

中华孔子学会 什刹海书院

中國儒學

中石通



第九輯

王中江 李存山 主编

中国社会科学出版社

中华孔子学会 什刹海书院

中國儒學

中
石
通



第九輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国儒学. 第9辑 / 王中江, 李存山主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2014. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5405 - 2

I. ①中… II. ①王…②李… III. ①儒家—研究—中国 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 308380 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 徐 申
责任校对 董晓月
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2014 年 12 月第 1 版
印 次 2014 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 34
插 页 2
字 数 474 千字
定 价 96.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究

《中国儒学》编辑委员会

主 编 王中江 李存山

副主编 干春松 唐文明

监 制 怡 学

编辑委员会 (以姓氏笔画为序)

干春松	万俊人	王中江	王 博	李存山
李承贵	李翔海	李景林	朱汉民	陈卫平
陈少明	张学智	吴安春	吴根友	杨立华
杨庆中	杨国荣	杨泽波	杨朝明	姜广辉
郭齐勇	钱 明	董 平	谢 庆	景海峰
舒大纲	黎红蕾	颜炳罡		

目 录

礼乐文明与中国社会

李翔海:从“孝”看礼乐文明的现代意义	(1)
吴展良:礼与中国人的“多层级锥形网络存在意识”:以朱熹的 礼学及其实践为中心	(20)
陈福滨:“礼”的反思:以《荀子》“礼”、“乐”、“法”为论	(36)
宋志明:礼乐仁刍议	(58)
向世陵:礼乐和合的社会治理与理想秩序	(67)
曾亦:论墓葬与儒家的孝道观念	(80)
曹峰:“天礼”、明堂制度及其儒道关系 ——以出土文献为线索	(94)
方朝晖:礼治与法治:中西方制度的基础比较	(112)
郭晓东:以礼释《论语》:简论《戴氏注论语》的礼学色彩	(138)
陈壁生:礼在古今之间 ——“城市祠堂”祭祀的复兴	(149)
谢晓东:荀子政治哲学中的礼:以人性、优良政府和正义为 中心的考察	(170)
朱承:生活政治与礼乐文明	(197)
朱人求:李觏的礼法观	(212)
孔德立:道不远人:儒家礼仪之道的形成	(231)

2 中国儒学(第九辑)

袁晓晶:礼教下延及其德育化转型
——清末新学制中的礼教困境 (245)

柴可辅:晚明乐论的“节奏”观及其治世关怀 (259)

郭梨华:先秦礼治与法治初探 (279)

姚季冬:礼治与贤能政治:以《礼运》为个案的分析 (296)

儒学散论

陈明:公民宗教:儒教之历史解读与现实展开的新视野 (311)

马渊昌也:关于王守仁“知行合一”的解释 (336)

王晓昕:郑珍对王守仁表彰《古本大学》的表彰 (366)

范丽珠、陈纳:关于“儒”的宗教性与儒教在当代中国的
复兴问题 (384)

钟云莺:当代儒家型企业之“企业家族”信念的探讨
——以国际元立集团为例 (398)

任蜜林:《易纬·乾凿度》易学思想阐微 (457)

匡钊:超越权利的焦虑
——儒家与人权的新对话 (489)

闫恒:《诗经》的政治文化背景浅析 (502)

从“孝”看礼乐文明的现代意义

李翔海

（北京大学中国文化发展研究中心）

在比较文明的视野中，我们可以将中国文明称为礼乐文明。而“孝”则是礼乐文明的一个重要组成部分。如果说，五四新文化运动以来人们对于“孝”的批判是与传统的礼乐文明的式微相表里的话，在今天，对于“孝”的现代价值的重估也显然与对于礼乐文明之现代意义的探讨密切相关。本文尝试从安身立命之道的层面对“孝”的问题展开论说，以期从一个侧面进一步深化对礼乐文明之现代意义的认识。不当之处，敬请批评指正。

一

“孝”是一个在中国传统文化中具有重要地位、在中国现代思想史上也一直受到持续关注并颇富争议性的问题。与传统社会中曾经不止一个王朝明确号令“以孝治天下”相呼应，《孝经》在古代亦受到了相当特殊的对待。不仅东汉经学家郑玄有《孝经》为六艺总会之论，而且唐玄宗还曾亲自为之作注。其间虽然也偶尔有东汉王充、孔子第二十代孙孔融等“特立独行”之士发出过“非孝”的声音，但并不足以从根本上动摇“孝”极受尊崇的地位。然而，鸦片战争之后，随着传统中国社会的逐渐崩溃，“孝”也受到了越来越猛烈的冲击。进入五四新文化运动时期，在

2 中国儒学(第九辑)

中国文化传统遭到激烈批判的同时，作为其核心内容之一的“孝”也受到了猛烈的抨击。新文化运动的一些领袖人物如陈独秀、鲁迅、胡适等先生都曾先后著文，参与了“非孝”的大合唱。这其中对“孝”的批判最为激烈、亦产生了最为广泛之社会影响的当属被胡适誉为“四川省‘只手打孔家店’的老英雄”的吴虞先生。与其特殊的家庭际遇与人生体验相联系，他先后发表了《家族主义为专制主义之根据论》、《儒家主张阶级制度之害》、《读〈荀子〉书后》、《吃人与礼教》、《说孝》等颇为犀利的文章，对“孝”作出了毫不留情的掎击。

吴虞指出，儒家倡导孝的一个基本特点是家国一体的。他指出：“详考孔子之学说，既认孝为百行之本，故其立教，莫不以孝为起点，所以‘教’字从孝。凡人未仕在家，则以事亲为孝，出仕在朝，则以事君为孝。……由事父推之事君事长，……‘孝乎惟孝，是亦为政’，家与国无分也，‘求忠臣必于孝子之门’，君与父无异也。”^①而这又是以父子、君臣之间的不平等为前提的：“其主张孝弟，专为君亲长上而设。但求君亲长上免奔亡弑夺之祸，而绝不问君亲长上所以致奔亡弑夺之故，及保卫尊重臣子卑幼人格之权。夫为人父止于慈，为人子止于孝，似平等矣，然为人子而不孝，则五刑之属三千，罪莫大于不孝，于父之不慈者，故无制裁也。君使臣以礼，臣事君以忠，似平等矣，然为人臣而不忠，则人臣无将，将而必诛，于君之无礼者，固无制裁也。”^②其意图则在于“制造顺民”：“他们教孝，所以教忠，也就是教一般人恭恭顺顺的听他们一干在上的人愚弄，不要犯上作乱，把中国弄成一个‘制造顺民的大工厂’。孝字的大作用，便是如此！”^③这样，“家族制度与专制政治，遂胶固而不可以分析。而君主专制所以利用家族制度之故，则又以有子之言为最切实。有子曰：孝弟也者，为人之本。其为人也孝弟，而好犯上者鲜；不好犯上而好作乱者，未之有

① 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，载赵清等编《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第62页。

② 同上书，第63—64页。

③ 吴虞：《说孝》，载赵清等编《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第173页。

也。其于消弭犯上作乱之方法，惟恃孝弟以收其成功”。由此，“儒家以孝弟二字为二千年来专制政治与家族制度联结之根干，而不可动摇”。他由此得出结论说：“是则儒家之主张，徒令宗法社会牵掣军国社会，使不克完全发达，其流毒诚不减于洪水猛兽矣。”^① 因此，要成就民主共和，就必须反对儒教：“君主既握政教之权，复兼家长之责，作之君，作之师，且作民父母，于是家族制度与君主政体遂相依附而不可离。儒教徒之推崇君主，直驾父母而上之，故儒教最为君主所凭藉而利用。此余所以谓政治改革而儒教家族制度不改革，则尚余此二大部专制，安能得真共和也！”^② 由此也就突显出了“非孝”的重大意义：“夫孝之义不立，则忠之说无所附，家庭之专制既解，君主之压力亦散，如造穹窿然，去其主石，则主体堕地。”^③

吴虞的相关论断，显然是立足于传统社会中“家”与“国”之间的紧密关联，从“家庭”与“社会”这两大层面对儒家所推重的“孝”提出了颇为尖锐的批评。与特定的时代背景相联系，吴虞的相关论说在当时产生了相当广泛的社会影响。由此，在中国文化传统中本来具有丰富内涵与多重意义的“孝”被简单化和边沿化，不仅在理论上被归结为是封建时代连接“家”与“国”的纽带，而且在实践层面被视为封建专制制度的重要支柱，从而在现代社会中遭受到了前所未有的猛烈批判与鞭挞，以至于时至今日，不仅依然有人主要是以批判性的眼光在看待“孝”，而且即使对“孝”之积极意义的申说也基本上是仅仅着眼于“家庭”与“社会”的层面。

二

从上面的叙述中不难看出，吴虞主要是在作为作用于“家庭”与

① 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，载赵清等编《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第64页。

② 吴虞：《读〈荀子〉书后》，载赵清等编《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第110页。

③ 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，载赵清等编《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第64页。

4 中国儒学(第九辑)

“社会”的伦常规范的层面对“孝”提出了批评乃至否定。应当说,仅仅在这个层面来衡论“孝”,是并不足以充分揭示其深层内涵也难以充分显示其所牵涉问题的复杂性的。与此形成鲜明对比的是,在中国现代思想史上,另外一些学者则对“孝”作出了高度的肯定。这其中的一个典型代表就是被誉为“现代三圣”之一的马一浮先生。他不仅有“六艺之旨,散在《论语》而总在《孝经》”^①的论断,而且明确指出:“国学者六艺之学也。”^②马先生的相关论述,与“非孝”派体现出了相当不同的面相,从而为我们更为全面地评估“孝”的现代价值提供了重要的借鉴。接下来我们就对他的相关主张予以讨论。

概括而言,马一浮的相关思考包括了两个方面的要点。

其一,将我国“固有的学术”即国学归结为“六艺之学”。马一浮指出,“照旧时用国学为名者,即是国立大学之称。今人以吾国固有的学术名为国学,意思是别于外国学术之谓。此名为依他起,严格说来,本不可用。今为随顺时人语,故暂不改立名目”。对于“国学”,马一浮不赞成按照小学、经学、诸子学、史学来分类,因为这“大致依四部立名”,只是一种目录,相当于图书馆的图书分类法,听来很难让人明白“所指为何种学术”^③。在他看来,“举此一名,该摄诸学,唯六艺足以当之”。关于“六艺”,历来有不同的说法。对此,马一浮明确指出:“旧以礼、乐、射、御、书、数当之,实误。”在援引了《礼记·经解》及《庄子·天下篇》所说“六艺大旨”之后,马一浮得出结论说:“六艺即是六经无疑。”具体言之:“六艺者,即是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》也。此是孔子之教,吾国二千余年来普遍承认一切学术之原皆出于此,其余都是六艺之支流。故六艺可以统摄诸学,诸学不能统摄六艺。今楷定国

① 马一浮:《马一浮集》第一册,虞万里校点,浙江古籍出版社、浙江教育出版社1996年版,第15页。

② 同上书,第8页。

③ 同上书,第9页。

学者，即是六艺之学，用此代表一切固有学术，广大精微，无所不备。”^①由此，他得出结论说：“国学者六艺之学也。”

其二，“孝”为诸德之本，六艺或六经的根本宗旨总会于《孝经》。在马一浮看来，六艺之道为身心性命之学：“性外无道，事外无理。六艺之道，即吾人自性本具之理，亦即伦常日用所当行之事也。亘古亘今，尽未来际，尽虚空界，无须臾而可离，无一事而不遍者也。”^②其要旨在于“明性道，陈德行”^③即修明性理，践履道德。而“孝”乃为诸德之本：“本之中又有本焉。心为身之本，德为心之本，孝又为德之本。”具体而言，“爱敬之发为孝弟，其实则为仁义，推之为忠恕，文之为礼乐。举体用而合言之，则为中和，为信顺，为诚明；就德相而分言之，则温恭逊让，易直慈良，巽顺和睦。一切美德，广说无尽，皆孝弟之推也。故曰孝为德本”^④。立足于这样的认识，马一浮重申了郑玄“《孝经》为六艺总会”之说，强调指出：“吾人性德本自具足，本无纤毫过患，唯在当人自肯体认。与其广陈名相，不若直抉根原，故博说则有六艺，约说则有《孝经》。《孝经》之义终于立身，立身之旨在于继善成性。……六艺皆以明性道，陈德行，而《孝经》实为之总会。德性是内证，属知（自注：非闻见之知）；行道是践履，属行。知为行之质，行是知之验。德性至博，而行之则至约。当其行时，全知是行，亦无行相可得。（自注：孟子曰‘由仁义行，非行仁义’，是无行仁义之相也）故可以行摄知，以道摄德，以约摄博。如耳目口体并是心摄，视听言貌并是思摄，制度文为并是礼摄，家国天下并是身摄。明此，则知《诗》、《书》之用，《礼》、《乐》之原，《易》、《春秋》之旨，并为《孝经》所摄，义无可疑。故曰：‘孝，德之本也。’举本而言，则摄一切德；‘人之行，莫大于孝’，则摄

① 马一浮：《马一浮集》第一册，虞万里校点，浙江古籍出版社、浙江教育出版社1996年版，第10—11页。

② 同上书，第211页。

③ 同上书，第212页。

④ 同上书，第234页。

一切行；‘教之所由生’，则摄一切敬；‘其教不肃而成，其政不严而治’，则摄一切政（自注：政亦教之所摄）；五等之孝，无患不及，则摄一切人；‘通于神明，光于四海，无所不通’，则摄一切处。大哉！《孝经》之义，三代之英，大道之行，六艺之宗，无有过于此者。”^①

可见，在马一浮这里，“孝”不仅是体现人之“自性”的诸德之本，而且足可以代表“吾国固有学术”的根本宗旨，其所具有的重要价值与意义显然是不言而喻的。

三

马一浮的上述论断，的确与吴虞等人对“孝”的批判形成了鲜明对比。“孝”构成了中国文化传统的核心内容之一，因而，在今天，进一步加深对“孝”的认识、重估“孝”的现代价值是有其必要性的。为此，我们必须归根溯源，对究竟什么是“孝”的根本精神的问题作出进一步深入的探究。

前文已经论及，在五四新文化运动时期，吴虞等人是立足于传统社会中“家”与“国”之间的紧密关联，从“家庭”与“社会”这两大层面对“孝”提出了尖锐的批评。从这样的层面来看待“孝”的问题无疑是有道理的。许慎在《说文解字》中依据小篆的字形结构，将“孝”解释为“善事父母者”，认为它是“从‘老’省，从‘子’，子承老也”。在今天看来，这一说法是有更为悠久的历史渊源的。根据目前学界的研究，在金文中，“孝”字上半部很像一个头发稀疏、弯腰驼背的老人，年少之人以头承老人手行走或年少之人搀扶老人行走，就构成了“孝”字。这显然与《说文解字》所谓“子承老”、“善事父母”之义是相吻合的。因此，“孝”字特别是它所立足的“孝行”肯定是与“善事父母”直接相

^① 马一浮：《马一浮集》第一册，虞万里校点，浙江古籍出版社、浙江教育出版社1996年版，第212页。

关联的。而由于在传统中国社会中，“家国一体”构成了其基本结构，与君、国相关联的“忠”德被看作“孝德”的自然延伸，“求忠臣必于孝子之门”，因而，“孝”也就成为不仅作用于家庭与家族、同时也作用于国家的伦理规范。

但是，我们却并不能由此就将“孝”的意涵仅仅框限于“善事父母”。尽管时至今日，关于“孝”究竟起源于何时的问题学界尚存在着见仁见智的争论，但有一点则是确定无疑的：“善事父母”不仅不是“孝”仅有的意涵，而且在早期，甚至就不是“孝”的主要意涵。从其起源来看，“孝”与在中国文化中源远流长的祖先崇拜有着直接的关系，对“鬼神”即已经去世的先祖的祭祀构成了其中的主体内容。对此，我们不仅在现存的西周时期的一些青铜器铭文中可以清楚地看到^①，而且在《论语》所记载的孔子对于大禹“菲饮食而致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》）的赞词中亦可窥见端倪。这就说明，“孝”的意涵明显地要大于“善事父母”。那么，为什么对祖先的祭祀与“善事父母”这两种在具体内容上并不完全相同的行为又都可以被归结在“孝”的德目之下呢？究极而言，这乃是因为它们在归根结底的意义上都体现了作为“孝之为孝”之根本特质的“报本反始”的精神。

正如人们已经注意到的，在中国文化传统中，“报本反始”是一个深具儒家特色的观念。它所表达的是一种受恩思报、得功思源感恩戴德之情。《礼记·郊特牲》：“唯社，丘乘共粢盛，所以报本反始也。”这句话中至少包含了以下两层意思：第一，在中华先民的观念中，谷物是土地所赐予的，谷物的生长与丰收，体现了土地对于人类的恩德；第二，与此相关联，在祭祀土地的时候，人们之所以把谷物盛在祭器内以让都城周边的井田“共享”，正是要将谷物得以生长的功德归之于土地并示报答其恩惠之意。同样，在先民的观念中，子女的生命也是父母所给予的，亦体现了父母的恩德，因而同样应当以“报本反始”的态度去对待父母，由此，

^① 参见张继军《先秦道德发生论》，博士学位论文，黑龙江大学，2006年，第133页。

“善事父母”就成为“孝”德的题中应有之义了。而由于父母的生命又是源自先祖的，因而，“慎终追远”（《论语·学而》）的结果自然是要将祭祀先祖包括在“孝”的要求之中了。正如孔颖达在《五经正义·礼器》中所指出的，“凡祭祀之礼，本为感践霜露思亲，而宜设祭以存亲耳，非为就亲祈福报也”。由此，祭祀祖先与善事父母虽然在行为的具体内容上并不完全相同，但是，由于它们都秉承了同样的“报本反始”的精神，因而就都可以看作体现了孝德的孝行了。

在一定程度上，祭祀祖先、善事父母，并进而“慎终追远”乃至“继志述事”，堪称是在个体生命本位的意义上较为彻底地体现了自我生命的根源意识，因而它们构成了作为道德伦常规范的“孝”的主体内容。但这些却并非“孝”的全部内涵。人是物质与精神的综合体，人的生命也包括了肉体生命与精神生命两个方面。而人之精神生命的成长又是与在社会氛围之中接受作为人类精神之外化成就的文化的熏陶与濡染密不可分的。在这个意义上，人的生命存在又可以看作文化性的存在、社会性的存在。因此，“报本反始”之“本”与“始”如果仅仅停留在个体生命之“祖”上，对于人的整体生命存在言，就是于义有缺的。只有涵括了“社会”或“文化”的层面，才能更充分地体现出人之精神生命的本质。不仅如此，作为有着强烈的超越祈向的存在者，人不仅会追问“我”是从哪里来的，而且同样会追问“我们”是从哪里来的。这就走向了对作为一个类而存在的人的“类性生命”之所以从出的终极根源即类性生命之本的探寻。不同于西方基督教传统认为人是由上帝创造的，中国文化传统则把天地视为人的类性生命之本。早在《诗经》中就已经有了“天生烝民，有物有则”（《诗·大雅·烝民》）的观念。《礼记·哀公问》也指出：“天地不合，万物不生；大婚，万世之嗣也”。《易传》更是明确指出：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”（《序卦传》）这显然是把天地看作包括人类在内的万事万物之所以得以产生并得到养育的终极

根据。

“孝”正是在感恩报德之中将生命的终极“本”、“始”指向了天地。在谈到郊祭即对于天地的祭祀时,《礼记·郊特牲》指出:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。”这就是说,正是由于天地为万物之所以存在的根源,祖先则是个人生命之所以存在的根源,所以祭天地时以祖先配享。而对于天地的祭祀,正体现了对报本反始的尊崇。正像人们应当对自我生命之所从出的祖先尽孝一样,对于作为包括人类之生命在内的万事万物之终极根源的天地,也理当抱持崇德报恩的感激之情,从而也为天地“尽孝”。

由此,建立在报本反始基础上的“孝”就事实上指向了三个具体的向度:作为个体生命之本的祖先、作为社会生命或文化生命之本的圣贤与作为类性生命之本的天地。正是对三者尽孝的统一而非其中的某一方面,构成了中国传统文化中“孝”的完整内容。正如《大戴礼记·礼三本》在谈到与“孝”具有紧密之内在联系的“礼”时所指出的:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者(这里的‘君师’显然可以看作人的社会生命或文化生命这一向度的代表。对此,本文以‘圣贤’替代之。这主要是基于两方面的考虑:其一,按照儒家的观念,惟圣者才能为王,故‘君’本即应是‘圣’,而‘师’则肯定是贤者,因而君师本来即是圣贤;其二,世易时移,在今天再称‘君师’已不合时宜,而改称‘圣贤’则恰能如其实),治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖,而隆君师。是礼之三本也。”这里不仅指出了天地、先祖与君师(圣贤)是礼之“三本”,而且强调,“三本”如果缺少了某一方面,就不足以安顿民人。因此,只有抱持“报本反始”的情怀,既尽到善事父母、祭祀先祖、继志述事等家族义务,又行仁践义而履行好自我的社会责任,并通过“赞天地之化育”的方式而达致“与天地参”之境,才堪称是完整而无“偏亡”的“孝德”与“孝行”。

四

颇有意味的是，人们践行孝道的上述三个面相，正与儒家的安身立命之道或曰终极关怀的三条路径相吻合。这里所谓“终极关怀”，即对于人之所以为人、人生之终极价值与意义等人生之根本问题的关切。如所周知，这些问题又总是与人的生死问题关联在一起。死乃人生之大限。就人作为一个孤立的生命体而言，死不仅意味着生命的消失，同时也划定了人生之价值与意义的极限。但是，人的超越本性决定了他必定不会甘心于让生命的意义完全为自我有限的生命存在所框限。因此，当人对自己的生命有了明确的自我意识、对“我”与“非我”有了明确的区分之后，他不可能不进而深切关注“死”的问题，并由此而触发对于人生意义的进一步思考，以图透过有限的生命存在追寻到无限的生命意义。在相当程度上，这是人作为一个有着自觉的超越追求的类存在区别于其他动物的一个重要特质，也是人类社会总是有宗教存在的一个重要原因。由于超越死亡以获得恒久的生命意义乃是人作为一个生命存在体最为内在的生命祈向，因而作为人之“终极关怀”的宗教，就不能不将追求永生或不朽的问题作为自己理论系统的核心问题。在这方面，东方的佛教与西方的基督教可以说是代表了对这一问题的两种基本的回答。

对于佛教而言，它强调人的灵魂是永恒不灭的，因而同一个灵魂可以不断地驻足而又离开不同的肉体，以在不停的轮回转世中不断修炼，最后终于得以证成正果，涅槃成佛，求得永生。基督教则告诫，只有通过上帝的救赎，带着“原罪”来到俗世的人们才有可能得到拯救。当俗世的末日最终来临的时候，不论是已死的人的灵魂还是活着的人，都莫不要接受上帝最后的审判，并由上帝决定是进入永恒的天堂（千年王国），还是打入永恒的地狱。虽然基督教与佛教一样，可以说都有灵魂不灭的思想，但两者仍然存在着某种程度的差别：比较而言，佛教对生命个体的自我修炼

更为注重，而基督教则更为充分地强调了上帝对于人是否能够得到拯救的决定性作用。

儒家的安身立命之道或曰终极关怀则走上了一条与上述两个路向均不相同的道路。由于在儒家思想中并不存在所谓现实世界与超越世界的两分，因而它也没有采取从一个即起即灭的世界进入另一个永恒之世的方式，来解决人之永恒或不朽的问题。儒家并不关心所谓“灵魂是否不灭或不朽”的问题。由于它把人的本质界定为一种与道德精神相关联的属性，因而它所谓不朽实际上指的是一种道德人文精神的长存不灭。同其他文明形态一样，在原初的中国文化中也曾有过原始宗教占主导地位的时期，延至殷商也依然是一切以听从天命为中心的。但在经过了“小邦周”取代自以为“天命永驻”的“大邑商”的历史巨变之后，以凸显人之自觉性与自主性为基本价值取向的文化变革的进程亦随之开启。以殷周之际的“宗教人文化”（参见徐复观在《中国人性论史》（先秦篇）一书中的有关论述，台北：商务印书馆1984年版）为源头，通过春秋战国时代“超越的突破”（参见陈来在《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》一书中的有关论述，生活·读书·新知三联书店1996年版）为之奠定基本的精神方向，经过两汉、魏晋、隋唐的长期发展，到宋明时期终于集其大成，在以生命意义的安顿为中心主题的中国文化传统中，逐渐形成了一套立足于吾人之自我，在人性自足而不需要上帝眷顾的前提下，充分凸显人之终极价值与意义的价值系统。因此，在春秋战国之后的中国文化传统中，不仅没有出现类似于西方的以人格神信仰为基本特征的宗教系统，而且随着立足于人性自足的终极关怀价值系统的确立，人格神意义的“上帝”在中国文化的精神理念层面不得不最终退隐。这其中的一个关键之点正在于：在中国文化中，人之至高无上的珍贵性与吾性自足的完满性早在其轴心时代——春秋战国时期就已确立。由儒家和道家共同完成的中国文化之“超越的突破”，其基本的精神指向就是要实现对传统天命观的革命，以充分凸显人自身的价值与意义。因此，作为中国文化传统的两大主干，儒家与道家对人