

【综论】

“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生

张汝伦

【摘要】“轴心时代”本身是一个西方思想家的理论假设,而非事实性概念,用来说明公元前6~4世纪时希腊文化的某些特征在东方文化中也同步发生,以证明人类文明具有共同的特征。这个概念本身的西方中心论倾向及其内在的种种其他问题,在最近几十年已经有不少西方学者指出。然而,许多华人学者却依然将其作为一个事实性概念来论述中国哲学的诞生,不免是“削”中国本土思想之“足”,以“适”他们理解的西学之“履”。本文在梳理此一概念的来龙去脉及其种种问题的基础上,以余英时近年的有关论述为例,来阐明上述观点。

【关键词】轴心时代;西方中心论;哲学;超越;大全

【作者简介】张汝伦,复旦大学哲学学院。

【原文出处】《哲学动态》(京),2017.5.5~14

一

虽然“轴心时代”的概念是雅斯贝尔斯在其《历史的起源与目标》中提出的,但相关的思想(即在公元前8世纪到公元前2世纪这段时间里,在欧亚大陆几个主要的文明中心,平行地发生了剧烈的思想和文化变革)可以追溯到18世纪。启蒙时代法国伊朗学家安格提勒-杜佩隆(Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, 1731~1805)早在1771年就看到,在琐罗亚斯德、孔子、老子、佛陀、以色列的先知和希腊哲学家之间存在共时性,这个时代的普遍特征是:人类的一次大革命。^①而雅斯贝尔斯在自己的著作中则提到拉索尔克斯和维克多·冯·施特劳斯(二人都是19世纪的德国学者),说他们作为他的先驱已经讨论了“轴心时代”的一些事实。^②雅斯贝尔斯还提到阿尔弗雷德·韦伯,后者“证明在欧亚大陆存在着真正的一致性”。其实,韦伯并未将欧亚大陆看作一个板块,他注意的是不同的文化区。^③韦伯在他的《作为文化社会学的文化史》一书“导论”中写道:

“公元前9世纪到公元前6世纪,当时世界上三个文化区已经成型,令人惊异,即亚洲西南

部—希腊文化、印度文化和中国文化。它们彼此各自独立地开始从宗教和哲学的角度全面探求解释人类命运的关键,并对此提出问题、寻求答案。自犹太教的先知们、琐罗亚斯德、希腊诸多哲学家、释迦牟尼、老子和孔子以来,三个文化区又一次处在一个世界性的时代,对世界进行宗教性的和哲学性的解释。这些解释和观点经过深化、改造、综合、更新,或者经过相互作用后而改变和革新,构成了世界性的宗教信仰和对人类的哲学性解释。自此时代末期,即自16世纪始,便不再有根本性的新内容能够进行补充。”^④

从上述引文可以看到,韦伯把世界高阶文化(Hochkulturen)的发展分为两个阶段,即公元前9世纪到公元前6世纪是一个阶段,此后是一个阶段。他在其书中相应地把高级文化再分为初级高阶文化和二级高阶文化。前者主要是对人类命运进行解释,后者是对世界进行解释。雅斯贝尔斯的“轴心时代”相当于韦伯的第二个阶段。然而,韦伯虽然在两个阶段都提到中国和印度,但他显然不认为中国文化和

印度文化属于二级文化或“轴心时代”，他在其书中是在“初级发达文化”的标题下来论述中国文化和印度文化的。

雅斯贝尔斯“轴心时代”的思想初看似乎与韦伯的论述颇为相似，实质却有大不同。^⑥与他的先驱相比，他对“轴心时代”的阐述不仅最为充分，而且也最具哲学意味。他是从历史哲学，而不是从历史学或历史社会学的角度来论述这个问题的。雅斯贝尔斯是这样描述所谓“轴心时代”的特点的：

“这个时代之新是，在所有这三个世界里，人意识到他自己整体的存在、他的自我和自身的边界。他经验到世界的可怕和自身的软弱无力。他提出根本性的问题。面对深渊，他要求解放和拯救。通过自觉承认他的局限，他给自己树立了最高目标。他在自我存在深处与超越的洞明中经验他的无条件性。”^⑦

“神话时代及其平静和不言而喻结束了。希腊、印度和中国的哲学家与佛陀，在其关键洞见上就像先知在其上帝思想上那样，是非神话的。理性与得到理性澄清的经验开始与神话作斗争（逻各斯反对神话）——进一步发展为了一神的超越性而反对不存在的魔鬼的斗争，——以及伦理反叛神祇不真实的形象的斗争，——以及伦理反叛神祇不真实的形象的斗争。神性通过宗教的伦理化得到提升。神话成了语言的材料，它用它来表达与其最初意义完全不同的东西，神话变成了比喻。神话在整个被毁灭之际被以新的方式创造，在此转变过程中神话得到改造，并从一个新的深度得到理解。老的神话世界慢慢湮灭，但通过芸芸众生延续不断的信仰而仍然是整体的背景。”^⑧

“第一次有了哲学家。人敢于作为个人依靠自己。中国的隐士和云游思想家，印度的苦行者，希腊的哲学家和以色列的先知，不管他们彼此的信仰、内涵和内在气质迥然不同，但都是一路人。人能在精神上与整个世界形成对照（Mensch vetmochtees, sich der ganzen Welt innerlich gegenüberzustellen）。他在自身发现了能由此将自己提升到自己与世界之上的根源。他在思辨思想中上升到存在本身，存在被理解为

没有二分，主体与客体消弭，对立面归于同一。上升到极致处所经验到的是自己在存在中达到自我，或是一种神秘的统一，与神同一，或成为神的意志的工具。这种经验暧昧而容易引起误解地表达在客观化的思辨思想中。”^⑨

“人通过在存在的整体中意识到他自己而超出自己。”^⑩

对雅斯贝尔斯哲学稍有了解的人都能看出，他是用他生存哲学(Existenzphilosophie)的话语来描述“轴心时代”的特征的。“轴心时代”的特征是人自觉地从时间和宇宙论上反思他们自己之所在，试图借由这些反思的观点彰显自己的存在，在此意义上，“轴心时代”构成了历史的起源。这无疑是一个带有思辨哲学特点的思想。但“轴心时代”概念的提出，却是有明显的时代背景的，即纳粹德国的噩梦与两次世界大战造成的欧洲文明的崩溃。建立在传统欧洲人世界观基础上的世界历史的统一不复存在。^⑪雅斯贝尔斯早年即已看到现代世界中人自身的分裂。在他早期代表作《世界观的心理学》中，他描述了隐藏在各种世界观背后的种种灵魂冲动，它们一刻也不得安宁。他提出著名的“边界处境(Grenzsituation)”的概念来处理灵魂及其依靠的问题。当人使其现实存在(Dasein)不可避免的经验，如死、罪孽、痛苦等成为其处境的历史性时，他就陷入“边界处境”。他可以在世界观上掩盖这些经验，但这取决于在认识上越过这些边界，以把自己经验为与超越对立的生存(Existenz)，这样来克服怀疑主义和虚无主义。

在写《世界观的心理学》时，雅斯贝尔斯关心的主要是现代世界个人的生存；但《历史的起源与目标》关心的却是人类文明的命运。痛感于人类的分裂造成的不幸，包括两次世界大战这样的浩劫，雅斯贝尔斯希望通过证明“轴心时代”及其产生的普遍性真理来证明人类历史的根本统一。但是，这种想法隐含着—一个极成问题的预设，即多样性产生对立和分裂，只有普遍性(当然是多样性的统一)才是人类永久和平的保证。我们在讨论雅斯贝尔斯的“轴心时代”概念时，这个预设以及雅斯贝尔斯提出此概念的政治历史背景，是不能忽视的。

但当代讨论雅斯贝尔斯“轴心时代”之意义的学者,往往忽略他提出这个思想的时代背景和历史语境,而抽象地把“轴心时代”或“轴心突破”的要义概括为人类达到较高层面的反思性,更清楚地意识到自己的主动性、历史性和责任性。然而,正如有的学者指出的,这样的转变也可以在不同于原始“轴心时代”的语境和环境中发生。“轴心时代”的概念强调“轴心时代”才是历史的开始,很容易被进化论意义上的进步叙事所接受。^⑫

此外,虽然雅斯贝尔斯声称“轴心时代”作为一个事实情况是可以在经验上发现的^⑬,但根据我们现在已有的知识,他关于与“轴心时代”有关的一些经验陈述不再站得住脚。^⑭实际上“轴心时代”并非一个纯粹史学的概念,而是一个渗透着雅斯贝尔斯政治理想的历史哲学概念,因此,如果有谁把它当作一个像“中古时代”或“启蒙时代”这样的客观意指一个历史时期的历史概念来使用的话,其正当性是有问题的。正如史华慈后来所说的,“‘轴心时代’的观念”充其量“应该被当作一个启发性观念来对待”^⑮。

二

从雅斯贝尔斯提出“轴心时代”概念至今,已近七十年了。西方人对自己历史和历史观的反思,也有了很大发展,因而对雅斯贝尔斯本质上罔顾文化的多样性而求人类文化的统一性的“轴心时代”概念有所批判。人们发现,虽然雅斯贝尔斯拒绝“欧洲的傲慢”,但他还是用一个统一的理性尺度来评价所有的文化与社会。他认为,在“轴心时代”,各个文化达到了一个新的反思阶段。对人类状况(Conditio humana)的反思是“轴心时代”的根本标志。这种反思构成一切致力于克服文化和种族局限、以使地球成为人类共同家园的努力的基础。着眼于此一目标,雅斯贝尔斯将“轴心时代”反思的层面提升为一般性规范,所有文化都要根据这个规范来衡量。不符合这一规范的,就被当作前历史的文化而放在一边。^⑯如果“轴心时代的突破”意味着时代的断裂,那么以前思想与制度的传统的相关性就必然会被低估或忽视。在这样的“轴心突破”思想指导下的历史分析或文明分析,必然会更多地在意它们的分析对象是否

达致突破,而不会太在意个别传统的特殊性。今天人们对雅斯贝尔斯“轴心时代”概念的一个批评就是,它是建立在全面否定早期文明的历史性基础上的。^⑰但今天的人们已经不能接受这种通过牺牲多样性而得来的普遍性,不能接受那种没有多样传统的抽象的人类。

雅斯贝尔斯之后,沃格林(他曾师从雅斯贝尔斯和阿尔弗雷德·韦伯)和艾森斯塔特进一步发展了有关“轴心时代”的假设。与雅斯贝尔斯相比,他们的理论更为系统,也更顾及历史记载和细节。但二人的学术领域有所不同:沃格林是哲学家,他基本还是从历史哲学和政治哲学的角度讨论“轴心突破”;而艾森斯塔特则是一个历史社会学家,他从历史社会学的角度重构了“轴心时代”的概念,用来进行比较文明史和比较世界史的研究,且产生了巨大的影响。“轴心时代”的概念正是由于他的工作而产生了广泛的影响。尤其值得注意的是,雅斯贝尔斯的“轴心时代”假设多少还有西方中心论的痕迹;而艾森斯塔特却是要用“轴心时代”的概念来批判主流的现代化理论,论证他的多元现代性构想。^⑱

艾森斯塔特在其早期著作《帝国的政治体制》中对历史上的各个帝国进行了比较研究。他指出,各个帝国的权力有不同文化架构,这些文化架构有各自的逻辑和历史动力。他在出版于1978年的名著《革命与社会转型:一个文明的比较研究》^⑲中提出,现代转型实际依赖传统资源,革命意识形态直接或间接地植根于轴心传统之中。以此为起点,他开始研究更为普遍的文明遗产与多元的现代性模式之间的关系。

艾森斯塔特对“轴心突破”的理解与雅斯贝尔斯的理解有明显的不同,他是从社会秩序的维持与转变的动力之间的互动关系来理解“轴心突破”的。在他看来,“轴心突破”是“超越秩序与世俗秩序之间基本紧张的出现、观念化和制度化”^⑳。对于人类历史经验来说,秩序(而不是反思)才是最要紧的。超越秩序和世俗秩序只是秩序的两个维度或两个层面,并不相当于彼岸世界和此岸世界的区分。向某种超越的突破不一定意味着世界观的完全改变,它也可以发生在社会的某个特殊维度。^㉑

无论是艾森斯塔特还是雅斯贝尔斯,他们各自的“轴心时代”的概念无论多么不同,都只是理论假设,而不是事实性的概念;并且,他们的假设都是以希腊和犹太文明为轴心标准,艾森斯塔特的“超越秩序与世俗秩序的区分”也是与这个背景相关才得以提出的,不能不证自明地用于其他文明的语境。“轴心时代”以这两种文明的现象为基础划线,是很成问题的。德国的埃及学者扬·阿斯曼就提出,如果我们承认类似“轴心时代”的那些新观念在较早和较晚的时代发生,那么“轴心时代”那种“神秘的共时性”就消失了。“轴心时代”可以在阿肯那吞(埃及第18王朝的法老)开始,在穆罕默德结束。^②“‘轴心’的概念在今天已获得西方学术界的普遍接受”^③的说法,恐怕西方学者不会“普遍接受”^④。

此外,使用“轴心时代”概念还有一个区分地位的问题,即“轴心时代”究竟是指一个有明确划分的编年史边界的历史时期和一组确定特征,还是指一种文明类型,这种文明类型可以在不同的历史条件下出现?换言之,轴心文明是一个形态范畴,可用于无限历史领域,不一定特指“轴心时代”的文明。至少在艾森斯塔特那里有这种可能性。

然而,在许多华人学者那里,“轴心时代”却几乎成了一个事实性、而不是解释性的概念。“轴心时代”好像和新石器时代一样,是一个人类文明普遍客观存在的时代。一些华人学者在讨论中国哲学的起源时,正是这样来使用这一概念的,例如余英时在几年前出版的著作《论天人之际》中就是这么做的。虽然他承认“轴心”说是“历史假设”^⑤,但仍坚持认为中国也有“轴心突破”或“哲学突破”,他要“从轴心突破的特殊角度探讨中国古代系统思想史(即先秦诸子)的起源”^⑥。

当然,虽然余英时在谈论“轴心文明”时也提到了艾森斯塔特^⑦,甚至还有闻一多^⑧,但实际上他有关“轴心突破”的思想应该直接来自史华慈,而不是雅斯贝尔斯或艾森斯塔特。1978年,美国学术杂志Daedalus出版了一期讨论雅斯贝尔斯“轴心时代”的专号,题为“智慧、启示和怀疑:透视公元前1000年”(1975年春季号)。在此之前,史华慈就向Daedalus的编委们建议,是否专门出一期杂志来讨论雅斯贝

尔斯的“轴心时代”思想。为此, Daedalus先后召开了两次会议(1972年在罗马,次年在威尼斯),在这两次会议基础上,出版了这期专号。史华慈在这期专号上发表了《超越的时代》和《古代中国的超越》两篇文章。

史华慈并不反对“轴心突破”的说法,但他宁可用“超越的时代”来替换“轴心时代”,这当然不是简单的名称替换,而是反映了他对雅斯贝尔斯所说的那个“轴心时代”(公元前七八百年)的理解。与雅斯贝尔斯相比,史华慈更注重各文明之间的差异。“但是,在所有这些‘轴心’运动中有某种共同的基础性冲动的话,可把它称为超越的倾向(the strain toward transcendence)。”^⑨这就是他宁可把“轴心时代”称为“超越的时代”的理由。

史华慈说,他是在比较接近“超越(transcendence)”这个词的词源学意义上使用它的,即“超越”是一种“退后(standing back)”和“看出去(looking beyond)”,是“一种对现实的批判与反思的质疑,以及对彼岸世界(what lies beyond)的一种新的看法”^⑩。史华慈对“超越”的这个定义十分精练。在史华慈这里,“超越”并没有特殊的宗教意义,它只是指较一般意义的脱离和超出现存的界限,看到“另一个世界是可能的”;它是质疑和超出自己的现实状况,从而开启了充分认识他者的可能性^⑪。

查尔斯·泰勒后来对“超越”有更为系统的解释。他认为“超越”基本有以下六种含义。

(1)它指超出(going beyond)人类世界或宇宙,或处于人类世界或宇宙的那一边。

(2)它发现或发明某种行动立场,使得可以批判或谴责宇宙或社会现存的秩序。这种含义可以与(1)联系在一起,即指超出宇宙或在宇宙彼岸存在一个可以产生新的使批判得以可能的场所。

(3)它产生了二级思维(second-order thinking),我们用它来批判地考察我们用以描述或在世界中行动的那些原则本身。

(4)超越的存在或批判的原则可看作不仅与我们的社会相关,而且与全人类相关。

(5)它指上述这些产生一种新的个人哲学或宗教使命的观念。

(6)原来信仰神灵只是为了人的利好,但神灵不一定确切地站在人类善这一边,现在有了一种更高级、更完全的人类善(good)的观念,一种完整的德性观念,一种甚至超越人类兴旺发达的救赎观念;与此同时,根据这个观点,那些神明必定站在人类善这一边。^⑩

由此可见,泰勒对“超越”的详细分殊也不外是一种“退后(standing back)”和“看出去(looking beyond)”:定义(1)、(5)、(6)与 looking beyond 有关,而定义(2)、(3)、(4)则与 standing back 有关。

史华慈认为,孔子在内部寻求“仁”的根源,在外面寻求规范秩序;《老子》努力追求无名之道,就象征着这种“超越”。史华慈用“超越的时代”来代替“轴心时代”,可能是由于他认为“轴心时代”概念很难体现思想的延续。“超越的时代”虽然也是突破,但却并非是与之前的传统断裂。他明确指出:“在中国和印度,超越的运动是在多少统一的文化架构中发生的。”^⑪在《诗经》和《尚书》中已经有超越的因素了。^⑫孔子所做的是把他自己的某些观念带进对“道”的理解中,这就是关注道德—精神生活在方面的主体性。也就是说,人具有能培养他们内在的道德成长的能力,能达到内在的道德完满,这种道德完满就叫作“仁”。归根结底,社会的道德根源是人的主体。史华慈把这种转向伦理的内在根源叫作“内向超越(transcendence inward)”。他认为正是在这一点上,孔子堪比苏格拉底。^⑬

然而,就像苏格拉底从未否定过非人的神一样,孔子也从未否认人之外超越的“天”。“天”不仅是自然与社会的内在之道,而且也是一种超越的自觉意志。孔子讲的“道”不仅是社会与宇宙的客观结构,也是仁人的“内在之道”。另外,就“超越”而言,道家哲学远比儒家激进。“道可道,非常道”,意味着“道”的终极本质是不可描状、不可言喻的“绝对”,是人类语言范畴无法接近的。如果说道家哲学也是“突破”的话,那么它是“突破”了神秘主义。^⑭按照史华慈的上述解释,孔子的“突破”是“内向超越”,即要在自身内在找到道德的根源;而道教的“突破”是“向外超越”,它是要超越至一个自身之外的“道”。也就是说,中国先秦时代的“超越”有两个相反的方向,孔子

向内,道家向外。

可是,在余英时看来,道家的“突破”“仍然不曾跳出中国‘内向超越(inward transcendence)’的格局”^⑮。这种理解并不奇怪,余英时实际上正是把中国的“哲学突破”或“轴心突破”具体理解成为“内向超越”或“超越突破”。^⑯他在《论天人之际》中承认,他是“以西方的‘超越’为参照系……提出‘内向超越’作为中国特性的一个基本概况”^⑰。然而,对西方思想文化略知一二的人都知道,“超越”是一个极其西方的概念之一,它建立在西方根深蒂固的二元论(二元对分)基础之上,即现象与本体、人与上帝、创造与被创造者、内在与外在、真理和意见、意识与世界、肉体与灵魂、此世与彼世、理想和现实,等等。^⑱而中国思想恰恰没有如此截然对立的二分。不要说中国人,即便是西方学者也看得十分清晰:“中国文化作为整体没有被这些不可调和的对立撕裂……我要说,中国人的宗教和哲学思维是‘生态学的’,那就是说,他们把一切视为一个单一的互动系统的形成部分,在此单一系统中,一个终极自然不可能有内在裂痕,在此系统中,每一部分都在某种程度上影响每一个别部分。”^⑲由此可见,伊懋可(Mark Elvin)对中国是否有“超越突破”亦深表怀疑。^⑳我们同样也有理由问:把这样一个极具西方文化特殊性的概念作为普遍性概念来指认中国文化的“特性”,难道真的毫无问题吗?

余英时是通过讨论中国传统的天人关系来证明中国存在“超越形态”的。他根据西方的“超越”概念,判断在中国古代思想中,“天、人”二字经常分别意指超越领域和现实领域,如果借用柏拉图思想或佛教的概念,那便是‘彼世(the other world)’和‘此世(this world)’^㉑。他甚至把魏晋时期的“自然”与“名教”概念都看成是“以其他的语言化妆出现”的超越世界与现实世界^㉒。

然而,如果以超越世界的出现,以及超越领域和现实领域的区分而言“突破”^㉓,那么早在殷周时代,这种区分就已经出现了。“绝地天通”再清楚不过地表明,在春秋时代的人(楚国大夫观射父)看来,超越世界的出现和超越领域与现实领域的区分实际上很早便已发生。根据日本学者池田末利的研究,卜辞

中的“天”就已经是“人格性的主宰神,其最终是宗教性的存在者。……再有,通过金文、《诗》、《书》所见到的帝和天,也基本上是和卜辞的帝同样的主宰神。不过,说是宇宙和人事的绝对的支配者,同时又必定是宇宙和人事的秩序的维持者。不,还应该是秩序本身的创造者”^④。许倬云也根据商代“帝”的概念和随着周克殷出现的“天命”概念,判断雅斯贝尔斯讲的那种“突破(Jasperian breakthrough)”最早发生在殷周时期,远早于儒家思想的形成。^⑤

余英时更多是在史华慈所言的超越意义上来使用“超越”一词的,即“超越”主要是指对现实世界有一种批判性、反思性的质疑,且对于彼岸世界(what lies beyond,余英时译为“超乎现实世界以上的领域”)有一种新的看法。他论证儒家、墨家、道家的“突破”的主要论据就是他们都对礼乐传统存有不满和批评,乃至否定(道家)。然而,他又认为:“孔子时代中国哲学突破的一个主要面向,那就是现实世界与超越世界之间的关系在概念上的不断变迁和流动。”^⑥可是,自从现实世界和超越世界有了区分之后,这两者的关系就一直在不断变迁和流动。余英时在这里显然要说的是孔子时代达到的“内向超越”。

如此而言,“内向超越”就是中国哲学突破的一个主要标志。但问题是:“突破”是否就是“开始”?我们在此关心的不是“突破”,而是“开始”。余英时认为,“轴心突破的一个重要前提便是‘初次有了哲学家’”^⑦;“这是中国轴心突破的展现,也是中国哲学性思维的全面而有系统的发端”^⑧。这个说法能否成立,牵涉到对“哲学思维”本身的理解问题。

三

在西方,哲学以“存在”作为自己根本的研究对象和思维目标,这一点至今未有太大争议。何为“存在”?根据雅斯贝尔斯的说法:“这个存在,我们称之为无所不包者,或大全(die Umgreifende)。”^⑨“对从前的存在论来说,万物都只是那些被思维的东西;对哲学来说,万物同时又都被大全所渗透,或者说,万物有就像没有了一样。存在论之说明存在,是把它论述存在时所设想的存在还原到一个最初的存在;哲学活动则先对大全作一种说明,凡以后在论述存在

时可能谈到的都以这个大全为根据和本原。”^⑩“大全”就是无所不包、绝对整全的意思。雅斯贝尔斯的这个思想并非独创。从古至今,哲学之所以不同于一切科学,就在于它以绝对的整全为目标。朱熹在论述人与其他生物的根本区别时,也正是以此为根据:“虽鸟兽草木之生,仅得形气之偏,而不能有以通贯乎全体。”^⑪作为人之为人的根本标志的哲学,就是要“通贯乎全体”,即“大全”。

“大全”概念在西方可以上溯到古希腊哲学的periechon(无所不包)概念。阿那克西曼德就用apeiron(无限)这个词来表示绝对的“整全”;泰勒斯之所以用一句“水是万物的本原”就牢牢奠定了自己作为(西方)哲学之父的地位,就是因为这句话标志着人类开始以“整全”的眼光来思考宇宙万物,或者说,把宇宙万物作为一个“整全”来把握。这是非常关键的一步。它需要先“退出来(standing back)”,即超脱日常万事万物,与之拉开距离,从而能有一个“大全”的概念,能从“整全”或“大全”上去把握世界和理解世界。在日常生活中,人们面对和思考的都是当前的特殊事物,不可能去思考作为整体的存在或“大全”。原始民族往往在一天不同时段给予同一种动物或植物以不同名称,就是因为他们完全被事物的特殊性所吸引,而不能从整体上(首先是类)把握事物。他们充其量只能把握个别事物的真理。

一般而言,具体特殊事物的真理会随着具体处境与情况的改变而改变,但宇宙万有的全体,即“大全”,以及“大全”的真理或全体的真理却是永恒的。这个真理在哲学家看来并不玄奥,它是关于“什么是”或“什么不是(非)”的标准问题;离开了这个标准,我们的一切行为、世上的一切事物,都无法进行界定。西方哲学传统之所以认为哲学主要就是研究这个有关“是与不是”问题的存在论,其原因即在于此。事物有生灭变化,人们对事物也有不同的看法;然而,无论是事物本身还是我们对事物的看法都有一个前提,即它们必须“是”,也就是它们必须有意义;而它们的意义不可能是孤立的,只是在一个“大全”或“全体”中才有意义。比方说,春、夏、秋、冬四时只有作为一个季节才有意义,才“是”。但什么叫

“季节”？若不将其放在更大的宇宙运行的秩序中也是没有意义的，只是一个空词。用雅斯贝尔斯的话说，“大全”是“那样一种东西，它自身并不显现，而一切别的东西都在它的里面对我们显现出来。它同时又是那样一种东西，由于它，一切事物不仅成为它们各自直接显现的那个样子，而且还继续是透明的”^⑤。

我们日常在与世界上的事物打交道时，总会发现，我们已经处于一个大的语境中，它决定着我们与这些事物可能的关系方式。我们总是已经知道意义和目的，在我们研究世界的种种关系时，总是受先前已接受的观念的引导，靠着它们我们才能确定可能遇到的种种可能性。连续性和整体性就是这样的观念。我们寻求连续和整体不是经验的结果，因为经验本身只有在连续和整体的意义上才有可能。然而，如果我们试图从理论上获得所有可得到的经验的一幅统一的画面时，我们会发现，依靠现有的各自特殊知识我们仍然做不到。相反，新的经验在任何时候都能证明理论是不完全的，因为作为我们探究之前提和经验可能性之条件的连续性和整体性，是永远无法在日常经验中出现的。如果我们把可能经验的全体叫“世界”，那么很显然，这个世界不可能是经验的对象，因而也不是我们科学研究的对象。它是主客体的统一，是我们经验的统一，因为我们自己也包括在这个世界之中。这个世界，就是“大全”。

这并不意味着“大全”排斥知识，“因为我们可能取得的知识决不因我们体会了大全而被取消，相反，这种知识由于被相对化了就能被我们从一种新的深度出发来把握；因为它这个无边无际的认识活动此时被我放进了这样的空间，这个空间虽不能被认知，却显现为一种好像在透视着一切被认知的存在的东西”^⑥。哲学之所以是人类自由的产物，是自由的标志，因为它是一种超越，即超越我们的实存，而跃向我们的可能性。“超越对于我们来说就是对一切实存的突破。”^⑦即超越我们的日常存在，而去思考和把握“大全”，或者自觉地把自已置于“大全”中来思考。这时哲学就产生了，这才是起始意义上的哲学的“突破”。

“超越”不但意味着空间的超越，也意味着时间的超越。雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》中就表达了这样的思想。历史的事实是时间性的，但历史的意义和目的是永恒的。所以历史的实际领域一再被超越，历史要求被克服，因为历史的起源和目标本身并不属于历史。正是从历史中产生了超越历史、克服历史、进入“大全”的要求。纯粹历史知识是不能令人满意的，它决不是目的，历史要求被克服。历史本身被一个更为广阔的视域所包容，在此视域中，一切暂时的东西都在“绝对”中尽善尽美。^⑧

对于“大全”的上述意义，中国古人也早有深刻的认识。中国人把西人所谓“大全”称为“道术”。^⑨《庄子·天下》篇开门见山直指事物本质发问：“古之所谓道术者，果恶乎在？”答曰：“无乎不在。”“无乎不在”者，“大全”也。又问：“神何由降？明何由出？”答曰：“圣有所生，王有所成，皆原于一”。毫无疑问，这个“一”仍是那个超越涵盖内(圣)外(王)的“大全”，中国人称之为“道”。《天下》篇认为，古人与今人相比，恰恰在于“其备乎”，即以“大全”之“道”为宗。故能“配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在”。而乱世的一个明显标志就是“大全”被一偏之见、一得之察所替代：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，闾而不明，鬱而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。”《天下》篇的作者因而悲叹：“悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”

任何不怀偏见的人都会看到，《庄子·天下》篇是主张道术之整全而反对“道术为天下裂”的。然而，在余英时那里却恰恰相反，他认为庄子恰恰是主张“道术裂”的，原因在于，“‘breakthrough’和‘裂’好像是天造地设的两个相对应的字”^⑩。他想要证明的是：“中国古代的‘道术为天下裂’和西方现代的‘轴心突破’是两个异名同实的概念，在比较思想史或哲

学史的研究上恰好可以交互阐释。”^⑥他并因此断定：“庄子不但是中国轴心时代的开创者之一，参与了那场提升精神的大跃动，而且当时便抓住了轴心突破的历史意义。”^⑦

无须说，这是余英时的过度诠释。《庄子》和雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》的问题语境完全不同，庄子根本反对“道术为天下裂”，《庄子·应帝王》篇中“中央之帝被日凿一窍，七日而死”的寓言更是表明：对庄子来说，“道术为天下裂”的后果就是道术的“死亡”，就是天下无道。而雅斯贝尔斯则把“轴心突破”视为人类历史的开始，这在前文已述不再赘言。这里想要强调的是，雅斯贝尔斯讲的“轴心突破”恰巧不是个体与整全或“大全”的分裂，而是相反。“轴心突破”的根本标志是人意识到了“大全”，能在“大全”（即作为整体的存在，但人通过思辨思想把它理解为内在于自身）中超越自己：“人在自身中发现本原，由此本原而超出自己和世界。”^⑧“突破”是“在思辨思想中上升到存在本身，存在被理解为没有二分，主体与客体消弭，对立面归于同一。上升到极致处所经验到的是自己在存在中达到自我，或是一种神秘的统一，与神同一，或成为神的意志的工具。”^⑨这有点像《庄子·齐物论》篇中“万物与我为一”的境界。

即便如此，也不能说庄子是中国“轴心时代”的开创者，因为“万物为一”的思想早在“轴心突破”的概念提出之前在中国即已有之，又何必要用“轴心突破”来为它正名呢？如果以“大全”（中国的叫法是“道”或“天地之道”）作为哲学的开端，那么中国哲学显然不是始于孔、孟、老、庄。由于原始资料的欠缺，我们很难有太多的证据来证明哲学在中国究竟出现于何时。但可以肯定的是，古代思想家对上古时代思想状况的许多论述未必出于纯粹的伪造和虚构。“况复有书而不传，既传而不久。……生古人之后，而欲识其姓氏于千万一二之遗，而歌哭无闻，尽湮灭而不可知矣。”^⑩按照现在我们掌握的情况，“秦火无论矣……刘略所存，大凡三万三千九十卷，中更王莽、董卓之变，两京文物，扫地皆尽。魏氏代汉，始分四部，迨晋惠怀，靡有遗者。自是以降，丧乱相承，前之所传，后者不闻，昔之所称，今者无述。以《汉书·

艺文志》论次之书，求之《隋书·经籍志》，而十无三四矣。《隋书·经籍志》论次之书，求之《唐书·艺文志》，而十无七八矣”^⑪。在此情况下，没有充分证据，肯定与否定前人说法的效力是同等的。但古人在论述古代思想状况时，未必没有任何根据，只是他们可能的证据今日已不可得；这几乎可以肯定，否则不会有那么多相近的说法。从现有流传下来的古代文献看，也许《尚书·洪范》和《周易》的确可以看作中国哲学的开始。^⑫

注释：

① 见 Jan Assmann, "Cultural Memory and the Myth of the Axial Age", *The Axial Age and Its Consequences*, Robert N. Bellah and Hans Joas(eds.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, P.369.

②③⑦⑧⑨⑩⑬⑭⑮⑯ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer Bücherei, 1959, S.21, S.28, S.15, S.15 ~ 16, S.16, S.16, S.14, S.22, S.22.

④ Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Metzropolis-Verlag, 1997. 中译本有阿尔弗雷德·韦伯：《文化社会学视域中的文化史》，姚燕译，上海人民出版社，2006。

⑤ 阿尔弗雷德·韦伯：《文化社会学视域中的文化史》，姚燕译，上海人民出版社，2006，第9~10页。

⑥ 尽管如此，有人认为，韦伯对雅斯贝尔斯的影响远比他承认的要大。见 Jan Assmann, "Cultural Memory and the Myth of the Axial Age", P.404, note 32.

⑦ 有关此一问题，可参看 Alfred Weber, *Farewell to European History*, R. F. C. Hull trans., Routledge, 1998. 雅斯贝尔斯1946年在日内瓦的一次国际会议上说：“欧洲的傲慢已经消失了，称西方历史就是世界史的这种自信消失了。” Cf. Aleida Assmann, "Einheit und Vielfalt in der Geschichte: Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu Betrachtet", S.335.

⑧ Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt and Sjörn Wittrock, "General Introduction", *Axial Civilizations and World History*, Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, and Björn Wittrock(eds.), Brill, 2005, PP.8 ~ 9.

⑨ Björn Wittrock, "The Meaning of the Axial Age", *Axial Civilizations and World History*, Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, and Björn Wittrock(eds.), Brill, 2005, P.65.

⑮⑲⑳㉑㉒Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence", *Daedalus*, Vol.104, No.2: *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.*, Spring, 1975, P.3, P.3, P.3, P.4.

⑰ Aleida Assmann, "Einheit und Vielfalt in der Geschichte: Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu Betrachtet", S.336 ~ 337.

⑱⑲Johann P. Arnason, "The Axial Age and Its Interpreters", *Axial Civilizations and World History*, P.27, P.39.

⑳ Cf. W. Knöbl, *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Velbrück Verla, 2001.

㉑ S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*, Free Press, 1978.

㉒ S. N. Eisenstadt, "The Axial Age Breakthroughs: Their Characteristics and Origins", *The Origin and Diversity of Axial Age Civilization*, S. N. Eisenstadt(eds.), State University of New York Press, 1986, P.1.

㉓ Cf. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Beck, 2000, S.290 ~ 292.

㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱余英时:《论天人之际》,中华书局,2014,第2页;第11页;第15页;第2页;第12页;第108页;第52页;第65页;第65页;第74页;第171页;第20页;第13页;第99页;第14页。

㉚ 罗伯特·贝拉和汉斯·姚阿斯在他们编的《轴心时代及其后果》一书的“导言”一开头就写道,“轴心时代”的概念只是被广泛接受,但不是被普遍接受,甚至这个术语对许多人来说都是不熟悉的(Cf. Robert Bellah & Hans Joas(eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, P.1)。瑞典学者韦特罗克(Wittrock)也在他稍早发表的论文《轴心时代的意义》中说,轴心时代的假设并未得到普遍赞同,在过去20年里它一直是激烈的学术争论的主题(Cf. Björn Wittrock, "The Meaning of the Axial Age", p.63)。澳大利亚学者阿纳森(Arnason)则说,雅斯贝尔斯的“轴心时代”的概念并未发展成一个研究纲领,直到20世纪70年代和80年代艾森斯塔特重新对“轴心时代”的思想加以表述,人们才开始系统进行“轴心时代”的比较历史研究(Cf. Johann P. Arnason, "Rehistoricizing the Axial Age", *The Axial Age and Its Consequences*, P.339)。

㉛ Cf. Heine Roetz, "A Challenge to Historism or an Explanatory Device of Civilization Analysis? With a look at the Normative Discourse in Axial Age China", *The Axial Age and Its Consequences*, P.251.

㉜ Cf. Charles Taylor, "What Was the Axial Revolution", *The Axial Age and Its Consequences*, PP.30 ~ 31.

㉝㉞㉟ Cf. Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China", *Daedalus*, Vol.104, No.2, P.57, pp.62 ~ 63, pp.64 ~ 65.

㊱ 他在《论天人之际》中说,虽然有许多方法可以描述轴心突破的特征,“但就本书的论旨而言,我想把它看作是中国第一次精神觉醒,其核心成就在于导致了一场极富原创性的‘超越’”(余英时:《论天人之际》,第77页)。这就是说,中国的轴心突破或哲学突破(他基本把两者视为一事)最主要的特征或标志就是超越的产生。

㊲ Cf. Ingolf U. Dalferth, "The Idea of Transcendence", *The Axial Age and its Consequences*, PP.146 ~ 188.

㊳ Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?", *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, p.326.

㊴ Cf. Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?", pp.325 ~ 359.

㊵ “轴心突破的一个最显著的标志是超越世界的出现。”余英时:《论天人之际》,第51页。

㊶ 池田末利:《“天道”与“天命”:理论论的发生》,见王中江主编《中国观念史》,中州古籍出版社,2005,第214 ~ 215页。

㊷ Cf. Cho-Yun Hsu, "Historical Conditions of the Emergence and Crystallization of the Confucian System", *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, P.306.

㊸㊹㊺㊻㊼雅斯贝斯:《生存哲学》,王玖兴译,上海译文出版社,1994,第16页;第20页(译文有改动);第16页(译文有改动);第22页;第76页。“雅斯贝斯”也译为“雅斯贝尔斯”。

㊽ 朱熹:《中庸或问》,见《朱子全书》第6册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002,第551页。

㊾ Cf. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, SS.335 ~ 340.

㊿ 陈黻宸有言:“欧西言哲学者,考其范围,实近吾国所谓道术”(陈德溥编:《陈黻宸集》上册,中华书局,1995,第415页),不为未见。

㊿ 陈德溥编:《陈黻宸集》上册,中华书局,1995,第423页;第423页。

㊿ 参见方东美:《原始儒家道家哲学》,生活·读书·新知三联书店,2012,第43页。这两部著作肯定都产生于孔子之前的殷周之际。《洪范》不用说,《易传》虽然有人认为是形成于战国时期(见朱伯崑主编:《周易通释》,昆仑出版社,2004,第1页),但孔子读的《易》未必纯粹是“经”而没有“传”。