

何俊编

余英时英文论著汉译集



人文与理性的中国

余英时 著

程嫩生 罗群 等译

上海古籍出版社

余英时英文论著汉译集

何 俊 编

人文与理性的中国

余英时 著

程嫩生 罗 群 等译

图书在版编目 (C I P) 数据

人文与理性的中国 / 余英时著; 何俊编; 程嫩生等译.
上海: 上海古籍出版社, 2007. 1

(余英时英文论著汉译集; 3)

ISBN 978 - 7 - 5325 - 3762 - 4

I. 人... II. ①余... ②何... ③程... III. 思想史—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 111125 号

余英时英文论著汉译集

人文与理性的中国

余英时 著

何俊 编

程嫩生 罗群 等译

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海颀辉印刷厂印刷

开本 787×1092 1/18 印张 24 插页 5 字数 360,000

2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

印数: 1 - 3,300

ISBN 978 - 7 - 5325 - 3762 - 4

定价: 55.00 元

如发生质量问题, 读者可向工厂调换

编者序言

何 俊

我收集余英时先生的英文论著,初衷本是为了自己更全面地学习他的治学方法和理解他的论学旨趣。但在阅读的过程中慢慢觉得,如果能将这些论著译成中文,也许不失为一件有意义的事情。这意义在我看来至少有两点:一是有兴趣的读者可以更全面地读到余先生的论著;二是有助于对海外汉学以及中美学术交流的认识与研究。

《余英时英文论著汉译集》编为四册。《东汉生死观》取名于余先生1962年在哈佛大学的同名博士论文。由于这篇学位论文中的第一章后经修改以同名发表于1964—1965年的《哈佛亚洲研究学刊》,因此在本册中用后者取代了前者。此外,另收了同一主题的一篇书评(1981年)和一篇论文(1987年)。时隔二十年作者续论这一主题,主要是因为考古的新发现。1978年末余先生率美国汉代研究代表团访问中国月余,汉代文献与遗迹的亲切感受大概也起了激活作用。

《汉代贸易与扩张》取名于余先生1967年出版的同名专著。此外,另收了两篇论文和一篇书评。论文与汉代有关,发表的时间虽然分别是1977年和1990年,但后者是因所收入的文集出版延后所致,实际上它们同时完成于1973—1975年间。与这一主题相关,作者后来为《剑桥中国史》(秦汉卷)(1988年)撰有专章“汉代对外关系”,此书早有中

译本,故这里不再收录。1964年刊行的书评是关于唐代财政体制的,虽与汉代无直接关系,但考虑到主题同属于社会经济史,所以一并编入此册。

《人文与理性的中国》由多篇论文组成,讨论主题集中在中国思想史,涉及3世纪到当代,体裁有专论、书评、条目和序跋,先后发表于1980—2000年。之所以取名为《人文与理性的中国》,是我以为这个提法能反映余先生的思想,他的所有思想史论著从根本的意义上说,也正是要释证中国文化中的人文情怀和理性精神。

《十字路口的中国史学》,取名于余先生作为美国汉代研究访华团团团长写成的同名总结报告。此外,收入了由余先生汇总的访问活动与讨论日记,以及差不多同时完成并与主题相关的一篇专论。这篇专论最初以中文写成发表,后被译成英文并经作者适当改写后发表,收入本册时相同部分照录中文,不同部分则据英文而译。

余英时先生的英文论著在1970年代有一个明显的变化,此后他的学术论著主要是以中文发表,大部分英文论著则概述他中文论著的主要思想,以及他对中国思想文化传统的分析性通论。前者显然是因为他希望更直接地贡献于中国学术,后者则表明他希望将中国的学术引入美国。促成这个变化的契机大概是他1973—1975年在新亚书院及香港中文大学的任职。虽然服务两年后仍回哈佛任教本是事先的约定,且这两年的服务也令他身心疲惫,但深藏于他心中的中国感情似乎更被触动,更需要得到合理的安顿。1976年1月余英时先生四十六岁时,同在哈佛任教的杨联陞将自己与胡适的长年往来书信复印本送给他作为生日礼物,在封面上题写:“何必家园柳?灼然狮子儿!”大概正是体会到弟子的心情而示以老师的宽慰、提示与勉励吧。

此后,余先生与两岸三地的中国学界一直保持着密切的学术交流。我在余先生小书斋的书架上翻览时曾见到钱锺书在所赠《管锥编》扉页上的题词,当时觉得有趣,便请余先生用他的小复印机复印了一份给我,现不妨抄录在这里,也算是一个佐证。题云:

误字颇多,未能尽校改,印就后自读一过,已觉须补订者二三十处。学无止而知无涯,炳烛见跋,求全自苦,真痴顽老子也。每得君书,感其词翰之妙,来客有解事者,辄出而共赏焉。今晨客过,睹而叹曰:“海外当推独步矣。”应之曰:“即在中原亦岂作第二人想乎!”并告以入语林。

总之,读余英时先生的英文论著应当注意其中的中国学术背景,正如读他的中文论著应该留心其中的西方学术背景一样。

借此我说几句言轻意重的感谢话。感谢余先生对我的信任,感谢上海古籍出版社领导张晓敏先生、编辑童力军先生对我的支持,感谢所有的译者对我的帮助,以及对我校改大家译文的理解。还要预先感谢读者对这一汉译集的宽容,因为我认识到翻译的不容易,尤其是翻译汉语文章写得极好且广为人读的余先生的英文论著,所以我常想像到嚼饭与人的感觉。因此除了预先感谢读者的宽容外,我也诚望读者能够得意忘言,尽管不足甚至错误的责任我丝毫不应该也不可能推卸。

最后我想感谢香港中文大学神学组主任卢龙光教授,他邀我来此任客座教授,使我在教课之余有自由的时间来集中处理这一汉译集的工作,同时也让我得以利用这里图书馆的丰富藏书来复核相关文献。还有,我窗外的溪声鸟语、绿树红花,使我孤寂的工作变得活泼泼地。

2004年4月8日

序于香港中文大学神学楼

目 录

编者序言	1
1. 天人之际(2003 年)	1
2. 魏晋时期的个人主义和新道家运动(1985 年)	20
一、汉末社会关系的危机	20
二、个人的发现	25
三、儒家向新道家的转变	31
四、清谈中的个人主义	36
五、道家个人主义与儒家礼教之间的调解	45
3. 唐宋转型中的思想突破(1994 年)	50
4. 田浩《儒家论说和朱熹的优势》序(1992 年)	65
5. 重访焦竑的思想世界(书评)(1988 年)	68
一、与过去对话的思想史	69
二、焦竑生平的若干事实	72
三、焦竑在历史透视中的融合	77
四、“考证”无佐证	84
五、“连续性狂热”	90
六、结构主义者还原	96
6. 清代儒家智识主义的兴起初论(1975 年)	103
一、问题的提出	103
二、清代思想史上的汉宋之争	110

三、宋学的两个概念	116
四、新儒学:新的分期设想	121
附录:中国思想史上的智识论和反智论	132
7. 对 17 世纪中国思想转变的阐释(书评)(1980 年)	140
8. 戴震与朱熹传统(1982 年)	160
9. 戴震的选择	
——考证与义理之间(1989 年)	175
10. 章学诚对抗戴震	
——18 世纪中国智识挑战与回应的研究(1996 年)	201
一、初晤	202
二、寻找智识基础	207
三、“六经皆史”	217
四、朱与陆:两种智识谱系	222
11. 黄进兴《18 世纪中国的哲学、考据学和政治:李绂和清代 陆王学派》序(1995 年)	230
12. 桐城派(词条)(1986 年)	237
13. 孙逸仙的学说与中国传统文化(1989 年)	241
一、孙逸仙思想的来源	241
二、19 世纪中国思想的发展	245
三、经世学派对孙的思想的影响	249
四、三民主义的传统遗产	255
14. 商业文化与中国传统	
——中国历史上商人文化演变研究(1997 年)	266
15. 民主、人权与儒家文化(2000 年)	318
16. 20 世纪中国的激进化(1993 年)	334
一、重新解释与发现	335
二、激进主义	339
三、知识的社会学	344

四、从中心到边缘	351
五、结论	354
17. 20 世纪中国国史概念的变迁(1994 年)	356
18. 民主观念和现代中国精英文化的式微(1997 年)	376
19. 中国史学思想反思(2002 年)	394
20. 在 2006 年克鲁格奖颁奖仪式上的演讲	418

1. 天人之际(2003 年)

“天人合一”观念被普遍认为是中国宗教和哲学的独有特点。天人判然两分的思辨方式,早在远古时期已是中国哲学分析中不可或缺的要素。所以,《庄子》中一再问到的一个问题就是:“天”和“人”之间的界限应如何划分。庄子强调天的观念,后来被荀子(公元前 3 世纪)批评为“蔽于天而不知人”。但是,荀子自己也确信,要对世界有真正的认识,必须先明于天人之分。

最迟到了公元前 2 世纪,天人相对的概念已牢牢确立,成为基本思考方式。这在很大程度上是由于阴阳宇宙论广为传播所致,尤以董仲舒(公元前 2 世纪)的影响为最。综观整个汉代(前 206—220),天道与人事互为影响的想法,无论在上层文化还是庶民文化中都几近风靡一时。在这种看法蔚然成风的情况下,太史公司马迁(前 145—前 90?)穷毕生精力撰著《史记》,并自言目的是为了“究天人之际”。自此他成为后世史家仿效的楷模。唐代史家刘知几(661—721)被同时代人誉为“学际天人”,就不是单纯的巧合。到了 18 世纪,堪称中国历代史家中最具哲学思维的章学诚(1738—1801)也自豪地说,他的撰述旨在“纲纪天人,推明大道”。在这两个例子中,都可清晰看到司马迁的影响。

天人相对的观念也淋漓尽致地体现在魏晋玄学和宋明理学之中。何晏(卒于公元 249 年)和王弼时相过从并乐在其中,因为他们彼此“可与言天人之际”。不用说,“天理”和“人欲”之间该如何分野,衍生了错综复杂的哲学问题,构成了宋明理学的核心。这点已是众所周知,无须

在此赘言。

“天人合一”这个概念历久弥新,直到 20 世纪仍然萦绕在中国人的心头。在 20 世纪 40 年代初,钻研西方哲学的中国哲学家金岳霖(1895—1984)和冯友兰不约而同地以各自的方法在哲学范畴上发展天人合一概念,此举的目的明显是要探讨天人合一概念对于现代世界是否有其意义。金岳霖在比较中西哲学时指出,天人合一是中国哲学“最突出的特点”。他充分意识到这一概念之包罗广泛和复杂,但他倾向于将之解释为“人与自然的同一”,而且把它与西方盛行的“征服自然”思想相对照。^①另一方面,冯友兰将此概念用于他所称的“天地境界”(即他所认为的最理想的生活境界)之上。用他的话说:“在这种最高的生活境界中的人的最高成就,是与宇宙合一,而人自身与宇宙合一时,人也就否定理智。”^②

20 世纪 90 年代初以来,中国学术界就天人合一概念聚讼纷纭。在这个至今未辍的论辩中,人们围绕这一古典概念的确切意思提出了诸多问题。有些人承袭金岳霖的解释,但把重点放在以下难题上:人如何在与自然达致和谐合一的同时,又把科学和技术纳入中国文化之中。另一派人则重复冯友兰形而上学的、道德的或宗教的关注,但比他更进一步,从这个概念中撷取出对于中国精神的现代甚至后现代意义。对于这一辩论的细节在此无须深究,我提及它仅仅是要显示,天人合一并非一个仅能引起人们历史兴趣的陈旧僵化概念而已。反之,它仍然是中国人思维的核心部分。事实上,它或许是打开通往中国精神世界的其中一扇门的钥匙。

然而,身为历史学家不会只满足于猜测臆想。以下我将论述天人合一观念的源起和发展,并尝试解释它如何演变为中国思维最重要的

^① 金岳霖著,钱耕森译:《中国哲学》,载《金岳霖集》(北京:中国社会科学出版社,2000),页 41—42。

^② Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: Macmillan, 1948), 339—340.

特征之一。我所用的方法以历史追溯为主。

让我从介绍上古的“绝地天通”神话开始。简单说来,这个传说讲,古代人与神不相混杂。人敬神而又安守其在宇宙中的位置。另一方面,神祇不时透过巫觋降临人间。结果,神和人的世界相隔分开。神赐福世人,又接受人的供奉,人间祸灾不至。其后衰落的时代来临,民神杂糅,以往祭祀是由巫觋进行的,现在则家家为“巫史”。结果,民匮于祀,神狎民则,祸灾沓至。圣王颛顼(传说生活于公元前 25 世纪)受命于上天而加以干预,最后为重新整顿宇宙秩序而绝地天通。^①

这个神话有多重意义,可以用不同方法来诠释。在这里我只想提出一个简单的历史观察,它或可证明,在远古中国,只有帝王可以与上天直接交通。根据传统,在夏、商、周三代,祭天是帝王独有的特权。封建诸侯有权在他们的领地祭地,但不可祭天。换句话说,“天人合一”只限于天子,而现代的一种看法认为,天子也就是首巫。

但是,这样不免出现一个令人困惑的问题:本文一开始提出的“天人合一”概念,是建立在与“绝地天通”神话完全相反的假设上的。它假定世界上所有的人原则上都可以和天沟通。诚然,在这两个观念中,“天”的涵义稍有不同。尽管如此,应这样说,就这两者的结构而言,我们应该视它们为互相扞格的。人人可以独自与天沟通而无须巫觋帮助,这一观念明显指出,天人交通不再是帝王的专利。个人式的天人合一最早只可追溯至公元前 6 世纪(下文会说到),因此我们可以假定,它的发展至少部分是对多个世纪以来一直支配中国人思想的古代“绝地天通”传说的有意识的响应。现在我就要论述中国思想的这一重要发展。

《庄子·天下篇》的作者(也许是庄子的后世门徒),扼腕痛惜地描述

^① Derk Bodde(德克·卜德),“Myths of Ancient China,” in *Essays on Chinese Civilization* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 65—70. On wu-shamans, see K. C. Chang, “Shang Shamans,” in *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, ed. Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks, and Ying-shih Yu (Hong Kong: Chinese University Press, 1994), 10—36.

原本完整一体的“道”的“裂”。他把道术之“裂”与中国“百家之学”的兴起联系起来,认为各家学说“多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通”。因此,“后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体”。^①在这一对古代中国首次哲学运动的描述中,作者把原来庄子所说的一则寓言化为历史,这则寓言是这样的:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。(《庄子·应帝王》, Watson, p. 97)

我相信,上引《天下篇》所记述的历史,是脱胎于庄子的这一寓言。因为两者皆以人的五官作喻,清楚显示庄子笔下的浑沌,是代表原来合一的道体。庄子写下浑沌之死这则著名寓言时,心中必定想着这场今天史家视为“迅速”(儵)和“突然”(忽)发生的中国古代精神启蒙运动。老子、孔子和墨子(他们仅是中国哲学史上众多圣哲中的三位佼佼者)均在公元前6世纪和前5世纪出现。

现在的问题是,我们该如何理解这场突如其来的精神启蒙运动,以及怎样把它和天人之分联系起来。关于这个问题,我想先以一种比较的视野来加以考察,因为中国并非古代世界唯一经历这种启蒙的文明。四十年多前,雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)指出了一个人耐人寻味的历史事实,在公元前一千年内,即他所称的轴心时期,包括中国、印度、波斯、以色列和希腊的几个高级文明都相继经历了精神上的“突破”,这种突破的形式或见诸哲学思辨,或体现在后神话时代的宗教想象,或反映在一种集道德、哲学、宗教于一身的混合观念,中国属于最后一种情况。轴

^① Burton Watson 译, *The Complete Works of Chuang Tzu*, (New York: Columbia University Press, 1968), p. 364. 我将“裂”字译作 breakup, 替代 Watson 译的 to be rent and torn apart. 下引此书只注页码,若无专门说明,则径用 Watson 所译。

心时期各文明的突破,显然是各自独立发生而没有互相影响的。我们从中可以推论的是,当文明或文化发展到一定阶段,就会经历一个共同的精神觉醒过程。雅斯贝尔斯进而指出,这种轴心突破的终极意义在于,一个文明的形态和性质,就是在这个阶段定型和确立的。^①在过去几十年间,对于雅斯贝尔斯的“突破说”聚讼纷纭,而大家都普遍认为,孔子时期中国的思想巨变可理解为轴心时期的大突破之一。这样,更值得注意的是,庄子和及其门徒早已领悟了他们参与掀起的这场精神运动的历史意义。“浑沌之死”或“道术将为天下裂”确实切中了“轴心突破”概念的宏旨。

对于轴心突破的特征,可以用许多不同方法来描述。考虑到本文讨论的目的,我选择将它视为中国的首次精神觉醒,而其核心包括一个原初的超越。如史华兹(Benjamin I. Schwartz)所指出的,这一“超越”是“对现实世界的一种批判性、自省性的诘问,也是观照超越世界的一种新方式”。^②之所以说这种超越是“原初的”,因为它大体上自此即成为贯穿整个传统时期中国思维的核心特征。

学者大都同意,轴心突破是现实世界和超越世界二元分立出现的直接导因。超越的精义就在于,现实世界被超越了,但没有被扬弃。然而,另一方面,超越的确切形态、经验内容和历史过程,则因不同文明而迥然相异,因为它们所依凭的是突破发生前各自独有的文化基础。接下来我要谈一下中国超越的独特性。有些西方学者已察觉到,相比于其他文明,中国的突破是“最不激烈”^③或“最为保守”的。^④我认为这一判断是有道理的。对于这种情况可以有許多解释。其中之一是中国人注重历史延续性,这在轴心时期及以后都是如此。尽管发生了“突破”,

① Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1953), chapter 1, “The Axial Period”, pp.1—21.

② Benjamin I. Schwartz, “The Age of Transcendence,” *Daedalus* (Spring 1975): 3.

③ Talcott Parsons, “‘The Intellectual’: A Social Role Category,” in *On Intellectuals*, ed. Philip Rieff (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor, 1970), p7.

④ Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus* (Spring 1975): 60.

但它并非跟突破前的传统完全决裂。另一种解释是探究现实世界和彼岸世界间的关系。

在中国的突破中,现实和超越这两个世界并没有明确的分野。早期的中国哲学思想不曾提出过柏拉图的想法,即现实世界是一个不可见的永恒世界的不完整的摹本。像基督教那种把上帝的国度和人间截然二分的看法,在中国宗教传统里也付诸阙如。在芸芸中国古典思想中,我们也找不到与近似于早期佛教那种认为此世是虚幻和无价值的极度消极思想。轴心时期中国出现了“道”的概念,它是超越世界的象征,与日常生活的现实世界成一对照。无论儒家或道家都是如此。对这两家来说,道都是不远离于日常生活的。孔子说:“道不远人。人之为道而远人,不可以为道。”《中庸》也说:“君子之道,费而隐。夫妇之愚,可以与之焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。”这里强调道是寻常人都可以接触的。但老子和庄子都认为,道是与现实世界相对的生活的“更高境界”。虽然一般来说,道家对此世和彼世的分野较儒家明确,但道家也没有把这两个世界作截然二分。因此,当有人向庄子问道:“所谓道,恶乎在?”他就回答:“无所不在。”他向提问者进一步解释:“汝唯莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。”(《庄子·知北游》)庄子的弟子们曾这样描述他:

独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处。……上与造物者游,而下与外死生无终始者为友。(《庄子·天下》, Watson, p.373)

换句话说,庄子活在“此世”,但灵魂却同时徜徉于“彼世”。

至此我想证明的是,轴心时期的中国也发展出超越世界与现实世界的二元分立。但中国的这种二元分立跟其他文明不大一样,因为它没有截然区分这两个世界。套用中国的典型说法,这两个世界的关系

是“不即不离”的。那些惯于把事物截然二分的人,也许会觉得这种说法难于索解,但它确实是中国超越的最重要特色。本文之所以题为“天人之际”,也是要点出这种独特的中国式思维。现在我将更进一步,以“内向超越”来解释中国的事例。

要理解中国超越的内向性,不能不略述古代中国发生的轴心突破的历史过程。有人指出,希腊的突破是以荷马史诗中的神话世界为背景,以色列的突破继起于旧约圣经和摩西故事的宗教渊源,而印度的突破则建基在悠久的吠陀经典传统。那么,中国突破的发生背景是什么呢?我可以不假思索地回答:绵延夏、商、周三代的礼乐传统。这种礼乐传统自夏以来即体现在统治阶层的生活方式之中。据孔子讲,礼乐传统是历经夏、商、周三代损益而一脉相承的。((《论语·为政》)孔子这一论断基本上已得到新近考古发现的证实,除了夏代尚待考古发掘的进一步证明外,周代传统继承于殷商已无异议。然而,逮至孔子时代,这种礼乐秩序已几近全面崩坏,这主要是由于当时的王侯贵族僭越礼制所致。这是一个典型的例证,证明了历史上重大的突破,往往有一个崩坏的阶段为之先导。

接着,我们必须从超越的角度着眼,将轴心突破与礼崩乐坏两相参合,建立两者的历史联系。为免本文过于拖沓,这里只指出礼乐传统是轴心突破时期中国超越的出发点。孔子超越现存礼乐仪式的中心思想之一,是寻找“礼之本”。众所周知,他将“仁”解释为礼的精神内核,至此他的寻找之旅告一段落。因此,他的“礼乐”观念焕然一新,与以往认为礼是源于人类模仿“天之经”、“地之义”这种神圣模型(《左传·昭公二十五年》)的传统看法大相径庭。他不是向天地这些外在事物去寻找“礼之本”,而是求诸人的内心。同样地,继孔子之后,墨家和道家的突破也把改革礼乐传统视为要务。墨子认为传自远古的礼乐已日益繁缛,正在不可逆转地趋向沦落。他更猛烈地批评孔子的改革未能彻底根除在周代发展起来的所有现存礼乐制度,因此他主张返回简朴的夏礼。至于道家,他们可能是先秦诸子中突破最激进的。因为较诸其他

学派,道家对现实世界和彼岸世界所作的分野更为确切清晰。尤其是庄子,他是中国传统思想中彼岸世界观念的主要源泉。但必须强调的是,道家也是针对传统礼乐而提出其理论的。《道德经》第三十八章也明言:“礼”是“乱之首”,意谓原始的道体正在逐渐衰落倒退。另一方面,庄子也教我们如何从忘掉礼乐开始,从而达到“坐忘”来超越现实世界,回归大道。(Watson, p.90)^① 所以,《道德经》所论的“失道”过程,与《庄子》所说的“得道”历程,恰成一往一复。庄子虽然把所有现有的礼乐制度斥为无意义的人为事物,但他并没有提出要扬弃礼乐,甚至还提及“礼意”。不过,显然在他看来,对着已过世的妻子鼓盆而歌,是比哭哭啼啼更有意义的丧礼。(《庄子·至乐》)以上三个例子说明儒、墨和道三家都倾向赋予现有的礼乐以新解,而不是将之弃绝。韦伯认为这点“极其重要”。^②我可以大胆指出,这种赋予新解而非弃绝,在很大程度上可以有助于解释中国何以在所有轴心突破中是“最保守”和“最不激烈”的。

最后,让我们从“天人合一”概念的变化来观照内向超越。在人们普遍相信“绝地天通”神话的时代,只有帝王在巫覡帮助下能直接与天沟通。因此,“天人合一”也成了帝王的禁脔。帝王受命于天,是地上所有人的唯一代表。中国轴心突破是作为一种精神革命而展开的,它反对王室垄断与天的联系。

雅斯贝尔斯在进一步概括轴心突破的特征时,特别指出两个重要特点:首先,这场突破是人类作为个人的精神觉醒和解放,他们首次“敢于依靠个人自身”踏上一场精神上的旅程,透过这一旅程他们不但要超越自己,还要超越现实世界;第二,在这种突破中,精神上业已觉醒和解放的个人,似乎有必要把他在现世的存在,有意义地联系到“存在的整体”(the whole of Being)。

① 我这里用了《淮南子》,在该文献中,超越的过程是从“礼乐”开始的。(《四部丛刊》缩编本,卷十二,页88)文献的问题太技术化,这里不作讨论。

② Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978).