

“乐天知命”与“安之若命”

——儒家生死智慧之现代诠释

郑晓江（江西师范大学教授）

生死智慧往往显现在人们的生死态度之中，而生死态度一般指人们面对死之结局，所产生的观念及心理精神的活动，并展现于外的行为，是精神见之于举止的合和体。一般而言，特定的文化会形成人们特定的生死态度，中华民族有着五千多年的悠久历史，积淀成深厚的历史文化传统，因此，中国人有着不同于其他国家与民族的独特的生死态度。台湾成功大学的赵可式博士认为：对临终者而言，“心理平安当然是最好的，可是要如何才能得到心理上的平安呢？很有趣的，就是要能‘认’。‘认’这个字是我提出来的，病人并没有这么指陈。……只要他不再与命运打仗了，放弃搏斗的时候，他内心深处的平安就会出来。我把它称之为‘认’，这也是中国人特有的一个词汇。”¹许多人面对“死”，皆难以达到“认”的态度；而如果一旦达到这种“认”，也就意味着普通的中国人对个我生命即将结束这个事实承认后的接受，于是，他或她可以进入到万般挣扎之后的某种心理上的平安状态。但是，处于“认”之阶段的人，他们对死亡的接受往往是无可奈何的、非心甘情愿的、被动与被迫的，只有由对个体生命生死之必然性的“认”，上升为对人类整体生命之生生死死之必然性的体认，并最终意识到宇宙万物皆有生死成毁之必然性，人们才能获得对死亡自觉自愿的接受，并在面对自我之死时做到完全的坦然和释然，这即是由“认”到“命”的过程，中国古代儒家学者称之为“乐天知命”。终极关怀与普遍性宗教信仰缺失的中国人，面对生死之关，大多数人也只能或只有依赖“命定”的思想观念，在这方面，中国传统的儒家生死智慧具有重大的理论意义和

现实的应用价值。

1. 儒家的生死智慧

中国道家一般是立于“死”之立场观“生”，视“死”为回归自然无为之本体“道”，此即自然之必然性的“命”。所以，其理想的处世之方是“无为”，其理想的人生是“自然”，其追求的生死态度是“安之若命”，表现为“妻死，鼓盆而歌”式的放达。这样一种“无以人灭天，无以故灭命”的观念，是使世人在生死问题上皆无所作为，委运任化，这显然与儒家积极入世、修齐治平的人生哲学完全不符。所以，与道家学者大异的是：儒家学者多从“生”来观“死”，追求的是“死”作为人生“盖棺之论”的那个终点的价值评判。也就是说，“死”的任何意义都是由其生前所作所为而定的，故儒者们理想的处世之方是“天行健，君子以自强不息”，其理想的人生过程是“修齐治平”，其提倡的生死态度则是“乐天知命”，表现为“存顺殁宁”式的坦然。

“命”在先民的观念中，首先是一种盲目的必然性，人们只能匍伏于其面前，完全被动地顺从之，毫无主体性主动性可言。道家学者由这一思想的进路将“命”定格为自然之必然性。但在思想史上，“命”之观念的发展还有另一条进路，即在“自然”这一盲目性之中逐渐地渗入主体性，使之成为与人之内在心性相合的必然性。《春秋》中有言云：“民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸也。”²这说明，一方面，人们受之于天的精华——“中”——就是天之“命”；另一方面，人们在社会生活中所遵循的伦理道德的准则实际上也就是“命”的显现。这样，“命”的意义就由自然之必然向应然之必然转化。

儒家为世人提供的正是这样一种应然之必然性的“命”之生死智慧：将“死”这种必然性之实存，转变为内蕴应然性人伦道德准则的必然性；于是，此生死之“命”虽非人力所可改变，却可让人们在活着时，孜孜于人伦道德的体悟与践履；死时则为自己完成了人间之“命”——道德使命——而心地坦荡，从而无所遗憾，无所牵挂，亦无所恐惧。也就是说，自然之必然性转变为应然之必然性，使儒者们获得了“生”时的充实与“死”时的坦然。

所以，儒家建构独特的生死态度的关键在于：如何从生死之“所必然的自然性”过渡到“所当然的应然性”的价值肯认。孔子一般不言死后之“鬼神”问题，且认为：“未知生，焉知死？”³但生死问题乃人生中重大问题，孔夫子焉能不论？他提供了一种由“生”观“死”的视野，以生之内容、生前之努力来获得“死”之坦然、“死”之荣光。所以，孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀生以成仁。”⁴孟子曰：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍身而取义者也。”⁵荀子说：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也；终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终。”⁶诸如此类的观念，皆是要求人们应该也必须为崇高的道德价值而勇于赴死，并由立德、立功和立言之途径来超越死亡。

孔孟的这种生死价值论好则好矣，但世间芸芸众生却不是每个人都会遇到这样严重的生死价值选择问题的。人们所经历与经受的死亡事件，要么是亲属去世导致的种种哀伤问题；要么是或寿终而尽或早夭而亡引发的生死问题；要么则是因水火刀兵疾病而丧命或自寻短见而成“鬼”引发的生死之痛，等等。所以，面对死，人们生发出的问题常常是：“死是什么？”“为何此时此刻我就要死？”“死后我到那里去了？”在这方面，儒家学者提供了一种特别的“命定观”。

孔夫子曾说：“未能事人，焉能事鬼”及“未知生，焉知死”⁷的观念，显然他更关注的是“生”，而少谈“死”之问题，但在《论语》中，有多处孔夫子及弟子们从“命”的观念谈“死”的问题。比如孔子的弟子子夏就说：“死生有命，富贵在天”⁸，要求人们懂得“死”乃人命注定，故而不必畏不要惧。再如伯牛得恶疾，孔子自窗执其手，说：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”⁹视“死”为“命”，即一种冥冥中的必然性，这是儒者们面对死亡时的一种独特的“认”的态度，由此“认”，也就承认、肯定、接受了死亡的降临。

《史记》又记载：“匡人拘孔子益急，弟子惧。孔子曰：‘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！’”¹⁰在此，“天”与“命”意义相通，但“天”偏重于外在之必然性，而“命”则主要指人所受“天”之必然性而一定会如此的人生之实存状态。孔

子坚持这种应然之必然性的“命”，所以，他在任何艰难困顿中都能镇定自若。但是，此“命”、此“天”若下滑成民间百姓所认为的那种盲目的、不可损益的必然性的话，就会让人们抱有随波逐流、无所用心，甚至放浪形骸，放弃一切努力被动地“生”与“死”的观念，这种宿命论与儒者积极有为的观念和行为是不符的。

那么，从孔孟之儒到宋明诸儒为何既能在生死观上持“死生有命，富贵在天”的观点，又能在现实人生中积极有为、乐观地对待死亡的必至呢？关键就在儒家学者所揭示出的：此“命”与“天”，并非是一种盲目的必然性，而是内蕴“天德”和“天理”，当其化为人之性人之德时，便成为人们一生中都应该努力取得和践履的仁义道德。因此，儒者在活着时，能奋发勉力于修仁行义，而对富贵与否毫不挂念在心，是谓“在天”；儒者又能在面对死亡时，因具备了充实的德性，完成了人间的道德使命而理得心安，对生死寿夭看得很淡很淡，是谓“有命”。所以，孔子说：“不知命，无以为君子”¹¹，将“知命”定为有道德有修养者一个重要的人生目标，可见知其“命”是非常不容易的，故而他自己也是“五十而知天命”¹²。此“知命”云云，实为将盲目的客观的必然性经过人之知性的作用，转化为应然之必然，成为与主体合为一体的当然之则。¹³后来，《中庸》将这种努力概括为：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”“天命”与人之心性本就相合，人们顺性而动停行止，其实也即遵循了“天命”。

道家学者倡自然之必然性之“命”，刻意于挤去人为之为，排除任何的主体性；儒家学者则反之，孜孜努力于将“命”之必然性转化为“应然性”，加入浓厚的主体意志。发展到孟子，“命”的观念异常地丰富起来，孟子云：“莫之为而为之者，天也；莫之致而至者，命也。”¹⁴视“命”为非人力所能为的必然性，这与孔夫子的看法是一致的。但孟子又进一步将人内在之“性”与外在之“命”紧密地结合起来，这是他在儒学史上的重大贡献之一：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”¹⁵“味、色、声、臭”皆为人之生理性本能之求，固然是人之“性”，可要得以实现，却非主观欲求所能定，主要是由外在之“命”决定的，所以，虽然是“性”君子却“不谓性也”。另

一方面,“仁、义、礼、知、天道”则不仅是外在之“命”,更是人之内在心性所本有,是人们想要实现就可以做到的,并不受制于外在之“命”,所以,虽然是“命”,君子却“不谓命也”。孟子在此处,特别指出了人间之人伦道德的准则既为“命”亦为“性”,故而人们遵循之践履之既是合于“天之命”,亦为“人之性”的显现。这一“命”与“性”合一的观念恰恰是将“命”之自然的必然性置换为当然的必然性。

不过,人们在现实生活中,还是难以从应然性的当然之则去体认自然性的必然之则,二者之间还是有很大差异的,为此,孟子提出了一个“俟命”的问题:“尧舜,性者也;汤武,反之也。动容周旋中礼者,盛德之至也。哭死而哀,非为生者也。经德不回,非以干禄也。言语必信,非以正行也。君子行法,以俟命而已矣。”¹⁶所谓“君子行法”,是说,人们行其所当行,做其所当为,至于现实的人生事件的结果如何,则听任命运的安排。

应该说,“俟命”有二种状态:一是人们并无觉解,只是意识到人之生生死死是必然,故而被被动地等待时光的流逝,“俟”人生结局的到来,无所用心。另一是人们已觉解大化流行之真谛,明达人之一生中所应该及必须做之事,故而能够在世间孜孜努力,而不在意于人生的结局何时与何处降临。孟子当然是提倡后一种“俟命”。

故而“俟命”的同时必须“立命”:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”¹⁷这是从人生内涵上来确立生死态度。人们因为“天命”、“天理”在握,“生”则汲汲于仁义道德的修养与实践,那么,即便“早夭”亦可无怨无悔,是为“不贰”。一般而言,“早夭”是世间人可悲可痛之大者,人人极力远避之;但儒者们则因为沟通了“天道”与“人道”,又以“人道”的现世推行为己之大任,故而人们若活着时能够专注于人伦道德之事,则长寿也好、早夭也好,皆可不在意,此谓“立命”。朱熹释道:“‘夭寿不贰’,是不疑他。若一日未死,一日要是当;百年未死,百年要是当,这便是‘立命’。‘寿夭不贰’,便是知性知天之力;‘修身以俟’,便是存心养性之功。”¹⁸所以,从民间广泛流行之“宿命”,发展到儒家倡导的“天命”,实际上即是“天”所涵蕴的万物流行发育之条理,转化为人间的人伦道德之准则,这样,外在客体“天”与主体

“人”贯通为一，人们从外在之“天之命”获得了践履人伦道德的坚定性，也获得了面对死亡的坦然态度。

在“俟命”、“立命”之外，孟子还提出一个“正命”与“非正命”的问题：“莫非命也，顺受其正，是故知命者，不立乎严墙之下。尽其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”¹⁹“命”虽然是“天”所命之必然性，但君子们不能因此而立于“危墙”之下以安“命”。在必然性中，人们还是可以顺理而行，即在必然性之命中的有所作为。尽人道尽仁义而死，为正命；不循规蹈矩，受桎梏而亡则为非正命。朱子在解释孟子思想时说：“若出门吉凶祸福皆不可知，但有正与不正。自家只顺受他正底，自家身分无过，恁地死了，便是正命。若立严墙之下，与桎梏而死，便不是正命。或如比干剖心，又不可不谓正命。”²⁰在朱子看来，此“正命”已非完全的自然之必然性，而是人间伦理道德之应然性了。当然，在儒者们的眼中，人间伦理的应然性亦就是自然的必然性。不过，就孔孟的观念而言，“命”实在是“天”之自然的必然性与“人”之理性的应然性融会贯通的一个概念，这一应然之必然性的“命”的观念构成了儒家生死本体论的雏型，而比较成熟的儒家生死本体论则是从《易大传》至宋儒处才得以完成的。

《周易·系辞上》云：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”²¹“原始反终”也就是要人们超脱具体的生活情境，从天地之始、万物之本来了解生死本质，以契合本体之道的精神来定“人道”，这样就能达到：“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。”万物有“始”必有“终”，人有“生”必有“死”，此天经地义，人们安于此“命”，就可以无所忧虑，并转而专注于人们生前之道德修养和践履。理解此《易》理之奥秘的关键在于：人们必须从万殊（万事万物）之中，去“原始反终”，体验本体，这样便脱出了个我化之生活，立于生命之本的基点来思考“生死”问题。此为儒家“原始反终”之生死观的本意之所在，同时也构成了儒家生死智慧的核心内容。

对一般的人而言，不知所以然而然之“命”是一种宿命，对之无可奈何，只能逆来顺受；而对于有修养有境界者来说，此不知所以然之命可化为知其然

之“命”，即内蕴伦理道德准则的仁义礼智之“命”。所以，人之生死即“乾坤”、即“阴阳”、即“动静”、即“太极”、即“无极”。可见，人之生与死最终皆可归之于形上本体，知此则知生死，知生死之理则知“生当如何”？“死又怎样？”这就形成了儒家的生死哲学，可以用来规划人们的一生之求，亦可用来形成“乐天知命”的生死态度。大儒刘宗周云：“自无极说到万物上，天地之始终也；自万事反到无极上，圣人之终而始也。始终之说，即生死之说，而开辟混沌，七尺之去留不与焉。知乎此者，可与语道矣。主静要矣，致知亟焉。”²²所谓“七尺之去留不与焉”，是说人们明白了“始终”即“生死”之理，那么，面对死亡人们亦可安心矣。

实际上，儒者们若在前生竭尽全力行仁义道德，为天下苍生耗尽了全部的体能与智慧，真正至此，他们也就安于“死”之“命”，甚至觉得“死”是自己一种最好的休息，如此的话，人们怎么会有临终前的忧虑、恐惧与痛苦呢？

大哲荀子云：

子贡问於孔子曰：“赐倦於学矣，愿息事君。”孔子曰：“《诗》云：‘温恭朝夕，执事有恪。’事君难，事君焉可息哉！”“然则赐愿息事亲。”孔子曰：“《诗》云：‘孝子不匮，永锡尔类。’事亲难，事亲焉可息哉！”“然则赐愿息於妻子。”孔子曰：“《诗》云：‘刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。’妻子难，妻子焉可息哉！”“然则赐愿息於朋友。”孔子曰：“《诗》云：‘朋友攸摄，摄以威仪。’朋友难，朋友焉可息哉！”“然则赐愿息耕。”孔子曰：“《诗》云：‘昼尔于茅，宵尔索綯，亟其乘屋，其始播百谷。’耕难，耕焉可息哉！”“然则赐无息者乎？”孔子曰：“望其圻，臬如也，嶼如也，鬲如也，此则知所息矣。”子贡曰：“大哉，死乎！君子息焉，小人休焉。”²³

这里区分了二种生死之境：一是“小人”，他们生前孜孜求利，无所不为，毫无顾虑，那么，“死”则是他们生命之全部皆亡，是为“休焉”。二是“君子”，他们一生都专注于道德修养与精神境界的培育，因其目标理念的崇高、现实行

为的规整，使其一生中都没有懈怠与喘息的时候与地方。无论其在学习、从政、侍奉父母的过程中，还是在操持家务、交结朋友，乃至务农的活动中，都必须全力以赴，勤奋努力。这样，“死”对他们而言，就非生命的全部消亡，因为他们径由道德与人格精神的崇高而显扬于后世了，是为“息焉”。此所谓“息”还蕴藏更深的意义。因为“君子”们受内在道德良心的召唤，发显为严谨规矩的生活与社会行为，所以，终其一生都不可能放纵、休息的时候。唯如此，也只有在这万般辛勤劳累之后，“君子们”才会觉得“死”是一种最好的人生休息，从而能享受到“死”作为永恒的甜蜜之乡的巨大价值之所在。

道家与儒家都有“以死为息”的观念，但性质上却完全不同：道家的观点是，人们在生活过程中严格按“自然无为”的准则行事，然后才能进至“死之息”；而儒家却是要求人们在生活中孜孜不倦地进行道德修养与践履，最后才能达到“死之息”的安然之境。

2. 对儒家生死智慧之现代沉思

如果从比较的视野来看，道家与儒家关于生死之“认”与“命”的智慧，其基本内涵是：人们首先要体认个我之生死的必然性，是为“认”；但仅此是远远不够的，人们要获得高妙的生死坦然，还必须超越个我生命的限囿，立于万物成毁和宇宙本根之基点来反观人之生死，这就由“认”进至“命”的境界了，人们也就可以获得“安之若命”或“乐天知命”的达观坦然。不过细分起来，儒家道家的生死智慧是二种不同的模式：当一个人对将临之“死”不“认”时，道家的生死智慧告诉他（她）：生死是人之必然性之“命”，此又源于自然性之“道”，无论从认知、还是从本体上，人们都应该“认”，并获得生死之安心，这就叫做“悬解”与“安之若命”。可是，同样是对一个不“认死”而万分痛苦者，儒家的学者则这样告诉他（她）：生死是人们必然性之“命”，此“命”源于应然性之自然，从逻辑上本根上怎么可以不“认”呢？于是，人们便可放下，存顺殁宁，“乐天知命”。此外，儒家道家皆认为，乐观旷达、委心任运的生死态度固然重要，但人们在生死问题上若能够获得“死而不亡”及“不朽”的智慧，则直达生死之最高境界。这就必须意识到：“小我”的生命是

有限的、会亡的生命，“大我”的生命则是无限的、永恒的生命。不过，儒家是从与自然相通之应然性伦理之“理”去获得“大我”式的不朽存在；而道家学者则是从自然无为之“道”去寻获“大我”式的永恒存在。二者殊途同归：都可获得精神上或本源上的生命“不朽”。

驻足于现代社会与现代人生死问题的立场，仔细探究儒家的生死智慧，可以获得以下几点认识：

第一、关于儒家生死智慧的特点问题。与道家学者完全不同，儒家的死亡观是建基于人生观的基础之上的，可称为“由生观死”法，这是一种视生死为应然之必然性的智慧，其特点是：将人之生死的实存状况，统御在人生道德价值的追求之下。朱子云：“命有二种：一种是贫富、贵贱、死生、寿夭，一种是清浊、偏正、智愚、贤不肖。一种属气，一种属理。”²⁴朱子的意思是：属气之“命”是不可变的，而属理之“命”却是人们经过努力可以损益的。因此，人们在观念上需先确立一个最高的道德价值准则，人生中任何时候、任何情况下都应以之为终极追求，至于人是“生”或“死”、是“富”或“贫”、是“贵”或“贱”，等等，皆成为不必在意之事了——因其不可“变”，所以也就不能撼其“志”。曾子曰：“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。”²⁵儒者们以实现仁义为一生的追求目标，直到生命的尽头方才停止。所以，现实中的人，若想消解对死亡的恐惧与害怕，应该从儒家生死价值论中去吸取一些智慧，在人生过程中建构出某种价值，其超越生死之上；当人们能够在“生”时坚执这种价值，则在面对死神时可以获得“心安”，此“心安”之基础就在于“理得”。诚如宋儒陆象山先生所言：“所欲有甚于生，所恶有甚于死，死生大矣，而不足以易此，况富贵乎？”²⁶

第二、关于生死本体论的问题。道家在生死观上的自然之必然性的智慧与儒家生死观上的应然之必然性的智慧，都可以让人们获得死亡之“认”的境界，得到临终前的坦然与心安；但要从对死亡之“认”上升为对死亡之“命”的体认，还非得建构起生死本体论，以获得对死亡的超越。中国道家学者认为：人们必须拥有本体之“道”的观念，意识到这是“万物之根”、“万化之本”，而人之“生”，在世间活一遭，不过是“道”的“委形”而已；人之“死”，亦不过就是回归“道”，此又有何悲伤？此又何能悲伤？这就超越了生死。中国道

教试图通过“内丹”之修炼和“外丹”之服用，来实现长生不老、肉身成仙，其超越死亡之方法是“不死”；可是，千百年来都无法获得实证，相反，在史籍中却有许多因服食金丹而丧命者的记载。佛教则不认为人之此“生”此“身”可以永生，但又指出，人们只要一心向佛，一心念佛，将通过“涅槃”获得来世来生的永生，其超越死亡之途径是“来世”；这种说法既无法实证亦无法证伪。儒家在生死超越论上，既不赞成道家的观念，更反对佛教与道教的观点，其开辟出一条经由精神生命、道德生命达到不朽的超越死亡之路。

第三、儒家超越生死之途径与方法问题。儒家学说认定，人有生理生命，又有精神生命，后者又可分出道德的生命，亦即人们在世间以认识、显发、践履人伦道德为生存核心的生命。生理生命随着人们寿限的到来，必有完结的那一天；而人之道德生命的发扬光大，则会因其造福社会与民众事业的永恒性，也因其道德楷模矗立于人世间，更因其精神人格的伟大，而能够超越时空之限囿，达到永垂不朽，这即实现了人之生命的永恒。所以，如何透过现象界的“灭”获得理性上精神中的“不灭”，是人们建构合理之死亡观的基础，亦是得到健康之人生观的核心所在。

这样，儒家超越死亡之途径，可以分为三个步骤：一是将个我之生命与亲人之生命相沟通，将自我与家庭家族融会贯通而为一，这样，个人生命虽然必在某时某地归于结束，但血脉却在家庭家族中绵延不绝，此为“虽死犹生”。做到这一点的关键，正在践履“孝”道。二是将个我之生命溶入社会国家之大生命中，治国平天下，从而载之史册，传之久远，是为不朽，此为“虽死犹荣”。做到这一点的关键，正在尽其“忠”。三则是沟通天人，将“小我”之生命汇入自然宇宙之“大生命”中，借助于后者之无穷无限性，获得自我生命的永恒，此为“虽死而永存”。做到这一点之关键，在发显“仁”德。

所以，儒家超越死亡的方法是“大其心”的学问和功夫。宋大儒象山先生云：“宇宙无际，天地开辟，本只一家。往圣之生，地之相去千有余里，世之相后千有余岁，得志行乎中国，若合符节，盖一家也。”²⁷又说：“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”。为何相距千里之遥、相隔千百年之后的“圣贤”都“本只一家”呢？为何“宇宙”与“己心”同呢？在象山先生看来，宇宙之本质是“生生之道”，人是宇宙所创生的精华，其心性之本亦是“生生”（仁）；从这一点

而言，人之“心”与“宇宙”同。“大其心”者，亦即自反及扩充自身的精神世界，真正体会“生生”之“仁”充塞自我亦溢满天地，从而在具体的人生活动中显现“生生”之“仁”。于是，己之精神也就上达至宇宙，这岂非“与天地同”？既然与天地同，人又何有“死”？既然人们立志“要与天地同”，则在生活中又何不去做仁义礼智之事？

可见，人们可以径由“大其心”而体会到生命的普遍性，显现生命的普遍性，由此来实现生命的永恒性，从而超越死亡。这就需要人们由内在心性的修养，通过“由生观死”，再到“由死观生”来获致生命的意义和生活的价值。中国古代民间社会广泛进行的对天、地、君、亲、师的祭祀，从根本上说，就是通过一整套的礼仪，使“小我”之精神与祖先、圣贤、天地相沟通，获得“大我”式的存在。孤零零的生命，是“小我”的生命；只有上达之祖先，并进而与天、地、君、亲、师相系，才获得了“大我”的存在，才能最终超越死亡的限囿而实现永恒。具体而言，“天地”构成人之自然宇宙生命；“君”构成人之社会生命；“师”构成人之精神文化生命；“亲”构成人之人伦生命。当人们囿于个我生理生命，而没有意识到人还有人伦生命、社会生命、精神文化生命、自然宇宙生命时，其必定是只关注个我之事，难以有幸福的生和坦然的死。只有“大其心”，将自我生命外系之亲人、师长、国家、天地自然，才能获得好的人生方式，并最终寻找到“超越死亡”之路。这即是象山先生所讲的：“人须是闲时大纲思量：宇宙之间，如此广阔，吾身立于其中，须大做一个人。”²⁸“大做一个人”实则就是以己之“心”去上达宇宙之“心”。人之形体有限，人之寿命有时，可人之精神却可达于天地，与“天理”相合一，如此，必超越有限而实现无限。此时，人们行其所当行，为其所应为，无私无畏，直道而行，成为一个“大人”，并快乐无比：“大人之事，至公至正，至广大，至平直。剖蠹管之见，荡其私曲，则天自大，地自广，日月自昭明，人之生也本直，岂不快哉！岂不乐哉！”（《与包敏道》，《陆九渊集》卷十四，第183页）如此，生死皆乐，何会痛苦于“死”之将临？这样，人们超越了生死，获得了完完全全的“死”之坦然与安心。

3. 简短的结论

总之，一般而言，现代人面对“生死”之关，难以达到“认”的态度；而如果一旦达到这种“认”，也就意味着人们对个体生命即将结束这个事实承认后的接受，于是，他或她可以进入到万般挣扎之后的某种心理上的平安状态。但是，处于“认”之阶段的人，他们对死亡的接受往往是无可奈何的、非心甘情愿的、被动与被迫的，只有由对个体生命生死之必然性的“认”，上升为对人类整体生命之生生死死之必然性的体认，并最终意识到宇宙万物皆有生死成毁之必然性，人们才能获得对死亡自觉自愿的接受，并在面对自我之死时做到完全的坦然和释然，这即是由“认”到“命”的过程。中国古代儒家学者称之为“乐天知命”，而道家学者则称为“安之若命”。终极关怀与普遍性宗教信仰缺失的中国人，面对生死之关，大多数人也只能或只有依赖“命定”的思想观念，在这方面，中国传统的儒、释、道之生死智慧具有重大的理论意义和现实的应用价值，也许还可以贡献给全人类，成为世界性的解决生死问题的宝贵财富。

注释

- 1 《解读善终》，《安宁照顾会讯》1997年第24期，第19页。
- 2 《十三经注疏》，《春秋左传正义》卷二十七，《成公十三年》，北京：中华书局，1980年版，第1911页。
- 3 杨伯峻编著《论语译注·先进篇第十一》，北京：中华书局，1963年版，第120页。
- 4 杨伯峻编著《论语译注·卫灵公第十五》，北京：中华书局，1963年版，第170页。
- 5 杨伯峻译注《孟子译注·告子上》，北京：中华书局，2003年版，第285页。
- 6 （清）王先谦《荀子集解·礼论篇第十九》，北京：中华书局，1997年版，第358页。
- 7 杨伯峻编著《论语译注·先进篇第十一》，北京：中华书局，1963年版，第120页。
- 8 杨伯峻编著《论语译注·颜渊篇第十二》，北京：中华书局，1963年版，第132页。
- 9 杨伯峻编著《论语译注·雍也篇第六》，北京：中华书局，1963年版，第62页。
- 10 《史记·孔子世家第十七》，北京：中华书局，1999年版，第1547页。
- 11 杨伯峻编著《论语译注·尧曰篇第二十》，北京：中华书局，1963年版，第218页。

- 12 杨伯峻编著《论语译注·为政篇第二》，北京：中华书局，1963 年版，第 13 页。
- 13 （宋）朱熹《四书章句集注》，《中庸章句》，北京：中华书局，1988 版，第 17 页。
- 14 杨伯峻译注《孟子译注·万章章句上》，北京：中华书局，2003 年版，第 222 页。
- 15 杨伯峻译注《孟子译注·尽心章句下》，北京：中华书局，2003 年版，第 333 页。
- 16 杨伯峻译注《孟子译注·尽心章句下》，北京：中华书局，2003 年版，第 338 页。
- 17 （宋）朱熹《四书章句集注》，《孟子集注·尽心章句上》，北京：中华书局，1988 年版，第 349 页。
- 18 （宋）黎靖德编《朱子语类》卷第六十，北京：中华书局，1999 年版，第 1429 页。
- 19 杨伯峻译注《孟子译注·尽心章句上》，北京：中华书局，2003 年版，第 301 页。
- 20 （宋）黎靖德编《朱子语类》卷第六十，北京：中华书局，1999 年版，第 1429 页。
- 21 高亨著《周易大传今译》卷五《系辞上》，济南：齐鲁书社，1983 年版，第 511 页。
- 22 《宋元学案》卷十二《濂溪学案下》，北京：中华书局，1986 年版，第 498 页。
- 23 （清）王先谦《荀子集解·大略篇第二十七》，北京：中华书局，1997 年版，第 509-511 页。
- 24 （宋）黎靖德编《朱子语类》卷第四，北京：中华书局，1999 年版，第 77 页。
- 25 （宋）朱熹《四书章句集注》，《论语集注·泰伯第八》，北京：中华书局，1983 年版，第 104 页。
- 26 （宋）陆九渊著《与赵然道》，《陆九渊集》卷十二，北京：中华书局，1980 年版，第 158 页。
- 27 （宋）陆九渊著《与罗春伯》，《陆九渊集》卷十三，北京：中华书局，1980 年版，第 177 页。
- 28 （宋）陆九渊著《语录下》，《陆九渊集》卷三十五，北京：中华书局，1980 年版，第 439 页。