



社科文献精品译库

大哲学家

Die großen philosophen

修订版（上）

〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers) 著

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



社科文献精品译库

大哲学家

Die großen philosophen

修订版(上)

李雪涛 一校

李雪涛 李秋零 王桐 鲁路 姚彤 孙美堂 一译

〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers) 一著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

《社科文献精品译库》出版者话

中国现代哲学社会科学的发展是同解放思想、改革开放、吸收世界各国的先进文明成果密不可分的，其中国外优秀学术著作的引进、译介和出版成为一个重要的组成部分，发挥着前导、推动和促进的作用。对于欧美现代哲学社会科学的引进和译介可以追溯到1839年林则徐组织翻译的《四洲志》和1842年魏源汇编的《海国图志》。但较为系统地介绍和传播西方学术文化及其方法论和世界观，则肇始于19世纪末和20世纪初，其代表人物是严复、梁启超、蔡元培和高君武等一批著名思想家。他们的学术活动和对于译著的积极倡导，取得了丰硕成果，为中国的民主革命运动做了舆论和理论准备。毛泽东在《论人民民主专政》中把严复与洪秀全、康有为、孙中山并列，称之为“代表了中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物”。而马克思主义经典著作的引进和译介在中国革命历史上的丰功伟绩更不待言。毛泽东曾经称赞《反杜林论》的译者“功不在禹下”。早在延安时代，中共中央就作出了“关于翻译工作的决定”。回顾从清末民初到“五四”运动，从中国共产党建立到20世纪30年代，从抗战胜利到中华人民共和国的诞生，从共和国初期到“文革”前夕，从“拨乱反正”到改革开放，从反对教条主义和极“左”思潮到今天的文化和学术的进一步繁荣的整个历程，体现了“解放思想、实事求是、与时俱进”作为马克思主义精髓的伟力，同时也可以看到国人的思想解放、心智跃升与哲学社会科学领域里的国际交流、吸纳、融合、批判、抵御和斗争形成一种密切的互动态势。

社会科学文献出版社以“创社科经典、出传世文献”为己任，在创建之初就把编辑出版反映当代国外学术思潮，特别是马克思主义的发展、哲学社会科学新兴学科、边缘学科及跨学科研究等学术动态的译著，作为其重点之一，先后推出了《社会理论译丛》、《资本主义研究丛书》、《政治理论译丛》、《当代西方学术前沿论丛》、《全球化译丛》、《阅读中国》等系列丛书，单书品种达300有余，产生了广泛的社会影响，形成了自己的品牌特色。本着选择精品、推陈出新、持之以恒的精神，以及权威、前沿、原创的原则，以20周年社庆为契机，我们在整合、提升和扩充既有资源，开拓创新的基础上，隆重推出《社科文献精品译库》，作为奉献给学术界和广大读者的新礼物。

《社科文献精品译库》作为一项长期的系统工程，力求展示三方面的主要

特色。其一是时代意识。众所周知，20世纪特别是第二次世界大战结束以来的半个多世纪中，在科学认识的普遍进步和一浪高过一浪的科技革命的推动下，国际学术界思潮迭起，此消彼长，哲学社会科学经历着不断分化和整合的过程，无论在理论和方法论方面，或者在研究的方式、工具和手段上，都发生了革命性的变革。《社科文献精品译库》将突出当代的这种革命性变革，把译介比较系统、深入地梳理和论述这种变革的富有代表性的著述，当做首要的努力方向。

其二是问题意识。哲学社会科学领域里的理论内容的突破，引起理性认识 and 理论思维的基本方式的改变，促使科学认识中自觉的主体性原则日益突出，并导致整体认识论与个体认识论的融合，使人们有可能以具体化和量化的方式来描述世界的普遍联系，从而要求学科知识本身的不断革新，学科之间——不仅是哲学社会科学本身的各个学科之间，而且包括哲学社会科学与自然科学的各个学科之间——的开放和广泛合作，以及问题意识、跨学科意识和应用意识的不断加强。《社科文献精品译库》将以问题、思潮及其代表人物为主线，打破学科的单一界限和分类，整合成多个系列，突出理论和方法论研究本身的多重视角。

其三是开放意识。科学发展的意义本质上在于从不知到知的飞跃，逐步超越认识的局限性和相对性，不断接近客观真理。开放性成为一切科学研究的显性特征，尤其是在科学技术飞跃发展，社会变革不断深化，全球化浪潮席卷世界的今天。《社科文献精品译库》坚持在马克思主义理论和方法指导下的开放和兼容并蓄的编辑方针，促进不同学派之间及每个学派内部的不同观点的对话和讨论，激励新见解、新观点和新思想的涌现。同时，在学科的类型布局上，也不拘泥于传统的范围和分类，更加侧重向多学科和跨学科综合性研究及著述开放。

我们将始终坚持把“弘扬科学精神，服务理论创新，译介世界精品，借鉴先进文明”作为编辑《社科文献精品译库》的基本理念。殷切期望学术界同仁、专家学者以及广大读者给予支持，不吝赐教和指正。

社会科学文献出版社

2005年6月

凡例及缩略语

1. 中国人较为熟悉的西方人名在正文中一律仅以中文译名的形式出现，一些不太为中国读者所了解的西方人名，在正文中一般会相应的给出西文原名，或以页下注的形式予以说明。

2. 译自德文以外的专用哲学名词，一般给出原始语言的原文。如：原型的理智 (*intellectus archetypus*)，梵天 (*Brahma*) 等。

3. 如果没有特殊说明的话，页下注均为译者所加。

4. 德文出版物中，年代后面的上标小字表示版次，如 1922² (1918¹) 表示 1922 年第 2 版 (1918 年第 1 版)。

5. 引用德文书中的内容涉及页码用“S. + 页码”，如 *Die buddhistische Versenkung* S. 7；引用英文书中的内容涉及页码用“p. + 页码”，如 DN. II, p. 122。

6. “耶稣”一章中，中文《圣经》译文出自圣经公会（新加坡、马来西亚）出版的《新标点和合本圣经》，1988~1989。引文时，有时会依据上下文略有变动。文中所引用的《圣经》各章的缩写为：太——《马太福音》，可——《马可福音》，路——《路加福音》，约——《约翰福音》，赛——《以赛亚书》，诗——《诗篇》。其余各章均为各章的全称。缩写后的两个数字分别代表章、节。如：“太 10·5”表示“马太福音第 10 章第 5 节”。

7. “佛陀”与“龙树”两章的缩略语表

AN. *Aṅguttara - Nikāya* (《增支部》) (PTS.)

Conze Edward Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (《金刚经》) (SOR. VIII), Roma, 1957

CPB. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (《佛教哲学要旨》), London, 1955

Dh. *Dhammapada* (《法句经》) (PTS.)

DN. *Dīgha - Nikāya* (《长部》) (PTS.)

HBI. Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien* (《印度佛教史》), Louvain, 1958

HOS. Harvard Oriental Series (《哈佛东方全书》)

- IC. *Louis Renou et Jean Filliozat : L'Inde Classique* (《印度古典文献》), 2 tomes, Paris, 1947, 1953
- Mitra *R. Mitra, Aṣṭasāhasrikā* (《八千颂般若》) (Bibliotheca Indica), Calcutta, 1888
- MN. *Majjhima - Nikāya* (《中部》) (PTS.)
- Nag. I *M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna (tibetische Version)* (《龙树中论》, 由藏文本翻译), Heidelberg, 1911
- Nag. II *M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna (chinesische Version)* (《龙树中论》, 由中文本翻译), Heidelberg, 1912
- Oldenberg *H. Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (《佛陀——其生平、教义和僧团》), Stuttgart & Berlin, 1923
- Pr. *M. Walleser, Prajñāpāramitā* (《般若经》)
- PTS. Pāli Texts Society (London) (巴利圣典协会)
- SBB. *Sacred Books of the Buddhists* (《佛教圣典》)
- SBE. *Sacred Books of the East* (《东方圣书》), ed. by F. Max Müller, Oxford
- SN. *Saṃyutta - Nikāya* (《相应部》) (PTS.)
- Sn. *Suttanipāta* (《经集》) (PTS.)
- SOB. *G. C. Pande, Studies in the Origins of Buddhism* (《佛教起源之研究》), Univ. of Allahabad, 1957
- Vin. *Vinaya - Piṭaka* (《律藏》), ed. by H. Oldenberg
- Wogihara *U. Wogihara, Abhisamayālaṃkāṛ'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā, Commentary on Aṣṭasāhasrikā - Prajñāpāramitā* (《八千颂般若经释》), 2 vols., Tokyo, 1932 ~ 1935
- 大正藏 高楠顺次郎、渡边海旭主编《大正新修大藏经》 1924 ~ 1934
- 《内明》 香港佛教刊物《内明》 1972 ~ 1997
- 《现代佛教学术丛刊》 张曼涛主编 台北, 大乘文化出版社, 1976 ~ 1980
- Ph. *Philosophie* (3 Bde., 1932) [《哲学》(3卷)], Springer, 1948²
- V u. E *Vernunft und Existenz* (1935) (《理性与生存》), Bremen, 1949
- Einführung *Einführung in die Philosophie* (1950) (《哲学导论》), Piper, 1953

“紧随你自己！”

——卡尔·雅斯贝尔斯对中国可能具有的意义

顾彬*

中国和欧洲之相遇大抵被烙上了一种神秘故事的烙印。其间一直有着相遇的事发生，只不过我们对此所知甚少而已。这常常是由于缺乏语言的知识，也往往是因为不具备历史的意识，更常见的乃是一种纯粹的意识形态使然，正是有鉴于此才使得这相遇的故事获得了其应有的权利。当年的后殖民主义思潮不仅损害了中国和欧洲的相遇，而且也对这一相遇的历史性产生了消极的影响。因此，一位德国大思想家违背时代的精神，在他的一部主要著作中对中国做了介绍，并且将亚洲和欧洲的真实相遇以不可思议的方式惟妙惟肖地予以再现，这真是一次历史的机遇。

我是在这样的一个时代中长大的，那时孔子不论是在中国的理论家还是在德国的汉学家那里都遭到唾弃。人们不一定要喜爱孔子，但是应当严肃地对待他。卡尔·雅斯贝尔斯这样做了，并且这还不仅限于孔子，尚包括老子。对雅斯贝尔斯来讲，这两位同属于“大哲学家”的范畴，并且孔子被认为是“思想范式的创造者”，进而与苏格拉底、佛陀以及耶稣并列，处于所有人类历史的开端。在20世纪，很少有人给予孔子如此崇高的地位。中国在其革命的进程中常常淡忘了对自己固有传统应有的重视，取而代之的却是对所有所谓新生事物的偏爱。在这里我们可以顺着雅斯贝尔斯“交流作为人类存在的普遍前提”的理论继续思考下去：交流同样也是与古代事物的沟通，是传统的事情。

20世纪显现出两种极端的发展：其一是过度的个人主义，其二是极度的集体主义。这两者同样都需要批判。后一种倾向长期以来就有批评家予以抨击，而前一种倾向到目前为止也只有神学家和哲学家作为问题提了出来。愈来愈多地由金钱来支配的东方和西方社会的发展，全力促成了个人主义的泛滥。他们认为这一切皆是由于自我权力的完善而得以成就的，并使之根本成为可

* 顾彬（Wolfgang Kubin），德国波恩大学汉学系主任，著名汉学家。

能。这是一种认为不需要他者的个人主义。不过并没有谁独自生活在一个孤岛之上。雅斯贝尔斯说：“如果我只是我自己的话，那我必然会变成荒芜。”或者：“我相信，我之所以会真正成为我自己，并不只是借助于我自身促成的。”正是雅斯贝尔斯“统摄”（我们每一个人都为某种东西所统摄着）这一思想，使得他有关交流的理论成为人类存在的基础，也从而使得中国与欧洲的相遇如此硕果累累。

作为诗人和日耳曼学者的冯至在 20 世纪 30 年代曾师从雅斯贝尔斯在海德堡学习过，此乃众所周知的事，并且后来冯至在他那动人心弦的美丽的十四行诗中吸收了雅氏有关交流的哲学。由于对中国现代文学的普遍轻视，令人遗憾的是，这样的一个重要影响不论在中国还是在欧洲都鲜为人知。谁要是重新发现雅斯贝尔斯的话，那他就会重新发现冯至，而重新发现冯至却意味着重新发现了一段德国人与中国人相遇的神秘故事。这一故事异常丰富多彩，并不仅仅局限于材料方面，更在于其内容。冯至的十四行诗乃是雅斯贝尔斯哲学纲要的诗歌形式的转化。这些诗歌同时也在继续吟咏着存在主义哲学的重要思想。处于某一世界之中的人类共同思想，其中个人的失败总是更可能地显现出来。那对交流保持着开放的个人，也会离超验更近些。这一规则适用于每一个人，不论他在东方抑或在西方。正因为此，雅斯贝尔斯在他的“世界哲学”中也极力纳入了中国哲学的内容，基于同样的理由冯至在他的十四行诗中也尽可能地融入了德国特别是欧洲思想家或艺术家的内涵。谁要是紧随自我的话，这便意味着与他人交流之中共处，那么他便会成为这样一个人，一个不再区分德国人或中国人的人。就这方面而言，我们也可以将“轴心时代”的观念带入现代：像以往分散在地球所有重要地区的大思想家创立了具有鲜明性共同特点的学说一样，东方和西方的人们今天也有必要为了世界的共同体建立一个新的“轴心时期”，在这样的一个时期中，是由人而非民族来决定人类的命运。正是在这一意义之上，雅斯贝尔斯创造了他的几个重要哲学概念，而这些词汇又都是以“世界”（Welt）一词作为开头的：世界方向（Weltorientierung），世界哲学（Weltphilosophie），世界市民（Weltbürgertum），世界意识（Weltbewusstsein），世界历史（Weltgeschichte）。让读者在阅读的行为之中与传统的、与“其他”的以及“他者”建立起交流来，从而进入一个“世界时代”，一个不再依据“自己”和“异己”来区分人类的时代，这正是我们的哲学家留给读者的使命。

论雅斯贝尔斯的世界哲学及 世界哲学史的观念

李雪涛

雅斯贝尔斯所处的时代是所谓“内在思想移民”（innere Emigration）的时代，除了正常的对西方哲学的研究外，他也特别关注亚洲哲学。他坚信，除了古希腊之外，在亚洲的印度和中国从一开始也在进行着哲学思考。^① 同样，哲学在第一次和第二次世界大战之后几年的发展，对他也有深刻的影响。经历了两次世界大战的欧洲知识分子，开始怀疑自己的文化。《西方的没落》（*Untergang des Abendlandes*, 1918 ~ 1922）一书的作者斯宾格勒（Oswald Spengler, 1880 ~ 1936）就曾对传统历史的基本分期法（古代、中世纪、近代）以及西方对非欧洲文化的漠视提出异议，建议欧洲的知识分子应当把视线移到东方，以摆脱自身的困境。^② 这之后，雅斯贝尔斯在他的《哲学自传》（*Philosophische Autobiographie*）一书中为哲学下了这样的定义：哲学乃是一项不间断的“事业，旨在致力于完成一种前提，正是这一前提使得普遍交流成为可能”。“哲学世界史之现实化可以作为普遍交流之框架。”^③

自从技术革命和工业革命以来，世界发生了根本性的变化。新的交通工具的发明，使世界变小了。在世界历史上从没有像今天一样，文化、哲学以及宗教间的交流让人应接不暇，这同时也是一个挑战，因为我们对待这样交流的态度将影响到我们人类的未来。雅斯贝尔斯以前的哲学家们，包括黑格尔在内，都或多或少地设想哲学一体化这一问题。他们以思辨的方式，当然是从某一确定的民族哲学立场作为自己的出发点，并几乎总是将自己的立场绝对化，拟定了一幅哲学世界史之蓝图。当然，对于今天来讲，这样的以思辨哲学为模式而拟定的蓝图早已过时了。我们所需要的是一种崭新的历史思想，它产生于对

① 参考雅斯贝尔斯，1976，第112页。

② 参考顾彬，1997，第6、47页。

③ 雅斯贝尔斯，1963，第114页。

哲学世界史考察的新构想之中。

像这样的一种世界哲学不应当是具体的哲学学科，更不应该是一种百科全书式的材料堆积。它应当是一种活生生的意识，以此来进行哲学思考。“我们是踏着欧洲哲学的晚霞出发的，穿过我们这一时代的朦胧而走向世界哲学的曙光。”^① 其出发点乃是基于承认这样一个事实，即在哲学精神领域存在着文化多元化。在这一多元化面前，没有哪一个纯粹的哲学一元论的构想——无论是古典或现代科学哲学，还是小亚细亚或西方哲学——是有前途的。

而由雅斯贝尔斯所勾勒出的世界哲学构想之图像，甚至跳出了他自己的尚以欧洲为中心的存在主义哲学。交流绝不仅仅限于某一方面，而是在包罗万象的、普遍的意义上来讲的。以前和现在应当处于中心地位的既不是欧洲也不是亚洲，而应当是世界。不同的哲学或多或少有些像很小的盛水容器，用它们来盛世界哲学那无边无垠的海洋的水，显然是不可能的。更形象地讲，旧瓶并不是无限度地能装下新酒的。世界哲学便是在对这一新情况的思考与丈量中诞生的。

“世界”一词在雅斯贝尔斯“世界哲学”这一概念中首先表示的是“统摄”（das Umgreifende），今天的哲学思想发展也应当是在朝这个方向努力的。“统摄”这一概念乃是雅斯贝尔斯哲学的核心概念之一，是我们没有办法忽略的。由于篇幅有限，在这里也只能作简单介绍。

我们所思考和所谈及的事物是跟我们自身不同的，它们是作为主体自身的对象：客体。如果我们把自己作为思想的对象来看待的话，那我们就会变为其他了，但同时作为一个正在思考的我也一直存在，这个正在指使着这一思考的我，是不可以等同于一般的客体的，因为他是决定其他之所以成为客体之前提。雅斯贝尔斯把我们思维着的此在的基本状态称作主客体分裂（Subjekt-Objekt-Spaltung）。^② 雅斯贝尔斯在这里之所以用“分裂”一词，是动过一番脑筋的。因为“分裂”乃是起初为一体的东西被撕裂开来了的情形，在这里他是想强调起初未分裂的状态。而这一起初未分裂的东西就被雅斯贝尔斯称作“统摄”。^③

由于认识的对象物是在主客体分裂之中被构成的，那么一切的认识也只有在这分裂中才成为可能。这一认识的领域便是存在物（Seiende）的领域。而存在（Sein）却超越了这所有的存在物，它既非主体亦非客体，是分裂前的统一状态。雅斯贝尔斯的一句名言是：“存在就是统摄。”雅斯贝尔斯的传记

① 雅斯贝尔斯，1963，第115页。

② 有关“主客体之分裂”在文学上的表现，顾彬教授对此有精彩的描述。见顾彬，1997，第18页以下。

③ 参考雅斯贝尔斯，1976，第45页以下；萨那尔，1970，第85页以下。

作者、其著作的出版人汉斯·萨那尔对这句话解释道：

这句话至少说明了两种不同的含义：其一，“统摄”完全是对无形物形象生动的描述词汇，我们不可以把它误解为有限的存在物。譬如把它想象成某种圆形的、隐匿状的或有某种外壳状的东西，进而形成有限的、包容性的想象，这一切必须由无限统摄的抽象思想予以取代。其二，由于统摄不在分裂状态之中，故而它是不可认识的。它是未被确定之一体（das unbestimmte Eine）。那么我们应当对其保持沉默吗？如此绝望之结论雅斯贝尔斯并未得出，而是说：如果人们同样不能认识（erkennen）统摄的话，却能澄明（erhellen）它。澄明乃是一种无需解释（erklären）之清晰（Klären），是一种无需用规定性进而到达被思物之思忖（Hindenken），是一种无需去知道之证实（Vergewissern）。^①

雅斯贝尔斯究竟是如何澄明“统摄”的，这是一个相当复杂的问题。在这里我只想谈其中一点和《大哲学家》有关的方法：对“统摄”进行哲学思考意味着进入存在本身之中，而这只能间接地进行，因为只要我们谈及它，它就会成为我们思维的对象物。我们必须借助于对对象物的思维，来获得对“统摄”的非客体的提示。《大哲学家》一书正是雅斯贝尔斯将哲学历史现实化，来考察“统摄”在历史上的不同时期和不同地域是以何种方式被揭示的。

简单讨论完“统摄”这一概念后，我们再回到雅斯贝尔斯的“世界哲学”这一概念上来。其次，在这里“世界”是针对狭隘的民族哲学而提出的，它所表达的是一个统摄的世界框架，而在这个框架之内是没有办法只用民族哲学来填充的。世界哲学作为一个框架，这样的具有规范性的设想，对我们来讲是极大的挑战。雅斯贝尔斯有道理地认为，基于这样的一个框架，即使是西方哲学也是太狭隘了。可以确定地讲，我们并没有具体地拥有过这样的哲学。我们只能隐约地预感到，但不确切地知道它：只能设法去尝试，却没法占有它。^②

从某种意义上讲，世界哲学可以说是理性的工具论，它所展现给我们的思维可能性的全面系统论。从雅斯贝尔斯的遗稿中我们可以推论出，这样的一个世界哲学的构想的理解上是可以有无限的开放性的。与康德的想法很类似，雅斯贝尔斯也同样认为这样的一种哲学思维活动必须在民主中进行，为所谓的世界公民而工作着。^③ 雅斯贝尔斯认为，我们所处的科学技术的时代促成

① 萨那尔，1970，第86页。

② 参考雅斯贝尔斯，1969，第4页。

③ 萨那尔，1970，第108页。

了具体的世界意识的形成。

欧洲寻找着亚洲，但并不可以按照其自己的想象来随意改变亚洲。从欧洲人的思维立场来看，与欧洲以外的文化相接触，总有一种“异国情调”（Exotismus）在里面。^①这一异国情调化来自对于陌生文化描述的欣赏。异国情调之所以吸引人，并不是因为它是真实的，而是因为它超越了欧洲人平庸的日常真实，处在一种宁静安逸的田园诗之中。因此“异国情调化”不仅仅是一种对异域风情的欣赏，同时也是同这样的文化保持距离的方法。黑格尔曾经把印度比喻成一个女人迷人的美貌。雅斯贝尔斯却用另外的眼光来观察中国和印度的哲学史，对他来讲，欧洲、中国和印度都同样是哲学思想之发祥地。^②

今天我们清楚地知道，在公元前6世纪除了古希腊之外，在中国和印度也同样诞生了哲学。在相互间完全隔绝的情况之下，这一时期的哲学家们都尝试着用思想来驾驭世界，想用理念（Logos，逻各斯）来替代神话。当然，这个时期的哲学是不可以用概念来予以界定的，大哲学家们借助于经验和理性，大胆地去探索世界、上帝、人类等等的奥秘。哲学之所以在中国、印度和希腊诞生，似乎不能用人类自主的意志决断来解释。这一时期的世界历史事件被雅斯贝尔斯经典地称作“轴心时代”（Achsenzeit）。

“轴心时代”是雅斯贝尔斯历史哲学中的中心概念。他将人类的历史分为四个阶段：

其一是：我们只能推断出最初的一大步，即语言之产生，工具之发明以及火之点燃和应用。这是普罗米修斯时代，是所有历史之基础，正是经历了这一阶段人类才变成了不同于我们不能想象的仅仅是生物意义上的人的存在。^③

其二是：公元前5000年~公元前3000年在埃及、美索不达米亚、印度河流域，稍晚在中国黄河流域，产生了古代的高度文明。^④

其三是：以公元前500年左右为中心——在公元前800年至公元前200年之间——时至今日我们仍然赖以生存的人类精神的基础，同时又独立地在中国、印度、波斯、巴勒斯坦、希腊出现。^⑤

其四是：其后只有唯一的一件无论在精神上还是在物质上都具有深刻

① 有关“异国情调”这一题目，参考顾彬，1995以及1997。在这两部专著中，顾彬教授关于“异国情调”对中德文学的影响，做了深入的探讨。

② 参见雅斯贝尔斯，1983，第95页以下。

③ 雅斯贝尔斯，1983，第95页以下。

④ 雅斯贝尔斯，1976，第89页。

⑤ 雅斯贝尔斯，1976，第89~90页。

影响的事件，并且具有世界历史意义的影响：科学技术的时代……^①

雅斯贝尔斯之所以提出“轴心时代”这一概念，乃是不满意黑格尔以耶稣的出现作为世界历史的轴心的做法，因为黑格尔曾说过：“一切历史都归于基督，又出自基督。上帝之子的出现乃是世界历史的轴心。”^② 这样一种说法的问题在于，即使是在西方，基督徒们也没有把他们以经验为基础的历史观跟基督信仰联系在一起。而雅斯贝尔斯的“轴心时代”则排除了特定信仰的内容，是西方人、亚洲人乃至全人类都可以信服的尺度：

世界历史的轴心似乎是在公元前800年至公元前200年之间发生的精神历程之中。那时出现了时至今日我们与之共同生活的人。……非凡的事都集中在这一时代发生了。在中国生活着孔子和老子，中国哲学的所有派别都产生了，墨翟、庄子、列子以及不可胜数的其他哲学家都在思考着；在印度出现了《奥义书》，生活着佛陀，所有可能的哲学流派以至于像怀疑论、唯物论、诡辩术以及虚无主义都发展起来了，情形跟中国一样；在伊朗，查拉图斯特拉在教授他那富于挑战性的宇宙观时，即认为这是善与恶之间的斗争过程；在巴勒斯坦则出现了先知，从以利亚（Elias）经过以赛亚（Jesaja）及耶利米亚（Jeremias）到以赛亚第二（Deuterojesaja）；在希腊则有荷马，哲学家巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图，悲剧作家修昔底德以及阿基米德。通过上述的那些名字所勾画出的一切，都发生在这几个世纪之内，并且几乎是同时在中国、印度和西方相互间并不了解的情况下发生的。

这个时代的新的东西比比皆是，人们开始意识到在整体中的存在、自我以及自身的极限。他感觉到了世界的恐怖以及自己对此的无能为力。他提出一些极端的问题，在无底深渊前寻求着解脱和救赎。在清楚意识到自己的极限时，为自己确立了最崇高的目标。在自我存在之深层以及超越之明晰中，他体验到了绝对性。

在这个时代产生了我们今天依然要借助于此来思考问题的基本范畴，创立了人们至今仍然生活在其中的世界宗教。^③

对于雅斯贝尔斯来讲，很重要的一点是要借助于“交流”这一思想超越

① 雅斯贝尔斯，1976，第90页。

② 转引自雅斯贝尔斯，1976，第90页。

③ 雅斯贝尔斯，1976，第90页以下。

民族和文化的地域主义，进而“获得全人类的、超越所有信仰之上的共同的东西”^①。雅斯贝尔斯认为，人类是通过一个唯一的起源和目的彼此联系在一起的，他的世界哲学实践也是为了证明这样一个命题。“轴心时代”的概念我们可以从三个方面来理解：其一是所谓的同步性，几乎是在同时，在中国、印度、中东以及欧洲，亦即在从希腊至东亚这一地理轴心上，在思想上出现了类似的成就；其二是历时性，这一时期所出现的大哲学家之思想发展，又是其每一特定文化圈其后发展之轴心；其三是普遍性，轴心时代第一次以崭新的视角向人们揭示了人类共同的未来。^②

由此我们可以看出，雅斯贝尔斯的“轴心时代”这一概念，绝不仅仅是历史意义上的一个时期，而且是找到了一个标准的参照坐标，以便于人们更有兴趣去关注历史，去从事异域陌生民族的文化研究。雅斯贝尔斯从而将人们的思想从在西方占正统地位的、黑格尔—韦伯西方哲学至高无上论中解放出来。

通过以下的例子，我们可以比较雅斯贝尔斯和黑格尔在对待同一题目时所持的不同态度。黑格尔在论述到孔子的哲学时，曾不无傲慢地写道：“从他的原著来看，我们可以得到这样的结论，如果他的著作没有被翻译过来的话，孔夫子的名声会更好些。”^③而雅斯贝尔斯在研究过孔子哲学之后，在1957年9月24日给阿伦特（Hannah Arendt）的信中也谈到了孔子，他写道：“孔子给我的印象极深。我并不是想捍卫他什么，由于大多数汉学家的缘故使他变得平庸乏味，实实在在他对我们来讲是取之不尽的。”^④在这里黑格尔的欧洲中心论的思想是不言而喻的，他是将哲学的发展按照地域来划分的：“世界历史是从东方到西方发展的，因为欧洲绝对是世界历史之终结，而亚洲是开始。”^⑤对于黑格尔来讲，绝对不可以想象在充满梦境和迷信的印度和中国也会有哲学的出现。“轴心时代”之发现，使我们有了一个全新的视角，重新审视人类的历史以及各种不同文化的价值。

今天，世界历史和世界哲学可以说互为条件，相互间提供了广阔而丰富的领域，而在其中跨文化间的沟通和交流就变得至为重要了。这也是为什么雅斯贝尔斯把“交流”（Kommunikation）作为他哲学的一个重要概念的原因。因为：

哲学的起源虽然是在自我惊异、怀疑以及对临界境况的体验中，但最终包括这一切的在于寻求真正交流的意志里。这一点从一开始就看得出来

① 雅斯贝尔斯，1949，第40页。

② 参考罗哲海，1992，第47页。

③ 黑格尔，1971，卷18，第42页。

④ 克勒和萨那尔，2001，第361页。

⑤ 黑格尔，1971，卷12，第134页。

来，因为一切哲学都急于传达、述说自己，以及让自己被倾听，其本质便是可传达性本身，而这一可传达性又是与真理的存在不可分的。

唯有在交流中，哲学的目的才能实现，所有目的之意义最终都根植于交流：对存在的领悟，对爱的澄明，宁静的完美境界。^①

1937年雅斯贝尔斯开始构想一个庞大的计划：编著哲学世界史。这样的一个计划几乎是不可行的，因为仅从材料上来讲便是汗牛充栋，又是用各种不同的语言在不同时期写就的。以一个人有限的生命，即使是耗尽余生也是无法遍览的。雅斯贝尔斯还是将这项工作作为自己的使命，在其后的25年的岁月里，他始终在为这一理想不遗余力地奋斗着。在他1969年溘然长逝之时，在这方面他留下了两万多页的遗稿。^②

哲学的流传对我们来讲就好像海洋一般，其规模和深度都是从未测量过并且也是无法测量的。（在人类历史上）还从来没有过像今天一样，人们会像百科全书一样知道如此之多。……还没有过有这么多关于所思之事的报道……这些令人钦佩的成就，是对每一个实实在在从事哲学史研究的人来说不可或缺的。但这些却不能使哲学回到活生生的当下。更可能出现相互并列和先后排列的多样化的让人迷惑的知识，或者用实用的方法将之简化为容易让人误导的概要形式。^③

既然雅斯贝尔斯否定了用相互并列和先后排列的方式铺陈，同时又否定了将之往事先预想好的思维模式中去硬套，那么人们不禁要问，那究竟什么方法才是通往哲学世界史的正确途径呢？

想要具体地遍览整个的历史，对于这种强烈的渴求尽管可以理解，不过更应该冷静客观地思考一下。各种思辨的历史结构形式至多只能作为我们不断接近哲学世界史尝试的标记。

雅斯贝尔斯有关世界哲学史的构思，是非常认真地从多方面、多方位来检讨哲学整体的（das Ganze）。萨那尔在雅斯贝尔斯的遗稿《哲学的世界史序言》（*Weltgeschichte der Philosophie, Einleitung*）一书的“出版说明”中认为，雅斯贝尔斯的计划，乃是第一次多视角的历史编纂法（poly-aspektive Geschichtsschreibung）的尝试。^④

① 雅斯贝尔斯，1976，第45页。

② 参考萨那尔，1970，第78页。

③ 雅斯贝尔斯，1957，第7页。

④ 雅斯贝尔斯，1982，第6页。

雅斯贝尔斯所留下的有关哲学史的大量遗稿非常清楚地显示出，他的《大哲学家》一书的构思，对他来讲实际上只是各种可能必要的历史写作方法中的一种形式。他本人也从未把《大哲学家》看做是哲学历史之整体，而是把它仅仅作为在某一特定方面这一整体的现实化而已：在伟大的人物这一方面。大哲学家的世界史当然也要配以哲学的其他世界史，而这其他的世界史又是以其他的视角来考察的。

雅斯贝尔斯主张从以下6个方面来考察哲学史。

其一是历史编年学的角度（*historisch-chronologischer Aspekt*）：从这个角度出发，作为全体的哲学史便成为一部文化空间、时代和时期的历史。比如各种不同思维方式可以看做是一些永恒的问题穿着样式各异的历史外衣而已，这是由文化空间和时代各不相同造成的。

其二是实质性的角度（*sachlicher Aspekt*）：从这个角度来看，哲学史便是问题史、内容史，是提问和回答的历史。这一历史的编排秩序原则，一方面是编年学，另一方面是实质内容。这一角度也是历史编年学的背景。

其三是个人的角度（*persönlicher Aspekt*）：每一个思想家都是一个不可替代的唯一的人，是在表达着自己看法的人。从个人的角度来看，哲学史的全部实际上就是思想家的共和国；这时的编排秩序原则是他们的地位和思维方式。

其四是文化积淀的角度（*genetischer Aspekt*）：哲学起源于宗教、神话和诗。它们又作为哲学的题目，或者被证实，或者被拒绝。哲学依赖于这样的起源，从而既不是自然科学，也不是信仰。

其五是实用的角度（*pragmatischer Aspekt*）：把哲学作为生活指南，这样哲学史便成了哲学之实现及影响的历史。人们要去反思，在生活实践中哲学在什么条件之下才能得以实现。

其六是动力学的角度（*dynamischer Aspekt*）：进行哲学思考的人会强烈地意识到超验的存在。他会把哲学史作为他在现时代对超验解码的精神阵地。他学会理解，没有哪种哲学的思维系统是可以容纳一切系统的。从而他得出结论说，没有哪种哲学——不论是亚洲的还是欧洲的——都不是这种哲学！^①

如果将这些方面混起来看的话，得不到清楚的认识观念，以分裂开来的形式来看，它们之间又相互补充。每一方面又局限在自己一方。它们相互间又作为手段以便于运用。我们不当利用它们彼此间的对立面，不当要求某一方面具有属于另一方面的东西。不过这些方面集合在一起并不

^① 参考萨那尔，1970，第78~79页。

能构成一幅全体的图像。这样的一幅图像表明人们总是一再从一定的观察角度来勾勒它。这便留下了在完全开放或统摄中的瞬间。^①

不论是演绎的还是归纳的历史编纂方法在这里都被拒绝了。对雅斯贝尔斯以上各不同方面之精确分析，我们会得出这样一个结论，即哲学的各种立场是互补的。这一互补性的原则不仅断然否定了一种将各种立场作折中主义的尝试，同时也否定了一种幼稚且无所谓的没有立场的态度。一种容易理解的没有立场的态度是所谓开放性，并由此创造出一种自由的精神氛围。实际上作为历史性生命存在的我们始终是一定历史、传统、宗教以及文化等的一部分。这一没有立场之立场反倒容易使这一立场或那一立场绝对化，使之成为所谓唯一真实的立场。

我们不再宣称有一种所谓客观的、普遍适用的、科学的哲学观念，因为这样的认识是从自然科学和形式逻辑的普遍适用的命题中得来的。所谓哲学客观性的说法，是就手段和方法，或者针对外表形式，或者针对科学认识而言的。哲学作为内在的信念和行为，客观性在它那里并不一定有用武之地。

在同哲学世界史打交道的过程中，我们可以知道这一历史的界限。我们同时可以清楚地知道，所谓绝对真理从来就没有具体地显现过。哲学思考不再要求掌握很多的资料，而是注重像中国哲学的“道”——在路途之中的意识发展。雅斯贝尔斯写道：“所有不可完成的，正好作为我们的使命。只要所说的总要落在这一观念之后的话，那就必须完全有意识地踏上征途。”^②

雅斯贝尔斯在其导论性质的著作《哲学的世界史序言》中建议用三种方式来编纂历史。

首先人们可以阐述思维形式的历史，意识展开形式的历史。比如概念史的、针对问题的以及系统的问题提问法，都属于这一类。^③

其次雅斯贝尔斯提到“哲学内涵的历史”。“那些对象化的材料，我们命之为内容（Inhalte），而借助于精神观念、生存之重要性、生命之本质以及超越的意义所完成的内容存在之实现，则是内涵（Gehalte）。”^④这样的一种历史编纂方法，无疑是将自己的哲学思考放在了中心位置，自我反省，特别是跟哲学名家进行批判性的交谈。

第三种方式是哲学名家的历史，因为哲学思想并不是凭空产生的，产生出这些哲学思想的大师们自然在哲学史中占据重要的位置了。“哲学史可以作为

① 雅斯贝尔斯，1957，第8页以下。

② 雅斯贝尔斯，1957，第11页。

③ 雅斯贝尔斯，1982，第114页以下。

④ 雅斯贝尔斯，1982，第117页。