

目錄

《呂氏春秋》導讀

〇〇一

孟春紀

本生

〇七七

重己

〇八七

仲春紀

貴生

〇九九

情欲

一一〇

季春紀

盡數

一二二

先己

一三二

孟夏紀

用眾

一四三

季冬紀

士節

一五三

不侵

一五九

孝行覽

孝行

一六七

首時

一七一

義賞

一八三

長攻

一九二

慎人

一九五

遇合

二〇五

必己

二一六

慎大覽

不廣

二二九

貴因

二三三

審分覽

審分

二四五

君守

二五四

任數

二六四

知度

二七二

執一

二八三

離俗覽

用民

二九三

為欲

三〇三

貴信

三〇九

侍君覽

達鬱

三二一

名句索引

三七

《呂氏春秋》導讀

何志華

一、呂不韋其人其書

《史記·呂不韋列傳》記：「呂不韋者，陽翟大賈人也。¹往來販賤賣貴²，家累千金。」呂不韋是戰國末年衛國（今河南省濮陽一帶）的著名商人，以買賣致富。

秦昭王四十年，太子死。四十二年，昭王以其次子安國君為太子。安國君有兒子二十餘人，他立寵愛之姬為正夫人，號曰華陽夫人，可是華陽夫人無子。安國君有一個兒子名叫子楚³，子

1 《史記索隱》指「翟」：「音狄，俗又音宅。地理志縣名，屬潁川。」按《戰國策》記呂不韋乃濮陽人，濮陽於戰國屬衛，陽翟屬韓，兩地相距甚遠。《呂氏春秋·高誘注》亦謂不韋濮陽人。「商」、「賈」古訓有別，行貨曰「商」，居貨曰「賈」。

2 即賤價買入，貴價賣出之意。

3 子楚即莊襄王。《戰國策》記述子楚本名異人，後從趙返回秦國，呂不韋便吩咐他穿楚服見王后，王后喜歡他，說：「吾楚人也。」然後把他當成兒子，於是「變其名曰子楚」。

楚的生母名叫夏姬，得不到安國君寵愛。子楚以秦國人質的身份留在趙國。然而，由於秦國多次攻打趙國，所以趙國對子楚並不禮貌。

子楚既質於趙，平素財用不足，生活十分困苦，並不得意。呂不韋於邯鄲經商，見子楚而憐之，以為「奇貨可居」。呂不韋於是往見子楚，遊說他曰：「吾能大子之門。」子楚不以為然，笑說：「且自大君之門，而乃大吾門！」呂不韋曰：「子不知也，吾門待子門而大。」子楚心明不韋意慾，於是與不韋合謀大計。呂不韋對子楚說：「秦王老矣，安國君得為太子。竊聞安國君愛幸華陽夫人，華陽夫人無子，能立適嗣者獨華陽夫人耳。今子兄弟二十餘人，子又居中，不甚見幸，久質諸侯。即大王薨，安國君立為王，則子毋幾得與長子及諸子旦暮在前者爭為太子矣。」呂不韋於是以千金為子楚西遊入秦，說服安國君及華陽夫人，立子楚為適嗣，子楚亦向不韋許諾，他日如登上皇位，將會「分秦國與君共之。」

當時，呂不韋新娶了年輕貌美、能歌善舞的邯鄲女子趙姬，而趙姬已懷身孕。在一次酒宴上，子楚見趙姬姿色甚美，便要求呂不韋成全其事。呂不韋雖然生氣，唯念及已為子楚用盡家財，「欲以釣奇」，於是將趙姬獻給子楚。趙姬隱瞞自己已懷身孕，到十二個月大期時生下兒子，取名政，即後來的秦始皇。從此母以子貴，趙姬被子楚立為夫人。

秦昭王在位五十六年去世，安國君繼位，是為孝文王；以華陽夫人為王后，子楚為太子。趙亦奉子楚夫人及子政歸秦。一年後，孝文王死，子楚繼位為莊襄王，一切皆如不韋所料，莊

襄王尊母華陽后為華陽太后，真母夏姬尊為夏太后。呂不韋為丞相，封文信侯，食河南雒陽十萬戶。莊襄王即位三年而薨，太子政被立為王，時年十三，尊呂不韋為相國，號稱「仲父」。呂不韋掌握國家全權，家僮萬人，富可敵國。唯太后因秦王年少而時時竊私通呂不韋，埋下日後呂不韋失勢的伏線。

當時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，號稱戰國四公子，均為喜賓客之士，名重士林。呂不韋以秦國之強，在招賢納士方面，竟不如四公子，因此亦招攬士人，並加厚待，至食客三千人。這時的諸侯多為辯士，如荀卿之徒，著書佈於天下。呂不韋於是吩咐食客人人各著所聞，集各論著為八覽、六論、十二紀，合共二十餘萬言，認為已備天地萬物古今之事，號曰《呂氏春秋》。他更佈書於咸陽市門，懸千金於其上，延請諸侯、遊士、賓客等，指如有人能增損一字，即予千金。

始皇日漸長大，太后淫亂不止。呂不韋恐禍將及己，於是私求大陰人嫪毐為舍人，並把嫪毐贈予太后。呂不韋使人以腐刑之罪狀告嫪毐，其實未有施以腐刑，俾嫪毐假扮為宦官入宮與太后私通。始皇九年，有人告發嫪毐不是宦官，常與太后私亂，更誕下二子。於是始皇令官吏深入調查，後來查明屬實，此事禍連相國呂不韋。九月，始皇夷嫪毐三族，殺太后所生兩子，遷太后於雍。始皇希望進一步誅討相國呂不韋，但念及呂氏有功於秦，不忍致法。始皇十年十月，始皇免去呂不韋相國之職，並令其離開咸陽，就國河南。後來因為不韋的賓客多次請求，

始皇恐生事變，於是賜呂不韋書曰：「君何功於秦？秦封君河南，食十萬戶。君何親於秦？號稱仲父。其與家屬徙處蜀！」呂不韋明白形勢不妙，恐大難將至，難免伏誅，最後飲鴆服毒而死。

有關呂不韋著書的動機，前人的論述十分詳細，概略言之，約有數說：

1. 顯名後世：明方孝孺《遜志齋集·讀呂氏春秋》指出：「不韋以大賈乘勢，市奇貨，致富貴，而行不謹，其功業無足道者，特以賓客之書，顯其名於後世。」

2. 欺世盜名：明代陳懿典《讀史漫筆》云：「不韋，盜之雄也。既盜秦國，復以招賓客盜當年名，著書盜後世名，令後世讀呂覽者知不韋而不復知有諸賓客。」⁴及後清代方號頤《方忍齋所著書·讀呂子》又云：「千古大盜，無如陽翟大賈始也，居奇貨以盜人之國，繼也集儒書以盜後世名，其人心術品詣，尚可問乎？」

對於此論說，一些學者未盡認同，例如田鳳台《呂氏春秋探微》云：「不韋著書，沽譽求名誠有，盜名之說難採。誠以呂氏之書，未嘗以集眾為諱。《史記》明言『呂不韋使賓客人人著所聞。』《漢書·藝文志·雜家·呂氏春秋》下亦明題呂不韋輯智略士作，是未曾掩他人之長以為己有也。古無聯名著書之例，書成歸之不韋，亦若魏公子兵法，屬之信陵，淮南屬之劉安，是

4 〔明〕陳懿典：《讀史漫筆》，載張舜徽主編：《二十五史三編（第一分冊）》（長沙：岳麓書社，1994年），頁52。

未盜名之證。」

3. 東學西移：錢穆先生《秦漢史》云：「秦人本無文化可言，東方游士西入秦者，又大多為功名之士，對其故土文化，本已抱不滿之感，欲求別闢新局以就功業……其大規模的為東方文化西漸之鼓動者，厥為呂不韋。呂不韋亦籍隸三晉，然其在秦所努力者，實欲將東方學術移植西土。不僅如商鞅范雎諸人，只求在政治上有所建白而已。」又云：「不韋乃欲將東方學術文化大傳統，移植西土，其願力固宏，其成績亦殊可觀，即今傳《呂氏春秋》一書，便是其成績品也。」

至於《呂氏春秋》一書的思想屬性，班固《漢書·藝文志》將之歸入雜家，並云：「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。」由此可見，《藝文志》對雜家的析述包括其源流及特色，認為雜家源出古代議官，亦即諫官；雜家學術思想以儒、墨、名、法為主，乃結合四家思想而成的。其實，呂書所言，兼及多家思想，豈只儒、墨、名、法四家而已。清汪中《述學補遺·呂氏春秋序》云：「周官失職，而諸子之學以興，各擇其術以明其學，莫不持之有故，言之成理，及比而同之，則仁之與義，敬之與和，猶水火之相反也，最後《呂氏春秋》出，則諸子之說兼有之。」又梁啟超《中國學術思想變遷之大勢》云：「當時諸派之大師，往往兼營他派之言，以光大本宗，如儒家者流之有荀卿也，兼治名家法家言者也；道家者流之有莊周也，兼治儒家言者

也；法家者流之有韓非也，兼治道家言者也。北南東西四文明，愈接愈厲，至是幾將合一爐而治之，雜家之起於是時，亦運會使然也。」可見呂書作為首部雜家文獻，其成書於秦，實為時代所需，應運而生。

二、成書於「維秦八年，歲在涒灘」解

有關《呂氏春秋》的成書時間，《呂氏春秋·序意》啟篇謂「維秦八年，歲在涒灘」，按《爾雅·釋天》曰：「太歲在申曰涒灘」，意即該年太歲在申。至於「維秦八年」，即指秦始皇在位第八年，依據《史記·六國年表》，「始皇帝元年」句下《史記集解》引徐廣云：「乙卯」⁵，如果始皇元年乃「乙卯」，則始皇八年，該是「壬戌」，可是在戌年時，太歲應在「閹茂」，而非「涒灘」。「涒灘」乃「維秦六年」，而非八年。學者因此提出種種質疑，今試加解釋如下。

5 見司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959），頁751。

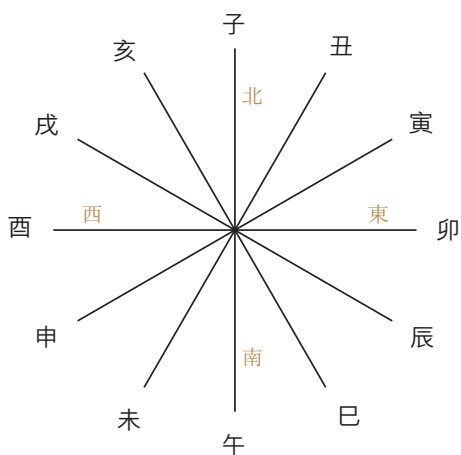
(一) 干支紀日法

古代以干支紀日，即運用「十天干」、「十二地支」的組合來記錄日子。「十天干」依次為甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；「十二地支」依次為子、丑、寅、卯、辰、巳、

壬子	49	庚子	37	戊子	25	丙子	13	甲子	1
癸丑	50	辛丑	38	己丑	26	丁丑	14	乙丑	2
甲寅	51	壬寅	39	庚寅	27	戊寅	15	丙寅	3
乙卯	52	癸卯	40	辛卯	28	己卯	16	丁卯	4
丙辰	53	甲辰	41	壬辰	29	庚辰	17	戊辰	5
丁巳	54	乙巳	42	癸巳	30	辛巳	18	己巳	6
戊午	55	丙午	43	甲午	31	壬午	19	庚午	7
己未	56	丁未	44	乙未	32	癸未	20	辛未	8
庚申	57	戊申	45	丙申	33	甲申	21	壬申	9
辛酉	58	己酉	46	丁酉	34	乙酉	22	癸酉	10
壬戌	59	庚戌	47	戊戌	35	丙戌	23	甲戌	11
癸亥	60	辛亥	48	己亥	36	丁亥	24	乙亥	12

由十天干及十二地支組成的六十干支

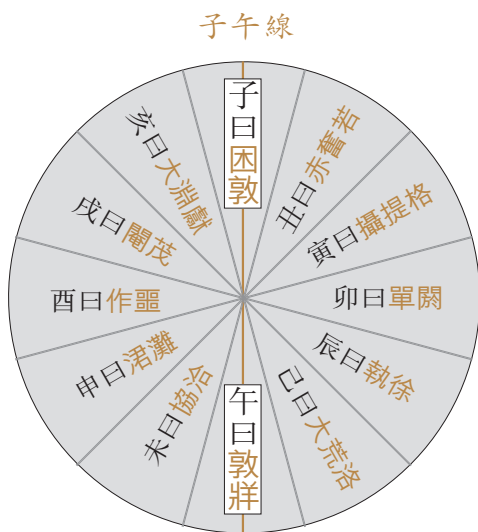
午、未、申、酉、戌、亥。古人以「甲子」、「乙丑」順序組合，至「癸亥」合共六十干支，依序推演。中國早於殷商時期便使用六十干支紀日，一日一千支名號，從不間斷。至於古人夜觀天象，為求記錄星體移動的過程，又將「十二支」應用於天空區域之劃分，稱為「十二辰」。方法是以正南方為「午」，正北方為「子」，正東方為「卯」，正西方為「酉」。因而，由正北至正南，經過天空之直線稱為「子午線」。



十二辰（十二支應用於天空區域之劃分）

（二）歲星紀年概說

在觀測星體運行的過程中，古人得知木星每約十二年運行一周天，於是將周天分為十二分，稱為「十二次」。古人以木星為歲星，木星是以逆時針方向運行的，每年約移動「二次」。由於逆時針運行不便記錄，於是古人假設了一顆歲星，該歲星與木星運行方向相反而速度相同，稱為「太歲」，以每年太歲星所在稱呼該年，稱為太歲紀年，其稱謂如下：



歲星紀年圖

這就像今天以十二生肖紀年，均以十二支順序排列，從「子」到「亥」，方法相同，兩者的分別只在於歲星紀年需與天象配合，以木星運行週期推算太歲所在，而太歲所在年則以「涇灘」、「單闕」等詞稱之；至於十二生肖年則無須與天象配合，僅須順序排列而記，生肖年即以動物「牛」、「虎」等為名，便於記憶。



十二支生肖紀年

(三)「超辰」之說

古人認為木星每十二年運行一周，然而，木星實際上每11.86年運行一周，因此，當古人將天空分為十二辰時，木星每運行一周天，便會與古人推算的位置有所偏差；每過84.71年，就出現一辰之偏差，即木星的實際位置將超過原來假設的位置一次（或稱一辰）。其計算公式如下： $X = (12X \div 11.86) - 1$ 。X表示出現超過假設位置一格（即「超辰」）之年數。由此方程式推算， $X = 84.71$ ，那即表示，歲星每八十四年到八十五年會超辰一次。

由此可見，古人使用歲星紀年法的日子久了，就不能與實際天象互相符合。因此，必須改革曆法。漢武帝太初以後，歲星紀年法與後世的干支紀年法相互銜接，從太初上溯至秦統一中國時，歲星紀年比干支紀年落後一辰，上溯至戰國時期則落後二辰。西漢末劉歆提出歲星每八十四年超辰一次的算法，然而超辰計算方法實際上並未應用於紀年法中。後來，東漢改用《四分曆》時，已放棄了歲星紀年法，只沿用干支紀年法。劉歆認為歲星每八十四年超辰一次，這計算方法稱為「超辰法」，其實劉歆的計算亦有偏差，依據木星週期，每十二年出現0.15辰之偏差，即約84.7年便出現一辰之偏差，超辰一次。

（四）〈序意〉「歲在涒灘」一語所衍生的問題

《呂氏春秋·序意》啟篇說：「維秦八年，歲在涒灘」，按《爾雅·釋天》：「太歲在申曰涒灘」，意即該年太歲在申。至於「維秦八年」，即秦始皇在位第八年，正如上文所言，漢太初以後，歲星紀年法跟漢代干支紀年互相連接，可以純用干支表示年份。依據《史記·六國年表》，「始皇帝元年」句下《史記集解》引徐廣之言，指始皇元年為「乙卯」，如果始皇元年真的是「乙卯」，則始皇八年，應該是「壬戌」，戌年太歲在「閭茂」，而非「涒灘」。「涒灘」乃「維秦六年」，而非八年。

有見及此，錢塘提出超辰之說以求解決問題，然而卻難以成立。原因在於紀年不論用年號數目紀年（例如始皇元年，二年，三年……），抑或用干支紀年（甲寅、乙卯、丙辰、丁巳……），都必須順序計算。超辰現象可以解釋紀年的干支與天上歲星所在脫節的現象，然而卻不能改變順序而計算的數目紀年，又或干支紀年；不然歷史按紀年編寫，中間因超辰而缺少了一年的記錄（諸如順記甲寅、乙卯，然後跳到丁巳），這在中國古代歷史上從沒出現過，亦即超辰計算方法實際上從未應用於歷史紀年中。

王引之《經義述聞·太歲考》認為「維秦八年」，「八」乃「六」之訛。又反駁錢塘超辰之說，認為太歲超辰之計算，始於劉歆《三統術》，在此之前是未有的。然而王引之之說並不足信，因超辰乃天文現象，這與劉歆論說的出現先後無關，如果維秦八年，太歲在申，該年史官

夜觀天象，即可得知，不當因劉歆未提論說，而誤記歲星位置。王引之認為「維秦八年」乃「維秦六年」之誤，乃從後世傳鈔《呂氏春秋》字形訛誤推論，旨在配合「歲在涪灘」的天文現象，其實未可盡信。

（五）秦、漢兩朝曆法之別

秦統一中國以後，頒行「顓頊曆」，顓頊曆以冬十月為歲首（一年之始），輪至九月為年末。歲首十月同樣稱為十月，不改稱一月或正月。「端月」（即一月或夏曆正月）是立春之月，二十四節氣的起點。「正月」為避秦王政的名諱而改為端月，閏月置於年末九月之後為後九月，即歲末置閏法。太歲在某，乃據顓頊曆計算的。漢承秦制，沿用顓頊曆，直至漢武帝元封七年，即公元前一〇四年才頒行新曆，改此年為太初元年，稱為太初曆，以正月為歲首，定太初元年之干支紀年為「丁丑」。徐廣謂始皇元年之干支紀年為「乙卯」，即據太初元年為「丁丑」，往上推算而得。

（六）《漢書·律曆志》兩記干支紀年與太歲在某不合例證

假設太初元年（即元封七年）不是丁丑，則始皇元年也不會是乙卯，始皇八年也不會是壬

戊。如果太初元年確為丁丑，則太初元年時太歲該在丑，然而考證《漢書·律曆志》云：

至於元封七年，復得閏逢攝提格之歲，中冬十一月甲子朔旦冬至，日月在建星，太歲在子，已得太初本星度新正。姓等奏不能為算，願募治曆者，更造密度，各自增減，以造漢《太初曆》。⁶

我們一直以為太初元年為丁丑年，太歲在丑，其實太初元年為丙子年，所以該年「太歲在子」。太初元年為丙子年，太初二年方為丁丑年。據此可知，干支紀年以太初元年為丁丑，往上推算過去歷史上每年的干支，從一開始就有一年的誤差。同理，以太初元年為丁丑往上推，則高祖元年為乙未，如果高祖元年為乙未，則太歲該在未。然而考證《漢書·律曆志》云：

漢高祖皇帝，著《紀》，伐秦繼周。木生火，故為火德。天下號曰漢。距上元年十四萬三千二十五歲，歲在大棣之東井二十二度，鶉首之六度也。故《漢志》曰歲在大棣，名曰敦牂，太歲在午。⁷

6 《漢書》（北京：中華書局，1962），頁975。

7 《漢書》，頁1023。

我們一直以為高祖元年為乙未年，太歲在未；其實高祖元年時太歲在午，實為甲午年，高祖二年方為乙未年。

（七）「維秦八年，歲在涒灘」解

根據《漢書·律曆志》，漢高祖元年，太歲在午；元封七年（即太初元年），太歲在子。這與現在據太初元年為「丁丑」上推各年干支，認為高祖元年為「乙未」，元封七年為「丁丑」，得知太歲紀年與干支紀年之間，其實有一年的誤差。由此推算，所謂「維秦八年，歲在涒灘」，太歲在涒灘乃申年，此語並無錯誤，唯申年作為干支紀年應同樣有一年誤差。

我們一直據太初元年為「丁丑」上推維秦八年乃壬戌年，其實這亦有一年之誤差。維秦八年其實為辛酉年，維秦九年方為壬戌年。由此推算，維秦七年乃庚申年；申年，歲在涒灘，太歲在涒灘之年，即為〈序意〉篇所言呂書成書之年。然則為何《呂氏春秋·序意》說：「維秦八年，歲在涒灘」？為何太歲不在維秦八年時，移至辛酉年，即歲在作噩？道理其實很簡單：秦用顓頊曆，以十月為歲首，每歲計算方法，皆以十月起首計算，至翌年十月為一歲；至於始皇歲次（始皇元年，二年，三年……七年，八年）則以正月開始，至十二月終結。假設呂書書成之日，在維秦八年卻未到十月，則其太歲仍在申次的一年期間之內，因此維秦八年十月以前，

太歲仍在申位，故曰「維秦八年，歲在涿灘」。由此推知，呂書〈序意篇〉說「維秦八年，歲在涿灘」，其實並無錯誤，因為那一年是秦始皇登位第八年，但未到十月，抬頭看木星所在，因而推知太歲所在，太歲在申位，所以說歲在涿灘。

如以現代事例為喻，二〇一二年，梁振英先生接任特首，那年是龍年，古書可記作「梁振英元年，歲在巨龍」；到了二〇一三年一月初，梁振英先生進入第二年執政，但如當時未到農曆正月（二月十日為蛇年年初一），我們仍會說其時是：「梁振英二年，歲在巨龍。」因為尚未到蛇年正月，太歲仍留在龍的位置。所以「歲在巨龍」，就同時出現在梁振英一年和梁振英二年了。

三、全書編排結構

《呂氏春秋》全書由三部分組成，即為「十二紀」、「八覽」及「六論」，合計二十六總篇。「十二紀」中，每「紀」之下又再區分為五篇；「八覽」中，除了第一「覽」〈有始覽〉現存僅得

七篇外⁸，其他各「覽」都一致地再分為八篇；至於「六論」，每「論」之下，則一律再分為六篇。「十二紀」末，又附有〈序意〉一篇。每篇篇名，皆以兩字為題，諸如「重生」、「貴生」、「盡數」等。可見《呂氏春秋》一書編排異常整齊，極有規律。由此推敲，《呂氏春秋》之編撰，似當依據嚴密的撰寫計劃，而非隨意編寫的。傅武光《呂氏春秋與先秦諸子之關係》云：

蓋呂書之形式極整齊，內容則紀、覽、論彼此相呼應，其出於完整之計劃、精密之調配無疑，故其編著也，必全部同時完成，而非部分先出，餘留異日之修補也。

田鳳台《呂氏春秋探微》云：

十二紀六十篇，各按月令配合……八覽六論，八覽篇目皆八，六論篇目皆六……故余之見解，事先約定者僅十二紀、八覽、六論之綱要，而其下屬諸篇，則由撰寫人按綱旨發揮，至其篇目，皆以兩字標題，全書一致。其中重複誤引之處，或由篇成非一時，審閱未

8 〈有始覽〉原來應有八篇，今本《呂氏春秋》脫去一篇。

盡遍，或由後人竄亂。然此書篇幅大致長短整齊，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。

《呂氏春秋》一書內容豐富，以下會分別從「貴生」說、「養生」說、「時機論」、「治身治國一理」、「因而不為」的具體治國政策、治國之道、賞罰論等方面闡析《呂氏春秋》的主要內容思想。

四、「貴生」說

(一)「貴生」思想溯源

《呂氏春秋》開首為「十二紀」，「十二紀」開首即為與「月令」相關的篇章，即〈孟春紀〉、〈仲春紀〉以下至〈季冬紀〉共十二篇。如果刪去此十二篇，〈孟春〉之後第一篇為〈本生〉，其次的〈仲春〉之後就是〈貴生〉。由此可見，《呂氏春秋》的編者認為「生」的意義十分重大。其實「重生」與「貴生」的思想，乃源於楊朱學說。孟子謂「楊子取為我」，又

謂「楊氏為我」⁹，顯見「為我」正是楊子學說的精髓。《呂氏春秋》亦言及楊朱學說，然而《呂紀》不稱之為「為我」，而稱之為「貴己」。《呂氏春秋·不二》曰：

老耽貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉¹⁰，闕尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢。

可見「貴己」猶言「為我」。至於《韓非子·顯學》總論楊朱，認為：

今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脰一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以為輕物重生之士也。

可見韓非總論楊朱學說為「輕物重生」。韓非以為「重生」，《呂氏春秋》以為「貴己」。細意考之，除卻「十二紀」紀首諸篇外，《呂氏春秋》啟首曰「本生」，其次即為「重己」，顯而易見，

9 「楊子取為我」語出《孟子·盡心上》，「楊氏為我」語出《孟子·滕文公下》。

10 孫詒讓云：「廉」即「兼」之借字。

《呂氏春秋》「貴生之論」，其源即發自楊朱學說。

然而，楊朱活躍於孟子之前，而《呂氏春秋》成書於《荀子》之後，楊朱與《呂》書，兩者相距年代久遠。期間，《荀子》一書對於戰國以至西漢的哲學思想皆有極其深遠的影響，故此《呂氏春秋》在襲用楊朱「貴己」的學說時，可有受《荀子》學說的影響而加以修訂，亦可深思。下文論及《呂氏春秋》「貴生說」與《荀子》之關係，可見在「人性天授」一說上，《呂紀》採用了《荀子》的學說。由此推論，《呂紀》「貴生」之說，其源出自楊朱，而以《荀子》學說完善之。

（二）「貴生」思想內容概說

「生」原義為「使之生」，引申為「生命」，其同源字為「性」，「性」指一切物件與生俱來的本質，簡言之，就是物的本質。《呂氏春秋》既言「養生」，亦言「養性」；既言「全生」，亦言「全性」。可見「生」、「性」兩字於《呂紀》一書中，意義相近。

《呂紀》開宗明義，便極言「生」之可貴：「聖人深慮天下莫貴於生。」（《呂氏春秋·貴生》）這裏稱「生」，或稱「大貴之生」，以表示「生」不只是「貴」，更是「貴之最者」，因此說「大貴之生」。《呂氏春秋·情欲》：

古人得道者，生以壽長，聲色滋味，能久樂之，奚故？論早定也。論早定則知早嗇，知早嗇則精不竭。秋早寒則冬必煖矣，春多雨則夏必旱矣，天地不能兩，而況於人類乎？人之與天地也同，萬物之形雖異，其情一體也。故古之治身與天下者，必法天地也。尊、酌者眾則速盡。萬物之酌大貴之生者眾矣，故大貴之生常速盡。非徒萬物酌之也，又損其生以資天下之人，而終不自知。功雖成乎外，而生虧乎內。

《呂氏春秋》除了明言「大貴之生」外，亦從「貴賤」、「輕重」、「安危」三方面，以比較角度強調「生」之可貴。《呂氏春秋·重己》云：

今吾生之為我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵為天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者，有道者之所慎也。

可見就其「輕重」而言，「生」比諸「天下」更重要。《呂氏春秋·貴生》又以堯讓天下於子州支父為例，再加說明。《呂氏春秋·貴生》云：

堯以天下讓於子州支父。子州支父對曰：「以我為天子猶（之）可也。雖然，我適有幽

憂之病，方將治之，未暇在天下也。」天下，重物也，而不以害其生，又況於他物乎？惟不以天下害其生者也，可以託天下。

同樣就其「輕重」立論，《呂紀》又以「隨侯之珠」為喻，《呂氏春秋·貴生》：

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（而）所要輕也。夫生豈特隨侯珠之重也哉？

《呂氏春秋》倡言「貴生」，「貴生」即為權衡「輕重」所得的結論。古人所謂的「輕重」，就像今人所說的「價值觀」。由此言之，以價值而論，「爵為天子」、「富有天下」、「隨侯之珠」，三者都是天下的瑰寶，皆不足與「生命」相比，其餘的事物更不足論矣。

（三）「貴生」之因

《呂紀》認為「生」之可貴，是因為「生」可以使人得「六欲之宜」，《呂氏春秋·貴生》：

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。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，服是也，辱是也。

可見《呂紀》雖然認為「生命」可貴，然而最痛苦的，卻並非失去「生命」，因為世上有比失去「生命」更痛苦的，就是所謂「迫生」。因此，與其「迫生」，不如死。所謂「迫生」者，意指「六欲莫得其宜」。《呂氏春秋·貴生》：

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。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。

可見「生命」的價值，在乎「六欲」是否得宜。然而，當「六欲」與「生」相互排斥，《呂氏春秋》倡言重「生」而輕「欲」，貴在「養生」。如《呂氏春秋·貴生》說：「耳雖欲聲，目雖欲色，

鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。」表明「六欲」雖然可貴，唯當與「生」相斥時，則重在取「生」。

若論「生」之與「欲」，孰貴孰輕？請先論「外物」與「心性」的關係。依孟子所言，人類對「外物」的慾念，可以「思考」分析，從而知所去取，而「欲」與「思」，皆人性的本質，是與生俱來的。

然而，荀子卻主張「欲」乃「性」的部分，本受於天，眾人皆同。他又認為「心」非受於天，乃後世生活積習使然，每人積習有別，所以每人的心思亦有所不同。荀子在《荀子·正名》中以「天之一欲」對應「心之多求」，提出「欲」乃天賜，是人性的一部分，此本與生俱來，即所謂「所受乎天」，世人無從干預。至於「求」，乃在乎「從所可」。其「可」抑或「不可」，則全在「心」之權衡輕重，所以「求」乃「所受乎心」。「欲」受乎天，凡人皆有欲，這是一致的，故曰「天之一欲」；凡人的內心世界皆不相同，故曰「心之多求」。每人的內心世界皆有不同，這是後天生活積習使然，荀子因此以為「固難類所受乎天也。」

孟、荀對「物」「心」的關係，觀念有別，然而兩家皆認為「心」能思考，並能作出選擇，且認為「心」乃內在思維，與「外物」對立。就「心」而言，一切宇宙萬物皆為「外物」。至於《呂氏春秋》〈貴生〉也說：

天下，重物也，而不以害其生，又沉於他物乎？惟不以天下害其生者也¹¹，可以託天下。

可見《呂氏春秋》認為「生」遠較「外物」可貴，即使面對重物如「天下」，也不能與「生」相比。《呂氏春秋·本生》：「物也者，所以養性也，非所以性養也。」指出「物」僅為「養生」之手段，本身並無價值可言。易言之，「物」之價值乃為「派生價值」，「生」之價值乃「自身價值」。倘若「生」之價值被否定，「物」亦無價值可言。

《呂氏春秋》因而提出「生」、「物」二者的從屬關係。《呂氏春秋·必己》引述《莊子》之言：

莊子笑曰：「周將處於材、不材之間。材、不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫〔乘〕道德則不然：無訝無訾¹²，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一下一上，以禾為量¹³，而浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累？」

11 《莊子·讓王》無「也」字。

12 「訝」一字於《莊子·山木》作「譽」，疑「訝」乃「譽」之聲誤。

13 「禾」讀為「和」，《莊子·山木》正作「和」。

《呂氏春秋》倡言「物物而不物於物」，其說既本莊子，其實亦見於《荀子·修身》：

志意脩則驕富貴，道義重則輕王公，內省而外物輕矣。《傳》曰：「君子役物，小人役於物。」此之謂也。身勞而心安，為之；利少而義多，為之。

細意觀之，《莊子》、《荀子》以「自身」與「外物」對舉，提出不當以「自身」從役於「外物」。《呂氏春秋》進一步提出不當以「生命」從役於「感官」，而該以「感官」為「生命」勞役。「生命」之與「感官」本來皆為「自身」所有，《呂氏春秋》細加區別，旨在標明「生命」之可貴，證成「貴生」之論。《呂氏春秋·貴生》云：

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。

可見《呂氏春秋》認為「耳」、「目」、「鼻」、「口」都應當為「生命」服役。既然本屬「自身」範疇的「感官」，仍得為「生命」服役，則不屬「自身」範疇的「外物」，更當從役於「生命」了。

(四)「性」、「欲」之別

《呂氏春秋》認為不應以「欲」害「生」，然而常人未明白此理。究其原因，亦足深思。中國古代哲學思想大抵以「人」為本，而探究「人」之本性，則在於探求「人性」中「欲念」之本質。《呂氏春秋》亦然，其論「欲念」之先，先論「人性」。它認為「性」就是事物的「本質」，「本質」乃天受，而非出於人力。

對於「欲」，《呂氏春秋》論之亦詳。《呂氏春秋·大樂》：

天使人有欲，人弗得不求。天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡所受於天也，人不得與焉，不可變，不可易。

由此觀之，則「性」之與「欲」，皆受於天，而且非人力所能改易的，此即兩者的共通點。至於「性」「欲」之別，《呂紀》言之較少，而其理論則源自《荀子》，《荀子》則詳言之。《荀子·正名》：

性者、天之就也，情者、性之質也，欲者、情之應也。

《荀子》與《呂氏春秋》所言相近，皆認為「性」乃天所成就，非人力所能改易的。

（五）「欲」、「求」之別

「欲」既得之於天，則非人力所能干預的，《呂氏春秋·大樂》：

天使人有欲，人弗得不求。天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡，所受於天也，人不得與焉，不可變，不可易。

又《呂氏春秋·情欲》：

故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤、愚智、賢不肖欲之若一，雖神農、黃帝，其與桀、紂同。

上述兩段言及「求」與「欲」，然而《呂紀》未有清楚區分兩者之別。相反，《孟子》、《荀子》兩書言之極詳。《孟子·盡心上》指出：「求」之與否，與成敗其實並無直接關係，成敗關鍵全

然在乎命數，意在說明凡事不可強求。《荀子》同樣反對多欲多求，其在《荀子·正名》提出「欲」雖過大、過多，而行動未嘗隨之而發，是因為內心的修為制止了「欲」；相反，如行動超越了「欲念」，是內心的慫恿使然。故此，《荀子》進一步提出如何以「心」止「欲」。

由此可見，《孟子》認為「求」之成敗，全在天意；《荀子》則重在「心」之制「求」。而《呂氏春秋》則認為制欲殊非易事，只有聖人可以為之。《呂氏春秋·情欲》：

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。聖人之所以異者，得其情也。由貴生動則得其情矣，不由貴生動則失其情矣。

「節」意指「合理之限度」，而聖人就是從「合理之限度」考量，控制欲念。聖人能夠成功控制欲念，異於常人，乃因聖人能得「欲念」之實質內容（即「情」），再從此等實質內容中得其合理之限度（即「節」）。易言之，聖人得見欲念之「合理限度」（即「欲之節」）。聖人之所以得見「欲之節」，乃因他們從「貴生」出發，以「貴生」作為最終原則決定「欲念」內容實質之合理限度。

（六）「貴生」作為「合理限度」的原則

聖人以「貴生」為「節」的準則，其具體學說其實很容易明白，試舉兩例說明：《呂氏春秋·

貴生》：

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，〔不〕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。

又如《呂氏春秋·本生》：

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。

可見《呂氏春秋》「貴生」之論，崇尚自然，無須道德規條之限制，此與《孟子》、《荀子》所論不同。

如欲了解更多有關《呂氏春秋》貴生思想的篇章，可閱讀《孟春紀·本生》、《孟春紀·重己》、《仲春紀·貴生》、《仲春紀·情欲》、《離俗覽·用民》、《離俗覽·為欲》、《季冬紀·不侵》及《季冬紀·士節》。

五、「養生說」概述

《呂氏春秋》的「養生說」，究其原始，實出自齊國的稷下學派。齊國都城門名為「稷門」，稷門附近有一地域稱為「稷下」，是戰國時期知識分子的聚集之地。據裴駰《史記集解》引劉向《別錄》云：「齊有稷門，城門也。談說之士期會於稷下也。」此即所謂「稷下學派」。稷下學派倡言黃老養生之學，其說俱見於《管子》，《管子》提出黃老之「道」，其實為「氣」，萬物皆由「氣」所生，而「氣」的形態千變萬化。「氣」之在「天」者，則幻化為「日」；「氣」之在「人」者，則幻化而為「心」。此「道」之化身，或稱為「氣」，或稱為「精」。就「生物」而言，其所能襲取宇宙間的精氣越多，其「生命力」就越大。此外，《管子·內業》又指出「精氣」內藏不竭，不僅能令「生命力」旺盛，智力過人，甚或有助於道德修為，推而言之，更能

預知未來，遠離災害，成為聖人。《管子》又進一步推論，認為人襲取天下的「精氣」，能洞見天地萬物的變化。

此外，稷下學派強調精氣充盈於身，可使身健力強，可以洞悉天地。然而，世人吸收「精氣」後，仍得妥善保存，否則，精將遠去，不再保存於身體內。至於保存精氣的方法，則在寡欲。世人如能靜心去欲，不僅可以守住「精氣」，避免外泄；推而言之，更能吸收在身外運行和宇宙之間的「精氣」，集於己心，俾使體魄強健，延年益壽，生命力更為旺盛。

《呂氏春秋》繼承稷下學派的「精氣說」，認為善於保存形體內的精氣，便能長命不衰。因此，《呂氏春秋》提出了具體的養生方法，藉以保留形體內存的精氣。概略言之，有以下四個重點：

1. 流動不鬱

《呂氏春秋》主張「精氣說」，因此提出養生具體方法時，亦緊扣「精氣說」而立論。《呂氏春秋·盡數》云：

流水不腐，戶樞不蠹，動也。形氣亦然，形不動則精不流，精不流則氣鬱。鬱處頭則為腫為風，處耳則為聾為聵，處目則為矇為盲，處鼻則為𦵏為室，處腹則為張為府，處足則為痿為蹇。

可見《呂氏春秋》認為百病之源全在於精氣鬱結，為求精氣流動不鬱，應當保持運動，所謂「形不動則精不流」。《呂氏春秋·達鬱》曰：

凡人三百六十節，九竅五藏六府。肌膚欲其比也，血脈欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精氣欲其行也，若此則病無所居而惡無由生矣。病之留，惡之生也，精氣鬱也。故水鬱則為污，樹鬱則為蠹，草鬱則為蓐。

《呂氏春秋》認為「精氣欲其行」，具體言之，則為保持運動。保持運動，能使血脈暢通，筋骨堅固，而精氣流行不鬱，便「病無所居」，自能身強體健。

2. 少私寡欲

《呂氏春秋》認為「精氣」安居於形體之內，不受外物干擾，則年壽得長，可以盡其天年。為免受外物干擾，則當少私寡欲，修養情性，追求平淡祥和，避免大喜大怒。《呂氏春秋·盡數》云：

天生陰陽寒暑燥濕，四時之化，萬物之變，莫不為利，莫不為害。聖人察陰陽之宜，辨萬物之利以便生，故精神安乎形，而年壽得長焉。長也者，非短而續之也，畢其數也。

畢數之務，在乎去害。何謂去害？大甘、大酸、大苦、大辛、大鹹，五者充形則生害矣。大喜、大怒、大憂、大恐、大哀，五者接神則生害矣。大寒、大熱、大燥、大濕、大風、大霖、大霧，七者動精則生害矣。故凡養生，莫若知本，知本則疾無由至矣。

《呂氏春秋》倡言少私寡欲，溯其源流，乃出自「貴生說」。「貴生說」認為君主養生之道，在乎少私寡欲，戒除奢華的生活，自可全生保命。《呂氏春秋·本生》：

貴富而不知道，適足以為患，不如貧賤。貧賤之致物也難，雖欲過之奚由？出則以車，入則以輦，務以自佚，命之曰怡廢之機。肥肉厚酒，務以自彊，命之曰爛腸之食。靡曼皓齒，鄭、衛之音，務以自樂，命之曰伐性之斧。三患者，貴富之所致也。故古之人有不肯貴富者矣，由重生故也，非夸以名也，為其實也。則此論之不可不察也。

3. 飲食得道

所謂飲食之道，其實亦與精氣說相關涉，《呂氏春秋·重己》云：「味眾珍則胃充，胃充則中大鞔；中大鞔而氣不達，以此長生可得乎？」可見飲食得飽，則使「胃充」，而「胃充」會使胸腹脹滿鬱結，不利於精氣於體內運行，以致長生無望。因此飲食之道，在乎少私寡欲，進

食力求清淡、合時。〈盡數〉云：

凡食無彊厚，味無以烈味重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。

至於飲食養生的基本方法，〈盡數〉指出應適度節制，「無飢無飽」。而飲食舉止，則在乎「和精端容」，旨在不礙體內精氣運行。統而言之，所謂飲食之道，其實亦與精氣說相關連。

4. 善於養體

綜上所論，可見《呂氏春秋》的「養生說」，其實溯源自稷下「精氣說」，因此《呂紀》討論養生之道，乃緊扣「精氣說」立論，所謂「養生」之說，其實重在「養氣」，而非「養形」。所謂「養形」之道，其旨亦在輔助「精氣」，使「精氣流通無阻」而已。《呂氏春秋·先己》：

凡事之本，必先治身，耑其大寶。用其新，棄其陳，賡理遂通。精氣日新，邪氣盡去，終其天年。此之謂真人。

馮友蘭《中國哲學史新編》認為「治身」即為「養形」，〈先己〉指出通過「養形」，可以驅除體內陳腐之氣，並且吸納新鮮精氣，從而得享天年。可見「養形」之道，推本溯源，亦在「養氣」。

至於「養形」的具體方法，相對於「養氣」而言，乃專指養護身體、五官，而兼及心志的具體方法，其重點見於《呂氏春秋·孝行》：

養有五道：修宮室，安床第，節飲食，養體之道也。樹五色，施五采，列文章，養目之道也。正六律，飶五聲，雜八音，養耳之道也。熟五穀，烹六畜，飶煎調，養口之道也。飶顏色，說言語，敬進退，養志之道也。此五者，代進而序用之，可謂善養矣。

如欲了解更多《呂氏春秋》有關養生方法的篇章，可閱讀《季春紀·盡數》、《恃君覽·達鬱》及《孝行覽·孝行》。

六、時機論

《呂氏春秋》為人君說法，崇尚「立功名」。所謂「立功名」，即指「成功之道」。《呂氏春秋》門客反覆思考，稽查古今成敗的故事，成就其「時機」論說。此等論說，未見於其他先秦諸子，