

軸心文明討論述評

余英時

一 軸心文明討論的歷史鳥瞰

1949年，雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 在《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*) 一書中提出「軸心時期」(Axial Period) 的觀念，用以概括公元前800年至公元前200年同時出現在中國、印度、伊朗、巴勒斯坦、希臘等地區的文化突破。按雅氏的說法，這個時期的最大特點是人類開始擁有了覺醒意識，意識到整體、自我存在的意義與限度，從而結束了持續了幾千年的古代文明。更重要的是，雅氏以為，從軸心時期起，世界歷史獲得了統一的結構^①。可是，他的研究綱領並沒有得到學界的迴響。直到1972年，中國思想史家史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 向美國*Daedalus*雜誌提議以雅氏的「軸心時代」觀念探討公元前第一個千年的文化狀況，這個提議很快獲得雜誌編委會通過，並於1972年9月及1973年9月分別在羅馬及威尼斯召開討論會。1975年*Daedalus*匯集了部分論文，推出專號“Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.”^②。

作為這個專題的主要策動人，史華慈在〈超越的時代〉(“The Age of Transcendence”) 這篇導言性質的文章中，一方面同意雅斯貝斯對軸心時期現象的描述，但另一方面則側面批評了雅氏的軸心時期觀念是「去異求同」，並沒有詳釋不同軸心文明的突破形態及成因。史華慈認為，如果要說軸心文明之間有甚麼相同之處，那麼就在於它們都表現出對「超越」(transcendence) 的緊趨。所謂「超越」，其字源學意義是指「退而瞻遠」(standing back and looking beyond)，意味着對現實採取一種批判、反思的究問態度，從而開啟一新的視域，而此中，人類意識生活的改變對軸心突破發揮了決定性的影響^③。循此，發表在*Daedalus*的十一篇論文，基本是環繞着上述的提綱，分別探討了軸心文明超越突破的內在動力，其中包括了對知識份子的角色、社會—經濟史的分析。

若與雅斯貝斯相較，由史華慈推動的研究無疑深化了軸心突破的討論，但

1949年，雅斯貝斯提出「軸心時期」的觀念。這個時期的最大特點是人類開始擁有了覺醒意識，意識到整體、自我存在的意義與限度，從而結束了持續了幾千年的古代文明。更重要的是，從軸心時期起，世界歷史獲得了統一的結構。

由於論述的時間跨度只及於公元前一千年，因而未能揭示軸心時期與近現代歷史的關係，這方面反而不及雅氏。此外，由於參加這次討論的學者大都採歷史學進路，從而限制了這個議題的廣度。此後，軸心文明的討論一度被擱置，直到1983年1月由社會學家艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 召開有關「軸心時代文明的起源與多樣性」的研討會，這個議題才又再次被熾烈討論^④。

據艾森斯塔特的說明，這次研討會的目的，是要系統地闡明軸心時代文明的起源與多樣性，尤其是針對這些突破之所以得以發展或是促進這些發展的一般性條件，以及那些能說明軸心文明性格的各種獨特條件。艾森斯塔特曾指出，雅斯貝斯、史華慈及福格林 (Eric Voegelin) 都沒有系統地說明軸心文明的一連串革命到底是如何衝擊着人類社會與歷史的組成的，而艾氏的工作正是以此為目標，並為世界歷史的多樣性及軸心文明浮現的制度性條件提供說明。縱觀這次會議發表的二十三篇論文，基本上扣緊下列五個主題：(一) 探討軸心文明浮現的結構——歷史條件；(二) 分析主要軸心時代文明的多樣性，並說明這些文明主要性格之間的差異——其基本文化取向的差異及其精英結構的差異；(三) 分析在超越秩序與現世秩序 (transcendental and mundane orders) 緊張中思想模式的轉化，以及基本概念的發展與制度化過程；(四) 在覺知超越秩序與現世秩序緊張的制度化過程中，觀察公共團體的反應，尤其注意統治階層與精英之間的張力、異端的發展，以及他們對推動這些文明發展的重要性；(五) 探討有關「續發性突破」(secondary breakthrough) 的問題。以上五點，其實可歸結為：(一) 探尋軸心文明的超越視野的制度化條件；(二) 詳細說明這些超越視野的本質、方向與制度意涵，並由此理解這些社會在兩千年中演變的方向和動力^⑤。

艾森斯塔特指出，前軸心文明並不存在超越秩序與現世秩序的緊張；相反，在軸心時代文明中，超越秩序與現世秩序之間出現了尖銳割裂，兩者的組構邏輯相異，至於它們的縫罅則由「救贖」觀念予以彌合。而在彌合過程中，形成許多張力因素，而這些則是社會、文化發展的動力。

艾森斯塔特首先比較了前軸心文明與軸心時代文明的差異。他指出，前軸心文明並不存在超越秩序與現世秩序的緊張；相反，在軸心時代文明中，超越秩序與現世秩序之間出現了尖銳割裂，兩者的組構邏輯相異，至於它們的縫罅則由「救贖」觀念予以彌合。而在彌合的過程中，存在着許多形成的張力因素，而這些緊張則是社會、文化發展的動力。在眾多因素中，艾氏特別強調知識精英及制度化條件所發揮的作用。

二 知識份子、僧侶的浮現及世界的重構

艾森斯塔特以為，在軸心時代文明中，最堪注意的現象是知識份子與僧侶的出現，他們不僅直接影響了當時政治、社會結構的重組，還決定了軸心時代以後文化與社會組織之間的互動關係。按艾氏的說法，超越秩序與現世秩序緊張的發展、制度化過程，與作為文化、社會秩序載體的新型精英，例如猶太教的先知、祭司，希臘的哲學家、辯士，中國的士，印度教的婆羅門，佛教的僧伽，伊斯蘭教的烏理瑪 (Ulema) 的興起緊密相關。他們在不同軸心文明中發展出

新的「超越」概念，這些概念成為統治精英或次級精英的主流取向，最終被制度化。由於新型精英對超越秩序與現世秩序的理解是不同的，由此導致不同文明知識世界產生了對哲學、宗教、科學、形上學等的不同定義。在此過程中，不同精英群體之間激烈競爭（尤其是爭奪象徵及傳播媒介的生產與控制權），由此轉化了精英的結構，最終形成了不同精英群體的分殊化。精英群體在文化與社會秩序建構的歷程中慢慢發展其自身的自主性，他們視自己為超越視野的承載者。這些新型的政治、文化精英在統治聯盟或反抗運動中結為夥伴，成為制度創新的活躍份子和社會整合力量。簡而言之，正因為超越突破和作為文化載體的知識精英的多樣性，導致後軸心時代世界文明的多樣性。其演進方式雖各有特點，但同前軸心時代的文明有着根本不同。

首先，前軸心時代與軸心時代的差異，可以從統治合法性基礎的巨變看出來。如果說，大多數前軸心文明的社會秩序的合法性是建基於神聖的、原始的判準跟傳統卡理斯瑪的某種相合的話，那麼，由於超越突破導致超越秩序與現世秩序緊張，在超越秩序的制度化過程中，便出現了前軸心文明不可能具有而只有現代文明才可能有的種種性質。在超越視野中，作為現世秩序具體表現的政治秩序往往被認為低於超越秩序，這使得前者必須依據後者來重組。結果，曾經被視為體現宇宙與人間秩序的「天子」(King-God) 消失，而向更高秩序負責的世俗統治者出現，由此產生了統治者的責任性觀念，進一步亦發展出法律自主領域與權利思想。這樣，我們看到統治合法性在原始判準與神聖或意識形態判準（根據救贖的性質而定義）之間產生持續的震盪，原始的判準被神聖化了；接着產生了在「傳統的」合法性模式與更「開放的」（理性的、法律的卡理斯瑪的）合法性模式之間的緊張。而這些緊張則促使了尋求彌合超越秩序與世俗秩序之間的鴻溝的方法。它導致理想主義和烏托邦的出現，從此人類歷史獲得了道德的烏托邦的改造力量。

第二，由於對超越秩序與現世秩序的緊張有不同理解，也就產生了不同的解決方案。但無論如何，任何一種既有的制度化方案都是不完備的，因此，在不同群體的視野間便產生激烈競爭，遂形成了多元視野，這構成了軸心時代後文化價值系統進一步發展的不同方向。它表現為如下幾個方面：(1) 重組超越秩序與現世秩序的關係：例如佛教重組印度教的前提，基督教重組猶太教的前提；(2) 否棄超越秩序與世俗秩序的緊張，並重歸前超越的階段，亦即是認為超越與現世之間是平行的，其中並不存在任何緊張；(3) 否認既有的、對這種緊張的解決方案，並主張在此世的取向中強調彼世的取向，或是在彼世的取向中強調此世的取向；(4) 建構宗教及知性取向的多元性；(5) 堅執佔優的觀念及理念，以與任何承載它們的制度抗衡。

上述的多元化視野，使得各種軸心時期文明意識到救贖之途的不確定性，以及社會、文化秩序選擇的多元性。總之，軸心文明理論發展出一系列新概念，用以解釋為何兩千年來人類文明會具有多樣性。由於從哲學意義上看，超

如果說大多數前軸心文明的社會秩序的合法性是建基於神聖的、原始的判準跟傳統卡理斯瑪的某種相合的模式的話，那麼，由於超越突破導致超越秩序與現世秩序的緊張，在超越秩序制度化過程中，便出現了前軸心文明不可能具有而只有現代文明才可能有的種種性質。

越突破本身就有不同的類型，再加上承擔着超越視野的知識精英成為後軸心時代的社會整合力量，不同類型的超越突破遂演變為不同文化和文明形態。

三 軸心文明突破的不同形態

對不同類型超越突破的討論，是軸心文明理論中最令人感興趣也最具爭議的部分。眾所周知，兩千多年來人類文明和文化的多樣性，如古希臘羅馬、西方基督教、中國、印度文化的不同，歷史學家和社會學家曾廣泛地討論，而軸心文明理論則賦予這些比較文化和歷史的研究較嚴謹的理論形態。一般來說，以往的討論不外兩途：一是從意義和終極關懷層面討論不同類型的超越突破，它屬於思想史和哲學領域；二是不同文明產生和演進的歷史社會學研究。軸心文明理論最重要的特點是將兩者結合起來，達到了僅僅從某一學科研究不可能達到的廣度和深度。由於超越突破存在着四種基本類型，在現實上它對應着四種典型的文化(文明)形態。

就解決超越秩序與現世秩序之間的緊張，希臘人主要從兩方面入手：(1)循哲學思辨與分析的路徑；(2)專注並重建政治、社會秩序。這兩條路徑的共通處，就是對超越視野採取此世取向，而這種取向具體表現在對宇宙或「自然」，以及社會、政治秩序的探究上。

甲 古希臘的軸心突破形態及其內在缺陷

人們常用「主智」精神的覺醒和對思想本身的思考(二階思維)來概括古希臘超越突破。由於這種超越突破構成了今天西方文明的重要源頭，古希臘的軸心突破形態一開始就是討論的重心。

特拉維夫大學(Tel-Aviv University)的埃肯納(Yehuda Elkana)及曼歷斯學院(Manix College)的費韋達(R. Ferwerda)分別指出，希臘知識份子的超越突破具有強烈的反思性格及二階思維傾向。但值得注意的是，他們對宇宙的建構，並不是透過超越視野或超越力量來完成的。換言之，就解決超越秩序與現世秩序之間的緊張，希臘人主要從兩方面入手：(1)循哲學思辨與分析的路徑；(2)專注並重建政治、社會秩序。這兩條路徑的共通處，就是對超越視野採取此世取向(this-worldly orientation)，而這種取向具體表現在對宇宙或「自然」，以及社會、政治秩序的探究上^⑥。

由於上述兩條路徑皆限於純知性領域並由同一群人貫徹，因而未能轉換為相對自洽與統一的制度性含義，由此亦沒能將之完整地統一在共同的意識形態及制度架構中。它帶來兩個重要後果：第一，軸心時代的希臘文明突破，無論在反思哲學或政治的層面，皆沒有否棄舊有的宗教信仰與象徵。舊宗教系統不僅仍是集體性所依賴的重要基礎，它亦是作為不同城邦的政治、社會秩序的合法性基礎。這些舊宗教象徵之所以能維持，實由於希臘發展出來的超越視野及其重建政治秩序的企圖，幾乎與他世取向(other-worldly orientation)無關。這使得整合上述兩條路徑的探索，一方面構成了希臘文化的創造性動力，但同時又

是希臘文化衰亡的內在原因。第二，希臘式超越突破的此世性質造成了古希臘文明的基本特徵。例如，基於對政治秩序參與的世俗性質，城邦的政治化過程與現代社會頗為相似。但是正因為軸心時代前的宗教仍是政治的合法性基礎，使得希臘社會不可能等同於現代社會。與現代社會相比，城邦並不允許在社會領域與政治領域之間有任何區別與分隔，自主道德的設想、超越既存社會與制度秩序的理念無法在希臘全面發展。事實上，希臘城邦的政治象徵與實踐，是建基於確認與部落或社會秩序有別的道德秩序之上的。而這種認識產生了企圖藉由獨立自主的個人來重新整合這些秩序的要求的同時，又不能擺脫家庭、部落主義的束縛。幾何學、知識論和懷疑論是同古代神話並存的，這種內在矛盾和緊張，是希臘悲劇和政治哲學的土壤。

希臘軸心時代突破的上述特點使得其難以產生內在制度轉化的可能性，也難於形成續發性的突破。事實上，希臘文明幾乎缺乏一切軸心時代文明所具有的續發性突破。雖然，希臘文化中心的哲學思辨獲得高度發展，而此後羅馬帝國亦轉化了城邦的原初視野及制度安排，可是這些因素都沒有重構希臘軸心文明的前提，亦未能為其帶來續發性突破。從某種意義來說，羅馬帝國的滅亡正是古希臘軸心突破的內在缺陷所帶來的結果。

乙 古以色列的軸心突破形態及其續發性突破

超越突破的另一種重要形態為救贖型宗教，它是通過兩個環節得以建立和完善的：第一個環節是一神論的道德宗教在古以色列的出現；第二個環節是基督教從猶太教中脫穎而出。一神論的出現首先與古以色列的地理條件有關。巴勒斯坦處於古代大帝國的交匯點，在這種地區很難形成一穩定、公認的政治實體，亦難以成就獨特的文化認同。早期以色列匯合在這脈絡下，形成了特殊的文化取向、精英類型和制度形態，其主要特徵可以用一神觀來概括，這位超越的上帝創造宇宙，跟以色列人民立約……。它導致更高層的超越取向和合法性，由此引向宗教的普遍化、理性化的發展。由這種取向衍生出一種獨特的文化、宗教類型，亦即充滿各式宗教誠律的祭儀，並強調法律規則與道德誠命。這些文化、宗教取向的個別因素可在近東的其他地方找到，但只有以色列能將之組合並與一神觀相連。

這一獨特超越視野的負載者是以色列的祭司、利未人、先知、不同的宗教領袖如族長、士師等。他們有三個特點：一、其形態的多樣性；二、他們並不歸屬於某一支派或領土，而是在象徵、制度上自主；他們由自身遞補及定義，並被其他人視為孕帶超越視野；三、這些精英跨越各支派。

古以色列軸心文明突破之所以重要，是因為它蘊涵了續發性突破，這就是被擄回歸後的猶太文明及新約以降的基督宗教。在以色列從波斯回歸的時期，出現了新的取向、新的文化秩序負載者類型與新的集體認同的凝結模式。

超越突破的另一種重要形態為救贖型宗教，它是通過兩個環節得以建立和完善的：第一個環節是一神論的道德宗教在古以色列的出現；第二個環節是基督教從猶太教中脫穎而出。古以色列的軸心文明突破之所以重要，是因為它蘊含了續發性突破，這就是被擄回歸後的猶太文明及新約以降的基督宗教。

首先，呈現新的、有強烈他世內涵的啟示與末世取向，這顯然與以色列民族的被擄經驗有關；其次，在小範圍流傳的、更具哲學性、道德性的取向浮現；最後，「約」的意識形態增強。驟眼看來好像要回到原始階段，但卻是以新的、非部落的方式出現。而這幾種文化取向，是與精英的組成、地緣政治、文化處境等的轉變有關。上述各種轉變與被擄後回歸時期的以色列生存處境有關：大流散 (Diaspora) 造就了多元中心，加添猶太民族的異質結構因素以及易變的地緣政治處境。大流散的一個結果是形成了許多分散的猶太社群，使得猶太人在地緣政治上分散、易變。隨着政治獨立性的消失，猶太人失去了壁壘分明的政治界限，這一方面有助改善猶太人與其他民族的關係，另一方面也使得基督教能從猶太教中脫穎而出。

早期基督教與猶太教的決裂，不單緣於兩者在律法與信仰方面的對抗，也許更重要的原因是猶太信仰發生了兩個基本轉化：首先，其選民從特定的轉化為普世的，更少帶有民族或種族色彩，從此宗教與種族的連繫脫鉤。第二，基督教漸進的宗教取向弱化了原先猶太教內強調上帝與人立約的傾向，轉而強調每個人都能藉耶穌基督通往神聖上帝那裏 (突出耶穌獨特的卡里斯瑪形象)，這種想法在教會中不斷被制度化。事實上，基督教的這兩個特點是它與其他大宗教競爭時能取得成功的原因。

隨着救贖成為基督教的核心，意味着主導西方文明的超越突破形態的成熟。從此基督教文明形成了。其社會、政治和文化的種種結構都同其超越突破的基本形態有關。首先，早期基督教禁欲主義與它的變形，有助於生發強烈的他世取向、理性化傾向，甚至是強烈的去政治化傾向。這一切與古代宗教強烈地參與現實政治形成明顯對立。但是，必須指出：純粹的他世取向，某程度上是救贖構想模式的延伸。救贖的他世觀念產生一獨特的文明樣式，這種樣式的制度化使得作為他世取向的捨世者的興起 (如印度教)。不過，基督教的他世取向，從一開始只是凝聚新的超越視野的一部分，而在這新的超越視野中，其實存在着此世與他世兩種取向的緊張。基督教內含的此世取向，亦即重構現世，是救贖之途的一部分；而俗世構成救贖活動的一個舞台，早已在猶太文化中找到根源。這種與他世常處於緊張的此世取向，具體表現在基督教的基本取向、教義及制度中。此世取向在耶穌基督的生活中佔有中心地位，他不單是他世視野的承載者，更是上帝在地上的具體表現。與此相關，在基督教的教義中看不到肉體與靈魂的對立、分裂，相反卻強調包含強烈現世元素的復活教導。此外，基督教的此世取向亦具體顯示在基督徒認為上帝是宇宙的創造者、是這個世界的創造者、也是末世中心的想法中。這與柏拉圖及諾斯替派拒斥物質世界的態度相反。正如普林斯頓高等研究所的鮑爾索克 (G. W. Bowersock) 指出，在各大宗教的競爭中，基督教的一個優勢是他世取向及禁欲活動最終使它能帶着一超越視野返回世界內，使得基督徒禁欲主義與修道主義一般具有強烈重構世界的嚮往^⑦。這一切使西方文明具有十分獨特的性格，一方面早在中世紀已出現

在各大宗教的競爭中，基督教的一個優勢是他世取向及禁欲活動最終使它能帶着一超越視野返回世界內，使得基督徒禁欲主義與修道主義一般具有強烈重構世界的嚮往。也就是說，只有當基督教的強烈他世取向並不排斥任何此世 (有時甚至是政治的) 取向時，上述的轉型才得以可能。

將法律作為政治統治合法性基礎的觀念，另一方面基督教的入世轉向終於成為近現代西方資本主義文明興起的前提。也就是說，只有當基督教的強烈他世取向並不排斥任何此世（有時甚至是政治的）取向時，上述的轉型才得以可能。

丙 印度的軸心突破形態

與基督教超越突破中他世與此世共存不同，印度的印度教及佛教文明則發展出他世取向以建構此世的路徑。作為不同於希伯來式超越突破的新類型，印度的超越視野強調捨離此世。這種純他世取向的超越由兩種方式構成，印度教強調來世和輪迴，而佛教則將捨離的意志直指神秘的般若和涅槃，並主張用靜思和玄想來達到。

這兩種取向的制度化迴響十分清楚地表明在政治領域中，特別是在政治權力的合法性及統治者的責任上反映出來。首先，它們導出一種世俗的王權構想。皇帝被非聖化，他的角色、他的王權認受性很大程度是根據維護社會秩序的必要性而被定義的。同時，他亦被要求維持根據超越他世傾向來定義的宇宙秩序，而且他又從屬於某種社群的道德秩序。因此，王權是根據他世的宗教象徵而取得合法性的，但與此同時，君主的現世角色是依宗教約定而被廣泛接受及定義的。這裏我們看到，在他世取向的文明中，原始合法性通常並不是按神聖合法性來定義；相反，神聖合法性只不過是附加在原始合法性的一個向度。與此同時，王的責任是由超越與現世構想的組合所表達，一定程度上，其後果是將神聖與原始的合法性模式之間的緊張減至最低^⑥。這說明為何印度存在着崇高而神聖的理念，但一直缺乏用理想改造社會的力量。

我們必須注意到，在社會制度上，佛教和印度教兩種他世取向所表現的形態是不同的。印度教主張來世和輪迴的他世取向主要以種姓制度為自己的實現形式，而佛教的捨離此世則表現了反對種姓和普世化平等的認同。這兩種方向的交替出現，構成兩千年來印度文明演變的內在動力。這些動力的限制可從以下事實看出：不管這些他世取向文明中的現世、制度領域如何重組，它大部分是發生在組織層面，而很少涉及重構其中的象徵性的論說，也沒有以新的、自主的象徵來衡估這個領域，當然也沒有用它來建構獨立自主的中心。這一切構成了印度文明和西方文明的重大差別。

在社會制度上，佛教和印度教兩種他世取向所表現的形態是不同的。主張來世和輪迴的他世取向主要以種姓制度為自己的實現形式，而佛教的捨離此世則表現了反對種姓和普世化平等的認同。這兩種方向的交替出現，構成了兩千年來印度文明演變的內在動力。

丁 中國的軸心突破形態

在超越突破類型的討論中，最富爭議性的是如何將中國文明定位。如果從軸心文明的一般性質來看，中國在春秋戰國時代的文化變遷完全可以稱為軸心突破，例如終極關懷的形成、道德文化反思意識的浮現，以及新型的精英「士」產生了，並從此成為社會整合的力量等等。但是在希伯來和印度的超越突破

中，超越秩序和現世秩序的緊張是通過救贖和他世的宗教來實現的。希臘型軸心突破因缺乏這一點，構成了其致命的缺陷。但是中國並沒有出現救贖的和他世取向的宗教，卻同樣存在着超越秩序和現世秩序的緊張。這樣，如何定義中國文化的超越突破就構成了理論上的困難。為此，一些學者認為中國文化的超越突破是內在的，正如史華慈所說：「我們發現《論語》相當強調他（孔子）與天的關係，天不僅被視為自然與社會的內在的道，而是作為孔子救贖使命的一個超越意志……明顯地，在孔子的想法中，道這個字不單是指社會及宇宙的客觀結構，它更是人的內在之道。」^⑨ 很多人將其稱為內在超越。

一些學者認為中國文化的超越突破是內在的，其重要特點是，超越秩序與現世秩序之間的緊張是以現世的方式表白，亦即以形而上的、倫理的而不是宗教的方式來區別。內在超越的此世取向，產生出對帝國秩序的聖化。內在超越的此世取向的主要負載者是士，他們根據儒家的規範被皇帝徵集、取得合法性及組織。

內在超越的一個重要特點是，超越秩序與現世秩序之間的緊張是以現世的方式表白，亦即以形而上的、倫理的而不是宗教的方式來區別。在中國，對超越與現世緊張的現世定義及理性化傾向，完全是以此世的方式解決。官方的儒家文明取向是這種緊張的解答，它由社會、政治及文化秩序的陶育以支撐宇宙的和諧。

內在超越的此世取向，產生出對帝國秩序的聖化。由於內在超越存在着一個極強的超越秩序，故內在超越的此世取向與希臘文化不同。儒家和法家非常強調世俗義務與活動的恰當表現，它是作為解答超越與現世秩序緊張的終極判準，亦是個人責任的終極判準。驟眼看來，這種強調似乎只是簡單的、習慣的持守既存社會秩序，但事實並非如此。儒家取向的主要動力在於根據更高層的超越取向將這些社會關係有意識地從它們的自然脈絡及意識形態化過程中抽離，而對這些超越取向的恰當態度只能透過學習及默想而得；然而，這種學習與默想不單允許而且非常強調對宇宙秩序的本質與人類存在的本質的非傳統、反思的定義。而此定義蘊涵了持續自覺，及其在理想的宇宙與現世秩序的不完美、政治秩序不完美之間的緊張。基於此，就必須對既存的現世秩序與政治秩序採取批判的態度。

這種合法性模式對中國社會、文明的制度性構成具有重要意義。首先，中國政治—文化中心與領域被視為解決超越秩序與世秩序緊張的焦點。這個獨特的、自主的、絕對的政治—文化中心，根據自身的規則與前提、透過動員與溝通的方式，構成了維繫宇宙和諧的主要場所。這個中心與邊緣共同分享一相同的文化架構，然而，進入中心的神聖卡里斯瑪屬性的路徑，很大程度上仍由中心接引。這個中心結構與主要的集體性及次級中心緊密相繫，這明顯可見於政治集體性的意識形態集中與制度化力量。因此，我們在中國可以發現文化與政治集體性（或中心）之間的牽纏甚至同一，另一方面也看到能與政治中心相抗衡以爭奪社會核心位置的文化（或宗教）系統的脆弱性。這些傾向，也可以從中國法律系統的本質看出，亦即是說它缺乏一般法律的自主領域，也缺乏公法與民法的主自領域，而一切法律事宜皆落入官方手中^⑩。

第二，內在超越的此世取向的主要負載者是士。他們根據儒家的規範被皇帝徵集、取得合法性及組織。這些士不單發揮其智性功能，更不斷為官僚體系

提供新血。可以說，他們部分地壟斷了進入中心的管導。同時，他們亦是統治聯盟的主要夥伴。這種結構組織與歐洲、拜占庭或伊斯蘭的精英不同，正因為如此，中國文化超越視野的載體並沒有發展出獨立於國家的政治、行政及宗教組織。

綜觀上述討論我們可以發現，中國文化內在超越說力圖用統一的軸心文明分析構架來討論中國政治文化的性質。但是因為內在超越概念的含混不清，它沒有講清超越秩序和現實秩序的基本關係，這使得中國文化和社會的歷史發展以及它的現代轉型理論研究顯得較為蒼白薄弱。儘管如此，中國文化一直構成以西方經驗為中心的軸心文明說的一個挑戰。

註釋

① Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1953), 1-21, 51-60. 此外，許倬雲教授亦曾討論雅斯貝斯的軸心時期觀念。可參許倬雲：〈論雅斯貝斯樞軸時代的背景〉，載氏著：《中國文化與世界文化》（貴陽：貴州人民出版社，1999），頁96-119。

② *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975).

③ Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence"，同註②，頁1-7。

④ 這次會議的論文，後來結集出版，詳參Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。1980年代末，艾森斯塔特在以色列就相同議題又召開了兩次會議，參見Shmuel N. Eisenstadt, ed., *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und Kulturelle Dynamik*, 3 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992)。其中第一卷討論中國與日本；第二卷討論印度；第三卷討論佛教、伊斯蘭教、古埃及與西方文明。據艾森斯塔特教授告知，1983年的研討會基本上已確定了此後一系列軸心文明討論的方向，因此，筆者主要是根據該次會議的成果來撰寫本文的。

⑤ Shmuel N. Eisenstadt, preface to *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986).

⑥ Yehuda Elkana, "The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece"，同註⑤書，頁40-64；R. Ferwerda, "The Meaning of the Word $\sigma\omega\mu\alpha$ (Body) in the Axial Age: An Interpretation of Plato's *Cratylus* 400C"，同註⑤書，頁111-24。

⑦ G. W. Bowersock, "Architects of Competing Transcendental Visions in Late Antiquity"，同註⑤書，頁280-87。

⑧⑩ Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age Breakthrough in China and India"，同註⑤書，頁300-301；295-98。

⑨ Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China"，同註②，頁64。