

藝衡

第四輯

策 划：谢福文
主 编：徐鼎一
副主编：杨一家



新



新

藝 衡

第四輯

策 划：谢福文
主 编：徐鼎一
副主编：杨一家

图书在版编目（CIP）数据

艺衡. 第4辑/徐鼎一主编. —北京: 国家图书馆出版社, 2010. 11

ISBN 978-7-5013-4436-9

I. ①艺… II. ①徐… III. ①传统文化—中国—文集 IV.

①G122-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第209668号

顾 问 编 委	文怀沙 冯其庸 程大利 朱良志 杨一家 徐鼎一 谢福文 赖洪喜 潘建国
书 名	艺衡 第四辑
策 划	谢福文
主 编	徐鼎一
副 主 编	杨一家
出 版	国家图书馆出版社
发 行	国家图书馆出版社 发行部
地 址	北京市西城区文津街七号
经 销	全国新华书店
书名题字	文怀沙
责任编辑	耿素丽
执行编辑	李满意 蔡金存 樊 怡 南秀渊
版式设计	箫 泉
印 刷	深圳华新彩印制版有限公司
开 本	787mm × 1092mm 1/16
印 张	11
版 次	2010年11月第1版第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5013-4436-9
定 价	48.00元

【学苑】

- 1 陕西孔教会讲演 康有为
5 孝道的生命崇拜与儒家的养生之道 肖群忠
12 回归《史记》本文，探讨项羽身死之地 李广柏
34 乙斋读书记 徐鼎一
49 欧阳修《居士集》版本小考 曾祥波
52 杨守敬致吴重熹信札中的校勘学思想 稻畑耕一郎等
62 冯其庸先生论《石头记》庚、己两本关系的信 季稚跃

【经苑】

- 65 《子夏易传》臧庸辑本评述 陈鸿森
73 公共交往与公共精神——论《仪礼》中‘宾’的角色 王玲
81 宋人关于《三礼图集注》之讨论 原田信

【诗苑】

- 94 阳湖孟心史遗诗辑存 孟森著 孙家红整理
100 孟心史（森）先生遗稿发现记 孙家红
103 水一方诗稿 一壶山人
104 郭汉城诗稿 郭汉城
105 影刊虞虞斋藏珍本中国小说缘起 潘酉堂

【书画苑】

- 106 冰痕雪影——倪瓒山水解读（上） 查律
120 郭若虚的品评观 吴利滨
131 乾坤清气——鸿儒——饶宗颐的书画艺术 冯其庸
140 潘絮兹绘画作品 潘絮兹
150 茶道·画道 杨一家

【收藏苑】

- 157 《郑逸梅藏札册》选登（下）
166 南海康长素书翰卷 康有为

陕西孔教会讲演

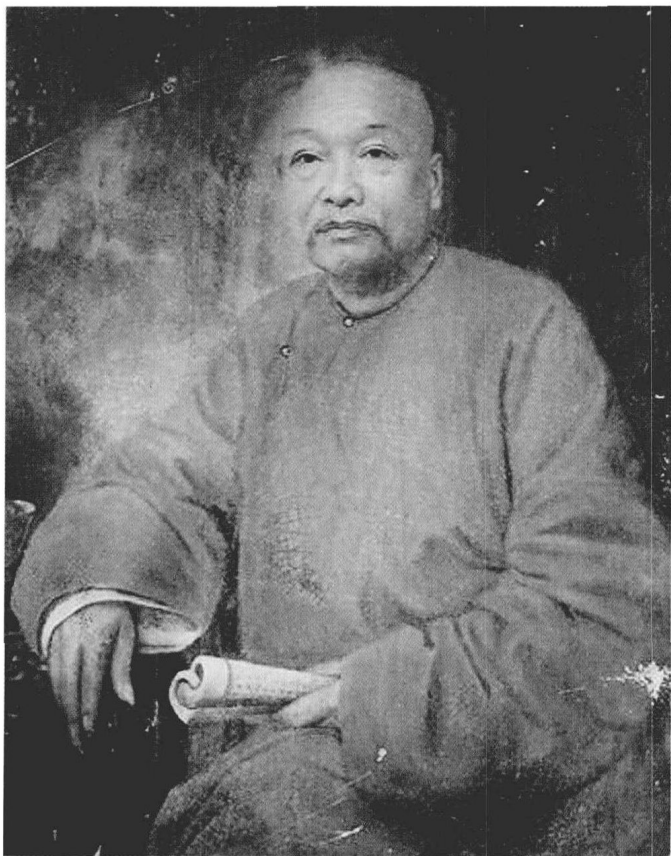
(一九二三年十一月十七日)

康有为

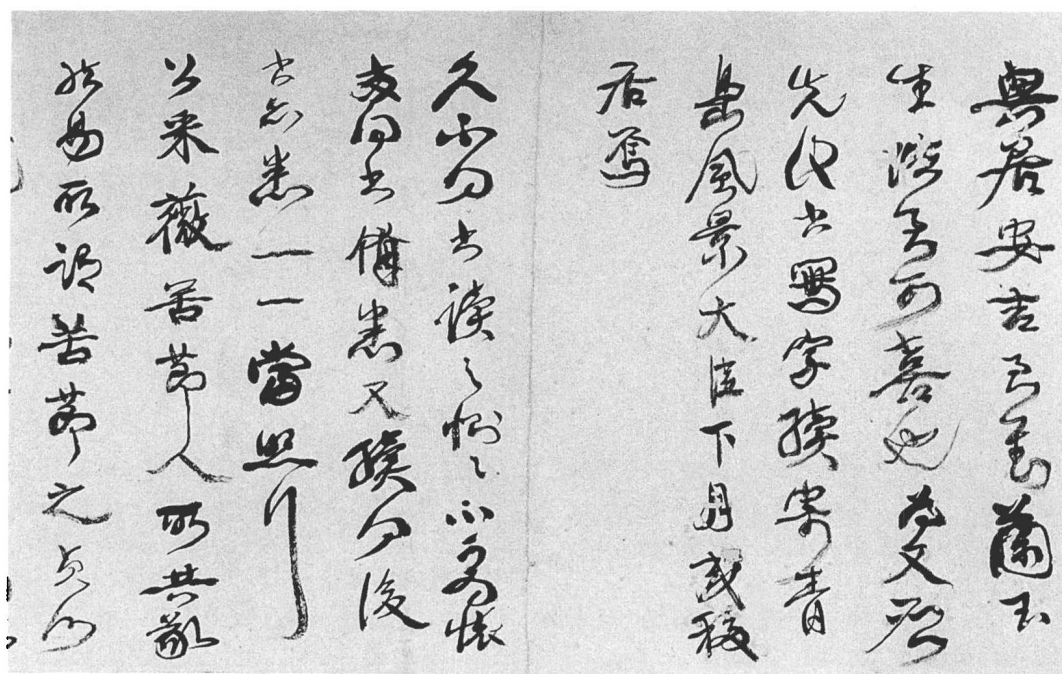
今日孔教会同人请鄙人讲演，绅商学界到者万余人，教庭为满，鄙人不胜欢幸。追思十年前鄙人倡此会时，人虽寥落，亦殊可慰也。

人之生世，不能无教，教有二：有人道教，有神道教。耶、佛、回诸教皆言神，惟孔子之教为人道教。人之道莫大于人伦，古时草昧初开，人伦未明，其见于经传佚说者，如楚王之娶媼，则以妹为妻，卫诗之《新台》，鲁昭之娶同姓吴孟子，此兄弟父子同姓为婚之事，至春秋时犹然。而太公望亦为老妇之出夫，然则女人有权，可以逐夫。凡此风俗，中国古时为然，今各国亦有之。墨国、美国兄妹为婚，英国则以同曾祖为限。惟吾国自孔子明人伦以正人道，前此旧俗，乃为丕变。当时诸子，莫不改制，如墨子之薄葬、短丧、非乐，而孔子有礼乐重丧服，庄子谓墨子其道太觳，使民不堪，离于天下，其去王远矣。推孔子为神明圣王，以为四通八辟，本末精粗，无所不备，道不远人，与时变通，为人道所不能外，故能成其教也。

盖必知古制，方知孔子之改制，又必知婆罗门、佛、耶、回各教之制，由各方面而观，乃知孔子改制立教为人道也。婆罗门教，身不被衣，腰束一带，食一搯米，或一日一食，或数日一食，或至七日、九日乃至



康有为画像



康有为致梁小山信札（局部）

一月始一食，不居房屋，或于树下土沟中以之止息，且有缚身十字架，身上涂油，盛暑则上晒太阳，下铺屎干棘刺卧其上，辗转反侧，通体流血，或自焚者，或割臂者，佛之为教，舍身爱物，故断臂饲鹰，割肉饲虎，僧不娶妇，尼不嫁夫。耶之天主教亦然，神父不能娶妻，则无男女之好，无父子之亲，但言专养灵魂，求升天上，或不失人身，或不堕轮回，是皆无与人事，所谓神教非人道也。道教主长生，天下安有长生者，道家之祖老子亦曰“天地且不能久”，何况于入乎？然则老子亦不言长生也。

夫饮食男女，人之大欲存焉，孔子许之而不之禁，但有道以节之，否则奇邪乖僻之事出焉，故孔子本人情以为教，听人有夫妇，故礼始于谨夫妇也。庶人则匹夫匹妇，又以女多男少，而诸侯大夫荒淫无道，故为定限制焉。夫妇定而后父子出，故生我者为父母，同生者为兄弟，交游者为朋友。凡事必有主，伯亚旅则主伯为君，亚旅为臣，

與居安吉云云
生游者可喜也
先代古書字樣
景大匡下月
石寫

故有父子则示以孝慈，有兄弟则示以友恭，有夫妇则示以义顺，有朋友则示以信义，有君臣则示以礼忠，有威仪礼仪以养外，有明德达道以养内，自养生送死，制为仪法，令人无憾。丧祭之法，宗庙之礼，以体魄虽降，知气在上，故立庙而享声名，魂魄施于罔极，以人道而兼神道，无须臾之可离也。吾前在美时，门人陈焕章与各教中人辩论，问于吾，吾曰“汝问之”。曰：“汝食乎？”曰：“食。”曰：“汝衣乎？”曰：“衣。”曰：“汝居室乎？”曰：“居。”曰：“汝有夫妻乎？”曰：“有。”曰：“汝须忠信乎？须文行乎？”曰：“须。”应之曰：“衣食住，夫妻文行忠信，即孔子之教也。然则汝实孔教矣。”人无以难。盖孔子之教，人类所不能外，中西一也。故《中庸》曰：“道不可须臾离也，可离非道也。”即人道也。孔子之道，人情以为田人有口，则与以五味；有目，则与以五色；有耳，则与以五声；有鼻，则与以五臭；有身，则衣以五采；复盛为礼乐以节文之，以安乐

之，故言寡欲，不言绝欲也。又曰：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义，事事物物，皆为之法。所谓有物有则，人所不能外也。试问视不明，听不聪，貌不恭，言不忠，其可行否？凡此皆非身外之物，而身内之则也。至天之命人，更有性，性者，人之所以生。《礼纬》《孝经纬》，董子皆以性为生之质，有义礼，有气质。朱子以性为理，则偏而不全，性人有之，物亦有之，譬如附子性热、大黄性凉是也。率性而行，外之为耳目口体，男女五伦，各有道焉，内之则仁智勇，三达德也。仁从二人，己与人之谓，有己即有人，故爱己更须爱人。智者，智识之谓，不智则愚，等禽兽。勇者，力行之谓，不勇则弱，不仁则柔，不智则愚。三者之中，以仁为重。孟子述孔子曰：“道二，仁与不仁而已矣。”又曰：“仁者人也，合而言之道也。”盖以人行仁，乃为仁道。如今日之会，诸君环聚一堂，敬恭鄙人，鄙人深感诸君，乐为话言，皆仁之显而易见者也。故推爱一人以爱一家，爱一家以爱一国，爱一国以爱天下，皆仁之等也。其仁多者为大人，其仁小者为小人，其不仁者非人也。至视人之溺犹己溺之，人之饥犹己饥之，匹夫匹妇有不被其泽者，若己推而纳之沟中，则仁之量始为完备。均是人也，或为圣人，或为大人，其不能者可耻也，故以不忍之心为主，推斯心可以保四海，不推斯心不足以保妻子也。智者，人与物之别也。人惟大智，故生于万物之中，出于万物之上，禽兽惟不智，故为人宰割，不能抵抗。佛言波罗蜜，以智慧为第一，《华严经》言佛之极，亦云大圆镜智，智之时义大矣哉。勇者，知耻之谓，知耻则人能之事，我亦能之。颜渊曰：“舜何人也，予何人也，有为者亦若是。”故人能爱人，我如不能，则我不勇也。人能讲物质，富国家，我如不能，则我不勇也。《中庸》曰：“强哉矫。”《易》曰：“天行健，君子以自强不息。”勇之谓也。仁智勇之本，皆在明德，明德即佛、耶之灵魂也，但名

不同耳。虚灵不昧，有以养之，则光大无穷，如电灯然，由十枝光加至百枝千枝万枝，如电光之明，星光之照，故《易》贵大明终始也。明德之极，通于鬼神。孔子云：“莫见乎隐，莫显乎微。”言隐微之地，鬼神临之，不可或忽，隐微之极，在于人思。凡诡诈阴谋，人以为隐微，鬼神早已感触。今摄影中，往往冤鬼显出，岂非明证乎？《大学》言“慎独”，《中庸》开端即言“莫显乎微”，末章亦言“内省不疚”。《诗》曰：“神之格斯，不可度斯。”故鬼神如在其上，如在其左右，上帝临汝，无贰尔心，以人有心也，当正有身也，当修有家也，当齐有国也，当治有天下也，当平内则尽己性以尽人性，尽人性以尽物性。而经世大法则有三统，有三世。三统之制，托之夏、商、周，各有不同。三正建寅、建丑、建子，今改历建子，仍是孔子制也。冠有圆有方，衣裳有长有短，有衣长前衽，有衣长后衽，今欧人礼服有燕尾服是也。其色尚黑、尚白、尚赤，今欧人尚黑色是也。屋则七十二牖三十六户，非欧人屋而何。故言夏制则卑小，方今中国是也；言周制则钧衡椭圆；言殷制则高大圆侈。欧人宅室，皆孔子制也。三世则有据乱、升平、太平，据乱内其国而外诸夏，升平内诸夏而外夷狄，太平则内外大小男女若一。吾国人向轻外，此据乱也；今引欧、美文明为友，而轻各野蛮国，升平也。一切可推之，亦可推三世为九世，有据乱之据乱，有据乱之升平，有据乱之太平，有升平之据乱，有升平之升平，有升平之太平，有太平之据乱，有太平之升平，有太平之太平，各地世既不同，制亦相反。今中国尚有生番，而俄已行过激，因时制宜，与世消息，孔教固无所不包，所谓“溥博渊泉，而时出之”，“道并行而不悖”也。当时颜子早世，以有子为大宗，故《论语》称为有子而不名，当时子夏、子游、子张皆愿师之。子夏传《春秋》三世学，子游传大同之学，子贡传性与天道之学，一传田子方，再传庄子。故《庄子·天下篇》言孔子为神明

圣王，而以己与天为徒，为第二等，尊孔子至矣。其以老子为真人，为第三等焉。后世以庄子为第三等，非也，此亦孔门自割地也。曾子守约，《论语》一书，是其传也。盖曾子寿九十，生长于鲁，弟子众多，然将死言道尚在，正颜色，出辞气，远鄙倍，则浅狭孔子之道。韩非子言儒分为八，有颜氏之儒，有子游氏之儒，子夏氏之儒，子张氏之儒，漆雕氏之儒，有孟氏之儒，有乐正氏之儒，有公孙氏之儒。当战国时，孟、荀两大宗为之龙象，孔子弟子三千，其后学者徒侣六万，纷纷传教。魏文侯师子夏，滕文公行三年丧，秦立博士，皆行孔教。至汉祖入鲁特祀孔，而董仲舒最为醇儒，请汉武帝特尊孔子，诸不在孔子之学科者绝勿进，置五经博士，令郡国皆置文学，置弟子，讲诵五经。博士弟子通经得一第者即为郎。于是全国公卿守令皆由儒学进，孔子之教遍行中国，遂垂后世矣。其时传《易》有田何，有施、孟、梁丘，传《书》有伏生，至欧阳、大小夏侯，传《诗》有齐、鲁、韩三家，《礼》有大小戴，传《春秋》有公羊、穀梁，师师相传，皆有口说，大师著录，弟子万数，盖儒学之盛也。然西汉之末，刘歆伪作古文经，先改《国语》为《左传》，以其事详，于是夺公、穀，晋世公，谷有书无师，于是三世之学绝矣。又伪托周公，作《周礼》以攻孔子之礼，即如太监，今文无之，《周礼》有之，于是后世仍养太监，而十常侍亡汉，天策亡唐，魏忠贤亡明，李莲英、小德张亡清矣。至今中国大乱，皆刘歆作俑也。古文行于晋后，孔教遂为一厄，然教术传播，深入人心。东汉之季，政失于上，而俗清于下，范蔚宗《儒林传赞》所谓人诵先王言也，下畏逆顺势也。人知君臣父子之纲，家知违邪归正之路，故让产让爵，崇尚气节风俗之美，后世所无，盖孔教之效也。当时佛教始入中国而未行，而中国教化大盛，地球无比，今人乃敢言孔子非教，何其谬也。佛入中国后，老氏亦盛，孔教始衰，然学官弟子，家诵孔经，举秀孝，论政治，

无不以孔经为国教也。王通当隋之初，独倡孔教，唐之刘迅、肖颖士皆拟作五经，韩愈继之，愈著有《原道》，其徒李习之著有《复性》，刘禹锡著《原天》，柳宗元亦讲道尊孔。宋则范文正、欧阳文忠皆尊孔子，明大道，周敦颐、程颐、程颢、张载继之，明道学，辟佛老，尊德性，孔子之学大盛。于程子一传为杨龟山，再传为罗仲素，三传为李延年，四传为朱子。朱子集其大成，范围七百岁，朱子博极群书，又能居敬穷理，注韩文、《楚辞》《参同契》，能诗能词，能写字，并能作画，盖无所不通，千古异才，无有其比。其穷理上本韩，极阴阳理气之极，中明德性之微，下讲小学，言动视听之则，其于人道，庶几备矣。惟蔽于刘歆伪古之说，谓《周礼》盛水不漏，信为周公所作，谓大同为老子之说，谓《春秋》实不可解，盖其虚心，故不敢注《春秋》，而所为《通鉴纲目》，如刑书然，只知尊王攘夷而已。其于三纲亦鞭辟太过，令女道甚苦。然以康熙时特定功令，须服从朱子，故数百年人信其学，以为孔子如是，不知其非也。今若只守朱子据乱之说，今中国已为共和不必论，而欧、美各共和国，皆天下为公，若无《春秋》三世、《礼运》大同之学，则孔子之道，已不能范围今世矣。其必见改而致倒，虽有力者无能为之辩护也。吾甚敬朱子，惟于大教所在，不能不明之。今人驳孔教者，实是驳朱子，非驳孔子也，以孔子之教，通于三世，圆融无碍。今欧、美之制，不能外之。然则虽知孔子之教，当知《春秋》三世之义，当知《礼运》大同之说。欲知大同之说，当求西汉今文五经之说，而黜东汉以来伪古文五经之说，进而求之六纬。吾有《伪经考》《孔子改制考》《春秋笔削微言大义考》《论语注》《中庸注》《孟子微》皆发此义，庶几孔教可兴，大同之治可睹，而诸君尊孔之心为之大慰，于今日会讲，有厚望焉。

（本文选自汤志钧编《康有为政论集》，中华书局1981年版，第1107—1112页）

孝道的生命崇拜 与儒家的养生之道

肖群忠

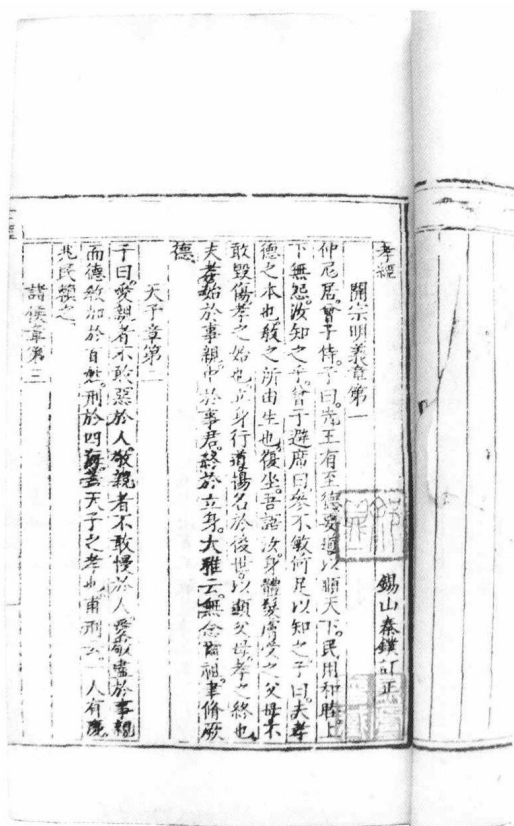
近年来，随着我国社会文明程度的进步，人民群众越来越注意养生智慧的探寻，这本身就是社会进步的显著标志。一般人可能觉得我国传统文化中的养生智慧主要是由道家、道教和传统中医提供的，这从一般意义上讲也是没错的，由于道家是一种退隐的思想，因此，他们更加注意一己之生的护养，道教作为土生土长的本土宗教，其旨趣就是追求长生不老，中医本身就是中国传统文化的有机组成部分，甚至有学者认为中医主要是在道家 and 道教的口袋里发展的。但如果再深入探讨一下的话，就会发现，作为我国传统文化中长期占据主导地位的儒家学说，不可能在人的生命及其护养这么重大的问题上失语，而是有它自己特有的理论和智慧。其生命哲学和养生智慧较之道家、道教和中医的具体之“术”，更体现出一种终极价值根据的形而上之“道”的特点。

儒家是一个道德学派，也就是说其学说的核心与最高价值追求是道德，道德是判断一切事物的价值标准。孝道在儒家学说中是一种源发性、综合性的观念和道德规范，时下，随着对传统文化的重视，孝道在我国民间社会也越来越被重视，那么，孝道与养生是何关系？儒家的养生之道具有什么样的特点？这是我们想探讨的问题。在我们看来，孝道是源于生命崇拜延续和代际生命呵护和群体互养而产生的，孝亲责任是中国人养生的终极价值根据，儒家的养生之道由其重视道德的特点所决定，主要体现为仁者寿、智者乐的以德、智养

心的养生乐生智慧。

一、孝道的价值基础： 生命崇拜和代际互养

何为孝，现在的人一般都以汉代许慎《说文解字》中的“善事父母”来解释，其实，孝之初始含义除了这一点外，还有



《白文九经——孝经》书影 明末秦鏊刊本

尊祖敬宗；生儿育女，传宗接代两层含义。孝的三种基本含义均是以生命崇拜延续和代际群体互养为价值基础的。孝以中国文化特有的方式解决了生命之所源、所存、所续的问题。

第一，生之来源。《礼记·祭义》云：“身也者，父母之遗体也。”《孝经·开宗明义》即云：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤。”而《礼记·郊特牲》又云：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。”可见祖先父母，乃生命之源头，“是故仁人之事亲如事天，事天如事亲。此谓孝子成身”（《礼记·大昏解》）。而《孝经·圣治》更云：“孝莫大于严父，严父莫大于配天。”“严父”而竟可以“配天”，就是因为其是我之生命的来源。《礼记·大传》云：“人道亲亲，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗。敬宗，尊祖之义也。”这也就是说孝道之所以要求人们要尊祖敬宗，就是因为祖宗是我们的生命之源，因此，人要不之本，不忘记自己是从哪里来的，就要报本返初，尊祖敬宗。

第二，生之所续。孟子曰：“不孝有三，无后为大。”（《孟子·离娄上》）“父母生之，续莫大焉。”（《孝经·圣治》）父母生下的儿子，上为祖宗流传后代，下生子孙继承宗嗣。家族的继续绵延莫大于此。如果说尊祖敬宗出于祖先崇拜，那么，后者则是出于生殖或生命崇拜。

20世纪20年代周予同先生发表了《“孝”与生殖器崇拜》一文，第一次揭示了“孝”与生殖崇拜文化之间的渊源关系，指出：“儒家的思想为其出发于‘生殖器崇拜’与‘生殖崇拜’，所以郊天祀地，祭日配月，尊祖敬祖，迎妻纳妾等一套把戏，都与‘孝’有一贯的关系。”“因为崇拜生殖，所以主张仁孝；因为主张仁孝，所以探原于生殖崇拜；二者有密切的关系。”^[1]宋人戴侗曾在他的《六书故》中指出：“孳”字是“孝”的异体字，这就是说，“孝”字还有另外的写法。有人认为“孝”字从“爻”（从“交”）暗示

这跟男女交合有关，至于从“子”则表明“孝”也跟生育有关。“‘孝’的原始字形传达的信息是男女交合，生育子女。”^[2]金文中的“孝”大多是以求子为目的的一种祖先祭祀，即祈求祖先的在天之灵保佑多子多孙。例如《追簋》：“用享孝于前文人。”（《三代吉金文存》）这也表明周人的“孝”观念中已渗入了祖先崇拜的因素。而祖先崇拜的情愫就是孝，因而说，孝是源于生殖崇拜和祖先崇拜。正因为祖先是我的生命之所生，因此，崇奉祖先就是要将祖先的生命延续下去，生生不息，因此，生儿育女，传宗接代，就不仅成为我辈对祖先、过去之责任，也是对子孙、未来之责任。

孝的这种初始含义在儒家早期经典里似留有一些原始痕迹。如《大戴礼记·曾子大孝》：“孝有三：小孝用力，中孝用劳，大孝不匮。”《孟子·离娄上》：“不孝有三，无后为大。”都把传宗接代摆在首位。孝是保障人口绵延的一套规则，它要求每个社会成员要把组织家庭、生育子女当做义不容辞的义务，否则就会受到社会的歧视和惩罚。《易经》曰：“天地之大德曰生。”天地使万物化生，而男女夫妇之合才有子女，有子女，父母才有可能成为子女向其尽孝的对象。子女善事父母，“继述先人之志”，皆出于对己之生命之源的崇拜、认同与回归。“先祖者，类之本也……无先祖，恶出？”父母是我辈生命的直接源泉，是祖先在现实的象征与代表，因此，珍视生命，首先要善事父母，报答父母养育之恩。因而崇拜祖先与孝顺父母是吾人对天地生生之德的追思与孝道的表现，孝之本源，当源之人对“生生之德”的崇敬之意。就“生”之德而言，父母、祖先与天地同功，故以祖配天，以祭祀祖先来表达孝思。不仅要珍视生命之所源，生命之所出，而且要延续祖先之生命，生儿育女，传宗接代。

“不孝有三，无后为大”，即在延续天地生生之德。因为唯有生命的继续存在，才能继先人之志，一切文化理想的实现才有

可能。“孝即肖”，也就是要像。换言之，就是要效仿（法）先人、父祖创业维艰、积极进取、努力不懈的刚健精神。刚健就是永远运动，永远前进，而非仅止于崇拜祖先所遗族后人的恩泽，在其余荫之下祈福纳祥。历史文化的发展就在这种生生不息的创造中持续不绝。人的情志也在对过去的怀恋与尊重、对现实人生的珍视与热爱、对未来的憧憬与信心中得到勉慰，而使中国人有一基于生命论基础上的形上信仰和心灵安顿，因此，生命崇拜的贵生意识实为孝之本质。是生生不息把天地、祖宗、父母、己身、子孙、过去、现在、未来贯通连接起来。

第三，生之所存和代际群体互养。祭祀祖先，生育子孙，这是基于孝的宗教情怀的人生义务，而珍视生命，善事父母，并相互保护，这是人之现实义务。中国传统孝道不仅重视人的生命的来源、永续，而且还非常重视现实生命的存在与互养。珍惜生命，不仅要分别珍视自己与父母之现实生命，而且要相互保护。从某种意义上说，孝是人类亲代之间（或者说个体生命历程的不同阶段）的具有普遍意义的相互保护的机制。人人都要经历从出生到被养育成人的过程。而人人又必有一个从青年到衰老从而需要“反哺”的过程。从个体之间的关系来看，似乎孝是个体之间，或者具体一点讲，是下辈个体向上辈个体偿还养育之恩；但若将个体的生命历程分解开来，每个人在一生中都要充当下辈和上辈的角色。这样，下辈对上辈之报答，除去维系和稳定家族和社会秩序的作用外，更重要的大概应是出于生命个体对自身的保护。人类生命要得以延续，就必须具有强有力的自我保护措施，这就是父母的养育。但衰老的人类生命个体则犹如瓦霜残烛，若无年轻人的护理，其抵御自然变化的能力也是极为弱小的。若将下辈报上辈养育之恩转换成年轻人报老年人养育之恩，则可见，所谓下辈对上辈之还报不过是生命个体自身的不同阶段之间的互助而已，

或者说是生命个体的青春之健壮对幼年之弱和老年之衰的弥补方式。可见，“孝”在一定意义上可以说是生命个体相互保护的手段和机制。

现实的生命总是有限的。因此，人子“善事父母”，首先要养亲，“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母，此庶人之孝也”（《孝经·庶人》）。养敬父母，要忧父母之年，忧父母之身疾。“子曰：‘父母之年，不可不知也。一则以喜，一则一惧。’”（《论语·里仁》）“孟武伯问孝，子曰‘父母唯其疾之忧’。”（《论语·为政》）为什么要“惧”要“忧”，因为父母之“年”是有限的，父母之疾是导致现实生命死亡的重要因素。因而，与其祭之丰，不如养之厚。曾子曰：“往而不可还者，亲也，至而不可加者，年也。是故孝子欲养，而亲不逮也。是故椎牛而祭墓不如鸡豚逮亲，存也。”（《韩诗外传·卷七》）可见，这是多么理智而现实的态度啊！孟子说：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。”（《孟子·尽心上》）在这三乐中，第一乐就是期求父母健在，兄弟安全无恙，竟然排在第二乐道德尊严之乐和第三乐教授传道之乐的前面，可见儒家对养生和家人平安的重视。

二、孝亲责任是中国人养生的终极价值根据

在重视孝亲和积极入世的价值前提下，儒家是非常重视身体和生命价值的。

《孝经·开宗明义章第一》说：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤。”“身也者，父母之遗体也，行父母之遗体，敢不敬乎？”

（《礼记·祭义》）儒家之孝道，首先表现为对生命生生不息的肯定和对血缘关系的眷恋。珍视生命，首先要珍视自己的身体，因为自己的身体是父母给的，也是父母、

社会抱负。在他们看来，人的生命是实现理想的前提，孔子说：“爱其死以有待也，养其身以有为也。其备豫有如此者。”（《礼记·儒行》）养生以准备在现实生活中有所作为，这是儒家养生思想的根本出发点，也是儒家追求养生长寿的首要动机。同时，在儒家看来，要实现治国平天下的目标，最好的办法莫过于养性与修身。儒家虽提倡“志士仁人，如无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），但只要在“成仁”与“养生”不发生矛盾时，儒家还是很重视养生的。这与老庄之道家的养生观是不同的。道家主张养生是第一位的，其余之事（包括“帝王之功”）均是次要的事情。《庄子·杂篇·让王》说：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。”

身体安康长寿是儒家追求的价值，只有这样才能尽孝弘道，但是生命的价值绝不仅仅在于身体的养足，而是道义的弘扬。当人生处于常态时，每个人都应修身养性以养生从而获得长寿，这样不仅可以获得自身的长寿幸福，而且才可以孝敬父母、光耀家族、忠君报国、治平天下。但当一己之生命与道义责任相矛盾时，甚至出现了尖锐对抗的情景时，那么就要舍去一己之生命，而成仁取义。正如孟子所说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）“仁者寿”体现了对一己之现实生命价值的珍视，而“杀身成仁”则是对生命的社会意义、精神的、永恒的价值重视与追求。诚然生命对每一个个体都只有一次，因而是极其宝贵的，但是当天下兴亡、民族大义、家族责任、德之操守需要牺牲这种个体生命时，自觉地献身以立德、立功、立言达到人生之“不朽”与永恒，这不仅是生命价值的漠视，而是对生命价值的提升与超越。这是儒家的养生之道不同于道家养生之道的地方，因为道家主张隐世，逃避个体的社会责任，因此，他们是

为养生而养生，而儒家则认为一己的生命要符合天下道义，一旦人的生命存在与更重要的人生大义相冲突时，他们则不惜舍弃一己之生命，而成全民族与人生之大义。

“人生自古谁无死，留取丹心照汗青。”（文天祥语）“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之。”（林则徐语）这种杀身成仁、舍生取义的儒家精神成为中华民族精神的重要内涵，也培养了为数众多的仁人志士，推动了民族的发展繁荣，也弘扬了他们个体生命的价值，使他们青史留名，使其精神生命实现了永恒。

三、仁者寿、智者乐的 儒家养生之道

《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。”这表明儒家的养生之道主要是以德养生，以智乐生。

如何理解“仁者寿”呢？一方面可以将此看做是孔子与儒家的一种价值信念即坚信有道德的人必能长寿。即所谓：“故大德……必得其寿。”（《四书章句集注·中庸章句》）《中庸》记载孔子的话说：“故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。”“仁者寿”的价值信念又是与“德者福”的信念相联系的。而“寿”则被儒家的经典《尚书》列为“五福”之首：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考（老）终命。”任何一种价值信念总是要有一定的科学根据，但是否信仰对一种价值选择来说也是至关重要的。“善有善报，恶有恶报。”这是中国的一句古话，也可以说是人们长期观察到的一种人生现象。一个人活在世上，如果多做好事，多为别人着想，积善成德，其身心就处于一种和谐的境地，良心安宁，泰然自若，就会感到越活越有意思，越活越有精神，这自然是健康长寿的首要条件。

另外，“仁者寿”可以看做是儒家的一种心理养生观与养生方法。即通过修德

而养生并获长寿。为什么修德就能长寿呢？在孔子看来，道德高尚和性格开朗的人，其心理不会患得患失，这样就能免除各种焦虑烦恼，经常保持乐观的情绪状态，即“仁者不忧”（《论语·宪问》），“君子坦荡荡，小人常戚戚”（《论语·述而》）。由于在孔子看来，“德”的核心思想是“仁”，于是，孔子提出了“仁者寿”的命题。正因为仁者“不忧”，君子坦荡，因而仁者就会喜欢山之敦厚，就会守静持一。正如董仲舒所说：“仁人之所以多寿者，外无贪而内清静，心和平而不失中正，取天地之美以养成其身。”（《春秋繁露》第十六卷《循天之道第七十七》）程颐说：“仁者寿，以静而寿。”（《二程遗书》卷二十二上《伊川先生语八上》）“人能克己身无患，事不欺心睡自安。”（马致远词：《岳阳楼》）吕坤在其《呻吟语》中也指出：“养德尤养生之第一要也。德在我，而蹈白刃以死，何害其为养生哉？”这是说养生与赴义并不矛盾，养生要旨在养德，不在单纯延长寿命。他还说：“仁者寿，生理完也；默者寿，元气定也；拙者寿，元神固也。”“置富贵、贫贱、死生、常变于度外，是养心第一法。”

史书称，尧和舜都长寿，这同他们仁爱慈善、为政以德不能说没有关系。我国最早的医典《黄帝内经》就已认识到道德高尚的人易于长寿。其《素问》篇说上古之人“所以能年皆度百岁，而动作不衰者，以其德全不危也”。还认为，中古之人其寿命长的原因之一，也是由于他们“淳德全道”。唐代“药圣”孙思邈，也从医学角度提出了“德行不克，纵服玉液金丹未能延寿”的理论，而主张人们要修身养性以养生。“性既自善，内外百病皆悉不生，祸乱灾害亦无由作。”（《千金要方》卷二十七《养性·养性序第一》）宋代哲学家邵雍也说过：“始知行义修仁者，便是延年益寿人。”

有趣的是，现代医学也认为善恶会影响一个人的生命，美国密西根大学调查研

究中心对3000人进行了长达14年的调查，耶鲁大学和加州大学共同就这个问题调查了加州阿拉米达县7000人，得出的结论完全相同。从心理学角度讲，一个乐善好施的人，能激发人们对他的感激、友爱之情，从而使其获得内心的温暖和满足。“有德容乃大，无私心自安”，大大缓解了生活中出现的焦虑和不适。从人体免疫学的角度看，乐善好施，常做好事，有益于人体的免疫系统，良好的人际感受有助大脑产生有利于免疫系统的化学物质。

在中国古代，“知”与“智”通用，“智”字后起，《尔雅·释言上》：“哲，智也。”从这条释言看，智不同于知，认知、知觉、学习而知道的知，是一种来自知或悟，且比知的层次更高的知。智，是知人则哲的知，使我们分辨并选择在人生中最适宜的作法，因此，如果要进一步分辨“知”与“智”的差别的话，那么，似乎，知的意义要较“智”为宽，“知”可能更多的是指闻见、认知之意，而“智”则是“人事”“道德”之智。

中国儒家智德观的特点在于，它把知或智主要看做是一种人事之智或者说是知人之明。这种知人之明和人事之智主要是“以智辅仁”，这一方面表明儒家的修养论是讲求仁智双修的，《孟子·告子上》：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”《孟子·离娄上》：“仁之实，事亲是也，义之实，从兄是也，智之实，知斯二者弗去是也。”可见，智德关键是对人事之是非有清楚的把握，对是否合乎仁义这个善的价值目标的判断、选择和决定。一个人能够有人生和人事之明，有辨别道德善恶之智，就可以说是具有智德的人了。一个有智慧的人是能明是非、辨善恶的，孔子说：“知者利仁。”（《论语·里仁》）又说：“未知，焉得仁？”（《论语·公冶长》）也就是说，具备了智德才能分清事物的曲直并明白其利害得失，才会以长远的眼光看事物，才能看到长远的利益，也才能作

出正确的道德选择。一个智者也是善识人、贵知己的，是识时势、知当务的，是“世事洞明皆学问，人情练达即文章”，不仅如此，一个智者常常是安身立命、身心和谐、宁静致远之人。他们往往具有知命、立命的人生定见。独善其身的道德追求，安之若素的行为方式，心安情乐的精神状态。他们知天命，而尽人事，达则兼济天下，穷则独善其身，安之若素，《中庸》有言：“君子素其位而行，不愿乎其外，素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难；君子无入而不自得焉。在上位不凌下，在下位不援上，正己而求于人则无怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行险以徼幸。”所谓安身也就是安其所处之位而行事，所谓素位而行也就是守着自己现时所处的地位而行事，不羡慕行其地位以外的事，君子无论处于何处都能怡然自得，不假外求，居心平易以待天命。心安就是由于他们对自己的命运有清楚的认识，对自己的行为有良好的自控，对自己的道德有高度的自信，对自己的人格操守有充分的自尊，因此在心理上形成了一种心平如镜、不假外求、安之若素、怡然自得的平和状态，用现代话说就是他们心理特别平衡，按伊壁鸠鲁的话说就是“灵魂的无纷扰”。不仅如此，他们的精神状态是快乐的，得志时，乐其政，不得志时，乐其道。《荀子·子道》中说：“子路问于孔子曰：‘君子亦有忧乎？’孔子曰：‘君子，其未得也，则乐其道，既已得之，又乐其治，是以有终身之乐，无一日之忧。小人者，其未得也，则忧不得，既已得之，又恐失之，是以有终身之忧，无一日之乐也。’”俗语“君子坦荡荡，小人常戚戚”，就是对这种状态的最简明的概括和认同。

注释：

[1] 周予同著、朱维铮编《周予同经学史论著选集》，上海：上海人民出版社1983年版，第71、77页。

一个真正的仁者即有道德的人，必然是一个有乐观生活态度、常保精神快乐的人，而快乐的心情是养生最重要的因素之一。孔子说：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）孔子称赞自己的最得意的弟子颜回说：“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！”（《论语·雍也》）后儒将之称为“孔颜之乐”。也就是说一个有道德的人，不太计较外在的物质欲望、功名利禄，由于他们有德，因此，能够“心地无私天地宽”，不会用各种外在的物欲“势荣”来拖累自己，不会被患得患失、嫉妒、诚惶诚恐、心绪不安等不良情绪所干扰，而能常保愉快的心情。一个“仁者”必然是精神愉悦的人，从而是幸福的人。现代养生理论也证实了一个人的心安情乐或者按现代话说就是心理平衡是养生中最重要的要素。现代养生理论认为，人的健康长寿取决于四个要素，合理饮食，适量运动，戒烟限酒，心理平衡。一般认为，影响人的寿命长短的因素，包含遗传、体质、营养、环境、医疗条件等各种要素，但公认其中要占到六七成的最重要的要素在于心理平衡和精神快乐。而儒家的以德养生理论，为人们提供了心安情乐的根本方法，因而是养生之枢要。实践证明，很多寿星也是热爱劳动、与人为善、助人为乐、淡泊宁静、心安情乐的人。

总之，我们在现代养生过程中，不仅要重视道家、医家的具体养生之术，而且要以儒家之仁孝道德，以德智养生乐生的生命大智慧来形神并养，积善成德，如此，终将获得大德者必有其寿和仁者寿、智者乐的人生境界。

[2] 宋金兰《“孝”的文化内涵及其嬗变》，《青海社会科学》1994年第3期。

（作者系中国人民大学哲学院教授、博士生导师）

回归《史记》本文， 探讨项羽身死之地

李广柏

一、小引

项羽“乌江自刎”的故事，在我国已流传千百年之久，读书人大抵都熟知。现代学者撰写的秦汉史和中国通史，几乎都写到项羽乌江自刎的结局，只有极少数著作是例外。范文澜所著《中国通史》，关于项羽的结局写的是：“前二〇二年，垓下决战，项羽败死。”其前后叙述中未提及“乌江”^[1]。欧美学者撰写的《剑桥中国史》，是这样写的：“最后阶段的斗争在今安徽省的垓下展开，刘邦的军队在那里成功地包围了项羽。《史记》以形象而生动的文字叙述了项羽成功地突破刘邦的战线逃跑的过程，最后他只带了28名追随之者，接着非常英勇地自杀了。”^[2]

1985年2月13日《光明日报》的《史学》栏目，发表安徽省定远县中学老师计正山先生的文章，题为《项羽究竟死于何地？》。文章提出“项羽乃欲东渡乌江为民间传闻”，司马迁借以完善项羽的英雄形象；“项羽真正的殉难地不在乌江而是东城，即今安徽定远东南（距乌江约三百

里）”。这篇一千多字的文章，很多史学专业方面的人士未予重视，但引起了冯其庸先生的注意。冯先生为此三次前往安徽，调查历史上的垓下、东城、乌江等地的方位、地形及各地间的距离。他将实地调查的收获与种种史料结合起来进行分析推断，写出二万多字的《项羽不死于乌江考》，发表于《中华文史论丛》2007年第2期和《艺衡》第二辑。

冯先生的文章，首先一一列出《史记》中关于项羽死于东城的明确记载；并指出，全部《史记》没有一处说项羽死于乌江的。这是从《史记》书中得到的基本事实。冯先生通过实地考察自垓下到东城再到乌江的路程，也确信项羽垓下突围那一天到不了离东城尚有二百四十里的乌江。对于流行的“乌江自刎”之说，冯先生认为，那是因为后人误解了《项羽本纪》里“项王乃欲东渡乌江”那段文字。冯先生说，《项羽本纪》末尾那段文字可能有错简，容易引起误解，“但只要认真研读《史记》对这一问题的相关记载，就可以看到，项羽‘身死东城’是无可怀疑的，在《史记》