我担心，随着这个人的去世，这些东西也就失传了。后来，经过调查我了解到，精通东方学问的已故法国人埃贝洛曾为托斯卡纳的大公翻译过一部用阿拉伯文或波斯文记述穿越乌兹别克人居住地去Catainern或者中国的游记。从这部游记中应当可以找到早期基督教在中国活动的证据。因为这份史料

<sup>①</sup>指“大秦景教流行中国碑”，此碑于唐德宗建中二年（781年）立，明天启五年（1625年）在西安西郊发现。碑文记述基督教教义，以及自唐太宗时该教传入中国后所受的优待，并有颂词及诸僧署名，署名用汉字和叙利亚文。此碑作为景教很早就传入中国的见证，有其重要的文物和史料价值。——译注。

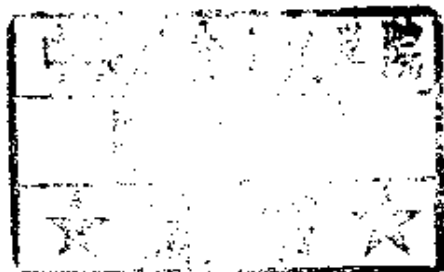
的问世对基督教事业意义重大,所以我拜托我和大家共同景仰的、尊贵的安东尼奥·马利亚贝基先生负责查明事实真相。那位贤明而又虔诚的大公显然对此事的调查不会推辞。

22. 在我们这里,安德烈亚斯·米勒去世之后,克里斯蒂安·门采尔在柏林继续从事中国问题的研究。他是最尊贵、最有威望的那位选帝侯的私人医生。该选帝侯智慧超群,他热切地致力于传播真正的虔敬与信仰,从来不甘人后。他的热情支持必将激励克里斯蒂安·门采尔投身这项伟大的事业。另外,现由我编辑的这份北京学会会长的报告是葡萄牙神甫多·阿马拉尔从首都发出,并经明斯特那位尊贵的主教顾问冯·科亨海姆先生的推荐转到我的手上。我想,及早地发表这份上天恩赐的详尽报告,使其与路易斯·勒孔德神甫用法文描述的中国情况相辅相成,完全符合基督教事业的利益。假使我还想在序言中为激励欧洲人虔诚地去从事这项极为艰巨的工作再补充些什么的话,那么我并不主张,未加考虑而莽撞行事。无疑中华帝国已经超出他们自身的价值而具有巨大的意义,他们享有东方最聪明的民族这一盛誉,其影响之大也由此可见。他们对其他民族所起到的典范作用表明,自有耶稣使徒以来,世上大概还没有比这更伟大的事业值得耶稣使徒去从事。

23. 愿上帝保佑我们的乐观态度是有根据的、经久不衰的。它不会因为愚昧的宗教狂热或者有传教义务的教士们内部的纷争以及我们同胞的恶劣行径而受挫顿。

(陈爱政 译)

## 致闵明我的两封信<sup>①</sup>



戈特弗里德·威廉·莱布尼茨  
罗马，1689年7月19日

最尊敬的神甫，我极为珍视和您交往。我是如此地看重与您的交往，以致于我希望天天都能同您交谈，如果我不曾学会应该考虑到您的工作繁忙而去抑制自己的愿望的话。对于一个求知好学的人来说，没有其他任何事情能够比拜望并且亲耳聆听一个人向我们讲述埋藏于远东已经长达许多世纪的珍宝和奥秘更加令人渴望的了。迄今为止，我们与远东仅只贸易的关系，而且也只是与印度在调味品和各类食品上有贸易往来，科学知识方面的交流始终不曾有过。欧洲应当感谢您开始了这方面的交流。您把我们的数学传授给中国人，反过来，中国人通过您将他们经过长期观察而获得的自然界的奥秘传授给我们。物理学更多地以实际观察为基础，而数学恰恰相反，则以理智的沉思为根基。后者乃我们欧洲之特长，但在实践经验方面，我们实不如中国人。因为古老的传统在已经昌盛了数千年的中华帝国得以保存，而在欧洲却由于民族大迁移<sup>②</sup>的

<sup>①</sup>在科隆德中协会主席赫尔曼·赖因博特的友好批准下，莱布尼茨的这两封信才得以刊印。——原编者注。

<sup>②</sup>一作蛮族大迁移。指古罗马帝国后期以日尔曼人为主的各“蛮族”长期迁移，转战和建立国家的历史过程。——译注。

缘故，已经大部分失传了。为了不致于日后因错失此次您热情相助的良机而感到后悔，我随信附上了一页纸，上面记着我的一些小问题。假使您有空闲——但愿如此——我盼待您的解答。另外，我不知道您是否读过欧洲一位杰出的数学家为探讨某些事物而写的一封信。信中，他希望能够借鉴中国人对这些事物研究的成果以促进我们科学的发展。此信现不在我手边，而在德国。如果您们中间还无人对这信做过答复，那么我负责将它寄给您。这样至少现在就可以有一个丰硕的成果由中国传入欧洲。祝您健康，最尊敬的神甫。愿继续蒙获您的恩典。

您最忠实的崇拜者

戈特弗里德·威廉·莱布尼茨

### 问题

1. 中国人是否的确在人工造火方面优于欧洲人，他们是否可以人工造出就连我们的造火专家（拉丁文称之为“Hephaestus”<sup>①</sup>）至今还无能为力的一种绿火？

2. 人参是否如同人们普遍认为的那样确实具有巨大的疗效？

3. 是否有不少珍贵植物可以移植到欧洲或者至少移植到基督教地区，其中哪些就其作用来说最值得首先移植的？

4. 卜弥格<sup>②</sup>神甫是否写有《中华植物志》(Flora Sinia)；还有哪些谈论中国事物的珍贵书籍尚未发表？

5. 关于质地坚硬如铁、适合制作小号的那种木材，情况如何？

---

①赫费斯托斯，一译赫斐斯塔司，希腊神话中的火神和锻冶之神。  
——译注。

②卜弥格(Michel Boym, 1612—1659)，波兰来华耶稣会士。  
——译注。

6.关于那种不知其名的金属，它产于东印度，普遍用于盛装煮熟了的茶水，其形状与那种涂了含有银成份的铅的铁罐相似，但不是由生铁做成，而且易于弯曲。

7.中国人是否先把纸和布用水泡软，而后再将它与其他的线织在一起，是怎样织的？在造纸方面，他们有些什么特长？

8.他们每年两次收集蚕丝，采用什么方法？

9.用来制作瓷器的泥土有何特质，是它本身就有光泽呢，还是在制作瓷器过程中添加了石灰和金属？

10.他们使用什么样的方法鞣皮子，然后为其充气，使之成为充气软垫？

11.他们是否从具有特殊功用的蠕虫，或者从其他适合于机械加工的人工材料或砂浆中加工出某些衍生物质，用它来防水防火，也用于覆盖养鱼池，防止水往外泄漏？

12.关于日本铁皮的制作。

13.中国在玻璃制作工艺上与欧洲有何不同？因为中国的玻璃制品更加易碎，并且易于熔化。

14.是否有些已证实有效的医治方法可以象我们同胞仿制艾绒<sup>①</sup>那样，在欧洲进行仿制或者直接传入欧洲？请谈谈中国人的外科手术。

15.在中国古代文献中是否根本没有进行证明的几何学 and 任何形而上学的痕迹？中国人是否当时就已掌握了毕达哥拉斯的那个定理<sup>②</sup>？

---

①将艾叶加工成绒，为灸法治病的燃料。——译注。

②毕达哥拉斯(Pythagoras,约前580—约前500),古希腊哲学家、数学家。在西方,他首次发现“直角三角形斜边的平方等于其他两边的平方和”(勾<sup>2</sup>+股<sup>2</sup>=弦<sup>2</sup>)的定理,即“勾股定理”。——译注。

16.关于中国人观察天的历史，他们是不是因为要编撰一个完满的天象故事，而无法对天体进行观察？

17.关于不会褪色的染色方法。

18.关于将金箔印到丝绸上的方法。

19.中国人怎样生产棉絮？这是一种用以填入衣物、枕头及其他用品的丝质材料。

20.中国人是否总是把印刷字母刻在木头上，或者为图省事直接把印刷字母揸入某种软质材料？

21.人们是否对亚洲北部与北美洲之间的海域以及日本对面的地貌一无所知？谈谈修订这些地区地图的情况。

22.列举几个已经翻译成拉丁文的中国历史，尤其是中国自然科学著作的较为重要的片断。

23.关于中国的那种靠风驱动的地面风车。

24.中国是否有些奇特的机器值得欧洲仿造？

25.学习汉字有什么捷径可走？

26.中国人怎样用稻米酿制其质量不亚于我们的烧酒？他们的化学属于哪种类型？他们采用什么方法离析金属？是否总是先用容器盛装再用水冲的方法？他们是否从沙中淘金？淘洗时有何独到之处？

27.列举几个中国人用于耕作和园林建筑的实用的人造工具。

28.列举几种值得欧洲人借鉴的舒适的生活方式。

29.关于中国人的攻防机具以及其他用于军事和航海方面的实用技术；关于他们制造的那种可以折叠的篷帆，他们采用什么样的支架，使其免受震动的影响？

30.关于中国人的金属及其他种类的矿物，他们是怎样提取食盐、碳酸氢钠以及其他类似物质的？



### 沃尔芬比特尔<sup>①</sup>，1692年3月21日

耶稣会神学家、中国皇帝任命的数学委员会副主席闵明我神甫圣下，汉诺威宫廷及政府顾问戈特弗里德·威廉·莱布尼茨向您致敬。

我非常敬重您本人和您的那些宏伟计划，希望它们将会大大地促进人类的虔敬、丰富人类的知识。我的这些愿望在朋友们面前谈起过，愿它们能够保佑您此番旅行成功。听到不少有关您路途上障碍重重的消息，我感到内心难过。与您在罗马会晤之后，我就从来不敢奢望，您于百忙之中常常想起我。假使您不受繁忙公务的烦扰，坐在椅子上休息的时候，能够如同您曾经十分友好地答应过的那样，为我寄去的那些问题做些解答的话，那我便心满意足了。由于我的运气现在好得竟出乎我们的意料，所以我想，这封信可能还来得及在波斯转到您手上。我想向您转达我个人忠实的敬意以及我和其他与我常有联系的人士对您的此次壮举所表示的希望。我们主要是恳求您凭藉自己的智慧认识到，天意赋予了您这次造福于人类的伟大使命。相隔遥远的民族，相互之间应建立一种交流认识的新型关系。其他的民族无权把自己的东西强加给中国人。相反，正是他们的友善和他们君主的委托<sup>②</sup>才使得您有如此的威望。您为他们带去了我们的技艺，在我眼中，您和那些与您同行的众多仁人志士仿佛凝聚着全部的欧洲知识。反过来说，从中国这个有几千年文明历史的帝国那里首先带回由他们的传统保持并且发扬光大了的物理学奥秘，也是你们义不容辞的责任。唯有如此相互交流才是合情合理的。他们善于观察，而我们长于思考。交流我们各自的才能，共同点燃我们智慧之

①德国下萨克森州一城市。——译注。

②指康熙皇帝委派闵明我返回欧洲，招募人才。——译注。

灯！也许我无需提醒您要留心做些工作，在中国人奉献出自己的科学之后，我们的同胞不要去损伤他们的优越感。同时，我也相信您在传授我们的知识时会象毕达哥拉斯哲学的信徒惯常的那样，使其保持某种若明若暗的神秘。这样，中国人就不会把它当作立刻就穷尽了的东西加以鄙视，亦不会有朝一日嘲笑欧洲人，把我们视为不再有用的人而拒之门外。中国人喜欢神秘玄妙的东西，希望对事物的认识只限于极少数人。因此，您在那里很容易发现，在公众的场合人们往往含而不露。不过，这最好还由您自己判断。您一定会首先考虑为我们带回一些新的知识。许多手工艺往往需要借助数学家帮忙，因此，您对他们的工作方法不会长期一无所知。中国人勘探过许多种金属，因而我不怀疑，他们在采矿方面有独到之处，并可能对我们有所裨益。他们的化学与我们的截然不同，因此有可能从中获取更多一些新的知识。毫无疑问，我们或许还可以通过观察中国人的做法不断充实和完善我们的狩猎、畜牧、耕作以及园林建筑。我认为，对其他民族的植物和动物做详尽的描述是很值得提倡的。这样的工作务必不要忽略。这样做的目的主要是获得知识，而并非为了实用。不过，人类某个群体赖以维持生命的技能是可以直接采纳的。医学以及观测星空的那些古老的天文学方法就属于这种技能。再就是各类书籍、植物及其种子、工具仪器的设计图纸和模型以及其他能够运送的东西，依我看也都应当运到欧洲来。甚至可以把那些既擅长讲授语言又善于传授事物的人也一块带来。这样，我们便可以象熟悉阿拉伯语那样通晓汉语，并且有可能从我们拥有的、但至今尚未得到利用的那些书籍中汲取有用的东西。

我相信，罗马教廷的“传信部”<sup>①</sup>已经做出了让你们首先把

<sup>①</sup>罗马教廷的“传信部”（“Congregatio de Propaganda Fide Christiana”）为教皇格列高里十五世于1622年所创立。——译注

汉语传入欧洲的决定。[我也不怀疑]您的计划受到了基督教思想最彻底的那位国王<sup>①</sup>的赞助，正如杰出的拉雪兹和他的以博学和智慧而久负盛名的秘书韦尔瑞所说的那样。这表明他考虑问题深远，具有先见之明。最后我想要说的是，也不应当忽略政治与历史。您的教友柏应理，这个极其杰出的人物已经开始向我们介绍了一些真实的中国历史。不过，他这样做使得我们的求知欲望非但没有得到满足，反而进一步地受到了激发。长期以来，欧洲人对父系氏族制时代一直争论不休。七十子希腊文本圣经<sup>②</sup>的翻译使得父系氏族制的产生年代向后推移了许多，远远地超过了其他人确定的界限。可是，观点的分歧削弱了可信程度。因此，人们正在努力地从事考证性研究。只要对中国有文字记载的历史有了较为详尽的了解，那么我们便能够确定，谁是它最早的历史记载者，他们拿什么作为描述中国历史的原始资料。可是，有人认为，一位仇视历史文献的中国皇帝所制造的焚书事件<sup>③</sup>却削弱了以后文字记载的可信性。可以料想，在这些文字记载中包含有对每个具体事情、对每个百姓和官员应承担的义务所立下的条文规定。这些都将随着书籍传到我们这里。很值得为这个民族最优秀的书籍编写一本简短介绍各书特点的目录册。此外，还值得编一

---

①指法王路易十四。——译注。

②《希伯来圣经》最早的希腊文译本。据传是供埃及的犹太人阅读的，其中《律法书》部分，是由七十二位犹太学者应埃及法老之请，在亚历山大城翻译的，后统称全译本为“七十子文本”或“七十贤士译本”。基督教最初应用的《旧约圣约》即此译本，现仍为希腊正教会的通行本。——译注

③指秦始皇焚书坑儒。——译注。

部词典，为它配上插图，并按欧洲的习惯撰写词条。我听说，中国已经有了这样的一部词典，名字叫作“大辞海”（Das Große Meer）。可以扩充这部词典，使其符合我们的需要。

拉卢贝勒无论才学还是见识都是出类拔萃的。新近，他作为基督教思想最彻底的国王的公使出使暹罗<sup>①</sup>。他把自己的报告作为礼物寄赠给我。他还从暹罗捎来了一份那儿普遍通行的天文历法周期表，所幸的是表上那些稀奇古怪的难点已经被卡西尼<sup>②</sup>破解了。这个周期表看来是从前的某位伟人发明的，它超出了该民族现今的知识水准。世间万事万物都循着这么一个周期更替变换。我相信，由您作为中介，我们的求知欲可以从中国人那里得到大大的激发。毋庸置疑，中国人既是暹罗人的近邻又是他们的老师。拉卢贝勒还描述了暹罗人的演算机。不久前，我才听说，莫斯科人也有类似这么一种演算机，兴许是从中国人那儿抄袭的。不过，我以为首先应当详细了解这些民族的居住区域和语言，以便能够更好地识别他们之间亲缘关系以及来源。您这次中国之行，由波斯途经乌兹别克和其他亚洲鞑靼民族的属地，这为您提供了发现新事物的绝好机会。为此，我很希望您能够借此机会为我们设法弄到所能搞到的一切文本的主祷文<sup>③</sup>。这样，我们进行所有语言的比较研究就有了一个共同的标准。据我所知，梅基塞尔是已经搜集若干这种文本的第一个人。可是，谁又能够为他提供有关这些当时还不可能相互往来的民族的情况呢？这样的荣

---

①泰国的旧称。——译注。

②卡西尼（Gian Domenico Cassini, 1625—1712,）法国著名天文学家。——译注。

③主祷文（das Vaterunser），亦译“天主经”。基督教最常用的——篇祈祷经文。——译注。

耀非您莫属。在翻译人员的协助下，您不难弄到亲身到过的那些地区的民族语言文本的主祷文，在您途经或者较长时间逗留的那些商埠、都市以及宫廷，您还可以搞到去那里的外地人的民族语言文本的主祷文。我恳请您将搜集到的这些主祷文本以及您此次旅行中获得的尚未发表的成果尽快寄回欧洲，这样，既可以满足我们的期望，又可以集中精力去做更为重要的事情。

穿过莫斯科去波兰的这条线路似乎要短一些。在萨尔马特人<sup>①</sup>君王（他能执政全凭自己）的宫廷里客居着您的同胞卡尔·莫里茨·沃塔。他学问超群、善于辞令。在那里逗留的还有知名度很高的亚当·阿达曼图斯·科哈斯基，此人多年来一直对我倾慕。还在年轻时，他就取得了许多发明成果，以后又继续在揭示科学和自然的奥秘方面取得了巨大的进展。把东西交给他们就等于是寄到了我手上。当然，在罗马和巴黎也不乏那些可以向我转达您的盛意的人。

我记得，在罗马时曾对您提到邓玉函<sup>②</sup>神甫1623年从中国的Changtscheu寄给英戈尔施塔特<sup>③</sup>的数学家的那封信以及约翰·开普勒<sup>④</sup>对此信所做的答复。来信于1627年经卓越的数学家阿尔贝特·库丘斯神甫之手转交给开普勒的。当时因信不在身边，回到德国后方才查明，它是1630年在西里西亚的萨刚城发表的。开普

①萨尔马特人（Sarmatien），曾经生活在俄国（欧洲部分）南部地区至巴尔干东部地区一带的游牧民族。——译注。

②邓玉函（Jean Terrenz, 1576—1630），德国来华耶稣会士。——译注。

③德国巴伐利亚州一地名。——译注。

④约翰·开普勒（Johann Kepler, 1571—1630），文艺复兴时期的德国天文学家和占星家，行星运动三大定律的发现者，近代光学的奠基人。——译注。

勒对邓玉函信中修正中国历法的建议予以重视。对此，他还提出几种不同的设想。不过，为使修正历法的工作能有的放矢，他询问中国人当时制定历法的时候，采用的是天体运行图表的方法，还是采用通常应当予以纠正的某种民间的方法。他请求邓玉函调查核实，中国人的历法中是否存有土耳其的那种希吉拉历<sup>①</sup>的纪元痕迹，或者是否有迹象表明，波斯人的行星图表早已传入了中国。这两种纪年方法在开普勒的鲁道夫星表<sup>②</sup>中都有所体现。由于邓玉函在信中询问恒星的直径及其相互距离时弄错了数据，开普勒为此请他参阅鲁道夫星表。开普勒估猜，开启中国四千年历史的著名皇帝尧可能就是雅弗的儿子雅完，假使人们不愿把中国人看作是闪的儿子或者雅弗其他的儿子如玛各、米设、土巴（此乃鞑靼人的祖先）所繁衍的后代看待的话<sup>③</sup>。我也认为中国人与鞑靼人并非同出一源。邓玉函在信中提到，中国人纪年以六十年为一

①希吉拉历（die Hedschra），伊斯兰教的历法。中国旧称回历或回回历。该历以希吉拉（阿拉伯文 Hijrah 的音译，意为“迁徙”“出走”，指穆罕默德由麦加迁徙到麦地那）发生的那一年阿拉伯太阴年的岁首（公元622年7月16日）为纪元元年元旦。——译注。

②鲁道夫星表（die Rudolfische Tafel），开普勒于1627年主要根据B.第谷的观测资料编制的行星表和恒星星表。它是望远镜问世以前最好的一本星表。它以开普勒和第谷的保护人神圣罗马帝国皇帝鲁道夫二世（1552—1612）的名字命名。——译注。

③雅弗（Japhet，希伯来语：yefet）和闪（Sem，希伯来语：šem），人名源出《旧约全书·创世纪》所载传说，均为洪水灭世后人类的新始祖挪亚（Noah）的儿子，其中闪为长子。根据《旧约全书》中家谱所载，因为闪米特人（Semites，亦称塞姆人）的祖先；雅弗系小亚细亚或印度日耳曼北部民族的祖先；雅完（Javan）、玛各（Mağog）、米设（Mesech）、土巴（Thubal）均为雅弗的儿子。——译注。

循环，因此，开普勒回信时提请他注意，迦勒底的萨拉森人<sup>①</sup>、Neren人、Sossen人的纪年周期分别为3600年、600年和60年。他对邓玉函信中所述，中国人四千年前就已经在天箭星座附近或者人马星座尾端或者摩羯星座头部观测到了二至点，深表惊异。可是，我觉着应当重视并且研究的是邓玉函信中所说的，他发现了15个迄今存在了有3000多年的几何学问题，其中之一就是欧几里得<sup>②</sup>在其《几何原理》第一卷中所列的倒数第一个公设，为此毕达哥拉斯曾付出过巨大的代价。倘若他把其他剩余的几何学问题一并随信列出，让我们看看在中国人的古籍中是否还能够找出其他另外例证的话，那该多好啊！据他信中说，中国人在黄道<sup>③</sup>上划分了二十八个星区<sup>④</sup>。小熊座被称为“帝星”，因为它几乎永恒不动。此外，他列举了其他星座的名称。开普勒认为，这些名称都是从阿拉伯人那儿借用的。据说，过去北极星距离北极的位

---

①迦勒底(Chalda)是巴比伦尼亚南部(今伊拉克南部)的地区，在《旧约》中经常提到。萨拉森人(Saren)，中世纪基督教用语，指所有信奉伊斯兰教的民族(阿拉伯人、突厥人等等)，此后几个世纪，则泛指阿拉伯部族。——译注。

②欧几里得(Euclid，约前330—约前275)，古希腊数学家，著有《几何原理》十三卷，是世界上最早公理化的数学著作。他把前人毕达哥拉斯及其追随者开始的工作系统地整理在《原理》一书中。——译注。

③黄道带，古人视觉中太阳在一年里运行的轨道，即太阳在恒星之间运行的轨迹。它和天赤道成 $23^{\circ}26'$ 的角，相交于春分点和秋分点。——译注。

④二十八星区，即二十八宿。我国古人为观测日、月、五星的运行，选择赤道附近的二十八个星宿作为标志，用来说明其运行所到的位置。在我国古代文献《尚书》、《诗经》、《夏小正》等书里，已经有二十八宿中部分星宿的记载，它的起源可以追溯到商末周初。——译注。

置要比现在远。马赛的皮西亚斯<sup>①</sup>曾写道，北极地位置没有任何星存在，北极及其附近的三颗星构成了一个四边形。这种观点自然不同于中国古老的认识。最后，开普勒认为，邓玉函发信的地方Changtscheu<sup>②</sup>可能就是赫里索洛拉斯<sup>③</sup>（一位希腊作家，流传下来的作品《重要城市的形象》）的Chanzoy和意大利威尼斯人马可·波罗的Quinsai。我于此信附上开普勒的愿望，那就是但愿通过您的努力工作，中国人不仅能够接受天文学的规律，而且可以接受基督教温和的束缚（das sanfte Joch）。开普勒关于行星运行的物理原因的探究现在已经由于一种新的谐波运转理论向前推进了一大步，我在《学者通报》（Acta Eruditorum）中的几篇文章里对此提出了论证。我正忙于制作一种新型的演算机。愿上帝保佑，这种新式演算机有朝一日能够传到您那里。

向尊敬的劳雷亚蒂神甫转达我最诚挚的问候，他是与您同行的人当中我唯一认识的。我鼓励他这位年轻人在您的指导和帮助下尝试伟大的事业。上帝会帮助您及您的随行人员去为它赢得更多的荣耀，为人类造福。祝您健康！……

（陈爰政 译）

---

①皮西亚斯(Pytheas, 活动时期为公元前三世纪), 希腊航海家、地理学家和天文学家。公元前四世纪后半叶生于马赛。——译注。

②Changtscheu究竟指中国何处地名, 不详。——译注。

③赫里索洛拉斯(Manuel Chrysoloras, 约1353—1415), 在西方传播希腊文学的希腊学者。从1394年起, 他在欧洲游历并陪拜占庭帝国皇帝曼努埃尔二世(巴列奥略)历访欧洲各国。——译注。



## 关于中国人道德学的演讲

克里斯蒂安·沃尔弗<sup>①</sup>

各位尊敬的听众！

中国人的智慧自古以来遐迩闻名，中国人治理国家的特殊才智也令人钦佩，但是长期以来，尽管人们对此始终深谈细究，也没有把它作为非凡的东西来把握。在我们的眼中，孔子常常被看作一种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。君王以其言行为下人提供完善的准绳供其仿效。师长、御师、皇子王孙以及其他高低贵贱之人都从孩子幼年时期起就教育孩子们养成正派高尚的品德，成年人则加强了识别善恶的能力，因此，品德的桂冠很难讲应属于君主还是属于下人。柏

---

<sup>①</sup>克里斯蒂安·沃尔弗(Christian Wolf, 1679.1.24—1754.4.9)德国哲学家、数学家和科学家。他是哲学家和数学家G.W.莱布尼茨的学生，历任哈雷大学数学教授，马堡大学数学和哲学教授，彼得大帝科学顾问，哈雷大学校长等职。他是德国启蒙运动的重要代表之一，著作涉及哲学、神学、心理学、植物学和物理学等多个学科。在多年的哲学研究中，他形成了自己的哲学体系，即沃尔弗哲学，精髓是唯理论和数学的方法论，他把莱布尼茨和笛卡儿的思想应用于对自己的哲学体系的阐述。——译注。

拉图有句名言：智者当道的国家，世道必盛，因为帝王就是智者。中国古代帝王本身都是智者，因此，国运兴旺便不足为奇了。

伏羲是第一个因大兴科学，创建国家而受到中国人崇敬的人。神农、黄帝、尧、舜治理国家时都以他为榜样，并不断改进伏羲创建的国家机构，到了夏、商、周，在各位帝王的领导下，不论是朝政还是法都达到了空前的完善。

在地球上，短暂易变是恒久不变的规律。中国人的智慧和治国才智刚刚兴盛不久，马上就开始走下坡路，逐渐败落，最后几乎到了不可收拾的地步，原因是：诸侯们悖离道德之正道；贵人们置法不顾；师长们弃誓负义；庶民百姓蜕化变质，肆无忌惮，那时的中华帝国真是世风直下！人的至高美德——道德才智，朝廷悉数丧尽。国富民强赖以存在之法惨遭践踏，教育幼童知书达礼、培养成年人谦虚美德的学校，如今几乎无一幸存，到头来，举国之民贪色好逸，毁于堕落，亲爱的听众，面对这样的世风，有谁不忧虑万分呢？！

当中国呈现出一派混乱不堪的景象时，天意注定要由道德君、大学士孔子来致力于消除这种混乱的局面。虽然他本人不在君王之位，不能为国家制定和实施治愈混乱局面的法规，但他非常注意尽自己最大努力履行一位师长应尽的职责，因此，他尽管无法做到己欲之事，但却做到了尽力而为，无一遗漏地完成了理性要求他为尽职耀职所必须做的一切事情。

当时，中国人对古代智者——有些就是他们的君王——的谆谆教诲的原则是尽人皆知的：下人当以君王的典范作为自己行为的准则。先辈帝王以其卓越的道德品行和治国才能成为后人的表率，直至今日仍受到举国拥戴。

为掌握处世治国的准则，为了解帝王如何以身作则强化这个准则，孔子孜孜不倦地通读了记载古代帝王的史书，从中找出他

自认为重要的东西，然后经过不断地思考、细心琢磨和亲身体会，最后面授弟子，以传后世。因此，即使不能把孔子看作是中国智慧的创始者，那么也应当把他视为中国智慧的复兴者。孔子的所作所为并非为了沽名钓誉，而是出于希望百姓幸福安康的爱。孔子虽说没有提出什么新的治国处世的准则，可他以其深邃的哲理自古至今都享有崇高的威望。在他讲学的时候，校内听课人数多达三千。如果我们把他看作是上帝派给我们的一位先知和先生的话，那么中国人崇尚他的程度不亚于犹太人之于摩西，土耳其人之于穆罕默德，我们之于耶稣基督。

不过，孔子并没有做到使廉洁朝政、敦厚风尚之花在中国常开不败，这是因为在孔子生前死后，中国总是世道多变，师长们因缺乏孔子的那种理智和敏锐而永远也达不到这位伟大哲人的学说所具有的深度和广度。孔子曾明确指出，古代帝王的表率应是后人行为的准绳，可是后世帝王们却弃此原则而去，走上了歧途；百姓们的行为举止也与谨小慎微的先师孔子的教诲相去甚远。不过我在此演讲，并非研究如此多变的世道，亲爱的听众们，我所要探讨的东西比这重要得多，它是你们更值得注意的东西。

现在让我们仔细观察中国人的智慧，从无人敢于涉足的深度中悟出处世治国的隐深莫测的哲学基础，我们还要揭示这些基础并把它们细细分开。

亲爱的听众，为此敬请各位俯听下文，如观点有不到之处，请随时提问，我保证尽可能逐一回答。我现在决定谈的内容具有一定的自然美，因此追求高雅的人士能感到赏心。自然美不需借助外来的语言形式悦各位之耳。请各位允许我运用一种低级的演讲形式，演讲中我将模仿雕塑师的风格，雕塑师在构思一个美女坐在石头上时，总是用裸体的形式把她表现出来，这样，哲学的

各种探求就一齐体现在对象的脸上。艺术家在模仿时，其哲学以塑造中的自然，以勤奋的探求，以追求自然的艺术为目的。做到这一点，他就可以使欣赏者得到赏心悦目的享受。

几百年来，人们一直赞颂着中国哲学，亲爱的读者，如果我们想进一步研究中国哲学的基础，那么我们必须有一块能去伪存真、正确评价真的试金石。

我们知道，所谓哲学无非是一门幸福的科学，但是，并非所有人都能涉足此科学领域，只有制度完善的国家中致力于良好社会风尚的人才有权力从事这门科学。这样我们中间不会有人否认：哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西，违背人类理性的自然性的东西不能被看作是真正的基础，它是伪。同样，其他或产生于物，或部分产生于物的东西，其基础也只能从它们自身的本质和自然性中得出，因此，依赖于我们理性的东西的基础也只能从我们理性的属性中得出。如果一个人意欲命令另一个人去做基础不在人类理性之中的事情，那么我们可以说，他是在让那个人做不可能的事情。

我知道有另一种看法存在，持这种看法的人，他们的知识不仅仅只局限于人类哲学，我们尊他们为神学家。他们认为上帝的恩典甚至可以让人们办到许多远远超出自然性的力量的事情。他们在神光照耀下发现的东西同事物的真理是不是相一致的呢？我认为这同我刚才所讲的东西没有丝毫冲突之处。由于人的心灵有能力得到上帝的恩惠——否则在上帝赏赐时人就不可能享用到这种恩惠——因此在人自身的本质和自然性中，肯定有一种能得到神灵的基础存在，不管别人怎么看，我是这么认为的。自然性的力量通过上帝的恩惠得以壮大发展进而达到新的高度，这是符合人的自然性的，因此，这种力量要么本身就是一块检验哲学基础的试金石，要么是它提供了这么一块试金石，因此我可以不考虑

哲学的基础同人的理性是否相一致而断定：自身包含有基础的东西就是真，自身不包含有基础的东西就是伪。运用这块试金石来判断，中国哲学的基础有其大真。

首先要注意的一点是：中国人并不强迫人有所为。他们认为：对于培养道德风尚，至关重要的因素是与人的理性相吻合，他们所做的每一件事情，其根据都在人的自然性中。因此我们就不必感到惊奇，为什么他们做点什么总是一帆风顺。对道德风尚有深入了解的人可以清楚地看到：即使人类的各种行为全部符合规律性，它们仍然具有各不相同的动机。

动机一：设想行为会给人的内在心态或外在状态带来什么样的变化；动机二：以高贵尊严的上帝的天意为动机；动机三：本不可理解，但却得到神灵启示的真理提供了行为的动机，这种真理，我们是把它作为敬神的基础，从人类的救世主和拯救者手中接过来的。

以结果来判断行为的人只以理智为自己的行为准则，他们热爱的道德属于自然的力量。如果一个人借助理智的光芒观察神性和上帝的天意，如果这种观察引导他，并在这种观察的引导下做出某些行为，那么他的道德就来源于自然的敬神。如果一个人在本不可理解却得到神灵启示的真理的促使下最终做出了某些行为，那么他的道德只能归于上帝恩惠的力量。

我现在谈到的古代中国人在促进培养道德风尚的时候仅仅只运用自然性力量，这种力量不以敬神为基础，因为他们对万物的造物主，对自然的敬神以及神灵的启示一无所知。他们是如何充分利用这种自然性的力量的，下面我将细细道来。

人的理性的不完善的一面如同一个泉眼，从里面源源不断地流出恶习、耻辱和罪恶。可是中国人的目光从不盯在这方面，他们总是注意理性的完善的一面，这样他们就可以认识自身自然的

力量，从而达到自然力量所能让他们达到的高度。有些人因此而指责中国人，说他们没有认真考虑人的不完善的一面，没有去过问如何克服人的邪行弊端。

人的性情同人的身体有着完全不同的特性，我们不能因人体有病就武断地推导出人的性情很虚弱。学习道德的人可以通过努力学习道德来克服恶习，因为恶习是不道德的东西，二者不可能共生共存。道德昌盛，其对立面的恶习必亡；知晓道德益处无量，否则害处无穷。反之亦然，对恶习一无所知则害处无穷。

因此中国人没有什么令人不安的大恶，因为他们很少过问卑俗的恶习，他们努力提倡培养道德风尚，隐恶习于众人所不知。他们效法以理智为本的大智大悟的前师，前师们很少过问如何避免偏见，而是崇尚理性的力量，研究如何将这种力量运用到对真理的探求上。他们确信，如能做到去伪存真，偏见便没有市场，如果没有力量去认识真，那么即使命令人们避免偏见也只会徒劳无益。我认为，人的心灵既有能力扬善，也有能力弃恶，这个道理是不会有人否认的。

不言而喻，人的自然性在于，对于他所认为是善的东西，他非扬不可，对于他所认为是恶的东西，他非弃不可。也许有些人早已发现，有时（可惜常常如此）人们会选择表面看上去为善的恶，弃去表面看上去为恶的善。经验告诉我们，一个人如果以感觉行事，那么他就会以享受到的快乐为标准判断善，以扰人的痛苦和厌烦为标准判断恶。感觉只顾眼前而忽略未来，因此它把短暂同永恒混为一谈，在假善和真善的取舍中，它保留了假善。它有时甚至讨厌真善，因为真善只能在未来带来快乐，而这快乐在眼前是无法提前享受的。要想避免踏上这条危险的不幸的道路，必须着眼未来，以未来为标准衡量使得人们有所为的命令是否正确。理性有一种能力，它使人能够于恶中甄别善，于善中甄别

恶，并消除感觉给理性带来的浑浊。人的行为使人的心态或变善，或变恶，因此，人的行为，也或为善，或为恶。一个人如果具有训练有素的理性，他就能预见到做出或放弃某些行为会给心态带来什么样的变化。

所谓善的东西，不但不会给我们的心境带来不幸，反而会使之宁静平和；所谓恶的东西，则会使一切纠缠不清，它上下颠倒，频生不幸。因此，能预见善恶的人，以善行的结果为快乐。只要一个人坚持根据理智做出判断，那么恶只会在他心中带来厌恶和反感，因此，我们的内心有一种热望：认识到了善，就努力追求，认识到了恶，就竭力避免，这种热望决不会超出人的记忆力和理智，因为只有这样，我们才能常常想起它，时刻不忘它。关于这一点，我在其他地方已经详细地说过。由于一个人靠运用自然力量来区别善恶，以善为快，以恶为厌，并能时刻记住自己的热望，因此，我看不出为什么会有人否认，自然的力量足以培养道德，消除恶习。中国人善于正确运用自然的力量，因此，在道德才智方面享有崇高的名誉，他们以自身的例子表明，运用这种力量不会徒劳无功。

如果有谁在探求真理时，想给理性划定界线，那么这一举动不仅极欠考虑，而且还极为危险；如果有谁试图限制“行善”这一自然的力量，那么他的举动同样也是极欠考虑、鲁莽危险的。在进一步认识到人的理性之后，采用中国人的方式精读记载古代帝王生平业绩的史书，是不是就能达到中国人已经达到的高度呢？有一点可以肯定：中国人也没有达到至高无上的完善。正因为如此，才绝不会有人认为，我们往下走的路不应超过中国人已经走过的路。我们现在面临的是当今的事业，我们不应去过问我们应当走多远，而要看看能走多远。这同古代中国人的习惯是完全一致的。中国人不论面临什么样的情况都以前师为榜样，他们

教导后世：只有在达到至高无上的完善时，人才能停下脚步，这就是说，人绝不会停留在任何水平上。尊敬的听众，这就是源泉，正是从这个源泉中汨汨流淌出了中国人的哲学、中国人的聪明才智！我们还必须观察源泉中流出的东西（我们的主要目的在于此），以便在水流经过的河中更进一步地了解泉水的纯洁度。

区别一个人心灵能力的高低对培养道德很有帮助，这一点，对有些上了年纪的人来讲并不陌生，但他们并不理解，并没有把握住这句话的意思。归为低的能力的有感觉、想象、欲望，即所有那些在观念中不明确的东西，正因为不明确，所以它们必须依赖观念。归为高的能力的有理性，理智和自由意志，一句话，所有那些在观念中明确的东西，正因为是明确的，所以我们能把它们从观念中推论出来。

如果一个人只停留在对事物的不明确的认识上，如果他在哲学家所说的感官欲望的驱使下，在由此而引起的情感起伏的驱使下做出了某些行为，那么他只是养成了做好事的习惯，这种习惯必定包含有对主子的畏惧，因为只有这样，它才不会在遇到机会时被做坏事的习惯取而代之。但是处于这种状态中的人同牲畜无异。牲畜虽然不会运用理智，但它也有感觉和由此产生的感官的欲望。人可以让无理智的动物养成做某些动作的习惯，同样，这种状态中的人也会养成习惯，做出由我们任意规定的举动。

如果一个人试图对事物有一个明确的认识，如果他在哲学家所说的理智的欲望的驱使下做好事，那么他的自由意志就会引导他做出善的行动。他之所以能保持善良，并不是因为害怕主子，而是因为他知道善与恶的内在区别，如果有必要的话，他还能详尽地阐明这些区别。说句真话，据我所知，在培养人的品质风尚方面，还没有人象中国人那样如此细致地观察到了这一点。

当中国人在前面提到的帝王的领导下过着幸福的日子的时候



候，他们在全国各地设置到了两种学校，一种他们称为小学，它以心灵的低级部分为基础，另一种他们称为大学，它完全以心灵的高级部分为对象。8到15岁的男孩上小学，因为他们还不能运用自己的理性，还必须由感性的观念引导和管理。因此所有的孩子，不论是皇子王孙，还是官人子弟，贫家儿孙都可以上小学。大学只收满16岁的年轻人，这样他们在学习运用理性的时候，可以考虑高级一些的事物。大学的招生对象是官贵子弟，虽然也吸收少数贫家少年，但是这些人必须让人感到他们比别人更加勤奋，比别人具有更多的理性和判断力。

小学教育孩子们养成良好的道德风尚，但是在小学形成的做好事的习惯是出于对大人的畏惧才养成的。因此，孩子们在小学里学到的东西根本不足以治理国家和统治不羁庶民。中国的诸侯们只认君主，其他或许能给他们制定法的人，他们一概不承认。但是中国人也更愿意自由自在地生活，而不愿意让别人统治。为了使每个人能自觉自愿地做那些能带来名誉的事情，心甘情愿地放弃那些会带来耻辱的事情，大学教授学生如何进行自我管理，因此大学教育出来的人有两种：一种人高居众人之上统治众人（不臣服于任何人）；另一种人承认上面还有一个更高的君主管辖，他自觉地遵守君主制定的法律。命里注定为奴仆的人正好相反，他们被大学拒之门外，一方面是因为他们头脑幼稚，理解不了为了自我管理所必须理解的东西，另一方面是因为他们身为他人的奴仆，生来就应当服从，因此没必要进行自我管理。中国人所有的活动都以施政贤良为目的，只有这样，每一个生活在这个井井有条的国度中的人才能幸福快乐。

因此，中国的小学教育学生如何服从，大学教育学生治国治民。这样，命该奴仆的人就会对主子百依百顺，君主们则从事利国利民之事，为下人做出表率，于是那些不配治理朝政，生来就

是奴仆的人，便会心甘情愿地按照上人旨意行事。小学特别强调要敬老尊上，孝敬父母，再三教育学生要铭记谦虚谨慎，安于奴仆的法则；大学则揭示事物存在的基础，向学生传授克己利人的法则。不论是小学还是大学都要求学生掌握于生活有用的东西。在这两所学校里，学生们除了要努力了解他们必须做的事以外，还要把全部的身心力量用在真正完成实现他们已经认识了的东西上。在中国人道德之花盛开的黄金时代，在君主和父母的行为举止尽职尽责的时代，学校的性质就是这样的。

我认为，中国人值得称颂的地方还有：他们总是出于一定的学习目的去掌握知识，而且从不放过任何一种能促进学习的东西。他们努力使掌握到的知识为己所用，并始终着眼于能为获得幸福做出贡献的东西上。因此在幸福的年代里，在整个中国，人人潜心于知识，人的理性要求他们这么做，人的生命的其他属性要求他们这么做。中国人还有一个值得称赞的地方是：他们不仅仅只制定道德规范，他们还培养学生养成道德习惯，使他们的品德合乎规范。我们还要更为细致地观察一下中国人在认识和培养方面的水平有多高。博才多学、德高望重的耶稣会会员弗朗索瓦·诺埃尔<sup>①</sup>曾经花了二十年的时间整理中国的重要著述，把它们译成拉丁语。十年前他在布拉格出版发表了这些译作，里面首次发表了孔子的一篇价值很高的文章，文章论述了成年人必须学习的儒教，还提到了大学，或者说是成人学校。

前面我讲过，孔子不是新事物的开拓者，他只是复兴了古代的东西，因此在这本书里，我们可以发现中国哲学的真正基础。要想具有识别善恶的能力，中国人十分强调首先必须训练理智，

<sup>①</sup>弗朗索瓦·诺埃尔 (Francois Noel, 1651—1729)，即卫方济，比利时耶稣会士。1687年来华，曾把中国的四书译成拉丁文。——译注。

只有这样才能不畏上、不图利地献身于道德。不仔细研究事物的本质和基础，就不可能完完全全地识别善恶。孔子有一个为人表率的学生，名叫曾子，他以记载古代帝王的史书为依据提出，圣人的主要任务在于使理性日趋完善。

他们之所以这样认为，自然有充足的理由，因为他们认识到，如果人们事先不对心灵的欲望以及与之相一致的内心活动加以规范，那么人就会随心所欲地想做什么就做什么。这种人不听从任何人的旨意，或者说他只听从自己的意愿，希望自己能自由自在，因此自然不会去从善弃恶。如果不加强人的亲善嫉恶的信念，心灵深处的欲望和内心活动就无法规范；如果一个人不能靠理智的判断完全识别善与恶，那么他也做不到亲善嫉恶；不仔细研究事物的特性和基础，便不可能用理智的判断完全识别善与恶。

不过中国人并没有用大量的相互有关联的根据来证明上述观点，中国人对事物没有明确的认识，今天仍然很缺乏这种认识。年轻时细致观察先辈的榜样使中国人获益匪浅，自身道德品质的培养也使他们悟出不少道理。在保持这种益处和道理中，他们日积月累了大量的经验，这就是他们的根据。

前面我已经讲过，没有哪国人民比古代中国人在这方面做过更好的尝试，中国人既没有自然的敬神，也没有受到神灵启示的敬神，他们从不注重外在的根据。这样，那些经过丰富的经验证实了的东西还有什么可值得怀疑的呢？在他们身上起作用的动机都是内在的，受到人的行为的性质决定的，因此，从他们的例子中，我们可以清楚地了解，中国人在这方面的水平是相当高的。

小的时候，我对中国人的聪明才智一无所知，不过我对促进人类幸福生来就感兴趣，因此在年纪不大的时候，我已经开始考虑人该做什么，不该做什么（说这话的目的绝不是为了炫耀自

己)。关于这一点，我的一篇关于大众哲学的论文可以做证。多年前，我曾在一所邻近的教学质量很高的大学将这篇文章提交谦逊有礼的学者们审查。进入成年，我的判断力和洞察力逐渐地成熟提高，对这一问题，我认识得更深了，我从人类理性的最深处推断出了有什么东西能明智地控制人类的行为。中国人的见解对我的见解没有丝毫的帮助，因为那时我对他们还一无所知，但是我通过深思熟虑得出的见解却十分有助于我更好地了解中国人的见解。

刚才我提到过一位翻译家，他研究中国二十余年，翻译了中国的重要著述，此人具有敏锐的理性和很强的判断力，据他自己讲，理性常常是模模糊糊让人捉摸不透的，因此，为了能明确地认识真正的理性，他付出了自己最大的努力。在译著的前言中他指出，书中所述，并非隐含至深、高深莫测的科学，而是普普通通的道德学、伦理学、治家之说、治国之智。促使他翻译这本书的原因一个是文章内容的精湛，另一个是众多的从事于这方面研究的人们。自中国人的思想传播到欧洲百余年来，有很多人做过这方面的工作，但都没有完成。在详尽阅读了这本书以后我发现，著述中蕴蓄着很高的哲理，需要有技巧才能把它们发现出来。书里面的有些内容表面看上去毫无联系，但只要细细思考，就会发现，这些内容实际上密切相关，有些观点没有指出根据，但只要我们审视恰当，就能发现，它们实际上同理智完全一致。通过阅读我还发现，前人所言皆为真理。如果一个人在自然力量的驱使下，这就是说，不是出于习惯，出于对主子的畏惧，而是出于他个人的自由意志，乐意致力于道德，那么他首先必须从改善自己的理性入手。只有认真考虑人的理性特性的人，才能得到前人的真理。如果我没记错的话，关于这一点我已经谈过，这是检验道德真理的试金石。因为，尽管道德的行为发源于人的身体，但是

道德本身却只能在理性中而不是在身体中发现。外表的举止必须同心灵的欲望相一致，而欲望产生于动机，眼前动作的动机又在善与恶的识别中得到验证，对善与恶的认识又取决于我们心态的完善与否，感受到完善，就产生快乐，感受到不完善，就产生厌恶，由善中感受到快乐，就会亲善，由恶中感受到不快，就会嫉恶。

这样，人人可以看到，万物都来源于对善和恶的明确的认识，理智的敏锐使人的意志变善了，这符合理性的自然性，也与中国人的基础相一致。中国人大量的令人称颂的尝试也都证实了这一点。不过在我们这儿并不是所有的人都持相同的观点，因为他们没有把心灵的高级部分和低级部分完全区分开来，而中国人却敏锐地注意到二者间是有差别的。

中国人认为，要想当家长，首先必须行为端正，生活俭点；要想入朝参政，首先必须善于治理家政。我认为，他们这种看法不是没有道理的，失于俭点的人怎么能治理家政呢？一个人连家政都不会治理，这就是说，与他亲密无间的那么几个人他都统治不了，又怎么谈得上统治天下众人呢？再说，如果一个人想要统治别人，他就必须以亲身为实例告诫众人，天下必须按其旨意行事，之所以这样要求，是因为这样做可以达到幸福的目的。

每个人都应尽一切努力以符合道德规范的方式生活，避免染上恶习，但是中国人并不仅仅满足于此，他们认为，每个人还应当尽力使其他人献身于道德，免沾恶习。因此，中国哲学还有一个重要的基础是，当他们在善中感受到这种幸福，他们总是努力把已经获得的敏锐的思想传授给别人，让别人也具有识别善与恶的能力，他们的快乐，别人应当享受，他们喜欢的东西，别人应当喜欢，他们不喜欢的东西，别人也应当去恨。高贵的道德品质给中国人带来了崇高的荣誉，他们还不遗余力地让别人也能享受

这种荣誉。因此，帝王对百姓，家长对家庭，父母对儿女总是为人师表，以身作则。这种作法对于那些不能用理性进行统治的人来讲是大有益处的。

中国人时刻铭记着，在改造自身和他人的过程中，不达到至高的完善决不停步，可是最高的完善却又是一个永远不可抵达的目标。因此，人永远不应当停下脚步，要坚持不懈地努力奋进，只有这样，我们还有他人才能达到较高程度的完善。中国人所有的行为都以自身的和他人的最高的完善为最终目的。我以前曾讲过，中国人的行为包含有一种完完全全的自然权力，而在我们欧洲人的行为中，这种权力看上去只有几分存在，这还是句好话。在欧洲人看来，中国人对完善好象并没有一个明确的概念。以人的心态完善为目的的各种行为之所以能相互联系，是因为它们之间存在着一种纽带。究竟是什么构成了这根纽带，我以前已经论述过，然而中国人却并不理会这根纽带，他们只把完善看作是一种道德修养的程度。仔细研究一下包含在他们规定行为准则的主要著述中的原则和表率，他们好象对此的确没有一个明确的概念。使我们感到惊奇的是，对于其他事物，他们也没有一个明确的概念。这就是为什么译者花费了大量时间，费尽了心思，仍无法弄明白中国哲学家到底要说些什么。仅从词句中的确很难推敲出文章表达的是什么样的不明确的概念，但是，如果有人从不明确中得出了这些概念，那么他就应当设想，那些不明确的概念同明确的概念实际上是一回事。

在以前的一次演讲中我说过，人类最崇高的善，在于坚持不懈地朝着更高一级的完善奋进。中国人清楚地认识到，在道德的大路上，人应当不断奋进，不达到最高的完善决不停步，可是最高的完善又是一个永远不可抵达的境地，因此，我认为，中国哲学家的看法也是如此，如果不坚持不懈地天天向上地追求更高的完

善，人就没有幸福可言。

中国人有一种激励人、促使人以日益高涨的热情不懈地追求崇高目标的方法，这就是做好事能带来荣誉。这种方法吸引了众多仁人智士以自身的博学多才做出无数丰功伟绩。当然，这种荣誉并非朝夕可得，但它可以增强人们努力进取的信心。显然中国人以古代帝王和哲学家的行为为准则，激励人们去做出同样的丰功伟绩。一个人如果具有强烈的荣誉感，他就会努力去赶上，进而超过那些已经功名天下的人。

我发现，中国哲家用一种独特的方式鼓励学生仿效前人。他们在向学生们谈论那些德高望重的伟人的时候，只讲述那些非常了不起的功绩，于是，学生们在一番敬佩之后开始思索，是什么动机促使伟人们做出了这些伟绩，如果冥思苦想仍不得其解的话，老师便把答案告诉学生，以此教育他们遇到类似情况时应如何仿效前师。

下面好象有些严厉的道德学家在咕哝，说中国人的所作所为，表面上看，很有道德的味道，其实离真正的道德相去甚远，都是为了沽名钓誉，因此完全有理由说，中国人的一举一动都沾有恶习。如果我说我对这种看法不敢苟同的话，我希望这些好心人不要因此而见怪。沽名钓誉与荣誉感不可混为一谈。我曾经说过，这两样东西有很大的差别。如果一个人做了好事，并为自己做好事感到高兴，那么有谁会指责他呢？如果一个人尽一切努力使自己的行为完美无缺，受到世人称赞，成为别人学习的榜样，那么有谁会反对这种做法呢？卓越的道德品质人人喜欢。因此，大家都以其有为荣，以其无为耻，又有谁会把这看作是不正当的呢？再说，行为本来都是善的，这又有谁不知道呢？只要行为由于自己内在的善，受到人们的喜爱、推崇，并因此被人们去做了，那么这个行为就是再正确不过的了，这一点又有谁不清楚

呢？前面我已经讲过，中国人之所以致力于善良的行为，就是因为他们认识到了行为内在的善。对中国人我们无可指责，因为，正如我在本文开始时指出的那样，他们唯一的动机是通过行为改变人的心态。上帝对于各种行为有禁有奖，说明他也着眼于此，对此，有谁会不相信呢？大智大慈的上帝允许人们做一些事，也禁止人们做一些事，有些人以此为根据，做了允许之事，放弃了禁止之事，认识到了这一事实，又有谁敢说这些人应当受到指责呢？

中国哲学还有一个基础，我认为是一值得一提的。在古代，中国人有很多风俗习惯，在人人必上的小学里，学生都要受到这方面的教育。中国人非常重视风俗习惯，因此，在中国五位大圣人的重要著述中，有一本就是专述风俗习惯的。诺埃尔没有翻译过这五位圣人的著述，不过他翻译的书中常常谈到那本有关风俗习惯的书。看来中国著作的译者们没有重视这本书，因此也就没有打算去翻译。不过我认为，这本书还是有一个译本为好，我敢肯定，在书中我们能得到的东西会比我们想要得到的东西多得多。我曾经指出过，风俗习惯对道德品质的培养极为有益，如果有谁仔细读过我的文章，对此就不会不清楚。在中国哲学看来，中国人的风俗习惯都是很有道理的，在诺埃尔的拉丁语译文中，有一些例子也都证明了这一点。仅举一个例子，以前，在中国繁荣昌盛的时候，孕妇不准许看丑陋的东西，不许听下流的话语。晚上，瞎眼的主子在音乐的伴奏下——这样可以区别音调——对孕妇唱两首从唱本里挑出的歌，内容关于家庭礼仪管教，然后再给她讲一些令人肃然起敬的事情，这样做的目的就是最终使孕妇生出一个理智健全的孩子。有一个叫廉宪<sup>①</sup>的人身后留下一本如何

---

①音译。——译注。



教育妇人的书，在书中他指出，上述方法非常灵验。对于这种习俗，我想做进一步的说明，以便大家明白，它同健全的理智是相应不悖的。亲爱的听众们，中国人非常清楚，心灵和身体互为一体，二者相合天衣无缝。母亲怀孕期间，胎儿肢体的形成，完全受到心灵的决定，心灵没有变化，肢体的形成也不会有变化，心灵的变化同身体内的变化是一致的。他们懂得，胎儿和母亲有着共同的血液循环，因此，胎儿的血液流动与母亲的血液流动必定是一致的。在以一定的速度通过大脑神经渠道的神情精气的运动中存在着一些具有物质性概念的东西，毫无疑问，这种东西，同大脑中的非物质性概念的东西是一致的。心灵的欲望产生于观念，与这种欲望相一致的肢体动作产生于物质性概念的东西，这一点也是毋庸置疑的。从这当中我们可以看出，怀孕期间在母亲大脑中激发出的概念性的东西可以在孩子大脑中引起类似的概念性的东西，母亲身体的运动可导致胎儿身体出现类似的运动。给人大脑施加一个概念性的东西，大脑能在迅速地再次激发出这个概念性的东西的同时，激发人体做出相应动作，因此胎儿也同样能够在激发出某种概念性的东西的同时，在体内做出相应的动作，在心灵中产生相应的欲望。还有一点也是不言而喻的，同讲话相比较，歌唱艺术能给大脑中的概念性的东西带来更强烈的印象，说到这儿就不会有人怀疑，古代中国人为怀孕的妇女规定的上述习惯有着理智的基础。

亲爱的听众，我已经把古代中国人的哲学基础展现在你们眼前。不论是在其他的公开的场合，还是在这个庄严的会场上，我都要讲，中国人的哲学基础同我个人的哲学基础是完全一致的。

（郜世红 译）

# 中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道<sup>①</sup>

腓特烈大帝

## 第一封信

至高无上的皇帝，您是闪烁的星光、我们时代的骄傲、您奴仆的慰藉，吻您的脚蹬我还不配！遵照您的旨意，我作了这次受你委托的伟大旅行。我和贝尔托神甫抵达了君士坦丁堡，一路上没遇到任何麻烦。君士坦丁堡这座城市虽然很大，但还赶不上北京。一位土耳其皇帝是这里新的统治者<sup>②</sup>，他不久前才接替他的叔父即位。我惊奇地发现，这里的人长着大大的

---

①腓特烈大帝模仿孟德斯鸠的《波斯人信札》，在以上这篇1760年春季撰写的檄文中，抨击了罗马教廷体制。该文的意义，用他自己的话来说，在于“向那个为我们敌人的卫士祈神赐福，并且向披着宗教外衣庇护谋杀国王的凶手的教皇击一猛掌”，“针对教皇的这种卑劣行径发出愤怒的呐喊。”关于教皇克雷门斯(Klemens XIII)授予陆军元帅多恩圣帽、圣剑以及耶稣会士因马拉戈里达神甫谋杀国王约瑟夫一世(Joseph I.)被驱逐出葡萄牙之后，又为教皇国所接纳的情况，参看《腓特烈大帝著作德译版》(古斯塔夫·贝托尔特·福尔茨编选，柏林，魏因马尔·霍宾出版社，1913年)，第三卷，第153页。——原注。

②穆斯塔法三世于1757年10月28日接替他的亲戚奥斯曼三世而登基。——原注。

眼睛、森林般浓密的胡须。据说，欧洲人都是这模样。但我怀疑，他们是否比我们更好看。他们留胡须，正如有人曾对我说过的那样，是为了显示智慧。有次在Pera散步，我看到一只山羊，若以它的胡须判断，那它无疑比所有人都聪明。当我问，这山羊是否享有很高的威望时，人们差点用石块把我砸死。我和我的耶稣会士逃到一位公使的家才得以脱险。这位公使尽管没留胡子，可在我看来，他那么仁慈，而那些用石块砸我的人却是那么的野蛮。在经历了这次冒险之后，我在一个乡村逗留了较长时间，那里人们讨厌外来者提问，认为是不合时宜的。

我们找到了一艘驶往意大利的帆船。贝尔托神甫和我登上了船。乘船途中，除了达达尼尔海峡<sup>①</sup>的大炮之外，再没见到什么值得注意的东西。这些大炮如此之大，乃至一个中国家庭的所有人口都能在炮座内舒适地居住。有人以肯定的口吻对我说，为陌生人鸣炮是表达礼貌的最好方式，炮弹入膛就是最高的荣誉。至高无上的皇帝，我得向您承认，遵照您的命令我在旅行中隐匿了姓名身份，这使我非常高兴，因为这样才使得我在这种场合免遭了危险。

我们穿过分隔欧洲和非洲的一个相当狭窄的海峡，经过十四天的航行有幸驶抵一个名叫Ostia的港口。我对这里的许多东西都感到惊奇，它们与您辽阔的帝国内所能见到的一切截然不同，尤其是欧洲人的那些风俗习惯，没有东西能与之相比。贝尔托神甫劝我游历欧洲的首都。我觉着去那些小城市观光真不值得，可我要去那些最大的城市，在那儿可以看到最原本的东西，而其他地方不过是模仿而已。

罗马对欧洲人来说，就象西藏对满族人和蒙古鞑靼人那样重

---

<sup>①</sup>即恰纳卡莱海峡，介于欧洲和小亚细亚之间。——译注。

娶。在罗马居住着一位大喇嘛，一位教皇。有人告诉我说，教皇的宗教力量远远超越了尘世的力量，他下一道圣谕甚至能动摇国王们的宝座。对此，我不敢相信，于是便向一位我所熟悉的年老的神甫打听，这种奇谈怪论是否真实。

“完全正确，”他说，“不过，为了不对您隐瞒，我不得不承认，美好时光已经过去了。五百年前，我们神圣教皇的某些神秘教谕，其效用如同咒语一般，它们可按照我们的心愿使君主们的王冠和节杖落地。而今，我们不再有这种欢乐，但我们拥有其他的手段，使得我们在那些大人物面前始终享有威望，并使他们陷入极大的困境。”我问道：“您对那些您们毫无审判权的国家内部制造不和，这究竟有什么快乐呢？”——“没有审判权！”他应道，“怎么，难道我们对所有的灵魂不拥有宗教审判权吗？国王们既然有灵魂，那么……”——“哦，”我喊道，“您的这种想法在北京是行不通的。我们至高无上的帝王也有灵魂，可他们坚信，他们是属于他们自己的，他们只对天<sup>①</sup>有禀报的义务。”——“这正是与教会格格不入的那些人的异端邪说。”神甫答道。——“何为异端？”我问。——“所有与我们不同想法的那些人的观点。”对此，我不得不反驳。我对他要求每个人与他想法一致感到可笑，因为天在创造我们的时候，就赋予我们每个人各自不同的容貌、不同的秉性以及看待事物的不同方法。如果要求人们在道德上一致，那是很难办到的。

那位神甫对我说，他看出，我仍然还很中国化。我回答他说：“我愿终生如此。”“您知道，在我们国家假使神甫同您一样的想法，那他们就得遭殃。人们象拿他们取乐似地在他们脖子上套上铁镣，屁股上钉上许多钉子。另外，他们自己可以随便如何

①即上天。——原注。

愁眉苦脸，郁郁寡欢，但他们没有权力让任何一个奴隶伤心，如若这样做了，人们就会给他们以应有的惩罚。”神甫说这话时面带忧伤的表情，看上去令他极为痛心的是我们变得太可恶了，因为在他看来，那些不盲目崇拜神甫，对其所说的一切不偏听偏信的人是无可救药的。

我不知道，这是与我谈话的这位神甫的个人见解呢，还是为人们普遍遵奉的信仰。在我于此做短暂逗留的时间内，还没有能够弄清这点。我恳求您，耐心等待。您将会对您仆人的报道感到满意的。

## 第二封信

今天我去了基督大教堂。至高无上的皇帝，我将向您讲述一些您认为是不可能的，而我虽然是亲眼目睹但也几乎不敢相信的事情。教堂内有很多圣餐台，每张圣餐台前站着一位神甫。每一位神甫面前都跪着许多人，神甫在做圣体。他们声称，这么多的圣体是靠口中嘟囔某种咒语做成的，每一位神甫所做的始终是同一个圣体。他们这么说，我丝毫不感奇怪，但不可理解的是教徒们却相信这话。整个过程，他们并非静止不动。每做出一个圣体，他们就把它吃掉，如此罕见的弥撒，伟大的孔子可能会认为是卑鄙下流和有失体统。他们中间有个教派，即所谓虔诚的信徒，几乎每天都做弥撒，领圣体，并且认为这是使生活幸福的唯一途径。在这座教堂里还有大量的立式塑像。人们在塑像前鞠躬、祈祷。这些默默不语的塑像在天上有表决权，它们在天帝那里为尘世上那些忠于职守的臣子们说好话。这一切人们都深信不疑。

返归途中，我同一位知情晓理的男人闲聊。他察觉到我对所见的一切感到惊讶，便对我说：“您不认为，每个宗教都必须有一些打动人心的东西吗？我们的信仰就是为打动人心而存在着

的，这东西只能意会，不可言传。当人们给予一种信仰以某种——您认为是虚张声势的——礼拜仪式时，人们就得服从宗教的戒律和习俗。只要您考察一下我们的道德，就会看到这点。”说着，他递给我一本由他们的一位学者撰着的书。我发现该书内容与孔子的道德学说几乎相同。我开始消除了与基督徒之间的隔阂，认识到不应该轻易地仅凭外表来判断事物，而且马上意识到事情恰恰相反。我对自己说：“如果这种宗教有如此完美的道德，那么神甫无疑就是所有德行的典范，教皇则必定是神一般的人物。”

带着这种想法，晚上我来到西班牙广场散步。在那里有位男人向我问候，听人说，他是个葡萄牙人。他对我身为中国人来这里游历感到很惊讶，于是向我提了几个有关我国的问题，对这些问题我都竭尽全力地解答。我也借此机会向他打听他们国家的情况。他告诉我说，他的国王居住在欧洲的最西端。他的国家尽管不大，可是他在美洲却拥有大片领土，是个最富有的王侯，他的收入多得简直花不完。我问他，离开那么富裕的国家而来到这个仅有金碧辉煌的教堂和立志穷困的神甫的这个地方度日，是象我一样旅行学习呢还是有其他的什么原因。他回答道：“我是国王派到这里来的，国王与教皇有笔交易。”——“也许为了他的灵魂得以拯救？”我追问道，“因为有位神甫曾经告诉我，教皇有权扣押所有王公贵族的灵魂。”——“这事关系到他的性命，”葡萄牙人答道，“因为我们的一些卑鄙可恶的神甫企图谋害他。”——“为什么国王不派人用木桩把这些神甫刺穿？”我气愤地问道。——“我们那里人们对神职人员不使用这种肉刑，我的国王除了驱逐他们之外别无它法。教皇却把他们保护了起来，为他们提供避难所并表彰他们准备在里斯本谋杀国王的阴谋。”——“真的，”我叫喊道，“葡萄牙先生，您们欧洲这里所发生的一切简直不可理解。今天我读了一本关于您们道德学说的书，它使我陶醉。

您们的神甫传播这种道德学说，您的教皇是这种道德的活的泉源。他这位所有德行的典范怎么会变成这种卑劣罪行的庇护者呢？”——“您别这么大声嚷嚷，”葡萄牙人告诫道，“这里有个宗教裁判所。它可以使您因为直言不讳而遭受火刑的慢慢煎熬。你若想谈论教皇，那也只能在一个不会有人出卖我们的安全地方。”这时，我想起了在君士坦丁堡为山羊所冒的风险，于是跟着他走了。

您看，至高无上的皇帝，在执行您的使命过程中，我承担了多么大的风险。为只山羊我差点被人用石块砸死。因为说了教皇庇护罪犯，又险些被人烧得一毛不剩。哦，欧洲，这地方多么离奇古怪！我多么向往您节杖下盛行的那种温文尔雅的社会风尚，渴望回到你统治下的那个生我养我的幸福地方！

### 第三封信

我刚踏进葡萄牙人的屋子，他便把门锁好。当他觉得我们安全了之后，才开口说：“我看得出，您刚刚才抵达这个国家，这里的一切想必对您还很新鲜。您看到的那些宗教习俗，对您来说肯定稀奇古怪。您读了那些道德书籍，它们消除了您对神甫的恶感。您应当知道，事实上，那些习俗和书本不过是使人民上钩的诱饵。您在这里所看到的一切，上至教皇下至处境最糟糕的下层神甫，都没有什么了不起。天只不过是他们权势欲和贪欲的代名词，宗教有助于满足他们的这两种欲望，因此也就产生了宗教狂热。凡是想要挣脱他们奴役统治枷锁的人，他们都处以火刑。我们过去的那些教皇，他们通奸乱伦，是些职业的阴谋家。教皇的三重冕上沾满了罪孽。一般说来，那些教士们横行无忌，有极其强烈的复仇欲，这使他们成为最恶毒、最危险的一类人。我之所以如此坦率，因为归根到底我不信仰他们的宗教。我是个犹太人。”

——“犹太人是怎样的人？”我打断他的话，“关于犹太人，我还一无所知。”——“犹太人，”他答道，“是上帝的选民。他们过去曾经居住在犹太，最终却被罗马人赶出了家园。现在，他们散居世界各地，就象亚洲的Banjanen<sup>①</sup>和Guebern<sup>②</sup>一样。基督徒根据我们的法典才建立了他们自己的法典。虽然他们承认，他们的信仰来源于我们的信仰，但是这些忘恩负义的孩子却殴打、虐待自己的母亲。在里斯本，为了不被处以火刑，我们全家装模作样地去做礼拜；为了生活安稳，我做了宗教裁判所的成员。”为了知道什么是宗教裁判所的成员，我再次打断了他的话。他告诉我说，这是一种职务，具有这种职务的人得为所有一切与这个可怕的法庭有关的并可能伤害它的事情操心。我对他的解释表示了谢意。然后我们分手告别，约定下次再见。

## 第四封信

第二天，贝尔托神甫来到我这里。我便马上问他，他是否也是被人从葡萄牙撵出来的那些神甫中的一位。他给予了肯定的回答，并且还补充道：“啊呀，这些慈善的神甫被人极为不公正地从他们自己的圣地赶走。”这话气得我脸通红。“什么，我的神甫！”我喊叫着，“难道葡萄牙国王就应该等着让那些无赖神甫谋害吗？”——“对拯救他的灵魂来说，他被谋害要比他撵走虔诚的神甫更好。”——“多么骇人听闻的准则，我的神甫！”我追问道，“这与您给我看的那些道德书籍中的内容相符合吗？”——“符合极了，”他回答说，“根据博尼<sup>③</sup>神甫、桑切斯神甫以及

①印度的一类商人，他们相信灵魂转世。——原注。

②古代波斯人的后裔，琐罗亚斯德教派的信徒。——原注。

③法国耶稣会士巴蒂斯特·博尼所著的《罪孽无处不在》，该书于1834年出版，并且后来多次再版。



我们的几位著名决疑论者的观点，只要国王是暴君，那么就必須杀死他们。”——“哦，孔子啊，孔子，”我惊呼道，“当你听到如此卑鄙无耻的话语，你会怎么说！”至高无上的皇帝，我们生活在您的帝国是多么幸福。在您的统治之下决没有那种容忍和支撑如此卑鄙准则的信仰！

那次谈话以后，我就对贝尔托神甫产生了厌恶，并再也不想与他来往。次日，我去了一个教士团体，该团体成员个个都是教士，都希望有朝一日成为教皇，那个葡萄牙人也是其中的一个。我渴望知道，教皇是如何选出来的。以下便是我大体上了解到的情况。按照他们的说法，天分为三个部分——不论他们试图怎么清楚地向我解释，我始终没有明白这点——其中一个部分，他们称其为圣灵，它主管教皇的选举。教皇是从七十位全身红得发紫<sup>①</sup>的教士中遴选出来的。葡萄牙人对我说。“所有这些您都不要相信。教皇的人选是由几位威望很高的国王和红衣主教的阴谋诡计所决定的。当选为教皇的人，尽管对自己的入选高兴得欣喜若狂，但他还必须装模作样地抱怨人们在他身上压上了重担。人们尽可能地推选年迈的长者，以便某个对教皇宝座垂涎欲滴的人很快可以接替他。让年迈者当选，还有另外一个更重要的原因，那就是老年人很少惹人讨厌。在一个七十岁人的身上，淫欲已泯灭，剩下的唯有权势欲和贪欲。这两种欲望，由于人们对它们并无恶感，因此也无损于教会的利益。”

“可是具有宗教狂热和奸诈信条的教会又是怎样形成的呢？”我问道。

“不是一下子形成的，”葡萄牙人答道，“起初，教会是不起眼的，神甫的权力很有限，他们操守高洁。可是随着时间的推

---

<sup>①</sup>影射红衣主教穿的红色衣服。——原注。

移，恶习与迷信日益增长。他们举行神甫会议，即所谓由教皇主持的宗教会议。每次宗教会议都增加一个新的信条。所有荒谬绝伦的信条，无一不是在宗教会议经过神甫们的讨论而确定下来的。当教皇的权势达到了登峰造极地步的时候，一位人称圣母的贞女几乎完全被捧为女神，成为继圣父、圣子、圣灵三位一体之后的第四位人物<sup>①</sup>。可是，当时在德国有位神甫<sup>②</sup>站出来反对教皇，他使民众和诸侯们认清了自己轻信愚昧，并且建立了一个与所谓天主教会抗争的强大的教派。教皇和他的顾问们，也就是您称其为红衣主教的那些人明白，此时并非强化宗教迷信的恰当时机。他们只是尽其所能地利用那个贞女来顽固地维护那些陈旧的信条。从此，这些神甫不得不放弃他们过去所制造的大量的奇谈怪论，倘若他们重新拾起这些东西的话，那他们就将变得幼稚可笑了。他们虽然有时也用符咒来驱除恶魔，但这样做的目的主要是为了不使宗教迷信的一套完全荒疏，因为宗教迷信的作用不再是以前的那种了。所以，尽管大家都信奉耶稣基督，但却出现了教派之间的极端仇视。这些神甫们永远不会原谅反对派给他们丰厚的收入和管区所造成的损失。他们尤其把那些反对派视为强迫自己理智行事的讨厌的看管人。自从那次教派分裂以来，他们再也不敢提倡哪怕是最小的宗教迷信，他们对它已不抱任何希望，并且感到很难使民众继续保持轻信。”

正当我们谈着的时候，走来了一位神甫，他对葡萄牙人说，教皇召见他。于是，我们分手了。他前去觐见教皇，而我则把所有这些不寻常的事情在脑海中再次地过了一遍，以便向您汇报。

①在Trient举行的宗教会议上。——原注。

②指德国著名的宗教改革家马丁·路德。——译注。

## 第五封信

次日清早，那位葡萄牙人又到我这儿来了。据他说，教皇把他狠狠地训斥了一通。教皇还不断地咒骂了他的国王，因为是国王把那些阴险狡猾的神甫从他的国家驱逐了出去。他说：“教皇希望，那些国王们在那帮头顶剃光的无赖<sup>①</sup>面前象温顺家禽那样任人宰割。我当时对教皇直言不讳地说了自己的看法。其他任何一个人都会因为给罪犯供给了可耻的庇护而羞愧得脸红。但是，有些人的脸从来就没红过，因为他们自以为是受了上帝的旨意。”我应答说：“他们不得不认为自己的所为是上帝的旨意，否则这种愚蠢举动和如此卑劣的行为就是不可宽恕的。啊，我们的学者多么虔诚，他们道德多么神圣！他们永远不会偏离纯粹道德的大道。因此，他们心中除了充满了来自于永恒、幸福的无之怀抱的纯粹的道德之外，不再有任何其他的东西。”——“我们不要只顾说话而耽搁了时间，”葡萄牙人对我说，“今天，教堂里举行一个仪式值得您去看一看。”——“一个仪式，”我问道“为什么值得去看？”——“教皇将参加这个仪式。您去吧！我们这就去教堂看看。”他答道。

我们即刻上了路。在那座富丽堂皇的教堂前，聚集着许许多多的人。我们费了很大的劲好不容易才在人群中挤出一条路。由于这位葡萄牙人是一个伟大国王的使臣，所以人们才给他让路。我尾随着他跟了进去。就这样我们来到了教堂内一处可以就近观看仪式的地方。我站在他的旁边，寸步不离，这样就可以听到他为我解释整个仪式的过程。首先，一大群神甫象往常那样做着圣体。接着，教皇出场，在其身后簇拥着红衣主教和一大群神甫，

<sup>①</sup>天主教僧侣头顶是剃光的。——译注。

他们个个头上都戴着一顶高高的帽子。教皇是位年逾七十的老人，可看上去他似乎还不想麻烦圣灵即刻为他选择接班人。他端坐在人们为其搭建的富丽堂皇的宝座华盖下面，显得威严庄重。随后，有一位头戴高高帽子的神甫递给他一顶帽子和一把剑。

“这意味着什么？”我问葡萄牙人。——他答道：“他将把帽子和剑赐授给某人。”——“为什么呢？”——“它们是为一个伟大的统帅而准备的，这位统帅战胜了一个不顺从教皇的异教诸侯。”——“可是，有人告诉我说，教皇是所有基督徒的主，”我辩驳道，“那他也应当是和平的仆人。他怎么可以给那些相互争战的狂人们手上塞武器，火上浇油呢？”——“他当然会这么做的，”葡萄牙人答道，“因为那个异教国王的真正敌人说服教皇要根除异教，并将所有误入歧途的民众重新拉回教会的怀抱。此外，教皇感激异教徒的敌人把他推上了教皇的宝座，他必须给他们以回报。因此，他赐授此剑。不仅如此，他还煽动了一场反对异教徒的运动，并且强迫那些与他的敌人，即那个所谓的皇帝有牵连的神甫向他交纳贡金，通常这种贡金只是为土耳其战争才征收的。”

其间，我看到教皇很轻地说了几句话，还作了好些难以辨认的手势，我一点儿猜不出它们是什么意思。然后，他拿起一把圣拂，把它浸在一个水盆里，并用它往帽子和剑上洒水。——“这是什么？”我问道。——“圣水，”葡萄牙人答道，“这圣水是用一些盐与圣洁的油掺和在一起的。一旦帽子和剑洒上了圣水，它们就有了价值，它们将使得到它们的那位统帅获得智慧、运气和胜利。”——“啊！”我惊呼道，“为什么在鞑靼人占领我们国土的时候，我们没有这样的帽子和剑呢！这位统帅那将会征服一切？”——“他希望如此。”他答道。——“但是究竟为了什么要发动这场战争？”我继续问道。他答道：“为了让葡

萄牙的一个邻国能够捕捉到美洲人称之为鳐鱼的一种鱼，人们对北方的一个诸侯发动了战争<sup>①</sup>。”——“这简直不可理解。”我反驳道。——“要解释其中的原委关系，就扯得太远了。”他答道，“难道您不知道，人们给那些头痛的病人在脚上放血吗？”——“头和脚与政治有什么关系？您不要因为我是个中国人而愚弄我。”

就当我们这样争来争去的时候，教皇已经退场了。为了观赏教堂的美貌，我们在教堂内踟蹰。它无疑是人类艺术史上的一座丰碑。正当我在这位葡萄牙人的指点下对教堂的每个部分一一欣赏的时候，有位他熟悉的神甫走了过来，向他打听我是谁。在他得知了我是个中国人之后，他把我仔细地端详了一番，并连声说道：“看上去他的确很中国化。”他发现我懂点意大利语——我的意大利语还是从陛下您的那些身为测量学家的耶稣会士那儿学来的——于是，同我攀谈了起来。他问我有没受过洗礼。我回答说，还不曾有过这种荣幸。接着，他问我，是否对此发生了兴趣。我回答说：“就我听到看到的这一切来看，我的兴趣比从前更少了。”——“啊呀，真令人遗憾，我亲爱的先生，”他回答说，“我对此感到遗憾，您会遭到诅咒的。上帝的仁慈把您带到了可以给您恩赐的地方，可您拒绝上帝的恩赐，您的错误是自找的。您会遭到诅咒，我的先生，遭到诅咒！”我请他允许我提个问题，我问他是否认为，孔子会遭到同样的命运。“难道对此还有何怀疑吗？”神甫对答道。——“啊，”我说道，“我情愿同他一样被人诅咒，而不愿同您一样被拯救。”然后我们分手了。

<sup>①</sup>法国要求在纽芬兰捕捉鳐鱼是法英殖民战争爆发的导火线之一。随着这场战争的爆发，欧洲的格局发生了变化，形成了皇室宫廷与法国之间的联盟。弗里德里希国王于1758年秋天与该联盟进行了战争。——原注。

您瞧，至高无上的皇帝，欧洲的所有东西与亚洲的是多么不同。宗教、政府、习俗和政治，我对所有的一切都感到惊讶。许多事情对我来说简直不可理解。我还不肯定，是我孤陋寡闻呢，还是这里的习俗中真有那么多稀奇古怪的东西存在，而对本地人来说，因为习以为常，所以见多不怪了。欧洲人的思维方式与我们的主要区别在于他们常常使自己完全沉浸在他们视之为理性的那种想象之中，而有幸身为您奴仆的我们则对人类健全的理智和智慧的准则信守不渝。

## 第六封信

那位曾想为我施洗礼并且昨天还诅咒过我的神甫来探望了我。这事他是经过慎重考虑的。据我观察，他已经想出了某种新的办法，以期改变我的观点。他建议我，与递拂尘给教皇的那位神甫认识一下。我踏进该神甫的屋子，他以意大利人称作迂腐古板的那种礼节接待了我，幸亏我们中国人对这种礼节一窍不通。首先，他询问了许多有关我国的情况，所提的问题与其说表现出尊重与博识，还不如说反映出蔑视与无知。而后，这位巫师开始大谈他们民族的伟大，他喋喋不休地向我诉说，从前意大利人曾经是世界的征服者，即使现在他们虽然已经以布道为生了，但仍未放弃对世界的统治。我忍不住地反驳他说，亏得他告诉了我，才使我知道，意大利人过去曾经是征服者，因为无论是谁现在都很难想到这点。接着，他又絮叨了很久，千方百计地试图向我证实，罗马人的丰功伟绩一文不值，因为用他的话来说罗马人，缺少仁慈。他们意大利人较之罗马人要优越得多，因为他们具备仁慈，拥有上帝的爱。他们统治欧洲靠的是一种闪光——这是他们的用词——和一种他们称其为魔力的东西，假使国王们威胁到他们的时候，那么这种东西将把这些国王击溃。我反驳他说：“虽然现

代罗马人似乎比古代罗马人占有明显的优势，但是，倘若他向我讲述的那个征服者民族情况全都属实的话，那么我不得不承认，这个民族已经衰落了。比起现代罗马人头上的秃顶，我更喜欢古代罗马人头上的桂冠。”——“啊！你这邪恶的家伙！”他叫道，“我看，您对神灵一窍不通。您将永远是个中国人，一个瞎子，一具行尸走肉。”——“身为中国人，”我反诘道，“我感到荣耀。至于瞎子，这可是另外一码事。我敢打赌，您的人民假使有我这样锐利的眼睛，那您会气得发疯。”——“别动气，亲爱的菲希胡，”他说，“您们有感知感性事物的眼睛，可您们那不可能超脱的灵魂却没有认识精神性事物的眼睛。”——“啊呀，尊敬的神甫，您还为学校里学到的那些虚假的东西而感到自豪。要是您学会理解神一般的孔子，那您将认识到，他的信徒们可以把握一切精神性的事物，即使是凡夫俗子也可做到。”——“怎么！”他喊到，“您们的婆罗门也象我们一样立下守贞誓言吗？”——“尽管他们不立什么守贞誓言，但他们差不多都以此为生活的准则，”我答道，“可是在这座漂亮城市的任何角落都可以找到主教或者红衣主教的私生子。立守贞誓言管什么用？就算您恪守自己的守贞誓言，可上天为何要起用太监作仆人？为何还为我们创造那个派不上用场的生殖器？”接着，他对我夸耀某个名叫奥利金<sup>①</sup>的人的所作所为，说他境界如此完美，以致于自觉自愿地把那个有可能促使他干出不贞行为的生殖器阉割掉了。

“要是把您也去势了那该多好，”我对他说，“因为没有任何其他的事情比夸耀自己完全不具备的优点更无耻了。”听了这话，

<sup>①</sup>奥利金(Origen,约185—约254),早期希腊教会最有影响的神学家和《圣经》学者。据教会史家优西比乌所记,他可能生于埃及亚历山大,曾在著名教父亚历山大的克雷门处受业,后继克雷门任教理学校长,青年时自阉,以便辅导新入教的妇女。——译注。

他很不高兴。“不，”他说道，“我们尽可以有阉人歌者<sup>①</sup>在我们的教堂歌颂上帝，但我们却避免使自己残废，因为没有诱惑便没有功绩，没有斗争便没有胜利。”我忍不住地反驳道，成千上万的私生子以及在教皇的无耻纵容之下神甫们所犯下的许多其他的罪孽都没引起人们对他及其同类的憎恨。不管他现在是否认为我比他过去想象的要难以感化，反正我发现，他的面部表情阴沉了下来。然而，最后他却提请我注意他的教会的悠久历史，试图以此来打动我。我借用那位葡萄牙籍犹太人的话回答他说，犹太教的历史比他吹捧的那个宗教还要悠久，并且我可以确切地对他说，我们学者的信仰就其产生年代而言，比犹太教还要早得多。

我们之间谈得很不投机。最后，我不声不响地离去。那位葡萄牙人找到我，向我透露说，他们很想给我施洗，我拜访的那个主教曾指望使我皈依他们的宗教而一举成名，由于未能成功，所以内心很悲伤。

哦，至高无上的皇帝！您瞧，在执行您的使命过程中，我面临了多大的危险！在君士坦丁堡差点因为一只山羊被人用石块砸死；在罗马险些被宗教裁判所处以火刑；最糟糕的是，正当我要离去的时候，又差点受洗。我打算过几天离开罗马，前往法兰西王国。据说，那里有些美妙的东西值得一看。我想，再从那里途经西班牙、英国和德国，最终返回君士坦丁堡，以便向您禀报在此次长途旅行中我见到的所有稀奇古怪的事情。

（蔡庆英 译）

<sup>①</sup>去势后的歌剧演员或演唱者，具有宽广音域的童声音质，多见于17、18世纪的欧洲。——译注。



# 中 国（口授记录）

伊马努埃尔·康德

## 总 论

中华帝国幅员辽阔。冬季，它的北部地区比欧洲同纬度地区寒冷得多。它无疑是全世界人口最多、耕地面积最大的国家。据统计，中国的人口数量相当于整个欧洲的人口总数。

运河几乎贯穿全国各个省份，由它们分支出的大大小小的水道通往城市和村庄。水道上，架起了一座座砖砌的拱桥。桥身高高隆起，即使带有桅杆的船只也可通行。大运河由广州通向北京<sup>①</sup>，就其长度而论，它是世界上独一无二的。为使船只由一条运河转入另外的一条河流或者通过瀑布，中国人不象我们这里使用水闸，而是采用吊车抬高船身的方法。

中国的长城，包括所有弯弯曲曲部分在内，总长为300德里，宽为4寻，高为5寻<sup>②</sup>，或者如其他的报道所说，宽为5尺骨，高为10尺骨<sup>③</sup>。她翻过座座崇山

①大运河由杭州至北京，此处为作者之误。——译注。

②寻（Klafter），德国旧长度单位，即两臂伸直的长度，约合1.90米。——译注。

③尺骨（Elle），德国旧长度单位，即60—80厘米。——译注。

峻岭，跨过条条河流，至今已经耸立了1800年。

中国的城市，在地理条件允许的情况下，全都建成四四方方的正方形。两条主要街道把整座城市划为四个部分，这样四个城门正对着东、南、西、北四个方向。北京的城墙高约100英尺。南京的琉璃塔<sup>①</sup>高度为200英尺，上下共有九层。它已有400年的历史，全身由瓷砖制成，是东方最美的建筑物。

## 民族习俗与性格

中国人眼中的美人应当是：高而胖，眼睛小、额头宽、鼻子小、耳朵大，倘若是男性，还应当嗓音粗犷，胡须浓密。有的人用小镊子拔胡子，只留下几小簇。有学问的人从不剪去左手指甲，以显示自己的职业身份。

中国人生性含蓄。他们总是不露声色地揣摩别人的性情，甚至于连愤怒也从不现于辞色，至多只是表露一种鄙视。他们说谎时显得极不自然，但却可以把碎块的绸布料缝结成一整块，其手艺之精巧，就连那些最为小心谨慎的商人也难以看出破绽，他们还用铜丝修补联结破碎了的瓷器，使其乍一看上去简直天衣无缝。类似这些骗局一旦败露，他们也并不感到羞愧，而只是从中看到自己手段的不高明。

中国人报复心强，但他们总可以忍耐到适当的时机才发作。他们那里没有决斗的习惯。他们非常贪玩，可胆小怕事；他们勤勉、恭顺，奉承起人简直是天花乱坠。他们抱着传统习俗死死不

<sup>①</sup>1411年，明成祖朱棣为纪念其生母，在南京扩建“报恩寺”，并在寺院內兴造了一座宏伟壮丽的琉璃塔。塔为9级8面，高近33丈，塔顶为黄金制作的顶盘，系有风铃152个，该塔在清咸丰年间毁于兵火。——译注。

放，对未来生活却漠不关心。妇女年幼时就被迫缠足，因此，她们的脚还赶不上三岁孩子的大，她们整日低垂着眼睑，从不裸露双手，不过，却个个长得白皙、秀美。

## 饮 食

中国人无论什么都吃，甚至狗、猫、蛇等等。食品均按重量出售，所以，他们往鸡嗦囊里填沙子。一头死猪如果分量重，可以比一头活猪卖更好的价钱，因此，有些骗子把别人的猪毒死，当别人把死猪扔掉后，他再把它拣回来。中国人吃饭用的不是叉，而是乌木筷，他们也不用勺，他们不象其他的东方民族那样席地而坐，而是坐在凳子上。筵席上，各人一张小桌子。所有的饮料，包括葡萄酒都温热以后再喝，可饭菜却吃凉的。

筵席上，先由一个人打节拍，而后大家才举筷就餐，或者举杯开始喝酒，至少也得做出似乎在喝的样子，客人开始吃或者结束吃时，主人都要做出一个手势。一顿饭大约需要三个小时，大家静静地不发出声响。饭后到上水果之前，客人去花园散步。接着，请些戏子表演几个滑稽戏，客人们手持的鹌鹑成了暖手的筒套。

这里的鞑靼人用马奶制成烧酒，再将它浇到阉羊肉上，因此，羊肉具有一股浓烈的、令人作呕的气味。

## 客 套

在中国，听不到人们骂人或者诅咒。到某人处造访如何事先禀报，应当注意些什么，主人又应该怎样招待客人等等，这一切的言谈举止都清楚地写在公开出版的各种礼仪书上，不得有半点偏差。人人懂得，在什么时候应当如何有礼貌地拒绝，在什么时候应当顺从迁就。见面问候时，人们无需脱帽，脱帽被看作

是不礼貌。

## 农业、水果业和手工业

山坡上，建造了层层梯田。城市的粪肥通过运河送到这里，干旱的田地得到灌溉。每块土地，即便是最小的也得到了充分利用。

前面已经提到过油脂树。关于蜡树，萨尔蒙报道说，有种类似苍蝇的昆虫，不仅咬通蜡树树叶、树皮，而且咬穿树干、树心。被昆虫咬过的地方，雪一般白的蜡一滴一滴地涌出。再就是茶树，竹子。竹子几乎可以用来制作各种器物，甚至可以制作小船。竹皮可以造纸，这种纸很薄很光滑，但容易被虫咬烂。海藻或者是柔韧的藤条都可用来编结锚缆，用它们做出的缆绳不象麻绳那样易于腐烂。漆树上弄下来的生漆，中国人用来涂漆家具。参，也叫人参，因为它象人一样在腰部分出两个叉。皇帝每年派遣成千上万的鞑靼人在中国的鞑靼人居住地收集人参。除了进贡之外，剩余的他们可以自己出卖，其价格非常昂贵。南方的省份还种有桑树，桑蚕在树上辛勤地劳作，无需人工照管。中国人的丝织品上绣织最多的是龙的图案。他们的墨汁或叫中国墨水是由炭黑加工而成，由于放入了麝香，所以闻起来有股芳香。

皇帝每年公开到地里劳动一次。

## 科学、语言和律法

中国的天文学尽管历史悠久，在传教士进入中国的好几个世纪以前，北京就建造了一座天文台，然而，他们的历法却错乱不堪。他们公布日食几乎从未精确到天，更不如我们这里精确到了分钟。不过，他们是从星云表中推算出日食发生的时间，所以我们就不能理解，为什么中国的学者会相信发生日食是因为龙在吞食太阳

或月亮，他们采用击鼓的方法，试图从龙嘴里夺回太阳。这很可能是蒙昧时期流传下来的一种旧迷信。然而它却被因循守旧的中国人保持了下来，尽管他们已经认识到它的愚昧。数学及其他的科学知识为在中国传播福音做出了贡献，但未带来科学上的奇迹。

汉语仅有330个单音节词，它们皆无词形变化，可是通过不同的声调、不同的发音送气以及各式各样的复合组成，这300多个单音节词可以产生出53000个单词。它的书写符号并无声调的含义，而表示事物本身。有时，一个汉字包含了几个概念的意义，例如，早上好，先生！就由一个汉字表示。科钦和东京湾的居民也许认得汉字，却听不懂汉语。有学问的人至少得能写会识2万个汉字。

他们用烧灼法或用铜板烫灼法治愈了许多疾病。有些皇帝和百姓靠喝浸泡蟋蟀的饮料延年益寿。

中国的印刷术是先把书中的一页一页抄录下来，贴到一块长木板上，然后再把文字刻到木头上去。

中国有各种不同的学衔等级。博士学衔的候选人通常由皇帝亲自面试，而后委派他们高级官职。由于两千年前的某位皇帝烧毁了所有档案史料，所以中国古代的历史全都来自传说。

他们法令的头条头款便是孩子顺服父母，假使儿子杀了父亲，那么举国激忿。所有邻居都将遭到严刑审讯，他自己也将被碎尸万段，他的房屋以及所在街道也将被拆毁，并且不得修复。第二条法令是服从和敬重上司。第三条有关礼节和客套。

偷窃和通奸将处以笞刑。在中国，无论谁都有扔掉、吊死或淹死孩子的自由，只要他觉得孩子是个累赘。造成这种现象的原因是人口太多，而且结婚生育受到鼓励。尽管他们付出了很大努力，但每年在一二个省份还总有成千上万的人饿死。北京发行一张报纸，每天都登载官员的功绩或者劣迹以及他们所受到

的奖赏与惩罚。

## 宗 教

宗教在这里遭受冷遇。许多人不信上帝，即使那些信教的人也很少参加宗教仪式。这里，佛教教派为数最多。他们理解佛为神的化身，神灵附在居住于西藏布达拉宫的那位受人顶礼膜拜的大喇嘛身上，当他死后，神灵又转世到了另外一个喇嘛。鞑靼人的佛教僧人叫作喇嘛，就是中国的和尚。从天主教传教士所描述的中国佛教的神祇来看，佛教实际上是一种由基督教变种而生的异教。据说，佛教的神分为三圣<sup>①</sup>，第二圣立定教法，并为人类流血牺牲。大喇嘛据说也主持对面饼和酒进行祝祷这样的圣事。中国人崇拜孔子，他是中国的苏格拉底。这里也居住着一些犹太人，他们就象马拉巴尔海岸的犹太人一样，公元前就迁居到这里，对犹太教已经知之甚少了。佛教的各种教派都相信灵魂能够转世，认为世间万物一切皆空，无始无终，因此在一段时间之内停止一切劳作，无欲无求乃是虔诚的举动。

## 婚 姻

婚姻大事由父母决定，男女双方婚前不得见面。姑娘得不到嫁妆，相反却为了嫁妆而被卖掉。有钱人可以任意地为自己买到许多女人。中国很少有老鳏夫或老单身汉。一个男人，如果不在乎钱财上的损失，可以在占有一个女人之后将其休退。相反，女人却不可以这样做。

---

<sup>①</sup>指“佛”、“菩萨”和“罗汉”。——译注。

## 出口商品

中国主要出口茶、汞、人参、大黄、生丝和熟丝、铜条、樟脑、扇子、绘画制品、漆器、瓷器、豆类、硼砂、天蓝石等。燕窝是一种类似海燕的鸟的唾液凝结于海泡石所构成的巢窠。它呈白色而且透明，用来做汤，味道鲜美。

(许雅萍 译)

## 关于中国人的军事禁食 学校及其他一些奇闻

格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格尔

每当我沉浸于对世界各民族冥思苦索的时候，我总是推断：在上帝创造的这个地球上，中国人是最贤明、最正直、最理智、最幸福的一个民族。由于经常这么推断，使我终于深信不疑地认为上帝挑选的这个民族早在一万年以前就已经熟识了我们一切所谓奇特的新发现，仿佛我亲身去过中国似的。由此想见，他们或许还拥有许许多多其他方面的知识，而所有这些知识，我们得——真是天晓得——花上毕生精力才能掌握。然而，在某些方面也还存在着似乎与前面的那种推断不大吻合的地方，譬如说，他们至今尚不会修理怀表，他们连透视画法的最基本知识还一窍不通，等等，而这些都不过是地地道道的孩子们的把戏。再说，谁知道得多，谁便遗忘得多。事情确实如此，就连我们德国人在谈论某件熟识很久并还经常出现的事物时，也免不了会说：“我早已忘记这些事了。”这个世界上，假如莱茵河彼岸经历过的事情，还应当由莱茵河此岸继续延续下去的话，噢，谁知道，我们将来是否还得致力于“回返发现”（Rückwartserfinden）



（这么说，人们不得不提到一个富有理智和创造力的民族的忘却问题了）。我说，以上这些责备都是微不足道的。——相反，人们无论在国家正式场合，还是在自己家中，无论在教堂，还是在厨房，都对他们那神奇美妙的政体产生了疑虑。的确如此，人们除了谈论织袜机和英国纺纱机这类举世公认的最精湛的艺术杰作之外，还愿意谈一谈怀表！在中国，成千上万的人象操练的士兵那样模仿他们的标兵，而标兵们却又仿效更高一级的标兵，如此不断下去，直到所有标兵，乃至所有的百姓都模仿最终的那个标兵。假使某个火炮的引火盘中倒入了火药，那么，顷刻之间，全国所有的火炮引火盘也都有火药倒入（在汉语中，中国就是这么个意思）。假如在一个仅可容纳80个人的大厅内，却有100个仆人在服侍一张餐桌，也不会产生拥挤和嘈杂，也不会发生酒瓶相撞、烤肉相碰之类的事情。稀溜溜的调味汁被人们端来送去，但却不会泼洒到人们身穿的绸缎衣服上面，仿佛已经凝固在盘子里了。——那里，一切东西都各行其道，而不相互摩擦碰撞，这种艺术的杰作，象是送子的仙鹤<sup>①</sup>带给他们的。他们的脑袋，表里如一，脑壳与思想象是经过加工而装配在一起的，到处是这种相互雷同的脑袋瓜儿。我们这些鹰钩鼻子们反复琢磨不定的思想观点，到了他们那里，象是抹了润滑油似的，一下子就滑入了他们那迟钝木讷的肥头胖脑中去了。假使上级命令说，5加5等于13，那么，从长城到广东，人人都认定5加5等于13。

这种治理国家的明智手段使得他们国民经济的管理以及家政的操持都仿佛哥白尼宇宙系统那样，有条不紊，甚至还有所发展。不可否认，这早已激发了我们想进一步深入了解这个泱泱大

---

<sup>①</sup>在德国民间传说中，仙鹤是送子的吉祥鸟。根据这种传说，女人之所以怀孕，是由于仙鹤用嘴啄女人而带给她们孩子的。——译注。

国某些方面的欲望。我们对这个丝绸大国最杰出的东西兴许还一无所闻。只要试想一下欧洲各国之间的情况，便可以理解这点了。即使在欧洲，各民族之间也都是靠邮递马车和邮船每天每日来往穿梭传递信息。因此，某个国家最杰出的业绩和最奇特的事情不为其最邻近的国家所知晓，这也不是什么稀罕的现象。譬如说，有位很著名很博学的英国人，他著作的译本我们甚至读过，就是他，不久前还向一位德国旅游者打听，德国有没有六音步诗！

我们想要了解中国的愿望，可以通过以下这份报道在一定程度上得到满足。至少，我们把它看作是引起其他报道产生的一块引玉之砖。这份报道的作者是位名叫夏普的先生，他曾经以管家（酒窖管理员和掌酒官）的身份，随上届公使团一道去过中国。请勿耻笑我们在此援引一位英国管家的所见所闻。这种人并非等闲之辈，他们国家精神活动方面的许多事情都依赖于他们，因此，他们从不穿仆人的制服，而在上了一定年岁的时候，有时穿着显示身份地位的紫色服装，气宇轩昂。据说，这位夏普先生曾就读于哈罗公学<sup>①</sup>，尔后在剑桥大学攻读英国神学、哲学以及生物学。这种饱学之士通常对国家的立法条款不屑一顾，因此，他以酒窖取代了教堂，在这个最底层的地方，始终保持着忠诚、勤勉和对一切涉及教育、引导社会各阶层人士的工作具有兴趣这些最优秀的品质。这位正直可信的人向我们中间的一位朋友提供了以下这些情况。他们俩是在剑桥认识的。这些情况，经过我们的直译，现刊登如下：

在乡下，我们见到了一种特殊式样的宽敞建筑。它们外观很

---

<sup>①</sup>哈罗公学（Harrow），地处英国伦敦的一所培养贵族子弟的中学。——译注。

象寺庙，看上去仿佛由一个模子倒出来似的。这种建筑款式，在该国是屡见不鲜的。人们只要熟悉了其中一个，便可以马上知道所有这类建筑的结构。譬如说，男子学校，从造型上看与女子学校一模一样，只是后者更加艳丽一些。女子学校，窗下描画了一串串的珍珠，房屋顶上悬挂有小铃铛，一只布谷鸟鸣叫报时，而男子学校则是用敲打一只大盆来报时的。另外，游艺室从外观上看，也与疯人院完全一样，只是疯人院的窗户上装有铁栅栏罢了。它们墙上的图案也各有不同。在一个疯人院，我看到墙上画有一个男子，他在绕绳子，由一只圆轴绕到另一只方轴上去。我想，这可是个没完没了的活儿。游艺室墙上常见的装饰图案是一只所谓的鹤掌，这是中国人一种纸牌的图案。房门上方，画着一个男子，他站在火药桶旁数钱，嘴上还叼着一只烟斗，可火药桶上却贴着禁止烟火的标志。现在，再来谈我们先前谈的那种庙宇式建筑。在57里(折合15德里)的行程途中，我们至少见到了六七座。我问陪同我的那位官员，这些房屋派何用处，他说，它们叫Tsing-Long，我们的译员，小王欧唐<sup>①</sup>把它翻译为军事饥饿学院或军事饥饿学校。这个王欧唐，我们过去常常在居住于议会大街的布莱克船长家见面，他给我和大家很大的帮助<sup>②</sup>。当看到可怜的王欧唐试图用英语向我清楚解释这个军事学校时的那副艰难费劲的样子，我忍俊不禁。您们知道，他发不出r这个音，这个音没有哪个中国人能够发好，因此“military academies to learn the art of starving<sup>③</sup>”中的r全被他念成l，militaly acadmies to lealn the alt

---

①Wang—o—Tang的译音。——译注。

②笔者本人认识这位出色的年轻人，同他交谈过，并还藏有他当着笔者面用地道的中国书法书写的几幅字。——原注。

③此句英文的意思为：学习饥饿术的军事学院。——译注。

of staving. 我问那个官员，这是怎样的一所学校。他说，我正要向您解释。不过，在告诉您们他对我说了些什么之前，我还得先为你们把这位官员描绘一番。他年龄约莫在40至50之间，中等身材，尚未胖到大腹便便的地步。他那张脸使我联想起您们所熟悉的那位Cajus学院的史密斯<sup>①</sup>从海牙带回来的那只烟袋锅，简直完全一样。这张脸象是用海泡石雕刻而成，就连颜色也相差无几，只是稍微有点偏绿。他的鼻子只有当他侧过脸时才能看得到。他坐那儿，双手一直垂至膝下，十指交叉，且大拇指不停地转动。他这样做，也许只是为了做给我们看，或者是他内心活动的标志，因为他自己根本不可能看到拇指转动，他的目光没向下看。他那猪眼一般的眯缝眼很少看我们，不过一旦望着谁了，两眼就紧盯着。您们可别联想到这是间谍的那种令人讨厌的眼神。无论谁用这种眼光看我，我都会认为，他在欺骗我。这种眼神是任何语言都无法描述的。这中间肯定有点蹊跷，因为当那人不注意时，王欧唐时不时地踩我的脚，并且还窃笑。总之，我们驱车行驶还不到半个小时，我便察觉到，人们已为我们制作了他这么个食用布丁，布丁馅是用缩小了比例的朝廷、教会和法庭做成的<sup>②</sup>。多谢上帝，幸亏我发现得早，才未上当受骗。他说，所谓Tsing-Long就是我们的军事学校。我知道你们也有类似这样的学校，我了解它们。它们是为“主动战争”而培养真正的斗士。军事学校我们也有，只是我们的要比你们的好得不知多少，他谦逊地说

①原稿英文“Clever Smith of Cajus College”，这也许是剑桥大学Cajus学院的一位学生的名字，该学生曾得到人们所赠的外号，叫作“Clever wacker”——原注。

②布丁(Pudding)，用面粉、牛奶、鸡蛋、黄油、水果或蔬菜等制成的西餐点心。此处将人比作食用布丁，意指该人为朝廷、教会和法庭的化身。——译注。

道，我们是中国人，考虑问题更加深远一些。你们在这里见到的这些学校与你们那里的不是一码事。这里，传授的是“被动战争”，即如何顽强地忍受战争的本领，而不是教授如何熟练作战技术。我不可否认，他的这样想法使得我大为震惊。我的大拇指也开始转动了。他愣住了一会儿，停止了自己拇指的转动。片刻之后，他接着说，象你们这样聪明的一个民族怎么可能会尽想着教士兵如何熟练地去作战，而不为那些真正受战争之苦的人们着想。我们也用你们的那些方法来教士兵，他们也必须象你们的士兵那样反复不断地练习，如此训练下来，战争对他们来说算不上一码事。世界上的任何事情都在于练习。现在，敌人无论从哪里入侵，处处都将遇到一支虽受到侮辱，但善于忍耐的队伍。我敢向你们担保，在这些学校，我们已经把学员培养成为遭到敌人抢劫、鞭打和折磨而不哭泣不喊叫，仅仅回忆学校生活的那么一种人。你们那里也有的是人，可你们却不懂得应当将他们培养成什么样的人。你们假如要造一只船，那你们得先把橡树的树枝砍掉，尔后锯开、破条、刨平、再用力将木板弯曲，最后四周用钉子钉牢，不是吗？你们想要建立一个国家政体，一艘世界上最典型的人造船只，并且希望能在风暴中驾着它乘风破浪，可你们却又不加工处理那些造船的树木，既不去掉叶子，又不砍掉树叉，这样能行吗？什么？别在我面前谈论你们政治的构造艺术！这东西你们不懂。——他如此狂言，对一个英国人来说，太过分了。热血一下子涌上了我的脑门。我说了声D—Your Polit—<sup>①②</sup>。这时，王欧唐抓住了我的双手，叫道：这里是宫廷马车，这里是

①这个俗话可不是夏普先生从教堂带到酒窖去的，它好象是一种新的发明，也许就是在途中发明的。——原注。

②此处“D—Your Polit—”意即“你那该诅咒的政治”。——译注。

宫廷马车，不是英国下议院，不是下议院。他的这种胆怯，他的这种同情心，尤其是他的这种纯朴的秉性——我用的这都是议会常用的词汇——使我得到了一种宽慰。我忍不住笑了，在理智与暴怒之间，紧紧地握住这位忠实译员的手。假使我们始终能有这样的译员那该多好呀。然而，这事使我感到不愉快。那位布丁先生问王欧唐，*d-your* 是什么意思？王欧唐事后告诉我，他对布丁先生说：这是英国人日常问候时的用语，不过，有时当人们辩论时也以它引出对某个重要论据的怀疑。对此，这位官员除了“怀疑？嗯！”之外没再说什么——我确切无疑地相信，假使我不是公使团的成员，那么就会被送进Tsing-Long，于有生之年来学习“被动战争”。一降静默之后，我说，我非常渴望了解这种学校的内部机构。可是，至少有五分钟过去了，他都没有开口说话。这种默不作答的停顿在该国叫做Tsi，其作用犹如一堵隔火墙，王欧唐肯定地对我说，对我这个以如此大的火气冒犯了他尊严的人来说，他只作了如此短暂的沉默，这已是罕见的恩赐态度，想必他确实是个好人。这种所谓的隔火墙有时长达数小时，甚至半天。有次，某个普通市民欠考虑地问国家政府中的一位显赫人物：还得等多久才能得到自己借给他的钱。结果，那位官员默不作答长达一年半之久，最终得到的回答是：“直到我愿意给你的时候。”而我得到的回答则是较为友善的，他回答说，只要你们愿意的话，你们可以了解。——哦，我当然愿意了！那么，好吧，说着，他从口袋里掏出了一只小盒子，并从盒内取出了四只丸子，每个丸子都至少有大点的欧洲榛子那般大小。我问，您用这东西做啥！他答道，这丸子是树脂做成的。我给你们每个耳朵里塞上两个，能塞多深就塞多深。你们不用怕，这丸子不会膨胀，它们是树脂。——可干什么要把耳朵塞起来呢！

他（微笑中多少带点讥讽）：因为你们不应当听到任何声

音。

我：那么好吧。不过，为什么不应当听到声音呢？

他：因为那里的年轻人说话声很响。

我：可我完全听不懂汉语。

他：他们很少说汉语。

我：那到底说什么语言？说英语？（此时出现了短时间的默不作答的停顿）

王：我的天哪，您根本没听懂他的意思。他指的是由低年级班级里传出的哭喊声、嚎叫声和哀求声，隔着墙都能清楚地听到。他所说的说话声音响指的就是这个，而不是指说汉语。

他：你们愿意吗？

我：可我怎么将这些亮晶晶的东西重新拿出来呢？（王欧唐把这话译成了，可我怎么将这些珊瑚饰品重新取出来呢？）

他：这由宫廷外科医生来做。

我：在什么地方？

他：去北京。

我：可我们八天之内不再去北京，这样，我究竟得耳聋多久呀？

他：你算不出来吗？得八天。

我：不！我不愿意，我不愿意看你们那种对人的残忍虐待。

（被译成：我不愿看你们那种战争的仁爱。）

他：遵命。我得到军令，完全照你们的意愿办。

我：刽子手执行你们的军令。（被译成：您很善良）。

我：难道我就不能够从一个可信赖的人那儿了解到这种机构的情况吗？

王：可信赖的？我们汉语中没有与此对应的词。

我：这点我已经发觉了。在这里的人也不可信赖，对吧？

不！说这话时，正直的王欧唐难为情地笑了。这种笑把他刚才那种确定无疑的口气抵消了一大半，因为中国人是不撒谎的。哦，亲爱的朋友，我拍着他的肩膀说道，很遗憾，我才发现你在欧洲学会了这种高尚的艺术。他完全明白我所说的意思，于是，脸刷地红了，红到黄皮肤的中国人所能达到的程度。我继续说道，快点，让他对我讲一些关于你们饥饿学校的情况。我对此胃口大增，只是担心那位布丁先生会让我饿死<sup>①</sup>。您别担心，王欧唐说着便转向了那个官员：夏普先生完全相信您对整个中国的所有机构都了如指掌，他恳求您向他介绍其中的那一小部分的情况，即我们Tsing--Long的情况。这番措词，他听起来很入耳。他以整个行程中所没有的那种友好态度，起身向我微微鞠躬，说道：尽管你们对地球上这个天字第一号民族的国家政体还缺乏了解，显得愚昧无知，但这并不是一种耻辱，因为你们谦恭地承认了这点，并且表示有要变得聪明起来的愿望。你们知道，中国人仅只学习那些有朝一日在世界上用得着的东西，而且对这些东西的学习掌握达到了完美无缺的程度。中国人若想继续进步的话，那还必须运用这些所学的东西。因此，你们将会发现，中国人所做的都是分内的事，仿佛是命运给他们派定的。我们不让我们的人民有任何思想，就仿佛伟大的造物主不让蜜蜂、海狸和蜘蛛有任何思想一样。当然，世界确实有理性存在，但是，当理性不再为必不可少的东西的时候，想要使本能的人继续怀有理性，那简直是欧洲人的狂想。我敢以一百对一来跟你打赌，假使你们的怀表具有

---

①此为双关语，它有如下的含义：我愈来愈急于想了解饥饿学校的情况，但是又担心布丁先生不会满足我的愿望。——译注。



了你们那种理性的话，那么没有一只怀表会与其他怀表走时一样。据说，理性是由你们臆造出来的。的确，假使不是你们欧洲人突发奇想是不会有想到它的。说到这里，他第一次放声大笑。你们这些笨蛋，难道就根本没有发现，理性原本是人的一种天赋，人们只是为了用它来完善其他事物，而不是用它完善理性本身，人无法做到这一点。你们那些空谈家所谈论的一切，早就已经存在了。当你们臆造理性之前，你们已经多次使用了理性的那种所谓的完善功能了。由此我看出，此人实际上对我们的哲学有所了解。不过，我只谈Tsing—Long，以免他走了题。他说，好极了。我马上就满足你的要求。只是我还必须说明，对我们来说，理性的唯一用途是使它与受本能和天性支配的躯体逐渐地融为一体，从而从人中创造出带有本能特性的高等动物种类。这种本能特性尽管还具有最高理性的外表，但实际上已没有理性了。理性制造了这种高等动物种类，制造完工之后，它便悄然离去，或者经过分化而显露不出来了。我们的哲学所经历的正是这么一个过程。它五万年前就已经完全形成。现在，人们从事哲学研究，就象是按照配方涂油漆一样。或者说正如我们只有音乐演奏家而不再有音乐家一样，我们也只有奢谈哲学和物理学的人而不再有哲学家和物理学家。五万年前的制宪大会便是由那些音乐家、哲学家和物理学家组成的。倘若现在有人想重新赋予我们的人造动物种类以理性，那么，人们将割掉他的耳朵，灼烫他的额头，把他禁闭起来。如果他还在那里大嚷大叫的话，那就给他一刀。我们的智者说过，世界上，祸害的总数量如同空气和水的总数量一样是始终不变的。只是随着大自然的发展，祸害的总量才象有害的水和空气那样散落在四处。假使有害的水和空气都集中于世界的某一个地方，那不更好些吗？倘若如此，那所有只能在这种水和空气中生长的东西也就统统云集到那里去了，我们所得

的不就是些纯净的东西了吗。是呀，大自然中的水的确已经开始这样了。咸(海)水不是有它自己的水域吗？在这个水域中，无数种水生动物生存繁衍。由此，我们产生了这样一种想法，那就是把世界上不可避免的祸害，尤其是被动战争的祸害，全都转嫁到某一类人的身上。这样，其余的人就可以生活安定、丰衣足食。要让这类人承受这样的祸害，如果不采取训练的办法，是很难做到的。所以，只能对他们进行严格的培训，这正是我们Tsing-Long的任务。这种学习自然是痛苦的，因此，我们试图授予那些年轻的学生们一种唯有他们和皇帝才拥有的荣誉称号，以此减轻他们的那种痛苦。这种荣誉称号叫作Li-Tsu，也就是天神的意思。他们的主修课程是禁食和吃劣差的食物。他们有时一连五日见不到一点食物。当他们因饥饿而昏倒的时候，我们就烧鹅毛将他们熏醒。假使这办法仍然行不通的话，那就发给他们有限的一点马肉或其他被人扔弃了的动物肉。总之，他们始终在一个与世隔绝的环境中生存。不过，他们生活得很快乐，因为他们以为整个世界都是如此。对，我向你保证，我们用这种方法已经使五十多万人从本性上得到了重新改造。现在，他们都能出色地耕田种地，除了吃我们扔掉的那些根本不愿吃也不能吃的东西之外，他们简直不愿吃也不能吃任何其他的东西。由此你们可以看出，一个明智的政府，如果懂得了如何使理性与本能融合在一起的技艺的话，它能造就出什么样的人。人是一种对于自己实际上什么也不是的动物，但它却有可能成为任何一种东西。人的这种天赋，你们是利用不起来的。我看，你是累了。那么，我只给你举了一个例子，说说我们这些天神们在非战争时期的用途。这只是千百例中的一个。大约六千年前，某个地区庄稼歉收，我们的演算机计算表明，八万左右的人将得饿死，这场灾荒，从第二年算起将持续十四个月零二十五天。于是，人们马上让该地区的居民撤

离，派我们的一万名天使来到这个危险地区。那些灾民分散居住在Tsing-Long，无时无刻不享用天使们享用不了的那些最好的美味佳肴。相反，对这些天使们来说，这种饥荒正是他们所盼望的。当土地重新得到了很好的耕种，天使们的生存之路也就越来越窄，这时，他们与灾民们又重新调换了位置，一切又都恢复了常态。如果你同意将这些丸子塞入耳朵，那你将看到的东西兴许会给你带来快意。为了使你得到快乐，上司已授予我全权。那你究竟干什么呢？我问，我可以让人往学生寝室里投扔燃烧着沥青的火圈。——可为何要这样做？——为让你开心取乐，看看那些男女学生在火中是怎样相互寻偶的。如此场面不会使你象散步时遭受暴雨突然袭击那样感到扫兴的。——你不舒服？

我：对！不太舒服。

他：我能为你做什么？

我：你没有煤和鹅毛吗？

他：没有，这里没有，可我有……

我：算了，算了，布丁先生（此时，我根本不去管王欧唐愿意翻译什么而又不愿意翻译什么。我已经做好最坏的打算，因此也就极容易地重新发现了自身。在这个政治无赖面前，我有着一一种真正的优越感。我伸手去拿我的酒瓶，为他和我自己各自斟满了一杯，他接过杯子，我说道：Here is God save the King for you, D-your Tsing-Longs to all Etern<sup>①</sup>……我想，我几乎说出了：you and your Tsing-Longs<sup>②</sup>，可还是不清楚到底

---

① "God save the king"（上帝保佑国王）为敬酒时的用语，此处两句意为：为你干杯，上帝保佑国王，你们的Tsing-Long永远该受诅咒。——译注。

②意为：你和你们的Tsing-Long永远该受诅咒。——译注。

说了没有。

他：王欧唐，“God save de king”是什么意思？

王：他祝愿他的国王生活愉快、身体健康，这是国王所有忠实的臣仆在其自己身体健康时的祝愿。这个我清楚，我曾千百次地听人这么说过，而且说这话的总是些最最善良的人。

他：不错。可他提到了Tsing-Long？

王：他说，这些Tsing-Long也挺不错的。

他：很诚实。你是位有理智的欧洲人。

我：可我只不过是个掌酒官。

他：来。（他一边碰杯一边说道：）God save de king。

我们必须就此结束了。假使要从本期杂志中挑选几篇重要的文章留存下来的话，那么我们会禁不住地再挑选一篇曾在某期专刊上登载过的关于一种奇特的女式时装的新闻报道。夏普先生为此篇报道还写了序言，他思考问题的那几个角度也会在我们中间引起反响的。报道的内容也许不再涉及中国，因此我们将它改写成一篇奇特的文章。

（陈爱政 许雅萍 译）

# 中 国

约翰·戈特弗里德·赫尔德

## 关于人类历史哲学的思想

人类历史告诉我们：世界上最古老的帝国和国家发端于亚洲巨大山脉的南部山麓。亚洲大陆的自然历史还告诉我们，这些国家为什么形成于山脉的南面而不在北面：可怜的人们生活贫困，喜欢去有太阳柔和光照的地方，因为阳光普照大地，使作物成熟，给他们带来丰收。山脉北部的绝大部分地区，地势高险，气候寒冷；延绵不断的山脉曲曲弯弯，雪山、草原、荒漠常常使陆地连不成块；稀少的几条河流湿润大地，最终流入北冰洋；北冰洋沿洋一片荒芜，居住着野马和北极熊，只能够吸引后来的居住者。在我们古代世界的这个土地支离破碎、地势陡峭险峻的高原和山地，长久以来——也许某些地区自古以来——仅有萨尔马特人和斯基泰人、蒙古人和鞑靼人、半开化的猎人和游牧民在这里繁衍生息。生存需求与地理环境使得他们愚昧野蛮，一种一成不变的、没有思想的生活方式根植于他们彼此隔绝或东迁西移的部落。原始习俗形成了他们几乎恒久不变的民族特性，这种民族特性使得他们与亚洲南部的各个民族截然不同。亚洲中

部山区犹如一只重现的挪亚方舟，仿佛一个喧闹的动物园，它拥有我们这个半球所有的动物种类。这里的居民长久以来只得与动物作伴，或是它们宽厚的牧放者，或是它们粗暴的驯服者。

亚洲南部，地势趋于平缓，山谷在群山的环抱之中，躲开了东北寒风的侵袭。游牧部落随着下山的河流逐渐地迁移到这里，一直延伸至海岸。他们云集在城市和乡村。柔和舒适的气候唤醒他们去从事更为精密的思考与组织。当大自然给人以更多闲暇的同时，人的许多本能欲望受到了刺激，因此，他们心中蹦出了激情的火花，头脑里萌发出跃跃欲试的念头，而这一切过去都因北方的寒冷和生活的贫困而受到抑制。心灵的渴望与思想的追求使得人们的愿望发生猛烈的碰撞，以致人们不得不学会自我约束。于是，限制欲望的许许多多法规条文和组织机构便应运而生。然而，在理性尚未成熟，专制主义还必不可少的时候，诞生在亚洲南部的是专制政体和宗教信仰的大厦。对我们来说，它们象古代世界的埃及金字塔和阿尔特米斯神庙那样，是永恒的存在。人类文明史上的这些丰碑，它们的每一块残垣断壁都向我们展示，人类为创建理智，世世代代付出了多么巨大的代价。

## 中 国

亚洲东部山麓有个国家，它自称是地球上历史最悠久、文化最发达的国家，是居中之国。中国确实是最古老、最引人注目的国家之一。尚且没有哪个欧洲国家敢在这个帝国面前炫耀自己人口众多，因为中国拥有2500多万佃农、1572个大小城市、1193个村寨、3158座石桥、2796座庙宇、2606座寺院、10,809座古

老建筑等等<sup>①</sup>。这所有的一切连同山川河流、士兵学者以及年年生产出来的众多产品和商品一道，统统归属全帝国的18个行政省。去过中国的许多人一致认为，除了欧洲和古埃及，世界上大概还没有任何一个国家象中国那样拥有如此众多的道路、河流、桥梁、运河、甚至人造假山。同长城一样，它们全由吃苦耐劳的中国人靠双手建造出来。人们乘船可以由广州抵达北京附近，这样，公路、运河以及河流勉强地把山岭、荒漠纵横的整个帝国联为一体。河流两旁坐落着城市和村庄，省份之间的贸易往来繁忙而充满生机。农业是整个国家的基柱：良田丰产，沙地受到人工灌溉，荒山被开垦；人们栽种植物和草药，尽其所用。人们开采除金子之外的所有金属与其他矿物。中国动物资源丰富：江河湖海盛产鱼类；仅蚕这种蠕虫就养活了千千万万个勤劳的人们。任何人，不论高低贵贱、不分老少妇孺，甚至耆老、盲聋也都干活做事。温厚、柔顺，待人以礼、诚实，这是中国自幼习得并整个一生都要保持的最起码的品德。他们治国立法，井然有序，形成了一定的制度。社会各阶层相互之间的关系以及职责所构成的整个国家体系建立在尊上的基础之上。父为子纲，君为臣纲，君王通过层层官吏，象对待自己孩子那样保护和统治子民。难道世上还有比这更为完善的治人准则吗！那里，没有世袭的贵族，任何阶层的人都可因功受封为贵族；只有通过科举考试的人才能获取显赫的地位，而且只有这种显赫的地位才会带来尊严；宗教信仰不受强迫，无损国家利益的宗教也不遭迫害。儒家、道家、佛家

---

<sup>①</sup>列昂季耶夫(Leontiew)引自比兴(Büsching)主编的《历史地理杂志》第14期第411页上关于中华帝国的地理情况；另外，根据赫尔曼(Hermann)的《物理学论文集》(柏林，1786年)中计算，中华帝国的总面积约为11万平方德里，总人口数为104,069,254，每户9人。——原注。

的信徒，甚至为该国接受的犹太人和耶稣会士，生活在一起，彼此相安无事。他们的立法以道德学说为基础，而道德学说又原封未动地源自祖宗的圣典。皇帝是圣典最高的传播者，他是天子，是旧习俗的捍卫者，是整个国家躯体的灵魂。倘若这一切情况属实，各项准则都确实有效的話，那么谁能想象得出比这还要完善的国家政体呢？整个这么一个帝国仿佛一个由孩子和兄弟组成的大家庭，他们品行规矩，有教养、勤勉、谦逊、幸福。

中国人这种优越的国家政体主要经传教士介绍，在欧洲家喻户晓、人尽皆知。不仅那些喜爱思辨的哲学家、甚至就连政治家们也都几乎称赞它为安邦治国的最高典范。由于人们在立场、观点上存有分歧，终于有人对中国那高度发达的文化产生怀疑，有人甚至不相信它的那些令人惊叹的特点。欧洲人的某些异议有幸在中国本身得到了印证，尽管这种印证几乎都是中国人自己的作为<sup>①</sup>。我们手上有他们谈论治国立法、道德规范的大部分经典著作，有详尽描述他们帝国历史的史书以及一些确实不带任何偏颇的报道文章<sup>②</sup>。然而，糟糕的是人们最终还是无法寻得一条既不美化又不丑化中国的中间途径，无法找到一条真正真实的大道。对中华帝国的古代历史产生疑问，这完全合乎情理，因为地球上所有帝国的起源问题仍然蒙着一层黑幕。既然如此，那么不管中国这个奇特民族的形成历史有几千年呢，还是有更多或更少一些

①《在北京的传教士关于中国人的历史、科学、艺术以及风俗习惯的回忆录》（巴黎，1776）第二卷，第365页。——原注。

②除了卫方济、柏应理神甫早年译介中国人的经典著作的几部作品之外，德金的译著、冯秉正神甫翻译的《通鉴纲目》以及上述那部其中也包括一些中国人著作译文的十卷本《回忆录》都为人们提供了正确认识中华民族的足够资料。在众多的传教士报告中，李明神甫的《中国现势续录》（1697）以其对中国人的公允评价而尤为值得称道。——原注。



年代，这对于人类历史学家来说是无关紧要的；只要这种历史的形成过程确实存在，并且我们在其缓慢的历史进程中，感觉到了阻碍它不能继续向前发展的因素，那也就足够了。

我们清楚地看到，这种阻碍它发展的因素在于它的性质、它的居住环境以及它自身的历史。中国人是蒙古人的后裔，这从他们的教养、他们的陋俗或者说古怪的趣味、他们圆熟的虚伪以及他们文化最初的发源地上可以看出来。他们最早的帝王起初统治着中国北部地区；半鞑靼人的专制主义在这里奠定了基础，而后它缀上辉煌的道德箴言，几经变革，这种政体的统治一直扩展到了南部沿海地区。几千年来，这里始终沿袭着一种鞑靼人的政体；领主作为封臣效忠君主，而他们相互间的频繁征战又往往导致他们亲手推翻王位，甚至整个皇室，出现宦官摄政掌权。这种古老原始的政体并非从成吉思汗或满族人开始才传入中国。所有这些表明，该民族属怎样的一种类型，具有怎样的一种遗传特征。无论你考察它的整体，还是考察它的局部，如服饰、饮食、礼俗、生活起居、艺术以及娱乐的种类，这种遗传特征都是难以忽略的。一个人的肤色与秉性，即那种根深蒂固的种族特征，是难以改变的。因此，这个东北部蒙古人种民族不论以何种人为的方式，也都很难变更自己的那种延续了几千年的自然教化。它是地球上这块土地上培植出来的东西，犹为中国的地磁仪指针那样，它不偏向欧洲。同样，在这个地区这个民族部落里也不可能产生出希腊人和罗马人。中国人终究是中国人，这个民族天生眼睛小、鼻梁矮、额头低、胡须稀、耳朵大、肚子大。这是与他们生理构造相吻合的形体，不可能要求他们是其他别的什么模样。

有关中国的所有报道都一致认为，亚洲东北部高原上的这个蒙古种族具有听觉敏锐的特点。这一特点唯有他们才具备，要想在其他民族身上发现它，那简直是办不到的。中国人的语言体现

出这种听觉的敏锐性。只有蒙古人种的耳朵才听得惯那种由 830 个音节组成的语言。这种语言中的每个单词都具备了五个或更多的不同重音，这样才避免了最荒谬的语言混乱，不会把畜生说成先生。因此，欧洲人的耳朵和发音器官要习惯这种绕口的音节声调，那是极为困难的或者说根本就办不到的。中国人为他们那个属少数几种古老象形文字之一的汉语发明了一个由八万个字符组成的庞大体系，并且以六种或六种以上的字体令世界上其他各民族逊色，这是一种在大事上缺乏创造力，而却精于雕虫小技的表现。这个蒙古人种群体，在想象方面，有龙和怪兽作为图腾；在绘画方面，他们注重各种人物形态的微妙差异；在视觉上，他们靠园林的奇形怪状刺激感官；所建的房屋，要么空旷高大，要么精致细巧；在穿戴打扮、游戏娱乐方面，他们追求雍荣华贵、张灯结彩、烟花爆竹；他们留长指甲、缠足裹脚，时兴侍从前呼后拥、鞠躬作揖，身份有高有低，大家客套寒暄。这里，一切都缺乏对真正自然关系的追求，很少给人以一种内在宁静、美与尊严的感觉，它只能使人失去真正的感受，而就范于政治文化，从而无法摆脱政治文化的模式。正如中国人尤为喜爱金箔、清漆、词藻华丽的名言警句，喜欢用整洁的外表掩饰自己内心的杂乱；那样，他们对精神的教化，其功用也完全如同金箔、清漆、名言和警句。科学上的那种自由而伟大的发现才能在他们身上，如同这个地区的许许多多民族那样，仿佛已颓败于自然。相反，大自然却毫不吝惜地赋予他们小眼睛、圆滑世故、狡猾的钻营和精明以及对凡是于他们的贪婪有利的便进行仿造的艺术才能。为了获利和忠于职守，他们终日不停地忙忙碌碌，永不停息地奔波，因此，尽管他们有高度发展的政治生活，但人们还是可以从看出蒙古人游弋不定的特征。虽然他们进行了无数的分工，但是他们尚未掌握分工，他们还不懂得劳逸结合，使每一个人各尽其职。他们的医术就

象他们做买卖那样，是些精明的、骗人的把戏，充分地暴露出他们虽然精明透顶却愚昧无知的秉性。在历史上保持自己显著的特点是民族的标志，因为事实表明，它靠自己高度发展的政治文化从蒙古种族脱胎出来，而没有或者说不可能被其他民族所同化。他们除了为自己在所在大陆上象犹太人那样未受其他民族的同化而感到自负骄傲之外，没有任何其他值得骄傲的东西。他们以自己的方式方法获得了一些零碎知识，他们的语言结构、国家政体、社会机构以及思维方式都具有自己的独特性。正如他们不喜欢树木嫁接那样，他们在与其他民族的接触中至今仍还保持着自己的特点。这是一个在世界一隅形成了中国式奴隶制文化的蒙古人后裔。

人的教化得靠教育。中国的教育方式与其国民性一道使他们成为现在的这样，而不再是过去那般模样。按照蒙古游牧民族传统，孩童般的服从无论在家里还是国家事务中，都被当作所有德行的基础，于是，表面上的谦虚文雅、虚伪的彬彬有礼也就自然逐渐地产生了，它们作为中国人的品行特征甚至受到敌人的交口称赞。可是，游牧民族的这种良好的为人准则带给一个大国却是怎样的后果呢？在一个国家里，倘若孩童般的顺从没有限度，倘若人们硬要把这种只有未成年的孩子应尽的义务强加给那些已经成了孩子爸爸的成年男子汉，倘若也强加给那些并非心甘情愿，而完全是迫不得已才领受父亲之名的那些官吏的话，那将会出现什么样的情形呢？这种不顾人的本性而一味要求制造出一种人类新的心灵，这种做法除了使人心由真实变为虚假之外，还能够产生些什么呢？既然成年人必须象孩子那样顺从听话，那他也就不得不放弃大自然在他那个年龄赋予他的那种自我的力量。无聊的虚情假意取代了内心的真实。父亲在世时，儿子对母亲百依般顺，一旦父亲去世，而母亲的身份又是妾的话，就会马上遭到冷

遇。官吏的奴性顺从同样如此：他们不是自然的产物，而是命令的产物。他们是工具，只要他们违背自然，那么这些工具便是软弱、虚伪的。因此，中华帝国的道德学说与其现实的历史是矛盾的。在这个帝国中儿子们多少次地罢黜了父亲的王位！父亲又多少次地对儿子大发雷霆！那些贪官污吏使得千百万人饥寒交迫，可他们的劣迹一旦被父亲般的上司觉察，便要受到棍杖的毒打，象个无力反抗的孩子。所以说，现实生活中，没有什么男子汉的气概与尊严可言，它们仅存在于对英雄豪杰的描绘之中。尊严成了孩子的义务，气概变成躲避笞刑的才干。因此，根本不存在气宇轩昂的骏马，而只有温顺听话的蠢驴，它在履行公职时从早至晚扮演着狐狸的角色。

这种束缚人的理智、才干与情感的幼稚做法势必削弱整个国家的实力。如果教育只是矫揉造作的形式，倘若虚假与规矩充斥并束缚生活的各个方面，那么国家还会有什么巨大的作用！人类思想和精神还会有什么崇高的作用！当人们考察中国历史发展进程，研究它的活动的时候，谁不为他们在许多方面一事无成而感到惊诧！这是一个为避免犯错误而仅有一个人在干活的群体；这里，所有问题的答案都是现成的，人们你来我去，你推我拖，只是为了不破坏该国那孩子般尊严的礼俗。无论是战斗精神还是思维精神都与这个终日守着炉火睡觉、从早至晚喝着热茶的民族无缘。他们只有在坦途上规行矩步的本事，只有攫取一己私利的那种洞察力和狡猾伎俩以及毫无男子汉气概的那种孩童般的复杂心理。他们总是不断地心中自忖：这事也值得干吗？这事能否干得更好些呢？在中国，唯有这样的德性才是皇家允许的。就连皇帝自己也不得不受这样的束缚：他必须身体力行，起表率作用，他不仅要在节日中祭祀祖先，而且平日的一言一行都得遵奉祖宗之法，因此他所受到的评价，无论是褒是贬，或许同样是不公正

的①。

拿欧洲人的标准来衡量，这个民族在科学上建树甚微。几千年来，他们始终停滞不前。我们能不对此感到惊讶吗？就连他们那些谈论道德和法令的书本也总是变着法儿，反反复复、详详细细地在同一个话题上兜圈子，千篇一律地吹捧那种孩童的义务。他们的天文学、音乐、诗歌、兵法、绘画和建筑如同千百年前一样，仍旧是他们永恒法令和千古不变的幼稚可笑的政体的孩子。这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般。所以，它对一切外来事物都采取隔绝、窥测、阻挠的态度。它对外部世界既不了解，更不喜爱，终日沉浸在自我比较的自负之中。这是地球上一个很闭塞的民族。除了命运使得众多的民族拥挤在这块土地上之外，它依仗着山川、荒漠以及几乎没有港湾的大海，构筑起与外界完全隔绝的壁垒。要是没有这样的地理条件，它很难维持住现在这个模样。他们尽管仇视满族人，但却未能阻止满族政权在其内部诞生。那些野蛮的满族征服者为其统治的需要，轻而易举地找到了这把孩童般奴性的坐椅。他们无须对它做任何改造就坐了上去统治起来。而中国人自己建造的那部国家机器上的一钉一铆又是那样奴性十足的服从，好象它们降临人世就是为了当奴才。

有关汉语的所有报道都一致认为，汉语对中国人那种造作的思维方式的形成起到了难以形容的巨大作用。哪一种民族的语言不是构造、储存和表达该民族思维的器物？对中国这个深受语言制约，所有文化盖源于语言的民族来说，更是如此。中国人的

①即使那位人们赞不绝口的乾隆皇帝也在一些省份被视为最凶恶的暴君。在这样一个以如此政体为基础的泱泱大国，皇帝要按自己的想法去做，总还是不可避免的。——原注。

语言是一部道德词典，即一部谈论礼貌和修养的词典。不同的省市有不同的语言，甚至不同阶层的人和种类不同的书籍使用的语言也各有差异。因而人们花费大部分精力刻苦地学习语言，仅只为了掌握一门工具，而绝不考虑用这种工具做什么。汉语中的一切尽是一些千篇一律的雕虫小技，说的内容很多，而用的音素很少，书写一个音素要用许多笔画，描述一件事物需要许多本书，那种一笔一划地书写他们文字的做法是何等的劳而无功！但他们的情趣和艺术却体现在那些繁琐的笔画之中，因为在他们看来，优美娴熟的笔法比那些最富魅力的绘画作品更加令人赏心悦目，也还因为他们喜爱那些枯燥乏味的道德箴言和恭维客套之辞，视它们为礼貌和智慧的结晶。他们单单描述开封府这一个城市就写了八大卷四十册书<sup>①</sup>，这种呕心沥血的辛劳受到了皇帝的赞赏，并通谕全国各地推广学习。这便是一个堂堂大国的所作所为，这便是中国人的劳动欢乐。他们关于图尔古特人<sup>②</sup>出走事迹的文献记载是一尊巨大的石刻<sup>③</sup>，它以象形文字的艺术形式描摹出中国人那高深莫测的思维方式。人们在书写象形文字时必须全神贯注于字形笔画，从而使得这个民族的整个思维方式流泻出捉摸不定的、任意的特征。

上述种种关于中国人特性的描述决非对中国人特性的敌意诋毁，相反它是从中国人特性的最狂热的维护者的报告中一点点地概括起来的，这可以在他们国家机构的任何一个阶层身上反复得到证实。这不过是事物的本来面目，即一个民族的真实写

---

①《在北京的传教士关于中国人的历史、科学、艺术以及风俗习惯的回忆录》第二卷，第375页。——原注。

②西蒙古民族的一个部落。——译注。

③与注①同书，第一卷，第329页。——原注。

照。这个民族是在上古时代以这样的组织，在这样一个地域之内、按照这样的法则、在这样的历史条件下形成发展起来的。它一反命定的常规，在众多的民族中间，竟然如此长久地保持住了自己的思维方式。倘若古埃及还存留在我们的眼前，那么我们将看到许多与其相类似的地方，当然，我们并不是梦想这两种文化可以互为源流。除了已有的传统而造成的差异以外，仅仅是因为地域的不同才造成这两种文化的不同。许多过去处于类似文化层次上的民族也都是这样，不过它们不是遭到淘汰，就是自行衰落，最终被其他民族同化了，而处于世界边缘的古老中国却象远古时代的遗迹那样，以其半蒙古人种的形式沿存了下来。中国文化的基本特征是否从Bactra的希腊人或者Balkh的鞑靼人那里移植而来，这点难以证实。他们的政体毫无疑问是土生土长的东西，其他民族在这方面产生的微弱影响也容易识别。对那些实施卓越的治国准则的皇帝，我象一个中国人那样表示钦佩。对我来说，孔子是一个伟大的名字，尽管我马上得承认它是一副枷锁，它不仅仅套在了孔子自己的头上，而且他怀着最美好的愿望，通过他的政治道德说教把这副枷锁永远地强加给了那些愚昧迷信的下层民众和中国的整个国家机构。在这副枷锁的束缚之下，中国人以及世界上受孔子思想教育的其他民族仿佛一直停留在幼儿期，因为这种道德学说呆板机械，永远禁锢着人们的思想，使其不能自由地发展，使得专制帝国中产生不出第二个孔子。这个泱泱大国将来要么自行分裂解体，要么那些较为开明的乾隆们做出父亲般的决定，将他们养育不了的东西当作殖民地拱手让出，这样，可以减轻传统习俗的束缚，相反引进思想和心灵的比较自由的自我能动性。当然，这样做不是不存在各种各样的危险。然而，不论怎么说，中国人毕竟还是中国人，就象德国人始终是德国人，古希腊人不可能在亚洲东端诞生的那样。任何事物都在适

合它生长的土壤里诞生，这显然是大自然的有意安排，造物主的功绩正在于它创造事物的纷繁多样性。中国人的立法与道德乃是中国这块土地上人类理智幼稚的尝试，不可能在地球的其他某个地方如此根深蒂固地存在。它只能在中国这块土壤中沿存下去，而不会有朝一日在欧洲大陆上产生出一个与众不同的、对自己专制君主百般依顺的中国。中华民族那种吃苦耐劳的精神、那种感觉上的敏锐性以及他们精湛的艺术，都将永远受到世人称赞。在瓷器、丝绸、火药和铅的发明制造方面，或许还有指南针、活字印刷术、桥梁建筑、造船工艺以及许多其他精巧的手工艺方面，中国人都领先于欧洲人，只是他们在精神上缺乏一种对几乎所有这些发明艺术做进一步改进完善的动力。另外，中国人对我们欧洲各民族实行闭关锁国政策，尤其限制荷兰人、俄国人和耶稣会士，他们这种做法不仅仅与他们的整个思维方式相一致，而且也有其政治上的根源，因为他们亲眼目睹了欧洲在东印度、在亚洲岛屿、在亚洲北部地区以及他们国家四周各地的所作所为。

他们以鞑靼人的那种自负傲慢的态度蔑视那些离开自己国家的商人。他们用伪劣商品换取在他们看来最为可靠的东西：他们从商人那儿获得白银，而交给商人成千上万磅使人疲软无力的茶叶，从而使欧洲衰败。

（陈爱政 译）



## 中华帝国的基督化

约翰·戈特弗里德·赫尔德

上个世纪初，欧洲人尤其是罗马基督徒曾满怀希望。中华帝国，亚洲的这个最聪明的民族正在成为或者（如同许多人认为的那样）已经成为了信奉基督教的国家。我们说，这多么有利于天国！又多么有利于欧洲的科学和贸易！然而，希望很快就破灭了。

很早以前，基督教就已经传入遥远的中国。在那里，它或许对佛教的传入还起过作用。近几个世纪，自有教士去亚洲传教以来，尽管中国闭关锁国，可到中国去的教士始终未间断过。

尤其是那些来华的耶稣会士，他们机智、主动、紧紧地抓住了科学艺术这根唯一能够维系他们与皇帝和帝国之间关系的崇高纽带。自从利玛窦神甫最先在中国为耶稣会赢得了声誉以来，他们向中国输送了一大批既善于为人处世又勤勉努力的饱学之士。这批人使得欧洲认识了偌大的中华帝国及其邻邦，使我们熟悉了它们的语言、经籍、政体以及风土人情。耶稣会士的这一功绩是不容抹杀的。现在，我们对中国的了解甚至超过对欧洲的一些国家。

当年，在康熙皇帝因为年幼由大臣辅政期间，基督教曾被朝廷宣布为危害帝国的异端邪说而遭取缔。耶稣会最负名望的神甫汤若望锒铛入狱，信奉基督的官吏也到处遭受迫害。康熙帝亲政之后，他出于对欧洲科

学的热爱，对自己的老师也备加喜欢。1692年，他公开宣称基督教于中国有益而无害，同意为耶稣会士建造一座漂亮的教堂，并还派遣一个使团去拜见罗马教皇。当人们看到康熙帝此时的所作所为，便幻想着他会皈依基督教，并在他的影响之下整个帝国也会基督化。人们抱着多么大的希望呀！可是直到他驾崩，中国也未曾实现基督化。由于在康熙帝长期的统治期间，外来宗教兴盛不衰，而且康熙帝本人也并未因为罗马教廷引起的耶稣会与教团之间的敌意而中断与耶稣会士所保持的忠实的朋友关系，所以人们期待着，并且继续努力着。这位皇帝对罗马插手侵犯他的统治权表现出令人难以置信的忍耐，他任何时候也只是依照法规予以拒绝，使其不能得逞。不过，他曾公开声称教皇“愚昧无知，擅敢妄论它国之道”。

耶稣会士们当初以艰苦卓绝的努力开创的宏伟事业后来却断送于一场微不足道的风波！此番争吵涉及的不过只是礼仪的问题。在汉语中，上天称作“天”，该词亦指“上帝”，然而人们却禁止中国人使用“天”和“上帝”这两个词，要求他们遵循天主教的习惯使用“天主”<sup>①</sup>；祭祀该民族最伟大的先师孔子（我们称之为“孔夫子”）和祖宗原本是中国人相因成习的风俗，然而人们却要求他们将祭祀的方式部分废止，部分改变。譬如说，为祖宗立牌位，只许写上亡人的名字，不许写上灵位神主等字眼<sup>②</sup>。

<sup>①②</sup>罗马教皇曾以传教士内部的所谓“礼仪之争”直接插手干涉中国内政，并于1704年11月29日订出“禁约”，禁止中国天主教徒遵守中国政令习俗。“禁约”规定数条，其中有：“西洋地方称呼天地万物之主用宙斯二字，此二字在中国用不成话，所以在中国之西洋人，并入天主教之人方用天主二字，已经日久，从今以后，总不许用天字，亦不许用上帝字眼，只称呼天地万物之主。如敬天二字之匾，若未悬挂，即不必悬挂，若已曾悬挂在天主堂内，即取下来，不许悬挂。”“春秋二季，祭孔子并祭祖宗之大礼，凡入教之人，不许作主祭助祭之事，连入教之人，亦不许在此处站立，因为此与异端相同。”“凡入天主教之人，不许依中国规矩留牌位在家，因有灵位神主等字眼文指牌位上边说有灵魂。要立牌位，只许写亡人名字，再牌位作法，若无异端之事，如此留在家里可也，但牌位旁边应写天主教孝敬父母之道理。”（“禁约”原文引自顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年，第13页）。——译注。

此类禁约引起多少不愉快的麻烦。由此引起的争吵和文笔官司，其程度之烈，数量之多，倘若不是有目共睹、有案可稽，那实在令人难以置信。最终，教皇本人也不得不亲自废除所有的禁约。

为了这场礼仪之争，使节们多少次地往返于罗马与中国之间！罗马教廷多少次地召集了主教会议！中国朝廷又多少次地密谋！法国的击剑者照例是最爱嚷嚷的<sup>①</sup>，意大利人如嘉乐<sup>②</sup>，比较慎重，可他们的行为却都违反了中华帝国的文化习俗，在礼仪问题上做得既不明智又缺乏常识，甚至罗马教廷处理中国的问题也很少考虑中国的风俗习惯。难道你们可以改变一个民族的语言发音器官吗？譬如说中国人发不出Maria这个名字，那是因为他们语言中缺少这样的音。他们按照自幼就已习惯了的发音规则发这个音时使其变得面目全非了，可谁又能够阻止他们这样呢？与此同理，你们也难于改变他们那种与其风俗习惯联系在一起的进行想象的方式，因为它是与中国的国情和伦理道德紧密交织在一起的一种语言。中国的一切事理都源于孩子般的顺服，上至皇帝的社会各阶层，甚至那些早已作古了的列祖先宗都在传播这种礼俗和义务。他们所有的文字、格言警句，所有的经书典籍、所有家庭内部的和社会公共的风俗习惯以及他们所有的生活方式，治国方法统统都建立在这个原则的基础之上，并受其制约。基督教教义

---

①法国的击剑者意指那些禁止中国信徒参加祭祖祭孔的礼仪的法国教士，如“巴黎外方传教会”的高当主教(Charles Maigrot)，1693年3月26日在他的福建教区，曾对所有信徒发出一封严禁礼仪的“牧函”，其中包括七条禁令。该“牧函”引起中国方面的极为不满。——译注。

②嘉乐，(Giovanni Ambroyis Mezzabarba)，亚历山大里亚城总主教，1719年充任教皇使节来华传达教谕，要求康熙帝禁止天主教祭祖祭孔。——译注。

的问答手册要么就象那些经籍一样，以古文的形式出现，要么就不为该民族理解与接受。风俗习惯亦是如此。那种厮守于自己的土地，受祖宗遗留下来的传统束缚、与外部世界完全隔绝的人是地地道道的中国人。这种情况或许还将千百年地存在下去。

康熙帝崩殂之后，即位的雍正皇帝便严禁基督教的传播。除北京之外，整个帝国范围内，教堂皆被拆毁，天主教徒遭受迫害。据耶稣会士统计，当时天主教徒人数达到三十万，雍正皇帝为了他的帝国还亲笔拟定了宗教规约。

1736年，乾隆接替雍正即任皇位。这位一直统治到该世纪末的皇帝还算得上开明<sup>①</sup>。他同样喜爱欧洲的科学，因为他认为欧洲的科学对自己的帝国有帮助。他容忍北京的基督教活动，曾经几次下达圣旨为基督教徒在其他省份提供了便利。然而，他的这些圣旨被人滥用，所以他最终遵从帝国的法规将宗教自由限制在京城的部分地区，并且视基督教的礼拜仪式为危害帝国利益的活动，对外国人进行监视。只要乾隆这样的中国皇帝抱着这样的想法，那么欧洲的宗教仪式在中国就从未流行过，尤其是那些以过激举动和不满情绪向帝国表示出敌意的宗教活动更是如此。多少个信仰基督教的中国官吏因受外国传教士的连累，遭到了流放、坐牢、棒打！这些信徒因为什么遭受如此厄运？因为外来的言辞和习俗。

欧洲通过艰辛努力所取得的唯一收获是在一定程度上沟通了东方与西方的知识。我们应当感谢张诚、格罗贝<sup>②</sup>、柏应理<sup>③</sup>、

---

①乾隆1736—1796年在位。——译注。

②格罗贝(Wilhelm Gruber, 1855—1908)，德国来华汉学家。——译注。

③柏应理(Phinppe Couplet, 1623—1692) 比利时来华耶稣会士。——译注。

卫方济<sup>①</sup>、南怀仁、杜·哈尔德、钱德明<sup>②</sup>等等法国的德国的耶稣会士们，是他们激发了欧洲学者热心勤奋地研究中国的语言文学、天文历法、社会历史和自然历史。小德金身为一名中国通在这方面功绩卓著<sup>③</sup>。也是他们在中国为礼仪之争的消除解决做出了贡献。中国的哲学，首先是中国的政治道德学（Politische Sittenlehre）在欧洲备受欢迎。德国的莱布尼茨、比尔芬格<sup>④</sup>、沃尔夫都对它表示了关注，尤其是沃尔夫对它几乎表现出以往不曾有过的狂热<sup>⑤</sup>。在法国，中国人的经籍以各种不同版本刊行，法文译本以其优美流畅的文笔表达出中国人的智慧，中国皇帝无论教导他的臣民还是答复他的官吏，其口吻常常是既带有

---

①卫方济（François Noël, 1651—1729），比利时来华耶稣会士。——译注。

②钱德明（Jean Joseph Marie Amiot, 1718—1793），法国来华耶稣会士。——译注。

③小德金（Caretien Louis Joseph De Guignes, 1759—1845），法国来华汉学家，著名汉学家德金（Joseph De Guignes）之子，著有《北京、马尼拉、毛里西亚岛游记》（三卷，1808）、《北京、马尼拉、毛里西亚岛游记——地图》（1808）、《汉法拉丁文字典》（拿破仑敕撰，1813）等书。——译注。

④比尔芬格（Georg Bernhard Bilfinger, 1693—1750），德国哲学家、自然科学家，因其莱布尼茨—沃尔夫哲学而闻名，他使用此词，以示其立场介乎于莱布尼茨和沃尔夫这两位哲学家之间。——译注。

⑤见沃尔夫《关于中国人道德学的演讲》（载于《沃尔夫哲学短文全集》第六卷，哈勒，1740）。——原注。

父亲般的慈爱，又带有帝王的威严<sup>①</sup>。对他们这种最地道的道德理性，人们不得不表示佩服。

对欧洲科学输入中国，最感欣喜若狂的当属莱布尼茨。这个伟人以其广阔的视野注视着欧洲科学由西方移植到东方<sup>②</sup>。他从未动摇过自己的信念，即便在礼仪之争问题上，他也始终抱着理智的、公允的和温和的态度。

从这个使得远大的希望一下子破灭了的事件中，我们学到了什么？学到了娜美西丝那著名的法则：“恶有恶报。”这里是专制与专制争斗，习俗同习俗抗争。在中国，罗马人自然敌不过那古老永恒的帝国传统，罗马教皇的权力敌不过中华帝国皇帝这位天子的威力。皇帝只需寥寥几笔诏书便就了结了这场官司。骂骂咧咧的僧侣达到了他们的目的，于是也就不再那么嫉妒了。本世纪内能否弥补上个世纪所遭受的耻辱损失，这个问题尚且难以回答。在中国，就享有的自由而论，基督徒不及犹太人和穆斯林。

耶稣会士对政治的敏锐令历代所瞩目，兴许还值得后世借鉴。他们被看作是博学的官员（Gelehrte Mandarine）。对欧洲的传教士来说，难道还有比这更为高雅的头衔吗？如果说他们的目的旨在启蒙民智，不去损害帝国利益，而是靠科学和礼仪稳固真正人道的基石的话，那么有什么样的头衔、什么样的职位比

---

<sup>①</sup>除已经刊行出版的中国人的经典著作和杜·哈尔德描述中国的作品之外，另外参见《在北京的传教士关于中国人的历史、科学、艺术以及风俗习惯的回忆录》（巴黎，1776年）。——原注。

<sup>②</sup>见《中国近事》（莱布尼茨编辑，1697年）中的序言：以中国最新情况阐释我们时代的历史。——原注。

博学、贤德的官员更为高雅更为荣耀的呢？倘若如此，那么，传教士们得到皇帝的恩赐作为勋章而佩戴在胸前的天鹅便会迎着天空展翅翱翔，为全世界的各个民族唱出甜美的歌。

（陈曼政 译）

# 中国的宗教或曰尺度的宗教

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔

## 一、中国宗教的普遍规定性

中国宗教在规定存在时首先想到的仍然是实体，虽然这种规定最接近本质，但是它还是属于存在的直接性。与实体不同的精神是一种特殊的、有限的精神，即人。这种精神一方面是掌权者，即权力的行使者；另一方面也是服从于权力的非本质的东西。如果把人设想为这种权力，认为它是通过人起作用的，或者人通过迷信而实现与权力的同一，那么权力便具有精神的形态，不过，这种精神是有限的、人的精神，而且同它所统辖的其他东西分离开来。

## 二、中国宗教的历史存在

我们从那种直接的、曾以巫术为立足点的宗教里走了出来，因为特殊的精神现在与实体存在区别，它和实体的关系是：它把实体看作普遍的权力。在中国宗教里——这种宗教是这种实体关系最接近的历史存在——实体被认为是本质存在的范围，是尺度。尺度被当作自在自为之物，恒定不变之物。天，是对这种自在自为之物的客观直观。尽管如此，由于现实中单



个的人，意志以及此人的经验意识是最崇高的，巫术的规定还是介入了天的领域。巫术的立足点在这里甚至于扩展为一个有组织的君主国家，其直观形象不同凡响，威风凛凛。

天是最崇高的，但是它不仅仅是精神和道德意义上的最崇高的东西。确切地说是完全未定的，抽象的普遍性，是自然关系和道德关系本身完全未定之总体。此外，皇帝是人世间的君主，而不是天。不是天颁布了或者正在颁布人们尊重的法律、天条、教规和道德规范。不是天统治着大自然，而是皇帝掌管一切。他只不过和这个天有关系。只有他在每年的四个主要节日向天奉敬祭品；只有皇帝和天商谈；天对他发出训诫；他单独和天发生联系，统治着人世间的一切。皇帝还控制自然事物，掌握它们的变化，驾驭着它们的力量。

我们对世界进行了划分，除了世俗现象这个世界以外，上帝仍然是统治者。而在中国只有皇帝是统治者。中国人的天是一些完全虚空的东西。死者的灵魂虽然存在于天上，在与肉体分离的情况下生存着，可是它们也属于世界，因为它们被认为是自然界的主人。皇帝也统辖着它们，任免它们的职务。假如把死人设想为自然王国的领导，那么或许可以说：他们受到褒扬。而实际上它们却被贬为自然的神。因此具有自我意识的意志决定着这些神就是理所当然的。

由此可见中国人的天不是建构在地面上空的独立王国这样一个世界，也不是一个自为的理想王国，它不象我们所想象的拥有天使和死者灵魂的天国一样，也不象与现世生活截然不同的希腊奥林匹斯山一样，而是一切都在现世。权力所据有的一切，统统属于皇帝。这是仅有的一种有意识地进行彻头彻尾统治的自我意识。

至于尺度，乃是确定的规定，这些规定叫做理（“道”）。

道的法则或者尺度是规定，是形象；它们不是抽象的存在或者抽象的实体，而是可以更加抽象地去理解的实体的形象，同时也是对于自然和人的精神的规定，是人的意志和理的法则。——对这些尺度详细说明和阐述包罗了中国人的全部哲学和科学。这里只能强调重点。

尺度在抽象的普遍性中是相当简单的范畴：存在和非存在，一和二，二即多。中国人用笔画表示这些普通的范畴。基本笔画是线条。一个简单的笔画“一”表示一元和肯定：是。分隔开的笔画“——”表示二元，即分裂和否定：非。这些符号叫做“卦”（中国人说他们是在龟甲上发现这些符号的）。这些符号有许多搭配，按照原来的规定，这些搭配便有了具体的含义。其中主要是四个方位和一个中心；有四座和四个方位相符的山脉，还有一座在正中；五种元素：土、火、水、木和金。同样有五种基本颜色，每一种从属于一种元素。每一个中国的执政朝代有一种特殊的颜色、特殊的元素等等。于是音乐也有五声音阶。在人与人之间的关系中，对人的行为也有五项基本规定。第一项也是最高的一项规定是子女对父母的态度。第二项是尊奉祖宗和死者。第三项是服从皇帝。第四项是兄弟姐妹之间的举态。第五项是对待别人的态度。

这些尺度的规定构成了基础和理。人们的行为举止必须遵循这些尺度。至于说到自然元素，它们的天灵也必须得到人的尊崇。

有一些人专门从事这种理的研究，远远避开一切实际生活，过着孤独的日子。不过，在实际生活中运用这些法则始终是头等大事。如果这些法则得到维护，如果人们关注义务，那么不论是在自然界还是在国家里，一切都井然有序，国家和个人就有福气。这就是人的行为与自然界现象之间的道德关系。国家一旦遭

受不幸，比如洪水或者地震、火灾、干旱等等，那么这一切都归咎于人没有遵守理的法则，没有很好地维护王国之中所规定的尺度。由于普遍的尺度受到了破坏，才带来了这种不幸。——因此尺度在这里被认为是自在自为之物。它就是普遍的基础。

下面涉及到的仅仅是尺度的实行。维护法则是皇帝的事。皇帝被当作“天子”，他是全体，是尺度的总体。天，作为可见的天穹，同时也是尺度的权力。皇帝直接就是天的儿子（“天子”），他必须尊重法则，并且使它得到承认。王位的继承人通过精心的教育而熟知所有的科学和法则。皇帝唯一尊重的是法则。他的臣民必须象他尊重法则那样尊重他。皇帝呈献祭品，就等于是服从和尊重法则。在为数不多的中国节日里有一个主要节日：耕田节。过节那天，皇帝身先士卒亲自犁田。这块田地上生长的谷粒就被用来祭祀。皇后则参加为服装提供原料的养蚕工作，就象耕作是食品之源一样。——倘若洪水、瘟疫和类似的灾难在国土上肆虐的话，那么咎责只落在皇帝一人头上。他承认他的臣僚、尤其是他本人是不幸的原因。因为假如他和他的高级臣僚刚正不苟地维护了法则，那么这种不幸本不会发生的。皇帝因此嘱咐臣僚们反省，检讨自己究竟失误在何处，就象他本人因做事不当而进行反省和忏悔一样。——王国和个人的安泰取决于履行义务如何。这样，臣民的所有的祭祀活动完全归结为道德生活，因而中国的宗教可以称作道德的宗教（在这个意义上可以把中国人算作无神论者）。——这些关于尺度的确定和关于义务的论述大部分来自孔子：他的著作大都是这些道德内容。

法则和关于尺度的规定的权力是许多特殊的规定及法则的集合体，所以这些特殊的规定也必须被当作活动。作为特殊的东西，它们服从于普遍的活动，即服从皇帝，皇帝是全部活动的权力。这些特殊的权力也被看作是人，尤其是活着的人已经去世的祖先。

因为人主要被当作权力，如果他去世了，这就是说，不再属于日常生活的兴趣范围了。但是那些遁世的人也可以被认为是去世了，因为他沉溺于内省，他的活动仅仅集中在普遍的东西上，集中在这些权力的认识上，放弃了与日常生活的联系，远离一切享受。因此这种人也就不脱离了具体的人类生活，被认为是特殊的权力。——此外也还有幻想的生灵，他们拥有这样的权力，即一个幅员辽阔的由特殊权力构成的王国。他们无一例外地俯首听命于普通权力和皇帝。皇帝任用他们，向他们发布命令。——要认识这个幅员广大的想象之国，最好了解中国历史的一个片断，见耶稣会教徒写的报道，学术著作《回忆中国人》（巴黎，第1776页以下）。此书叙述到一个新朝代开初时，除了别的内容，还描述了下面的事情。

公元前1122年——这在中国历史上已经是一个十分确定的时期——周朝执政。武王是这个朝代的第一位皇帝。上一个朝代的最后一位皇帝纣和他的先人一样朝纲败坏，于是中国人认为是凶神附在他身上来执政的。随着一个新朝代的开始。人间、天上的一切都必须更新。这一切都是新皇帝在他的军队最高统帅的帮助下完成的。现在要实行新的法律，推广新的音乐和舞蹈，分封新的官职等等。所以生者和死者也必须从皇帝那里得到新的官员。

至关重要的一点是毁掉上一个朝代的祖坟，也就是说，是毁掉对以往统治过家族和自然界的祖先的崇拜。但是由于新王国中仍有曾经追随上一个朝代的家族，他们的亲戚身居要职，特别是军事职务。若伤害他们是失策的。所以务必找到一种办法给他们那些死去的亲戚以荣誉。武王是用下面的方式处理这件事的。在扑灭了京城的大火以后——那时的京城还不是北京；这是商朝最后一个君主指使人放的火，目的是毁灭皇宫以及官中所有的珍宝、妇女等等——武王登基。这时，他本应该作为皇帝入京、接

受民众的朝拜并颁布法令。然而他却通令天下：在此之前，他先得以适宜的方式与天把一切都安排妥帖。谈到他和天之间的这种王国的建制时他说，山中有位老圣人写了两本书，论述了这种王国的建制。第一本书的内容是新法令，第二本书里有诸“神”的姓名和职务，这些神是自然界这个王国的新官员，就象有意识的世界中的官员一样。武王的国师被派去取这两本书。这位国师本人已经是一个神，一个时下的神。为了成为神，他一生花费了四十多年的时间来研究和修炼。书被取回来了。皇帝沐浴净身，斋戒三日。第四天日出时分，他身着龙袍、手捧新法走了出来。这本书被放在祭坛上，供奉着祭品，然后谢天。接着颁布法令。人民感到惊讶和满意的是，这些法令和以前的法令一模一样。改朝换代时对旧法律本来就只做稍微修改。第二本书没有打开，而是派国师把它送到山上，告知诸神，并且向他们宣布皇帝的谕令。书里有对诸神的任免决定。国师在山上把诸神召集起来。这座山位于新王朝王族的出生地。那些死去的人们聚集在山中，依座次高低排定。国师坐在正中央专门为此而设置的华贵不凡的宝座上。宝座是用八卦布置的。它前面的祭坛上放着皇帝的旗帜、权杖和指挥诸神的令牌，也放着老圣人授命国师向诸神颁布新命令的文件。国师宣读文件。凡是上一个朝代做官时，因为疏忽而招致灾难降临的神都被宣布不配继续做官，被撤去官职。他们被告知：可以去他们想去的地方，甚至可以再返回人间生活，从而在人间重新争得功名。于是被委派的国师分封新的神，并且命令在场的一位神取出花名册宣读。这位神照办了，并且发现第一个就是他的名字。国师表彰他说，是他的品行得到了这种殊荣。这是一位年迈的大师。然后点其他神的名字。一部分是为了新王朝的利益而丧生的神，另一部分是为了上一个王朝的利益进行了战斗或者牺牲了的神。特别是在他们中间有一位王公，是上一个朝代的

军队统帅。他在战争时期是一个能征善战的大将，在和平时期又是一位忠心耿耿、刚正不阿的大臣。在他战死之前，他一直是新王朝的最大障碍。他的名字排在第五，在四座代表四个方位和四个季节的山脉的掌司后面。他得到的职务是巡察与雨、风、雷和云有关的一切事务。然而他却没有上前应命受职，国师不得不再次点他的名并向他出示令牌。他走过来，脸上露出鄙夷的神情，傲慢地立在那里。国师开导他：“你不再是以前那个人了，而只是一个尚无职务的普通的神。我受圣人之托交给你一个职务，拜接这个命令吧！”于是这个神跪倒在地，国师为他做了长时间的演讲，他便被任命为那些司掌雨水和雷霆的神的主管。于是他的工作便是及时造雨；驱散可能引起洪水的云雾；不让风变成风暴；控制雷霆，只用它来恐吓恶神，使它们收敛恶行。他得到了二十四名副官，其中每个人都有自己特殊的巡察任务，每十四天互换一次，在这二十四名副官之下还有其他一些神分管其他部门。中国的五种元素，也有神专门掌管。一个神负责看管火，防止火灾。六个神负责消除瘟疫，以减轻人类社会的负担，使人口得以过量发展。所有的职务都分封完毕以后，把书再转呈给皇帝。这本书还包括历书中关于占星术的部分。中国每年出版两本花名册。一本是官员的花名册，另一本是看不见的官员的，即神的花名册。遇有歉收、火灾、洪水等等，有关的神就被撤职，取消它们的画像，任命新的神。皇帝对于自然界的统治在这里的确是一个组织得完美无缺的王朝。

中国人当中也有一个由下列人组成的阶级，他们只是从事内在的活动；不仅属于“天”这一普遍的国教，而且形成了一个新的教派。这个教派沉湎于思维，试图使自身意识到什么是真的。自然宗教这种第一形态的下一个阶段上——即刚才讲到的新教派——直接的自我意识根据自己的这种直接性自认为是至高无上的

支配者，这个阶段是意识返回自身，要求意识反身自省，这就是道家。这些返回思想和内心、重视思想的抽象的人、同时又有长生不老的企图，想成为纯粹的自为本质。他们一方面先成了道家，另一方面又成了圣贤，实现了目标，并自认为是高一级——即使按照实存和现实来评价——的本质。

这种研究内心和抽象化纯粹思维的倾向在古代中国就已经有了。到了较晚时期，才对道教的教义进行了修订。这项工作主要被归之于老子，一个圣人，虽然年纪比孔子和毕达哥拉斯大些，可是与他们是同时代人。孔子是彻底的道德家，不是思辨哲学家。天这个普通的、通过皇帝的威力而成为现实的自然权力，在孔子这里和道德关系联系在一起了。孔子主要发展了道德这一个方面。

在道教看来，初始变成了思想，变成了纯粹的元素。令人奇怪的是道教里面，即总体里面，出现了三的规定。一创造了二；二创造了三，三创造了宇宙。人一旦有了思维，就立即产生了三的规定。一是没有规定的、空洞的抽象。如果它应当具有生气和灵性，那么必须对它作出规定。一只有包含二在自身之内，它才是现实的，由此产生了三。可是这一通往思想的进步并没有导致建立起更高一级的精神宗教。道教的规定仍旧极端抽象。可以说，道本身并没有生气、意识、精神，而它们完全属于直接的人。对于我们来说，上帝是普遍，但是它又规定自身；上帝是精神，他的存在是智慧。然而这里，道的现实性、生动性还是现实的、直接的意识。它虽然象老子一样已经死去，可是却转换为其他形态，转换为道士，从而活生生地、现实地存在着。

天是元一，是支配者，但它只是抽象的基础，而皇帝才是这种基础的现实，是真正的支配者；同样，关于理的想象也是如此。这种理同样也是抽象的基础，它只有在生存着的人身上才具有现

实性。

### 三、迷信

在尺度的宗教中迷信实际上是它的全部存在，因为实体的权力本身还没有形成牢固的客观性，就连想象的王国——在神的王国中所阐发的这一想象王国——也屈服于皇帝的权力，只有皇帝本人是实体性的现实活动。如果我们因此从比较狭义上去探询迷信，那么就只能考察这种宗教的普遍规定性与内在性和自我意识之间的关系。

因为普遍只是抽象的基础，所以人在其中没有真正的、充实的内在，人没有内在的支柱。只有当自由、理性出现的时候，他才有内在的支柱，因为这时他是要成为自由的意识，而自由则驯化为理性。这种驯化而就的理性确立绝对的准则、义务。如果这些绝对的规定成了具有自由和良知并意识到这些规定的人的内在规定，那么人才有内在的良知的支柱。只有当人把上帝当作精神，知道了精神的规定，上帝的规定才是对理性的本质的、绝对的规定，也就是对人的义务以及人的内在义务的本质的绝对的规定。

只要普遍完全是抽象的基础，人就没有确定的内在性：所以一切外在对人来说都有意义，与人有关，而且是实际的关系。在一般情况下这便是国家宪法，即受到外在的统治。

这种宗教与真正的道德、内在的理性没有联系，因为假如有了真正的道德和内在理性的话，人本身就会有价值、尊严，并可以不受制于外。而这时凡是和人有关的东西，对于人来说都是一种权力，因为人在其理性和道德中没有权力。所以才会有这种无法确定的、对于一切外在事物的依赖性，这种极度的、最偶然的迷信。



这种外在的依赖性完全是由于一切特殊无法和依然只是抽象的普遍建立内在关系而产生的。个人的利益处于皇帝实行的普遍规定之外。考虑到特殊利益而宁可想象一种自为存在的权力。这并不是也涉及到特殊命运的天命的普遍权力。相反，特殊实际上服从于一种特殊的权力。这就是神，因此一个庞大的迷信王国就这样出现了。

所以中国人永远畏惧一切，因为一切外在之物对于他们都有意义，都是权力，都可能对他们使用暴力，都可以侵害他们。特别是占卜术在那里广泛流行。每一个地方都有许多人从事于占卜。他们为坟墓寻找合适的位置、定点，看风水，——他们整个一生都专营此道。如果盖房时另一座房屋在旁，其正面和盖的房子形成了一个角，那么就要举行一切可能的仪式，通过献礼使特殊的权力变得吉利。个人没有任何自己的决定，没有主观自由。

（贺艳玲 译 张继武 校）

## 东方世界

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔

倘若我们要观察这个世界里的国家，我们必须从东方世界说起。语言的传播和种族的形成尚不是历史。历史不是诗意的幻想，神话并不包含历史。只有当抽象的规定和表达法则的能力形成以后，才产生了对外部存在的意识，也才出现了不加幻想地理解对象的可能性。因为史前的活动发生在国家生活之前，所以它们还不是有自我意识的生活。如果对此提出种种设想和猜测，那么这些猜想还不是事实。东方世界把道德的实体性作为它们的核心原则，从而第一次克服了沉没在实体性之中的随意性。道德的规定被宣称为法规，然而这些法规却作为一种外在力量支配着主观意志；一切内在的东西、思想、良心、正式的自由都不存在；法规仅仅以外在方式得以执行，只是作为强制法律而存在。我们的民法虽然也包括了强制性义务：我可能被督促交还他人的财产，或者被督促遵守已经签订的契约。但是对我们来说，道德并不是单纯的强迫，而是情感，是共同的感受。东方从表面上也同样强调这一点。但是即使对道德的内容做了完全正确的规定，内在的东西也还是被外化了。那种发布命令的意志并不缺少，缺少的倒是那种发自内心的行动

意志。由于精神还没有获得内在性，所以它仅仅表现为自然的精神状态。正如外在的和内在的、法律和见识还是一回事一样，宗教和国家也是一码事。宪法从整体上看是神权政治。当世俗的王国仍然至高无上的时候，上帝的王国也是世俗的王国。我们所称的上帝在东方还没有被意识到，因为我们的上帝在冥冥之中，它是超感性的；我们俯首听命，那是因为我们所做的一切来源于我们自身。因此，上帝的法律有自在的效力，而不需要主观的添补。这时人没有看到他自己的意志，却看到了一种全然陌生的意志。

我们已经把亚洲的个别地区作为无历史意义的地区排除在外。有上亚，它的游牧人口在历史舞台上出现的时间短暂，影响的范围也没有那么大。还有西伯利亚。其余的亚洲世界分为四个地域：第一，由黄河和青河形成的大江平原和远亚的高原——中国和蒙古。第二，恒河流域和印度河流域。历史的第三个舞台是乌浒河和药杀河的大江平原、波斯高原和幼发拉底河和底格里斯河的其余平原流域，与其接壤的是近亚。第四，尼罗河的大江平原。

历史始于神权统治的国家——中国和蒙古。两国都把家长制作为它们的原则，只不过方式迥然不同。在中国，这项原则发展为世俗国家生活的有组织的制度；而在蒙古，这项原则则停留在精神和宗教国家的简单形式上。在中国，皇帝即是家长，国家法律部分是法规，部分是道德的规范，结果是内在的法律和主体对于自己意志内容的了解，作为它的内在性和外在的法律条例而存在。由于把道德法律看作国家法律，法律本身具有伦理的外表，所以内在性的范围在这里无法走向成熟。一切我们称之为主观的东西都集中在国家元首身上。他和他的决定关系到全民的幸福和利益。与这个世俗国家相反的是宗教国家——蒙古，其国家元首是被尊为上帝的喇嘛。在这个宗教国家里，丝毫没有世俗的国家生活。

在第二种形态里，即印度，我们看到的是统一的国家组织和象中国一样完整的机构首先解体。特殊的力量被释放出来，互不影响。各个社会阶层当然已经固定，不过这是它们信仰的宗教把它们自然地区分开来的。个体因此越发失去本身，虽然从表面上看它们似乎从自然区分中获得了利益。因为国家组织不再象中国那样由一个实体的主体决定和划分，这些区分便进入了自然状态，成为社会阶层的区别。而最终必然统一这些划分的是宗教的统一性，这样就产生了神权政治的贵族统治和它的专制政体。这里虽然也出现了精神意识和世俗状态的区别，但是正象解除对区别的束缚是重要的一样，宗教上也有孤立思想因素的原则。这项原则包含着高度的极端，即对唯一的、抽象而简单的上帝的想象和对一般感性的自然权力的想象。两者的关系是一种不断的转换，是一种从一个极端到另一个极端的不停的滑动，是一种混乱的不连贯的摇摆，对于有条理有智慧的意识来说，这无疑是疯狂。

第三个重要的形态与中国纹丝不动的单一性和印度摇摇摆摆、无拘无束的动荡相反，这就是波斯帝国。中国是十足的、奇特的东方式国家。我们也许可以把印度和希腊相比，而把波斯和罗马相比。在波斯，神权政治表现为君主政体。君主政体是这样一种政体，它把各个部门集中在最高元首手中。但是元首既不被视为高踞于王位上的纯粹发号施令的人，也不被看作专横的统治者。他的意志是作为一种他的臣民们分享的法律存在的。这样我们就有了一项普遍原则，一项作为一切的基础的法律。但是这项法律本身还有对立面，这正体现了它的自然性。因此，精神本身具有的想象在这个阶段上还是一种完全自然的想象，是光明。这项普遍原则同样是对君主的规定，正象它适用于每一个臣民一样。波斯的精神是一种纯洁的、明亮的精神。民族的观念生活在纯净的伦理之中，仿佛生活在一个神圣的教区。但是这个教区一

方面作为自然的教区还有自身没有克服的对立面，它的神圣中有强制性的规定；另一方面这个对立面在波斯表现为这是一个人民彼此怀有敌意的国家，反映了截然不同的各个民族之间的联系。波斯的统一性不是中国那种抽象的一致，而是被规定用来统治许多不同的民族的。这种统一把这些民族联合在它那具有普遍性的、温和的权力之下，象一轮赐福的太阳普照万物，唤醒它们的生命，温暖着它们的躯体。这种仅仅是根基的普遍性让一切特殊的东西自由自在地宣泄、扩展和分离。所以在这些特殊民族的体系里，一切不同的原则都完全分开了，并且一起继续生存。在这些民族中我们可以找到漂泊的游牧民族，而后又在巴比伦和叙利亚看到了发展起来的工商业、疯狂的肉欲和肆无忌惮的动乱。海岸沟通了与外界的联系。在这个罪恶之地的中心我们遇见了犹太人的精神上帝。他象婆罗摩一样，只为理想而存在，却满怀热忱。凡是其他宗教允许的不同的特点，他都排斥和扬弃。因为波斯帝国能够容忍这些特殊的原则，所以它本身有着生动的对立面，而不象中国和印度那样抽象、静止和自恃。它使世界历史有了真正的转变。

如果说波斯完成了进入希腊生活的外在转变，那末内在的转变则是由埃及促成的。在这里，抽象的对立面被贯通了。这种贯通消除了对立面。这种仅仅是自在的和解其实反映了互相冲突的决定之间的斗争。这些决定还没有能力自我联合，而是把联合的诞生作为自己的任务，把自己变成一个对己、对人都一样的谜，而谜底直到希腊世界才找到。

假如我们根据这些国家不同的命运来比较它们，那么拥有两大河流的中国是世界上唯一持久的国家。征服损害不了这样一个国家。恒河和印度河的世界也保存下来了。思想如此贫乏的地区同样不会消失。但是它的本质决定了它会被混合、被战胜、被压迫。与世界上这两个国家保存到今天相反，底格里斯河和幼发拉

底河流域的那些国家都已荡然无存，留下的最多是一堆瓦砾。因为波斯帝国作为过渡的国家是注定要灭亡的，而里海旁边的各国则成了伊朗和都兰古代斗争的牺牲品。尼罗河畔的那个王国如今葬身在黄土之下，存在于那些一言不发、现在被运到各地去的古尸之中以及那些威严的房子里，因为地面上遗留的只是那些富丽堂皇的坟墓。

## 中 国

历史必须从中国谈起。因为根据史书的记载，它是最古老的<sub>1</sub>国家，而它的原则又具有那样一种实体性，成为这个国家最古老同时又是最新的原则。很早我们就已经看到中国发展到了今天的状态。因为缺少客观存在与主观运动的对立，所以排除了每一种变化的可能性。那种不断重复出现的、滞留的东西取代了我们称之为历史的东西。当各种因素互相结合的前提终于变成了活生生的进展的时候，中国和印度都还处在世界历史以外。实体性的统一与主体自由双方毫无区别和对峙，使得实体不能实现自身反省和取得主体性。于是那种以伦理出现的实体性东西不是作为主体的思想占据统治地位，而是成了元首的暴政。

没有一个民族象中华民族那样拥有数不胜数的历史编纂人员。其他亚洲民族也有古老的传统，但不是历史。印度的吠陀不是；阿拉伯人的传说极其古老，但是它们不是以一个国家和它的发展为依据的。然而这样一种国家在中国有，并且与众不同。中国的传统可以上溯到基督降生前3000年。中国传统的经典著作《书经》以尧的时代为开端，把中国传统确定在基督降生前2357年。这里顺便说明一下，其他亚洲国家的纪年也遥遥领先。根据一位英国人的推算，埃及的历史可以追溯到公元前2207年；亚述历史始于公元前2221年；印度历史始于公元前2204年。那么东方主

要国家的传统一直上溯到基督降生前大约2300年。假如我们把这些数字与旧约记载的历史相比较，一般认为从诺亚洪水到公元纪年，那么就有2400年流逝了。但是约翰内斯·冯·米勒对这个数字提出了重要的异议。他把大洪水定在公元前3473年，也就是说提前了大约1000年。他当时参照了摩西书籍的亚历山大式译本。我之所以要说明这一点，仅仅是因为如果我们遇到了比公元前2400年更大的年代数据，却不知道大洪水一事，那么我们在计算年代时就不必再感到困惑。

中国人存有许多古书和典籍，从中可以了解它的历史、宪法和宗教。吠陀和摩西纪传是类似的书籍，荷马史诗同样如此。中国人把这些书称为“经”，作为他们一切学术研究的基础。《书经》包含着历史，叙述了古代帝王的政府，并且发布了由这个或者那个帝王制定的命令。《易经》由许多图形组成，被看作是中国文字的基础，也被视为中国深邃思想的基础。因为这部书是从一元和二元的抽象化开始的，然后叙述了这些抽象思想形式的具体存在。最后是《诗经》。这是一本各种格律的、最古老的诗歌的集录。古时候，一切高级官吏都必须带着他们地区当年写作的所有诗篇去参加年节。坐在科场中央的皇帝是这些诗篇的评判员。凡是被赏识的诗章均得到公众的赞同。除了这三部特别受到敬重并得到深入研究的经典著作外，还有其他两部不太重要的典籍，即《礼记》（也叫做《礼经》）和《春秋》。《礼记》记述了习俗和对皇帝以及官吏的礼仪，并有附录《乐经》，专门论述音乐。《春秋》是孔子所在的鲁国的史记。这两部书是中国历史、风俗和法律的基础。

这个国家早就引起了欧洲人的注意，虽然那时只有一些不确实的有关传说。人们始终对这个自生自长，仿佛与外国毫无联系的国家惊叹不已。

十三世纪有一位威尼斯人（马可·波罗）首次探访了这个国家。可是人们认为他的叙述荒诞不经。此后，他关于中国幅员辽阔、人口众多的报道都一一得到了完全的证实。据最低估计，中国有一亿五千万人口。另一估计为两亿，而最高估计甚至有三亿。它的疆土从遥远的北方向南一直延伸到印度。东部以汪洋大海为界，然后向西扩展，直到波斯和里海。中国本身人口过密。在黄河和长江两大河流旁边聚集着数百万人口。他们生活在那些舒适的、完全按照自己的兴趣布置起来的木筏上面。这些组织严密的居民和这种渗透到每一个最小细节的国家行政机构，使欧洲人大为惊奇。最令人惊叹的是撰写历史著作的精确无误。在中国，历史编纂人员属于最高官吏。两位始终跟随着皇帝的大臣的任务是：把皇帝的行动、命令和言论记录在便条上，供历史编纂人员以后加工和使用。我们当然不能继续深究这种历史的细节，因为它本身没有发展，所以也许会阻碍我们的进步。这种历史上溯到把伏羲称为文化始祖和中国文明的第一位传播者的远古时期。据说他生活在公元前的二十九世纪，也就是说在《书经》记载的最早年代之前。可是中国的历史编纂人员把这些神话传奇和史前活动完全作为历史的东西处理了。中国历史的第一个地域是西北角落。这是本来的中国，它一直伸展到黄河发源的山脉。因为中国后来才向南方的长江扩展。史书一开始，描述了这样的情形：人们生活在野蛮之中，就是说，生活在森林里，吃地上的果实，穿野兽的毛皮。他们不知道一定的法则为何物。关于伏羲（也许是为了把他与一种新宗教的创始者“佛”区别开来）增补了下面的记述：他教会了人们建造房屋、布置寓所；让人们注意季节的交替和循环；实行物品交换和贸易；创立了婚姻法。他教导人们：理智来自上天。他教人们抽丝、造桥，使用牲畜。关于这一切的起源中国历史编纂人员都不厌其详地做了记载。这以后的历史便



是已有的文明向南方的传播以及建立国家和政府。这个逐渐形成的庞大国家不久就分裂成为许多邦国、互相交战，以后又重新统一为一个整体。中国常常改朝换代。现在执政的朝代通常是指第二十二朝。随着这些王朝的建立和灭亡，国内的各个首都也要改换。有很长时期南京是国都，如今是北京。以前也曾是其他城市。中国被迫与入侵到中国内地的鞑靼人多次交战。秦始皇建造的长城阻止了北方游牧民族的入侵。这座长城一向被认为是一个建筑奇迹。这位皇帝把全国分为三十六郡。他攻击古代文学，尤其是历史书籍和历史研究，因此特别令人注意。这种做法的企图是通过消灭对前人的怀念来巩固自己的社稷。在历史书籍被集中焚烧之后，上百的学者逃进深山，以求保全他们剩余的著作。他们当中每一个被抓获的人，都遭到了和书籍一样的厄运。这次焚书是极其重大的事件。因为尽管如此，还是有不少本来就颇具典范性的书籍被保存下来了。全国各地无一例外。中国和西方的联系大约始于公元后的64年。据说那时一位中国皇帝派遣了一个使节去拜访西方的圣人。20年后据说一位中国将军远征到了犹太。公元后八世纪初，说是第一批基督教徒到了中国，后人还声称找到了他们的遗迹和文物。1100年，据说中国人在西鞑靼人的帮助下消灭了中国北部的鞑靼王国辽东。然而这恰恰给了鞑靼人在中国站稳脚跟的机会。中国人用同样的方式给满洲人腾出了空间。双方在十六和十七世纪交战，结果是现在的朝代夺取了王位。然而这个新的王室没有给国家带来新的变化，与1281年蒙古人占领中国后的情形大同小异。生活在中国的满洲人也不得不钻研中国的法律和科学。

现在我们从中国历史上这些为数不多的日期转向研究那一成不变的宪法的精神。它产生于那项普遍的原则，即：实体精神和个体的直接统一。不过这是遍及这个人口最多的国家的家庭精

神。这里还不存在主观性的因素，即要求发表意见，并把个人意志的自身反省与实体的对抗作为消灭个人意志的权力，或者把这种权力的法律存在作为它本身认为自由的存在。普遍的意志直接通过个人意志来行动。它对于自身与实体的对峙毫无所知。它还没有把这个实体当作反对自己的权力。例如犹太教里，人人皆知要把热心的上帝作为对个人的否定。在中国，普遍意志直接命令个人意志做什么，个人意志则照办，同样毫无反映、毫无自主地服从。假如它不服从，那么它就脱离了实体。因为这种脱离不是内心的思考促成的，所以它也就不会卷入对内生的惩罚，而只会卷入对外在生存的惩罚。这个国家总体之所以同样非常缺少主观性因素，是因为从另一方面看，这种因素根本没有建立在思想的基础上。因为实体就是主体，是皇帝，他的法律构成思想。尽管如此，思想的贫乏不等于随意。随意本身具有丰富的思想，就是说是主观的和灵活的。而这里是普遍的东西才有效，实体还没有软化，还是自己的老样子。

对于这种关系做了进一步表述，使之更加符合观念的是家庭。中国政府就完全建立在这种伦理关系上。客观的家庭孝敬是国家的标志。中国人认为自己既属于他们的家庭，同时又是国家的儿子。在家庭内部，他们不具特性，因为他们所在的实体单位是血缘和自然的单位。在国家内部，他们同样缺乏特性，因为国家内部占统治地位的是家长制。政府的任务仅仅是落实皇帝预先制定的措施。皇帝象父亲一样，掌管一切。《书经》里阐述了五项义务，作为尊崇不变的基本关系：1)君臣，2)父子，3)兄弟，4)夫妇，5)朋友。这里不妨顺便说明一下，中国人把“五”这个数字当作固定数字，就象我们经常使用“三”这个数字一样。他们有五种自然元素：空气、水、土、金和木；他们设想有四个方位和一个中心；凡是建有祭坛的圣地都是由四个土丘和中间一个土丘

组成的。

家庭的义务具有绝对的约束力，而且有法律规定。当父亲走进厅堂时，儿子不得与父亲攀谈。他必须从门边象挤似地走进去；没有得到父亲的许可，他不能离开房间。如果父亲死了，儿子必须守丧三年，酒肉不沾，中止他经营的业务，即使是国家的事务。因为他不得不回避这些业务。就连刚刚执政的皇帝在这段时间里也不理朝政。守丧期间，家里不得签订婚约。五十岁时才能从这种极其严格的守丧规定中解脱出来，以免居丧的人形体消瘦。对于六十岁的人更加从宽。而七十岁的人就只限定丧服的颜色了。罗尔德·马卡特尼见皇帝时，皇帝六十八岁（中国人把六十年作为一个固定的整数，如同我们的一百年）。他不顾年迈，每天早晨步行去看望他的母亲，表示对她的尊敬。新年庆典甚至在皇帝的母亲那里举行。皇帝只有先向母亲表示敬意以后，才能接受宫廷大臣的朝贺。皇太后始终是皇帝的第一个和忠实的顾问。凡是与皇室有关的事情，都以皇太后的名义颁布。儿子的功绩不属于他本人，而属于父亲。有一次，一位宰相请皇帝给他去世的父亲封谥，皇帝就让人颁发了一个证书，上面写着：“饥荒曾毁灭了国家，你的父亲把稻米分送给需要它们的人，何等仁慈！国家曾处于堕落的边缘，你的父亲冒着生命危险保卫了它，何等忠诚！国家曾把管理的重任托付给你父亲，他立法严明，和毗邻的君主和睦相处，并维护我朝廷的权利，何等贤明！所以我封给他的谥号是：仁忠贤明。”这里归功于父亲的一切，都是儿子所做的。用这种方式祖辈通过他们的后嗣（我们那里正好相反）取得了荣誉称号。但是每个家庭中的父亲必须对子孙的违法行为承担责任。各种义务都是由下而上，却没有从上往下的。

中国人的头等大事就是生儿育女，以便死后儿孙们能够在他们的葬礼上表示最后的敬意，缅怀他们，并祭扫他们的坟墓。即

使一个中国男子可以娶好几个妻子，也只能有一个做家庭主妇，其他几个妻子的孩子必须完全象尊重亲生母亲一样尊重她。如果一个中国男子的妻妾都没有生育孩子，他就可以收养儿子，为的是传宗接代。因为每年祭扫父母的坟墓是必不可少的义务，所以这里每年哀号不断。一些人为了倾吐他们的痛苦，有时在墓地逗留一至两个月。刚刚去世的父亲的遗体经常在家里放置三到四个月。任何人在此期间不得在椅子上安坐和躺在床上睡觉。中国的每一个家族都有一个祠堂。全族的人每年在此聚会一次。祠堂里悬挂着曾显赫一时的祖先的画像，而那些对于家族来说不太重要的男男女女的名字，都写在牌位上。于是全族人一道进餐。比较贫穷的人由比较富裕的人来招待。据说一位大臣信奉了基督教，因此受到了他那个家族的大肆迫害。和父子之间的关系一样，兄弟之间的关系也被规定下来。年长的有权要求被尊重，虽然程度很低。

如果想论述宪法，那么这种家庭的基础就是宪法的基础。因为虽然皇帝占有政府的法律，高踞于国家总体的顶峰，可是他以父亲对待孩子的方式行使权力。他是家长，集全国的敬畏于一身。因为皇帝同样是宗教和科学的领袖，这一点以后还会详细谈到。皇帝这种父亲般的关怀和他的臣民们的精神——他们象无法跳出伦理上的家庭圈子、无法为自己获得独立的公民自由的一群孩子——把这个整体变成了国家，变成了政府和这样的一种行为举止：它既是道德的，又是绝对客观的，就是说，是明智的，然而没有自由的理智和想象力。

皇帝必须享有最高的敬畏。由于他所处的地位，需要他亲自治理国家。他必须亲自了解和指导国家的法律和事务，虽然法庭帮助减轻了这些事务的压力。尽管如此，他那赤裸裸的专横没有多大的活动范围，因为一切按照古代的国家准则进行。他连续不断的、约束性的巡视同样是必要的。所以，皇太子得到了最严格

的训育。他们锻炼身体，从小学习各种科学知识。他们的教育是在皇帝的监督下进行的，很早就被告知：皇帝是一国之主，务必在各方面树立第一流的、无与伦比的形象。皇太子每年接受一次考试。事后向对此至为关心的全国人民公布一份详细的报告。因此中国能够得到最伟大、最优秀的君主。可以用下面的话来形容他们：所罗门的智慧。特别是现在的清朝以其精神和身体灵活而著称于世。芬乃龙所著的《太里马格》问世以来就一而再、再而三地被提及的君主和君主教育的典范，在这里找到了自己的席位。欧洲是不会产生所罗门的。可是这里有着产生这种政府的土壤和必要性，因为它作为全民的公正、福利和安全而建立在等级链条上第一环的唯一的推动力上面。人们告诉我们：皇帝的行为举止是最简单、最自然、最高贵和最明智的。他生活在已经意识到的尊严之中，履行着年轻时就被敦促执行的义务，没有沉默的骄傲，没有令人生厌的表现和狂妄的举动。除了皇帝，中国实际上没有优等阶层和贵族。只有皇室的太子和大臣的公子才有一定的优先权。这不是由于他们的出生，而是由于他们的地位。除此之外，人人平等。只有那些机敏的人才能参政。要职全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。

下面要谈的是国家管理。这里谈不上宪法。因为应当这样理解宪法：个人和社团具有独立的权力，部分与他们的特殊利益有关，部分与整个国家有关。这里想必没有这种因素，因此只能谈论国家管理。中国是绝对平等的国家。现存的一切差别只有借助于国家管理才有可能实现，并且通过每个人赋予自己的尊严在管理中达到很高的程度。因为统治中国的是平等，而不是自由，所以专制是必然出现的政府形式。我们这里的人民只有在法律面前和牵涉到他们私有财产时才是平等的。那么如果对我们言称自由

已经存在了的话，除此以外，他们还有许多利益和特殊要求必须得到保障。可是在中国，这些特殊利益没有取得自身的权利。政府一切从皇帝出发。皇帝则把政府作为官吏或大臣的等级集团来管理。这些人有两种类型：文官和武官。后一类即我们的军官。文官的品级高于武官，因为中国的文明程度高于军事水平。官吏均接受学校教育。为了获取基础知识而设立了初等学校。象我们的综合性大学一样的高一级教育设施，大概没有。那些想成为国家官吏的人必须通过几次考试，通常是三次。凡是以优良成绩通过了第一次和第二次考试的人才被批准参加第三次，即最后一次考试。这一次皇帝亲自出席。奖励是：谁幸运地通过了考试，立即批准他进入最高的政府内阁。尤其要求掌握的科学知识是国史、法学和礼俗知识以及对于组织机构和行政管理的了解。除此以外，大臣应当具备作诗挥洒自如的艺术才能。特别是从阿贝尔·雷米萨特翻译的长篇小说《玉娇李》——一对表姐妹当中，可以认识到这一点。书中介绍了一个青年人，他完成了学业以后努力要取得显职。就连军队里的军官也必须具有学识。他们也得经过考试。不过如上所述，文官享有高得多的威望。逢有重大节日，皇帝由两千名学者，即文官，簇拥着出场，武官的数目相等（全中国约有一万五千名文官和两万名武官）。那些还没有得到聘请的大臣们仍旧属于宫廷。每逢春秋的盛大节日来临，皇帝要亲自耕种的时候，他们必须到场。这些官吏分为八个品级。一品是皇帝身边的大臣，二品是各省的总督，依次类推。皇帝是通过由大臣组成的行政机关来施政的。内阁是最高机关，是由最有学识和才智的人组成的。其他各部的部长均从内阁挑选、政府事务极为公开。官吏禀告内阁，内阁把事情呈报给皇帝，然后在宫廷报纸上公布皇帝的决定。皇帝也常常因为自己犯的错误而自责。如果他的太子考试成绩不好，他就大声训斥他们。政府各部以及全国各地都

有一名监察官：科道<sup>①</sup>。这位监察官必须向皇帝报告一切。这些监察官不会被撤职，十分可怕。他们严格地监察涉及到政府的一切事情和大臣的公私行为，并且把报告直接呈送皇帝。他们也有权利向皇帝提出劝诫或者批评。中国历史上出现过不少榜样，都是些有思想、有勇气的优秀科道。有一位监察官向一位暴君进谏，却被严词驳回。可是他没有动摇，而是再一次去向皇帝进谏。他预料到了死亡，就叫人同时抬着棺材一起前往，以便死后装入此棺。据说其他的监察官曾被刽子手的帮凶打得皮开肉绽，连一个字都说不出来，却还用血在沙子上书写他们的谏词。这些监察官本身形成了一个法庭，监察着整个国家。大臣也要对他们万一疏忽了的所有事情负责。假如发生了饥荒、疾病、谋反、教乱，他们必须上报。但是不能坐等政府的一系列命令，而是要立即采取行动干预。整个行政机构就是一张张开的官视网。聘用了官吏去监察公路、河流和海岸。一切都安排得极其周密。尤其对河流十分谨慎。《书经》里面记载着不少皇帝关于这方面的命令，目的在于保证国家免遭洪水之害。每座城市的城门都有哨兵驻守。道路通夜被封锁。官吏们在任何时候都有责任向上级机关汇报工作。每一位大臣总归有义务每五年报告一次他所犯的错误。报告的真实性则由监察官的检查部来保证。如果犯有大罪而没有招认，大臣及其全家要受到最严厉的处罚。

这一切表明皇帝是中心，一切都围绕着他转动，一切都回归于他，所以国家和民族的福利取决于皇帝。行政机构的所有等级多少是按照一个成规来工作的。这个成规在升平时期变成了一种安逸的习惯。形式单一，四平八稳，就象大自然的进程一样，一如既往地走着自己的道路。只有皇帝是生气勃勃、永远清醒和主

---

<sup>①</sup>清朝时称监察御史为科道。——译注。

动行动的灵魂。假如皇帝的个性不具备上述特点，即完美的德行、十二分的勤奋，既不失掉威严，又干劲十足，那么一切都要退步。政府会自上而下地出现瘫痪状态，成为疲沓和专横的牺牲品。因为除了皇帝从上面行使的监督权力以外，不存在其他合法权力或规章制度。督促官吏们汇报自己履行职责情况的不是自己的良心，不是自己的荣誉感，而是外在的规定和严格维护这种规定。在十七世纪中叶的革命中，当时执政朝代的最后一个皇帝非常温和和高尚。可是，由于他性情柔顺，政府的缰绳松弛了，暴乱以必然的方式发生了。叛乱者把满洲人引进了国家。皇帝自尽，以免陷入敌手。他还用自己的鲜血在女儿的裙边上写了几句话，指责他的臣民不公正。他身边的一位大臣掩埋了他，然后在他的墓前自杀。皇后和她的随从人员也自杀了。被围困在一个边远省份的皇室最后一个太子落入了敌人手中，被处死了。他周围所有剩余的大臣也都自杀身亡。

基于家长制政府的原则，臣民被当作未成年的孩子。没有印度那样的独立阶级或阶层必须保护的切身利益。因为一切要由上至下来领导和监督。所有的关系都通过法律条例被牢牢地固定着。自由的情感，特别是道德的立足点被牢牢地固定着。自由的情感，特别是道德的立足点被彻底抹杀了<sup>①</sup>。家庭成员之间必须怎样表达情感，已由法律形式做了规定。违者会招致严厉的惩罚。在这里需考虑的第二个因素是几乎是奴隶制的家庭关系的外在性。每个

<sup>①</sup>附注：可以看出，这里的“道德的立足点”的含义是严格的。正象黑格尔在《法律哲学》中给它下的定义一样，是指主观性自己决定的立足点，是对于好和善的自由信仰，因此读者不要误会，如果不断地谈到中国人的道德、道德的政府等等的活，这里“道德的”一词是指它广泛和通常的含义，仅仅表示规章或者是对良好行为举止的规定，没有强调内在信仰的因素。——原注。



人都可以出卖自己和他的孩子。每个中国男子都可以购买他的妻子。只有第一个妻子是自由的人，诸妾都是女奴，可以在抄家时象孩子和任何一件别的东西一样被没收。

第三个因素是：惩罚往往是体罚。这种做法在我们这里是有损名誉的。可是在还没有名誉感的中国不是这样。一顿痛打最容易被忘记，然而对一个有名誉的人来说，这是最严厉不过的。他不愿意被看成一个感官可以被触摸的人，它具有更加细微的敏感性的其他方面。但是中国人没有认识到名誉的主观性。他们受的管教多于惩罚，就象我们这里的孩子一样。因为管教通向自新，惩罚包含着真正的对自己的行为不能负责。体罚的动机只是对于惩罚的恐惧，而不是不公正行为的内在性，因为这里还不能把对行为本身性质的反思作为前提。在中国人那里，一切违法行为，不论是在家庭内部，还是在国家内部，都对身体外部进行处罚。对父亲或者母亲不恭敬的儿子，对兄长不尊重的弟弟，都要遭到棒打。如果正义在儿子这一边，而他抗辩说他受到了父亲不公正的待遇，或者弟弟抗辩说他受到了哥哥不公正的待遇，那么他就要被人用竹板打一百下，被流放三年。要是他做了不公正的事，那么他就要被绞死。如果儿子举手打了父亲，他就要被判处此刑：用烧红的铁钳把他的肉从身上撕下来。夫妻关系象所有的其他家庭关系一样极受重视。不贞行为受到严厉谴责。然而由于妇女深居简出，这种事情极少发生。如果丈夫不爱他的妻子而偏爱数妾中的一位，妻子为此控告了他，他也受到类似的谴责。在中国，每个大臣都可以用竹板打人。连最上层的人、最高贵的人，部长、总督、甚至皇帝的宠儿都受到用竹板殴打的体罚。事后皇帝仍旧象从前一样是他们的朋友，他们自己看起来好象完全没有经历过这件事一样。以前，当最后一个英国派往中国的使节在许多王公和他们的随从人员的带领下离开皇宫回家去的时候，典礼官为了清道，竟举起皮

鞭不由分说地猛揍所有的王公和贵人。——谈到无根据的指控，则不加区分是蓄意的行为还是无意的或意外的事件。因为意外事件和蓄意行为同样可以归罪。如果误杀了人，即判处死刑。这种对意外事件和蓄意行为不加分别的做法引起了英国人和中国人之间的纠纷。因为如果英国人受到了中国人的攻击，要是一艘战舰认为受到了攻击而进行自卫，结果把一个中国人打死了，那么中国人通常要求处死开枪的英国人。凡是和罪犯有任何方式联系的人，尤其是反对皇帝的罪行，都要一起被杀害。所有的近亲也被拷打致死。印刷下流文章的人和他们的作品都要以同样的方式受到法律的制裁。在这种情况下，私人复仇欲望发生的变化是特殊的。关于中国人可以说，他们对于侮辱极其敏感，极富报复心。为了复仇，受侮辱的人不能谋杀他的仇人，因为杀人犯的全家都要被处死。于是他就自己伤害自己，以此把对方置于死地。人们不得不把许多城市里的井口缩小，防止人们再投井自尽。因为如果有人自杀了，法律规定要对此进行最严格的调查，查明死因是什么。自杀者的所有仇人都被捕受刑。最后查出侮辱者，他和他的全家便被处死。在这种情况下，中国人宁可自杀而不杀害他的仇人，因为他反正得死。但是在第一种情况下还可以依礼而葬，还可以抱有他家得到仇人家产的希望。这就是遇到无根据指控或有根据指控时的可怕情形，行动时否定了一切主观自由和道德存在。摩西法律中也还没有详细地区分恶意、过失和作为宣战借口的事件，不过为误杀他人者设立了他可以前往的避难所。在这方面，中国对上层阶级或下层阶级一视同仁。有人曾在皇帝面前诽谤了一位屡建奇勋、赫赫有名的国家元帅，他因为别人指控的违法行为而受到了惩罚；任务是察看谁不清扫街巷里的积雪。在法律关系上还应当提到产权上的变化和推行与此相连的奴隶制。组成中国人主要财产的土地直到后期才被看作是国家财产。从这个时

期起规定庄园收入的九分之一上缴皇帝。后来也产生了农奴制，人们把它的实行归之于秦始皇。秦始皇在公元前213年修筑了长城。他让人焚烧了所有记载着中国古代人民权利的书籍。他把中国许许多多独立的邦国置于他的统治之下。正是他的战争使得被占领的国家变成了私有财产，其居民成了农奴。在中国，奴隶和自由民之间的必要差别并不大，因为在皇帝面前人人平等，就是说，大家一样卑微。由于不存在名誉，在别人面前谁都没有一种特殊的权力，所以自卑意识占统治地位。这种意识本身容易转化为堕落。中国人的道德败坏与这种堕落有关。他们以只要有一点儿可能就进行欺骗而闻名。朋友欺骗朋友，如果欺骗没有成功，或者被对方识破了的话，谁也不因此生对方的气。此外他们还采取一种狡猾和奸诈的方式，使得欧洲人和他们交往时不得不加倍小心提防。道德堕落的意识也表现在佛教如此广泛流行。这种宗教把虚无看成是至高无上的和绝对的，看成是上帝，并且把鄙弃个性当作尽善尽美来提倡。

我们现在来研究中国宗教这一个方面。在家长制的情况下，人本身的宗教修养是简单的道德观念和品行端正。绝对的东西本身一部分是品行端正的抽象而简单的准则和永久的公正，一部分是它们的权力。除了这些简单的规定以外，自然界和人类的一切其他关系以及主观情感的所有要求全部被舍弃了。中国人在他们的家长制专制政体下不需要和最高级活动有这样的中介。因为教育、道德法则和礼节以及皇帝的命令和统治都包含了这种中介。就象是国家元首一样，皇帝也是宗教领袖。因此，宗教在这里显而易见是国教。喇嘛教没有发展成国家，而是包含了宗教，把它当作自由的、思想上的、漠然的意识。所以中国的那种宗教不可能是我们所讲的宗教。因为对我们而言，宗教是精神的内在性本身，因为精神本身想象着它最内在本质的东西。所以在这些范围以

内，人类也摆脱了国家关系，能够在逃进内在性的同时挣脱世俗统治的控制。但是中国的宗教不是处在这个发展阶段。因为真正的信仰只有在个体本身完全不依赖外在动力的地方才有存在的可能。在中国，个体没有这种独立性特征。所以它在宗教上也是不自主的，即依赖于自然界的客体，其中最崇高的是上天。收成、季节、丰产、歉收都取决于这些自然界的客体。皇帝作为首脑，作为权力，单独接近上天，而个体就不是这样的人。是皇帝在四次祭祀仪式上呈献祭品，率领宫廷臣仆感谢上天恩赐的收成，祈求上天赏赐谷种。按照我们上帝的意愿或许可以赋予这个上天自然界主宰的含义。（例如我们说：上天保佑我们。）不过中国的情形还不是这样。因为这里单独的自我意识是作为实体东西存在的，是皇帝本身，是权力，所以上天仅仅具有自然的含义。耶稣会教徒虽然在中国作了让步，称基督教的上帝为天，可是他们因此在教皇那里受到了其他基督教教团的控告。教皇就派遣了一位红衣主教前往中国。这位红衣主教死在那里。此后被派去的一位主教下令：应该用“天主”这一称呼来代替“上天”。与天的关系也是这样想象的：个人和皇帝的善良行为带来恩惠；违法行为则招致灾难和一切不幸。所以中国宗教还含有巫术的因素，就是认为人的行为是纯粹的决定因素。假如皇帝行为正派，那么情况只会朝好的方向发展，上天一定会降福的。这种宗教的第二个方面是，正象人与天的关系的一般方面体现在皇帝身上一样，皇帝也把这种特殊关系完全掌握在他手中。这就是个人和省份的部分福利。这些省份都有听命于皇帝的天灵（“神”）。皇帝只崇拜上天的普遍权力，而自然王国的诸神却遵守他的法律。因此他也同时成了上天的真正的立法者。人们为那些以各自方式受到尊崇的天灵建造了塑像。这都是些丑陋的偶像。它们还不是艺术品。因为其中没有表现出任何有才智的东西，所以它们只是令人惊骇的，

可怕的、消极的。它们守护着各种元素和自然事物，就好象是希腊人的河神、水妖和树精。五种元素中的每一种都有它的守护神，它被用一种特殊的颜色区分开来。据说中国皇朝的主人也依赖于—位守护神，更确切地说，这位守护神的颜色是黄的。可是每个省和每个市，每座山和每条河同样都有某一个守护神。所有这些神灵都位于皇帝之下。每年出版的国家户口簿里都登记着委托守护这条溪流或那条江河等等的官吏和神灵。如果发生了灾祸，那么这个神灵和大臣—样被撤职。天灵们拥有不计其数的庙宇（在北京约有一万座），里面有许多僧徒和修士。这些僧侣过着单身生活。中国人逢有灾难都征询他们的意见。可是除此以外，他们和庙宇都不很受敬重。英国的使节马卡特尼甚至于被安排在庙宇里住宿，因为人们把庙宇作为客店来使用。有一位皇帝曾让这种寺庙的几千人还俗。这些僧侣必须回到平民生活中去，所得收入必须缴税。这些僧侣占卜算卦，念咒驱魔，因为中国人沉湎在—种无止境的迷信之中。这种迷信正是建立在内在缺少独立性的基础之上，把精神自由的对立面当作了前提。每做—件事，比如确定房屋或者坟地以及同样的建筑物的位置，都要征求算命先生的意见。《易经》里画着某些表示基本形状和基本范畴的线条，所以这部书也被称为命运之书。这些线条的组合被赋予某种意义，预言就以此为基础被演绎出来。或者把许多小棍扔到空中，根据它们降落的方式来预先决定命运。凡是我们认为—是偶然的东—西以及自然的联系，中国人都试图用巫术来推导或者实现。所以这里也表现了他们的愚昧无知。中国的科学也与这种缺乏独特的内在性相关。

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—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。皇帝本人站在文学的顶峰。一个私有的咨询委员会编审皇帝的法令，目的是使它们的写作风格优美。于是这个工作成了一项重要的国家事务。大臣在发布法令时必须注意文字风格完美，因为形式应当和优秀的内容相符。国家最高机关中的一个便是科学院，其成员由皇帝亲自考核。他们居住在宫殿里，部分是秘书，部分是国史编纂人员、物理学家、地理学家。只要一有制定新法律的建议，科学院就必须提交报告。它必须为古老设施的历史撰写序言，或者如果事情牵涉到外国，那么它被要求叙述这些国家的情况。皇帝亲自为这里撰著的作品作序。在近代皇帝当中，乾隆以其科学知识尤为著名。他本人的著作很多，更主要的是由于他出版了中国典籍就显得更加突出。领导校正印刷错误委员会的是一位皇太子。作品经过所有人的手以后，再回到皇帝手中。凡是犯有错误的人，会受到严厉处罚。

如果一方面科学似乎受到了最高尊重和爱护，那么另一方面它们恰恰缺少内在性的自由土壤和促使他们从事理论研究的、真正的科学兴趣。一个自由的、理想的精神王国在这里无立足之地。这里可以称之为科学的东西，具有经验的性质，主要服务于国家利益和国家以及个人的需要。仅书面语言的形式就是科学培养的一大障碍，或者宁可反过来说，因为真正的科学兴趣不存在，所以中国人没有更好的工具来描述和表达思想。众所周知，他们除了有声语言以外有这样一种书面语言：它不是象我们这里一样标明各个声音，不是把口述的有声语言展示在眼前，而是些用符号表示的观念本身。这在一开始似乎是一个很大的优点，使得很多伟大的人物赞叹不已，其中也有莱布尼茨。可是这恰好是优点的反面。因为首先要观察这种书写方式对有声语言产生的作用。那么正是由于两者脱节，在中国人身上所起的作用有着很大的缺陷。因为我们的有声语言首先是通过这种途径发展和确定

的，即：文字必须找到用于各个音素的符号，我们则通过阅读来学习它们的准确发音。中国人缺少这种有声语言的符号手段，所以他们无法把语音的修订发展成一定的、可以用字母和音节表示的声音。他们的有声语言是由少量单音节词组成的，这些词被用来表达不止一种的意义。意义的区分唯一受到部分取决于上下文、部分取决于重音的快速或慢速、较轻或较响的发音的影响。中国人的听觉为此被训练得十分灵敏。所以我发现“PQ”按照不同的发音有十一种不同的意义：“玻璃”、“沸腾”、“糠粮食”、“剖分”、“泡浸”、“烹调”、“老太婆”、“奴仆”、“慷慨的人”、“聪明的人”、“一点点”。关于书面语言，我只想强调它对于科学发展所起的阻碍作用。我们的书面语言非常容易学习，因为我们把有声语言分解成大约二十五个音素（通过这种分解确定了有声语言，限制了可能出现的声音的数量，摒除了含糊不清的中间声音）。我们只需要掌握这些符号和它们的组合。中国人必须学习的不是这一类的二十五个符号，而是几千个。有人声称，为了运用而必须掌握的数目是9353，甚至是10516，倘若再加上新采用的单词。而用来表达书籍中出现的观念及其联系的词汇数量达八万至九万。至于科学本身，中国历史仅仅包含了完全确定的事实，没有任何判断和推论。法学同样只是阐释一定的法律，伦理学则仅仅陈述一定的义务，对探究它们内在的根据毫不关心。然而中国人也有哲学，其基本定律已经相当古老。譬如“阴阳”<sup>①</sup>这部命运之书论述了“生”和“灭”。这部书里出现了一元和二元的非常抽象的观念。所以中国哲学似乎和毕达哥拉斯学说一样，从同一个基本概念出发<sup>②</sup>。其原理是

①这里指《易经》。——译注。

②见黑格尔关于哲学史的讲座。——原注。

理智，称做“道”。这是万物之本，万物之源。要认识它们的形式，对于中国人来说也是最高深的科学。不过它们与进一步涉及到国家的学科没有关联。老子的著作，尤其是他的《道德经》颇有名气。孔子在公元前六世纪拜访了这位哲学家，以表示对他的敬重。虽然每个中国人都可以随意研究这些哲学著作，也还是有一个特殊的学派，自称“道士”或者“道的崇拜者”。这些人远离平民生活，他们的想象方式上混杂着许多狂热和神秘的东西。因为他们相信，谁得到了“道”，谁就据有一种完全可以被认为是强大的普遍手段，它可以提供一种超自然的力量，使得人因此获得升天的能力，永远不死（类似我们这里曾经谈到的一种万能生命酏）。孔子的著作我们也比较熟悉。中国把编纂经书归功于他。除此以外，他还有很多关于道德的论著，形成了中国人生活方式和行为举止的基础。在孔子的代表作里——这部著作已经译成英文，——虽然可以找到正确的道德格言，但是其中不乏兜圈子、反思和回旋。这部著作并没有超乎寻常。至于其他科学，它们不是被看作科学，而是被当作实用的知识。中国人现在在数学、物理和天文学方面远远落在后面。以前他们在这些方面曾享有盛名。当欧洲人还没有发现许多事物的时候，他们已经认识了它们。可是他们不懂得加以利用，例如磁铁和书刊印刷术。特别是后者。他们仍旧把字刻在木板上，然后印刷，对于活字毫无所知。他们也自称比欧洲人先发明了火药，但是耶稣会教徒不得不给他们浇铸第一批火炮。至于数学，那么他们也许很懂得计算，可是不了解这门科学比较高深的方面。中国人也长期被当作伟大的天文学家。拉普拉斯曾经研究过他们在这方面的知识，发现他们有一些关于月蚀和日蚀的报道和记录。这些当然还不能构成科学，而那些记录也是不确切的，实际上根本不能作为知识。《易经》里提到在一千五百年以内曾出现过两次日蚀。最好的证



明是——正象中国的天文科学一样——几百年以来那里的日历都是由欧洲人编著的。最初还是中国天文学家编写日历的时候，常常对月蚀和日蚀作了错误的陈述，结果编制的人招致了杀身之祸。欧洲人赠送给中国人的望远镜虽然作为装饰品被架起来了，可是他们除此之外不知道使用它。中国人也从事医学研究，但是是作为一些纯粹经验性的东西，与根深蒂固的迷信相连。这个民族在模仿方面具有非同一般的灵巧，不仅仅运用在日常生活中，而且也运用在艺术上。它还没有能够成功地把美作为美来表现。因为在美术上它缺乏透视和阴影。即使中国画家象模仿其他一切事物一样把欧洲的画像摹拟得十分逼真；即使他也清楚地知道，鲤鱼有多少鳞片，树叶有多少切面，不同的树木形体如何以及它们的枝叉有什么特点，崇高、理想和美丽也不是他艺术和灵巧的土壤。另一方面中国人过于骄傲，不想从欧洲人那里学习什么，虽然他们常常不得不承认欧洲人的优点。广东一位商人让人造了一条欧洲式轮船，可是在总督的命令下船又立即被拆毁了。欧洲人被当作乞丐来对待，因为他们不得不远离家乡，在国外寻找生计。与此相比，欧洲人正因为有才智，也还没有能力模仿中国人外在的、非常自然的灵巧。因为他们的清漆、金属加工、尤其是在浇铸时保持相当薄度的艺术、瓷器制造以及许多其他的技巧，至今还没有人能够达到。

这就是中国民族各方面的性格。它的特征是：凡是属于精神的东西，自由的伦理、道德、情感、内在的宗教、科学和真正的艺术，都离它很远。皇帝对人民讲话，始终带着威严和父亲般的仁慈以及温柔，而人民本身却只有微不足道的自尊心，认为生下来就是为了给皇帝的政权拉车的。沉重的担子在它看来是必然的命运。卖身为奴，吞咽奴隶的酸馒头，它也不觉得可怕。自杀当作复仇的工具。遗弃婴儿，则是普通而常见的事。这一切都表

现了对己、对人极其缺乏尊重。如果不存在出生的差别，每个人都能得到最高荣耀，那么这种平等就不是内在的个人通过斗争而获得的含义，而是低级的、还没有形成差别的自尊心。

（贺艳玲 译）

## 中国——神话哲学

弗里德里希·威廉·约瑟夫·冯·谢林

在言及佛教的传播时，提到中国的名字还是头一遭。佛教传入中国是很晚的事。所以，仅以佛教解释中国之本质是说不出所以然来的。中国之本质从其根本上来说与我们至今还持有的一个观点相悖，即所有民族的发展都要经历神话过程。中国是古老的，它没有效法任何一个神话民族，在它的想象中看不到有其他民族神话的影子。我们可以说：在众多同样古老的神话民族中间，中华民族是一个绝对没有神话的民族，它的发展仿佛完全脱离了神话运动，而转向了人类生存完全不同的另一个方面。对于许多国家和民族，神话过程发挥了巨大的威力，而唯有中国却是一个伟大的、独特的例外。这不可能不引起我们的严肃思索。因为这个唯一的，可又实实在在的例外足以推翻一系列其他事实证明的理论。

中国之本质不同于禅宗或者说佛教。禅宗或佛教可以被看作对极端多神论的一种抑制，是与多神论相反的理论。它通过反对神话过程中的多神论却证实了神话过程本身的威力和强制力。禅宗佛教是与多神教相对立的一种一元学说，在这种意义上人们也可以称它为一神教。然而在中国，坚定的无神论取代了一神

论和多神论，在那里根本没有任何宗教原则。

在此实际上有两种现象需要加以说明：1)中国人意识中绝对的非神话性；2)中国人意识中似乎有彻底的非宗教性。

有关第一点，我们可以用几句话来回顾一下我们自己早期的发展：(1)多神教的出现和民族的形成是同时的，从某种程度上是同一的；也就是说，没有神话，便没有民族。(2)在绝对史前时期，即在民族形式之前存在一个相对的非神话时期。因为，神话是同民族一起产生的。根据上述观点，我们可以得出以下结论：说什么“中华民族”，是不正确的。因为中国人并不是一个民族。应该说，他们仅仅只是一个人群，而且中国人也不把自己看作是众多民族中的一员，而自视为独立于其他民族的人（从某种意义上说，他们的想法有道理，他们确实与众不同）。既没有内在的需求也没有外来的压力促使他们构建为一个民族。我们将看到，所谓没有内在需求，是因为他们摆脱了神话过程；所谓没有外来压力，是因为他们的人口占全人类的足足三分之一，英国人的最新统计表明中华帝国的人口为三亿。鉴于中国人不是其他民族意义上的民族，可以说中国人是绝对史前人类所留存下来的一部分。如若如此，那么在中国人的意识中肯定能够找到支配绝对史前人类的原则。因为中国人意识中的这种原则背离了宗教和神谱系过程（也没有变成神话过程的开端和第一原则），所以它在中国人的意识中不可能具有宗教意义。如果我们的解释正确的话（我在这里所说的仅仅是假说而已），那么中国人的意识就违背了神话过程的法则，他们只坚持一种唯一的原始原则，其代价是放弃了这一原则中的宗教意义。不过，我还要说明，神话过程的法则实际上也只有假说的意义。它所说的只不过是：如果应该产生一个神谱过程或一种现实的宗教，那种支配最早意识的唯一的原則就必须受到限制，它得服从于一个更高的原则并被这一

更高的原则所取代——现实地被取代。倘若在过程的压力下人类意识对各种各样出路的寻求也表现为一个过程的话，可是如果它只坚持一个唯一的原则而否认过程是一个神谱过程或否认那个唯一的原则是上帝确立的原则，那么所谓的过程又怎么出现呢？所谓的过程岂不是从一开始起就变成了纯粹的否定，而且并不是对多神论的否定，而是对宗教意识的否定。如果我们对中国人意识的假设由可能变成现实的话，那么，必定会出现如下两种情况：第一，中国人意识中有一种全权的、唯一的宗教原始原则，如同还没有分裂的人类的意识。第二，这一原始原则的意义发生了变化。其原始的宗教意义还闪烁可见。因为假如不是这样的话，这一原则的同一性便无法得到证明，同时，也无法说明，为什么同是这个原则却使其他民族走上了神谱和宗教的道路，而唯独中国却背离了宗教呢。

为了更清楚地表达我对此的看法，我想说明，*religio* 这个词本身具有一般和特殊二层意义。*religio*的本意是指任何一种与神圣这一概念或忠贞不渝的情感相关联的义务。这一点在下列拉丁文警句中得到了解释：*hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco.*<sup>①</sup>。这里的所谓一般也可以说是这个概念的形式。从这层意义讲，宗教存在于一切事物之中，当然也存在于与神没有丝毫联系的事物之中（至少不是直接的并直接感受到的联系）。如从狭义或者说实质意义上来理解，不难看出这个概念与神有真正的直接关系。我们已经假定过，作为神话进程前提的原始宗教有可能背离宗教的道路，从而失去原有的宗教意义。可以更加确切地说，只要这一原则仍保持着形式的宗教意义，那么它就失

---

①拉丁文：在这片土地上，信仰是我生命的一部分；在这里，我乐于承担信仰的义务。——译注。

去了实质性的宗教意义——这是可能的，或者说是可以想见的。

从原初的意义上来说，一切义务都是对上帝的义务。任何形式的义务都来源于那个实质性的、唯一原初的义务，尽管其间会有许多中介。我们曾经称那种实在的、唯一的意识原则为确立实质性上帝的原则，由此可见，上帝与这一意识原则密切相关。反过来说，正是由于这个原则，人才真正地从一开始起就对上帝负有义务。所以，除非人的意识消亡，否则这个原初义务永远不会消亡。然而，这种情况却真的发生过，发生在我们曾经提到过的那些完全解体而只呈人类形式的种族之中。他们不知道权威，不懂得把一种不可见的权威当作凌驾于他们之上的可见的权威，因此他们的生活没有任何群体制约。所以说，只要人的意识还存在，这种原初义务就不会被取消，即使其本来意义发生了变化。这样看来下列情形是完全可能的：义务乃是对原则的义务，或者人的意识从一开始起就同这个原则紧密相联；然而，原初意识到的就是上帝这一原则现在变成了另外一个原则，也就是说，人的意识从一开始起就作为上帝（狭义和实质意义上的上帝）而对原则负有义务。这样，意识便把同样的原则当作一种别的原则而对它负有义务，如前所说，意识是以约束性的宗教方式做到这一点的。

我们一定能够——以便回到我们的本题上来——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。这种替代物得具有同样的唯一性和同样的原初义务。它虽然并不直接是上帝，而是别的什么，而且也不表现为真正的宗教原则，可是它仍然存留着基本义务，因而人们不能否认它的渊源仍是原初的、实质性的宗教原则（也就是我们所说的：在已不是真正宗教的那些东西中，原初的宗教意义依然隐约可见）。

此外，上文所述的那个原则的前提是：它只有失去或放弃了实质性的宗教意义之后，才可声言自己的唯一性。因此，中国人

的意识中的原则虽然实质性意义已经改变，但是它仍然具有原初性的、具有宗教意义的至上威力。

由此，我们似乎可以证明这样一种可能性，即：虽然中国本质不仅象我们至今一直所宣称的那样只是非神话性的，而且是完全的反神话的，但是我们仍然有可能将它同一般的神话进程协调起来，或者说可将它们联系起来。

据此，可以认为，中国的本质与人类意识都接受的一般的神话进程并不矛盾，而只寻找到另一条出路，一条逃避神话后果的出路，尽管其方式有所不同，如同我们在其他方面所知道的那样，因为中国的特性一直是与众不同的。然而，即使有这种特性上的与众不同，但是由于已经有了认识这种特例的可能性，因此人们就可能预见到，这种特例在现实中也会发生的。因为世界精神的特点本是使一切真实的可能性得以实现，并愿意或允许有最大可能的现象总体性。这便是世界的进程，单是其进程的缓慢性就使我们不得不相信，任何一种真实的可能性都会得到实现。对于“一切真实可能的都是现实的”这一基本原则，有些人提出了异议。他们认为，如此说来每部小说岂不是就成了(或一定成为)现实的故事。持此异议的这些人只能平庸地想象那些完全抽象的至观的可能性，而对哲学上的可能性所知甚少，甚至是一无所知。

然而，把与神话相悖的中国本质和一般的神话进程联系起来，这种可能性受到一定前提的制约。要证明中国人的意识具有这些前提，这与其说是哲学的任务不如说是历史的使命。

我们就以中国人不构成一个民族作为研究的出发点。这就是说，民族这个统一体包含着人与人之间和部落与部落之间的无比广泛的联系，而中国人不把自己视为地域性的、个别的统一体，相反，他们把自己看作无所不包的统一体。中国人成了人类，他们感到自己在其他民族之外，超然于他们之上，其他民族虽然现

实上并不臣属于中国人（中国人根本就不认为有此必要），但是根据中国人的观念，这些民族都是臣属于他们的。如果说中国人不是一个民族的话，那么他们存在和生活的原则便是那种支配史前没有分化的人类意识的排他性原则。但是中国人意识中的这种原则没有经历宗教——神话过程，就象我们所了解的一样，中国完全游离于神话运动之外。如果说这一原则背离了神话过程，它就谈不上有什么宗教意义。反过来说，只有在这一准则放弃宗教意义，并在意识中获得其他某种意义之后，它才能谈得上有它抽象的排他性。我们认为，只有以此为代价，这个排他的原则才能拒绝更高的原则，并同时使自己置身于神话过程之外。

现在我们要来看看，上述观点在中国人的意识中是否能够得到证实。这就是说我们要研究一下中国人意识的真正内容，通过引述事实可以看出，我们的设想是臆想编造呢，还是确实如此。

中国人称他们的国家为“天之帝国”或“中央帝国”（这里您已经可以看出原初原则的思想）。在中国的所有智慧和道德中“天”是至高无上的概念。哲学家毕尔芬格（他那个时代著名的哲学家）<sup>①</sup>写了一本至今还值得一读的书《*de Sinarum doctrina morali et politica*》<sup>②</sup>。他在这本书中说：Non est multa mentio Dei in libris sinicis<sup>③</sup>（如果他说中文中根本没有上帝这个词，那就更准确了），ejusdemque<sup>④</sup>，他继续说 *interpretatio inter Europaeos quosdam controversa*<sup>⑤</sup>。

---

①毕尔芬格（Bilfinger, Georg Bernhovd 1697—1750），德国哲学家、数学家和有关天文、物理学和神学论文的作者。——译注。

②拉丁文：《论中国人的道德和政治能力》。——译注。

③④⑤拉丁文：在中文典籍中没有有关上帝的思想，因此，欧洲人对这个问题的看法在某种程度上说不尽相同。——译注。



意思是说：中国书籍中用来解释上帝的词，在欧洲人中定会引起一场争论。不管怎么说，他承认在中文里上帝这个概念是通过一种解释，更确切地说是通过一种引伸才形成的。他们这一看法与耶稣会会士有关。耶稣会的会士们把中国看成落入他们手中的一个省。他们有意维护中国智慧的声誉。然而按照他们的制度，他们根本不会承认，这样一个如此庞大的帝国竟然没有宗教。他们不愿听任在欧洲很早就有并一直流行的看法，即：中国的所谓宗教实际上就是无神论。对此毕尔芬格说：欧洲人对中国典籍中关于上帝的解释看法不一。但是他又说，中国典籍里可以找到某些提及上帝的地方，作为例证他引证了中国人的道德学说。他说，中国人一直受到这样的教育：我们应努力重建原初的由天培植的纯真，我们应该敬天，我们决不允许有任何蓄意违反天意的想法，我们要心安理得地遵从天的旨意，等等，不一而足。这里，天（也只有天）是统摄万事万物的概念，当然它也统摄生命。这类的引述还可继续下去，不过根据上述的事实我们无需特别的论证便可以断言，中国人的原始宗教是一种纯粹的天的宗教。这就是说，中国并不缺少其他民族所共有的神话过程的一般前提。这种原始的天的宗教（即没有分化的人类的第一根纽带）同样也是中国意识的起点，但恰恰正是因此而遭到不幸。那时的一元早该被二元所取代。可中国意识排斥任何二元，至今它仍然执守于第一原则<sup>①</sup>的排他性，坚持着它那个独特的天，也就是说，迄今为止，天已成了第一原则。因此它不会再给神以地盘，不允许出现更高的力量，因为有一个更高的力量出现，那个第一原则势必要被从天上赶下来。因此它就不得不使意识摆脱神，使自己外化和世俗化。这样在这种外化和世俗化的形象中，我们看到的天的

<sup>①</sup>中国置身于神话运动之外，它反对任何二元。波斯曾进入神话阶段，直至可能出现泛神主义，它才开始反对神话运动。——原注。

原则也就是中国人生活和国家<sup>①</sup>中统辖一切、支配一切的原则。下面的阐述将说明这一点。

从纯历史的角度看，作为一个国家，中华帝国似乎是一个历史的奇迹。在世界所有的国家中中国是最古老帝国。它一直保持自己的独立，显示了其不可动摇的生活准则。中国虽然两次被征服（一次是13世纪被西部的鞑靼人或蒙古人所征服，另一次被东部的或是满洲的鞑靼人所征服），可是它的宗法制度、道德、习俗、国家机构在本质上没有改变。从其内涵来说这个国家至今仍然保持着四千年前的面貌，仍然恪守着它原初时作为基础的那些原则。新近有人认为：中国现在规模的帝制，即完全独裁的君主制建立于约公元前200年。可进一步的研究证实：这个所谓第一个皇帝秦始皇只是一个在他之前的或者说是最古老的国家形态的复制者。臣服于王朝的诸侯以及各类官员都得是顺从驯服的臣子。当然他们也找到一些方法以求某种程度上的独立。然而，任何想独立的企图都会受到权力本身的镇压，这里显示出传统观念的威力。尽管其间不是没有反叛或权柄的更迭，但是皇权绝对至上这一观念与中华民族同样古老，它不是在发展的过程中产生的，而是在这个民族诞生之日起就有的一种观念。间或也有对这种观念的反抗，但这只是由于它偶然的松懈所造成的，它随即便得到了恢复，由此可见，它是中华民族的内在本质。既然它和这个民族同时诞生，那么，同样也只可能和这个民族一起消亡。千百年来中华帝国的不可摇撼，它的本质特征的稳定不变使近代研究中国的一位哲学家<sup>②</sup>得出这样的结论：一个从一开始就支配这个帝国并贯穿帝国始终——同时在不断出现内部纷扰和外来影响下的

①根蒂尔说，天与皇帝之间存在着内心的联系。——原注。

②文德施曼，世界历史进化哲学家。——原注。

情况下仍然使帝国恪守它——的原则一定是一个强有力的原则。这一原则是如此的强大，外来的东西只能在自己的教化范围内维持一段时间，很快就被这一原则固有的同化力量所同化并从属于它<sup>①</sup>。中国两次被征服，但中国总以他们的法则和生活方式战胜了征服者。这些观点表明，在这里起决定作用的不是仅仅由主观意见或协议所产生的东西，不是人为构造的东西，而是某种强有力的东西。在这一点上我同意上述观点。然而在此之后作者又提出了一个这样的问题：在现在已变得颓落、平庸、迂腐和干巴巴形式主义的中国人的生活中仍然依稀可见，继续存在的那个强有力的原则究竟是什么呢？对此他回答：这个原则不是别的，就是最古老的家长制原则，即父亲的权力和威严至高无上的原则。当然我并不否定父权原则本身的力量；我承认，这一原则在中国具有重要的意义和深刻的影响；我也承认，它是原初的原则，是最早的基础，而且家长制乃是人类生活的起点。但是，假设在中国人的体制中没有比家长制更高的范畴，那么问题应该是：为什么中国人的生活没有离开这个起点，为什么中国与后来纷繁多样的、范围广泛的发展几乎毫不相干呢？或者我们说，为什么家长制的影响和势力维持了数千年之久？对此不可再用家长制的权力来解释，否则便陷入解释的循环。

除此之外，我们已经谈到过中国人意识的不幸。但是中国人的意识也发生了翻天覆地的巨变，原本内在的，完全控制意识的

---

<sup>①</sup>中国人最忌讳与其他种族通婚。为了发展茶叶种植业，1812年巴西政府曾在里约附近开辟了一个中国侨民区。这些人收入很高，所以就定居下来。然而他们在那里却找不到中国女子为伴，所以不愿意结婚。这个侨居区因此灭绝。现在，在印度，（加尔喀达·马德拉斯）和圣毛里求斯也有中国劳工。由于找不到同族女子，他们一旦赚了一笔钱，便重返家园。因为中国政府只允许男子，而不允许女子移居国外。——原注。

那个原则发生了外化；然而这种外化不象其他经历神话过程的民族意识中发生的外化一样，它不是一种相对的外化，而是绝对的外化。用一句话来说：对于中国本质，生活和存在的真正解释是：*religio astralis in rempublicam versa*<sup>①</sup>，那个天的宗教原则在一个尚需进一步解释的过程中变成了国家原则。原先被当作宗教原则压制着意识的威力，现在被当作治理国家的原则。在天的宗教中它作为内在原则具有排他性，现在在国家之中，它则成了具有排他性的外在原则。

同印度的宗教制度和任何一个生活在宗教礼仪重压下的民族一样，中国的国体建立在一种同样盲目的、中国人意识无法克服的迷信的基础之上。对中国人的意识来说，原先天的那位至尊的统治者变成了尘世帝国的同样是那样至尊的统治者；尘世帝国就是改头换面的天国。在这个帝国之中存在着绝对的集中——要是出现了神话过程的话，这种绝对的集中在其发展巨变的原初就应该被克服——被外化和世俗化，并被置于矛盾之外，因此就成了绝对的，一直无法克服的集中。中国叫中央之国就是出自这个原因。中心、中央、天的全部权力均在于此。

排他性的原则可以分为两种方式：1)对内，它以一般存在的空泛维系着一切而不容忍任何自由的多样性。作为这种一般的存在，它没有任何差别，没有等级之别，尤其没有社会等级的划分。在中国没有世袭的贵族，也没有其他由于出身而特殊的等级。一切差别皆由官职和在国家中所起的作用而定，任何人都可一视同仁地得到任命。皇亲国戚只能分享皇帝的殊荣，一旦皇帝驾崩，他们也随即降为平民百姓。一切权力，一切权威仅仅在皇帝手中。在中国，只有得到皇帝赏识的人才有地位可言。在皇室之下，虽然有士，即学者构成了帝国的第二等级（更确切地说，

<sup>①</sup>拉丁文：对天的信仰变成了对国家的信仰。——译注。

第二阶层)但是,士也不是世袭的。这里只有衔位之差,而无等级之别。按学问的高低士分成许多不同的品级。那些记忆力好,并对各自领域知识的掌握得最好的士组成最高的、直接在皇帝身边的智囊团。科学与学问的效用仅仅在于对国家有益。自从十世纪中国人发明印刷术(或者是一种类似印刷术的方法)以来,最高智囊(翰林)还负责监督书籍发行,并只准许印刷被认为有益的书籍。从一些派往法国学习耶稣会课程的中国人口中可以得知,这都是些什么书。这里,不妨从一本德文书中摘录一段话:

“他们(中国人)说,可以印的书是掌故、道德学说;或者是有直接用途的技艺发明。年轻人应该秉承父业,兢兢业业。凡出人头地者,都有机会名载籍册,耀祖扬名;凡是不谋生计而只有思想的人,会受到各种各样琐事的干扰,而不得不放弃一切沉思冥想。这样,他们爱好思考人们之间关系的癖性也就变得无害了。在中国,每门科学,任何一件国家事务都有背熟的章程。诗歌、自由的发明、任何真正优美的艺术如果没有上司的认可,就会黯然无光。学者仍完全附和政府。这里看不到竞争,大家的工作千篇一律。商人或艺术家就更不如学者了,他们不能坚持或表示自己具有独立存在的意志和自豪,一言以蔽之,他们不可表露出独立性。每一个人都要把皇帝的宗教作为法定的东西接受下来,如同每一个英国人都必须遵守宗教考查法一样<sup>①</sup>。但他到底真信假信就另当别论了。这里的一切,甚至包括耕地文化和工业都依赖于书籍、传说和警察。”

从上述的叙述中可以看出,虽然欧洲国家在不同的时代也试图对科学和精神文化进行钳制,可没有一个国家能达到中国这种程度。当然我并不是为了说明这一点而摘录这段话的,而为了形

<sup>①</sup>宗教考查法,在英格兰和爱尔兰,关于信奉指定的宗教才能担任专职的法律,1567年颁布,1828年废除。——译注。

象地说明在中国国家有至上的威势。千百年来，国家用这种压制力量阻碍和扼杀了一切自由发展。这就是说：如果B服从于更高的原则A，B是一个过程、一种变化的根据，那么这个绝对设定的（排除一切对立的）根据便是绝对稳定性和绝对不变性的根据。也正因为如此，中国真地变成了看得见的天，因为它确实象天一样静止，一成不变。所有内战、混乱，甚至是外来的征服只是在短暂的时间里使它发生震撼，接着的总是一切恢复原样。世界上那些最古老的帝国都消失了，亚述，米底<sup>①</sup>，波斯，希腊和罗马等帝国早已没落。然而中国，却象不知其源头的河流始终在从容地流淌着，在千百年这样漫长的岁月中竟然丝毫没有失去光彩和威严。

原则的排他性首先是内在的，但是作为一个排他的（至上的）原则，中国国家的这一原则又不仅仅是内在的，同时也是外在的，这时它是完全绝对的。

那些把中国皇帝只当作中国皇帝的人，对中国人皇帝的概念可以说是含混不清的、完全不恰当的。皇帝是世界的主宰，他不象奥斯曼帝国的苏丹，波斯王国的国王以及一些东方国家可笑而又傲慢的君主（如印度），只是自命为世界的主宰，他是真正的、名符其实的世界主宰。中国皇帝之所以是世界主宰，因为天的中心，中央和权力都集于他一身，因为在天之中心的帝国的周围一切都被动地围绕着它。对中国人说来，这决不是东方式的夸张也决不是一个东方国家礼仪的规定。在中国不可能有两个这样的皇帝，这不是偶然的，这是皇帝内在本质决定的。他唯我独尊，上天之权力实际上就体现于他。而天的权力决定着天上的一切活动，当然也决定尘世的一切活动。中国人把这种最高统治者完全理解为

<sup>①</sup>米底帝国，古代国家，在今伊朗西北部。公元前625年立国，公元前352年覆灭。——译注。

现实的血肉之身，因此他们确信，整个的自然都随着这位血肉之身的思想、意志和行为而运动。如果人民遭到大灾祸，如果天象险恶或不同寻常的暴风骤雨，皇帝马上引咎自身，并在自己的思想、愿望或习惯中寻找自然活动反常乖戾的原因：因为如果他天纲不乱，保护着真正的中心，自然界就不会有任何越出常轨之举。一个古代著名皇帝的祈祷被完整地保存了下来。这是他在一次长达七年的大旱中多次祭天无效时所讲的。他说：天啊，我奉献的所有祭品都没有打动您。无疑是我自己给百姓带来了如此巨大的不幸。恕我冒言相问：您对我的人品有何不说？是我的宫殿过于富丽堂皇，是我的宴席过于奢靡，还是法律允许的我的宫妃过多？我愿意隐居，节俭，节欲，以此来改正我的错误，如果这还不够，我将听任您的裁决。据历史记载，祈祷马上被天所接受，一场大雨从天而降，随之而来的是一次前所未有的好收成。在不久以前，即1818年5月14日，北京的东南方狂风大作，暴雨如注，北京全城一片可怕的黑暗。第二天皇帝就发布告谕。他说，昨晚他彻夜未眠，这场可怕事件给他造成的惊恐现在仍使他心悸不安。他仔细思考，会不会由于他在治国中有所疏忽而对此事件负有责任；是不是他忽略或没有发现他的大臣们的不端行为。于是他命令他最忠诚的臣民公正不阿地向他指出他和他的的大臣们的不是。

我援引这些实例是为了证实我的观点，按中国人的观念，整个自然的宁静和秩序都以皇帝、他的行为和意愿为依托，他不只是他统治的那个国家的主人，而是世界的主宰。1839年7月13日巡抚大臣兼湖广总督林则徐会同广东的一些高级地方官对近来日趋严重的鸦片走私颁布文告（正由于此，维多利亚女王才认识了林则徐并同他打交道）：“我天之帝国居万邦之上，神威无边，乃汝等所不及也。”在这份文告中他们这样颂扬皇帝：“伟大的皇上宏威齐天，统辖万域，哪怕是天涯海角，万物都受到他的恩

泽”（前面曾说英国距中国至少两千万里）。

这里令人琢磨不透的是，中国人的学说怎么会这样想象，即把天的一切权威都赋予既不是永生的，又不完美无缺，甚至会犯错误的这样一位尘世的统治者。这样，又回到了如下的问题：曾经是精神性的天之世界为何转化为尘世的帝国呢，看来这是一个连耶稣会教士也无法解开的疑团。在这个问题上我们不要指望得到任何历史的启示。上述中国人意识的不幸还可以在中华帝国一个普遍的象征中找到痕迹，这就是强大聪灵的龙。这是一种有翼的蛇或飞龙。从中人们想象到物质世界的全部力量、一切元素的强大精神（也包括物质世界的精神）。龙被看作国家的神圣象征，是国家权力和庄严的象征。作为圣典之一的《易经》有这样一段话说到龙：“它哀叹自己的骄傲，因为骄傲使它失去方向，它本想冲入天空，却坠入大地的怀抱。”强大聪灵的龙乃是已成为相对的原则，然而它却想坚持作为绝对的原则。于是便有了龙的骄傲、升腾，和冲上天空。如果在宗教进程中（从宗教角度看）已经变得相对的东西还想坚持自己的绝对性，把自己抬高到不恰当的地位，它必将坠落。为了坚持自己的绝对性，它不得不离开天空，降到地下，不过，这时它只是世俗化了的、下凡的天。一本有关基督教的书也运用了同样的形象：“天空上发生了争斗，老龙在天空中无栖身之地被抛下界来”救世主说：“我看到撒旦（他同时被称作尘世之王）从天而降，犹如一道闪电。”举出此例与其说是表示它与中国的原则意义相同，不如说是对二者进行比较，因为同基督教相比，迄今为止一直是宗教原则的中国的原则不得不把自己解释为一种世俗的原则。人们可以看出：在中国人的意识中有一种对于变革，坠落的感受。通过这个过程，纯粹的天变成了尘世的天。这仿佛是中国入世界观中阴郁的一面。原来的天的主宰只体现在皇帝这个可见的统治者身上。只有皇帝和天



保持直接关系，其余的世界只有通过他跟上天保持联系。他是唯一可以给上天奉献祭品的人。天之主宰没有派牧师作为他的代表，而是派了这么一个君主。出于可以解释的原因耶稣会教士竭尽全力地把中国的制度说成原始的神权政治。但是事实证明恰恰相反。人们只能说，中国皇帝的权力是宇宙政治，一种完全变成世俗统治的神权政治。Un univers sans Dieu<sup>①</sup>是对中国的唯一正确的解释。在中国人看来，西方人祈祷的是天的神灵<sup>②</sup>；而他们只崇拜天。皇帝乃是天的人格化，在他之上只有世界秩序的，即天的非人格化的原则（如果要把这一原则由相对的变成绝对的，只有把人格化的东西非人格化。）。中国皇帝不同于西藏的达赖喇嘛。达赖喇嘛是一个具有世俗权力的高级教士，而中国皇帝仅仅是一个纯粹的世俗统治者。在Eusebii praeparatio evangelica<sup>③</sup>中有如下一段离奇的叙述：有这么一个叫Serer的民族，在这个民族中，没有盗窃、谋杀，没有通奸等，但是同时也没有寺院和僧侣（Serer是否是希腊人和罗马人对中国人的称呼，对此有些权威人士曾表示怀疑；克纳普罗特<sup>④</sup>、A·雷姆萨特<sup>⑤</sup>等人的最新研究完全消除了这个疑问）。事实上，在佛教传入之前，中国没有僧侣，即使翻遍中国最早的文籍，也找不到任何表示僧人的文字和符号。中国原本是一个根本没有僧侣或者说是一个绝对非僧侣的国家，要确切把握中国的特性，这一点是不容忽视的。因此中国的不同之处就在于很早就实现了完美无缺的，完全世俗化的体制，而没有任何教制。中文的天是唯一代替上帝的字。

①法语：一个没有上帝的宇宙。——译注。

②I·S·A·雷姆萨特，《鞑靼研究》第379页。——原注。

③拉丁语：《关于福音的传播》，作者恩塞宾斯。——译注。

④尤里乌斯·克拉普罗特，德国东方学家和探险家。——译注。

⑤S·A·雷姆萨特，法国东方学家。——译注。

如果要把天理解成物质性的天空，这就错误地理解了敬天。所谓敬天，所敬的对象原初是穿透一切、推动一切的天之神灵。天之神灵和一个自由的按意志和天命行事的、不仅非质料的而且也超质料的造物主有天壤之别。中国人对另一个概念Shang-thi（上帝）的解释是很有问题的，其意是最高的皇帝（supreme seigneur<sup>①</sup>）意为天师或天之主宰（Thiantsoi），是耶稣会教士创造并在布道时引进中文的，中国人的文籍中并无此词。从这个意义上说，在中国的宗教典籍中，在中国的全部学说和智慧中根本不存在上帝这个概念。如上文提到的历史学家（A·雷姆萨特）所述，在中国人以及他们的先师和立法者孔夫子看来，宗教根本与幻想无关，也就是说，他们认为，宗教完全是非神话的（是排斥酒神的）。<sup>②</sup> 经过宗教原则的彻底转变和世俗化，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达到的纯理性的境地。中国人达到的这种精神境界成了真正的摹本，近来有些人（也许他们并不明白该如何使全世界中国化）孜孜不倦地以求达到这种境界，他们试图使宗教变为一种道德义务，特别是试图使宗教为国家的目的服务。从这个意义上，人们可以称中华民族为非宗教的民族；甚至可以说，中华民族以彻底的无神论为代价换取了摆脱神话过程的自由。当然，我这里所说的无神论并不是指对上帝的正面否定，而是指在中国人看来，上帝根本不是进行讨论的或直接意识的对象。在他们那里，上帝已变成了完全另一样东西，即变成了国家和纯粹外在生活的原则。但这一变化本身可说是一次变革的结果。这次变革表明，中国人的意识并不是没有受到神话过程的侵袭，而只是不声不响地屈从

①拉丁文，最高统治者。——译注。

②中国的宗教没有任何激情可言，事实上仅仅是政治性的。说这种激情的缺乏自远古以来便有，未免有点过于奇特。——原注。

了变革的结果。他们把尘世帝国看作下凡的或者说是异化了的天国。这一点说明中国人除了崇拜帝国的象征以外，还敬仰和崇拜祖先之灵。崇拜祖先之灵是中国人道德及全部生活的一个本质部分。要想理解这一点，必须首先明白，按照中国人的想象，逝者的灵魂都进入天国，而活着的人只能通过可见的统治者与天国取得联系。

到现在为止，我们一方面考察了中国人宗教和全部思想方式的非神话性；另一方面我们又探究了中华帝国体制的稳定性和牢固性（虽其间有内部反叛，甚至是两次完全被征服）。这两方面所显示的问题只有作出如下的解释：完全停滞不动的前神话意识原则和排除任何多样性的一元，在其意义发生变化的时候，即彻底地变成外在的东西的时候，却仍然保持着自己的绝对性，这时它成了中国人外在总存在的纯粹原则，也就是说，成了国家的原则。但是，中国文化又从另一个方面呈现出一个至今仍令人感到玄奥难解的谜，即便套用上面的这番解释，似乎也无法解开此谜。

在中国语言中似乎还富有天的全部力量，即原初的那种统辖一切、绝对地支配、主宰万物的权力。首先，这种语言完全由诸多单音节、即诸多的单音素所组成。这些单音节中的每一个音节毫无例外地都具有这样的特性，即它们都是由一个辅音或双重辅音开头，又都以一个单元音或一个双元音，甚至以一个鼻音结尾。其次，依据最新的研究成果，这种语言的整个语汇由不到 272 个单音节基本字构成（原先的计数是 300，最多不超过 400）。中国人要用这么些字来满足一切难以想象的描述需要，以极其细微的层次差别来描述自然对象，道德生活和社会生活，这实际上是做不到的。于是他们很自然地不得不用同一个音节表达完全不同的对象或者用一个基本字如拉（la）、气（Ki）、拍（Pe）、车（Tsche）、乘（Tschen）、骑（Tschi）等来表达十种不同的、

相互没有丝毫联系的含义。在口语中，词义的区别通过不同的声调和变调，通过富有乐感的抑扬顿挫或上下文来表现；在书写时用字的不同搭配来表现不同的含义，其数量是不确定的，可至少也有80000个。根据A·雷姆萨特的计算口头用字只有272个。通过四声的不同也只可达到1600个字（因为并不是每一个字都有清晰的四声之别）。口头语言的贫乏和书面语言的丰富真可谓有天壤之别！

对于中国语言的单音节特性，A·雷姆萨特不愿无条件地赞同。他说过，虽然在人们说一个字时，我们并没有听到接连的几个音节，然而许多单个的字没有任何意义，只有当它们重复或与其他字组合时才有意义。因此，这些字应该算是双音节的。此外，另一些字虽然是单个的或本来有自己的意义，但是在与其他字组合时却失去了本身的意义，这类字也应该属于双音节。雷姆萨特所引用的这些例子虽然证明了中国语言中有组合词，但不能证明其真正的根，即词根是多音节的。雷姆萨特认为，如果中国语言和其他语言一样，有一些以变格和变位来表现人称和时态的特殊词类，而且这些词如果能与主词溶合在一起，那么中文或许也会象其他语言一样是多音节的。然而（为方便起见，我们以希伯来语为例），虽说第二人称现在时 *Kataita* 是词根和表达第二人称 *atta*（你）的溶合，但是去除所有的前缀和后缀之后，或者说去除了一切表示变化的附加成份之后，它仍旧是多音节的。有人试图在其他语言中（比如希伯来语）追溯现代语言词根单音节的起始，也就是说（希伯来语）词根的前两个辅音只含基本意义，而第三个辅音则表现变化或基本意义，这种把（希伯来语）多音节词根归于单音词根的做法是行不通的，在所有语词中，没有任何一个单音节词根是这样形成的。有时看来这种解释似乎可行，但是这里蕴含着—个比这种解释更深刻的关系，显然，这

一解释属于这样一种体系，它只允许一切以纯机械的和单调的方式前进，只允许以一种解释来应付万事万物；而根据真实的理论，其解释则和事物本身一样纷繁多样。

假设有可能把某种多音节的语言（比如希伯来语）还原为单音节词根，那么这种还原后的语言就不再是希伯来语。因为希伯来语的本质就在于其全部的语言系统都是以双音节词根为基础的，双音节乃是其整个语法和一切特点的基础。如果取消希伯来语的双音节，就等于取消这种语言本身。假如把语言的形式看作一个从单音节到多音节的发展过程，多音节恰恰是多音节语言区别于原始语言的因素，是它脱离原始语言的契机。若是取消这种语言的多音节，那么它也根本就不是这种语言了，因为当我们想对它进行解释的时候，却失去了解释的对象。比如说，假如人们把印度人的神话归结为一神教，那么这个印度人也就不再是印度人了，因为印度人之所以是印度人，就是于他们信奉多神教。认为多音节语言均始于单音节语言，简直成了一种时髦的看法（只能是时髦而已），它主要起自一些中国语言的崇尚者。其实中国语言的所谓单音节性的原因就在于单个的字几乎毫无意义，没有任何随意发挥的自由。中国语言的那些字原只是通过抽象才产生的；然而在原初产生时，它们并不意指抽象的部分——就好象我们虽然可以把一个现成的物体机械地肢解为部分，但这些部分本质上并不意指部分，而是指整体本身——中文的每一个单字原本没有意思，没有自为的存在，只有在说话时（即通过音调的变化）才获得含义。抽象地看一个字可能有十种甚至四十种含义，如我们把单字从全体中抽出来，它便自失于虚空的无限之中。这里实际上已经涉及到关于中国语言全然没有语法或语法形式的问题。之所以会出现这样的问题原因在于一个脱离了关系和全体的单字，人们看不出它属于哪个语法范畴，它既可作名词，又可作动

词，形容词或副词。这就是说，正因为它什么都可以是，所以实际上它什么都不是，即：它不是自为的存在——无论它是单个的还是抽象的。它仅仅是存在于关系之中，与全体相联系的某种东西。我们已经习惯于其他语法词汇的独立构成，以至于我们只看到这些词汇而忽略了语言本身，或把语言看成与先于它而存在的语汇的一种联系。可实际情况相反，语言一定先于单字，这不是指时间的先后，而是指的本质。这么一来中国语言更符合我们的观点，它使我们看到单字根本不能独立于语言，几乎是绝对地包含在语言之内。这里，语言先于单字，单字在语言中亦不是单词。人们把单词理解为独立构成的、自为存在的语言成分。因此，说中国语言由单音字构成，是不完全正确的，这样说实际上设定了根本没有的东西为前提。因为如前所述，单字本来并不是单词，它只有言语的痕迹和要素；也正因为如此，音素和声音对于语言来说也没有独立性，尽管它们似乎一副自为存在的模样；它们只是一些只有在整体中才获得意义的要素。在中国研究方面威廉姆·琼斯<sup>①</sup>显然没有A·雷姆萨特学识渊博，但由于他长期滞留印度，并在那里供职，所以有更多机会听中国人说话。他说，中国人说话富有音乐韵味，很象富于乐感的朗诵，但完全不强调语法。对语法的强调使一个字作为一个整体而存在，它赋予字以独立性，不强调语法的语言都必定是单音节的，所以中国人把外来词也分解成单音节的字。如中译本《新约全书》中 Jesus Christus 被译成耶稣克利斯都 (ye-sou-Ki-L -sse-tou) 中国话里没有 R 这个音。所以他们只能用 Kilistus 来代替 Christus。起首的音节必须变成 Ki-Li 两个音节。同样 stus 也变为 sse, tou 两个音节。我们看到了中国语言中有一股不允许单字具有独立性的力量，它

<sup>①</sup>威廉姆·琼斯，英国东方学家、理学家，曾大力推动西方的东方学研究。——译注。

甚至剥夺外来词的独立性；使之服从于自己富有音韵的统一体。它犹如一股磁力流组合和控制着中国语言的要素，同时把它们置于这样一种关系之中，即：一个要素是另外一个要素的必要补充，负载并牵扯着另外一个要素。如同受磁力控制的每一个铁屑微粒，它只能存在于整体之中，一旦脱离整体，马上就不存在了。整体维持着对于部分的绝对优先性。中文的单字还没有摆脱约束而取得独立性，所以中国话里不可能有后来摆脱了束缚的语言那种通过技巧和细心才避免的冗长赘语，因为在这些语言中单词扩展了自身并且发挥出一种自为的力量。在中国语言中，必须要对要素作出严格的安排，因此，中国语言是世界上最洗炼的语言，至少可从它最纯洁和最古老的风格上看出这一点。没有任何一种语言象中国古老典籍中的文字那样简短精炼。按照耶稣会教士的说法，书中的思想好似相互挤压在一起。因为从本质上说，中国话与其说是发音的语言，不如说是音乐语言。所以我们可以把一本有关音乐的中文书的内容作必要的改动用来解释中国语言：音乐使各民族达到和谐一致，（通过音乐各族人民可以相互理解）；音乐消除了语词的不一致性。

我们到此的考察说明，人类必定曾采用过一种共同的原始语言，以后在人类统一的史前时期向人类分化为各个民族的过渡时期中产生了语言的纷乱。只有在词的自由发展受到遏制的情况下，原始语言普遍的统一性才能得到维持。这种操纵一切并支配意识的力量，也控制着语言的要素。如同向心旋转着的天体也只是是一些要素，而不是独立的自为的或自由运动的实体一样，人类原始语言的运动也必定象天体的运动。原始语言并没有发展为语词的单个性，个别没有脱离整体，并只能按自身固有的一种特别的法则发展。而后发生了语言纷乱，单个的要素开始反抗一直控制它们，并抑制它们发展的力。当每一个要素都成了一个独

立的实体、并发展成一个自为存在的，能够发生自身之内的有机变化的语词以后，语言纷乱就发生了。在这篇论文中，如果我无视多音节和多神教的联系，那将是不可理解的。语言的多音节和多神教是两种同时共生的现象，它们相互作用，平行发展。

现在可以看出，要素为单音节语词的语言向多音节语言——这时的语词不是独立的、得到充分扩展的实体——的演变，决不是一种机械的演变；如果是机械演变的话，那么语言的多音节性只能由原始单音节的词干而来。发达语言和与之有联系的原始语言的差别不在于单纯的音节增加，而在于其内在性质的不同。原始语言的运动与自由发展的语言的运动之间的关系，就如同天体有规则的运动与动物自由自在的、任意的、形形色色的运动之间所保持的关系一样。然而，自由发展的语言是真正的人类的语言，它与人类的发展极为相似，把威严与柔和，规定性和运动的完全自由统一起来。因此，只有这样的语言才真正有语法或语法系统。而原始语言不需要任何语法形式，正象天体不需要脚而可以行走一样。中国语言中可能保存有原始语言的特征，当然也包括原始语言的质料的特性。属于这种特征的是，中国语言中每一个音节都以一个辅音开始，都以一个元音结尾。以元音开头的自由（只有摆脱了一元的语言才有这种特点）是以克服了对立为前提的，而中国人的语词仍然不得不在克服对立。中国语言中保留的不是原始语言的质料，而是它的法则。这简直象个奇迹一样令我们惊叹不已。然而它证实了一个使每一个探索者都感到满足和为之激奋的信念：没有什么东西是绝对不可探测的——*nil mortali bus arduum*①；自然和历史已经历了漫长的岁月，只要其间还有什么东西可以被认为真正值得去认识的根本原因，那么真正的研究者便有希望去认识它。

①拉丁文，对探索者来说，世上无难事。——译注。



中国语言本身也证明了这一过程，而我们正是通过这一进程解释了中国的本质。中文里虽然已没有原始语言的纯质料，但是却保留下了原始语言所具有的那种恒久不变的力量。对我们来说，中文就象另外一个世界的语言。倘若人们对语言下定义时把其他成熟的语言称作语言的话，那么人们就必然会认为中国语言根本不是语言，正如说中国人不是一个民族一样。在结束这篇论述之前，我至少还想说一我对A·雷姆萨特观点感到的惊异。在论文的结尾部分A·雷姆萨特先生试图否定中国语言的单音节特性，或者说，他实际上只是有某种限制地承认中国语言的这种特性。他以下列话来表达了他的意思：

*Rectius sentiunt, qui, sermonem veterum  
Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis  
sed plerisque, et, ut, gentium barbararum mos  
est, brevissimis constitisse pronunciant.*<sup>①</sup>

1)他如何可以不加任何规定地、无条件地断言，语言的单音节是未开化民族的共同特点。众所周知，美洲原始部落语言中的词都极其长，尽管如此，我们还是有理由称他们为未开化的民族。这些原始民族的语言与中国人的单音节语言截然相反，成为另外一个极端。在中文里原始原则的威力被保留下来，而在这些未开化的语言中，这种威力荡然不存，语言流于一种无意义的多音节形式。2)依照他的说法，中国人好象也同样地摆脱了荒蛮，逐步地建立了现在这样的体制，可是一切都向我们证实，由于某个不可思议的事件，中国自从远古之时起本质上就没有发生过丝毫的变化，它一直保持了它在发端时的面貌，一个至今还完全控制着中

<sup>①</sup>拉丁文：持下列观点的人看来是正确的，即古代中国人的语言不是由词——大多数是单音节的——构成，而主要是由最小的语言单位构成，就象野蛮民族的语言一样。——译注。

国的体系并不是在时间的过程之中产生的，它只能通过一次骤然而降的灾难强加在一个民族头上。A·雷姆萨特的这番解释（语言的单音节性质源于未开化状态）使人联想起从前的一种语言理论，即所有语言的早期词汇或基本词汇都是由一些表示感叹、惊讶和恐惧的呼喊构成的。按照这种说法，语言的本性就是单音节的。这样一来，根本不要去研究中文如何出现（与现今中文一样的）组词，因而显现出为多音节模样；也用不着去研究中文中为何偶然可能找到一些多音节的词；反正按照这种说法，其本性是单音节的。于是中国语言的单音节性便不解自明。未开化=童年这种观点告诉人们：似乎可以拿儿童学语时的情况和中文动词的语法不确定性相比。儿童学语时把多音节变成单音节，他们不用语法，特别是动词变位；他们不用时态而只用动词原型。这里我只想提请注意，以这种方式来解释语言的特性会把一些最古老民族置于学习讲话和语言的儿童的地位。婴儿出生时不会说话，难道我们能够设想一个没有任何语言的民族吗？孩子们把已有的、他们所听见的多音节词缩短成单音节词，这是因为他们还不能掌握语音的转换（这种语音的转换能将许多音节组成一个完整的词）。然而，中国人并没有缩短多音节的词。把中文的单音节性质解释为中国人没有能力进行语音转换这岂不是因果倒置。如果把中文的单音节性质解释为童年或最初未开化民族的能力低下（这是所有民族的原始状态），那么为什么其他民族摆脱了这种状态，而唯独中国没有呢？异乎寻常的是，A·雷姆萨特先生在中国人的文字中寻找原因。因为如果说他们的语言是独一无二的，那么他们的文字肯定也是独一无二的。以前人们曾拿中国字和埃及的象形字作比较，并十分荒谬地推测埃及和中国的某种渊源关系。但是，单从象形字为数很少这一点看——象形字充其量只有800个，而中国字有大约80000个——，人们似乎可作这样的猜测：

埃及的象形字更接近于拼音文字，而不是接近于中国人的写意文字。今天，有关象形文字的假定已经完全不复存在，人们可以毫无顾忌地声明：和中国语言一样，中国文字的特点也是独一无二的，它和中国语言是不可分割的。因为中国文字不是中国语言的偶然结果，而是其必然的产物。拼音文字由表示声音和音素的符号所构成；而中国文字不同，构成它的符号本身所表现的就是语词所指的对象。我们面临的是两种截然相反的文字。我们当然希望这两种文字之间的关系可以与各自保持自己独特性的语言之间的关系一样。不过，我得事先声明，我对新近关于拼音文字的渊源和历史的研究（尤其是沃尔夫<sup>①</sup>对荷马史诗的批判而引的这种研究）没有多大兴趣。我认为，一旦以往受到制约的要素获得活力，语言为了表达出思想的规定，而发生了有机的变化，甚至变得面目全非，这时，原始语言的不变性便开始消失，必然要使用拼音；因此，拼音文字与促使语言多音节化和发生内在有机变化的危机一样古老。

不把象形文字只设想为图像，而想把拼音文字的渊源归于象形文字，这无疑是一种颠倒。假如是这样的话，那么毫无疑问，当一些有天赋的人为了表达他们对可见对象的摹写时除了用最简单的方法，即标志出每一个音素，就象人们在楔形文字中所见到的那样，就是把音符变成图像符号，从这个意义上来说，亦即象形符号。这样，人们很自然地试图通过对对象的摹写来标志一个音素。在对这一对象定名时，这个音素最为突出。因为最突出的音素始终是第一个音素或起音，于是人们自然而然地从通常以音素为起始来定名的对象那里取过关于音素的图形标志。在这个意义

---

<sup>①</sup>沃尔夫，德国古典学者，学术界公认为现代语言文字的奠基人。

——译注。

上，完全可以把希伯来语称作缩写的象形文字。按B的发音<sup>①</sup>希伯来语中即为beth，意为房屋；然而这个音却又是这样一种符号，即：粗略地摹写了一个东方人房屋的背向，也就是说房屋向北。按Schen的发音，希伯来文中即为牙齿；这样，通过白齿的图像，希伯来文字中sch这个音素也就得到表达。由此，转而解释埃及象形文字就简单多了，坎波龙的发现主要就是以类似的体系为基础的。

从这个意义上说，人们也许至少可以把最古老文字音符的渊源归诸于象形文字。

倘若把象形文字理解成写意文字，或者说理解为一种标志对象本身的文字，那么这两类文字在本质上就成了完全对立的东西，因而也无法从一种文字推导出另一种文字。在单个语词不起任何效用的语言中，语词实际上也是不可写的。相反，语言有通过语词本身来表达所有思想规定的趋向，一旦语言有可能以自己的符号确定瞬息不定的情绪和变得敏感的器官所感受到的每一个最细微的差别，特别是当元音通过自己的符号得到表达之后，语言通过语词来表达所有思想就会容易得多，而且这一趋向也会进一步发展。闪米特语<sup>②</sup>（它实质上是双音节语言）和埃及语都缺乏表达元音的符号，然而在属于波斯、印度、希腊语系的语言中这种符号特别常见。拼音文字仿佛给语言添加羽翼，使它变得空前的流畅明快，更富于变化。唯一维系着原始时期和原始语言法则的语言，为了保持自己的本质特性和内向性，必然要排斥拼音这种方法。这种语言只应该是字符文字而不可能是拼音文字。

除此之外，在很长一段时期里有些人还试图在中国文字符号

<sup>①</sup>德文中字母“B”的发音类似于中文“背”或“北”。——译注。

<sup>②</sup>闪米特语，通行于北非及近东的闪米特——含米特语系五个语族之一。——译注。

中寻找一种神圣的东西，一个玄妙神秘的基础，就象人们先前在埃及的象形文字中所作的尝试一样，幸运的是在我们这个时代这些幻梦都消失了。我们对新近的和观点感激不尽，它们使我们认识到，要简明、冷静地看待埃及的象形文字以及中国文字。那些自以为能有所发现的人想从中找出什么深刻的寓意，不过是徒劳而已。他们寻找着中国文字系统中最伟大的科学秘密。不仅那个阿塔纳希乌斯的著名教士（即使封他一个“幻想者”的头衔也不为过），甚至佛尔蒙也痴迷于中国文字。佛尔蒙甚至声称，中国文字中的所谓214个秘诀是人类一切基本观念的象形的和指代的符号。这些符号已经被百科全书的编撰者们十分随意地收入百科全书。然而这里有一点是解释不清的，即所说的基本观念为什么不多不少，正好是214个。其实，真正的秘密已经够多的了，通常要研究的东西已研究不完，人们不需再随意臆造什么奥秘，去寻求那些没有根据的观念。当然中国文字是有一种独特的魅力，任何一种语言都不象中国文字那样能产生一种绘画效果，它不是那种不展示结果的、随意的音符，而是把自己所描述的对象直接置于人们的眼前。此外，字型的选择常常也暗示着一种深刻的观念，例如幸福这个概念是用一个张开的口加上一只捧满稻谷的手这么一个图型来表达的。由此可以看出人们如何理解幸福。其他一些组合更浅俗，表示女子的字如果两个并列在一起意为争吵，重复三遍意为淫乱。在对图像性描述的选择中看不到有任何的必然性。

中国文字是中国语言之特性的必然结果。我可能永远不会推翻这一观点，而去同意A·雷姆萨特的看法，他认为：中国人因没有能力把他们已有音素的各种不同的组合用字母描绘（或者说表达）出来，也就是说，由于他们文字所受到的这种局限，因此他们就仍然一成不变地使用原初就有的为数不多的几个音素，正

如雷姆萨特所说仍停留于很短的单音节语词上。

如果雷姆萨特的上述解释还能解释什么的话，那么就必须同时设定，这种文字在文化发端之前，即在未开化状态仍然存在时就发明了（人们从这种未开化状态中推导出语言的特性）。然而怎么能够设想，一个有如此局限的民族会拥有这样一种富于艺术性的文字呢？无论如何，文字只是一种手段，它依赖于语言而存在，这是理所当然的。认为作为手段的文字反过来是语言的原因，这是有悖于自然的。显而易见，应有的看法是：文字的特征是由语言的特性所规定的。在中国语言中语词没有获得作为语词来描述语词的独立性，而在拼音文字中却实现了这一点。中文的语词无法表达任何偶然的事件，它过于内向，无法成为反思和描述的对象。除了对事情、对象和思想的一般描述外，没有更为深刻的阐述。此外，中国语言的特性也决定了中国文字的特性。中国语言的质料成分极其单调，它只局限于为数相当少的一些很短的，因而也没有明显区别的基本音素。在如此单调的情况下，一些音节不可避免地比其他音节较为常用，表达着多至三、四十种观念或对象。如果要对对象本身进行描述的话，那么毫无疑问，一个音节（如Li, La）所具有的二、三十种含义中有一种含义意指的是对象，然而它的这一个含义并不象拼音书写的语词那样一目了然，人们不明白这么多的含义中究竟哪一个意指的是对象，因此必须在音符上补加上形象的、即摹写对象的符号。然而，如果有这么一天人们可以使用这种符号的话，那么拼音字母和音符就完全是多余的了。

现在我再回过头来阐述我的主张：中国文字是中国语言特性的必然结果。我们无需把这种文字的发明时间说得比拼音文字久远，也不应把这种文字符号的特性想象得那些悠久，它大部分的特性都是随意的、约定的。

由于我已经谈到中国文字的历史，因此现在转而对中华民族在全人类各民族中的地位作一些一般的历史性的补充说明，应该说是顺理成章的事。

从根本上来说，中国直到现在仍然是与世隔绝的，虽然在其北部和西部有英俄势力的存在。很久很久以来，人类的这一部分就生息繁衍在东亚这片遥远偏僻的土地上。和其他远近的民族相比，它实际上成了与众不同的第二人类。全球大约生活着十亿人，其中有三亿生活在中国的土地上。其余的人类在漫长的文化发展道路上向西方和北方迈进时，逐渐分化为各个不同的民族，而在亚洲最东部的中国呈现出一个稳固的整体，它幅员辽阔，不受任何外来影响，它孤傲自赏，与众不同，这使得它成为一个与其他散居的民族迥然不同的第二人类。

有关中国人的起源和来历，人们提出了种种假设。从前，人们曾经赞同过那些传教士们的观点。他们认为中国人是希伯来人和阿拉伯人的一支，或者至少他们这么假设过。最古老民族的文学所保留下来的文字表明，其思维方式与风格同中国人那些古老的碑文确实十分相近。在对中国民族的起源和特征作解释之后，对这一点我们并不陌生。这里所出现的一致是很自然的事。以后有人提出如下假说：中国人是 Imans<sup>①</sup> 高地上下来的鞑靼人。最新的假说是：中国人来自印度。W·琼斯认为，中国人是印度武士阶层。他们放弃了自己的特权，成群结队地向孟加拉的东北方向迁徙，并渐渐地忘却了他们祖先的习惯和宗教。后来他们建立起特殊的统治，最终统一成一个大帝国——中国。它可能是印度人自己的看法。至少有人断言，在法典 Manus 中有一处这

---

<sup>①</sup>Imans，喜马拉雅山的旧称。——译注。

样说，有一部分武士阶层的家族在逐渐抛弃了吠陀<sup>①</sup>的准则之后，如同平民百姓一样，没有尊长地生活着。这里接着逐个地提到了几个民族的名称，其中也包括中国。但愿引用上述这段话为证据的W·琼斯没有把中国的名称（这里指的是民族的名称）读成支那。然而从古到今，所有民族都是力图从自己的立场出发来解释其他民族的来历，甚至硬把与本民族的习惯和思想方式完全不同的民族和自己联系在一起。然而，不管什么人只要不无视中国的本质，就会对如下的情况确信无疑：所谓的中华民族从一开始便是与人类分离的一个特殊部分。正因为如此它自古以来就居住在它现在的这片土地上，它几乎避开了震撼和动摇了其他民族的发展进程。中国的传统把原始人视为他们帝国的缔造者，中国人常常谈起这位缔造者，然而，他们并不知他是何时才存在的；通过这样的方式他们使人类和他们帝国的起始超然于时间之外，并把两者都设想成永恒的。这些东西（还包括他们那种神奇的，已计有数百万年的纪年方法）都表明，中国人有意识地深信，历史和他们帝国同时开始，他们的国家不是历史的产物，它在历史起始时便已存在。依据我们的全部解释，在这一点上我们和他们的观点不谋而合。但是，人们可能提出这样一个问题：既然我们把中华帝国的发轫置于历史的起始，那么我们的发展为什么没有以中国为起点呢！现在人们是以一种具有中国形式的哲学的进程来称呼历史哲学的，根据这种历史哲学，中国也就成了起始。真正可以作为起始的东西，它必须可以以自己为出发点向前迈进，并包含着必然和自然发展的根据。由此，不难看出，中国更多地是一种对运动的否定，不可以它为起始。以这样的起始为出发点，人们无法继续前进，甚至连起步都不可能。中国在拒绝了一切运动之

<sup>①</sup>吠陀，用古梵文创作流行于自伊朗一带迁入印度的操印欧语言的各民族的颂神诗歌和崇教诗歌。吠陀的写作年代不详。——译注。



后，只是滞留于历史之始。虽然我们所想象的人类史前状态中国人也经历过，然而这种史前状态在中国那里只不过是一个僵死的、因而也就不是原来意义上的史前状态。中国人的意识也不再是史前状态本身的意识，而是一块没有生气的化石，有如史前状态的一具木乃伊。因为中国已不是史前状态本身，而是一种固定不变的、因而其含义也就发生变化的史前状态，所以人们就不可以说中国最古老。它可能是最古老的，然而僵化的古老，而僵化了的古老不再是真正的古老。因此，如果说到民族，中华民族并不比人类的其余部分更古老，因为在这些民族中，原始的状态已经发生了深刻变化。在亚洲的其他民族走上神话过程之路的同时（并不更早），人类的一部分却回避了这种发展过程，这一部分人类就是现在的中华民族。正因为如此，中华民族（因为原始的状态固定不变）并不比巴比伦人古老，尽管它固守不变的东西无疑是最古老的。可是，在巴比伦和其他民族的意识中所显现出来的变化也同样是古老的。一方面只是固定不变的古老；另一方面则是活跃变化的古老。以中国这样一种否定为历史起始固然是一件省心的事，然而要从中找出历史更深一层的联系，简直比登天还难。所以我们必须反过来，从另一方面来说明：对于中国来说，它唯一恰当的历史地位是历史的发展所规定好了的。

有些人（或一般人）在描述神话学时往往忽略了中国。例如，在克劳伊泽尔<sup>①</sup>那本还算详尽的著作里对中国就只字不提。从中国没有神话学这个角度来说，这是完全正确的。但是中国不但是没有神话学，而在某种程度上显示出与神话学对立的一面。不管怎么说，神话运动是向着一个方向进行的离心运动，它必然要求有一个对立面，所以世界发展的总体便要求有这样一个对立面的现实存在，在描述世界发展的总体时，也不要排除掉这个对立

<sup>①</sup>克劳伊泽尔，德国古典学家。——译注。

面，而应在考察中给它留下位置，有如给肯定方面的运动一个平衡力。我们不把中国排除在神话学的科学发展之外，不过它的这个地位完全是由我们规定的。如前所述，中国本质对于神话过程采取了否定的态度，可它又完全不同于波斯人的学说或佛教。因为，波斯人的学说是在神话过程的运动之中中断了神话运动的，而中国人的意识却在神话进程运动之前就出现了。中国人的意识只知绝对的一，而波斯人的学说却了解二元的一。关于佛教就更显而易见了，它就产生于神话学，它是神话学的一种形式，没有神话过程佛教本身便不可想象。既然中国本质没有进入神话学，而且完全作为神话学的对立面而置身其外，并对神话学持绝对否定的态度，那么十分明显，否定只有当它是对肯定的否定时，它才有意义，只有通过肯定，它才获得自己的内容。因此我们说，除非肯定的东西已经存在并得到了发展，否则就不会有中国人意识中的那种否定。由此，可以清楚地看出，应这样来理解中国本质的地位，即：在亚洲的发展进入尾声时神话学的全部内容已经展现并开始的概念上由东方向西方转移，这时才有了中国本质。中国本质不是与神话学过程的某一种因素对立，而是与它的整体相对立。正因为如此，如果要描述神话学的全过程，对于这个全过程之对立面的描述是不可缺少的。在我的这一篇关于中国的考察即将结束的时候，在我们着重解释了中国的宗教原则是作为一种外化的世俗化的宗教原则而存在的时候，有些听说过中国有多种宗教体系的人一定想知道：这些宗教体系和我们所认为的关于中国本质的根据之间是什么关系。

一般说来，中国现在存有三种居支配地位的宗教体系：1)儒教，即孔夫子的宗教；2)老子的学说或者通常的名称称之为道教；3)佛教。

把孔夫子看作为一种哲学或一种宗教的创始者，恐怕是一种

误解。实际上，孔夫子的著作论述的内容只是中华帝国的原初基础，此外别无他物。孔夫子决不能被看作是一位革新者，相反，在动荡的时刻，在旧有准则似乎风雨飘摇的当口，他重新确立旧有准则，并将其维系在旧有的基础之上。新近有位作家主观臆想地说，他是一个没有找到柏拉图的苏格拉底。这显然是一种非历史性的比较。众所周知，雅典人苏格拉底是作为革新者被绞死的。他是一个新时代的预言者，有如一位知识和认识的福音布道者，他成了柏拉图的先导。关于此，柏拉图至少在一些著名的著作中作了描述。如果说苏格拉底与孔夫子之间还有什么可以比较的话，那唯一的一点就是：人们通常所说的，苏格拉底对于思辨的考察不屑一顾，而把自己的精神活动和作用全都集中于道德生活和实践智慧。孔夫子也是这样，他著作的内容既不是佛教的宇宙进化论，也不是老子意义上的形而上学，而只是关于生活和国家的实践智慧。然而说到苏格拉底，如果确实象人们所认为的那样，对思辨不屑一顾，而具有实践的倾向，那么，这不过只是他的固有风格。与之相反，孔夫子是精神的代表和他的民族的代言人，他所有的智慧之所以仅仅关系到公众生活和国家，并不是他的固有风格和个性所致。他只是道出了本民族的本性。对于他的民族来说，国家即一切，除了国家外，他们不知何为科学，何为宗教，也不知什么道德学说。然而，正是由于把所有对于道德和精神的关注仅仅同国家联系在一起，所以确切地说，孔夫子与苏格拉底迥然相异。他（孔夫子）使所有人听命于国家，拼命地要求和鼓吹为了国家的利益而参与和活动，这些与以后传入中国的佛教的清静无为的道德大相径庭。相反，苏格拉底却认为国家体制和管理的特性正是使他规劝哲学家不要参与公开事务的原因。诚然，孔夫子的学说不带任何神话学色彩，也没有宇宙进化论的成分，然而这些并不说明孔夫子的特性。即使在这方面，他也只是再现

了他的民族对一切超于现有事物状态的东西冷漠和回避的性格。新近有一个作家说，孔夫子的中国哲学是没有寓意语言的希腊神话，印度神话和埃及神话。这种说法似乎起自一种传统的看法，即神话中的语言不属于神话；如果抽掉神话中形象寓意的表达，那么代之以神话的就是一种近代抽象意义的纯哲学。这种观点已在神话哲学引论中遭到反驳。事实是，即使在孔夫子之前中国的学说也丝毫没有希腊、印度和埃及神话的痕迹。因此，孔夫子与希腊的哲学家们亦没有共同之处。上述各国的神话起源于一种不断前进的运动，而对于中国人的意识来说，这种运动已经彻底停止。在其他所有神话学中已变成完全相对的原则，在中国人的意识中还固守着它的绝对性，由此而排斥一种更高的潜能——唯有这种潜能才能恢复认识真正上帝的意识——，于是那个预先设定的原则也就失去了神学意义。这种绝对外化或世俗化的必然结果是出现一个尘世的、同时又是僵死的上帝。这个所谓上帝实际所具有的功能不过只是一种法则、一种世界秩序，支配和包容一切的理性。这个上帝的人格是什么，根本无所谓，因为人格根本没有意义。总之，其结果就是一种现代哲学家和启蒙者用不着为之感到羞愧的理性主义。孔夫子的学说就拘囿在这种理性主义的框架之内。

在孔夫子那里，“天”同样也是统治民众原则的宗教说法。天的精神被认为是不容争议的，然而从本质上说它又是毫无意义的。因为这种天的精神只是一种天命，一种万劫不变的、永远与自身同一的法则。易变性是人的特性，天总是常恒不变的。

显然，老子的学说要从另外一个角度加以考察。与孔夫子的政治道德完全不同，老子的学说是真正思辨的。孔夫子和老子是同代人，都生活于公元前六世纪。如果说孔夫子致力于把一切学说和智慧退回到中国国家的旧有基础，那么老子却在无条件地、

普遍地探索存在的最深层。为了了解老子的学说，人们从文学史上来进行研究。A·雷姆萨特约摸20年前发表了题为《老子的生平与学说》的论文，这使知识界感到空前未有的困惑。作者断言，1)老子的著作几乎不可能理解，如《道德经》；2)A·雷姆萨特先生力图使人们相信，老子与西亚各民族的思想之间存在着一致性，并想以此证实老子西行的传说。这个传说（鉴于雷姆萨特先生的忠诚和信念，我们权且承认有这种传说）是说，老子在完成《道德经》之后，远离中国，到了西方诸国，并再也没有返回。A·雷姆萨特利用了这个传说，然而他却让老子在发表他的主要著作之前便进行了那次西行，此行不仅到了巴尔干，而且延伸到叙利亚和巴勒斯坦；A·雷姆萨特甚至不反对让老子到希腊一游。为了进一步使自己的说法可信，雷姆萨特引证《道德经》中的一段话，他想从中辨识出圣徒耶和華名字的清楚的、不容置疑的痕迹，并认为这是老子在巴勒斯坦获得的知识。这篇论文发表后，有些在这方面造诣不深，又缺乏批判精神的哲学家和其他作家相信并接受了这种观点，这是不足为奇的。A·雷姆萨特先生通过其富有成效的研究，对于如何进行批判具有丰富经验。然而这次，人们看出了他极为难堪的窘境，对他的断言表示了疑虑；人们至少会这样认为，雷姆萨特由于自觉或不自觉地顾及到当时在法国影响很大的耶稣会教士的观点，而使得本来明察秋毫精神变得迷惘不清了。施坦尼斯劳斯·尤里恩先生法译本《道德经》问世之后，A·雷姆萨特先生的所有有关老子和他的学说的观点完全暴露出了它的不真实性，此书坚定了我一直未曾放弃的观点。法译本《道德经》附有注释和议论，从而保证了译文的严谨，也使我们理解——当然，不是所有人都可以理解《道德经》的，只有探知了哲学底蕴的人才可能理解。显而易见，道家学说是最遥远的东方人的思想和发明，其中决没有一丝西方智慧

(我不想说，希腊——毕达哥拉斯的智慧)的痕迹，当然也看不出有任何叙利亚——巴勒斯坦或者印度人思维方式和智慧的痕迹。道不是以前人们所翻译的理性，道家学说亦不是理性学说。道是门，道家学说即通往有的大门的学说；是关于无（即纯粹即能有）的学说，通过无，一切有限的有变成现实的有。（读者一定还记得我们在描述第一潜能时所用的类似表述。）生活的最高艺术或智慧就在于把握住这种纯粹的能有，它既是无，但同时又无所不是。整部《道德经》通篇都通过寓意深刻的成语的跌宕变化来展现无的巨大的、不可抗拒的威力。非常抱歉，我不能在此更深入更广泛地进行讨论，尽管这种讨论趣味无穷。一方面是因为时间有限；另一方面是因为对于象道家学说这样的纯哲学现象进行描述不是我们此刻所探讨的范围。不过有一点我想提请注意：道家学说不是一个周详完备的体系（比如说不是一种力图对事物的产生作出详尽阐述的体系），确切地说，它是对于一种原则所进行的解析，不过它运用了无比多样的形式以及这一原则为基础的实践学说。道的追随者叫作道士。从道家学说的本质就可以看出，道士的人数一定很少、势力单薄。孔夫子那些平庸浅薄的追随者们把他们视为迷狂的神秘主义者。

下面我要谈谈佛教，它在中国的影响比道教更大一些。如前所述，佛教是在基督教刚刚兴起时，即公元一世纪才传入中国的，这似乎给人以这样的假象：由于基督教的兴起，神话原则在内在深处受到了触动和震撼，并觉得有必要树立一个新的、强有力的形象与之相抗衡。当人们看到佛学就是在这个时刻一下子骤然在印度兴起和传播时，就不得不产生这样的想法。毋庸置疑，东方的佛教是基督教传教士想进行传教和皈依活动的最难以克服的障碍。让信仰婆罗门教的民族改变信仰兴许可能，然而，想让佛教信徒放弃他们的宗教而接受基督教，则是办不到的。在中国

释迦牟尼被尊称为FO（佛）。佛是中国人按照自己的方式对释迦牟尼的改称，因为他们的感官是无法言说释迦牟尼的。如果说这种学说在中国也被称为无或虚空之门的话，释迦牟尼只在如下一点上和老子是一致的，这就是：它先于有并且在有之上，在这两种情况下它都摆脱了有而作为纯粹的威力和潜能而出现。老子的学说重在起始，因而主要是思辨的；而释迦牟尼的学说着眼于末世，着眼于超有，即最终对一切存在的超越。有些中国学者不太重视三种学说的区别。他们认为，孔夫子的世界秩序，老子的道，佛教的空只是同一种观念的三种不同表达形式。在中国甚至有这么一种说法：“儒、道、释本一家”。在某种程度上，当令满清王朝的皇帝也可算作这样一种调和主义者，他也把三种学说捆绑在一起。此外不可否认，佛教在中国被推上了极端，成了完全的无神论。被抬到最高极端的这种佛学强调了如下的思想：宗教在人的心中，而人心实际上既是无，又是一切，因此宗教本身也就是无。概言之，这种思想即：神秘主义的顶峰——沉落——主体的湮灭 = 客体的湮灭。

在中国，佛教作为一个与其他宗教完全平等的宗教出现，还是17世纪清王朝以来才出现的事。然而佛教一直服从于国家的目的。这一点我们可以从西藏的喇嘛的等级制关系清楚地看出。对这个问题我还想作一点阐述，因为在这个问题上现在流传着许多错误的说法。——第一批闯进这片土地的西方传教士一定惊讶不已，因为他们在亚洲的中心居然发现了只有在西方或基督教东方才见到的东西：无数的寺院，庄严的宗教仪式，徒步朝圣，各色各样的宗教节日；一个挑选首领的高级喇嘛集团，这位首领即西藏人及一些鞑靼部落的教主和精神之父。为了解释这种非同寻常的一致性，这些传教士们把喇嘛教视为变种的基督教。按他们的理解，令他们感到惊讶的那些东西显示出

叙利亚人的部落在此滞留过的痕迹。尤其是乔治基持这种观点，他的《藏语字母表》被视为研究西藏语言和文学的重要著作。戴斯奎尼斯和拉克罗兹这两位十八世纪的所谓哲学家在相反的意义利用了这一致。他们把喇嘛等级制说成一种原型，那些类似的宗教制度乃至基督教体制都是依照这种原型而构建的。这种观点固然不值一驳，然而对喇嘛教统治的渊源作一个准确的历史的解释完全必要。近来有些人——特别是A·雷姆萨特——已对此作了考察。第一等级的主持是某种形式的族长，释迦的灵魂在他们身上延续，他们被视为释迦的真正的继承者。佛教以后被迫离开印度并迅速地在中国、暹罗、日本和鞑靼传播开来。这时一些已经接受这种宗教的王公贤德为其府上拥有佛教信仰的领袖为一件荣耀的事，他们分别不同情况授予一些本地或外国的神职人员以“帝国之师”、“大法师”或“主持”的称号。宗教等级制就这样在政治的影响之下逐步形成。不管任何时刻，只有王公政治上的非凡力量，才能使一个活佛(指宗教领袖)获得至贵尊荣。西藏神权制的真正开端在13世纪，即发轫于成吉思汗和他的子孙们的征服战争。没有一个东方君主比成吉思汗统治的疆土更为辽阔，他的将领们同时还对日本、埃及、爪哇和西里西亚虎视眈眈。这样，那些大法师们自然得到了更高的头衔。最高的活佛被尊奉得象国王一般，由于碰巧第一个得到这种殊荣的人是西藏人，所以西藏成了他的领地。第一个拥有大喇嘛地位和头衔的人是从那个伟大的征服者(指成吉思汗——译者)的孙子那里获得这种殊荣的。在成吉思汗以后几个世纪，即在法国的弗兰茨一世统治时期<sup>①</sup>才出现了达赖喇嘛这一称呼。喇嘛象宇宙一样，法力无边，但其法力并不意味着现实的权力(尽管它现实的权力一直得到了充分发展并成为一种完全独立的权力)，而只是暗示着他的

<sup>①</sup>弗兰茨一世，法国国王(1494—1547)，1515—1547在位。——译注。



精神和超自然的完美和伟大。之所以如此，是为了防止引起鞑靼和中国王公们的猜忌。当这些佛教的首领们在西藏占住自己的地盘的时候，其邻邦鞑靼人完全由基督教所控制。涅斯托尔教派<sup>①</sup>在那里建立起许多大都会，并使所有的部族都皈依了该教。成吉思汗的征服使所有国家来的人云集于此。圣路德维希和教皇也在这个时候派遣了天主教传教士去那些地区，传教士们带去了宗教绘画，圣坛以及圣人的遗物等等，并且给鞑靼人的王子们演示崇拜仪式。当时，叙利亚、罗马和希腊东正教的基督徒、穆斯林和偶像崇拜者都共同生活在蒙古皇帝的宫廷里，各种教派表现出高度的宽容。佛教首领的新地位就是在这样的情况下建立的。如果他们为了使他们的崇拜仪式更加排场而吸收了一些基督教礼拜仪式的习惯，甚至引进了教皇使者们向他们炫耀的一些西方的建制，这是不足为怪的。自从满洲王朝皇帝的军队侵入西藏以后，他们以武力占领了军事要地，任命了军事统帅以维护西藏等级制下经常遭破坏的和平。这时，虽然，宗教圈内照常称这位等级制的首领为“活佛”，并给予他至尊至贵的头衔，但是他已经完全变成了一个领主。前几年，在前一世大喇嘛圆寂时，西藏人说，他把他的灵魂附在一个在西藏出生的孩子身上。可是在北京，皇帝的大臣们说法相反，他们断言，亡者已再生，这个人就是皇族的一位年轻王子。北京的说法不容置疑地得到了贯彻。由此可见，西藏的宗教制度是完全受制于中国世俗权威的。

此外，如果人们考察了信仰佛教的那些地区的状况，便不难看出佛教对于人类的根本性贡献。它使鞑靼游牧民族有了一种和平的道德；它的信徒敢于率先起来向野蛮的征服者谈论道德，使这些野蛮的人不再去威胁亚洲和欧洲。在成吉思汗统治时期，曾一度统一的土耳其民族和蒙古民族曾经是同样野蛮。可是，伊斯

<sup>①</sup>涅斯托尔教流：东正教派。——译注。

兰教非但没有改变信奉伊斯兰教的土耳其人，相反，不宽容的狂热的宗教使他们抢掠杀戮的本性更加变本加厉。而先后接受了喇嘛崇拜的蒙古人则完全改变了他们的道德。他们以前是那样好战，而如今是如此的平静。在他们那里，除了牧群外（这是他们的主要生计），人们看到的是寺院，各种书籍，就是说藏书；他们甚至有了印刷业。当然蒙古人种的驯服，也得从这使人麻木的宗教中寻找原因。从印度开始传播开的这种内省的、非思辨的、褒扬无为的宗教，无论传播到哪里，就把麻木不仁的驯服带到哪里。

现在佛教把我们引回到了印度，让我们回过头来论述它与我们的发展之间的关系。

（卞剞 译 张继武 校）

## 胶 州

弗兰茨·梅林

德国和中国签订关于胶州湾的租借条约在社会民主党的刊物上引起了小小的摩擦。这些摩擦被资产阶级的报刊看作是真正的意见分歧，并且按照这种解释加以了充分利用。我们担心，这些资产阶级报刊的下场将会如同那些清晨鸣叫过早，而到晚上却被猫吃掉的鸟儿一样。这些摩擦别说还不能确定是否已经停止，即使尚未停止，它们也并非只是观点的不同，最多也就是在调子和热情程度上有所区别罢了，而所有这些说明不了任何问题，更说明不了资产阶级为之幸灾乐祸的那种东西。

殖民政策如同世界上任何事情一样，也存在着两面性。它是资本主义发展最强有力的因素。对资本主义发展的好坏两个方面，它都起到了作用。殖民政策有无价值，这个问题不能简单地用是或否加以回答。如果用这种不容反驳的口气提问，那它本身就根本不成其为问题。殖民政策的历史本质只有通过研究其历史的方法来认识。但这种研究不属于一个与现实政策有关的政党的任务范围。自从殖民政策实际推行了十二年以来，德国社会民主党始终是这一政策的坚决反对者之一。它的坚定态度既没有任何改变的理由，

也没有任何导致改变的迹象。

德国和中国之间的租借条约从开始谈判到签约，其方式足以使任何一个自由主义立宪党——我们根本不想说民主党——都无法说这是德国政策的重大成就。对德国人民及其符合宪法的代表机构来说，这项条约无非就是从一个黑暗走向另外一个黑暗。对胶州作为海港和商埠有何价值这一问题没有任何值得信赖的说法，那些所谓的和真正的专家们在这个问题上的看法也大相径庭。只有一点是清楚的，那就是这个条约将向中国这个民族索要更多的财物和鲜血。人们应当想到，德国的每个爱国者或者至少是每个自由主义的政治家都不得不首先有一种极为羞耻的感觉，因为他再一次地跟着别人为他本来不应出谋划策的事情而出谋划策了。自由主义的资本家们，无论何时，只要一见到新的利润在闪光，就心甘情愿地出卖自己的政治责任心，对此，人们已经见多不怪了，只是谁也不会想到，有朝一日会在这条昏暗不明的道路上见到社会民主党的身影。

我们暂时假设，胶州是多拉多<sup>①</sup>。资产阶级的报刊很希望这一假设是现实的，即便这个假设是现实的，工人阶级也没有丝毫理由为掠夺胶州而欢欣鼓舞。这种掠夺对于德国无产阶级来说充其量不过是以一些暂时的，转瞬即逝的好处换来资本压在他们脊背上的更加沉重的负担。一切有阶级意识的工人都清楚地认识到这点，他们也不会因为塞壬海妖<sup>②</sup>的诱人歌声，使得这种清醒认

---

①多拉多 (Dorado) 即埃尔多拉多 (Eldorado)，原为传奇中位于南美洲内地的黄金国，以后成为了任何可以迅速发财致富的地方的代名词。——译注。

②塞壬海妖 (Sirene)，希腊神话中半人半鸟的海妖，以美妙的歌声诱杀经过的海员。——译注。

识模糊起来。这个诱人歌声的基调是瑙曼牧师<sup>①</sup>在关于扩大我们可爱祖国的权力一篇文章《帮助》中定下的。这里不仅仅关系到德国的扩张,而且还涉及到资本的扩大。资本集中,积累得越多,工人阶级所受的压迫也就越深。人们当然可以进一步将这种想法引伸下去,说:工人阶级所受的压迫越深,他们反抗的力量也就越大,他们最终将以反抗来砸碎资本的权力。然而这一历史结论并非现实的政治。一个正在战斗着的阶级,要设法排除自己前进道路上的障碍,它不会为了锻炼自己的力量和勇气在前进道路上给自己设置障碍。无产阶级不必因为一个获得成果的殖民政策而感到沮丧,但同时也不能高呼着爱国主义乌拉口号拼命地为这个殖民政策卖力——假使他们不愿遭到那个尽人皆知的谴责:只有最蠢最笨的牛犊才为自己选择屠宰者。

这一切都是就对无产阶级最为有利的情况而言的。可在掠夺胶州的过程中是否会出现这么一种情况呢,这是很值得怀疑的。德国的殖民政策与英国的、法国的、荷兰的殖民政策不同之处,在于它在资本主义发展走下坡路的时候才开始起作用的。它是在德国通过剧烈的争夺,证明自己是世界市场上具有竞争能力的工业国之后十年刚刚才开始的,而且它是作为摆脱政治困境的一种策略,作为保证政府在竞选中有利的结局而采取的一着棋。从那时起,差不多有半代人的时光过去了。没有任何一个激昂的爱国主义者能够否认殖民政策从德国纳税者那里拿走的比带来的多,这还不包括败坏德意志民族声誉的那些为数不少的道德上、政治上的丑事。就是单从资本主义的立场角度来看,胶州湾具有

---

<sup>①</sup>弗里德里希·瑙曼(Friedrich Naumann, 1860—1919),德国政治与社会理论家,早年以牧师身份加入基督教社会运动。鼓吹扩大帝国权力,后沦为帝国主义者进行掠夺战争的理论家。——译注。

吸引力的这一说法也很值得怀疑。这次庞大的远征所需的巨大款项现在明显地已经摊在了德国纳税者的面前。那位视交税为最大快乐的普鲁士的宫廷牧师也许因为可以从天冥之中看到德意志的战旗在黄海上空迎风招展而兴高采烈，但一个代表着劳动人民利益的伟大的政党却很难有如此崇高的壮举。

德国过去不曾有过殖民的历史，而今一下子就变成了一个强大的工业国。它绝对不可能赶上殖民列强的领先地位，即使德国沙文主义者中的那些最令人厌恶的狂热分子，也没抱有这种妄想。假使德意志帝国还想走在人类文明的最前列，那它应该在真正能够得到荣誉的地方寻找自己的荣誉：在社会政策方面。靠社会政策取得的成就比把战旗插到异国土地上要辉煌得多。在社会政策方面扮演一个令人羞愧的可怜角色，却通过对中国或海地穷兵黩武来壮威，这样的荣誉就象胶州具有吸引力这种说法一样是很成问题的。

不过，这一事件看来还有一个方面值得深思：德国的殖民政策历来在内政事务方面的作用远远地超过外交事务方面，因此应当考虑到，与中国签订这项条约是否意味着给即将举行的帝国议会选举施加压力。总而言之，今日选举的前景看来不如半年以前那么有利。工人阶级一旦达到政治上的自我意识，便在反对派中成为完全可靠的中坚力量。不过工人阶级仍然独自一身，尽管它已经很强大了，可还是控制不住大多数选民。回顾二十年来的帝国议会选举，从反反复复的磨难中看出，有一个问题一直是关键性的，那就是德国的小市民能否站稳自己的脚跟，并且保持不左右摇摆。一年以前，这种左右摇摆的政治态度似乎已经最终成功地完成了转变。可自那时以后，有一些迹象表明，这种表面现象是虚假的。与中国签订租借条约为德国小市民阶层所接受，这一事实使得人们对他们政治自强的可能性所抱的希望大大地减少了。

如果去中国是做一次无害的游乐旅行，它起到了平息人们不满情绪的作用甚至起到振奋人心的作用的话，那么资产阶级反对派在下届帝国议会选举中的结果看来是不妙的。现在，有一种不祥之兆，那便是资产阶级世界在占领胶州湾问题上获得的满足远远胜过1884年帝国议会选举之前在卢得立次<sup>①</sup>、喀麦隆和多哥升起德国国旗那件事使他们获得的满足，当年俾斯麦正是采用这种手段击败了自由党。

由此当然不能得出结论，可以对小市民的那种爱国主义激情作出任何让步。自由党就是由于退步忍让才一步步地陷入困境的。现在关键的是要揭穿这骗人的把戏，从而尽可能地减少它所造成的恶劣后果。同样，出于这种原因，有必要采取最强硬的态度坚决反对占领胶州以及一切与此有关的行动。根据帝国宪法的明文规定，与中国签订租借条约，须经帝国议会的批准。在没有得到相反情况的证据之前，人们不应认为，政府会逃脱宪法规定的义务。即便是这样，政府也不会承担任何风险，因为政府有把握得到现在这样组成的议会的同意。不过，通过议会辩论，人们将有很多机会，树起警防暗礁和浅滩的海上信号。

我们的对手忧心忡忡地期待着选举。他们的恐惧使得他们眼下极为谨慎小心，几乎不可能指望他们在选举之前冒险干出特别愚蠢的事情。他们选择胶州问题作为选举策略的立足点，这一招相当高明。因此，应当及时地撕破这张捕捞选举资本的网。

（陈爱政 译）

<sup>①</sup>原文为Angra Pequena，这是纳米比亚（西南非洲）城镇吕德里茨的旧称，它为德国在西南非洲的第一个殖民地。——译注。

## 正在成熟的庄稼

弗兰茨·梅林

新近来自中国的凶讯，尤其是德国驻北京公使遇刺的消息，使得那些近乎疯狂的铁杆爱国主义者们惊恐万状。用爱国主义者报纸上的行话来说，目前局势的严重程度已经到了不容人们怀疑的地步。把“租借”胶州视为一个外交杰作的那种反动的世界霸权政策，已经把德意志民族推向杀戮的、毫无意义的冒险边缘，甚至可以说，推向了一场危及现代文化成果的世界大战的边缘。

厄运正在临近，最为明显的例证就是皇帝的两次讲话。其中一次是皇帝在威廉港欢送并检阅即将派往中国的海军营时的讲话。他说，战争的火炬已被扔到我们宁静的和平之中，德国的旗帜受到了侮辱，德意志帝国遭到了嘲弄，现在需要我们去惩罚，去复仇，以儆效尤。这个艰巨的使命只能靠所有文明国家结成的联军来完成。要使德国的旗帜连同其他列强的旗帜一道在中国上空胜利飘扬，迫使中国人懂得什么是和平，这个使命一天不完成，他就一天坐卧不宁。最后，他训示整装待发的水兵，要与俄国、英国、法国和其他欧洲国家的部队搞好关系，因为大家都是为文明而战，为神圣崇高的东西、为宗教而战，如此等等。



人们大可不去理会这番花言巧语。欧洲的列强去中国作战，究竟为了什么，是为了资本利润，还是为了宗教信仰，对此各人有各人的看法。皇帝无须与我们的看法一致，正如我们不必与他的观点相同一样。同样，说到战争的火炬破坏了宁静和平的问题，其原因究竟是因为德国驻北京公使被刺一案呢，还是引起此案发生的缘由——“租借”胶州呢，也是各有各的理解。在“租借”胶州问题上，中国人蒙受了民族的耻辱，正如17世纪的德国人在爱国主义的历史学家无数次指点下，对阿尔萨斯地区被路易十四的联合议会归并法国而感到的民族耻辱一样。从政治上讲，皇帝的讲话很值得注意。它一方面主张所有欧洲列强共同对付中国，但另一方面却独自向中国宣战，并且把占领中国的首都作为战争的目的，这显然与列强们时下奉行的政策不一致。这样做不仅仅在对外政策方面有问题，而且也违反国内的宪法。根据宪法规定，皇帝在未经联邦议院批准的情况下，无权对外宣战，除非当联邦领土及海岸遭到入侵。可现在并未出现这样的情况。

资产阶级的报纸使用惯常的伎俩，企图通过五花八门的解释手法来消除人们因皇帝这次讲话而产生的种种忧虑。为此他们虽然忙得满头大汗，但他们那不可动摇的赤胆忠心却愈加光彩夺目。但是，人们看到，外国新闻界对这篇文章没有什么好感，并且越来越尖锐地批评皇帝讲话中的那些有争议的措词，因为欧洲诸列强的政策一致认为，对中国宣战的局面尚未形成。他们的对中国宣战也许是一种外交上的假设，然而目前的局势无论如何不是最糟糕的。在中国，可能仅有一个地区发生了骚乱，而其他地区的行政当局也许已经着手保护外国人。只要中国那边的情况和局势，象目前这样还没有完全明朗，那么欧洲的外交步骤就应避免走到一发而不可收拾的境地，因为对中国正式宣战，其后果是难以预料的。事实上，德国政府也持这种稳重态度，它还没有将

照会送交中国驻柏林的公使<sup>①</sup>。在这种情况下，皇帝对海军营的那番讲话必然引起国外的强烈不满，这种不满也极为明显地反映在对皇帝最近的一次讲话上。这是一艘新战舰下水之后，皇帝对巴伐利亚王子的一次谈话。

这次谈话中，皇帝没有再提欧洲列强团结一致的行动，而大谈什么在我们民族史上具有里程碑意义的重大决定和历史时刻。他说，大海的波涛正强劲地拍打着我们民族的大门，迫使它作为一个伟大的民族来捍卫自己的世界地位，即实行世界政治。德国的伟大离不开大海，但大海也将证明（？），假如没有德国，没有德皇，那么海上及大海彼岸遥远的地方，就没人能做出重大的决定。要是三十年前德国人民没有赢得胜利，那么在今天重大的外部事务的决定中将被撇在一边，倘若如此，德国人民就将永远地失去世界强国地位。他，德国皇帝绝不允许此类事情发生。为此，他有职责和至高无上的特权来采取适当的手段，不得已时，“毫无顾忌地使用最严厉的、不顾一切的手段。”他相信，德国的贵族和全体德国都将成为他坚强的后盾。

至于末尾这句话，我们自然还不知道，“德国贵族们”是否支持皇帝倡导的世界霸权政策。这本身也并不怎么重要。我们原来就悲观地认为，巴伐利亚王子有可能针对来自柏林的圣旨发点怨言，但这对人民毫无裨益。以下事实再度证实了我们的悲观是有道理的，这个事实就是当皇帝面对王子讲话的时候，这位王子不敢表示哪怕是最微弱的反对意见，尽管这种反对意见关系到人民的利益。于是皇帝自认为，全体人们都支持他所推行的那个世界霸权政策，这是大错而特错的。恰恰相反，整个工人阶级，这已经占全体人民的大多数，都坚定不移地反对政府的世界霸权政策，

---

<sup>①</sup>意指断绝外交关系。——译注。

看来皇帝身旁的高级顾问对他隐瞒了这一事实。除去人民中的这个大多数，剩余的那一部分人也绝少赞同皇帝的这番讲话，这个讲话在他们中间引起了轩然大波，就连那些一向唯唯诺诺的自由党人的报刊也以一种平常所没有的坚决态度要求主管部长们不要签发皇帝的讲话，不应该把讲话内容公诸舆论。保守党的报刊对“讲话”也同样表示出冷淡。除了以卑躬屈膝为最高信条的没有政治气节、唯利是图的报纸之外，仅有《日尔曼尼亚》在附和皇帝的讲话。可这种附和不是是一种褒扬性的支持，而是一种掩饰，因为保守党在海军建设草案制订时突然地变卦，无耻地出卖了国家利益。该党领导人的这一背叛行为一经败露，即刻遭到人们猛烈的批评，因此该党的主要报纸自然不惜一切代价向教皇极权主义的选民掩盖这一事实。

皇帝最近的这次讲话引起人们普遍的忧虑，这点无须花费多少口舌。如果说在中国发生的问题本身就已经够麻烦的话，那么皇帝所要求的那个国际霸主地位使得这个问题更加错综复杂。自从俄国沙皇尼古拉二世执政以来的五十多年里，欧洲还没有哪位君主说过类似这样的话。这番讲话遭到人们的反对是理所当然的，假使还要付诸行动的话，那不可避免地将受到整个欧洲的抵制。现在欧洲列强只有同心协力才能平息中国的骚乱，以免产生严重的后果。如果拿皇帝的话当真——也就是说人们并不把对皇帝的亵渎当回事的话——那么，拍打德意志帝国大门的并非是德国必不可少的大海的风暴，而是德国完全不需要的一场世界大战。整个资产阶级新闻界，只要它们还有一点政治责任感的话，都应全力阻挠这场战争的发生，甚至敦促它们的那些最胆小怕事的报刊也一同起来坚决要求主管部长们最终做到将皇帝的口头声明控制在政府部门的范围之内。

现在肯定做不到这点。假使这些部长们已经具备了现在所要

求他们的这份勇气，那么他们早就使用了。不过，为使国内外都真真切切地听到皇帝不予理睬的全体人民的呼声，越来越有必要迅速地召开帝国议会。帝国宪法可惜完全以王朝利益为重，它没有授予帝国议会参与决定战争与和平的权力。但是如果一艘艘战舰、一批批部队被派往中国的话，那么议会的国家预算权则可以无可辩驳的理由提出召开帝国议会的要求。这种正式的要求倘若得到允许的话，那么一种想要建立历史发展新的里程碑，并以民族意愿为基础的政治就必定会考虑，让民族的意愿有机会表达出来。倘若这种政治不去表达民族的意愿，那么即使它有最重要的理由，也都会引起人们对它本身的怀疑，人们怀疑它本身就是错误的，它与所谓的民族意愿并没有什么瓜葛。可惜，资产阶级的报刊同往常一样软弱无力，缺乏坚定不移的精神，尽管它们对皇帝最新的讲话忿忿不平，可它们要么就是完全反对召开帝国议会，要么要求召开帝国议会的态度至少是不够坚定的。就连欧根·里希特<sup>①</sup>先生这样坚定的政治家态度也不够鲜明。他认为，当人们还没有更好地认清中国局势发展的趋势之前，召开帝国议会也是无济于事的。这再一次暴露出议会官僚主义机构的鼠目寸光，这种目光短浅的认识对德国议会制度起到了损害的作用。议会这辆手推车在塞满卷宗之前是不允许推动的，可在此期间，德意志的帝国外交政策很有可能以某种方式在皇帝宣言的影响下而确定下来。而这种情况就其本质而论一定会遭到议会最强烈的、最严厉的反対。

只有社会民主党的报刊以应有的态度一致坚决要求召开帝国议会，但是它们呼声很可能（虽然不是必定）不为人们所理睬。不

<sup>①</sup>欧根·里希特（Eugen Richter, 1838—1906），德国法学家、经济学家，在帝国议会中是第一位职业政治家。——译注。

被理睬的原因恰恰正因为这是它们的呼声。然而不必为此而担心，它们是强有力的，是不可战胜的，其原因在于它们始终推行原则上正确的政策。过去的几年中，人们似乎认为“实际的”妥协让步更为行之有效，德国社会民主党也曾经提出过不妨在这条道路上试着走一走的这种目光短浅的建议。幸亏他们头脑清醒，观察力敏锐，从而避免了在这种鬼火的诱引下陷入泥坑。他们执行的基本政策走了一条似乎布满了尘土和石块的道路，但是从现在起，它似乎正在朝好的方面发生巨变。日益增多的迹象表明，现代资产阶级社会正面临着灾难性的打击，而工人阶级的政党将由于其坚持原则的政策而获得愈来愈丰硕的实际成果。磨快镰刀，收割成熟的庄稼，现在正是时候。

（陈爱政 译）

# 道 教

马丁·布伯

——

当今，在关于种族和文化的理论方面，人们忽视了一种古老的知识，这就是：东方人有一种由其价值和作为表现出来的自然的一元。主宰东方各民族的是一种合一性，它同西方的命运观和上帝创世观截然不同。用发生学来解释这种现象——不在本篇论述范围之内——原因自然有多种多样，不仅有空间上的原因，而且也有时间上的原因：与西方人相比，东方人思想上作出规定的时期属于另一个人类发展阶段。

这儿只根据一种现象，对东方人的一元略谈一二，该现象便是“教”。在各种现象中，教是至上为本的。

东方精神的原始状态是巫术，这同所有人类原始状态的精神是一致的。这种精神的本质是：以它所具有的束缚力应付大自然的不驯羁而造成的千万种威胁。它是一种约束性的精神，这就是巫术内在的威力。规则化的言语、条理化的运动、巫术的咒语和巫术的神态都旨在迫使变幻无常的要素规则化和条理

---

①作者为文中所论述的“道”采用了道教的名称，但根据全文来看，文中的道教实际指的是学术派别的“道家”而非宗教派别“道教”。（本篇文章，凡未署名的均为译者注。）

化。所有原始的技术，所有原始的组织无一不是巫术；工具、武器，语言和游戏，风俗和社团不仅都源于巫术的意图，而且最初都服务于巫术的目的，以后才逐渐地脱离巫术，有了自己独立的生存。

东方脱离和独立于巫术的过程较之西方要慢得多。在西方，巫术只在民众的信仰中还有生命力，因为民众的信仰中还保持着生命的总体性同一。而在其他领域，上面所说的脱离则进行得迅速彻底，而东方的这种脱离则是缓慢的、不彻底的，在分离后的产物中仍然长时间地带有巫术的特征，例如，即使已经获得了造形的自由和权力之后，东方艺术仍然执守于巫术的意向，而西方的艺术达到这种水平时，已具有了艺术本身的权利和目的。

东方的精神（此处不包括造形精神）由三种基本力量构成，——而西方人只创造性地具备三种基本力量中的两种，即：科学和法。——只有第三种力量有能力彻底脱离巫术的原始土壤，这就是教。我认为，要想理解东方，有必要将这些基本力量分开来细细加以论述。

“科学”包容天地之在的所有知识。天与地，二者合一为存在的世界，不论何时何地都未曾分裂，科学的对象正是这个世界。

“法”包容人和神应为的所有律令。人和神的应为，二者合一为应为的世界，不论何时何地都未曾分裂，法的对象正是该世界。

科学和法始终互相依属，因此，存在表现于应为，应为的根据又是存在。但是，西方思想史的特征就是存在和应为、科学和法之间日益加剧的分裂，而这一点却为东方人所不知。

东方精神中，与科学和法并列的第三个基本力量是“教”。

教不包含对象，或者说，它只有一个对象，这就是它自身，亦即必不可少的一。教处于存在和应为，知识和律令的彼岸，它所要表述的只有一种东西：在真实生活中成为现实的必然。这种

必然决不是存在和知识可以把握的；不论在天上还是地下它都不会被发现，相反它就那么被拥有了，并获得了生命。真正的生命决不是什么应为，也不是对于律令的服从；它不是人或上帝的产物，而只能由自身达到自我满足，它就是满足，仅此而已。科学的立足点是存在和认识的二元，法的立足点是要求和行为的二元，而教的立足点则完完全全是一元，即：必不可少的一。

不妨从根本上改变一下“存在”和“应为”这两个语词在科学和法上所包含的意义，把必然视为一种无法用知识获得的存在，把真实的生命视为不屈从于任何律令的应为，而把教视作存在和应为的一种综合。但是，如果这样做了，切不可俗不可耐地或堂而皇之地奢谈什么与教有关的“内在的”知识和“内在的”律令代替了知识和律令这种在科学和法看来简直是无稽之谈的东西。其实这种由别处搬弄来的说明信仰的词藻无异于一种混乱的骗语。内在与外在的辩证对立只能用来象征地说明体验，而不能使具有自己特点的教从其他两种基本精神力量中实现出来。教的特点并不在于它关注的是内在性，或者说它的标准和权利靠的就是内在性。想要把科学和法贬低为与外在知识和外在律令根本没有分离的那种“内在知识”和“内在律令”，是毫无意义的。其实教的特性在于：不追求多样性和个别性，而以一为目的。因此它不要求以多样性和个别性为根基的信仰和行动，它无索无求，只是自我昭示。

教同科学和法的这种本质上的区别还表现在历史方面。教不依赖于科学和法而自生自长，直至在一个至人<sup>①</sup>的生命中得到自身的纯粹的满足。只是在满足之后随即出现的衰退中，教才同科学

①“至人”一词源于《老子》，意为没离开道的本真的人或达到同一的人。



和法的要素相混合，这种混合产生出宗教。宗教是混合的产物，它融知识、律令和必然于一个充满矛盾而又切实有效的整体，这样，就要求有信仰和行动，“一”便消失了。

教和宗教不象科学和法那样是部分力量，它们代表着生命的全部。在教中，整体的所有对立都在这个“一”中消弭，犹如白光中的七色；在宗教中，对立则结成一个共体，犹如彩虹中的七色。那个框定科学和法，但无法涉及教的巫术窃据了宗教的地位，它的那种约束力束缚着向四方散射的要素，形成一个控制住时间的闪闪发光的魔幻漩涡。

从教到宗教，其间有寓言和神话。寓言和神话与那种使教获得最纯粹满足的至人的生命有着密切的关系：寓言是至人自身之言，神话是至人的生命在时代意识中的反映。据此看来，寓言似乎还完全属于教，而神话则完全属于宗教。尽管如此，它们仍然都起着一种中介的作用。如果从教与人的关系上来考察教，便可以从教的本质中领悟出这点。

教只有一个对象：必然。它在真实生命中得到实现。从人的角度来看，这种实现无非是一种统一。表面上看，这样的规定很抽象，其实不然，它最为形象生动。这是因为，这儿所意指的统一并非一个世界或一种认识之总和的统一，决非设定的、精神的、存在的事物的统一，也不是任何一种臆想之物、感觉之物或意欲之物的统一，而是人的生命和人的灵魂的统一，这种统一是自我满足的。假使教浸注了你的心身，那么你就是你的生命和你的灵魂的统一。真实的生命就是这种归一的生命。

然而，正如善和知识有基本的和获得的两种之分，人的统一亦有两种之分：纯朴者的统一和归一者的统一。正是由于这两种统一，教才能证明自己是它们的净化并能实现它们的统一。教在其形成时，仅对归一者一人言语。可是至人一俟出现——其获得的

统一具有基本统一的那种纯洁质朴的力量——，他就必须去寻找他的患难兄弟——质朴者，这样做是基于如此考虑：质朴者们的玄同<sup>①</sup>虽说含有愚笨和罪孽，但却能自我完善而超越愚笨和罪孽。至人对质朴者说的是他们能听懂的语言：寓言。一旦至人辞世，那么对他们来讲，至人的生命便成了寓言。这种变成寓言的生命，就叫做神话。

寓言置绝对者于物的世界之内，神话则置物于绝对者的世界之内。

因此，只要教仅只对归一者一人言语，那么它就舍弃不了寓言，因为赤玄之同不可言。它只能从万物、过程和各种关系中获得语言，因为脱离万物，脱离过程，脱离关系就不存在人的语言。教至万物，借助寓言。只要它还只对归一者一人言语，那么寓言就只是一块玻璃，透过这块玻璃见到的是一圈色彩斑斓的光环。一旦教通过至人开始同质朴者交谈，那么，寓言就成了三棱镜，于是，满足变成了扬弃。在大师的寓言中，已经萌生了对宗教仪式的陶醉和对宗教信条的妄想。

另一方面，至人的生命也并非映现在反光镜中，而是映现在三棱镜中：它被神话化了。神话并非意味着把天上的星辰降到大地，使之变化成人的形象；神话是把欢愉的人的形象升上天穹，日、月、猎户星、昴星都是用于装饰这些人的形象的。同时，神话也不是一时一地的事物，它是一种功能，无论何时何地——包括笔者所在的城市——它的功能无所不在。灵魂的一个永恒功能在于：把所体验到的东西置入时而靠欲望，时而靠思想感受到的（即使头脑最迟钝的人也能感受到的）世界过程，置入此在的巫

---

<sup>①</sup>“玄同”一词源于《老子》，“玄”，深黑色，有深远、看不透的神秘意思；“玄同”意味着至深的同一。

术。体验愈是强烈、紧张，所体现到的形象和事件愈伟大，构成神话的力量就愈具有说服力。当最高大的形象（如英雄、救世主）、最壮观的事件（如英雄或救世主的一生）和最强的紧张（如受到震惊的质朴者所感受到的）汇集在一起的时候，决定未来的神话便产生了。然而，通往扬弃的道路在继续延伸，因为在关于救世主的神话中，已有信奉微小奇迹和滥用幸福和拯救真义的萌芽。

“扬弃”在宗教中进行，在无休止的暴行中完成，这种暴行自称为宗教并一直桎梏着人们对宗教的虔敬。在宗教信仰徒的灵魂中总是一再产生出对自由，即对教的渴望，人们一再勇敢地进行宗教改革，勇敢地回归教并更新教。但这些举动注定是要失败的，这种轰轰烈烈的运动注定不会演变为教，而是演变为科学和法的混合，即所谓净化了的宗教。因为教是不能回归、不能更新的，它永远是一个整体，因而也永远只能重新开始。东方精神这种最高显现的历史就是沿着这条轨迹发展的。

## 二

教永远只能重新开始，这句话绝对不能理解为：它是一种具有各种形式的内容（这些形式指的是为了求得共同性的东西而研究和比较教的各种途径的那些形式）。内容与形式的对立在我们看来更多的是一种辩证的对立，它非但没有说明历史反而使历史模糊不清；就象它不能说明而只能搅乱艺术观一样。约翰福音的逻各斯——一种其含义主要来自语言世界的原初存在的符号——就是对滥用这种辩证法的标志。“语词”，“泰初”时即有，因为它被辩证地分解了的一。正因为此，语词还是一个中介，因为它向分解了的产物，如向神性和人性，换言之，即向“圣父”和“圣灵”提供了将它们联为一体的一，这是一种原初的，但却被分解了的，通过变成肉身使各要素重新融合的一。这样，“语词”

就是所有真正的人的语词的同伴，这种人的语词也并非那种具有某种形式的内容，而是一种被分解的内容和形式的一。这种分解只能混淆而不能澄清整个人类语词的历史和每一个人语词的历史，因此，分解的权利不能逾越概念分类的范围。它和教的关系亦然。

教宣布自己是作为必然的统一；但这决不是说它是一种具有各种形式的内容。如果将教的每一条途径分解为内容和形式，那么我们作为“内容”而得到的东西不是一，而只能说什么天国和人乃上帝子民、拯救和圣途，或者说什么道和无为这一类的话。除此之外，不可能是什么别的东西，因为，一多于有关耶稣、佛或老子的内容，多于他们想要说出的东西。一是这些人的意义和根据；一远不只是他们语词本身的内容，而是语词的生命和语词本身的统一。这样，我们此处所探讨的基本关系便不是内容和形式的关系，而是教和寓言的关系，关于这点，后面还将论及到。

有人试图使一重新成为一种“共同的”内容，其方法是使它由真实生命的一变为上帝的、精神的或存在的、与教的各种道路共同的一。这种做法也许类似于现代一元论，不管以何种方式获得的“存在的一”，这种一元论都确认无疑。其实教根本不去管作为存在者的上帝的本质。显然，对佛就是这样的。但是即使在奥义书<sup>①</sup>中，我之教<sup>②</sup>的意义并不意味着对存在的一作出某种陈述；其含义为：人所称作存在的东西无非是自身的统一；作为存在、一和归一者自身的世界与归一者相融合。同样，原始的基督

①古代印度文献《吠陀》经典的最后一部分，其多数是宗教、哲学著作。突出的哲学理论是“梵”（宇宙本质、精神）和“我”（个人的精神、灵魂）的问题。

②“我”，印度哲学中最基本的概念之一，指人本身的永恒核心，它在人死后继续存在。

教所关心的也不是上帝的一，而是归一了的人同上帝在本质上的同一。即使如此，在某种程度上，存在者也只是为了必然而存在。这点同样也适用于道教。在道教中，凡是由世界之“道”所言的东西无不昭示了圣人之道并也在圣人之道中得到表现和实现。

对于今天的西方人来说，要完全做到这一点自然是极其艰难的，对于一个受过哲学训练的人来说尤其如此，因为在他眼中，必然大约就是用永恒的眼光看到的存在，一大抵就是认识的总和。今天的西方人把那些不应归类的东西归在了一起。教很少关心存在和应为，它仅关心真实生命的那种始初的、不可归并的现实性。要想把握教，不能以主体和客体的分离为出发点，否则统一就被移置于主体之中，而不是客体之中。其实对至人来说，这种分离要么根本就不存在，要么是那些形形色色的辩证对立的纯粹公式，教正是在扬弃这种对立的基础上建立起来的。

### 三

综上所述，教的道路不是形成某种认识的道路，而是至人的生命达到纯粹充满的道路。借助流传下来的关于三种教的大量文献，我们或多或少地可以明白教的这种本质。

这三种教的现象是：中国的道教，印度的拯救教，关于上帝天国的犹太原始基督教。但是，即使有大量关于教的资料，仍然难以全面悉知教的道路，例如，关于形成之中的犹太原始基督教，我们只了解若干有关群体生活的情况，从莱夏教徒<sup>①</sup>（耶利米35章<sup>②</sup>）到埃赛教徒<sup>③</sup>都采用这种生活方式。关于他们的那种

①古代以色列宗教团体成员，系游牧民族，生活无定居。

②耶利米，《圣经》中人物，公元前六七世纪时希伯来预言者，此处指《圣经旧约》中的《耶利米书》。

③约公元前150年至公元后70年的古犹太教成员，生活方式为僧侣式集体生活。

古老的传统已有人谈论过，虽有不少夸张之处，但也不无道理。至于这种所谓持地狱说的犹太教的语汇我们则知之甚少，只能从后世的资料来源中推敲或猜测。“老子”的格言是在道教著作中流传给我们的，它们使我们确信，该教由来已久，这点也得到了别派言论的证实。但是，关于道教得以繁衍绵延的生活方式，我们掌握的情况极为有限。就连三种教中最大的印度教也没有书面的文献能让我们完全了解其中的真谛。

然而现有资料已足以表明：教是如何不依赖于科学和法而独立形成的，它是如何在至人身上得到自我满足的，这种至人仅靠教和生命而不动干戈地超越科学和法，如：佛通过扬弃“圣途”中圣人不应有的“观点”来克服吠陀的科学<sup>①</sup>，通过扬弃教会等级的方法来克服婆罗门教<sup>②</sup>的法；老子用“无”之教来克服公认的智慧，用“无为”之教来克服公认的道德。

在教的三种现象中，我们还可以看到，至人没有给教带来什么新的要素，他只是在实现它。“我不是要道出真谛，而是要实现。”老子也自语道，他所要做的只是实现太古未知之事，实现静眠于民众语词中的对同一的预感<sup>③</sup>，他写下这么一句格言：“强梁者不得其死，”<sup>④</sup>接着又补充道，“人之所教，我亦教之，吾将以为教父。”<sup>⑤</sup>这同基督在山上对门徒们说：“但是我要告诉你们”的那番训海是一致的。对老子来讲，强暴乃是无道，所

---

①印度最古的宗教文献和文学作品的总称。

②印度古代宗教之一，约于公元前7世纪形成，以《吠陀》为最古的经典。

③参见《老子》第四章、第二十五章。

④《老子》第四十二章。

⑤同注④。

以它本身就已经是死的东西，是这个世界上没有生命的东西。在此，充盈的意义仍然是将传世之道从有限升入无限。

至人没有给教带来什么新的要素，他只是在实现它，这就是说，他将教从未知升入已知，同时，也将它从有限升入无限。

实现者的那种使自己与有限者的世界相对立的无限性以及他生命中的那种充盈的力量在至高无上的真理中得到证实。关于充盈者，我们可以说，一切短暂易逝的、零碎散落的和残缺不全的都在他的身上合生为一，他的生命就是这个一，哪怕是伟大的统治者、艺术家和哲学家都无法与之比拟。统治者有其民，艺术家有其著，哲学家有其思，而实现者除了自己的生命之外一无所有。他每句话都是他生命的一部分，每句话都是肇始者和实施者，每句话都是命运的渊藪，又被命运所把握。在用自身之躯把无数种声音转变为定数时，无数死者的孱弱的蠕动在他的身上凝聚成一种力量，这时，他就是教的十字架，他就是实现和扬弃，他就是拯救和毁灭。因此就有了逻各斯，它不容置疑，它凭借命运的定数和至人之言的始初的一，即使在没有任何文字的情况下，仍然保持自己的原貌，历经了千秋万代。实现者由万物聚成，却又生于无，因此他是最独特的人。尽管人们都在热切地找寻他，预测着他的降临，但是当他真正显现的时候，只有少数人能认出他，而这少数人则并非盼望和预测他的那些人。他的独特性如此伟大，如此质朴无异，如此无形恍惚，他完完全全是人类最真的本质。

在耶稣身上，这一点最为明显。耶稣看来是通过死亡这种人不得不奉献出来的唯一的绝对来证明这一点的；与耶稣最为相似的是佛。老子的一生秘而不露，原因在于他的生命就是教的生命，是一种隐秘的生命。史家<sup>①</sup>简短地记述了他的生平；其

---

<sup>①</sup>指《史记》作者司马迁。

生：“其学以自隐无名为务”，①其死：“莫知其所终。”②

#### 四

老子的教如同他的生命那样也是隐秘莫测的，因为这种教最缺乏寓言。

赤玄之同是无言的。一旦一由一个沉浸于无言妙境的圣人的始源和终极转变为教，一旦语词在此人的心中活动——这是拂晓前的寂静，这时你我未分、孤独之言还在无尽的黑暗中徜徉——，一就已经与寓言沾上了边。人道其言，逆各斯道其人。这些人已不再为纯粹的一，多已经产生，其中包含有寓言。但是，只要这些人还是孩童，只要他们仍心系于一，对他们来说，寓言就象浮在唇上的微笑一样，那么分离者之言在寂静的时刻也同微笑之于唇一样，仅仅只是同寓言沾点儿边。当这些人长大成人，自己生儿育女的时候，他们的多样性便和一脱离，于是寓言犹如血管中的血液那样在他们的胸中喷涌。充盈者之言亦不例外，当他走向这些人时，其言充满了寓言，犹如血管充满了血。

正如童年和成年之间有一段青年时期——它是一出悄悄地交替直至完全消失的悲剧——孤独和说教之间也存在一个过渡时期，然而它不是在悄悄地交替，而是在抉择，佛称这一时期为惑，他对诱惑者说：“啊，恶人，只要我这无可指责的言行还没有盛开成鲜花，没有传播得人人皆知，没有发扬光大使众人得到明示，我是不会进入涅槃的。”在这段时间里，寓言不再是微笑，不再是血液，它既浮在精神之上，又已存在精神之中——就象梦。青年处于梦中，过渡也同样处于梦中，因此孤独之语词为

①《史记·老子传》。

②同注①。



“喊叫”，说教之语词为“讲叙”，而过渡之语词则为“形象”。

还有一种生命，它不是从孤独过渡到说教，而是从疑惑之孤独过渡到丰盈之孤独，从深渊之孤独过渡到海洋之孤独，此乃隐秘之生命。

我想，这种人同其他人一样也受到迷惑，也不能进入涅槃，但他也并未走向人类，而是走向隐匿，据说隐居为其传世，老子称这种人为“知其白，守其黑。”<sup>①</sup>

那么对这种人来说何为说教？“天之道……不言而善应。”<sup>②</sup>何为阳刚？“知其雄，守其雌，为天下溪。”<sup>③</sup>

这种人不自言，也不对人言，而对隐言。尽管他自身并未踏上通向人类之路，但其言已不可避免地踏上了通向寓言之路。他并未处于过渡阶段，但其言则为过渡阶段之言，即形象。其言不象佛之言和耶稣之言那样充满了寓意，而是充满了形象，为形象之言。这种言语宛如一个年轻人，他还既不象成年人那样脱离一而化为寓言，也不象孩童那样再执守着一。他似乎是我们从赫尔德林<sup>④</sup>的诗中隐约感受到的那种年轻人：他不去挣脱梦想和悲剧，只有青年人的那种丰富预言，进入了无限和永恒之后，梦想便成了占卜术，悲剧则成了神秘剧。

隐秘便是老子言语的历史。不论耶稣在贝拿勒斯城<sup>⑤</sup>的说教还是他的登山宝训，被如何神话化了，可这些神话显然以巨大的

①《老子》第二十八章。

②《老子》第七十三章。

③同注①。

④弗里德里希·赫尔德林 (Friedrich Holderlin), 1770—1843, 德国诗人。

⑤恒河边一城市。

真实为根据。而老子的一生中则完全不同。他的言语，他的著述，到处都表明：老子之言绝非我们称之为言语的那种东西，而是如同轻风掠过海面时，取之不尽的海水所发出的澎湃声。史家关于老子的简短记载也表明了这点：老子最终去过隐居生活，他离开久居的国度，至关，关令曰：“子将隐矣，强为我著书。”<sup>①</sup>于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去。以后的情况正如我前面所说：“莫知其所终。”<sup>②</sup>这段话无论是一则消息还是象征，皆无所谓，它道出了老子之言的真义。“知者不言，言者不知，”<sup>③</sup>他在书中是这样写的，他的言语只是如同取之不尽的海水所发出的阵阵澎湃声。

假使我们认为地地道道的寓言是由形象而变成讲述的，那么老子之教却只是形象而非寓言。他把讲述这项任务留给了时间，几百年过去了，老子的学说终于遇到了一位——正如所有伟大的作家都收集了许多民间寓言一样——以寓言著书之人，他就是庄子。

道教中的寓言不象耶稣教和佛教中的寓言那样，它不是圣人直接完成的、成熟之言，而是某个人的创作，教在其实现过程中已经被托付给这个人了。

道教这个现象有两种语词，第一种语词，比人类世界的任何语词都更接近玄同，第二种语词，只存在于人类世界的诗歌巨作之中，任何其他教的语词都不能象它那样使得一有如此富丽和魅力的外衣。

只有当这两种语词合二为一时，该教才向我们展示出它在最

---

①《史记·老子传》。

②同注①。

③《老子》第五十六章。

纯净的状态下所具备的那种完美无瑕的形象，它昭示：道、“道路”以及归一了的生命的始源和意义是万物之始，万物之意义。

## 五

庄子生活在公元前四世纪下半叶和三世纪上半叶，比老子约晚250<sup>①</sup>年。如果说圣保罗<sup>②</sup>这位并不认识自己师傅的使徒破坏了师傅关于真实生命统一的学说并将它颠倒为精神和自然永恒对立的话——这种对立无法消除，只能躲避——，那么庄子实际上就是师傅之教的使者，派遣至天地万物的使者。庄子用寓言著书并不能理解为他似乎在借物“阐”道，或“移”道于物。应当说，寓言把教的一带入了整个世界，这样，整个宇宙充盈着教的一。教的一不会因事物之微小而拒绝充满。任何人，只要他不是盲目热心地传播教，而是从本质上领悟教，那么他就能在自身中发现教并使教获得生机。

这位使徒寂静孤独，如同他所侍奉的大师过去那样。与大师不同的是，他不再隐匿而生，但同他人也没有任何义务和功利关系。关于庄子的生活，史家告诉我们的仅仅是，他生活贫困，并曾婉言拒受过官俸：“终身不仕，以快吾志焉。”<sup>③</sup>这点也同样散见于他关于自己生平的著述中，不过有关记载显然掺有他学生的笔墨。关于他的辞世，只是记载说，他拒绝厚葬，“吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾丧具岂不备邪？何以加此。”<sup>④</sup>

①对新近确定的老子生卒应晚些时候的说法，我不敢苟同。——原注。

②《圣经》中教会初期的主要领袖之一。起初迫害耶稣门徒，后信耶稣并致力基督教的传播。

③《史记·老子韩非列传》。

④《庄子·列御寇》。

庄子生活的年代是儒家的那种以义务和功利为道德准则的生活哲理占支配地位的时期，因此，他遭到世俗世界的反对也就不足为奇了。庄子称这个时代为无用，他以诸如无所可用之树的寓言<sup>①</sup>给时代以回答，世人莫知无用之用，世人称为目的无所在的东西，正是道的目的所在。

庄子抨击了曾为该时代准则的世俗观点，他的抨击不限于某一个方面，而是一种根本彻底的抨击。他说：亲之所言、君之所言而然，亲之所行、君之所行而善，世俗谓之不肖子，不肖臣，谓之道谀之人，世俗之所谓然而然之，所谓善而善之，合璧饰辞，动容貌，以媚一世，则不谓之不肖之人，不谓之道谀之人<sup>②</sup>。他深知世俗之愚，并对此直言不讳。他很清楚，附和世俗，必会染上世俗之愚，他说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。”<sup>③</sup>他还清楚地知道，道教是不可能附和世俗的，因为道并不给人带来什么，它只是告诉每个人：道，人人皆有，只需在自身悟出，获得生机，然“天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知”<sup>④</sup>，人人如此。大道为朴，故为世人所不得。庄子曰：大声不入于里耳，折扬皇华则喑然而笑，是故高言不止于众人之心，至言不出，俗言胜也，以二缶钟惑而适不得矣。<sup>⑤</sup>“而今也以天下惑，予虽有祈向，其庸可得邪！”<sup>⑥</sup>

于是，这位使者不停地运用寓言，这种寓言不急功好利，而是保持着自省，它既显而易见，又隐秘至深。庄子曰：世丧道

①参见《庄子·逍遥游》、《庄子·人间世》。

②参见《庄子·天地》。

③《庄子·胠篋》。

④同注②。

⑤参见《庄子·天地》。

⑥《庄子·天地》。

矣，道丧世矣，道无以兴乎世，世无以兴乎道，<sup>①</sup>因此“虽圣人不在山林之中，其德隐矣。”<sup>②</sup>这样，使者庄子就踏上了先师老子的故迹：隐。

## 六

“道”意即“路”、“道路”，可它又有“说话”的含义，因此有时也可以用“逻各斯”来表示。老子以及他那些总以比喻手法阐发道的弟子们，所说的道是上述两种含义中的第一种。然而实际上，就其语气而言，它同赫拉克利特的逻各斯相近，这是因为：二者都将人生的活力原则超验化，但究其根本，它们二者所意指的无非又是作为一切超验性载体的人生。这里我想就这方面对道进行分析。

在西方，人们把道主要理解为一种阐世的尝试。值得注意的是，人们从道中挖掘的那种对世界的阐释总是同人们所处的那个时代的哲学倾向相一致，如，道最初被视为自然，而后被视为理性，新近又认为它简直就是一种活力。针对这种种的解释，有必要指出，道根本不打算阐释世界，而是认为：存在的全部意义就在真实生命的统一之中，而且也只能在统一中才能被获悉。如果把它当作绝对来理解，那么它恰恰正是这个统一。倘若撇开真实生命的统一而去观察作为这种统一之基础的真实生命，那么能得到的只有不可知，除了说它是不可知之外，说不出它是其他的什么东西。统一是实现并在现实中体验这种不可知的真实生命的唯一途径。这种不可知的真实的生命理所当然地既非自然，也非理性，更非活力，它就是不可知之物，没有任何形象能充分表现它，因为它“形于自身。”所体验到的东西仍然既非自然，也非

<sup>①</sup>参见《庄子·缮性》。

<sup>②</sup>《庄子·缮性》。

理性，更非活力，而是道路的统一，是真实的人生道路的统一。归一者在世界上，在万物中重新寻获这种统一，此乃世界统一之道，万物统一之道。

人们谈论宗教或哲学阐世的某个原则的不可知，目的就是为了解说这种不可知性。然而道的不可知性则不能这样去理解。就连“道”这个名称究竟说的是什么，不可知之物也没有言说出来：“名，可名，非常名。”<sup>①</sup>假使人们不把道看作是其现实性只有在归一了的生命中才获悉的必然，而把它看作是一种自在之存在物的话，那么人们就找不到观察的对象，因为道无在。它既不能被研究，也不能被阐释，这不仅仅因为道之真谛言说不出，而且还因为道根本就不是言说的对象，任何有关道的言说既不真又不假。<sup>②</sup>“道恶乎隐而有真伪？……莫若以明。”<sup>③</sup>如果说道似乎在此时而不在于彼时，那么这就不是真实的，而只是弹琴时乐调的升降高低。道不能在存在中寻获，任你在天地时空中去寻找，它总是无所在。相反，天地时空却都以道为根据。但是，道能在归一的生命中“以求得”。<sup>④</sup>在归一的生命中，道不是被认识、被知晓的，而是就这么被得到了，就这么存在了、做到了。列子云：“唯默而得之性成之者得之。”<sup>⑤</sup>得道者并不把道当作一己之物，而是当作世界的意义。他根据自身的统一观望世界中的统一：雌雄的统一，雌雄双方不是自为的而是互存的；对立的统一，对立双方不是自为的而是相互的融合；万物的统一，

①《老子》第一章。

②参见《庄子·知北游》：“道不可言，言而非也。”

③《庄子·齐物论》。

④《老子》第六十二章。

⑤《列子·仲尼篇》。

万物不是自为的而是共在，这种统一便是世界之道。在庄子讲述的一篇对话中，老子对孔子说：“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”<sup>①</sup>结合《老子》中的一段古老诗句来理解这段格言就更加明了了，古诗云：

天得一以清  
地得一以宁，  
神得一以灵，  
谷得一以盈，  
万物得一以生，  
侯王得一为天下贞<sup>②</sup>

这样，万物自身的统一构成了万物各自的本性与本质，这就是万物的道，万物的道路，万物的整体。“无物能生道，然万物有道于自身，永于始生道。”<sup>③</sup>这句话的意思是：万物都通过自身存在的途径，通过自身的生命显示出道。由于道是事物变化过程中的统一，这种统一表现在事物的多样性中，表现在万物生长各个阶段的多样性中，所以，能充分昭示道的不是那种其生活道路一成不变的人，而是那种使玄同与巨大变化融为一体的人。生命有两种，一种是浑浑沌沌，得过且过，日渐耗损直至生命之火熄灭；另一种则是永恒的变化，并在精神上构成变化的统一。按照道教观，意识决定存在，精神决定现实，因此，只要在生活中不自耗，只要坚持不懈地自我更新，并以此在变化中而且通过变化保存自我——这个自我不是固定不变的存在，而是路，是道——，就能获得永恒的变化，并能保存自我。道表现在事物存在各个要素

①《庄子·知此游》。

②《老子》第三十九章。

③出处不详。

的相互关联中,同样也表现在世界存在各个要素的相互关联中、万物的生灭及万物的永恒的变化中,因而,列子说道:“无所由而常生者,道也。由生而生,故虽终而不亡,常也。……有所由而常死者,亦道也。由死而死,故虽未终而自亡者,亦常也。”<sup>①</sup>死是一种解脱,是向新形体的过渡,是片刻的休眠,是在两个世界生命间的内省。一切都是在永恒这座“大屋”中的生成和变化。在一物的此在中,分与合,变化与统一互相交替,同样,在世界的此在中生与死也互相交替,这种交替的总和才体现出道是变化中的统一。这种永恒的道是对一切表象存在的否定,它也被称作无。生非始,死非终,时空中的此在无限无终;生与死不过是“不见其形是谓天门”<sup>②</sup>的出入口,“无门者,无有也,圣人藏乎是。”<sup>③</sup>

即使在这儿,圣人、归一者仍被看作是直接体验道、知晓道的人。他静观世界中的统一。此话不应理解为世界仿佛一个外在于他的封闭物,他要穿透它的统一。应当说,世界的统一只是他的统一的反映,因为世界不是什么异在,而是与归一者合一的,“天地与我并生,而万物与我为一。”<sup>④</sup>但是,世界的统一只对圣人而言是存在着的,所以实际上是圣人的统一才给世界带来了统一,如同道显现于万物之中,道的本质也表现了这一点。道是万物的轨道,万物的本性,万物固有的法则,万物的统一。它一身而数任,但却潜在地存在于万物之中,只有当它与其他事物接触时才产生作用:“金石不得无以鸣,故金石有声,不考不鸣,万物

①《列子·仲尼篇》。

②《庄子·庚桑楚》。

③同注②。

④《庄子·齐物论》。



孰能定之。”<sup>①</sup>在这里，意识始终不在接受者一方，而在施与者一方，“道……可传而不可授。”<sup>②</sup>万物之道只有当它与其他事物接触时才富有生命，才昭示坦露。同样，世界之道，也只有当世界无意识地同归一者有意识的存在接触时才富有生命，才昭示坦露。关于这一点，庄子说，圣人调和了将原始存在的原一分裂开的两个自然的原质——阴和阳，使它们同归于一。后来的一篇篇幅甚为短小的道家论文《清静篇》——此文看来渊源流长——如此写道：“守清静，天地回，”这就是说：天地回归于一，回归未分的存在，回归道。即使在以后的文献中，归一者仍被看作是施与者。可以这样说：对道教来讲，归一者就是创生者，因为以道的观点来看，任何创生都意味着呼唤世界之道、万物之道，给沉静的统一以生机，使其昭然。似乎可以作如下概括：

道自身不可认识，不可知，“夫大道不称。”<sup>③</sup>它不可想象，不可思考，它无形，无言，无度，“道法自然。”<sup>④</sup>

表现在世界生成过程中，道是一种原始的未分状态，是万物由之而生的原初此在，是“万物之母”，<sup>⑤</sup>是抚养万物的“谷神”，<sup>⑥</sup>“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。”<sup>⑦</sup>

表现在世界的存在中，道是一种恒定的未分状态，是世界的

---

①《庄子·天地》。

②《庄子·大宗师》。

③《庄子·天道》。

④《老子》第二十五章。

⑤《老子》第一章。

⑥《老子》第六章。

⑦同注⑥。

⑧《庄子·大宗师》。

统一的变化，是世界的秩序，“夫道，有情有信，无为无形”，<sup>③</sup>道“常无为，而无不为，”<sup>①</sup>“道乃久。”<sup>②</sup>

表现在事物中，道是万物自身的未分状态，它是事物的特性和力。任何一个事物中无不有道，这时的道即这一事物本身的道。然而这时，道仍然是常无为而又无不为的，事物以应答事物的方式拥有自身的生命。

表现在人身上，道是一种有目的的未分状态，它是克服偏离人生之本的统一者，治愈支离破碎的整体的造就者，消除一切分裂的拯救者，“有罪以免邪。”<sup>③</sup>

作为一种有目的的未分状态，道以自我满足为目的，它要实现自身。在人的身上，道可以达到它在世界以及事物中所无法达到的那种纯一。道至纯一的人是圣人，在其身上，道不再是一种显现，而是存在。

圣人自守不殆，决定万物，由道而一，通世为一，是造物主，是“上帝的同仁”（Gottes Genosse），即创生万物之永恒的同仁。圣人永生，唯有圣人才永生。精神起先漫游于事物之中，最终在圣人身上开出永恒之花。

老子下列话语表达的就是这个意思：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。”<sup>④</sup>

道在圣人的真实生命中实现自身，在圣人的纯一中，它由现象变为直接的现实。不可认识的人生和归一的人生首尾相接连成一体。道于是不再漫游于世界之中，它通过显现最终在圣人

①《老子》第三十七章。

②《老子》第十六章。

③《老子》第六十八章。

④《老子》第十六章。

身上返归自身，此谓道之实现。

## 七

归一的人生与事物的关系如何？圣人在这个世界上如何生活？在圣人那里，认识——由物及人——具有何种形式？行为——由人及物——又有怎样的形式？

对此，道教的回答是全盘否定所有被人们称之为认识和行为的东西。

常人所说的“认识”建立在感觉与精神力量分离的基础上，常人所说的“行为”建立在意图与行动分离的基础上。各种感觉对事物的感知不同，各种精神力量对各种不同的感知又作了不同的加工，大家沉迷于这种杂乱无章并使之具有无限性；这就是常人所说的“认识”。每种意图都在破坏构架，每个行动都在扰乱秩序，大家也都把这样杂乱无章变成了一种无限性；这就是常人所说的行为。

人们所说的这种认识其实并非认识，为了证实这一点，庄子罗列了一个人为验证自己观点所能想出的所有的根据。

万事万物变化不息，因而无法感知。

在空间之中没有认识，因为我们所能及的延伸只是相对的，而非绝对的。所有的大小尺寸都只存在于一定的关系之中，“天下莫大于秋毫之末。”<sup>①</sup>我们摆脱不了我们的尺度，蟋蟀理解不了大鹏的翱翔。

在时间之中也无认识，因为对我们来讲，时间的长短持续也只是在关系中才有意义，“莫寿乎殇子”<sup>②</sup>。我们摆脱不了我们的

①《庄子·齐物论》。

②同注①。

尺度，朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。①

生命无确定性，因为我们没有判定的标准，以判定醒和梦这二者何为本真的、决定性的生命。每一种状态都以己为本真的生命。

价值无确定性，因为我们没有判定美丑善恶的尺度，凡物都以己为善，以彼为恶。

概念无真理性，因为语言都有所不及。

所有这一切对庄子来讲，只说明了一点：人们所谓的认识其实并非认识。分裂之中无认识。唯有未分裂者才有认识，所谓未分裂者，就是未与世界分离，而只有未与世界分离的人才能认识世界。认识不存在于对立之中，不存在于主体与客体的辩证关系中，它只存在于万物的统一之中。统一就是认识。

没有任何东西能对这种认识提出怀疑，因为它包含着全体，它不受任何制约地包容万物，因而也就超越了关系。这种认识将每一对对立均看作为极，而不愿确定对立，它将所有这种极都包容在它的那个一之中，毫不掩饰地调和是与非。

这种认识不去求索，只限于自身，“不出户，知天下，不窥牖，见天道。”②这种认识不奢求知识，它拥有物，但却不知物。它实现自身靠得不是感觉和精神力量，而是本质的整体。它允许有感觉的发展，不过只是象允许顽童戏耍一般，因为感觉给认识带来的一切都是对自身不确切的反映，这种反映五彩缤纷、若明若暗；它也允许精神力量的发展，但也只是象允许跳舞者的舞蹈一样，因为舞蹈者将音乐转变为形象。从舞姿上看，这种转变不十分准确稳定但却形态丰富。“天籁”③——统一在我们的自

①参见《庄子·逍遥游》。

②《老子》第四十七章。

③《庄子·齐物论》。

然的多样性上演奏出来的音乐(“有如长风寥寥大木之窍穴”)<sup>①</sup>——在这里就成了灵魂之籁。

这种认识不是知识，而是存在。它在万物的统一中占有万物，因而它从不与万物对立，它从万物本身出发观察万物，从每一个事物本身出发观察每一个事物，这就是说，它不从物的现象，而从物的本质、物的统一性角度去观察物，这种物的统一性就存在于认识自身的统一性之中。这种认识就是它自己所观察的每一个物，这样，它就将自己所观察的每一个物由现象升华为存在。

这种认识将万物包容于自身的存在之中，即它的仁爱之中，这是包容万物的博爱，它消解了所有的对立。

这种认识就是行为。行为是永恒的尺度，永恒的标准，是无限，是无言，是恒常。圣人的认识不在他的思维之中，而在他的行为之中。

人们所说的那种行为，其实并非行为。

人们所说的行为不是整体本质的作用，而是各个人探索道之内蕴的企图，是各个人干涉事物的类属和秩序的行动。这种企图与行动与目的纠缠在一起。

这种行为倘若被人们认可，那么它就被人们称作为道德，人们所谈的这种道德其实并非道德，它完全蜕变成了“仁”与“义”。

人们所说的仁义与圣人的仁爱没有丝毫共同之处。

这种仁义荒谬不堪，因为它以应为的形式出现，成为要求的对象；然而爱则是不能要求的，通过要求而得到的爱，只会造成

---

①《庄子·齐物论》。

不幸与痛苦，它与人本性的心地善良相悖，它玷污善良的纯洁，并破坏它的直接性。因此鼓吹仁义的那些人天天靠抱怨世道之恶度日，正是他们破坏了万物的整体性和真实性，造成了猜疑和分裂。有目的的仁和有目的的义，并非人之天性，它们就象多余的手指或身上其他的什么肉瘤那样令人厌恶，因此，老子对孔子说：“蚊虻噬肤，则通昔不寐矣。大仁义惨然乃愤吾心，乱莫大焉。吾子使天下无失其朴。”<sup>①</sup>

从另一个角度来讲，“仁义”同圣人之爱也没有丝毫共同之处。仁义的基础是人与人的对立，以仁义待人；圣人的仁爱则基于与万物的统一，乃人所共求。因此老子对孔子说：“古之至人，假道于仁，论宿于义，以游逍遥之虚，食于荀简之田，立于不货之圃。”<sup>②</sup>

老子从人的语言出发去看待认识，称真正的认识为“无识”（“明道若昧”<sup>③</sup>）。同样，他把圣人真正的行为称作“无为”（“圣人处无为之事”<sup>④</sup>）。圣人的虚静不是世人所谓的那种安静，它是圣人内心之为的杰作。

这种“无为”之为是整体本质的作用。干预万物的生命无异于损物害己。清静就是作为，净化自己的灵魂就是净化世界，致虚守静便是益助无穷，合于道就是更新世界。干预者所具有的力量渺小而浅薄，不干预者所具有的力量则巨大而又神秘。无“为”

①《庄子·天运》。

②同注①。

③《老子》第四十一章。

④《老子》第二章。

者有为。唯有道至玄同之人方置身于世界之爱之中，“然则人固有有尸居而龙见，雷声而渊默，发动者如天地者乎？赐亦可得而观乎？”①

这种“无为”之为是聚合的统一所产生出来的结果。庄子总不断地借助寓言说道：以自我之为聚合为一者，所为有理；聚为一者，其意志便成为纯粹的能力、纯粹的作用，因为如果愿望者自身不分裂，那么他和被愿望者——存在——之间也就不会有分裂，于是被愿望者成为存在。生灵的伟大就在于它有能力自聚为一。关于这种统一，老子是这样说的：“含德之厚，比于赤子。”②赤子终日号哭而不嘎，和之至也；终日握拳而无所求，求其德也；终日凝神于一物，精力未分也；他行不知所之，居不知所为，委曲随顺，随波逐流；③他生活在混沌的彼岸，生活在天国的光明之中，同一者有如此。

这种“无为”之为合于万物的本质与规定，合于道。“天地不仁，……圣人不仁。”④圣人并非对立于万物，而是包容万物，故而圣人之爱无拘，无限，它不因人而异，不加选择，这是一种无条件的爱。“善者吾善之，不善者吾亦善之，德善，信者，吾信之，不信者吾亦信之，德信。”⑤圣人不“仁”故从不干涉众生，不强加万物任何东西，而是“自辅万物之自然。”⑥他以自身之一引导万物至一，从而使万物的本质和规定顺任自然，并释道于万物之中。

①《老子》第六十四章。

②《老子》第五十五章。

③参见《庄子·庚桑楚》。

④《老子》第五章。

⑤《老子》第四十九章。

⑥《老子》第六十四章。

如果说自然的道德（即万物之德）在于其自身的“无”，即在于万物安于自己的界域和原初本性的话，那么圣人至高无上的道德就在于他的“无为”，在于那种未分裂的、无对立的、混然一体的一的作用。“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”①

## 八

唯有一才是真正的权力，因此归一者是真正的统治者。

统治者与国家的关系是道对于人类共同生活最高准则的昭示。

国家作为人的共同体，并非某种人为的、随意的东西，而是天然形成、自我规定的：“天下神器，不可为也，为者败之。”②

因此，人们所谓治理国家，其实并非治理，而是破坏。干预国家自然的生命，要想从外部去控制、统治、决定国家，只能是为者败之，执者失之。唯有保护国家自然生命并任其发展，不对它发号施令，而是自置于国家之中，倾听它的密谕，并昭示、实现此谕，才能真正辖治天下。这种人之为乃无为；对待万物，都予以保护，任其发展，从不干涉。当国家处于滋事混乱时，他受道的意志的启示，顺应道的意志，成为道的工具。于是，万物之变由己而生。他不使用强力，而天下却听其号唤；他不奖不惩，然而一切皆如其所愿。圣人云：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”③

治理国家就是顺应现象本身具有的自然秩序。只有发现同一并以它为出发点观察万物自身及相互间同一的人，才能做到这一

①《老子》第五十六章。

②《老子》第二十九章。

③《老子》第五十七章。



点。消除差别，融合于无限，将自身、将万物复归原初此在，任自身和世界发展及至纯净，并使它们摆脱暴力和机构的奴役，能做到这一步的人才能治理世界。

国家已经变质沦为统治者暴虐的工具。把国家从暴虐中解救出来，这才是真正君主的目标。

何为统治者的暴虐？强作妄为便是。“天下多忌讳而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”<sup>①</sup> 统治者是造成民生凋敝的寄生虫，“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”<sup>②</sup> 真正的君主以“无为”而治代替权力，以此将民众从统治者的暴虐中解救出来。他对一切的影响，是潜移默化的，因为他的影响与所有人的原初本性相符。他使得人民和万物发自内心地感到愉快，而他自己却承受他们所有的不幸，“受国之垢，是谓社稷主，受国不祥，是为天下王。”<sup>③</sup>

在背离正道的国家里，无人能够做到以自己的方式独立行事，人人皆受到多样性的统治。真正的君主就是要解救民众摆脱这种统治，他抽去多样性的多，任人自我发展，任集体自我管理。他行无为之事，因而人民感觉不到上面还有个君主存在，“百姓皆谓：‘我自然’。”<sup>④</sup>

作为圣人的真正国君反对仁义二字。物还其主、处事公正的明君固然应当赞扬；与民共生，广施仁爱的道德国君固然应当受到更高的评价，但是能在人间填满神器——国家——的人，只能

①《老子》第五十七章。

②《老子》第九十五章。

③《老子》第七十八章。

④《老子》第十七章。

是实现大全的智君。大全表现在：与天地合一，摆脱不道之束缚，拯救万物回返原始的状态，回返自身的道德。

真正的国君在人间为道的实施者，因而“道大，天大，地大，王亦大。”<sup>①</sup>

## 九

我探究的是道教的统一性，而非它的什么“发展”。教没有“发展”。一旦教在至人的生命中得到了自身的实现，它就不可能发展了。它或者成为规则，如同佛教：假使那位从圣人手中接过（从未直接接过）教的使徒象阿育王<sup>②</sup>那样是个组织者；它或者成为雄辩术，如同耶稣教：假使这位使徒象保罗那样是个暴徒；它或者成为诗，如同道教：假使这位使徒象庄子那样是个诗人。庄子是个诗人，他没有“深化”由老子的言语中我们已知的那个道教，不过他将它发展成了诗，并发展成了哲学，因为他象柏拉图那样是个理念诗人。

此外，庄子还同古希腊哲学家有某些相近之处。有人拿他与赫拉克利特做过比较。赫拉克利特的那些言论其实比任何学说都更接近于道教，如关于不可识知，但却支配万物的逻各斯；关于不可名与命其名的统一；关于统一表现为世界永恒的法则；关于由一切到一，由一到一切的永恒变动；关于对立造成和谐；关于人的存在中醒与梦的相互关系；关于世界存在中生与死的关系。除此以外，或许庄子还可以同古希腊哲学的总体相比较。前者还仅只具备这方面的才华，后者则完完全全地做到了：将教从真实生命的领域引入释世的可知的以及意识形态结构的领域，从而造就

<sup>①</sup>《老子》第二十五章。只是此处的“王亦大”在《老子》原文中为“人亦大”估计是中译时，译者对老子原文的误解。

<sup>②</sup>摩揭陀国孔雀王朝国王旃陀罗笈多之孙，对佛教发展很有影响。

了某种全然自己的、自身完全强大的东西。

拿庄子与欧洲文学创作加以比较也是非常吸引人的，而且有些做法几乎可以说是不同寻常的，如，有人从外表相似入手进而不断地深入到内在的近似：首先将骷髅的故事<sup>①</sup>同哈姆雷特在教堂墓地的独白相提并论，然后再将“沉默”同费奥莱提<sup>②</sup>传说中关于艾基多的兄弟与路德维希·冯·弗兰克莱希相遇的故事联系在一起，从而通过谈论不朽之死的对话最终寻获与痛苦、孤寂、忧伤相对的那种追求死和再生的至乐观。

然而，所有这一切只能算作是通往接受庄子的门径，要接受庄子就不应当试图将其归类，而是不加比较，不加归类地从整个本质上接受他，这个他，便是他的著作，他的寓言。

（刘海宁 译 陈爱政 校）

---

①见《庄子·至乐》。

②欧洲中世纪时的传说话本，主要表现夫兰茨·冯·阿西斯的业绩。

# 老子

卡尔·雅斯贝尔斯

关于老子的生平，(大约生活在公元一百年前的)司马迁有过这样的叙述：老子为楚国(今中国北部的河南省)人，曾任东周王朝掌管图书的官职(史官)。他立志自隐无名。晚年，看到周国衰微下去，于是离去，西出函谷关，应关令请求，写下了《道德经》五千言。然后，继续西行，“莫知其所终。”<sup>①</sup>然而，庄子却说，老子死于家中，有亲朋弟子为其吊唁。<sup>②</sup>老子的生活年代不在公元前六世纪(此为传统的说法，因为只有在前六世纪才可能发生传说中的所谓孔子曾向老子问礼之事<sup>③</sup>)，就在公元前五世纪或者距现在更近些的公元前四世纪。那些事例(如老子的名

---

①司马迁《史记·老子传》：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。”“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周之久，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”(本篇文章所有注释皆为译者注。)

②《庄子·养生主篇》：“老聃死，秦失吊之，三号而出。弟子曰：‘非夫子之友耶。’”

③司马迁《史记·老子传》：“孔子适周，将问礼于老子。”

字既不见孔子谈及，也不见孟子、墨子提起过；<sup>①</sup>以后的一些文献记载又总是相互矛盾等等），在尚未成为无可辩驳的定论之前，不过只是事例而已。是否可以由谙熟古代文献的汉字学家们对中国的那个学术文化全盛时代的典籍进行比较研究，从而确定老子的生活年代，外行不得而知，没有把握。生活年代的确定对理解文章本身并不重要。由此而产生的种种争议只能证明，传说是不可信的。

《道德经》一书的存在是确凿无疑的。不过，该书的成书经过却使人怀疑，它原本并非一部完整的著作。但该书内在的联贯性却令人折服——尽管有些文字可能经后人篡改过——以致人们不可能对它出自某位一流人物之手产生疑虑。这位人物通过书中的言谈，仿佛近在咫尺，面对着我们侃侃而谈。

《道德经》是部谈道论德的著作。全书由长短不一的格言警句组成，共分为八十一个章节。章节的前后顺序，并不是按一个贯穿于始终的系统排列的。偶尔，内容相关的章节组成一个群落，譬如书中末尾的一些章节是有关“政治”的。文章一开头就提出中心论题，接着往下是围绕中心议题而进行的意味深长的阐发，这种阐发以警句格言的形式出现，并无推理论证。它以一个完美的整体呈现在读者的眼前。同一种事物以不同变式反复论说，给人以事实上的而非靠文字本身才形成的始终一贯的体系。尽管其术语有前后不一之处，它却使人感到阐述事物的条理性。它那些佯谬的语句所具有的说服力，它的谨严认真态度以及它那似乎不见底的思想深度使其成为了一部不可多得的哲学著

---

<sup>①</sup>梁启超在他的《评胡适之中国哲学史大纲》中提出六条证据，断定《老子》一书的著作时代在战国之末。其中的一条证据指出，孔、墨、孟都没有称及老子。

作。

非汉学家要研习这部著作只能借助对数目繁多的译本及其评注做比较的方法。他们不可能象读康德、柏拉图、斯宾诺莎那样来读老子。译文毕竟不象母语那样直接，象是隔了一层，含糊不清、模棱两可，不是词义太弱，就是词义过强。再加上，汉语的单音节形式以及汉字字形与我们的语言相去甚远，致使非汉学家难以把握其确切的含义。

各种译本有时在意思上偏差很大，（最典型的例子为第六章，在德格罗特（de Groot）的译本中，说的是天地之根源、“谷神”、“玄母”，而施特劳斯则认为，根据列子的说法，整个第六章是老子从手头上的某本古老著作中摘引下来的，如同老子过去经常从赞美诗中摘引诗句的那样。）因此，务必不要只读某一种译本。

维·冯·施特劳斯（Victor von Strauß）译注的《道德经》（1870年版）可以作为研习的基础读本。他的注释引导读者了解译文中的难点、领会汉语的词句、分辨其多义性。另外，他本人受过德国哲学传统的训练，所作的解释深入、精细，时而带点玄奥的哲学味道。即便那些译得晦涩难懂的地方，人们也可以在他的注释中了解到他为什么这样译。在使用了这个杰出的译本时可以同时参照一些新的译本。当发现新译本与施特劳斯的译本有出入时，他的注释便会告诉你，他如此译法的理由，并且往往可以对以后出现的歧义事先就有所认识。施特劳斯的译文不易读懂，需要借助注释来理解，然而它简捷、含蓄，最富于表现力。或许正因为如此，这个乍一读起来令人费解难懂的译本才是最佳的。

这里我根据该译本做了部分的摘录，以配合本文的阐释。

为了理解老子必须认识老子当时生活着的那个中国的精神世

界，那个时代，以及先于他的中国传统。我们在此不再依据汉学家们的研著，对老子所处的生活时代进行重复性的描述。这样做是为了证明，老子这位形而上学思想家的超时代的意义。当然，人们只有了解了老子本人，他才会显得更加真实，更加有影响力。

## 一、老子哲学的描述

道是天地万物，乃至思想家的始源和终极。这种哲学的内涵，第一，何为道；第二，世间所有的存在如何产生于道，又复归于道；第三，人怎样在道中生活，怎么可以失去它，又失而复得。人作为个体的人，在国家统治的情况下，如何在道中生活，如何会失道并且还会再得道。

按照西方的分类方法，我们知道有形而上学、宇宙进化论、伦理学和政治学。而在老子这里，道是一，它是包容所有这些方面的一个基本思想。一个简短章节中的寥寥数语便囊括了所有这四个方面的要素。要对这类章节逐一地进行描述，必将涉及该哲学的这一基本思想或者说生活观。只有当这个一逐一地为人们所意识时，这种描述才算是成功的。

### （一）道

《道德经》开宗明文第一句，意义博大精深：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始。”<sup>①</sup>这句话不仅反对人们草率、浮浅地认识道的作法，而且也不主张人们以看待有限的事物的方法来认识道。“吾不知其名，字之曰道<sup>②</sup>。”假如要讲说道，那必定得到否定的回答（正如书中所述，它是无名

---

①《老子》一章。

②《老子》二十五章。

的，即人不可名），如：“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。”①

如果要肯定地说出它的存在，那么这就是对它的限定。“道冲，”②它是无穷无尽的终极。所谓冲就是那种“其用无穷”③的无限性。当人们要叫出它的名字，把握它，想通过思维识别它或者想从它身上看出与其他事物的差别的时候，它便消失了，

“复归于无物。”④它原本的内涵比我们所能认识的所有内涵都丰富得多，它的虚空比我们所能触摸到的所有形体都大的多。“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”⑤

凡是成为我们对象的东西都是有限的。正是由于规定了有差别的存在，差别才为我们构成了一个个具体的存在。四角形是因为它有四个角，器物是因为它有可以容纳东西的空间，图像是因为它具有形体，如果对象都象道那样无止境，无差别，那么就失去了规定性（Bestimmtheit），于是就是成了与其他事物无差别的存在。所以，那种把对象想象为是无止无境的思想可以算是道的一个主导思想。老子说：“大方无隅。大器晚成。大音希声。大象无形。”⑥

如果说存在是我们看得到、听得见、摸得着的东西，是图像和形体的话，那么道就是无。只有这个脱离了存在的道才是万物

①《老子》十四章。

②《老子》四章。

③《老子》四十五章。

④《老子》十四章。

⑤《老子》十四章。

⑥《老子》四十一章。



的始源。这个始源并非空无所有意义上的无，而是大于存在产生存在意义上的那种无，即：“有生于无。”<sup>①</sup>

这个作为所有存在的始源和目的无本身则是个本真的存在。不过它是个超存在，老子在对它作了否定性的陈述之后，紧接着又对它作了肯定性的陈述。道，永恒不变，“独立而不改，”<sup>②</sup>它没有消亡。道的尺度乃道之本身（而人、天地、除道以外的万事万物都是以它物作为尺度的）。道是单一的、纯朴的、宁静的。它不可捉摸地在其宁静之中达到了完满。

然而，道的宁静并非是与运动相对立的那种不动。否则，它便成为一种纯粹的否定而小于存在。道是运动的，可动中有静。它的运动是“各复归其根”<sup>③</sup>的运动，它之所以静，是因为它想要达到它仍然不是和未有的境界，因为，道“无欲无求”、“清静无为。”

道这个概念是老子流传下来的，其原本词义是“道路”、而后意指宇宙的秩序，也就是指人的正确行为。它是中国哲学最古老的一个基本概念，曾被翻译为理性、逻各斯、上帝、意义、正道等等。倘若把它当作人格化的神祇，使其具有男女之分，那么称其为“der Tao”或者“die Tao”。不过，“das Tao”无疑是恰当的。<sup>④</sup>

老子赋予道这个词以新的意义。他称之为存在之根，尽管这个根自身无名，也不可名。他使得这个词超越了所有称之为存在

①《老子》四十章。

②《老子》二十五章。

③《老子》十六章。

④“der”、“die”、“das”均为德语冠词，具有区分阳性（der）阴性（die）中性（das）的语法功能。

的东西，超越了整个宇宙，也超越了作为世界秩序的道。无疑象坚持世界存在（das Weltsein）一样，老子也坚持一种存在物具有井然秩序的思想。不过，世界之在与存在物的秩序都根植于超越性的道之中。

道先于世界而存在，因此也就先于所有的差别。它是作为自在而被构想出来的东西，因而既不能与它物相比较，也不能与自己相区别。在道之中，譬如说，存在（Sein）和应为（Sollen）是同一的。世界中相互区别，相互对立的事物，在世界之前是一体的万事万物发生的法则与应当遵循的法则是同一个法则；无论是自古就已经存在了的秩序还是通过道德行为而产生的秩序都是同一种秩序。不过，这种对立物的统一并不可能是世界之中的一个特殊的存在，也不可能是世界的整体，它始终在世界之先，是世界的目的。世界的生成意味着它的分离、区别、分裂和对立。

对于我们来说，宇宙充满了分裂和对立。之所以说道是虚空，因为它无差异、无对象、无对立，它不是世界。假如道自我充盈，那么它就要为自己设置对象性的东西，从而创造出世界。然而，道本身则永远不会通过这样的方法来实现充盈。假使道为所创造的世界所充盈的话，那它便消失在这个世界之中。由此，我们可以解释说，道是充满可能性的虚空，而不是世界的纯粹现实性；它是非存在，而不是存在；它是无差别的，因此它大于所有可区别的、被规定的存在物。它是大全。

## （二）道与世界

道存在于天地形成之前，也存在于天帝——中国人至高无上的神——诞生之前。不过，道并非一个完全不可企及的他在，而是当下的。尽管它不可感知，但它作为所有存在物中本真的存在却是可体验的。它存在于万物之中，由于它的存在，那些存在物才

获得了存在。在世界之中，它的存在具有以下特征：

a) 它作为无而存在：眼、耳、手不可能感知它，但它却无处不在，“大道汜兮，其可左右。”<sup>①</sup>可以用它与那种使所有被规定的存在物得以存在的可以把握的无相比较：有器皿的中空（虚空），才有容纳东西的作用；有门窗四壁的中空（虚空），才有房屋的作用。与此同理，道的虚空便是使存在物成为存在的那种无。

还可以拿它与那种甚至能够穿透最坚固、毫无空隙的物体的东西相比较：“无有入无间。”<sup>②</sup>正因为它为无，所以天下没有事物与其相争。“朴虽小，天下莫不臣。”<sup>③</sup>“天下往，往而不害。”<sup>④</sup>

b) 道之有为仿佛无为：“道常无为而无不为。”<sup>⑤</sup>道的作用如此微弱，仿佛它没有一点儿力量。“弱者，道之用。”<sup>⑥</sup>道不停地起作用，因为它生天地万物。不过，它的这种创生作用的表现形式是静而无为、隐而不现。

道生万物的力量是强大的，但万物却并不受道的束缚，仿佛它们并非由道的强力所造，而是自生自长的。因此，虽然万物自产生以来就尊崇于道，但这种尊崇最后变成对万物本已存在的尊崇，这种尊崇不是对任何人的戒律，而是自愿的。“道之尊，德之贵，夫莫之爵，而常自然。”<sup>⑦</sup>道使得万物自动趋就：“天之

①《老子》三十四章。

②《老子》四十三章。

③《老子》三十二章。

④《老子》三十五章。

⑤《老子》三十七章。

⑥《老子》四十章。

⑦《老子》五十一章。

道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来。”<sup>①</sup>

道在万物面前隐而不见，仿佛不起作用，仿佛从未起过作用。以此，它达到了不强制任何事物的目的，其方式为“生而不有，为而不恃，长而不宰。”<sup>②</sup>“功成不名有，衣养万物而不为主。”<sup>③</sup>当道不可抗拒地发挥作用时，它同时将自己的不可抗拒性隐蔽了起来，它抑制自己，使自己与万物相适应：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。”<sup>④</sup>

c) 道为浑沌一体的一：宇宙间万事万物只有在得到“一”这个浑沌一体的限度时才得以存在。这个“一”是道的创生形式，它不是数字的一，而是指作为本质的浑沌一体。“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”<sup>⑤</sup>

d) 所有此在物皆由于道而存在，“渊兮似万物之宗”，<sup>⑥</sup>“可以为天地母。”<sup>⑦</sup>天地万物得以维生，归功于道这个始祖或者叫始母。“长之育之，亭之毒之，盖之覆之。”<sup>⑧</sup>道之不存，万物皆失。然而，它“常善救物，故无弃物”<sup>⑨</sup>，“其精甚真，其中有信。”<sup>⑩</sup>

①《老子》七十三章。

②《老子》五十一章。

③《老子》三十四章。

④《老子》五十六章。

⑤《老子》三十九章。

⑥《老子》四章。

⑦《老子》二十五章。

⑧《老子》五十一章。

⑨《老子》二十七章。

⑩《老子》二十一章。

e) 道超然善恶之外，却益助无穷；天地万物，无论善的恶的都无一例外地由于道而存在，仰仗于道，因而无论怎么说都是持续的存在。“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保（宝）。”①

道的主宰支配——虽然称作为爱、真、信——并不受人之好恶的影响，它不偏不倚。这一点反映在正在显现的世界图像之中。万事万物的生灭，没有穷尽，不足为奇：“天地之间，其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。”②天地对所有个人皆冷漠无情：“天地不仁，以万物为刍狗”③（刍狗，人们为祭神而用草扎成的狗，祭完后，就扔掉），“天道无亲，常与善人，”④类似还有一句：“天之道利而不害。”⑤

道在世界中的此在的基本特征是无所不至的无；它是影响一切的，但又隐而不现的无为；是混沌一体的那种创生万物的力；是超然善恶之外的那种维持万物生灭变化的主宰。

#### 世界的生成和世界之中具体事物的变化过程

老子除了直观描述在世界之中的道以外，还着意探究了世界的起源和生成过程，提出了世界全然由道所产生的假设。对这种思辨，他没有进一步系统地阐述，只是略微提及而已，他既未对宇宙为何存在而发问，也没对背离道的现象何以产生而盘根究底。看来，他还没有认识到伴随着一系列影响深远的创造性或灾难性事件而发生的具有时间性的世界过程。相反人们从他那里

①《老子》六十二章。

②《老子》五章。

③《老子》五章。

④《老子》七十九章。

⑤《老子》八十一章。

所获悉的是一个作为存在基本本质的无时间性的永恒的当下。他所预设的那个世界过程，或许可以作为一个永久不变的事件来理解：

a) 道原本是一身而二任的，一方面，道不可名，为无；另一方面，道可名，为有。无，叫作“天地之始”，<sup>①</sup>有，叫作“万物之母”。<sup>②</sup>这个“母”便是有：“天下万物生于‘有’。”<sup>③</sup>无是无名的：“‘有’生于‘无’。”<sup>④</sup>道自身是无名，只是当它在世界之中显露时才可名。事物从可名的道中产生出来也就是可名事物的不断产生。“始制有名。名亦既有，夫亦将知之。”<sup>⑤</sup>

此两者——不可名的道与可名的道，无与有——“同出而异名。”<sup>⑥</sup>由于通过可名的东西认识到了不可名的东西，于是便发现了道的深奥玄妙：“同谓之玄，玄之又玄。”<sup>⑦</sup>

在另外一章中，老子对世界的生成过程作了如下构思：“道生一。一生二。二生三。三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”<sup>⑧</sup>

b) 创生的道自身具备世界存在的基本要素。人们称这些基本要素为形式、图像、物质、精气：“惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。”<sup>⑨</sup>

①《老子》一章。

②《老子》一章。

③《老子》四十章。

④《老子》四十章。

⑤《老子》三十二章。

⑥《老子》一章。

⑦《老子》一章。

⑧《老子》四十二章。

⑨《老子》二十一章。

c) 具体事物的进程是在世界进程中实现的。

万物在世界之在永不停息的运动中运动，这点看来蕴涵着两层意思：一层意思为事物的生灭是由无到有；另一层意思为事物的运动变化是返本复初的：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静。是谓复命。复命曰常。”①

### (三) 道与个人(生活实践)

凡真实的存在皆遵循于道。高尚的品德(德)即真正的生活，与道的关系是同一的。人也只有在遵循于道的情况下才能走上正路。因此，道的基本特征通过人的基本特征得到再现，它们主要是：自然无为，以无致有、以柔达刚。

可它们的出现也并非必然的(不象自然现象那样必然发生)，更具体地说：人有可能背离道，然而在他几乎已经完全背离道的时候，他又有可能返回于道。

a) 背离道——欲念和私欲：私欲是对道的最根本的背离，它也就是行动的欲念，自我表现，殷勤和有目的的钻营。

“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。”②这意思说：我当作目的的东西，反而失去——只要我有目的的企望的内容是真正的现实。凡是能够被我当作目的的东西，都是些有限的事物，它们转瞬即逝，而非永恒的存在。

正如对本质怀有企望这种欲念反倒破坏了本质一样，只要自我反思想对本质观而知之，知而占有，并以占有为快乐的话，那么它也就恰恰破坏了真正的本质。“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”③

①《老子》十六章。

②《老子》三十八章。

③《老子》二十四章。

人所企望的自我反思与其作为之间的联系遭到破坏，对此，老子用如下的比喻作了清楚说明：“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可常保。”①（根据施特劳斯的注释）这意思是说，（从中国人用双手持壶的习俗来看）不可能同时做到既用手持壶，又往壶里灌水，使其盈满。既要享用自己作为的成果（持），同时又要有所作为（盈），二者不可兼得。同与此理，磨刀时，既要试其锋刃，（反思性的检验）同时又要使其锋利（起到上等人的作用），此两者也甚不相得。

欲念、自我表现、自我企望，它们同属一个整体，它们都背弃了道。由于它们的存在，那种源自于深刻的道的行为作用仿佛被掩盖了，本真生活的现实被毁掉了。

欲念认识对立事物的态度不再是兼容并蓄的了。它在看待具有两面性的事物时，眼光只盯着事物的其中一个方面，视其为正确的。对立是道在世界中显现的基本形式，源自于道的生活本身就包容着对立。然而，由于欲念只注意对立的一个方面，所以，它要么是消除了对立，要么根本回避对立，从而也就背离了道。由于欲念将一些东西作为目的，所以它必定产生区别。它割裂相互联系着的对立的两个方面，使真相相互隔离开来。受欲念的支配，我看待事物和行为举动的方式方法不再是彼中有此，而是非此即彼，如此来回摇摆，一会儿此，一会儿彼。我之所以失去了道，是因为我只抓住了事物的这一个方面，而忽略了蕴含在这个方面中的和与这个方面相联系的那另一个方面。

b) 作为伦理始基的无为：在世界中有目的地追求有限的、有规定的事物的那种企望，只有当它达到了无所求的境界时，才能赢得现实。无为乃是达到无欲之境的起点，理解了这一点便意

---

①《老子》九章。



味着抓住了老子伦理的核心。

无为 (das Nichttun)，是自发产生的。无为绝非什么都不做，并非消极被动，也不是心灵的麻木和冲动的萎疲。它是人的那种虽为之而若不为的真正的行为。它是一种不注重结果的行为。这种无为具有包容、孕育、产生所有行为并使它们获得意义的主动性。

“无为”因为有一个对立面“为”，因而人们会误以为，根据词义，无为作为始基有悖于常理。人们不可能为了“无为”而发出需要这一个而排斥另外一个的指令，因为这样做的本身就已经使得“无为”重新陷入了它所摆脱的那种怀有目的的努力的樊篱。人们不可能采用对立性的语言确切表达包含着对立在自身之内的东西。老子正是用这种方法谈论道的：“道常无为而无不为。”<sup>①</sup>与此相同，他在谈论具备上乘品德的人时说：“上德无为而无以为。”<sup>②</sup>在谈到人从事无为之举时，他称之为“为无为”<sup>③</sup>、“圣人处无为之事。”<sup>④</sup>

c) 从无为出发的与道合一的标志：

描述贤人——令人敬仰的人、品德高尚的人、完美无缺的人、崇高无私的人——的特征如同讲说道一样是件困难的事情。与道的合一不可以理解为两个对立物的合二为一。在人的行为方面，它所涉及的并非是同等层面上两种可能性之间所进行的选择。描述这个与道的合一，不是为了确定某种单义的现象，而是勾勒一幅寓对立于自身之内的图像。它不同于那种只确定对立的

①《老子》三十七章。

②《老子》三十八章。

③《老子》三章。

④《老子》二章。

某一个方面的做法。这类例句有：“大成若缺，……。大盈若冲，……。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”<sup>①</sup>“明道若昧，……上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。”<sup>②</sup>

当我们现在描绘贤人的画像时，这类通过对立来进行表达的方式还将不断出现。这种词语的变化交替，看起来似乎在对立事物之间进行理性选择，或者在玩弄似是而非、颠来倒去的把戏，其实它想要使人们明白一个很简单的道理：尽管在有目的的行为的引导下，一切理性的抉择受到由于充满确定性而造成的轻微侵扰，但是因为有无所不包的、非目的性的现实，所以一切理性的抉择仍是当下的。

**柔弱之用：**“柔弱胜刚强。”<sup>③</sup>“强大处下，柔弱处上。”<sup>④</sup>  
“圣人之道，为而不争。”<sup>⑤</sup>

柔弱者的生命力通过以下这个比喻得到阐明：“万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵，强大处下，柔弱处上。”<sup>⑥</sup>

另一个比喻说的是女性的柔弱：“牝常以静胜牡，以静为下。”<sup>⑦</sup>

然而，老子最常用水来作比喻：“天下莫柔弱于水，而攻坚

①《老子》四十五章。

②《老子》四十一章。

③《老子》三十六章。

④《老子》七十六章。

⑤《老子》八十一章。

⑥《老子》七十六章。

⑦《老子》六十一章。

强者莫之能胜。”①“江海所以能为百谷王者，其以善下之，故能为百谷王。”②“譬道之在天下，犹川谷之于江海。”③“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶。”④

无求：品德高尚的人以道的典范为生活准则：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”⑤也就是说有两重的自我：求名、求利、争功的自我和本真的自我，后一种自我只有当前一种自身消失了才会出现。“胜人者有力，自胜者强。”⑥战胜自我带来的后果是：

无欲：“五色令人目盲。五音令人耳聋。五味令人口爽。驰骋畋猎令人心发狂。难得之货令人行妨，是以圣人为腹不为目。”⑦过多的生活享乐意味着将招致不幸；内心欲望的增强意味着自己收受控制。沉迷于享乐，为生活而生活的人便是堕落。

“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”⑧唯有少私寡欲的人才认识道的本身，而始终想要欲得的人仅只见到道的外表。沉醉于“乐与饵”⑨的人视道是淡淡然没有滋味的。

不自我夸耀：“不自见，故明。不自是，故彰。”⑩“功成而弗居。”⑪

①《老子》七十八章。

②《老子》六十六章。

③《老子》三十二章。

④《老子》八章。

⑤《老子》七章。

⑥《老子》三十三章。

⑦《老子》十二章。

⑧《老子》七十五章。

⑨《老子》三十五章。“乐与饵”意为优美音乐和甜美的食品。

⑩《老子》二十二章。

⑪《老子》二章。

**无所求**：高尚的人“生而不有，为而不恃，长而不宰。”①  
“功成不名有，衣养万物而不为主。”② “是以圣人终不为大，故能成其大。”③

**谦退**：“功成身退。”④ “其不欲见贤”⑤，“功成而不有，”⑥ “不自伐，故有功。”⑦

**认识**：一体于道地生活，便意味着认识道。认识道也就意味着一体于道地生活。

对道的认识不同于某种知识。用日常积累的知识来衡量它，那么关于道的认识就如同无：“为学日益，为道日损，以至于无为。”⑧ 对于认识道的人来说，“明道若昧。”⑨ 多识对于他意味着无知：“知者不博，博者不知。”⑩

对道的认识不是从外部世界获得的，它来自于内：“不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥鲜。”⑪

关于道的认识是对一的知，而不是对多的杂知。“知常曰明，不知常，妄作，凶。”⑫

---

①《老子》五十一章。

②《老子》三十四章。

③《老子》六十三章。

④《老子》九章。

⑤《老子》七十七章。

⑥《老子》三十四章。

⑦《老子》二十二章。

⑧《老子》四十八章。

⑨《老子》四十一章。

⑩《老子》八十一章。

⑪《老子》四十七章。

⑫《老子》十六章。

这番话的意思是：道的深刻内涵只向人的内心深层敞开，而对人的欲得、求名、争功等等肤浅表现和错误行为是关闭着的。在人的内心深层沉睡着与原始共生的知的可能性，假使人失去了内心深层，那么此在便象波涛那样在世界中一掠而过，世界也就根本不存在了。

因此，只有在认识道的情况下，才有可能真正地认识自我：“知人者智，自知者明。”<sup>①</sup>自我认识与自我表现、自己拥有关于自身知识的企求是毫不相干的。它是对在道之中的自我存在的认识，它识破并且摒弃那种错误的自我存在的企求。因此，得从否定的方面来理解自我认识：“知不知，上。不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病。是以不病。”<sup>②</sup>然而，与认识万物之母这个始原相关的那种自我认识则是肯定的：“既得其母，以知其子；既知其子，复守其母。”<sup>③</sup>

虚怀若谷：消除了私欲、实现了自我，从而复归于道的人，他的生活天地宽广无际，而且立足于当下。“知常容，容乃公。”<sup>④</sup>这个“容”蕴含着一种令人惊异的辩证法：

“圣人无常心，以百姓心为心。”<sup>⑤</sup>圣人与百姓生活在一起，不存在彼此界限：“万物并作，吾以观复。”<sup>⑥</sup>他不舍弃别人：“故无弃人。”<sup>⑦</sup>

---

①《老子》三十三章。

②《老子》七十一章。

③《老子》五十二章。

④《老子》十六章。

⑤《老子》四十九章。

⑥《老子》十六章。

⑦《老子》二十七章。

他勇于一视同仁地对待所有的人：“善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”<sup>①</sup>假使再进一步地严以律己的话，他还能：“报怨以德”。<sup>②</sup>

不过，这种宽广同时也意味着极度的遥远。由于圣人看到并热爱本质，因此他洞悉有限性的假象，并感到一种并非虚空的，而是由道充实的特殊安详。他超然善恶之外，然而他并非冷漠无情，而是以他那公正、博爱的深沉目光注视着本质：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”<sup>③</sup>

智者的举动，贤明者的举动犹如古代的先师那样：“豫兮若冬涉川。犹兮若畏四邻。俨兮其若客。涣兮若冰之释。敦兮其若朴。旷兮其若谷。混兮其若浊。”<sup>④</sup>或者说他有三个法宝：慈爱（仁爱）、节俭、谦退（不敢走在天下人的前头）。智者言论不多，“多言数穷。”<sup>⑤</sup>

孩童的那种纯朴、无所羁绊便是智者的本质：“复归于婴儿”<sup>⑥</sup>、“如婴儿之未孩”、<sup>⑦</sup>“含德之厚，比于赤子。……骨弱筋柔而握固。”<sup>⑧</sup>

智者的节操是不可动摇的：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”<sup>⑨</sup>

①《老子》四十九章。

②《老子》六十三章。

③《老子》五章。

④《老子》十五章。

⑤《老子》五章。

⑥《老子》二十八章。

⑦《老子》二十章。

⑧《老子》五十五章。

⑨《孟子·滕文公下》。

d) 背离道：老子认为，人世处于背离道的状态，这是个事实。大多数人，以至公开的现实都与道相距甚远。老子经常谈到此，如“不言之教，无为之益，天下希及之。”①

何以出现背离？古代有道，并生存于其中。可是为何发生了背离道的现象，作为人的行为，它并不是过去一次性出现的灾难现象，而是不断重复产生的。是欲念、自我反思和自我企求所产生的后果。

欲念的能与不能，通过庄子记述的有关老子与孔子的一段对话中表达了出来：“苟得于道，无自而不可；失焉者，无自而可。”②这意思说：人不可以通过自身欲求的力量达到道，道的获得不是自发的，它是在我之内和在我之外的道作用的结果。此外，失去道也不是自发的，而是本身行为的过错——“人可以失去它”（“而可”）——更确切地说，是由于我受欲念和私欲支配的缘故。

可欲念从何而来？对这个问题，老子没有刨根问底。道是不是本来就不可同世界和人合一，是否根本就不存在什么背离，对此，老子也没有提出疑问。他把背离看作是既定的。

背离程度的等级：老子是这样划分的：“道者同于道，德者同于德，失者同于失。”③这意思说：在道的合一与堕落之间存在着德。这个德应当理解为正直完善的，同时又是有意强行做出的行为和举动。只有当道被废弃了的时候，才有被规定的道德和准则。道德和准则的被规定也便意味着失已经出现了。被规定的道德是一种对失进行部分拯救的企图，因为只有当人已经堕落了，才存在有义务。那些表面上看起来最为高尚的道德其实标志着人

---

①《老子》四十三章。

②《庄子·天运》。

③《老子》二十三章。

的存在已处于一个较为低等的阶段。因为人的存在只有与道合一时才是真实的、现实的：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”①

这个等级的排列顺序为：由在道中变化的上等存在（“上德”）到被规定的德，再到靠强力迫使人服从的礼：“上德无为而无以为。下德为之而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”②

从另外的角度看，这些等级具有如下特征：“上士闻道，而勤行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。”③

回归于道的途径：凡此在皆不会被完全舍弃。这样，在每个人身上都有着自觉自愿——无需他人指令——归顺于道的倾向。即使人有过有意识的不端之举也仍然无意识地存在着。凡由道产生而又沦落的人从未完全被抛弃。“人之不善，何弃之有？……故之所以贵此道者何？不曰以求得，有罪以免邪？”④

倘若我们对如何才能回归于道请求指点，寻问方法的话，那么在老子这里是得不到解说的，因为无意欲的东西是不能凭意欲制造的。老子指出了问题的关键所在。由于这东西不能够当作有限的目的，当作某种清楚可知的东西来企求，因此，任何一种所谓有意企求的方法和指点都必然是不存在的。任何指点或许就已经是一种歪曲。[事等和公忒并不是方法。]

但是，有一点听起来象是在指点，那便是老子所指出的：效

①《老子》十八章。

②《老子》三十八章。

③《老子》四十一章。

④《老子》六十二章。



法古代的先师：“古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。”①

然而，这种复古的思想具有双重的意义。这种复古（正如施特劳斯所说）并非意味着要恢复已经逝去了的古代社会，使之与我们从历史文献中见到的一模一样——此为孔子之道路——而是要恢复贯穿于古代历史中的那种道的纲纪：“执古之道，以御今之有，以知古始。是谓道纪。”②

e) 无或永恒：生命的意义是什么？老子对这个问题的回答是：合于道，以成本真，这叫作永生、不死——于非永恒中求得永恒。老子这个永生不死的思想极其深刻：

“道乃久，没身不殆。”③ “死而不亡者寿。”④ “用其光，复归其明。无遗身殃，是谓习常。”⑤ “物壮则老，是谓不道，不道早已。”⑥

在这里，永生不死意指合于道，在无时间性的永恒中求得宁静，而不是说在彼岸世界或者转世轮回中求得此在的无限延长。什么是永生不死，如何永生不死，这是看不见摸不着的，唯有永恒的意识才是清晰可知的。生便包含着死：“人之生生，动皆之死地。”⑦ 可是，生死之变并不可怕，凡与道合一的东西都不会对生与死造成威胁，即使身亡，总有东西存留。以下这段说的也是这个意思：

---

①《老子》十五章。

②《老子》十四章。

③《老子》十六章。

④《老子》三十三章。

⑤《老子》五十二章。

⑥《老子》三十章。

⑦《老子》五十章。

“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角。虎无所措其爪。兵无所容其刃，夫何故？以其无死地。”<sup>①</sup>这里拿人的躯体作比喻：与道合一的人，即使肉体死亡，他也不会死。与道合一使得他无所畏惧，因为抛弃肉体这个载体，并不意味着他生命的结束。

f) 寻道者——老子——在世界中的命运：当盟体世界转变为由暴力和法律构造的秩序之后，那种真正保持本真存在的人便就此孤独。不是因为他遁世独处，是个怪人，只因为秩序和统治不真，即不遵循于道；不是因为他与众不同，性格怪僻，而是因为众人的喜悦、欢乐、目的、冲动都走上了背离道的歧途。老子就是这类早期孤独者中的一员。他离群索居并非出于本意，出于无奈，就象耶利米亚<sup>②</sup>和赫拉克利特<sup>③</sup>那样。

智者在世界中的生活景况如何，从他以下这些奇特而又极带个人色彩的话语中得到了反映：“人之所畏，不可不畏，荒兮，其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩，累累兮，若无所归！众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮，其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。”<sup>④</sup>

在另外一章，老子讲述了自己不为世人理解的遭遇：“吾言

---

①《老子》五十章。

②耶利米亚二世 (Jeremias II, 约1530—1595) 希腊正教君士坦丁堡牧首。

③赫拉克利特 (Heraklit, 约前535—约前475) 古希腊哲学家。贵族出身，曾放弃继承世袭的祭师职位，隐居山林。

④《老子》二十章。

甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫惟无知，是以不我知。知我者希，则我者贵。是以圣人被褐怀玉。”<sup>①</sup>

据司马迁记载，当年孔子曾拜访过老子，老子对孔子的改革之举不以为然，他对比自己年轻的孔子说：“且君不得其时则驾，不得其时则蓬累而行。……去子之骄气与多欲，恣色与淫志，是皆无益于子之身。”<sup>②</sup>

#### （四）道与治国（人类统治社会的实践）

不论对统治者本身来说，还是对国家治理、家政操持乃至战争而言，合于道才是正途。因此，清静无为、顺其自然、为而不恃、柔弱处下，便也成为了治国之本。统治者为一个个人。他本人品行如何，对整个国家的生存至关重要。人类整体的情况等于这一个个人的情况。

a) 国君：国君的好坏差别，老百姓是这样看的：

“太上，下知有之。其次亲而誉之。其次畏之。其次侮之。”<sup>③</sup>  
最好的统治者隐而不现：“功成事遂，百姓皆谓‘我自然’。”<sup>④</sup>

稍次的统治者：“无为故无败，无执故无失。”<sup>⑤</sup>他无为而治。“以无事取天下。”<sup>⑥</sup>

与之相类似，再次的统治者处下、不显、无求。作为统治

---

①《老子》七十章。

②《史记·老子传》。

③《老子》十七章。

④《老子》十七章。

⑤《老子》六十四章。

⑥《老子》五十七章。

者，他要想居于民之上，发号施令，就必须把自己的意见摆在人民的意见之下。要想先于民，就必须身体力行地后于民。“圣人处上，而民不重，处前而民不害。”<sup>①</sup>这样的统治者，虽自知地位高贵，但却自我贬损（自称“孤”“寡”“不谷”<sup>②</sup>），“是谓社稷主。”<sup>③</sup>

唯有不追求统治，才能达到无为而治。倘若他终日对权力患得患失，那么他就不可能实行真正的统治。

最差的统治者则是另外一番情形。关键原因是：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”<sup>④</sup>更为糟糕的原因是：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗竿。”<sup>⑤</sup>

b) 无为而治：统治者的无为而治是难以领会的。这种无为是一种辅助百姓自我发展而不加以制约的真正的无为：“侯王若能守之，万物将自化。”<sup>⑥</sup>

在中国人普遍的宇宙观中，无为而治是一种魔力：统治者若合于道，那么不仅国家，而且天地万物都将走上正途。统治者与道相合的举动将会使作物丰收，避免水灾旱灾，消弭瘟疫和战争。这种想象中的魔力在老子那里也有所反映（假使下列这段话是其原话，而非后人添加）：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼

①《老子》六十六章。

②见《老子》四十二章：“人之所恶，唯‘孤’、‘寡’、‘不谷’而王公以自称。”孤，单也。寡，独也。谷，善也。古代君王自称是个孤独人，是个才德不好的人，实际上这都是他们为争取巨民拥护的谦词。

③《老子》七十八章。

④《老子》七十五章。

⑤《老子》五十三章。

⑥《老子》三十七章。

不神，其神不伤人。”<sup>①</sup>不过，老子很少提及这种对魔力的想象，尽管他并没有特别地加以反对。

相反，老子则往往强调表率作用：“执大象，天下往。”<sup>②</sup>“玄德深矣远矣，与物反矣，乃至大顺。”<sup>③</sup>上层人士的魅力及其对道的依顺使得国泰民安，风调雨顺。这样的人以其内在的精神而成为典范。

无为之为的那种自发性十分关键。由无为产生出结果，这种说法似乎荒谬绝伦。确切地说，无为并不是什么都不做，并不是不为，而是指包容一切计划，先于所有被规定行为的那种行为。这种行为既不是被动的，也不是无计划的，它不是那种仅只为达到有限目的的贸然介入，而是源自于道本身的介入。人们倘若还想进一步弄清无为究竟到底为何物的话，那么这种要求未免过于苛刻，与这里涉及的内容不相称。明智的说明就是，它是不可名的、不可分辨的，完全如同对道进行思辨和对个人原初的无为进行阐明那样。

只有到了无为的下一个较低级的阶级，在有限物已作为有差别的存在时，才可能对它进行一定的言说，而且是以一种否定的口吻来言说：“天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋章，盗贼多有。”<sup>④</sup>或者转而以一种不明确的肯定口吻谈论在所为、介入、禁令和命令都消除了的情况下，才确实存在的那种“自然而然”的情形：“我无为，而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自

①《老子》六十章。

②《老子》三十五章。

③《老子》六十五章。

④《老子》五十七章。

朴。”<sup>①</sup>（与此相对，仅有“民之饥，以其上食税之多，是以饥”<sup>②</sup>这句表达的是一种外在的因果联系。）

假使人们在老子的这些话语中寻找指点的话，那马上会有人提出异议：所有这一些可是无法贯彻执行的，现在人们是另外一种情形。可是，持此异议的人却忘记了一个本质的东西，那就是这里并非指点人们去有目的的行为，因为在无为、无欲、无事合乎正道的地方，那种被当作要求人们去做去计划理解的说法恰恰只能变得毫无意义。老子让人们认识到存在着不是作为理解的纲目，而是要在人们从事一切有目的的政治行为之前唤起人们身上的那个始源的可能性。这种可能性是想象出来的，可以通过有限的方式实现的指教，它或许是对起着神秘作用的无为的一种简单的幻想。这种想法作为对人存在于政治中的可能性的领会，本身具备着它的真理性。当老子说“侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”<sup>③</sup>时，这听起来似乎令人难以相信。其实这种哲学思想的意思可能受到某个做作者、指点者、建议者的颠倒，此人在这里大概想要把无政府状态引入世界，他指望人们即刻能够自我维持秩序，因为人的本性是善的；或者他也许想要在由他导致产生的混乱中使用强力，通过这种强力比以往更为凶狠地毁坏他所指的那一切东西。这位颠倒了老子意思，并想引入无政府状态的人假使是位“圣人”，假使他所坚持的观点始终未变并且合乎逻辑的话，那么即使受人尊重，他也将遭到人们的否定。相反，老子从未认为指点、做作能改变社会现状，他在认识到了真理时，说出了没有人能知道自己的力

---

①《老子》五十七章。

②《老子》七十五章。

③《老子》三十二章。

量有多大的观点：“重积德则无不克，无不克则莫知其极。”①

c)战争和惩罚：对国家不可避免的暴力行为——对外战争，对内惩罚——，老子是如何坚持无为思想的？“为而不争”这个原则在这里又是如何体现出来的？

任何情况下，战争都是邪恶的：“夫佳兵者，不祥之器，物或恶之。”②“师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年。”③不过，有时即使贤人也回避不了战争。尽管他保持“恬淡为上”④，但“不得已而用之。”⑤假使进行战争的决心已下，那他将如何在如何作战，如何取胜上采取自我克制的态度：“善者果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。”⑥

在战争中，无为之为也同样是适用的。因为“柔弱胜刚强，”⑦“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”⑧，所以老子得出了以下令人惊诧的结论：“兵强则不胜，木强则兵，坚强处下，柔弱处上。”⑨“夫慈，以战则胜，以守则固。”⑩“故抗兵相加，则衰者胜矣。”⑪侵略战争理所应当受到抨击：“罪莫大于可欲。”⑫即

①《老子》五十九章。

②《老子》三十一章。

③《老子》三十章。

④《老子》三十一章。

⑤《老子》三十一章。

⑥《老子》三十章。

⑦《老子》三十六章。

⑧《老子》七十六章。

⑨《老子》七十六章。

⑩《老子》六十七章。

⑪《老子》六十九章。

⑫《老子》四十六章。

使在战争中，也应尽量不主动进攻：“用兵者有言：‘吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。’”<sup>①</sup>

老子描绘真正的军事家的形象为：“善为士者不武。善战者不怒。善胜敌者不与。”<sup>②</sup>“胜而不美，而美之者是乐杀人。……杀人之众，以哀悲泣之，战胜，以丧礼处之。”<sup>③</sup>

国家的对内暴力体现于惩罚，尤其体现在死刑上。法官的审慎克制表现出与道合一。唯有“天之所恶”<sup>④</sup>的人才应当受到惩罚。但是，天道的法官是隐而不现的。这对人世间的那些想要避免做出不公正判决的法官来说不啻是一种安慰，因为即使他不公正地赦免了罪犯，该罪犯仍旧逃脱不了天道的处罚：“天网恢恢，疏而不失。”<sup>⑤</sup>

#### d) 事物转化和生成中的行为：

要达到永恒的道，就得有对道的背离以及向道的回归。天赋予的使命是每天每日都发现有新的向道的回归，而并不是把世界变成一种全新的状态。对老子和其他的中国人来说，不存在一次性的历史进程，也不存在不定的未来，存在的是永恒运动着的道的永生。在这种道的永生中，时而有与道的相合，时而有对道的背离。无为达到了合于道的尽善尽美的境界。

无为不是静而观望，而是行为的决定性基础。实际上经常有政治动乱：政府的反对派、敌对立场的新生萌芽、局势变化。因

①《老子》六十九章。

②《老子》六十八章。

③《老子》三十一章。

④《老子》七十三章。

⑤《老子》七十三章。



此，无为的国君就是在不断动荡的不安之中实行无为统治。当事业还未完全成功，目的尚未完全达到的时候，无为而治的原则应当始终不变，任何妄为的举动都将在其造成的直接后果中体现出来：“民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。”<sup>①</sup>

因此，聪明的国君对每一件事都十分关注。他谨小慎微，当事情刚刚开始，还处于萌芽状态的时候，他就做到：“困难于其易，为大于其细。”<sup>②</sup>这需要及时地防患于未然。“其安易持。其未兆易谋。其脆易泮。其微易散。为之于未有。治之于未乱。合抱之木，生于毫末。九层之台，起于累土。千里之行，始于足下。”<sup>③</sup>

随时随刻准备防患于未然这便是慎重，也就是说把握整个事件的来龙去脉。如此说来，这种治理万物的无为就不同于轻举躁动。无为而治的国君是慎重不躁的：“重为轻根，静为躁君。是以圣人终日行不离辘重。虽有荣观，宴处超然。奈何万乘之主而以身轻天下。轻则失根。躁则失君。”<sup>④</sup>

e)理想的政治总体状态：与中国的宇宙观相符合，老子把人的此在放在一个帝国中进行考察的，这个帝国由最高的一个统治者、诸多的省、乡、家庭和个人组成的。这个帝国不是类似几百年后秦始皇所建立起来的那种精心编制的、由官吏管理的机构，而是一个生气勃勃的社会组织。这种帝国是不可能制造的，制造者本身就在毁坏它。老子所处于的正是这么一个经过毁坏而没落的封建统治社会，他把该社会的原初状态看作是符合天道

---

①《老子》六十四章。

②《老子》六十三章。

③《老子》六十四章。

④《老子》二十六章。

的。

这个政治状态，从总体上看，是一个帝国联结众多的小国。最为理想的是：“小国寡民。”<sup>①</sup>为在这样的小国里过上幸福的生活（“使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之”<sup>②</sup>），国与国之间，无论大国对小国，还是小国对大国，都必须有恰当的关系：“大国者下流。天下之交，天下之牝。……故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，则取大国。”<sup>③</sup>邻国与邻国之间相安无事，人民之间彼此不相往来，大家都各自过着幸福的生活：“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”<sup>④</sup>

f) “原初”的真：老子这种近似于田园式生活状态的描述，这种对回复到文化前那种朴素简陋生活的召唤（“使民复结绳而用之”，<sup>⑤</sup>即回复到文字发明前的时代）使人感觉到，“回归自然”（Rückkehr zur Natur）便是回归蒙昧原始的自然状态。这只是第一步。

使社会回复到原初的自然状态，就要求统治者不启迪民智，使其保持愚昧无知。明智的统治者“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”<sup>⑥</sup>“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其多智。故以智治国，国之贼。”<sup>⑦</sup>这是一种便于统治的

①《老子》八十章。

②《老子》八十章。

③《老子》六十一章。

④《老子》八十章。

⑤《老子》八十章。

⑥《老子》三章。

⑦《老子》六十五章。

狡猾的愚民政策。此为第二步。

老子似乎摒弃人类文化和道德的崇高价值：“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。”<sup>①</sup>这是要求人们回复到那种顺其自然的消极被动状态，使人们仅只观察，而不介入外部世界的一切事物，终日沉溺于虚幻的想象。此乃第三步。

为了尽可能透彻地理解老子的这些话语中包含的全部思想，必须来看看“原初”一词的双重含义。首先，它叫作与道的相合，老子就是这么认为的。不过，它如此遥远，如此隐秘，又如此含混不清，以致人们只能感觉到它，但却不能认为它就是成了现实的人类世界。其次，它叫作原始混沌。由于它被用来比喻真正的原初，因而与原始相混淆了。哲学思想触及最高的人的可能性源泉，然而它的力量却不能阻止，——或许思想家自己有偶尔失言的现象——只要看到现实，老子的这些话即刻显得暗淡、无力，并且颠倒了现实。

## 二、总结和批评

### （一）老子的意义

a) 矛盾：所说的恰恰是不可言说的东西：“知者不言，言者不知。”<sup>②</sup>卓越的智者实行“不言之教”<sup>③</sup>，这一基本观点，老子再三重复。

这样，老子也就否认了通过所言说的东西来传播最深刻的认

---

①《老子》十九章。

②《老子》五十六章。

③《老子》四十三章。

识。事实上，所说的每一句话都不能尽意。人们只要把握住了这样的话，也就把握住了对象。因此老子必须超越言辞和对象，这即是为领悟真理而达到不可言说的境界，即为了真，每句话都必须在不可言说的东西中消失。

那老子为何写一部书呢？他对此没做任何解说。只是有这样的传说：他本来并不想著书，是应关令的请求，才勉力为之。我们可以这么回答说：因为那些写下来的言论做到了超越自身，通过对不可言说的东西的沉思而接近自己的主旨。老子的这部著作是第一部伟大的间接言传，真正的哲学思想总是依赖于这种间接言传的。

人的思想只有通过言传才为他人知晓。完全沉默同时意味着什么也听不到，事实上就象无。我们依赖于说和听。认识在传播时，无论为自身的理解还是为他人的理解都得进入适理解的、有所名称的、确定的、区别的和有所指和思考。那种哲学的、不可言说的认识由于它只同自己说话而陷入了自相矛盾。但是，人也只有通过这种同自己的谈话（首先是思想者与自己的谈话）才能完全了解哲学。

b) 这种哲学言说所要说的究竟是我们本性之中的什么东西？

据我们所知，它要说的不是知晓对象的知性，不是按目的、按计划行事的那种意志。老子要说的是我们本性中的那个始源，那个被知性和意志掩盖起来的始源。因此，他不是通过意志的威力来进行自我克制，而是对我们本能进行一种深刻的检验。

在我们的本性中，要么存在着或者说沉睡着可唤醒的东西，要么便是一片空白，不存在任何可唤醒的东西。然而，这后一种可能老子没有说过。他相信可唤醒的东西的存在，其实就是确信道的存在。由于有抵触、掩饰、衰竭，遗忘，所以必须要耐心。

老子对政治的阐释可用来作为例证：他的那些语句如此近似指导，致使人们很容易将其当作指导来深思。但结果却是，老子所有这类指导不过仅只比喻而已。它们根本没有真正的规章或者法则的特性。它们不适宜作为指导，因为它们导致的是消极，表达的不是各个方面的生动性。它们唤起了自我抑制的冲动，唤起了从最深刻的大全而产生出的深思谨慎。它们起到的作用是反对盲目的狂热，反对缺乏思考的盲动，反对暴力，这些狂热、盲动、暴力忘却了那个虽然十分遥远、然而依然而见的目标。

它们面对那种想要通过指令和法规来调整一切事物的倾向，可以起到限制性的作用。它们能够让人感到最大限度的自由，可以使一切指令和法规受到制约，这种制约本身不具有指令形式，但在人与人的传递中能够感觉到它。

它们乃是我们必须要付诸行动的想法，从而可以避免那种似乎有一定目的，但因悖于目的而最终事与愿违的无休止的忙碌。

值得注意的是，在历来附属于更大政治构造物的官僚机构内部，许多决定主要是由那些跳不出现时的、目的荒谬的人做出的。行为着的人和公众精神的自我教育对人们慎思和义务的要求，其标准远远地超过法规和指令的机制。这种义务应当领会生活总体中的每一条规章，并且应当领会该规章与其他规章间的相互关系，它必须以最简便的方式达到某种秩序，而且使所有人的日常生活自由自在，开启无数的机会。

老子的思想针对我们之中和我们之外的那个包容一切的始源。它们提醒人们记住在有目的的意志和有限的知性中经常被人遗忘的东西。不论在日常生活中，还是在职业活动或政治活动中，假如我们的意欲不想陷入无止境的功用、无意义的虚妄、勤勉所加剧的毁坏、不知所措地产生“为什么目的”这类问题的话，那么我们就必须始终坚持这个始源。每当我们的意欲与这个

始源脱离的时刻，老子就恳求地教导我们，他使我们记起人们不愿沉沦为无时就不应与其分离的这个始源。

c)老子的思维形式：老子不再找寻，在知识的意义上来说，他是“知”的。由于领悟了存在的基础，他的言说便有了根据。他之所以进行传达，因为他心中充满了话语。无需他人提问，他就给予解答。

他不对表达自己意思的方法进行反思。假使我们注意了老子在言传中所表现出来的思想，就会感到有以下的这些明显特征：

首先，老子把我们的思想不断地引向深入，因为每种想法，言说出来之后，词义还是不够贴切，既使对词句再进一步地完善，可仍然还是言不尽意，譬如：“强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”<sup>①</sup>施特劳斯解释这句的意思是：“假使我强迫自己为它起个名字，那么我称之为大。绝对的大也就是绝对的遥远，可遥远又穿行于一切事物，它此刻正好存在于我的思维之中，因此，我不得不把它叫作返转还原。”

第二，关于道的那些思想都陷入了相反、对立，佯谬。

矛盾对立的事物通过丰富多彩的形式相互关联：它们相互依存、相互补充，相得益彰、相互排斥、相辅而行。

例如：“有无相生。难易相成。长短相形。高下相倾。音声相和。前后相随。”<sup>②</sup>再譬如：“重为轻根。静为躁君。”<sup>③</sup>

在这里，老子使用各式各样的这些对立物，其目的在于借助它们的相互衬托，言说不可言之物，表达无中之有、无知之知、无为之为。对于那些不加思索，不深入句中内涵的草率读者来

①《老子》二十五章。

②《老子》二章。

③《老子》二十六章。

说，这种同一形式的反复出现，可能是一种累赘的表达方式。在这种游戏中，对立事物相互蕴含，——或者相互抵消，仿佛一切皆无——或者相互转化：“正言若反。”<sup>①</sup>事实上，人们看到的是那种本身还不自觉的辩证的思维方式，即对立物的相互转化、事物在与他物的对立中出现、对立统一的佯谬。它是老子深思熟虑、探究事物本质的一种言说方式。

当人们寻求确定的知识，可又总是不断地只听到这些难以捉摸的佯谬语句的时候，这种玩弄对立的戏不免令人失望。这种游戏只有当它是真正始基的反映时，才具有说服力。假如这个包罗万象的始基是产生出有的那个无，是我们借以把握真理的那种不知不识，是我们通过它而有所作为的那种无为的话，那么有限的知性就应该是微不足道的东西了。

第三，道和由于道而存在的事物只能在一个逻辑循环中进行思考。它并非由他物派生而出，也不可以通过与他物的关系推想出来。因为与他物无涉，所以它本质上的无中之有只能通过自身的存在表达出来，它的无识之识只能通过自我认识表达出来，它的无为之为只能通过自我规定表达出来。这种逻辑的循环表明道是一个在自身之内的循环，而非由它物推导而来。这就叫作“道法自然<sup>②</sup>”，我“以其自身”了解它，我“于其自身”认识它。若揭去遮掩，消除颠倒，那么意愿便与道相合，始源就得以显现。人们期待始源中存在的不是无，而是“其自身”。

这种引向深入的、对立与转化的思维方式，这种循环是接近弄清始源的一种方法。这个始源便是一。因此，老子的思想并没有把形而上学、伦理学和政治学区别开来，而我们在描述其思想

---

①《老子》七十八章。

②《老子》二十五章。

时却依次作了这样的划分。老子以寥寥数语就将它们融为了一体。所以，他总是从整体上来思考，从政治学整体上，从伦理学整体上，从形而上学整体上来进行思考。这就是说，在我们分门别类的形而上学、伦理学和政治学中，他往往从看来一样的东西中在根本上把握住特殊。任何事物，在道中结合了，就不再分离；脱离了道，便出现彼此分离，而成为虚假的整体，并在对立之中，在意欲中，在道德中绝对化。

## （二）效法老子的人物形象

老子的出发点是完满，或者说永恒，他由大全说到大全。假使人们将他话语中那些对象性内容直接当作可以识知的东西和行为准则，那么，它的意义也就失去了。这种对老子的误解之所以产生，是因为人们不理解老子言传时的思维方式。于是他用作比喻的东西被看作是现实；用来展现思路的东西被看作是事物对象本身；那种对于实践始源的暗示，被理解为对人们有目的的行动的指示。这样的话，老子所认识到的、可又不可避免的那种言说不可言之物的背谬，就不再继续朝不可言说的方向发展，却被误解为是对存在物的对象性认识，或被误解为道德行为的规定，正确治理国家的构想。

隐士：老子以其对道的思考超越尘世。但是，他并未离开世界，即使当他离家以后也未离开这个世界。他凭藉道这个始源生活在世界之中。他对道的思考并未达到痴狂的地步，而且他并不想在我与世界不在的情况下通过改变意识来寻找通向始源的门径。从这个意义上说，老子并非神秘主义者。他的沉思是通过一种思维活动所进行的确定，从而使人们认识到所有存在物的存在，并对此加以证实，使之成为可能。老子在世界之中探求道，并且推行道。因此，对世界的理解、对道德伦理的阐释、对国家



的思考便是他哲学的形象。

在老子这里，道贵虚静的思想随处可见。道的这种虚静超然所有目的和目标之外，是万物之宝、万物之奥，是终极和完善。可这种虚静既不是消极的冷漠之静，也不是植物生命的那种静逸，而是在与道相异的世界中，面对世事的纷争搅扰，做到致虚守静。要做到这点就得忍受孤独的痛苦，就得被迫象傻瓜那样在变得与道相异的世界中生活。

老子的这个虚静思想引起下面这样歪曲性的误解：既然老子说，发现道的条件是无欲，那么似乎得出结论：没有激情的人就更接近始源，没有行动的人就更接近终极。老子默默地忍受着，但却不愿与世隔绝。他既没有走到否定世界的地步，也没有陷入弃绝世界的境地。不过，从老子的态度中可以看出，世界因其腐败与堕落而遭到老子彻底摒弃。这样，他的思想在其真谛被掩混的情况下，能够为遁世者和出家人所用。在中国，隐匿深山，与世隔绝，是与井然有序的家庭、乡村、国家生活相对立的一种古老的生活方式。早在古老的《诗经》中就有赞美贤者隐居自乐的诗篇：“考槃在涧，硕人之宽。独寐寤言，永失弗援。考槃在阿，硕人之过，独寐寤歌，永失弗过。考槃在陆，硕人之轴，独寐寤宿，永失弗告。”<sup>①</sup>这种出家人的生活，历数千年百载，它是道家的生活方式，其根源溯及老子（而后不久，这种生活方式在中国变为佛教式的了）。

善于生活者：相反，道的这种虚静可以在世界找到，但它是无论在何种条件下，都以特殊态度从精神上享受生活的一门精湛的艺术。现实的此在不被理解为是履行家庭、职业以及国家义务的一种任务，而被看作是在纷纷纭纭、无须认真对待的现实面前，

<sup>①</sup>《诗经·国风》。

通过适应和随机应变而固守其身的一种状态。要达到这种状态，人们需要具备在生活的美之中保持宁静的高超艺术。有一个讲述三位饮醋者的古老故事：醋象征着生活。孔夫子说，醋是酸的；菩萨说，醋是苦的；而老子则说，醋是甜的。因此，几千年来，儒家都抨击老子，认为他是玩世不恭的人。譬如，朱熹（1131—1200年）曾经说过：尽管老子满嘴的虚空、清静、无为、谦退，可他始终想到自己高人一筹，尽管他似乎与人无争，但他总是面带满足的微笑。

文学家：庄子是老子哲学最著名的继承者。他著作的译文，读起来轻松易懂，不象《道德经》那样艰涩。他的文章才华横溢，形象生动，既长于记言叙事，传情状物，又善于抒发宏论，问难诘辩，其思想内容雄浑奇谲；叙述手法，绚丽多姿。他通过寓言故事、言谈对话、情景场面所表现出来的创造力和奇特的想象力，令人叹为观止。

但他与老子存有很大的不同。老子以其纯朴、严肃和真诚抓住了内心深处痛苦与宁静的真态。而庄子则相反，他的惊人之语令读者瞠目，他俨然是一位讽刺家，怀疑论者，他把老子的思想当作了进行文学创作的素材，使人感觉到文学上刻意雕琢的痕迹。因此，老子的每句话，在意义上都发生了变化。那些充满痛苦的佯谬，那种为了尝试那些不可能的事物所必需的迂回曲折，此时统统都变成这位智者的文学手法和艺术活动。所以，只有通过不断地思索才能认识老子，他是永不枯竭的思想之源；相反，庄子只给人以自然而然便可理解的假象，然而却把能够谈得上是老子遗产的东西丢弃了。

老子的笔调平和温柔，而庄子的文笔则富于论战性，它锋芒毕露，冷嘲热讽。看来庄子似乎丝毫不懂得老子所说的并随处当作自己的风格而坚持的那种柔弱处上，守柔曰强的道理。老子承

受着世界远离于道的无尽的烦恼，庄子则只是诉说人们的生命短暂和死亡的那种自然的悲伤、抱怨，徒然无益地提问：来自何方？去往何处？为什么？

庄子以其令人叹服的想象力，以其对世界现实、对语言、对各式各样心理状态的深入思考以及他的渊博而成为中国最引人注目的文学家之一。但是，人们不该把他与老子相混淆，也不应当视他为老子的一个合格的注释者。

巫师：那些（如同世界上所有神秘主义者一样）想要通过气功达到大彻大悟境界的道教信徒，那些想要制造或采集长生不老丹药的人，那些声称可以腾云驾雾、无所不至的巫师，他们统统都尊奉老子。

暴力的政治家：关于道和超然善恶之外的贤德之士的那些言论，由于被曲解为不受规范和道德约束的与人交往的原则，所以其本意却失去了。老子认为合于道的生活是一种永真的状态即和平的、无政府状态的宁静。而叛乱者却会按照自己的目的，蓄意歪曲老子的这一思想，试图以武力来达到这种宁静。有位儒士曾批评道：老子象看待陶俑那样看待人。他铁石心肠冷酷无情，即便有人被杀，也丝毫引起不了他的怜悯。因此，他的信徒有不少是暴徒和骗子。

中国最伟大的暴君秦始皇，他于公元前三世纪以史无前例的宏伟壮举使得中华帝国发生了天翻地覆的变化，他使生活机械刻板，制造了焚书坑儒事件。除留存了军事、农业及其他方面的有用书籍之外，他还保留有道家著作。为使自己长生不老，他曾遣使远征东海，去取长生不死的仙药。<sup>①</sup>这位统治者本身就是道家

---

<sup>①</sup>据传说，我国秦代方士徐福曾率领数千童男女从故乡赣榆东渡日本，为秦始皇觅寻长生不老仙药。

信徒，这一事实值得深思。最深刻的思想家竟然也会遭到如此无以复加的歪曲。

### （三）老子的历史地位和局限性

老子是在一个不知其出处的古老传说中出现的。他的功绩在于深化了神秘主义的观念，并以哲学的思想超越了它。这种哲学思想的根源是与他的名字联系在一起。继他之后，不单出现了借助高雅的文学形式使其思想向更容易为人接受的方向转变，而且也出现了对他的言论明显的迷信和歪曲。但是，他始终还是创立这个真正哲学的鼻祖。

从世界历史角度来看，老子的重要意义是与中国精神紧密联系的。老子的局限性也正是中国精神的局限性：老子无论处于何种痛苦之中，都保持乐观开朗的心境。这种乐观情态不了解佛教生死轮回的烦恼，于是便没有逃脱痛苦之轮的渴望，而且它也不认识基督教的十字架，不了解那种回避不了的原罪以及上帝圣父差遣耶稣基督以自己的死来赎人类原罪的恩典。历史上，中国人没有印度人和西方人那种对存在的直观，早期的中国人似乎没有那种非自然的和荒谬的东西，他们似乎有幸不受恐怖幻像的摆布，他们眼前的形象表现的却是中国人的自然本性。中国精神能够无休无止地抱怨，但在对事物的始源表示不满时从未达到愤怒的程度，对那种带有某种权威性质的不可理解的事情也从不表示出不知所措的顺服，这样中国精神之上笼罩着何等的魔力！然而，尽管如此，中国人并非深不可测，问题在于他们本质上的那种神奇对我们仍然陌生，仿佛恐怖的深渊在这里还没有开启。中国人不仅没有创作出文学上的悲剧，而且也根本不了解悲剧，尽管他们也能看到并体验到不幸。

老子的这种局限今天我们应当如何来认识呢？老子如同人类

所有最伟大的哲学家那样，没有把自己的思想禁锢在某个已知的东西上，而是思考着大全。他那博大深远的思考没有疏漏任何东西。他本人不应当算作是神秘主义者、伦理学家、政治家。他的道在逾越一切有限性时达到了致虚守静，然而正因为如此，那些有限性本身，只要它们是真实的、现实的话，都充满了道。这样的哲学探究使得世界的始源在世上获得生命。这种哲学研究的局限只有通过作为被超越物出现（或不出现）的那种东西，通过作为时间性意识中的现实而不可避免的那些中间环节，才显露出来。因为这些中间环节是进行超越的诸阶段或者是现实——正是通过现实，始源才被体验到——得以成为当下的方式。这些中间环节在超越过程中得到保留，并赋予那个缺了它们就变得虚空的超越以内容。我们在老子这里可感觉到的局限并非在于他哲学研究所达到的高度，而在于这些中间阶段。

这种寓所有这些中间阶段于其中的始源观或许可以简短地概括为：世界对于中国精神来说是自然的现象，是具有生命力的循环，是静静运动的宇宙。所有对整体的道的背离都是暂时的、瞬息即逝的，最终还将回归到不朽的道。在我们西方人看来，世界并非自我封闭的，确切地说它同那种世界之外的作为自然现象而无法理解的东西有关。世界和我们的精神处于同自我与他人搏斗的紧张状态，它们在进行着殊死的搏斗，其历史内容是一次性的。老子不了解那位提出要求的、愤怒的、正在斗争和想要斗争的上帝的暗码。

在世界上，在时间中，在有限中，——在中间阶段的空间中——对于我们来说是必不可少的东西，老子却没有，即：问——答——再问的生气，选择——判定——决定——在时间中判什么是永恒这个佯谬的基本现实。因此，老子也就缺乏与道的虚静不同的那种在时间之中不停运动的无限的自我反思，缺乏自我证

明、自我交往，无法驱除一再出现的自欺、掩饰和颠倒。

（陈爱政 译）

## 编者后记

事情得从耶稣会士谈起。他们虽然算不上最早来华的欧洲人，可他们的来华报告却为欧洲披露了中国很久以前，大约古希腊时期，中国就已经作为充满神话般故事的国度存在于欧洲人的意识之中。古希腊人把中国当作了许佩博雷人（Hyperbo-aneaner）<sup>①</sup>以为他们与独眼民族阿里麻斯比人（Ariamespi）毗邻，居住在终年冰冻风寒、神奇莫测的北极。到了罗马时期，人们对中国有了较为详细的了解。古罗马人称中国为“塞里斯”（Seres），该词由汉语“丝绸”的“丝”字派生而来。据中国史料记载，大约公元十一世纪末，罗马人的船只就已抵达了今日越南领地，而当时归属中国的东京湾。这两个世界帝国显然没有直接接触，不然老普林尼便不会在报道中用“红发碧眼”来形容中国人了<sup>②</sup>。公元97年，中国远征西域的

---

①古希腊人认为居住在北极的一个民族，也称作北极人、北极居民。——译注。

②老普林尼（Pline L' Ancien, 23—79年），一译白里内，古罗马作家。他在其《自然史》（一译《博物志》，公元77年成书）中写道，“赛里斯人欢迎旅客们，他们的身材超过了一般常人，长着红头发、蓝眼睛，声音粗犷，不轻易与外来人交流。”（此译文见（法）弋岱司编，耿昇译《希腊拉丁作家远东古文献辑录》中华书局，1987年，第12页）。——译注。

大将遣派甘英探寻通往大秦国，即罗马帝国的路径。途中，因受到靠丝绸贩运牟利的那些民族的种种刁难，他最终不得不放弃前往大秦的努力。<sup>①</sup>十四十五世纪，中国的丝绸风靡罗马帝国，造成帝国金银外流、财政崩溃。而此时，中国人对这种交易却一无所知。

据中国的史料记载，七八世纪时，罗马帝国的许多使团曾经来过中国。不过，欧洲尚无任何史料可以证实这点。这很可能是指那些为参加贡物交易而冒充使者的商人。后来，中国人总算获得了关于西方的直接消息。《旧唐书》就已记述有“摩拽”率领“大食”人民围攻都城“拂菻”<sup>②</sup>的情况。便于欧洲读者理解，这话应当说成：哈利发摩维亚（Kalif Moawiyu）率领阿拉伯人围攻君士坦丁堡都城。这是有文献记载的，事情发生在公元671—678年。据说，此后又有几个罗马使团到过中国。接着，相互间的接触中断了。中国和欧洲早期的接触，成果甚微。欧洲学习中国的“丝绸文化”（Serikultur），犹如中国学习欧洲玻璃制造工艺一样，都是通过间接的渠道。自从蒙古人建立了横跨欧亚的世界帝国之后，这两种文化才重新开始碰撞。其间，传教士起到了媒介的作用。

---

<sup>①</sup>据《后汉书·西域传》载，永元九年（97年），班超（32—102）遣属吏甘英前往“大秦（海西）国”，“抵条支，临大海欲渡”，而安息西界船人故作危言，威吓甘英，曰，“海水广大，往来者逢善风，三月乃得度，若遇迟风，亦有二岁者，故入海人皆赍三岁粮。海中善使人思土恋慕，数有死亡者。”甘英于是踌躇不进。——译注

<sup>②</sup>“大食”为今日的阿拉伯。“拂菻”是拜占庭人对罗马新都君士坦丁堡的通称π6λιν（首都），来自君士坦丁堡的简称πθλιν（城）。《旧唐书》卷一九八记载，“自大食强盛，渐陵诸国，乃遣大将军摩拽伐其都城，因约为和好，请百岁输之金帛，遂臣属大食焉。”——译注



在德语国家和地区，大约公元1000年左右，诺特克尔·托伊托尼克尔（Notker Teutonikus）在其关于波伊提乌的评注<sup>①</sup>著作中首次提到了赛里斯人。但是，诺特克尔身为本笃会教士、神学家，因而不可能象罗马人那样为自己的同胞勾勒一幅理想化的中国形象。他笔下的中国人是个异教民族，其道德伦理不堪与基督徒相提并论。因此，在书中他仅只提及而已。同样，1190年受海因里希·勒弗<sup>②</sup>的委托而出版的宗教与世俗知识纲要《卢西达留斯》（Lucidarius）和大约1240年出版的鲁道夫·冯·埃姆斯的《世界编年史》（Weltchronik）也都提到过赛里斯人。《帕尔齐法尔》（Parzival）和《威廉》（Willehalm）<sup>③</sup>也都出现过相似的名字“Serica”，它只是用来表示装饰。在马可·波罗（Marco polo）游记中，中国虽然是描写的主要场所，但是按照中亚和西亚各民族的习惯，它却被称作“契丹”（Cathay）。1366年问世的欧洲著作《曼德维尔》（Mandeville）也把中国当作了奇异古怪的契丹国来描写。不过，在中世纪，人们还认识不到契丹与中国是一回事。他们因为名字的不同便以为这是两个不同的国家。这个时期，人们更多地使用“契丹”以致赛里斯这个名字被人逐渐地淡忘了。可是，人们对契丹国的知识却又少得可怜。十五世纪，汉斯·罗森普吕特<sup>④</sup>的诗歌《葡萄酒赞歌》

①波伊提乌（Boethius，约480—524或525）古意大利哲学家，他翻译和注释了亚里士多德《工具论》中的《范畴篇》与《解释篇》，对中古欧洲研究亚里士多德有所贡献。——译注。

②海因里希·勒弗（Heinrich der Löwe，约1129—1195），1142—1180曾为萨克森和拜恩的大公。——译注。

③《帕尔齐法尔》和《威廉》皆为德国中世纪诗人沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫（Wolfram von Eschenbach，约1170—约1220）的史诗。

④汉斯·罗森普吕特（Hans Rosenplüt，约1400—1460）德国中世纪诗人。

(Weinsegen) 便是一个例证：

上帝赐福予你，名贵的酒药！  
你使我健康强壮，  
因为你是一个健康的 Syropel。  
君士坦丁堡的皇帝，  
契丹国伟大的可汗和  
教皇约翰，这三位巨富，  
连他们用钱都买不来你的价值，  
难道我还会指责你吗？

契丹国之所以令人感兴趣，是因为它的可汗为传说中的三大巨富之一。

就是这位曾十分宠爱马可·波罗的契丹国大汗忽必烈也很快地被人们遗忘了。1368年，蒙元帝国崩溃，明皇朝建立。1644年，明朝又为满清政权取代。在明朝统治期间，确切地说，1514年，葡萄牙的商船驶抵中国。1583年，欧洲的传教士获准进入中国内地传教。从此，开始了欧洲与中国关系史的新的篇章。葡萄牙传教士和后来的法国传教士报道了他们称之为“Tschina”的情况。“Tschina”这一名称一直沿用到莱布尼茨。欧洲的达官显贵以及文人雅士对中国产生了浓厚兴趣，主要因为欧洲与中国之间贸易往来频繁，欧洲人过去不曾见到过的瓷器、漆器、丝绸、壁纸等货物由中国源源不断地运往了欧洲。它们备受欧洲人的赞赏，为王公贵族所珍藏。一时风气所趋，凡注重自己名声的贵族无不收藏有相当数量的中国货。大一些的王宫里一般也都特辟有一间“中国室”，或者建有一座中国式园亭。这种对“洛可可式”<sup>①</sup>的明显偏爱自然有利于中国的形象。传教士报道中国情

<sup>①</sup>洛可可式 (Rokoko)，继巴洛克 (Barock) 之后，欧洲十八世纪的建筑、艺术风格，以矫揉造作，纤巧，华丽，烦琐为其特征。——译注。

况的文章书籍一时也成为了文人、贵族喜爱的读物。意大利耶稣会士卫匡国1654年发表的鞑靼人在中国战争的历史<sup>①</sup>可算作其中影响最大的一部。在该书的直接影响下,诞生了几部巴洛克小说。其中有一部叫作《埃关》(Aeyguan oder der große Mogol),作者为“趾高气扬”的克里斯蒂安·哈格多恩。这部未完成的长篇小说反映了中国的一些历史人物的主要性格特征。它对历史事件做了艺术上的加工,自然也就包含有与中国历史事件不符的内容。书中的中国亚马孙女王(Amazonenkönigin)<sup>②</sup>即四川的彭塔莉西(Pentalisea)女王明显地带有希腊神话人物彭忒西勒亚(Penthesilea)<sup>③</sup>的痕迹。值得重视的是,这个今日叫作四川的中国省份17世纪在德国就已经具有一定的魅力。20世纪,布莱希特的剧本《四川一好人》(Der gute Mensch von Sezuan)也是以中国的这个省份为背景的。

另外一部以中国为背景的德国巴洛克小说是埃伯哈德·维尔纳·哈佩尔<sup>④</sup>于1673年发表的《亚洲的Onogambo》(Der Asiatische Onogambo)。该小说有一个奇特的副题:“描述中

---

①即卫匡国所著《鞑靼战纪》(De Bello Tartarico historia Antwerpae),该书于1654年在荷兰、德国、比利时和意大利同时用拉丁文出版,它记述了明清间的战事,主要内容为1644年清入关后与南明战争,止于1650年卫匡国离华时。——译注。

②亚马孙,古希腊传说中的亚马孙族女战士。中国的亚马孙女王指秦良玉(1574或1584—1648),秦为明朝四川忠州(今忠县)人。石砫宣抚使马千乘妻。马死,秦代领其职,骁勇善战,曾于崇祯三年入援京师。——译注。

③彭忒西勒亚,古希腊传说中亚马孙族的女王。——译注。

④埃伯哈德·维尔纳·哈佩尔(Eberhard Werner Happel,1647—1690),德国作家。——译注。

国当今伟大的执政皇帝Xunchius——一位地地道道的骑士，并简短地介绍他以及其他亚洲王子的风流韵事、他们的骑士业绩、所有地处亚洲的王国和地区的特性以及它们君主的等级制度和主要功绩”。这部小说也受到了卫匡国的影响，因为书中提到的中国皇帝“Xunchius”在哈格多恩的小说中叫作“Xuncii”，而今读作“顺治”（“Shun Zhi”）<sup>①</sup>。他是1644年清入关后首任满清皇帝，在卫匡国的那部反映满族人夺取中国政权的鞑靼战纪中也占据重要位置。科隆耶稣会士汤若望作为明朝的天文学家，不仅出现在卫匡国的那部历史著作中，而且也出现在哈佩尔的那部小说之中。在这后一部的小说作品中，他身为Onogambo的忏悔神父，为其讲授历法和天文学知识。在小说中，汤若望这位据历史记载曾经为中国明朝那位流亡皇帝的一家施过洗礼的耶稣会士，使Onogambo的妻子，即皇后，皈依了宗教。就连太子也接受过他的洗礼。这样，在这部情节虚构的小说中，中国变成了一个基督教帝国。

还有一部巴洛克小说同样也描写了中国的基督化。作者鲁道夫·卡塞尔是瑞士的一位方济各会<sup>②</sup>的托钵僧，他为该小说起的名字长得吓人：《最恳切地向所有无神论者、马基雅维里主义者、危险的罗马语族民族以及那些不明智地享受现世生活的人提出理性的挑战》。此名之后，还有个更长的副题：“消遣文学的形式，刀光剑影的奇特内容，即一部反映葡萄牙绅士菲洛洛果与中国女皇卡拉贝拉之间的真实性历史故事的作品。”该小说的主人公菲洛洛果不单单是个温文尔雅的葡萄牙绅士，而且系中国皇帝与英国公主所生。他在葡萄牙长大，起初是个无神论者，后来

<sup>①</sup>即清世祖，爱新觉罗·福临（1638—1661），其年号为顺治。——译注。

<sup>②</sup>方济各会，一译“法兰西斯派”。天主教托钵修会之一。——译注。

皈依了基督教。他决定去中国建立一个基督教的帝国。在去中国的途中，他与出使葡萄牙的中国使臣进行了为时长久的“两次较量”，使这位中国使臣连同随从人员一块皈依了基督教。抵达中国之后，他经过多次长期的斗智斗勇，终于成功地使原先对基督教怀有敌意的女皇相信了基督教的真义。后来，女皇退位，由她的弟弟卡鲁贝鲁斯继位。卡鲁贝鲁斯宣布中国为信奉天主教的帝国。在罗马教皇主持了长时间的庆典之后，虔诚的诸侯们率先步进了新建的寺院。至此，中国的基督化完成。

传教士有关中国的大量报告也成了法国的伏尔泰，德国的莱布尼茨等人的喜爱读物。甚至腓特烈大帝在伏尔泰的介绍下，也对这些报告发生了浓厚的兴趣。他与伏尔泰书信往来，议论这些报告。伏尔泰有时称呼腓特烈大帝为“中国皇帝”，如《致中国皇帝的书信》（*Epistel an den Kaiser von China*），腓特烈大帝也以“中国皇帝的诗”（*Vers des Kaiser von China*）回敬伏尔泰。腓特烈大帝还模仿孟德斯鸠的《波斯人信札》写了一部“书信体小说”，名为《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报告》。小说中，他用这个虚构的中国人的口吻抨击了欧洲，尤其是天主教的陈规陋习。他尽管感到伏尔泰等法国的思想家对中国的评价有些言过其实，可自己对中国的看法始终没有摆脱耶稣会士关于中国的报告的影响。启蒙运动时期，中国人在欧洲享有很高的威望，这完全与当时的传教方式紧密相关。那时，传教士无一例外地都是受过教育的科学家。此外，许多传教士不仅通晓汉语，而且谙熟中国儒家经典。他们以中国的学者和官员身分生活在中国人中间，双方彼此相互接受；传教士不是没有教养的野蛮人，中国人亦非无知无识的异教徒。传教士以自身的行为赢得了所有中国人的理解和敬重。这种既建立在个人感情基础上的又建立在文化层次上的互相尊重在传教士的报告中得到了反映。他们

报告中所描绘的儒家中国形象引起了当时热衷于道德学说和实践哲学的启蒙思想家的兴趣。莱布尼茨当然也不例外。传教士的报告早已唤起他对中国的好感。1669年，他就认为：“尽管中国人的医道是那样的荒谬和怪诞，然而却比我们的要好得多。”为寻求学者之间的共同语言，莱布尼茨很早就研究过汉语，接触到了汉字。他通过各种途径学习掌握汉语，譬如说借助当时柏林的东方学家安德烈亚斯·米勒的汉语知识。他甚至还请米勒翻译过一本中文书。他全力以赴地研究中国。1680年，《中国哲学家孔子》（*Confucius, Sinarum Philosophus*）一书的作者、比利时耶稣会士柏应理受遣返回欧洲，招募更多一些具有科学知识的传教士去中国。1685年，洪若翰，刘应、白晋、李明、张诚、塔夏尔<sup>①</sup>等人应招来到了中国。他们博才多识，使得传教事业得到了新的发展。另外，他们还与莱布尼茨建立了书信联系。1689年对莱布尼茨来说意义重大。这年，他在罗马逗留了六个月，其间他结识了由中国返回欧洲的耶稣会士闵明我，从他那儿获得了许多关于中国的第一手情况。闵明我显然对莱布尼茨表露了对中国康熙皇帝的敬佩之意。康熙帝曾受业于科隆耶稣会士汤若望，热爱数学和哲学，对待耶稣会士友好亲善。当闵明我返回中国，还在途中时，莱布尼茨写给他的第一封信就尾随着他走了大半个地球。本书收录了这封信。它是莱布尼茨与去中国的传教士后来频繁书信往来的发端。

莱布尼茨认为，中国与欧洲相互补充，组成了一个世界文化：中国在实践中哲学方面占优势，而欧洲在思辨哲学方面领先。

---

<sup>①</sup>1685年3月5日，洪若翰等六位传教士受法王路易十四的委派，携带各种科研器材乘法国船只，由布列斯特启程来华。1687年7月23日抵达浙江宁波时，塔夏尔已经去世。——译注。

中国盛行自然宗教，而欧洲风行神启示的宗教。两者都迫切需要理解对方。因此，他认为，双方通过相互交流学者深入研究对方的文化很有必要。此外，在《中国近事》（*Novissima Sini-ca*）的序言中，他还表达了相互派遣使团的必要性。他认为，中国与欧洲应当取长补短、相互学习。俄国位于这两大文化之间，因而有责任充当沟通两者的桥梁。为此，他曾经不遗余力地为争取俄国沙皇彼得大帝的支持而奔走斡旋，并且于1711年还当面同彼得大帝谈了自己的计划。尽管彼得大帝为此什么也没有做，可莱布尼茨始终没有放弃自己的努力。就在他去世的那年，他还写信给彼得大帝说，可以将自己新发明的手摇演算机当作礼物奉献给中国皇帝。尽管他没能完全赢得彼得大帝的支持，可他还是说服了哈勒的有名望的虔敬派教徒奥古斯特·赫尔曼·弗兰克组织一个布道团途径俄国去中国。由于俄国方面不愿为此出力，所以这个设想最终没有得到具体落实。不过，莱布尼茨关于文化交流的计划至少有了一个实实在在的成果，那就是1700年在他的倡议下成立的普鲁士科学院。这个科学院的一项宗旨就是实现与中国的文化交流。

欧洲的哲学家中间，很少有哪一位曾经象莱布尼茨那样孜孜不倦地研究过中国。他不但获得了当时关于中国的书本知识，而且借助与在华的耶稣会士信函往来的机会，充分利用那些有关中国的、潜在的原始资料。他对中国的兴趣小到中草药大到中国哲学的本质，无所不包。在欧洲，除莱布尼茨之外，还从未有过任何一位哲学家对新儒学感兴趣。他在《致尼古拉·德蕾蒙关于中国哲学的信》（*Lettre sur la philosophie Chinoise a Nicolas de Remond*）这封写于1716年但未注明日期的信中阐述了自己对中国哲学的主要观点。信中，他首先解释“理”这个概念，并试图说明，在欧洲哲学中，与“理”相对应的不是“原初

物质” (Urmaterie), 而是神。原初物质乃是由“理”所产生的“气”。他还研究了“天”和“上帝”这两个概念, 所得结论是, 中国人的“天”既可以理解为形而下的, 又可以理解为形而上的。对中国人来说, 可见的天是“上帝”的象征。以此, 他表示坚信, 中国人并非无神论者或者说唯物论者, 他们始终存在着上帝观念。接着, 他进一步论证了, 中国人相信灵魂不死, 因为灵魂死后可以升天。另外他还认为, 中国人祭祀祖先不是一种迷信, 而主要是生者对死者的一种崇敬和感激。莱布尼茨对中国哲学的这种阐释反映出他自己的哲学观。他的这些论点对耶稣会士在中国传教也具有重大意义, 因为此时正值耶稣会士与其他教派之间的礼仪之争发展到了最激烈的时刻, 教皇也于一年前发布了“禁约” (Ex illa die) 教谕, 禁止天主教徒参与中国的祭祖祀孔活动。

对当今技术世界意义最为重大的应当是他的那个二进制数字系统。这个系统对计算机技术至关重要。莱布尼茨自己声称, 该系统是对《易经》(I Ging, 莱布尼茨写成了ye Kim) 中相传的中国神话中人类的始祖伏羲氏发明的八卦排列体系的新发现。八卦中, 断画“— —”代表0, 整画“——”代表1。易卦与二进制系统的对应关系见以下图表:

八卦	二进制系统	阿拉伯数字系统
☰	111	7
☱	110	6
☲	101	5
☴	100	4
☵	011	3
☶	010	2



≡≡≡	001	1
≡≡	000	0

莱布尼茨的这个理论在中国引起了人们极大的兴趣。

克里斯蒂安·沃尔弗继承了莱布尼茨哲学的核心部分并使之系统化。不言而喻，沃尔弗如同自己的老师莱布尼茨一样对中国予以高度的评价。1721年7月12日，沃尔弗在一次副校长的就职仪式上发表了题为“中国的实践哲学”（*De Sinarum Philosophia Practica*）的讲话。这个讲话后来以《关于中国人道德学的讲话》（*Rede von der Sittenlehre der Chineser*）为名发表而为世人所知。他在讲话中，赞美了中国人的伦理道德和社会秩序。但是，这次讲话，尤其是他那些赞美中国自然宗教的言论使他陷入了极大的困境。对于这次事件，伏尔泰在《哲学辞典》（*Dictionnaire Philosophique*）中作了如下描述：

哈勒大学著名的数学教授沃尔夫，有天作了一个极其明智的，赞美中国哲学的报告。他颂扬的那个古老民族与我们无论在胡子、眼睛、鼻子、耳朵还是思维方式上都不尽相同。他夸耀中国人，因为他们敬仰崇高的神、爱慕美德。他正是以这点来为中国的皇帝、那些官吏和学者辩护……。在同一所大学里有个神学教授，名叫朗格，是个招人厌的家伙。此人理所当然地要损坏数学教授的名声。他很快就用自己惯用的手法指控沃尔夫不信仰上帝。还有若干个欧洲作家，尽管他们从未去过中国，却也断言，北京政府是不信仰上帝的。“沃尔夫吹捧了北京的哲学家”……朗格的这类指控包藏着阴谋和诡计，受到他人的指使，然而却被国王<sup>①</sup>认为是有根有据的。因此，国王限令这位数学教授自己作出选择，要么在24小时之内离开哈勒，要么将被处以绞刑。

①即普鲁士国王腓特烈·威廉一世（1688—1740）。——译注。

沃尔夫离开了他自1706年起一直担任数学教授的哈勒大学。1723年，受聘担任了马堡大学教授。那个“国王”就是腓特烈大帝<sup>①</sup>的父亲腓特烈·威廉一世。1740年，腓特烈大帝即任王位，便即刻聘请沃尔夫返回哈勒。同年，沃尔夫来到莱比锡大学任教。

这位普鲁士国王的中国知识应当归功于沃尔夫和伏尔泰。尽管他不象莱布尼茨、沃尔夫或者伏尔泰那样对中国满腔热情，但从他让人在“无忧宫”(Sanssouci)内建造了一座中国式茶馆和他模仿孟德斯鸠《波斯人信札》(Lettres persanes)而写的《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》(Relation de Pihiku, emissaire de l'empereur de la Chine en Europe-Traduit du Chinois)中看出，他对中国的推崇。这篇“书信体小说”的德译文也收入了本书。虽然小说中的“使臣”报道的是欧洲的情况，但作者却以他的口吻不断地揭露天主教的腐败堕落，从而衬托出一幅正面的中国形象(ein positives Chinabild)。腓特烈大帝谋求与中国进行正式贸易，并为此写信给继康熙之后即位的中国乾隆皇帝。可是，中国对欧洲推行的这种国际贸易丝毫不感兴趣，所以婉言谢绝了。这样，腓特烈大帝对中国的那种热情骤然冷却下来。在给伏尔泰的信中，他写道，中国人“不过是些少见的古怪的野蛮人”，那位“当上了中国皇帝的满族人”乾隆是个蹩脚的诗人，因为据说，乾隆给腓特烈大帝的那封信是以诗歌形式写成的。不过，与赫尔德或者黑格尔相比，腓特烈大帝后期的这种对中国的看法根本算不上是否定的。

在18世纪，对中国形象的否定看法(ein negatives China-

---

<sup>①</sup>腓特烈大帝(Friedrich der Große, 1712—1786)即腓特烈二世(Friedrich II), 1740—1786任普鲁士国王。——译注。

bild) 发展了起来。这是由诸多种因素造成的, 在此我们只能列举最主要的一些。罗马教皇1715年发布“禁约”教谕之后, 康熙帝对一个欧洲人竟然订立禁约, 禁止中国的天主教徒参加国家的祭祀活动十分恼怒。他并且证明, 祭祀活动并无宗教意义。从此, 他便把天主教看作是一种常常引起中国动乱的、不宽容的、凶残的教派。康熙帝坚决不允许一位欧洲的君主——教皇——把自己的法令强加于中国人。于是, 便采取了禁教行动, 即中断了罗马与北京的文化交流。这样, 亲华的耶稣会士的报告就不复存在, 中国渐渐地失去了它在欧洲的吹捧者。对于欧洲人来说, 那个曾经一度人人谈起的帝国, 慢慢地变得陌生了, 以致最后都令人不可理解了。那些曾受到启蒙思想家赞美过的东西此时也显得那么荒唐可笑。至此, 开始了一个否定中国的时期。

另外一个因素同样起了决定性的作用: 17世纪末至18世纪初, 中国趣味(die Chinoiserie)曾经是欧洲, 尤其是法国最盛行的时尚。1667年, 法国的“太阳王”<sup>①</sup>一身“中国式”装束出席了某次庆典聚会。1670年, 他还令人在凡尔赛宫廷园内建造了一座“特利阿农瓷宫”(Trianon de porcelaine)。18世纪, 德国有三座著名的“中国式”建筑: 慕尼黑的塔堡、波茨坦的龙宫和Monbijou园林中的中国室。华托<sup>②</sup>、布歇<sup>③</sup>等著名画家也都画起中国的风景画。玛丽亚·特蕾西亚<sup>④</sup>还亲自在一出歌剧中

<sup>①</sup>即路易十四(Louis XIV, 1638—1715), 1643—1715为法国国王, 人称“太阳王”。——译注。

<sup>②</sup>华托(Antoine Watteau, 1684—1721), 法国18世纪著名画家。——译注。

<sup>③</sup>布歇(Francois Boucher, 1703—1770), 法国18世纪著名画家、版画家和设计师。——译注。

<sup>④</sup>玛丽亚·特蕾西亚(Maria Theresa, 1717—1780), 奥地利女大公, 匈牙利女王, 波希米亚女王, 神圣罗马帝国法兰西斯一世的皇后。——译注。

扮演了一个中国妇女的角色。此外，人们还搜集由中国运来的或者“中国式的”漆器和瓷器。人们乘坐轿子以显示自己高贵的身分。1740年，纽伦堡甚至还制定了谁有资格乘坐轿子的规定。就连欧洲的园林艺术也深受中国的影响。英法式园林就是一种模仿中国、带有“中国味”的园林形式。

赫尔德、歌德等人是矛头对准罗柯柯文化、反对摹仿中国、诋毁“中国式”园林艺术的新的一代。歌德在《感伤的凯旋》(Triumph der Empfindsamkeit)第四幕中嘲讽了这种“中国式”的“园林艺术”：

来到这座完美齐全的园林，  
我们什么也不再缺少。  
这儿有起伏的山峦、  
各种名目的灌木丛林、  
迂回曲折的长廊、瀑布和沟壑、  
大量的木犀草及其他各种芳香花草、  
云杉、巴比伦柳树、  
隐居洞穴的遁世者、青青绿草中的羊儿、  
清真寺庙和辟有小小陈列室的楼阁、  
苔藓铺成的一张张极不舒适的地床、  
方尖柱、迷宫、拱门、拱廊、  
渔舍、供人沐浴的水榭、  
中国——哥特式的人造山洞、亭台、  
中国式的庙宇、石碑、  
还有墓穴、尽管我们此刻并没有什么人安葬，  
可所有这一切我们都必须统统拥有。

同样，这年轻的一代人也反对启蒙运动，因而也由此特别反对中国人崇尚的那种实用哲学。因为当时，欧洲仅仅了解讲求

社会伦理的儒家思想。

促使欧洲形成反面的中国形象还有第三个因素，那便是：去中国的新一代欧洲人所写的关于中国的报告。过去到中国的那些耶稣会士都是具有较高文化修养的人，他们懂得中国的文化，而新一代去中国的人中间绝大多数是些好斗的重商主义的代表，他们感兴趣的只是同中国进行贸易。然而，他们的这种愿望却受到中国方面的顽固抵制。凡抵制文明，拒绝重商主义和商业贸易的人，其结果只能是落后。这样，价值观念发生了根本的转变。那些曾被启蒙思想家们当作典范极力颂扬的品质，而今却被作了否定的评价。中国的政治制度就可以作为一个例子。沃尔夫过去把中国式的开明君主专制制度看作是值得仿效的典范，而赫尔德却认为，中国的家长制政体是压制性的、落后的。直到晚年，赫尔德才回到传统的、人文主义的价值观念，并为自己曾经恶语诅咒过的中国文化说了些赞美的话。歌德与赫尔德相类似。青年时期的歌德对启蒙主义者，尤其是维兰德<sup>①</sup>的中国观嗤之以鼻；可到了晚年，却又勤奋地研究中国，并将其理想化。这点可以在他同埃克曼<sup>②</sup>关于中国小说的一段谈话中找到明证。

上述那种价值观念的转变同样在一些新发表的论著中得到了反映。作者们反对罗柯柯时期的中国趣味，对中国是否的确如同耶稣会士所描述的，后来又为启蒙者普遍称道的那样卓越出色提出了怀疑。1778年在莱比锡出版的哥廷根大学哲学教授克里斯托

---

<sup>①</sup>C.M.维兰德(Christoph Martin Wieland, 1733—1813),德国作家。——译注

<sup>②</sup>埃克曼(Johann Peter Eckermann, 1792—1854),德国作家,歌德晚年的助手和知己。著有《与晚年时的歌德谈话录》3卷(1836—1848)。——译注。

夫·迈纳的著作《在华耶稣会士关于中国历史、科学、艺术、风俗习惯的论文集》(Abhandlungen sinesischer Jesuiten über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche der Chinesen)就是18世纪末期对美化中国的论调进行批判反击的一个例证。利希滕贝格的讽刺文章《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》(1796)(Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Schinesen, nebst einigen andern Neuigkeiten von daher, 1796)也是从这样的观点出发而写成的。那个所谓提供消息的夏普先生“曾以管家(酒窖管理员和掌酒官)的身分随上届公使团去过中国”，他提供了我们了解中国情况的新的渠道，他提供的这些情况取代了耶稣会士的报告。由于英国这个新的世界强国，推行扩张政策，对其他各国实行殖民统治，因此，欧洲把包括中国在内的其他世界各地看作是英国重商主义和扩张主义的附庸。就是法国也持这种观点。例如以“国王航海业的代理人 and 退休的博物学家”自居的皮埃尔·索内拉特曾受路易十六的委托到中国做过一次考察旅行，而后发表了自己的考察报告。这份报告的德译文1783年在苏黎世问世，题为《1774—1781年东印度和中国之行》(Reise nach Ostindien und China in den Jahren 1774—1781)。歌德和康德也都读过这份报告。报告中，索内拉特首先指责了耶稣会士关于中国的报道带有偏向性，而后断言道：

“在中国，艺术和科学决不会有显著的进步……因此，中国最博学的学者在其晚年也只能在极为困苦的条件下做学问……中国人没有天才的火花，也没有任何想象力。他们那里的一切都是以机械的方式或者无规则的习惯的方式而进行的……他们在玻璃制品上作画，很讲究章法，那种把未调开的、还很刺眼的颜料无规则地涂在一起的做法，大概只有无知的人才称其为绘画。……

他们对雕塑艺术几乎一窍不通……几何学和建筑艺术在那里也命运不佳，到处找不到一个建筑上懂行的人……谁喊叫次数最多，谁就是最杰出的音乐家……

孔子，这位被人们推崇的人类智慧的伟大圣人写过几本关于道德的书。这些书很符合这个民族的气质，因为它们不过就是把令人费解的事情、梦幻、格言警句和古老的童话与一点点哲理揉合在一起的混杂物。”

索内拉特的这些描述清楚地反映了新一代人的倾向。

英国对茶叶产生了兴趣，成了一个喝茶的民族。茶叶必须由中国进口，而中国从英国进口的除了一些不值一提的物品之外，便是自己被殖民奴役。于是，出现了巨大的贸易逆差。英国东印度公司，英帝国主义的商业和军事的工具，不得不将白银的不断亏空——白银是支付手段——嫁祸到中国身上，从而开始了鸦片贸易。1781年，第一艘鸦片商船由印度抵达中国。1792年，中国首次明令禁止鸦片入口，但未能成功。这样便开始了鸦片贩运的新时期。

马戛尔尼伯爵<sup>①</sup>率领的英国使团访华是农业国的中国与重商主义的代表英国的首次官方接触。尽管中国方面一再拒绝了欧洲人要求通商的愿望，可相互间的贸易从此就没有中断过。中国的大门很快就被坚枪利炮轰开了。19世纪和20世纪初的中国形象被欧洲来华商人的报告扭曲了。从历史心理学角度来看，有必要把

---

<sup>①</sup>马戛尔尼伯爵(Macartney, 1737—1806), 1793年作为英王乔治三世(George III)的专使，以祝贺乾隆皇帝八十三岁寿辰为名率领使团访华。曾为觐见礼节经过一番波折，乾隆帝最终允许从其本俗，在热河避暑山庄接见了她。他的使命本是要求缔约通商，但除了与清朝交换了一些礼品外，在扩张侵略权益上什么也没有得到。——译注。

中国当作是落后的、没有教养的一个低等民族。欧洲把进步强加于它，并且在不得已时借助大炮和鸦片。德国虽然直到19世纪末才开始在中国获利，但德国的思想家并非生活在历史的真空之中。他们不可避免地受到了当时占主导地位的意识形态和现实的影响，也就是说不可能超越它们。因此，人们必须根据这样的背景来读康德、黑格尔和谢林的文章。这样，就会对他们不象那些人一样变本加厉地贬损中国，甚至还从中国文化中找出积极的一面，而感到欣慰了。

同时，我们应当承认，赫尔德在《关于人类历史哲学的思想》(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) (1784—1791) 中的那种否定中国的态度至少部分地在其《阿德刺斯提亚》(Adrastea) (1802) 中得以纠正。还有一个更为突出的例子，那就是歌德。1827年1月31日，也就是当人们普遍否定地看待中国的时候，他在同埃克曼的谈话中与众不同地说了下述的话：“中国人在思想、行动和感觉方面几乎和我们一样，使我们很快就感到他们是我们的同类人，只是在他们那里一切都比我们这里更明朗、更纯洁，也更合乎道德。”这里应当说明，歌德至迟到1813年已经读过了所有的三份关于马夏尔尼伯爵出使中国的报告，这三份报告的作者分别是埃内阿斯·安德森(1795年德文版)、西尔·格奥尔格·斯汤顿(1798年德文版)和约翰·巴罗(1804年德文版)。

如果把康德、黑格尔和谢林关于中国的论述与马克思、恩格斯以及弗朗茨·梅林做一比较的话，那我们很明显地看出，后面三位感兴趣的不再是中国的文化。这表明了，19世纪后半叶的中国主要具有军事战略上的意义，而作为文明古国不再占有重要地位。马克思、恩格斯、梅林这三位社会思想家的文章代表性地反映出他们所处于的那个时代。中国也是一个深受帝国主义欧洲剥



削和压迫的国家。其他的德国思想家如叔本华、尼采虽然也曾经研究过中国文化，可深度都不及他们的先辈。中国的文化必须重新挖掘，而且就在我们这个世纪应当去做。在这方面，马丁·布伯做了开拓性的工作。1910年，他在因塞尔出版社（Insel-Verlag）编辑出版了一部庄子的《言论和寓言选集》（Reden und Gleichnisse）。这部选集是他由英文译成德文的。在翻译过程中，他在中国人的协助下，对照中文原文进行了仔细推敲。他为这部德译版选集所写的后记原先是一篇独立的论文。该选集以后不断地再版，译文也反复作了修订校正，但马丁·布伯大概视为时代文献的那篇后记却“几乎一字未动”，因为他认为无需进行改动，尽管“他对后记中述及到的某些问题已经在观点上发生了根本的转变。”

当年，马丁·布伯翻译介绍中国的著作还不得不借助英译版来转译。不过，这种状况很快便成为了历史。就在布伯的那本小册子出版发行的当年，孔子《论语》首版完整的德译本也问世了。1911年老子和列子这两个道家哲学家的德文版著作出版<sup>①</sup>，1912年，德文版的《庄子》出版，1914年德文版《易经》出版，它们全都出自传教士理查德·威廉<sup>②</sup>的译笔。译者客居中国长达25年之久，1924年成为汉学教授，并担任法兰克福中国研究所所长职务。他那认真细致尤其是文笔优美的译文为本世纪欧洲适当地接受中国文化奠定了基础。他的翻译作品，尤其是道家著作产生了直接的影响。1912年夏至1913年春，阿尔弗雷德·德布林描写

---

①据胡其鼎《由一角藏书看德国汉学研究》（《读书》1983年第五期）所述，一本为《老子·道德经》，另一本为《列子·冲虚真经》。——译注。

②理查德·威廉（Richard Wilhelm, 1873—1930），尉礼贤（卫礼贤），德国同善会传教士，汉学家。——译注。

了以“无为”作为最高信条的“真正的弱者”（Wahrhaft Schwachen），这就是他的《王伦三跳》（Die drei Sprünge des Wang-Lun）<sup>①</sup>。

德布林在这部小说中是以这样的献辞结尾的：“我坐在窗前，愿将这部无力之作奉献给他，这位智慧的老人——列子。”

德国几代人关于中国思想方面的知识都应当归功于这位早先在中国从事基督教传播，而后又在德国致力于中国文化传播的理查德·威廉。1930年，荣格<sup>②</sup>在其《纪念理查德·威廉》（Zum Gedächtnis Richard Wiehels）的讲话中强调指出：

“东方的精神的确拍打着我们的大门。我觉得，在我们这里，实现这种思想、寻求天道，已成为一种集体现象，这种现象来势之猛，走超过了人们一般的想象。”

正是在这个意义上，卡尔·雅斯贝尔斯以及理查德·威廉承担了这个责任。

本书文章的选录是按以下的指导思想进行的：在有限的篇幅内遴选收录德国各个不同时期的重要思想家关于中国的代表性论述。优先选录那些重要的而又被人淡忘了的文章。由于篇幅的原因，文学作品不予考虑。编者尽管已经明显意识到，腓特烈大帝的书信和利希滕贝格尔的那篇讽刺文章可能会产生些疑问，但还是决定收录，因为它们反映出他们那个时代的中国观。此外，编者还意识到，把马克思、恩格斯、梅林的文章与莱布尼茨、沃尔弗、布伯和雅斯贝尔斯的放在一起，并非不值得商榷。但是，为了全

---

<sup>①</sup>阿尔弗雷德·德布林（Alfred Döblin, 1878—1957），德国小说家。他早期创作的长篇小说《王伦三跳》以18世纪的中国为背景，描写平民百姓的苦难，表现精神与权力、个人与集体的矛盾对立，影射德国现实。——译注。

<sup>②</sup>荣格（Carl Gustav Jung, 1875—1961），瑞士心理学家，分析心理学首创人。——译注。

面地反映出德国思想家的中国观，不得已而为之。

这本文选按照历史的前后顺序反映中国的形象，这种历史顺序的排列尽管不很明显。但愿它有助于德国和中国相互之间的文化理解。

编者谨向与他友好共事的德国汉学家们表示衷心的感谢。在他们的倡议和积极参与之下，本文选才得以问世。此书献给 Stephen Hsia Da Chin。

(陈爱政 译)

## 资料来源

**莱布尼茨：《中国近事·序言》**

原载：《中国近事》（1697）（*Das Neueste von China, 1697*），海因茨·君特·内塞尔拉特和赫尔曼·赖因博特编辑、翻译、注释，科隆，德中协会，1979年，第7—31页。

**莱布尼茨：《致闵明我的两封信》**

原载：同上书，第83—86页，第94—98页。此两封信的刊印得到科隆德中协会主席赫尔曼·赖因博特的友好批准。

**沃尔弗：《关于中国人道德学的演讲》**

原载：《哲学短文全集六卷》（*Gesammelte Kline Philosophische Schriften VI*），哈勒出版社1740年版，第17—296页。

**腓特烈大帝：《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》**

原载：《腓特烈大帝著作德译本》（*Die Werke Friedrichs des Großen in deutscher Übersetzung*），古斯塔夫·贝托尔特·福尔茨编，柏林，赖因马尔·霍宾出版社1913年版，第八卷，第115—126页。

**康德：《中国》（口授记录）**

原载：赫尔穆特·冯·格拉泽纳普著《康德与东方的宗教》（*Kant und die Religion des Ostens*），基青根（美因河畔），霍尔茨纳出版社1954年版，第83—106页。

**利希滕贝格尔：《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》**

原载：《论文和书信集》（*Schriften und Briefe*），弗朗

茨·赫·莫特纳编，法兰克福，因塞尔出版社1983年版，第二卷，第300—310页。

**赫尔德：《中国》**

原载：《关于人类历史哲学的思想》（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*）第三部，里加和莱比锡，约翰·弗里德里希·哈尔特克诺赫出版社1787年版，第11卷，第1—25页。

**赫尔德：《中华帝国的基督教化》**

原载：《阿德刺斯提亚》（*Adrasten*），莱比锡，约翰·弗里德里希·哈尔特克诺赫出版社1802年版，第四卷，第6—10页。

**黑格尔：《中国的宗教或曰尺度的宗教》**

原载：《宗教哲学讲座》（*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*），法兰克福，苏尔埃普出版社1969年版，第319—331页。

**黑格尔：《东方世界》**

原载：《历史哲学讲座》（*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*），斯图加特，自由弗罗曼出版社1961年版，第158—191页。

**谢林：《中国》**

原载：《神话哲学》（*Philosophie der Mythologie*），斯图加特和奥格斯堡，J.O.科特舍尔出版社1857年版，第521—568页。

**马克思：《中国革命和欧洲革命》**

原载：《论中国—英国资本主义侵入中国》，柏林，迪茨出版社1955年版，第11—20页。

**马克思：《对华贸易》**

原载：同上书，第106—111页。

**恩格斯：《波斯和中国》**

原载：同上书，第58—65页。

**梅林：《胶州》**

原载：《1891—1904年时事政治评论》(Politische Publizistik 1891 bis 1904)，柏林，迪茨出版社1964年版，第205—208页。

**梅林：《正在成熟的庄稼》**

原载：同上书，第345—349页。

**布伯：《道教》**

原载：《马丁·布伯著作集》(Werke)第一卷：《哲学著作》(Schriften zur Philosophie)，慕尼黑，克泽尔出版社，海德堡，兰伯特·施奈德出版社1962年版，第1023—1051页。

**雅斯贝尔斯：《老子》**

原载：《思考始源的玄学家》(Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker)，慕尼黑，R.皮珀公司出版社1957年版，第290—325页。

## 译 后 记

原书共辑录文章十八篇，其中有马克思、恩格斯的三篇。因读者可在《马克思恩格斯选集》第二卷（人民出版社1972年版）中读到这三篇文章的杰出的中译文，所以我们略去未译，而只在本书目录中注出篇名，以便反映原书全貌，其余十五篇的译者均在各篇之后署名。

本书翻译过程中，尽管我们力求准确，但由于有些文章难度较大，我们又识见有囿、水平有限，译文舛错在所难免，敬希读者不吝批评指正。另外，本书中引用的中文材料，我们均尽力查找过中文原文。但是，个别地方因仅系片言只语，遍查不着，于是不得已而采用了直译办法，幸读者鉴谅和指教。

承蒙 Waltraud Timmermann 博士赠予德文版原书，Horst Kieser 博士为个别文章的理解给予指点，张继武副教授悉心校改译稿，叶逢植教授对本书翻译自始至终给予关心和帮助，在此我们表示感谢。

陈 爱 政

1988年10月于南京大学