

二十一世紀評論

軸心文明與二十一世紀 II

從世界文化史看樞軸時代

溫宗

十九世紀初葉，法國東方學家亞貝爾—雷慕沙已注意到公元前一千年間，在古代東西幾個主要文明的區域裏，大約同時發生空前的思想躍進。但是，西方學者至今尚未對這個文化歷史現象給予應有的重視。推究起來，這與西方史學與社會科學界的主流一向從西方中心的思想架構去看世界歷史的發展有關。

如所周知，「樞軸時代」(Axial Age, 800-200 B. C.) 是德國思想家雅斯貝斯(Karl Jaspers) 在40年代末期提出的觀念。他指出在那個時代，古代舊大陸的幾個主要文明地區，西從東地中海，東至中國的華北，南至印度的恆河流域，都曾同時產生了思想與文化的突破。在他原來的構想中，中亞古波斯祆教(Zoroastrianism) 的出現也是包括在「樞軸時代」的文化突破裏，不過近年來學界對祆教是否開始於那個時代，已有懷疑與爭議。但是即使把古波斯文明除外，我們仍然可以說，世界三個主要文明，西方、中國與印度，在它們早期發展的過程中，都曾經歷過「樞軸時代」的文化躍進。

這篇文章有兩個目的，首先是對歷來有關「樞軸時代」的認識與研究，作一些大略的檢討，更重要的是：從世界文化史的角度對這時代的歷史意義提出一些個人初步的看法。

一 西方學界對「樞軸時代」的看法

西方學界第一次注意到「樞軸時代」這個歷史現象是十九世紀初葉。當時，法國的東方學家亞貝爾—雷慕沙(J. P. Abel-Remusat) 已注意到公元前一千年間，在古代東西幾個主要文明的區域裏，大約同時發生空前的思想躍進^①。十九世紀中葉，德國學者拉蘇斯(Lasaulx) 在他的論著裏已經把這個現象提昇到歷史哲學的層次去反思^②。但是一個半世紀以來，西方學者對這個文化歷史現象，雖迭有討論，到今天，西方學術界的主流仍未給予這現象應有的重視，推究起來，大約有兩個原因。

一個原因是西方史學與社會科學界的主流，承襲了理性主義的傳統，一向是從西方中心的思想架構去看世界歷史的發展，自然很難看到非西方地區(如中國與印度) 的文化思想躍進有何舉足輕重的世界性影響，韋伯(Max Weber) 所代

表的學術傳承就是一個顯著例子。如所周知，韋伯對非西方世界幾個主要地區的文化發展，曾著有一系列比較文化研究，但是因為他的思想架構是建築在西方文明特殊發展出來的理性觀念上，他雖然對中國與印度傳統文化都有專著，卻並未重視這些文化在「樞軸時代」所產生的思想突破的影響。

韋伯學派在美國的主要傳人，社會學家帕森斯 (Talcott Parsons)，在50與60年代，也是以西方特有的理性化觀念為出發點，把世界各種文化放在一個統一的演化架構內作比較研究。不錯，他也曾提到公元前六世紀以後在世界幾個主要文明圈內發生的「哲學突破」(philosophical breakthrough)，但談到古代文化發展的創新，他只認為古代西方的希臘與以色列是他所謂世界文明演化的「苗牀社會」(seedbed societies)，而中國與印度的古文明完全不在其列^④。韋伯與帕森斯的社會學理論是二次大戰後在西方盛行的現代化觀念的思想根源，可以說是現代西方學界的一條主流思想。這條主流思想在近年來，透過貝拉 (Robert N. Bellah) 對宗教演化 (religious evolution) 的論著，特別是艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 的比較文化研究，開始正視「樞軸時代」在人類文化史上的重大意義，但他們對「樞軸時代」的認識是否會對西方學術主流產生影響，尚在未定之天^⑤。

這裏值得順便一提的是，在西方學術主流之外，對「樞軸時代」這觀念也有一些反響，這裏最重要的當數西方現代思想家佛吉靈 (Eric Voegelin) 巨著，《秩序與歷史》(Order and History) ^⑥。佛氏完全不同意黑格爾—韋伯這一思想傳承對「理性」這觀念所作的狹隘理解，因此他在評價世界文化的發展時，可以對「樞軸時代」作相當同情的了解，但問題是他跳出了黑格爾—韋伯這一思想傳承的小框子，卻跳不出西方文化的大框子。他的基本思想畢竟還是以古希臘與希伯來的精神思想為本源，從這本源的深處他吸收了一些對宇宙與生命的感受以及對人類歷史發展的認識，以此為根據他縱覽世界文化的各主要發展，給予古印度與中國文化在「樞軸時代」所出現的思想躍進很高的評價，但最後就生命與歷史的領悟深度而言，他仍不認為後者可以與古希臘與希伯來文化在同時所產生的思想突破相提並論。

上面說到在西方學界主流內外對「樞軸時代」這一論旨所產生的一些反響，但這些反響卻經不起西方學界在近三十年所湧現的一股強大思潮的衝擊，這股思潮就是一般泛稱之為後現代主義。這股思潮在兩方面對「樞軸時代」的討論間接地產生負面影響。首先，後現代的一個基本觀念是否認主體意識對了解文化現象的重要性。而主體性的重要性正是「樞軸時代」論旨的一個前提：這個時代的出現正由於當時的一些思想人物的主體意識產生了突破性變化，否認了這個前提自然使人無法看到「樞軸時代」的歷史意義。其次，後現代思潮與「樞軸時代」論旨都重視人類文化的多元性，但後者認為不同文化之間有高低發展之異，而前者則因為有文化相對主義的傾向而否認不同文化之間發展程度的高低差異性。二者在這方面觀點的不同，自然使得「樞軸時代」這觀念在後現代的思想圈裏沒有引起興趣。

上面的討論不但使我們了解為何「樞軸時代」的論旨迄今不能在西方學術界

西方學界主流內外雖然對「樞軸時代」論旨作出一些反響，但卻經不起在近三十年所湧現的後現代主義強大思潮的衝擊。首先，後現代的一個基本觀念是否認主體意識對了解文化現象的重要性。其次，雖然兩者都重視人類文化的多元性，但後現代則因為有文化相對主義傾向而否認不同文化發展程度的高低差異性。

與知識界受到廣泛重視，同時也可反觀今天重提這論旨的學術與文化意義。一方面它可幫助我們走出西方文化中心的思想框架去認識人類文化的發展，另一方面認識「樞軸時代」這個文化現象，我們也可避免文化相對主義的陷阱，進而看到人類的一些共有經驗在古代不同文化社區裏形成內容不同的思想躍進，而這些躍進給此後人類文明的發展提供了一些新的思想前提，也因此開啟了一個新的紀元。

今天重提「樞軸時代」論旨的學術與文化意義是，一方面它可幫助我們走出西方文化中心的思想框架去認識人類文化的發展，另一方面也可避免文化相對主義的陷阱，進而看到人類的一些共有經驗在古代不同文化社區裏形成內容不同的思想躍進，為此後人類文明的發展提供了一些新的思想前提，也因此開啟了一個新的紀元。

二 「樞軸時代」的起因

探討「樞軸時代」這個歷史文化現象，我們首先會問，為何這個現象發生在世界某些地區而不在其他地區出現？更重要的是：為何這個現象在古代幾個主要文明地區同時出現？原因是甚麼？這發生緣起的探討當然是重要而且極饒興味的問題。西方學者從十九世紀初葉開始認識這現象時，就曾提出這個問題。當時有些學者曾以文化散播 (cultural diffusion) 的看法作為答案。也就是說，他們認為這個文化現象先在一個地區出現，然後散布到其他地區^⑥。鑒於「樞軸時代」的文化躍進，在不同的文明地區，以不同的文字形式與思想內容表現，這種文化散播的說法當然很難成立。

也有一些學者試圖從各文明的歷史環境變動所造成的刺激與回應去解釋「樞軸時代」思想突破的出現。例如德國學者亞佛得·韋伯 (Alfred Weber) 就曾指出公元前2000-1000年間，印歐遊牧民族從今日俄國南部向外移動，四處遷徙，在公元前1000年以後開始與當時幾個主要文明地區接觸而產生衝擊。因此他認為這種人口大遷移所造成外在環境的刺激足以解釋為何印歐民族遷徙所至之處，當地人民受到震盪，對生命產生新問題與新思想，由此而有「樞軸時代」的思想創新^⑦。

此外，歐洲學者魏爾 (Eric Weil) 也曾經從環境論的觀點提出類似的解釋。他指出「樞軸時代」的思想突破都是在各文明發生崩解的過程中產生。這不是偶然，因為文明的崩解代表當時人對社會現狀不滿，而不滿自然產生改變現狀的希求，從而有突破的可能。因此他認為文明的崩解可以算作突破的一個必要條件^⑧。

這種環境的解釋，失之於太簡單，不能看到問題的複雜性。就崩解導致突破這個解釋而言，首先在事實層次上，就很有欠缺。不錯，中國的樞軸突破是出現於東周以封建宗法為基礎的文明體系的崩潰過程中。就古印度的樞軸突破而言，它是發生於公元前800-500的年代。其時印度的社會經濟結構是有些重要變化，但印度文明體系的整體並未進入分崩離析的狀態。至於公元前800-600年發生於古以色列的樞軸突破，以色列是當時西亞文明的邊陲小國，隨時都受着外來侵略的威脅，內部分為南北兩個小王國，也不無政治的動盪，但大致而言，西亞文明體系的整體並未崩解。至於古希臘，從公元前1000年左右就已逐漸變成城邦林立的文明，當樞軸突破開始發生於公元前500年前後，希臘的文明

體系並未處於分崩離析的過程中。因此，所謂崩解—突破之說，就事實而言，只是一些模糊影響之談。同樣重要的是：即使有文明崩解的事實，正如亞佛得·韋伯所指出的古代人口大遷移以及隨之而來的戰爭與破壞，這些都是歷史上屢見不鮮的現象，但歷史證明這些大規模的環境鉅變在別的時候並不一定激發思想創新，例如公元四至五世紀，羅馬帝國崩潰之時，蠻族入侵，歐洲陷於分裂，並無思想突破、文化創新伴之而來，何以獨獨在「樞軸時代」有此結果？環境論對此沒有回答。

持環境論的學者，有時針對「樞軸時代」發生的社會經濟變化立論，去解釋當時的思想鉅變。例如奢帕 (Romila Thaper) 在解釋印度「樞軸時代」佛教的興起時，就曾特別強調公元前1000年以印度恆河流域發生了古印度史上所謂的「第二次城市化」現象 (second urbanization)。這現象帶來了空前的經濟變化，如鐵的開始應用、馬的飼養、犁耕農業的出現以及市場經濟相應的發展，連帶新政治與社會組織的演化，這些所形成的歷史環境的劇變，自然給人以世事無常的感覺。這就是佛教的基本觀念之所由起。因此，他認為就佛教的興起而論，印度「樞軸時代」的思想文化突破是可以從當時的社會經濟變遷找到原因^⑨。

這種環境的解釋也失之於太簡化，一個很明顯的問題就是，印度的「樞軸時代」，除了佛教的興起，尚有古婆羅門教的《奧義書》(Upanishads) 的出現，而後者的思想與前者有着相當不同，何以同樣的社會經濟環境可以出現不同的思想？再者，中國的「樞軸時代」是晚周，如所周知，晚周也出現社會經濟與政治制度的鉅變，與印度「樞軸時代」出現的「第二次城市化」現象很類似，而晚周出現的思想變化與當時印度的思想變化內容迥異。二者在這方面的迥異，配上社會經濟環境的相同發展，又將如何解釋？對這些問題，環境論都難以作答。可見就「樞軸時代」思想變化的成因而言，環境論的解釋是有限制。

近年來德國學者羅茲 (Heiner Roetz) 研究儒家倫理與「樞軸時代」的關係，應用西方心理學家科伯格 (Lawrence Kohlberg) 提出的個人認知發展模式去解釋文化總體的發展，後者認為個人一生的認知發展大約經過三個階段。第一個階段是所謂的前習慣期 (pre-conventional)：相當於人的童年期，對事物的反應完全以自我為中心，他的行為完全取決於這個行為是否會給他帶來一時的滿足與快感。第二階段是習慣期 (conventional)：是指一般人在青少年成長的時代，漸漸知道行為必需符合外在社會的習俗規範，在日常活動上要使社會一般人「高興」。第三階段是所謂的后習慣期 (post-conventional)：在這一階段，人漸漸知道行為是可以自己自由決定，特別是開始知道個人行為應該取決於普遍抽象的道德理念，而這理念是基於個人內在自主的良知^⑩。

羅茲的觀點是：這種個人認知發展的模式也可以宏觀地應用於解釋文化總體的遞嬗演變。就中國的文化發展而言，「樞軸時代」是相應於個人認知發展的第三階段，也就是後習慣期^⑩。羅茲這種理論漏洞甚多，最明顯的是把中國「樞軸時代」的思想內容過於簡化，才能勉強將之塞入所謂的后習慣期。此處更要緊的是：羅茲雖未明說，但他應用科伯格的理論去解釋文化發展，似乎蘊涵一種

探討「樞軸時代」這個歷史文化現象，我們首先會問，為何這個現象發生在世界某些地區而不在其他地區出現？更重要的是：為何這個現象在古代幾個主要文明地區同時出現？原因是甚麼？西方有些學者或以文化散播、或從環境論的觀點提出解釋，但都失之於太簡單，不能看到問題的複雜性。

文化演進論的看法，也就是說，人類文明有一個共同演化的趨勢，當這演化進展到某種程度以後，「樞軸時代」的出現是自然的結果。這種演化論，如果是指世界文化普遍的趨勢，則其缺點是很顯然的，因為「樞軸時代」，不但在世界許多文化區域裏沒有出現，即使在一些主要的古文明地區，如埃及與西亞兩河流域，也未見其蹤影。如果此演化論是根據少數「樞軸時代」曾經出現過的文化經驗的歸納，視這些文化為三階段演化的看法仍然很難成立，因為就我們對古代文明演進的認識，古希臘、以色列、印度與中國等地區在「樞軸時代」出現以前，都是神靈信仰籠罩的時代，其文化發展的模式與科伯格所看到的個人認知在前習慣期與習慣期的發展模式相距甚遠，不可輕易比擬。因此羅茲從文化演進論去解釋「樞軸時代」的出現也是很難成立的。

總之「樞軸時代」這特殊的歷史文化現象發生的緣起因果，迄今找不到滿意的解釋，仍是充滿神秘的謎團，而且根據我們現在可能掌握的歷史資料與詮釋架構，至少在可及見的未來，這個「為甚麼？」的問題似乎還很難有完滿的解答。

艾森斯塔特與史華慈在探討「樞軸時代」的共同特徵時，都強調超越意識出現的重要性。但是，僅僅強調超越意識的出現尚不足以真正彰顯「樞軸時代」的特徵。因為超越意識的出現，並不完全限於「樞軸時代」。我認為，還需要進一步看到由超越意識衍生的原人意識，後者才是「樞軸時代」真正的思想創新。

三 「樞軸時代」的思想特徵

今天關於「樞軸時代」的研究，根據現存的歷史文獻以及其他文化資料，比較可以作具體探討的問題是：「樞軸時代」有那些共同的思想特徵？這些特徵對後世人類文化的發展有何影響？關於前面這個問題，最令人注意的是西方兩位學者，艾森斯塔特與史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 提出的看法^②。他們在探討「樞軸時代」的共同特徵時，都強調超越意識出現的重要性。他們都重視超越意識在人的思想上所形成的理想與現實的差距與緊張性，以及由此產生的深度批判意識與反思性。但是我覺得這種看法太寬泛，僅僅強調超越意識的出現尚不足以真正彰顯「樞軸時代」的特徵。因為超越意識的出現並不完全限於「樞軸時代」，至少就中國古代而言，如果我們以「天」的信仰為超越意識的標誌，則遠在中國的「樞軸時代」以前的殷周之際與西周初年就有超越意識出現。此外，古希伯來以耶和華一神信仰為代表的超越意識的首次出現，很可能要追溯到公元前1200年以前的摩西 (Moses) 先知時代，因此也遠較「樞軸時代」的上限——公元前800年為早。因此，我認為想要認識「樞軸時代」的思想特徵，不能只限於超越意識，而需要進一步看到由超越意識衍生的原人意識，後者才是「樞軸時代」真正的思想創新。

甚麼是「超越的原人意識」？所謂「超越」是指在現實世界之外有一個終極的真實，後者不一定意味否定現實世界的真實，但至少代表在價值上有一凌駕其上的領域。在「樞軸時代」這超越意識有一內化於個人生命的趨勢，以此內化為根據去認識與反思生命的意義，這就是我所謂的「超越的原人意識」。

誠然，對人的生命作反思，並不始於「樞軸時代」，遠在這時代以前的西亞兩河流域的文化裏就出現一些神話，特別是有名的鳩格迷西 (Gilgamesh) 詩篇與阿達帕 (Adapa) 故事，都反映對人的生命與死亡有所反思^③。古埃及文明裏面也

有一些文獻，如公元前1500年左右的《死亡書》(*Book of the Dead*) 以及更早的「金字塔文」(Pyramid Texts) 與「棺材文」(Coffin Texts) 也含有對生命的道德意識與死亡的意義探究^④。古希臘在「樞軸時代」以前產生的荷馬史詩，也對人的性格與道德行為有些省思^⑤。但這些反思以及隨之而來的價值意識與批判意識都只是枝節的或靈光一現的，因此與「樞軸時代」的「超越的原人意識」有着不同層次的懸隔。後者是透過超越的內化，發現生命有內在的精神本質，由此得以奠定人之所以為人的基本認同，並進而對生命的本質與本原作一根源式的體認，從此把人類文化提昇到空前的高度，也開啟了一個新的發展階段。

這種「超越的原人意識」(以下簡稱原人意識)在各個古文明的「樞軸時代」有着不同發展，也以不同形式出現。在古希臘，這出現的過程是逐步的演化。一方面從荷馬史詩中所展現的人間性很強的神祇世界，經過蘇格拉底以前哲學思想中超越意識的萌芽，終於在蘇格拉底所開啟的希臘古典哲學裏神的觀念以超越的形式出現，同時由荷馬史詩經過希臘悲劇思想與蘇格拉底以前的哲學思想發展，以及神秘宗教如Orphism的影響，到古典哲學思想問世，個人內在的心靈與靈魂(psyche, nous)觀念終於與超越意識結合而形成超越內化的思想趨向。在這思想趨向主導下，希臘古典哲學視生命為道德精神的提昇、一條德性追求的歷程^⑥。

「樞軸時代」的希伯來文化也有類似的發展，首先是由公元前十三世紀的摩西先知到公元前八至七世紀的先知運動(Prophetic Movement)。在這發展的過程中，猶太民族信仰的雅威(Yahweh)由宗族部落的神演變為普世性的上帝信仰，形成強烈的超越意識，同時對雅威的禮拜也逐漸由外在的儀式轉移為由慈愛與公正所代表的內在德性的培養，特別是先知耶利米(Jeremiah)所提出的觀念：上帝的道德旨意是坎印在人的內心^⑦，配上猶太教認為上帝以自己的形象塑造個人的觀念，先知運動所產生的不只是猶太人自以上帝選民的身份去代表全體人類傳達上帝的德旨的天責感，它也是日後基督教傳統相信超越內化通向個人生命德化這一信仰的本源。天路歷程因此也是生命的德性之旅^⑧。

古印度文化的「樞軸時代」的思想突破，是以婆羅門教的《奧義書》思想與佛教思想的出現為代表。先就《奧義書》的思想而言，一方面是超越意識的湧現，表現為大梵天(Brahman)的信仰。所謂大梵天是指印度教相信宇宙有一個終極真實，這終極真實雖然超越萬有，凌駕神靈之上，卻也潛藏在人心靈最深處(atman)而形成他的本質。因此，相對於外在的超越有一個內在的本質，而二者實為一體。由這超越的境界去看，人世與人生都是陷於生死輪迴的幻境。根據這樣一個架構，《奧義書》也認為生命是一條內在的精神提昇的道路，把生命由輪迴的幻境超拔出來，而獲得解脫^⑨。原始佛教對生命也有同樣看法，視之為一條內在精神轉化的途徑，由生死輪迴所構成的幻境通向超越的涅槃境界。不錯，佛教對於《奧義書》的思想有一自覺的修正，那就是不承認內在超越有客觀的存在，也就是說否認個人有任何內在的心靈實體，同時也對客觀的外在超越是否存在避而不談。但是我認為這只是因為原始佛教是扣緊個人主體對生命的

甚麼是「超越的原人意識」？所謂「超越」是指在現實世界之外有一個終極的真實，後者不一定意味否定現實世界的真實，但至少代表在價值上有一凌駕其上的領域。在「樞軸時代」，超越意識有一內化於個人生命的趨勢，以此內化為根據去認識與反思生命的意義，這就是我所謂的「超越的原人意識」。

感受與實踐而立論，不願落入把生命當作客觀對象去討論的玄談。但若仔細考量原始佛教四聖諦與八正道所蘊涵的意義結構，它與《奧義書》的思想是大同小異，仍然是以超越意識為前提視生命為一條內在精神提昇的道路²⁰。

就中國的「樞軸時代」而言，「超越的原人意識」主要出現於先秦儒家與道家思想。在《論語》所反映的孔子思想裏面，天與天道所代表的超越意識已是很重要的發展，而同時《論語》的思想也很清楚地蘊涵人有內在精神的一面。在《論語》以後的儒家思想裏，特別是在子思與孟子這一條思想傳承裏，天道與心性這兩路的觀念逐漸聯結在一起²¹。也可以說，超越的天道已經內化於個人的內在心靈。相應於這個思想發展，儒家同時也把生命視為內在的精神攀升的道路。

道家思想也有同樣的發展，由老子開其端，而在莊子思想裏完成。一方面是超越的道，但老莊都認為道在人世已經受到隱蔽而淹沒不彰，由此生命變得汨沒而失去本源的寧靜與和諧。另一方面是內在的心靈，道家這方面的思想至莊子始彰顯出來。莊子認為心是生命的關鍵，當心被欲望纏繞與窒錮時，生命就變得汨沒而迷失，但心可以是生命汨沒之源，也可以是承受超越的道的內在機制，由心的轉化，可以與道在精神上相契合，而使生命回歸到本源的和諧與寧靜。因此在莊子的思想中，生命也是一條內在精神超脫的道路²²。

根據我上面對各「樞軸時代」的思想突破的綜述，「超越的原人意識」大約有下列共同特徵：(一) 原人意識對人的體認與反思不是以某一屬於特定階層、特定種族、特定地方的人或有着特定信仰的人為對象，而是以人的生命的本身或者人類的共相為對象。這是人類歷史上普世意識 (universalism) 的萌芽。(二) 相應於超越意識的體認，原人意識有一個內化的趨勢，也就是說視人的生命有內外兩個層面——內在精神層面與外在軀體層面，內在的精神層面是超越意識進入個人生命的結果，它凝聚為生命的核心，是與超越銜接的樞紐。(三) 受超越意識的啟發，以內在精神樞紐為主導，生命變成一個有定向、有目標的道路——一個發展過程。(四) 這一發展過程都隱然有一三段結構：一端是現實生命的缺憾；另一端是生命的完成；連結於二者之間的是生命發展與轉化的道路。(五) 生命自我完成的目標，透過內在精神樞紐的媒介是植基於超越意識，因此在原人意識中，人的生命發展有其無限性、終極性與完美性。以上五點是環繞超越內化的觀念而展開，可以說是由「超越的原人意識」產生的生命的原始理念模式，是各「樞軸時代」思想創新所共有的特徵。

四 「樞軸時代」的影響

一般學者在討論「樞軸時代」時，因為受韋伯的影響，很容易只注意這些不同的文化的世界觀取向，也就是說這取向是入世的或者出世的，而忽略了這世界觀背後的原始理念的內涵結構。實際上後者的重要性絕不下於前者，至少在兩方面，它對後世文化的發展有極重要的影響：

原人意識對人的體認與反思不是以某一屬於特定階層、特定種族、特定地方的人或有着特定信仰的人為對象，而是以人的生命的本身或者人類的共相為對象。它內化凝聚為生命的核心，使生命變成一個有定向的發展過程。因此在原人意識中，人的生命發展有其無限性、終極性與完美性。這是人類歷史上普世意識的萌芽。

(一) 就道德文化而言，它開啟了後世的「德性的精神倫理」。如上所示，生命的原始理念呈現一個有着三段結構的發展過程，這發展過程的一個重要面向當然是道德。不錯，這道德面向在不同樞軸文化的重要性有着程度的不同，例如這面向在印度文化傳統裏就不如在中國與西方那樣突顯，但誰也不能否認它是印度「樞軸時代」所開啟的生命道路 (sādhanā) 的理念中的基本一環²⁹。因此在各文化中，這德性的精神倫理也有着三段結構，表現於下列的圖式：現實生命所展現的自我→道德轉化的途徑→道德自我的實現與完成³⁰。不用說，這三段模式在各文化裏都有不同的道德內容，但如果我們抽離後者，可以看到這種精神倫理的目標都是實現超越世俗的理想人格，也可說它代表一種以聖賢英雄為企向的精神倫理，這種倫理我們可稱之為「超凡倫理」或者「非常倫理」，以別於在近現代世界日益普及的世俗倫理。後者也是韋伯與泰勒 (Charles Taylor) 所謂的「日常倫理」(ethics of ordinary life)，它起源於基督教新教倫理所衍生的變種，主要指以家庭與工作為生活中心的行為規範³¹，這種規範在近現代世界發展的過程中逐漸失去德性倫理原有的內在深度性，也就是對內心精神轉換的重視。而「非常倫理」正是要求超越家庭生活與職業工作的需要，在道德精神層面，對人格作一質的轉換。不錯，日常倫理在近現代世界的影響越來越大，但誰也不能否認：由「樞軸時代」所開啟的非常倫理，以不同的形式仍然在西方、中國、印度以及世界其他文化地區，一直維持一種行為典型的地位。

就西方而言，這種「非常倫理」在近現代以前的道德文化裏所佔有的重要地位是很顯然的。西方近代以來，一方面因為超越意識在西方文化逐漸隱退，另一方面，由於德性倫理後面的精神信念與理性基礎日趨動搖，德性倫理的影響自然在銳減中。就其作為社會一般的行為規範而言，它的份量當然不能與日常倫理相比。但就西方現代的倫理思潮而言，它仍不失其主要的地位³²。

在印度文化傳統裏，自「樞軸時代」以來，德性的精神倫理有着更持久的影響。《奧義書》所凝聚的原始理念與德性倫理，透過不同的管道，如史詩《神讚》(Bhagavad Gita)，以及印度中世紀以來根據對《奧義書》不同的詮釋所形成的各種宗教學派，在近代印度的文化領域裏仍維持很深廣的影響。最明顯的例子就是甘地所代表的印度獨立運動，充分反映發源於「樞軸時代」的德性精神倫理在近現代印度的道德文化裏仍然是一股鮮活的力量³³。

中國在「樞軸時代」產生的德性倫理，特別是透過儒家思想的傳承，對傳統的道德文化所發生的深遠影響，是盡人皆知的事實。即使在近現代，儒家道德體系受到極大的衝擊，但受到震盪最深的是儒家以禮為代表的儀範倫理。而儒家的德性倫理，雖然就特定的聖賢君子的人格理想的實質而言，影響已減弱許多，但追求一個理想的人格與社會的精神動力似乎並未動搖。百年來，革命這條思想道路，所展現的志士精神與烈士精神以及烏托邦的理想，就含有不少德性倫理追求終極與完美的精神酵素。

總之，綜觀現代三個主要文明地區的道德文化，絕非是日常倫理全面壟斷。「樞軸時代」所引發的德性倫理與非常倫理仍然是人類道德文化的主要思想

在各文化中，德性的精神倫理有着三段結構：現實生命所展現的自我→道德轉化的途徑→道德自我的實現與完成。這三段模式在各文化裏都有不同的道德內容，但這種精神倫理的目標都是實現超越世俗的理想人格，代表一種以聖賢英雄為企向的精神倫理，以別於在近現代世界日益普及的世俗倫理。

資源。同時在今天普世倫理的討論中，它也勢必成為一個重要的參考體系。

(二)「樞軸時代」的「超越原人意識」，不但對後世的道德文化，而且對後世的政治文化也有突破性的影響。要認識這影響，我們必須以古代世界文明的一個重要歷史事實為出發點，那就是在古代世界文明的三大中心都存在一種特殊的王權制度，其最大的特色是它奠基於一個信仰：地上的王權是根植於神靈的世界，也就是說王制是人世與宇宙秩序銜結的樞紐。惟其如此，王制才有它的第二個特徵：政教合一。在這種體制之下，國王是政治領袖，也是宗教領袖，是人王也是法王。這種體制可稱之為「宇宙王制」(cosmological kingship) ㉔。

古代雄峙西亞與東地中海地區的兩大政治圈——古埃及以及近東兩河流域前後崛起的大帝國，都是以宇宙王制為其政治制度的核心 ㉕。在古印度文明裏，政治領域的重要性次於宗教的領域，王權的發達遠不如近東的大帝國。但是宇宙王制也是古印度政治領域裏的一環，例如在「樞軸時代」來臨以前，籠罩古印度的吠陀 (Vedas) 思想的一個重要成分——國王加冕儀禮 (Rajasuya)，就反映宇宙王制的存在。因為其繁複的儀式的主旨，是透過國王的加冕儀式使宇宙秩序定期復蘇重振，這主旨很清楚是以宇宙王制的基本觀念為前提：王制是銜結人世與宇宙秩序的樞紐 ㉖。

宇宙王制在古代中國的重要性是顯而易見的。甲骨文所見的殷王祭祀，殷王不單是上通神靈世界的管道，也是合政教於一身的君王。西周以降，以天子為稱號的普世王權更清楚地反映宇宙王制在中國文化裏的核心地位 ㉗。

以宇宙王制為古代文明的制度背景去看，「樞軸時代」的一個重大意義在於制度突破的契機出現。而這突破的關鍵就在於原人意識中的超越觀念，以不同形式內化，形成人的生命有一個內在核心理念，使得一種重要的政治意識在那個時代破天荒地出現：人的生命在宇宙王制之外，與超越有獨立而直接的關聯。如果宇宙王制在人世的權威主要繫於它是通向神靈世界的管道，則人的內在心靈也可因為直接通聯超越而形成一個獨立的意義與權威的中心。這就是佛吉靈所謂的「心靈秩序」(order of soul) ㉘。當然心靈秩序是否真能在人世發展為一個獨立的意義與權威中心，形成二元權威，還要看別的文化條件是否存在，例如超越意識在形成的過程中是否有觀念上的夾纏與架空，以及超越意識內化以後的取向 (例如是入世還是出世) 等等，但至少「樞軸時代」出現的超越內化的思想在政治文化中造成了二元權威中心的契機。

這個政治文化的契機在西方文明後來的歷史演變中是逐漸實現了。主要因為在「樞軸時代」，古猶太教內出現了先知運動，不但在古代近東的宇宙王制之外產生了高度的心靈秩序意識，而且把這意識化為一個獨立的政治社會權威中心思想起點 ㉙。這起點經過日後西方文明的繁複發展，特別是中世紀時基督教會的演變，終於制度化為西方的政教分離的歷史趨勢，也因此造成西方近代以來發展民主與多元社會的一個重要因素 ㉚。

印度在「樞軸時代」以後的歷史發展雖與西方很有不同，但也有其獨特的二元權威出現。首先，在「樞軸時代」以前，印度已有僧侶居四大階級之冠的社

「樞軸時代」的一個重大意義在於，出現一種重要的政治意識：人的生命在宇宙王制之外，其內在心靈也可因為直接通聯超越而形成一個獨立的意義與權威的中心。由此，超越內化的思想在政治文化中造成了二元權威中心的契機，並在西方文明後來的歷史演變中逐漸實現這是造成西方近代以來發展民主與多元社會的重要因素。

會。古婆羅門教的《奧義書》與佛教思想出現以後，心靈發展的重要性自然在文化上特別受到強調，誠然由此而產生的心靈秩序，因為《奧義書》與佛教思想的基本出世取向，並未與政治秩序形成尖銳的二元對立的緊張性，但僧侶的崇高地位毫無疑問更形鞏固。因此，宇宙王制雖然存在於古印度文明，它始終未能發展成為強大的政治權威體制。總之，「樞軸時代」出現的心靈秩序可以幫助我們了解，印度傳統的政治次序一直被一個宗教傳統所凌駕，而處於較弱的地位。

在中國晚周的「樞軸時代」，儒家與道家思想裏都曾出現一些心靈秩序的意識，在思想上突破了宇宙王制的牢籠。道家這種意識集中在《莊子》的「心」的觀念，於魏晉時代曾經產生與政治社會權威在思想上的緊張性，反映於當時的自然與名教之爭。就歷史的重要性而言，道家思想在這方面的發展不能與儒家思想相比。原始儒家，從《論語》到《孟子》以及《禮記》中的《大學》、《中庸》，都清楚地顯示：天命與心靈這兩個觀念在逐漸地結合，形成一個在天子的政治權威之外有一個獨立的心靈秩序，由之而產生二元權威的思想契機。這契機在以後的儒家思想傳統裏的發展很不穩定，時隱時現，若斷若續，以致二元權威的思想一直未能在儒家傳統裏暢發與確立^⑤。但契機始終潛存，因此近現代以後，在西方的自由民主思想催化之下，二元權威觀念的發展終於有了一些突破，在中國近代知識份子的政治意識裏發生了重要的影響，也反映了「樞軸時代」對中國政治文化長程發展的歷史意義。

此外，在這裏應該特別指出的是：相應於「心靈秩序」與二元權威的契機的孳生，「樞軸時代」也出現了不但就政治文化，而且就道德與知識文化而言影響人類歷史發展的一個非常重要的社會現象，那就是作為獨立社群的知識份子在人類歷史上第一次出場。上文提到，在「樞軸時代」以前，舊大陸的幾個主要文明泰半是被「宇宙王制」的政教合一體制所籠罩，因此上層階級中的知識菁英，沒有文化條件與思想資源可以使他們從政治領導階層分化出來。即使在古埃及，上層統治階級含有強大的僧侶教士集團，但因為古埃及的法老(Pharaoh)體制是典型的宇宙王制，僧侶集團雖屬宗教領袖，仍是為埃及王服務，受其節制^⑥。故大致而言，知識菁英作為獨立的社群是在「樞軸時代」首次出現，以超越的代言人的地位而與政治領袖有分庭抗禮之趨勢。從此這種傳統型的知識份子登上歷史舞台，在政治權威之外，有舉足輕重的地位。這是幾個主要傳統文明發展的一大特色。

大致而言，「樞軸時代」以後，在各個主要文明傳統裏，傳統型的知識份子，在知識化(intellectualization)與例行化(routinization)的影響之下，分化為「先知」與「師儒」兩個類型，前者追踵「樞軸時代」的知識份子的典型，繼續本着以超越意識為基礎的理念對政治社會的權威發揮不同形式與程度的批判意識，後者卻變成各文明傳統的經典學術的研究者與傳授者，往往不具政治與社會的批判意識。

降及近代，「先知型」的知識份子仍然很活躍，他們承襲來自傳統的天責感與使命感，認同現代文明的一些基本理念，特別是來自歐洲啟蒙運動的理念，

「樞軸時代」以後，傳統型的知識份子分化為「先知」與「師儒」兩個類型，前者追踵樞軸時代的知識份子的典型，繼續本着以超越意識為基礎的理念對政治社會的權威發揮不同形式與程度的批判意識，後者卻變成各文明傳統的經典學術的研究者與傳授者，往往不具政治與社會的批判意識。

繼續在歷史舞台上扮演着重要角色。在世界許多地區，近現代所帶來的政治社會大變動，特別是法國、俄國、中國的三大革命，都與這傳統「先知型」的知識份子有密切關係。二十世紀中葉以來，隨着現代化加速展開，這種傳統「先知型」的知識份子的社會文化角色，頗有日趨隱晦之勢，代之而起的是人數日增的專業技術型的知識人，後者常常以他們的專業技術性的知識為社會各行業服務，但缺少文化的通識與理念去省察與批判現存社會結構的各種安排與措施，因此可以說他們往往無法與現存政治社會結構維持批判的距離，因而完全為之吸收。這也就是近代意大利馬克思學派的思想家葛蘭西 (Antonio Gramsci) 所謂的「有機型知識份子」(organic intellectual) ⑳。

二十世紀中葉以來，傳統「先知型」的知識份子的社會文化角色日趨隱晦，代之而起的是專業技術型的知識人。後者缺少文化的通識與理念，往往無法與現存政治社會結構維持批判的距離。因此，近年來西方有識之士呼籲現代社會需要「公共知識份子」，可見樞軸時代所形成的人格典型與社會類型，在今天仍有重大的時代意義。

在當代社會，這一類型的知識份子不但人數眾多，散布於社會各層面，而且有領導社會、主持政府的趨勢，這種情形與現代社會失去大方向而有畸形發展很有關係。因此近年來西方有識之士呼籲現代社會需要「公共知識份子」(public intellectual)，強調知識份子對社會要有關懷，同時又能超越專業知識的局限，以人文通識與文化理念來認識社會的需要，對政治社會作省察與批判㉑。今天要產生這類型知識份子的文化條件當然與傳統型的很不同，但無可否認，「公共知識份子」在精神與理念上是很接近傳統「先知型」的知識份子，可以說是後者在現代世界的翻版，可見「樞軸時代」所形成的人格典型與社會類型，在今天仍有重大的時代意義。

就政治文化而言，「樞軸時代」出現的超越內化觀念還是另外一種思想發展的根源，對於近現代世界的意義尤其重大。因為這個觀念使得超越意識所涵有的終極意識與無限精神變成人的內在本質的一部分，從而產生一個理念：人的生命可以有着徹底的自我轉化能力，如果配上入世取向，這種自我轉化的觀念很容易進而形成另一種觀念：由群體自我轉化可以通向人世的改造與完美的理想社會的出現。這就是現代社會大革命的一個重要思想種因。在印度文化裏，這種群體自我轉化與入世取向由於它強烈的出世精神而未能彰顯。但二者在西方與中國文化裏透過不同的發展，有着不同程度的彰顯。因此，近現代的三次社會大革命都是在這兩個文化領域裏發生，絕非偶然。

總之，今天從人類文化長程的發展去看「樞軸時代」，首先就其特徵而言，我們必須不要以一些概括性的認識，如超越性、批判性、反思性等觀念自限，而能進一步看到「超越的原人意識」是那時代幾個主要文明的思想突破的共同特徵；同時，只有透過原人意識，我們才能真正具體地看到「樞軸時代」對後世的影響與其歷史地位。就歷史影響而言，我在上面已經約略地說明了原人意識對後世道德文化與政治文化的重大意義。同樣重要的是由原人意識所產生對人的了解的一些基本觀念與問題，在今天以及在未來仍具有活生生的意義，例如知識份子與政治社會權威的關係問題，德性倫理在人類未來的道德生活裏的地位，以及人類道德價值的普世性，都可以從「樞軸時代」的原人意識的觀點得到

新的啟發。因此，我認為「超越的原人意識」是今後進一步研討「樞軸時代」在人類文化史上的重要地位與意義的一個起步點。

註釋

- ① J. P. Abel-Remusat, "Memoire sur la vie Les opinions de Lao-Tseu", *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, VII (Paris, 1824), 1-54.
- ② Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949), 28.
- ③ Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966), 95-108. 「哲學的突破」這觀念見Talcott Parsons, introduction to *The Sociology of Religion*, by Max Weber (Boston: Beacon Press, 1963).
- ④ Robert N. Bellah, "Religions Evolution", in *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 32-33; Shmuel N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1986).
- ⑤ Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 60; *The Ecumenic Age*, vol. 4 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1974), 2-4.
- ⑥ 同上，Voegelin, *The Ecumenic Age*, 3-4。
- ⑦ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), 16; Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburg: Goverts, 1943).
- ⑧ Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?", *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 21-36.
- ⑨ Romila Thapar, "Ethics, Religion, and Social Protest in the First Millennium B. C. in Northern India", *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 119-30.
- ⑩⑪ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1993), 26-32; 26-32, 265-80.
- ⑫ Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence", *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 1-7; 同註④ Eisenstadt，頁1-4.
- ⑬ 關於Adapa神話，見Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 147-53；關於Gilgamesh史詩與Enuma elish神話，見同書；關於後者的分析，見Henri. A. Frankfort et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 168-83.
- ⑭ Eric Voegelin, "Egypt", chap. 3 in *Israel and Revelation*, vol. 1 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), 52-110.
- ⑮ Bruno Snell, "Homeric View of Man", in *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, trans. T. G. Rosenmeyer (New York: Harper & Row, 1960), 1-22.
- ⑯ 古希臘文化的思想與研究，長期以來在觀念上常常受到一種限制，那就是認為古希臘文化是西方理性主義的源頭，而所謂理性，在西方近代以科學為主導的文化影響之下，主要是指科學與世俗理性。因此，古希臘文化的理性主義也常常被順着現代科學理性的思路去解讀，而受到過於簡化的曲解。不錯，古希臘文化裏面是有

科學理性的源頭，但它的理性觀念很複雜，並不限於此。自30年代以來，現代西方學界出版了一系列的專著，特別是Werner Jaeger與Bruno Snell的巨著，已經對於過於「現代化」的古希臘研究作了重要的修正，把古希臘文化裏面的所謂「非理性」的成分，特別是宗教與精神層面，作了重要的澄清和彰顯。因此今天我們知道在古希臘的理性主義裏面，超越意識是有着關鍵性的地位。見Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols. (New York: Oxford University Press, 1939-44)，與*The Theology of the Early Greek Philosophers*, trans. Edward S. Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1947)，與Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*；Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951)；Eric Voegelin, *The World of the Polis*, vol. 2 of *Order and History*；*Plato and Aristotle*, vol. 3 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957)。

①⑦ Abraham J. Heschel, *The Prophets: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1969)，特別是chap. 6 “Jeremiah”。

①⑧①⑨②③②④ Eric Voegelin, *Israel and Revelation*，vol. 1 of *Order and History*，380-515；16-110；13-45，52-110；428-515；52-110。

①⑨ Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), 355-78；Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man* (Athens, Ohio: Ohio University, 1970), 3-35, 59-88, 153-75, 205-47。

②⑩ 同註①⑨Zimmer，頁464-559。

②①②③ Hao Chang, “Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism”，in *Ideas Across Cultures, Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 17-31。

②② 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(台中：東海大學，1963)，頁358-414。

②③②⑦ 同註①⑨Organ，頁220-21；153-75。

②④ 關於亞里士多德的精神倫理所展現的三段結構以及其在西方近代以前德性倫理的主導的地位，見Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), 51-61, 131-80。

②⑤②⑥ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 211-302；111-304。

②⑩ David R. Kinsley, *Hinduism* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1982), 111-16。

②② Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, vol. 3 of *Order and History*, 82, 85, 88。

②④ Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 31-177。

②⑤ 張灝：〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，載《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經出版事業公司，1989)，頁36-56。

②⑦ Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), 4。

②⑧ 「公共知識份子」(public intellectual) 這一名稱是美國學者Russell Jacoby於1980年代末期所創。見Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987)。