

漫谈轴心时代

陈嘉映

华东师范大学哲学系

内容摘要: 本文将讨论轴心时代的出现，它在世界范围内是怎样出现的，它与文字，文明传统的关系。

关键词: 轴心时代 文字 文明

中图分类号:

文献标识码:

轴心时代

大约一万四千年前，最近一个冰川期逐渐结束。在冰川期结束以前，不大可能出现农业，而冰川期结束不久，大约一万年到六千年前，世界上有几处开始了农业，初民开始驯养植物和动物。农业使人类的生活发生了很大变化，例如，务农的人必须定居，这为积聚财产提供了条件。不久就有城镇出现。从今天的眼光来看，当然都是规模很小的城镇，几百人、几千人。国家大概也是那时形成的。人们把和农业、城镇、国家相联系的人类生活叫作“文明”。Civilization的词根是civil，和城镇的出现相联系。大约在五千年前出现了两河流域的苏美尔文明，差不多同时出现的是尼罗河流域的古埃及文明。印度河流域的哈拉帕文明（Harappan Civilization）在公元前2500年进入成熟期，大约早中国商朝文明1000年，其文明程度甚高，我个人读史的印象，似乎总体上超过苏美尔文明和埃及文明，甚至后起的商代文明也比它不上。究竟如何，史学家的判断应更为可靠。据研究古史的许倬云判断，哈拉帕文明，较之古埃及文明和商代文明“也不算十分逊色”。¹这些文明，我们统称为早期文明。

文明生活形态有好多新特征，废除以人殉葬的习俗，就是理性或文明的一个重要标志。后来，印度佛教进一步反对以动物为牺牲。本文关注的，是理性态度的形成。农业是一种事先长程投资的行为，这就要求人们转而对生活采用理性态度。

和理性态度形成有密切关系的是文字的出现。第一位用科学方法研究古代社会的路·亨·摩尔根说：“文字的使用是文明伊始的一个最准确的标志”。²这是一种常见的看法，例如雅斯贝斯、林德伯格等人都把文字作为新时期的主要特征。汉语用来翻译civilization的“文明”一词大概直接说出了这层意思。苏美尔文明出现在五千年前，同时，苏美尔出现了书面纪录，可说是中东文字的开始。这种文字约一千年后发展为楔形文字。大约在相同的时间，五千年前，在尼罗河谷出现了写在纸草上的象形文字。此后，使用青铜器的大部分地区都开始陆续使用文字。公元前1300年左右，腓尼基人发明了两种字母文字，一种来自楔形文字，一种来自埃及的象形文字。第二种流传下来。“有了字母文字之后，僧侣集团以外的人也能够读书写字了。”³印度河流域的哈拉帕文明也有象形文字，这些文字今天还不能解读。《梨俱吠陀》公元前2000已经产生，最初似乎是口口相传，后来形成文字。在中国，殷人已经会用毛笔在竹板上记事，但文字的使用仍然限于少数上层人士。

文字的出现，渐渐形成的理性态度，为轴心时代的到来做好了准备。大约三千年前，希腊荷马史诗成形，印度则有《奥义书》出现，中国进入春秋，人类进入了一个新的时代。

就像文字的出现对于文明有根本意义，在新时期的所有特征中，文字的普及特别值得关注。按照对文字的最宽泛的定义，大概在五千年前就出现了文字。不过，文字最早就像一些

神秘符号，由僧侣和史官等极少数人掌握。大概直到公元前 800 年的时候，在埃及、希腊、印度、中国，文字才开始有了广泛的使用。从中国历史可以看到，以前的文字都在史官手里，到了春秋时期，王官之学失其守而降于民间，逐渐兴起了士的阶层，他们掌握文字，会书写，但他们不属于特定的官府。文字不再是由王官垄断的东西。希腊书写字母的发明在元前八世纪。《奥义书》大概从元前 10 世纪至元前 8 世纪开始陆续产生，它们不是纯宗教著作，应当说更接近所谓哲学著作，用思辨的方式而非神话的方式讨论世界的起源、人的本质、永生的问题。

新时代的一个重要特征是信史的出现，因此也称为有史时代。此前的时代则相应称为史前时代或史前文明。信史当然是与文字的普及相联系的。信史是用文字记载的，可以界定为“用文字记载下来的可信的历史”。史前社会也是有历史的，称之为史前史，prehistory。史前史这个名称有点儿悖论的味道。在这里，第一个“史”指的是文字记载的历史，后一个“史”指的是初民所经历的事情，却不是他们所记述的历史。史前时代也有对历史的述说，口传的历史述说，这些历史传说和神话纠缠在一起，不是信史。我下面会说到，在某种重要的意义上，惟当有了文字记录的历史，才使一个民族在充分的意义上具有历史。

新时代的另一个重要特征是历法的形成。历法也和文字的广泛使用紧密相连。历法依赖于天文观测，而如林德伯格所指出，天文观测的精确记录几乎无法以口头形式传递。⁴

公元前 800 年左右是多数历史学家采用的分界线。学者或基于某种洞见，或本于自己的学科，以各种方式为这个新时代命名。我刚才提到有史时代或曰信史时代。也有称之为文字时代的。孔德把新时期称作形而上学时代，此前的时代则是神学时代。本文所说的“轴心时代”是由德国哲学家雅斯贝斯提出来的。他所说的轴心时代大致涵盖元前 800 年到元前 200 年。“轴心时代”与其他命名法不同，它不是用这个大转变时期出现的某种新事物来命名的，比如信史或形而上学。轴心时代的意思像是说，从这个时候展开了一个新的时代，就像从画轴上展开一幅画卷那样。轴心时代是轴心形成的年代，据雅斯贝斯，其跨度大约 600 年；但此后两千年都从属于轴心时代。我们这个时代的画面不同了，但还是同一轴画的展开，我们今天的文明仍然是在那个时期的原则上开展着。春秋时代是我们视野的尽头，是我们的 horizon，我们往古时候看，一眼就能看到春秋战国时期，一眼却看不到春秋之前。春秋人物的行为、思想，我们可以直接理解，我们能理解孔子、子产他们是怎么想的，而要了解此前的人类生活，就需要通过专门研究了。《春秋》是中国的第一部信史。从春秋开始的人类生活，由历史学家研究，此前的人类活动则更多要由人类学家作为科学对象去研究，通过实证方法去研究。

在一个基本意义上，从元前 800 年起直到现在属于同一个历史整体。孔子、子产这些人开始了我们的历史画卷，我们今天这个时代仍然是这幅画轴的展开，当然也许已经展到尽头了。

春秋理性态度的兴起

在中国，理性态度大约在周朝逐渐兴盛。商朝重鬼神，周朝重人道，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。周人尊礼尚施，事鬼神而远之。”⁵商人的天是天帝，是商的部落神，到周朝，天被理解为天命、天道，可说是普世的，天命靡常，惟德是亲。不少历史学家认为，周这么一个小邦竟战胜并取代了商，这需要一种解释，也需要一种辩护，于是产生了“皇天无亲惟德是辅”的观念。天命、天道观念中的宗教因素渐渐淡出。周易经文中涉及天、帝、神明的极少，据统计只有两条，而且并不涉及令风令雨的神力。筮辞中也很少事神的记载，绝大部分是对人事的预测。卜辞中却尽是“没完没了的卜雨卜年”。⁶

到了春秋时代，贤人智者更多和人道一并来理解天道，或径称人道来取代天道。《论语》中除了“夫子之言性与天道，不可得而闻也”没出现过天道这个用语。鲁昭公时，先是来了彗星，接着心宿在黄昏出现，申须、梓慎等人就断定郑国要有火灾，裨灶要求子产禳灾，子产不从，后来果然发生火灾。于是裨灶再次要求子产祈禳，否则郑国还会再次发生火灾，子产仍然拒绝，并且说了一段著名的话：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道，是亦多言矣，岂不或信？”左传的作者交待了上面这段争论，故事的结尾一句是“亦不复火”，作者怎么看待这场争论是明明白白的。子产和裨灶等人的争论是新兴的理性态度和旧时代感应思维的争论，子产看重的是可由经验了解的周遭世界，是可得而知之的人道，而非经验不及的天道。这样一种态度就是我们平常所说的理性态度。左传里还是有些怪力乱神的东西，但其作者大体上的理性态度是很显明的，拿左传和公羊传、穀梁传比较一下，这一点无人能够疑问。后世儒家推重左传，“公羊、穀梁二传，儒者多不措怀”，⁷自有道理。

理性这个词有多重意义，不过，在我们的日常用语中，理性这个用语的意思是大致可辨的。我们说某人理性，是说他着眼于现世、重经验重常识、冷静而不迷狂。理性态度是一种重常识、重经验的态度。

子产、孔子这些人代表着理性态度在中国的兴起。整部论语简直就是理性态度的范本。孔子的现世理性态度是那样深厚，其不信怪力乱神是如此彻底，直到今天读来都令人惊异。从世界观的转变来说，从认知态度的根本转变来说，孔子的思想是革命性的，代表的是一种新兴的理性态度。理性态度是在和感应认知的斗争之中生长起来的，子不语怪力乱神，这是有明确针对性的。我们早已习惯了理性态度，乃至我们不容易感受到理性态度，相对于当时占主流地位的感应认知，曾是怎样一场世界观的革命。我们都知道孔子尊重传统主张复古。这并不奇怪，革命性的精神经常以恢复传统为号召。

我这里不是就孔子之代表儒家而与道家、墨家等相对谈到孔子的。孔子、老子、墨子、庄子、法家，他们整体地兴起了理性态度。我们从先秦诸子那里可以十分清楚地看到“理性时代”开始了。我当然不是说，诸子的思想是一致的，要之，尊崇理性原本意味着种种不同取向永不会有定于一尊的局面。先秦诸子是旧式宇宙观崩解时代的不同应对，这些不同取向的交错、冲突、交织、借鉴、继承将塑造中国人的心灵结构，将铺展中华文明的大画面。秦汉一统造就了中国政治的主导格局，而从精神层面上说，中华文明则是由诸子时代奠定的。先秦诸子各家各派的“理性转向”的程度虽不尽相同，但总体上都相当彻底。在我看，诸子的导向使中国成为世界上最为理性的民族。

诗经被称作经，孔子被立作我们民族的圣人。老子、庄子、墨子，他们也是圣人。诸子构成了中国的轴心时代，他们的学说和气象是中华文明画卷的文化原型。你是个诗人，我是个诗人，谁的诗好可以一争，你是个哲学家，我是个哲学家，我们俩谁更深刻也可以一争，但是我们不会去跟诗经争，不会去跟孔子和庄子争。后世思想者和先秦诸子的关系不是并列比较的关系。不是说诸子的思想深刻得超不过了，正确得改不得了，而是说，先秦诸子提供了一套原型，使得我们能够有一种特有的精神中思考，我们赞成、发展、修正、反驳，都依据于这些原型。不是说比得上还是比不上孔子，而是这种比较没意义。

文字普及与传统

前面说到，轴心时代和文字的普及有一种因缘。文字带来了一种横向的交流，带来了一种共时性，不同的文化、世界观、观点，并列存在。即使是从前写下来的东西，仍然原样放在那里，也和现在写下来的东西具有某种共时性。在史前生活中，一个民族的传说、神话、观念体系，是通过口头一代一代竖着传下来的，一个民族有一套单一的传说和神话。在旁观

的研究者看来，口头传统当然一直在变，但是生活在这个承传里的人，由于接受的是口传的故事，没有古时候的文本作参照，只有一个现存的版本，所以对他而言，只有一个统一而稳定的观念体系。这里几乎有一种类似悖论的情况，惟对于传统并存着不同的理解和解释，才谈得上传统，人们所说的“传统社会”，其中的人倒感觉不到什么传统。前面说到，“史前史”这个名称有点儿像是悖论。从我们现在对传统的理解来看，这个名称就不显得那么自相矛盾了：在我们看来，史前民族也是有历史的，但对于生活在那时的人，他们以当下的方式而不是以历史的方式生活在自己的传统里。

但是文字文本不同，文本不像口头传说那样一般只在本民族内流传，文字文本便于在不同的民族、种族之间传播。更重要的是，即使在一个民族内部，每个时期的不同观念都留下了自己的版本，即使同一个观念体系，在不同的时期也有不同的解释，哪些是原始文本，哪些是后世的解释，借助文本，大致上能够分辨清楚。不同观念体系之间的差异、同一个观念体系在历史演变过程中产生的差异，都清楚地摆在我们面前。这种情势造就了一种颇为不同的心智。例如，对既定生活方式的反省；与之相应的对当前时代的批判，这种批判一般以以往的黄金时代为参照，但同时也就有了展望，对一个未来世界乃至神秘世界的展望。我们可以用其他许多方式来概括轴心时代的心智特点，并思索这些内容之间的联系，这里只想提示，轴心时代的心智特点和由文字造就的不同观念并列杂陈的状况紧密联系。

理性态度的第一个特征是反省，在他者的背景下看待自己。这甚至会让贤人智者体认到，别的种族像我们一样，他们的生活方式有它自己的合理性。这在我们看来也许没什么，但在当时，这是一种崭新的眼光。初民总是把自己的部落，自己的小民族，自己的共同体的利益、诉求或生活方式看作是天然正当的。若我们在这里也能谈论合理性，那么，自己民族生活的合理性是不受置疑的。这个部落里男人娶两个妻子，而另外一个部落里只娶一个妻子或者娶四个妻子，他们都会觉得对方古怪可笑。利益发生冲突的时候，人们理所当然要维护自己部落的利益，这是生存斗争的一部分。在所谓精神或生活理想的层面也是如此。你所在的文化天然就是至高无上的文化，它是对的，是好的。别的文化是错的、可笑的、恶劣的。

到了轴心时代，情况发生了变化。人们可能发现自己的东西不是那么好，而其他文化的一些特点和做法有时会被认为是更好的。读希罗多德的《历史》，这一点我们不可能不留下极为深刻的印象。希罗多德公认是西方的第一位历史学家，西方的信史从他开始。希罗多德是个旅行家，他有一双好奇的眼睛，在世界上走了很多地方，见到了很多奇特的风俗，此外他像古代大多数历史学家一样，喜欢听故事，他写的《历史》，主体是讲希腊和波斯战争，但上部记录了很多故事，描述了好多民族的生活特点。有些故事很荒诞，希罗多德通常会加上这样的注解，他说：波斯人是这样对我说的，是否是真的我不知道，我只是把它记录下来。另一种常见的注解是这样的：听说在克什米尔那一带，祖先死了之后不是被埋起来，而是被吃掉，这在我们看来是匪夷所思的可怕陋习，但是平心静气想想，也许他们有他们自己的道理，我相信他们这样做，并不是出于邪恶，因此也不会像我们这样感到愤怒或者恶心。近代人类学也研究这类习俗，认为初民吃人肉的风俗是为继承祖先的灵魂和勇气而举行的一种仪式，和“饥餐匈奴肉”的意思不一样。基督教仪式中的圣餐仍然象征性地保留了这种观念。希罗多德没得出这样的“科学结论”，但我想说的是希罗多德有这样一种跳出自己特定文化的眼光。希罗多德从习俗的相对性来看待这样的事情，说是“习俗高于一切”，说任何人如果能够选择，就会选择在他自己的那个民族的习俗中生活。当然，希罗多德仍然为自己是希腊人而骄傲，走了那么多地方，还是希腊最好。但这个最好，是理性反省的结论，是与他人比较而言的，这个话在轴心时代之前没有人会说它，自己这个种族岂止是最好，只有自己这个种族才是好的，这原是自明之事。

现在，人们经常在极端理性主义的意义上理解理性。这样一来，理性几乎成了一个压迫性的词儿。的确，什么不会转变成压迫人的力量呢？人权、民主制度，连这些也会转变为压

迫力量。这里说到理性，不是极端理性主义的理性。我们今天对理性抱有警惕，但我们读读左传史记，读读论语庄子，我们会强烈地感受到理性最初是一种解放力量，禁不住为这些弘扬理性的贤人智者鼓呼。理性转变为压迫人的力量，怪不到孔夫子、子产、希罗多德或苏格拉底头上。为此，在理性的多重意思里，我这里特别愿意提到理性态度这个用语所包含的宽容这层含义。对于同质传统的初民来说，善和美都是以自己为标准的，甚至人这个词也只用在我自己这个种族身上。虽然在一个种族内部，我们自己也人压迫人，也互相残杀，但“我们自己”似乎仍是一个整体，天生优越，反过来则非我族类其心必异，好像只要是我这个族类就都同心同德似的。而理性的反省精神中则包含着宽容的观念。各种观念并列杂陈，没有一种天然的统一性，我们因此才需要一种超越于特殊观念之上的态度，从而能与不同的观念相处。理性宽容由此而起。理性一词所包含的客观性也应从这个角度来理解，它首先并不是指“客观实在”。

理性和理论

下面我想特别谈谈理性和理论的关系。现在人们说到理性，常常把它和理论连在一起。但我想说，理论兴趣并不是理性态度的自发产物，倒不如说，理性态度多半是抵制理论的。

理论的一个主要含义是对世界的整体解释。一个民族对世界有一个总体的解释，在史前社会，这种解释一般表现在神话里。一个民族的神话系统开始对世界做出统一的解释，其中最重要的内容是：世界的起源、人类的起源、自己种族的起源、人的生活规范。到轴心时代，对世界的总体解释转变了形态，转变为某种形式的理论，这类理论的特点是从现象的相似性进行概括和推论，形成一个无所不包的宏大叙事。这种宏大理论叙事继承了神话传统，意在为宇宙和人生提供一个总体的解释。理论起源于神话。理论把神话中的重大课题如世界和人的起源等等继承下来。

在中国，对世界提供整体解释的理论阴阳五行理论，战国时候的邹衍始创这种理论，它把世界上所有的现象和事物归拢到五行中，无论天文、地理、政治、人生，都纳入到同一个理论之中，形成一个宏大叙事。阴阳五行理论是典型的类推理论，太史公在《孟荀列传》这样说到邹衍：“其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。”太史公说什么都要言不繁，切中肯綮：五行说先从眼下可知之事开始，利用类推，直及“海外人之所不能睹”。

五行理论既倚重现象的相似性，自然有大量感性上的支持。春配东，因为在中国春天刮东风，秋配西，然后配金，配刑，在秋天处刑。这些内容的感应特点很明显。这些感应的因素虽然没有严格的科学根据，但是有很强的感性方面的支持。

不过，理论从根本上是超感性的。阴阳五行理论里发展出了一个根本的新观念，数的观念。通过数的观念，世界被分离为实在与现象。数作为现象背后的实在，其联系和循环决定着现象世界的变化，决定着世间的兴亡荣辱。数是看不见摸不着的，它在冥冥之中决定着现象世界的运行。

早期理论倾向重的思想家，无论是阴阳五行家还是毕达哥拉斯学派，都是偏于神秘主义的，这不是偶然的。理论总是在琢磨看不见摸不着的东西。即使在今天，爱好理论的还多是神神叨叨、狂热痴迷的人，成天张望六合之外。那些注重实际的理智人往往对理论没有兴趣，甚至轻蔑。我强调这一点，是因为关于这一点有太多的误解，人们说到理性，首先想到理论。

在通常意义上，理性是非理论的，甚至是反理论的。我们把什么人叫作富有理性？讲求实际，讲求经验。上面引述的子产的故事表明，子产就事论事、知之为之，这种态度明显具有反理论的色彩，与邹衍一辈的闳大不经是相反的。我们经常拿诸子百家和希腊相比。的确，要说学术的繁荣、思想的生动、智慧的深刻，两者共同之处甚多。但先秦诸子总体上没

有希腊人那种建构理论的热情。在先秦诸子中，孔子最突出地体现了重现世不重理论的理性态度。在孔子那里，我们能够明显地感觉到理性态度是一种非理论甚至反理论的态度，所谓六合之外圣人存而不论。孔子从不热衷于提供对世界的整体解释，“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”⁸实际上，孔子的这种态度，在很大程度上塑造了后世儒者不重理论的倾向。孔子读易，但他把易当作思想来读，而不是当作数运来读。周易的卜筮功能在春秋时期儒者群中已经式微，荀子所谓“善为易者不占”。⁹“从孔子到荀子，已将《周易》文本化，并走了一道理性主义的诠释之路”。¹⁰

在儒家传统中，孟子和荀子，比较起孔子，有较强的理论建构倾向。和儒家相比，老庄含有较多的理论色彩，此后的道家有更强烈的理论倾向。不过，在中华文明传统中，最突出的理论建构还是阴阳五行一派。邹衍在先秦诸子中不是最重要的人物，但到了战国晚期和秦汉大一统的世界里，他这一系的思想影响扩大了。阴阳五行这种便宜的宏大叙事，似乎是对智性的愚弄，为正统儒士所不取，“官绅可以业余身份演运术数以启示民众，而决不以此为正当学识、治生常业。”¹¹众所周知，梁漱溟是顶推崇中国文化的，但说到阴阳五行理论，鄙夷溢于言表，“姜若泡黑了用，就说可以入肾，因为肾属水其色黑。诸如此类，很多很多。这种奇绝的推理，异样的逻辑，西方绝对不能容。”¹²但这种理论很容易取信于无知识的广大人群。实际上，所谓“民众理论”差不多都是这类东西。一分为二、民间血型理论、星座理论，皆属此类。老百姓而当了官、当了帝王，对这些东西尤为着迷。司马迁在《孟荀列传》中这样说到邹衍的影响：“王公大人初见其术，惧然顾化”。这是因为，老百姓对理论通常没什么认真的兴趣，姑妄信之，而那些有志于天下的枭雄却往往觉得自己和天命有紧密的联系，于是对理论有一种认真的兴趣，当真会为理论家推衍出来的结论兴高采烈或惧然顾化。

总的说来，阴阳五行这些东西是不入正统儒学法眼的，虽然从汉朝起，也有不少儒学议论里杂入了阴阳五行的因素。儒学是很理性的，对这种半神话式的理论原则上采取排斥态度。我一向认为，跟其他文明比起来，中国文化的传统是一种特别富有理性态度的传统。中国两千年前就建立起了相当健全的官僚制度，一千多年前就建立起相当完备的科举选拔制度。中国知识分子“大多抱持理性态度的长久传统”，¹³这种理性态度，尤体现在中国的政治治理方面，余英时概括说，近代以前，“中国一半的政治和社会状况不但不比西方逊色，而且在很多方面还表现了较多的理性。”¹⁴他又说，“中国传统的官僚制度无论在中央或地方的行政制度方面，都表现着高度的理性成分。”¹⁵

不是说两千年来中国多美好，只是说用那个时期的中国和绝大多数别的民族比，中国的文官、文人乃至平民百姓明显地更理性、更实事求是。在近代与西方遭遇之后，西方是一个强势的力量，不仅在经济力量、军事力量上是强势的，而且也是一个强势的文明，结果把我们这个中央帝国挤到了世界体系的边缘上，于是我们反省说我们的文明肯定有什么根本的缺陷，甚至把我们的传统说得一无是处。缺乏理性也是一条。这时候，“理性”不仅完全依西方标准来界定，而且特别由当时的西方标准来定，西方和我们差别最大的差不多就是科学了，我们就比西方人更倾向于用科学来界定理性。然而，缺陷在很大程度上是针对特定的环境而言的，不能从本质主义的意义上谈论缺陷。在当今的世界格局下，中国的民族性是有诸多需要改造的地方，但好多毛病是近百十年新添的，或竟是我们自己这一两代人种下的，我们应当就事论事，不宜动不动就追溯到汉唐春秋那里。

我说中国人特别富有注重经验的理性态度，主要是描述性的，不是评价性的。实际上，中国人注重经验和现实，还可以从反面看到。例如，中国没有史诗流传下来，中国远古的神话保留得很少。鲁迅、茅盾都强调过这个事实。我认为我们的孔子、孟子、老子、庄子、墨子，尽管他们之间有很大的差别，但笼统说来都极理性，中国在轴心时期的转变特别彻底，理性态度占了绝对优势，几乎完全中断了史前史的神话传统。诸子时期留下了那么那么多东西，但其中没有完整的创世神话。庄子里面有不少神话，但其中多半不是继承下来的，而是

编出来的，不如视作寓言。这种高度注重现实的理性态度的另一面就是缺少理论兴趣。在孔孟老庄杨墨的学说中，我们也看不到继承神话的关于世界的整体解释。先秦诸子不面对神话传统，没有用一种理性的整体解释以取而代之的冲动。

先秦的各个学派都不怎么重视对宇宙的整体解释，后来成为中国主导传统的儒学尤其缺少对世界提供整体解释的理论兴趣，“从儒学史的发展看，安排世界的秩序才是中国思想的主流，至于怎样去解释世界反而不是儒学的精采的所在。”¹⁶中国主流思想对宇宙论这类事情往往全不措意，所谓“唯圣人不求知天”。¹⁷结果，尽管阴阳五行理论不登大雅之堂，没有成为文化主流，但凡涉乎整体解释，仍只能到阴阳五行家那里去找。

汉朝的儒学中掺进不少阴阳五行的东西。宋朝的理学或曰新儒学，受佛学的影响，或者说，为了要和佛学对抗，发展出了某些宇宙论方面的东西。但是和希腊的宇宙论及一般自然哲学对照一下就可以知道，理学的宇宙论并没有独立的理论建树，毋宁说是其一般道德-政治学说的延伸。中国士大夫传统始终缺乏真正的理论兴趣。这个传统一直延续到现在。这一百年多年来，我们开始学习西方以来，各行各业都有能人，在技术性的领域里学习成绩尤其好，但理论创新方面却很弱，在物理学、数学、生物学领域是这样。按说，在历史理论、社会理论、人类学理论、政治理论等领域，基于中国漫长而丰富的历史、基于中国人的特殊生活方式和特殊经验，我们应当能有所贡献，但实际上，在这些领域中，中国人在理论建设方面一无作为。在上引梁漱溟议论阴阳五行那段话之后，他又说：“中国人讲学说理必要讲到神乎其神，诡秘不可以理论，才算能事。若与西方比看，固是论理的缺乏，而实在不只是论理的缺乏，竟是‘非论理的精神’太发达了。”¹⁸直到今天，中国人讲到理论，其范式还是阴阳五行那种类型，大而化之、弘大不经的一类。

先秦诸子极其理性，中国学术传统中缺乏理论兴趣，这两方面很可能互相关联。我们的神话系统没有得到完好的保存，我们不信宗教，我们设计了完善的官僚制度、科举制度，尽管思想、文学、艺术历久繁荣、技术创新一浪一浪，我们却没有形成强大的哲学-科学传统，这些事情看来是互相关联的。

参考文献:

1. 许倬云，《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社
2. 路·亨·摩尔根，《古代社会》，杨东莼等译，江苏教育出版社
3. 斯蒂芬·梅森，《自然科学史》，周煦良等译，上海译文出版社
4. 林德伯格，《西方科学的起源》，王珺等译，中国对外翻译出版公司
5. 《礼记·表记》
6. 陈来，《古代文化思想的世界》，北京三联
7. 《北史·儒林传》
8. 《论语·公冶长》
9. 《荀子·大略》
10. 王尔敏，《明清时代庶民文化生活》，岳麓书社，2002
11. 梁漱溟，《东西文化及其比较》，商务印书馆，2000
12. 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1995
13. 荀子，《天论》

注释:

-
- 1 许倬云，《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社，1991，102页。
 - 2 路·亨·摩尔根，《古代社会》，杨东莼等译，江苏教育出版社，2005，24页。

-
- 3 斯蒂芬·梅森，《自然科学史》，周煦良等译，上海译文出版社，1980，14页。
 - 4 林德伯格，《西方科学的起源》，王珺等译，中国对外翻译出版公司，2001，12-13页。
 - 5 《礼记·表记》。
 - 6 陈来，《古代文化思想的世界》，北京三联，2002，83页。
 - 7 《北史·儒林传》。
 - 8 论语·公冶长。
 - 9 荀子·大略。
 - 10 陈来，《古代文化思想的世界》，北京三联，2002，90页。
 - 11 王尔敏，《明清时代庶民文化生活》，岳麓书社，2002，93页。
 - 12 梁漱溟，《东西文化及其比较》，商务印书馆，2000，38页。
 - 13 许倬云，《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社，1991，87页。
 - 14 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1995，32页。
 - 15 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1995，113页。
 - 16 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1995，211页。
 - 17 荀子，《天论》。
 - 18 梁漱溟，《东西文化及其比较》，商务印书馆，2000，38页。

On Axial Age

Chen Jia-ying

(East China Normal University

philosophy department)

Abstract : This paper will discuss the emergence of the Axial Age, which is how the world, and writing Civilization traditional relationship.

Keywords : Axial Age civilizations words

收稿日期: 2007 - 01 - 12

作者简介: 陈嘉映, 男, 华东师大哲学系教授