



秋春氏呂 新譯

行印局書民三

書叢譯新注今籍古
類 學 哲

譯注
閱校

嘉永朱
木 蕭
民志黃

朱永嘉 注譯
蕭木
黃志民 校閱

新 譯

呂氏春秋 (上)

三民書局 印行

刊印古籍今注新譯叢書緣起

劉振強

人類歷史發展，每至偏執一端，往而不返的關頭，總有一股新興的反本運動繼起，要求回顧過往的源頭，從中汲取新生的創造力量。孔子所謂的述而不作，溫故知新，以及西方文藝復興所強調的再生精神，都體現了創造源頭這股日新不竭的力量。古典之所以重要，古籍之所以不可不讀，正在這層尋本與啟示的意義上。處於現代世界而倡言讀古書，並不是迷信傳統，更不是故步自封；而是當我們愈懂得聆聽來自根源的聲音，我們就愈懂得如何向歷史追問，也就愈能夠清醒正對當世的苦厄。要擴大心量，冥契古今心靈，會通宇宙精神，不能不由學會讀古書這一層根本的工夫做起。

基於這樣的想法，本局自草創以來，即懷著注譯傳統重要典籍的理想，由第一部的四書做起，希望藉由文字障礙的掃除，幫助有心的讀者，打開禁錮於古老話語中的豐沛寶藏。我們工作的原則是「兼取諸家，直注明解」。一方面熔鑄眾說，擇善而從；一方面也力求明白可喻，達到學術普及化的要求。叢書自陸續出刊以來，頗受各界的喜愛，使我們得到很大的鼓勵，也有信心繼續推

廣這項工作。隨著海峽兩岸的交流，我們注譯的成員，也由臺灣各大學的教授，擴及大陸各有專長的學者。陣容的充實，使我們有更多的資源，整理更多樣化的古籍。兼採經、史、子、集四部的要典，重拾對通才器識的重視，將是我們進一步工作的目標。

古籍的注譯，固然是一件繁難的工作，但其實也只是整個工作的開端而已，最後的完成與意義的賦予，全賴讀者的閱讀與自得自證。我們期望這項工作能有助於為世界文化的未來匯流，注入一股源頭活水；也希望各界博雅君子不吝指正，讓我們的步伐能夠更堅穩地走下去。

導 讀

在先秦諸子中，《呂氏春秋》至少有三個方面，堪稱「獨一無二」：

一是內容的廣泛性。從浩瀚無垠的天體運行，到耕作壟溝各該多少尺寸；從蒙昧時代的初民生活，到未來社會的理想藍圖，一一網羅其中。不妨說，古代社會到那時為止的全部認識成果，它幾乎都作了檢閱和評說。因而如果把它稱之為那個時代的百科全書，大概也不至於過分吧？

二是學派的兼容性。凡道、儒、墨、法諸家，兼收並蓄；五行之說、兵家之術，以至農家之言，眾長博採。因而自漢代以來，多被視為雜家。其實，它自有其既定的取捨標準，力圖在融會貫通的基礎上，建構一個屬於自己的獨特體系。

三是構制的規整性。全書〈紀〉、〈覽〉、〈論〉三個部分固然各有側重而又緊密相連，卷與卷、篇與篇也大多「鉤心鬥角」，渾然一體；而三個部分中每卷所轄的篇數完全一致，連每篇的字數也大體相等。這使得人們讀時會產生一種感覺：彷彿面對的是一座嚴格按照預定藍圖，然後集百工智慧而由一人運籌帷幄營造而成的建築物。

這樣一部奇書，對於有興趣探究、抑或只是想瀏覽一下中華民族古代豐富的文化寶藏的人來說，都應當是與《論語》、《孟子》、《老子》、《莊子》等一樣，不可不讀的。

(一) 《呂氏春秋》與呂不韋

【書的作者】據《史記·呂不韋列傳》記載，《呂氏春秋》是呂不韋召集門下賓客學士集體編寫而成的。可以說，它基本上反映了呂不韋本人的思想。

呂不韋，濮陽人，是陽翟的富商。一次在邯鄲經商時，見到了在趙當人質的秦公子子楚，認為「奇貨可居」，便利用子楚進行政治投機，主動到秦國去以千金替子楚遊說於已立為太子的安國君（子楚之父）及華陽夫人，使子楚得以立為嫡嗣。昭襄王五十六年（西元前二五一年），安國君即位，為秦孝文王，立子楚為太子。次年，孝文王卒，子楚即位為秦莊襄王，以呂不韋為相，封文信侯。莊襄王即位三年就死去，秦王政（即後來的秦始皇）即位，尊呂不韋為相國，號稱仲父。當時秦王政只有十三歲，呂不韋成了秦國實際的執政者，前後長達十三年之久。秦王政十年（西元前二三七年），即秦王政親政的次年，藉口呂不韋與嫪毐作亂案有牽連，免去其相位，讓他回河南封地去閒居。過了一年多，秦王政又下令呂不韋遷居蜀地，在赴蜀途中，呂不韋被迫飲酖死去。

雖然這本書是集體編寫的，但作為主持者的呂不韋，其功績將與世長存。可能由於中國傳統社會長期實行重農抑商政策，歷代知識界對商人出身的呂不韋不免存有偏見，對其以計謀而得以執掌秦國國政更認為大謬而不然，因而常常有人對他在中國古代思想文化史上的貢獻採取一筆抹煞或默而不認的態度，這顯然有失公正。設想，在當時的歷史條件下，呂不韋能把這麼多人集合在一起，以力圖兼容百家、囊括時空的氣度，按一定的綱目和步驟分頭寫作然後彙編成書，這項工作本身就具有開創意義。《管子》的成書雖也是集體性並帶有一定的兼容性，但在規模與體系上還無法與本書並論。劉安的《淮南子》或可與之相當，但那是晚了將近一百年以後的事了。

【成書年代】《呂氏春秋》是先秦著作中唯一有可能推算出確切著作年代的一部書。儘管學術界對此依然爭議頗多，限於篇幅，這裡只能介紹認同者較多的一說。這一說有一個可信的根據，那就是本書〈序意〉篇中下面這段話：「維秦八年，歲在涪灘，秋，甲子朔，朔之日，良人請問〈十二紀〉。」涪灘是「太歲在申」之名。這個申年便是秦王政六年（西元前二四一年）。如果從秦莊襄王滅周的第二年算起，那麼秦王政六年也就是「維秦八年」。既然門下學士向呂不韋「請問〈十二紀〉」時間是在秦王政六年，那麼《呂氏春秋》成書時間也總在這一年，或此後的一段短時間內。其時，秦王政剛滿十八歲，還未親政；呂不韋則處在其政治生涯中的鼎盛期。

【書的編排次序】《呂氏春秋》一書包括〈十二紀〉、〈八覽〉、〈六論〉三個部分。這本書三部分排列的次序，在《史記》的〈呂不韋列傳〉和〈十二諸侯年表〉裡，都是〈八覽〉在前，次〈六論〉，再次〈十二紀〉。現在通行的東漢高誘注釋本，則正好與《史記》所載相反：〈十二紀〉在前，次〈八覽〉，再次〈六論〉。其間變化的細節，已無史實可據，我們只能作一些大體的推測，以為這可能與秦漢之間社會思潮的交替起伏有關。儘管從思想內容上看，〈八覽〉應是全書的主體，但漢代自董仲舒以後，陰陽五行之說日趨興盛，〈十二紀〉，特別是各紀的紀首以陰陽五行附會於天象、地理、人事的月令篇的地位，自然也隨之提高。很可能就是在這種情況下，全書的編排次序便變成了我們現在所看到的這種格局：前〈十二紀〉，中〈八覽〉，後〈六論〉。

全書共二十六卷，子篇一百六十篇。分篇極為規整。〈十二紀〉每紀（卷）各五篇；〈八覽〉每覽（卷）各八篇，只有第一覽〈有始覽〉是七篇；〈六論〉每論（卷）各六篇。〈序意〉是獨立的一篇，放在〈十二紀〉之末。〈序意〉所闡明的「上揆之天，下驗之地，中審之人」的〈十二紀〉撰寫宗旨，事實上也是全書的總綱。因而有學者認為，它可能是一篇全書總序的殘文，也許還有論及〈八覽〉、〈六論〉的內容，惜因脫漏不得而知。如果此說能成立，那麼按照古人著書序文殿後的習慣，〈序意〉當置

於全書之末。

【書的篇章結構】全書〈紀〉、〈覽〉、〈論〉各卷，大體都圍繞一個總主題，每一子篇在這個總主題的統轄下，又各有自己的篇旨；而各個子篇之間，都有一定的聯繫或層次關係。各篇篇幅大致相等，〈二紀〉、〈六論〉每篇在六、七百字之間；〈八覽〉稍長，一般為八、九百字。全書一百六十篇皆以二字為篇名，大多用以標明該篇主旨，少數幾篇徑取篇首二字為標題，與全篇內容無涉。各篇結構大體是首章闡述全篇題意，然後列舉史實、典故或寓言來證明和闡述題意，有時還在故事之後，加上幾句點題的話。全文綜合起來，有論有史，有理有事。文字樸實無華，好用類譬，不堆砌辭藻。在論與史的關係上，以論帶史，重義輕事。故書中事實的記載，多處與史籍有出入，這可能是作者因論旨需要而對史實作了改易。還有不少是史籍所不載的古史舊聞，很可珍貴；更多的則是諸子互見的寓言。由於全書是眾手所修，有個別篇章前後內容重複或雷同。如〈務大〉第一章與〈務本〉同，第二章以下多同於〈諭大〉，可說是〈諭大〉與〈務本〉的合篇。吳起治西河的故事，在〈長見〉與〈觀表〉都各自成章，文字也基本相同，只是立論的側重點略有區別。又如全書之末的〈上農〉、〈任地〉、〈辨土〉、〈審時〉四篇都是論農事的，後面三篇應是完整的一篇，大概為了限定一篇的字數，或者湊足〈六論〉每卷都是六篇的體例，人為地分而為三。儘管這樣，本書在構制上的整齊劃一，還是如我們在本文開頭提到的那樣，在先秦諸子中堪稱「獨一無二」。

(二) 從「圜道」與「應同」看《呂氏春秋》的宇宙觀

【圜道——周而復始】圜道觀是中國傳統文化中的根本觀念之一。圜道觀的正面論述，始於本書的〈圜道〉篇，而圜道意識的萌生和形成，則要古遠得多。《周易》揭示周而復始的變化，亦可說就是圓

道。〈圖道〉篇便是把天體（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、雨、江、河、海的物質循環，人體的九竅，以及國家管理上君、臣、民的關係都納入圖道的範疇。圖道的思想貫穿於全書，〈十二紀〉更是圖道觀念的具體演化。在〈十二紀〉裡，圖道既表現為一定的時間結構，周而復始；又表現為一定的空間結構，東、西、南、北、中五方來回往返，並有一定的物質承擔者在這時間和空間中展開。再進一步就是以五季（其中一季無時間）與五方相配的統一的時空為框架，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地運行。不僅整體是圖道，局部也是圖道。具體到某個王命的從下達到實現，也是圖道，即是一條具有信息反饋和自我調節的閉合回路。〈圖道〉說：「令出於主口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，瀎於民心，遂於四方，還周復歸，至於主所，圖道也。」這種圖道觀的影響，可從全書的各個方面看出來。

【天人合一】「天人合一」是戰國、秦漢間流行的一種社會思潮。在《易經》裡已有天—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》在這方面有著更進一步的發展，認為人的自然肌體和五臟運行與自然界存在著對應性的聯繫。所以說：「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。」（〈有始〉）不僅如此，〈十二紀〉描繪的宇宙圖式，更表明在農業佔支配地位的社會條件下，人的社會活動與周圍自然狀況亦有著共同的運動週期。人是宇宙系統的一個有機組成部分，人與自然相互影響，相互作用。因而認為：「古之治身與天下者，必法天地。」（〈情欲〉）這就是要求人們自覺地將自己的外在行為和內在心理，都與自然界諧調統一，以達成「天人合一」。作為中國傳統文化之一的這種天人合一的觀念，同時包含著積極和消極兩個方面。在人與天地的關係中，從人法天地出發，企圖從自然界的狀態直接推論出人與社會的行為準則，結果往往是以人與人的關係類比物與物的關係，將自然現象擬人化，反過來又作為社會公理的依據，由人法天地變成了天地法人。如〈貴公〉認為「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」；從自然的「大公無私」推出

人間君主要貴公去私。又如〈貴信〉便是從社會倫理中「信」的範疇，推廣去觀察自然界，天地以信成物，再反過來證明，人間以信成事，因而信能貫通天人，人能以信動天。凡此種種，如果止於作為比喻，當也不失為一種使論說文采斐然的技巧，但若要把它上升為普遍理論，那就未免過於牽強。〈制樂〉所謂「今室閉戶牖，動天地，一室也」，講的就是君王即使室閉於戶牖，其所作所為亦能感動天地。不僅如此，人事還能直接影響天命：「見祥而為不善則福不至」，「見妖而為善則禍不至」（〈制樂〉）。這就用神祕主義的交互感應代替了天人之間的客觀聯繫，由此前行，離荒謬已經不遠。

【陰陽五行】陰陽五行之說，戰國末期經騶衍倡導，行於秦而盛於漢，亦是中國傳統文化的一個重要組成部分。這種思想，在流傳至今的先秦典籍中，表述得最集中和完整的，便是本書〈十二紀〉。它同時還貫穿於全書各個方面。

推本溯源，陰陽與五行並不是一回事，陰陽在前，而五行在後。陰陽的原始觀念在原始社會即有，它起源於男女之別，類而推之天地、日月、晝夜、動靜、剛柔、禍福，集中起來，以陰陽來解釋萬事萬物。《易經》中一切變化都是由陽爻（—）和陰爻（--）這兩個十分簡單的符號組合而成。它是八經卦、六十四別卦的基本結構，同時亦被視為宇宙萬物的基本因素。《老子》第四十二章便有「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的論述。意思是萬物的背後（北面）是陰氣，胸前（南面）是陽氣，陰氣和陽氣的交流成為和氣。戰國時的〈繫辭〉就有「一陰一陽之謂道」的說法。《呂氏春秋》也是把陰陽的變化，作為萬物生成的過程來看待的；自然中一切循環往復的變化，都是陰陽變化的結果。它說：「萬物所出，造於太一，化於陰陽。」本書〈十二紀〉就是根據上述觀點，來說明從天象到人事的種種紛繁的事物。如對氣候變化的說明：仲夏月，有夏至，日長至極而轉向逐漸日短，陽氣開始由盛而轉衰，陰氣由衰而轉盛，所以說這個時候是「陰陽爭」；據此，人們此時宜靜不宜動，以待「晏陰之所成」（仲夏）。仲冬月，有冬至，日短至極而轉向逐漸日長，陽氣開始由衰而轉盛，陰氣由盛而轉衰，所以此時也是「陰

陽爭」；據此，同樣要「事欲靜，以待陰陽之所定」（仲冬）。再如對十二音律的說明：逢奇數的為陽律，逢偶數的則為陰律。以十二律分別與十二月搭配，這樣不僅音律的十二個稱名都有陰陽變化的含義，而且音律的功用也似乎遠遠超出了音樂的範圍。在〈音律〉篇中就是這樣說的：「應鐘之月，陰陽不通，閉而為冬。」「黃鐘之月，土事無作，慎無發蓋，以固天閉地，陽氣且泄。」「太蔟之月，陽氣始生，草木繁動。」「蕤賓之月，陽氣在上，安壯養俠。」「林鐘之月，草木盛滿，陰將始刑，無發大事，以將陽氣。」等等。在本書的〈士容論〉中，陰陽觀點還直接用來說明農事。如〈辯土〉篇說：「晦欲廣以平，剛欲小以深；下得陰，上得陽，然後成生。」上得陽光故稱陽，下得地氣，故稱陰。陰陽是事物對立的二個側面，兩者之間的盛衰互相依存、互相轉化，由此循環往復而衍生出萬事萬物。那麼陰陽本身又是從何而來的呢？回答是由天地造化自然產生，即「造於太一」（大樂）。這便是《呂氏春秋》書中所反映出來的陰陽觀念。

五行的前身是商代的五方位，在甲骨文中便有東、南、西、北、中這五個方位的記載。周代出現了五材說，即以金、木、水、火、土五種物質為構成和孳生萬物的基礎。如《國語·鄭語》：「先王以土與金、木、水、火雜，以成百物。」最早提出五行理論的是《尚書》中的〈洪範〉，當在《呂氏春秋》之前，《呂氏春秋》引用了〈洪範〉。〈洪範〉對五行的論述是：「一曰水；二曰火；三曰木；四曰金；五曰土。水曰潤下；火曰炎上；木曰曲直；金曰從革；土爰稼穡。潤下作鹹；炎上作苦；曲直作酸；從革作辛；稼穡作甘。」這裡把五行與五味相配，它從五種物質屬性昇華為五種功能屬性，可說五行說已初具規模。在《呂氏春秋》中，這五種功能屬性已被抽象為五個相互關聯的方面，成為一種特定的結構模式，然後充分展開，建構起一個獨特的自然理論體系，這樣便形成了完整的五行學說。在五行說中，金、木、水、火、土，與它們原來各自的具體物質屬性已相當遙遠，它們成了某種功能結構屬性的符號，可以涵蓋一切。五行之間相生相剋，相生即滋助、養長、促進的意思；相剋或相勝，則包含剋制、壓抑、

約束的意思。就這樣，在古代天文、地理、氣象、生物、物理、哲學知識基礎上，五行說成了一切事物普遍適用的整體結構模型。在〈十二紀〉的紀首月令篇中，我們看到它把涉及天、地、人的十多項事物，依陰陽的消長，四時季節的轉換，配以五行、五方、五色、五帝、五神、五祀、五數，構成一個統一的無所不包的體系。如春季配以木、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，必然會出現一個空缺。為了填塞這個空缺，於是又人為地設置了一個沒有時間的「季節」，安排在季夏與孟秋之間，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。

把陰陽和五行結合起來，並用以說明和預測王朝興衰嬗替的，大概始於騶衍。《史記·孟子荀卿列傳》說騶衍：「深觀陰陽消息，而作怪迂之變，〈終始〉、〈大聖〉之篇十餘萬言。其語闕大不經。」還說他：「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。」這裡說的「五德轉移」，亦稱「五德終始」。《史記·封禪書》又說：「騶衍以陰陽〈主運〉顯於諸侯。」說明騶衍還拿他的「五德終始」論向諸侯遊說過。但他的〈終始〉、〈大聖〉等著作早已散佚，關於「五德終始」具體說法，流傳至今只有本書的〈應同〉篇。〈應同〉是論述五行生剋、天運轉移、物類感召的。這一篇的首章說，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，代火而起的將是誰呢？「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。」（〈應同〉）。文章不言卻已自明，代表水德的唯有秦。因為早在秦文公時秦就曾獲黑龍，龍屬水。所以這段文字既是向六國宣告唯有秦才有資格代周而興，同時也是提醒秦王政：「水氣至而不知，數備，將徙于土。」（〈應同〉）就是說時不我待，必須緊緊抓住，切莫眼睜睜看著水的氣數盡了，再轉到土去。《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。這種理論既為中國古代王朝的興廢嬗替蒙上了一層神祕的面紗，而它自己，也得以藉著王權的支撐而順利地推行。從此陰陽五行在二千多年的傳統社會中被泛化為一條思維定則，幾乎成為處於支配地位的一種心理狀態。

【宇宙觀——思維方式】把《呂氏春秋》的圓道論、天人合一論、陰陽五行說綜合在一起，便可以看到中國古代觀察宇宙萬事萬物的一個基本模式，既是一種宇宙觀，也是一種思維方式。它與古代社會生活各個方面保持著直接的聯繫。它自然也推動著思維向前發展，但既不是向縱深的抽象、分析、推理的純思辨的方向發展，也不是向觀察、歸納、實驗、純經驗論的方向發展，而是橫向鋪開，向事物之間相互聯繫、整體把握的方向開拓，形成一個完整的體系；依照它自己獨特的認知網絡，可以把許許多多不同的事和物有秩序地組織安排在一個系統形式之中。如果我們從理性的高度去把握它，不妨說它具備某種程度素樸的原始的系統思維的特徵。不是個別功能而是整體系統才是決定性因素。整體不等於諸功能之和，而是大於部分之和。不是簡單的線性因果關係，而是諸功能相互作用，包括反饋作用在內，才是維持系統的關鍵。這個系統也不是靜止不變的，而是在動態中不斷謀求自身的調節和適應。儘管也有變化發展，卻是周而復始，循環無端；從而能保持自身穩定。這樣一個系統觀念，還是處在直觀、原始、素樸的狀態。按照皮亞傑的發生認識論，那是處於從兒童到少年時期，屬於形象思維的那種尚未成熟的思維方式。圓道、天人合一、陰陽五行，都可以看作是一種認知圖式。當然，這樣構建起來的基本模式，在人類社會的某個發展階段，對人們認知客觀世界曾經起過積極作用。那時，它可以得心應手地應用於各個方面，其中不少領域還獲得過輝煌的成就。如中醫理論就是在這一套認知方式的基礎上形成的系統理論，到現在為止，任何別的理论都還無法取代它的地位。當然在其他方面，無論農業、音樂、天文、曆法，由於科學技術的發展，它已逐漸退出歷史舞臺，因為它畢竟不能科學地說明世界。但作為一種思維方式，它仍在不知不覺中影響著人們。從消極方面看，傳統的機祥、災祲、迷信都離不開陰陽五行的

認知框架。所有迄今流傳的命相、風水一類書籍，仍以陰陽五行為圭臬。這就難怪梁任公先生要頗為激憤地指斥其「為二千年來迷信之大本營」（梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉）了。

（三）從「知化」與「貴因」看《呂氏春秋》的認識論

《呂氏春秋》是一部寫給國君看的書，它並不一般地論述宇宙觀或認識論，我們所以這樣介紹，只是為了便於讀者從整體上去把握這部書。並且全書一以貫之的宗旨，是在「紀治亂存亡」和「知壽夭吉凶」（〈序意〉），而為了從總體上說清楚這個具體目的，它不能不從自己獨特的角度出發，涉及到宇宙觀與認識論。它談論認識問題，主體對象當然還是君主；但君主也是人，因而必然也會涉及到一般人的認識問題。由於它是通過國家治亂存亡中的一個個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，論述的系統性和理性的抽象往往顯得不足。然而這也未嘗不是它的長處：淺近、實際、蘊涵著豐富的生活體驗和歷史內容。

【知故與知化】本書反覆強調要做到一個字：「知」。知，就是認識主體與客體的接近和統一。著重表現在二個方面，一是知故；二是知化。關於知故，它說：「凡物之然也，必有故。而不知其故，雖當與不知同，其卒必困。」（〈審己〉）這裡所謂故，也就是指事物的因果關係；知其然而不知其所以然，還是等於不知。它還說：「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。」（〈審己〉）知的主要任務不在於知道存與亡、賢與不肖的具體事實，而在於知道其所以如此的根本原因。這個觀點，還散見於多篇對不同事物的論述上，反映了作者不滿足於浮光掠影的現象認識，而注重於尋根究底地揭示本質的求實精神。即使對於先王之法，本書亦抱同樣態度。如〈察今〉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。故擇先王之成法，

而法其所以為法。」這段論述的可貴之處，還在於它體現了科學的分析精神。先王之「法」乃先王之「時」的產物，「時」與「法」不可能一起流傳下來，因而那些成文教條當在捨棄之列，但它「所以為法」的基本原則仍有可供效法之處。應當說，這個結論的意義已經超越了它的具體論題，具有相當寬泛的認識和應用價值。

如果說「知故」是指對已然事物的探究，那麼「知化」便是對事物未然狀態的預測。但這個預測絕非憑空臆想，而是隨著事物發展必然會到來的一種變化趨勢。這便是《呂氏春秋》使用「化」這個概念的特殊含義。「凡智之貴也，貴知化也。」（《知化》）「化未至則不知，化已至，雖知之與勿知一貫也。」（《知化》）不能預知，等於不知。這是本書作者對「知」提出的一個高層次的要求。子列子不接受鄭子陽的餽贈，是「先見其化也」（《觀世》），也就是預見到鄭子陽的必敗。吳起為佞臣所譖離開他所治理的西河時，回望西河而泣，也是因為有「先見」（《長見》、《觀表》）：他已預見到西河不久將落入秦人之手。顯然這樣高的認識要求，只有少數賢者、智者才能達到，智能低下的人是無由企及的。「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。」（《知接》）這個愚者可能是有先天智能條件的限制，也可能是受後天生活實際的制約。基於此，《呂氏春秋》認為處於尋常巷陌的平民百姓，是與「知化」無緣的，他們只能坐享其成。《樂成》說：「故民不可與慮化舉始，而可以樂成功。」這個說法當然有相當大的片面性。說到君主，本書認為也有智愚之分，但無論何種情況，都不可以「自以為智」：「自以為智，智必不接。今不接而自以為智，悖。」（《知接》）那樣的君主「國無以存矣」；如果能「自知弗智，則不聞亡國，不聞危君」（《知接》）。這樣，在認識的長河裡經過一番遊歷，又回到了非常實際的此岸，即本書反覆倡說的一個主題：既然君主自知弗智，那就必須選賢任能，接納賢者的意見。

11 導
【自知與去尤】人要認識外部事物，首先必須認識自己。對於君主來說，那就是：「存亡安危，勿

求於外，務在自知。」（〈自知〉）認識自己當然包括自身的各個方面，但作為認識主體，首先要認識的是自己的「不知」。〈謹聽〉：「太上知之，其次知其不知。」〈別類〉：「知不知上矣。」這裡把「知」自己的「不知」也列為一種「知」，是很深刻的。「不知則問，不能則學。」（〈謹聽〉）只有認識到自己「不知」，才能促使自己永不停息地去接近「知」，去獲得「知」。

認識自己不知，「虛己以待」，這是認識前的準備。而在認識過程中，要想獲得正確的認識，還必須排除主觀上的好惡與偏見。書中〈去尤〉、〈去宥〉二篇，就是專論這個問題的。「尤」同「宥」，即「囿」，都是指認識上的拘礙。「世之聽者，多有所尤，多有所宥則聽必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜，與因人所惡。」（〈去尤〉）文章舉了二個寓言故事。「人有亡鈇者，意其鄰之子，視其行步竊鈇也，顏色竊鈇也，言語竊鈇也，動作態度無為而不竊鈇也。相其谷而得其鈇，他日復見其鄰之子，動作態度無似竊鈇者。」（〈去尤〉）亡鈇者在認識上之所以偏頗，是由於先入之見的拘宥。又如：「齊人有欲得金者，清旦，被衣冠，往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之。吏搏而束縛之，問曰：『人皆在焉，子攫人之金，何故？』對吏曰：『殊不見人，徒見金耳。』」（〈去宥〉）利慾熏心，使得這個齊人見物而不見人。作者由這個帶有荒誕色彩的故事，得出了一個嚴肅的結論：「故凡人必別宥然後知。」（〈去宥〉）

【貴因與遇合】人的認識的完成，既不是停留於主體，也不是歸結於客體，而是主客體之間相互作用而後獲得，亦即主觀目的性與客觀因果性的統一。這個相互作用的過程也就是認識活動。這種認識活動在嬰兒是出於本能，是一種感知運動；在成人則是有意識的實踐活動，既有明確的目的性，又必須服從客體自身的因果關係。在先秦一些著作中，曾提出過「因」的概念，可以看作是試圖用來概括地表述這個過程的。如《管子·心術》上有：「因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。」「因者，因其能者言所用也。」前一句中的因，指要尊重客觀存在的事物及其因果關係；後一句中的因則是要求憑藉客觀的因果關係來為自己達到一定目的。《呂氏春秋》對此又作了系統的發展，不僅把因的概

念廣泛運用於各個方面，而且內涵也愈益豐富。在這裡，因，既是認識範疇，也是實踐範疇，是認識與實踐之間的一座橋樑。如〈貴因〉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，蟠立安坐而至者，因其械也。」這段論述概括起來是二個方面：一是憑藉自然的因果規律，如利用大水之力，舟車之利；一是憑藉社會的發展趨向，如要「因人之心」，「因民之欲」。在〈十二紀〉一組軍事論文中，講得尤為精闢。如說：「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。」（〈決勝〉）那就是充分利用敵方的各種條件，以資我用，把主觀目的論與客觀因果規律高度統一了起來。當然，對於本書作者來說，把「因」運用於君道，亦即君王南面術，才是他的主要的或最高的目的：「因者，君術也。」（〈任數〉）於是「因術」也就成了君王南面術的別名。君王盡可虛靜無為而「因」百官以為，天下卻得到「垂拱而治」。

把認識導向社會實踐，《呂氏春秋》還從君主、士人建功立名這樣一個特定要求出發，進一步提出了「時」、「遇」、「合」等範疇。書中〈遇合〉等一組文章，把三代帝王作為範例來分析，提出凡屬成功之舉，都必須具備主觀與客觀二方面的條件。客觀條件便是「時」，所謂「時」，也就是機會。而機會的遭遇帶有很大的偶然性：「凡遇合也，合不可必。」（〈勸學〉）所以時機條件不具備，即使聖人亦不能成功，所以「若使湯、武不遇桀、紂，未必王也」（〈長攻〉）。在這種情況下，也只能坐以待時。它說：「聖人之於事，似緩而急、似遲而速以待時。」（〈首時〉）「有道之士未遇時，隱匿分竄，勤以待時。」（〈首時〉）有了時機，便要掌握和利用好時機：「事之難易，不在小大，務在知時。」「天不再與，時不久留，能不兩工，事在當之。」（〈首時〉）要能掌握住時機，君臣雙方還必須具備一定的主觀條件。不能以僥倖之心得之。它說：「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。」（〈遇