

【中国古代伦理思想研究专题】

孔子“仁者寿”发微

焦国成

摘要:孔子提出的“仁者寿”命题,包含着德福一致的伦理蕴含。然而,他的另一条“死生有命”的训诫,看起来却与此命题相矛盾。颜渊、冉伯牛等有德之人的夭折,也加剧了人们对“仁者寿”可靠性的怀疑。后儒在历史上对“仁者寿”进行了多种多样的解释和辩护,但其中的许多解释和辩护歪曲甚至否定了这一命题本身。从这些解释中,可以看到后儒是如何背离孔子所创立的儒学传统的。“仁者寿”命题,其言也微,其义也大。它的本义与天地生生之道相契合,是对儒者初心的扩展;同时,它也是对中国德寿一致文化传统的继承和发挥,有其恒久的合理性。只有了解“仁者寿”的真义,才能避免偏离孔子所提倡的儒学真精神。

关键词:孔子;仁者寿;德寿一致

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)06-0077-08

孔子云“仁者寿”,但俗语却说“好人不长寿,坏人活千年”,这显然是两个截然相反的命题。孔子两千多年来一直被中国人尊奉为圣人,其语不会是无稽之谈;俗语是千百年来普通百姓生活经验的凝结,经过千锤百炼而成名句,蕴含着深刻的道理,也同样不应有谬。那么,是孔子错了还是大众俗语错了?我们应该信奉圣人的教条,还是应该信奉大众的经验呢?其实,这两个看似对立的命题,其实并不是非此即彼和水火不容的关系。“好人不长寿,坏人活千年”这一俗语,不是说宇宙中存在“好人短寿、坏人长命”这样一个客观规律,而是人们对于不合理社会条件下人际遭遇不公的愤懑和无奈情绪的表达,即对好人不得好报的怜惜和对恶人不得恶报的气愤。人们怜惜、气愤之余而又无力改变,只好当作命运忍而受之,故而才有这一貌似反映人生规律的俗语。孔子“仁者寿”的命题,则包含了关于人的生命存活规律的深刻认识,是对人生德福一致内在必然性的揭示,其言也微,其义也大,可以作为我们人生的指南。

一、“仁者寿”释义及其伦理学蕴含

“仁者寿”一语出自《论语·雍也》:“子曰:知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”皇侃《论语义疏》引陆特进说:“此章极弃(辨)智仁之分也。凡分为三段:自‘智者乐水,仁者乐山’为第一,明智仁之性。又‘智者动,仁者静’为第二,明智仁之用。先既有性,性必有用也。又‘智者乐,仁者寿’为第三,明智仁之功。己有用,用宜有功也。”^①此说将仁和智对照而言,强调仁、智在特性、发用和功效三个层面的差别。皇侃的《疏》亦采用此说。

陆、皇注解此章意蕴,概要有三:其一,智者的特性是爱好水,仁者的特性是爱好山。智者拥有很高的智慧,可以应物而无穷,运用智慧改变万物,如同流水不息,无往而不适。智与水在本性上相契合,所以智者天性上就爱好水。仁是恻隐之义,山是不动之物。仁人愿天下安宁,与山的安静不动相似,故而仁者天性上就爱好山。其二,智者的发用表现是动,

收稿日期:2022-05-07

作者简介:焦国成,男,中国人民大学伦理学与道德建设研究中心、中华经典研究中心研究员,中国人民大学哲学院教授、博士生导师(北京 100032)。

仁者的发用表现是静。智者总是追求不断增长见识,如同流水不断向前,无有停歇,所以其发用表现是动。仁者心神宁静,如山一般静静地伫立,所以其发用表现是静。其三,智者的效验是快乐,仁者的效验是长寿。智者运用知识解决问题,其特长得以发挥,此心舒畅,故其效验是乐。仁者性静如山,稳固安宁,故而其效验是长寿。仁者既寿而未尝不乐,智者既乐而不必定长寿,这是智者役事众、用智多,其心力必有损耗的缘故。

皇侃疏解《论语》此章,主要是对陆说加以发挥,没有多少精彩之处。反观皇《疏》所引前人的《注》,有些似乎较皇《疏》更为深刻些。例如,何晏注“仁者乐山”云:“仁者乐如山之安固,自然不动,而万物生焉也。”何晏揭示出仁与“万物生”之间的关联,似较皇侃把恻隐之心与山之安静相关联更为自然。皇《疏》称仁者静乃“其心宁静故也”,反不如其所引孔安国“无欲故静也”之说深刻。至于皇《疏》所谓“性静如山之安固,故寿考也”,不过是包氏“性静故寿考也”的简单发挥罢了。陆特进和皇侃的性、用、功三层释义也有其混乱之处,前面对智者仁者之性以乐水乐山言,后面却又以动静言,性、用混谈十分明显。

邢昺《论语注疏》兼采何晏《集注》之长,修补陆、皇注释之不足,使三层释义说更为精到。邢昺说:“此章初明知仁之性,次明知仁之用,三明知仁之功也。‘知者乐水’者,‘乐’谓爱好,言知者性好运其才知以治世,如水流而不知已止也。‘仁者乐山’者,言仁者之性好乐如山之安固,自然不动而万物生焉。‘知者动’者,言知者常务进,故动。‘仁者静’者,言仁者本无贪欲,故静。‘知者乐’者,言知者役用才知,成功得志,故欢乐也。‘仁者寿’者,言仁者少思寡欲,性常安静,故多寿考也。”^②其中涉及“仁者寿”的疏解主要有这样几点:其一,仁者之性好仁乐仁,终生不移,如山一般安固不摇,其能济人之困,助人之生,犹如大山可生长万物一般;其二,仁者以仁为毕生追求,本无贪欲,故而心神安静;其三,因其情欲寡少,心神安静,故而长寿。

朱熹注此章云:“乐,喜好也。知者达于事理而周流无滞,有似于水,故乐水;仁者安于义理而厚重不迁,有似于山,故乐山。动静以体言,乐寿以效言也。动而不括故乐,静而有常故寿。”^③此说可谓简明扼要,指出仁者无他,安于义理而心虚静,循规蹈

矩而行有常,长寿不过是仁者的生活效验而已。

刘宝楠的《论语正义》在对“仁者寿”一语的注解上广征博引,显然下过很大功夫。他指出,“寿”即“耄”省。引《说文》:“耄,久也。”注孔安国“无欲故静”云:“欲即声、色、味、臭、安、佚之欲,仁者所不能无。而云‘无欲’者,仁者善制其欲,克己复礼。凡视听言动,自能以礼制心,而不稍过乎欲,故曰无欲。无欲者,无非礼之欲也。《易·象传》:‘兼山,艮。君子以思不出其位。’思不出位,故能无欲。”^④注包咸“性静者多寿考”云:“《说文》:‘考,老也。’《易·象传》:‘敦艮之吉,以厚终也。’‘厚终’,谓当得寿也。”^⑤虽然刘宝楠的言论多以疏解旧注的形式出现,但其中也透露出他对“仁者寿”有着十分确定的理解。所谓寿,就是指生命长久,老考以寿终。仁者之所以能寿,就在于能够以礼制心,以礼制视、听、言、动,使其声、色、味、臭、安、佚等欲望按照礼的要求恰到好处地得到实现。与前人相比,这一注解应该说达到了“仁者寿”章注解的最高水平。

从以上诸名家的注解来看,“仁者寿”这一命题有十分确定的内涵,就是指仁者的肉体生命长寿。另外一条思想史料也可以证明这一点。《中庸》载孔子语:“故大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”位、禄、名三者均为现实生活中的实有之物,与之并列的寿自然也指身体和生命的长寿。由此可见,“仁者寿”“大德必得其寿”,是孔子一贯的主张。当然,寿作为“仁之功”,是人长期行仁和固守仁才显现出来的效验或功效,即达到了仁者的境界之后才会显现长寿之效。一朝行仁而求长寿之验显然是不可能的,但只要不断行仁而坚持不懈,则长寿之功效必见。这是“仁者寿”这一命题所包含的确凿无疑的内涵。

“寿”属于幸福范畴。《尚书·洪范》云:“五福:一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,五曰考终命。”孔颖达疏“寿”为“年得长也”。寿之所以被列为五福之首,就在于寿命是幸福的前提和载体,长寿是幸福的第一要素,一个短暂的生命无法承载足够的幸福。由此看来,“仁者寿”这一命题几乎就是一个德福一致的宣言书。它在伦理学意义上的内涵,就是肯定行仁是通向幸福的桥梁,大德必得其寿。

德与福的关系问题,无论在历史上还是在现实中一直是一个纠缠不清的问题。有德者无福,有福者无德,是一种司空见惯的社会现象。人们哀叹好

人无好报,甚至断言行德无助于获得幸福,都是由于这种不容抹杀的活生生的事实存在。孔子提出“仁者寿”这个命题,就不得不面对社会中德福不一致现象的挑战。《论语·宪问》载,孔子故人原壤见孔子来,蹲踞以待之,子曰:“幼而不孙弟,长而无述焉,老而不死,是为贼!”此人自幼至长,无一善状,却得年长,老而不死。这是孔子亲自面对过的一个行不仁而得寿的个案。《论语·先进》曾列孔门十哲,“德行”类中颜渊、冉伯牛在列。《论语·雍也》曾记载孔子赞叹颜渊:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”又记孔子语:“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣!”颜渊这个安贫乐道、不贰过的道德高尚的人,年二十九头发尽白,三十二而死(一说四十而死)。《论语·雍也》又记孔子探视冉伯牛之疾,自牖执其手,痛惜地说:“亡之^⑥,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!”意思是说:有没有命呀,是命啊!这样的有德之人怎么患有这样的病啊,这样的有德之人怎么患有这样的病啊!他悲天命的不公,他叹天命的难违,他痛德高才美的弟子行将逝去。这两个人都是有德而早亡的案例。位列“德行”的闵子骞,四十九岁而死,也属于不寿的一类人。不仁而寿、老而不死的人有之,有才无命、有德而早亡的人有之,那么,“仁者寿”的命题还能否成立?行仁是否真的能够达到幸福?对此,不见孔子有进一步的论述。然而,现实提出的对这个德福一致命题的巨大疑问,客观上对孔子“仁者寿”命题的权威性形成了巨大威胁。

二、“仁者寿”质疑的后儒解释及儒学传统偏失

徐干的《中论·夭寿》以“或问”的形式对“仁者寿”命题提出质疑。《中论·夭寿》载:“或问:孔子称‘仁者寿’,而颜渊早夭;‘积善之家必有余庆’,而比干、子胥身陷大祸。岂圣人之言不信,而欺后人耶?”^⑦出于维护孔子权威和确证“仁者寿”是人生真理的需要,后世儒者各显神通,对这个质疑进行了百般解释和论证。这些解释有以下几种。

第一,强调“仁者寿”是一般性的规律,行仁而不寿则是个别现象,不能因个别而怀疑一般。徐干《中论·夭寿》提出,寿分为三种:王泽之寿、声闻之寿和行仁之寿。《尚书·洪范》中所说“五福,一曰寿”,是为王泽之寿;《诗经·小雅·蓼萧》所说“其

德不爽,寿考不忘”,是为声闻之寿;孔子所说“仁者寿”,是为行仁之寿。所谓王泽之寿,乃君王理政之功效。《洪范》郑玄注云:“王者思睿则致寿。”睿乃“通于政事”之谓。君王思虑通达,乃能善理政事。政理则国安人和,方有人寿年丰之效。此为君王施恩泽于民,故称之为王泽之寿。所谓声闻之寿,即是美德令誉长存不朽。“声闻”乃美誉之谓;“忘”乃消亡之谓。德行不差失,其声闻美誉就不会消亡。王泽之寿和声闻之寿都不属于“仁者寿”的范围。所谓行仁之寿,乃行仁而得的年寿久长的效验。徐干说:“孔子云尔者,以仁者寿,利养万物,万物亦受利矣,故必寿也。”仁者利养万物,使万物受益,而万物亦回馈仁者,使仁者得养,故而仁者必寿。徐干又说:“自尧至于武王,自稷至于周、召,皆仁人也,君臣之数不为少矣,考其年寿不为夭矣,斯非仁者寿之验耶?又七十子岂残酷者哉?顾其仁有优劣耳。其夭者惟颜回,据一颜回而多疑其余,无异以一钩之金权于一车之羽,云金轻于羽也。”^⑧意思是说,历史上的尧、舜、禹、汤、文、武及后稷至周公、召公等人,是圣王圣臣级别的人物,他们的年寿都很长。孔门七十子也都是行仁之士,夭者只是一个颜回罢了。依据颜回这个特例而怀疑“仁者寿”这个普遍真理,无异于拿一钩之金与一车羽毛比重量,说金比羽毛轻。徐干的这一辩解固守了从形体久寿论说“仁者寿”,其理路是通过对比仁者长寿和短寿的数量统计和对比从而肯定仁者必然长寿的真理性。

第二,强调仁者高绝的道德水准,认为行仁而不寿者是因其未达仁者之故,从而维护“仁者寿”的绝对真理性。清刘沅是“仁者寿”命题的坚定维护者。他在《大学古本质言》中说:“颜子年二十八,头发尽白。其短命也,由秉质太弱。且其学有诸己而未充实,簞瓢陋巷不改其乐,夫子表其食无求饱、居无求安之意以励门人,其实颜子有郭内外之田,何尝极贫?因其敏而好学,故夫子屡为嘉赏。使天假之年,圣人固自易易。夫子止言其三月不违仁、见其进未见其止,未曾言己仁己圣。误解而致阻人学道,故不得不反复而辩论之,岂妄薄颜子哉?修身必先守身,身修即诚身尽性至命与天合德,而何不能挽回气数?故圣人之学,去病延龄、免于饥寒乃其小效,惜乎人罕行之耳。”^⑨此段大意是说,颜渊虽有坚定的求仁精神,未曾一日止步,但尚未达到己仁己圣的境界。正因如此,颜渊才没能摆脱贫困,没能改善羸弱的体

质,没能改变早夭的命运。圣人之学是可以使人安身立命的。去病延龄、免于饥寒,不过是其小小的效验罢了。“仁者寿”是颠扑不破的真理,其寿与否的关键在于人们是否达到了仁者的境界。

第三,强调“仁者寿”并非形体生命的“年得长”,而是道德精神的不朽和永存。《中论·夭寿》载:“故司空颍川荀爽论之,以为古人有言,‘死而不朽’,谓太上有立德,其次有立功,其次有立言,其身歿矣,其道犹存,故谓之不朽。夫形体者,人之精魄也;德义令闻者,精魄之荣华也。君子爱其形体,故以成其德义也。夫形体,固自朽弊消亡之物,寿与不寿,不过数十岁;德义立与不立,差数千岁,岂可同日言也哉。颜渊时有百年之人,今宁复知其姓名耶?诗云‘万有千岁,眉寿无有害’,人岂有万寿千岁者?皆令德之谓也。由此观之,‘仁者寿’岂不信哉。”^⑩在荀爽看来,人之精、气、魄凝结成活的形体,而道德美誉则是形体开出的花朵。也就是说,道德精神也是形体的组成部分,而且是最为精华的部分。形体总是要朽弊消亡的,多活几十年与少活几十年差别不大。德义令闻作为形体的荣华能否树立,则可相差千岁。肉体自然朽坏,而德义美名可寿千年万载。因此,“仁者寿”是德立者的精神美誉长存,而非形体多存活数十年之谓。依照这一观点,老子所谓“死而不亡者寿”说的正是“仁者寿”之寿,而非养生家所说的长生。李颀发挥了这种精神长寿说,颠倒了人们关于夭寿的常识。李颀在《富平答问》中说:“即以寿夭言之,有形寿,有名寿,有神寿。七十百年,此形寿也;流芳百世,此名寿也;一念万年,此神寿也。若气断神灭,则周公‘不若旦多材多艺,能事鬼神’及‘文王在上’之言,皆诬言矣,曾谓圣人而诬言乎哉?信得此,则盗跖期颐之死,乃是真死,而颜子三十二亡,未尝真亡也!”^⑪形寿虽形体死亡而止,名寿因德立而在形体死亡之后还能流芳百世。照此看来,盗跖虽活百年,因无德义美誉可言,身死则真死。颜渊虽然早夭,但因其好学、好仁、不贰过而流誉千年,其形体尽而德誉存,未尝真亡。

第四,强调寿与不寿是由命决定的,与仁不仁无关。《论语·颜渊》载子夏语:“商闻之矣:死生有命,富贵在天。”朱熹注:“盖闻之夫子。”由此可知,“仁者寿”和“死生有命”都出自孔夫子之口。这两个命题显然是矛盾的。既然死生是由命定的,何以仁者能延长寿命?这是尊崇圣人的后世儒者们面临

的一个重大难题。《中论·夭寿》载:“北海孙翱以为死生有命,非他人之所致也。若积善有庆,行仁得寿,乃教化之义,诱人而纳于善之理也。若曰‘积善不得报,行仁者凶’,则愚惑之民将走于恶,以反天常,故曰‘民可使由之,不可使知之’。”^⑫照孙翱看来,一个人活多大岁数是命定的,无论是积善还是积恶,无论是行仁还是行不仁,都对其命定的寿数不构成影响。然而,这一点是不能告诉百姓的,否则就不好统治了;能说的就是所谓“仁者寿”,这可以劝诱人们从善而不从邪。因此,“仁者寿”并非人生的真理,不过是劝善的一句口号而已。这种观点与后世儒者的观点大同小异。作为理学的集大成人物,朱熹似乎更信从“死生有命”说。朱熹注此章云:“命禀于有生之初,非今所能移;天莫之为而为,非我所能必,但当顺受而已。既安于命,又当修其在己者。”^⑬又注“子张问崇德、辨惑”章云:“爱恶,人之常情也。然人之生死有命,非可得而欲也。”^⑭又注《论语·述而》“富而可求也”章云:“设言富若可求,则虽身为贱役以求之,亦所不辞。然有命焉,非求之可得也,则安于义理而已矣,何必徒取辱哉……杨氏曰:‘君子非恶富贵而不求,以其在天,无可求之道也。’”^⑮在《四书章句集注》中,他注“仁者寿”只有“静而有常故寿”一语而已,涉及“命”的注解却屡见于《集注》诸书篇章。由此可见,在朱子的心目中,“死生有命”是孔夫子更为根本的教导,而“仁者寿”不过是在安于命运、顺受其正而已。唯有如此解释《论语》,才能与《中庸》所讲的命性观相一致。既然“死生有命”是比“仁者寿”更为根本的话语,寿命长短由命决定,那么,仁对于寿还有多大意义?元胡祇遹给出了自己的答案。他著《论道》云:“所禀之气数,岂能逃之哉?若气数能逃,则学长生者得之,而颜子不夭矣。圣人所以不屑言数者,恐人为恶而不为善,一归之于数耳。曰:然则圣人曷曰‘仁者寿’?曰:天地所赋之寿,惟仁能充满而不戕。不仁者,于天与之数,亦不能充足。他人遇颜子之气禀,虽三十之寿,亦不能至矣。”^⑯胡祇遹的前半段话与孙翱没有什么两样,后半段话道出了后儒对“仁者寿”命题有限度的肯定,即唯有仁才能使天地所赋予的寿数充足地实现而不会被戕害和浪费。

第五,“仁者寿”是内心得道的一种感悟,这种感悟是超越肉体久暂的性命合一状态。刘敞《公是先生弟子记·卷二》载:

或曰：“仁者寿，颜渊何以不寿？”曰：“死生命也，非人之所益。”“然则‘仁者寿’非君子之言乎？”曰：“固君子之言也。所谓寿者，言无以增其年而已矣。通是道者，内自得于心，虽殇子犹彭祖也。有言彭祖而非寿者乎？”^{①⑦}

在这里，刘敞先把“寿”做了界定，即寿就是“无以增其年”之谓。换言之，寿即得享天年之谓。人的年寿是天之所命，各有长短，不可改易。如果说颜渊天命寿数为三十二，彭祖天命寿数为八百，两人都活满了自己命定的天年，都可以称得上是“寿”。心悟寿数乃天之所命，短不可增，长不可去，殇子彭祖一也，均为得寿。按照这种寿数绝对命定的观点，孔子“仁者寿”的命题不再是客观上可以度量、验证的，而是沦为一种内心的感悟和体验。

第六，“仁者寿”即是与天地之性相一致，安于本性之静，而非主于身以求养生延年之效。吴如愚撰《仁者寿说》云：“圣人所谓仁者寿，主性而言耳。大哉乾元，天之仁也，天惟有是仁，所以健而不息。至哉坤元，地之仁也，地惟有是仁，所以德合无疆。天地悠久，而人与之并立而为三才者，天地之性，人为贵也。人人有是性，有是仁，而不知在己有天然之寿者，昧乎人生而静之理也。人生而静，天之性也，惟仁者能安之。扬子云论人之寿，有所谓‘物以其性，人以其仁’，其言盖有见于此。”^{①⑧}意思是说，天地有仁之性，故能健而不息。地有仁之性，故能厚德载物。人亦有仁性，此乃天命于人者，亦是天地所赋予人的天然之寿。按照他的意思，所谓“仁者寿”，就是“仁者，寿也”。人的“人生而静”的本性与天地之性相通，人之寿也与天地之寿相通。安守此性即是仁者，唯有仁者方能安于此性。在吴如愚看来，庄子讲“无摇尔精，无劳尔形”，虽然知以静为寿，但其乃主于身而立此言，不如圣人孔子论寿主于性而立言。所谓“成性存存”，所谓“忘我之所为”，所谓安于人性之静而不为物迁，则于天地相似，这就是“仁者寿”命题背后的所以然。吴如愚所说的“人生而静，天之性也”，出自《礼记·乐记》。在宋代理学家那里，“人生而静”以上，纯是天理，只可谓之“命”；人生以后，天理与人的气质混而为一，方可谓之“性”。这就是所谓“在天曰命”“在人曰性”。宋代理学的信条之一是“无欲故静”。因此，要保持这个“人生而静”，只有时时念念“明天理，灭人欲”。这样，孔子的“仁者寿”就成为一种完全内在的明理

去欲的心性修养。

第七，“仁者寿”并非局限于仁者本身而言，而是普及于后世子孙以及治下人民而言。吕大临《论语解·雍也第六》云：“山水言其体，动静言其用，乐寿言其效。精义入神，庸非乐乎！泽及万世，庸非寿乎！”^{①⑨}陈栎《五福一曰寿论》云：“盖一人有庆，而兆民赖之耳。君之寿，即民之寿；君之福，即民之福。华封之祝，祝圣人寿。尧之上寿如彼，故尧之民多仁寿，而寿域开于唐，则万邦协和之福，寿之余效也。”^{②⑩}李东阳《原寿》云：“德者，寿之所以成始而成终者也。吾观夫自古以降，其有能植德者，不寿其身，则寿其名及其子若孙。虽其修短盈眇或不能齐，而其所享皆所谓晬盎而安和者，虽皆谓之寿可也。”^{②⑪}三人所说可归结为一点：一切有大德的人泽及众民和后世子孙，众民和子孙得其惠泽而多仁寿，这就是“仁者寿”含有的更广意义。仁者恩泽仁寿及于民众和子孙，即使其生命短暂，亦可称之为寿。

从以上七种对于“仁者寿”命题的解释中我们可以看到，由孔子树立的“务民之义”的儒学现实主义传统是如何偏失的。第一种解释框定了“仁者寿”的范围，排除了王泽之寿和声闻之寿，这最接近“仁者寿”的原始义。第二种解释恪守行仁之寿的解释范围，正确地强调了“仁者”标准与寿之效之间的关系，但无限夸大“圣者寿”的作用，直认其去病延年之功胜过医学，有迷信圣人之嫌。第三种解释以声闻之寿否定行仁之寿，认为实际的形体之寿微不足道，偏离了孔子务民之义的现实主义传统。第四种解释以孔子的“死生有命”论否定其“仁者寿”论，把行仁之于延续寿的价值降低到几乎可有可无的地步，极大地消解了孔子“为仁由己”的进取精神。第五种解释是把寿看成天所命定且不可改易的寿数，得寿即是内心对天命即道的感悟。感悟了命、道一如，殇子即是彭祖。这完全否定了孔子的本义，使“仁者寿”堕落为一种具有出世主义色彩的安于命运的心理慰藉。第六种解释从人的先天本性视角看待“仁者寿”，以“明天理，灭人欲”取代了孔子所看重的对蓬勃生命的激发和养护，表现了宋明理学的空谈、自我萎缩倾向。第七种解释以圣王大德声闻之寿否定行仁之寿，用未来美好的社会理想取代孔子对现实的德性和身体的关怀，使人民的仁寿沦为圣王的恩赐。

三、“仁者寿”本义探微及中国德寿一致的文化传统

探求“仁者寿”的本义,首先需要划定其边界。笔者认为,这个边界是由以下三点确定的:其一,孔子既然将仁者乐、仁者静、仁者寿三者并言,而前两者无疑说的是仁者自身的“乐”和“静”,那么依此就可以确定,孔子“仁者寿”所及的范围同样仅限于“仁者”自身。仁者德行声誉万世流芳,其人民和子孙得其泽而仁寿,不过是仁者思想言行所产生的社会影响和后果,它们不能反过来决定仁者自身的寿与不寿。其二,与此相关联,“寿”必然是指实际的生命寿数。人民对圣王“万寿无疆”的祝愿,老子所谓“死而不亡者寿”,都超过了肉体生命的限度,不是“仁者寿”所说的“寿”。“仁者寿”之“寿”,盖指正常的人生寿数。《尚书·洪范》“五福一曰寿”孔安国传:“百二十年。”《文选·养生论》注引《养生经》说:“人生上寿百二十,中寿百年,下寿八十。”《黄帝内经·上古天真论》说:“尽终其天年,度百岁乃去。”《论衡·正说》载:“上寿九十,中寿八十,下寿七十。”此类说寿虽具体岁数有别,但都属于正常的人寿范围。“仁者寿”不过是指仁者之形体生命较常人存在得更为长久。其三,“仁者寿”所说的“仁者”,指的是行仁有成之人,即长期以仁为自己的言行方式、生活习惯和内在道德品质的人。《论语·公冶长》记载孔子对仲弓、子路、冉求、公西华、令尹子文、陈文子等人的评价,称他们各有特长和优点,但“不知其仁也”。颜渊“其心三月不违仁”,也算不上所谓“仁者”。孔子自我评价说:“若圣与仁,则吾岂敢!”由此可见,以“非仁者”之不寿怀疑“仁者寿”是没有道理的。

在确定了“仁者寿”命题的边界之后,还需要讨论一下“寿”的决定性因素问题。“寿”作为人之肉体生命的存活岁数,受制于多方面的因素。归结起来,主要的制约因素有三点:其一,自然性因素。这一因素又可以分为三种:一是先天性身体因素,用古人的话来说是所谓禀气的清浊厚薄,用现代的话来说是所谓遗传基因和体质。一个人先天遗传基因优越,怀胎饱满,长寿的可能性较大,反之则较小。二是后天性身体相关因素,即身体的养护优劣因素。身体物质奉养优渥、运动适度、医病条件上乘,长寿的可能性较大,反之则长寿的可能性较小。三是与人的运气相关的自然事物影响因素,即人生活于其

中的自然环境条件,如水土、气候等,这些自然性因素往往对人的寿命产生简单而直接的影响。其二,社会性因素。这种因素又可以分为三种:一是出身因素,包括贫富、贵贱、嫡庶、职业等。二是风俗习惯因素,包括民族、宗教、文化等方面的习俗。三是社会政治治理因素,包括国家政治的治乱清浊、国力的强弱、国际关系的亲仇、社会伦理道德和民风民俗的好坏等。这些因素构成了人生存的社会环境,对人的寿命产生间接的影响。其三,精神性因素。这主要是与人生目标、事业等的选择相联系的成就感,与处于其中的人际关系相联系的舒适感,与自我人格相联系的道德感,与人的多层次需要满足相联系的幸福感,等等。人作为万物之灵,是灵魂和形体相结合的统一体。心理和精神性因素对于人的身体健康和生命寿数有很大影响。事实证明,健康的心理和愉悦的精神状态是长寿的必要条件,甚至是决定性条件。

厘定了“仁者寿”的边界,我们才能确定这一命题的本义。明确了人的生命寿数取决于自然的、社会的和精神的三种因素,我们就会把“仁者寿”置于是否合乎客观必然性的视角去审视,从而确定“仁者寿”是否合理。“仁”是爱人的品质和情操,属于精神性范畴。“仁者”说的是这样一种人:他依照仁的方式去思考、去生活、去处理与他人的社会关系,因而自内到外都浸润着仁的精神和情操。简言之,“仁者”就是在心理和精神上安于“仁”的人。那么,“仁者寿”命题是否成立的关键就在于:心理和精神上安于“仁”是否真的有助于人的健康和寿命的延续。而要搞清楚这个问题,又必须深入把握“仁”是什么。

“仁”来源于孔子及其所尊崇的先贤对天地人三才之道的感悟。《论语·阳货》载:“子曰:‘予欲无言。’子贡曰:‘子如不言,则小子何述焉?’子曰:‘天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?’”这段对话通常被人理解为孔子在教授弟子时不胜其烦的推搪之辞。但在笔者看来,这恰恰是孔子为儒家确立的以人道合天道的宗旨。子贡及其他孔门之徒要传述孔子之言,而孔子不欲言,因为其欲言者已存于天地运行的大道之中了。天地大道是什么?《易传·系辞上》云,“一阴一阳之谓道”,“乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物”。《易传·系辞下》云:“天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生。”

这都说明天地大道就是生生之道,天地之心就是生生不息之心。天地以四时行,春是生之始,夏是生之长,秋是生之收,冬是生之藏。植物的种子也称“仁”,如桃仁。“仁”是生命的种子,是天地生生之力的凝结。

孔子把天地生生之道贯彻于人,就是《易传·说卦》所谓“立人之道,曰仁与义”。清儒戴震说:“在天为气化之生生,在人为其生生之心,是乃仁之为德也。”^②又说:“仁者,生生之德也;‘民之质矣,日用饮食’,无非人道所以生生者。一人遂其生,推之而与天下共遂其生,仁也。”^③在天地怀抱之中,与他人共行生生之道,让天下所有人一起共遂其生,这就是仁。这个仁也就是孔子为儒家学派确立的初心。对于“儒”字的含义,《说文》界定为“柔也。术士之称”。其字形是草木初出土时的小嫩芽。儒家以此为名,可见其对生命的尊崇和爱惜。

孔子的仁是与天地生生之道相合的人生之道。在《论语》中,孔子从不同的侧面阐述了仁者的生活方式。如《颜渊篇》讲仁者是十分自律的,其视、听、言、动一循于礼而不放逸,又说“爱人”“出门如见大宾,使民如承大祭”,《子路篇》说“居处恭,执事敬,与人忠”,《述而篇》说“为之不厌,诲人不倦”,《阳货篇》说仁者能行“恭、宽、信、敏、惠”五者于天下。由此可见,仁者怀着一颗善良的心处世,对他人恭敬、尊重、真诚、宽厚,并以不厌倦的态度给人以帮助,同时自己又敬业、进取、守信、办事有效率,这样必然为自己的生活营造一个温馨、和谐、向上的人际关系环境。《子罕篇》说“仁者不忧”,《颜渊篇》说“内省不疚”,《述而篇》说“君子坦荡荡”,可见仁者心里没有亏欠,没有自我的冲突和忧愁纠结,没有心理疾病,精神健康而愉悦。《乡党篇》所记录的孔子日常起居,更是为后人展示了仁者的具体生活方式。以此为生活方式的仁者得享天地所赋予的天年,是有其内在的必然性的。《荀子·致士篇》说:“美意延年。”董仲舒也说:“故仁人之所以多寿者,外无贪而内清静,心和平而不失中正,取天地之美以养其身,是其且多且治。”^④

乐观无忧,心情舒畅,是可以延年益寿的。因此我们可以说,“仁者寿”是符合生命延续必然性的,是天经地义的判断。正如荀悦所说:“仁者内不伤性,外不伤物,上不违天,下不违人,处正居中,形神以和,故咎征不至,而休嘉集之,寿之术也。”^⑤

或许有人会说,上述有助于仁者长寿的生活方式主要是精神性的,但仁者如果没有比较优越的物质生活条件,身体得不到很好的养护,想长寿也是不可能的,颜回就是一个明显的例子。其实,孔子对此早就有过明确的说法,《论语·宪问》有载:“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。”在《论语》中,“小人”指的是下层民众,“君子”是被“小人”所养的衣食无忧的上层社会成员。因此,上述问题也就基本上不存在。

当然,人的实际寿数是由多方面因素决定的,仁者也不例外。偶然的故事,身体的病灾,医疗物资的欠缺,疾病医治不及时或不当,遭遇极其强大的恶人(如殷之仁人比干遭遇殷纣王)等,都可能会使人过早地失去生命。但是,这并不影响“仁者寿”这个一般性判断的正确性。“仁者寿”说的是规律性的现象,仁者夭折是个别性的现象。个别例外无事无之,并不会否定一般性规律。对此,荀子在《荀子·荣辱》中说得好:“仁义德行,常安之术也,然而未必不危也;污慢突盗,常危之术也,然而未必不安也。故君子道其常,而小人道其怪。”

其实,孔子所说的“仁者寿”体现了中国传统文化中的德寿一致、以德养生的传统。形成于西周初年的《易经》,就已经具有了比较完备的德福一致、德寿一致思想。例如,《谦卦》卦辞云:“谦,君子有终。”是说谦谦君子,先人后己,屈躬下物,则遇事亨通,必能善终。九三爻辞云:“劳谦,君子有终,吉。”《易传·系辞上》引孔子语:“劳而不伐,有功而不德,厚之至也。”是说君子有功劳而能保持谦虚,虽有劳而不自夸,虽有功而不自居,必然可以善终。“终”字字形从辵从冬,本意指冬;引申为一年四时的终了,故有“终了”“极尽”之义;又引申为总括四时的终年,故有“整全”之义。《尚书·洪范》把“考终命”列为“五福”之末,指的是整全地活尽天所赋予的命数,老到寿终正寝。不仅活得岁数足够大,而且还能寿终正寝,当然是一种巨大的福气。《周易》所说的“君子有终”就有这样的含义。

从其他古代典籍中也可以窥见德寿一致、以德养生的传统。例如,《大戴礼记·武王践阼》曾记武王斋戒三日,闻听师尚父宣读《丹书》所记黄帝、颛顼之言,之后深自警醒,连作十四《铭》以为自己的警诫。“于席之四端为铭焉,于机为铭焉,于鉴为铭焉,于盥盘为铭焉,于楹为铭焉,于杖为铭焉,于带为

铭焉,于履屨为铭焉,于觴豆为铭焉,于户为铭焉,于牖为铭焉,于剑为铭焉,于弓为铭焉,于矛为铭焉。”其中的“带之铭”曰:“火灭修容,慎戒必恭,恭则寿。”^⑩意思是:熄灭灯火,他人不见之时,注意修饰仪容仪表,谨慎戒惧,力求容貌端庄;端庄恭正,才能久寿有终。因为行将就寝时必先解衣带,故而武王把此铭写在衣带之上。此“带之铭”的德寿一致思想十分鲜明。此外,老子《道德经·第三十三章》所说“不失其所者久”,“不失其所”乃守德之谓,“久”乃长寿之谓。《黄帝内经·上古天真论》所云“上古之人,其知道者,法于阴阳,和于术数,饮食有节,起居有常,不妄作劳,故能形与神俱,而尽终其天年,度百岁乃去”,亦是把知道守德作为形神合一、终其天年的前提条件。

总之,在中国的文化传统中,德和寿是紧密地联系在一起。质之纯朴者,气之温和者,心之慈悲者,肚量之宽洪者,容貌之重厚者,言语之简默者,行为之庄重者,既是美德之外显,也是长寿之表征。相反,莽猛者,狠厉者,残暴者,阴忍者,褊狭者,轻浮者,浅薄者,浮躁者,颓废者,既是无德之征,也是短命无福之相。当然,养德虽对养生和延年益寿非常重要,但切不可养德取代养生和医疗卫生。宋明时期那种过分推崇所谓孔颜之乐,只讲“明天理,灭人欲”,只讲义而不讲利,只论养心而轻忽养体,远离人伦日用和社会生活的做法,是对孔子“仁者寿”现实品格的阉割。中国德寿一致的文化传统,既强调以德义养心,也强调以物利养体。只有本末交养、

内外兼修、心守中和、人已共善,才能最终仁寿同得。

注释

- ①皇侃撰,高尚架校点:《论语义疏》卷第三《雍也第六》,中华书局,2013年,第143—144页。②阮元校刻:《论语注疏》卷第六《雍也第六》,《十三经注疏》清嘉庆刊本,中华书局,2009年,第5384页。③朱熹:《论语集注》卷三《雍也第六》,《四书章句集注》,中华书局,1983年,第90页。④⑤刘宝楠撰,高流水点校:《论语正义》卷七《雍也第六》,中华书局,1990年,第238、239页。⑥对于“亡之”二字,注家多以“丧”“死亡”解。然此语为孔子探疾时执冉伯牛之手而言,当其面而言其即将丧亡,于情理不合。“亡”与“无”通,“亡之”盖指命而言。⑦⑧⑨⑩徐干撰,孙启治解诂:《中论解诂·夭寿第十四》,中华书局,2014年,第264、281、265、268页。⑪刘沅著,谭继和、祁和晖笺解:《大学古本质言·大学·第一章》,《十三经恒解》笺解本,巴蜀书社,2016年,第58—59页。⑫李颀撰,陈俊民点校:《二曲集》卷十五《富平答问》,中华书局,1996年,第133页。⑬⑭⑮朱熹:《论语集注》卷六《颜渊第十二》,《四书章句集注》,中华书局,1983年,第134、136、96页。⑯李修生主编:《全元文》卷一六〇《胡祇通 一五·论道》,凤凰出版社(原江苏古籍出版社),1998年,第487页。⑰刘敞撰,黄曙辉点校:《公是先生弟子记》卷二,华东师范大学出版社,2010年,第22—23页。⑱吴如愚:《准斋杂说》,大象出版社,2019年,第288页。⑲吕大临等撰,陈俊民辑校:《蓝田吕氏遗着集校》,中华书局,1993年,第441页。⑳李东阳著,周寅宾编:《李东阳集·文稿》卷之十八《杂著 策问 颂表·原寿》,岳麓书社,2008年,第613—614页。㉑㉒㉓戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》卷下《仁义礼智》,中华书局,1982年,第48页。㉔董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷第十六《循天之道第七十七》,中华书局,1992年,第449页。㉕荀悦撰,黄省曾注,孙启治校补:《申鉴注校补·俗嫌第三》,中华书局,2012年,第134页。㉖王聘珍撰,王文锦点校:《大戴礼记解诂》卷六,中华书局,1983年,第106页。

责任编辑:思 齐

An Elucidation of Confucius' "Renzhe Shou (The Virtuous Live Long)"

Jiao Guocheng

Abstract: Confucius' proposition of "Renzhe Shou" or "the virtuous live long" comprises the ethical implication of the unity of virtue and blessing. However, his other admonition "life and death are decreed by fate" seems to contradict this proposition. The early deaths of virtuous people such as Yan Yuan and Ran Boniu also exacerbated people's doubt about the credibility of "the virtuous live long". Post-Confucian scholars have made various explanations and justifications for "the virtuous live long" in history, but many of them distorted or even negated the proposition itself. From these explanations, we can see how Post-Confucian scholars deviated from the Confucian tradition established by Confucius. The proposition of "The virtuous live long" is subtle in words and deep in meaning. Its essence is in accordance with the way of Heaven and Earth, which is the expansion of the original belief of Confucianism. At the same time, it is also the inheritance and development of the consistent cultural tradition of Chinese virtue and longevity, which has its eternal rationality. Only by understanding the true meaning of "benevolent longevity", can we avoid deviating from the true spirit of Confucianism advocated by Confucius.

Key words: Confucius; the virtuous live long; coherence of virtue and longevity