

论天人之际

代序 中国轴心突破及其历史进程

上篇：中国思想史的开端——比较文化史的探索

本书是关于中国思想起源的一部专题研究。出于对比较文化史的观察角度的重视，我在本书中特别借用了“轴心突破”作为分析的概念。我认为只有在其他古文化——特别是西方——的对照之下，中国轴心突破的文化特色才能充分地显现出来。我对于这一论题早就发生了浓厚的兴趣，几十年来始终未断，不过没有机会展开较为全面的研究而已。1977年我撰写《中国古代知识阶层的兴起与发展》（收在我的《中国古代知识阶层史论》，台北：联经出版公司，1980），其中第四节题作“哲学的突破”（“Philosophic breakthrough”），即是本书整体构想的发端。但“哲学的突破”在本书中已一律改作“轴心突破”（“Axial breakthrough”）。为什么会发生这一变化？这是我必须首先交代的问题。

如所周知，有关“轴心时代”、“轴心突破”一套说法，是雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883—1969）在《历史的起源与目标》（*The Origin*

and Goal of History)一书中正式提出的(德文原本成书于1949年)。但在1975年以前,他的“轴心”概念尚未普遍流行。我在上述专论中虽提及他的“轴心时代”(按:文中译为“枢纽时代”),然而所知不深,以致轻易放过。当时我所用“哲学的突破”一词则借自帕森斯(Talcott Parsons, 1902—1979),见于他为英译本韦伯(Max Weber, 1864—1920)《宗教社会学》(*The Sociology of Religion*, 1964)所写的“引论”(Introduction)及其他相关论文。帕氏“哲学的突破”是针对下面的现象而发:在公元前第一个千纪(the first millennium B.C.)之内,“哲学的突破”以截然不同的方式分别发生在希腊、以色列、印度和中国等地,人对于宇宙、人生……的体认和思维都跳上了一个新的层次。事实上,这便是“轴心时代”与“轴心突破”说的一个提要。帕森斯大概认为这是尽人皆知的常识,因此并无一字提及雅斯贝尔斯及其理论。我当时一方面以为“哲学的突破”出于韦伯有关古代世界宗教研究的创获,另一方面又感觉这一概念正可解释中国思想的起源,所以便毫不迟疑地采用了。

但1980年代以后,由于以色列社会学家艾森施塔特(Shmuel Noah Eisenstadt, 1923—2010)和他的朋友们的大力推动,“轴心文明”(“Axial civilization”)引起了人文与社会科学界的广泛研讨,其风至今未衰。最近宗教社会学家贝拉(Robert N. Bellah, 1927—2013)的 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Harvard University Press, 2011)和哲学家泰勒(Charles Taylor, 1931—)的 *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (Harvard University Press, 2011)都对这一题旨展开了深入的论证。“轴心”的概念在今天已获得西方学术界的普遍接受,“吾从众”是

唯一合理的选择。

其次,我愿意借此机会简略地交代一下:我为什么选择雅斯贝尔斯“轴心”说作为探讨中国思想史起源的切入点?概括言之,这是因为“轴心”说最适合于我的研究重点之一,即通过比较文化史的进路以凸显中国文化的主要特色及其在世界史上的地位。而我之所以很早便发展出这一特殊的研究重点,则和我个人的读史经验密切相关。

我在高中最后一年读到胡适(1891—1962)评梁漱溟(1893—1988)《东西文化及其哲学》的文字,引起很大的兴趣。接着我又找到梁的原书来对着读。坦白地说,以我当时的程度,对于梁先生的抽象议论实在不甚了了。但是我追求中西文化异同的强烈欲望却是这样被激发起来的,而且从此长在心头,挥之不去。进入大学以后,我选择了中国史为专业,因为希望从历史上寻找中西文化不同的根源所在。但当时史学界已笼罩在“历史演进一元论”的氛围之中。这里所谓“历史演进一元论”大致可以简括如下:

受到牛顿物理学巨大成就的启发,18世纪法国启蒙思想家中已颇有人(如孟德斯鸠Montesquieu, 1689—1755)开始主张用牛顿的方法来研究人文与社会现象。于是一个新的信念逐渐形成:人的世界和自然世界一样,也存在着普遍有效的规律,可以通过科学方法而发现。到了19世纪,欧洲便出现了不少社会思想家(如孔德¹、马克思²),相信自己已发现了人的世界的规律,并据之以进行历史分期。和自然世界的规律一样,这些规律也是“放之四海而皆准,行之百世

1 Auguste Comte, 1798—1857.

2 Karl Marx, 1818—1883.

而不惑”的。因此任何地域的社会（或文明）都在它们的支配之下。用在历史分期方面，这是预设所有的社会（或文明）都必然经历相同的发展阶段；或者说：在绝对性规律的支配下，历史演进只有这一条路，是任何社会（或文明）所不能不遵循的。所以我称之为“历史演进一元论”。

历史演进一元论在“五四”前后已传入中国，我在大学时期所接触到的版本大致是说：西方已从上古、中古演进至近代以至现代阶段，而中国则仍停留在中古时期。最著名的例子是冯友兰（1895—1990）的《中国哲学史》：他将自汉初到清末划分为“经学时代”，即相当于西方中古的“经院哲学”（scholasticism），并明白宣称：与西方相比，中国哲学史整整缺少了一个“近代”阶段。这是1949年以前，在史学界流行极广的一个观点。历史演进一元论在1949年以后达到了最高峰，其最具体的表现便是斯大林钦定的“五阶段论”（见《联共（布）党史简明教程》）成为中国大陆上历史分期的唯一准则。此事尽人皆知，不待更有所论述。但这里必须郑重指出：我所关怀的中西文化之异，在历史演进一元论的结构中，已从空间转向时间，主要成为“先进”（西）与“落后”（中）的不同了。至于其他一切“文化的”差别则都是次要的，只能理解为表现方式或风格的分歧而已。

在1960年代以前，我在原则上承认历史规律的发现是一个可能性，虽然我并未接受其中任何一家的理论。但1960年代以后，我已不得不放弃“历史规律”的概念。逼我放弃的原因很多，下面只说几个比较重要的：

第一，诚如1990年代几位美国史学家所指出的，迟至1960年前后，逻辑实证论一派的哲学家仍然强调，史学的首要任务应当是寻找

历史发展的规律。然而他们对于下面这一事实却视若无睹：历史学家从来没有发现过任何一个普遍有效的历史规律¹。这一无可辩驳的事实使我们不能不开始追问：人的世界是不是真的和自然世界一样，也存在着普遍而永恒的规律？

第二，19世纪以来，提倡“历史演进一元论”者虽代有其人，但大体上都是一些抽象的主张。在具体研究和论述中，他们所处理的历史经验往往限于西欧一隅，因此所总结出来的演进阶段并不能有效地延伸其他国家或地区。在这个问题上，马克思恰好是一个最清楚的例证。马克思最初用“生产方式”划分历史阶段（奴隶—封建—资本主义），并不是要建立普遍有效的历史规律，而是概括西欧自希腊、罗马以下的历史经验。因此他另外提出所谓“亚细亚生产方式”（“Asiatic mode of production”）以概括中国、印度和某些伊斯兰教国家的政治经济形态。至于他在《资本论》中所展开的系统分析，那更是严格地限于西欧地区。1877年有一位俄国信徒把它移用在俄国史研究上面，他读后愤慨地说：

他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底地变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路。……但是我要请他原谅。（他这样做给我过多的荣誉，同时也给我过多的羞辱。）²

1 见 Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York and London: W.W. Norton, 1995), p. 169。

2 “Reply to Mikhailovsky,” in David McLellan ed., *The Thought of Karl Marx: An Introduction* (New York: Harper Torchbooks, 1974, c1971), pp. 135-136.

可见马克思绝不认为西欧的资本主义是任何社会所不能不经历的“一般发展道路”。后来斯大林为了意识形态的需要，不但完全抛弃了“亚细亚生产方式”之说，而且把马克思关于西欧资本主义的起源论推广为普遍性的历史规律。他的“五阶段论”在史学领域所造成的负面影响，早已有目共睹，这里毋须词费了¹。

第三，自上世纪60—70年代以来，以自然科学的实证方法来研究人文和社会现象的传统想法已逐渐破产了。就社会科学而言，很多人都感到实证方法的限制太大，不够处理“人的世界”中比较精致的问题。因此诠释学趁虚而入，出现了所谓“诠释的社会科学”（“interpretive social science”）。格尔兹（Clifford Geertz, 1926—2006）便是公开采取诠释立场研究文化人类学并且发生重大影响之一人。他对“文化”的观念作了以下的解说：

我相信韦伯所言，人类是悬挂在自己编织的意义之网上的动物。我把文化看作这些网，所以对文化的分析不是寻找规律的实验科学，而是探究意义的诠释之学。²

诠释人类学对史学影响很大，1970年代以后西方史学研究明显地从社会、经济史转向文化史，格尔兹所谓“探究意义”取代“寻找规律”，在这里获得了清晰的印证³。就史学观念而言，这里还应该

1 关于以上的讨论可参看 Leszek Kołakowski, tr., P.S. Falla, *Main Currents of Marxism* (New York and London: W.W. Norton, 2005), pp. 287–289。

2 见他的 *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 5。

3 Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, pp. 217–223。

一提伯林(Isaiah Berlin,1909—1997)的贡献。无论是史学不可能成为一种自然科学,或历史进程并不受任何“巨大的超个人势力”(“vast impersonal forces”)的绝对决定,伯林的分析 and 论辩都具有极大的说服力。前面提到的“历史演进一元论”至此已失去存在的依据¹。

从“历史演进一元论”的幻境中解脱出来以后,我便无法再将当前中、西文化的不同理解为“落后”与“先进”之别。19世纪至20世纪的中国既不在“中古”时代,更与所谓“封建”扯不上任何关系。我们在这里清楚地看到:“历史演进一元论”其实是西方中心论的体现。无论是较早的上古—中古—近代的历史分期、斯大林的“五阶段论”或一度在美国盛行的“现代化理论”(“Modernization Theory”),显然都是从西方的独特历史经验中总结出来的,然后再武断地假定其他非西方文明或社会也必然将依照西方的模式发展。换言之,西方是典型而且先行了一步,非西方则亦步亦趋地追随于后。西方文明与非西方文明之间并不是处于平等的地位,在此一目了然。所以我自始即对“历史演进一元论”抱着很大疑问。

相形之下,从比较历史(comparative history)的角度研究多元文明(或文化)的人则往往能对不同的文明抱着同样尊重的态度。早在18世纪赫尔德(Johann Gottfried von Herder, 1744—1803)便已强

1 可看以下两文:“The Concept of Scientific History”和“Historical Inevitability”,都收在Isaiah Berlin(Henry Hardy and Roger Hausheer eds.), *The Proper Study of Mankind: An Anthology Essays*(New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), pp. 17-58; 119-190。

调：不同的文明或社会都各有其重心所在，只有通过其特有的价值系统才能真正了解。换句话说，不同文明之间可以互相比较，但不能用同一标准去衡量¹。可见赫尔德承认文明不仅是多元的，而且各有其不能取代的价值。上世纪中叶汤因比（Arnold J. Toynbee, 1889—1975）的十卷本《历史研究》（*A Study of History*）是规模最大的关于“文明”（“civilizations”）的综合研究。他以毕生之力勤搜史料，对古今二十一个“文明”的兴衰过程进行了比较，旨在探讨西方文明的前途。这里毋须涉及有关此书的重大争议。我要特别指出的是：汤因比和赫尔德一样，对于所有文明都是尊重的。他认为西方文明虽在最近一两百年主宰了世界，但其内在限制已不可掩，绝不可能单独引导人类走出困境。因此他极力主张西方基督教文明和科技文明必须与其他主要文明（包括东亚儒学文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明）进行深入对话，共同开辟新路。在欧、美重要学人中，他无疑是公开放弃西方中心论的先驱之一。

最后让我回到雅斯贝尔斯关于文明的比较研究。雅氏是哲学家而不是史学家，因此他关注的不是一般文明，而是“轴心文明”，也就是经历过“轴心突破”的文明。“轴心突破”是什么，请看他在《历史的起源与目标》中的一段描述：

哲学家初次出现。人作为个人敢于依靠自己。中国的隐士与游士（按：指老子、孔子、墨子等）、印度的苦行者、希腊的哲学家、以色

1 “Cultures are Comparable But Not Commensurable.” 见Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976), pp. 182–183。

列的先知，无论彼此的信仰、思想内容与内在禀性的差异有多大，都属于同一类的人。人证明自己能够在内心中与整个宇宙相照映。他从自己的生命中发现了可以将自我提升到超乎个体和世界之上的内在根源。¹

原文很长，但上面几句扼要的话已足够说明问题，“轴心突破”指世界古代文明在发展过程中的精神大跃动，最后导致系统性的哲学史或思想史的正式发端。他对中国之“士”、印度之“苦行者”、希腊之“哲学家”和以色列之“先知”一视同仁，肯定他们都达到了同等的精神高度，因此在各自的文明中完成了内涵互异的“轴心突破”。这就说明：他在哲学或思想的领域中彻底抛弃了黑格尔以来的西方中心论。我们都知道，黑格尔根本不承认“东方哲学”（“Oriental philosophy”）可以望希腊哲学的项背；他对中国和印度的思想都评价极低²。雅斯贝尔斯则对中国和印度作了以下的明快论断：

中国和印度占据着与西方比肩的位置，不只是因为它们一直存活到今天，而是因为它们都完成了突破。³

换句话说，由于中国和印度都经历了“轴心突破”，因此它们和西方

1 Karl Jaspers, Michael Bullock tr., *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 3.

2 Georg W.F. Hegel, E.S. Haldane tr., *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato* (Lincoln : University of Nebraska Press, 1995), vol. I, pp. 119-147.

3 Karl Jaspers, Michael Bullock tr., *The Origin and Goal of History*, p. 52.

是站在完全平等的地位。可见雅斯贝尔斯所采取的立场与上述赫尔德和汤因比基本相同。我相信这应该也是比较文化史研究的一种常态,所以本书将接着雅斯贝尔斯的论述探讨中国的“轴心突破”。首先我必须进一步澄清“轴心”说和本书的关涉。

本序文开端说过,1977年我讨论“哲学的突破”虽已触及“轴心”说,却浅尝即止,未加深究。但1997年我起草本书英文初稿时,“轴心”说已成显学之一。读了1980年代以下许多社会学家、史学家、哲学家们的多方面发挥和深入考察,我不能不承认“轴心”说确有坚强的根据。因此我毫不迟疑地把它当作基本预设之一而接受了下来。

稍后我又进一步认识到韦伯关于古代世界宗教的观察,与雅斯贝尔斯的“轴心”说之间确有不少可以互相印证之处。这加强了我对后者的信任。关于这一点,最近贝拉在他的新著中说得很简要:

虽然雅斯贝尔斯只提到阿尔弗雷德·韦伯(Alfred Weber;按:即马克斯·韦伯Max Weber之弟)是“轴心时代”(“axial age”)概念的来源之一,但是我们可以确定,由于他早年和马克斯·韦伯之间的学术渊源相当重要,后者的影响也是不容低估的。马克斯·韦伯关于世界各大宗教的比较研究已涵蕴了类似“轴心时代的假设”(“axial-age hypothesis”)。不但如此,我在他的著作中还发现:他所讨论的“先知时代”(“prophetic age”)简直和“轴心时代”如出一辙。他追溯了以色列、波斯、印度的各种先知运动,并涉及中国的类似运动,上起公元前8世纪和7世纪,下及6世纪和5世纪,这些

运动在他看来便是稍后世界各大宗教的背景。¹

由此可知韦伯关于“轴心时代”的构想和雅斯贝尔斯并无二致，不过他的研究重点在世界宗教的兴起，视域既异，名称自然不同。他是社会学家而兼史学家，其论断建立在经验性的证据（empirical evidences）上面，恰好与雅斯贝尔斯的哲学论断互相支持。这样一来，“轴心”说作为历史假设的地位便更巩固了。所以我决定以它为本书讨论的起点。这里所谓“起点”则有两重涵义：第一，“轴心突破”奠定了一个文明的精神特色，所以中国、印度、希腊、以色列四大轴心文明最后无不自成独特的文化体系。第二，轴心突破以后的独特精神取向在该文明的发展中起着长时期的引导作用。雅斯贝尔斯指出，中国和印度在突破后一直顺着以往的方式生活了下来，与传统没有中断过。西方情形比较复杂，因为以色列宗教和希腊哲学的汇流造成了别具一格的精神传统，中间有较大的变动和起伏。但大体上看，两千年来西方也依然保持了它的“文化连续性”（“cultural continuity”）。这一观察基本上是合乎事实的²。以上两点同样可以用来解释先秦思想的起源及其对中国文化的长期导向作用，因此成为我探索中国轴心时代的基线。

从以上的回顾可知，本书以“轴心”说为讨论的起点，曾经过了长时间的反复斟酌与考虑，并非偶然兴到或震于其“显学”地位而然。我必须承认，“哲学突破”或“轴心突破”这样的提法，涉及四大古文

1 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*, p. 271.

2 见 Karl Jaspers, Michael Bullock tr., *The Origin and Goal of History*, pp. 59–60.

明的比较，我一开始接触便立即发生“似曾相识”（“déjà vu”）之感。稍后追寻此感何来，终于发现这是由于我早年（1950年代初）受到闻一多《文学的历史动向》一文的影响所致。此文开宗明义便说：

人类在进化的途中蹒跚了多少万年，忽然这对近世文明影响最大最深的四个古老民族——中国、印度、以色列、希腊——都在差不多同时猛抬头，迈开了大步。约当纪元前一千年左右，在这四个国度里，人们都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代。在中国，《三百篇》里最古部分——《周颂》和《大雅》，印度的《梨俱吠陀》（*Rig-veda*），《旧约》里最早的《希伯来诗篇》，希腊的《伊利亚特》（*Iliad*）和《奥德赛》（*Odyssey*）——都约略同时产生。¹

很显然的，闻氏这里讲的也是一种“轴心突破”，不过是略早一点点的诗歌，而不是哲学，因此把时间定在“纪元前一千年左右”。我既有闻氏的论述在胸，再读帕森斯与雅斯贝尔斯的著作自若针芥之相投，不过当时不自觉罢了。闻氏此文作于1943年，比雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》尚早六年，真可谓“东海西海，心同理同”了。

我决定将“突破”这一概念应用在先秦诸子学起源上，还有更深一层的背景。《庄子·天下》篇说：

天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳

1 闻一多，《神话与诗》，《闻一多全集》，第一册（上海：开明书店，1948），页201。

目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。……悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这一段话主要是说上古原有一个浑然一体的“道”，但由于“天下大乱，圣贤不明”之故，竟失去了它的统一性。于是“百家”竞起，都想对“道”有所发明，然而却又陷入“见树不见林”的困境，各家所得仅止于“一曲”，互不相通，“道”作为一个整体因此更破“裂”而不可复“合”了。这个看法后来又见于《淮南子·俶真训》：

周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

“列”即“裂”的假借，本是同一字。但此说并非道家所独有，《荀子·解蔽》篇劈头就说：“凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。”“大理”即“道”，故后文评墨子以下八家之“蔽”曰：“皆道之一隅。”可见荀子对于诸子学兴起的认识与《天下》篇作者一致，不过没有明用“裂”字而已。

有此背景在意识中，我初遇“哲学的突破”之说便立即联想到“道术将为天下裂”那句话，觉得“breakthrough”和“裂”好像是天造地设的两个相对应的字。《天下》篇是不是庄子所撰，现代学人中持论不一，这里不能详考。但我们有充足理由相信，“道术将为天下裂”的观念并非后代人的向壁虚造，而是从庄子本人的寓言中变化出来的。内七篇出庄子之手，古今大致无异辞，其中《应帝王》篇便有一则极著名的寓言：

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。

“浑沌”即暗喻上古以来浑然一体的“道”，“儵”与“忽”之“日凿一窍”则喻“百家”兴起于“儵”“忽”之间，终于将那个浑然一体的“道”分裂了。《天下》篇将“百家众技”比作“耳目鼻口”更明明脱胎于寓言中“视、听、食、息”之“七窍”。这两条文字之间互相照应得如此丝丝入扣，使我不能不相信《天下》篇作者确是有意将庄子“寓言”中的深层涵义用“庄语”传达出来。如果我的推测不算大错，那么我们可以断定：庄子不但是中国轴心时代的开创者之一，参与了那场提升精神的大跃动，而且当时便抓住了轴心突破的历史意义。这样看来，本书以雅斯贝尔斯“轴心”说为讨论的起点，可以说是顺理成章，没有一丝一毫的牵强附会。

但是过此以往，本书的整体构想则是我自己的大胆尝试。1997年4月我起草本书原稿时，已读到了不少讨论中国轴心突破的文字。在这些讨论中，中国轴心时代主要被理解为孔、老以下诸子学之兴起，古代中国曾经历了一场轴心突破，已成为绝大多数论者的共识。其间虽偶尔有人提出异议，却得不到其他学者的重视¹。由于参与讨论的主要是西方学人，他们对于以色列和希腊轴心时代的历史与文

1 例如 Mark Elvin, “Was There a Transcendental Breakthrough in China?” in S.N. Eisenstadt, ed., *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986), pp. 325–359。

化变动大致都具有亲切的认识,但相形之下,对于中国和印度则稍隔一层,而尤以中国为更隔。因此,我决定对从孔、老开始的中国轴心突破进行一次比较深入而系统的探索。我最感兴趣的包括下面这些问题:例如以色列以《旧约》和摩西的故事为背景,希腊则以任意妄为的诸神为背景,那么中国的突破又是针对着何种特殊的历史和文化背景而发生的呢?其次,在肯定了中国发生过轴心突破之后,紧接着便是对突破过程的探源和溯流:唯有如此,中国轴心突破的文化特色才能充分显现出来。但此中涉及多方面的分疏工作,如先秦诸学派与历史文化背景的一般关系和个别关系,以及诸学派之间的异同和分合。最后,还有一个密切相关的问题:如前面已指出的,轴心突破不但奠定了一个文明的独特精神取向,而且还对该文明的发展起着长期的引导作用。既然如此,我们当然希望进一步认清轴心突破后中国精神(或思想)的主要特色何在,以及在其他轴心文明(特别是西方)的对照之下,它呈现出来的具体形态为何?

以上所举的几个问题,在当时我阅览所及的相关论著中,都未能得到正面的处理,即使偶然触及,也浅尝而止。因此我决意重读先秦主要文本,从轴心突破的特殊角度探讨中国古代系统思想史(即先秦诸子)的起源。这当然不是零散的考证所能为力的,而必须先有一套通贯性设想以统摄并整理种种复杂的事实与观念,最后才可能试着建构出一个条理秩然的历史叙事。

下篇: 中国轴心突破的展开

本书的最后定稿可以看作是我个人的整体构想及其论证的一次

总结：这是经过了长期酝酿和一再修改才暂且确定下来的。探索和撰写的过程略见《上篇》和书末跋文。由于全书头绪纷繁，论证也曲折复杂，我深感有必要对于本书主旨作一提纲式的说明，以为读者执简御繁之一助。几经考虑之后，我决定以中国轴心突破的展开历程为中心线索，提出关于中国思想缘起的一篇系统性叙事。因此本篇并不仅仅是全书的简单撮要，而实与之详略互见，并且在论点方面也有不少新发展。

本书的一大纲领在于断定三代的礼乐传统（也可简称“礼”）为中国轴心突破提供了直接的历史文化背景。所以我的系统性叙事便从这一论断开始。本书第二章《轴心突破与礼乐传统》所论甚详，但为一般读者着想，下面两个论据是最具关键性的。

第一，关于三代礼乐传统，《论语·为政》曰：

子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”

孔子这段名言一方面强调夏、商、周三代的文化连续性，另一方面也指出每一代都有“损”和“益”，并非一成不变。这一历史论断在传统时代是被普遍接受的，到了现代不但没有受到质疑，而且还不断获得地下发掘的印证。很多考古学家和古史家都倾向于承认夏代的存在，但由于在考古方面迄今尚未取得文字的证实，只好暂且置之不论。至于“周因于殷礼”而又有“损益”，则现代考古所提供的证据实不胜枚举。最值得注意的是周代甲骨文的发现与研究。1950年代以来，周卜文字时有所见，但规模最大、也最轰动的是1977年在周原（凤雏