

軸心突破和禮樂傳統

余英時

前言

下面這篇文章是我用英文撰寫的一篇解釋性的長文——《論天人之際——中國古代思想的起源試探》中的第二章，由《二十一世紀》託盛勤、唐古譯為中文。《二十一世紀》這一期是關於「軸心突破」的專號，編者因為此章與之有關，特將拙文收入其中，以供讀者參考。我願意趁此機會向編者和譯者表示誠摯的謝意。

由於這是長文中的一章，開端和結尾都不免有些兀突。現在我要寫幾句話說明此文的原委。《論天人之際》主要在探討中國思想的一個主要特色，大致以「天」代表超越世界，以「人」代表現實世界。這兩個世界在「軸心突破」以前已存在，但兩者之間的關係則因「突破」而發生了重要變化。此文論旨甚為繁複，這裏不能詳說。此章論「軸心突破和禮樂傳統」，不過是全文中的一個歷史環節，可以單獨成立，但其涵義則必須在全文中才能充分顯露出來。全文其他部分也有涉及「軸心突破」的，但這裏無法包括進去。這是要請讀者原諒的。

「軸心突破」的觀念是1949年雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 在《歷史的起源與目標》中首先提出的^①，1953年有英譯本問世^②。1975年美國*Daedalus*學報春季號有專號討論這個問題，題為“Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.”。英語世界對「軸心突破」的觀念發生較大的興趣，這一專號是發生了影響的。

關於古代世界中幾個主要文明(或文化)在公元前一千年之內都經過了一次精神的覺醒或跳躍，學術界早已有此共識，並不是雅斯貝斯個人的新發現。他的真正貢獻毋寧是把問題提得更尖銳、更集中。據我閱覽所及，雅氏的新說法基本上是在韋伯 (Max Weber) 的比較宗教史的基礎上發展出來的。「突破」這一觀念也早已涵蘊在韋伯的著述之中。1963年菲施賀夫 (Ephraim Fischhoff) 譯韋伯有關宗教社會學的著作為英文^③，帕森斯 (Talcott Parsons) 為該書寫了一篇很長的「引論」(Introduction)，對「突破」的觀念作了重要的發揮^④，稍後帕森斯自己寫〈知識份子〉(“Intellectual”)一文^⑤又繼續闡釋此義，並提出了「哲學突破」(philosophic breakthrough) 的概念。所以我注意到古代「突破」問題是從韋伯與帕森斯那裏得來的，遠在我接觸雅斯貝斯之前。如果我們要深入研究古代「突破」的問題，韋伯著作所蘊藏的豐富資料是更值得發掘的。一般社會學家和史學家重視韋伯關於「現代

關於古代世界中幾個主要文明(或文化)在公元前一千年之內都經過了一次精神的覺醒或跳躍，並不是雅斯貝斯個人的新發現。據我閱覽所及，雅氏的新說法基本上是在韋伯的比較宗教史的基礎上發展出來的。我注意到古代「突破」問題是從韋伯與帕森斯那裏得來的，遠在我接觸雅斯貝斯之前。

性」問題的理論，而往往忽略他對古代各大宗教起源的討論，在我看來，這至少是過於偏頗了。這裏我要對雅斯貝斯和韋伯的關係稍作補充。雅氏(1883-1969)雖比韋伯(1864-1920)小十九歲，但在學術上是極為相得的。他們自1909年相識以後，雅氏便進入了韋伯的學術內圈之中。雅氏能在海德堡大學立足(先教心理學，後主講哲學)，最初也是由於韋伯的大力推薦。韋伯不立門戶，不要信徒，雅氏也不是他的學生和信徒，但受他的影響則甚大。我們只要一讀雅氏在1932年所寫的長文“Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher”^⑥，即可知其梗概。雅氏論「突破」特別重視哲學家作為個人(individuals)的貢獻。此意最初即由韋伯論「先知」(prophet)和卡里斯瑪(charisma)時所發。舉此一例，已可見雅氏所承受於韋伯者是如何深厚了。

我們讀韋伯和雅斯貝斯關於古代「精神突破」的討論，可以獲得一個相當確定的印象：即「突破」造成了世界各大文化的長期傳統，至今仍在支配着各大文化中人的思想和情感。這裏我要介紹一下聞一多在〈文學的歷史動向〉一文(1943年作)中所說的話^⑦：

人類在進化的途程中蹣跚了多少萬年，忽然這對近世文明影響最大最深的四個古老民族——中國、印度、以色列、希臘——都在差不多同時猛抬頭，邁開了大步。約當紀元前一千年左右，在這四個國度裏，人們都歌唱起來，並將他們的歌記錄在文字裏，給留傳到後代。在中國，三百篇裏最古部分——《周頌》和《大雅》，印度的黎俱吠陀(Rigveda)，《舊約》裏最早的〈希伯來詩篇〉，希臘的《伊利亞特》(Iliad)和《奧德賽》(Odyssey)——都約略同時產生。

聞一多在這裏所描述的正是雅斯貝斯所謂「軸心突破」的現象，不過從文學方面着眼而已。但此文比雅氏的《歷史的起源與目標》要早六年。所以我說，關於古代「突破」，學術界早有共識，不可視為雅氏的創見，更不可視為西方學人的獨特觀察。聞一多在此文中又說，這四大文化互相接觸既久，個性必將逐漸消失，最後將無可避免地形成一個共同的世界文化。這個意見其實是受到西方現代性論述的暗示，在今天看來似乎並沒有足夠的根據。

我在《二十一世紀》的最近一期(2000年2月號)上讀到艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)〈邁向二十一世紀的軸心〉一文，論及「第二個軸心時代」的問題，不免引起一點感想，順便說一說我的看法。艾氏所謂「現代方案」其實便是50、60年代紅極一時的「現代化理論」。聞一多的世界文化也可以屬於此一方案之內。艾氏本人對「現代化理論」及其修正曾有重要的貢獻，所論自是出色當行。不過他從古代「軸心」跳到啟蒙運動以來的「第二個軸心時代」，語焉不詳，似尚未有透宗之見。如果把源於近代西方的「現代方案」定為「第二個軸心時代」，我們首先必須指出：這是「軸心突破」時代兩個文化——希臘與以色列——在歐洲混合與衝突的結果——至少從「精神」方面看是如此。希臘的「理性」傳統與以色列的「啟示」傳統在中古歐洲匯流之後，兩者之間始終存在着緊張和不安。文藝復興以來，由於種種俗世力量的出現，這兩個傳統之間的衝突也愈來愈不能調和，終至破堤而出。西方近代所

艾森斯塔特《二十一世紀》2000年2月號上把源於近代西方的「現代方案」定為「第二個軸心時代」，我們首先必須指出：這是「軸心突破」時代兩個文化——希臘與以色列——在歐洲混合與衝突的結果——至少從「精神」方面看是如此。希臘的「理性」傳統與以色列的「啟示」傳統在中古歐洲匯流之後，兩者之間始終存在着緊張和不安。

謂「宗教與科學之爭」便是其最顯著的表徵。但是希臘與以色列的「軸心突破」，從我個人的觀點說，都是屬於「外向超越」型，因此一方面互相激盪，另一方面又互相加強。在激盪與加強中，近代西方文化才發展出極大的力量。這一近代西方的「軸心」終於在近兩三百年中宰制了世界，使其他文化（包括經歷過「軸心突破」的中國、印度和近東）都淹沒在它的洪流之下，十九世紀興起的馬克思主義烏托邦想像更是「宗教」與「科學」的矛盾統一體，所以它特別有吸引力，也可以說是「現代方案」中最後一個版本。非西方地區的知識人，有的為它的「宗教狂熱」（「革命」）所吸引，有的為它的「科學預斷」（「歷史必然性」）所吸引，最多的是兩者兼而有之。直到蘇聯解體，這個「現代方案」才真正引起不少人的反思。亨廷頓（Samuel P. Huntington）的「文明衝突論」雖然包涵了許多不符事實的論斷，但他能突出「現代化理論」的蔽障，承認西方文明不可能統一全世界，終不能說不表現一種覺悟。他的理論雖未觸及「軸心突破」的問題，但已預設「軸心突破」的幾個大文化仍然保存了它們的個性，至少這些個性並未完全消失。從歷史事實出發，我們不能不承認西方的「現代方案」構成了十九、二十世紀世界文化的「軸心」。我在此所強調的是「現代方案」並非純現代現象；我們分析所謂「西方現代文化」，應該認出其中主要精神因素源於希臘和以色列的「軸心突破」。所以「第二個軸心時代」與第一次「軸心突破」之間有一脈相承之處，這是不容否認的。

大體上說，西方「冷戰」的終結使我們對於古代「軸心突破」的持續力有了更深刻的認識。今後是否有第三個「軸心時代」的出現，或者還是「第二個軸心時代」以經濟全球化的方式繼續，變相地支配着其他文化與民族，這個問題太大，不是我能在這篇「引言」中發揮的。姑止於此。

回到本題，我在〈軸心突破和禮樂傳統〉中所處理的僅限於中國古代「突破」的歷程及其具體的歷史背景。以整個「軸心突破」為比較參照，我強調中國古代的「突破」有其獨特的取徑。儒、墨、道三家都是「突破」了三代禮樂傳統而興起的。而所謂禮樂傳統則包含着很大的「巫」文化的成分。這三家都曾與「巫」的勢力奮鬥過，最後「揚棄」了「巫」而成就了自身的「超越」。這是為甚麼它們一方面致力於消除禮樂傳統中的「巫風」，另一方面又對禮樂本身作了新的闡釋。它們的「超越」不是與禮樂傳統一刀兩斷，徹底決裂。中國古代「突破」所帶來的「超越」與希臘和以色列恰恰相反，我現在可以更明確地界說為「內向超越」（inward transcendence）。我以前曾用過「內在超越」一詞，雖僅一字之差，意義則完全不同。「內在超越」早已是 immanent transcendence 的標準譯名，這是西方神學上的觀念，與我所表達的意思根本不合。「內向超越」的涵義很複雜，非一言可盡，詳見《天人之際》其他各章。以禮樂為例，孔子提出「仁」為禮的精神內核，莊子重視「禮意」都是其例。儒、道兩家都擺脫了古代禮樂傳統中「巫」的主導成分，「天」與「人」之間溝通不再需要「巫」為中介，代之而起則是「心」。莊子的「心齋」尤其值得注意。總之，在「軸心突破」之後，人與超越世界（可以「天」為代表，無論取何義）的聯繫主要是靠「心」。中國無西方式的「神學」，而「心性」之學則自先秦至後世有種種發展，這決不是偶然的。所以「內向超越」成為中國思維的特色之一，直到與西方接觸以後才發生變化。

希臘與以色列的「軸心突破」都是屬於「外向超越」型。中國古代「突破」所帶來的「超越」與希臘和以色列恰恰相反，我現在可以更明確地界說為「內向超越」。它與「內在超越」一詞，雖僅一字之差，意義則完全不同。「內在超越」是西方神學上的觀念，與我所表達的意思根本不合。「內向超越」的涵義很複雜，非一言可盡。

我在1978年寫〈古代知識階層的興起與發展〉一文^⑧，曾立「哲學的突破」專節，但所據者為韋伯與帕森斯，未用雅斯貝斯，因為我對於「軸心」一詞稍有猶豫。雅氏不但有「軸心時代」之說，而且更進一步提出「軸心民族」(axial peoples)，以與「未經突破的民族」(The people without the breakthrough)對比^⑨。這種提法在過去視為當然，在今天多元文化的時代恐難免引起無謂的爭議。現在我改用「軸心突破」則是因為此詞已普遍流行，便於讀者。但是我願意特別聲明一句，我雖用「軸心突破」一詞，並不存文化沙文主義的偏見。如果我可以自由選擇，則「超越突破」(transcendent breakthrough)更能表達我的想法。下面便是譯文，但原有附註一律削去，俟全文出版時再增入，讀者諒之。

一 中國古代突破的背景：禮壞樂崩

現在，問題在於我們如何理解這場「突然」的精神啟蒙，並且將之與天人之間的分際聯繫起來。我在本章中，打算從比較角度提出此問題以作為開始，因為，中國並非古代世界裏唯一經歷了這場啟蒙的國家。大約四十年前，雅斯貝斯提醒我們注意這樣一個極其有趣的事實：在他稱之為「軸心時代」的公元前第一千紀，一場精神「突破」出現於幾個高級文明之中，包括中國、印度、波斯、以色列、希臘。其形式或是哲學思辯，或是後神話時期的宗教幻想，或是中國的道德—哲學—宗教意識的混合型。顯然，軸心時代的眾多突破都是各自獨立發生的，無法確證彼此互有影響。我們至多只能說，可能當文明或文化發展到某個階段，或許會經歷某種相同的精神覺醒。雅斯貝斯更進一步提出，這場軸心突破的終極重要性對於各有關文化的性格具有定型的影響。

在過去幾十年間，針對雅斯貝斯的「突破」概念已經進行了大量討論，大家一致認為，孔子時代中國精神的巨大轉型若被視作軸心時期眾多主要突破之一，可能會得到更好的理解。因此，莊子及其門徒早已領悟了這場精神運動的意義，他們自己就曾推波助瀾，這一點也就更加值得注意了。「混沌之死」、「道為天下裂」確實抓住了「軸心突破」概念的基本含義。

有許多方法可以描述軸心突破的特徵。考慮到我在此所做討論之目的，我傾向於將之看作內涵着原創性超越的精神覺醒。在此，「超越」的意思是，如史華慈(Benjamin I. Schwartz)所說：「對於現實世界進行一種批判性、反思性的質疑，和對於超越世界發展出一個新的見解」，說這種超越是「原創性」的，意指它從此之後，貫穿整個傳統時代，大體上一直是中國思維的核心特徵。

學者們也基本同意，軸心突破直接導致了現實世界和超越世界判然二分的出現。而這基本上正是超越的題中應有之義：現實世界被超越了，但並未被否定。不過，另一方面，超越的確切樣式、經驗內容、歷史進程，則各文明互異，因為，每一種文明超越都發生在各自獨特的前突破基礎之上。我緊接着就要談到中國超越的獨特性。有些西方學者早已注意到，與西方比較起來，中國

孔子時代中國精神的巨大轉型可以被視作軸心時期眾多主要突破之一。莊子及其門徒早已領悟了這場精神運動的意義：「混沌之死」、「道為天下裂」確實抓住了「軸心突破」概念的基本含義。「超越」的意思是如史華慈所說：「對於現實世界進行一種批判性、反思性的質疑，和對於超越世界發展出一個新的見解」，這種超越是「原創性」的。

的軸心突破好像是「最不激進」或「最為保守」的。我認為這個判斷是有根據、有道理的。可以有許多不同的方法來討論這種情況。其中之一或許就是，中國在軸心時代期間或此後，都着重於歷史的連續性。「突破」是出現了，但是並非與突破前的傳統完全斷裂。另一種方法就是研究現實世界和超越世界之間的關係。

現在，讓我先對中國的軸心突破做一番簡單的歷史鳥瞰。帕森斯指出，希臘軸心突破針對的是荷馬諸神的世界，以色列則針對「舊約」和摩西故事，印度則是悠久的吠陀傳統，那麼，中國突破發生的背景又是甚麼呢？我的簡單答案是：三代（夏、商、周）的禮樂傳統。禮樂傳統從夏代以來就體現在統治階層的生活方式之中。孔子有關夏商周禮樂傳統以因襲為主、略有損益的名言，似乎已被考古學界每一次大發現所證實，至少就商周二代而言確是如此。

然而，到了孔子所生活的時代，古代的禮樂秩序已瀕於徹底崩壞。這種情況在孔子對當時那些違反禮樂秩序基本準則的貴族的嚴厲譴責中得到清楚的反映。魏爾（Eric Weil）曾提出一個有趣的觀察：在歷史上，崩壞經常先於突破而出現。春秋時代的禮壞樂崩恰好為魏爾的觀察提供了一個典型的例子。我斷定，正是由於政治、社會制度的普遍崩壞，特別是禮樂傳統的崩壞，才引致軸心突破在中國的出現。

為了證實這一看法，我要分別說明中國軸心時代三家主要哲學流派——儒家、墨家、道家——的突破和古代禮樂傳統之間的密切關係。限於篇幅，我只能各舉其要，不能詳述。

二 儒家的突破

不必說，孔子是在古代中國不斷演化、不斷持續的禮樂傳統中成長起來的。據傳說，他十多歲時就對禮樂入迷，並且終生都熱切、刻苦地研習禮樂。三十五歲時，他已是魯國出名的禮樂專家，魯國貴族為了「禮」的問題時常要求助於他。他確實極為仰慕周代早期的禮樂秩序，在某種程度上且將之理想化，他還經常用彷彿獻身於恢復周代禮樂的姿態發表意見。不過，如果把他說成是僅僅「從周」而「以能繼文王周公之業為職志」，則至少是一種誤導。如果我們將孔子視作軸心時代的一位聖人，那麼就必須了解，他的中心見解在何種意義上方能被闡釋成禮樂傳統的突破，因為它首先就是從這個傳統中產生出來的。就是在這一點上，我發現韋伯關於亞洲各大宗教起源所做的社會—歷史觀察值得注意。下面這段話與中國尤其有關：

我們在此必須確定一個具有根本重要性的事實，即亞洲各大宗教教義都是知識份子創造的。……在中國，儒家的創始人孔子及其信徒，還有通常視作道家創始人的老子，他們或者是受過古典教育的官吏，或者是經過相應訓練的哲學家。……這些群體都是倫理或救贖學說的承負者。而知識階層在既成的宗教局面下，往往結合成學術性社群，大致可與柏拉圖學院的及希臘有關哲學學派相比擬。在那種情況下，這個知識階層就會和那些希臘

中國突破發生的背景是甚麼呢？我的簡單答案是：三代（夏、商、周）的禮樂傳統。我斷定，正是由於政治、社會制度的普遍崩壞，特別是禮樂傳統的崩壞，才引致軸心突破在中國的出現。這種情況在孔子對當時那些違反禮樂秩序基本準則的貴族的嚴厲譴責中得到清楚的反映。

學派一樣，對於既存的宗教實踐不採取官方的立場。他們經常對現存宗教實踐漠然無視，或者從哲學角度加以重新闡釋，而不是從中抽身而出。

韋伯從比較觀點得出的宏觀畫面在此恰好合乎我們的意圖，這是很可佩服的。將韋伯的說法做一點細微改動，我們就可以說，正如下文所要陳述的，孔子，還有老子「從哲學角度對現行禮樂實踐加以重新闡釋，而不是從中抽身而出」。關於用「禮樂」替換「宗教」，我必須即刻說明一下，我並非要取消中國禮樂傳統中的宗教傾向。中國「禮」的概念的意義遠比西方術語「宗教」所可能包容的含義複雜寬泛，這個事實使得這一替換成為必要。我還想說明，在此採用「禮」這一術語，純粹是為了行文的方便，在本文中都必須按其原本的古典意義（禮樂）加以理解。

我們現在可以更清楚、更集中地看出，孔子的突破基本就是在於對當時的禮樂實踐做出哲學上的重新闡釋，正如韋伯所言。孔子的突破始於追問禮樂實踐的精神基礎。禮樂專家林放曾向孔子請教「禮之本」，子曰：「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」（《論語·八佾》）胡適很久以前就已正確地指出，孔子答林放話中有關喪禮的第二節部分在《禮記·檀弓》得以進一步詳述：子路曰：「吾聞諸夫子，喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也；祭禮與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。」

胡適還敏銳地讓我們注意孔子與子夏的對話。弟子對禮的起源的深刻理解，給老師留下了極其強烈的印象。孔子向子夏解釋道，從「素以為絢」我們可以推出「繪事後素」。子夏即刻進一步推理道：「禮後乎？」（《論語·八佾》）這裏再次提出了「禮之本」的問題。據韋利（Arthur Waley），「禮後乎？」是指「禮只能建立在仁的基礎上」。近來，中國學者也獨立提出了這樣的解釋。

情況就是這樣，我們似乎可以進一步推論，孔子對禮樂傳統加以哲學上的重新闡釋，其結果是最終將「仁」視作「禮」的精神基礎。「仁」是一個無所不包的倫理概念，無法對之進行定義，而且也不容易納入任何西方範疇。它既非完全「理性」，又非完全「感性」，卻確實包含着以各種方式組合在一起的理性和感性成分。就「仁」代表着某種人生發生出轉化力量的內在之德而言，甚至使我們不能不疑心，「仁」在某種程度上與上古以來一直和禮樂傳統密不可分的巫文化（詳後章，本文不能涉及）有關係。不管確切情況究竟如何，我們完全可以講，「仁」指的是由個人培育起來的道德意識和情感，只有「仁」，才可以證明人之真正為人。據孔子，正是這種真實的內在德性，賦予「禮」以生命和意義。子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》），又曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（《論語·陽貨》）。

與孔子之前關於「禮之基礎」的觀點做一比較，我們就可以較為完整地理解通過重新闡釋禮樂傳統而達致的突破。《左傳·文公十五年》，即公元前611年，據云一位魯國貴族曾說過：「禮以順天，天之道也。」即便到了孔子的時代，這種有幾百年歷史的禮的起源觀仍未遭到挑戰。子產，既是鄭國著名政治家，又在幾方面都是孔子的「啟蒙」先驅而聞名，他有一段話被人引於《左傳·昭公

孔子的突破始於追問禮樂實踐的精神基礎，我們似乎可以進一步論，孔子對禮樂傳統加以哲學上的重新闡釋，其結果是最終將「仁」視作「禮」的精神基礎。我們可以講，「仁」指的是由個人培育起來的道德意識和情感，只有「仁」，才可以證明人之真正為人。

二十五年》下：

子產曰：夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民實則之，則天之明，因地之性。

這正是艾歷亞德(Mircea Eliade)稱之為「禮儀的神聖範式」(divine models of rituals)的那類理論，見於所謂初民，亦見於發達文化。孔子的突破就是在這種理論居於支配地位的背景下降生的。他重新找尋「禮之基礎」，不外向天地，而是內向人心。不消說，「天」對聖人仍然是重要的，不過方式卻更新了。我們會在下面回過頭來討論「天人合一」問題時看到這一點。

現在，需要就孔子對禮樂實踐功能的看法略加討論了。他強調「仁」作為「禮之基礎」具有首屈一指的重要性，但是，他對必不可少的社會倫理秩序——「禮」的熱情絲毫沒有減弱。最好的例證見於下引《論語·顏淵》中一段廣為徵引同時也是爭論叢集的話：

顏淵問仁。子曰：「『克己復禮』為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

關於這段話的解釋可謂歧義紛出，因為與我們所關心的問題無關，我也就不予涉及了。我們引用的目的只在於表明孔子雖然將禮視作「仁」的精神賴以徹底實現的形式，但他對禮則仍極為關注。孔子列舉的「四目」，詳細解釋了「克己復禮」的內涵。我認為，「仁—禮」關係可以被理解成一種靈魂與肉體之間的關係，根據孔子時代發展起來的新概念，兩者互相依存，缺一不可，這是顯而易見的。其所以如此，因為在儒家看來，雖然「仁」起先是個人的內在德性，最終卻必然成為體現在人與人之間關係的社會德性。孔子似乎從一開始就是在禮樂傳統的脈絡下發展出「仁」的觀念的。

韋利在其《論語》譯注本裏指出，孔子所說的「克己復禮」已見於《左傳·昭公十二年》(公元前529年)，仲尼曰：「古也有志克己復禮」云云。毋庸置疑，這決不是說孔子公元前529年引用了古人的話。其年他僅有二十一歲，根本不可能有史官在孔子出場時即刻記錄他所說的話。由於《左傳》現行本最早成書於公元前四世紀，因此，要麼此二說出於同一來源，要麼兩件事發生時間彼此間隔不遠，這樣的推測比較合理。無論在哪種情況下，《左傳》所載孔子的話只能繫於他生前最後二十年之間，因為顏回(公元前521-481年)比孔子早去世兩年。《左傳》的記載無助於我們對《論語》中的相同一段話做出新的解釋，但是，卻揭示出某種可能：孔子對禮樂傳統的重新闡釋，即「仁」、「禮」關係的新說法，也許並非他的獨創，其中重要的一部分出自他之前很久的某位無名思想家。我們不能指望徹底解決這個問題。我的目的只是想借用這個問題進一步討論中國的軸心突破。

我在本文中所講孔子的突破，並不意味着我認為所有甚或絕大多數的特別觀

孔子列舉的「四目」，詳細解釋了「克己復禮」的內涵。我認為，「仁—禮」關係可以被理解成一種靈魂與肉體之間的關係，兩者缺一不可。因為在儒家看來，雖然「仁」起先是個人的內在德性，最終卻必然成為體現在人與人之間關係的社會德性。孔子似乎從一開始就是在禮樂傳統的脈絡下發展出「仁」的觀念的。

念和獨到構想都是孔子個人的天才創造；我也並不認為，所謂的「突破」在時間上完全和孔子一生同其終始。如果考慮到孔子堅持自己的文化角色是「述」者，而非「作」者（《論語·述而》），也就沒有必要對「克己復禮」云云乃是引自古人而感到驚訝了。一如孔子所坦承者：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（《論語·述而》）有人提出，孔子的人文主義不僅受到之前博學之士（包括子產）發展起來的啟蒙觀念的激發，也寓於春秋時期上層文化的道德實踐之中。孔子又說：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」（《論語·述而》）表明他也熱心接受同時代人之「善」。上文提到了林放首次提出了關於「禮之本」的問題，子夏則做出了「禮後乎」的敏銳觀察，兩者都被孔子欣然採納了。因此，我們最終只能同意孟子所云「孔子之謂集大成」（《孟子·萬章章句下》）；或者，今天我們可以說，孔子之成就是「集大成」。這樣看來，斷斷不能將突破誤讀成孔子得之於頓悟的個人體驗。相反，孔子的軸心突破乃是一個長程發展的結果，孔子的貢獻基本上在於將這個問題的闡明和概念化第一次提高到一個新的水平。

墨家的觀點始於對禮樂傳統的否定性回應。墨子對同時代儒家禮樂實踐的激烈攻擊，也表明他不滿意孔子的重新闡釋。墨子並沒有徹底拋棄古代的禮樂傳統，與對禮相比，他可能對樂的作用持更為基本的否定態度。他意欲建立的新宗教，要消除掉其中「巫」的成分。

三 墨家的突破

為了使我們關於軸心時代的討論更加完整，我們現在就轉向墨家和道家。在此，我們唯一的目的乃是找出禮樂傳統在兩家主要觀點形成過程中所起的作用。然而，由於墨、道兩家的突破發生在儒家之後頗久，因此，它們不僅針對着禮樂傳統本身，同時也對儒家的重新闡釋作出了反應。

很久以來，人們就已經認識到，墨家的觀點始於對禮樂傳統的否定性回應。墨子對同時代儒家禮樂實踐的激烈攻擊，也表明他不滿意孔子的重新闡釋。早至公元前二世紀，如果不是更早的話，《莊子·天下》的作者就這樣形容墨子：

（墨子）作為非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。……不與先王同，毀古之禮樂。

類似的記載也見於公元前二世紀的《淮南子》：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，服生而害事，故背周道而用夏政。

應該注意到，上引的兩位作者都是道家，而非儒家，他們對墨家的整體描述幾乎一致，這是比較客觀的看法，不可疑為論敵的有意歪曲。更為重要的是，這些看法都可以由公認為《墨子》中可靠的早期作品得到完全地證明。由此，我們說，墨子的突破也是在禮崩樂壞的歷史背景下發生的，應該大致不差。

我們的下一個問題是：墨子是否完全脫離了禮樂傳統呢？還是他也試圖重新闡釋禮樂傳統呢？

我想首先要說清楚，墨子確實對當時統治階層禮樂實踐中所表現的過度奢

侈的生活風格大加抨擊，但是，他並沒有徹底拋棄古代的禮樂傳統。假若我們想進一步分疏，那麼可以說，與對禮相比，他可能對樂的作用持更為基本的否定態度。情況之所以如此，我相信並不僅僅如當代學者正確注意到的那樣，乃是由於他持功利主義的立場，似乎還和他意欲建立的新宗教有關。這種宗教是以古代模式為基礎，但是要消除掉其中「巫」的成分。他清楚地引證古代文獻，以說明樂、舞曾是「先王」所禁止的「巫風」中的主要部分。

墨子不滿於孔子所做的重新闡釋，顯然源於這樣一個事實：在他看來，孔子實際上仍然維護周代發展起來的一切現存禮儀，而未作任何有意義的改革。而墨子則以徹底改造禮樂為自己的神聖使命。他所做的並不是對夏商周整個禮樂傳統棄之不顧，而是用據他說是古代先王所認可的原初簡潔性來重新闡釋這個傳統。無疑，他認為後代，尤其是東周時期，「禮」日趨複雜繁縟，並不是進步，而是墮落。上引《淮南子》「背周道而用夏政」，的確包含着一定道理。墨子在和一位名叫公孟的儒者爭論時，也批評他法周而不法夏。諸如此類的說法引導某些注釋家推測墨子倡導的為父母行三月之喪實際上乃是夏禮。不過，倘若考慮到甚至連孔子對夏禮也早已不敢確說（《論語·八佾》），則墨子是否能詳言，是很可懷疑的。我們可以相對肯定地說，墨子傾向於以包括夏代建立者在內先王的名義倡導新的禮儀方式。

至於就禮樂傳統而言，墨子大致是寧取早先之簡樸而捨其後來之繁縟的。但是，說他反對周代所代表的一切東西，則顯然是不正確的。此外，他同孔子一樣，認為古之聖典如《詩》、《書》具有極大的重要性。然而，卻有一點根本區別：對於孔子以及後來的儒家來說，「詩書」與「禮樂」是密不可分的，前者體現在後者之中；而墨子則認為，這些字詞的精神已經在禮樂的墮落退化過程中失落了。由此，他說道：

古之聖王欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不為，是廢先王之傳也。

這樣，我們就可以看到，在墨家的突破中，一如在儒家的突破中，並沒有出現過傳統的徹底斷裂。

四 道家的突破

道家的突破極有可能發生在公元前四世紀晚期至公元前三世紀早期。我完全意識到，現代學術界關於道家文獻，尤其是《道德經》的作者和時代眾說紛紛，爭叟未休。不過，這裏不是涉及這些問題的地方。我在下面只論及明顯比孔子晚出的那些觀念。有一則古老的傳說：老子是當時突出的「禮」的專家，孔子曾向其問「禮」。這裏似乎隱含着某種暗示，即在古代禮樂傳統和道家學說的起源之間存在着某種關聯。我們在《道德經》三十八章中找到一段關於「禮」的討論，很是有趣，生動地展現了作者對禮樂傳統的態度，其文如下：

墨子不滿於孔子，源於孔子仍然維護周代發展起來的一切現存禮儀，而未作任何有意義的改革。而墨子則是用古代先王所認可的原初簡潔性來重新闡釋這個傳統。在他看來，後代，尤其是東周時期，「禮」日趨複雜繁縟，並不是進步，而是墮落。

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，失禮者，忠信之薄而亂之首也。

這裏描寫的是「道」的原始淳樸性逐步衰退的過程。從「失道」開始，這段話中所列舉的每一步都是對原始精神的偏離。這種精神在《老子》中是「樸」，在《莊子》中是「混沌」。同時，每一步又正是走向墮落，而我們現在則把這一墮落看作是人類文明或文化。從這個角度理解，諸如老、莊等道家確實可比擬作西方稱為尚古主義 (primitivist) 的知識傳統。事實上，早期道家不僅是年代上的尚古主義者，相信人類最早的階段才是最好的，而且還是文化上的尚古主義者，相信文明制度不但不是自然狀態的改進，而是對自然狀態的污染和毀滅，而人類只有在自然狀態中才能找到完全徹底的幸福與自由。

對這位道家作者而言，「禮」的興起也就意味着原初精神衰退到了極點，因此就是「亂之首」。我們還必須將此段文字解讀成對儒學的間接批評，因為「仁」、「義」是儒學的兩個特徵，正如「道」、「德」之於道家學說。釋讀此段文字有兩種方法：從前往後讀是對「墮落」(fall) (我只是為了方便才借用了基督教術語) 過程的描述，認為儒家對「禮」的興起負有直接責任；從後往前讀則是「救贖」(salvation) (再次借用基督教術語) 的歷程，而儒學又沒有為我們提供最終的息止之地。我們一定要返回太初之「道」。這兩種釋讀方法或多或少地得到了《老子》兩個版本的支持：一是標準本《道德經》、《道經》(三十七章) 先於《德經》(四十四章)；一或許可稱《德道經》，次序正好相反。我們過去只能基本依靠韓非的《解老》作為後者存在的證據，現在則由馬王堆所出兩件帛書進一步證實了。所以，倘若我們取《德道經》本，則上行段落正出現在《德經》首章，表明老子的文本也正是以禮樂傳統為其出發點的。

甚至更為重要的是，《老子》中僅有暗示的「救贖」歷程，更在《莊子》中獲得明確表述。莊子在關於「坐忘」(《大宗師》)的一段著名文字中，在三個地方虛構了孔子和他最得意的弟子顏回的三段對話。某日，顏回告訴孔子：「回益矣」，解釋道：「回忘仁義矣。」孔子曰：「可矣，猶未也。」另一天，師生再次相會，顏回又稟告孔子「回益矣」，不過這次是「回忘禮樂矣」，孔子的回答還是：「可矣，猶未也。」兩人對話的高潮最終在第三次見面時出現了。顏回描繪其精神進程(「益」)曰：「回坐忘矣。」孔子「蹶然」問道：「何謂坐忘？」顏回答曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。此謂坐忘。」孔子至此徹底信服了顏回對「道」的體認，乃曰：「而果其賢乎！丘也請從而後也。」(按：《淮南子·道應訓》引此段，顏回先忘「禮樂」，次忘「仁義」，恰好與《老子》中的次序完全相反。我相信《淮南子》的次序是《大宗師》此段的原來狀態，故下文從之。)

不難看出，這正是《老子》所見「墮落」過程的逆反。莊子在此告訴我們如何從現在的「墮落」狀態回歸到「道」：第一步忘禮樂，第二步忘仁義，只有這樣才能回歸大道。但是，莊子的「道」存身於感覺和一般理性無法接觸的領域之中，因此，人在追求與「道」合一時，必須「忘卻」賴以獲得有關此世確定知識的方法。然而，

莊子告訴我們如何從現在的「墮落」狀態回歸到「道」：第一步忘禮樂，第二步忘仁義。但是，莊子的「道」存身於感覺和一般理性無法接觸的領域之中，因此，人在追求與「道」合一時，必須「忘卻」賴以獲得有關此世確定知識的方法。在我看來，這兩步導向「道」的「忘」並不能省略或越過其中之一。

在我看來，這兩步導向「道」的「忘」並不能省略或越過其中之一。在此必須記住道家的方法乃是「得魚忘筌」，「得意忘言」。但是在捕得魚之前，畢竟還是要用筌的。莊子在這個方面是先維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 而發了，當然，後者以為這是「無關緊要之事」(a matter of indifference)。維特根斯坦在《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-philosophicus*) 裏談到自己的命題，提出可將它們視作登上高處的階梯：「他必須，這麼說吧，爬上去後丟掉梯子。」他更進一步向我們保證：「他必須忘卻這些命題，然後將會正確恰當地看世界。」莊子大概也會說出類似的話，其精神恰相一致：「他必須先忘卻禮、樂，其次忘卻仁、義，然後才會與道漸成一體。」

我們在本文中討論了三大哲學學派與軸心突破的關係，其中道家的突破或許最為激進。這種激進態度尤其反映在兩個顯著的特徵之中。第一個特徵是對整個禮樂傳統持否定的立場，其前提是對人類文明持更為基本的否定態度；第二個特徵是，現實世界與超越世界在道家觀點裏比起在其他任何哲學派別中更劇烈地分離開來。換句話說，我們可以講，早期道家，尤其是莊子竭力向我們人類表示，在我們通過感官和智力所了解到的現實世界之上，還存在着一個更高的精神世界。不必說，這個精神真實實際上就是「道」的世界。

我們在前面已經討論過道家對禮樂傳統所持的否定態度，現在，我們來看一下道家所區分的兩個世界。我在此還想引用莊子虛構的孔子和另一位弟子子貢的對話，以說明這個問題。故事同樣始於莊子否定「禮」的觀點。孔子有一次命子貢前去參加道家朋友桑戶的葬禮，子貢驚奇地發現兩位道家竟臨尸鼓琴而歌。子貢探問此係何禮？只引得兩人相視而笑，批評子貢完全不懂「禮意」。子貢返，以告孔子。子曰：

彼遊方之外者也。而丘遊方之內者也。外內不相及。而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。……芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！

「遊方外」和「遊方內」後世簡化為「方外」和「方內」，成為宗教社團和世俗社會各自的標籤。就我所知，這是中國本土區分一般稱為「彼世」(other-worldliness) 和「此世」(this-worldliness) 最早、最清楚的表述。柏拉圖一直被稱作「西方彼世思想之父」，主要由於他關於善的觀念。他認為，那些認識到善的人「不願意料理人的事務，他們的心靈渴望將全部時間奉獻給上面的世界」，這正是莊子所說的：「相造乎道者，無事而生定（「定」讀為「足」）。」藐姑射之山上那個完滿自足的「神人」也清楚地說明了這一點：「世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！」我們決不能將莊子的高級「道」領域誤為自然界，因為它不在任何物理空間之內，也不能將之等同於某種宗教意義裏的天堂生活，因為這種天堂有時只不過是此世的延長，僅僅略去了此世的痛苦和挫敗而已。相反，「道」是看不見的永恆世界，要在較高級的王國中才可以發現：「與低級王國不僅在級別，細節上不同，而且在本質上不同。」

我自然不是說，莊子是軸心時代中唯一對這個高級精神領域有慧照的思想家。

道家的軸心突破最為激進，尤其反映在兩個顯著的特徵之中。第一個特徵是對整個禮樂傳統持否定的立場，其前提是對人類文明持更為基本的否定態度；第二個特徵是，現實世界與超越世界在道家觀點裏比起在其他任何哲學派別中更劇烈地分離開來。

道家的突破之所以獨特，乃是由於它不僅近乎徹底地與禮樂傳統決裂，還因為它在中國的語境下在現實世界和超越世界之間做出了鮮明的分判。然而，兩個世界在道家觀點裏與其說是一刀兩段般截然分開的，還不如說是相互糾纏的。在這一點上，道家的「突破」仍然不曾跳出中國「內向超越」的格局之外。

孔子、顏回、孟子也都時時對這一領域有所論說和描述，儘管孔子之「道」與莊子之「道」相當不同。我只想說，這種分野在莊子的著作中，比起在其他任何地方，得到了更系統化、更尖銳的表現。不過，他的激進、他對此世的棄絕，斷斷不是完全徹底的。他沒有宣稱要完全遁離此世，在彼世永恆憩息。他自己未曾放棄此世。正如日後門徒所說：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」他甚至還強調「禮意」，「臨尸而歌」也還是一種「喪禮」。所以莊子本人也有妻死「鼓盆而歌」的傳說。莊子和道家也依然是對禮樂傳統作了新的解釋，而不是從這一傳統中全部退去。我們如何理解這半吊子的救贖呢？關於這個問題，沒有簡單的答案。雖然如此，我在道家魚一筌類比的啟發下，想大膽提出一個具體的猜想：情況或許是，莊子想其需要此世來作為階梯，只有如此才能使他攀上更為高級的「道」的王國。襲用維特根斯坦的說法，他必須忘卻此世，然後才會看到彼世。

現在讓我們來總結一下。道家的突破之所以獨特，乃是由於它不僅近乎徹底地與禮樂傳統決裂，還因為它在中國的語境下在現實世界和超越世界之間做出了鮮明的分判。特別是莊子，更一直是中國原有的精神傳統中關於彼世思想的主要資源。眾所周知，莊子的彼世思想後來被外來的印度佛教的更強烈的彼世觀念掩去了它的光彩。但是，這個事實同樣重要，莊子的思想使中國在佛教入華時就已做好了接受其彼世學說的準備。比如魏晉新道家進一步發揮了他「忘」的觀點，就幫助了支遁(314-66)將般若波羅密多(Prajñāparamita)比附為超越智慧，至人可藉此證得「本無」。道家觀點將中國的軸心突破推到了極限，這樣說毫不誇張。然而，兩個世界在道家觀點裏與其說是一刀兩段般截然分開的，還不如說是相互糾纏的。在這一點上，若是從比較眼光觀看，道家的「突破」仍然不曾跳出中國「內向超越」的格局之外。

盛勤、唐古 譯

註釋

- ① Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949).
- ② Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1953).
- ③ Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963).
- ④ 同上註，見頁XXXIII-XXXIV；XIII-XVIII。
- ⑤ 收在Philip Rieff, ed., *On Intellectuals* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970).
- ⑥ 收入John Dreijman, ed., *Karl Jaspers on Max Weber*, trans. Robert J. Whelan (New York: Paragon House, 1989), 29-135。
- ⑦ 收在《聞一多全集》，第一冊，甲集：神話與詩(上海：開明書店，1948)，頁201。
- ⑧ 收在《中國知識階層史論》(台北：聯經出版事業公司，1980)；又見《士與中國文化》(上海：上海人民出版社，1987)。
- ⑨ 見註②，頁51。

余英時 美國普林斯頓大學東亞研究系講座教授