

## 綜合中的統合：

### 《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析

佐藤將之\*

#### 摘要

近年的研究逐漸闡明了《呂氏春秋》在綜合各家思想的外表之下，還具有如「時令思想」、「論述的組織性」、或呂不韋的政治意圖等等，可以統合其思想的內涵。以此理解為基礎，本文試圖闡明《呂氏春秋》的思想體系中，「理」和「理義」概念實居於其核心。經過相關的分析，其崇高「理」（和「理義」）的思想特質，可以在四種闡述方式中觀察得到：第一，許多其它的概念或主張，如「忠孝」、「學」、「教」等等，都被視為實現「理」的方法。第二，「理」和「理義」成為各個文本層次（各個段落、完整的一篇、核心篇章如〈序意〉的後半，以及整體「十二紀」）的主題。第三，無論是國君還是士人，《呂氏春秋》的作者均要求其實踐「理」和「理義」。以及第四，不僅在個人層次，《呂氏春秋》的作者也按照「理」和「理義」的實現程度，來評估某個王朝、時代，或某種社會之好壞。據此，筆者進一步推測《呂氏春秋》的主導整體思想呈現了雙層結構：1. 在《呂氏春秋》蒐集各家思想之際，呂不韋本人指示整合各家思想的

---

\* 作者現任臺灣大學哲學系副教授。

---

「黃學」；2. 再以「理」和「理義」概念貫通其整體論述的部分。總之，《呂氏春秋》藉由「黃學」和「理義」概念之雙層結構的建立，提供了未來統一天下的帝王所要努力的藍圖：在地上實現「天—地—人」一貫的秩序準則。

關鍵詞：《呂氏春秋》、呂不韋、理、理義

# **The Unification of Thought in the Image of Syncretism:**

A Study of the Concept of *Li* (理) and *Liyi* (理義) in  
the Thought of the *Lüshi chunqiu*

Sato Masayuki

## Abstract

Recent research has shed lights on the comprehensive nature in the thought of *Lüshi chunqiu*, in which seasonal political agenda and the intention of Lü Buwei are regarded as penetrating the order and the arrangement of the whole text. This article advances this assumption to elucidate its central idea, the concept of *li* (理), to attain such a “hidden” argumentative unity in the various arguments and discourses in it. The concept of *li* (理) is usually translated into “principle,” “order,” or “rationality,” and has widely known as one of the central ideas in the Neo-Confucianism. This article aims to demonstrate that the concept of *li* is not only the key concepts to invest the whole contents with consistence and unity, but also is the highest value or the ultimate purpose that all the rulers, ministers, and intellectuals should embody in this world. The importance

of the concept of *li* is presented in the following the four ways: (1) as the purpose of other moral values such as filial piety and moral cultivation; (2) as the central topic from a paragraph, a chapter, to the whole contents by means of arguing its importance in the preface of the “Twelve Months” part; (3) The author requests ruling people to embody this value; and (4) The degree of the embodiment of *li* is a standard for evaluating whether or not a particular period or state has attained the realm of peace and order. On this observation, this article points out that the whole thought of the *Lüshi chunqiu* contains a double argumentative structure: One is the thought developed from so-called the learning of The Yellow Emperor, a political theory which Lü Buwei wanted to promote. The other is the idea of *li*, which was proposed by the actual “author” of it. In other words, initially Lü Buwei planned this work on the basis of the Learning of The Yellow Emperor, while the actual author incorporated the idea of *li* to invest the whole content with a higher level of consistency and unity of thought among its various arguments and discourses.

Keywords: The *Lüshi chunqiu*, Lü Buwei, *li* (理), *liyi* (理義)

## 綜合中的統合：

### 《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析<sup>\*</sup>

佐藤將之

#### 一、序言

正如「宋明理學」這樣的學派名稱所示，朱熹（1130-1200）以來東亞思想史的主要議題——無論是贊成朱熹的學說與否——可謂是繞著「理」概念的內涵以及儒學當中「理」定位的評價而展開的。然而，無可諱言，「理」概念並非朱熹的發明，也並非直到宋朝才受到重視；早在先秦時代的思想文獻中，「理」已發展到幾乎與「道」、「德」等本體觀念相同的理論水平。有鑑於此，本文所要關注的概念是《呂氏春秋》的「理」和「理義」。異於班固以來的「雜家」的名稱，和由此而來其中無核心思想的形象，近年的研究逐漸闡明了《呂氏春秋》事實上具有統合之前各家思想的綜合性。<sup>1</sup> 而在此理解的基礎上，本文試圖闡明在《呂氏春秋》的思想體系中，「理」和「理義」

---

<sup>\*</sup> 本文為國科會專題計畫「為何中國古代政治哲學需要兩種類似統治觀念？：「忠」和「誠」之比較研究」（NSC 101-2410-H-002 -074 -）之部分研究成果，謹致謝忱。

<sup>1</sup> 筆者對中日學者對《呂氏春秋》的研究之觀察，參見佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》—《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》，第17期（2013年12月），頁61-90。

概念實居於其核心，並且在不同章節的論述之間，也在不同概念和主張之間發揮了統合整體思想的功能。

本文的討論分為如下三個步驟：第一，作為預備性的考察，筆者先整理過去學者如何理解「理」概念對《呂氏春秋》的思想角色。第二個步驟，則是綜合分析《呂氏春秋》的「理」和「理義」概念的各種功能，特別希望藉此釐清：從「理」和「理義」是整個《呂氏春秋》的論述的終極目標這點看來，其思想比一般印象所以為的還富有統合性。第三，經過如上的分析，進而試圖論證《呂氏春秋》的思想具有一個雙層結構：其一是呂不韋（前290-前235）在〈序意〉開頭宣稱的，以「黃學」為主的各種齊國思想成份；其二則是試圖將之以「理」和「理義」貫通之部分。

總之，在《呂氏春秋》中，「理」概念的理論性，特別顯現在其同時能夠在「天—地—人」三領域中扮演具有規範性角色的部分。如此一來，「理」概念就得以發揮形上和形下世界之間的媒介功能。《呂氏春秋》不餘遺力提倡此媒介功能，並且由此統貫該書中原本分屬不同來源的各種思想主張。

## 二、過去學者對《呂氏春秋》「理」概念的看法

在與先秦兩漢時代的重要觀念詞的相關研究中，與「道」或「性」等概念相比，對「理」概念的內容、概念功能以及重要性的專論比較少，但也不是完全沒有。錢穆（1895-1990）、陳榮捷、陳鼓應等學者，曾探討過中國古代的「理」概念，均認為「理」概念實於道家文獻中才真正開始具備重要的思想意義。<sup>2</sup>實際上，先秦不少文

<sup>2</sup> 參見錢穆：〈王弼、郭象注《易》、《老》、《莊》用「理」字條錄〉，原載《新亞學報》第1卷第1期（1955年8月），收於〈莊老通辨〉，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1997年）；陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁374；陳鼓應：〈「理」範圍理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第60期

獻含有相當豐富的「理」概念的用例（請看表一）。關於《呂氏春秋》思想中「理」概念的角色，郭沫若（1892-1978）似乎已在〈呂不韋與秦王政的批判〉一文中，發現了「理」概念在整部《呂氏春秋》中的重要性。但由於郭氏的論述目的，是想要突顯呂不韋與秦王政（前259-前210）在思想傾向上的對比或對立，因此他就沒有進一步專論「理」在《呂氏春秋》思想中的角色。<sup>3</sup>

表一：先秦文獻中「理」字出現表<sup>4</sup>

文獻名	數量	備註
《孟子》	7	
《墨子》	13	
《管子》	159	其中〈形勢解〉26例
《莊子》	38	
《慎子》	8	含佚文
《韓非子》	84	其中〈解老〉41例
《呂氏春秋》	75	
《荀子》	106	
《禮記》	33	
《黃帝帛書》	37	文本有殘缺，可能還有
《淮南子》	93	
《春秋繁露》	70	

據筆者所悉，從與《呂氏春秋》整體思想之關係這個視角來探討「理」概念的專論，有赤塚忠於1956年發表的〈『呂氏春秋』の思

（2004年5月），頁51-74；陳氏同樣的主張也見於陳鼓應：〈老莊哲學中的「道」與「理」〉，其中唯陳榮捷還注意過《荀子》「理」概念的意義。

<sup>3</sup> 參見郭沫若：〈呂不韋與秦王政的批判〉，《十批判書》（上海：群益出版社，1950年），頁246。

<sup>4</sup> 此表是以使用「諸子百家中國哲學書電子化計劃」的檢索系統所得到的數字為基礎列出的。檢索日期：2013年8月30日，網址：<http://ctext.org/zh>。為了比較的方便，表中也加了《淮南子》和《春秋繁露》的數字。

想史的意義》，<sup>5</sup>和工藤豐彥於1977年出版的〈呂氏春秋の研究：その理・理義について〉兩篇文章。<sup>6</sup>近年港、澳學者鄧國光所撰寫的〈先秦兩漢諸子「理」義研究〉一文，系統地闡述了先秦兩漢文獻中「理」概念之內容和思想。<sup>7</sup>而鄧國光的研究也論及《呂氏春秋》「理」概念的特色。爲了行文的方便，我們先介紹鄧國光的研究。

鄧國光的〈先秦兩漢諸子「理」義研究〉，是一篇與先秦兩漢「理」概念演變的主題相關，迄今最完整的研究。而《呂氏春秋》的「理」概念，也自成爲其分析的對象。關於《呂氏春秋》「理」概念的內涵，鄧國光認爲，《呂氏春秋》的「理義」概念繼承了《管子》以主術爲「理」，以及具有臣道意涵的「義」。他同時指出：「《呂氏春秋》用『理義』一詞，刻意放在臣道的一面，與《管子》集中於人君的角度雖有別，而維護主勢的意義則一。」他舉〈驕恣〉包含「以理督責於其臣」（頁576）的一段，主張：《呂氏春秋》的「理」概念不是概念化的抽象名詞，而是人君駕馭臣下之術。不過，鄧國光在該文中最重視的文獻似乎爲《管子》。且與《管子》相比，在討論《呂氏春秋》的「理」概念時，只論及在「是非」、「人性」等議題中，能觀察出「良知反省和道家的滲透性」（鄧氏語）的影響。也就是說，在鄧國光的眼裡，《呂氏春秋》之「理」概念的創造性或其具有的獨特思想意義還比較淡薄。本文同意鄧國光的觀點：《管子》（依筆者的看法，《管子》思想可代表「稷下齊學」）的「理」概念，確實應爲《呂氏春秋》的「理」概念的來源之一。<sup>8</sup>然而，鄧國光的研究，相對於

<sup>5</sup> 赤塚忠：〈『呂氏春秋』の思想史的意義〉，《諸子研究》，收於赤塚忠著作集刊行會：《赤塚忠著作集》（東京：研文社，1987年），卷4，頁587-627。

<sup>6</sup> 工藤豐彥：〈『呂氏春秋』の研究：その理・理義について〉，《國語研究》第10號（大分：日本大分大學國語國文學會，1977年），頁3-12。

<sup>7</sup> 此文收於《諸子學刊》第1輯（2007年12月），頁269-318。該文後來以〈「理」：核心經世觀念的源流〉的章名，收於鄧國光：《經學義理》（上海：上海古籍出版社，2011年）一書中。

<sup>8</sup> 今本《管子》中，「理」字出現多達159次。其中有28例在將「理」概念當



其它先秦文獻，不太重視《呂氏春秋》在「理」概念發展史上的重要且獨特的角色。這樣的態度，可以在他把對《呂氏春秋》的分析，排在《荀子》，甚至是《韓非子》和《鶡冠子》之後的處理方式中發現。因為鄧氏分析的出發點，受限於自《荀子》到《呂氏春秋》的單方面影響來理解《荀》—《呂》之思想關係的模式。於是，他也就無法看出「理」概念在《呂氏春秋》思想體系中的重要性和其獨特思想意義。

相形之下，據筆者所悉，工藤豐彥於1977年出版的〈『呂氏春秋』の研究：その理・理義について〉，<sup>9</sup>雖然已屬三十多年前的作品，但仍是目前出版的《呂氏春秋》研究中，唯一廣泛又系統地整理出整本《呂氏春秋》之「理」的用例，且專論「理」在全書中之思想意義的文章。與赤塚的研究（後詳述）一樣，工藤注意到了「理」本身的重要思想意義，但他更依照內容，分類《呂氏春秋》的「理」概念，並將之與其它文獻如《詩經》、《禮記》、《孟子》等進行比較。據此比較分析，工藤主張，其它的中國古代文獻並未如《呂氏春秋》一般，如此一貫地提倡「理」的重要性。<sup>10</sup>那麼，《呂氏春秋》的「理」到底是何種概念？工藤認為它是「規定人的行為之超過個人層次的自我之規範」。透過「理」概念的開展，《呂氏春秋》的作者，一方面想要克服戰國亂世的社會矛盾，並且期望天下的統一；另一方面，他（們）也企圖在更能解決人間實際問題的層次，提出其理念。工藤的論文的缺點在於，他只分析與「理」概念相關的句子，並未提及「理」與《呂氏春秋》中其它思想成份之關係。因此，他雖然推論

---

作其價值核心的〈形勢解〉中，另外有23例在〈版法解〉以下的諸篇中。包含這些50個左右的用例的篇章，其成篇年代可能與《呂氏春秋》同時，或甚至更晚一些。關於《管子》中的「理」概念，筆者將與馬王堆《黃帝帛書》、《韓非子》〈解老〉以及慎到的論述中的用例一同另外撰文討論。

<sup>9</sup> 工藤豐彥：〈『呂氏春秋』の研究：その理・理義について〉，頁3-12。

<sup>10</sup> 工藤在注解中補充說：《荀子》中有「稍多」和《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉有「一點點」用例。但並沒有探討「理」概念在《荀子》的重要性，或是否重要等問題。

出《呂氏春秋》編者為何要提出「理」概念的理由，但由於未能探討「理」與其它思想成份的關係，所以仍然難以斷定「理」概念在《呂氏春秋》思想中實屬最核心的概念。也就是說，工藤還無法說明「理」概念為何比「公」、「月令」等思想，更能帶給《呂氏春秋》思想上的統一性。

關於這一點，赤塚忠（1913-1983）的〈『呂氏春秋』の思想史的意義〉一文，雖然比工藤的論文早二十年以上（1956）出版，但他不但分析了「理」與《呂氏春秋》中其它不同思想成份的關係，而且也藉由「理」概念呈現了《呂氏春秋》在戰國秦漢思想史上的意義。首先，赤塚在該文中指出，他先要撇開呂不韋的個人動機，或所謂歷史環境等外在因素，而將討論的主題設定為《呂氏春秋》在整個戰國思想史上的意義。根據這樣的問題意識，赤塚分別整理了「十二紀」、「八覽」以及「六論」三部分的主要內容，接著開始探索《呂氏春秋》是否有貫通整本的思想體系。赤塚發現：《呂氏春秋》根據了「某種原則」，對如道家養生思想等「原有的」思想成份，確實進行了修正。赤塚認為，《呂氏春秋》的編者在修改引用到的「原有的」文句時，所依據的思想態度是：（1）將「公平」、「道理」等原理性問題，與形下的實踐問題連繫起來；（2）觀察到天賦的性情中本身有矛盾的作用，且積極面對此客觀事態；（3）根據此思想傾向，提出了人倫中的客觀、和諧結構。接著，赤塚認為，《呂氏春秋》的編者將他們對合理的秩序或和諧的觀點，直接與「物之理」的自然法則相結合，且將此法則或規範稱為「理」或「數」。如此，赤塚在列出《呂氏春秋》的「理」概念的幾個重要用例時，也主張「『理』為《呂氏春秋》體系的根本理由」。<sup>11</sup> 赤塚認為，《呂氏春秋》能夠按照人類存在的實際狀況，提出其思想的目標——「理」，並且也注意到不同思想之間的「一般合理

<sup>11</sup> 原文：「『理』は『呂氏春秋』體系の根本理由であろう。」參見赤塚忠：〈『呂氏春秋』の思想史的意義〉，收於赤塚忠：《諸子研究》，《赤塚忠著作集》（東京：研文社，1987年），卷4，頁600。

性」(赤塚語)，試圖從基礎的層次開始，建立綜合且合理的思想體系。

總之，赤塚忠、工藤豐彥以及鄧國光的研究，無疑地都對《呂氏春秋》「理」概念之思想意義的闡述帶來了不少的突破。下面，本文以此三位研究為基礎，進一步闡述「理」概念在整體《呂氏春秋》中的關鍵性角色，以及其思想意義。

### 三、《呂氏春秋》「理」概念的內涵

倘若如工藤豐彥和赤塚忠所言，「理」概念確實為《呂氏春秋》思想的核心之一，則釐清「理」和其他的概念和主張之間的關係，以及進而闡明「理」概念提供《呂氏春秋》整體思想何種統一性，就成為我們所要探討的問題。其實，工藤的研究已指出，《呂氏春秋》的「理」的整體性意涵係「規定人的行為之超過個人層次的自我之規範」，然而他還沒有將「理」與其他概念的相比較。與工藤的論述相較，雖然本文仍是從「理」概念的內涵開始探討，但除了「理」概念的語意之外，也試圖分析「理」概念和其他概念之間的關係、藉由「理」概念所要達成的理論目標，以及「理」在何種程度上使《呂氏春秋》的思想具備了統合性等問題。具體而言，在討論其在理論性層次的意涵之前，本文將先盡量釐清《呂氏春秋》「理」概念的多樣面向，接著再探討「理」概念作為各段落論述主題之情形，以及其成為跨越個別篇的共同主題的現象。以此為基礎，本文分析《呂氏春秋》的「義」以及「理義」概念，並試圖闡明其整體思想藉著「理義」概念而獲得統合性的情況。在此意義上，對其作者而言，《呂氏春秋》的編輯，應該是藉由具備普遍價值的「理義」一詞，來統整不同思想來源之論述的過程。

首先，工藤豐彥的研究將中國古代的「理」字的語意分成如下 8

種：<sup>12</sup>

- (1) 按照《說文》「理治玉」的方向之意涵。
- (2) 按照《詩經·小雅·信南山》「我疆我理、南東其畝」的「分地」義的「理」，<sup>13</sup> 從此延伸於「治理土地」、「治理財務」、「治理國政」之意。
- (3) 按照《孟子·萬章下》「金聲也者，始條理也……」的方向，係指「條理」、「規範」之意。
- (4) 按照《墨子·非儒》「仁人以其取舍是非之理相告」的方向，係指「是非的道理」。
- (5) 按照《呂氏春秋·論人》「取與遵理」等例子，係指「道理」。
- (6) 按照《荀子·正名》「形體色理以目異」的方向，係指「皮膚上的『色澤』或『腠理』」。
- (7) 按照《呂氏春秋·先己》「棄其陳，腠理遂通」之用例，係指生理上的「脈理」。
- (8) 作為倫理規範的「理義」。

關於「理」概念的淵源，過去學者通常從《說文》「理治玉」的用例加以推測。不過鄧國光並不贊成此觀點，他主張應該從《詩經·小雅·信南山》「我疆我理、南東其畝」等所示的「分地」義，或是管理土地的意涵，來解釋其原義，而「治玉」義則是後來延伸的用法。<sup>14</sup>

接著來看《呂氏春秋》的「理」概念。在《呂氏春秋》中，「理」字總共出現75次，其中2例是「十二紀」〈季夏紀〉的〈明理〉和

<sup>12</sup> 工藤豐彥：〈『呂氏春秋』の研究：その理・理義について〉，頁3-12。

<sup>13</sup> 《毛詩正傳》：「理，分地理也。」毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），頁964上。

<sup>14</sup> 鄧國光舉《賈誼新書》〈道德說〉的「六理盡見於玉也」等例子為《說文》「治玉」意的主要來源。參見鄧國光：〈先秦兩漢諸子「理」義研究〉，《經學義理》，頁271。

「六論」〈慎行論〉的〈過理〉等兩篇的篇名；其它的73個用例，基本上都已概念化，且在「十二紀」、「八覽」以及「六論」全部的論述中，扮演具有核心價值的角色。「理義」和「義理」等複合詞，分別出現9次和3次（後詳述）。如表二所列出，在整本《呂氏春秋》<sup>15</sup>中大概有31條的概念化的「理」字用例。

表二：《呂氏春秋》的「理」

編號	出處	用例
(1)	〈十二紀·孟春季·正月紀〉	無變天之道，無絕地之理，無亂人之紀。（頁12）
(2)	〈十二紀·重己〉	燂熱則理塞，理塞則氣不達……以此長生可得乎？（頁22-23）
(3)	〈十二紀·當染〉	凡爲君，非爲君而因榮也，非爲君而因安也，以爲行理也。行理生於當染，……不知要故則所染不當，所染不當，理奚由至？（頁52）
(4)	〈十二紀·功名〉	名固不可以相分，必由其理。（頁57）
(5)	〈十二紀·先己〉	凡事之本，必先治身，畜其大寶。用其新，棄其陳，媵理遂通。精氣日新，邪氣盡去，及其天年，此之謂真人。（頁70）
(6)	〈十二紀·論人〉	故知知一，則可動作當務，與時周旋，不可極也。舉錯以數，取與遵理，不可惑也。（頁75）
(7)	〈十二紀·懷寵〉	凡君子之說也，非苟辨也；士之議也，非苟語也。必中理然後說，必當義然後議。故說義而王公大人益好理矣，士民黔首益行義矣。義理之道彰，則暴虐姦詐侵奪之術息也。（頁171）

<sup>15</sup> 本文凡徵引《呂氏春秋》文獻，皆引自許維通：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年）。正文僅於引文後標明頁數，不另作注。

(8)	〈十二紀·精通〉	宋之庖丁好解牛，……用刀十九年，刃若新磨礪，順其理，誠乎牛也。(頁213)
(9)	〈十二紀·當務〉	辨而不當論，信而不當理，勇而不當義，法而不當務，惑而乘驥也，狂而操吳干將也，大亂天下者，必此四者也。所貴辨者，爲其由所論也。所貴信者，爲其遵所理也。所貴勇者，爲其行義也。所貴法者，爲其當務也。(頁249-250)
(10)	〈十二紀·士節〉	士之爲人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸。(頁262)
(11)	〈十二紀·序意〉	行也者，行其理也。行數，循其理，平其私。(頁274)
(12)	〈八覽·長攻〉	此三君者，其有所自而得之。不備遵理，然而後世稱之，有功故也。有功於此而無其失，雖王可也。(頁336)
(13)	〈八覽·審分〉	夫治身與治國，一理之術也。……桀、紂之臣不獨鄙，幽、厲之臣不獨辟，失其理也。(頁431-434)
(14)	〈八覽·任數〉	且夫耳目知巧，固不足恃，惟脩其數、行其理爲可。(頁445)
(15)	〈八覽·慎勢〉	周鼎著象，爲其理之通也。理通，君道也。(頁466)
(16)	〈八覽·離謂〉	故辨而不當理則僞，知而不當理則詐，詐僞之民，先王之所誅也。理也者，是非之宗也。(頁487)
(17)	〈八覽·不屈〉	察而以達理明義，則察爲福矣。察而以飾非惑愚，則察爲禍矣。(頁494)
(18)	〈八覽·舉難〉	疏賤者知，親習者不知，理無自然。自然而斷相過，季充之對文侯也亦過。(頁541)
(19)	〈八覽·長利〉	堯理天下。(頁549)

(20)	〈八覽·知分〉	天固有衰嘆廢伏，有盛盈岔息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂；此皆天之容、物理也，而不得不然之數也。古聖人不以感私傷神，俞然而以待耳。(頁554-555)
(21)	〈八覽·召類〉	察其理而得失榮辱定矣。(頁562)
(22)	〈八覽·達鬱〉	伸志行理，貴樂弗為變，以事其主，此桓公之所以霸也。(頁565)
(23)	〈八覽·驕恣〉	故若簡子者，能後以理督責於其臣矣。以理督責於其臣，則人主可與為善，而不可與為非；可與為直，而不可與為枉；此三代之盛教。(頁576-577)
(24)	〈六論·開春〉	善說者亦然，言盡理而得失利害定矣，豈為一人言哉！(頁582)
(25)	〈六論·慎行〉	行不可不孰。不孰，如赴深谿，雖悔無及。君子計行慮義，小人計行其利、乃不利。有知不利之利者，則可與言理矣。(頁600)
(26)	〈六論·察傳〉	凡聞言必孰論，其於人必驗之以理。(頁618)
(27)	〈六論·不苟〉	賢者之事也，雖貴不苟為，雖聽不自阿，必中理然後動，必當義然後舉，此忠臣之行也。(頁641)
(28)	〈六論·似順〉	人主，太上喜怒必循理，其次不循理，必數更，雖未至大賢，猶足以蓋濁世矣。簡子當此。(頁660)
(29)	〈六論·別類〉	高陽應好小察，而不通乎大理也。(頁664)
(30)	〈六論·有度〉	先王不能盡知，執一而萬物治。……容、動、色、理、氣、意六者，繆心者也。(頁665)
(31)	〈六論·士容〉	今日君民而欲服海外，……，德行尊理而羞用巧衛，……此國土之容也。(頁677)

若通觀在表二「理」的用例，我們便可以發現，相對於長期以來的思想雜混形象，就《呂氏春秋》的整體而言，對於「理」有著相當一貫的重視。若較詳細觀察，《呂氏春秋》「理」的語意大概可分為三

層：(1) 自然界實然之道理；(2) 「人間事」方面的「理」；以及 (3) 以某一個故事本身闡述達成「理」的方法和意義。

### (一) 自然界實然之道理

〈孟春紀〉曰：「無變天之道，無絕地之理，無亂人之紀。」(頁12) 在這裡，〈孟春紀〉的作者，以「道」、「理」、「紀」等，個別表達「天」、「地」、「人」的秩序性。事實上，「地理」一詞，在可能晚至西漢才成書的《文子》和《鶡冠子》之外，已曾在儒家文獻中出現：如《周易·繫辭上》的「仰以觀於天文，俯以察於地理」<sup>16</sup>；《禮記·禮器》的「天時有生也；地理有宜也；人官有能也；物曲有利也」<sup>17</sup>；以及《荀子·君道》的「君子……明達用天地理萬變而不疑」<sup>18</sup>。事實上，《周易》、《禮記》、《荀子》的「地理」指的是可以為人類所用的天然資源層面，與此相比，〈孟春紀〉的「地之理」則係指「秩序」本身。

同樣的，《呂氏春秋》的作者對於「理」所蘊含之「秩序性」的重視，也反映在與人體相關的用例之中。〈重己〉即曰：「理塞則氣不達」(頁22-23)。其實，由於人的身體也是一種自然的延伸，《呂氏春秋》的作者也主張，一個人是否能夠不讓身體的「理」塞住，就是他能否享受長壽的關鍵條件。〈重己〉曰：「燂熱則理塞，理塞則氣不達……以此長生可得乎？」(頁22-23) 〈先己〉也在「必先治身」的主題中主張「腠理遂通」(頁70)。事實上，〈精通〉「庖丁好解牛」的「順其理」(頁213)，似乎也涉及「牛體」肉骨的筋理，因而也與物質性的身體相關。

<sup>16</sup> 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》(北京：北京大學出版社，2000年)，頁312。

<sup>17</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，2000年)，頁836-837。

<sup>18</sup> 北京大學哲學系注：《荀子新注》(臺北：里仁書局，1983年)，頁234。



《呂氏春秋》除了提出係指自然世界和人體的「秩序」之「理」之外，也由「理」概念來涵蓋廣義的物理現象。在先秦文獻中「物理」一詞並不出現，唯馬王堆《黃帝帛書》〈論〉中有「物個合於道者，謂之理。理之所在，謂之順。」的用例。在《呂氏春秋》〈知分〉中則有「物理」一詞，即曰：「天固有衰嘆廢伏，有盛盈岔息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂；此皆天之容、物理也，而不得不然之數也。」（頁554）的一句。在這裡，作者似乎將「天之容」和「物之理」分開，但因為此這兩者皆具備「不得不然之數」的法則性，「物理」因而成爲「天之容」的補語，也就是說「天之容」等於「物理」。值得注意者，此段中「天固有」和「人亦有」兩句相對稱，因此「物理」同時涵蓋「天」的「盛盈岔息」的屬性和「人」的「充實達遂」的屬性。也就是說，在《呂氏春秋》中「物理」一方面保持「天之容」的屬性；另一方面，它作爲「不得不然之數」之法則，也媒介於「天」、「人」兩領域之間。<sup>19</sup> 如此，藉由提出「物理」概念，《呂氏春秋》的作者開始能夠表達出，在此兩個原來不同領域中，其實存在著共同的「秩序性」準則。

## （二）「人間事」方面的「理」

關於「理」和實際「人事」之間的討論，則構成了《呂氏春秋》「理」概念的第二層特色。《呂氏春秋》的作者探討「人」之「理」方面的問題時，除了闡述其生理方面的秩序之外，還思考人如何達成此秩序的問題。對《呂氏春秋》的作者而言，一個人是否能按照「理」來思考或言行，會決定在「人間事」方面的成敗。譬如說，〈開春〉曰：「言盡理而得失利害定矣」（頁582），也就是說，能否按照「理」說話，會直接影響到得失利害的不同結果。同樣地，如〈察傳〉所稱，聽的時候也需要按照「理」來判斷：「凡聞言必熟論，其於人

<sup>19</sup> 此「人」也涵蓋著人的思考和情緒方面。請看下文。

必驗之以理。」(頁618)〈似順〉也指出，感情也需要按照「理」來表達：「太上喜怒必循理」(頁660)〈論人〉提出按照「理」來「取與」之重要，即曰：「舉錯以數，取與遵理，不可惑也。」(頁75)名實問題也與「理」相關，如〈功名〉說：「名固不可以相分，必由其理。」(頁57)〈離謂〉主張：「辨而不當理則僞，知而不當理則詐」(頁487)，因此，「理也者，是非之宗也。」(頁487)〈不苟〉也主張：賢者的言行處事是「必中理然後動」(頁641)。反言之，〈召類〉說，人若是能「察其理」的話，則「得失榮辱定矣」(頁562)。關於具體政治上的應用，如〈驕恣〉所說，國君需要「以理督責於其臣」(頁576-577)。而從臣下的立場來看，「理」也有一樣的重要性。〈士容〉即曰「德行尊理」就是「國士之容也」(頁677)。如此，如〈士節〉所道，理想的「士」就是能夠「當理不避其難」(頁262)。

那麼，《呂氏春秋》的作者要求何種人要實踐「理」的呢？對《呂氏春秋》的作者而言，實行「理」的主體，基本上幾乎就是所有統治階層的人，如「國君」、「士」、「君子」、「賢人」。<sup>20</sup> 首先，關於國君的例子，〈慎勢〉曰：「理通，君道也」；〈士容〉說「欲服海外」之「君」必須「尊理」(頁677)；不只如此，「爲君」的目的，如〈當染〉所言，並非「爲君而因榮也，非爲君而因安」(頁52)，而是要「以爲行理也」(頁52)。如此，〈達鬱〉即說，齊桓公「之所以霸」(頁565)是因爲「伸志行理」(頁565)。〈驕恣〉也云：趙簡子「能後以理督責於其臣矣。」(頁576)從《呂氏春秋》的作者之眼光來看，趙簡子恐怕是在實際歷史中，最後一位或多或少實踐了「理」之理想的國君。<sup>21</sup>

<sup>20</sup> 在《呂氏春秋》的論述中，如〈求人〉「天下治，必賢人」的例子所示，「賢人」亦係理想的統治者，或承國君的委託以治理國家的人。

<sup>21</sup> 趙簡子在《呂氏春秋》中在九個故事中的主角，而大體被描述爲雖然並不完美，但有意聽取臣下諫言而改過的賢主(〈達鬱〉)。離《呂氏春秋》的作者的時代不遠的國君中，趙簡子爲幾乎最理想的君主，也就是說作者向當時的國君實際要求的程度。

另外，由於其核心主張之一，就在宣揚「士」的重要性，因此《呂氏春秋》也要求「君子」和「士」實踐或推動「理」。〈懷寵〉說：「凡君子之說也，非苟辨也；士之議也，非苟語也。必中理然後說，必當義然後議。」（頁171）〈士節〉稱：「士之為人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸。」（頁262）也就是說，「理」的實踐甚至比保持生命還重要。這一句與〈當染〉的主張相互呼應：〈當染〉認為，對國君而言，實行「理」比追求「榮安」還重要。因此，《呂氏春秋》的理想人格，就是達成「理」的境界的人。〈不苟〉指出，賢人是「雖貴不苟為，雖聽不自阿，必中理然後動」（頁641）的人。

值得注意的是，通常在戰國文獻，尤其在道家文獻中，「理想的人」的絕技或卓越能力是由「道」、「德」、或「一」等術語來表達的，而《呂氏春秋》的作者描述類似的理想境界時，使用的概念就是「理」字。譬如，〈精通〉認為庖丁能夠解好牛的理由是「順其理」（頁213）。〈先己〉甚至主張「勝理遂通」的人就是「真人」（頁70）。由於〈審分〉也主張「夫治身與治國，一理之術也」（頁431），〈貴生〉也云：「道之真，以持身；其緒餘，以為國家」（頁40），因而在《莊子》中被描寫為一種「得道」之理想人格的「真人」，在《呂氏春秋》中則被描寫成能實現「理」的統治者。此外，無論是「十二紀」、「八覽」以及「六論」哪部分的作者，都認為凡屬於統治者的人都要遵守「理」。如「由理」、「順理」、「中理」、「循理」、「尊理」、「遵理」等，《呂氏春秋》的作者反覆呼籲讀者要按照「理」的準則來思考、言說、以及行動。

### （三）以某一個故事本身闡述達成「理」的方法和意義

接著我們討論《呂氏春秋》闡述「理」之內容的第三層：由於將「理」概念當作核心議題，或以敘述故事的方式來取證「理」概念的

重要性。此方式可再分為兩種。第一種是在某一篇的首段提倡「理」的重要，接著再在具體歷史人物的故事中取經。第二種則是「理」字直接成為篇名，而在本文部分則闡述故事中的主角的言行或判斷是否合乎「理」的準則。

首先，我們看在某一篇的首段提倡「理」的重要，接著再於具體歷史人物的故事中取經的例子。這樣的例子在「十二紀」的〈當務〉、〈士節〉，「八覽」的〈任數〉、〈慎勢〉（提倡「理」的句子在篇末出現）、〈離謂〉，以及「六論」的〈別類〉中可以看到。表三整理了其出現的情形。

表三：「理」的重要之具體例證

編號	出處	用例		備註
(1)	〈當務〉	所貴信者為其遵所理也 (頁 250)	跖之徒問於曰 (頁 250)	反面教訓
(2)	〈當務〉	所貴信者為其遵所理也 (頁 250)	楚有直躬者 (頁 251)	反面教訓
(3)	〈當務〉	所貴信者為其遵所理也 (頁 250)	齊之好勇者 (頁 252)	反面教訓
(4)	〈當務〉	所貴信者為其遵所理也 (頁 250)	紂之同母三人 (頁 252)	反面教訓
(5)	〈士節〉	士之為人，當理不避其難 (頁 262)	齊有北郭騷者 (頁 262)	
(6)	〈任數〉	行其理為可 (頁 445)	韓昭釐侯視所祀廟之牲 (頁 445)	
(7)	〈任數〉	行其理為可 (頁 445)	有司請事於齊桓公 (頁 447)	
(8)	〈任數〉	行其理為可 (頁 445)	孔子窮乎陳蔡之間 (頁 447)	反面教訓
(9)	〈慎勢〉	理通君道也 (頁 466)	莊王圍宋九月 (頁 465)	反面教訓
(10)	〈慎勢〉	理通君道也 (頁 466)	齊簡公有臣曰 (頁 465)	反面教訓

(11)	〈離謂〉	理也者是非之宗也（頁487）	鄭國多相縣以書者（頁487）	反面教訓
(12)	〈離謂〉	理也者是非之宗也（頁487）	洧水甚大（頁487）	反面教訓
(13)	〈離謂〉	理也者是非之宗也（頁487）	子產治鄭（頁488）	反面教訓
(14)	〈離謂〉	理也者是非之宗也（頁487）	齊有事人者（頁488）	反面教訓
(15)	〈別類〉	高陽應好小察，而不通乎大理也（頁664）	高陽應將為室家（頁663）	反面教訓

《呂氏春秋》的作者在表二中所列出的十五個故事中，探討故事人物的言行是否符合「理」之準則的問題。其具體的內容分別是：(1) 盜跖說明「偷竊」的「道理」並且批判過去聖王不符其名；(2) 楚的直躬者揭發他父親的罪行；(3) 齊國的兩個勇者喝酒，並竟然吃彼此的肉直至死亡；(4) 商朝法律不准由妾之子，即被後代稱為賢人的微子啟繼位（擋住暴君紂王的即位）；(5) 晏嬰曾經給齊國士人北郭騷粟食以助其養母，而在晏嬰逢難要出奔時北郭騷為晏嬰自殺以諫齊景公逐放晏嬰之不可；(6) 韓昭釐侯靠他的觀察力發現官員沒有換好原來要換的豬牲；(7) 齊桓公凡事都請管仲處理；(8) 孔子誤會顏淵偷吃煮好的飯（自己的耳目並不可靠）；(9) 楚國三次滅宋失敗，是楚國的德還不夠；(10) 齊簡公不肯聽取諸御鞅的諫言，依照他人的言論，結果反而遭弑；(11)、(12) 以及 (13)，是子產誅殺煽動司訟的鄧析的故事；(14) 齊國有人在自己的主上遭難時自己並沒有殉死，而且還找些沒死的理由來自我辯護。顯然，其中除了 (5)、(6)、(7)，其它全部都是不符「理」的故事。事實上，(5)、(6)、(7) 也並非敘述完全符合「理」的例子。符合「理」的行為之闡述，大概只有 (5)：即「士人為了報恩（=理）的行為而不顧自己生命」而已。(6) 透過韓昭釐侯用心監督臣下的例子，想要主張的是人的耳

目不可靠這一點；同樣地（7）只說明了齊國之政很順利的的原因，是因為齊桓公獲得了管仲（作者暗示管仲為「行理」的人）。

相形之下，將這些故事當作反面教訓的例子則非常多，而作者藉由這樣的例子來主張，大概有兩種內容。第一，國君或士人不可被不合理的言論蒙蔽。在〈離謂〉的四段故事中，有多達三段，都敘述鄧析搞亂鄭國司法體系而被子產遭刑的故事。同樣地，在（2）、（3）以及（14）之中，作者也以「理」為標準，針對強辭奪理的荒謬言論提出反證。（4）中作者由指出「商紂這樣暴君登位為國君是不合理的」，來批判商國的制度規定允許了商紂的即位。（5）中的兩位士，要藉由吃彼此的肉來嘗試自己的勇氣，也是荒謬的行為，顯然不符合於「理」。同樣地，在（15）中一位名叫高陽的辯士不肯聽取匠人的專業，並強辯要使用還沒乾的木材來蓋房子。結果此棟房子蓋完後，看起來沒有問題，但終究如匠人所警告的就倒塌了。據此，該篇結論道：「高陽好小察，而不通乎大理也。」（頁664）作者舉出（8）和（10）的例子之用意，也與（15）高陽的例子一樣：在下重要判斷時不要太相信自己的小聰明。正如（8）作者要提醒讀者：在只靠自己的耳目時，連孔子也會懷疑顏淵正在偷吃；但實際上他原來是在努力地為大家除去炭灰。

在此脈絡中，我們可以理解（7）的意義：即主張要是國君自己無法勝任辨別不符合於「理」的問題，不如將此問題完全交給像管仲這樣的賢人宰相。在上述的眾多例子中，特別值得注意的是（4），即〈當務〉中的用例。該例認為，〈當務〉的作者所構想的「合理性」的價值，超過實際存在過的商代繼王位的古法（至少作者應該相信此規定確實存在過，而此制度間接導致了商朝的滅亡）。換言之，「理」的合理性可取代古代曾經存在過的國家制度。從這點，我們可以發現《呂氏春秋》的作者，事實上將「理」概念，視為能夠糾正歷史上的錯誤之普遍價值標準。關於「理」概念「超越歷史的」普遍化現象，下文在討論「理義」的思想意義時會再提及。

接著我們來看「理」字成為篇名的例子。整部《呂氏春秋》中冠上「理」字的篇章，有〈季夏紀〉的〈明理〉和〈六論·貴直論〉的〈過理〉等兩篇。首先是〈過理〉的論述。如同上述的許多故事，〈過理〉所敘述的例子，也都是不符合「理」的反面教訓故事（請看表四）。

表四：〈過理〉中「理」的重要之具體例證

編號	用例	備註
(1)	夏商之所以亡（頁 632）	反面教訓
(2)	晉靈公無道（頁 632）	反面教訓
(3)	齊潛王亡居宥（頁 632）	反面教訓
(4)	宋王築爲彘帝（頁 633）	反面教訓

在〈過理〉中所描述的，其實都是末代國君的故事。在〈過理〉的開頭，其作者主張一個王朝或國家末代君主之所以失去其國或喪失生命的原因，是「樂不適」（頁 630）。不過此處提出的「不適」的例子，是「刑鬼侯之女而取其環，截涉者脛而視其髓，殺梅伯而遺文王其醢」（頁 631）、「剖孕婦而觀其化，殺比干而視其心」（頁 631）等，大逆愛惜生命原則的荒謬樂趣。接者，作者描述晉靈公和宋康王之無道虐政，以及齊潛王不知悔過的故事。事實上，在〈過理〉的正文中，「理」字並未出現，並且其總論部分使用的是「適」字。不過作者之所以使用「過理」而非「不適」為篇名的理由，應該是認為在此描述的「不適」，其程度會直接造成國家滅亡此最壞的結果。而這點正表示此篇的故事，其實反映了「理」概念最廣義的意涵——「愛惜生命」的精神和「反虐政」的施政。

接著，在整篇〈明理〉的文章中則具體的歷史事實或人物並未出現，其探討的都是原理性問題。在這裡，〈明理〉作者在先呼籲「知義理」的必要性之後，剩下全部的內容，是關於一個國家即將滅亡時

天地會產生之異變的敘述。據此，作者所要主張的論點是，國君應當要理解這樣的變異，是由國君和國家之「正」或「邪」的累積所引發的。〈明理〉曰：「眾正之所積，其福無不及也；眾邪之所積，其禍無不逮也」（頁148）。由於包含〈明理〉的「季夏」六篇之開頭的〈音律〉就有「大聖至理之世」（頁136）一句，因此其四篇的「音樂論」，事實上是以〈音律〉的「大理」和〈明理〉的「知義理」的「理」論為頭尾貫通起來的，而且〈明理〉亦位在《呂氏春秋》的整個音樂論的總結。簡言之，這個結構反映出，《呂氏春秋》之音樂論的核心價值或理論目標也是「理」的達成。

#### 四、《呂氏春秋》「理」概念的主題性

透過上面的討論，我們理解了《呂氏春秋》中「理」概念的內涵，以及其在《呂氏春秋》論述之構成中，具有相當重要的價值功能等層面。下文則將從《呂氏春秋》的論述結構，觀察「理」概念在其整體思想中居於核心地位之情形。

為了解《呂氏春秋》中「理」概念還有重要的側面，即「理」概念和其它概念的關係。雖然《呂氏春秋》的作者提倡「理」的重要，但假如在他在別處也主張其它概念的話，我們需要進一步的釐清，「理」和其它概念之間，《呂氏春秋》的作者對這些概念究竟是一樣重視，還是重視的程度各自不同？如上所述，構成《呂氏春秋》的「十二紀」、「八覽」還是在「六論」等三大部分中，各部分都有一定數量的「理」用例，這一點首先可以代表在整體《呂氏春秋》中「理」的重要並非限於局部性。而若與其它概念相較，這點便會更為明顯。譬如說，《呂氏春秋》對「音樂」的重視，集中於「十二紀」中的〈夏紀〉諸篇中；有關「孝」的提倡，也大體局限於〈孝行覽〉中的論述。唯有「忠」概念同樣也在三大部分中不斷被提及，並大致上受到肯定。不過，直接讚揚「忠」概念本身價值（為了達成「忠」



應該要如何做)的論述並不多；而大部分的例子，是用在正面敘述「忠臣」救國等各種具體行爲。相較而言，如在〈勸學〉開頭與「忠孝」概念一起出現的段落所示，「理」概念畢竟還是整部《呂氏春秋》想要達成的最終目標。<sup>22</sup>

下面，我們所要探討的是，《呂氏春秋》的作者闡述「理」概念的方式，不只是在各個論述中提倡其重要而已。「理」概念在幾個地方，甚至成爲超出單篇的主題。《呂氏春秋》的作者(們)似乎藉此主張，「理」概念就是該書所要闡述的理論目標。若我們從其編輯過程的角度來理解此情形，「理」概念作爲跨越複數篇章的共同主題或理論目標之事實，可能意味著《呂氏春秋》的總編輯爲了顯彰「理」概念的重要，而針對原來各篇作者蒐集或撰作的稿子，進行了其各篇章小主題之間的統整。下文將從三種情況來探討「理」概念對其它論述的統整功能，分別是：其一、作者以強調「理」的價值之方式，直接將其當作某一篇中的主題；其二、論述的主題乍看之下並非「理」概念本身，但論述的中間或最後，會轉換成主張要達成「理」；以及其三、「理」概念成爲整個「十二紀」和「六論」跨越各個單篇的主題。

### (一)「理」概念直接爲主題

第一種是比較直接的情形：作者以強調「理」的價值之方式，直接將其當作某一篇中的主題。如工藤豐彥所指出的，在許多地方，「理」概念確實成爲「思考」(以及「判斷」)、「說話」以及「行爲」的準則，而此情形在表二的(7)、(9)、(10)、(14)、(15)、(17)、(27)以及(31)中可以觀察得到。大體而言，這樣的準則，多數爲針對「士」階級之人所提出。不過，如表二(15)〈慎勢〉「理通，君

<sup>22</sup> 〈勸學〉云：「先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義，生於不學。」(頁88)在這裡作者意謂「不知理義，就沒有辦法達成忠孝」。

道也」之例所示，《呂氏春秋》的作者也要求國君實踐「理」。表二(23)〈驕恣〉的「伸志行理」也是針對齊桓公而言的。

同時值得注意的是表二(9)〈音律〉中「大聖至理之世」一句。這一句旨在說明，在何種世界或時代中，「秩序的象徵」的「十二律」將會產生。在這裡〈音律〉的作者，以歷史起源論的方式，闡述「音樂」（亦即「音階」）和「理」之間不可區分之關係。另外，由「至理」一句，也能夠觀察到〈音律〉的作者對「理」概念的重視。在先秦思想文獻當中，由「至～」來表達作者對此概念之重視的情況相當普遍。其中「至道」、「至德」，以及跟「至」字加上「仁」、「義」、「孝」等倫理概念的用例也相當多。只是在《呂氏春秋》中，「至～」的詞例，如〈任數〉的「故至智棄智，至仁忘仁，至德不德」一句所示，其它文獻中所被提倡的一些概念，受到批評。<sup>23</sup>與「至」字結合且意指「秩序」的幾個概念，都受到重視。其例有「至樂」、「至治」、「至味」、「至公」、「至安」、「至信」等。其中，在《呂氏春秋》中最受重視的概念，是如〈知度〉的「此謂之至治」和〈分職〉的「此治之至也」所提及的「至治」，以及描述帝舜、商湯王、以及老聃時所使用的「至公」。由讚揚「至治」、「至公」、「至理」三句，可以看出《呂氏春秋》提倡了整體秩序的重要。<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> 同樣用例在〈精論〉「至言去言，至為無為」（頁484）一句中也能看到。

<sup>24</sup> 其實，「至一」的用例最豐富的先秦文獻是《荀子》。其中有「至忠」、「至賊」、「至文」等接近30個的用例。如上所舉的「至治」、「至公」、「至理」三者之中，只有「至治」出現在《荀子》中。可見，在《荀子》表達與「秩序」之相關概念時，「治」字的重要性。不過，《荀子》中還包含其它代表「秩序」意涵的概念，如「至道」、「至約」、「至平」、「至法」、「至一」等等，而這點意味著荀子試圖綜合當時各種與「秩序」相關的概念。「治」概念幾乎為《荀子》政治社會理論的最高目標。關於此點的詳細分析，請參閱 Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), 335-340。

## (二) 在其他的主題中「理」概念成爲實質主題

第二種方式是更爲值得注意的。在此模式中，雖然乍看之下，論述的主題並非「理」概念本身，但是論述的中間或最後會轉換成主張要達成「理」。在整本《呂氏春秋》中，這種闡述「理」的方式其實並不少。下面我們來舉五、六個例子來分析此情形。

首先我們看的是表二（3）〈當染〉之例子。〈當染〉的主題原來爲「染」：凡士人需要以有高尙品德的人爲師，如此才能享受明君或是如孔、墨之卓越門人一樣的功名。然而，在「凡爲君，非爲君而因榮也，非爲君而因安也，以爲行理也。行理生於當染」（頁52）這句最具理論性的話中，其作者宣言：人之所以要當國君，其目標就是要「行理」（實踐「理」）。且如下一句話「行理生於當染」（頁52）所示，「當染」的目標就是爲了「行理」。<sup>25</sup>

第二個例子是〈勸學〉。如其篇名所示，其主題應該爲「學」，而如其開頭所說：「先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠」（頁88），該篇主張學習項目中最核心的是「孝」和「忠」。不過，到了論述後段，作者卻換了討論的方向，而主張「學」的實際目的就是要知「理義」。〈勸學〉即說：「然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義生於不學。」（頁88）

第三個例子爲表二（8）〈精通〉載所謂「庖丁解牛」的故事。乍看之下，因爲這一段的文字基本上幾乎與《莊子·養生主》中的內容一樣，學者通常認爲〈精通〉抄自《莊子》。筆者並不反對此段的原型文字來自於《莊子》的可能性。然而，若我們注意兩者對於「理」概念的使用，便可以了解，兩者用以描述此故事的思想立場其實相當

<sup>25</sup> 與此篇類似的論述，也載於現本《墨子·所染》中。不過〈所染〉中的相應部分寫到：「凡君之所以安者，何也？以其行理也，行理性於染當」。引純一注述：《墨子集解》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁270。在這裡，《呂氏春秋》作者所堅守的「君士都要實踐『理』」的強烈問題意識躲在背後，而「理」變成只不過是國君求安的手段而已。

不同，因此我們不能認為〈精通〉單純只是抄自《莊子》或其它原始文獻而已。即使此文是抄自《莊子》，〈精通〉的作者顯然也站在提倡「理」的立場，對其部分內容做了一些改變。原本在《莊子·養生主》中，庖丁說明他的絕技是在「官知止而神欲行。依乎天理」<sup>26</sup>的狀態中達成。相形之下，〈精通〉中相對應的部分則說：「順其理，誠乎牛也」（頁213-214）。在〈精通〉中，「庖丁解牛」的故事轉變成「理一誠」論。〈精通〉的作者不太想以「官知止而神欲行」和「依乎天理」（只依靠「天」的自然攝理）的被動態度來描述庖丁的絕技。此外，他還在將作為《莊子》哲學核心概念的「天」去掉的同時，<sup>27</sup>加上主動意涵比較強的「誠」概念。<sup>28</sup>如此，在〈精通〉中，「理」概念本身的重要性就被突顯，且「順其理」就成為庖丁絕技的核心條件。一言以蔽之，〈精通〉的作者想要將此段故事重新構寫成一個「理」論。

第四個例子為表五（8）〈適音〉。此篇的主題原是「禮樂」的起源，然而在其說明中寫道：「故先王之制禮樂也，<sup>非特以</sup>歡耳目、極口腹之欲也，將以教民平好惡、行理義也。」（頁117）也就是說，對〈適音〉的作者而言，制「禮樂」的目標也就是「行理義」。而且其「~的目的並非~，而是行理（行理義）」的論述句型，也與上文已討論過的〈當染〉有異曲同工之妙。

在以上四個例子之外，表二（13）〈審分〉和表二（4）〈知度〉兩篇，原來應該是有關於「分」和「度」的探討，但最終也轉換成提倡「理」之重要性的論述。其實，《呂氏春秋》也重視「分」和

<sup>26</sup> 郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007年），頁131。

<sup>27</sup> 《荀子·解蔽》曰：「莊子蔽於天而不知人。」此段文字意謂：至少在荀子的眼裡，「天」概念佔莊子思想的核心。

<sup>28</sup> 在《呂氏春秋》中「天理」一詞並不出現，而「誠」概念則扮演很重要的角色。關於《呂氏春秋》「誠」概念和其與「精」概念的關係，參見佐藤將之：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，收於《清華學報》第35卷第2期（2005年12月），頁215-244。

「度」。不過，若我們仔細檢視其論述，前者說「夫治身與治國，一理之術也」（頁431）；而後者也說：「凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也。上服性命之情，則理義之士至矣」（頁455），則兩者的主題都轉變成對「理」（理義）的追求。值得注意的是，關於「朝」和「理」的關係，在《管子·乘馬》中有這麼一段：

朝者，義之理也。是故爵位正而民不怨；民不怨，則不亂，然後義可理。理不正，則不可以治；而不可不理也，故一國之人，不可以皆貴；皆貴，則事不成而國不利也。<sup>29</sup>

在《管子》的引文中，作者主張「義」要合乎或進入於「理」的狀態，才能夠使「爵位正」。此「義」如同後面所說的「貴賤之義」，指的是「不同身分的人之間的社會秩序」，而其通常先以百官聚朝時的「儀容」或「威儀」的方式表現出來。〈乘馬〉的作者認為，朝廷中「安定的身分秩序」的建立，為一國整體秩序之必要條件。換言之，〈乘馬〉的作者藉由「理」字所想要表達的，是比較具體的「身分秩序」。<sup>30</sup> 與此相較，《呂氏春秋·知度》的「凡朝也者，相與召理義也」（頁455）一句則意謂：朝廷中百官互動的目標，就是要一起實現「理義」之德——也就是在自然和人事領域中都顯現出的，君臣都要遵守之合理秩序性。因此，雖然表面上看來，兩者之用詞有類似之處，但《呂氏春秋》的「理義」概念比《管子·乘馬》的「義之理」概念，實已更進一步的理論化。下文會再仔細討論《呂氏春秋》「理義」一詞的整體思想意義。

總之，藉由上面的分析，我們可以發現，「理」和「理義」在整本《呂氏春秋》中，不但成為跨越不同篇章的直接或間接的主題，且

<sup>29</sup> 尹知章注，戴望舒校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1955年），頁260。

<sup>30</sup> 對《管子·乘馬》的「安定的身分秩序的建立為一國整體秩序之必要條件」主張的仔細分析，參見佐藤將之：〈《荀子》禮治思想之形成與齊學〉，收於《政治科學論叢》第57期（2013年9月），即將出版。

如「當染」或「庖丁解牛」等論述，實際上都轉換成了一種「理」論。此外，與《管子》中文字類似的「理」論相較，《呂氏春秋》「理」論有著更高的抽象程度和理論層次。

### (三) 作為整個「十二紀」和「六論」的主題之「理」概念

接著，我們來看第三種方式：「理」概念成為整個「十二紀」和「六論」之跨越各個單篇的主題之情形。表一的(11)〈序意〉和(24)〈開春〉的用例屬於這種情形。不用贅言，〈序意〉是「十二紀」的總論，而〈開春〉則為「六論」的開始篇章，此兩者的內容可代表《呂氏春秋》的整體思想傾向。首先，〈序意〉相關部分的全文如下：<sup>31</sup>

維秦八年，歲在涒灘，秋，甲子朔。朔之日，良人請問十二紀。文信侯曰：「嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣，爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非不可無所遁矣。天曰順，順維生；地曰固，固維寧；人曰信，信維聽。三者咸當，無為而行。」行也者，行其理也。行數，循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私設精則智無由公。智不公則福日衰，災日隆，以日倪而西望知之。  
(頁273-274)

眾所周知，〈序意〉由於含有「良人請問十二紀」（頁273）和「凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也」（頁274）等兩句，因此可以說是一篇〈十二紀〉的總論。再者，回答問題者為文

<sup>31</sup> 此後面還有青荊卡在他的君上趙襄子和老友豫讓之間苦惱而自殺的故事，而此段顯然是他篇的竄入。因此「序意」本文應該限於引文。

信侯——就是呂不韋本人——而且這是呂不韋本人在《呂氏春秋》中唯一出現的地方。因此，我們至少可以說，該文代表了〈十二紀〉的整體思想方向。而若分析其思想特質，我們可以發現，該書跟隨上古之世「法天地」的作法，將其目標設定成在「上揆之天，下驗之地，中審之人」（頁274）之中達到「天」之「順」、「地」之「固」以及「人」之「信」。重要的是，若此「三者咸當」，就可以「無爲而行」，且該篇作者（也許即呂不韋本人）還強調此「行」是非「行其理」莫屬。至此，作者還提出（統治者）實踐「行數」的必要，並將統治者要實踐的「數」，分成「循其理」和「平其私」等兩種。顯然，此處前後兩個「理」字的用法稍微不同。「行其理」的「理」是在「無爲」的狀態中所要達成的理想狀態，可能即是「天地—身體—社會」的秩序（後詳述）；而「循其理」的「理」則是統治者的思考、言行、以及爲政時所該遵守的規範。無疑地，兩者都含有「理想的秩序狀態」之意涵，但前者係目標，後者則爲方法。而且作爲方法的「理」，是「序意」的作者所要求實踐之「數」的一半內容（另外還有爲「公」或「無私」）。那麼，〈序意〉的作者在不超過兩百個字的總論中，還要使用兩種意涵的「理」概念的意義是什麼呢？事實上，〈序意〉從「嘗得學黃帝」（頁273）一直到「無爲而行」（頁274）的內容，應該是常被當時政治思想家提出的理論目標。由仿效「天地」的「無爲」來正「治亂」的論述，在《老子》、《莊子》、《管子》、馬王堆的《黃帝帛書》等文獻中都能普遍觀察得到。因此，「序意」前面大約三分之二的部分，應該不能代表《呂氏春秋》的獨特思想內容。由於過去的研究較注意「黃帝」、「法天地」、「治亂存亡」等術語，又因爲這些字眼都是上述文獻中常見的概念，因此學者多半只確認了《呂氏春秋》的「雜家」（更正確的說，其「模放性」或「非創造性」）特色。然而，事實上，此段文字最能顯示出《呂氏春秋》獨特思想特質的，卻是在後三分之一的部分，特別在其使用「理」字的雙重性，以及

「理」與「公」（或「公私」）概念的搭配之中。<sup>32</sup>換言之，〈序意〉的作者一方面接受由「法天地」（頁274）來「紀治亂存亡」（頁274），這種當時「主流」的政治思想；另一方面，又進一步試圖告訴國君或輔佐國君的「士」實現這樣巨大、抽象之目標的具體方法。若真是如此，則「行數」——「循理」和「由公平私」——便是〈序意〉的作者透過「十二紀」的論述，來要求國君和輔佐國君的「士」，所該實踐的思慮和言行的具體準則；而「行理」則為由「行數」來達成的，統貫「天地—身體—社會」的理想秩序狀態。

《呂氏春秋》中，「理」概念作為統貫「天地—身體—社會」的理想秩序狀態，也可以在〈開春〉開頭的一段中看到。毋庸說，〈開春〉為現本《呂氏春秋》的第三組，即「六論」中，〈開春論〉之首章的開頭文字，大體上發揮類似〈序意〉之於「十二紀」的總序功能。而就在其開頭一段，「理」概念便扮演了很重要的角色。〈開春〉曰：

開春始雷則蟄蟲動矣，時雨降則草木育矣，飲食居處適則九竅百節千脈皆通利矣。王者厚其德，積眾善，而鳳皇聖人皆來至矣。共伯和修其行，好賢仁，而海內皆以來為稽矣。周厲之難，天子曠絕，而天下皆來謂矣。以此言物之相應也，故曰行也成也。善說者亦然，言盡理而得失利害定矣，豈為一人言哉！（頁581-582）

在這裡，「開春」的「時雨降則草木育矣」（天地的秩序）、「飲食居處適」的「竅百節千脈皆通利矣」（人體的秩序）、以及從「王者厚其德……海內皆以來為稽矣」（人類社會的秩序）這段之間，有著一個類比的關係（引文所說的「以此言物之相應也」）。這個類比關

<sup>32</sup> 因此，到此代表當時主流思想的前三分之二，可能大體上係文信侯的言說，而「行也者」以下主張「理」和「公」的部分，則代表「序意」的作者，也就是在整個〈十二紀〉、甚至整本《呂氏春秋》的編輯過程中佔最核心角色的學者之思想。此區分在引文中以引用號來顯示。對此，也請參看結語中筆者的觀點。



係，與「序意」的「天曰順，順維生；地曰固，固維寧；人曰信，信維聽。三者咸當，無爲而行」的內容——理想的秩序狀態——相互呼應。值得注意的是，〈開春〉（頁274）的作者到此說出「善說者亦然」。「亦然」則暗示了，從此處開始，〈開春〉的作者開始將前幾句所陳述的、在當時被廣泛接受的對世界秩序的看法，以類比的方式連接起來，進而主張統貫其三領域的核心原理就是「理」。如此，下面「善說者」的內容就是「言盡理」。在第一層意義上，此「理」係指「草木育」、「竅百節千脈皆通利」、「海內皆以來爲稽矣」等，天地、人體、以及人類社會的秩序狀態。而爲了要治理人間社會、定「得失利害」，〈開春〉的作者主張（統治者）需要體會統貫「草木育」、「竅百節千脈皆通利」、「海內皆以來爲稽矣」的「道理」之「理」。此外，由於此段是〈開春〉的開頭第一段，作者事實上是重申了：「言盡」這樣的「理」就是編輯「六論」部分的理論目標。如此，〈序意〉和〈開春〉兩篇的作者，都先描述「天地人」（也同時統貫「人體」和「人的社會」）三領域的理想狀態，<sup>33</sup> 然後再進一步主張，「行理」（〈序意〉）和「言盡理」（〈開春〉），是能夠達成此秩序的關鍵。換言之，〈序意〉和〈開春〉的論述，實有一組雙層結構：第一層是闡述達成「天一地一人」的秩序之重要性，而第二層則是提出「理」之於在人間達成此秩序之關鍵意義。要注意的是，在此雙層的論述結構中，「理」概念一方面係指「天地」、「道」等的某種「本體」，或是「無爲」之類的抽象施政、言行準則；另一方面，「理」也係指統治者和同屬統治階層（無論是現在還是未來）的「士人」所要實踐的具體德目。也就是說，在〈序意〉和〈開春〉的論述中，「理」就是處於理想的天地秩序狀態以及人間具體實踐準則之間的媒介概念。

關於這種由「理」來統貫不同領域的思維，雖然在「八覽」中較沒這麼明顯；至少「理」並未在「八覽」的開頭就被提倡。但在作

<sup>33</sup> 〈審分〉曰：「夫治身與治國，一理之術也。」（頁431）

爲「八覽」第五部分〈審分覽〉首篇的〈審分〉中，也有「夫治身與治國，一理之術也」（頁431）一句。而我們在這裡可以觀察出，「八覽」的作者也有試圖以「理」概念來統貫「人體」和「人的社會」等兩種秩序的想法。因此，在「八覽」的編輯之際，其作者也抱有要引進「理」，來連結「人體」和「社會」兩個領域的意圖。

## 五、《呂氏春秋》的「義」和「理義」 概念的思想特色

### （一）《呂氏春秋》的「義」概念

下面我們將探討居於《呂氏春秋》整體思想之核心的「理義」和「義理」的內容和其思想功能。不過在此之前，讓我們先整理《呂氏春秋》中的「義」概念的出現情況和基本意涵。在整本《呂氏春秋》中，「義」字出現233次，這是具有價值且概念化的術語——如「仁」、「孝」、「道」、「德」等——之中出現最多次的。「義」字也是〈義賞〉、〈高義〉、〈無義〉等三篇的篇名，且此三篇都主張了「義」的重要。如下所述，與「理」概念的情形類似的，《呂氏春秋》對「義」的重視不僅僅在特定篇章中展開，而經常也與其它主題（譬如戰爭的問題）一起被提及。簡言之，伴隨著「理」，「義」概念可以說是統貫統整本《呂氏春秋》的兩大價值之一。進一步仔細檢視，則「義」與「理」一樣，在《呂氏春秋》中也含有多種意涵。其中主要者大概可歸納爲下七種：

第一，人倫規範的骨幹，如〈去私〉的「夫禁殺傷人者，天下之大義也」（〈去私〉）（頁31）。第二，善惡的標準，如〈聽言〉的「善不善本於義」（頁292）。第三，個人要行動規範，如〈慎人〉的「湯武修身積善爲義」（頁336）；〈離謂〉的「不死於其君長，大不義也」（頁489）；〈高義〉的「失法伏罪，人臣之義也」（頁517）；〈離俗〉的「非其

義不受其利」(頁511)；〈貴生〉的「辱莫大於不義」(頁42)。第四，對人類生活會造福或帶利者，如〈先己〉的「義曰利身」(頁70)；〈尊師〉的「義之大者莫大於利人」(頁95)；〈愛士〉的「饑寒，人之大害也。救之，義也。」(頁189)第五，維持應有的社會關係之標準：如〈先識〉的「有別，人之義也，所異於禽獸麋鹿也，君臣上下之所以立也。」(頁397)〈論威〉的「義也者，萬事之紀也，君臣上下親疏之所由起也，治亂安危過勝之所在也。」(頁179)〈執一〉的「君臣有義，父子有序」(頁470)〈離俗〉的「廢上，非義也。」(頁511)第六，處於如上所述之狀態的國家，即〈應同〉的「帝者同氣，王者同義，霸者同力」(頁287)。第七，合乎征伐別國的理由，此情況由「義兵」一詞來表達(15例)。一般在討論《呂氏春秋》的戰爭觀時，通常提及其對墨家反戰思想的反駁。然而《呂氏春秋》的作者屢次「澄清」：絕對不可以發動不符合「義」的戰爭，戰爭的發動一定要合乎「義」的原則。換言之，對《呂氏春秋》的作者而言，雖然聽起來弔詭，但戰爭亦是為了維持人類社會、追求其福利，甚至是伸張正義等等，不可或缺之手段。

除了其本身意涵的多樣性，《呂氏春秋》的「義」與其它重要概念詞，如「仁」、「德」、「理」的結合，也呈現了其綜合性。雖然，如過去研究所指出的，《呂氏春秋》對「義」的重視，尤其是其強調「利身」、「利人」方面的意涵，應該是受到墨家「義」論的影響。不過，如〈有度〉所言「孔、墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下」(頁665)，《呂氏春秋》的作者藉由「仁義」一詞，指出「義」就是儒、墨兩家所要追求的價值。

同樣地，由於其與「德」概念結合，《呂氏春秋》的作者也指向合乎道家價值傾向的某種倫理價值。在兩個「德義」的用例之外，《呂氏春秋》也藉由並列「德」和「義」來闡述理想的統治。〈上德〉即曰：

爲天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農、黃帝之政也。以德以義，則四海之大，江河之水，不能亢矣；太華之高，會稽之險，不能障矣；闔廬之教，孫、吳之兵，不能當矣。（頁517）

〈長利〉也云：「與一舉則有千里之志，德不盛、義不大，則不至其郊。」（頁551）〈簡選〉的作者讚美周武王克殷後所推行的政策：「顯賢者之位，進殷之遺老，而問民之所欲，行賞及禽獸，行罰不辟天子，親殷如周，視人如己」（頁184-185），並將之稱爲：「天下美其德，萬民說其義」（頁185）。如此，兼備「德」和「義」，就是「立爲天子」的條件（如上引文都來自〈簡選〉）。值得注意的是，在這兩段「義」和「德」一起出現的用例中，其作者完全沒有意識到此兩個概念，如《莊子》的作者所懷疑的，會彼此衝突（倫理規範往往會壓抑自然生成力量）。<sup>34</sup> 異於道家對「德」的單方面讚揚，《呂氏春秋》的作者則主張，爲了達成理想的社會，一個國君需要同時呈現「生成力量」的「德」以及「人類規範」的「義」。而這點與荀子在將《莊子》的「道德」和自己的「禮義」概念相結合時，所展現出的理論功夫相當類似。<sup>35</sup> 不過，如果《呂氏春秋》的作者對「義」概念進行理論上的綜合工夫時，只有提到「義」+「仁」（儒家和墨家的綜合）和「義」+「德」（儒墨兩家和道家的綜合）的話，則其只不過是對之前的思想進行綜合而已。與此兩種組合相比，更能夠呈現《呂氏春秋》本身思想獨特性的組合，則非「義」和「理」的結合莫屬。

## （二）《呂氏春秋》的「理義」

接著，若我們檢視《呂氏春秋》中主張「理」的論述，和主張

<sup>34</sup> 佐藤將之：〈天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念嘆析〉，《漢學研究》第31卷第1期（2013年3月），頁14-27。

<sup>35</sup> 佐藤將之：〈天人之間的帝王〉，頁28-31。

「義」的論述之間前後相連接的情形，也能夠了解「理」和「義」其實也是統貫複數篇章的主題。譬如，如上所述，〈孟夏紀〉的主題為「學」和「教」，而其終極價值也還是「勝理」、「行義」的實現（〈勸學〉）。〈仲夏紀〉和〈季夏紀〉的主題則為音樂論，而如上所述，〈適音〉的核心價值為「理」和「理義」，而位在〈季夏紀〉的「五曰」——即其結論部分——的篇名就是〈明理〉。又，〈孟秋紀〉和〈仲秋紀〉的共同主題為戰爭論，而統貫其戰爭論的核心概念，則是總共被使用15次之多的「義兵」（請看下文）。作為〈孟秋紀〉結論的〈懷寵〉，其開頭主題也是「理」和「義」，且「義理」一詞也出現於此篇中。如此看來，〈夏紀〉部分大體上由「理」概念來統貫，而〈秋紀〉則以「義」概念為核心價值。而如上所述，作為「八覽」中〈審分覽〉之開頭的〈審分〉，其主題就是「一理之術」。除此之外，作為〈離俗覽〉首篇的〈離俗〉也開宗明義地說道：「世之不足者理義也」（頁509），居於第二篇的〈高義〉的開頭部分也說「君子之自行也，動必緣義；行必誠義」（頁513）。也就是說，〈審分覽〉和〈離俗覽〉都將有關「理」和「義」的論述排在首篇之中，而這種論述排序上的安排，可以代表兩覽的作者，都有宣揚「理義」的意圖。

下面我們要進一步闡明《呂氏春秋》的同一句子或段落中「理」和「義」如何結合起來的方式，以及此連結的思想意義。在整本《呂氏春秋》中，「理」和「義」的結合有三種情形。第一種和第二種是「理義」（表五）和「義理」（表六）。而第三種為「理」、「義」概念在同一段論述中分開出現的情形（請看表七）。通觀此三種用法，我們將發現《呂氏春秋》的作者一方面相當意識到「理」和「義」各自含有的語意（因此就有同一段落中分開使用的例子），另一方面也有藉由將此兩個概念相連起來，使其成為《呂氏春秋》全部觀念詞中最重要的術語之意圖。

表五：《呂氏春秋》的「理義」

編號	出處	用例
(1)	〈十二紀·勸學〉	先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。……此生於不知理義。不知理義生於不學。學者師達而有材，吾未知其不為聖人。聖人之所在則天下理焉。(頁88)
(2)	〈十二紀·誣徒〉	達師之教也，使弟子安焉，樂焉，休焉，游焉，肅焉，嚴焉。此六者得於學，則邪辟之道塞矣，理義之術勝矣。(頁96)
(3)	〈十二紀·適音〉	故先王之制禮樂也，非特以歡耳目、極口腹之欲也，將以教民平好惡、行理義也。(頁117)
(4)	〈八覽·知度〉	凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也。上服性命之情，則理義之士至矣，法則之用植矣，枉辟邪撓之人退矣，貪得偽詐之曹遠矣。(頁455)
(5)	〈八覽·離俗〉	世之所不足者，理義也；所有餘者，妄苟也。……然而以理義斷削，神農、黃帝，猶有可非。(頁509)

表六：《呂氏春秋》的「義理」

編號	出處	用例
(1)	〈明理〉	失人之紀，心若禽獸，長邪苟利，不知義理。(頁149)
(2)	〈懷寵〉	義理之道彰，則暴虐姦詐侵奪之術息也。(頁171)
(3)	〈懷寵〉	暴虐姦詐之與義理反也，其執不俱勝，不兩立。(頁171)

表七：《呂氏春秋》同一論述中「理」和「義」分開出現的用例

編號	出處	用例
(1)	〈勸學〉	故爲師之務，在於勝理，在於行義。理勝義立則位尊矣……，遺理釋義以要不可必，而欲人之尊之也，不亦難乎？故師必勝理行義然後尊。（頁90）
(2)	〈當務〉	辨而不當論，信而不當理，勇而不當義，法而不當務，惑而乘驥也，狂而操「吳干將」也，大亂天下者，必此四者也。
(3)	〈士節〉	士之爲人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸。（頁262）
(4)	〈慎行〉	君子計行慮義，小人計行其利、乃不利。有知不利之利者，則可與言理矣。（頁600）
(5)	〈不苟〉	賢者之事也，雖貴不苟爲，雖聽不自阿，必中理然後動，必當義然後舉，此忠臣之行也。賢主之所說，而不肖主雖之所不說，非惡其聲也。（頁641）

爲了行文的方便，我們先討論「理義」，然後再分析「義理」。在整本《呂氏春秋》中「理義」一詞出現9次，而這數字就佔了其它幾乎全部的戰國文獻（其中可能有部分屬於秦漢時期）中可見之17例的一半以上。剩餘的8例全部都出現在《孟子》和《管子》中。然而，《孟子》只有〈告子〉的「理義之悅我心」一例而已，其它7例則在《管子》〈形勢解〉（6例）和〈明法解〉（1例）裡。先撇開整本《呂氏春秋》思想主要來源的地域性之問題不談，「理義」一詞只在《孟子》和《管子》中出現的事實，說明了該詞應該是在齊學傳統中發展而成的術語。不過，耐人尋味的是，當過三次祭酒而可以說最能代表齊國學術傳統的荀子，雖然非常重視「理」和「義」這兩個個別概念，但是「理義」這一複合詞卻始終沒有在其論述中出現。

首先看「理義」一詞。如上所述，雖然《呂氏春秋》總共9例的數量看起來並不多，但是其中每一個用例卻都是包含有此詞的整段論

述之中最關鍵的術語。首先讓我們先討論「理義」一詞所含有的意涵中，比較顯著的一種綜合性。〈離俗〉的開頭有「世之所不足者，理義也」（頁509）一句，該篇作者主張「理義」為當時整個社會所需要的整體價值，因而將之看作需要被重建的目標（下文將再說明何謂「重建」）。在此脈絡中，當時每個國家政治運作過程中最高且核心的「朝」（國君的臨席上重臣討論國事），居然是要「相與召理義」（頁455）（〈知度〉）的地方。不但如此，〈勸學〉、〈誣徒〉、〈適音〉三篇均主張達成「理義」的境界，就是《呂氏春秋》的作者所構想的教育中的最高目標。尤其是〈適音〉的作者，還進一步主張「先王之制禮樂」（頁117）的目的也就是為了「行理義」（頁117）同樣地，在〈勸學〉中，先王對「忠」和「孝」的推行，也是為了實現「理義」的境界。且聖人存在的意義，就是達成「理」的狀態。〈勸學〉稱：「聖人之所在則天下理」（頁88），也就是說，聖人的任務就在透過教育「忠孝」，或由音樂來教化，來恢復「理義」的狀態。

其實《呂氏春秋》的「理」觀，不只反映出其作者（們）如何面對自己所生存的戰國時代而已。懷著「世之所不足者理義」之社會觀的作者，進一步認為人類的歷史，就是要救回「理義」的過程。如〈勸學〉和〈適音〉都讚揚，按照「理義」的原則來制作禮樂並推行「忠孝」的先王。然而，哪怕是古代的聖王，對《呂氏春秋》的作者而言，其地位是否崇高，都還是取決於他們在何種程度上實現過「理義」這一點。因此《呂氏春秋》的作者並不認為古代聖王是無條件的完美無瑕。關於此點，〈離俗〉提及神農和黃帝時說：「以理義斲削，神農、黃帝，猶有可非」（頁509）。也就是說，〈離俗〉的作者竟然主張，由「理義」的標準來判斷，神農和黃帝也還會有缺點。正如《呂氏春秋》中「昔者神農氏之有天下也」（〈誠廉〉）（頁268）、「神農、黃帝之所法」（〈必己〉）（頁348）等用例，特別指出「神農→黃帝」的順序所示，對其作者而言，神農是存在於黃帝之前的人類第一位帝王。一般而言，在先秦時代，不分儒、墨或道，與理想的統治相關的



言論，通常會與古代聖王的事蹟一起提出來，如儒家的堯舜、墨家的帝禹，或道家的黃帝，甚至是更早期的傳說帝王。然而，〈離俗〉的作者認為「理義」的準則超乎歷史的價值，而從人類始祖帝王的神農、黃帝，也制禮制樂，而先王所代表的「忠孝」價值都是為了實現「理義」的理想而存在。如此，人類的歷史，按道家的退化歷史觀來看，是失去「理義」的歷史；但從《呂氏春秋》的作者之目的論來看，卻是恢復「理義」的歷史。

如此言之，在《呂氏春秋》中，「理」和「理義」的價值，不只停留在工藤所主張的「規定人的行為之超過個人層次的自我之規範」層面，赤塚忠『理』為《呂氏春秋》體系的根本理由」的觀察，反而似乎與實際情況貼近。《呂氏春秋》的作者，一方面在個別人類的故事中探求「理義」的價值，另一方面將之從古代聖王的身上解開，並且將之提升為超過歷史的普遍價值。簡言之，「理義」在個別存在的「人」和超越歷史的普遍價值之間，扮演了媒介的功能。

從此，我們也可以看到具備雙重結構的「十二紀」〈序意〉論述，在思想上的意義。如上所述，「十二紀」〈序意〉的論述，包括了文信侯闡述的「黃帝之所以誨顓頊」（頁273-274）和後半段「行也者，行其理也」（頁274）的雙重結構。而前半的主角正是黃帝和顓頊，且祖述他們之間所繼承的學術，也就是呂不韋所想要闡述的內容。不過，實際擔任《呂氏春秋》編輯的最高負責人，可能覺得這樣闡述還不足夠，因而期盼以「理義」來重整整個論述和思想傾向。

那麼，就戰國思想史的觀點看來，上述對「理義」概念的「普遍化」是否為《呂氏春秋》的獨創呢？還是淵源於戰國中期的其它思想家，如齊國稷下的思想家？如上所述，在先秦文獻中，「理義」一詞在《呂氏春秋》之外，只有在《孟子》〈告子上〉（1例）、《管子》〈形勢解〉（6例）、以及《管子》〈明法解〉（1例）而已。由於其名稱為「解」，〈形勢解〉和〈明法解〉兩篇在《管子》中屬於比較晚成篇的部分，因此暫無法判斷其是否《呂氏春秋》的「理義」概念的來源。

### (三)《呂氏春秋》的「義理」

其實，在戰國思想的演變當中，「義」和「理」普遍化的過程，可以從「義理」一詞在齊國文獻中出現的情形，來推測其端倪。如表六所示，在《呂氏春秋》中，「義理」一詞在〈明理〉和〈懷寵〉兩篇中出現3次。在這裡「義理」一詞，與「理義」相比，其意涵稍微具體一點：係指與「禽獸，長邪苟利」（頁149）、「暴虐姦詐侵奪」（頁171）相反的「人之紀」（〈明理〉），而其概念範圍只涵蓋人倫方面。在其它戰國、秦、和西漢文獻中，雖然其數量並不多，但「義理」的用例，可以在《管子》之〈君臣下〉、〈形勢解〉、《韓非子》之〈難言〉、《禮記》之〈禮器〉、《大戴禮記》之〈保傅〉、《晏子春秋》之〈莊公矜勇力不顧行義晏子諫〉，以及西漢的《韓詩外傳》、《淮南子》、《春秋繁露》中找到。可見，此詞比「理義」更被廣泛的使用。值得注意的是，與「理義」的情形一樣，在其中屬於齊學傳統的《晏子春秋》和《管子》的用例中，有著與《呂氏春秋》「義理」比較類似的用法。《管子》〈君臣下〉曰：「是故道術德行，出於賢人。其從義理，兆形於民心，則民反道矣。」<sup>36</sup> 同樣，〈形勢解〉曰：「亂主之動作失義理，號令逆民心」<sup>37</sup>。《晏子春秋》〈莊公矜勇力不顧行義晏子諫〉也曰：「不顧義理，是以桀紂以滅，殷夏以衰。」<sup>38</sup> 雖然是進入西漢之後的用例，《韓詩外傳》〈卷二〉也曰：「有執尊貴者，不以愛民行義理，而反以暴敖凌物。」<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 尹知章注，戴望舒校正：《管子校正》，頁174。

<sup>37</sup> 尹知章注，戴望舒校正：《管子校正》，頁326。

<sup>38</sup> 陶梅生注譯：《新譯晏子春秋》（臺北市：三民書局，1998年），頁2。其它的用例為：《韓非子·難言》：「故度量雖正，未必聽也；義理雖全，未必用也。」《禮記·禮器》：「先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。」鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁836。《大戴禮記·保傅》：「夫開於道術，知義理之指則教之功也。」孔廣森撰，（大戴禮記補校：附校正孔氏大戴禮記補注）（北京：中華書局，2013年），頁69。

<sup>39</sup> 韓嬰撰，許維遙校釋：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，2005年），頁70。

上述四條用例的「義理」一詞，其基本內涵為以下兩點：第一，「義理」係統治人民的最基本，即「反虐政」的準則；以及第二，因此失去「義理」等於陷於暴政，則這樣的國君就會必然保不住他的性命，國家也隨之喪失。也許在齊國思想傳統中的「理」概念或多或少含有「反虐政」的意涵，而這樣的前提之下，便能夠理解孟子除了「仁」概念之外，他還將「理」概念也與「義」結合起來；只是孟子本人比較肯定富有王道政治之積極意義的「仁義」一詞。在戰國中期的齊國，除了「理」和「義」兩個概念的內涵各自逐漸豐富，表示「反虐政」統治意涵的「義理」一詞也開始被使用。而《呂氏春秋》的編者基本上繼承了此兩條脈絡。對於「義理」一詞，基本上保留此原來的「反虐政」意涵；但同時進一步藉由積極提倡結合了各自高度概念化的「理」、「義」的「理義」概念，《呂氏春秋》一書勾劃出超越歷史的理想世界。在此意義上，對《呂氏春秋》的作者而言，「理義」可謂是個普遍原理。

## 六、結語

本文藉由分析與《呂氏春秋》的「理」和「理義」（以及「義理」）概念相關的論述，試圖釐清兩者思想的特質，特別關注過去研究較少討論的統合功能。經過相關的分析，《呂氏春秋》的「理」概念的特色可以整理為如下五點。第一，「理」概念基本上含有兩種意涵，即「秩序」本身，以及「反荒謬」的合理性。第二，此「秩序性」的「理」係指統貫「天—地—人」（這裡的「人」指的是「人體」和「人的社會」）之秩序狀態，而「合理性」意涵則是每個人類個體在思考、判斷、以及行動之際的準則。一個人根據「理」的合理性來思考行動，就能夠達成與天地和身體一樣的秩序、均衡狀態。第三，從實踐主體的立場來看，在一方面，統治者需要將「理」的理想推廣至全人類；但另一方面，《呂氏春秋》的作者也要求「士」階級的人

實踐「理」。在此意義上，「理」概念，與「學」或「忠孝」一樣，也是應該被實踐的個別倫理德目。第四，由於《呂氏春秋》的作者也深感倫理準則的重要，於是將「義」與「理」概念一起放在其價值系統的核心，提出了「理義」。藉由「理」和「義」之結合，《呂氏春秋》能夠提出「統貫天地的規範事實上也是人類在追求本身存在意義時應該要遵守的規範」的想法。相較而言，「義理」一詞可能在戰國中期的齊國思想中已存在，係指足以左右國家存亡的倫理規範，而《呂氏春秋》也繼承了此意涵。第五，因此，對《呂氏春秋》的作者而言，「理義」是一個社會和人類整個歷史所要追求的目標，因此某個王朝、時代，或某種社會之好壞，甚至古代歷代聖王的事蹟也由「理義」概念的建立和實現的程度來決定其價值。

接著，從上述的思想特色來推測《呂氏春秋》的編輯過程，尤其是藉由對比〈序意〉前、後兩部分所提倡的內容，本文發現其主導整體思想呈現了一種雙層結構：在《呂氏春秋》蒐集各家思想之際，(1) 呂不韋本人指示以「黃學」為主來整合各家思想；(2) 繼承稷下齊學傳統的核心編輯人（此人應該為呂不韋花千金邀請過來的當時第一流的學者）則再試圖以「理」和「理義」貫通其整體論述。這樣的情形，也許是「理」和「理義」概念在戰國末期被視為當時「黃學」的核心價值所致。不過，呂不韋和此「總編輯人」之間可能，也存在著思想立場上的一些差別。與基本上追隨「黃帝之學」的呂不韋相比，其核心編輯人以實現超越歷史之價值的「理」和「理義」為全書的目標，整體性地統合了，蒐集到的那些原來混雜了各種思想傾向的文獻內容。因此，「理」和「理義」的價值便能夠超越呂不韋所嚮往的黃帝的治世。

然而，假如《呂氏春秋》的最高編輯人真的是呂不韋花千金邀請過來的當時第一流的學者，為何他的名字並不出現於其論述（特別是〈序意〉）當中呢？筆者認為〈分職〉的一個段落，部分解答了這個問題。其曰：

今召客者，酒酣，歌舞鼓瑟吹竽，明日不拜樂已者，而拜主人，主人使之也。先王之立功名，有似於此，使眾能與眾賢，功名大立於世，不予佐之者，而予其主，其主使之也。譬之若為宮室，必任巧匠，奚故？曰：「匠不巧則宮室不善。」……宮室已成，不知巧匠，而皆曰：「善。此某君某王之宮室也。」（頁667）

在呂不韋的思考中，參與《呂氏春秋》編輯的學者，無論是多麼著名的人，就如引文中的樂舞者和工匠一樣，是其任務結束之後就應該被遺忘的存在。因此，正如國君蓋宮室而百姓將之與國君聯想在一起，《呂氏春秋》也必需與其推動者，也就是呂不韋本人聯結在一起。這應該是整部《呂氏春秋》都沒有提到實際參與其編輯之學者的姓名，而只在「序意」中載錄「文信侯」——即呂不韋——之話語的原因。

總之，呂不韋撰作《呂氏春秋》的目標，就是要提供未來統一天下的帝王所要努力達成的藍圖：也就是（呂不韋所理解的）黃學所指向的，在地上實現「天—地—人」一貫的秩序準則。針對呂不韋這種思想立場，無論《呂氏春秋》最高編輯者的論述是否屬於當時的黃學主流，他實藉由「理」和「理義」概念的建立來完全滿足——甚至超越了——此建立世界帝國的需求。從思想史的意義來看此情形，呂不韋所構想的《呂氏春秋》的目標，應該是以形式上的整合（尤其配合四季運作的「十二紀」）和內容上的綜合為主。<sup>40</sup> 相形之下，最高編輯者則進一步以「理」和「理義」概念來統合《呂氏春秋》之「形式上整合」和「內容上綜合」兩種思想特質，而且提供為了達成其理想秩序的原理。如此此編輯者確實闡述了在全部的時空範疇（全部人類

<sup>40</sup> 關於這一點，其實過去不少學者發現《呂氏春秋》由「時令」思想、「公」概念等各種方式試圖其思想的整合。筆者已經評述過這其中主要觀點的得失。參見佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》——《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》第17期（2013年12月），頁9-20。

---

歷史和人類居住的全部地方——即世界與宇宙）中所存在的人類之意義。若我們一定要使用「某家」這樣的名稱來涵蓋某個思想學派的話，能夠涵蓋《呂氏春秋》的思想特質的名稱則不應該為「雜家」。唯有「理家」之名，才較能正確反映當時實際的思想情況。

## 徵引書目

- 工藤豐彥：〈『呂氏春秋』の研究：その理・理義について〉，《國語研究》，大分：日本大分大學，1977年。
- 佐藤將之：〈「民之不牧者，非吾民也」：《管子》「經言」的政治思想特質暨其對《荀子》禮論的影響〉，《政治科學論叢》第57期，2013年9月，頁35-68。
- 佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》—《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》第17期，2013年12月，頁1-31。
- 佐藤將之：〈天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念嘆析〉，《漢學研究》第31卷第1期，2013年3月，頁14-27。
- 佐藤將之：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》第35卷第2期，2005年12月，頁215-244。
- 赤塚忠：〈『呂氏春秋』の思想史的意義〉，《諸子研究》，《赤塚忠著作集》，卷4，東京：研文社，1987年。
- 荀況撰，楊倞注：《荀子》，收於中華書局編：《四部備要叢書》，臺北：中華書局，1966年。
- 許維遙：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年。
- 郭沫若：〈呂不韋與秦王政的批判〉，《十批判書》，上海：群益出版社，1950年。
- 陳鼓應：〈「理」範圍理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第60期，2004年5月，頁51-74。
- 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 墨翟：《墨子》，收於中華書局編：《四部備要叢書》，臺北：中華書

局，1966年。

鄧國光：〈先秦兩漢諸子「理」義研究〉，《諸子學刊》第1輯，2007年12月。

鄧國光：《經學義理》，上海：上海古籍出版社，2011年。

鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965年。

錢穆：〈王弼、郭象注《易》、《老》、《莊》用「理」字條錄〉，原載《新亞學報》第1卷第1期，1955年8月，收於《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1997年。

戴德：《大戴禮記》，收於中華書局編：《四部備要叢書》，臺北：中華書局，1966年。

Sato, Masayuki (佐藤將之): *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003。

「諸子百家中國哲學書電子化計劃」，網址：<http://ctext.org/zh>，檢索日期：2013年8月30日。