

第參章 呂氏春秋的政治哲學思想基礎

形上學、知識論和道德論是哲學中的基本範疇。雖然有學者認為（田鳳台，1986：156）先秦子書莫不重天人性命之說、修己治人之道，偏重政治哲理多於政治實務，《呂氏春秋》以治道為主，以政治實務是尚，雖偶及天人性命之說，要亦為治道而發；另有學者（黃公偉，1981：182）甚至認為呂書：「以言哲學，應居末流。」然而唐君毅卻直指（1991：108）呂書成書目的在為王者師，立言以成佐治工具以成就當時之政教為目標而撰寫的哲學性著述，因此呂書必然有哲學理論為其政治理論的依據。

此外政治哲學並不是一個孤立的課目，是與邏輯和形上學的大問題緊密聯繫著（Murray，1962：26）。有學者指出（史蒂文森，1993：5-10）如基督教和馬克思主義，各自對宇宙的性質從整體上提出見解，由於對宇宙存在著對立的看法，從而對人的本性也產生不同的觀念，於是對於人類存在的基本問題所做的診斷也各不相同、對人生的邪惡也提出完全不同的解救辦法。對人性的不同看法，必然對我們應當做什麼和怎樣做，得出不同的結論，對人性的不同信念，通常反映在各種個人的生活方式和不同的政治經濟制度之中。呂書是一部君主使用的帝王學，雖非專論宇宙觀、認識論等相關的哲學問題，卻以君主的利害關係為中心，輻射式地探究了包括人類主觀世界在內的整個宇宙世界，通貫全書的基本概念是〈序意〉中作為君主統治根本之道而提出的「法天地」，為了闡釋這個基本概念，必須要說明天地的本質與起源，天地的運行和演化，天地與人之間的相互關係等等，自然就涉及宇宙論、人性論、道德論、認識論等一系列根本問題。

人們事實上生活在政治體制中，然而政治體制是為了制衡人類的私心，還是人類達到滿全必需的元素？不同的人觀引申出不同的政治思想。因此柏林認為，每一種政治哲學都是關於人的具體概念為基礎的。政治活動的承擔者是人，離開了人的本質概念就不能理解人的政治活動。每個哲學家的思想都是與人的活動有關的，這些思想是建立在人是什麼和可以是什麼的理解之上的。在他看來，政治哲學家之間的分歧，主要來自於他們關於人的說明和衝突。而政治價值的認定，有賴於正確認識深刻的人性需求（Berlin,1969：xxv-lxvii）。

任何政治理論都是基於一套對人性、社會和世界之關係的特殊假設，即使如現代民主政治理論也不例外。根據西方傳統的政治觀念，政治結社的目的是要指導和組織社會生活，以提升人類之善（human good），但是不同的學者對於人類的善為何有不同的觀點、對自我的觀念（conceptions of the self）有不同的認知，由於對人性和構成人類幸福要素的理解不同，而產生不同的政治理論。不過傳統政治觀念屬於目的論的（teleological）主張，即政治制度設計的目的是為了實現理想的人類價值觀或成就美好的生活方式，為了達成這個人類共同的目的，個人的幸福有時可以被合理犧牲。當代民主政治強調多元、重視個人的由權利，立論基礎迥異於傳統政治理念，當代民主政治的產生和啟蒙時期思潮有相當密切關係，啟蒙時期的特點是人類對自我理解世界的的能力產生信心，認為人有能力掌握自然的原則和規律，以預測和控制未來，提升人類整體的幸福。主張人類不必仰賴天啟或神諭，可以創造完全屬於人的世界，這分樂觀來自於對個人能力的肯定，認為每一個個體都有理解這個世界的的能力，因此當代民主政治的人性論基礎是個人主義式的（individualistic）自我觀念，所以要掌握當代民主政治核心理念和制度設計的基本精神，必須瞭解個人主義的政治推論。

如近代從個人主義觀點推衍政治理論，最典型的代表是英國哲學家霍布斯（Thomas Hobbes），霍氏於1651年出版《利維坦》（Leviathan）一書，是當代政治理論最重要的著作之一。霍布斯認為，個人（individual）獨立於社會，人的基本特質不是社會的產物，人類所擁有之動物性本能，以及基本的人類特性、能力和欲望都是內在性質（intrinsic properties），即這些性質是人之所以為人本有的性質，社會的形成是因為人具有社會性，個體優先於社會的存在，所以要研究國家的性質，必須先瞭解個人的特性，因為國家是由個人組成，是人造的人（artificial man）。獨立的個人何以要形成社會和國家，霍布士認為可從人性的特質中找到答案，因此以「論人類」作為開篇論述基礎。

從理論探討「人性」，需要優先處理的問題包括要瞭解「人」是什麼？「人」的結構是什麼？在這些結構中「人」的意義是什麼？而瞭解「人性」之後，可以提出「做人」的規範，指出何者合乎「人性」，何者可完成「人性」，何者對「人性」不利，何者違反人性，從人性論角度可以解答關於倫理道德的問題，同時可以解答政治社會存在與運作的問題。因為「人」是倫理道德的「主體」，也是政治

社會的「主體」。

另一方面，從實際的「人生」角度探索，把握「人性」研究得來的原則，如何在人生各種際遇中，堅定地面對、應付與執行？提出為自己立場和做法辯護的理論，並設立原理原則，以其普遍性和必然性，規範人類行為，訂定出是非善惡的判準；同時也規範政治社會的行為模式和判準。

傳統政治理論實際上可視為道德哲學與社會倫理的一部分，許多哲學家很關心道德哲學與社會倫理的基本問題，政治哲學是政治思想的根本，其中一項功能是有助於人們思考整體的政治制度和社會制度，以認知具有自己獨特歷史的社會——國家——的基本目標和目的。任何文明社會的成員都需要這樣的觀念，這種觀念能夠使他們理解自己是具有某種政治地位的成員，以及瞭解這種政治地位如何影響自己與其社會之間的關係。傳統政治哲學所討論的議題，不外視政治生活為個人與群體道德生活及倫理生活的延長與擴大，因此不論是東方聖人孔子所主張的成己成人、修身、齊家、治國、平天下的論點，還是西哲蘇格拉底視道德即知識、理解自己俾發揮潛能、從而促成個人在社會階層上適才適用而發揮其所長的學說，都說明古典的政治哲學把倫理和政治視為一體之兩面，或一個連續體（continuum）的兩端，這正是人類政治生活無法與政治倫理徹底分開的原因。因此伯林指出（Berlin, 1969：120）政治理論是道德哲學的一支，道德哲學的起點，是在政治關係的領域裡，發現或應用道德觀念。

就今日的政治哲學來觀察，政治哲學討論政治價值（自由、平等、公義、利益、權利、義務等）、政治資源（權力、財富、職位、聲名、勢力等）、政治設施（機制、人事、制度、律則、傳統、先例、慣習等）、政治互動（競爭、聯合、權鬥、宰制、順服等）之間的搭配。除了考察實然面，也兼討論應然面，俾為人類美好的公共生活指陳理想所在。可知倫理與政治社會公共生活的緊密關係仍無減緩的跡象，政治哲學裡的基本問題依舊圍繞著美好的公共生活在打轉。

政治社會因人而存在，人性是政治發動的基礎與根本，「為什麼」要建立政治社會？「如何」管理眾人之事？最終答案都在「人性」，而「人性」依賴「人道」護衛，「人道」的根基在於「良知」，「良知」來自於「天理」，人類乃至人生在宇宙中所佔有的位置如何，通過宇宙論的考究才能判定，於是天道成為政治的依據，

由此「天道」、「人性」、「人道」為政治的最終理由與依據。政治社會是個人的群體組合，有其個體性又必然關聯到群體的人際關係，也就關聯到做人處事的道德哲學與知識哲學的課題，如此「人道」才能完滿充實，從個人尊嚴和價值的體認，推廣到群體共同尊嚴和價值的確立，建構理想的政治社會，因此「天道」的宇宙論、「人性論」、「人道」中的道德論與知識論是政治哲學思想的基礎，而探討宇宙論、人性論、道德論與知識論就成為建構政治哲學的基本課題。

第一節 宇宙論

宇宙論又稱為形上學 (metaphysics)，研究「存在」(Being) 的本體及「真實」的要素，此即所謂本體論 (ontology)；又研究世界之發生及其歷史、其歸宿者，亦即狹義的宇宙論 (cosmology)。形上學是包含本體論與宇宙論的最高級抽象概念，是從全體的角度討論整體存在界的各層次原理的題目。包括：(一) 本體論：側重討論關於整體存在界的最後原因及最始、最普遍的原理，探討這些原因的本質與活動，及其意義、目的、規律、價值、運作的形式等面相。(曾仰如，1971：2-13；孫振青，2001：導論 6-15)(二) 宇宙論：側重討論關於整體存在界的發生起源、結構、材質、發展情況、變化的道理等面向。

一、宇宙的根源及性質

呂書對於自然界起源、天地生成的問題，在〈八覽〉第一篇〈有始〉說明：「天地有始。天微以成，地塞以形。天地合和，生之大經也。以寒暑日月晝夜知之，以殊形殊能異宜說之。夫物合而成，離而生。知合知成，知離知生，則天地平矣。」指出天地並非原始就存在，而是有所開始的自然之天。天地開始的狀況是輕微之物上颺於太虛構成了天，重濁之物凝滯充塞於下形成了地；天地二氣互相交合分離，生長、創造成為形態及性能各異、樣類不同的萬物。

但始初狀態還不是本源，呂書用「太一」作為天地萬物的起源，〈大樂〉篇說：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長。或柔

或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。」根據舊注：「兩儀即天地」。因此「太一」生出天地、陰陽，陰陽變化產生萬物。天地之前的「太一」是渾沌狀態，渾沌狀態依「天微以成，地塞以形」的原則分離產生天地，天地是如車輪般循環，不但有始而且有終，必然又合歸於渾沌狀態，之後又分離變化再產生新的天地，這樣的週而復始是自然的規律，亦即「天常」。而日月星辰、四時寒暑，也如此循環往復。

「太一」既莫明其由來，亦不知其終，在呂書中「太一」又稱為「一」，〈園道〉篇說：「一也齊至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以為宗。」又稱為「道」，如〈大樂〉篇說：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊（強）為之名，謂之太一。」因此「太一」與至精至微的「道」為同一指稱對象，無從捉摸，卻又無處不在。此外「太一」的性質是無名無形，極其細微，又稱為「精氣」，〈園道〉篇說：「精氣一上一下，園周復匝，無所稽留，故曰天道園。」指出萬物的本原是精氣的循環流通往復變化。

「太一」或「道」，就形上而言，是指宇宙生發的根源，在人類感知能力中屬於無形無質，但在實際上卻又包羅一切萬物生發可能與動力的實存客體；以形下來說，是推動大自然規律運作的力量來源。如何體會「太一」或「道」的存在？〈大樂〉篇說：「有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣！」由於天地的起源及其根本規律相當抽象，遠遠超越人類具體感覺器官的直接感知範圍，看不到也摸不著，只可意會不能言傳。只能透過大自然現象界可以被察覺的循環變化來感知。

二、宇宙的結構及變化規律

由太一而生天地萬物後，接著進入了第二層次的問題：天地萬物是如何運行演化？前引〈大樂〉篇內容指出渾渾沌沌的原始狀態演化成多姿多彩的萬象世界，一是由於陰陽兩儀的交感變化，二是由於精氣及事物自身的往復循環；前者形成陰陽五行學說，後者便是「園道」的循環論。

呂書以陰陽學說解釋宇宙演化，以五行學說解釋宇宙的結構。陰陽的原始觀念起於原始社會，陽字本是指日光，陰字本是指沒有日光。《易經》中一切變化都由陽爻（—）和陰爻（--）這兩個十分簡單的符號組合而成，它是八卦以至於六

十四卦的基本結構，同時亦被視為宇宙萬物的基本因素。到後來，陰、陽發展成為兩種宇宙勢力或原理，也就是陰陽之道。陽代表陽性、主動、熱、明、乾、剛等等，陰代表陰性、被動、冷、暗、濕、柔等等，陰陽二道互相作用，相反相成產生宇宙一切現象。以陰陽來解釋萬事萬物，從天象天氣的天地、日月、晝夜之別，類而推之以表示季節、地上物類、男女之別，被抽象轉成某種功能或關係的符號，如動靜、剛柔、禍福等。呂書把陰陽變化作為萬物生成變化的緣由及過程，如〈辯土〉篇說：「故晦欲廣以平，剛欲小以清；下得陰，上得陽，然後成生。」指出上得陽光為陽，下得地氣為陰，陰陽相互依存轉化、循環往復而衍生萬事萬物。由於晝夜、四時、十二月、自然相代而起，萬物依時而生也因此相代而起，於是此終彼始，此消亡彼息生，終與消正如同日被雲遮蔽可稱為陰，而始與息就如日出可稱為陽，一切事物終始消息的變化都是所謂陰陽之變。

呂書〈十二紀〉中註明陰陽消息之理，作為規劃施政綱領的依據，以陰陽觀念與四時現象相結合，再由四時氣候變化以驗出陰與陽的消與息的分別（徐復觀，1993：25）。〈孟春紀〉說：「天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木繁動。王布農事：命田舍東郊……。」〈季春紀〉說：「是月也，生氣方盛，陽氣發泄，生者畢出，萌者盡達，不可以內。」〈仲夏紀〉說：「是月也，日長至。陰陽爭，死生分。」〈仲秋紀〉說：「是月也，日夜分。雷乃始收聲。蟄蟲俯戶。殺氣浸盛，陽氣日衰。水始涸。」〈仲冬紀〉說：「是月也，日短至。陰陽爭，諸生蕩。」

〈大樂〉篇指出音樂「生於度量，本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。」〈知分〉篇說：「凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。天固有衰嘆廢伏，有盛盈全息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂；此皆天之容、物理也，而不得不然之數也。」所謂「一上一下」即為陰陽起與伏、消與息的變化，而天道「衰嘆廢伏，盛盈全息」，也指陰陽消散生聚現象。又〈音律〉篇說：

「大聖至理之世，天地之氣，合而生風，日至則月鐘其風，以生十二律。
仲冬日短至，則生黃鐘。季冬生大呂。孟春生太簇。仲春生夾鐘。季春生姑洗。孟夏生仲呂。仲夏日長至，則生蕤賓。季夏生林鐘。孟秋生夷

則。仲秋生南呂。季秋生無射。孟冬生應鐘。天地之風氣正，則十二律定矣。

黃鐘之月，土事無作，慎無發蓋，以固天閉地，陽氣且泄。大呂之月，數將幾終，歲且更起，而農民，無有所使。太蕪之月，陽氣始生，草木繁動，令農發土，無或失時。夾鐘之月，寬裕和平，行德去刑，無或作事，以害群生。姑洗之月，達道通路，溝瀆修利，申之此令，嘉氣趣至。仲呂之月，無聚大眾，巡勸農事，草木方長，無攜民心。蕤賓之月，陽氣在上，安壯養俠，本朝不靜，草木早槁。林鐘之月，草木盛滿，陰將始刑，無發大事，以將陽氣。夷則之月，修法飭刑，選士厲兵，詰誅不義，以懷遠方。南呂之月，蟄蟲入穴，趣農收聚，無敢懈怠，以多為務。無射之月，疾斷有罪，當法勿赦，無留獄訟，以亟以故。應鐘之月，陰陽不通，閉而為冬，修別喪紀，審民所終。」

依據高誘注解，黃鐘之月指十一月、大呂月為十二月、太蕪月為一月、夾鐘月為二月、姑洗月為三月、仲呂月為四月、蕤賓月為五月、林鐘月為六月、夷則月為七月、南呂月為八月、無射月為九月、應鐘月為十月，篇中也都記述各月陰陽消息變化明定施政項目。

五行之說最早見於《尚書·洪範》，在 洪範 裏五行的觀念還很粗糙，所指涉的是實際事物，如水、火等產生百物的基本要素，五行又名五材，而不是以五者為名的抽象的性能。其後五行學說逐漸演變，金、木、水、火、土五種物質已經不是指涉原來的具體屬性，而是引申以表示空間時間中的方位與季節，並被抽象轉成某種功能或關係的符號，可以涵蓋宇宙萬物。「五行」通常譯為 Five Elements(五種元素)。它們並非靜態的，應當看成是五種動態的相互作用力。漢字的「行」，意指 to act(行動)，或 to do(做)，所以「五行」一詞。從字面上翻譯，似是 Five Activities(五種活動)，或 Five Agents(五種動因)。五行又叫「五德」，意指 Five Powers(五種能力)，亦可指涉為五種不同的性質（李澤厚，1990：185）。天地萬物劃分為五大類，分別由木火土金水統領。五行之間彼此既相生又相勝（剋），相生有滋養、助長、促進之義，木生火、火生土、土生金、金生水、水生

木，相勝或相剋有克制、壓抑、約束之義，木勝土、土勝水、水勝火、火勝金、金勝木。

呂書把陰陽的融合演化視為大至天地，小至花草魚鳥一切事物生成之母，再把陰陽與五行聯繫起來，構成一個完整的體系。由於認為人在四時、五方、十二月中所接觸的自然事物不同，所感覺的色聲味臭也隨之有五色、五聲、五味、五臭不同，自相節限各有度量，如同天象、地上動植物隨同晝夜、四時、五方、十二月的變化而自相節限各有度量，〈十二紀〉每紀之首的月令篇，把涉及天、地、人三方的事物，依照陰陽的消長，四時季節的轉換，配以五行、五方、五色、五帝、五神、五祀、五數，說明各種不同節度自身間的應合關係，構成一個統一且無所不包的體系。春季配東方，因為東方是日出的方向，又因為春季萬木生長，東方與春季相配，「木德盛」於東方和春季；夏季配南方，南方和夏季都熱，「火德盛」於南方和夏季；秋季配西方，因為西方是日落的方向，由於金與秋季都有肅殺的性質，「金德盛」配於西方和秋季；冬季配北方，北方和冬季都冷，冰、雪都與水相聯是寒冷的，「水德盛」在北方、在冬季；土是五行的中心，在方位上居於四方的中央，在季節上居於夏秋之交。由此春季配以木、東、青、角、太皞、句芒、戶、八；夏季配以火、南、赤、徵、炎帝、祝融、竈、七；秋季配以金、西、白、商、少皞、蓐收、門、九；冬季配以水、北、黑、羽、顓頊、玄冥、行、六。但四時與五行相配，會出現一個空缺，於是設置一個沒有時間的「季節」，安排在季夏與孟秋之間填塞這個空缺，並配以五行中的土，其位中央，其色黃，其音宮，其帝黃帝，其神后土，其祀中雷，其數五。依據高誘註解，太皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊五帝依次為木火土金水五德之帝；死後所祀方位依次為東、南、中央、西、北五方，句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥依次為木火土金水五官之神，以五行配五帝五神，即是以五行配五方。呂書以春木、夏火、中央土、秋金、冬水建構成五德相生為順序、一歲一週的五德終始輪值系統。學者指出（唐君毅，1993：189）五德為五行，終始見消息，五德終始即是說明陰陽消息中的五行，陰陽消息終始觀念用以說明時序，屬於時間，為縱向，五行觀念用以辨明萬物類別、定五方空間位置，為橫向，合以說明整個宇宙時空。

然而陰陽五行的反覆變化又來自於精氣的運動，精氣使萬事萬物具有功能。

精氣說也是傳統觀念，《易經·繫辭上》說：「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼魂之情狀。」這裡的精氣原是與靈魂與鬼神相聯繫的概念，帶有濃厚的神秘色彩。呂書視精氣為最細微的獨立存在物，〈盡數〉篇對精氣的具體描述為：「精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行，集於珠玉與為精朗，集於樹木與為茂長，集於聖人與為夙明。精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。」指出極其細微的精氣集合、貫入形體，顯現為蓬勃的生命活力，精氣是天地間一切美好屬性的結晶，飛禽走獸因它的聚集而翱翔奔馳，花木珠寶因它的聚集而繁茂閃耀；聖人亦因有它依附而睿智明哲。萬物因精氣的集入，才顯現出各形體特殊的光彩或能力，世界因為有精氣的存在，才顯得靈動飛秀而有多重樣貌。

呂書認為萬物之間在某些條件下，能產生互相感召的作用，主要就是由於精氣相通，不同類的物也才能互相感召。〈精通〉篇說：「人或謂兔絲無根。兔絲非無根也，其根不屬也，伏苓是。慈石召鐵，或引之也。樹相近而靡，或輒之也。」認為兔絲的生長能靠與它不相連接的伏苓、磁石和鐵互相吸引，是因精氣相通。又說：「月也者，群陰之本也。月望則蚌蛤實，群陰盈；月晦則蚌蛤虛，群陰虧。」群陰之本的月滿時，蚌蛤等陰類之物豐滿充實也是因為精氣的感召作用。人與人之間也存在精氣相通，所以才會出現「身在乎秦，所親愛在於齊，死而志氣不安，精或往來也。」這種即使相距遙遠卻能心靈相通感知、同感共鳴的情況。

自然界和人世間的一切，一方面由於精氣相通，不同類的物能互相感召；一方面依照五行的分類，在同行中發生「同類相召」、「同氣相求」的相應聯繫，在不同行之間，又處於相生相勝的網絡結構之中，於是宇宙萬物呈現為一個互相聯繫並有嚴格秩序的循環系統，這個系統的核心和基本架構是時間和空間的統一，五行既是宇宙的結構法則，也是每一個具體事物的結構法則，天地間一切事物不僅具有相同結構關係，而且遵守統一的宇宙節令，萬事萬物隨四時的運轉發展變化，互相關聯，構成一個不可分割的有組織的整體。由於萬事萬物之間存在著相勝相生和同行相應的關係，除了自身的生機和調節能力外，還有其他四行的事物對它發生著滋養和制約的作用，使得宇宙整體能經常表現出相對穩定和平衡。這是一種廣意的生態理論，表現為自然萬物和人類求得生態平衡的基本法則。（劉長

林，1996：326-327)

「園道」的循環論與陰陽五行說一樣，原也是中國傳統文化中的一種基本觀念。「日月運行，一寒一暑」，周而復始的變化，在《周易·繫辭》中已有所敘述。呂書則更進一步把天體（日、月、星辰）的運行，四時的更迭，氣象的變化，生物的生、長、壯、衰、殺，自然界的水、氣、雲、江、河、海的物質循環，人體的九竅，以及國家管理中君、臣、民的關係都納入園道的範疇。因此〈園道〉篇說：「日夜一周，園道也。月躔二十八宿，軫與角屬，園道也。精行四時，一上一下各與遇，園道也。物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏，園道也。雲氣西行，云云然冬夏不輟；水泉東流，日夜不休；上不竭，下不滿；小為大，重為輕；園道也。」指出太陽晝夜往復是園道，月亮來回經過二十八宿的位置是園道，生物從精氣萌動到生、長、大、成、衰、殺到藏等變化也是園道，不同形態事物之間的轉化包括雲氣往西冬夏不停、江河東流日夜不息、雲氣不枯竭泉水不盈滿、小泉匯成大海水、水又變成雲氣，也是園道。其中「殺」即「死」，但是死並非結束終了而是隱藏起來呈隱密狀態，之後又顯生而出，進行下一次循環系統。

園道的思想貫穿於全書，〈十二紀〉更是園道觀念的具體化。園道既表現為一定的時間結構，如春、夏、秋、冬五時（其中一季無時間）的周而復始；又表現為一定的空間結構，東、西、南、北、中五方來回復返，並由一定物質承擔，在時間和空間中展開。再進一步以五時與五方相配的統一的時空框架，然後是農事、政事、民事、王事，以至整個天地宇宙在其中有秩序的運行。因此天地萬物的產生造於太一，變化的原因在於「精氣」「一上一下」、「無所稽留」的運動，由陰陽的和合分離、互相依存、互相轉化，配合五行的相生相剋、循環往復。天地萬物有存有毀、有離有合，「太一」或「道」或「精氣」則是永存的，無所謂生死，也不會滅絕，只是呈現「顯」或「藏」的狀態區別，週而復始。

依照呂書宇宙論的架構，把許許多多不同的事和物，有序地組織安排在一個系統內，形成一個獨特的網絡，是一種素樸的原始系統論思想，整體系統中的精氣以陰陽、五行諸功能相互作用，包括反饋作用在內，是維持系統平衡運作的關鍵；這個系統是如〈園道〉篇說：「一不欲留，留運為敗。」並非靜止不變，而是

在動態中不斷謀求自身的調節和適應。雖然未明言宇宙發展的目的為何，卻也明白指出宇宙是周而復始，循環無端地進行變化和發展，並從而能保持自身的穩定。

中國哲學傳統觀念中對時空關係一向是重視時間多於空間（如《論語》說：「學而時習之，不亦悅乎？」就點出時間的重要性），認為空間是在時間中展開，同一時間可在不同的空間開展進行不同的事物，因此呂書承襲此一時空關係概念，以陰陽消息為五德終始、五方空間運轉的理論建構基礎。在呂書的宇宙結構及運行規律的系統中，學者認為（劉長林 1996：339-341）其特點有：

1、時空統一，時間離不開空間，空間離不開時間。時間依照空間（天象變化和風向移轉）而測定，空間隨著時間推移（星隨日轉和氣化流行）而發生變化，五方分別顯示四時的氣候狀態，四時分別顯示五方的氣候特點。

2、時間重於空間，強調事物和宇宙運動的時間節律。五方從屬於四時，四時的交替對五行更盛起決定性的作用，因此天地萬物和人類的實踐活動都隨四時而變化，所以形成了「時令」、「時政」、「盛德」的觀念。

3、時間過程本就具有周期性、階段性；由於宇宙是由無數大大小小的五行系統所組成，五行系統之間有並列關係，也有層層相含關係，因此空間具有層次性、超越性。

4、五行是標示系統模型的符號。金木水火土由五種物質材料轉化為五種基本功能屬性的五行，把握事物的整體特性，它不著重自然界各種事物的實際質料，也不具體考察各事物間相互作用的特殊形式，只研究事物內部和事物之間最一般性的結構關聯性，成為一種可容性和廣普性極大的符號模型。

三、人與宇宙的關係

呂書第三個層次討論宇宙中的「人」與「宇宙」（或用「自然」、「天地」、「天道」）的關係。人與天的關係總括有三：一是人應法天地，二是人與天地可以感應，三是人應與天地同德。在對「天道」的認知下，如何「體道」而「治世」，也就是人與自然的關係中最重要的部分。

由於人是宇宙自然的一部份，生於自然、長於自然，因此不得不法天。〈知分〉篇說：「凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。天固有衰嘆廢伏，有盛盈全息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂；此皆天之容、物理也，而不得不然之

數也。」〈大樂〉篇說：「始生人者天也，人無事焉。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，人不得興焉，不可變，不可易。」指出人為天地所造，生物之情理不得不順從於天道，否則福法生存發展；〈園道〉篇說：「一也齊至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以為宗。聖王法之，以令其性，以定其正，以出號令。」指出宇宙自然為一大原理，人的生存原理不過是此宇宙大原理的一部份，要求得人道真理唯有在宇宙原理中才可得，所以〈情欲〉篇說：「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。」〈博志〉篇也說：「凡有角者無上齒，果實繁者木必庳，用智褊者無遂功，天之數也。故天子不處全，不處極，不處盈。全則必缺，極則必反，盈則必虧。先王知物之不可兩大，故擇務當而處之。」指出天道為人道之本，人道真理只能由善加體驗天道以尋求。

呂書的基本觀點是在一定條件下，人與天地萬物可以和通，因為「人之與天地也同，萬物之形雖異，其情一體也。」（〈情欲〉）而且「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。」因此〈應同〉篇說：「天為者時，而不助農於下。類同相召，氣同則合，聲比則應。」指出天的作為是四時代興，不幫助人類耕種莊稼，物類相同就互相感召，精氣相同就互相投合，聲音相同就互相應和，《呂氏春秋》賦予精氣最主要的屬性，在於它是不同事物，包括人與天地萬物之間相互連結、感應的一座橋樑，並用精氣說來解釋某些異常的自然和社會現象。〈精通〉篇論述「精通」這種現象。文中列舉了自然、社會以及人際關係的相關例證，諸如養由基射兕、伯樂相馬、庖丁解牛等傳說，由於人能夠「誠」於物，能以精誠之氣貫注於物，致使自己的技藝達到出神入化的境地。例如，有人「身在乎秦，所親愛在於齊，死而志氣不安，精或往來也」。類似現代所謂第六感覺、預感等。並說：「聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出，兩天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。」勸諫君主只要「以愛利民為心」，即能精通萬民，人民就會齊心臣服。

以精氣來說明人與天地之間的聯繫，由「精通乎民」再引向「精通乎天」，於是形成：天人感應→天人合一。天與人互相感應的表現就是「氣同則合，聲比則應。」，人類應合於宇宙自然就如同農人須按季節耕作一般。

由於人類世界和自然世界互相關聯，君主行惡會導致自然界出現異常現象。這種感應，一方面是君主的惡行，使「天」發怒，這種怒所造成異常的自然現象，代表「天」給君主的警告。另一方面是君主的惡行自動造成自然界的混亂，因而產生異常現象。因為全宇宙是一個整體結構。其中一部分出現不正常現象，其他部分也必然隨著受到影響。

人既然必須效法天道以求得人道真理，也能夠感通天道，天道是〈貴公〉篇所說：「陰陽之和，不長一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。」「天地大矣，生而弗子，成而弗有。」又是〈去私〉篇說的：「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。」亦即「公而不私」；〈貴信〉篇說：「天行不信，不能成歲；地行不信，草木不大。春之德風，風不信，其華不盛，華不盛則果實不生；夏之德暑，暑不信，其土不肥，土不肥則長遂不精；秋之德雨，雨不信，其穀不堅，穀不堅則五種不成；冬之德寒，寒不信，其地不剛，地不剛則凍閉不開。天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，又況乎人事？」又指出天道在「信」，於是人道效法天道，就在法天道的「公」與「信」，如此就能與天地同德，而達「天人合一」的境界。所以〈貴信〉篇又說：「信而又信，重襲於身，乃通於天。以此治人，則膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣。」

天人合一說原也是戰國期間廣泛流行的一種社會思潮。《易經》裏已有天、地、人三位一體和諧的宇宙觀念。通過宇宙、自然來論證人事關係。《呂氏春秋》進一步推展這個觀念。呂書宇宙論從時間、空間解釋自然現象，還進一步認定這些現象與人類行為密切聯繫。〈序意〉中的「法天地」，已潛藏有天人合一的含義，〈情欲〉篇亦提出：「古之治身與天下者，必法天地」；而〈有始覽〉則更為這個觀念提供了一個論理基礎：「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。」〈執一〉篇說，身、家、國家、天下，「此四者，異位同本」。所以，「聖人之事，廣之則極宇宙、窮日月，約之無出乎身者也」。既然人的肌體可以與宇宙天地相互對應，自然可以發展為天人感應或天人合一。〈十二紀〉各紀的月令篇，正是以此為據，對全年的政事、農事等都作了有序的安排及規定，天子應當按月作哪些事才符合名義。指出「孟春之月，……東風解凍，蟄蟲始振，……是月也，天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動。」人的行為必須與此協調一致，所以在此月，天子「命相

布德和令，行慶施惠，下及兆民。……禁止伐木，毋覆巢。……是月也，不可以稱兵，稱兵必天殃。兵戎不起，不可從我始」。如果天子在每月不按適合本月的方式行動，就要造成異常的自然現象。例如「孟春行夏令，則雨水不時，草木早落，國時有恐。行秋令，則其民大疫，颶風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，雪霜大摯，首種不入。」並且一再告誡：如果政令違時，上天就將降下種種災禍以示懲罰。亦即要求人們自覺地將自己的外在行為與內在心理，都與自然界諧調統一，以達成「天人合一」。

從根本上說，人本身是自然進化發展的產物。人類如果不能使自己的生命活動和社會活動與自然處於諧調一致的基礎上，人類就不可能得到持續的發展。如〈貴公〉篇由「陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物」推論出：「萬民之主，不阿一人」，指出自然有「大公無私」的品格，再要求人間君主效法自然範例貴公去私。自然的運行成了有目的的運作，天人合一也就成了天人感應。〈貴信〉篇論述天地與人之間互以「信」感應：天地以信成物，因而要求人間以信成事；如果君主能做到「信而又信，重襲於身，乃通於天」，那麼受到感動的天便會轉而給人間以回報：「膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣！」〈制樂〉篇更認為「天之處高而聽卑」，君主的一言一行、一思一慮，無不在天地的洞察之中。天地根據君主言行的善惡示之以祥瑞或災異，但不會立刻應驗，會保留一段觀察、考驗階段，即所謂「見祥而為不善則福不至」，「見妖而為善則禍不至」。文中列舉了成湯、文王、宋景公三個歷史人物，面對災異他們都能主動承擔罪錯，誠意修身樂於為治，從而出現逢凶化吉、遇難呈祥的結局。這種「天人感應」思想，在稍後問世的《淮南子》中又有所發展，董仲舒的《春秋繁露》更大加附會推演、建構成一個完整的系統。在君權處於絕對獨尊的古代社會裡，也許這種借助天道觀念的做法，可對君主的作為產生些微制約作用。

此外呂書不僅認為宇宙整體是圓道，局部的人類社會也是圓道，具體到行政命令的從下達到實現，也是圓道，是一條具有信息反饋和自我調節的閉合回路。（圓道）篇說：「令出於口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，瀝於民心（深入民心），遂於四方，還周後歸，至於主所，圓道也」。通過君主行政命令的下達、執行到信息反饋的循環過程，可以瞭解到君主這些行政命令究竟可行還是不可行，

是善還是不善；執行這些號令的群臣究竟稱職還是不稱職，是賢還是不肖。如果一切正常，就繼續循環發展下去；如果發現有所阻塞，就對行政命令本身，或者對執行命令的臣僚，作必要及適度的調整，再開始第二輪循環。這種圓道論是古代素樸的系統論觀念，它貫穿於《呂氏春秋》全書。

在呂書中以五行聯繫社會和政治，由五行理論推出五德終始說的歷史觀，並應用於兩種不同的功能。一是用五行相生順序（木生火，火生土，土生金，金生水，水生木）應用於時令終始，配合四季訂出政府行政及人民行為規律，此點已在第二項「宇宙的結構及變化規律」中作說明。二是按照五行相剋的順序（木剋土、金剋木、火剋金、水剋火、土剋水）應用於帝系終始，以說明王朝的更替、帝王受天命代興的規律，五行氣數自然而有規律地由盛而衰。〈應同〉篇論述五行生剋、天運轉移、物類感召。這一篇首章說，黃帝代表土德，夏禹代表木德，商湯代表金德，周代表火德。而當時代表周的火德氣數已盡，代火而起的將是「水，天且先見水氣勝，水事勝，故其色尚黑，其事則水」，早在秦文公時秦就曾獲黑龍，龍屬水。文章不言自明，代表水德的唯有秦，所以這段文字既是向六國宣告唯有秦才有資格代周而興，同時也提醒秦王政：「水氣至而不知，數備，將徙於土。」時不我與必須緊緊抓住，切莫讓水的氣數盡轉到土。《史記·封禪書》的記載說明秦始皇後來的改制正是接受了這個「五德終始」的說法，宣告秦以水德代周之火德。此後，每一次王朝的更迭，幾乎都有賴五德終始論來為自己尋找天命所歸的根據。這種理論既為中國歷代王朝的興廢嬗替建立理論基礎，並藉著王權的支撐而順利地推行。

「太一說」、「陰陽五行說」、「圓道論」、「精氣說」、「天人合一論」等基本觀念，綜合在一起，構成整個宇宙萬事萬物演化的基本模式，以及人事法則的基本規律。呂書以太一／道／精氣作為天地萬物的本原，此本原化為陰陽五行運轉變化的，由五德終始循環論上接精氣說，下說明歷史變遷及王朝興盛的原因，形成一個貫串天人的自然主義體系。從發生學上闡明萬物同宗、宇宙一體的觀點，天地萬物出於同一個萌源，經歷同一個演化過程，具有深刻的相似性、一致性和統一性，這種由共同發生源的內在同一，乃是宇宙間各個等級、各個層次的整體形成和形與氣、形與形得以彼此轉化的基礎，也是萬物彼此之間能有緊密結構關係和

嚴格聯繫秩序的根據。它既是一個宇宙觀，也是一種思維方式及行為模式。這些觀念與古代社會生活各個方面保持著直接的聯繫，因而它在指導實踐的同時，也不斷發展著自身。但它既不是向縱深的抽象、分析、推理的純思辯的方向發展，也不是向觀察、歸納、實驗的純經驗的方向發展，而是橫向鋪開，向事務之間相互聯繫、整體把握的方向開拓，逐漸形成一個完整的體系。

因此呂書提倡人與自然的和諧，人與社會等級的協調，不強調征服自然、改造社會，而是十分重視主體內心修養，以適應自然、融入社會。中國哲學本以「人」作為理論的出發點，宇宙生發來源的理論，其終極意義仍是落在人類社會的運作層次，「道」是用來代表真理，作為人類社會學習、模仿的對象，與人類的生存息息相關，而不是割裂的存在。人是宇宙自然的一部份，生於自然、長於自然，人與自然的互動原本就與馬、狗與自然的互動相同，但由於人類文明的發展，逐漸地使人類的自我定位有凌駕於所有萬物之上的傾向存在，並以人欲作為自我行為的出發點。這種演變原本屬於自然進化的一部份，也可說是肇因於「道」的發用，可惜由於人類特有的智能以及自大的心理，出現自以為人具有宰制自然的能力，造成人類漸漸與自然產生對立。

第二節 人性論

對人性的不同看法與信念，必然對人應當作什麼和如何作，得出不同的結論，並反映在各種個人的生活方式和不同的政治經濟制度中，甚至如英國經驗主義哲學家休謨（David Hume 1711-1776）在其《人性論》（A Treatise of Human Nature）（1946, VI: 5-6）一書中指出一切科學都與人性有關，任何學科不論似乎與人性離得多遠，總是會通過如此或彼的途徑回到人性，更不用論和人性有密切關係的其他科學。他認為邏輯的唯一目的在於說明人類推理能力的原理和作用，以及人類概念的性質；道德學和批評學研究人類的鑑別力和情緒；政治學研究結合在社會裡並且互相依存的人類。在邏輯、道德學、批評學和政治學這四門科學中，幾乎包括盡了一切需要我們研究的重要事情，一切可以促進或裝飾人類心靈的重要事情。因此，在哲學研究中，可以希望藉以獲得成功的唯一途徑，是直搗這些科

學的心臟，即人性本身；一旦掌握了人性以後，在其他各方面就有希望輕而易舉地取得勝利。因此，在試圖說明人性的原理的時候，實際上就是在提出一個建立在幾乎是全新的基礎上的完整的科學體系，而這個基礎也正是一切科學唯一穩固的基礎。

因此學者指出（鄔昆如，1981：22）在中西政治哲學的發展中，「人性」的探討，對政治措施的分類，以及對政治理論的建立，都有極大的關係和影響。人性論與政治思想之間，具有一定的關聯。這種關聯，因思想家不同的人性論認識和政治主張而顯現為不同的形態。

Hume 在《人性論》（1946, V : 190-225）書中第三卷道德學第二章〈關於正義和非正義〉，第二節「論正義與財產權的起源」中，指出人類的自然稟賦弱於其他動物，因此只有依賴社會才能彌補缺陷與其他動物勢均力敵，甚至對其他動物取得優勢而得以生存。人類在社會中藉著協作使個人能力提高；藉著分工使個人才能增長；藉著互助使個人較少遭到意外和偶然事件的襲擊。社會就藉著這種附加的力量、能力和安全，才對人類成為有利的。

人類最初的、最自然的道德感是建立在人類情感的本性上，並由親而疏，正義的起源在於人為的措施和設計，正義和非正義、財產權、權利和義務等觀念都來自於人類的協議。人類在很大程度上被利益所支配，而人類若非藉著普遍而不變地遵守正義規則，便不能有效地達到這種利益，只有藉著這些規則才能保存社會，才能不至於墮入人們通常所謂的自然狀態的那種可憐的野蠻狀態中。但是人性中的情感使人有一種貪圖近利捨棄遠利、不顧社會正義的傾向，而為了補救這種人類捨遠求近傾向的方法，是由少數能關切社會長遠利益的人出來擔當執行正義的任務，這就是政府的起源。政府不僅能執行正義，而且能做出公道的判斷，並且帶給社會其他有益的結果，如建橋樑、闢海港、築城牆、開運河、訓練軍隊等。

對於人性與政治的關係，荀子認為「故性善，則去聖王、息禮義矣；性惡，則與聖王、貴禮義矣。」（《荀子·性惡》），針對性善論所具有消解政治的影響或弊端，荀子主張以性惡作為聖王和禮義之正當性的基石。因此同篇又說：「故古之聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，

明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也；是聖王之治而禮義之化也。」以性惡論為理論前提，全面論述性惡論對於政治統治之合理性及其制度方式所具有的價值和意義。法家雖然不同於儒家的禮治、德治政治思想，但其對嚴刑峻法的君主專制的論述所依據的同樣是人性好利的性惡思想。由此可見，人性惡思想總是與有為政治、與政治對人性的控制和利用有著密切關聯。近代英國哲人和政治思想家霍布斯與洛克對於自然狀態的不同理解和描述，前者主張「人對人是狼」的戰爭狀態，後者主張和人與人之間和睦相處的和平狀態，與他們二人之間的政治思想差異同樣有著緊密關聯。有學者認為現代西方文化的智慧就在於把人性都看成是自利的，然後在這個基礎上看看能否建立一套制度使得這種自利的動機便得對大家都有利。（如羅爾斯所謂的原初的情境）再如亞丹斯密的「無形之手」的理論及美國立國的政治立論，都是建立在這種人性論上。（石元康，1995：92）就此而言，認識人性論與政治思想之間的關聯，乃是進入政治思想研究的一種重要視角。

在政治哲學內在涵義的基礎上來看，人治所導引的德治和王道，的確把人性的取向，指向性善的指標；由性善而導引到德治，而偏向於人治。而法治所導引出來的法律，當然是以為人性是惡的，而以為要嚴刑峻法來統治百姓。（鄔昆如，1981：28）

政治哲學的內涵問題，其最核心的問題，就奠定在「人是什麼」的問題上。「人是什麼」的答案，一方面解釋著學術上哲學的、人類學的問題，另一方面則必須落實到具體的行政措施中，以及社會制度中，（鄔昆如，1981：55）對人性觀點的主要差異形成了不同的社會及政治價值，這些價值反映了作為中國及美國政治憲法基礎的不同人權理論。

一、「性」的意義與特質

中國傳統的人性論是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名詞所代表的觀念、思想為其內容。（徐復觀，1982：26）呂書的天道思想直接影響其人性論，「以生言性」是呂書論人性的方式（唐君毅，1991：109）。〈蕩兵〉篇說：「性者，所受於天也，非人之所能為也。」〈誠廉〉篇說「性也者，所受於天也，非擇取而為之也。」〈貴當〉篇說：「性者，萬物之本也，不可長，不可短。」由此可知

呂書主張「性」是生而固有、受之於天；「性」並非後天所能改變；「性」為萬物的根本。

在呂書中，「性」有不同的名稱。從性是「非人之所能為」、「不可長，不可短」的角度說，「性」通於「命」。〈知分〉篇說：「生，性也；死，命也。」「命也者，不知所以然而然者也，人事智巧以舉措者不得與焉。故命也者，就之未得，去之未失。」以生與死對舉、性與命對舉，因此書中常以「性命」連言，如〈重己〉篇所說「達乎性命之情」、〈勿躬〉篇說的「善為君者，衿服性命之情」、〈知度〉篇的「治道之要，存乎知性命」，可知性與命是同義詞。

又〈侈樂〉篇說：「肌膚形體之有情性也，有情性則必有性養矣。」情與性也連言。〈情欲〉篇說：「天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。……耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。」「人與天地也同，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。」因此「性」又可以稱為「情」。

人類生命是先天所受，所以常不說生而稱為性，從生命的來源、特質及先天性說，稱為性，從當下的生命與生存說，就稱為生，從生而不得不然，人無從著力而說，稱為命。因此學者認為（傅武光，1993：127）呂書中「生」、「性」、「天」、「命」、「情」為同級同義，從現實生命說為「生」，從先天性說為「性」，從根源處說為「天」，從受之於天說則稱「命」，從性表現於外則為「情」。

二、人性內涵

〈察今〉篇說：「察己可以知人，察今可以知古，古今一也，人與我同耳。」指出人性有恆常性、普遍性。

（一）生理之性；〈大樂〉篇說：「始生人者天也，人無事焉。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，人不得興焉，不可變，不可易。」指明人性有情欲、好惡，來自於天生，人類自己不能改變，不能逃避。〈為欲〉篇說：「蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異，其為欲使一也。」指出不分人種、地域，人性都具有情欲、好惡。至於人之自然性有下列內涵：

1、求生：〈重己〉篇說：「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。」又說：「世之人主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視。」「人情欲生惡死」。指出生命一旦失去無法回復，人類都重視生命的長久。所以〈貴生〉篇說：「聖人深慮天下，莫貴於生」。

2、情欲：天賦本能發動後會向外索求，這就是情欲。〈情欲〉篇說：「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。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。」聖人愚夫所得之於天的情欲完全相同。

情欲發動時會有不快不安感受，呂書稱之為「非適」，要使不快不安感受得到滿足，呂書稱之為「性養」。〈侈樂〉篇說：「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。」呂書認為情欲有來自於

情欲會驅使產生好惡之情及趨利避害心理。〈適音〉篇說：「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。」四欲與四惡都是人類情欲的表現。重己 篇說：「倕，至巧也。人不愛倕之指，而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉、江漢之珠，而愛己一蒼璧小璣，有之利故也。」因此人性中有好惡思惟與利害思惟。

不過情欲雖來自於先天，卻也會受到後天習染而浸淫擴充，對於先天自然情欲，呂書稱為「合性」之欲，對於後天習染而來的情欲，呂書稱為「非性」之欲。〈為欲〉篇說：「三王不能革，不能革而功成者，順其天也；桀、紂不能離，不能離而國亡者，逆其天也。逆而不知其逆也，湛於俗也。久湛而不去則若性。」指出久經習染亦可成為本性。無論先天本然或後天習染，情欲容易限於需索無度，因此〈侈樂〉篇說：「生也者，其身固靜，感而後知，或使之也。遂而不返，制乎嗜欲，制乎嗜欲無窮則必失其天矣。且夫嗜欲無窮，則必有貪鄙悖亂之心，淫佚姦詐之事矣。故彊者劫弱，眾者暴寡，勇者凌怯，壯者傲幼，從此生矣。」〈觀表〉篇說：「事隨心，心隨欲，欲無度者，其心無度，心無度者，則其所為，不可知矣。」

3、群性：〈恃君〉覽說：「凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以卻猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡

蟲，寒暑燥溼弗能害，不唯先有其備，而以群聚邪。群之可聚也，相與利之也。利之出於群也，君道立也。故君道立則利出於群，而人備可完矣。」由於人類能力有其先天限制，甚為薄弱不足以自保，必須相互群聚、分工合作，個體生命才能獲得保障。因此人類有群性以利生存。

（二）義理之性：〈先識〉覽說：「天生民而令有別，有別，人之義也，所亦於禽獸麋鹿也。君臣上下之所以立也。」指明人與禽獸雖都由天生，都有情欲，但因人有「辨別」是非善惡之能力，才使人與其他動物區隔開來，這也正是人之所以為人的特性。這些特性又包括高度的認知、對世界事物真理的是非判別能力，及作善惡對錯的倫理道德判別能力。

1、智能：〈尊師〉篇指出天生人，使有耳可以聞，有目可以見，有口可以言，有心可以知，這些都是天生的獲取知識的能力，只是這些與生俱來不待人為的能利須經由學習與訓練後始能發展。此外還有〈精通〉篇所提出的「精合感應」的能力，是人心的預感能力，這也是「不事而然」、「不可學不可事」與生俱來不待人為就有的一種自然感應能力。

2、孝慈：〈節葬〉篇說：「孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌骨，性也。」指出對親人孝慈是人類天性之一，這也是仁愛的根源。

3、理性：〈適音〉篇說：「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。」指出凡是依理而行才能稱心適意。間接指出人性中除了情欲之外，還有一層能使人成聖成賢及制作禮義的理性（道德性）的部分。

〈情欲〉篇說：「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。」指出雖然人人都有欲求，但是知道要節制，避免放縱恣肆反而有害於生命，如同《中庸》說「喜怒哀樂發而皆中節謂之和」，聖人能修節使六情發動能中節止欲，也是依循人的本性而為，這就顯示出人性中有理性判斷和實踐的性質。

〈誠廉〉篇說：「人之情莫不有重，莫不有輕。有所重則欲全之，有所輕則以養所重。伯夷、叔齊，此二士者，皆出身棄生以立其意，輕重先定也。」人能區分輕重，就是能辨別是非對錯，就是理性判斷反省的表現。所以同篇又說：「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。」聖人與常人不同處在於能以貴生為原則，「利於生則取之，害於生則舍之」（〈本生〉），採取合於貴生的行為，是真正合於人情的方向。

〈壹行〉篇說：「先王所惡，無惡於不可知，不可知則君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。凡人倫以十際為安者也，釋十際則與麋鹿虎狼無以異，多勇者則為制耳矣。不可知則知無安君、無樂親矣，無榮兄、無親友、無尊夫矣。」也指出人與其他動物不同，在於有十際的倫理關係。

由上述所論可知呂書主張人性中有自然面：求生本能、情欲、群性等，而情欲、好惡常會因過度需求而呈非理性，人性中有理性面：能辨別是非的智能及基於慈愛等天性而表現為仁義的道德性。此與西方學者梅納斯（J.Messner）在《倫理與事實》一書中把人性分成五大項目詳細討論：性的本能、追求幸福的本能、求自由的本能、社會性的本能、追求真理的本能；以及西方各學門學者從時空兩幅度去研究那些行為普遍地存在於個人及社會生活的範圍之內去觀察研究，長久累積下來歸納為六大類：求生存的本能（飲食、安全、休息）、延續的本能（性與慈）、群居的本能（社會性）、追求善（良心與道德）與美的本能、追求知識（真理）的本能、追求生命的意義與終極的幸福—在時間上與需要兩方面—的本能（宗教與永生），在結論上可說是不謀而合。

三、人性發展

天地生化萬物，本性相同，但是〈本生〉篇說：「始生之者，天也，養成之者，人也。」指出性要依賴後天修為以發展。而〈情欲〉篇說：「人與天地也同，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。」又說：「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。此二者，死生存亡之本也。」也指出人性發展原則為「貴生」，因此對於自然生理情欲之性主張不可放任發展，必須加以節制，保持適當；對於義理之性則主張盡量加以發揮，以維持人類全生本能、又能成就人所異於其他生物的特質。

從天性而論，人有求生本能，生命與生存是最重要的事，〈貴生〉篇說：「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，末暇在天下也。天下，重物也，而不以害其生，又況於它

物乎?」「道之真，以持身；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。」「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。彈千仞之鳥，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？」另外在〈審為〉篇中說：「身者，所為也。天下者，所以為也。審所為所以為，而輕重得矣。今有人於此，斷首以易冠，殺身以易衣，世必惑之。是何也？冠，所以飾首也，衣，所以飾身也。今殺所飾、而要所以飾，則不知所為矣，世之走利，有似於此。危身傷生，刈頸斷頭以循利，則亦不知所為也。」都在反覆說明「生命」的重要性，若是見利而危害身體或生命，就是不知輕重。

生命重於一切，〈貴生〉篇說：「聖人深慮天下。莫貴於生」，不過就個人言，天下之生均不如己生可貴，因為別人的生存非我所有，與自己的存亡並無直接關連，己生則為我所有，為我的存亡所繫，利害實不言而喻。所以〈重己〉篇說：「倮（倮，堯之巧工也），至巧也。人不愛倮之指而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉，江漢之珠，而愛己之一蒼璧小璣，有之利故也。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。」因此貴生便當「先己」、「重己」，〈貴生〉篇就明白指出「不以天下易其生，不以天下害其生」。

但是由於人類天性中有貪欲，蒙蔽、混淆自己的心智，使得求生的物質欲求量往往遠遠超實際需求，反而傷害自己的生命，因此貴生、重己首要之道，即在如何珍惜個人的生命。盡量使個人長壽。呂書認為人的生命原該活得很長久的，所以不長壽，是因不知如何正確地以物養性。所以〈本生〉篇說：「夫水之性清，土者滑之。故不得清：人之性壽，物者扣（扣，亂也）之。故不得壽。物也者，所以養性也，非所以性養也。今世之惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者為輕，輕者為重矣。若此，則每動無不敗。」

〈盡數〉篇說「萬物之變，莫不為利，莫不為害。」萬物於人既可為利也可為害。人的生命原本該活得很長久，因此應盡量使個人長壽，能得盡其應享的天年。而要能盡享應有的天年，首先便須排除各種有礙於人享其天年的禍害。所以〈盡數〉篇說：「情神安乎形，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。大甘、大酸、大苦、大辛、大鹵，五者充形，則生害矣。大喜、大怒、大憂、大恐、大憂、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。」各種有礙長壽的禍害所以形成，主要是人們不知節欲養生。凡事但求舒適、安逸、任性、縱情，不能以物養性，反而以性養物。尤其愈是富貴，愈易陷溺於追求舒適、安逸，愈易任性、縱情、縱慾傷生而不知節制，因此該書以為富貴而不知道，實不如貧賤，原因是貧賤之致物難，雖欲縱欲亦不可得。所以〈本生〉篇說：「富貴而不知道，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，務以自樂，命之曰招蹶之機；肥肉厚酒，務以自疆，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，富貴之所致也。」物質享受太過，反而使身心不適、生命剝喪，原本有利於生存之物若過度使用就可能成為有害生存。

〈重己〉篇說：「凡生之長也，順之也。使生不順者，欲也。故聖人必先適欲。」造成生命不順的原因在於欲求過多，〈侈樂〉篇說：「且夫嗜欲無窮，則必有貪鄙悖亂之心，淫佚姦詐之事矣。故彊者劫弱，眾者暴寡，勇者凌怯，壯者傲幼，從此生矣。」〈觀表〉篇說：「事隨心，心隨欲，欲無度者，其心無度，心無度者，則其所為，不可知矣。」〈為欲〉篇說：「欲不正，以治身則夭，以治國則亡。」指出嗜欲無度會導致身夭國亡，因此必須適欲。

而適欲的原則即在節制。所以〈情欲〉篇說：「天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人循節以止欲，故不過行其情也。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。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。此二者，死生存亡之本也。」

所謂「由貴生動」，就是要節制耳目口鼻等一切感官的享受，務期止害於生，有利於生。〈貴生〉篇說：「夫耳目口鼻，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，利於生者則為。由此觀之，耳目口鼻，不得擅行，必有所制。……此貴生之術也。」書中反覆申述適性節欲的要點，如〈侈樂〉篇說：「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。生也者，其身固靜，或而後知，或使之也。遂而不返，制乎嗜欲，制乎嗜欲無窮則必失其天矣。且夫嗜欲無窮，則必有貪鄙悖亂之心，淫佚姦詐之事矣。故彊者劫弱，眾者暴寡，勇者凌怯，壯者傲幼，從此生矣。」〈情欲〉篇說：「天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節。……古人得道者，生以壽長，聲色滋味，能久樂之。奚故？論早定，則知早嗇（嗇，愛也），如早嗇，則精不竭，秋早寒，則冬必燥矣。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。」都強調要適度克制欲望以免氾濫，才能使「生」命「順」暢，「全」養「天」年。能做到如〈盡數〉篇所說：「聖人察陰陽之宜，辨萬物之利，以便生。」的「精神安乎行，而年壽得長焉。」適當滿足生理及心理欲求，順性都可使人長壽，並達到國治久安的效果。

節欲既然如此重要，但究竟用什麼作標準？呂氏春秋認為食的方面，但求適味充虛；住的方面，但求辟燥備濕；衣和行的方面，均但求逸身煖骸，娛樂方面，則但求安性自娛，超過這一限度，即非所宜。

〈重己〉篇說：「昔先聖王之為苑囿園池也。足以觀望勞形而已矣。其為宮室台榭也，足以辟燥備濕而已矣。其為輿馬衣裘也，足以逸身煖骸而已矣。其為飲食也禮也。足以適味充虛而已矣。其為聲色音樂也，足以安性自娛而已矣。……非好儉而惡費也。節乎性也。」身為帝王尚須如此，一般人更不必論了。

〈本生〉篇說：「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。」

順性適欲意指使情欲的滿足適中、適當，講求中和享用，不可過多或不及，凡事恰到好處，因此〈適音〉篇要求音「太鉅、太小、太清、太濁皆非適也。何謂適？衷音之適也。何謂衷？大不出鈞，重不過石，小大輕重之衷也。黃鐘之宮，音之本也，清濁之衷也。衷也者適也，以適聽適則和矣。」衷就是折衷、適合之意；〈適威〉篇說明威不可無，但是「禮煩則不莊，業煩則無功，令苛則不聽，禁

多則不行。桀、紂之禁，不可勝數，故民因而身為戮，極也，不能用威適。」強調君主用威應有所節制，應適可而止，不可太過。因此節制並非一味克制、壓抑欲望，也不是寡欲，如此將是違反人性，不合情理。

又人類欲求多有不同層面的需求，真正覺得滿足安適，關鍵在於「心理」層面，「心平」才能「和樂」，因為「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。心必和平然後樂，心必樂然後耳目鼻口有以欲之，故樂之務在於和心，和心在於行適」(〈適音〉)。人類安樂的根本在於心理平和，心理平和有賴於行適，要得到最大利益與幸福，除對各種欲求加以適當節制外，還應以理智加以調和，呂書稱之為「勝理」。〈適音〉篇說：「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。」理智能分辨真正的利害是非，以理智調和諸欲，亦可使心理平和。而調和的努力與方式就賴修養與道德規範。

此外，人與生俱來就有心理及生理兩種欲望，欲求的動機會限制人們的思想行動，如果欲求得不到滿足，人們會將這種無法獲得滿足的欲望看成是一種自然現象，而將限制這種欲望的道德觀視為反自然的行為。然而，個人生存固然重要，過群體的生活也是人的本能之一，如果人們放任自己的本性，社會上就會發生侵略鬥爭、弱肉強食、迫害傷殘、淫亂猥雜的事情，結果是社會必定會陷入混亂困窮之中。於是必須有一套倫理及政治生活上必須遵守的規準，以疏導人們的欲望及消弭混亂的根源。在以人倫為基準的社會生活之中，人的欲望必須受到相當的約束才能確保社會的秩序。

呂書雖極力主張貴生、重己，強調個人以「全生為上」，但是貴生、重己的原則在於依理性判斷利害與輕重，目的並不僅在單純保持個人的生命，更不是教人貪生怕死、苟且偷生、為了個人的生命而不惜放棄或犧牲一切，而是主張生存必須以「不辱」為前提。〈貴生〉中有一段話說得非常明白：

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。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。

「全生」意指尊貴、尊重生命，使六欲（即〈去私〉篇所說的聲、色、衣、香、味、室）皆能得適當滿足；「虧生」是六欲分得其宜也（虧，不滿也，分是一部分），能適當滿足一部分；「迫生」，是六欲的滿足完全不恰當，會受制於別人或外物。貴生，是因為生命可貴，如果生命只能得其所甚惡，那麼生存的意義何在？貴生，旨在使人六欲得其宜，以長保生命，長享生命之可貴，如果生而六欲莫得其宜，祇能獲其所甚惡，且無法得以免除，非死不足以解脫而得其所安，此種生命尚有何保存的價值？尊重生命絕不是辱害生命，絕不能行不義，所以〈高義〉篇說：「君子之自行也，動必緣義，行必誠義。」〈不苟〉篇說：「賢者之事也，雖貴不苟為，雖聽不自阿。心中必理然後動，必當義然後舉。」

以義為行動準則，基礎在擴充先天本有的「義理」之性，作為行事依據，如此才是真正了解生命之可貴，甚至不惜犧牲生命為此原則而奮鬥。〈誠廉〉篇說：「石可破也，而不可奪其堅。丹可磨也，而不可奪其赤。堅與赤，性之有也。性也者，所受於天地，非擇取而為之也？豪士之自好者，其不可漫以污也，亦猶比也。……人之情，莫不有所重，莫不有所輕。有所重，則欲全之，有所輕，則以養所重。伯夷、叔齊，此二士者，皆出身棄生，以立其意。輕重先定也。」由於人天性又有「輕重先定」的「人之情」，自然會以「義」作為輕重分辨的原則，

因此呂書又主張遺生行義、寧死勿辱，不但為己、並且為人。〈士節〉篇說：「士之為人，當理不必其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸。」〈忠廉〉篇說：「誠辱，則無為樂生。……不仁不義，又且以辱，不可以生。」〈知分〉篇說：「達士者，達乎死生之分。達乎死生之分，則利害存亡弗能惑矣。」又〈不侵〉

篇說：「天下輕於身，而士以身為人。以身為人者，如此其重也。」能夠視天下輕於己身的人，如果一旦以身為人死或以身為一理想而死，這一死真正有重於泰山，豈但重於泰山，真是重於天下！也祇有這種視天下如無物而自貴其生，並知輕重之分，肯為理想奮鬥而不惜死的人，才真正可以託天下。所以〈貴生〉篇認為：「惟不以天下害其生者，可以託天下也。」由此可以推知呂書所謂的「全生」，意義在於實現「義理性生命」的最高價值，而不是只在維持延續「生理性生命」。這才是該書貴生個人主義的精義之所在。

呂書不但強調適欲為全性養生最重大的關鍵，並認為一個人如能適當制萬物以全其天，便可達於全德的理想境界，即是人性發展的最高境界。因此〈本生〉篇說：「是故聖人之制萬物也，以全其天地。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。若此人者，不言而信，不謀而富，不慮而得，精通乎天地、神覆乎宇宙。其於物，無不受也，無不裹也，德若天地然。上為天子而不驕，下為匹夫而不愠，此之謂全德之人。」

這樣的境界也就是「達乎性命」（或是「通乎性命」）的境界，〈別類〉篇說：「諸能治天下者，固必通乎性命之情者，當無私矣。夏不衣裘，非愛裘也，暖有餘也。冬不用簔，非愛簔也，清有餘也。聖人之不為私也，非愛費也，節乎己也。節己，雖貪汙之心猶若止，又況乎聖人？」能超越個人利害得失，以群體利益為前提，仁義理智的天性自然而然地發用。如此也才能超越命定的限制。

由於「外物不可必」，世事變化常不隨人的意志而轉移，〈必己〉篇說：「外物不可必，故龍逢誅，比干戮，箕子狂，惡來死，桀、紂亡。人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信，故伍員流乎江，萇弘死、藏其血三年而為碧。親莫不欲其子之孝，而孝未必愛，故孝己疑，曾子悲。」指出福禍得失並非人仔細算計後可避或可得，因為「道德則不然：無訝無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以禾為量，而浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累？此神農、黃帝之所法。若夫萬物之情、人倫之傳則不然：成則毀，大則衰，廉則剝，尊則虧，直則駢，合則離，愛則隳，多智則謀，不肖則欺，胡可得而必？」（〈遇合〉）人本身的努力常不能預期成果，宇宙自然並非本有目的或計劃，人事何嘗不是如此，人生成事得志幸與不幸、國家治亂安危強弱，多有賴「時」、「遇」相合與

否，但是呂書仍主張一己的努力奮鬥即使未必成功，但是成功者必定經過努力，所以〈長攻〉篇說：「譬之若良農辨土地之宜，謹耕耨之事，未必收也，然而收者，必此人也。」〈慎人〉篇說：「功名大立，天也；為是故，因不慎其人不可。夫舜遇堯，天也；舜耕於歷山，陶於河濱，釣於雷澤，天下說之，秀士從之，人也。夫禹遇舜，天也；禹周於天下，以求賢者，事利黔首，水潦川澤之湛滯壅塞可通者，禹盡為之，人也。夫湯遇桀，武遇紂，天也；湯武修身積善為義，以憂苦於民，人也。」

由此，呂書主張人應該積極進取，盡人事聽天命，〈不廣〉篇說：「智者之舉事必因時。時不可必成，其人事則不廣，成亦可，不成亦可。」「鮑叔、管仲、召忽，三人相善，欲相與定齊國，以公子糾為必立。……管仲曰：……事未可知。……公子糾外物則固難必。雖然，管子之慮近之矣。若是而猶不全也，其天邪，人事則盡之矣。」〈遇合〉篇說：「亂則愚者之多幸也，幸則必不勝其任矣。任久不勝，則幸反為禍。其幸大者，其禍亦大，非禍獨及己也。故君子不處幸，不為苟，必審諸己然後任，任然後動。」呂書雖認為外物不可必，外在事功成就與否非人力所能掌控，雖然行事受挫，仍應不怨天尤人，努力不懈以待時機，終有成功可能。因此〈必己〉篇強調：「君子之自行也，敬人而不必見敬，愛人而不必見愛。敬愛人者，己也；見敬愛者，人也。君子必在己者，不必在人者也，必在己無不遇矣。」凡事盡一己能力及努力，並有〈知分〉篇所說的「吾受命於天，竭力以養人。生，性也；死，命也。余何憂於龍焉？」心態，秉持「天固有衰嘆廢伏，有盛盈盆息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂；此皆天之容、物理也，而不得不然之數也。古聖人不以感私傷神，俞然而以待耳。」（〈知分〉）的認知，就能成為〈知分〉篇所說的「達士」：「達乎死生之分。達乎死生之分，則利害存亡弗能惑矣。故晏子與崔杼盟而不變其義；延陵季子，吳人願以為王而不；用孫叔敖三為令尹而不喜，三去令尹而不憂；皆有所達也。有所達則物弗能惑。」通達生死之分就是通達性命的知命境界，也才能真正悠遊於天地之間，超越人間價值的限制與束縛。

至於如何培養適性節欲的自覺性？呂書認為透過教育學習、講求修養功夫，對於全天之所生，是不可輕忽的事。〈尊師〉篇說：「且天生人也，而使其耳可以

聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。故凡學，非能益也，達天性也。能全天之所生而勿敗之，是謂善學。」指出天生能力不經由學習而任其自然發展可能朝壞的方向發展，學習可使理智發揮，得到正確的知識，進而成為有智慧者。

〈勸學〉篇中也說：「凡學非能益也。達天性也。能全天之所生，而勿敗之，是謂善學。學也者，知之盛者也。義之大者，莫大於利人，利人莫大於教。知之盛者，莫大於成身，成身莫大於學。」指出學習並非增添自然人性，而是加以引導、加以節制，使義理天性充分得到發揮。又說：「不知理義，生於不學。」指出人雖有義理之心，若不學習則無法發揮與開展。

〈尊師〉篇說：「聖人生於疾學，不疾學而能為魁士名人者，未之嘗有也。……疾學在於尊師。……為師之務在於勝理，在於行義。」要使個人精神修養之臻於完善。便須疾學尊師，使能勝理行義。教育學習既可引發人性中的義理面，又可抑制人性中的過度欲求，對於人性的向上發展自是極度重要。

此外，要講求「虛極」、「靜篤」的修養功夫，才能達到天人合一的境界。〈論人〉篇說的「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。無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一。凡彼萬形，得一後成。故知一，則應物變化，闊大淵深，不可測也。德行昭美，比於日月，不可息也。」即是要求「虛極」。

〈君守〉篇說的「得道者必靜。靜者無知，知乃無知，可以言君道也。故曰中欲不出謂之扃，外欲不入謂之閉。既扃而又閉：天之用密，有准不以平，有繩不以正；天之大靜，既靜而又寧，可以為天下正。身以盛心，心以盛智，智乎深藏，而實莫得窺乎。鴻範曰：『惟天陰鷲下民。』陰之者，所以發之也。故曰不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道。」即是要求「靜篤」。

如何達到「虛極」與「靜篤」？〈有度〉篇指出要「通意之悖，解心之繆，去德之累，通道之塞。」並舉出悖意、心繆、累德、塞道四方面共二十四種不良情感或心裡：「貴富顯嚴名利六者，悖意者也。容動色理氣意六者，繆心者也。惡欲喜怒哀樂六者，累德者也。智能去就取舍六者，塞道者也。」必須做到「此

四六者不蕩乎胸中則正。正則靜，靜則清明，清明則虛，虛則無為而無不為也。」排除自己的欲求和雜念，使自己成為無形無名、無所作為的狀態，才能臻於虛靜的狀態，憑藉恬淡無欲的心靈通過直覺與萬物本體融合為一。達此境界即可稱為「聖人」。

呂書主張人由天生，人之情欲原出自天賦，天道不僅為人道之本，且天所賦與人的情欲，人無法加以改變，祇能順天命而行，因此一切人事的法則均應從天地的法則中求之。序意篇中的「天曰順」，就是指法天便該順天。所謂「順維生」，那就是說順天之道在於貴生，亦即如何珍惜個人的生命，盡量使個人長壽，所以〈重己〉篇說：「凡生之長也，順之也。」順應自然才能使生命長壽。生命之所以可貴，是因其為人之本，否則生滅形也隨之而化。故就個人而言，任何金銀財寶、榮華富貴，甚致整個天下，均不足與其生命比擬。

天使人有好惡，因此會重視所好的事物而輕視所惡的事物，所以〈誠廉〉篇說：「有所重，則欲全之，有所輕，則以養所重。」人性原本是無善無惡的，不過當它已經行動時，如果其行為合乎貴生的理性原則，就成為所謂「善」，反之則是「惡」。人的情欲有好利疾惡耳目之欲都是人的自然生理之性，然而，這個自然之性會變成惡性，是由於「順是」的緣故。所謂「順是」即順自然情性之發展而不加節制之意。人與生俱來便具有各種欲望，這是人的共通性。如果順人性自然發展，則人就算是累世窮年追逐欲望，也不會有滿足的時候，人與人之間也會為了滿足欲求而爭奪不休，而人性為惡就成了必然的結果。要化導人的這種惡性，就必須仰賴的禮義不可。因為人的惡性可以經由禮義之化而變為善性，由此觀之，人性的為善或為惡，必須取決於人的理性或道德性。易言之，即人性之中必然具備可以為善的本質，既然有為善的本質，「善」也是人性本質的展現。

呂書主張自然主義的性命論，如同康德（Immanuel Kant）在《純粹理性限度內的宗教》（1793）一書中承認人具有向善的內在稟賦，也具有向下墮落的趨向，結構自身的複雜使得道德修養成為必要的，現實政治和道德對造就人具有極大重要性。理想的政治社會需要具體實際可行的物質、技術和制度等方面的支撐。¹⁵

呂書中「惟不以天下害其生者，可以託天下也」這一貴生的精義，與老子所

¹⁵ 摘錄自鄔昆如（1999）《西洋百位哲學家》，頁 644-646。

說：「故貴以身為天下，可寄天下。愛以身為天下，若可託天下。」（《老子》）可說是如出一轍。而該書本生、重己、盡數、異寶、必己等篇中曾多次引用莊子的言論，可見兩者實有深厚的淵源，不過該書卻將老莊順性去欲的思想轉變為順性節欲。人性雖天生相同，有情有欲，但卻也有著向上無限發展的可能性，最高境界自是「得道」，通過節欲、適性等方式，做到「虛極」、「靜篤」，達到天人合一的境界。

呂書由天道觀發展而成的人性論，指出人必須順應自然不變的原則，所謂「順應」，並非「屈從」之意，而是作為與自然共存的一個法則，就是，肯定先天人性中情欲的存在，但強調人有異於其他生物主要在於有仁義理性，不在情欲，基於理性要求，要積極擴充發揚人性中的理性、道德性，做到適欲以養生、節欲以全生，維持情欲與理性的和諧統一；並由仁義道德性此一人性根源，經由教育學習、道德修養功夫加以擴充以完成圓滿人格，成德入聖，與天合德，成就有價值的人生。

此外，由於人民有先天本性與欲求，呂書由此提出治民之道，〈貴當〉篇說：「名號大顯，不可彊求，必繇其道。治物者不於物於人，治人者不於事於君，治君者不於君於天子，治天子者不於天子於欲，治欲者不於欲於性。」〈用民〉篇說：「用民有紀有綱，壹引其紀，萬目皆起，壹引其綱，萬目皆張。為民紀綱者何也？欲也惡也。何欲何惡？欲榮利，惡辱害。辱害所以為罰充也，榮利所以為賞實也。賞罰皆有充實，則民無不用矣。」確立以性與欲作為治民綱紀，將治民之道建立在人性和人欲的基礎上。

第三節 道德論

道德哲學或倫理學（moral philosophy / ethics）是哲學中對人類價值和行為的研究；探討是非、對錯、善惡的行為，以及我們所應該生活的方式。它牽涉一套引導行為的規則，包括個人內在修養行為應遵循的道德，一切人際倫理關係和社會風俗習慣。探索「什麼是善」以及「如何擇善」這兩個問題，是人們安身立命所不能規避的功課。

自古以來，用以解釋人類社會起源的理論方式雖然多種多樣。但無論是哪一種解釋類型理論，都無法完全脫出假設或預製的範圍，都有某種引以為終極性依據的價值立場。譬如西方近代以來所形成的社會契約論傳統因為各哲學家所持有道德觀和哲學方法論不同，就出現殊為不同甚至是相互對峙的社會解釋理論。霍布斯相信人性本惡，其由「人—狼」關係的哲學預設所推出的「have to be」式消極性社會契約論解釋，自然就不同於康德從「自然人」與「理性人」的「ought to be」式分辨中演繹出的積極的社會契約論解釋。近代啟蒙思想家們的社會解釋都有一個共同的特徵：無論其具體價值立場如何，他們對現代民主社會的生成論解釋總是依賴於某種先定的道德預設和價值取向的支持，而這類道德預設和價值取向又往往服從於思想家預先判定的某種理論結論的推理需要。馬基維里、霍布斯等人的人性本惡預設，完全是為了給人為的或強制性的社會政治主張預定一種必然性邏輯前提：既然人性如此，所以人類社會的構成就必然這般。康德的道德前提預設雖不同，但對一種理性化的人性設定，同樣蘊涵著相同的邏輯蘊涵關係和推導形式，因而結論的內容亦不同。這類解釋的共同特徵在於，首先是道德的，然後才是社會政治的，起始便帶有明顯的道德或價值判斷傾向。

道德問題與政治問題常很難一刀兩斷地分得清楚，道德哲學與政治哲學也很難分得開，有些概念跨越兩個領域。學者（溫公頤，1985：2）指出「道德學為研究行為之是非善惡云者，及研究人之行為如何方適合於理想，與由何規律或原則方可達此理想之戶地。」並認為亞理斯多德所說，人為政治之動物，是因為（溫公頤，1985：19-20）「人不能離群索居而生存，故必通力合作組成社會，而吾人對於人類行為之研究自亦與社會生活之研究相連，道德學與政治學之關係於此可見。吾人欲論個人之道德，必須兼顧其所附屬之社會，與其生活發展之方法，且由個人道德之理想，自亦聯想及於理想之社會，即最適於個人實現其最高目的之理想社會。」因此道德學為政治學的重要部分。

在西方倫理學的兩個分支是（唐凱麟，2001：8）規範倫理學（normative ethics）和後設倫理學（metaethics），前者關心我們應該過什麼樣的生活？什麼樣的事物具有終極價值？後者則檢視規範倫理學所表明的看法是否客觀，和規範這些規範倫理學需要什麼正當的理由。

規範倫理學（*Ethica normative*）亦即是傳統倫理學，要對道德觀念和道德判斷進行系統性的瞭解，並對道德原則的合理性加以探討；主要目的在建構有關行為規範的基本原則，作為日常生活中面臨道德問題時的行為指導。（林火旺，2003：21）規範倫理學強調：倫理學是做人的學問，是理論實際並重的，學問可以是理論的，但做人必須靠實踐。

後設倫理學（*Meta-ethica*）是英美近代倫理學的流派，認為倫理學是知性的學問。以「實然」（*Sein*）和「應然」（*Sollen*）的二分法來處理「知識」和「道德」的問題，而且，認為「實然」才是知識的對象，因而才有意義；而「應然」則是虛象，因而，規範倫理因為一直在處理「應然」的問題，不實在，也不真實，因而，道德語言亦沒有意義，因為站在知識優位的立場，道德語言沒有真假對錯可言，也就不成其為學問。因此後設倫理學要（林火旺，2003：21）對倫理所使用的語言，如「對」、「善」、「應該」、「義務」等加以分析和定義。

以倫理學而言，它所處理的對象是「善惡是非」這類複雜的觀念，精確定義的重要，就更是不能忽視了。「道德善惡（或好壞）」（*morally good/evil*）與「道德正誤（或對錯）」（*morally right/wrong*）的區分，正是當代倫理學致力於精確定義的一種嘗試。簡單地說，道德判斷的對象有兩種，而且只有兩種，一個是人，另一個則是人所從出的事物，好比行為或典章制度等。對應這兩種不同的道德判斷，有一些倫理學家用不同的評價術語來區隔它們。這就是所謂「道德善惡」與「道德正誤」的區別。「道德善惡」用以評價人的道德性；「道德正誤」則用來描述行為的道德品質。

任何倫理學的立場都必然是而且只能是價值目的論或規則道義論，人們不可能全然在既無價值目的指向、又無規則道義求的情況下討論倫理學，也許所認定的規則道義和價值目的會各有偏執，卻無法全然超脫。作為一門特殊價值學科的倫理學必然有價值學性質，因此倫理學家不能無視或忽視人們道德生活中的實際差異，正由於這種實際差異使得倫理學具有產生和存在的必要性。倫理學與政治學同樣是人類對自我生活作理論思考反省，兩者之間的差異不是理論反思層次的高低差別，而是反思方式、論證方法、主題範圍等方面的差異。完整合理的社會政治哲學固然需要道德理論的價值合理性論證支持，而現實合理的道德哲學也需

要社會政治理論的實踐合理性證明。在社會層面上，正如同道德與政治常常相互交織一樣，道德哲學與政治哲學也常常相互交錯。一個社會倫理學若不想喪失其基本的社會現實合理性，則此社會倫理學的建構總在一定程度上依賴於社會政治哲學的基本解釋，尤其是在理論前提的預製方面；反過來說，一個政治哲學若不想成為某種政治權術或政治權力的權宜設計，則該社會政治哲學的建構總在一定程度上需要社會道德哲學提供價值合理性的支持，尤其是在社會的目的性價值論證部分。

政治哲學的規範性問題是倫理學的延伸，由於政治哲學要讓人們知道「什麼是對、什麼是錯、什麼是社會中好的、正義的、最佳的秩序」(Strauss,1989:81)，因此政治哲學的討論必然會涉及基本的道德倫理問題，道德(morality)指涉個人和社會價值的習慣的組合和分配，倫理(ethics)指涉企圖組織基本的普遍的「律則」或原則，人類社會可藉此「律則」規範其行為。亞里斯多德認為重視政治生活，才能發揮人作為一個社會動物的最高能力。漢娜鄂蘭主張(Arendt,1958:76)惟有政治能確保人們心智健全，僅有政治活動能夠賦與生命意義，激發出人們的好奇心和潛能。學者指出(林火旺,1996:31)在現代政治哲學中，公民社會的形成與公民的角色甚為重要，在政治倫理方面則須討論公民德行，尤其晚近自由主義的政治哲學特別重視公民德行的陶成，尤其公民的倫理教育就在培養公民德行，都說明政治價值選擇以倫理為基礎，所以政治與道德倫理必然無可分。呂書政治理論自然有其道德倫理的基礎論證，以下說明其道德論。

一、 價值根源：養生適性以「全生」

由前述的人性論可知，呂書主張「全生」是人類生存最根本的價值，而要全生必須適性，適當地滿足情欲等生理之性需求，否則會有害於個體生命的存續，又必須透過充分發揮義理之性節制情欲、修養人格，才能完整呈現生命特質，由此人生價值建基於個體生命之上。由於主張人類與其他生物相異處，在於人類有「仁義智德」等義理之性的特質，則義理之性成為「人之所以為人」的關鍵，也就成為價值根源所在，人生真正價值就在於發揮義理之性、修養道德圓滿的人格；此外又需藉由社會群體組織以保障人類生命安全。「全生」既是人性本然要求的最根本價值，也有賴於人類自身本有的理性修養與群性要求才能完成，因此人生價

值的根源就在於人類天生的性分之中。

二、 終極目標：成德入聖以「利群」

呂書對於人生的看法是採取儒家「修身、齊家、治國、平天下」一貫的反己及人的主張。如〈執一〉篇說：「為國之本在於為身，身為而家為，家為而國為，國為而天下為。故曰以身為家，以家為國，以國為天下。此四者，異位同本。故聖人之事，廣之則極宇宙、窮日月，約之則無出乎身者也。」

〈先己〉篇說：「凡事之本，必先治身。……昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。故善響者不於響於聲，善影者不於影於形，為天下者不於天下於身。詩曰：『淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國』，言正諸身也。故反其道而身善矣；行義則人善矣；樂備君道，而百官已治矣，萬民已利矣。三者之成也，在於無為。無為之道曰勝天，義曰利身，君曰勿身。勿身督聽，利身平靜，勝天順性。順性則聰明壽長，平靜則業進樂鄉，督聽則姦塞不皇。」

都主張修治本身為成就萬事的根本，先成己才能擴及成物，由個人修養完成擴及社會倫理道德的建立，在個人修養終極目標是成聖人，政治上終極目標在成聖君。重視自己的生命，才能受天下生靈付託，愛己才能利人。道德修養的極致是〈下賢〉篇所說的：

得道之人，貴為天子而不驕倨，富有天下而不驕夸，卑為布衣而不瘁攝，貧無衣食而不憂懼，狠乎其誠自有也，覺乎其不疑有以也，桀乎其必不渝移也，循乎其與陰陽化也，勿勿乎其心之堅固也，空空乎其不為巧故也，迷乎其志氣之遠也，昏乎其深而不測也，確乎其節之不庫也，就就乎其不肯自是，鵠乎其羞用智慮也，假乎其輕俗誹譽也，以天為法，以德為行，以道為宗，與物變化而無所終窮，精充天地而不竭，神覆宇宙而無望，莫知其始，莫知其終，莫知其門，莫知其端，莫知其源，其大無外，其小無內，此之謂至貴。

亦是〈審分〉覽所描述的：

問而不詔，知而不為，和而不矜，成而不處。止者不行，行者不止，因形而任之，不制於物，無用為使，清靜以公，神通乎六合，德耀乎海外，意觀乎無窮，譽流乎無止，此之謂定性於大湫，命之曰無有。故得道忘人，乃大得人也，夫其非道也；知德忘知，乃大得知也，夫其非德也；至知不幾，靜乃明幾也，夫其不明也；大明不小事，假乃理事也，夫其不假也；莫人不能，全乃備能也，夫其不全也。是故於全乎去能，於假乎去事，於知乎去幾，所知者妙矣。若此則能順其天，意氣得游乎寂寞之宇矣，形性得安乎自然之所矣。全乎萬物而不宰，澤被天下而莫知其所自始。

如此才能真正成為如〈勿躬〉篇所說的「聖王」、「天子」的最終境界：

「是故聖王之德，融乎若月之始出，極燭六合而無所窮屈；昭乎若日之光，變化萬物而無所不行。神合乎太一，生無所屈，而意不可障；精通乎鬼神，深微玄妙，而莫見其形。今日南面，百邪自正，而天下皆反其情，黔首畢樂其志、安育其性、而莫為不成。故善為君者，矜服性命之情，而百官已治矣，黔首已親矣，名號已章矣。」

三、 修養功夫

終極目標、理想境界的完成有賴後天修養功夫配合才能達成，呂書主張從「學習」及「反己」兩方面下工夫。

（一）學習

呂書相當重視教育學習，認為學習是人們自我轉化的重要條件，〈尊師〉篇說：「子張，魯之鄙家也；顏涿聚，梁父之大盜也；學於孔子。段干木，晉國之大駟也，學於子夏。高何、縣子石，齊國之暴者也，指於鄉曲，學於子墨子。索盧參，東方之鉅狡也，學於禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免於刑戮死辱也，由此為天下名士顯人，以終其壽，王公大人從而禮之，此得之於學也。」

學習可增進自我能力，〈勸學〉篇說：「不疾學而能為魁士名人者，未嘗有也。」不學習無法超越自我、提高人生境界。學習可使天賦本能充分發展，使理智更能發揮功能不挫傷本性，所以〈尊師〉篇說：「故凡學，非能益也，達天性也。能全天之所生而勿敗之，是謂善學。」學習可達到「成身」的目的，〈尊師〉篇說：「故

教也者，義之大者也；學也者，知之盛者也。義之大者，莫大於利人，利人莫大於教。知之盛者，莫大於成身，成身莫大於學。身成則為人子弗使而孝矣，為人臣弗令而忠矣，為人君弗彊而平矣。」

學習既可以增長知識又可以提昇道德修養境界，因此〈尊師〉篇又提出盡心學習的方法，以發揮學習的最大效果：「凡學，必務進業，心則無營，疾諷誦，謹司聞，觀驩愉，問書意，順耳目，不逆志，退思慮，求所謂，時辨說，以論道，不苟辨，必中法，得之無矜，失之無慚，必反其本。」指出學習方法在於心念專一、多發問、深思、明辨、謙虛不驕矜。

(二) 反己

反己是論人 篇所說：「主道約，君守近。太上反諸己，其次求諸人。」基於〈遇合〉篇所說「君子不處幸，不為苟，必審諸己然後任，任然後動。」〈必己〉篇所說：「君子之自行也，敬人而不必見敬，愛人而不必見愛。敬愛人者，己也；見敬愛者，人也。君子必在己者，不必在人者也，必在己無不遇矣。」的反求諸己、盡其在我精神。

至於反己的方法在於 論人 篇所說「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。」的「適耳目」、「節嗜欲」、「釋智謀」、「去巧故」、「游意乎無窮」、「事心乎自然」、「無以害其天」順自然知性而發展。

〈先己〉篇說：

昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。故善響者不於響於聲，善影者不於影於形，為天下者不於天下於身。詩曰：『淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國』，言正諸身也。故反其道而身善矣；行義則人善矣；樂備君道，而百官已治矣，萬民已利矣。三者之成也，在於無為。無為之道曰勝天，義曰利身，君曰勿身。勿身督聽，利身平靜，勝天順性。順性則聰明壽長，平靜則業進樂鄉，督聽則姦塞不皇。故上失其道則邊侵於敵，內失其行，名聲墮於外。是故百仞之松，本傷於下，而末槁於上；商、周之國，謀失於胸，令困於彼。故心得而聽得，聽得而事得，事得而

功名得。

也指出治理天下的根本在於身修，而要求身修必須先「反其道」，方法在於「勝天」、「順性」，「勝」是「任」，「勝天」是指依憑自然之理而行、「順性」是順本性而行，如此才能使自己聰明長壽達到「身善」；進而「行義」以利其身才能身心平靜，人民業進而樂向其化；君主以「勿身」為處事原則而「督（中）聽」，屏除個人主觀意識，秉持中立態度處事，自然可防止奸佞言行，由此百官得治、萬民得利。修養功夫是由內而外、由己而至人、由個體而至群體，層層擴充推展完成。

此外再依循前一節論述人性發展方法時所敘述的「虛極」及「靜篤」功夫，超越人與自然的分界，恢復人與自然合一的境界。

四、 規範準則

而要達到上述的終極目標，必須講求規範準則。道德是內在人格養成依據及外在社會倫理秩序，道德不只是規定行為方向的外在規則，而且是構成社會全提成員共同人格的要素，可以強化法令和制度的成效。而在政治社會中，就指涉到人民、領導者的德性；公民德性。個人德性→公民德性。蓋爾斯敦強調，自由旨意制度的運作在許多方面受其公民人格的影響，而且在某些情況下，薄弱的個人德性所造成的弊端，不論多完美的政治設計都無法應付。

道德學或倫理學既是教人做人的學問，而「做人」不但是擁有、基於「人性」（人之所以為人），而且必要修成「人格」（完美的人性）。呂書認為宇宙自然界各有應遵守的規範準則，在天為順、生，在地為固、寧，而人類應效法天之道、以道之德作為行為準則及規範，因此在人為信、聽。

〈序意〉篇說：「聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非不可無所遁矣。天曰順，順維生；地曰固，固維寧；人曰信，信維聽。三者咸當，無為而行。行也者，行其理也。行數，循其理，平其私。」

〈下賢〉篇說：「得道之人，……以天為法，以德為行，以道為宗。」

呂書將人際關係分為五種，稱之為「人倫十際」。〈壹行〉篇說：「先王所惡，

無惡於不可知，不可知則君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。凡人倫以十際為安者也，釋十際則與麋鹿虎狼無以異，多勇者則為制耳矣。不可知則知無安君、無樂親矣，無榮兄、無親友、無尊夫矣。」明確指出君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻這人倫十際是區分人類與其他動物的主要標記，沒有人倫十際社會就會出現的局面而陷入混亂狀態。十際中呂書特別強調君臣、父子、夫婦六際。〈處方〉篇說：「凡為治必先定分。君臣父子夫婦君臣父子夫婦六者當位，則下不踰節而上不苟為矣，少不悍辟而長不簡慢矣。金木異任，水火殊事，陰陽不同，其為民利一也。故異所以安同也，同所以危異也。同異之分，貴賤之別，長少之義，此先王之所慎，而治亂之紀也。」而在六際中又特別強調親子關係的父子兩際，〈精通〉篇說：「故父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。」〈節喪〉篇說：「孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌骨，性也。」親子之情出於天自然、本於天性，由此「天倫」擴充及其他人倫關係最符合人情與自然，認為人倫關係是由親而疏，由家庭擴充之於社會，因此〈壹行〉篇說：「故論人必先以所親而後及所疏，必先以所重而後及所輕。」並借用借用曾子說：「先王之所以治天下者五：貴德，貴貴，貴老，敬長，慈幼。此五者，先王之所以定天下也。所謂貴德，為其近於聖也。所謂貴貴，為其近於君也。所謂貴老，為其近於親也。所謂敬長，為其近於兄也。所謂慈幼，為其近於弟也。」

呂書認為親子關係中最重要倫理規範是「孝」，孝是教化之本，〈孝行〉篇說：「民之本教曰孝」，主張由家庭的講求孝道，可以擴及社會國家各個層面，同篇並援引《商君書》說：「刑三百，罪眾莫於不孝。」教化的具體項目重要的有「仁義理智信」。同篇繼續闡述說：「民之本教曰孝，其行孝曰養。養可能也，敬為難。敬可能也，安為難。安可能也，卒為難。父母既沒，敬行其身，無遺父母惡名，可謂能終矣。仁者仁此者也，禮者履此者也，義者宜此者也，信者信此者也，彊者彊此者也。」其中「強」與「智」相通，體認孝道信守不疑，仁義理智信都是教化的重要規範，書中闡述仁義理智信相關的篇幅很多。而要人倫十際正常運作必須有統一的準則使人們有所遵循，這個準則就是「義」，〈壹行〉篇說：「世之所

以賢君子者，為其能行義而不能行邪辟也。」〈無義〉篇說：「故義者，百事之始也，萬利之本也。」義者宜也，適用於全部人倫十際，分而言之則有五項。

不過呂書中最重視義、信、智，較不重視「禮」，由於呂書指出「世濁則禮煩而樂淫」(〈音初〉)、「禮煩則不莊」(〈適威〉)，學者認為(傅武光，1993：219-220)呂書所稱的「禮」，偏向指為「一般禮俗」或「生活儀節」，禮應以「莊敬」為本，反對儀節過度繁縟、拘泥僵化。再觀察呂書其他卷篇內容，尚有誠、德等項目，總括這些規範準則落在人事的道德倫理，應有下列內涵：

(一) 誠

〈具備〉篇說：「故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務莫若誠。聽言哀者，不若見其哭也；聽言怒者，不若見其鬥也。說與治不誠，其動人心不神。」指出唯有精誠才能感通於天地之道，能精誠通於天，即使是水木石都可受到感動，更何況是有血氣的人類？立論與治術若不是發自至誠，不能真正的感動人心。只有至誠的人才能發揮人性的光輝與生命的光芒，進而參贊天地化育萬物。

(二) 信

〈貴信〉篇說：

凡人主必信。信而又信，誰人不親？故周書曰：『允哉允哉！』以言非信則百事不滿也，故信之為功大矣。信立則虛言可以賞矣。虛言可以賞，則六合之內皆為己府矣。信之所及，盡制之矣。制之而不用，人之有也；制之而用之，己之有也。己有之，則天地之物畢為用矣。人主有見此論者，其王不久矣；人臣有知此論者，可以為王者佐矣。

天行不信，不能成歲；地行不信，草木不大。春之德風，風不信，其華不盛，華不盛則果實不生；夏之德暑，暑不信，其土不肥，土不肥則長遂不精；秋之德雨，雨不信，其穀不堅，穀不堅則五種不成；冬之德寒，寒不信，其地不剛，地不剛則凍閉不開。天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，又況乎人事？君臣不信，則百姓誹謗，社稷不寧；處官不信，則少不畏長，貴賤相輕；賞罰不信，則民易犯法，不可使令；交友不信，則

離散鬱怨，不能相親；百工不信，則器械苦偽，丹漆染色不貞。夫可與為始，可與為終，可與尊通，可與卑窮者，其唯信乎！信而又信，重襲於身，乃通於天。以此治人，則膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣。

指出天地流轉運動有一定的軌跡可循，日月星辰若不依照既定的規則運行，就不能成年歲；春夏秋冬各有應依循的德行，若不發用萬物就無法成長。因此天地之道根本原則為「信」，人道尤其須要配合，進而重信立信，以信修身治物，才能通於天道，使天下得治。

（三）德

〈上德〉篇說：

天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農、黃帝之政也。以德以義，則四海之大，江河之水，不能亢矣；太華之高，會稽之險，不能障矣；闔廬之教，孫、吳之兵，不能當矣。故古之王者，德迴乎天地，澹乎四海，東西南北，極日月之所燭，天覆地載，愛惡不滅，虛素以公，小民皆之其之敵而不知其所以然，此之謂順天；教變容改俗而莫得其所受之，此之謂順情。故古之人，身隱而功著，形息而名彰，說通而化奮，利行乎天下而民不識，豈必以嚴罰厚賞哉？嚴罰厚賞，此衰世之政也。

〈孝行〉覽說：「先王之所以治天下者五：貴德，……所謂貴德，為其近於聖也。」

〈功名〉篇說：「善為君者，蠻夷反舌殊俗異習皆服之，德厚也。水泉深則魚鱉歸之，樹木盛則飛鳥歸之，庶草茂則禽獸歸之，人主賢則豪桀歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。」

〈適威〉篇說：「古之君民者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務除其災，思致其福。故民之於上也，若壘之於塗也，抑之以方則方，抑之以圓則圓；若五種之於地也，必應其類，而蕃息於百倍；此五帝三王之所以無敵也。」

〈開春論〉說：「王者厚其德，積眾善，而鳳皇聖人皆來至矣。共伯和修其行，好賢仁，而海內皆以來為稽矣。周厲之難，天子曠絕，而天下皆來謂矣。以此言物之相應也。」

都指明天地之道有其應行之德，人來自天生，更應該行德行義，才是順應天理、順適天性，也才能真正治理好國家與天下。

（四）義

〈論威〉篇說：「義也者，萬事之紀也，君臣上下親疏之所由起也，治亂安危過勝之所在也。」指明義是萬事遵循的法則，是人倫親疏的依據，也是國家治亂安危敗勝的關鍵。

〈無義〉篇說：「先王之於論也極之矣，故義者百事之始也，萬利之本也。……以義動則無曠事矣。人臣與人臣謀為姦，猶或與之。又況乎人主與其臣謀為義，其孰不與者？非獨其臣也，天下皆且與之。」

〈召類〉篇說：「凡謀者，疑也。疑則從義斷事，從義斷事則謀不虧，謀不虧則名實從之。」

〈高義〉篇說：「君子之自行也，動必緣義，行必誠義，俗雖謂之窮，通也；行不誠義，動不緣義，俗雖謂之通，窮也；然則君子之窮通，有異乎俗者也。」

〈知分〉篇說：「命也者，就之未得，去之未失。國士知其若此也，故以義為之決而安處之。」

〈為欲〉篇說：「凡治國令其民爭行義也，亂國令其民爭為不義也；彊國令其民爭樂用也，弱國令其民爭競不用也。夫爭行義樂用與爭為不義競不用，此其為禍福也，天不能覆，地不能載。」

〈不苟〉篇說：「賢者之事也，雖貴不苟為，雖聽不自阿。心中理然後動，必當義然後舉。」

上列諸篇都在反覆論述「義」為治理事物的原則與依據，賢德人士必須以義作為行為判斷的準則，社會治亂國家強弱以義為福禍的關鍵，依義而行才能坦然面對成敗得失，指出通達的人生在於行義，安和樂利的國家也在於人民能夠行義，呂書中常以德與義或仁與義並舉，義是極為重要的行為準則。

（五）孝

〈勸學〉篇說：「先王之教，莫榮於孝。」〈務本〉篇說：「若夫內事親，外交友，必可得也。苟事親未孝，交友未篤，是所未得，惡能善之矣？」

〈孝行〉覽說：

凡為天下，治國家，必務本而後末。所謂本者，非耕耘種殖之謂，務其人也。務其人，非貧而富之，寡而眾之，務其本也。務本莫貴於孝。人主孝，則名章榮，下服聽，天下譽。人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死。士民孝，則耕芸疾，守戰固，不罷北。夫孝，三皇五帝之本務，而萬事之紀也。夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也。故論人必先以所親而後及所疏，必先以所重而後及所輕。今有人於此，行於親重，而不簡慢於輕疏，則是篤謹孝道，先王之所以治天下也。故愛其親，不敢惡人；敬其親，不敢慢人。愛敬盡於事親，光耀加於百姓，究於四海，此天子之孝也。

指明治天下與治國的根本在於致力於做人修身，而修身又以篤行孝道為根本，孝行是三皇五帝平治天下的根本要務，也是萬事的綱紀法則。並認為若要執用一種方法而可得百善、去百惡，只有行孝。孝來自於區分人倫的親疏遠近，有規律法則可依循，可見孝在呂書中直可與義相提並論，非常重要。

（六）節制

在討論人性論時曾說明呂書主張適性節欲，這就是節制的功夫，對人性的發展與提升有極為關鍵的影響，自然也是道德修養自我提升的重要規範。

以上的倫理道德規範既是個人修身的依據，也是社會人際關係運作的依據，也是治國、平天下的準則，依此修為自可由修身、齊家、治國以至於平天下，由內聖以至於外王，終至天人合一的最高境界。

由以上論述可知呂書由自然法則推論天道原則是順生萬物，地道原則在穩固安定生命，人道要效法天地之道，就在以誠信作為個人行為準則，具體化的規範就是誠、信、德、義、孝及節制。從個人據以修養成就完美的人格，國家據以建立德治的政治型態，從而建立良善的社會。

第四節 知識論

知識論 (Epistemology) 或稱認識論，是反過來思考人類「認知」活動結構本身的理論，研究認知主體(認知者本身)對客體(被認知者)的認識作用。認知活動必然包含三個要素：認知主體、被認知的對象、認知的行為或過程，知識論就在探討認知的意義與方法，認識的性質、概念、判斷、推理、確實性；認識的原理與錯誤的根由、認識的對象與範圍；真理的種類與標準等。

詳細而言，知識論涉及的內涵包括：

一、知識的意義：(一) 假設知識的主體能透過「知」，去認識瞭解知識的客體。(二) 人(主體)與物(客體)之間的關係，如何以「知」來聯貫。(此種關係是否可能？人是否可以知物？此認知能力所能達到的有效範圍與程度為何？主客關係若為可能，其來源為何？)

二、知識的目的：讓現象世界的本質和宇宙之本體清晰，體驗絕對真理，超越所有的概念；認識自己、環境和天地宇宙，強化生存力量，解決問題；化癡愚為明智，變脆弱為堅強。

三、知識的性質：客觀性、合理性、統一性、創造性

四、知識的分類：(一)(先天的)直覺之知；(二)(後天的)經驗之知；(三)(學習的)聞見之知；(四)(高度、理性的)推論之知。

五、知識的方法：觀察、測量、實驗、紀錄、分析、比較、綜合、思考、推論(一) 歸納法 (Indeduction)，由特殊事例以歸納一般的原理。近世科學昌明，賴此方法之力居多。(二) 演繹法 (Deduction)，由普遍之原理以推斷特殊真象。

六、知識的原理：(一) 知識的內容(本質)原理：本質關係。(1) 知識的來源：知覺、內省、記憶、理性。(2) 知識的類型：概念知識、命題知識。(3) 知識的派別：理性主義、經驗主義、經驗理性主義。(4) 知識的進行法則：觀念→概念→判斷→推論。由此以獲得更深一層的知識(非可藉直接經驗獲得者)。推論的過程常有對錯之分。A、觀念：外物進入人類感官、再轉入心官，透過認識作用而產生之意識內容。B、概念：將個別的觀念再加以組合，把其同有的東西→共相，抽離出來。C、判斷：認知二概念之間的關係而加以聯結或分離；通常會形成

知識、且有真假之分。D、推論：根據二個或二個以上的判斷為前提，依邏輯方式進行推理，將判斷合併或分開。（二）知識的形式：邏輯原理、邏輯關係。（1）知識的理則：總體秩序架構、定位。（2）知識的工具：符號、語言、文字等。¹⁶

人類會思想，也會反省自己的思想；換句話說，人類會思想自己的思想。哲學是一門反省人類思想的學問，其中的知識論則是特別針對人類的知識進行反省。每個人都擁有一些知識，而哲學要問的是：知識的本性是什麼？是否有不同類型的知識？各種知識之間是否有層級高低之別？我們如何獲得知識？作為有限的人類，知識的範圍和限制何在？

針對這些問題，人類文明中幾個主要的哲學傳統，諸如中國哲學、西方哲學、印度哲學，皆顯現了深刻的思索痕跡。以中國為例，孔子說：「知之為知之，不知為不知，是知也。」（《論語·為政第二》）莊子也說：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。」（《莊子·養生主》）在過去兩千多年的歷史發展過程中，這幾個不同的哲學傳統有各自偏重的知識類型，也各有勝場。重視道德真理的中國哲學，關心的是德性之知。重視宗教真理的印度哲學，關心的是解脫之知。重視科學真理的西方哲學，關心的是經驗知識和理性知識。既然各有偏重，除了可以分別研究中國哲學的知識論、西方哲學的知識論、印度哲學的知識論，也可進一步將此三者匯集而成一更完整的知識論。

先秦哲學不重視知識論的探討，如法家的思想是以「名」「法」相關連，以名定分，名正分定，則天下治，而非西洋知識論所謂的名實問題，名即名詞、概念，實即與名相對應的事或物，西洋知識論討論名稱概念和實際事務的關係，主張「名實相符」才為「真」。法家的正名論或形名說，非西洋認識論或邏輯學的知識學，而是法家思想的政治理論。呂書中知識論的相關論述較集中在八覽〈先識〉覽中的八篇，此外分布在〈貴因〉、〈察今〉、〈離謂〉、〈淫辭〉、〈不屈〉、〈疑似〉、〈察傳〉、〈知化〉、〈自知〉等篇。其中涉及認知的本質問題，對認知主體的要求問題；還有在主體對客體認知過程中，不同的層次、中間環節以及不可或缺的手段和工具等問題。由於呂書主要是通過國家治亂存亡中的實際問題展開論述的，因而明顯地傾向於經驗性和可操作性。

¹⁶ 以上綜合參考關永中（2000： ），孫振青（1982：2-5）柴熙（1984：4-8）

一、 認識的起源、方法、工具與形式

(一) 義意：認識在呂書中稱為「知」，指涉認識主體與運行於時空中客體的接近和統一。〈侈樂〉篇：「生也者，其身固靜，感而後知，或使然也。」指出知識起源於人類因主觀感受到外物而獲得，採取知覺說。

(二) 起源：呂書主張知識是後天得來而非先天本有，知識起源於學習，因此〈尊師〉篇說：「且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。故凡學，非能益也，達天性也。能全天之所生而勿敗之，是謂善學。」人雖先天具有眼耳心等認知工具與能力，但要經由學習才可以發揮人的天生能力。

〈勸學〉篇又說：「不知理義，生於不學。……聖人生於疾學。不疾學而能為魁士名人者，未之嘗有也。」指出不經由學習就不能知道理義，不能明辨是非，此處所說的理義包括自然律的事物理則真確，也包括道德律的舉措合宜。

(三) 方法：呂書中提到獲得知識的方法除了上述的學習外，還包括有：

1、審察：此即觀察法，〈觀表〉篇說：「聖人之所以過人以先知，先知必審徵表，無徵表而欲先知，堯、舜與眾人同等。徵雖易，表雖難，聖人則不可以飄矣，眾人則無道至焉。」指出認識主體首先有賴觀察客觀事物的徵兆和表象，才能進一步獲得知識，這是重視經驗的論點。

2、知故與貴因：此即因果律。因的概念在先秦著作中已有所見，道家與法家都主張用「因」。如《管子·心術》說：「因也者，捨己以物為法者也。」指明要客觀看待客觀存在的事物及其因果關係。又說：「因者，因其所能者言所用也」指出可憑藉客觀的因果關係為自己達到特定的目的。貴因 篇說：「夫審天者，察列星而知四時，因也。推歷者，視月行而知晦朔，因也。」意指要尋求事物的因果關係，才可以獲得知識。

〈審己〉篇提出「凡物之然也，必有故。而不知其故，雖當與不知同，其卒必困。」這裡的「物」，是指被認知的客體；「物必有故」，指客體世界各種紛繁變化的事物都存在著一定的因果關係；如果只知其然而不知其所以然，這種知實際上等於不知，最終還是要招致困厄。所以〈侈樂〉篇說：「知其所以知之謂知道，不

知其所以知之謂棄寶。棄寶者必離（罹）其咎。」篇中舉出子列子向關尹子請教射箭的故事：子列子偶然一次射中目標，卻回答不出何以會射中的提問，關尹仔以為「未可」，令其退而再學三年，直到懂得射中的原因才認可。作者由此得出結論說：「非獨射也，國之存也，國之亡也，身之賢也，身之不肖也，亦皆有以。聖人不察存亡賢不肖，而察其所以也。」這個觀點在全書不少篇目中反覆闡釋，說明呂書對於認知，要求不能只停留在事物的表象上，必須尋根究底揭示事物的本質。對於先王之法，呂書亦抱同樣的態度，如〈察今〉篇說：「凡先王之法，有要於時也。時不與法俱至。法雖今而至，猶若不可法。故擇（釋）先王之成王，而法其所以為法。」主張對即使是公認的權威亦不盲從，一切都強調科學的分析精神。先王之「法」是先王之「時」的產物，「時」與「法」不可能同時流傳下來，因此先王的成文教條當在捨棄之列，而它「所以為法」的基本原則仍有可供參考效法之處。

3、推知：類似邏輯思維中的推理或類比。〈察今〉篇說：「先王之所以為法者何也？先王之所以為法者人也。而已亦人也，故察己則可以知人，察今則可以知古，古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見，知所不見。」指明這種認識方法在時間上可以「察今知古」，在空間上可以「以近及遠」，在人事上可以「察己知人」。

〈觀表〉篇再加上一項：「古之善相馬者：寒風是相口齒，麻朝相頰，子女厲相目，衛忌相鬚，許鄙相尻，投伐褐相胸脅，管青相唇吻，陳悲相股腳，秦牙相前，贊君相後。凡此十人者，皆天下之良工也，其所以相者不同，見馬之一徵也，而知節之高卑，足之滑易，材之堅脆，能之長短。非獨相馬然也，人亦有徵，事與國皆有徵。聖人上知千歲，下知千歲，非意之也，蓋有自云也。綠圖幡薄，從此生矣。」以十位相馬師都能知一「徵」（指馬的一項特徵，如口齒、眼睛、腿腳等）而認識良馬為據，認為世事均可由局部推知全部。

「貴因」是借助外在客觀對象以擴展主體認識能力，「推知」是由此及彼，由主體的已知，推展至客觀現象的未知，由直接知識推向間接知識，完成由局部到全體、由殊相到共相、由個別到一般的轉化。〈察今〉篇以「先王之法」為例，指出這種轉化是依據二者之間的同一性。因為「察己則可以知人，察今則可以知古，

古今一也，人與我同耳。」古代制定法令的是人，而我亦是人，所以根據已知與未知之間只要存在同一性便可以推知這個原理，篇中並提出實例：「審堂下之陰，而知日月之行、陰陽之變；見瓶水之冰，而知天下之寒、魚鱉之藏也；嘗一脔（通）肉，而知一鑊之味、一鼎之調。」「瓶水之冰」與「天下之寒」原是已知和未知兩個不同面向，由於瓶子所在的空間本是「天下」的一部分，也就可從此寒推知彼寒。

但是同一性不等於是同一事物，因此從已知推向未知有條件與限制，必須十分謹慎。書中〈察傳〉篇便提出警告：「狗似獾，獾似母猴，母猴似人，人之與狗則遠矣！」指出狗與獾、獾與母猴、母猴與人，確實各有相似之點；但是處於這條連比線終端的人與始端的狗，差別極大，不加以注意，難免會陷入「數傳而白為黑、黑為白」的荒謬。

4、熟練：呂書認為僅只觀察事務的表徵還不夠，觀察必須熟練及深入，熟悉事物在認知過程中能發揮重大作用。〈觀表〉篇說：「凡論人心，觀事傳，不可不熟，不可不深。」〈博志〉篇也說：「故曰精而熟之，鬼將告之。非鬼告之也，精而熟之也。」指出正確知識的獲得是因為熟練精通，俗語所說精熟之後鬼會告訴人們答案的說法是錯誤的，因此〈博志〉篇說：「蓋聞孔丘、墨翟，晝日諷誦習業，夜親見文王、周公旦而問焉。用志如此其精也，何事而不達？何為而不成？」〈疑似〉篇說：「舜為御，堯為左，禹為右，入於澤而問牧童，入於水而問漁師，奚故也？其知之審也。」指出由於牧童及漁夫由於瞭解熟悉草澤和水路的情況，即使是聖人也必須求問，學習若能專精熟練，就能通達事理。這是經驗論的觀點。

5、直覺：呂書中認知的最高境界就是所謂「得道」。「道」又稱為「太一」，指其至高至大至極，無所不包，「執一」就是得道。道是如〈大樂〉篇所說：「萬物所出，造於太一，化於陰陽。」太一或道是本體，包含著宇宙天地萬有。宇宙本體極為抽象，不能以感覺器官直接把握，所以〈大樂〉篇又說：「道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。」作為天地萬物自然社會生存變化本體的道，是全方位的、是變化不居而非靜態、是內部本質而非外部現象、是永恆長存而非轉瞬即逝，無法直接用語言表述，若是作具體表述，會有人為限制，不再是原初的混沌本相。而要把握這樣宇宙本體，除了用嚴密的、可以實證的思維方法以外，還

須依靠書中未有給予明確稱謂卻可以意會的思維方法，姑且稱為直覺思維。類似所謂第六感覺、預感，或如 Maslow（馬斯洛，1990：339）所謂的高峰體驗

（peak-experience），是一種躍遷的創造性的思維方式。通過直覺即內省直觀的方法體驗道，既然天地萬物都由於同一的「精氣」之入，人自然可以逆轉方向與天地自然相應，依靠人的本性與宇宙本性的直接契合，因為〈有始覽〉說「天地萬物，一人之身也」。而這種契合亦就是所謂「得道」，極其精微神妙，此時人的心靈可以隨萬物浮沉、與宇宙變化共遊。（朱永嘉，1995：22）

要獲得所謂「得道」的體驗，主體的人必須處於虛靜狀態，排除一切欲念，無思無慮，身心絕對寧靜。呂書反覆倡導內省直觀，目的正是要使自己達到「虛極」與「靜篤」。〈論人〉篇說：「適耳目，節嗜望，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎白然之塗（通途），若此則無以害其天矣。」就是要求「虛極」：〈君守〉篇說：「得道者必靜。靜者無知，如乃無知，可以言君道也。故日中欲不出謂之扃（關鎖），外欲不入謂之閉。既扃而又閉，天之用密，有准（通準，水準器）不以平，有繩（繩墨，取直器）不以正；天之大靜，既靜而又寧，可以為天下正。」就是強調「靜篤」。

如何達到虛極與靜篤？〈有度〉篇論述說：「通意之悖，解心之繆，去德之累，通道之塞。」接著列舉了悖意、繆心、累德、塞道四個方面其二十四種不良情感或心理，然後說：「此四六者不蕩乎胸中則正，正則靜，靜則清明，清明則虛，虛則無為而無不為也。」這就是說，必須排除自己的一切欲求和雜念，使自身成為無形無名、無所作為的狀態，才能臻於虛與靜的境界，也才能去除主觀的矇蔽與干擾，清楚認知客觀世界的本來面貌。如此既不依靠感性認識，也不依靠理性思維，而是憑藉恬淡無欲的心靈通過直覺與萬物的本體融合為一。

思維形式大體上可以分成兩類，一類是抽象的邏輯思維，通過線性的嚴格的邏輯推理，從已知推求未知；一類是非邏輯思維，以直覺為基礎的思維形式。非邏輯思維又可分成兩種，一種屬於形象思維，通過形象來思考和表述，借助形象的類比和寓意，指示出真理的方向；另一種屬於靈感，通過直觀的領悟以把握真理。這兩類思維方式，在運思過程中都很重要，彼此為互補關係而非排斥關係。（朱永嘉，1995：24）從呂書論述中可以看出對思維方式，主張既採取線性的嚴格的

邏輯思維方式，亦採用非邏輯性的思維方式，強調透過整體性、直覺性、意象性、內省性的方式，直接把握客體。這些方法在思維過程中彼此融合滲透，在意識深層發揮潛移默化的作用。

6、知化：與推知類似但有差異。「知故」是指對已然事物的探究，「知化」是對事物未然狀態的預測。但這種預測絕非憑空臆想，而是隨著事物發展推究必然會產生的變化趨勢，這是呂書使用「化」這個概念的特殊含義。

〈知化〉篇強調：「凡智之貴也，貴知化也」；「化未至則不知，化已至，雖知之與勿知一貫也。」指出不能預知，等於不知，必須要能之事物轉化的細微點，這是呂書對「知」提出相當高層次的要求。書中列舉了一些預知未來的智者，其中兩次提到吳起，原為魏王所信用，因被佞臣所害而不得不離開所治理的西河時，「回望西河而泣」。有人問他為何如此傷心，他提出西河將落入秦人之手的預言，之後事變發展證實他的預言。此外〈先識〉篇提到屠黍，當周威公問及列國滅亡的先後次序時，他詳盡分析說「晉先亡」、「中山次之」、「君（指周威公）次之」，結果也一一應驗。不過這種高層次的認識能力，只有少數賢者、智者才能達到，智能低下的人無由企及，所以〈知接〉篇說：「智者其所能接遠也，愚者其所能接近也。所能接近而告之以遠化，奚由相得？無由相得，說者雖工，不能喻矣。」因此尋常巷陌的平民百姓與「知化」無緣，〈樂成〉篇說：「故民不可與慮化舉始，而可以樂成功」。

二、其他相關的認識工具和認識形式

（一）刑與名

刑與名是先秦名辯學家常用的術語。刑通形，泛指客觀事物；名指名稱，即反映該事物的概念。研究刑名關係的學問，叫作刑名之學，如《史記》說韓非「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」。呂書關於刑名的觀點，大多源於黃老與法家。呂書主張名和實要相符，亦即名稱概念和實際內容要一致。〈審分〉篇中舉例強調名實相副說：「今有人於此，求牛則名馬，求馬則名牛，所求必不得矣。」刑是第一性，名是第二性；名由刑產生，並為刑所決定。邏輯學有同一律，在語言交流中，雙方都必須遵守概念內涵的同一，牛只能是牛，馬只能是馬，交流才得以成立。呂書論述名實關係問題，側重於有意志的人活動中，名與實是否相當。名，

不只是名稱，還有臣子的主張、理論、職位等含義；刑，也不單指事物，還包含著臣子的事功、實效、政績。〈審分〉篇說：「王良之所以使馬者，約審之以控其轡，而四馬莫敢不盡力。有道之主，其所以使群臣者亦有轡。其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。夫名多不當其實、而事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。不審名分，是惡壅而愈塞也。」以善駕車者能謹慎控制馬轡而駕馭馬為例，認為君主手中握有駕馭群臣的轡，這轡便是「正名審分」。具體做法是「按其實而審其名」以求真實情形、「聽其言而察其類」不使散亂。認定「名正則治，名喪則亂」，如果出現刑名背離、聲實異謂的情況，那麼賢與不肖、善與邪辟、可與不可就會完全顛倒，所以「正名審分」被認為是君主的「至治之務」。

（二）言與意

言指言詞或言辭，亦即語言。意指人的思想觀念，是人們內心的意向，所以書中亦稱之為「心」。在言與意或與心的關係上，〈離謂〉篇說：「夫辭者，意之表也。」〈淫辭〉篇說：「非辭無以相期，從辭則亂。亂辭之中又有辭焉，心之謂也。言不欺心，」期是期會交集，兩篇都指出語言或言辭是表達思想的工具，是人類溝通的媒介。

〈離謂〉篇又說：「鑒其表而棄其意，悖。故古之人，得其意則舍其言矣。聽言者以言觀意也。聽言而意不可知，其與橋言無擇。」指明不能只看言詞表面而不察實質意義，聽言而不知意，言詞就會流於空洞無意義，言是形式，意是內容，作為形式的「言」要與作為內容的「意」相符合與一致，言與意不可背離。並提出言以諭意的命題：「言者，以諭意也。言意相離，凶也。」〈淫辭〉篇進一步要求：「言不欺心，則近之矣。凡言者，以諭心也。言心相離，而上無以參之，則下多所言非所行也，所行非所言也。言行相詭，不祥莫大焉。」指出如果言心相違，實踐結果會對社會造成極大的混亂及凶險。呂書大力倡導言意相當、心口一致，不過進一步要求能做到如〈精諭〉篇所說的「相諭不待言」，或〈離謂〉篇所說的「得其意則舍其言」層次，也就是所謂「不言之言」，這才是呂書認識體系的最高境界。

（三）類與類推

在認識過程中，要分辨事物的相似性、對事物作推理與判斷都離不開「類」的概念。〈別類〉篇說：「小方，大方之類也；小馬，大馬之類也；小智，非大智之類也。」指出小方形和大方形是同一類、小馬和大馬是同一類，但是小聰明和大聰明不是同一類，因此「類」的區分不能簡單化。

中國傳統思維中「類」概念的內涵與外延，與現代邏輯學大異其趣，不是完全依照實體、性質的靜態屬性作分類。如《周易·繫辭》中說，包（伏）義氏造作八卦，「以通神明之德，以類萬物之情」。把天地萬物分成八類，分別用八個不同的卦形來表示。按照這種分類法，常常會出現下述情況：並非同類的事物被歸成一類，原提同類的事物卻被視為異類。例如男人與牡馬，女人與牝馬，就被分別劃成天類和地類。《呂氏春秋》中廣泛使用類的概念大致與此相似。〈應同〉篇提出：「類固相召，氣同則合，聲比則應，鼓宮而宮動，鼓角而角動。」這段復見於〈召類〉篇的論述，依據相感、相從、相召、相動的原則，把相互有聚合趨向的事物引為同類。十二紀 各紀紀首的月令篇，按照這種分類方法，把帝、神、色、蟲、畜、數、音、律、臭、味、牲、事、臟等等物質屬性互異，但在陰陽五行歸屬中劃為同一性，便歸成為一類。這種主要依照整體動態和功能的分類方式，曾廣泛應用於我國古代社會生活許多面向，產生過巨大影響。但終究因為沒有明確認定各類之間的同一關係、屬從關係、交叉關係、全異關係（矛盾關係，反對關係），而往往不能確切地說明事物，也不見得有普遍效應，據此作出的類推，有時甚至是南轅北轍。（朱永嘉，1999：18）

不過在 別類 篇中提出「類不可推」的命題，只是強調推理有侷限性，僅依靠一兩個形式推理，不足以解決所有認識真理的問題，對一般具體事物可採用具體分析、分類的思維方法，而對於較高層次的認知活動，則必須要用高層次的認識方法，不可完全用簡單的類推方式。

（四）說與辯

論辯是推動邏輯發展的動力，合於邏輯的論辯固然是推動邏輯發展的動力，即使是不合乎邏輯的詭辯也能從反面促進邏輯的發展。戰國時期是「處士橫議」、說與辯蔚然成風的時代，遊說和論辯是諸家建立和推廣本派學說的主要手段，也是當時相當重要的認識活動。呂書對「說」十分重視，書中不僅介紹許多遊說的

範例，如〈知士〉篇中劑貌辯說齊湣王，〈本味〉篇中伊尹說成湯，〈開春論〉中惠公說魏太子，〈貴當〉篇中楚善相者說楚王等，並以〈順說〉、〈開春〉等專文，對說者修養及遊說技巧作了精細論述。

然而論辯若是不遵守約定俗成的律則或邏輯法則即會流於詭辯，會攪亂常識經驗的名實關係、破壞價值標準，足以導致人們認識客觀世界的混淆與困難及妨害社會運作的基礎，呂書對詭辯深惡痛絕，「辯」在呂書中幾乎是貶義詞，〈當務〉、〈離謂〉等篇甚至還因不滿詭辯出現的不合理現象，提出「有辯不如無辯」的主張。〈察今〉篇說：「天下之學者多辯，言利辭倒，不求其實，務以相毀，以勝為故。」〈不屈〉篇說：「察士以為得道則未也。雖然，其應物也，辭難窮矣。辭雖窮，其為禍福猶未可知。」從書中所舉實例來看，它不僅是反對詭辯，甚且把詭辯與以鄧析、公孫龍、惠施為代表的名家學說畫上等號，總稱名家人物為「察士」，總稱名家學說為「淫說」，總斷名家論辯結果必「凶」、必「悖」、必「亂」，一概加以排斥。

以〈離謂〉、〈淫辭〉等多篇文章組成抨擊詭辯的專文，要從語言、認識和實際三者關係中探求詭辯的根源，尋找克服方法。〈淫辭〉篇說：「非辭無以相期，從辭則亂。亂辭之中又有辭焉，心之謂也。言不欺心，則近之矣。凡言者，以諭心也。言心相離，而上無以參之，則下多所言非所行也，所行非所言也。言行相詭，不祥莫大焉。」強調言詞和實際指涉的事物必須一致，也就是形式和內容、表達和被表達者的關係必須相符合，否則就會出現詭辯。

〈當務〉篇中舉大盜跖為例：「跖之徒問於跖曰：『盜有道乎？』跖曰：『奚啻其有道也？夫妄意關內，中藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知時，智也；分均，仁也。不通此五者，而能成大盜者，天下無有。』」跖辯稱大盜之道有「聖」：猜中室內所藏物品、「勇」：率先進入、「義」：殿後退出、「智」：懂得時機、「仁」：分配平均，如此曲解聖勇義智勇的原有內涵，也會形成詭辯。進而指出「辯而不當論，信而不當理，勇而不當義，法而不當務，惑而乘驥也，狂而操吳干將也，大亂天下者，必此四者也。」認為辯說不合道理，和誠實不合情理、勇敢不合正義、守法不合時務一樣，都如同迷亂的人騎快馬、瘋狂的人執利劍般危險，這四種行為正是造成天下大亂的原因。

呂書為論辯訂出幾個原則，第一，論辯必須合於理與義，要以理作為判斷是非的標準，〈離謂〉篇說：「辨而不當理則偽，知而不當理則詐，詐偽之民，先王之所誅也。理也者，是非之宗也。」〈懷寵〉篇也說：「凡君子之說也，非苟辨也，士之議也，非苟語也。必中理然後說，必當義然後議。」不合理及義的論說都會流於詭辯。第二，論辯的目的必須是為了論道，〈尊師〉篇說：「時辨（通辯）說，以論道」，不能為辯而辯；「不苟辨，必中法」，言論要合乎法度。在教學中，只許教者一方有說辯的權利，學者只能虛心靜聽。第三，論辯時必須合乎前述的「名實相符」「言意相合」原則，避免作簡單的類推，否則即成「詭辯」。

三、避免謬誤的原則

要獲得正確的知，必須避免認識過程中發生錯誤，可從認知主體及客體兩方面論述。

（一）認知主體方面：

1、自知：呂書認為認知的主體在認識客體時首先得認識自己，這便是「自知」。〈自知〉篇說：「夫人故（固）不能自知，人主猶其。」認識自己當然包括認識自身各個方面，但作為認識的主體，首先要認識的是自己的「不知」。〈謹聽〉篇提出：「太上知之，其次知不知。」〈別類〉篇也說：「知不知上矣。」把「知」自己的「不知」，也列為一種「知」，這種論點極為深刻。〈謹聽〉篇說：「不知則問，不能則學。」指出只有認識到自己的「不知」，才能促使自己永不停息地去接近正確的「知」，去獲得真正的「知」。

由於萬物都有自己的長處，也有自己的短處，人類亦是如此，必須揚長避短，因此〈用眾〉篇指出心態上要有「無醜不能，無惡不知。醜不能、惡不知病矣，不醜不能、不惡不知，尚矣」的體認，才能做到「假人之長以補其短」。

至於權位獨尊的君主，思維已成定勢，要比常人更加難於正確認識自己，而其特殊地位又非有這種認識不可，〈自知〉篇特別提出對於君主來說，「存亡安危，勿求於外，務在自知」。

2、虛己。虛指不自滿，〈伋樂〉篇說「生也者，其身固靜，感而後知。」指出靜是感知的前提，〈有度〉篇說：「正則靜，靜則清明，清明則虛。」指出靜與虛密不可分，心要保持寧靜、虛空才能正確認識事物，也唯有放空自身才能吸收

新知。

此外〈任數〉篇說：「耳目心智之不足恃也。耳目心智，其所以知識甚闕，其所以聞見甚淺。以淺闕博居天下、安殊俗、治萬民，其說固不行。十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知。其以東至開梧、南撫多(嬰頁)、西服壽靡、北懷儋耳，若之何哉？」指出個人的耳目心智原本就不足信、不足恃；即使可信、可恃，單憑個人亦必然是智識甚闕、聞見甚淺，想以此孤陋寡聞去治理廣闊遼遠的天下，四方異俗的萬民，強自為之，必然導致「君臣擾亂，上下不分別的危殆」局面。

〈謹聽〉篇中還揭示了由常見的思維惰性造成的認知錯誤：「故人主之性，莫過乎所疑，而過於其所不疑；不過乎所不知，而過於其所以知。」人們發生過失，往往恰恰是在他們自以為已經知道、用不著再懷疑的處所和時候，因此只有「虛己」才能去除主觀的自以為是、侷限和蒙蔽，也才能不斷吸收新知、充實自己。

3、去宥。〈去尤〉及〈去宥〉(尤同宥，即囿、侷限)兩篇專文，論述認知主體必須排除個人好惡及成見、偏見、侷限或蒙蔽等認識障礙的問題。〈去尤〉篇說：「世之聽者，多有所尤，多有所尤則聽必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜，與因人所惡。東面望者不見西牆，南鄉視者不睹北方，意有所在也。」篇中舉出「人有亡鈇者」的寓言故事。丟失斧子的人，起先懷疑是被鄰人之子偷走，看那孩子面色表情、走路姿勢，都像是小偷。後來斧子在山谷中找到了，再看那孩子的表情姿態卻再也沒有絲毫小偷的模樣。而實際上作為認識客體的鄰人之子始終未變，發生變化的是認識主體：從「有宥」到「無宥」。此寓言提醒人們在認識過程中必須排除先入為主的拘宥。另一個「齊人有欲得金者」的寓言，這個一心想得金子的齊人，在大庭廣眾前搶了店家的金子就跑，吏役捉住他，問他為什麼這樣，他回答說只看到金子，沒有看到人。這個寓言則是告誡人們切莫被個人私欲，即文中所說的「因人所喜與因人所惡」，蒙蔽了自己的認識能力。

〈去宥〉篇說：「夫人有所宥者，固以晝為昏，以白為黑，以堯為桀，宥之為敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪？故凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。」也指出主觀如果有蒙蔽，就無法認知事物的真相。

此外，認知主體會因個人所在位置不同、觀察角度不同以至於產生錯誤的認

知，應加以避免。〈壅塞〉篇說：「夫登山而視牛若羊，規羊若豚。牛之性不若羊，羊之性不若豚，所自視之勢過也，而因怒於牛羊之小也，此狂夫之大者。」站在高山上俯視山下牛羊，會覺得比實際的牛羊要小得多，是由於認識主體所在的位置，使得視角發生了變化的緣故。因此認知主體只有擺脫主觀的限制：「宥」，才能獲得「知」。如何做到這一點？〈去尤〉篇中舉老子為例：「老裊則得之矣。若植木而立乎獨，必不令乎俗，則何可擴（牽累）矣。」老子在〈貴公〉篇中尊之為「至公」。由於「至公」，才做到像參天大樹般獨立不倚，不與世俗合流，不為外物所累，以純淨虛靜的心境，客觀公正地去判斷一切事物。

4、悔過：人的認識能力或多或少都會受到主客觀條件的限制，認識過程中的失誤很難避免，出現了失誤時就要悔過改正。〈悔過〉篇提出譬喻：「穴深尋則人之臂必不能過矣，是何也，不至故也。」八尺為尋，洞穴深八尺，人的手臂自然就無法探到洞底，從而說明「智亦有所不至，所不至，說者雖辯，為道雖精，不能見矣。」指出人的認識能力有達不到的地方和時候。篇中舉了三個君主，同是「臂不至」的情況，商紂和越王強不知以為知，導致「箕子窮于商，范蠡流乎江」的悲劇；秦繆公發動遠行千里越過晉國對鄭國的襲擊戰，事前蹇叔極言進諫阻止出師，繆公不聽。後因事洩，無功而返。回師途中遭到晉軍襲擊，全軍覆沒於殽（在今河南省澠池縣西）。繆公則能夠自責悔過，後來終能稱霸西戎。

（二）認知客體方面

在認知過程中，呂書一再提醒人們注意審察及分辨種種「類非而是」、「類是而非」的表面現象，切莫為其所迷惑。書中提到的主要有：

（1）顯與微。〈察微〉篇說：「使治亂存亡若高山之與深谿，若白堊之與黑漆，則無所用智，雖愚猶可矣。且治亂存亡則不然，如可知、如可不知，如可見、如不可見。故智士賢者相與積心愁慮以求之，猶尚有管叔、蔡叔之事與東夷八國不聽之謀。故治亂存亡，其始若秋毫。察其秋毫，則大物不過矣。」並以魯、楚等國若干件由些微小事釀成的大亂為例指出，國家的治亂存亡若都像「高山之與深谿」、「白堊之與黑漆」般差別明顯，即使愚昧之徒也可清楚辨識。但事實上禍亂發生之初，往往微若秋毫，「如可知、如可不知，如可見、如不可見」，因而必須「積心愁慮以求之」，必須「見之以細」審視事物的細微處，才能「觀化遠也」觀

察出事物的深遠變化，也才能預先覺察和採取對策。

(2) 表與裏。〈觀表〉篇認為在觀察人事時必須特別注意：「人之心隱匿難見，淵深難測」，因而必須通過細心審查當事者不自覺地表露出來的徵象，並據以窺知其內心的動機和意向，即所謂「必審徵表」。文中列舉邱成子為例說：「邱成子為魯聘於晉，過衛，右宰穀臣止而觴之，陳樂而不樂，酒酣而送之以璧，顧反，過而弗辭，其僕曰：『鄉者右宰穀臣之觴吾子也甚歡，今侯渫過而弗辭？』邱成子曰：『夫止而觴我，與我歡也；陳樂而不樂，告我憂也；酒酣而送我以璧，寄之我也。若由是觀之，衛其有亂乎？』倍衛三十里，聞甯喜之難作，右宰穀臣死之。還車而臨，三舉而歸。至，使人迎其妻子，隔宅而異之，分祿而食之，其子長而反其璧。」邱成子經過衛國受到右宰穀臣的宴請，但席間樂隊獻的樂聽起來並不歡樂，酒酣時主人又贈送了一雙璧玉。邱成子對此作了精心觀察和思索，預感衛國將爆發內亂，右宰穀臣對邱成子能有所寄望。實際上處於險境而又不便明告的右宰穀臣，正是用特殊語言向客人發出求援。後來禍亂果然降臨，早有準備的邱成子完成友人事先作出的無聲託付。

(3) 倒與順。倒為逆，順與逆有時不能以常理辨別，事物有時是以「似順而倒」、「似倒而順」的異常狀態出現，其本質或真相隱藏在顛倒現象背後。順又指合乎事理、倒則指不合事理，有些事物看來不合理其實合理，或者看來合理其實不合理，(似順)篇中以天時運行中「至長反短，至短反長，天之道也。」為例，指出一年中的夏至和冬至，分別為白晝從最長返向短、最短返向長的臨界點。此時「至長」正是「短」的開始，「至短」恰為「長」的起點。這類現象在人事方面更多。篇中舉例：「荊莊王欲伐陳，使人視之。使者曰：『陳不可伐也。』莊王曰：『何故？』對曰：『城郭高，溝洫深，蓄積多也。』寧國曰：『陳可伐也。夫陳，小國也，而蓄積多，賦斂重也，則民怨上矣；城郭高，溝洫深，則民力罷矣。興兵伐之，陳可取也。』莊王聽之，遂取陳焉。」楚莊王想要伐陳，偵查回來的人以陳國「城郭高，溝洫深，蓄積多」為由說陳不可伐，這是由「順」得出的結論。謀臣寧國卻從「順」理中看出「倒」理，以為城高、溝深、蓄積多，固然防禦鞏固、糧草充足，但必然是以賦斂苛、徭役重才能建立，顯示百姓必然怨憤，由此得出的結論是：陳可伐。結果楚莊王一舉而輕取陳國，證明「似順而倒」的判斷

正確。因此要能仔細分辨才能正確探究出事物真正的變化與規律。

(4) 相似與相異。〈疑似〉篇說：「使人大迷惑者，必物之相似也。玉人之所患，患石之似玉者；相劍者之所患，患劍之似吳干者；賢主之所患，患人之博聞辯言而似通者。亡國之主似智，亡國之臣似忠。……相似之物，此愚者之所大惑，而聖人之所加慮也。」舉出玉石和一般石頭、普通的劍和名劍吳干、見聞廣博能說善道者和真正通達事理之人等相似而真偽難辨的情況，指出認知客體表面現象相近而實質不同，很容易使人產生認識上的混淆，告誡人們「疑似之跡，不可不察」，對近似的認識客體要特別注意分辨實質上的差異。

(5) 傳言與真相。語言是人類最重要的溝通工具，但在輾轉傳遞的過程中，所運載的原有知識訊息可能失真走樣，愈是輾轉相傳離真相就愈遠，語言符號雖然依舊，卻失去原有的語意和實際指謂對象，這是認知過程中又一類必須仔細審查的現象。〈察傳〉篇中舉出幾個因傳聞而產生訛誤的實例，如古語說「樂正夔一足」，原意為：有夔這樣的人當樂官，只要一個就足夠。在流傳過程中卻變成是：夔這個人只有一條腿。又有宋國人因常外出挑水費工費時，就自己挖口井，對人說：「穿井得一人」，原意是節省了一個挑水的人力。流傳後卻變成：挖井挖出了一個活人。再如衛史上有一則記載：「晉師己亥涉河」，其中「己亥」是指日期，但在古代文字中「己亥」與「三豕」形體極為相似，結果就被誤傳為「晉師三豕涉河」，軍隊與三頭豬一起過河。因此篇中說「得言不可以不察，數傳而白為黑，黑為白。」

至於如何辨察上述所列種種迷惑現象，從表相中尋出實質，從相似中區分相異？〈謹聽〉篇說：「雖不疑，雖已知，必察之以法，揆之以量，驗之以數，若是則是非無所失，而舉措無所過矣。」指出以法理、度量、數據等方法謹慎地加以檢查驗證，自然不致對是非有所失辯，言行舉措不會產生過誤。〈察傳〉篇中又提出「緣情」作為依據：「辭多類非而是，多類是而非，是非之經，不可不分，此聖人之所慎也。然則何以慎？緣物之情及人之情以為所聞，則得之矣！」所謂緣情，就是遵循人的情理及事物常理加以考察，就可以分析出真實的狀況。此外作者還以最相似的孿生子女的母親總能清楚地加以分辨為據，說明必須請教「知之審」的人。即使像堯、舜、禹這樣的聖人，亦要「人於澤而問牧童，人於水而問漁師，

奚故也？其知之審也」。仔細審查、對照比較、分析認識主體與客體的規律性，自然可以避免謬誤的發生。

而在前一項「類與類推」的認知形式與工具的論述中，曾指出呂書主張不可作簡單的類推。別類篇中列舉不少有關自然的、社會的或思維本身的「類然而不然」的現象。其中一例是魯國有個能治半癱瘓的醫者，依據類推法竟然認為只要藥劑量再加大一倍，便能救活全死人。因此指出：「物固有可以為小，不可以為大；可以為半，不可以為全者也」，因為「半癱」與「全死」原本就不屬一個類，小和大、半和全，其間不只是數量上的差別，而且是性質上的差異，它們之間不能成立類推。

此外同篇還提出另一個例證：「漆淖（指流體）水淖，合兩淖則為蹇（堅硬），濕之則為乾；金柔錫柔，合兩柔則為剛，燔之則為淖。或濕而乾，或燔而淖。」乾和濕，火和水，原屬兩類，但把漆和水這兩種流體合到一起，卻變成了固體；銅和錫這兩種柔軟的金屬熔合到一起，變得很堅硬，用火加熱卻又變成了流體。這些情況與傳統「水流濕，火就燥」的以類相聚原則恰好相反，因此指出「類固不必」，認為類不是固定不變的，由於條件改變，事務的性質隨之變化，類也因而不同，自然不能依照原來的類別作推論。

據此〈別類〉篇提出「類不可推」的命題，指明不能作過度簡單而不周延的類推。並說：「目固有不見也，智固有不知也，數固有不及也。不知其說所以然而然。」指出宇宙萬物總有人類能力有所未逮、未可窮盡完全之時，推論不一定能獲得正確的知識，應該謹慎處理。

「類不可推」所舉用的論證，也顯示出呂書主張適用於局部的論證不一定適用於整體，整體不等於局部個別的總合，個別物單獨存在時是一種性質或功能，兩種或兩種以上的物品結合在一起，可能出現原構成物所沒有的新性質，「類固不必可推知」意指不能用類推的方法或加減法，由構成要素的屬性得出整體的性質，整體和其構成要素的關係不能依據常規推論。（劉長林 1996：326-327）

四、認識的限度與限制

呂書在認識上的最高境界就是所謂「得道」。「道」又稱為「太一」，所以「執一」就是得道，極其精微神妙。〈審分〉篇將它分為道、德、知、明、能五個層次，

作了頗為詳盡的描述。並說身當其時時，就能「神通乎六合，德耀於海外，意觀乎無窮，譽流乎無止，此之謂定性放大湫（指幽遠無窮），命之曰無有（指道）」。

達到這種境界，「則能順其天，意氣得游乎寂寞之宇矣，形性得安乎自然之所矣。全乎萬物而不宰，澤被天下而莫知其所自姓（姓，指民眾受到恩澤卻不知由誰賜予）」。

此時人的心靈可以隨萬物浮沈，與變化共游；而從人的外表看，卻處於如聾如盲、如醉如痴，身心進入了一種所謂人神人定的狀態。因此得道者的境界是〈下賢〉篇所說的：「以天為法，以德為行，以道為宗，與物變化而無所終窮，精充天地而不竭，神覆宇宙而無望，莫知其始，莫知其終，莫知其門，莫知其端，莫知其源，其大無外，其小無內，此之謂至貴。」這種體道境界是一種與天地合流、心靈與萬物相融的精神境界。

呂書透過一些與實際生活相聯繫並富有寓言意味的故事，以說明所謂得道的體驗雖然宏廓、精微，莫可名狀，卻並不虛妄，並闡釋這種特殊思維的具體應用。

如〈精通〉篇說到鍾子期夜聞擊磬聲覺得很悲切，派人詢問擊磬者，果然因有許多不幸遭遇，擊磬時心中充滿悲苦。鍾子期感嘆說：「悲夫、悲夫！心非臂也，臂非椎非石也。悲存乎心而木石應之，故君子誠乎此而諭乎彼，感乎己而發乎人，豈必彊（強）說乎哉？」指出擊磬者擊磬時的精神世界可以與物質世界合一，木石可以傳達人的感情：「豈必彊說？」在這種情況下，不用語言也能發揮思想感情交流的功能。至於鍾子期何以能如此，呂書認為這是由於二人精氣相通，實際上這是一種通過直覺，由感知者與被感知者相互契合、相互感應，如〈應同〉篇所說的「類固相召、氣同則合、聲比則應」現象。

〈精通〉篇中還舉申喜聞歌而知母的故事，其他有〈本味〉篇中所舉鍾子期與伯牙的故事，以及〈精諭〉篇中所舉孔子見溫伯雪子的故事，說明因為精氣相通，可以達到同感共鳴、不待言語而可以神會領悟的「相諭不待言」境界。

然而，認識的層次雖可由認知具體的事物到體驗宇宙終極原理，這種主客合一的完成有時會因某種因素的影響而受到限制。這些因素除了前述認知過程中未能避免的謬誤之外，還有其他兩種因素：

1. 「接」——指媒介，一指接收。〈知接〉篇說：「人之目以照見之也，以暝則與不見，同，其所以為照、所以為暝異。暝士未嘗照，故未嘗見，暝者目無由

接也。無由接而言見，誣。智亦然，其所以接智、所以接不智同，其所能接、所不能接異。智者其所能接遠也，愚者其所能接近也。所能接近而告之以遠化，奚由相得？無由相得，說者雖工，不能喻矣。」指出人的認知官能與被認知的物並不直接發生關係，要有媒介將主觀的認知工具與客觀的被認知物兩者連結起來才能獲得知識。如眼睛能看見事物，若無光線照明，即使有眼睛也還是看不見，與盲人無異，因此沒有媒介即使有認知工具依舊無法使之發揮認知功能。人的聰明才智若缺乏媒介，也無法得到知識。

此外，縱然有同樣的媒介，聰明才智高者和聰明才智低者（智和愚），由於先天認知能力不同，所接受的認知會有遠近的分別，亦即對物的瞭解程度會有差異，智者能接受到高深的知識（接遠）而愚者只能接受到淺近（接近）的知識，對愚者解說智者的高深知識，無法讓愚者瞭解。因此知識的獲得，會因有無認知的媒介工具，及先天認知能力的高低而產生差異與限制。

2. 「時」、「遇」、「合」、「幸」。意指外在客觀環境或條件的限制與掌握。「時」就是時機，〈首時〉篇說：「聖人之於事，似緩而急、似遲而速，以待時。」因為「時固不易得」，必須要耐心等待，有時需要迂迴曲折，「似緩而急」，「似遲而速」，不可倉促草率，以致欲速則不達。「遇」就是機遇或機運，極其短暫，有「天不再與，時不久留」的緊迫感，是指在待時過程中，事態出人意料地發生了突破性進展，為實現預定目標提供可遇而不可求的機會，它是運轉狀態中各種客觀因素在特定時空交接點上的會合。篇中列舉周武王伐紂興周、伍子胥攻楚報仇二例，前者從季歷、文王，一直等待到武王即位十二年，才完成甲子牧野誓師；後者先是想要晉見吳王就花費許多周折，接著退而耕於野達七年之久，最後才得以在柏舉大敗楚軍，說明「時」與「遇」得來不易。

〈首時〉篇說：「人雖智而不遇時，無功。」說明主體與客體、認識與實踐統一的過程中，若沒有時與遇的發展提供機會，任何人都難以有所作為；但作為客觀可能性的時與遇如果沒有人的主觀能動性的參與，亦將毫無實際意義。所以〈首時〉篇中又說：「有湯武之賢而無桀紂之時不成，有桀紂之時而無湯武之賢亦不成。」〈慎人〉篇亦說：「湯遇桀，武遇紂，天也；湯、武修身積善為義，以憂苦於民，人也。」這就要說到〈遇合〉篇提出的「合」：「凡遇，合也。」合，就

是知行主體與客體的投合，亦即天時與人事的配合。但是即使時、遇已經來到，也還有兩種可能：可能「合」，也可能「不合」。知行主體不能投合的原因，可能是對時、遇沒有足夠的認識和把握，因而坐失良機；可能是缺乏應有的智能才幹修養和必要的條件準備。因此〈不廣〉篇說：「智者之舉事，必因時，時不可必成，其人事則不廣。」作事要等待時機，時機不可必得，但人事不可曠廢。〈首時〉篇特別強調「待時」，不是守株待兔式的消極等待，而是要積極地「勤以待時」：即要求在等待這段時間裡，動於修業，使自己具備豐富的知識和經驗，並且「務在知時」：養成敏銳的識別、判斷和掌握時機的能力，當機遇來到時，便可一舉而大事成。

幸就是傲幸。〈遇合〉篇中說：「亂則愚者之多幸也，幸則必不勝其任矣。任久不勝，則幸反為禍。」亂世中有時可以比平常年代提供更多的機會，但並非人人具備足夠的條件能夠把握這種機會。一個由於某種偶然因素而傲幸得逞卻又自以為得計的人，時間一久，「幸」必然轉化為「禍」，而且「其幸大者，其禍亦大，非禍獨及己也」，還會禍國殃民。所以作者鄭重提醒：「君子不處幸，不為苟，必審諸已然後任，任然後動。」總之，時、遇、合的基點，還是要建立在知行主體上，亦即〈必己〉篇所倡說的「必己」：「君子必在己者，不必在人者也，必在己無不遇矣。」〈貴當〉篇所說的：「君子審在己者而已矣。」唯有竭盡心力，盡一己所當為的人事，才有時至事成的可能。

五、知識的功能與目的

呂書知識論，其功能與目的在於別真假、知是非，認知自然律、道德律。若不能明辨事理，就會招致禍患。重己篇說：「可不可，未始有別也，未始有別者，其所謂是未嘗是，其所謂非未嘗非。是其所非，非其所是，此之謂大惑。若此人者，天之所禍也，以此治身、必死必殃，以此治國，必殘必亡。夫死殃殘亡，非自至也，惑召之也。」指出不能辨別事理是非對錯，又加以顛倒，是最大的迷惑，這是天生的禍害，不但誤身，且必誤國，會招致災殃殘亡。

若是能真確通達事理，就能順應萬物的變化，作任何事都能勝任。〈論人〉篇說：「凡彼萬形，得一後成。故知一，則應物變化，闊大淵深，不可測也。德行昭美，比於日月，不可息也。豪士時之，遠方來賓，不可塞也。意氣宣通，無所束

縛，不可收也。故知知一，則復歸於樸，嗜欲易足，取養節薄，不可得也。離世自樂，中情潔白，不可量也。威不能懼，嚴不能恐，不可服也。故知知一，則可動作當務，與時周旋，不可極也。舉錯以數，取與遵理，不可惑也。言無遺者，集肌膚，不可革也。讒人困窮，賢者遂興，不可匿也。故知知一，則若天地然，則何事之不勝，何物之不應？譬之若御者，反諸己，則車輕馬利，致遠復食而不倦。」其中所謂「一」，就是天地自然之道，能夠掌握宇宙自然法則，言行舉措不會有失誤。就能如〈先己〉篇說的：「故心得而聽得，聽得而事得，事得而功名得。」心中能清楚正確認知事物的本末終始，則聽言行事就能合理而成就功名，因此知識的真正目的在於實踐、在於行。

呂書的認識論以具有實踐性和可操作性為主要特徵，先從歷史或現實經驗中揭示出規律性的法則，最終目的在於將這些法則導向政治實踐和道德實踐。所以〈大樂〉篇說：「故能以一聽政者，樂君臣，和遠近，說黔首，合宗親。能以一治其身者，免於災，終其壽，全其天。能以一治其國者，姦邪去，賢者至，成大化。能以一治天下者，寒暑適，風雨時，為聖人。故知一則明，明兩則狂。」能知真確知識，不會陷入狂妄無知，才能達到治身、治國、治天下的理想境界。

而要完成此項功能、達到此項目的，成就知行合一，還必須善用「因」，「因」既指要客觀看待客觀存在的事物及其因果關係，屬於認識範疇；又指憑藉客觀的因果關係、適時運用時機或事物為自己達到特定目的，屬於實踐範疇，是主客體的和諧統一。呂書從認識論的角度，將「因」這個概念，作系統性推展，不僅廣泛運用，且豐富其內涵。

貴因 篇說：「夫審天者，察列星而知四時，因也。推歷者，視月行而知晦朔，因也。禹之裸國，裸入衣出，因也。墨子見荊王，錦衣吹笙，因也。孔子道彌子瑕見釐夫人，因也。湯、武遭亂世，臨苦民，揚其義，成其功，因也。故因則功，專則拙，因者無敵。」指出順應自然變化、觀察日月星象推移才能得到天文知識製作曆法，以大禹進入裸國脫衣、提倡節儉的墨子投合楚王所好穿著錦衣吹笙晉見楚王、孔子經衛靈公幸臣引見衛夫人希望能因此行道等為例，說明為人處世要順應社會風俗及當時環境情勢；以湯武遭逢亂世以仁義治理苦民而成功為例，說明為政要順應民意，若是專執己見就會陷入拙劣局面，順應天理及人情才

能成就事功，天下無敵。「因」，既是認識範疇，也是實踐範疇，是認識與實踐之間的橋梁。

〈貴因〉篇又說：「三代所寶莫如因，因則無敵。禹通三江、五湖、決伊闕，溝迴陸，注之東海，因水之力也。舜一徙成邑：再徙成都，三徙成國，而堯授之禪位，因人之心也。湯、武以千乘制夏、商，因民之欲也。如秦者立而至，有車也；適越者坐而至，有舟也：秦、越遠塗也，崢（靜）立安坐而至者，因其械也。」指出一要憑藉自然的因果規律，如利用大水之力，舟車之利，因勢利導；一要憑藉社會的發展趨向，如「因民之心」，「因民之欲」，而其目的則在成就事功。

〈君守〉篇說：「作者擾，因者平。」指出強有作為徒增煩擾憂勞，因者才能平靜處事。〈貴信〉篇舉齊桓公伐魯的故事，結論說：「管仲可謂能因物矣。以辱為榮，以窮為通，雖失乎前，可謂後得之矣。物固不可全也」指出「因」是因勢利導，運用時機或事物，可以化劣勢為優勢，化不利為有利，轉窮為通、轉榮為辱。

〈貴當〉篇說：「性者萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」指出要順應自然法則，依照人性本能加以修養發展。「因」運用在軍事上，就如〈決勝〉篇所說：「凡兵，貴其因也。因也者，因敵之險以為己固；因敵之謀以為己事。能審因而加勝，則不可窮矣。」指出要把原為敵方所擁有的各種有利因素，包括地形險阻、將士謀略，統統利用起來，使之轉化成為我方克敵制勝的條件。

〈順說〉篇說：「順風而呼，聲不加疾也，際高而望，目不加明，所因便也。」論述說服人的技巧時，以順風而呼聲音可以傳得更廣，登高而望眼睛可以看得更遠為喻，強調說服人亦要善於因勢利導：「因人之力以自為力；因其來而與來，因其往而與往；不設形象，與生與長；而言之興響，與盛與衰，以之所歸。」不顯露自己進說的目的形跡，充分利用對方思維理路的來勢與去勢與其同來同去；談話的興致要隨著對方的起落而起落，就像聲音與迴響那樣相互呼應，順人意念而層層說明、走走進迫，才能使聽者心服口服。篇中列舉惠盎善於因的範例，他向喜好「勇有力」而反對「為仁義」的宋康王進說，始終順著對方偏好「勇有力」思路，一層層推演，在不知不覺中逐漸導引出相反的結論：「愛利」與「仁義」，

以暴虐著稱的宋康王最後不得不承認「客之以說服寡人也！」

此外還要因時制宜，〈不廣〉篇說：「智者之舉事必因時。」〈首時〉篇說：「聖人之得時，若走之於影，不可離。」又說：「聖人所貴唯時也。」「事之難易，不在大小，務在知時。」都強調要重視時機、待時而動，得時則事成，失時則事敗。不論是因勢利導、因民之欲還是因時制宜，都是要充分利用客觀條件為己所用，把主觀目的與客觀因果規律及條件統一起來。先秦時期道家法家都講「因」，「因術」是君王南面術的別名，對於呂書來說，把「因」運用於君道，才是它最主要、最高的目的，所以〈知度〉篇說：「有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，虛靜以待。」〈任數〉篇說：「古之王者，其所為少，其所因多。因者，君術也；為者，臣道也。為則擾矣，因則靜矣。因冬為寒，因夏為暑，君奚事哉？」君主儘可虛靜無為而「因」官以為，從而達到「垂拱而治」的目的。

呂書的認識論和邏輯思想都以承認客觀世界、要求人的認識符合客觀世界為前提，在認識論方面著重探討去除主觀方面的侷限和蒙蔽，邏輯方面則著重反對詭辯，以期得到正確的認識和思維方法。知的最高境界是知「一」「道」，最終目的在以所得「真知」內以修養自守成就聖人，外以治理天下成就聖王，依據自然人事的最高法則，因應環境情勢的變化，充分掌握時機，以建立理想的政治社會。

總結呂書政治哲學思想基礎，呂書探討天道是用以安頓人生，在形上界為人生尋求行事的準則與價值的依據，提出宇宙本體為「道/太一/精氣」，經由陰陽互動轉化而為天地，再由天氣地氣與陰陽五行配合轉化而生自然現象，由於精氣附入於不同的物類，不同的物類根本上產生關聯性，因此自然之物與人彼此可以相應，再從自然與人事的相應，轉成為政治原則上的運用，從自然的現象推結出用人行政的實際原則。在政治上天與人相應，可以相應在一般行政上，也可以相應在改朝換帝的歷史規律上。

呂書認為自然界是變化的、發展的，但是這種發展變化是循環不已，自有節度，因此客觀世界可以被完全認識。既然認識的主體可以完全把握客體，真理可以窮盡，得「一」即是掌握宇宙自然的全部真理，認識主體就能無所不知、無所不能，如同天地般宰治萬物，如此就成為全知全能的聖人，治理國家、天下，成為聖王，可以建立完美的政治社會。

由於天與人可以相應，人也應順天應時，在時序時運中見出自然界盛衰終始的節度，人依此時序時運，形成人事行為節度及人世歷史的意識，由此建構出不同時代制度依據五德終始產生移轉現象的歷史觀。在有節度的時序時運中，將空間五方、人類感覺世界中五色、五音與天上人間五帝當令、人王當政時期，依照陰陽五行配合於四時、十二月與歷史世代運轉中。人依月令而行事生活，人王依五德終始而受命、改正朔、易服色；進而將有關人文、人德的義理納於四時序運的自然歷史之下。如此研究人是隨天之運時而相應俱行，亦是天人合一的具體表現。

呂書以性為人生行事政教的根本與準則和終極理想的依據（唐君毅，1988：110），一方面主張反性命之情，去「非性」，一方面主張養性、全性、安育其性。由宇宙自然的自有節度，人類行為應有節度，自我節制由嗜欲造成的離本根的發展以免有害於生命成長，反性才能全生、全性。人性來自於天生，有原始的自然生理之性，也有無限向上發展的義理道德之性，對於自然生理之性要以順生養生為原則做適度節制，並透過個人的自我節制（反己）、教育學習（為學）、倫理道德的訓練修養，發揚擴充義理道德之性，以成就高尚的人格，完成人之所以為人的特殊性與本質性的最高價值。既倡導「貴生」「重己」的個人主義，主張理想人格為「知一」，為「全德之人」，可以超越具體生命，達到與天地合一的境地；而全德之人的具體實現是從個人的致知、修德到成身，在人類的政治社會組織中，建立完善的政治社會成為聖王，完成「國治」、「天下平」才是天人合一、道德修養的最高境界。因此呂書價值論的價值根源在人類本有的義理道德之性，終極價值是發揚理性、完成人格、成德入聖，價值歸宿在於個體生命的保障與完成。

根據 先己 篇所說：「凡事之本，必先治身，一精氣日新，邪氣盡去，及其天年，此之為真人。」以存有者自身的管理、治理與研究作為一切外在事物的治理基礎，透過增強生命相關知識理論以提升「精氣」退去「邪氣」的內涵；用「勝天、利身、勿身」三個方法達到「順性、平靜、智聽」，進而「聰明壽長、業進樂鄉、姦塞不得」，進而「身善、人善、百官治萬民利」，達到「心得→聽得→事得→功名得」，亦即掌握存有的總體原理，以「虛極」、「靜篤」的方式，一方面實踐道德修養成就倫理價值，一方面屏除主觀矇蔽、客觀認識實存世界以獲得豐富而

正確的知識，端正視聽，進而達到：知覺構造、知識內涵、心靈意識的最適切理解與發展，由此以完成具備成就一切事物的內在涵養基礎。

呂書主張天行有常、地行有常，人類仔細觀察就可發現自然律，此自然律有物理法則，有道德律。〈貴公〉篇所說：「陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物。」「天地大矣，生而弗子，成而弗有。」及〈去私〉篇所說：「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物遂長焉。」天地法則就是「公而不私」，「公」既是自然律也是道德律，人類效法天地之道就是法天地之德，自然就要遵行「公」的原則。群體組織是為保障個體生命而產生，個體生命又為實現價值而存在，群體組織因此也是為個體生命實現價值而存在。群體組織為個體生命提供有利環境，以協助個體實現生命價值，因此政治社會組織只是實現個人人生價值的工具，故而主張「天下為公」、「貴民輕君」說，要求君主尚德，為政順民，天子施政當謀求天下百姓的公利，而不講求個人的私慾，由此推展出整個政治理論的建構。

「太一」的本體論，「陰陽五行圖道」的宇宙論，「全生適性」的人性論，「五德終始」的歷史哲學，「名符其實」的知識論，「天人合一」最高價值的道德哲學是呂書政治哲學思想的基礎。人類依其本性必須結合成政治社會，才能生存，由個人而家庭而國家而天下，國家由此演化而來，因此沒有個人就沒有政治，在本質上個人高於國家，政治社會建立的目的是在於實現「共善」、完成人的本性。人是意識與肉體的矛盾統一體，意識有無限發展的可能，既可以真實認知客觀世界，也可以認知道德倫理的價值，超越個人生理的需求滿足，追求個人德行、群體生命共同圓滿的最高境界，因此書中特別重視「節制」以全生適性的觀念，以此為達到完滿政治社會的關鍵。