

# 《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋 效度：兼論〈十二紀〉的「焊接」結構

李 貴 生\*

## 提 要

《呂氏春秋》的中心思想是聚訟多年的重要問題，導致眾說紛紜的主要原因是此書材料十分豐富，不同說法幾乎都可以在書中找到根據，卻又不見得能夠貫通全書，結果不斷有人提出修訂或新說。要突破現有的困境，學者必須對選材範圍有更高的自覺，始能客觀地比較相關概念在文本詮釋上的有效程度，從而找出占有主導地位的觀念。本文正是沿此思路重新檢討胡適率先揭櫫的貴生思想，澄清它的觀念意涵和表述形式，試圖為莫衷一是的現況提供一條可行的出路。

文章首先回顧過去有關雜家與中心思想的討論，繼而通過胡適和劉殿爵對貴生思想的不同論述，闡明引證範圍與詮釋效度的關係，並交代本文運用材料的層次架構；接著從〈貴生〉篇原文出發，尋繹它的基本主張，並針對學者對「生」與「欲」的不同理解，說明「六欲」的涵義，以及欲望的調節方法和適用範圍，解決過去詮釋上的幾個難點。在論述過程中，文章亦揭示了貴生思想

---

本文於 109.07.03 收稿，109.12.09 審查通過。

\* 香港教育大學研究生院副院長、文學及文化學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202012\_(71).0001

憑藉相似內容和關鍵詞的互見貫穿〈十二紀〉篇章的方法，辨正了一些學者對《呂氏春秋》全書體例和行文邏輯的狹隘認知。這個互文結構顯示《呂氏春秋》所載諸家學說，既不是物理學式的「堆疊」，也不是化學式的「融合」，而是接近工程學上的「焊接」。若我們能從眾數的角度理解所謂中心思想，當更能認清此書的特質和價值。

**關鍵詞：**呂氏春秋、貴生、焊接、結構、詮釋效度

# **The Meaning and Hermeneutical Validity of the Doctrine of “Guisheng” in *Lüshi Chunqiu*: with Discussions on the “Welding” Structure of “Twelve Chronicles”**

Lee, Kwai-Sang\*

## Abstract

The central idea of *Lüshi chunqiu* is an important issue that has been debated for centuries. The main reason for such divergent views is that this book is so rich in material, allowing researchers to find supporting evidence for almost any claims, which are not necessarily in full accord with the whole book. As a result, there remains much room for scholars to propose different amendments or even provide entirely new thoughts. To overcome the dilemma, researchers must become more conscious of the scope of materials to be used, so that they can objectively compare the validity of each relevant concept in the interpretation of texts and subsequently identify the dominant idea. It is along these lines that this article aims at reviewing the doctrine of “Guisheng” advocated by Hu Shi, clarifying its connotations and expressions, and hence providing a viable way out of the present state of disagreement.

The article first reviews the previous discussion about the Miscellaneous School and the problem of central idea. Through Hu Shi and D. C. Lau’s different

---

\* Associate Dean, Graduate School and Associate Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.

---

exposition of the idea of “Guisheng,” we demonstrate the relationship between the scope of citation and the validity of interpretation, and illustrate the hierarchy structure of the materials we use. Based on the original text of the Chapter of ‘Guisheng,’ we subsequently proceed to elucidate the meaning of “six desires,” their regulating method, as well as the scope of application. By delineating the different understandings of “life” and “desire,” we resolve several difficult points of interpretation over the years. During the discussion, the article also reveals the functions of similar contents and key words, with which the idea of “Guisheng” penetrates into the Chapters of ‘Twelve Chronicles,’ thus correcting the inappropriate understanding of the textual organization and narrative logic of *Lüshi chunqiu* suggested by a few scholars. The intertextual structure shows that the thoughts found in *Lüshi chunqiu* are neither physical “aggregation” nor chemical “synthesis,” but are close to “welding” in engineering. Only when we perceive the so-called central idea from a pluralistic perspective can the characteristics and value of this book be fully recognized.

**Keywords:** *Lüshi chunqiu*, guisheng, welding, structure, hermeneutical validity

# 《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋 效度：兼論〈十二紀〉的「焊接」結構\*

李 貴 生

## 一、引言：雜家與中心觀念

《呂氏春秋》乃呂不韋「使其客人人著所聞」，<sup>1</sup>集論而成，並非出於一人之手。班固把此書歸入「雜家」，並且提到此派的長處和弊端：

雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及盪者為之，則漫羨而無所歸心。<sup>2</sup>

今存《呂氏春秋》的確包含儒、墨、名、法之學，然而此書到底是「無不貫」，還是「無所歸心」呢？假如不是無所歸心，這個中心又是甚麼？這兩個問題聚訟多年，至今仍未出現較為妥善的解決方案。回顧過去研究，<sup>3</sup>可以發現導致

---

\* 本文承蒙兩位匿名審查人細心閱讀，提出專業、寶貴的修訂建議，並予以肯定和鼓勵，謹在此致以萬分謝意。

<sup>1</sup> 漢·司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1963年），頁2510。

<sup>2</sup> 漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，1964年），頁1742。

<sup>3</sup> 關於過去的研究，王啟才編著：《〈呂氏春秋〉學術檔案》（武漢：武漢大學出版社，2015年）有較為詳盡的回顧。此外尚可參看管宗昌：《〈呂氏春秋〉文學研究》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁1-10；李家驥：〈中外「《呂氏春秋》學」評考綜要（上）〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》1998年第6期，頁3-9；李家驥：〈中外「《呂氏春秋》學」評考綜要（下）〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》1999年第1期，頁41-46；李家驥：〈中外「《呂氏春秋》學」評考

眾說紛紜的根本原因在於《呂氏春秋》的材料十分豐富，學者提出來的不同說法幾乎都可以從書中找到各自的根據，卻又不見得能夠貫通全書，令人心悅誠服，結果不斷有人提到修訂意見，或是再另立新說。

表面看來，《呂氏春秋》不似是無所歸心之作，因為全書篇數整齊，<sup>4</sup> 各篇的形式亦十分相似，<sup>5</sup> 似乎隱含一套寫作計劃或綱領。這種形式上的編排誘導學者嘗試分辨書中占有主導地位的學術傾向，如高誘說：「此書所尚，以道德為標的，以無為為綱紀」；<sup>6</sup> 盧文弨認為「大約宗墨氏之學，而緣飾以儒術」；<sup>7</sup>《四庫提要》則謂「大抵以儒為主，而參以道家、墨家」；<sup>8</sup> 余嘉錫辨證曰：「其因四時之序而配以人事，則古者天人之學也」，乃秦漢之間流行的「陰陽五行之學」。<sup>9</sup> 此後除了墨家外，道、儒、陰陽諸說仍各有支持者。<sup>10</sup>

綜要補》，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》2001年第5期，頁49-51；陳宏敬：〈《呂氏春秋》研究綜述〉，《中華文化論壇》2001年第2期，頁64-72；俞長保：〈20世紀《呂氏春秋》研究綜述〉，《徐州師範大學學報（哲學社會科學版）》2002年第4期，頁20-25；古亮：〈20世紀以來《呂氏春秋》研究述評——以《呂氏春秋》與先秦典籍及先秦學術思想的關係為核心〉，《古籍整理研究學刊》2020年第1期，頁101-106。

- <sup>4</sup> 全書合共160篇，由〈十二紀〉、〈八覽〉和〈六論〉組成，每〈紀〉之下各有5篇，再加〈序意〉1篇；〈八覽〉中除〈有始覽〉有7篇外，其餘皆各有8篇；〈六論〉諸〈論〉則各有6篇。
- <sup>5</sup> 田鳳台便注意到書中篇目「皆以二字標題，全書一致」，而且各篇「篇幅大致長短整齊，即文字結構，多先標題旨，次申論斷，後舉例證，篇末呼應全文作為總結。」管宗昌計算各篇字數，發現全書有雙重或三重的考量與控制，儘量令各篇規模大致相當。參田鳳台：《呂氏春秋探微》（臺北：學生書局，1986年），頁57；管宗昌：〈《呂氏春秋》篇幅字數統計與評述〉，收入《〈呂氏春秋〉文學研究》，頁262-265。
- <sup>6</sup> 漢·高誘：〈《呂氏春秋》序〉，見許維遜：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年），頁3。
- <sup>7</sup> 清·盧文弨：〈書《呂氏春秋》後〉，見《抱經堂文集》（上海：商務印書館，1937年），頁149。
- <sup>8</sup> 清·永瑤等：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1987年），頁1009。
- <sup>9</sup> 余嘉錫：《四庫提要辨證》（北京：中華書局，1980年），頁820-821。

此書能同時佐證如此不同的說法，正可反映當中材料實在相當豐富，亦可以說是相當混雜。

然而馮友蘭認為，一部著作有劃一的形式，不代表它有融貫的內容。他在《中國哲學史（上）》提到哲學有「形式上的系統與實質上的系統」之別，<sup>11</sup>認為《呂氏春秋》雖具形式上的系統，卻缺乏中心的觀念：

凡無中心觀念之著述，即所謂雜家之書，如《呂氏春秋》、《淮南子》之類，不可為哲學史之原始的史料；但以其記述別家之言，有報告之價值，可以作為輔助的史料。<sup>12</sup>

他為許維通所寫序文，亦重申《呂氏春秋》「形式上雖具系統，思想上不成一家」，「非子部之要籍」，只有史學價值；<sup>13</sup>其《中國哲學史新編》更直言雜家「沒有一個自己的中心思想」，《呂氏春秋》只是「用拼拼湊湊的辦法，搞出一個形式上的統一的書」，「不是對各家在更高的水平上加以綜合，而用一種拼湊的方法加以拼合」，「收集了很多內容互相矛盾的材料」。<sup>14</sup>他的說法有一定的代表性，侯外廬和張岱年均持相近的意見。<sup>15</sup>

<sup>10</sup> 如劉文典〈《呂氏春秋集釋》序〉便重複高誘「以道德為標的」之言，見許維通：《呂氏春秋集釋》，頁3。尹仲容謂「呂氏春秋採取儒家的『修齊治平』的理論，而參以家『清靜無為』的學說」，見氏著：《呂氏春秋校釋》（臺北：國立編譯館，1979年），頁8。陳奇猷則以為「呂不韋之指導思想為陰陽家，其書之重點亦是陰陽家」，見氏著：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1890。

<sup>11</sup> 馮友蘭：《中國哲學史（上）》，收入《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001年），第2卷，頁252。

<sup>12</sup> 同前註，頁259。

<sup>13</sup> 馮友蘭：〈《呂氏春秋集釋》序〉，見許維通：《呂氏春秋集釋》，頁1。

<sup>14</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》，收入《三松堂全集》，第8卷，頁678-689。

<sup>15</sup> 如侯外廬認為《呂氏春秋》雖兼諸子之說，但「任何一說都沒有徹底，不能創立一個體系」，加上書中有不少抵牾重複之處，「著錄於雜家，一點也沒有冤枉了它」，見侯外廬等著：《中國思想史》（北京：人民出版社，1992年），頁660及663。張岱年雖然覺得「『雜家』並不是混雜不分，毫無原則」，但也承認「它的缺點是沒有提出一個獨創的中心觀點」，見氏著：《中國哲學史史料學》（北京：三聯書店，1982年），頁78。

在馮友蘭眼中，《呂氏春秋》只是把不同學派的主張拼合成來，屬物理學式的「堆疊」（physical aggregation），未能真正融會各家之學、成一家之言，做到化學上的「融合」（chemical synthesis）。不過同樣在 1930 年左右著手研究《呂氏春秋》的胡適卻有不同看法。他認為《呂氏春秋》雖是合纂的書，組織不嚴密，「然其中頗有特別注重的中心思想」，<sup>16</sup> 並且具體指出：

一部《呂氏春秋》只說這三大類的事：貴生之道，安寧之道，聽言之道。他用這三大綱來總匯古代的思想。<sup>17</sup>

三大綱領中尤以「貴生」較為重要，它不但是個人「行為動作的標準」、「道德的原則」，還可以貫通到治國的範疇，「建立一種愛利主義的政治哲學」。<sup>18</sup> 胡適這篇文章有兩項特別的貢獻：（一）他放棄了諸子學派的框架，不再籠統地把《呂氏春秋》歸入道家或陰陽家之類，而是具體地闡明書中若干中心觀念；（二）傳統學者多簡潔地道出個人看法，但胡適卻引用了不少原文佐證其說，並且嘗試把它們組織成一套學說，揭示《呂氏春秋》「實質上的系統」。

可惜的是，儘管胡適的論述比前人更為細緻和完整，卻依然未能解決莫衷一是的問題。此後中外學者即使相信《呂氏春秋》有中心的觀念，但對此一中心依舊有不同的見解，如王偉認為「『法天地』是《呂氏春秋》的根本宗旨」；<sup>19</sup> 夏世華則據〈十二紀〉謂此書「統一於太一，北辰」；<sup>20</sup> 佐藤將之介紹西川靖二以「公」為統貫天、地、人的「統一原理」後，<sup>21</sup> 提出「理」才是該書「整

<sup>16</sup> 胡適：〈讀《呂氏春秋》〉，《胡適文存三集》，收入季羨林主編：《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），第 3 卷，頁 248。

<sup>17</sup> 同前註，頁 249。

<sup>18</sup> 同前註，頁 252 及 256。

<sup>19</sup> 王偉：《〈呂氏春秋〉思想新探》（天津：天津古籍出版社，2011 年），頁 222。

<sup>20</sup> 夏世華：〈呂氏春秋的思想統一性問題述論〉，《江漢學術》2019 年第 3 期，頁 123。

<sup>21</sup> 佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂——《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》第 17 期（2013 年 12 月），頁 74。



體思想中居於核心地位」；<sup>22</sup> 塞爾曼（James Sellmann）則謂「時」（the proper timing）是貫通全書的核心觀念。<sup>23</sup> 眾多的說法令人眼花撩亂，倒似是反面地佐證了此書未必有中心思想。顧史考（Scott Cook）則索性放棄在文本中找出統一的觀念，而是別出心裁地以音樂的和聲（harmony）為喻，<sup>24</sup> 聲稱《呂氏春秋》的妙處在「其『出乎一穴』的萬竅怨鳴之齊而不齊的雜音當中」。<sup>25</sup> 不過顧氏這種「不齊之齊」的玄妙論述只能算是修辭上的機鋒，與馮友蘭說雜家「獨特的地方」就是「沒有獨特的思想」等話性質相似，<sup>26</sup> 不能說是貫通呂書的觀念，因為它跟原來討論的「中心觀念」並不處於同一邏輯語言層次（logico-linguistic level），就像以「務為治者」概括諸子之學一樣，純屬空泛的後設語言。而且既然齊與不齊並存，正負得負，結果依然是不齊的「雜」音，缺乏中心了。

筆者認為像馮友蘭那樣把《呂氏春秋》視為史料的堆疊固然不妥，因為就像他本人所說：「講哲學史之一要義，即是要在形式上無系統之哲學中，找出其實質的系統」，<sup>27</sup> 面對《呂氏春秋》這部形式整齊的古籍，自然更應努力發掘其實質系統。不過經過數十年的探索，我們也明白要在如此駁雜繁多的材料中找到通貫全書而又沒有明顯牴牾的中心觀念，亦非容易的事。因此較為穩當的做法應是在純然的堆疊與完全的融合之間著墨，不必急於找出一個單一的中心思想，而是嘗試分析書中的一些關鍵觀念（key concepts），在明確界定歸納的範圍下，逐步考察它們能夠貫通書中多少內容。只有客觀地呈現各個關鍵

<sup>22</sup> 佐藤將之：〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉，《東亞觀念史集刊》第5期（2013年12月），頁340。另參佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁213。

<sup>23</sup> James D. Sellmann, *Timing and rulership in Master Lü's Spring and Autumn annals (Lüshi chunqiu)* (Albany: State University of New York, 2002), 2-4.

<sup>24</sup> Scott Cook, "The 'Lüshi chunqiu' and the Resolution of Philosophical Dissonance", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2002, Vol 62:2, 344-345.

<sup>25</sup> 顧史考（Scott Cook）：〈論《呂氏春秋》的雜入統出與博古通今〉，《先秦兩漢學術》第1期（2004年3月），頁120。

<sup>26</sup> 馮友蘭：〈原雜家〉，見《三松堂全集》，第11卷，頁432。

<sup>27</sup> 馮友蘭：《中國哲學史（上）》，第2卷，頁252-253。

觀念在文本詮釋上的有效程度（hermeneutical validity），才有可能比較出貫穿力最強的中心觀念；假如各個觀念的效度相近，亦有可能從中發現它們共同指向的中心。基於這種考慮，本文擬重新檢討胡適率先揭櫫的貴生思想，闡發它的觀念意涵及其在書中的詮釋效度，為莫衷一是的現況提供一條可行的出路，並嘗試由此揭示〈十二紀〉文本中潛藏的「焊接」結構，突破長年以來堆疊說與融合說相持不下的困局。

## 二、貴生思想的取材範圍與詮釋效度問題

《呂氏春秋》成於眾人之手，不但卷帙浩繁，內容也極為複雜，甚至包含看似互相矛盾的說法。<sup>28</sup> 假如學者對選材範圍缺乏足夠的自覺，動輒以全書為一個整體，隨意取樣，各種分歧的意見幾乎都可以從書中找到「內證」，結果自然是各說各話、百花齊放，而讀者也難以判斷哪種說法更為合理了。過去有關貴生思想的討論基本上都存在類似問題，因此在正式分析這個觀念之前，有必要通過前人的研究說明取材範圍與效度評量的關係，並向讀者交代本文所採用的架構。

胡適是現代中國較早詳論貴生思想的人，<sup>29</sup> 他完成《中國哲學史大綱》此

<sup>28</sup> 即使如牟鍾鑒那樣認為《呂氏春秋》「各主要部分之間基本上是協調的」，但也不得不承認「從今天來看書中自相矛盾的地方仍然不少」，見氏著：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》（濟南：齊魯書社，1987年），頁31-32。

<sup>29</sup> 承審查人相告，一些日本學者在胡適之前已提出「楊朱 = 快樂主義 → 養生主義」此一思路，如（日）瀧川龜太郎（Takigawa, Kametarô）：〈楊朱を論ず：附、支那古代哲學興起の概略〉，《東洋學會雜誌》1888年（明治23）第4編第2號；瀧川龜太郎：〈楊家〉，《支那古代哲學史》，1888-1892年，收入瀧川〈支那古代哲學史一斑〉全四篇的「合成線裝本版」，出版地、出版社、出版日期等皆未詳；中西牛郎（Nakanishi, Ushirô）：〈呂氏春秋〉，《東洋哲學》1895年（明治28）第2篇第10號；高瀨武次郎（Takase, Takejirô）：《楊墨哲學》（東京：金港堂書籍，1902〔明治35〕年）；宇野哲人（Uno, Tetsuto）：〈呂氏春秋の哲學〉，《東亞研究》1915年第5篇第2號。以上書目均由審查人提供，特此註出，供讀者參考，不敢掠美。

一範式之作後，<sup>30</sup>發表了影響深遠的〈讀《呂氏春秋》〉。他在該文首章「《呂氏春秋》的貴生主義」中指出〈序意〉「天曰順，順維生」展現出來的法天地思想，源自「黃老一系的自然主義」，「經過楊朱的為我主義，更趨向個人主義的一條路上去」，並成為「《呂氏春秋》的中心思想」。<sup>31</sup>胡適相信書中章節的排序本身已透露了「貴生」的重要：

《呂氏春秋》的第一紀的第一篇便是〈本生〉，第二篇便是〈重己〉；第二紀的第一篇便是〈貴生〉，第二篇便是〈情欲〉。這都是開宗明義的文字，提倡的是一種很健全的個人主義，叫做「貴生」主義，大體上即是楊朱的「貴己」主義。<sup>32</sup>

開宗明義的文章共有四篇，內容亦互有關連，但胡適沒有採用「重己」這個與楊朱「貴己」更為接近的字眼，而是以「貴生」命名他所理解的中心思想。此後學者無論是否同意他的意見，多會在他的基礎上繼續探究，如蕭公權有「貴生重己既為全書之宗旨」之語，<sup>33</sup>尹仲容謂《呂氏春秋》對人生的看法「採取的是陽朱的學說，『貴生』『重己』」，<sup>34</sup>洪家義則強調貫穿該書的「就是道家的自然主義思想」，<sup>35</sup>因襲之跡相當明顯。

---

<sup>30</sup> 參余英時：〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，收於《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2004年），頁241-253；翟志成：〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》第22卷（2003年10月），頁135-200。

<sup>31</sup> 胡適著，季羨林主編：《胡適全集》，第3卷，頁249。

<sup>32</sup> 同前註，頁249。

<sup>33</sup> 蕭公權：《中國政治思想史》（上海：上海書店，1989年，影商務印書館1948年版），第2冊，頁60。

<sup>34</sup> 尹仲容：《呂氏春秋校釋》，頁9。

<sup>35</sup> 洪家義：〈論《呂氏春秋》的性質〉，《南京大學學報（哲學·人文·社會科學）》1999年第4期，頁156。

劉殿爵於 1992 年也發表了一篇英文論文專門討論貴生思想，<sup>36</sup> 把整個討論推向更高的學術層次。文中雖然沒有明引胡適的著作，<sup>37</sup> 卻有不少所見略同之處。如（1）學者對《呂氏春秋》這套人生觀可以有不同的稱謂，<sup>38</sup> 但劉氏則採用胡適強調的「貴生」一詞；（2）該文開篇同樣根據〈本生〉和〈貴生〉在書中的排列位置，說明「生」的重要；（3）學者對貴生思想的淵源有不同的看法，<sup>39</sup> 劉氏則與胡適一樣溯源至楊朱，<sup>40</sup> 並且（4）以「naturalistic」（自然主義式的）描述其內涵。<sup>41</sup> 不過劉殿爵也提出與胡適不同的一些意見，當中

<sup>36</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 1992, Vol 2, 51-92. 按：此文有徐芷儀的中譯本，題目譯作〈《呂氏春秋》的貴生論〉，見《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》（香港：香港中文大學出版社，2004 年），頁 243-258。然而劉文發表時所附中文題目為〈《呂氏春秋》的貴生思想〉，中文提要的用詞亦是如此，因此本文沿用「思想」一語。劉殿爵此文有一定的影響力，何志華：《呂氏春秋管窺》（香港：中華書局，2015 年）討論貴生思想部分雖然沒有提及該文，但當中明顯襲用了劉氏絕大部分的觀點，參該書頁 100-124。

<sup>37</sup> 事實上，劉氏此文除古籍原文外，只引用過陳奇猷《呂氏春秋集釋》、黃本驥《歷代職官表》及他本人另一篇英文論文。不過筆者在 1990 年代初獲劉氏贈閱論文抽印本後亦嘗與他有過討論，知道他確實讀過胡適、徐復觀等人的著作。現在看來，這種寫法或未盡合論文徵引（citation）的要求，不過劉氏畢竟是上一代華人漢學家，他的預設讀者及行文習慣與今天中文學術論著有所分別，也是不足為奇。

<sup>38</sup> 如馮友蘭稱之為「重生」，見馮友蘭：〈原雜家〉，見《三松堂全集》，第 11 卷，頁 432；也有學者稱為「全生」，見張銀樹：〈評析《呂氏春秋》的全生之道〉，《哲學與文化》第 30 卷第 9 期（2003 年 9 月），頁 151-166。可見「貴生」並不是唯一的稱呼。

<sup>39</sup> 如陳奇猷認為「本篇乃子華子學派之言」，見《呂氏春秋新校釋》，頁 77；王利器則引黃震則以為「是老莊之說耳」，見《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002 年），頁 163。

<sup>40</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", 51。

<sup>41</sup> 同前註，頁 69。

較為重要的是，劉氏認為貴生對欲望的解決之道沒有任何道德基礎。<sup>42</sup> 二人在這一點上的分歧與他們所引原文有密切的關係，正是《呂氏春秋》龐雜的材料容易導致眾說紛紜的具體示例，值得在此略作申論，並為下章的討論張目。

胡適認為貴生之術「把人生看作行為動作的標準，看作道德的原則」，甚至可以「為一個理想死」，<sup>43</sup> 但劉殿爵卻說：「This solution offered by the *Lü-shih ch'un-ch'iu* is naturalistic and does not rest on any moral basis」（《呂氏春秋》提出的解決之道是自然主義式的，沒有任何道德基礎）。<sup>44</sup> 徐芷儀把 naturalistic 譯為「純任自然」，<sup>45</sup> 雖然地道流暢，卻嫌不夠準確，混淆了 naturalistic 與 natural 之別。查《牛津英語詞典》，naturalistic 源自德語，最早見於 1838 年康德《純粹理性批判》的英譯本，表符合自然主義之意（In accordance with the doctrine of naturalism）；<sup>46</sup> natural 則來自拉丁語，乃 nature 的形容詞態，自 1275 年已有不少用例。<sup>47</sup> 劉殿爵的英語造詣享譽國際，用字嚴謹，該文曾經多次使用 natural，若真的要表示「純任自然」，大可以說 purely natural 或 solely natural，沒有必要無緣無故用上 naturalistic 一語。加上劉氏據說受過牛津日常語言哲學（Oxford ordinary language philosophy）的影響，<sup>48</sup> 他把 naturalistic 與 moral 對立起來，雖然未知是否與該派先導人物摩爾（G.E. Moore）提出的

<sup>42</sup> 同前註。

<sup>43</sup> 胡適：〈讀《呂氏春秋》〉，見《胡適全集》，第 3 卷，頁 252-253。

<sup>44</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the *Lü-Shih Ch'un-Ch'iu* 呂氏春秋”，69。所附譯文為筆者所譯。

<sup>45</sup> 見劉殿爵著，徐芷儀譯：〈《呂氏春秋》的貴生論〉，《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》，頁 250。

<sup>46</sup> "naturalistic, adj." OED Online, Oxford University Press, March 2020, [www.oed.com/view/Entry/125339](http://www.oed.com/view/Entry/125339). Accessed 31 May 2020.

<sup>47</sup> "natural, adj. and adv." OED Online, Oxford University Press, March 2020, [www.oed.com/view/Entry/125333](http://www.oed.com/view/Entry/125333). Accessed 31 May 2020.

<sup>48</sup> Roger T. Ames, "Introduction", in Roger T. Ames, et al. *Interpreting Culture through Translation: a Festschrift for D.C. Lau* (Hong Kong: Chinese University Press, 1991), ix.

「自然主義謬誤」(naturalistic fallacy)有關,<sup>49</sup>但可以肯定的是,自然主義的「自然」基本上就是與道德(moral)、精神(spiritual)和理想(ideal)一類超自然(supernatural)互相對立的觀念,<sup>50</sup>而這恰恰正是劉氏使用此詞時想要強調的意思。

胡適認為貴生蘊含道德的意涵,劉殿爵則持否定的意見,這種分歧與他們對〈貴生〉末段原文的處理大有關係。〈貴生〉篇共有7段,<sup>51</sup>假如把分散在胡、劉論文中的引文排列出來,可以看到二人都是以該篇第1、2、6、7段的文字為立論的依據。當中的分別是,胡適先後引用了這四段的所有原文,而劉殿爵則除引用過第1段全部文字外,其餘3段皆屬節引。劉氏不引第2及第6段中無關宏旨的字句,完全可以理解,<sup>52</sup>但他徵引第7段的方式卻非常獨特。以下是第7段全文,劉氏引錄及校改的部分則以底線標示出來:

子華子曰:「全生為上,虧生次之,死次之,迫生為下。」故所謂尊生者,全生之謂〔也〕。所謂全生者,六欲皆得其宜也。所謂虧生者,六欲分得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者(也),其尊彌薄。所謂死者,無有所以知,復其未生也。所謂迫生者,六欲莫得其宜(也),皆獲其所甚惡者〔也〕,服是也,辱是也。辱莫大於不義,故不義,迫

<sup>49</sup> Cf. Fred Feldman, “The Naturalistic Fallacy: What It Is, and What It Isn’t”, in Neil Sinclair ed., *The Naturalistic Fallacy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 31-53.

<sup>50</sup> 無論是較早收錄 naturalism 的《大英百科全書》,還是當代的哲學百科全書,都會提到自然與超自然的對立關係。Cf. Hugh Chisholm ed., *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information (11th edition)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), Vol. XIX, 274; David Papineau, “Naturalism” in Edward N. Zalta ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>.

<sup>51</sup> 不同學者對此篇的分段間或有細微差異,這裏採用的是陳奇猷《呂氏春秋新校釋》的分法,見該書頁 75-77。

<sup>52</sup> 第2和第6段都是以故事說明道理,劉氏雖然僅節引了若干文字,卻沒有遺漏重要的訊息。

生也，而迫生非獨不義也，故曰迫生不若死。奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞；目見所惡，不若無見。故雷則掩耳，電則掩目，此其比也。凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知，無有所以知者，死之謂也，故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之謂也；嗜酒者，非敗酒之謂也；尊生者，非迫生之謂也。<sup>53</sup>

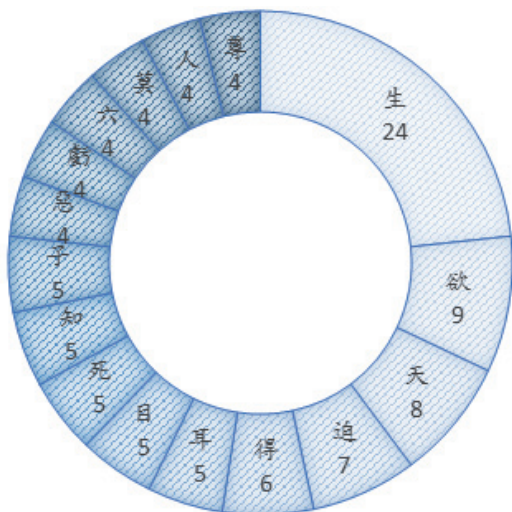
劉殿爵以「皆獲其所甚惡者〔也〕」為句、不引「服是也，辱是也」，並非毫無依據，偽書《子華子》同樣缺此數字，<sup>54</sup>但他全然無視緊接下來的「辱莫大於不義」一大段，卻是令人大惑不解，無法以功力、識見一類主觀理由輕易推搪過去。按照數位人文學以詞頻（word frequency）評量主題相關性（topic relevance）的思路，<sup>55</sup>那段文字實在不容忽視。下面表一是胡、劉共同引用過的〈貴生〉篇第1、2、6、7段中排除虛詞一類停用詞（stop words）後出現4次或以上的單字及其次數，表二則是以 TF-IDF 算法從該四段中提取出來的關鍵詞排序：<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 76-77。

<sup>54</sup> 晉·程本：《子華子》，見《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年），第27冊，頁183。

<sup>55</sup> 數位人文學（digital humanities）主要通過詞頻的各種運算，執行關鍵詞提詞（keyword extraction）甚或主題建模（topic modelling）等文本探勘（text mining）工作。研究古代文獻的學者對關鍵詞的檢索和提取並不會感到陌生，近年更有學者嘗試運用主題建模的方法研究中國古籍，參 Ryan Nichols, Edward Slingerland, Kristoffer Nielbo, Uffe Bergeton, Carson Logan, & Scott Kleinman, “Modeling the Contested Relationship between Analects, Mencius, and Xunzi: Preliminary Evidence from a Machine-Learning Approach”, *The Journal of Asian Studies*, 2018, Vol 77:1, 19-57。

<sup>56</sup> 表二的分詞和 TF-IDF 排序採用 Python 語言中針對繁體字的 APCLab 版 Jieba 套件（<https://github.com/APCLab/jieba-tw/archive/master.zip>），配以適合文言文分析的詞典（<https://github.com/The-Orizon/nlputils/tree/master/jiebazhc>），並補入香港中文大學「漢達文庫 CHANT」（<http://www.chant.org/>）《呂氏春秋》「詞彙」庫中的專有名詞。至於 TF-IDF 的原理及操作方法，則可參閱 Shahzad Qaiser, Ramsha Ali. “Text Mining: Use of TF-IDF to Examine the Relevance of Words to Documents”. *International Journal of Computer Applications*, 2018, Vol: 181:1, 25-29。



表一

迫生	0.760758
所謂	0.543399
六欲	0.465530
天下	0.326214
虧生	0.326039
聖人	0.217359
耳目鼻口	0.217359
子州支父	0.217359
尊生	0.217359
全生	0.217359

表二

兩種不同指標均清楚顯示第7段提到的「迫」或「迫生」佔有很重要的位置，根本沒有忽略的理由。這一點不難理解，一篇大談生之可貴（莫貴於生）的文章竟說死有時比生更好（迫生不若死），自然須要多作說明，疏解貌似衝突的地方。

斷章取義，只選擇有利自己論點的材料向來是研究的大忌。劉殿爵完全無視那段文字，背後也許「潛藏」外人難以察知的深意，<sup>57</sup>未必有意犯上如此明顯的謬誤（observational selection fallacy）。然而無論如何，這種節引的實際效果確是能夠避重就輕，通過無視「辱」和「不義」這些帶有道德意味的字眼，把「欲」限制在感官的層次。他把原文中重複出現三次的「六欲」時而譯為 six senses，時而譯為 six desires，有意識地混同二者，似乎也是要通过翻譯

<sup>57</sup> 據說劉殿爵在「經典研究的創獲，可說超越了乾嘉學者」，對「一字、一句、一義的判斷，往往潛藏了博大的學養和敏銳的識見」，見鄧仕樑：〈前言〉，《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》，頁x，從「了解之同情」角度看，他的斷章取義自亦可能潛藏深意了。



的操作 (manipulation) 帶出自己的主張。然而胡適沒有忽視「故不義，迫生也」那段話，所以他看到此段意思與孟子「所惡有甚於死者」相近，帶有精神、道德的含義。<sup>58</sup> 胡、劉的說法孰為合理，下文會有更詳細的分析，此處想要指出的是，這兩種對立的說法都可以在《呂氏春秋》其他篇章中找到佐證。劉殿爵引用〈盡數〉、〈分職〉、〈必己〉、〈蕩兵〉、〈誠廉〉、〈大樂〉、〈情欲〉等原文申論其說；<sup>59</sup> 胡適則以〈不侵〉的「士以身為人」和〈誠廉〉中伯夷、叔齊「出身棄生」的事蹟為據，說明為他人或理想而死也是貴生的表現。<sup>60</sup> 由二人的論述可見，《呂氏春秋》駁雜繁多的材料留下很大的空間，足以讓研究者各取所需，組織出符合己見的論述，結果自是言人人殊，讀者也難分高下了。

汲取了前人的經驗，我們明白若要有效地辨析貴生思想的涵義，必須對材料的層次有一定的自覺和限定。下表是本文所採用的層次架構：

(1) 貴生篇 → (2) 春紀 → (3) 夏紀、秋紀、冬紀 → (4) 八覽、六論

### 表 三

選擇以〈貴生〉篇為起點，純因「篇」乃《呂氏春秋》中較為完整和基本的文本單位。《呂氏春秋》由 160 篇文章組成，每篇的內容大體圍繞一個特定的主題，不少學者甚至能夠據此辨識當中內容屬於那些學派，<sup>61</sup> 因此把「篇」視為

<sup>58</sup> 胡適：〈讀《呂氏春秋》〉，見《胡適全集》，第 3 卷，頁 253。

<sup>59</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", 56-61。

<sup>60</sup> 胡適：〈讀《呂氏春秋》〉，見《胡適全集》，第 3 卷，頁 253。

<sup>61</sup> 如汪中便謂「〈勸學〉、〈尊師〉、〈誣徒〉、〈善學〉四篇，皆教學之方，與〈學記〉表裏。〈大樂〉、〈侈樂〉、〈適音〉、〈古樂〉、〈音律〉、〈制樂〉，皆論樂……。凡此諸篇，則六藝之遺文也。〈十二紀〉，發明明堂禮，則明堂陰陽之學也……。而〈當染篇〉全取《墨子》，〈應言篇〉司馬喜事，則深重墨氏之學」，正是以篇為單位辨章學術。見清·汪中：《汪中集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年），頁 148-149。

一個意義融貫的整體應是較為穩當的做法。〈貴生〉之外的是〈春紀〉諸文，余嘉錫嘗補充《四庫提要》「夏令多言樂，秋令多言兵」之論，認為「春令言生，冬令言死」，乃「春生夏長秋收冬藏」之意，<sup>62</sup>其說雖然不可過於拘執，<sup>63</sup>但也顯示各〈紀〉之內的幾篇文章也有一定的關聯，所以緊接〈貴生〉的是〈春紀〉，〈春紀〉之後才是〈十二紀〉其他文章。把〈八覽〉、〈六論〉放到第4層，主要是因為它們的成書年代頗有爭議，<sup>64</sup>而且從結構上看，二者有較高的獨立性，並不從屬於〈十二紀〉，四庫館臣甚至以為「〈紀〉者猶內篇，而〈覽〉與〈論〉者為外篇、雜篇」，<sup>65</sup>因此本文的討論也是以〈十二紀〉為主，把〈覽〉、〈論〉放在旁證的位置，輔助說明。當然，在論述過程中如有需要的話，還會引用年代相近的文獻佐證互文或語言方面的分析。

表三所展示的層次有兩重功能，它不但規劃出原文材料的優先次序，同時也是評量詮釋效度的指標。所謂優先次序，乃指個別詞語或觀念如有多於一種解釋，應先考慮哪一種解釋更能貫穿該「篇」全文，然後才考慮此解釋與下一層材料的兼容關係，如此類推。至於詮釋的效度則與材料所能貫通的層次成正比，假如一種詮釋只能適用於第1層次，與其他層次有矛盾，而另一種詮釋除第1層外，還可以應用到第2以至第3、4層材料，那就表示後者有較強的詮釋效度。有了這個框架，便可以通過比較找出詮釋力較大的說法，而非單憑主觀的印象作判斷。

<sup>62</sup> 余嘉錫：《四庫提要辨證》，頁818、820。

<sup>63</sup> 管宗昌列出了各種基於「春生夏長秋收冬藏」的說法，認為大都「牽強附會」。見氏著：《〈呂氏春秋〉文學研究》，頁14-20。這一點下文會再有補充。

<sup>64</sup> 如陳奇猷相信〈十二紀〉成於秦八年，〈八覽〉和〈六論〉則成於呂不韋遷蜀之後，參氏著：《呂氏春秋成書的年代與書名的確立》，《呂氏春秋新校釋》，頁1885-1889；但牟鍾鑒則認為〈紀〉、〈覽〉、〈論〉三者同時編成，參氏著：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，頁6-7。

<sup>65</sup> 清·永瑤等：《四庫全書總目》，頁1009。

### 三、〈貴生〉全文脈絡與基本主張

按照表三的架構，要瞭解〈貴生〉的主旨首先應從該篇的文本入手。然而無論胡適還是劉殿爵，他們均在引用該篇原文之前即已斷定「貴生」源自楊朱。這種做法極不理想，因為他們所引用的材料並不十分可靠，胡適所理解的楊朱哲學出自真偽成疑的《列子》，<sup>66</sup>而劉殿爵更只是以《孟子》書中有關楊朱的寥寥數語為依據。<sup>67</sup>僅憑這些材料便說貴生思想來自楊朱，甚至聲言前者對後者作出甚麼改進，都不能算是嚴格的思想史論述。<sup>68</sup>而且更為重要的是，在分析文本前即預判其與楊朱學說有關，很容易導致惡性的詮釋循環，令人帶著感官享樂主義（hedonism）的有色眼鏡解讀原文，引致削足適履的問題。

要避免先入之見，最好先讓文本說話，看看〈貴生〉開篇的第一段：

聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則弗為。由此觀之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制。譬之若官職，不得擅為，必有所制。此貴生之術也。<sup>69</sup>

文章開宗明義地指出「貴生」乃「聖人」深入思慮天下事物後得出來的見解，然後提到「耳目鼻口」四種器官都要為「生」服務；四官雖然各有所欲，但滿足這些欲望的必要條件是不能危害生命，否則便須停止。按照此一說法，「在四官者不欲，利於生者則弗為」與前面文意並不連貫，過去注家以「弗」為衍

<sup>66</sup> 胡適：〈讀《呂氏春秋》〉，見《胡適全集》，第3卷，頁249。

<sup>67</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", 85。

<sup>68</sup> 論者或謂貴生思想乃結合楊朱「為我」與荀子「性論」發展而成，因《荀子》與《呂氏春秋》均強調性受於天。然而楊朱和子華子的性論並沒有流傳下來，所以我們根本無法判斷貴生思想中的性論究竟源自荀子，還是楊朱或子華子原來的學說。近二十多年發現的出土文獻如〈性自命出〉，倒說明性受於天的想法並非荀子所獨有。

<sup>69</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁75。

文是十分合理的。<sup>70</sup> 刪去此字後，不但前後文理更為一致，亦與下文強調四官「必有所制」的「貴生之術」互相吻合。

接下來的第 2、3 及 4 段，分別以子州支父拒受天下、王子搜拒任國君、顏闔拒絕富貴三事，闡發首段「莫貴於生」及「害於生則止」之意；第 5 段以「故曰」總結前面三個故事，慨嘆「今世俗之君子，危身棄生以徇物」；<sup>71</sup> 第 6 段則以「隨侯之珠彈千仞之雀」為喻，<sup>72</sup> 說明以生徇物之謬，回應世俗君子的行為。這 5 段結構有序、互有呼應的文字亦見於《莊子·讓王》，仔細對比的話，可以看到〈貴生〉原文實有用心經營之處。下表分別以方框、間線和圓圈，標註出兩篇中相異、增加及減少的文字，斷句、標點則略作統一，<sup>73</sup> 以便排列對照。

《呂氏春秋·貴生》	《莊子·讓王》
堯以天下○○○，○○○○。○讓於子州支父，子州支父對曰：「以我為天子猶○可也。雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。」○天下， <u>重物</u> 也，而不以害其生，又況於 <u>它</u> 物乎？ <u>惟不</u> 以天下 <u>害其生</u> 者也，可以託天下○。	堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父○曰：「以我為天子猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方 <u>且</u> 治之，未暇 <u>治</u> 天下也。」 <u>夫</u> 天下， <u>至重</u> 也，而不以害其生，又況○ <u>他</u> 物乎！ <u>唯无</u> 以天下○○ <u>為</u> 者○，可以託天下也。
越人三世 <u>殺</u> 其君，王子搜患之，逃乎丹穴。○越國無君，求王子搜而不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘之 <u>以</u> 王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎○○，獨不可以舍我乎！」王子搜非惡為君也，惡為君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷 <u>其</u> 生矣，此固越人之所欲得 <u>而</u> 為君也。	越人三世 <u>殺</u> 其君，王子搜患之，逃乎丹穴。 <u>而</u> 越國無君，求王子搜○不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘○以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎君乎！獨不可以舍我乎！」王子搜非惡為君也，惡為君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷○生矣，此固越人之所欲得○為君也。

<sup>70</sup> 如許維通、陳奇猷和王利器均引用並同意陳昌齊「『弗』字衍」之說。參許維通：《呂氏春秋集釋》，頁 38；陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 77；王利器：《呂氏春秋注疏》，頁 165。陳奇猷又據〈本生〉篇「利於性則取之，害於性則舍之」文例，以為此句當作「利於生者則為之，不利於生者則弗為」，此說雖較迂迴，但意思無甚差異，亦可聊備一說。

<sup>71</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 76。

<sup>72</sup> 同前註。

<sup>73</sup> 表中〈貴生〉據陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，〈讓王〉則據郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1985 年），頁 965-989，斷句、標點有異者則斟酌二家略作統一。

<p>魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守○闔，<u>鹿</u>布之衣，而自飯牛。魯君之使者至，顏闔自對之。使者曰：「此顏闔之家<u>邪</u>？」顏闔對曰：「此闔之家也。」使者致幣，顏闔對曰：「恐聽○<u>繆</u>而遺使者罪，不若審之。」使者還，反審之，復來求之，則不得已。故若顏闔者，<u>非</u>惡富貴也，<u>由</u>重生惡之也。世之人主，多以富貴驕得道之人，其不相知，豈不悲哉！</p>	<p>魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守<u>陋</u>闔，<u>菑</u>布之衣，而自飯牛。魯君之使者至，顏闔自對之。使者曰：「此顏闔之家<u>與</u>？」顏闔對曰：「此闔之家也。」使者致幣，顏闔對曰：「恐聽者<u>謬</u>而遺使者罪，不若審之。」使者還，反審之，復來求之，則不得已。故若顏闔者，<u>真</u>惡富貴也。○○○○○○。○○○○，○○○○○○○○○○，○○○○，○○○○！</p>
<p>故曰：道之真，以<u>持</u>身；其緒餘，以為國家；其土苴，以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生之道也。今世俗之君子，○危身棄生以<u>徇</u>物，<u>彼且奚</u>以此之也？<u>彼且奚</u>以此為也？</p>	<p>故曰：道之真，以<u>治</u>身；其緒餘，以為國家；其土苴，以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生○○也。今世俗之君子，<u>多</u>危身棄生以<u>殉</u>物，<u>豈不悲哉</u>！</p>
<p>凡聖人之動作也，必察其所以之，與其所以為。今○有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之，是何也？○○所用○重，○所要○輕也。夫生○，豈特隨侯<u>珠</u>之重也哉？</p>	<p>凡聖人之動作也，必察其所以之，與其所以為。今<u>且</u>有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之。是何也？<u>則其所用者重，而所要者輕</u>也。夫生者，豈特隨侯○之重○哉！</p>

表 四

兩篇文字雖然高度相似，<sup>74</sup> 但當中仍有一些細微而重要的差異，如子州支父段末句〈讓王〉為「唯無以天下為者」，〈貴生〉則作「惟不以天下害其生者也」；顏闔段末句〈讓王〉為「真惡富貴也」，〈貴生〉則作「非惡富貴也」，並多出「由重生惡之也」幾句。這兩段多出來的文字都重現了全篇所強調的「生」字，與王子搜段的「傷其生」一致，應該不是偶然的事。管宗昌認為這種表述「使主題的表達更加明確而集中」，<sup>75</sup> 反映此篇的結構和措辭確有刻意經營的成分。

<sup>74</sup> 二者的關係學界尚有爭議，如劉殿爵認為是〈讓王〉抄摘〈貴生〉，晁福林則傾向是〈貴生〉抄摘〈讓王〉。參 D. C. Lau, "On the Expression *Zai You* 在宥", in Henry Rosemont ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham* (La Salle, Ill.: Open Court, 1991), 10-13; 晁福林：〈《莊子·讓王》篇性質探論〉，《學習與探索》2002 年第 2 期，頁 114-119。

<sup>75</sup> 管宗昌：《〈呂氏春秋〉文學研究》，頁 237。

第 7 段引用子華子補充生的四種情況，申論「全生為上，虧生次之，死次之，迫生為下」之意。<sup>76</sup> 由於此段全文已於上章引錄，這裏僅節錄相關解釋於下：

全生	六欲皆得其宜
虧生	六欲分得其宜
死	無有所以知，復其未生也
迫生	六欲莫得其宜

表 五

單從表五各項的字數和句型，已可看到位列第三的「死」無論在名稱還是解釋上，都與其餘三項截然有別，而且它的排名竟然還在「迫生」之上，實在不易理解。這個順序與文字訛誤無關，因為文章後半部分正是詳述死與迫生的關係，解釋排序的緣由。由此看來，這種不符合一般常識的排序，倒正是子華子學說獨到之處，當中的關鍵句是：

所謂迫生者，六欲莫得其宜，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也，而迫生非獨不義也，故曰迫生不若死。<sup>77</sup>

前面說過「服是也，辱是也」不見於偽託的《子華子》，但高誘所見版本不但有此二句，還注曰：「服，行也。行不義，是故辱」。陶鴻慶不同意高誘的訓解，辨曰：「服，當解為屈服」，范耕研亦謂：「服，事也，伏事人也」，<sup>78</sup> 不過這些細微的差異並不影響段意。不論行不義還是在屈服下生存，都不及無有知覺的死，所以迫生排在死之下。若以數字為喻，「全生」是滿分，「虧生」是小於滿分但大於零分，「死」是零分，而「迫生」則是零以下的負數了。文章最後以「腐鼠」、「敗酒」二例具體說明「迫生」的情況，總結此段，並結

<sup>76</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 76。

<sup>77</sup> 同前註。

<sup>78</sup> 以上引文俱見陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 85。

束全篇。<sup>79</sup>

以上分疏顯示〈貴生〉大體文義連貫，例證豐富，結構亦頗為嚴密。讀者只要一讀原文，即可大致瞭解文章的基本主張，包括生之可貴、生與欲的關係，以及生的四個層次等。不過若要完整地掌握其思想系統，尚須考察當中幾個關鍵觀念的涵義，澄清眾說紛紜的詮釋難點。

#### 四、「生」與「欲」的涵義與性質

文中第一個難點的是「生」的意思。人的生命包括身（形）、心（神）兩個方面，身是物質性的，心是精神性的；用心理學的話來說，人有「物質我」（material self），也有「精神我」（spiritual self）。<sup>80</sup> 在一般情況下，這種區分並不重要，因為身有其優先性，沒有形軀，精神活動便無法展現，所以單說身，似乎已包含心在內。然而當身、心互有牴觸時，二者的關係便有澄清的必要。要是認為身、心有主從關係，那便表示身有更高的地位，身重於心；然而要是相信身、心乃平等的並列關係，便須同時考慮二者，甚或要容許以身殉心的情況。

然則貴生、全生、尊生的生，究竟是專指（1）形而下的身？（2）形而上的心？還是（3）同時兼指二者？對於這個問題，學者並沒有一致的意見。有的認為生乃身、心兼備，如胡適雖謂貴生大體上是楊朱一派的個人主義，卻「不是教人貪生怕死」，可以「不惜殺身『以立其意』」；<sup>81</sup> 尹仲容亦認為生命包括「體力和精神」兩方面。<sup>82</sup> 有的認為生僅指軀體，如劉殿爵主要從感官滿足

<sup>79</sup> 同前註，頁 77。

<sup>80</sup> Cf. William James, *The Principles of Psychology, Vol I* (New York: Henry Holt and Co, 1890), 291-309.

<sup>81</sup> 胡適：〈讀《呂氏春秋》〉，見《胡適全集》，第 3 卷，頁 252-254。

<sup>82</sup> 尹仲容：《呂氏春秋校釋》，頁 9。

(to win gratification for the senses) 的角度理解生的價值，<sup>83</sup> 側重身體的面向；張銀樹亦謂本生、貴生的生字「都是指軀體的生命」。<sup>84</sup> 也有學者僅僅強調生的精神層面，如傅武光便相信生「非指軀體之本身，亦非指軀體之生存；乃指超越軀體義之生命精神」。<sup>85</sup>

檢視〈貴生〉篇廿多個「生」字用例，如「莫貴於生」、「由重生惡之也」等，不容易斷定它們到底屬於哪種涵義，但第 5 段有兩處值得認真細讀：

由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生之道也。今世俗之君子，危身棄生以徇物，彼且奚以此之也？彼且奚以此為也？<sup>86</sup>

當中「完身養生」和「危身棄生」的「生」，均與「身」對舉。假如把「生」限制在形軀之義，便會與前文的「身」語意重複，若說這是同義反復，恐怕有點牽強，因此現代白話譯本多把「身」和「生」分別譯為「身體」和「生命」，<sup>87</sup> 以作區別，令二者隱然有遞進或並列的關係。在遞進關係中，生包含身和心，即不單損害了身體，還捨棄了包括心在內的生命整體；而在並列關係中，生純指身以外的心，意謂既損害身體，又捨棄了精神。不過無論遞進還是並列，二

<sup>83</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the *Lü-Shih Ch'un-Ch'iu* 呂氏春秋", 54. 徐芷儀把此句的 senses 譯為「六欲」，見徐譯：〈《呂氏春秋》的貴生論〉，頁 244，並不準確，混淆了 sense 和 desire 之別。sense 主要指感官上的 (sensational) 慾望，desire 則可包括精神上的 (spiritual) 欲求。把此句的 senses 譯為欲，便可容納精神層面，與劉氏對貴生的理解並不一致。不過這種混淆並非源自譯者，前面說過劉氏在翻譯子華子一段時已囿入己見，把文中重複出現的「六欲」不統一地譯為 six senses 和 six desires，不諳漢語的讀者很容易被譯文所誤導。不過令人意想不到的是，譯者誤譯劉氏此句，結果反比英文原文更符合《呂氏春秋》的文意，詳參下文討論。

<sup>84</sup> 張銀樹：〈評析《呂氏春秋》的全生之道〉，頁 151。

<sup>85</sup> 傅武光：《呂氏春秋與諸子之關係》（臺北：私立東吳大學中國學術著作獎助委員會，1993 年），頁 257。

<sup>86</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 76。

<sup>87</sup> 如管敏義和張玉春的翻譯均是如此，參管敏義：《呂氏春秋譯注》（銀川：寧夏人民出版社，1988 年），頁 35；張玉春等：《呂氏春秋譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2004 年），頁 36。



者皆承認生涉及精神的層面，這類對舉還見於其他古籍。《莊子·養生主》同樣有「養生」一語，並有「可以保身，可以全生」等話，吳汝綸認為此句的「『生』讀為『性』」，<sup>88</sup>強調其抽象的意思，與「身」的涵義有所區別。誠然，古代「生」、「性」同源，二者有時互用，有時不互用，在不互用時，「性」表示自然而本然的「性向、性能、性好、質性或質地」，包括本能、氣質、義理等抽象層面。<sup>89</sup>不論把「完身養生」和「危身棄生」的生解作身與心的整體，還是與性字互用，皆表示貴生思想包含身、心兩個部分。這種解讀亦與下文「迫生不若死」相合，因為當中提到「辱莫大於不義，故不義，迫生也」，而「辱」和「不義」皆屬抽象的情緒和道德，要是堅稱「生」僅局限於形軀義，這段話便扞格難通了。

與此相關的問題是「欲」的涵義。表五列舉了生存的四種狀態與「六欲」的關係，最差的「迫生」指「六欲莫得其宜」。既然不義也是迫生的一種，六欲中的「欲」自不限於第1段提到的「耳目鼻口」等感官層次，所以高誘注曰：「不能蹈義而死，迫於苟生」，「急於苟生不仁義，不如蹈仁義死為貴」。<sup>90</sup>此後絕大部分學者都認為迫生與捨生取義的精神層面有關，<sup>91</sup>牟鍾鑒更清楚點出：「人的欲求不僅表現在物質生活方面，還表現在精神生活方面。」<sup>92</sup>然而〈貴生〉討論迫生時並沒有舉出道德方面的例子，反而提到「雷則揜耳，電則揜目」、「嗜肉者」、「嗜酒者」一類訴諸感官的事例。然則「欲」是否應如劉殿爵所言，僅限於感官（sense）的層次？要解答這個問題，須要澄清「六欲」的意思。

<sup>88</sup> 見錢穆：《莊子纂箋》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1994年），第6冊，頁27。

<sup>89</sup> 見牟宗三：《心體與性體（一）》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第5冊，頁205-206。另參劉俊：〈傅斯年、徐復觀論「生」與「性」之關係及其思想史意義〉，《中國哲學史》2015年第4期，頁115-120。

<sup>90</sup> 許維通：《呂氏春秋集釋》，頁42。

<sup>91</sup> 參陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁85；王利器：《呂氏春秋注疏》，頁183-184。

<sup>92</sup> 牟鍾鑒：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，頁84。

〈貴生〉開篇有「耳欲雖聲」等話，末段又有「雷則掩耳」，可知六欲至少包括耳、目、鼻、口四種感官之欲，但其餘二欲又是甚麼？高誘注云：「六欲，生、死、耳、目、鼻、口」，<sup>93</sup>多出生、死二欲。然而六欲本身就是從「生」分拆出來，因應它們是否得宜而有「全」、「虧」、「迫」之別，如此說來，生又怎會反過來是六欲之一？至於死更不會是人之所欲，所以范耕研批評說：

若高氏所謂生死耳目口鼻六者，後四者固見上文，而加入生死二欲以足其數，殊無所本。且生固可欲，而死又烏可謂為欲邪？故知高說非也。<sup>94</sup>

他不滿意高說無所本，遂據「《春秋公羊傳》、《白虎通義》均以喜怒哀樂愛惡為六情」，認為「本書〈情欲篇〉正以情解欲，則六欲殆即六情」。<sup>95</sup>不過他的解釋與高注有相同的問題，借用他的話來說，喜、樂、愛固可欲，而怒、哀、惡又烏可謂為欲邪？他大概也對自己的解釋沒太大信心，所以勉強補入一說，以為「六」乃「四」之訛，指前面耳目口鼻四欲。<sup>96</sup>陳奇猷覺得范說不通，釋曰：

高說不誤。當在「迫生」之下而生時，欲死而不可得，故「死」亦是一欲，則高氏必有所本。范氏不明此是子華子學說，徒以儒家之言為解，宜其不可通也。<sup>97</sup>

陳氏說高誘必有所本，純粹是訴諸權威的猜想，而他以為死亦是一欲，其實與高誘一樣不通。按照原文，死乃高於迫生的狀態，但正如范氏所言，死不是人原來之所欲，而是為了迴避「六欲不得宜」的選擇，是六欲未能得宜的結果，

<sup>93</sup> 許維通：《呂氏春秋集釋》，頁 41。

<sup>94</sup> 王利器：《呂氏春秋注疏》，頁 181。

<sup>95</sup> 同前註。

<sup>96</sup> 同前註。此說相當牽強，因「六欲」重複出現多次，很難全部訛誤。陳寅恪昔年讀蓮花色尼故事，發現當中所謂七種惡報僅見其六，亦曾以為「七」或是「六」字之訛，但因「七」字在文中先後出現多次，「若言俱『六』字之譌，似不可能」，所以放棄此說。見陳寅恪：〈蓮花色尼出家因緣跋〉，收入《寒柳堂集》（北京：三聯書店，2015 年），頁 169。這與〈貴生〉的六欲多次出現的情況相似。

<sup>97</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 84。

不應反過來變成六欲之一，成為六欲是否得宜的一個因素，否則的話，便會與前面提到的「生」一樣，形成自我指涉（self-reference）的邏輯悖論（liar paradox），義不可通。

其實「六欲」的涵義並不如想像中那樣難以確定，要解開這個千古謎團，首先要明白古籍中經常有互文見義、承上省文之例。前述〈貴生〉首段提到耳目鼻口，末段則只有耳目口，但通讀全文，可以知道末段的六欲應該包括「鼻」在內，它只是與首段互文見義、承上省略而已。單看〈貴生〉一篇，的確無法找到其餘二欲，但參觀與此篇關係密切的〈春紀〉諸文，便可看到其餘二欲的端倪。前面提到胡適把〈孟春紀〉首兩篇〈本生〉、〈重己〉和〈仲春紀〉首兩篇的〈貴生〉、〈情欲〉視為四篇開宗明義的文章，從篇章排列和篇目名稱看，四篇誠然互有關聯。徐復觀於 1970 年代撰寫《兩漢思想史》時，對〈十二紀〉的結構和內容上的關聯有更為詳細的說明：

把一套政治理論安排在「春生」的「生」的觀念下，以為這樣便會與春之氣相應，自然會流於牽強。並且春有孟春、仲春、季春，孟、仲、季，各須安排四篇性質相同的東西，更不能不重複。<sup>98</sup>

重複的具體例子包括：「〈貴生〉、〈情欲〉，是孟春〈重己〉的重述與發揮」等。<sup>99</sup>把〈春紀〉幾篇互有關聯發揮的文章合而觀之，便可看到〈貴生〉所謂六欲的來源。

〈本生〉是〈春紀〉第一篇文章，當中提到：

今有聲於此，耳聽之必慊，已聽之則使人聾，必弗聽。有色於此，目視之必慊，已視之則使人盲，必弗視。有味於此，口食之必慊，已食之則使人瘖，必弗食。是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。<sup>100</sup>

<sup>98</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（上海：華東師範大學出版社，2001年），第2卷，頁23。

<sup>99</sup> 同前註。

<sup>100</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁21。

這與〈貴生〉首段正是互相發揮：

夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則弗為。<sup>101</sup>

兩段文字用語相似、意思契合，足證胡、徐之說並非虛言。從〈貴生〉「害於生」、「利於生」等語，更可推知〈本生〉的「害於性」、「利於性」和「全性」之「性」，都是與「生」字通用。

〈本生〉該段只提到耳、目、口三者，但下段緊接著說：

故聖人之制萬物也，以全其天也。天全則神和矣，目明矣，耳聰矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十節皆通利矣。<sup>102</sup>

此句於耳目鼻口外，還提到「神」和「三百六十節」，前者指精神心志，後者則指筋骨軀幹，合起來正好有六項。〈貴生〉提到的六欲，極有可能承接〈本生〉此段而來，文中只談四欲，純因互文見義，所以省略其餘兩項而已。這個推斷不難得到證實，因為〈春紀〉中尚有不少類似的並舉用例：

	心神	耳	目	鼻	口	身軀
本生		耳聽之必慊	目視之必慊		口食之必慊	
	神和矣	耳聰矣	目明矣	鼻臭矣	口敏矣	三百六十節皆通利矣
貴生		耳雖欲聲	目雖欲色	鼻雖欲芬香	口雖欲滋味	
		耳聞所惡	目見所惡			
情欲		耳之欲五聲	目之欲五色		口之欲五味	
		耳不可聽	目不可厭		口不可滿	身盡府種，筋骨沈滯，血脈壅塞
		耳不樂聲	目不樂色		口不甘味	
	胸中大擾	耳不可以聽	目不可以視		口不可以食	

表 六

表六中耳、目、口的對舉最為常見，鼻則較少出現，但我們不會因此而把鼻排斥在欲的範圍之外。同樣，心神、身軀兩項指涉的範圍較大，加上較難找到單一、固定的名詞來表述，不容易與其他項目構成排比句，所以行文時或會省去，

<sup>101</sup> 同前註，頁 75。

<sup>102</sup> 同前註，頁 22。

但也沒有理由因此而把二者排除在欲的範圍外。特別值得注意的是，〈情欲〉先後提到心神和軀體，不但與〈本生〉所列六項和〈貴生〉所謂「六欲」互有呼應，且與下一篇〈當染〉亦有關聯。〈當染〉云：「不能為君者，傷形費神，愁心勞耳目」，<sup>103</sup>句中的心正是與耳、目並舉，反映諸篇之間確實有一定的互文關係。

這六項的互文對舉亦見於〈春紀〉以外的諸〈紀〉和〈八覽〉中：

	心神	耳	目	鼻	口	身軀
孟夏·尊師	使其心可以知	使其耳可以聞	使其目可以見		使其口可以言	
仲秋·論威	心無有慮	耳無有聞	目無有視			
季秋·順民		耳不聽鐘鼓	目不視靡曼		口不甘厚味	身不安枕席
季冬·序意	私慮使心狂	私聽使耳聾	私視使目盲			
孝行覽	養志之道也	養耳之道也	養目之道也		養口之道也	養體之道也

表 七

這些篇章的主題與〈春紀〉諸篇不盡相同，卻有相似的對舉，正可說明這類排比在當時應該頗為常見。與《呂氏春秋》時代接近的《荀子》亦可找到不少例證：

	心神	耳	目	鼻	口	身軀
勸學	使心非是無欲慮也	使耳非是無欲聞也	使目非是無欲見也		使口非是無欲言也	
富國	以戒其心	以塞其耳	以塞其目		以塞其口	
正論		耳不欲綦聲	目不欲綦色	鼻不欲綦臭	口不欲綦味	形不欲綦佚
禮論		所以養耳也	所以養目也	所以養鼻也	所以養口也	所以養體也
王霸	心欲綦佚	耳欲綦聲	目欲綦色	鼻欲綦臭	口欲綦味	
	心好利而穀祿莫厚焉	耳好聲而聲樂莫大焉	目好色而文章致繁、婦女莫眾焉		口好味而臭味莫美焉	形體好佚而安重閒靜莫愉焉
性惡	心好利	耳好聲	目好色		口好味	骨體膚理好愉佚
榮辱		耳辨音聲清濁	目辨白黑美惡	鼻辨芬芳腥臊	口辨酸鹹甘苦	骨體膚理辨寒暑疾養

表 八

<sup>103</sup> 同前註。

以上諸例說明心神、身軀二項與耳目鼻口經常並列對舉，反映〈本生〉、〈情欲〉的用法並非憑空而來，而是當時習見的說法。《荀子》多次提到「心欲綦佚」、「心好利」和「形體好佚」、「骨體膚理好愉佚」，可知心神、形軀也如耳目鼻口一樣有其所欲所好。因此有充分的理由相信，〈貴生〉的「六欲」就是指〈本生〉所提到的六項，文中只提四欲，純因此篇在〈本生〉之後，可以承上而省。此一解讀不但能夠展示〈貴生〉與〈春紀〉諸篇互文見義的關係，還適用於其他諸〈紀〉以至〈八覽〉類似段落，甚至時代相近的其他文獻，有甚強的詮釋效力。

確認心神為六欲的其中一項後，「生」的疑義便渙然冰釋。六欲既然包括心神一項，全生所追求的「六欲各得其宜」自然亦須顧及精神的面向，也就是說，「貴生」、「全生」和「尊生」的「生」都是兼言身、心整體。由是看來，「迫生」之義亦不難理解，其意乃指人在面對「辱」和「不義」一類精神困擾時，可以選擇捨棄生命，以迴避六欲不得宜的狀態，亦即通過死亡而令心神之欲得其所宜。

## 五、「欲」的調節方法與「節欲」論述的適用對象

討論至此，〈貴生〉篇的主張已經相當清楚。然而由於一些學者把生、欲限制在感官形軀的層次，而又想把這種解釋貫穿至其他篇章，結果出現了一些連帶的分歧意見。這類分歧主要體現在欲望的調節方法及其適用對象這兩個問題上，由於二者有一定的關聯，以下先由調節方法談起。

生與欲有互動的關係，人有生才有欲，但從子華子論生命四種狀態可知，生的價值在於六欲是否得其所宜，否則可以生不如死。可是怎樣才是「宜」？生與欲有衝突時又應如何判斷和選擇？這些疑問涉及生與欲的調節方法和原則。〈貴生〉首段指出耳目鼻口雖各有所欲，但「害於生則止」，又謂「譬之若官職，不得擅為，必有所制。此貴生之術也」，<sup>104</sup>顯然是以「制」「止」

<sup>104</sup> 同前註，頁 75。

欲望為貴生的方法（貴生之術）。高誘便是循此方向解釋相關文句，〈重己〉云：

凡生之長也，順之也；使生不順者，欲也；故聖人必先適欲。<sup>105</sup>

〈情欲〉云：

天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。<sup>106</sup>

這兩段提到的「聖人」自與〈貴生〉中「深慮天下」的「聖人」相關，所述內容亦互有重複和發揮，因此高誘索性把當中的「適欲」、「修節」和「止欲」等量齊觀，認為「適猶節也」，<sup>107</sup>「節，適也」，<sup>108</sup>儼然適、節互訓，又以「不過其適」解釋「不過行其情」，<sup>109</sup>強調帶有制止義的「不過」。陳奇猷補充說：「適猶今語『合適』，不過分」，<sup>110</sup>王利器亦引劉咸沂以「節欲」釋「適欲」。<sup>111</sup>其實陳氏所謂「合適」本指無過無不及、不多也不少的適當狀態，但注家連結不同篇章的上下文，多以「不過」、「不過分」理解「適」，強調當中有制止、減省之義。

此後絕大部分學者基本上都同意「貴生之術」與減省欲望有關，如徐復觀謂「能節制欲望，反可適於情」，<sup>112</sup>田鳳台則視「節嗜欲」為「養生之道」，<sup>113</sup>牟鍾鑒亦謂「不能放縱物欲」。<sup>114</sup>只有劉殿爵獨排眾議，認為「適」指「適合」（to suit），從來不表「制約」（to regulate）之意，並引〈離俗〉「餌有宜適」

<sup>105</sup> 同前註，頁 35。

<sup>106</sup> 同前註，頁 86。

<sup>107</sup> 參〈重己〉「故聖人必先適欲」句下注文，見許維通：《呂氏春秋集釋》，頁 22。

<sup>108</sup> 參〈情欲〉「情有節」句下注文，見許維通：《呂氏春秋集釋》，頁 42。

<sup>109</sup> 見許維通：《呂氏春秋集釋》，頁 42。

<sup>110</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 42。

<sup>111</sup> 王利器：《呂氏春秋注疏》，頁 92。

<sup>112</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》，第 2 卷，頁 26。

<sup>113</sup> 田鳳台：《呂氏春秋探微》，頁 194。

<sup>114</sup> 牟鍾鑒：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，頁 88。

為證，以為「宜」「適」乃同義複合詞，與「節」義無關。<sup>115</sup> 劉氏的解讀也有一定道理，卻不足以否定高誘以降諸家之說。須知「訓詁有傳注訓詁和字書訓詁」之別，「前者得隨文釋義的語用義，後者釋基本義」。<sup>116</sup> 若按字書訓詁，「適」固然應指不多不少、中性義的適宜，但若按《呂氏春秋》的實際用法，「適」字往往側重在「不過分」之制止義。以劉殿爵所舉〈離俗〉為例，姑勿論以〈八覽〉釋〈春紀〉是否有點迂迴，他對該句的理解便已值得商榷，原文云：

譬之若釣者，魚有小大，餌有宜適，羽有動靜。<sup>117</sup>

末三句明顯是結構相同的排比句，當中「小大」、「動靜」都是反義複合詞，夾在中間的「宜適」又怎會是同義複合詞？然則「宜」與「適」又有甚麼區別？要瞭解二者細微的差異，還須回到〈春紀〉原文。

〈重己〉緊接「故聖人必先適欲」句下，隨即再次提到「適」字：

室大則多陰，臺高則多陽，多陰則廢，多陽則痿，此陰陽不適之患也。<sup>118</sup>

末句所謂陰陽「不適」乃描述前面陰陽過「多」的情況，顯然是以過多為不適。此句既是承接「故聖人必先適欲」而來，句中「適欲」自亦有「使欲不過多」之意了。高誘正是在這種語境下把「適欲」理解為「節欲」，強調通過減省而使欲得其宜之義。側重減省義的「適」不獨見於〈重己〉，〈仲夏紀·適音〉亦云：

夫音亦有適，……故太鉅、太小、太清、太濁皆非適也。<sup>119</sup>

高注云：「此四者皆言其太，故曰『非適』。」<sup>120</sup> 同樣以「太」過為「非適」。又〈季春紀·論人〉亦云：

<sup>115</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the *Lü-Shih Ch'un-Ch'iu* 呂氏春秋", 66。

<sup>116</sup> 見石雲孫：《訓詁得義論》（合肥：安徽教育出版社，2005年），〈前言〉，頁2；另參該書「字書訓詁和傳注訓詁」一節，見頁1-11。

<sup>117</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁1243。

<sup>118</sup> 同前註，頁35。

<sup>119</sup> 同前註，頁276。

<sup>120</sup> 許維禛：《呂氏春秋集釋》，頁116。



何謂反諸己也？適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣。<sup>121</sup>

句中「適耳目」與下面三句形成排比，當中「節」、「釋」、「去」均有減省釋除之義，與〈韓非子·解老〉「書之所謂治人者，適動靜之節，省思慮之費也」中「適」、「省」的用法一致。<sup>122</sup>可見「適」的字書義雖表中性的適宜義，但在語用義中卻可以帶有減省之意。以此解讀〈離俗〉那句，其意便是：魚有大有小，餌有宜有適（有以多為宜，有以少為適），鈎浮亦有動有靜，都要見機而行。

〈重己〉和〈論人〉諸篇的「適」字既然在語用上偏重減省之義，高誘適、節互訓，亦非無據。這種解讀不但能夠縱向地貫串〈春紀〉諸文反覆強調的節欲，還能從〈貴生〉所屬的〈仲春紀〉橫向地貫通到〈仲夏紀〉其他篇章，有很強的解釋力。檢〈仲夏紀〉同樣有「退嗜慾」之說，<sup>123</sup>該紀〈侈樂〉云：

樂之有情，譬之若肌膚形體之有情性也，有情性則必有性養矣。寒溫勞逸饑飽，此六者非適也。凡養也者，瞻非適而以之適者也。能以久處其適，則生長矣。……且夫嗜欲無窮，則必有貪鄙悖亂之心，淫佚姦詐之事矣。<sup>124</sup>

〈仲夏紀〉四篇文章均談論「樂」，<sup>125</sup>這裏忽以肌膚形體為譬，轉入性養、生長、嗜欲等話題，雖然顯得有點勉強，卻正可呼應〈仲春紀〉節欲的主題。

《呂氏春秋》似乎正是通過這種生硬的轉折和關鍵詞的嵌入，把相對獨立的議題連結起來。這類延伸有互相發揮的作用，〈侈樂〉補充了〈仲春紀〉沒有提

<sup>121</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 162。

<sup>122</sup> 此句乃釋《老子》「治人事天莫如嗇」，所以「適」不是中性的調適，而是有減損的「嗇」義。見清·王先慎：《韓非子集解》（北京：中華書局，2003年），頁 138-139。

<sup>123</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 245。

<sup>124</sup> 同前註，頁 269。

<sup>125</sup> 該四篇為〈大樂〉、〈侈樂〉、〈適音〉和〈古樂〉，見陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 258-313。

及的內容，豐富了貴生的意涵，〈貴生〉則為〈侈樂〉所述「嗜欲無窮」提供了解決的方案。這種互文結構下文會再有討論。

明白貴生與節欲的關係後，接下來便要考慮節欲背後的原則了。徐復觀相信《呂氏春秋》的「生」主要指感官欲求，因此認為「節制的根據，不是直接求之理性的本身」，而是「直接求之於情欲的本身」。<sup>126</sup> 劉殿爵同樣強調《呂氏春秋》對欲望的解決之道「沒有任何道德基礎」，<sup>127</sup> 但他根本不同意節欲之說，亦不接受求之於情欲本身的說法，認為貴生之術應以貴生本身為原則，「由貴生動，則得其情矣」。<sup>128</sup> 上一節已闡明六欲中有心神一項，生實包含精神的面向，否則〈貴生〉中的迫生以至諸〈紀〉的相關段落便難以理解，因此這裏不再贅說，而是想指出徐、劉否定貴生之術與理性、道德的關係，既無法解決生與欲的衝突，也不符合《呂氏春秋》諸篇文意，並沒有足夠的說服力。

首先，情欲及貴生本身不可能是調節的準則，因為生與欲有微妙的互動關係：（1）欲因生而有，但欲過多則傷生，所以要節欲以養生，這是生重於欲；但（2）生也是因欲之滿足而變得有價值，若六欲不得其宜，寧可選擇死，這是欲重於生。可見生與欲相互依存之餘也暗藏張力，二者有衝突時不能從生或欲本身找到調節的方法，否則只會陷入循環論證（*begging the question*）的困局。簡單地說，聖人教人貴生，而貴生的方法是節欲，但如何才知欲的限度？徐復觀的答案是：情欲本身會知道限度，但既然情欲已能知限度，又何須教人節欲？劉殿爵的答案也有類似問題，如何才是貴生？貴生就是六欲得其宜；那六欲如何得宜？遵從貴生的原則吧。這類循環並沒有解答原來的問題，也無法說明為甚麼從貴生出發竟會有「迫生不若死」之說，因為若生與欲互有衝突而又以貴生為原則時，重生輕欲只會推導出「好死不如賴活」，不會有比死更差的迫生狀態，所以不合〈貴生〉文意。

<sup>126</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》，第2卷，頁26。

<sup>127</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the *Lü-Shih Ch'un-Ch'iu* 呂氏春秋", 69。

<sup>128</sup> 同前註，頁67。

其實《呂氏春秋》曾清楚點明生與欲的調節方法，〈仲夏紀·適音〉云：  
耳之情欲聲，心不樂，五音在前弗聽。目之情欲色，心弗樂，五色在前弗視。鼻之情欲芬香，心弗樂，芬香在前弗嗅。口之情欲滋味，心弗樂，五味在前弗食。欲之者，耳目鼻口也；樂之弗樂者，心也。<sup>129</sup>

耳目鼻口之「情」雖然各有所欲，但「心不樂」，卻會不聽、不視、不嗅、不食，也就是說，「心」有制約欲望的功能。此段提到欲與情，與〈情欲〉「欲有情，情有節。聖人修節以止欲」諸語遙相呼應，當中「心不樂」則「弗聽」，亦與〈貴生〉「害於生則止」互有發揮。劉殿爵注意到《荀子》所說的「心」有約束欲望的能力，但不知是有心的忽略還是無意的遺漏，他竟然完全無視〈適音〉這一段話，甚至聲稱《呂氏春秋》沒有引入「心」的概念（does not bring in the mind），<sup>130</sup> 著實令人驚奇。然而事實上，〈適音〉不但提到六欲中的「心」有凌駕其他欲望的地位，還特別點出它與理性認知能力的關係：

人之情，欲壽而惡夭，欲安而惡危，欲榮而惡辱，欲逸而惡勞。四欲得，四惡除，則心適矣。四欲之得也，在於勝理。勝理以治身則生全以，生全則壽長矣。勝理以治國則法立，法立則天下服矣。故適心之務在於勝理。<sup>131</sup>

要做到「適心」，同時令四欲得其所適，須要「勝理」，「勝理」始能「生全」、「壽長」。此段雖沒有明言心擁有勝理的功能，卻清楚點明「理」與心、欲和全生的關係，因此說貴生與理性無關，反而沒有文獻依據，亦與勝理之說不合。當生與欲有衝突時，須要通過理性的能力以求心之所適，心適的話可以繼續享受其餘欲望之樂，否則便應衡量是否接近迫生的狀態，甚或要選擇死亡。通過「理」這個觀念，可以看到為何〈當染〉會緊隨〈情欲〉之後，因為〈當染〉

<sup>129</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 275。

<sup>130</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", 62-63。

<sup>131</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 275-276。

強調「行理生於當染」，<sup>132</sup>而〈孟夏紀·勸學〉更明言「故為師之務，在於勝理，在於行義」。<sup>133</sup>於是貴生之術便與此紀的〈勸學〉和〈尊師〉諸文扣連起來。這種以「心」和「勝理」為原則的解釋，比訴諸貴生或情欲本身的說法更為有效，也更為圓通。<sup>134</sup>

相比之下，貴生思想的適用對象問題似乎沒有那麼複雜。這個問題主要源於學者對材料選取與詮釋效度缺乏充分的自覺，因而面對書中貌似矛盾的記述時，不免會在文本以外找出一些理由，疏解衝突。尹仲容是較早提出這個問題的人，他嘗節引〈離俗覽〉中〈用民〉和〈為欲〉有關「欲」的段落展開討論：

民之用也有故，得其故，民無所不用。用民有紀有綱，……為民紀綱者何也？欲也惡也。（〈用民〉）<sup>135</sup>

使民無欲，上雖賢猶不能用。……故人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；無欲者，不可得用也。……善為上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。（〈為欲〉）<sup>136</sup>

他覺得「『令人得欲無窮』不是和前面所說的『循節以止欲』有衝突嗎？」<sup>137</sup>面對這種「衝突」，他的解決方法不是訴諸文本內容，而是從論述對象入手：

呂氏春秋論人觀世，往往表面上有矛盾之點，就是因他所說的對象階級

<sup>132</sup> 同前註，頁 97。

<sup>133</sup> 同前註，頁 199。

<sup>134</sup> 佐藤將之〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉對《呂氏春秋》中「理」字的各種用法有詳細的分疏，當中有關理義與勸學關係的論述與本文的主張大致相同。此外該文論及理與養生關係時，認為理乃指「自然界實然之道理」，並引〈重己〉「燂熱則理塞，理塞則氣不達」及〈先己〉「腠理遂通」為據，謂「由於人的身體也是一種自然的延伸，《呂氏春秋》的作者也主張，一個人是否能夠不讓身體的『理』塞住，就是他能否享受長壽的關鍵條件」（頁 332）。此說與本文強調的「適心」、「勝理」此一理性之「理」著眼點不同，卻無衝突，因為如何讓身體之脈理、肌理不「塞住」，也須作理性的考量。

<sup>135</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 1279。

<sup>136</sup> 同前註，頁 1302-1303。

<sup>137</sup> 尹仲容：《呂氏春秋校釋》，頁 16。

不同的緣故。<sup>138</sup>

所以他的結論是：「得欲無窮」指的是「無法得欲的貧苦人民」，「循節以止欲」指的是「可以縱欲的貴富者」，<sup>139</sup>把貴生節欲的學說限制在貴富之人，由此消弭「矛盾之點」。

然而他所說的衝突其實只是他本人錯解〈為欲〉文意而產生的誤會，根本不是真正的衝突。原文所謂「人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；無欲者，不可得用也」，純粹是客觀描述，表示欲與用有正比關係，藉此申論「使民無欲，上雖賢猶不能用」之意，不是主張人要欲多、欲少或無欲。值得注意的是，尹氏引用此句後即接上「善為上者」一句，刪去了以下文字：

人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，人猶不可用也。令人得欲之道，不可不審矣。<sup>140</sup>

這幾句顯示〈為欲〉並非主張人要多欲，而是要強調為上者「令人得欲之道」。假如「上無以令之」，即使「人之欲雖多」並且能「得其欲」，「人猶不可用也」。「得欲無窮」一語正是緊承此意而來，重申「得欲」與「人之可得用」成正比。這種說法與貴生思想並無衝突。

前面說過，「循節以止欲」乃通過減損節制而令欲望得其所宜，最終的指向是六欲皆得其宜的全生狀態，不像《老子》那樣叫人絕欲或無欲，也不是楊朱式的「貴己」。六欲中有心神一項，不接受不義的迫生，而用民的關鍵正是擅用「得欲之道」，滿足包括心神在內的欲求，所以〈為欲〉下文謂「凡治國令其民爭行義也」，<sup>141</sup>〈用民〉亦謂「凡用民，太上以義」，<sup>142</sup>原文具在，只是尹氏略而不提而已。人民要是接受「迫生不若死」的想法，而為上者又能「令其民爭行義」，人民不但變得可用，甚至願意以身殉上，可見貴生思想與

<sup>138</sup> 同前註，頁 7。

<sup>139</sup> 同前註，頁 16。

<sup>140</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 1302-1303。

<sup>141</sup> 同前註，頁 1303。

<sup>142</sup> 同前註，頁 1279。

用民不但沒有甚麼衝突，反而是相輔相成。這種解釋沒有違背〈春紀〉有關生與欲的說法，還能照顧〈用民〉和〈為欲〉上下文意，貫通至〈八覽〉而不見矛盾，詮釋效力顯然較尹氏的解讀為高。

尹仲容並非專業研究者，<sup>143</sup> 有此失誤完全可以諒解。奇怪的是，後繼的學者未能後出轉精，反倒前邪後許，繼續運用論述對象此一策略疏通文本衝突。如徐復觀說：「《呂氏春秋》上的養生，主要指的是人君」，<sup>144</sup> 不過沒有舉例說明。田鳳台亦云：「然若以呂書泛論眾人養生之術，則又謬也」，<sup>145</sup> 並引書中論及貴富、俗主的原文為證，但他既批評泛論眾人之說為謬，又謂「其術可施於眾庶」，<sup>146</sup> 持論頗為含混。劉殿爵則集尹氏和田氏之大成，（1）先如田氏那樣引用書中論養生時提到的聖王、俗主等原文，以證貴生乃為人君說法；（2）再結合尹氏提到的「得欲無窮」等話，說明人民不應貴生；（3）最後按照自己以感官釋「欲」的解讀方式，斷言捨生取義的「士」不是貴生的教育對象。<sup>147</sup> 第（2）點上文已予以澄清，第（3）點則純是劉氏以為貴生沒有道德基礎而產生的一偏之見，上章已詳作辨析，前文亦補充了用民與行義的關係，所以這裏只就第（1）點略作說明。

首先要明白，論述所針對的對象與論述內容的適用性（applicability），並沒有必然的關係。孟子為齊王說「獨樂樂」不如與眾同樂之理，<sup>148</sup> 絕不表示這番道理僅為齊王或帝王說法，不適用於一般人，甚至倡言一般人不應接受這種教育。而且更為重要的是，《呂氏春秋》論貴生思想時除了提到聖王、俗主外，還提到其他階層的人，如〈本生〉云：

<sup>143</sup> 尹仲容出身電機系，乃經貿高官，公餘時校釋《呂氏春秋》，表揚呂不韋此一巨賈，實在令人敬佩，但他對若干原文的理解有所偏差，也是無庸諱言的。

<sup>144</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》，第2卷，頁22。

<sup>145</sup> 田鳳台：《呂氏春秋探微》，頁196。

<sup>146</sup> 同前註，頁196-197。

<sup>147</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", 69-85。

<sup>148</sup> 見宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁213-214。

今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。……以此為君悖，以此為臣亂，以此為子狂。<sup>149</sup>

明言其說針對廣泛的「世之人」，適用於君、臣、子。劉殿爵也注意到此段，卻說它「絕非典型」（this passage is by no means typical），<sup>150</sup> 這類避重就輕的做法已不是初次出現在劉氏的文章中。假如此段不夠典型，加上其他段落又如何？〈本生〉篇除上引「今世之人」等話外，第四段尚有：

上為天子而不驕，下為匹夫而不愠。<sup>151</sup>

清楚提到「匹夫」，不是專為「天子」而發。〈重己〉亦云：

世人之人主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視……。<sup>152</sup>

高誘注：「人主，謂王者諸侯也。貴人，謂公卿大夫也」，<sup>153</sup> 諸侯和公卿大夫也追求長生久視，不僅限於王者。又〈貴生〉嘗舉顏闔拒受富貴為例，顏闔顯然不是君主，卻同意可以貴生。該文又謂：

今世俗之君子，危身棄生以徇物，彼且奚以此之也？彼且奚以此為也？<sup>154</sup>

「世俗之君子」當然也不一定是人君，假如他們不是貴生教育的對象，末兩句的感歎便無從說起了。〈情欲〉末段亦云：

世人之事君者，皆以孫叔敖之遇荊莊王為幸，自有道者論之則不然，此荊國之幸。……孫叔敖日夜不息，不得以便生為故。<sup>155</sup>

若「士」不必貴生，有道者又何須理會孫叔敖不得便生？此外，〈適音〉提到

<sup>149</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 21。

<sup>150</sup> D. C. Lau, "The Doctrine of Kuei Sheng 貴生 in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu 呂氏春秋", 70。劉氏此句想表示的是，該段雖然兼及人君以外的「臣」和「子」，但沒有足夠的代表性。徐芷儀把此句譯為「而其中所論的『君』，不能算典型」，不但多出原文沒有的文字，還誤解了劉氏原意，見徐芷儀譯：〈《呂氏春秋》的貴生論〉，頁 251。

<sup>151</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 22。

<sup>152</sup> 同前註，頁 37。

<sup>153</sup> 許維禱：《呂氏春秋集釋》，頁 22。

<sup>154</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 76。

<sup>155</sup> 同前註，頁 87。

「四欲得，四惡除，則心適矣。四欲之得也，在於勝理」，該文末句云：

故先王之制禮樂也，非特以歡耳目、極口腹之欲也，將以教民平好惡、行理義也。<sup>156</sup>

平民也要行理義，適心勝理，更可證六欲得宜不是人君的專利。這與〈孟秋紀·懷寵〉所謂「故說義而王公大人益好理矣，士民黔首益行義矣」亦相一致。<sup>157</sup> 堅稱貴生思想乃「為人君說法」，只適用於人君，便無法有效解釋上述文字了。由此可見，尹氏等人的人君說貫通的範圍相當有限，實在沒有太大的詮釋力。

## 六、貴生思想的實質系統與〈十二紀〉的互文結構

為了全面梳理貴生思想的內涵，解決各種難點，上文圍繞〈貴生〉中生、欲、義、死等觀念，從縱向和橫向的角度貫穿〈春紀〉以及〈仲夏〉諸篇的相關段落，並由〈適音〉一文引出「勝理」之說，令生與欲、義與死兩組觀念得以銜接，儼然構成一個完整的系統。可惜學界對《呂氏春秋》這套鬆散、乏晰（fuzzy）的互文結構還沒有足夠的理解。如有學者注意到〈貴生〉末段先後兩次提到「尊生」，但此詞不見於前文，加上篇中子州支父等三個故事亦與迫生和死無關，有違《呂氏春秋》「理」、「事」對應之例，因此懷疑此段乃編纂者鈔錄《莊子·讓王》而造成的「失控的文本」，因為〈讓王〉「大王寘父居邠」章正好有「可謂能尊生矣」和「能尊生者」之語，而該篇末後亦有三則「死節」的故事，恰可呼應〈貴生〉末段的用語和內容。<sup>158</sup> 他注意到〈貴生〉末段與〈讓王〉故事之間有互補的關係，誠然是相當重要的觀察，然而若是因

<sup>156</sup> 同前註，頁 276。

<sup>157</sup> 同前註，頁 417。

<sup>158</sup> 程蘇東：〈《莊子·讓王》脫文輯證——基於衍生型文本生成方式的研究〉，《復旦學報（社會科學版）》2019年第3期，頁 36-39。



此倡言子華子一段「無論是相對於《呂氏春秋》全書的基本體例，還是與《貴生》篇自身主題與行文邏輯的契合度，這段論述都無法與上文形成呼應」，<sup>159</sup>卻是過度的演繹，反映了一些學者對《呂氏春秋》全書體例及行文邏輯仍然只有狹隘的認知。

先說用語，〈貴生〉篇本無單一術語表示以生為貴之意，「貴生」在該篇僅出現一次，與「重生」、「養生」次數相同。至於末段出現的「尊生」雖然不見於前文，但其字面意思也不難明白，因為尊、貴義近，〈冬紀〉中的〈異用〉和〈不侵〉便分別有「尊貴高大」、「尊貴富大」等近義合成詞，<sup>160</sup>所以尊生與貴生不見得有太大分別。姑勿論「尊生」一語亦見於〈開春論·審為〉，<sup>161</sup>單看〈貴生〉中的兩個用例：「故所謂尊生者，全生之謂」，「尊生者，非迫生之謂也」，<sup>162</sup>俱與前文以生為貴之旨相合，所以歷代注家和讀者都不會因為「尊生」在末段首次出現，即斷定它無法呼應前文。假如堅持以解構的眼光把不見於前文的字眼及相關段落一概視為「失控」，那麼文中第1、4和5段都是失控的文本了，因為當中分別提到的「貴生」、「重生」和「養生」都不見於其他6段中。這種結論看似奇怪，卻是按照同樣邏輯推導出來的結果，顯示尋找文本失控的方法本身很容易失控。失控一類稱呼固然容易吸引注意，有繼續開展的空間，但立論時必須審慎，並須考慮這種講法的詮釋效度。

至於《呂氏春秋》的全書體例，更不是「理事相應」一類尚待驗證的籠統說法所能涵蓋。<sup>163</sup>前面提到《呂氏春秋》通過相似文本的互見和關鍵詞的

<sup>159</sup> 同前註，頁 38。

<sup>160</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 567、646。

<sup>161</sup> 同前註，頁 1464。

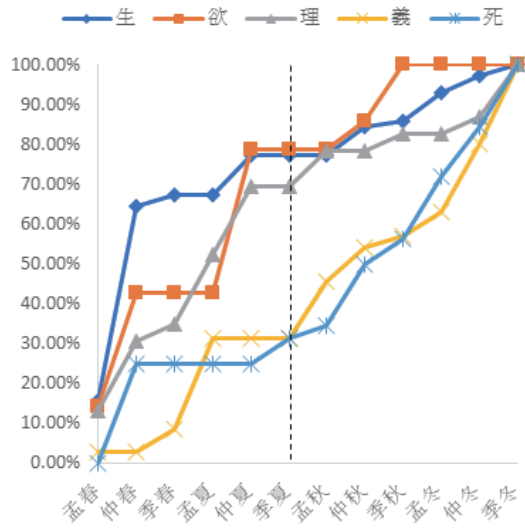
<sup>162</sup> 同前註，頁 76、77。

<sup>163</sup> 這類說法主要是因為呂書以《春秋》為名，有史的性質，於是有學者把它與司馬遷有關《春秋》的理解連結起來，強調書中哲理與史事之間的關係，甚至視為全書體例，參王偉：《〈呂氏春秋〉思想新探》，頁 34-45。然而田鳳台早已逐一分析全書 160 篇的章法，指出當中有「通篇議論」、「通篇例證」等八種情況，理事相應並非通例，見《呂氏春秋探微》，頁 340-355。

嵌入，把〈春紀〉與〈夏紀〉縱貫橫通地連結起來，令貴生思想中的生、欲、理、義、死幾個觀念儼然構成一個體系。假如把範圍擴大，連帶考慮秋、冬二〈紀〉，逐一點算這些觀念在諸〈紀〉的出現頻度，可以更為全面地看到〈十二紀〉這種互文結構，並且解答〈貴生〉為何沒有「死節」方面的故事。

	生	欲	理	義	死
孟春紀	11	2	3	1	0
仲春紀	34	4	4	0	8
季春紀	2	0	1	2	0
孟夏紀	0	0	4	8	0
仲夏紀	7	5	4	0	0
季夏紀	0	0	0	0	2
孟秋紀	0	0	2	5	1
仲秋紀	5	1	0	3	5
季秋紀	1	2	1	1	2
孟冬紀	5	0	0	2	5
仲冬紀	3	0	1	6	4
季冬紀	2	0	3	7	5
總數	70	14	23	35	32

表九



表十

表九以「中央研究院上古漢語標記語料庫」為依據，<sup>164</sup> 列出五個關鍵詞在〈十二紀〉中用作「抽象名詞及衍生名詞(Ni)」的次數，並以方框標示它們在各〈紀〉中最高和次高的數值，當中若有數值相同者，則一併標出。只列出 Ni 標記用例，主要是因為這幾個詞有很多用法，如〈季夏紀·音律〉有「黃鐘生林鐘，林鐘生太簇」等近 30 個「生」字，<sup>165</sup> 卻都與貴生思想所說的生命無關。為了減低這些用例的干擾，特別選定 Ni 標記作為統一的計量參數

<sup>164</sup> 「中央研究院上古漢語標記語料庫」，參 <http://lingcorpus.iis.sinica.edu.tw/cgi-bin/kiwi/akiwi/kiwi.sh?ukey=1711046657&qtype=-1>，瀏覽日期：2020年6月12日。

<sup>165</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁328-329。

(parameter)，把焦點嚴格限制在這五個觀念以主題化方式 (thematization) 呈現出來的分布情況。

表十則據詞頻百分比展示五個關鍵詞在各〈紀〉中的累進趨勢，當中清楚顯示〈季夏〉與〈孟秋〉之間乃重要的分界線。生、欲、理三項在春、夏〈紀〉中的出現總數均接近 70%，餘下的見於秋、冬二〈紀〉，反映三者是前六〈紀〉的重要主題。義與死則恰好相反，它們在前六〈紀〉中分別僅佔 30% 左右，但在後六〈紀〉卻飆升近 70%，反映二者在後半段更受到重視。這種近乎對稱的現象，正可印證前人的一些觀察。徐時棟最早提出〈十二紀〉中「春之養生」、「夏之義長」、「秋之義肅殺」和「冬之義閉藏」；<sup>166</sup> 余嘉錫亦謂：「春令言生，冬令言死」。<sup>167</sup> 這些說法大體上是正確的，〈春紀〉中的「生」約占總數 67%，〈冬紀〉中的「死」則近 44%，的確是很大的比例。然而若把〈十二紀〉60 篇文章機器化地套入「春生夏長秋收冬藏」的框架，卻很容易流於牽強，因為生、長、收、藏這幾個主題雖然較為集中地出現在某〈紀〉之中，彼此卻是互有關連，難以截然劃分。如余嘉錫認為〈夏〉令「言長養人也，長養人之道，莫大於教化」，所以〈孟夏紀〉四篇均是論學，<sup>168</sup> 但〈仲春·當染〉也有提及學習與行理的重要；又秋令雖言兵、殺，但〈仲秋紀·論威〉卻強調「人情欲生而惡死，欲榮而惡辱」，<sup>169</sup> 與〈春〉紀諸文的生、欲、辱等字眼亦有所呼應。〈十二紀〉正是通過這些內容及關鍵詞的互見，把不同的主題組織起來，構成一個矩陣 (matrix)。

細閱表九以方框標示的位置，隱約可以看到貫通諸〈紀〉的一條路線：〈孟春紀〉最先揭示的「生」由〈仲春紀〉所承接，並引入「欲」與「理」；後二

<sup>166</sup> 清·徐時棟：《煙嶼樓讀書志》，第 15 卷，頁 7，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 1162 冊，頁 582。

<sup>167</sup> 余嘉錫：《四庫提要辨證》，頁 818。

<sup>168</sup> 同前註，頁 822。

<sup>169</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 435。

者在〈仲夏紀〉中得到呼應，而「理」在〈孟夏紀〉論學諸篇中亦有重要位置，由是與「義」串連起來；「義」後來在〈秋紀〉中出現次數逐漸上升，至〈季冬紀〉達到高峰，與「死」的頻度相似，反映二者有密切關係；而秋、冬二〈紀〉的「死」，則又與〈仲春〉「迫生」的話題遙相呼應，補足了後者的論述。正是由於諸〈紀〉互有關連，而春令多言生，所以〈貴生〉篇沒有提到「不義」和「死」的故事，而是留待以死為主題的〈冬紀〉加以發揮。〈季冬紀〉四篇皆談到死與義，第一篇〈士節〉首句即云：「士之為人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸」，<sup>170</sup>開宗明義地點出〈春紀〉常見的生、死、理、義諸字，次篇〈介立〉亦謂爰旌曰「惡其義而不肯不死」，<sup>171</sup>之後的〈誠廉〉所舉事例正是《莊子·讓王》末章的伯夷、叔齊之事，二者的文字亦高度相似。

由此可知，〈貴生〉末段實有承上啟下的作用，它一方面總結前文所述事理，另一方面引出「迫生」之說，為下文埋下伏線。這種近乎小說評點家所說的「草蛇灰線」之法很容易被讀者所忽略，然而若從理、事相應的角度看，〈貴生〉所說的「不義，迫生也」和「迫生不若死」之理，正可與〈季冬紀〉之事相應。《呂氏春秋》這種編排令文章內容與諸〈紀〉主題得以互相配合，我們可以批評編者為了追求形式上的系統性而犧牲了內容的完整性，但也不得不承認，這種互文結構不但不是失控的跡象，反而是刻意經營和操控的結果。

## 七、結語：在堆疊與融合之間的「焊接」

通過考察貴生思想的主要觀點及其互文結構，我們看到〈十二紀〉的材料絕不是簡單的堆疊，但也不能說是完全的融合。不是簡單的物理堆疊，原因是散見於各篇的觀念和關鍵詞不時互相補充、發揮甚或滲透，上述〈貴生〉與〈季冬紀〉的互補就是明顯的例子。不是完全的化學融合，原因是這種發揮、

<sup>170</sup> 同前註，頁 629。

<sup>171</sup> 同前註，頁 635。

互補主要依賴相似內容或關鍵詞的互見，但當中的轉接和涵義卻不見得有完整、充足的說明，如「心」與「勝理」的關係便不甚清楚，須要讀者揣摩解讀。若仍以學科為喻，這種連結方式更接近工程學上的「焊接」(welding)。焊接有不同的方式，以貴生思想而論，應是加入中介物料的釐焊(soldering/brazing)，當中養「生」節「欲」接近道家的學說，就「義」赴「死」則傾向儒家的主張，而子華子學說則是連結二者的釐料，他所說的「全生」、「虧生」能夠連接道家養生之旨，「死」和「迫生」則可連接儒家捨生取義之說。焊接之後，儒、道二家的學說基本上維持了自身的原貌，卻又在二者接觸的地方出現一些融合現象。這種焊接可以不斷重複，如在生與欲的調節中引入心和勝理的觀念，〈貴生〉便得以與〈夏紀〉論學諸篇連結起來，亦能與〈適音〉論樂諸篇之義互通，此外義和死的觀念亦可以與〈秋紀〉的義兵和〈冬紀〉的死節掛鉤，由是逐步貫通〈十二紀〉。

有了這種理解，便可以重新思考全書中心思想的問題。馮友蘭曾批評說：

胡適之先生以重生貴己為《呂氏春秋》之中心思想。如他所謂中心思想，是一系統中，提一髮而全身動的，那樣根本思想，則雜家都沒有這種中心思想。若有了此種中心思想，則又不成為雜家了。<sup>172</sup>

田鳳台亦謂胡適「美其名曰貴生主義，以貫穿呂氏全書，則係牽強附會」。<sup>173</sup>然而經過本文的考辨，胡適的說法大體不誤，貴生思想至少可以提一髮而令〈十二紀〉動，甚至可延伸至〈八覽〉、〈六論〉的相關論述而不見明顯矛盾；至於說雜家有中心思想便不成其為雜家，純是玩弄文字，並非源自現象的斷言。其實只要把「中心思想」或「中心觀念」視為眾數，這個難題便迎刃而解。〈孟春紀〉由「生」出發，牽引出欲、理、義、死四個觀念，貫穿全書，就此而論，貴生思想當然是中心思想之一。假如換一個角度，聚焦在「理」這個觀念上，像佐藤將之那樣把「理」視為統貫「原本分屬不同來源的各種思想

<sup>172</sup> 馮友蘭：〈原雜家〉，見《三松堂全集》，第11卷，頁432。

<sup>173</sup> 田鳳台：《呂氏春秋探微》，頁200。

主張」的核心觀念，<sup>174</sup>也是可以的，因為「理」有貫通生、欲與義、死兩組觀念的功能，若沒有它作連橋樑，整套思想便斷為兩橛，因此說它也是其中一個中心思想，亦屬合理。

事實上，其他諸子亦不見得有唯一的、單一的觀念貫穿全書。《孟子》言性善，亦言四端、養氣，《莊子》講逍遙，也談齊物、養生，這些觀念互有關連，卻很難說那「一」個才是中心。堅持要在《呂氏春秋》找到單一的中心思想，否則便說它是沒有系統的拼湊之作，只反映論者對《呂氏春秋》有異乎尋常的嚴苛要求，並無助我們理解此書的特色和價值。

（責任校對：王誠御）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1963年。
- 漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1964年。
- 晉·程本：《子華子》，《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 清·王先慎：《韓非子集解》，北京：中華書局，2003年。
- 清·永瑢等：《四庫全書總目》，北京：中華書局，1987年。
- 清·汪中：《汪中集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年。
- 清·徐時棟：《煙嶼樓讀書志》，《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1162冊。
- 清·盧文弨：《抱經堂文集》，上海：商務印書館，1937年。

<sup>174</sup>參佐藤將之：〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉，頁322。

## 二、近人論著

- \* 尹仲容：《呂氏春秋校釋》，臺北：國立編譯館，1979年。
- \* 王利器：《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002年。  
王 偉：《〈呂氏春秋〉思想新探》，天津：天津古籍出版社，2011年。  
王啟才編著：《〈呂氏春秋〉學術檔案》，武漢：武漢大學出版社，2015年。  
古 亮：〈20世紀以來《呂氏春秋》研究述評——以《呂氏春秋》與先秦典籍及先秦學術思想的關係為核心〉，《古籍整理研究學刊》2020年第1期。
- \* 田鳳台：《呂氏春秋探微》，臺北：學生書局，1986年。  
石雲孫：《訓詁得義論》，合肥：安徽教育出版社，2005年。  
牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，2003年，第5冊。
- \* 牟鍾鑒：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，濟南：齊魯書社，1987年。  
佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》——《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》第17期（2013年12月）。
- \* 佐藤將之：〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉，《東亞觀念史集刊》第5期（2013年12月）。DOI:10.29425/JHIEA.201312\_(5).0009  
佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2004年。
- 余嘉錫：《四庫提要辨證》，北京：中華書局，1980年。
- 李家驤：〈中外「《呂氏春秋》學」評考綜要（上）〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》1998年第6期。

- 李家驥：〈中外「《呂氏春秋》學」評考綜要（下）〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》1999年第1期。
- 李家驥：〈中外「《呂氏春秋》學」評考綜要補〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》2001年第5期。
- 何志華：《呂氏春秋管窺》，香港：中華書局，2015年。
- 侯外廬等著：《中國思想史》，北京：人民出版社，1992年。
- 俞長保：〈20世紀《呂氏春秋》研究綜述〉，《徐州師範大學學報（哲學社會科學版）》2002年第4期。
- 洪家義：〈論《呂氏春秋》的性質〉，《南京大學學報（哲學·人文·社會科學）》1999年第4期。
- \* 胡適著，季羨林主編：《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 夏世華：〈《呂氏春秋》的思想統一性問題述論〉，《江漢學術》2019年第3期。
- \* 徐復觀：《兩漢思想史》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 晁福林：〈《莊子·讓王》篇性質探論〉，《學習與探索》2002年第2期。
- 張玉春等：《呂氏春秋譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2004年。
- 張岱年：《中國哲學史史料學》，北京：三聯書店，1982年。
- 張銀樹：〈評析《呂氏春秋》的全生之道〉，《哲學與文化》第30卷第9期（2003年9月）。DOI:10.7065/MRPC.200309.0151
- 《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》，香港：香港中文大學出版社，2004年。DOI:10.978.962996/1879
- \* 許維遜：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1985年。
- 陳宏敬：〈《呂氏春秋》研究綜述〉，《中華文化論壇》2001年第2期。
- \* 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 陳寅恪：《寒柳堂集》，北京：三聯書店，2015年。
- 傅武光：《呂氏春秋與諸子之關係》，臺北：私立東吳大學中國學術著作獎



助委員會，1993年。

程蘇東：〈《莊子·讓王》脫文輯證——基於衍生型文本生成方式的研究〉，  
《復旦學報（社會科學版）》2019年第3期。

馮友蘭：《中國哲學史（上）》，收入《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社，2001年，第2卷。

\* 馮友蘭：《中國哲學史新編》，收入《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社，2001年，第8卷。

管宗昌：《〈呂氏春秋〉文學研究》，北京：中國社會科學出版社，2016年。

管敏義：《呂氏春秋譯注》，銀川：寧夏人民出版社，1988年。

翟志成：〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》第22卷（2003年10月）。

劉俊：〈傅斯年、徐復觀論「生」與「性」之關係及其思想史意義〉，《中國哲學史》2015年第4期。

蕭公權：《中國政治思想史》，上海：上海書店，1989年，影商務印書館1948年版。

錢穆：《莊子纂箋》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1994年，第6冊。

顧史考（Scott Cook）：〈論《呂氏春秋》的雜入統出與博古通今〉，《先秦兩漢學術》第1期（2004年3月）。DOI:10.29443/TLXQHD.200403.0004

Ames, R. T., Chan, S.-W., & Ng, M.-S. e. (Eds.) (1991). *Interpreting culture through translation: A Festschrift for D.C. Lau*. Hong Kong: Chinese University Press. Chisholm, H. (Ed.) (1911). *The encyclopedia britannica: A dictionary of arts, sciences, literature and general information*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cook, S. (2002). The 'Lüshi chungiu' and the resolution of philosophical dissonance. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 62 (2), 307-345.

Feldman, F. (2019). The naturalistic fallacy: What it is, and what it isn't. In N. Sinclair (Ed.), *The naturalistic fallacy* (pp.30-53). Cambridge:

Cambridge University Press.

- James, W. (1890). *The principles of psychology, vol. I*. New York: Henry Holt and Co.
- Lau, D. C. (1991). On the expression Zai You. In H. Rosemont (Ed.), *Chinese texts and philosophical contexts: Essays dedicated to Angus C. Graham* (pp.5-20). La Salle, Ill.: Open Court.
- Lau, D. C. (1992). The doctrine of Kuei Sheng in the Lü-Shih Ch'un-Ch'iu. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 2, 51-92.
- Nichols, R., Slingerland, E., Nielbo, K., Bergeton, U., Logan, C., & Kleinman, S. (2018). Modeling the contested relationship between *Analects*, Mencius, and Xunzi: Preliminary evidence from a machine-learning approach. *The Journal of Asian Studies*, 77(1), 19-57.
- Sellmann, J. D. (2002). *Timing and rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals (Lüshi chungiu)*. Albany: State University of New York.
- Qaiser, S., & Ali, R. (2018). Text mining: Use of TF-IDF to examine the relevance of words to documents. *International Journal of Computer Applications*, 181 (1), 25-29.

### 三、網路資源

- Oxford English Dictionary. (n.d.). Natural, adj. and adv. In *Oxford English dictionary online*. Retrieved May 31, 2020, from <https://www.oed.com/view/Entry/125333>.
- Oxford English Dictionary. (n.d.). Naturalistic, adj. In *Oxford English dictionary online*. Retrieved May 31, 2020, from <https://www.oed.com/view/Entry/125339>.
- Papineau, D. Naturalism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (summer 2020 edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>.
- 中央研究院「中央研究院上古漢語標記語料庫」，URL=<http://lingcorpus.iis.sinica.edu.tw/cgi-bin/kiwi/akiwi/kiwi.sh?ukey=1711046657&qtype=-1>，瀏

覽日期：2020年6月12日。

香港中文大學「漢達文庫 CHANT」，URL=<http://www.chant.org/>，瀏覽日期：  
2020年6月12日。

(說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Chen, Q.-Y. (2002). *Lüshi chunqiu xin xiaoshi* [A new edition of textual elucidation on *Lüshi chunqiu*]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.
- Feng, Y.-L. (2001). *Zhongguo zhexue shi xinbian* [A new compilation of the history of Chinese philosophy]. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- Hu, S. (2003). *Hushi quanji* [The complete works of Hu Shi]. Hefei: Anhui Education Press.
- Mou, Z.-J. (1987). *Lüshi chunqiu yu Huainanzi sixiang yanjiu* [A study of thoughts in *Lüshi chunqiu* and *Huainanzi*]. Jinan: Qilu Bookstore.
- Sato, M. (2013). The unification of thought in the image of syncretism: A study of the concept of 'li' and 'liyi' in the thought of the *Lüshi chunqiu*. *Journal of the History of Ideas in East Asia*, 5, 317-364.
- Tian, F.-T. (1986). *Lüshi chunqiu tanwei* [An investigation of *Lüshi chunqiu*]. Taipei: Student Book Co., Ltd.
- Wang, L.-Q. (2002). *Lüshi chunqiu zhushu* [Commentary on *Lüshi chunqiu*]. Chengdu: Bashu Book Club.
- Xu, F.-G. (2001). *Lianghan sixiang shi* [History of thought of the Han dynasty]. Shanghai: East China Normal University Press.
- Xu, W.-Y. (2009). *Lüshi chunqiu jishi* [A collection of commentaries on *Lüshi chunqiu*]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Yin, Z.-G. (1979). *Lüshi Chunqiu xiaoshi* [Textual elucidation on *Lüshi chunqiu*]. Taipei: National Institute for Compilation and Translation.

