

# 《論語》「季路問事鬼神」章解讀疏證

## — 一個生死學進路的義理探索

釋慧開\*

### 摘要

國人之避諱談論生死，由來已久，而且還反映在日常語言以及思想行為之中。千古以來，每一論及生死大事及相關議題，眾人動輒引述《論語》「季路問事鬼神」章中所載孔子之言：「未知生，焉知死？」以為避談生死之權威理論根據。言下之意，也似乎暗指孔子之言，或者其言所代表的生死思惟，已然成為國人生死觀的主軸。是否如此，值得吾人一探究竟。

一般皆以為孔子以及儒家皆偏於談生，鮮少論死，然而細讀《論語》全文，則有出乎眾人意料之發現，其中論及「死」的次數，遠超過論及「生」的次數；此外，還有「老」、「疾」、「病」、「沒(同歿)」、「亡」、「祭」、「祀」、「鬼」、「神」、「喪」、「殯」、「葬」、「棺」、「？」...等等與生死直接相關的字詞。再者，檢視《論語》中所有與生死課題密切相關之論議，有將近一百二十章，佔《論語》總章數的五分之一強或四分之一弱，比例相當高。可見孔子並未避談或拒談生死大事，而且還談論得不少。

本文嘗試從生死學哲理探索的進路與觀點，以「未知生，焉知死」為切入點，來重新解讀《論語》「季路問事鬼神」章的義理脈絡，並且挖掘其中所隱含的深層生死學哲理義蘊。再者，本文也嘗試從《論語》文本中有關生死論議之部份篇章的解讀疏證著手，對孔子的生死觀作一初步的考察，作為未來進一步探索深究孔子及儒家生死觀的基礎研究工作，以期對於現代生死學的理论建構課題，有所助益。

**關鍵詞：**《論語》、孔子、季路(子路)、祭祀、鬼神、生、死、生死學、生死觀、天命

---

\*南華大學生死學系副教授

# **A Critical Analysis and Commentary on the Chapter of “Jih-lu Asked about the Worship of the Celestial and Earthly Spirits” in the *Analects*: A Philosophical Inquiry from the Approach of Life-and-Death Studies**

Venerable Huei Kai\*

## **Abstract**

It has been a deep-rooted taboo in Chinese culture to openly and straightforwardly discuss issues about life-and-death. This kind of attitude is pervasive in Chinese people's daily conversations, thoughts and behavior. Whenever topics of life-and-death or related issues are raised or discussed, people would often quote—from the chapter of “*Jih-lu Asked about the Worship of the Celestial and Earthly Spirits*” in the *Analects*—a Confucius' saying “While one doesn't yet know about life, how can he know about death?” as the authoritative and canonical ground for their evasive attitude toward life-and-death. It seems to imply that Confucius' words or thoughts on life-and-death represented by the above quotation have already become the mainstream of Chinese views on life-and-death. Whether this is true or not needs to be thoroughly investigated.

It has been a conventional point of view that Confucius as well as Confucianism preferred discourses on the life issues rather than on death, and rarely discussed the latter. Nevertheless, if one reads the *Analects* thoroughly and carefully, he will have a surprising finding that the times which the term “death” is mentioned far outnumber those of “life” in this classic. Besides, also mentioned in the *Analects* are many other terms, such as “aging,” “disease,” “illness,” “decease,” “perish,” “sacrifice,” “worship,” “ghosts,” “deities,” “bereavement,” “funeral,” “exequy,” “burial,” and “coffin as well as its outer case,” etc., which are directly related to life-and-death issues. Moreover, there are nearly 120 chapters in the *Analects*, which occupy about one fifth to one fourth of the whole volume, contain discourses on issues closely related to life-and-death. As the fact shows Confucius never evaded or refused to discuss about life-and-death matters; on the contrary, he did put forward a lot of arguments about them.

---

\* Associate Professor, Dept. of Life-and-Death Studies, Nanhua University

Taking the quotation “While one doesn’t yet know about life, how can he know about death?” as the departure point, the purpose of this paper is trying to re-read, reexamine and reinterpret the philosophical context and implication of the chapter of “*Jih-lu Asked about the Worship of the Celestial and Earthly Spirits*” in the *Analects* from the philosophical approach and perspective of a life-and-death inquiry. It is also intended to delve into and unfold the deeper meanings of Confucius’ words which connote hidden dimensions pertaining to life-and-death concerns. Furthermore, the author also attempts to undertake the task of examining and reinterpreting some of those chapters concerning life-and-death arguments in the *Analects*, as the groundwork for future investigations and explorations of the life-and-death view of Confucius and Confucianism. It is also expected that this endeavor will be conducive to the task of constructing modern theories of life-and-death studies.

**Key Words:** *Analects*, Confucius, Jih-lu, worship, celestial and earthly spirits (deities and ghosts), life, death, life-and-death studies, life-and-death views, mandate of heaven

## 《論語》「季路問事鬼神」章解讀疏證

### — 一個生死學進路的義理探索

釋慧開

#### 壹、前言

##### 一、面對生死的文化忌諱

只要一提及生死大事，即可發現國人普遍的生死態度就是儘可能地避而不談，無論是直接面對「死亡」本身，或是間接地觸及到與死亡相關的議題，甚至連易於令人聯想到「死亡」的字詞及語言，都要儘可能地迴避，以免不慎觸了霉頭，因而帶來厄運。在台灣眾所週知的一個典型的例子(除了極少數的例外)，就是幾乎所有的醫院(還有許多大飯店及大樓)裡，都沒有第「四」樓，第三樓之上直接以第「五」樓名之。而較少為人注意到的特例是，在某些國內外航線的飛機上，居然也缺第「四」排的編號，直接從第「三」排跳到第「五」排<sup>1</sup>。

面對此一普遍的社會現象，特別值得吾人思考的是，深植於此一死亡禁忌背後的文化心理。國人還為此一避諱談論生死大事或與死亡相關議題的心態，找到一項權威的「理論根據」，即是《論語》中「季路問事鬼神」章所記載孔子曾說過的一句名言：「未知生，焉知死？」(11. 12)<sup>2</sup>而且信手拈來大加引述，卻鮮少深究此一話語之來龍去脈與確切實義，彷彿是說，睿智聖明如孔老夫子者，都避而不談死亡，吾人又如何能夠論得？然而，眾人皆作如此之引述，又似乎暗指孔子之言(或是孔子的思想)，無形中主導了國人千百年來的生死觀。筆者認為，絕大多數人在引述孔子的話語及作詮釋之時，既未探尋「未知生，焉知死」此言之義理脈絡，亦未深究其是否有絃外之音及

<sup>1</sup> 根據筆者親身實地觀察經驗所知，至少在復興航空(國內線)與長榮航空(國際線)的載客班機上，都缺了第「四」排的編號，直接從第三排跳到第五排。此外，在立榮航空(國內線)的小型螺旋槳飛機上亦有類似的情況，不過缺的是第 13 排，第 12 排之後是第 14 排，可能因為是從國外進口的飛機，所以反映出國外的避諱文化。

<sup>2</sup> 見《論語》〈先進〉篇，第十二章，括弧中的數字：(11. 12)，前者代表篇次，後者代表章次。若按朱熹的版本，則為「第十一章」，因為朱熹把「第二、第三」兩章合為一章。筆者所參照的《論語》文本有八種：(1)魏·何晏集解/梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，(《十三經注疏補正》第十四冊)，台北：世界，1990；(2)魏·何晏集解/宋·邢昺疏：《論語注疏》(《十三經注疏 8. 論語、孝經、爾雅、孟子》)，台北：藝文印書館，1997；(3)宋·朱熹集撰：《四書章句集註》，台北：? 湖，1984；(4)清·劉寶楠/劉恭冕撰：《論語正義》，台北：世界，1992；(5)楊伯峻編著：《論語譯注》，北京：中華，1965；(6)方驥齡著：《論語新註》，台北：中華，1978；(7)吳宏一(中文)譯注、辜鴻銘(英文)精譯：《論語》(中英文合訂本)，台北：台灣新生報，1984；(8)謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友編譯：《新譯四書讀本》，台北：三民，1973。以下所有引述《論語》之篇章節次第，主要以楊伯峻編著之《論語譯注》與吳宏一譯注、辜鴻銘精譯之《論語》(中英文合訂本)為準，且在引文之後註明篇章數字，而不另注出處。

微言大義，而僅僅是對《論語》文本字面意義之直接解讀，就據此論斷孔子的生死觀，難免有過度推論之嫌，而其所造成的嚴重影響是，輾轉累積大眾對孔子話語的嚴重誤讀與曲解。筆者嘗試就《論語》文本的語意脈絡，重新解讀「未知生，焉知死？」此語的意涵，並作更深一層的哲理探索與解析，同時提出合理的詮釋。希望藉由本文來檢視社會大眾積習已久的刻板印象，同時也為二千五百餘年來孔子所可能蒙受的誤會及曲解作一番應有的辨正。

本文的目的並不在於直接探討廣義的中國文化生死觀或是儒家生死觀，也非歷史溯源意義的先秦時代生死觀，而是希望從生死學哲理探索的進路與觀點，來重新解讀《論語》〈先進〉篇中「季路問事鬼神」章的義理脈絡，以及挖掘其中所隱含的深層生死學哲理義蘊。再者，本文也嘗試從《論語》文本中有關生死論議之部份篇章的解讀疏證著手，就與生死議題密切相關的幾個面向，諸如：鬼神、祭祀、天命...等，對孔子的生死觀作一初步的考察，作為未來進一步探索並深究孔子以及儒家生死觀的基礎研究工作，以期對於現代生死學的理论建構課題有所助益。

## 二、重新檢視《論語》中的生死論議

現行的《論語》共有二十篇，503章<sup>3</sup>。《論語》的內容，依其對話的類別，主要包含三個主軸：(1)孔子應答弟子之語，(2)孔子應答時人之語，(3)弟子相與言而接聞於夫子之語<sup>4</sup>。若依其所記述的內容性質來分析，則可歸納為下列三個面向：

- (一) 在記述孔子的哲思言論及教化方面：有關於倫理道德、立身處世、人格修養、教學輔導、詩及禮樂、政治時事，乃至於人物評論...等；
- (二) 在介紹孔子的人格方面：有關於孔子事蹟、其生活態度，以及弟子與時人對孔子的評論...等；
- (三) 在敘述孔子的弟子方面：有關於孔子對弟子們的分析與評論，以及關於孔門弟子的言行等記載。

以上列舉《論語》中所記述的各項議題，歷代皆有豐富的論述，至於有關生死大事方面的相關論議，則較少有人作深入而有系統的探討；唯一最為膾炙人口又不斷廣為引用的，即是〈先進〉篇中所記載孔子曾說過的「未知生，焉知死？」這一句名言。

眾所週知，孔子是以禮、仁、忠恕、乃至天命為其生命哲理之核心內涵與終極關懷，同時非常重視人倫孝悌與為學做人之道，以及人生價值的具體實踐。在《論語》的記載中，孔子所闡揚的觀念與所論述的哲理，多半均扣緊關乎現實人生以至國家社稷的各項課題，外及天下黎民之福祉與國家政事之賢明，內含個人安身立命之道，乃至在日常生活中所應展現的操守與作為，以及立身處世應有的風格與原則，再加上「子不語：怪、力、亂、神。」(7.21)因此千古以來直至今日，眾人普遍的印象是，孔子以及儒家均偏重於談「生」，而鮮少論「死」。

<sup>3</sup> 歷代不同的《論語》注釋版本有不同的篇章數字，本文中所有的篇章數字，均根據筆者實際查閱及對照各種版本之《論語》文本，詳實統計所得，列在文後的「附表一」，請參閱。

<sup>4</sup> 見盧元駿著：《五經四書要旨》，台北：三民，1975，頁106。

然而，細讀《論語》全書的篇章，並且詳實地統計其文本中所曾出現「生」與「死」的次數，卻有出乎大眾意料的發現。根據筆者詳實的統計，在《論語》的文本中，「生」字，總共出現有二十二次：其中出自孔子之口者，有十七次；出自弟子們或他人之口者，有三次；出自敘述之文者，亦有二次。不過，在此二十二次所出現的「生」字當中，有二次是出現在人名之中，有二次是出現在「先生」的稱呼中，有一次是出現在「後生」的稱呼中，還有一次是作「活的動物」解；這六次所出現的「生」字，與生死哲理或議題無關，是故不應計算在內。因此，嚴格地說，涉及「生死哲理概念」或「生死課題思惟」的「生」字，在《論語》的全文中，總共出現有十六次<sup>5</sup>。

至於「死」字，在《論語》中居然出現有三十八次之多，較之「生」字多出一倍有餘，其中出自孔子之口者，有二十次；出自弟子們或他人之口者，有十一次；出自敘述之文者，亦有七次。

此外，與「生」「死」二字有直接關聯的字詞，還有「疾」「病」「沒(同歿)」「亡」「喪」「葬」「祭」「鬼」「神」...等等。在《論語》文本中，「疾」字出現有十八次之多，「病」字出現有八次，「沒(同歿)」字出現有六次，「亡」字出現有十一次，「喪」字出現有二十二次，「葬」字出現有四次，「祭」字有十四次，「鬼」字有五次，「神」字有七次，此外，「鬼神」合稱，亦有三次<sup>6</sup>。除了以上所列舉的語詞之外，其它尚有不少與「生」「死」「喪」「祭」等字有密切關聯的概念或事務，例如：「齊衰」「殯」「棺」「?」「禘」「社」「奧」「?」「禱」「廟」...等字<sup>7</sup>，皆曾出現於孔子及弟子們所論述的生死相關議題之中，可見他們所討論的生死議題範圍相當廣泛。然而限於本文的篇幅，筆者只能扣緊與「生死」及「祭祀」直接相關的核心課題加以探究，至於其他較為間接或偏於喪葬事務的字詞，在本文中就不作細論，而留待後續的研究。

其次，若以篇章為單位來統計，則在《論語》中所有與生死課題相關之論議，將近有一百二十章，佔《論語》總章數的五分之一強到四分之一弱，比例相當高。就其中所論述的議題內容性質而言，又可再細分為下列幾個類別：(1)總論生死概念或生死課題、(2)論祭祀、(3)論鬼神、(4)論喪葬、(5)論老與疾病、(6)論命與天命。單就第一類「總論生死概念或生死課題」為例，論及「生」者有十四章，論及「死」者有二十九章，並論「生死」者亦有六章<sup>8</sup>，扣除重複計算者，合計共有三十八章之多，且不論其餘類別中種種與生死課題密切相關的篇章。

<sup>5</sup> 在《論語》全文中所出現的 22 次「生」字當中，出自孔子之口的 17 次中，有一個是人名「微生高」(5. 24)，有二個是「先生」之稱呼(2. 8)，(14. 44)，有一個是「後生」之稱呼(9. 23)；出自敘述之文的 2 次中，也有一個是人名「微生畝」(14. 32)，另一個「君賜生」(10. 13)，是作「活物」解。因此，嚴格地說，涉及生死概念或生死課題的「生」字，在《論語》的全文中，總共出現有 16 次。

<sup>6</sup> 以上之所有文字數據，均根據筆者實際查閱《論語》文本，統計所得。筆者所參考的文本有八種，詳見註 2。

<sup>7</sup> 筆者將《論語》文本中所有與生死課題直接相關之字詞，或是有密切關聯的概念或事務，整理出來，共計有三十三個關鍵字詞，列在文後的「附表二」，請參閱。

<sup>8</sup> 在《論語》中，「生」與「死」二字同時出現的情況共有五章：(2. 5)，(11. 12)，(12. 5)，(12. 10)，(19. 25)。〈衛靈公〉篇第九章，子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」(15. 9)此章文中雖未出現「死」字，但屬生死並論性質，是故亦計算在內。

當然，對於《論語》文本中的「生」、「死」、「喪」、「祭」...等關鍵字詞，如果僅僅作數字上之統計，其實無甚重大意義，因此，我們仍須作進一步的脈絡解析與義理判讀，才得以探究出其間所可能指涉的絃外之音與微言大意。然而從另一個層面來看，結合數字統計與文意脈絡之分析，頗能透露出不少過去為吾人所忽略的重要訊息，不但可以辨正大眾望文生義或先入為主之錯誤印象，而且還可提醒我們需要更加留意《論語》文本之中，關鍵字語的出現頻率，以及字裡行間乃至篇章之間的語意脈絡，所交叉呈現出之深層義蘊。

根據以上初步的字數統計分析所顯示，我們至少可以得知，孔子本人及其弟子們非但不曾避諱談論生死議題，實際上還談論得不少，甚至於還包括了「喪葬」、「鬼神」、「天命」、「老病」、「祭祀」...等等與生死大事息息相關之議題，孔子不但皆有所論述，且有其個人的立場與獨到之見解。因此，只憑「未知生，焉知死」一句，不必然就表示孔子避談死亡；而有關於孔子的生死態度與觀點，也絕非「未知生，焉知死」這句話的字面解讀即能概括論定的。至於孔子這句話究竟欲透露出什麼樣的生死玄機或是微言大意，乃是本文所欲關注及探討的重點。

## 貳、古今對於《論語》「季路問事鬼神」章之解讀與詮釋

### 一、問題的緣起

談到生死大事的論題，特別是針對「生死觀」此一課題，千古以來，眾人對孔子本人所附加最大的標籤，無過於根據《論語》中「未知生，焉知死？」這句話所下的論斷。不論是碩學鴻儒，或是普羅大眾，幾乎絕大多數人都認為，這就是孔子本人避談死亡之生死觀的具體表白；而針對此一結論，也似乎很少有人提出異議。從另一個角度來看，眾人皆如此引述，又似乎意指孔子之言，或是此言所代表的孔子生死思惟，主導了中國人的生死觀，究竟是否如此？吾人實在有必要一探其底蘊。因此，筆者特別以此一關鍵語句為切入點，先引述古今各家的解讀注疏，然後扣緊「未知生，焉知死？」的語意脈絡來分析，嘗試解讀並探究孔子出此語所可能蘊含的深層意蘊。

按「未知生，焉知死？」此一關鍵語句，出自《論語》〈先進篇〉第十二章，其全文如下：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」(11.12)

筆者先就文字表層上的語意來解讀，以上這段師徒間的對話是由子路開場，請教夫子事奉鬼神之道，然而孔子非但未給予正面的回答，卻反問了子路一句「未能事人，焉能事鬼？」其大意为：如果連對待人的道理都尚未通達與實踐，如何能理解與實踐事奉鬼神的道理呢？子路未針對孔子的問話再作反應，卻緊接著話鋒一轉，又問到了死亡，而孔子則是秉持前後一貫的語氣，再次反問了子路一句「未知生，焉知死？」

而子路依然未作進一步的回應或答辯，師徒之間的對話就此遽然結束，卻因此而留下了一段千古的公案及未解的疑團。

## 二、古來諸家之解讀疏證

針對「季路問事鬼神」章，歷代各家雖皆然有注疏與論述，然而大多都是點到為止，而未能有系統地深入分析、探究與鋪陳。以下先就古來諸家的解讀與詮釋，作一綜合的評述。

根據《論語注疏》中何晏的集解，他採用了陳? 的注釋：「鬼神及死事難明，語之無益，故不答。」<sup>9</sup>其後邢昺的疏文，也是承襲此一觀點而作的注解。綜合這幾位解經家的意見，他們皆認為鬼神及死後之事，很難明瞭，針對其所作的討論也無甚意義，是故孔子不願回答<sup>10</sup>。皇侃的《論語集解義疏》對於此章的解讀，則帶有頗為濃厚的佛學意味，他認為周孔之教無三世之義，唯說現在，不明過去與未來。而子路此問事鬼神，言鬼神在幽冥之中，其法云何，此是問過去也。曰敢問死者，言問今日以後，死事復云何，此又問當來之事也。皇侃言下之意，子路所問超越周孔之教的範圍，是故不答<sup>11</sup>。

朱熹的《四書章句集註》則較之前述諸家深入，依朱熹的解讀，問事鬼神，蓋求所以奉祭祀之意。而死者人之所必有，不可不知，皆切問也。但若非誠敬足以事人，則必不能事神；若非返源而知所以生，則必不能反終而知所以死。蓋鬼神之幽冥與生死之始終，雖初無二理，但學之有序，不可躐等，此夫子告之如此。朱熹並引述二程子的觀點，以晝夜譬死生之道，知生則知死，盡事人之道，則盡事鬼之道，死生人鬼，其理同也，或言不告子路，不知此乃所以深告之也。程子與朱熹的見解雖然不脫儒家本位思想，卻已經帶有生死哲理探討與詮釋的意味，但可能是因為註釋體例的關係，僅就句讀文意解說，而未能更進一步有系統地發揮其奧義，殊為可惜<sup>12</sup>。客觀而論，就子路與孔子之間這段問答的脈絡而言，以上所引述的諸家注解與詮釋尚稱中肯，亦未遑自將「未知生，焉知死」這句話直接解讀為孔子避談死亡的生死態度。

就筆者所研讀與參閱的古來諸家注疏當中，認為其中對「季路問事鬼神」章最具哲理深度之解讀與詮釋者，當推清代趙佑所著的《四書溫故錄》，連評價甚高的清代劉寶楠所撰述的《論語正義》，在這一章也是大幅引用趙佑的注解，而未加上劉氏自己的意見<sup>13</sup>。在此特為引述趙佑的解讀與詮釋如下：

「未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？」此夫子所以正答子路之問也，可謂至簡明矣。而注謬云：鬼神與死事難明，語之無益，故不答<sup>14</sup>。此魏陳? 之說，何

<sup>9</sup> 見《論語注疏》（《十三經注疏 8 論語》），台北：藝文，1997，頁 97。

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> 見魏·何晏集解 / 梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，（《十三經注疏補正》第十四冊），台北：世界，1990，頁 110。

<sup>12</sup> 見宋·朱熹集撰：《四書章句集註》，台北：? 湖，1984，頁 125。

<sup>13</sup> 見清·劉寶楠 / 劉恭冕撰：《論語正義》，台北：世界，1992，頁 243。

<sup>14</sup> 同註 11。



氏採之，邢疏遂謂：聖人不道無益之事<sup>15</sup>，集註不免出入其間。其誤由輕？「事」字，若子路之空問鬼神也者。然既空問鬼神，子猶詳以語宰我<sup>16</sup>，而何吝於子路？又誤認問「死」為「死後之事」，則捨人道而涉鬼趣，賢者豈出此哉？<sup>17</sup>

趙佑認為孔子已然正面地回答了子路的提問，雖然用反問的方式回應，但是答案就在「未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？」的問話式語句當中。筆者借用禪門「機鋒轉語」式的弔詭說法，其奧義就是所謂的「答在問處」。趙佑接著就對歷代的注釋家陳?、何晏、邢昺等人都提出批判的意見，他認為陳、何、邢三家都誤解了《論語》的文意，甚至連朱熹的集註都不免出入其間，其誤解的原由是輕忽了「事鬼神」中的「事」字，以為子路只是空問「鬼神」而已，若是如此，為什麼孔子卻針對宰我所提鬼神的問題，詳加論議<sup>18</sup>，這不是對子路很不公平嗎？此外，趙氏認為諸家都誤解了子路所問的「死」是指「死後之事」，是「捨人道而涉鬼趣」，未識賢者之深意，而完全迷失了問題的焦點與重心。接著趙佑說道：

蓋禮有五經，莫重于祭，古之所為事鬼神者，嘗無不至，則子路之問，不為不切。子曰：先王之事鬼神，莫非由事人而推之，故生則敬養，死則敬享。惟聖人為能饗帝，惟孝子為能饗親<sup>19</sup>。云事鬼也，莫非教天下之事人也，吾未見孝友不敦于父兄，而愛敬能達乎宗廟者也，則盡乎事鬼之義矣。進而問「死」，欲知「處死之道」也。人有所當死，有所不當死，死非季路所難，莫難乎其知之明，處之當。然而死非可預期之事，故為反其所自生。君子之窮理盡性，以至於命，歸於得正而斃，其不敢以父母之身行殆，不敢以匹夫之諒為名者，皆惟其知生，敬吾生故重吾死也，否則生無以立命，死適為大愚而已，則盡乎知死之義矣。<sup>20</sup>

古來諸家所注疏的《論語》，凡是論及「季路問事鬼神」此章，皆是一面倒地爭相為孔子代言，卻罕見有人替子路設想，惟獨趙佑的注解，認為子路之間的用心，不為不切，可說是點出此章問題的核心，筆者讀之，心頗戚戚焉，蓋祭祀在古代乃國之大事，而死乃人生大事，焉能不問？趙佑先引述《禮記》〈祭統〉篇所言：「禮有五經，莫重于祭」<sup>21</sup>，以明祭祀之重要性，再引述孔子之言，以明祭祀乃孝道的延伸與圓滿，藉由「事鬼」以教導天下「事人」之道，其用心可謂良苦。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 見《禮記》〈祭義〉篇：「宰我曰：『吾聞鬼神知名，不知其所謂。』子曰：『氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。』……」見(1)漢·鄭元注/唐·孔穎達疏：《禮記注疏》(《十三經注疏 5·禮記》)，台北：藝文，1997，頁 813~814；(2)姜義華注譯：《新譯禮記讀本》，台北：三民，1997，頁 653。

<sup>17</sup> 見清·趙佑著：《四書溫故錄》，《續修四庫全書·經部》，四書類 166 號，上海：古籍出版社，頁 491。

<sup>18</sup> 同註 16。

<sup>19</sup> 「生則敬養，死則敬享」及「惟聖人為能饗帝，惟孝子為能饗親」此二句語出《禮記》〈祭義〉篇；見(1)《禮記注疏》(《十三經注疏 5·禮記》)，頁 808；(2)《新譯禮記讀本》，頁 645~646。

<sup>20</sup> 見清·趙佑著：《四書溫故錄》，頁 491~492。

<sup>21</sup> 見(1)《禮記注疏》(《十三經注疏 5·禮記》)，頁 830；(2)《禮記》〈祭統〉篇，姜義華注譯：《新譯

趙佑進而詮釋子路所提「敢問死」一語之義，其實乃是欲知「處死之道」，而非「死後之事」也，趙佑的這一段詮釋極有深義與見地。「死後之事」牽涉到對死後世界及存有狀態的客觀性認知與理解，而「處死之道」則是吾人當下面對自我生命以及生死大事的主體性觀照與抉擇態度，此二者之間有相當大的哲理層次差距。筆者在此借用傅偉勳「創造的詮釋學」之五大辯證層次<sup>22</sup>中的「意謂」及「蘊謂」二個層次，來解析趙佑的詮釋意涵。趙佑的這一段話：「進而問『死』，欲知『處死之道』也……則盡乎知死之義矣」，一方面不但是為子路發言與辯解，深刻地澄清了「敢問死？」此一問句在「意謂」層次的義涵——亦即「欲知『處死之道』也」，並且挖掘出其「蘊謂」層次的義理——亦即「死非季路所難，莫難乎其知之明，處之當。」而在另一方面，趙佑也代替了孔子就「未知生，焉知死」此一答語，闡述了在「意謂」層次的義涵——亦即「然而死非可預期之事，故為反其所自生」，以及進一步詮釋其在「蘊謂」層次的義理——亦即「君子之窮理盡性，……，皆惟其知生，敬吾生故重吾死也，否則生無以立命，死適為大愚而已，則盡乎知死之義矣。」

趙佑緊接著還再進一步地嘗試替孔子說出「如何」事人、事鬼、知生與知死的道理，同時也反駁古人的理解與詮釋，其文如下：

子嘗言之矣，「務民之義」，即所以事人；「敬鬼神而遠之」<sup>23</sup>，即所以事鬼也。「夫孝者，善繼人之志，善述人之事」；「事死如事生，事亡如事存，孝之至也」<sup>24</sup>；所謂能事人，能事鬼也。「人之生也直，罔之生也幸而免」<sup>25</sup>，所以教知生；「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁」<sup>26</sup>，所以教知死也。孟子曰：「知命者不立乎巖牆之下，盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」<sup>27</sup>所謂知生、知死也，是皆不待求諸他經可得之者，會謂其無益而不答乎？又何有躐等之議也乎？<sup>28</sup>

這一段論述，可說是趙佑繼「蘊謂」層次之後，在「當謂」層次的義理開展，然而，有趣的是他所採取的詮釋進路，不是另作文字論證與闡釋，以挖掘其深層義理，反而是以「述而不作」(7.1)的方式為孔子代言。他引述《論語》、《中庸》裡的諸多章句，還特別加上《孟子》中的論議，作為子路之問的解答，依趙佑的解讀與詮釋，原來孔子早就明白地闡述了「事人」與「事鬼」、「事生」與「事死」、「知生」與「知死」的

禮記讀本》，頁 669。

<sup>22</sup> 創造的詮釋學之五大辯證層次為：實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂(或「創謂」)。見傅偉勳著：(1)《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，台北：東大，1990，頁 1~46；(2)《學問的生命與生命的學問》，台北：正中，1993，頁 137~140, 219~258。

<sup>23</sup> 「務民之義，敬鬼神而遠之」語出《論語》〈雍也〉篇，第二十二章。

<sup>24</sup> 「夫孝者，善繼人之志，善述人之事」及「事死如事生，事亡如事存，孝之至也」二句，語出《中庸》，第十九章，見謝冰瑩等編譯：《新譯四書讀本》，頁 31。

<sup>25</sup> 語出《論語》〈雍也〉篇，第十九章。

<sup>26</sup> 語出《論語》〈衛靈公〉篇，第九章。

<sup>27</sup> 語出《孟子》〈盡心〉篇，第二章，見(1)漢·趙岐注/宋·孫奭疏：《孟子注疏解經》(《十三經注疏 8. 孟子》)，頁 229；(2)《新譯四書讀本》，頁 476~477。

<sup>28</sup> 見清·趙佑著：《四書溫故錄》，頁 492。

道理及深義，諸如：「務民之義，即所以事人；敬鬼神而遠之，即所以事鬼也...」等等，其實孔子都已經在在明示了，是故他說「皆不待求諸他經可得之者」，又何有陳、何、邢、朱等歷代注釋家所謂的「無益而不答」以及「所學躡等」的議論呢？

趙佑的解讀與詮釋，可說是畫龍點睛而又入木三分，確實把孔子以及儒家的生死之道，作了十分精闢而深刻的發揮。然而，儘管有如此深層義理的詮釋可能，此中仍然隱含著一種頗為弔詭之情境，使得筆者不得不提出這樣的質疑：曾經被孔子以帶有譏諷的語氣，喻為具有「暴虎馮河」性格傾向的子路<sup>29</sup>，其本人是否具有如此深刻的觀照、體會與領悟呢？倘若子路真的有如趙佑所說的體會：「君子之窮理盡性，以至於命，歸於得正而斃，其不敢以父母之身行殆，不敢以匹夫之諒為名者，……」，乃至孟子之言：「知命者不立乎巖牆之下，盡其道而死者，正命也」，子路很可能就不至於一時血氣衝動，為了講求義氣，不聽子羔(高柴)的勸阻，在毫無準備又無任何奧援之下，隻身倉猝赴義，終於不幸壯烈地犧牲於衛國孔悝之難了<sup>30</sup>。

### 三、近代諸家之哲理詮釋

至於近人的詮釋，則各有所解與所詮，亦各有所見與不見，以下就近代諸家對此章的詮釋作一綜合的評述。馮友蘭認為孔子對於鬼神的存在，因已持懷疑的態度，姑且存而不論<sup>31</sup>。勞思光則認為孔子秉持「人文主義」，不奉神權，不落物化，不求捨離，而只以自覺主宰，在自然事實上建立秩序，是故對於中國古代原始信仰中之鬼神等觀念，皆不重視，也不喜談論，而「季路問事鬼神」此章可為佐證<sup>32</sup>。

錢穆認為孔子論學，皆切近篤實，不尚高妙之論，而尤注重於現實之人事。引「季路問事鬼神」此章為證。故孔子僅言人生，季路問事鬼神及人死以後事，孔子以「未能」及「未知」答之，此為孔子警醒其弟子著緊人生之意。又引〈公冶長〉篇子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也！」(5.13)錢氏認為文章者，詩書禮樂，切近人生者也。性與天道，則為宗教與哲學上之問題。今不曉孔子自身對於宗教哲學上之意見若何；惟其教弟子，則為著緊人生一面，而宗教與哲學皆所不談<sup>33</sup>。

蔡仁厚認為孔子有「未能事人，焉能事鬼」以及「未知生，焉知死」之言，是表示：以「事人」之道為先，以「生」之道為本。一個人的誠敬，如果不足以事人，又如何能奉祭祀於鬼神？如果不知「所以生」之道，又如何能知「所以死」之理？所謂「義之所在，生死以之」。可知「死之道」並不異於「生之道」；人從生到死，只是「盡

<sup>29</sup> 見《論語》〈述而〉篇，第十一章。子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而不悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」

<sup>30</sup> 見(1)晉·杜預注/唐·孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，哀公十五年，(《十三經注疏 6. 左傳》)，台北：藝文，1997，頁 1036；(2)蔡仁厚著：《孔門弟子志行考述》，台北：商務，1992，頁 68~70。

<sup>31</sup> 見馮友蘭著：《中國哲學史》，九龍：太平洋圖書，1968，頁 49。

<sup>32</sup> 見勞思光著：《新編中國哲學史》，台北：三民，2002，頁 130~141。

<sup>33</sup> 見錢穆著：《四書釋義》，台北：學生，1986，頁 102~103。

義」，只是「由仁行義」而已。他同時也認為儒家將祭祀納於「禮」的範疇之中，是「攝宗教於人文」的表示<sup>34</sup>。

南懷瑾認為孔子的回應方式，透露出學問的次第不可躐等之訊息，孔子並不否認鬼神的存在，而是認為先把人作好，再研究鬼神的問題，這是一個學問次第上的問題，同時也等於是消極地承認有鬼神。然而孔子認為弟子的程度還不夠，所以暫不討論。南氏認為談到生死問題，孔子並未作結論，不但如此，鬼神問題、生死問題，是人類文化上的兩大問題。人類文化直到現在，對於這兩大問題，還是沒有解決<sup>35</sup>。

以上現代諸家對此章的解讀與詮釋，大抵也都未出古人的見地。馮氏輕描淡寫，點到即止，未有深意。相較之下，勞氏的哲思較為深入，但基本上已有定見，特別強調孔子的人文精神與人倫觀念，但是在生死問題上，則未能予以深論。錢氏則完全抹煞此章在宗教與哲學上的意涵，以及孔子在宗教與哲學上的見地。錢氏所強調的「未能」及「未知」，其實可以有「尚未能」與「尚未知」的意涵，而非完全「不能」與「不知」；因此筆者認為錢氏以其個人主觀的立場與理解，強加在孔子身上，其誤讀與曲解的程度頗為嚴重。蔡氏的見解帶有濃厚的儒家本位色彩，但同時也承認儒家有其特殊的宗教性格，是一個最不顯「形式相」之「道德的宗教」，可惜對生死問題只是一語帶過，未能深論。至於南氏的見解，筆者認為是諸家之中較為客觀中肯且深入的，在生死問題上，孔子的確「沒有、也從未明確地」作出結論，但這也並不表示孔子沒有他個人的體驗與看法；至於祭祀的問題，孔子則是有他個人的觀點及立場。綜合古今各家，眾說紛紜，其中雖有啟發，但皆未能徹底地為後世人解惑，這就有待我們繼續深入地探究了。

#### 四、近年來生死學論述的詮釋觀點

近十年來，自從傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》一書問世之後，已有不少探討生死問題的專書論述出版，例如：郭于華的《死的困惑與生的執著》、段德智的《死亡哲學》、鄭曉江的《中國死亡智慧》、《超越死亡》與《生命終點的學問》、以及林素英的《古代生命禮儀中的生死觀：以《禮記》為主的現代詮釋》等書，皆曾引述孔子「未知生，焉知死」之言，也或多或少都論及孔子的生死態度。

傅偉勳認為孔子偏重人間現實生活，所以乾脆說「未知生，焉知死」，而避談死亡。由於孔子以來的儒家影響，一般中國知識份子就有輕視或忽視死亡問題的傾向，認為無關緊要<sup>36</sup>。他還認為在印度佛教傳入中土以前，沒有一位中國思想家像莊子那樣，認真討論過生死問題。至於孔子、墨子、孟子與荀子都割開生與死，重視生命，避談死亡，頂多當作生命的結束而已，並未主體性地親自體驗死亡的義諦<sup>37</sup>。

<sup>34</sup> 見蔡仁厚著：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，台北：學生，1998，頁14~16。

<sup>35</sup> 見南懷瑾疏著：《論語別裁》，台北：老古，1996，頁499~507。

<sup>36</sup> 見傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁28。

<sup>37</sup> 同上，頁156~174。

郭于華認為中國人重死重喪卻又避諱言死，是從古聖人時代就開始了。而孔子重人生、重現世的態度，既不迷信鬼神，又不否認其存在，也不反對祭祀鬼神，對於生死鬼神之事，所採取的是一種「姑妄存之，避而不論」的態度<sup>38</sup>。鄭曉江也認為孔子要大家重視「生」的問題，對「死」不必過於深究，也就是對死採取一種「存而不論」的態度<sup>39</sup>。

段德智則認為中國哲學家其實相當看重死亡問題，而且中國死亡哲學源遠流長，有其理論的深度和廣度，孔子以「未知生，焉知死」回答子路，其用意並不在於迴避死亡問題，而是在於說明「死的學問」比「生的學問」還大，像子路這樣的學生是無法了解的<sup>40</sup>。

林素英以《禮記》為主要文本，探討中國古代生命禮儀中的生死觀，並未處理《論語》中的生死論議，但特別引述了孔子「未知生，焉知死」之言，其目的不在於詮釋孔子的生死觀，而是在於點出其相對面向：「未知死，焉知生」的哲理層面，以反觀生命與生存的意義<sup>41</sup>。

綜合上述，郭于華與鄭曉江的觀點，還是屬於傳統一般的看法。傅偉勳對儒道二家的生死觀其實有相當深刻的論述，但是對於孔子本身的生死態度，則仍然未脫傳統的成見，語氣亦稍嫌武斷。孔、墨、孟、荀是否都割開生死，避談死亡，筆者認為還大有商榷的餘地。段德智則認為強調死的學問至大至難，正是中國死亡哲學的一個傳統，但問題是都把它講得過分玄奧，以致於一般民眾大都領悟不了。段氏的觀點有不同於一般見解之處，立論頗為深刻，可惜只停留在導論階段，而未有進一步的深論。林素英雖未處理《論語》中的生死論議，但是卻點出了「未知死，焉知生」與「未知生，焉知死」的對立哲理層面，藉以反觀生命的意義，立論頗有深義。

針對孔子本人以及儒家的生死觀，作較為深入的論述，則屬傅佩榮的〈解析孔子對生死與鬼神的看法〉<sup>42</sup>，段德智的〈「不出而出」與「出而不出」——試論孔子死亡哲學的理論特徵〉<sup>43</sup>，與林安梧的〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的開展〉<sup>44</sup>。這三篇論文皆以《論語》為素材，皆談論到「喪、祭」之禮與生死問題間的關聯，三位作者皆認為儒家並未忽略了「死」的課題，而是將「生」與「死」貫穿來理解，觀點與立論皆頗值得參考。

<sup>38</sup> 見郭于華著：《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉，1994，頁11~14。

<sup>39</sup> 見鄭曉江著：(1)《中國死亡智慧》，台北：東大，2001，頁15~16, 21；(2)《生死智慧——中國人對人生觀及死亡觀的看法》，台北：漢欣，1997，頁157；(3)《生命終點的學問》，台北：正中，2001，頁146~147。

<sup>40</sup> 見段德智著：《死亡哲學》，台北：洪葉，1994，頁21~23。

<sup>41</sup> 見林素英撰：《古代生命禮儀中的生死觀：以《禮記》為主的現代詮釋》，台北：文津，1997，頁2, 273。

<sup>42</sup> 見傅佩榮：〈解析孔子對生死與鬼神的看法〉，刊載於沈清松主編：《末世與希望》，台北：五南，1999，頁31~57。

<sup>43</sup> 見段德智：〈「不出而出」與「出而不出」——試論孔子死亡哲學的理論特徵〉，刊載於《鵝湖月刊》第廿五卷第一期總號第二八九，台北：?湖，1999，頁35~40。

<sup>44</sup> 見林安梧：〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的開展〉，刊載於《生死學》(《輔仁宗教研究》第3期)，台北：輔仁大學法學院，2001，頁133~163。

此外，特別需要一提的是，杜維明在他的《儒家思想——以創造轉化為自我認同》這本書的第三章，〈儒家論做人〉一文中，簡要地論及「死」與「鬼神」。他特別引述了「季路問事鬼神」章作為佐證，認為儒家是以「生」和「人」的內容，而集中於「此時此地」之「人的生存」，再以此為出發點，作更為廣闊的思考。然而，在儒家這種思想架構與思惟模式中，以「死」及「鬼神」作為其構成要素，其實是佔有顯著的地位的。換言之，要對儒家關於「活生生的人」此一觀念作出正確的評價，就必須涉及對於「死」以及「鬼神」的理解與感受。杜氏還特別指出，由於孔子沒有明確地回答「死」和「鬼神」的問題，因此就斷言他不注意那些為人所深為關切的問題，則是錯誤的。事實上，如果離開了葬禮與祭祖，就難以想像儒家傳統將採取何種具體形式來表現了<sup>45</sup>。杜文雖然不是特別針對生死問題而作的論述，但是對於有關死亡、鬼神與祭祀的傳統觀點及一般看法，卻有相當深刻的批判性反思。由於該文乃是一篇回應性質的文章<sup>46</sup>，因此未能就《論語》中的生死論議深入地發揮，殊為可惜。

### 參、「季路問事鬼神」章對話中所隱含深層義蘊之探索與解析

現在讓我們來重新檢視這段對話，並探索其間所可能隱含的深層義理，筆者認為，其中有兩個主要的問題點：一者，子路為何要問孔子「事鬼神」之道？二者，為何孔子非但未正面答覆子路「事鬼神」的問題，而最後卻以「未知生，焉知死」來回應？依筆者之分析，要如實地理解這段孔子與子路師徒之間的對話，並且正確地詮釋其意涵，必須掌握住四重關鍵：一者，必須從這段問答之時空背景來思考；二者，再就其間的語意脈絡來分析；三者，還要從孔子對子路性格的了解<sup>47</sup>；以及四者，從孔子與諸弟子之間的互動關係來詮釋<sup>48</sup>。

#### 一、子路提問「事鬼神」所隱含以及所延伸的問題

在《論語》的記載中，弟子們以類似於「季路問事鬼神」的方式來提問者，其實為例不少，譬如：子夏問孝(2. 8)，子貢問君子(2. 13)，林放問禮之本(3. 4)，子張問善人之道(11. 20)，顏淵問仁(12. 1)，子路問事君(14. 22)...等等；是故，客觀而言，子路所提「問事鬼神」的方式並無不妥。問題的關鍵，在於子路提問的原由與動機，以及隨後師徒之間問答的互動模式與應對內容所隱含的深層意蘊。

<sup>45</sup> 見杜維明著：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，台北：東大，1997，頁 52。

<sup>46</sup> 同上，頁 51。

<sup>47</sup> 見(1)《論語》〈先進〉篇，第二十二章、第二十五章、第二十六章；〈顏淵〉篇，第十二章；(2)蔡仁厚著：《孔門弟子志行考述》，頁 59~70。

<sup>48</sup> 見《論語》〈述而〉篇，第十一章；〈子路〉篇，第三章；〈衛靈公〉篇，第二章；〈陽貨〉篇，第八章。

### (一) 子路提問「事鬼神」之理由與動機解析

我們先從子路本人提問的動機著手分析，為何他要問孔子這個「事鬼神」的問題？依常理判斷及邏輯推論，有三種可能：一者，子路一時心血來潮，信口而問；二者，子路欲作純粹哲理上的探討，請師解惑；三者，子路問有所本，因為有其實務上的需求，請教於師。依筆者就相關文獻所做的交叉分析，認為第三種情況的可能性最大，在此先提出一些背景分析。

首先，關於子路本人，吾人需要明瞭的是，子路在「孔門十哲」當中，與冉有同列「政事」一科<sup>49</sup>，足見其政治長才，是受到夫子及同門所肯定與稱許的。再者，子路在孔子門牆之下時，其平日的言談就曾明顯地透露出他有強烈的從政動機<sup>50</sup>，後來果然從政，並且還擔任了季氏宰<sup>51</sup>。而在先秦時代，有關祭祀方面的知識與學問，應是從政者之所必備。依筆者之見，雖然子路的性格豪邁且行事有時近於鹵莽，尚不至於對此重大議題率爾提問，所問必然有其前提，而且很可能是在問話的當時，子路已經身為季氏宰，而其所擔負的政治角色，以及所處的時空背景，皆與祭祀方面的活動有密切的關聯。然而，僅從《論語》中零散的記載，我們無法判定，因此必需借助於其他文獻，以為佐證。

### (二) 子路提問時所處之時空背景分析

我們再回到子路所處的時代背景以及當時的社會環境，來作進一步的分析。子路之所問，乃是有關事奉鬼神的道理，亦即有關於諸侯祭祀活動的問題。其實關於此一類問題的討論，在《論語》的篇章中並非絕無僅有，只是因為對話之當事人不同，以致問答的後續發展也有所不同。在〈八佾〉篇中，就記載有魯哀公向宰我詢問有關於「社」<sup>52</sup>主之事，也就是如何祭祀土地神之事，即屬同一類的問題：

哀公問社於宰我。宰我对曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。曰：使民戰栗。」子聞之曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」(3. 21)

結果宰我不明其理而妄加解釋，後來孔子聽到了，還責備了宰我一番。除此之外，《論語》中還有許多篇章裡也記載了類似的討論，包括孔子、弟子們以及時賢，都曾直接或間接地談論到有關生死及祭祀的問題。

從古代政治、社會、文化等面向以及典章、制度的觀點來看，自夏、商、周三代以降，直至孔子當時的春秋之世，乃至後續的戰國時代，祭祀一直是上自天子、諸侯、

<sup>49</sup> 見《論語》〈先進〉篇，第三章。孔門十哲分別為四科：(1)德行 — 顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓，(2)言語 — 宰我、子貢，(3)政事 — 冉有、季路，(4)文學 — 子游、子夏。

<sup>50</sup> 見《論語》〈先進〉篇，第二十六章。子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！』如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以飢饉；由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。

<sup>51</sup> 魯定公十二年，子路出任季氏宰。季氏為魯國大夫，乃魯桓公之子季友之後，稱季孫氏，亦曰季氏。「宰」為諸侯或大夫之家臣，掌管政教之事。

<sup>52</sup> 「社」者，土地神也。

大夫乃至士與庶人等各階層所關心的大事，其重要性與兵戎之事，是等量齊觀的，甚至於有過之而無不及。根據在《左傳》成公十三年(578 BCE)的記載：

三月，公如京師。宣伯欲賜，請先使，王以行人之禮禮焉。孟獻子從，王以為介而重賄之。公及諸侯朝王，遂從劉康公、成肅公會晉侯伐秦。成子受脤于社，不敬。劉子曰：「吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以之福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤，敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎，祀有執膾，戎有受脤，神之大事也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎！」<sup>53</sup>

文中敘述魯成公同各國諸侯朝見周王，之後又隨從周王室的兩位上卿劉康公與成肅公，會同晉侯要出兵討伐秦國，成肅公在周王室之社廟中接受祭肉之時，由於態度懈怠而不恭敬，因此受到劉康公的嚴辭抨擊，甚至預言他凶多吉少，命在旦夕。

以上引文中劉康公所說的那一段話，不但相當生動地描述了在春秋戰國之際，王公貴族對於天命、禮儀、敬神、祭祀的慎重觀點與嚴肅態度，其中還蘊含了一套天人互動、敬神守業的哲理。特別是其中「國之大事，在祀與戎，祀有執膾，戎有受脤，神之大事也」這段話，很清楚地說明了春秋時代祭祀的角色與地位，以及對國家社稷的重要性，同時也顯示了祭祀與政治、軍事之間的重大關聯。

祭祀在古代社會之重要性的另一項佐證，即是甲骨文的濫觴及卜辭的內容，在河南安陽殷墟出土的商代甲骨文字，在在顯示出祭祀與古代社會中的宗教、政治、軍事、乃至農業生產、田獵畜牧與工商交通等活動之間的密切關聯<sup>54</sup>。廣而論之，不僅是在中國古代，其實放眼世界，古今中外，任何源遠流長的民族，在其傳統文化中，祭祀都是政治與社會活動中，十分重要的一環。

### (三) 子路從政之後的政軍活動背景分析

根據《左傳》定公十二年(498 BCE)所載，子路出任季氏宰，而且發動了一件春秋時代的政軍大事，就是為了鞏固季氏在魯國的執政權而主導的「墮三都」<sup>55</sup>事件。「三都」即是「魯三家」(亦即「魯三桓」)<sup>56</sup>之采邑，亦即季孫氏之「費」、叔孫氏之「郕」與孟孫氏之「成」等三座都邑，三家形成鼎足之勢的時空背景是在魯僖公(659~627 BCE)之時。其後到了昭公(541~510 BCE)與定公(509~495 BCE)年間，三都之宰又各自控制了

<sup>53</sup> 見杜預注 / 孔穎達疏：《春秋左傳注疏》(《十三經注疏 6. 左傳》)，頁 460~461。引文中「養以之福」，《漢書五行志》《律曆志》皆作此，自《唐石經》後誤倒作「養之以福」，今各本皆沿此誤。「養以之福」意謂保持動作禮義威儀之則以致幸福，「之」作動詞，與下文「敗以取禍」正相對為文。「膾」乃祭祀宗廟之肉，祭畢，則分與有關人員。見楊伯峻編著：《春秋左傳注》(修訂本)，北京：中華，1990，頁 860~861。又「脤」字，《說文》作「振」，云：「社肉，盛之以廬，故謂之振。」古代出兵之前祭社，祭畢，以社肉頒賜諸人，謂之受脤，見楊伯峻編著：《春秋左傳注》(修訂本)，頁 271。

<sup>54</sup> 見吳浩坤、潘悠著：《中國甲骨學史》，台北：貫雅，1990，頁 102~104，303~357。

<sup>55</sup> 見《春秋左傳注疏》，定公十二年，(《十三經注疏 6. 左傳》)，頁 980。

<sup>56</sup> 魯三家：季孫氏、叔孫氏與孟孫氏，皆為魯桓公之後，故稱「魯三桓」。



三都以欺凌三家，例如昭公十二年(530 BCE)季氏家臣南蒯據費反叛，定公十年(500 BCE)，叔孫氏家臣侯犯據郈作亂，雖然均未得逞，但季氏與叔孫氏皆深以為苦。

及至定公十二年，子路出任季氏宰，因勢利導，獻上「墮三都」之策略，以除去家臣大患之根柢，季氏與叔孫氏聽從其言，於是叔孫氏主動毀掉郈，然而，費為季氏家臣公山不狃<sup>57</sup>所據而反叛，是故子路率兵以伐之；不料其結果卻造成魯都空虛，讓公山不狃與叔孫輒趁機率費人襲擊魯都，但是未能攻克。當時孔子擔任魯國司寇，於是命令魯大夫申句須、樂頎二人率兵討伐，費人敗北，不狃與叔孫輒投奔齊國，季氏遂得以成功墮費。至於成，則由於孟孫氏為家臣公斂處父<sup>58</sup>所說服而不欲墮之，於是定公發兵圍城，卻無法攻克。到了哀公十五年(480 BCE)，孟孫氏家臣公孫成據成反叛，投降於齊國而歸齊所有，而終未能墮成，墮三都事件至此終於落幕<sup>59</sup>。雖然墮三都之策略功敗垂成，日後還間接導致孔子罷相去魯<sup>60</sup>，但從此一事件的整個過程可以明顯地看出，子路不論是在政治上的思想與主張，或是在軍事上的動員力量，都是非常積極進取的。

#### (四) 子路從政之後的祭祀活動表現

此外，子路的能力與幹才其實還不止於在政治與軍事方面的表現，從下述《禮記》〈禮器〉篇中的一段記載，我們可以一窺子路在祭典方面的管理長才：

子路為季氏宰，季氏祭，逮闇而祭，日不足，繼之以燭，雖有強力之容，肅敬之心，皆倦怠矣。有司跛倚以臨祭，其為不敬大矣。他日祭，子路與，室事交乎戶，堂事交乎階，質明而始行事，晏朝而退。孔子聞之，曰：「誰謂由也而不知禮乎！」（《禮記·禮器》）<sup>61</sup>

雖然在《論語》〈子張〉篇中有言：「祭思敬，喪思哀」(19.1)，表示吾人在祭祀時的心態應極其虔敬與肅穆，然而，倘若祭典的儀式與禮數繁複而耗時，則所有參與者在祭典冗長的過程中，難免敬意衰竭而儀容倦怠，而季氏所舉行之祭禮，就犯了這樣的毛病。有鑑於此，當他日輪到子路參與其事時，他一方面把開祭的時間，從天未亮(闇)延後到天大亮(質明)才開始，又採取權宜配套措施，精簡禮儀程序之繁文縟節，而將「室事」與「堂事」<sup>62</sup>劃分開來，一方面分層負責，一方面又能內外銜接，使祭典在莊嚴肅穆的氣氛中，適時圓滿完成，還因此獲得孔子的特別讚許，說他是知禮的人。

<sup>57</sup> 公山不狃，時為費宰。

<sup>58</sup> 公斂處父，時為成宰。

<sup>59</sup> 見(1)童書業著：《春秋左傳研究》，上海：人民，1980，頁331~333，(2)楊伯峻編著：《春秋左傳注》(修訂本)，頁1586~1587, 1689~1690，(3)李宗侗註譯／王雲五主編：《春秋左傳今註今譯》，台北：商務，1971，頁1382~1383, 1477。

<sup>60</sup> 見童書業著：《春秋左傳研究》，頁88~94。

<sup>61</sup> 見(1)《禮記注疏》(《十三經注疏5·禮記》)，頁475；(2)《禮記》〈禮器〉篇，《新譯禮記讀本》，頁360~361。

<sup>62</sup> 「室事」係指在室內舉行之正祭，需取室外之饌以進於尸，其性質類似於佛教水陸法會之「內壇」佛事；「堂事」係指在堂屋舉行的「饋尸」之禮，類似於佛教水陸法會之「外壇」佛事。

對照上述《左傳》中「墮三都」事件的記載與《禮記》中子路為季氏主持祭禮的敘述，可以看得出子路在政治、軍事與宗教事務上，皆有相當出色的作為與表現，絕非泛泛之輩所能為。因此，筆者推論有關「事鬼神」之一問，子路應是問有所本，絕非信口而出。

由於《論語》的記載，均未明確顯示年代，因此無法據以判斷子路問事鬼神之時間點，是在其任職季氏宰之前抑或之後。綜合上述，若欲推求子路提問的時間與動機，對照前述《禮記·禮器》篇中的記載，筆者初步推論可能是在其任季氏宰之前後，其動機則應是請求夫子解惑與指導。

## 二、孔子的回應方式、態度及內容之解析

### (一) 孔子與子路師徒之間對祭祀與生死的認知差距

就「季路問事鬼神」章問答的表層語意來看，孔子與子路師徒二人之間的這段對話，顯然令人覺得話不投機，在進一步解析孔子的應答話語之前，我們先作一脈絡分析。根據《論語》中的諸多記載，孔子與子路師徒之間，對於祭祀與生死的認知及態度，是有相當大的差異，筆者認為這也是導致這段問答話不投機的主要原因。孔子之論鬼神、祭祀與生死，其內涵以哲理、精神與文化理想層面的思維為主；而子路之論鬼神、祭祀與生死，其內容以應用、形式與社會現實層面的考量居多；一是從禮之精神面的整體思惟，一是就禮之實務面的個別考量，二者之間自然存有相當大的義理層次差距。

《論語》〈述而〉篇中有個典型的例子，可以明顯地看出孔子與子路之間，對於祭祀與祈禱的認知差距：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誄曰：『禱爾於上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」(7.35)

某次孔子病得很重，子路非常關心孔子的病情，就請求代夫子祈禱於神祇，孔子問說：「有這樣的事嗎？」子路回答說：「有的，誄詞有云：『為您向天地神祇祈禱。』」孔子聽了就說：「丘之禱久矣。」

孔子這句話表面上的意思是說，他本人已經向上蒼祈禱過很久了，然而筆者就此段對話的脈絡以及孔子的一貫思想來理解，則是話中有話。其內在深層的涵義是，求人(神明)不如求己，或者說，仰不愧於天，俯不忤於人，何需有求於鬼神？在筆者看來，孔子回應的語意當中，其實是帶有一股濃厚的反諷意味，且近似禪門祖師的機鋒轉語。從這段對話中可以看出，子路尚執著於祈禱的外相形式與庇祐功能，而孔子則已經超越這一世俗的層次，達到從心所欲、反求諸己的心法境界。

### (二) 孔子的回應所可能蘊含的義理脈絡

至於孔子為何不正面回答子路「事鬼神」以及死亡的問題，而且以「未能事人，焉能事鬼？」及「未知生，焉知死？」的反問方式回應，這就牽涉到孔子本身對鬼神

與生死問題的認知與態度了。對話是由子路提問「事鬼神」開始，這是關乎祭祀的問題，而孔子對祭祀的態度一向是非常嚴謹的，就如〈為政〉篇中所記述的——子曰：「非其鬼而祀之，諂也。」(2.24)此處所說的「鬼」是指自家祖先的靈魂，祭祀祖先之意，在於緬懷親人，追思先人，至於追思之祭禮，乃是人生價值的一種表現。這句話是說，個人祭祀的對象應當有所規範，也就是說，應該只限於自己的祖先，否則彼此毫無關係，不當祭而祭，就有淪於阿諛、諂媚之嫌。

再者，孔子向來就不喜談論「怪、力、亂、神」的話題，筆者推測當時對話的情境可能是，子路在未提供任何問題討論的前提或背景之下，就單刀直入地問到「如何祭祀鬼神」，而孔子認為此是大哉問，不宜直接回答，而是需要相互討論的，是故運用反問的方式：「未能事人，焉能事鬼？」把問題先拋回給子路，期待子路有所回應，再作進一步的論述，可惜子路未能體會出夫子「不憤不啟，不悱不發」(7.8)的啟發式教學法，而陷入「舉一隅不以三隅反」(7.8)的尷尬情境，孔子也就「則不復也」(7.8)，而未作進一步的闡述<sup>63</sup>。未料到子路卻轉移話題，另起爐灶，緊接著又提出另一個大哉問的課題：「敢問死？」而孔子則是順著先前的口氣與應答模式，同樣地以反問的方式：「未知生，焉知死？」再一次把問題丟回，想先了解子路如何回應，沒想到子路仍然未能有所啟發，因而終止了問題的討論。

此外，筆者參照《論語》中其他的篇章，以了解孔子與子路師徒間的對話與互動模式<sup>64</sup>，推測除了上述的理由之外，很可能是在孔子的心目中，子路的程度還不足以討論這項重大議題，換言之，以當時子路的思想水準與哲理深度，還不是深入探討這項生死課題的談論對象。因此，客觀地說，「未知生，焉知死？」此語，很可能是孔子在有意先行了解子路的反應，再決定如何進一步討論的脈絡之下，回應子路的問話，因此根本就不能據以認定這就代表了孔子拒談或避談死亡的生死態度。

### (三) 孔子基於對子路性格的了解而因材施教——另一個可能的詮釋脈絡

除了上述的解讀之外，孔子的回應方式還有另一個可能的詮釋脈絡，就是孔子基於對子路性格的充分了解而因材施教。換言之，孔子乃是針對每個學生個別不同的性向與根基來施教與輔導，在此先舉一個《論語》〈先進〉篇中的例子：

子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之？」冉有問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之。」公西華曰：「由也問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在。』求也問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』赤也惑，敢問。」子曰：「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」(11.22)

「聞斯行諸？」亦即「聞斯行之乎？」意思就是說：當我聽到了一個道理，是否就要去力行實踐？子路與冉有先後提出同樣的問題，孔子居然給了兩個完全相反的答案，

<sup>63</sup> 見《論語》〈述而〉篇，第八章。子曰：「不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」

<sup>64</sup> 見註 47 及註 48。

他對子路的回答是：有父親與兄長在做主，怎麼可以聽到了就貿然去實踐呢？意思是應先向父兄請示，三思而後行；但是對冉有的回答卻是：你聽到了一個道理，就要去實踐。公西華可能在當時恰好擔任夫子的侍者待在身旁，聽了孔子先後回答了兩位同學的問題之後，心中覺得十分納悶：奇怪了，怎麼二位同學問了同樣的問題，夫子的回應不但沒有標準答案，而且還南轅北轍，於是就請夫子解惑。孔子就為他解說道：因為冉有這個人是比較退縮的、怕事的，所以就要從積極面來鼓勵他——你應該要勇於任事。然而，子路是屬於衝動躁進的性格，凡事都喜歡自告奮勇，一馬當先，就是因為他太莽撞了，所以要告誡他行事要稍緩一些，要請示父兄，三思而後行。由此例可見，孔子不但對弟子們的人格特質與性向瞭若指掌，而且深通教育心理學，針對其個別差異，因材施教，對症下藥。筆者認為，孔子沒有直接回答子路有關事鬼神與死亡的提問，而以反問的方式回應，極有可能是基於對他的性格的深入了解，希望子路能在行動之先，多作一些深入的思考。

其實子路一向就是個積極的行動主義份子與熱情的實踐主義者，而且還遠超出一般所想像的積極程度，《論語》〈公冶長〉篇中有一章關於他的記載可為佐證：「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」(5.14)這段文字的觀察與敘述，十分貼切地描繪了子路的行事風格與性向。筆者認為孔子一定十分了解子路的為人與個性，也就是因為子路這種超乎常人地勇於任事的人格特質與行事作風，而讓孔子在分析他的為人時，居然有恐其不得以壽終之預感：

閔子侍側，閔閔如也；子路，行行如也；冉有、子貢，侃侃如也；子樂。「若由也，不得其死然。」(11.13)

「行行如也」是形容子路勇武豪邁之氣象，由於子路剛強之氣過於外露，所以孔子擔心他會太剛而折，因而以「不得其死然」的警語來告誡他。結果，不幸一語成讖，後來子路果真壯烈地死於衛國孔悝之難，此一事件也造成孔子莫大的哀慟。

#### (四) 一則歷史的公案與疑團——子路與顏淵之對照

筆者在反覆研讀及思惟「季路問事鬼神」章之時，心中一直存有個疑惑與遺憾，當初提出此一千古大哉問的人，為何是子路，而非顏淵？否則孔子極有可能會很樂意地回答，甚至於進一步地暢談深論，因為顏淵是夫子心目中唯一好學深思的弟子<sup>65</sup>，應該夠資格深入探討此一「究天人之際」的大哉問。然而，筆者認為應該提出此一問題的顏淵，卻可能因為不幸短命死矣而來不及問，而性格豪邁又衝動的子路，又因為提問的態度可能顯得有些率爾，而讓夫子在有意與無意之間，以一句：「未知生，焉知死？」結束對話，而成為一則千古的公案與難解的疑團。

然而，從另一方面來思考，若將上述的分析，以及對子路較為負面的評論，對照於前述《左傳》及《禮記·禮器》篇中的記載——子路出任季氏宰之後，在政治、軍

<sup>65</sup> 見《論語》〈雍也〉篇，第三章；〈先進〉篇，第七章。

事及祭祀方面的突出表現以及孔子對他的嘉許，二者之間又有明顯的矛盾之處。此外，筆者特別以顏淵來對比子路，似乎有「臧顏淵、否子路」的偏頗預設立場之嫌，對子路其實也不甚公平，此中的確存在著頗為弔詭的情境，因此有必要進一步作個平衡的分析以及深一層的解讀與詮釋。

對照顏淵與子路二人，顏淵好學而深思，是天命與仁道(真理)的探求者，子路剛勇而豪邁，是個人理想與信念的實踐者。職是之故，客觀而論，子路會向夫子提出的問題，顏淵未必會問，反之亦然。兩者的人格特質、學養、能力、性向、生命經驗與歷程，以及在人生舞台上所扮演的角色皆大相逕庭，因此後人也不必強二人之所難。即使二人都向夫子提出相同或類似的問題，其動機、意涵與關懷的層次也不盡一致。子路既然是位積極熱情的實踐者，而非哲思者，其所提問必有其實際的考量，換言之，不論其問祭祀、問鬼神或問生死，必有其人生現實層面的動機、需求與考量；而顏淵本就是位好學深思的哲理探求者，既非從政之才，又向無意願，不在其位，不謀其政，因此很可能也問不出，或者根本就不會問到子路所關切的議題。

然而，此中又存在著另一重弔詭，孔子曾說過：「回也，非助我者也！於吾言，無所不說。」(11.4)就是因為顏淵好學且聞一知十<sup>66</sup>，對孔子的話又全然依教奉行<sup>67</sup>，而讓孔子慨歎顏淵對於孔子本人的教學無甚幫助。反而子路這個「問題」比較多的學生，對於孔子在教學互動上的啟發有較大的助益，無怪乎孔子會說：「道不行，乘桴浮於海。從我者，其由與？」(5.7)總之，子路雖然生性豪邁，且有時行事近於鹵莽，但吾人亦不可因此而輕忽其向孔子提問所蘊含的哲理深度。

## 肆、《論語》中孔子的生死觀探微

以上是筆者就《論語》〈先進〉篇中「季路問事鬼神」章，儘可能地作一脈絡完整且義理深入的解讀與詮釋，並且嘗試澄清千古以來大眾對孔子生死觀點與態度的誤讀與曲解——認為他避談死亡，甚至於拒談死亡。至於孔子的生死觀之全貌究竟如何，則非本文之篇幅所能詳論與盡論，這還需要全面探究其他的相關重要文獻，譬如《禮記》、《大學》、《中庸》、《孔子家語》、《易經》...等等。在此筆者就《論語》中的一些相關記載，對孔子的鬼神觀、祭祀觀、天命觀以及仁道實踐觀作一初步的探索，庶幾能藉此一窺孔子本人的生死觀點之堂奧。

### 一、孔子的鬼神觀與祭祀觀

在古代不論中外，論及生死的相關課題，則不離鬼神、祭祀與祈禱等議題，在孔子之當世尤其如此。從《論語》〈泰伯〉篇中的記載，可以看出孔子對於祭祀的重視程度：

<sup>66</sup> 見《論語》〈公冶長〉篇，第九章。

<sup>67</sup> 見《論語》〈為政〉篇，第九章；〈雍也〉篇，第七章；〈子罕〉篇，第二十章。

1. 子曰：「禹吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹吾無間然矣！」(8 . 21)

孔子認為大禹的為人，已達絲毫無可指摘的境界，並舉出三事為例：第一，他自己的飲食十分菲薄，而祭祀宗廟的祭品則極為豐盛；第二，他平日的衣著非常樸實，而在祭祀大典上的朝服或禮服則力求莊嚴；第三，他自己所居住的官舍非常簡陋，而對民間的農田水利建設則不遺餘力。以上三項事例之中，關乎祭祀者就有二項，孔子還特別將「菲飲食，而致孝乎鬼神」列在三者之首，可見祭祀在孔子心目中的重要性。

除了國家的祭祀大典之外，在日常生活當中，也可看出孔子的宗教精神，如〈鄉黨〉篇中之記述：

2. 雖疏食、菜羹、瓜(必)祭，必齋<sup>68</sup>如也。(10 . 8)

此章之解讀有二說，或以為「瓜」字係「必」字之誤，與下祭字相連，當為「必祭」；謂雖係疏食菜羹，食前必祭，而祭又「必齋如」也。蓋古人於進食之前，每種菜羹必取出少許，以祭先人<sup>69</sup>。此頗近似於在佛門中之早、午過堂，二時臨齋的供養誦念與「出食<sup>70</sup>」。另一說則認為並非每食必祭，而「瓜」字無誤，與疏食、菜羹同為祭品，「祭」指家祭，謂孔子貧賤時，祭品雖薄，態度亦必肅然。也有學者認為，古時家祭，祭品以日常食用之物為限，因此不必特別聲明是在孔子貧賤之時<sup>71</sup>。其實不論以何說為是，皆可看出孔子在日常生活起居作息當中，都帶有頗為深刻的宗教內涵。

雖然孔子有其個人獨到的宗教體悟與超越世俗的見解，但是他對於一般民眾的宗教信仰與活動，卻是抱持著高度尊重與包容的態度，如〈鄉黨〉篇中所述：

3. 鄉人儺，朝服而立於阼階。(10 . 10)

「儺」係古代民間迎神以驅逐疫災的一種宗教禮俗活動，此章謂孔子見到民眾逐疫之行列行經戶前，不敢失禮於神明，必朝服立於東面的臺階之上，以示歡迎之意。在孔子的心目中，「儺」這種民俗宗教活動，其目的是為了消災祈福，而且已經成為公開舉行的典禮儀式，自然對百姓有一定程度安頓身心的功能，因此不但不加以排斥，更以慎重的態度盡其應有的禮儀，充分顯現出「吾從眾」的心胸。

從上文的討論可知，孔子對於祭祀的重視，是同時表現在哲理觀念上與生活實踐當中，至於在實際從事祭祀之時，吾人應抱持什麼樣的態度呢？〈八佾〉篇中的記述可作說明：

<sup>68</sup> 「齋」即「齋」字，表「敬」也。

<sup>69</sup> 見楊伯峻編著：《論語譯注》，北京：中華，1965，頁 111。

<sup>70</sup> 在佛門中，於早、午過堂，飯食前為眾生出少許食物而供養之，稱為「出食」。因散食施予曠野鬼神，故又稱「散飯」。供養之對象，通常為大鵬金翅鳥、曠野鬼神眾、羅剎鬼子母。

<sup>71</sup> 見方驥齡著：《論語新詮》，台北：中華，1978，頁 278。

## 4. 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭如不祭。」(3. 12)

此章的前半段有二說，或謂「祭如在，祭神如神在」此二句為古語，另一說，此乃弟子平時默察孔子臨祭時的虔誠態度<sup>72</sup>。筆者認為即使此為古語或俗諺，亦極有可能是弟子用來描述孔子參與祭禮時的虔敬神情，而非只是單純地引述一句流俗泛泛之言。後半段亦有二說，一般的句讀法為「吾不與祭，如不祭」，「與」字讀「ㄩ」，乃參預之意，故此句意為「倘若我不親自參與祭典，則此祭典有等於無，不如不祭」，言下之意，假使不能親臨祭典，也不會請旁人代理。第二種句讀法為「吾不與，祭如不祭」，「與」字讀「ㄩˊ」，乃贊同之意，則此句意即「若是我所不同意的祭禮，祭了同沒祭一般」<sup>73</sup>。此外，傅佩榮還提出另一種句讀法，即為「吾不與『祭如不祭』」，其意為：「對於那些『祭祀時缺乏誠敬，好像不在祭祀的人』，我是極不贊同的。」<sup>74</sup>筆者認為傅氏的解讀頗有深意，而第一種讀法亦有其道理，此二說可以並存。

至於此章的前二個「如」字的意涵，亦有二種說法，通常學者大都傾向於將之解讀為「宛如」或「彷彿」，認為孔子雖然在祭祀時其態度十分真誠虔敬，但只是當作好像真有祖先或鬼神在受祭一般；換言之，孔子對於鬼神的存在與否，只是抱持著存而不論的「不可知論」立場，其實未必真的相信鬼神的實有<sup>75</sup>。

傅佩榮則認為此說不確，這個「如」字不但不能以「好像」或「似有實無」，反而應是用以說明行祭者與受祭者間之真實溝通狀態；至於神祇存在與否，孔子並未論及，考《論語》中的其他相關論議，也絕無孔子否定神靈界的說法<sup>76</sup>。筆者十分贊同傅氏的看法，雖然孔子不語：怪、力、亂、神，但這並不表示他不相信鬼神的存在，更不表示他否定鬼神的存在，而只是反映出他深具人文主義的精神與理性主義的態度。同時在另一方面，孔子對於祖先以及天地神祇，其實是懷抱著一種道德實踐上的誠敬與至善之感情與態度，而祭祀就是這種認知與觀點的具體表現，絕非只是公式化而行禮如儀地虛應故事而已。

雖然在《論語》中，找不到孔子對鬼神的具體論議，但是在《中庸》(第十六章)裡卻記載了孔子論述鬼神之事：

<sup>72</sup> 同上，頁 63。

<sup>73</sup> 見楊伯峻編著：《論語譯注》，頁 29~30。

<sup>74</sup> 見(1)傅佩榮著：《儒道天論發微》，台北：學生，1988，頁 118；(2)傅佩榮解讀：《論語》，台北：立緒，1999，頁 54~55。

<sup>75</sup> 見(1)楊伯峻編著：《論語譯注》，頁 29~30；(2)方驥齡著：《論語新註》，頁 63~64；(3)姚式川著：《論語體認》，台北：東大，1993，頁 828~830；(4)陳大齊著：《論語選粹今譯》，台北：商務，1996，頁 29；(5)張善文、馬重奇主編／湯化著：《論語漫談》，台北：頂淵，1997，頁 279~282；(6)夏傳才著：《論語趣讀》，台北：台灣先智，2002，頁 139。

<sup>76</sup> 見(1)傅佩榮：〈解析孔子對生死與鬼神的看法〉，刊載於沈清松主編：《末世與希望》，頁 48；(2)傅佩榮著：《儒道天論發微》，頁 100~101。

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！識之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊民盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右！詩曰：『神之格思，不可度思！矧可射思！』夫微之顯，誠之不可揜如此夫。」<sup>77</sup>

此段文字不但盛讚鬼神之性情靈效，甚至說鬼神乃萬物之體，而為萬物之所不可遺缺。致祭於鬼神時，觀想其洋洋乎如在其上，如在其左右，還引述《詩經》〈大雅·抑〉篇說：「神的降臨，是不可測度的，怎麼可以厭怠不敬呢！」此即是「祭如在，祭神如神在」之精義。從道德實踐的立場觀之，天地間有神靈正直的鬼神，臨在其上，吾人虔敬而祭祀之，此遠非純粹迷信的行為之所能規範，而是一種奠基於道德實踐理念而展開之宗教行為。此與康德根據其實踐理性的哲學觀點，從道德上圓滿至善之理想境界而論，必須預設有一至高無上的神之存在，二者之間頗有相通之處。

此外，根據《禮記》〈祭義〉篇中的記載，對於祭祀前齋戒期間以及祭祀時，行祭者如何與受祭者心念相通，有非常生動的描述：

(祭祀前齋戒期間)

致齋<sup>78</sup>於內，散其於外。齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齋三日，乃見其所為齋者。(《禮記·祭義》)

(祭祀時)

祭之日，入室，僂然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。是故先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致愛則存，致<sup>79</sup>則著。著、存不忘乎心，夫安得不敬乎？(《禮記·祭義》)<sup>79</sup>

以上的引文，前一段文字說明在祭祀前的齋戒期間，行祭者內心要專心思念所祭祀的對象(即祖先)，包括其生前起居、音聲效貌、意向志趣乃至喜樂嗜好等等，行為上要隔絕外在的交際與娛樂活動，如是三日，就能夠在腦海中浮現出所祭祀親人的影像。後一段文字描繪在祭祀當日，行祭者進入宗廟後，彷彿見到親人就在神主所安放的位置上，當行祭者貢獻祭品而周旋行走及出門時，神情肅穆猶如傾聽親人表情舉止的音聲，出門之後，猶如聽到親人生前嘆息之聲。凡此種種，因為行祭者感情真誠篤實，所以親人的形象永不磨滅。

從以上的討論可知，「祭如在」絕非只是單純地假設好像有鬼神存在，而公式化地行禮如儀，虛應故事罷了，而是專心虔敬地「念茲在茲」，其所憶念的對象與內涵，固然與佛教有很大的差異，但其用心則近乎淨土宗與密宗的念佛及觀想法門。

<sup>77</sup> 見謝冰瑩等編譯：《新譯四書讀本》，頁 28。

<sup>78</sup> 齋，通「齋」字，齋戒之意，以下「齋」字俱如此。

<sup>79</sup> 見(1)《禮記注疏》(《十三經注疏 5·禮記》)，頁 807~808；(2)《禮記》〈祭義〉篇，《新譯禮記讀本》，頁 644~645。



在《論語》中，還有兩章意味深遠的記載，可以一窺孔子對於鬼神、祭祀與祈禱的觀點，有別於一般，在此先引〈雍也〉篇中的例子：

5. 樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」(6. 22)

樊遲是孔子的弟子，曾經為孔子駕過車，有一天他問孔子什麼是真知，孔子的回答很妙，居然是結合政事與宗教的角度來談論。「務民」就是為老百姓服務之意，如何會與鬼神扯上關係呢？筆者認為這就涉及春秋時代的整體社會文化問題，孔子生平所處的時代，周王室勢微，諸侯中群雄並起，一方面禮樂崩壞，綱紀蕩然，另一方面民智未開，人權未彰，於是乎鬼神與祭祀往往淪為當政者可以假借操作與掌控權力之政治工具。在這樣的時空背景下，孔子提出「敬鬼神而遠之」，實在饒有深意，「敬鬼神」是回歸禮教，敬天祭祖，民德歸厚，「而遠之」是崇實務，不假借神權，套一句俗話：「橋歸橋，路歸路」，或者如西諺曰：「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」，天道與人道不可混淆，而必須要有所區隔，明瞭了這個道理，則可謂知矣。

另外一個饒富深意的故事，是發生在孔子旅居衛國期間，記載於〈八佾〉篇中：

6. 王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於？』何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」(3. 13)

王孫賈，乃是衛國的執政大夫，同時也是當時炙手可熱的權臣<sup>80</sup>，在這一段對話中，王孫賈問得非常蹊蹺，而孔子也回應得十分絕妙。「與其媚於奧，寧媚於？」這兩句話可能是春秋之世的時俗之語，「奧」係指室內西南隅，以其隱奧故為尊者所居之處，「？」乃炊飲食之所，亦即廚房中爐灶所在之處，古人認為此二處皆有神靈居之，因此亦為舉行祭祀之場所。古時祭？，設神位於？陘<sup>81</sup>，祭畢，再設饌於奧以迎尸<sup>82</sup>。「奧」雖為常尊，但平日閒靜無事，故非祭祀之主要對象，而「？」之地位雖然卑微，卻為日常家用之必須，故為祭祀之主要場所。

王孫賈表面上是問祭祀與祈禱之理，其實話語中的「奧」與「？」有絃外之音<sup>83</sup>，其以「奧」喻國君或其近臣，地位雖然尊貴，但不執政柄，於人無益，以「？」喻國

<sup>80</sup> 王孫賈(王孫為姓，名賈)，為衛國大夫，即《憲問》篇所記，為衛靈公治軍旅者。根據何晏集解，謂賈為執政者，邢昺疏則謂王孫賈為衛執政大夫，朱熹的集註，又謂賈乃衛之權臣，現行多數的註解版本也都承襲朱說。但是方驥齡則認為王孫賈是否為權臣，甚為可疑，其理由為：根據《憲問》篇中「子言衛靈公之無道」一章，孔子對王孫賈並無貶辭，見方驥齡著：《論語新註》，頁 64。然而，筆者認為王孫賈之是否為權臣，與孔子對其有無貶辭，二者之間並無絕對關聯。

<sup>81</sup> ？邊承器之物曰陘。

<sup>82</sup> 受祭之主曰「尸」。在古代，親死後行祭禮時，以孝子之兒子輩飾亡親之形象(稱為「尸」)而受祭，後代始採用畫像而廢尸。按《禮記·祭統》云：「夫祭之道，孫為王父尸，所使為尸者，於祭者子行也，父北面而事之，所以名子事父之道也，此父子之倫也。」見《禮記注疏》(《十三經注疏 5. 禮記》)，頁 835。

<sup>83</sup> 比喻中之「奧」與「？」究竟何所指，有三種說法：(1)「奧」指衛靈公或衛靈公的寵姬南子，「？」則是王孫賈自比，見方驥齡著：《論語新註》，頁 64；(2)「奧」指衛靈公，「？」指南子或彌子瑕，見

之執政，地位雖然較為卑下，但執賞罰之權柄，於人有益，言下之意即交結於國君或近臣，不如阿附權臣，而故意以時俗之言，暗示孔子應向其靠攏<sup>84</sup>。不料孔子非但未予理會，還不客氣地反將他一軍，回答道：如果得罪於上天(以喻國君)，再祈禱眾神(以喻群臣)也是徒勞無功<sup>85</sup>。這段對話雖然是以祭祀喻政事，但是可以看出孔子不論是關於政事方面，抑或關於祭祀與神鬼方面的見解，都已經遠超出當時一般世俗觀點的框架了。

## 二、孔子的天命觀與天道觀

眾所週知：「子罕言利與命與仁。」(9.1)值得吾人深思的是，孔子雖然甚少談論「天」與「命」，卻深信「天命」，他認為人生即是一種天命，即是天所賦予仁人君子的使命，亦即吾人實踐仁德的道德使命。在《論語》中，除了從〈為政〉篇中孔子自述的七十年學思歷程中，我們可以看到孔子本身所懷抱的人本主義及對天命的重視之外，從以下所引述〈為政〉、〈季氏〉與〈堯曰〉等篇中的記載，也可以看出孔子對於天命的肯定態度：

1. 子曰：「五十而知天命。」(2.4)
2. 子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」(16.8)
3. 子曰：「不知命，無以為君子也，不知禮，無以立也，不知言，無以知人也。」(20.3)

這些話語透露出，其實「天命」才是孔子最核心的終極關懷，也是身為君子的內在本質與必要條件，至於「禮」，則還是屬於外在立身處事的層次。就筆者的理解，孔子沒有直接回答子路問事鬼神的另外一個原因，就是孔子最為內在的生命體驗與終極關懷，其實還不在於鬼神或祭祀，當然更不在於政治權力，而是在於「天命」之所歸。〈憲問〉篇中有一章對話可作為孔子對天命肯認的具體例證：

4. 公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！」(14.36)

---

楊伯峻編著：《論語譯注》，頁 30；(3)「奧」指南子，「？」指彌子瑕，見傅佩榮解讀：《論語》，台北：立緒，1999，頁 56。

<sup>84</sup> 另一種說法是，此非王孫賈暗示孔子的話，而是請教孔子的話，其中「奧」指衛靈公，「？」指南子或彌子瑕。此言之意為：「有人告訴我，與其巴結國君，不如巴結有勢力的左右像南子或彌子瑕，你以為如何？」見楊伯峻編著：《論語譯注》，頁 30。

<sup>85</sup> 根據何晏集解、皇侃與邢昺疏，此為孔安國之解讀，見(1)《論語集解義疏》，(《十三經注疏補正》第十四冊)，頁 26；(2)《論語注疏》(《十三經注疏 8》)，頁 28。

公伯寮是魯國人，當時魯國政權落在季氏一家三兄弟手中，公伯寮暗中搬弄是非，在季孫氏面前訴說子路的不是。孔子的學生子服(字伯，後來諡號景，故稱景伯)，當時是魯國大夫，不滿公伯寮的惡行惡狀，就來告訴孔子：季孫氏聽信公伯寮的讒言，已經被迷惑住了，不過以他的力量可以公然除掉公伯寮。其意是要向孔子請示，是否要讓他去處置這樣一個興風作浪的敗類。孔子的答覆是，不需要，大道之理想能否實現都是天命，公伯寮一個人又如何能夠奈何得了天命呢？在這裡可以看出孔子的信念，在他的社會政軍關係裡，有許多像子服景伯這樣有權勢的人，但是他不曾運用，也不為所動，他認為世運的興衰，並非現實環境中任何個人的政治權力所能左右，而是繫於天命的。

孔子立足於「人能弘道，非道弘人」(15. 29)的人文精神與人本主義立場，對於具有宗教超越意義的「天」，他的基本態度是存而不論的，然而對於天地的生化育之德，卻有很深刻的的哲思與表述。在《論語》〈陽貨〉篇中，有一段孔子與子貢之間饒富意味的對話：

5. 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」(17. 19)

表面上看來，孔子僅是藉著宇宙萬物生生不息的大化流行，作現象上的描述：「四時行焉，百物生焉」，而不作任何形上學的思辯與臆測。在此借用禪宗的詮釋進路來解說，筆者認為「予欲無言」一句，已然透露了些許消息，其後的「天何言哉」一語，更是道盡夫子所體悟的生死玄機與心法，而「四時行焉，百物生焉」一句，不就是天地生生之化與生生之德所展現的宇宙人生——當下的現成公案嗎？上天已然現在說法，更何須饒舌而言哉？

### 三、孔子的仁道實踐觀

孔子對於人生終極關懷的具體實踐，可以「君子憂道不憂貧」(15. 32)一語概括，志士、仁人、君子等並不憂慮世俗的窮通禍福或利害得失等等人生的際遇，他們所真正關切的是，能否完成其個人生命歷程中的道德使命。《論語》中有許多篇章，一再強調仁者應貫徹天命，實踐仁道，死而後已，如〈衛靈公〉與〈泰伯〉等篇中所述：

1. 子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」(15. 9)
2. 曾子曰：「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」(8. 7)

就孔子的立場而言，「仁」不單是生命哲理之「終極關懷」與「終極真實」的問題，更是生命具體實踐之「終極目標」與「終極承諾」的問題。

在孔子的眼中，仁道的終極關懷，不但可以超越世俗的窮通禍福與利害得失，也可以超越世間有限的生命歷程而永垂不朽，同時可以超越生死的藩籬而生死兩無憾，

更可以超越一般世俗的道德與價值判斷。在此舉二則具體的例子，即是〈憲問〉篇中所述孔子對於管仲的評價：

3. 子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。」(14 . 16)
4. 子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也？」(14 . 17)

子路與子貢同學二人，針對管仲非但未能殉死其主公子糾，卻又拜相於齊桓公此一段歷史公案，先後向孔子提問，質疑管仲不仁。然而孔子卻盛讚管仲的大仁，以其尊王攘夷，並且以政治及外交的手腕統合諸侯，避免流血戰爭，安定社稷，澤被黎民，功在天下，遠不是匹夫匹婦的小節小信可以望其項背的。是故，仁道的實踐，既不限於死或不死，也可以包含死與不死，又譬如〈微子〉篇中所述：

5. 微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」(18 . 1)

微子是紂王之兄長，因紂王昏亂殘暴而去國，箕子乃紂王之叔父，因進諫紂王不聽，便披髮佯狂，降為奴隸，比干亦為紂王之叔父，因力諫紂王而「死」；管仲卻「不死」公子糾之死而相桓公，霸諸侯，一匡天下。此四人，有死，有不死，死與不死，皆為仁道的具體實踐，不以成敗論英雄，不以死生論成仁，是故孔子俱稱其為仁。

限於本文之篇幅及議題範疇，以上這一節僅就鬼神、祭祀、天命、仁道實踐等關鍵議題，而對孔子的生死觀點與態度，作一初步的探討，至於廣泛而全面的探究，則將留待後續進一步的研究。

## 伍、結語——「未知生，焉知死」的再省思

世間萬物，生滅變異，芸芸眾生，有生必有死。客觀而論，生死現象其實是整個宇宙人生中最自然不過的事，然而，對絕大多數人而言，一旦觸及到生死的議題，在心理上都會產生一種矛盾的情緒，一方面認為死亡是很遙遠而陌生的事件，同時另一方面又覺得它是最令人恐懼與怖畏的情境，甚至於演變成從家庭到社會都是最忌諱談論的話題。但是從另一方面來說，「生」與「死」卻是在吾人日常生活中不斷發生的事件，同時也是我們每個人都經常聽聞到的事情與觀察到的現象。既然如此，生死事件本身以及與生死息息相關的事物與現象，就成為古往今來所有人類社會都必須要面對的重大課題，而社會大眾如何面對生死情境、解讀生死現象、詮釋生死經驗與處理生死事件，也就形成了各個文化傳統的特徵，同時也是其風俗習慣中非常重要的一環。是故，探討一個文化之中其生死觀的內涵、脈絡與風貌，是現代生死學的一項基本研究課題。

就社會文化層面觀之，整體而言，中國人的生死觀——或者更為精確地說，中國文化中生死觀的主軸——基本上在古時夏、商、周三代即已奠基，這可以從河南安陽殷墟出土的商代甲骨文卜辭的內容<sup>86</sup>，以及從《尚書》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》等古籍中所闡述的敬天祭祖、養生送死、乃至從傳統「冠、婚、喪、祭」等四大禮俗中一窺其貌<sup>87</sup>。三代以降，歷代各朝亦多以禮經為根據而損益其禮儀制度。及至漢末、魏、晉、南北朝時期，雖然因為印度佛教的傳入，以及本土道教的興起，而豐富了中國人生死觀的內涵，但是就民間廣大的群眾而言，其樸素生死觀之基底與主軸仍然是相當儒家本位且非常傳統漢民族式的<sup>88</sup>。

綜合前文所論，「未知生，焉知死」一言，可視之為孔子與子路在論議過程中的教學與應答之辭；單憑此一話語，自不足以代表孔子心中的生死觀的全貌，更不能據以論斷其為孔子避談或拒談生死大事的佐證。然則——「生死究竟可知乎？」——針對此一問題，筆者個人倒是持正面肯定的態度，「可知」當然不表示吾人已經「全然知曉」，而是「可以」不斷深入地省思與探索。姑且撇開宗教的信仰關懷、哲學的思辯論述乃至科學的假設求證等立場而不論，讓每個人直接面對其自我的生死情境，則「生」與「死」的深層經驗本身皆是個人內觀與直覺的體會，而非客觀與外求的知識所能道盡，雖然站在語言表述與溝通的立場，前者(經驗)尚須仰賴後者(知識)來作各種層次與深度的描述與詮釋。在面對「生死的究竟面貌」此一大哉問之時，如果我們想要找到一個絕對客觀的、科學性的解釋或標準答案，恐怕是永遠無解。但是如果吾人透過個人內在的生命深層經驗與主體性自覺，深入地作哲理性的思考與禪觀式的內省，直接與自我生命本身展開對話，則可能會出現有如「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」般的轉折，在面對一般的生死事件與現象，乃至個人的生死大事時，會不斷地有更上一層樓的領悟。

其實，就現實的人生來說，「生死大事」不但是可以省思的，而且是從人類有史以來即不斷地被人們思考與探索。姑且不論佛家的生死輪轉與三世論，或是猶太—基督宗教的永生說，就從生命本身的觀點來看，「生」與「死」都是生命之流無法分割的一部份，換言之，「生」、「死」是生命本身一體之兩面。吾人落在生命之大化流行中，「生」與「死」都是「生命」的展現，無「生命」即無「生死」，無「生死」亦無「生命」，所以孔子之言「未知生，焉知死」，也可藉作為一種警語，即是不能離「生」而論「死」；反之亦然，我們也可以說「未知死，焉知生」，亦即不能離「死」而論「生」，而必須「生死並論」。

如本文開頭之前言中所述，筆者嘗試從生死學探索的進路與觀點，著手進行一些在原典上爬梳與耕耘的功夫，重新解讀與詮釋《論語》篇章中與生死課題相關的論議，

<sup>86</sup> 見吳浩坤、潘悠著：《中國甲骨學史》，頁 317~356。

<sup>87</sup> 雖然有不少學者為文考證三禮等書並非真正古籍，而是戰國時期以及漢代託古之偽作，但是仍然相當程度地反映了自戰國時期以至漢代當時的生死禮俗觀念及風貌。見周浩治著：《論孟章句辨正及精義發微》，台北：文史哲，1984，頁 134~139。

<sup>88</sup> 參見(1)林素英撰：《古代生命禮儀中的生死觀：以《禮記》為主的現代詮釋》，台北：文津，1997，頁 226~264；(2)徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全，1999，頁 1~4，頁 511~512。

作為未來進一步探究孔子生死觀的基礎研究工作。目前還只是在初步嘗試的階段，希望未來能繼續不斷累積一些成果，同時也希望藉此對於本土生死學的理论建構課題，能有一些小小的拋磚引玉之功。

附表一：

## 不同注釋版本之《論語》篇章記數一覽表

版本 篇名	(1) 何晏集解 / 皇侃義疏:《論語集解義疏》	(2) 何晏集解 / 邢昺疏:《論語注疏》	(3) 朱熹:《四書章句集注》	(4) 劉寶楠:《論語正義》	(5) 楊伯峻:《論語譯注》	(6) 方驥齡:《論語新詮》	(7) 吳宏一 / 辜鴻銘:《論語》(中英文合訂本)	(8) 謝冰瑩等:《新譯四書讀本》	筆者所採用之章節記數 <sup>89</sup>
學而 第一	16	16	16	16	16	16	16	16	16
為政 第二	24	24	24	24	24	24	24	24	24
八佾 第三	26	26	26	26	26	26	26	26	26
里仁 第四	26	26	26	26	26	26	26	26	26
公冶長 第五	28	28	27	29	28	28	28	28	28
雍也 第六	30	30	28	30	30	28	30	28	30
述而 第七	37	38	37	38	38	37	38	37	38
泰伯 第八	21	21	21	21	21	21	20	21	21
子罕 第九	30	30	30	31	31	29	31	30	31
鄉黨 第十	20	22	17	25	27	26	18	18	18
先進 第十一	24	24	25	23	26	25	26	25	26
顏淵 第十二	24	24	24	24	24	24	24	24	24
子路 第十三	30	30	30	30	30	30	30	30	30
憲問 第十四	44	44	47	44	44	45	44	47	44
衛靈公 第十五	42	42	41	42	42	41	42	41	42
季氏 第十六	14	14	14	14	14	14	14	14	14
陽貨 第十七	24	24	26	23	26	26	25	26	26
微子 第十八	11	11	11	11	11	11	11	11	11
子張 第十九	25	25	25	25	25	25	25	25	25
堯曰 第二十	3	3	3	3	3	3	3	3	3
章數合計	499	502	498	505	512	505	501	500	503

<sup>89</sup> < 鄉黨篇 > 本是一章，不同的注釋版本有不同的分法，筆者今採十八節的分法，為求體例統一，每節均改稱為章。其餘尚有八篇中的章節，何晏、朱熹、劉寶楠等人均有更動，說明如下：(1) < 公冶長篇 > 何晏將第十章分立兩章，而朱熹將第一、二兩章合為一章。(2) < 雍也篇 > 朱熹將第一、二兩章，第四、五兩章，各合為一章。(3) < 述而篇 > 朱熹將第九、十兩章合為一章。(4) < 子罕篇 > 朱熹將將第六、七兩章合為一章。(5) < 先進篇 > 朱熹將第二、三兩章合為一章，劉寶楠將第十八、十九兩章，第二十、二十一兩章，各合為一章。(6) < 憲問篇 > 朱熹將第一、二十、三十七章，各分立為兩章。(7) < 衛靈公篇 > 朱熹將第一、二兩章合為一章。(8) < 陽貨篇 > 何晏將第二、三兩章，第九、十兩章，各合為一章。以上所有列出的更動之處，筆者一律還原。筆者所參考的文本有表列中的八種，詳見註 2。

附表二：

《論語》文本生死論議關鍵字詞一覽表

關鍵字詞 出現次數	生	死	老	疾	病	疾病	亡	逝	喪	殯	葬
(1)出自孔子之口者	17/13 <sup>90</sup>	20	8	9	4	0	7	2	13	1	2
(2)出自弟子們或他人之口者	3	11	1	0	0	0	3	1	6	0	0
(3)出自敘述之文者	2/0 <sup>91</sup>	7	0	9	4	2	1	0	3	0	2
(4)合計	22/16 <sup>92</sup>	38	9	18	8	2	11	3	22	1	4
關鍵字詞 出現次數	齊衰	棺	?	祭	祀	沒 (同歿)	社	稷	齊 (同齋)	鬼	神
(1)出自孔子之口者	0	1	2	4	1	4	1	1	0	4	2
(2)出自弟子們或他人之口者	0	0	0	1	0	1	1	2	0	0	1
(3)出自敘述之文者	2	0	1	8	0	1	1	0	0	1	4
(4)合計	2	1	3	13	1	6	3	3	4	5	7
關鍵字詞 出現次數	鬼神	廟	禘	灌	命	天命	奧	?	禱	讎	殺
(1)出自孔子之口者	2	2	1	1	15	3	0	0	2	0	4
(2)出自弟子們或他人之口者	0	3	0	0	3	0	1	1	1	0	3
(3)出自敘述之文者	1	3	1	0	6	0	0	0	1	1	2
(4)合計	3	8	2	1	24	3	1	1	4	1	9

<sup>90</sup> 參見註 5。出自孔子之口的 17 次中，有一個是人名「微生高」，有二個是「先生」之稱呼，有一個是「後生」之稱呼，所以嚴格地說，涉及「生死」概念或課題的「生」字，只能算 13 次。

<sup>91</sup> 參見註 5。出自敘述之文的 2 次中，有一個是人名「微生畝」，另一個「君賜生」是作「活物」解。

<sup>92</sup> 參見註 5。



## 參考書目：

- 魏·何晏集解／梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》，（《十三經注疏補正》第十四冊），台北：世界，1990。
- 魏·何晏集解／宋·邢昺疏：《論語注疏》（《十三經注疏 8·論語、孝經、爾雅、孟子》），台北：藝文印書館，1997。
- 漢·趙岐注／宋·孫奭疏：《孟子注疏解經》（《十三經注疏 8·論語、孝經、爾雅、孟子》），台北：藝文印書館，1997。
- 漢·鄭元注／唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（《十三經注疏 5·禮記》），台北：藝文，1997。
- 晉·杜預注／唐·孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（《十三經注疏 6·左傳》），台北：藝文，1997。
- 宋·朱熹集撰：《四書章句集註》，台北：？湖，1984。
- 清·劉寶楠／劉恭冕撰：《論語正義》，台北：世界，1992。
- 清·趙佑著：《四書溫故錄》，《續修四庫全書·經部》，四書類 166 號，上海：古籍出版社。
- 王向榮編著：《論語二十講》，台北：中華，1958。
- 楊伯峻編著：《論語譯注》，北京：中華，1965。
- 錢穆著：《四書釋義》，台北：學生，1986。
- 吳宏一譯注、辜鴻銘(英文)精譯：《論語》(中英文合訂本)，台北：台灣新生報，1984。
- 方驥齡著：《論語新詮》，台北：中華，1978。
- 謝冰瑩、李塗、劉正浩、邱燮友編譯：《新譯四書讀本》，台北：三民，1973。
- 南懷瑾疏著：《論語別裁》，台北：老古，1996。
- 傅佩榮解讀：《論語》，台北：立緒，1999。
- 姚式川著：《論語體認》，台北：東大，1993。
- 陳大齊著：《論語選粹今譯》，台北：商務，1996。
- 張善文、馬重奇主編／湯化著：《論語漫談》，台北：頂淵，1997。
- 夏傳才著：《論語趣讀》，台北：台灣先智，2002。
- 盧元駿著：《五經四書要旨》，台北：三民，1975。
- 周浩治著：《論孟章句辨正及精義發微》，台北：文史哲，1984。
- 傅佩榮著：《儒道天論發微》，台北：學生，1988。
- 杜維明著：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，台北：東大，1997。
- 蔡仁厚著：《孔門弟子志行考述》，台北：商務，1992。
- 蔡仁厚著：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，台北：學生，1998。
- 陳大齊等著：《孔子思想研究論集(二)》，台北，黎明，1983。
- 姜義華注譯：《新譯禮記讀本》，台北：三民，1997。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》(修訂本)，北京：中華，1990。
- 李宗侗註譯／王雲五主編：《春秋左傳今註今譯》，台北：商務，1971。
- 童書業著：《春秋左傳研究》，上海：人民，1980。
- 吳浩坤、潘悠著：《中國甲骨學史》，台北：貫雅，1990。
- 林素英撰：《古代生命禮儀中的生死觀：以《禮記》為主的現代詮釋》，台北：文津，1997。
- 徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全，1999。

- 傅偉勳著：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，台北：東大，1990。
- 傅偉勳著：《學問的生命與生命的學問》，台北：正中，1993。
- 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993。
- 馮友蘭著：《中國哲學史》，九龍：太平洋圖書，1968。
- 勞思光著：《新編中國哲學史》，台北：三民，2002。
- 段德智著：《死亡哲學》，台北：洪葉，1994。
- 鄭曉江著：《生死智慧——中國人對人生觀及死亡觀的看法》，台北：漢欣，1997。
- 鄭曉江著：《中國死亡智慧》，台北：東大，2001。
- 鄭曉江著：《生命終點的學問》，台北：正中，2001。
- 郭于華著：《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉，1994。
- 傅佩榮：〈解析孔子對生死與鬼神的看法〉，刊載於沈清松主編：《末世與希望》，台北：五南，1999，頁 31~57。
- 段德智：〈「不出而出」與「出而不出」——試論孔子死亡哲學的理論特徵〉，刊載於《鵝湖月刊》第廿五卷第一期總號第二八九，台北：鵝湖，1999，頁 35~40。
- 林安梧：〈「儒家生死學」的一些省察——以《論語》為核心的開展〉，刊載於《生死學》（《輔仁宗教研究》第 3 期），台北：輔仁大學法學院，2001，頁 133~163。