

# 孔、老生死观及其当代诠释

罗雨濛

上海师范大学天华学院，上海，201815；

**摘要：**孔子和老子对于生死问题各有思考，且均以某种连续性来统摄死亡与生命，二者共同构成中国传统哲学中生死之思的基本理路。孔子立足于“仁”而遥遥观死，将生看作仁之实践的舞台，将死看作以丧祭体现仁的教化工具，用一种伦理视角把死与生统一起来；对生命的养护及价值赋予，和对死祭之礼的诚心践行，使得人伦之和得以可能。老子则从自然出发，把万物生灭都归之于大道，以否定性思维看待死亡，这在生者显示为“长生久视”的贵生养生之道，在对死亡的克服上则希冀于婴儿之朴的原初状态。既然死与生只是万全之道下不断转化的两种状态，故应在贵生的同时并不抗拒自然之死。

**关键词：**孔子；老子；生死观；儒道对比

**DOI：**10.69979/3029-2735.26.03.089

孔子作为儒家第一人，立足于“仁”而遥遥观死，这具体展现为以礼待死。他的生死观具有浓厚的社会性伦理意味。老子则从自然之道出发，以否定性思维看待死亡，这在生者显示为“长生久视”的贵生养生之道，在对死亡的克服上则希冀于婴儿之朴的原初状态。二者共同构成中华优秀传统文化的生死之思的基本理路。

## 1 重生修身、以礼待死：孔子的生死之思

儒家关于生命与死亡的思考源于孔子。《论语·先进》有云：“未知生，焉知死？”“未能事人，焉能事鬼？”<sup>[1]</sup>这两句是体现孔子生死观的经典表述。他以死亡为界限，将世界一分为二，彼岸之死与此岸之生由此被对立起来。对孔子而言，真正重要的是现实的生之世界，活生生的能被人所把握的有限生命才是值得重视的。从认识论看，人对于如何去生的领悟，是讨论和认识死亡的前提；就修养层面而言，在生的世界践行仁德，其超越性价值使人“配得”安心死去。因此，孔子的关切在于如何生，如何使有限生命获得一种超越性的道德价值。

首先，孔子十分重视人及万物的形体生命。《论语·乡党》记载：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”孔子听说马厩失火，第一反应是人命关天而高于马，正如郭店楚简《语丛·一》所言：“夫天生百物，人为贵。”正因人命之贵，孔子也反对人殉。面对以俑代人的殉葬方式，他说：“始作俑者，其无后乎？”（《孟子·梁惠王上》）同时，孔子没有将除人之外的生灵看得一文不值。“子钓而不纲，弋不射宿”（《论语·述而》），他对动物生命也存有仁爱之心，不滥杀

滥捕，不影响其正常繁衍。这种对生灵万物之生命的重视，正体现了“仁”。“仁”乃“爱人”，即“推己及人”：“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）；“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。孔子从积极与消极两方面表明一种设身处地的意识——他人与我一样，都应该能合理捍卫自己生存的合法性，并主动实现自己的需求。在此，人的生命是目的而非手段。需注意的是，孔子的“仁爱”是由己推出、由近及远的，存在差等之别。同时他也强调“泛爱众”（《论语·学而》），即爱人类整体。

比起生存欲望和形体，孔子更强调精神生命的重要性，毕竟“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）。在利义关系上，孔子以义为先。虽然他并不反对物质利益，且承认自己也追求“富而可求也”（《论语·述而》），但当利、义冲突时，他要求以义统利，“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》）。把利益降低到最基本的生命层面，孔子会优先选择“仁”而非生：如《卫灵公》篇所言，追求道义的志士仁人不会为保全生命而损害仁德，反而愿意牺牲生命来成就仁道。道德性的至善高于一切，这就是生命的道德价值所在。为达致这一境界，应不断地“学”和“行”，不断追求自我完善，如《泰伯》篇所云：“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”反过来，如此道德实践也能使人在不尽如意的物质生活中保持“乐以忘忧”之心境——后者意味着追求道德价值时的满足之乐，在某种程度上亦使孔子忘记其生命有限性：“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（《论语·述而》）概言之，从精神生命对形体生命的优先性来看，孔子强调用生命去追求

并实践仁德。

最后，哪怕再珍视现实生命，当必然的死亡来临，孔子对其仍持关切之心。尽管孔子对死亡问题采取存而不论的回应方式，但他所倡导的丧葬礼仪与祭祀制度表明，他十分重视与死亡相关的仪式活动及其社会意义。祭祀活动要求“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）。祭祀时就如同鬼神在前。鬼神指的是祖宗的灵魂，即孔子“非其鬼而祭之”（《论语·为政》）所指。这一方面说明“敬鬼神而远之”的本义不是远离鬼神世界，而是对鬼神持敬而不亵渎的态度。另一方面，如孔安国所注：“祭如在，言事死如事生也。”（《论语集解义疏》卷二）祭祀活动应秉持“事死如事生”的原则。以如此至诚至敬之心去祭祀，方能感格鬼神前来。“如在”使得生者通过虔诚的观想来与死者达到感通性，反过来，死者的灵魂也得以神圣化，能够降临于祭祀场景而与生者相通。这种双向的感通意谓个体生命的超越存在某种宗教性转化，它对于后世死亡观具有深远影响。

丧礼与生者之德密切相关，其终极旨归仍是孔子的仁爱思想。“慎终追远，民德归厚矣。”（《论语·述而》）在与至亲父母的关系中，仁意味着孝。据刘向《说苑·辨物》记载，当被子贡问及“死人有知无知”时，孔子的回应是：若言亡者仍有知觉，恐引致孝子贤孙为送终而轻生；若说死后无知无觉，又担忧不肖子孙弃尸不葬。子贡欲探究死后有无知觉，不如待其亲身经历时自然知晓，此时思考此问题为时尚早。孔子对死后世界做出消极倾向的回答，将其悬搁于知与不知之间，这是对子孙是否孝顺之不确定性的一种回应，凸显出孔子以礼待死的倾向。“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）礼贯彻人之生死存亡。死后一系列事件作为礼的重要载体，不仅与子孙之孝德息息相关，同时指涉死者生前之仁。若死者生前孜孜不倦地追求并实践仁德，其在肉体生命终结之时才“配得”安息。反过来，参与丧葬之礼的生者在完备的礼中，方能体悟到生死一体无隔之意义。

综上，孔子以内仁外礼的理论视域对生死所进行的关照，一方面彰显出对身体健康与道德修养的显性追求；另一方面则通过丧葬祭祀礼仪，体现出对死亡的敬畏之情，暗示了对死后世界的认知以及生死两界之间的某种联系。以上两个面向共同构成孔子对“死生亦大”的终极关怀与哲学思考。

## 2 基于自然的养生之道：老子的生死之思

通览《老子》全文，直接讨论死亡的表述鲜少出现，故在此结合其关于生命的理论来看老子如何谈死亡。

就本体论而言，老子将生命来源归根于形上之“道”：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>[2]</sup>（《老子》四十二章。以下凡引此书，只注章数）“道生之，德畜之。”（五十一章）形上之“道”无穷无尽，但因其产生的生命各有尽头，人只是大道自然中一种偶然的有限性存在。“天地尚不能久，而况于人乎？”（二十三章）在此有限性前提下，老子提倡以养生来追求“长生久视”之可能。

首先，老子以“智”和“明”的区分来凸显认识自我的重要：“知人者智，自知者明。”（三十三章）前者指向自我之外的他者，后者则带有反思性质，已然超越了一般知识领域——“自知”指向作为个体的自我，这不仅指知识论意义上的认识自己，同时指涉包含价值观与存在论在内的至真人格，因而能说“不失其所者久，死而不亡者寿”（三十三章）。“所”即优先于一切存在的“自我”，指人立足于世的可靠根基，有其“所”才有“在世”之可能。持守住“所”，是现实生命终结时却能“不亡”（即“寿”）的前提。“寿”意谓不朽。这不是指灵魂不灭，而是关乎已逝生命的不逝意义。儒家也强调，若生时践行仁德，死后还会在历史文化长河中产生持久的积极意义。但老子并不着眼于集体性道德层面，而更多强调“自知”“自胜”等个体存在的方式，以澄显个体生命价值的地位。

《老子》文本中，对生命进行养护的对象可分为三个层面：天地、圣人和百姓。就天地而言，“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”（七章）。老子用“不自生”来解释天地长生的方式，“这里的‘自’，着重的是有意而为之或追求某种自身的目的”<sup>[6]38</sup>，这句话强调天地长生的去目的性，凸显了老子主张的自然性。第二个层面指圣人（在《老子》处可以说就是统治者），圣人作为统治天下的有德之人，应当已经掌握了养生之法。“圣人后其身而身先，外其身而身存。”（七章）圣人在与他者交往时，先退一步，将自己置之度外，从而能够安然存活下去。这继续表明了长生之所必要的去目的性，与前文所说天地“不自生”相对应。但需注意的是，天地可以无意志、无目的，人（哪怕是圣人）却永远无法摆脱生存之目的。故在圣人层面，人之生存的现实目的与自然法则要保持统一。第三个层面涉及普遍的生命现象，“夫唯无以生为者，是贤于贵生”（七十五章）。此处“无以生为者”对应着第七章“不自生而长生”的“天地”，体现了以自然之道维护生命的趋向。第七十五章虽主要考察政治经济领域，但同时也关乎普遍意义上对生命的理解。从天地到普遍的个体生命，

均应避免外在的目的性求生，而转向对内在个体价值的关切——“知足不辱，知止不殆”，从而“可以长久”（四十四章）。“知足”和“知止”指向一种适可而止的满足，“知”除了指观念认知外，也关乎现实层面的价值追求，二者的度在于“足”和“止”。这样个体才能在生命价值的意义上持久存在。除此之外，“勇于敢则杀，勇于不敢则活”（七十三章），在勇敢无畏的情况下也须避免盲目冲动，避免一味的“敢”，如此才能存活。这也体现了老子对生命活动与自然法则相统一的强调。

那么老子如何看待死亡？通览《老子》一书，直接指涉人之死亡的内容仅有四处。其中有两处将死亡作为人养生不当的极端后果：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。人之生动之死地，亦十有三。”（五十五章）“出生入死”《老子》全书第一次直接提及生死——生命的获得即生，生命的终结即死，这是一种自然的过程。就人的具体存在而言，善于养生与不善养生的人各占十分之三，另有十分之三的人的行为方式更趋向于死。老子在此将不善养生与死亡结局划等号<sup>[3][7][104]</sup>，其终极旨归仍在于养生。第四十二章也提到，“强梁者不得其死，吾将意以为教父”，“强梁”即力量的过度发展，一旦“多力”<sup>[4]</sup>，便距离死亡不远了。此即“物壮则老，谓之道，不道早已”（五十五章）的另一种表达。这几句均表明老子并未直面死亡，而只将死作为生的反面，以凸显养护生命的重要性。此外，七十六章曰：“人之生也柔弱，其死也坚强。……坚强者死之徒，柔弱生之徒。”死对应着坚且强的性质，而老子贵生，故主张持守柔弱的一面。以上几句均通过提及死亡而显示生之贵。那么死亡是否象征虚无？老子给出的答案是否定的：“知足者富，强行者有志，不失其所者久，死而不亡者寿。”（三十三章）“死而不亡”的可能性是存在的，即不朽。如何死而不朽？应“知足”。因为“胜人者有力”，而“有力”正是老子所批判的趋向。“知足”方能成为“不失其所者”，即持守源初根基。当生时行为满足了“自知”、“自胜”、“知足”、“不失其所”等要求，方能“死而不亡”。其现实生命虽然消亡，但在形而上层面上，可以拥有不朽的生存意义。

要而言之，老子对死亡与生命的思考并不直接表露出来，但我们可以通过其“贵生”思想窥探一二。就形而下的现实生命而言，老子不仅承认生命的终结，而且将这种终结理解为一种自然之归宿，故出现“出生入死”这一表达。在生存意义上，老子则认为有“死而不亡”的可能，但其前提依然是生前按其主张的柔弱自持方式

去养护生命。因此，老子“贵生”，但并不抗拒自然之死亡。进而，老子以否定形式对自然死亡加以克服：在自然生命世界内，死亡本身是对世俗生活的否定；而人之生存终点是死亡，故世俗的生存方式本就蕴含着对生命自身的否定。易言之，自然生命过程以拒斥死亡的方式而到达死亡——其本身就是一种悖论。以否定概念克服对死亡的惧怕，这在老子处最大的体现在于婴儿之朴。“专气致柔，能如婴儿乎？”（十章）“沌沌兮，如婴儿之未孩。”（二十章）“复归于婴儿。”（二十八章）婴儿正是“朴”概念的形象之体现，只有婴儿才不被世俗<sup>[5]</sup>。的名利得失所困扰，无私无欲，淳朴无邪。婴儿是未知性本身，象征对自然素朴纯真状态的回归。既然婴儿意象中不存在世俗之戕害，便不存在死亡——死亡意谓流俗的扭曲状态

### 3 孔、老生死观比论

孔、老对生命与死亡之思考的共通之处在于，比起彼岸世界的遥不可及，二者都更关注此岸世界的有限生命。相较于以宗教寄情于彼岸世界的西方文化与印度文化，无论是将理性个体融入伦理社会关系的孔子，还是以否定形式重返生命本真的老子，均注重一种此岸的内在超越价值，从而远离宗教之迷茫。

从相异之处来看，孔、老两派对于生死反思的起点本就有别，故超越死亡的思想进路也迥然不同。孔子所谓“仁”之实践之所以能使生命获得最高价值，在于它体现了宇宙大化的本质。人道与天道一以贯之，故人伦之“应当”植根于宇宙之“必然”。“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·公孙丑下》）人应以礼克制己欲，发明本心之善端，从而使自身言行与自我、他人、社会乃至自然都圆融和谐，方能领略宇宙之仁爱，体悟自然之化育，上下与天地同流。由此，生命获得至善之意义，原本在死亡面前产生的忧惧之情也得以冰释。“苟志于仁矣，无恶也”（《论语·里仁》），“仁者无忧”（《论语·子罕》）。

与天道相应，孔子所代表的传统儒家以肯定的方式将生死归于人伦，其思想旨归在于达到人伦之和。在此，人的生命与其说是自然的，更不如说是一种社会性事件。遵循“仁道”的生活方式被视为最理想的状态，这也是人区别于其他自然存在物的本质特征。同时，仁是人之生命价值的归宿。背离人伦之德意味着失去仁义之本心，肉体生命的富贵或长久由此变得不再有意义。《论语·季氏》记载：“齐景公有马千驷，死之日，民无德称焉。伯夷叔齐饿于首阳之下，民到于今称之，其斯之谓与？”其价值取向表明生命中的物欲追求正与生命价值相悖，

应当加以克制。因为理性抽象的生命高于具体生命，有限的后者固然会结束，但理性存在却有永存之可能。具体而言，人可以在关切一切生命的基础上，以仁德来克服感性存在的有限性，通过礼之实践立德、立功、立言，将理性“自我”融入社会族群，以“类”存在的持续性，使得个体生命在死后获得不朽的意义。哪怕作为如此重视死后丧葬之礼的文化，儒家也认为更重要的是礼而不是丧。丧葬之礼更多是表现人伦情感的方式，除了体现对死者的哀悼，更多是为了团结生者，教化民众。无论是重视感性的形体生命并加以养护，还是强调精神上的理性生命之重要性，亦或是对于死后鬼神之事的关切，孔子都在生死上追求某种可以连续的一致性。换言之，孔子以内仁外礼的视域贯穿生与死，从而达致人伦之和。生命由此超越了有限形体，获得不朽之意义。

相较于孔子的肯定之路，老子通过否定来阐明自己对死与生的看法。老子思想的起点与终点均是“道”或“自然”；生死之思莫不如是。他以对现实人生种种险恶的透析，来否定感性生命之规定（如声色、欲望等），将重返生命本真（“道”域）视为终极目标。虽然其否定对象与儒家类似，但致思思路则截然不同。首先，在感性的形体生命上，“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货，使人行妨。”（十二章）声色之累与口腹之欲构成了有限生命的负累，若我们执着于此，本真生命也就莫知其所终了。其次，儒家所重视的理性精神存在是否有必要？老子对此的态度依然是否定的：“夫礼者，忠信之薄而乱之首；前识者道之华而愚之始。”（三十八章）仁义礼乐所象征的精神理性，玷污了源始自然生命之和谐，是自我的藩篱。用践行仁义的方式来养护生命，并超越肉体死亡大限，会加剧本真自我的丧失，故而并不可取。

老子并非否定个体生命，而是要烘托出生命之真在。如果说孔子之“仁”导向人伦之和，那么老子之“道”则意谓个体返璞归真的自然意识之觉醒。与一切个别存在相比，道“无为而无不为”，是一种万全之全。道从不直接肯定着什么，但天下万物之生灭都是道的体现。老子强调道对世俗造作的否定，万有生命的自然本性便得以显现。在此意义上，人超越死亡大限的方式即顺应道，以自然视角看待死与生的转化。道法自然，乃是其一以贯之的进路。

在共通之处上，首先，孔、老二家都尊重并珍视生命。前文提到，孔子对于人乃至人之外的生命都十分尊重。老子更是轻视甚至批判身外之名利得失，认为生命

才是最重要且值得珍视的。“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”（四十四章）他高扬个体生命价值，主张养护人这一大道自然中的有限存在，批判以身体乃至生命为代价去追名逐利的行为。

综上所述，中国传统儒道思想以某种连续性来思考死亡与生命。孔子以内仁外礼的视域考察生命，认为死亡是生命的终点；终点之后，我们无需再探索。他以生观死，将生看作仁之实践的舞台，将死看作以丧祭体现仁的教化工具，用一种伦理的视角把生与死统一起来。对生命的养护及价值赋予，和对死祭之礼的诚心践行，使得人伦之和得以可能。老子则把万物生灭都归之于大道。他鲜少对死亡直接进行讨论，而是以自然主义划归生死概念，认为这只是万全之道下不断转化的两种状态，因此应当贵生的同时并不抗拒自然之死。生死统归于自然，二者正是在道的高度下得到统一。

### 参考文献

- [1] (南宋)朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [2] 钱穆. 论语新解[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002.
- [3] (魏)王弼注, 楼宇烈校释. 老子道德经注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [4] 杨国荣. 老子讲演录[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2021.
- [5] 本文所引《论语》原文, 均引自(南宋)朱熹编:《四书章句集注》, 北京: 中华书局, 2011年.
- [6] 本文所引《老子》原文, 均引自(魏)王弼注, 楼宇烈校释:《老子道德经注》, 北京: 中华书局, 2011年.
- [7] 释德清曰:“‘生之徒’者, 养形寿考者也。‘死之徒’者, 泊欲忘形, 火驰而不返者也。”
- [8] 《庄子·山木》中有“从其强梁”一语, 陆德明《经典释文·庄子》注曰:“强梁, 多力也。”
- [9] 此处并非指婴儿群体不存在生物意义上的死亡, 而是就死亡作为对生命本性的戕害与扭曲而言, 作为自然素朴之生存状态本身的婴儿意象, 是纯然本初的生命, 而不存在因被世俗戕害而致使部分本真生命死去的情况。

作者简介: 罗雨濛(1995.12-), 女, 湖北麻城人, 哲学博士, 上海师范大学天华学院马克思主义学院, 研究方向为庄子哲学与死亡哲学。