

吾淳 著

文明范式：“连续”与“突破”

基于张光直、韦伯的理论及文明史相关经验的考察

上海人民出版社

吾淳 著

文明范式：“连续”与“突破”

基于张光直、韦伯的理论及文明史相关经验的考察

图书在版编目(CIP)数据

文明范式：“连续”与“突破”：基于张光直、韦伯的理论及文明史相关经验的考察/吾淳著. —上海：上海人民出版社，2019

ISBN 978-7-208-15854-2

I. ①文… II. ①吾… III. ①世界史-文化史-研究
IV. ①K103

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 089288 号

责任编辑 屠玮涓

封面设计 夏 芳

文明范式：“连续”与“突破”

——基于张光直、韦伯的理论及文明史相关经验的考察
吾 淳 著

出 版 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号)

发 行 上海人民出版社发行中心
印 刷 常熟市新骅印刷有限公司

开 本 720×1000 1/16

印 张 14.25

插 页 2

字 数 214,000

版 次 2019 年 7 月第 1 版

印 次 2019 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-15854-2/B·1398

定 价 58.00 元

序 言

本书是一本论文集,共收录 14 篇文章。

多年来,我自己的学术研究及带博士生的主要方向是先秦哲学,之中最让我感兴趣的的就是中国哲学的起源。在此过程中,一些与这一时段密切相关的重大问题便凸显出来。其中一个就是雅斯贝斯提出的“轴心期”问题。大约在 2004 年前后,我已经明确将这一问题与我的研究及博士生课程结合起来。近年,我就这一问题撰写了多篇文章,并于 2018 年由上海人民出版社结集出版,书名是《重新审视“轴心期”——对雅斯贝斯相关理论的批判性研究》。与此同时,另一个让我关注或感兴趣的便是“连续性”和“突破性”问题。“连续”与“突破”作为一个完整的架构性理论是张光直提出的,其意义在于对文明类型作重新评估和合理区分。不过,马克斯·韦伯其实在他的宗教社会学研究中早已经关注过“连续”与“突破”的问题,只是用诸如“传统”“革命”这样的语词来加以概括,之后,其胞弟阿尔弗雷德·韦伯也跟进这一研究。从某种意义上说,我觉得这个问题比“轴心期”理论更有意思或诱惑力,因为其更具有开放性,并且就现时的研究来看,它尚未引起足够的重视。这一问题我在中国哲学起源甚至更早的中国思维形态的研究工作中同样已有触及,但也是在近年加以集中并发散的思考,成果便是先期发表的十余篇文章,其中也包括 20 世纪 90 年代至本世纪头十年发表的 4 篇旧文,现在再度由上海人民出版社结集出版,书名题为《文明范式:“连续”与“突破”——基于张光直、韦伯的理论及文明史相关经验的考察》。

(一)“连续”、“突破”问题何以重要

连续、突破问题何以重要?我自己的体会是,“连续”、“突破”是研究文明史必然要涉及的问题,或者说必须面对的问题,特别是当将不同的文明并置在一起加以比较,连续、突破问题所蕴含的意义就立即会凸显出来,它根本无法

绕过。当然，在以往，一个西方学者，特别是一个以西方为中心论的学者可以无视或轻视西方域外的文化与文明，就像当年的黑格尔与兰克那样，基本不理睬西方以外的文明成果。而与之相对应，所有非西方领域的各个民族或各个文化的学者也可以自顾自地耕耘本民族文化的一片自留地，并且可以在自我的传统内自说自话。但今天还可以这样吗？20世纪以来，世界图景已经变得与19世纪相当的不同。几百年来在西方主宰世界基础上所形成的西方中心论正面临前所未有的挑战。另一方面，所有的非西方意义的文明，或者说这些文明的继承者也应更开阔自己的视野与胸襟，这包括发掘自己传统的长处，特别是检讨自己传统的不足。

正是缘此，连续、突破或连续性、突破性就成为重估以往或既有文明与传统的一个十分有价值的切口。它有利于摒弃任何傲慢与偏见，也有利于避免狭隘的井底之蛙式的固步自封，从一个近似“中性”的立场对不同文明的类型与走向作出相对客观的区分与判断。从这个意义上说，连续、突破或连续性、突破性首先是描述性的，而非评估性的，即首先是一种客观分类，而非一种价值推定。固然，这并不是说，对于连续、突破或连续性、突破性问题的思考是排斥价值推定或判断的，绝对不是，价值推定或判断无疑是其中的逻辑必然。但这样一种推定或判断必须建立在对不同文明类型客观性认识的基础上，建立在对不同文明类型之于人类文明整体不同意义认识的基础上，这包括连续、突破这样两种类型各自的优劣，各自给人类文明提供的成就或贡献和造成的困境甚至灾难。

（二）“连续”、“突破”理论与“轴心”理论的关系

其实，“轴心”与连续、突破这两种理论或两个问题也存在着内在即逻辑意义上的紧密连接。

雅斯贝斯的“轴心期”理论主要在于考察轴心期所发生的突破，包括人性、理性以及精神，尤其是强调其中的“共同因素”及其“同步性”。张光直的连续与突破理论是针对西方史学界所谓古典社会或亚细亚社会等学说的，其重点在于强调以中国为代表的文明是人类历史上的普遍形态，这一形态的典型表现是“连续性”。表面上看，雅斯贝斯的“轴心期”理论和张光直的连续与突破理论之间不存在交集：雅斯贝斯所说的突破是精神发展意义上的或非文明分

野意义上的；而张光直的主要研究领域是青铜时代，“轴心期”问题似乎并不在其视野之内。但是，雅斯贝斯的“轴心期”理论与张光直连续与突破理论实际上是存在交集的，这就是他们都关注了突破问题。特别是张光直，其通过连续与突破这样一个完整的架构对文明的不同类型作了合理的理论区分。

当然，关注突破以及连续问题的不仅有雅斯贝斯和张光直。事实上，如前面所说，马克斯·韦伯早在他的宗教社会学研究中已经关注相关的问题，只是没有使用突破与连续这样的语词或概念，而是用诸如“传统”、“革命”这样的语词来加以概括。他的一系列宗教社会学著作，包括《古犹太教》《印度教与佛教》《儒教与道教》，其实都是在考察宗教的传统与革命也即连续与突破问题，特别是导致或造成传统与革命的成因。由此，马克斯·韦伯其实与张光直一样，是力图通过对宗教的考察与研究对文明类型加以区分。之后，受马克斯·韦伯的影响，其胞弟阿尔弗雷德·韦伯也就连续与突破这一问题从文化史的视角进行过有价值的研究。这其中正如我们所知，马克斯·韦伯对于诸宗教形态的研究在时间上也大抵是与雅斯贝斯所说的“轴心期”相吻合的。

可见，无论是韦伯兄弟，还是张光直，其各自理论实际都暗含着“轴心期”的时间范围或指向。如此，从雅斯贝斯的“轴心期”理论进入到张光直及韦伯兄弟的对于连续和突破问题的思考就不仅顺理成章，而且意义重大；这一关注能够将“轴心期”与连续和突破这两个原本各自相对独立的理论连接在一起，从而得以“凸显”这两个理论中所共同“涵括”的重大问题。

但也需要指出，学者有关“轴心期”与“突破”的理解其实存在着很大的分歧。雅斯贝斯的突破通常被认为是典范性的，即人类精神的范本；而韦伯的突破则是类型性的，即不同文明的走向。^{〔1〕}在学科上，前者归属哲学，后者偏于社会学和文明史。另外，张光直连续性、突破性理论大致与韦伯相同，两者的区分主要在于理论架构和实证考察。这样一种分歧是自然合理的，反映了学者的不同视角和立场。但问题同样在于，典范问题真的能够与类型问题截然分割吗？不过我个人的确倾向于认为：将“突破”放在文明史而非思想史的领域来检视可能更加合理（这当然并不意味着我对典范意义的突破持完全封

〔1〕 罗哲海：《轴心时代新论》（原题：《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》，参见杨国荣主编：《思想与文化》第16辑，华东师范大学出版社2015年版。

闭或拒斥的态度),这也涉及对突破这一语词或概念的含义的理解,对此,我在《重新审视“轴心期”——对雅斯贝斯相关理论的批判性研究》中已有论述,本文集即主要是从文明史的视角来考察连续和突破问题。需要指出的是,这之中,张光直与马克斯·韦伯的理论对我的工作尤其具有引导性。

(三) 张光直“连续性”、“突破性”理论的意义

应当说,在张光直之前,一些历史学家或思想家对于连续性与突破性的问题实际上已经有过不同程度的思考,也有过不尽相同的表述。但毫无疑问,张光直的思考与表述是迄今为止最清晰的。具体来说,张光直的连续性与突破性理论主要是体现在其《考古学专题六讲》的第一讲《中国古代史在世界史上的重要性》和《美术、神话与祭祀》的后记《连续与破裂:一个文明起源新说的草稿》(之后,《中国青铜时代》二集也收入了此文)之中。^{〔1〕}

张光直对于连续性与突破性理论的阐述是由历史法则问题引起的。在《考古学专题六讲》的第一讲中,张光直指出:长期以来,“西方社会科学家在讨论社会科学法则时”,都是以其自身包括作为源头的近东作为基本法则的,并“暗示或全然表示这些法则在全世界的适用性。如果哪个地区的文明发展的历史不符合这些观点,那就有两种可能,或是这种文明属于一种变体或例外,或是上述一般法则有待于充实”。^{〔2〕}如按照不少西方学者(包括马克思)的观点,文明演进包括或分为古典的、亚细亚的以及其他方式,其中古典的也可以理解为基本的或经典的和一般的,而亚细亚的则被视为特殊的。然而张光直认为,从古代文明的不同变化方式看,或从宏观的角度看,上述说法或“法则”并非正确。因为在张光直看来,中国文明的产生不是一种变体,即不是一个特例,反之,倒是西方文明是一种变体或一个特例。就此,讨论进入连续性与突破性的层面。张光直说:“我认为我们可以把所有这些方式合并为两种最主要的方式”,即:一为世界式的也即非西方式的,其以中国为代表,就过程而言是连续性的;二为西方式的,就过程而言是突破性的。张光直指出:“我们从

〔1〕 张光直:《考古学专题六讲》,文物出版社1986年版;《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社1988年版;《中国青铜时代》二集,三联书店1990年版。另见三联书店已出版张光直作品系列。

〔2〕 张光直:《考古学专题六讲》,第16页。

世界史前史的立场上,把转变方式分成两种。即把眼光扩展到欧洲、近东、非洲、中东、远东、大洋洲和美洲,我们可以看出两个大空间的不同方式。一个是我所谓世界式的非西方式的,主要的代表是中国;一个是西方式的。前者的一个重要特征是连续性的,就是从野蛮社会到文明社会许多文化、社会成分延续下来,其中主要延续下来的内容就是人与世界的关系、人与自然的关系。而后者即西方式的是一个突破式的,就是在人与自然环境的关系上,经过技术、贸易等新因素的产生而造成一种对自然生态系统束缚的突破。”〔1〕

在《美术、神话与祭祀》的后记中,张光直又说道:“中国提供了将根据西方历史研究所拟定出来的若干社会科学的理论假说加以测试的重要资料,而我们已发现若干有关文明起源的重要假说是通不过这个测试的。同时,中国又提供足够的资料从它本身来拟定新的社会科学法则;文明如何在中国开始便是一个很好的例子。”基于此,张光直认为:“中国的形态很可能是全世界向文明转进的主要型态,而西方的形态实在是个例外,因此社会科学里面自西方经验而来的一般法则不能具有普遍的应用性。我们将中国的型态叫作‘连续性’的形态,而将西方的叫作‘破裂性’的形态。”〔2〕这段论述也见之于《中国青铜时代》二集。张光直这段论述中的观点是很鲜明、很直接的,即中国所代表的是普遍形态,而西方则是特殊形态。

当然,张光直的理论也存在一定的问题。例如,“突破”究竟发生在哪里?即何者作为突破的代表?另外,张光直的理论具有明显的静态性。张光直没有认识到法则是运动的、变化的。在运动或变化的状态中,原本普遍、必然的法则有可能演变为非普遍、非必然的现象,而原本偶然、特殊的现象有可能演变为普遍、必然的法则。也就是说,在一部人类文明史中并不存在什么一以贯之或永恒的法则。但这些问题并不影响张光直连续性与突破性理论的总体价值。

(四) 马克斯·韦伯对于“连续”与“突破”问题的思考

如前所说,在张光直之前,其实一些历史学家或思想家对于连续性与突破

〔1〕 张光直:《考古学专题六讲》,第17、18页。

〔2〕 张光直:《美术、神话与祭祀》,第118页。

性问题已经有过思考,我以为这其中最重要的就是马克斯·韦伯。具体来说,马克斯·韦伯的相关理论与观点主要反映在其《儒教与道教》《印度的宗教——印度教与佛教》《古犹太教》以及《宗教社会学》几本著作中。^{〔1〕}在这些著作中,马克斯·韦伯虽零散但却清晰地论述了连续与突破的问题。

《儒教与道教》^{〔2〕}是对中国宗教的考察。在这部著作中,马克斯·韦伯涉及中国宗教传统的延续问题。按照韦伯的判断,中国人的“信仰附着于所有与祭祀的发展有关的巫术里。”^{〔3〕}“此种宗教意识的翻转,是中国特有的。……此处,无时间性的、永恒不变的种种,取得宗教性的最重要地位。”^{〔4〕}同时,韦伯也指出了巫术崇拜的固有特征:现实性或功利性。“中国的宗教——无论其本质为巫术性或祭典性的——保持着一种此世的心灵倾向。这种倾向此世的态度较诸其他一般性的例子,都要远为强烈并具原则性。”^{〔5〕}应当说,韦伯的上述判断总体而言是正确的,也是与张光直的判断相一致的。

而这样一种特征也会深刻体现在所有其他具体形态的宗教——即道教、儒教与佛教中。如韦伯明确指出:“我们必须提醒自己,巫术在正统的儒教里有被认可的地位,并且也自有传统主义的影响力。”^{〔6〕}的确,仅就占卜而言,从周代的《易经》到战国的《易传》,再到汉代的《易纬》,再到宋代对于《易》的形形色色的解说,就是一条延绵两千多年的强大传统。韦伯又指出,道教比儒教更传统。韦伯说:“道教,因其非教养、非理性的性格,甚至比儒教还更传统主义。道教没有自己的‘精神’;巫术,而非生活态度,决定人的命运。发展到最后,将道教与儒教分隔开来的,就是这一点。”^{〔7〕}

在《印度的宗教——印度教与佛教》中,马克斯·韦伯首先考察了婆罗门教与原始巫术的关系。韦伯说:“他们原先是巫师,后来转化成一种教权制的、有教养的种姓。”婆罗门必须完成一定的修业课程,韦伯指出:“此种基础教育,

〔1〕 可见马克斯·韦伯:《儒教与道教》,商务印书馆1995年版。又,广西师范大学出版社出版有《韦伯作品集》,包括:《中国的宗教、宗教与世界》(其中含有《儒教与道教》),2004年版;《印度的宗教——印度教与佛教》,2005年版;《古犹太教》,2007年版;《宗教社会学》,2005年版。

〔2〕 此处引用广西师范大学《中国的宗教、宗教与世界》的译本。

〔3〕 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,广西师范大学出版社2004年版,第62页。

〔4〕 同上书,第63页。

〔5〕 同上书,第210页。

〔6〕 同上书,第283页。

〔7〕 同上书,第277页。

显然是一种纯粹学问式的僧侣养成方式,带有古老巫术性禁欲苦行的某些痕迹,也让我们了解到婆罗门乃起源于原始巫师。”〔1〕我们看到,在这里,韦伯论述了由巫师或巫术至婆罗门的过程,而这一过程也就是张光直所考察或论述的中国由原始社会至商周文明的过程,即由史前史至上古史的过程,在此过程中,巫术一脉相承,或被完好地继承了下来,这也就是连续性的体现。

关于佛教,马克斯·韦伯首先指出了其最初的非神秘性质。“佛教徒和唯物论者一样,否定‘灵魂’的存在。”〔2〕但韦伯提醒我们,千万不要以为事情是如此的简单,因为这样一种情况在释迦牟尼去世后不久就发生了变化。“无学识的俗人阶层所需求于宗教”,于是“活生生的救赎者(如来与菩萨)和施与恩宠的可能性——都在理论上有了基础。所谓恩宠,不证自明的,首先是巫术的……”〔3〕韦伯还说:“大乘佛教首先通过形式的祈祷礼拜,最后则通过转经筒的技术以及系在风中或唾贴在偶像上的护符,达到崇拜之机械化的绝对最高点,并且借此而将全世界转化成一所庞大的巫术性的魔术花园。”〔4〕

但在马克斯·韦伯看来,与中国宗教和印度宗教不同,犹太教是发生了宗教革命的,也即出现了突破。韦伯有关犹太教发生革命或突破的论述主要是在其《古犹太教》这一著作中,另《宗教社会学》以及《世界宗教的经济伦理》等著述中也有所涉及。

韦伯这样说道:“这场革命必然有其独特的方向。”而这其中最为重要的就是宗教伦理化,即“高度理性的、意即从巫术与一切形式的非理性救赎追求当中脱离出来的、现世内行动的宗教伦理。此一伦理和亚洲诸救赎宗教的所有救赎之道都有内在的遥远隔阂。此一伦理甚至相当程度地成为现今欧洲与近东宗教伦理的基础。世界史之对犹太民族关注有加,也是根植于此”。〔5〕而“当伦理的预言打破了被定型化的巫术或宗教习惯诸规范时,突发的或渐进的革命即可能出现”。〔6〕也就是说,以伦理替代巫术,以伦理驱逐巫术,这正是犹太教“突破”的核心所在。韦伯还特别强调:“于此,独特之处是:在以色列,

〔1〕《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,广西师范大学出版社2005年版,第74页。

〔2〕同上书,第152页。

〔3〕同上书,第354、355页。

〔4〕同上书,第358、359页。

〔5〕《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第14页。

〔6〕《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,第253页。

而且唯有在此,平民阶层成为一种理性的宗教伦理的担纲者。”〔1〕这是韦伯的又一个重要观点,伦理只有为世俗所掌握才有真正意义。换言之,一旦伦理落到实处,这个宗教就一定是别开生面的。其实,韦伯的这一观点与黑格尔在《法哲学》中的观点是相一致的。

总之,韦伯认为,中国的儒教与道教、印度的婆罗门教与佛教都属于传统主义的宗教,换作张光直的概念,就是都属于连续性的宗教;而犹太教是发生了革命的,也就是属于突破性的宗教。犹太教的突破主要体现在没有偶像、没有祭祀、没有巫术、没有占卜,同时,伦理成为犹太教的核心内容。韦伯指出,这样一种宗教伦理也可以说伦理宗教一经产生,便与任何古老的宗教传统区别了开来,而且它也成为后续的世界性宗教的基础。而这,正是突破性宗教与连续性宗教区分之所在。

(五)“突破”:重点与难点;或怎样看待“突破”

在连续与突破这一对范畴或者其所代表的范例和经验中,突破可能是尤其值得关注的,因为它是难点和重点所在,包含着极大的复杂性。

雅斯贝斯虽然将公元前 800 年至前 200 年的“轴心期”视为突破,并将东西方几个区域或文明囊括其中,但是其也指出“轴心期”之后的世界历史出现了分化,西方继续有着某种“跳跃”即突破,但东方却变得静止,或者说裹足不前。

如雅斯贝斯这样评价中国和印度:“后来的印度人对古代文化一无所知,它们把它们完全遗忘了。轴心期的中国古代文明的继承人,在古老的文明中看到他们自己的往昔。他们代代相传,连续不断;他们没有生活在新时代的感觉(除非那是一个衰微的时代);他们按照具有神话特征的理想化形态,把过去看作是一个在创造性幻想中展开的典范。”“然而,那些古代文明缺乏任何特殊的历史运动。在最初的显著创造之后,比较起来没多少精神运动的几千年过去了。”〔2〕

雅斯贝斯还将中国、印度与西方世界加以比较:“与中国和印度相比,西方

〔1〕《韦伯作品集》第 11 卷《古犹太教》,第 291 页。

〔2〕同上书,第 61 页。

的新开端似乎惹人注目得多。和东方有时变得很弱的精神持续相并列,西方出现了一系列完全不同的精神世界。金字塔、巴台农神庙、哥特式教堂——中国和印度展现不出这些在历史连续中出现的形形色色的现象。”“然而亚洲无疑是稳定的,像我们的各族大迁徙一样,中国和印度沉寂了数世纪。在此期间,一切似乎都在混乱中消失了。”并且,“轴心期的创造时代之后是剧变和文艺复兴;直至公元 1500 年,当欧洲迈出其前所未有的步伐时,中国和印度却准确地同时进入了文化衰退”。〔1〕“在这数千年变迁中,西方世界以中国和印度所不了解的方法,向前迈出了决定性的步子。它不怕激烈的决裂和突然的跳跃,把彻底性引入了世界。”雅斯贝斯说道:“导致多种语言和民族的分化在印度和中国可能并不少,但是在那里,这种分化没有在斗争过程中”“变成一个世界的历史结构”。〔2〕

应当看到,雅斯贝斯的上述见解其实是西方历史学界自 19 世纪以来的普遍性看法,如被视作德国乃至西方历史学之父的兰克就将有无变化作为判断有无历史的准则,其在《世界史》第一卷的前言中就清晰地表达了这一看法:“有时,某些东方民族自原始社会传承下来的专制国家被视为人类所有文明发展之源。实际上,这些东方民族国家是永恒静止不变的,这对探求世界历史的内在运动的历史学家而言,毫无意义。因此,这些东方民族国家不是世界历史研究的对象。倘要说这些东方国家有什么变化或者之间有什么联系的话,只不过是它们在历史舞台上的外观略有变化,或是联合成进步的共同体而导致相互争斗而已。”〔3〕

客观或中肯地说,兰克、雅斯贝斯等西方学者以运动和静止作为一条标准来衡量历史并非没有道理,作为一种历史观,其自有合理性,中国亦有哲言:“同则不继。”变化和突破之于人类进步的伟大意义是不容置疑的。不过,如前所述,变化特别是突破问题极其复杂:静止与变化虽是评价历史或文明史的一条重要标准,但决不是唯一标准,例如传播或受惠于传播也是一条重要标准;这也包括变化与突破两者的关系,变化是否等于突破,什么样的变化可称为突

〔1〕《韦伯作品集》第 11 卷《古犹太教》,第 66 页。

〔2〕同上书,第 69 页。

〔3〕列奥波德·冯·兰克著,罗格·文斯编:《世界历史的秘密:关于历史艺术与历史科学的著作选》,复旦大学出版社 2012 年版,第 334、335 页。但由吉林出版集团股份有限公司于 2017 年出版的兰克的《世界史》中,同样内容的翻译却比较温和,见其第 1 卷,第 3 页。

破;尤其是突破,其关乎需要怎样的条件,并且很可能是极其苛刻的条件;突破后的积极意义是肯定的,但其消极的一面同样值得关切,不容漠视。总之,突破问题不应被概念地加以图解,而是应科学细致地加以认识和研究,本书中有四篇文章专门讨论了犹太的突破和希腊的突破,就是基于这样一种尝试。

(六) 内 容 提 要

1. 张光直“连续性”与“突破性”理论的要义、贡献及问题

本文是对张光直连续性与突破性理论之要义、贡献及其问题的考察。迄今为止,张光直对于连续性与突破性问题的思考与表述是最清晰的。针对西方史学界所普遍使用的古典的、亚细亚的及其他的社会或文明分类法则,张光直提出新的划分标准,即:一为世界式的也即非西方式的,其以中国为代表,就过程而言是连续性的;二为西方式的,就过程而言是突破性的。张光直认为:中国所代表的连续性形态是普遍的或必然的形态,而西方的断裂或突破性形态则具有特殊或偶然的性质。张光直明确且批判性地指出:现有人类历史的叙述是西方话语体系的,在这种话语体系下,一部人类或世界的历史实际是以西方为中心,以西方的视野来观察世界的历史,或以西方的趣味来评价世界的历史。然而,这样一种描述或许并非正确,并非科学,也即是说,一部人类历史或世界文明史的真实图景或许并不是这个样子。不仅如此,与西方中心史观将西方文明看成是古典的法则正相反,在一部人类文明史的发展过程中,真正作为变体或特例的其实并不是西方以外的其他文明,而恰恰是西方文明自身!张光直的上述观点是对文明分野的一种全新解释,它是对中国史、世界史以及文明史研究的一个重大贡献。另外,张光直“连续性”理论的贡献也体现于原始文化和早期文明在世界观的衔接上,这也是韦伯所充分认识到的,但张光直用更为准确的连续性概念加以了表达。当然,张光直的有关论述与观点也存在着一些问题。首先,是突破究竟发生在哪里?按照张光直,突破发生在苏末。然而,苏末文明作为突破类型文明或者说西方突破形态是值得存疑的,其与文明史普遍共识明显不符。此外,张光直的理论在逻辑上也存在着一定的问题。但这些都无碍张光直理论的重大贡献及其意义。

2. 张光直“连续性”理论得失再探

张光直的连续性理论是其整个连续性与突破性(或称“破裂性”)理论的最

重要部分,它有着十分宏大的架构。在张光直看来,巫或萨满是中国古代连续性文明的最主要特征,对此,张光直作了深入的分析论述。而张光直所说的连续性,实际就是指上古社会巫或萨满这种文化现象延续到了三代文明社会。应当说,张光直这一看法或判断所展现出的洞察力是十分突出的。可以说,张光直的连续性理论的立意十分高远,它对于摆脱西方中心论来考察人类文明史或世界史具有重大作用。但是,我们又必须看到,张光直的连续性理论的确也存在着不完善性。张光直连续性包括突破性理论的一个最大问题是:这一理论有着高度的概括性和巨大的涵盖性,然而,支持或支撑这一理论的事实材料却十分有限。这一问题或不足乃与张光直本人工作的局限性有关。但从另一个方面来说,在时段有限、材料有限的情况下,张光直却以其敏锐的眼光和过人的识见提出连续性与突破性理论,这是令人惊叹的。总之,张光直连续性理论的提出有着极其重要的意义,它揭示了古代中国文明的基本特征,或者说揭示了一种在人类历史上曾经占据主要或统治地位的文明形态,同时也揭示了突破性形态与连续性形态的对立及其全新的发展路径。

3. 雅斯贝斯“轴心期”理论与张光直“连续性”“突破性”理论的比较:差异、交集与互补

本文是对张光直的连续性、突破性理论与雅斯贝斯的“轴心期”理论作比较考察。毫无疑问,雅斯贝斯的“轴心期”理论与张光直的连续性、突破性理论首先是两种关注点非常不同的理论,这包括:关心问题的不同,研究对象的不同,对象特征的不同,涉及时间的不同,以及对于历史意义的不同。但是,我们又应当看到:雅斯贝斯的“轴心期”理论和张光直的连续性、突破性理论其实是存在交集的。因为在雅斯贝斯的“轴心期”理论和张光直的连续性、突破性理论中,都涉及文明传统以及对传统的突破问题,都涉及文明形态之间特别是东西方文明形态之间的差别问题,都涉及有关文化或文明定位、定性的思考。由此,对张光直的连续性、突破性理论与雅斯贝斯的“轴心期”理论之间作一番比较考察或许是一件十分有意思的事情。文章的内容如下:(1)“轴心期”理论与连续性、突破性理论的各自问题;(2)“轴心期”理论与连续性、突破性理论的相同点之一:文明进程问题;(3)“轴心期”理论与连续性、突破性理论的相同点之二:文明类型问题;(4)“轴心期”理论与连续性、突破性理论的相同点之三:法则问题;(5)“轴心期”理论与连续性、突破性理论的各自缺陷及互补。

4. 马克斯·韦伯理论中的“连续”与“突破”问题

连续性与突破性这一对应范畴是由张光直明确提出并清晰表述的。但是,作为问题,历史学家、思想家、哲学家其实早已有所触及和思考,这其中就包括马克斯·韦伯。必须说明的是,马克斯·韦伯并没有使用连续与突破的语词或概念,但同时应当看到,马克斯·韦伯在其有关宗教社会学理论中其实又明确涉及或包含了连续与突破这样的问题。马克斯·韦伯的相关理论与观点主要反映在其几本著作当中。文章论述包括以下内容:(1)马克斯·韦伯论中国儒教与道教的连续性;(2)马克斯·韦伯论印度婆罗门教及佛教的连续性;(3)马克斯·韦伯论犹太教的连续与突破;(4)马克斯·韦伯论犹太教伦理之于宗教突破的意义。按照韦伯,中国的儒教与道教、印度的婆罗门教与佛教都属于传统主义的宗教,换作张光直的概念,就是都属于连续性的宗教;而犹太教是发生了革命的,也就是属于突破性的宗教。犹太教的突破主要体现在没有偶像、没有祭祀、没有巫术、没有占卜,同时,伦理成为犹太教的核心内容。韦伯指出,这样一种宗教伦理,也可以说伦理宗教一经产生,便与任何古老的宗教传统区别了开来,而且它也成为后续的世界性宗教的基础。而这些正是突破性宗教与连续性宗教区分之所在。

5. 马克斯·韦伯比较儒教与犹太教:未彻底祛魅的理性主义与彻底祛魅的理性主义

在马克斯·韦伯深邃的思想中,理性是一个极其重要的问题;而其宗教社会学研究的一个重要任务就是考察不同宗教,确切地说,考察不同宗教“祛魅”之于理性的影响。韦伯判断一个宗教的理性化水平即祛魅程度主要依据两条标准,要之,就是:对巫术斥逐的程度和对伦理依赖的程度。韦伯对儒教与犹太教都有过专门的论述,其中理性与祛魅主题可说贯穿始终;搜集这些论述并加以梳理,我们即可看出韦伯对于这两个宗教系统,进而,对于更多宗教系统祛魅程度或理性程度的基本看法。无疑,韦伯对于中国宗教的看法未必都正确,但是,其大的方向没有偏差,大的判断没有错误。文章由三部分组成,分别是:(1)儒教:未彻底祛魅的理性主义;(2)犹太教:彻底祛魅的理性主义;(3)其他因素特别是宗教伦理之于理性主义的重要影响。有意义的是,宗教理性化或祛魅化这一问题恰恰是与张光直连续性与突破性理论相吻合的,因此对这一问题的考察就不仅仅涉及宗教问题,而是会涉及更为深广的历史与文化问题。

6. 阿尔弗雷德·韦伯和卡尔·雅斯贝斯论“连续”、“突破”问题

对于张光直提出的连续性与突破性问题,除了马克斯·韦伯有过深入的思考外,阿尔弗雷德·韦伯与卡尔·雅斯贝斯也都有过不同程度的思考,这些思考对于我们理解连续性与突破性这一重要问题同样有所启迪。阿尔弗雷德·韦伯的相关思想主要反映在其《文化社会学视域中的文化史》一书中。在书中,阿尔弗雷德·韦伯使用了“神魔主义”与“保守主义”这样的语词,它很类似其兄马克斯·韦伯所使用的“传统主义”这一语词,而这实际上也对应于张光直的连续性语词,它与张光直的连续性主要体现为萨满或巫术的世界观的理论是一致的。阿尔弗雷德·韦伯有关“突破性”问题的思考既涉及古代以色列人,也涉及古代希腊人,其中关于以色列即犹太民族的思考很接近马克斯·韦伯的观点。雅斯贝斯在其《历史的起源与目标》一书有关轴心期的论述中多次直接使用了“突破”这一语词,与此相对的便是关于文明停滞的表述,这与张光直的连续性与突破性理论在语词或概念上有一定的对应性。不过,雅斯贝斯所说的突破与马克斯·韦伯、阿尔弗雷德·韦伯以及张光直等人的突破内涵有所不同。但突破的重要性是不言而喻的。在雅斯贝斯看来,突破就是轴心期理论的核心语词,因为它是划分能够进入历史或不能够进入历史的关键或者标准。

7. 影响古代中国发生期科学技术的若干因素

本文旨在对影响中国古代处于发生期的科学技术的若干因素作初步的考察。前科技期或前农业时期的采集活动对于塑造分辨、分类思维样式具有重要意义,且其部分地成为以后科学技术的基础。进入科学技术期后,如下四个因素至为重要,即在经济层面,科学技术受农业影响,由此导致了实用性特点;在政治层面,受权力的影响,由此导致了集约性特点;在思维层面,受巫术的影响,由此导致了神秘性特点;在心理层面,受工匠的影响,由此导致了经验性特点;此外,特殊的地理环境对于古代中国的科学技术也具有重要意义。古代中国的科学技术正是在以上因素的作用性发生并发展为独特的形态的。

8. 古代希腊与古代中国科学技术的差异性

古代希腊的科学技术与古代中国的科学技术是古代文明在不同的庭园中生长出来的两朵奇葩。悉心研究这不同花卉对于弄清两个社会的思想文化特征具有重要意义,同时它也是释读这一时期全部文明发展机制的一个必不可少的组成部分。文章从科技活动、思维方式、知识主体以及社会环境四个方面

加以考察。

9. “连续性”视野中的中国思维

本文是以连续性视野即理论来考察中国思维的基本状况。连续性理论由张光直明确提出,其对于解释连续性文明形态的发生与发展有着很高的契合度。中国古代思维是连续性思维的一个典型样本,通过对它的考察,我们既可以了解中国思维的连续性特征,也可以验证张光直连续性理论的有效性。文章包括以下内容:(1)原始社会与早期文明思维的普遍状况;(2)中国原始社会时期的思维状况;(3)三代(早期文明)时期的思维状况;(4)春秋战国时期(轴心时期)前后的思维状况;(5)后续的状况;(6)简短的归纳。考察表明:在古代中国,思维有着明显的连续性特征,这既体现在知识活动中,也体现在信仰生活中。无疑,知识活动与信仰生活各自所体现的连续性又有所不同。在知识领域,随着具体知识的发展与进步,连续性或有所改变,即理性有所增长,这尤其体现在轴心时代。当然,这种理性的增长总体而言是缓慢的,且不时有所反复。而在信仰生活中,连续性更具有一贯性。从某种意义上说,在中国,形成于原始期的信仰思维实际始终没有发生大的变化,这包括尽管近代在知识方面有质的突破,但在信仰层面却依旧保持原始即连续的传统,至今犹然。

10. “连续性”视野中的印度宗教

本文是以“连续性”视野即理论来考察印度宗教的基本状况。连续性理论由张光直明确提出,其对于解释连续性文明形态的发生与发展有着很高的契合度。印度古代宗教是连续性宗教的一个典型样本,通过对它的考察,我们既可以了解印度宗教的连续性特征,也可以验证张光直连续性理论的有效性。具体包括以下内容:(1)原始社会与早期文明宗教的普遍状况;(2)印度原始社会或吠陀时期的宗教状况;(3)婆罗门(早期文明)时期的宗教状况;(4)佛陀时期(轴心时期)前后的宗教状况;(5)后续的状况;(6)简短的归纳。考察表明:在印度社会,婆罗门教或印度教这样的信仰才是最真实的,包括佛教在内的整个印度宗教仍保持着连续性。带有“革命”或“突破”特征的佛教虽一度由小传统发展为大传统,但它并没有实现突破。可以说,兴盛一时的佛教只是一个梦幻,它必然回归传统,回归多神或偶像崇拜,回归咒术即巫术迷信,回归原有的古老信仰。这个回归我们也可以理解为改造,即将学派的佛教改造为宗教的佛教。总之,我们在这里所看到的完全是一种连续的景象,即一个回归或返祖的宗教传统,一个与原始信仰一脉相承的宗教传统。