

王伟

著

《吕氏春秋》

思想新

lv shi chun qiu
si xiang xin tan



天津古籍出版社

王伟

著

《吕氏春秋》

思想新

lv shi chun qiu
si xiang xin tan

图书在版编目(CIP)数据

《吕氏春秋》思想新探/王伟著. —天津:天津古籍出版社, 2011.1

ISBN 978-7-80696-888-8

I. ①吕… II. ①王… III. ①杂家 ②吕氏春秋—研究
IV. ①B229.25

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第251805号

《吕氏春秋》思想新探

王伟 / 著

出版人 / 刘文君

*

天津古籍出版社出版

(天津市西康路35号 邮编300051)

<http://www.tjabc.net>

E-mail: tjgj@tjabc.net

三河市富华印刷包装有限公司印刷

全国新华书店发行

开本880×1230毫米 1/32 印张7.75 字数230千字

2011年1月第1版 2011年1月第1次印刷

ISBN 978-7-80696-888-8

定价: 25.00元

已审阅

子居 13-08-15, 17:1

赠 序

“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这出自今本《老子》的四句话，道尽了中华古代哲思超越性的发展，同时也正是《吕氏春秋》思维与论述的架构。其中“道法自然”一语更准确地道出了战国末期诸子(包括后期墨家、荀子和荀子的学生韩非、齐国稷下先生们编纂的《管子》、《尹文子》与《庄子》里的庄派后学和《吕氏春秋》)的共同特色。

《史记·太史公自序·述六家指要》说：“道家瞻足万物……因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”有集诸子之大成的地位。这话也更适用于《吕氏春秋》。重古之风，于中华文化自古而然。在二十世纪时主张“全盘西化的”的胡适，作《中国哲学史大纲(上册)》，受到梁启超和钱穆等的批评，认为老子的年代不应在孔子之前，而应在孔子之后。胡适对此一直到晚年仍耿耿于怀，认为把孔子年代提前的人是出于“崇拜孔圣”的守旧心态。其实从现代视野来看，年代早的人固然据有“开山祖”的地位，而年代晚的却有“集大成”的优势。

从思想史的文献学立场而言，《管子》和《吕氏春秋》更具有保存大量先秦诸子百家的遗佚文献的价值。诸子百家文献，当今完整可观的仅十之一二。其余便要在《管子》和《吕氏春秋》等书里去寻索了。这些被后世贬为“杂学”的书，其内容之丰富，外缘之广阔，气势之雄伟，在另一角度来看，可能更胜于孔、老。这里面有不少中华古代思想文化(包括民粹神话)，有待年轻一代的学子们进一步地去探讨。

《汉书·艺文志》说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道。”这说法也更适用于《吕氏春秋》。李约瑟说“在中华文化传统里，史学为万学之母”。可惜由于一些原因，中华传统文化，缺少了像黑格尔和马克思等体系雄伟、包罗万象的“历史哲学”。因此，黑格尔和马克思在中国特别受人崇拜。黑格尔的特点是能把人类数千年的思想文化(包括凶狠的战争)安置在一庞大的思想体系内，使之各得其所。早在2000多年前，《吕氏春秋》即已做到这一点，甚而在内涵上比黑格尔更丰富多样。这不是在“拉郎配”，或在吕氏“脸上贴金”。以黑格尔在其著作中显露出对古代中华文化的理解来看，《吕氏春秋》对黑格尔的历史哲学，尤其是其代表作《精神现象学》，可能起过重要的影响作用。

2010年岁末于北京

自序

《吕氏春秋》一书被列入“杂家”始自《汉书·艺文志》。“杂家”常被认为思想“漫羨而无所归心”，因此，学术界历来对《吕氏春秋》的哲学价值评价不高。

《吕氏春秋》一书的哲学思想未被受到足够的重视，一方面与它被列入杂家的定论因而以子学形态来研究对待有相当密切的关系，另一方面也有受西方哲学价值观念的影响之原因，正如黑山所说：“如果拿西方哲学的标准来衡量对照，中国的作品，几乎都是‘非哲学的’。”西方的哲学是以“认识论”为基点的，论及哲学和一般思想的不同在于哲学必须对本身有自觉或反思，而这种自觉或反思是哲学最广义的“认识论”基点，至于反思的结果，可能认定哲学必须建立在理性分析、客观实证、主体直觉、玄思冥想、心灵体验或道德践履种种不同基础的观点，但这只是“认识论”的基点不同，而同为哲学的“认识论”的基点则一。

《吕氏春秋》产生于战国末期。战国时代群雄争霸，战乱频仍，较之春秋，不宣而战，弃盟背约，更无义战。凡足以致富强者，无不用其极，于是皆放弃价值理想的追求，而只图功利实效的获取，“何以利吾国”是那个时代的思潮。重新整合人间秩序和人文信仰，是战国末期思想界面临的瓶颈。《吕氏春秋》虽以现实与功利为其基点，但对功利思潮本身却有了明显的反思。《吕氏春秋》认为天下是有道之士

“虑天下之长利”，以长久之利为“利”，并试图寻求何以长久的途径，认为“法天地”可致之长久，合于“道”的能够长久。尽管这不乏其功利的色彩，但是这种反思以及将天或自然界的定律法则用于人间秩序规则的建立有其对真理宿求的哲学贡献，也凸显了《吕氏春秋》理想与现实的交汇。不能因《吕氏春秋》的实用性和功利性，而否认或抹杀它的哲理底蕴和它对永恒不变的“道”的深刻体认。

“全其天”是《吕氏春秋》的理想，“阴阳相宜”之“适”是《吕氏春秋》的现实选择。《吕氏春秋》认为天地万物，源于“太一”与“阴阳变化”，世界既是简单的又是复杂的，世界不但万象纷纭，而且变化无穷。天地万物之盈虚、离合、终始、往来既是“变易”之“事”与“物”，也是“不变”之“理”。《吕氏春秋》主张“知一”而“执一”。它所说的“一”包含着—与万、不变与变的深刻的辩证，有“易”之“变易”、“不易”与“简易”三意。它既是抽象的又是具体的，既是超验的又是现世的，既不以人的意志为转移也不是固定僵化的死物，既以“不变”为根本，又着眼于人的现实实际的发展与变化，其简易之极又如既明义则其事皆可作筌蹄之弃。

《吕氏春秋》认为世间有众多彼此矛盾冲突的现象或事物，万象万物有其存在或发生的缘由和道理——“必有以也”，它们是一种“适”、“宜”的结果。李约瑟曾说《吕氏春秋》有显著的“察因”特点，《吕氏春秋》的所谓“贵因”，就是将所“察”、所“知”运用于人的具体作为方面，从而因时因势以期达到利之长久的目的，这是《吕氏春秋》所认为的知“道”。

如果说中国的思想文化是“水”，可方可圆，那么《吕氏春秋》这种以“全其天”为理想，以“阴阳相宜”之“适”为现实选择，这种“适”可谓得道之说。这种“适”注重因循权变有其不僵化的长处，但这种多变性或者说试图无所不包却使其结果成为似乎“没有中心的杂家”。但是它所蕴含的绝对性，绝不是所谓没有标准的调和结果，也不是一种在相对性中的暧昧学说。守常知变，“知一”、“执一”而应乎万变，以“适”成就“无限”。“适”不仅仅是一个抽象的理念，它有实用的价值，“适”的实用价值是由一种择善而从的立场和用意造就的，体现了中国古代独特的“事理思想”，这与西方现代思想历史主义有

着异曲同工之处。

《吕氏春秋》创建的“十二纪”“八览”“六论”体系,从外在形式上以“大”包罗天地自然、人世万象,“上揆之天,下验之地,中审之人”,把宇宙、人生、政治放置在以时间和空间建构的模式中,备尽古今之事。但此严谨的体系框架的背后有着更深刻的思想底蕴的支撑,《吕氏春秋》并不是以包罗了具体的万象才使“是非可不可无所遁”。理念上的“无限”并不是外在形式上的“大”所能成就的,《吕氏春秋》是试图以“适”的权变与不变成就理念上的无限,使“是非、可不可无所遁”。

真理在人的经验历史中展现,而且以人的相对理性在历史现象中体现和理解。人的“知性”是由“人的认知本质和经验”为基点开始,经验是真理的一种表象,不论这种表象在表面上是否与真理相悖离,其也是真理的一种表现形式。经验、现象或历史虽不能概览一切,能够超越时间和空间的也不是历史,但是人只能在人的历史经验中体验真理。“知性”具有非此即彼的区别作用,但同时它又具有着有限的规定作用和僵化的固定作用,要超出抽象的或僵化的规定性,就要借助“理性”的亦此亦彼。《吕氏春秋》以“阴阳相适”作为立场与方法,在实际中可以应对各种互不兼容的绝对性的思想、信仰或价值等使人形成困惑和困境的因素。而诸如今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危,达穷以及恩威、赏罚乃至诸子百家思想等看似对立、冲突的阴阳“两极”,使之在具体的、动态的情势或过程中对待,在《吕氏春秋》所主张的“阴阳之宜”、“阴阳相适”中化解。这样就把抽象观念范畴落实到具体的个别的事实中,得以消解普遍与特殊、具体与抽象间的范畴观念性的对立。尽管《吕氏春秋》以能够具体实践和操作为指向,避免纯理性的玄思,但是不能认定这种以实用而功利为判定标准的思想倾向没有真理价值,《吕氏春秋》所蕴含的将“知性”上升为“理性”的历史哲学的基因和它所具有的历史主义的模式并不应因此被埋没。

《吕氏春秋》中的“抵牾”或“矛盾”一向被后人所诟病(如清人汪中《述学补遗·吕氏春秋序》中对《吕氏春秋》的评价,也有学者把它概括为三点“迷信与反迷信”、“托古与反古”、“纳谏与反纳谏”),这其实是把本应在具体的治道中对待和考量的主张放在了孤立的范畴

性的规定中考查,把本应由“理性”解决的问题诉之于“知性”,因而难免会得出《吕氏春秋》的许多主张“互相抵牾”、“自相矛盾”甚或“杂乱”的结论。

必须指出的是,传统的以汉儒对家派的分类的研究方法与上述结论有着相类似的缺失。虽然对《吕氏春秋》与诸子关联的探讨的诸多努力开阔了我们的思路,加深了对《吕氏春秋》的多样化的理解,但这种分类的研究方法本身存在着一定的问题。家派之分,代表的是汉代人对于先秦文化的看法而并不是先秦思想发展的真实脉络。对《吕氏春秋》的研究而言,其最大的流弊就是以《吕氏春秋》所援引的诸子词句多寡或带有明显家派倾向的概念(如“孝”、“非攻”、“尚贤”、“任数”、“德”、“义”、“无为”、“贵生”等等)判定其归属,并进而批评《吕氏春秋》的主张矛盾不一,“调和不彻底”或“杂乱”,这无疑是犯了用范畴界定真实的毛病,而把《吕氏春秋》拆散割裂开来,这样是难以真正理解《吕氏春秋》本身的思想内涵的。如果从一个高而宽泛的视角,以历史主义的宗旨,把《吕氏春秋》作为一个整体来研究,可能更能够接近《吕氏春秋》“是非不可无所遁”的主旨。

本书得益于我的博士生导师陈启云先生对《吕氏春秋》与黑格尔哲学在学理上相似性的洞彻,从而以历史哲学的视角探讨了《吕氏春秋》的哲理思想。西方以“唯理”,以正反绝对对立“不能容中”的思维方式为传统,如“天国”与“人间”的极端对立,“god”与“devil”不可相容。在西方,把视野从永恒的理念范畴转到变化多端的历史领域,是黑格尔的历史哲学,因此有人认为黑格尔是历史主义的创立者。在西方哲学史上,黑格尔的卓越贡献在于他指出如何从“知性”上升到“理性”,他承继了康德的“先验理性”,而且把康德的静态分析转变为以“动态而理性的历史”来应对静态的“范畴分析”的模式,根本改变了关于概念只是抽象共相的传统观念,提出了关于具体共相或具体概念的学说。《吕氏春秋》虽然不能与黑格尔的体系和理念相提并论,但《吕氏春秋》所具有的历史哲学的模式却早于西方历史主义的先驱黑格尔两千余年,所谓“包罗万象”的黑格尔哲学因其西方的理本传统,在某些方面的成就是《吕氏春秋》所不能比拟的,但就此说《吕氏春秋》在历史中的地位远远不如黑格尔的哲学,则是有失公允的。从“其言杂”探研“其说醇”则更有待于我辈学人的执着努力。

目 录

绪论 /1

- 一 《吕氏春秋》的研究价值 /1
- 二 《吕氏春秋》的主导思想研究综述 /9
- 三 本书的研究脉络与各章内容 /15

第一章 《吕氏春秋》的思想底蕴 /19

第一节 《吕氏春秋》的认识论基础 /21

- 一 相对与绝对 /22
- 二 现实与理想 /25
- 三 众与一 /28
- 四 “离事言理”与“以事言理” /32

第二节 《吕氏春秋》的事理思想 /34

- 一 《吕氏春秋》号曰“春秋”的意旨 /35
- 二 《吕氏春秋》的“事”与“理” /41
- 三 《吕氏春秋》的超越理念 /45

第二章 《吕氏春秋》“一”的观念 /51

第一节 “一”之论证 /51

- 一 关于《吕氏春秋》“一”的观念 /52
- 二 “一”的内涵——“以天为法” /56
- 三 《吕氏春秋》称引“黄帝曰”的意义——“法天地” /63

第二节 《吕氏春秋》的“阴阳”观念与“圆道”观 /66

- 一 阴阳观念概说 /67
- 二 《吕氏春秋》的阴阳观念 /70

- (一) 阴阳相适观念的形象说明——“音适” /72
- (二) 阴阳相适,久适则生 /74
- 三 圜道:运行无阻则通,通则久 /78
- 第三节 人“法天地” /83
 - 一 “法天地”阴阳相适之宜 /83
 - 二 “阴阳相适”的绝对与相对 /87
 - 三 人“法天地”的最高境界——“全其天” /90

第三章 如何知“一”:经验与推论 /95

- 第一节 知“一”的重要性 /97
 - 一 知“一”的原因与结果 /97
 - 二 “知化”为“知” /101
 - 三 知其所以然为“知” /103
- 第二节 知“一”的类推途径 /109
 - 一 《吕氏春秋》的类推 /110
 - 二 知“一”的类推途径之一:法天地之道 /115
 - 三 知“一”的类推途径之二:“通性命之情” /121
- 第三节 知“一”的经验途径 /126
 - 一 直接经验 /126
 - 二 历史的经验 /130
 - 三 周鼎著象 /135

第四章 “言说”之论 /139

- 第一节 《吕氏春秋》的“顺说”与“谨听” /140
 - 一 说、听之“和”——何谓“善说之术” /140
 - 二 说者与听者之“善说”与“善听” /147
 - (一) 说者之“善说之术”——“顺说” /147
 - (二) 听者:“谨听” /151
 - 三 《吕氏春秋》本身的“善说之术” /154
- 第二节 《吕氏春秋》之“利” /158

- 一 长久之利是利 /159
- 二 义与利 /161
- 三 公与私 /166
- 四 吕不韦与《吕氏春秋》之“利” /170

第三节 “贵生”是《吕氏春秋》的论说手段 /175

- 一 “贵生”即是求“利” /175
- 二 “生”(“寿”)是根本 /178
- 三 “贵生”与“全生” /180
- 四 《吕氏春秋》“贵生”的意旨 /183

第五章 “行”“用”之论 /188

第一节 人与天 /188

- 一 因天之为 /189
- 二 天时与人力 /193
- 三 “反诸己” /198
- 四 人人万物各得其宜则“天下平” /201

第二节 “君”与“民” /205

- 一 利君与利民 /206
- 二 “立君”源出于“利民” /209
- 三 使民“众”而有用 /211
- 四 顺民与用民 /218

第六章 结语 /221

参考文献 /223

后记 /234

绪 论

一 《吕氏春秋》的研究价值

《吕氏春秋》一书被列入“杂家”，始于《汉书·艺文志》。“杂”字，《玉篇》释为“糅也，由同也”，有综合之意。《国语·郑语》也有所谓“以土与金木水火杂，以成百物”。自《汉书·艺文志》将《吕氏春秋》列入杂家，后人多以“杂”字有掺杂不纯的意思，既指思想“漫羨而无所归心”，又说其结构杂然拼凑，因而贬低《吕氏春秋》的价值。近人的一些感慨概述了《吕氏春秋》研究的局限性和困境，“中文系的古代文学史不重视它，因为它的文学价值并不突出；历史系的中国古代史不重视它，因为它的史料价值十分有限；哲学系的古代哲学史也不重视它，因为它的思想庞杂，难以归纳系统”^①。

把先秦诸子分为儒、道、名、墨、法、阴阳等家派之说，始于司马谈《论六家之要旨》^②。《汉书·艺文志》说“杂家”：“盖出于议官，兼儒

① 刘跃进：《吕氏春秋研究·序言》，王启才：《吕氏春秋研究·序》，学苑出版社，2007年。

② 胡适《诸子不出王官论》也认为九流十家之说无据：“此所说诸家所自出，皆属汉儒附会揣测之辞，其言全无凭据，而后之学者乃奉为师法，以为九流果皆出于王官，《艺文志》所分九流，乃汉儒陋说，未得诸家派别之实也。古无九流之目。《艺文志》强为之分别，其说多支离无据。”欧阳哲生编：《胡适文集》2，北京大学出版社，2008年。

墨，合名法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也。及荡者之，则漫羨而无所归心。”自《汉书·艺文志》把《吕氏春秋》归于杂家后，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》直至清《四库全书》以及《郡斋读书志》、《直斋读书解题》等公私书目均将《吕氏春秋》列为“子部杂家类”；刘知己的《史通·题目》也认为：“此乃子书杂记，而皆号曰《春秋》。”

将《吕氏春秋》一书列入杂家，这是刘向、刘歆父子及班氏古文经学的看法，是汉代学者整理古文献目录的成果和对先秦文化的看法，代表的是汉代人的观点。从现代学术视野而言，对一种著作的理解大约可以分为对著作内涵本身的理解，对思想史上的理解以及对文化发展上的理解三个方面。

首先，对一著作内涵本身，如对《汉书·艺文志》的理解，又可分为文学上的评价、思想哲理上的价值和历史文化文献上的价值。基本上《吕氏春秋》在历史上的价值和在史料上的价值是很珍贵的：《吕氏春秋》收录和保存了大量失传的古史传说和古代思想的文献；《吕氏春秋》对这些古史传说和古代思想文献的采用和整合的方式展示了当时人（公元前3世纪）的思维方式和其时思潮的特式。前人对《吕氏春秋》的评价受了错误的“崇古”思维的影响，认为愈早出现的思想家和思想学说愈可贵。其实早出的思想家及其思想固然有“宗师”的地位和“开源”的价值，但后出的思想家和思想却有集大成和更精进的价值。以宋代新儒学（道学、理学）而论，北宋早期的周敦颐、张载和二程虽然是开理学和道学先河的先驱，但是南宋晚出的朱熹却是宋代道学和理学的集大成者，明清的科举均以朱熹的四书为文本，即是重要例证。

对于著作在思想史上的理解，是指一种著作对其他著作在传承发展上所具有的工具性或典范性的作用。有如《汉书·艺文志》对建构或重建时代的学术体系上的功能和作用，《吕氏春秋》也同《汉书·艺文志》一样具有整理当时时代思想、学术的作用。

而从历史文化上的理解，一种著作无论它本身内涵的价值如何，对其他著作的工具性或典范性的功能如何，它至少是当时的学术思想、文化成果的结晶。如汉代的讖纬，它可能在现代人的眼光中一无

价值,甚而是有着很坏的价值,但它在反映古时人的宗教信仰心态,甚至当时的迷信不理性的文化实况上,却有着不容忽视的价值。

据上所论,关于《吕氏春秋》的研究尚有很多可进一步深入探讨的地方。一本著作在思想上的价值和在哲理上的价值不同,“思想”是属于个人心灵心思的产物,其价值主要在于它的原创性与独特性;哲理(尤其是原出于西方的“哲学理论”)的价值主要在于它论述的“真理内涵”,这真理内涵是有“客观普遍性”的,是要经过不断地修正改进的。关于西方哲学,有一句著名的说法:“西方过去的二千多年的哲学,都是替柏拉图作注^①。”有“理想主义”,便有“新理想主义”;有“杜威主义”,便有“新杜威主义”。过去国内的“哲学”论著,严格地说,主要都是“思想”论著。由于《吕氏春秋》不但是战国诸子最后时期的作品,而且是集合诸子各家学说的大“杂家”,因此一向对它的评价都不高。但从哲学学说的尺度来说,后出的著作学说反而有后来居上、集大成的地位^②。

从这个角度来看,《吕氏春秋》不但采集和保存了儒、道、墨、名、法、阴阳五行等各家思想的文字,因而有很高的“历史文化文献上的价值”^③,而且吕氏书中对各家思想学说的定位、安排和整合更具有反映先秦思想学说以及反映战国末期历史文化和学术心态的关键性价值。从更深一层着眼,《吕氏春秋》对先秦各家思想学术在文字收集上的取舍,甚至修改,还可能有着取长弃短、取精去粗的作用和价值。人的认识与理念因时因人而变化,常常非一子之说、一家之言所能尽括,而截长补短,去粗取精,熔铸陶钧,可能更能接近“真理内涵”。

从思想发展史的角度来看“儒家”、“道家”、“法家”等门派的形成是诸子思想发展到末期的事,至于九流十家的名目更是由后来汉儒所制定。从思想发展史的角度,应该注重的是各个思想家之间思想学

① 陈启云:《历史知识论与西方历史理论》,《天津师范大学学报》,2009年第2期。

② 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

③ 冯友兰在为许维通的《吕氏春秋集释》作的序中云:“《史记》谓吕不韦以其书为备天地万物古今之事,号曰《吕氏春秋》亦以为吕不韦以其书为史耳……以此书为史,则其所记先哲遗说,古史旧闻,虽片言只语,亦可珍贵。故此书非子部之要籍,实乃史家之宝库也。”许维通:《吕氏春秋集释》,中国书店,1985年。

说的先后转变及相互影响,从中勾画其发展的线索和关键。陈启云在多次论述“思想”、“思想史”、“哲学史”的同异离合后^①,在《中国古代思想发展的认识论基础》一文中,把先秦诸子哲学思想、发展分为三大阶段^②。

第一个阶段大约由公元前550年至公元前380年,中国古代哲学诞生的时期:这时期的思想家自觉地超脱了古旧的宗教信仰和风俗习惯的藩篱,而对宇宙、人生、真理基本问题提出了新的观念和理想。这阶段的重要思想家:老子、孔子、墨子和杨朱等在思想上展现了自觉的广义“认识论”基点。由早期道家对传统(尤其是西周人文主义的政教传统)的极端怀疑,因此产生一切变幻无常的观念,到孔子在“不知、不可知”的“认识论”怀疑气氛中,提出了人本主义(有异于人文主义)“认识论”基点,再由墨子从这个基点上建造出一新的宇宙观、人生观、真理观、价值观的思想系统。

第二个阶段大约由公元前380年至公元前280年,由于在第一个阶段中各重要思想家们所提出的观念和理想的不同,引起他们追随者之间的相互抨击与辩难。其中孟子排拒杨墨。《墨子》书中针对仲尼、儒家而发的议论及《庄子》书中儒道对辩对比的文字^③,引起思想家们对思想的本质、知识的来源和根据、真理(是非、胜负)的标准以及思想、知识、真理和语言的关系等种种问题的反思。以“墨经”、名家的惠施与公孙龙以及《庄子》书中绝大部分的文字、《老子》书中关于“名”和“道”的理论为代表。

第三个阶段大约由公元前280年至公元前230年,是战国和诸子思想最后结局的四五十年。这个阶段中重要的发展阶段如下:

(1)对自然界的定律和法则的寻求——重要代表是墨学(指《墨子》书中后半对“物理”、“工程”、“器械”的论述)、老子(指《老子》成书时的文字所呈现的“肯定心态”。这心态和《老子》书中所保存的代

① 陈启云:《钱穆师与西方思想文化史学》,《钱穆先生纪念馆馆刊》第4期,1996年。

② 陈启云:《中国古代思想发展的认识论基础》,《学丛:新加坡国立大学中文系学报》,1996年第4期。

③ 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

表第一阶段早期道家的怀疑否定心态有很大分别)和邹衍所整合的阴阳五行说。

(2)对人间功利、威权与秩序之建立以及把自然界的定律、法则“顺之者昌、逆之者亡”的观念,引用于社会政治方面,以成败、祸福之效应为价值标准,来树立外在权威和奠定有效的人群组织(社会、国家)。代表这方面的思想,有荀子和荀子的学生韩非、李斯,以及与荀子有密切关系的齐国稷下先生所编纂的《管子》,与李斯有密切关系的吕不韦门下宾客所编纂的《吕氏春秋》和属于后期道家的“黄老刑名派”(以马王堆出土帛书《黄帝内经》、《老子》及疑伪的《尹文子》为代表)等。

(3)混杂综合的学术风气和“大一统”的思想趋势——属于第二阶段末期的《庄子》和属于第三阶段的《荀子》、《管子》、《尹文子》、《吕氏春秋》和《韩非子》等,都是这学术风气和思想、趋势的产品。邹衍的“别殊类使不相害;序异端使不相乱;抒意通指……不务相迷”(《史记·平原君列传集解》引刘向《别录》),《管子·宙合》的“不以小缺为伤……千里之路,不可扶以绳;万家之都,不可平以准……知言之不可兼也,故博为之治而计其意”,《荀子·解蔽》的“凡人之患,蔽于一曲,而闇于大理”,《荀子·非相》的“博而能容浅、粹而能容杂,夫是之谓兼术”、“故以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽”,《韩非子·解老》的“物各有理,不可以相薄……万物所异理而道尽”,《易·系辞》的“天下一致而百虑,同归而殊途”都代表这种趋势。这趋势一直发展到西汉初司马谈《论六家之要指》和西汉末刘向、刘歆成稿而由班固收录为《汉书·艺文志》的“诸子论”。

这个时期各思想家的努力方向是要把上述“物各有理,不可以相薄……万物所异理”的各家各种思想安置在一个庞大的结构体系中。邹衍的阴阳和五行学说正是要把各家各种学说用“阴阳”、“五行”等标志系统去“别殊类使不相害,序异端使不相乱”。《吕氏春秋》把各家各种学说分别按时序收入“四季”、“十二纪”,每纪下再分五部,共六十部。再按“知”与“用”的内涵分列为关于“大我”在公事运作上的“八览”(每览再分为八篇)和关于个人“小我”的道义行为的“六论”(每论下再分为六篇)。《吕氏春秋》的这种体系,可说是上承《春

秋》(四季十二纪)和《尚书》(尧典、舜典、夏书、商书、周书)文本体例,并把二者整合为一。这体系又可以说是开启了汉代以来《史记》、《汉书》等“正史”分划“本纪”和“书志”但把它们整合为一书的文本体例(西方汉学家称之为“整合体”)。

《吕氏春秋》不但兼具上述先秦诸子思想发展的第三阶段的三种特色,而且有着独特的可以和两千年后领导西方哲学思想大转型的黑格尔的“历史哲学”相媲美的学理属性^①。

黑格尔是德国古典哲学的集大成者,他的哲学乃是近代西方资产阶级哲学的高峰^②。黑格尔建构了一个既有逻辑环节的发展又体现了现实诸要素的庞大体系,是哲学史上最大也是最后一个理论体系^③。黑格尔在《精神现象学》的前言部分,以及《哲学全书》和《哲学史讲演录》等书的前言部分,集中地阐述了他建立哲学体系的动机和依据。他的阐述明确地表明了他的体系所具有的“采众人之说,成一家之言”的综合性^④。黑格尔的哲学体系容纳了大量社会历史和自然科学的现实内容。黑格尔的“历史哲学”又被视为是“历史主义”的先行者。

黑格尔的第一部著作《精神现象学》被认为是“近代西方哲学史上一部具有里程碑意义的重要著作”^⑤,其视野从永恒的理念范畴转

① 关于这种超越两千多年的中西对比构想,蒙恩师陈启云先生的启发与指导,参考启云师《从黑格尔说起——中西思想文化的比较视野:民粹、语境与哲思》载《兰州大学学报》2009年第5期。关于《吕氏春秋》与黑格尔的“历史哲学”的比较性研究有待于作者与有识之士的更深探研。

② 王树人:《思辨哲学新探》,人民出版社,1985年。

③ 叶秀山、王树人:《西方哲学史》(学术版),江苏人民出版社,2005年。

④ 赵敦华:《西方哲学简史》,北京大学出版社,2001年。

⑤ 王树人:《历史哲学的反思》,中国社会科学出版社,1988年。黑格尔哲学内容在他的《精神现象学》中都有了轮廓,也是黑格尔哲学的“真正起源和秘密”(马克思:《黑格尔辩证法和哲学的一般批判》,人民出版社)。《精神现象学》是黑格尔哲学中最受重视的著作,在现代西方哲学中,比较重视《精神现象学》的是非理性的人本主义,R. Kroner就把《精神现象学》的从“意识”到“绝对知识”说成是“心灵向往上帝的旅程”。(参陈启云《从黑格尔说起——中西思想文化的比较视野:民粹、语境与哲思》,《兰州大学学报》,2009),《精神现象学》对后人的影响最大,且引起不同的解读也最多……耐人寻味的是,其受重视程度在历史上并非一直如此。(赵敦华:《西方哲学史》,北京大学出版社,2001年)。

到了变化多端的历史领域。黑格尔的《逻辑学》可以说是精神的本质学(即所谓阐述只有逻辑次序的精神),这是黑格尔所认为的作为本原的概念推延的逻辑体系,其本身是永恒的、没有历史演变的。《精神现象学》则是精神外化的种种过程,也就是显现精神的人类自身发展诸方面的历史过程。

实际上黑格尔不过是借“精神现象”显现过程这种哲学概括,以把握错综复杂的人类历史。历史过程在《精神现象学》里是以哲学的形式加以安排和建构,《精神现象学》在内容上涉及到诸多方面,诸如心理学、逻辑学、伦理学、政治学、人类学、艺术、宗教、哲学史,甚至自然科学的某些方面。黑格尔把这一切都归结为,作为精神现象的意识和自我意识,并通过意识和自我意识的联系而发展,但实质上在许多方面以颠倒的形式揭示出真实历史过程的本质和规律^①。

在黑格尔那里,作为把握绝对真理的概念,是由把握相对真理的概念组成的,而且只有通过把握相对真理的概念系列才能逐步达到,这样黑格尔把认识和把握事物全体和本质的真理,看成一个由概念所表现的普遍联系的有机过程。黑格尔改变了概念只是抽象共相的传统观念,提出了关于具体共相或具体概念的学说。黑格尔借用古希腊哲学中的一个最根本的辩证概念“逻各斯”(logos),揭示具体概念的含义,不过是指具体概念包含关于事物整体的深刻本质和根本的规律性,这既适合于他所说的把握宇宙整体及其真理的绝对理念,也适合作为这个概念诸有机环节的安排^②。

黑格尔认为统一性不仅不排斥多样性,而且就在多样性之中,多样性与统一性的统一。主张统一性凭思想、概念即可认识,人的理性认识的高级阶段(绝对精神)是把握多样性的统一以至对立面的统一。并把关于多样性的统一的认识看成是一个不断矛盾发展的过程(历史),是一个由认识多样和对立性到越来越认识多样性的统一和对立统一的过程。

在黑格尔眼中,人虽是历史的实体,但只是展现总体“绝对理性”

① 王树人:《历史的哲学反思》,中国社会科学出版社,1988年。

② 王树人:《思辨哲学新探》,人民出版社,1985年。

的一环和工具。“绝对精神”经历一个辩证的过程，它的发展在自然、人的精神与历史当中展现出来。黑格尔追溯意识的发生发展，先从最单纯的客观意识出发，经过主观意识、理性意识到达伦理意识、宗教意识，最终升华为绝对意识、主体认识到自身与绝对精神的辩证统一。

易言之，黑格尔认为“绝对理性”要由人的“相对的、有限的理性”在人的“经验世界”的变化中展现，而且以人心的“相对理性”在“历史”、“现象”中去体现和理解，黑格尔承继了康德的“先验理性”，而且把康德的静态分析转变为以“动态而理性的历史”来应对静态的“范畴分析”的模式，从而“从知性上升到理性、从抽象上升到具体”。

《吕氏春秋》成书比黑格尔早了两千多年，其理念和体系虽然不能和两千多年后的黑格尔媲美，但其思维和论述程式则在属性上和黑格尔相当类似。

《吕氏春秋》全书所论之事，上至天文，下至地理，小至人的生死荣辱、立身处世，大至社会政治的体制运作，包罗万象，涉及政治、哲学、伦理、教育、逻辑、语言、心理、音乐、军事、农业、养生等等各领域的问题，但概括地说，无非是自然、社会、个人的行事三方面及其相互间关系的问题，即都是人类精神的反思对象。《吕氏春秋》号曰“春秋”，流露了它把深刻的哲理蕴藏在历史过程的叙述中的企图。

《吕氏春秋》呈现了较强的实践、实用价值（如十二纪首就是非常明显的实际操作规程）和注重功利的色彩，但并不能因此就认定它缺乏较深厚的知识内涵和较高明的纯理精神或贬低它的哲理价值。支撑诸多的具体之“行”或“用”的底蕴是《吕氏春秋》所认为的“知”，从万物乱象、不同、多变中“知一”，又在具体的现实中“执一”而为。《吕氏春秋》对何为成败、福祸、得失及其内在的关系，以及在政治实践中的应用，是基于对“一”的体悟。《吕氏春秋》以“法天地”为宗旨，以现实利害得失为考量而观其会通，强调在现实中事理、事势、情势的互动，并以此作为取舍、去留、为与不为的权变依据，表现出对现实的体认。高诱说《吕氏春秋》“大出诸子之右”并不是想当然的，刘勰亦言《吕氏春秋》“鉴远而体周”，《四库全书总目提要》说吕不韦“较诸子醇正”；刘文典也称《吕氏春秋》“实能综合方术之长，以成道

术,非徒以群言为务者”^①。

《吕氏春秋》在《下贤》中说“得道”之人是“以天为法,以德为行,以道为宗”,“道”是抽象的,它“与物变化而无所终穷,精充天地而不竭,神覆宇宙而无望。莫知其始,莫知其终,莫知其门,莫知其端,莫知其源”。它“其大无外,其小无内”,是“至大”与“至小”的统一,既是一个抽象的理念又是经验上的实存之物,它不只是抽象的普遍,而是自身包含着特殊东西的丰富性的普遍。《序意》称曰:“凡十二纪者,所以纪治乱存亡也,所以知寿夭吉凶也。上揆之天,下验之地,中审之人,若此则是非不可无所遁矣。”正是要超越“天”(可以理解为时间)、“地”(空间,地域)、“人”(人众),力图有超时代、超地域的价值,而不随着时间的流逝或历史的变迁而消亡或过时,不为一时一地所局限,而是要随着人的存在而存在,从而使一切历史或现实、“是非不可”都“无所遁”。

冯友兰是哲学名家,惜其对《吕氏春秋》的哲学价值及思想方法评价不高^②。冯氏以司马迁“《史记》谓吕不韦以其书为备天地万物古今之事,号曰《吕氏春秋》”,即认定司马迁“亦以为吕不韦以其书为史耳”,虽然冯友兰曾说“历史哲学,汉代最发达”,但冯友兰显然忽视了司马迁对《吕氏春秋》号曰“春秋”的事理精神的认同。《吕氏春秋》所具有的历史哲学的模式远早于西方历史主义的先驱黑格尔两千余年,但《吕氏春秋》在历史中的地位远远不如后者,这是不公允的。

二 《吕氏春秋》的主导思想研究综述

历来对《吕氏春秋》性质的看法难以统一^③,对《吕氏春秋》有无

① 许维遹:《吕氏春秋集释》,中国书店,1985年。

② 冯友兰在《中国哲学史新编》中贬低《吕氏春秋》的哲学思想价值及其方法论,认为《吕氏春秋》的方法不是对各家在更高的水平上加以综合,而是用一种拼凑式的方法加以综合,认为这是《吕氏春秋》的杂家思想的要点(冯友兰:《三松堂全集》第八卷,河南大学出版社,2001年)。

③ 有代表性的观点共六种:百科全书说、史书说、子书说、类书说、政论书说和先秦总揽性文化要籍说,见李家骧《中外“〈吕氏春秋〉学”评考综要》,《湘潭大学学报》(哲学社会科学版),1998年第6期。

中心,成不成体系也见仁见智,争议颇大。对《吕氏春秋》的主导思想,学界也有道家、儒家、阴阳家、墨家、后儒道并主说等等^①。对一本书的见解之不同和分歧之大,这本身就是一个相当值得关注的问题。

对《吕氏春秋》与诸子关联的探讨的诸多努力,固然开阔了我们的思路,加深了对《吕氏春秋》多样化的理解,但这种家派分类的研究方法本身存在着一定的问题。一者由于家派之分代表的是汉代人先秦文化的看法,二来以诸子的思想体系形态来研究《吕氏春秋》,局限了对《吕氏春秋》本身思想内涵的研究,从而很可能远离了《吕氏春秋》的宗旨。

《吕氏春秋》杂取诸家之说,对于各家较少批评,而偏重于吸取可取之处,力图超越门户之见。梁启超曾称《吕氏春秋》“实类书之祖,后世《艺文类聚》、《太平御览》、《永乐大典》等,其编纂之方法及体裁,皆本于此”^②。钱穆先生的《国学概论》从历史发展的立场,考古书谓“经”义(“经”者,对传与说而言之,乃纲纪之言)时也曾说,《吕氏春秋》肇立十二纪,纪即“经”也,所以纪综群篇;曰八览,览,揽也,所以总揽;曰六论,所以经纶先秦诸子众说^③。冯友兰在《〈吕氏春秋〉集释序》中也说:“此书不名曰吕子,而名曰《吕氏春秋》,盖文信侯本自以其书为史也”,无论梁启超所说“类书之祖”,还是钱穆先生说《吕氏春秋》称“纪”、“览”、“论”,犹称“经”也,抑或冯友兰的“以其书为史”,都从不同的侧面揭示了《吕氏春秋》的经学思想形态,故而对《吕氏春秋》的研究不能仅仅从子学入手,这也可能是近年来学界放弃对《吕氏春秋》家派归属问题的争论转而注重深入分析该书的思想内容的原因。

对于《吕氏春秋》的中心思想内容,胡适先生在《中国中古思想史

^① 李家骧:《中外“〈吕氏春秋〉学”评考综要》,《湘潭大学学报》(哲学社会科学版),1998年第6期。

^② 梁启超:《饮冰室文集跋·浙江书局覆毕校本〈吕氏春秋〉》。缪钺也说:“吕书当撰写之际,即有计划,故纲举目张,自成体系……此种撰述方法,自吕不韦开其端……而魏文《皇览》以降之类书,亦其支与流裔。”缪钺:《吕氏春秋撰著考》,《中国文化研究汇刊》第6卷,1946年。

^③ 钱穆:《国学概论》,商务印书馆,1997年。

长编》中认为《吕氏春秋》“组织虽不严密,条理虽不很分明,但不能不承认它代表一个有意综合的思想系统”,“其中颇有特别注重的中心思想”,“就是那个时代的个人主义的精义”^①。冯友兰可能看出了胡适的“个人主义”并不能涵盖《吕氏春秋》的全书思想,也不能解释《吕氏春秋》“天下非一人之天下,天下之天下”之“公”,故而虽同意“重生”“贵己”是《吕氏春秋》所注重的思想,但认为“重生贵己并不是《吕氏春秋》的中心思想和自己特有的思想”,主张《吕氏春秋》是以折中为主的“杂家”,“杂家所有的不过是用以抉择百家之学的标准”。冯友兰认为《吕氏春秋》以“是非,不可无所遁”为目的,并将其称之为《吕氏春秋》作为“杂家”的中心思想^②。《吕氏春秋》被认为是“杂家”之作,颇能说明《吕氏春秋》总结先秦思想的意图,但《吕氏春秋》显然不仅仅是对先秦思想的总结或调和。

冯友兰认为《吕氏春秋》杂糅(兼)百家之学的标准原则是《吕氏春秋》重生论的功利主义,即《吕氏春秋》的义利论^③。关于“贵生”的利己与“义”(公利)之间的关系,冯友兰率先指出公利与私利之别是贵生思想中“公义”、“私利”得以结合的关键,并认为公利和私利事实上常是一致的^④。冯友兰以“利”有狭义和广义之“利”作为辩解,借着广义、狭义的互换,把个人与社会、私利与公利、重生与为义沟通起来。这是冯氏从西方哲学角度以概念之内涵外延的逻辑推理对《吕氏春秋》的一种“解释”,超越了胡适的《吕氏春秋》以重生贵己的个人主义、“爱利主义”为中心思想的结论,开启了贵生与利群社会关系分析的先河。

继冯友兰之后,台湾学者黄湘阳提出了《吕氏春秋》“贵生以行义为完成,行义以贵生为精神”的深刻见解,说明个人的贵生经由行义的精神而将贵生的利己倾向转向人群全体之生的境界^⑤。但冯友兰和台湾学者黄湘阳的“义利论”也只是局部的论述,而没有对“贵生”

① 胡适:《中国中古思想史长编》,安徽教育出版社,2006年。

② 冯友兰:《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社,2000年。

③ 冯友兰:《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社,2000年。

④ 冯友兰:《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社,2000年。

⑤ 黄湘阳:《吕氏春秋的学术思想》,辅仁大学中文系硕论,1972年。

思想在《吕氏春秋》全书中的地位、作用进行分析。

刘殿爵先生在《吕氏春秋的贵生思想》一文中认为,《吕氏春秋》的贵生思想是针对君主而立论,认为“贵生”是足以“fit for the ear of an Emperor”的,通过“贵生”(即“贵生”而“不亲为”)手段,既可以享乐又可以“全国”,只有“贵生”者才能成为君王。至于不懂“贵生”而流于奢欲追逐之民,只会是被统治的对象;民有“欲”,“欲”愈多愈容易统治,君主正是利用不懂“贵生”之民的奢欲而加以统治,刘殿爵先生的说法,充分反映政治本位的研究进路^①,独具只眼地指出了《吕氏春秋》“贵生”的目的是作为《吕氏春秋》通达秦王政心理的手段。但是刘殿爵先生却忽略了“贵生”是人之“性命之情”,是合于天地之道的,它既是一种“手段”,同时也不啻为人生的一个“目的”。

而台湾学者李介伟在他的硕论《吕氏春秋的“贵生”思想》中认为,对《吕氏春秋》的理解应时时把握住“贵生”的概念,从“贵生”丰富的实践和形上义涵来了解《吕氏春秋》的重要概念以及各概念间的连接,这是十分正确的观点,把握了《吕氏春秋》的脉络和成书考量。固然《吕氏春秋》以“贵生”为手段并以“贵生”为显著的目的,但因此而认为《吕氏春秋》的通贯之理就是“贵生”思想^②,难免停留在了《吕氏春秋》的表面,固化了吕书的超越理念而难以理解吕书的全面思想,把《吕氏春秋》的思想局限在了一个狭窄的范围,最终趋向于“身体观”的研究。

其实早有学者注意到在《吕氏春秋》的材料中,各家学说在《吕氏

^① 刘殿爵:《吕氏春秋的贵生思想》,《中国文哲研究集刊》第二期。

^② 李介伟:《〈吕氏春秋〉贵生思想研究》,政治大学哲学研究所硕论,1996年。

春秋》中都保存有相反的说法^①，以至于常被后人认为是矛盾与抵牾^②，但令人奇怪的是唯独各家讲到了政治，却没有大的出入^③。如在《吕氏春秋》的《节丧》、《安死》中，把儒家的孝亲和墨家的节丧调和在一起，书中单是以孔墨对举的辞例就有十一次。又如既重视武力攻伐，也强调行德义顺民心；既要循道任数，又要任人用贤，很多看似矛盾的观点因何在《吕氏春秋》中并行不悖，如此等等，惜没有延此思路深入探究。

其中对《吕氏春秋》既师古又反古的问题今人多有评述，罗根泽先生在《吕氏春秋反古考》一文中指出《吕氏春秋》反古与变古两种思想在战国末期的思想文化意义：“以《吕氏春秋》为枢纽，故与反古之中，已胎育托古之义也”。虽然罗根泽先生“非以其为兼儒墨，合名法之杂家也”一语跳出《吕氏春秋》企图兼取诸子而有限度地调和矛盾的旧解，转而从思想文化的整体发展中审视《吕氏春秋》一方面反古、一面托古的原因，但是对托古——对历史的重视或传承、反古——对历史的轻忽或扬弃这一矛盾症结未能作根本的解释。

顾史考先生从思维方式“存异求同”的“和而不同”入手，提出在《吕氏春秋》法与不法的古今观中，亘古不变的人情之常，是消融古今殊世的差异，贯通古今的关键，达到不法“先王之成法”的变法与“法其所以为法”的法古两者之间的融合，对“人与我同”给予了足够的重视，但是顾史考仍囿于对《吕氏春秋》中诸子学说并存、异论的研究取

① 王范之：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993年。

② 汪中在《述学补遗》中早就指出《吕氏春秋》有抵牾者：《振乱》《禁塞》《大乐》三篇以墨子非攻、救守及非乐为过，而《当染》篇全取墨子，《应言》篇司马喜事则深重墨之学。根据王范之的考查，与墨者相抵牾者，除《振乱》《禁塞》两篇外，还有《荡兵》主“义兵”，《怀宠》主攻伐寝兵，都与“非攻”“救守”相反对（王范之：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993年）。近世更不乏论者斥《吕氏春秋》为“折衷主义”，认定该书不仅丧失了先秦哲学的独创精神，而且内容重复，往往互相抵牾（温公颐：《中国中古逻辑史》，上海人民出版社，1989年；方克：《中国辩证法史》，人民出版社，1985年）。韦政通则对《吕氏春秋》的“矛盾点”集中为三个方面：“迷信与反迷信”、“托古与反古”、“纳谏与反纳谏”（韦政通：《中国思想史》，上海书店出版社，2003年）。

③ 王范之：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993年。方克：《中国辩证法史》，人民出版社，1985年。

向而局限了这一进路的深入^①。

《吕氏春秋》顺天应时、贵因、因循之论备受关注。蒙文通先生在《略论黄老学》中由此指出与南方道家庄周之流的分别^②，深具功力。固然这种探究有助于挖掘《吕氏春秋》思想的源头，但是如果只以探究《吕氏春秋》思想源头为要的话，可能看到的仍是《吕氏春秋》中诸子的思想，而不是《吕氏春秋》的思想。

纵然冯友兰等先学对《吕氏春秋》的思想内涵以及义利、今古、个人与国家的关系等有相当深刻的阐发，但是却有只见树木而不见森林、只见点与面而不见经纶之嫌。

值得关注的是台湾学者王宏仁的《吕氏春秋文化形成的空间植被》^③和陈婷姿的《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的思想融合与历史意义》^④两篇硕士论文，两者都从历史文化的角度探讨了《吕氏春秋》的通贯思想，但前者以“后现代”的视角和解构立场，将《吕氏春秋》的融合诸子百家、重视历史经验文化，从知识/建构、知识/权利的角度加以诠释；后者虽以历史思维的立场探讨了《吕氏春秋》如何融合诸子思想，但是有偏于泛泛。

《吕氏春秋》成书于战国末期，这期各思想家的努力方向是要把“物各有理，不可以相薄……万物所异理”的各种思想安置在一个庞大的结构体系中。诸子对《吕氏春秋》的影响或许存在，但不一定具有决定性；《吕氏春秋》虽让“人人着所闻”，但并不是以诸子学说并陈或简单的调和而已，《不二》篇曰：“之狐，而有粹白之裘，取之众白也。”如果成“粹白之裘”是《吕氏春秋》的宗旨和目的，那么应该把研究的重点放在“裘”上，而不是“众白”。《吕氏春秋》所呈现的“层次”和“体系”虽然至为显著，但它又是复杂的，多层次多方面的，尽管需要从某一个具体的方面入手作细致的分析，但任何一个单个的切入点

① 顾史考：《论〈吕氏春秋〉的杂人统出与博古通今》，《先秦两汉学术》2004年第1期。

② 蒙文通：《先秦诸子与理学》，广西师范大学出版社，2006年。

③ 王宏仁：《吕氏春秋文化形成的空间植被》，淡江大学中文所硕论，1975年。

④ 陈婷姿：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的思想融合与历史意义》，台湾“清华大学”历史研究所硕论，2008年。

都不可能揭示、还原《吕氏春秋》的全貌。如仅以部分分割地对待,就难以把握其整体系统而无法揭示它的思想内核。

三 本书的研究脉络与各章内容

承前所论,本书对前学研究的批评,并非否定他们从各个层面研究《吕氏春秋》的学术贡献,但是必须指出的是,《吕氏春秋》既然以“是非、不可无所遁”为宗旨,那么任何一个单一点或面的研究都无法完整地把握《吕氏春秋》的思想。如以家派分类的方法研究,无论是持道家、儒家、阴阳家、墨家、儒道并主说,还是“新道家”、“新儒家”之说,大都以《吕氏春秋》援引诸子次数的多寡、相同或相似的词句甚或具有明显家派倾向的概念为标准来判断《吕氏春秋》的思想宗旨^①。姑且不论汉代人先秦学术家派分类的流弊,以《吕氏春秋》所援引的诸子词句或带有家派倾向的概念(如“非攻”、“尚贤”、“任数”、“德”、“义”、“孝”、“无为”、“贵生”)判定其归属的研究方法,无疑是犯了用范畴界定真实的毛病。如果不把抽象观念范畴落实到具体的个别的事实中的话,难免会得出《吕氏春秋》有诸多“矛盾”与“抵牾”的结论。借用《吕氏春秋》中《下贤》的诘问:“日以相骄,奚时相得?”这是在对《吕氏春秋》思想归属研究中,造成意见相左的根本原因。

因此,本书试图跳出家派分类的拘囿,转而从《吕氏春秋》本身的思想脉络探讨《吕氏春秋》的立意、宗旨和主线。钱穆先生在《秦汉史》中曾说,《吕氏春秋》(和邹衍)取径宽,主兼容并包,有浑涵之势。如果以高而宽泛的视角看待《吕氏春秋》,或者说以“同情的理解”为立场和用意,可能可以为《吕氏春秋》思想的研究提供一个新的方法和方向。

^① 如陈奇猷把阴阳学说安排在全书首位,纪、览、论首篇都是阴阳说,且篇章最多,以所据地位与篇章多寡证明阴阳之说才是全书重点,认为“吕不韦的主导思想是阴阳家之学”(陈奇猷:《〈吕氏春秋〉成书的年代与书名的确立》)。牟钟鉴则认为,十二纪所属各篇论文的具体论点并不受月令中阴阳五行思想的约束,两者的联系是外在的,从而认为阴阳家的思想在《吕氏春秋》中虽构建了一种形式完备的世界图式,然而未能成为贯穿全书的主线(牟钟鉴:《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》,齐鲁书社,1987年)。

《吕氏春秋》的“浑涵”之势，是与它的事理思维和着眼于人的现实与功利的立场分不开的。

《吕氏春秋》的编撰者吕不韦是新贵族又是权臣，自我与国家的利益，以及和即将亲政的秦王政如何调和，可能是吕不韦的一个大问题和难题。这个问题涉及自身、社会各阶层、君主和国家等多方的利益，权衡一切阶层的利益以求政治的稳定，对君权的制衡也是《吕氏春秋》所要考虑的重要问题。权衡、“折中用权”是吕不韦的立场和用意，《谕大》有曰：“天下大乱，无有安国；一国尽乱，无有安家；一家皆乱，无有安身……故小之定也必恃大，大之安也必恃小。小大贵贱，交相为恃，然后皆得其乐。”另《务本》引《诗》云：“有唵凄凄，兴云祁祁。雨我公田，遂及我私。”《吕氏春秋》本身可能既是吕不韦的“法天地”之道的所得，也是他的治政理想，同时也可能是通达即将亲政的秦王政内心的桥梁。

《吕氏春秋》作为那个时代归于一统应时而兴的产物，无非是以治政为要。但思想家作为人（思想主体）的思想体系、个体特色不容抹杀，在注重思想家的政治理想和抱负的同时，也不应忽视其作为人的自我的价值、理想和道德观，从而揭示出思想文化相对于政治力量的发展趋向和真实脉络。

从历代学者对吕不韦的“小人”、“闻者”的称谓来看，可以看出是偏重了吕不韦个人和现实的一面，而忽视了吕不韦的理想层面。《吕氏春秋》在《务本》引《易》曰：“复自道，何其咎，吉。”《序意》也称引“文信侯曰”明示以“法天地”为宗旨，可见他虽务实而功利，但并没有抛却“道”的理想一面。

梁启超曾批评有些治史者往往“知有朝廷而不知有国家，知有个人而不知有群体，知有陈迹而不知有今务，知有事实而不知有理想”^①。而吕不韦编纂的《吕氏春秋》则极力试图既要“知其有”，也要“知其另有”，并使之成为该书的宗旨，简而要之是在理想与现实之间、国家与个人目的与手段之间多维度地权衡。

^① 梁启超之“新史学”，参见李华兴，吴嘉勋编《梁启超选集》，上海人民出版社，1984年。

《吕氏春秋》在内容上涵盖了认知与经验乃至操作层面的目的与方法；《吕氏春秋》在对精神内蕴及思想的表征形式上采用了可以包容天地自然、人世万象的时间序列，如十二纪^①，八览六论虽没有这样的形式体例可以支持此兼容并蓄，但其以代表八方六合之意的“八”“六”之数为题，也都体现了它包罗万象，使“是非可不可无所遁”的思想意图。

基于《吕氏春秋》所呈现的形式与内容，本论文以“知”“用”为主线，以历史哲学的新视角，探讨与论证了《吕氏春秋》的通贯之理。论文首先探讨了《吕氏春秋》产生的认识论基础及其在中国古代思想发展中的地位，并围绕着《吕氏春秋》所认为的“道”是什么，如何知“道”以及如何用“道”层层展开，并进而探讨了《吕氏春秋》在“阴阳之宜”观念下的今古、天人、君民、义利、公私、大小、得失等关系，以及《吕氏春秋》的人生和治世的“全其天”的理想。

本书第一章从《吕氏春秋》产生的认识论基础着手，指出《吕氏春秋》以“功利”、“现实”为认识论的基点是由《庄子》为代表的极端相对和虚无主义的认识论所迫而引发出来的反应和抉择。《吕氏春秋》是思想史发展中由先秦诸子“离事言理”向汉儒“以事言理”转型中非常关键的一环。并进而指出，《吕氏春秋》之所以“大出诸子之右”，并对汉代学术有着“无孔不入的影响”，除了它的“兼容并蓄”的渗透融合力之外，还与它的哲学思想密不可分。吕氏春秋以阴阳观念为根基建构的思想体系及其事理思维模式可与西方现代观念的历史主义相提并论。

^① 十二纪的思想渊源，无论来自以《逸周书》《礼记·夏小正》《诗·豳风·七月》甚或是《管子》，对人的实际意义而言，是上古之人实际生活中的经验，即对四季十二月自然天候环境的认识以及当令行事的人事活动（参见曾锦华《〈吕氏春秋〉十二纪首、〈淮南子时则训〉及〈礼记月令〉之比较研究》，转引自陈婷姿《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的思想融合与历史意义》，台湾“清华大学”历史研究所硕论，2008年）。《吕氏春秋》十二纪用春夏秋冬的孟、仲、季纪月，以特别显出“四时”的观念，灾异是由于施政没有按照节候而来，人由《时训》的完全被动变为主动。（徐复观《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社）。洪家义认为吕氏春秋的结构体系是以“天、地、人和阴阳五行两种模式建构起来的”，他认为这个结构有两大特点，一是容量很大，二是便于汲取众长以为己用（洪家义：《论吕氏春秋的性质》，南京大学学报（哲学人文社会科学版），1999年第4期）。

第二、三章探讨了《吕氏春秋》的“一”的观念,以及《吕氏春秋》知“一”的方法和途径。在《吕氏春秋》中,“一”与“道”、“太一”有着相同的内涵。《吕氏春秋》所说的“一”,是具有辩证意义的“一”,有“不易”、“变易”和“简易”三意。论文指出“法天地”是《吕氏春秋》的根本主旨,“阴阳相适”是“法天地”的根本原则,治乱、存亡、生死为其旨归,“是非可不可无所遁”是其祈向。

《吕氏春秋》认为人“知一”、“得一”、“执一”而不离道方能长久,效法天地自然长久之律则需要知“一”。《吕氏春秋》知“一”的类推途径与经验途径是合二而一的,前者是通过知可观可察的人的“性命之情”和四时寒暑日月星辰之行得知的,后者则是从人的经验和历史中总结得到的。二者归根结底都是从感性直观开始,由“经验”而来。

第四章探讨了《吕氏春秋》在“阴阳相适”观念影响下的“言说”观念。《吕氏春秋》对言说抱有积极与肯定的态度,并对“说者”与“听者”两方都有相当客观与平实的认识与见解。本章讨论了《吕氏春秋》本身的“善说之术”,指出“贵生”是《吕氏春秋》“为君说法”所采用的“顺说”方法。

第五章讨论了《吕氏春秋》中的人与天、君与民之间相辅相成的关系,指出《吕氏春秋》以“法天地”为宗旨,把天地运行周行不止的“圜道”以及通行“不阻”作为人事的效法依据,以人人各得其宜为祈向,才可得以长久。《吕氏春秋》以长治久安为目的,将利民与利君合二为一。

第一章 《吕氏春秋》的思想底蕴

学术界历来对《吕氏春秋》的哲学价值评价不高^①,是“战国杂家思想代表……是即缺乏中心思想的一派,以言哲学,应居末流”^②,但是《吕氏春秋》对诸子“兼收并采,而去其一偏之说……最能代表秦汉间思想潮流”^③,在中国古代思想史上有着非常重要的地位,是先秦诸子到汉代儒学发展中非常重要的一环,本书试图在前人研究的基础上论证《吕氏春秋》之所以“大出诸子之右”并对汉代学术有着“无孔不入的影响”^④,除了以它的“兼容并蓄”^⑤的渗透融合力之外,还与它的

① 吕书的哲学思想历来未受到学界的足够重视,现行诸哲学史思想史几乎无一为它独辟专章,多是将它附于各家之后(《中外“〈吕氏春秋〉学”评考综要》上,《湘潭大学学报》哲学社会科学版,1998年第6期)。有的则对《吕氏春秋》只字不提,如孙叔平《中国哲学史稿》(上海人民出版社,1980年)。

② 黄公伟:《中国哲学史》,帕米尔书店,1966年。

③ [日]中西牛郎:《吕氏春秋》,转引自李家骥:《中外“〈吕氏春秋〉学”评考综要》(上),《湘潭大学学报》(哲学社会科学版),1998年第6期。

④ 徐复观从经学及汉代思想的角度切入并认为:“一般地说,经学是两汉学术的骨干,两汉士人,许多是在《吕氏春秋》影响之下来把握经学;把《吕氏春秋》对政治所发生的巨大影响,即视为经学所产生的影响;离开了《吕氏春秋》,即不能了解汉代学术的特性。”(徐复观:《两汉思想史》第二卷,华东师范大学出版社,2001年)。然而严格来说,徐氏关注《吕氏春秋》对汉代的影响,实非以《吕氏春秋》为研究主体而是从研究十二纪纪首着手。

⑤ 刘元彦:《〈吕氏春秋〉兼容并蓄的杂家》,生活·读书·新知三联书店,2008年。

哲学思想密不可分。《吕氏春秋》以阴阳观念为根基建构的思想体系及其事理思维模式^①可与西方现代观念的历史主义相提并论。

《汉书·艺文志》把《吕氏春秋》归录于“杂家”，其实家派分说代表的只是汉儒对先秦思想的想法，这种分派远远不能揭示先秦诸子思想发展的真实脉络^②。

胡适说司马谈所谓的“道家”即《汉书·艺文志》的“杂家”^③。但对《吕氏春秋》而言，《汉书·艺文志》所整合的“杂家”定义远远不能涵盖司马谈《论六家要旨》所说的“道家”的意旨^④。《论六家之要旨》论“道家，使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多”，“以虚为本，以因循为用，无成势，无常形，有法无法，因时为业；有度无度，因物与合”。《汉书·艺文志》称“道家”：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克攘，《易》之谦谦，一谦而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”胡适突出了战国晚期的杂家与《史记》中所言的“道家”和“杂家”在思想发展过程中的传承关系。胡适又颇为注重《论六家之要旨》中“道家……采儒墨之善，撮名法之要”与《汉书·艺文志》“杂家”的“兼儒、墨，合名、法”之“兼”的相同之处，却没有对《吕氏春秋》符合《汉书·艺文志》所谓“道家”之“历记成败、存亡、祸福、古今之道”的特点给以应有的重视。

《吕氏春秋·序意》说“凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可无所

① 关于中国古代事理思想的论述参见陈启云《汉初“子学没落、儒学独尊”的思想史底蕴》（《中国文哲研究集刊》，2003年第22期）。

② 家派归类是汉代的产物，而并不完全是先秦思想发展的本相。关于此问题，陈启云著作中多有论及，参见《中国古代思想文化的历史论析》（北京大学出版社，2001年）、《先秦诸子的思想与门派：历史研究与经典诠释》（《治史体悟——陈启云文集一》，广西师范大学出版社，2007年）。

③ 胡适：《中国中古思想史长篇》，安徽教育出版社，2003年。

④ 蒙文通也从黄老学角度曾说，司马谈所说的道家，显然是《汉志》的杂家。蒙文通：《先秦诸子与理学》，广西师范大学出版社，2006年。

遁矣”^①，《论六家之要旨》虽然没有明示《吕览》为“道家”之列，但《吕氏春秋》显然不是其他五家。司马迁在《史记·吕不韦列传》中说《吕氏春秋》“以为备天地万物古今之事”，而《吕氏春秋》更以“是非不可无所遁”为宗旨^②，这与《汉志》道家“历记成败存亡祸福古今之道”亦相吻合。“杂家”之说可能偏于了它的参错综合之义，但“杂家”的综合只是一个过程，而不是目的，《汉书·艺文志》说杂家“及荡者为之，则漫羨而无所归心”。《汉书·艺文志》所录杂家二十，《吕氏春秋》为第八，显然并非末流之荡者，杂家之“所归可知国体、可贯王治”其实与诸子皆务为治的观念相契。杂字，《玉篇》释为：“糅也，由同也”，《国语·郑语》所谓“以土与金木水火杂，以成百物”以为证。但自《汉志》将《吕氏春秋》列入杂家，后人多以“杂”字有掺杂不纯的意思，因此贬低杂家著作的价值显然不公平。但本书意图不在辨析《吕氏春秋》的家派归属，而是希望从一个新的视角探讨其在中国古代思想发展中应有的地位。

第一节 《吕氏春秋》的认识论基础

吕书的哲学思想历来未受到学界的足够重视，一方面与自《汉书·艺文志》以来《吕氏春秋》被列入杂家，而一直被人以子学形态研究有关，另一方面也是由于近代研究者受西方哲学价值观念影响的原因^③。“如果拿西方哲学的标准来衡量对照，中国的作品，几乎都是

① 事理之学在汉代的开展，贾谊是重要的前驱。参见陈启云：《汉代思想史的底蕴》，《儒学与汉代历史文化——陈启云文集》二，广西师范大学出版社，2007年。

② 冯友兰虽认为《吕氏春秋》为杂家，但同时又认为《吕氏春秋》有“是非不可无所遁”的中心思想。冯友兰：《中国哲学史》下册，华东师范大学出版社，2000年。

③ 胡适在《先秦名学史》中说：“逻辑伦理方法的演进史，是所有哲学史的基础”，但是“名学”是中国古代哲学最不突出的一环，而胡适所注重的“逻辑实证方法”又只是现代西方哲学最狭窄的一种理论，且二者都是片面的哲学认识论；而冯友兰则更将“认识论”排除在中国哲学思想之外。参见陈启云：《中国古代思想文化的历史论析》，北京大学出版社，2001年；《儒学与汉代历史文化——陈启云文集》二，广西师范大学出版社，2007年。

‘非哲学的’”^①。西方的哲学是以认识论为基点的，哲学和一般思想的不同在于哲学必须对本身有自觉或反思，而这种自觉或反思是哲学最广义的认识论基点，至于反思的结果，可能认定哲学必须建立在理性分析、客观实证、主体直觉、玄思冥想、心灵体验或道德践履种种不同基础的观点之上，但这只是认识论的基点不同，而同为哲学的认识论的基点之一^②。

从西方哲学传统的模式来看，与西方古代哲学的“认识论”和“思维逻辑”同步齐驱甚至更为早熟的哲理思维，在中国古代乃至全部中国传统思想中是极值得重视的。先秦诸子哲学思想的发展可以分为三个阶段，《吕氏春秋》是战国末年积极、肯定、务实功利学说中以混杂综合和“大一统”思想为倾向的典型代表^③。战国末期的思想转型和《吕氏春秋》的产生有诸多原因，从思想发展的脉络来看，这是以《庄子》为代表的极端相对和虚无主义的认识论所迫而引发出来的反应。

战国末期的思想转型有诸多原因。正如陈启云师所说战国末期思想发展有三种倾向，一是强调人世间（社会、国家）威权和秩序，二是注重宇宙自然的定律法则，其三则是混杂综合的学术风气和“大一统”的思想趋势。《吕氏春秋》同时具有这三种倾向，正如《荀子》、《管子》和《庄子·天下》等篇^④，努力把“物各有理，不可以相薄……万物所异理而道尽”的各家各种思想安置在一个庞大的结构体系中。《吕氏春秋》可谓是应运而生。

一 相对与绝对

以《庄子》为代表的先秦思想发展第二阶段的极端怀疑主义认为，人的智力和知识是有限的、不可靠的，但假如人所得到的有限

① 黑山著，周大兴译，《古代中国哲学的原初存有学基础》，《中国文哲研究通讯》第九卷·第一期（1999.3）。

② 陈启云：《中国古代思想文化的历史论析》，北京大学出版社，2001年。

③ 同上。

④ 陈启云：《中国古代思想文化的历史论析》，北京大学出版社，2001年；陈启云：《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

的、相对的,那么这些有限、相对的知识 and 道理,则是人所能达到的极致,对人而言则是绝对和极限的。如果宇宙没有中心,那么,每一地方都可以是它的中心——“我知天下之中央,燕之北,越之南是也”。而如果万物都是相对的,那么相对性的存在和相对性的真理对万物来说则是终极性的。因而人类唯一的绝对性的收获,就是人的特殊的、相对的存在和认知的方式。

《吕氏春秋》认为人的认识能力是有限的:“目固有不见也,智固有不知也,数固有不及也”。从根本上来说,所谓“世界、宇宙、自然、道”只不过是“人所认知、知道的世界、宇宙、自然、道”,而不是“世界、宇宙、自然、道的自身本体”,人不能知道“不是人所知道的世界”。基于对人智力和能力的有限和相对性的体认,《吕氏春秋》认为:“知不知,上矣。过者之患,不知而自以为知。”并说:

天固有衰嗛废伏,有盛盈岔息;人亦有困穷屈匱,有充实达遂。此皆天之容物理也,而不得不然之数也。古圣人不以感私伤神,俞然而以待耳。(《知分》)

“天固有”、“不得不然之数”都表明那是“世界、宇宙、自然、道的自身本体”,况且“天为者时,而不助农于下”,“天下时,地生财,不与民谋”。对于这些“天固有”、“不得不然之数”,人无法知道,也无法掌控,但是通过天有“衰嗛废伏”、“盛盈岔息”,可以得知人亦有“困穷屈匱”和“充实达遂”——这是出于“天固有”的“理”与“数”。如果人能知道和体察到这些,就是知“道”了,这也是人力所能达到的“知”的极限了。尽管这是相对有限的认知,但对人而言就是绝对的,如果一味追求“天固有”的无限与绝对,那么只会有徒自“伤神”而已。

虽然《吕氏春秋》有对无限与绝对的不可认知的感叹和无奈,如:

命也者,不知所以然而然者也。人事智巧以举错者,不得与焉。(《知分》)

呜呼!有疾,命矣夫。(《音初》)

但《吕氏春秋》肯定人在自然中的定位与作用,认为人力虽有不及之处,但是人的努力是可以把握和掌控的,也是不可或缺的。如《慎人》说:

功名大立,天也。为是故,因不慎其人,不可。夫舜遇尧,天也。舜耕于历山,陶于河滨,钓于雷泽,天下说之,秀士从之,人也。夫禹遇舜,天也。禹周于天下,以求贤者,事利黔首,水潦川泽之湛滞壅塞可通者,禹尽为之,人也。夫汤遇桀,武遇纣,天也。汤、武修身积善为义,以忧苦于民,人也。(《慎人》)

舜遇尧、禹遇舜、汤遇桀、武遇纣是可遇不可求的“命”或天意,就算再怎么费尽心机也未必能够如愿。但是修身积善、忧苦于民、受到天下人的爱戴风从,则是完全依靠人的努力和作为,这就是《不广》所说的“时不可必成,其人事则不广”。

对于诸多的相对性及不确定性,《吕氏春秋》认为人之“己”是可以掌控和把握的,这是以《庄子》为代表的极端相对和虚无主义的认识论所迫而引发的反思和抉择,在《必己》中更可略见一斑。《必己》引用事例旨在说明“外物不可必”^①,人的一些内在品德,如忠、孝、智、勇、礼、养生之术亦不足恃,而且“处于材不材之间”的“和调”也未必可恃,但《吕氏春秋》认为尚有“可必”之处,这就是人之“己”。

《吕氏春秋》虽然认同外在事物没有定则,千变万化,甚至同一行为或事物,在不同的外部条件下还会有不同结果的可能,但这所谓的“无限”只是一观点,人还是需要用一定的标准如后果、效用或利害得失(小法)来决定一事物的知识和道理。故而《必己》引用庄子却仍否定庄子“处于材不材之间”^②,它并不赞同“得其所一而同焉”,“合之以是非”的“两行”(《庄子·齐物论》)。《吕氏春秋》注重一定目的的实现(相对的、有限的目标的实现),并进而强调目的达成的方法和

① 《必己》首段、次段事例分别见于《庄子·外物》、《庄子·山木》;张毅、单豹之事则同于《庄子·人间世》、《庄子·达生》。

② 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

手段,即要因情势而权变(“与时俱化”、“以禾为量”,“物物而不物于物”),把握人之所能及,尽人之所能为,这就是所谓的“必己”。它说:“必在己,无不遇矣。”

这是由《吕氏春秋》看重“己”之作为以及目的之实现所决定的,也因而体现了《吕氏春秋》务实功利的一面,但不能因此把这一趋利思潮完全归结为“主体思想的迷失”^①或是对理想之“道”的放弃。

二 现实与理想

在战国末期,外在环境(政治、社会)急切需要有效的应变之策和解决战争以及诸多危机的方法,不能像《庄子》所主张的那样无穷无尽地怀疑下去,更不能“言而无用”地长期论辩下去。对于人类苦难处境的认识的增进,战国末期的思想将关注的焦点转向历史现实,集中在人类得以生存和延续的社会、文化和国家的具体现实中。而这种把注意的焦点集中于人类社会,并把人当做万物的尺度的视角与庄子强调相对性、反对人类中心论是极端对立的。

《吕氏春秋》说:“说淫则可不可而然不然,是不是而非不非。故君子之说也,足以言贤者之实、不肖者之充而已矣,足以喻治之所悖、乱之所由起而已矣,足以知物之情、人之所获以生而已矣。”要尽人之所能,抓住相对可以付诸实施、对人有所用的要点,故而《吕氏春秋》主张“王者执一,而为万物正。军必有将,所以一之也;国必有君,所以一之也;天下必有天子,所以一之也;天子必执一,所以抟之也。一则治,两则乱”。并认为“以一听政者,乐君臣,和远近,说黔首,合宗亲;能以一治其身者,免于灾,终其寿,全其天;能以一治其国者,奸邪去,贤者至,成大化;能以一治天下者,寒暑适,风雨时,为圣人”。

《吕氏春秋》所说的“一”,与“太一”的意义密切相关。在《吕氏春秋》中,“太一”、“一”、“道”三者的内涵是相同的。《大乐》说:

道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之,谓之太一。

太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。

^① 傅武光:《〈吕氏春秋〉与诸子之关系》,东吴大学学术著作奖励委员会,1993年。

浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。（《大乐》）

“太一”有“简易”、“不易”、“变易”三意。“道也者，至精也”。“太一”（“道”、“一”）是简之又简者，然道之中存有变易之因素，此因素发而为形态即是两仪，两仪之变幻则成万物，这是“太一”的“变易”之意。道所存之变易因素虽形而为两仪，成就而为万物，但是道的本身乃永恒存在，永恒不变，这就是“太一”的“不易”之意^①。

《吕氏春秋》所说的“太一”不是固定僵化的死物，它包容万象而没有常态。“太一”（无穷的真理，“道”，“一”）可以在人的经验世界，在具体的历史中体现，它的表现变化不一。人是以人的相对的有限的理性，在人的具体的历史现实中了解无穷的真理（“太一”，“一”，“道”）。人可以“以寒暑日月昼夜知之，以殊形殊能异宜说之”。它“离则复合，合则复离”，“终则复始，极则复反”，“或疾或徐”，“或暑或寒，或短或长，或柔或刚”，“阴阳变化”，就是上述所说的“变易”。同时它既简易“至精”，又缤纷变化，但是它不以人的意志为转移，是“天常”，“一也齐至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗”。人如能把握此三者则是知“太一”（即《论人》所说的“知一”），亦即“得道”，可以兼顾理想（“不易”）与现实（“变易”），如《下贤》所说：“得道之人……以天为法，以德为行，以道为宗。与物变化而无所终穷，精充天地而不竭，神覆宇宙而无望。”

《吕氏春秋》肯定“道”（即“太一”，“一”。下同）的抽象意义，但是认为在现实中“道”（真理）又是具体而不同的，是理想与现实间的辩证与妥协之“道”，也就是动态的、现实而丰富的。所谓“得道”就是在现实中既要以理想的“道”（“以道为宗”）为标准又要权衡实际的情势（“与物变化”），这与它的以客观现实为基点而又兼顾理想之“道”的“认识论”密切相关。

^① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

注重客观的形势,但又试图使“道”(理想)与现实中的情势、事势会通,既不纯以“道”(理想)空论,也不单纯地看重事势,反对玄思但不离“道”,就是“有准不以平,有绳不以正”的权变,也就是说要有“一”而无“一”。是“知一”、“执一”而“用众”,根据不同的情势而权变,“齐万不同”而达到“治”与“安”的目的,也因此显示了它既不离“道”而又功利务实的一面。如《爱类》中说:

民寒则欲火,暑则欲冰,燥则欲湿,湿则欲燥。寒暑燥湿相反,其于利民一也。利民岂一道哉!当其时而已矣。(《爱类》)

只要可以达到“利民”的目的,所采取的措施可以是多种多样的,甚至有时会是相反或对立的。另外《举难》也称:“夫欲立功者,岂得中绳哉?”这是一种在现实中体察情势的立场,《博志》则说“择务,当而处之”。

《吕氏春秋》有《贵当》篇,即言指举措贵在恰当,所谓“贵当者,贵行事而当其道也”,即《博志》之“择务,当而处之”之义^①。《吕氏春秋》认为在现实人世中“事无大小,固相与通”,其区别只是在于当立足点不同,其时、事、势不同时,人的作为也因而不同;在相同的动机和目的下,不同的行为选择会有截然不同的结果。关键是“为之必繇其道”,既要察情势、有取舍,又要“就大务”,《吕氏春秋》说:

此贤者不肖之所以殊也。贤不肖之所欲与人同,尧、桀、幽、厉皆然,所以为之异。故贤主察之,以为不可,弗为;以为可,故为之。为之必繇其道,物莫之能害,此功之所以相万也。(《贵当》)

在现实社会政治中,“道”都是以具体的“道”呈现的,二者之间并无矛盾。《吕氏春秋》认为人之所求不可偏离“道”,不可不知“至道”。虽然达“至道”可能是人所不可及的,但人若违背“道”,就会使具体的“道”,如现实中的具体的目的,如“治”、“安”、“全国完身”、“欲”、

^① 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

“贵生”等等,不能实现。

《吕氏春秋》认为要在理想之“道”与现实事势之间达到最大程度的和谐,即它所说的“适”、“因”、“当”、“宜”等。强调思想与现实客观的情况是否吻合,是否契合当前所需。所依据的现实客观情形(“势”),包括天时、事态发展走向以及“人之情”、人心所向之“势”等等。诸如“智者之举事必因时”,“非务相反也,时势异也”等等为学界所注重的《吕氏春秋》的“顺天”、“审时”、“因循”之术,都可以看做是《吕氏春秋》“适”、“因”、“当”、“宜”的立场。《吕氏春秋》认为只有这样适时、适地、适人地全盘考量才是真正的“知一”、“得道”。

如上所论,《吕氏春秋》这种在现实中权变的立场是以谋求一定目的的实现为前提的。如在《应言》中借白圭之言批评惠子“言螭焉美,无所可用”。但如果把惠施的是非无定论加之以目的性的约束和规范,就可以变“言美而无用”为有用。如在上文所引《爱类》中,当把“利民”作为了目的,惠施之言就是“有用”的。由惠施“言螭焉美,无所可用”到“利民岂一道哉!当其时而已矣”的“贵当”,那么惠施之言就是“言美而有用”了。可见《吕氏春秋》虽然批评惠施“言无所可用”,但认为惠施的是非无定论在一定的条件下是可用的。

《吕氏春秋》有其功利性的一面,但同时也不离“道”,《务本》引《易》曰:“复自道,何其咎,吉”。在《吕氏春秋》看来,“道”是审时度势与时变化,兼顾理想与现实,是义理、事势、事理的互动^①。《吕氏春秋》在“认识论”上是以“功利”、“客观实证”为基点,这与惠施的“认识论”思想以及《庄子》所代表的认识论立场是有一贯性的^②。它的这一思想倾向是古代先哲在认识论问题上自觉反思的选择,是思想史发展中非常关键的一环。

三 众与一

假如人的思想是有限的、是片面的,无法认识无限,但是诸多“有

① 陈启云:《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007年。

② 陈启云:《中国古代思想发展的认识论基础》,《中国古代思想文化的思想论析》,北京大学出版社,2001年。

限”可以汇成“无限”。《吕氏春秋》认为由诸多可见可观的“殊形殊能异宜”则汇成不可观不可察的“大经”。“大经”即是“道”，“道”“其大无外，其小无内”，吕氏春秋谓之“至贵”。从理念上来说，“其大无外，其小无内”的抽象理念是有用的，“无外”就是“无限”。

《吕氏春秋》认为“大”可以包容万物，可以积水成渊，成就“无限”。《谕大》篇引《商书》曰：“五世之庙，可以观怪。万夫之长，可以生谋。”还认为：

故务在事，事在大。地大则有常祥，不庭，岐毋，群抵，天翟，不周，山大则有虎、豹、熊、蜈蛆，水大则有蛟、龙、鼃、鼃、鱧、鲭……空中之无泽陂也，井中之无大鱼也，新林之无长木也。凡谋物之成也，必由广大众多长久，信也。（《谕大》）

《吕氏春秋》在对待诸子思想的《不二》篇中说：

老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，儿良贵后。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，所以一众也；勇者不得先，惧者不得后，所以一力也。故一则治，异则乱；一则安，异则危；夫能齐万不同，愚智工拙皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！（《不二》）

《吕氏春秋》用“贵”字，显见其吸纳、平和的立场，也因此包容老聃、孔子、墨翟、关尹、子列子、陈骈、阳生、孙臆、王廖、儿良的思想的“有限”。在《吕氏春秋》看来，“物固莫不有长，莫不有短”，以文纳众长的立场“贵”百家之说，是试图以“大”包容诸多“一隅”、“一偏”的“有限”，而成就“无限”。

《不二》所说的“一”是“大一”，是包容“愚智工拙”之“万”的，可以使“万”“如出乎一穴”，故不需要消解百家中的所谓矛盾。它不是消除或泯灭某一个，或用某一个杀死另一个，也不是扬一抑十。它虽由诸多的或愚或智、或工或拙组成，但不是“多”或“万”（或“两行”），

而是整体性、系统性的“大一”。《吕氏春秋》的这一立场与“一”的辩证意义密切相关。

《吕氏春秋》的这一包容立场与《荀子·解蔽篇》的批评显然是不同的。《荀子·解蔽篇》曰：

墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于执而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人……故由用谓之道，尽利矣；由欲谓之道，尽嗛矣；由法谓之道，尽数矣；由执谓之道，尽便矣；由辞谓之道，尽论矣；由天谓之道，尽因矣：此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅而未之能识也，故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。

《荀子·解蔽篇》强调诸子认识的有限性，认为墨子、宋子、慎子、申子、惠子和庄子等人或偏于或用（利）、或欲（嗛）、或法（术）、或执（便）、或辞（论）或天（因），而“观于道之一隅”。《荀子·解蔽篇》强调的是诸子之“蔽”与“偏”，重在批评。

而《吕氏春秋》认为人的有限的认识，所谓“一偏”相对而言也是“一长”。它说：“物固莫不有长，莫不有短，人亦然”。对于诸子的“偏”（“有限”）或“对立”不是简单的调和、折中或消灭，而是由《吕氏春秋》的“贵”和“大”包容，在“一”之下被化解。

从这一角度来说《吕氏春秋》的“太一”还可以理解为“大一”，大至可容万物，无限是由众多有限汇成的，如它说：“天地至大矣，至众矣，将奚不有为也？而无以为。为矣，而无以为之。”《吕氏春秋》的“一”是由“多”组成和呈现的，但它是“一”，而不是“多”。

可见《吕氏春秋》这一整体包容的立场也与庄子不同。《庄子·天下篇》说：

天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时

有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也……天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《庄子》批评诸子的“一察”、“一曲”，认为“百家往而不返，必不合矣”，强调的是“道术将为天下裂”。

《吕氏春秋》虽然也认为人与物“莫不有短”，但从《吕氏春秋》的观点来看，庄、荀所谓各家“一察”、“一曲”或“一隅”之所以是“偏”，是因为被当做唯一、固定的观点和方法，故而是孤立僵化的。“一察”、“一曲”或“一隅”的“偏”或“短”，在《吕氏春秋》的整体性的“大一”中，可以“齐万不同”，使“万”“如出乎一穴”，那么“愚智工拙”皆可“尽力竭能”，都能成为“长”。

更具体地说，《吕氏春秋》谋求的是由“广大、众多、长久”的途径，达到“物之成”的目的。《吕氏春秋》虽在着重现实事功方面与《荀子·非十二子》有相同之处，但荀子强调的是“不足以合文通治”（它器、魏牟）、“不足以合大众，明大分”（陈仲、史螭）、“不知一天下、建国家之权称”（墨翟、宋钐）、“不可以经国定分”（慎到、田骈）、“多事而寡功，不可以为治纲纪”（惠施、邓析）的批评，而《吕氏春秋》强调的是诸子之“贵”认为他们各有所长，各有所用。《吕氏春秋》主张“假人之长，以补其短”，“天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也”。诚如钱穆先生所说，如果“不能尽广大之量，则彼此之间不能无异同，仅足以相争，而不足以相胜，各有所见，亦各有所弊，各有所长，亦各有所短”^①。

综上所述，《吕氏春秋》所说的“一”，强调的是“一”（大一）在立场上的绝对性，但同时也并不妨碍具体方法的相对性。对于诸多有限、片面的纷杂和冲突，如何可以“得而具”，如何使“是非不可无所遁”，既需要“无限”的“道”（“一”）的抽象理念也需要具体的“有限”，这是《吕氏春秋》“其大无外，其小无内，谓之至贵”的意旨。对于诸子百家的思想要“见”、“天地之纯，古人之大体”，强调诸子百家之

^① 钱穆：《中国思想通俗讲话》，三联书店，2002年。

说在此“见”之下均各有其功用,并且可以合而为“一”,同时也就把义理与事功合为一体(与荀子相似,但同后来的李斯的对事理的排斥成为对比),从而兼顾了“理”与“事”。《吕氏春秋》这一立场显示了与荀子、庄子的互异,而与汉儒有着相同之处。

四 “离事言理”与“以事言理”

汉代司马迁《史记·太史公自序·论六家之要指》曰:

易大传:“天下一致而百虑,同归而殊涂”,夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。

刘向、刘歆《诸子略》为《汉书·艺文志》之所本,其曰:

诸子十家,其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也。《易》曰:“天下同归而殊途,一致而百虑。”今异家者各推所长,穷知究虑,以明其指,虽有蔽短,合其要归,亦《六经》之支与流裔。使其人遭明王圣主,得其所折中,皆股肱之材已。

诸子……皆起于王道既微,诸侯力政……蜂出并作,各引一端……虽有蔽短,合其要归,亦《六经》之支与流裔……若能修六艺之术。而观此九家之言,舍短取长,则可以通万方之略矣。

汉儒说诸子之学各有所长,各有所短,“相反而皆相成”,既相互对立,又相互补充,同时认为“舍短取长,则可以通万方之略”^①。虽然据此难以说明司马迁和刘向、刘歆父子的以历史事理为主的汉代儒学就是受了《吕氏春秋》的影响,但是从《吕氏春秋》和汉儒对诸子的态度和立场来看,都是既认同诸子之义理又兼顾事势与事理。不过汉儒引《易》曰:“天下同归而殊途,一致而百虑”(庄子所谓“天地之纯,古人

^① 关于汉儒之事理思想的论述详参陈启云:《汉初“子学没落,儒学独尊”的思想史底蘊》,收入陈启云《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007年。

之大体”，《吕氏春秋》的“一”），并进一步明确指出诸子（后起学术）与六艺（古代文化）的关系，而六艺是理与事兼顾的事理思想，事理思想也是古代中华文化发展延续一体的要素^①。《吕氏春秋》书中也引《易》曰：“复自道，何其咎，吉。”这是出于对“道”的体认，是与汉儒相通的。有趣的是，可以将上引《史记》、《诸子略》诸条作为《吕氏春秋》对诸子思想的《不二》篇的一种详解。不妨再把《吕氏春秋》对待诸子思想的《不二》篇兹录如下：

老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，儿良贵后。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，所以一众也；勇者不得先，惧者不得后，所以一力也。故一则治，异则乱；一则安，异则危；夫能齐万不同，愚智工拙皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！（《不二》）

从中不难看出《吕氏春秋》的《不二》篇与《史记》、《诸子略》的关联。

虽然汉儒是以承继孔子《春秋》为旨趣（如司马迁是以司马谈遗嘱承继孔子《春秋》为旨归，《太史公自序》曰：“幽厉之后，王道缺，礼乐衰，孔子修旧起废，论诗书，作春秋，则学者至今则之。自获麟以来四百有余岁，而诸侯相兼，史记放绝。”），但不能就此否认《吕氏春秋》与汉代儒学有着渊源或影响的关系，《吕氏春秋》是战国诸子“离事言理”、“徒托空言”向汉代儒学“以事言理”转型发展中关键的一环。

距《吕氏春秋》成书十几年的陆贾（公元前240年—公元前170年）有“粗述存亡之征”（《史记·酈生陆贾列传》）的《新语》^②和“记录时功”（《后汉书·班彪传》）的《楚汉春秋》，陆贾认为历史“乃去事之戒，来事之师也”（《新语·至德》），《春秋》是“追至去事，以正来

① 陈启云：《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

② 元代杨维桢评价此书“善著古今存亡之征”（《山居新话·序》，见杨瑀之《山居新话》知不足斋丛书本），明都穆说它论“秦汉之失得，古今之成败，尤为明备”而且“其得失成败之论，故有国有家者之当鉴也”（《新语·后记》，四部备要本）。

世”(《新语·本行》)，“善言古者合之于今，能言远者考之于近”(《新语·术事》)。这与《吕氏春秋》以史为鉴以事言理的立场是相同的。另外对汉代思想文化学术演变有很大影响的贾谊^①，在《过秦论》中说：“是以君子为国，观之上古，验之当世；参以人事，察盛衰之理，审权势之宜；去就有序，变化优势；故旷日长久，而社稷安矣。”这与上文所论《吕氏春秋》的兼顾义理、事势、事理的思想如出一辙。

而司马迁更是把“究天人之际，通古今之变，成一家之言”作为《史记》之大旨。虽然如后人所论，“吕氏之书，盖司马迁之所取法也。十二本纪仿其十二月纪，八书仿其八览，七十列传仿其六论，亦微有所以折中之也”^②，但《吕氏春秋》对《史记》的影响远不止在“体裁”上，而更重要的是本文所论及的《吕氏春秋》所具有的“载之空言，不如见之于行事之深切著明”的古代中华文化“事理思想”的影响。

汉儒是以事理之学为核心，是由战国诸子“离事言理”转向不单纯“徒托空言”而“以事言理”。简而论之，汉代的儒学是经学，而经学即是史学，史学则是超越了“离事言理”的哲学^③。冯友兰说：“在中国的哲学里，历史哲学，汉代可以说是最发达”^④，而《吕氏春秋》在中国思想发展史中有着不可或缺的地位，它是由先秦诸子“离事言理”向汉代儒学“以事言理”转型发展中的关键一环。《吕氏春秋》对于汉代儒学所具有的影响或渊源，表明中国思想的发展不是中绝、中断性的，而是连贯性的发展^⑤。

第二节 《吕氏春秋》的事理思想

《吕氏春秋》包罗万象，涉及到政治、哲学、伦理、教育、逻辑、语言、心理、音乐、军事、农业、养生等各领域的问题。但概括地说，无非

① 陈启云：《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

② (清)章学诚：《校讎通义·汉志诸子第十四》，上海古籍出版社，2009年。

③ 陈启云：《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

④ 冯友兰：《秦汉历史哲学》，《三松堂全集》第十一卷，河南人民出版社，1992年。

⑤ 陈启云：《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

是自然、社会、个人的行事三方面及其相互关系的问题,这都是人类的反思对象。《吕氏春秋》对历史的诠释、反思所得的治国理念,不仅有人事经验的基础,同时也具有形而上学的内涵。

《吕氏春秋·序意》说:“凡十二纪者,所以纪治乱存亡也,所以知寿夭吉凶也。上揆之天,下验之地,中审之人,若此则是非可不可无所遁矣。”正是要超越“天”(可以理解为时间)、“地”(空间,地域)、“人”(人众),力图有超时代、超地域的价值,而不随着时间的流逝或历史的变迁而消亡或过时,不为一时一地所局限,而是要随着人的存在而存在,从而使一切历史或现实、“是非可不可”都“无所遁”。

“是非可不可无所遁”是《吕氏春秋》的意旨^①。吕不韦将其书“号曰《吕氏春秋》”,可能表明了吕不韦把深刻的哲理深蕴在叙事的背后和寄寓在历史过程的叙述中的意图。尽管《吕氏春秋》全书所论之事,上至天文,下至地理,小至人的生死荣辱、立身处世,大至社会政治的体制运作,但《吕氏春秋》并不是以囊括具体的万物万事而达到“是非可不可无所遁”的意旨的。

一 《吕氏春秋》号曰“春秋”的意旨

西方以“唯理”^②,以正反绝对对立“不能容中”的思维方式为传统,如“天国”与“人间”的极端对立,“god”与“devil”不可相容^③。在西方,把视野从永恒的理念范畴转到变化多端的历史领域,是黑格尔的历史哲学,因此有人认为黑格尔是历史主义的先河。黑格尔说柏拉图发明了辩证法:“柏拉图运用辩证法以指出一切固定的知性规定的有限性。他从一推演出多,但仍然指出多之所以为多,复只能规定为一。”^④黑格尔“根本改变了关于概念只是抽象共相的传统观念,提出

① 冯友兰:《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社,2000年。

② 西方唯心主义 idealism us,从词源上看,本身有两个含义,分别与德文 ideal、idee 相关。赵敦华:《西方哲学史》,北京大学出版社,2000年。

③ 李约瑟认为西方的正反绝对对立“不能容中”的形式逻辑,是封闭式的思维,而中国古代的“辩证思维”则是开放式的思维。

④ [德]黑格尔著,贺麟译:《小逻辑》,商务印书馆,1980年。

了关于具体共相或具体概念(或称对立统一、具体的普遍)的学说”^①。“这个概念本身是不能以感性来直观和表象的,它只是思维的对象、产物和内容,是自在自为的事情,是 logos,是存在的东西的理性,是带着事物之名的东西的真理;它是应该放在逻辑学之外的 logos ”^②。

在西方 19 世纪末 20 世纪初兴起的历史主义的基本想法是:人类文化的一切内容(人文),包括人的思想、行为的本质、目的、意义、效应、价值和限度等等,都是人在特定的时间和空间中产生而存在的——历史的产品和历史的存 在,因此,都要在历史中去理解。这种想法,看起来简单,却是西方现代文化中兴起的现代文化意识。历史主义不仅是一种历史知识理论或历史社会科学方法论,而且是现代人对真实的理解一个决定性的转折点——是经过数百年历史的发展所产生的对世界的特有的现代观念,是现代思想的基础^③。

在“中国传统文化中,历史是众学之母”^④。《春秋》是纪年记事的史书,司马迁在《史记·太史公自序》中记壶遂问:“昔孔子何为而作《春秋》哉?”史公作答时,引子曰:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”^⑤并借题发挥说:

夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。

《春秋》文成数万,其指数千,万物之散聚,皆在《春秋》。故

① 王树人:《思辨哲学新探》,人民出版社,1985 年。

② [德]黑格尔:《逻辑学》上,商务印书馆,1974 年。

③ 陈启云:《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007 年。

④ 李约瑟:《时间与东方人》,1965。文史哲三家的学术源头最早在“巫史”那里相互汇通(冯天瑜:《中华文化史》,上海人民出版社,第二版)。“卜辞”既是“史”又是上帝通过巫向自己在人间的代理人所作的吉凶祸福的启示(金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社,1987 年)。

⑤ 这是事理思想之所本,“事理”亦兼综“史事·事实”和“义理·理论”二理念。参见陈启云:“汉代思想文化含义的新诠释”,载《儒学与汉代历史文化》,广西师范大学出版社,2007 年。

有国者不可以不知《春秋》……为人臣者不可以不知春秋，守经事而不知其宜，遭变事而不知其权。

在《史记·十二诸侯年表》中司马迁也说，

鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记具论其语，成左氏春秋。铎椒为楚威王传，为王不能尽观春秋，采取成败，卒四十章，为铎氏微。赵孝成王时，其相虞卿上采春秋，下观近势，亦著八篇，为虞氏春秋。吕不韦者，秦庄襄王相，亦上观尚古，删拾春秋，集六国时事，以为八览、六论、十二纪，为《吕氏春秋》。及如荀卿、孟子、公孙固、韩非之徒，各往往摭春秋之文以著书，不同胜纪。

司马迁认为孔子著《春秋》，实际上是借编撰史书来表明自己的政治主张；孔子之后，左丘明左氏春秋，铎椒铎氏微，虞卿虞氏春秋，吕不韦等都有这种意识。司马迁在《史记·高祖功臣侯者年表第六》亦说：

居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。帝王者各殊礼而异务，要以成功为统纪，岂可缙乎？

这是司马迁对历史和《春秋》以事言理思想的深刻体悟与阐发。《史记·太史公自序》中说“诗书隐约者，欲遂其志之思也”，索隐案曰：“谓其意隐微而言约也；正义诗、书隐微而约省者，迁深唯欲依其隐约而成其志意也。”《汉书》所说的“易本隐以之显，春秋推见以知微”也是此意。

吕不韦将其书命名为“春秋”，可能确有把深刻的哲理蕴藏在历史过程的叙述中的企图^①。司马迁在《史记·太史公自序》和《报任

^① 《吕氏春秋》在《慎行论·求人》中提及《春秋》：“身定、国安、天下治，必贤人。古之有天下也者七十一圣，观于《春秋》，自鲁隐公以至哀公十有二世，其所以得之，所以失之，其术一也。得贤人，国无不安，名无不荣；失贤人，国无不危，名无不辱。”

安书》中曾两次提到“不韦迁蜀，世传吕览”，并将《吕览》与《周易》、《春秋》、《离骚》、《国语》、《孙子兵法》、《韩非子·说难》、《诗三百篇》等并称为“大抵贤圣发愤之所为作也。此人皆意有所郁结，不得通其道也，故述往事，思来者”（《史记·太史公自序》）。这是司马迁对《吕氏春秋》有类于《春秋》“微言大义”、“诗书隐约”之“欲遂其志”的体察，也表明司马迁认为《吕氏春秋》是以“以事（历史）言理”为其意旨，和对《吕氏春秋》承继《春秋》“微言大义”意识的认同。刘向在《新序》、《说苑》中多次称引《吕氏春秋》，而且在奏疏中明引暗用《吕氏春秋》的词句，如《谏起昌陵书》中说：“秦相吕不韦，集智略之士而造《春秋》，以言薄葬之意，皆明于事情者也。”《文选·杨德祖答临淄侯笺》注引桓谭《新论》说“秦相吕不韦请迎高妙作《吕氏春秋》……而莫能有变易者，乃其事约艳、体具而言微也”，这是汉儒以事理之学的历史思维对《吕氏春秋》事理思想的理解和认同。

从《吕氏春秋》来看，《序意》说：“凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可不可无所遁矣。”流露了《吕氏春秋》试图包罗万象、“以为备天地万物古今之事”（《史记·吕不韦列传》）的意向。而《吕氏春秋》“所以纪治乱存亡”、“所以知寿夭吉凶”是在人事与历史中探究的，在《吕氏春秋》中，但凡贵生适欲、君道臣节、刑德赏罚、尊师劝学、节葬制乐、求贤用众、荡兵振乱、谨听审应、正名审分、去宥察传、贵公去私、务大慎小、重农任地、直谏达郁、首时不广、贵信忠廉等等不胜枚举。

虽然，《吕氏春秋》试图以十二纪、八览、六论包揽人世万象，并在形式上自成系统，但是仍然给后人留下驳杂无序的口实而遭诟病：“杂家之书……六论盖绪余，故杂乱复重，每篇义类兼不贯，盖其每立一义，必引事以明之，引事既已又论其事，或支出他义，如是者多，岂抄取他书失于删削耶，抑其简多错乱佚脱，连贯之迹不明耶。”（清·刘咸炘《读诸子杂家》）汪中《述学补遗》也说，《吕氏春秋》有“抵牾者”：《振乱》、《禁塞》、《大乐》三篇以墨子非攻救宋及非乐为过，而《当染》篇全取墨子，《应言》篇司马喜事则深重墨之学。根据王范之的考查，与墨者相抵牾者，除《振乱》、《禁塞》两篇外，还有《荡兵》主“义兵”，

《怀宠》主攻伐寝兵,都与“非攻”、“救守”相反对^①。更不乏论者斥其为“折衷主义”,认定该书不仅丧失了先秦哲学的独创精神,而且内容重复,往往互相抵牾^②。

其实在《吕氏春秋》的系统中,《吕氏春秋》并无意消解所谓的“驳杂”、“矛盾”,或诸子百家的思想冲突、托古与反古的矛盾等等。所谓“矛盾”与“抵牾者”,只是《吕氏春秋》的皮相。因为“文信侯本自以其书为史也”,尤其《吕氏春秋》的十二纪,以囊括万物的时间序列为篇题,显示了《吕氏春秋》试图以容纳一切的“时间”包罗万象的企图。在“时间”中,并不需要没有差异、矛盾甚或对立,或者说春、夏、秋、冬四季本身就是“冲突”、“对立”和“不相容”,但是在“一年”的“时间”中又是和谐统一的,寒暑成岁时是天经地义的,也因此构成自然世界的和谐。

十二纪纪首将春生、夏长、秋收、冬藏的自然法则运用到思想的配置中,使诸子思想并行不悖,颇受古今学者关注,也有学者进一步指出《吕氏春秋》以十二纪月令为架构的思想融合只是形式上的融合^③。但这却足以说明《吕氏春秋》对时间序列的重视,“时间”或历史意识是《吕氏春秋》架构整体的一个非常重要的取向。因为“时间”可以包容天地万物,而诸子百家思想只是万物中的一部分,诸子思想的不同也有如四时彼此间的差异一样,在《吕氏春秋》的十二纪的“整体”(“大一”)中,达成“众异,则万物备矣”的结果。

八览六论虽没有这样的形式体例可以支持诸子思想的兼容并蓄,但是其“八”、“六”之数也充分显示了《吕氏春秋》包揽天地万物、众生百态的意图。从今存六十三篇的八览和三十六篇的六论来看,也主要是以“人”和“事”或“事理”为中心展开的。如熊铁基先生就认为

① 王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993年。

② 温公颐:《中国中古逻辑史》,上海人民出版社,1989年;方克:《中国辩证法史》,人民出版社,1985年。

③ 顾史考:《论〈吕氏春秋〉的杂入统出与博古通今》,《先秦两汉学术》,2004年第一期。

八览是供君主阅览的,主要讲君主应该注意什么,做什么和怎样做^①。洪家义先生认为六论内容是与“地”相应的^②,认为《吕氏春秋》的“事理隐藏在现象的背后,处在现象的深层或底层”^③。

冯友兰在《吕氏春秋集释序》中说:“此书不名曰吕子,而名曰《吕氏春秋》,盖文信侯本自以其书为史也。”钱穆先生的《国学概论》从历史发展的立场,考古书所谓“经”义(“经”者,对传与说而言之,乃纲纪之言)时曾说,《吕氏春秋》肇立十二纪,纪即“经”也,所以纪综群篇;曰八览,览,揽也,所以总揽;曰六论,所以经纶先秦诸子众说^④。梁启超更称《吕氏春秋》“实类书之祖,后世《艺文类聚》,《太平御览》,《永乐大典》等,其编纂之方法及体裁,皆本于此”。王利器先生也说:“《史记·十二诸侯年表》以孔子之修《春秋》,与吕不韦之为《吕氏春秋》相提并论,于学术源流,大有关系。一则以《吕氏春秋》比孔子之修《春秋》,即以《十二纪》之治历明时,比《春秋》之书‘春王正月’,此大一统之义法也。”

无论梁启超所说“类书之祖”,还是钱穆先生说《吕氏春秋》称“纪”“览”“论”,犹称“经”也,抑或冯友兰的“以其书为史”,都从不同的侧面揭示了《吕氏春秋》以事言理的倾向,和《吕氏春秋》在万象纷纭、千变万化的历史与人事现象背后蕴涵有深层的事理取向。

《吕氏春秋》“鉴远而体周”,“其为书时寓规讽之旨,求其一言近于揣合而无有”^⑤,《四库总目提要》说《吕氏春秋》“较诸子之言,独为醇正……多引六籍之文与孔子曾子之言……其持论颇为不苟”,也都不同程度地表述了《吕氏春秋》以事言理的思想倾向。章学诚则明确说:“《吕氏春秋》以春秋家言,而兼存典章者也,当互见于《春秋》、《尚书》,而猥次于杂家,亦错误也……古者春秋家言……诸家著书往

① 熊铁基:《吕氏春秋的结构与思想体系》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第十四辑,三联书店,1998年。

② 这可能与《吕氏春秋》的“六论”本是以君主的“小我”为主线有一定的关联,而有待于进一步研究。笔者按。

③ 洪家义:《论吕氏春秋的性质》,《南京大学学报》,1999年第四期。

④ 钱穆:《国学概论》,商务印书馆,1997年。

⑤ (清)卢文弨:《抱经堂文集·书吕氏春秋后》,中华书局,1990年。

往以春秋为独见心裁之总名……吕不韦之书,虽非依经而文,而崇仰获麟之意……吕氏之书,司马迁之所取法也……名曰《春秋》,则吕氏犹较虞卿《晏子春秋》为合度也。”^①

《吕氏春秋》的实用和功利的特点一向被学界重视,权衡和考量是否“贵生”、“重己”,在以符合“利生”的前提下,着重人生务实所带来的功效。但《吕氏春秋》这种实用性和功利性以及它的借用历史经验论道的行文作风,并不能以此否认或抹杀它的哲理底蕴和它对永恒不变的“道”的深刻认知和宿求。这可能正是学界试图从诸子中寻找《吕氏春秋》思想源头的原由。诚如陈师所言,中国古代思想家的著作多为经世救时之作,在政治、经济、社会、道德、伦常上富有实用价值,但并不能因其富有实用价值而否认它们的较深厚的知识内涵和较高明的纯理精神^②。

二 《吕氏春秋》的“事”与“理”

在《吕氏春秋》中,随处可以看到它引用历史或与其同时代的具体事例为论说佐证,以及它对历史事件的反省。根据田凤台先生的统计,全书一百六十篇,扣除十二纪纪首与《序意》不论,其余一百四十七篇中没有引用事例为证的只有三十三篇,也就是说,《吕氏春秋》援引事例的比率高达八成之多^③。另据统计,全书载录完整故事三百四十余则,寓言二百八十三余首^④。《吕氏春秋》所援引的事例无论是历史事件抑或是历史故事、寓言或传说,都表明了《吕氏春秋》以事言理的意图。

《吕氏春秋》十二纪纪首用阴阳五行说为经纬,作为其理论的框

^① 章学诚:《文史通义》,附《校讐通义·诸子类》,中华书局,1994年。但章学诚在《文史通义》首篇《易教上》所说“六经皆史也”,“古人未尝离史而言理”。章学诚强调的是春秋战国以前,政教合一,宗教信仰、政治权势和学术思想尚未分化的远古文化传统,钱穆先生严厉批评章氏过于重视“史官书王官之学”三合一的观念。参见陈启云《治史体悟——陈启云文集》(广西师范大学出版社,2007年)。

^② 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

^③ 田凤台:《吕氏春秋探微》,学生书局,1986年。

^④ 陈蒲青:《中国古代寓言史》附《〈吕氏春秋〉寓言和故事总目》,湖南教育出版社,1983年。

架和体系,把自然界和社会中的一切事物举凡天文律历、宗族风俗、生物变化、农桑渔牧以及衣食住行包罗容纳。阐明四季十二月的天文、历象、物候等自然现象,旨叙十二月政治所行,天子每月在衣食住行等方面应遵守的规定,以及为顺应时气在郊庙祭礼、礼乐征伐、农事活动等方面应发布的政令,要求天子行事制令要“无变天之道,无绝地之理,无乱人之纪”。《吕氏春秋》用十二月(季节符号)的形式固定每年、每月、每季的社会政事、祭祀、生产、生活等等,十二纪纪首所建构的准则不仅是具体、特殊的时间和空间规定,也兼有超越时空的意义。

又如在《吕氏春秋》八览《有始览》每篇之末,俱采用提纲挈领式手法,都有“解在乎”之句,然后铺陈于后,诸篇中“解在乎”云云所举某人某事皆详其实于另一篇^①。

《有始篇》有:“解在乎天地之所以形,雷电之所以生,阴阳材物之精,人民禽兽之所安平。”其中一解后见于《尽数》^②;《应同》篇末云:“解在乎史墨来而辍不袭卫,赵简子可谓知动静矣。”《去尤》末云:“解在乎齐人之欲得金也,及秦墨者之相妒也。”《听言》云:“解在乎白圭之非惠子也,公孙龙之说燕昭王以偃兵及应空洛之遇也。”《谨听》末云:“解在乎胜书之说周公,可谓能听矣;齐桓公之见小臣稷,魏文侯之见田子方也,皆可谓能礼士矣。”《务本》云:“解在郑君之问被瞻之义也,薄疑应卫嗣君以无重税”。《谕大》云:“解在乎薄疑说卫嗣君以王术,杜赫说周昭文君以安天下,及匡章之难惠子以王齐王也”。

从《有始览》的这种提纲挈领式的手法可以看出,《吕氏春秋》不仅仅是停留在直观、孤立的事件的浅表层面就事论事,而是要从历史不同的兴衰治乱和深切著名的具体事例中,了解和疏通抽象的无限的真理(“一”、“太一”、“道”)。

《吕氏春秋》认为人对“道”的了解与把握要从感性直观开始,到

^① 王利器:《吕氏春秋释名要删》载;陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。王利器根据《有始览》每篇之末都有“解在乎”之句以及《六论》或《十二纪》中都可以找到“解在乎”的“详解”等推论吕氏春秋原次序应为《八览》、《六论》、《十二纪》。

^② 陈奇猷认为,《有始篇》以下所举四事,除一解见于《尽数》外,其他三解未见,并疑脱去一篇应是全文脱去的“名类”,因在《有始》中有“天斟万物,圣人览焉,以观其类”(陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年)。

知性的抽象规定(不变),再上升到理性的具体概念并用于具体的实践当中(变)。就是说“道”(“一”)是要用于指导具体的人事,而不是停留在玄思和“空言”的境地,是要将抽象的“道”付诸于历史及现实人事的具体实施中,而不仅仅停留在“抽象的普遍”(即抽象的概念或“抽象的共相”)。简而言之是事(史)一事理(“知化”,一)一事的事理思想。《有始》篇说:

天地有始。天微以成,地塞以形,天地合和,生之大经也。以寒暑日月昼夜知之,以殊形殊能异宜说之。(《有始》)

《吕氏春秋》认为抽象之理蕴含在具体的百态之中,所谓的“抽象”的“大经”是在具体的万象百态中展现的。人“以寒暑日月昼夜知之”,从百态不一的人类活动的变迁中,可以找出(更确切地说是抽绎出)其间的共同法则(“一”、“道”、“太一”),从特殊中抽出普遍性,从有限中找到无限,从变动中找出不变。从认识方式的角度来说,要把握共同法则,不能停留在直观或表象的感知思维方式上,否则不可能“知一”,也不可能取得对世界的整体的看法,甚至也得不到真正理解某个个体事物的知识。《任数》有云:

耳目心智,其所以知识甚阙,其所以闻见甚浅。以浅阙博居天下,安殊俗,治万民,其说固不行。十里之间,而耳不能闻;帷墙之外,而目不能见;三亩之宫,而心不能知。其以东至开梧,南抚多颡,西服寿靡,北怀僖耳,若之何哉?(《任数》)

这是《吕氏春秋》对人仅仅停留在事物的直观表象,对人仅知“事”的嘲讽。它认为“耳目知巧固不足恃”,要“唯修其数行其理为可”,也就是要从“事”中总结出抽象的“理”、“数”(“一”、“道”、“太一”)。如果只停留在孤立的没有相互联系的现象的浅表层面,就只会“虽闻曷闻,虽见曷见,虽知曷知”。

固然《吕氏春秋》认为抽象的“理”、“数”(“一”、“道”、“太一”)极为重要,承认其相对的独立性,并说“世之所不足者,理义也”,但同

时也认为人要在复杂多变、百态不一的具体事势中权变地运用此“理”和“数”，适时恰当地融合事实与义理。《吕氏春秋》反对把“理”、“数”（“一”、“道”、“太一”）的相对独立性绝对化，否则仅仅“以理义斫削，神农、黄帝犹有可非，微独舜、汤……故以绳墨取木，则宫室不成矣”。《吕氏春秋》既强调“举错以数，取与遵理”^①，又要“动作当务，与时周旋”^②。又如《当务》称：

辨而不当论，信而不当理，勇而不当义，法而不当务，惑而乘驥也，狂而操吴干将也，大乱天下者，必此四者也。（《当务》）

同篇还举了遵“理”而悖于人事的极端例子：

纣之同母三人，其长曰微子启，其次曰中衍，其次曰受德。受德乃纣也，甚少矣。纣母之生微子启与中衍也，尚为妾，已而为妻而生纣。纣之父、纣之母欲置微子启以为太子，太史据法而争之曰：“有妻之子，而不可置妾之子。”纣故为后。（《当务》）

太史“据法”，“立纣”，虽合于“理”、“法”，但是有悖于人事常理，《吕氏春秋》称之为“用法若此，不若无法”。吕氏春秋所说的“当务”，不但要合于“理”、“法”，还要适时适势适事地对具体、细微之事进行处置，也就是要明察利因何出，害因何生而采取相应的措施，而不是单单以“逻辑推演真理”的方式孤立、僵化和死板地固守“理”^③。《吕氏春秋》反对脱离背景，避开现实与理想间的矛盾而只依赖抽象概念的“离事言理”的方式，如在《离俗》中也讽喻到：

梦有壮子，白縞之冠，丹绩之袍。东布之衣，新素履，墨剑室，

① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

② 同上。

③ 关于传统西方哲学强调逻辑推演真理的思维方式的论述，详参陈启云《钱穆师的儒学观念与中国文化〈湖上闲思录〉》载《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

从而叱之，唾其面，惕然而寤，徒梦也。终夜坐不自快。明日，召其友而告之曰：“吾少好勇，年六十而无所挫辱。今夜辱，吾将索其形，期得之则可，不得将死之。”每朝与其友俱立乎衢，三日不得，却而自歿。（《离俗》）

齐之好勇者，其一人居东郭，其一人居西郭。卒然相遇于途，曰：“姑相饮乎？”觴数行，曰：“姑求肉乎？”一人曰：“子肉也？我肉也？尚胡革求肉而为？于是具染而已。”因抽刀而相啖，至死而止。勇若此不若无勇。（《当务》）。

《吕氏春秋》用这些例子，都借以说明人不能避开现实与理想间的矛盾而不顾具体的实际情境追求纯理性，反对固化、僵死的，只依赖抽象概念的“离事言理”的方式。

三 《吕氏春秋》的超越理念

《吕氏春秋》所说的“理”、“数”（“一”、“道”、“太一”）是来自于人对万事万物的认识，是人总结得到的既抽象又包含着特殊与具体的真理，它不只是“抽象的共相”（概念），而且是“具体共相”（概念）。

上节所引《有始》篇说的“大经”，即是“理”、“数”（“一”、“太一”、“道”），它是在具体的万象百态中展现的，是人运用理性从“寒暑日月昼夜”、“殊形殊能异宜”等等相对、具体和有限中总结和抽象出来的；它所具有的“具体的共相”，也即是“众”之“殊形殊能异宜”都具有的共同点。

同时它也是人以“法天地”为宗旨，得到的同于天地的法则。最为典型的如十二纪纪首，强调必须依照节气时令的自然法则，规范人的各种行为，正如它所说：“古之治身与天下者，必法天地。”正是因为这一由人抽象总结出来的法则同于天地之理，所以才是人应遵循的法则；人如果遵循“天地”之“道”，就可以达到像天地自然一样的长久。《有始》说：

天地万物，一人之身也，此之谓大同。众耳目鼻口也，众五谷寒暑也，此之谓众异。则万物备也。（《有始》）

冯友兰先生解释说天地万物的所谓“大同”又是“同中有异”的，是“众异”。“就‘大同’方面说，一切事物可以说是‘毕同’。就‘众异’方面说，一切事物可以说是‘毕异’”^①。“同”，古文作“同”，《说文解字》曰：“同，合会业。从凡口。”“凡，重复也。”清段玉裁注云：“幬帐所以覆也。”“口皆在所覆之下，是同之意也。”又：“口”，古文作“口”。《说文解字》曰：“口，人所以言食也。”段玉裁注云：“言语、饮食两大耑；舌下亦曰口所以言别味也。”由此可见，“同”的本意就包含“异”的因子，把所有的“异”容纳而成为一个“整体”。“大同”和“众异”也可以理解为抽象的“一”与具体的“一”（“一般”与“个别”、“共相”与“殊相”），以及“抽象的共相”和“具体的共相”的关系。

《吕氏春秋》所说的“理”、“数”（“一”、“太一”、“道”），从时间方面来讲，它是超越一切历史、时代拘囿和道德判断，不局限于某个具体的时代，具有永恒性；从空间而言，是可以超越一切地域，不局限于某些具体的人众，具有普遍性。这是它的抽象的一面。同时它不仅仅是“抽象的普遍”，而且是“具体的普遍”，是一种在历史和动态中，以调和具体与抽象的方式去分析解决人的认识与现实问题的方法和立场，既要在“变”中体察和把握“不变”，又要知“不变”之“变”。

因此，《吕氏春秋》不但从认知层面，而且在行事操作层面的目的与方法上也尤为注重“知一”而“执一”。如果说在认知层面要把握“一”的“简易”、“变易”与“不易”这三方面的话，那么在具体的行事中就要注重“不易”的权变，这种权变是方法上的“变”和立场上的“不变”。

简而言之，是《吕氏春秋》所说的“贵当”（处事立场上的不变与作为中的权变）。陈奇猷解释“贵当”云：“贵当者，贵行事而当其道也”，“择务，当而处之”。体察与把握“变”之“不变”，同时又要呼应“不变”之“变”，而不是简单僵化地墨守成规。从经验引出原则、观念，并使之适应现实，而不以主观强迫现实符合和适应所谓的“原则和观念”，而要参照现实中的时、势、情。既要有原则又无定法，要与时俱化，以动态的客观现实作为判断是非的标准。《吕氏春秋》因而说：

^① 冯友兰：《三松堂全集》第八卷，河南大学出版社，2001年。

是故有天下七十一圣，其法皆不同。非务相反也，时势异也。

（《察今》）

夫欲立功者，岂得伸绳哉？（《举难》）

道德……无诤无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为；一上一下，以禾^①为量。（《必己》引用庄子之语）

《吕氏春秋》认为这样为国持身，则为得道。这也是《吕氏春秋》极为重视“本”的思想基础^②。《吕氏春秋》在《务本》等篇反复阐述着“知本”、“务本”的道理。如《本味》篇言：“功名之立，由事之本也，得贤之化也。”《行论》称：“凡事之本在人主。”《用众》称：“凡君之所以立，出乎众也。立已定而舍其众，是得其末而失其本。得其末而失其本，不闻安居。”《孝行》：“凡为天下，治国家，必务本而后末。所谓本者，非耕耘种植之谓，务其人也。务其人，非贫而富之，寡而众之，务其本也。务本莫贵于孝。”另外，《尽数》篇以“察阴阳之宜，辨万物之利”为“便生”之本，《先己》篇以“治身”为“凡事之本”。虽然它所说的“本”，因讨论的问题和针对的对象不同而有不同的内涵，是根据具体问题、实际情况而下的论断，但《吕氏春秋》对“本”的这种理解，也正反映了《吕氏春秋》基于对“一”的体悟而在现实中灵活运用倾向。它说：

故凡能全国完身者，其唯知长短赢绌之化邪。（《执一》）

执一者至贵也，至贵者无敌。（《为欲》）

在《吕氏春秋》看来，天地自然万物、万象百态人生，所有发生之

① 高注“禾两三变”，毕沅注“禾三变”。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

② 而《淮南子》以“无为”为本，“本”即是“无为”的道。冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000年。

事都有其产生的道理，“皆有以”，有“自”^①，并因此要为事物的由来、发展、走向寻求理由和原因^②。它在很多篇章中阐明这一观点，如：

凡物之然也，必有故。而不知其故，虽当与不知同，其卒必困。先王、名士、达师之所以过俗者，以其知也。水出于山而走于海，水非恶山而欲海也，高下使之然也。稼生于野而藏于仓，稼非有欲也，人皆以之也。（《审己》）

剑不徒断，车不自行，或使之也。（《用民》）

凡国之存也，主之安也，必有以也。不知所以，虽存必亡，虽安必危。所以不可不论也。（《直谏》）

《吕氏春秋》试图解释即便是天地之运行也是“或有使之者”，“春气至则草木产，秋气至则草木落。产与落，或使之，非自然也。故使之者至，物无不为；使之者不至，物无可为。古之人审其所以使，故物莫不为用”。

它认为万事万物的由来与发展，都是“非自然也”，并不是自然而然就如此的，无论是用历史事实证明抑或是用推理分析，“圣人上知千岁，下知千岁，非意之也，盖有自云也”。虽然万事万物各有其“自”，《吕氏春秋》认为是“势使之”然，故而重要的是要“审其所以使”，从而达到“莫不为用”的目的。

《吕氏春秋》这种基于从现实的情势中理解事实为立场，把握义理、事势、事理间的互动，与现代西方的历史主义着眼于实在的人的经验世界认知证实事物的立场有着异曲同工之处。《吕氏春秋》注重“理”、“数”，认为不能仅仅知道有限、孤立之物，不能局限在感性与经

① 据顾史考文“从此生矣”、“由此生矣”在《吕氏春秋》处处可见，但是在其他先秦文献当中完全看不到。顾史考：《论〈吕氏春秋〉的杂入统出与博古通今》，《先秦两汉学术》，2004年第一期。

② 吕振羽说，《吕氏春秋》认为“一切现象的发生，都有因果关系的必然，而不是偶然”，“只有达到这种客观的因果性，才能达到客观事物的认识”，“人之认识客观在于万物都有‘性’”；侯外庐说杨朱所说的人性是唯物的观点。侯外庐：《中国思想通史》，第一卷，人民出版社，1957年。

验上的狭隘,而应当洞察、推概和总结异中之同,同时又不能陷入简单、僵化与绝对的巢穴,或停留在空洞的玄想的“数”“理”层面,而强调在现实中的权变之“术”。在《吕氏春秋》看来,一切真实存在的事物(“理”、“数”)都是具体的,根据这一原则,任何正确的“术”,只能是具体的“术”,符合实际的“术”,但“术”万变不离“数”“理”。故而《吕氏春秋》有在“大一”之下的各个相对甚或矛盾和对立,或者称之为事理思想通变的多元。

故人主之性,莫过乎所疑,而过于其所不疑;不过乎所不知,而过于其所以知。故虽不疑,虽已知,必察之以法,揆之以量,验之以数。若此则是非无所失,而举措无所过矣。(《谨听》)

可见《吕氏春秋》反对固化的“知性”,注重“理性”,既承认绝对又不否认相对,既反对绝对又不仅仅停留在相对的层面,体常而尽变。《吕氏春秋》有在“大一”之下的多个相对,在《吕氏春秋》看来“一”(道)既是抽象的又是具体的,它认为“一”是亘古不变的,而人对此亘古不变的“一”的真正之知是在人事现实中把握其变化莫测,并以此作为立场与方法,在实际中应对各种互不兼容的绝对。这种立场可以看成是“历史主义”的立场。“历史主义”不是认为一切绝对的都是相对的,而是认为一种绝对的在实际上是相对于另一种绝对的,因此,在事实上可以容纳许多在范畴上不同的甚至互不兼容的绝对范畴的界定指标。这种用意和立场不是相对的,而是绝对的,但是这种绝对仍然不是范畴性绝对的,而是在事实上的用意和立场^①。

《吕氏春秋》认为人的认识由于受到空间和时间的局限是有限的,而世界不但万象纷纭,而且变化无穷,作为解决这一困境的方法需要执一而应万,“唯修其数行其理为可”。人需要“知一”——知抽象之“数”、“理”,而真正的“知一”而“执一”是见诸行事而达道——在万象纷纭的人事中应乎“一”(“数”、“理”)的千变万化:

^① 陈启云:《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007年。

凡智之贵也，贵知化也。（《知化》）

智短则不知化，不知化者举自危。（《骄恣》）

危困之道，身死国亡，在于不先知化也。（《知化》）

“一”是抽象的又是具体的，是从“知性”上升到“理性”，“抽象”落实到“具体”，是一种力图从运动、发展和全面中把握“一”（“道”），并在现实中使“一”（“道”）对象化、并使之变成现实的东西。因此在实际中可以应对各种互不兼容的绝对性的思想、信仰和价值对人形成的困惑和困境。

如果说“哲学”所企求的是永恒不变的真理，那么《吕氏春秋》所祈望达到的“是非可不可无所遁”的目的是以人及人的历史为思考的基点和核心，系统、辩证和深刻地而不是零碎、刻板、肤浅地表达出对于宇宙、社会和人生的观察和思考，并具有广阔的时间及空间的包容量，是具体的但又具有共时性，也就是超越了具体的时间和空间。《吕氏春秋·谨听》引《周箴》曰：“夫自念斯学，德未暮。”又《务本》引《易》曰：“复自道，何其咎，吉。”《序意》所云：“凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可无所遁矣。”都表明了《吕氏春秋》言事而不离道的思想底蕴。《吕氏春秋》对历史的诠释、反思所得的治国理念，不仅有人事经验的基础，同时也具有形而上学的内涵，体现了中国古代独特的事理思想，也是黑格尔“历史哲学”的精华。

《吕氏春秋》意识到任何历史事件或经验均受惠并受制于特定的空间和时间的局限，认为万事万物“皆有自”。历史和现实是在特定的空间运行的，清晰的时间意识和真切的空间意识是人经历和体悟历史的基点，社会、宇宙都是人的立场下的历史。《吕氏春秋》虽然有以功利性的“谋物之成”为目的，但是认为只有“法天地”之道才能“长久”，这是《吕氏春秋》在现实与理想间的最大的权衡。《吕氏春秋》的这一以人的现实与功利为基点的立场是中国古代思想史发展中非常关键的一环，是古代先哲在认识论问题上自觉反思的选择结果。

第二章 《吕氏春秋》“一”的观念

在《吕氏春秋》中，“一”与“道”、“太一”有着相同的内涵。《吕氏春秋》所说的“一”，是具有辩证意义的“一”，有“不易”、“变易”和“简易”三意。“一”，既简易“至精”，又是复杂和变化、各式各样的，但又是永恒不变的。人如果能把握此三者则可视为知“一”、“得道”。

第一节 “一”之论证

战国末期，群雄争霸，思想发展也是“吹万不同”的争鸣而互相摄取，尽管诸子之道众议纷陈，各执一端，但有个共同的特点，就是几乎都从各自的角度强调“一”。孔子谓“天下有道，则庶人不议”；墨子则要“尚同”于“天志”；孟子将百家争鸣视为“圣王不作，诸侯放恣”之下的“处士横议”，力主“距杨墨，放淫辟”，“定于一”；庄子说“圣有所生，王有所成，皆原于一”；荀子则批评各家对道的理解是“一隅”，而强调圣王制“礼”主张“立隆正”（《荀子·解蔽》）；“守道以禁非道”（《荀子·非十二子》）；韩非则“故明君操权而上重，一政而国治”（《韩非子·心度》）；纯为国家立场（或君的立场），以治世强国为目

的“治”“强”“富”^①。尽管如此，但皆为“道之一隅”，“道术为天下裂”（《庄子·天下篇》）。

《吕氏春秋》也强调“一”，它认为：

王者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也；国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以持之也。一则治，两则乱。（《执一》）

故一则治，异则乱；一则安，异则危。（《不二》）

故能以一听政者，乐君臣，和远近，说黔首，合宗亲；能以一治其身者，免于灾，终其寿，全其天；能以一治其国者，奸邪去，贤者至，成大化；能以一治天下者，寒暑适，风雨时，为圣人。（《大乐》）

但《吕氏春秋》所说的“一”，既非一成不变的“礼”、“法”，也非墨子之“尚同”，亦不是庄子的“两行”（《庄子·田子方》：“得丧福祸”，“得其所一而同焉”。《庄子·齐物论》：“是以圣人合之以是非，而休乎天钧。”），而是既有抽象的意义又包含了丰富的内容，是辩证意义的“一”。

一 关于《吕氏春秋》“一”的观念

天地万物的本源是“太一”，“太一”天地万物的本质，是宇宙万事万物的总原理。《吕氏春秋》说：

道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。（《大乐》）

太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，

^① 冯友兰认为法家有实用而无理论。冯友兰：《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社，2000年。

化于阴阳。(《大乐》)

“道”既是“太一”，“道”是“易”，“太一”亦即是“易”^①。“太一”生两仪^②，两仪之变化则成万物，是“道”的“变易”之义；“道”所存之变易因素虽形为两仪，成就而为万物，但是“道”的本身乃永恒存在，永恒不变，也就是说道之“不易”之义；所谓“道也者，至精也”，即是说“道”是“简易”的。《吕氏春秋》所说的“太一”有“不易”(不变)、“变易”(变)与“简易”三方面的意义。

“太一”是不变的，是“天常”，它“离则复合，合则复离”，“终则复始，极则复反”。它不以人的意志为转移，超越了时代拘囿和道德判断：

一也齐至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。(《圜道》)

有知不见之见、不闻之闻、无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。(《大乐》)

“太一”不是固定僵化的死物，它虽“简易”“至精”，但却可以包容万象并没有常态，它“阴阳”变化，“或疾或徐”，“或暑或寒，或短或长，或

^① 陈奇猷引用郑玄《易论》的“易”之三意，解释《吕氏春秋》的“太一”的内涵。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

^② 事物的两个对立面为两仪，天地固是两仪，而阴阳、刚柔、动静等对立者均是两仪（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。关于太一与阴阳的观念，根据长沙子弹库楚帛书，太一思想可能在《老子》以前便有了。该帛书年代约于战国中期公元前350年（参见陈梦家：《战国楚帛书考》，《考古学报》，1984年第2期）。帛书记载了阴阳五行、月令等思想，而它的创世神话，则与阴阳、月令皆有关系，因此杨宽在论道家的太一时便指出：这种太一化生阴阳从而产生万物的宇宙观，与古代的创世神话有密切关系。古代的创世神话都认为世界的原始是混沌的一团，混沌中产生阴阳的对立，造成天地的分隔、四时的运行、日月的运转、昼夜的变换。1942年湖南长沙子弹库发现的楚帛书，其中《部八行》一篇记载的就是创世神话。它首先讲到包戏（即伏羲）时，“梦梦墨墨，亡章弼弼”，就是说一团混沌而没有分别，由于包戏使四季之神加以疏通，使得“殊有日月，四神相代，乃步以为岁，是唯四时”。从此分别有日月的运行，“四神”所主管的一年“四时”的转变（杨宽：《战国史》，上海人民出版社，1980年）。

柔或刚”。

天地万物,包括天地,都是由“太一”派生出来的。在《吕氏春秋》中,作为万物本源的“太一”、“道”、“一”三者的内涵是相同的。“太一”(“道”、“一”。下同)在具体的历史中体现,在人的经验世界的变化中展现,其表现不一,诸如春夏秋冬的寒暑往来、日月星辰的运行变化以及万事万物的生长消亡等等都是它的不同表象。它不以人的意志为转移,人是以人的相对的有限的理性在人的具体的历史现实中了解它:

天地有始,天微以成,地塞以形,天地合和,生之大经也。以寒暑日月昼夜知之,以殊形殊能异宜说之。(《有始》)

它既是抽象的,又是具体的,既是永恒不变的,又是变化的。从理念上来说,这一抽象理念是有用的。人可以在它的运动、发展、变化中把握其实质,体悟它的永恒不变性,并将其对象化、具体化,在现实中应对一切。《吕氏春秋》称之为“知一”、“得一”:

故一也者制令,两也者从听。先圣择两法一,是以知万物之情。故能以一听政者,乐君臣,和远近,说黔首,合宗亲;能以一治其身者,免于灾,终其寿,全其天;能以一治其国者,奸邪去,贤者至,成大化;能以一治天下者,寒暑适,风雨时,为圣人。故知一则明,明两则狂。(《大乐》)

无以害其天则知精,知精则知神,知神之谓得一。凡彼万形,得一后成。故知一,则应物变化,阔大渊深,不可测也;德行昭美,比于日月,不可息也,豪士时之,远方来宾,不可塞也;意气宣通,无所束缚,不可收也。故知知一,则复归于朴,嗜欲易足,取养节薄,不可得也;离世自乐,中情洁白,不可量也;威不能惧,严不能恐,不可服也。故知知一,则可动作当务,与时周旋,不可极也;举错以数,取与遵理,不可惑也;言无遗者,集肌肤,不可革也。谗人困穷,贤者遂兴,不可匿也。故知知一,则若天地然,则何事之不胜?何物之不应?(《论人》)

可见《吕氏春秋》所说的“一”，既是抽象的又是具体的，既是“常”，也是“变”，是“一”也是“多”。

如果说上引《大乐》与《论人》强调的是“一”（即“道”、“太一”）的“不可为形，不可为名”，“不见之见、不闻之闻、无状之状”的抽象的蕴意，那么《吕氏春秋》在《为欲》、《有度》等篇中所论及的“一”则有着具体的内涵：

故古之圣王，审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣。圣王执一，四夷皆至者，其此之谓也！执一者至贵也，至贵者无敌。圣王托于无敌，故民命敌焉。（《为欲》）

唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣。先王不能尽知，执一而万物治。（《有度》）

《吕氏春秋》这里所说的“一”是“通乎性命之情”，但它与“一”的抽象蕴意并不是矛盾的。正如上文所论“太一”（“道”、“一”）不仅生出了天地、短长、刚柔、暑寒等对立，而且所有的万物皆由“太一”所化生。“太一”不只是生物，它还赋予了万物各自不同的形体与能力，《执一》称，“天地阴阳不革，而成万物不同”，《有始》也说：

天地有始，天微以成，地塞以形，天地合和，生之大经也。以寒暑日月昼夜知之，以殊形殊能异宜说之。夫物合而成，离而生。知合知成，知离知生，则天地平矣。（《有始》）

天地合和，阴阳相互作用而生化万物，包括人以及寒暑日月昼夜这些不一定具有形体的天象，并赋予它们各自的生命与特性。虽然万物“殊类殊形”、“殊形殊能异宜”，各自有天然的不同特性，但它们都源于“太一”，皆为阴阳和合之物。具体的“一”的内涵与“一”的抽象蕴意并不是矛盾的。

《吕氏春秋》还认为，宇宙的本原是由一种极精微的物质即“精气”所组成，“精气”的运动和结合产生了千姿百态、性质迥异的天地万物。而且它“其大无外，其小无内”，它大到可以充塞天地，流溢宇

宙；又小到精细至极，不能再有任何容纳。从这个意义上来说，“精气”之“大”“小”与上文论及的“太一”（“一”、“道”）的辩证意义是相同的。“太一”（“一”、“道”）既是抽象的又是具体的，而“精气”也是“至精无象，而万物以化”，是“至大”与“至小”的统一，它既是一个抽象的理念又是经验上的实存之物。

承前所论，《吕氏春秋》所主张的“一”，即是“太一”、“道”，它包含着一与万、不变与变的深刻的辩证。它既是抽象的又是具体的，既是超验的又是现世的，既不以人的意志为转移也不是固定僵化的死物，既以“不变”为根本，又着眼于人的现实实际的发展与变化。

人如果能把握此“一”（“太一”、“道”）的“不易”（不变）、“变易”（变）与“简易”三方面，则是“知一”、得“道”，就可以兼顾理想与现实，可听政、治身、治国、治天下。正如它所说的“治乱安危存亡，其道固无二也”。所谓“一能应万，无方而出之务者”之人，就是“有道者”、“得道之人”：

得道之人……以天为法，以德为行，以道为宗。与物变化而无所终穷，精充天地而不竭，神覆宇宙而无望。莫知其始，莫知其终，莫知其门，莫知其端，莫知其源。其大无外，其小无内。此之谓至贵。（《下贤》）

二 “一”的内涵——“以天为法”

《吕氏春秋》所主张的“一”，既是抽象的又是具体的，它包含着一与万、不变与变的深刻的辩证。人要在具体的历史现实中，以人的相对和有限的理性去了解它的“不见之见、不闻之闻、无状之状”，人如果能够像它那样“莫知其始，莫知其终”地长久，就可以永恒地体察之。效法天地自然的不息不衰的律则是《吕氏春秋》的根本宗旨。《序意》中称引文信侯曰：

尝得学黄帝之所以诲颡项矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。（《序意》）

“法”是效法仿效的意思，“清”为“平”，即“治”之意^①，是说治平之世要以天地自然为榜样：

以天为法，以德为行，以道为宗。与物变化而无所终穷，精充天地而不竭，神覆宇宙而无望。（《下贤》）

若此人者，不言而信，不谋而当，不虑而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其于物无不受也，无不裹也，若天地然；上为天子而不骄，下为匹夫而不愠。此之谓全德之人。（《本生》）。

它认为“以天为法”，“精通乎天地”，则能以一应万，无所不成。

远在《吕氏春秋》之前，人类早已开始探讨自然现象的某些共同点和规律，如周宣王时（公元前827—公元前782年），尹吉甫曾提出“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”（《诗经·大雅·烝民》）的观点，认为世间万物都有一定的法则。尽管“物”是指具体世间之物，却认为其中有抽象之“则”。《管子·七法》篇说：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生，物虽甚多，皆由均焉，而未尝变也，谓之则。”无论四时寒暑、鸟兽草木以及人都有共同的（“均”）不变（“未尝变”）之“则”，“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也”（《管子·形势》）。这种不变的东西“古今一也”。把宇宙自然的定律、法则运用到社会政治方面，是战国末期思想发展的一种趋势^②，《吕氏春秋》所说的“法天地”正是这种“道法自然”思想的滥觞。

《吕氏春秋》既然要“法天地”，那么“法天地”是什么？因为只有

^① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。《贵公》说：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。”高诱注“平，和也”。陈奇猷认为“平”犹今言“有秩序”（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。王范之认为，“平”即作“治”义，在《贵公》中“治”是指作为，“必先公”的“公”是“治”的原则，“公则天下平”的“公”乃是指“所作为”，“平”则是结果，这句话即是“昔先王之治天下也必先公；公则天下治矣；治得于公。”古书“平”多作“治”义，氏著又引《先己》昔者先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。《求人》“身定、国安、天下治，必贤人。”及“夫子为天子，而天下已治矣”，说明“天下治”都是“天下平”的意思。参见王范之：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993年。

^② 陈启云：《中国古代思想文化的历史论析》，北京大学出版社，2001年。

知道天地不变的律则是什么,才可以仿效它。对于天地长久运行不衰的律则究竟是什么,《吕氏春秋》虽然没有集中的论述,但也分散说了不少,如“天常”,“天地”之“信”,以及“圜道”等等:

太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。日月星辰,或疾或徐,日月不同,以尽其行。四时代兴,或暑或寒,或短或长,或柔或刚。万物所出,造于太一,化于阴阳。(《大乐》)

是说“阴阳变化”,有“天常”。

天行不信,不能成岁;地行不信,草木不大。春之德风,风不信,其华不盛,华不盛则果实不生。夏之德暑,暑不信,其土不肥,土不肥则长遂不精。秋之德雨,雨不信,其谷不坚,谷不坚则五种不成。冬之德寒,寒不信,其地不刚,地不刚则冻闭不开。天地之大,四时之化,而犹不能以不信成物,又况乎人事……夫可与为始,可与为终,可与尊通,可与卑穷者,其唯信乎!信而又信,重袭于身,乃通于天。(《贵信》)

意即说天地有“信”。

天道圜,地道方……何以说天道之圜也?精气一上一下,圜周复杂,无所稽留,故曰天道圜。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。(《圜道》)

天、地有其道,“无所稽留”,“皆有分职”,则可通行无阻。

这些说明《吕氏春秋》认为天地、四时的运动变化中有某种一致性和确定性,即天地自然有“常”,有“信”,它们“古今一也”。这里的“常”、“信”是作为一个贯彻始终的基本范畴,而这些古今不变的一致与确定性的法则又是“无所稽留”,“阴阳变化”的。

对于天地之则的探讨,远在郑桓公时(公元前806—公元前770年),史伯曾提出“和实生物,同则不继”的观点,认为天地万物生生不息之“则”在于“和”,“和”能使万物繁荣昌盛,“同”则会使万物衰败灭绝,他认为“以他平他谓之和,故能丰长”(《国语·郑语》)。后来晏子亦有类似的议论:“和如羹焉,水火醯醢盐梅,以烹鱼肉,焯之以薪,宰夫和之,齐之以味,济其不及;以泄其过,君子食之,以平其心。”(《左传·昭公二十年》)“和”是由不同的,甚至截然相反、矛盾的因素结合而成的诸多方面的统一体,它们既对立,又处于相互平衡、协调、和谐的关系之中;而“同”是简单的同一,没有差别或矛盾,但是趋向衰败与僵死,是没有前途的,就如同水与水相加不能做出美味的羹来一样。

《吕氏春秋》认同“和”作为万物之则。基于“万物所出,造于太一,化于阴阳”的道理,万物都是阴阳之和,受阴阳律则的支配。如它说:“萌芽始震,凝濇以形。形体有处,莫不有声。声出于和,和出于适。”“凡乐,天地之和,阴阳之调也。”形象而直观的“乐”与“声”具有普遍的意义。

但《吕氏春秋》又进一步追究了何以“和”的原因。《吕氏春秋》认为“和出于适”,并认为“能以久处其适,则生长矣”。如《吕氏春秋》认为:“今五音之无不应也,其分审也。宫、徵、商、羽、角,各处其处,音皆调均,不可以相违,此所以无不受也。”构成音乐的因素,不是一个音,而是有长短、高低、强弱多种音响。在一首曲子里,“宫、徵、商、羽、角”等每一个音要和谐调均而不突兀,才会有动听的整体效果。又如被认为是“行文恢闳诡譎”的《本味》篇中说^①:

夫三群之虫,水居者腥,肉攫者臊,草食者膻,臭恶犹美,皆有所以^②。凡味之本,水最为始。五味三材,九沸九变,火为之纪。

① 张双棣说《本味》篇行文恢闳诡譎,用意不过是调和五味要用术。张双棣、张万彬:《吕氏春秋译注》,北京大学出版社,2000年。陈奇猷认为该篇乃“小说家伊尹派”。陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 陈奇猷认为这里也可喻各家学说各有所长,去其所短可以为用。陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

时疾时徐，灭腥去臊除膻，必以其胜，无失其理。调和之事，必以甘酸苦辛咸，先后多少，其齐甚微，皆有自起。鼎中之变，精妙微纤，口弗能言，志不能喻，若射御之微，阴阳之化，四时之数。故久而不弊，熟而不烂，甘而不浓，酸而不酷，咸而不减，辛而不烈，澹而不薄，肥而不臞。（《本味》）

就是说佳肴美味（整体）是由不同的味道（个体），经过恰到好处的调和烹制而成，既要“必以其胜”又要“无失其理”，要“久而不弊，熟而不烂，甘而不浓，酸而不酷，咸而不减，辛而不烈，澹而不薄，肥而不臞”的“适”、“宜”。一道好菜不是由一种食材做成的，也不是各种味道杂乱、无原则的混合与拼凑，而是由各种味道调和适中、恰到好处烹调而成的。

《吕氏春秋》用“乐”、“声”和“调和之事”，形象地说明了“和出于适”。《吕氏春秋》认为一些看似无关、矛盾甚或对立的因素（如五音、五味）在一个有系统有条理的整体里（如音乐、美味佳肴）相辅相成、相得益彰。《吕氏春秋》认为“和”是“适”的结果，也就是说只有“适”才会有“和”，“适”是“和”的原因和前提，“和出于适”，“和”出于阴阳相适、“阴阳之和”。“适”是《吕氏春秋》“法天地”主旨的一个根本原则。

在《吕氏春秋》中，“适”、“阴阳之和”也是“因”、“顺”、“当”、“度”、“时”和“各处其处”等意，简单地说就是各当其位，恰如其分。“适”可能不是最理想的，但却是现实中最恰当的。

首先，“法天地”即是因顺其自然的特性使万物各得其宜。《序意》说：

天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。（《序意》）

《仲秋》也说,凡举事无逆天数,必顺其时,乃因其类。^①“因”有因循之意,如《贵因》所说“三代所宝莫如因,因则无敌”。“顺天”、“顺情”也有此意。阴阳相互作用而生化万物,而当万物各当其位、各得其适时,便是“天地平矣”的合和^②。“殊类殊形”,“殊形殊能异宜”,都是指因为万物天然的特性不同,所以“不能相为”。人要因循此种天然的特性,并认为“因则贫贱可以胜富贵矣,小弱可以制强大矣”。

“当”是指举措贵在恰当,即所谓“贵行事而当其道也”,即《博志》的“择务,当而处之”之义^③，“四时寒暑日月星辰之行当,则诸生有血气之类皆为得其处而安其产”亦是此意。

“度”,如上文所引《本味》篇所说的不温不火的恰到好处的调和可以理解为“度”,又如《有度》篇说的“节己”,有适度之意:夏不衣裘,非爱裘也,暖有余也。冬不用絮,非爱絮也,清有余也。圣人之不为私也,非爱费也,节乎己也。节己,虽贪污之心犹若止,又况乎圣人?许由非强也,有所乎通也。有所通则贪污之利外矣。《重己》篇的“适欲”,都有适度之意。

“时”兼容并包“常”与“变”,既要惯常“知时”又要“适时”、“事适于时”的通变。如《吕氏春秋》说:“譬之若寒暑之序,时至而事生之。圣人不能为时,而能以事适时。事适于时者,其功大。”“事之难易,不在小大,务在知时……天不再与,时不久留,能不两工,事在当之。”

“适”是兼“事”与“理”的事理思想,即所谓“必以其胜,无失其理”,有“则”而无“则”,知变亦知常^④。这也就是《吕氏春秋》所说的“一”(“道”、“太一”)的观念。

承前所论,“适”是“和”的前提和原因,“适”则万物“生、长”。“适”从根本上来说是源于“阴阳变化”、“阴阳之和”的阴阳相适,因

① 高诱注云:因顺其事类不干逆。陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

③ 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

④ 关于通变思想,参见陈启云《中国古代历史意识中的“人”与“时”》,(《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007年)。

为万物皆阴阳所化，“凡人物者、阴阳之化也。阴阳者，造乎天而成者也。”是阴阳变化、运动、调和的结果。同时“适”也是从天地自然运行规律中得出的结论，如：

若射御之微，阴阳之化，四时之数（《本味》）

冬与夏不能两刑，草与稼不能两成，新谷熟而陈谷亏，凡有角者无上齿，果实繁者木必庠，用智徧者无遂功，天之数也。故天子不处全，不处极，不处盈。全则必缺，极则必反，盈则必亏。先王知物之不可两大，故择务，当而处之。（《博志》）

秋早寒则冬必暖矣，春多雨则夏必旱矣。天地不能两，而况于人类乎？（《情欲》）

“适”不仅仅是指对外物的“因顺”（如时宜、情势等等），而且有人的主观上的选择，是外与内、天与人的所谓“阴阳之和”，而不是完全被动地听任。

另外，人生存在天地之间还应效法天地的其他一些具体的属性，如《吕氏春秋》认为天地是无私无欲无为的，人仿效天地这一“至公”之则，可达长久：

阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物。（《贵公》）

天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。行其德而万物得遂长焉。（《去私》）。

天地大矣，生而弗予，成而弗有，万物皆被其泽，得其利，而莫知其所由始。（《贵公》）

天无私覆、地无私载、日月无私烛、四时无私行，是天地的属性，阴阳之和，不长一类，万物各有其存在的道理。在《吕氏春秋》看来，天道运行不只是因为“无私覆无私载”和“大”。“至公”和“大”容纳、包括天下万物，当然也包括和容纳每一个“小”（“私”），“小”（“私”）不会被泯灭或被排斥在外。

人如果“法天地”的“无私覆无私载”的“至公”之则，就可以像天

地一样长久。《吕氏春秋》认为天生万物，“私”、“众异”的存在是天之“情”。所谓“执一”，是要像天容万物一样，“众之”（即“法天地”之“大”），而不是仅仅认同某一物、某一入，或某一议、某一术（方法）。所以《吕氏春秋》说，“执一，所以抟之也”^①。这也正是《吕氏春秋》“一”的观念的辩证内涵。

《吕氏春秋》对天地自然何以长久的更深一层的思考体现在《圜道》篇，从自然之日夜相继，四时代兴等现象本身推演出这些现象所特有的显著的特性，即《圜道》篇所说的通行无阻，“无所稽留”，本文将在本章第二节详细论述。

三 《吕氏春秋》称引“黄帝曰”的意义——“法天地”

《吕氏春秋》在《序意》中称引吕不韦学得黄帝之法，并以其作为十二纪宗旨：

良人请问十二纪。文信侯曰：“尝得学黄帝之所以诲颡项矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母……”^②（《序意》）

在司马迁的佚著《素王妙论》中有曰：“黄帝设五法，布之天下，用之无穷，盖世有能知者，莫不尊荣。如范子可谓晓之矣。子贡、吕不韦之徒颇预焉。自是以后无其人。旷绝一百有余年。管子设轻重九府，行伊尹之术，则桓公以霸，九合诸侯，一匡天下；范蠡为越相，三江五湖之间，民富国强，卒以擒吴。功成而弗居，变名易姓之陶自谓朱公，行十术之计，二十一年之间，三致千万，再散与贫。”^③司马迁之说，明示了以下几点：“黄帝设五法”，可以“用之无穷”，无论用于政治或经济都可成就大业；其“法”虽“布之天下”但是能“知”者甚少；子贡、吕不

^① 本文采纳陈奇猷先生释“抟”为“众”之解（参见陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。如作“专”解，应为“大一”之“一”，而非“某个一”，笔者按。

^② 良人所问的十二纪，是仅指书中的十二纪，抑或是共同认同的十二纪思想系统原属未知，但吕不韦的回答确实反映了吕不韦编撰《吕氏春秋》的意图，也透露了吕不韦“得学”黄帝之道并推崇之。

^③ 《太平御览·人事部》，兴书局影宋本，1959年。

韦、管子、范蠡都得学黄帝五法。刘文典先生也说：“吕以仲父之尊，相国之位，独能明黄帝伊尹之道……一以道术之经纬，条贯统御之诚，可谓怀囊天地，为道之关门者亦”^①。

在《吕氏春秋》看来，黄帝能做到的，是人世“治道”中的“极限”：

今有人于此，无礼慢易而求敬，阿党不公而求令，烦号数变而求静，暴戾贪得而求定，虽黄帝犹若困。（《审应》）

然而以理义斫削，神农、黄帝犹有可非。（《离俗》）

故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱、愚智、贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝，其与桀、纣同。（《情欲》）

在《吕氏春秋》中，称引黄帝曰凡六见：《序意》、《应同》、《遇合》、《去私》、《圜道》、《审时》，钩举如下：

《圜道》称引黄帝曰：“帝无常处也，有处者乃无处也。”陈奇猷说此文谓帝无永恒不变之为，乃是在有为与无为之间递变，也可释为帝无永恒不变之处所，乃是在有处所与无处所之间递相变换^②。亦即是说“有为”（“有处”）不是固定不变的，“无常处”或“无处”表明变动或过程，而“有处”则代表着不变的永恒。“处”只是“常”的一种表象，真正的稳定与永恒“有处”是适时而变的，“无常处”、“无处”恰恰是真正的“有处”，实质上是常处不变。也就是说“一”无形而有形，《吕氏春秋》所谓“一能应万，无方而出之务者”正是“黄帝”的四面之术，是“变”之“不变”和“不变”亦“变”之意。

《应同》称引黄帝曰：“土气胜。”土为“生”者（中央之帝），可以说是体常尽变，“必以其胜”。传说中的黄帝，是中央之帝，黄帝“已胜四帝，大有天下”，“天下四面归之”^③，《本味》篇亦称：“黄帝立四面，尧、

① 许维通：《吕氏春秋集释》，中国书店，1985年。

② 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

③ 黄帝有四面一心的形象（见银雀山汉墓竹简《孙子兵法》）。另据《尸子》记载：“子贡问孔子曰：‘古者黄帝四面，信乎？’”

舜得伯阳、续耳然后成。”

《应同》次引黄帝曰：“芒芒昧昧，因天之威，与元同气。”^①并说“成齐类同皆有合，故尧为善而众善至，桀为非而众非来”，言以说明“因”与“合”。“与元同气”之“同”是“合”之同，其中“因”也有因顺之意。又如《上德》篇说“黄帝之政”，“不赏而民劝，不罚而邪止”。在《吕氏春秋》看来之所以可以“不赏而民劝，不罚而邪止”，是因为“顺天”之德行，是得天法天之“道”，是人从“大圜”、“大矩”所得之“法”。

《去私》有黄帝言曰：“声禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。”此言凡事以“适”为度，反对处于“极”，对“声、色、衣、香、味、室”的追求，是人之常情，但是“欲”不能“过”，不能无所顾忌，求极则败。

《遇合》：故嫫母执乎黄帝，黄帝曰：“厉女德而弗忘，与女正而弗衰，虽恶奚伤？”貌丑的嫫母为黄帝妻，在黄帝看来，嫫母作为帝妻，她所拥有的非凡的“德”与“正”要比貌美更为重要。这是黄帝的一种权变，不求貌美与非凡的“德”与“正”的兼具之“极”。这是“法天地”之“不能两”之道。

《审时》称引黄帝曰：“四时之不正也，正五谷而已矣。”大自然四季春夏秋冬的运行，以及人所受四时的影响是人力所不能改变的，但是人可以根据不同的情况，选择有益于自己身体的饮食来弥补“四时不正”所造成的损害，则“食之无病”^②。

在《吕氏春秋》中虽未明示究竟什么是黄帝之法，但从《序意》可知“法天地”是其要义。从上述《吕氏春秋》所称引的“黄帝曰”的分析来看，所谓“法天地”就是要遵循阴阳相“适”的律则，不求“极”，不处“极”。同时上引“有处者”、“与元同气”、“虽恶奚伤”、“正五谷而已矣”等黄帝之语，都揭示了黄帝认为有“常”。所谓的黄帝之道，要

^① 陈奇猷《吕氏春秋新校释》说，《淮南子·缪称训》引黄帝曰亦同，只是“因天之威”，作“从天之道”，“从”与“因”不同，威者德也；又御览七十七引此注云“因天之威，无不败也，与元同气，无不协也”，《淮南子·缪称训》“从”与《吕氏春秋》的“因”虽然只有一字不同，但其意义有明显的差别（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。

^② 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

守常(天、元)知变(因),没有固定的僵化的一成不变之术,但万变不离其宗,“无常处”并非“无处”,而恰恰是真正的“有处者”。也就是说要有一而无一,“执一”而“用众”。《必己》篇的“与时俱化……无肯专为……物物而不物于物”正是上述所论“黄帝之所法”:

若夫道德则不然。无讶无訾,一龙一蛇,与时俱化,而无肯专为;一上一下,以禾为量,而浮游乎万物之祖,物物而不物于物,则胡可得而累?此神农、黄帝之所法。(《必己》)

这也是本文所论证的关于《吕氏春秋》“一”的辩证观念,它既是抽象的,又是具体的,既是永恒不变的,又是变化的。人可以在它的运动、发展、变化中把握其实质,体悟它的永恒不变性,并将其对象化、具体化,且在现实中应对一切。

第二节 《吕氏春秋》的“阴阳”观念与“圜道”观

阴阳五行观念其源甚早,天地、男女、日夜、明暗、善恶、冷热是人类经验最自然的部分,阴阳五行观念对中国思想广义方面的影响不限于邹衍或“阴阳五行者流”一派,而是属于“中国民族哲学”思想的范围^①,其影响极其广远而深邃,渗透到中国传统文化体系的每一个层面。把阴阳五行观念等宇宙自然的法则系统化、机械化,并运用到人世、社会,试图建立人世的法则,是战国中叶以降极为普遍的社会思潮^②。《吕氏春秋》对阴阳观念侧重于“阴阳之合”方面,这一观念对《吕氏春秋》本身有着一以贯之的影响。

学界的研究大多以探讨阴阳家思想对《吕氏春秋》的影响为主

^① 参见陈启云:《中国古代思想发展的认识论基础》,《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

^② 李约瑟对阴阳五行观念有很高的评价,但对由阴阳五行所构成的机械化理论系统却有严厉的批评。参见陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

线,而忽略了阴阳观念本身对《吕氏春秋》整体的渗透性的影响力,陈奇猷先生的《吕氏春秋校释》为著例^①。故而陈奇猷先生以阴阳学说在《吕氏春秋》中所据的地位及篇章多寡,把《吕氏春秋》定为阴阳家之论也因而受到置疑^②。

《吕氏春秋》十二纪“以四时之序而配以人事”的行文结构,可以证实本文所论证的《吕氏春秋》以“阴阳之合”为主线的观点,但是阴阳观念对《吕氏春秋》的影响远远不只这些表相。

“圜道观”认为宇宙和万物永恒地循着周而复始的环周运动,一切自然现象和社会人事的发生、发展、消亡都在环周运动中进行。圜道观的展开论述始见于《吕氏春秋》^③。《吕氏春秋》有《圜道》篇,从《吕氏春秋》对“圜道”的论述来看,“圜道”还有一个非常重要的特征就是“无所稽留”,即“不阻”。《吕氏春秋》认为当一切运行畅然无阻方可成就“圜道”,方可周行不断,循环往复而达到永恒。“无所稽留”、“不阻”是“圜道”周行复始的前提条件,也就是说“通则久”,通(“无所稽留”)是久(“圜道”)的原因。

一 阴阳观念概说

在最初的意义,阴阳两字只是有没有阳光照耀的意思,指日光的背向。《说文》云:“阴,暗也;水之南,山之北也。”水之南,山之北是阳光照射不到的地方,故呈现阴暗状态。相反的阳则是“高,明也”,即是阳光普照之处所呈现的明亮状态。

如《诗·大雅·公刘》:“既景乃岗,相其阴阳。”意思是在山冈上观察山阴山阳,观察日影,这是古代天文学的主要手段。以日影定时

① 其他有关《吕氏春秋》十二纪纪首,《应同》《召类》等阴阳家学说的讨论也多从对《吕氏春秋》的宇宙观、历史观等方面着手,而忽视了阴阳五行学说对《吕氏春秋》成书本身的影响。

② 陈奇猷认为阴阳家学说在《吕氏春秋》中被安排在全书首位,纪、览、论首篇都是阴阳说,且篇章最多(陈奇猷:《吕氏春秋成书的年代与书名的确立》)。牟钟鉴则认为十二纪所属各篇论文的具体论点并不受月令中阴阳五行思想的约束,两者的联系是外在的,从而认为阴阳家的思想在《吕氏春秋》中虽构建了一种形式完备的世界图式,然而未能成为贯穿全书的主线(牟钟鉴《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》,齐鲁书社,1987年)。

③ 刘长林:《中国系统思维》,社会科学文献出版社,2008年。

令、方向、早晚是原始天文学的主要内容,也是生产生活经验的总结。“惟兹三公,论道经邦,夔理阴阳”(《尚书·周官》),可以说是对政治经验的总结。阴阳是人们观察事物、总结经验的一对重要的概念^①。

阴阳对立,阳代表阳性、主动、热、明、干、刚等等,阴代表阴性、被动、冷、暗、湿、柔等等,天地、男女、日夜、善恶等人类经验最自然的部分都存在着阴阳。在《周易》中还有吉—凶,福—祸,大—小,出—入,往—来,进—退,上—下,得—丧,生—死,外—内,泰—否,损—益等等。

《国语·周语》记载,周宣王时的虢文公认为:春天“图膏其动”是由于“阳气俱烝”、“震雷出滞”是由于“阴阳分布”^②。半个世纪后,周幽王二年(公元前780年),西周三川皆震,《国语·周语》载伯阳父曰:“周将亡矣!夫天地之气,不失其序;若过其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能烝,于是有地震。今三川实震,是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴,川源必塞;源塞,国必亡。”他认为地震是因为阴阳二气消长的失序、不平衡,由“阳伏而不能出,阴迫而不能烝”引起的,这在今天看来并不能算是正确的科学的解释,但足见伯阳父对天地系统的秩序性和阴阳两种力量的平衡表现出高度的重视:阴阳是两种性质相反的势力,阳的性质是上升(“欲出”),阴的性质是下降(“欲迫”);阴阳运动“不失其序”,有一定的规律性;阴阳二者的关系是动态的平衡,既有“不失其序”和谐的一面,也有“阳伏而不能出,阴迫而不能烝”冲突的一面。在伯阳父看来阴阳是一对矛盾,二者既对立、相互制约又相互依靠。二者失调则造成失衡、混乱和灾难,阴阳各不相让是造成地震的原因,如果阳和阴互相协调,伏而能出,迫而能烝的话,结果也许就会不一样了。春秋末年越国大夫范蠡认为“阴至而阳,阳至而阴”,“赢缩以为常”(《国语·越语》)强调阴阳消长和阴阳转化。

^① “西周末……从自然观开始,初步把阴阳用作概括各种矛盾现象的哲学范畴。”(参见萧蓬父:《萧蓬父文选上——思史纵横》,武汉大学出版社,2007年)。至少到西周末年,阴阳已被视为两个宇宙的物质或力量。阴阳之成为哲学上一对对立统一的范畴,始于《周易》(冯友兰:《三松堂全集》第八卷,河南大学出版社,2001年)。

^② 这与《吕氏春秋·仲春》“日夜分,雷乃发声”义同。

管仲继承了伯阳父的思想而又有所发展,《乘马》篇有:“春秋冬夏,阴阳之推移也;时之长短,阴阳之利用也;日夜之易,阴阳之化也。然则阴阳正矣,虽不正,有余不可损,不足不可益也。”由伯阳父单纯用阴、阳解释地震扩展到说明春秋冬夏四季天时的变化,使阴阳成为解释一切自然现象的普遍范畴,并进而与“则”相结合,提出“天不变其常”的古今一贯的命题^①。

依据阴阳观念,世界上尽管事物种类、属性无穷多样,事物之间的关系也无论怎样复杂,都可以纳入阴阳这两类范畴中去。也就是说纷纭变化的万千事物、现象,无一不是阴阳相互作用的展开和体现。同时万物的产生与消灭,自始至终都贯穿着阴阳的相互作用。阴阳二者既相互对立,又相互依存,并且在一定的条件下相互转化。

据《左传·昭公四年》记载,人们认为通过冬藏冰、夏用冰的方法可以调节气候,以使“冬无沍阳,夏无伏阴”之过,试图用增热制寒、以寒制热的调控方法,实现四季阴阳变化协调适度。

又《墨子·贵义篇》有云:

子墨子北之齐,遇日者,日者曰:“帝以今日杀黑龙于北方,而先生之色黑,不可以北。”子墨子不听,遂北,至淄水不遂而反焉。日者曰:“谓先生不可以北。”子墨子曰:“南之人不得北,北之人不得南,其色有黑者,有白者,何故皆不遂也。且帝以甲乙杀青龙于东方,以丙丁杀赤龙于南方,以庚辛杀白龙于西方,以壬癸杀黑龙于北方,若用子之言,则是禁天下之行者也,是围心而虚天下也,子之言不可用也。”

这很有可能是针对当时阴阳观念的滥觞而发。

《庄子·天运篇》曾寓意孔子“未得道”而言于老聃“吾求之度数,五年而未得”,“吾求之阴阳,十有二年而未得”。可见“度数”、“阴阳”在当时是被视为圣人知知的奥理。

^① 周立升:《春秋哲学》,山东大学出版社,1989年。

二 《吕氏春秋》的阴阳观念

《吕氏春秋》中《应同》、《有始》、《大乐》、《圜道》、《尽数》等篇中述及阴阳观念。《吕氏春秋》认为万物及人都是阴阳的对立统一体，也因而受阴阳律则的支配。《吕氏春秋》说：

太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。（《大乐》）

凡人物者，阴阳之化也。阴阳者，造乎天而成者也。天固有衰赚废伏，有盛盈岔息；人亦有困穷屈匱，有充实达遂。此皆天之容物理也，而不得不然之数也。（《知分》）

天地万物的本原是“太一”。“太一”是天地万物的本质，是宇宙万事万物的总原理。《大乐》又说：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一”。道既是太一，则道即是易，太一亦即是易，然道之中存有变易之因素，此因素发而为形态即是两仪，两仪之变化而成万物。

阴阳是“太一”分化而来，阴阳则具有“太一”的特性。阴阳有离有合，一上一下，相互作用，周行往复之“常”，还有“衰赚废伏，盛盈岔息”，“或疾或徐，或暑或寒，或短或长，或柔或刚”等阴阳消息的不同的表象。

人和万物都是阴阳化育而成。阴阳受造于天，阴阳变化是“天之容”，有消有长，有盈有缺。阴阳化育的人与物，其变化和发展自然也呈这种消长盈缺的现象。天本有衰微、亏缺、毁弃、隐伏，有兴盛、盈余、聚积、生息；人也有困顿、窘迫、贫穷、匱乏，有充足、富裕、显贵、成功。人之“困穷屈匱”，“充实达遂”是“天之容、物之理”阴阳消长的表象。

这里明示天之各种各样的表象是阴阳矛盾冲突而调和的结果，是

天地自然的规律和势必如此的趋向。人与万物亦皆乃阴阳所化，人、物、事也因阴阳之变化，而成万物之不同，呈现出错综复杂的人生事物的各种不同的具体的表象和情况。从表面看起来，它们似乎是无常和变动不居的，但天地人世不同的现象，归根结底是阴阳所化，故而是“异中有同”的。

《大乐》篇说阴阳的化育规律是“一上一下”，其运行如“天地车轮，终则复始，极则复返”，人与万物的生、长、消、亡都受这种由极而反的律则支配与影响，并不因人、物之不同而变化，这是异中之同。也就是说，在《吕氏春秋》看来，阴阳关系是普遍存在的，这种普遍存在表现在事物之间的关系无论多么复杂，都可以纳入到阴阳这两类范畴中去。

宇宙间有数不清的特殊事物，均是阴阳所化的多样的具体的事物，诸如日月星辰，昼夜四时等等。万事万物，归其根，由“太一”所造；究其生，乃由阴阳所化，即所谓“天地阴阳不革，而成万物不同”。“莫不咸当”的万物，是阴阳所化的实体，也是经阴阳相互协调而达到平衡，并因其“适”和“宜”而能常存之物，如《吕氏春秋》所说若“能以久处其适，则生长矣”。

《吕氏春秋》的阴阳相适的观念与其宇宙整体观相关联，它认为：

人与天地也同，万物之形虽异，其情一体也。（《情欲》）

凡生，非一气之化也；长，非一物之任也；成，非一形之功也（《明理》）。

宇宙万物，包括自然、人、社会，尽管殊形异类，但自然与人之间、人与人之间彼此存在着广泛的联系，有着统一的法则、结构并形成有机联系的不可分割的整体。《序意》就说：

天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。（《序意》）

天、地、人三者缺一不可。同时在大自然的运行中，天、地、风、雨、寒、

暑、草、木等各种事物都处在相互的制约之中,尤其是四时节气,对万物的变化生长影响甚大,四时节气之间也有着一定的制约关系。例如它认为:

天行不信,不能成岁;地行不信,草木不大。春之德风,风不信,其华不盛,华不盛则果实不生。夏之德暑,暑不信,其土不肥,土不肥则长遂不精。秋之德雨,雨不信,其谷不坚,谷不坚则五种不成。冬之德寒,寒不信,其地不刚,地不刚则冻闭不开。(《贵信》)

秋早寒则冬必暖矣,春多雨则夏必旱矣。(《情欲》)

天地间万物的联系是多种多样的,有些是外在的,有些则是不易被发现和把握的:

月也者,群阴之本也。月望则蚌蛤实,群阴盈;月晦则蚌蛤虚,群阴亏。夫月形乎天,而群阴化乎渊。(《精通》)

故父母之于子也,子之于父母也,一体而两分,同气而异息。若草莽之有华实也,若树木之有根心也。虽异处而相通,隐志相及,痛疾相救,忧思相感,生则相欢,死则相哀。(《精通》)

天地万物是多元复杂的,一则“万物殊类殊形,皆有分职,不能相为”,二来“众异,则万物备也”,殊行殊类的众异是万物存在的形式,也是构成宇宙世界整体的要素,万物既有差异又有联系,无论是同类相感还是异类相生相克,它们都是宇宙总体中的一个有机成分,受宇宙总体的决定,也对总体发生作用与影响。

(一) 阴阳相适观念的形象说明——“音适”

《吕氏春秋》对阴阳相适观念最为形象的说明莫过于它对“乐”的独特的创见性的“适”之说^①。它说:

^① “适”是《吕氏春秋》提出的一个新的音乐美学范畴,把“适”看做是音乐取得和谐的根本。敏泽:《中国美学思想史》,齐鲁书社,1987年。

夫乐,天地之精也,得失之节也。(《察传》)

凡乐,天地之和,阴阳之调也。(《大乐》)

宇宙间万物都是阴阳所化,“乐”“音”也不例外,从音乐的本源和产生来看,“乐”出于阴阳之“调”,是阴阳互动和调的产物,也是阴阳相适、平衡的一种体现。

音乐之所由来者远矣。生于度量,本于太一……万物所出,造于太一,化于阴阳。萌芽始震,凝濼以形。形体有处,莫不有声。声出于和,和出于适。和适先王定乐,由此而生。(《大乐》)

何谓适?衷,音之适也。何谓衷?大不出钧,重不过石,小大轻重之衷也。黄钟之宫,音之本也,清浊之衷也。衷也者,适也。以适听适则和矣。(《适音》)

从音乐角度来讲,首先,“适”就是衷——中,“大不出钧,重不过石”^①,即不过大,不过小(音的大小同钟的大小相联系),不过清,不过浊(清浊同音律相关,以“黄钟宫”为标准),刚好适度。其次,《吕氏春秋》认为“以适听适则和”。除了对艺术本身的结构形式强调音的适度、和谐,符合“音适”的原则之外,还把主客体的契合提到了相当重要的地位,认为“和”还有赖于审美主体心情的平愉、宽松、舒适——“心适”。当审美主体所具备审美素质以及欲求等心理条件等能和艺术客体相“适”的情况下,就可以产生共鸣,既能“和而成章”,也就是说“适”是产生“和”的根本性因素。这样,就把主客体的契合提到了相当重要的地位,包含着主客体及其相互关系的丰富而深刻的思想。它认为“不适”则“不和”,“不和”(没有共鸣)则无所谓美^②,就达不成音乐动听的效果,也就不是“音适”。

可以看出,《吕氏春秋》之所以说“乐”是“天地之和,阴阳之调”,是在于乐音本身小大、轻重、清浊的调和以及审美主体与艺术客体相

① 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② “美出于适”。敏泽:《中国美学思想史》,齐鲁书社,1987年。

“适”的匹配。但这种“阴阳之调”是复杂的、混沌的,并没有固定的、一成不变的标准,可以说“适”和“调”是一种在特定的时间、特定的空间的恰如其分的适宜、平衡与协调。但是“适”和“调”尽管没有一种固定的尺度或标准,却又以“和”为旨归。如《吕氏春秋》所说“阴阳变化,一上一下,合而成章”之“合”,“适”、“调”是以“合”(和)为最终的指向,在《吕氏春秋》看来它应是合于“太一”的“阴阳变化”与阴阳调和,是合乎自然、适性的运动的产物。

在《吕氏春秋》中也有许多以音乐为例说明凡事以“适”为要,不可“过”或“极”。如:

夏桀、殷纣作为侈乐……以巨为美,以众为观;傲诡殊瑰,耳所未尝闻,目所未尝见,务以相过,不用度量。宋之衰也,作为千钟;齐之衰也,作为大吕;楚之衰也,作为巫音……此生乎不知乐之情,而以侈为务故也。(《侈乐》)

“以侈为务”,“以巨为美”,“以众为观”千钟大吕、巫音等等都是“务以相过,不用度量”的“过”、“极”现象,这是夏桀、殷纣、宋、齐及楚衰亡的原因,也是求“极”为“过”而败的历史借鉴。又如在《过理》篇说:“亡国之主一贯……所以亡同者,乐不适也。乐不适则不可以存。”并列商纣王、晋灵公的凶残暴虐,齐湣王、宋康王的昏聩狂乱,也都旨在说明凡行事太“过”,即为“不适”。“亡国”就是“不适”、“过”、“极”造成的直接恶果。这些亡国事例虽然“天时虽异,其事虽殊”,但他们所以败亡之道是相同的。

(二) 阴阳相适,久适则生

如上所说,《吕氏春秋》认为万物及人都是阴阳所化,既然阴阳变化成就万物,世界的复杂、无限由阴阳变化所致,那么万物与人也应当遵循阴阳律则,当然社会政事也不例外。

万物所出,造于太一,化于阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。(《大乐》)

凡人物者,阴阳之化也。阴阳者,造乎天而成者也。(《知

分》)

天地阴阳不革，而成万物不同。（《执一》）

在《吕氏春秋》看来，阴阳由“太一”分化而来，阴阳具有动态的属性，没有固定的不变的形体或死板的变化模式，阴阳相互作用而成就万物，万物的一切变化也不离阴阳之消长。所谓一上一下，犹言一起一伏，一消一息，而天之“有衰嗛废伏，有盛盈坳息”，即是阴阳消息之理。天地万物的本原是“太一”，其本质属性是“变易”，阴阳一消一息之理乃涵盖了天地万物的本质，是宇宙万事万物的总原理。又《有始》有言：

天地万物，一人之身也，此之谓大同。众耳目鼻口也，众五谷寒暑也，此之谓众异。则万物备也。天斟万物，圣人览焉，以观其类。解在乎天地之所以形，雷电之所以生，阴阳材物之精，人民禽兽之所安平。（《有始》）

此处说天地万物的“大同”之处在人自己身上、所食五谷以及所经历的四时寒暑都可以看见；天地万物各自不同的特性是“众异”，而“众异”皆乃阴阳所化，因此说是阴阳“材物”。

四季的运行、更替就是阴阳推移、一消一息变化法则的形象表现。如孟春时分，“阳气始生”，潜藏了一季的阳气开始发展；仲春时节，“日夜分”，就是因为阴阳的等同使昼夜均分：“是月也，日夜分，雷乃发声。”季春时，“生气方盛，阳气发泄”，指阳气的发展开始胜过阴气。孟夏时阳气持续发展，直至仲夏阳气发展到极致，阴气相应是最弱的时刻，因此“日长至”，但依一上一下、一消一息的物极必反的发展规律；仲夏时分也是阴气始生的季节——“阴阳争，死生分”。阴气经过季夏的发展，到孟秋时，阴气渐渐明显……乃至仲冬，“是月也，日短至，阴阳争，诸生荡”。四季就这样阴阳推移，春夏秋冬循环往复长久不已。在“日短至”、“日长至”的阴阳至极的时间里，“死生分”，“诸生荡”，阴阳相争胶着不定。

《吕氏春秋》亦用其阴阳观念解释农业生产，《辩土》中说农作物

“下得阴，上得阳，然后咸生”。“阴”是指农作物从地下吸收水分和养分，“阳”是指农作物从地上吸收阳光^①。当水、肥与阳光或“湿”与“日”恰得其分，也就是在阴阳平衡、相宜的情况下，农作物才能生长。

《吕氏春秋》认为阴阳调和，二者平衡、相适则万物生长。阴阳既有阴与阳二分的对立，也有“阴阳相合”之和，也就是说阴阳双方虽然是对立与排斥的，但又相互妥协、协同、调和，整体的均衡、稳定与生长有赖于阴阳兼具与平衡，阴阳这种相反相成的相互作用是阴阳相“适”的结果。阴阳相“适”的最佳状态，体现在具体的事、物或人。

而阴阳失次、阴多或阳多都是阴阳不平衡。阴阳“不适”会造成一系列的极为不利的后果，甚至是“死殃死亡”：

应钟之月，阴阳不通，闭而为冬，修别丧纪，审民所终。（《音律》）

阴阳失次，四时易节，人民淫烁不固，禽兽胎消不殖，草木庠小不滋，五谷萎败不成。（《明理》）

室大则多阴，台高则多阳；多阴则蹶，多阳则痿。此阴阳不适之患也。（《重己》）

《吕氏春秋》还进一步说明人应采取相应的措施以使阴阳相适、相宜：

先王不处大室，不为高台，味不众珍，衣不焯热。焯热则理塞，理塞则气不达；味众珍则胃充，胃充则中大鞅，中大鞅而气不达。以此长生可得乎？昔先圣王之为苑囿园池也，足以观望劳形而已矣；其为宫室台榭也，足以辟燥湿而已矣；其为舆马衣裘也，足以逸身暖骸而已矣；其为饮食醕醑也，足以适味充虚而已矣；其为声色音乐也，足以安性自娱而已矣。（《重己》）

在《吕氏春秋》看来，衣食住行与消遣娱乐都要适度适中，这是阴阳相

^① 高诱分别注为“阴”、“阳”为“湿”、“日”。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

适的道理。苑囿园池，足以观望劳形；宫室台榭，足以辟燥湿；舆马衣裘，足以逸身暖骸；饮食醕醴，足以适味充虚；声色音乐，足以安性自娱。这并不是节俭或奢靡与否的问题，而是事关生死存亡的要义。

另外，《吕氏春秋》还说：“昔古朱襄氏之治天下也，多风而阳气蓄积，万物散解，果实不成，故士达作为五弦瑟，以来阴气，以定群生……昔陶唐氏之始，阴多，滞伏而湛积，水道壅塞，不行其原，民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。”利用乐器五弦瑟，招来阴气（阳气），与过剩的阳气（阴气）中和调节，以使众生得以继续生存。这种记载，虽然把音乐的作用过分夸大，但它揭示了《吕氏春秋》认为只有当阴阳相适，二者协调、适度时万物与人才能生存的理念。

虽然从理念上来说，阴极则阳，阳极则阴，都是阴阳必经的过程，但是当阴阳互位则胶着不定，至阴至阳（或无阴无阳）是“极”。阳极或阴极（或无阴无阳），是一方强到极点，另一方弱到极点，则会必然招致剧烈的变动，抑或是毁灭性的，更应为人所避讳。如“寒、温、劳、逸、饥、饱”，都是阴极或阳极的例子：

寒、温、劳、逸、饥、饱，此六者非适也。凡养也者，瞻非适而以之适者也。能以久处其适，则生长矣。生也者，其身固静，或而后知，或使之也。遂而不返，制乎嗜欲；制乎嗜欲无穷，则必失其天矣。（《侈乐》）

“瞻”即“省察”意，人要避免“寒、温、劳、逸、饥、饱”之极，如果人能意识到这一点，而劳逸结合、温饱适中，那么“久处其适，则生长矣”。《尽数》也说：

天生阴阳、寒暑、燥湿，四时之化，万物之变，莫不为利，莫不为害。圣人察阴阳之宜，辨万物之利以便生，故精神安乎形，而年寿得长焉。长也者，非短而续之也，毕其数也。毕数之务，在乎去害。何谓去害？大甘、大酸、大苦、大辛、大咸，五者充形则生害矣。大喜、大怒、大忧、大恐、大哀，五者接神则生害矣。大寒、大热、大燥、大湿、大风、大霖、大雾，七者动精则生害矣。（《尽数》）

五味、气候与情绪等三大影响人的因素，都是人不可避免的。“大甘、大酸、大苦、大辛、大咸”，“大喜、大怒、大忧、大恐、大哀”，“大寒、大热、大燥、大湿、大风、大霖、大雾”皆可生害。尽管《吕氏春秋》没有对这些因素与疾病的关系详加解释，但都说明阴阳对立相宜的道理，无论哪一方面过盛过强，超过人体适宜的程度，就会对人的身体造成伤害，也就是说造成疾病的原因是那些会对人产生影响的因素过多所致^①。

三 圜道：运行无阻则通，通则久

《吕氏春秋》的《应同》、《有始》、《大乐》、《圜道》、《尽数》等篇中述及几个观念如天道、阴阳、精气、五行等，其中周而复始的“圜道”的“天常”循环结论为学界所注重。刘长林先生用“圜道观”诠释中国系统思维。“圜道观”认为宇宙和万物永恒地循着周而复始的环周运动，一切自然现象和社会人事的发生、发展、消亡都在环周运动中进行。圜道观的展开论述始见于《吕氏春秋》^②。

但从《吕氏春秋》的《圜道》篇对何谓“圜道”所作的论述来看，“圜道”还有一个非常重要的特征就是“无所稽留”，即“不阻”。《吕氏春秋》认为当一切运行畅然无阻方可为“圜道”，方可周行不断，循环往复而永恒。“无所稽留”、“不阻”是“圜道”周行复始的前提条

^① 在《吕氏春秋》各家注解中，皆未对“阴阳寒暑燥湿”提出解释。《左传·昭公元年》里医和有一段与此相似的记载：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为菑。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”（《左传·昭公元年》，阮刻十三经注疏本，卷四十一）在《左传》的记载里把六气不合，及其在身体各部位所引发的症状说得更为详尽，所指的六气是阴、阳、风、雨、晦、明，虽与《吕氏春秋》的阴、阳、寒、暑、燥、湿不尽相同，但两者都谈到四时、五味与疾病的关系问题；且由各自所述之六者来看，亦可归纳出源自阴阳对立的三组概念，只是划分的不同。另《吕氏春秋》与《黄帝内经》极为神似，魏启鹏于《帛书却谷食气研究》中说：“六气之说只有两家，一为医家，一为神仙方术家。”医家之说最早见于《左传·昭公元年》载医和云……后来《黄帝内经》其说又有不同。《素问·天元纪大论》以寒暑燥湿风火为六气：“寒、暑、燥、湿、风、火，天之阴阳也，三阴三阳上奉之。木火土金水，地之阴阳也，生长化收藏下应之”。魏启鹏：《帛书却谷食气研究》，《四川大学学报》，第六十五期，1990年6月。

^② 刘长林：《中国系统思维》，社会科学文献出版社，2008年。

件,也就是说“通则久”,通(“无所稽留”)是久(“圜道”)的原因。以下八条是《圜道》篇对“圜道”的阐述,分列如下:

(1) 日夜一周,圜道也。意即日夜周行,只有不停、无阻才能周行循环。

(2) 月躔二十八宿,轸与角属,圜道也。月亮历行二十八宿,始角终轸;二十八宿各处其职,各当其位。

(3) 精行四时,一上一下各与遇,圜道也。“精”乃精气,即阴阳之气。春夏为阳秋冬为阴,故曰“精行四时”。阴气上腾,阳气下降,相合而成万物^①,即万物各得其“适”。

(4) 物动则萌,萌而生,生而长,长而大,大而成,成乃衰,衰乃杀,杀乃藏,圜道也。生物的生、长、壮、衰、杀的过程,是毕同的,是动态变化和循环转化的。当长者不能再长,消者不能再消,长者始消,消者始长,则变,变则通,则生长。

(5) 云气西行,云云然,冬夏不辍;水泉东流,日夜不休。上不竭,下不满,小为大,重为轻,圜道也。季候更迭,气象变迁,自然界水、气、云、雨、河、江、海周流往复,无休无止。云气时时西行,下降为雨而成水泉江河,江河东流之海,海纳百川而永不满盈,其水复上升为云气西行,如此通行无止,是动态的循环过程。

(6) 黄帝曰:“帝无常处也,有处者乃无处也。”以言不刑蹇,圜道也。“无常处”或“无处”表明变动或过程,而“有处”则代表着不变的永恒,意即有一而无一;“不刑蹇”意为通行无阻^②。

(7) 人之窍九,一有所居则八虚,八虚甚久则身毙。故唯而听,唯止;听而视,听止;以言说一。一不欲留,留运为败,圜道也。此谓人的身体是“圜道”动态的平衡的一种表现;“道”(“一”)不可以言说,说则“道”不欲留矣;“道”(“一”)运行不息,不欲停滞、暂留片刻^③;“道”(“一”)无分秒停留,是动态平衡;“道”(“一”)是周行无止的,

① 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 本文采纳俞樾之说:“刑蹇”乃不能行进之意。见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

③ 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

从不会滞留,滞留了就不能称之为“道”(“一”)。

(8)一也齐至贵,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗。圣王法之,以令其性,以定其正,以出号令。令出于主口,官职受而行之,日夜不休,宣通下究,濺于民心,遂于四方,还周复归,至于主所,圜道也。此言“道”(“一”)是万物的宗旨。圣王效法“圜道”,将人之所得之“道”(“一”)应用在政治现实中,政令也会通行无阻、循环往返,国家就会兴旺。此处透露了《吕氏春秋》对政治的一种理想设计。

从原文我们可以看到,“圜道”是说一日、一年四时,日复一日、年复一年,循环往复,周而复始的“始终”之意,即谓事物皆自始而终,又由终至始^①。而它们之所以可以周而复始的“始终”,是因为万物各得其“适”、各当其位,能“无所稽留”地运行。《圜道》篇更关注的是“无所稽留”,因为“无所稽留”是长久(日复一日、年复一年),周行不止、循环始终是“始终”之“因”。

上述第(3)、(4)、(5)条明确地言说“圜道”周而复始、阴阳消长的动态过程;从第(5)条开始强调“圜道”“无所稽留”的“不阻”“不停”的特点:“西行……东流”,“不辍……不休”;“不刑蹇”、不“有所居”;“不欲留”,“留运为败”。

从人所观察的“圜道”、自然中,得出包括天地自然的一切现象都是源于阴阳消长(动态的)和周而复始的“圜道”,这是“天常”的结论,并从中总结、推概出“无所稽留”、“不阻”是“圜道”的特征,而且这一特征又是“圜道”之所以可以无止境的周行不止、循环始终的原因,同时人要效法它,使它为人所用。这是《圜道》中“道”,也即“一”的内涵:

一也齐至贵,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗。(《圜道》)

^① 《大乐》亦云“天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当”,“离则复合,合则复离,是谓天常”。见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

“一”（“道”）至高无上，不知其原、端、始、终，它周流于万物之间，运行不息。

故《圜道》继而说“圣王法之，以令其性，以定其正，以出号令”，人主所发政令逐级下达至各地，各地又将执行、完成的情况逐级上达给人主，如能“日夜不休，宣通下究，灏于民心，遂于四方，还周复归，至于主所”，则为“圜道”。“令圜”是效法天地自然所得到的“圜道”的宗旨，因而也是正确的“道”。正因如此，那么“可不可，善不善，无所壅矣。无所壅者，主道通也”，政令通行无阻，国家就会兴旺。

“离则复合，合则复离”，周而复始的“圜道”是不可逆转的自然运行轨迹，人类社会也需依此而行，方为法天得道。《圜道》有言：

精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜……万物殊类殊形，皆有分职，不能相为，故曰地道方。（《圜道》）

对于人而言，如果想要达到长久的目的，关键的问题在于要把握“周而复始”不息不止的原因是什么，只有明确原因才有可能效法。《圜道》所要阐述的要点正是“圜道”能够周行不止的原因——“无所稽留”、“不刑蹇”、“不欲留”、“留运为败”。

可见《圜道》不单单就象言象，不是仅仅停留在对自然现象的直观模拟，而是要在自然之日夜相继，四时代兴的“圜道”等现象本身推演出这些现象所特有的显著的德性。把握“圜道”的“圜周复匝，无所稽留”的特点是为人之所得之道，并进而为人所用。

尽管《吕氏春秋》并不以玄思式的“知天”为最终的宿求，但“不知天”何以效法“天”，何以能“与天地参”，何以能“治天时地才而用之”（杨惊注语）；只有在“知天”（并不仅仅停留在“知天”的“知”）的前提下，知“天地”（自然）的特点是什么（得“道”），才可以“法天地”（“道法自然”、“行”）。也就是要从自然、“天”的现象本身推演出这些现象所特有的显著的德性，并进而推而广之至每一事每一物，不离其道而为之。

《吕氏春秋》认为变动是常态，变动亦即是不变。“冬夏”与“日夜”是一年复一年，一日复一日，虽是周行循环的，但也是变化的。上

引《圜道》所说“物动、萌、生、长、大、成、衰、杀、藏”的过程；“西行……东流”，“不辍……不休”；“不刑蹇”、不“有所居”；“不欲留”，“留运为败”也都说明时间流逝不止，事物变化不已。在《吕氏春秋》看来变动是常态，故而是“不变”。

“圜道”运行的律则就是《圜道》中所说的“无所稽留”、“不刑蹇”、“不欲留”、“留运为败”，即不停滞与无阻而周行不断，循环往复。天地万物小至草木、大至宇宙都受这条律则的支配，也因而没有终极（即为“长久”）。如在自然世界中：

流水不腐，户枢不蠹。（《尽数》）

天为高矣，而日月星辰云气雨露未尝休矣；地为大矣，而水泉草木毛羽裸鳞未尝息也。（《观表》）

对于人而言也是如此，在人的身体中，有任何一个部位“有所居”则不通，不畅达就会有郁滞，就要生病：

人之窍九，一有所居则八虚，八虚甚久则身毙。（《圜道》）

郁处头则为肿、为风，处耳则为聩、为聋，处目则为蔑、为盲，处鼻则为鼽、为窒，处腹则为张、为疴，处足则为痿、为蹶。（《尽数》）

《吕氏春秋》认为人若能“三百六十节皆通利”，就可以成为“全德之人”，则可以“与物变化而无所终穷，精充天地而不竭，神覆宇宙而无望”。

君道也如此。如能效法“天”之圜道，则会“君道通”，民与贤就会众向所归而无阻：

德行昭美，比于日月，不可息也。豪士时之，远方来宾，不可塞也。（《论人》）

远近归之，故王天下。（《简选》）

总之,《圜道》篇从自然之日夜相继,四时代兴等现象本身推演出这些现象所特有的显著的特性,认为“无所稽留”的通行无阻方可以成就周而复始的“圜道”,从而揭示了天地自然何以长久的原因,并认为人如果效法这一特性也可以达到像天地自然那样长久。

第三节 人“法天地”

天地万物,都源于“太一”与“阴阳变化”,知天地阴阳之道可谓是“法天地”的基点。法天地之“阴阳相适”之道以达到“全其天”的境界。《吕氏春秋》中的今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危,达穷以及恩威、赏罚等统治驾驭术乃至矛盾相抵的诸子百家思想都可以纳入阴阳的范畴中去。如果从整体的、大而宽泛的视角去看待矛盾、冲突的阴阳两极,那么它们就都不是绝然对立或不相容的,这是《吕氏春秋》超越时间与空间的一面。

一 “法天地”阴阳相适之宜

《吕氏春秋》认为天地无形,滋生化育万物,但“有准不以平,有绳不以正”,自然法则乃是“不教之教,无言之诏”。《吕氏春秋》有曰:

天之用密,有准不以平,有绳不以正,天之大静。既静而又宁,可以为天下正……故曰:天无形,而万物以成;至精无象,而万物以化;大圣无事,而千官尽能。此乃谓不教之教,无言之诏。(《君守》)

《尽数》亦云:

圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生,故精神安乎形,而年寿得长焉。(《尽数》)

所谓“阴阳之宜”,即是指对立或不同的因素的协调而达成的最适当

的平衡状态。《吕氏春秋》把“阴阳之宜”看做是宇宙万物的本质与发展的规律,并将其作为人事行为的准则与依据。

宇宙万物皆源于阴阳变化,并服从阴阳法则。尽管事物种类繁多、属性也无穷多样,但无论事物之间的关系怎样复杂,都可以纳入阴阳这两类范畴中去。也就是说纷纭变化的万千事物、现象,无一不是阴阳相互作用的展开和体现,万物的产生与消灭,自始至终都贯穿着阴阳的相互作用。人乃阴阳化育而成,也不例外。

在《吕氏春秋》看来,阴阳变化的动态平衡是万事万物的根本,任何一个得“阴阳之宜”的事、物或人,在事实上的限度中都有存在消亡的原因和理由:“皆有以”。也就是说,天地万物、人事百态诸多现象都是得“阴阳之宜”的结果。无论“衰赚废伏”与“盛盈盆息”,“困穷屈匱”和“充实达遂”还是“或离或合”,“或疾或徐”,“或暑或寒”,“或短或长”,“或柔或刚”等等对立和不同的现象只是人看到的表象,都是不同的“阴阳之宜”。这些表象虽是变动不居的,但变中有常,其“常”就是“阴阳变化”,也就是变中有不变,不变亦是变^①。

《吕氏春秋》中的今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危,达穷以及恩威、赏罚等统治驾驭术乃至矛盾相抵的诸子百家思想都不外于此,都可以纳入阴阳的范畴中去。看似对立的二者不是绝然不相容的,而是相互依赖,互为条件。即是说如果从整体的、大而宽泛的视角对待看似矛盾冲突的今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危,达穷以及恩威、赏罚的话,那么它们就不是绝然对立的。也就可以根据情势,灵活地把握事物的整体发展态势,权衡利弊,而不执于一端。

《吕氏春秋》也因此运用阴阳观念的思想把看似对立矛盾的观念或学说融为一体。在《吕氏春秋》的研究中,早有学者注意到在《吕氏春秋》的材料中,各家学说都被保存有相反的说法^②,以至于常被后人

① 陈启云:《中国古代历史意识中的“人”与“时”》,《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007年。

② 王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993年。

认为是矛盾与抵牾^①。但令人奇怪的是唯独各家讲到了政治,却没有大的出入^②。如在《吕氏春秋》《节丧》《安死》中,把儒家的孝亲和墨家的节丧调和在一起,书中单是以孔墨对举的辞例就有十一次;又如赞成“天子必执一”的政治思想,又要求分封诸侯,保持贵族世袭制度;既重视武力攻伐,也强调行德义顺民心;既要循道任数,也要任人用贤,如此等等,很多看似矛盾的观点在《吕氏春秋》中并行不悖^③。

在对待看似对立与矛盾的阴阳的两个极端,《吕氏春秋》显见不是仅仅调和,而是有明显的指向与选择——“法天地”,以系统、整体性的“和”、“长久”为指向,既不泯灭“阴”,也不消除“阳”,而得“阴阳之宜”。《吕氏春秋》一方面用博大(如时间序列十二纪纪首)为统领,包容世间万物(包括各家学说),而非刻意消解它们之间的矛盾,也不是非此即彼,而是亦此亦彼,认为它们各有各的用场。另一方面以阴阳相适的观念为主导对待万事万物,根据阴阳之间的相互对立而又互相依存、渗透的规则而相应采用事理、事势的权变。

诚如陈启云师所说,中国古代在阴阳之先尚有“太极”、“无极”,“阴阳”之内尚有“少阴、少阳,老阴老阳”,而“阴阳”之间尚有“消、长”,“升、降”,“往、来”,在“变化周遍”、“整体功成、一切当位”的“既济”卦象之后,更有“万象更新”气势的“未济”卦象。在中华古代,超越思想的根源是其发展的无穷无尽无始无终的经历和其“多土多方多元”,“积土为山,积水而为海”(《荀子·劝学》《荀子·儒效》),“泰

① 汪中在《述学补遗》中早就指出《吕氏春秋》“其有抵牾者:《振乱》《禁塞》《大乐》三篇以墨子非攻、救守及非乐为过,而《当染》篇全取墨子,《应言》篇司马喜事则深重墨之学。”根据王范之的考查,与墨者相抵牾者,除《振乱》《禁塞》二篇外,还有《荡兵》主“义兵”,《怀宠》主攻伐寝兵,都与“非攻”“救守”相对立(王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993年)。近世更不乏论者斥其为“折衷主义”,认定该书不仅丧失了先秦哲学的独创精神,而且内容重复,往往互相抵牾(温公颐:《中国中古逻辑史》,上海人民出版社,1989年;方克:《中国辩证法史》,人民出版社,1985年)。韦政通将《吕氏春秋》的“矛盾点”概括为三个方面:“迷信与反迷信”,“托古与反古”,“纳谏与反纳谏”(韦政通:《中国思想史》,上海书店出版社)。

② 王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993年。

③ 有学者因此而称《吕氏春秋》为“吕家”。见洪家义:《论吕氏春秋的性质》,南京大学学报(哲学人文社会科学版),1999年第4期。

山不让土壤，故能成其大；河海不择细流，故能就其深。”（《史记·李斯列传》）的思想文化理念所包容的黑白之间有无数的灰色领域的文明内涵。

《吕氏春秋》的十二纪首就是以阴阳消息之理，以“阴阳之适”为立场原则规划人事安排的著例^①。《吕氏春秋》“法天地”之阴阳相宜之道，从个人修为到治国安邦及天下大治不一而足，如“适欲”、“行适”、“以事适时”等等。以下所举之例就是针对不同的事态，所采取不同的对应之策，是《吕氏春秋》“察阴阳之宜，辨万物之利以便生”的具体体现：

故小之定也必恃大，大之安也必恃小。小大贵贱，交相为恃，然后皆得其乐。（《谕大》）

凡使贤不肖异：使不肖以赏罚，使贤以义。故贤主之使其下也必义，审赏罚，然后贤不肖尽为用矣。（《知分》）

利不可两，忠不可兼。不去小利，则大利不得；不去小忠，则大忠不至。故小利，大利之残也；小忠，大忠之贼也。圣人去小取大。（《权勋》）

故威不可无有，而不足专恃。譬之若盐之于味，凡盐之用，有所托也。不适，则败托而不可食。威亦然，必有所托，然后可行。恶乎托？托于爱利。爱利之心谕，威乃可行。（《用民》）

无论是“小大贵贱，交相为恃”之说，还是赏罚、恩威并举之论，抑或“利不可两，忠不可兼”的权衡，无非都是说凡事不可为“过”，不可求“极”，要以“适”为度，这是《吕氏春秋》“法天地”之阴阳相适观念的更为具体的主张。《吕氏春秋》还引周鼎著象说：“周鼎有窃曲，状甚长，上下皆曲，以见极之败也”，引《周书》曰：“若临深渊，若履薄冰。”都表明《吕氏春秋》“不处全，不处极，不处盈”，和“知物之不可两大，故择务，当而处之”的“阴阳相适”的立场。

^① 关于依据时令规划人事的安排，详见傅武光：《〈吕氏春秋〉与诸子之关系》，东吴大学，1993年。

“见极之败”之例在《吕氏春秋》中也不胜枚举,如《过理》诸例^①,又如《适威》也说:“为桀、纣之禁,不可胜数,故民因而身为戮,极也,不能用威适。子阳极也好严,有过而折弓者,恐必死,遂应獬狗而弑子阳,极也。”《上德》则说:“严罚厚赏,此衰世之政也。”都说明“求极则败”。

《异用》则举“汤去网三面,置其一面网鸟”一例,说明不为“过”、不求“极”,以“适”为度的益处:

汤见祝网者,置四面,其祝曰:“从天坠者,从地出者,从四方来者,皆离吾网。”汤曰:“嘻!尽之矣。非桀,其孰为此也?”汤收其三面,置其一面,更教祝曰:“昔蛛蝥作网罟,今之人学纣。欲左者左,欲右者右,欲高者高,欲下者下,吾取其犯命者。”汉南之国闻之曰:“汤之德及禽兽矣。”四十国归之。人置四面,未必得鸟;汤去其三面,置其一面,以网其四十国,非徒网鸟也。(《异用》)

凡事要以“适”为度,不求“极”为“过”,这是《吕氏春秋》“法天地”之阴阳相适观念的具体事例。

二 “阴阳相适”的绝对与相对

《吕氏春秋》所主张的“一”,包含着一与万、不变与变的深刻的辩证。它既是抽象的又是具体的,既是超验的又是现世的,既不以人的意志为转移也不是固定僵化的死物,既以“不变”为根本,又着眼于人的现实实际的发展与变化^②。“法天地”是《吕氏春秋》的根本主旨,阴阳相适、“阴阳之和”是“法天地”的根本原则,治乱、存亡、生死为其旨归,即如其所说“察阴阳之宜,辨万物之利以便生”。

“以天为法”是根本的不变的主旨,这是抽象的“一”的内涵,同时也是具体的“身安国寿”、“全国免身”之道。也就是说,《吕氏春秋》

① 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 这与堪称现代思想基础的历史主义相当接近,参见本书第一章。

所说的“圣人执一”的“一”是包含着具体的抽象,而并不是具体或物化的“统一之思想”^①。“法天地”、“阴阳相适”的原则以及“便生”的旨归,是《吕氏春秋》的不变的立场,虽然在现实中又要“贵因”、“贵当”,“与时俱化”、“以禾为量”,即要体察情势、事势而权变,“执一”而“用众”,但这一立场或方法是绝对的、不变的。《异用》中所举孔子“以六尺之杖,谕贵贱之等,辨疏亲之义”的例子可以比较形象地说明《吕氏春秋》的这一观点:

孔子之弟子从远方来者,孔子荷杖而问之曰:“子之公不有恙乎?”

搏杖而揖之,问曰:“子之父母不有恙乎?”

置杖而问曰:“子之兄弟不有恙乎?”

杖步而倍之,问曰:“子之妻子不有恙乎?”故孔子以六尺之杖,谕贵贱之等,辨疏亲之义,又况于以尊位厚禄乎?(《异用》)

孔子以六尺之杖说明物的不同使用、恰如其分、“得其宜”的重要意义。在这个例子中,“六尺之杖”是固定不变的,但它又是可以权变的,同样《吕氏春秋》“法天地”的“阴阳相适”原则是不变的,但是在现实中又是权变的。

也就是从“抽象”的“道”上升到“具体”的方法,使原则观念与现实相匹配吻合,所以《吕氏春秋》说:

有准不以平,有绳不以正。(《君守》)

夫欲立功者,岂得中绳哉?(《举难》)

民,寒则欲火,暑则欲冰,燥则欲湿,湿则欲燥。寒暑燥湿相反,其于利民一也。利民岂一道哉!当其时而已矣。(《爱类》)

真正地知“一”(“道”),是把握其“不变”(哲理)又知其“变”(历史)。否则即便是深谙最高层次的“理义”,但如果僵化而不知权变,尤为不

^① 傅武光:《〈吕氏春秋〉与诸子之关系》,东吴大学,1993年。

可取,更何况一时一事之术。如它说:

然以理义斫削,神农、黄帝犹有可非,微独舜、汤。飞兔、要褭,古之骏马也,材犹有短。故以绳墨取木,则宫室不成矣。
(《离俗》)

如果说对待“欲为弊、恶、始终、远近、博浅,古今凡万物异,则莫不相为弊”(《荀子·解蔽篇》)等这些对立的方面(心术之公患)，“无可无不可”(《庄子·田子方》)是一种随遇而安的没有选择的“选择”，那么《吕氏春秋》“法天地”之“阴阳相适”的立场，就是以“贵当”为权衡标准的主动性的选择。这是解决诸多对立与矛盾的“心术之公患”的策略与方法，《吕氏春秋》除了要以治乱、存亡、生死为旨归外，还要体察现实中的事势、情势，而采取适宜的作为，即如《吕氏春秋》所说，要“察阴阳之宜，辨万物之利以便生”，要“顺其天而以行欲”。

“法天地”之“阴阳相适”是《吕氏春秋》的立场与方法，这一立场和方法是以“知一”为前提，在现实中“执一”以应万。《吕氏春秋》认为这样就能“以为可为，故为之，为之，天下弗能禁矣；以为不可为，故释之，释之，天下弗能使矣”。这一立场和方法可以超越时代拘囿和道德判断，这是《吕氏春秋》超越时间的一面。

可见，《吕氏春秋》所针对的是纯一、抽象、普遍、绝对性的范畴认知，而并不是被误认为的它所关注的认知都是具体、特殊、个别的事物。故而《吕氏春秋》在《序意》中称曰：“是非可不可无所遁”^①，但《吕氏春秋》不是以具体的、逐一的事件使“是非可不可无所遁”。

同时《吕氏春秋》也不是以抽象观念范畴来处理抽象观念范畴，而要使抽象观念范畴落实在具体个别的事实中，因而消解了普遍与特

^① 冯友兰指出，《吕氏春秋》以“是非，可不可无所遁”为目的，并将其称之为《吕氏春秋》作为“杂家”的中心思想。虽然冯氏这是基于“文信侯本自以其书为史”的立场，但显然认为《吕氏春秋》是以“杂”而“多”的具体的历史事例使“是非可不可无所遁”。见冯友兰：《中国哲学史》下册，华东师范大学出版社，2000年。

殊、抽象与具体间的范畴观念性的对立^①，从而使“是非可不可无所遁”。

诚如本书所论，《吕氏春秋》所说的“一”，是具有辩证意义的“一”，有“不易”、“变易”和“简易”三意。“太一”，既简易“至精”，又是复杂和变化、各式各样的，但也是永恒不变的。《吕氏春秋》认为天地万物，都源于“太一”与“阴阳变化”，知天地阴阳之道可谓是“法天地”的基点。《吕氏春秋》以“法天地”为宗旨，以现实利害得失为考量而观其会通，强调在现实中事理、事势、情势的互动，并以此作为取舍、去留、为与不为的权变依据，表现出对现实的体认。《吕氏春秋》了解世界的复杂多变，从而要以现实为考量而权变行事，同时这一权变的立场也是不变的^②。

《吕氏春秋》以“阴阳相适”作为立场与方法，在实际中可以应对各种互不兼容的绝对性的思想、信仰或价值等对人形成的困惑和困境。至于诸如今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危，达穷以及恩威、赏罚乃至诸子百家思想等看似对立、冲突的阴阳“两极”，都可以在《吕氏春秋》的“阴阳之宜”、“阴阳相适”中化解。

三 人“法天地”的最高境界——“全其天”

从《吕氏春秋》文本上来看，十二纪、八览、六论，正“序四时之大顺”，欲以“为天下纲纪”者，亦所以记“阴阳四时八位十二度二十四节”之“教令”，“敬顺昊天历象日月星辰，敬授民时”，认为“春生夏长秋收冬藏”，为“天道之大经也”^③。《序意》亦言：

① 陈启云：《治史体悟——陈启云文集》一，广西师范大学出版社，2007年。

② 对于这一点，如果用司马谈对道家的界定诠释《吕氏春秋》的这一立场也非常契合：“使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多……无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用……有法无法，因时为业；有度无度，因物与合（正义云：因其万物之形成度与合也）。”故曰“圣人不朽，时变是守。顺时变化。虚者道之常也，因者君之纲。”《史记》，中华书局点校本，1982年。

③ 余嘉锡：《四库提要辩证》，云南人民出版社，2004年。

文信侯曰：“尝得学黄帝之所以诲颡项矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可无所遁矣。……”（《序意》）

表明了《吕氏春秋》“法天地”的根本主旨。

在《吕氏春秋》看来，“法天地”、“察阴阳之宜”无非是为了人的生存与发展。“全其天”、“天全”是人“法天地”希冀达到的最高理想。《吕氏春秋》说：

故圣人之制万物也，以全其天也。天全，则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。若此人者，不言而信，不谋而当，不虑而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其于物无不受也，无不裹也，若天地然；上为天子而不骄，下为匹夫而不愠。此之谓全德之人。（《本生》）

圣人察阴阳之宜，辨万物之利以便生，故精神安乎形，而年寿得长焉。（《尽数》）

能以一治其身者，免于灾，终其寿，全其天；能以一治其国者，奸邪去，贤者至，成大化；能以一治天下者，寒暑适，风雨时，为圣人。（《大乐》）

故凡人必别宥然后知，别宥则能全其天矣。（《去宥》）

可见“全其天”是人的知、行与生存、发展的至高理想和想要达到的完美而无瑕的境界。

上文论及，《吕氏春秋》认为万物都源于“太一”，阴阳相互作用而生化万物，并赋予了它们各自不同的形体、能力及特征。《执一》便说：“天地阴阳不革，而成万物不同。”《有始》也说：

天地有始，天微以成，地塞以形，天地合和，生之大经也。以寒暑日月昼夜知之，以殊形殊能异宜说之。夫物合而成，离而生。知合知成，知离知生，则天地平矣。平也者，皆当察其情，处其形。

（《有始》）

在《吕氏春秋》看来，在万物各当其位、各得其适时，便是“天地平矣”的合和^①。

《圜道》称曰：

天道圜，地道方，圣王法之，所以立上下。何以说天道之圜也？精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜。何以说地道之方也？万物殊类殊形，皆有分职，不能相为。（《圜道》）

《序意》所说的“大圜”和“大矩”指的就是天地，亦即《圜道》所说之“天道圜，地道方”。所谓“殊类殊形”、“殊形殊能异宜”，都是指因为天然的特性不同，所以“不能相为”，意即人要顺从此种天然的特性。在《吕氏春秋》看来人、事或物有其本然或天然之“情”，是它们自身的“天全”之“情”，“全其天”就是要使它们的这些天然的特性完美如初。“大圜”和“大矩”是“天全”，天生万物，万物各得其宜，就是天道自然，也是“天全”。就是说万物各得其宜即是天地之道，这一点《仲秋》说得更为明了：“凡举事无逆天数，必顺其时，乃因其类。”

高注云：因顺其事类干逆。万物因为来自于天地阴阳之化育，所以说是天数；“其时”与前文《有始》之“寒暑日月昼夜”互见，至于“其类”，也与《有始》及《圜道》之殊形异类并观。也就是说凡举事如能因顺其天然的特性，使万物各得其宜，就是《本生》所说的“制万物以全其天”了。

对于一个人的生命来说，“全生”是人的生命的理想境界。所谓“全生”，《吕氏春秋》认为就是人的“六欲皆得其宜”，即是人的自然的天性得到恰如其分的满足，即指“全其天”。《贵生》说：

全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。故所谓尊生者，全生之谓；所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分得其

^① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者。服是也，辱是也。辱莫大于不义^①，故不义，迫生也。而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。（《贵生》）

詹子曰：“重生。重生则轻利。”中山公子牟曰：“虽知之，犹不能自胜也。”詹子曰：“不能自胜则纵之，神无恶乎！不能自胜而强不纵者，此之谓重伤。重伤之人无寿类矣。”（《审为》）

人有“欲”是自然而然、天经地义的事，顺从人的自然的天性，“胜天顺性，顺性则聪明寿长”，这是以“天全”为理想，以“若天地然”为取向。但是，使“六欲皆得其宜”，并不是放纵人的欲望，无拘无束地毫无节制，而是既要满足欲望又要有节制，既要尊重人的自然天性又要改造自身，既要“适欲”又无须克制而“纵之”。这看起来似乎是很矛盾，但其实这是人类在自然和社会不可分割的联系中求得自身生存和发展所必须遵循的一个大的原则。不考虑人的自然天性的主观塑造，外在的“义”或社会道德规范以及主观的一些强加的“克制”会是造成“重伤”，但是没有节制的放纵就是过度，这两者都是《吕氏春秋》所说的“不适”、“过”或“极”。

人“六欲皆得其宜”，“凡举事”“无逆天数”、“制万物”“以全其天也”，即是指万物各当其位、各得其宜，这是人“法天地”所希望达到的最理想的“天全”的境界。

无论是治身、治国抑或治天下，应“法天地”，即如《应同》引黄帝曰：“芒芒昧昧，因天之威，与元同气。”尽管《吕氏春秋》有借势的成分，但并不是按固定的规范，而是通过对情势、事势的体察，辨明趋向而因时顺势，这也是《吕氏春秋》屡倡要得其“情”的本意。“法天地”并不是消极被动，而是主动与客体相容，既不是固执既成的预设的观念、目标，也不是将主观设定的东西强加给认识的对象，而是整体地、客观地、真实地认识对象，把握对象地自然演进的规律。顺其时势，但

^① 陈奇猷认为“不义”是“胸中欺诈”乃急于利，即违背自我意愿之义。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

不是随波逐流，而是因势利导，趋吉避凶，从而达到“全其天”的境界。

这是《吕氏春秋》“法天地”的阴阳相适之道的内外相宜。如《君守》也说“惟彼君道，得命之情，故任天下而不强，此之谓全人”。所谓“不强”即是内外相“适”，就是“得其宜”。至于诸如今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危、达穷以及恩威、赏罚等等诸多看似对立冲突的阴阳“两极”，都可以在《吕氏春秋》的“宜”、“适”中化解。因为“天固有衰赚废伏，有盛盈岔息；人亦有困穷屈匱，有充实达遂。此皆天之容物理也，而不得不然之数也”。“天”本来就有衰微与兴盛、亏缺与盈余、毁弃与聚积、隐伏与生息，并不是至善至美的，而是阴阳相宜；人也是会有困顿、窘迫、贫穷、匱乏，或充足、富饶、显贵、成功，人有“欲”是其“情”，是无可厚非的，只要是察于情势之“适”，或多或少地满足欲望的需求，只要是“皆得其宜”，也就是“全其天”了。

固守在纯粹的、理念性的、抽象的“道”（“太一”、“一”）之中，是并不能在现实中超脱一切的，并不是活生生的“道”本身。所谓的“得道”应当是具体的和真实的，应该是“皆得其宜”和“全其天”的。也就是说人世间的所谓穷困、通达都不足以困扰，因为这都只是“道”（“太一”、“一”）的表象。《下贤》说：

得道之人，贵为天子而不骄倨，富有天下而不骋夸，卑为布衣而不瘁撮，贫无衣食而不忧慑。（《下贤》）

真正“得道”之人善于应世，其“动作当务”，可“与时周旋”，甚或“离世自乐”因“中情洁白”，亦是不离“道”。能够“得其宜”，“全其天”，这是《吕氏春秋》“法天地”的最高境界。

第三章 如何知“一”：经验与推论

法天之术在于善体“太一”之道。《吕氏春秋》认为，人“知一”、“得一”、“执一”而不离道，方能长久，效法天地自然长久之律则需要知“一”（“道”，“太一”）。类推与经验是《吕氏春秋》知“一”与“法天地”的方法和途径。

《吕氏春秋》知“一”的类推途径与经验途径是二而一的，前者是通过知可观可察的人的“性命之情”和四时寒暑日月星辰之行得知的，后者则是从人的经验和历史中总结得到的。二者归根结底都是从感性直观开始，由“经验”而来。

从《吕氏春秋》知“一”的经验途径来看，是由“多”（经验），知“一”（抽象）再到“多”（现实之具体），是从蕴涵着“抽象”的具体万象中观察、领悟、总结出“一”。从表面上看来，似乎是注重人事的经验，但实际上是通过对世间万象的本质的了解，到知性的抽象规定，再上升到理性的具体概念，可以说是一个辩证的“正反和”过程。它与类推的“知一”途径只是在方法上有归纳和演绎的差别，但殊途同归，都是要用之于具体的人事活动中去。如它所说：“凡彼万形，得一后成。”

《吕氏春秋》所说的“知一”、“得一后成”，就是没有停留在“知一”、“得一”的范畴（知性），而是要在现实的具体中“成”。所以《吕氏春秋》说：

故知知一，则可动作当务，与时周旋，不可极也；举错以数，取与遵理，不可惑也；言无遗者，集肌肤，不可革也。谗人困穷，贤者遂兴，不可匿也。故知知一，则若天地然，则何事之不胜？何物之不应？（《论人》）

尽管《吕氏春秋》“知一”、“得一”的途径有所不同，但是在现实中则是以人的理智来判断利害得失并以此作为取舍、去留、为与不为的权变依据，强调在现实中事理、事势、情势互动，表现出对现实的体认。如《察今》一方面说“察己则可以知人，察今则可以知古。古今一也，人与我同耳”，同时又反对“今世之主法先王之法”，而主张随“世易时移”“变法”。虽认为“古今一也”，却又要随“世易时移”而变，原因就在于要合于时宜（众异）地进行判断和选择，又要“法其所以为法”。“天下七十一圣，其法皆不同。非务相反也，时势异也”，“审所以为，而轻重得矣”，这就对现实的事与势之“变”给予了相当程度的关注，但是“法其所以为法”的这种立场和方法是不变的。从这一角度而言，《吕氏春秋》一向被人诟病的“托古与复古”是并不矛盾的^①。

《吕氏春秋》知“一”的类推途径与经验途径都是从具体的一（历史或直接经验、自然或人自身）推概出抽象的一（“道”、“知化”，从而使自身“有度”），再由抽象的一到具体的一（对具体、细微之事进行处置，要“察因”，明察利因何出，害因何生，“审所以为”而为）。其实是经由了事—理—事的过程，而这一过程又是异—同—异的过程。我们从这个过程不难看出，《吕氏春秋》体察世界的复杂多变，从而不执一为事，主张要权变，而并不固定在某种方法或某一事例。无论从历史、直接经验或自然及人自身，都不是停留在就事论事的层面，而是通过

^① 罗根泽先生曾在《吕氏春秋复古考》一文中指出《吕氏春秋》复古与变古两种思想在战国末期的思想文化意义，“以《吕氏春秋》为枢纽，故与复古之中，已胎育托古之义也”（罗根泽主编：《古史辨》第六册，海南出版社，2003年）。虽然罗根泽先生所说的《吕氏春秋》“非以其为兼儒墨、合名法之杂家也”一语跳出《吕氏春秋》企图兼取诸子而有限度地调和矛盾的旧解，转而从思想文化的整体发展中审视《吕氏春秋》一方面复古一面托古的原因，但是对托古（对历史的重视或传承）与复古（对历史的轻忽或扬弃）这一矛盾症结仍未能得到根本的解决。

了由此及彼的历程,在此与彼之间有“一”作为连接与枢纽。它认为“事无大小,固相与通”,也因此可以由己及人(国、天下),以小见大,由近及远,审古知今。己与人,小与大,近及远,此及彼,古和今等等之间既有异也有同。

这也因此反映了《吕氏春秋》以事言理的倾向,而这一倾向也是先秦诸子“离事言理”、“徒托空言”向汉代儒学“以事言理”转型发展中关键的一环。

第一节 知“一”的重要性

《吕氏春秋》的“因循”之术,为学界所注重,只有知其“因”,知其所以才能“因循”。“因循”的一个前提是需要“察因”。《吕氏春秋》认为“知”是为了“行”与“用”,“察因”的目的在于人因此而采取的行动与作为,“知”重于“行”。

何谓“知”,《吕氏春秋》认为对于“知一”为“知”：“有知不见之见、不闻之闻、无状之状者,则几于知之矣。”具体地说是“知化”,“知所以然”,“知阴阳”、“知圜道”,“知适时”,“知性命之情”,“知因循之方法(执一)”都可以纳入“知一”的范畴。

一 知“一”的原因与结果

天地万物,包括天地,都是由“太一”派生出来的。“一也齐至贵,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗”。“太一”是天地万物的根本律则和变化的根源,也是人应该知道并效法的原则。“得一”、“知一”之人为“得道之人”,如《下贤》说:

得道之人……以天为法,以德为行,以道为宗。与物变化而无所终穷,精充天地而不竭,神覆宇宙而无望。莫知其始,莫知其终,莫知其门,莫知其端,莫知其源。其大无外,其小无内。此之谓至贵。(《下贤》)

先圣择两法一,是以知万物之情。故能以一听政者,乐君臣,

和远近,说黔首,合宗亲;能以一治其身者,免于灾,终其寿,全其天;能以一治其国者,奸邪去,贤者至,成大化;能以一治天下者,寒暑适,风雨时,为圣人。故知一则明,明两则狂。(《大乐》)

它说“择两法一”(不变),则可知万物(变)之“情”;而能以“一”(即以“道”)“听政”、“治身”、“治国”、“治天下”则可以达成理想的境界。人要“知一”、“得一”,在具体的人行事中“执一”。

对于人来说“得”此“一”、“知”此“一”非常重要。“知一”即是“得道”,这是人行事的前提和条件。“得一”、“知一”则可以克服人在主观上惑于一己之好恶或由于外物的百态变化而影响正确认知的障碍,从而把握事物的精微、事理的玄妙,可以使人正确而从容地应对错综复杂的外、内的变化,以不变应万变。如《论人》称:

无以害其天则知精,知精则知神,知神之谓得一。凡彼万形,得一后成。故知一,则应物变化……则可动作当务,与时周旋……则若天地然,则何事之不胜?何物之不应?(《论人》)

“一”是天地万物的根本律则,“知一”“得道”即是得天地长久之道,也就意味着可以像天地般长久,而如天地般长久正是《吕氏春秋》的主旨。《论人》篇说,如人能“得”一,则可同日月“不可息也……不可塞也;意气宣通,无所束缚,不可收也”,得一则可“应物变化,与时周旋,德如日月”。虽然对于“得道者”来说,“穷”或“达”是相同的,“古之得道者,穷亦乐,达亦乐,所乐非穷达也。道得于此,则穷达一也,为寒暑风雨之序矣。”但是对一般人来说难免要追求至善至美的“全其天”的境界,并要有“长久”的结果。

“知一”可以“无以害其天”,则也就意味着可以“全其天也”。《吕氏春秋》认为如果能够“全其天”是“圣人”至善至美的理想境界:“故圣人之制万物也,以全其天也。天全,则神和矣,目明矣,耳聪矣,鼻臭矣,口敏矣,三百六十节皆通利矣。若此人者,不言而信,不谋而当,不虑而得;精通乎天地,神覆乎宇宙;其于物无不受也,无不裹也,若天地然;上为天子而不骄,下为匹夫而不愠。此之谓全德之人。”

上文论及《吕氏春秋》“一”（“太一”，亦即“道”）的一个特性就是“至精”，即简而又简，“无以害其天则知精，知精则知神，知神之谓得一”。《吕氏春秋》又说，“其知弥精，其所取弥精；其知弥粗，其所取弥粗”，“其智弥恠者，其所同弥恠；其智弥精者，其所同弥精。故凡用意不可不精。夫精，五帝三王之所以成也”。如果从功利的角度而言，“知”是为了“行”与“用”，而且人由于受到空间和时间的局限，认识是有限的：“十里之间，而耳不能闻；帷墙之外，而目不能见；三亩之宫，而心不能知。其以东至开梧，南抚多颡，西服寿靡，北怀儋耳，若之何哉？”所以“知一”，简而又简，也不失为一种处事治国的捷径。

“一”是至大的，“其大无外”。知此“一”则可以知周乎万物，“唯修其数行其理为可”，便可在万象纷纭的人事中应乎“一”（“数”、“理”）的千变万化（“其小无内”）。

“一”又是至小的，“其小无内”。《吕氏春秋》认为“知一”除了要知“一”之“数”、“理”外，还要知“一”是在世事的变化中，是具体的对象化的东西，需要“知一”而“执一”，是要见诸行事而达道。正所谓世界不但万象纷纭，而且变化无穷，作为解决这一困境的方法需要必须守常知变，执一而应万，这是《吕氏春秋》所说的不仅要“知”还要“用”、“行”，“知一”还要在现实中能够“执一”，这样才算得上真正的“知一”。

如《为欲》说“圣王执一，四夷皆至者，其此之谓也！执一者至贵也，至贵者无敌。圣王托于无敌，故民命敌焉”。《有度》更为明确地说“先王不能尽知，执一而万物治”。所谓在现实中做到“执一”，就是要在心中“有度”，即是要“知一”而且有“一”。它说：“贤主有度而听，故不过。有度而以听，则不可欺矣，不可惶矣，不可恐矣，不可喜矣。”心中“有度”，即是要“知一”而且心中有“一”，便可以不受主观之好恶或由于外物的百态变化的影响，克服“贵富显严名利……容动色理气意……恶欲喜怒哀乐……智能去就取舍”等等的“悖意、繆心、

累德、塞道”的扰乱心智的因素^①，以及“耳不能闻……目不能见”的有限性，而无碍于“执一”，从而达到“王者执一，而为万物正……变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当”的境界。

虽然《吕氏春秋》有“为君说法”的意欲，但对于“知一”与“执一”也不失为人在社会中安身立命的一种通达的方法。对于“君”，“一”可以是详尽具体的“经”、“要”、“本”等等为君之道。如：

欲无壅塞，必礼士；欲位无危，必得众；欲无召祸，必完备。三者，人君之大经也。（《骄恣》）

故古之善为君者，劳于论人而佚于官事，得其经也。（《当染》）

“不知要”则“伤形费神，愁心劳耳目，国愈危，身愈辱”等等一系列问题则会接踵而至。作为“君”是需要“知一”而后才能“行”。君主要循“道”任“数”，必须先“知一”。“贤者”之可贵，正在于他们“知一”、“有道”，掌握了“数”“理”，而所谓的“圣人”“得道之人”则是达到了炉火纯青的“知一”、“知精”的“全其天”的境界。

由抽象的“太一”到现实中具体百态的“一”，也正源于《吕氏春秋》的“太一”的抽象思辨的理念，“太一”是抽象的又是具体的，在世事的变化中“一”（“道”）是具体的对象化的东西，这才是真正的“知一”、“得一”（“得道”）。这是《吕氏春秋》因循任数以及任贤的君道的理论原点。《勿躬》就称曰：

是故圣王之德，融乎若月之始出，极烛六合，而无所穷屈；昭乎若日之光，变化万物，而无所不行；神合乎太一，生无所屈，而意不可障；精通乎鬼神，深微玄妙。而莫见其形。（《勿躬》）

“太一”至广至极，圣王之德能与之相合。《吕氏春秋》认为“知一”、

^① 高注此四六者不节，则有悖意、缪心、累德、塞道之患，如此四六者皆得其适，不倾斜荡动于胸臆之中则正亦（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。陈奇猷认为高注“节制”此四六者非该文之意有待商榷。

“执一”则可应乎万变,为国持身,则为得道,因而《吕氏春秋》说:

夫一能应万,无方而出之务者,唯有道者能之。(《君守》)
 圣王执一,四夷皆至者,其此之谓也!执一者至贵也,至贵者
 无敌。(《为欲》)

“知一”并且能够在现实中“执一”,那么就可以应对世间万事万物及其变化,亦即是能够以一应万。

二 “知化”为“知”

在《吕氏春秋》篇中除了十二纪纪首外,只有二十篇没有“知”字出现^①,尽管这二十篇中没有“知”字出现,但其内容也都涉及“知”,也就是说谈及“知”的问题在《吕氏春秋》中高达九成之多。

所谓“知”在《吕氏春秋》看来在于“知化”。“知化”也是通过了由此及彼的途径,不是停留在就事论事的层面上,而是要以小见大,由近及远。这也因此反映了《吕氏春秋》以事言理的倾向。《吕氏春秋》认为“事无大小,固相与通”,“智则知时化,知时化则知虚实盛衰之变,知先后远近纵舍之数”。

《吕氏春秋》的“知化”之“化”,高注:化,道也。陈奇猷释:化者,日后必致之势,即阴阳家之道^②。虽然二者都解释得通,但从“化”的文本字义上来看,有“转化变化”之意,就是实质上的改变,《吕氏春秋》的“知化”还可以理解为超越。

“圣人”与“智者”之所以可以超越时间空间的限制,体认到“愚人”所认识不到的“常”,并进而预知未来的结果,是因为可以从“变”(表面的现象)中知“常”、知“一”,能知“一”之“不易”与“易”,知其

① 这二十篇分别是《孟春纪·去私》,《仲春纪·功名》,《仲夏纪·古乐》,《季夏纪·音律》,《仲秋纪·简选》,《季秋纪·精通》,《孟冬纪·异用》,《季冬纪·诚廉》,《孝行览·孝行》,《孝行览·长攻》,《离俗览·用民》,《恃君览·行论》,《开春论·开春》,《开春论·爱类》,《开春论·贵卒》,《慎行论·求人》,《慎行论·察传》,《贵直论·原乱》,《不苟论·不苟》,《士容论·审时》。

② 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

“常”与“变”。《吕氏春秋》因而称曰“有知不见之见、不闻之闻、无状之状者，则几于知之矣”，可以称之为“知一”。

具体而言，所谓的“知一”在《吕氏春秋》看来是“知化”。《吕氏春秋》强调预见性，认为“知化”才是真“知”。从功利角度而言，只有预测到将来事态的发展，才能采取有效的应对措施，尤其对于“治乱存亡”等复杂的事，更是需要如此。

危困之道，身死国亡，在于不先知化也。（《知化》）

使治乱存亡若高山之与深溪，若白垩之与黑漆，则无所用智，虽愚犹可矣。且治乱存亡则不然。如可知，如不可知；如可见，如不可见。（《察微》）

《察微》篇还举例说：

子贡赎鲁人于诸侯，来而让，不取其金。孔子曰：“赐失之矣。自今以往，鲁人不赎人矣。”取其金，则无损于行；不取其金，则不复赎人矣。子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之。孔子曰：“鲁人必拯溺者矣。”孔子见之以细，观化远也。（《察微》）

孔子之所以可“观化远”，预测到将来“鲁人不赎人”和“鲁人必拯溺者矣”的不同的未来结果，并不是出自主观的臆测，而在于孔子透过“取其金”与“不取其金”或“受牛”与“不受牛”的“让”与“受”的表面现象，能够“见之以细”，并同时“观其远化”而察微知著。

对“子路受而劝德，子贡让而止善”等道德标准的讨论虽非本论文的主题，但从《察微》篇来看，孔子之所以能够预测“鲁人不赎人”和“鲁人必拯溺者”的将来结果，关键在于孔子对人的无损于己而利人的“人之情”的洞察。“金”、“牛”与“让”或“受”是任何人都可以看到的物质上的表面的利益，但是这些相对于“赎人”和“拯溺者”（人命抑或“善”“德”）等社会利益而言，只是无足轻重的小节，“让”或“受”“金”、“牛”只可称之为达成“赎人”和“拯溺者”目的的手段。

普通人（子贡尚非“愚者”）与孔子的区别就在于只拘泥于“让”

“受”“金”、“牛”的自利与否的表面现象，而没有进一步从人的“性命之情”出发，认识不到大多数人并不能做出损己利人的“不取其金”的重大牺牲，从而不能有因此而造成无人再乐于做“赎人”和“拯溺者”之好事的更为“不利”后果的远见。没有孔子这种对事物的预见性，是不利于社会发展的。

事物的真实本来面貌与现象呈现之间往往并不一致，一些直接的经验并不足信，“事多似倒而顺，多似顺而倒”，并且就人（即便是圣人）的认识而言，是相对的而不是绝对完善的，“目固有不见也，智固有不知也，数固有不及也”，由于这些来自主客观方面的条件限制，常常造成人对事物片面或错误的认识，仅凭直观或表象可能并不足以真正了解某个事物，所见所闻可能并不是真正的“知”，也更不可能洞察将来。如《任数》举例说：

孔子穷乎陈、蔡之间，藜羹不斟，七日不尝粒。昼寝。颜回索米，得而爨之，几熟，孔子望见颜回攫其甑中而食之。选间，食熟，谒孔子而进食。孔子佯为不见之。孔子起曰：“今者梦见先君，食洁而后馈。”颜回对曰：“不可。向者煤炷入甑中，弃食不祥，回攫而饭之。”孔子叹曰：“所信者目也，而目犹不可信；所恃者心也，而心犹不足恃。”（《任数》）

即便是圣人（孔子）之亲眼所见尚不足信，更何况见所未见的呢？“十里之间，而耳不能闻；帷墙之外，而目不能见；三亩之宫，而心不能知。其以东至开梧，南抚多颡，西服寿靡，北怀儋耳，若之何哉？”所以《吕氏春秋》说那些能“知顺之为倒、倒之为顺者，则可与言化矣”，只有克服种种主客观方面的条件限制，不仅仅停留在“经验”或“感知”的表面现象上，而是深入到内里洞察其实质，在“变”中知“常”知“一”，才能超越时间与空间等认识能力的局限而“先见其化”预见未来。

三 知其所以然为“知”

在《吕氏春秋》看来，知其然而不知其所以然与知已然而不知未然一样，也不能称之为“知”。因为“凡物之然也，必有故。不知其故，

虽当，与不知同，其卒必困。先王、名士、达师之所以过俗者，以其知也”，不知其所以然，“与不知同”，即便一时举措得当，最终也必为外物所困。在《义赏》中也举例说，如果“胜”而不知所以“胜”的原因，则“与无胜同”。“天下胜者众矣，而霸者乃五。文公处其一，知胜之所成也。胜而不知胜之所成，与无胜同”。无论是“有天下”还是“国大，民众”之“胜”，都只是一时之功（利），而并不能保其长久。《吕氏春秋》把这些结果归因于“不知胜之所成”，即根源于“不知”。

智者或圣人与“愚者”或常人的区别在于能或不能“知”。“知化”是通过对一些现象和表征的分析进而得出对未来的准确预测，而之所以能“知化”的一个根本的原因在于知其“故”，知其所以然。也就是说“知化”的关键在于知其所以然，为将来的结果找到当下的原因。《吕氏春秋》认为“知其所以知之谓知道”。

无论是不知未然，还是不知所以然，都属于“不知”。“不知”是“危困之道”，“不知”则“必离（罹）其咎”“其卒必困”，还可能造成“身死国亡”。把这些“危困”的结果归因于“不知”，可见《吕氏春秋》认为“知”（功效，实际的效果）有着相当重要的意义。

《吕氏春秋》认为自然之草木的“产与落”也有其一定的原因，它说“春气至则草木产，秋气至则草木落。产与落，或使之，非自然也”，虽然“或使之”只是一种揣测，但是表明《吕氏春秋》试图以四季“自然”（天道）作为对万物“皆有以”的论证依据。同时又从现实和功利的角度，阐明知其所以然对人（与君）至关重要，可以贵为“宝”，运用得当可以起到四两拨千斤的功效：

故使之者至，物无不_レ为；使之者不至，物无可_レ为。古之人审其所以使，故物莫不_レ为用。赏罚之柄，此上之所以使也。（《义赏》）
知其所以知之谓知道；不知其所以知之谓弃宝，弃宝者必离其咎。（《侈乐》）

无论《吕氏春秋》强调直接经验还是对“以近知远，以今知古，以益所见知所不见”类推的重视，都是要知“故”“察因”，“察其所以”。这是因为《吕氏春秋》认为任何事物的本身都有其前因后果的，都有

其一定的存在的道理。如《重言》引《诗》曰：

何其久也，必有以也。何其处也，必有与也。（《重言》）

《审己》曰：

凡物之然也，必有故……水出于山而走于海，水非恶山而欲海也，高下使之然也；稼生于野而藏于仓，稼非有欲也，人皆以之也。（《审己》）

《应同》亦曰：

夫覆巢毁卵，则凤凰不至；剖兽食胎，则麒麟不来；干泽涸渔，则龟龙不往。物之从同，不可为记。（《应同》）

人类与国家的福祸存亡同“物”一样是有因果联系的：

国之存也，国之亡也，身之贤也，身之不肖也，亦皆有以。（《审己》）

祸福之所自来，众人以为命，焉不知其所由。（《召类》、《应同》）

《吕氏春秋》认为，“国乱非独乱也，又必召寇。独乱未必亡也，召寇则无以存矣”，所以“圣人不察存亡、贤不肖，而察其所以也”。

据顾史考考证“从此生矣”（“从此生矣”的变称是“由此生矣”）一词是《吕氏春秋》所独有的，在《吕氏春秋》《八览》、《六论》和《十二纪》中都可以见到，但在任何其他先秦文献中完全看不到^①。如《十二纪》中“道术之废也，从此生矣”，“学业之章明也，道术之大行也，从此生矣”；“故强者劫弱，众者暴寡，勇者凌怯，壮者傲幼，从此生矣”等。

^① 顾史考：《论〈吕氏春秋〉的杂人统出与博古通今》，《先秦两汉学术》，2004年第一期。

《八览》中：“国之亡也，名之伤也，从此生矣”；“死生存亡安危，从此生矣”；“夫九合之而合，一匡之而听，从此生矣”等；《六论》《士容》中有“古之与贤，从此生矣”。

另外，刘殿爵先生也说，《有始览》每一篇的最后一节都是以“解在乎”结束的^①，意味着读者可以在书中别有“某某”故事之处另外解释此道理^②，也很能说明《吕氏春秋》对“察其所以”和“察因”的重视，也因此体现了《吕氏春秋》只有知其所以方为“知”的立场。《贵直论直谏》称：

凡国之存也，主之安也，必有以也。不知所以，虽存必亡，虽安必危。所以不可不论也。（《直谏》）

《审己》也有一个蕴意深刻的例子，用以说明知其所以才能够称之为“知”：

子列子常射中矣，请之于关尹子。关尹子曰：“知子之所以中乎？”答曰：“弗知也。”关尹子曰：“未可。”退而习之三年，又

① 参见本书第一章第二节，《有始览》每篇之末都有“解在乎”之句。《有始篇》有“解在乎天地之所以形，雷电之所以生，阴阳材物之精，人民禽兽之所安平”句。《应同》“解在乎史墨来而辍不袭卫，赵简子可谓知动静矣”；《去尤》“解在乎齐人之欲得金也，及秦墨者之相妒也，皆有所乎尤也。老聃则得之矣，若植木而立乎独，必不合于俗，则何可扩矣”；《听言》“解在乎白圭之非惠子也，公孙龙之说燕昭王以偃兵及应空洛之遇也，孔穿之议公孙龙，翟翦之难惠子之法”；《谨听》“解在乎胜书之说周公，可谓能听矣；齐桓公之见小臣稷，魏文侯之见田子方也；皆可谓能礼士矣”；《务本》“解在郑君之问被瞻之义也，薄疑应卫嗣君以无重税”；《谕大》“解在乎薄疑说卫嗣君以王术，杜赫说周昭文君以安天下，及匡章之难惠子以王齐王也”。陈奇猷认为，《有始篇》后诸篇中“解在乎”云云所举某人某事皆详其实于另一篇。《有始篇》以下所举四事，除一解见于《尽数》外，其他三解未见，并疑脱去一篇应是全文脱去的“名类”，因在《有始览》中有“天斟万物，圣人览焉，以观其类”，很是（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。王利器《吕氏春秋释名要删》根据《有始览》每篇之末都有“解在乎”之句以及《六论》或《十二纪》中都可以找到“解在乎”的“详解”等推论，《吕氏春秋》原次序应为《八览》、《六论》、《十二纪》。

② 转引自顾史考《论〈吕氏春秋〉的杂入统出与博古通今》，载《先秦两汉学术》2004年第一期。

请。关尹子曰：“子知子之所以中乎？”子列子曰：“知之矣。”关尹子曰：“可矣，守而勿失。”非独射也，国之存也，国之亡也，身之贤也，身之不肖也，亦皆有以。（《审己》）

就是说，万事皆有其因，人只有知其“因”才算是“知”。

《吕氏春秋》的“因循”之术，为学界所注重^①，如它说“三代所宝莫如因，因则无敌”，又如《执一》：“变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当。”“因”就是排除主观成见，按照事物的本来面目去认识事物。只有依照事物的本来面目去认识和遵循其规律，才能利用和改造之^②。《贵因》对具体的因循之术（何谓“因”）解释道：

审天者，察列星而知四时，因也；推历者，视月行而知晦朔，因也；禹之裸国，裸入衣出，因也；墨子见荆王，锦衣吹笙，因也；孔子道弥子瑕见厘夫人，因也；汤、武遭乱世，临苦民，扬其义，成其功，因也。故因则功，专则拙。因者无敌，国虽大，民虽众，何益？（《贵因》）

^① 姜国柱认为《吕氏春秋》“是法天地”，并据此提出了“因”的概念（姜国柱《中国认识论史》，河南人民出版社，1989年）。《吕氏春秋》贵因、贵当、阴阳相适的主旨与司马谈在《论六家之要旨》中所说的“道家”很相契合。如司马谈说“道家”“使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多”，“以虚无（如本文所论《吕氏春秋》的‘一’，有‘一’而无‘一’）为本，以因循（如《吕氏春秋》贵因、贵当、察因观变的立场与方法）为用，无成势，无常形，有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。”如《吕氏春秋》的《知分》云：“凡使贤不肖异：使不肖以赏罚，使贤以义。故贤主之使其下也必义，审赏罚，然后贤不肖尽为用矣。”即是说针对不同的情势或不同的人才用相应的不同的方法对待，以及《吕氏春秋》对待诸多看似矛盾、对立的方面今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危，达穷以及恩威、赏罚等等都是要因循其势，权衡以度。

^② 参见姜国柱《中国认识论史》对“因”的解释（姜国柱：《中国认识论史》，河南人民出版社，1989年）。蒙文通遗稿《略论黄老学》采纳《管子心术》解，认为周秦所谓“因”，乃“舍己而以物为法者也”（蒙文通：《先秦诸子与理学》，广西师范大学出版社，2006年）。笔者认为这对解释《庄子·天下篇》之慎到“弃知去己，而缘不得已，冷汰于物，以为道理”较为恰当，但对《吕氏春秋》而言并不妥帖。

可见“因”是因时,如“察列星而知四时……视月行而知晦朔”;是因事因势,如“禹之裸国,裸入衣出,因也;墨子见荆王,锦衣吹笙,因也;孔子道弥子瑕见厘夫人,因也;汤、武遭乱世,临苦民,扬其义,成其功,因也”。因时因事因势的变化(但因循的立场是不变的),在现实中是非常灵活的,是随物随时变化的,“以事适时”,在现实中的运用不是固化的。这种“察变”是一种方法,而何以才能“名实相保”,则进一步涉及到在现实中权变的依据和标准了,如《吕氏春秋》因而说“名实相保,之谓知道”。

之所以“知四时、知晦朔”,是因为“察列星、视月行”,也就是说没有停留在“察列星、视月行”的表面,而是运用了人的理性和智慧,而上升到“知”的层面,并用以“行”。换句话说,“因循”之术得以运用是有“知”和“知”其“因”(“知”其“故”)两方面的前提。

何以因循的一个前提是需要“察因”,只有知其“因”、知其所以方能“因循”。如《吕氏春秋》对“用兵”的标准是“乱则用,治则止”,这是基于对“文”或“武”,“乱”或“治”为什么要“用”兵、“止”兵有深切的了解。它对用兵或非兵,不是仅停留在用或不用的表层,而是说“乱则用,治则止”,是“察因”、“知因”而后为的。

《吕氏春秋》认为“太上知之,其次知其不知”。“知其不知”是仅次于“知”,因为“不知”是可以通过人的努力改变的,而只有在“知不知”的前提下,才会希望去“知”而改变“不知”的状况。“不知而自以为知”是自欺欺人之大患。《吕氏春秋》认为“不知而自以为知,百祸之宗也”,“知不知,上矣。过者之患,不知而自以为知”。《吕氏春秋》也反对把一些“小知”、“巧故”当做“知”,认为只有摒弃一些拘囿与短见而有知“不知”的自矜不伐的宽泛视野,方可成就大事业。如它说:

故人主之性,莫过乎所疑,而过于其所不疑;不过乎所不知,而过于其所以知。(《谨听》)

其于国也,有不闻也;其于物也,有不知也;其于人也,有不见也……处大官者,不欲小察,不欲小智,故曰:大匠不斫,大庖不豆,大勇不斗,大兵不寇。(《贵公》)

《吕氏春秋》是从知其所以、察其所以出发,并以“知所以”作为应对现实的方法,同时它的这一立场是不变的。

在《吕氏春秋》看来“知”比“行”重要,否则如《别类》所说“骥、騃、绿耳背日而西走,至乎夕则日在其前矣”。总的说来,《吕氏春秋》认为“知”是为了“行”与“用”,“察其所以”的目的在于人因此而采取行动与作为,《重己》说得非常明了:“故有道者不察所召,而察其召之者,则其至不可禁矣。此论不可不熟。”只有知其“因”、知其所以才能“因循”。在此要指出的是,《吕氏春秋》注重的“因循”不是一般人所指的因循不改,而是“循因”——随因而起,随因而变。

另外,从《吕氏春秋》所援引的事例及反省中不难看出,《吕氏春秋》认为世事成败与否或结果之不同的关键基本上是归因于人的不同作为,而人的作为之不同在于人的“知”有不同。如《异宝》孙叔敖有“荆人畏鬼,而越人信机”之察,正是因为有孙叔敖“知化”与“知其所以然”的“知”,方才使其子孙能长久保有“寝之丘”。

第二节 知“一”的类推途径

“万物所出,造于太一,化于阴阳”,天地万物源于“太一”,所以天地万物必有所同;“阴阳变化”,万物又各具自己的不同,这是类的本质。《吕氏春秋》以观物取类^①，“必比类”作为一种认识事物和“知一”的途径和方法,认为可以“以益所见知所不见”,由此及彼,从可观可察的万物(包括人),推而广之^②。

《吕氏春秋》对类推的认识和运用抱有相当理性和实际的态度。《吕氏春秋》在“知类”“察类”的立场上是绝对的,但在类推方法的应用上又是相对的,是绝对与相对的统一。这种立场和用意是《吕氏春秋》阴阳相适观念的反映。

① 张晓芒:《中国古代的类推思想与中国古代宗族社会》,《中国哲学史》,2003年第2期。

② 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

《吕氏春秋》的类推途径由具体的“一”推概出抽象的“一”，再由抽象的“一”到具体的“一”（“多”），即从一推演出多。“法天地”和“通性命之情”是“知一”的途径。

《吕氏春秋》从“法天地”与“通性命之情”，推演出国之长久应是国的大“利”和最终目标。达到“天全”、“若天地然”的理想，离不开“通乎性命之情”。

一 《吕氏春秋》的类推

类推涉及到“同”、“异”问题。对什么是“同”，《应同》作了如下的解释，它引黄帝曰“芒芒昧昧，因天之威，与元同气”，并说：

同气贤于同义，同义贤于同力，同力贤于同居，同居贤于同名。帝者同气，王者同义，霸者同力，勤者同居则薄矣，亡者同名则薄矣。其智弥薄者，其所同弥薄；其智弥精者，其所同弥精。故凡用意不可不精。夫精，五帝三王之所以成也。（《应同》）

从这段来看《吕氏春秋》认为“同气”、“与元(天)^①同气”为至同；“所同弥精”，是人与天最高层次的和合，也是人应追求的最高境界；对“同”的不同选择(同气、同义、同力、同居或同名)取决于人之“智”和相应的作为的不同。

因为“万物所出，造于太一，化于阴阳”，天地万物源于“太一”，所以天地万物必有所同；“阴阳变化”，万物又各自不同，而且《吕氏春秋》认为“类固相召”：

齐类同皆有合，故尧为善而众善至，桀为非而众非来。（《应同》）

类固相召，气同则合，声比则应。鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿。均薪施火，火就燥。山云草莽，水云角，旱云烟火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。故以龙致雨，以形逐

^① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

影。(《应同》)

《吕氏春秋》以观物取类、“必比类”作为一种认识事物和“知一”的途径和方法。《吕氏春秋》认为通过具体的物或经验经由类推的方法而法天地之道,如它说:“凡举事无逆天数,必顺其时,乃因其类。”

《吕氏春秋》对一件事或自我的认识并不仅限于事或人的个体,而是由己及人,由近及远,由此及彼,从可观可察的万物(包括人),推而广之,它认为“事无大小,固相与通”。“以益所见知所不见”,可以通过特定的一个(或一类)对象去认识另一个(或一类)对象,从而弥补其一些环节上认识的不足,并透过不同事物表象体察其在“类”属性或“类”事理上的某种同一或相似性,致力于领悟其内在之理从而把握“古今一也”的根本律则,从而获得新的知识并在现实中加以运用。如《吕氏春秋》说:

天斟万物,圣人览焉,以观其类,解在乎天地之所以形,雷电之所以生,阴阳材物之精,人民禽兽之所安平。(《有始》)

凡举事无逆天数,必顺其时,乃因其类。(《仲秋》)

人之与天地也同,万物之形虽异,其情一体也。(《情欲》)

察己则可以知人,察今则可以知古,古今一也,人与我同耳……以近知远,以今知古,以益所见知所不见。故审堂下之阴,而知日月之行,阴阳之变;见瓶水之冰,而知天下之寒,鱼鳖之藏

也；尝一脔肉，而知一镬之味，一鼎之调。^①（《察今》）

都旨在说明类推的意义。《吕氏春秋》对不知类推持批评的态度，如《安死》篇引《诗》曰：“不敢暴虎，不敢冯河。人知其一，莫知其他。”以及《听言》、《达郁》都有对人“不知类”的批评：

曰：“某氏多货，其室培湿，守狗死，其势可穴也。”则必非之矣。曰：“某国饥，其城郭庳，其守具寡，可袭而篡之。”则不非之。乃不知类矣。（《听言》）

《吕氏春秋》认为“不知邻类”是“得其细，失其大”，有很大的弊端。《审分》所提出的“听其言而察其类”的要求，也反映出《吕氏春秋》对于知类察类的重视。

《吕氏春秋》一方面强调运用类推的必要性，承认推类的相对独立性，同时又认为“物多类”，“物固不必，安可推”。《吕氏春秋》注意到事物的或然的部分，认为事物都有其特殊性，而且都处在发展变化之中，主张“类固不必”，“物多类然而不然”，反对不辨性质地随意类

^① 伊尹学派分为道家伊尹学派和小说家伊尹学派，详参陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。道家伊尹学派继承伊尹放太甲于桐宫的故事，此派分君为九等，以“废其非君，而立其行君道者”为其家法；《召类》也说“故君虽尊，以白为黑，臣不能听；父虽亲，以黑为白，子不能从”；《长利》亦为道家伊尹学派说。《本味》篇说“审近所以知远也”，以借滋味而说王道，使“虽小道必有可观者焉”（语见班固《汉书·艺文志·小说家序》）。《汉书·艺文志》之所以列伊尹说二十七篇于小说家，盖以其既不能列入儒墨名法等九流之中，又以其言滋味不言养生而不能列入方技之属，可见《汉书·艺文志》以“家派”分类之法可能对后世有很多误导。陈奇猷认为《先己》为道家伊尹学派之说。《先己》云：“汤问于伊尹曰：‘欲取天下，若何？’伊尹对曰：‘欲取天下，天下不可取；可取，身将先取。’凡事之本，必先治身，高其大宝。用其新，弃其陈，媵理遂通。精气日新，邪气尽去，及其天年。此之谓真人。昔者，先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。故善响者不于响于声，善影者不于影于形，为天下者不于天下于身。”从上可观道家伊尹学派和小说家伊尹学派，都有“审近所以知远”的特点，并与邹衍的“验小物”以知无穷同出一辙。笔者按。

推和忽视联系的盲目类推^①，如《荡兵》就说：

夫有以噎死者，欲禁天下之食，悖；有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖；有以用兵丧其国者，欲偃天下之兵，悖。（《荡兵》）

事物类别繁多，不同类的事物之间，既有相同之处也有不同之处，事物的不同属性之间既有联系也有区别。有的看来是同类，实则差别很大，即使是同一类事物也不可能完全相同，如“小方，大方之类也；小马，大马之类也；小智，非大智之类也”。如果没有人的认识思辨，就看不到本质的不同，其结果就是不知类而妄推论。如：

鲁人有公孙绰者，告人曰：“我能起死人。”人问其故，对曰：“我固能治偏枯，今吾倍所以为偏枯之药，则可以起死人矣。”（《别类》）

此治偏枯者由“治偏枯”而类比推出“起死回生”，就是非常荒谬的。因为“小”与“大”、“半”与“全”已涉及到本质属性的区别，它说“物固有可以为小，不可以为大，可以为半，不可以为全者也”。

另外，影响事物变化的因素也多种多样，如“夫草有莘有藹，独食之则杀人，合而食之则益寿，万董不杀。漆淖水淖，合两淖则为蹇，湿之则为干。金柔锡柔，合两柔则为刚，燔之则为淖”。事物在一定的条件下发生转化，所以人对事物的认识也应因其变化而变化。《吕氏春秋》反对固化地运用类推方法，而提倡“因而兴制”。同时，《吕氏春秋》认为类推还需要深入分析事物发展的各个因素之互动，明确其发展的内在脉络，如《别类》举例说：

高阳应将为室家，匠对曰：“未可也。木尚生，加涂其上，必

^① 谭家健：《墨子研究》，贵州人民出版社，1996年。其强调类与类之间的关系不能公式化的比物连类，避免以偏概全的谬误。牟钟鉴：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》，齐鲁书社，1987年。

将挠。以生为室，今虽善，后将必败。”高阳应曰：“缘子之言，则室不败也。木益枯则劲，涂益干则轻，以益劲任益轻，则不败。”匠人无辞而对。受令而为之。室之始成也善，其后果败。高阳应好小察，而不通乎大理也。（《别类》）

在工匠看来，把还未干透的木料涂上泥盖房子，开始看不出问题，但木料变干后会弯曲，造成房子倒塌，而高阳应认为木料“木益枯则劲，涂益干则轻”用越来越结实的东西承担越来越轻的东西，这样建成的房屋是不会有问题的。

在这里，高阳应说木料干了就会更加结实有力，泥干了就会越来越轻，在认知与事实上是没有错的。但却因为他只把木料和泥分别作为各自独立的“个体”简单对待，而没有把它们放在“为室家”的“整体”里，就是不对的了。在高阳应看来，只要木料没有质的变化，木料和泥组成的房屋就不会有质的变化，不知或没有意识到“木尚生，加涂其上，必将挠”，以及“木”与“涂”和房屋建造之间的关系，把相对独立的東西看成是绝对独立的東西。木（“尚生”）遇到“涂”（或水与潮湿）则弯曲，而由它们建成的房屋势必倒塌。“弯曲”是造成房屋（整体）倒塌的关键，而“木益枯则劲”可能更将加剧房屋的倒塌。事实证明高阳应所见的只是“小察”，而工匠所见的才是“大理”。“小察”和“大理”的区别就在于是否明了局部或个体与整体的辩证关系。

这种注重事物间的实际联系，也表明了《吕氏春秋》在事实中的权变立场。在类推问题上，《吕氏春秋》认为有可比也有不可比，有可归类也有不可归类，故而要灵活地运用类推的方法。可见《吕氏春秋》对类推的认识和运用抱有相当理性和实际的态度。《吕氏春秋》在“知类”“察类”的立场上是绝对的，但在类推方法的应用上又是相对的，是绝对与相对的统一，这一立场和用意是《吕氏春秋》阴阳相适观念的反映。

《吕氏春秋》对于类推的重视与应用，受邹衍“先验小物，推而大之，至于无垠”的演绎推论方法的影响。《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》中说邹衍“其语……先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天

地未生……先列中国名山大川……因而推之,及海外人之所不能睹符应若兹”,“邹衍睹有国者益淫侈,不能尚德……乃深观阴阳消息而作怪迂之变……然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施”。邹衍采用的方法是以小推大,以今推古,在局部和当前一定的经验基础上进行类推,先“验”而后“推”,并试图将宇宙各部分连贯成一个整体^①。但邹衍把可知或未知、可经验或不可经验的事物,统统纳入已知的范畴,则大大地超越了人类认识能力的局限^②。而从《吕氏春秋》对类推认识及运用的理性和实际的态度,不难看出《吕氏春秋》对邹衍学说所采取的“不处其极”的取舍立场。

二 知“一”的类推途径之一:法天地之道

“法天地”,“天斟万物,圣人览焉,以观其类”,是《吕氏春秋》直观比类的生动写照。

“法天地”之术便在于善体“太一”之道,在于人从“天地之道”得到启示。《序意》篇说吕不韦引黄帝教诲颡项的话为十二纪的宗旨:“古之清世,是法天地。”《情欲》篇也说:“古之治身与天下者,必法天地也。”《下贤》也称:“得道之人……以天为法,以德为行,以道为宗。”

《吕氏春秋》对于“若天地然”、“法天地”,也从人的立场出发穷其效法原因。在《吕氏春秋》看来“知其所以然”对于人非常重要,以为只有在“知”的前提下,才可以知道该如何“行”(“用”),如果“不知其故,虽当,与不知同,其卒必困”。李约瑟也曾说《吕氏春秋》明显不同于其他道家著作,“察其所以”是道家的“座右铭”,但其他道家著作显示了“一种更强烈的小农经济性质”,《吕氏春秋》则更接近“集体主义的道家”,前者以“知天”、“顺天”为务,而《吕氏春秋》“一般地总是

① 萧蓬父、李锦全主编:《中国哲学史纲要》,外文出版社,1999年。

② 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

以应用于人类社会为归趋”^①，既要顺天应时，又要观其会通，注重人为的作用。

《吕氏春秋》认为，人之所以要“法天地”，一方面是因为“万物所出，造于太一，化于阴阳”，人是万物之一，人亦源于“太一”，人与天从根本上来说应是一致的，“人，天地阴阳之化也”，人源于天地阴阳，故而应同于天、合于天；天地阴阳之道是万物的法则，人作为自然万物的一部分，固无“无变天之道，无绝地之理，无乱人之纪”。另一方面《吕氏春秋》认为人类世界与自然世界是相互关联的，并不是纯粹的自然物，因为“凡生，非一气之化也；长，非一物之任也；成，非一形之功也”，只有“天”、“地”、“人”三者各得其所，“三者咸当”时，人才能够“无为而行”。其三，天地有信有常，有不变，虽然必经历时间之变，而变中必有常，可以资人信赖。如《大乐》说：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”同时，如上节所论，《吕氏春秋》也注重从人的选择的比较后果看“法天地”的必要。“与元(天)同气”为至同，“所同弥精”，是人与天最高层次的和合，也是人应追求的最高境界。

在《吕氏春秋》看来，“法天地”无非是为了人的生存与发展。天地运行不息不止、寒来暑往、生生不息，天之长久必有其道，人“法天地”就是要效法天地的长久之道。人通过“法天地”，可以达到“全其天”的理想境界。这样既为人与天同、效法天找到依据，又从务实与功利的角度说明人与天同就能像天地一样长久。

对于天地自然之道，《吕氏春秋》是从天地自然的表象，运用人的理性推概出它们的特性，并进而效法的(如第二章论及的“阴阳”观念

^① [英]李约瑟著，陈立夫译：《中国古代科学思想史》，江西人民出版社，2006年。当然李约瑟本与中国古代思想的“有机联系”的特点，说《吕氏春秋》更接近“集体主义的道家”，但并没有进一步论证《吕氏春秋》对于“个人”与“集体”的问题。李约瑟认为中国无法跨越现代科学的门槛，其中一个主要的原因就是中国完全缺少机械论的思想。刘述先则认为虽然机械论当作一个哲学来说是一个错误的哲学，怀特海批评科学的唯物论犯了他所谓“错置具体性的谬误”，中国不取这样的说法在哲学上表现了很深的智慧，生命是有机的不可以被抽象的数量或具体的理所穷尽的。参刘述先：《理一分殊》，上海文艺出版社，2000年。

与“圜道”观)。虽然,人所体悟和推概的天地自然之道,只是人所能了解的,很可能并不完全是天地自然的本相,但是人从天地自然四季寒暑中可以知道一些天地运行不息不止的“常”。如:

民无道知天,民以四时寒暑日月星辰之行知天。四时寒暑日月星辰之行当,则诸生有血气之类皆为得其处而安其产。(《当赏》)

即是说,人是依据四时、寒暑、日月星辰的运行了解天的,并从“四时寒暑日月星辰之行当”而得出其律则是“行当”(“知”为前提),人效法“行当”的这一律则,即“诸生有血气之类”也要像“四时寒暑日月星辰之行当”那样,各得其所、各安其盛,才能生生不息,得以长久的安平。也就是说人可以通过效法天地自然阴阳之适的和谐,由此及彼,从而达到身安国寿、长治久安的目的。

可以看出《吕氏春秋》不单单就象言象,而是从四时、寒暑、日月星辰等现象本身(参见“圜道”观部分)推演总结出这些现象所特有的显著的德性,作为人所得的“天地”之道并效法之。这就超越了“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)和“不求知天”而“与天地参”的“一隅之偏”。《吕氏春秋》致力于运用人的理性透过自然、“天”的现象总结出本质的东西,并顺天应时地为人所用,这就在《荀子》的基础上更推进了一步,而不完全等同于荀子几近不求知天的态度。

《吕氏春秋》的“法天地”注重天地自然最显著的特点是什么,也就是说人所认识到的是什么(“知”,人之所得),进而法之而“行”(用),并且推而广之于每一事每一物,不离其道而为之。

但是,人的认知又是有限的,正如前文所论,天地或有其自然之道,天地自然之道对于人而言并不是完全可知的,人对自然法则的理解和体认有许多不及之处。如《别类》说:

驥、騫、綠耳背日而西走,至乎夕則日在其前矣。目固有不見也,智固有不知也,數固有不及也。(《別類》)

驥、鶩、綠耳背着太陽向西而行，自以為走在太陽之前，然而，當日薄西山的時候，驥、鶩、綠耳反而落在太陽之後。太陽東升西落本是自然之數，在這個規律中，驥、鶩、綠耳與太陽都是由東向西行走，照理而言，驥、鶩、綠耳走在前（背日西行）不應該會落后，但實際上事實並非如此。人所認識到的“數”，“固有不及”，只是在“目固有不見也，智固有不知”的局限中罷了。

人“無道知天”，但對於人通過“四時寒暑日月星辰之行”及其推概所能知的，則是極限了，諸如《義賞》說的“春氣至則草木產，秋氣至則草木落。產與落，或使之，非自然也”，這也只是人在那個時代所能做得最極限的揣測。《呂氏春秋》對於一些自然現象，如一年中為什麼會有四季等問題，也只能停留在現象層面的認知和解釋。“聖人所獨見，眾人焉知其極”，人的認知與應對能力都是有限的，但《呂氏春秋》認為“知不知，上矣。過者之患，不知而自以為知”，這是《呂氏春秋》“知之為知之，不知為不知”、“以知養其所不知”的通达的“知”的立場和態度。

對於不可改變的自然四時之規律，人需要把握而順應之，而不可以改變之或違反之。如在《召類》中說：

譬之若寒暑之序，時至而事生之。聖人不能為時，而能以事
適時。事適于時者，其功大。（《召類》）

又如《呂氏春秋》十二紀紀首以月令圖式的配置，是“法天地”的宣告式的政令，其本身似乎具有“法天地”之“法”的不可置疑性。從十二紀紀首的形成思路來看，基本上是人們在長期詳細觀察天象及日月星辰的运行方位在一個自然年的運動變化之後，將其固定不變的运行軌迹描述出來；又將此一年中日月星辰运行的軌迹分為若干階段，然後在日月运行于不同階段時設定有不同的神主導之；又在政治上設定，對於日月运行的某一階段，人們必須相應地進行某政治活動或農業生產等經濟活動^①。如十二紀紀首《孟春》等諸篇：

^① 陳來：《古代思想文化的世界》，三聯書店，2009年。

孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中。其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其虫鳞，其音角，律中太簇，其数八……是月也，以立春。先立春三日，太史谒之天子曰：“某日立春，盛德在木。”天子乃斋。立春之日……庆赐遂行，无有不当。乃命太史，守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不忒，无失经纪。以初为常。（《孟春》）

孟秋之月，日在翼，魂斗中，旦毕忠。其日？辛，其帝少皞，其神蓐收，其虫毛，其音商，律中夷则，其数九……是月也，以立秋……天子乃命将帅，选士厉兵，简练桀俊，专任有功，以征不义，诘诛暴慢，以明好恶，巡彼远方。是月也，命有司修法制，缮囹圄，具桎梏，禁止奸，慎罪邪，务搏执；命理瞻伤察创、视折审断，决狱讼，必正平，戮有罪，严断刑。（《孟秋》）

但是，自然运行法则与人世法则仍有着本质性的差异，一年的四季在自然上是四时寒暑和太阳位置上的差异。《吕氏春秋》的十二月纪的春生、夏长、秋收、冬藏及其所必须进行的相应政治活动则是人对人自身的生活、政事的安排。如徐复观就说《吕氏春秋》的十二纪纪首吸收了《夏小正》、《周书》的《周月》、《时训》，并加以整理，其中与《时训》显著不同的就是对待灾异与政治得失的关系，《吕氏春秋》把《时训》“人是完全出于被动的”“完全倒转过来……人成为主动的”^①，强化了人在自然中的作用。在十二月纪中，虽然人的一切活动都要依照自然的四时五行的规则从事，但是还有人作不同于自然的自我认知的一种判断性的选择，因为所谓的天地之道归根结底是“人”所“得学”、所“法”之道。

对于一般的普遍规则外的一些特殊自然现象问题，《吕氏春秋》的态度又有所不同，而更强调了“人为”的作用。人虽是自然的一部分，但又不同于自然（不可完全归类），人类社会在世界宇宙万物之中是一个特殊的领域，与自然界的其他万物有着本质的不同。如《制乐》篇所说“文王寝疾五日而地动”、“宋景公之时，荧惑在心”，在《季夏纪》的《制乐》和《明理》中更明确指出其“理”：人类世界与自然世

^① 徐复观：《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社，2001年。

界是相互关联的,人事善,妖异则化除。事在人为,人事善恶是决定福祸的因素。前者说明人事善即可逢凶化吉,而后者则阐述人事恶必然丛生至乱之世的各种妖异现象。

我们由此可以看出《吕氏春秋》强调人的认知与理性,以“明理”作为判断、选择及作为的先决条件和前提。《制乐》篇中说:

成汤之时,有谷生于庭,昏而生,比旦而大拱。其吏请卜其故。汤退卜者曰:“吾闻祥者福之先者也,见祥而为不善,则福不至。妖者祸之先者也,见妖而为善,则祸不至。”于是早朝晏退,问疾吊丧,务镇抚百姓。三日而谷亡。(《制乐》)

就是基于人对“闻祥者福之先者也”,“妖者祸之先者也”,“见祥而为不善,则福不至”,“见妖而为善,则祸不至”的认知,而采用了“为不善”或“为善”的不同作为,而因此产生了不同的结果。如汤“于是早朝晏退,问疾吊丧,务镇抚百姓。三日而谷亡。”

效法天地以期长久是《吕氏春秋》的功利性取向。《序意》说:

天曰顺,顺维生;地曰固,固维宁;人曰信,信维听。三者咸当,无为而行。行也者,行其理也,行数,循其理,平其私。夫私视使目盲,私听使耳聋,私虑使心狂。三者皆私设,精则智无由公。智不公,则福日衰,灾日隆。以日倪而西望知之。(《序意》)

但是单单从“以日倪而西望”并不能“知”、也不能借以说明“福日衰,灾日隆”是因“智不公”所造成的,因而不能排除《吕氏春秋》的“因天之威”的“借(天地之)势”倾向,即希冀以天地上下圜矩不变的自然之道作为后盾,从道、自然法则中获得极大的力量权威,并因得“道”(一、常)而获得“若天地然,则何事之不胜?何物之不应?”的乐观与信心。虽然《吕氏春秋》有此“借(天地之)势”倾向,但也因此而恰恰反映了《吕氏春秋》的“循其理,平其私”和“智公”的治世理想的一面。

从功利、效果、后果角度而言,效法天、与“天”同,除了可以趋福

避灾不使“福日衰,灾日隆”,可以达到“治平”长久的目的之外,对于“君”来说还有极大的裨益,就是可以为“帝”。《应同》引黄帝曰:“芒芒昧昧,因天之威,与元同气。”进一步解释说“同气贤于同义,同义贤于同力,同力贤于同居,同居贤于同名。帝者同气,王者同义,霸者同力,勤者同居则薄矣,亡者同名则隳矣”,这是以相对的价值作比较而作出的判断和选择:“帝者同气(‘与元同气’,与‘太一’同),王者同义(可见‘义’是低于“道”的一个层次),霸者同力,勤者同居则薄矣,亡者同名则隳矣”,这样从功利的后果、人的比较抉择之角度给人以“法天地”足够充分的理由。当然任意随行,无所顾忌,不“法天地”之道,也没有什么不可以,但是因“害其天”,则不能长久。

三 知“一”的类推途径之二:“通性命之情”

“法天地”是“知一”的一个途径,但天地自然有人不可知的一面。尽管《吕氏春秋》认为人是最复杂的和最难以认识的^①,但人对“人”自身的“性命之情”却是可以把握的,同时还可通过知“性命之情”推而广之。

从《吕氏春秋》“一”的辩证意义来看,“一”是至精至简的。在《吕氏春秋》看来,“性命之情”是“一”的一个简而又简的表象,同时“通性命之情”不啻是一个“知一”的便捷易行的方法。因为虽然人世代更迭,各有不同,但人存活于天地之间,繁衍不息,其“情”不变,其“性”归根结底是“天地之数”,人的“性命之情”是“人与我同”、“古今一也”。《吕氏春秋》认为“通性命之情”,也就是知“常”与“一”:

人之与天地也同。万物之形虽异,其情一体也。(《情欲》)

察己则可以知人,察今则可以知古。古今一也,人与我同耳。

^① 其事例为:孔子穷乎陈、蔡之间,藜羹不斟,七日不尝粒。昼寝。颜回索米,得而爨之,几熟,孔子望见颜回攫其甑中而食之。选间,食熟,谒孔子而进食。孔子佯为不见之。孔子起曰:“今者梦见先君,食洁而后馈。”颜回对曰:“不可。向者煤炆入甑中,弃食不祥,回攫而饭之。”孔子叹曰:“所信者目也,而目犹不可信;所恃者心也,而心犹不足恃。弟子记之:知人固不易矣。”故知非难也,孔子之所以知人难也。参见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

(《察今》)

名号大显,不可强求,必繇其道。治物者,不于物于人。治人者,不于事于君。治君者,不于君于天子。治天子者,不于天子于欲。治欲者,不于欲于性。性者,万物之本也,不可长,不可短,因其固然而然之,此天地之数也。(《贵当》)

故圣人之事,广之则极宇宙,穷日月,约之则无出乎身者也。(《执一》)

天地万物虽然“众异”,但“异中有同”。从“万物”中“观其类”,抽绎出“大同”(“一般”,“共相”,“抽象”)——“一人之身”,这就是《有始》说的:

天地万物,一人之身也,此之谓大同;众耳目鼻口也,众五谷寒暑也,此之谓众异,则万物备也。(《有始》)

在这里,《吕氏春秋》没有停留在僵死不可明说的“大同”(“太一”,“道”,“一”)的抽象,而是把它形象为可观可察的“一人之身”。基于“大同”与“众异”,通过对人自身的发展与认知,推及至普遍的人与事,所谓“察己则可以知人,察今则可以知古”。

虽然“治身与天下者,必法天地”是一个首要的律则,但是“法天地”需要以“知天地”为前提。认识人自身是“知天地”、“知一”的一个简易而行之有效的途径,因为“人之与天地也同,万物之形虽异,其情一体也”。

通过人自身(“我”,“近”,“今”,“所见”)的认识是认识外在之理(“人”,“远”,“古”,“所不见”)的一个直观的方法,“以近知远,以今知古,以益所见知所不见”,“知己”可以“知化”。《吕氏春秋》对自我的认识并不仅限于个体本身或眼前的情况,而是着眼于发展和变化,要由己及人,由此及彼,由近及远。对人自我的认识——“通性命之情”,可以作为“知一”的捷径,《吕氏春秋》因而说:

不出于门户而天下治者,其唯知反于己身者乎。(《先己》)

故欲胜人者，必先自胜；欲论人者，必先自论；欲知人者，必先自知。（《论人》）

在《吕氏春秋》看来，超越今古的是“人”，人我所同的是“性命之情”，古今、人我之同（“古今一也，人与我同耳”）在于人的“性命之情”之同。

人的“性命之情”如天地自然四季一样，是天之所生的本然，它和自然“四季寒暑”一样是不变的，是“常”，这种“常”是人类理性的认识和总结：

性也者，所受于天也，非择取而为之也。（《诚廉》）

性者，所受于天也，非人之所能为也。（《荡兵》）

性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之。（《贵当》）

人的“性命之情”就是人生而有“欲”，“欲生而恶死，欲荣而恶辱”。也就是说，人最显而易见又确定不变的，不是别的，就是人对利欲的追求，这种追求可以说是与生俱来、人人相同的。但是人无论从自身或是群体而言都需要“适欲”，这与前文所论的自然的四季寒暑之“行当”有着相同的意义。《吕氏春秋》称：

始生人者，天也，人无事焉。天使人有欲，人弗得不求；天使人有恶，人弗得不辟。欲与恶，所受于天也，人不得与焉，不可变，不可易。（《大乐》）

天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过行其情也。故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱、愚智、贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝，其与桀、纣同。圣人之所以异者，得其情也。（《情欲》）

惟彼君道，得命之情，故任天下而不强，此之谓全人。（《君守》）

人生而有欲有求,为满足欲望,或为一定的目的要“止欲”、“适欲”(“不强”)都是“行其情”,是自然而然天经地义的事情。如果“通乎性命之情”而为,就可以称之为“全人”,也即是“知一”、“得道”之人。

《吕氏春秋》主张“通性命之情”,是要把它作为应对复杂万变的人或事的根本,因为万事万物都是在人的立场之下。所谓“大同”,究其极,是天地万物与人之“理”同,并进一步推而广之:

为国之本,在于为身。身为而家为,家为而国为,国为而天下为。故曰以身为家,以家为国,以国为天下。此四者,异位同本。(《执一》)

夫治身与治国,一理之术也。(《审分》)

《吕氏春秋》尽管一再主张“善为君者”需要“唯通乎性命之情”,却没有对何以“通性命之情”就能够成就君主的功业作具体的说明。但从对《吕氏春秋》的分析来看,“治身”与“治国”,“轻物重生”、“全性葆真”与“成败存亡福祸古今之道”之间有一些相通之处和互为对应关系。

如在《重己》、《本生》、《情欲》、《贵生》、《侈乐》和《审为》等篇涉及“治身”,依照其大意,可以归纳为重生、适欲、全生、制四官、以物养性几项,它们与“治国”和“成败存亡福祸古今之道”有相对应的方面:

“贵生”、“重生”——“国寿”

“适欲”——国与个人(君)间的利益权衡

“制四官”——对臣属的控制

“以物养性”——“用民”之道

如《本生》提出“全生”、“全性”和“全天”的道理和方法,认为人的生命是人的“大利”,要“以物养性”,不要“以性养物”。凡利于“生”的就取,害于“生”的就舍,人对利欲的追逐要在这个原则下加以选取。对于君道而言,“国寿”——国之长治久安是治国之本,君主的任何利益都要服从这个整体的、长远的根本利益。

又如《贵生》提出“制四官”,耳目鼻口不得随欲擅行,如果“任四官之欲擅行而无所制”必然会“危身弃生以徇物”。对于君的臣属来

说,也必须不能越权擅为,“譬之若官职,不得擅为,必有所制”。

治国可以效仿治身的方面还有:《吕氏春秋》认为如果人的身体有郁滞,就要生病,若能“三百六十节皆通利”就可以成为“全德之人”。《吕氏春秋》认为治国也是如此,“国亦有郁。主德不通,民欲不达,此国之郁也。国郁处久,则百恶并起,而万灾丛至矣。上下之相忍也,由此出矣”;如果君道通,民与贤则众向所归而无阻:“德行招美,比于日月,不可息也。豪士时之,远方来宾,不可塞也”,“远近归之,故王天下”。

《吕氏春秋》从具体的可见的“人自身”,把握根本不变的有着具体内容的“性命之情”,并认为在现实中把握“性命之情”具有可操作性。归根结底,人能够“通性命之情”,就是把握了“一”或“理”,故而《吕氏春秋》说:

故能以一听政者,乐君臣,和远近,说黔首,合宗亲;能以一治其身者,免于灾,终其寿,全其天;能以一治其国者,奸邪去,贤者至,成大化;能以一治天下者,寒暑适,风雨时,为圣人。(《大乐》)

治身与治国,一理之术也。^①(《审分》)

即是认为“治身”与“治国”基于同样的道理,在“数”(“一”,“道”,“理”)的层次上是相同的,但是在“术”或方法层面上是不同的,所谓的“一”或“理”在现实中是权变的。达到“天全”、“若天地然”的理想,离不开“通性命之情”。“通性命之情”是《吕氏春秋》“知一”的一个简捷而直观的途径,正如《吕氏春秋》所说:

天子不可强为,必先知道。道者止彼在己,己成而天子成,天

^① 高诱注“身治则国治,故曰一理之术也”(陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年)。从高诱注“治身与治国,一理之术也”为“身治则国治,故曰一理之术也”,可能反映了当时“人人不利天下,天下治矣”的心态,但是很难说这就是《吕氏春秋》的原意。笔者按。

子成则至味具。故审近所以知远也，成己所以成人也。圣王之道要矣，岂越越多业哉！（《本味》）

故圣人之事，广之则极宇宙，穷日月，约之则无出乎身者也。（《执一》）

《吕氏春秋》认为，“为国之本，在于为身。身为而家为，家为而国为，国为而天下为。故曰以身为家，以家为国，以国为天下。此四者，异位同本”，尽管这样把全部的人生与世界、内外（心与行、德与业、知与物、我与仁）、本末（身与家、国、天下、个人与社会大群）都包括进去，家、国及天下之治与人自身之治也有着相通或“大同”之处，但其困境与悖论是“身治”并不意味着“国治”。从自然到人，或由（人）身到国、天下，在“知一”的认知层面是可以推论的，但是在现实操作中，治身与治国、治天下在方法上虽有可类推之处，但“身治”却并不能等于国治。基于此点，《吕氏春秋》因而又提出任贤、任数、审分、正名等诸多具体的为君治国方略。

第三节 知“一”的经验途径

经验是一种方法，但是世间万物变化百态，逐一体验、认知是不可能的。“知邻类”是“知一”（认知）的一种重要的方法，但《吕氏春秋》认为类推归根结底是以人的经验为基点的。无论是直接经验，或是历史事件、古圣遗训（以古知今）抑或寓言故事及传说，还是从周鼎之“象”而知“理”的进路来看，《吕氏春秋》对人的理性抱有极高的期望。

一 直接经验

《吕氏春秋》认为类推在认知与实践中都非常重要，“不知邻类”有很大的弊端。对于不易被人认识的“天地”之道（“一”），虽然是经由人的理性推理（并进而运用于具体的世事），但无论从“法天地”或“通性命之情”的类推途径来看，《吕氏春秋》认为人的感性认识和直

接经验同样有着不可取代的作用。如“民以四时寒暑日月星辰之行知天”，以及把“抽象”的不可明说的“大同”具体为可观可察的“一人之身”，就都是以感性认识和直接经验为依据的。

同样，《吕氏春秋》认为圣人的“先知”，也是圣人基于对事物的直接观察，而不是源自凭空的推测。《吕氏春秋》有云：

圣人上知千岁，下知千岁，非意之也，盖有自云也。

圣人之所以过人以先知，先知必审征表。无征表而欲先知，尧、舜与众人同等。征虽易，表虽难，圣人则不可以飘矣。众人则无道至焉。无道至则以为神，以为幸。非神非幸，其数不得不然。（《观表》）

凡论人，通则观其所礼，贵则观其所进，富则观其所养，听则观其所行，止则观其所好，习则观其所言，穷则观其所不受，贱则观其所不为。喜之以验其守，乐之以验其僻，怒之以验其节，惧之以验其特，哀之以验其人，苦之以验其志。八观六验，此贤主之所以论人也。论人者，又必以六戚四隐。何谓六戚？父、母、兄、弟、妻、子。何为四隐？交友、故旧、邑里、门郭。内则用六戚四隐，外则用八观六验，人之情伪、贪鄙、美恶无所失矣。譬之若逃雨污，无之而非是。此先圣王之所以知人也。（《论人》）

无论是“征表”，还是“八观六验”、“六戚四隐”，都是强调直接的感性观察对于“先知”的重要意义。即便是尧舜这样的圣贤，其“先知”也一样没有什么神秘，尧、舜、禹到了草泽、水边也要问于牧童和渔师，向他们求教直接经验。

《吕氏春秋》认为圣人之所以有别于普通人而能够“先知”，关键在于圣人以耳听目见的直接的经验作为深入认识的依据，预见未来的事态发展。它认为“智者”与“愚者”所看到或听到的虽然相同，但圣人或“智者”不仅仅停留在“经验”或“感知”的层面，而是透过事情的表面，把握其中的内在之理，从而预见未来的事态发展，故而它说：“智者，其所能接远也；愚者，其所能接近也。”

“凡智之贵也，贵知化也”。高注曰：化，道也^①。圣人“知化”，“先见其化”，即是能够预知“日后必至之势”^②，《长见篇》也说“智所以相过，以其长见与短见也”。在《吕氏春秋》看来，“先王、名士、达师之所以过俗者，以其知也”，而这种与俗格格不入的“知”，是指能够“知化”。仅知已然而不知未然，不能称之为“知”，只与“不知”在一个层次上，因而它说：“化未至则不知；化已至，虽知之，与勿知一贯也。”

圣人能够“知化”、知未然，是有其依据和原因的。其一是直观的经验，如上文所说的“征表”、“八观六验”和“六戚四隐”等，它们相对于“数”而言是表面的现象，但却是认识事物内理的不可或缺的基础，如它说：“治乱存亡，其始若秋毫。察其秋毫，则大物不过矣。”其二是必须把人的直观的经验 and 感性认识上升到“知性”的层面，即要知“一”、“数”或“理”，否则就是“虽闻曷闻，虽见曷见，虽知曷知”。

从这两方面来看，《吕氏春秋》是在认同感性、直接经验的作用的前提下，强调知性抽象概念的作用，而不是排斥感性和直观经验的作用。如《吕氏春秋》说：“虽不疑，虽已知，必察之以法，揆之以量，验之以数。若此则是非无所失，而举措无所过矣。”“必验之以理”，认为只有这样才可以正确地认识事物及其发展。

今之于古也，犹古之于后世也；今之于后世，亦犹今之于古也。故审知今则可知古，知古则可知后，古今前后一也。故圣人上知千岁，下知千岁也。（《长见》）

“圣人上知千岁，下知千岁”，是因为圣人知“古今前后一也”的“一”。在圣人看来今、古、后世只是表象的不同，“一”是贯穿始终的，是至精至简的。把握了这个“一”，就不会被表面的现象所迷惑和蒙蔽。

直接经验是一种方法，但是人的经验世界不仅缤纷复杂、多种多样，而且变化百态，人不可能对每一样事物都感知一番、逐一体验。但

① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

② 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

经验世界又是确定的和可知的,因为事物本身在类属关系上有确定不变的联系或区别,有限与无限是相通的,故而《吕氏春秋》认为人的直接经验不可轻视。人有认识事物的能力,“知邻类”是“知一”(认知)的一种重要的方法,可以从复杂多变的经验世界中抽绎和认识一些确定的、能把握的“常”与“一”。

同时《吕氏春秋》也认为,事物的真实本来面貌与现象呈现之间往往并不一致,一些直观表象并不足信:

事多似倒而顺,多似顺而倒。有知顺之为倒、倒之为顺者,则可与言化矣。(《似顺》)

所谓顺,是指合乎事理;倒,指不合事理。就是说,许多事情看起来不合理其实合理,或者看起来合理实际上并不合理。能够分辨表面不合理的事其实合理,表面合理的事实际上并不合理,这样就可以讨论事物的变化、发展和规律了。《吕氏春秋》还举了实际的例子来说明这个看法:

荆庄王欲伐陈,使人视之。使者曰:“陈不可伐也。”庄王曰:“何故?”对曰:“城郭高,沟洫深,蓄积多也。”宁国曰:“陈可伐也。夫陈,小国也,而蓄积多,赋敛重也,则民怨上矣。城郭高,沟洫深,则民力罢矣。兴兵伐之,陈可取也。”庄王听之,遂取陈焉。(《似顺》)

“城郭高,沟洫深,蓄积多”,只是表面上看似坚不可摧,但是城修得高,沟挖的深,民力一定使用过度,民力疲惫,则攻而必胜。这就是要透过事物的表面现象洞察其内在的实质,从而得出与事物的真实情况相一致的结论。

《吕氏春秋》还指出,就人(即便是圣人)的认识而言,是相对的而不是绝对完善的,“目固有不见也,智固有不知也,数固有不及也”,由于这些来自主观方面的条件限制,常常造成人对事物片面或错误的认识。仅凭直观或表象可能并不足以真正了解某个事物,所见所闻可能

并不是事物的本来面目,基于错误的“知”,也就更不可能洞察将来。《任数》有例:

孔子穷乎陈、蔡之间,藜羹不斟,七日不尝粒。昼寝。颜回索米,得而爨之,几熟,孔子望见颜回攫其甑中而食之。选间,食熟,谒孔子而进食。孔子佯为不见之。孔子起曰:“今者梦见先君,食洁而后馈。”颜回对曰:“不可。向者煤炭入甑中,弃食不祥,回攫而饭之。”孔子叹曰:“所信者目也,而目犹不可信;所恃者心也,而心犹不足恃。弟子记之:知人固不易矣。”(《任数》)

知人固为不易,知“一”也并不简单。从认识方式的角度来说,要想把握共同法则,就不能停留在直观或表象的感知思维方式上,否则的话,既不可能取得对世界的整体看法,也得不到真正理解某个个体事物的知识。《任数》有云:

十里之间耳目心智,其所以知识甚阙,其所以闻见甚浅。以浅阙博居天下,安殊俗,治万民,其说固不行。十里之间,而耳不能闻;帷墙之外,而目不能见;三亩之宫,而心不能知。其以东至开梧,南抚多颡,西服寿靡,北怀儋耳,若之何哉?(《任数》)

即如前文所论,《吕氏春秋》不是停留在直观、孤立的事件的浅表层面就事论事,而是要从深切著名的具体事例中,了解和疏通抽象的无限的真理(“一”、“太一”、“道”),要从感性直观开始,并透过事物的表面现象,必须上升到知性的抽象规定(不变),才可能用于指导具体的人事活动(变)。

二 历史的经验

在《吕氏春秋》书中,随处可以看到它征引历史事件及其反省来说理论道(见前引田凤台先生的统计)。《吕氏春秋》认为要从历史的兴衰治乱的具体事例中,体悟无限的真理(“一”、“太一”、“道”),并进而把此理作为以“一能应万”的一贯之理和“全国完身”的最高指导

原则,它认为“唯有道者能之”。在《吕氏春秋》看来历史经验是人类理性的积淀,历史经验要用于现在或未来,用于指导具体的人事活动。

如《吕氏春秋》最引人注目的社会政令制度莫过于十二月纪的时令。而十二月纪的思想渊源,无论来自《夏小正》、《周书》的《周月》、《时训》,甚或《管子》,这些对四季十二月中自然天候环境的认识,以及当令行事的人事活动,无疑是上古之人实际生活的经验,亦即是时间的积累和历史经验的沉淀^①。

《吕氏春秋》师古与反古的矛盾一直以来被人所诟病。顾史考提出在《吕氏春秋》法与不法的古今观中,亘古不变的人情之常,是消融古今殊世的差异,贯通古今的关键,达到不法“先王之成法”的变法与“法其所以为法”的法古两者之间的融合。顾史考虽对“人与我同”给予了足够的重视,但“人之情”的古今之同之说过于笼统,而没有从《吕氏春秋》“法天地”的根本宗旨入手,从而局限了这一进路的深入^②。

如本文所论,《吕氏春秋》以“法天地”为宗旨,以“全其天”为理想指向。《吕氏春秋》认为万事万物“皆有以”,这是人或事物之“情”,“情”就是指像“天地”一样的“自然”、“本然”的方面。在《吕氏春秋》中借古讽今、以古非今的现实批判很多,《吕氏春秋》借用历史经验批评的无非是今不遵“理”(也就是违背了最根本的“法天地”的宗旨)而“反失其天”,不遵“理”、失其“本”则必败,兹举数例如下:

今世上卜筮祷祠,故疾病愈来。譬之若射者,射而不中,反修于招,何益于中?夫以汤止沸,沸愈不止,去其火则止矣。故巫医毒药,逐除治之,故古之人贱之也,为其末也。(《尽数》)

今世之惑主,多官而反以害生,则失所为立之矣。譬之若修兵者,以备寇也。今修兵而反以自攻,则亦失所为修之矣……今

^① 月令文字的流传,大约在战国时代就不止一种,有人认为这类政书性质的材料,很可能是若干世纪积累起来的官方文书。张福祥:《王政全书:〈吕氏春秋〉与中国文化》,河南大学出版社,2001年。

^② 参本书“绪论”部分。

世之人，惑者多以性养物，则不知轻重……故古之人有不肯贵富者矣，由重生故也；非夸以名也，为其实也。（《本生》）

今世之人主，多欲众之，而不知善，此多其讎也……古之君民者，仁义以治之，爱利以安之，忠信以导之，务除其灾，思致其福。故民之于上也，若玺之于涂也，抑之以方则方，抑之以圜则圜。（《适威》）

古昔多由布衣定一世者矣，皆能用非其有也。用非其有之心，不可察之本。三代之道无二，以信为管……不得其道，而徒多其威。威愈多，民愈不用。亡国之主，多以多威使其民矣。故威不可无有，而不足专恃。（《用民》）

故古之王者，德回乎天地……故古之人，身隐而功著，形息而名彰，说通而化奋，利行乎天下，而民不识，岂必以严罚厚赏哉？严罚厚赏，此衰世之政也……今世之言治，多以严罚厚赏，此上世之若客也。（《上德》）

故古之善为君者，劳于论人而佚于官事，得其经也。不能为君者，伤形费神，愁心劳耳目，国愈危，身愈辱，不知要故也。（《当染》）

上文所引虽涉及养生、为君、治民等不同方面，但《吕氏春秋》批评的无非都是今世之人“失本逐末”，推崇的无非是古人“知要”、“得经”。如《尽数》言善养生者贵本贱末，治正性、重进食之道是本，巫医毒药，逐除治之是末；《本生》言“多官害生”、“修兵自攻”、“以性养物”是失其本；《适威》、《用民》、《上德》意谓“民治”是本，“赏罚”是末，“用”是本，恩威是“末”；《当染》则直言为君者要“知要”、“得其经”，《吕氏春秋》认为不遵“理”、“失本逐末”必将导致“国愈危，身愈辱”的恶果。

也就是说《吕氏春秋》认为要从历史经验中了解和把握贯穿其中的“本”与“理”，正如《察今》所说的要“法其所以法”（法的精神），而

不是表面的一些差异性的现象或形式^①。历史现象是多样的、变化的，但《吕氏春秋》认为万变不离其宗，其中有亘古不变的“一”。古代的历史经验，在吕氏春秋看来是“知一”、“得道”的途径，大至“法天地”的原则，小至具体的行事方法，包括尊师劝学、义兵、求贤、因循慎势、适威尚德、重言听言、知分任数等等^②，钩举几例如下：

盖闻古之清世，是法天地。（《序意》）

故古之圣王，审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣。（《为欲》）

古人得道者，生以寿长，声色滋味能久乐之，奚故？论早定也……故古之治身与天下者，必法天地也。（《情欲》）

古之人审其所以使，故物莫不为用。（《义赏》）

古之王者，其所为少，其所因多。（《任数》）

古之王者，择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙。（《慎势》）

古之天子，其重言如此，故言无遗者。（《重言》）

古之有天下也者七十一圣，观于《春秋》，自鲁隐公以至哀公

① 基于此点，不能因表面现象或形式的差别或矛盾来认定《吕氏春秋》是“折衷”、“调和”的不彻底。“权变”的优点和长处是，了解事物的多变性，不固化执意行事，而缺点短处则是想无所不包，其结果可能适得其反，“乱七八糟”成为“没有中心的杂家”。这是权变的一大弱点，但不能因这一弱点而将它的哲理内涵全盘否定。

② 在《吕氏春秋》中，尚有许多以“圣人”为楷模的例子，兹引数例。《本生》：“是故圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。世之贵富者，其于声色滋味也，多惑者。日夜求，幸而得之则遁焉。”“故圣人之制万物也，以全其天也。天全，则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。”《本生》：“故圣人必先适欲。”《贵生》：“圣人深虑天下，莫贵于生……凡圣人之动作也，必察其所以之与其所以为。”《情欲》：“圣人之所以异者，得其情也。”《尽数》：“圣人察阴阳之宜，辨万物之利以便生。”《劝学》：“圣人生于疾学。”《大乐》：“能以一治天下者，寒暑适，风雨时，为圣人。”《审己》：“圣人不察存亡、贤不肖、而察其所以也。”《有始》：“天斟万物，圣人览焉，以观其类。”《首时》：“圣人之于事，似缓而急，似迟而速，以待时……故圣人之所贵，唯时也。”《权勋》：“圣人去小取大……此贪于小利以失大利者也。”《不二》：“夫能齐万不同，愚智工拙皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！”《执一》：“故圣人之事，广之则极宇宙，穷日月，约之则无出乎身者也。”《知分》：“古圣人 不以感私伤神，俞然而以待耳。”《有度》：“圣人之不为私也，非爱费也，节乎己也。节己，虽贪污之心犹若止，又况乎圣人？”

十有二世,其所以得之,所以失之,其术一也:得贤人,国无不安,名无不荣。(《求人》)

故古之贤王有义兵而无有偃兵。(《荡兵》)

古之君民者,仁义以治之,爱利以安之,忠信以导之,务除其灾,思致其福。(《适威》)

古之圣王未有不尊师者也。(《劝学》)

尽管其林林总总,但概而言之,《吕氏春秋》跳脱出具体的、不同的历史经验的表象,认为历史经验的价值在于它们所蕴涵的内在之理,以及历史的文化积淀。

《吕氏春秋》在引用历史事件的同时,也借寓言故事或历史传说甚或借虚构故事来说理论道。如前引《离俗》中举某士宾卑聚因为“梦有壮子……叱之,唾其面”而觉受挫辱,立志要“将索其形,期得之则可,不得将死之”,并“每朝与其友俱立乎衢”,却“三日不得”而自尽。

洪迈在《夷坚志·戊序》就怀疑说:“予谓古今人志趣虽若不同,其直情径行者,盖有之矣。若此一事,绝非人情所宜有,疑吕氏假设以为词。不然,乌有梦为人所凌,且而求诸衢,至于一身私焉而不悔?”^①但无论这个事例是否是《吕氏春秋》“假设以为词”的虚构,都印证了《吕氏春秋》本于“理”而付诸实际与功用的取向。

不容忽视的是,在《吕氏春秋》看来,抽象的“理”往往蕴涵在一些简单而浅显的事例之中:

齐人有好猎者,旷日持久而不得兽,入则愧其家室。出则愧其知友州里。唯其所以不得之故,则狗恶也。欲得良狗,则家贫无以。于是还疾耕。疾耕则家富,家富则有以求良狗,狗良则数得兽矣,田猎之获常过人矣。非独猎也,百事也尽然。霸王有不先耕而成霸王者,古今无有。此贤者不肖之所以殊也。贤不肖之所欲与人同,尧、桀、幽、厉皆然,所以为之异。故贤主察之,以为

^① (宋)洪迈撰,何卓校:《夷坚志》,中华书局,1981年。

不可，弗为；以为可，故为之。为之必繇其道，物莫之能害，此功之所以相万也。（《贵当》）

“疾耕”与“田猎”表面看起来并没有什么关系，但实质上却有“疾耕”则“家富”，“家富”可得“良狗”，得“良狗”即利于“得兽”的内在联系，“疾耕”是“田猎之获常过人”的根基。在《吕氏春秋》看来，从这样一个简单的经验例子，可以得出对事物的认识要透过表面的现象，察其所以而求其“本”的道理。继而《吕氏春秋》认为“百事也尽然”，并因此阐明“重农”是成就霸业之“本”。

《吕氏春秋》从历史经验中体悟贯穿其中的“本”与“理”，并用于指导现实中的具体人事活动，这体现了《吕氏春秋》“事理思想”的精神，同时可见“必繇其道”（《贵当》、《功名》、《贵当》）乃《吕氏春秋》之“本”，这也是《吕氏春秋》的方法论。

三 周鼎著象

《吕氏春秋》认为周鼎纹饰寓有垂范后世的意义。

周鼎著象，为其理之通也^①。理通，君道也。（《慎势》）

周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言报更也。（《先识》）

周鼎有窃曲，状甚长，上下皆曲，以见极之败也。（《适威》）

周鼎著鼠，令马履之，为其不阳也。不阳者，亡国之俗也。（《达郁》）

周鼎著倮而斲其指，先王有以见大巧之不可为也。（《离谓》）

^① “象”乃有“长象”与“象物”双关之意。详参陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

周鼎所铸^①,虽然只是一些饰纹:“饕餮,有首无身,食人未咽”;“象”;“窃曲,状甚长,上下皆曲”,“鼠,令马履之”,“倮而齧其指”,但在《吕氏春秋》看来,周鼎上所铸的这些物象,并不只是简单的图案,而是凝结了历史的传承和亘古不变的理(“一”)。

先秦诸子中说鼎者甚多,“而未有言其所铸之物者,唯吕氏四载之”,有学者说“唯吕氏四载之,非特广异闻,抑三代钟鼎无古于此者,以补博古、考古之缺者”^②。其实从这一角度可以看出《吕氏春秋》异于诸子之处的一些端倪。《吕氏春秋》认为周鼎所著之象是简单的,但简单之中蕴涵着复杂,直观中有抽象,形骸之外有丰富的内涵,具体的形象表现着抽象的意义,同时这些抽象的意义经由《吕氏春秋》的理解而成为现实可用的具体的训诫。在《吕氏春秋》看来,因人的智慧的不同而有不同的理解,可能会因“智短”而不能“知化”。《吕氏春秋》言周鼎所铸之物者,并不是仅仅为“以补博古、考古之缺”。

关于商周青铜纹样的意义,《吕氏春秋》作了最早的说明^③。它通过具体形象表现抽象意义,把具体形象与抽象意义结合起来,由周鼎之象了解和体悟古之圣贤发现(传达)的天下幽深难见的道理,通过“象”而了解“意”。

如《吕氏春秋》认为“周鼎著象,为其理之通也。理通,君道也。”意思是周鼎上所铸物象,是为了让事理通达,事理通达,是君主应该掌握的原则。“周鼎著饕餮,有首无身,食人未咽,害及己身,以言报更也。”意思是周鼎上所铸饕餮纹,有头没有身子,吃人未下咽,祸害连累自身,盖象征残害人者,其报偿立见,说明恶有恶报。“周鼎著倮而齧其指,先王有以见大巧之不可为也。”意即周鼎铸的倮的图像却让他咬断自己的手指,古圣王以此表明过分机巧是不可取的。“周鼎有窃曲,状甚长,上下皆曲,以见极之败也。”周鼎上铸有窃曲形的花纹,

① 《吕氏春秋》所载之五鼎,即指:周鼎著饕餮;周鼎有窃曲;周鼎著鼠;周鼎著倮;周鼎著象。陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 参见陈奇猷《先识》注三十八。徐时栋说:“唯吕氏四载之,非特广异闻,抑三代钟鼎无古于此者,以补博古、考古之缺者。”(陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年)徐说“吕氏四载之”盖因取“周鼎著象”“象物”之意。参见本页注。

③ 聂甘霖:《浅析商周青铜器上的动物纹样——兼评张光直先生的“萨满通灵说”》,《考古与文物》,2003年第2期。

花纹很长,上下都是弯曲的,以其甚长之躯表明事物发展到极点的害处,来警戒君主适度立威,走到极端必然失败。“周鼎著鼠,令马履之,为其不阳也。”意思是周鼎上铸的鼠形图案,让马踩着它,就是因为它属阴,丧失阳气,这是亡国的特征,用以劝诫君主应该亲近君子疏远小人,扶植正气,压制奸邪。

《吕氏春秋》认为“象”要尽“意”,从周鼎之“象”而知“理”,而不是仅仅停留在图案的表面。“理通,君道”、“见极之败”、“不阳者,亡国之俗”、“大巧之不可为”等等这些警示都是经由人的理性的认知而体悟周鼎的训诫,并给现在和将来以借鉴的作用。

《吕氏春秋》所言这类纹饰的象征意义为“以言报更”、“见极之败”,“不阳者,亡国之俗”,“大巧之不可为”云云,或许仅仅是编撰者或当时的一般解释,未必就是周鼎饰纹的初意。尽管周鼎纹饰的象征意义难以确定就是《吕氏春秋》的解释,然而由此却可以看出《吕氏春秋》的“必繇其道”和“知一”的本色。在《吕氏春秋》看来,天下幽深难见的道理寓于简单之中,对于古圣之言、先王之智以及古代遗训的重视,又表现为“抽象地继承”,同时也表露了《吕氏春秋》对时世变更之必然的充分体察^①。“理”(周鼎所著诸象)在现实中的运用,并不是固化的,而是有人的理性的领悟、体察,以及合时宜的因应现实之用。

又如《吕氏春秋》所征引《诗》、《书》、《易》、《乐》等古代经籍^②,也表明《吕氏春秋》是以承继古代的传统或精髓为意旨,而不仅仅是贵古贱今。易言之,《吕氏春秋》是以承继“古今一也”的“一”为要旨。

如《君守》篇中引《鸿范》曰:“惟天阴鹭下民。”以言知“道”,《务

^① 金景芳先生大力主张在进入文字记载的时代,历史研究理所当然应以文献为主。因为考古发现的解释往往渗透了过多的解释者的主观推测。例如,考古学可通过宗教行为留下的物质遗存,揭示宗教的存在,但是却难以据此窥见其教义。“考古学是研究古代遗存及其时空矛盾,并据此揭示社会关系和人与自然关系的一种历史科学,假如关于考古学的这一说法还能讲得过去的话,我想它的局限性是可想而知的。”转引自张忠培:《考古学的局限性》,《历史科学与理论建设》,北京师范大学出版社,1999年。

^② 王范之罗列了《吕氏春秋》所引经籍、诸子以及古语的内容。王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993年。

本》引《易》曰：“复自道，何其咎，吉。”“以言本无异，则动卒有喜。”和“不离‘道’（‘本’）的宗旨。”

《务本》篇亦引《诗》曰：“有唵凄凄，兴云祁祁。雨我公田，遂及我私。”《贵公》篇首便引《鸿范》曰：“无偏无党，王道荡荡。无偏无颇，遵王之义。无或作好，遵王之道。无或作恶，遵王之路。”《谕大》引《夏书》曰：“天子之德广运，乃神，乃武乃文。”再引《商书》曰：“五世之庙，可以观怪。万夫之长，可以生谋。”这是《吕氏春秋》以“法天地”之“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也”为宗旨，阐发治道尚公，以论“凡谋物之成也，必由广大众多长久”。

《行论》引《诗》曰：“惟此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。”述文王审慎事上以图存；再引《诗》曰：“将欲毁之，必重累之；将欲踣之，必高举之。”论骄横必致败。《慎大》篇中引《周书》曰：“若临深渊，若履薄冰。”以言慎事。《慎大》引《易》曰：“诉诉履虎尾，终吉。”晓谕戒惧从事。这是《吕氏春秋》对阴阳观念的应用，阐明居安思危的理念。

《知分》引《诗》以明志“莫莫葛藟，延于条枚，凯弟君子，求福不回”，《先己》引《诗经》曰“淑人君子，其仪不忒。其仪不忒，正是四国”以言正诸身也；《先己》并引《诗》曰：“执辔如组”意以此理而修身，则身修而天下治矣^①，谓治国同于治身之理。

《适威》文中引《周书》曰：“民善之则畜也，不善则仇也。”说明君主善待百姓，百姓就会亲和君主，否则就会视君主如仇敌。

《召类》《易》曰：“涣其群，元吉。”其佐多贤则吉；《求人》引《诗》云：“无竞惟人。”以言尚贤主张。

综上这些主张，无非都是以“法天地”为根本大旨，“知一”、“得一”并在现实中“执一”为经世要旨，诚如《贵当》所说：“为之必繇其道，物莫之能害，此功之所以相万也。”

概言之，《吕氏春秋》要从周鼎著象以及《诗》、《书》、《易》、《乐》等古代经籍中知“古今一也”的道理，并因应现实，为其所用，从而达到“行其德而万物得遂长焉”的治世理想。

^① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

第四章 “言说”之论

《吕氏春秋》认为人的认识能力有限,但是可以通过某种手段或方式拓展“知”的程度和范围。尽管不能达到全知,但如果知“不知”,那么“不知”是可以通过人为的努力而有所改变,如听贤者、他人之言就是其中的方式之一。《吕氏春秋》认为论说与言辩是必要的,并以为通过“言说”可以使听者由“不知”而“知”,且可以因此对听者产生影响。

在《听言》中说“功先名,事先功,言先事。不知事,恶能听言?不知情,恶能当言?其与人穀言也,其有辩乎,其无辩乎?”^①虽然在言不当时、不知情的状况下,是“与人穀言”,但是,《吕氏春秋》在一定的具体客观实际的条件下,肯定论说功能与价值的绝对性^②。如《离谓》篇的一个事例就对言说的功能与价值作了肯定:

① 此段引文,陈奇猷先生改为“事先功,功先名,名先言,言先事”。意指“欲举事必先度其功,欲度其功必先正其名,欲正其名必先审其言,欲审其言必先明其事”。陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 《庄子·齐物论》的“其以为异于谷言,其有辩乎,其无辩乎?”主要在于提出言语辩论,无异于谷。言,或有别于谷音的疑问,《吕氏春秋·听言》不同于《庄子·齐物论》对语言功能局限的怀疑。关于《吕氏春秋》中,语言本身是否可以表意的功能的绝对性的论述,参见朱立元、王文英《试论〈吕氏春秋〉的言意观》,《上海社会科学院学术季刊》,1996年第2期。

齐人有淳于髡者，以从说魏王。魏王辩之，约车十乘，将使之荆。辞而行，有以横说魏王，魏王乃止其行。（《离谓》）

淳于髡系战国时齐国人，以博学善辩著称，暂且不论其结果是“失从之意，又失横之事”，但可见论说与言辩的功能与价值的“多能”是显而易见的。又如《贵直》中因简子采纳行人烛过的论说而改变了战局，简子甚至有“与吾得革车千乘也，不如闻行人烛过之一言”的慨叹。

尽管论说有其价值与功用，但是《吕氏春秋》强调论说应该以事理为依据，以“诚”为论说的态度和立场，以人的“性命之情”为出发点，“顺说”（适）为论说方法与手段，才能达到使听者“知”或“行”的目的与效果，实现论说与言辩的功能和价值。

第一节 《吕氏春秋》的“顺说”与“谨听”

《吕氏春秋》认为说者“顺说”，听者“善听”，才可达成听、说双方和调，亦即听者能听、愿意听，论说者所说的恰恰又是适宜的，便可以达成论说的目的，实现论说的功能与价值。“顺说”与“善听”两者相和也是《吕氏春秋》阴阳观念的实际应用。

一 说、听之“和”——何谓“善说之术”

在前文的讨论中，我们知道，《吕氏春秋》认为音乐如果要达到预期的效果，要“音适”，它认为“和出于适”。对于“乐”，《吕氏春秋》除了强调其本身要适度、和谐，符合“适”的原则外，还把主客体的契合提到了相当重要的地位。

它认为听音乐者的平愉、宽松、舒适的心情是产生共鸣的要件。从生理上说，人的耳目口鼻虽然在本能上都是喜欢美的神色香味，但如果人的心理处于“不乐”的状态之下，那再美的声音也不会被接受，或视而不见，听而不闻，心不在焉，食不甘味。所以心理状态是一个决定性的因素——“乐者弗乐者，心也”。从音乐的接受主体来说，问题

的关键在于审美主体的心理状态,其适意的情趣和心境是获得美感的重要条件,《吕氏春秋》所以说“乐之务在于和心”,而“和心在于行适”。《吕氏春秋》的“音适”是源于“阴阳相适”的观念。

对于“言说”方面,《吕氏春秋》认为也是如此,“顺说”与“善听”要“相适”——“阴阳相适”,才能达到论说的预期效果。

《吕氏春秋》多处论及论说之术,如《顺说》、《开春》、《应言》、《淫辞》、《重言》、《精谕》等篇。《吕氏春秋》六论的首篇《开春》专门讨论论说之术,它说:

开春始雷,则蛰虫动矣。时雨降,则草木育矣。臆食居处适,则九窍百节千脉皆通利矣。王者厚其德,积众善,而凤皇圣人皆来至矣。共伯和修其行,好贤仁,而海内皆以来为稽矣。周厉之难,天子旷绝,而天下皆来谓矣。以此言物之相应也,故曰行也成也。善说者亦然。言尽理而得失利害定矣,岂为一人言哉!
(《开春》)

这里所说的“物之相应”是与“阴阳变化,一上一下,合而成章”相通互见的。但凡“行”之“成”,是有与时、势相适宜的前提和条件。如“蛰虫动”是因为“开春始雷”,“草木育”是因为有“时雨降”,“九窍百节千脉皆通利”乃是“食居处适”,这都涉及内外两方面,就是阴阳相适之理的表现。言说也不例外,也有“说”与“听”两方面的因素,正如《报更》所云:“说之不听也,任不独在所说,亦在说者。”

“善说”即是要达到“说”的预期效果,《吕氏春秋》所说的“言尽理”除了要合于常理,更重要指的是时、事、势及人的相宜,即所谓的“物之相应”,“合而成章”。

在论说方面《吕氏春秋》注重听、说双方和调,亦即听者能听、愿意听,论说者所说又恰恰是适宜的,《吕氏春秋》认为这样便可以达成论说的目的。如《遇合》所说:

凡能听说者,必达乎论议者也。世主之能识论议者寡,所遇恶得不苟?凡能听音者,必达于五声。人之能知五声者寡,所善

恶得不苟？客有以吹籁见越王者，羽、角、宫、徵、商不缪，越王不善；为野音，而反善之。说之道亦有如此者也。（《遇合》）

姑且不论“客”的“吹籁”之美是否是真的客观存在，也不论越王是否具有辨别不缪与野音的主观能力，但有一点是肯定的，就是美与不美是越王“善之”和“不善”的结果。这就是说，对于音乐或言说，要想达到预期目的和效果，就必须要考虑听者是否可以接受，主观上是否愿意接受等问题，同时言说还涉及到论说者自己认为真实、有根据和论说者认为真实而实际上并不真实，以及实际上并不真实但论说者要使听者认为真实有据等情况。

《吕氏春秋》认为，说者要达到自己论说的目的，要“善说”。所谓“善说”就是要使听者愿意听，能“善之”，这样才可以达成“说”与“听”的“物之相应”。如在《淫辞》中，翟翦批评惠子为魏惠王制定的法令并不适用时举例说：

今举大木者，前乎舆谻，后亦应之，此其于举大木者善矣。岂无郑、卫之音哉？然不若此其宜也。夫国亦木之大者也。（《淫辞》）

郑、卫之音虽然悦耳，但是并不适于“举大木者”相互呼应的号子，“舆谻”之声虽远不如郑、卫之音动听悦耳，但却正是“举大木者”举大木时所需要的恰当适宜的声音，因而“舆谻”之声是“举大木者”所“善”。

《吕氏春秋》的“善说之术”，简而言之是“因”，可以理解为“顺说”，“（役）人得其所欲，己亦得其所欲，以此术也”^①。要使说者得其所欲，听者也得其所想，二者皆恰得其宜。如《必己》中所举的一个非常极端的例子：

孔子行道而息，马逸，食人之稼，野人取其马。子贡请往说

^① 这与《慎子·因循》“故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此谓之因”同。陈复：《慎子的思想》，台湾“唐山出版社”，2001年。

之，毕辞，野人不听。有鄙人始事孔子者，曰：“请往说之。”因谓野人曰：“子不耕于东海，吾不耕于西海也。吾马何得不食子之禾？”其野人大说，相谓曰：“说亦皆如此其辩也！独如向之人？”解马而与之。说如此其无方也而犹行。（《必己》）

“鄙人”（说者）之说在一般人看来既“无方”又违背常理，但是却达到了预期的目的和效果，“野人”（听者）尚且对其“辩”大为赞叹，而对子贡循规蹈矩有理有方之说嗤之以鼻。

所谓“善说之术”，是从“因顺”听者之“利害”入手，也就是以对方所关注的利益作为“说”的切入点，借以达到自身“说”的目的。这是《吕氏春秋》“善说”的“贵因”之术。《吕氏春秋》因而说：

善说者若巧士，因人之力以自为力，因其来而与来，因其往而与往，不设形象，与生与长，而言之与响，与盛与衰，以之所归。力虽多，材虽劲，以制其命。顺风而呼，声不加疾也；际高而望，目不加明也。所因便也。（《顺说》）

故忠臣之谏者，亦（益）从入之，不可不慎。此得失之本也。（《骄恣》）

也就是论说者要善于揣摩听者的心理，准确把握他们所特别关注的切身利益，让对方感觉到“诚”，并使对方肯定自己的“诚”意。《吕氏春秋》认为这对获得论说的预期效果至关重要。《具备》篇指出：

故诚有诚乃合于情。精有精乃通于天。乃通于天，水木石之性，皆可动也，又况于有血气者乎？凡说与治之务莫若诚。①（《具备》）

① 佐藤将之虽认为“诚”字是构成《吕氏春秋》中非常重要的“统治术”的一部分，但是他的研究又仅局限于“诚”的概念和“精”的关系（佐藤将之：《战国时代“诚”概念的形成与意义：以〈孟子〉、〈庄子〉、〈吕氏春秋〉为中心》，《清华学报》第35卷第2期）。关于“凡说与治之务莫若诚”的“治之务”，见本书第五章“使民有欲”与“用民所欲”部分。

“诚”可以理解为“真诚”、“诚恳”和“真实地反映事物”^①，涉及到人与事的真实、本质或原貌，以及语言是否符合客观实际等问题^②。日本学者鬼丸纪先生认为，《吕氏春秋》的“诚”的概念有两大特点，“以气为主的心术论以及对语言的不信任”，认为《吕氏春秋》因当时风行的诡辩、言行不一、言心相离、言实不符等情况，产生一种对语言的不信任感，因而提出“诚”的概念^③。

其实《吕氏春秋》对语言的不信任感并不是对语言本身功能的否认^④，而是针对当时风行的诡辩、言行不一、言心相离、言实不符的时弊。《吕氏春秋》一方面指出善说者可以运用言说的技巧使对方感觉到“诚”，肯定论说者的“诚”，同时也指出善听者唯有透过论说者的言辞把握蕴涵于言辞之中的真实意图，才有助于了解事物的真相，进而作出正确的判断。尽管《吕氏春秋》认为语言必须要符合客观事实，但这并不妨碍《吕氏春秋》对论说者“善说之术”的“贵因”主张，也就是论说者“因循”论说场景的事势、情势等诸多因素，运用适宜恰当的论说技巧，以便达到论说的预期效果。“诚”用于论说，使听者感觉到“诚”，肯定论说者的“诚”，是达成论说目的的一种非常有效的手段和途径。

在《吕氏春秋》看来，“诚”足以感人己物我之情，甚至足以动水火木石之性，有如《具备》篇所说：“凡说与治之务莫若诚”，彼此若能有“诚”、感到“诚”，可以不用任何语言，如：

① 留美学者 An Yangming 依靠《说文》的“诚，信也”和孔颖达对《左传·文公十八年》之疏：“诚，实也，秉心纯直布行，贞实也”两条定义，认为在“信”和“实”概念中，可以找出其原意。佐藤将之则认为在先秦两汉文献中，找不出“诚实”的用例。

② 晋荣东认为从存在论上看，“诚”的基本含义是真实不妄即实然，并认为《吕氏春秋》有关成功交际在表达这个环节上应当遵守的基本规范主要涉及到交际主体的真诚，言说内容的真实、言说方式的可理解与恰当等论题（晋荣东：《〈吕氏春秋〉言“辩”的语言哲学审视》《华东师范大学学报》哲学社会科学版，2003年第2期。

③ 佐藤将之：《战国时代“诚”概念的形成与意义：以〈孟子〉、〈庄子〉、〈吕氏春秋〉为重心》，《清华学报》2003年第35卷第2期。

④ 关于语言必须能够表达出事实的功能及语言功能的限制，参见张富祥《王政全书：〈吕氏春秋〉与中国文化》（河南大学出版社，2001年）；朱立元、王文英《试论〈吕氏春秋〉的言意观》（《上海社会科学院学术季刊》，1996年第2期）；晋荣东《〈吕氏春秋〉言“辩”的语言哲学审视》（《华东师范大学学报》哲学社会科学版，2003年第2期）。

三月婴儿，轩冕在前，弗知欲也；斧钺在后，弗知恶也；慈母之爱，谕焉。诚也。故诚有诚乃合于情。精有精乃通于天。乃通于天，水木石之性，皆可动也，又况于有血气者乎？故凡说与治之务莫若诚。听言哀者，不若见其哭也；听言怒者，不若见其斗也。（《具备》）

诚能相感，至诚则化。及其感者，三月婴儿，弗知欲恶，然犹知慈母之爱谕焉；及其化也，金石可开，木石可动。反之，不诚则无物，说与治不诚，其动人心不神。（《具备》）

“诚”之所至，功效不可不谓大矣。既然如此，那么论说者揣摩听者的心理，准确把握其特别关注的切身利益，让对方感觉到“诚”，并使对方肯定论说者的“诚”意，就可以使之在不知不觉中接受建议并且心甘情愿地服从。这是《吕氏春秋》论说术“贵因”的根本所在。

《吕氏春秋》还认为在论说者与听者彼此契合的情况下，可以用“极言”；圣人之间甚至可以彼此不言，用“不言之言”达到互相晓谕、理解。《直谏》说：

言极则怒，怒则说者危。非贤者孰肯犯危？而非贤者也，将以要利矣；要利之人，犯危何益？故不肖主无贤者。无贤则不闻极言，不闻极言，则奸人比周，百邪悉起。若此则无以存矣。（《直谏》）

陈奇猷说“极”为“犯颜直谏”之极^①，可以极言者乃“贤者”（如《直谏》所举管仲、葆申），可听极言者“可霸”（如《直谏》之齐桓公、荆文王，齐桓公称霸、荆文王兼国三十九，乃“管仲，葆申极言之功也”）。

《精谕》对圣人之间知谓不以言有较多的论述，它说“圣人相谕不待言，有先言言者也”，是说圣人间相互理解与交流无须假道于语言。并举例说孔子非常希望见到温伯雪子，但见温伯雪子后，却不言而出，子贡不解，孔子道：“若夫人者，目击而道存矣，不可以容声矣。”此事亦见于《庄子·田子方》，温伯雪子乃楚国得道之人；至于孔子的回

^① 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

答,王先谦《庄子集解》在解此句时引宣颖《南华经解》云:“目触之而温伯雪子知道在其身,复何所容其言说耶?”这就是说,孔子与温伯雪子均为得道之人,两人见面后则可彼此不言而直接体道、得道。这正是孔子与温伯雪子两人之间的一种契合与相宜。而这种彼此契合也就是《吕氏春秋》所说的“故未见其人而知其志,见其人而心与志皆见,天符同也。圣人之相知,岂待言哉”,圣人由于心志天符道相同、相通,既不用借助语言更无须所谓的“善说之术”,而仅凭一见就可以体道相知了。而子贡之所以不解,也正是由于达不到彼此“不言”的契合的境界。《精谕》所举胜书与周公旦的例子也是如此,“胜书能以不言说,而周公旦能以不言听”,也因此他人“弗能窥矣”。

如上所论,《吕氏春秋》强调“善说之术”,认为借此可以达到论说的预期目的。《吕氏春秋》注重的是论说的实际功用和效果,反对将论说发展成以锋利言辞胜人的概念游戏,并批评当其时“天下学者多辩,言利辞倒,不求其实,务以相毁,以胜为故”的现象,并认为:“至治之世,其民不好空言虚辞,不好淫学流说。”

《吕氏春秋·正名》明确指出论说的主旨在于达到“有用”和预期的效果即可,不能“过”,“过”则为“淫辞”：“故君子之说也,足以言贤者之实、不肖者之充而已矣,足以喻治之所悖、乱之所由起而已矣,足以知物之情、人之所获以生而已矣”。论说要“达理明义”,足以说明贤与不肖、治乱之缘由和人对客观事物的认识以及人得以“生”的法则而已。

《吕氏春秋》进一步阐明“淫说”的危害：“察士……察而以达理明义,则察为福矣;察而以饰非惑愚,则察为祸矣。”如果故意玩弄词句,强词夺理,以所谓“空言虚辞”、“淫学流说”或者“淫说”,掩饰错误愚弄蠢人,颠倒黑白,混淆是非、真假,致力于互相诋毁,以争胜为能事,则言辩就是祸了。正如《正名》开门见山所指出的那样:“名正则治,名丧则乱。使名丧者,淫说也。说淫则不可而然不然,是不是而非不非。”即是说如果言辩旨在用浮夸失实的言辞,使不可者而可之,不然者而然之,不是者而是之,不非者而非之,这根本不能成其为“善说之术”。

总之,《吕氏春秋》强调论说的技巧,认为论说者要有“善说之

术”，但对于“空言虚辞”、“淫学流说”、“淫说”是持全然否定与批判的态度的。它明确指出：

以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。所欲胜因胜，所欲罪因罪。郑国大乱，民口喧哗。子产患之，于是杀邓析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其国，而莫之诛邓析之类，此所以欲治而愈乱也。（《离谓》）

在吕氏春秋看来，“以非为是，以是为非”是“说术”之“极”和“过”，故而是治之大患。

二 说者与听者之“善说”与“善听”

《吕氏春秋》认为善说者“诚”是手段，这是基于对人情的洞察，让对方感觉到“诚”，未必就是真“诚”。对听者心理揣摩，体察对方需要什么，而使听者认为是“尽理”之说，根据不同的听者或不同的情势环境采取不同的论说手段，使听者愿意听。《吕氏春秋》认为，只有在听说相适的情况下，论说方能达到目的。

与说者的“善说”相对应，听者要“谨听”，听者除了要有虚怀若谷的心态，还要以言观意，要透过论说者之言了解其真实的意图和事物的真相，要“得其（说者）意则舍其言”。

（一）说者之“善说之术”——“顺说”

说者不能因为听者“少人”，就“持容而不极”。“善说者”除了要有“言必当”的技巧，还要有自身良好的心理素质：

故善说者，陈其势，言其方，见人之急也，若自在危厄之中，岂用强力哉？强力则鄙矣。说之不听也，任不独在所说，亦在说者。^①（《报更》）

^① 陈奇猷认为此段应为《顺说》首段。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

论说者“言必当”，否则就会“与鸟言无异”，“与人言而与鸟音之叽叽咕咕，人岂能辨其意乎？”

就是说“说者”自身的良好心理素质与“言必当”这两方面同时具备，才能达成“善说”。在“一言定国、一言丧邦”，“一人之辩，重于九鼎之宝；三寸之舌，强于百万之师”（刘勰《文心雕龙·论说》）的时代，论说者自己言论的正确性以及合理性、适宜性，关系到对他人的说服以及对不赞成自己主张的他人的批评和驳斥的成功与否。故而《吕氏春秋》在《审应览》^①中的《具备》篇中说：

今有羿、蜂蒙、繁弱于此，而无弦，则必不能中也。中非独弦也，而弦为弓中之具也。夫立功名亦有具，不得其具，贤虽过汤、武。则劳而无功矣。汤尝约于鄆、薄矣，武王尝穷于毕、程矣，伊尹尝居于庖厨矣，太公尝隐于钓鱼矣。贤非衰也，智非愚也，皆无其具也。故凡立功名，虽贤，必有其具，然后可成。（《具备》）

一个人无论在哪方面能有所建树，都必须具备真正的才能与良好的素质，论说的成功当然也不例外。如《遇合》说“遇合也无常，说（悦）适然也。若人之于色也，无不知说美者，而美者未必遇也”，论说“之道亦有如此者也”，尽管听者（外在的、他人的）有着不确定性，但是唯有可以把握的就是“说者”自己。

关于论说者“言必当”的技巧，即是在本章第一节中所说的“善说之术”。无论“因”或“顺说”，都涉及对实际情况、发展趋势和利害得失的了解以及对听者心理的深刻洞察，如果说者能掌握得失利害而当务行事，那么论说就会成功在握。

《吕氏春秋》称“说者”要“言尽理”，其“理”是一种兼具“事”与“理”的“事理”：

凡君子之说也，非苟辨也；士之议也，非苟语也。必中理然后

^① 《审应览》八篇主旨在论述论说之术，如重言、慎言，反对淫辞诡辩。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

说,必当义然后议。(《怀宠》)

所贵辩者,为其由所论也。(《当务》)

时辩说,以论道,不苟辩,必中法。(《尊师》)

故辩而不当理则伪,知而不当理则诈。(《离谓》)

“辩”,通“辩”,指辩说;君子出言,不苟且辩说;士人议论,不苟且言谈,必合乎“理”与“义”^①:

对于“言尽理”、“中理”、“当理”、“中法”、“由所论”等标准,《吕氏春秋》虽然没有明确定义,但根据《吕氏春秋》上下文以及所举之例,不难看出,强调的都是论说言辩要合乎客观实际情况,合乎常理与情势的“事理”。《离谓》说:

理也者,是非之宗也。(《离谓》)

“理”字自墨子以降渐有客观规律与原理之义,《吕氏春秋》上承此思路,但《吕氏春秋》在这里的“理”更倾向于“事理”^②,亦即牟钟鉴先生所说的《吕氏春秋》以符合自然与社会的客观实际情形作为判断标准^③。既有节用爱人、明德慎罚等礼义仁德之常理(如《开春》所举惠施说魏惠王之太子^④、“更择葬日”之例,祁奚说范宣子免叔向之例)也有对事势、情势的兼顾。

值得注意的是,《吕氏春秋》这种在论说中以“事理”作为判断标准的取向,有一个共同的指向,就是以“得失利害”和对人“性命之情”的洞察,即以对方所关注的“得失利害”作为论说的切入焦点。《劝

① “原杂家”。见冯友兰:《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社,2000年。陈奇猷认为,《吕氏春秋》中的“义”为“议”,即家派所立之“家法”,或该家之道,如《显学》所说漆雕之议、宋荣子之议等等,“家法”有在此家或彼家应该或不应该之意,这与冯友兰所解释的“义”有相通之处。见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

② 参见本书第一章,另参见陈启云《墨学“言·义”的哲学体系》(《新亚学报》第23期);晋东荣《〈吕氏春秋〉言“辩”的语言哲学审视》(《华东师范大学学报》哲学社会科学版,2003年第2期)。

③ 牟钟鉴:《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》,齐鲁书社,1987年。

④ 魏襄王。参见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

学》中就说：

凡说者，兑之也，非说之也。今世之说者，多弗能兑，而反说之。夫弗能兑而反说，是拯溺而垂之以石也，是救病而饮之以董也。使世益乱、不肖主重惑者，从此生矣。^①（《劝学》）

考虑到“自卑者不听，卑师者不听”和“师操不化不听之术，而以强教之”主、客位的双方立场，《吕氏春秋》认为只有当论说者“善说”时，则“有辩”也，否则与“鸟音”无异。

又如在《开春》中所举的三个例子，《吕氏春秋》讨论了为人臣者论说的手段及其实现的问题，三个例子都是以“得失利害”为考虑的重点，如其中一例说：韩国修建新的城墙，司空段乔主管此事。因其中一个县拖延了工期，该县的主管官员被段乔囚禁起来。其子请求封人子高把他的父亲从死罪中拯救出来。子高拜见段乔，登上城头，向左右张望说：“美哉城乎！一大功矣。子必有厚赏矣。自古及今，功若此其大也，而能无有罪戮者，未尝有也。”听了子高这番话，段乔当夜就暗地里派人解开被囚禁官员身上的绳索，让其离去。

从封人子高短短的几句话中可以看出，封人子高正是抓住了司空段乔关注的利害焦点在于有“功”与否，而子高暗示了司空段乔不仅有建“美城”的“功绩”，还有“自古及今”建如此大功者而不“罪戮者”的“功绩”。有见于子高成功达到说服段乔放人的目的，《吕氏春秋》称之为“善说”：

封人子高为之而言也，匿己之言而言也；段乔听而行之也，匿己之行而行也。说之行若此其精也。封人子高可谓善说矣。（《开春》）

^① 此段引文中，“说”与“兑”的解释，众说纷纭，大致可以分为三种解释，本文采用论说以口才服人的解释，既非顺从也非强取。参见陈奇猷《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

又如在《顺说》中,惠盎(惠施)说宋康王一例中,宋康王对“仁义”有先入为主的反感(“有度”),但惠盎以宋康王“所愿”的“勇有力”,因势利导,顺应所说者的心理,言辞婉转,曲折近意,而使宋康王心悦诚服并接纳了惠盎所说的“仁义”。

《吕氏春秋》认为“善说之术”的关键在于论说者是否能准确地揣摩听者关注的“得失利害”,以及是否能从听者的切身利害着手,投其所好,使其在不知不觉中接受建议,从而达到自己说服对方的目的。这就是《顺说》所阐发的“因则贫贱可以胜富贵矣,小弱可以制强大矣”,“(役)人得其所欲,己亦得其所欲”的道理。

(二)听者:“谨听”

从人对客观世界(包括自然与人文)的认知的几个层面来看^①:

表格 1 人对客观世界(包括自然与人文)的认知分层

↑ ↓	文本	文字记述	表层
	语境	语言表达	
	意识	人心认知	
	物自身	实存世界	深层

首先,人的认识能力有限,“目固有不见也,智固有不知也,数固有不及也”,人的感觉、智慧和道术不可能绝对完善,总是各有所长,各有所短,听者如能有此胸襟,则具备了听言的良好心理基础;另一方面,客观事物缤纷复杂,“事多似倒而顺,多似顺而倒”,论说者可能对人、事、物的认识有一定的偏差,再加上论说者的言论(辞),既存在言语的似是而非,还可能有善说者“善说之术”的“言心相离”、“言行相诡”的主观故意。所以听者通过论说者的言论有可能不能了解实际的真实情况,或论说者的真正意图。

对于言与意的关系,《吕氏春秋》有充分的体认:

言者,谓之属也。……故言不足以断事,唯知言之谓者为可。

^① 陈启云:《钱穆师与中西文化比较》,《中国文化》,第21期。

(《精谕》)

言者，以谕意也。言意相离，凶也。……夫辞者，意之表也。鉴其表而弃其意，悖。故古之人，得其意则舍其言矣。听言者以言观意也。听言而意不可知，其与桥言无择。(《离谓》)

“谓”，即意旨。《列子·说符》引《吕氏春秋》，张湛解“谓”作“所以发言之旨趣”；《广雅·释言》：“谓，指也。”指与指同，《说文》：“谓，意也。”上述引文中的“谓”、“意”诸字，即指论说者言说的真正意图、意旨；“桥言”是曲折难晓的言辞，高诱注：“桥，戾也。”即违反、扭转之意。

依《吕氏春秋》之见，言辞是用来表达言说者的意图的，“言意相离”会导致言事相离。《吕氏春秋》认为，“言不足以断小事，唯知言之谓者可为”，听者唯有把握了蕴涵于言辞之中的意图，才可以作出正确的判断与抉择，从而采取有效的行动，《吕氏春秋》称之为“善听”。《先识》就说：“人主之务，在乎善听而已矣。”《听言》也说：“听言不可不察，不察则善不善不分。善不善不分，乱莫大焉。三代分善不善，故王。”

要做到“善听”，关键在于“察”言辞之“善”与“不善”。如《去宥》中有一个例子说：东方之墨者谢子，将西见秦惠王。惠王问秦之墨者唐姑果。唐姑果唯恐秦惠王亲近谢子超过自己，就说：“谢子，东方之辩士也。其为人甚险，将奋于说，以取少主也。”秦惠王见谢子果然如唐姑果所说的那样“竭力游说”（“奋于说”）因而不听谢子的建议。

《吕氏春秋》继而分析道：“凡听言以求善也，所言苟善，虽奋于取少主，何损？所言不善，虽不奋于取少主，何益？”“听”是要得到良好的建议，这是“善听”的关键，而不要在意或苛责对方用什么样的论说技巧；而唐姑果却得以用言辞掩饰了自己的真正意图，使秦惠王失掉了得到谢子良言辅佐的机会，从而使“细人”得以“饰鬼以人、罪杀不辜、群臣扰乱，国几大危”，故而《吕氏春秋》说秦惠王“失之听矣”。

可见，《吕氏春秋》并不反对论说者为达到论说的目的而使用一定的技巧。同时也认为听者要明了言辞之“善”与“不善”，必须自己心中“有度”，才能“心得而听得，听得而事得，事得而功名得”。要做

到“善听”，终归是要以“己”为务。

故而“知”为先决条件，《吕氏春秋》认为只有“知”才能心中“有度”，可以通过“反性命之情”而“知”，如《谨听》说：

夫尧恶得贤天下而试舜？舜恶得贤天下而试禹？断之于耳而已矣。耳之可以断也，反性命之情也。

但是，姑且不论像尧、舜一样能够反性命之情的人是“千里而有一士”、“累世而有一圣人”的少之又少，即使能够反性命之情而断之于耳目，但耳目心智也有其显见的局限性。即便能认清自己的局限而借助于求贤听言的外力以避免自以为是的盲点，仍有“智不至则不信”的难题，更遑论还有“凡能听说者，必达乎论议者也。世主之能识论议者寡，所遇恶得不苟”的困扰。

所以说，听言无论是靠自己判断论说者言说内容的真实或是借由贤人的争谏，都存在着不确定、不可靠的疑虑。要解决这些难题，《吕氏春秋》认为要察情实，同时还要“验之以理”：

夫得言不可以不察……凡闻言必熟论，其于人必验之以理……辞多类非而是，多类是而非。是非之经，不可不分。此圣人之所慎也。然则何以慎？缘物之情及人之情以为所闻，则得之矣。（《察传》）

故虽不疑，虽已知，必察之以法，揆之以量，验之以数。若此则是非无所失，而举措无所过矣。（《谨听》）

一方面要“验之以数”、“验之以理”，另一方面又要赖于“物之情”、“人之情”，察其是否言实相符。《吕氏春秋》认为，“以其出为之人，以其言为之名，取其实以责其名，则说者不敢妄言”，“按其实以责其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖”，这样不仅可以制止胡言乱语，还可以“是非无所失，而举措无所过矣”。

所谓验之以数、验之以理就是不要背离“法天地”的宗旨，“缘物之情、人之情”，即是要根据人、事物的实际情况，依据事势情势之“得

失利害”，作为考量的因素，这是听者察论说者言辞之“善”与“不善”的关键。

三 《吕氏春秋》本身的“善说之术”

承上文所论，《吕氏春秋》对论说及“善说之术”抱有积极与肯定的态度，并对论说者与听者两方都有相当客观与平实的认识与见解，故而在研究《吕氏春秋》“为君说法”^①的功用方面时不能忽视它本身作为论说（“文本式”的论说）的“善说之术”。对于《吕氏春秋》的“善说之术”所涉及的《吕氏春秋》之“利”（所谓“尽理”，即“事理”）的观念将在本章第二节作进一步的讨论。

如何使《吕氏春秋》达到“有用”和预期的效果应该是《吕氏春秋》编撰者必须考虑的问题。虽然本节论述《吕氏春秋》以“善说之术”作为说服君王的方法，但却不代表《吕氏春秋》所采用的论说之术完全是一种在情势、事势所逼之下不得已的作法。因为《吕氏春秋》无论是以“长久之利”还是“贵生”作为“顺说”的论点，这些论点都是“达理明义”的“尽理”之说。《吕氏春秋》所采用的“善说之术”也是“阴阳相适”观念的具体运用，因而颇具超越的意蕴。

《吕氏春秋》有言：故忠臣之谏者，亦从人之，不可不慎。此得失之本也。所谓“从人之”就是说臣子要顺势对君王进行劝谏，才能达到效果。尽管对有的君王可以“犯颜直谏”（如《直谏》中所说齐桓公、荆文王），但是对于《吕氏春秋》所要面对的秦王政，是只能“从人之”的，否则很可能有“言极则怒，怒则说者危”之患。它认为“贤主……有道之士，相得然后乐，不谋而亲，不约而信，相为殫智竭力，犯危行苦，志欢乐之”。但是如果“主”非“贤”，就必须运用“善说之术”而“从人之”。

秦王嬴政，即位时十三岁，“政代立为秦王”，“尊吕不韦为相国，

^① 刘殿爵：《the Doctrine Of Kuei Sheng in the Lu-shih chun _ chiu》，《中国文哲研究集刊》第2期。陈澧说《吕氏春秋》“名曰‘春秋’，将欲为一代兴王之典礼也”，（（元）陈澧：《礼记集说》，中国书店，1994年）。《吕氏春秋》是“一部完备的治国法典”（任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉卷），人民出版社，1998年）。

号称‘仲父’”(《史记·吕不韦列传》)。秦王政“天性刚戾自用,起诸侯,并天下,意得欲从,以为自古莫及己”,“专任狱吏,狱吏得亲幸。博士虽七十人,特备员弗用……候星气者至三百人,皆良士,畏忌讳谏,不敢端言其过。天下之事无大小皆决于上,上至以衡石量书,日夜有呈,不中呈不得休息”(《史记·秦始皇本纪》)。虽然这是在秦始皇统一天下后卢生、侯生对嬴政的描述,但嬴政“天性刚戾自用”的“天性”,很可能也是吕不韦所深谙的事实。至少在吕不韦看来,秦王嬴政应该是属于《吕氏春秋》所说的“少人”、凡事必躬亲的君王。

据尉繚言:“秦王为人,蜂准,长目,挚鸟膺,豺声,少恩而虎狼心”(《史记·秦始皇本纪》),据正义解云:蜂准:高鼻也;鸟膺:鸷鸟,鹞,膺突向前,其性悍勇。郭沫若在《十批判书》中分析说“蜂准,长目,挚鸟膺,豺声”都是生理上的缺陷,特别是“挚鸟膺”,即今医学上所说的鸡胸,是软骨病的一种特征,“豺声”是表明有气管炎。在始皇九年,嫪毐曾与太后谋曰“王即薨,以子为后”(《史记·吕不韦列传》)。秦王嬴政身体不健康,既受人轻视,又有从“落难王孙”到“一国之君”的少年经历,他的心理可能有许多难以磨灭的阴影,精神发育也很难正常,性格可能十分乖戾。

另外秦王嬴政为人多疑,据《史记·白起王翦列传》中记载秦将李信被楚人大败后,秦始皇“自驰如频阳”亲自向将军王翦谢罪请其复出并答应“为听将军(王翦)计耳”。当王翦率六十万军出师时,王翦向亲自到灞上送行的秦始皇请求“美田宅园池甚众”,后来到了潼关,还连派了五批人回去请求田产,有部下担心王翦这样做是不是有些过分,王翦这样答道:“不然。夫秦王粗。而不信人。今空秦国甲士而专委于我,我不多请田宅为子孙业以自坚,顾令秦王坐而疑我邪?”(《史记·白起王翦列传》)

王翦是秦夙将,他对秦始皇的了解应该是非常透彻的。据《史记·秦始皇本纪》在王翦出征前当面向秦始皇请求许多“美田宅园池”,秦始皇答曰,老将军出征,怎么担心会穷呢?王翦说:“为大王将,有功终不得封侯,故及大王之乡臣,臣亦及时以请园池为子孙业耳。”说得始皇“大笑”(《史记·秦始皇本纪》),可见王翦对始皇多疑且出尔反尔、反复无常的性格非常清楚,始皇“大笑”也表明他默认自

己有这样的倾向。这与尉繚根据秦王嬴政的一些做派断言说,始皇居俭约之时易以谦卑,如得志则“天下皆为虏矣”(《史记·秦始皇本纪》)很吻合。

如上这些性格特点虽然都不是《吕氏春秋》对秦王政的断语,但是对于秦王政“刻薄寡恩”、“贪于权势”、“天性刚戾自用”等行事作风吕不韦一定有清楚的了解。同时吕不韦贵为“仲父”,对秦王政自十三岁登王位后而不得亲政,长期以来对自己心存不满,很可能也心知肚明。吕不韦随着秦王嬴政“益壮”,对其阴冷的“少恩而虎狼心”的性格渐渐颇感畏惧,以至于“始皇帝益壮,太后淫不止。吕不韦恐觉祸及己,乃私求大阴人嫪毐以为舍人”(《史记·秦始皇本纪》),以期转移秦王政的不满乃至仇恨的视线,从中足以看出吕不韦的小心翼翼和诚惶诚恐。

基于上述原由,和“秦俗多忌讳之禁,忠言未卒于口而身为戮没矣”的传统,吕不韦如果进“忠谏”,其言必须慎之又慎。《吕氏春秋》的编撰者对于如何“从人之”,如何改变“中主之患,不能勿为,而不可与莫为”的问题,以及如何使即将亲政的秦王政“纳谏”,想必是颇费了一番考量。

同时,《吕氏春秋》对于“善说之术”有着自己精辟的见解,即“(役)人得之所欲,己亦得之所欲,以此术也”。面对即将亲政的秦王政也不外于此,需要有针对性的适宜可行的方式、方法,要“顺乎主心”^①。要做到“上顺乎主心”,首先须知“主心”,知其“所欲”,才能有的放矢,否则不但会言谈不当,还会招来祸患。

所谓“知情”,就是了解事势、情势,其关键在于体察和了解听者所关注的“得失利害”,即其“所欲”。《吕氏春秋》认为人之“所欲”是人皆有之,“虽神农、黄帝,其与桀、纣同”,秦王政当然也不例外。那么秦王政的“所欲”,在《吕氏春秋》看来,无非是极强的“权力欲”和长治久安的治国(乃至天下治)之道。

当然,《吕氏春秋》的“所欲”,即是《吕氏春秋》的主旨,也有待于

^① 《吕氏春秋·自知》中有翟黄“上顺乎主心以显贤者”之例,说明向君主进谏时宜讲求方法。

深入研究和进一步揭示。但是有一点明确的是,《吕氏春秋》有希望通过言说引导秦王政“所欲”的目的。这涉及到《吕氏春秋》“利”(所谓“尽理”)的观念以及《吕氏春秋》“贵生”的意旨。

承前文所论,《吕氏春秋》认为,说者的“诚”意以及听者对其“诚”意的肯定,对论说能否获得预期的效果至关重要,不妨兹引《序意》说明:

朔之日,良人请问十二纪。文信侯曰:“尝得学黄帝之所以海颡项矣:‘爰有大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母。’”盖闻古之清世,是法天地。凡十二纪者,所以纪治乱存亡也,所以知寿夭吉凶也。上揆之天,下验之地,中审之人,若此则是非可不可无所遁矣。天曰顺,顺维生;地曰固,固维宁;人曰信,信维听。三者咸当,无为而行。行也者,行其理也,行数,循其理,平其私。夫私视使目盲,私听使耳聋,私虑使心狂。三者皆私设,精则智无由公。智不公,则福日衰,灾日隆。以日倪而西望知之。(《序意》)

暂且不论《序意》中良人所问的十二纪,是仅指书中的十二纪,抑或是共同认同的十二纪思想系统^①,但从《序意》这段引文中不难看出,《序意》中关注的焦点在于治乱存亡以及何以长久。《序意》明示当人“法天地”,当天、地、人三者各当其位,就可以使“福日隆”而“灾日衰”。

文信侯借“黄帝海颡项”之语充分流露了吕不韦是以“仲父”的口吻“海”“秦王政”。吕不韦以“仲父”身份佐政数年,其实是“万人之上”“无人之上”的,以“帝”自居亦不为过;其次,文信侯又以得学“天地上下圜矩之道”并能用以治世的优势“海”秦王政:“有大圜在上,大

^① 良人所问的十二纪,是仅指书中的十二纪,抑或是共同认同的十二纪思想系统原属未知。杨树达认为古书自述作书之意时,如《庄子·天下篇》、《淮南子·要略》、太史公《自序》等,其文皆殿于全书之末,《吕氏春秋·序意》篇放在篇中,是后人移动了。由于《序意》篇有错简,因此在良人问《十二纪》的问题时,对于是否问八览六论已不可知,并且在其时八览六论是否已由吕不韦授意正在写,或者并未授意尚未开始撰写,抑或已写完,也已不可知,但是仅从良人问十二纪就将其列在八览六论之前,并无充分的理由。

矩在下，汝能法之，为民父母。”显示了吕不韦的“诚”意。

《序意》以“黄帝海颡颥”的口吻表露了吕不韦传经授业谆谆告诫的“诚”意。《吕氏春秋》在《听言》中又说：“造父始习于大豆，蜂门始习于甘蝇，御大豆，射甘蝇，而不徙人以为性者也。不徙之，所以致远追急也，所以除害禁暴也。凡人亦必有所习其心，然后能听说。不习其心，习之于学问。不学而能听说者，古今无有也。”要做到能听言，听说，必须“习其心”，“习之于学问”。因为人莫不有不知与不能，但知“不知”为上，“不知”可以通过求贤、听贤的学习而改变，况且圣人也“生于疾学”。《吕氏春秋》还告诫说，“人主之患也，不在于自少，而在于自多。自多则辞受，辞受则原竭”，“人主之患，欲闻枉而恶直言”。即便“自多”、“恶直言”没有具体所指，但是对于有“自多”、“恶直言”倾向的人应该有一定的作用。

“身定，国安，天下治”是战国末期治国者所关注的焦点，也“因顺”秦王政的治国之需。《序意》指出“法天地”以治国安民，使“福日隆”而“灾日衰”，《吕氏春秋》认为这些十分契合秦王政的欲求。

“顺说”和“因势”虽然都表现了《吕氏春秋》功利的“以适主心”的特点，但是《吕氏春秋》以“身定，国安，天下治”为可见可行“法天地”之“道”，并不失其为“至道”与理想。

第二节 《吕氏春秋》之“利”

《吕氏春秋》注重现实与功利的特色，一向为学界研究所注意。那么，如何使《吕氏春秋》本身达到“有用”及预期的效果也应是《吕氏春秋》编撰者必须考虑的问题。这涉及到《吕氏春秋》的义利、公私之辩。

《吕氏春秋》基于法天地长久之道，《吕氏春秋》认为长久之利是利。《吕氏春秋》认为背义求利或一味追求私利最终都会招致灭亡，《吕氏春秋》“尚义”，并不是真正反对和抛弃功利，而是因为“尚义”可以获得国治身安这一根本大利。

一 长久之利是利

春秋以后,中国旧有的诸侯,各自把自己的“国”作单位,在国内削减贵族,在国外则吞并弱小,以扩大疆土。诸侯之争,目的在于兼并,都在有意无意地企图“王天下”^①:“秦用商君,富国强兵;楚、魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞三代之德,是以所如者不合”(《史记·孟荀列传》),“及于战国,在内则务开辟,在外则事吞并”,这种趋势,在战国末年更为显著。

“西周的数百诸侯国,到战国只留下三、五个大国,根据《春秋》和左传的明白记载,在春秋数百年间,小国诸侯为晋国所灭者达18—42国,为楚国所灭者达32—42国,日渐衰弱的鲁国亦并吞了其他9—12个小国,而主张弭兵的宋国亦灭了其他6—9个比他更小更弱的国家”^②。战国时代群雄争霸,战乱频仍,较之春秋,不宣而战,弃盟背约,更无义战,凡足以致富强者,无不用其极,于是皆放弃价值理想的追求,而只图功利实效的获取。因而战国末期思想界面临的一个共同的难题,就是社会秩序与人文信仰的转型与重整。

战国末期思想发展“吹万不同”而争鸣并互相摄取,尽管诸子之道众议纷陈,各执一端,但有共同的特点,就是几乎都从各自的角度强调“一”。孔子谓“天下有道,则庶人不议”;墨子则要“尚同”于“天志”;孟子将百家争鸣视为“圣王不作,诸侯放恣”之下的“处士横议”力主“距杨墨,放淫辟”,“定于一”;庄子说“圣有所生,王有所成,皆原于一”,荀子批评各家对道的理解是一隅而强调圣王制“礼”,主张“立隆正”,“守道以禁非道”;韩非纯为国家立场(或君的立场),以治世强国为目的^③,主张“明君操权而上重,一政而国治”(《韩非子·心度》)。

① 冯友兰:《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社,2000年。

② 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

③ 冯友兰说法家有实用而无理论。参见冯友兰《中国哲学史》,华东师范大学出版社,2000年。

《吕氏春秋》虽然仍摆脱不了整个时代的“何以利吾国”的功利思潮，但对功利思潮本身有了明显的反思。这直接表现在《吕氏春秋》对长远利益和眼前利益的思考。《吕氏春秋》认为长久之利是“利”，它说：“焉有以一时之务先百世之利者乎？”并认为天下有道之士“虑天下之长利”。

长期的战乱及“国破”的历史与现实，既为何以长治久安的探求提供了大量的史鉴也使得长治久安的政治需求更为迫切、突出。正如《吕氏春秋》所说：“胜非其难者也，持之其难者也。”“国虽大，民虽众，何益？”“虽有天下，何益焉？”都是基于对“长久”的体认而发。《吕氏春秋》引《周书》：“若临深渊，若履薄冰。”引《易》：“诉诉履虎尾，终吉。”也都表达了“于安思危，于达思穷，于得思丧”，以及如何可以长治久安的忧患心态。“身定，国安，天下治”是一个政治需要的关注点。

《吕氏春秋》认为“国”、“君”何以长久，何以“全国完身”，何以解决这些难题是至关重要的。因为在《吕氏春秋》看来，“凡国之存也，主之安也，必有以也。不知所以，虽存必亡，虽安必危。所以不可不论也。”并进而寻求答案曰：“凡谋物之成也，必由广大众多长久，信也。”

这既可理解为何谓“成”，也可以视为是何以“成”的方法与途径，而这一方法与途径正是“法天地”所得。正如本文所论，长久之道是天地之道，“法天地”乃既要“法天地”长久之道，也要“法天地”之所以长久之道。“公”与“通”是天地不息不止的“长久”之因，如果“法”其“公”、“法”其“通”就可以得以“长久”。《长利》篇说：

利虽倍于今，而不便于后，弗为也；安虽长久，而以私其子孙，弗行也。

短暂的不能长久的“利”，在吕氏春秋看来并不是“利”。《异宝》篇举孙敖叔“知不以利为利”，告诫其子“必无受利地”，“请寝之丘”，孙敖叔“不以利为利”并非是不受或放弃“利”，而是从长远的角度审视究竟什么是“利”，什么样的“利”才能长久。孙敖叔是以“不失”而“可长有”为目的，“不以利为利”仍是为“利”，只不过是长见与短见、长远

与眼前利益的区别。在《吕氏春秋》看来,世俗之“宝”或“利”都只是短浅之识,并非真正的“利”,它认为只有那些能够经得住时间磨砺的长久利益才能称其为“利”,如它说“古之人非无宝也,其所宝者异也”,这是“有道者”异乎俗之处。

虽然《吕氏春秋》也是以后果、效用之利害得失作为判断及取舍的标准,但是更关注的是“长久”,认为长治久安才是“利”,否则“虽有天下,何益焉?”它崇尚务实、功利,但《吕氏春秋》以“法天地”为宗旨,并以天地长久之“道”为最高的理想与原则。诚如有的学者所说晚周思想所以趋向法家,原因在于“主体精神之迷失”,从思想史角度而言,《吕氏春秋》有拨转趋向^①。

二 义与利

《吕氏春秋》虽“尚义”,但并不是以“义”为最终的目的,它说“仁义之情外矣”,“义”是达成长久之利目的的手段;不计“义”的“利”,以“私”为指向的“利”,并不是“利”,其原因在于,这样的所谓的“利”并不能长久;“尚义”并不是不为“利”,是既“尚义”又要有“利”,因为“尚义”可以达成长久之利;要实现“利”和保有此“利”的目的,不得不顾及手段的问题。《吕氏春秋》认为“义”是实现长久之利的手段,从而使“义”与“利”统一起来。

义利关系的争论,是中国思想史上贯穿古今的一道难题。孔子曾说:“君子喻于义,小人喻于利。”赋予义、利以对立的内容和关系;荀子主张先义后利,“先义而后利者荣,先利而后义者辱”(《荀子·荣辱》);而尽管孟子以利说义,但也把义和利看做是矛盾的,强调要贵义贱利,崇仁义抑功利。孟子答梁惠王说:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。”(《孟子·梁惠王》)墨子认为“义,利也。”(《墨子·经说上》)“交相利”,主张义和利是一致的,完成了“义利双行”的体系^②。

关于“义以生利”的思想,也见于春秋战国的许多文献中,如:

^① 傅武光:《〈吕氏春秋〉与诸子之关系》,东吴大学,1993年。

^② 谭家健:《墨子研究》,贵州人民出版社,1996年。

夫义所以生利也，祥所以事神也，仁所以保民也。（《国语·周语》）

诗书，义之府也，礼乐，德之则也，德义，利之本也。（《左传·僖公二十七年》）

利，义之和也。（《左传·襄公九年》）

《吕氏春秋》认为义与利不是截然对立的，在《吕氏春秋》中多处言及义利的密切关系，如：

义之大者，莫大于利人，利人莫大于教。（《尊师》）

故义之为利博矣。（《上德》）

君子计行虑义，小人计行其利，乃不利。有知不利之利者，则可与言理矣。（《慎行》）

对于《吕氏春秋》的“义”，冯友兰认为，“义”本有“应当如何”之意，也就是“什么是应当做的”之意，并认为《淮南子·主术训》中的“义生于众适”，《淮南子·缪称训》中的“义者，比于人心而合于众适者也”与《吕氏春秋》的“义”相似。冯友兰先生还引《吕氏春秋·慎行》之“君子计行虑义，小人计行其利，乃不利。有知不利之利者，则可与言理矣”解释说，“义即是不利之利”，“公利是不利之利”，实际上“不利之利”亦是“利”^①。

这就是说，《吕氏春秋》所说的“义”一方面指的是合于客观原则及大众利益的内容，同时“义”（“名”）是“不利之利”，亦是“利”。这种“不利之利”之所以是“利”，在于它的功用性。《吕氏春秋》认为以义用民则得用者众，以义用兵则攻者荣，以义断事则事无失，以义决死则生不辱。计“义”与否涉及到利益的长远与短暂，“义”可以使“利”

^① “原杂家”（冯友兰《中国哲学史》下册，华东师范大学出版社，2000年）。陈奇猷认为，《吕氏春秋》中的“义”为“议”，即家派所立之“家法”，或该家之道，如《显学》所说漆雕之议、宋荣子之议等等，“家法”有在此家或彼家应该或不应该之意，这与冯友兰所解释的“义”有相通之处（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。

长远,也可能使“利”最大化。

“义”虽然也具有抽象的内涵,但“义”的具体内涵随着时代的变化而变化,所谓“义”在某一时代或群体可以称之“义”(“议”),而在另一不同的时代或群体则不是“义”。时代不同,“义”的内容也随之变迁,但也有一些人类理性的积淀成为普遍的泛世道德观念。“义”因为符合一个时代或一个群体的共同利益,也就是在一定的程度上合于天地之道的“公”,这样便可以达到长久(相对的),而以此为基准所选择的“利”则可以成为长远的“利”。这种主张虽然不符合短期的功利计算但可以获得国治身安这一根本大利,而不计“义”的一时之“利”则只能是昙花一现,其结果相较于计“义”的“利”只能称其为“不利”。

《吕氏春秋》“尚义”^①,但“义”只是手段,而不是目的,手段不等同于目的。《吕氏春秋》之所以说“仁义之术外也”,是把“义”视为“术”,是一种达到目的——长久之“利”的手段,是一种外在的形式。《吕氏春秋》认为缺乏此外在的合宜“形式”的弊害不易达成自身(包括君、统治者)的目的,单纯的趋利“固不可必也”。它之所以说“义也者,万事之纪也”,是因为它看到“义”的功用。在《吕氏春秋》看来,“义”是一个决定君臣、上下、亲疏和治乱、安危、过胜的重要因素:

君臣、上下、亲疏之所由起也,治乱、安危、过胜之所在也。

(《论威》)

虽然《上德》有曰:“为天下及国,莫如以德,莫如行义。”以德义治国,但并不是以“义”为最终的目的,只是“为天下及国”的“术”,它称曰:“故义之为利博矣。”在《无义》篇中说得更具体和明了:“故义者……万利之本也,中智之所不及也。不及则不知,不知趋利。趋利固不可必也……以义动则无旷事矣……天下皆且与之。”不知“义”就是“不知趋利”,因为“义”可以成就“利”的最大化,“义”的最终目的是“利”。可见“义”只是方法和手段,而非目的。《吕氏春秋》所以主

^① 田凤台:《吕氏春秋探微》,学生书局,1986年。

张谋划行动时要考虑道义,是因为这样做可以获得国治身安的根本大利;所以反对不顾道义追求私利,是因为不顾道义追求私利实际上并不利,而并不是反对和抛弃“利”。《慎行》中举费无忌和庆封为例,说明不顾道义可能会得到一些眼前的利益,但最终会招致灭亡,是根本的“不利”。

在《吕氏春秋》看来,一方面“义”可以对“利”的实现有着良好的促进作用,“义”是“利”,同时“义”又是冠冕堂皇地合于天地之“道”的(相对的),可以借“道”之势从而实现和保有长久之“利”。这是“义”的价值与功用所在。

计利与功用是《吕氏春秋》所处时代的特征,可用、可达到目的是至为重要的。《吕氏春秋》也不例外,如在《长攻》中所举勾践灭吴、楚王灭蔡、赵襄子灭代都是“有功”而不循“义”的范例,并称说:“后世称之,有功故也。有功于此,而无其失,虽王可也。”但是《吕氏春秋》认为,如果要使“利”最大化(表现在《吕氏春秋》追求长远利益的长久之利),就要在最大限度上“法天地”之道,要将手段与目的、义与利统一起来,要兼顾理想与现实。所以胡适说《吕氏春秋》以“爱利主义”为主旨,虽然点明了它的功利倾向的特点,但“有用即可”并不能完全说明《吕氏春秋》的全貌。诚如钱穆先生所说:“君子之中庸也,君子而时中(可离非道戒慎恐惧)。小人之中庸也,小人而无忌惮也。”^①《吕氏春秋》以“法天地”为宗旨,表明了它“得道”而“不离道”的旨趣与取向。《吕氏春秋》文中也多次引文阐明它的这一立场,如《谨听》引《周箴》曰:“夫自念斯学,德未暮。”《务本》引《易》曰:“复自道,何其咎,吉。”

而对待现实,《吕氏春秋》认为可为名、可为利,但它以义利兼得、“名实相保”为最高的理想境界。如《应同》说:

凡兵之用也,用于利,用于义。攻乱则脆,脆则攻者利;攻乱则义,义则攻者荣。荣且利,中主犹且为之,况于贤主乎?故割地宝器,卑辞屈服,不足以止攻,惟治为足。治则为利者不攻矣,为

^① 钱穆:《中国思想史》,学生书局,1980年。

名者不伐矣。凡人之攻伐也，非为利则因为名也。名实不得，国虽强大者，曷为攻矣？（《应同》）

“荣且利”，“名实相保”是《吕氏春秋》的至高理想和追求；在不同的情势、环境中或为“利”，或为“义”，是退而求其次的；“名实不得”是不应为的（“名实不得……曷为攻矣？”）。名实、义利兼得是实现长久之利的最佳途径和方法，是目的与方法的统一；名与义也因此有了现实的意义与功用，同时又不违背天地之道（不放弃理想，不离“道”），也使“道”不停留在玄思的境地。从这一角度来说，《吕氏春秋》追求目的与手段高度的协调与统一并因此兼顾理想与现实，从而达到“得而具”的境地。

诚如它说，“名实相保，之谓知道”^①。义利兼得，“名实从之”，“既有美名，又有其实”^②，是《吕氏春秋》的选择与理想：

举事义且利，以立大功，文公可谓智矣。（《不广》）

众封建，非以私贤也，所以便势全威，所以博义。义博利则无敌，无敌者安。（《慎势》）

《吕氏春秋》有对理想与现实之间差距的考量，也有显而易见的政治实践之目的和对可用、可操作的功用的宿求。当“义”仅仅被视为达到功利实用目的的一种手段与外在的形式时，无疑成为一种“阳谋”。但如果把《吕氏春秋》合于“道”之“义”仅仅看做为是求“利”的利益交换，就难免会得出“吕不韦小人”的结论，从而会忽视它相对于政治力量之外的理想价值观和它的超越时代范式拘囿的对“道”的体悟与理解，也会因此不能充分揭示其思想以及它在思想文化发展中的真实趋向。

① “实犹利也”。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

② 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

三 公与私

《吕氏春秋》用“大一”包容思想上的“广大”、“众多”(如《不二》篇所说的:老聃贵柔,孔子贵仁,墨翟贵廉,关尹贵清,子列子贵虚,陈骈贵齐,阳生贵己,孙臆贵势,王廖贵先),在现实中个人之“私”则是由“公而成其私”,由“大”而包容“小”。《谕大》说:

《夏书》曰:“天子之德广运,乃神,乃武乃文。”故务在事,事在大。地大则有常祥,不庭,歧毋,群抵,天翟,不周,山大则有虎,豹,熊,蜈蛆,水大则有蛟,龙,鼃,鼃,鱣,鲟。《商书》曰:“五世之庙,可以观怪。万夫之长,可以生谋。”空中之无泽陂也,井中之无大鱼也,新林之无长木也。凡谋物之成也,必由广大众多长久,信也。(《谕大》)

在《吕氏春秋》看来,法天地“无私覆、无私载”之“公”是得长久之利的途径与方法。“名实相保”是实现长久之利的途径和方法,也是《吕氏春秋》追求的最高境界;“大”与“小”、“公”与“私”“交相为恃”,也可得长久:

天下大乱,无有安国;一国尽乱,无有安家;一家皆乱,无有安身。此之谓也。故小之定也必恃大,大之安也必恃小。小大贵贱,交相为恃,然后皆得其乐。定贱小在于贵大。(《谕大》、《务大》)

“大”与“小”、“公”与“私”之所以要“交相为恃”,一方面是因为世界上万事万物是相关联的,任何事、物和人都不可能作为纯粹的个体存在,另一方面“贵”与“贱”、“大”与“小”、“公”与“私”也都是阴阳既对立又相互依附的关系,“小之定也必恃大,大之安也必恃小”,“小大贵贱,交相为恃”,是《吕氏春秋》阴阳观念的应用,也即是“法天地”之道。

《吕氏春秋》主张“必先公”。它认为天下大治“得于公”,“公则

天下平矣，平得于公”，“昔先圣王之治天下也，必先公”。在《吕氏春秋》文中多处论及“公”的作用和“私”的弊害，如在《序意》中就说：“夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私设精则智无由公。智不公，则福日衰，灾日隆，以日倪而西望知之。”如果徇私而不由公，福泽必如太阳西沉般逐渐衰落。《慎行》也举费无忌与庆封为追逐自己私利的反面例证，说明背义求利或一味追求私利都终会招致灭亡。

从“公”的性质而言，这种“公”是合于天地阴阳之道，即合于天地的广大无私的，也即《去私篇》所说“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。行其德而万物得遂长焉”。对于“天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽，得其利”也正体现了《吕氏春秋》“法天地”的主旨。《贵公》说：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。”把“公”与“平”联系在一起，公则天下平，不公，则天下不平，把理想的社会组织直接与“公”挂起钩来，认为只有建立在公的基础上的社会组织，才是合于天道的，而可以长久，是人应追求的理想社会。

从“公”的内容来看，“公”即要“无偏无党”、“无偏无颇”、“无有作好”、“无有作恶”。刘泽华先生认为“公”是一个历史范畴，而且各家各派的理解又不尽一致。当时主要指如下几点：凡有明文规定者，一律按规定行事即是公；遵循当时人们普遍意识所形成的习惯和传统，如礼制等；要处理好国家和个人的关系。春秋以降，国家观念有了飞快的发展，君主与国家并不完全是一回事，国家之事为公，除此之外都为私，包括君主个人的事在内^①。《吕氏春秋》的《去私》篇中所举“庖人调和”浅显的例子非常直白地说明了要去私由公：

庖人调和而弗敢食，故可以为庖。若使庖人调和而食之，则不可以为庖矣。王伯之君亦然。诛暴而不私，以封天下之贤者，故可以为王伯。若使王伯之君诛暴而私之，则亦不可以为王伯矣。（《去私》）

^① 刘泽华、张分田：《中国政治思想史》（先秦卷），浙江人民出版社，1996年。

“公”是以“天下治”为目的，“公”则天下治、“天下治”才可以“有”、“利”、“子”，也就是说只有有“公”方能有“私”。《务本》就说：

三王之佐，其名无不荣者，其实无不安者，功大故也。俗主之佐，其欲名实也与三王之佐同，其名无不辱者，其实无不危者，无功故也。皆患其身不贵于其国也，而不患其主之不贵于天下也，此所以欲荣而逾辱也，欲安而逾危也。（《务本》）

它认为只有“先公”，方能有私，“定贱小在于贵大”。如果只是为一己之私而钻营则只会一无所有，毫无所得，正所谓“天下大乱，无有安国；一国尽乱，无有安家；一家皆乱，无有安身”。

可见《吕氏春秋》主张“公”而不无“私”，公而有私，并要以公成其私。《务本》亦云，“三王之佐能以公故名荣实安，俗主之佐无公故名辱实危”，就是说“公”安则“私”安，国强则家富，至尊则臣荣。“以公及私”，还可“名实”——名誉和实利兼得，如《务本》引《诗》云：“有唵凄凄，兴云祁祁。雨我公田，遂及我私。”它还以为“智而用私，不若愚而用公”，这是公而不求私而达成私的取向。

公而有私，究其原因不难看出是因为“法天地”而合于天地阴阳之道，《务本》并引《易》说曰：“复自道，何其咎，吉”，就是说只要是“法天地”之道则为吉。

《吕氏春秋》认为天地“无私覆、无私载”，其意是天地“至大无外”（至公）而通纳天下万物，当然也包括和容纳每一个至小（私），并不因为其“小”（私）而被排斥在外。天道因“无私覆、无私载”，并正因万物各得其宜（通），天道得以运行不止。万物各得其宜则天道才得以运行不止，也即是对万物各自有存在的道理与权力的认同。《吕氏春秋》虽然主张要平私意（《序意》“行其数，循其理，平其私”），但并不意味着要无私意或是剔除私意，也不是漠视个体，而是要“万物皆被其泽，得其利”。

《吕氏春秋》认为由公及私，私可以得到最大限度的满足。《吕氏春秋》强调“公”并不是要泯灭“私”或个体，也不是束缚个体，而是认为“公”是“私”生存与发展的不可缺少的条件。它认为个体借助

“公”的平台,可以使个体的能量得到最大限度的发挥,欲望得到最大限度的满足。于公于私都可以使“利”“长久”,而可以长久之“利”才是最大的“利”,这也是《吕氏春秋》“贵公”之说的最有力的说服论据。

基于考虑和顾及个人之私是合于“天地”之“道”的,每一个人顾及自己的私利是“人之情”,是合“情”的,也是合“理”的。但是每一个人因为身处之环境以及身肩的责任,其欲望的满足与否有着极大的玄机,往往拥有意味着失去,放弃意味着获得。《有度》中就有如此之问:“奚道知其(指尧舜)不为私?”从《吕氏春秋》用季子之言的回答来看,《吕氏春秋》认为“节己”,亦即“适欲”是解决的最佳途径:

诸能治天下者,固必通乎性命之情者,当无私矣。夏不衣裘,非爱裘也,暖有余也。冬不用罽。非爱罽也,清有余也。圣人之不为私也,非爱费也,节乎己也。节己,虽贪污之心犹若止,又况乎圣人?许由非强也,有所乎通也。有所通则贪污之利外矣。(《有度》)

“有所通”,除了“通乎性命之情”之外,还要通晓“大”与“小”、“公”与“私”之辨。每一个人可以顾及自己的私利,但除了依靠社会所具有的“定分”的功能,使个人有再多的欲望也都无法超越其本分外,还需要人自身的“节己”、“适欲”。就是当人为追求自身利益的满足而影响到他人或整体的利益时,不能“贪于小利以失大利”,人自我之欲望与需求应体察外在的情势,因为自我与外在社会不可分。《吕氏春秋》认为要节制自身“私”的欲望。

《吕氏春秋》“节己”、“适欲”也就是克制自己的欲望,不以损害别人及整体的代价牟取自己的利益。对于社会整体来说,任何个人或局部为社会的更大整合或共同利益而克制自己的欲望,虽然会使个人或局部在短期内得不偿失,但会给整体及社会带来更大增益;对个人来说,虽然不符合短期的功利计算,却可以因此得到从长期来看的好处,而一味追求私利并不利。《吕氏春秋》所说“节己”与“适欲”又有一定的限度,是“节”与“适”,而不是“强”,“不强”是基于对“公”与

“私”的“交相为恃”的体认。《吕氏春秋》认为人以“适”与“节”为度，进而谋求全体之利益。

在《吕氏春秋》看来，“大”与“小”、“公”与“私”并不是不能相容，也不是极端对立的，而是相辅相成，“交相为恃”。这是人对自我个体、自我意识欲望的肯定以及对群体、社会既独立又迎合的立场，从中可以看出在一个传统秩序与信仰重新整合时代的思想取向，是人在自身的真实存在之中所体现的最高超越的更高层次的超越。《吕氏春秋》也因而说：

冬与夏不能两刑，草与稼不能两成，新谷熟而陈谷亏，凡有角者无上齿，果实繁者木必庳，用智徧者无遂功，天之数也。故天子不处全，不处极，不处盈。全则必缺，极则必反，盈则必亏。先王知物之不可两大，故择务，当而处之。（《博志》）

而“雨我公田，遂及我私”，“智而用私，不若愚而用公”，可以视做阴阳相适、“当而处之”的具体方法。

四 吕不韦与《吕氏春秋》之“利”

吕不韦有从“大贾”位及邦国宰相权臣的经历，作为一个成功的商人，他应熟识不失时机低买高卖的经营之术。对于商人来说，“时机”就意味着利润与金钱，但下面这段对话又显然不是一个普通商人所能有的远见卓识。《战国策》有云：

濮阳人吕不韦贾邯郸，见秦质子异人，谓其父曰：“耕田之利几倍？”

曰：“十倍。”

“珠玉之赢几倍？”

曰：“百倍。”

“立主定国之赢几倍？”

曰：“无数。”

不韦曰：“今力田疾作，不得暖衣饱食；今定国立君，泽可遗

后世，原往事之。”

吕不韦去找子楚前，先询问了其父的意见。从吕不韦与其父的这段问答看来，吕不韦看中的不是十倍或百倍之“利”。易言之，无论“耕田之利”还是“珠玉之赢”，乃至家累千金都不是“利”。吕不韦对“利”的看法与一般人是不同的，在吕不韦看来当“利”可“泽可遗后世”方能称为“利”，也就是说只有可以长久的“利”才是“利”。眼前的十倍或百倍之“赢”，抑或家累千金都只是鼠目寸光的蝇头小利，或者根本就不能称之为“利”。所以以一般商人来看待吕不韦并不妥当。

高仪便认为吕不韦“乃说客之雄，非直大贾也”^①。据《史记·吕不韦列传》记载：

（秦昭王）四十二年，以其次子安国君，为太子。……子楚为秦质……吕不韦贾邯鄲，见而怜之，曰“此奇货可居”。……往见子楚（其时间不详）……安国君许之，乃与夫人刻玉符，约以为适嗣。……秦昭王五十年……赵欲杀子楚。……秦昭王五十六年，薨，太子安国君立为王……子楚为太子。秦王立一年，薨，谥为孝文王。太子子楚代立，是为庄襄王。……庄襄王元年，以吕不韦为丞相……封为文信侯，食河南雒阳，十万户。

从时间上来，吕不韦将失意王孙子楚一步步培养成一国之君，自己则从大贾而跃及权臣，历时十余年之久。也许吕不韦可能也没有想到秦昭王在位能长达“五十六年”，但是足见吕不韦对“利”的看法有着独具只眼之处。吕不韦不惜损失千金的眼前利益，而最终权炙一时。作为一个以知“时宜”投机成功而跃居权臣的商人出身的吕不韦，对如何保有既得利益、如何获得最大化利益，应该从他自己充满博弈的经历中总结出不少的经验。而《序意》中引文信侯曰：

尝得学黄帝之所以诲颡项矣：“爰有大圜在上，大矩在下，汝

^① 凌稚隆辑校：《史记评林》，兰台书局，1968年。

能法之，为民父母。”（《序意》）

“法天地”之说很可能凝练了吕不韦自身数十年的博弈经验。虽然“法天地”有《吕氏春秋》借（天地之）势和从自然法则中获得力量和权威的可能，但“法天地”不啻为《吕氏春秋》的治世的理想。

从《吕》书来看，纵然书中内容并非由吕不韦一人写作或完成，但全书的主旨思想乃至最后的审核查定，他一定参与了指导。在《序意》篇里，吕不韦亲口回答了良人所问的关于《十二纪》的问题，显然吕不韦是清楚明了此书内容的。吕不韦对《吕氏春秋》，至少对十二纪的内容，应该有相当程度的影响。

对于作为新贵和权臣的吕不韦来说，在庄襄王时代，以及在秦王政亲政前，当“文信侯”、“仲父”与做“王”并无实质性的区别。秦王政亲政，吕不韦的地位将受到不可避免的影响（参与编撰《吕氏春秋》的宾客与吕不韦之利益可以说是合二为一的）。吕不韦在秦王政行将亲政前布书于天下，很可能是希望《吕氏春秋》对秦王政产生一定的作用与影响。因为尽管秦王政的行事作风与其父庄襄王决然不同，但秦王政或许可能被“教诲”而成为第二个庄襄王，况且取秦王政而代之有会背负一些“不义”之名，这可能都在吕不韦的考虑之中。

在吕不韦看来，自身与秦王政乃至与“国”的利益如何调和，是一个大问题和难题。如何可以“得而具”，这个问题涉及对自身、社会各阶层、君主和国家等多方利益的权衡。《吕氏春秋》认为，虽然彼此间利益与矛盾错综复杂，但从长远利益而言，应该“相安”为“利”、“相害”为“危”。《观表》有曰：

天为高矣，而日月星辰云气雨露未尝休也；地为大矣，而水泉草木毛羽裸鳞未尝息也。凡居于天地之间，六合之内者，其务为相安，利也，夫为相害，危者，不可胜数。^①（《观表》）

^① 陈奇猷取范耕研说，“万物岂真能相安利邪？彼相与害危者甚多也”，认为是相生相克者甚多（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。笔者认为值得商榷，“相安”，为“利”也，彼相害，危也，与上下文意相连。

世界是无限的，世界中的事物种类繁多，它们有的在陆地上，有的在水中，有的在天上，有的在地下，有的是社会的，有的是自然的。它们相互区别或彼此对立，但同时又是相互联系、彼此制约的。天地之间的万物彼此相安则互利，彼此相害则互危。

这是从一个大而高远的视野来看待世事万物。简单地说，这是从一个整体观的视角，处理“私”与“公”、“小”与“大”以及“近”与“远”的关系。吕不韦对此应该有非常深刻的见解，如《序意》中说，只有“智公”方可长久，“小大贵贱”“交相为恃”，对“有唵凄凄，兴云祁祁。雨我公田，遂及我私”有深刻的体认。在《吕氏春秋》看来作为君主，更是应该通晓其中的利害关系。如它劝诫君王说：

人主之患，患在知能害人，而不知害人之不当而反自及也
(《骄恣》)。

虽然吕不韦可能已感觉到秦王政的野心和一些不祥的预感，但吕不韦在秦王政亲政前写成《吕氏春秋》，很可能还存有改变或影响秦王政的一些侥幸。

其实在吕不韦看来作为国或天下的统治者，并非一桩益事。

贤主愈大愈惧，愈强愈恐。凡大者，小邻国也；强者，胜其敌也。胜其敌则多怨，小邻国则多患。多患多怨，国虽强大，恶得不惧？（《慎大》）

大国如此，人君更是如此，为“君”并不是什么轻松的好事。再如《求人》举例说：

昔者尧朝许由于沛泽之中，曰：“十日出而焦火不息，不亦劳乎？夫子为天子，而天下已治矣，请属天下于夫子。”许由辞曰：“为天下之不治与？而既已治矣。自为与？啁噍巢于林，不过一枝；偃鼠饮于河，不过满腹。归己，君乎！恶用天下？”遂之箕山之下，颍水之阳，耕而食，终身无经天下之色。并说故贤主之于贤

者也，物莫之妨，戚爱习故不以害之，故贤者聚焉。贤者所聚，天地不坏，鬼神不害，人事不谋，此五常之本事也。（《求人》）

也可以表明吕不韦并无覬覦天下的企图，劝诫秦王政“勿相害”，要“相安为利”，如此若得“贤者聚”，为国之大幸。

但是参与《吕氏春秋》编撰的吕家宾客虽然与吕不韦的利益紧密相连，却“未尝不有取秦而代之意”。“彼辈推尊不韦，谓其宜为帝王，夫岂不可”^①，方孝孺也称“其书诋誉时君为俗主，至数秦先王之过无所惮”。钱穆先生曾说：“余疑此乃吕家宾客借此书以收揽众誉，买天下之人心。俨以一家《春秋》，托新王之法，而归诸吕氏。”^②《吕氏春秋》中也有多处以“智公”方可长久为目的，而提到禅让，这些可能反映了吕不韦的宾客推尊吕不韦为帝王的心态。《士容》有曰：

知人情不能自遗，以此为君，虽有天下何益？故败莫大于愚。愚之患，在必自用。自用则慧陋之人从而贺之。有国若此，不若无有。古之与贤从此生矣。非恶其子孙也，非微而矜其名也，反其实也。（《士容》）

吕不韦宾客众多，宾客对吕不韦也颇为忠心（吕不韦死后，“其宾客尤不去”；也似有不顾忌秦王政之嫌），而吕不韦最终没有逃脱“其与家属徙处蜀”与死亡的命运，不能不说这与宾客“推尊不韦，谓其宜为帝王”的心态有非常密切的关系。据《史记·吕不韦列传》记载，“秦王十年十月，免相国吕不韦。及齐人茅焦说秦王，秦王乃迎太后于雍，归复咸阳，而出文信侯就国河南”。但是“岁余，诸侯宾客使者相望于道，请文信侯。秦王恐其为变，乃赐文信侯书曰：‘君何功于秦？秦封君河南，食十万户。君何亲于秦？号称仲父。其与家属徙处蜀！’”“诸侯宾客使者相望于道，请文信侯”的这一举动很可能使秦王政更为畏忌与不满，而最终导致“吕不韦自度稍侵，恐诛，乃饮鸩而死”的

① 钱穆：《吕不韦着书考》，《先秦诸子系年》，河北教育出版社，2000年。

② 同上。

结果。

第三节 “贵生”是《吕氏春秋》的论说手段

《吕氏春秋》认为人生有“欲”、求“利”是人的自然之情，这是基于对人“性命之情”的体察。对于每一人来说最根本的大利、长久之利，就是生命，“贵生”即是求“利”。《吕氏春秋》以“便生”为旨归，同时“贵生”也是《吕氏春秋》的论说手段。

一 “贵生”即是求“利”

《吕氏春秋》从“性命之情”和“利”的角度讨论“贵生”。“人性人情大致是一个问题，是当时诸子认识社会与人的理论原点”^①。《吕氏春秋》认为“天生人而使有贪有欲”，“欲”是人生而有之的，求“利”是天经地义的。《吕氏春秋》既不像孟荀主张“人性善”或“人性本恶”，也不同老庄的“清心寡欲”。《吕氏春秋》主张贵生重己，多继承杨朱，但它力图要把人的欲求与人所处的社会环境结合起来，以“便生”（利生）作为衡量的标准去取人的欲求，利于“生”则取，不利于“生”则弃。

始生人者，天也人，无事焉。天使人有欲，人弗得不求；天使人有恶，人弗得不辟。欲与恶，所受于天也，人不得与焉，不可变，不可易。（《大乐》）

人乃阴阳所化，人的欲求也是本于“太一”，是阴阳变化中形成的。“欲”是人的自然本性，是不能、也不应该禁止的。《吕氏春秋》认为人皆有欲，人为满足个人利欲的追求，是天经地义的，是自然而然的“人之情”。

人之情，欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳。

^① 刘泽华：《先秦士人与社会》，天津人民出版社，2004年。

四欲得，四恶除，则心适矣。四欲之得也，在于胜理。胜理以治身，则生全以；生全则寿长矣。（《适音》）

人情欲生而恶死，欲荣而恶辱。（《论威》）

所谓“情”，即指情实。物有“物情”、人有“人情”，所谓“物情”“人情”^①，即指人或物的实际情况，自然而然的情实，如它说：“耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。”《吕氏春秋》主张要“缘物之情及人之情”，所谓“缘”，即依循之意，是非可不可以是否符合实情为准。《吕氏春秋》认为这样才能看到事物的根本，行为举措才会适宜、得当。以下在《吕氏春秋》看来都是“人之情”：

人之情，不能乐其所不安，不能得于其所不乐。（《诬徒》）

人之情，恶异于己者……人之情，不能亲其所怨，不能誉其所恶。（《诬徒》）

人之情，莫不有重，莫不有轻。有所重则欲全之，有所轻则以养所重。（《诚廉》）

人之情，非不爱其子也……非不爱其其身……非不爱其父也。（《知接》）

人有“欲”是“人之情”，就如同天有春夏秋冬一样，“人生本存在于自然之中，人类不能脱离自然而生存，亦可以说人是自然的一部分”^②。现实中的人基本上是相同的，不同的东西仅是次要的（如长相之各异），人有欲求是自然的、天生的；人我相同、古今相同，是普遍的，如它说：

① 即是《墨子》中常见的“情”字，是对墨子“三表法”的发展，也是对庄子“齐是非”的批评。谭家健：《墨子研究》，贵州人民出版社，1996年；牟钟鉴：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》，齐鲁书社，1987年。

② 钱穆：《学术思想遗稿》，蓝台出版社，2000年。

性者^①，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。（《贵当》）

性者，所受于天也，非人之所能为也。武者不能革，而工者不能移。（《荡兵》）

耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱、愚智、贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝，其与桀、纣同。（《情欲》）

《吕氏春秋》认为人有相同的本质，无论什么地域的人，什么时代的人，都具有相同或类似的要求，没有时空的限制，是“古今一也，人与我同耳”。《吕氏春秋》试图从人本身、人的自然感官及需求去理解和说明人，力图本于情实而不附加人为的或外在的时代道德观。《吕氏春秋》对人欲的分析可以说是超越了社会、道德判断的局限。

《吕氏春秋》所说的人我相同、古今相同的“性命之情”并不是通常意义上的一成不变的东西。在历史现实中，所谓持久不变有着具体的多样性的不同，不变隐于变之中。《吕氏春秋》注重人之欲求在现实中的不同表象，并以“察因”的方法分析和对待各种不同的表象，进而上升为要知“一”与不变。

《吕氏春秋》承认差异的存在，万物不同是天生如此，是“情”。天生万物，芸芸众生，有众多的差异与不同。尽管人的欲望因人、因时、因事各不相同，但是人皆有“欲”，人也都追逐自身欲望的满足。也就是说人的欲望不同，那么每个人所认为的“利”也就不同，逐欲求利的方式也各异，但人人为“利”的逐欲之心不变。求“利”是“人之情”。

《吕氏春秋》从“利”的角度讨论“贵生”，认为重生贵己可以带来长远的好处。生命的存在与长久是人追逐欲望、利益满足的基础和前提条件，生命是万事之本。虽然“贵生”是每一个人都会认同的“利”，“生”本是最大的“利”也是不可替代的“大利”，但是人常常被“生”以外的“欲”和“利”所迷惑。《吕氏春秋》认为要“贵生重己”，生命是人

^① “性”同“生”，傅斯年以《本生篇》为例认为《吕氏春秋》中无“性”、“生”之分，“性”即“生”也（傅斯年：《性命古训辩证》，广西师范大学出版社，2006年）。《吕氏春秋》所用的“性”字，是与生命之生，同一意义（徐复观：《两汉思想史》，华东师范大学出版社，2001年）。

之“大利”，它一朝既失，永远不可复得，外物之利远远不能与“生命”之利相提并论。《重己》称曰：

今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足以比焉；论其轻重，富有天下，不可以易之；论其安危，一曙失之，终身不复得。

夫弗知慎者，是死生存亡可不可未始有别也。未始有别者，其所谓是未尝是，其所谓非未尝非。是其所谓非，非其所谓是，此之谓大惑。若此人者，天之所祸也。以此治身，必死必殃；以此治国，必残必亡。（《重己》）

对于不知“贵生”的人，也就是根本不懂得什么是死生、存亡、可与不可，也就更不可能知道究竟什么是“利”。在《吕氏春秋》看来不知“贵生”，就是不懂根本，是“大惑”，其结果必然是“死、殃”、“残、亡”。

《本生》通篇讲贵生、养生之要，把保全生命作为根本，指出要“以物养性（生命）”，而不能“以性（生命）养物”，“利于性则取之，害于性则舍之”才是重生、贵生之道。

二 “生”（“寿”）是根本

在《吕氏春秋》看来，人的欲求无外于“欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳”，人人皆欲“贵、富、寿”，而不欲“贱、贫、夭”。从人的这些欲望而言，“寿”是生命的存在是根本，“贵、富”乃身外之物。

欲求是人的自然本性，人的内在欲求，是感受外部存在的主体条件，而外部形形色色的“富、贵”，又势必引起或刺激主体的欲求。《吕氏春秋》认为“生以寿长，声色滋味能久乐之”。也就是说虽然“寿”和“贵、富”都是人之所欲，但显而易见只有有“寿”才可长享“富、贵”和“声色滋味”之“乐”，“富、贵”和“声色滋味”可能可以是“乐”的前提，但相对于生命而言，只是外物。《审为》说得非常明了：“能尊生，虽贵富，不以养伤身；虽贫贱，不以利累形。”《本生》也说：“物也者，所以养性也，非所以性养也。”要用外物来润养自己的生命，如果不懂利用，

只会危害到自身的生命与长寿。

而“至富”、“至贵”无过于国与天下,《吕氏春秋》认为生命才是根本,贵为“天子”也无法用来换取生命,更何况其他事物,因为生命“一曙失之,终身不复得”。它认为:

道之真,以持身;其绪余,以为国家;其土苴,以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生之道也。今世俗之君子,危身弃生以徇物,彼且奚以此之也?彼且奚以此为也?凡圣人之动作也,必察其所以之与其所以为。(《贵生》)

人之情莫不有重,莫不有轻。有所重则欲全之,有所轻则以养所重。(《诚廉》)

就是说要分清孰轻孰重,权衡利弊得失,要重其所重,轻其所轻,不能本末倒置,“身者,所为也;天下者,所以为也。审所以为,而轻重得矣”。但是世人却常常为外物所惑,重物轻生,很难做到全生养性,不为功名利欲所驱使,结果则是“以性养物”;这是“不知轻重”的逐本求末。

对于身外之物,如“富、贵”、“声色滋味”凡此种种都只是赡养生命的东西,并不是最终的目的,任何时候都不应本末倒置。当对身外之物的利益追逐导致“生命”这一最基本的利益丧失时,应停止追求以保全更长久的利益,这就是理性的节制(“适”或“啬”)。

今有声于此,耳听之必嫌已,听之则使人聋,必弗听。有色于此,目视之必嫌已,视之则使人盲,必弗视。有味于此,口食之必嫌已,食之则使人瘖,必弗食。(《本生》)

天下事物以生命为最可贵,因此要“害于生则止”,“利于生者则为”。“圣人之所以异者,得其情也。由贵生动,则得其情矣;不由贵生动,则失其情矣。此二者,死生存亡之本也”,只要有利生命则取之,不利生命就弃之,以“贵生”与否作为权衡标准,不要因小失大,把重视生命当做是治理天下的根基,“圣人深虑天下,莫贵于生”,因此,即使可

得天下,也不肯有害于生,也不主张为天下而害己劳形伤神。

“生命”是人生所有欲望的根基,是重中之重。对于身外之物,诸如“富、贵”、“声色滋味”的追逐,如果不知以重生、贵生为本,而不加节制的话,那么还不如“贱、贫”,所以“古之人有不肯贵富者”,“非恶富贵也,由重生恶之也”。“富、贵”虽是人生的大的欲望,但与人的生命——“寿”比较起来,就是微不足道的了。它认为:“贵富而不知道,适足以为患,不如贫贱。”正所谓“道之真,以持身;其绪余,以为国家;其土苴,以治天下”。

人追求“富、贵”欲望的满足,这种追求是人的自然之情,但是当这种对生命之外的外物追逐而损害“生”(“寿”)这一最基本的利益时,应停止追求以保全生命的长久,所谓“人之情莫不有重,莫不有轻。有所重则欲全之,有所轻则以养所重”,就是说视情势重其所重,轻其所轻。这种节制是在“富、贵”与“寿”(“生”)之间的利弊得失的权衡,《吕氏春秋》说要“嗇其大宝”,“大宝”即是人的生命。人如果以生命为代价而谋求富贵、权势,其实不过是犹如“以随侯之珠弹千仞之雀”,是得不偿失的,因为生命一旦失去,一切皆如云烟。

三 “贵生”与“全生”

尽管《吕氏春秋》认为生命的价值,高于一切,一直强调“天下莫贵于生”这种观念,但是它并不单单以保持“生”为最高理想,这就是为后人所常引用的《贵生》篇中的“迫生不若死”,因而“生”并非天下至最。《贵生》引子华子曰:

全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下。(《贵生》)

并进一解释道:

所谓尊生者,全生之谓;所谓全生者,六欲皆得其宜也。所谓亏生者,六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也,其尊弥薄。所谓死者,无有所以知,复其未生也。所谓迫生者,六欲莫得其宜也,皆获其所甚恶者。服是也,辱是也。辱莫大

于不义，故不义，迫生也。而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。奚以知其然也？耳闻所恶，不若无闻；目见所恶，不若无见。故雷则掩耳，电则掩目，此其比也。凡六欲者，皆知其所甚恶，而必不得免，不若无有所以知。无有所以知者，死之谓也，故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之谓也；嗜酒者，非败酒之谓也；尊生者，非迫生之谓也。（《贵生》）

如果只是为了活得久，而“凡六欲者，其知其所甚恶，而必不得免，不若无有所以知，无有所以知者，死之谓也，故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之谓也；嗜酒者，非败酒之谓也；尊生者，非迫生之谓也”，“六欲莫得其宜”“皆获其所甚恶”，就是“迫生”，“迫生”尚不如死，死不过是“无有所以知”，为“未生”而已，“迫生”则是活受罪。如果用苟且偷生的方式来委屈自己而使生命久长（“寿”），根本是生不如死。

《过理》篇中就有对君主只图保全性命而毫无追求的嘲讽：

齐湣王亡居卫，谓公王丹曰：“我何如主也？”王丹对曰：“王贤主也。臣闻古人有辞天下而无恨色者，臣闻其声，于王而见其实。王名称东帝，实辨天下。去国居卫，容貌充满，颜色发扬，无重国之意。”王曰：“甚善！丹知寡人。寡人自去国居卫也，带益三副矣。”（《过理》）

齐湣王亡国却无“重国”之意，身为一国之主却毫无谋求富国的思虑而“带益三副”，在《吕氏春秋》看来，这不是一个君主应有的作为。

《吕氏春秋》推崇的是“全生”^①，而非仅仅是“贵生”。“全生”与“贵生”并不等同。《吕氏春秋》认为生命的最高境界是“全生”的境界，“全生为上”。所谓“全生”就是要让“六欲”各得其所，皆得其宜，

^① 有贵“性”“情”的内涵在内，“生命活得长久，乃先天所受，故不曰生而曰性。从生命的先天性说，便谓之性，从当下的生命说，使谓之生。”（徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），华东师范大学出版社，2005年）。“性”同“生”，傅斯年以《本生篇》为例认为《吕氏春秋》中无“性”、“生”之分，“性”即“生”也（傅斯年：《性命古训辨证》，广西师范大学出版社，2006年）。

如果身为君主的话,当然“权势”也应是“六欲”之一,如果一个君主连自己的权位都没有的话,也就不成其为君主了,也就是“六欲”不得其宜,应该谋求改变。

在学界研究中当论及《吕氏春秋》的“贵生”与“全生”思想时,大多数人一概而论,不作区别。不过日本学者马场英雄将“贵生”的轻物重生限定为人对外的名利权势等社会政治价值的取舍,而“贵生”的取舍则有赖于生命之利害的考量;利与害的考量,进一步又牵涉到人之生存最基本的生理感官需求,亦即“全生”的养生保性^①。但是从《贵生》中“全生者,六欲皆得其宜也”来看,尽管《吕氏春秋》并未对“六欲”给出明确的定义,但是“六”字本身有涵盖“全部”和“所有”之义。马场英雄虽然对“贵生”、“全生”的比较分析似乎是递进了一步,但是仅仅涉及“人之生存最基本的生理感官需求”未免是将“全生”的内涵缩小了^②。其实“贵生”之“生”已经包含了“物质”与“精神”两个方面^③,而“全生”之“六欲皆得其宜也”乃为“生”的最高理想境界。《吕氏春秋》中“全生”的内涵多于“贵生”,固然“贵生”之“生”有物质与精神两个方面,但《吕氏春秋》把“贵生”(生命的保持)与“全生”(欲望的满足)的区别加以细化,“全生”是重自觉而不重限制,重精神较高于重形体,所谓要“以贵生动”则是要以生命的考量为基本的前提。

从《吕氏春秋》来看“全生”是较“贵生”的更高层次的追求,《吕氏春秋》推崇的是“全生”而非仅仅是“贵生”,“贵生”轻物重生是在对人对外的名利权势等等与生命间的取舍与权衡,重“寿”而轻“富、贵”,而“全生”则是在“贵生”之重生轻物的取舍前提下要达到的完美的“全其天”的理想境界。

冯友兰说“六欲皆得其宜”是“节欲”之意,亦即是《重己》、《本

① 陈婷姿:《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的思想融合与历史意义》,台湾“清华大学”历史研究所硕论,2008年。

② “全生”与“长生”义殊,“耳、目、口、鼻”四欲见《贵生》首段,高注“生、死、耳、目、口、鼻”六欲。参见陈奇猷《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。

③ 冯友兰:《中国哲学史》上册,华东师范大学出版社,2000年。

生》、《情欲》篇所说“适欲”、“全性之道”之意^①。也就是使“欲”恰得其宜。如：

昔先圣王之为苑囿园池也，足以观望劳形而已矣；其为宫室台榭也，足以辟燥湿而已矣；其为舆马衣裘也，足以逸身暖骸而已矣；其为饮食醢醢也，足以适味充虚而已矣；其为声色音乐也，足以安性自娱而已矣。（《重己》）

就是说“欲”不能过多也不能“无欲”，而要使“欲”不多不少恰到好处、适得其宜。欲望过多使人难以臻于“全其天”的完美境界，但“适欲”不是为淡化或者拂除人自身的欲望。“节欲”并非“无欲”，人有欲是自然之情，“无欲”则“与死无异”，所谓的生命（“寿”）无非是行尸走肉，在《吕氏春秋》看来也是“过”与“逆”。如果因顺着人不太多的自然欲求来养护自己的生命，舍弃过度或过量的欲求，“制万物”以“养性”而达到“全生”，也就是可以“全其天”，这是人生最完美的境界，是人“法天地”而与天地同的境界：

故圣人之制万物也，以全其天也。天全则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。若此人者：不言而信，不谋而当，不虑而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其于物无不受也，无不裹也，若天地然；上为天子而不骄，下为匹夫而不愠；此所谓全德之人。（《本生》）

四 《吕氏春秋》“贵生”的意旨

《吕氏春秋》认为“贵生”可以带来长远的好处。在《吕氏春秋》看来，长久之利才是“利”，同样，生命的长久——“寿”是人生之“大利”。生命的存在与长久是人追逐欲望、利益满足的基础，生命是万事之本。

^① 冯友兰：《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社，2000年。

《吕氏春秋》认为“人之情莫不有重，莫不有轻。有所重则欲全之，有所轻则以养所重。”就是说要分清孰轻孰重，权衡利弊得失，要重其所重，轻其所轻。对于外在的名利权势“富、贵”来说，生命是人生之大“利”，人要以便生利生为前提而进行取舍；人生有欲是自然之情，但欲望不能过多也不能“无欲”，“无欲”与死无异，“迫生”则不如死；“欲”皆得其宜，则是“全生”，“全生”是人生最完美的理想境界。

在《吕氏春秋》看来，“君”是一个特殊的个体，兼有“身”与“国”。君主同普通的人一样，有利欲之心，所以首先要“由贵生动”，要避免“害生”的后果；君主应以“全生”境界作为“生”的最高目标；君主肩负着“全国”的责任与义务。

《吕氏春秋》认为“完身全国”、“安国免身”是一个君主“全其天”的理想。也就是说身为一国之“君”如果可以“富、贵、寿”兼而有之，“身寿”与“国寿”可以“得而具”，在“贵生重己”与“天下治”之间得以两全的话，就是达到“全其天”的理想境界了。

承前所论，《吕氏春秋》认为说者“顺说”，可以达成论说的目的。同时《吕氏春秋》中有“以适主心”的为臣之术，何以“适”秦王政之“心”，《吕氏春秋》应该有相当的考虑。在《适音》中，《吕氏春秋》说：

欲之者，耳目鼻口也；乐之弗乐者，心也。心必和平后乐。心必乐，然后耳目鼻口有以欲之。故乐之务在于和心，和心在于行适。夫乐有适，心亦有适。人之情：欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳。四欲得，四恶除，则心适矣。四欲之得也，在于胜理。胜理以治身，则生全以；生全则寿长矣。胜理以治国，则法立；法立则天下服矣。故适心之务在于胜理。（《适音》）

《吕氏春秋》认为“心乐”是人“耳目鼻口”感官之乐的基础，心是人的主宰，“心必乐，然后耳目鼻口有以欲之”；“心不乐”则“耳之情欲声，心不乐，五音在前弗听”。《吕氏春秋》认为“心乐”是“听言”的前提，“适”心则在于“胜理”，而《吕氏春秋》的“贵生”可谓是“胜理”之说。

“贵生”是每一个人都会认同的“利”，“生”本是最大的“利”也是不可替代的“大利”，但是人常常被“生”以外的“欲”和“利”所迷惑。

当是时,秦王政正面临亲政,急需回收权力,秦王政对“权力”(“贵”)的欲求应该是达到了极点,同时从秦王政后来所表现的“亲为”、“贪于权势”等行事作风(《史记·秦始皇本纪》“始皇为人,天性刚戾自用……以为自古莫及己。专任狱吏,狱吏得亲幸。博士虽七十人,特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事,倚辨于上……天下之事无小大皆决于上,上至以衡石量书……日夜有呈,不中呈……不得休息。贪于权势至如此”)来看,《吕氏春秋》很可能是以“贵生”之论作为“顺说”的手段。《吕氏春秋》试图以“贵生”之论,为秦王政指出“完身、全国”两全的“久乐”途径,并借以使“君”(秦王政)可以接受自己对人生及治世的见解,也为秦王政指出颇具实用性的“能之而不为”的经世主张提供了合理的前提。这是《吕氏春秋》“贵当”、“因循”方法的一种表现。

在《吕氏春秋》看来,“贵生”之论很可能对“天性刚戾自用”(《史记·秦始皇本纪》)的秦王政颇具说服力。天下之功业与生命对于秦王政来说都是他的欲求。“全生”是每一个人的完美的理想,对于秦王政来说更不例外。但人之生命、精力有限,不足以使所有的欲求都得到满足,所谓“天地不能两全”。治天下之大事,繁冗杂乱,非一人之力能为之,如若事必躬亲,愁心劳烦,而伤形费神,一旦伤及根本,生命“一曙失之,终身不复得”,天下之大业,也即如过眼云烟。《吕氏春秋》因而以“贵生”为前提,从“全生”的角度出发,为“君”指出了一条“身”与“国”、“生”与“欲”(“物”)可以两全兼得之策。故《勿躬》说:

被簪日用而不藏于篋,故用则衰,动则暗,作则倦。衰、暗、倦,三者非君道也。大桡作甲子,黔如作虜首,容成作历……此二十官者,圣人之所以治天下也。圣王不能二十官之事,然而使二十官尽其巧,毕其能,圣王在上故也。圣王之所不能也,所以能之也;所不知也,所以知之也。养其神、修其德而化矣,岂必劳形愁弊耳目哉?(《勿躬》)

不需案牍劳形,不需“亲为”,而是“臣为”,通过“正名”、“审分”、

“任数”、“尚法”、“用贤”等途径和方法,则可达到“全生”的境地。《吕氏春秋》对于循道任数和任人用贤等等不同的主张都给予了同等的重视。由“贵生”和“全生”,使“用贤”与“任数”、“尚法”等看似矛盾的方法统一为一体,这种倾向在集中讨论君道的《正名》、《审分》、《任数》、《知度》《报更》等篇都有突出的表现。《吕氏春秋》主张君无为,臣有为(《任数》君道无知无为,而贤于有知有为),君(秦王政)既可以享乐又可以使国治(“全国免身”),可以“生以寿长,声色滋味能久乐之”使“富、贵、寿”之所有欲求“得而具”。

吕不韦是新贵族又是权臣,自己与国、秦王政的利益如何调和是吕不韦所面临的一大难题,这个问题涉及自己、社会各阶层、君主和国家等多方的利益,要考虑和权衡各阶层的利益及其和合,以求政治大局的稳定,既要从现实功利的角度出发,也要注重能够得以长治久安的理想之“道”。对君权的限制也是吕不韦需要考虑的重中之重,尽管从吕不韦自身角度而言可能会因上述君无为,臣有为等主张而继续掌控政局,使手中“仲父”之大权不外落,但从为政、治世方略的角度来说并不能算是私念。

“贵生”(重己)对于人来说,是人的性命之情,是亘古不变的,《吕氏春秋》的“贵生”之论是古往今来每一个人所“无所遁”的。基于对人的性命之情(亦即“一”、“道”)的体悟,同时也出于对秦王政“天性刚戾自用”(《史记·秦始皇本纪》)的了解,《吕氏春秋》以“贵生”之论为“为君说法”,并借以推行其为君之道。《吕氏春秋》以“贵生”与“全生”为出发点,切实抓住了人(包括秦王政)的根本与要害,也显示了为对方(“君”)着想之“诚”。

《吕氏春秋》将“身”(个体)、“国”(或“天下”)都视为生命体,而“君”是一个公私合一,兼具个体之“身”,与国(天下)之“生”的特殊之“生”。《吕氏春秋》认为“大小相恃”,对于君主而言,其个人利益在“国”(或“天下”)之公中得以保持,而“国”(或“天下”)之大治理理想的实现也有赖于君主对满足欲望的追求。“身”(君)“寿”与“国”(或“天下”)之长治久安的“相恃”关系,在“君”这一公私兼具的特殊个体上表现得更为突出,“贵生”亦“贵公”。有公方能有私,有“国”

(“天下”)方能有“君”,而君主“为我”(小、私)即是“为公”(大、公),“为公”(大、公)亦即“为我”(小、私),公私两个互为水火不相容的两个极端通过“贵生”之论合二为一,也使《吕氏春秋》义利之说又有了更具体的意义。

《吕氏春秋》以“贵生”作为论说的手段而“为君说法”,从历史的进程来看,《吕氏春秋》似乎并没有因此而改变吕不韦的命运,也未能与秦王政“相安为利”,但是否因此而改变权力欲极强的秦始皇呢?从秦始皇求仙以期长生不老来看,不能不说没有《吕氏春秋》“贵生”之论的影响。这是《吕氏春秋》从人“性命之情”出发,超越时间的一面,可谓是“无可遁”了。

第五章 “行”“用”之论

在《吕氏春秋》看来，“知”是为了“行”“用”。固然“行”与“用”很重要，“行”与“用”还是要“知”的指引，但所谓的“知”不只是停留在“知”的玄思层面，不是单纯为“知化”、“知其所以然”而“知”，而是要能预测到将来并能知其所以然的由来，而采用相应的措施，是整体参与的“知”。《吕氏春秋》认为要知“一”，并“执一”之道，行“执一”之事，“先王不能尽知，执一而万物治”，“执一者至贵也，至贵者无敌”，“王者执一，而为万物正”。《吕氏春秋》中的人与天、君与民的关系都以“阴阳相适”观念为准则。

第一节 人与天

关于“天”“人”的问题，是春秋战国时期诸子学说共同关心、争议纷呈的问题^①。《吕氏春秋》本着自己的宗旨和需要，兼取众长、自铸宏辞而论及天地、天地之道、天人关系和天命等问题。“天”“人”关系之论乃是贯穿全书思想主旨的一个重要组成部分。论者一般认为天

^① 参见陈启云：《中国古代思想文化的历史论析》，北京大学出版社，2001年。

地的性状具有客观必然性,故大凡人事就必须以它为准则^①。有学者曾指出:“《吕氏春秋》根据人与自然万物之间普遍存在的相互影响、相互作用的关系,提出自然万物对人类的影响和作用取决于人类的选择和努力,也就是以人类能否遵循自然规律为转移”^②。本节在前人研究的基础上进一步指出,《吕氏春秋》顺应自然“法天地”的思想的前提是人对天地之道的体认(如本论文第二章讨论的“阴阳观念”、“圜道观”等),自然万物对人类的影响和作用,还要取决于人类的认识与抉择。同时指出,在人的社会系统中,当人人万物各当其位、各得其宜时,则“天下治”。

一 因天之为

关于“天”的问题,是春秋战国时期诸子学说共同关心、争议纷呈的问题,《吕氏春秋》本着自己的宗旨和需要,兼取众长,论及天地、天地之道、天人关系和天命等问题。“天”、“人”及其关系之论乃是贯穿全书思想主旨的一个重要组成部分和不可或缺的一环。

孔墨老庄认为,天或是人格化的上帝,或是有制约力的认识主宰,或是由道产生的意识中的虚无。《吕氏春秋》的天道观,在很大程度上受了荀子“天道自然”的影响,认为天是实实在在的由物质构成的自然,是自然之天。天同万物一样也是阴阳所化,有自然而然的性状,如它说“天固有衰嗛废伏,有盛盈垒息”,但是《吕氏春秋》并未持荀子几近“不求知天”的立场。在《吕氏春秋》看来,“凡生,非一气之化也;长,非一物之任也;成,非一形之功也”。人世与天道宇宙的历程是有机的相互关联而不可分割的,如它说:“阴阳失次,四时易节,人民淫烁不固,禽兽胎消不殖,草木库小不滋,五谷萎败不成。”人不能忽略天的存在,要由天事而及人事,“法天地”是《吕氏春秋》的重要思想宗旨。

“法天地”需要先“知天”,而人只有在切实的历史现实中才能“知天”。“民无道知天,民以四时寒暑日月星辰之行知天,四时寒暑日月

① 李家骧:《吕氏春秋的天道观和天命论》,《台州学院学报》,2002年第4期。

② 陈宏敬:《吕氏春秋的自然哲学》,《中国哲学史》,2001年。

星辰之行当,则诸生有血气之类皆为得其处而安其产”,人是通过对自然四季气候的具体感受及四时对万物生存所发生的作用来把握“天”的。《吕氏春秋》认为历史和现实总是在特定的时间与空间运行的,清晰的时间意识和真切的空间意识是人经历和体悟历史的基点,人对天与天道的知,只有在人的整体参与中,在与宇宙、自然的交融或冲突中才能落在实处。人对天与天道的这种了解与体悟,不仅仅停留在“知”的层面,而且是人与天的联系与互动,也可以说人对天、对人自身的认识是一个逐步相互诠释与发展的过程。诚如陈师所说“自然条件与人文条件必须兼顾,而且不只是从静态地分别去观察,还要从二者的互动作用中去分析,更要从二者互动在现实历史发展的效果上去论释”。

天与天道,在《吕氏春秋》来看,最直接的表现就是“天时”。“天时”对人产生直接的影响与作用,它虽有相对的不确定性,但是在变中有“常”与“信”而资人信赖。而一切人事也皆应以“天时”的变化来进行,“譬之若寒暑之序,时至而事生之。圣人不能为时,而能以事适时”,人要“无逆天数”、“必顺其时”,《吕氏春秋》的十二纪的《纪首》则至为显著。

《十二纪·纪首》从内容上看是吸收了《夏小正》、《周书》的《周月》、《时训》并加以整理,发展了邹衍的五德始终思想,把阴阳二气运行于四时之中,而将五行分别与四时相配合,建立起以阴阳五行为依据的时空统一、包罗万象的宇宙人生政治的特殊结构^①。在这个宇宙模式中,《吕氏春秋》从时间和空间解释自然现象,并进一步认为这些现象与人类的行为密切相关。十二纪纪首各篇通过对大自然四季春生夏长、秋收冬藏运行的“不易之道”的把握,与人的生命现象和成长内涵相比拟关联,从时空等多角度详细地记述、分析并规划了人所应有的作为。

生、长、收、藏是由阴阳变化引起并展现为春、夏、秋、冬四时不同的性质、作用,《吕氏春秋》依照此顺序安排人的生活、社会政治政令,人类行为都要顺应阴阳四时的变化。《吕氏春秋》十二纪分春夏秋冬

^① 详细论证可参见徐复观的《两汉思想史》第二卷,华东师范大学出版社,2001年。

四季,每季以孟仲季代表三个月,它记载了每月的时令和应办及不应办的事情,以及错行时令的不良后果。如要求天子每月在衣食住行等方面应遵守规定,要顺应时气进行郊庙祭礼、礼乐征伐、农事等活动,其行事制令要“无变天之道,无绝地之理,无乱人之纪”;并对不该做什么也做了规定,如孟春之月“不可以称兵”,因为“称兵必有天殃”;季夏之月“不可以兴土功,不可以合诸侯,不可以起兵动众,无举大事,以摇荡于气”。政令不能违背时令,如“孟春行夏令,则风雨不时,草木早槁,国乃有恐;行秋令,则民大疫,疾风暴雨数至,藜莠蓬蒿并兴;行冬令,则水潦为败,霜雪大挚,首种不入”。凡此种种,《吕氏春秋》认为只有“能以事适时”,人的行为与天的“不易之道”贯通合一,则“其功大”。适时者受益,背时者受损。寒暑之序的自然规律,不是人可以掌控的事情,对于不可改变的自然四时之规律,人需要对其规律地把握和顺应之,而不可以改变之或违反之。

因应季节的变化而调整人事的活动,顺天应时,是一种必须遵守的生活原则和政治节律。这是战国末期思想界的一个趋势,即寻求自然界的定律和法则,并把自然界的定律法则“顺之者昌,逆之者亡”的观念,应用于社会政治方面,并以成败、祸福之效应为价值标准,来树立外在权威,奠定有效的人群组织(社会、国家)^①。

《吕氏春秋》的天人思想或主张是继承了老、庄思想而强调法天地顺自然,或说是受阴阳五行思想的影响而强调天人感应。无论如何,《吕氏春秋》的天人关系之论并不是机械地采纳了众家的天人思想,而是对各种天人思想之说在继承与扬弃的基础上融合为一^②。《吕氏春秋》提出自然万物对人类的影响和作用取决于人类的选择和努力,也就是以人类能否遵循自然规律为转移^③。

但值得指出的是,《吕氏春秋》在自然与人为之间所采取的态度与作为,还有赖于人对自然,亦即人对四季十二月的天文、历象、物候

① 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京大学出版社,2001年。

② 关于十二纪的天道观所融合的诸子思想,参见曾锦华《〈吕氏春秋〉十二纪纪首、〈淮南子〉时则训及礼记月令之比较研究》,政治大学中文研究所硕论,1988年。

③ 陈敬宏:《吕氏春秋的自然哲学》,《中国哲学史》2001年第1期。

等自然现象的认识,《吕氏春秋》将这种认识进一步深化、上升为万物皆“本于太一”,“阴阳变化”的简易“至精”与“不易”。但尽管如此,人对天尚有许多不知、不能知之处。《吕氏春秋》认为天也应有其“情”,这种“情”是天固有的,如“衰嗟废伏,盛盈垒息”,天的这些性状,在《吕氏春秋》看来也有“以”、有“自”,究其原因,无外乎阴阳变化消长,同时人的影响与作用亦不能排除。

《吕氏春秋》认为人事能够影响天事(影响阴阳平衡),除了上引《孟春》所说的政令违背时令造成灾害以外,在《十二纪》其他每个纪首中,也都有因政令不适的人类行为改变天时的例子。人是自然中的一部分,如果不按照自然规律做事,也会造成自然界的混乱而产生异常现象,也会有“室闭户牖,动天地,一室也”的效果。如《明理》篇认为,国家混乱,自然界就出现怪异现象,如风雨不适,阴阳失次,四时易节,日月星辰异态。《制乐》篇也举例说,文王立国八年卧病,国郊又发生地震,祸在人主,由于文王亟修善政,终于化凶为吉。《顺民》载,汤时,天大旱五年,汤以身祷于桑林,雨乃大至。《应同》引《商箴》云:“天降灾布祥,并有其职。”即说人类的行为甚或可招致天降福祸。可见《吕氏春秋》认为灾变福祸与人事是否合乎相应的律则有着直接的关系^①,人事善恶等不同的作为是影响甚至改变天与自然的一个非常重要因素。

《吕氏春秋》根据人与自然万物之间普遍存在的相互影响、相互作用的关系,指出人“无变天之道”,一切人事皆应以“天时”的变化来进行,要“无逆天数,必顺其时”,但同时又认为人事反过来可以影响天时,这两方面看起来似乎是矛盾和抵牾的,但是这恰恰反映了《吕氏春秋》“阴阳相适”的观念^②。

① 徐复观认为,“以类相感”的观念,为《吕氏春秋》所演绎,给两汉思想以莫大的影响。徐复观:《两汉思想史》(第二卷),华东师范大学出版社,2001年。

② 徐复观认为《吕氏春秋》的由阴阳五行所构造的天不是人格神,不是泛神,不是静态的法则;而是有动力,有秩序,有反应(感通)的气的宇宙法则,即由此所形成的有机体的世界。徐复观:《两汉思想史》(第二卷),华东师范大学出版社,2000年。

二 天时与人力

《吕氏春秋》认为,人类世界与自然世界是相互关联的。《序意》说:“天曰顺,顺维生;地曰固,固维宁;人曰信,信维听。三者咸当,无为而行。”固然人相对于天而言是很卑微和渺小的(“天之处高而听卑”),但是只有天、地、人“三者咸当”,即当三者都处在应处的、合宜的状态时,整个宇宙系统才能自然而然地正常运行。

天时不可或缺,“圣人之所贵,唯时也”;同时人力不可不尽,不尽人力,则天时亦不可待,人事即尽,天地之自然世界就已在人事努力中。《慎人》就说:“功名大立,天也。为是故,因不慎其人,不可。”“天时”固然重要,但得“天时”而无“人”亦不可成。只有当“天”与“人”彼此契合时,则可“无为而行”,天、地、人三者缺一不可,如《吕氏春秋》说:

夫稼,为之者人也,生之者地也,养之者天也。(《审时》)

成者天也,养之者人也。(《有始》)

譬之若良农,辨土地之宜,谨耕耨之事,未必收也。然而收者,必此人也始,在于遇时雨。遇时雨,天地也,非良农所能为也。(《长功》)

从功利和效果来看,在天、地、人三者中,天时也是一个非常关键的因素和前提,“人虽智而不遇时无功”的例子很多。天时地利可遇可待而不可求,不是人力所能左右和控制的。但人能把握的是天、地、人三者之中的“人”,即便是当“势不便,时不利”的时候,人还可以退而求往,甚至可以“事讎以求存”而等待时机,“必待(时)合而后行”。

人乃是天地之间阴阳辩证过程中最高的生命形式,人虽是自然的一部分,但又不同于自然,人类社会在宇宙万物之中是一个特殊的领域,与自然界的其他万物有着本质的不同。人类非但具有实践和改造作用外,还具有自我意识、自我选择的相对独立之处,人能思考并能理性地作为。法天地顺自然虽然是《吕氏春秋》的思想主旨,但是《吕氏春秋》显然区分了外部自然与人之间不同的特点与规律。人不仅可

以调节自己的思想行为以适应外界的需要,而且还能够认识外界、改造外界,并使之符合自己的需要。人在天、地、人三极中有着特殊的功能和地位,在世界缤纷复杂多变的过程中,有些可能必须由人来做主。

非其人而欲有功,譬之若夏至之日而欲夜之长也,射鱼指天而欲发之当也。舜、禹犹若困。而况俗主乎? (《知度》)

人不啻为天地万物的中心,没有人,一切都是枉然。一方面人是在切实的历史现实中认识天及天道,同时无论天道如何,人最终只能回复到人的现实中,以人而中心而追求人的归宿。

《吕氏春秋》尤为注重“知时”的意义,认为“事之难易,不在小大,务在知时”,即便是后稷的播种也要在春天,如果在冬天冰冻的时候播种,便只会是徒劳无功了。《吕氏春秋》《应同》篇说“水气至而不知,数备,将徙于土”,如果不“知时”,也就意味着“失时”。可以看出,《吕氏春秋》认为自然与“天时”在历史发展中的作用并不是绝对的,人是否可以“知”以及是否能充分把握住时机,至为关键。

人还要不失时机地进行自身的塑造以成就功业,因为对人类认知理性和行为的信心,使《吕氏春秋》在向外追求功利时,知“外物不可必”,首要之务是“必在己”。人对人自身的把握,除了“知时”之“知”之外,还要“用”时,既要“知时”还要“得时”,因为“天不再与,时不久留”人无“天时”不易成。尽管自然之运行循环往复有其自然之道,人无力干涉,人事的成功又必须依赖天时、时机,但是人有认知天时以及有效把握和利用天时的能力:

圣人不能为时,而能以事适时,事适于时者其功大。(《召类》)

无失民时……利器皆时至而作,渴时为止。是以老弱之力可尽起,其用日半,其功可使倍。不知事者,时未至而逆之,时既往而慕之,当时而薄之,使其民而鄙之。(《任地》)

这无非是说,人要尽人力,既要“知时”,又不能“失时”,“天时”失之

即杳,时机瞬息万变。凡“有功”必须要“得时”。故而《吕氏春秋》说:“圣人之于事,似缓而急,似迟而速,以待时。”

人在天地自然间有着“天”(天时)、“自然”不可取代的作用。细观《吕氏春秋》中所援引的大多事例也可以知道,《吕氏春秋》认为治乱存亡的关键大抵还是归因于人事作为的结果。因为认识到自然界的运行不是人力可以干涉的,因此既要顺应自然、配合天时,又要在人力可及的范围内尽人事。

如在十二纪中,虽然人的一切活动是要依照自然的四时五行的规则从事,但也是人不同于自然的一种自我认知性的选择,也正是由于人的理性的选择而合乎天、地、人“三者兼当”之则,才使人的生存空间与自然全面和谐与平衡得以保障。

是月也,日长至,阴阳争,死生分。君子斋戒,处必揜,身欲静无躁,止声色,无或进,薄滋味,无致和,退嗜欲,定心气,百官静,事无刑,以定晏阴之所成。(《仲夏》)

是月也,日短至,阴阳争,诸生荡。君子斋戒,处必奔,身欲宁,去声色,禁嗜欲,安形性,事欲静,以待阴阳之所定。(《仲冬》)

人要待时、俟时而采取相应的作为。夏至之日阳气盛至于极,自夏至后,日渐短,夜渐长,微阴由此暗滋,生命旺盛已达到最高度,而收缩死亡之运亦随之而起,人生到此境界,不能因生机旺盛而自骄恣纵,而应当身定心静,安而后虑,谨退“嗜欲”,必有所得^①。《仲冬》也是说在冬至日,阴阳相争,当长者不能再长,消者不能再消,长者始消,消者始长,则变,而变则通。

自然界阳极阴生,阴极阳生。“始生之者,天也;养成之者,人也”,人要做到养育生命,就是要“瞻非适而以之适者也”。省察(认知)并避免极端或过犹不及等诸多不适,不以眼前一时自限,而贵以能贯通之于时时,观其会通而调整,知其变而变,从而使身心得以“久

^① 此段参见钱穆先生《晚学盲言》,广西师范大学出版社,2004年。

处其适”。这样就能达到与天地相感通，“则生长矣”。人事若“侈欲无穷”而“不返”，则会“失其天”，“失其天”则不生，劝诫人事勿求极，要克制过度的欲望，止于当止之处。

天之道与人之道、自然界的法则与人类社会相呼应，天之道可以贯穿于人类生活的各个方面。“行”适之理并不纯然是人道，而是与天地自然阴阳之宜密切相关。四时变化不是人为所能控制，那么便必须要在适当的时令有适当的配合行为，而整个《吕氏春秋》的十二纪，便可说是在顺应天地阴阳之宜观念下的产物^①，十二月纪是对天道的推求，而且也以规范条例的形式出现。

如以《仲夏纪·仲夏》为例，其云：是月也，无用火南方，可以居高明，可以远眺望，可以登山陵，可以处台榭。又如《孟春纪·孟春》“无聚大众，无置城郭，掩骼霾骸”。高注云：“掩霾者，覆藏之也，顺木德尚仁恩也。”^②又《孟秋》（《仲秋》、《季秋》同）曰：“其器廉以深”。高注：“廉，利也”。陈奇猷说，象金断割；深，象阴闭藏^③。这些时令的配合并不是出于人类的自己假定或构思的自由行为，而且连动物也在不同同时令有着不同的表现。比如在季夏时，由于接近秋天，所以“鹰乃学习”。高注云：“秋节将至，故鹰顺杀气自习肆，为将博鸷也”^④。如果人不知顺时而为，那么人真是不如物了。

对于仲夏要登高台，陈奇猷曾指出《重己》有云：“台高则多阳。”首先，仲夏之月阳气始衰，阴气始发。阳气既已减损，故登高眺远，可以收阳气也。《吕氏春秋》所说的阴阳二气，并不是只在某一个时节才出现，因此陈奇猷所言“阳气始衰，阴气始发”，并非代表某一季节的天气完全是由某一种气所主导，而是阴阳二气互为消长的情形不同

① 十二纪或月令在今人看来似乎言多荒诞，然其来源甚早，并且也一直在先秦人民生活中起着很大的作用。在近年考古发掘上亦有多种月令出土，例如1942年间之长沙帛书或1975年所发现之睡虎地秦简《日书甲种》等。尤其是秦简中的《秦律十八种》亦有月令之记载：“春二月，毋敢伐材木及壅堤水。不夏月，毋敢夜草为灰，取生荔、麋卵毇，毋□□□□□毒鱼鳖，置罾网，到七月而纵之。”睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简·秦律十八种·田律》，文物出版社，1990年9月。

② 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

③ 同上。

④ 同上。

所造成。其次,由于阴阳二气平时就存在于人类的生存空间中,所以不仅是时令,在人的起居住所上也要考虑阴阳对人体的作用,需要注意“室大则多阴,台高则多阳”的建筑原则,以取得最适于人体居住的环境。再次,这种对阴阳之道的体认,使《吕氏春秋》推展出在生活中顺时令行适的必然性,因此适欲也是效法阴阳相适之道而来。

五味也是如此,因为五味在《十二纪》下分别配属五行,人类的饮食五味调和而不过度是人体获得阴阳平衡的来源之一:

凡食,无强厚味,无以烈味重酒,是以谓之疾首。食能以时,身必无灾。凡食之道,无饥无饱,是之谓五藏之葆。口必甘味,和精端容,将之以神气,百节虞欢,咸进受气。饮必小咽,端直无戾。((《尽数》))

人的饮食必须顺五味调和以获得身体的阴阳平衡,则“身必无灾”,否则会造成人身体阴阳不平衡,而损伤人的身体。

人要让自己处于顺乎天地万物的状态,是要求人们能静观事物的变化,以静制动,以不变应万变,而不是轻举妄动或逆天而行。人能够审时度势,这就是对种种外在的环境与条件有深刻的洞察,并进而作出及时而正确的判断,是通过观察而取法自然,经知性而上升到理性,而对现实状况的体认。一方面不能随心所欲,另一方面又是尽力而为,顺应自然、配合天时而尽力而为,即是知时而又不失时。以此建构人生行事及治国的基础,人也就将“人所经验到的时间”(人文历史)和“超越人的经验之外的时间”(天时、天道、天)二者之间的关系,作出了合理可行的协调(“天人之际”)①,从而达到天、地、人“三者咸当”的境地。

故而《尽数》说:“天生阴阳、寒暑、燥湿、四时之化、万物之变,莫不为利,莫不为害。圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生,故精神安乎形,而年寿得长焉。长也者,非短而续之也,毕其数也。毕数之务,在

① 陈启云:《中国古代历史意识中的“人”与“时”》,《治史体悟——陈启云文集》一,广西师范大学出版社,2007年。

乎去害。”自然万物对人而言，有利也有害，或者说没有绝对的利与害，而人认知的关键在于能够辨明其间的微妙以达到“生长”的目的。也即是说，从“便生”的目的出发，作为判断天下自然万物是利是害的标准，进而遵循有利于生命的自然之理，才是《吕氏春秋》顺天应时思想的真意。

《序意》中所谓“三者咸当”的天人关系，归根结底，有赖于人对自然、亦即人在自然中的定位的认识并取决于人类的选择和努力。究其原因是因为人并非由于天的驱策，而是根据其内在的需要，对现实中的事、情、势作出合理的判断，选择合理的作为，既不“逆天而行”，要在自然环境中避免冲突而达致和谐，同时又要采取适宜的努力与作为。这也是《执一》所说的“变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当”，因应万物变化往来而从容行事，则会心想事成。这是《吕氏春秋》的天人相适的思想。无论《吕氏春秋》或认为天是人格化的上帝，或认为是有制约力的认识主宰，或认为是由道产生的意识中的虚无，都无碍于《吕氏春秋》对人的相对于天的作用的肯定。

《吕氏春秋》在强调贵在“天时”的同时，又强调谋事在人，竭尽人之所能为“人事则尽之矣”，要天时与人力配合才能成就大业。诚如陈师所说，中国的“人本”只是一种立场，而不是一个“排他的范畴”。由于人的世界是由“人所知”，“人所知之尽头”，“人之所不知”所界定规限的，因此，人不能仅凭其所知，就其所知（包括科学真理），毫无顾虑地、极端自我地去行事。也正如陈师所指出的，这是钱穆先生特别一再强调的立场：“中国人一面高抬人文来与天然并立，但一面却主张‘天人合一’，仍要双方调和融通，即不让自然来吞灭人文，也不想用人文来战胜自然”。

三 “反诸己”

《吕氏春秋·论人》篇认为“反诸己”是君主衡量、识别人的最好的方法，也是“得一”的一个途径，同时《吕氏春秋》认为“反诸己”可以达到“天全”的境地：

何谓反诸己也？适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎

无穷之次，事心乎自然之涂。若此则无以害其天^①矣。无以害其天则知精，知精则知神，知神之谓得一。（《论人》）

所谓“反诸己”就是向自身求得，让自己顺乎自然天性。天性与生命正如四季之天地自然一样，都是由“太一”派生出来，阴阳化育而成，受阴阳率则支配。《吕氏春秋》认为，“反诸己”则“无以害其天”，即是复归自然而然的的天性，无害其“天”便可以达到“天全”的境地，这样便可知“精”知“神”，而能得“一”。这和前文所论的“通性命之情”而知“一”的进路是相同的，但“反诸己”更加注重和强调自身。

《吕氏春秋》把“反诸己”作为人的可行的思考方式和行为实践的起点，从而达到“天全”的境界，也是知人、知“一”的一个捷径。《先己》也称：

故欲胜人者，必先自胜；欲论人者，必先自论；欲知人者，必先自知。（《先己》）

天地万物，包括人与己，都是由“太一”派生出来的，人的价值原来内在于己，而其来源于道。人的行为离不开人的认知和经验，基于“万物之情一体”和“一人之身”的“大同”的类推，“自我”成为认识和实践的基础^②。

但《吕氏春秋》强调“必在己”、“反诸己”，并不意味着局囿于人（己）的狭隘，以自己为轴心，只把眼光局限于“己”的领域，而不知、没有向外的祈向和超越。它在《论人》中所说的“适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之涂”就包含了向外、向

^① “天”指天所赋予人者，即天性与生命。陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年。

^② 道家由“致虚极，守静笃”以扩充生命中的虚静之德，而得到与天地相通的精神境界；孟子派之儒家及庄子派之道家皆以神秘境界为最高境界，但两家达此最高境界目的之方法不同，分别以无我去私和“反身而诚”、忘我乃与宇宙合一。参见徐复观：《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社，2001年；冯友兰：《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社，2000年。

自然的祈向。

同时“反诸己”之“反”，也表明是基于对天地阴阳律则的认识和对外在的体认，而“返”于人自身，它认为这样“则无以害其天矣”，这是自知、自主的选择和采取相应的作为，而并非仅仅局限于人自身。否则，“遂而不返，制乎嗜欲；制乎嗜欲无穷，则必失其天矣”，就是说如果听任自我对欲望的奢求而无所顾忌，就不是因顺自然的本性了。

“天”之“全”在一定程度上是至圣完美的，因为天生万物，万物各得其宜，就是天道自然。“反诸己”是对人本身内里之“情”和外在之“势”（包括对理和道的体认）的分析，而再经由人的“适”、“节”、“释”、“去”，把一些有“害其天”的，有碍于完美的人为行径驱除，“无以害其天”之自然。人的行为目的在于“全生”，是以“全德”（“全得”）为前提，把外在的“天全”作为理想和标准，并兼顾主体自身的一种向外的“天全”祈向^①：

故圣人之制万物也，以全其天也。天全，则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。若此人者，不言而信，不谋而当，不虑而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其于物无不受也，无不裹也，若天地然；上为天子而不骄，下为匹夫而不愠。此之谓全德之人。（《本生》）

一方面外在的“天全”是人的理想境界，同时“始生之者，天也”。人作为天地阴阳所化，人的本源、本性也是“天”，是生就如此的，自然而然的。“全天”就是要人的本源、本性勿失，也就是《尊师》篇里所说的“达天性”，是以“全性”就是“全天”。

由于以“天全”为理想，以“若天地然”为祈向，作为人则可以在社会的应对中也游刃有余，无不通达。“反诸己”也并不是要人清心寡欲，摒弃人的一切欲望，而是“适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故”，是对

^① 参见陈启云《中西文化传统和“超越”哲思》。刘长林认为中国文化的思考特色是以“重己”、“先己”为特征的主体内向思维，是“自外向内的内向性思考”。参见刘长林《说“气”》，收入杨儒宾主编《中国古代思想中的气论及身体观》，远流图书公司，1993年。

“天全”的追求。如《吕氏春秋》认为“全生”（“六欲皆得其宜”）是人生的最高境界，顺从人自然的天性“有欲”（人有欲望是其“情”，是天生如此，或说是“天全”），是无可厚非的，无欲无求与死人无异，但顺从人自然的天性“有欲”并不等于“任意而为”。

《吕氏春秋》以“全生”即“六欲皆得其宜”为生命价值和意义的最高追求，即是要“适欲”、节欲，体察自身与外界的内情外势，使其“欲”“皆得其宜”，这是试图通过人的反思和实践而达到“全其天”（“无以害其天”）的“游意乎无穷之次，事心乎自然之涂”的自由境界。

《吕氏春秋》所说的“反诸己”涉及“知”、“行”两方面。是观其会通而后付诸如何“行”，是一种对人本身的超越，视外在环境情势而行的内外之宜。人有天生就的“天全”之性，从人对外物的体认，返回到人自身的省察，再回到、并融入到外在的世界，这是以“天全”为祈向，自觉地把自己的一切追求融入到外界、社会中去，从而实现我与外在世界、我与社会、我与天地的同一。人对人自身的认识 and 对外物的认识可以说是逐步相互诠释与发展的过程。如果说在认知、思维理念上的超越，仍旧只是形式上的超越，那么在实际操作中的权变，权衡内外等关系，可以称之为真正的超越。

四 人人万物各得其宜则“天下平”

《吕氏春秋》肯定人是由天所生，“始生之者，天也”，“凡人物者阴阳之化也。阴阳者，造乎天而成者也”，人物者，受造于天，阴阳之化，故应遵循阴阳之道。

《大乐》篇说阴阳的化育规律是“一上一下”，其运行如“天地车轮，终则复始，极则复返”。这种“一上一下”、“一消一息”的律则，人与万物的生、长、消、亡也都受其支配与影响，并不因人、物之不同或其生、长、消、亡的过程之不同而变化。

天本有衰微、亏缺、毁弃、隐伏，有兴盛、盈余、聚积、生息，而阴阳化育的人与物，其变化和发展自然也呈这种消长盈缺：有困顿、窘迫、贫穷、匮乏，也有充足、富裕、显贵、成功。《知分》明示天各种各样的表象是阴阳矛盾冲突、调和的结果，是天地自然的规律和势必如此的

趋向,同样人、物与事也因阴阳变化的不同而有各种具体的表象和情况,从而呈现出错综复杂的人生事物百态之现象。《执一》也说:“天地阴阳不革,而成万物不同。”又《有始》曰:

天地有始,天微以成,地塞以形,天地合和,生之大经也,以寒暑日月昼夜知之,以殊形殊能异宜说之。夫物合而成,离而生。知合知成,知离知生,则天地平矣。平也者,皆当察其情,处其形……天地万物,一人之身也,此之谓大同。众耳目鼻口也,众五谷寒暑也,此之谓众异。则万物备也。天斟万物,圣人览焉,以观其类。(《有始》)

阴阳相互作用而生化万物,包括日月、寒暑、昼夜这些不一定具有形体的天象,并使之各自获得生命与特性、能力。万事万物缤纷百态,似乎是无常和变动的,但这只是表象不同,其生、长、消、亡都受阴阳变化消长率则的支配与影响,此乃“大同”;而阴阳生成的人与万物各异,“殊形殊能异宜”,“或暑或寒,或短或长,或柔或刚”,这叫做“众异”。

一方面人要从“众异”中知“大同”,从“离”“合”之变中知“天常”,所谓察览“阴阳之宜”“以便生”,“平也者,皆当察其情,处其形”,圣人察览天地自然万物,并借由其察览而观其类,知“天常”。另一方面,阴阳变化消长,离合往复,它既保证生也保留衰甚或消亡,但在这周行不止的行进过程中,在形态上的变化或“合”或“离”,“合”是成(生),“离”也是成(生),“知合知成,知离知生”。也就是说,只要是阴阳之宜,都是“成”、都是“生”。

所谓“殊类殊形”、“殊形殊能异宜”,本于“太一”(“道”),是人世社会的必然常态。同时,因天然的特性不同,故而“不能相为”,即《仲秋》所云:“凡举事无逆天数,必顺其时,乃因其类。”类指的就是物类,要因顺其事类不干逆。

在万物各当其位、各得其宜时,各物依照其“异”(阴阳之宜)而各得其所,就是“众异”当位而各得其“宜”,在《吕氏春秋》看来,这就是

“天地平矣”的合和^①，也即“天下平”。

治世要达到的最终目的就是“平”，即天下万事万物皆有秩序，并且依照各自的秩序运行，这样就能够像天地一样长久。因此《吕氏春秋》在《处方》中说：

凡为治必先定分：君臣父子夫妇。君臣父子夫妇六者当位，则下不逾节而上不苟为矣，少不悍辟而长不简慢矣。金木异任，水火殊事，阴阳不同，其为民利一也。故异所以安同也，同所以危异也。同异之分，贵贱之别，长少之义，此先王之所慎，而治乱之纪也。（《处方》）

旨在强调正名审分对“天下平”的意义，无论君臣、父子或夫妇应该“以其出为之人，以其言为之名，取其实以责其名”，各自明确自己的责任、权利和义务，把握自己的本分，分清什么事该做、什么事不该做。这样，君、臣、父、子、夫、妇各自当位、各尽其责，则天下有序，便会长治久安。否则就会像《壹行》所说的那样，当“君臣父子兄弟朋友夫妻”无序、没有界限，那么天下就会大乱：“十际皆败，乱莫大焉。凡人伦，以十际为安者也，释十际则与麋鹿虎狼无以异，多勇者则为制耳矣。”

《吕氏春秋》以法天地为宗旨，把天地运行周行不止的“圜道”以及通行“不阻”作为人事效法的依据，人之道要法天之道，人类社会组织要仿效自然法则。《圜道》说：“物殊类殊形，皆有分职，不能相为，故曰地道方。”也就是上文所论的要人人、物物、事事各依照其异而各得其所，各得其宜，要人通—九窍通、事通—“贵因”适宜、国通—“平”

^① 《贵公》说：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。”高诱注：“平，和也。”陈奇猷认为“平”犹今言“有秩序”（陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社，2002年）。王范之认为，“平”即作“治”义，在《贵公》中“治”是指作为，“必先公”的“公”是“治”的原则，“公则天下平”的“公”乃是指“所作为”，“平”则是结果，这句话即是“昔先王之治天下也必先公；公则天下治矣；治得于公。”古书“平”多作“治”义，其著又引《先己》昔者先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。《求人》“身定、国安、天下治，必贤人。”及“夫子为天子，而天下已治矣”，说明“天下治”都是“天下平”的意思。参见王范之：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993年。

(治、有秩序)。这样在它们所构成的人世社会系统中,就会像“圜道”那样,循环往复,周行不已,也就能长治久安。

在人的社会系统中人与人、人与国之间彼此既有联系也有影响,个人受整体(国)的决定,也对总体发生作用与影响。在这个系统中当人、事、物各得其宜,和天地自然世界中“天、地、人”“三者咸当”一样,“无所稽留”、“通”而“不阻”则可得以长久。“圜道”因“不阻”可循环往复,在人的社会系统中也是如此,如果有“壅”或“不通”的地方,则整个系统都会受到影响。如果在人的社会系统中,可以仿效“圜道”那样“通”而“不阻”、“无所壅”,那么就会像天地一样长久不衰:

圣王法之,以令其性,以定其正,以出号令。令出于主口,官职受而行之,日夜不休,宣通下究,澍于民心,遂于四方,还周复归,至于主所。

令圜,则可不可,善不善,无所壅矣。无所壅者,主道通也。故令者,人主之所以为命也,贤不肖、安危之所定也。(《圜道》)

《吕氏春秋》认为变化或变动是事物的一个属性,事物也因变化或变动才会“不阻”与“通”,“不阻”与“通”蕴意着阴阳相合、相适。如它认为阴阳化成“精气之集”的万物,“精气之集也,必有人也。集于羽鸟,与为飞扬;集于走兽,与为流行;集于珠玉,与为精朗;集于树木,与为茂长;集于圣人,与为复明。精气之来也,因轻而扬之,因走而行之,因美而良之,因长而养之,因智而明之”。精气是流动的,“精行四时”,“精气一上一下”,而精气之所以流动是因为阴阳变化,阴阳化成“精气之集”的万事万物也处于生生死死,循环往复的变动之中;绝对不动不变的事物是没有的,如果不动,也就死亡了。事物因变动的缘故而“流水不腐,户枢不蝼”。

对于人而言“人之窍九,一有所居则八虚,八虚甚久则身毙”,有任何一个部位“有所居”则不通,不畅达则有郁滞,就要生病,“郁处头则为肿、为风,处耳则为搗、为聋,处目则为蔑、为盲,处鼻则为鼽、为窒,处腹则为张、为疔,处足则为痿、为蹶”。造成人身体“有所居”的

原因在于阴阳不适,而使人的周身气机发生阻碍,所以《吕氏春秋》认为人若能“三百六十节皆通利”就可以成为“全德之人”从而能达到“全其天”的境界。

人一方面是社会系统中的因子,同时人的身体也是人了解世界万物的一个简捷的途径,《吕氏春秋》认为“治身与治国,一理之术”。人体正常的生理状态是“肌肤”“比”,“血脉”“通”,“筋骨”“固”,“心志”“和”,“精气”“行”,任何部分都得其“宜”,否则人的周身气机就会发生阻碍而致病。同样,在人的社会系统中,“国郁”也会使国家社会面临灾祸而不能长享国祚:

凡人三百六十节,九窍、五藏、六府。肌肤欲其比也,血脉欲其通也,筋骨欲其固也,心志欲其和也,精气欲其行也。若此则病无所居,而恶无由生矣。病之留、恶之生也,精气郁也。故水郁则为污,树郁则为蠹,草郁则为蕘。国亦有郁。主德不通,民欲不达,此国之郁也。国郁处久,则百恶并起,而万灾丛至矣。(《达郁》)

从流水不腐,户枢不蠹的事物现象到人的精神身体,从自然界的草木到国家的政治都要像“圜道”一样畅通无阻,如此才能生生不息、兴旺发达,否则会衰枯死灭,都是“郁之败也”。

第二节 “君”与“民”

《吕氏春秋》中集中讨论民与君问题的篇章,有《离俗览》之《上德》、《用民》、《适威》、《为欲》等。

以功利、效果论是非是《吕氏春秋》的时代特征。从实用角度而言,可用、可达到目的是至为重要的。《吕氏春秋》以“利”作为“顺说”的切入点,“因”君主(包括秦王政)治国与天下之需以达到论说的目的。如果说道德或“义”是弱者的武器,《吕氏春秋》“法天地”的主张,虽然有借天之势的可能,也有为谋求长久之利而法天地至公的不

衰之道的初衷，故而不能因此而否定《吕氏春秋》对“至道”的宿求，如《慎势》就说：“周鼎著象，为其理之通也。理通，君道也。”

从政治的目的来看，政治可以分成两大类，一类是为民而政治，一类是为统治者而政治。《吕氏春秋》的论说对象是秦王政，“为统治者而政治”（君主之“利”，包括“贵生”）可能也只是浮在表面的皮相。从《吕氏春秋》全文所达成的言说结果（《吕氏春秋》本身的后果、效果；对秦王政的影响另当别论）来看，虽然“为民而政治”（“公”）不啻为高调的标榜，但从合乎天地之“道”的意义上来说（不排除其借天之势的手段），又不啻为一长久之国治身安的手段。正是如此，《吕氏春秋》达成了目的与手段的统一，利民与利君合二为一；《吕氏春秋》对“道”的体悟及其意义价值也基于对现实功利效果（长治久安）的肯定与追求，《吕氏春秋》要在理想之道与现实之势间达到最大程度的协调与平衡。

《吕氏春秋》对君道的主张不是超越理性的“道在无身”，尽管《吕氏春秋》主张“贵因”（无形），但并不是“然不然，可不可，非不非”的无是无非（这从《吕氏春秋》阐释君主的起源可以看出），也不是固化在某“术”或某“法”之中，而是以国寿身安的长远利益为根本目的，不排斥“正名”、“审分”、“任数”、“尚法”、“用贤”等具体方法。概括地说，《吕氏春秋》所主张的君道是：不知道为知道；以无当为当，无得为得；用非其有，如己有之；无为而无不为；利而勿利。

一 利君与利民

在《吕氏春秋》看来“君”是一个特殊的“个体”，除了前章所论君主要“大立功名与安国免身”兼而有之之外，这个特殊“个体”的“私利”既是君主个人的利益也是整体国家的利益；既是为“我”，也是为“国”（“君民”）；“个人”的“生”、“久”有赖于“国”（“君民”）的长久，“国”（“君民”）的长治久安也有赖于君主个人的作为。“大小相恃”之论对于“君”而言有着更为特殊和现实的意义，这也是《吕氏春秋》的阴阳观念在政治现实中的具体体现。

“君”以“国”为前提。所谓“国”要有“地”与“民”，同时还要“得其地能处之，得其民能使之”。“地”可控、可统治为有益，“民”之可用

可使方是真正的“民”，如果“得其地不能处，得其民不得使”，“国虽大，民虽众，何益？”《用民》也称：“不得所以用之，国虽大，势虽便，卒虽众，何益？古者多有天下而亡者矣，其民不为用也。”而民之所以可用在于顺乎民心，《吕氏春秋》认为“不达乎人心，位虽尊，何益于安也？”

《吕氏春秋》所说“天下，非一人之天下也，天下之天下也”，是它既认识到民对于国（君）的重要性，同时也认为君主的利益是通过“使民”的途径实现的，君主利益的最大化与“用民”的方法或手段息息相关。

立君为民，为天下治天下，利天下而弗利的思想，在当时可能是一种颇有影响的思想，《左传》所记邾文公、法家的商鞅，都持有此种思想^①。《吕氏春秋》认为立君为“利”，是为“群利”。基于“大小相恃”之论，《吕氏春秋》认为：

自上世以来，天下亡国多矣，而君道不废者，天下之利也。故废其非君，而立其行君道者。君道何如？利而物利章。（《恃君》）

在孟子时代，君主官吏可能营私牟利的居多，这种为利主义与利民主义绝对相反^②，从对《吕氏春秋》的研究分析来看，它既非“利民主义”（利民），也不是“为利主义”（利君）^③，也就是说《吕氏春秋》既非纯粹为民而政治，也不是全然为统治者（“君”）而政治，而是为“君民”而政治，因为“君民”才能称其为“国”。

《吕氏春秋》并不忌言君“利己”，“利”不是一个贬义词，人逐利有欲是“人之情”，是天赋秉性，是合情合理的，“君”也不例外。相反，

① 钱逊：《对尧舜禅让意义的认识》，国际儒学联合会编：《国际儒学研究》（第十辑），国际文化出版公司，2000年；刘泽华、张分田：《中国古代思想史》，浙江人民出版社，1996年；邓建鹏：《〈唐虞之道〉的民本思想》，《武汉大学学报》，1999年第5期。

② 胡适：《中国哲学史大纲》，东方出版社，2003年。

③ 孟子的理论虽不乏“时”“中”“权”，并且孟子以“仁义”为“号”，但是对于义利的动机而言，它是以最大多数的最大义利为权衡标准的。冯友兰：《三松堂全集》第八卷，河南大学出版社，2001年。

人若不爱己不爱私利是不正常的,背后一定有隐情或不可告人的目的。如《知接》中病重中的管仲告诫齐桓公远离易牙、竖刀、卫公子启方等人,齐桓公却认为“易牙烹子羹我”、“竖刀自宫以近寡人”、“卫公子启方事寡人十五年矣,其父死而不哭”,这样舍弃自己私利而全然为君的人,不应该再怀疑,而管仲则奉劝齐桓公,这些人正是因为他们表面上不顾及自身利益的行为,恰恰是违背人情、违反常道的,一定是佞臣,他们的目的无非是以违背人情与故弄玄虚的行为,来赢取齐桓公的欢心与信任。齐桓公并未采纳管仲之言,而最终酿成死后“(尸)虫流出于户”“三月不葬”的惨剧。

人爱己、追逐私利,是“人之情”,君作为人,就其根本动机而言,如何保持君的利益及并使其久同样是合情合理的。《吕氏春秋》所说“不达乎人心,位虽尊,何益于安也?”也表明《吕氏春秋》是以君国之“安”为出发点,但是《吕氏春秋》主张君道要“利而勿利”。如《恃君》说:“君道何如?利而物利章。”《贵公》举例说:

伯禽将行,请所以治鲁。周公曰:“利而勿利也。”(《贵公》)

从为“君”(或“官长”)的角度来讲,丝毫不顾及自己的利益显然与普遍的人性相违背,因为无论“官长”或“君”也是人。让每一人“视人如己”(《墨子·兼爱》),未免苛责,但是如果从人人为己的“性命之情”出发,从大小相恃,没有“大”(公)则没有“小”(私)立意,那么就可以使人接受“视人如己”或“贵公”的主张。周公说“利而勿利”正是因为考虑到伯禽作为“人”难免有为自己牟私利的本性,但是作为“长”“治鲁”就必须把利“鲁”(“公”)放在首位,而放弃自己的私利,要舍小我之私以大我之公为念。《吕氏春秋》主张“必先公”,“定贱小在于贵大”。无论从“君”(或“官长”)出于利群的起源,还是从长远的角度来说,有国(“先公”)方能有“君”(或“官长”)之“私”的可能。“鲁得以治”则有伯禽之官,鲁不治则无伯禽之位。“凡官者,以治为任,以乱为罪”,只有国之“治”、“平”,君、官才能安居其位,国之“治”、“平”是利于“君”(或“官长”)自身的。所以与其说“利而勿利”是“君”(或“官长”)的天赋责任,不如说这是“势”使然,是为

“君”(或“官长”)者不得不如此的权衡与选择。

由此可见,《吕氏春秋》所主张的“利而勿利”并不是不要“利”,而是要审视所谓的“利”是什么样的“利”,是不是可以称其为“利”。通常情况下,私与公的对立是主导人们行为的理念,人也常常为了私利而不惜牺牲整体和长远的利益,但在《吕氏春秋》看来“先公”(“为民”)方能有“私”,要“公”才能得天下,不“公”不仅会失掉天下,还会丧失自身的利益。

二 “立君”源出于“利民”

《吕氏春秋》也从“利”的角度来看待“君”产生的社会起源。《吕氏春秋》认为立君为“利”,是为“群利”,“立君”源出于利民。《恃君》称:

凡人之性,爪牙不足以自守卫,肌肤不足以捍寒暑,筋骨不足以从利辟害,勇敢不足以却猛禁悍。然且犹裁万物,制禽兽,服狡虫,寒暑燥湿弗能害,不唯先有其备,而以群聚邪!群之可聚也,相与利之也。利之出于群也,君道立也。故君道立则利出于群,而人备可完矣。

少者使长,长者畏壮,有力者贤,暴傲者尊,日夜相残,无时休息,以尽其类。圣人深见此患也,故为天下长虑,莫如置天子也;为一国长虑,莫如置君也。置君非以阿君也,置天子非以阿天子也,置官长非以阿官长也。德衰世乱,然后天子利天下,国君利国,官长利官。此国所以递兴递废也,乱难之所以时作也。(《恃君》)

首先,人天生体魄力量远不如凶禽猛兽,但是人有一个最有利的条件便是“群之可聚”。人类不同于动物的地方就在于人可以有意识地结成有组织的群体,“利出于群”,“而人备可完”,充分发挥人的群策群力的作用,就能“裁万物,制禽兽,服狡虫,寒暑燥湿弗能害”,就能共同抵御侵害,维系人生。不过,要真正充分发挥“出于群”的作用,社会就得有组织,也就是要“置天子”、“置君”、“置官长”,这样才

能建立完备的规范和制度并付诸实施。君的出现就是为了要使民摆脱无君无序状态的处境,君是民实现“出于群”的“利”的工具。《吕氏春秋》所说“天下,非一人之天下也,天下之天下也”,在一定程度上也是从“君”的产生与起源的角度而言。《慎势》称:“周鼎著象,为其理之通也。理通,君道也。”所谓的“理通”也阐明了《吕氏春秋》的立君为群利的立场。

在“昔太古尝无君”的时代,“其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,无衣服履带宫室畜积之便,无器械舟车城郭险阻之备”,“少者使长,长者畏壮,有力者贤,暴傲者尊”,社会混乱无序,“日夜相残,无时休息”,武力相争“不可禁,不可止”。加之民为利而争的天性,为求利,可以履险涉深,犯危行难,有的甚至在求利时无所不用其极,虽至亲至谊亦可能置之不顾,“民之于利也,犯流矢,蹈白刃,涉血抽肝以求之。野人之无闻者,忍亲戚、兄弟、知交以求利。”并且“胜者用事”成为争的规则,胜者为长,长之长为君,君之君为天子。而天子、君、长之立则在一定程度上可以平抑争,制止乱,而使天下有序。《吕氏春秋》认为“乱莫大于无天子。无天子,则强者胜弱,众者暴寡,以兵相残,不得休息。”立君可以避免“少者使长,长者畏壮,有力者贤,暴傲者尊,日夜相残,无时休息”的祸患。

所以《吕氏春秋》说:“自上世以来,天下亡国多矣,而君道不废者,天下之利也。”因此“君”(或“天子”或“官长”)致力于利民,使民有“出于群”之“利”,使民的生活有序是其根本的职责。立“天子”、“君”、“官长”并不是为了“阿”他们,让他们以天下为谋一己之利的,而是要他们“利天下”的。故而《去私》主张“诛暴而不私,以封天下之贤者,故可以为王伯。若使王伯之君,诛暴而私之,则亦不可以为王伯矣”。在历史上“国所以递兴递废也,乱难之所以时作”就是因为“天子利天下,国君利国,官长利官”,他们争相取利于天下、国和官的缘故。

君源出于利民,君以利民为目的,同时因应民需民欲、利民养民又是效法天地、合于天道之为。《本生》篇说:“始生之者,天也;养成之者,人也。能养天之所生而勿撻之谓天子。”能养护天生万物中“生”

(民)而使其能够“全其天”则可以称为“天子”，“天子”的天赋使命就是养成天之所生。群生俱出于天，故天泛爱群生，负有养生之责的天子，因此也应该兼爱群生，法天地之无私：

阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。（《贵公》）

天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。（《去私》）

天地阴阳、四时雨露，无有私心、无有偏爱，故能生、长万物。人类是万物之一，虽与花草树木、飞禽走兽一同存在于天地之中，然而人类具有理性，与其他动植物并不一样，当体察天地无私覆私载的道理并进而效法之，“执民命”的人主更是身兼此重任。

“圣王通士不出于利民者无有”，“上世之王者众矣，而事皆不同，其当世之急，忧民之利，除民之害同”，《贵公》说得更是明确：“有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生于公。”并引《鸿范》曰：“无偏无党，王道荡荡。无偏无颇，遵王之义。无或作好，遵王之道。无或作恶，遵王之路。”即是说君主要戒之以私，君为群利而设，为公、为民则得天下。《用众》称：“凡君之所以立，出乎众也。立已定而舍其众，是得其末而失其本。得其末而失其本，不闻安居。”如果君主不为民谋利，也就从根本上动摇了自己的地位，当然不会有自己的“身安”，也更不会有“国寿”。那些“上不顺天，下不惠民”，是“天之所诛也，人之所仇也，不当为君”的上世之亡主，即为覆车之鉴。

三 使民“众”而有用

利民是君主的天赋职责，也是不得不如此的选择。《吕氏春秋》的“利民”之论是以“君”为立足点的。《吕氏春秋》肯定“民”的作用，认为国家赖民力而富，君主天子仰民力而尊，要“用民”、“用众”。《吕氏春秋》认为君民相亲则国治主安，君民相仇则国危主凶，二者相辅相成。《适威》篇引《周书》曰：“民，善之则畜也，不善则仇也。”君主善待民，民就喜爱君主；不善待民，民就仇恨君主。君若“行德爱人”，

则“民亲其上”，君若不恤民力，苛使其民，则“上下相仇”。

具体地说，“民”之所以对于“君”是有用的，是因为民之“众”，《吕氏春秋》说“远近归之，故王天下”。国家的出现是产生在人群力量基础之上，是“群力”而才有“利”：

制禽兽，服狡虫，寒暑燥湿弗能害，不唯先有其备，而以群聚邪！群之可聚也，相与利之也。利之出于群也，君道立也。（《恃君》）

同样，国家的巩固和发展也依靠“民”之“众”的优势。《用众》说：

故以众勇无畏乎孟贲矣，以众力无畏乎乌获矣，以众视无畏乎离娄矣，以众知无畏乎尧、舜矣。夫以众者，此君人之大宝也。（《用众》）

欲位无危，必得众。（《骄恣》）

“民”之所以为君之“大宝”，是“以众”。也就是说“民”只有“众”才能发挥出“民”的作用。

《吕氏春秋》认为民数量之“众”是必须的，《吕氏春秋》对保持本国现有之民不外流以及吸引外国人口都有一些具体的举措。如《吕氏春秋》主张“上农”可以控制民不外流。“上农”也就是重农，重农不只是为了获得土地生产之利，更重要的是使民淳朴易用，安居乐业，“民农则其产复，其产复则重徙，重徙则死处而无二虑。舍本而事末则不令，不令则不可以守，不可以战。民舍本而事末则其产约，其产约则轻迁徙，轻迁徙则国家有患皆有远志，无有居心”。为了使民不外流和相对稳定，《吕氏春秋》还提出了婚嫁和出赘就近的主张：“农不出御，女不外嫁。”

《吕氏春秋》也从“利”的角度认为君“行德爱人”就会得到民的拥护，唯有至治富强之国，有能力避免他国的侵略攻伐，使本国之民生活富足，才可以使民不外流和招徕民众：

割地宝器，卑辞屈服，不足以止攻，惟治为足。（《应同》）

德行招美，比于日月，不可息也。豪士时之，远方来宾，不可塞也。（《论人》）

君主德行昭彰美好，可以与日月媲美，这样的国家和君主就可以使豪士应时而来，远方的人民也来宾服，没有办法挡住。反之，民就会如鸟散，更遑论用民使民：

民之号呼而走之，若强弩之射于深溪也，若积大水而失其壅堤也。（《荡兵》）

民走大寒既致，民暖是利；大热在上，民清是走。故民无常处，见利之聚，无之去。欲为天子，民之所走，不可不察。今之世，至寒矣，至热矣，而民无走者，取则行钩也。欲为天子，所以示民，不可不异也。行不异乱，虽信令，民犹无走。民无走，则王者废矣，暴君幸矣，民绝望矣。（《功名》）

在吸引外国人口方面，《吕氏春秋》提出利用战争作为手段的观点，它认为只要是“义战”，攻伐、救守都可以是使民“众”的一种方法：

兵苟义，攻伐亦可，救守亦可；兵不义，攻伐不可，救守不可。（《禁塞》）

兵诚义，以诛暴君而振苦民，民之说也，若孝子之见慈亲也，若饥者之见美食也；民之号呼而走之，若强弩之射于深溪也，若积大水而失其壅堤也。中主犹若不能有其民，而况于暴君乎？（《荡兵》）

攻无道而伐不义……黔首利莫厚焉。（《振乱》）

只要是“义战”，“义兵”合于民“利”，民则会从四面八方来归，势不可挡。民之所以对义战的反响强烈，是因为长期战争带来人民的离乱和巨大损失，但是以“义”——“诛暴君而振苦民”，使民感到有利可图，就可使民心所向，更可招徕人口。《怀宠》说：

故义兵至，则邻国之民归之若流水，诛国之民望之若父母，行地滋远，得民滋众，兵不接刃而民服若化。（《怀宠》）

尽管《吕氏春秋》对民“众”极为重视，并用各种手段和措施以使民“众”，但是《吕氏春秋》的目的并不单单是民之数量，它反复陈说“众”而无用则无益的观点，如“国虽大，民虽众，何益？”由此，也可见《吕氏春秋》对“民”的立场和态度。

君出自利群，而君要完成利民的责任，就要“用民”，民“众”而有“益”才是《吕氏春秋》所尤为注重的。所谓“益”，就是民“有用”，也就是说，可用之民方才有益于君。换句话说，君主要功成名就，必须善于使用民力，如果不能“用民”，亦即“君”无法取利于民，也就不能“有天下”。它说：“万乘之国，其为三万五万尚多，今外之则不可以拒敌，内之则不可以守国，其民非不可用也，不得所以用之也。不得所以用之，国虽大，势虽便，卒虽众，何益？”并认为“古者多有天下而亡者矣，其民不为用也。”

使民有用需要“以民为务”，可以使民“众”而“有益”，“人主有能以民为务者，则天下归之矣”。《吕氏春秋》反复强调“用民之论，不可不熟”，“民无常用也，无常不用也，唯得其道为可”。

《吕氏春秋》的用民之策，有一个根本性的原则就是《用民》所言：

民之用也有故，得其故，民无所不用。用民有纪有纲。壹引其纪，万目皆起；壹引其纲，万目皆张。为民纪纲者何也？欲也恶也。何欲何恶？欲荣利，恶辱害。辱害所以为罚充也，荣利所以为赏实也。赏罚皆有充实，则民无不用矣。（《用民》）

如果说民之“众”是民的作用得以发挥的必要条件，那么满足民之“欲”是“使民”的先决因素。如何才能“使民”则归结于知“人之情”，也即知民之“欲”与“恶”。诚如前章所论至贵至富至寿为世人之所求，至贱至贫至夭乃人之所恶，所求与所恶则成为君主可以利用和役使民众的方法与途径，故而《吕氏春秋》说要“审顺其天而以行欲”。《吕氏春秋》之《用民》、《适威》、《为欲》诸篇所论用民之道，关键就是

利用民的趋利避害之心，慎用赏罚，以使民可用。

《吕氏春秋》认为，民受着欲望的驱使，时代不同，风俗各异，民逐欲求利的方式在变，而逐欲求利之心不变。“大寒既至，民暖是利；大热在上，民清是走。故民无常处，见利之聚，无之去”，“殊俗之民……其所为欲同，其所为异”。《吕氏春秋》认为民之有“欲”，求“利”逐“利”是人的本能和当然之理，是“人之情”。《吕氏春秋》对民欲有非常深切的体察：

群狗相与居，皆静无争。投以炙鸡，则相与争矣。或折其骨，或绝其筋，争术存也。争术存，因争；不争之术存，因不争。取争之术而相与争，万国无一。凡治国，令其民争行义也；乱国，令其民争为不义也。强国，令其民争乐用也；弱国，令其民争竞不用也。夫争行义乐用与争为不义竞不用，此其为祸福也，天不能覆，地不能载。（《为欲》）

《吕氏春秋》认为对人欲的体察是治者的一把钥匙，其原则和政治行为都必须顺从和符合人的本性，但并不是全然满足，而是要使人总有需求的不足，才可以役使。而且，民的欲利之心恰恰成了民能够为君所用的原因：

会有一欲，则北至大夏，南至北户，西至三危，东至扶木，不敢乱矣；犯白刃，冒流矢，趣水火，不敢却也；晨寤兴，务耕疾庸，巽为烦辱，不敢休矣。（《为欲》）

人的欲望越多，可利用役使之处就越多；欲望越少，可利用之处就少；倘使人无欲求，则至贵至富至寿、至贱至贫至夭都不能使人动容，何得其用？

使民无欲，上虽贤，犹不能用。夫无欲者，其视为天子也，与为舆隶同；其视有天下也，与无立锥之地同；其视为彭祖也，与为殇子同。天子，至贵也；天下，至富也；彭祖，至寿也。诚无欲，则

是三者不足以劝。與隶，至贱也；无立锥之地，至贫也；殇子，至夭也。诚无欲，则是三者不足以禁。（《为欲》）

正因为民有欲有恶，才能为君所使所用。民为求利，可以履险涉深，犯危行难，有的甚至在求利时无所不用其极，虽至亲至谊亦可能置之不顾，“民之于利也，犯流矢，蹈白刃，涉血抽肝以求之。野人之无闻者，忍亲戚、兄弟、知交以求利”。也正因如此，君知民之“欲”与“利”而使民或得利，或得辱，则民无不用矣。如果“不论人之性，不反人之情”，是乱国“使民”的行径，势必会造成“上下相仇”的恶果。

在《吕氏春秋》看来，要想“用民”必须先“得民”，“得民”无非就是“利民”，而“利民”也就是要知民欲满足民欲。“人之情”欲生而恶死，欲荣而恶辱，欲富而恶贫，民欲因时因地因人可能各不相同，看似复杂多变，不好把握，但对于《吕氏春秋》来说，其实并不是什么难题。它认为，“得民必有道，万乘之国，百户之邑，民无有不悦。取民之所说而民取矣，民之所说岂众哉？此取民之要也”。得民利民的方式，随时因时而异，“民，寒则欲火，暑则欲冰，燥则欲湿，湿则欲燥。寒暑燥湿相反，其于利民一也。利民岂一道哉！当其时而已矣”。从当时的社会现状来看，首当其冲的是救民于战乱之水火之中。如《慎势》所说：

夫欲定一世，安黔首之命，功名著乎盘盂，铭篆著乎壶鉴，其势不厌尊，其实不厌……天下之民穷矣苦矣。民之穷苦弥甚，王者之弥易。凡王也者，穷苦之救也。水用舟，陆用车，涂用輶，沙用鸪，山用裸，因其势也者令行。（《慎势》）

值得注意的是，《吕氏春秋》并非载之空言而已，在吕不韦主政的这十几年里，秦师对外的战争不再任意杀戮。据不完全统计，从商鞅变法到昭襄王五十一年（公元前354年—前256年），在这112年先后大屠杀18次，共杀161700人（小杀戮不计）；昭襄王时达到顶峰，先

后屠杀 14 次，共杀 1263000 人^①。吕不韦主政后，除了秦王政二年庶公将兵攻克魏国的卷地有斩首三万的记录外，不再有杀人盈城的情况出现（《史记·秦始皇本纪》），可见吕不韦的“利民”之说并非虚设。一如《怀宠》篇所说：

克其国不及其民，独诛所诛而已矣。举其秀士而封侯之，选其贤良而尊显之，求其孤寡而振恤之，见其长老而敬礼之。皆益其禄，加其级。论其罪人而救出之；分府库之金，散仓廩之粟，以镇抚其众，不私其财；问其丛社大祠，民之所不欲废者而复兴之，曲加其祀礼。是以贤者荣其名，而长老说其礼，民怀其德。^②
（《怀宠》）

讨伐的对象当然不是布衣黔首，而是为德不卒、暴虐无能的君长，是“长有道而息无道，克其国诛独夫而不及其民”“废其非君，而立其行君道者。”

春秋战国以来，战争频仍，民众死伤惨重，国家间战争的结果不是你死便是我亡。而秦国纵然有并吞六国的野心，在逐步统一天下的过程里，秦国却是在一定程度上作了妥协。东周君伐秦反被吕不韦击败后，吕不韦不绝其祀，保留了对方“国”的尊严，并因此取得了被攻国“民”的信任。吕不韦将亏人自利的军事战争冠以“义兵”（拯救民众），使其“民”以为秦国并非为一己之私（在当时各国间或合纵或连横，其军事争战无不是为一己之私）；而秦国虽然是以“义兵”，“以民为务”为主张，但是东周显然是要臣服秦国的。吕不韦虽不用以暴制暴的强力却可以使其民臣服，而最终实现包举天下的目的，是得益于知民欲、顺民心。

^① 朱绍侯：《秦相吕不韦功过简论》，《河南大学学报》（社会科学版），2000 年第 5 期。

^② 据《史记·秦本纪》记载，庄襄王元年时，东周君与诸侯图谋伐秦，结果反被吕不韦领军歼灭，然而“秦不绝其祀，以阳人地赐周君，奉其祭祀”。这即是《怀宠》篇所说的“问其丛社大祠，民之所不欲废者而复兴之，曲加其祀礼”。

四 顺民与用民

长期战乱纷争的时代行将结束，统一固然需要强权、战争，但不能只有穷兵黩武式的正义，《原乱》篇说周武王，“以武得之，以文持之，倒戈弛弓，示天下不用兵，所以守之也”。这是马上得天下但不能马上治天下的道理，诛灭暴君后接下来便要偃兵息武以安民心、顺民情，“天下之民，穷矣苦矣，民之穷苦弥甚，王者之弥易。凡王也者，穷苦之救也”。如果不能体恤民众苦虐之鄙夷之，不过是以暴易暴而已。《吕氏春秋》有曰：

贤人之不远海内之路，而时往来乎王公之朝，非以要利也，以民为务故也。人主有能以民为务者，则天下归之矣。（《爱类》）

人主其胡可以无务行德爱人乎？行德爱人，则民亲其上；民亲其上，则皆乐为其君死矣。（《爱士》）

今世之人主，多欲众之，而不知善，此多其仇也。不善则不有。有必缘其心，爱之谓也。（《适威》）

要想取利于民，必须先利民爱民，这样就可以使民无所不用：

故仁人之于民也，可以使之，无不行也。（《爱类》）

上世之王者众矣，而事皆不同，其当世之急，忧民之利，除民之害同。（《爱类》）

在《吕氏春秋》看来，君、民互相依恃，互为根本，《适威》篇引《周书》曰：“民，善之则畜也，不善则仇也。”君主善待民，民就喜爱君主；不善待民，民就仇恨君主。君“行德爱人，则民亲其上”，君若不恤民力，苛使其民，则“上下之相仇也，由是起矣”。这些表达都是说，君主要立威宜适度，不足专恃；当依民之情性，以仁义、爱利、忠信待民、爱民、体恤民，则民心归附，心甘情愿接受统治，反之则君民相仇，君主就无“身安”，更不能“持社稷立功名”。其实这无非就是一种利益的交换，正如《用民》篇说的“夫种麦而得麦，种稷而得稷，人不怪也。用民

亦有种,不审其种,而祈民之用,惑莫大焉”。这个用民之“种”,在《吕氏春秋》看来,就是《适威》所说的:“古之君民者,仁义以治之,爱利以安之,忠信以导之,务除其灾,思致其福。”君主这样至诚地“以民为务”,那么民也会为君主所用,也因而可以成就君主的“功名”。

任何政治,都有一套行使政权的程序或政权运用的形式,可用仁义也可用战争和暴力,要达到目的不得不考虑手段与形式,目的与实现目的的手段不可分。《吕氏春秋》说的“审顺其天而以行欲”,为仁义与不为仁义,或文或武,“事适于时者,其功大”。《吕氏春秋》主张“以文持之”方是长久之计。它说:“为天下及国,莫如以德,莫如行义。以德以义,不赏而民劝,不罚而邪止。此神农、黄帝之政也。”君主“以德以义”,民不用赏赐就自然努力,不用赏罚邪恶自会停止,民有序而国安,所谓“德也者,万民之宰也”。

以“德”、“义”等安抚的手段对待臣民,“德”、“义”是合于民众利益的内容,也是合于“天道”的。《吕氏春秋》主张为民而政治方可长久,这是“法天地”之道的具体作为,正如《去私》所说:“天无私覆也,地无私载也,日月无私烛也,四时无私行也。行其德而万物得遂长焉。”在以“长久”为目的的条件下,就要“法天地”——“治身与天下者,必法天地也”,这样一来就到达了“全其天”的境界。反之,任意随行,无所顾忌虽然没有什么不可以,只是不能长久,则是“害其天”。如果仅把为民而政治、“以德以义”视为一种达到目的的手段,也就仅仅是一种“形式”,但《吕氏春秋》认为缺乏此合理“形式”的弊害是不易达成自身(君、统治者)的目的的。

一时的高压统治,如周厉王派人监视毁谤者,得则杀之或许可以见到立即的效果,但终究是治标不治本,治本的关键则在于是否顺民心。“先王先顺民心”,“凡举事必先审民心然后可举。”《察微》也说:“不达乎人心,位虽尊。何益于安也?”《行论》篇曰:“人主执民之命,执民之命,重任也,不得以快志为故。”吕不韦的这些言论都反映了同一个问题,安天下就要先安民心,守天下要先顺民心,不要太过于违逆民意。君主身兼重任,不可恣意妄为,要是像周厉王那样,只逞自己的私欲而不顺民心,别说立功成名,生命都难保长久。

《吕氏春秋》认为能否得民心是能否建立功名的决定性因素,它说:“先王先顺民心,故功名成。夫以德得民心以立大功名者,上世多

有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。”并列举了历史上“汤乃以身祷于桑林”为民求雨；周文王拒绝纣王赐给他的千里之地而为民请除炮烙之刑，文王“非恶千里之地，以为民请炮烙之刑，必欲得民心也”，“得民心则贤于千里之地”；越王勾践虽先败于吴，但能卧薪尝胆，三年“内亲群臣，下养百姓，以来其心”，与民共苦获取民心，终于“残吴二年而霸”，都旨在说明君主只有“先顺民心”，使民为己所用，方可“功名成”。《用民》有云：

凡用民，太上以义，其次以赏罚。其义则不足死，赏罚则不足去就，若是而能用其民者，古今无有。民无常用也，无常不用也，唯得其道为可。阖庐之用兵也，不过三万。吴起之用兵也，不过五万。万乘之国，其为三万五万尚多，今外之则不可以拒敌，内之则不可以守国，其民非不可用也，不得所以用之也。不得所以用之，国虽大，势虽便，卒虽众，何益？古者多有天下而亡者矣，其民不为用也。用民之论，不可不熟。剑不徒断，车不自行，或使之也。夫种麦而得麦，种稷而得稷，人不怪也。用民亦有种，不审其种，而祈民之用，惑莫大焉。当禹之时，天下万国，至于汤而三千余国，今无存者矣，皆不能用其民也。民之不用，赏罚不充也。汤、武因夏、商之民也，得所以用之也。管、商亦因齐、秦之民也，得所以用之也。民之用也有故，得其故，民无所不用。用民有纪有纲。壹引其纪，万目皆起；壹引其纲，万目皆张。为民纪纲者何也？欲也恶也。何欲何恶？欲荣利，恶辱害。辱害所以为罚充也，荣利所以为赏实也。赏罚皆有充实，则民无不用矣。（《用民》）

意谓“用民”之道，不外其“义”，不外其“赏罚”、“恩威”。其“义”是表面，其“赏罚”是手段，其目的是为“利”，即“用民”而“若御良马”。“御民”与“用民”需先“顺民”，要“虚其心，实其腹”，“可使由之，不可使知之”，还要赏罚恩威并举得当。如果义利权衡偏离、赏罚恩威不当，则证明君主用民而不能顺民之意，功名就不能成就。君主为政只有先“顺民”方能“御民”与“用民”，“以爱利民为心，号令未出，而天下皆延颈举踵矣”，才是精通政术的政治家。

第六章 结语

《吕氏春秋》是战国末年积极、肯定、务实的功利学说中以混杂综合和“大一统”思想为倾向的代表。《吕氏春秋》的务实功利倾向一向为学界所注重,对它的哲学价值评价不高。西方的哲学是以认识论为基点的。《吕氏春秋》以“功利”、“客观实证”为其认识论的基点,这是被以《庄子》为代表的极端相对和虚无主义的认识论所逼迫而引发出来的反应。《吕氏春秋》是思想史发展中由先秦诸子“离事言理”向汉儒“以事言理”转型中非常关键的一环。《吕氏春秋》之所以“大出诸子之右”并对汉代学术有着“无孔不入的影响”,除了它的“兼容并蓄”的渗透融合之力之外,还与它的哲学思想密不可分。《吕氏春秋》以阴阳观念为根基建构的思想体系及其事理思维模式可与西方现代观念的历史主义相提并论。

“一”是贯通《吕氏春秋》思想的主线。在《吕氏春秋》中,“一”与“道”、“太一”有着相同的内涵。《吕氏春秋》所主张的“一”,包含着—与万、不变与变的深刻的辩证。它既是抽象的又是具体的,既是超验的又是现世的,它以“不变”为根本,着眼于人的现实实际的发展与变化,不以人的意志为转移但也不是固定僵化的死物。《吕氏春秋》认为人不仅要“知一”、“得一”还要在现实中“执一”,这是《吕氏春秋》“体道”与“治道”思想的底蕴。

《吕氏春秋》认为抽象之理蕴涵在具体的事物之中,“一”(“道”、

“太一”)是在具体的万象百态中展现的。但《吕氏春秋》认为这种抽象“一”并不是通常意义上的一成不变的东西,而是有着具体的多样性的不同。《吕氏春秋》注重在历史现实中,以“察因”的方法分析和对待各种不同的表象,因为在《吕氏春秋》看来万事万物“皆有以”,任何历史事件或经验均受惠并受制于特定空间和时间的局限。《吕氏春秋》主张要“缘物之情及人之情”,认为这样才能看到事物的根本,行为举措才会适宜得当。《吕氏春秋》对历史的诠释、反思所得的治国理念,不仅有人事经验的基础,同时也具有形而上学的内涵,体现了中国古代独特的事理思想,也是黑格尔“历史哲学”的精华。

“法天地”是《吕氏春秋》的根本宗旨。虽然《吕氏春秋》以具体的功利的“全国免身”为目的,但是《吕氏春秋》认为可离“非道”但不可离“道”。知至“道”、达至“道”虽是人所不可及的,但认为人若违背“道”则会使具体的“全国免身”不能实现。认为人只有“法天地”方能像天地一样长久。

“阴阳相适”、“圜道”运行不阻而不息等观念是《吕氏春秋》“法天地”的主要内容。“阴阳相适”观念对《吕氏春秋》本身有着一以贯之的影响。《吕氏春秋》以“阴阳相适”作为立场与方法,在实际中应对各种互不兼容的绝对性的思想、信仰或价值,如今古、义利、公私、大小、得失、福祸、安危,达穷以及恩威、赏罚乃至诸子百家思想等对人形成的困惑和困境,将其统一为一体,使这些看似对立或冲突的方面“皆得其宜”,从而达到“全其天”的理想境界。

参考文献

一、古籍文献类

- [1] 孙星衍. 尚书今古文注疏,北京:中华书局,1986。
- [2] 杜预. 春秋左传集解,上海:上海人民出版社,1977。
- [3] 程树德. 论语集释,北京:中华书局,1990。
- [4] 焦循. 孟子正义,北京:中华书局,1987。
- [5] 孙诒让. 墨子闲诂,北京:中华书局,2001。
- [6] 王先谦. 荀子集解,北京:中华书局,1988。
- [7] 郭庆藩. 庄子集释,北京:中华书局,1997。
- [8] 王利器. 新语校注,北京:中华书局,1996。
- [9] 段玉裁. 说文解字注,上海:上海古籍出版社,1981。
- [10] 陈奇猷. 韩非子集释,上海:上海古籍出版社,1974。
- [11] 刘文典. 淮南鸿烈集解,北京:中华书局,1989。
- [12] 黎翔凤. 管子校注,北京:中华书局,2004。
- [13] 颜师古注. 汉书,北京:中华书局,2002。
- [14] 王先谦注. 汉书补注,北京:中华书局,1983。
- [15] 王利器. 吕氏春秋注疏,成都:巴蜀书社,2002。
- [16] 许维通. 吕氏春秋集释,北京:中国书店,1985。
- [17] 陈奇猷. 吕氏春秋新校释,上海:上海古籍出版社,2002。
- [18] 向宗鲁. 说苑校证,北京:中华书局,1987。

- [19] 阮元校刻.十三经注疏,北京:中华书局,1991。
[20] 司马迁.史记,北京:中华书局,1982。

二、著作类

- [1] 牟钟鉴.《吕氏春秋》与《淮南子》思想研究,济南:齐鲁书社,1987。
[2] 田凤台.吕氏春秋探微.台北:学生书局,1986。
[3] 吴福相.吕氏春秋八览研究,台北:文史哲出版社,1984。
[4] 王范之.吕氏春秋研究,呼和浩特:内蒙古大学出版社,1993。
[5] 洪家义.吕不韦评传,南京:南京大学出版社,1995。
[6] 李家骧.《吕氏春秋》通论,长沙:岳麓书社,1995。
[7] 刘元彦.《吕氏春秋》兼容并蓄的杂家,北京:三联书店,2008。
[8] 张双棣、张万彬.吕氏春秋译注,北京:北京大学出版社,2000。
[9] 张富祥.王政全书:《吕氏春秋》与中国文化,郑州:河南大学出版社,2001。
[10] 傅武光.《吕氏春秋》与诸子之关系,台北:东吴大学学术著作奖助委员会,1993。
[11] 陈启云.汉晋六朝文化·社会·制度——中华中古前期史研究,台北:新文丰出版公司,1996。
[12] 陈启云.中国古代思想文化的历史论析,北京:北京大学出版社,2001。
[13] 陈启云.治史体悟——陈启云文集一,桂林:广西师范大学出版社,2007。
[14] 陈启云.儒学与汉代历史文化——陈启云文集二,桂林:广西师范大学出版社,2007。
[15] 陈启云.荀悦与中古儒学,沈阳:辽宁大学出版社,2000。
[16] 冯天瑜.中华元典精神,武汉:武汉大学出版社,2006。
[17] 冯天瑜.中华文化史,上海:上海人民出版社,1990。
[18] 余嘉锡.四库提要辩证,昆明:云南人民出版社,2007。
[19] (英)葛瑞汉著、张海宴译.论道者——中国古代哲学论辩,北京:中国社会科学出版社,2003。

- [20] 郭沂. 郭店竹简与先秦学术思想, 上海: 上海教育出版社, 2001。
- [21] 陈来. 古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想, 北京: 三联书店, 2009。
- [22] 陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源, 北京: 三联书店, 2009。
- [23] 罗根泽. 罗根泽说诸子, 上海: 上海古籍出版社, 2001。
- [24] 刘长林. 中国系统思维, 北京: 社会科学文献出版社, 2008。
- [25] 陈登原. 中国文化史, 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998。
- [26] 陈丽桂. 战国时期的黄老思想, 台北: 联经出版事业公司, 1990。
- [27] (英) 崔瑞德、鲁惟一. 剑桥中国秦汉史, 北京: 中国社会科学出版社, 1992。
- [28] 顾德融、朱顺龙. 春秋史, 上海: 上海人民出版社, 2003。
- [29] 杨宽. 战国史, 上海: 上海人民出版社, 2003。
- [30] 林剑鸣. 秦汉史, 上海: 上海人民出版社, 2003。
- [31] 胡适. 中国中古思想史长篇, 合肥: 安徽教育出版社, 2003。
- [32] 傅斯年. 性命古训辩证, 桂林: 广西师范大学出版社, 2006。
- [33] 胡适. 中国哲学史大纲, 上海: 上海古籍出版社, 1997。
- [34] 金春峰. 汉代思想史, 北京: 中国社会科学出版社, 1987。
- [35] 何启民. 公孙龙与公孙龙子, 台北: 学生书局, 1967。
- [36] 范忠信. 中国文化与中国法系——陈顾远法律史论集, 北京: 中国政法大学出版社, 2005。
- [37] 侯外庐. 中国思想史, 北京: 人民出版社, 1957。
- [38] (英) 李约瑟著、陈立夫译. 中国古代科学思想史, 南昌: 江西人民出版社, 2006。
- [39] 李剑农. 中国经济思想史史稿, 武汉: 武汉大学出版社, 2006。
- [40] 刘长林. 中国象科学观: 易、道与兵、医, 北京: 社会科学文献出版社, 2007。
- [41] 吕思勉. 先秦史, 上海: 上海古籍出版社, 2005。
- [42] 陈复. 慎子的思想, 台北: “唐山”出版社, 2001。

- [43] 陈复. 申子的思想,台北:“唐山”出版社,1997。
- [44] 郭沫若. 中国古代社会研究,石家庄:河北教育出版社,2000。
- [45] 刘泽华、张分田. 中国政治思想史,杭州:浙江人民出版社,1996。
- [46] 刘泽华. 先秦士人与社会,天津:天津人民出版社,2004。
- [47] 刘晓竹. 孔子政治哲学的原理:思辨儒学引论,北京:中国妇女出版社,2003。
- [48] 刘蔚华、苗润田. 稷下学史,北京:中国广播出版社,1992。
- [49] 顾颉刚. 古史辨(第四册),海口:海南出版社,2003。
- [50] 罗根泽. 古史辨(第六册),海口:海南出版社,2003。
- [51] 李泽厚. 中国古代思想史论,天津:天津社会科学院出版社,2004。
- [52] 柳诒诒. 中华文化史,北京:东方出版社,1988。
- [53] 何兹全. 中国古代社会,北京:北京师范大学出版社,2000。
- [54] 胡家聪. 稷下争鸣与黄老新学,北京:中国社会科学出版社,1998。
- [55] 牟宗三. 政道与治道,桂林:广西师范大学出版社,2006。
- [56] 蒙文通. 先秦诸子与理学,桂林:广西师范大学出版社,2006。
- [57] 蒙文通. 儒学五论,桂林:广西师范大学出版社,2007。
- [58] 王晖. 商周文化比较研究,北京:人民出版社,2000。
- [59] 裘锡圭. 古代文史研究新探,南京:江苏古籍出版社,1992。
- [60] 孟祥才. 先秦秦汉史论,济南:山东大学出版社,2001。
- [61] 钱穆. 国史大纲,北京:商务印书馆,2005。
- [62] 钱穆. 国史概论,北京:商务印书馆,1997。
- [63] 钱穆. 先秦诸子系年,石家庄:河北教育出版社,2000。
- [64] 钱穆. 中国思想史,台北:学生书局,1980。
- [65] 钱穆. 学术思想遗稿,台北:蓝台出版社,2000。
- [66] 钱逊. 先秦儒学,沈阳:辽宁教育出版社,1997。
- [67] 齐思和. 中国史探研,石家庄:河北教育出版社,2003。
- [68] 梁启超. 先秦政治思想史,天津:天津古籍出版社,2004。
- [69] 劳榦. 古代中国的历史与文化,北京:中华书局,2006。

- [70] 杨联陞. 国史探微, 北京: 新星出版社, 2005。
- [71] 谭家健. 墨子大全, 北京: 商务印书馆, 2005。
- [72] 牟宗三. 历史哲学, 桂林: 广西师范大学出版社, 2007。
- [73] 徐复观. 中国人性论史, 上海: 华东师范大学出版社, 2005。
- [74] 王叔岷. 先秦道法思想讲稿, 北京: 中华书局, 2007。
- [75] 任继愈. 中国哲学发展史(秦汉卷), 北京: 人民出版社, 1983。
- [76] 刘述先. 理一分殊, 上海: 上海文艺出版社, 2000。
- [77] 冯友兰. 中国哲学史, 上海: 华东师范大学出版社, 2000。
- [78] 冯友兰. 三松堂全集, 郑州: 河南大学出版社, 2001。
- [79] 孙叔平. 中国哲学史稿, 上海: 上海人民出版社, 1982。
- [80] 贺麟. 贺麟选集, 长春: 吉林人民出版社, 2005。
- [81] 翦伯赞. 历史哲学教程, 石家庄: 河北教育出版社, 2002。
- [82] 金岳霖. 知识论, 北京: 商务印书馆, 1998。
- [83] 冒丛虎、张庆荣、王勤田. 欧洲哲学通史, 天津: 南开大学出版社, 1995。
- [84] 赵敦华. 西方哲学简史, 北京: 北京大学出版社, 2001。
- [85] 赵敦华. 西方哲学史, 北京: 北京大学出版社, 2000。
- [86] 王树人. 思辨哲学新探, 北京: 人民出版社, 1985。
- [87] 叶秀山、王树人. 西方哲学史(学术版), 南京: 江苏人民出版社, 2005。
- [88] 王树人. 历史的哲学反思, 北京: 中国社会科学出版社 1988。
- [89] 姜国柱. 中国认识论史, 郑州: 河南人民出版社, 1989。
- [90] 方克立. 中国哲学史上的知行观, 北京: 人民出版社, 1982。
- [91] 黄公伟. 中国哲学史, 台北: 帕米尔书店, 1966。
- [92] 温公颐. 中国中古逻辑史, 上海: 上海人民出版社, 1989。
- [93] 李荣添. 历史之理性——黑格尔历史哲学导论述析, 台北: 学生书局, 1993。
- [94] (德)黑格尔. 精神现象学, 北京: 商务印书馆, 1996。
- [95] 萧萐父、李锦全. 中国哲学史纲要, 北京: 外文出版社, 1999。
- [96] 汪奠基. 中国逻辑思想史, 上海: 上海人民出版社, 1979。
- [97] 周立升. 春秋哲学, 济南: 山东大学出版社, 1989。

- [98] 夏甄陶. 中国认识思想史, 北京: 中国人民大学出版社, 1991。
- [99] 张岂之. 中国思想学说史(先秦、秦汉卷), 桂林: 广西师范大学出版社, 2009。
- [100] 唐君毅. 中国哲学原论原教篇, 北京: 中国社会科学出版社, 2006。
- [101] 涂又光. 楚国哲学史, 武汉: 湖北教育出版社, 1995。
- [102] 王梦鸥. 邹衍遗说考, 台北: “商务印书馆”, 1966。
- [103] 王子今. 秦汉社会史考, 北京: 商务印书馆, 2007。
- [104] 徐复观. 两汉思想史, 上海: 华东师范大学出版社, 2001。
- [105] 张荣明. 中国思想与信仰讲演录, 桂林: 广西师范大学出版社出版, 2008。
- [106] 史华兹. 古代中国的思想世界, 南京: 江苏人民出版社, 2004。
- [107] 杨鸿烈. 中国法律思想史, 北京: 中国政法大学出版社, 2004。
- [108] 袁行霈. 中华文明史, 北京: 北京大学出版社, 2006。
- [109] 杨儒宾. 中国古代思想中的气论及身体观, 台北: 远流图书公司, 1997。
- [110] 张分田. 中国帝王观念, 北京: 中国人民大学出版社, 2004。
- [111] 熊铁基. 秦汉新道家, 上海: 上海人民出版社, 2001。
- [112] 萧公权. 中国政治思想史, 沈阳: 辽宁教育出版社, 1993。
- [113] 张秋升. 天人纠葛与历史运演——西汉儒家历史观的现代诠释, 济南: 齐鲁书社, 2003。
- [114] 张灏. 幽暗意识与民主传统, 北京: 新星出版社 2006。
- [115] 周桂钿. 秦汉哲学, 武汉: 武汉出版社, 2006。
- [116] 叶舒宪. 中国神话哲学, 北京: 中国社会科学出版社, 1992。
- [117] 陈鼓应. 易传与道家思想, 北京: 商务印书馆, 2007。
- [118] 赵鼎新著、夏江旗译. 东周战争与儒法国家的诞生, 上海: 华东师范大学出版社, 2006。
- [119] 陈鼓应. 道家文化研究, 北京: 三联书店, 2002。
- [120] 湖北大学中国思想文化史研究所. 中国文化的现代转型, 武汉: 湖北教育出版社, 1995。
- [121] 方克. 中国辩证法史, 北京: 人民出版社, 1985。

- [122] 韦政通. 中国思想史, 上海: 上海书店出版社, 2003。
- [123] Herrlee G Greel. *Shen-buhai : A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C*, The University of Chicago Press , 1974。
- [124] Edited by J. M. Dillon & A. A. Long . *The Question of “ Eclecticism ” —— studies in later greek Philosophy*, University of California Press, 1988。
- [125] Edited by Chun-chieh Huang and John B. Henderson. *Notions of Time in Chinese Historical thinking*, the Chinese University of HongKong, 2006。
- [126] Herrlee G · Greel. *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung* , University Of Chicago Press, 1953。
- [127] (德)黑格尔著、杨一之译. 逻辑学, 北京: 商务印书馆, 1976。
- [128] (德)黑格尔著、贺麟译. 小逻辑, 北京: 商务印书馆, 1980。
- [129] 王启才. 《吕氏春秋》研究, 北京: 学苑出版社, 2007。
- [130] 罗永磷. 先秦诸子与民间文化, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003。
- [131] 周炽成. 荀韩人性论与社会历史哲学, 广州: 中山大学出版社, 2009。
- [132] 张荫麟. 中国史纲, 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998。
- [133] 马积高. 荀学源流, 上海: 上海古籍出版社, 2000。
- [134] (美)牟复礼著、王立刚译. 中国思想之渊源, 北京: 北京大学出版社, 2009。
- [135] 张分田. 秦始皇传, 北京: 人民出版社, 2003。
- [136] 安作璋、孟祥才. 秦始皇帝大传, 北京: 中华书局, 2005。
- [137] (日)沟口雄三、小岛毅主编、孙歌等译. 中国的思维世界, 南京: 江苏人民出版社, 2006。
- [138] (美)安乐哲著、腾复译. 主术——中国古代政治艺术之研究, 北京: 北京大学出版, 1995。
- [139] 张舜徽. 广校雠略·汉书艺文志通释, 武汉: 华中师范大学出版社, 2004。

- [140] 张心澂. 伪书通考,北京:商务印书馆,1957。
- [141] 郑良树. 续伪书通考,台北:学生书局,1984。
- [142] 庞天佑. 秦汉历史哲学思想研究,北京:中国社会科学出版社,2002。
- [143] 季羨林. 季羨林谈义理,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2008。
- [144] 吴光明. 历史与思考,台北:联经出版事业公司,1991。
- [145] 白奚. 先秦哲学沉思录,北京:中国社会科学出版社,2007。
- [146] 吴云、李春台. 贾谊集校注,郑州:中州古籍出版社,1989。
- [147] 周云之、刘培育. 先秦逻辑史,北京:中国社会科学出版社,1984。
- [148] 封毓昌. 辩证逻辑——认识史的总结,北京:中国社会科学出版社,1990。
- [149] 高专诚. 孔子 孔子弟子,太原:山西人民出版社,1991。
- [150] 汪奠基. 中国逻辑思想史,上海:上海人民出版社,1979。
- [151] 胡适. 先秦名学史,合肥:安徽教育出版社,1999。
- [152] 贺凌虚. 吕氏春秋的政治理论,台北:“商务印书馆”,1960。
- [153] 艾兰、汪涛、范毓周编. 中国古代思维模式与阴阳五行探源,南京:江苏古籍出版,1998。
- [154] 李华兴、吴嘉勋. 梁启超选集,上海:上海人民出版社,1984。
- [155] 敏泽. 中国美学思想史,济南:齐鲁书社,1987。

三、论文类

- [1] 陈启云. 钱穆师与西方思想文化史学,钱穆先生纪念馆馆刊,1996年第4期。
- [2] 陈启云. 中国古代思想发展的认识论基础,学丛:新加坡国立大学中文系学报,1996年第4期。
- [3] 陈启云. 汉初“子学没落、儒学独尊”的思想史底蕴,中国文哲研究集刊,2003年第22期。
- [4] 崔存明. 试论《吕氏春秋》的君道思想,中国社会科学院研究生院学报,2005年第5期。
- [5] 晋荣东. 《吕氏春秋》言“辩”的语言哲学审视,华东师范大学学

- 报(哲学社会科学版),2003年第2期。
- [6] 吕艺.论《吕氏春秋》的结构体系,北京大学学报(哲学社会科学版),1990年第5期。
- [7] 杨宽.吕不韦和《吕氏春秋》新评,复旦学报(社会科学版),1979年第5期。
- [8] 修建军.《吕氏春秋》与阴阳家,管子学刊,1995年第3期。
- [9] 孟天运.《吕氏春秋》的思想主旨是“王治”,暨南学报(哲学社会科学),1999年第6期。
- [10] 洪家义.论《吕氏春秋》的性质,南京大学学报,1999年第4期。
- [11] 任重.《吕氏春秋》的历史超越精神,山东大学学报(哲学版),1999年第2期。
- [12] 朱立元、王文英.试论《吕氏春秋》的言意观,上海社会科学院学术季刊,1996年第2期。
- [13] 李维武.《吕氏春秋》古今研究,国内哲学动态,1986年第6期。
- [14] 黑山著、周大兴译.古代中国哲学的原初存有学基础,中国文哲研究通讯,1999年第3期。
- [15] 方诗铭、刘修明.论《吕氏春秋》——兼论杂家的出现,社会科学,1981年第1期。
- [16] 丁原明.论《吕氏春秋》及其历史作用,文史哲,1982年第4期。
- [17] 白奚.论先秦黄老学对百家之学的整合,文史哲,2005年第5期。
- [18] 田昌五.吕不韦和《吕氏春秋》,西北大学学报(哲学社会科学版),1981年第1期。
- [19] 俞长保.20世纪《吕氏春秋》研究综述,徐州师范大学学报,2002年第4期。
- [20] 陈宏敬.《吕氏春秋》研究综述,中华文化论坛,2001年第2期。
- [21] 陈鼓应.从《吕氏春秋》看秦道家思想特点,中国哲学史,2001

- 年第1期。
- [22] 李家骧. 中外“《吕氏春秋》学”评考综要补, 湘潭大学社会科学学报, 2001年第5期。
- [23] 李家骧. 中外“《吕氏春秋》学”评考综要(上), 湘潭大学学报(哲学社会科学), 1998年第6期。
- [24] 李家骧. 中外“《吕氏春秋》学”评考综要(下), 湘潭大学学报, 1999年第1期。
- [25] 顾史考. 论《吕氏春秋》的杂人统出与博古通今, 先秦两汉学术, 2004年第1期。
- [26] 陈鼓应. 从《吕氏春秋》看秦道家思想特点, 中国哲学史, 2001年第1期。
- [27] 刘殿爵. *The Lu-shih Ch' un-ch' iu and Tsou Yen' s Theory of the Five Rotatory Ascendants*, 《中国文哲研究集刊》, 1994年第4期。
- [28] 刘殿爵. 《吕氏春秋》的贵生思想, 中国文哲研究集刊, 第2期。
- [29] 李家骧. 《吕氏春秋》的天道观和天命论, 台州学院学报. 2002年第4期。
- [30] 陈宏敬. 《吕氏春秋》的自然哲学, 中国哲学史, 2001年第1期。
- [31] 邓建鹏. 唐虞之道的民本思想, 武汉大学学报, 1999年第5期。
- [32] 朱绍侯. 秦相吕不韦功过简论, 河南大学学报(社会科学版), 2000年第5期。
- [33] 魏启鹏. 帛书却谷食气研究, 四川大学学报, 1990年第65期。
- [34] 张晓芒. 中国古代的类推思想与中国古代宗族社会, 中国哲学史, 2003年第2期。

四、学位论文

- [1] 陈婷姿. 《吕氏春秋》与《淮南子》的思想融合与历史意义, “台湾清华大学”历史研究所硕论, 2008。
- [2] 王宏仁. 《吕氏春秋》文化形成的空间植被, 淡江大学中文所硕论, 1975。

- [3] 李介伟.《吕氏春秋》贵生思想研究,政治大学哲学研究所硕论,1996。
- [4] 陈一弘.《吕氏春秋》名实观之研究,东海大学中文系硕论,2001。
- [5] 陈建竹.《吕氏春秋》的治国之道,辅仁大学中文系硕论,2004。
- [6] 黄伟龙.《吕氏春秋》研究,西北师范大学博士学位论文,2003。
- [7] 黄湘阳.《吕氏春秋》的学术思想,辅仁大学中文系硕论,1972。

后 记

这本小书是在我的博士论文的基础上修改而成的。

南开大学范孙楼前有一片迎春花树，每一年博士生提交论文的时候也是迎春花开的时节，每当看到迎春花一夜之间开得鲜黄的时候，心中都充满了焦虑。我在不知不觉中看它们开过了五年。

在南开的五年，走遍了南开的每一个角落，也遇到了人生中许多的悲与欢、哭与笑。在困顿中，总会想起陈启云师曾写给我的话：

余英时记述70年前有一次去看钱穆先生，那时钱先生贫病交逼，胃病发作，一个人孤单地躺在新亚书院（当时只是一私人补习学校，学生也多是由大陆来香港的无家可归的青年）一教室的地板上。余英时问钱师需要甚么，钱师只是请余英时替他找一本书来看。钱师的这精神，我们可能没法有，但“学问”（不是一般的“所谓学者”）是一种可以寄托心情的一种有价值有意义的事，则是我们必要培养的信念和经验。

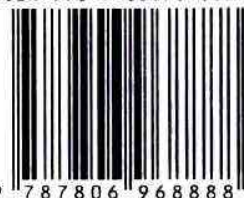
虽然不敢说在五年中收获了多少“学问”，但是这本稚拙的小书凝聚了我曾得到的师长、家人和朋友的太多关爱和帮助。在此一并感谢天津古籍出版社的赵娜女士和刘少毅先生。

王伟

2010年12月

责任编辑：赵 娜
刘少毅
装帧设计：刘苾舒

ISBN 978-7-80696-888-8



9 787806 968888 >

定价：25.00元