

論雅斯培樞軸時代的背景

許 倬 雲

雅斯培 Karl Jaspers (1883-1969) 是存在主義哲學家。他的學術工作，由心理分析轉入哲學，最后則專心的思考文化的演變及未來，希望由世界哲學，促進世界文化的呈現。他認為人的存在不但是存在而已，而且是人對存在意義有抉擇與界定的自由。哲學不但在於認立個人能思考、能存在，而且哲學的關懷當集中於人的存在是文化實體的中心。雅斯培對歷史的討論，主要在歷史的起源與目的一書。¹

雅斯培認為在公元前 800 年至公元前 200 年間幾個古代文明都有人提出系統性的思考，為人類何去何從以及是非善惡，賦予了普遍性的意義。這個時代，他稱之為有了第一次突破的樞軸時代 (Axial age)。史學工作者對於雅斯培提出的問題，曾有個一次集體的討論。1973 年，十多位史學家在維尼斯集會，討論歷史上第一次重要的超越。討論后果刊登於 *Daedalus (Wisdom, Revelation and Doubt: Perspective on the First Millennium B. C., Daedalus, Spring, 1975)*。最近，社會學家艾森斯塔 (Samuel N. Eisenstadt) 約集了古代史、思想史、哲學及宗教專家在德國 (1983 年元月) 與以色列 (1983 年底及 1984 年首) 集體討論樞軸時代的觀念。其實，在 1982 年底，考古學及古代史的十餘位同人，集聚在美國新墨西哥州討論古代文化崩解及轉型的問題時，艾氏已提出雅斯培樞軸時代的觀念。該會會后，艾氏又召集了上述兩次討論會。數年來討論的幾個中心問題，基本上包括雅斯培沒有談到的具體問題，例如第一次突破的背景，第一次突破后「道統」(orthodoxy) 與「法統」(legitimacy) 的關係。正統的分化與轉變，以及知識分子在各階段擔任的角色。本文主題則集中在第一次突破前的條件。以中國古代文化發展的脈絡，檢證其它主要古代文化的發展軌跡。

1. 德文原書 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*，在 1949 年出版；本文所用則是英譯本 *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press, 1953, 第三版 1965。

比較研究，並不是劃等號；因此，我們不必引喻失義，却須從大節目上着眼。

最近一百餘年來，西方史學總有尋找普遍性歷史規律的嘗試。上一個世紀有黑格爾的唯心史觀與馬克斯的唯物史觀，都着眼在歷史的辯證性發展。黑格爾把歷史的規律歸之於精神，馬克斯則歸之於經濟生活，但兩者均認為歷史發展的每一個階段，都種下了自我毀朽的因，導致由下一階段取而代之的果。在第一次大戰戰後，史賓格勒的西方文明的衰落，又進一步將人類文化比擬為有機體，以為每一個文化都必然經歷生老病死的過程。² 第二次世界大戰後，湯恩比的歷史研究，在史氏命定論的有機演變過程上，加了若干人類的自由意志。他的挑戰與反應的理論，至少承認人類相當程度的塑造了自己的演變過程了。³ 由黑格爾到湯恩比，歷史的必然性已經減低了不少。然而，即使在湯恩比筆下，人類的歷史似乎還是一個實體，存在於人類個別成員以外的實體。

歷史是什麼？歷史是我們對於過去的知識。知識是我們取捨整理對我們有意義的事件，以我們自己的認識加以貫串，用我們能夠理解的邏輯，組織為一個對於過去的解釋。因此，歷史的解釋不能避免研究者自己視角的影響；歷史的資料也不能避免記述者自己視角的影響。我們遂不能不承認，歷史的「真」只是由某一角度觀察的「真」，然而這個「真」，仍不妨在全體的「真」之中，反映全體的一個片面。以上所述，還只是以今之視古，屬於歷史學的記述及解釋。若從歷史事件來說，對於今人，是古之為古；對於古人則是今之為今。當時當世，歷史的變化是許多個人抉擇的總和。歷史譬如巨輪，當時在世的無數個人，或推之，或挽之，或左之，或右之，擾擾攘攘，把巨輪推到一個位置，也給了巨輪一個速度。這些無數個別的行動者，我們以「古人」一詞來代表，在作其推挽左右的抉擇時，又都已在一定的定位，由其特定時空的過去決定的定位。對於這些古人，他們的抉擇是有其確切意義的。這個特定時空的條件，即是這些「古人」的歷史；而其所見所知的歷史即是決定其所作所為的意義。因此，對於特定時空的「古人」，歷史有其特定的意義。因此，歷史不僅只是記

2. Oswald Spengler, *Decline of the West*. New York: Knopf, 1939.

3. Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue: Man Himself Must Choose*. New York, Harper and Row, 1976.

述者——「今人」——所具視角的「真」；歷史也是參與歷史的人——「古人」——所具視角的「真」。

然則「古人」是否有意識的認知自己的歷史呢？雅斯培認為只有在某些人類文化中，「古人」曾有意識的認知歷史的意義。他歸納了若干古代文明的演變，指出在公元前第六世紀前後，中國的孔子、印度的佛陀、波斯的瑣羅斯德、猶太的以賽亞，及希臘的畢達哥拉斯諸賢，幾乎同時現身。他稱這個時代為歷史上的樞軸時代（Axial age）。在這幾個地區，中國、印度，及波斯至希臘間的中東，人類的文化進入了文明，由此分化衍生，遂有後世的各種個別文明。在第六世紀前後的第一次突破，是人類歷史的重要轉機，故名之為歷史的樞軸。在此以前，各處人類都有史前時代，人羣不過渾渾噩噩的渡日，生老病死，全無意義。人之異於禽獸，只在於人掌握了用火的能力。因此雅斯培稱史前時代為普羅米修斯的時代。接着，在公元前五千年左右，有一些地區的人類發展了農業、文字，及國家，這是古代文化的時代。但是他認為，有若干古代文化，例如埃及文化，始終沒有完成第一次的突破，而發展樞軸時代的文明。各個樞軸文明，在近世逐漸合流為近代的科技文明。雅斯培稱科技文明為第二次普羅米修斯的時代。人類又掌握了更多更複雜的謀生手段，但是人類還沒有找到新的歷史意義。第二次的突破，還有待於人類再一次的努力。⁴

雅斯培曾討論到由史前時代轉變到古代文化間，究竟有些什麼徵象？他舉出文字的發明是古代文化的共同特徵。誠然，幾個古代文化都有了文字。但是，至少三個文化幾乎同時進入樞軸時代，却又有什麼條件呢？雅斯培認為不能單用演化論說明，因為幾個古代文化中，只有三處（中東、中國及印度），有樞軸時代的文化。他也不認為同源傳佈論可以有力的解釋這個歷史現象，因為上述三處的民族不同，文化淵源也迥異。他却引證韋波（Alfred Weber）的觀察，以為當時有一羣能驅車乘馬的民族，由中亞分別進入上述幾個地區，用車造成了一番刺戟。雅斯培自己却不認為這種單一原因的解釋足以說明如此複雜的文化轉變。⁵ 然而，他仍舊歸結了五項大事，認為是

4. Karl Jaspers The Origin and Goal of History. New Haven: Yale University Press, 1965.

尤其 pp. 28-50, 126-140.

5. Karl Jaspers, 1965: 11-18.

若干人類文化進入樞軸時代的徵象：

- (1) 有了權力集中及文官系統的國家組織，使大河流域有了灌溉工程。
- (2) 有了文字，遂有了一羣知識分子，為行政機構不可或缺的人員。
- (3) 有了自羣意識，認為自羣有共同的語言、共同的文化，及共同的神話背景。
- (4) 古代文化的后期，有了領土廣袤的大帝國。
- (5) 有了車馬，人類征戰與交通的距離擴大了。

至於樞軸時代本身的特點，雅斯培舉了三點重要的發展：

- (1) 人不再是只為了活着而生活，人有了意識與反省，這是人類精神上的一大進展。
- (2) 人以理性的能力發展工藝與技術，擺脫環境的約束與限制，以求生存。
- (3) 社會上有了信服的對象，或為統治分子，或為「聖賢」型的精神指導者，人因此有所景從，不致於沒有自覺及恐懼邪魔而不能找到目標。

這三項發展導致歷史的意識。幾個樞軸時代的文化，遂有了各自的特色及此后發展的方向。⁶

究竟什麼條件激發了第一次的突破？Eric Weil 認為：人類歷史有多次突破，而每一次突破之前先要有一次崩壞。⁷ Weil的觀念，頗似「窮則變，變則通」的想法。不過崩壞(breakdown)往往意味比困境更激劇的惡化，以致原有秩序全面的垮下來。細察幾個樞軸文化的歷史過程，以中國而說，殷周之際是一個大變局，以子姓諸族為主體的商王國，文化雖高，却不能凝聚他族，終於在周人的挑戰下覆亡。周人以蕞爾小邦君臨中國，建立了一套嶄新的制度，不僅開八百年的周代，而且凝聚華夏諸族，鑄成中國文化的主體。這是一個大崩壞之后的新局面。⁸ 平王東遷，王綱不振，禮壞樂崩，列國擾攘，春秋戰國時期，長達五百餘年，中國又經歷了脫胎換骨的過程，這是另一次崩解之后的新局面，舉凡社會、經濟、政治、觀念各方面都經歷極大的變化。⁹ 這兩次崩壞之后的新秩序，哪一次可算是「第一次突破」？容在下文再討論。

6. Karl Jaspers, 1965: 44-46.

7. Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" Daedalus, Spring, 1975: pp. 25-27.

8. 許倬雲，西周史，臺北：聯經出版事業公司，1984：pp. 64-96.

9. Cho-yun Hsu, Ancient China in Transition, Stanford: Stanford University Press, 1965.

但以 Weil 的理論來說，中國的歷史頗可合轍。

以色列人的古猶太教，耶和華的信仰在摩西立下十誡始有神學系統。出埃及一事，是新秩序的建立，但以色列人在埃及時說不上有什麼舊日的秩序，更說不上舊秩序的崩壞了。逮及以色列人分裂為南北兩王國，又先後為新巴比倫王國及波斯帝國征服。以色列人分散四處，耶和華的一神觀念，由部族神轉化為普世的唯一真主。以色列人在顛沛流離中，為了解決自己信仰的困境，却替全人類的宗教觀念開創了一個全新的境界，使后世的基督教與回教都有了繼長增高的基礎。¹⁰ 以色列文化的大轉變，發生於宗社覆亡、人民離散之際，自然可以符合 Weil 「窮則變，變則通」的假設。Weil 身為猶太人，對此特別有所感受，其理論大致也是由以色列文化的歷史啓示而觸發。

但是若以 Weil 的理論觀察希臘文化及印度文化的轉變過程，則所謂崩解即在若有若無之際。印度河流域的哈拉本文化，文物燦然，與兩河流古代文化有相當的關係。其文化水平，較之中國的商代及尼羅河流域的古埃及文化，也不算十分遜色。這個古文化，今天只能在頹垣殘壁之間，由考古學家重建其大略的輪廓。哈拉本文化雖有文字，却至今不能通讀。在印度次大陸出現的樞軸文化，是亞利安人在恒河流域逐步發展的另一種文化。亞利安文化與哈拉本文化之間的承襲關係不甚明顯。迄於最近，印度史家一般認為亞利安人將印度河域的古代文化摧殘殆盡，無所子遺。近來雖然此說頗有修正，有人以為印度河域古代文化的痕跡，仍保存在土著文化的底層，然而其痕跡若隱若現，至多在類似之間。亞利安人梵文文化，終究是一個新締的文化。是以如以 Weil 的理論來說，梵文文化雖是突破，前面的崩壞之局却未必與后面的突破有直接的關係。至於佛教文化的出現，可算是一大突破，但其時梵文文化並未有全面崩壞的情勢，則崩壞導致突破的說法，在印度的歷史來說，未必站得住。¹¹

10. V. Nikiprowetzky, "Ethical Monotheism", Daedalus, Spring, 1975: pp. 69 以下，尤其 pp. 81-85; 關於古代猶太教的歷史，參看 Julius Guttmann, Philosophies of Judaism, tr. by R. J. Z. Silverman. New York, Schocken, 1973.

11. Romila Thapar, "Ethics, Religion, and Social Protest in First Millennium B. C. in North India," Daedalus, Spring, 1975: pp. 119 以下，尤其 pp. 120-124; 關於印度古代文化的歷史，參看 Romila Thapar, A History of India, Volume I. Baltimore: Penquin, 1966, pp. 15-49. pp. 381 以下，或 Bridget Allchin and Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization—India and Pakistan before 500 B. C. Baltimore: Penquin, 1968, pp. 365 以下。

希臘本身的歷史上，更沒有所謂崩解的時期了。希臘人由小亞細亞的城邦開始，承襲了地中海的邁西尼文化與亞洲大陸的兩河文化，終於發展為光彩奪目的古代希臘文化。波斯帝國擴張時，希臘人深受威脅，憂患興邦，促成了伯里克里斯時代的燦然文物。這是突破，前此却未有過崩壞。¹²

Weil 的崩壞理論，能適用於中國及以色列的歷史，而不能適用於印度及希臘的古代歷史。因此，崩解理論的價值不高，我們必須另找其他的條件，以說明突破的出現。在本文前節已引雅斯培指出古代文化突破前的五點特徵。其中灌溉農業與國家之間的關係，當是與 Wittfogel 的水利工程理論類似的觀點。¹³ 此說已普遍的為學者所懷疑。Robert McC. Adams 以兩河的水利工程與王權的關係；Karl Butzer 以埃及的歷史；Wolfran Eberhard 以中國的水利發展為經過，分別查驗此說，都發現王權與大規模水利系統的發展，並無 Wittfogel 所說的相關性。是以此說已可不再具論。¹⁴ 青銅武器的出現則與國家的形成頗有關係，有了青銅武器，武裝不再是普通平民人人可得，統治者即掌握了凌駕平民的優勢。農業生產雖在新石器時代即已有之；國家機構的出現，無疑可以將農業生產的成品，以稅賦的方式，集中為極大的儲積。於是，統治階層得以掌握大量的蓄積資源，以維持軍隊及祝宗卜史與工藝人員。車馬的出現，一方面加強了軍隊的威力，另一方面也改進了運輸蓄積資源的能力，兩者對於國家權力的增長當然有其正面的作用。國家長期的延續，自然又滋長了我羣意識；同時我羣意識也反饋而強化了國家的存在。文字是新的資訊交流的工具，個人與個人之間，面對面的溝通，可以因有文字而超越時間與空間的限制。因此，文字的功能不僅在於為統治機構添了文書檔案的工具，而且也為人類經驗的累積及傳播開闢了一條新的渠道。在前引雅斯培所舉五點文化徵象之中，文字的出現當是最值得注目的一條。

12. J. B. Bury and Russel Meiggr, A History of Greece, 4th edition, New York: St. Martin, 1975; Emily Vermeule, Greece in the Bronze Age. Chicago: University of Chicago Press, 1964; A. M. Snodgrass, The Dark Age of Greece. Edingburgh: Edingburgh University Press, 1971; William Taylour, The Mycenaeans, New York: Praeger, 1964.

13. Karl A. Wittfogel, Oriental Despotism. New Haven: Yale University Press, 1957.

14. Robert McC. Adams, The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehistoric Mexico. Chicago: Aldine, 1966 pp. 66-69; Karl Butzer, Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology, Chicogo, Univerity of Chicago Press, 1976. pp. 106-112; Wolfran Eberhard, Conquerors and Rulers. Leiden: E. J. Brill, 1965, pp. 53-60.

樞軸時代的三項發展，亦無不與文字有極大的關係。文字是一種抽象的符號系統，有了這一套符號系統，人方能作理性的思考，也方可彼此交換抽象的經驗。

經驗的累積與交通超越了時空限制，人與人之間的共鳴與刺戟方可衍生一層一層的新意義。雅斯培所說的精神生活當即是人類尋求生活意義的心智活動。雅斯培所說，使別人信服的對象，不外以力量服人及以智慧服人兩項。前者是英雄，英雄引人注目，早在茹毛飲血時代即為當然的現象。在人類使用文字以前，有一二秉賦特高的人可以其智力令人信服；一二長老，也可以其有用的個人經驗令人信服。但在有了文字以後，智慧可由累積前人經驗而獲得，也可由抽象思考而開展。智慧遂制度化而成為由文字作為媒介的禮法傳統。掌握文字工具的若干人，例如祝宗卜史，遂成為掌握智慧的一個特殊羣體。縱然這羣人與后世的知識分子迥然不同，為了行文方便，我們仍不妨以知識分子一詞稱之。這些知識分子，殆是樞軸文化的締造者。

古代的幾個主要文化——兩河、埃及、中國及印度河流域——都已有文字。然而雅斯培却不承認兩河與埃及有過樞軸文化。¹⁵ 雅斯培的疑難，在於他未能認清兩河古代文化及埃及文化實是波斯文化、希臘文化及以色列文化的源頭。於是雅斯培以為中國文化是一個延續的單元，印度文化是另一個延續的單元，却將兩河及埃及的文化當作沒有后嗣的單元了。若以歷史的延續性言之，波斯祆教的善惡交爭可能早在巴比倫創世傳說 *Enuma Elish* 中已有其端倪。在巴比倫的創世傳說中，諸神與衆魔本是原水混沌老母的子孫。神魔在惡戰之後，創造了天地萬物及秩序，而衆魔則貶入地下深深的黑暗之中。大神 *Marduk* 本為衆神之一，因為諸神都贈給他一份法力，終於為諸神贏得了勝利，也使 *Marduk* 自己升格為至高之神。在稍晚的文獻中，諸神都是 *Marduk* 的化身，則 *Marduk* 的地位，離獨一無二的大神，也只差一階了。*Enuma Elish* 傳說中，有光明與黑暗的鬥爭，有善與惡的衝突，有秩序與混沌的對比，最後則光明與善得勝，建立秩序，萬物由此化生。¹⁶ 事實上，兩河文學中，常見兩造對話的寓言，例如牧人與農夫、桤柳與棗木、鋤與斧；無疑的，兩河古老文化已有了兩元

15. Karl Jaspers, 或前引書：pp. 6-7.

16. Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1951: pp. 1-60.

論的觀念。¹⁷ 凡此也是祆教中光明黑暗兩元對抗觀念的原始型態。¹⁸ 誠然，祆教的發展有伊蘭——印度系統的淵源，然而兩河文化的影響，已由上述諸點可知，也是顯而易見的。Marduk 的成為主神，以至發展為復活的神，以色列先知以賽亞對巴比倫與波斯宗教的觀察及所承受的影響，對猶太教中耶和華演變為普世上帝，有切割不斷的關係。舊約與巴比倫文獻間的關係更是糾纏不分。¹⁹ 同時，雖然埃及史學對埃及阿克那頓奉行的一神信仰與其對猶太一神的關係仍在爭執不下，既然摩西來自埃及，所謂阿馬拉革命（Amarna Revolution）的大事，摩西是可能知道的。²⁰ 因此，以色列文化，至少其猶太教的一神信仰，是在兩河文化及埃及文化的背景下，逐步發展。摩西時代的耶和華崇拜是否真正的一神信仰，無礙於以色列人分別受古代兩大主要文化的影響與刺戟。

希臘之成為希臘，自然須追溯到小亞細亞出現希臘城邦的時代。大約在公元前第九世紀，所謂希臘歷史的黑暗時代已近結束，希臘人接受了兩河文化的影響，包括字母、貿易方式，甚至城邦制度——而在兩河流域，從事商業的城邦及原始民主已存在兩千多年了。²¹ 事實上，考古學家在近代已能夠解讀泥版上楔形文字的兩河古代文獻；希臘學者却早已翻譯了巴比倫的創世傳說。在希臘古籍中，至少有一件公元前第五世紀的譯文，一件公元前第三世紀的譯文，都記載了的主要內容。²² 不僅希臘人對於古埃及文化的知識為彰明顯著的事實，而希臘文化之接受兩河古代文化的影響，也是顯而可見了。

17. 關於兩河文學的兩元觀念，參看 J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 4th edition. Princeton: Princeton University Press. 1975, Vol. II: pp. 142-148.

18. 關於祆教的歷史，參看 R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: Putnam. 1961.

19. Morton Smith, "Isiah and the Persians", *Journal of American Oriental Society*. 83 (1963): 415-421; William A. Irwin, "The Hebrews," in H. and H. A. Frankfort, eds. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1948: pp. 236-237; Alexander Heidel, pp. 82-140.

20. William Irwin, 前引文: pp. 224-230; V. Nikiprowetzky, 前引文: pp. 74-79.

21. Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia," in H. and H. A. Frankfort, 前引書: pp. 128-129, 149, 194-197. Samuel N. Kramer, *The Sumerians*. Chicago: University of Chicago Press, 1963: p. 289.

22. Alexander Heidel. *The Babylon Genesis*. pp. 75-81.

以色列文化與希臘文化都承接了地中海東岸共同的文化淵源。沿着地中海東岸的那一狹條通道，有不少地方性的文明出現，接受了南北兩大文化的影響，却又交給了希臘與以色列發揚光大。Cyrus Gordon 根據 Ugarit 的文獻，指出在傳說與習俗各方面，希臘、希伯來，與古代的兩河及埃及文化之間，種種交流傳佈的跡象。他的發現，正好填補了承前啓後的交會點。²³

波斯、希臘，與以色列文化在後世的發展都是兩河古代文（蘇末——巴比倫——亞述）及古代埃及文化的子嗣，這幾個文化之間又互相影響，却仍能各自發展其特色。雅斯培指出，這幾個文化在公元前第八世紀至公元前第二世紀都經歷了第一次突破的經驗。Weil 曾指出突破是隨着崩壞而發生的，但在希臘文化中却又未見崩壞的背景。若以更長的文化延續關係着眼，這幾個樞軸文化的轉機，可能種因於其祧繼的祖系，我們須在兩河與埃及的古代文化中找尋樞軸轉機的前因。中國文化發展的脈絡清楚，由新石器文化而三代（夏商周）而春秋、戰國時代一系相承，較之中東及地中海地區的衆流交錯，中國的古代文化發展軌跡，可作為考察演變的良好個案。

雅斯培認為中國文化的樞軸轉機在於春秋戰國百家爭鳴的時代。Benjamin Schwartz 也為雅斯培此說作更為詳細的說明，指出道的觀念，是先秦諸家的根本主題²⁴。天不生孔子，萬古如長夜。孔子到底是先秦諸子中最早而最重要的思想家。其它儒家及百家諸子，或推波助瀾，或辯異責難，基本上都是圍繞着孔子的思想在辯論。因此，以孔子來代表樞軸時代的中國思想方式，可謂事所當然。孔子自己聲稱他的事業只是「述而不作」；的確，孔子所關心的問題，如禮、如德、如天命，都已在詩書中有過相當的討論。孔子提的仁與道，則是他的貢獻。若說孔子以前中國古代思想最重要的一次變化，似乎當是殷周革命之際的天命觀念。傅孟真先生首先討論性與命的演變。大致現在已是大家共同接受的說法：天命靡常是思想理性化的產物，商代宗神的帝轉變為普世化的道德尊神；不可思議的怪力亂神，轉變為「唯德是親」，「天聽自我民聽」，更將神意與民意之間劃上了等號。這一大轉變，等於猶太教耶和華信仰普

23. Cyrus H. Gordon The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations. New York: Norton, 1965.

24. Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," in Daedalus, Spring, 1975: pp. 57-68.

世化加上希臘文化的尊重人性，在古代世界並世各文化演變過程中，其重要性，無與倫比。²⁵

商周之際，周人發展了天命觀念，大率是由於周人以蕞爾小邦取代大邑商，自己也覺得不可思議。這一番理性化的過程，可說是對於一個大問號的回答。更往前追溯，商代的思想形態，史闕有間，難以細考。董彥堂先生在商代祀典及卜辭書法發現商代的祭祀儀式有新舊兩派的更迭。卜辭中的先王先公及諸種神祇，原本相當衆多。新派的祭祀對象則削減了不少先公及雜神，由祀譜的排列，董彥堂先生發現新派的祭祀有整齊的系統，五種祭典週而復始。²⁶這一番新派的改革，也可看作理性化的工作。那些商代的卜史，在淨化簡化祀典時，顯然重視禮儀的價值，却把對咒術及神話的顧忌置之一邊了。商代祭統，新派及舊派交替出現，我們可以推論，多一次更迭，這些主管祭儀的卜史，會對於神祇及祖先的神秘性多一番疑問，也會促使他們對宇宙本質、人間秩序，以及天人之際的關係，多作一番思考。周室東遷前后，封建社會起了極大的變動。詩經十月之交一類的詩歌也對於社會秩序提出了疑問，甚至懷疑上天對人間是否真正關懷，上天是否確實在維護人間的公道。²⁷

有了問題，才會有思考；有了思考，才會有突破。因此，孔子在樞軸時代的突破，近而言之，是王綱解組、列國紛爭的大變局，促使他思考。遠而言之，商代卜史對於祀典的疑問及周初的天命觀念，都是樞軸時代思想能夠突破的先河。

然則，哪些人會提出疑問？在商代的真人卜人，是當時的「知識分子」，他們掌握有關祭儀及占卜的知識，他們也負有記錄的責任。換句話說，因為他們有識字及寫字的能力，祝宗卜史成為對於「傳統」作持守、解釋、及創造為業，是為「傳統」承先啓后的知識分子。改朝換代，這批知識分子仍舊是知識分子。最近發現的史牆盤銘，記載史牆的祖先歸順周代的經過。在周王及列國的朝廷上，殷士膚敏，灌將於京，繼續了他們祖先的工作。²⁸國語楚語，觀射父追述祝宗卜史的世系，更遠溯到夏

25. 傅斯年「性命古訓辯證」，傅孟真先生集。臺北，臺灣大學，1952。Vol. III; pp. 91-110; H. G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1970: pp. 81-100; 許倬雲，西周史，pp. 87-96。

26. 董作賓，殷歷譜。南港中央研究院重印本，1964，Vol. 1: pp. 2-4

27. 許倬雲「周東遷始末」，中央研究院成立五十週年紀念論文集，南港，1978: pp. 493-514。

28. 許倬雲，西周史：pp. 99-102。

代，在神人分離的時代，他們是神人之間的媒介，也仍是傳統的持守人。²⁹ 當這些知識分子還在執行他們祖業時，他們必然一心一意護持傳統的神聖性。但是商代新舊兩派交替時，一定會有一部分知識分子失勢，甚至失業；在殷周之際，也可能有一部分貞人卜人失去祖業。周代的貴族，大多是受過六藝教育的新知識分子，在春秋戰國天翻地覆的劇變中，有不少貴族的子孫失去了貴族地位。孔子的家世即是由宋國卿大夫淪落為流亡魯國的士。古代的知識分子中失業的一些成員，仍舊保有知識分子的條件，他們仍舊知道禮儀及傳統，然而他已不必也不能只是持守原有的傳統。原有傳統已失去了神聖性，於是傳統的持守人，不能不追問傳統的意義何在，尋找對於傳統的新解釋，甚至提出一些新的宇宙觀、社會觀、及人生觀。對於過去視所當然的道理，這些人會提出疑問，也會進一步的思考。Schwartz 對英文 Transcendence (超越) 一詞，解釋為「退后一步，往遠處瞭望」(A kind of standing back and looking beyond)，這是批判的與反省的工作，却也往往開拓了新的視野了。³⁰

由中國古代史的個案，我們可以歸納幾個要點，當作樞軸時代突破的先決條件。首先，要有相當程度的國家組織（例如三代的國家），庶幾蓄積與集中的資源，足以維持社會分工后的若干專業羣。其次必須要有文字，庶幾有累積的經驗及知識，超越人際溝通的時空限制，也因此可以累積文化的傳統。前述國家組織與文字的兩大要件相配合，則有了一批專業的知識分子（例如祝宗卜史），他們的主要任務是持守傳統，也為此而發展了傳統的神聖性。單有這樣的專業知識分子若不具有迫使他們來反省功夫的機緣，突破與超越仍不能發生。因此，當時須有族與族之間，或文化與文化之間的競爭與對比（例如夷夏之爭、新舊之爭），甚至有興亡與起伏的劇變（如商周之際的劇變，或周東遷以后的長期變遷），導致這些知識分子失去了當令的地位。他們轉化為游離的知識分子，失去專業，可是也促成了他們對神聖傳統的疑問。由疑問而反省，而瞿然提出新的見解（如孔子及先秦諸子），這才能突破與超越了習俗與神秘，把古代文化提昇到所謂樞軸時代的新境界。

以此為模式，其它幾個古代文化的突破也就不難解釋了。印度恒河流域的亞利安

29. 國語，四部備要本，18/1-2.

30. Benjamin Schwartz, "The Age of Transcendence" in Daedalus, Spring 1975: pp. 3.

人梵文文化，取代了印度河流域的古代文化，接下去又開啓了佛教及耆那教的樞軸時代文化。這是一個繼續存在的文化體系，應不難與中國古代史上所見的情形互相比較驗證。可惜印度文化的歷史資料極少，年代學尤其不清楚，因此中印的古代歷史，簡直不能相比。然而就其可知的部分說，在梵文文化的吠陀經，例如梨俱吠陀 (Rigveda)，種姓的分野已經形成。其中婆羅門是知識分子，掌握了梵文的知識——而梵文本身即是神聖的。婆羅門與刹帝利戰士 (Kshatriya) 分別屬於兩個種姓，使印度的知識分子早就有其獨立於政治與社會之外的特性。在中國古代，同樣的分化却須在朝代覆滅或邦國喪亡時，方克見之。吠陀經的內容，主要是神秘主義的咒術，因此儀式極為重要，甚至細節也不許有所錯失。婆羅門遂成為專業的祭祀人員。大約公元前 700-500 年間，有一些對此繁瑣作風不滿意的知識分子出現。這些禁慾苦行的林中人，注意到吠陀儀式的空洞，轉而討論人與自然的關係及轉世的意義。若干聖者的教訓，集合而為奧義書 (Upanisads)。這時印度文化發達，繁榮的城市星羅棋佈，社會上足可維持以思考為專業的知識分子。尤可注意，這些聖者不少並非由保守的婆羅門種出身，其中頗有其它種姓的成員。³¹ 這些聖者的身分，一方面由掌政的刹帝利分化，一方面由保守的婆羅門種分化。他們超然的專業地位，使他們能反省神聖傳統的內容，也提出了新的問題。在這時期前后，印度列國紛爭，情勢與中國的春秋戰國相似。亡國的公子王孫，也淪為平民。那些別立宗派的聖者中，有一位 Mahavira (公元前 540~468) 也是亡國的王孫，即創立了耆那教；另一位佛陀 (約公元前 563~483)，原是小國的王子，創立了佛教。奧義書提出的問題，在他們手上，終於發展為超越的宗教。

猶太教、祆教、及希臘文化均有相當成分承襲了兩河與埃及古代文化的成果，已在前節談過。因此，上述三個雅斯培認為有過第一次突破的樞軸時代文化，其超越的先河，當也須在兩河及埃及文化中尋覓了。由另一個角度看，雅斯培認為亞述文化與埃及文化沒有經歷過樞軸期的突破，當也可解釋為時候未到，而須在繼嗣的那些文化

31. Jan Gonda, *Changes and Continuity in Indian Religion*. Hayal Mouton, 1965: pp. 273 以下及 377 以下; William T. de Bary (ed.) *Sources of the Indian Tradition*. New York: Clomubia University Press, 1965. Vol. I: pp. 1-18.

中始經歷樞軸性的轉變。不過三個繼嗣文化的構成因子不同、環境不同，在超越與突破發生時，也就各其特色，從而決定了個別發展的方向。

兩河流域的歷史，相當複雜。新石器時代的后期，從事農業的村落開始在幼發拉第河及底格里斯河的河谷平原出現。蘇末文化發展了人類最早的文字，經過亞伽底亞 (Akkadian) 文化、巴比倫文化、亞述文化、加爾底的新巴比倫文化一系列的演變，兩河河谷星羅棋佈的城邦演化為國家，再進而發展為大帝國。這三千多年內，兩河流域的政治中心先在下流諸城轉移。在亞述帝國時，則移向上游，而巴比倫城仍是文化中心。兩河河谷是四戰之地，進入河谷平原的外族，為數衆多，包括由西方沙漠進來的閃族，和由北方高原、東方山地過來的卡賽人、伊蘭人等族屬。西北徼外，地中海的西端，有不少小國，介於兩河與尼羅河谷之間，有時服屬西河，有時獨立自主；在文化上，這些小國，例如米旦尼 (Mitanni)、希泰 (Hittites)，都受兩河文化的影響，其文字也都借楔形文字字母拼音。因此，兩河流域不僅有發達的國家組織，文化上還有多元的刺戟與激盪。朝代興亡、民族盛衰，更是數見不一見。

兩河的知識分子，原是各城神廟的祭司與僧侶。但是兩河由城邦時代，即有興旺的商業。為了貿易需要，這些知識分子中已有不少以記帳寫信為專業。換句話說，兩河的知識分子中有一部分早已分化為世俗性的成員，不再受宗教性與神聖性的約束。另一方面，帝國首都以外各城邦的神廟，持有大量財富，也有地方性的專業，但是未必分享王權的政治位地。各城邦的神祇，雖然在多神信仰的系統下，納入家族及神祇會議的組織，到底仍保留各地地方神的獨立性。因此，即使神廟的祭司，也不是獨佔神聖性格的知識分子。³² 這種多元性的知識分子，因為並非人人都佔了當令的位置，也不必持守一定的傳統，遂可有較大的自由，從事對於現存秩序的反省。朝代興衰，亂多治少，也使知識分子搔首問蒼天，追問現世的各項價值。

因此，兩河古文化的創世傳說 *Enuma Elish* 以神話的形式，解釋世界由混沌而

32. 關於兩河古代知識分子的工作及專業，參看 Edward Chiera, *They Wrote on Clay*. Chicago: University of Chicago Press. 1938: pp. 67-89, 165-175; A. Leo Openheim, "The Position of the Intellectuals in Mesopotamian Society," in *Daedalus*, Spring, 1975: pp. 37-44. 關於宗教的多神及易變性，參看 A. Leo Openheim: *Ancient Mesopotamia*. 3rd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1968: pp. 182-183, 194-195.

產生秩序的過程，其中却把衆神與諸魔都歸之於同一根源的混沌原水。秩序只是由權威產生，以維持宇宙的存在、諸力的運作。³³ Marduk 從衆神中取得了法力，不僅成爲衆神之王，而且在亞述帝國的晚期，個別的神都當作 Marduk 的諸多功能中之一。例如月神 Sin 是 Marduk 在夜間管光，風雨之神 Adad 是 Marduk 的雨水，農業之神 Ninurta 是 Marduk 的鋤頭。雖然這些衆神並未由兩河的宗教與神話消失，而 Marduk 的名字已代表了「神性」與「神力」的觀念。³⁴ 這一現象是對於神性神力的歸納。雖然兩河的宗教從未發展爲一神信仰，神性的抽象化，却也是宗教發展爲理性化的一大步。

Gilgamesh 是半人半神的英雄，他與其天降的伙伴 Enkidu，憑仗勇力，殺魔取寶，完成了凡人不能勝任的任務。可是饒他英勇，却闖不過死亡的關口。Enkidu 病死了，Gilgamesh 不能拉他回來；於是 Gilgamesh 追尋不朽。他尋遍天涯海角，找到天降洪水劫餘的不死老人，却只聽到了降水大劫的故事；取得了青春樹的樹枝，却又在中途失去。最後，他接受了人必死亡的命運，讓自己留下的功業留在人間，讓記憶代替肉體的不朽不壞。³⁵

Gilgamesh 詩歌是人類最古老的長詩。在兩河文獻中，有過無數泥版抄本，也有不同方言的版本，可說是兩河文學中的重要作品。可惜因爲太多次傳抄，我們只知其最早的母型約在公元前 2000 年即已出現，而到了波斯帝國時仍傳流不衰。³⁶ 長詩中包含了整篇洪水故事，后者與舊約中諾亞方舟的故事有明白的傳承關係。Gilgamesh 詩歌充分表露了人類對於死亡無可奈何的恐懼。結局時，Gilgamesh 倦游歸來，知道終不可逃避死亡，不如在有生之年樂享餘下的歲月，也滿足於盡心盡力在人間留下了他的功業：壯偉的 Uruk。在這首古老的詩歌裏，人類第一次面對命運與人類意願，反省生死的大問題。詩中沒有獎善罰惡及天堂地獄的觀念，人死了即不再能復生，任

33. Thorkild Jacobsen: "Mesopotamia," in H. and H. M. Frankfort: *The Intellectual Advancement of Ancient Man*, pp. 175-183.

34. Thorkild Jacobsen: *The Treasure of Darkness*. New Haven: Yale University Press, 1976: pp. 234-236.

35. Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. Chicago: University of Chicago Press, Phoenix edition, 1963.

36. 同上，pp. 14-15.

何人死後也只有淪入黑暗的黃泉。因此，兩河文化對生死問題的反省，還沒有發展到猶太教與祆教的水平。由於這個故事長久的在兩河傳流，其母題之出現，未能與任何特定的史事相關，大約只是知識分子對這永恒問題的反省。

兩河文獻中，早在蘇末時代，就有向神怨訴苦求的文字，在亞迦地亞時代也有「頌主篇」(Ludlul Bel Nemeqi)及「巴比倫神義篇」(Babylonian Theodicy)，內容都不外訴說世界種種不平及人生的諸般不幸，其語氣與舊約中的約伯書 (Book of Job) 甚為類似。³⁷ 不過，在兩河文獻中，受苦的個人只是籲求神力的援手，甚至自承罪辜，自怨自艾，反之，約伯書中，人在最後承認，人太渺小，不能預測或改變神的意志。兩河文化雖有個人特別事奉的神；以色列的猶太教却將個人的神擴大為祖宗神及普世的神。³⁸ 是以，雖然兩河的文獻提出了為何人類有疾病苦難的困擾，甚至也提出了善不得報、惡不得罰的疑問，終究只是對問題的反省，却還沒有給予超越的意義。

綜合兩河文化顯示的現象，那些知識分子已對於生死苦樂及神人之際的關係作了一番深入的思考。兩河文化的知識分子並不限於朝廷與神廟工作；他們從事多種多樣的工作，是以在他們舉首問天時，他們關懷的主體是一般性與生活性的生死苦樂，却未必把關心的範圍縮小到王權性質及國家興亡方面。也正因為他們關注的問題不在廟堂，對反映他們思考的文獻，也就不必一定與歷史上的大事件（例如改朝換代、民族盛衰之類）發生時間上的同步現象了。

再以古代埃及文化的演變為例，我們發現迥然不同的現象。埃及舊王國文化充滿了樂觀自足的氣氛。埃及人在尼羅河流域閉關自守，東西兩邊都有沙漠為屏障，上游是湍急的河谷，河口外面是廣大的地中海，由兩河世界到尼羅河谷，只有沿着巴勒斯坦一條狹路，跨過紅海的地頸，始能進入河口沖積平原。尼羅河一年一度氾濫，可耕地雖只是狹窄的河谷平原，却肥沃可靠，足夠養活並不衆多的人口。於是埃及人以為往古來今，這樣的世界永遠可以維持這樣的秩序，甚至死亡若不是現實世界的延伸，

37. James B. Pritchard, (ed.) The Ancient Near East. Princeton: Princeton University Press, 1975. Vol. II: pp. 136-141, 148-167.

38. Thorkild Jacobsen, The Treasures of Darkness; pp. 161-164,

也只是現世生命的凍結。埃及的神祇多不勝數，然而法老是神也是人，只要有法老擔任神人之間的聯繫，宇宙的秩序與世俗的秩序都可安定不變。³⁹

埃及的安定不能永遠不變。公元前 2200 年到 2050 年間，舊王國分裂，幾個地方勢力各別稱王，互不相下，內戰加上滲透的外族，埃及的社會發生極大的變動。這時代的文獻中出現了許多悲觀厭世的作品，對於現實的變亂惶惑不解。甚至有一篇寓言，以一個生人與他自己的靈魂討論自殺的后果。最后靈魂同意了人世無甚意義，不如早赴陰世。⁴⁰ 在這動亂的時代，埃及人曾認真的思考生命的意義及社會的秩序。本文曾提到過 Weil 的崩壞理論，是一窮極之時不能不求解釋的困境，埃及的困境倒還當真由窮極而變找到了一個新的觀念。在舊王國時代，埃及文獻中並無明顯的道德觀念及是非觀念。在這動亂的第一次中間期，道德的觀念出現了。Ma'at 一詞，原本相當於物性，而在這時期開始，Ma'at 引伸為真理、公平與正義的意義，也引伸為是非之是及對錯之對。世上的貧富榮枯，都不如 Ma'at 重要。⁴¹ 不過 Ma'at 也始終保持神聖秩序的神秘意義，與混沌相對的秩序。⁴² 是以，埃及的 Ma'at 到底不是理性突破的產物。Weil 所謂崩解之后的突破，在埃及並未出現，當中王國再度統一埃及，埃及的自信又恢復了，而 Ma'at 也只是神聖秩序，不再與平常人的生活相關了。⁴³

埃及文化史上另一次嚴重的反省是 Akh-en-Aton（公元前 1369~1353）時的 Aton 一神信仰運動。埃及的多神信仰，在王國統一後，不能不組成一個神祇系統，其中主神 Amon-Re 不僅已是兩個大神的合一，而且因為 Amon-Re 與法老是天上與人間相對應的主體。Amon-Re 縱然不是獨一的尊神，也已是衆神之神了。⁴⁴ 在 Akh-en-Aton 手上，太陽神 Aton 成為崇拜的對象，以日輪為其形相，此外所有的神祇都不再在崇拜之列。Akh-en-Aton 不惜得罪各處神廟的祭司，甚至遷都到沙漠

39. John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, Phoenix edition. Chicago: University of Chicago Press, 1956: pp. 69-103; Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, New York. Harper and Row, 1961. pp. 30-46.

40. John Wilson, 同上, pp. 106-116.

41. John A. Wilson, 前引書: pp. 118-123.

42. Henri Frankfort *Ancient Egyptian Religion*: pp. 53-55.

43. John A. Wilson, 前引書: pp. 143-144.

44. Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*: pp. 22-27.

裏的 Amarna。在埃及史上 Akh-en-Aton 的宗教革命僅是一幕短暫的插曲。在他生前，各處神職人員已聯合了其他反抗的力量，擠垮了新宗教的統治。Akh-en-Aton 死後，Aton 信仰連根拔掉，歷史甚至不記載這一段史實。

這次 Amarna 宗教革命是人類第一次提出了一神信仰，Akh-en-Aton 實際上已宣稱，其它的神都是假的，只有 Aton 是唯一真神。⁴⁵ 不過，Aton 信仰只是由衆神合一的觀念更進一步，正如 Amon-Re 是衆神的綜合體 (syncretism)。即使 Akh-en-Aton 強調只有 Aton 是唯一的神，Aton 即並未演化為普世的神，而只是埃及的神。⁴⁶ 由此，Amarna 宗教革命的意義仍然只是埃及人反省的經驗，Aton 信仰的信徒到底未能以理性超越多神的神話與詩歌的經驗，也未能超越民族而發展民胞物與的境界。

埃及的知識分子，幾乎全是神廟及政府人員。兒童學書的目的只在可以擔任文書工作，不僅不必如農夫一樣的操勞，而且可以借文字而不朽。⁴⁷ 埃及的古代文獻，多為宗教性或官方性的作品。兩河文獻中常見的平民與商業文件，在埃及古文化遺物中極為罕見。這一現象不僅可以由遺址性質來解釋——埃及出土的遺址不是墳墓即是宮殿或神廟；也可以由文字使用的性質來解釋——埃及古文字是宗教與政府的工具，不是一般人的工具。由此，我們也不難理解，兩河知識分子在反省與超越過去的經驗時，其關懷主題是生活的，例如生與死的問題。反之，埃及的反省與超越則是政治與宗教的，例如 Ma'at 觀念，及 Amarna 宗教革命。

兩河文化與埃及文化是兩支泉源。接下去的祆教、猶太教及希臘文化，又各自在兩大泉源的基礎上發展其樞軸時代的文化。簡化的說，祆教接下了兩河流域的兩元論，可是超越了神話的神魔同源而發展為善惡的鬥爭。猶太教的一神信仰，超越了宗族神及多神的綜合，而成為普世的道德的神。猶太教的先知，不是政治權力的一部分，因此耶和華與信徒的關係，也是直接的。兩河文化中的諸神，原是自然現象的象徵與代表的符號。Enuma Elish 的傳說，原是由混沌產生秩序的反省。希臘文化拋

45. John A. Wilson, The Culture of Ancient China: pp. 208-224.

46. 同上。pp. 224-228.

47. John A. Wilson, The Culture of Ancient Egypt: pp. 261-263.

去了神祇的代號，却由宇宙間的力量與秩序，發展爲 Heraclitus 的道 (Logos) 及畢達哥拉斯的數。⁴⁸

中國在孔子以前反省的主題是天命靡常，印度在佛教以前反省的主題是人生無常。這兩個主題在兩河文化與埃及文化也都出現了。

由基督教世界的眼光看歷史，Alfred Braurnthal 以爲人類永恒的追尋最初是求超越現實世界的救恩與解脫 (salvation)。在啓蒙時代人本思想抬頭時，人類才轉而追尋在現實世界建立完美的社會。⁴⁹ 這一番意見，在西方歷史的演變而言，誠爲不虛。我們却也不妨以解脫現世苦難與建立完美社會當作人類自古追尋的兩個目標，只是各文化在這兩個目標之間，各有偏重。中國文化代表追求於完美社會的一端，印度文化着重追求解脫的一端。在兩者之間，埃及文化接近中國模式，兩河文化接近印度模式，却不妨各別的夾雜了對另一項目標的關懷。

在古代知識分子面對有反省的需要時，他們已掌握了當時認爲神聖的知識。他們也將這些知識重予界定，賦予新的內容。他們在中國是祝宗卜史，在印度是婆羅門，在兩河與埃及是祭司。但在祝宗卜史轉化爲士，婆羅門轉化爲林中苦行的聖者，而祭司們轉化爲流動的文士時，這些擺脫了傳統約束的知識分子開始要反省所自出的傳統了。他們反省的經驗，猶如高懸天際的大問號，將不斷刺戟後世的知識分子，也參加追索答案的行列。在稍後的時代，有一些知識分子，更爲游離於現實權力之外，例如沒落的貴族、亡國的王孫、失去故國的先知，及新興城邦的公民，終於在個別的提出了更超越更普世的觀念。這就是雅斯培所說的第一次突破了。因此，突破並非一定要在崩壞之後。崩壞的過程會導致若干知識分子游離爲獨立而超然的思考者。不過，崩壞的過程並不是可以造成游離分子的唯一過程。經濟發展可以累積更多的資源，使社會有能力維持專業的知識分子；社會與政治制度的改變，也會使有些階層轉化爲新型的知識分子（如士與刹帝利的轉化，如希臘公民的出現）。總之，人類思想的第一次突破是反省經驗累積的後果，也與專業而獨立的知識分子的出現，當有密切的關係。

48. H. and H. M. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*: pp. 380-383.

49. Alfred Braurnthal, *Salvation and the Perfect Society*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1979.