

CSSCI来源期刊(集刊类)



杨国荣 主编

思想与文化

第十六辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

Thought & Culture No.16



上海市
著名商
标

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位

思想与文化

第十六辑

Thought & Culture No.16



杨国荣 主编

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想与文化. 第 16 辑/杨国荣主编. —上海:华东师范大学出版社, 2015. 6

华东师大新世纪学术基金

ISBN 978 - 7 - 5675 - 3728 - 6

I. ①思… II. ①杨… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 136548 号

思想与文化(第十六辑)

主 编 杨国荣
执行主编 郁振华
项目编辑 陈庆生
文字编辑 陈 才
封面设计 崔 楚

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 常熟市文化印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 22
字 数 357 千字
版 次 2015 年 6 月第 1 版
印 次 2015 年 6 月第 1 次
书 号 ISBN 978 - 7 - 5675 - 3728 - 6/G · 954
定 价 46.00 元

出 版 人 王 焰



华东师范大学中国现代思想文化研究所 主办

主 编：杨国荣

副 主 编：陈卫平 王家范

执行主编：郁振华

学术委员会(以姓氏拼音为序)

陈平原 姜义华 楼宇烈

童世骏 汪 晖 熊月之

宏观视野

[德]罗哲海:轴心时代理论

——对历史主义的挑战,抑或是文明分析的
解释工具? 中国轴心时代规范话语
解读 / 1

认知之维

[德]何莫邪:中国古代的知识概念 / 25

[法]皮埃尔·施泰纳:实用主义和认知科学初探 / 48

西哲探究

钟 锦:从“爱智慧”到“哲学”:柏拉图《情敌》篇疏解 / 82

姜宇辉:“无物的世界”,还是“无心的世界”?

——从斯特劳森与埃文斯之争看另类本体论的
可操作性 / 95

王韬洋:环境正义:从分配到承认 / 110

中国思想

路新生:《近思录》与“鹅湖之辩” / 123

干春松:康有为的三世说与《大同书》 / 162

刘静芳:“诚”何以能“化” / 175

龚 鹏、何裕民、倪红梅:论中医药的核心价值体系 / 188

俞 跃:礼之为规范性的来源

——以《荀子》为中心 / 202

史海钩沉

马学强:近代都市扩张中的文化力量

——以上海震旦大学街区形成为中心的考察 / 220

陆思麟:钱穆早年治学考(1912—1930) / 243

文学揽胜

吴晓东:中国现代派诗人的艺术姿态 / 267

倪文尖:诗学视野与语言学取径

——细读文学语篇《合欢树》 / 284

佛学研究

[法]保罗·戴密微:佛教在中国哲学传统中的渗透 / 297

李四龙:佛教在当代中国的文化价值 / 313

释会闲、金易明:叶均:南传佛教经典的伟大传译者 / 323

年度报告

刘梁剑:2012—2013 年度沪上中国哲学学科发展评议 / 333

Contents

Heine Roetz: The Axial Age Theory: A Challenge to Historicism or an Explanatory Device of Civilization Analysis? With a Look at the Normative Discourse in Axial Age China / 23

Christoph Harbsmeier: Conceptions of Knowledge in Ancient China / 46

Pierre Steiner: Pragmatism and Cognitive Science / 81

Zhong Jin: From “Love for Wisdom (philosophia)” to “Philosophy”: Commentaries on Plato’s *Rival Lovers* / 94

Jiang Yuhui: “Things without Mind” or “a World without Bodies”: The Strawson-Evans Dispute and the Possibility of Alternative Ontology / 109

Wang Taoyang: Environmental Justice: From Distribution to Recognition / 122

Lu Xinsheng: *Jinsilu* and the E-hu Meeting / 161

Gan Chunsong: Kang Youwei’s “Sanshi” Thought and *Datongshu* / 174

Liu Jingfang: Why Can *Cheng* (sincerity) Transform People? / 187

Gong Peng, He Yumin, Ni Hongmei: Core Values of Traditional Chinese Medicine / 201

Yu Yue: The Sources of Propriety (li 礼) as Normativity: With an Emphasis on Xunzi / 219

Ma Xueqiang: Cultural Power in Modern Urban Expansion: A Study Focused on the Formation of the Aurora University District in Shanghai / 242

JACKSON LOKE Soo Ling: A Research on Qian Mu's Early Academic Life (1912 – 1930) / 266

Wu Xiaodong: The Artistic Gesture of Chinese Modernist Poets / 282

Ni Wenjian: A Close Reading of Shi Tiesheng's Essay Albizzia in a Poetic Perspective and with a Linguistic Approach / 296

Paul Demiéville: The Penetration of Buddhism in the Tradition of Chinese philosophy / 312

Li Silong: Buddhist Cultural Value in Contemporary China / 322

Ven. Yan Chunlei, Jin Yiming: Ye Jun: A Great Translator of Theravada Buddhist Texts From Pali to Chinese / 331

Liu Liangjian: On the Study of Chinese Philosophy in the Academic Circle in Shanghai, 2012 – 2013 / 343

轴心时代理论

——对历史主义的挑战，抑或是文明分析的解释工具？

中国轴心时代规范话语解读^{*}

[德]罗哲海 著；刘建芳 胡若飞 译；刘梁剑 校^{**}

[摘要] 启蒙时期开始，西方人认为世界哲学、历史已为西方所属。而雅斯贝尔斯提出轴心时代理论力图超越此思维定式。该理论既是一个经验假说，又是一个涵括双重规范义的方案。然而，人们或多或少只看重前者而忽略后者。对于轴心时代理论的批评主要有两方面，焦点在“排他主义”。而在后来关于轴心时代原理的讨论中，中国已经成为检讨轴心时代理论是否具有经验上的正确性的重要实例。沃格林学派认为，中国只有“不完全”的突破。布劳耶也认为，中国并没有打破那种将万物融合为一个无所不包的单一整体的“本体论

* Heine Roetz, "The Axial Age Theory: A Challenge to Historicism or an Explanatory Device of Civilization Analysis? With a Look at the Normative Discourse in Axial Age China", in Robert N. Bellah and Hans Joas ed. *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, 248-273. (原文未分节；内容摘要为译者所撰。)

** 罗哲海(Heine Roetz)，著名汉学家，德国波鸿大学中国历史与哲学研究部主任，德国汉学协会主席。刘建芳，自由译者；胡若飞，华东师范大学哲学系中国哲学硕士研究生。刘梁剑，华东师范大学哲学系副教授。

连续统”。布劳耶还认为,运用科尔伯格的“认知发展理论”考察轴心时代现象将导致对文献资料的过度诠释。本文对这些看法进行了检讨。同时,本文试图证明,中国轴心时代思想的“形式—运算”特征体现在诸多方面,如专题论文的出现、区分获得知识的途径、认识论的转变、论证方式、传统批判的理论。进而言之,无论是在内容上还是在结构上,严格说来轴心时代的“突破”并未“完成”。轴心时代理论必须转变为一种现代性理论,如此它将对“多元现代性”产生影响,这将是对其最具影响力的阐发。

【关键词】 轴心时代理论;规范性;中国轴心时代规范话语;发展心理学;“形式—运算”思维;现代性

一

随着启蒙时期的世界主义思想(cosmopolitanism)的终结,西方的独特性与优越性已经牢牢占据西方人的自我理解。黑格尔说“东方应该被排除在哲学史之外”(Hegel 1940, 152);兰克(Leopold Ranke)也有类似的说法:理解世界史“人们不能从永远停滞的民族那里开始”(Ranke 1888, viii)。这两个例子突出反映了历史学学科中居于主流的看法。世界哲学和世界历史都已经是西方的了。

力图超越这一思维定势的研究寥寥无几。其中之一当推雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)在1949年出版的《历史的起源与目标》(*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*)一书中所提出的“轴心时代”(Axial age)理论。它明确反对黑格尔和兰克的“东方”观,要求突破“封闭的西方文化圈自然等同于世界历史”之类的看法(Jaspers 1953, 69),否认“世界精神”(Weltgeist)从落后的中国上升到开化的希腊。雅斯贝尔斯提出相反的看法,认为真正普遍的世界史乃是由不同的“独立根源”所构成的“统一体”。

雅斯贝尔斯的理论是有先例的,首先是启蒙运动及斯多亚学派(Stoic)超越时空的“人类共识”(consensus gentium)信念,它们启发了安克迭都培龙(Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron)提出一种比较早的轴心时代观念(Metzler 1991),以及舍勒(Max Scheler)在经历一战之后呼吁“世界主义的世界哲学”(cosmopolitan world philosophy)(Scheler 1954, 106)。就经验层面而

言,就不能不提到阿尔弗雷德·韦伯(Alfred Weber)所讲的概念“世界同步的时代”(synchronistic world epoch)(Weber 1935,7)。^①然而,雅斯贝尔斯的轴心时代说之所以超越前人的理论,乃是因为他系统地赋予了轴心时代理论对于重新确定西方学术研究方向的重要性,而且更为要紧的是,他的轴心时代理论以二战时德国的罪行为背景,包含着强烈的规范性要求。与大多数接受其理论的学者不同,雅斯贝尔斯的意图,不仅要解释历史的发展,而且还要从历史中吸取教训。他坚信,其中的一个教训就是要采取一种新的进路来理解历史。“普遍历史的语言”必须避免“排他主义”这一“西方的灾难”(Jaspers 1953,20)。

这样一种普遍历史的语言之所以可能,源自雅斯贝尔斯所认为的历史事实:至少存在三大有影响的“精神辐射中心”——“近东”与希腊、中国和印度,它们在公元前五百年左右独立地“步入普遍性”(Jaspers 1953,2)。站在20世纪来看,这一进程几乎是同步的。这一步成为一个根本性的转折点,一道“深刻的历史分割线”(Jaspers 1953,1),留下了至今有效的向度,创造了“我们今日依然赖以运思的基本范畴”(Jaspers 1953,2),“全人类完成了一次大飞跃”(Jaspers 1953,4)。

雅斯贝尔斯把这一时期称为“轴心时代”,在他的论述中,轴心突破的诸多面向仅仅给出了印象式的扫描,缺乏系统化的精确阐述。他承认自己的“论题”亟待进一步加工,同时还需要“大力澄清”(Jaspers 1953,6)。尽管如此,我们还是可以大致辨识出“轴心时代”的主要特征:

从社会学角度看,由城邦、小国组成的多个中心,中心内部以及不同中心之间的流动性,日益激化的张力(Jaspers 1953,5)与“所有人反对所有人的战斗”(Jaspers 1953,4),这些构成了轴心时代一切发展的背景。以先知、隐士、苦行者或云游的哲人等身份出现的个体首次在历史上成为独立的社会单元;“人敢于依靠个体自身”(Jaspers 1953,3),敢于面对大多数人。与之相应,大帝国通过“技术与组织规划的秩序”以及“持久的大众信念”的最终盛行终结了轴心时代(Jaspers 1953,3)。

在思想的层面,“迄今无意识接受的思想、习惯和环境,都要接受审查、质疑和清理”(Jaspers 1953,2);因此轴心时代的特征是“反思”,而不是“习焉不察地

^① 雅斯贝尔斯还提到,拉索(Ernst von Lasaulx)、施特劳斯(Victor von Strauß)等人是他的先驱。

生活”;是“敞开新的无限可能性”,而不是封闭思想;是人“凌驾于自身之上”(Jaspers 1953, 16)、“超越”、宗教的伦理化、“逻各斯反对神话”的斗争、人类面对世界的全新自我理解以及发现历史(Jaspers 1953, 3)。按照后来的系统化理解,正是“反思性(reflexivity)、历史性(historicity)和能动性(agentiality)”构成了“轴心”意识最根本的特征(Wittrock 2005, 67)。从符号学的角度来看,它们意味着,相对广泛的社会知识阶层掌握了书写,从而有可能对“符号文化”进行自我反思。^①

这些发展不只是地方性事件,而是在古代世界(至少)三个不同的地方接着地气(autochthonously)生长出来,这一“史实”(Jaspers 1953, 15)例证了人类的基本统一性——当然,同一个发展步伐可以有不同的变型。在雅斯贝尔斯看来,这一点有力反证了西方历史特别明显的“声称唯有我掌握真理”(Jaspers 1953, 19)。轴心时代是一道桥梁,借此在他者中认识自身(“daß es sich beim andern auch um das eigene handelt”[Jaspers 1949, 27]),从而意识到“深刻的相互理解”是可能的(Jaspers 1953, 8)。不同文化“相互交融”,面临着“无限交流的挑战”(Jaspers 1953, 19)。轴心时代尽管**没有在历史上达到普遍性**,但它**对于普遍历史具有决定性的意义**,因为它意味着人类共同体分享一个共同的未来。这是雅斯贝尔斯理论的伦理核心。这一点在后出的大多数轴心理论中甚少提及。

雅斯贝尔斯的“轴心”之喻借自黑格尔,后者将耶稣的出现称作“世界历史围之旋转的中心”(Hegel 1939, 408)。在黑格尔看来,这一关键历史时刻犹如“精神现象学”中“自我意识”上升到“精神”的自我运动。雅斯贝尔斯认为,这样一个转折点不能放置在“特定的信仰”之中,因为后者并非“一切民族对于历史的自我理解的共同框架”(Jaspers 1953, 1)。这样的框架必须建立在更广阔的基础之上。雅斯贝尔斯将轴心时代追溯至公元前 800 年至前 200 年间,尤其强调“公元前 500 年左右”(同上)。他有意避免突出基督教,特意关注古典哲学的形成阶段。显然他相信,对“轴心”功能的最终分析不能通过教条式的信念体系,而只能通过非教条式的“哲学信念”来实现。

① 参见该书中唐纳德(Merlin Donald)和荣格(Matthias Jung)所写的论文。关于书写的重要性,亦参见该书
中简·阿斯曼(Jan Assmann)的文章,以及 Dürnberger 2005 年(以傅拉瑟[Vilém Flusser]的“交往学”
[communicology]为基础)。

首先从哲学角度而非宗教角度,这一点也有助于看清“轴心”的双重维度:它既是历史的**转折点**,又是所有文化的**链接物**。这一功能首先根植于轴心时代在思想层面的**形式上**的成就而非某些具体内容:在于“撤身向后与远眺前瞻”或认识到“另一种世界是可能的”之际的系统性反思、激进拷问和“超越”——不是宗教意义上的“超越”,而是在更一般意义上的**腾离超然**(detachment)、超越现有的限度。史华兹(Benjamin Schwartz)和彼得·瓦格纳(Peter Wagner)在解读轴心时代理论时已经恰当地指出了这一点(Schwartz 1975, 3; Wagner 2005, 97)。正是对自身现实的质疑与超越开启了全面认识他者的可能性。尽管轴心时代本身并没有穷尽这一可能性,向轴心时代回顾将会开启**对于共同“历史目标”的前瞻性视角**。因此,在雅斯贝尔斯进路的基础之上并秉持其精神进行研究——雅斯贝尔斯引入这一研究不仅是为了证实他的命题,也是为了给予相关学科某种规范性的重新定位——将意味着,对以下诸方面予以特别的关注:形式层面的转变、论辩的样式、合理化证明的准则,以及超然的、第二序的说理,^①**同时将它们关联至普遍的伦理关怀**。雅斯贝尔斯说道,考察“经验事实”是“为了弄清楚它们在何种程度上吻合这样一种统一体理念,或者二者之间的乖离有多远”(Jaspers 1953, xv)。

因此,雅斯贝尔斯的轴心时代理论既是一个经验假说,又是一个涵括双重规范义的方案:它拒绝文化特殊论,同时又提倡共同未来,即“人类的统一”。这为比较研究开拓了新领域,同时也给比较研究及一切历史学科和文化科学领域带来了挑战。雅斯贝尔斯著作的第一篇评论《超越历史主义》(Die Überwindung des Historismus)出自朔特兰德(Rudolf Schottländer),一位在柏林躲过大屠杀的犹太哲学家兼古典学家。他这样写道:“雅斯贝尔斯的著作呼吁反思历史,这一任务迫在眉睫。一个人如果读完此书仍将自己埋藏在历史中,那你就无可救药了。”(Schottländer 1949, 98)因此,轴心时代理论不仅要求人们公平地看待西方之外的哲学传统,还要求人们将异国的世界视为自身世界的一部分,同时将自己的历史视为异国人的历史的一部分。它要求一种基于主体—共在主体的对话关系(a dialogical subject-cosubject relationship)的诠释学,而不是一种仅仅基于主体—客体的解释视角的诠释学(Apel 1994; Roetz

① 讨论轴心时代的文献往往强调第二序思维的重要性;可参见 Bellah 2005, 80。

2009b)。

然而,和朔特兰德的期待相反,雅斯贝尔斯的理论当然并未导向“克服历史主义”。虽然它为历史研究带来启发,但并未动摇相关学科的历史主义的自我理解。这些学科或多或少将轴心时代观念的经验部分抽离出来,忽视或者拒斥最初赋予这一观念以意义的规范性框架。这导致了离奇的境况:如果要捍卫雅斯贝尔斯的理论,那就不仅要面对该理论的批判者,而且还要面对它的很多拥护者。

批判者和拥护者都主要来自社会科学领域。雅斯贝尔斯的理论并未在哲学界引起类似的反响,在历史学科中也是“几乎被人遗忘”,没有引起多大关注(Scheit 2000, 49)。轴心时代论述延续至今无疑首先要归功于艾森思塔特(Shmuel N. Eisenstadt)(Shmuel N. Eisenstadt ed. 1987, 1992)。然而,社会科学在对轴心时代理论做出贡献的同时也带来了负面影响。

这可能要归因于盛行于体制内,而且首先是物化于体制内的“典型”的社会学观点。但这并非雅斯贝尔斯的观点。从一开始,他就设定轴心时代“以失败而告终”(Jaspers 1953, 20)。在他看来,轴心时代的世界—历史意义并不依赖于轴心时代观念在现实中的落实。它的根基在于以下证据:互相独立的人类在相似的境况之下有能力在精神上超越自身以及自身的文化。这一点反过来又是与他人进行交流的基础。轴心时代之所以重要,在于它“标识”着“无限理解”的可能性(Jaspers 1953, xv)。康德可能会称之为一个**预兆**或“历史的标记”(Kant 1983, A: 141 - 142)。在雅斯贝尔斯看来,轴心时代与其说是以社会学的方式加以描述的事实,倒不如说它构成了“永恒精神的统一王国”(Jaspers 1953, xv),他由此所想到的乃是一个古老的人文主义观念:对一切时代的“高尚心灵”进行无限的“探讨”(Brogsitter 1958)。即便“轴心时代”的观念的效果历史时至今日已接近于无,它们依然是重要的,因为它们忠实地储存着“超越”之思。

相反,在社会科学中,雅斯贝尔斯的**规范性**视角已经大体上被一种解释性与**描述性**的视角所取代,关注**全人类**的视角被关注伟大“文明”之**多样性**的视角所取代,而**面向未来**的视角则被代之以**回溯历史悠久的文明类型**的形成过程的视角。这使得“轴心”进路成了变相的文明比较研究,在文化学科中也是如此。这方面的功劳要更多地归于马克斯·韦伯或韦伯兄弟而不是雅斯贝尔斯。毫

不奇怪,马克斯·韦伯常常被视为轴心时代理论的真正鼻祖(e. g., Arnason 2005; Thomassen 2010),尽管他明确阐述的乃是一种对比性的“理想典型”而非适应性的比较(Weber 1991, 19)。事实上,韦伯以社会学方式丰富并重构了与黑格尔一模一样的看待非欧洲文化的观点,后者正是雅思贝尔斯所要批判的。

本文的要点,不是去质疑用社会学方法研究轴心时代假说而取得的丰硕成果,而是重提雅思贝尔斯思想的规范性本质。诚然,雅思贝尔斯在其“历史柏拉图主义”(Habermas 1981, 92)中,把他的规范性设想关联于经验主义假说,并把历史的未来目标锚定在历史“源头”。因此,他的理论必须经受某种历史与文献学的检查。至于它能否经受这样的检查,则是一个聚讼不已的问题。

二

对轴心时代理论的批评主要来自两个方面:一方面,尽管雅思贝尔斯声称要克服排他主义,但人们责备说,他自己却在倡导一种新的排他主义,即轴心文化对于非轴心文化的排斥;另一方面,人们批评说,他的立场恰恰就是不折不扣的排他主义,即重建希腊与犹太—基督文明之独特性的排他主义。

第一种批评可以阿莱达·阿斯曼(Aleida Assmann)为例。他指出,雅思贝尔斯的理论导向霸权主义的后果,因为它试图“以牺牲多元性为代价来实现统一”(A. Assmann 1992, 330–331)。杨·阿斯曼(Jan Assmann)批评雅思贝尔斯“过于忽视轴心时代之前的世界”尤其是埃及,以及他“过于简单化的非此即彼的思维”(J. Assmann 1990, 12 and 27)。有学者指出,伊斯兰文明在“轴心”理论中也应有一席之地(Arnason et al. 2007, introduction)。“进化论”的批评者全盘否定“突破”意义上的时代门槛(epoch threshold)观念,认为它误解了习俗伦理的效力与成就(Rappe 2003)。

雅思贝尔斯关于“三大区域”的提法(Jaspers 1953, 8)引发了排他主义的批评。然而,雅氏的要义,不是轴心时代**只有**三种文化,而是**不仅仅**有西方文化。古代的西方不是自我超越的可能性作为全面交流之先决条件的唯一见证。即便我们必须将雅思贝尔斯没有正确判断的其他“区域”纳入“轴心时代”,这一点并不会影响到雅氏的理论。至关重要的,不是“超越”(或者说,迈向后习俗的、

腾离超然的、去中心的或自觉的符号思维的一步)意义上的轴心进展于何时何地发生,而**就是**这种进展在相当大的范围内发生了。

然而,雅斯贝尔斯可能依然为“轴心”进展选择了一个排他主义的指标。在阿莱达·阿斯曼看来,“反思性”标准便是如此,因为它恰恰源自雅思贝尔斯所反对的“欧洲的傲慢”。阿莱达·阿斯曼的替代方案则是“历史化与语境化”——就是“雅斯贝尔斯极力避免的那种历史化与语境化”(A. Assmann 1992, 38)。然而,“历史化与语境化”的论证本身就属于“反思性”文化。它已经被轴心时代思想家用来驳斥传统的权威性。事实上,批评轴心时代理论中有关评判标准的规定,就不得不针对轴心时代思想本身,因为这些评判标准首先正是在轴心时代思想之中才发挥效用——这又反过来激发了轴心时代理论。用前轴心习俗道德的名义批判“后习俗主义”也同样如此。这些论证都没有逃出“轴心”说理。

至于说到伊斯兰文明,我们需要注意到,雅斯贝尔斯之所以认为把轴心时代压缩到公元前五世纪前后的几个世纪很重要,原因有二。第一,他要找到一个比较早的时期,这时在几大文明中心之间传播思想依然还是不大可能的,这样,我们就可以从相互独立的进展中看出人性的**内在统一**。第二,雅斯贝尔斯所追溯的轴心时代之所以不包括基督教的形成时期,那是因为他怀疑宗教内容是可以普遍化的。后来的轴心时代论述将伊斯兰教囊括其中,这表明轴心时代理论已经在相当大的程度上丧失了最初的理论内涵,已经蜕变为一种历史—社会学功能主义的解释工具:“轴心”已不再是全人类的统一以典范(而非排斥)的方式变得可以想象的**世界历史时刻**;相反,“轴心”是形成**不同文化进程的历史时刻**,这些不同的文化进程形成了长期发展的多元基本模式,这种多元性最终又产生了具有鲜明文化差异的“多元”现代性(Eisenstadt 2001, 332)。我们当然可以用“轴心”概念——或者,在上述意义上用“多元轴心”——来描述那些“伟大传统”的奠基时期,而雅斯贝尔斯本人就把基督称作“西方意识”中的“历史轴心”(Jaspers 1953, 58)。但是,这一“基督轴心”并不是作为“单一整体进程”与“人类之绵延”的**普遍历史**的轴心(Jaspers 1953, xvi)。雅斯贝尔斯承认“人类的历史性”总是“多元的历史性”,但同样可以肯定的是,“多元顺从大一(the One)的律令”(Jaspers 1953, 247)。将自我肯定的特定系统中的信念加以一般化,从而得到一种虚假的普遍主义——这种普遍主义不是雅斯贝尔斯所要

寻找的普遍主义,他所要寻找的,乃是那种克服自我肯定的逻辑本身的真正的普遍主义。

朔特兰德提出了第二种批评,即批评雅斯贝尔斯是不折不扣的排他主义者。上文提到他对雅斯贝尔斯的赞誉,似乎与此相悖的是,他认为发生在希腊的某些东西“看起来和在中国与印度所发生的并无二致,但实际上不仅没有可比性,而且远远超越它们。”他还强调,“在希腊和东方形态的关系上”的差异比雅斯贝尔斯所承认的要“更为深刻”(Schöttlander 1949, 97)。

在后来关于轴心时代原理的讨论中,中国已经成为检讨轴心时代理论是否具有经验上的正确性的重要实例。希腊思想的优越性首先在于从神话(mythos)到逻各斯(logos)的“突破”本性,它在雅斯贝尔斯看来是整个时代的本质特征。沃格林学派认为,中国只有“不完全”的突破,因为和希腊不同,中国停留在“宇宙论文明”之中。对于这种文明来说,神话思维的基石,也就是说,政治秩序和宇宙秩序的“同质性”和“共同延续性”并没有遭受一贯的质疑(Voegelin 1956, 35 and 39; Weber-Schäfer 1968, 22)。^① 布劳耶(Stefan Breuer)做过类似的评价:中国已经超越了“同源论”(homology)——也就是说,不再设想一个与人的世界相类似的神的世界,并且用“道”这样一些非人化的概念取代了“同源论”(Breuer 1994; 1998, 101);但在布劳耶看来,中国并没有打破那种将万物融合为一个无所不包的单一整体的“本体论连续统”。即使中国已经出现一些背离这一模式的思想,它们也并没有成为文化中的决定因素”(Breuer 1998, 101)。同时抛弃同源论和宇宙连续统观念的文化,只有古代的犹太文化和希腊文化。鉴于此,以及其他原因,布劳耶认为,我们应该不再把轴心时代概念理解为与“超越性突破”相应的时间固定的时代门槛,而只是把它理解为“朝着不同方向的文化转型”(Breuer 1998, 105)。因此,“轴心时代”是不是一个有意义的观念,这首先取决于中国的资源真正提供了什么。

关于布劳耶的批评,我们需要注意到,雅斯贝尔斯的假说事实上并不意味着“轴心”发展成为“文化中的决定因素”——后者又是社会科学家的标准视角。只有从这样的视角出发,人们才可能无视“本体论持续统”的瓦解,比如荀子(前310年—前230年)所讲的“天人相分”(《荀子·天论》; Roetz 1984, 21),因为它

^① 人们对于埃及也有太过于类似的假定,杨·阿斯曼的著作对此的批评随处可见。参见 Assmann 1990。