

# 理雅各與中西比較哲學的開展

## ——以理雅各的《道德經》詮釋為中心

韓振華

(北京外國語大學中國語言文學學院，北京 100089)

### 內容摘要

1880年英國新教傳教士理雅各（James Legge, 1815-1897）為英格蘭長老會做了春季系列演講《中國的宗教：儒教、道教，及其與基督教之比照》。本文以其中第三講第14節“《道德經》詮釋中的謬誤”和第15節後半部分“《道德經》承認上帝的存在嗎？”為主要分析對象，指出：理雅各雖然仍以“抑中揚西”為基調，但是，在與當時西方學界的《道德經》研究者（馬若瑟、蒙突奇、錢德明、雷慕沙、儒蓮、馬克斯·穆勒、羅伯特·道格拉斯）進行對話時，他在理念與論證方法上都表現出很強的學術嚴謹性。尤其值得注意的是，他對《道德經》所包含宗教因素的討論，觸碰到了中西語言、神學跨文化比較領域的某些深層次問題，比如 Being（或 être）與“神/上帝”的關係問題，崇拜向世俗的演化問題；而這些問題直至今日仍是中西比較哲學的熱點話題。站在當代學術的高度上，重新審視“理雅各”對於我們今天開展中西哲學對話、神學對話的獨特參照意義，仍是一項未曾完成的工作。

**【關鍵詞】** 理雅各；《道德經》；語言學轉向；軸心時期

## 前言

在明清之際的中西思想對話中，《道德經》並沒有佔據重要的地位。到了 19 世紀上半葉，《道德經》在西人所理解的中國思想版圖上發生了一次“升格”運動。英國新教傳教士理雅各（James Legge, 1815-1897）的《道德經》解讀正是在這一“升格”運動的“效果歷史”（Wirkungsgeschichte; effectivehistory）中進行的。而理雅各的解讀由於觸碰到了中西語言、神學比較領域的某些深層次問題，因此深刻地影響著、並切入了當下中西比較哲學界討論的一些熱點話題。從“歷史性”（Geschichtlichkeit）的角度開掘理雅各解讀《道德經》這一闡釋學事件，可以讓我們對傳教士漢學、學院派漢學、乃至當下的中西比較哲學獲得一種通貫的瞭解。

### 一、理雅各解讀道家/道教的大背景<sup>1</sup>

眾所周知，明清之際西方基督教進入中國伊始，<sup>2</sup>在傳教策略上就存在分歧。今日治中西文化交流史的學者們所稱許的“適應/遷就（accommodation）路線”，其實專指天主教內部耶穌會士（Jesuits）之中一部分人【如利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）、衛方濟（Francis Noël, 1651-1729）等】所代表的一條道路而已。即便在耶穌會內部，關於傳教路線的意見本來亦不統一，如利瑪竇指定的接班人龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）即在理念上不認同前者的妥協式做法。適應路線針對的當然是整個中國文化，但因為耶穌會士慢慢發覺底層傳教成效甚微，愚夫愚婦要麼“冥頑不化”，要麼“見異思遷”，而上層傳教卻可能取得立竿見影、事半功倍之功效，遂將相當一部分力量用向自幼熟讀儒家經典的中上層政府官員。<sup>3</sup>這樣，其適應路線的具體針對者便是儒家文化主導的中國精英文化了。彼時，儒、耶是競爭者，也是合作者，尤其他們在攻擊、貶低道家/道教、佛教這一維度上是同路人。可以說，道家/道教和佛教雖然是傳教士攻擊的對象，但並不是傳教士們最為看重的對手。所以，道家/道教典籍一開始並沒有引起傳教士們足夠的興趣，也是容易理解的事情了。

<sup>1</sup> “道家”、“道教”在現代漢語語境中迥然有別，但在古代漢語中並沒有這種明確區分。與之類似，西文中的譯名亦往往在詞形上不作區分，故而我們這裡將西人所說的 D[T]aoism 回譯為“道家/道教”。D[T]aoism 源于對《道德經》中最高範疇“道”的音譯，這一西文詞最早出現於 19 世紀三十年代的西人著作中。

<sup>2</sup> 本文中“基督教”乃泛指包括天主教和新教在內的基督教，而非專指新教。

<sup>3</sup> 除了著名的徐光啟（1562-1633）、李之藻（1571-1630）、楊廷筠（1562-1627）這“聖教三柱石”以外，南明永曆小朝廷內部的後宮眷屬們多有受洗者，並派耶穌會士葡彌格（Michal Boym, 1612-1659）前往歐洲請求政治援助。

但是，耶穌會並不總是梵蒂岡天主教廷的首肯對象。伴隨著“禮儀之爭”（rite controversy）的發展，天主教各修會之間矛盾重重；1773年7月，教宗克雷芒十四世（Pope Clemens XIV, 1705-1774）發佈敕令解散耶穌會，這成為中、西宗教交流的重要變數。儘管40年後教宗庇護七世（Pope Pius VII, 1742-1823）下令恢復耶穌會，但此時的耶穌會已經今非昔比，氣勢不再。直至今日，中、西仍有不少具有歷史情懷的學者在緬懷來華耶穌會全盛期的中、西思想交流場景，並為那未曾實現出來的思想融合願景而感到惋惜。

然而，歷史無從假設。客觀、全面地評定在華耶穌會所取得的思想文化交流成果，並非本文的宗旨。筆者僅想在此指出，正是耶穌會的衰落，以及與之同期歐洲所謂“中國文化熱”的降溫，為19世紀初學院派漢學的誕生、以及專業漢學摒棄索隱、比附等各種形式的“意圖優先”偽學術提供了思想和發展空間。1814年底，法蘭西學院設立了“漢族和韃靼-滿族語言與文學講座”（Chaire de Langues et littératures Chinoises et Tartares-Mandchoues），漢學家雷慕沙（Jean Pierre Abel Rémusat, 1788-1832）主持這一講席，由此在漢學領域中開啟了以“強有力的版本文獻學和純理論的批評態度”為特徵的“法國傳統”。<sup>4</sup>也正是從此時開始，西方對道家/道教、佛教的學術研究才算正式啟動。之後來華的新教傳教士即便仍將儒學視為最重要的理解對象，但道家/道教、佛教也已成爲他們繞不開去的理解對象。

特別值得注意的是，以“法國漢學”為代表的學院派漢學的誕生，其大背景是歐洲高等教育界出現“哲學系”，“哲學史”和“歐洲個性”在理念中融合為一的時代。如果說，早期耶穌會士從一種准自然神論（或理神論，Deism）的立場出發，在儒學中發現了充足的“自然理性”，進而將孔聖人稱爲“中國哲學家孔子”；<sup>5</sup>那麼，到了19世紀初，歐洲高校哲學系對歐洲個性的構建，不再建基於宗教（基督教）的普適性之上，而是建基於哲學理性的普遍性之上，其結果則是孔子的學說在黑格爾（G. W. Friedrich Hegel, 1770-1831）等人那裡不再是“哲學”，而只是一位“世間智者”說出的

<sup>4</sup>（美）吉瑞德（Norman J. Girardot）著，段懷清、周俐玲譯，《朝覲東方：理雅各評傳》（桂林：廣西師範大學出版社，2011），頁122。

<sup>5</sup>1787年柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693）等人編譯出版的《西文四書直解》，拉丁文標題即為 *Confucius Sinarum Philosophus*（中國哲學家孔子）。耶穌會士翻譯儒家經典時表現出很強的理性化傾向，這其實是中世紀後期經院哲學的“遺產”——“聖徒阿奎那（Thomas Aquinas）和其他經院哲學家思想的結合在基督教的理性和宗教性之間創造出了一種完全的和諧”，而“耶穌會士的學術性傾向比宗教神秘性傾向更明顯”。參考（美）孟德衛（Mungello E. David）著，陳怡譯，《奇異的國度：耶穌會適應政策與漢學的起源》（鄭州：大象出版社，2010），頁309。

一些“善良的、老練的、道德的教訓”。而與此同時，道家經典文本中包含的哲學意識卻得到了前所未有的肯定。<sup>6</sup>

作為新教傳教士，理雅各譯介道家經典當然是在辨明異同的前提下服務於傳教的目的，此無疑義。但跟耶穌會士那些前輩傳教士相比，理雅各能夠將道家經典大量納入其“中國經典”叢書中，亦是上文指出的思想大背景的一個產物。理雅各翻譯《道德經》，是 19 世紀七十年代他返回英國擔任牛津大學漢學教授之後、更是在獲得西方漢學界最高學術獎——“儒蓮獎”（Prix Stanislas Julien；儒蓮是雷慕沙的弟子，可以確定，法國漢學的學院派氣息通過這一次授獎更多地影響到了理雅各）之後的事，這也是值得留意的一個旁證。

## 二、拒絕隨意“比附”，看重“比較”

理雅各譯介《道德經》的最重要成果，當然是 1891 年收錄於東方學家馬克斯·穆勒（F. Max Müller, 1823-1900）主編的《東方聖書》（*The Sacred Books of the East*）之中的《道德經》英譯本。<sup>7</sup>不過，筆者並不打算在本文中從語文學（philology）角度對檢、評定這一譯本的優劣，而計畫以理雅各 1880 年為英格蘭長老會所作的春季系列演講《中國的宗教：儒教、道教，及其與基督教之比照》為核心，<sup>8</sup>考察理雅各在與當時西方學界的道家/道教研究者進行對話時，表露出來的理念與方法上的特點，並由此展開一些引申討論。

在 1880 年的系列演講中，第三講是專講道家/道教的。在整體上，如果說理雅各解讀孔子時更為強調孔子的“宗教導師”（religious teacher）身份，那麼，在解讀道家/道教時，理雅各開宗明義地指出，道家/道教既是宗教，又是哲學。為了使我們的話題更為集中，本文將以這一講的第 14 節“《道德經》詮釋中的謬誤”和第 15 節後半部分“《道德經》承認上帝的存在嗎？”為主要分析對象。

《道德經》雖然僅有五千多字，但文意古奧，素稱難解。理雅各文中列舉了西人

<sup>6</sup>（法）程文藍，〈“漢學”：法國之發明？〉，楊貞德編，《視域交會中的儒學：近代的發展》（臺北：中央研究院，2013），頁 15-42。

<sup>7</sup> Lao-tzu, *Tao Te Ching*, tr. by James Legge, *Sacred Books of the East*, Vol. 39 (Oxford: Oxford University Press, 1891).

<sup>8</sup>（英）James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880). 做這一系列演講時，理雅各的《道德經》翻譯應已完成。不過因為仍未出版，所以他在演講中參照較多的是儒蓮（Stanislas A. Julien, 1797-1873）的法譯本（1842）和湛約翰（John Chalmers, 1825-1899）的英譯本（1868）。

誤讀《道德經》的三個例子。

其一，18 世紀初，馬若瑟（Joseph de Prémare, 1666-1736）等天主教傳教士在《道德經》中尋找與《聖經》記載相俾的內容，以“索隱”的方法尋覓上帝在其中遺落的痕跡。這一思路一直延續到 19 世紀初。1808 年，義大利漢學家蒙突奇（Antonio Montucci, 1762-1829）在《漢文研究》（*Chinese Studies*）中聲稱，《道德經》非常清晰地表達了一個“三位一體神”（the Most Holy Trinity）的存在，只要讀過這本書，就不會懷疑——早在耶穌基督誕生之前五百年，中國人就借此一睹“聖三位一體”之奧秘。<sup>9</sup> 理雅各認為，這完全是無稽之談。

其二，如果說蒙突奇等人只是籠統地提到這一點，那麼法國耶穌會士錢德明（Jean Joseph Marie Amiot, 1718-1793）則把這一說法坐實，認為《道德經》第十四章的第一段話表現的就是“聖三位一體”的三種位格（persons）。《道德經》原文為“視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微”，理雅各則將錢德明的翻譯轉換為英文，如下：

He who is as it were visible and cannot be seen is called Khî (should be Î); he whom we cannot hear and who does not speak to the ears is called Hî; he who is as it were tangible, but whom we cannot touch, is called Weî.<sup>10</sup>

博學多聞的雷慕沙延續了這一“洞見”，說 Î、Hî、Weî 對應的就是希伯來文 Je-ho-va（耶和華）。1823 年，雷慕沙在《老子生平與學說之傳記》中公佈了自己的發現。

<sup>11</sup>理雅各 1838 年就接觸到了這一說法，並一度依從，然而，1842 年出版的儒蓮《道德經》譯本戳穿了雷慕沙的這一幻覺，理雅各自然也就轉投儒蓮的麾下。在理雅各看來，《道德經》第十四章討論的對象是“道”，而非人格神意義上的存在（personal being）。

其三，《東方聖書》的編者、比較宗教學家馬克斯·穆勒在其《宗教學導論》第四講

<sup>9</sup> 理雅各是在儒蓮的《道德經》拉丁譯本中看到這一情節的，見（法）儒蓮：〈導論〉，*Le Livre de la Voie et de la Vertu*（1842），頁 4。

<sup>10</sup> James Legge, *The Religions of China*, pp. 210.

<sup>11</sup> Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples* (Paris: Imprimerie royale, 1823). 在標題中，雷慕沙將老子視為西元前 6 世紀的中國哲學家，認為其學說與畢達哥拉斯（Pythagoras, 約前 580—前 500）、柏拉圖（Plato, 前 427—前 347）及其弟子們的觀點相通。此書摘譯了《道德經》的部分章節。

中，<sup>12</sup>引述著名的《道德經》第 25 章來證明中國人也擁有基督教和其他宗教那樣對於宗教和道德的“高尚情感”（exalted sentiments）。“有物混成，先天地生”，被穆勒譯為“*There is an infinite Being, which existed before heaven and earth.*”<sup>13</sup>這裡的“Being”在《道德經》中對應的是“道”。理雅各認為這是一個誤譯；在他看來，“有物混成”的“物”應該譯為“thing”，而不是“Being”。穆勒這段話是從儒蓮的法文譯本重新翻譯過來的，因此受到了儒蓮的誤導，並進而歪曲了儒蓮的原意。儒蓮將“有物混成”譯為“*Il est un être confus*”，“物”被譯為“être”，<sup>14</sup>穆勒又將法文詞“être”對譯為英文的“Being”。儒蓮錯譯在先，穆勒又在錯譯的基礎上繼續出錯。而穆勒將法文“confus”（模糊的）轉譯為“infinite”（無限而完美的），則是自己的理解出了問題。如此一來，老子心目中的“物”就被拔高為一種至高無上的、柏拉圖意義上的心靈映像（idea）了。

其實，蒙突奇、錢德明、雷慕沙、儒蓮、穆勒的共同點，就是本著“語言”可以呈現“觀念”的邏輯前提，“霧裡看花”地在《道德經》的語句中看到了基督教神學觀念的對應屬性，由此有意無意地把《道德經》給基督教神學化了。而其要害則在於，他們都有意無意地將附屬於基督教神學的語言屬性投射到了漢語之中。只不過，蒙突奇、錢德明、雷慕沙三位是從發音和構詞的角度過度想像，而儒蓮和穆勒則將跟基督教神學有著密切關聯的印歐語言特有的“本體論”（ontology）觀念錯置於漢語中了。

事實證明，蒙突奇等人這種“想像性的認同”（imaginative identification）儘管很有誘惑力，但到頭來只是一種“誤認”（mis-take）和“誤會”（mis-understand）。而理雅各自覺區隔于這種思路之外，正顯示出其重視“比較”而非“比附”的研究傾向。1947 年張東蓀（1886-1973）先生所揭櫫的“比較法”與“比附法”之異，在一定程度上可以用來形容理雅各的自覺選擇：

普通所謂比較法是將二個或二個以上的對象比較起來以見其異同。但往往用這個方法的人們一不小心便會偏於專在指出其相同一方面而忽略其相異一方面。在著者看來，比較以見其相異乃更為重要。因為比較以見其相同是近於比附法（analogy）。須知比較法不是比附法。因為比較法是研究法（method of investigation），而比附法是推論法（method of inference）。<sup>15</sup>

<sup>12</sup> F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: Spottiswoode & Co., 1870).

<sup>13</sup> 同注 12, 頁 55。

<sup>14</sup> “être”源自中古法文詞“estre”，而後者又是拉丁文動詞“stare”（“stand”）和“esse”（“be”）的結合。

<sup>15</sup> 張東蓀，〈從中國言語構造上看中國哲學〉，宋繼傑編，《Being 與西方哲學傳統》（保定：河北大學出版社，

然而，這似乎只是問題的一面！在“《道德經》是否承認上帝（God）的存在？”這個問題上，理雅各卻不同意道格拉斯爵士（Robert K. Douglas, 1838-1913）的否定性看法。身為英國國王學院教授的道格拉斯，1877年出版了《儒教與道教》一書，聲稱“老子對於‘人格神’（Personal God）一無所知”，<sup>16</sup>而原因就在於，“對於這一存在（being；指上帝）的信仰與老子哲學的整體思路是格格不入的”。<sup>17</sup>而在理雅各看來，事實遠非如此清晰。這是因為，在中國古人那裡，“天”既指可視的物質天，同時也用來指不可見的“最高主宰者”（Supreme Power），而老子也是如此使用“天”這個概念的。在《道德經》中，有五、六處“天”字的意義完全同于《尚書》、《詩經》中“人格神”意義上的“天”。

《道德經》第一章形容“道”為“無名，天地之始；有名，萬物之母”，第六章又說“玄牝之門，是謂天地之根”，但是這並不能說老子將“道”置於比“最高主宰者”之“天”更優先的地位。這是因為，單稱的“天”與合稱的“天地”含義不同：單稱的“天”有雙重含義（如上所述），而合稱的“天地”指的是物質世界的整體實存，而絕不是那個“最高主宰者”。《道德經》言“道”為“天地之始”、“天地之根”，總是將“天”“地”合稱，而未言“道”為“天之始”、“天之根”。因此，不能據此就認為“道”優先於作為“最高主宰者”的“天”。

道格拉斯認為《道德經》第四章“並沒有給‘至上神’（即上帝；Supreme God）留下任何空間”，而理雅各則認為此章“象帝之先”之“帝”指的就是作為主宰者（ruling Power）之“天”的人格私名（personal name）。這一章充其量只能說明老子將“帝”置於比“道”次一級的地位，而並不能由此推出“老子不信上帝”的結論。尤有進者，老子這裡只是說“道”看起來（“象”；might appear to）優先於“帝”，並沒有明確肯定說“道”確實優先於“帝”。事實上，“道”並沒有明確的存在樣態，

---

2002），頁 457。

<sup>16</sup> Robert Kennaway Douglas, *Confucianism and Taoism* (London: Society for Promoting Christian Knowledge & New York: E. & J. B. Young & Co., 1877). 值得一提的是，從 19 世紀 70 年代到 20 世紀初，西方出現了大量以介紹中國全貌（尤其以儒教、道教為中心）、探討中西宗教之別為主要內容，並試圖從宗教差異分析中西發展路徑差異的著作。除了道格拉斯、理雅各外，這份書單涉及到的作者還有：普意尼（Carlo Puini, 1839-1924）、艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）、華特斯（Thomas Watters, 1840-1901）、杜布西（Hampden C. Du Bose, 1845-1910）、George Thomas Bettany (1850-1891)、George Monro Grant (1835-1902)、花之安（Ernst Faber, 1839-1899）、Paul Carus (1852-1919)、波乃耶（James Dyer Ball, 1847-1919）、莊延齡（Edward Harper Parker, 1849-1926）、Horace Grant Underwood (1859-1916)、華立熙（W. Gilbert Walshe）、高延（Jan Jakob Maria de Groot, 1854-1921）、翟理斯（Herbert A. Giles, 1845-1935）、蘇慧廉（William Edward Soothill, 1861-1935）、韋伯（Max Weber, 1864-1920）等。

<sup>17</sup> Robert Kennaway Douglas, *Confucianism and Taoism*, pp. 211.

所以不可說；史前時代的中國人可能正是因為感受到了自然運化之妙的這種“不可說”性質，才產生了“神/上帝”觀念，並進而用人格私名之“帝”來指稱“天”。經過長時間的苦思冥想之後，理雅各認為如此解讀這一章才最終讓他“心安”。

總之，經過一番“否證”（*falsification*）或“遮詮”（*apoha*），再加上一點“想像性推理”（*imaginative reasoning*），在“《道德經》是否承認上帝的存在？”這個問題上，理雅各投出了肯定的一票。那麼，如何評價理雅各的這一觀點呢？表面看來，理雅各又回到了耶穌會索隱派（*figurist*）的陣營，誤認古代漢語中的“天”、“帝”為基督教的上帝，犯了“指鹿為馬”的錯誤。然而，細繹其思路，可以發現理雅各的推理過程和所得出的結論都是極為審慎的。暫時拋開“中國古籍中的‘上帝’與《聖經·舊約》中的‘上帝’是否為同一個神”這一繁難問題，我們可以說，包括《道德經》和《尚書》、《詩經》在內的中國古典文本本來就蘊涵（*entail*）了理雅各這種解讀的詮釋空間，而理雅各只不過充分利用這一詮釋空間，在聖人“存而不論”的“六合之外”（《莊子·齊物論》）領域中给出了一些審慎的確定性說法而已。對於他的結論，筆者認為尚不能遽爾目之以無中生有式的“過度詮釋”（*fabrication and over-interpretation*），否則就把問題過於簡化了。

### 三、兩點延伸討論

理雅各並不是一位嚴格意義上的、價值中立的比較哲學學者，他對《道德經》的解讀雖然觸碰到了一些有意思的比較哲學問題，但可惜他並沒有進一步展開。筆者僅就兩個方面的問題進行一番引申討論，以期揭示理雅各所討論問題的複雜性及其與當下學術話題的關聯。

#### （一）語言的限度？

關於 Being 的探究本是古希臘形而上學運思的根基，而從西元 2 世紀到 4 世紀，逐漸擺脫猶太傳統的基督教神學家在處理“敬拜耶穌基督與舊約獨一神論之間關係”、“聖靈論與基督教上帝觀之間的關係”這兩個重大神學問題時，開始運用希臘哲學的語言來作為神學討論的主要話語。耶穌基督說起了巴門尼德（*Parmenides of Elea*; 約前 515-約前 450）和柏拉圖的語言，這樣，基督教的上帝觀即晚出的“三位一體”神學，就套上了希臘哲學（尤其是形而上學）的外衣，進而久假不歸，二者融合無間，變得難捨難分了。<sup>18</sup>

<sup>18</sup> 參考：章雪富，《希臘哲學的 Being 和早期基督教的上帝觀》（北京：中國社會科學出版社，2005）。



跟基督教神學糾纏在一起的“être”（being）到了 20 世紀海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）那裡，得到了富有深意的重新討論；尤其是，Being 與“真理”問題進一步勾連在一起。而當代哲學的這一次古希臘式回歸，被後來的哲學史家稱為“語言學轉向”（the linguistic turn）的一個重要表現。<sup>19</sup>

讓我們把話題拉回《道德經》的翻譯問題。理雅各在批評蒙突奇等人時，有一個未曾言明的觀點：基督教的“三位一體”上帝觀，無法在《道德經》中找到嚴格對應。而在批評儒蓮和穆勒對於“有物混成”的誤譯時，亦有一個隱含著的觀點：歐洲語言中的“être”（being），無法在漢語中找到嚴格對應的詞彙。這樣一種認識，終於在當代法國漢學家謝和耐（Jacques Gernet, 1921-2018）那裡得到了確認。

謝和耐 1982 年出版了其最負盛名的代表作《中國與基督教：衝擊與回應》，<sup>20</sup>他認為“中國人思想方式的獨特性”與漢語的“語言特質”有著密切關係。漢語“沒有通過形態學系統區分的語法範疇”，亦即，名詞沒有性、數、格，動詞沒有變位（時態、語態）等屈折變化；而且，“漢語中沒有標示‘存在’（being）的字眼，沒有可用來傳遞存在或本質（essence）概念的東西”。在西方，being 在“永恆的實在”意義上可以表示超越於現象之上的事物，因此在西方哲學和宗教思考中具有根本性的重要意義，而 being 對於一個說漢語的中國人來說就非常難以理解。漢語是孤立語，非屈折變化語言，“意義生自詞語的組織方式”，這導致“中國人的相反相成和相輔相成概念”，而且，“根本的相對主義在哲學思考中起了主導作用”。西方哲學傳統依靠的是“被認為是一般概念的範疇和關注穩定性的抽象觀念”，與之相比，

中國人的思考方式只承認功能的分類和對當法。它不關心“是”或“否”，存在或不存在，而是關心相互替續、結合以及互為補充的相反事物；不關心永恆的實在而關心勢能趨向和枯榮盛衰。它不要作為一種不朽的規則的定律概念，而喜歡為發展制定一種模式或圖式。

<sup>19</sup> 美國哲學家理查·羅蒂（Richard Rorty, 1931-2007）1967 年出版的《語言學轉向——哲學方法論文集》（*The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1967）助推了“語言學轉向”這一術語的風行。

<sup>20</sup> Jacques Gernet, *Chine et Christianisme, Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982).

謝和耐相信，語言提供了頭腦認識事物所具特性的基本結構，語言的特殊性對人的推理起著潛移默化的作用，支持著一定的思維定勢。在歐洲，“本質與偶然的對立”是具有根本性的，耶穌會士利瑪竇正是依據這種邏輯來證明精神的絕對自主性和理性靈魂的存在，而“這種對本質概念的發揮和柏拉圖式的概念肯定會把許多中國人完全給弄糊塗了”。<sup>21</sup>所以，漢語與歐洲語言的上述差異造成明清之際來華傳教士和他們傳教的對象之間在精神的最高層面上殊難溝通，傳教事業的不成功早就在語言層面上被決定了。

實際上，謝和耐對漢語性質的闡述並沒有超出之前西方漢學家的認識水準，而且也不是第一位從漢語語言特點來“透視”中國人思想、思維方式的西方漢學家。早在 1826 年，受赫爾德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）影響的德國語言學家洪堡特（Wilhelm von Humboldt, 1767-1835），<sup>22</sup>就依據漢學家雷慕沙的《漢文啟蒙》（*Éléments de la Grammaire Chinoise*, 1822）一書，撰寫了《論漢語的語法結構》、《論語法形式的通性以及漢語的特性（致阿貝爾·雷慕沙先生的信）》兩篇文章。洪堡特主張“語言左右思想”，認為“漢語的風格以其令人驚詫的效果束縛了形式表達的發展”，而“在那些結構對立於漢語的語言裡，思想獲得了更多更細膩的處理”。<sup>23</sup>洪堡特雖然在語言起源問題上強調人文性，但是其關於漢語的評論卻走向了一種歐洲中心主義式的語言優劣論。

總體來看，理雅各在詮釋《道德經》時，基本上是就事論事，並沒有在漢語表現能力這一問題上走得太遠。只是，他的分析中卻蘊涵（entail）了這一不容回避的問題。在 20 世紀西方哲學的“語言學轉向”之後，一直到今天，“語言差異性與哲學/思維差異性之間的關係”仍是中西學界時常討論的熱點問題。這一問題的繁難程度不允許筆者在本文中就給出一個簡單的答案，當另文具陳。<sup>24</sup>

<sup>21</sup>（法）謝和耐，《中國文化與基督教的衝撞》，第五章第七節“語言與思想”，於碩、紅濤、東方譯，徐重光校，（瀋陽：遼寧人民出版社，1989），頁 288-300。意味深長的是，在 2012 年聖言會出版社重版的《中國與基督教》一書中，謝和耐刪除了對漢語的某些硬性判斷。不過，我們恰恰應該重視謝和耐之前的觀點，以及這些觀點的成因。

<sup>22</sup>赫爾德在 1772 年出版的《論語言的起源》（*über den Ursprung der Sprache*）一書中，認為“我們人類的語言是在一個基礎上發展起來的”，而且“就連跟人類精神的進程有關的一切也都出自同一個基礎”，原因就在於“世界各民族的語言的語法幾乎都是以同樣的方式構成的”，而“唯一重要的例外是漢語的語法”。不過，赫爾德並沒有說明這種語法差異表現在哪些方面。見（德）赫爾德著，姚小平譯，《論語言的起源》，（北京：商務印書館，1998），頁 105。

<sup>23</sup>（德）洪堡特著，姚小平編譯，《洪堡特語言哲學文集》（長沙：湖南教育出版社，2001），頁 121。

<sup>24</sup>筆者對此問題的一個初步討論，可參考拙文：〈“語言學轉向”之後的漢語哲學建構——歐美漢學界對於先秦中國思想的不同解讀〉，《華文文學》2014 年第 2 期，頁 22-39。

## （二）“軸心”時期的哲學“突破”

《道德經》是否承認上帝的存在？先秦典籍中的“天”、“帝”與基督教的“上帝”之間是何關係？從 17 世紀的耶穌會士，到 19 世紀的新教傳教士，甚至一直到 20 世紀初的西方學院派漢學領域，討論、辯論之聲未曾稍停。對於這些詞彙進行關鍵字式的系譜學分析（genealogical analysis），當然有助於解開謎底，但是，單純語文學的進路（philological approach）卻容易導致以“源”代“流”的後果，問題中的一些關鍵思想環節可能被簡化。因此，整體性的思想視野仍然是必需的。

很長一段時間裡，治中國歷史的學者常常強調中國文化在商、周鼎革之際發生的從“巫”（宗教）到“史”（人文）的遞嬗。時代的“天崩地解”、“禮崩樂壞”造就了思想面貌的整體格局轉換。而從世界史的角度來看，德國哲學家雅斯貝斯（Karl Jaspers, 1883-1969）最初提出的“軸心時期”（Achsenzeit; the Axial Age）理論為這一話題增添了前所未有的宏闊視野。

“軸心時期”是雅斯貝斯在 1949 年出版的《歷史的起源與目標》一書中提出的概念，<sup>25</sup>其核心要義在於，由於舊的確定性已經失去了它的合法性，而新的確定性尚未確立，古希臘、中東（伊朗、巴勒斯坦）、印度和中國這幾個地區的人類在西元前 800 年-西元前 200 年的時期，全都開始意識到“整體的存在、自身和自身的限度”。人類體驗到世界的恐怖和自身的軟弱，而開始探詢根本性、普遍性的問題。軸心時期體現了人類哲學和思想的創造性（人類開始思考超越性、普遍性的問題），以及某種深刻的同步性（政治分裂、戰爭、暴政、自然災難、經濟衰退等危機因素是“先決條件”）。

儘管雅斯貝斯早在 1949 年就提出“軸心時期”理論，但並沒有立即產生影響。直到四分之一世紀之後，美國社會學家帕森斯（Talcott Parsons, 1902-1979）在為韋伯《宗教社會學》（*The Sociology of Religion*）一書英譯本所寫“引論”及其他論文中再次提到“軸心時期”的說法，這一理論才慢慢流行起來。最近的一些研究進展則表現在帕森斯的弟子、社會學家貝拉（Robert N. Bellah, 1927-2013）2011 年出版的《人類進化中的宗教：從舊石器時代到軸心時代》，<sup>26</sup>以及貝拉與漢斯·約阿斯（Hans Joas, 1948-）2012 年

<sup>25</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: Piper Verlag, 1949). 中譯本：《論歷史的起源與目標》，李雪濤譯，（上海：華東師範大學出版社，2018）。

<sup>26</sup> Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

合編出版的《軸心時期及其影響》，<sup>27</sup>哲學家泰勒（Charles Taylor, 1931-）2011年出版的《兩難處境與理論連結：泰勒論文選》也在第三部分“《世俗時代》之主題”中專章討論了“軸心變革”的含義。<sup>28</sup>在漢語學界，余英時（1930-）2014年出版了新著《論天人之際：中國古代思想起源試探》，<sup>29</sup>也整體運用了“軸心時期”的論述框架；余先生在序文中自述其採用“軸心期”理論的機緣始末，值得參考。

而能夠將“軸心時期”理論與精細新穎的先秦中國哲學（倫理學）分析結合起來的最佳範例，筆者以為應首推德國漢學家羅哲海（Heiner Roetz, 1950-）。在上世紀九十年代初出版的《軸心時期的儒家倫理》一書中，<sup>30</sup>羅哲海將包括儒家倫理在內的先秦哲學、倫理學置於傳統習俗倫理崩解的時代背景中，強調它們是應對社會和文化危機的產物：傳統的確定性（特別是倫理）已經土崩瓦解，這是中國道德哲學得以形成的根本問題語境。先秦諸子各家的思想建構，都處於“具有世界史向度的早期啟蒙新紀元”之中；跟之前相比，它們在思想上實現的“重大突破性進展”表現在：“通過反思和超越性、而不再為實體性和生命的局限性所囿，神話意識形態為理性所戰勝，個人主體的發現，向歷來接受之一切事物加以質疑，在兩難困境中慎重思索，以及歷史意識的發展等。”<sup>31</sup>

羅哲海把“軸心時期”理論與美國心理學家科爾伯格（Lawrence Kohlberg, 1927-1987）的認知演進論（cognitive-developmental theory）結合起來，作為解讀軸心期中國思想的整體框架。包括楊朱、老子、莊子在內的道家思想，處於科爾伯格人類發展學（phylogenesis）第4階段（以法律和秩序為導向）和第5階段（以相對主義與功利主義的社會契約為取向）之間的 $4\frac{1}{2}$ 階段，亦即後習俗（post-conventional）的“青年反叛期”：傳統習俗在道家眼中成了虛偽矯飾，而轉而追求自然、生命和個體享樂，訴諸那種“前習俗”（preconventional）的天真素樸狀態，成為反抗習俗暴政的思想和行為表現。<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Robert N. Bellah, Hans Joas ed. *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2012).

<sup>28</sup> Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

<sup>29</sup> 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014；北京：中華書局，2014）。

<sup>30</sup> Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992). 英譯：*Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking* (Albany: State University of New York Press, 1993). 中譯：《軸心時期的儒家倫理》，陳詠明、瞿德瑜譯，（鄭州：大象出版社，2009）。

<sup>31</sup> 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，中譯本，第34頁。

<sup>32</sup> 羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》，第14章“非儒家學派”之“道家的自然主義”。亦可參考：Heiner Roetz: *The*

站在“軸心時期”理論的立場上看，我們似乎可以說：儘管《道德經》和《尚書》、《詩經》諸先秦典籍中常常出現“天”、“上帝”等字眼，但那時的人們已經不再像“前軸心時期”那樣強烈地從超越性的上帝、天那裡為現實生活尋求終極憑據<sup>33</sup>。儘管《道德經》在理雅各等人那裡具有一些宗教性面相，但我們必須說，這些宗教性面相主要是“前軸心時期”的宗教遺緒和信仰殘留而已。作為新教傳教士的理雅各，從宗教和信仰的角度解讀、挖掘《道德經》，儘管不能說完全是個謬誤，但無論如何，終究是走偏到了一條歧路上面。

#### 四、結論

1880年發表“中國宗教”演講時，理雅各已經是牛津大學第一任漢學教授了。作為一位傳教士出身的學院派漢學家，理雅各對中國思想的解讀具有從傳教士漢學向學院派漢學過渡的鮮明特徵。在當時及之後現代意義上的科學研究逐漸跟宗教、蒙昧廓清界限的時代背景中，理雅各這一傳教士與漢學家雙兼的身份，成為傳教士陣營和現代學術陣營共同批評和討伐的對象。<sup>34</sup>

然而，通過上面的分析我們可以看出，理雅各在分析、探討中國思想時透顯出來的問題視域，特別是他對中國思想中宗教因素的討論，實際上觸碰到了中西語言、神學比較領域的一些深層次問題，而這些問題直至今日仍是中西比較哲學的熱點話題。就此而言，站在當代學術的高度上，重新審視“理雅各”對於我們今天開展中西哲學對話、神學對話的獨特參照意義，仍是一項未曾完成的工作。

---

Axial Age Theory: A Challenge to Historism or an Explanatory Device of Civilization Analysis -- With a Look at the Normative Discourse in Axial Age China, in Robert N. Bellah and Hans Joas ed. *The Axial Age and Its Consequences*, pp. 257.

<sup>33</sup> 儒家倫理亦然，亦即，儒家的“道”是由人自行主動培養，而非通過任何天國（宗教論述）或本體論（形上學話語）的規範來預先定位。這也是羅哲海批評杜維明的原因之一，參考 Heiner Roetz: *Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming*, in *Dao*, Vol. 2008, No. 7, pp. 367-380.

<sup>34</sup> 傳教士陣營批評理雅各的一個例子，可參考拙文：〈從宗教辯難到哲學論爭——西方漢學界圍繞孟子“性善”說的兩場論戰〉，《中山大學學報·社會科學版》，2012年第6期，頁156-166。

## 引用書目

- (美) 吉瑞德 (Norman J. Girardot) 著, 段懷清、周俐玲譯 2011 《朝覲東方：理雅各評傳》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 余英時 2014 《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司。
- (美) 孟德衛 (Mungello E. David) 著, 陳怡譯 2010 《奇異的國度：耶穌會適應政策與漢學的起源》，鄭州：大象出版社。
- (德) 洪堡特著, 姚小平編譯 2001 《洪堡特語言哲學文集》，長沙：湖南教育出版社。
- 張東蓀 2002 〈從中國言語構造上看中國哲學〉, 宋繼傑編, 《Being 與西方哲學傳統》，保定：河北大學出版社, 2002, 頁 457-472。
- 章雪富 2005 《希臘哲學的 Being 和早期基督教的上帝觀》，北京：中國社會科學出版社。
- (法) 程艾藍 2013 〈“漢學”：法國之發明？〉, 楊貞德編, 《視域交會中的儒學：近代的發展》，臺北：中央研究院, 頁 15-42。
- (德) 雅斯貝斯著, 李雪濤譯 2018 《論歷史的起源與目標》，上海：華東師範大學出版社。
- (德) 赫爾德著, 姚小平譯 1998 《論語言的起源》，北京：商務印書館。
- (法) 謝和耐 1989 《中國文化與基督教的衝撞》，瀋陽：遼寧人民出版社。
- 韓振華 2014 〈“語言學轉向”之後的漢語哲學建構——歐美漢學界對於先秦中國思想的不同解讀〉, 《華文文學》2014 年第 2 期, 頁 22-39。
- 韓振華 2012 〈從宗教辯難到哲學論爭——西方漢學界圍繞孟子“性善”說的兩場論戰〉, 《中山大學學報·社會科學版》, 2012 年第 6 期, 頁 156-166。
- (德) 羅哲海 (Heiner Roetz) 著, 陳詠明、瞿德瑜譯 2009 《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社。
- Abel-Rémusat 1823 *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*, Paris: Imprimerie royale.
- Charles Taylor 2011 *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- F. Max Müller 1870 *Introduction to the Science of Religion*, London: Spottiswoode & Co..
- Heiner Roetz 2008 Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming, in *Dao*, Vol. 2008, No. 7, pp. 367-380.
- Jacques Gernet 1982 *Chine et Christianisme, Action et réaction*. Paris: Gallimard.
- James Legge 1880 *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, London: Hodder and Stoughton.
- Lao-tzu, tr. by James Legge 1891 *Tao Te Ching, Sacred Books of the East*, Vol. 39, Oxford: Oxford University Press.
- Richard Rorty 1967 *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Robert Kennaway Douglas 1877 *Confucianism and Taoism*, London: Society for Promoting Christian Knowledge & New York: E. & J. B. Young & Co..
- Robert N. Bellah 2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Robert N. Bellah, Hans Joas ed. 2012 *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press.

作者簡介：韓振華，男，山東淄博人。1979年5月生。文學博士，哲學博士後。現為北京外國語大學中國語言文學學院教授，碩士研究生導師。研究方向為中國哲學、美學、西方漢學中的中國哲學詮釋。出版專著《王船山美學基礎：以身體觀和詮釋學為進路的考察》（成都：巴蜀書社，2008）、《他鄉有夫子——西方〈孟子〉研究與儒家倫理建構》（北京：中國社會科學出版社，2017），另在《復旦學報》、《中國哲學史》、《文藝理論研究》、《中山大學學報》、《社會科學輯刊》、《倫理學研究》、《周易研究》等學術刊物發表論文50餘篇。

聯繫地址：北京市西三環北路2號北京外國語大學中國語言文學學院（郵編100089）

電話：86-15801179487 電子信箱：[hanzhenhua@bfsu.edu.cn](mailto:hanzhenhua@bfsu.edu.cn)

