

引用格式：熊韦城. 不朽、时间性与孝道：论为什么儒家会拒绝身体不朽 [J]. 华人生死学, 2026, (2): 9-17.



不朽、时间性与孝道：论为什么儒家会拒绝身体不朽

熊韦城

摘要：儒家伦理以内在的“生生”宇宙观为根基，其孝道的时间性结构决定了它在根本上拒斥个体身体不朽的构想。家庭情感，如对父母之年的“喜”与“惧”，以及孝道意识，均源于生命有限性的体验与内时间意识的有限视域。身体不朽则会导致家庭角色固化、伦理权威消解以及行孝实践的悖论，从而瓦解代际更替的伦理秩序。儒家“寿”的概念以尽天年为旨归，融入“生生”之流，与试图超越自然节律的身体不朽存在本质差异；其对“寿”的追求旨在维护生命的代际连续性与伦理意义，而非个体的无限持存。

责任编辑：高苑敏

收稿日期：2026-03-02

接受日期：2026-03-25

发表日期：2026-06-30

通讯作者：熊韦城

关键词：身体不朽, 孝道, 死亡, 时间性, 儒家伦理

中图分类号：B2 文献标志码：A 文章编号：2957-370X (2026) 02-0009-09

一、引言

死亡，常被视为坏事，甚至是最坏之事。然而，哲学的反思却呈现出不同立场：伊壁鸠鲁认为，主体在死后既无法对任何事物作出评价，死亡自无所谓好坏。同样，若承认死亡具有价值属性，则有必要对此加以辩护，并且，此种辩护需兼及其反面，甚至多从其反面——生命的延长与生育——出发。

死亡永久地结束了生命及其可能性，剥夺了个体本可能拥有的时间^{[1][2]}。因此，延长生命似乎颇具吸引力——它移除了人们实现理想抱负的时间限制。若一人原本寿命仅八十岁，却获得八百年光阴，其选择的机会成本将大幅降低。生命延长的极端形式是个体身体的不朽，依约翰·费舍尔（Fischer）观点可定义为“个体之非序列式不朽，且永葆青春”^[3]，即个体同一性未遭割裂、机体机能持续处于最佳状态。此种超人类主义（transhumanism）设想排除了意外死亡的可能。

与之相对，柏拉图在《会饮篇》中提出另一种不朽路径——生育。无论生物繁衍抑或精神创作，皆为追求永恒之美的体现^[4]。诗人创作诗歌、立法者制定良法，其作品使其得以永存^[4]。列维纳斯则强调，子嗣作为“他者的时间”，使有限生命得以延续^{[5][6]}。儒家虽未将不朽作为核心议题，却似乎同时具有这两种维度：孝道既要求生育后代，亦期冀父母长寿。由此衍生出一种观点，认为儒家可能兼容甚至支持身体不



朽，将其视为孝道的充分实现。

然而，考虑儒家思想对于两种不朽的态度实需立足于基于生育的“生生”原则。天地之大德曰生，“生生”不仅是宇宙的根本法则，更是人类通过繁衍与赡养实现代际和谐的基本方式。虽则近年来洪真如（Jenny Hung）主张儒家支持人类增强技术（human enhancement）与身体不朽^[7]，但是，身体不朽同儒家的“生生”原则与孝道思想实存在根本冲突，难以被儒家伦理接纳。

二、死亡与家庭情感

（一）父母之年的喜与惧

对死亡的恐惧是人类最原始的情感之一，近代社会契约论即由此衍生^[8]。徐复观认为，殷周易代后作为胜利者之周室的气象是“忧患”——“不同于作为原始宗教动机的恐怖……乃是当事者对吉凶成败的深思熟考而来的远见”^[9]。前者用个人对死亡的恐惧为国家证成，后者把国族对灭亡之恐惧视为人的自觉之源头。涂尔干指出，对于民族等群体而言，集体情感中始终有着悲伤与快乐的张力，应当允许适度的悲伤感以抑制快乐感。因此，“最文明的民族宗教比古代社会的朴素信仰包含更多的悲伤”^[10]。家庭作为介于个体与国家之间的共同体，其情感结构同样植根于死亡的可能性。

《论语·里仁》云“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧”，对父母年长的“惧”源于日渐临近的死亡忧恐；对父母年长之“喜”则建立在死亡的可能性之上。海德格尔指出，“死亡是此在本身向来不得不承担下来的存在可能性。随着死亡，此在本身在其最本己的能在中悬临于自身之前”^[11]，在家庭语境中，这一可能性转化为“此在之由此出生者之不可能性的可能性”，即父母的死亡可能性。正是对父母死亡可能性的觉知，构成了其他家庭情感的核心来源。

（二）喜丧：死亡作为生命的圆满完成

《论语》的例子显示，儒家对父母之年长抱有看似不相容的双重情感——喜和惧，然而此处的喜和惧并不是此消彼长的，而有共同的来源：死亡之可能性。这两种情感随着父母年纪日益增长而日益加强，在“喜丧”这一特殊情境中，喜甚至可主导哀伤。

喜丧之喜，源于对死亡的情境化理解，表明在“高寿、安详、正寝、子孙满堂”等特定情境下，死亡并非纯粹的坏事，而是生命的圆满完成。有学者提出，“成生”即完满、精彩的生命，属于“生生”之道的一部分^[12]，尤其在儒家视角下。由此，儒家可能会拒绝亚里士多德的说法，即“幸福，如所说过的，需要完全的善和一生的时间。因为，人的一生变化很多且机缘不卜，并且最幸运的人都有可能晚年遭受劫难”^[13]，而认为在经历艰辛之后，若长辈在离世前体悟家庭完满，后辈即可从中获得以喜为主导的情感。另一方面，后辈在长辈安详离世时体会到自我已经尽了为人子女的责任，从而获得安心与坦然，并以更积极的态度面对余生。正如吴飞所论，无论一生经历多少艰辛，若能完成各阶段的责任，长辈安然离世，子孙各有成就，家庭虽偶有琐碎纠纷，仍可谓圆满度过一生^[14]。这一过程本质上是从生老病死中体悟情感、成就完满人生，并在安详离世中成为后代经验的组成部分。若死亡不再可能，这些与家庭紧密相关的独特情感便无从生发。



(三) 面对已故长辈的情感

面对已故长辈的情感同样深刻。如同牟宗三描述扫墓体验时指出，通过与已故祖先生命的感通，子孙后代在扫墓时获得了特殊的情感体验——并非“嚎哭”“啜泣”的悲伤，而是“超越的顺适与亲和”^[13]。然而，祖先与后代的感通一体并不是有神论宗教式的神秘体验，后代无需出离此间与祖先相契，祖先亦非降临此世与后代相接，毋宁说只是一气在心中的莫逆。此气的承载，即在于此世的文章、功业与道德，故此，后代在此体验中实只感到应当在唯一的世俗世界中“立德、立功、立言”，待到自己的后代为自己追孝、扫墓时亦能与自己的生命相感通，完成生生的更替与循环。

倘若与已故的祖先未曾谋面，则后代对其之情感根本上并非来自经验，而是一种超越的情感。不过，依现象学的视角，后代的实存本就是与祖先的照面：后代“越出”自身实存这一现象，向“前见（Vorsicht）”过渡，“通过一种前行的看而看到在我们自身之前的东西”，而“这种看所看见的是视域”，现象学的看“根据其视域，简言之，即着眼于其存在，而看见存在者的”^[14]。简言之，后代的实存，必然要通过已故祖先这一视域被看到。尽管后代从未见过这些先祖，甚至对其事迹知之甚少，然而正是先祖已度过其一生，后代才得以实存，后代的实存才能在前辈的视域下得以显现。

后代对于共同生活过的已故长辈的情感则带有深刻的经验色彩，为其扫墓时涌入内心的不仅是哀伤，还有自经验而来的情感。这些情感与其说是同后代与长辈的共同生活经历息息相关，毋宁说是此共同生活情景的再当下化。实际上，后代对于未曾谋面的已故祖先与曾共同生活的已故长辈的情感不尽相同，正因不同，家庭情感才显得有层次而丰富。随着世代增加，曾共同生活的已故长辈数量必然少于未曾谋面的已故祖先。然而，在一个不朽的世界里，“未曾谋面的祖先”这一范畴将停止增长，甚至不复存在。所有的祖先都将是“共同生活的长辈”的身份存在。这不仅会消融那种“超越的顺适与亲和”的永恒感，因为它依赖于对遥远源头的敬畏，而且会带来具体的伦理困境。

三、孝道意识与内时间意识

孝道意识源自时间性与内时间意识，而身体不朽将破坏内时间意识的形成，从而破坏孝道意识的源发。用胡塞尔现象学内时间意识理论解释孝道意识生发的研究中，张祥龙认为，孝基于人类独特且发达的内时间意识，此种意识并不强调“现在”作为主要的时间维度，而是将人类对时间的体验视为过去、现在和未来的流动。内时间意识主要来自他对胡塞尔的理解：胡塞尔的内时间意识依赖“保持—原初印象—预持”结构，它表明在人类生活中“到处都潜在地有一些我们已经经过的东西，还有一些我们预期的东西”^[15]。“这里头主要涉及时间的三个维度，即过去、现在和未来的一种根本的交织，没有这种交织，像声音这种时间对象就不可能出现”^[15]。张祥龙着重用声音对象解释内时间意识：“这个声音，从A点到B点，它还是这个声音，而不是这儿突然出来一个声音，那儿突然出来一个声音……刚才过去的那个声音，它没有真正过去，它不可能完全过去，它一定参与对现在点的构成……实际上你对下一个声音的体验，也不会是突然出现……它一定有一个预期”^[15]。

当运用内时间意识解释孝意识时，张祥龙认为，人们生育并给予自己的孩子以慈爱时，这种情景会让



他们回忆起父母曾给予自己的慈爱。这一刻发生了一种反转，张祥龙将这种反转（Kehre）描述为从“‘绝对需要[他人的爱]’（作为子代）到‘需要被[他人]需要’（作为亲代）的爱意翻转”^[16]。孩子从此孝顺其父母，在他的孩子和他的父母之间形成了一种联系^{[17][18]}。在此理论情境中，父母给予孩子的慈爱可以被视为一种保持，它始终参与构成子女的生存境域；孩子给予其子女的慈爱则可被视为一种预持，并且，它可以部分追溯到父母给他们的慈爱。

然而，纯粹理论上的内时间意识结构，尚不足以催生“孝”这一具体的、充满紧迫感的伦理意识。内时间意识只有在意识本身意识到时间有其限度时才有伦理实践上的意义，按照“保持—原初印象—预持”结构，被预持的东西应该是有其限度的，“本原的时间领域显然是有限的”，“在图表中并没有顾及时间领域的有限性。在那里没有预定的终结”^[19]。如果没有死亡作为最终的预持界限，那么在现实生活中人们甚至不会开始去做任何事。哲学家弗兰克尔（Frankl）认为，如果时间是无限的，那么人们可以永远延宕每一个行为^[20]，对于不朽者而言，内时间意识不需要预持——时间总是有的，不需要考虑这件事后还有什么事。

胡塞尔认为，时间的有限性并非内时间意识分析的核心议题，因其属于本源时间意识发生之后方可反思的对象。海德格尔则相反，强调对时间有限性的觉知正是时间体验的意义之源，此在只有认识到这一点才能进行有意义的先行筹划^[21]。这一先行筹划的洞见置于家庭视域之中，便可揭示“父母之年，不可不知”所蕴含的“喜”与“惧”，其深层时间根源在于子女对父母时间有限性的敏锐觉察。尽孝的紧迫感，那种“子欲养而亲不待”的忧惧——恰恰源于“预持”的终点（父母的死亡）是清晰可见的。1 如果时间无限，“预持”便失去了方向与重力，为父母尽孝的伦理行动将可能被无限期地延宕，因为“总还有明天”。由此可见，孝道的德性与实践内在地依赖于有死的视域。

在现象学分析之外，波伏娃的小说《人都是要死的》亦有助于理解内时间意识与有限时间的关联。在小说中，作为主角的永生者福斯卡最初欣然接受不朽，却很快发现它剥夺了爱、恨与哀悼的能力，最终陷入虚无与冷漠。心灰意冷的福斯卡走入森林沉睡，竟一连睡了数十年才被外人叫醒。福斯卡的故事不仅暗示了永生者将无法体会人类珍视的大多数感情，而且只有意识到时间之有限性的人才能有意义地进行生存筹划。持续沉睡还表明，永生者有可能无法形成连续的内时间意识，以致难以像正常人在恰当的时候醒来。对其而言，内时间意识的结构虽然在形式上可能依旧存在，但其实践的、伦理的维度已被掏空。

儒家的孝道意识深深植根于一种由“保持—预持”交织、并以有限性为意义背景的内时间意识之中。身体不朽通过取消死亡这一终极视域，使得内时间意识丧失了其伦理实践的张力与紧迫感，从而使得孝道意识得以生发的现象学基础趋于瓦解。

四、伦理学难题

身体不朽所引发的伦理难题，还可从德性伦理学与应用伦理学两个维度予以考察。

（一）德性伦理学的反驳：有限性与德性价值

论者或主张，无限时间为德性的学习与训练提供了更为充分的条件。例如亚里士多德曾说幸福“是通过德性或某种学习或训练而获得的”，而理智德性的获得“需要经验和时间”，道德德性“通过习惯养成”^[22]。若幸福的获得和德性的学习、训练和养成需要时间，因身体不朽而来的无限时间正好允许人尽可能多



地获得幸福和德性。

然而，努斯鲍姆指出，“排除一切有限性，尤其是排除必死的命运，不仅不能让这些价值永恒地保存下来，反而会导致价值的枯萎”，这是因为“友谊、爱、公正以及各种形式的有德性的活动，都是在人类时间的结构中、作为在有限时间上扩展的关系和活动，而获得其要旨与价值”^[22]。为此，她深入分析道：“如果友谊、爱以及对国家的爱之中的某个构成要素就在于愿意为对方而放弃自己的生活，那么，对于在其经验中没有感受到必死的那些人来说，这个要素在他们那里必定也不存在——实际上对他们来说必定是神秘和晦涩的”^[22]。若无死亡风险，勇敢失去意义；若欲望可无限延缓满足，节制亦无从彰显。这表明了德性与有限性的密切联系。

（二）儒家“年纪”的德性意涵

儒家语境中的德性同样依赖有限性。在代际关系中有一种可被称为“年纪的德性边际效应”的情况——“年纪”而非单纯“年龄”承载德性沉淀：年纪增长本身蕴含历史经验的累积，年纪越大者从中获得的德性沉淀越显著。例如同样是增长十岁，一个八岁小孩成长为十八岁的成年人，人们对他德性增长的承认，一般来说比不上对一个七十岁长者成为八十岁的老翁德性沉淀的承认。“三十而立，四十而不惑……”即体现每隔十年德性修养的质变。

黄裕生对《人都是会死的》进行评论时指出：年纪可以展现威望和智慧，这是因为年纪本身揭示了一个人经历的历史。他假设，如果每个人都是不朽的，那么历史及其书写都没有任何意义了，历史上那些拥有伟大德性的人物都可以被后人扮演，历史上彰显了伟大德性的事件随时都可以重演^[23]。

上野千鹤子在评论波伏娃《老去》时指出：“在日本社会中，女性最理想的老去方式之一是‘成为一位可爱的老奶奶’”，她敏锐地捕捉到，“‘可爱’实际上是一种承诺，意味着‘我绝对不会对你造成威胁’”^[24]。身体的衰老不可避免地把人摆到弱势位置，这种弱势可以最直接地激起子女的孝心乃至外人的恻隐之心。与此形成张力的是，身体特别是面容的衰老却能强化个体已有的与身体、意气无关的德性，诸如公正、理智、沉着、自制等。在列维纳斯的意义上，我们在面对一个苍老面容时感受到的东西，绝不会等同于面对一个稚嫩面容时感受到的东西。上述两个方面共同促成了家庭中的孝心：在子女眼中，早年辛劳、公正处事的父母转化为和蔼智慧却苍老的形象，更易养成孝顺德性。在不朽状态下，四代人外貌无异，德性的质的区别趋于模糊，年纪的德性边际效应亦随之消失。

（三）应用伦理困境：角色、权威与行孝的崩坏

身体不朽在应用伦理层面的难题则是会出现角色、权威与行孝的崩坏。若多代家庭成员同时在世且外貌相当，父母角色所需的，且源于一定年纪的面容感性表现的威严与慈爱将难以维持。角色固化的问题更为突出：子女发现父母仍有其长辈需尊敬，父母的伦理主体性与家长权威便难以确认，从子到父的角色转换亦无法顺利完成。

行孝实践的困难则更加明显：在多代以至无数长辈同时存活的情况下，全面履行对每一位长辈的照顾义务将导致伦理层面的不可行性。即使时间无限，将全部精力投入对无数长辈的照料，仍难以维持孝道的实质意义。事实上，实践的困难在数代同堂的大家族中已经显现。以明代的丧服制度为例^[25]，与己身更为



亲近的“更重要”的长辈已有十六种之多，并且，同一辈分的长辈往往不止一人，实际数量更为庞大，行孝的系统性履行已难以实现。在此需提请读者注意的是，服制以五世为“断”为“迁”的限度，本即蕴涵着行孝实践之可履行性的现实考量。

即便重新制定适用于身体不朽时代的亲疏标准，例如将照顾范围限于祖父辈，仍会产生循环冲突。晚辈照顾祖父辈时，祖父辈可能同时在照顾其自身长辈（如晚辈的曾祖父辈）。若晚辈选择仅照顾祖父辈，则可能面临伦理张力：从新设亲疏标准看，晚辈无需照顾曾祖父辈，但从情感与情理层面，晚辈难以对其祖父辈照顾曾祖父辈的行为无动于衷；若跟随祖父辈一同照顾其长辈，则又违背新设的亲疏界限。此外，若借助自动化排期工具安排照顾时间，行孝行为将沦为可计算的机械流程，与其作为伦理德性的本质相悖。无论如何，这都与“道德与伦理有其情感基础”的普遍直觉相悖。

五、延年益寿或身体不朽——回应可能的反对意见

一种可能的反对意见认为：若父母期望通过人类增强获得身体不朽，孝道要求子女支持父母，而延年益寿是孝道所期许的，身体不朽作为延年益寿的极致形式，应当被孝道所支持。

这样一个反对的命题可以被分析为：大前提：依孝道，子女应希望父母能延年益寿；小前提：延年益寿的方式是接受人类增强，获得身体不朽。结论：依孝道，子女应支持父母接受人类增强，获得身体不朽。

然而，此命题的大前提虽能成立，小前提却存在问题：身体不朽并非延年益寿在量上的极致，而是属于另一范畴。

将身体不朽视为延年益寿之极致的观点，实质上假定“不朽”是寿命在量上的无限延伸，即从期望父母多活十年、二十年逐步推至无限存续。然而，这一理解假设了“寿”的价值在于时间的纯粹累计，却忽略了儒家“寿”的目的论内涵：为道德人格的完成与伦理责任的履行提供场域。故《孟子》云“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”，孔子言“仁者寿”，均指向寿命的核心在于完成道德人格与伦理责任，而非单纯长度。

希望父母延年益寿，实为希望他们在自然节律中安享晚年、多陪伴家人并实践德性，这些均以有限生命与青春可逝为前提。身体不朽则试图突破自然限制。一个真正的儒家孝子祈愿父母之“寿”，乃是祈愿他们在有限而丰满的年岁中完成生命旅程，安然融入子孙后代继续前行的“生生”洪流。祈求身体不朽，非但不是孝道的极致，反而背离了孝道所依托的宇宙与伦理秩序。儒家拒斥身体不朽，并非出于技术恐惧，而是出于对“生生”之道的敬畏与持守。

六、结论

儒家对“寿”的追求嵌入“生生不息”的宇宙人生大道。孝道的本质在于参与并维护这一“生生”之流：其情感源于对有限性的认知，其意识生成于有限的时间视域，其实践展开于代际更替的伦理秩序。身体不朽以个体无限性为执着，斩断代际链条，冻结伦理时间，意图使个体跳出“生生”之流，与儒家孝道乃至整个伦理体系的精神相悖。

中国人更为重视“立德、立功、立言”之不朽：“其身歿矣，其道犹存。故谓之‘不朽’”，“以历史为宗教”为学界普遍认同。但同样明显的是，这种宗教是世俗的和理性的 [26]。从家庭角度看，“立德”即祖



先德性为家族赢得声誉并为后人效仿即“依照前人的形象来塑造年轻的一代”^[27]；“立功”即为子孙创造更好条件，许烺光曾列举一些家族家谱中有特别业绩的情况如科举中榜、忠君报国、做官的人等^[27]；“立言”即立下家训，使后人生活在祖荫之下^[27]。故陈立胜说：“即便身体绵延这一向度也绝不只是一种自然生命的‘接力’与‘传递’（‘香火不绝’），它同时也是家族精神（‘家风’）乃至家族使命的传承与递进”^[28]。

当然，本文并非彻底否定中国思想未来有选择地接纳身体不朽的可能性，而是针对超人类主义讨论指出：历史上中国思想的主流，是在承认生命有限性的前提下，通过模仿“生生”、经营家族，在时间长流中确认自身价值。

注释

1. 父母死亡作为预持终点的“清晰可见”，可视为经海德格尔存在论转化的“超越论想象力”的结果——“超越论想象力不是去想象这类东西。相反，它恰恰是使这类东西在其‘现实’能是的东西中成为可能”^[21]。先验想象力并不把父母之死亡想象为一个可能的经验事件，而是形成境域，使父母之遭受死亡成为可能。

致谢

衷心感谢陈立胜教授对论文初稿的宝贵修改意见，以及洪真如（Jenny Hung）教授 2025 年 8 月 27 日在澳门大学哲学与宗教学系的讲座对本文构想与第五部分反对意见讨论的启发。感谢友人吴文麒对论文成稿提出的建设性建议。

参考文献

- [1] NAGEL T. Death[J]. *Noûs*, 1970. 4 (1): 73—80.
- [2] Heidegger M, STAMBAUGH J. *Being and time: a translation of Sein und Zeit*[M]. State University of New York Press, 1996: 224—228, 232, 279—280.
- [3] FISCHER J M. Immortality[M]//BEN B, FRED F, JENS J. *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, 2012: 339.
- [4] 柏拉图. 会饮篇 [M]. 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 2013: 208B, 209A—E.
- [5] 孙向晨. 论家 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2019: 209.
- [6] 列维纳斯. 时间与他者 [M]. 王嘉军, 译. 湖北: 长江文艺出版社, 2020: 87—89.
- [7] HUNG J. Immortality and Human Enhancements from Zhu Xi’s Perspective[R]. *Department of Philosophy and Religious Studies Lecture Series 2025*, 2025—08—27.
- [8] 吴飞. 浮生取义（外两种）[M]. 上海: 上海三联书店, 2024: 678—679, 66—67.
- [9] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇 [M]. 北京: 九州出版社, 2014: 19—20.
- [10] 迪尔凯姆. 自杀论 [M]. 冯韵文, 译. 北京: 商务印书馆, 1996: 400—401.



- [11] 李承贵. 生生：儒家思想的内在维度 [J]. 学术研究, 2012 (05): 1—10.
- [12] 亚里士多德. 尼各马可伦理学 [M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 1100a5—10, 1099b15, 1103a15—20.
- [13] 牟宗三. 五十自述 [M]//牟宗三先生全集. 第 32 册. 台湾: 台北联经出版事业公司, 2003: 1—2.
- [14] 马里翁. 还原与给予 [M]. 方向红, 译. 上海: 上海译文出版社, 2009: 103—104.
- [15] 张祥龙. 现象学导论七讲 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2011: 87, 89, 82.
- [16] 张祥龙. 孔子的现象学阐释九讲 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2009: 234.
- [17] 张祥龙. 家与孝 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2017: 105.
- [18] 张祥龙. 《尚书·尧典》解说 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2015: 164—165.
- [19] 胡塞尔. 内时间意识现象学 [M]. 倪梁康, 译. 北京: 商务印书馆, 2009: 63.
- [20] FRANKL V. The Doctor and the Soul [M]. New York: Vintage Books, 1986: 64.
- [21] 海德格尔. 康德与形而上学疑难 [M]. 王庆节, 译. 北京: 商务印书馆, 2018: 153—154.
- [22] 努斯鲍姆. 欲望的治疗：希腊化时期的伦理理论与实践 [M]. 徐向东, 陈玮, 译. 北京: 北京大学出版社, 2018: 230, 231—232.
- [23] 黄裕生. 人要不死, 又将如何? [J]. 文景, 2008 (3), 另载入黄裕生. 站在未来的立场上 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014: 183—184.
- [24] 上野千鹤子. 拒绝“抗衰老”——读波伏娃的《老去》 [J]. 南国学术—澳门大学学报, 2025 (第十五卷第二期) 4—19.
- [25] 吴飞. 从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思 [J]. 开放时代, 2011 (01): 112—122.
- [26] 陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2017: 195—204.
- [27] 许烺光. 祖荫下：中国乡村的亲属·人格与社会流动 [M]. 台湾: 南天书局, 2001: 171, 199, 208.
- [28] 陈立胜. 生育：“责任”抑或“权利”？ [J]. 天府新论, 2025 (01): 62—70, 156—157.

Immortality, Temporality, and Filial Piety: Why Confucianism Would Reject the Pursuit of Physical Immortality

Xiong Weicheng

Abstract: Confucian ethics fundamentally rejects the notion of individual physical immortality, grounded in its intrinsic generative cosmology of “shengsheng” (continuous generation and renewal) and the temporal structure of filial piety. Familial emotions, such as the “joy” and “fear” concerning parental years, along with the consciousness of filial piety, both originate from the experience of life’s finitude and the limited horizon of inner time—consciousness. Physical immortality, by contrast, would result in the rigidification of family roles, the dissolution of ethical authority, and paradoxes in the practice of filial care, thereby undermining the ethical order of generational succession. The Confucian concept of “longevity” (shou) aims at fulfilling one’s allotted natural lifespan and integrating into the flow of “shengsheng”, which differs essentially from the pursuit of physical immortality that seeks to transcend



natural rhythms. Confucian efforts to attain “longevity” seek to preserve the intergenerational continuity and ethical significance of life, rather than the infinite persistence of the individual.

Key words: Physical Immortality; Filial Piety; Death; Temporality; Confucianism

作者简介 (ID):

1. 熊韦城，硕士研究生，澳门大学人文学院哲学与宗教学系，通讯地址：澳门特别行政区澳门大学。邮政编码：999078。Email: mc53166@connect.um.edu.mo