

【哲学研究】

新旧中原文化与中国轴心突破^{*}

——兼与余英时先生商榷

代云

摘要:中国轴心突破研究是以对“轴心时代”(或“轴心期”)和“哲学的突破”概念的接受为前提,对中国哲学开端进行的研究。新旧中原文化及其在春秋时代的发展构成诸子轴心突破的思想背景与突破对象。余英时的轴心突破研究跳过整个春秋时代和周初之后到春秋时代“天”观念的变化,直追殷商巫文化,时代上的巨大跳跃反映的是思想上的重大缺环。余英时的研究是为了印证和补充雅斯贝斯的观点,在这种研究中,中国成了注脚。

关键词:旧中原文化;新中原文化;轴心突破

中图分类号:B261

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2018)06-0095-07

中国轴心突破研究是以对“轴心时代”(或“轴心期”)①和“哲学的突破”②概念的接受为前提,对中国哲学开端进行的研究。2014年,余英时先生出版专著《论天人之际——中国古代思想起源试探》(以下简称“余著”)。余著以“轴心突破”概念对中国思想起源做专题研究,引起大陆学者的回应。③笔者认为,对于新旧中原文化及其在春秋时代发展的考察,有可能将中国哲学史开端的研究推向深入。

余著认为“三代的礼乐传统(也可简称‘礼’)为中国轴心突破提供了直接的历史文化背景”④,“轴心突破表面上虽从礼乐的领域展开,但它真正争衡的对象却是礼乐背后的整个巫文化”⑤。为此余著以“绝地天通”为起点讨论中国巫文化。笔者的考察也从这里开始。

距今4800年至4600年,生活在河南嵩山地区的黄帝族在与炎帝族共工氏的斗争中失败,被迫逃往东夷,与东夷集团的少昊族在文化上发生冲突与融合。⑥这件事被称为颛顼“绝地天通”,由此产生的原始宗教文化被称为“旧中原文化”。⑦

一、旧中原文化的形成

“绝地天通”最详细的记载在《国语·楚语下》:

昭王问于观射父,曰:“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?”对曰:“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能月彻之,如是则明神降之,在男曰覿,在女曰巫。……及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。……颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”

观射父对这段历史的追叙是因楚昭王的提问引起的。昭王的提问中包含这样的逻辑:既然“绝地天通”之后,民不得再登天,那么此前民是可以登天的。因此,“绝地天通”是人为的干涉行为,相反,民能登天则是自然的行为。自然高于人为,如此,则“绝地天通”的正当性就变得可疑。正是针对昭王

收稿日期:2018-03-10

* 基金项目:河南省社会科学院河南大型学术文化工程河南专门史之河南哲学史。

作者简介:代云,女,河南省社会科学院哲学与宗教研究所助理研究员(郑州 450002)。

提问中暗含的逻辑,观射父将远古时期的民神关系描述为“民神不杂—民神杂糅—民神不杂”的演变过程,这样,民神不杂(即民不可登天)就是自然,“绝地天通”改革就是恢复这种自然状态,它的正当性就不容置疑了。但实际上,“在人类历史上,原始宗教的产生是在政治权力达到复杂化之前。在典型部落社会中,原始宗教活动大多表现为与政治生活平行的一个领域,并且完全是大众化的,无专业神职人员”^⑧。这表明在民神关系上,实际的情形是民神杂糅在先,是自然;民神不杂在后,是人为。所谓人为即是指颛顼的宗教改革。

有了以上结论,再来分析这段文字中传递的信息,可知其要点如下。第一,起初世界可分为不同层次,主要的便是天和地,神居天上,人居地上,通过某种特定的仪式和媒介,人神之间或天地之间可以进行沟通,人据此可知神意。第二,在颛顼改革之前,各民族都有自己与神沟通的方式,每个氏族都保持着独自与神沟通的权力。第三,宗教改革的契机在于宗教上的分散状况引发了严重的经济与社会后果。第四,颛顼受天命进行改革,各氏族的通天行为被禁止,此后由南正重负责与天沟通。第五,绝地天通的改革成果经过长期反复斗争才得以保持至今。

改革的关键内容是“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”,有学者认为“南正重司天以属神”的意思是确立天神崇拜,“火正黎司地以属民”指的是确立祖先崇拜。^⑨就两位大巫的身份而言,“重”属于少昊族,“黎”则属于黄帝族,也从一个方面印证了这一改革的内容。

二、新中原文化的形成

新中原文化形成于周初,它是周人在旧中原文化基础上的重大发展。周人姬姓,原来居住在我国西北地区,在血统上属于华夏集团的黄帝族,但是他们在文化上属于后起民族。这就是说,他们没有参与从颛顼开始的华夏集团与东夷集团的融合进程中,因此,直到与作为共主的殷商王朝有了接触之后,才逐渐受到旧中原文化的影响。周公东征成功并收服殷遗后,鉴于胜利来之不易,周人在回顾总结的过程中产生了浓厚的忧患意识,看到了天命转移中人自身的力量。另外,夺取天下之后,周人与殷人之间攻守易势,不得不同样面对殷人在宗教领域的困境。为了摆脱困境,周人在宗教领域进行革新,新

中原文化由此产生。与旧中原文化相比,新中原文化新在“天”的内涵发生了变化,总的原则是从无常向有常转变。

周人在宗教领域革新的基础是新观念的产生,即敬德、保民。《尚书·周书·召诰》:

王敬作所,不可不敬德。

我不可不监于有夏,亦不可不监于有殷。

我不敢知曰,有夏服天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。我不敢知曰,有殷受天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。

对于“德”的理解,金春峰认为,德在甲骨文中,有类似字,即“徂”。他说“甲骨文‘徂’字的字形应为会意字。彳,乃通街大路之意。中间字形乃一‘目’加一直线在‘目’上方……直线乃悬挂之形,即头被砍下,悬挂于通路大道处,以震慑敌方。德字承甲骨文徂字而来,但在下面加上心,意为使其有头有心,成为一活的人,或不加杀戮而以服人之心(使其心服)代之。故无心则不成其为德。德之内涵是敬天、保民,全生、保生、厚生,引申为首领个人的这种道德、才能、行为。以后,哲学上,德转义为生——性、德性,宇宙气化论上转为精气、精神。孔子前,性为生,德亦与生相关联,故德性常常联用,成为本性之现实地表现。德与性亦可互用。庄子外篇多有此用法。”^⑩依金春峰,这里的“德”就是统治者的一种能力,即对于“民”,统治者应当活之生之。这本是天的职责,但是通过周人而实现,这意味着周人配得起天,有资格领受天命。它与传统观念的联系在于,它本是巫的能力,即襄助“天”生人成物。这个观念新在它是通过民心而得到天心。

以德配天的观念对于“天”的改造,在于引入“德”这个新观念和“民”这个新力量,对巫所通的那个天进行改造,将它从神通广大而反复无常的天变成理性的、有常的天,理论上使得巫的通天手段失去存在的前提。当然,在实践中,在与天的沟通中,仍然需要特殊的才能与外在的手段,但因为天的理性化、有常化,它们的重要性相对地降低了。

经过这样的改造,祭祀的信仰基础发生改变,祭祀的外在表现即礼乐被人文化,德成为礼乐的核心。巫的信仰基础被抽离,巫的地位降低,进一步推动知识精英从巫到史的转变。另外,经过周初的宗教革新,天神崇拜与祖先崇拜合一。

综上所述,从颛顼“绝地天通”到周公制礼作乐,中原地区正统文化经历了从旧中原文化到新中原文化的转变,其根本原因在于通天阶级所通之天/帝的内涵发生变化。礼乐作为通天手段,由于天的变化,其内涵也发生相应变化,即向着人文化方向发展。余著一方面承认“周公‘制礼作乐’是礼乐史上一个划时代的大变动”^⑪,并判断“周初以下礼乐已从宗教—政治扩展到伦理—社会的领域”^⑫,但另一方面却仍坚持“礼乐与巫始终保持着一种互为表里的关系”^⑬,并断言“中国轴心突破的真正对象其实是礼乐背后的巫文化”^⑭,这样的处理在事实上低估了周初思想革新的意义,也让中国文化从周初到孔子的连续性没了着落。

三、春秋时代新兴的天道观

平王东迁以后,周王室无德以配天,周初的观念已成具文。两周之际的怨天、咒天之作中,天又成了反复无常的天。一些知识精英在新的历史条件下,以新的面貌,借助于新的手段,再造一个“天”,并解释天意,介入现实政治。从改造的方向(无常到有常)来看,它是对新中原文化的继承;从改造主体来看,它是由“传天数者”主导的改造,又有旧中原文化的特点,因此可以认为它是新旧中原文化在春秋时代的发展。笔者主要通过子产与郑国“传天数者”裨灶关于天道的争论来说明。

子产对天道的态度是“不信”,见于《左传·昭公十八年》的记载。

夏五月,火始昏见。丙子,风。梓慎曰:“是谓融风,火之始也;七日,其火作乎!”戊寅,风甚。壬午,大甚。宋、卫、陈、郑皆火。梓慎登大庭氏之库以望之,曰“宋、卫、陈、郑也。”数日皆来告火。裨灶曰“不用吾言,郑又将火。”郑人请用之,子产不可。子大叔曰“宝以保民也,若有火,国几亡。可以救亡,子何爱焉?”子产曰“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?灶焉知天道?是亦多言矣,岂不或信?”遂不与,亦不复火。

这一事件的顺序是:昭公十七年冬,星象出现异常,鲁大夫用“天道恒示人以象”的理论推断诸侯将有火灾,并据星象分野理论推算将会在宋、卫、陈、郑四国出现火灾。郑国大夫裨灶也得出同样的结论,建议执政子产用“瓘鬲玉瓃”禳火,被子产拒绝。子

大叔以为子产舍不得国宝,劝他用国宝保民,于是子产说出自己拒绝的理由“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?灶焉知天道?是亦多言矣,岂不或信?”这段话包含两个重点:一是天道与人道不相及,二是裨灶不知天道。所谓“相及”,即天垂象,降吉凶,“非所及”否定的是“天道恒示人以象”,不承认人间将要发生的事会通过特定的天象提前显示出来。这是从理论根基上进行的否定,所以子产“不信天道”是不相信这种天人感应说。另一个重点是他认为裨灶不知天道。裨灶是郑国大夫,并非专职的天学家,在《左传》中与他有关的记录有六则,全部是星占学预言(襄公二十八年、三十年,昭公九年、十年、十七年、十八年)。据陈泳超,这里的天道与子产所信的鬼神不是一回事。“这里所谓的‘天道’并不是‘弗吊天降丧于殷,殷既坠厥命,我有周既受’或‘明王在下,赫赫在上,天难忱斯,不易维王’式的有意志的天,它指的是自然属性的天,这主要是由占星家们倡导出来的。”“春秋之时,以周之苾弘、鲁之梓慎、郑之裨灶等为代表的一大批占星家显得异常活跃,他们不单像商人那样观察大火,甚至主张一切天象均能示人吉凶,总结出了‘天事恒象’的核心理论,并有阴阳、气、数纪之类一大套概念武器。这里的天,就不能用‘上帝’替换了。这就脱离了传统的鬼神系统(‘天’、‘帝’也可统称为‘鬼神’),另外形成了一类干预人事的超验力量。”^⑮

笔者认为这是一个重要的判断,由此可以将问题推向深入。司马迁《史记·天官书》中曾列出一份“传天数者”的名单:

昔之传天数者,高辛之前:重、黎;于唐、虞:羲和;有夏:昆吾;殷商:巫咸;周室:史佚、苾弘;于宋:子韦;郑则裨灶;在齐:甘公;楚:唐昧;赵:尹皋;魏:石申。

江晓原认为“十余人既列入同一名单,则诸人必有某种共同之处,此共同之处为何?可一言以蔽之曰:通天。传天数者,既专司通天事务之人物。在此名单中,历史演进之迹也判然可见——古代的星占学家,正是由上古通天巫觐演变而来。”^⑯“古代天文星占之学,即属上古通天之术,太史观星测候,不啻巫觐登坛作法。”^⑰

综上所述,笔者认为新旧中原文化及其在春秋时代的发展构成中国轴心突破的对象,余著的轴心突破研究跳过整个春秋时代和周初之后到春秋时代

“天”观念的变化,直追殷商巫文化,时代上的巨大跳跃反映的是思想上的重大缺环,以此立论,则提问与论证都将失去针对性与历史感。

四、老子、孔子、墨子的轴心突破

1. 老子的轴心突破

关于老子其人其书,学术界有很多讨论。笔者认为,关于老子其人,在没有更可靠的材料之前,应该相信司马迁《史记·老子申韩列传》主传中对老子其人的记载,即老子姓李氏,名耳,又叫老聃,是春秋末年周王室史官,年代在孔子稍前,里籍在今河南省鹿邑县。关于《老子》其书,由于成书时间较长,其中存在后世添加的内容,但基本思想属于老子。传世本《老子》版本较多,鉴于帛书本在一些重要的地方对传世本有补充、纠正,本文在引用时采用李零校正的帛书本《老子》,章节顺序则仍依传世本。笔者通过《老子》本体论讨论老子的轴心突破。

《老子》中关于万物的根源,有多种不同的表述。涂又光研究认为,它们构成“一部本体论发展史”,具体而言就是“第一阶段是‘玄牝’所生说;第二阶段是‘有生于无’说;第三阶段是有无‘异名同谓’说。第一阶段、第二阶段是他生型,第三阶段是自生型。但第一阶段是原始的前逻辑思维;第二阶段是文明的逻辑思维;第三阶段是文明的后逻辑思维。用另一套术语说,又可依次名为神话思维、科学思维、元学思维;又可依次名为感性思维、知性思维、理性思维”。^⑧这三个阶段的本体论,前两阶段都存在“谁生谁”的问题,故而属他生型本体论,第三阶段取消了“谁生谁”的问题,属自生型本体论,这种类型的本体论不再需要通过生成论来证明自己的地位。涂又光论及这种区别时说“自生型本体论,独立于生成论而自足。他生型本体论,不过是生成论的附庸,其本体不过是宇宙生成序列的首项,离开生成序列便丧失其首领地位,没有本体资格了。所以只有自生型本体论,才是真正的本体论。有无同谓既是同谓事物,就是同谓殊相,确立殊相为本的地位,排除造物者的地位。”^⑨

笔者认为,自生型本体论是老子最重要的哲学创造,但它并非向壁虚造,它是春秋时代以数为基础的新天道观的发展。在这一天道观下,神灵、造物者的地位被抽象的数(宇宙法则)取代,数内在于物之中,因而物具有自生性。这一天道观是“传天数者”

在春秋时代的理论创造,老子接续这个工作,用新的话语建构起哲学本体论,完成古代中国伟大的哲学突破。关于这一突破的意义,从天人关系方面来说,他生型本体论以天(生物者)、人(被生者)的二分为前提,自生型本体论则实现了天人合一。

关于道家的轴心突破,余著认为道家的突破在三大学派(儒墨道)中“最为激进”^⑩,他认为“这种激进态度尤其反映在两个显著的特征之中。第一个特征是对整个礼乐传统持否定的立场,其前提是对人类文明持更为基本的否定态度;第二个特征是,现实世界与超越世界在道家观点里比起在其他任何哲学派别中更剧烈地分离开来”^⑪。这即是说道家以礼乐传统为突破对象,在突破后形成一个在现实世界之上的超越世界,即道的世界。关于老子以礼乐传统为突破对象,他主要从《老子》第38章对礼乐的激烈批判以及帛书本德经在前而第38章是德经首章说明“老子的文本也正是以礼乐传统为其出发点的”^⑫,他前面说诸子的突破是以礼乐背后的巫文化为对象,但在论述道家的突破时并未具体说明老子或庄子的道论怎样以巫文化为突破对象而建立起来。至于庄子思想中所谓“此世”与“彼世”观念,他主要从《庄子·大宗师》中孔子与道家人士的对话中提及的“彼游方之外者也;而丘游方之内者也。外内不相及……”来引申。笔者认为,通讲这段材料,孔子的答语是由子贡质疑子桑户等三人临尸而歌不为礼而来,对方反驳“是恶知礼意”,子贡不解,孔子为子贡释疑,于是有这番方内方外的说辞。孔子称他们是造物者的人化,即本体化的人,可游天地之一气,同于大通,对他们而言,生是累赘,死是解脱。既如此,他们就不会把生死差异化,乐此而厌彼。异物而同体,体就是本体,意思是物之形虽异,同为本体之表现,相异之形就被忘却了。无始无终,通天下者一气耳。于是跳出世俗之外,作逍遥之游,这样的人怎么会行世俗之礼,悦于众人之耳目呢?孔子自认是方内入世之人,他们之间道不同而可相安。这是调解儒道之争的意思。子贡称这帮人为畸人,即与众不同之人。孔子说这些人与世俗社会格格不入,但是与天相得,这里将天与人相对而言,虽有天人之分,但又不必非得与世俗为敌。这与《庄子·天下》“独与天地精神往来,而不傲倪于万物,不谴是非,以与世俗处”的态度当是一致的。将方外、方内与彼世、此世相比附,笔者认为不甚恰当,

因为在庄子学派那里,理想世界在历史深处而不在彼岸世界。

2. 孔子的轴心突破

孔子突破的对象是周代宗教神学的两个重要观念,即天命与礼。

孔子突破传统“天”观念,形成自己关于理想世界的观念,用以批判、规范现实世界。根据《论语》,孔子的理想世界是“有道”的世界。道的内容是什么?从《论语·述而第七》所说“志于道,据于德,依于仁,游于艺”,则道当从德求,而归于仁。那么在孔子那里,德、仁与此前的德观念相比有什么不同?笔者可以通过帛书《要》篇来分析。

子曰“《易》,我后示祝卜矣!我观示德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又仁[守]者而义行之耳。赞而不达于数,则示为之巫;数而不达于德,则示为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者或以《易》乎?吾求示德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮示后乎?”²³

易本为巫术,是巫者发明的通神之术。西周初年的宗教革新中对它进行了改造但并不彻底,易的成卦规则仍是巫术,所谓幽赞即巫舞蹈招来精气的仪式²⁴,此时所通之天乃是反复无常的自然神。春秋时代易经历数术化改造,成卦规则从幽赞神明变为揲卦,信仰基础从无常的自然神变为有常的自然天。孔子显然对于巫所造的这个“天”不满意,他理想中的天要有德,是有常的义理之天,并以“仁[守]者而义行之耳”。从巫到史再到孔子(儒),知识精英身份的演变,透露出的是从殷周至春秋天道观的发展。这里还有一个环节需要指出:由于周初“以德配天”观念的产生,天已经经历了一次有常化改造,但在西周中期以后天被解放,恢复了以前的自然神面目,因此需要明确孔子有常的义理之天与周初的德化之天的关系。笔者认为,周初的德观念是统治者的道德,内容是生民、保民,它是周人获得天命的依据。德字的含义,是使本该死去的人活着,天的内涵就是生(活着),孔子则进一步扩展其内容,以仁表述德,也就是使人成为人,不仅是生理意义上的人,更是伦理道德意义上的人、区别于禽兽的人。成为人是一个自觉的过程,人人都有责任成为人,这是人的天命,能知此天命方才配为君子。孔子自认

是“知天命”之人,因此,他在知此天命之时即已实现了对此前天、天命观念的突破。

周初以德说礼,孔子则以仁释礼,即以仁的观念作为礼的内在依据,将礼内在化、合理化,使其符合人之常情。《论语·阳货第十七》中记载了孔子答宰予三年之丧的话,是孔子以仁释礼的注脚。这段对话由讨论礼开始,却落脚在仁与爱,正表明孔子礼的观念是以仁为基础的。这样孔子就把礼与仁即人之为人的规定性关联起来,由此礼就不再是外在的形式,而是内心自然之情的发用,礼与仁就是一而二、二而一的关系。以仁释礼的结果,礼成为仁的载体,天之命从使人活着(德)变成使人成为人(仁)。从思想的历史联系看,儒学的理论结构中的三个层面,即超越的(命、天命)、心性的(仁)、社会政治的(礼)²⁵,对于周初的德、礼、天命观念实现了全面的突破。其中仁对德的突破是关键,由此出发,孔子实现了对天命与礼的突破。

关于儒家的突破,余著以周公的以德说礼为背景阐释孔子以仁释礼所包含的突破之意²⁶,在讲孔子突破时抓住德观念,这就与周初的思想革新关联起来,比较符合思想实际。但这不是最终目的,此论是为了说明“孔子对‘礼’重新予以哲学的阐释,标志着内向超越的发端”²⁷。在这里余著将孔子的突破对象重新界定为巫文化,“中国轴心突破的直接对象是巫文化对于‘天命’和‘礼’的垄断。孔子将‘天命’与‘礼’两大观念都同时收进个人‘心’中而予以新的理解,他的针对性是十分明显的”²⁸。这里孔子思想对于周初德观念的突破似乎被遗忘了,唐文明说“余英时在论述这个问题是其实前后矛盾而自己毫无所觉察”²⁹,这是一个重要的观察。

3. 墨子的轴心突破

墨子的轴心突破在于对“天”的突破,或者说表现在他的天帝鬼神思想中。

墨子所主张的天是人格化、公共性、他生型的天。通常认为墨子的天帝鬼神思想是落后保守的表现,但是,将这一思想置于思想的历史联系中时,则会得出相反的结论,即墨子的天帝鬼神思想不是落后保守,而是兼有继承性与革命性的思想。

在继承周初意志之天的同时,墨子抛弃了其中包含的等级性内容,破除贵族对“天”的垄断。天不再是特定阶级的天,而是全体民众的天。周初宗教革新之后,依周礼,祭祀天是天子的特权。通天权是

少数人的专利,这是“绝地天通”的一个结果,而民与天之间是不能直接沟通的。到了墨子这里,普通民众与天子一样,可以祭祀天帝鬼神,天从少数人的天变成所有人的天。人们在“天”之下,获得一个平等的身份,即天之臣,老百姓是天之臣,天子也是天之臣。阻断天人沟通的障碍在墨子这里被消除了。这是墨子的轴心突破。

对于墨子的突破,余著一方面注意到墨子“不满意孔子的重新阐释”^{③①},另一方面认为“与对礼相比,他(指墨子——笔者注)可能对乐的作用持更为基本的否定态度”^{③②},提出的论据是“《墨子·非乐上》云:是故子墨子曰:为乐非也。何以知其然也?曰:先王之书《汤之官刑》有之,曰:其恒舞于宫,是谓巫风”。余著分析认为“墨子‘突破’的礼乐背景,在此已得到证实”^{③③}。这段引文是墨子在从各个方面说明“为乐非也”之后,引用经典加强论证,这个论证的落脚点在于“上者天鬼弗戒(戒当为式,弗式即弗用——笔者注),下者万民弗利”,因为在墨子看来,为乐浪费大量财力物力,不符合民众的利益,而天是站在民众一边的意志之天,所以天对于乐采取不接受的态度(弗式)。可见这里关键的问题在于墨子的天与此前的天发生变化,不同于老子的道、孔子的天、春秋时代“传天数者”的天、周初统治者以德所配之天以及殷商时期自然神面目的天,后者即巫者所通之天。就思想的内在历史而言,这些都构成墨子思想的背景,所以据此引文说明墨子的突破是针对巫文化,说服力不强。

五、结语

余著用轴心突破概念论述中国古代天人关系演变中的关键环节,结论是中国的先秦诸子以内向超越方式通往突破后形成超越世界。笔者认为,这项研究是为了印证和补充雅斯贝斯的观点,即在轴心时代,“哲学家首次出现了。人敢于依靠个人自身。中国的隐士和云游哲人,印度的苦行者,希腊的哲学家和以色列的先知,尽管其信仰、思想内容和内在气质迥然不同,但都统统属于哲学家之列。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”^{③④}。“这些信念和教义虽然途径不同,但有一点是共同的,即人能够仅仅独自一人踩出这些途径,他通过在存在整体内不断地意识到自己而超越自

己。”^{③⑤}余英时在评价这段话时说“雅斯培(即雅斯贝斯——笔者注)断言‘道’是中国轴心突破后的超越精神领域,并把它和其他古文明所开辟的相同领域并列,充分显示出他识力之超卓。他指出不同文明的超越领域有其共同之处,也是经过深思熟虑而获致的论断,同样可以在中国轴心突破的历程中得到印证。”^{③⑥}他补充说,由于雅斯贝斯“对中国思想史所知有限,因此关于‘道’的‘超越’究竟属于何种性质,无一字论及。这却是本书必须面对的大问题。由于历史与文化背景的差异,每一古文明与轴心突破过程中所体现的‘超越’都不相同,这一点今天在相关的研究者之间已取得高度的共识。从这一共识出发,本书的另一大纲领即在探求中国‘超越’的文化特性及其解读之道。但这一探求必须置于比较文化史的架构之下才能有效地展开,仅就中国轴心突破的历程作孤立的观察是无济于事的。以西方的‘超越’为参照系,本书最后提出‘内向超越’作为中国特性的一个基本概括”^{③⑦}。

笔者赞同使用“轴心突破”概念研究中国哲学开端问题,但认为应当避免结论导向的研究方法,因为中国轴心突破形成的那个不同于现实世界的世界,与西方和印度的超越领域(雅氏所谓“自身和世界之上的本原”)性质不同。据崔大华的研究,中国古代宗教发展没有沿着从祭祀到皈依的途径,从原始宗教发展为高级宗教,而是在西周初年向人文方向转变。“在中国古代,由殷人的那种相当发达的崇拜帝神、祖先的祭祀宗教,进一步向对某种绝对超越的存在的虔诚信仰的皈依宗教的发展并没有发生,一个巨大的政治变迁——殷被周灭亡,阻止了、破坏了这一古代宗教思想和实践发展的一般进程。一种十分独特的社会政治原因,使中国古代思想发展主潮由宗教性质的转折向道德性质的。”^{③⑧}这一转折奠定了中国文化的方向,即世俗的和人文的。诸子的轴心突破形成各自的理想世界,但它们不在彼岸,而在历史深处,他们的理想世界与现实世界之间不是异质的,终极价值在现实世界而不是彼岸世界,世俗生活不是权宜之计,不是通往彼岸世界的中转站,所以中国思想的重要特征是“一个世界”。余英时的研究将诸子的理想世界比附西方与印度的超越世界,这是将西方和印度思想普遍化的结果,这个结论忽略了中国思想的独特性,而他又用这个普遍化结论来格式化中国思想,于是,就有了一系列观念先

行、结论导向的论述,一切都为了使中国思想为这个普遍化结论作注脚,在这样的倾向下,所谓中国思想的独特性其实已经不存在了,确切地说是可能不存在。

总的来说,由于对中国上古宗教思想演变的考察不完整,余英时的这项研究出现了巨大的时代跳跃与思想缺环,加之对雅斯贝斯的结论缺少反思,以比附的方法主导研究,服务于将中国思想普遍化的冲动,因此,这更像是一个西方人用脑中既有的宗教图型来理解或者说是格式化中国思想的研究,在这种研究中,中国成了注脚。

注释

①雅斯贝斯在论及“世界历史轴心”时说“看来要在公元前500年左右的时期和在公元前800年至200年的精神过程中,找到这个历史轴心。正是在那里,我们同最深刻的历史分界线相遇,我们今天所了解的人开始出现。我们可以把它简称为‘轴心期’(Axial Period)。”参看[德]卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社,1989年,第7—8页。②这一概念见于美国社会学家帕森斯的论述“在公元前一千年之内,希腊、以色列、印度和中国四大古代文明,都曾先后各不相谋而方式各异地经历了一个‘哲学的突破’的阶段。所谓‘哲学的突破’即对构成人类处境之宇宙的本质发生了一种理性的认识,而这种认识所达到的层次之高,则是从来都未曾有的。与这种认识随而来的是对人类处境的本身及其基本意义有了新的解释。”转引自余英时《古代知识阶层的兴起与发展》,《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年,第28页。③唐文明《比较的陷阱与软性暴力——〈论天人之际〉读后》,《天府新论》2016年第3期;金春峰《〈论天人之际〉与〈说巫史传统〉述评》,《湖南大学学报》(社会科学版)2016年第3期。④余英时《论天人之际——中国古代思想起源试探》,台湾联经出版事业有限公司,2014年,“代序”第17页。⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿余英时《论天人之际——中国古代思想起源试探》,台湾联经出版事业

有限公司,2014年,第29、31、31、35、36、117、117、115、59、60、111、111、112、40、58页。⑥关于颛顼与共工氏的争夺及颛顼的身份,参看轩辕彦《对“绝地天通”改革核心影响的一些认识》,徐海亮《郑州古代地理环境与文化探析》,科学出版社,2015年,第206、207、203页。关于黄帝族与少昊族的关系,参看劳思光《新编中国哲学史》,广西师范大学出版社,2005年,第20页。⑦“旧中原文化”是相对于“新中原文化”而言,这两个概念来自劳思光,参看劳思光《新编中国哲学史》,广西师范大学出版社,2005年,第52—53页。⑧谢维扬《中国早期国家》,浙江人民出版社,1995年,第294页。⑨余敦康《宗教哲学伦理》,《中国宗教与中国文化》卷二,中国社会科学出版社,2005年,第17—18页。⑩金春峰《论天人之际与说巫史传统述评》,《湖南大学学报》(社会科学版)2016年第3期。⑪陈泳超:《关于子产天道鬼神观的误解与探正》,《湖南师范大学社会科学学报》1998年第5期。⑫⑬江晓原《天学真原》,辽宁教育出版社,1995年,第98页。⑭⑮涂又光《楚国哲学史》,湖北教育出版社,1995年,第228—229、238页。⑯廖名春《帛书〈要〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,上海古籍出版社,2008年,第389页。亓通其。⑰陶磊在论及周人对归藏的改造时说“易本是登天通神工具”。在说易的巫术性质时说“巫术时代,鬼神与卦象之间的联系是通过精气联系的,巫通过舞蹈来领气,从而使鬼神之知显在卦象之上”。见陶磊《从巫术到算术——上古信仰的嬗变》,山东人民出版社,2008年,第62、52页。⑱崔大华认为孔子思想或者儒学的最初形态“是由三个既相互联系、但又有所区别的层面构成的,这就是超越的层面、社会的层面和心性的层面,其主要的思想范畴分别是天命(天、天命)、礼、仁”。参看崔大华《儒学引论》,人民出版社,2001年,第23页。⑲“只有在周公以‘德’说‘礼’的对照之下,我们才能真正懂得孔子以‘仁’说‘礼’何以必须理解为轴心时代的思想(或哲学)突破。”参看余英时《论天人之际——中国古代思想起源试探》,台湾联经出版事业有限公司,2014年,第108页。⑳唐文明《比较的陷阱与软性暴力——〈论天人之际〉读后》,《天府新论》2016年第3期。㉑⑲[德]卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社,1989年,第10页。㉒崔大华《儒学引论》,人民出版社,2001年,第9—10页。

责任编辑:涵 含

The Old And New Central Plains Culture And China's Philosophical Breakthroughs In The Axial Age

— Discussion With Mr. Yu Yingshi

Dai Yun

Abstract: The research on China's philosophical breakthroughs in the axial age is about the beginning of Chinese philosophy on the premise of accepting two concepts, that is the axial age (or the axial period) and philosophical breakthroughs. The old and new central plains culture and their development in the Spring and Autumn period are the object of China's philosophical breakthroughs. Yu's research skips the whole Spring and Autumn period and the change of ideas of "heaven" from the beginning of Zhou to the Spring and Autumn period, directly pursuing Yin's witch culture. The great leap in the times reflects the major lack of thought ring. Yu's research aims at confirming and supplementing Jaspers' view, and through this kind of research China becomes footnote.

Key words: the old central plains culture; the new central plains culture; philosophical breakthroughs in the axial age