

第貳章 呂氏春秋的思想概述

第一節 呂不韋的生平與志業

一、呂不韋的生平

呂不韋（約 290—235BC），通說為濮陽（今河南滑縣）人，是陽翟（今河南禹縣）富商¹⁰，在韓、趙、魏、秦各國間「販賤賣貴，家累千金」《史記》，後來棄商從政，為戰國後期著名政治家，擔任秦相國十三年，為秦最後統一六國奠定了基礎。根據《史記·呂不韋傳》記載：

秦昭王者，孝公之曾孫，惠文王之孫，武烈王之子也。太子死，以庶子安國君柱為太子。柱有子二十餘人，所幸妃號曰華陽夫人無子。安國君庶子名楚，其母曰夏姬，不甚得幸，令楚質於趙，而不能顧質，數東攻趙，趙不禮楚。時不韋賈於邯鄲，見之，曰：「此奇貨也，不可失。」

乃見楚曰：「吾能大子之門。」楚曰：「何不大君之門，乃大吾之門邪？」不韋曰：「子不知也，吾門待子門大而大之。」子楚心知所謂，乃引與坐深語。呂不韋曰：「秦王老矣，安國君德為太子。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。……請以千金為子西遊，事安國君及華陽夫人，立子為適嗣。」子楚乃頓首曰：「必如君策，請得分秦國語君共之。」

呂不韋乃以寶玩珍物獻華陽夫人，因言「子楚賢智，結諸侯賓客遍天下，常曰：楚也以夫人為天，日夜涕泣，思太子及夫人。」夫人大喜，言於安國君，於是立楚為適嗣，華陽夫人以為己子，使不韋傅之。「不韋取邯鄲姬，已有身，楚見說之，遂獻其姬，至楚所，生男，名之曰正，楚立之為夫人。」

「暨昭王薨，太子安國君立，華陽夫人為后，楚為太子。安國君立一年薨，諡為孝文王。太子楚立，是為莊襄王，以不韋為丞相，封為文信侯，食河南雒陽十萬戶。莊襄王立三年而薨，太子正立，是為秦始皇帝，尊不韋為相國，號稱仲

¹⁰ 《史記·呂不韋列傳》記載：「呂不韋者，濮陽人也，為陽翟之富賈，家累千金。」高誘序說：「呂不韋者，濮陽人也，為陽翟之富賈，家累千金。」

父。」

「當是時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，喜賓客以相傾。呂不韋以秦之強，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客，人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋，布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯遊士賓客，有能增損一字者予千金。」

「始皇九年……王欲誅相國，為其奉先王功大，及賓客辯士為遊說者眾，王不忍效法。」

「秦王十年十月免相國呂不韋，……而出文信侯就國河南。歲餘，諸侯賓客使者相望於道請文信侯。秦王政恐其為變，乃賜文信侯書曰：『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。』」

由史料記載可知呂不韋獨具慧眼及政治頭腦，用自己豐沛的經濟實力作政治活動的後盾，資助當時在趙當人質的秦昭王孫子楚，設法使子楚成為當時秦國太子安國君的嫡嗣。秦昭王五十年，秦軍進攻趙都邯鄲，趙王要殺死子楚。呂不韋用六百萬金買通看守，讓子楚逃回秦國。秦昭王在位五十六年去世，安國君繼位，為孝文王。一年後孝文王死，子楚繼位為莊襄王，呂不韋為丞相，封文信侯。三年以後，莊襄王死（247BC），十三歲的太子政繼位，呂不韋被尊為相國，敬稱為「仲父」（叔父），掌握著國家的全權，有家僮萬人。為了兼併天下，呂不韋大力招徠、養和任用士人。東方各國士人聞訊紛紛前來依附，門客多達三千人。

呂不韋對這些士人量才使用，組織門客探討天地人事，總結歷史經驗，撮取諸子百家有利於統一和治理的思想理論，撰成了包括一百六十篇論文，共二十六卷的著作《呂氏春秋》¹¹。該書分為〈八覽〉、〈六論〉、〈十二紀〉。提出：天下是天下人的，為國者立公破私，才可以得天下。樹立君主是為了維護群體和國家的利益，君主的責任是充分發揮臣僚的積極性，自己則無智、無能、無為。君主要順民心，以仁義治理之，以愛利安撫之，以忠信引導之，盡力為民眾去災致福。不可濫用民力，不能奢侈腐化，否則不當為君。大臣們應該親信合作，忠君利國，

¹¹ 呂書成書年代，錢穆考證（1990：487）主張成於秦始皇七年；也有陳奇猷（1988：1885）、傅武光（1993：88）認為由於紀歲方式不同，涇灘是「太歲在申」之名，是秦王政六年（西元前二四一年）；學界通說認為應依〈序意〉篇所說：「維秦八年，歲在涇灘，秋，甲子朔，朔之日，良人請問十二紀。」或此後的短時間內，正值呂不韋政治生涯的顛峰期。

成就大事，君主若以黑為白，臣子絕不能聽從。呂不韋認為，該書具備了古今天下萬物的事理，是進行統一戰爭和戰後建立清平社會的最佳政治學說，因此，將該書公布於咸陽市門，同時懸賞一千金，向天下遊士賓客宣稱只要能對該書更改一字，就賞給一千金。

秦王政十年十月（237BC），由於嫪毐事件的牽連，呂不韋被免去相國職務，遷到封邑河南居住。諸侯各國聞訊，紛紛派人前來邀聘。秦王政恐怕出現變亂，於十二年賜書呂不韋遷徙於蜀。呂不韋見大勢已去，害怕被誅殺，於是飲鴆酒自盡。門客舊屬紛紛前來弔喪，將他安葬於洛陽北邙（芒）山。

二、呂不韋的志業與時代背景

呂不韋雖因經商而致富，卻不安居於士農工商四民之末的階級，希望在當時混亂的政局中成為「立主定國」的英雄。根據《戰國策·秦策》記載：

呂不韋賈於邯鄲，見秦質子異人，歸而謂父曰：「耕田之利幾倍？」曰：「十倍。」「珠玉之贏幾倍？」曰：「百倍。」「立主定國之贏幾倍？」曰：「無數。」曰：「今力田疾作，不得暖衣飽食。今定國立君，澤可遺後世，願往事之。」

由此可知呂不韋是懷著「立主定國」、「澤遺後世」的遠大抱負，以商人的投資精神及經濟實力轉為從事政治的投資與發展，不但眼光精準且相當具有魄力，後來並獲得成功，十年之間，由一個普通商人變為全國最有權威的政治人物之一。

立主莊襄王成功之後，擔任丞相和文信侯的呂不韋（249BC）為秦國統一事業做出重要貢獻。在軍事上，於莊襄王元年帶兵滅了東周君，獲得其河南、洛陽、穀城、平陰等七邑。以河南洛陽十萬戶為自己的食邑。又派蒙驁、王齕等大將出征，奪得韓、趙、魏的許多地方，先後設立三川郡、太原郡及東郡。秦王政六年，又指揮秦國大軍粉碎了楚、趙等國合縱對秦的軍事進攻，並乘勢攻取了魏、趙、衛的許多土地。從此東方各國已不再有多少反擊秦軍的能力，此時秦國已取得將近統一後的二分之一土地，為以後兼併六國奠定穩固的基礎。（楊寬，1997:426-430）

在外交上，呂不韋採取靈活的手腕，將東周君安置於陽人地，使自己奉周的祭祀，博取了存亡繼絕的名聲；並用反間計除掉東方最有實力的魏信陵君；又任用年僅十二歲的甘羅出使趙國，割得其河間五城，並唆使趙出兵攻燕，奪得上谷三十城，以其中三城給秦。

在內政和經濟上，呂不韋調整統治機構內部關係，對國民施以恩惠。秦王政三年及四年，連續遭災，呂不韋下令，百姓交納一千石粟米，就給予一級爵位，獲得了大量糧食用於救災。為了發展關中的農業，呂不韋任用韓國水工鄭國，開鑿溝通涇水和北洛水的渠道，使兩岸四萬多頃鹵地變為良田。

戰國時代群雄並峙，學術思想也壁壘分明。到了末期朝野都有人鼓吹統一，出現從異中求同的意向。《莊子·天下》可說是初露端倪，雖然承認諸家「皆有所長，時有所用」，只是感嘆說「雖然，不該（賅，兼備）不偏，一曲之士也。」前者如秦孝公、商鞅早有囊括四海，併吞八荒之志。後者如孟子認為君主憑藉道德施行仁政，便可以為天下之王，而且不必先為大國，〈公孫丑上〉篇說「湯以七十里，文王以百里」，強調以德服人，主張行仁政以統一天下。也主張人民可以推翻暴政，〈梁惠王下〉篇提出「殘賊之人謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的主張。在學術方面為政治做出反映的呂不韋便是戰國時代的第一個人，他撰寫《呂氏春秋》就是要化零為整，調和各家學術理論之長，統一紛亂的政治思想。（朱自清，1990：116）由於各家學說互有長短，呂書兼綜眾說、雜揉各個學派理論，《史記》說呂書內容「備天地萬物古今之事」，主要指其綜合了儒、陰陽、道、墨、名、法等各家思想的精華，不但內容精闢生勗，豐富了戰國時代學術界的生命，而且是學術界長期分裂以來第一部調和諸子百家的著作。

呂氏眼光既遠大又實際，一方面指出學派林立對未來統一是一種妨礙，君主若如〈不二〉篇所說「聽群眾人議以治國，國危無日矣。」認為各執一家之言相互攻訐的時代應該結束，延續數百年的百家爭鳴局面該做一總結；另一方面在〈用眾〉篇指出：「物固莫不有長，莫不有短。人亦然。善學者假人之長以補其短。故假人者遂有天下」。認為「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。雖桀、紂猶有可畏可取者，而況於賢者乎？」應本於「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，取之眾白也」的原則，從綜合諸家各有所長的基礎上採擷長處以建立統一的學說，為未來一統天下制定統一的思想基礎。這就是〈執一〉篇所說的「王者執一，而為萬物正」；「天子必執一，所以搏之也。一則治，兩則亂」。〈不二〉篇稱這個總結為「齊萬不同」。〈六家要旨〉引證《周易》的：「天下一致而百慮，同歸而殊途。」指出先秦諸子儘管主張各異，議論有別，但主觀動

機大都不外乎求時君的重用，各家學說的核心，無論主張王道、霸道，抑或無為而治，都是為君主提供南面之術。其中「同歸而殊途」中的「歸」就是指這種君主南面術，亦即呂書書中一再提到的「君道」，或像〈序意〉篇所說如何「為民父母」。《呂氏春秋》以秦王政為第一預設讀者，將所有可用理論融合貫通，在「齊萬不同」時，便是以「歸」作為取捨標準。〈不二〉篇說：「有金鼓所以一耳也；同法令所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一眾也；勇者不得先，懼者不得後，所以一力也。故一則治，異則亂；一則安，異則危。夫能齊萬不同，愚智工拙，皆盡力竭能，如出乎一穴者，其唯聖人乎？」主編呂不韋是以聖人自居擔負起這一項歷史使命、完成這項工程。

〈序意〉篇是呂不韋就門下學士提問，對〈十二紀〉同時也是對全書編寫宗旨作出的說明，其中呂不韋回答說：「嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣，爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。」這段話指出：只有效法天地，即順應天地運行的原則並據以行事，就可以成為庶民父母，才能成為好帝王。戰國末期盛行所謂黃老之學，所有著述大都假託黃帝之言，傳說中黃帝與顓頊是父子關係，黃帝教誨顓頊也就是父親教誨兒子。這裏暗示呂不韋以黃帝自居，而把嬴政比作顓頊，並以《呂氏春秋》作為嬴政施政的指導原則。

學者指出（李澤厚，1990：135-142），秦漢時代正式擺脫極為久遠的氏族傳統結構和意識形態，由分散的、獨立或半獨立的原氏族部落基礎的邦國（春秋時期），逐步合併成為真正地域性的、以中央集權為標誌的統一的專制大帝國（由戰國「七雄」至秦漢）。自戰國後期起，絢爛多彩五花八門的各種思潮、學說、流派，在長久相互抵制頡頏和辯論中，出現了相互吸收、融合的新趨勢。寫作《呂氏春秋》的現實基礎，應該是在秦國已取得巨大成就的法家傳統的長久實踐，這個治國大方略中，保留著許多的儒家思想，用陰陽家的宇宙圖式來作為這個方略的構架骨骼，以儒家作為實體主幹。呂書既非原始儒家，是在講求功利效用的法家政治實踐的基礎上，盡量吸收改造各家學說後的一種新創造；也非原始道家，道家的自然—政治理論即所謂「無為」，這時得到了一種具有新實際涵義的解說，既不再是老莊的倒退幻想，也不只是道法家的權術理論，而是已經落實在當時實際政治經濟措施上的思想。道家的宇宙觀在這裡便有了某種現實的政治經濟作為基

礎，在這基礎上進一步要求在哲學上把「人」（政治、社會）與「天」（自然、宇宙）連結和溝通起來，為建構統一帝國的上層建築提供理論體系。

因此賀凌虛（1970：22）指出呂不韋的志業是要學黃帝教誨顓頊，以仲父的身份誨導嬴政，為嬴政修己為君，建國施政訂定指針，並冀能徹底實現其本人夙昔立君建國，澤遺後世的野心。一方面主張同法令，一人心；一方面企圖攝取各派學說的精華，著成一本備天地萬物古今之事的巨著，所以知治亂存亡也，所以知天壽吉凶也，亦即希望調和各家，匯成一種最適當最完善的學說。只可惜統一天下後的秦始皇不知取天下和治天下本就各異其道，並未以呂書作為政治寶典，繼續依照李斯路線採取法家苛薄寡恩之術，以致享國僅只十五年隨即滅亡。

第二節 呂氏春秋的思想淵源

自春秋末至戰國，眾士橫議、諸說並起，當時究竟有名少學術派別，記載不一。最早評述諸子學派的文章是《莊子·天下》，其中評論到約有墨翟、禽滑釐、宋鈞、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃、莊周、惠施等十餘人為代表；其後有《荀子·非十二子》將所非議十二子分為它囂魏牟、陳仲史鱣、墨翟宋鈞、慎到田駢、惠施鄧析、子思孟軻六派，但都未標分家名；只有韓非子〈顯學〉篇中曾提及儒、墨兩家的名稱。直至《史記·太史公自序》引用司馬談論六家要指始列舉為陰陽、儒、墨、名、法、道德六家，學者分析《史記》比莊子、荀子多出陰陽家（蔣伯潛，1991：9-11）。呂書〈不二〉篇中共列有十派，分別以一個字點評各家主張：「老聃（聃）貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」

學界對於呂書的學派歸屬各有不同看法，有人主張以陰陽家為主，有人主張以儒家為主，有人主張以道家為主，也有人認為是新道家。¹²本文不討論其學派歸

¹²班固《漢書·藝文志》將呂書歸為雜家，汪中《述學補遺·呂氏春秋序》說呂書「諸子之學兼有之」歸為雜家。如高誘〈呂氏春秋序文〉中說：「此書所尚，以道德為標的，以無為為綱紀。」；方孝儒《遜志齋集·讀呂氏春秋》說呂書「論德皆本黃老」，主張以道家為主。《四庫總目提要》說：「大抵以儒為主，而參以道家、墨家。」主張以儒家為主；郭沫若《十批判書》也認為呂書儒道兼取而以儒為主。清盧文弨《抱經堂文集·書呂氏春秋後》主張以墨家為主。大陸學者熊鐵基〈從呂氏春秋到淮南子〉文中主張呂書為新道家，與老子原初道家有別。陳奇猷《呂氏春秋校釋》主張呂

屬，或孰主孰從，僅就其作為雜家形式的內容簡要分析與各學派相關的理論內容。

一、 呂氏春秋與儒家

儒家在先秦為顯學，儒家思想要旨，根據《史記》記載，司馬談 論六家要旨 中說：「儒者，博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從，然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。」《漢書·藝文志》中說：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼。」《隋書·經籍志》說：「其大抵本於仁義及五常之道。」綜合三書所論，儒家要旨，以仁義道德為本，以堯舜聖王為法，以宣明教化，序正倫理，孔子主仁，孟子尚義，荀子重禮，雖立論不同，標旨不一，都主張正倫化俗，救世拯溺。

呂書對儒家思想吸收很多。〈處方〉等篇提出類同儒家三綱五常的主張，指出「治亂之紀」在於明「同異之分，貴賤之別，長少之義」。〈壹行〉篇提出若得國家強盛、社會安寧，必須重視「君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻」關係，明顯可以看到與《論語·顏淵》中「君君，臣臣，父父，子子」之間的聯繫；〈孝行〉篇強調「為天下，治國家」要以孝為本，可以視為《論語·學而》中「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與」的演繹；而〈愛類〉所說「仁也者，仁乎其類者也」，則是孔子「仁者愛人」論點的延伸。〈用眾〉、〈順民〉、〈務本〉、〈愛類〉等篇中的「民本」思想，〈貴生〉、〈士節〉、〈誠廉〉、〈不侵〉、〈論威〉、〈高義〉等篇的義理觀念，〈恃君覽〉、〈懷寵〉篇中的革命思想，大致源於孟子的相關論述。〈十二紀〉中〈誣徙〉、〈用眾〉四篇專論教育，對《荀子·勸學》的尊師思想以及孔子的「有教無類」思想都有所吸收與發揮，〈本生〉、〈應同〉篇的「天生人成」思想與荀子的〈禮論〉、〈王制〉相關觀念有所相應。〈仲夏紀〉、〈季夏紀〉兩卷中的〈大樂〉、〈音律〉等七篇論音樂專文，秉承儒家公孫尼子〈樂記〉主旨並有所闡發，強調音樂的社會功能，主張君子「反道以修德，正德以出樂，和樂以成順，樂和而民鄉方矣」（〈音初〉），與《論語·述而》的「志於道，據於德，依於仁，游於藝」及《論語·泰伯》的「成於樂」互相契符。

《呂氏春秋》與儒家大旨相合者有：

書指導思想為陰陽家。蕭公權（中國政治思想史）主張呂書是「道體儒用」。

(一) 尚公

〈貴公〉篇說：「昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣，平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者眾矣，其得之必以公，其失之必以偏，凡主之立也，生於公。故鴻範曰：『無偏無黨，王道蕩蕩；無偏無頗，遵王之義；無或作好，遵王之道；無或作惡，遵王之路。天下非一人之天下也，天下之天下也。』」

〈去私〉篇說：「堯有子十人，不與其子而授舜；舜有子九人，不與其子而授禹；至公也。」

此與儒家《禮記·禮運》所謂：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。」主張天下為公的旨趣不謀而合。此外呂書中多處稱許儒家所稱美讚頌的堯禪舜讓行為。

(二) 修身

〈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。善為天下者，不於天下，於身。詩曰：淑人君子，其儀不忒，其儀不忒，正是四國。」故欲勝人者，必先自勝，欲論人者，必先自論，欲知人者，必先自知。」〈必己〉篇說：「君子必在己者，不必在人者也。」此與

《大學》所謂：「欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身……身修而后家齊，家齊而后國治 國治而后天下平。」

及《大學傳九章》所謂：「是故君子有諸己，而后求諸人，無諸己，而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。」《論語·衛靈公》所謂：「君子求諸己，小人求諸人。」主張修身為成物之本意旨相同。

(三) 誠信

〈不屈〉篇說：「凡自行不可以幸為，必誠。」〈具備〉篇說：「誠乎此者，刑（形）乎彼。……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？凡說與治之務，莫若誠。……說與治不誠，其動人心不神。」〈精通〉篇說：「君子誠乎此，而諭乎彼。」

〈用民〉篇說：「三代之道無二，以信為管。」〈序意〉篇說：「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。」

〈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，其地不測，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。」「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。」此與

《中庸二十章》所謂：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」《中庸二十二章》所謂：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」《中庸二十六章》所謂：「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」

《論語·顏淵》所謂：「自古皆有死，民無信不立。」《論語·為政》所謂：「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？」《論語·子路》所謂：「上好信，則民莫敢不用情。」《論語·衛靈公》所謂：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」的以誠信為修身基本德目，更是施政重要原則的主張同義。

（四）崇孝

〈勸學〉篇說：「先王之教，莫榮於孝。」〈孝行〉覽說：「凡為天下治國家者，必先務本而後末，所謂本者，非耕耘種殖之謂，務其人也。務其人也，非貧而富之，寡而眾之，務其本也，務本莫過於孝。……夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。」

〈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。」此與

《孝經·開宗明義章》所謂：「仲尼居，曾子侍，子口：先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？曾子避席曰：參不敏，何足以知之。子口：夫孝，德之本也，教之所由生也。」

《論語·學而》所謂：「有子曰，其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上，

而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與。」主張孝為百善之本主旨相同。

又〈孝行覽〉說：「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。」與《孝經·天子章》所謂：「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人，受敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。」文字幾乎相同。

（五）德治

〈先己〉篇說：「五帝先道而後德，故德莫盛焉；三王先教而後殺，故事莫功焉；五伯先事而後兵，故兵莫彊焉。當今之世，巧謀並行，詐術遞用，攻戰不休，亡國辱主愈眾，所事者末也。」

〈上德〉篇說：「為天下及國，莫如以德，莫如以義，以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農皇帝之政也。以德以義，則四海之大，江河之永，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。」

〈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，致其福，故民之於上也，若璽之於塗也，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。」此與

《論語·為政》所謂：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星共之。」「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」〈子路〉篇所謂：「上好禮，則民莫敢不敬，上好義，則民莫敢不服，上好信，則民莫敢不用情。」

《孟子·公孫丑上》所謂：「德之流行，連於置郵而傳命。」〈離婁上〉所謂：「孟子曰：桀紂之失天下也，失其民也，失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣；得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。」「孔子曰：仁不可為眾也，夫國君好仁，天下無敵。」主張以德服人的德化政治相同。

（六）教化

〈勸學〉篇說：「聖人生於疾學。」〈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。」

〈用眾〉篇說：「物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者，服人之長，以補其短，故假人者，遂有天下。」此與

《論語》開宗明義所謂「學而時習之，不亦說乎！」《論語·雍也》中強調「篤信好學」、「學如不及」。

《荀子·勸學》所謂：「學不可以已。」「學莫便乎近其人。」「學之經莫速好其人。」「木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」「古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身，小人之學也，以為禽犢。」

「假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河；君子生非異也，善假於物也。」的尚智重視學習旨意相同。

此外，呂書〈勿躬〉篇提出「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。」〈知度〉篇提出「君服性命之情，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言，謂之朝。」的「無為政治」主張，與《論語·衛靈公》所謂「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」及〈為政〉篇所謂「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」的無為政治旨趣相同。

又呂書〈正名〉篇說「名正則治，名喪則亂」〈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，少不悻辟而長不簡慢矣。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。」著重整體社會倫理秩序、道德與政治秩序的恰如其分，與《論語·子路》篇所謂「必也正名乎！」「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」強調正名為政治運作基礎的精神相同。而書中引用孔子言論，賢者行事，不一而足。所以《四庫提要》指出：「是書較諸子之言獨為醇正，大抵以儒為主，而參以道家墨家，故多引六籍之文，與孔子曾子之言。」

二、呂氏春秋與道家

胡適（1986：113）指出：「雜家是道家的前身，道家是雜家的新名。漢以前的道家可叫雜家，秦以後的雜家應叫道家。」道家雖稱名晚，而其學則甚古。黃帝老聃，祖始於前，後有莊子關尹。司馬談《六家要旨》指出：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。……至於大道之要，去健羨，紬聰明，釋此而任術，夫神大用則竭，形大勞則敝，形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。」又說：「道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知，其術以虛無為本，以因循為用。」《漢書·藝文志》記載：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡，禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」《隋書·經籍志》記載：「聖人體道成性，清虛自守，為而不恃，長而不宰，故能不勞聰明而人自化，不假修營而功自成，其玄德深遠，言象不測。」因此道家要旨，以「道」無名無形，瞻足萬物，以虛無為本，以自然為法，去健羨，黜聰明，離形去知，以因循為用，為無為，事無事，以清虛自守。

由《史記·太史公自序》中對「道家」思想的演繹，大致包括《老子》、《黃帝四經》與代表稷下學派的《管子》三本書所涵容的思想理路。第一支是原始道家，道家思想的啟始者，代表人物是老子、關尹，其書目前僅餘《老子》；第二支則是黃老道家，是先秦道家最為蓬勃的一支，代表書籍為《管子》、《黃帝四經》、《尹文子》、《鶡冠子》等書，並在《呂氏春秋》與《淮南子》中有更進一步的思想發展；第三支則是魏晉以降學者公認為先秦道家代表的老莊道家，其代表人物為莊子、楊朱、列子，代表書籍則是《莊子》。原始道家以人與自然的關係為出發，以回歸自然為最大的訴求，而黃老與老莊雖同樣承襲著恢復人與自然和協關係的主要立場，但在切入點上並不相同，黃老以人類的群體生活作為切入點，老莊以人類的個人生活作為切入點。由於切入角度有差異，使得黃老學說後來演變成為法家思想的根基，成為政治統治術的一部份，而老莊學說則演化成為講求精神自由的哲學思想，成為中國知識份子安頓生命挫折的不二法門。至此，道家思想退出討論人類與自然相互關係，轉成為單純講究人類群體及個人生活的一種生命哲學。而這三本書共同的特色，即是對「君道」的陳述。

呂書的編寫總則「法天地」，就源於道家經典《老子》的「人法地，地法天，天法道，道法自然。」全書的最高範疇「道」（又稱「一」、「太一」），亦採自《老

子》。道家的「無為」思想，是呂書關於君道論述的核心。《老子》中以柔克剛、因循為用、重生輕利等觀點，本書中都有反映。

莊周有不少思想觀點和寓言故事，為呂書吸收或援用。《莊子·讓王》中的子州支父、王子搜、顏闔、伯夷、叔齊、石戶之農、北人無擇、卞隨、務光等故事，幾乎全被收入本書〈貴生〉、〈誠廉〉、〈離俗〉、〈慎人〉等篇。〈園道〉篇中關於天道圓、地道方，君執圓、臣處方的思想，與《莊子·天道》中「天通運而無所積，故萬物成」、「上必無為而用天下，下必有為為天下用」，〈在宥〉中「主者天道也，臣者人道也」等論述，有明顯聯繫關係。《莊子》〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉等篇所鼓吹的「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」的「至人」、「神人」體道境界，被呂書點化用以作為聖人、君王修養的最高境界。只是同一寓言故事在《莊子》中附有遨遊無際的出世色彩，呂書則是強調經世治國的現實意義，被賦予不同含意或得出不同的結論。

呂書與道家理論相合者有：

(一) 論道

〈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。」
「萬物所出，造於太一，化於陰陽。」
「道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者，至精也，不可為形，不可為名，強為之名，謂之太一。」

〈論人〉篇說：「凡彼萬形，得一後成，故知知一，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。」與

《老子四十一章》所謂：「天下萬物生於有，有生於無。」〈四十一章〉所謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」〈二十八章〉所謂：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王以為天下貞。」〈三十九章〉所謂：「常德乃足，復歸於樸。」

《老子十四章》所謂：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，博之不得，名曰微。……是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍……能知吉始，是謂道紀。」《二十一章》所謂：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物，

窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」〈二十五章〉所謂：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆。可以為天下母。無不知其名，字之曰道，疆為之名曰大。」

《莊子·大宗師》所謂：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。……莫知其始，莫知其終。」主張以「道」為宇宙萬物創生原動力以及「道」的狀態與功能都與老莊相合。

（二）法天

〈圜道〉篇說：「天道圜，地道方，聖王法之，以立上下。」「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，令出於主口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，灑於民心，遂於四方，還周復歸天，至於主所。」

〈序意〉篇說：「愛有大圜在上，人矩在下，汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，是法天地。」與

《老子二十五章》所謂：「王法地，地法天，天法道，道法自然。」〈十六章〉所謂：「功成事遂，百姓皆為我自然。」「知常容，容乃公，公乃周，同乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」〈三十二章〉所謂：「道常無名樸，雖小，天下莫能臣也，侯王若能守之，萬物將自賓。」〈三十七章〉所謂：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」以「法天地」為治身與治天下原則的主張相同。

（三）無為

〈君守〉篇說：「故曰天無形，而萬物以化，大聖無事，而千官盡能。此之謂不教之教，無言之詔。」〈任數〉篇說：「君道無知無為，而賢於有知有為。」〈知度〉篇說：「故有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，靜虛以待，」與

《老子十六章》所謂：「致虛極，守靜篤，萬物並作。」〈四十七章〉所謂：「不出戶，如天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」

《老子二章》所謂：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」〈四十八章〉所謂：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為。取天下常以無

事，及其有事，不足以取天下。」《莊子·應帝王》所謂：「順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」主張無為而治意旨相同。

（四）貴虛

〈知度〉篇說：「君服性命之情，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言謂之朝。」「故有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，靜虛以待，」

〈上德〉篇說：「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，愛惡不臧，虛素以公，小民皆之。」

驕恣 篇說：「人主之患也，不在於自少，而在於自多。」〈搏志〉篇說：「故天子不處全，不處極 不處盈。全則必缺，極則必反，盈則必虧。」〈分職〉篇說：「夫君也者，處虛素服而無智，故能使眾智也。」與

《老子三章》所謂「虛其心」；〈九章〉所謂：「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎。功成、名遂、身退、天之道。」〈十六章〉所謂「致虛極」；〈十五章〉：「夫唯不盈，故能敝而新成。」〈二十二章〉所謂：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」《莊子·人間世》所謂：「唯道集虛，虛者，心齋也。」〈應帝王〉所謂：「無為名尸，無為謀府，無為任事，無為知主，而遊無朕、盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。」主張清空一己去除私欲以致清明的意旨相同。

（五）去智

〈任數〉篇說：「何以知其聾，以其耳之聰也。何以知其盲，以其目之明也。何以知其狂，以其言之當也。故曰去聽無以聞則聰，去視無以見則明，去智無以知則公。夫三者不任則治，三者任則亂。」

〈分職〉篇說：「夫君也者，處虛服素而無智，故能使眾智也，智反無能，故能使眾能也。能執無為，故能使眾為也，無智，無能，無為，此君之所執也。」此與

《老子三章》所謂：「使夫智者不敢為也，為無為，則無不治。」〈十八章〉所謂：「智慧出，有大偽。」〈十九章〉所謂：「絕學、無憂。絕聖棄智，民利百倍。」〈二十二章〉所謂：「不自見故明。」〈二十四章〉所謂：「自見者不明。」〈五十六章〉所謂：「知者不言，言者不知。」〈六十八章〉所謂：「善用人者為之下，是

謂不爭之德，是謂配天之極。」主張去除一己成見以致清明的意旨相同。

(六) 貴生

〈本生〉篇說：「古之人有不肯貴富者矣，由重生故也，非夸以名也，為其實也。」〈重己〉篇說：「今吾生為我有，而利我亦大矣，論其貴賤，爵為天子，不足以比焉；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。」

〈貴生〉篇說：「聖人深慮天下，莫貴於生。」「天下重物也，而不以害其生，又況於他物乎？唯不以天下害其生者，可以託天下。」「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？」與

《老子十三章》所謂：「故貴以身為天下，若可寄天下，受以身為天，若可託天下。」《列子·楊朱》篇所謂：「古之人，損一毫以利天下，不與也。」主張貴身重己旨意相同。

呂書〈不二〉篇提到「陽生貴己」，陽生當即楊朱。楊朱書已散佚，根據《淮南子·汜論訓》對楊朱學說概括為「全性保真，不以物累形」。呂書〈本生〉、〈重己〉、〈貴生〉、〈情欲〉諸篇主旨正與此理論相類。如強調「聖人之制萬物也，以全其天也」，不應為物欲所累，〈本生〉篇把出車入輦比作「招蹙之機」、「肥肉厚酒」比作「爛腸之食」、「鄭衛之音」比作「伐性之斧」。〈貴生〉篇指出養生的目標是全生，「所謂全生者，六欲皆得其宜也」。因而要節制人類的慾望，如〈盡數〉篇所說的「辨萬物之利以便生」。由此可以大致窺見楊朱「全性保真」的養生之道。楊朱重視個人生命的保存，既反對別人對自己的侵害，也反對侵害別人，反映出對自身價值的體驗和認知。

呂書以黃老道德為中心，明示天下政治總歸趨，全在君道無為。至於論道、法天、無為、去智、貴虛、貴生的論點，都指君主，君主能效法天道無為，則可臣治、百官理。君主以無為為治，以養生為貴，去驕盈，去智明，臣下才能發揮己長，代君司職。所以〈勿躬〉篇說：

大撓作甲子。黔如作隸數。容成作曆。義和作占日。尚儀作占月。后益作

占歲。胡曹作衣。夷羿作弓。祝融作市。儀狄作酒。高元作官室。虞姁作舟。伯益作井。赤冀作白。乘雅作駕。寒哀作御。王亥作服牛。史皇作圖。巫彭作醫。巫箴作筮。此二十官者，聖人之所以治天下也。聖人不能二十官之事，然而使二十官盡其巧，畢其能，聖王在上故也。聖王所以不能也，所以能之也，所以不知也，所以知之也。養其神，修其德而化矣，豈必勞形愁慮弊其耳目哉。

呂書主張君主無為之道，頗為類似今日君主立憲制，君主統而不治，由臣僚分工管理。不過引入《呂氏春秋》後的「無為」已不全是《老子》中的「無為」。《老子》基於對天道自然宏廓深邃的體驗，引發出無為思想，用以對宇宙、人生作整體性的認識和把握。把「無為」引進政治領域，即成無為而治，雖然虛靜曠遠，終究難以付諸實踐。呂書汲取這一思想應用於君道時，與「天道圓，地道方」、「君執圓，臣處方」、「君無為，臣有為」的君臣分工方式相聯繫，成為可以操作運轉的模式。君主盡可端坐朝堂，由臣下任事行政，即〈君守〉篇所說的「大聖無事，而千官盡能」。

此外呂書對「因」的論述大加擴充發揮，章太炎〈國學略說〉中曾指出「老子論政，不出因字」，《莊子·齊物論》提出：「因是因非，因非因是，是聖人不由，而照之於天，亦因是也。」〈人間世〉提出「其君因其修以擠之」，身受老子影響的法家學者慎到遺籍中有〈因循〉篇，法家甚至以因循為人君南面之術，呂書特設〈貴因〉篇發揮「因」的功能及作用。

呂書中雜引黃帝、伊尹太公之言，莊子之旨，文子、關尹、子華子、公子牟之書，大抵都屬道家言論。所以高誘序說：「此書所尚，以道德為標的，以無為為綱紀。」

三、呂氏春秋與墨家

《孟子·滕文公下》說：「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。」而呂書〈有度〉篇說：「孔墨之弟子徒屬，充滿天下，皆以仁義之術，教導天下。」可見戰國時代，楊墨學說相當盛行。

論六家要旨 說：「墨者，儉而難遵，是以其事不可偏循，然其彊本節用，

不可廢也。」又說：「言其德行曰：堂高三尺，上階三等，茅茨不翦，采椽不刮，食土簋，啜土刑，糲粢之食，藜藿之羹，夏日葛衣，冬日鹿裘，其送死，桐棺三寸，舉音不盡哀，教喪禮，必以此為萬民之率。」《漢志》說：「墨家者流，蓋出於清廟之守，茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同；此其所長也。及蔽者為之，見儉之利，因以非禮，推兼愛之意，而不知別親疏。」《隋志》說：「墨者彊本節用之術也。」墨家學說，主張兼愛、非攻、尚同、彊本節用、苦身尚儉、選士尚賢、非樂、節葬、天志、明鬼等。

呂書中大旨與墨家相合的有：

（一）愛利

〈精通〉篇說：「聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，」〈聽言〉篇說：「當今之世，有能分善不善者，其王不難矣。善不善本於義，不於愛，愛利之為道大矣。」

〈離俗覽〉說：「若夫舜、湯，則苞裹覆容，緣不得已而動，因時而為，以愛利為本，以萬民為義。」〈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。」

〈愛類〉篇說：「仁於他物，不仁於人，不得為仁。不仁於他物，獨仁於人，猶若為人。仁也者，仁乎其類者也。故仁人之於民也，可以利之，無不行也。」「上世之王者眾矣，而事皆不同，其當世之急，憂民之利，除民之害同。」「聖王通士，不出於利民者無有，昔上古龍門未開，呂梁未發，河出孟門，大溢逆流，無有丘陵沃衍，平原高阜，盡皆滅之，名曰鴻水，禹於是疏河決江，為彭蠡之障，乾東土，所活者千八百餘國，此禹之功也。勤勞為民，無苦乎禹看矣。」此與

《墨子 兼愛中》所謂：「子墨子言曰：仁人之所以為事者，必興天下之利，除天下之害，以此為事老也。」「夫愛人者，人必從而愛之，利人者，人必從而利之。」「古者禹治天下，西為西河漁竇，以泄渠孫皇之水；北為防原派，注后之邸，媯池之竇，酒為底柱，鑿為龍門，以利燕代胡貂，與西河之民。東方漏之陸，防孟諸之津，灑為九嚮，以捷東土之水，以利冀州之民，而為江漢淮汝，東流之注五湖之處，以利荆楚干越，與南夷之民，此言禹之事。」主張以愛利為義、為衡

量價值的標準、為施政根本的意旨相同。

(二) 尚賢

〈謹聽〉篇說：「名不徒立，功不自成，國不虛存，必有賢者。」〈本味〉篇說：「功名之立，由事之本也，得賢之化也。非賢其孰知乎事化？故曰其本在得賢。」

〈期賢〉篇說：「凡國不徒安，名不徒顯，必得賢士。」〈察賢〉篇說：「今有良醫於此，治十人而起九人，所以求之者萬也，故賢者之致功名也，必乎良醫。而君入者，不知疾求，豈不過哉……立功名亦然，要在得賢。」

〈報更〉篇說：「國雖小，其食足以食天下之賢者，其車足以乘天下之賢者，其財足以禮天下之賢者，與天下之賢者為徒，此文王之所以王也……古之立大功名與安國免身者，其道無他，必此之由也。」此與

《墨子·尚賢上》所謂：「故古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之。高予之爵，重予之祿，任之以事，斷之以令，曰爵位不高，則民弗敬，蓄祿不厚，則民不信，政令不斷，則民不畏，舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成也。」

〈尚賢中〉所謂：「是以知尚賢之為政本也，故古者聖王甚尊上賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以為官長，不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而為賢，是以賢者眾，而不肖者寡，此謂進賢。」

〈親士〉篇所謂：「入國而不存其士，則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國，緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也。」主張以尚賢為施政之本相同。

(三) 節葬

〈節葬〉篇說：「審知生，聖人之要也；審知死，聖人之極也。知生也者，不以害生，養生之謂也；知死也者，不以害死，安死之謂也。凡生於天地之間，其必有死。所不免也。孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌骨，性也。所重所愛，死而棄之溝壑，人之情不忍為也，故有葬死之義。葬也者，藏也，慈親孝子之所慎也。慎之者，以生人之心慮。以生人之心為死者慮也，莫如無動，莫如無發。無發無動，莫如無有可利，則此之謂重閉。」

「今世俗大亂，之主愈侈，其葬則心非為乎死者慮也，生者以相矜尚也。侈靡者以為榮，節儉者以為陋，不以便死為故，而徒以生者之誹譽為務，此非慈親孝子之心也。」¹「世俗之行喪，載之以大輻，羽鹿旌旗如雲，僵霎以督之，珠玉以備之，繡絨文章以飾之，引灑者左右萬人以行之，以軍制立之然後可，以此觀世，則美矣侈矣，以此為死，則不可也。」

〈安死〉篇說：「堯葬於穀林，通樹之，舜葬於紀，市不憂其肆，禹葬於曾稽，不變人徒，是故先王以節儉葬死也，非愛其費也，非惡其勞也，以為死者慮也。」此與

《墨子·節葬下》所謂：「今王公大人之為葬埋，則異於此。必大棺中槨，革闔三操，璧玉部具，戈劍船鼓壺濫，文繡素練，大袂萬領，輿馬女樂皆具，曰必睡塗，差通壟雅几出陵，比為輟民之事，靡民之財，不可勝計也。」

「衣食者，人之生利也，然且猶尚有節；葬埋者，人之死利也，夫何獨無節於此乎？子墨子制為葬埋之法曰：「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉；掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上，壟足以期其所，則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，俾乎祭祀，以致孝於親。」故曰：子墨子之法，不失死生之利者，此也。」反對世俗厚葬的論點相同。

（四）其他

此外墨子主張天有意志，世有鬼神，有好惡之情、賞罰之威，強調尊天精神。〈天志〉是墨子書中的篇名，也是墨子哲學中重要的觀念，意指在人倫社會秩序之上，有一個非人層次的高級存有者「天」，扮演著主宰人倫秩序，並施予賞善罰惡功能的角色，天以祂的意志來作為，天志為人文世界最應追尋奉行的對象，是墨家政治哲學中的最後基設，表彰出一個在士、庶人、諸侯、王公、大臣、天子之上的最高賞善罰惡的政治秩序主宰者，以天之好惡所向，保證墨子政治哲學中所提出的所有主張，天志觀的特殊處，在於依賴天志的賞善罰惡功能以匡正社會政治秩序。呂書〈十二紀〉中，規定天子行事，必與時令相配合，各月有主宰之神，與祭祀之典，是法天觀念的具體表現。所以〈本生〉篇說：「天子之動也，以全天為故者也。」與墨子尊天精神有相通之處。

墨子主張非命說，作〈非命〉篇以批評命定論者不以實際行動努力負責，將

自己的暴亂或失敗歸諸於「命中如此」的態度，強調非命觀的「自我努力」義。呂書〈知分〉篇指出：「命也者，不知所以然而然者也，人事智巧以舉錯者，不得與焉。故命也者，就之未得，去之未失。」又說：「禹南省，方濟乎江，有黃龍負舟，舟中之人，五色無主，禹仰視天而笑曰，吾受命於天，竭力以養民，生，性也，死，命也。余何憂於龍焉。」呂書雖認為命為人生的限制原則，成敗出於偶然，但強調盡人事，認為人雖不能勝天，福禍由人召，但君子必須盡其在己，只有知命者能行義，可知對墨子非命說，也持相同態度。

孔墨並提，在呂書中屢見。有些篇章的內容分量和推崇程度，墨家超過了儒家。如〈當染〉篇主要篇幅便與《墨子·所染》大同小異；〈節喪〉、〈安死〉篇中有論薄葬之義、反對厚葬等主張，只是論點與墨家不同，墨家論節葬，以為厚葬靡財貧民，傷生害事，從生者經濟觀點考慮；呂書則不然，〈節喪〉篇說：「葬也者，藏也，慈親孝予之所慎也。慎之者，以生人之心為死者慮也。以生人之心為死者慮，莫如無動，莫如無發，無發無動，莫如無有可利，則此之謂重閉。」是從安死角度考慮，安死才能安生者孝慈的天性。儒家、墨家都尚賢，《論語·子路》主張「舉賢才」，孟子荀子也相繼發揚此義。但在先秦古籍中，以獨立篇章明論尚賢之道，則是墨家最早，墨家尚賢理論精密完善，但不同於儒家以親親為前提，呂書的尚賢思想在這一點接近墨家，呂書中有 察賢、期賢、下賢 篇，論尚賢之道，〈知度〉等篇強調不妨從「庖人鈞者與仇人僕虜」中選拔人材。這是呂書對於墨家主張中特別重視的論點，墨家學說為彊本節用之術，能尚賢則國強，能節用則國立，富國強國之道不外如此。墨家尚義，義在仁之上；呂書〈無義〉篇也認為「義者，百事之始也，萬利之本也」，因而〈高義〉篇要求君子「動必緣義，行必誠義」。墨家主張愛利：「兼相愛，交相利」，「愛利」是「義」道的具體表現，呂書〈精通〉篇中強調「聖人南面而立，以愛利民為心」，和〈用民〉、〈適威〉篇中「託於愛利」的思想，都強調以愛利為施政之本。呂書對墨家獨特的家法也持肯定態度，如〈去私〉篇中舉墨者鉅子腹綈為例，雖經秦惠王下令赦免，仍然堅持墨者家法，處死自己違法殺人的兒子；〈上德〉篇中舉墨者鉅子孟勝為陽城君罹難而殉死，弟子為其殉死的竟達一百八十人之多，頌揚之情溢於言表。

至於墨子主張非樂，呂書則極不贊同，認為音樂乃天地之和，陰陽之調，亦

為人之本性所需，「非樂」之說毫無根據，〈大樂〉篇說：「世之學者，有非樂者矣，安由出哉？」。呂書主張大力發揚樂教，〈大樂〉、〈侈樂〉、〈適音〉、〈古樂〉、〈音律〉、〈音初〉、〈制樂〉諸篇，明白闡釋樂教不可廢。

墨子主張非攻，呂書主張興義兵攻伐以統一天下。〈振亂〉、〈禁塞〉就專為駁論「非攻」而論，〈振亂〉篇說：「凡為天下之民長也，慮莫於長有道而息無道，賞有義而罰不義，今世之學者多非乎攻伐，非攻伐而取救守，則鄉之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。」文中所提到「今之世，學者多非乎攻伐」，雖未指名，但「非攻」為墨家論點，在當時是不言而喻的。〈蕩兵〉、〈振亂〉、〈禁塞〉、〈懷寵〉、〈論威〉、〈簡選〉、〈決勝〉、〈愛士〉諸篇，都非救守而主張義兵。〈愛類〉篇錄有墨子制止公輸般攻宋的著名故事，這個故事在《墨子》中是作為「非攻」說的有力論據，呂書則作獨特的詮釋，〈愛類〉篇主張「仁乎其類」，要愛利人民，要從三方面著手：「當世之急，憂民之利，除民之害。」墨子這一「免宋之難」之舉，便是「當世之急」，對他為此而不辭艱辛星夜跋涉的精神大加讚揚。

綜觀呂書中，對墨家理論，贊同者有：兼愛、尚賢、天志、非命、明鬼、節用、節葬，反對者有非樂、非攻等主張，存而不論者有尚同，不過贊同中有修正及補充。所以陳郁夫（1974：12）說：「以墨家為例，墨學有破有立，非攻、非命、非樂、非儒此其所破也。尚賢、尚同、兼愛、天志、明鬼、節用、節葬，此其所立也。呂氏春秋之於墨子所破，幾全揚棄，於墨子所立，則取其尚賢等。」

四、呂氏春秋與陰陽家

司馬談〈論六家要旨〉說：「陰陽之術大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏，然其序四時之大順，不可失也。」「夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有教令，順之者昌，逆之者不死者則亡，未必然也，故曰使人拘而多畏。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也。弗順則無以為天下綱紀，故曰：四時大順，不可失也。」《漢書·藝文志》記載：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則囿於禁忌，泥於小數，捨人事而任鬼神。」陰陽家觀察星辰天象以確定季節、時辰，上自天文下至地理，由小驗大至於無垠，研究「陰陽消息」、「五德轉移」、盛衰機祥，以敬順昊天，敬授民時，倡五德轉移，機祥度制，使人畏忌而謹行。

陰陽家騶衍所謂「作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言」的著作已失傳，據《史記》的〈孟荀列傳〉、〈封禪書〉和李善的《文選·魏都賦注》所載，鄒衍的哲學思想要點有三（任繼愈，1994：18）：一是『深觀陰陽消息』，以陰陽消長說明四時的更替；二是『機祥度制』，即天瑞天譴說；三是『五德轉移』或稱『終始五德』，以五行相生相勝解釋朝代的興衰。此外還有「大九州說」¹³。騶衍認為五行是五種天然勢力各有其德。每一德各有盛衰的循環，當它運行當道的時候，一切天道人事都受它的支配，等到運終而衰，另一種德行就繼起當道。五行即木、土、金、火、水，相生相克，周而復始，循環不息。歷史上每一個朝代，代表一種德行，而朝代經常更替，不是一家一姓永遠持有。

陰陽五行之說，起源甚早。有《易經 繫辭傳》：「一陰一陽之謂道。」〈說卦傳〉：「立天之道，曰陰與陽。」《老子道德經》：「萬物負陰而抱陽。」五行之說，始見尚書〈甘誓〉：「有扈氏，威武五行。」〈洪範〉：「我聞在昔。鯀堙洪水，汨陳其五行。」陰陽與五行，起始並非為一家之學，到戰國時齊稷下騶衍，深觀陰陽消息，作怪迂之變，以五德轉移，治各有宜，而符應若茲，因而陰陽五行之學興起（王夢鷗，1966：56）。陰陽家認為，五行按一定順序，相生相克，四季的順序，與五行相生的順序一致。木盛於春，木生火，火盛於夏。火生土，土盛於中央；土生金，金盛於秋；金生水，水盛於冬；水又生木，木盛於春。

陰陽家騶衍所謂「作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言」的著作已失傳，據《史記》的〈孟荀列傳〉、〈封禪書〉和李善的《文選·魏都賦注》所載，鄒衍的哲學思想要點有三：一是『深觀陰陽消息』，以陰陽消長說明四時的更替；二是『機祥度制』，即天瑞天譴說；三是『五德轉移』或稱『終始五德』，以五行相生相勝解釋朝代的興衰。（任繼愈，1994：18）騶衍認為五行是五種天然勢力各有其德。每一德各有盛衰的循環，當它運行當道的時候，一切天道人事都受它的支配，等到運終而衰，另一種德行就繼起當道。五行即木、土、金、火、水，相生相克，周而復始，循環不息。歷史上每一個朝代，代表一種德行，而朝代經常更替，不

¹³ 《史記·孟荀列傳》記載：「鄒衍睹有國者益淫侈，不能尚德……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇；十餘萬言。……以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也；不得為州數。中國外，如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地際焉。」

是一家一姓永遠持有。

呂書論點與陰陽家學說相合者有：

(一) 順天

〈序意〉篇說：「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。」

呂書〈十二紀〉各紀首篇闡明一切政事必法天以應人事，說明君主於年度中，各月應如何配合自然變化，以布施德政，談時令、帝德、災祥、福禍。紀人君行事，居處服色。禁忌事項，當配合時令，象日月星辰，以授民時，這就是順天思想。指出天維順，順之則生；地曰固，地道不變，人君效法則安寧；人不能改變天地常道，當信而聽之，所以人道為信。君主能順此三原則行事，則治亂存亡、壽夭吉凶理數，不驗可知。

(二) 陰陽消息

鄒衍以陰陽消息為五行德終始說的理論依據，五行由陰陽二氣化生而成，五行變化移轉是陰陽二氣一消一息潛移默運的結果。〈十二紀〉篇首都說明陰陽二氣消長情形作為規劃施政綱領依據，如

〈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。天子布德行惠，命有司，發倉籩，賜貧窮，振乏絕，開府庫，出幣帛。」

〈仲夏紀〉說：「是月也，日長至。陰陽爭，死生分。君子齋戒，處必揜，身欲靜無躁，止聲色，無或進，薄滋味，無致和，退嗜慾，定心氣，百官靜，事無刑，以定晏陰之所成。」

〈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。君子齋戒，處必奔，身必寧，去聲色，禁嗜慾，安形性，事欲靜，以待陰陽之所定。」

而論述音樂的一組專文中，也可以看到陰陽觀點的影響，如說到音樂的起源

時，〈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。」所謂一上一下即為陰陽起伏消息變化。〈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。太簇之月，陽氣始生，草木繁動……。夾鐘之月，寬裕和平……。姑洗之月……嘉氣趣至。蕤賓之月，陽氣在上……。林鐘之月……以將陽氣。南呂之月，蟄蟲入穴……。應鐘之月，陰陽不通，閉而為冬。」

依據高誘注解，黃鐘之月指十一月、大呂月為十二月、太簇月為一月、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，也都記述各月陰陽消息明定施政項目。

陰陽消長的道理，呂書又稱為「園道」，〈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。」也是陰陽家陰陽消長循環理論的應用與發揮。

又〈有始覽〉說：「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。……天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類。解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。」這種「天人合一」的大同觀，來自「天地合和，生之大經」，解釋宇宙盈虛消長的道理較具有樸素的科學意義。

（三）五德終始

〈應同〉篇說：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰『土氣勝』，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰『木氣勝』，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰『金氣勝』，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰『火氣勝』，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙于土。天為者時，而不助農於下。類固相召，氣同則合，聲比則應。鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流溼。均薪施火，火就燥。山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，雨雲水波，無不皆類其所生以示人。故以龍致雨，以形逐影。師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，眾人以為命，安知其所。

這種說詞是駟衍的五德轉移之說。(陳槃，1948：176)

(四) 禳祥度制

〈制樂〉篇說：「故成湯之時，有穀生於庭，昏而生，比旦而大拱，其史請卜其故，湯退卜者曰：見祥而為不善，則福不至。妖者禍之先者也，見妖為善，則禍不至。於是早朝晏退，問疾弔喪，務鎮撫百姓，三日而穀亡。」

同篇又說：「周文王立國八年，歲六月，文王寢疾五日，而地動南北，不出國郊。百吏皆請曰：臣聞地之動也，為人主也。今王寢疾五日，兩地動四面，不出周郊，群臣皆恐，請移之。文王曰：若何其移之也。對曰：興事動眾，以增國城，其可移之乎？文王曰：不可。夫天之見妖也，以罰有罪也，我必有罪，故天示此以罰我也。今故興事動眾，是重吾罪也。不可，昌也請改行重善以移之，其可免乎！於是謹其禮秩皮革，以交於諸侯，飭其辭令幣帛，以禮豪士，頒其爵列等級田疇，以賞群臣，無幾何，疾乃止。」所謂行善則天降百祥，行不善則天降百殃，此為陰陽家的禳祥度制。

(五) 感應

〈明理〉篇說：「眾邪之所積，其禍無不逮也。其風雨則不適，其甘雨則不降，其霜雪則不時，寒暑則不當，陰陽失次，四時易節，人民淫爍不固，禽獸胎消不

殖，草木庫小不滋，五穀萎敗不成，」

〈應同〉篇說：「類固相召，氣同則合，聲比則應，鼓宮而宮動，鼓角而角動，平地注水，水流溼，均薪施火，火就躁。山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲燄火，雨雲水波，無不比類其所生以示人。故以龍致雨，以形逐影。師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，眾人以為命，安知其所。夫覆巢毀卵，則鳳凰不至；剖獸食胎，則麒麟不來；乾澤涸漁，則龜龍不往。物之從同，不可為記。」

〈精通〉篇說：「今夫攻者，砥礪五兵，發且有日矣，所被攻者，侈衣美食不樂，非或聞之也，神先告也。身在乎秦，所親愛者在於齊死，而志不安，精或往來也。德也者，萬民之宰也；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；夫月本乎天，而群陰化乎淵。」此為陰陽家所說天人感應之理。

至於〈有始〉覽：「天有九野，地有九州，土有九山，出有九寨，澤有九藪，風有八等，水有六州。」與騶衍大九州之說相同。又〈本味〉篇中，歷列天下珍奇，如說肉之美、魚之美、菜之美、和之美、水之美、果之美，此語《史記 孟荀列傳》中記載騶衍學說是：「先列中國名山大川通谷，禽獸水土所殖，物類所珍。」。騶衍之學，本自儒家，然而戰國之世，儒學難行，騶衍乃深觀陰陽消息，作怪迂之變，終始大聖之篇，然其要歸，必止乎仁義節儉，使王公大人初見其術懼然顧化，後來才演化為燕齊方士之術。所以胡適（1986：128）說：

騶衍立說之初，大概如史記所云，注意之點，在於政治，在於從種種方面證明五德轉移，治各有宜，而符應若茲。史記所說的禡祥制度，現在雖不傳了，但我們可以揣想呂氏春秋所收的五德終始論，代表騶衍的學說，而呂氏春秋所採取的十二月令，亦代表騶衍的禡祥制度的綱領。正德終始論是用五行轉移的次第，來解釋古往今來的歷史大變遷。月令是用五行的原則來安排一年之中的四時之大順，來規定四時，八位，十二度，二十四節各有教令，這種分月的教令，便是禡祥度制。

呂書對陰陽家理論，對其闕大不經、方士卜筮之術、迷信之說持反對態度，〈盡

數〉篇說：「今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。譬之若射者，射而不中，反修于招，何益于中。夫以湯止沸，沸愈不上，去其火則止矣。故巫醫毒藥逐除治之，故古之人賤之也，為其末也。」此外全盤接受，沒有任何駁斥語，採取陰陽家順天授時、機祥感應之說，期使人君畏懼而改轍易行，將「五德終始」作為推動政治行為的綱領，及君主統治國家行事根據。陰陽五行之說，對呂書思想體系的形成有極大的作用，〈十二紀〉中幾乎無所不包的龐大體系，是以陰陽五行基本觀念作為框架建構起來，〈十二紀〉月令上承《大戴禮·夏小正》和《管子·四時》，但比它們的系統更為完整；下啟《淮南子·時則訓》及東漢崔寔〈四民月令〉，而後演化成為中國傳統的曆書。呂書〈明理〉篇，按照陰陽家的觀念，統合記載當時所能觀察到的天象及天氣種種變異現象，開此後歷朝史書〈五行志〉的先河（王壽南，1999：157-158）；呂書〈應同〉篇保留陰陽家駟衍學派關於「五德終始」的論述。學者認為（鍾吉雄，1988：31-32）陰陽家思想，能被採納有政治性的理由，《史記·封禪書》記載：「自齊威之時，鄒子之徒，論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇採用之。」可見秦始皇雖執著於法家治術，卻也接納陰陽家思想，當時陰陽家已成為顯學。然而呂書反秦的意識甚濃，在書中將全書之首的十二紀各紀首篇全部以陰陽家理論，作為形式上的基本架構，對呂書的生存具有保護作用。秦始皇焚書時，放過了這部反秦、政治色彩濃厚的書籍，也許應歸功於「陰陽家」。

五、呂氏春秋與法家

戰國初期的社會變遷比春秋時代更為劇烈，儒家學者見解較為迂闊，於是功利之說日起，法術之勢日張，後來諸家並衰，而法學獨盛。司馬談〈論六家要旨〉說：「法家不別親棘，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣，可以行一時之計，而不可長用也。故曰：嚴而少恩，若尊主卑臣，明分職不得相逾越，雖百家弗能改也。」《漢志》說：「法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。易曰：『先王以明罰飭法。』此其所長也，及刻者為之，則無教化，去仁愛，專任刑法，而欲以致治，至於殘害至親，傷恩薄厚。」《隋志》說：「法者，所以禁淫慝，齊不軌，而輔於治者矣。」綜合三家所論，法家要旨，在於尊主崇權，明責分職，行事賞罰依據法規，法包括法律條文及制度、命令、政策，本有客觀性、平等性

與強制性，法家思想沒有階級的區別，在法律和君主面前人人平等，因此多被批評為嚴酷刻薄寡恩。法家的主要代表人物，有管仲、申不害、慎到、商鞅、韓非，公孫鞅重「法」、慎到任「勢」、申不害用「術」，「勢」指威勢、權力，用以「勝眾」，「術」指方法，用以控制百官、督責群吏以鞏固威勢和強化效率。而由韓非集大成，崇尚因時變法，將權力與法制相結合，掌握法的制裁力，做到信賞必罰的無上威勢，並以無為、因任授官、循名責實之術發揮法與勢的功能（傅武光，1993：313-325）。

呂書與法家要旨相合者有：

（一）尚法

〈季夏紀〉說：「必以法故，無或差忒，黑黃蒼赤，莫不質良。」〈別類〉篇說：「目固有不見也，智固有不知也，數固有不及也，不知其所以然而然，聖人因而興制，不事心焉。」〈處方〉篇說：「法也者，眾之所同也。」〈察今〉篇說：「治國，無法則亂。」

〈有度〉篇說：「賢主有度而以聽，故不過。（高誘注：度、法也。）有度而以聽，則不可欺矣，不可惶矣，不可恐矣，不可喜矣，以凡人之知，不昏乎其所已知，而昏乎其所未知，則人可欺矣，可惶矣，可恐矣，可喜矣，知之不盡也。」此與

《慎子 逸文》所謂：「治國無其法則亂。」《管子 明法》篇所謂：「有法度之制者，不可巧以詐偽；有權衡之稱者，不可欺以輕重，有尋丈之數者，不可差以長短。」

《韓非 定法》篇所謂：「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。」〈用人〉篇所謂：「釋法術而任心治，堯不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪；廢尺寸而差長短，王爾不能半中。」〈詭使〉篇所謂「立法令者，所以廢私也。法令行，則私道廢矣。私者所以亂法也。」

《商君書 修權》篇所謂：「君臣釋法任私必亂，故立法明分，而不以私害法則治。」

慎子逸文所謂：「君舍法以心裁輕重，則同功而殊賞，同罪而殊罰，怨之所由生也。是以分馬之用策，分田之用鈞，非以策鈞過於人智，所以去私塞怨也。」

故大君任法而弗躬，則事斷於法，法之所加各以分，蒙賞罰而無望於君，是以怨不生而上下和矣。」（藝文類聚卷五十四引）主張以法治國的精神相同。

（二）任勢

〈慎勢〉篇說：「吞舟之魚，陸處則不能勝蛙蟻，權鈞則不能相使，勢尊則不能相并，治亂齊則不能相正，故小大輕重多少治亂，不可不察也。」

「以大使不，以重使輕，以眾使寡，此王者之所以家為國也。故曰：以滕費則勞，以鄒魯則逸，以宋鄭則猶倍日而馳也，以齊楚則舉綱加旃而已矣。所用彌大，所欲彌易，湯其無鄣，武其無歧，賢雖十，不能成功。湯武之賢，而猶藉乎勢，又況不及湯武者乎？故以大畜小，吉。以小畜大，凶。以重使輕，從。以輕使重，凶。自此觀之，夫欲定一世，安黔首之命，功名著乎盤盂，銘篆著乎壺鑑，其勢不厭尊，其實不厭多。」「王也者，王也，王也者，勢無敵也，勢有敵，則王者廢矣。」此與

《韓非 難勢》篇所謂：「飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與螾蝮同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯為匹夫，不能治三人；而桀為天子，能亂天下；吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」

《韓非 功名》篇所謂：「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖，故立尺材於高山之上，下臨百仞之谿，材非長也，位高也。桀為天子，能制天下，勢重也；堯為匹夫，不能正三家，位卑也。千鈞得船則浮，鎰銖失船則沈，非千鈞重而鎰銖輕也，有勢之與無勢也。」

《韓非 人主》篇所謂：「萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」主張掌握威勢與權勢以服人勝眾的觀點相同。

（三）用術

〈任數〉篇說：「且夫耳目知巧，固不足恃，惟脩其數（術）、行其理為可。」〈知度〉篇說：「明君者，非遍見萬物也，明於人主之所執也。有術之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而國治也。」〈慎勢〉篇說：「失之乎數（數通術），求之乎信，疑。」此與

《韓非 難三》篇所謂：「術者，藏之於胸中，以偶眾端，而潛御群臣者也。……用術則親愛近習莫之得聞也。」〈定法〉篇所謂：「術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也；此人主之所執也。」主張用術以控制百官強化效率的觀點相同。

（四）審時變法

〈察今〉篇說：「先王之法，胡可得而法，雖可得，猶若不可法，凡先王之法，有要於時者也。時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法，故釋先王之成法，而法其所以為法。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，以所見知所不見也。」

同篇又說：「荊人欲襲宋，使人先表澗水，澗水暴益，荊人弗知，循表而夜涉，溺死者千有餘人，軍驚而壞都舍，嚮其先表之時，可導也，今水已變而益多矣，荊人尚猶循表而導之，此其所以敗也。今世之主，法先王之法，有似於此，其時已與先王之法虧矣，而曰：此先王之法而法之，以此為治，豈不悲哉。」此與

《商君書 更法》篇所謂：「其世不同教，何古之法？帝王不相復，合禮之循？……治世不一道，變國不必法古。」〈開塞〉篇所謂：「民道弊而所重易，世事變而行道異。故聖人不法古，不修今。」

《韓非 心度》篇所謂：「故治民無常，唯治為法，法與時轉則治，治與世宜則有功。故民僕，而禁之以名則治，世治，維之以刑則從，時移而治不易者亂，能治眾而禁不變者削，故聖人之治民也，法與時移，而禁與能變。」

〈五蠹〉篇所謂：「今有構木鑽隧於夏后氏之世者，必為絲禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣；然則今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。」主張法應隨時代而變更改易的觀點相同。

（五）分職

〈勿躬〉篇說：「聖王之所不能也、所以能之也，所不知也、所以知之也。養其神、脩其德而化矣，豈必勞形愁慮耳目哉？」又如度篇：「明君者，非偏見萬物也，明於人主之所執也。有術之主，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，

故事省而國治也，明於人主之所執，故權專而姦止也。姦止，則說者不來而情諭矣，情不飭而事見矣，此之謂至治。」

〈任數〉篇說：「凡官者，以治為任，以亂為罪，今亂而無責，則亂愈甚矣。人主以好為示能，以好唱自奮。人臣以不爭持位，以聽從取容，是君代有司為有司也，是臣得後隨以進其業也。君臣不定，耳雖聞，不可以聽；目雖見，不可以視；心雖知，不可以舉；勢使之也……君臣易操，則上之三官者廢矣。」此與

《管子 君臣上》所謂：「為人君者，修官上之道而不言其中，為人臣者，比官中之事而不言其外。」

又謂：「論材量能，謀德而舉之，上之道也。專意一心，守職而不勞，下之事也。為人君者，下及官中之事，則有司不枉，為人臣者，士共專於上，則人主失威。是故有道之君，正其德以蒞民，而不言智能聰明，智能聰明者，下之職也。所以用智能聰明者，上之道也。上之人明其道，下之人守其職，上下之分不同任，而復合為一體，是故知善人君也，身善人役也。」

「主身者，正德之本也；官治者，耳目之治也；身立而民化，德正而官治，治官化民，其要在上。是故君子不求於民，是以上及下之事謂之矯，下及上之事謂之勝，為上而矯悖也，為下而勝逆也，國家有悖逆反忤之行，有土主民者，失其紀也。」同樣重視設官分職。

（六）君道

〈恃君〉覽說：「非濱之·東，夷穢之鄉，大解陵魚其鹿野搖凹揚島大人之居多無君……此四方之無君者也。其民康鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。聖人深見此患也，故為天下長慮，莫如置天子也；為一國長慮，莫如置君也。」此與

《管子 君臣下》所謂：「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸居群處，以力相征，於是智者詐愚，強者凌弱，老弱孤獨不得其所，故知者假眾力以禁暴虐，而暴人止，為民興利除害，正民之德，而民師之。」

《荀子 富國》篇所謂：「人生不能無群，群而無分，則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也，有分者，天下之本利出，而人君者，所以管分之樞要也。」主張立君以安治天下的觀點相同。

(七) 賞罰

〈用民〉篇說：「民之用也有故，得其故，則民無所不用，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。欲榮利，惡辱害，辱害所以為罰充也，榮利所以為賞實也。賞罰有充實，則民無不用也。」

〈義賞〉篇說：「故使之者至，物無不為，使之者不至，物無可為，古之人審其所以使，固物莫不為用，賞罰之柄，此上之所以使也。」此與

《管子》所謂：「明主之道，立民所欲，以求其功，固為爵祿以勸之，立民所惡，以戒其罪，故為刑法以畏之。」

《韓非 二柄》所謂：「明主之所道制其臣者，二柄而已矣，二柄者，刑德也，何謂刑德，殺戮之謂刑，慶賞之謂德，為人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。」主張善用賞罰以治國的論點相同。

其他法家思想在呂書中也有許多反映。如「公天下」的思想商鞅、慎到都有論及，《慎子·威德》說：「立天子以為天下，非立天下以為天子也」，呂書〈貴公〉、〈慎勢〉等篇中作相應的發揮。區別在於法家用以說明法的公正性，而呂書則是強調政權的公有性，如〈貴公〉篇說：「天下非一人之天下也，天下之天下也。」法家主張「無為」作為統御治理之術，呂書審分覽八篇文章，專門論述君道無為，其中〈任數〉篇大段引錄申不害的話，論述君主如何運用術數，如何「去聽」、「去視」、「去智」，結論是：「因者，君術也；為者，臣道也」；並以君道無為反對法家主張君主必須「獨斷」（如《商君書·修權》說：「權制獨斷於君則威」），〈驕恣〉篇指出只有亡國之主因自智而專獨，專獨則位危。〈慎勢〉篇發揮慎到關於君主如何運用權勢的觀念，引用慎子「今一兔走，百人逐之」等一大段話作為論證，強調「位尊者其教受，威立者其姦止，此畜人之道也」，並特別指出「王也者，勢無敵也」，君主必須始終保持無可匹敵的權勢，只是慎子所謂「勢」，限於勢位，呂書另又加以擴充主張地勢與時勢，須三者具備，因勢利導以立國治民（林麗娥，1992：508）。至於韓非的法治思想，書中雖未直接提到，但〈察今〉篇論治國必有法，法必隨時而變，與《韓非子·五蠹》「世異則事異」、「事異則備變」的見解，可以看到關聯；韓非「尊主卑臣，明分職，不得踰越」的觀點，更被呂書引為論

述君臣關係的基本思想。對法家強調的嚴刑重罰，本書也持否定態度，〈上德〉篇甚至指出：「嚴刑厚賞，此衰世之政也。」秦國自商鞅變法後，法家思想一直成為制定國策的理論基礎，其時秦王嬴政正是法家的崇拜者，在這種獨尊法家的氛圍的籠罩下，主編呂不韋能夠保持客觀的學術立場，只把法家作為一個學派來看待，依照既定標準加以取捨，表現出思想家應有的超然品格。

由上所述，舉凡法家主張的法後王，言君道、重賞罰、明分職、任法治、重勢權，呂書無不具備。所以畢沅《新校目書》序說（楊家駱，1978：1210）：「兼儒墨之旨，合名法之源。」

六、呂氏春秋與名家

司馬談〈論六家要旨〉說：「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情，故曰：使人儉而善失真，若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」《漢志》說：「名家者流，蓋出於禮官，古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：必亦正名乎？名不正則言不順，言不順則事不成，此其所長也，及警者為之，則苟鉤胠析亂而已。」《隋志》說：「名者，所以正百物，敘尊卑，列貴賤，控名而責實，無相僭濫者也……及拘者為之，則苛察繳繞，滯於析辭而失大禮。」

名家特點，在控名責實，此點並非為名家所獨有，法家也同樣重視。名家與法家兩學派，都源於禮義廢弛而重視名實之分，強調法治者，主張信賞必罰，依照職分所應負責任以考察與實際工作績效是否相符；強調名分者，主張控名責實，審察抽象概念與實際存有是否相符，方向雖不同，目的都在「專決於名」，追求名實相符。只是名家苛察析辭，常流於詭辯之術，喪失名學為學原旨。名家主張辯明名實，對先秦邏輯學的發展有特出的貢獻，代表人物有惠施和公孫龍，代表著作現存有《公孫龍子》。

呂書中合於名家理論有：

（一）正名

〈正名〉篇說：「名正則治，名喪則亂，使名喪者，淫說也。說淫，則可不可，而然不然，是不是，而非不非。」又說：「凡亂者，刑名不當也，人主雖不肖，猶若用賢，猶若聽善，猶若為可者。其患在乎所謂賢，徒不肖也，所謂善，徒邪辟也，所謂可，徒悖逆也，是刑名異充，而聲實異謂也。夫賢不肖，善邪辟，可悖

逆，國不亂，身不危，奚待也。」〈審分〉篇說：「至治之務，在於正名。」此與《尹文子 大道上》所謂：「今萬物具存不以名正之則亂，萬名具列不以形應之則乖，故刑名不可不正也。」又謂：「名稱者，別彼此而檢虛實者也。自古至今，莫不用此而得，用彼而失。失者，由名分混，得者，由名分察。」「定此名分，則萬事不亂也，故人以度審長短，以量度多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實。」同樣主張名實相符。

（二）審分

〈審分〉覽說：「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。壅塞之任，不在臣下，在於人主。」

〈知度〉篇說：「至治之世，其民不好空言虛辭，不好淫學流說，賢不肖各反其質，行其情，不雕其素，蒙厚純僕，以事其上，若此則工拙愚智勇懼可得而知矣。可得而知，故易官，易官，則各得其任矣。故有職者安職，不聽其議，無職責其實，以驗其辭，此二者審，則無用之言，不入於朝矣。」此與

《尹子文 大道上》所謂：「慶賞刑罰，君事也，守職效能，臣業也；君料功黜陟，故有慶賞刑罰；臣各慎任，故有守職效能；君不可與臣業，臣不可侵君事，上下不相侵謂之名正，名正而法順也。」

《鄧析子》所謂：「治世位不可越職，不可亂百官。有司各務其刑，士循名以督實，下奉教而不違，所美觀其終，所惡計其窮，喜不以賞，怒不以罰，可謂治世。」主張分職任賢相同。

呂書對於名家，只採取其正名審分，控名責實的要旨，而捨棄其苛察繳繞之辭。《史記·太史公自序》分析名家，認為主張「苛察繳繞」（猶『纏繞』）、「專決於名」有失人情，但「控名責實，參伍不失」，則「不可不察」，呂書對待名家的態度，幾乎與此一致。一方面，在〈正名〉、〈審分〉等篇中，把「控名責實」應用於君臣關係，強調「人主必審分，然後治可以至」；另一方面對於名家的「苛察繳繞」、「專決於名」，注重名實關係和邏輯推理而脫離實際的現象，做出激烈抨擊。〈正名〉篇指斥尹文主張「見侮不辱」造成以不肖為賢、以邪辟為善，導致「國

殘身危」。〈離謂〉篇指斥鄧析的「兩可推論」為亂國之源，足以顛倒是非、傷害忠良，甚至主張君主欲治其國，非得誅殺鄧析之類不可。〈淫辭〉篇則以「言心相離」、「言行相詭」喻指公孫龍關於「臧三牙（羊三耳）」的辯論，認為「不祥莫大焉」，並把名家論辯視為禍國亂民的「鄭衛之音」。在〈淫辭〉、〈不屈〉篇中把惠施之辯說成「無所可用」，其辯察只是為了「飾非惑愚」。

在〈別類〉篇說：「知不知，士矣。過者之患，不知而自以為知，物多類然而不然，故亡國僂民無已。夫草有莘有藟，獨食之則殺人，合而食之則益壽。萬董不殺，漆淖水淖，合兩淖則為蹇，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，類固不必可推知也。小方、大方之類也；小馬、大馬之類也。小智、非大智之類也。」提出反類推的論點。

在〈別類〉篇說：「相劍者曰：白所以為堅也，黃所以為物也。黃白雜，則堅且物，良劍也。難者曰：白所以為不物也，黃所以為不堅也，黃白雜，則不堅且不物也。又柔則鏹，堅則折，劍鏹且折，焉得為利劍，劍之情未革，而或以為良，或以為惡，說使然也。」提出反堅白的論點。

呂書總稱名家人物為「辭難窮」的「察士」，總稱名家論辯為「辯而不當理」、「察而以飾非惑愚」的「淫說」，對於「察士」，主張採取嚴厲的制裁手段加以誅除，否則世俗名實關係將被攪亂，價值標準遭受破壞，最後導致「官職煩亂悖逆矣，國之亡也，名之傷也，從此生矣。」力圖兼容百家的呂書，如此激烈地攻訐一個學派，可說是破例。

七、呂氏春秋與縱橫家

《漢志》記載：「縱橫家者流，蓋出於行人之官，孔子曰：誦詩三百，便於四方，不能顯對，雖多亦奚以為。又曰：使乎！使乎，言其當權事制宜，受命而不受辭，此其所長也。及邪人為之，則上詐諛而棄其信。」《隋志》記載：「縱橫者，所以明辯說，善辭令，以通上下之志者也……和諸侯之好，達萬民之說……佞人為之，則便辭利口，傾危變詐，至於殘害忠信，覆邦亂家。」由此可知行人之官，以受命出疆，臨事專對，宣君王德意，和諸侯親好，若由佞人擔任，則便辭利口，以尚詐欺，甚至於賊害忠信，覆邦亂家。

至於縱橫家代表人物，《漢志》列有蘇秦張儀等十二家，《隋志》列有鬼谷以

下二家，只是其書多闕失散佚，縱橫家鼻祖蘇秦張儀，師事鬼谷先生。《史記 蘇秦列傳》指出：「蘇秦者，東周離陽人也。東事師於齊，而習之鬼谷先生。」〈張儀列傳〉說：「張儀者，魏人也。始嘗與蘇秦俱事鬼谷先生學術，蘇秦自以不及張儀，張儀已學，而遊說諸侯。」今子彙中存鬼穀書三卷，大多說明縱橫捭闔弛張之術。蘇秦張儀的代表著作有後來編輯成書的《戰國策》，根據《戰國策》所記載，則指為長短縱橫之術。呂書著重縱橫家的遊說技巧，論點與縱橫家相合有：

（一）順說

〈順說〉篇說：「說之不聽也，任不獨在所說，亦在說者。善說者若巧士，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，而言之與響，與盛與衰，以之所歸，力雖多，材雖勁，以制其命。順風而呼，聲不加疾也，際高而望，目不加明也，所因便也。」

〈順說〉篇舉例說：

惠盎見宋康王，康王蹠足擊欬。疾言曰：寡人之所說也，勇有力也，不說為仁義者，客將何以教寡人。惠盎對曰：臣有道於此，使人雖勇，刺之不入，雖有力，擊之弗中，大王獨無意耶？王曰：善，此寡人之所欲聞也。惠盎曰：夫刺之不入，擊之不中，此猶辱也。臣有道於此，使人雖有勇，弗敢刺，雖有力，不敢擊，大王獨無意耶？王曰：善，此寡人之所欲知也。惠盎曰：夫不敢刺不敢擊，非無其志也，臣有道於此，使人本無其志也，大王獨無意耶？王曰：善，此寡人之所願也。惠盎曰：夫無其志也，未有愛利之心也。臣有道於此，使天下丈夫女子，莫不驩然皆欲愛利之，此其賢於勇有力也，居四累之上，大王獨無意邪？王曰：此寡人之所欲得也。惠盎對曰：孔墨是也，孔丘墨翟無地為君，無官為長，天下丈夫女子莫不延頸舉踵而願愛利之。今大王萬乘之主也，誠有其志，則四境之內，皆得其利矣，其賢於孔墨遠矣。宋王無以應，惠盎趨而出，宋王謂左右曰：辯矣！客之說服寡人也。

惠盎說宋王，順其志而行，因其欲而導，不費強說之力，而收說人功效。

（二）勢說

〈報更〉篇說：「故善說者，陳其勢，言其力，見人之急也若在危厄之中，豈用僵力哉。」並舉例證說明順勢而說的技巧：

孟嘗君前在於薛，荊人攻之。淳于髡為齊使於荊，還反，過於薛，孟嘗君令人禮貌而親郊送之。謂淳于髡曰：荊人攻薛，夫子弗為憂，文無以復侍矣。淳于髡曰：敬聞命矣，至於齊，畢報。王曰：何見於荊？對曰：荊甚固，而薛亦不量其力。王曰：何謂也？對曰：薛不量其力，而為先王立清廟，荊固而攻薛，清廟必危，故曰，薛不量其力，而荊亦甚固。齊王知其顏色。曰：嘻：先君之廟在焉，疾舉兵救之，由是薛遂全。」悍于髡以先王清廟在薛之勢說齊王，齊王欲不救薛，情勢有所不可。

(三) 悅說：

〈勸學〉篇說：「凡說者，兌之也，非說之也。今世之說者，多弗能兌，而反說之。夫弗能兌而反說，是拯溺而碰之以石也，是救病而飲之以堇也，使世益亂；不肖主重惑者，從此生矣。」指出善說應得聽者歡心才可收遊說效果。〈開春〉論也舉例說明如何運用：

韓氏城新城，期十五日而成。段喬為司空，有一縣後二日，段喬執其吏而囚之。囚者之子走告封人子高，曰：唯先生能活臣父之死，願委之先生。封人子高曰：諾。乃見段喬，自扶上城。封人子高左右望，曰美哉城乎！一大功矣，子必有厚賞矣！自古及今，功若此其大也，而能無有罪戮者，未嘗有也。封人子高出，段喬使人夜解其吏之束縛也而出之。故曰：封人子高之為之言也，而匿己之為而為也。段喬聽而行之也，匿己之行而行也。說之行，若此其精也，封人子高可謂善說者矣。」

指出封人子高盛讚段喬城美功大，諛之不鑿痕跡，使人在志得欣喜之際，屈從己志，才是善於遊說。

以上引文與《鬼谷子 權變第九》所謂：「說者，說之也。說之者，資之也。」

又謂：「佞言者諂而於忠，諛言者博而于智。」「故與智者言依於博，與拙者言依於辨，與辨者言依於要，與貴者言依於勢，與富者言依於高，與貧者言依於利，與賤者言依於謙，與勇者言依於敢，與過者言依於銳，此其術也。」相同，都主張依順對方的情況採用適當的言詞技巧進行遊說。

《呂氏春秋》對縱橫家，取用權變應對技巧，卻駁斥背義亂信的做法。所以〈懷寵〉篇說：「凡君子之說也，非苟辯也，士之議也，非苟語也，必中理然後說，必當義然後議，故說義，而王公大人益好理矣，士民黔首益行義矣，義理之道彰，則暴虐姦詐侵奪之術息也；暴虐姦詐之與義理反也，其勢不俱勝，不兩立。」〈開春論〉說：「善說者……言盡理而得失利害定矣，豈為一人言哉。」都主張遊說時雖可因地因時因人採用權宜方式，但必須基於義理，否則將流於巧詐佞諂，有害治國，如〈勸學〉篇所說「使世益亂，不肖主重惑」，甚至如〈慎勢〉篇所說，凡用縱橫家之國「天下知其亡」。

呂書中有〈知士〉、〈審己〉、〈至忠〉、〈忠廉〉、〈士節〉、〈介立〉、〈不侵〉、〈下賢〉、〈報更〉、〈順說〉等篇，內容中有的與《戰國策》相近，有的論述口吻與縱橫家相同，有的則是紀錄縱橫家事蹟。

八、呂氏春秋與農家

《漢志》記載：「農家者流，蓋出於農稷之官，播百穀，勸農桑，以足衣食。故八政：一日食，二日貨。孔子曰：所重民食，比其所長也。及鄙者為之，以為無所事聖王。」《隋志》記載：「農者，所以播五穀，藝農桑，以供衣食者也。……地官司稼，掌巡邦野之稼而辨朱盎種稷之種，周知其名，與其所宜地，以為法而懸于邑閭是也。及鄙者為之，則棄君之義，徇耕稼之利，而亂上下之序。」農家學說以研究指導農業生產技術為目的。而《漢志》所錄農家諸書全部失傳，孟子中記農家許行君民並耕之義，呂書中全無採錄。中國以農立國，向來重視農業，關中秦國是利於農業發展之處，自商鞅變法以來皆重農業。呂書中論農藝之事，見於〈十二紀〉及〈上農〉、〈任地〉、〈辨土〉、〈審時〉四篇。置於全書之末的〈上農〉等四篇文章，據後人研究採自先秦農家之言。四篇要旨為：

（一）上農一說明農業與立國的相關性，及農民生活、農耕審時、產量管理等相關原則。

(二) 任地—說明耕耨、種植原則方法。

(三) 辨土—說明土壤與農作物的關係。

(四) 審時—說明天時與作物收成關係。

文中並主張先農業、次工商，與商鞅「困末作而利本事」的重農抑商，乃至於其他非農諸業的政策有所區別。所採農家學說，著重利用天時、土壤以及樹藝五穀、播種技術之理，未採許行所主張的「君民並耕」說。

九、呂氏春秋與小說家

《漢志》記載：「小說家者流，蓋出於稗官，街談巷議，道聽塗說者之所造也。孔子曰：雖小道必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子弗為也，然亦弗滅也。閭里小知者之所及，亦或綴而不忘，如或一言可採，此亦芻蕘狂夫之議也。」《隋志》記載：「小說者，街談巷議之說也。傳載輿人之誦，詩美詢于芻蕘，古者聖人在上，史為書，瞽為詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言而庶人謗。孟春、徇木鐸以求歌謠，巡省觀人詩以知風俗，過則正之，失則致之，道聽塗說，莫不畢紀。」

《漢志》與《隋志》，都以小說家為街談巷語，道德塗說之辭。雖屬小道，卻常富寓規諷意旨，上位者不可不謹慎。《漢志》紀錄小說有十五家，一千三百八十二篇，顯示在秦漢以前，小說已極為流行。呂書申論立說大量採用富有文采且生動曲折的故事加以曉諭或證明，甚至有通篇都列故事，除〈十二紀〉紀首及〈上農〉等最後四篇以外。但是此類古事古例，與他籍記載常有不同，大概是因屬傳聞或渲染史實所致。書中所引故事，多寓含規諷意旨，例如

〈遇合〉篇說「人有為人妻者，人告其父母曰：嫁不必主也，衣器之物，可外藏之，以備不生。其父母以為然，於是令其女常外藏，姑嫜知之。曰：為我婦而有外心，不可畜，因出之。婦之父母以請為己謀者忠，終身善之，亦不知所以然矣。……故曰：遇合亦無常。」以證明能聽言者必須通達所議論的事理。

〈去宥〉篇說：「齊人有欲得金者，清旦被衣冠，往鬻金者之所，攫而奪之，吏搏而束縛之，問曰：人皆在焉，子攫人之金，何故。對曰，殊不見人，徒見金耳，此真大有所希耶。夫人有所希者，固以晝為昏，以自為黑，以登為架，希之為敗亦大矣。」以說明能辨別宥蔽才能保全良知。

〈任數〉篇說：「孔子窮乎陳、蔡之間，藜羹不斟，七日不嘗粒，晝寢。顏回

索米，得而爨之，幾熟。孔子望見顏回攫其甑中而食之。選間，食熟，謁孔子而進食。孔子佯為不見之。孔子起曰：『今者夢見先君，食潔而後饋。』顏回對曰：『不可。嚮者煤室入甑中，棄食不祥，回攫而飯之。』孔子歎曰：『所信者目也，而目猶不可信；所恃者心也，而心猶不足恃。弟子記之，知人固不易矣。』」以證明個人的耳目心智不足恃，唯有「脩其數（術），行其理」才可。

呂書善於以極簡單文字及經濟的手法，將故事中人物對話靈活呈現給讀者，既可給人以鮮明的印象又寓有規諷旨意，符合短篇小說的精義。《漢志》小說家中記有宋子十八篇，《莊子·天下》篇稱宋學「接萬物以別宥為始」，呂書〈去宥〉篇即在說明別宥解蔽；載有伊尹說二十七篇，呂氏書中〈本味〉篇，全部引用伊尹說湯以至味的故事，又與《史記 殷本紀》所記載「伊尹負鼎俎以滋味說湯。」相合。

十、呂氏春秋與兵家

《漢志》記載：「兵家者，蓋出古司馬之職，王官之武備也，洪範八政，八曰師。孔子曰：為國者，足食足兵，以不教民戰，是謂棄之，明兵之重也。另曰：古者弦本為弧，刻木為矢，弧矢之利，以威天下，其用上矣。後世耀金為刃，割韋為甲，器械甚備，下及湯武受命，以師克亂而濟百姓，動之以仁義，行之以禮讓，司馬法是其遺事也。自春秋至於戰國，出奇設伏，變詐之兵並作。」《隋志》記兵家，見解相同。兵家研究戰爭指導原則或戰略戰術理論，是戰國時代最發展的學問之一。春秋晚期孫武所著的《孫子兵法》是現存最早的兵書，為古代軍事名著。戰國時期兵家代表人物有孫臏、尉繚、吳起等人，代表著作有《孫臏兵法》、《尉繚子》、《吳起兵法》等。

呂書主張興義兵，〈蕩兵〉篇說：「古聖王有義兵而無偃兵。」〈禁塞〉篇說：「取攻伐者不可，非攻伐不可，取救守不可，非救守不可，取惟義兵為可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守不可。」

〈振亂〉篇說：「夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義也。攻無道而伐不義，則天下福莫大焉。黔首利基入焉，禁之者，是息有道而罰有義也。是窮湯武之事，而遂桀紂之過也。」〈應同〉〈召類〉篇都說：「凡兵之用也，用於利，用於義。」此與

《吳子 圖國》篇所謂：「吳子曰：夫道者，所以反本復始，義者，所以行事立功，謀者，所以違害就利，要者，所以保業中成。若行不合道，舉不合義，而處大居貴，患必及之。是以聖人綏之以道，理之以義，動之以禮，撫之以仁。此四德者，修之則興，廢之則衰，故成湯討桀，而夏民喜悅，周武伐紂，而殷人不非，舉順天人。故能然矣。」又謂：「兵之名五：一曰義兵，二曰彊兵，三曰剛兵，四曰暴兵，五日逆兵。禁暴救亂曰義。」為義而戰的論點相同。

又〈懷寵〉篇說：「兵入於敵之境，則民知所庇矣，黔首知不死矣。至於國邑之郊，不虐五穀，不掘墳墓，不伐樹木，不燒積聚，不焚室屋，不取六畜。得民虜奉而題歸之，以彰好惡；信與民期，以奪敵資。」此與

《吳子·應變》篇說：「凡攻敵圍城之道，城邑既破，各入其宮，御其祿秩，收其器物。軍之所至，無刊其木，發其屋，取其粟，殺其六畜，燔其積蓄；示民無殘心，其有請降，許而安之。」同樣主張服敵安民，兵入敵境當保護人民生命財產。

此外《吳子兵法·六》篇所謂：「以尚禮義，明教訓為本」，也為呂書所採用。

春秋戰國時期由於各國間戰爭連綿更迭，各派兵家學說應運而生，為《呂氏春秋》建立具有特色的軍事理論提供豐富素材。書中〈蕩兵〉、〈振亂〉、〈禁塞〉、〈懷寵〉、〈論威〉、〈簡選〉、〈決勝〉、〈愛士〉八篇文章專論軍事，為秦殲滅六國提供理論依據。內容論點與惠施、公孫龍等主張的偃兵說和墨子的非攻思想相對立。在〈蕩兵〉、〈振亂〉、〈禁塞〉諸篇強調戰爭，應以合義與非義為前提，可以從兵家孫武、孫臏等著作中找到相對應的觀點，《孫臏兵法·見威王》中以湯放桀、武王伐紂等為據指出：堯舜非不欲「禁爭奪」，「不可得，故舉兵繩之」，正是呂書「義兵」論的依據。

論威〉篇倡說應慎於殺伐而注重以威勢懾服敵方，認為「敵懾民生，此義兵之所以降也」，與《孫子兵法·謀攻》的「不戰而屈人之兵，善之善者也」相通。此外《孫臏兵法·篡卒》篇主張簡選精良，《孫子兵法·形》篇主張「不勝在己，可勝在敵」，〈地形〉主張「視卒如嬰兒」、「視卒如愛子」等，在呂書〈簡選〉、〈決勝〉、〈愛士〉等篇中都有相應的論述。呂書的軍事思想，主要是從政治角度，著重分析戰爭的精神因素。諸如戰爭的性質、民心的順違、士氣的高低以及軍隊的

組織訓練等，與側重戰技謀略的一般兵家不同。其中〈懷寵〉篇，總結歷史經驗，規定軍隊進入敵國前後必須採取的各項政策、措施，更具有實際可操作性，因此呂書的表述的是軍事政治學。(王壽南，1999：160)

綜合以上分析，呂書為雜學始祖，融諸家學說於一爐而闡明治道，汲取諸家學說的優點而舍棄蔽短。(田鳳台，1986：153) 汲取儒家德治而棄煩禮，汲取道家君道無為而棄放誕踰閑，汲取墨家彊本節用而遺兼愛，汲取陰陽家順天授時而置卜方士之術，汲取法家任法重賞而避刻薄寡恩，汲取名家正名審分而斥堅白異同之辭，汲取縱橫家埤闔弛張之術而反對背義尚詐，汲取農家樹藝五穀技術而不採君民並耕之說，汲取小說家規諷之旨而去致遠恐泥之道，汲取兵家義兵論點而非救守偃兵，呂書實是集先秦思想大成。

尹仲容(1979：6-8)就主張呂書採取儒家的「修齊治平」的理論，而參以道家「清靜無為」的學說。認為呂書不附和墨家的「尊天明鬼」而著重理智，駁斥墨家的「非樂非攻」而主張「大樂振亂」，反對墨家的「自苦兼愛」而主張「適欲貴己」，對於墨家的主張，除了急公好義與和儒家相同的節儉主義以外，都不贊成。對於法家思想，採取法家的守法精神，主張信賞必罰，以補禮樂之不足，認為惟有守法，才可以使道家「清靜無為」的主張可以實現，但十分反對法家的專任刑罰，傷恩薄厚。名家基本觀念，淵源於儒家「必也正名乎」的思想，其「正名定分」與法家一脈相傳，呂書亦是贊同，但十分反對名家的倍譎詭辯，淆亂是非。陰陽家原是宇宙自然現象的，有許多自然現象，在當時不得其解，只能以神奇目之，陰陽家變成一個迷信的宗派，發展而成為漢朝的讖緯，以及後來張道陵的道教。不過呂書重理智，所採取的部份在當時眼光看來，相當合理，看到宇宙周而復始的轉動，於是推想一切事物也是同樣的週而復始，有盛有衰，由《園道》篇，就知道它的宇宙論。對於兵家，它在〈論威〉、〈簡選〉、〈決勝〉、〈愛士〉、四篇談了不少練兵和用兵的原則。此外主張以農立國，以〈上農〉、〈任地〉、〈辨土〉、〈審時〉四篇、說明重農的理由，和農作的技術，為我國論農最古的專著。可能是因為秦國以兵農立國，所以呂書不能不作這樣的論調。因為重農所以亦重曆，〈十二紀〉每一紀的第一篇都是當時的月曆，這是採自儒家的月令。至於縱橫家，只是遊說之士說話的方法，呂書並不十分重視，這一輩縱橫家，如蘇秦之流，並無政

治主張，只自揣摩人主的虛榮心和自私心，遊說各國，以取祿位，成功之後，不過位尊多金來驕妻嫂，這亦許是呂不韋看不起縱橫家的理由。

可知呂書在採擷各學派思想觀點時，並非原封不動地搬用，而是經過了一番改造、融合的功夫。如孔子論到君臣關係時，主張臣對君不能欺騙，卻可以犯顏直諫，若君不聽則不妨辭職離去，但「殺父與君，亦不從也」（《論語》）。呂書引入前三項觀點，對犯顏直諫更竭力放吹；但對殺父與君，卻認為君主若是不行君道，應當廢除，就是〈恃君覽〉所謂「廢其非君，而立其行君道者」。並在〈振亂〉篇中宣稱：「攻無道而代不義，則福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有義也，是窮湯武之事而遂桀、紂之過也。」富有孟子的革命精神。

又如〈有度〉篇對儒、墨兩家仁義之說的評論。文中說孔墨徒屬滿天下宣揚仁義，但仁義之說卻無法推行，主要原因在於這種仁義是外顯的，缺少內養基礎。因此主張儒墨的仁義只有吸取道家「性命之情」，才能獲得生命為人們所採用。又如儒家言德治，呂書也主張德治，儒家言德治本於仁義，呂書言德治本於愛利，本於仁義者鮮少及利，本於愛利者則以利為愛。如〈功名〉篇說：「善釣者，出魚十仞之下，餌香也；善弋者，下鳥百仞之上，弓良也；善為君者，蠻夷反舌，殊俗異習皆服之，德厚也。」此處實以「德」為釣民之餌，以「德」為獲民之弓，與儒家大異其趣。

再如對於法家講究「法」、「勢」、「術」的論點，法家強調（王邦雄，1978：40-41）以法為中心建立體系架構，在法標準性的制衡下，搭配自覺統治權力的勢及講求統治方法的術，推展出國強的實效，雖然法家這套客觀化制度化架構表現，開出實際政治型態格局，足以彌補儒墨道三家理想政治主體作用表現的不足，卻因為理論根基的人性論主張性惡使得人間善失去內在心性依據而失之於偏、價值觀僅在追求君國富強的實效功利而失之於狹、歷史觀僅能順應外在客觀環境與物質條件變遷而落之於物，法勢術的政治架構終究無法建立長治久安的政治局面。呂書則主張德治，輔以法勢術，偏重「勢」、「術」而輕「法」，由君主掌握威勢，使臣下服從、制止奸邪；用無為之術，由眾臣分職任事以盡其巧畢其能，自己作到無為而無不為；主張統一法令卻反對嚴刑峻法，賞罰以德義為標準，而非如法家純以「法」決定一切。因此呂書是（傅武光，1993：347）將法家法勢術三者劃

割而出，視為一套工具運用轉接在儒家德治理論基礎上，以補充《論語·為政》的「道之以政，齊之以刑」，歸趣與法家完全不同。

第三節 呂氏春秋的體例

呂書由眾人編寫而成，為千古首創。先秦諸子的論著有的是由各人自撰獨抒己見或包括門人的文集，有的是由弟子門人或後學者記述師長的言行，大抵為單篇獨行、不相統貫，之後再由漢人校書，彙集成編。呂書卻是集合眾說立論，事先編定計劃，揭綱舉目，題標旨見，集體編寫，開啟後世系統著書的先例。

從內容排列次序分析，全書包括〈十二紀〉、〈八覽〉、〈六論〉，排列次序，在《史記》的〈呂不韋列傳〉和〈十二諸侯年表〉中，都是〈八覽〉在前，其次〈六論〉，再其次〈十二紀〉，並因此稱《呂氏春秋》為《呂覽》；而通行的東漢高誘注譯本，卻正好與《史記》相反，是〈十二紀〉在前，其次是〈八覽〉，再其次是〈六論〉。這中間變化的原因，已沒有直接的資料可供考據，根據學者推測（朱永嘉，1995：導讀3），可能與漢代董仲舒提倡陰陽五行學說日趨興盛的社會思潮交替起伏情況有關。雖然從內容看來〈八覽〉應是全書主體，應置於首位，而在漢朝當時的背景下，〈十二紀〉每紀之首因有以陰陽五行之說附會於天象、地理、人事的月令篇而被認為比〈八覽〉、〈六論〉更為重要，於是把它從末位提升到首位，使得編排次序產生改變。

從篇目編排形式分析，《呂氏春秋》篇目編排形式整齊有規律，撰寫方式也有規定，〈十二紀〉是按一年有十二個月鋪排，每月一紀、每紀五篇文章，〈序意〉是獨立的一篇，相當現在的序言或後記，由於殘缺不完整，僅記載〈十二紀〉的撰寫宗旨，有學者認為應該還有論及〈八覽〉、〈六論〉的內容，但是其中闡明〈十二紀〉「上揆之天，下驗之地，中審之人」的撰寫宗旨，被認為是全書的總綱。〈八覽〉中每覽包括八篇文章（僅〈有始覽〉現存七篇），〈六論〉中每論包括六篇文章。除〈十二紀〉篇首外，都是據題抒論，而且有一定章法，遠非其他子書可相比擬。每篇篇目點出全篇主旨，每篇也多有要旨，少則三五句，多則百餘言。這些要旨多半居於篇首，偶而置於篇中或篇後，其餘內容都是本此要旨發揮。至於

章法，有的是通篇議論，有的是通篇例證。有的是先申議論，以事例居中，最後再以議論作結。有的是先申議論，然後通篇都舉例證；也有先舉例證，而以議論作結；有的是議論與事例夾敘。所以由篇目或要旨，即可得知全篇主旨。

從整體結構分析，〈十二紀〉依「時間」原則、〈八覽〉和〈六論〉則從「空間」角度切入¹⁴。〈十二紀〉將陰陽五行納入四時十二月的帝王行事曆中，將節候生物、天文律曆、數目色味、政治設施，與陰陽五行相應按規律而組合，按照春生、夏長、秋收、冬藏的要旨安排和展開論述。〈八覽〉從〈有始覽〉開始，對宇宙人生作觀察，從天地之始講起，下貫萬物、人事，「覽」是〈有始〉中所說「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。眾耳目鼻口也，眾五穀寒暑也，此之謂眾異。則萬物備也。天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類」，地有八方不同，周覽八方以考察天地萬物的意思，由天及人，由天地之始到人事之始、到處世態度，一系統說明修齊治平之道。〈六論〉則是在「覽」之後分別從不同角度議論，如〈開春論〉一開篇說：「言盡理而得失利害定矣」，〈直諫〉篇說：「凡國之存也，主之安也，必有以也。不知所以，雖存必亡，雖安必危，所以不可不論也。」引證古事以論述君道治理及人事道德，內容較八覽龐雜。因此張爾田《史微·原雜》篇（1975：45）解說：「故其書有八覽、六論、十二紀。紀者明王者政教當順四時而行也，覽者所以訓誡人君備觀覽也，論者所以上論天地萬物古今之事變也。」徐復觀（1972：120）指出：「其著十二紀之目的，乃以秦將統一天下，想預為其建立政治上之最高原則，其十二紀所不能盡，或尚須加以發明補充者，乃為八覽六論以盡其意。」徐文珊（1995：402）指出就內容及文字而言，八覽與六論名雖異而實相近，並無實質上不同，細查其內容，君道、政治、人事、道德均有。

若以「上揆之天，下驗之地，中審之人」為撰寫宗旨及作為理解全書的關鍵點來分析，〈序意〉篇說：「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。」指出大凡古代清平盛世，都是效法天地而施政，〈十二紀〉就要據此來記載國家的治亂存亡，推知君主的壽夭吉凶，必須「上揆之天，下驗之地，中審之人」，如此則何者為是，何者為非，何者應當肯定，何者應當否定，都有明確準則，不會產生失誤。這是

¹⁴徐復觀認為（1972：120）八覽是「極八方之觀覽」，六論是「窮極六合之論」。「八」指東、東北、西、西南、南、東南、北、西北八方，而六合指天地上下四方。

呂不韋指出的編寫〈十二紀〉的宗旨。由此觀照全書，可以發現它同時亦是〈八覽〉、〈六論〉的宗旨。〈十二紀〉側重於天時，故以月令四時為骨架，依照春生、夏長、秋收、冬藏的要旨來鋪陳六十篇文章；〈六論〉側重於地利，故以〈任地〉、〈辯土〉殿後；〈八覽〉則觀覽人事，所以放在中間。紀、覽、論分別代表天、地、人三個子系統（洪家義，2001：104），通過「人法天地」原則把它們融會在一起，使全書成為一個整體。從各個部分看，談天時離不開地利與人事，談地利也離不開天時與人事，談人事更離不開天時和地利。

十二紀 每紀各有五篇合計六十篇， 八覽 每覽各有八篇，只有第一覽〈有始覽〉佚失一篇是七篇，現存六十三篇， 六論 每論各有六篇合計三十六篇。〈序意〉是獨立的一篇，放在〈十二紀〉之末，總計一百六十篇。紀、覽、論的各卷，大體都圍繞一個總的主題，每一子篇在這個總主題統轄下，又各有自己的篇旨；而各個子篇之間，又都有一定的聯繫或層次關係，十分貫通整齊。

從內容分析，各篇篇幅大致相等， 十二紀、 六論 每篇在六、七百字之間； 八覽 稍長，在八、九百字左右。各紀字數最多的是 孟冬紀，有二八六一字，最少的是 仲秋紀 有二五五七字。各覽中字數最多的是 離俗覽 有六三九七字，最少的是 有始覽 有三七九七字。各論中字數最多的是 慎行論 有三四二六字，最少的是 開春論 有三一七六字。平均 十二紀 各篇為五四五字， 八覽 各篇為七四零字， 六論 各篇為五五二字，從這些統計字數來看，各紀、覽、論之間各篇字數都相當接近，顯得非常整齊，撰寫態度的嚴謹由此可見。都以二字作為篇名，大多用以標明該篇的主旨；僅有少數徑取篇首二字為標題，與全篇內容無涉。

書中的內容結構也整齊劃一，各篇結構大體是首章闡述全篇題意，然後列舉史實、典故或寓言、傳說來闡述題意，有時還在故事之後加上幾句點題的話。全篇結合起來，有論理有史事作為依據，文字樸實無華，多用類譬，不堆砌辭藻。在論與史的關係上，以論帶史，重義輕事。雖然書中記載的事實，不少與史籍有所出入；此外還有不少史籍未見的古史軼聞；更多的是先秦諸子互見的寓言。雖然有個別篇章內容重複或雷同，如〈務大〉篇第一段與〈務本〉篇相同，第二段以下多與〈諭大〉篇相同；吳起治西河的故事在〈長見〉篇與〈觀表〉篇都可見，

文字也基本相同，只是側重的論點略有不同。也有純以論述說理為主的篇章，如〈園道〉、〈有始〉、〈應同〉等幾篇便是。行文之始，各篇都按次序冠以一曰、二曰、三曰……等字樣，標明該篇的次序。本文部分首先揭示題旨，其次申論，然後列舉歷史事實，或野史寓言以印證說明，末段以精簡的文字呼應前文作結，幾乎全書一律，整齊劃一，少有例外，由此可證撰作之前必定經過周詳籌畫、研討、協調，然後謹慎擬定撰寫方針及編寫方式。最後也必定經過專人裁定，不任由各賓客隨意發揮。因此學者說（繆鉞，1947：2040）：「細研呂書諸篇之作法，可以推知，諸賓客會商之時，不但擬定篇目，排列次序，即諸篇要旨，亦必商定，寫出綱領，然後分與撰著之人，本此綱領書寫，至於或多發議論，或多引故事，則聽作者自便。」也因此產生相同故事重複出現、多次引用申論的情形。

第四節 呂氏春秋的內涵與特質

一、呂氏春秋的內涵

《呂氏春秋》全書闡述呂不韋統一天下和治理天下的理論、政綱及策略，師承陰陽家順天的最高原則，以五德終始，時令配合、災異祥瑞為架構，以儒家尚德為施政原則，達到墨家以愛利人民為施政目的。〈十二紀〉篇首一律說明君主於一年十二個月中，應行應注意或禁忌的重大事項；將國家一切政令都納入時令，上自星象風露轉換，下至地上蟲魚動植變化、人事、居處、服食、器用、行事項目，依照時令而行，作為一年當中施政的綱領，因此可說是為政府制定年度行事曆。十二紀 的首篇，提出「萬物春生夏長，秋收冬藏」說明了四季的性格作用，呂書除了順應各季的性格作用，安排君主的各種生活和政令，並把生活作息政治行為相關的思想，作全面綜合，也按照生、長、收、藏的四種特性作用，分別安排到四季十二月中，加以論述。

每季（月）有五篇，第一篇是君主行事施政的具體指示，其餘四篇泛論該季相關的政治思想。春季代表的意義是「生」，是各種作物播種滋生的時期，象徵的意義是「生命」、「出生」、「開始」。〈孟春〉、〈仲春〉、〈季春〉等紀，除各季篇首以外，其餘十二篇全部就「生」的意義或由「生」所衍生的意義，來發揮政治哲

理。夏、秋、冬其他三季也依此原則規範。

〈孟春紀〉首篇之後第二篇是〈本生〉，說明政治以養育人民的生命為本。第三篇是〈重己〉，表示尊重個人的生命。第四篇是〈貴公〉，其主旨代表呂書的基本政治思想。說明統治者應以人民的公意、利益為重，才能顧全人民之生機。公和私相對，要貴公必先去私，故接著第五篇為〈去私〉。去私的用意是「誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以為王伯。」真正的用意則是：不以天下私於天子一人，如果不去私而行封建，容易斲傷國家的生理，有害人民。

〈仲春紀〉的四篇為〈貴生〉、〈情欲〉、〈當染〉、〈功名〉。前兩篇其實就是〈孟春〉紀「重己」的重述和發揮。「當染」是說君主用人若能得當，便能得到良好的薰染，可說是〈本生〉篇「立官者以全生也」的發揮。「功名」則說明嚴刑重罰，並不能使天下歸心，暗示秦政無道已嚴重傷害人民。

〈季春紀〉的四篇為〈盡數〉、〈先己〉、〈論人〉、〈園道〉。前二篇是「重己」、「貴生」的覆述；後二篇是「當染」的發揮，各有精闢深入的說明，但已不如〈孟春紀〉四篇對「生」的觀念關聯得密切。

夏季是萬物滋長茂盛的季節，象徵的意義為「滋生」、「成長」、「發展」。萬物因陽氣熾盛而得到發育成長。呂書認為人的「發育成長」首重內涵修養，故不能忽視教育。音樂可以陶冶性情，心靈也能在潛移默化中，得到淨化昇華，本身是一種「樂教」。所以〈孟夏紀〉第二到第五篇為〈勸學〉、〈尊師〉、〈誣徒〉、〈用眾〉，分別談教育的重要，尊師的意義，教學態度及學習方法。而〈仲夏紀〉後接〈大樂〉、〈侈樂〉、〈適音〉、〈古樂〉四篇，〈季夏紀〉後接〈音律〉、〈音初〉、〈制樂〉、〈明理〉四篇，全部探討音樂的歷史、功效及樂理。雖然其中偶而有少數神秘思想，然而古代音樂藝術相關的資料，以呂書所保持的內容最完備。教育是外鑠的，功能在增進知識，充實生命；而音樂也是教育的一個範疇，不過效用是內涵的，用來陶冶性情，變化氣質，都有助於美化人生及促進人格成熟。

秋季是作物成熟收成的季節，象徵的意義為「收成」、「肅殺」、「蕭條」。秋「盛德在金」，金主殺戮，所以〈孟秋紀〉說：「使用刑戮」。〈仲秋紀〉則說：「殺氣浸盛，陽氣日衰」，所以配屬於秋季的政治思想，都與秋季相應，〈孟秋紀〉的〈蕩兵〉、〈振亂〉、〈禁塞〉、〈懷寵〉四篇都在探討用兵之道。戰爭用兵是定國安民、

罰暴止亂時無法避免的行為，呂書提出用兵之道，指明用兵的目的是在利民救民，絕不是為了殺伐逞強，或暴虐人民。〈論威〉篇談用兵須以威重而勝，而威之建立在於義。〈簡選〉篇論用兵則強調須簡選精良，重質不重量。〈決勝〉篇論決勝之道在於能「義民之氣」、「有氣則實，實則勇；無氣則虛，虛則怯。」〈愛士〉篇說明平時要能養士愛卒，戰時方能馬革裹屍效死殺場。季秋時節，陰氣已勝，殺氣正旺，〈孟秋〉、〈仲秋〉二紀既已配合時令節氣，論及用兵救守的道理，按照推論於季秋探討刑罰，處決人犯諸事應是順天應人，秦自商鞅變法以來，一味尚刑任法，此時若就法治問題加以詳論，該是順時令合節氣。但在〈季秋紀〉僅以：「乃趣獄刑無留有罪」，點到為止，並未深入討論。

冬季是收藏作物的季節，氣候由肅殺轉為寒冷，接近一年的尾聲，象徵的意義是「收藏」、「封閉」、「結束」。冬「盛德在水」，〈孟冬紀〉說：「天氣上騰，地氣下降，天地不通，閉而成冬」，許多生物此時隱藏冬眠，也象徵人生的終結，因此有關安葬事宜配置在〈孟冬紀〉討論，〈節葬〉、〈安死〉、〈異寶〉、〈異用〉四篇說明喪葬事宜，抨擊厚葬危害善良風俗、不合經濟原理，主張為人行事不謀不當之務、應當要有遠見避免苟合世俗。又冬季氣象嚴峻堅定，象徵「堅貞」氣節，因此〈仲冬紀〉有〈至忠〉、〈忠廉〉、〈當務〉、〈長見〉四篇，〈季冬紀〉有〈士節〉、〈介立〉、〈誠廉〉、〈不侵〉四篇，延續發揮節葬旨意，並以文中所舉義理之士言行肯定及重視名節風範。

整個〈十二紀〉六十篇文章配合天道月令說明行政布德順應五行性格操作運用，使行政規則與自然運行規律貫通合一。〈八覽〉則是無遠弗屆周覽八方以體察君道臣道及修身之道，論述理想的政治制度在於尚德、理想的人事制度在於尚賢，以託古為手段冀求改革當時的統治方式與型態，是《呂氏春秋》的政治思想精髓。（吳福相，1984：183）〈六論〉則是縱論六合宇內君主施政及人事行為，以補充八覽所論不足之處。

《呂氏春秋》全書，闡述君道原則、說明治道理論，為帝王治國理民之學。政治最高原則為「順天」，天有四時，春生以養，生莫大於養；夏長以教，長莫大於教；秋收以兵，兵象肅殺收斂；冬藏以管，收藏管閉。〈十二紀〉中，春令言生（即養）論養生之事，為政以養民為第一大事、夏令言教論教育之事，為政以教

民為第二大事。秋令言兵（即衛）論衛民之事，為政以保民為第三大事。冬令言藏（即管）論保民之事，為政以保民為第四大事，亦即君主須順應四時變化以推行治國四大綱領。行政綱領包含管、教、養、衛四事，亦即政治、教育、軍事、經濟，管教養衛是古今政治四大要項。八覽、六論，是《呂氏春秋》治道論，探索古今興亡、盛衰原理及規律，以建構治國理政的方法政策，舉凡君主個人德、智、體、群的修養，無不具備。

二、呂氏春秋的特質

試看以下幾位學者對呂書的評論。胡適（1986：116）說：「組織雖不嚴密，條理雖不很分明，細讀此書，不能不承認他代表一個有意綜合的思想系統。」

姜蘊剛（1975：17）指出：「呂氏春秋包含儒墨、道法、兵農、陰陽、名家思想，復自成為一有體系之中心思想，當然不是普通雜家，故該叫為統一家。高誘序說：『此書所尚，以道德為標的，以無為為綱紀，以忠義為品式，以公方為檢格，』便自成為一家。所謂統一家，自有其統一思想，並代表實際政治統一趨勢而構成其獨立的理論，呂氏春秋一書中，最主要的就是主張政治的統一而至於思想的統一。」

蕭公權（1980：359）指出：「吾人既知呂氏春秋為反秦之書，則其重己貴民，儒體道用之政治思想，乃針對商韓而發，毫不足異。十二紀中持論每陰抑法家，先秦諸子，如孔墨、黃、老、莊、列、田子華、等均在稱引之列，而未引申商韓非。序意既在紀後，而十二紀又依四時為編次，略符春秋之號。則此殆全書之主體，近乎後世所謂之內篇。八覽六論中雖間舉申商之言行，然其立言大旨固與十二紀前後相合，一切慘刻督責之術，在所不取，固呂書之政治意義為立新王以反秦，其思想內容則為申古學以排法。」

尹仲容（1979：6-8）認為《呂氏春秋》雖然是呂不韋門下客所集成，在體例及文字上雖不免雜蕪，大體上，究是有中心主張，有系統的一部巨著。呂書採取儒家的「修齊治平」的理論，而參以道家「清靜無為」的學說。

徐文姍（1990：376）指出：「大體言之，戰國諸家學說均在此書有所表現，而以儒家主張為最多，道家次之，楊朱、墨翟、公孫龍、惠施、陰陽五行……等又次之。亦有尋常理則，立身處世之經，成敗得失之故，為一般人所共同體認，

不屬於任何家派者，此類言論散在全書，隨處可見，雖無家派可尋，然大都皆為人立身，為政治民之金玉良言，為此書一最大特點。今讀其書內容確屬廣泛，天時地理人事無所不及，十二紀多論天時，八覽六論論人事，天時以陰陽五行為中心，人事中以政治設施為人立身之道為中心。」

于大成（王壽南、1999：154）認為：「《呂氏春秋》和《淮南子》，雖然都屬於劉向劉歆的雜家，但仔細考究起來，此二書在精神上，卻並不相同。《呂氏春秋》是在秦始皇即將統一天下時，為了配合政治，而有意的綜合諸子百家之學而成為一種新的思想體系，所以在精神上，它是開新的，也就是啟後的。……《淮南子》……在精神上，它是繼往的，是承前的。」

賀凌虛（1970：12）認為呂書一方面主張同法令，一人心。一方面則企圖攝取各派學說的精華，著成一本備天地萬物古今之事的巨著，所以知治亂存亡也，所以知天壽吉凶也，亦即希望調和各家，匯成一種最適當最完善的學說，學黃帝之所以誨顓頊，顓頊以仲父的身份誨導嬴政，作為嬴政修己為君，建國施政的指針，並冀能徹底實現其本人夙昔立君建國，澤遺後世的野心。

黃湘陽（1972：146-147）說：「呂氏春秋雖成於眾手，卻亦是一部治國興邦政治學理論與實際，它包含了當時各家學說的主張，希望架構成最完整的政治寶典，所以呂氏春秋的特色有二，第一它專論治國之道，實為一種政治思想，第二是它這種政治思想，又呈現博而務實的待色。」「呂氏春秋將道家學說和陰陽家結合，成為一種有意志，有目的積極天道觀念。而這種天道觀念施於人事，在個人為節欲貴生，使人精神專一。在群體則以行義為目的，是為貴生的行義主義，行義亦是儒家的主張，所以它結合道儒陰陽成為一全新的觀念，有向上提升的精神，亦有積極入世的追求。」「呂氏春秋除吸收上列三家外，又加入法家的學說，組織成一個穿著陰陽家的外表，以道家為精神，以儒家為心靈，以法家為軀體四肢的國家論興政治論。所謂陰陽家外衣，是因為它以五德終始，襍祥制度的外貌來吸引國君的好奇與相信。所謂道家精神，是指它以法天道推行國政為治國最高理想。所謂以儒家為心靈，法家為軀體，是指它以仁義利民為本心，以法家急功好利為手段，所以它的政治可用博而務實來形容。」

游汗瀆（1969：22）認為：「司馬遷批評此書，以為呂不韋企圖倣效戰國四公

子養食客出風頭，實則不然。四公子食客，任俠者多，其中還有雞鳴狗盜之徒，不韋身為丞相，食客多為高級知識份子，可以著書立說。且此書有不少是當時算為新的思想在內，因此有人以為此書是『兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫。』又有人以為此書富有文化歷史的價值，因其納當時百家學說之菁華，兼有政治上的涵義，且集諸子思潮之大成。它的原則是對於墨家法家給于無情的批判，對於儒道二家則是極力的容納。」「呂不韋有一套政治理想，他不講秦國的政治措施，幾乎在全書中暗示出他的反對現實政治思想，希望有人藉此書而改革現實政治，其中有贊成儒家的禪讓學說與正心誠意修身齊家治國平天下的理論，也有同意道家無為而治與養生長壽的方法，亦有反對墨家的宗教思想和極端的推崇理性，雖然是集諸子百家之大作，但有鑑別其正邪而定去取的，真可謂精心傑作。」

綜合前面三節的說明及以上各學者論點，歸納呂書特質有：

一、多元性：就學術源流而言，呂書與先秦各主要學派思想上有明顯的承續關係，凡是當時出現的學派理論在呂書中都有呈現，然而它雖雜卻有序，收納百家理論而有立論中心，藉由各家理論相互滲透灌注、彼此滋潤濡沫，力圖依據自己的總體構想，吸取眾家之長，加以改造組合融會貫通，形成自己獨特的體系，因此是雜家代表作。以陰陽家理論為框架，以道家為中心，以儒家思想為基礎，融合其他各家以補充儒家思想的不足。呂書除博雜的特色外，運用大量寓言小說、歷史故事以印證所提倡的學說理論。《史記》認為此書「備天地萬物古今之事」，即是意指呂書雜糅儒、陰陽、道、墨、名、法等各家思想的精華，成為學術界長期分裂以來第一部調和諸子百家的著作。

就內容本質來說，《呂氏春秋》內容龐雜，是天地、萬物、古今無所不論的巨著，雖然兼談教育、音樂、農藝、人生、用兵、經濟，所闡述各種論點，都是為政治理論與實踐作註釋，其實純粹是一部政治典籍。先秦諸子百家思想中，以孔、孟為主要代表的儒家表彰仁義，倡導德治、仁政；法家以人性惡為理論基礎主張獎勵耕戰、推行法治和君主專制，墨家則宣揚以兼愛、非攻為核心、以交相利為目的政治思想；以及陰陽家、農家、兵家等思想派別，都是本於「有為政治」作為學說論證的出發點。另有道家以天道的自然無為作為理論依據，不僅對於仁義

禮法等所有的有為政治加以抨擊，並提出人君當效法自然、實行無為而治的政治思想。呂書將之全部加以融會整合，據以提出切中秦國政治弊端而具體可行的治理天下之政治理論。

呂書雖由呂不韋主導，卻由眾人編寫完成，學派淵源不一；〈序意〉篇指出編寫宗旨為「上揆之天，下驗之地，中審之人」，歸於言「智」本「公」，都表現出多元特質。因此李九瑞《呂氏春秋思想理論》（1971：88）書中說：「呂氏春秋在調和各家的學說，是以儒家為主體，採取各家之長而去其短，使成為中國政治、經濟、及文化的標準及優良表現，尤其切中秦國政治之弊。」

二、理論周全：歷來學者的共識都認為，呂書是為「治國」建構政治理論而編制，以「治國」為中心向外鋪陳，由其中篇章可見諸有完善的經濟政策、教育政策、禮樂政策等等，的確是一部完整的建國治國方略。從整體看，如同一座按照藍圖建造起來的宏偉建築物。內容極為麼廣泛，從浩瀚的天體運行，到農地耕作壟溝該多少尺寸；從蒙昧時代的初民生活，到未來世界的理想遠景，社會生活各方面，舉凡相關的政治、經濟、軍事、文化、教育、音樂、道德倫理等，幾乎無所不包。對於先秦諸子，儒、道、墨、法、陰陽，兼收並蓄；對於五行之說，兵家之術，以至農家之言，博採眾長，融會一爐。呂書把古代社會以降的各種重要認識成果，幾乎都作了檢閱和評說。

古人劉勰在《文心雕龍·諸子》篇中評論呂書說：「呂氏鑒遠而體周，淮南泛采而文麗。」指出呂書陳古鑒今，於治道高瞻遠矚，思慮深入，綱舉目張；於治道纖細無遺，思慮縝密。呂書的〈十二紀〉條列行政綱領，詳細說明施行步驟及項目；〈八覽〉、〈六論〉縱論天下古今萬物之事說明君道治術之理，以提供君主觀覽，對於人生、政治面面俱到。先秦諸家學說除正式治道外，莫不重視天人性命學說、修己治人之道，顧偏重政治哲理多於政治實務，而《呂氏春秋》以治道為主，特別注重政治實務，舉凡治國大經、施政方針、君主修養、大臣操守，粲然具備。

司馬遷指呂書：「以為備天地古今萬物之事」，江瓊（1971：41）指出：「是故雜家之學，以議論為宗，各以其所見，敷陳時政之得失，使當局之賢者，知有所警悟，其不肖者，亦有所懾而不敢為。」《漢志》指出：「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。」師古注說：「治國之體，當有此雜家。王者之治，於百家之道，無不貫綜。」莊適（1982：序3）說：「大至君人之道，小至人事之常，亦無不持之有故，言之成理。」都說明呂書的政治理論相當周全完備。

三、結構完整：是書結構嚴謹，編排整齊，立論精闢，行文曉暢，書中涉及的學術層面及學派非常廣闊，可從本書內容的統一性、學派的兼容性和構制的規整性得到證明。書中〈序意〉篇載有呂不韋對編寫宗旨的指示，按一定的宗旨和綱目，有計畫、有步驟地分頭寫作然後彙編成書，這項工作本身在中國古代文化史上具有開創的意義。

呂書分成紀、覽、論三個部分，各有側重，又緊密相連。卷與卷、篇與篇也顯示出一定的層次結構，使全書渾然一體。這三個部分，每卷所統轄的篇數，每篇的字數，大體相等。圍繞「治國」主題，各卷篇對社會制度、禮樂法令、經濟生產、科學技術、文化教育、思想理論等相關問題的探討都安排一定的份量，依其與政治關係的輕重安排合宜的比例，形成一個完整的結構，

四、體系嚴密：春秋戰國時代雖然學派眾多，但是當時各門學科都尚未分化、獨立，各派思想學說多是以「天人之際」的形式論述現代各門學科的內容，說明自然科學、社會科學和人文學科的相關問題，亦即用「天道」和「人道」的分類方式探討和貫穿各門學科，建立自己的思想體系。

呂書綜合各家學說的天道與人道理論，建構自己獨特的思想體系。呂書認為宇宙的本源「太一」演化出天、地、人（物），天有日月星辰，地有山林川澤，人有君臣上下。而〈序意〉篇說：「爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，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。」「大圜」指天，「大矩」指地，天道順行、動，生化萬物；地道牢固、靜，使萬物安寧成長，人則要取法天地之道。呂書把自然界的運行和社會國家的治亂存亡，聯繫貫穿起來作說明，以為人世間的是非對錯都須依據天地之理作為準則，並以貴生之道、安寧之道、聽言之道三大綱領總匯中國古

代思想（胡適，1986：90）。〈十二紀〉配「天」，〈八覽〉配「人」，〈六論〉配「地」（包括事理）。天有四時為春生夏長秋收冬藏，〈十二紀〉各卷篇依據此原則鋪排。

學者認為（洪家義，2001：188）呂書雖然兼容併包，採納各家各派理論主張和思想觀點，使用前人和時人的許多資料，但是《呂氏春秋》不是資料匯編，也不是思想雜湊的拼盤，更不是調和折衷，而是按照既定宗旨，把汲取的思想資料進行取捨、改造、充實、提高和批判，熔鑄於一爐，造成了一部有系統、有結構、有中心、有枝輔的完整著作——「一家之言」的著作。表現在天命觀方面，既不迷信鬼神又表現畏懼命運；表現在統一國家方式上，既採用法家的武力併取，又採用儒家的懷柔誘亂以歸順；表現在統治方法上，既主張嚴刑峻罰又不放棄禮義教化，兼採道家的「無為而治」；表現在君主行事風格上，既主張君主專權又反對君主獨斷，雖大權獨攬卻又垂拱無為；在個人需求方面，既不提倡禁欲的苦行主義，主張「順天性」，滿足個人生理需求卻又反對奢侈縱欲。這部著作至少有三大特點，即系統性、全面性和一貫性。呂書的政治思想以法天尚德為基本觀念，利用五德終始，時令配合與災異祥瑞等學說作為形式架構，提倡仁義治國，興利尚賢，整軍經武統一四海，定天下，繼以禮樂教化天下子民，建立文化大國，政治強國。為秦始皇訂下完善的建國方略，俾使大帝國經千秋萬世，也能穩定長存。呂書所提的政治理論，因係揉合諸子學說，故不易有石破天驚的創見，但能擷取各家的精華，綜合成一體大慮周，脈理明暢的理論體系，雖缺乏創新發明，卻深具特色。豐富了我國學術遺產，影響後世學術與政治尤為深遠。

呂書打破時人門戶之見，廣泛而批判式地吸取各家各派的思想精華，如同〈用眾〉篇說：「物固莫不有長，莫不有短。人亦然。故善學者，假人之長以補其短。……天下無粹白之狐，而有粹白之裘，取之眾白也。」依據「假人之長以補其短」的原則，擷取各學派所長而避其短，成就一個嶄新的理論。一個完整的思想體系就是一個完整的生命，即使是作為組成部份的某個觀點，也不可能不帶有整個生命的血脈和氣息。用結構主義的話來說，部分是在整體中獲得它的意義的，其中任何一個成分的變化，都會引起其他成分的變化。所以採擷不是拼湊，而是「嫁接」，是在新的整體中獲得新的生命的過程，是一種新質的誕生。

陳郁夫提出（1974：17-24）《呂氏春秋》雖兼採眾長以為說，而其思想實有一

貫性，是由若干中心思想構成其思想體系。此種中心思想，可略分為三，即法天尚德，貴生重己，兼長用眾。法天為先秦諸子共同觀念，尚德為儒道陰陽三家所同重，貴生重己為楊朱遺說，兼長用眾乃雜家思想之特色。《呂氏春秋》之折衷眾說，非毅然雜陳，無一定原則可循。其綜合原則為本位主義—以秦國為本位，以呂不韋及賓客為本位；中庸主義，兼取各家之長而棄其短；功利主義，循現實法則，對於人生經驗所不及者，一概屏棄；進步主義，以為今必勝昔，後必勝今，積極進取，大有理想國可期之意。本研究以為這些論點相當中肯。

《中國哲學史史料學》主張（1985：91）自漢代以來，《呂氏春秋》一直被稱為雜家，所謂「雜家」並不是混雜不分，毫無原則。《呂氏春秋》有自己的特點。它的特點是博採各家學說，但不取迷信、鬼神的思想，而是吸取各家的比較進步的思想。雖採取各家學說，但所採取的觀點之同，並無矛盾。因此可以說《呂氏春秋》是「雜而不雜」，是一個綜合學派，他的缺點是沒有提出一個獨創的中心觀點。本研究以為呂書雖然未有獨創的新名詞，卻有許多獨創的論點；雜糅眾家學說加以融合貫穿，依據自己的中心思想「假人之長以補其短」，建立一套「粹白之裘」的理論，正如同張富祥所說（2001：202）：「《呂氏春秋》出於執政者的設計，融合各家學說集體智慧，建立起一大套圍繞帝王政治而展開的指向大一統的價值系統。」

