

轴心时期: 是否存在“哲学的突破”^{〔*〕}

○ 吾 淳

(上海师范大学 法政学院, 上海 200234)

〔摘 要〕雅斯贝斯在其轴心期理论中使用了“突破”这一语词, 但并没有“哲学的突破”这一表述。“哲学的突破”这一表述是出现在帕森斯的相关论说中。然而“哲学的突破”这一表述恰恰是存在问题的, 它使得哲学发生问题变得混乱起来。从语词的角度来说, “突破”有打破、超越的含义。帕森斯的“哲学的突破”显然无法划入这种意义的“突破”, 因为世界范围的早期“哲学思维”与“哲学观念”本无既有的传统, 这是“常识”。就希腊而言, “哲学”在此前被认为根本不存在, 无所谓“突破”; 就中国(也包括印度)而言, 早期刚刚出生不久的“哲学”还非常幼小和稚嫩, 也谈不上“突破”。因此“哲学的突破”并不存在! 哲学不是“突破”, 而是产生或诞生!

〔关键词〕轴心期; 突破; 哲学的突破; 质疑

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.04.002

雅斯贝斯在其轴心期理论中使用了“突破”这一语词, 韦伯与张光直也在各自的研究中涉及“突破”问题和语词, 而在帕森斯的文章中则使用了“哲学的突破”这一表述, 但这一表述使得哲学发生问题变得混乱起来, 它是值得质疑的。本文正是试图对这一表述加以辨析和梳理, 以期对于哲学发生的表述更加准确合理。

一、雅斯贝斯论“突破”

雅斯贝斯在其有关轴心期的论述中, 多次谈及“突破”问题, 这里姑且粗略蒐集于下:

作者简介: 吾淳(1955—), 哲学博士, 上海师范大学法政学院哲学与跨文化研究所教授、博士生导师。

〔*〕本文为上海高校高峰高原学科建设项目成果。

“根据各民族对轴心期突破的反应方式,他们中间出现了一道深深的分界线。”“虽说突破对普遍历史是决定性的,但它没有普遍发生。有些古代文明的伟大民族,他们早于实现突破的民族,甚至与他们同时存在,但却没有参与突破。他们尽管在时间上与突破一致,但内部却依旧不受其影响。”^[1]在上面这两段话中,“突破”共出现 5 次,并且,雅斯贝斯使用了“轴心期突破”这一表述。

“在轴心期,埃及和巴比伦文化虽然明显属于晚期形态,但仍很繁荣。它们都缺乏那种改变人类的反思的特性;它们没有在各轴心民族的影响下经历质变;它们对其生活范围外发生的突破不再作出反应。最初,它们是轴心期的前辈,保持着早先的样子:公共组织、社会生活、建筑、雕塑、绘画以及流行的巫术宗教等都是宏伟壮丽的。但是,后来它们慢慢地走到了尽头。”“我们虽然被埃及和巴比伦文化的壮丽所吸引,但它们缺乏突破所带来的一切,这造成了鸿沟,为此,我们不知怎么地感到同它们很疏远。我们同中国人和印度人远远比同埃及人和巴比伦人接近得多。埃及和巴比伦世界的宏伟壮观是独一无二的,但我们所熟悉的首先只是突破的新时代。”“尤其在埃及,仿佛是突破就要开始,接着又什么也没有发生。”^[2]在上面这两段话中,“突破”共出现 4 次。

“中国和印度居有与西方平起平坐的地位,不仅因为它们存活了下来,而且因为它们实现了突破。”^[3]这里有“突破”1 次。

“所有民族都被划分为在突破世界中有其基础的民族,和与突破世界保持距离的民族。前者是历史的民族,后者是原始的民族。”^[4]这里有“突破”2 次,并使用了“突破世界”这一表述。

“负责新兴大帝政治建设的民族是马其顿人和罗马人。他们精神的贫乏在于突破的经验没有触及他们灵魂的内核。为此,他们虽然能够处在历史的世界,能够征服、管理、组织、获取和维持文明的形式,能够保护文化传统的连续性,但却不能够推进或加深对突破的体验。”^[5]这里有“突破”2 次,并有“突破的经验”和“突破的体验”这样的表述。

“一旦产生轴心期的突破,在突破中成熟起来的精神一旦被思想、著作和解释传递给所有能倾听和理解的人,突破的无限可能性一旦变得可以觉察,由于掌握了突破所具有的强烈和感受到了突破所表达的深度而跟在轴心期后面的所有民族,都是历史的民族。”^[6]以上这段话中,“突破”共出现 5 次,并使用了“在突破中成熟起来的精神”这一表述。

“伟大的突破就象是人性的开始,后来同它的每一次接触就象是新的开始。在它之后,只有开始展现人性的个人和民族才是在正史的进程之内。”“只有为它准备就绪的人才能了解它。”“凡是被它改造的人都苏醒过来了。”^[7]这里有“突破”1 次,并与人性联系起来。

“西方有不断的突破。在突破中,各种各样的欧洲民族轮换地拥有其创造时代。然后,从突破中,欧洲整体获得了它的生命。”^[8]这里有“突破”3 次。

“在西方,突破普遍原则的是‘例外’,它正是产生无限的西方推动力的动力。

西方给例外以活动的余地。”^[9] 这里有“突破”1次，并使用了“突破普遍原则”这一表述。

综上所述，以上列入考察和统计的“突破”语词凡24处，并有“轴心期突破”“突破世界”“突破的经验”“突破的体验”“在突破中成熟起来的精神”“突破普遍原则”这样一些“具体”表述。当然，这些表述不排除会存在着译文的问题，因此未必一定精当，不过应该大抵如此。但重要的是，我们看到这里并没有“哲学的突破”这一表述。

二、帕森斯的“哲学的突破”

“哲学的突破”这一表述是出现在塔尔科特·帕森斯的相关理论中。帕森斯说道：

“第二个基本进步，一般被认为是‘哲学的突破’。由于这一过程，在公元前第一个一千年中的希腊、以色列、印度和中国，至少是部分各自独立地和以非常不同的形式，作为人类环境的宇宙性质的明确的概念化，达到了一个新的水平。伴随着这一过程，也产生了对人类自身及其更大意义的解释。”

“在希腊，这采取了规范和经验意义中的自然秩序的哲学概念的形式，它大大减少了神话概念的不定性；那些神话概念认定传统神祇及其类似物——英雄的行为，具有人类的特征。这一意义上的希腊哲学，在苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等人物那里达到顶点，为整个西方文明的理性认知文化建立了主要基础。这包括哲学与科学，也深深地渗入了神学。”

“在以色列，相对于《旧约》和摩西故事的早期书籍的背景，主要的结晶过程发生于先知运动之中，它非常明确地确定了一个个人创造者‘上帝’的全能概念，他创造了整个宇宙，以及作为履行其神奇计划的选定工具的人。只有人，是‘以上帝的形象’被创造出来的。一个统治着一切人的超然的上帝概念，一个人的角色一方面是纯依附性的‘上帝之仆’，另一方面是负有奉行上帝意志义务的代理人的二重概念，它们不仅支承着犹太教，而且支承着整个基督教和伊斯兰教。它与基督教中的希腊成份的融合，组成了西方文明的主要文化基础。”

“在印度，这一突破产生了占支配地位的知识精英的宗教哲学。在印度教与佛教之中，这种哲学集中于因果报应和轮回，把经验的现实的世界看成一种特殊的‘空’这些概念，以及相关的努力救赎的教条之上。在中国，这一突破最为温和，但在这里传统被体现于古典文献的结集之中，它自身被系统化、教条化了，而产生了一个关于宇宙秩序、人类社会和物质世界的完整概念，它们都有其颇为特别的样式。”^[10]

帕森斯的以上看法近些年来也时常为学者们所提及。例如余英时在其《士与中国文化》中就说：“哲学的突破”的观念可以上溯至韦伯有关宗教社会学的论著之中。“但对此说最为清楚的发挥者，则当推美国当代社会学家帕森思(Talcott Parsons)。”并说：“帕氏认为古代四大文明都曾经过‘哲学的突破’，这

是不成问题的。他又认为每一‘突破’都有其特定的历史渊源,故所表现的方式与内涵皆各异,这也是一个有效的论断。”^[11]但我的看法与余英时先生的看法有所不同。在我看来,帕森斯的“哲学的突破”理论相比较而言与雅斯贝斯的“轴心期”理论更为近似,并且这种近似几乎一望可知。不仅如此,帕森斯的相关论述比起雅斯贝斯的相关论述也未见更加深入,这也包括余英时所说的“每一‘突破’都有其特定的历史渊源,故所表现的方式与内涵皆各异”这一所谓“有效的论断”,雅氏何尝没有注意到这一点,只是帕氏的概括似乎显得更加“简练”,特别是被冠以了“哲学的突破”这一看上去更加“诱人”的表述。

这里还有两个因余英时解释而引起的问题值得稍加辨析。

其一,按照余英时,帕森斯“哲学的突破”这一表述主要与韦伯的宗教社会学理论有关,即“可以上溯至韦伯有关宗教社会学的论著之中”。如余英时这样概括韦伯与帕森斯的思想:“‘哲学的突破’与古代知识阶层的兴起有极密切的关系。因为突破的结果是帕森斯所谓的‘文化事务专家’(specialists in cultural matters)在社会上形成了一个显著的集团。他们可以说是‘知识分子’的最初形态。韦伯曾郑重地指出亚洲几个主要大宗教的教义都是知识分子创造出来的。这些知识分子也象希腊各派的哲学家一样,不但社会地位较高而且具有类似希腊哲学家的学术训练。他们是宗教(如印度)或伦理(如中国)的教义的承担者,但他们的活动主要是学术性的,如‘柏拉图学院’之例。”^[12]余英时又认为,以上韦伯与帕森斯的一般性讨论“可以归纳为互相关涉的三点:第一、‘哲学的突破’为古代知识阶层兴起的一大历史关键,文化系统(cultural system)从此与社会系统(social system)分化而具有相对的独立性。第二、分化后的知识阶层主要成为新教义的创建者和传衍者,而不是官方宗教的代表。第三、‘哲学的突破’导致不同学派的并起,因而复有正统与异端的分歧。”^[13]

应当说,帕森斯有关古代知识分子的看法的确源自韦伯。韦伯的相关论述主要在其《宗教社会学》一书中,特别是其中第四章“先知”之三、“先知与传道者”与第七章“身份、阶级与宗教”之十一、“知识阶层对世界诸宗教的影响”。例如:“亚洲所有伟大的宗教性理论皆为知识分子的杰作。佛教与耆那教的救赎论,以及所有相关的教义,都是由一群受过吠陀经典教育的知识精英所发展出来的。”“在中国,儒教的担纲者(从其创始者孔子开始),以及一般公认为道教创始者的老子,要不是受过古典人文教育的官吏,就是受过类似教养的哲学家。”“希腊哲学各种学论的取向,实际上皆可在中国及印度的宗教里找到对应的说法,虽然经常有点变化。”^[14]又如:“虽然这些宗教彼此间差异甚大,知识分子阶层却都拥有相对而言较高的社会身份,并受过哲学教养——相当于希腊的哲学学院、中世纪晚期最为成熟的修道院教育或世俗人文主义的大学教育。”“以此,在一个既存的教育范围内,知识阶层有可能形成一个可与柏拉图之学园以及相关的希腊诸哲学学院相比拟的学术活动。”^[15]我们从中可以看到韦伯对于古代知识分子作用或地位的睿智思想与清晰论述,这显然也直接左右了帕森斯在此问题上的看法,

而余英时之所以如此重视帕森斯以及韦伯的有关知识分子的思想，我想是与其对“士”这一中国文化现象或主题的关注有关。但必须指出的是，这不等于帕森斯“哲学的突破”这一表述也与韦伯的宗教社会学理论有关，其实韦伯根本没有这样的相关思考和表述，甚至可以说没有任何此类思考和表述的蛛丝马迹。

在我看来，“突破”这一语词是雅斯贝斯的，希腊、以色列、印度和中国四大文明的框架也是雅斯贝斯的，确切地说，就是雅斯贝斯的“轴心期”理论。但帕森斯在此基础上添加了“哲学的”内容，由此形成了“哲学的突破”这一表述。其实客观地讲，帕森斯这里所谓“哲学的突破”并不能视作是一种理论。从现有译文来看，帕森斯使用了“一般被认为是‘哲学的突破’”这样的表述，这表明他也是在引用某种一般的观点或看法。更重要的是，帕森斯是在论述文化进化时涉及到了“哲学的突破”，一并涉及的还有“语言的发展”，帕氏将此二者看作是文化进化的两个基本的进步。实际上，帕氏是以社会学的身份或者文化社会学的视角来涉及上述内容的。所以我们看到，其描述总的来说相当简单和扼要，尤其是印度与中国部分更显得“语焉不详”，甚至有些“似是而非”。然而帕森斯最大的问题仍是“哲学的突破”这一表述，它是存在问题的！对此，帕森斯显然并没有清晰意识，余英时亦未作辨析。

其二，余英时在《士与中国文化》一书中其实也注意到了雅斯贝斯的观点，但其提炼或所引用的提炼似乎是存在问题的。余英时说道：“与‘哲学的突破’的观念极为相近的还有‘超越的突破’（‘transcendent-breakthrough’）之说，最近颇受思想史家的重视。此说最初由存在主义哲学家雅斯培（Karl Jaspers）在其 *The Great Philosophers*, vol.1 (New York, 1962) 中正式提出，他也认为上述四大古代文明均经历了一个‘枢纽时代’（‘axial age’），即从人类学家所谓原始阶段突入高级文化的阶段。四大古文明的宗教与哲学便在此‘枢纽时代’各有突破性的发展，而形成其特殊文化传统。”余英时同时提到了有关“超越的枢纽突破”的讨论。^[16]

受限于英语水平，我未阅读雅斯贝斯 *The Great Philosophers* 一著并藉此来查找雅斯贝斯在讨论轴心（即余英时所说枢纽）期问题时是否提出或使用过“transcendent-breakthrough”这一概念。但我的确对此表示怀疑。这是因为：第一，从语词的角度看，transcendent 一词用作形容词时的意义是超然的、至高无上的，或有卓越的之意；用作名词时的意义是超然存在或超验的事物，亦或有超越之意；breakthrough 即突破。如果这个概念意在表述轴心时期的 *The breakthrough of the transcendent* 这样一层涵义，那也许是容易理解的，就是对超验的神的突破，或者对传统即普遍原则的突破。否则，“transcendent-breakthrough”这一概念极易造成混乱。如果它解释为“超验—突破”实在不知所云；如果解释为“超越—突破”，则这两个语词本身意涵相近，有似于说“突破的突破”或“超越的超越”，从形式逻辑的角度上说就是同义反复，有叠床架屋之嫌。第二，从文本的角度看，雅斯贝斯轴心说最具代表性的著作应当是《历史的起源与

目标》即 *The Origin and Goal of History* 而非 *The Great Philosophers*，此书 1949 年问世，1953 年译成英文，我想对于理解轴心说而言这自当是最权威的。而在此书的中译本中，并没有“transcendent—breakthrough”这样一种意涵以及“超验—突破”或“超越—突破”这样的表述。由于雅斯贝斯同时是存在主义哲学家，因此他在其他著作中使用“transcendent”或“breakthrough”这样的语词时完全可能有另外的语境和意涵，但我们这里所需要的是他关于轴心期的经典阐述。当然，假如雅斯贝斯在讨论轴心期问题时确实使用过“transcendent—breakthrough”这样的概念或表述，则我们有必要再专门将其作为问题加以讨论。

三、何谓“突破”

在对“哲学的突破”这一表述探究辨析之前，我们还必须先厘清一个概念，即何谓“突破”？换言之，对于文明进程而言，“突破”究竟指的是什么？

从语词的角度来说，“突破”有打破、超越的含义。放到文明进程或文明史中，“突破”就是指突破禁锢，突破藩篱，突破羁绊，而这也是与语词的基本含义相吻合的。具体来说，轴心时期的“突破”可能有两种形式或类型，分别是内在的“突破”和外向的“突破”。其中内在的“突破”是最基本的，它是针对原有的传统而言，即突破原有传统的禁锢、藩篱、羁绊，也即突破和改变原有的范式或形式，从而实现对原有传统或范式的超越。这并非是我的自说自话，雅斯贝斯所说的“突破”主要就是在此意义上的，韦伯的相关理论也是在此意义上的，张光直的相关理论同样是在此意义上的。此外，“突破”或许也有外向的，雅斯贝斯有关轴心期理性、人性冲破神性的羁绊大致就可理解为是这样一种“突破”形式。

我们先来看内在的“突破”，这可以说是轴心期“突破”的主要表现。

雅斯贝斯的轴心期学说其实论述到了具体“突破”问题，然而其并没有用“突破”这一语词来加以概括，而是使用了“典型特征”或“精神特点”这样的概括性表述，因此未引起学者们的足够注意或重视，但它所涉及的恰恰就是“突破”问题。雅斯贝斯关于这方面的论述见于其《历史的起源与目标》一书第六章：“西方的特殊性”。雅斯贝斯在其中这样说道：“只在西方出现的发展是焕然一新和脱胎换骨的。”^[17] 注意，雅斯贝斯在这里用了两个表述：“焕然一新”和“脱胎换骨”，无疑，这就是指“突破”。接下来，雅斯贝斯列举了三个方面的例证，或者也可以说是发生“突破”的三个活动领域。

第一个例证是古代希腊的政治制度。雅斯贝斯说：“希腊产生了一种自由，它虽然只是一个短暂的现象，但没有在世界上其它任何地方出现过。自由的人们忠贞不渝的兄弟关系，胜过自称正将幸福带给各民族的极权主义组织的普遍专制。”又说：“从那时起，从我们西方历史中闪耀出一种光辉，它也是一种要求。从（公元前）6 世纪往后的时期是西方历史的伟大转折点。当时，希腊思想、希腊人和希腊城邦的自由出现了。”^[18]

第二个例证是古代希腊的知识活动。雅斯贝斯说：“不停地追寻着本身进程

的理性,坚持使自己面对合乎逻辑的思想和经验事实的说服力,而经验事实能使世界上所有人都信服。和东方相对比,希腊理性包含一种奠定数学和完美的形式逻辑之基础的一致性。随着中世纪结束,现代理性显然变得与东方所创造的东西不一样。……由于同样的原因,西方感受到了理性的限度,而清晰的理性具有世界其余区域所不了解的力量。”^[19]

第三个例证是古代犹太的宗教信仰。雅斯贝斯说:“当犹太人无能为力地处在两个交战帝国之间,被交付给无法反抗的强国时,当他们的世界在政治上崩溃时,犹太人的预言宗教产生了。”^[20] 不过,雅斯贝斯关于犹太教的问题显然仅是“蜻蜓点水”“浅尝则止”,对此,韦伯的工作无疑要深入得多。但是,有一点雅斯贝斯与韦伯的看法应当是相同的,即古代犹太民族的信仰发生了根本性或革命性的变化,而这正是“突破”。

以上三个例证虽发生在不同的活动领域,但有一点是相同的,这就是“突破”都是“事物”内在或自身的,即发生在既有的活动领域里面。其中,希腊的民主制度“突破”了原有的集权制度形式,但二者都同属于政治活动领域;希腊的学者、理论、科学“突破”了原有的工匠、经验、技术形式,但二者都同属于知识活动领域;犹太的一神信仰“突破”了原有的多神信仰,并驱逐了巫术、占卜形式(也就是韦伯所说的“祛魅”),代之以伦理的内容,但二者都同属于信仰即宗教活动领域。

除此之外,雅斯贝斯还以“西方”这个更大的概念涵盖这种变化。他说:“象所有文化一样,西方意识到一种普遍原则的形式。但是在西方,这种普遍原则并没有凝结成一种限定的制度和观念的固定教条,也没有凝结成在种姓制度与和谐秩序之内的生活。西方绝非变得稳定起来。”^[21] 雅斯贝斯这里所说的“普遍原则”应是指一种普遍传统,确切地说,就是轴心期之前所有文明的普遍传统;而“西方绝非变得稳定起来”这样的表述无非是想说明西方存在与东方不同的“变数”。值得注意的是,在论述中,雅斯贝斯还特别使用了“例外”这一语词以说明“突破”,雅斯贝斯说道:“在西方,突破普遍原则的是‘例外’,它正是产生无限的西方推动力的动力。西方给例外以活动的余地。”^[22] 雅斯贝斯又说道:“西方是一个永远把自己引向一个普遍原则、但不被任何普遍原则封闭起来的世界。在这个世界里,例外是进行突破并赢得承认的真理。”^[23] 我想这里的“例外”与“突破”是同义的,或与“突破普遍原则”是同义的。

现在我们再来看一下韦伯与张光直与此相关的看法。

韦伯并没有使用“突破”作为其所关注宗教问题叙述的核心语词,但韦伯认为东方如中国和印度的宗教更加“传统”,其也用“传统主义”来概括。相比之下,在韦伯看来,犹太教是非传统的。具体来说,犹太教的非传统性质主要体现在其一神信仰上,这其实就是“突破”;在一定意义上,韦伯所说的“祛魅”即去除巫术与占卜也是“突破”;同样,将原本纯粹功利的信仰改造成伦理的宗教更是“突破”。这里有一点需要我们特别注意,即:“突破”很可能与某种特殊性或偶然性密切相关,普遍条件必然导致普遍结果,唯有特殊或偶然的条件才向“突破”敞开

大门。韦伯就是这样来思考犹太教产生的，其深邃地指出：“在遭受政治磨难的民族——例如古代犹太人——那里，救世主的名字首先附在古代英雄传奇中流传下来的那些力挽狂澜的救星的身上，并由此来规定‘弥赛亚’的预言。在这个民族身上，而且仅仅在这样的连贯性中，一个民族共同体的苦难，——由于极其特殊的条件，——变成了宗教救赎寄望的对象。”^[24] 其实，希腊民主制度与科学传统的建立又何尝不是如此，如果不是希腊地理环境与社会发展的特殊性或偶然性，如果希腊文明所被赋予的自然及历史条件与东方诸文明一般无异，那何来“突破”！这是韦伯给予我们的重要启迪。

而这又正是张光直看法的意义所在。张光直指出：“西方社会科学家在讨论社会科学法则时，暗示或全然表示这些法则在全世界的适用性。如果哪个地区的文明发展的历史不符合这些观点，那就有两种可能，或是这种文明属于一种变体或例外，或是上述一般法则有待于充实。”但在张光直看来，世界上古史进程可以合并为两种最主要的方式：世界式的（非西方式的）〔连续性的〕文明和西方式的〔突破性的〕文明。张光直解释道：“我们从世界史前史的立场上，把转变方式分成两种。即把眼光扩展到欧洲、近东、非洲、中东、远东、大洋洲和美洲，我们可以看出两个大空间的不同方式。一个是我所谓世界式的或非西方式的，主要代表是中国；一个是西方式的。前者的一个重要特征是连续性的，就是从野蛮社会到文明社会许多文化、社会成份延续下来，其中主要延续下来的内容就是人与世界的关系，人与自然的关系。而后者即西方式的是一个突破式的，就是在人与自然环境的关系上，经过技术、贸易等新因素的产生而造成一种对自然生态系统束缚的突破。”^[25] 从轴心期的视角来看，张光直有关“突破”的解说和论证其实都并不充分，甚至未免粗疏。但我想张光直立足于这一时间段是确定的，并且其观点无疑是极其重要的！

从以上对雅斯贝斯、韦伯和张光直相关思想的考察中，我们可以了解到“突破”的典型例证和基本涵义，这里我们不妨再归纳如下：对于轴心期而言，“突破”问题或现象在制度、知识和信仰这三个领域可以得到最有效的解释。其典型例证就是古代希腊人的制度系统、知识系统和古代犹太人的信仰系统。在希腊人这里和犹太人这里分别发生了制度的突破、科学的突破和宗教的突破，也可以叫做制度的革命、科学的革命或宗教的革命。

此外，“突破”或许也有外向的类型或表现，雅斯贝斯有关轴心期理性或人性冲破神性的羁绊大致可视作是这种“突破”形式。如雅斯贝斯说：“神话时代及其宁静和明白无误，都一去不返。象先知们关于上帝的思想一样，希腊、印度和中国哲学家的重要见识并不是神话。理性和理性地阐明的经验向神话发起一场斗争（理性反对神话），斗争进一步发展为普天归一的上帝之超然存在，反对不存在的恶魔，最后发生了反对诸神不真实形象的伦理的反抗。”^[26] “人证明自己有能力，从精神上将自己和整个宇宙进行对比。他在自身内部发现了将他提高到自身和世界之上的本原。”^[27] “这一运动获得了意识。人类的存在作为历史而成为

反思的对象。人们感知到某种非凡之举已在自己的现存开始。但是，正是这种意识同时使人们认识到，这个现存是以无限的过去为先导的。”^[28]而按我的理解，这主要就是指轴心时期普遍出现的无神（包括弱神、泛神）论思潮，这一思潮以神作为对立面，而过去匍匐于神脚下的人现在已经或可以对神的真实性和权威性提出质疑甚至批评，毫无疑问，这就是人对神的挑战，而挑战也可以理解为是一种“突破”——观念上的“突破”。当然，我们应当看到，雅斯贝斯并未直接或十分明确地将此二者（即“理性反对神性”与“突破”）联系起来，这可能也意味着雅斯贝斯对这二者之间的关系持一种审慎的态度。并且，更重要的是，这种对神的挑战也即无神论思潮始终具有小众化或精英性特征，就此而言，它也很难称得上是一场广泛意义上的革命，由此也使所谓“突破”大大地打了折扣！

现在，我们可以就“突破”这一问题做些形式化的总结。

所谓“突破”首先是内在的，是就既有领域的既有活动而言的，或者说，是针对原有传统或形式而言的。“突破”首先就是指突破以往的传统、模式或形态。在希腊和犹太，这是一种“脱胎换骨”“更名易帜”的变化。换言之，无论内在“突破”的领域或内容有多么不同，但就某一具体“突破”而言，它属于相同的活动领域这一点是确定无疑的。与此相关，在内在“突破”现象或问题中，“自身”这个语词非常重要，也非常关键。内在的“突破”其实就是指“自身”的“突破”。它是发生于“自身”的一种断裂，是自身的一种突变，是自身的一种飞跃，总之，是自身的一种革命。我们应当清楚，在这里，“突破”只是谓词，但它是有主语的，是这个主语所发生的“突破”，而这个主语就是“自身”。

内在“突破”也是与“延续”或“连续”相对应的，或相关照的。“突破”是“中断”意义上的，它的对立面或参照物就是“连续”。“突破”的典型例证是古代希腊的制度与知识，古代犹太的宗教；与此相对应或参照，东方诸文明则保持或体现了“连续”的传统，对此，张光直在理论上给予了深刻的揭示和准确的界说；并且张光直认为，这又以中国最具代表性，我的看法是中国漫长而未经中断的历史提供了最好不过的标本。我们看到，与希腊的制度、科学和犹太的宗教不同，中国的制度、科学、宗教都保持了一种“连续”的传统。值得一提的是，虽然张光直也对中国的“连续”传统作过分析和论证，但在我看来，韦伯对中国（包括印度）宗教“传统”即“连续”性质的分析要更加的深入和精到。^[29]

总之，上述内在“突破”的同义语就是“断裂”和“革命”。应当说，以上这样一种“突破”的涵义十分清晰，也十分准确。

至于外向的“突破”，它不是对“自身”而言的，而是对“他者”而言的，并且这个“他者”一定已经构成了与“突破者”的“对立面”。因此，外向“突破”不是“革命”意义上的，因为它无“命”可“革”；也不是“传统”意义上的，因为它无“统”可“迹”。同样也是这个缘故，外向的“突破”或许并非是一种典型的“突破”。具体地，理性对神性的挑战一定是受限制的，之于“突破”来说，其中的想象力可能远远要大于真实性。

四、哲学不存在“突破”

如前所述,帕森斯对于古代希腊、犹太、印度和中国四个地区哲学发展的概括并未超过雅斯贝斯的水平,甚至要粗疏得多。换言之,帕森斯所说的雅斯贝斯早已说过,并且说得更详尽,更充实。然而,帕森斯的独出心裁的“哲学的突破”表述,毫无疑问使得对哲学发生问题的理解变得复杂起来。

但在辨析这个大问题之前,有另一个小问题需事先厘清。这就是:无论是在雅斯贝斯还是在帕森斯的考察中,犹太民族的精神运动都不同程度地被归结为哲学,但我认为,这样一种归结是有问题的。尽管犹太精神是西方文明重要的源头之一,但在轴心期,它的精神或精髓根本不在哲学,而在宗教。对此,韦伯的研究深入而精辟。韦伯指出:“他(指耶和华)是而且一直都是个拯救与应许之神。但重点在于:拯救与应许所关涉的是现实政治的事,而非关个人内在事务。神所提供的是脱离埃及奴役状态的拯救,而不是脱离一个枝枝节节毫无意义的世界,他所给予的应许是支配人们所欲征服的迦南地,并在那儿幸福生活,而不是应许超越性的价值。”^[30]韦伯在这里不仅将犹太宗教与哲学区分开来,事实上也将犹太宗教与印度宗教区分开来。我认为,雅斯贝斯和帕森斯将犹太文明纳入“轴心期”哲学来“以壮声势”,这在很大程度上是以哲学的名义叙述了文明发展的变化,实则性质判断上犯了错误。

现在我们来辨析“哲学的突破”这一表述或观点的问题。对照前述“突破”一词的基本语义特别是轴心期特殊语境下的内涵,帕森斯的“哲学的突破”首先显然无法划入内在意义的“突破”。我们知道:世界范围的早期“哲学思维”与“哲学观念”本无既有的传统,这是“常识”。就希腊而言,“哲学”在此前被认为根本不存在,因此无所谓“自身”的“突破”;就中国(也包括印度)而言,早期刚刚出生不久的“哲学”还非常幼小和稚嫩,同样谈不上什么“突破”。也就是说,此时尚没有作为“突破”的对象,也没有“突破”的资源或资本,所以也就无“中断”“断裂”或“突破”可言。那么,它是外向的“突破”吗?如前所见,在轴心期,外向的“突破”(如果有的话)的最典型表现就是人与神的冲突,即人性或理性面对神性的“突破”,这样一种“突破”通常会被归之为无神论。而我们知道,无神论固然与哲学有一定的关联,但若以之代表哲学则会大谬特谬,它会犯以偏概全的错误,因为对于哲学的宏伟殿堂而言,人神冲突或许仅是诸多梁柱中的一根,并且通常处于偏殿,受过严格哲学训练的学者对此都应当十分清楚。

这里我们已经走近辨析“哲学的突破”问题的实质所在。我们应当看到哲学的特殊“禀赋”和“天性”,特别应当注意哲学与科学、宗教以及社会政治制度之间所存在的区别。我们知道,科学和宗教都是独立地发展起来的。科学与宗教自“幼年”起就已经“独立谋生”(前者从知识角度而言有数十万年甚至上百万年的傲人历史,后者至少也有上万年甚至数万年的不凡身世)。政治制度虽然要晚于知识和信仰,但其独立成长的经历仍可以追溯到久远的年代(埃及与巴比伦王朝文

明的历史都可以追溯公元前五千纪，中国也可以追溯到公元前三千纪)。要之，到了轴心时期，这些活动或领域要么“三十而立”，要么“四十而不惑”，要么“五十而知天命”。而哲学却非常不同，其几乎要待到“青年”时才能“自立门户”。

要之，思维、观念或哲学最初的发生与发展具有“依附性”或“寄生性”，即“依附”或“寄生”在知识和信仰活动这类“母体”上，同样也“依附”或“寄生”在社会或政治活动这一“母体”上（这也是最初的哲学要么属于自然哲学，要么属于政治或道德哲学，要么属于对人神关系问题的思考）。换言之，哲学原本没有完全属于自己的专有领地，没有自己的“庄园”“封邑”和“城池”。在相当长一段时间内，思想作为依附于信仰与知识“诸侯”的“士”，虽然被“豢养”，但它毕竟处于“依附”或“寄生”的状态，并非是独立的，尚没有取得“人身自由”。这其中的原因或许并不复杂，因为哲学不像知识与信仰那样为普遍的现实生活所必需，也不像制度或社会结构，人们整日就活动或浸淫于其中。作为思维和观念的哲学无法在人类生活的早年或即社会底层觅得自己的位置，既无这种可能，也无这种必要。

此外，我们还应当看到，哲学作为思想的展开是“慢条斯理”的，是“自说自话”的，其虽“起始于青苹之末”，却不会“盛怒于土囊之口”，相比制度革命或宗教革命，都显得“温和”“低调”“散漫”和“宽容”，换言之，哲学不以对抗性或冲突感为特点。同时，哲学虽有“门”有“派”，却无“律”无“则”，其“自由自在”，“漫无边际”，“大而无当”，实为“小众”之玩物，而非“大众”之規制，可以说，哲学最缺的就是与传统密切相关甚或作为传统基石的“形式感”，这是思想的性质使然，哲学一旦被“形式”，就意味着教条，意味着僵化，意味着死亡。

这里还有一个至关重要的现象必须要给予解释。在雅斯贝斯《历史的起源与目标》第一章“轴心期”之一“轴心期之特征”这个论述轴心期精神最基本的章节中，哲学的“出现”或“产生”是一个最核心的问题，对此，我们可以看到雅斯贝斯使用了这样一些表述：“在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来。”“这个时代产生了直至今天仍是我们思考范围的基本范畴。”“哲学家首次出现了。”“在这三个地区分别建立了精神传播运动。”“这一运动获得了意识。”“人们感知到某种非凡之举已在自己的现存开始。”“轴心期首次感受到的精神作用力，这种作用力此后一直起着作用。”^[31]我们在这里看到这样一些相关语词：“发展”“产生”“出现”“建立”“开始”“感受到”。问题来了。即为什么雅斯贝斯对于轴心时期各地区哲学的发生给予了高度评价，并认为这是轴心期精神发展的最高体现；同时，他也反复使用了“突破”这一语词或概念；但是在他的轴心说中，却没有将“哲学”与“突破”这两个语词或概念联系起来，即没有“哲学的突破”这一表述；或者更应当说，是在频繁论证和高度评价哲学产生意义以及反复使用“突破”语词的前提下却偏偏没有提出“哲学的突破”这一表述。这是雅斯贝斯的疏忽吗？抑或哲学家缺少这最后一步的概括或提炼能力？我想不是的！在我看来，这正是作为哲学家在语词或概念使用上的严谨，或哲学这门学科特殊要求及其训练的严谨。对概念的准确使用，

对表述的严格要求,这通常是哲学思维的基本特征。因此,一些概念,一些表述,社会学家会使用,历史学家会使用,但通常来说,哲学家却会更加审慎斟酌所使用的语词、概念和表述。在我看来,这也正是雅斯贝斯不将“突破”使用于哲学的原因。

总之,就事物“内在”发展而言,轴心时期的哲学只是一种新生事物,一种发生在精神领域的并具有理性特征的新生事物;所以我们不能说“哲学突破”,即不能说“突破以往的哲学传统”;因为在轴心期之前,哲学尚没有自己的传统,甚至没有产生;由于哲学还根本没有形成“自身”,所以,哲学也就不存在“自身”的“中断”“断裂”或“革命”意义上的“突破”,它与这种“自身”的“突破”“无缘”。换言之,对于“突破”传统而言,一定是“有”突破“有”,而非“无”突破“有”,因为“无有”或“无中生有”不存在“突破”,没有以往的“延续”被“中断”不是“突破”,或不在“突破”之列。而就事物“外向”关系而言,我们看到理性或人性对于“他者”即神性的“突破”又是极其有限的,它只是哲学的一个支流或枝梢,而无法涵盖哲学的全部内涵,并且即便如此,其中“突破”的革命性意义仍值得审慎评价和对待。

因此,“哲学的突破”并不存在!换言之,哲学不是“突破”,而是产生或诞生!

注释:

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][17][18][19][20][21][22][23][26][27][28][31]卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年,第62-63、63、64、64-65、65、66、66-67、72、76、74、74-75、75、76、76、76、77、9、10、11、9-13页。

[10][美]塔尔科特·帕森斯:《知识分子:一个社会角色范畴》,《文化:中国与世界》,三联书店,1987年。

[11][12][13]余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年,第28-29、31、31页。

[14][15]《韦伯作品集:宗教社会学》,广西师范大学出版社,2005年,第150-151、152页。

[16]余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年,第29页注。

[24]马克思·韦伯:《世界宗教的经济伦理》,《儒教与道教》,商务印书馆,1995年,第11-12页。

[25]张光直:《考古学专题六讲》,文物出版社,1986年,第16-18页。

[29]本人也曾对中国科学与宗教的连续性传统做过考察,也曾对古代希腊的科学革命和古代犹太的宗教革命问题做过比较考察,分别见拙作《古代中国科学范型》(中华书局,2001年)和《中国社会的宗教传统》(三联书店,2009年)。

[30]《韦伯作品集:古犹太教》,广西师范大学出版社,2007年,第173页。

〔责任编辑:汪家耀〕