
AXIAL AGE, CHINA AND THE MEANING OF TRANSCENDENCE

轴心时代、中国与超越的意义

Yves Vendé 温德

摘要

二战后卡尔·雅斯贝斯提出了“轴心时代”的概念，这一概念不仅在西方，而且在中国的思想史领域受到了各种评价。具体而言，这个概念能否可以应用到中国传统中？如果可以，它在中国文化中意味着什么？西方研究中国的专家对这些问题有不同的答案。

在雅斯贝斯的书被译成中文后，一些中国学者将“轴心时代”的概念融入到他们对中国古代的反思中。

“轴心时代”的概念之所以重要，是因为这一概念肯定了人类可以普遍实现超越。然而，由于这个概念是在西方背景下提出的，所以总是存在把外国的解释投射到中国传统上的风险。从中国的角度来看，提出这样一个带有普遍性的概念，必须结合中国传统的特殊性和中国学者对它的看法，对其进行重构。

雅斯贝斯的“轴心时代”

1949年，卡尔·雅斯贝斯出版了《历史的起源和目标》一书，并在书中阐述了他的“轴心时代”概念，他可能远远没有想到这一概念未来会产生多大影响，因为在60年代，这一概念在西方成为了被激烈讨论的话题。四十年后，当他的书被译成中文出版后（雅斯贝斯，1989），也引发了类似的激烈讨论。

但是，什么是“轴心时代”？为什么雅斯贝斯的“轴心时代”在中国受到重视？这是因为这一概念肯定了人类可以普遍实现超越。然而，由于这个概念是在西方背景下提出的，所以总是会有把外国的解释投射到中国传统上的风险。要将这一风险降到最低，需要考虑“轴心时代”的中国视角及其看法。

天人之间的媒介由“事神”的“巫”转变为精神性的“修身”：天人合一通过人的“心”来实现。

在《历史的起源和目标》的开篇，雅斯贝斯说：“应该是在公元前500年左右，或者从公元前800年至200年的发展中，形成了历史轴心的特征。……也就是我们今天所了解的人类的格局开始出现”（雅斯贝斯，1965：1）。雅斯贝斯将这一历史阶段定义为人类实现走出神话时代，进入超越时代。人类变成了今天我们所了解的人，雅斯贝斯认为，这意味着一种对经验进行反思的能力的出现。它涉及到宗教伦理的转变：

这种人性的根本转变可称为精神化。……理性和由理性界定的经验向神话发起挑战（理性反对神话）；并进一步发展成上帝的唯一超然存在和魔鬼的消亡，最后在伦理上颠覆了众神的形象。宗教伦理化了，神性的威严因此而增强。……哲学家出现了。

（雅斯贝斯，1965：3）

为了有力地支撑他的论点，雅斯贝斯给出了

来自希腊、犹太、印度和中国的相关例子。

在西方，尤其是在宗教研究领域，当研究人员试图建构对宗教历史的全球性或比较性的叙述时，经常会使用“轴心时代”的概念。罗伯特·贝拉的作品就是这种重构的一个很好的例子：

公元前第一个千年，理性文化出现在旧世界的几个地方，它对旧的叙述提出质疑，重新组织叙述方法和关照对象，摒弃旧的仪式和神话，创造出新的仪式和神话，并以伦理和精神普遍主义的名义，对所有旧的等级制度提出质疑。（Bellah, 2011: 19）

中国的“轴心时代”

在《历史的起源和目标》中，雅斯贝斯并没有对他的理论系统所包含的各个文化领域进行分析。在中国的例子中，他这样描述“轴心时代”：“孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家，都出现了。”（雅斯贝斯：1965：2）

中国的诸侯列国和城市在周朝软弱无力的帝国统治下，获得了独立自主的生活。政治进程包括诸侯列国通过征服其他小国而得到的扩张。（雅斯贝斯，1965：4）

因此，哲学和新的政治组织是关键。加上第三个特征，即一种对“自然”知识的新的思考方法，就构成中国“轴心时代”的全貌了。

然而，在雅斯贝斯的作品中，除了这两句话之外，并没有对中国的具体分析。虽然雅斯贝斯提到孔子和老子这样的例子，但大多数时候，他提到的是“中国和印度”，作为一种全球背景。

在贝拉或罗茨的作品中，对中国的描述更加深入。贝拉在描述中国的“轴心时代”时，坚持认为“前轴心文化”（商周时期）与“轴心时代”（春秋时期）之间的文字系统和文化符号具有连续性。孔子在谈到周朝过去理想的社会图景时，强调了将周朝与春秋时期的政治解体分隔开来的临界距离。随着传统礼制的崩坏，他希望能够重建秩序，

缓和宗系间的权力斗争（Bellah, 2011: 405）。孔子呼吁一种革新，即回归礼制的“精神”：“远离尘世，回归自我，最终回归（复礼）社会，或永远与社会决裂——这就是中国思想家对道德生活危机的回应模式。”（Roetz, 1993: 267）

在这一模式中，作为一名“士”和“君子”的含义发生了变化：高尚的品德是根据伦理重新定义的，而非礼制的家庭亲属关系（Bellah, 2011: 408）。当然，孔子本人既是“士”，也是“君子”，但他也是一个大师，热衷于培养学生的思想和精神以承担政治责任。孔子面临的挑战是使他的弟子在个人和社会伦理上都采取“仁”的态度。

但雅斯贝斯的理念是在二战后的德国发展起来的，是对源自古犹太和希腊文化的西方传统的一次重建。这一理念之所以重要，是因为它引发了人们批判性地思考成为完整的人意味着什么，对于这个问题，任何一种文化都无法给出明确的答案。

孔子提出的“仁”与“礼”之间的新平衡，对于新的伦理生活提出了统一的要求，贝拉认为这是一种深具宗教意味的伦理生活，他说：“有一个明确的宗教术语在《论语》中并不经常出现，但在某些关键时刻它是存在的，那就是‘天’。”（Bellah, 2011: 419）。

因此，对贝拉和罗茨来说，儒家思想具有普遍意义：“《论语》确实包含了一部分基于普世价值的伦理。……我所说的“普世”是一种对普遍性的渴望。儒家伦理旨在成为人类的伦理，而不是中国的伦理”（Bellah, 2011: 421）。“人的尊严、平等和自治的思想在中国的发展不亚于西方”（Roetz, 1993: 4）因此，罗茨认为，儒家思想与西方思想来源的区别不在于“拥有”或“没有”这些价值观，而在于它们的实施方式：

儒家思想对平等、自治、社会责任和相互尊重这些思想都有论及。此外，它还提出了“大同”世界的乌托邦，在“大同”世界里，这些想法可能都能成为现实。然而，这种可能性很难带来结构变革，而主要是为了使既有世界更加人性化，并防止对世俗义

务的必要履行沦为投机钻营和腐败。（Roetz, 1993: 279）

因此，贝拉和罗茨用“轴心时代”的概念来描述中国哲学传统的变化，特别是儒家思想的变化。一种新的伦理观点出现了，它既具有批判性，又是经过深思熟虑的。据贝拉说，在整个人类，以及在中国，这种观点具有很深的宗教意味。（Bellah, 2011: 476）罗茨更强调这一突破的哲学层面。对于马克斯·韦伯把中国传统描述为只是一种“世俗的超验主义”，即“救赎”只是政治层面的，没有先验维度，他俩都持否定态度（Bellah, 2011: 476; Roetz, 1993: 1）。

他们的研究还表明，在雅斯贝斯的书出版60多年后，“轴心时代”的概念经得起批评。但是，应当牢记的是，他们的思考是与一个关注其价值观普遍性的特定学术界有关的。西方人对其他文化的概念构建，总是具有将外国框架强加于中国传统的风险。这种风险解释了为什么罗杰·艾姆斯和大卫·霍尔等作者拒绝使用“轴心时代”这样的概念来描述中国传统：“如果比较哲学对于所谓的“轴心时代”的中国文化有什么可以说的，无外乎如此：“绝对性”、“超越性”和“主观性”的概念，其意义令人怀疑。（Ames & Hall, 1995: 11）。对艾姆斯和霍尔来说，西方和中国的传统是由不同的概念、问题和经典塑造而成的，因此，这些差异使得从一个到另一个的转换（翻译）任务变得非常具有挑战性。艾姆斯和霍尔认为，在西方文化中，顽固的超越虚妄仍是比较研究的障碍之一：

这些扭曲是由于没有充分注意到形成中西方文化环境的不同前提。这一失败本身是由与西方理性和“超越虚妄”相联系的普遍主义冲动所促成的。（Ames & Hall, 1995: 15）

在反思中国的“轴心时代”时，这种批评是不可忽视的。它提醒我们，假设中国文化有超越的概念——或者说，就此而言，没有这样的概念——就像外国人对另一种文化所作的任何假设一样，必须以不同的方式理解，这取决于评论家的视角。

中国学者对“轴心时代”的接受

有趣的是，在中国，这一概念也引起了大量的评论。余英时和陈来是两个接受的例子。80年代末，余英时已经在探索中国思想的“哲学突破”。然而，他只是在后来的一本书中，整合了贝拉和罗茨的重新阐释，对“轴心时代”概念进行了全面评估（余英时，2014）。余英时认同孔子、老子和诸子

来认为，儒学经历了伦理内化和合理化的漫长过程，这一过程最初是由实践理性驱动的（陈，1996：14）。

通过分析“天”、“天命”和“人”的意义演变，可以看出萨满教的氛围是如何转变到哲学层面的。例如，“天”并非承载着神论意义，而是一种道德责任。天人之间的媒介由“事神”的“巫”转变为精神性的“修身”：天人合一通过人的“心”来实现（余，2014：31）。这是一个连续的过程，因为所有儒家修身养性的元素都已经存在于原始的萨满教中。例如，萨满巫师们会练习规律的饮食或其他净化心灵的活动，以此把心祭献给神灵和祖先（心斋）。这一背景说明了为什么修身养性，正如《论语》中所体现的，成为了儒家思想的中心。

“轴心时代”的概念并不在于把文化的优越性归属于西方或任何其他文化，恰恰相反，它认识到在不同文化中都存在超越，通过这种超越，他们批判自我，发现获得普遍性的途径。

百家确实构成了中国的“轴心时代”。这是对中国历史的一个共识：“中国轴心时代主要被理解为孔、老以下诸子学之与起；古代中国曾经历了一场轴心突破，已成为绝大多数论者的共识”（余，2014：16）。余的作品引入了一个中西之间的比较框架，使我们能够了解中国文化的细节。

陈来是一位哲学家，而不是像余英时这样的历史学家，但他也接受了“轴心时代”的概念，用它来描述中国传统，认为这既是一种人类极限的体验，也是一种超越（陈来，1996：3）。和余英石一样，陈来也用这一概念来将儒学与更古老的中国传统进行对比。

余英时的书通过“天人合一”概念的演变，考察了中国“轴心时代”的特殊性。在公元前第一个千年，通过礼制传统的演变，中国发生了进步的启蒙运动。在夏朝及夏朝之前，它最初是一种萨满教（巫溪文化），后来发展成为一种自然的有固定仪式的宗教（祭祀文化），祭祀神灵和祖先。最后到了周朝，它又变成了一种注重通过礼仪和音乐来规范的伦理宗教（礼乐文化）（余，2014：22）。西周时期，宗教实现了一个伦理化的过程，摒弃了“精神上的传统信仰”。陈

陈来认为，“轴心时代”的核心——强调孝道、亲情、爱民、崇尚美德（陈，1996：7）——表明了中国的视角关注的是人的需求，而不是外在超越。美德一直被认为是承担政治责任最需要的品质。余英时和陈来都认为，萨满教的转变和合理化过程是建立一种“高度先进的宗教”，一种纯粹的伦理宗教的两大特征。

然而，余英时也坚持儒家思想表现出的“内向超越”。正如他所指出的，这是与西方传统不同的主要原因：

西方最著名的讲修养的著作是耶稣会创始人圣依纳爵·罗耀拉（Saint Ignatius of Loyola）的《精神修养》（The Spiritual Exercises）。我们试将此书和禅宗及理学家语录加以比较，即可见内向超越和外在超越是如何不同。一切的“道”、“理”都在上帝、耶稣、圣徒那边，都是外在于人的，而人心之内则充满了情欲和罪恶。这是多么强烈的对照。（余，2003：618）

余英时的论点试图突出儒家思想的特殊

性及其普世价值（他不断重复用“我相信”来表述，就说明了这一点）。他理解基督教的历史——和上面提到的学者一样——尽管他们对之持批判态度。例如，关于“内在超越”和十六世纪基督教灵性，他忽略了这样一个事实：对于依纳爵·罗耀拉，以及马丁·路德、托马斯·莫尔或阿维拉的特蕾莎来说，在精神生活上修炼的目的是让他们所谓的“基督”在他们的内心世界重生，这一过程与儒家思想中的“成为圣人”并非没有共鸣。

为什么中国的“轴心时代”很重要？属于不同学术传统的人会有不同的答案，因为他们试图回答的问题，他们使用的推理，以及他们期望在“其他文化”中找到的东西，都是由不同的传统形成的。但雅斯贝斯的理念是在二战后的德国发展起来的，是对源自自古犹太和希腊文化的西方传统的一次重建。这一理念之所以重要，是因为它引发了人们批判性地思考成为完整的人意味着什么，对于这个问题，任何一种文化都无法给出明确的答案：

中国哲学是否具有普适性，这个问题不仅对中国，而且对我们自己都很重要。人性和人的尊严是否只是某个特定文明的偏见，其结果是否只是相对有效的，或者它们是否基于跨文化的共同信念，对我们来说不可能都是一样的。（Roetz, 1993: 6）

罗茨邀请我们重新思考超越的意义，并重建其意义，这样就能向后退一步，“看得更远”：

我们应该考虑，超越是否不应该首先用正式的术语来理解，以便使不同的，但在功能上等同的超脱世俗的方式都能囊括在内。具体而言，宗教超越似乎既不构成一种客观的、超然的世界观的必要条件，也不一定意味这样的世界观。（Roetz, 1993: 22）

换言之，“轴心时代”的概念并不在于把文化的优越性归属于西方或任何其他文化，恰恰相反，它认识到在不同文化中都存在超越，通过这种超越，他们批判自我，发现获得普遍性的途径。它打开了一个对话的

空间，因为没有一种文化能对这些关于超越意义的问题给出明确的答案。为了在属于不同传统的观点之间建立健康的对话，需要尊重每种文化和每个历史时期的特殊性。这关乎找到合适的距离，以促进相互学习，不使文化认同简单化。比较研究的目的是不是要创造一个超越文化和时间的抽象元系统，而是要通过对话激活文化资源，以回答当代的问题。

温德, 澳门利氏学社研究员, 法国巴黎塞夫勒中心学院哲学部

Translated by 翻译: Ke Xuexing 柯学星

REFERENCES 参考资料

- Ames, Roger and Hall, David. (1995). *Anticipating China, thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. State University of New York Press.
- 陈来 Chen Lai, (1996). 《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》，三联书店。
- 雅斯贝斯（著）Jaspers, 魏楚雄、俞新天（译）(1989). 《历史的起源与目标》，华夏出版社。
- Jaspers, K., (1965). *The origin and goal of History* (third ed.), New Haven: Yale University Press.
- Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution from the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard university press.
- Roetz, H. (1993). *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany: Suny Press.
- 余英时 Yu Yingshi (2003). 《士与中国文化》，上海：上海人民出版社。
- 余英时 Yu Yingshi (2014). 《论天人之际：中国古代思想起源试探》，台北：台湾联经。