

台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第6辑

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展，广大科学研究人员，文化、教育工作者以及党、政有关领导机关，需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术研究动态。为此，本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》，委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料，系按专题选编，照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句，一般不作改动（如有改动，当予注明），仅于每期编有目次，俾读者开卷即可明了本期所收的文章，以资查阅；必要时附“编后记”，对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的，蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章，以及渲染淫秽行为的文艺作品，概不收录。但由于社会制度和意识形态不同，有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异，甚至对立，或者出现某些带有诬蔑性的词句等等，对此，我们不急于置评，相信读者会予注意，能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字，一望可知是指台湾省、国民党中央而言，不再一一注明，敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格，本专辑一律采取竖排版形式装订，对横排版亦按此形式处理，即封面倒装。

本专辑的编印，旨在为研究工作提供参考，限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理，慎勿丢失。

北京图书馆文献信息中心

目 次

吕氏春秋中的思想	赵雅博	一
漫谈人生的理想	胥山春	一六
儒家、佛家、道家	柳絮	一九
儒家之人生哲学	陈立夫	二一
儒家在现代社会的再创造		二三
墨子的人格表现与政治思想（一、二）	张金鉴	二四

2年

810

谈老子哲学之真诠及最近译释	张钟元	三一
孟子的学术地位与思想（上、下）	张金鉴	三四
“中国哲学之精神及其发展”序	方东美	四二
中庸本义绪论	孙智燊	四四
中庸本义绪论（续）	杜为	四八
中庸本义结论	杜为	五三
由孔孟荀三哲于礼的态度看时代演变	刘光义	六〇
战国时代三晋思想家	郭荣生	六六
致牟宗三教授一封公开信	严灵峰	七四
“致牟宗三教授公开信”读后	蔡仁厚	七六
中国哲学里的时间与人事	王煜	七八
民国初年康有为之孔教运动	陆宝千	八〇
论民生哲学及其在方法学上的意义	张光任	九一
国父的人生哲学思想	王思诚	九七
人生哲学研究会澄清两项误传		一〇三
一元论二元论多元论	黎东方	一〇四
未来研究	赖金男	一〇六
自我实现者的创造力	刘千美译	一〇七
罗素“理性论”的启发	吴文超	一一三
佛洛伊德的思想	赵雅博	一一五
胡赛尔意识对象架构论之剖析	蔡美丽	一二六
我生命的本体	罗光	一三三
创造的人生	吕胜瑛	一四四
戴季陶先生与边疆问题	蒋君章	一五四
阎伯川先生的思想精义	宇贇	一五八
大小俱化	彭文逸	一六〇
智慧溯源（上、下）	周大新	一六二
眼珠子无法掩罪恶	林真	一六八
补白		
印度的耆那教苦行离奇古怪		六五
葛罗米柯会晤教宗讨论世界和平问题		七五
教宗不满“自由解放神论”	国全	一六一
圣公会教义受挑战	白芸	一六七

吕漫儒儒墨

呂氏春秋中的思想

趙雅博

呂氏春秋一書，是在呂不韋主動中，由他食客中的少數學人，集體完成的一部著作，這部著作，我們也可以說是先秦時代的一部結束著作，呂不韋雖然晚死轉非一年，然而轉非著書則早於呂氏春秋。同時，我們也可以說呂氏春秋是集先秦之大成並結束先秦思想著作，書中名法儒道墨的思想都有，也是折中其間，有所取，也有所闕，與其說他是雜家，倒不如說它是折衷派。另外，在呂氏春秋中，如果找到矛盾的話，那絕不足稀奇，不要說集體作品，有此現象，就是個人著作，由於時代前後的不同，也會有這種現象的，這是因為人智不足，而事理淵深，今日所見如此，明日所見如彼，除非能窺全豹，才會免掉這種現象，然而事理的全豹，事物之完全內容，又豈是一時一代一人一組之所能為功哉！

一、思想內容撮要

呂氏春秋，雖然是很多人的集體而分別的作品，但在思想內容方面，仍然有其貫串性，其給予這個貫串性的人，並不是那些分別撰述的作者們，而乃是總其成、主其事、創其意的呂不韋，他要人寫這部書，是有其用意的，並且也有一個中心思想，這個中心思想，無可懷疑，是有著與孔子春秋相彷彿，對於已往政治作業的褒貶，同時也有意作成創業垂統大綱大法，而為萬世行政之典範，全書為十二紀、八覽、六論。

對全書的順序，有些人的主張彼此不同，史遷認為是八覽、六論、十二紀；呂不韋本人在序意中，只提十二紀，因該序殘缺，我們絕不能結論八覽、六論不在呂氏春秋書內。唐馬總則認為呂氏春秋的組合是十二紀、八覽、六論；現行呂氏春秋的順序，正如馬總所說。鄭意以為十二紀、八覽、六論之順序，較合呂氏原意，呂氏在序中說：「大圖在上，大矩在下，汝能法之為民父母」，所謂法之，自然是「法天地」，「凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也，上探之天，下驗之地，中驗之人

，若此則是非不可，無所遁矣。天曰順順維生，地曰固固維寧，人曰信信維能」，從此，我們可以知道，呂氏春秋乃是以天地人為準的一部政治理論的書，由於他要「法天地」，那麼以十二紀做為開始是很合理的，又每紀五篇，合共六十、六十一循環，與其五德循環之主張，又相符合。

至於八覽、六論，則仍可以是法天地，但此外他又加入了人，至論八覽每覽為八篇，六論每論為六篇，仍然與十二紀的總為六十一循環的用意相同。

呂氏春秋，從呂不韋自己的序意中，我們可以看到的思想概貌是：治亂存亡，壽夭吉凶，而其所有的根據，則是以天為標準，以地人為徵驗，以各家為折衷，而發抒了集體而又個人的見解，如果在發抒的過程中，有矛盾，有不協調，那是很可理解的事，只要在大體能有和諧就好了，我們不必過於苛求。

二、天人關係

人的意義，在這裏我們認為不必加以說明，因為在呂氏春秋中的人，並沒有歧義或類比義出現，而對於天之一字，我們就需要加以說明了。

一般說來，天有兩個意義：一個指的是蒼蒼者天，也就是今天我們所說的自然，在這種意義下，地字也可以包括在內；另一個則是指的於穆不已的天，也就是指的有位格的天，說的更明白一些，那是指的最高神的天。

在我們本題內所說的天人關係之天，乃是指的前者的天，也就是指的自然。

呂氏春秋內是不是只有自然之天，而沒有有位格之神的天呢？有些唯物論派的人，是有這樣主張的，如果我們不抱偏見，完全以客觀的態度來處理這件事，我們發現並不是那麼回事。

我們在十二紀中，很多次看到上帝、皇天上帝的字眼，同時

我們也感覺得出來，上帝、皇天上帝，乃是至尊無上的神明，高出於其他一切神祇。另外，我們在呂書中，也看到不少處提到神的字眼，神在呂書內，雖然不是指的最高神，然而既然承認神，就不能說是無神，也不能說是無神論或唯物論者啊！

在中國哲學內，講天人關係的哲人或書籍，在呂氏春秋以前，早已經有了，並且也可以說，很少有哲學家不談天人關係的，因為哲學在本質上，就是追求最後的根，追求天人之際的學問，窮理、盡性、知人、知天，這不是先秦哲人的口頭禪嗎？然而呂氏春秋，卻與他們有所不同，並且可以說是獨創一格的天人關係：自然與人事的相應，並且這個自然與人事的相應，也並不是泛論自然與人事的相應，而乃是將自然與人事的相應，限制在政治的原則上，也就是從自然的現象，推結出用人行政的實際原則，並且也將這個「自然」加以限定，雖然呂氏將自然給以天地人之名，而實際上乃是就天氣地氣與五行配合而生出的一種狀況，而稱之曰自然。

呂氏春秋的這一思想，遠影響可以說始自易經的陰陽與洪範的五行，近影響可說是受自鄒衍的「深觀陰陽消息，而作迂怪之變」（史記孟荀列傳）以及「五德終始」（同上），至論五行說歸之於孟子子思的說法，從今天的文獻去求證，是無法證實的，我們雖不堅決的否認，但也不敢作如此主張，只有存而不論，等待新的發掘或新的證據出現了！

以孔子為儒家思想的創始與體系來說，我們可以說找不到本體論或宇宙論，儒家有宇宙論，可以說從易傳開始，然而在王弼註易經以前，儒家也沒有人將易經視為是哲學書籍的，漢儒的解易，一直是在卜著上兜圈子，但是，我們並不能因註解字不把易經當哲學，不把易經看到宇宙論就否認寫易與寫易傳的人，沒有哲學思想或宇宙思想，我們應該從它本文中去找意義，不應該以後人的註解為歸結，更不該以後人的註解，做為前人書中意義的標準。易經易傳有哲學思想，也並不因為王弼註易經才有，即使沒有王弼，沒有任何人註解易經，說它是哲學，如果易經易傳本身是哲學，自然就永遠是哲學，不過對我們來說，在人們瞭解它是哲學之先，它只是客觀存在於書本中的哲學，也就是潛能哲學

，而不是生活在人心中的主觀現實哲學！

易經最早的註解，可以說是易傳，它可以說將易經看成了哲學，而易傳的原文，我們可以說有兩種不同的註解方式，一個是近於儒家的倫理哲學或者稱之為人生哲學，一個是近於道家的形上哲學，有人說易經影響或開創了儒道兩家的哲學學派，筆者認為儒道兩家在先，而易傳的文字在後，寫易傳的人，是有儒道家的思想的。（如果寫十翼的不是一個人，那麼，寫十翼的那幾個人，有的是屬於道家，有的則是屬於儒家。）

呂氏春秋，一方面接受了易經易傳的天人相應思想，一方面又將鄒衍的陰陽消息，讖祥度制的主張，再加入了五行五德，而成了一個嚴密組織自然與政治相應的思想系統。

任何思想系統，總該有一個最高原則的存在，而其他的思想，則由這個最高的原則派生出來。

呂氏春秋的這個最高思想系統原則，當然是與人事或政事相應的天或自然了，這個天或自然，乃是宇宙對的研究對象；呂氏春秋在大樂篇中寫說：「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。」（大樂）

太一是什麼呢？大樂篇上，毫不遲疑的給我們指出是道。他說：「道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀，道也者，至精也，不可為形，不可為名，道為之謂之太一。」（同上），這個道又是：「莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以為宗」（圖道），下賢篇又有：「其大無外，其小無內！」

在這裏，我們看出來，一切非人之物，皆出於太一，化於陰陽，太一究竟是什麼呢？呂氏春秋，告訴我們太一是道，然而道並不是天地，為什麼？首先，就太一說，乃是最最之一，並且這一個一並不是我們看得見的一個具體之物，非具體之物，自然就不是天地了。另外，道之為物，也不是可見可觸的形體物，呂氏春秋中一再告訴我們：道乃是無形無聲無始無終的一個存在有，而

不是其形的天地，至論道與太一是不是有位格之神的天呢？這個，我們不擬在這裏加以討論，在論人時，我們再給予說明，反正，道不是天地，太一也不是天地，但它不是與天地有關呢？我們且看呂氏春秋的一段文字：「天地有始，天微以成，地塞以形，天地合和，生之大經也。以塞以暑，日月晝夜知之，以殊形殊能異宜說之，夫合而成，離而生，知合知成，知離知生，則天地平矣。」（有始）

一般註解呂氏春秋的人，多以天爲陽，地爲陰，然而由於呂氏春秋說：「兩儀出陰陽」，兩儀應該是指天指地，由天所生之氣爲陽氣，由地所出之氣爲陰氣（其實只是一氣，由人的主觀感覺與一氣爲陰陽），陰陽二氣，只是萬物變化的緣由，並不是萬物出生的原則，因爲在大樂篇中，已經清楚說明萬物造於太一。

如果說萬物造於太一，化於陰陽，那麼，「天地合和，生之大經」又如何解釋呢？在這裏，我們應該說的是生字的意義，並不只是生產、出生的意義，並且還有生長、創造，以及協助生長的意義，天地爲萬物生之大經，乃是指的萬物藉天地而生長的意義，並不是說天地是產生萬物的原因，這也就是說太一所造生之物，在天地內陰陽之氣的合和分離、寒暑日月的狀況下，有了殊形殊類，於此，對天地萬物就有了適當的瞭解了。

關於萬物生生長長，異類殊形的種種情況，呂氏春秋在園道篇內，也有解釋：「天道圓，地道方；精氣一上一下，圓周復雜，無所稽留，故曰天道圓。萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲，故曰地道方。」又說：「精行四時，一上一下，各與週園道也，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。」

精氣一上一下，環繞萬物，精行四時，使萬物生長衰殺，萬物在同出於太一，同在於一天地，同煦育於一陰陽、一精氣，彼此雖各不相爲（不能彼此互換、互變），但彼此有關係，則是不可否認，並順理成章的事。

萬物不但同出於一太一，同長於一陰陽，並且還同爲一精氣所構成，你看：「精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與？爲飛揚；集於走獸與？爲流行；集於珠玉與？爲精明；集於樹木與？爲

茂長；集於聖人與？爲寬明。精氣之來也，因輕而揚之，因走而形之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。」（盡數）

在這種情形下，我們可以看出呂氏在肯定了從無生物到人，也就是說從自然到人，都是由於精氣之入，精神既在不同物類內，則不同的物類，在基本上是有關係的，該是很自然的事，那麼自然之物（天）與人相應，也沒有什麼不可了。

天（自然）人相應的具體說明，在十二紀的每一首篇內，都會讓我們看到，呂氏春秋的十二紀與禮記中的月令，淮南子中的時則相同，究竟是誰先撰出的，聚訟紛紜，無法作一個絕對的確定，鄭康成認爲是呂氏春秋，在鄭康成以後的蔡邕又認爲不是，另外，在逸周書也有同樣的一篇，以私意推斷，大概是呂氏春秋首先採用這種解釋，其餘人以後跟進，並作了一點改刪，在這裏，我們只引呂氏春秋孟夏紀作一個實例：

「孟夏，其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其蟲羽，其音徵，其數七，其性禮，其事親，其味苦，其臭焦，其祀灶，祭先肺，衣赤衣，服赤王，食菽與鷄，其器高以柄，盛德在火。其兵戟（自管子幼官篇補入）。」這種自然與人事相應，我們可以說一方面是人從經過的事實上，發現而整理出來的，一方面也有些是人自己設計的，並不都是天然如此的。呂氏春秋，是先有了天人（自然）相關的觀念（這觀念是根據一些事實），然後才後天的將它們刻劃得整齊，其實在自然與人事上，未必都是像他們說的那樣。

另外，呂氏春秋這一部書，也是由自然與人事相關這一觀念，而擬定了題目：「春天主生，夏天主長，秋天主殺（收），冬天主藏」，他根據這四種特色，擬出四十八篇文字，分別完成他的主張，但是從現在呂氏春秋這四十八篇的東西中，我們不能不說，他並沒有完全成功，不過在著書立論上，能夠有一個這樣有系統而又想在各方面都貫徹得很好的想法，在呂氏以前，是沒有一個人會這樣做過的，就是在呂氏以後，也沒有人在這樣複雜的結構下，來完成一部著作的；在這一點上，呂氏春秋實在算是了不起的。

三、天人關係實例

宇宙萬物，來自太一，並同為一個精氣入內所構成，又同在一個天地陰陽之氣內，在呂氏春秋的中心裏，宇宙萬物——天地人乃是一個有機體的大組合，各方面都息息相關，為此，在宇宙中得精神而為靈明的人，在做任何事情，無論有關物質的生命，有關道德的生活，以及皇帝（天子）與君王諸侯大夫的行政，都要注意到天與人的相應。

在政治上，天與人的相應，有一般的行政，有改朝換帝的相應，我們先說一下改朝換帝的相應。有關改朝換帝的相應，首先由鄒衍創出了五德終始之運（見史記封禪書），後又有文選魏都賦注引「七略云鄒子有終始五德，言土德從所不勝，木德次之，金德次之，火德次之」，到了呂氏春秋，始詳盡而有系統的寫出：「凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民，黃帝之時，天先見大螾大蟻，黃帝曰：土氣勝，土氣勝，故色尚黃，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，天先見火赤鳥銜丹書集於周社，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，將徙於土，：類固相召，氣同則合，聲比則應。」（應同）五德終始，禍福循環，乃是天人相應，自然的現象，眾人不知底細，認為是命，其始不然，為此：「堯為善而眾善至，桀為非而眾非來，：天降災布祥，並有其職，以言禍福，人或召之也，故國亂非獨亂也，又必召寇，獨亂未必亡也，召寇則無以存矣。」治亂興衰，禍福災祥，並不是獨立事件，而都是互相關連，天人相通，人好天賜福，人壞天降禍，如鼓斯桴，如響斯應。並且在福禍祥災未來之先，天已先顯朕兆，如果善自利用朕兆，及早回頭，由於天人感應，一樣可以轉危為安，轉禍為福。在呂氏春秋內，可以看到許多實例，我們且引一二則：「成湯之時，有穀生於庭，昏而生，比且其大拱，其吏請卜其故，湯退卜者曰：吾聞祥者，福之先者也，見祥而為不善，則福

不至，妖者禍之先者也，：見妖而為善則禍不至，於是早朝晏退，問疾弔喪，務鎮撫百姓，三日而穀止，故禍兮福之所伏，福兮禍之所伏。」（制樂）

「宋景公之時，災惑在心，公懼，召子韋而問焉：子韋曰：災惑者，天罰也，心者宋之分野也，禍當於君，雖然可移於宰相，公曰宰相所與治國家也，而移死焉不祥。子韋曰：可移於民。公曰：民死，寡人將誰為君乎？寧獨死。子韋曰：可移於歲。公曰：歲害則民饑，民饑必死，為人君而殺其民以自活也，其誰以我為君乎？是寡人之命，固盡已，子無復言矣。子韋還走北面載拜曰：臣敢賀君，天之處高而聽卑，君有至德之言三，天必三賞君，今夕災惑其徙三舍，君延年廿一歲。公曰：子何以知之。對曰：有三善言，必有三賞，災惑有三徙舍，：一徙當一年，三十七二十一，臣故曰：君延年二十一歲矣，臣請伏於陛下以伺候之，災惑不徙，臣請死。公曰可。是夕，災惑果徙三舍。」（制樂）

皇天無親，常與善人，他應該有信用，不然，便不足以稱為天了。天行也是一樣，如果：「天行不信，不能成歲，：地行不信，草木不大；信而又信，重襲其身，乃通於天，以此治人，則膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣。」（實信）

因為天行有常，地行有常，人們如肯留心，則可以發現出自然律。自然律，如我們在另文中所謂，有的是關於道德律，有的是關於物理定律。總之，人從其中，可以找到天人相應的規律。

另外，呂氏春秋認為自古以來，天位的傳遞，也是天人相應的結果：「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，水潦川澤之滯滯壅塞可通者，禹盡為之也，夫湯遇桀，武遇紂，天也。湯武修身積善，為義以憂苦於民，人也。」（慎人）

天人相應，無論是就自然方面說，也無論是對人有位格之神的天來說，乃是雙方面有必然條件相應的，在堯之時，在桀之時，人多了，然而只有舜與湯繼承了堯與桀，這也是由於舜與湯的積善所得，為此，我們也應該說，天人相關相應，並不是偶然，

而是有其道理在的。

至論純自然的天人相應，也就是從天地陰陽日月星辰，影響了人的衣食住行方面。由於呂氏有這種想法，自然就在他的十二紀內，設計出來了一套辦法。這種辦法，有些是天然現象，天然的要求，也有些是人為的做法，人為的設計，自天子以至百官，由上面領導，而下民實行。總之，有的是自然配合人事，有的是人事配合自然。歸結的說，大多是由人配合自然；因為，如其不然，則自然不隨人事，天行有常，您不按著它的常規常則，在自然狀況的人事方面，自然不會成功，那自然也有後災；比如冬天行春天或夏天應行的自然人事，那一定無法成功；同樣春天作冬秋的事，也自然會失敗；至於是否引起吉凶，那就不完全一定。但呂氏春秋由於主張天人相應，自然不只認為不與自然相應，除自然的災外，人事的吉凶，自然也在他的主張之內了。比如在季冬紀內，我們可以讀到：「季冬行秋令，則白露早降，介蟲為妖，四鄰入保，行春令則胎夭多傷，國多固疾，命之曰逆，行夏令則水潦敗國，時雪不降，冰凍消釋。」（季冬紀）

在其他紀內，如果逆令而行，對天災人禍的接踵而至，也給我們說得清清楚楚。至論在其他篇章內，也有不少援例。順應天時，不逆地利，才有良好的人行，在十二紀內，呂氏是儘量供給我們徵驗，而使大家信服的。

四、關於人

任何哲學思想，總不會一點也不談有關人的思想，呂氏春秋當然也不例外。然而有關人的定義，像西方式的講法，在呂氏春秋是找不到的，一如太一究竟是什麼？是道？而道又是什麼？有時候，中國哲人對它的特徵，在不同的地方，有不同的描述，而直接了當的定義，則可以說是絕無僅有。在這些地方，在某些名辭方面，中國哲人彷彿有這種態度，是什麼就是什麼，沒有什麼本質的定義好說。拿人來說吧，在呂書中找不到人是什麼的答案。而太一即道，道又是什麼？是氣？是太極？是精氣？是天？沒有說出，在呂氏春秋來說，太一就是太一，不必硬給它按上是太

極，是氣；如果是太極，是氣，呂氏春秋會自己說出來的，不勞我們的後人傷這樣的腦筋。還有對老子的道、易經的太極等哲學名辭，我們最好是從老子本身，易傳本文去找解釋，不必給他們冠上後來哲人們所創出的哲學名辭。

關於人的來源，呂氏春秋上說：「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，人不得與焉，不可變，不可與」（大樂），在前面，我們會引過：「萬物所出，造於太一，化於陰陽」（同上），萬物之中，當然也包括了人，呂氏一面說天生人，一面又說造於太一，太一與天，自然也應該有關聯了。如果就史記天官書中的：「中宮天極星，其一明者，太一常居也」，史記註說：「泰一，天帝之別名也」，劉伯範曰：「泰一，天神之最貴者。」史記封禪書也說：「天神貴者太一」，在這種情形下，太一與道與最高神的上帝，乃是同所指了。呂氏春秋既是呂不韋同意而成的書，呂氏不是無神派也明矣！

呂氏春秋又說：「（人）生，性也，死，命也，；凡人物者，陰陽之化也。」（知分）

天生人，使人有欲，有惡，有情，有節；「天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節」（情欲）欲生，是天性，是自然的要，惡死，死乃是神之所定，乃必然之事。如果就陰陽二氣說，也可以說是二氣之化，這正和莊子的說法相似，在人生一事，呂氏是混合了儒道兩家的主張。

他又說：「凡人物者，陰陽之化也，陰陽者造乎天地而成者也，天固有養嘍廢伏，有盛盈貧息；人亦有困窮屈置，有充實達途；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）

「達乎死生之分，則利害存亡弗能惑矣。」（同上）

「性也者，所受於天也，非擇取而為之也。」（誠廉）

「凡人之性，似乎不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑。」（恃君）

又說：「性也者，所受於天也，非人所能為也。」（湯兵）

禍福之來，取人以為命焉，不知其所由（召數），應同篇只

少了一個「由」字，而在知分篇中，呂氏對命運的定義是：「命也者，不知所以然而然者也，人事智巧以擊錯者，不得與焉，故命也者，就之未得，去之未失，：知其若此也，故以義爲之，而決安處之。」（知分）從這裏我們可以看出呂氏是反對命運，至少是不把命運當一回事，不必害怕命運，有義就好了。

五、養生與全生

人與其他動物不是有基本的區別，呂氏春秋沒有明言，但從人對自己的生命處理的態度上，可以看出不同來。

天使人有好惡：「人情欲生而惡死」，因爲「吾生之爲我有，而利我也亦大矣，論其實踐，爵爲天子不足以比焉；論其輕重，當有天下，不可以另之；論其安危，一矜失之，終身不復得。」（重己）「此三者，有道者之所慎也：夫弗知慎者，是死生存亡，不可不，未始有別也；若此人者，天之所禍也，以此治身，必死必殃，夫死殃：非自至也，感召之也。」（同上）「壽長至常亦然，故有道者，不察所召，而察其召之者。」（同上）也就是呂氏春秋所說的，我們的生命乃是「始生之者，天也，養成之者，人也。」（本生）爲此：「聖人深慮，天下莫貴於生，夫耳目口鼻，生之後也，耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬芳，口雖欲滋味，害於生則止在四官者，不欲利生者，則弗爲：此養生之術也。」（養生）實在，「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。」（誠廉）一般來說，人莫不以生命爲所重，尤其是在呂氏春秋內，我們更到處看到這種主張。他雖然也主張仁義道德，但卻不主張爲仁義道德而殘害生命，爲得天下，也不肯有害於生。他說：「天下重物，而不以害其生，又況於他物乎？」（養生）不錯，人生在世，不得不以物來養其生，然而「人之性壽，物者相之，故不得壽。」（本生）

在這種情形下，呂氏春秋說出了他的意見：「物也者，所以養性也，非所以性養也」，物本來是爲養活生命，而使人長壽的，如果不會用它，結果則是「反而危害了生命，而不能全生，這是不知輕重，不會養生，而只是以性養物的狂惑人物。而真正知道養生的人，如果：「今有聲於此，耳聽之必慄，已聽之，則使人

聾，必弗聽；有色於此，目視之必慄，已視之，則使人盲，必弗視；有味於此，口食之必慄，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。世之富貴者，其於聲色滋味也，多惑者：萬物章章，以害一生，生無不傷，以便一生，生無不長，故聖人之制萬物也，以全其天也，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，不謀而當，不慮而得，精適乎天地，神覆乎宇宙，其於物，無不受也，無不裹也，若天地然，上爲天子而不驕，下爲匹夫而不懼，此之謂全德之人。」（本生）

從上文中，我們看到的，呂氏春秋的養生或全生，只是指的人身的生命，要人得長壽，不受物的損害，並沒有涉及到精神的生活，倫理道德的生命。也許是爲了這種原因，有些人便說呂氏春秋是唯物論者，這是錯的。因爲呂氏在談全生養生時，如果沒有談及精神倫理生命，並不能因此便結論他否認精神倫理生命生活，更何況，他在另處還提到道德與倫理呢！在養生篇也談到不義之生不若死呢！

呂氏春秋主張人要全其生命，他認爲「道之真以持身」（養生），他藉著子華子的話說：人以「全生爲上：所謂養生者，全生之謂，所謂全生者，六欲皆得其宜也（生死，耳目口鼻），所謂虧生者，六欲分得其宜也，虧生則於其尊之者薄矣。：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：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。」（養生）

從這裏看，呂氏的全生，不與莊周和楊朱相似，因爲在全生中，他不只像楊朱的放縱六欲的生活，並且也顧及到義，而以義比生命更爲重要，只是沒有像孔孟一樣那麼多的發揮這一理論罷了。

六、養生與順欲

以生爲貴，以全生爲主要的思想的實際辦法，自然是要好好的養這個所重視的生命了。

生命如何養矣？他不像老莊道家的絕欲，也不像列子楊朱篇所說的縱欲，而是以滿足六欲的順欲辦法來善養自己的生命，而讓他得到全興全歸。呂氏在重己篇中說：「無賢不當，莫不欲長生久視，而日逆其生欲之何益，凡生之長也，順之也，使生不順者欲也。故聖人必先適欲。」適者當也，也就是恰到好處之謂，有關衣食住行樂的安排，適於身心即可，絕對不可過於奢靡，因爲那樣的養生，正足以戕生，那樣的順欲，正足以害欲，實在，「天生陰陽寒暑燥濕，四時之化，萬物之變，莫不爲利，莫不爲害」，「聖人察陰陽之宜，辨萬物之利，以便生，故精神安乎形，而爭壽得長焉，長也者，非短而續之也，畢其數也」，（盡數），世間的一切物，皆可以說是爲準備，人可以隨意使用它們，它們本身對人來說，可以說是相對的，用之得宜，則爲人有利，用之不當，則爲人有害，會養生的人，一定要善用它們，而將它們對人身生命之有害處去掉；呂氏給我們具體指出除去對我們的養生的害處，他說：「大甘、大酸、大苦、大辛、大鹹，五者充形則生害矣，大喜、大怒、大憂、大恐、大哀，五者接神則生害矣，大寒、大熱、大燥、大濕、大風、大霖、大霧，七者動精則生害矣，故凡養生莫若知本，知本則疾無由至矣。」（盡數）

養生，無論對肉體的生命，身體的官能，以及內在的情欲，都不能以太過的方式，來滿足它的，因爲這樣，將都有害於它們，不是一種適當的養生，也可以說不是養生。真正的養生是什麼呢？呂氏答覆我們說：「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，則必有貪鄙浮亂之心，淫佚姦詐之事矣。」（侈樂）養生是適欲，並不是使欲嗜而窮，如此，不但有害於自身，且有有害於社會，貪淫暴亂，各種犯罪都會由此開始的。從此，又可使我們看出來真正的養生順欲是多麼重要了。

由養生而養生，養生需要順欲，不能使嗜欲無窮。不能使嗜欲無窮，那就該：「修節以止欲」了。夫聲色味之於人，無論「

貴賤智愚賢不肖，欲之若一；聖人之所以異者，得其情也（即修節以止欲），由養生動，則得其情矣，不由養生動，則失其情矣，此二者死生存亡之本也；古之得道者，生以壽長，聲色滋味能久樂之，愛故？論早定也（注生而能行之，故曰論早定），論早定，則知早畜（注愛），知早畜，則精不竭」（情欲），精神飽滿，心情暢快，自然而然，得以普生，得以長生久視，並且精神飽滿的人，自然也會生出心平氣和的境界，有這樣境界的人，才會適欲，才會順欲，才会有快樂，呂氏認爲一切的快樂，皆繫於心的快樂，有心的快樂，才能算是真的養生，他說：「耳之情欲聲，心不樂，五音在前弗能，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，耳目口鼻也，樂之弗樂者心也，心必和平然後樂，心必樂然後耳目口鼻有以欲之，故樂之務在於和，心在於行通，夫樂有適，心亦有適，人之情欲善而惡天，欲安而惡危，欲榮而惡辱，欲逸而惡勞，四欲得，四樂除，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。」（適音）

人的心有和平，精神快樂，情欲安適，四官滿足，無過猶不及，則人的整個全人，無憂無懼！飲食適當，形體舒暢，精氣充沛，神氣洋溢，養生順欲之道，盡於此矣！

呂氏春秋，主張全生養生。自然而然的也主張貴己了，或者我們也可以說由於貴己，而才主張全生並養生，這個在呂氏的政治思想內，我們可以看到他的主張，他大體上認爲自己好好快樂的生活，比爲國勞身勞形，更有價值，爲此他在主張不以天下害己。因此，才有：「凡事之本，先治身，畜其大寶」，「聖王成身而天下成」，「治其身而天下治」，（先己）在這裏，呂氏春秋表示給我們，要治天下，必須先治好自己，不但自己在身體方面要健康，尤其在精神方面，在道德方面，其身正，則天可治，其身不正，則天下必亂。另外，他又表示，如果一個人會治理自己的身體，或小心自己，以小心自己的精神，在治理天下，治理國家，國家或治得好，天下也會安定，呂氏是要以全生養生貴

己的精神，來治理天下啊！

七、教育思想

一個有文化的人或民族，一定有教育的設置，中國是一個文化最古老的國家之一，自然也必有教育的設置。三代以下，我們有著很多有關教育設置的資料，從中可以窺出古人對教育的思想；另外，一些飽學之士的人們，又有救世淑人的思想與情懷，對於讓人類脫離動物秩序，而過一種改造與利用自然的生活的教育，不能不注意及之，同時也不能沒有他的看法。

在目前，一談教育，無意與有意的都會想到知識教育，對於道德教育，使人成聖成賢的教育，反而不會想及。古代中國哲人幾乎沒有一個例外。談教育，無論被動或自己教育的教，也無論是主動或自我教育的學，都是首先提到道德教育。呂不韋雖然是商人出身，在談教育時，卻沒談功利的技術教育或知識教育，而更注意到道德教育。您看，他在勸學篇中開始便說：「先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠，忠孝人君人親之所甚欲也，顯榮人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知禮義，不知義理，生於不學。」（勸學）

爲了要人子人臣，知忠知孝，必須要人們瞭解義理，義是什麼呢？呂氏春秋說：「義者，萬事之紀也，君臣上下親疏之由起也，治亂安危禍勝之所在也。」（論威）紀是紀律，是秩序，是恰如其分，是誰的應該歸於誰；而理，如果當名辭講，在離謂篇中說：「理也者，是非之宗也」，在明理篇中，則以正爲理，其他一切不合理者爲邪。

學固然說可以自學，但一般來說，則是從師，有關於師的資格，呂氏春秋告訴我們是不管他「輕重尊卑貧富」的，而是看他的得道情形如何，換句話說，就是看做教師的人格如何，呂氏說：「其人苟可（即有道德，有人格），其事無不可，所求盡得，所欲盡成，此生於得聖人。」（勸學）一個教師，其身教遠勝於其言教，身教即是良好的模範，良好的模範最易引人效法。

有了好的教師，做學生的人需要努力學習，在學問上是如此，在道德上也是如此，呂氏說：「聖人生於疾學」（同上），實

在，人生是應該受教育的，因爲：「天生也，而使其有耳可以聞，不學其聞不若聵，使其目可以見，不學其見不若盲，使其口可以言，不學其言不若聾，使其心可以知，不學其知不若狂」，實在，上天給了人學習的官能，耳可以聽，目可以見，這是人類接受知識的兩大外在感官，人有口，可以言，可以聞，問其所不知；人有心，可以言，教欲知者其不知，而心在人乃是知的總樞紐，心，在這裏也就是認知的能力，這一切官能，都該有其作用，並且也都有良好的作用，尤其是人心，在呂氏雖未明言爲善，但是能去惡爲善，由惡人而成爲大聖大賢者，比比皆是，另外，呂氏也認爲：人心內原本有善根，「凡學非能益也，達天性也，能全天之所生，而勿敗之，是謂善學。」（尊師）

他又說：「凡學必務進業，心則無營（惑），疾風飄，謹司開，觀驥險，問書意，順耳目，不逆志，退思慮，求所謂，時辯說，以論道，不苟辨，必中法，得之無吝，失之無愆，必返其本。」（尊師）

在呂氏看，教與學雖然是兩回事，然而在實際上是一回事，不應分開，有善教者，必須有善學者，如果教師不善教，學生不善學，在道德修業方面，是不會有進步或成就的。相反的，如果有善教而又有善學者，一定會大有成就，學者成爲得道之人，至於不能學者，即有善師，也不一定會有善果，呂氏在誣徒篇內，對於這種情形，描寫的很清楚；您看：「不能教者，志氣不和，取舍數變，固無恆心，若晏陰，喜怒無處，言談日易，以恣自行，失之在己，不肯自非，復過自用，不可證移，見權觀勢，及有富厚者，不論其材，不察其行，駁而教之，阿而陷之，若恐弗及。」這種不善教的教師，遇上的學生，如果不是富厚權勢，而是：「弟子居處修潔，身狀出倫，聞讒疏遠，就學敬疾，本業幾終者，則從而抑之，難而惡之，妬而惡之，弟子去則莫終，居則不安，歸則愧於父母兄弟，出則慙於知友邑里，此學者之所愁也，此師徒相與異心也，人之情惡異於己者，此師徒相與造怨尤也，人之情不能親其所怨，不能譽其所惡，學業之敗也，道術之廢也，從此生矣。」（誣徒）

如果我們不存偏見，細心察看今天的教育情形，大而世界，小而一國，這種情形，可以說是普遍的，有些教師，實在無教師資格，不足以爲人師表，然而卻一直盤據在學校中，無心就學的學生，混個畢業算了，有心要學的學生，真是苦惱萬分。

另外，還有不能學的學生，在現行的制度下，又不能不敷衍，這樣的人遇上了不善教的不必說了，如果遇上了達師，並且想在道術方面來教導他，那更糟了，他認爲遇到這樣的老師「則不中，用心則不專，好之則不深，就業則不疾，辯論則不審，教（效）人則不精，於師慍，懷於俗，羈神於勢，矜勢好尤，故湛於巧智，昏於小利，惑於嗜欲，問事則前後相悖，以章則有異心，以簡則有相反，離則不能合，合則非能離，事至則不能受，此不能學者之患也。」（同上）

然而如果是善教者遇上了善學者呢？情形自然就完全不同了。呂氏說：「善教者則不然，視徒如己，反己以教，則得教之情也，所加於人，必可行於己。若此則師徒同體，人之情愛同於己者，譽同於己者，助同於己者，學業之章明也，道術之大行也，從此生矣。」（同上）

如果有好教師善教，也有好學生善學，那就要如呂氏所說的：「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，身成則爲人子弗使而孝矣，爲人臣弗令而忠矣，爲人君弗疆而平矣，有大勢可以爲天下正矣。」（尊師）呂氏對教育的重視，可以說到了非常的境界，在家有孝，家中平安，在國有忠，國家自強，人君有教育，對天下人正義公平，則天下自然會和平公正，快樂幸福了。

另外，呂氏在教育方面，爲達師，也就是真正的好老師，在培養學生的人格道德做人方面，指出幾個重要的境界，他說：「達師之教也，使弟子安焉，樂焉，休焉，游焉，肅焉，嚴焉，此六者得於學，則邪辟之道塞矣，理義之術勝矣。」（認徒）

一個教師，如果無論在學問上，在道德上，都能給予徒弟好東西，而徒弟又能努力向學，老師愛護徒弟，師生一體，學生自然會尊師的，師尊而後，他的話自然得到信任，他所講的道理自

然也會實行的。

實在，一個做老師的，一定要在於勝理，在於行義，有了理勝，有了義行，自然就會被人尊重了。被人尊重，然後教授學生，學生自然會喜歡聽從的，自然就會收得良好的效果。

要在教育上收到良好的效果，一定要師尊，要師尊則「往教者不化，召師者不化」（勸學），因爲這樣是老師自貶身價，如果老師自貶身價，自然不爲學生所重視，不爲學生所重視，您的教導，他自然也不爲重視；學問不能長，道德也不能修，教育自然會失敗，教育失敗，則家庭國家都要蒙受最大的不幸，甚至亡國滅種，也未可知。

還有在教育方面，呂氏春秋也提示了兩點：一點是假人之長，補己之短，也就是要利用別人已有的經驗，來充實自己，用不到再重複前人已經走過的路子，這也可以說明白他教育的重要。另一點則是注意環境，環境對人的關係，至重至大，呂氏告訴我們戎人生長在戎地自然戎言，楚人生長在楚地自然楚言，但是如果戎人生長在楚地，楚人生長在戎地，那戎人就要楚言，楚人也要戎言了，這個理論，他在當染篇也一再強調，教育之於環境，是應注意的。

教育的目的，無可懷疑，是讓人得道，得了道的人：「窮亦樂，達亦樂，所樂非窮達也，道得於此，則窮達一也。」（慎人）呂氏春秋在下賢篇中，對得道之人，上自天子，下至庶人，不會驕倨，不會騁夸，不瘁攝，不憂懼，不渝移，與陰陽共化，心固不渝，不爲僞詐，志氣深遠，亮節高風，不肯自是，輕俗誹譽：「以天爲法，以德爲行，以道爲宗，與物變化而無所終窮，精充天地而不竭，神覆宇宙而無望」（下賢），得道之人，直可以變成爲道：「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」（同上）這實在是與天地合流，與道爲一的境界，呂氏對教育的重視，實在是可以說至矣盡矣，蔑矣加矣！

八、關於知識的思想

呂氏告訴我們：學知識，不在多寡，而在於別真偽，知是非，他說：「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，是其所謂非，非其所謂是，此之謂大惑。」（董已）如果學者不知是非真偽，而又予以顛倒，不但亡身，且必亡國，另外，呂氏還告訴我們，有真知的人，不止知道事實的發生，而更要知道其所以如此的理由：「不察所召，而察其召之者」（同上），實在，知是人人都有，但卻不是人人皆知其所知，他說：「人莫不以其知，知而不知其所以知，知其所以知之謂知道，不知其所以知之謂棄實。」（修樂）

知識之獲得，呂氏也有其說法；他說：「人之目以照見之也，以眼則與不見同，其所以為照所以為眼異，眼士未嘗照，故未嘗見，眼者目無由接也，無由接而言見說，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。」（知接）

他這一段話的意義是：我們的認知官能，與被官能認知的（知識）物，也就是說主觀的認知工具，與客觀的被認知物，並不能直接發生關係，需要另一個媒介，將這個體聯結起來，才有知識，目有見的能力，然而沒有光照，沒有光明，則不能看見，有目與無目同，有光明為媒介的目的，與無光明為媒介的目的，在本身是一樣的，然而在作用上則不同了，如果沒有光照為媒介，而有眼的人，說他看見了，這是扯謊。

人的聰明智力，也是一樣，它雖然與有具體形狀的眼睛不一樣，它有接（媒介）與沒有媒介，在官能上，是一樣的，這是說無論智有接與無接，智仍然是智，然而智能接（媒介）與不能接（媒介），其結果就不一樣了。另外，智與愚，雖然都有接，但由於智與愚在認知的程度上不同，所以才有遠近的分別，也就是說在對所接之物的瞭解程度上不一樣，如果將智者的接遠，與愚者的接近，同一看待，為愚者講智者的接遠，那是沒有辦法讓愚者瞭解的。

呂氏春秋也承認由類比與推論可以獲得知識，他說：「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」（察今），彼人我人，這是邏輯學上的類比，而由近知遠，這是由已知到未知的推理方法。另外，呂氏在長見篇中，也發揮了同樣的思想。

有人說呂氏是反智論者，因為在別類篇內：「知不知，上矣」，又說「至智棄知」（任數），其實，這是誤解呂氏，他在謹聽篇中說：「太上知之，其次不知；不知自以為知，百禍之宗也」，這顯然又是在主智了，這其間是有矛盾嗎？沒有，你看他不是也說：「遺耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，寧心乎自然之塗，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；故知一則復歸於樸；故知一則可動作當務，與時周旋，不可極也；故知一則若天地然，則何事之不勝，何物之不應」（論人），呂氏春秋，主張知知一，則不是主張不知，反知，而是要人真知，要人忘掉不知知一之知，正如至仁忘仁，乃是要最高之仁，而並不是反仁，在審分篇內也說：「知能忘知，乃大得知也。」呂氏棄知，乃是棄一般之知，而是尋找至知，這個非至智之人，是不會如此的，站在這種立場，我們絕不應該說：呂氏春秋是反知的，也不該是儒家立場與老莊立場兩派學人的衝突，不，呂氏春秋是以至知至仁為其目標，而不是淺淺之知，子子不仁，為其追求的鵠的。在我國古代思想家的思想內，我們不應該動不動就說有矛盾，而應該深層的看看他們的用意所在。

九、對語言的思想

呂氏的知識思想，概要如上，有關語言方面，呂氏春秋也告訴了我們其他的想法：「夫辭者意之表也，鑒其表而棄其意恃，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，其與稱言無擇。」（離謂）

人由認知感官，接觸可認知之物，而有知識，也就是在心內得了觀念，古人稱這個觀念是意，人有了意或觀念，不能只是擺

在心內，有機會時，一定會表達給他人，這就是語言之所以造，也是文字之所以創，讓表意的語言能够保持永久。

辭既爲意之表，那麼辭或言的用意是要人瞭解說話者或致辭者的意思，所以呂氏在離謂篇之首，就說：「言者以諭意也」。首先，說話的人一定要使人瞭解我這個說話人的意思，如果我說話而不能讓人瞭解，那便失掉說話者的意義；聽言的人，不能只聽言者的聲音，而不求他的意義，然而聽言的人，一旦瞭解了說話者的意義，那語言或辭藻就不在聽者的心中，這正是莊子所說的得意忘言，得魚忘筌。言辭既然是意之表，那自然它的任務是讓人瞭解說話人的用意。言而不諭意，不可，然而言而與自己的意不合，呂氏則說：「言意相離凶也」（離謂）。言意相離的結果，自然「以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變」（同上）可不可無定型，是「可不可無辨也」（同上），那麼，用在政事上，不是欺騙無信，便是賞罰不當，賞罰不當，國家必亂，「以言非信，則百事不滿矣」（實信），信是非常重要的，然而表達信的，首先是語言，如無信，語言與意不符，則：「君臣不信，則百姓誹謗，社稷不寧，處官不信，則少不長長，賞賤相輕，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，則器械苦僞」（實信），人們彼此言而無信，什麼也不能做了，天下豈不大亂？言而不信，呂氏又稱爲淫說：「說淫則可不可，然不然，是不是，而非不非」（正名），其結果不是凶還是什麼呢？

爲此，呂氏教人：「得言不可以不察，數傳而白爲黑，黑爲白」（察傳），「以訛傳訛，害莫大焉」（同上）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。」（同上）實在，這是非常重要的。言辭的指意，絕不應不恰切，更不能以非爲是，以是爲非，任何言辭，必須有它的指謂，合於它的指謂，我們必須把握住它的指謂：「惟知言之謂者爲可耳」（精論），實在，要把握他人言的真正指謂，必須自己知言，而不在指謂上有枝意，因爲：「言者謂之屬也」（同上），言不能無謂，無謂之言非謂非言。

呂氏對語言，注重正面，注重確切的意義，他認爲「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。」（淫辭）

非辭是否定，無積極意義，從辭意義無定，呂氏也不贊，他要的言論心，心論言，言行相符，最後，他也達到了莊子的想法：「不言之言」（土谷），「至言去言，至爲無爲」（精論）。可是這也是不信，因爲呂氏畢竟說了好多話，也做了好多事，而未至至啊！

十、政治思想

呂氏春秋，說真的，這部書編寫的動機，並不是爲了說明他的天人思想、教學思想，他要說的乃是他的政治理想，他想爲後世統一天下，爲天下王，或者更好說是王天下的人，寫成一部大經大法，做爲萬世萬代的垂統大業，他給書名取做春秋，就是這種意義。然後書又分爲十二紀、八覽、六論，用意都是在政治方面，都是給王天下的人理出一個與亡盛衰治亂的理論體系，使後世王天下的人，有所警惕，有所遵循，而不蹈前人失敗的覆轍，而使天下能够久安長治。

但爲了達到這個目的，他不願單刀直入，一下子就說出他的就政治而政治的思想，他想爲他的政治思想，建立一個堅強的基礎，具有說服的力量。爲此，他才蒐集了前人各方面有利於他主張成立的思想，給政治理想找出一個形上以及人事方面的根基，由天而人而教而學的一個前後連貫，不可分割的完整脈絡。去其他認爲當去的東西，存其他認爲當存的與件，而完成一部名副其實的政治哲學。

在取舍存棄之間，當然有許多不完美的地方，當然也不免有矛盾或相反的地方，這在呂氏春秋內，只能說是小毛病而不妨礙他的大計畫。

十一、一般執政者應有的作風

呂氏認爲人不同於其他動物，一方面，他的爪牙、肌膚、筋骨，勇敢不如其他動物，然而另一方面，他卻能裁萬物、治禽獸、服狡蟲，也能控制自然，其原因則是由於能羣，有了羣自然要有君，君爲羣利，這是君道所以立的基本原因。如果一旦君不爲利羣而工作，君必爲人民所拋棄，喪身亡國，但還是要另外生出君王，因爲如果無君王在上，一如呂氏所說：「其民麋鹿禽獸，少者使長，長者使壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。」（恃君）

在這種情形，君王是不能廢的，也是爲這個緣故，聖人與人民才置立天子，天子者，爲天下者也，那麼貴爲天子該如何盡他天子的責任呢？「昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣，平得於公；凡主之立也，生於公，天下非一人之天下也，天下之天下也。」（貴公）天子應爲公，而天下又爲公共之天下，非一人得而私之，天子如不爲公，在理論上，失掉其爲天子的條件，在事實上，人民一定不讓他存在下去，天子國王以及各級官長，都應該瞭解他們所以存在的基本理由，不應該由智而私，而應由愚而公，其實爲公者爲眞智，而爲私者乃眞愚也。

「聖人：置天子非以阿天子也，置君非以阿君也（此句原在置天子之上，但依理應改爲天子句下），置官長非以阿官長也，德表世亂，然後天子利天下，國君利國，官長利官，此國所以遞興遞廢也，雜亂之所以時作也。」（恃君）

天子國君官長，其所以設置之由，是爲公，這是由於「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也」（去私）天地四時皆如此，而至於與天相應的人，也不能私了，自己爲天子做國君爲官長，都該爲公，爲此做爲王伯之君亦然：「誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以爲王伯，若使王伯之君，誅暴而私之，則亦不可以爲王伯矣。」（去私）天下者公器也，以天下爲公，可以稱王伯，爲私，則不可以，這顯然是反對家天下之主張，在長利篇又有：「天下之士也者，慮天下之長利，而固處之以身，若也，利雖倍於今，而不便於後，弗爲也；安雖長久，

而以私其子孫，弗行也。」

公爲治天下之基礎，這正與西方政治哲學，要求國家政治是爲人民的公益相同，進一步更超過西方政治哲學的，乃是連政權都要是公的，那只有民主政權才可以當之，或者是禪讓賢的做法，這個在西方是沒有過的，在東方也只是曇花一現，做爲一種政治的理想。

十二、爲人民

天子國君與官長的任務，既然是爲公不爲私，那自然是爲他人了。爲他人，這真自然是指的爲他所管理，或爲所置之百姓萬民了。「先王先順民心，故功名成；夫以德得民心，取民之所說；此取民之要也」（順民），在精通篇說：「聖人南面而利，以愛利民爲心」，「仁人之於民也，可以使之，無不行也」（愛類），便民、利民，取民之要，雖然時代不同，環境迥異，但這個基本要件，乃是萬古常新的，「上世之王者聚矣，而事皆不同，其當世之急，憂民之利，除民之害，同」（愛類）；因爲這實在爲政之要務，不可於任何時地改變的：「賢人之不遠海內之路而時往來乎王公之朝，非以要利也，以民爲物故也。」（同上）爲什麼天子君王官長要如此呢？因爲民爲國本：「宗廟之本在民」（務本），因爲「凡君之所以立出乎眾者也」（用眾），然而也要知道，這個讓人在眾人中做爲天子國民的人，如果「立已定而舍其眾」（同上），那麼，他該明白：「民無常用也，無常不用也，唯得其道爲可」（用民），失其道則失民，失民則失其本，未聞這樣的執政者是可以安居的，爲此，如果有人要革命，一定要看民心的向背，呂氏說：「凡舉事必先審民心然後可舉。」（同上）

一個天下國家，如果民爲所用，則國無不強，天下無不王，然而要如何用民呢？「太上以義，其次以賞罰」（用民），又說：「民之用也有故，得其故，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，爲民紀綱者何也？欲也，惡也，何欲何惡，欲榮利，惡辱害，辱害所以爲罰充也，榮利

所以爲賞實也，賞罰皆有充實，則民無不用矣。」（同上），用民不可用威，因爲：「威愈多，民愈不用。」（同上），呂氏春秋用民使民有欲的說法，在政治上，可以說是前他所無者，他說：「使民無欲，上雖賢猶不能用，夫無欲者，其視爲天子也，與爲與隸同，其視有天下也，與無立錐之地同，其視爲彭祖也，與爲殤子同」，人無欲，則無事可以動其心，那麼，他自然不會爲人用，實在：「人之欲多者，其可得用亦多，人之欲少者，其得用亦少，無欲者，不可得用也；善爲上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。」（爲欲）然而使民有欲，也就是使民有愛利之心，但這愛利之心，需出之於正，「欲不正以治身則天，以治國則王，故古之聖王審順其天，而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。」（同上）

十三、德治思想

用民要使民有欲，但是欲需要是正當之欲，順其天性之欲，呂氏春秋雖未明言性善，但從他的全書的脈絡，我們看出來他是認爲人性向善惡，爲此，在政治上，在管理人民上，他也主張以德爲主。

您看：「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。」（適成）

又說：「古之王者，德迥乎天地，澹（澹也）乎四海，東西南北，極日月之所燭，天覆地載，愛思不滅，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。：豈必以嚴罰厚賞哉？嚴罰厚賞，此衰世之政也。」（上德）

爲此，呂氏有治國的原則是：「爲天下及國（家），莫如以德，莫如行義，以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止」（同上），然而德與義的意義，我們卻不能不說一些帶有墨子思想的色彩，他說：「善不善，本於利，本於愛，愛利之爲道大矣。」（聽言）不過，呂氏的德治，並不反對用賞罰，他曾說：「太上以義，其次以賞罰」，不過，賞罰要認真執行，因爲「賞罰則不足去就，若是而能用民者，古今無有」（用民），爲此，如果「賞罰

信乎民，何事而不成？」（慎小）

行政以德，以德治民，還需要執政者有德，也就是如同孔子所說的：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」他說：「爲國之本在於爲身，身爲而家爲，家爲而國爲，國爲而天下爲，故曰：以身爲家，以家爲國，以國爲天下。」（執一）又說：「先聖王成其身而天下成，治其身而天下治：爲天下者，不於天下，於身。：行義則人善矣，樂備君道而百官已治矣，萬民已利矣。孔子曰：丘聞之，得之於身者得之人，失之於身者失之人，不出於門戶而天下治者，其惟知反於己身者乎？」（先己）「聖人組修其身，而成文於天下矣。」

一般說來，在下位者，多看在上位者如何？所謂「上行下效」，所謂君子之德風，小人之德草，其結果乃是：「聖人行德乎已，而四荒咸飭乎仁」（精通），實在，如果不是個人在道德仁愛上爲天先，如果不是：「主道約，君守近，太上反諸己，其次求諸人」，則會有「其索之彌遠者，其推之彌疏，其求之彌強者，其失之彌遠。」（論人）

然而君王天子以及爲民上者，如何才能成身呢？呂氏說：「成身莫大於學」，學的則是孝，則是忠，學則知義理，才可以成爲聖人，「聖人之所在，則天下理焉」（勸學），由學而「成身」：爲人君弗疆而平矣，有大勢，可以爲天下正矣。」（尊師）聖王在上，政出公平，人無冤屈，各得其正，天下不和平樂利者，未之有也。

十四、對最高政者的思想

在任何時代，在任何國家，在政治行事實上，儘管法律有多麼好，多麼嚴，然而法究竟不是活體，不是有理智與意志的人，「徒法不足以自行」，必需有執行法式或行政的人，有治人無治法的思想，雖然不對，但也不能不正視這個事實！要執政者，最高的執政者，瞭解這種情事，他該如何行政或執法，才有真正的實效？

呂氏春秋對最高的執政者的要求，除去了我們前面所說，能

够適用到他者外，呂氏又說出了其他的想法。

他對於亡國之君曾說過：「亡國之主，必自驕，必輕物，自驕則簡士，自智則專獨，輕物則無備，無備召禍，專獨位危，簡士雍塞，欲無雍塞，必禮士，欲位無危，必得眾，欲無召禍，必完備，三者人君之大經也」(驕恣)，一個人一驕傲，則必自智，而不聽人之言，對事則不能看清，國事萬幾，不清則處理必有誤！

呂氏春秋，認為最高當局，要使天下，和平樂利，自身在行政方面，一定要做到無為，他是要天子或人主做到無為，並不是要人人無為，這一點與老莊就有區別了，呂氏要天子人主做到無為，那麼，要如之何才能如此？呂氏認為他應選賢任能。他說：「賢主勞於求人，而佚於治事」(士節)，又說：「古之善為君者，勞於論人，而佚於官事，得其經也。不能為君者，傷形費神，愁心勞耳目，國愈危，身愈辱，不知要故也。」(當染)

天下之大，人效之多，一個天子或國君，再有能力，也是有限，必須依賴多人代他管理天下，這些人自然該是賢者：「君人者：要在得賢；國治身逸；天下之賢主，豈必苦形愁慮哉，執其要而已矣」(察賢)，必子賤也說：「我之謂任人；任人者故逸」，「逸四肢，全耳目，平心氣；任其數而已矣。」(察賢)

有了賢士在朝或在外地為官，他必定盡力做好事件，「世之所以賢君子者，為其能行義也」(壹行)，實在賢君子一定會「為政以義，故義者百事之始也，萬利之本也」(無義)，為政以義，自然也是為政以仁，「仁也者，仁乎其類者也，故仁人之於民也，可以使之無不行也；人主有能以民為務者，則天下歸之矣。」(愛類)

實在，治國必需賢士：「身定國安天下治，必賢人」(求人)，為此「賢主所貴莫如士，所以貴士，為其直言也。言直則枉者見矣，人主之患欲聞枉而惡直言，是障其源而欲其水也」(實直)，聞直言，知枉者，則枉者去，直者用，天下自安矣！為此「昔者禹一沐而三捉髮，一食而三起，以禮有道之士，通乎己之不足也」(謹聽)，實在，「人主之欲大立功名者，不可不務

此人(士)也」(士節)，賢主知道賢士的重要，為此他才令敬禮士人，重用士人，賢士在位，人心順服，「順民心，故功名成」(順民)，賢士一心為君為國，直言無隱，一般說來：「至忠逆於耳，倒於心，非賢主，其孰能聽之」(至忠)，真的「言極則怒，怒則說者危，非賢者孰肯犯危，而非賢者也，將以要利矣；故不肯主，無賢者，無賢則不聞極言，不聞極言，則姦人比周，百邪悉起，若此則無以存矣。」(真諫)

「亡國之主，不可以直言，不可以直言則無道聞，而善無自至矣，無自至則壅」(壅塞)，人主如果不欲壅塞，不欲不自知，「則必直士」(自知)，有直士，肯直言，「賢主有度而聽，故不過，有度而以聽，則不可欺矣」(有度)，人主不為人欺，自然能使國平安，天下治。

人主欲久安長治，會用賢士，賢士亦樂為之用：「有道之主，其所以使羣臣者，亦有禮，其禮如何，正名審分，是治之禮已，故察其實而審其名，以求其實，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，是惡雅而愈塞也」(審分)，「凡人主必審分，然後治可以治，是惡雅而愈塞也」(審分)，「凡人主必審分，然後治可以治，是惡雅而愈塞也」(審分)，呂氏又說：「至治之務，在於正名，名正則人主不憂勞矣」(審分)，又說：「凡為治，必先定分，君臣父子夫婦：治亂之紀也」(處方)。有了定分，也就是說事事有了法度，照法度實行，不必勞神焦思，就會天下太平。

如果不是這樣，則「人主以好暴示能，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」(任數)，其結果是「人主好以己為，則守職者舍職而阿主之為矣」(君守)，為此呂氏又說：「世主之患，恥不知而矜自用，好復過而惡聽諫，以至於危，恥無大乎危者。」(似順)

人主如不任用賢士，而自「以其智強智，以其能強能，以其為強為，此處人臣之職也，而欲無壅塞，雖舜不能」(分職)，人主處人臣之職，人臣自然自作虛耗，天下之大，人主再聰明，也無法遍見一切：「明君者，非徧見萬物也」只要：「明於人主之所執」就够了，「有術之主者，非一自行之也，知百官之要也