

E 伦理学前沿丛书

丛书主编 ◆ 万俊人

应用伦理研究系列

靳凤林 ◆ 著

死，而后生

死亡现象学视阈中的生存伦理

APPLIED

ETHICS

SERIES

人民出版社

靳凤林 ◆ 著

死，而后生

死亡现象学视阈中的生存伦理

应用伦理研究系列

伦理学前沿丛书

E

丛书主编 ◆ 万俊人

人 民 出 版 社

责任编辑:陈亚明

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

死,而后生——死亡现象学视阈中的生存伦理/靳凤林著.

—北京:人民出版社,2005.2

ISBN 7-01-004669-7

I. 死… II. 靳… III. ①生存-伦理学 ②死亡哲学-研究
IV. B086

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 133160 号

死,而后生

SI, ER HOU SHENG

——死亡现象学视阈中的生存伦理

靳 凤 林 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2005 年 2 月第 1 版 2005 年 2 月北京第 1 次印刷

开本:787 毫米×960 毫米 1/16 印张:27.75

字数:378 千字 印数:0,001-5,000 册

ISBN 7-01-004669-7 定价:40.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

走在道德生活世界的前沿

哲学被称为后思之学,哲学工作也因此被看做是一种“事后诸葛亮”式的理论反思工作。作为哲学的一个构成部分,伦理学当然也具有这种“事后”反思的理论特点,更何况诸如恩格斯这样的哲学家还曾特别指出过,人们的道德观念总是或多或少地滞后于人们的道德生活实践。从人类心理(意识)发生学的意义上看,这样说不无道理。然而,康德的研究告诉我们,人类的道德观念或道德思维并不一定总是“后验的”,某些“先验的”观念形式或理论原则常常是保证人类道德行为之普遍正当性和合道德性的前提条件。一个完整的“道德形(而)上”理论图式(伦理学基础理论)的建构,应当是从特殊的道德经验中抽演出具有普遍实践意义的道德原理(原则)、然后再将后者贯彻落实于前者的一个往返循环的过程。更为重要的是,在人类既定的道德文明和文化(包括道德理论)事实面前,人们的道德生活实践和道德理论思考都不是从零开始的,相反,我们的思想和行为总是从某种既定的东西开始的。再用康德的话说,现代人类社会已然成为文明的社会,而现代人则已然成为文明化了的人。因此,在人们的道德实践或行为与人类的道德观念或原理之间,或者,在人们的道德生活世界与道德观念世界之间,界限、次序、互动或转换实际已经难以割裂,难以截然两分,因而也就难以分

出先后。这就是说,观念或者理论并不总是落后于行动或生活实践的。

当然,我们并不能因此否认人类生活创造之于人类道德观念或伦理学理论所具有的持续不断的挑战性和前沿性,更不能因此否认这两个方面始终存在着一种张力,甚至是由于当代人类道德生活及其世界图像的日趋丰富与复杂所带来的日益增长的张力。恰恰相反,承认这两个方面或领域之关系的复杂性,与正视人类道德生活实践日益丰富、复杂、具体、乃至日趋技术理性化所产生的理论挑战,正是我们认识、理解和重构现代新型道德观念,进而理解和重塑我们道德的行为方式和行为规范所必需的前提。

人类文明的年轮已经进至 21 世纪。自上世纪后期以来,人类的道德生活同其社会生活的其他方面一样,发生了值得关注的变化:科学技术尤其是信息技术、生命科学技术、公共(行为)管理科学等新型科学技术的迅速发展;经济全球化趋势的日趋凸显及其给全球政治秩序与文化发展所带来的崭新挑战;以及由于上述社会基本因素的刺激或变革所导致的“现代性”文化价值危机——诸如,经济实用理性对人类价值理性(尤其是道德推理)的严重挤压,民族—国家政治意识的过度强化所滋生的“文化政治”对现代民主政治的严峻挑战,后现代意识对整个“现代性”观念意识形态(尤其是对“现代性”道德观念意识形态)的强烈冲击甚至瓦解;“终结”“国家意识形态”与“强化”“社会意识形态”的两极争端以及由此所带来的当代宗教观念和社会一般价值观念的分化与紊乱;等等,都对当代人类道德观念与道德行为方式产生了异常复杂的影响。

在某种意义上可以毫不夸张地说,今天的道德生活世界已然呈现出前所未有的困局:传统道德文化资源已不足以料理今天的所有道德问题——尽管无论如何她依旧是我们赖以应对道德生活问题的基本资源之一;新的道德文化资源又尚待创造、尚待获取普遍有效的价值认同;更为严重的是,现代道德文化本身的生长已经因西方启蒙运动之“道德谋划”的破产和当今文化多样冲突的加剧而遭受支解,成为某种“支离破碎”的文化“碎片”和软弱乏力的语词“修饰”。要走出这一道

德困局,显然首先需要重建我们的道德文化和道德理论,而要实现这一双重的重建目标,则首先需要我们的伦理学工作者走向当今道德生活的前沿地带。因此,走在道德生活世界的前沿就是我们编辑出版“伦理学前沿丛书”的基本理由!

就当代中国社会生活世界和中国伦理学知识世界而言,伦理学的前沿焦点主要汇聚于三个领域:伦理学理论本身的前沿开拓或创建;应用伦理学研究;以及域外伦理学研究的前沿视野。毋庸置疑,中国伦理学的知识现状已经远远落后于我们的道德生活实践,其知识开拓和理论创新已是迫不及待。对于我们的伦理学知识来说,面对大量道德现实问题而无能为力,实在是值得当代中国伦理学界认真反省的首要课题。在今天的知识社会里,由于伦理学作为一门特殊人文学知识的文化局限和功能限制,我们也许不能再期待一种全能的伦理学知识体系,但是,探索和建构一种或诸种具有现实解释力和价值约束力的道德理论或伦理学类型,却不仅是完全可以合理期待的,而且也是当今中国伦理学界的一份不容推脱的理论责任。应用伦理学的产生和凸显本身就是一个“现代性”的道德事件。由于现代知识的专业化、专门化、专家化和专利化,以及由此带来的技术应用性知识对现代知识社会的宰制,道德伦理问题越来越多地表现为专门的行为技术问题,比如,生命医学伦理(克隆技术作为其前沿实例)问题;网络伦理问题;公共健康伦理和管理伦理问题等等;这一切都使得许多实际的道德问题牵涉到甚或内含着大量的专业技术难题,尤其是具体的行为技术与一般道德伦理原则之间的冲突问题。而且,随着当今知识社会的发展,这类问题还将日益增多、日益复杂。这就意味着,具有技术实用特征的应用伦理问题将会或者已然成为当代伦理学研究的重要领域,其重要性与紧迫性只会强化,不会减弱。还应当承认的是,国外特别是西方发达国家和地区的伦理学界在伦理学基本理论创新和应用伦理学探究两个方面,都已经远远走在我们前面。因此,当代中国伦理学界的另一个亟须探究的前沿领域,就是弥补和加强我们对当代域外伦理学发展的前沿了解,并努力创造出足以与域外伦理学界展开对话和交流的理论资源。就此而言,开

放的学术姿态与独特的学术理论资源是至关重要的。在一个开放竞争的知识社会里,没有开放的学术视野和姿态,一如没有自身独特的学术资源和理论特色,都不可能参与当代社会的知识竞争和文化创造。而仅仅是上述这些课题领域便已经足以显示编辑出版“伦理学前沿丛书”的理论价值与实践意义。

是为序。

万 俊 人 谨记

公元二〇〇四年十月于北京西北郊悠斋

序一 生死有结无了时

001

没有人会乐意或无故谈论死亡,正如没有人无故或甘愿遭受痛苦,尤其是那些活得滋润快乐的人。据说中国文化先天就具有安命乐生、重生轻死的传统,即便是讲究“清静无为”和“顺生”(顺应自然而生活)的道家,也绝少奢谈死亡,给人以很深印象的反倒是山林风竹间那炼丹炉袅袅升腾的轻烟所托起的关于长生不老的生之梦幻。这与佛教(尤其是藏传佛教)和基督教的文化传统形成鲜明对照。佛教似乎重死远甚于重生,讲究人生的“轮回”和“转世”(以另一种方式或命体再活一回),主张“向死而生”。基督教讲究生之苦难与死之救赎,耶稣以一死而度众生,展示的是世俗生命(即生活。在西语中,“生活”与“生命”是同一个词)在“十字架”下的神圣超越和美丽想象。甚至,古希腊哲学也对死的问题采取了一种

他们所一贯擅长的“辩证”姿态:苏格拉底用充满期待的语气说,死亡是福;柏拉图相信,惟有人的灵魂才能不朽;而亚里士多德则坚持认为,作为生命“形式”的灵魂或精神远比作为生命“质料”的肉体根本和重要。

可中国的先贤们大都不这么看。孔子提醒人们,我们连生都弄不明白,哪里还顾得上去琢磨死的问题?好好地活是中国人关切的第一要义,甚至是人生哲学的全部意义。如果“生”逢其时、且“活”得其势,比如,做了皇帝天子,成天在三宫六院、三千佳丽中体验人生,在前呼后拥、把酒逢迎间感悟人世,那么“我真的还想再活五百年”就绝对不只是当前夸张成性的电视剧里的歌词修饰,而是一种再真实地道不过的乐生、恋生、永生之心理意识的自然流露。

当然,重生还是重死并不是衡量或比较文化传统之优劣好坏的价值尺度。我只是想说,人之死同人之生一样都是人生大问题。所谓“生死攸关”不能被理解为死是生的最大风险,或者,死是人生最大的恶,而生则是人生天然的善。哈姆雷特的问题“生或者死”(to be or not to be)代表了西方文化对生死大问题的悲情反思,而我们和我们的文化则多少欠缺这种悲情反思。静静地想一想这个问题或许并无不益。

一、生死有结

记得早先在北京大学读书时,曾听到过一则传说,曰:母校两位名家长者同时就医住院,且相邻而居。毋庸讳言,年迈者居留医院多少会有德国哲人海德格尔所谓“临终此在”或“向死而在”的心情,这是我爷爷临终前在医院的病榻上对我讲过的。只是这两位睿智长者不同常人如我爷爷者,他们一位是佛学大师,另一位是马列专家。所以,即使他们高龄住院,仍能心如平镜止水,言若春风柳絮。耐人寻味的是他们关于宗教的对话,信奉无神论的马列专家有问:宗教能否长久存在?若能,其因为何?当时之际,学禁初开,此等问题仍然过于敏感,佛学大师欲言又止是完全可以理解的。问者当然心领神会,提议效法瑜、亮论破曹之策的方式,以击掌对答,结论则应了一句中国的老话:“英雄所见略同。”两位长者相视而笑,继之窃窃地商谈起答案的因由。据说两位最后达成的理论共识不少,其中之一大意为:生死有隔,且不可通约,故宗

教——无论以何种形式出现——将得以长留人间。

说来颇有几分机缘,我自己不仅有幸听到了这则意味深长的传说,而且还被动介入到此等宗教问题的苦思冥想中来。三年前,门下靳凤林欲以死亡为题作文,申请博士学位。起初,我颇多顾虑。但我这个人的毛病就在于经不起劝说,几经疏通也就不再固执己见。末了,未曾想到凤林君竟以洋洋40余万字的大作成就是篇,题名为《走向本真的存在——死亡问题的现象学探究》,匿名评审的结果亦出乎意料地好。现在,他又将之付诸刊印,并嘱余为之一序。今重读其文,不禁又一次想起上述传说来。

“生死有隔”的说法确乎不谬。但从超乎自然命体的向度看,似乎又不尽然。比如,在当代著名神学家莫尔特曼(Jürgen Moltmann)的“整全终末论”视野里,生死瞬间一线牵,彼此隔世结犹在。凤林自己的研究更是在不断地暗示甚至是警示我们:人之死不仅内在地关乎人之生,而且在人的文化本性上,人之死甚至先于人之生,正是因为人性化了的人先有了死亡的生命意识,才使得人采取了不同于其他自然物类的生的姿态和生的方式,确立了人不同的生存信念,将生命的“生”转化为了人类文化创造的“活”与“动”,此谓之人的“生”“活”。我好像是理解了凤林的意思,所以,当他请求我为他的论文出版换一个书名时,我便想到了“置死而后生”这句老话,加上点修辞学的处理(我必须坦率地承认,其间多少有些后现代式的语词修饰意味!),最后将其大作命名为《死,而后生——死亡现象学视阈中的生存伦理》。

不知我这样理解是否切近凤林的本意,当然,即使这是一种比较切近的理解,也还只是直觉意义上的。凤林对人之死亡问题的领悟和研究相当深入和系统,远非我寥寥数语所能表达。据我所知,进清华之前,凤林就已经发表了不少关于中国文化哲学中死亡观念的研究成果,有专著和为数甚多的论文证明。进入清华后,他想转向西方文化哲学中的死亡观念研究。我读过他一些相关旧作,对其思想史或观念史的梳理解释功夫留有不错的印象。同时我又觉得,梳理和解释中西文化和哲学中的各种死亡观念及其流演还远远不够,需要更进一步。

生死问题的确是个天大的问题,我们每一个人时刻都必须严肃面

对,认真思考,仔细料理。海德格尔说得对,我们时刻面临着死亡,死是悬临于我们头上的生命之剑,从本真的意义上说,人不过是“向死而在”的“此在”。对于这样重大的问题,仅仅有经验和观念的历史解释当然是不够的,需要给予它某种具有实在意义的——哪怕仍然是不充分的——理论解释和意义说明。因此,我建议凤林“胆子更大一些”。事实证明,凤林是能够承诺学术期待和理论责任的。经过三年多的努力,他终于初步完成了他自己的“死亡现象学”建构,提出了一个相当系统的“死亡现象学”理论框架,无论他的理论建构是否成功,作为一种探索性的理论尝试,在当今中国文化和文明语境中谈论死的问题,其学术意义和实际价值已是不言而喻,至少我这么看。

二、生,而后死!? 或者,死,而后生?!

按照靳凤林君的思路推理,似乎可以得出这样的结论:死不是生之结果,而是生之原因,因为正是人对于死的意识本身影响到他或她决定如何生。这一推论及其隐含着的必然结论,与我们大多数人的经验感受或逻辑常识多有抵牾:有生才谈得上死,没有生,何谈死? 每一个人的人生经历都是从生到死,怎么会由死到生? 这的确是个问题,但却是个形上问题! 需要给予人生哲学的解答。

从生命科学和医学的角度看,生而后死是再自然不过的科学结论,无论是用心死亡的标准,还是用脑死亡的标准,抑或是用心和脑一道死亡的标准,这一科学结论都是可以得到检验和证实的,而且毫无疑问! 然而,如果换一个或几个角度看,结论就没有这么简单! 要不然臧克家先生便不会说,有的人死了,却还活着;有的人活着,却已经死了。臧先生的话搅乱了人之生死的界限,也给仍然活着的人们提出了一个看似有些后现代主义色彩实际却非常具有现代道德理性思考价值的大问题:人之生死的证明不仅远在生命科学和医学之外,而且远在生命者自身的掌握之外!

显然,闻先生的生死观是道德伦理意义上的。只有从道德伦理的价值角度来看,人的生死之间的界限才会变得如此模糊,如此倒错,生死的意味才会变得如此短促却永恒,永恒却短促。草木的枯荣或动物

.....

的生死或许不至如此,除非从现代生态伦理学的角度看。因为人类的记忆、文字、语言、想象,尤其是因为人类的是非真假判断、善恶美丑情感和天堂地狱一类的观念,使得人类有足够的理由——理性的与非理性或超理性的、经验的与超验的、现实的与历史的或理想的,或者个体的与集体的、族群的与公共的、特殊的与普遍的……如此等等——相信,人活着并不是一种简单的营生,毋宁是一种意义的创造,只是这意义既有大小、轻重、长短之不同——毛泽东有过“轻于鸿毛,重于泰山”的比喻;也有相关的对象之不同——之于自我,之于他人,之于家人,之于种族,之于国家,以及,特别是之于人类本身。

即使就个体的肉体生命而言,生死的意义也非同小可。18至19世纪,有两位著名的德国哲学家、伦理学家曾经专门讨论过自杀问题。康德反对任何形式和理由的自杀。他的反对理由非常彻底:每一个人的生命都不只关乎他或她自己,更关乎整个人类。如果自杀成为了纯粹的个人事件,则每一个人的自杀都是可允许的;如果一个人可以因某种或某些原因(理由)自愿地结束自己的生命,则所有人的自杀都是可能的。如此,人类的存在本身就真的会成为生死攸关的问题。这一逻辑推论并非虚妄,因为现实的生活世界不可能没有邪恶,人们也就不可能经历没有痛苦的生活,而任何一种生活的痛苦或者现实的邪恶都有可能成为人们不想活或者不愿意继续活的理由。正是在这一意义上,每一个人的“生”与“活”本身就是一个伦理事件。兹事重大,关乎整个人类的生存绵延,所以决不可掉以轻“生”!

康德的担忧仿佛被他的后人证实。另一位德国人生哲学家叔本华恰好与康德相反对。叔本华争辩道,人之生的确只是一种痛苦和煎熬,既然生不如死,以死了生就是一种最好的选择。更何况,人之生死乃是一个绝对个人的私事,只能由生命主体自我决断,与他人或社会无关。而且,比死亡本身更重要的是死的方式:人可以在痛楚、煎熬、压迫、恐怖中死去;也可以在“无可奈何花落去”的哀叹中死去;还可以在比如说偶然事故中意外地死去;但这些都真正的人之死。人之死是个极其深刻的哲学事件,或者干脆说,人真正有意味的死亡方式是哲学和宗教的方式,即在人真正参透苦海无边的人生真谛之后,意志地或自愿地

选择结束生命的方式,而且此一方式的操作必须是从禁欲开始,以彻底根除性欲这一最最原始的本能冲动来了结生命而告结束。因为性欲的冲动不仅是生命痛苦的欲望之源,而且也是人之“生”“活”最顽强的力量之源(参照弗洛伊德的性心理学和本能自我学),更是延长人类生命痛苦的传薪接种之源,故必根除此欲方能将人类的生之欲望消灭干净。叔本华的死亡哲学确乎是印度佛教的德国翻版,事实上,晚年的叔本华也的确在心理和精神上皈依了佛门,而作为哲学家的叔本华则整个儿颠倒了康德的人生哲学。

不过且慢!仔细品味叔本华的死亡哲学,你会发现他对人之死的意义体悟比包括康德在内的任何一位哲学家都要敏感和强烈,差异只在于,康德更善于从积极的方面去理解人之生,将人之死看做是伦理事件;而叔本华则更善于从消极的方面去理解人之死,把人之生当成了哲学事件。可问题恰好在于,人之生与人之死、人之生死的积极理解与消极理解,以及无论是把人一生理解为哲学事件,还是把人一生理解为伦理事件,原本都是人类生存意义及其理解的根本方面,因而康德与叔本华只不过是各自极端的方式证明了人之生死意义的重大而已:如果说,康德是想告诉我们生命不能承受之轻——每一个人的生都关乎整个人类的生,因此没有人应该轻而易举地或无牵无挂地死;那么,叔本华则是想让我们明白,其实生命也不能承受之重——在人类的生命世界,没有人能够无痛苦地生。

靳凤林是书中对人之死的理解显然更接近于康德而疏于叔本华,但他所采取的理解路径却又不同于康德。虽然凤林同样把人之死看做是一个伦理的事件,可他的理解有着一种明显的价值目的论特征:人的死亡意识是其生的创造性动力。正因为人自觉意识到了人终有一死,所以才格外珍惜生之可能,而此种珍惜人生的价值意识支配着人创造人生、以尽可能发挥人生潜力并创造人生辉煌的整个行动过程。所以,凤林君有意无意地遵循了弗洛伊德的推理原则:将人的某种意识、心理或本能看成人类行动的基本动机,然后推导出此一动机激励下所可能产生的行为后果。弗洛伊德说,一旦人们把性欲的本能冲动转换为创造性的文化动机,前者就可能转换为人类文明和文化的创造之源。凤

林君用近似的口吻告诉我们,当死亡意识成为了人之生的动力,它就会促使人将死之预期转换为生之创造,从而成为人类文明和文化的创造性动力。可见,凤林的死亡观立基于人生价值目的,这与康德将自杀(作为一种特殊的死亡方式)看做是一种关乎人类整体生存的伦理事件还是很不相同的——很显然,在康德那里,死的问题是一个关乎他人、人类社会和人类生存前景的道义性问题,而不是一个仅仅关乎自我生命创造的价值目的问题。

我无意在康德与叔本华,或者在康德与靳凤林的死亡观之间进行价值评价意义上的比较鉴别,事实上我也不能做到这一点。我的上述刻画或描述仅仅是想把我前面的看法再推进一步:人之生与人之死不仅无法截然隔开,而且在一种非生物学或者非自然生命的意义上,死而后生很可能是一种比生而后死更为沉重、更为严肃、更为深刻、当然也更有伦理价值意义的生死姿态。不过,这样说很容易让人产生一种过于严肃主义(rigorism)的伪道学印象,我知道,在游戏人生已然成为生活时尚的今天,这样的说辞早已不合时宜。只是我觉得,即便是游戏人生也还存在游戏心态和游戏方式的问题。

三、“endgames”(结局游戏)的心态与方式

人之生死确实更像一场无始无终的“结局游戏”,关键看你如何看待生,又如何看待死。“结局游戏”是我对英语中“endgames”一词的硬译,词典上有解为“残局”种种。以我的理解,“残局”虽然近乎“结局”,但游戏仍有得可玩,若像张飞遇马超,舍尽昼夜三百回,也还可继续大战下去。

没有人能够把死亡当作一个纯粹的个人事件,因此任何人都应当认真地对待自己的生活。认真对待不单单是一个珍惜生命的问题,也是一个重视死亡的问题。一个人的死,首先当然是意味着他或者她的生命(生活)的结束,可是他或者她的死总会直接或者间接地影响到许许多多的人和事。亲人会为之悲痛、哭泣、甚至痛不欲生,朋友会为之扼腕悲叹,如果他或者她的生牵涉广阔,其死还会引起族群、社会、乃至人类世界的关注,悲痛或者快意,伤感或者舒心,如此等等,所以,人之

死常常会把死者的个人事件变为生者的公共事件,死者个人的结局游戏并不会随着他或者她的生命结束而结束。悲痛者的眼泪,叹息者感叹,仇恨者的窃笑,以及庄严肃穆的葬礼,无穷无尽的纪念,甚至被寄予永恒与不朽意义的丰碑,都可能使得一个人的“死”变成无数人的“活”的行为,变成没有终结的结局游戏。所有这些游戏形式的实际意义并不是为了死者的死,而是为了生者的生,或者是为了死者的再生。所有这一切都加重了人之死的分量,使死的问题更加值得重视。

人们也可以把这一切看做是附加在人之死亡事件上的额外因素或外在意义。事实上,许多经验事实也说明了这一点。比如,在我国南方某些地区的民间葬礼上,我们时常见到类似于专业化的哭丧代理者,他们被死者的家属或者亲人请去,在隆重的葬礼上代理死者家属或亲人哭丧,只需死者的家属或亲人告诉他们有关死者的生平事实,他们就可以挥泪号哭,惊天动地,把死者哪怕是极为平凡的人生哭赞成永垂不朽的人类功德,用他们的哭丧技巧将死者的葬礼演变成不朽者的赞礼。在我的老家洞庭湖周边地区,还流行着一种被称之为“丧棒鼓”的葬礼演出,也有类似的功能。我不谙民俗学知识,不知道这类民俗起源何时何地,也不懂它究竟有什么更深奥的讲究。我只是想说,无论这些哭丧代理者的表演技巧何等高超,都无法代替失去亲人们内心真实的感受,后者的泪与哭不可能是附加的,毋宁说,它们属于死者之死亡游戏的一个内在构成部分,因为它们产生是自然而然的,死者的死是生者流泪哭泣的原因,或者反过来说,生者的泪与哭是死者之死的必然结果。

当然,死归根结底是死者必须独自承担的事,死者之死与生者之生的相互牵涉只能作为人应当重视死亡问题的社会伦理证据,而比这种社会伦理证据更为重要的是死者生前对待死亡的态度和方式,将之一般地转换为人生哲学表述,也就是人对待或处理死亡的心态与方式,这是个人死亡的道德问题。人之死怎么会成为一个道德问题?人死如何获“得”(众所周知,在古汉语中,“德”意味着“得”)?在诸如萨特这样的存在主义哲学家看来,死仅仅意味着失却。自由只属于活着的人。我的死意味着我失去了全部的自由,或者,将我的自由转嫁给了仍然活

着的他人。因此死只能是自由的绝对丧失,因而是绝对的恶。但海德格尔不这么看。他认为,人原本就是“临终”的“此在”,死并不是“此在”的消失,而是其生存意义充分展开的最后时刻。因此,人应该无畏地面对死亡,“向死而在”。借用中国先秦原始儒家的术语来说,毅然赴死是实现“此在”(人)之“天命”的非常时刻!如此,人之死就不是失却,而是人生美德的最后获得。

中国藏传佛教的死亡教义中有所谓“中阴观”。“中阴”意指由生到死的中间过渡阶段。藏传佛教的“中阴”死亡观念,实际是生者的死亡演习,其意义在于通过特殊的宗教仪式(如“羌姆”——“死亡的中阴之舞”)为生者展示死亡,以体悟人之死的真如实相,从而最终体悟人生的真谛。在藏传佛教乃至所有佛教中,人之死不是生命之恶,而是生命本然,一如人之生。生死轮回,善恶报应,人生本然,已在善恶之外。因此,佛教从来就不以生喜,不以死悲,反倒是以死度生,最终将生死置之度外。用今天世俗的眼光看,这可真的是一种再轻松不过的结局游戏心态了。可惜人类不可能都成为佛教徒,即使是佛教徒也无法告诉我们死后的生命如何轮回,“羌姆”的展示是否真实如死。如果说人之生不能承受之轻,那么,人之死也不能承受之重。

视死如恶也罢,视死如得(德)也罢,视死如归也罢,生死间的勾连都是密不可分的,能够分别的只是对待和料理生死的姿态与方式。这又让人想到现代人所发明却又争论不休的“安乐死”、“临终关怀”、“死亡标准”一类的“死亡游戏”形式。从千方百计地求生、乐生,到想方设法地避死、乐死,现代人真可谓用心良苦。究竟是自然死亡符合道德?还是人为地安乐死亡更符合道德?其实是一个难以确定的问题。原因在于,当人之死和人之生一样已经被人类演绎成为道德伦理问题时,死亡就不再是死者或将死者自身所能选择和决定的问题,而是一个需要由社会或他人来给予决断的问题。孝子贤孙无法坦然地在医院实施安乐死的手术单上签上他们的名字,法律和政府也难以替代他们做出决断,即使最有权威的医生也无法用医学的科学理由(理性)裁断,将死者的生命是否值得用哪怕是代价极小的医术来尽力挽救。生命无价,这是现代人道主义关于人的尊严和生命权利的真理性的答案!因此,寻求

和确定科学的“死亡标准”其实远不如“临终关怀”意义重大。

于是,剩下的惟一可能是,让我们寻找某种或某些较为可信复可行的人生结局的游戏方式,以便使我们的死至少不至于成为活着的人们饭后恶意的谈资甚至无聊的笑柄,至多有可能成为人类生活意义之链的一个小结,就像是竹林间的一阵清风,草原上的一滴雨露,或者沙漠里的一洼窝浅水。这样说来,《死,而后生》所表达的将死之意识转化为生之创造的理念,虽然多少有些过于积极和乐观,却也不失为一种可信复可行的生存伦理。

深深地祝愿每一个活着的人!

且为序。

万 俊 人

2004年12月6至8日草成于北京悠斋

9日深夜改定于长沙岳麓山下湖南大学集贤宾馆