

不可言说的困境与张力： 孔子天命、鬼神及生死观探析*

肖 雁

天命、鬼神及生死观构成了孔子超验世界的基本内容。其中，“天”是孔子超验世界中最为重要的部分。在孔子看来，上天不言，以自然征象表达天命意志，为人者应仿效上天，则天而行。天命是孔子的精神信仰，是他生命的源头活水，坚信“天生德于予”的孔子，始终保持一种历史责任感和使命意识，并为之奉献一生；鬼神世界是孔子超验世界不可或缺的部分，是他“心期”与盼望的对象，但其鬼神体验却难以名状。孔子“不语怪、力、乱、神”，主张“敬而远之”，从而避免了人对鬼神在情感上的执着和实践中的迷恋；孔子坦言生死，却悬置彼岸，他不谈死后世界，由此决定了其思想的非宗教性。“亲而尊”是以孔子为代表的儒家与超验世界的和解。

关键词：孔子 天命 鬼神 生死 亲而尊

作者 肖雁，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

近年来，对孔子思想的研究出现了多学科的角度，孔子思想所包含的超越形态及精神信仰内容愈加受到重视与肯定。^① 北宋谢良佐曾说，圣人“语人而不语神”^②，认为就鬼神与人相比，孔子更为关注后者，从而肯定了孔子人文理性主义思想的特征。清人孙希旦也说“故事鬼敬神而远之，而专以人道为教。”^③ 今人在论及孔子天命鬼神及生死观问题时，亦多探究其“神道设教”的人文主义思想意蕴。^④ 应该说，这一研究思路具有积极的甚至是革命性意义，但若专注孔子天命鬼神思想的人文主义目的论性质，不能洞察孔子对超验之“在”的领悟，忽视了他所遭遇的超验世界，或将淡化甚至丢掉孔子思想中最为宝贵的信仰精神，导致其神圣世界“告朔餼羊”形同虚设。本文试从宗教学、宗教哲学角度探讨孔子天命鬼神及生死观的超验指向，并分析孔子是如何回应及印证其天命鬼神的超验之“在”，提出对超验之“在”的现代宗教学、宗教哲学的解释，破解其不可言说的迷思困局，从而更为充分地理解作为一个“行动者”的孔子。

一、天不言，以自然征象表达天命意志

冯友兰先生在总结“天”在中国文字有“五义”之后，又进一步肯定“孔子之所谓天，乃

* 本文系 2019 年中国社会科学院国情调研重大项目（GQZD2019009）阶段性成果。

① 赵法生 《论孔子的信仰》，《世界宗教研究》2010 年第 4 期。

② 朱熹 《四书章句集注》，中华书局，1983 年 10 月版，第 98 页。

③ （清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》，中华书局，1989 年版，第 1310 页。

④ 李健 《论孔子生死鬼神观与“神道设教”的人文意蕴》，《社会科学战线》2009 年第 10 期。

一有意志之天，乃一‘主宰之天’也”^①。《论语》万言，孔子提到“天”有18次。除了表达自然之天有3次，其余均在表达超验维度的主宰之天、意志之天，也即宗教之天。

孔子难得给“天”下一个明确定义，唯有一次与子贡论“天”，孔子“予欲无言”，子贡曰“子如不言，则小子何述焉？”孔子答曰“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）程树德引《经正录》曰“前云天何言哉，言天之所以为天者，不言也。后云天何言哉，言其生百物，行四时者，亦不在言也……圣人见道之大，非可以言说为功。”^②或许孔子之“无言”，是因为他心目中的“天”，非言语所能求之，非门人所能尽晓。

孟子高徒万章对“天何言哉”也颇感困惑，他曾问孟子“天与之者，谆谆然命之乎？”意思是说，上天把天下交给舜，是上天发出诚恳的声音告晓的吗？也就是说，上天是通过话语来指示的吗？孟子答曰“否，天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章上》）焦循释曰“天不言语，但以其人之所行善恶，又以其事从而示天下也。”^③孟子否认上天以话语告晓，而认为天之意是以其“行”与“事”告示天下。在孟子思想中，天不言，却以其彰显的行为昭示人，以显现的事实告晓人。在这里，孟子明确将孔子这一思想朝宗教神学方向推进了一步。也就是说，“天不言”，却以非常人理解的言说方式昭告天下，是以外在的“行”与“事”的方式昭示天下，表达天命意志。

在这一点上，主张“天道自然”的荀子把列星随旋、日月递炤、四时代御、阴阳大化、风雨博施的自然变化看作是不见其事，而见其功的神能，对于这样一个“天”，人们“皆知其所以成，莫知其无形”（荀子《天论》），此“天地之心见于不言，寒暑代序，则不言之令行乎四时，天岂谆谆者哉？”^④这样的神天，以自然万物灿然变化昭示其“在”，又何须言说？

冯友兰认为“且以天不言为一命题，即含有天能言而不可言之意。否则此命题为无意义如吾人不说石头不言，棹子不言，因石头棹子，本非能言之物。”^⑤这一认识是对“天”具有的人格化的揭示。因为只有这样的“天”才能与人的世界发生关系，否则，信仰将失去色彩，世界也就失去了意义。对此，侯外庐也认为“天何言哉”一章，仅形似自然之天，而实乃为意志之天。……“天”在这里依然是有意志的人格神。^⑥

就孔子思想来看，无论“天”以什么样的方式表达天命意志，天人之间的沟通才是重要的。孔子始终与上天保持一种双向互动的关系：一方面，“天”是意志之天，具有人格神的力量，并通过自然的有序性、规律性来表达天命意志，为人者必须遵守和服从。而另一方面，孔子运用其“超验直觉”，透过自然之天，领悟到天所具有的非经验层面所能参悟的超验性。

古时，人们通过“仰观天象”来把握上天实在。《尚书·尧典》载“在璿玑玉衡，以齐七政。肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。”马融注曰“以璿为璇，以玉为衡，盖贵天象也。”孙星衍又引《尚书大传》欧阳氏云“璇玑谓之北极”，引《尔雅·释天》云“北极谓之北辰”^⑦，北辰位于上天最中间的位置，永久不动，最为尊贵，是“众星之主”，“众神之本”。“北辰，其星五，在紫薇中。”^⑧马融曰“上帝，太乙神，在紫薇宫，天之最尊者。”“天

① 冯友兰《中国哲学史》，重庆出版社，2009年版，第35、53页。

② 程树德撰，程俊英、蒋见元点校《论语集释》，中华书局，1990年版，第1582页。

③ 焦循《孟子正义·万章上》，中华书局，1987年版，第694页。

④ 程树德《论语集释》，第1581页。

⑤ 冯友兰《中国哲学史》，第54页。

⑥ 侯外庐《中国思想通史》，人民出版社，2011年8月版，第139页。

⑦ 孙星衍《尚书今古文注疏》，中华书局，1986年12月版，第36页。

⑧ 同上，第38、39页。

有紫微宫，是上帝之所居也。”^①可见，天之至尊者，因为“上帝”居于其中。殷商时期的至上神“上帝”在周时期虽然经过了人文理性化改造，也并未直接消解上帝神灵的存在。而上天之至尊所具有的神圣性是孔子能够领悟到的。他曾以“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《论语·为政》）来比喻政治秩序的神圣性，即为证。

“天”始终是孔子心目中的“至上神”。他说“唯天为大”（《论语·泰伯》），“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）孔子患重病，子路使门人为臣。病间，曰“久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣，吾谁欺？欺天乎？”（《论语·子罕》）明明没有家臣，却偏偏要装作有家臣，这是在欺骗上天。子见南子，子路不说，孔子发誓说“予所否也，天厌之！天厌之”（《论语·雍也》）如果行事不符合天意，则天厌之。

在孔子看来，“天”是超越自然、超越人的经验和认知，不可言说的最高存在，需要神秘的感通和领悟。他说“知我者其天乎！”只有上天理解他。不仅如此，上天还赋予他神圣使命，他要代行天道。匡地被拘，他说“文王既没，文不在兹乎？……天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）宋司马桓魋欲杀孔子，孔子曰“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）可以说，孔子一生都是在对上天的感悟、与上天的沟通中前行。

孔子对上天既崇敬又畏惧，还心向往之，这种复杂情怀，在他的心理和行为中处处表现出来，无法掩饰。在孔子的内心深处，他始终认为自己具有某种类似天人相通的准宗教体验。麟是孔子时代的吉瑞象征。哀公十四年，叔孙氏西狩获麟。孔子观之，曰“麟也！胡为来哉！胡为来哉！”乃反袂拭面，涕泣沾襟，并对子贡说“麟之至，为明王也。出非其时而见害，吾是以伤焉。”^②西狩获麟，使孔子感伤周道之不兴，嘉瑞之无应，乃以此绝笔焉。

不仅如此，孔子还把这种强烈的宗教体验置于精神的玄想与敬畏中，在超验的外推中加以维持和延续，《论语·乡党》说孔子“迅雷风烈必变。”《礼记·玉藻》释曰“若有疾风、迅雷、甚雨，则必变；虽夜必兴，衣服冠而坐。”^③朱熹注曰“必变者，所以敬天之怒。”^④《诗经·大雅》载，召穆公告诫厉王说“敬天之怒，无敢戏豫；敬天之渝，无敢驰驱。”毛亨释曰“迅雷风烈为天之怒，则和风甘雨为天之喜。天之怒喜皆敬，则无时而不敬矣。”^⑤古人对打雷刮风下雨等自然现象的成因不甚明确，就会把这些现象归结为拟人化的“天”在发怒，而每逢此时，哪怕在深夜，孔子也必兴而坐，以敬天之怒。

但问题在于，如果孔子是一个天命论者，那一切早已由天安排妥当，什么都不必干，听其自然就可以了，孔子又何必栖栖遑遑“知其不可而为之”呢？^⑥

按照劳思光的分析，古代思想史中，“命”有两种意义：一是“命令义”，二是“命定义”。“命令义”乃“命”之本义。而当“命”观念由“命令义”转变为“命定义”时，便涉及到了“客观限定”之观念。当“命”指“命定”之环境或条件之观念时，“命”遂可与“人格天”观念分开，而只指“客观限定”。^⑦就孔子思想来看，其天命本是以自然征象表达的天命神学，但当从这种“命令义”中开解出“命定义”时，也就是将命定之环境与条件转离了上天的神学意志——一方面彰显了天命的绝对主宰；而另一方面，又凸显了“命”之独立依存的客观的不可

①（汉）司马迁《史记·后汉书》，中华书局，2000年版，第1091页。

②（宋）胡子编，（清）胡培翠校注《先秦诸子年谱·孔子编年》第1册，北京图书馆出版社，2004年版，第210页。

③（清）孙希旦《礼记集解》，第786页。

④（宋）朱熹《四书章句集注》，中华书局，1983年版，第122页。

⑤（清）马瑞辰撰，陈金生点校《毛诗传笺通释》，中华书局，1989年版，第934页。

⑥ 杨伯峻《论语译注》，中华书局，1958年版，第12页。

⑦ 劳思光《中国哲学史》，广西师范大学出版社，2005年版，第72-74页。

违背的环境与条件的限约，也就是通常所说的“命运”。

孔子去见赵简子，到了黄河边，就听闻奚鸣犊、舜华被杀的消息，于是感叹“丘之不济此，命也夫！”^① 孟子说“非人之所能为也。莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也。”^② 凡事不是人力所能办到的却自然办到了的，都是天意；不是人力所能招致的却自然来到了的，都是命。任何人都不能做出“超越天命”的事情，孔子也不例外，“仲尼不有天下”是因为没有得天子推荐，这就是孔子的命。

在孔子看来，“命”难以说清。《论语·子罕》载“子罕言利与命与仁。”皇侃疏曰“命，天命，穷通天寿之目也……命是人禀天而生，其道难测，有好恶不同，若逆向人说，则伤动人情，故孔子希说与人也。”^③ 司马迁分析认为“盖天道性命，圣人所难言也”，“孔子罕称命，盖难言之也。非通幽明之变，恶能识乎性命哉？”^④ 照以上说法，无论“希说”，还是“难言”，盖是未通幽明之变，故无法阐释人性和天命的道理吧。

作为“有限的理性存在”的人，具有“人自身”的独特意义，有时即使再努力，道德修行再完备，也会有“非人之所能为也”的困惑：一方面，天命不可违；另一方面，人又要求冲破必然性束缚，表现出对自然必然性的不甘与反抗。然而，却是在“力所能及”的地盘，为人的主观能动性发挥准备了条件，让人的实践精神得以呈现。

孔子在日常生活中，总是表现出类似教徒般的谦恭与敬畏：他一生所慎“齐、战、疾”（《述而》）；他一生所重“民、食、丧、祭”（《尧曰》），他“齐必变食，居必迁坐”（《乡党》），这是因为，“宗教，无论它是什么，它始终是一种人对生活的整体反应。”^⑤ 对上天的信仰与敬畏始终处于孔子思想的“深层维度”中。纵观孔子一生，可谓颠沛流离，命运多舛。但他没有教人战天斗地，而总是以各种智慧化解困境，以坚忍不拔的行动力破解其不可言说的迷思困局。尽管没有遇到有道之君，没有获得施展宏图抱负的机会，但他都积极笑看人间百态。他弘扬大道，主张发挥人的主观能动性，积极作为。这是他对命运的挑战，也是对人的有限性的突破。他舍身求道，不忧不惧，“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）。生死攸关之时，他坦然乐观，即使被围困五天，依然讲诵不止，弦歌不辍。孔子留给后人的，始终是一个熠熠生辉的“行动者”形象。

二、子不语神，事鬼敬神而远之

中国古代原始宗教信奉的天神、地祇与人鬼，构成先民原始宗教崇拜的主要信仰形态和面貌，寄托着先民生活的远方。孔子生活的春秋时期，鬼神信仰已经是社会普遍一般的观念。《论语》言“神”17次，言“鬼”5次。在孔子看来，鬼神也属于超验世界的存在，是一种不受自然法则限制的人格化的超自然存在。作为这样的鬼神，孔子自然少说，甚至不说。对于鬼神，孔子没有给予过明确的解答。为此，墨家曾对儒家“执无鬼而学祭礼”（《墨子·公孟》）提出过质疑，认为“儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。”^⑥

但必须首先指出的是，孔子是一个严谨的实证主义者。他的严谨态度从对历史文献的依据与

①（汉）司马迁《史记·孔子世家》，中华书局，2000年版，第1551页。

②焦循《孟子正义·万章上》，第699页。

③《论语集释》，第729页。

④（汉）司马迁《史记·后汉书》，第642、1579页。

⑤[美]瓦尔特·H·凯普斯《宗教学——学科的构成》，社会科学文献出版社，2017年版，第52页。

⑥吴毓江撰，孙启治点校《墨子校注》，中华书局，1993年版，第691页。

要求上表现出来“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”（《论语·八佾》）孔子之所能言与不能言，在于文献是否充足。可见，孔子所能言说的，必是有据可查，有文献可依的。正所谓“盖有不知而作之者，我无是也”（《论语·述而》）。据此可以推断，孔子对于没有依据的事情是不会轻易下结论的。更何况，对于鬼神之事，生死奥秘，无从获得确切资料和依据，更是不能一概否定，更不敢随意言说。《论语·述而》记载“子不语怪，力，乱，神”（《论语·述而》），王肃曰“神，谓鬼神之事。或无益于教化，或所不忍言。”^①朱熹从两方面理解孔子之意“怪力乱神之事，非理之正，固圣人所不语。鬼神，造化之迹，虽非不正，然非穷理之至，有未易明者，故不轻以语人也。”^②怪力乱神之事，非穷理之至，有未易明之处，非常人所能知，故不可轻易言说。

无论是“不忍言”，还是“不轻以语人”，问题在于，孔子少言鬼神，却肯定鬼神之在。“乡人雉，朝服而立于阼阶。”（《论语·乡党》）乡里举行驱逐疫鬼的雉仪，而此时的孔子，身着朝服，心存敬畏，“立于阼阶”，并行注目礼，是恐驱雉队伍惊扰庙里的祖先神，让神依己而安。

在孔子看来，鬼神属于超验的不可知的世界，而祭祀却是可以把握的当下。《论语·八佾》载，“祭如在，祭神如神在。”（《论语·八佾》）又说“吾不与祭，如不祭”（《论语·八佾》）皇侃疏曰“神无存没，期之则在也”^③又“神不可测而心期对之，如在此也。”^④《说文解字》段玉裁注“会者，合也。期者，要约之意，所以为会合也。”^⑤而现代汉语中，“期”字具有期待、盼望、期求、希望得到等意。而孔子说“如在”，其实表达了鬼神是“心之期”的产物：心到，神就到；意念到，神就“在”。鬼神之“在”是心期的对象，是意念的产物，是盼望的对象。而心期与盼望必然要求心致诚敬。无疑，孔子的心是诚的，对鬼神也是极具恭敬之心的。他在《论语》中说过“敬鬼神”（《雍也》）、“致孝乎鬼神”（《泰伯》）、“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·八佾》）其中“敬鬼神”“孝鬼神”“事鬼神”，充分表明他对待鬼神心存致敬的态度。

朱熹说“致其孝敬以交鬼神也”，又引范氏说“盖神明不可见，惟是此心尽其诚敬专一在于所祭之神，便见洋洋乎在其上，如在其左右”，“有诚则凡事皆有，无诚则凡事皆无。祭祀有诚意，则幽明便交。无诚意，便都不相接。”^⑥无疑，保持一颗诚敬之心，需要通过祭祀行为，才能获得对鬼神世界的感知。“吾不与祭，如不祭”（《论语·八佾》），包咸注曰“孔子或出或病而不自亲祭，使摄者为之，不致肃敬于心，与不祭同。”^⑦有事故使人摄祭，就不能致肃敬之心，不能做到心致诚，就跟不祭是一样的。因此，若不能亲自参加祭祀，如不祭。

总之，孔子是通过深刻的内心感受和外在的祭祀行为来获得鬼神之“在”的体验。孔子病重，子路请祷，并说“誨文曰‘祈禱于上下神祇’”，子曰“丘禱之久矣。”（《论语·述而》）但究竟有没有效果，孔子并未谈到。当人的性命处于一种受到威胁的状态，甚至预感死亡即将来临时，人便会出现一种茫然与无助。生病时的孔子是无助的，或许他会感到大限的来临，他以诚敬之心禱于上下神祇，获得精神抚慰的同时，谁又能知道圣人在祈禱的过程中，究竟经历了怎样的与超验世界的“相遇”？正如奥特所说“不可言说的，是人在其真实、其在的深层里所遭遇的那种真实。”^⑧

① 《论语集释》，第620页。

② （宋）朱熹《四书章句集注》，第98页。

③ 《论语集释》，第226页。

④ 黄怀信《论语汇校集释》，上海古籍出版社，2008年版，第239页。

⑤ 汤可敬《说文解字今注》，上海古籍出版社，2018年3月，第973页。

⑥ 《论语集释》，第229页。

⑦ 同上，第227页。

⑧ [瑞士]H·奥特著，林克、赵勇译《不可言说的言说》，三联书店，1994年6月版，第44页。

除了和心理、情感上保持“祭思敬”（《论语·子张》），在行动上“敬、孝、事”，孔子还强调祭礼的重要性，主张要遵守祭祀礼仪，“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）祭祀不能乱来，礼序不能僭越，保持在一个限度里，一个合适的距离中，既敬畏又远离——可以说，这样处理人与鬼神的关系，就使人避免了对鬼神在情感上的过分执着和在实践中的迷恋。

三、死后世界的不可言说

儒家和道家对于死亡的态度大同而小异。儒家认为人生活一天，便要做一天应该做的事情，对于将来必至的死，不必关心，不必虑及。道家认为死生都是自然变化之迹，不必悦生而恶死。儒家的见解基于其尽人事而听天命的态度，道家的见解则基于其自然论的思想。^①显然，孔子属于前者，但同时又兼具道家自然主义的特征。表现在孔子既坦言生死，又提倡现世的努力。孔子坦言死亡，有时甚至到了不避讳的程度，《论语》中记录孔子说“死”38次，应该说相较于天命、鬼神而言，已属不低的频率。

就孔子看来，人“自古皆有死”（《论语·颜渊》），人之有死，是世界自然变化之必然。因此，孔子大谈死亡，不避讳、不畏惧，有时甚至很幽默。《论语·先进》载，孔子在匡地被囚整整五天，颜渊才赶到，孔子说他“吾以汝为死矣。”颜渊忙回答“子在，回何敢死”（《论语·先进篇》）“短命”一词，在今天看来并不很符合传统伦理的表达方式，但孔子两次说颜回“短命”：“不幸短命死矣”（《论语·雍也》），又在《论语·先进》中再次说颜回“不幸短命死矣”（《论语·先进》），孔子是在陈述一个“必死”的事实。不仅如此，孔子还说过“不得好死”之类的话。《论语·先进》记载孔子说“若由也，不得其死然”（《论语·先进》）“得死”，是当时的俗语，并非诅咒，而是说“不善终”。《左传·僖公十九年》记载“得死为幸”；《左传·哀公十六年》记载“得死，乃非我”，亦此意。^②不仅是对别人的死毫无顾忌地说，对自己的儿子，孔子也说“鲤也死”（《论语·先进》）。而对自己，孔子更是自嘲“后死者”（《论语·子罕》）。对自己的“老之将死”，末日来临，也是毫无畏惧“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”（《子罕》）

颜渊之死给孔子带来致命的打击，惘怛之情，令他哀叹“天丧予！”认为这是天意，是人无法左右的天命。这样言“死”，已经深深地带有一种神学的意味。然而，在孔子看来，死并不可怕，“不欺天”才是他生命的原则。《论语·子罕》载“且予与其死于臣之手，无宁死二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎？”（《论语·子罕》）古时，只有诸侯死时身边才能有家臣，而孔子是绝不会做这种僭礼之事的，这与他所说“守死善道”（《论语·泰伯》）的思想一以贯之。然而，不愿意徒有虚名的死亡，并不意味着怎么死都无所谓。死亡的底线是要死后入土为安，不被弃之荒野，这是亡者最底线的意愿，也是活着的人对死者最起码的尊重，而这正是孔子重视丧葬礼仪的意义之所在。《论语·乡党》载“朋友死，无所归，曰‘于我殡’”（《论语·乡党》）朋友死亡，没有负责收殓的人，孔子愿意处理他的丧葬事务。

孔子坦言死亡，又如此重视丧葬之礼，甚至亲自去处理朋友的丧葬事务。那么，死亡究竟是什么？死亡的人到底有知无知？《论语·先进》载“季路问事鬼神。子曰‘未能事人，焉能事鬼？’曰‘敢问死。’曰‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）东汉魏国陈群注曰“鬼神及死事难明，语之无益，故不答也。”^③对于学生的追问，孔子并没有给予清晰明确的回答。他

① 张岱年《中国哲学史大纲》，江苏教育出版社，2005年版，第433页。

② 杨伯峻《论语译注》，中华书局，1958年6月版，第112页。

③ 《论语集释》，第981页。

之不答，或许谓鬼神与死之事难明，语之无益而已。但是否出于有益、无益之考虑，这是后人对孔子不言死的推测，而鬼神世界与死之事难明，或许无力言说才是事情的本质。

对于一贯持“知之为知之，不知为不知”的实事求是态度看待事物的孔子来说，对于难以回答的问题，抑或一言难尽、难以告晓的事情，只能采取不说、少说，甚至回避的态度。《易传》有言“原始反终，故知死生之说”（《易传·系辞传》），这或许正是孔子“晚而喜易”“韦编三绝”，希望继续探究鬼神生死之事的真正原因吧，也正如他所说“假我数年，若是，我于易则彬彬矣。”^①“假我数年，五十学易，可以无大过矣。”（《论语·述而》）五十而知天命，以知命之年，读至命之书，可以趋吉避凶而无过咎。

可以看出，孔子言“死”，基本是站在“他者”角度。唯独死后世界，真正彼岸世界的情状，孔子是不谈的。而死亡毕竟是“他者”的体验，活着的人并没有死亡的直接经验。对于死亡的焦灼、恐惧、迷茫以及死后的世界，只有行将前往的人去面临，而活着的人面对的只能是“他逝”。而孔子所能做的，虽有不甘，却坦然接受所有的“死亡”，并以养生送死来安抚过往生命，以仁爱、孝敬、丧葬、礼仪来接纳和安顿死亡，以通过现世的自我修养和为世人遗留精神遗产来实现生命的永恒与不朽，进而把有限的生命落实到对人道的追求中，落实到现实理想的实现中，藉此凸显“生”的价值和意义。

因此，当子贡问“管仲非仁人者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰“管仲相桓公霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”（《论语·宪问》）仲辅佐桓公，称霸诸侯，匡正了天下，老百姓至今还享受到他的好处。如果没有管仲，恐怕我们也要披散着头发，衣襟向左开了。管仲能够一匡天下，“博施于民而能济众”，这是他的仁德；而正因为管仲没死，文明才得以传播，民到于今受其赐众，这就是管仲“生”的价值和意义。

孔子所赞赏的，不是有马千驷的齐景公，而是饿死于首阳山下的伯夷、叔齐。“伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。”（《论语·季氏》）这是因为他们为人类留下了宝贵的精神遗产，只有这样的人才能获得后人称颂，并得到永久的祭祀，因此，“君子疾末世而名不称焉。”（《论语·卫灵公》）而像原壤这样的人“老而不死，是为贼”（《论语·宪问》），久生于世，败常乱俗，害人害己。

四、与超验世界“亲而尊”的关系

“事鬼敬神而远之”的传统并非孔子原创。上古时期，人神关系最初是一幅“民神不杂”“民神异业，敬而不渎”的图画。九黎乱德后，“民神杂糅……烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。”（《国语·楚语》）这一时期，人神不分，民神同位，没有分别，百姓轻慢盟誓，没有敬畏之心，祸乱灾害频仍。于是，就有了“使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”。“绝地天通”后，民神之间断绝了往来。生活在春秋末年、战国初年的孔子，正值诸侯争霸，社会纷争不断，天命衰微，礼乐废，诗书缺，社会面临转型，落后观念和进步思想激烈交锋，新的社会形态需要新的思想整合。身处时代夹缝中的孔子既想挽救行将逝去的周礼，又希望在周礼之上有所创新，以符合社会要求。他梳理评析商周以来的鬼神观念，试图建立人与超验世界“亲而尊”的关系。

《礼记》对于“亲”“尊”有一个基本表述“水之于民也，亲而不尊，火尊而不亲。土之于民也，亲而不尊，天尊而不亲。命之于民也，亲而不尊，鬼尊而不亲。”^②就“亲”与“尊”

^① 《史记·孔子世家》，第1559页。

^② 《礼记集解》，第1309页。

的关系来看，水、土地、命（命，个人性命）是可以经验的事物，是可亲近而不是可尊的对象；而天、鬼则是可尊的对象，因为它们超越人的经验，高于人的力量，置于高位，需要敬畏，不可言说。

孔子分析认为“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝：蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝：荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝：利而巧，文而不惭，贼而蔽。”（《礼记·表記》）^①其中包含三层意思：其一，夏道近人，事鬼敬神而远之。人们对鬼神有敬畏之心，但弊端在于民风乔而野，朴而不文。孔子说起夏道鬼神观时，说的是“事鬼敬神”，认为夏道对鬼神既恭敬又凡事供奉周到。其二，殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。殷人对鬼神趋之若鹜，但弊端在于，尊了鬼神，却少了对人心的关照，造成民之弊，荡而不静，人心浮躁不安宁。宋代吕与叔解释的颇为精到“殷人尊神以救之，民知敬鬼神，则诚也。及其末也，求神与虚无不可知之域，则茫然不知其所安”^②。殷人求神于虚无不可知之域，才茫然不知其所安。其三，周人尊礼尚施，事鬼神而远之。针对“率民以事神”的殷人来说，先鬼而后礼，过于崇尚鬼神，反而忽略了人本身，使人心浮躁不得安静。周人提出“尊礼尚施，事鬼神而远之”的救弊方法，却使礼仪过于繁琐，使民“利而巧”。

在孔子看来，如果把神圣世界视为超然于世俗世界之外的绝对物，固然使得其保持至尊地位，但上天会因此远离人的世界，人就会对其可望不可及，甚至可畏不可亲；而如果神圣世界一直就在人间生活中，神人关系过分亲密，神又不可能处于至尊地位，如三代之道，或亲而不尊，或尊而不亲。为避免流于一偏，孔子提出“亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散”^③，孔颖达释曰“亲而尊者，有母之亲，有父之尊。安而敬者，体安而能敬，……威而爱者，有威而又有爱也。富有四海而不骄，是有礼也。施惠所得，为能散也。”^④亲切而有尊严，体安而又恭敬，威严而又仁爱，富足而又有礼，施惠于人而散布适宜，是化解和处理人与超验世界关系的“中道原则”，也被儒家作为一般规范纳入到忠利教化的实践中。

我们知道，孔子十分欣赏周礼，他本人也是一生都在试图恢复周礼。孔子在说到周代“郁郁乎文哉”的礼仪制度时会肯定地说“吾从周”（《论语·八佾》），然而，孔子并非无原则遵从周礼，而是清醒地看到了周礼的弊端：周“尊礼尚施”，但礼仪太过繁琐，造成鬼神与人“亲而不尊”。但遗憾的是，他并未真正实现对周礼彻底的简约改造，他自己平日的极致化讲究的繁文缛节一直为人诟病。齐国名相晏婴说他“尽孔子盛容饰，繁登降之礼，趋详之节。累世不能殫其学，当年不能究其礼。”^⑤

五、结语

生活在二千多年前的孔子，其思想既有超验维度又有理性思考，但他对超越理性的部分讳莫如深，在理性不能穷尽的地方保持沉默，不予言说。就孔子本人而言，他从未无限制地扩充自己的理性，因而始终为超验世界留下了一席之地；就孔子整体思想来看，他对超验世界表现出模棱

① 《礼记集解》，第1309页。

② （清）朱彬撰，饶钦农点校《礼记训纂》，中华书局，1996年版，第792页。

③ 《礼记集解》，第1312页。

④ 《礼记训纂》，第794页。

⑤ 《史记·孔子世家》，第1514页。

两可的态度，导致其思想呈现出“二重性”：既承认天命鬼神之“在”，又“不语”“罕言”，甚至回避，孔子的思想为后世儒家天命鬼神及生死开拓了空间，孔子的态度同时也造成了儒学深层次的哲学与宗教的二元性质。

任何一种宗教都是对世界的一个认识和信仰系统，形态上可表现为上帝和神灵的崇拜，精神内容上可表现为对灵魂不朽的信仰和对来世生活的追求，以此构成宗教的实质和基础。任何一种宗教却有文明生态的历史性和文化生态的民族性，宗教的发展就是宗教在这种文明的历史性和文化的民族性中不断的进化。而世界上一切宗教，都着手于以人“死”的问题来解决人“生”的问题。奥特回应“在死亡之彼岸有对一切苦难的报偿”时认为，“这句话如一个廉价的托词，如一种廉价的敷衍，让人期待那不可见的彼岸。”^①无疑，孔子没有将理想寄托于那个“心期”的对象，那不可见的、让人心生盼望的彼岸。他坦言生死，不言死后，他强调此岸现世，而非彼岸来世，主张“事死如事生，事亡如事存”^②，这些思想形塑了中国人“彼岸无所谓远近，无所谓神秘，我们到达哪里，哪里就是彼岸”的豪迈通达的生死观的同时，也造成了儒家文化缺乏死亡教育，欠缺宗教意义上的临终关怀。而这一问题在科技迅猛发展、文明形态不断进化、文化表现不断融合、人的安身立命与终极关怀的需求日益凸显的今天，无疑是一个重要并亟待思考与解决的问题。

(责任编辑: 李文彬)

① [瑞士] 奥特 《不可言说的言说》，第 24 页。

② (宋) 朱熹 《四书章句集注》，第 27 页。