

“不出而出”与“出而不出”

——试论孔子死亡哲学的理论特征

段 德 智

作 者 段德智,武汉大学哲学学院教授、博士生导师,武汉,430072。

关键词 死亡哲学 理论特征 不出而出 出而不出

提 要 孔子的死亡哲学思想并不是像一些西方学者所贬斥的那样,是一种缺乏形上品格的“常识道德”,而是既具有人生观和价值观的意义,又具有世界观和本体论的意义,既有“入世”的品格,又有“出世”的品格。“不出而出”与“出而不出”是它的本质特征。

现在,中国死亡哲学在经过近代“破块启蒙”的漫长阵疼之后,已经迎来了继先秦、宋明之后的第三个发展高峰期。这既是中国死亡哲学逐步现代化和世界化的时期,也是一个同中国传统死亡哲学不断进行“对话”的时期。而在这一“对话”中,孔子及其死亡哲学思想,无疑是一个最重要的“文本”。因此,具体而深入地考察一下孔子死亡哲学思想的理论特征对于我们历史地理解中国死亡哲学的本质特征,对于深层次地理解中国死亡哲学的现当代发展,乃至中国死亡哲学的当代意义和世界意义,都是十分必要的。

一些西方学者在谈到孔子的哲学思想或死亡哲学思想时,常常从“西方文化中心论”的思维模式出发,把它说成一种缺乏形上品格的“常识道德”。这是不符合实际的,也是相当肤浅的。事实上,孔子的死亡哲学不仅具有人生观和价值观的意义层面,而且也具有世界观和本体论的意义层面,不仅具有“入世”的性质,而且也具有“出世”的性质。它完全具有死亡哲学之为死亡哲学的普遍品格。与此同时,它还具有一些区别于大多数西方死亡哲学形态的理论特征,这些特征中最为根本、最为鲜明的则在于:它的超世俗伦理的形上内容不是游离于它的世俗伦理的形下内容之外的东西,而是内在于其形下内容之中的东西。这一点往往是许多西方学者所体悟不到的,或者说不愿看到的。而且也正是这种“盲见”才致使他们对孔子死亡哲学思想产生这样那样的误读和非难。因此,本文的根本目标在于:在对孔子死亡哲学进行辩诬的基础上对它的这种“不出而出”和“出而不出”的理论特征作出一些说明。

一、“朝闻道,夕死可矣”

孔子死亡哲学的最高范畴是天、天命和天道。这三个范畴,从根本上讲,在《论语》里是三而一,一而三,相互渗透,相互贯通的。他的“朝闻道,夕死可矣”这一死亡哲学的重要命题,就是一个直接基于“天命”和“天道”范畴的价值判断。

孔子尊天,《论语·泰伯》中有“唯天为大”的说法。不过他所谓的天已不仅仅是原始宗教信仰的“皇天之天”,而且还是一种“无言之天”。《阳货》中所谓“天何言哉?四时行焉,百物生焉”,讲的就是这一“无言之天”。在《论语》里,至少就与死亡问题相涉的语录看,天和天命是二而一,一而二的范畴。他的“无言之天”其实也就是他的“天命之天”。当孔子在匡被人围困时,曾说到“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!”这里的天就有“天命之天”的意涵。

不过,深究起来,在孔子那里,“天”与“天命”这两个范畴似乎也有某种微妙的差别。如果说“天”(尤其是作为“皇天之天”的“天”,作为天帝的“天”)这个范畴带有较浓重的宗教意味的话,则“天命”似带有更强的哲理性^①。孔子在自述其学思历程时曾说过:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”(《为政》)其中最发人深省的是“四十而不惑”与“五十而知天命”两句。这说明,孔子认为自己40岁时就已有关于生死的形而下的知识,但只是到了50岁时才知“天命”,才有了关于生死的形而上的知识,才有了哲学睿智,才成了一位哲学家和死亡哲学家。孔子所谓“天命”有两层意涵:其一是主要同自然之天相关的“气命”,主要涵指贫富、贵贱、夭寿等并不以实存主体的意志为转移的东西。孔子最得意的弟子颜回“不幸短命”死去,孔子无可奈何,直喊“天丧予!天丧予!”孔子的另一个高足冉耕得了癩病,他在探病时不无悲痛地说:“亡之,命矣夫。斯人也,而有斯疾也!斯人也,而有斯疾也!”《论语》中所谓“死生有命,富贵在天”,讲的也就是这种“气命”。除“气命”外,还有“正命”。这就是历史的和道德的必然性以及道德主体对此当采取的应然态度^②。孔子强调“畏天命”,把它看作是君子和小人的分界。这里,他要人敬畏的便不是上述“气命”,而是人的道德正命。而为要能够“畏天命”,就必须“知天命”,所以他又讲“不知命无以为君子也。”(《尧曰》)

在孔子那里,天命和天道的关系似乎要复杂些。从一个层面讲,天命不过是相对于人的“天道”,它所强调的无非是天道对于人的不可抗拒性,它和天道是一体两面的东西。从这个意义上讲,孔子要人敬畏的“天命”其实也就是他所谓的“天道”。但是,从另一个层面讲,在孔子那里,有时天命和天道似乎也有差异,相形之下,天道似乎更具普遍性、更具形上品格和本体意味,是一种高深莫测、难于言表的东西。一些人讲孔子本体论时,太过分地强调了他的“天命论”,而忽视了他的“天道论”。其实,从中国哲学概念发生学的角度看,很可能唯有“天道论”才是孔子哲学中最深刻最富独创的内容。子贡对此讲得很清楚,他说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《公冶长》)孔子及其信徒认为,道(天道)作为一种完全形而上的东西,“仰之弥高,钻之弥坚,瞻之在前,忽焉在后”,然而君子的终极关怀、终极承担和道德正命却正在于“弘道”,正在于“志于道”,正在于为“弘道”而“志于道”。而他们所谓“志于道”,就是去“忧道”(“君子忧道不忧贫”)、“谋道”(“君子谋道不谋食”),“守死善道”,就是要有“矢志不移”、“死而后已”的高远境界。孔子讲“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”,讲的也就是这种境界。曾

子临终时发出的人生感喟——“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而后，吾知免夫”，所表达的也正是这种境界。

孔子同苏格拉底一样，都有美德即知识的理论背景，一如他在讲天命时强调为要“畏天命”而必须“知天命”，他在讲“天道”时也强调为要弘道和守死善道，首先就必须“学道”、“闻道”，故有“朝闻道，夕死可矣”（《里仁》）的说法。由此看来，对于孔子来说，“闻道”、“学道”、“忧道”、“谋道”、“弘道”、“守死善道”，实乃人的终极关怀和终极献身，是君子当生为此生，死为此死的。唯死于道，才是“死得其所”。在孔子的死亡哲学里，“天”不再仅仅是“皇天之天”，而且更是“天命之天”和“天道之天”，人为闻道、弘道而死是“天人合一”的直接表现。

二、“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”

如果说天、天命和天道是孔子形上学的基本范畴的话，则仁（人道）便是孔子道德哲学的基本范畴。孔子主天人合一，故在孔子哲学里，天道和人道是统一的，践行人道，在一定意义上，就是“替天行道”，也就是“弘道”。孔子讲君子应“志于道”而“依于仁”（《述而》），即是谓此。

由于道与仁、天道与人道有本体论上的同一性，故孔子及其弟子在讲“志于道”的同时又讲“志于仁”（《里仁》），在强调以身载道时又强调以践仁为己任。《论语·泰伯》说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”如此强调“仁以为己任”，“死而后已”，显然意在把践仁（人道）当作君子的终极承担和终极献身。

在孔子看来，在君子诸德（如仁、义、礼、智等）中，仁是首德和至德。君子之为君子，首先就在于他有仁德。他在《论语》中反复强调“君子去仁，恶乎成名”（《里仁》），“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”（《八佾》），就是想告诉人们，离开了“仁”讲“修身”，只是徒讲形式而已，其结果不是不得要领，就是培养出“小人儒”或伪君子，因为“仁者，爱人”（《颜渊》），仁的原则、爱人的原则是人道的基本原则，也是孔子死亡哲学中“一以贯之”的“道”。具体地讲，孔子的仁或仁道又内蕴两个层面：一为忠，二为恕。依照朱熹的诠释，所谓“忠”就是尽己为人，所谓“恕”就是推己及人，就是“己所不欲，勿施于人”。曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣”，当是对孔子仁道思想的较全面的概括。既然如此，一个人有了仁德，有了博爱之心，还有什么美德不能拥有呢？

在孔子的死亡哲学中，“仁以为己任”不只是仁人君子的一种道德信念，更重要的还在于它是一种生存方式，一种人生活活动。在孔子看来，真正的志士仁人，当一辈子忠实地践行“仁道”，一辈子“不违仁”。“仁以为己任”，“践仁”，“不违仁”，说说容易，真正做起来就难了。孔子在谈到他的三千弟子时说，只有颜渊能够做到“三月不违仁”，其余的只能够做到一月不违仁，甚至一天不违仁。由此足见一辈子不违仁，实在非一般人所能及。

孔子曾深刻地指出：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）“仁以为己任”、“践仁”之所以难以做到，乃是因为从根本上讲，它一方面是一种义务，一种承担，另一方面又是一种人生苦难，一种无私奉献；因此，唯有任何时候都不计较个人利害得失，乃至身家性命的人才行。所以孔子说“仁者不忧”，把不计较个人利害得失乃至身家性命看作仁者必备的品格。只有有了这种品格，才能有一种胸襟，有一种勇气，才能“弘毅”，才能一辈子把“践仁”当作自己的“绝对命令”，当作自己的至上使命、终极献身，真正做到“死而后已”，在死亡面前一步也不退缩。孔子在《论语》中反复赞赏的就是这种仁者风骨。他强调说：“志士仁人，无求生以害仁，

有杀生以成仁。”(《卫灵公》)认为仁者不仅当“不违仁”,不仅当“当仁不让于师”,而且当能够“成仁”,能够在“害仁”与“成仁”之间作出生死的抉择。

孔子虽然强调“践仁”,强调“仁以为己任”,但他更强调“人道”(仁)同“天道”的统一和同一,把“践仁”提高到“弘道”的高度。他把“仁”(狭义的较低层次的“仁”)同“圣”(较高层次的“仁”)区别开来,认为“仁者”的标尺是“己欲立而立人,己欲达而达人”,而“圣者”则须进而“博施于民而能济众”(《雍也》);他在同子路的一次谈话中又把“修己以敬”和“修己以安人”看作“仁”的尺度,而把“修己以安百姓”看作圣者的尺度,并且感叹道:“修己以安百姓,尧舜其犹病诸。”(《宪问》)不仅如此,孔子还进而要求君子把自己的仁爱之心普及到一切有情事物。据《论语·述而》载,“子钓而不网,弋不射宿。”他不肯用网捕鱼,不肯射宿在巢里的鸟,没有一副泛爱万物的菩萨心肠是办不到的。由此也透露出,孔子追求的是人道与天道的一致,唯有圣人是他追求的理想人格。

三、“未知生,焉知死?”与“未知死,焉知生?”

孔子之所以强调“杀身成仁”,只是因为在他看来,“仁以为己任”或“践仁”乃志士仁人的终极关怀、终极承担和终极献身。因此,要真正理解志士仁人的死,理解他们的“杀身成仁”,就必须先行知道他们的终极关怀、终极承担和终极献身,先行知道他们的生。所以在《先进》里,当他的学生季路问他死的道理时,他断然拒绝正面回答,只是说“未知生,焉知死?”其意思无非是强调知生对于知死的优先地位,要他的学生先去理解生的道理,先去理解人生的终极关怀、终极承担和终极献身,然后再去参究死的道理。

从生死的致思理路看,《论语·泰伯》中有两条关于曾子的临终遗言,实在发人深省。一条是曾子临终前对鲁国大夫孟敬子讲的“乌之将死,其鸣也哀;人之将死,其言也善。”一条是前面引述过的他临终前对其学生们讲的,“启予足,启予手。诗云:战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。而今而后,吾知免夫,小子!”前一条似乎是在暗示人只有到了将死之时才有可能真正摆脱尘世利害得失的束缚,从而呈现其本心本性(善心善性),后一条则似乎在暗示唯有死才能使人摆脱儒者肩上或心灵上的沉重的历史承担,才能免去“违仁”的承担。这就说明在曾子这里已经隐然有了由死反观生的致思理路。

其实,不只是曾子,即使孔子本人有时也取由死反观生的心性体认路向。《列子·天瑞》载:“子贡倦于学,告仲尼曰:‘愿有所息。’仲尼曰:‘生无所息。’子贡曰:‘然则赐息无所乎?’仲尼曰:‘有焉耳。望其圻,辍如也,坟如也,鬲如也,则知所息矣。’子贡曰:‘大哉死乎!君子息焉,小人伏焉。’仲尼曰:‘赐,汝知之矣。人胥知生之乐,未知生之苦,知老之惫,未知老之佚,知老之恶,未知死之息也’。”这里,孔子要教给他学生的是生的道理,是“生无所息”的道理,然而他却不是就人生来谈人生,而是通过人死来谈人生,通过面向人的坟墓来谈人生,通过谈“死为息”来谈“生无所息”。可惜孔子对于这条由死反观生的致思路线没有作过更多的发挥,甚至没有更进一步的明确的表述,致使以后很长一段时间这一致思路线一直未受到应有的重视(至少对儒家是如此),只是到了宋明以后,在释家死亡哲学思想挑激下,情况才有所改变^③。

在当代孔子死亡哲学思想研究中,流行着一种错误观点,这就是以孔子说过“未知生,焉知死”为由,宣布孔子对死亡取回避态度,根本不重视死亡问题^④。这是很不公正的。因为,在实际

上，孔子这句话所关涉的根本不是要不要去“知死”的问题，而是一个“知死”的方式或路线问题。真正说来，死亡问题始终是孔子哲学思考中的一个重大问题。《论语》20章，从《学而》到《尧曰》，除两章外，没有不讨论死亡问题的，据笔者统计，《论语》中直接讨论死亡问题的语录多达58条。只是在孔子看来，死亡问题虽是个人人都不能回避而必须对之有所认识的问题，但认知（“知死”）的方式却当因人而异。对于绝大多数人来说，由于其文化程度及人生境界所限，自然以取由生参究死的生死体认路线为宜；然而对于那些已经“闻道”、“知天命”因而其精神境界极其高远的少数知识分子“精英”来说，便当取从天道和天命来审视死亡（并进而由人死反观人生）的致思路线^⑨。可见，孔子提出“未知生，焉知死”，强调由生来参究死，其用心根本不是要人回避死亡，而是在于避免把“知死”变成少数儒者予以穷究的纯粹理论问题，而使之成为常人都当努力体认且切实践行的问题。这可以说是孔子死亡哲学思想的社会品格和实践品格的又一重要表征。

四、“未能事人，焉能事鬼”与“慎终，追远，民德归厚”

如果说“志士仁人，杀身成仁”和“未知生，焉知死”同传统的天帝崇拜有所承革的话，孔子的“未能事人，焉能事鬼”则同传统的鬼神崇拜相承革，而“慎终，追远，民德归厚”则同传统的祖先崇拜相承革；而且，在所有这三个方面都贯彻着同一条原则，这就是：一切为了人。孔子有“重民食丧祭”之说，他把丧、祭同民、食并列，足见他对鬼神问题和丧祭问题的重视，足见孔子死亡哲学的准宗教品格。但是，在孔子的死亡哲学里，不管事鬼问题或丧祭问题多么重要，归根到底，也只是统治者用以教化民众推行仁治的一种手段。

孔子对鬼神的基本态度是“敬而远之”（所谓“敬鬼神而远之”）。这里，首先是一个“敬”字。所谓“敬”，至少有三层意涵：其一是强调对鬼神的“孝敬”。孔子曾说：“禹吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神。恶衣服，而致美乎黻冕。”（《泰伯》）其二是强调对该祭祀的神灵都当祭祀。其三，也是最重要的是要“诚敬”，亦即他所谓“祭思敬。”孔子及其门徒强调“祭如在，祭神如神在”，要人们在祭祀时心情特别虔诚，要自觉神就在自己眼前。而且凡当参加的祭祀活动都当亲自参加，由别人代替不得；因为“吾不与祭，如不祭。”（《八佾》）在对待鬼神的态度上，除去一个“敬”字外，还有一个“远”字。这就是说，我们世人敬鬼神不是为敬鬼神而敬鬼神，不能为了“事鬼”而影响“事人”，恰巧相反，我们“事鬼”的目的正是为了更好地“事人”，而且如果不从事人出发，也就不可能把事鬼的事情办好。正如孔子之所以强调“知天命”，并不是为了知天命而知天命，而是为了使人们由“知天命”而“畏天命”并进而“畏大人，畏圣人之言”一样，孔子之强调诚敬事鬼，亦是为了更好地尽人事。因而在事人与事鬼关系问题上，孔子始终强调事人的优先地位。所以当季路问事鬼神问题时，他断然回答说：“未能事人，焉能事鬼？”（《先进》）

孔子更其重视父母丧葬及祖先祭祀问题（当然，在一定意义上，它们也属于“事鬼”的范畴）。他说，所谓“孝”不是别的，就是“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《为政》）认为，作晚辈的，父母在世时，当然应当以“礼”相待，但是仅仅做到这一步还是不够的，还必须做到“葬之以礼，祭之以礼”。如果说对鬼神祭祀，孔子着重强调的是一个“敬”字的话，则对父母丧葬，孔子着重强调的便是一个“哀”字。所谓“祭思敬，丧思哀”（《子张》），即是谓此。孔子反复强调这个“哀”字。《八佾》中有“丧，与其易也，宁戚”的话，宣布不是铺张而是哀戚才是丧礼的根本；

还有“临丧不哀,吾何以观之哉”的话,认为不以悲哀的心境为父母办丧事,是让人看不下去的。《子张》中除“丧思哀”外,还有“丧致乎哀而止”的话,显然是把“哀”看作丧礼的最高原则了。

孔子这样隆丧重葬,这样强调“临丧而哀”,依礼祭祀祖先,不是偶然的。他是站在社会 and 历史的宏观立场,站在政治和民俗的宏观立场来看待个人的或家庭的丧葬问题的。从社会的和政治的立场看,“孝弟”乃“仁之本”,因为“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也”(《学而》),而隆丧重葬、依礼祭祀祖先又是培养民众孝弟之心的重要途径。从历史的和民俗的角度看,丧葬之所以值得重视,正是因为只有通过“慎终”,通过置身丧事活动酿造出来的悲哀氛围,才能使生者从灵魂深处自觉到自己即为自己所在血缘大家族中的一员,自己即为本家族血缘绵延系列中的一环,从而深情地缅怀先辈的精神和业绩,“以鬼为神”(冯友兰语),坚定不畏艰难险阻地把先辈事业推向前进的决心,增强继往开来的历史责任感或历史承担意识。一如“事鬼”是为了“事人”一样,“慎终”也是为了“追远”,为了教育民众把先贤的事业承担下来,推向前进!孔子在《学而》中讲“父在,观其志,父没,观其行。三年无改于父之道,可谓孝也”,正是谓此。而且,如果把这样的丧葬制度在全社会推广开来,坚持下去,则曾子所谓“慎终,追远,民德归厚”(《学而》)的社会筹划就有可能转化为现实!⑥

综上所述,孔子的死亡哲学思想是多层面的。他既讲“人道”,又讲“天道”;既讲道德性(人伦),又讲宗教性(鬼神);既讲入世,又讲出世(高远的人生境界);既讲内在性(“为仁由己”),又讲超越性(“闻道”);既讲道中庸(日常性),又讲极高明(“弘道”);而且他讲的人,是以身载道的人;他讲的天,是有人的道德属性的天;他讲的道德,是有宗教意味的道德;他讲的宗教,是有道德意味的宗教;他的入世,是不出而出,他的出世,是出而不出;他的内在,是超越的内在,他的超越,是内在的超越;他的道中庸(日常性),是极高明下的道中庸,他的极高明,是道中庸中的极高明;总之,他刻意追求的是“人道”与“天道”的终极合一,人与天的终极合一,道德性与宗教性的终极合一,道中庸与极高明的终极合一,内在性与超越性的终极合一。这就是孔子死亡哲学的基本特征,这也就是孔子对中国死亡哲学乃至世界死亡哲学的主要贡献。

注 释:

- ① 阿那克西曼德(约公元前 610—前 546 年)曾把支配万物生灭变化的必然性或规律称为“命运”。
- ② 参阅傅伟勋:《学问的生命与生命的学问》,台北正中书局 1994 年版,第 4—5 页。
- ③ 至宋明,王阳明等儒者开始并谈生死;至当代,贺麟更提出了“未知死,焉知生”和“欲知生不可以不知死”的死亡哲学命题(参见贺麟:《文化与人生》,商务印书馆 1988 年版,第 314 页);傅伟勋在他的《死亡的尊严与生命的尊严》里提出了“生死一体两面”及“生死意义相互发明”的观点。
- ④ 参阅雅克·乔朗:《死亡与西方思想》,纽约 1973 年版,第 271 页。他写到:“Confucius’ retort that ‘we do not know anything about life what can we know about death?’……is a simple evasion and misses the point.”
- ⑤ 参阅段德智:《死亡哲学》,湖北人民出版社 1991 年版,第 22—24 页;台北洪叶文化事业有限公司 1994 年版,第 21—23 页。
- ⑥ 参阅郭齐勇:《儒学的生死关怀及其当代意义》,《社会科学战线》1995 年第 4 期,第 68—69 页。