

德國哲學家

論

中國



秦家懿 (Julia Ching) 編著

德國哲學家論中國

秦家懿 編著

德國哲學家論中國

1999年4月初版

定價：新臺幣200元

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

編 著 秦 家 懿

發 行 人 劉 國 瑞

出版者 聯經出版事業公司

臺北市忠孝東路四段555號

電 話：23620308・27627429

發行所：台北縣汐止鎮大同路一段367號

發行電話：2 6 4 1 8 6 6 1

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵撥電話：2 6 4 1 8 6 6 2

印刷者 世和印製企業有限公司

責任編輯 鄭 天 凱

封面設計 簡 銳 旺

校對者 陳 龍 貴

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 957-08-1930-8 (平裝)

目次

導論	秦家懿	1
歐洲啓蒙運動的「中國觀」		9
1. 宇宙的和諧		10
2. 「普遍之學」		12
3. 「神義論」問題		19
4. 新的人本主義		26
5. 結論		36
論中國：萊布尼茲與沃爾夫		38
1. 萊布尼茲與中國		39
2. 沃爾夫與中國		49
3. 結論		60
論中國人的自然神學(致德雷蒙的信)	萊布尼茲	65
中國人對至高神的看法		67

論中國人關於至高神的所造物或物質的第一本原 與鬼神的說法	86
論中國人關於人的靈魂、其不滅性與其賞罰問題的見解	113
論中華帝國創始者伏羲的文字與二進制算術中 所用的符號	121
造化之迷	萊布尼茲 133
中國的實踐哲學	沃爾夫 141
附篇：康德與黑格爾的中國觀	秦家懿 167
謝辭	185

附圖目次：

萊布尼茲致德雷蒙的信原件手跡(法文)	66
白晉送給萊布尼茲的「邵雍六十四卦圓圖方位圖」	122
萊布尼茲設計的「造化之謎」圖案	134

秦家懿

導論

「萊布尼茲與沃爾夫論中國」是一個夠研究幾輩子的大題目。這兩位哲學家對中國的濃厚興趣、了解與認識是衆所周知的史實。他們關於中國的議論，散見在卷幅浩繁的拉丁文、法文和德文著作中。他們的觀點也曾經引起很大的爭議，學術界也有人在這方面進行過探討。在這方面，萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）所引起的關注遠遠超過較他年輕的朋友沃爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）。這也是理所當然的，因為萊氏比沃氏名望更高，對中國的認識更深，影響更廣。再者，至今而論，有關萊氏中國觀的研究，偏重於歷史性的著作。這類工作為我們澄清了史實，使我們現在可以更深入的作哲學思想方面的研究，讓我們更進一步了解歐洲人如何在十七、十八世紀嘗試理解遙遠的中國與中國的哲學思想，並進行研究。固然，當時的歐洲哲學家是通過來華傳教士的報告認識中國的，他們本身不通漢文，不能閱讀中文書。他們的探討，受到多方面的限制。他們又習於運用西方的思維方式研討來自中國的信息，其結果，是一種西方的「中國觀」。對中國人來說，他們的看法，有對的地方，也有不對的地方，尤其是那些過分誇獎中國思想的部分。但是他們的看法，在西方確實發生了影響與作用，對於西方「中國學」的成立是頗有啓發的，也是值得中國人了解的。

本書編者無意全盤地說明萊氏或沃氏的中國觀，在何種歷史或哲學性的環境中產生，也不打算描述十七、十八世紀間來華傳教士

的經歷。這一切是歐洲哲學史、傳記或中西交通史與傳教史的領域。本書的目的，只是根據萊氏與沃氏的精神環境與時代條件，給予他們所提出的思想重點一種哲學性的省察，使他們兩人在中國思想方面的異同觀點都能得到確當的表明。本書的撰述意旨，不在於指出兩人所用資料的不足，以及他們對於中國哲學解釋的錯誤。本書雖然會提到這些問題，但是，這一篇導論的宗旨，試圖立足於比較文化性的角度，來省察萊氏與沃氏「中國觀」的哲學意義。

總括地說，萊布尼茲在西方對於中國的認識的貢獻，主要是在形而上學與宗教方面的。這也是他本人在耶穌會傳教士們提倡回溯到中國古代的經書中去找尋更富有人格性的至高神時，表現出對於中國理學中的「理」、「氣」概念的正確認識的涵義。固然，萊布尼茲本身的哲學體系是以「多元性的單子宇宙」中的「至高單子」來描述至高神的。他的所謂「單子」(monad)，也並不是一種「和諧」。本著這種近於泛神論的哲學構想，萊氏較能欣賞太極與理氣等概念。他對於中國的認識特別廣泛；他能透過傳教士們含有錯誤的解釋，去了解他們引述的中文經書譯文中的字句。他的成就，至今仍舊令人驚訝。

沃爾夫在某些方面，可算是萊布尼茲的弟子與繼承人，他為萊氏哲學作了系統性的解釋。不過，沃氏並未接受關於「單子」的構想。除了受到萊氏的影響之外，沃氏也繼承了笛卡爾哲學的身心相分的學說。在中國的認識方面，他由萊氏的形上學角度轉移到倫理學。他的興趣所在，不是中國的理學思想，而是古代的孔子與孔子的實踐思想。沃爾夫認為中國文化並無啓示性的或自然性的宗教；這一點也正好表示道德學不須建立於科學基礎上，只要接受理性即

可。

萊氏與沃氏對中國思想的不同看法，包括中國人有無神的信仰的看法，可以部分歸溯兩人所採用的資料，與兩人對於傳教士們的不同看法的取捨，也可以部分反溯到兩人本身的哲學思想間的異處，但是他們對於中國卻都有超常的熱情與興趣。經過沃爾夫的學生們推崇，這份熱情與興趣，也成了「沃爾夫哲學」的一項特徵，並且在十八世紀初期與中期的歐洲有過影響。這影響對於中國思想的真正了解，究竟是有功還是有過，則超出了本文的範圍。本書的任務，主要是研討萊氏與沃氏思想與中國思想間的一致性。本書的憑據，主要是兩人所留下的有關中國的著述。

現在可以簡單敘述萊氏與沃氏生活的時代背景。前者主要生活在史稱啓蒙時代的早期，後者則是啓蒙時代盛期具有影響力的思想家之一。不過萊氏也不能算是「哲學世紀」（即啓蒙時代）的局外人。他雖生於十七世紀中期，死於十八世紀初期，他的影響力卻沒有被他的死亡所打斷，並且可說是推動了啓蒙時期的思想潮流。在對於中國的認識方面，萊氏的熱情與興致也影響了他以後的一代人，一直到康德（1724-1804）才發生變化；而到那時候，歐洲的哲學史也展開了新的一頁。

的確，在萊布尼茲來到這世界以前，歐洲人已經通過了傳教士的媒介開始認識中國。在1660年，已有四本重要的著作在西歐出現，而且每一本都被譯成五種以上的文字，有的甚至多達九種。其中有1687年聞世的柏應理（Philippe Couplet）的 *Confucius Sinarum Philosophus*（《中國的哲學家：孔子》），書中包括儒家經書的簡譯。而衛方濟（Francois Noël）的 *Sinensis imperii*

Libri Classici sex……則於1711年刊版，也包括了有關朱熹所編的《小學》這本書的簡釋^①。

萊布尼茲對於中國的熱烈嚮往，使他廣泛涉獵有關中國的書籍。他也親自認識幾位回歐訪問的傳教士，又與他們和其他未見過面的傳教士通信。這些人士中，包括閔明我（C. F. Grimaldi）和白晉（J. Bouvet）。萊氏曾與前者在羅馬會面懇談，他又在 *Confucius Sinarum Philosophus* 出版的當年（1687），即讀過這本書，並因此與該書所介紹的《論語》、《大學》、《中庸》發生了不解之緣。他因為熱愛中國思想而深入研究儒家的哲學，並且特別注重《易經》。他曾經表示想親自去中國訪問，以建立更好的思想交流。

萊氏關注的問題，主要是「自然神學」。他要回答中國人是否信神的問題。為此，他也研究《易經》的卦象。他對於中國思想的研究，就某些方面而言，超出了傳教士們的介紹。他以白晉提供的資料為基礎，探索並且最後發現了《易經》含有的二進位式算術；又從哲學角度重新理解反利瑪竇的耶穌會傳教士龍華民（Nichola Longobardi）與方濟會傳教士利安當（Antoine de Ste Marie）的論文中的材料。在這基礎上，他完成了他自己的《關於中國自然神學

① 這四本書，包括 1. G. Mendoza, *History of the Kingdom of China*（1585年版，1588年出英譯本）；2. 利瑪竇的拉丁文《日記》（1615年版，由Nicholas Trigault主編的）。3. Martin Martini的 *De bello tartarico in Sinis historia*（1654）即描述滿人占華的史績。4. Alvarez de Semedo的 *Histoire Universelle de la Chine*（1667）。

的解釋》(1716)。中國思想與萊氏本人哲學之間的一致性還不止於此。另有涉及萊氏提出的宇宙和諧論(harmonious universe)。這也可說是開啓萊氏哲學系統的鑰匙。

根據沃爾夫自己的述說，他對於中國的興趣，始於閱讀衛方濟(Francois Noël)的著作。這些著作，包括早期關於中國和印度的數學與物理學的介紹，與後來中國經書的簡譯。他後來也讀了*Confucius Sinarum Philosophus*那本更享盛譽的書；但是，那是他發表〈關於中國的實踐哲學〉那篇與他一生命運有關的學術演講(1721)以後，他終於將自己得自*Confucius Sinarum Philosophus*那書的認識，也寫入演講的注釋內，然後才將那份講稿付梓(1726)。若與萊布尼茲相比，沃氏對於中國的認識，實較狹窄。這也是他集中精力，闡釋「自然道德學的可能性」，與「哲學王的政制」這兩項較為狹窄的問題的原因之一。這兩個問題，都是植根於自然律的基礎上的。他又向中國借鏡，以無神信仰者的自然道德與政治作為他自己演說的例證。

我們身處於二十世紀末期的今日，隔著三百多年，來聆聽萊布尼茲與沃爾夫的話。我們生活在一個與十七、十八世紀相比之下顯得非常複雜的社會。我們佩服他們對於遠方的好奇心——雖然那個遠方，即是傳統的中國。我們也會認為他們對於中國的知識太褊狹，他們對於中國的解釋太天真。我們甚至於會認為他們對於傳統中國的功績過分誇張(尤其是沃爾夫對於中國政制的稱揚)，因而感到驚訝。今天，不是中國正在向西方學習嗎？中國人不是在要求更進一步的民主與自由嗎？而當日的沃爾夫，卻要在歐洲實現中國式的「開明專制」呢！當然，十七世紀末，十八世紀初，正是清代

中國的盛期；歐洲人認康熙帝為英君，為明主，這也是我們可以接受的史實。不過，乾隆帝以下，清代政治日益腐敗；這可能也是歐洲人逐漸對中國失去興趣的原因（當然，傳教士的離華回歐，也使西方失去了「中國通」）。

萊布尼茲與沃爾夫若是將中國的一切，尤其中國的思想與政制理想化，那也與某些傳教士強調中國之長、不言中國之短有關係。沃爾夫看的書有限；他對於中國的知識，似乎只得自這類「好報告」。萊布尼茲看書較多，但是他天性樂觀，似有只看人之長、少看人之短的習慣。

歷史既如鏡子，我們今天聆聽萊布尼茲與沃爾夫的話時，除了欽佩、驚訝或訕笑之外，還可以向他們學習，並如他們一般地學人之長；從他們的「中國觀」中，學到他們的哲學理論，也從他們的錯誤處，悟到一些真理。比如：中國人在今日，常被西方人認為太重「直觀」（悟性），而不夠重「理性」。但是，十七、十八世紀的西方哲學家，所見為何不同？究竟誰對誰錯？是否中國人的理性中，兼有悟性？至於理想與實踐之間，無論是在歷史上或在事實上，為什麼總是有一條鴻溝？「哲學王」的理想，是中西共有的；但是，為什麼中國歷史上從未實現過這種理想？連最為世稱的「英君」，也不失其「霸」處？

我們並沒有將十七、十八世紀理想當作二十世紀的理想的意義；但我們認為「思想史」所提供的鏡子，確是寶貴而有用的。

歐洲啓蒙運動的「中國觀」

我們參看世界地圖的動機，時常是爲了要知道自己國家在地圖上的位置。義大利人利瑪竇（Matteo Ricci 1552~1571）在十六世紀末來華傳教，曾經以自製的〈萬國輿圖〉給中國人看。因爲地球是圓形的，他可以將中國置於環球之中心，以應付中國人的成見與自尊；但是他同時表明中國並不是世上唯一的文明國，這也是華人從他的地圖上所學到的東西。

利瑪竇之後，天主教耶穌會傳教士陸續入華傳教：一方面將西方的天文、數理等學識傳來中國，另一方面也將他們在華所學的，有關中國的文化、思想、政制、史地等知識，傳去歐洲。所以他們可算是西方的早期「漢學家」。而通過他們的傳播，歐洲學術界也得以學到更多關於東方文明古國的事。^②在十七世紀與十八世紀上半葉，歐洲的思想家，確有許多是羨慕中國的人；而其中包括兩位德意志（當時德國尚未統一，全境分爲許多小國）的名哲學家：萊布尼茲與沃爾夫。

萊氏生在十七世紀後半期，死在十八世紀初年；而沃氏則的確是十八世紀上半期的人。不過，兩人都代表同一種哲學界的學風：即是在十七世紀崛起，十八世紀展開的理性主義與其所推動的啓蒙運動思想。這思想出自西歐，但是頗得西歐哲學家重溫古希臘、羅

^② 參看費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》（台北：商務，1960）。

馬的哲學思想（尤其是柏拉圖的哲學）與後起的斯多噶（Stoic）學派的哲學所含「人本主義」的啓發。

天主教耶穌會士入華傳教，發現中國思想中也有接近西方古典思想的想法，尤其是接近斯多噶派偏重世界是「大宇宙」、人是「小宇宙」即 *macrocosm* *microcosm* 的看法，還有人的良知能通天意的「道德自然律」說。利瑪竇在中國所撰的〈交友論〉與〈二十五言〉等文，也多依斯多噶派哲人包括奧勒留（Aurelius）和愛比克泰德（Epictetus）處，這即是他認為中、西思想有通過斯多噶派而匯通的證明。所以中國思想西傳，也為本乎理性、不說「神的啓示」的人本主義增色。而歐洲的哲學家更以中國的「榜樣」為本身思想體系的有力旁證：這包括法國的梅爾布朗（Malebranche）、伏爾泰（Voltaire）、狄德羅（Diderot）等人與德意志的萊布尼茲和沃爾夫與沃氏學派的繼承人在內。

要了解萊布尼茲與沃爾夫的「中國觀」，我們應明白他們利用中國以推進自己所深信的哲學思想體系的苦心，他們向中國借鏡，為的是更進一步看清自己的面貌。同時，我們也須認識其時代背景和思想輪廓，以便在「世界思想輿圖」上，找到他們思想體系的方向。這也是我們論及「啓蒙運動的中國觀」的理由。

1. 宇宙的和諧

根據卡西勒（Ernst Cassirer）的論評，萊布尼茲是十七世紀的思想家，對於十八世紀宇宙觀的形成，也有很大貢獻。因為萊氏不僅改變了當時宇宙觀的內容，而且也給予當代思想一種新的形態與

基本動向。萊氏意圖實現的，是他所謂的「普通之學」（*Scientia generalis*）。這也是他以前的笛卡爾（Descartes）與斯賓諾莎（Spinoza）的目的。但是萊氏用自己的多元性世界，代替了笛氏的二元論與斯氏的一元論。在萊氏的宇宙中，所謂「單子」（*monads*）並不僅是數值的單位，也是動力的單位。每個單子都是活生生的能量中心。所有的單子一同構成世界的統一性。所以，「全體」（*whole*）不只是各部分的總和，而且是「表現在統一性中的多重性」（*multiplicity in unity*），而這多重性也是啓蒙時期哲學的特徵。^③

直到現在，萊布尼茲仍是西方哲學家中最了解中國與中國思想的哲人。若與法國的伏爾泰相比，他是更優秀的中國學家，對中國有較為正確的認識與較為嚴謹的了解。固然，萊氏「普通之學」的理想來自歐洲的文藝復興傳統。但是，如他所言，這也是中國學界的理想。曾有一段時間，萊氏為「普通之學」尋找新的普世性哲學語文時，考慮到運用中國文字的可能性。他當時認為，中文的字根可能代表普遍概念（*universal ideas*），後來才發現這條路走不通。萊氏的形上學與中國哲學也有一致性，他尤其接近他從耶穌會傳教士處學到的理學。不過，經過沃爾夫系統化的萊氏哲學體系，最終經不起十八世紀後期康德的尖銳評判與分析。

③ 參看卡西勒著，李日章譯，《啓蒙運動的哲學》，台北，1984，頁29-30。

2. 「普遍之學」

萊布尼茲的宇宙和諧論同時也表達了一種得以和數學與科學的新發現溝通的真理理念。這裡指的是自然界真理，也就是神的啓示之處，是不能用純語言表達的。這真理需要數學的結構、圖像和數字的協助，才能定形，才能澄清出來。換句話說，萊氏發現的無限微積分學的基本原則，也同時可以應用於自然。因為現實的法則不可能違背數學與邏輯學的原則。由他的這個角度出發，我們才可了解萊氏爲何熱中於在中國思想與文化中尋求證例，以爲他的新文明與新的「普遍之學」奠基。

甲、數學模式

萊布尼茲熱心地注意耶穌會傳教士在中國的進展，並熱烈地支持他們及其與中國文化貫通的傳教方法和他們同時向中國傳播西方科學知識的努力。在比較中西文明時，萊氏認爲西方以哲學與科學方面的理論見長，而中國則以道德哲學見長。他說：

在實用藝術及自然物的實際運用上，我們總算與他們處於同等地位。我們與他們都各有自己的知識，可用來與對方進行有用的交流。在知識的深層與哲學學說方面，我們超過他們……他們在軍事方面，也不及我們。這卻不是因爲他們無知，而是因爲他們甘拜下風。他們鄙視一切導致男性兇殘的東西，幾乎是出於信仰基督的高尚教義一般……若是世界上