

先秦儒家「生死問題」的探討

周景勳

1. 導言

中國哲學從先秦諸子的思想鳴放至今，儒家的思想一直都以「顯學」流傳於中國。而儒家哲學所落實談論的卻是以「人」為中心的「人文思想」；面對「人」的生命，儒家提出一套生命的學問，即從「內聖外王」的架構引導人面對自己的生命，萬物的生命，以致能參贊天地萬物生生的化育。於是，人必須從生命的認知開始，繼而有生命的發揚、生命的旋律、生命的提昇和超越，達至生命的完美至善。面對這一個生命歷程的理想，我們應該「用心」於如何調協自己的生命、運轉自己的生命和安頓自己的生命；就是說：我們不單有廣闊的外觀視域，看透生命外在的境遇，也要有深邃的內觀視域，看通生命內在的涵蘊。

偶爾看到唐代詩人王之渙的登鸛雀樓一詩而有所感觸：

白日依山盡，黃河入海流；欲窮千里目，更上一層樓。

詩人運用樸素淺顯的語言，引導人進入一個廣大而有深度的視域，從而說出了人若要把握生命的終極，就要有進取向上的精神、高瞻遠矚的胸襟，藉以突破生命原有的畫面，走向更高的境界；這樣，我們的視域才能超山和入海。其實，在孔子的生命中，他「也有登東

山而小魯、登泰山而小天下」的廣闊深邃的心境，更有讚嘆天地萬物生生不息的偉大運轉，因為天理流行不息，不必言說而能昭明顯著：

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？（《論語》陽貨篇）

天理雖無言，卻給人帶來了反思的機會；人也由萬物的復生消逝的自然現象尋找思維的內容。在人的生命中，最落實的思維內容乃與生命有關的兩個充滿神秘感的課題：「生」與「死」，因為人不能對自己的「生」與「死」作出任何的要求和改變，甚至不能理解，只能在「已生」的過程中，透過萬物的生死現象作出反思和認知。無怪乎孔子在回答子路關於死亡之間時說：

未知生，焉知死！（《論語》先進篇）

朱熹註釋曰：「非原始而知所以生，則必能反終而知所以死。」（《四書集註》）

其實，關於「生」與「死」的理解，是每一個民族文化所必須面對而不能回答和迴避的問題；因為每個活著的人都是經過「生」來到人世間，「生」的時間、空間、形態、種族等都不是自己選擇的；再者，每個活著的人既已生存，就一定要面對「死亡」，「死」的滋味和去向也不是活著的人所能體驗的；於是，每一個民族的生死觀，往往會影響該民族的文化，也變成其思維的特色和路向，且深深地影響著民族

中的每一個人的思想和生活方式。¹

同樣地，在不同的文化中，人都有一個共同的體驗，這體驗為不同民族有不同的宗教觀，要求人超越生死的局限；因此，人在思維中探索：「生何來？死何去？」的意義，其答案似乎是：人的生存是在「偶然」間來人世間的，表面看來是一種命定，是無奈的；但若能深入的反思，剔除消極的聯想，以積極的態度接納自我生命的存在，在不同的時空和境況中，盡心盡力地活出生命的光華，雖然人活在世間似過路旅客，也要在現實生命裡找出目標，讓生命的腳跡能變成後人的生命指標；若說人的生命猶如一盞小油燈，亮點了生命之光，不論這點光是大或是小，只要盡了自己的力量，燃點到最後的一刻，油盡蕊滅，一切都由它自然地在轉瞬間過去，但在我們心中，我們知道還有別的生命之光繼續在黑暗中發出光芒，這是儒家所說的「明明德、親民、止於至善」（《大學》），在其內有著生生不息，代代相傳的生命力。²

儒家對生死思想的探討，源於周朝，故受周朝的天道思想和禮文精神所影響，孔子自己很清楚表達了跟從周朝禮文的精神說：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。（《論語》八佾篇）

孔子更讚美周朝的德政是崇高的，可以成為歷史文化的傳統，引導人落實於禮文，使人能博之以文、約之以禮，達到「老者安之，朋

1 朱義祿著，「儒家的生死觀與中華民族的浩然正氣」，《儒家理想人格與中國文化》第八章，中國沈陽遼寧教育出版社 1991 383-384 頁。

2 周景勳著，「來世的憧憬 —— 超越死亡」，《神思》n19（1993）87 頁。

友信之，少者懷之」（《論語》公冶長篇）的積極生活；因此，孔子願以發揚周朝文化傳統為己任，且臨危不懼：

周之德，其可謂至德也已矣！（《論語》泰伯篇）
文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？（《論語》子罕篇）

既然孔子的思想與周朝的天道觀和孔子精神有著息息相關的淵源關係，自然地在思想上有著一個清晰的圖像，而肯定禮文精神乃源出於天，於是一切的「生死存亡」都在天命之下形成。孔子便隨著周公所發揮的「天命」理論和周禮——在文化上是集成了夏商的思想——我們可以從《書經》和《左傳》得到佐證：

天敘有典，勅我五典惇哉。天秩有禮，且我五禮有庸哉。（《書經》皋陶謨）
禮以順天，天之道也，（《左傳》文一五）

可見，孔子接受了周朝對「天」的信仰，相信天是至高而關心人間，統轄萬物生死存亡的主宰。³

因此，先秦儒家便隨著這個思路，將「天生烝民、有物有則」，「天生烝民、其命匪謔」，「有命自天」（《詩經》大雅），「天之生我，我辰安在？」（《詩經》小雅），「維天之命、於穆不已，於乎不顯，文王之

3 傅佩榮著，《儒道天論發微》，台北 學生書局 1985 80, 107 頁。

德之純。」(《詩經》周頌),「非天夭民,民中絕命。」(《書經》高宗彤曰),「天降喪于殷」(《書經》酒誥)等天命的思想保存,作為形上本源的根據,再作反省,落實在生活中,作為人生命的規範或誠勸,務求人人能修身安人,以德配天,故人需「克己復禮」,才能進德於「仁」,⁴再進而「立志殺身成仁」(《論語》子罕篇)和「舍生取義」(《孟子》告子上),達至「天人合一」。本文也隨著:從「天道思想的啓發,藉天命而落實在人道之德的層面,使人因修德成聖再返回天道之天人合一的境界」之路向來探討先秦儒家的「生死」問題。

2. 周朝天道思想的啟發言生死

先秦儒家之言「生死」是在不同的向度上言的,我們可以觀其思想路向,找出進程,藉以豐富我們所談論的思想內容和實現其思想的理想。

先秦儒家的思想在周朝的「天道」思想的影響下,也必然接受了「天」和「命」的觀念,這觀念早就在商朝已存在,因為由周初文獻的《詩經》、《書經》看來,天與帝(商朝人民心目中的至高存有,對人間世握有終極的權柄)是可以互換使用,有共同的意涵。⁵但周朝更將「天」的思想凸顯出來,其所扮演的角色有更廣闊的向度:

4 《左傳》有言:「克己復禮,仁也。」(昭一二)孔子引述之而言「克己復禮為仁。一日克己復禮,天下歸仁焉。為仁由己,而由人乎哉?」顏淵曰:「請問其目?」子曰:「非禮勿視,非禮勿聽,非禮勿言,非禮勿動。」(《論語》顏淵篇)

5 傅佩榮著,《儒道天論發微》,台北 學生書局 1985 27頁。

—— 啓示之天
 審判之天
 選生之天
 統活之天
 載行之天

這些不同的向度在於說明，人的生命乃源於天，人的生命便必須合乎天之德，使能做到天人同心；同時，因為天乃統治者，故能主宰人的生命，更能審判人的行為和命令人如何生活，人也因為要明辨天命，故以「占卜」為其方法，以「禮」作為規範，使人能順天之道而行。

先秦儒家在周朝「天」和「命」的觀念影響下，有下列的表達：

—— 孔子提出：

「生死有命，富貴在天」（《論語》顏淵篇）

「自古皆有死，民無信不立。」（《論語》顏淵篇）

「顏淵死，子曰：噫！天喪予。」（《論語》先進篇）

「伯牛有疾，……子曰：亡之，命矣夫，斯人也，而有斯疾也。」

（《論語》雍也篇）

從孔子所言的「天」與「命」是相應的，人的生死存亡離不開「天」與「命」，人只能順之而活，安身立命地接受，且當修德以配天，順應生死以安命不羈。

—— 孟子提出：

「且天之生物也，使之一本。」（《孟子》滕文公上）

「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」（《孟子》萬章上、下）

「順天者昌，逆天者亡。」（《孟子》離婁上）

「莫之爲而爲者，天也；莫之致而致者，命也。」（《孟子》萬章上）

「盡其道而死者，正命也。」（《孟子》盡心上）

孟子隨孔子之意，更將以德配天之說發揚，人必須順天而行，因萬物皆由天而生，必須發揮天所賦予人的一本之善，盡心知性以知天，存心養性以事天，就是要人盡天道人道而活，且通天地一氣而生，不失心中善者爲正命。

—— 荀子提出：

「生，人之始也；死，人之終也。」（《荀子》禮論）

「天地者，生之始也。」（《荀子》王制）

「天能生物不能辨物也，地能載人不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」（《荀子》禮論）

「天生烝民」（《荀子》榮辱）

荀子之言「天」有別於孔孟之「天」，乃以自然之天爲本意，故人當自然地順生安死，其間不離禮以制人，使人不陷於環境惡，故勉勵人隨聖人行。荀子不大重視「命」之說明，重視人要多學習和解蔽而

積德，却也言「知命者不怨天」。(《荀子》榮辱)

從以上所言，我們可以看出先秦儒家在「天」與「命」的觀念下說論生死存亡。

3. 天道落實於人道之德的層面言生死

「天地之大德曰生。」(易傳繫辭)

這層面是在「價值取向」上作分析。傅佩榮引用孟洛(Donald Munro)在「德概念之起源」一文說：

「德字原指人對天定法則所持的一貫態度；理想的德，是指這種態度表現於恪遵天定法則的日常行為中。個人與天的交往要靠這種態度來維持；因此，德具宗教性格。到了周朝，德字進一步代表統治者所賞賜的恩惠，因為人們相信這種作法符合天的一項主要命令。於是，德自然而然在百姓心中產生敬愛與忠誠，並群起歸向行德的人。」⁶

「德」將人登極於天，故儒家有「以德配天」的思想，而以「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純」(《詩經》周頌)作為所有人的模範，藉以啓導人要修身立德以獲生命，因為「詩云：永言配命，自求多福。」(《孟子》離婁上)故只有：有德者才能明辨天命，獲享天命。於是，先秦儒家都鼓勵人勤於修德，以維持生命，使人人能明善誠身，順受天命之正。可見，「德」是人的生命內在的因果，而不

6 傅佩榮著，《儒道天論發微》，台北 學生書局 1985 45 頁。

是外在的聯繫。故我們可從「德」字從心從直的字義說，其本義即是正見於心，所謂端正心思也，從而說出「德者性之端也者。」⁷人在內心確立正直的準則，加強心性的修養，指導和約束個人行為以求達到「外得於人」的要求，故可稱之為「德」。「德」之說在周朝更提倡內心反省，引導人的端正心性，內容以「孝悌」為中心，此乃要落實到現實的政治生活中，即「孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政。」（《論語》為政篇）周人講孝悌，鼓吹「德」。⁸為使「德」能行於「孝」的具體表現，孔子以「禮」作為規範，故有說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語》為政篇）就是啟發儒家以德配天的思想，作為「人道」與「天道」通貫的橋樑。

3.1 知的向度

—— 孔子提出：

「五十知天命。」（《論語》為政篇）

「不知命，無以為君子也。」（《論語》堯曰篇）

「未知生，焉知死？」（《論語》先進篇）

—— 孟子提出：

「知命者，不立巖墻之下。」（《孟子》盡心上）

7 《禮記·樂記》。孔穎達說：「德者性之端也者，言德行者是性之端正也。」

8 劉翔著，《中國傳統價值觀詮釋學》，上海 三聯書店 1996 90-97頁。

「盡其心者、知其性也；知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。」(《孟子》盡心下)

—— 荀子提出：

「自知者不怨人，知命者不怨天。怨人者窮，怨天者無志。」(《荀子》榮辱)

從「知」的向度來說，儒家提出了「知天」、「知天命」、「知性」、「知命」、「知生」與「知死」的關連，這是一份「德知」，使人在無怨中生活，好能存心養性，不失心中德和善，以成爲「君子」。⁹

3.2 倫理道德的向度

(a) 孝的表達

「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」(《中庸》)

「事生，飾始也；送死，飾終也，終始具而孝子之事畢，聖人之

9 羅光總主教言：「儒家『知』的對象爲『理』……人爲求知，目的在日常生活中能夠合理地應付隨時來的事物，即是人生活的日常關係。爲能合理地應付這些關係，儒家主張『知天』、『知己』、『知人』。……知天知己知人，三者相連貫。爲修身，先須立志；爲立志，先須擇善；爲擇善，既要知天理，又要知己，還要知時和位；既立了志，必須力行，必須反省；爲反省，又須知人知天。在力行時，還要知言，也要知命。所以知和行，全在天、人、己三者中週旋，若應付得宜，才能成聖、成賢、成君子。」羅光著，《儒家生命哲學》，台灣 學生書局 1995 年 9 月初版 319-329 頁。

道矣。刻死而附生，謂之墨；刻生而附死，謂之惑；殺生而送死，謂之賊，大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮儀之法式也，儒者是矣。」（《荀子》禮論）

「養生不是以當大事，惟怕送死可以當大事。」（《孟子》離婁下）

「養生送死而無憾。」（《孟子》離婁下）

「慎終追遠。」（《論語》學而篇）

(b) 以「生」言之

—— 五倫十義：

五倫：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。

十義：父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠。

—— 重視生命：生命的教化

—— 生命的實現：親親、仁民、愛物

—— 生命的發揚：「樂天知命故不憂」（易傳：繫辭）

(c) 以「死」言之

—— 生命的歸厚：慎終追遠，民德歸厚（《論語》學而篇）

—— 生命的不朽：三不朽（立德、立功、立言）

從「倫理道德」的向度來說，儒家強調孝的表達，以確定「家庭」倫常關係，重視生命的教化，是為建立和諧的社會秩序，有意將整個

社會家庭化，以便在家庭內維護人的品德，將「孝」推到「治天下」的層面（《孝經》）。¹⁰ 人活著要不斷修德，以發揚人與人的良好關係，維護「親親、仁民、愛物」的精神，且能為生命建樹「不朽」的將來，在「生生死死，死死生生」上因著「德」而恆常與天相配，與人相融，且超越時空，生生不息地在不同時代中開拓「德」的價值。

3.3 價值取向的向度

「朝聞道，夕死可矣。」（《論語》里仁篇）

「幼而不孫（遜）弟、長而無述焉，老而不死，是為賊也。」（《論語》憲問篇）（刺激無所貢獻的生命以砥礪人生）

「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。」（《孟子》盡心上）

「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語》子罕篇）

「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生取義者也。」（《孟子》告子篇）

「人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。」（《荀子》正名篇）
生於憂患，死於安樂。¹¹

從「價值」的向度來說，儒家肯定「德性的價值」，這是生命的精

10 參閱張德勝著，《儒家倫理與秩序情結》，巨流圖書公司 1989 年 9 月一版 93 頁。

11 周景勳著，「來世的憧憬——超越死亡」，《神思》n19，1993 年 11 月 92-93 頁。

神價值的開拓，使人明瞭「仁、義、禮、智」的重要。好能引導人在「人性本善」的思想中激發人的道德意識、道德原則、道德理想和道德價值，其精神在於「君子所過者化，所存者神，而德配乎天地」（《孟子》告子下），充分發展生命的「一體之仁」的精神價值乃是瀰天蓋地的愛，人願意為此精神價值而捨棄生命。¹²

3.4 理想人格的向度

(a) 學爲聖人、君子、大夫

「曹交問曰：『人皆可以爲堯舜，有諸？』孟子曰：『然。……堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。』」（《孟子》告子上）

「麒麟之于走獸，鳳凰之于飛鳥，太山之于丘垤，河海之于行潦，類也。聖人之于民，亦類也。」（《孟子》公孫丑上）

「聖人與我同類者也。」（《孟子》告子上）

(b) 聖人與天地合其德

「夫『大人』者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。……知進退存亡而不失其正者，其惟聖人矣！」（易乾、文言）

12 方東美等著，東海大哲學系編譯，《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，聯經出版事業 1984 161-174 頁。

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（《孟子》滕文公下）

從「理想人格」的向度來說，儒家確認「聖人」是最高的人格，且肯定只要人願意努力修德便能成聖：「儒家的教育，是以人人皆可為堯舜，培植每個人作聖人。」¹³ 故荀子說：「求學，其義在始乎為士，終乎為聖人。」（《荀子》勸學篇）羅光總主教說：「聖人配天，聖人至德，聖人達天德，氣象萬千，至道而凝。這等高尚的人品，誰敢說能做到，『若聖與仁，則吾豈敢』，孔子的這句話，後代儒家都有同感。但是孔子能夠『七十而從心所欲不踰矩』，後代儒家沒有敢說這話的人，儒家從孔子以後沒有另一位聖人，大家祇勉力擇善而固執，以作君子。君子，成了儒家的修養人格，聖人祇是心目中懸著的目標：『雖不能至，而心嚮往之。』」¹⁴

4. 復返天道的天人合一的層面

儒家的經典《四書》中的「中庸」有這樣的記載：

「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

13 羅光著，《儒家生命哲學》，學生書局 1995年9月初版 420頁。

14 同上，428頁。

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」

「誠者，自成也。而道者，自道也。誠者物之終始，不誠無物。」

「誠者非自成己而已也，所以成物也。」

從《中庸》的內容，我們可以看出儒家的思想已經有一穩固的形上基礎，展現了「誠」與天道人道的關連，因「誠」能涵蓋萬有，並能擁抱一切存在的事物，充實一切存在的事物。¹⁵「誠」在貫通「天道」「人道」之際，不會泯滅「人」的本有身份和在宇宙間的位置；反之，能成就人的本性本位，同時也提升人與宇宙萬物合而為一，這種「天人合一之觀念，實際上貫穿整個中國哲學史」¹⁶可見，儒家在形上學上肯定天道的創造力，充塞宇宙間，且流衍演化，萬物由之而生；另一面又強調人性的內在價值，在「德」上與天相配。¹⁷這種「天」、「人」、「地」、「萬物」相連的脈絡，就是《周易》所說的「生生」。¹⁸在「生生」中，方東美老師更說：儒家的「成就之偉大若是，故能德配天地，參贊化育，而與天地參矣！此種視人憑藉理性作用可以由行能之自然人層次，逐步超昇，發展至於理想完美之聖人境界，即儒家提倡人偉所持論之理由及根據所在。……一言以蔽之，可引歸一大結論：『天人合德』。在天人『和合』之中，個人之宇宙性之地位於焉確立，當此時也，構成其人格中之諸涵德及一切知能才性，皆『充其量，

15 方東美等著，東海大哲學系編譯，《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，聯經出版事業 1984 30-31 頁。陳榮捷著，《中國哲學史記》。

16 同上，109 頁。陳榮捷著，《中國形上學之綜合》。

17 同上，217 頁。方東美著，《中國形上學中之宇宙與個人》。

18 羅光著，《儒家生命哲學》，學生書局 1995 年 9 月初版 170 頁。

盡其類』，得到充份發展——『盡性』是也。」¹⁹人在「盡性」中可以參贊天地化育。顯示了生生不息的不朽生命，在歷史中綿延不斷。由是，我們了解儒家之言「生」，實在是「生生」不息的生命創生的力量，一代一代的延續，此「生」由「仁」而發展成人與人的和諧共融，以建樹「家庭」、「社會」、「國家」以至於「天下」。至於「死」，其指向是生命的不朽，人在立德、立功、立言上明白不朽的意義，「依照孔學論之，人生即在仁體中。人生之不朽，應在仁體中不朽。人生之意義，即人人的心互在他人的心中存在之謂。永遠存在於他人的心裡，則其人即可謂不朽。孔子至今還是不朽，還是生存於世。只因『人心之所同然』²⁰，為孔子所先得，所以孔子能永生長在於人類的心中而歷久不滅。」

透過「天人合一」與「天人合德」的探討，我們可以從「生與死」二個不同的層面來說明儒家思想的宗教向度和「祭祖與鬼神」的宗教思域。

4.1 以「德」配天之宗教向度

- 天人合一
- 參贊天地之化育（《中庸》）
- 萬物皆備於我（《孟子》盡心上）

19 方東美等著，東海大哲學系編譯，《中國人的心靈——中國哲學與文化要義》，聯經出版事業 1984 224-225 頁。方東美著，《中國形上學中之宇宙與個人》。

20 錢穆著，《靈魂與心》，聯經出版事業有限公司 1981 年四印 30 頁。

當我們談「德」時，我們可從許慎《說文解字》中得其意為：「外得於人，內得於己」的內涵意義，說明了「端正心性，反省自我」的要求，就是要人「正見於心，端正心思」，²¹人在內心確立正直的準則，加強心性的修養，指導和約束個人行為以求達到「外得於人」的準繩。這思想更引發人面對天人之間的平衡，作出生命的回應，就是看到「天無私覆」的大德，故人亦當端正心思，以「德」配應天道，故人當「敬天」，²²「祭天」和「守天命」，²³人因此可以盡性，也可以參贊天地化育，與天地合德。因為「德」，更說明了人配合「天與地」為三才，肯定人立於天地間必須頂天立地的做人，以德配天更使人體驗到：「對內是藉以啓發仁心的自覺；對外是藉以象徵對整個人類社會以及歷史文化的關顧。在孔子心中，一個理想的人格是應朝這內聖外王兩面都充分推廣的。」²⁴其培養訓練的始端在於「德」——「孝道」。此孝德的教化是「天經、地義、民行」的道德規範，可貫通「天道」與「人道」的融通契合。

4.2 祭祖與鬼的宗教思域

——「非其鬼祭之，諂也。」（《論語》為政篇）

-
- 21 《禮記·樂記》。孔穎達疏：「德者性之端也者，言德行者是性之端正也。」
 22 「敬之敬之，天唯顯思。」（《詩經》敬之）。
 23 羅光著，中華文化復興運動推行委員會主編，《中西宗教哲學比較研究》，中央文物供應社發行 1982 63-66 頁。
 24 曾昭旭著，「骨肉相親，志業相承——孝道觀念的發展」，《天道與人道》，中國文化新論·思想篇二，聯經出版事業公司 1993 220 頁。

- 「未能事人，焉能事鬼。」（《論語》先進篇）
- 「敬鬼神而遠之。」（《論語》雍也篇）
- 「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」（《論語》八佾篇）

我們談「以德配天」時，實在是周朝初期提出「天命靡常」以「敬德」配「天」的「天」「人」相應相合的思想，儒家在追索其本源時提出：

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本返始也。（《禮記》郊特性）

其實，人的祭天祭祖乃發自報謝天恩和祖先之庇蔭；在祭祀中要求人「追養繼孝」，「孝」之為「德」便可以配天。故孔子在談「慎終追遠」時，提出「民德歸厚矣」，就說明了活著的人（生），必須在生活中追念死去的先人（死），且要「誠心追祭」。從祭祀祖先和鬼神上，儒家藉此加強人的誠意正心和崇德報功的修養行為，且對天地神明表示敬畏，好能正人心、律人行。在祭祀上，人要虔敬地齋戒沐浴，潔淨身心，誠如中庸所言；「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊（齋）明盛服，以承祭祀，洋洋乎，如在其上，如在其左右。」因為祖先和鬼神常在人的周遭，與人不分離，猶如天人合一，相應相隨，以正人心，律人行。

5. 結論 —— 生死：一條簡單的道路

當人出世的一刻，就是「生」的開始，「生」便使一個人與「天、

地、人」發生了相連相關相屬的關係；人不能逃避，若要逃避「生」，只有「枉死」的路；爲了「不枉死」，人要抱著希望一步一步地走人生的路，好能充實自己，順應自然而安之若命地完成人生的旅程而「正寢」的「死」。這條由「生」到「死」的歷程，就是一條簡單的道路；人如何走在這條簡單的道路，必須視「個人」的修爲了。就是說：人在生存的機緣中，要不斷修德配天，充實生命，養心於誠與靜以至於寡欲。因此，人要學習用一種愉快的心情，面對生存與死亡之間的矛盾。試想一下，我們的「導言」中提過：人的生存是在「偶然」間來到人世間的，這看來是一種命定，是無奈的；但若人人能：—

剔除消極的聯想，以積極的思維作反省，除非自己不生存，否則在生存的時空下，人便要學習好好地接納自我生命的存在，在不同的時空和境況中，盡心盡力地活出生命的光華，猶如一盞小油燈，亮點了生命之光，不論這點光是大或是小，盡了自己的力量，燃點到最後的一刻，油盡蕊滅，一切都讓它自然地轉瞬間過去，但在我們心中，我們知道還有別的生命之光繼續在黑暗中發出光芒，這是生生不息、代代相傳的生命力。所以借用徐志摩的詩：「偶然」所描述的內容和王逢吉教授的詮釋，幫助我們能灑脫地面對生存與死亡的衝突。

徐志摩在「偶然」中的描述：

我是天空裡的一片雲，
偶爾投影在你的波心，
你不必驚訝，
更無須歡喜，
在轉瞬間消滅了蹤影。

王逢吉教授的詮釋：「人間世的一切既是偶然，那又何必喜？更不必悲了！尤其是『各人都有各人自己的方向』，不如還是忘懷了吧！可是，在『那交會時互放的光亮』，詩人並未曾忘記，而且永遠留在詩人心裡恆久不滅。」²⁵

此刻，人要有「任重道遠」的精神，以及時入世道德精神轉化人心；儒家的學者都以弘道崇德作為自己的歷史使命，以時代良知的形像展現於歷史，給時代一種內心警惕。²⁶ 孔子面對當時的生活狀況，提出了有啓發性的憂患意識：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語》述而篇）實在給現代人一種反省尋思的機會。這是出於人本性之善，也可說是天性的愛，使人能在「生」「死」之間體驗生命的自覺，誠如魯迅所說的：

所以覺醒的人，此後應將這天性的愛，更加擴張，更加醇化；用無我的愛，自己犧牲於後起新人。開宗第一，便是理解。……第二，便是指導。……第三，便是解放。……這樣，父母對於子女，應該健全的產生，盡力的教育，完全的解放。²⁷

人若無自覺心解放自己，多修德養心，多學習理解，便沒有「終

25 周景勳著，「來世的憧憬 —— 超越死亡」，《神思》n19，1993年11月87頁。

26 唐文明著，《與命與仁 —— 原始儒家倫理精神與現代性問題》，河北大學出版社2002 103-109頁。

27 魯迅：「我們現在怎樣做父親」，《魯迅全集》第一卷，人民文學出版社1981 135-136頁。

極」的安全感，現代的物質和商賈在金錢掛帥下，以冠冕堂皇的名義腐蝕著現代人的心靈，大家都以「即食心態」和計算的方式處理人生、信仰、教育和修養等問題，結果是怎樣的，一如舍勒對現代社會的描繪：

世界不再是溫暖的、有機的「家園」，而是變成了計算和工作進取的冰冷對象，不再是愛和冥思的對象，而是計算和加工的對象。²⁸

這種現象是活著的死亡現象：正德不修，正學不講，正義不徙，不善不改是人心死的現象，何來能理解「雖死猶生」的深義？羅光總主教說得好：

目前急切需要訂立各項工商業的職業道德標準，那種利益為合法，那種利益為不合法，同時又須要進行道德教育，由社會教育和學校教育同行推進，激發人們的良知，又激發人們的羞恥心。²⁹

人的生命本來是一條由「生」到「死」的簡單的道路，人在此道路上鋪置一顆「自覺」的心，才能在

「生死」間

「義利」間

「愛恨」間

28 舍勒：「死與永生」，劉小楓編，《舍勒選集》（下），上海 三聯書店 1999 988 頁。

29 羅光著，《中國哲學的精神》，台灣 學生書局 1990 210 頁。

「善惡」間

「聖俗」間找到平衡與希望。

讓我們在現今的時代中，抱著孟子力行其善的充實之美的精神而生活，進入生生不朽的超越生死的境界：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子》盡心下）