

高尚而理性的人生观

——对《吕氏春秋》“义”的一种揭示

□郭智勇 [电子科技大学中山学院 中山 528400]

[摘要] 《吕氏春秋》2000年来被称为“杂书”，人们总认为它的思想泛滥杂驳而缺乏归趣，其实，它的内容有着非常严密的内在一致性。至少在伦理道理方面，《吕氏春秋》向后人展示了一个完整的高尚而理性的人生观。“义”——行为规范是人生的基本前提：不义则无以为生；诚辱则不为乐生；辱莫大于不义。但是，吕子们的人生目标是“六欲皆得其宜”的所谓“全生”，物质与精神双方面的适意才是他们的人生追求。自杀是摆脱“迫生”等悲剧状态的理性选择。

[关键词] 义；利；辱；全生

[中图分类号] I041

[文献标识码]A

[文章编号]1008-8105(2010)04-0072-05

《吕氏春秋》2000年来被称为“杂书”，人们总认为它的思想泛滥杂驳而缺乏归趣，这其实只是我们没有深入其中的缘故。只要我们真正进入它的世界，就会发现，它有着非常严密的内在一致性。吕不韦2000年来一直被人们认定是一个有道德缺陷的历史人物，由此《吕氏春秋》在伦理方面的价值少有人提及。其实在伦理道理方面，《吕氏春秋》向后人展示了一个完整的、高尚而理性的人生观。

一、不义则无以为生

孔子之“仁”，孟子之“义”是我们都耳熟能详的。《孟子》中的名言代代传颂：“鱼，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。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。”^{[1]265}但是，世人或许并不知道，名声并不显赫的先秦典籍《吕氏春秋》中“义”的事迹是我们更应该缅怀和景仰的。《吕氏春秋》没有《孟子》式的生动譬喻，但舍生取义对吕子们来说是自然不过的事。先来看几个典型的“义”例：

荆昭王之时，有士焉曰石渚。其为人也，公直无私，王使为政。道有杀人者，石渚追之，则其父也。还车而反，立于廷曰：“杀人者，仆之父也。以父行法，不忍；阿有罪，废国法，不可。失法伏罪，

人臣之义也。”于是乎伏斧钺，请死于王。王曰：“追而不及，岂必伏罪哉！子复事矣。”石渚辞曰：“不私其亲，不可谓孝子；事君枉法，不可谓忠臣。君令赦之，上之惠也；不敢废法，臣之行也。”不去斧钺，殁头乎王廷。正法枉必死，父犯法而不忍，王赦之而不肯，石渚之为入臣也，可谓忠且孝矣。（《离俗》）

在传统的中国，“义”就是“仪”，它是行为准则和处世规范。“义”是人生的基本前提。有意去“作奸犯科”只是衰世之所为，对于经典时代的“义士”来说是难以想像的。对于他们，经受考验的只能是悲剧境遇。对父行孝，对主尽忠，这是传统中国的基本信条。对于这一故事的石渚来说，“以父行法，不忍；阿有罪，废国法，不可。”这里“忠”和“孝”有了明显的冲突。问题的关键是，石渚并不像我们这些末世后人一样，以一句“忠孝不能两全”为借口，稀释或回避自己的责任。对石渚们来说，“义”是来不得半点苟且和含混的。“义”是外在的规范，更是内我的警蹊，是人生价值的基本量度，一旦处于“不义”状态则人生的意义全无。所以，外在的失法之罪虽已免，但自我内中的良知却刻不容缓，唯有一死方可解脱。

赵襄子游于囿中，至于梁，马却不肯进。青荇为参乘。襄子曰：“进视梁下，类有人。”青荇进视梁下，豫让却寝，佯为死人。叱青荇曰：“去，长者

[收稿日期] 2010-03-04

[基金项目] 电子科技大学中山学院科研启动基金项目“《仪礼》之研究”（2007YKQ23）成果之一

[作者简介] 郭智勇（1963-）男，博士研究生，电子科技大学中山学院人文社科系教师。

吾且有事。”青荈曰：“少而与子友，子且为大事，而我言之，是失相与友之道；子将贼吾君，而我不言之，是失为人臣之道。如我者惟死为可。”乃退而自杀。青荈非乐死也，重失人臣之节，恶废交友之道也。青荈豫让，可谓之友也。（《序意》）

相友之道与人臣之节既不能两全，“义士”只能“自裁”以明志。

晋灵公无道，从上弹人，而观其避丸也。使宰人臄熊蹯，不熟，杀之，令妇人载而过朝以示威，不适也。赵盾骤谏而不听，公恶之，乃使沮麇。沮麇见之不忍贼，曰：“不忘恭敬，民之主也。贼民之主，不忠；弃君之命，不信。一于此，不若死。”乃触廷槐而死。（《过理》）

“忠”与“信”既不能俱足，“义士”只能“遗世”而“独立”。《吕氏春秋》的伦理道德观可以归结成一句，就是“不义则无以为生”。客观的悲剧境遇使人唏嘘，对于今天这样一个“熙来攘往、物欲横流”的世道来说，《吕氏春秋》中的另一类“义举”也许更能引我们深思：

荆人与吴人将战，荆师寡，吴师众。荆将军子囊曰：“我与吴人战，必败。败王师，辱王名，亏壤土，忠臣不忍为也。”不复于王而遁。至于郢，使人复于王曰：“臣请死。”王曰：“将军之遁也，以其为利也。今诚利，将军何死？”子囊曰：“遁者无罪，则后世之为王臣者，将皆依不利之名而效臣遁。若是，则荆国终为天下挠。”遂伏剑而死。王曰：“请成将军之义。”乃为之桐棺三寸，加斧钺其上。（《高义》）

审时度势，全身而退，从而避免全军的败亡，有这样的“功勋”却要“请死”，对于庸世的我们来说，实在是太“匪夷所思”了。我们必须得“同情”于经典中国之胸怀，才会对这样的“威仪”感同身受。“义”（仪）是正人君子们不可须臾或缺的。不同的身份和职位有各自不同的“义”——规范。将军之“义”自然是一往无前、有进无退，临阵脱逃绝不是将军应具之“仪则”。子囊的行为虽有大利于楚国，但作为将军已显失为将者之“义”，唯一死方可。不义则无以为生。

还有濒死之人主动将腹中之食吐出而死的：

东方有士焉，曰爰旌目，将有适也，而饿于道。狐父之盗曰丘，见而下壶餐以哺之。爰旌目三哺之而后能视，曰：“子何为者也？”曰：“我狐父之人丘也。”爰旌目曰：“嘻！汝非盗邪？胡为而食我？吾义不食子之食也。”两手据地而吐之，不出，喀喀然遂伏地而死。（《立意》）

今天的人们虽都知道不吃“嗟来之食”的道理^[2]，

但对爰旌目这样“义不食盗食”的壮举恐怕就难免“惊恐万状”了。对于古典义士而言，这是他们的应有之义。爰旌目当然愿得食而生，但得食之方式——“义”（仪）更为重要。盗来之食虽富如丘山，何有与我焉！不义则无以为生。

二、“诚辱”则无为乐生

在有关“义”的语境里，吕子们把“辱”看得特别重要，受辱是一种比死更让人无法忍受的事。

《忠廉》篇有云：“士议（义一引者）之不可辱者，大之也。大之则尊于富贵也，利不足以虞其意矣。虽名为诸侯，实有万乘，不足以挺其心矣。诚辱则无为乐生。”所以：

舜又让其友北人无择，北人无择曰：“异哉后之为人也！居于畎亩之中，而游入于尧之门。不若是而已，又欲以其辱行漫我，我羞之。”而自投于苍领之渊。汤将伐桀，因卞随而谋，卞随辞曰：“非吾事也。”汤曰：“孰可？”卞随曰：“吾不知也。”汤又因务光而谋，务光曰：“非吾事也。”汤曰：“孰可？”务光曰：“吾不知也。”汤曰：“伊尹何如？”务光曰：“强力忍诟，吾不知其他也。”汤遂与伊尹谋夏伐桀，克之。以让卞随，卞随辞曰：“后之伐桀也，谋乎我，必以我为贼也；胜桀而让我，必以我为贪也。吾生乎乱世，而无道之人再来诟我，吾不忍数闻也。”乃自投于颍水而死。汤又让于务光曰：“智者谋之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不位之？请相吾子。”务光辞曰：“废上，非义也；杀民，非仁也；人犯其难，我享其利，非廉也。吾闻之，非其义，不受其利；无道之世，不践其土。况于尊我乎？吾不忍久见也。”乃负石而沈于蓊水。（《离俗》）

被人请作天子，自己不愿作也就罢了，为何要愤而自杀呢？我想末世之人读到这里的时候，未尝不稍费思量。只有明白了石户之农们的心境后，才能真正读懂吕子中的有道之士：“无道之世，不践其土”是我们的行为准则——义的所在，现这些君王以“小人之心度君子之腹”，以为我们也和他们一样汲汲于世俗的名利，这是对我们的极大污辱。这等污辱将压迫我们一生，我辈岂能接受，唯以一死方能洗清这一污点。

受辱是有人格之人所无法承受的：

吴王欲杀王子庆忌而莫之能杀。吴王患之。要离曰：“臣能之”……。要离与王子庆忌居有间，谓王子庆忌曰：“吴之无道也愈甚，请与王子往夺之国。”王子庆忌曰：“善。”乃与要离俱涉于江。中

江,拔剑以刺王子庆忌。王子庆忌捍之,投之于江,浮则又取而投之,如此者三。其卒曰:“汝天下之国士也,幸汝以成而名。”要离得不死,归于吴。吴王大说,请与分国。要离曰:“不可。臣请必死!”吴王止之,要离曰:“夫杀妻子,焚之而扬其灰,以便事也,臣以为不仁。夫为故主杀新主,臣以为不义。夫挥而浮乎江,三入三出,特王子庆忌为之赐而不杀耳,臣已为辱矣。夫不仁不义,又且已辱,不可以生。”吴王不能止,果伏剑而死。要离可谓不为赏动矣,故临大利而不易其义。(《忠廉》)

被人三次从江中捞起又抛大江中,辱可谓大矣。要离之所以舍分国之利而选择自杀,既是由于不义,更是由于受辱。

《孟子》说:“北宫黜之养勇也:不肤挠,不目逃,思以一豪挫于人,若捩之于市朝,不受于褐宽博,亦不受于万乘之君;视刺万乘之君,若刺褐夫;无严诸侯,恶声至,必反之。”^[1]北宫黜不愧是义不受辱之士。《吕氏春秋》则更有甚者,因为梦中被人羞辱,无法报复而自杀者:

齐庄公之时,有士曰宾卑聚。梦有壮子,白縞之冠,丹绩之(衽旬)。东布之衣,新素履,墨剑室,从而叱之,唾其面。惕然而寤,徒梦也。终夜坐,不自快。明日,召其友而告之曰:“吾少好勇,年六十而无所挫辱。今夜辱,吾将索其形,期得之则可,不得将死之。”每朝与其友俱立乎衢,三日不得,却而自杀。(《离俗》)

不义是“辱”之中最大者,“辱莫大于不义”,不以不义为耻而苟且偷生者是吕子们最鄙视的:

齐有事人者,所事有难而弗死也。遇故人于涂,故人曰:“固不死乎?”对曰:“然。凡事人,以为利也。死不利,故不死。”故人曰:“子尚可以见人乎?”(《离谓》)

事人者即以别人为衣食父母,受人之养即应死其难,这是吕子时代“义”的基本要求。《韩诗外传》中的荆蒯芮即向我们很好地展现了这一点:

齐崔杼弑庄公,使晋而反。其仆曰:“崔杼弑庄公,子将奚如?”荆蒯芮曰:“驱之!将入死而报君。”其仆曰:“君之无道也,四邻诸侯莫不闻也,以夫子而死之,不亦难乎?”荆蒯芮曰:“善哉!而言也!早言,我能谏;谏而不用,我能去;今既不谏,又不去。吾闻之;食其食,死其事,吾既食乱君之食,又安得治君而死之!”遂驱车而入,死其事。仆曰:“人有乱君,犹必死之;我有治长,可无死乎!”乃结辔自刎于车上。君子闻之,曰:“荆蒯芮可谓守节死义矣。”^[3]

主人有道,当然要死其难。即使所事之主无道,

你可以进谏以正之,如其不听正言,你就可以离他而去。不管怎样,食君之禄,就要忠君之事,死君之难,这才是士人应有之义。现主人有难,却不能以死靖之,实为吕子们所不齿:你这样还有脸见人吗?

三、“义”与人生

《吕氏春秋》中舍生取义的事例为古今书籍所罕见,于是人们就会情不自禁的认为,“义”为吕子们所追求的人生目标。但事实上,《吕氏春秋》中的人生目标不是“义”而是“生命”,所谓“贵生”、“尊生”者是也,所谓“圣人深虑天下,莫贵于生。”(《贵生》)“贵生”者为何如此在意舍生取义?“义”在人生中的位置到底怎样呢?吕子们认为:

子华子曰:“全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下。”故所谓尊生者,全生之谓;所谓全生者,六欲皆得其宜也。所谓亏生者,六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也,其尊弥薄。所谓死者,无有所以知,复其未生也。所谓迫生者,六欲莫得其宜也,皆获其所甚恶者。服是也,辱是也。辱莫大于不义,故不义,迫生也^①。而迫生非独不义也,故曰迫生不若死。奚以知其然也?耳闻所恶,不若无闻;目见所恶,不若无见。故雷则掩耳,电则掩目,此其比也。凡六欲者,皆知其所甚恶,而必不得免,不若无有所以知。无有所以知者,死之谓也,故迫生不若死。嗜肉者,非腐鼠之谓也;嗜酒者,非败酒之谓也;尊生者,非迫生之谓也。(《贵生》)

原来“六欲皆得其宜”的“全生”才是吕子们追求的人生目标。“义”在这里是以一个负概念——“不义”出现的。在吕子们的人生观系统中,行为规范之“义”是作为人的基本前提、做人的必要条件,“不义”则失去做人的起码资格。所以从另外的意义上说,人生要尽量避免“不义”。在“全生”、“亏生”、“死”、“迫生”这样的每况愈下的人生境遇中,“不义”是属于最低级的“迫生”。为何“不义”属于“迫生”呢?按吕子们的观念,“服是也,辱是也”是“迫生”的两种表现形式。“服”——生理物质上的受制于人是一种“迫生”,这一点人们容易理解。“辱”——精神颜面上的受辱同样是一种“迫生”,这一层也还可以想通。末世的我们难以体认的是“辱莫大于不义”这一观念。为什么“不义”是最大的“辱”呢?原来经典时代的“士子”们都有着超强的道德觉悟,他们对自己行为是否符合“义”的规范有着充分的自我意识和

反省。他们的行为无时无刻不是在弗洛伊德所谓“超我”的明灯下经受检验。一个人一旦做了“不义”之事就会内在地受“义”的折磨和煎熬,受“超我”无处不在的“羞辱”。这应该是“辱莫大于不义”的唯一解释。受“义”的内在煎熬像外在的“迫生”一样也是比死还要更难忍受的最低级的人生状态。这就是为什么《吕氏春秋》中为“义”而自裁的现象比比皆是的原因。这一点《孟子》中有很好的概括:“生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也;死亦我所恶,所恶有甚于死者,故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生,则凡可以得生者,何不用也?使人之所恶莫甚于死者,则凡可以辟患者,何不为也?由是则生而有不用也,由是则可以辟患而有不为也,是故所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。”^{[1]266}对吕子来说,“所欲有甚于生者”他未必赞成,“所恶有甚于死者”他是肯定认可的。

而对死,吕子们抱着一种非常理性、坦然而毫不畏惧的态度:

所谓死者,无有所以知,复其未生也。(《贵生》)

凡生于天地之间,其必有死,所不免也。(《节丧》)

夫死,其视万岁犹一瞬也。(《安死》)

这与孔子的“不知生,焉知死”、“未能事人,焉能事鬼”^{[4]129}的态度是一脉相承的。

在吕子们的心目中,人生境遇按它的价值排成“全生”、“亏生”、“死”、“迫生”这样一个等级序列。“全生”是价值最大的,而“亏生”虽然于“生”有亏欠,但它的价值仍然为正;而“迫生”则人生毫无乐趣而所得几乎都是痛苦,价值已成负值;“死”则是介于正值与负值之间的一个零值。“死”根本不是什么可怕、可惧的事,仅仅是价值的原点,所以说死是“无有所以知,复其未生时”。人选择生还是选择死,对于吕子们来说是合算不合算,值不值得的问题。那些苟且偷生者不仅无耻,而且愚昧;不仅可恶,而且可怜。

说到这里,似乎有必要谈谈“自杀”的问题。中国人向来忌讳自杀,谈自杀的书本来不多,而在先秦古书中大谈自杀者更少。而《吕氏春秋》就是这少有嗜谈自杀且对其大唱赞歌的,可以说是绝无仅有的古典。

德国思想家康德的道德学说在很多方面与《吕氏春秋》“义”的思想可以贯通,他们都主张道德(义)处在人生的优先地位。但康德却明确地反对自杀,他的理由是什么呢?就是“保存生命是自己的责任”,^{[5]47}言下之意是说,自杀本身是不道德的。即使身处绝境,毫无乐趣之人仍然有活下去的必要:

“假若身置逆境和无法排解的忧伤使生命完全失去乐趣,在这种情况下,那身遭此不幸的人,以钢铁般的意志去和命运抗争,而不失去信心或屈服。他们想要去死,虽然不爱生命却仍然保持着生命,不是出于爱好,而是出于责任,这样,他们的准则就具有道德内容了。”^{[5]47}这里我们分明可以看到西方基督教对康德的道德学说的深远影响。以吕子们的思路,康德的说法是令人费解的:其一,吕子们认为,只有有正面价值的生命才有意义,“服是也、辱是也”的“迫生”不值得“生”,“迫生不如死”(《贵生》);其二,当人本身的存在就是一个道德的困境时(像上述的石渚、将军子囊等的处境),我们怎么能说“保存生命是自己的责任”呢?

刘小枫教授在其大作《拯救与逍遥》中对诗人之自杀作为一个社会现象进行了深入的讨论,其知识面之广,立论之独到令人钦佩不已^[6]。他的观点大致是,诗人之自杀基本上是缺乏信仰,尤其是缺乏宗教信仰所致。对刘氏的大作进行全面的评价超出了笔者的水平,也非本论文之宗旨。笔者这里想说的是,以吕子们的观点来看,诗人的自杀多是出于他们的浅薄和狂妄,自杀仅仅是他们幻想破灭(而幻想总是要破灭的)的证明,自杀是他们无知与狂妄的代价。《吕氏春秋》中所歌颂的“自裁”则与之不同,义士之自决无疑是对自我的价值选择的终极确定^②。义士之自裁,死去的只是他的躯体,而他的真我却因他的“死”而永世长存。义士决不像诗人那样是满怀悔恨地离去,他只是平静而理智地选择一条自得之路,他骄傲而宁静地走向永生。

四、义与利

义利关系是中国传统伦理学的一个特别重要的方面。《吕氏春秋》的义利观很有特色,对今天的我们同样有很好的启发性。

原始儒家是主张以义制利的。它的代表人物孔子的义利观可归结为“君子喻于义,小人喻于利”^{[4]42}这一表述。它的意思是说,小人只知道物质福利之有价值,而君子更知道“义”——行为规范本身的可贵。孔子的“义”大致即指以周礼为代表的古代封建等级礼仪规范。孔子不像宋明儒那样有一种厌世(出世)性的对福利的绝对排斥倾向(所谓存天理、灭人欲),孔子本身并不反对对物质福利的求取(所谓“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”^{[4]78})。他的主张的核心是告诫人们,当利与义发生冲突时,应以义为第一考虑(所谓“君子义以为上”^{[4]214})。

与孔子的义利观形成对比的是《墨子》书中的

义利观。《墨子》书表面上也是主张义利统一,或者利制于义的,但与孔子明显不同的是,《墨子》的“义”并非周礼为代表的古代封建等级礼仪规范,而仅是“利益”的考量算计,尽管它多以所谓“公利”、“天下之最大福利”出现。《墨子》似乎总是以物质福利的有无和多寡作为行为选择的最终依据,它似乎根本就不知道天下还有比物质福利更大的价值。《墨子》似乎就处在孔子所说的“小人”境界。

《吕氏春秋》义利观则综合了儒墨两家的特色。首先,它是特别重视物质福利和充分肯定生命的正面价值的,认为生命的目的就是“全生”,尤其强调“公利”的可贵;其二,它推崇“义”的绝对至上性。在吕子们看来,“义”是值得用生命来捍卫的。总体上看,《吕氏春秋》的义利观与孔子比较接近,不过吕子们的“义”似乎已不是对传统周礼的条条框框的谨守,而更像是由传统所造就的尊严感和荣誉感。他们似乎有一种强烈的贵族气质,正像德国思想家施宾格勒在评价古代贵族的世界观时所说:“生存的目的不在于‘生活’应该按照它所具有的意义去度过”^{[7]600},“荣誉意味着,生活在一个人身上是一种有价值的、有历史尊严、优美、高贵的东西”^{[7]533}。著名爱国将领叶挺的狱中诗可以说道出了吕子们的心声:

为人进出的门紧闭着,为狗爬出的洞敞开着,
一个声音呼喊:爬出来吧,给你自由!

我渴望自由,但人的躯体怎能从狗洞中爬出!

在吕子们世界中,没有“好死不如赖活”的人生哲学。韩信宁受今日之辱以成明日之功是中古以后的世人们所钦佩不已的,但这绝不是吕子们的选项;陆贾为求一己的福利而甘受刘邦之羞辱在吕子们的眼中也只有嗤之以鼻的份。或许我们可用《吕氏春秋·上德》中的一句话来概括吕子的义利观:“义

之为利也博也”。在吕子们看来,生命和物质福利诚然是可欲的,但“义”(行为规范、古典秩序以及与此相关的荣誉和尊严感)更加不可一刻旁落。可以说吕子们在认可“以利为义”的义利观的同时更加坚持的是一种“以义为利”的义利观。这两者看起来相互矛盾,实则处在高低两个不同的层面,构成一个有机的体系。

注释

① 对“服是也,辱是也”常有误解,此话的意思是说“(外在的)被压制是一种‘迫生’,(内在的)受侮辱也是一种‘迫生’,唯陈奇猷的解释最为得间。

② 人生价值的认定是后天的,是人们自我选择的结果,对价值选择的“命定的自由”是人之为人的关键,它甚至是人生之所以值得活下去的唯一理由。这一点上萨特无疑是正确的,笔者对此坚信不疑。是我们选择宗教,而不应该是宗教选择我们。

参考文献

- [1] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [2] 杨天宇. 礼记译注(上)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004: 133.
- [3] 许维通. 韩诗外传集释[M]. 北京: 中华书局, 1980: 275-276.
- [4] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [5] 康德. 道德形而上学原理[M]. 苗力田, 译. 上海: 上海人民出版社, 1986.
- [6] 刘晓枫. 拯救与逍遥[M]. 上海: 上海三联书店, 2001: 1-39.
- [7] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒. 西方的没落[M]. 齐世荣, 译. 北京: 商务印书馆, 1963.

Noble and Rational Philosophy of Life

GUO Zhi-yong

(Zhongshan College of University of Electronic Science and Technology of China Zhongshan 528400 China)

Abstract Luzi has been well known as a collected works of many authors, nevertheless it holds a consistent viewpoint. At least it has a noble and rational philosophy of life that is shown identically through all the book. “Righteousness” is a foundation of human life. Suicide is a rational choice for noble people when it can avoid unrighteousness. Human life should aim at pursuit of comfortable conditions both for spirit and flesh.

Key words righteousness; interest; disgrace; suicide

编辑 刘波