

論天人之際

中國古代思想起源試探

余英時



聯經
出版
1974
2014

論天人之際

中國古代思想起源試探

余英時 著

論天人之際：中國古代思想起源試探

2014年1月初版

定價：新臺幣380元

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 余英時
發行人 林載爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司
地址 台北市基隆路一段180號4樓
編輯部地址 台北市基隆路一段180號4樓
叢書主編電話 (02) 87876242 轉 212
台北聯經書房 台北市新生南路三段94號
電話 (02) 23620308
台中分公司 台中市北區健行路321號1樓
暨門市電話：(04)22312023 & 22302425
台中電子信箱 e-mail: linking2@ms42.hinet.net
郵政劃撥帳戶 第0100559-3號
郵撥電話 (02) 23620308
印刷者 世和印製企業有限公司
總經銷 聯合發行股份有限公司
發行所 新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓
電話 (02) 29178022

叢書主編 沙淑芬
校對 吳美德
封面設計 沈佳德

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。 ISBN 978-957-08-4325-5 (精裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

目次

代序	中國軸心突破及其歷史進程	1
第一章	引論	71
第二章	軸心突破與禮樂傳統	85
第三章	天人關係的新轉向	121
第四章	從巫傳統到氣化宇宙論	135
第五章	孔子與巫傳統	149
第六章	「天人合一」的歷史演變	171
第七章	結局：內向超越	219
跋一		253
跋二		259

代序

中國軸心突破及其歷史進程

上篇：中國思想史的開端——比較文化史的探索

《論天人之際》(以下簡稱「本書」)是關於中國思想起源的一部專題研究。出於對比較文化史的觀察角度的重視，我在本書中特別借用了「軸心突破」作為分析的概念。我認為只有在其他古文化——特別是西方——的對照之下，中國軸心突破的文化特色才能充分地顯現出來。我對於這一論題早就發生了濃厚的興趣，幾十年來始終未斷，不過沒有機會展開較為全面的研究而已。一九七七年我撰寫〈中國古代知識階層的興起與發展〉(收在我的《中國古代知識階層史論》，台北：聯經出版公司，一九八〇)，其中第四節題作「哲學的突破」(“Philosophic breakthrough”)，即是本書整體構想的發端。但「哲學的突破」在本書中已一律改作「軸心突破」(“Axial

breakthrough”)。爲什麼會發生這一變化？這是我必須首先交代的問題。

如所周知，有關「軸心時代」、「軸心突破」一套說法，是雅斯塔(Karl Jaspers, 1883-1969)在《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*)一書中正式提出的(德文原本成書於一九九四年)。但在一九七五年以前，他的「軸心」概念尚未普遍流行。我在上述專論中雖提及他的「軸心時代」(按：文中譯爲「樞紐時代」)，然而所知不深，以致輕易放過。當時我所用「哲學的突破」一詞則借自帕森斯(Talcott Parsons, 1902-1979)，見於他爲英譯本韋伯《宗教社會學》(Max Weber, *The Sociology of Religion*, 1964)所寫的「引論」(Introduction)及其他相關論文。帕氏「哲學的突破」是針對下面的現象而發：在西元前第一個千紀(the first millennium B.C.)之內，「哲學的突破」以截然不同的方式分別發生在希臘、以色列、印度和中國等地，人對於宇宙、人生……的體認和思維都跳上了一個新的層次。事實上，這便是「軸心時代」與「軸心突破」說的一個提要。帕森斯大概認爲這是盡人皆知的常識，因此並無一字提及雅斯塔及其理論。我當時一方面以爲「哲學的突破」出於韋伯有關古代世界宗教研究的創獲，另一方面又感覺這一概念正可解釋中國思想的起源，所以便毫不遲疑地採用了。

但一九八〇年代以後，由於以色列社會學家艾森斯塔(Shmuel Noah Eisenstadt, 1923-2010)和他的朋友們的大力推動，「軸心文明」(“Axial civilization”)引起了人文與社會科學界的廣泛研討，其風至今未衰。最近宗教社會學家貝拉(Robert N. Bellah)的 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*(Harvard University Press, 2011)和哲學家泰勒(Charles Taylor)

的 *Dilemmas and Connections. Selected Essays* (Harvard University Press, 2011) 都對這一題目展開了深入的論證。「軸心」的概念在今天已獲得西方學術界的普遍接受，「吾從眾」是唯一合理的選擇。

其次，我願意借此機會簡略地交代一下：我為什麼選擇雅斯培「軸心」說作為探討中國思想史起源的切入點？概括言之，這是因為「軸心」說最適合於我的研究重點之一，即通過比較文化的進路以凸顯中國文化的主要特色及其在世界史上的地位。而我之所以很早便發展出這一特殊的研究重點，則和我個人的讀史經驗密切相關。

我在高中最後一年讀到胡適（一八九一—一九六二）評梁漱溟（一八九三—一九八八）《東西文化及其哲學》的文字，引起很大的興趣。接著我又找到梁的原書來對著讀。坦白地說，以我當時的程度，對於梁先生的抽象議論實在不甚了了。但是我追求中西文化異同的強烈欲望卻是這樣被激發起來的，而且從此長在心頭，揮之不去。進入大學以後，我選擇了中國史為專業，因為希望從歷史上尋找中西文化不同的根源所在。但當時史學界已籠罩在「歷史演進一元論」的氛圍之中。這裡所謂「歷史演進一元論」大致可以簡括如下：

受到牛頓物理學巨大成就的啟發，十八世紀法國啟蒙思想家中已頗有人（如孟德斯鳩 Montesquieu, 1689-1755）開始主張用牛頓的方法來研究人文與社會現象。於是一個新的信念逐漸形成：人的世界和自然世界一樣，也存在著普遍有效的規律，可以通過科學方法而發現。到了十九世紀，歐洲便出現了不少社會思想家（如孔德 [Auguste Comte, 1798-1857]、馬克思 [Karl Marx,

1818-1883]), 相信自「口」發現了人的世界的規律，並據之以進行歷史分期。和自然世界的規律一樣，這些規律也是「放之四海而皆準，行之百世而不惑」的。因此任何地域的社會(或文明)都在它們的支配之下。用在歷史分期方面，這是預設所有的社會(或文明)都必然經歷相同的發展階段；或者說：在絕對性規律的支配下，歷史演進只有這一條路，是任何社會(或文明)所不能不遵循的。所以我稱之為「歷史演進一元論」。

歷史演進一元論在「五四」前後已傳入中國，我在大學時期所接觸到版本大致是說：西方已從上古、中古演進至近代以至現代階段，而中國則仍停留在中古時期。最著名的例子是馮友蘭《(一八九五—一九九〇)的《中國哲學史》》：他將自漢初到清末劃分為「經學時代」，即相當於西方中古的經院哲學(scholasticism)，並明白宣稱：與西方相比，中國哲學史整整缺少了一個「近代」階段。這是一九四九年以前，在史學界流行極廣的一個觀點。歷史演進一元論在一九四九年以後達到了最高峰，其最具體的表现便是斯大林欽定的「五階段論」(見《聯共黨史簡明教程》)成爲中國大陸上歷史分期的唯一準則。此事盡人皆知，不待更有所論述。但這裡必須鄭重指出：我所關懷的中西文化之異，在歷史演進一元論的結構中，已從空間轉向時間，主要成爲「先進」(西)與「落後」(中)的不同了。至於其他一切「文化的」差別則都是次要的，只能理解爲表現方式或風格的分歧而已。

在一九六〇年代以前，我在原則上承認歷史規律的發現是一個可能性，雖然我並未接受其中任何一家的理論。但一九六〇年代以後，我已不得不放棄「歷史規律」的概念。逼我放棄的原因

很多，下面只說幾個比較重要的：

第一，誠如一九九〇年代幾位美國史學家所指出的，遲至一九六〇年前後，邏輯實證論一派的哲學家仍然強調，史學的首要任務應當是尋找歷史發展的規律。然而他們對於下面這一事實卻視若無睹：歷史學家從來沒有發現過任何一個普遍有效的歷史規律¹。這一無可辯駁的事實使我們不能不開始追問：人的世界是不是真的和自然世界一樣，也存在著普遍而永恆的規律？

第二，十九世紀以來，提倡「歷史演進一元論」者雖代有其人，但大體上都是一些抽象的主張。在具體研究和論述中，他們所處理的歷史經驗往往限於西歐一隅，因此所總結出來的演進階段並不能有效地延伸到其他國家或地區。在這個問題上，馬克思恰好是一個最清楚的例證。馬克思最初用「生產方式」劃分歷史階段（奴隸——封建——資本主義），並不是要建立普遍有效的歷史規律，而是概括西歐自希臘、羅馬以下的歷史經驗。因此他另外提出所謂「亞細亞生產方式」（“Asiatic mode of production”）以概括中國、印度和某些回教國家的政治經濟型態。至於他在《資本論》中所展開的系統分析，那更是嚴格地限於西歐地區。一八七七年有一位俄國信徒把它移用在俄國史研究上面，他讀後憤慨地說：

1 見 Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York and London: W.W. Norton, 1995), p. 169.

他一定要把我關於西歐資本主義起源的歷史概述徹底地變成一般發展道路的歷史哲學理論，一切民族，不管他們所處的歷史環境如何，都註定要走這條道路。……但是我要請他原諒。（他這樣做給我過多的榮譽，同時也給我過多的羞辱。）²

可見馬克思絕不認為西歐的資本主義是任何社會所不能不經歷的「一般發展道路」。後來斯大林為了意識型態的需要，不但完全拋棄了「亞細亞生產方式」之說，而且把馬克思關於西歐資本主義的起源論推廣為普遍性的歷史規律。他的「五階段論」在史學領域所造成的負面影響，早已有一目共睹，這裡毋須詞費了³。

第三，自上世紀一九六〇—七〇年代以來，以自然科學的實證方法來研究人文和社會現象的傳統想法已逐漸破產了。就社會科學而言，很多人都感到實證方法的限制太大，不夠處理「人的世界」中比較精緻的問題。因此詮釋學趁虛而入，出現了所謂「詮釋的社會科學」（“interpretive social science”）。格爾茲（Clifford Geertz, 1926-2006）便是公開採取詮釋立場研究文化人類學並且發生重大影響之一人。他對「文化」的觀念作了以下的解說：

² “Reply to Mikhailovsky,” in David Mclellan ed., *The Thought of Karl Marx: An Introduction* (New York: Harper Torchbooks, 1974, c1971), pp. 135-136.

³ 關於以上的討論可參看 Leszek Kolakowski, trans. P. S. Falla, *Main Currents of Marxism* (New York and London: W.W. Norton, 2005), pp. 287-289.

我相信韋伯(Max Weber)所言，人類是懸掛在自己編織的意義之網上的動物。我把文化看作這些網，所以對文化的分析不是尋找規律的實驗科學，而是探究意義的詮釋之學。⁴

詮釋人類學對史學影響很大，一九七〇年代以後西方史學研究明顯地從社會、經濟史轉向文化史，格爾茲所謂「探究意義」取代「尋找規律」，在這裡獲得了清晰的印證。⁵就史學觀念而言，這裡還應該一提伯林(Isaiah Berlin, 1909-1997)的貢獻。無論是史學不可能成爲一種自然科學，或歷史進程並不受任何「巨大的超個人勢力」(“vast impersonal forces”)的絕對決定，伯林的分析 and 論辯都具有極大的說服力。前面提到的「歷史演進一元論」至此已失去存在的依據。⁶

從「歷史演進一元論」的幻境中解脫出來以後，我便無法再將當前中、西文化的不同理解爲「落後」與「先進」之別。十九世紀至二〇世紀的中國既不在「中古」時代，更與所謂「封建」扯不上任何關係。我們在這裡清楚地看到：「演進一元論」其實是西方中心論的體現。無論是較早的上古—中古—近代的歷史分期、斯大林的「五階段」說或一度在美國盛行的「現代化理論」

4 見他的 *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 5.

5 Joyce Appleby, Lynn Hunt, and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, pp. 217-223.

6 可看以下兩文：“The Concept of Scientific History”和“Historical Inevitability”，都收在Isaiah Berlin (Henry Hardy and Roger Hausheer eds.), *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), pp. 17-58; 119-190.

(Modernization Theory)，顯然都是從西方的獨特歷史經驗中總結出來的，然後再武斷地假定其他非西方文明或社會也必然將依照西方的模式發展。換言之，西方是典型而且先行了一步，非西方則亦步亦趨地追隨於後。西方文明與非西方文明之間並不是處於平等的地位，在此一目了然。所以我自始即對「演進一元論」抱著很大疑問。

相形之下，從比較歷史(comparative history)的角度研究多元文明(或文化)的人則往往能對不同的文明抱著同樣尊重的態度。早在十八世紀赫爾德(Johann Gottfried von Herder, 1744-1803)便已強調：不同的文明或社會都有其重心所在，只有通過其特有的價值系統才能真正了解。換句話說，不同文明之間可以互相比較，但不能用同一標準去衡量⁷。可見赫爾德承認文明不僅是多元的，而且各有其不能取代的價值。上世紀中葉湯恩比(Arnold J. Toynbee, 1889-1975)的十卷本《歷史研究》(*A Study of History*)是規模最大的關於「文明」(civilizations)的綜合研究。他以畢生之力勤搜史料，對古今二十一個「文明」的興衰過程進行了比較，旨在探討西方文明的前途。這裡毋須涉及有關此書的重大爭議。我要特別指出的是：湯恩比和赫爾德一樣，對於所有文明都是尊重的。他認為西方文明雖在最近一、兩百年主宰了世界，但其內在限制已不可掩，絕不可能單獨引導人類走出困境。因此他極力主張西方基督教文明和科技文明必須與其他主要文明(包括東亞儒

7 "Cultures are comparable but not commensurable." 見 Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976), pp. 182-183.

學文明、日本文明、印度文明、伊斯蘭文明)進行深入對話，共同開闢新路。在歐、美重要學人中，他無疑是公開放棄西方中心論的先驅之一。

最後讓我回到雅斯培關於文明的比較研究。雅氏是哲學家而不是史學家，因此他關注的不是一般文明，而是「軸心文明」，也就是經歷過「軸心突破」的文明。「軸心突破」是什麼，請看他在《歷史的起源與目標》中的一段描述：

初次有了哲學家。人作為個人敢於依靠自己。中國的隱士與遊士(按：指老子、孔子、墨子等)、印度的苦行者、希臘的哲學家、以色列的先知，無論彼此的信仰、思想內容與內在稟性的差異有多大，都屬於同一類的人。人證明自己能夠在內心中與整個宇宙相映照。他從自己的生命發現了可以將自我提升到超乎個體和世界的內在根源。⁸

原文很長，但上面幾句扼要的話已足夠說明問題；「軸心突破」指世界古代文明在發展過程中的精神大躍動，最後導致系統性的哲學史或思想史的正式發端。他對中國之「士」、印度之「苦行者」、希臘之「哲學家」和以色列之「先知」一視同仁，肯定他們都達到了同等的精神高

⁸ Karl Jaspers, Michael Bullock trans., *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 3.

度，因此在各自的文明中完成了內涵互異的「軸心突破」。這就說明：他在哲學或思想的領域中徹底拋棄了黑格爾以來的西方中心論。我們都知道，黑格爾根本不承認「東方哲學」(“Oriental philosophy”)可以望希臘哲學的項背；他對中國和印度的思想都評價極低⁹。雅斯培則對中國和印度作了以下的明快論斷：

中國和印度占據著與西方比肩的位置，不只是因為它們一直存活到今天，而是因為它們都完成了突破。¹⁰

換句話說，由於中國和印度都經歷了「軸心突破」，因此它們和西方是站在完全平等的地位。可見雅斯培所採取的立場與上述赫爾德和湯恩比基本相同。我相信這應該是比較文化史研究的一種常態，所以本書將接著雅斯培的論述探討中國的「軸心突破」。首先我必須進一步澄清「軸心」說和本書的關涉。

本序文開端說過，一九七七年我討論「哲學的突破」雖已觸及「軸心」說，卻淺嘗即止，未加深究。但一九九七年我起草本書英文初稿時，「軸心」說已成顯學之一。讀了一九八〇年代以

9 Georg W.F. Hegel, E.S. Haldane trans., *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995) vol. I, pp. 119-147.

10 Karl Jaspers, Michael Bullock trans., *The Origin and Goal of History*, p. 52.

下許多社會學家、史學家、哲學家們的多方面發揮和深入考察，我不能不承認「軸心」說確有堅強的根據。因此我毫不遲疑地把它當作基本預設之一而接受了下來。

稍後我又進一步認識到韋伯關於古代世界宗教的觀察，與雅斯培的「軸心」說之間確有不少可以互相印證之處。這更加强了我對後者的信任。關於這一點，最近貝拉在他的新著中說得很簡要：

雖然雅斯培只提到亞爾弗勒德·韋伯(Alfred Weber)：按：即麥克斯·韋伯Max Weber之弟)是「軸心時代」(“axial age”)概念的來源之一，但是我們可以確定，由於他早年和麥克斯·韋伯之間的學術淵源相當重要，後者的影響也是不容低估的。麥克斯·韋伯關於世界各大宗教的比較研究已涵蘊了類似「軸心時代的假設」(“axial-age hypothesis”)。不如此，我在他的著作中還發現：他所討論的「先知時代」(“prophetic age”)簡直和「軸心時代」如出一轍。他追溯了以色列、波斯、印度的各種先知運動，並涉及中國的類似運動，上起西元前八世紀和七世紀，下及六世紀和五世紀，這些運動在他看來便是稍後世界各大宗教的背景。¹¹

11 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*, p. 271.

由此可知韋伯關於「軸心時代」的構想和雅斯培並無二致，不過他的研究重點在世界宗教的興起，視域既異，名稱自然不同。他是社會學家而兼史學家，其論斷建立在經驗性的證據(empirical evidences)上面，恰好與雅斯培的哲學論斷互相支援。這樣一來，「軸心」說作為歷史假設的地位便更鞏固了。所以我決定以它為本書討論的起點。這裡所謂「起點」則有兩重涵義：第一，「軸心突破」奠定了一個文明的精神特色，所以中國、印度、希臘、以色列四大軸心文明最後無不自成獨特的文化體系。第二，軸心突破以後的獨特精神取向在該文明的發展中起著長時期的引導作用。雅斯培指出，中國和印度在突破後一直順著以往的方式生活了下來，與傳統沒有中斷過。西方情形比較複雜，因為以色列宗教和希臘哲學的匯流造成了別具一格的精神傳統，中間有較大的變動和起伏。但大體上看，兩千年來西方也依然保持了它的「文化連續性」(“cultural continuity”)。這一觀察基本上是合乎事實的¹²。以上兩點同樣可以用來解釋先秦思想的起源及其對中國文化的長期導向作用，因此成為我探索中國軸心時代的基線。

從以上的回顧可知，本書以「軸心」說為討論的起點，曾經過了長時間的反覆斟酌與考慮，並非偶然興到或震於其「顯學」地位而然。我必須承認，「哲學突破」或「軸心突破」這樣的提法，涉及四大古文明的比較，我一開始接觸便立即發生「似曾相識」(déjà vu)之感。稍後追尋此感何來，終於發現這是由於我早年(一九五〇年代初)受到聞一多〈文學的歷史動向〉一文的影响

12 見 Karl Jaspers, Michael Bullock trans., *The Origin and Goal of History*, pp. 59-60.

所致。此文開宗明義便說：

人類在進化的途中蹣跚了多少萬年，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，在這四個國度裡，人們都歌唱起來，並將他們的歌記錄在文字裡，給流傳到後代。在中國，《三百篇》裡最古部分——《周頌》和《大雅》，印度的《黎俱吠陀》(Rig-veda)，《舊約》裡最早的《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。¹³

很顯然的，聞氏這裡講的也是一種「軸心突破」，不過是略早一點點的詩歌，而不是哲學，因此把時間定在「紀元前一千年左右」。我既有聞氏的論述在胸，再讀帕森斯與雅斯培的著作自若鍼芥之相投，不過當時不自覺罷了。聞氏此文作於一九四三年，比雅斯培《歷史的起源與目標》尚早六年，真可謂「東海西海，心同理同」了。

我決定將「突破」這一概念應用在先秦諸子學起源上，還有更深一層的背景。《莊子·天下》篇說：

13 聞一多，《神話與詩》，《聞一多全集》，第一冊（上海：開明書店，一九四八），頁二〇一。