

# 赫爾德與中國

## ——歷史哲學的開端：個體性·移情·歷史意識

[德國]博拉赫爾

(魯爾大學，德國 北萊茵-威斯特法倫 波鴻)



[摘要]在赫爾德生活的18世紀，盛行於歐洲的啓蒙運動之核心在於強調全人類的普世價值，宣告人權、公民權不可讓渡；而正是在這種普遍性特徵的基礎上，西方世界的基本價值體系纔得以確立。然而，赫爾德卻敏銳地發現，在這個體系中，個體性和歷史時期的特殊性被忽略了。出於對西方思想中“普遍主義”的質疑，赫爾德在其歷史哲學中既不追隨萊布尼茨將永恆的理性真實與偶然的相對的行為真實相分離，也沒有沿襲康德的先行於一切經驗的先驗範疇思維方式，而是十分注重對個體性的發掘，凸顯民族、國家和時代的內在價值，要求歷史學家在研究時注意

國家和時代的個體性，要有“變化”、“移情”的能力。在描繪處於歐洲文化語境邊緣地位的中國時，他努力憑藉二手資料，將與自身文化體系格格不入的事物吸收進自己關於個體和群體起源的理論中，認為所有的文化差異都是由遺傳決定的，是大自然取之不竭的生產和組織力的結果，這力量決定“人們在地球各處做什麼、喜歡什麼”，不可以用一般的進步意識形態刻板地衡量亞洲國家，特別是中國。因此，他理解自給自足、安於自身的亞洲和中國，將向外擴張的歐洲貿易和經濟策略批判為殖民的、帝國主義的策略。在去世前不久，赫爾德還在《阿德刺斯忒亞》雜誌這樣一個更大的語境中寫到了中國。針對傳教士試圖將中國基督教化所遭遇的失敗，他一方面讚賞這些來自德國、意大利，特別是法國的基督徒們善於處世、具有“政治敏感性”，在中國被視為“博學的官員”，促進了東西方的深度知識交流；另一方面，他以歷史哲學家而非神學家的身份，堅持自己生物起源論的、個體化的思維方法，重申了自己關於國家文化的多樣性和獨特性的信條——“中國人是完全的中國人，也許千萬年之後依然如此”。

[關鍵詞]赫爾德 個體性 移情 歷史意識 中國

[作者簡介]博拉赫爾(1940— )，男，1977年獲得大學從教資格，1986年起任德國魯爾大學日爾曼文學教授，主要從事文學與哲學、神學以及跨文化研究，代表性著作有*Der junge Goethe und Spinoza* (1969)、*Lessing: Vernunft und Geschichte* (1978)、*Wackenroder und die Kunstauffassung der frühen Romantik* (1983)、*Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur* (1994)，主編有赫爾德十卷本文集(*Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)等。

# Herder and China

## —the Beginning of Philosophy of History: Individuality, Empathy and Historical Consciousness

**Martin Bollacher**

(Ruhr-University Bochum, Bochum, Nordrhein-Westfalen, Germany)

**Abstract:** The core of the Enlightenment Movement of the 18<sup>th</sup> Century lies in the emphasis of the universal values of all mankind and the inalienable rights like the human rights and civil rights. The basic value system of the western world is built on these universalities. However, Herder discovered the ignorance of individuality and the specialities of the historical periods. Hence he followed neither Leibnitz nor Kant, but emphasized in his philosophy of history the individuality and the intrinsic value of different nationalities, countries and historical periods. Historians were required to pay attention to the individuality of countries and historical periods as well as abilities of “variation” and “empathy” on their studies. Herder resorted to secondary data and absorbed alien elements into his theory about origins of individuality and community so as to describe China that was then peripheral to the of European cultural discourse. He believed that cultural differences were genetically determined and thus the result of the inexhaustible productive and organizational forces of nature were decisive on “what people on earth did and liked”. In this way he refused to use the general progressive ideology to measure Asian countries, especially China. He therefore sympathetically understood the autarchy of Asia and China and criticized the expanding European trading and economic strategies as colonial and imperialistic. Shortly before his death, Herder referred to China in his *Adrastea* in a broader discourse. On the failure of attempts to christianize China, he showed on the one hand his admiration for those Jesuits from Germany, Italy and especially France with “political sensitivity”; they were regarded as “erudite Mandarins” in China and promoted the communication between eastern and western countries. On the other hand, as a historical philosopher instead of a theologian, Herder insisted on his individualized thinking mode and reaffirmed his credo about plurality and particularity of national cultures — “Chinese are entirely Chinese and perhaps they will remain so after millennia”.

**Keywords:** Herder; individuality; empathy; historical consciousness; China

**Author:** **Martin Bollacher** attained the habilitation in 1977 and has been a Professor of German Literature at Ruhr-University Bochum since 1986. He is mainly engaged in the studies of literature and philosophy, theology and intercultural studies. His representative works are *Der junge Goethe und Spinoza* (1969), *Lessing: Vernunft und Geschichte* (1978), *Wackenroder und die Kunstauffassung der frühen Romantik* (1983), and *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur* (1994). He is also the chief editor of *Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

在德國學術發展史上，赫爾德（J. G. Herder, 1744—1803）可以說是民族文化傳統的開創者。他不僅在文學、語言學領域頗有成就，而且在哲學、歷史學領域也獨樹一幟。尤其在歷史哲學中，他十分注重對個體性的發掘，凸顯民族、國家和時代的內在價值，要求歷史學家在從事研究時注意國家和時代的個體性，要具有“變化”、“移情”的能力。在描繪18世紀歐洲文化語境中處於邊緣地位的中國時，赫爾德應用了其歷史移情詮釋學的研究方法，雖也受到西方價值普世性觀念的制約，但達到了他移情詮釋學的極限。而之後在將中國基督教化的問題上，他以歷史哲學家的身份堅持個體化的研究方法，重申了自己關於國家文化的多樣性和獨特性的信條。

### 一、在抗拒“普遍主義”中運用“歷史移情詮釋學”解讀世界文明

1774年，有兩部對德國文學史起導向作用的作品問世，一部是歌德（J. W. V. Goethe, 1749—1832）的書信體小說《少年維特之煩惱》，另一部是赫爾德的文化歷史哲學著作《關於人類教育的另一種歷史哲學》。這兩部作品雖然個體差異性很大，卻有一個共同點：它們都是革命性的宣言，抗拒時代精神，反對雖然滲透所有社會層面、卻難以自圓其說的理性主義的啓蒙運動。在18世紀70年代，年輕的天才者們認為，不可讓渡的個人權利和獨立性已經受到當時占統治地位的普遍規範的威脅。維特（Werther）一生追求心靈的充實和普羅米修斯（Προμηθεύς）式的自我，他對藝術和社會的“規則”不以為然，站在了“服從”的對立面，即反對階級社會的從屬原則以及同時代人虛榮的“身份癮”。在舊政權的壓力下，他那崇尚自然、藝術和愛的個性成爲走投無路的“致命疾病”——維特無力公然反抗。<sup>①</sup>

年長歌德五歲、與他交好的赫爾德也撰文進行時代批判，反對18世紀占統治地位的思維方式。這種思維方式主要體現在伏爾泰（F. M. Arouet, 1694—1778）的（歷史）哲學中和法國啓蒙運動的代表人物身上。赫爾德雖然也認同“時代的發展”<sup>②</sup>，但他對啓蒙時期的這種近乎機械的可臻完善性構想持懷疑態度。這種理念認為，進步是有規律和明確目標的，即以目的論爲基礎，並最終臻於完善。對此，赫爾德指出其犯了雙重錯誤：一方面，個別情況即“個體”被錯誤地抬高到了“普遍”層面<sup>③</sup>；另一方面，手段和目標的關係被置於純粹的目的理性思考之下。這種思考是將歷史上的事件、時期、人物用當今時代的文化、歷史和道德尺度來衡量。赫爾德這種對固步自封現狀的批判，讓人不禁聯想到歌德作品《浮士德》中的人物瓦格納（Wagner）。瓦格納已經所知甚多，但他想要無所不知（見第601詩行），並從對過去的觀察中認識到“我們後來又如何加以發揚”（第573詩行）。對歷史觀察者赫爾德來說，1774年在整個世界歷史中“既是手段，也是目標”，將其引申到國家歷史中則是說：“就像每個球都有重心一樣，每個國家自身都有其幸福的核心。”<sup>④</sup>赫爾德在其語言及思維方式中善用比喻，他用圍繞重心構建的、均衡和諧的球體圖像取代了這種綫性的、直指目標的歷史進步觀。

“球體”的希臘文名稱是“sphaira”，赫爾德的論斷可以一直追溯到畢達哥拉斯（Pythagoras, 約前580—約前500）的宇宙和諧思想，即天體運行會產生宇宙聲響。歌德在創作《浮士德》的“天堂序曲”部分時便由此得到啓發：“太陽按古老的方式/在兄弟天體的賽歌裏轟鳴/她用雷霆般的步伐/去完成着既定的旅程。”（第243—245詩行）同樣，歷史哲學家赫爾德也於1784年出版了著作《人類歷史哲學的理念》。開篇便對地球和星辰唱出了

<sup>①</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther* (Leipzig: Weygand, 1774), 15, 40, 62, 48.

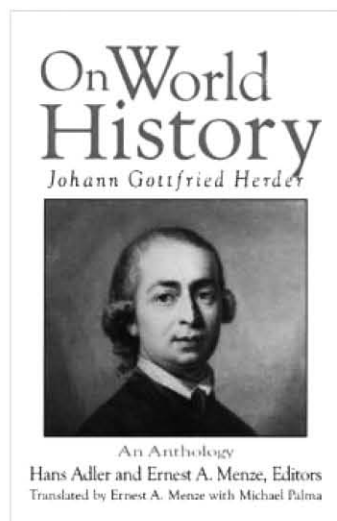
<sup>②③④</sup> 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》（*Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt, 1989—2000），第4卷，第40、62、54、39頁。

激情洋溢的讚歌，因為“關於人類歷史的哲學必須從天空開始，若要這門哲學名副其實的話”，不能“孤零零地，而要在行星的合唱中”觀察地球；正是從星系的中心——太陽那裏，地球纔獲得了光和生命。<sup>①</sup>

顯而易見，赫爾德強調個體，凸顯民族、國家和時代的內在價值，而這些都與他所處時代的規範化、普世化的自我理解格格不入。因為，對普世有效性的要求，承載着西方啓蒙思想的核心成果，代表性話語是“人權和公民權不可讓渡”。出於這個原因，法國和美國的革命者不以個人利益的名義，而是借全人類之名發聲。1777年，革命家、政治家、科學家、作家、時任美國駐法公使的富蘭克林（B. Franklin, 1706—1790）在給庫珀（S. Cooper, 1725—1783）將軍的信中寫道：“顯而易見，我們的事業是全人類的事業，為他人的自由而戰就是在捍衛我們自己的自由。”<sup>②</sup>十二年後，法國國民制憲會議發表的憲法序言《人權宣言》中同樣含有對超民族的普世有效性的要求。拉魯斯（P. A. Larousse, 1817—1875）在1870年編輯出版的《20世紀百科辭典》中強調，《人權宣言》的真正宏偉力量和原創性就在於它的“普遍性特徵”<sup>③</sup>。受美國《獨立宣言》和法國大革命的影響，西方基本價值體系在政治文化方面的普遍要求首先是建立在人權理念<sup>④</sup>以及與其相連的自由、平等、博愛的革命信條上的。由此來看，赫爾德早在1774年的歷史哲學著作中便對這些源於啓蒙語境的口號進行過批判，也就不足為奇了。於是，他在作品結尾處發出了卡珊德拉（Cassandra）式的疾呼：“如今，自由、共處、平等正在到處萌芽，在成千上萬次濫用中，它們製造了並且會繼續製造罪惡。”<sup>⑤</sup>

赫爾德的歷史哲學有力地證明，西方思想中的普遍主義不是在今天，在這個星際交流、全球化和非西方國家崛起的時代纔受到了質疑。但問題是，他本人對歷史個性的構想能否站得住腳？赫爾德試圖通過“類比人類年齡”<sup>⑥</sup>來描述歷史的多樣性及其演變，即按照童年、少年、成年、老年的順序來進行描述。個體發育的思維模式被轉用到了系統發育（即民族和文化的發展）的層面，以說明其史學上的內在價值。於是，在其1774年的歷史著作中，赫爾德認識到，看待文化的發展歷程，從近東經過埃及、腓尼基、希臘和羅馬，一直到北歐國家，可以不用普遍主義的標準，而是將其作為一個個獨立時期的連續，作為一種西方歷史形態來評價。但是，強調各個歷史現象的特性會導致方法上的困境：如果每個人、每個時期都各不一致、無法調和，那麼，比較就無從談起了！所以，在赫爾德看來，認為兩個領域有共同點從而適用同樣的標準，以此為前提進行的每種比較都是“困難的”。

人們若是採取極端態度，拒絕任何一種比較的方式，最後怕是祇會剩下同義反復或者緘默了。所謂同義反復，即通過不同或者同義的表達來表達同樣的名稱。這種現象在赫爾德筆下經常出現。他在1774年的歷史著作中論述道，羅馬人“與別的民族不一樣……他們是羅馬人”。在《人類歷史哲學的理念》的中國章節中，他寫道：“中國人以前是中國人，現在還是中國人……”他也如此寫希臘人：“在每個時刻他們可以是好人或壞人，根據他們所



① 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第21頁。

② Volker Steinkamp, “The West and the Rest”, FAZ, 2013-10-07, 7.

③ Pierre Athanase Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XXe Siècle* (Paris, 1870), 240.

④ 德國《基本法》第一條第二款亦承認：“不可侵犯與不可讓與之人權，為一切人類社會之基礎。”

⑤⑥ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第4卷，第98、20頁。

處的形勢而定。”在同一章裏，赫爾德甚至將整個人類歷史定義為“一部關於人類之力量、行動和對時空的渴望的純粹的自然史”。在這裏，赫爾德似乎打算通過文化構成的時空條件對自己的歷史起源方法進行決定論式的理解，從而否定其他替代性發展模式的可能。改變歷史的自然鏈條中的一環便會導致另一種文化模式，赫爾德如此寫道：“假如你們將中國人移到希臘，我們的希臘便會不復存在！”如果一切事物如此並且必須如此，那麼，人類行動自由的範圍便被限制到最小！

要不就祇能是緘默，也就是，倘若個人、群體或者時代之個體性無法用一般概念範疇加以命名，那就不能用語言來描述其特徵。1765年，在剛剛付梓、與約翰·洛克（J. Locke, 1632—1704）觀點針鋒相對的《人類理智新論》中，萊布尼茨（G. W. Leibniz, 1646—1716）就強調，“兩個個體不可能完全相似”<sup>①</sup>。這與赫爾德的觀點如出一轍。爲了將問題尖銳化，赫爾德曾引用古老的格言“個體是不可言說的”，將個體性描述爲一種“無法說出的事物”。<sup>②</sup>但最終，赫爾德還是選擇了介於不可言說和規範化命名之間的另一種方法論道路。在理解歷史現象及其起源、發展時，他要求歷史學家具有“變化”（Verwandlung）和“移情”（Einfühlung）的能力。關於歷史起源，他的格言是：“進入時代”，“代入你自身”；如果做到了這些，時代的大書纔會爲你打開，纔能獲得新的體驗。

伽達默爾（H-G. Gadamer, 1900—2002）認爲，赫爾德以其歷史移情詮釋學的方法“背離了對世界史的先驗構建”，但卻創立了一種“普遍歷史世界觀”。<sup>③</sup>赫爾德這種普遍歷史世界觀是建立在比克堡時期（1771—1776年，赫爾德任比克堡首席牧師）的歷史著作中的各種思想萌芽和十年之後開始創作的《人類歷史哲學的理念》的基礎之上的。如果說之前還是完全秉承歐洲中心論、將焦點放在中世紀西方歷史上，那麼，《人類歷史哲學的理念》則首次以現代科學思想將地球史和世界史的極大豐富性納入了視野。赫爾德認爲，自己結合了判斷理性的“移情”方法是真正科學的方法。因爲，這種方法不是以深奧莫測的魔法或宗教上的最終目的，而是純粹以“歷史的事實顯現”（Tatsachen der Geschichte）爲導向的。<sup>④</sup>作者在該書的希臘部分中對其方法論信條作了如下描述：歷史“是存在之物的科學”，是針對歷史現象及其自然原因的、移情性的描述和分析。<sup>⑤</sup>在《人類歷史哲學的理念》中，通過歷史的自然化，上帝概念及與其相關的比克堡時期著作中神學—拯救史的方面退居次要位置，而讓位給一種基於歷史現象本身的世界史觀察法（當然不是唯一的觀察方式）。<sup>⑥</sup>赫爾德在心理學和認識論中匠心獨運，在歷史哲學上也不例外：他既不跟隨萊布尼茨的腳步，將永恆的理性真實與偶然的、相對的行爲真實（歷史真實也是屬於此類）相分離，也沒有沿襲康德（I. Kant, 1724—1804）的先行於一切經驗的先驗範疇思維方式。對赫爾德而言，理性是“感知到的”，是歷史中形成的，即它不是獨立於感官經驗的“先天性自動反應”（angeborenes Automat）；<sup>⑦</sup>理性是從幼時起習得的、從個體經驗和感知中養成的能力，是“前進中的有關人類生活建構的作品”。<sup>⑧</sup>理性因而有了歷史，理性本身便是歷史意識。

## 二、在《人類歷史哲學的理念》中對中國的描寫

《人類歷史哲學的理念》一書展現的是囊括了天、地、自然、人在世界中的位置，以

① Leibniz: *Die Hauptwerke. Zusammengefaßt und übertragen von Gerhard Krüger* (Stuttgart, 1958), 128.

② 出處不詳，一般認爲出自中世紀托馬斯主義哲學。歌德在1780年9月20日致約翰·卡斯帕·拉瓦特爾的書信末尾引用了這句話，並派生出了“一個世界”的觀念。

③ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1972), 188. 伽達默爾認爲，赫爾德仍將希臘文化視爲典範。

④⑤⑦⑧ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第569、144頁。

⑥ 赫爾德認爲人類教育的核心概念，即人性，一直與宗教相一致（參見《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第154頁）。

及對各民族歷史的描寫。赫爾德大膽地完成了從自己熟知的、歐洲歷史本身的事物到遙遠民族、文化中的陌生事物這一大跳躍。

對18世紀的中歐知識分子來說，最陌生的自然是中國了。然而，中國當時卻已經以重要的方式存在於文化語境的邊緣了。因為，從混合了紀實和童話般幻想的《馬可·波羅遊記》開始，加上18世紀在歐洲家喻戶曉的《一千零一夜》<sup>①</sup>故事的傳播，人們便將中國與對異域和奇異事物的想象聯繫起來；儘管在17—18世紀，為數眾多的實地研究者和基督教傳教士已向人們傳達了一個更貼近現實的中國形象——這種形象大多受經濟、政治或宗教利益影響。1697年，哲學家、全才學者萊布尼茨出版了《中國近事》一書。書中的題材涉獵甚廣，內容包括從基督教傳教士的工作到中國人的生活，再到中俄爭奪黑龍江地區的戰爭。但是，如果有哪位學者公開捍衛中國的儒家倫理，還是會在18世紀的德國成為政治醜聞的，啓蒙哲學家克里斯蒂安·沃爾夫（C. F. V. Wolff, 1679—1754）被迫離開哈勒大學的事件就可以說明這一點。<sup>②</sup>直到在18世紀末的1795年，康德在其作品《永久和平論》中說明了友善與世界公民權的關係，並將目光對準了東亞。其中，他明確賦予了中國抗拒西方殖民貿易國家“不友善”<sup>③</sup>的代表們進入本國的權利。

由於中國在18世紀的文化語境中主要是邊緣存在，所以，赫爾德在比克堡時期的著作中祇有一次在類比埃及的農業文化時提到了中國<sup>④</sup>。而在《人類歷史哲學的理念》中的第三部分開頭，則有一篇洋洋灑灑的讚賞話語。之後的研究者發現，赫爾德在觀察中國時，瞭解並要表述這個遙遠的陌生國度的歷史所依靠的都是二手文獻，即依靠歐洲人傾向各異的記錄和描述。對此，一位在一百多年前便已考察赫爾德《人類歷史哲學的理念》的人類文化學原始資料的學者斷定：“在讀過那些一邊倒地讚揚或者貶低的原始資料後，讀到赫爾德對這個獨特民族總體上溫和適度、直觸根本的描寫，真的很有益處。”<sup>⑤</sup>

赫爾德認為，人是兩個世界的公民：一方面，人受自然環境，即時間、空間、氣候和社會文化條件影響；另一方面，人也受理性和人性，即其潛能素質的發展所限。而對“人性”的傾向，則是人類所特有的。所以，赫爾德拒絕使用“人種”（Rasse）<sup>⑥</sup>這一在18世紀便引起激烈爭議的概念，認為它反映的祇是人的外在特徵。<sup>⑦</sup>作者在《人類歷史哲學的理念》中申明：“人類在地球上只有且僅有一個種屬。”<sup>⑧</sup>這樣，所有種族歧視便失去了賴以生存的基礎，因為“每個民族都是民族……”<sup>⑨</sup>第六章圍繞各民族團體，即人類群體受環境和先天因素所影響而形成的外貌體徵而展開。當人們發現赫爾德在觀察中國外貌體徵時竟又受到了歐洲規範的引導，肯定要大吃一驚。毫無疑問，在觀察中國人外貌體徵的蒙古遺傳特徵時，赫爾德受到了溫克爾曼（J. J. Winckelmann, 1717—1768）的理想希臘人形象<sup>⑩</sup>的深刻影響。總之，他找不出諸如裹腳之類對身體進行暴力控制的“最醜惡之美”<sup>⑪</sup>的積極一面。中國人又被拿來與蒙古人比較：“寬臉，黑色的小眼，塌鼻，鬍鬚稀疏——在另一個國度（即中國）祇是被調整為更加柔軟圓潤的形象；就像他們的政府形式和智慧中蘊含着專制和野蠻的因素一樣，中國人的

① 《一千零一夜》首先是由法國東方學家加朗（J. A. Galland, 1646—1715）翻譯並於1704—1771年間在歐洲出版，其中有許多故事發生在中國。例如，著名的阿拉丁神燈的故事。

② 1726年，沃爾夫發表了《中國實踐哲學講論》（*Oratio de Sinorum philosophia practica*），引起了當權者的不滿。

③ Kant: *Werke in zehn Bänden* (WB Darmstadt, 1968) ,IX, 214.

④ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第4卷，第22頁。

⑤ J. Grundmann, *Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders* (Berlin, 1900) , 45.

⑥ 赫爾德、康德和格奧爾格·福斯特對人種概念的觀點請參見《赫爾德：人類的歷史哲學思想》第6卷第1008—1009頁的評論部分。

⑦ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第255頁註。

⑧⑨ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第253、255頁。

⑩ 參見《人類歷史哲學的理念》中關於“希臘藝術的理想塑造”和希臘作為“美的民族”（《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第531頁）。

⑪ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第219頁。

審美觀也是莫衷一是。”<sup>①</sup>赫爾德完全以一個中歐學者的身份進行上述論證，拘泥於自身的倫理美學標準，甚至相信能夠通過民族的外貌體徵來斷言其政府形式！

當然，這並不是赫爾德對中國的最終結論。相反，起源學的思維方式引導他做出了所有人類文化都起源於亞洲的假說，包括語言、文字、科學、藝術以及宗教形式。在這個體系中，他驚訝地看到，中國這個不崇尚武力的國家，通過不斷的融合和同化馴服了入侵的北方遊牧民族，同時又實現了疆域合併。赫爾德充滿讚賞地問道：有哪個歐洲政體“可以自詡做到了這些呢？”<sup>②</sup>在歷史深處，也有中國的創世神話，這些神話在中國最古老的書籍《尚書》出現之前便早已產生，是“最遠古”<sup>③</sup>的證明。在第十一章中，人們可以讀到，這些亞洲國家在他看來是“人類歷史的寶貴紀念碑”，中國便是一例，是寰宇“最為古老和奇特”的國家之一。<sup>④</sup>

赫爾德在第十一章中以針對原始資料的可信度而進行的方法論思考，成為中國篇的開篇。這些資料在將中國文化理想化與貶低之間左右搖擺。如果說基督教傳教士介紹的大多是正面、和諧的景象，塑造了一個勤於勞作、互相尊重、有家庭意識和宗教寬容度的國家，那麼，這種趨勢很快轉向，人們變得既不願承認這個“天朝上國”有“高度文明”，也不想承認其具有“奇特的特性”。<sup>⑤</sup>所以，赫爾德想要開闢一條“介於誇大其詞的讚揚和責難之間的中間道路”，卻也指出為何中國“不能繼續前進”的障礙。<sup>⑥</sup>於是，人們看到，赫爾德是在以一種起源學的、個體性—特殊性導向的觀察方式——“每個民族都是民族……”<sup>⑦</sup>與以西方為規範、為進步導向的立場之間搖擺不定。在這裏，作為史學家的赫爾德達到了自己移情詮釋學的極限！

他論證的出發點在於中華民族的起源和環境條件。在第十一章中，他這樣寫道：“這個民族根植於地球上的這個位置，正如磁針在中國不像在歐洲那樣偏轉，這個地區的人類群落也不會成為希臘人和羅馬人。中國人過去是中國人，現在也仍然是中國人……”<sup>⑧</sup>在這個論題基礎上，赫爾德得以重複自己在第六章中對蒙古中國人的負面看法或者說偏見。然後，他詳細描述了一系列中國的特點並執意將其歸因為受蒙古影響（儘管從歷史的觀點來看，中國的高度文明早在蒙古人統治之前很久便以獨立、豐富的形式發展了起來）。他批評沒有章法、古里古怪、華而不實的中國審美，但是中國工藝美術卻在18世紀的歐洲被奉為時尚；另外，被他批評的還有歷朝歷代均以服從父權為根本的禮俗社會和官僚社會，皇帝的權力被神化，獨特的單音節語言和西方人難以理解的聲調，造成中國人思維方式直觀性、比喻性特點的象形文字，以及所謂的缺乏科技創新。赫爾德自己也承認，他的這些批評主要是按照“歐洲標準”<sup>⑨</sup>來進行的。這裏的歐洲標準有三大原則：（1）通過類比人類年齡，赫爾德將中國文化歸到童年、少年階段；（2）他用歐洲啟蒙運動語境中的“自然”概念來衡量中國這個獨特的國家，而沒有考慮到“自然概念本身的歷史制約性”；（3）他強調“隔絕”，即一個“祇與自身比較，對外界既不瞭解也不喜愛”的國家的獨立性和封閉性。<sup>⑩</sup>中國又被拿來與雕塑般的、似乎會借助文物永存的埃及相比較：“這個帝國是一個木乃伊，渾身被塗滿了防腐香料，又被畫上了象形文字、纏上了絲綢；它的內循環就像冬眠動物一般。”<sup>⑪</sup>因其古老，一切歷史哲學都從中國開始，哲學家黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）也將中國比作沉睡中的即還未進入現代史的巨人。在《哲學史講演錄》中，黑格爾相信，這個古老的國度“杜絕任何改變，用永恆重現的停滯取代我們所說的歷史性”。<sup>⑫</sup>

由此可見，赫爾德描繪出的是一幅矛盾的中國圖像，因為他將起源學/個體性的方面與西方思想中的宇宙主義混為一談。雖然他沒有陷入對中國文化的“惡意輕視”，可是他對這

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第219、395、398、430、432、433、255、434、438、438—439、438頁。

⑫ G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bdn* (Frankfurt, 1986), XII, 147.

個在他看來“一半仍停留在蒙古傳統中”的古老帝國的現狀並不瞭解。<sup>①</sup>他將這個陌生事物用自己對歐洲啓蒙的時代概念和進化概念的認識來衡量。從這個視角來看，就連備受赫爾德尊崇的孔子（前551—前479）的道德哲學也顯得可疑，有阻礙“精神的自由進步”之嫌。<sup>②</sup>無論如何，赫爾德總結道，“這個國家還是享有盛名的：勤勞，感覺敏銳，在成千上萬的器物上展現出精美的藝術性”<sup>③</sup>。最後，他同康德一樣，認為中國人有權拒絕歐洲商人和傳教士的進入，可是卻用一個類似於“文明衝突”<sup>④</sup>的奇特例子結束了這一節：中國人輕視歐洲商人，視為沒有祖國的闖入者；雖然收取了他們的銀子，卻給予他們“百萬磅使人衰弱的茶葉來使歐洲墮落”。<sup>⑤</sup>

《人類歷史哲學的理念》的第十一章以一則總結結束。在這個總結中，歷史哲學家赫爾德再次以論題的形式闡述了自己對亞洲國家的設想：歷史成為紀年、起源和進化啓蒙的標記；啓蒙需要學說和教育，卻要視國家、個體而異，因此不可以用一般的進步意識形態刻板地衡量亞洲國家，特別是中國。赫爾德理解了自給自足、安於自身的亞洲，將向外擴張的歐洲貿易和經濟策略批判為殖民的、帝國主義的策略；<sup>⑥</sup>所有的文化差異都是由遺傳決定的，是大自然取之不竭的生產和組織力的結果，這力量決定“人們在地球各處做什麼、喜歡什麼”。<sup>⑦</sup>

總之，中國部分在《人類歷史哲學的理念》中的地位顯得突出。對赫爾德這位18世紀的歐洲人而言，中華文化極端陌生和古老，雖然書中一些觀點在後人看來有這樣或那樣的問題，但還是顯示了赫爾德出色的“移情”能力。在書中，讀者處處能感受到他努力在憑藉二手資料的基礎上，將與自身文化體系格格不入的事物吸收進自己關於個體和群體起源的理論中。從這個意義上說，書中中國部分也就成為文化交流的有力證明！

### 三、在雜誌《阿德刺斯忒亞》中對試圖將中國基督教化的批評

在去世前不久，赫爾德還在雜誌《阿德刺斯忒亞》（*Adrastea*）這樣一個更大的語境中寫到了中國。赫爾德將“阿德刺斯忒亞”（*Ἀδραστεια*，古希臘神話中命運女神涅墨西斯的別名）理解為“尺度和克制的女神”<sup>⑧</sup>。在《阿德刺斯忒亞》第七輯中，赫爾德研究了基督教傳教這一起源於歐洲、蔓延全世界的精神運動的一個核心、有爭議的方面。他又將目光投向中國，讀者原以為他會傾向於對中國予以批評，可是赫爾德卻讓他們失望了。其實，在《阿德刺斯忒亞》第三輯中，赫爾德已經十分直接地證明，這個自稱“世界中心”的國家具有“可愛、高貴的自滿”<sup>⑨</sup>！那麼，赫爾德這位新教的神學家會不會因為職務<sup>⑩</sup>和宗教信仰對基督教的傳教事業做出積極評價呢？

在試圖將中國基督教化的努力中，基督教傳教士起到了核心作用。1534—1540年，在反宗教改革運動中成立的耶穌會，他們在中國的傳教活動可以追溯到1563年。這個組織在18世紀由於從事政治顛覆活動被歐洲許多國家明令禁止，1773年被教皇克雷芒十四世（Papa Clemens XIV, 1769—1774年在位）廢除。<sup>⑪</sup>然而，赫爾德讚賞這些來自德國、意大利，特別是法國的基督徒們善於處世、具有“政治敏感性”。這些基督徒在中國被視為“博學的官員”<sup>⑫</sup>，促進了東西方的深度知識交流。通過這種獨特的文化交流，萊布尼茨和伍爾夫

①②③⑤⑦ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第440、441、441、442、464頁。

④ Samuel Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, 1996) .

⑥ “我們歐洲人做商人或強盜，在全世界到處遊蕩！”（《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第6卷，第462頁）

⑧ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第4卷，第564頁。

⑨⑫ 博拉赫爾（Martin Bollacher）編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第10卷，第204、582頁。

⑩ 赫爾德時任教會總監、首席牧師、宮廷牧師及掌管教育和宗教事務的總監察，從而總管薩克森—魏瑪的宗教和教育事務。

⑪ 耶穌會的解散被當做“啓蒙運動的勝利而慶祝”。參見凱利（J. N. D. Kelly, 1909—1997）：*Reclams Lexikon der Päpste* (Stuttgart, 1988), 318.



等哲學家受到鼓舞，開展了對中國的進一步研究。<sup>①</sup>赫爾德用條件句委婉地表達，如果這些耶穌會士真的是爲了民族的開化和真正的人性而努力，那麼，他們纔有權將象徵“皇帝恩典”<sup>②</sup>的天鵝圖案佩戴在胸前。

可是，爲什麼耶穌會士做出那麼多努力，卻還是未能將中國基督教化呢？赫爾德認爲，傳教不成功是因爲教會內部吹毛求疵、教條主義的“禮儀”<sup>③</sup>之爭所導致。赫爾德對那位努力使基督的戒律盡可能適應中國傳統思想即孔子崇拜和先人崇拜的耶穌會士利瑪竇<sup>④</sup>（所謂的“華化”）持讚賞的態度，然而，在所謂“禮儀之爭”中獲勝的卻是華化的反對者。赫爾德斥責道，這件事被羅馬教廷“處理得很不中國”<sup>⑤</sup>，基督教的教義手冊硬是被不合時宜地引用到另一種完全不同的文化中。最後，清朝的乾隆皇帝（1735—1795年在位）通過嚴厲限制宗教自由和國家控制終止了此事，皇帝專制戰勝了教會專制。對赫爾德而言，傳教失敗是必然的，天主教會畢竟是“通過無理要求和騷亂對帝國表現得如此敵對……”那些皈依基督教、在自己國家受迫害的官員到底爲什麼受苦呢？祇爲了“陌生的話語和風俗習慣”！<sup>⑥</sup>

在《阿德刺斯忒亞》刊載的文章中，赫爾德仍然堅持了自己生物起源論的、個體化的思維方法。赫爾德清楚地認識到，在傳教問題上，“華化”也是有限度的。而要在中國扎根，基督教的教義手冊必須要是適應中國人的“聖經”<sup>⑦</sup>。這樣實用主義的調整，必然會以犧牲基督教教義爲代價。可能就是出於這個原因，教廷最終制止了耶穌會的華化策略。因此，赫爾德以歷史哲學家而非神學家的身份，又重申了自己關於國家文化的多樣性和獨特性的信條：因爲“中國人是完全的中國人，也許千萬年之後依然如此”<sup>⑧</sup>。

由於《阿德刺斯忒亞》是一本刊載散文、詩歌、論文、評論的雜誌，依照雜誌結構，赫爾德還爲中國章節補充了中國的或與中國有關的文獻，這些文獻主要是來自法語資料。孟德斯鳩的開創性著作《論法的精神》的德譯本中有一小段強調了基督教與深受專制精神影響的中國人心態之間不可調和的矛盾，這很符合赫爾德的觀點；赫爾德還從法文本及其他資料中翻譯了幾則中國教育故事<sup>⑨</sup>，冠以標題“時代楷模”；而他的自身立場則主要典型地體現在對據傳爲孔子後裔子思（前483—前402）所著的《中庸》一書的摘錄中。赫爾德結合了自己的人性思想和孔子的倫理學思想，將書名翻譯爲“公平中心的書”。理性的自然，智慧教育，氣候對民族構成的作用，以人類爲核心的世界圖景——這些基本原則，將孔子與赫爾德的人性哲學聯繫到了一起。<sup>⑩</sup>就這裏所說的核心、標準的倫理學而言，自身和陌生之間的文化障礙不復存在；所以，赫爾德認爲，《中庸》一書是“一部中國的《阿德刺斯忒亞》”<sup>⑪</sup>。這可以說是一位西方思想家對一位中國思想家的最高讚美！

[ 編者註：該文根據作者在華東師範大學所作的學術演講整理而成，由范勁教授整理、同濟大學外國語學院馬媛博士翻譯，發表時有刪改。 ]

① J. N. D. Kelly: *Reclams Lexikon der Päpste*, 5.

②③⑤⑥⑦⑧⑩ 博拉赫爾 (Martin Bollacher) 編：《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第10卷，第582、578、579、580、579、580、582頁。

④ 利瑪竇 (1552—1610)，1583年(明神宗萬曆十一年)來中國傳教，1610年逝世於北京，掌握中文並出版了多部神學、天文和數學題材的中文書籍。但是，對於利瑪竇將中國的“天”化爲基督教的“天主”，赫爾德持批評態度，認爲這是對中國語言習慣的侵犯(《赫爾德：人類的歷史哲學思想》，第10卷，第578頁)。

⑨ 第三則和第五則故事是根據記憶整理的(Ulrich Faust: *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*. Münster, 1977, 185f)。赫爾德在《阿德刺斯忒亞》第八輯中繼續刊登了“時代楷模”。

⑩ 施杜里希 (H. J. Störig, 1915—2012) 也強調了“孔子思想的‘人性’特點”。參見 Hans Joachim Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (Stuttgart, 1958), 68。