


牟钟鉴 著

# 《吕氏春秋》与 《淮南子》思想研究

设若秦朝以《吕氏春秋》治国，汉朝以《淮南子》经世，中国就会出现两千余年的开明君主制，历史则是另一番景象，至少中国与现代文明的对接要容易得多，中国的近现代转型就不至于十分艰难曲折了。

 人 民 出 版 社

以此书（《吕氏春秋》）为史，则其所纪先哲遗说，古史旧闻，虽片言只字，亦可珍贵，故此书虽非子部之要籍，而实乃史家之宝库也。

——冯友兰

《吕氏春秋》，斟酌阴阳儒法刑名兵农百家众说，采撷其精英，损弃其畛挈，一以道术之经纪条贯统御之，诚可谓怀襄天地，为道关门者矣。

——刘文典

《淮南鸿烈》为西汉道家言之渊府，其书博大而有条贯，汉人著述中第一流也。

——梁启超

ISBN 978-7-01-011408-8



9 787010 114088 >

定价：48.00 元



# 《吕氏春秋》与 《淮南子》思想研究

牟钟鉴 著



人民教育出版社

责任编辑:段海宝

版式设计:汪莹

图书在版编目(CIP)数据

《吕氏春秋》与《淮南子》思想研究/牟钟鉴 著. —北京:人民出版社,2013.3  
ISBN 978-7-01-011408-8

I. ①吕… II. ①牟… III. ①杂家②《吕氏春秋》—研究③《淮南子》—  
研究 IV. ①B229.25②B234.45

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 263975 号

《吕氏春秋》与《淮南子》思想研究

LÜSHI CHUNQIU YU HUAINANZI SIXIANG YANJIU

牟钟鉴 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2013 年 3 月第 1 版 2013 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:22

字数:264 千字 印数:0,001-2,500 册

ISBN 978-7-01-011408-8 定价:48.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042



## 总 序

“中央民族大学‘985工程’哲学宗教学文库”（甲种12册），是本校哲学与宗教学学院11位教学科研人员的一点儿奉献。任教于我校哈萨克语系的耿世民先生，因在西域宗教研究方面的卓越贡献，其文集也一并收入本文库。中央民族大学哲学与宗教学学院不是很大，目前只有20位专职教师；这个院（系）成立的时间也不长，1986年独立建系，2008年更名为学院。但在吕大吉、牟钟鉴、佟德富等前辈的组建和带领下，经过二十多年的砥砺磋磨，如今已经成长为中央民族大学一个充满生机活力的教学科研团队。他们秉承“进德修业”的古训，广泛吸收国内外各高校新生力量，逐渐形成了生活上随缘任运、学术上追求卓越的优良学风。此次集中出版的这批研究成果，有7种是初版，5种是再版。有些是前辈大家早年出版的重要作品，比如牟钟鉴先生的《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》、班班多杰先生的《藏传佛教思想史纲》、赵士林先生的《心学与美学》等，出版多年，图书市场上早已难觅踪影；有些是前辈多年研究的重要成果，比如著名的世界突厥语专家耿世民先生的《西域宗教研究》，虽然是一个文集，但主题十分集中，

学术价值极高。其他 8 种，大多是在他们博士论文的基础上进一步修改而成的，既有对传统哲学问题的深入研究，也有对当代重大问题的深刻思考。现在汇编、出版这套文库的目的，主要是借此积累学术成果，表达对我们所生活的这个时代、这个家园“感恩的心”。

我们这个群体，不自觉地遇上了一个伟大的时代！近现代的中国，置身于“数千年未有之大变局”中，表现为“剧烈的社会转型”。进入 21 世纪以来，随着全球化、信息化的进一步加快，文明冲突与文明对话联袂上演；随着改革开放的深入推进，难以回避的各种深层次矛盾日益凸显。当前，如何完整、准确地表述“中华民族共有精神家园”？如何完整、准确地理解中国特色社会主义的核心价值观？在“中国特色”与“普世价值”的纠结中，能不能找到真正的“中国价值观”的标签，在推进社会保障与婚姻立法、家庭伦理建设的过程中，面对家庭本位与个体本位的艰难抉择，社会改革的“顶层设计”究竟应该何去何从？剧烈的社会变革，无疑是激发思想原创的最直接动力。广泛而深刻变革的社会舞台，为理论工作者提供了可以充分施展身手的广阔天地。生活在这样时代的哲学社会科学理论工作者，无疑是幸运的！理论工作者未必能够完全承担起“修身、齐家、治国、平天下”的社会实践，但本着求真、务实的态度，积极推进哲学社会科学的“大发展、大繁荣”，本来就是理论工作者义不容辞的光荣使命。

我们这个群体，非常幸运地生活在一个温馨的大家庭里！中华民族是一个伟大的民族，之所以说她“伟大”，除了勤劳勇敢、自尊自信之外，开放、包容，更能彰显出她的美德。“五十六个民族，五十六枝花”，共同构成了一个温馨和谐的多民族共存共荣的大家庭。中央民族大学得天独厚，是国内极少的 56 个民族聚集最

为齐全的单位之一。在这里，无论是节日饮食，还是宗教信仰，都呈现出“多元通和”的良好氛围。民族、宗教方面的研究，也一直是这个国家级民族教育机构、“985 工程”院校教书育人、科学研究的核心任务，它也始终扮演着民族、宗教等方面国家级智库的重要职能。费孝通先生所说的“中华民族多元一体格局”的历史与现实，构成了中央民族大学哲学、宗教学研究的基本对象；费孝通先生提出的“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的文化自觉，也奠定了新时期中央民族大学哲学、宗教学研究的基本方向。新校训“美美与共，知行合一”，准确、深刻地概括出了中央民族大学独特的精神风貌和办学理念。

实际上，中央民族大学高度关注民族、宗教、哲学问题的“文脉”，完全可以向前溯源到中央民族大学的前身——延安民族学院，乃至蒙藏学校教学和研究的重点。诞生于 1913 年的蒙藏学堂（不久即更名为蒙藏学校），初办时只有中学班，后来又增设专科。增设了专科以后，说明蒙藏学校就具有了大学的性质。在历史上，蒙藏学校不仅培养了一批民族革命干部，而且也造就了一部分了解民族宗教问题的知识精英。乌兰夫、奎璧、多松年、朱实夫、佛鼎等，都出自蒙藏学校。1941 年，由于边区建设的需要，中国共产党在陕北公学民族部的基础上，成立了独立的延安民族学院，当时担任教学和研究任务的人员有孔飞、克力更、牙含章、马寅、高鲁峰（董英）、关起义（刘元复）、海明等人。当时出版的《回回民族问题》等，都是极有代表性的研究民族宗教问题的力作。在蒙藏学校和延安民族学院的基础上，1951 年新中国中央人民政府正式批准成立了中央民族学院，中国民族宗教问题的研究，才开始进入到了一个新的历史时期。

我们深知，学术需要创新，而学术创新的不断累积，才能使学



术变得更加厚重，更加具有历史的穿透力！“中央民族大学‘985工程’哲学宗教学文库”（甲种12册）的出版，既体现着我们每个研究个体“进德修业”的具体内容，也寄托着我们这个学术团队对中央民族大学“晖光日增”的美好愿望。希望这套文库的出版，能够对新时期中国的新文化建设发挥一点儿积极的作用。

刘成有

2012年11月于中央民族大学

## 再版序言

我撰写的《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》收入《中国传统思想研究丛书》（辛冠洁主编），于1987年由齐鲁书社出版，至今已过去25年。自那以后，我的研究未曾回到这个题目上。现在该书由人民出版社再版，我不得不重新审阅一遍，目的是看看有否必须加以修改的地方，顺便校正一下文字的讹误。我得承认，在当时运用的理论框架和方法上，有些单调和需要改进之处，如对宗教和神秘主义的评价就过于简单，但该书写作所坚持的理性主义和辩证思维仍然是正确的。所以除个别地方有少许删除外，绝大部分一仍其旧。更重要的是本书所介绍和阐释的《吕氏春秋》与《淮南子》两书的综合性道家思想，包括其宇宙观、社会观、人生观、知识论、辩证法及其各种文化主张，就其主要内涵而言，集结了先秦与汉初诸子百家的精华并有所深化，与社会治乱和人生问题紧密结合，从今天看，它们非但没有过时，而且由于触及社会与人生的常道真理，在两千多年以来社会实践经验教训的验证下，更显示了其可贵的价值，是一份非常珍贵的历史文化遗产，值得当今时代各方面的人士认真加以研读和借鉴，而我们社会对两书了解和重视的程度是远远不够的。我很惊异于撰著两书的思想精英群体，在

社会大的转型时期，能够以理性包容的态度运用诸子百家的资源，系统提出治国方略，涉及哲学、伦理、政治、经济、社会、军事、文化教育方方面面，既有理想追求，又有实际考量，表现出特有的远见卓识，做到了司马迁所说“究天人之际，通古今之变”，虽然还存在着融会不够、创新不足的缺点，但已经很值得我们认真研究参考了。例如在社会管理上主张天道与人道、集权与分权、德治与法治、制度与任贤的有机结合，在文化上主张包纳百家、广罗人才、兴办文教、有因有革，在做事上主张辨察真伪、循理举事、善用众智、执要统多，在做人上主张仁智并举、情理兼具、形神相依、内外相养。总之，两书集中了各家关于宇宙和社会人生的许多智慧，而这些智慧背后有许多历史事件作为支撑，它们可以丰富我们今天的精神世界，帮助我们把社会建设得更好。

中国人有重农轻商的传统，故学界主流对商人出身的吕不韦主编的《吕氏春秋》评价不高；又由于刘安是失败者，故对他主编的《淮南子》也不推崇。其实两人均可列入历史上大思想家的行列，两书亦可进入中华文化经典。秦始皇逼死吕不韦，以严刑酷法治国，二世而亡；汉武帝逼死刘安，实行高度的君主专制，虽造就了国势的强大，也遗留下帝制中央集权过度、分权不足的负面传统。设若秦朝以《吕氏春秋》治国，汉朝以《淮南子》经世，中国就会出现两千余年的开明君主制，历史则是另一番景象，至少中国与现代文明的对接要容易得多，中国的近现代转型就不至于十分艰难曲折了。两书中开明的思想也许只有到当代才能得到公正评价，充分发挥它的积极作用，我期盼这一天早日到来。

牟钟鉴

2012年5月



## 序 言

这部书稿的原稿写于数年之前，其中一部分内容曾经过压缩纳入集体著作《中国哲学发展史·秦汉卷》（任继愈主编）之中，最近我以原稿为基础，作了一些修正补充，并增补历代考评辑要作为附录，遂成目前这样一个面貌。我把这部书稿整理出版的动机，一则由于它所评述的《吕氏春秋》与《淮南子》两书，在秦汉思想史上有极重要的地位，却远未得到充分的研究和公正的评价，两书之间的比较研究更为人所忽略，有感于怀，不畅不快；二则由于它是我心血的凝结，敝帚自珍，人所难免，而且其中很多内容未曾与读者见过面，拿出来或可给学术争鸣增添一份参考资料。现在学术发展日新月异，我自己的想法也常在变化，看往年文稿总能发现一些陈旧的地方，回观此稿亦有是感。我既为自己学术水平起点较低而羞愧，同时又为自己头脑不僵化、时有进步而庆幸。一部作品只要是下过一些笨功夫，即使不够成熟，不妨与社会见面，让学术界与广大读者加以品评，既可推动学术讨论，又可使作者早日听到时贤的真知灼见，以利于提高自身的研究水平。这就是我鼓足勇气拿出这部书稿的缘故。

我把《吕氏春秋》研究与《淮南子》研究放在一部书中，是有意这样做的，其目的就是要以这样鲜明的方式向社会说明两书之间有密不可分的特殊关系，以期引起人们对两书比较研究的关注。《吕氏春秋》与《淮南子》相距百余年，前者成书于秦统一中国的前夕，后者成书于西汉儒术独尊的前夕，二者之间的种种差异是明显易见的。然而两书之间无论在编写过程、结构方式还是在思想内容上却有着惊人的相似之处。经过认真的分析比较，我认定《淮南子》是以《吕氏春秋》为蓝本而写成的，它是《吕氏春秋》在新的历史条件下的再现，两书同属于道家思潮。因此，我把这两部书称为秦汉之际道家著作的姊妹篇。关于两书的思想，书稿中已分别有详细的论述，这里着重联系秦汉之际儒道两大社会思潮，就两书之同异及价值，做一简要说明。

一

秦汉之际，好士、养士的大贵族，无过于吕不韦和刘安。《史记》说吕不韦有门客三千人，于是造就了战国末年最大的学术中心。《汉书》说刘安广揽天下人才，招致宾客方术之士数千人，在江淮间形成汉初最大的学术中心。一方面有大人物主持组织，另一方面有来自全国各地的众多学者参加，才会有《吕氏春秋》、《淮南子》这样规模巨大的综合性学术著作诞生。吕不韦和刘安写书的志向都很远大，都想凭借学界集体力量，给先秦诸子文化做一次系统全面的总结，并以此为基础进而构造一个能贯通天地人的庞大理论体系，以便为统一的封建帝国提供较为完备的理论学

说和治国方案。从编书的过程、方法看，两书都先有编写计划，然后由学者分头撰写，最后综合编纂成书，因此两书的结构规整，篇目统一。从思想内容看，都涉及哲学、政治、经济、历史、道德、军事等各重要领域，又兼采道、儒、阴阳、法、墨、兵等各家学说，而又能综合成一新的体系。《淮南子》的《时则训》基本上承袭《吕氏春秋》的十二纪纪首，只是改动了标示月份的方法，又将原五方配五帝、五神、五音等内容，移于《天文训》，“神”改为“佐”。《吕氏春秋·序意》提出“上揆之天，下验之地，中审之人”的根本指导思想，《淮南子·要略》则谓“上考之天，下揆之地，中通诸理”，两者基本一致。这不是最明白无误的仿效和挪用吗！

尤其需要指出，两书的基本思想倾向一致，都推崇老庄哲学，并以其为主干，融合、贯串各家学说，从而形成一种综合性理论。这种理论的综合性，恰巧就是秦汉道家的特色，如司马谈所说：“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”《论六家之要指》试看儒、墨、名、法诸家思想，对于形成两书的政治，经济、文化观点有重要影响，然而无一家成为全书的哲学理论基础。阴阳家的思想在《吕氏春秋》中建构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，它在《淮南子》中的地位更有所下降。两书的宇宙观和认识论，主要是继承和发展了先秦以老庄为代表的道家哲学。例如，“道”是两书宇宙发生论的基本概念。《吕氏春秋》将“道”（又称“一”或“太一”）看做宇宙始初状态，又表示事物运动的普遍规律。“万物所出，造于太一，化于阴阳”，“道也者，至精也，不可为形，不叫为名，强为之名，谓之太一”（《大乐》），“凡彼万形，得一后成”（《论人》）。《淮南子》有《原道训》，系统阐发老子的“道”，提出了历史上最系统的宇宙发生论。



《吕氏春秋》从老子“无为”论中引申出“是法天地”和“因则无敌”的贵因论，作为社会行为的最高准则，全书的政治论、人生论及其他内容，处处体现“顺其自然之性”的基本思想，即“贵因”。《淮南子》也反复强调“因其自然而推之”的原则，并赋予“贵因”和“无为”以更多积极进取的因素，这一原则亦是本书认识论和政治论的基点。这些思想是两书的基础和核心，其他各种思想都围绕道家的自然论和“贵因”论而展开铺陈。此外，老子利害相生、以柔克刚的辩证法思想，重生轻利、避祸全身的养生论，也都是两书社会人生论的基调。

再看一下庄子的影响。《吕氏春秋》大量吸收《庄子》，主要有：万物本性不可变，“无为”在于使万物各安其性命之情，天道运行无所滞留，君无为臣有为，轻物重生等。《淮南子》对《庄子》的采撷更加广泛，主要有：顺性因民，人性和愉宁静，养生以养神为主，对生死问题应豁达明智等。仍然是尊重自然、承认差别、无为而治。

两书作者对老庄学派的评价高于其他诸子。《吕氏春秋·不二》谓“老耽（聃）贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉（兼）”，以老为先。《有度》说：

孔墨之弟子徒属，充满天下，皆以仁义之术教导于天下，然而无所行，教者术犹不能行，又况乎所教。是何也？仁义之术外也。夫以外胜内，匹夫徒步不能行，又况乎人主。唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣。

所谓“通乎性命之情”，即老子的自然无为，《庄子》的不失万物性命之情，因其固然而然之。也就是合乎人情，顺乎民心。《吕氏

春秋》认为这是治国之本，只有首先抓住这个根本，儒墨的仁义之道才能很好地发挥作用，所以老庄与儒墨是内学与外学的关系。这一思想亦为《淮南子》所继承，而有先道德后仁义的治国方针。所谓“道德”在当时是道家关于事物普遍性与特殊性的概念，不是后来儒家讲的伦理性的仁义道德。《本经训》认为“道德”是治世之本，仁义礼乐是圣道的陈迹。《览冥训》提出治国要“持以道德，辅以仁义”，也就是以道家为主，儒家为辅。在这些地方，两书都表现了秦汉道家的两大特色：一是理论上倚重老庄，二是内容上兼采百家。因此，两书除了崇尚老庄之学这一点相同外，关于月令与政令相配，疾学尊师，法不可拘守亦不可无，法高于君，统一国家下实行分封制，治民以怀柔教化为主、刑罚为辅等思想，也是相同的，是从儒、法、阴阳各家引发出来的。当然两书有高低、精粗之分，道家倾向从《吕氏春秋》到《淮南子》有由弱而强的趋势，所以我把《吕氏春秋》看做是秦汉道家的初创之作，《淮南子》则是秦汉道家的最高理论结晶。

学界对于《淮南子》是道家作品基本上无异义，但在《吕氏春秋》倾向哪家的问题上，则众说不一，迄无定论。不承认《吕氏春秋》是道家作品的学者，都把《吕氏春秋》与《淮南子》两书割裂开来，分别对待，忽略了两书之间的亲缘关系。其中又可分为两种情况。其一从根本上否认《吕氏春秋》成一家之言。如冯友兰先生就一向认为《吕氏春秋》是杂家，折中拼凑，与《淮南子》不同。其二是在承认《吕氏春秋》有主导思想的前提下各持一说。如《四库提要》说它“大抵以儒为主，而参以道家、墨家”；清人卢文弨认为“《吕氏春秋》一书，大约宗墨氏之学，而缘饰以儒术”（《书〈吕氏春秋〉后》）；陈奇猷先生新著《吕氏春秋校释》则说“吕不韦的主导思想是阴阳家之学”，徐复观先生

《两汉思想史》亦同此论。我在上面已经说明,《吕氏春秋》是具有道家色彩的综合家,有其条贯和取舍标准,基本上以道家为宗,取各家之长而弃其短,所以能成一家言。《淮南子》亦是广采博取而归之于道。扬刘氏而抑吕氏难以说通。有的学者以吕书中宣扬宗法伦理为据,断定该书倾向儒家,似乎道家不该如此,岂不知秦汉道家已不同于老庄,不再排击儒学,转而明确肯定三纲五常的宗法制度与思想,只是秦汉道家在总体上崇道,不把宗法制度与伦理放在至高无上的地位,而是先老庄而后“六经”。吕书恰是这样,前已有论。并且吕书中儒家思想的比重远不如《淮南子》大,而《淮南子》并不是儒家著作。认为阴阳五行思想是吕书重心的学者,其根据之一是说阴阳学说被安排在全书首位,纪、览、论的首篇都是阴阳说,又篇章最多;根据之二是说吕书中的阴阳五行思想在汉代所产生的巨大影响,远非书中其他成分所可比拟。我以为这两点都需要商榷。诚然,阴阳五行说在吕书中占有显著地位,自身亦构成庞大理论框架,然而这个框架与多数篇章之间只有论题范围上的相应相属关系,缺乏内在的有机联系,极少思想观点上的沟通。例如,十二纪首篇为该月的月令,作者按春主生、夏主长、秋主收、冬主藏的特点,将四组论文(每组四篇)分别归属于四季之下,这四组论文在论题范围上相对地体现生、长、收、藏之义,然而各组论文如何讲生、长、收、藏,从四季的特点上并不能直接推断出来,也就是说,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,两者之间的联系是外在的。至于八览、六论,除了《应同》、《召类》数篇代表阴阳五行思想外,其余皆与阴阳五行无明显关联。可见阴阳五行学说在吕书中仍属局部现象,尚未来得及贯彻于全书,不具有支配地位。虽然如此,正是这一部分为汉代经学所重视,不断膨胀,把影响扩展到全社会,以至形成



有汉一代以天人相感为特征的思维方式。不过，这是后来的事，不应逆向推断，得出阴阳五行说原本在吕书中起主导作用的错误结论。一书中次要成分后来比主要成分影响更大的情况是历史上常见的现象。卢文弨关于吕书宗墨氏之学的说法也难成立。墨家思想在吕书中主要表现为主张爱利之道、尚贤、节葬、辩察等。《当染》大部分录自《墨子·所染》，更能证明吕书作者中有墨派人物。然而墨家思想最主要的特征——“兼爱说”，并不是吕书的主调，这是显而易见的事实，主调还是道家的“贵因说”。吕书主张“义兵说”，与墨子的“非攻说”亦不相合。

比较合理的说法，还是将吕书归属于秦汉道家。东汉高诱距离《吕氏春秋》与《淮南子》的时代较近，而且是两书较早的注作者，他的见解应为我们所尊重。高诱在《吕氏春秋序》中说，“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格。”道家的“道德”是该书追求的最高目标，道家的“无为”是该书的纲领，其次才以儒家的“忠义”为伦理的准则，以法家的“公方”为行为的法规。这样，高诱就肯定了吕书倾向道家，并兼容儒法。高诱在《淮南子叙》中说，此书“旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道”，“然其大较，归之于道”。高诱认为《吕氏春秋》与《淮南子》都倾向于道家，只在评论分寸的掌握上有些差别。还有，高诱不像后来一些学者贬吕褒刘，他对两书都有很高的评价。高诱认为《吕氏春秋》可“与孟轲、孙卿、淮南、扬雄相表里”，“寻绎案省，大出诸子之右”（《吕氏春秋序》）；又说《淮南子》“其义也著，其文也富”，“学者不论淮南，则不知大道之深也，是以先贤通儒述作之士，莫不援采以验经传”（《淮南子叙》）。我以为高诱的见解是中肯的，比较合乎实际。

历史上亦有些学者看出《吕氏春秋》与《淮南子》有密切的

11

8

从战国到秦汉，具备这种环境的时候有三次。第一次是战国中后期的齐国稷下学宫，集合了各诸侯国的大批学者，加上齐国自身的深厚文化积累，于是形成全国性学术中心，那里学术自由空气较浓，而有《管子》一书的出现。今存《管子》一书编成时间较晚，各篇写作年代亦有前有后有，但该书绝非管仲亲著，多数篇章成于战国齐地，既有齐国管仲学派的作品又有稷下各国学者的作品。书中各家思想并行不悖：有对老庄哲学的“道”与“无为”思想的发挥，有对儒家礼乐仁义的论述，有对法家重法任刑的说明，有对阴阳家四时与五行相配思想的阐扬。这是中国历史上思想家们合力进行文化总结的初步尝试，所以内容上相当驳杂而少条理，但作者们欲将儒、法、道、阴阳各家学说融汇贯通的愿望则有明白的表露。战国末年出现了《庄子·天下》篇，它从理论上肯定了兼容百家的必要性：认为各家皆“一曲之士”，有得有失，而道术应当是无所不包的统一大道。它所理想的为君之道是“内圣外王”，即能以老庄哲学修养和提高精神境界，又能以儒法等家学说去处理治国兴邦的世事。《天下》一篇是秦汉道家杰出的先秦学术史论文，它代表了当时道家学者的一种想法，即：要想综合百家，必须以老庄哲学作为理论基础，因为老庄哲学及其“道”论，面向六合，贯穿天地人三才，能够超越各家各派的局限，从宇宙总体上考察问题，从事物深层的本质把握事物运动变化规律，视野开阔，眼光深邃，概括力和透视力较强，所以老庄哲学容易囊括其他诸子，而诸子均难以包容老庄。于是，综合性文化思想就形成了以老庄哲学为主导，同时贯通百家的发展势头。

第二次就是在秦国吕不韦门下形成的学术中心里，出现了《吕氏春秋》。吕不韦的文化思想相当开明，他善于集中众人的智慧，又能有组织有计划地写书，所以《吕氏春秋》对先秦文化的

吸收能力和改造能力都比《管子》大大提高了，具有了整体性、条理性和先进性。《吕氏春秋》强调文化要统一，“一则治，异则乱”（《不二》），但统一不是独尊，而是多种文化彼此的协调合作，所以它主张兼采众长，使各家的精华在统一文化体系中的不同位置上发挥其应有的作用，这叫做“因性任物而莫不宜当”（《执一》）。这种指导思想本身就是属于道家的。《吕氏春秋》对先秦文化都是经过严格的筛选而后有所择收，它吸收的大都是先秦文化中生命力较强的优秀文化遗产。例如，肯定老庄关于天道“自然无为”和人道“任物顺性”的思想，抛舍其绝圣弃智、否定文明的消极成分；肯定儒家的宗法思想和重教尊师思想，去其天命论和鬼神崇拜；肯定法家以法治国和随时变法的思想，去其峻法严刑和君主个人独裁的思想；肯定墨家兴利除害的便民思想和尚贤、节葬的主张，去其天志鬼神的思想。当然，它也继承了若干谬误，内容结构上有芜杂和矛盾的缺点，但总的说来，它初步形成了多层次、多侧面的综合性文化学说，它的各部分之间基本上相协调。

第三次是西汉前期的淮南王刘安治下成为学术中心，而有《淮南子》巨著的出现。如果说战国是百家争鸣，到秦统一中国则变为法家独行，再到汉初变为儒道两家争优比胜。文化上的融合继续按两种方式进行，但与先秦有所不同，除道家继续公开综合百家外，在一家旗帜下吸收别家的只剩下儒家。儒家学者以继承和发扬孔子与“六经”的事业为宗旨，对旧有文化进行整理、阐发与综合。这一工作发端于《易传》和《荀子》，汉初则有《三礼》、《尔雅》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》等，《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》都成为专门的学问，逐渐发展成经学。汉初儒学大不同于孔孟之学，在固守儒家的旗帜与“亲亲”的宗法思想条件下，对于儒学以外的各家，只要是有利于巩固封建秩序

的，不论阴阳、名、法、道，还是别的子学，无不加以吸收。董仲舒号称大儒，而他的学说最驳杂不经，实际上他是用阴阳灾异说去充实改造早期儒学，故《汉书·五行志》说他“始推阴阳，为儒者宗”。汉初道家比吕不韦更重视老庄学说，故黄老之学盛行，不过黄老之学偏重于治国之道，而西汉道家并不一定都自称“黄老”，也不以老庄后学自居，他们往往持超然立场，明白宣示要博采众长，而同归于大道，事实上是以经过改造的老庄之学为基础的。司马谈所说的“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（《论六家之要指》）的，不可能是先秦排击儒墨的老庄之学，只能是秦汉道家。秦汉道家发展的顶峰，便是《淮南子》。

为什么刘安主编的《淮南子》要直接继承和发扬百余年前《吕氏春秋》的基本思想呢？因为两书同处于一个大的思想文化时期，可以称为统一的封建帝国确立统治思想的准备时期，它开始于战国末年，结束于汉武帝“独尊儒术”。这一时期思想家的基本任务是探索封建帝国长治久安之道，而时代向《吕氏春秋》作者提出的问题，到了刘安的时候仍未获解决，儒道两大思想文化体系都在竞争文化领导权，都没有确立稳定的优势，政治家与思想家仍然处在探索之中。当初《吕氏春秋》提出了一套理论体系与治国方案，秦始皇没有采纳，而以法家治国，结果遭到失败。汉初执政者改宗道家，实行无为而治，适应了建国以后休养生息的需要，一度使道家比儒家占有优势。在唯法治国走不通、道家风行数十年并收到显著成效的形势下，作为上层贵族的刘安想到了具有道家色彩的《吕氏春秋》，试图在更高的水平上阐发《吕氏春秋》的思想，并希望中央政府推行《吕氏春秋》曾经提出的治国方案，是在情理之中的举动。事实上，由《吕氏春秋》提出并经《淮南子》进一步发展了的封建治国之道，确实包含着能够稳定封建秩序的一般原



则，如：在肯定宗法等级制度的同时，主张君、臣、民各当其位，君主要任贤使能，循名责实，大臣要刚直不阿，公而不私；在实行法律法令的同时，要避免暴政苛法，适当照顾民众的利益，推行安抚与教化的政策；教民耕织应作为国策，政府要敬时爱日，并兼顾工、商、牧、副各业；尊师重道，发展文化教育事业，广泛网罗人才，尽可能发挥众智、众勇、众力的作用。在这些方面，不仅《吕氏春秋》与《淮南子》是相同的，汉代道家与儒家也是一致的，这些基本经验是秦汉思想家共同探讨的结果。

然而道家终于竞争不过儒家，不久即被儒家所取代，这里有着历史的必然性。第一，道家的旗帜不如儒家有权威。儒家经学以孔子为宗师，以“六经”为依据，以尧舜为圣王，上承周代文化正统，对于权贵阶级有相当大的号召力和吸引力。道家则推崇老子和庄子，而老庄之书是愤世之作，多有非今诋政之说，不是执政阶级理想的旗帜。所以黄老之学又抬出一个华夏的祖先黄帝，置于老子之前，企图改善自身形象，但黄帝系传说中人物，终究敌不过孔圣的伟大。第二，汉代道家虽然肯定宗法制度，但不如儒家那样重视。儒家经学倾全力阐扬三纲五常说，把宗法伦理关系提到天道、天理的高度，以仁义礼乐为治国之本，形成一套极细密完备的文化体系。汉代道家则将仁义礼乐从属于“道德”，即从属于自然之道和普通人性，主张为政以简易为上，治国之本在顺民之性、因民之欲。这种思想不能完全适应等级制度的需要。第三，道家注重个人的养生保身，人生态度中有很多消极因素；而儒家以修身为起点，目的在于治国平天下，主张积极进取的人生态度，这是社会本位的价值观。对于治理国家的上层统治集团来说，无疑是儒家思想对巩固国家政权更为有利。中国是一个宗法等级社会，这是中国的基本国情，儒道相比，儒家最能适应这种社会国情和统治阶级的需要。

所以汉武帝不接受《淮南子》的方案，而决定“罢黜百家，独尊儒术”，这不是他个人的任意独断，儒学尔后主导中国文化两千多年，也不是仅靠权力所能做到的，而是整个社会优选的结果。在中国的历史条件下，道家永远不可能成为稳定的官方统治思想，《吕氏春秋》没有被秦始皇采纳，《淮南子》没有被汉武帝采纳，后来的魏晋玄学也未能成为官方哲学，都是由于道家思潮容易产生与当政者离心的倾向，不是封建社会的最佳理论。当然，道家的人君南面之术，从容达观的人生态度，空灵精微的思辨哲学，能够弥补儒家思想的不足，很受各种社会人士的欢迎，所以道家没有中断。以《淮南子》为代表的道家思潮，在退居次要地位后，形式上被废黜，内容上不断被儒家吸收，自身转变为一种或明或暗的思想文化支流，在社会上继续流传下去。以上情况告诉我们，只要能认准《吕氏春秋》与《淮南子》同属秦汉道家思潮，则两者之间在思想内容上的亲缘关系和两书所遭遇的相同的不幸命运，都是容易理解的了。

### 三

上述关于两书之同的评说，不应产生误解，以为我视《淮南子》简单地抄袭和模仿《吕氏春秋》。不是的，我不过异中取同而已。事实上两书的差异很多，为方便起见，可从三方面说：

第一个方面是发展、深化、提高，更加丰富，更加系统。例如，宇宙发生论在《吕氏春秋》中只有简略的表述，在《淮南子》中就有了长篇周详的论说，成为一种成熟完整的理论；《吕氏春

秋》论“道”较少，《淮南子》则用专章反复陈说，形成历史上著名的道论之一；《吕氏春秋》反对泥古不化，《淮南子》更详论变法求新，对贵古贱今的风气有极生动的批判；《吕氏春秋》主张顺性因民，《淮南子》更进而揭露贫富的对立，主张治国应以民为基本；《吕氏春秋》分八览、十二纪、六论，下属一百六十余篇论文，结构层次多而杂，事例多于理论，而《淮南子》将全书的编排简化为并列的20篇，论题更加集中，说理更为深入，《要略》又能对全书宗旨和各篇要领及其相互间逻辑关系作出简明扼要的概括，这些都表明道家学者的认识能力和写作水平都有了新的提高。

第二个方面是论题各有不同，或者在一些问题上《淮南子》反不如《吕氏春秋》的见解高明。例如，关于人体的形神关系，《吕氏春秋》未予重视，《淮南子·精神训》依据汉代生理科学新成果，提出了很有价值的形神观，把形、神、气作为生命三要素，发前人所未发。《吕氏春秋》重视人生基本需求，不把人情与道德相对立；《淮南子》也讲礼乐制度要顺民性而为之节文，但又宣扬老庄的恬静寡欲的人性论，提倡息欲返性，以为“欲与性相害，不可两立”（《诠言训》），这就是倒退了。《吕氏春秋》的养生论主动，健康积极，富于科学精神；《淮南子》的养生论重在养神，偏向主静，内容也贫乏。

第三个方面是两书中各家思想的比重及相互关系有所不同。在《吕氏春秋》中，天道观来自老庄，政治、伦理、教育思想来自儒墨，而墨家的影响大于儒家，这与秦国的墨者较多和一向缺乏邹鲁文化传统有关。在文字上，《吕氏春秋》质朴简明，保持了三晋学风。而在《淮南子》中，墨家影响显著减弱，道家和儒家影响大大增强，明显地超越其他诸子。道家的主导地位已有论证，兹不赘言。以儒家而言，全书引《诗》约30次，引《易》十余次，数称

《书》、《乐》、《春秋》，对儒家经典相当熟悉。《泰族训》称道孔子和“六艺”，与《礼记·经解》同，又主张以礼乐化民成俗，以实行宗法等级制度为治国纲纪。《脩务训》发挥儒家教育思想，反复强调后天教化的重要。此两篇中，儒的成分多于道，而作者又将《泰族训》放在书末，作为对其他各篇的小结，给予极高评价。儒学在《吕氏春秋》中则远远没有如此重要。在文字上，《淮南子》华丽铺排，具有荆楚文化的风格。另外，在《吕氏春秋》中，被吸收的各家思想之间建立起的联系有些松散，可是互相之间批评、冲突的情况也少见。《淮南子》使各家（尤其道与儒）在理论上更密切结合在一起，可是彼此在一些看法上的冲突也加剧了。这从一个侧面反映了社会上处于主流地位的儒道两大思潮之间既融合又斗争的态势。现举儒道冲突数例；《齐俗训》批评儒家三年之丧是“以伪辅情”，儒者言必称三代是“胶柱调瑟”；《精神训》认为儒学救末而不治本，“是犹决江河之源而障之以手”，颜回、季路之早死“皆迫性拂情而不得和”；《脩务训》则站在儒家立场，批评“寂然无声、漠然不动”是错误的无为论，这既是针对《庄子》，也是针对《览冥训》、《俶真训》等篇的类似观点。书中还存在着两种人性论（道家的去情返性论和儒家的节情养性论）、两种福祸观（福祸由天和福祸由己）的对立。至于各家思想更紧密结合的情况通篇皆是，在许多地方达到了贯通而不留学派界限痕迹的地步，如《主术训》、《齐俗训》、《本经训》等篇，很难分清是儒是道，《泰族训》提出的“叁伍”施政纲领，就把儒、道、阴阳三家思想巧妙地糅合在一起，浑然成为一个有机整体。《吕氏春秋》在文化融合上还没有达到这样高的水平。

时代的不同，科学发展水平不同，认识发展阶段不同，都是《淮南子》不同于《吕氏春秋》的原因，而社会思想文化背景的差

异也是一个重要原因。两书大的社会时代背景相同，但具体情况又很不一样。《吕氏春秋》成书的时代，儒家在思想文化界的优势不甚明显，法家、墨家都是独立的学派，影响很大，诸子在文化上处在平等地位。由于统一战争正在进行中，道、法、兵家比儒家更受欢迎。反映在《吕氏春秋》中，除了老庄思想自然形成一定的理论优势外，其余诸子的地位不相上下。《淮南子》成书的时代，封建中央政权日趋巩固，黄老之学在政治上暂居首席，道家思想极为活跃。随着封建宗法制度的加强，儒学加速经学化，成为官学，其社会影响成倍增长。法家思想已被儒道吸收，阴阳五行思想也大量渗入儒道两家，都丧失了独立地位。墨家不复存在。这种新的社会文化态势反映到集体创作的《淮南子》书中，就表现为道儒融合是主要倾向，同时存在着道儒互绌。总之，我们要用时代的特点与文化思潮的演变来说明两书的同异，同时也可以把两书作为窗口，去窥探社会与文化的发展轨迹。

#### 四

《吕氏春秋》与《淮南子》的史料价值，前人多有论述，其理论价值则淡得不多。作为秦汉道家思潮代表的姊妹篇，这两本书究竟对中国思想文化的发展有什么贡献呢？它们能向现代提供哪些具有长久价值的东西呢？这应该成为我们最为关注的问题。

历史上中国人的思维方式、心理素质和处世态度，受儒家影响最大，其次就是道家。研究儒道互补是把握中国人的性格（特别是知识分子性格）的关键。儒家的思想以社会为本位，崇尚宗法

制度，重视人与人之间的和谐，切近现实人生，热心于治国平天下，追求道德人格的完善。道家的思想则以个人为本位，崇尚自然，重视人与自然之间的和谐，人生态度超脱豁达，弹性很大，注重养生养神，有较强的理性思维能力。儒家之所长正是道家之所短，儒家之所短正是道家之所长，两者经常互相依存、互相补足，造成中国文化的丰富性和深厚性。《吕氏春秋》与《淮南子》作为秦汉道家作品，已经吸收了一些儒家思想，它们又以自己特殊的风格和思维方式，向当时社会和后人提供了道家色彩的精神文明成果，主要有五点：包容精神，超迈风度，辩证思维，自然哲学，个体意识。

包容精神。在政治上实行无为而治，反对君主个人专断，向往开明的贤人政治，主张调动全社会各方面的积极性，共同为国家服务。《吕氏春秋》的说法是“齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴”（《不二》）。《淮南子》亦欲以不齐齐万物，提倡物任其性，事称其能，“士无遗行，农无废功，工无苦事，商无折货，各安其性，不得相干”（《齐俗训》）；主道虚无因循，不干预属下的职守；尊重异地异族风俗，“入其国者从其俗”（《齐俗训》）。在文化上兼容并包，容纳异说，对以往诸子百家采取以发扬优秀文化为主的态度。《吕氏春秋》说：“物固莫不有长，莫不有短”，“善学者假人之长以补其短”（《用众》）。它反对在统一国家内消灭百家，只是要去各家之偏，使百家在统一政令下共同繁荣昌盛，“能令智者谋矣，能令勇者怒矣，能令辩者语矣”（《分职》）。《淮南子》的《要略》，对先秦孔、墨、管、晏、纵横、申、商诸子之学的产生与作用都能抱合情合理的态度评述，又自称“刘氏之书，观天地之象，通古今之事”，“弃其畛挈，斟其淑静，以统天下，理万物，应变化，通殊类。非循一迹之路，守一隅之

指”，故能广大富有，普遍适用。两书的包容精神还表现在不迷信任何一家圣贤如周孔老庄，因而不借用古圣贤权威去抹杀其他学派的地位与作用。这种开放与平等的态度对繁荣文化有好处，而为儒家经学所不及。

超迈风度。在宇宙论上恢廓弘通，六合之外敢于测想，亘古之前勇于追究。《吕氏春秋》的“太一”说、“四极”说，都算得上辽远阔大；《淮南子》的“原道”论、“俶真”论，更称得起高深无比。在人生观上豁达通脱。《吕氏春秋》认为人来源于自然，成长于社会，生死是自然规律，“凡生于天地之间，其必有死，所不免也”（《节丧》），人力所能做的是善于养生，避免夭死。它不相信人死为鬼，主张合乎情理的丧葬，反对侈靡的厚葬。《淮南子》说：“吾生也有七尺之形，吾死也有一棺之土”（《精神训》），人死乃是“复归其故”而已，是谓“生寄死归”。又以为声色狗马不是人生的真正乐趣，仅靠感官外部刺激而无内心的愉悦，则无常乐。生生之厚适足以损生，所以寡欲养神才是养生之本。“心者形之主也，而神者心之宝也”（《精神训》），人的行为应受理智支配，不能为自发的情欲所控制。这种人生态度对于提高人们的精神需要层次有积极作用。

辩证思维。系统观念、理性主义、分析方法、转化思想是两书共同的思维方式。《吕氏春秋》与《淮南子》都以建构庞大而系统化的学说为己任，全面总结以往文化，多方位阐述客观规律，如司马迁所言：“究天人之际，通古今之变”，将哲学、政治、经济、教育、军事联结为一体，形成包罗万象而又条理分明的理论体系。两书都不满足于感性经验而诉诸理性，察微茫辨疑似，由昭昭入冥冥，认识上有极强的穿透力。《吕氏春秋》以去尤、别宥见长，善察传言、疑似、人心。《淮南子》则谓：“见本而知末，观指而睹

归，执一而应万，握要而治详，谓之术。”（《人间训》）《览冥训》的宗旨就是“言至精之通九天也，至微之沦无形也，纯粹之人至清也，昭昭之通冥冥也”（《要略》）。两书又都善于运用两点论的分析方法。《吕氏春秋》指出历史事件的发生是客观条件与主观因素共同作用的结果，从而避免了英雄史观和历史命定论；又反对神化或简单否定古人，认为“以全举人固难，物之情也”，“尺之木必有节目，寸之玉必有瑕璫”（《举难》），“虽桀纣犹有可畏可取者”（《用众》）。《淮南子》认为看问题应“以多者名之”，反对“不称九天之顶，则言黄泉之底”的“两末端议”（《脩务训》），“愚者有所修，智者有所不足”（《齐俗训》）。两书皆承认事物的变动是常规，故治国不能泥古不化，做事必料有转折起伏。《吕氏春秋》以为治国应如良医，“病万变，药亦万变”，若死守先王之法，好比刻舟求剑不能有成（参见《察今》）。《淮南子》则说：“世异则事变，时移则俗易；故圣人论世而立法，随时而举事。”（《齐俗训》）又认为“祸与福同门，利与害为邻”（《人间训》），矛盾双方极易转化，得福不慎，往往招祸，塞翁失马，焉知非福，故智者深谋远虑。上述辩证思维成果大大提高了中国哲学的理论水平，增加了人们智慧积累的厚度和思想行为的灵活性，冲击了僵化、偏颇和浅薄之风。

自然哲学。讲究天道，热爱自然，尊重物理，是两书的共同特征。《吕氏春秋》以四时、寒暑、日月、星辰为天，以土地、山川、河流、森林为地，提出“是法天地”和“因则无敌”的口号，人的社会行为要“行其数，循其理，平其私”，一切认识要“上揆之天，下验之地，中审之人”（《序意》）。《十二纪》纪首与《上农》、《任地》、《辩土》、《审时》数篇，将古代长期积累的农业生产与管理经验做了总结，是科学技术史上的重要文献。它又重视人



体的自然生理特征，提出适性、主动的卫生健身之道，治病要在化郁滞、通气血，这都是极有价值的卫生医学知识。《淮南子》讴歌大自然的创造与运动，所谓“道”就是这种伟大自然力的代名词。它的宇宙论假说是一种科学的大胆推测。《天文训》是很重要的古代天文科学文献。它的认识论亦倡贵因循理，引导人们效法自然，并进而利用和改造自然，“循理而举事，因资而立功”（《脩务训》）。它对人的生命胚胎发育、形神关系，都有许多生动合理的说明。在社会历史观上它重视物质生产活动，对于人类器物文明的进步给予肯定的评价。《吕氏春秋》与《淮南子》都反对崇拜天神和迷信鬼神，力图把宗教现象还原为现实生活。两书的自然哲学和无神论成果，尊重自然、探索自然的精神，都推动了古代唯物论和科学技术的发展。

个体意识。《吕氏春秋》的人性论，其出发点是个体情感欲望，不是社会公德。《情欲》说：“天生人而使有贪有欲”，“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”。情欲既然合乎天性就是正当的，只是要使之适度，“六欲皆得其宜”（《贵生》），声色滋味“利于性则取之，害于性则舍之”（《本生》）；又要有精神上的追求，“欲荣而恶辱”也是人性，故“死次之，迫生为下”（《贵生》）。作者认为合理的社会，不应迫使民众去适应国家的褊狭利益，恰恰相反，民之欲恶应是政治设施的出发点，治国应以顺人性、通民情为本务，违背人性的做法便是乱国之政。又重生轻物，“虽富贵，不以养伤身”，“虽贫贱，不以利累形”（《审为》），个体生命重于一切，“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”（《重己》），因此要先保身，后为国。这就是道家所谓“道之真以

持身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”（《贵生》）之意。有这种思想的人，往往辞却富贵，隐居以求其志，这固然是缺乏社会责任感的表现，却也有不愿与浊政同流合污的好处。《淮南子》亦有重自然之性而抑礼乐法度的思想。《泰族训》说：“民有好色之性，故有大婚之礼，有饮食之性，故有大飧之谊；有喜乐之性，故有钟鼓管弦之音；有悲哀之性，故有衰经哭踊之节”，“因其性则天下听从，拂其性则法悬而不用”。礼乐本于人性的说法，后来成为魏晋玄学“名教本于自然”说的滥觞。《原道训》说：“知大己而小天下，则几于道矣。”《俶真训》说：“明于死生之分，达于利害之变，虽以天下之大易骭之一毛，无所概于志也。”《览冥训》说：“全性保真，不亏其身。”《要略》论《原道训》宗旨时说：“欲一言而寤，则尊天而保真；欲再言而通，则贱物而贵身；欲参言而究，则外物而反情。”可见《淮南子》作者思考问题的出发点是个体身家性命的保全。

道家以追求个人形体或精神上的自适、避免祸害损身为人生的原则，不像儒家那样，有强烈的社会责任心，常在不满意社会现状的避世之士中得到共鸣。个人离不开社会，所以儒家强调社会利益和集体意识有其合理性；但社会国家利益在封建时代又常常只代表少数当权者的利益，所以儒家的社会本位思想容易被这些统治者用来压抑多数人的个性和切身利益。道家强调个人利益和个体意识，有对抗社会压迫、要求个性自由和个人正当利益的合理性，不过又会发生消极自保、苟且人生和放荡不羁的流弊。由于中国古代是宗法性社会，等级观念和群体意识始终占据绝对优势，平等观念和个体意识除在道家中有所表现（如《庄子》、《列子》等）外，是不多见的，因此值得珍视。历史上人们若没有起码的个体意识的觉醒，即自觉认识到“我也是个人，我应该得到生存的权利，我的利益

应当受到尊重”，那么就不能打破封建主义罗网的束缚而获得自身的解放。所以个体意识在封建时代是具有进步性的观念。

《吕氏春秋》与《淮南子》的风格后来影响了魏晋玄学，其思维成果又影响了宋明理学。它们的上述精神到今天仍然有其现实意义，值得我们批判地加以继承。

我还要说明一下，由于这部书稿下笔较早，所引资料，《吕氏春秋》以许维遹《吕氏春秋集释》为据，未来得及采用陈奇猷先生《吕氏春秋校释》的新成果，只是在增补处提到陈先生的观点；《淮南子》以刘文典《淮南鸿烈集解》为据，据云吴则虞先生有校注《淮南子》的遗稿，惜乎尚未出版。这些都提醒我，两书的研究尚任重而道远，时贤的成果有待吸收，问题的认识有待加深，学无止境，生无所息，愿师友与学者多给我指教鞭策，以期研究水平能不断有所提高。

本书在出版过程中，得到“中国传统思想研究丛书”主编辛冠洁、编委会的肖万源等同志的热情关怀，得到齐鲁书社的大力协助，在此致以谢意。

1987 年年初

# 目 录

再版序言.....	1
序 言.....	1

## 第一部分

《吕氏春秋》的思想 .....	1
一、《吕氏春秋》的史料考辨问题 .....	2
二、《吕氏春秋》的特色与思想构成 .....	11
三、《吕氏春秋》的宇宙观和天人关系说 .....	33
四、《吕氏春秋》的社会历史观和政治观 .....	50
五、《吕氏春秋》论认识及思维经验教训 .....	68
六、《吕氏春秋》的人生论 .....	81
七、《吕氏春秋》的军事理论 .....	90
八、《吕氏春秋》的音乐理论 .....	96
九、《吕氏春秋》的历史地位 .....	100

附录 历代有关《吕氏春秋》的考评辑要 .....	113
--------------------------	-----

## 第二部分

《淮南子》的思想 .....	152
----------------	-----

一、《淮南子》的成书与结构 .....	152
---------------------	-----

二、《淮南子》论“道”与宇宙演化 .....	169
------------------------	-----

三、《淮南子》的“无为”新说与认识论 .....	186
--------------------------	-----

四、《淮南子》的生命观 .....	212
-------------------	-----

五、《淮南子》的历史辩证法及其局限 .....	231
-------------------------	-----

六、《淮南子》与《吕氏春秋》在社会政治思想上的异同 .....	265
---------------------------------	-----

七、《淮南子》的历史地位与评价 .....	276
-----------------------	-----

附录 历代有关《淮南子》的考评辑要 .....	287
-------------------------	-----

参考文献 .....	316
------------	-----

索引 .....	318
----------	-----

## 第一部分

# 《吕氏春秋》的思想

《吕氏春秋》成书于秦统一中国前夕，是中国思想史上一部极重要的学术巨著。它承前启后，继往开来，所起的历史作用不可忽视。作为先秦时期最后一部大型综合性著作，它是先秦思想文化的一次系统整理，汇集和总结，这一点人们容易看得清楚。但不要忽略了，它在回顾和总结历史的同时，更着重于通古鉴今，规划未来的社会生活，眼光是向前看的。就学术思想的演变而言，它开启了秦汉之际的道家思潮，直接推动了汉代哲学的发展。这部书在政治上提出的若干封建治国原则，对于汉代也有重大影响。历史并不总是公正的，《吕氏春秋》自吕不韦政治失败后，在漫长的时期里并未获得它应有的声誉。在秦始皇专政时期，它当然要受到冷落，但秦王朝覆灭后，它的名誉也没有立即恢复。汉代及其以后，虽不乏赞辞，但自《汉书·艺文志》把它著录于杂家后，它一向不被看成一家之言。在反秦空气影响下，一些学者从《吕氏春秋》书中大量吸收思想营养，却忌讳标明这种思想渊源，避免提到吕不韦的名字。自古及今，许多史学家肯定过该书的史料价值，但一讲到学术思想，往往把它看成蔓延无所归的学术支流，不予重视；或者以

其“杂”，进而斥之为“折中调和”——都没有给予《吕氏春秋》以科学的说明和评价。这种情况，近些年来开始改变，不少学者出来重新评价《吕氏春秋》，这是值得欢迎的。科学研究的任务是求真，笔者撰写此书的目的，就是革除种种偏见，从实存的史料出发进行分析综合，还《吕氏春秋》以本来的历史面目和历史地位。

## 一、《吕氏春秋》的史料考辨问题

流传至今的《吕氏春秋》，其史料的真实性，学术界无太大争议，也就是说，它不是伪书。但关于该书的写作年代、作者情况以及书中三大部分的先后顺序，仍存在着不同的看法，需作出进一步的澄清。

先说年代。《序意》篇记载吕门学者向吕不韦请示十二纪的问题，其时“维秦八年，岁在涒滩”<sup>①</sup>，据清学者孙星衍考证，“秦八年”是从秦庄襄王灭周的第二年算起，到秦始皇六年，而不是指秦始皇八年，因为秦始皇八年是壬戌，不是申年，而“涒滩”应是申年，恰当始皇六年。<sup>②</sup> 据此，《吕氏春秋》应成书于公元前241年。其时秦王政约18岁，欲亲政而未能，以吕不韦为相邦，尊称仲父，封吕为文信侯，秦国大政掌握在吕不韦手中。吕门客士云集，多者达三千人。吕不韦拥有雄厚的势力、众多的人才，并以辅佐帝业的功臣自居，因此，他才有魄力、有条件组织一大批学

① 许维通：《吕氏春秋集释》，文学古籍刊行社1955年版。以下凡引《吕氏春秋》原文、注文及附考文，皆据此书，所引原文只注篇名。

② 参见孙星衍：《问字堂集·太阴考》，中华书局1985年版。

者，去编纂这样一部鸿篇巨制。

司马迁对于《吕氏春秋》成书的大致年代，在《史记》中讲述甚清。可是明朝方孝孺却无端指责司马迁有误言，说：“太史公以为不韦徙蜀，乃作《吕览》。夫不韦以见疑去国，岁余即饮酖死，何有宾客，何暇著书哉？”断言“太史公之言误也”。（《吕氏春秋·附考》）这种批评是不值一驳的，实际上不是太史公言误，而是方孝孺眼误。司马迁在《太史公自序》和《报任安书》中，明明讲的是“不韦迁蜀，世传《吕览》”，方孝孺将“世传”改为“乃作”，两字之差其失千里。司马迁说的是，由于吕不韦远贬西蜀并导致自杀，得到人们同情，《吕览》因而广泛流传于世。显然，这里讲的是该书传播的时间而非成书时间，它与《吕不韦列传》的叙述是完全一致的。司马迁所说的“韩非囚秦，《说难》、《孤愤》”，也不是两篇成书的时间。

近人徐复观先生著《两汉思想史》，书中根据《吕氏春秋·安死》篇“以耳目所闻见，齐、荆、燕尝亡矣，宋、中山已亡矣，赵、魏、韩皆亡矣。其皆故国矣”，认为“这分明是秦政二十六年以后所写的”，断言“《吕氏春秋》的初稿成于秦政八年，但其补缀之功，直至秦政统一天下之后”。<sup>①</sup>我认为，这一见解颇新颖，但证据孤单，很难成立。吕不韦为秦王政赶下台并自杀之后，其门下客失去庇护，已作鸟兽散。暗中为其送葬者，或被逐迁，或被夺爵（参见《史记·秦始皇本纪》），其余慑于秦王淫威，唯恐受到株连，避祸犹且不及，何暇去补缀《吕氏春秋》？即或有个别忠诚者将其书续补而成，有何魔力将此新出之书流布开去，以至于取代了曾悬于咸阳市门并广泛流传于世的原书？我们只要不拘泥于个别

① 参见徐复观：《两汉思想史》（卷二），台湾学生书局1979年版，第54页。



词句而通观全书，就会发现，《吕氏春秋》凡讲到当时现实的地方，都反映了秦统一六国前夕的社会状况，正像《振乱》、《谨听》等篇所描述的那样，“周室既灭，而天子已绝；兵革未息，世主恣行”。（按：西周君亡于前 256 年，东周君亡于前 249 年，秦王政尚未称皇帝，故无天子，这正是战国接近尾声时的情景。）未看到有描写秦统一天下后的社会状况之处。那么上述《安死》篇的那几句话应如何理解？毕沅已指出，其中有讹误。他在“赵、魏、韩皆亡矣，其皆故国矣”下注道：“《续志》注作‘赵、韩、魏皆失其故国矣’。”原句不顺，经此校注方才恢复了它原来的样子。《安死》篇对于当时列国的状况归纳为三类：一类是“尝亡”之国，如齐、荆、燕；一类是“已亡”之国如宋、中山；一类是“失其故国”之国，如韩、赵、魏。（按：齐国于前 284 年曾为燕国乐毅攻破，荆于前 278 年、前 241 年曾两次战败迁都，燕国于前 315 年曾为齐攻占。）这三国皆曾丧失都城，可以说在历史上曾亡过国，但后来又败而复立，故曰“尝亡”。宋国于前 286 年为齐国所灭，中山国于前 296 年为赵国所灭，皆亡而不复，故曰“已亡”。赵国在前 262 年长平之。战后衰落，魏国在前 342 年马陵之战后衰落，韩国则多次为秦兵所败，时而附于楚，时而依于秦，已不能独立自存。总之，赵、魏、韩三国虽未失都城，但国力渐衰，已不复有战国初、中期那样强盛的光景，故曰“失其故国”，“故国”者原有强国之谓也，故国虽失而今国仍在。在前 241 年左右编写《吕氏春秋》的人，完全可以用上述口气讲话。

陈奇猷在《吕氏春秋成书的年代与书名的确立》（《吕氏春秋校释·附录》）中提出一种看法：“《十二纪》确系成于秦八年即始皇六年，而《八览》、《六论》则成于迁蜀之后。”这样既可以证明司马迁说的“不韦迁蜀，世传《吕览》”没有错，又与《史

记·吕不韦传》所说,《吕氏春秋》成书后,吕不韦曾把它“布咸阳市门,悬千金其上,延诸侯游士宾客,有能增损一字者予千金”的记载不发生矛盾。按陈先生的说法,布咸阳市门的《吕氏春秋》就只有《十二纪》,不包括《八览》、《六论》。我认为这一说法漏洞太多,难为人们接受。首先,陈先生强调“司马迁是良史之材,所著的《史记》被称为实录”。若无确凿的反证,是不应该轻易否定司马迁的记载的。然而正是司马迁在《吕不韦传》中明明白白地说:“吕不韦乃使其客人人著所闻,集论以为《八览》、《六论》、《十二纪》二十余万言,以为备天地万物古今之事,号曰《吕氏春秋》,布咸阳市门。”览、论、纪合起来号《吕氏春秋》,是一次编成的,司马迁说得很清楚,不会引起任何误解。至于司马迁又说“不韦迁蜀,世传《吕览》”,则是指书的流传时间,不是成书时间,前已有说明,因此司马迁本身并无矛盾处,矛盾是后人误解引起的。其次,按司马迁《吕不韦传》,吕不韦在秦王十年免相,就国河南,“岁余,诸侯宾客相望于道,请文信侯。秦王恐其为变,乃赐文信侯书”,其与家属徙处蜀。“吕不韦自度稍侵,恐诛,乃饮酖而死”。可知免相时,吕不韦的余威尚在,他还能够盘桓京城一年多,然后才慢腾腾出都去河南,而且行前有不少贵族来看望宴请,在这种情况下,秦始皇才又令其全家徙往蜀地,而此时吕不韦意识到秦王要加害于他,便饮酖自杀。司马迁没有说吕不韦在何地自杀,是否到了西蜀,即使到了西蜀,已经是落魄之臣、待罪之人,如陈先生所说,“救死之不暇”,还有什么心思去编写著作,还会有多少门客能积极参与这样不祥的工作呢?吕不韦于秦王十二年死去。从吕不韦免相到就道河南,其间一年多;从秦王下令徙蜀,到吕不韦自杀,其间时间很短,大约只有数月之暂,更谈不上完成《八览》、《六论》共一百篇、约九万字的巨著。更何况有尖

锐非秦与非君言论的《应同》、《听言》、《谨听》、《审分》，《恃君》、《骄恣》等篇，都在《八览》之中，这对于一个被流放的罪臣来说，编写这样的《八览》更是不可想象的。此外，陈先生认为《序意》在《十二纪》之后，审其内容，只序《十二纪》，无一字提及《览》与《论》，由此证明此时《览》与《论》尚未完成。关于《序意》未提及《览》与《论》的问题，笔者下面还将有所分析，这里只需指出，《序意》是残篇，其遗失部分的内容不得而知。即使是它只序《十二纪》，也只能说明《吕氏春秋》全书没有统一的序言，不能证明《八览》、《六论》当时没有写成。吕不韦在咸阳编写《吕氏春秋》时，当时的编写计划是否包括全部《纪》、《览》、《论》呢？假如包括，为什么全书未完就急忙写一部分的序言，把书公之于众呢？假如当时的计划只有《十二纪》，那么写《八览》、《六论》的计划是被流放后才起意提出并付诸实施的，这又与情势相背。可见《吕氏春秋》分两次撰成之说是经不起推敲和反驳的。

我的结论是：《吕氏春秋》于吕不韦执政后期一次编纂而成；流传至今的《吕氏春秋》，虽经过历代辗转抄传而出现若干讹误漏衍，但就其内容而言，即是当初布于咸阳市门而悬千金其上的那部书。

关于该书作者，《史记·吕不韦列传》说：“吕不韦乃使其客，人人著所闻，集论以为《八览》、《六论》、《十二纪》，二十余万言。”《汉书·艺文志》说：“杂家《吕氏春秋》，二十六卷，秦相吕不韦辑智略士作。”据此，我们断言该书由吕不韦主编，由吕门众多智略之士参加，集体编写而成，当无问题。这里要着重指出两点：一是作者人数相当可观。据《史记》载，吕不韦鼎盛时有门客三千人，而吕氏“使其客，人人著所闻”。对“人人”一词当然

不可过于认真，但至少包括除武士、政客等以外的大多数文士学者，作者（包括提供资料、参加讨论者在内）恐怕有数百上千人，这可算得上学术史上空前的壮举。这些文士学者来自四面八方，带来不同地区不同学派的文化知识，使《吕氏春秋》在内容上宏富无比，“备天地万物古今之事”（司马迁语），成为先秦学术上的一部百科全书；二是吕不韦主持该书编写的功绩不可抹杀。在这千百人的写作队伍中，观点各异，水平不齐，而吕不韦能够把这些人集合在一起，按既定的纲目和步骤写作，这项组织工作本身就是了不起的创造。书成之后，既包容了各种学派的观点，又有自己明确的宗旨和贯彻始终的主线，各部分之间基本上是协调的。《吕氏春秋》表达了吕不韦“法天地”的哲学，体现了吕不韦为行将统一的封建帝国制作理想蓝图的政治用意。可以推知，在编写过程中，这个写作集体曾进行过大量的学术讨论和思想统一的工作，以及增删修订的工作。这里若没有一个思想上能力上强有力的主编是不可想象的。

汉以后有些学者，抱着反秦的偏见，硬要抹杀吕不韦在编写《吕氏春秋》中的功劳。例如，宋代黄震的《黄氏日抄》引蔡伯尹的话，清代卢文弨的《书吕氏春秋后》，都在肯定《吕氏春秋》的同时断言吕不韦“固无与也”（参见《附考》），即是说吕不韦只是个挂名主编。偏见比无知离真理更远。吕不韦亲自主编《吕氏春秋》，为其确定指导思想，这是有案可查的历史事实。《序意》篇记载了门下客为写《十二纪》向吕不韦请示，吕不韦规定了“上揆之天，下验之地，中审之人”的写作原则，《吕氏春秋》这部书确实贯串了这一原则的。这一事实难道可以一笔勾销吗？正统儒家学者历来看轻吕不韦，这有其深刻的社会根源。中国封建社会长期实行重农业抑制工商业的政策，造成轻贱商人的风气。吕不韦

由商人一跃而为秦相，封建知识分子总觉得其来历不正，加以吕不韦用计谋立于楚而取秦国，更被视为阴谋家之流。其实这都是狭隘的成见。吕不韦出身于商人，但他是一位在政治上有远见卓识的商人，他洞察当时秦国的形势和宫廷内部的情况，又计谋过人，故能一步一步实现预定的夺取秦国权势的计划。封建时代，窃国者诸侯，窃钩者贼，春秋战国时代，五霸及许多政治家上台，或诉诸武力，或暗施阴谋，罕有真正受人民拥戴而成功的，但未见得都像吕不韦那样受到指责。如何评价，关键要看他们上台后对社会是否作出贡献。吕不韦因立子楚而稳定了秦国的政局；接着在他任相邦的十年之中，秦国更加强盛；他决策或指挥了一系列统一六国的战争，并取得一连串的重大胜利。人们不管是否喜欢他，都得承认他是一位政治家，并兼通军事。现在我要加以补充的是，由于《吕氏春秋》这部书，吕不韦还应该被看成是一位重要的思想家，他的眼光比同时代的人要看得远一些，不仅在力促国家的统一，而且已经在考虑统一中国之后如何治理国家的问题，其水平应在范雎、蔡泽等前任之上。与同时代许多思想家一样，他有着自己的哲学和系统的社会政治思想，但他不独师一种学说，眼界开阔，总揽百家之学，在这一点上，他比之诸子则高出一筹。

关于《吕氏春秋》一书中览、论、纪三部分的顺序问题，历来有两种看法：一种看法是根据司马迁《史记·吕不韦列传》和《史记·十二诸侯年表》，认为《八览》在前，次《六论》，次《十二纪》。另一种看法是根据高诱所注《吕氏春秋》及序，认为古本吕书原是《十二纪》在先，次《八览》，最后《六论》。说司马迁首列《八览》并以《吕览》称呼该书，是为了行文的方便，或者由于行文不检。

我认为《史记》的记载是可信的。司马迁治史严谨，是介绍

《吕氏春秋》最早的学者，他对于自己亲眼见过的史籍，不会在记入史册时随意颠倒其前后次序。他在指明该书“号曰吕氏春秋”的同时，又称其为《吕览》，固然为了行文简便，那也是由于《八览》在前。有些学者企图从书名上来证明《十二纪》在前，如汉代郑康成说：“吕氏说月令而谓之春秋”，宋代王应麟说：“以月纪为首故以春秋名书”。（《附考》）清代毕沅说：“以《十二纪》居首，此春秋之所由名也。”（《吕氏春秋·高诱序》注）。其实，以“春秋”名书与《十二纪》为首与否毫不相干。“春秋”一词虽起源于季节，但已被引申为古史的通称。《吕氏春秋》作者欲博通古今之变，以史典自诩，故自号春秋。从内容上说，《八览》在前也是顺理成章的，首览是《有始览》，从天地生成说起；次《孝行览》，再次《慎大览》，论治国经世，合乎著书起步的章法。《十二纪》以阴阳五行配四时，纳入政令、农事等社会活动，形式上整齐系统，作者放在全书之末以为总结。且古人著书，序言全在书末。《十二纪》在后，则《序意》恰当全书之末，而今本《吕氏春秋》，《序意》在书中间，与古书体例不合。不过，我们也无须由于肯定司马迁的说法而去否定高诱。高诱在吕书序中说：“不韦乃集儒书（士）使著其所闻，为《十二纪》《八览》《六论》。”以《十二纪》为首。高诱并非故意置司马迁的说法于不顾，而是他当时见到的《吕氏春秋》即是那个样子，不过不是该书本来的顺序罢了。同一本书，从西汉到东汉，三大组成部分的顺序却起了变化，看起来只是篇章颠倒的小问题，实际上表现了学术思潮的变化。西汉初中期，地主阶级忙于从秦火中抢救文化典籍，加以整理研究，认真总结先秦和亡秦的经验教训，摸索治国良策，头脑比较清醒，文禁较为松弛，尚能尊重《吕氏春秋》的原貌。作为良史的司马迁，要穷天人之际，通古今之变，故他注重《吕氏春秋》

中对自然和社会历史的理性的分析，他当然不会去改动以总结历史经验为主要内容的《八览》领先的格局。但自董仲舒以后，儒家与阴阳五行相糅合的思潮逐渐占了上风，天与人相感，五行与四时相配，成为多数儒家学者头脑中根深蒂固的观念，在东汉，此风最盛。在这些人看来，《吕氏春秋》最有价值的部分是《十二纪》，《十二纪》最有价值的部分是各纪的纪首，于是《十二纪》就在这强烈的偏爱气氛中被提到全书之首了。况且汉初以前的古书，皆以竹简、木板装串成册，要颠倒篇章的次序并非难事。《吕氏春秋》被改动篇次，最初也许是偶然发生的，由于正合乎时代的精神，便被肯定下来，一直流传至今。

有人会问：《序意》既是全书的序言，为何只提到《十二纪》，而未涉《八览》、《六论》？这很难说，《序意》明显是篇残文，豫让刺赵简子的故事是后人由它篇补入的，可见《序意》残缺甚早，而脱漏的内容不得而知，焉知未提及《八览》、《六论》？况复《序意》中吕不韦论法天地的原则不仅是《十二纪》也是全书的指导思想，只要将这一点肯定下来，也就够了。

《汉书·艺文志》著录《吕氏春秋》二十六篇（“篇”即“卷”）。按现今见到的本子，全书分纪、览、论三大部分；纪12篇，览8篇，论6篇，每篇又有子篇若干。《十二纪》按四季、十二月份排列，每一纪有纪首一篇和论文4篇共5篇。《十二纪》共计60篇。《八览》每览有论文8篇，但《有始览》缺一篇，共计63篇。《六论》每论又分6篇，共计36篇。加上十二纪末《序意》一篇，全书计有子篇160篇。东汉高诱的《吕氏春秋注》，是此书最古的注本。清代毕沅有《吕氏春秋新校正》，其他清代学者如梁玉绳、王念孙、俞樾、孙诒让等人对该书的校释皆有所贡献。现代学者许维遹于1933年写成《吕氏春秋集释》一书，文学古籍刊行

社 1955 年版本，是笔者研究《吕氏春秋》所依据的本子。以《韩非子集释》一书而闻名于世的陈奇猷老先生，积四十余年的辛苦经营，最近又推出新著《吕氏春秋校释》，1984 年由学林出版社出版。该书约 160 万言，广集前人注释校说一百二十余家，取舍精审，考辨详备，是迄今内容最丰富的集校本。

## 二、《吕氏春秋》的特色与思想构成

《吕氏春秋》是一部奇书，与它的前人及同时代学者的著作相比，无论在内容上还是在形式上，都有自己的独到之处。要而言之，内容与形式上各有两大特色。

从思想内容方面说，首先它能够以积极客观的态度对待先秦的文化遗产，自觉地公开地申明要采集诸家之所长，超出学派门户之成见，力图吸收和包容各家学说中在它看来有价值的成分，并把它归集在一起。它这样做的根本推动力来自时代的潮流。战国后期，全国政治形势明显地趋向统一；割据称雄的时代已渐过去。与此相适应，文化上也由分裂的状态向汇合的方向演变。在争鸣中涌现出的百家，在争鸣的同时加强了彼此间的相互吸收与融合。各家各派的学说，同早期的情况相比，都已经杂而不纯。例如，带有总结性质的《荀子》，虽师法仲尼，实际上与孔子的“天命仁学”已相距甚远，它主张法制，反对神鬼，热心辩察，可以说它是兼儒法、合道墨；《韩非子》熔法、术、势于一炉，同时也吸收了老子的思想；后期墨家的墨经六篇，抛弃了墨子的天鬼思想，对于惠施、公孙龙的辩学做了纠正和吸收；邹衍之徒所发挥的阴阳五行学



说中，有儒、老及原始五行说等多种成分；《易传》出于儒家后学之手，而其中有着老子天道观的深刻影响。《庄子·天下》篇已经意识到百家之学皆有其长又有其短，故能采取超然诸子的立场来评论诸子。但是，并非人人都能客观地对待别人的学术成果。长期以来，各家之间争辩相当激烈，自是而相非，“皆以其有为不可加矣”（《庄子·天下》）。如孟之非杨、墨，墨、庄之非儒，其言词都很尖刻偏激，所造成的极深的门户成见，难以迅速消除。即使到了战国末期的荀子也难免此种弊端。他接受辩察之学，却攻击墨子，惠施；他借重法治以补充德治，却呵骂慎到、田骈；在他眼中，甚至孟子、于思也毫无是处，只有他所效法的孔子才是一无所蔽的圣人。这种态度不能说是很客观的。《吕氏春秋》则不然，它能以较为自觉的态度跟随时代前进和文化发展的潮流，非但不拘泥于一个学派，而且有意识地要破除学派的成见。在这个问题上它比《庄子·天下》的认识更明确，不光有认识，还在书中切实加以体现。

《吕氏春秋》着眼于诸子的长处。《不二》篇说：

老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉〔兼〕，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，儿良贵后。此十人者，皆天下之豪士也。

《吕氏春秋》认为，以上十家学说虽不能单独治国，但各有自己的优点，诸子都是出类拔萃的人物。《观表》篇还以相马为例，列举古代十位相马专家，有的相口齿，有的相面颊，有的相目，有的相胸，有的相股……他们相马的着眼点不同，却都能由此入手断知马的体性，“凡此十人者，皆天下之良工也”。推而广之，任何

事物任何人都有长处和缺点，人们应当博采众长，使真理更加完备。《用众》说：

物固莫不有长，莫不有短，人亦然。故善学者，假人之长，以补其短……虽桀纣犹有可畏可取者，而况于贤者乎？

天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。

在那个众恶归于桀纣、诸子舌战未息的时代，《吕氏春秋》采取这种态度要算是相当客观的了。《墨子·亲士》篇早就说过：“江河之水，非一水之源也；千镒之裘，非一狐之白也。”《吕氏春秋》将这一真理的否定命题发展为肯定命题，并且作为自己行动的重要原则。有人据吕书关于裁剪众狐之白以拼接白裘的比喻指斥该书主张拼凑体系，这种理解实在太表面化。《吕氏春秋》以狐裘的生动比喻说明摆脱学派的偏见，以广阔的胸怀汇集“众勇”，“众力”、“众智”的重要性，它要择取的是各种优秀成果，并不是无批判的吸收，取来之后，还要加工通融，使之形成新的力量，发生新的作用。《吕氏春秋》认为统一的国家必须有统一的思想，《不二》篇题名“不二”就是赞成政令和文化的统一，“一则治，异则乱”，“听众人议以治国，国危无日矣”；但这种统一不是用一家之言去统一百家，也不是一概推倒，另起炉灶，铸造新说，而是摄取各家精华，舍弃其不足，在统一的原则下，按照各自的特点，从不同的方面发挥其应有的作用，这叫做“齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴”（《不二》），或者叫做“因性任物而莫不宜当”（《执一》）。《吕氏春秋》具有汇千江万河以成大海的气魄，它在先秦诸子面前不摆出一副历史审判官的姿态，而采取了择善而从的后继者的态度，不掩前人之长，不窃他人之功以增己誉，对于

前人批评贬抑者少，积极肯定者多，以继承和发扬为主。这种态度在当时的历史条件下也是很可取的。

战国时期诸子百家之学，基本上属于新兴地主阶级的封建主义新文化思潮，如万马奔腾，姿态万千。其间有学术流派和学术风格的差异，在政治上还存在着进步与保守的对立，但多数是新文化内部的竞争，其主流是前进的，各种不同的学术流派在认识发展史上各有其特定的作用。因此《吕氏春秋》以积极肯定的态度对待先秦诸子百家之言，是正确的，较之荀子非十二子的做法更公正一些；就其总结的广度而言，它包容孔、老、庄、墨、邹、杨、慎、商等诸子，分涉政治、经济、哲学、军事、道德等门类，汇合荆楚、邹鲁、三晋、燕齐等地区文化传统，比荀子要全面得多。用这种较为客观的态度和做法在理论上对先秦文化进行大规模系统综合工作的，在当时也只此一家。

《吕氏春秋》在思想内容上的第二个特色是，评论历史事件与时政，不迎合最高统治者的口味，不受当时朝令夕改的政策之直接左右，不回避非今、非秦或贬秦的言论，能独立进行理论上的探讨和道义上的褒贬。上一个特色是能打破学派、门户之偏见，这一个特色是能不受君王权威的约束。封建时代的思想家慑于当权者的威势，一般不敢直接指斥当时的国家政治。除了歌功颂德者外，正直之士虽有感于时弊，在提出批评时，也不得不对当权者作形式上的敷衍。战国时期确曾出现过一批敢于直言的“士”，如墨翟、孟轲，攻击王公大人奢侈暴虐，很有点儿为民请命的勇敢精神。但是他们在暴君昏王面前，也常常委婉其辞；并且他们处在诸侯争雄的时代，诸侯有求于贤人才士，士如不见容于这个诸侯国，可以往他国找出路。《吕氏春秋》的时代则不同，秦国强大，行将一统天下。吕书撰写时，秦王政已经成年，其欲实行专制独裁的倾向日渐

显露。作为秦国相邦的吕不韦，在组织学者总结历史经验与分析社会现实问题时，却能够不以秦国的是非为是非，超出学派以至国家的局限，从整个地主阶级和统一大业的长远利益出发，采取比较严肃认真的态度，大胆地说出若干不利于秦国威望，有碍于秦先君的声誉，甚至冒犯秦王政的话，它所提出的治国之道也在许多方面与当时秦国的政治相抵触，这对于一个当权的大臣来说，是难能可贵的，说明吕不韦具有一定的政治远见和理论上的坚定性。

《吕氏春秋》中“非今”的观点很突出。《先己》说：

当今之世，巧谋并行，诈术递用，攻战不休，亡国辱主愈众，所事者未也。

《振乱》说：

当今之世，浊甚矣，黔首之苦，不可以加矣。天子既绝，贤者废伏，世主恣行，与民相离，黔首无所告愬。

《谨听》说：

无天子，则强者胜弱，众者暴寡，以兵相残，不得休息，今之世当之矣。

《期贤》说：

当今之时，世阉甚矣。

《听言》说：

今天下弥衰，圣王之道废绝，世主多盛其欢乐，大其钟鼓，侈其台榭苑囿，以夺人财，轻用民死，以行其忿，老弱冻馁夭腴，壮佼〔佼〕汔尽穷屈，加以死虏，攻无辜之国以索地，诛不辜之民以求利。

当时的形势，秦国国富兵强，对六国的战争取得一连串的重大胜利，二周相继而亡，合纵战线崩溃。攻战不休的主要是秦国，恣行的世主主要是秦王。若仅仅站在秦国的立场上看问题，应该是大好形势，可是吕书却认为无天子、强凌弱、攻战频、诈巧行、百姓苦，是天下黑暗的表现。这是超越了秦国的立场，站在弱小国家和同情下层民众的立场上说话的。当然，从全书看，它并不否认使用武力统一国家的必要性，不过它主张“义兵”，即人主应以兵诛暴振民，而不应恃兵肆掠恣行。《吕氏春秋》对于秦国进行的封建统一战争的进步性肯定得不够，看法有片面性，但是我们要看到，由于这种战争是剥削阶级的战争，在起进步作用的同时，必然有其残酷的破坏作用，敢于揭示这一点仍然需要一定的勇气，也有它的合理性。

书中所列历史故事，凡涉及秦国的，都按作者所闻照录，即使有暴露秦国先君过失的，也不掩饰，这是它朴实、认真的地方。如《不侵》载公孙弘为齐国孟尝君出使秦，不屈于秦昭王的威势，迫使昭王以礼相待。《悔过》载秦缪公兴师袭郑，因不听蹇叔忠谏，导致兵败将辱，公然批评缪公是“智不至也”。《去宥》指责秦惠王“失所以为听矣”，并以轻蔑的口气说：“人之老也，形益衰，而智益盛，今惠王之老也，形与智皆衰邪？”《应言》对于秦魏之

争做客观记述，无丝毫庇秦轻魏的意味。《吕氏春秋》对于史实与传说分不太清楚，所记历史故事并非全是可靠无讹的史料，然而它不去故意篡改历史，不随心增删旧闻遗说，它宝贵的史料价值也正在这里。《吕氏春秋》也不像后来一些史书，有那么多避讳。高诱在《音初》注中说：“荆，楚也。秦庄王讳楚，避之曰荆。”其实大谬不然，高诱用汉代学者的眼光看《吕氏春秋》，结果他错了。如《长攻》述楚文王取息与蔡，数言“楚”而不避，《行论》书“楚庄王”，亦不讳“楚”字，《执一》述齐王与田骈论政，数言“政”而不避。既不避秦先王之讳，也不避今王之讳。说明该时代避讳绝非通行的禁令，至少《吕氏春秋》是不予理会的。“荆”是楚国的别称，如同“梁”是魏国的别称，皆以地域而称其国，不是为了回避什么。

《吕氏春秋》中值得特别重视的是对秦王政不指名的批评规劝。庄襄王时吕不韦即为秦相，秦王政即位时年仅十三岁，大权掌握在吕不韦手中。但秦王政不是傀儡人物，随着成年的到来，他要收揽权力。他为人刚愎自用，少恩而暴虐。在吕不韦眼中，秦王政并不是将来一统天下后的理想天子，所以书中无一句恭维秦王的话，无一处表白秦王可以为新天子的意思。当时的情势，虽然吕不韦的势力占据上风，但他已感觉到秦王政的咄咄逼人之势并看出秦王政骄横专断的不良倾向。他编写《吕氏春秋》的目的之一就是企图巩固自己作为辅佐功臣的地位，并以仲父和王者师的身份对秦王政进行劝导，避免秦国被秦王政引向邪路。书中常有批评人主垄断权力、独裁专横的话，强调人主应无为而治，君道在于任人用贤。《审分》说：

不知乘物，而自怙恃，夺其智能，多其教诏，而好自以。

若此则百官恫扰，少长相越，万邪并起，权威分移，不可以卒，不可以教，此亡国之风也。

《任数》反对“人主以好暴示能，以好唱自奋；人臣以不争持位，以听从取容”，认为“耳目知巧，固不足恃，惟脩其数，行其理为可”。《骄恣》又严肃而尖锐地指出：

亡国之主，必自骄，必自智，必轻物；自骄则简士，自智则专独，轻物则无备；无备召祸，专独位危，简士壅塞。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。

这些话直率尖锐，切中秦王政的要害。可惜秦王政不是个纳谏的君王，他欣赏韩非的思想，主张君权至上，绝对不能容忍吕不韦提出的君主无为、大臣有为的开明政治。吕不韦的本意在于为整个地主阶级阐发理想的为君之道，不在于维护君王个人的利益，能行为君之道者，臣下才承认他为君的权威，因此“君虽尊，以白为黑，臣不能听”（《应同》），甚至扬言要“废其非君，而立其行君道者”（《恃君》）。这样的话不能不触怒秦王政而造成二人激烈的对抗。其结果是秦王政借嫪毐事件免除吕不韦的职位并逼其自杀，而对《吕氏春秋》的批评警告则置若罔闻。当时秦王胜利了，吕不韦失败了，但后来的历史证明，吕不韦及《吕氏春秋》比秦王要高明些。秦始皇和秦二世由于背离封建治国的一般原则，实行残暴的独裁统治，激化了阶级矛盾，终于一夫作难而七庙堕，身死人手而为天下笑。贾谊在《过秦论》中指出：

秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。

如果说《过秦论》是总结秦朝覆灭教训的好文章，那么《吕氏春秋》早在秦国统一六国之前就看到了亡国的隐患，二者的许多见解有惊人的相似处。事情于已然之后易晓，而于未然之前难测，我们不能不佩服《吕氏春秋》所具有的远见卓识。这本书虽遭到一时的政治厄运，但它毕竟在许多方面经受住了历史的考验而流传了下来。清人卢文弨曾公正地指出，人们从该书里“求其一言近于揣合而无有”（《附考》）。正是由于《吕氏春秋》能独立思考，不趋炎附势，所以它才具有一定的科学性和预见性。

《吕氏春秋》在编排形式方面也有两大特色。首先它是依靠集体力量按预定计划而写成的，事先就确定了纪、览、论三大门类，各门类下又各统子目，形式上整齐划一。每一纪、览、论所属的若干篇文章，都大致有个中心思想，其篇幅略有长短之差，但各篇字数基本上是均匀的，都是较短的可以独立成篇的论文。每篇文章的题目皆以二字标明该篇主旨，文内大都首论题义，次举例证，有论有史，有理有事。文字朴实通达，不尚藻饰。这种有主编、有统一编写计划和统一体例而集体完成的理论著作，是中国思想史上的第一部。它所创造的这种著述方式为后人撰写学术著作开辟了一条新的途径。汉代的《淮南子》和《史记》，在编著方法和体例上都是受其直接影响的。

其次，《吕氏春秋》的宗旨是系统总结以往文化遗产，勾画未来治国的完整蓝图，所以在组织形式上表现为处处构成体系，具有系统性、完整性。



先说纪。春、夏、秋、冬各有孟、仲、季三纪，共十二纪。每纪的纪首（即第一篇）为该月的月令，记述该月的季节、气数、天象、物候、农事、政令，并与相应的五行、五方、五音、五色、五祀及天干等相配合，形成极为整齐的结构。春天主生，夏天主长，秋天主收，冬天主藏，《吕氏春秋》按四季的不同特点，将四组论文（每组四篇）分别归属四季之下。春天生育万物。联系到养生，故孟春纪中有《本生》、《重己》；天地育养万物公而不私，为政应法天地，故有《贵公》、《去私》。仲春纪的《贵生》、《情欲》亦讲养生，而《当染》、《功名》则是《贵公》、《去私》的续篇。季春纪的《尽数》、《先己》亦讲养生健身，《论人》、《圜道》则由人道推到天道，由养身及于治国。夏天万物繁盛，是成长壮大的季节。联系到树人，故孟夏纪有《劝学》、《尊师》、《诬徒》、《用众》。夏季燕歌虫鸣，联系到音乐对人的教化，故仲夏纪的《大乐》、《侈乐》、《适音》、《古乐》，和季夏纪的《音律》、《音初》、《制乐》、《明理》，皆是关于音乐的道理。秋季肃杀，所属论文大都与对外用兵，对内施刑有关。孟秋纪的《荡兵》、《振乱》、《禁塞》、《怀宠》，仲秋纪的《论威》、《简选》、《决胜》、《爱士》，皆论用兵之道或与之有关的内容。季秋纪的《顺民》、《知士》、《审己》、《精通》四篇讲用贤顺民，虽然与兵事无直接关联，但《吕氏春秋》认为用贤胜于用兵，用兵需益民气，在这个意义上，这四篇仍然与军事有关。冬季为一岁之终，草枯虫蛰，人息粮藏。在人事上引申出死葬之义，从岁寒知松柏之常青联系到人品的忠贞、俭廉。孟冬纪的《节丧》、《安死》述死葬之义，《异宝》论遗产，《异用》究生死存亡之原。仲冬纪的《至忠》、《忠廉》、《当务》、《长见》述贤士应具之品格，季冬纪的《士节》、《介立》、《诚廉》、《不侵》皆论士之节操。

次说览。览分为八，每览有文八篇。首列《有始览》一篇今佚，仅存七篇。览首论天地有始，万象有因，故称。《应同》，《去尤》、《听言》、《谨听》、《务本》、《谕大》六篇论任贤顺民为治国之本，其中心思路在于探究治乱、祸福之由来，以果求因，合于览首之义。《孝行览》论做人务本，本在孝道，故称。其下《本味》、《首时》、《义赏》、《长攻》、《慎人》、《迂合》、《必己》七篇虽与孝道无关，但皆述君子修己待时，无论显达或穷困应不失为人之本。《慎大览》论大国强国要谨慎从事。其下《权勋》、《下贤》、《报更》、《顺说》、《不广》、《贵因》、《察今》七篇皆论治国用兵方略，遇事要去小取大，把握纲纪。《先识览》认为有道之士应有先见之明。其下《观世》、《知接》、《悔过》、《乐成》、《察微》、《去宥》、《正名》七篇论述如何获得对客观事物的正确认识。《审分览》论为君之道在于正名审分，任贤使能。其下《君守》、《任数》、《勿躬》、《知度》、《慎势》、《不二》、《执一》七篇皆从不同角度阐发君王南面之术。《审应览》论人主应答臣下之问，应慎重其辞。其下《重言》、《精谕》、《离谓》、《淫辞》、《不屈》、《应言》、《具备》七篇，皆与意、言、行和察辩问题有关。《离俗览》论人主索求避世高洁之士以为师。其下《高义》、《上德》、《用民》、《适威》、《为欲》、《贵信》、《举难》七篇皆谈审士用民以治国。《恃君览》论国之治，君不可无。其下《长利》、《知分》、《召类》、《达郁》、《行论》、《骄恣》、《观表》七篇，讲人主如何行为君之道，重在君德。

再次说论。共六论，每论有文六篇，六篇之间的联系不如十二纪、八览那样密切，但也有所归类。《开春论》由春天的生机，引出王者应厚德积善，救死缓刑。其下《察贤》、《期贤》、《审为》、《爱类》、《贵卒》五篇所论尚贤、养生、爱民，神速等，与春天的

生机是有关系的。《慎行论》论君子计行虑义，小人计行期利。其下《无义》、《疑似》、《壹行》、《求人》、《察传》论人行事要据义合理，善于辨析真伪。《贵直论》论君要用直臣，听直言。其下《直谏》、《知化》、《过理》、《壅塞》、《原乱》论进谏、纳谏与拒谏的问题。《不苟论》论君子言行不苟，必中理当义。其下《赞能》、《自知》、《当赏》、《博志》、《贵当》五篇中心思想未离不苟之义。《似顺论》论事多似倒而顺，似顺而倒。其下《别类》、《有度》两篇讲辨异类、别真伪，与该论主题有关；而《分职》、《处方》、《慎小》三篇则论贤主治国之术，与上两篇颇不连属。《士容论》论国士之仪态节操。其下《务大》与《有始览》的《谕大》多同，而《上农》、《任地》、《辩土》、《审时》四篇是农学论文，后人研究，认为是古农家言，与士容毫不相干，大约杂凑于此，以足篇数。

总之，《吕氏春秋》在编排上虽未能完全避免重叠、杂合、牵强等缺点，但有一个大致严整的系统，其中各个部分皆有一个相对突出的重点论题。全书从论天，到治国，到做人，到养身；从哲学，到政治，到道德，到军事，到历史，到音乐，到经济，面面俱到，事事有论。一个封建国家中央政权所应处理的各个方面的问题，它基本上都提出了一套设想。《吕氏春秋》应当算做我国封建社会初期一部最完整的治国法典。

从思想渊源上看，对《吕氏春秋》影响较大者首推老子，书中提到老子五次，多次引《老子》文，若干基本思想直接来源于老子。《吕氏春秋》在哲学上最高的概念是“道”，有时又称做“一”或“太一”，表示宇宙最普遍的联系和最一般的规律，“道”是从老子而来。老子认为天道自然无为，“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子·二章》），《吕氏春秋》

也认为“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也”（《去私》）。老子提出“人法地”地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五章》），《吕氏春秋》从其中引申出“法天地”（《序意》）的思想。老子认为“圣人处无为之事，行不言之教”（《老子·二章》），《吕氏春秋》接受并改造了“无为”的概念，作为君主治国之道，“有道之主，因而不为，责而不诏，去想去意，静虚以待，不伐之言，不夺之事，督名审实，官使自司”（《知度》）。以上几点都是全书的主干思想，其他各种思想都以此为基本脉络而连贯成一体。此外，老子的以柔弱胜刚强的辩证法思想，重生轻利、避祸全生的思想，对于《吕氏春秋》都有影响。吕书中还有不少地方直接引录《老子》或模仿《老子》口气说话，如《贵公》：“天地大矣，生而弗子，成而弗有”，“大匠不斲，大庖不豆，大勇不斗，大兵不寇”；《序意》：“私视使目盲，五音令人耳聋”；《君守》：“故曰不出于户而知天下，不窥于牖而知天道，其出弥远，其知弥少”；《任数》：“至智弃智，至仁忘仁，至德不德”；《精谕》：“至言去言，至为无为”；《乐成》：“大智不形，大器晚成，大音希声”；《制乐》：“故祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，等等。但《吕氏春秋》用老子而不拘守，承其绪又有所创新。它接受了老子尊重自然和客观规律、重视事物发展和矛盾转化的思想，剔除了其消极避世、寡欲去知的错误主张，比老子有所前进。当然也有后退的地方，如《制乐》篇用天人相感的神秘观点解释老子关于祸福相倚相伏的辩证观点就是一例，不过这种情况在本书是个别的。

庄周的影响不可忽视。《吕氏春秋》所接受的庄学多取自《庄子》外，杂篇，按前后顺序说来，《贵公》述管仲病与桓公论托国之臣，引自《庄子·徐无鬼》，文字略有出入；《贵生》记越国王

子搜不肯为君与鲁君求颜阖而不得，引自《庄子·让王》；《论人》提出观人的“八观六验”、“六戚四隐”，是继承发展了《庄子·列御寇》的观人“九征”；《圆道》论天道圆地道方，主执圆，臣处方，天道无所稽留，取自《庄子·天运》：“天道运而无所积，故万物成”和《庄子·在宥》：“主者，天道也；臣者，人道也”；《当务》有盗跖论“盗亦有道”，取自《庄子·胠篋》；《诚廉》记伯夷、叔齐的故事，取自《庄子·让王》，略有异；《慎人》载孔子穷于陈蔡论得道不穷，取自《庄子·让王》；《必己》从“外物不可必”，到“曾子悲”一段，取自《庄子·外物》，从“庄子行于山中”，到“胡可得而必”一大段，引自《庄子·山木》，记张毅、单豹养生而夭死，故事取自《庄子·达生》，文句稍有出入；《观世》述列子不受郑子阳粟而宁饥，取自《庄子·让王》；《任数》关于“因者君术也，为者臣道也……君道无知无为”的观点，来自《庄子·天运》：“上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也”；《执一》论“因性任物而莫不宜当”，“为国之本在于为身”的道理，来自《庄子·在宥》：“无为也而后安其性命之情，故贵以身于为天下，则可以托天下”；《离俗览》记载舜让天下于石户之农、北人无择和汤求谋于卜随、让国于瞽瞍的故事，取自《庄子·让王》；《审为》记大王亶父由狄迁岐的故事，及子华子见韩昭侯论重生轻利，皆取自《庄子·让王》；《有度》从“通意之悖，解心之缪”到“无为而无不为”一大段，取自《庄子·庚桑楚》；《贵当》论“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”，其思想来自《庄子·骈拇》：“彼正正者，不失其性命之情……长者不为有余，短者不为不足……故性长非所断，性短非可续”。上述比较资料，仅举其大略，已可知《吕氏春秋》的宇宙观和社会观受庄子的直接影响，

其中主要是强调万物本性不可变，“无为”在于使万物各安性命之情，天道运行无所滞留，君无为臣有为，先治身而后治国，崇贤士而轻圣人以及轻物重生等观点。在一定的意义上可以说，《吕氏春秋》是通过庄子而接受老子思想的，它保留了老庄学派中较为合理的成分。《吕氏春秋》对于庄子及其学派所鼓吹的“至人”、“神人”，十分尊崇，把其作为修养的最高楷模。《下贤》论有道之人“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”，这即是《庄子·逍遥游》中所谓的能“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”的“至人”、“神人”，《庄子·大宗师》中所说的“入水不濡，入火不热”的“真人”，和《庄子·山木》所形容的“乘道德而浮游”、“与时俱化”者，《庄子·刻意》所描绘的“精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝”者，《庄子·天下》所谓的“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化”的圣人。这是《吕氏春秋》未能摆脱《庄子》书中神秘主义的地方。

墨家思想在《吕氏春秋》中的比重大于儒家而仅次于老庄。《当染》篇大部分录自《墨子·所染》，又有所补充，其他各篇虽然直接引用《墨子》原书不多，却常常体现出墨家的精神。墨家的宗旨是“兼相爱，交相利”，注重尚贤、节葬、辩察。《吕氏春秋》的《听言》、《离俗》、《用民》、《适威》皆讲爱利之为道，认为人君不能虚谈礼教，“君道天下之利”（《恃君览》），要“以民为务，忧民利，除民害”（《爱类》），这就纠正了某些儒者离开民利而侈谈爱人的偏向。儒墨皆主尚贤，其异在墨家尚贤不以亲亲为前提；《吕氏春秋》的尚贤旨近墨家，《当染》、《知士》、《审己》、《谨听》、《本味》、《义赏》、《先识》、《观世》等篇皆反复论述发现和重用贤士的重要性，认为它关乎国之存亡、主之荣辱，人君应

以贤者为师，不论其出身贵贱。墨家尚“义”，其道德思想中“义”的重要性在“仁”之上；《吕氏春秋》同样对“义”备极赞崇，“义也者，万事之纪也”（《论威》），“君子之自行也，动必缘义，行必诚义”（《高义》），“义者，百事之始也，万利之本也”（《无义》）。考之书中所列事例，“义”含有利人、救危、公正、有信等意义，无功受禄、害人卖友、暴虐奸诈皆属“不义”，“义”是道德行为的最高规范，这与儒家以“义”隶属于“仁”是不同的。墨家节葬，《吕氏春秋》的《节丧》、《安死》两篇发挥墨子节葬的主张，并舍弃其中的鬼神思想，把它提到无神论的高度。墨家以辩察著称，《吕氏春秋》亦善于类比推理，主张辞与意相符，赞成“坚白石相盈”，对于墨家“故”、“理”、“类”等重要逻辑概念，有进一步的阐发，《正名》、《离谓》、《淫辞》、《不屈》、《应言》等篇，多取墨学，保存了若干重要的古代逻辑学资料，是考察先秦辩学的重要文献。不能否认，书中确有批评非乐、偃兵的地方，并且吕书不谈天志、明鬼，亦与墨子大相径庭。这只能说明《吕氏春秋》在接受墨学之时是有取有弃的，不能说明该书排斥墨学。还要指出，后期墨家，早已自动抛弃了墨子的天鬼思想，《墨经》六篇中亦无非乐、非攻等主张。《吕氏春秋》的《荡兵》、《振乱》等篇批评“偃兵”说时不用“非攻”二字是有原因的。按照《庄子·天下》的说法，“禁攻寝兵”是宋钲、尹文的主张。在战国末期，这种和平主义的思潮继续存在，惠施“欲以荆齐偃兵”（《韩非子·内储说上》），“公孙龙说燕昭王以偃兵”（《吕氏春秋·应言》），这些士人都是为六国诸侯说话的，主张去纷争讲团结以对付秦国的吞并，是“合纵”政策的热心拥护者，所以遭到吕不韦的激烈抨击，可知吕书的“义兵”说矛头所指，主要不是墨家，而是战国末年六国中的“偃兵”说。我们还有根

据来证明，后期墨者有不少人在秦国服务，《去私》载“墨者有巨子腹䟽居秦”，为秦惠王所信用，巨子是墨者的首领，首领在秦为官，自当有一批门徒相随于秦，如《去宥》提到“秦之墨者唐姑果”就是其中之一。由此推论，吕不韦门下客士中应有后期墨家人物，他们参与编写《吕氏春秋》，所以书中记载了不少墨者的言论和故事，有姓名的即六七人之多，除腹䟽、唐姑果外，还有墨子（《当染》）、孟胜（《上德》）、谢子（《去宥》）、墨者师（《应言》）等，多数被褒扬为义士智者。

《吕氏春秋》对于儒家思想也很重视，书中多次提到孔子及其若干弟子，往往孔墨并称。首先它肯定儒家维护封建宗法制度的三纲五常思想，认为“凡为治必先定分，君臣父子夫妇”（《处方》），“治乱之纪”在于明“同异之分，贵贱之别，长少之义”（《处方》）；其次它宣扬孝道，《孝行览》文与《礼记·祭义》多同，全篇思想约出自曾子学派，所引曾子的言论与《论语》中曾子的思想相吻合，主要是讲治国务本，本在孝道，“夫孝，三皇五帝之本务，而万事之纪也”。它反对专恃威力治国，主张人主“行德爱人”（《爱士》），为此要用音乐配合道德教化，十二纪里有七篇论乐的文章，认为音乐可以移风易俗，音乐有正邪之分，这也是儒家正统的音乐理论。最后，它在教育问题上，提倡疾学尊师，《劝学》、《尊师》、《诬徒》等篇对于儒家的教育思想有所发挥。不过我认为，不可过高估计儒家思想特别是孔孟对《吕氏春秋》的影响，因为上述儒家思想，在全书中只能算做局部观点，未能成为贯串始末的基本指导思想，而孔孟所喜欢谈论的天命及礼，该书则略而不及。《吕氏春秋》诚然强调君臣上下之分，但这是孔、墨、韩诸子的共同见解，儒家所特别重视的血缘宗法关系，全书吸收甚少。《正名》与《审分览》提出的“正名”概念，其主要含



义不是“君君、臣臣、父父、子子”，而是“循名责实”的人君驭臣之术，其外延较为广泛。即如孝道，也仅有《孝行览》一篇文章孤单地处在该览之首，该览其余七篇皆与孝行无直接关联。儒墨相比，《吕氏春秋》中墨家学说的成分比儒家要多些和重些。

先秦时期从儒道合流中生出的阴阳五行学说，对于《吕氏春秋》思想体系的形成，起了很大的作用。《易传》明确提出“阴阳”的概念，“一阴一阳之谓道”（《系辞》），用阴与阳二气的交感起伏，说明自然与社会变化规律，还提出“同声相应，同气相求”（《文言》）的思想。《管子》书中的《四时》篇，以四时配五行，十干、五方；《幼官》篇以五行配五灵、五音、五臭、五味、五色；《五行》篇以五行配五祀；全书多处论政令与月令的一致或乖违会引起不同的天象后果。而以阴阳五行学说闻名于世的，要数齐国的邹衍。邹衍的著作今已不存，据《史记》的《孟荀列传》、《封禅书》和李善的《文选·魏都赋注》所载，邹衍的哲学思想要点有三：一是“深观阴阳消息”，以阴阳消长说明四时的更替；二是“机祥度制”，即“天瑞”、“天谴”说；三是“五德转移”或称“终始五德”，以五行相生相胜解释朝代的兴衰。《吕氏春秋》将上述思想都吸收过来。十二纪纪首以阴阳二气的消长解释季节的变化，并配以五行、五方、五色、五音、五祀等；十二纪纪首认为政令要适应时令，否则即引起天灾，《制乐》篇宣扬为不善可以失福，为善可以止祸，《召类》讲同气相感，其中也有天人感应的思想，《应同》篇以五行相胜说明黄帝、禹、汤、文王的相继兴起，当是邹衍学派的五德终始学说。《吕氏春秋》用阴阳五行的思想搭起一个庞大的理论框架，将季节、生产、政事、祭祀、生活等都放置进去，形成一个既包含科学成分又笼罩神秘气氛的世界图式。它的系统性大大超过《管子》。

《吕氏春秋》肯定法的重要性和变法的必要性，这同先秦法家学说相一致。《慎势》论权力的重要，同于慎到、荀子和韩非的主张。《察今》论治国必有法，法必随时而变，则是商鞅和韩非的思想。《君守》所谓“智乎深藏，而实莫得窥”，和《知度》的以名责实，皆人君南面之术，这是受管仲学派和韩非重视“术”的思想的影响。不过《吕氏春秋》反对法家专恃威势法术以治国的主张，赞成恩威并行、赏罚俱施、法德相济，也拒绝韩非树立专制君权和以利害定是非等思想。

《吕氏春秋》的《荡兵》、《振乱》、《禁塞》、《怀宠》、《论威》、《简选》、《决胜》、《贵卒》等篇，是先秦若干兵家的军事思想，其理论与孙吴、孙臆兵法相应合，又较多地反映了秦国在统一战争中的军事经验。

《吕氏春秋》的《上农》、《任地》、《辩土》、《审时》四篇，是先秦最系统的农业学著作，包括了农业政策和农业技术。这几篇文章反映了吕不韦和秦国政府对农业问题的高度重视，它主张先农业、次工商，与商鞅“困末作而利本事”的政策有一定区别。

以上仅举其大端，足以证明《吕氏春秋》采摭思想资料极为广博。但它对于诸子的思想，不是原封不动地照抄，不是开设百家之学的陈列馆；各种思想资料经过它的加工改造，具备了若干新的性质，成为吕氏理论体系的有机组成部分。这个新的理论体系，虽然来自不同学派，但各主要部分之间基本上是协调的。其原因是：在客观上，战国时期的老庄、阴阳、儒、墨、法、兵、农各种学说流派，都是家族社会和农业文明的文化形态，是在同一棵文化大树的不同树杈上，开出的结实的或者不结实各种文化之花，所谓一致而百虑，同归而殊途。它们各有所见，又各有所偏，只要将其相互对立的和与社会发展不相符合的部分剔除，把它们彼此结合起来

是完全可能的，并且在事实上已有道法家、儒法家的存在。在主观上，《吕氏春秋》的主编和作者，做了大量的整理、分析、综合和提高的工作，确实把各家学说在新的基础上统一起来了。书中容纳了老庄的天道观和法天地的思想，墨家首功利、主尚贤的思想，儒家别贵贱、重教化的思想，阴阳五行家论阴阳、序五行的思想，法家重法审势的思想，以及义兵、重农等思想。它们之间本来就不互相矛盾，仅仅存在着看问题所由方面和角度的差别，完全可以同时为主流社会所接受，这不是折中调和，而是有选择的兼收并蓄。至于百家之学原有的相矛盾的地方，如老、庄消极避世与儒、墨、法注重人事之间的对立，老、庄天道自然无为与墨子天志明鬼之间的对立，儒家亲亲尚恩与法家尊贤尚功的对立，韩非树君主个人权威与墨家任贤使能的对立，《吕氏春秋》采用取其一弃其一的办法，基本上把这些对立解决了。当然，从今天来看书中自相矛盾的地方仍然不少，但在当时它却能自成体系、自圆其说，自立一家之言。它是综合家，不是杂家。

《吕氏春秋》不固守某一学派的门户之见，但它对于诸子并非平均看待，各家思想对该书的影响有大有小。就思想来源而言，该书究竟以哪一家为主，主要有四种看法：以《四库全书》编者为代表的一派认为它“大抵以儒为主，而参以道家、墨家”；以清代卢文弨为代表的一派认为，“《吕氏春秋》一书，大约宗墨氏之学，而缘饰以儒术”；以东汉高诱为代表的一派认为“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪”（以上均见《吕氏春秋集释·附考》），也就是说以老、庄学派为主；今人陈奇猷则认为“阴阳家的学说是全书的重点”（《吕氏春秋校释·附录》）。

我认为，高诱的说法较为合乎实际。理由如下：

第一，书中对诸子百家的评价有高有低。全书多处孔墨并提，

将孔丘、墨翟视为同等杰出的贤人高士，其他诸子都不及孔墨尊贵，但在提到孔墨同时又提到老子的地方，它总是将老子的地位置于孔墨之上。《不二》：“老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉（兼）……”是按照老、孔、墨的顺序排列的，在一定程度上反映出诸子在作者心目中地位高下的差别。《当染》说：“孔子学于老耽”，肯定了老子为孔丘师的传说。《贵公》记述荆人遗弓的故事说：

荆人有遗弓者而不肯索，曰：“荆人遗之，荆人得之，又何索焉？”孔子闻之曰：“去其荆而可矣。”老聃闻之曰：“去其人而可矣。”故老聃则至公矣。

荆人的心胸较一般人宽阔，但止于荆国；孔子更宽阔，但止于人类；老子心胸最宽阔，包容天地万物，故曰“至公”。可知老子在书中最受尊崇。《有度》说：

孔墨之弟子徒属，充满天下，皆以仁义之术教导于天下，然而无所行，教者术犹不能行，又况乎所教。是何也？仁义之术外也。夫以外胜内，匹夫徒步不能行，又况乎人主。唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣。

所谓“通乎性命之情”，即老子说的效法自然，无为而无不为，《庄子》外、杂篇说的不失万物性命之情，因其固然而然之。《吕氏春秋》肯定并主张实行孔墨的仁义之术，但认为老、庄的学说是内学，抓住了事情的根本，孔墨之学是外术，需要依凭老庄之学然后才能发挥作用。

第二，在《吕氏春秋》的理论体系中，经过改造了的老、庄之学是骨干，儒、墨、兵、法等诸家思想是躯体。阴阳五行思想对于十二纪的形式系统的构成，起了很大作用，但它对于全书的内在思想观点，并未发生决定性的影响。在宇宙观上，荀子以前的儒、墨、法各家及辩察之士，均未提出抽象程度较高的理论体系，只有老庄学派具有较强的理论思维能力，善于从宇宙总体上考察问题，视野极为广阔。它在探索宇宙统一性过程中提炼出的哲学概念如“道”，能摆脱具体事物的局限，富于概括性，宜于表现宇宙最一般的规律。在认识论上，老庄的人因天的思想，提供了人的行为的基本准则。老庄已具有了哲学体系，其他各家最多具有哲学观点。老庄哲学所具备的这种高级抽象思维水平，使得它在理论上容易兼收其他诸家的学说，将它们变成自己的组成部分，因此它最适合作为综合百家的理论基础；反之，其他各家因其学说的相对具体性均难以包容老庄之学。《吕氏春秋》正是以老庄的天道观为基础，将阴阳、儒、墨等移植其上，从而形成自己的哲学理论的。“道”是老庄哲学的最高概念，也是《吕氏春秋》哲学的最高概念；人法天地自然是老庄人生观的最高命题，也是《吕氏春秋》人生观的最高命题；无为而无不为是老庄哲学的治国之道，也是《吕氏春秋》的治国之道，尽管含义有所变化。老庄哲学为《吕氏春秋》提供的是理论原则，阴阳、儒、墨提供的多是具体内容。如果说在哲学上《吕氏春秋》最得力于老庄学说，那么在社会历史、政治、道德、军事、教育等具体领域里，《吕氏春秋》则较多地采纳了阴阳、儒、墨、法各家的学说，这是《吕氏春秋》理论体系的特点。

### 三、《吕氏春秋》的宇宙观和天人关系说

《吕氏春秋》在天地生成、万物由来的问题上，不承认有造物主。它认为天地万物生于“太一”，“万物所出，造于太一，化于阴阳”（《大乐》），“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章”（《大乐》）。这个“太一”不是汉以后的“太一”神，而是“道”，或“一”。“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状”，“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之（名），谓之‘太一’”。（《大乐》）“太一”或“道”指天地形成前的宇宙原始状态，它是无始无终普遍存在的，所以不可称道形容。以其混沌不分，故强称为“一”；以其原始悠远，故强称为“太”。“太一出两仪”，高诱注说：“两仪，天地也”。由混沌未分、无边无涯的“太一”中，逐步分化出天与地，有了天地则形成阴与阳这两种最基本的对立的力量，阴与阳的相互作用生成万物。所以《知分》说：“凡人、物者，阴阳之化也。”万物的生成有“合”有“离”，“夫物合而成，离而生”（《有始览》）。合者，天地阴阳之合和；离者，一物脱胎他物而自立。如婴儿成于父母的结合，生于同母体的分离。万物之生需多种条件的集合，“凡生非一气之化也，长非一物之任也，成非一形之功也”（《明理》），因此物品众多纷繁。从其联系讲，万物皆出自“太一”，化于阴阳，故“天地万物，一人之身也，此之谓大同”（《有始览》）；从其差别讲，“众耳目鼻口也，众五谷寒暑也，此之谓众异”（《有始览》）。《吕氏春秋》采用了惠施的观点，认为客观世界是个具有多样性的

统一的世界。

阴阳是什么？既指自然界两种对立的势力，也指这两种对立势力的承担者，即“气”。《大乐》说：“阴阳变化，一上一下，合而成章。”《圆道》又说：“精气一上一下，圆周复杂，无所稽留，故曰天道圆。”可知阴阳是指精气。但是《吕氏春秋》对于“精气”的概念阐发得不够精确，“精气”有时专指气中的精华成分，这种观点最初见于《管子·内业》。《尽数》说：

精气之集也，必有入也。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。

精气使动植物具有活力，使珠玉发放光辉，使圣人充满智慧。人体内精气不断流动，才能保持人的旺盛生命力，《尽数》说“精不流则气郁”，各种疾病由此而生。人要善于摄养精气，使“精气日新，邪气尽去，及其天年，此之为真人”（《先已》）。

自然界的运动遵循着一条基本规律，即阴阳等对立力量相互作用形成的转化运动，这是天道的常规。《大乐》说：

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。

这条基本规律使事物的变化发展呈现出两大特点：一是发展的起伏性：“天固有衰欬废伏，有盛盈岔息；人亦有困穷屈匮，有充实达遂”（《知分》）；二是发展的循环性：“天道圆”，“天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当”（《大乐》），如日夜交替，星宿推

移，四时往复，物之生成衰杀等。

“道”既是宇宙原初状态，也是宇宙间万物运动的总规律，人若能认识和掌握它，便得到了最高真理。《圆道》说：

一也齐（者）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。

《论人》说：

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……故知知一则若天地然，则何事之不胜，何物之不应。

“一”即“道”，作为万物变化的普遍规律，不能为感觉所把握，也不能为人为所改变，万物的生成、发展都离不开它。了解了它，就等于了解了自然界本身（“知一则若天地然”），遵循这个总规律去行动，无往而不成。

“道”还指各类事物的特殊规律。“天道圆，地道方”（《圆道》），‘道’指天象与地理的规律；“富贵而不知道，适足以为患”（《本生》），“道”指养生的规律；“桀纣以去之之道致之也”（《功名》），“道”指社会治乱的规律；“知其所以知，之谓知道”（《侈乐》），“道”指认识的规律；“无为之道曰胜天”（《先己》），“主道约，君守近”（《论人》），“道”指正确的治国方法。

《吕氏春秋》认为，天地万物的性质及其运动的规律具有客观



必然性，人不能任意支配它。“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》），“天下时，地生财，不与民谋”（《任地》），“以狸致鼠，以冰致蝇，虽工不能”（《功名》），事物的伸缩起伏“此皆天之容、物之理也<sup>①</sup>，而不得不然之数也，（《知分》）。

以上可知，《吕氏春秋》在宇宙发生论和万物运动规律的问题上，吸收了老庄的天道观与《易传》阴阳化生的观点，提出“太一”这一新概念，并将“道”推广开去，应用于探索各种具体规律。它强调天地自然生成、自己运动，排除了上帝和鬼神的权威，基本上是素朴唯物的宇宙观。

《吕氏春秋》是在承认“天”的自然属性的前提来说明天人关系的。将“天”神秘化是先秦长期存在的传统的有神论观念。殷周统治者都宣扬君权天授，“天”成为周以后至上神的代称。《论语》认为“死生有命，富贵在天”，将“意志之天”抽象化为“命运之天”。墨子认为天有意志，能赏善罚恶。他的天意实际上是民意，但仍保留着神的外衣。荀子则把“天”解释为自然界，完全消除了天的神秘性。《吕氏春秋》直接继承了荀子的唯物主义自然观，认为天是自然之天。《当赏》说：

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（生）。

《贵因》中又说：“审天者，察列星而知四时。”这里说得十分明

---

① 原文无“之”字，据谭戒甫校补。

白，“天”就是指天体、季节、气象之类事物，认识了这些自然事物及其变化，就等于认识了天，此外别无另一超自然的主宰。《吕氏春秋》从重视农业的角度出发，以地配天，将天与地作为自然界的两大基本要素，再加上“人”即社会这个要素，这天地人三者，就是人们生活在其中的客观环境。

根据当时天文和地理的知识，《吕氏春秋·有始览》认为“天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，泽有九薮，风有八等，水有六川”，将天空分为九个星域，将二十八星宿分属九天，“凡四极之内，东西五亿有九万七千里，南北亦五亿有九万七千里。众星与天俱游，而极星不移”<sup>①</sup>。所谓“四极”，是当时所能观察到的宇宙的范围，虽有五亿多里之限，但视野仍然是十分开阔的。“凡四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里”，所谓“四海”，大约是指当时人们所想象的大陆的范围，其估测之数大于现在的亚洲大陆，眼界也很广大。“白民之南，建木之下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也”，这是对于赤道的猜测。九州、九山、九塞、九薮、六川等，描绘出当时中国地理的概貌。当然，要凑齐九、六、八等整数，难免有削足之弊，所谓“八风”也是一种烦琐的划分。但是《有始览》的描述能够证明，《吕氏春秋》的天地观，讲的确确实实是苍天和大地，是生育万物的大自然，是日月星辰、山川泽谷、田野五谷、风雨寒暑，而不是超自然的力量。

在天人关系问题上，《吕氏春秋》提出两个响亮的崭新的口号：“法天地”和“因则无敌”。所谓“法天地”，就是人要效仿天地的榜样去行事，人的活动要与天地的性质相适应。《序意》记载吕不韦论十二纪的宗旨，“古之清世，是法天地。凡十二纪者，

<sup>①</sup> 原文为“极星与天俱游，而天极不移”，据王念孙校改。

所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也”，也就是寻找社会斗争的规律性。人要得到正确的认识必须“上揆之天，下验之地，中审之人”。只有合乎天、地、人三方面的实际情况，才是真理，才能正确指导人们的行动。人的正确行动要“行（其）数，循其理，平其私”。事物发展的必然趋势称为“数”，事物发展的规律性叫做“理”，以自我满足为目的称为“私”。人应该按照事物客观发展趋势和规律去做事情，排除个人私欲的干扰，这样事业才能成功。很显然，《吕氏春秋》在哲学基本问题上坚持了唯物主义的立场。

《序意》讲“无为而行”，这里的“无为”与老子的“无为”大不相同。老子提倡“绝圣去智”，“绝学无忧”，其“无为”具有消极避世的含义。《吕氏春秋》虽然有时也讲“至智弃智”，“耳目心智之不足恃也”（《任数》），那也只是老子思想的痕迹，“无为”的基本含义已经发生了变化。《适音》说：“无为之道曰胜天。”王念孙注：“胜犹任也”，无为的要求就是按客观规律办事，或如《审应》所说的“因性任物”，不得违犯事物各自的本性。天道圆，地道方，君道约，臣道劳，养生之道在适欲；各在其位，各行其道，即是无为，无为不是无所作为的意思。

为了深化法天地的思想和“无为”的概念，《吕氏春秋》大力阐发了“因”这一概念，把它作为天人关系理论的基本范畴。“因”作为一个概念早已存在，例如《论语·为政》有“殷因于夏礼”，《管子·心术上》有“因也者，舍己而以物为法者也”，《庄子·齐物论》有“因是已”、“因是因非”等语，慎到著《因循》篇，“因”有“仿效”、“凭借”等含义，但它还不是一个独立的哲学概念。《吕氏春秋》把“因”提到重要地位，首次对它进行系统论述，赋予它深刻的哲学含义。书中专辟《贵因》一篇，论

“因”的内涵和作用：

三代所宝莫如因，因则无敌。禹通三江五湖，决伊阙，沟回陆，注之东海，因水之力也。舜一徙成邑，再徙成国，而尧授之禅位，因人之心也。汤武以千乘制夏商，因民之欲也。如秦者立而至，有车也，适越者坐而至，有舟也；秦越远涂也，靖立安坐而至者，因其械也。

夫审天者，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。

上述关于“因”的含义，可以归纳为如下几种：一是认识和掌握自然现象的规律性，如“察列星而知四时”，“视月行而知晦朔”；二是利用自然，改造山河，为人造福，如大禹治水，‘因水之力也’，舟车之利，“因其械也”；三是顺应民心而兴邦建国，如尧舜“因人之心”，汤武“因民之欲”；四是随顺异域风俗，如“禹之裸国”，“墨子见荆王”；五是因事制宜，灵活行事，如“孔子道弥子瑕见厘夫人”。

除《贵因》外，“因”的概念在全书得到广泛应用，凡涉及主客观关系的地方，大都以“因”作为人的行为原则。如《知度》：

有道之主，因而不为，责而不诏，去想去意，静虚以待，不伐[代]之言，不夺之事，督名审实，官使自司。

这是讲为君之道在任贤使能而不自劳。《任数》亦述此意：

古之王者，其所为少，其所因多。因者君术也，为者臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉。

《顺说》以“因”论游说之术：

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。

游说者要机敏权变、循循善诱，才能打动对方，这也是一种“因”。《决胜》以“因”论军事：

凡兵贵其因也。因也者，因敌之险，以为己固；因敌之谋，以为己事。能审因而加，胜则不可穷矣。

用兵之道，要善于使敌方种种条件以资我用，这种军事策略也是建立在“因”的基础之上。

综上所述，“因”的内涵首先是人应该认识、尊重、服从外界变化的规律，顺应事物发展的必然趋势；同时“因”也强调人应发挥主观能动性，利用客观事物的性质、规律，因势利导，争取事业的成功，即《执一》所概括的那样：“因性任物，而莫不宜当。”可知，“因”不是消极无所作为和因循守旧的代名词，而是既重视“天”的客观性又重视“人”的主观能动性的具有朴素唯物辩证法的较为深刻的哲学概念。从“因”这一概念的外延来看，它包括人与自然的互动，人与社会的互动。在与社会互动中，它涉及为君之道，立国之道，用兵之道，因地从宜，因事权变等各种重大社会行为，具有极丰富的多样性。“因”这一概念的深刻化和它被广泛

应用，是《吕氏春秋》对于先秦唯物主义哲学史所作出的独特贡献。其所以能够如此，一方面在于以吕不韦为首的士人集团，具有新兴地主阶级朝气蓬勃的精神和较为清醒、理智的头脑，敢于正视现实又有进取心；另一方面也在于他们善于改造和熔冶诸子的思想，从老庄哲学中，取其顺应客观的观点，舍其消极自卑的成分；从儒家注重人事、墨家勇于实行的作风中，吸取了奋发有为的精神。从而避免了老庄蔽于天而不知人、儒家尽心知天、墨子以主观经验为真实的错误，使“因”的概念具备了相当多的科学性和全面性，同时也使《吕氏春秋》在处理天人关系的问题上，达到较高的理论水平。在这里没有创造性的思考，是无法做到这一点的。

在肯定《吕氏春秋》的宇宙观是唯物主义的同时，也不能忽略它的有神论的成分。本来，科学与迷信，无神论与有神论是两种本质上互不相容的思想体系，但它们的具体表现形态却相当复杂。受社会历史和科学发展的局限，两种思想的斗争呈现出曲折迂回的状态，两者往往共处于一个思想家的头脑里或一部著作中。无神论思想在冲开宗教迷信的束缚时，不免带着有神论的残痕。有时在内容上是唯物的，却采用了唯心的或宗教的形式；有时在某些问题上清醒的，而在另一些问题又陷于迷惘。《吕氏春秋》一书，在天与天人关系问题上就存在着科学与迷信相互纠缠的情况。

《吕氏春秋》根据人法天地的思想，为自然变化和社会活动编制了一个统一的无所不包的体系，它的这种努力最明显的表现是《十二纪》纪首。按照《十二纪》的表述，可以列成一个十分完整的体系。这个体系可以列表如下（见下页图表）：

季月	阴阳气数	天象	日	帝	神	虫	音	律	味	臭	数	祀	祭先	色	五行	五方	政令、人事	物候
孟春	天气下降地气上腾	日在苍室，昏参中，旦尾中	甲乙	太皞	句芒	鳞	角	太簇	酸	羶	八	户	脾	青	木	东	王布农事，禁止伐木，杀兽鸟胎卵，无兴土木，不祓兵。析谷于上帝，祀山林川泽，牺牲无用牝	蜚虫始振，候雁北
仲春	日夜分，雷乃发，声始电	日在奎，昏弧中，旦建星中	甲乙	太皞	句芒	鳞	角	夹钟	酸	羶	八	户	脾	青	木	东	命有司省图圉，去桎梏，同度量，钧衡石，角斗桶，正权概，无作大事以妨农工	桃李华，蜚虫始出
季春	生气方盛，阳气发泄	日在胃，昏七星中，旦牵牛中	甲乙	太皞	句芒	鳞	角	姑洗	酸	羶	八	户	脾	青	木	东	发倉窮，赐贫穷，修堤防，导沟渚，开道路，劝蚕事，百工咸理，大合乐，荐鞠衣于上帝	桐始华，虹始见，萍始生
孟夏	阳气继长增高	日在毕，昏翼中，旦婺女中	丙丁	炎帝	祝融	羽	徵	仲吕	苦	焦	七	灶	肺	赤	火	南	习合礼乐，赞杰偶，遂贤良，无起土功，无发大众，无伐大树，劳农，劝民无或失时，收茧税	王菩生，苦菜秀，蜚螋鸣，丘蚓出
仲夏	日长至，阴阳争，死生分	日在东井，昏亢中，旦危中	丙丁	炎帝	祝融	羽	徵	蕤宾	苦	焦	七	灶	肺	赤	火	南	祀山川百原，大雩帝，用盛乐，无烧炭，门闾无闭，关市无索，挺重囚，益其食，游牝别其群	蜩始鸣，鸛始鸣，半夏生，木槿荣
季夏	凉风始	日在柳，昏心中，旦奎中	丙丁	炎帝	祝融	羽	徵	林钟	苦	焦	七	灶	肺	赤	火	南	令渔师伐蛟取鼉，命虞人人材苇，无发令而干时，以防神农之事，令民养牺牲以祭皇天上帝名山大川四方之神，宗庙社稷之灵	蟋蟀居宇，鹰乃学习，树木方盛
	其气圉以掩		戊己	黄帝	后土	裸	宫	黄钟	甘	香	五	中	心	黄	土	中央		

续表

季月	阴阳气数	天象	日	帝	神	虫	音	律	味	臭	数	祀	祭先	五行	五方	政令、人事	物候
孟秋	凉风至，白露降，天地始肃	日在翼，昏斗中，旦毕中	庚辛	少皞	蓐收	毛	商	夷则	辛	腥	九	门	肝	金	西	选士厉兵，以征不义，决狱讼，严断刑，始收敛，完堤防，修宫室，补城郭	寒蝉鸣，鹰乃祭鸟
仲秋	日夜分，雷乃始收声，杀气日浸盛，阳气日衰	日在角，昏牵牛中，旦觜轸中	庚辛	少皞	蓐收	毛	商	南吕	辛	腥	九	门	肝	金	西	申严百刑，斩杀必当，筑城郭，修园舍，趣民收敛，劝种麦，易关市，来商旅，入货贿，以便民事	候雁来，玄鸟归
季秋	霜始降，寒气总至	日在房，昏虚中，旦柳中	庚辛	少皞	蓐收	毛	商	无射	辛	腥	九	门	肝	金	西	命百官贵贱无不务人，农事备收，举五种之要，藏帝籍之收于神仓，大饗帝，尝牺牲，告备于天子，趣狱刑，无留有罪	菊有黄华，豺则祭兽，草木黄落
孟冬	天气上腾，地气下降，天地不通，闭而成冬	日在尾，昏危中，旦七星中	壬癸	颛顼	玄冥	介	羽	应钟	咸	朽	六	行	肾	水	北	赏死事，恤孤寡，备边境完要塞，飭丧纪，辨衣裳。天子祈来年于天宗，飨先祖五祀	雉入大水为蜃，虹藏不见
仲冬	日短至，阴阳争，诸生荡	日在斗，昏东壁中，旦轸中	壬癸	颛顼	玄冥	介	羽	黄钟	咸	朽	六	行	肾	水	北	土事无作，无发盖藏，祈祀四海大川名原渊泽井泉。去声色，禁嗜欲，安形性，伐林木，取竹箭	鹖旦不鸣，虎始交
季冬	数将几终，岁将更始	日在婺女，昏娄中，旦氐中，日穷于次，月穷于纪，星迴于天	壬癸	颛顼	玄冥	介	羽	大吕	咸	朽	六	行	肾	水	北	命渔师始渔，告民出五种，命司农计耦耕事，修耒耜，具田器，飭国典，论时令	雁北乡，鹊始巢



表中涉及天、地、人等十多项事物，彼此相互关联、相互配合，皆依阴阳的消长、季节的转换而相应地发生变化，其中主要是以四时配五行、五方、五色、五音、五帝、五神、五祀、五数。春季配以木、东、青、角、太皞、句芒、户、八；夏季配以火、南、赤、徵、炎帝、祝融、灶、七；秋季配以金、西、白、商、少皞、蓐收、门、九；冬季配以水、北、黑、羽、颛顼、玄冥、行、六。但是季节只有四时，而五行、五方等却有五项，配四时尚余其一，《吕氏春秋》便在季夏之末安排了五行中的土，其位中央，其色黄，其音宫，其帝黄帝，其神后土，其祀中霤，其数五。土与其相应的各项虽不占有一个整季，却处在五行、五方、五色、五音、五帝、五神、五祀、五数的中心地位。

这是一个在形式上较为严整，在内容上科学与神学相交织的世界图式，既有合理的联系，又有牵强的拼凑，需要对它作具体的剖析。从积极方面说，它以阴阳二气的交错起伏来说明四季气候的变化，又根据季节的特点，描述天象的运行，大地的色调和动植物的生长过程，体现了当时所能达到的科学知识水平。它以二十八星宿为坐标，观察太阳的运行，又记录了不同月份星宿的变化；它明确提出立春、立夏、夏至、立秋、立冬、冬至六个节气的名称，仲春、仲秋皆“日夜分”，仲夏“日长至”，仲冬“日短至”，即春分、秋分时昼夜长短相等，夏至白天最长，冬至白天最短。这些都反映了先秦在天文、历法上所取得的成就。它更与农业生产密切相关，在一定的意义上，十二纪纪首是古代农业生产经验在理论上的升华，是农事活动的法典。春季万物复苏，耕作渐忙，在政令上，“王布农事”，“耕者少舍”，“修利堤防，导达沟渎”，“省妇使劝茧事”，这正是时令要求做的事情；同时“禁止伐木，无覆巢，无杀孩虫胎夭飞鸟，无麝无卵”，“不可以称兵”，“无竭川泽，无漦

陂地，无焚山林”，“罗网喂兽之药无出九门”。“不称兵”是怕妨农功，其余数项都是为了保护动植物的繁育生长，避免在幼小未成材未成用之时被滥加捕伐。这表明我们祖先很早就懂得保护自然环境的重要性。夏季是万物繁茂、五谷旺盛的时候，农事更加繁忙，不误农时、保护庄稼是当务之急。于是政令上便规定“无起土功，无发大众”，“命野虞出行田原，劳农劝民，无或失时”，“驱兽无害五谷，无大田猎”。林木长而未成，故“无烧炭”，牛马驴羊等受孕育胎，故“游牝别其群”。季夏之月还记载了积肥的经验：“是月也，土润溽暑，大雨时行，烧薶行水，利以杀草，如以热汤，可以粪疇，可以美土疆。”即烧除野草，灌以高温雨水，使其发酵，用以肥田。秋季是收获的时节，同时还要秋种和预备过冬，于是在政令上便规定了“修宫室，埴墙垣，补城郭”，“穿窬茆，修囷仓”，“乃劝种麦”，“伐薪为炭”等项事务。冬季处于岁末，严寒笼罩，在政令上，规定除渔业及林业尚有活动外，在农业方面，“劳农夫以休息之”，同时“令告民出五种，命司农计耦耕事，修耒耜，具田器”，以备来年春耕。以上与月令相配合的一系列政令，不就是作为一个农业国家在农事活动上的时间顺序表吗？一年为一周期，周而复始，循环不已。长期的生产经验，凝聚为这样一种大致固定的格式。这里并没有丝毫的神秘意味，而是实实在在的社会生产实践活动。

十二纪以四季配五行搭起一个庞大的框架，将音乐、色调、方位、祭祀等组入其中，在中国思想史有文字可查的资料中，这还是第一次。就四季、五行、五方、五音的相互配合而言，其间不无合理的成分，例如春季草木繁生披绿，故以木为春之德，木色青故色尚青，东方为阳升之处故方位尚东，等等，夏、秋、冬依此类推。但十二纪纪首基本上是一个次第固定的呆板的体系，有许多项目仅

仅是为了凑数而添加上去的，有些联系只抓住某些表面上的相似，勉强拼凑在一起，夹杂了若干神秘主义的因素。例如中央土极为重要而仅配以季夏之末就不伦不类；五行在四季的作用都不可忽略而偏将其割裂分配，于理未当；至于五色、五方、五数等与四时、五行的相配，更无内在的联系。先立框架，后填内容，不是从客观存在出发，而是从理论的需要出发，必然要发生削足适履、以想象代替实际的错误。在这种情况下，理论体系愈加完整圆满，其纰缪浅陋就愈多。十二纪纪首的神秘性和宗教色彩表现为：第一，它主张祭祀天帝百神先祖。不同的季节有不同的祭祀方式，祈求上帝众神降福免灾，这是保存了传统宗教的影响；第二，它认为政令与时令之间有神秘的感应关系，政令合于时令则风调雨顺，政令不合时令则引起自然灾害，如“孟春行夏令，则风雨不时”，“仲春行秋令则其国大水”，“季春行冬令则寒气时发，草木皆肃”等。这种说法对于君主违反时令的活动虽有限制作用，但它的政令人事可以直接影响气候、使季节混乱的观点，却是一种非科学的神秘的观点，它对于人们真正认识自然规律并无益处，反而模糊和歪曲了社会与自然之间的真正联系。

人法天地的思想，肯定天地的自然属性和自然规律的客观性，强调人类活动必遵循自然规律，无疑是科学的。但是，《吕氏春秋》在天和天人关系上还存在着唯心论和神学的错误，就是把事物的联系和天人关系神秘化。《吕氏春秋》认为自然和社会事物的相互关系中，有一种规律性，《应同》篇称为“类固相召，气同则合，声比则应”。从所举事例看，一类是实有的，一类则是虚构的。如“鼓宫而宫动，鼓角而角动”，这是声音共鸣的道理；“平地注水，水流湿；均薪施火，火就燥”，这是水流火燃的规律；“师之所处，必生棘楚”，战争造成田园荒芜，其间有因果关系；

“尧为善而众善至，桀为非而众非来”，指出了物以类聚，人以群分。《精通》篇所举“慈（磁）石召铁，或引之也；树相近而靡，或斲之也”，都揭示了某些事物间实有的统一性。可是在另外一些场合，《吕氏春秋》把同气相应、同类相感的规律随意加以套用，达到了荒谬的地步。《应同》篇说“覆巢毁卵，则凤凰不至，剖兽食胎，则麒麟不来”，既然世上并无凤凰、麒麟，“不至”、“不来”也就落了空。《精通》篇认为远方亲人死亡时，精神可以遥感：“身在乎秦，所亲爱在于齐，死而志气不安，精或往来也。”这是一种古老而又时髦的迷信，虽然在近代它穿上了科学的外衣，骨子里仍然还是迷信，因为它是幻想的统一性，没有事实作根据。《吕氏春秋》书中所列相感相应的事物中，最重要的是天与人的相互感应，在全书中以这一部分宗教色彩最浓。书中关于天人感应的思想可以分为以下几种：第一，祥瑞说。《应同》说：“凡帝王者之将兴也，天必见祥乎下民。”如黄帝时出现大螾大蜃，是为土德的标帜；禹之时草木秋冬不杀，是为木德的象征；汤之时金刃生于水，是为金德的征兆；文王时火赤鸟衔丹书集于周社，是为火德的预示；代火者必将水。这是五德终始说的运用。君权来自天授，祥瑞就是天命的体现。第二，灾异说。《明理》篇认为国家昏乱，自然界就出现怪异现象，如风雨不适，四时易节，日月星云有异态，动物多奇特，“国有此物，其主不知惊惶亟革，上帝降祸，凶灾必亟”。天帝以灾异预告世人，乱国必将灭亡。与祥瑞说不同，天通过自然变异给予人的不是喜讯，而是凶兆。第三，人事影响天时天命说。十二纪中政令不适引起灾害是人事改变天时的例子。《制乐》说：“见祥而为不善，则福不至”，“见妖而为善则祸不至”，它把祥瑞与灾异结合起来，又给予人以回天的机会。祥瑞本来是天赐的吉兆，妖孽本来是天罚的警告，但是天往往不立即施以赏罚，

还要考察人们对于天的预示持何种态度，再做最后的审判。有了得福的吉兆而作恶，上天不再赐福；见到临祸的凶兆而修善积德，上天会停止降祸。赏罚之柄虽在天，人却可以改恶从善以感动天。《制乐》举例说，文王立国八年卧病，国郊又发生地震，祸在人主，由于文王能亟修善政，终于化凶为吉。宋景公时“荧惑在心”，当宋之分野，祸应于君，景公不忍移祸于臣民和岁收，于是感动上天，荧惑徙离，景公延寿。《顺民》载汤时大旱五年，汤以身祷于桑林，雨乃大至。以上天人感应的学说，就其社会意义来说，是为社会的治乱兴衰，人事的吉凶祸福，寻找宗教神学上的理论根据；就其认识上的根源而言，乃是古代人们对于种种自然和社会现象缺乏科学认识的表现。例如，由于对地震的恐惧和无知，便到人事上寻找原因；“荧惑在心”即火星居于心宿，是正常的天象运动，古人不了解天体运行的规律，由怪异而产生迷信。又如《明理》所谓乱世云气，乃是常见的自然气象。它说：

其云状有若犬，若马，若白鹄，若众车；有其状若人，苍衣赤首不动，其名曰天衡；有其状若悬旌而赤，其名曰云旌；有其状若众马以斗，其名曰滑马；有其状若众植华以长，黄上白下，其名蚩尤之旗。

云气飘忽不定，云状变幻莫测，成千姿百态，所谓“白衣苍狗”。上述记载表明我国古代人们对云气有极细致的观察。云气的运行与变化同气象是有关联的，其中的规律性不易掌握，所以它被附会为乱世的表征。《明理》所记“马有生角，雄鸡五足”等，可能是实有的生物变态，可是“众日并出”，“四月并出”、“马牛乃言”，“人自天降”等则是虚言谬传。再如“其日有斗蚀，有倍僂，有晕

珥”，这一句话之中便有实有虚。高诱的注说，“斗蚀”是“两日共斗而相食”，这显然是妄说，但说“倍僂晕珥，皆日旁之危气也”却是真实的。这种现象气象学上称为日晕，是日光通过云层中的冰晶时，经折射而形成的光相，往往预兆着天气的变化。在《吕氏春秋》的自然观中，上述科学与迷信交错混杂的情况还有不少，我们要仔细加以辨认。

简单化和形式主义的倾向，是《吕氏春秋》在天人关系问题上常常陷于错误的重要原因。人法天地，主观要尊重客观，这是合理的。但是，人法天地的理论本身也存在着严重的弱点，就是把天人关系理解得过于简单、机械，把社会看成自然的副本，抹杀社会与自然的差别，企图从自然界的状态中直接推论出人的社会行为准则，实际上往往是以人与人的关系，类比物与物的关系，先将自然现象拟人化，赋予自然以种种灵性，然后又拿过来作为社会公理的根据，其结果，人法天地走向它的反面，成了天地法人。《圆道》认为天道圆地道方，所以社会方面应当君道圆臣道方。《贵公》认为“阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物”，所以“万民之主，不阿一人”，从自然的“大公无私”推出人间君主要贵公去私。《君守》认为“天无形，而万物以成；至精无象，而万物以化”，因此“大圣无事，而千官尽能”，圣君的无为是效法天道的无为而来。《贵信》将属于社会道德范畴的“信”，推广去观察自然界，反过来证明人间应贵信：

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……君臣不信，则百姓诽谤……信而又信，重袭于身，乃通于天。以此治人，则膏雨甘露降矣，寒暑四时当矣。

天地以信成物，人间以信成事，信能通贯天人，故人能以信动天，于是天人之间的实在联系就被神秘主义的联系所代替，大自然被蒙上一层人性的纱幕。《吕氏春秋》在有些地方从抹杀天人差别进而主张天人合一，以“与物变化而无所终穷”（《下贤》）为做人的最高理想，把人法天地的真理歪曲成人同天地的幻想。

尽管有上述种种唯心论和神学的影响，《吕氏春秋》在天与天人关系的问题上，无神论仍然是占优势的。天人感应与天人合一的思想比重不大；对上帝鬼神的祭祀在书中侧重于仪式上的规定，宗教观念并不系统；所谓五帝、五神，五祀，与其说是出自作者的信念，不如说是出自理论框架整齐性的需要，基本上是外在的形式。作者编纂此书，不是为了弘扬宗教，而是为了总结生产斗争与社会斗争的经验教训，探索其规律性，这就决定了它的基本倾向是唯物、理性的。当作者一接触重大现实问题，展开其思路时，现实主义的态度就占了上风。

#### 四、《吕氏春秋》的社会历史观和政治观

《吕氏春秋》能用变化的观点看待自然，也能用变化的观点看待社会历史。它认为人类社会最古的时候没有君王，亦无礼义上下之别及文明器物，这些是后来才出现的。《恃君览》说：

昔太古尝无君矣。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。

这是对原始的母系氏族社会状况的相当精彩的追述，比较接近我们今天对原始社会的科学认识，其中特别是把“君”与“父”这封建宗法制的两大至上权威的永恒性加以否定，认为它们不是人类社会本来就有的，这是很高明的见解。

不过《吕氏春秋》与老子不同，它并不认为人类的这种原始生活是美好的，令人向往的。从维护君权制度的立场出发，它认为无君的社会产生许多祸害，无法长期维持。无君，则人们以力为尊，长少、贤暴相颠倒，“日夜相残，无时休息，以尽其类”（《恃君览》），圣人深见无君之患，故置立天子与国君，以安天下与国家。《荡兵》认为民有威力，以之相斗是天性，“胜者为长，长则犹不足治之，故立君，君又不足以治之，故立天子”，归根到底，君王之立“出于争”。有了君，人群之聚可相与为利，“而人备可完矣”。这样，对全社会都有好处，因此“君之所以立，出乎众”（《用众》）。自有君以来，君可废，“而君道不废者，天下之利也”（《恃君览》）。《吕氏春秋》把社会的进步归因于君的出现，把君王的确立说成是社会全体成员拥戴的结果，同时把君道作为万世不可变更的社会法则，这些都表现了时代的局限性。可是他认为从无君到有君是社会的一种进步，这无疑是正确的；君可废而君道不可废，这也是古代社会的真理；而君王之立出于争斗这一思想，还包含着国家是社会斗争的产物的朦胧认识，这种认识不承认君权神授的宗教观点，坚持用人间的原因说明君权的产生，这些观点也是可贵的。

自从确立君权以后，社会何以又有治乱兴衰的起伏呢？《吕氏春秋》探索了这种社会发展现象的原因。它回顾历史上国家兴灭的经验教训，总结出两个道理。其一，要看国君能否随顺民心、民欲，是否利天下为国家，行其为君之道。《恃君览》说：



置君非以阿君也，置天下非以阿天子也，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。

所谓“天子利天下，国君利国，官长利官”，是说天子、国君、官长利用天下、国家、官职为己谋私利，即为私不为公，失去立君立长的本义，所以出现衰世乱国。而为公的重要内容是不违背民心，“古者多有天下而亡者矣，其民不为用也”（《用民》）。相反治世的到来，新朝的成功，都借助于民众的力量，“汤武以乘制夏商，因民之欲也”，“汤武遭乱世，临苦民，扬其义，成其功，因也”（《贵因》）。这一条历史经验有合理的内核。诚然，剥削阶级的国家没有真正为民众谋取利益的，但剥削与压迫的轻重有所差别。如果丝毫不照顾人民的利益而盘剥无度，必然引起民众激烈的反抗，其政权难保。新兴的政治势力，又往往凭借民众对旧王朝的愤怒，行其改朝换代的事业，并在一定程度上实行薄赋轻徭，以安定其政权。如同荀子所说的“民可载舟，亦可覆舟”，其含义与《吕氏春秋》是相通的。《吕氏春秋》十分重视民众的情绪，认为这是关乎国家命运的大问题。《贵因》记载周武王伐殷前，派人探听殷朝的国情，始报说那里“谗慝胜良”，即殷纣王亲近奸臣佞人，黜远忠良之士，武王认为时机未到；再报说那里“贤者出走矣”，虽然乱有所加，武王认为时机仍不成熟，最后报告说那里“百姓不敢诽怨矣”，姜太公认为“其乱至矣，不可以驾（加）矣”，于是武王迅即出兵伐纣灭商。《吕氏春秋》认为百姓不敢诽怨是社会最黑暗的表现，是社会行将崩溃的先兆，这是十分深刻的见识。因为百姓怨声载道固然表明政治腐败，但百姓尚敢声于口、怨于道，还有说话的机会。一旦统治残暴至极，百姓敢怒于心，不敢言于口，这就

孕育着仇恨的旋风，蓄之既厚，发之必烈，无声之处将有惊雷。这是一条历史规律。

社会治乱兴衰的第二个原因，在于君王能否用贤。《求人》回顾历史时说：

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。

《先识览》又指出，用贤与得民是不可分的：

凡国之亡也，有道者必先去，古今一也。地重于城，城重于民，民重于贤。故贤主得贤者而民得，民得而城得，城得而地得。

《观世》更进一步指出，用贤需圣主，知贤用贤是不容易的：

天下虽有有道之士，固<sup>①</sup>犹少。千里而有一士，比肩也；累世而有一圣人，继踵也。士与圣人之所自来，若此其难也，而治必待之，治奚由至。虽幸而有，未必知也，不知则与无贤同。此治世之所以短，而乱世之所以长也。

在《吕氏春秋》看来，以往历史上，乱世长于治世，乱国多于治国，理想的世道只有三王与五霸可以当之。究其原因，只在于圣贤

---

① 原文为“国”，据王念孙改。

不世出，虽幸而生，又可能被埋没。《吕氏春秋》把国家的兴亡，全系于少数圣贤之身，夸大了偶然的、个人的因素，这是一种非科学的英雄史观，但也不可一概否定。历史唯物主义并不否定英雄人物一定的历史作用，尤其在古代历史上，较为开明、具有远见卓识的所谓“明君”、“贤相”和“清官”，对于造就一代兴盛的局面有过重要贡献。《吕氏春秋》所指出的治世尚贤、乱世去贤，部分地反映了历史的真实情况。它肯定五霸是治世，与孟荀褒三王贬五霸的偏见有明显差别，这是它受燕齐文化和三晋文化影响的结果。《吕氏春秋》不把社会治乱兴衰的原因归结为天命，而归结为人事，对于人能认识社会发展规律，掌握自己的命运，表现出较强的信心。

从变化发展的观点出发，《吕氏春秋》指出不同时代应当有不同的治国之法，不应泥古不化。《察今》一篇专论变法的必要性，其基本论点与韩非相一致，而在某些方面比韩非更为透彻。它最重要的一个命题是：“治国无法则乱，守法而弗变则悖，悖乱不可以持国。”法不可无，这就避免了孔孟虚谈仁义的迂阔和老庄否定法制的空想；法应宜时，这就避免了崇古非今、因循守旧的错误。《察今》反对迷信先王已成之法，理由是：第一，“先王之法，经乎上世而来者也，人或益之，人或损之，胡可得而法？”所传先王之法，早已被后人增删修改过，失其原来面貌；第二，“先王之法，有要于时也。时不与法俱至，法虽今而至，犹若不可法”。先王之法只适用于当时当地的条件，现在情况发生了变化，旧法便不再适用。所以要撇开先王已成之法，而学习其立法的根据。“先王之所以为法者人也”，立法是为了维护人道，掌握了这一点，便能根据今人之实制作新法。《察今》用治病来说明“世易时移，变法宜矣”的道理：“譬之若良医，病万变，药亦万变；病变而药不

变，向之寿民，今为殍子矣。”时变而法不变，死守旧法而欲治国，好比楚人涉江坠剑，刻舟而求剑，徒惹人耻笑而已。《吕氏春秋》的法制变革论不仅论证了自秦孝公以来商鞅变法的合理性，而且为行将到来的统一封建帝国的新法的制定，做了舆论上的准备。

《首时》、《长攻》、《慎人》、《遇合》、《具备》、《必己》等篇，还探讨了历史事件的必然性和偶然性，社会事业成功应具备的主客观条件，提出“时”、“遇”、“合”等概念，对于社会历史的复杂性，有所认识，表现出一定的辩证思维能力。《吕氏春秋》认为，汤武成其帝王之志，舜、百里奚立其功名之业，是由两方面的条件凑成的：其一，这些人是圣贤，德才过人；其二，他们遇到了好的机缘，汤武之贤恰逢桀纣无道之时，舜、百里奚之贤恰遇尧、秦缪公这样的明君。“有汤武之贤，而无桀纣之时，不成；有桀纣之时，而无汤武之贤，亦不成。”（《首时》）“若桀纣不遇汤武，未必亡也”，“若使汤武不遇桀纣，未必王也”。（《长攻》）而孔子，其达徒皆可为王者师，然而周游列国不得重用，仅至于鲁司寇，这并不是孔子不贤，而是时机不合。《吕氏春秋》所讲的“时”，含有机会、形势、客观条件等意义；“遇”即“合”，指贤者遇到了好的时机得以成就其事业。从天与人、主观与客观的关系方面看，“时”属天属客观，“贤”属人属主观。“舜遇于尧，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。”“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》）从必然性与偶然性的角度看，自身贤与否属必然，能否遇合则属偶然。“外物岂可必哉？君子之自行也”（《必己》），“遇合也无常，说适然也”（《遇合》）。一个人的品德修养可由自己，但能否受到重用使其才能得到充分发挥，则要看客观条件如何，其中充满偶然性，不能由己。《吕氏春秋》强调“时”

的重要性，“天不再与，时不久留”（《首时》），从事一项社会事业，要待时而动，时不来则缓，时来则速，不可错过瞬息即逝的良好时机。但是也不能坐等天时，“功名大立，天也。为是故，因不慎其人不可”（《慎人》）。它主张把客观条件与主观努力结合起来，主观努力虽不能保证事业必然成功，但它是必要的条件，“譬之若良农，辩土地之宜，谨耕耨之事，未必收也”（《长攻》），因为良农不能为时雨，“然而收者，必此人也”（《长攻》）。《吕氏春秋》能够对于历史事件得以形成的主客观诸因素做具体分析，在看到它的必然性的同时，也看到它的偶然性；既不乞求于天命神意，也未陷于不可知主义。后来王充也讲“时”、“遇”，《论衡》中有《逢遇》、《幸遇》、《偶会》等篇，强调社会力量的客观必然性，但忽视人的主观能动作用，不如《吕氏春秋》的思想辩证。

如何评价历史人物，是历史观的重要问题。古代儒学思想家最易犯的毛病是因袭传统成见，对所谓“圣贤”赞颂备至，对所谓“暴君”则全盘否定。《吕氏春秋》在这个问题上比一般人的态度要客观一些，它以历史学家的眼光考察历史人物，反对神化古人，也不赞成对古人求全责备。《离俗览》说：

以理义斲削，神农黄帝，犹有可非，微<sup>①</sup>独舜汤……材犹有短，故以绳墨取木，则宫室不成矣。

文中举卞随骂汤为“无道之人”，务光骂汤为“非义非仁”。《诚廉》载伯夷叔齐把周代殷看做“是以乱易暴”，文中也不加以反对。《举难》又说：

---

① 高诱注：微，亦非也。

以全举人固难，物之情也。人伤尧以不慈之名，舜以卑父之号，禹以贪位之意，汤武以放弑之谋，五伯以侵夺之事。由此观之，物岂可全哉？……尺之木必有节目，寸之玉必有瑕疵。先王知物之不可全也，故择务而贵取一也。

由此可知，《吕氏春秋》反对以全举人是有其理论根据的，就是说万物众人本来就没有十全十美的，所以在主观上也就不应该去追求完美无缺的人。综观全书，《吕氏春秋》作者并不想骂倒尧、舜、汤武这些被理想化了的圣人，仍然把他们作为明君的代表，在有的地方还对批评他们的言论做了驳斥。但吕书把他们只看成是人，不看成是神，既然是人就免不了带有人的缺点。吕书也不把尧舜等先王看成唯一可效仿的伟人，它赞扬了春秋战国时期许多有为的政治家、思想家和英雄豪杰，如五霸以及管仲、孔子、介子推、孙叔敖、宫之奇、要离、豫让、伍子胥、腹䟽、孟胜、柳下季、弘演、文挚、申公子培等，遍及各诸侯国，涉及各种学派。它认为只要有其专长和有功于世，就不应以小过而掩其大美。它赞扬齐桓公不察小恶而举宁戚，是桓公得人之处。《长攻》还举出越王、楚文王、赵襄子等人，认为他们虽非圣者，“其有所自而得之，不备遵理，然而后世称之，有功故也”。甚至于作为暴君象征的桀和纣，也不是一无是处，“虽桀纣犹有可畏可取者”（《用众》）。吕书并不是为桀纣翻案，只是借此表达一种观点：不可人誉之，己誉之，人毁之、己毁之；要全面看人，独立褒贬。对于一个人物，还不能只看其前，不顾其后，要看到其变化，如《尊师》篇举子张、颜涿聚、段干木、高何、县子石、索卢参，“此六人者刑戮死辱之人也”，原来都是品行不端、恶名昭著者，但是经过学习和教育，“今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人”，对他们的看法，也应随

之而改变，由批评而变为表扬。

《吕氏春秋》是历史规律可知论者，但它对于古与今的关系，理解过于简单。如《长见》说：

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。

这里说到了古与今的相对性，古今相通，有规律可循，不无道理。但有将古今等同的倾向，且“圣人上知千岁下知千岁”的说法，把认识历史和预测未来，看得十分容易，夸大了“圣人”的个人智慧。这是《吕氏春秋》历史观上一个明显的缺点。

除了上述英雄史观及把古今关系简单化等不足处外，《吕氏春秋》在历史观上最大的错误是引进了邹衍学派的“五德终始”学说，用以解释历史上朝代的更替，从而使它的进步历史观不能贯彻到底，形成体系自身不可克服的矛盾。《应同》篇用五行相胜来说明黄帝、大禹、商汤、周文王这四代圣王相继兴起的内在规律性。黄帝时是“土气胜，故其色尚黄，其事则土”，禹之时是“木气胜，故其色尚青，其事则木”，汤之时，“金气胜，故其色尚白，其事则金”，文王之时，“火气胜，故其色尚赤，其事则火”。上述四帝王皆能与五行之一相应，恰逢其时，故其国当兴；而其所尚之色与治国制令，皆当效法当时占优势的某种气。五行之气如何相胜，为何能标明改朝换代的必然性，书中没有说明，也不可能说清楚，因为这是一种没有科学根据的神秘的联系。按照《应同》的说法，五行之气相克相胜的顺序是：土、木、金、火、水，以这种“规律”推断，“代火者必将水”，周朝之后的新朝，将是“水气

胜，故其色尚黑，其事则水”。假如新朝之主，其事不能以水为法则，“数备将徙于土”，历史又会转到土气胜的时代上来，一切将从新开始，按五行相胜之序，循环往复地发展下去。《应同》将自然界的五种物质（土、木、金、火、水）之间的关系神秘化，虚构出一种固定的先后承接次序，然后强加给社会，充当历史运行的法则，这显然是十分荒谬的。这与书中用大部分篇幅认真总结历史经验，探索社会发展的实在的规律性的努力方向，是背道而驰的。虽然这种思想在书中并没有得到系统发挥，但对后世却产生了巨大的影响，因为它毕竟“发明”了一种“规律性”，有利于说明新兴的帝王乃应运而生，为君权的合法转移，提供了理论根据。从认识发展史的角度看，《应同》篇讲“土气”、“木气”等，将五行与“气”的概念结合起来，是一个抽象化的过程，五行之气比起五行来，更少带有具体性，更多带有普遍性，表明思维能力有了提高。

《吕氏春秋》根据人法天地的原则和从历史经验中总结出来的君道不可废、尚贤顺民为治国之本、时变而法变等观点，借鉴了春秋战国时期各诸侯国兴衰治乱的丰富的经验教训，系统提出了理想的治国方案，勾画出地主阶级思想家想象中封建统一国家盛世所应具有的面貌，表现出作者宏大的气魄和对美好社会强烈的追求。《吕氏春秋》的社会政治理想，要点如下：

第一，国家要有天子，上下贵贱之别不可废。统一的国家不能无天子，封建的国家不能无等级。“乱莫大于无天子”（《谨听》），“天下必有天子，所以一之也”，“国必有君，所以一之也”（《执一》）。《处方》说：

凡为治必先定分，君臣、父子、夫妇……同异之分，贵贱之别，长少之义，此先王之所慎，而治乱之纪也。



统治者的权力与地位绝不能与被统治者共享：“权钧则不能相使，势等则不能相并。”（《慎势》）这一条在所有地主阶级思想家看来，都是理所当然、必不可少的。

第二，天子与国君要法天地之公，去私贵公，以天下国家利益为重，不能实行家天下和君主独裁。这一条是《吕氏春秋》独家发明，是它天真的地方，也正是它可贵的地方。它喊出了“天下非一人之天下也，天下之天下也”（《贵公》）的具有强烈民主精神的口号，为同时代其他思想家所不能比拟。君王要按治国原则办事，不能任意胡来，“行其数，循其理，平其私”（《序意》），“君虽尊，以白为黑，臣不能听；父虽亲，以黑为白，子不能从”（《应同》），原则高于君父个人的意志。《吕氏春秋》当然不是要君王为人民服务，而是要他们正确处理个人与整个阶级长远利益的关系，前者要服从后者，这就是贵公，去私的真实含义。在行政制度方面，《慎势》提出“众封建”的主张，天子方千里以为国，居天下中心之地，外围多立诸侯国，近者大，远者小，作为帝王的辅翼，“以大使小，以重使轻，以众使寡”，使帝王“便势全威”，以下各有等差定分。《吕氏春秋》认为，这样可以使王权巩固，社会安定。分封诸侯的想法在当时是不合时宜的，后来也证明它不利于国家的统一。不过《吕氏春秋》的本意，除了维护帝王作为统治权力的主体，还有不使帝王权力过于集中，充分发挥各地贤士作用的一面。在王位继承制度方面，《去私》篇颂扬尧舜时代的禅让制：“尧有子十人不与其子而授舜，舜有子九人不与其子而授禹，至公也。”表现了对原始社会让贤行为的向往。这与后来秦始皇欲传帝位于子孙万世的至私欲念实有天壤之别。

第三，在君臣关系上，君应当因而不为，责而不诏，正名审分，任贤使能；臣应当贤而不愚，公而不私，直而不阿。“主道

约，君守近”（《论人》），“因者君术也，为者臣道也”（《任教》），人君“因而不为”并非无所作为，他只是不去自奋智能、包揽众事，那是臣下的事，他的任务在于发挥众臣的智能。“先王用非其有，如已有之”，“君者固无任而以职受任”（《分职》），“正名审分，是治之讐已。按其实而审其名，以求其情，听其言而察其类，无使放悖”（《审分》）。也就是说，君王的主要事情是用人和督察，使“愚智工拙，皆尽力竭能”（《不二》）。大臣则要贤能，如皋陶、伊尹、太公、周公、管仲、咎犯、孙叔敖之属，皆能辅佐其主成王霸之业（参见《当染》）；大臣还要为公去私，如祁黄羊“外举不避仇，内举不避子”，如腹䟽“忍所私以行大义”（《去私》）；大臣又要敢于犯颜直谏，不阿意曲从，如齐之鲍叔、荆之葆申（参见《直谏》）。

明君为政，必须察贤用贤，这是治国之本。“主贤世治，则贤者在在上；主不肖世乱，则贤者在下”（《谨听》），“功名之立，由事之本也，得贤之化也”（《本味》），“身定国安天下治，必贤人”（《求人》）。尚贤既如此重要，君王必须千方百计、不遗余力去求贤，“先王之索贤人无不以也，极卑极贱，极远极劳”（《求人》），求贤不论贵贱。求而得之则要礼贤下士，以贤者为师，“夫有道之士，必礼必知，然后其智能可尽”（《谨听》）；“有道之士，固骄人主……士虽骄之，而已愈礼之，士安得不归之，士之所归，天下从之”（《下贤》）。求贤、礼贤还不是最重要的，君王能否真正尚贤，关键看他能否听纳贤士的忠言直谏，而这并不容易做到。因为“至忠逆于耳，倒于心，非贤主其孰能听之”（《至忠》）。贤士口出直言，直言“非平论也，将以救败也，固嫌于危”（《贵直论》），“言极则怒，怒则说者危，非贤者孰肯犯危”（《直谏》），忠言必直，直而不免于激烈，往往冒犯君王的怒颜。

为君而听不进直言、极言，则不辨奸邪，不明下情，不闻己过（参见《直谏》、《雍塞》、《达郁》），不能算是真正的用贤，其结果往往忠良受害，好佞显荣，而导致主危国败。《吕氏春秋》认为治国必需法天，天道圆，主道通，“令出于主口，官职受而行之，日夜不休，宣通下究，谪于民心，遂于四方，还周复归，至于主所”，如“人之有形体四枝（肢），其能使之也，为其感而必知也”（《圆道》）。要使主道通畅，民欲上达，必需有豪士与忠臣，“敢直言而决郁塞（《达郁》），君主则要虚心纳谏，近贤臣而远阿谀之徒，否则国郁情塞，败亡将至。它从周厉王虐民，滥杀谤者、召致灭亡的教训中，得出一条重要的治国原则：“治川者决之使导，治民者宣之使言。”（《达郁》）它理想的君主统治和君臣关系是：

天子听政，使公卿列士正谏，好学博闻献诗，矇箴师诵，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，而后王斟酌焉。是以下无遗善，上无过举。（《达郁》）

这是发挥《周语》的思想而形成的一种设想。<sup>①</sup>《吕氏春秋》希望在君主制下使尽可能多的人起到参政作用。天子应当听取多方面的意见，包括在朝的官吏与在野的学者，以及侍从、外戚，乃至瞽师与平民，各方面的进言都要加以参考，择善而从之。它反对君主一人独断专行，主张实行较为开明的贤人政治。

第四，在对待民众的问题上，要注意顺民心，兴民利，借民力，不可专恃威势刑罚。既然君之立出乎众，那么“立已定而舍

---

<sup>①</sup> 《国语·周语上》：“天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，矇赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉。”

其众，是得其末而失其本；得其末而失其本，不闻安居”（《用众》），失掉民心，国家是不会安定的。《吕氏春秋》指出君民关系可以有两种：“行德爱人，则民亲其上”（《顺民》）；人主若不知善，则“上下之相仇也”（《适威》）。民为用者得天下，民为仇者失天下。要使民为君所用，必须有爱有威，有赏有罚，专靠苛法严刑则适得其反，“威不可无有，而不足专恃”，“爱利之心谕，威乃可行”，“徒疾行威，身必咎矣”，“威愈多，民愈不用”。（《用民》）为什么治民必须恩威并用、赏罚得当？《吕氏春秋》认为这种治民之道符合人性民情，“若决积水于千仞之溪”（《适威》）。《用民》说：

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。

欲荣利、恶辱害是民的本性，顺此本性而立赏罚之规，于统治者非但无害，而且是治民的诀窍，是法天地顺自然的表现。禁民之欲恶，烦为教令，是逆天而行，不能成功；“使民无欲，上虽贤犹不能用”。民之欲“三王不能革，不能革而功成者，顺其天也。桀纣不能离，不能离而国亡者，逆其天也”（《为欲》）。在赏罚两项中，《吕氏春秋》更注重赏，《开春论》认为“与其不幸而过，宁过而赏淫人，毋过而刑君子”。

秦国经商鞅变法，国势日盛，但秦政以严刑峻法为治，不重视从思想道德方面加强对人民的统治。《吕氏春秋》认为统一后的封建国家，虽然不可无法，不可无威，但仅有此不足以长治久安，还

要着力于道德教化，实行怀柔笼络的政策。这不是对商鞅变法的反动，而是对商鞅以来秦政某些弊病的纠偏。《吕氏春秋》当然不会真心去爱民，它把治民比作驭马，要知其性情，得其驾驭之道。它主张把法家的法治与儒家的德治、墨家的功利结合起来，制定出一套较为全面的封建治国之道。《长攻》篇通过讲太公望与周公旦对话的故事，说明齐国的“尊贤上功”的政策和鲁国“亲亲上恩”的政策皆有所偏，两者的结合才是全面的政策。有鉴于当时秦王尚法的倾向，它着重强调了被忽略的尚德的一面。《适威》说，“古之君民者，仁义以治之，爱利以安之，忠信以导之”，《上德》篇说，“为天下及国，莫如以德，莫如行义”，将儒家、墨家仁义忠信的说教，作为建立思想统治的工具。应当承认，《吕氏春秋》所提出的这一套治国驭民之道，对于统一的封建政权，是较为稳妥、可以长期实行的国策，虽然它没有被秦始皇与二世所采纳，但它终于成为后来封建社会治国的一般原则。这个原则的基本点是：实行宽猛相济的政策，在坚持阶级统治的同时适当缓和阶级矛盾，以保持封建社会的稳定性。凡是离开这一原则，使阶级矛盾激化的王朝。便不能持久地维持下去。《吕氏春秋》重视民众的力量和作用，主张对人民的基本生活需求给予适当的满足，表现了新兴地主阶级较为清醒的头脑，符合社会进步的要求。

第五，在经济方面采取封建私有制，实行重农兼工商的政策。《审分览》说：“今以众地者公作则迟，有所匿其力也；分地则速，无所匿迟也。”<sup>①</sup>这一段话在文中用来推论政治上正名审分的必要性，从中透露出作者对土地私有制的称赞：“公作”指以往宗法奴隶制下的集体强迫劳动，“分地”指封建土地私有制的建立，它提

---

① 陈奇猷说，“迟”字应是“其力”。

高了土地所有者和劳动者的生产积极性。土地制度的这种根本性变革，在秦国比较彻底，它得到了《吕氏春秋》的充分肯定。

农业是中国封建社会的经济命脉，许多地主阶级思想家都提出过重农的思想。《吕氏春秋》不仅重农，而且从理论上阐述了重农政策的必要性。《士容论》中有《上农》、《任地》、《辩土》、《审时》四篇皆论农业，后三篇多为生产技术，唯《上农》一篇集中阐明了吕书的农业思想与政策，它说：

古先圣王之所以导其民者，先务于农。民农非徒为地利也，贵其志也。民农则朴，朴则易用，易用则边境安，主位尊。民农则重〔童〕，重〔童〕则少私义〔议〕，少私义〔议〕则公法立，力专一。民农则其产复，其产复则重徙，重徙则死其处，而无二虑。民舍本而事末则不令，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。民舍本而事末则好智，好智则多诈，多诈则巧法令，以是为非，以非为是。后稷曰：所以务耕织者，以为本教也。

《吕氏春秋》重视农业是从政治上着眼的，它认为使民务农，一可以养成朴实驯从的性格；二可以守土重徙，遇有外患，能为保卫土地家园而战守。把农民束缚在土地上并使其安定下来，就使得国家的稳定有了可靠的基础，在这个意义上，教民以耕织为务，乃是一项根本的治国驭民之策。《吕氏春秋》主张国家要抓紧农事活动，“敬时爱日”（《上农》），农民从事劳动生产，“非老不休，非疾不息，非死不舍”（《上农》），态度是相当严厉的。为了不误农时，“当时之务，不兴土功，不作师徒，庶人不冠弁，娶妻嫁女享

祀不酒醴聚众”（《上农》），农忙时必须以农事为第一务，连酒席都不许大办。从十二纪纪首中，我们已经知道，《吕氏春秋》主张农事活动的布署、督察，与农事活动有关的宗教祭祀活动，都要由以天子为首的中央政权直接掌握领导。这些都说明在《吕氏春秋》的经济思想中，农业牢牢占据着首要的地位。

工商业虽是末业，但不可废，“凡民自七尺以上，属诸三官，农攻粟，工攻器，贾攻货”（《上农》）。十二纪纪首中，安排了与季节相适应的手工业和商业活动，严格监督产品质量，“物勒工名以考其诚”（《孟冬纪》），“易关市，来商旅，入货贿，以便民事”（《仲秋纪》）。此外，十二纪纪首，还对于发展畜牧业、林业、渔业等方面的生产，表示了关注。总之，《吕氏春秋》为后来的以农业为主，兼顾工、商、牧、副的封建经济格局，作出了大体得当的规划。

第六，在思想文化方面。如第二章中已述，主张对诸子百家的学术兼收并蓄，博采众长，以老庄为主，形成综合性的意识形态，其具体内容此处从略。当然这些百家异说必须服从国家统一的政令，为巩固统一的国家服务，“同法令所以一心也”（《不二》）。《吕氏春秋》认为治国必须发挥众智众能，使各种有用之才皆得显其所长，如《用众》所说：

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。

又如《分职》所说，君道无为“则能令智者谋矣，能令勇者怒矣，能令辩者语矣”。总之，它不想在统一全国之后消灭百家，只是想去其争，纠其偏，使百家在统一的中央政权领导下共同繁荣昌盛。

与重视文化遗产及传统相一致,《吕氏春秋》主张养士、尊士,以士为师,把知识分子的地位抬得很高。《报更》说:

国虽小,其食足以食天下之贤者,其车足以乘天下之贤者,其财足以礼天下之贤者,与天下之贤者为徒,此文王之所以王也。

《谨听》认为人主要学大禹,为接待有道之士“一沐而三提发,一食而三起”,“有道之士,必礼必知,然后其智能可尽”。为什么政治家要礼贤下士呢?因为贤士的人格高尚,有智谋胆略,是治国所必需的人材。“士之为人,当理不避其难,临患忘利,遗生行义,视死如归”(《士节》),是难得的“千里马”,“能使士待千里者,其惟贤者也”(《知士》)。上至于天子,下至于大臣,都要访贤纳士,以贤士为师友。

《吕氏春秋》奖励学问、尊重师道、容纳百家、网罗人才的文化政策,与秦始皇后来实行的文化专制主义是格格不入的。前者好书而著书,后者焚书;前者好士而养士,后者则坑士。后来的封建统治者对思想文化的控制和压迫虽然在形式上不像秦始皇那样严厉而残暴,但在事实上仍然是禁区四设、文网高悬的,他们视异己思想如洪水猛兽,视文人学者如奴仆车马,不合己意者排除之,能为君权服务者奖掖之。《吕氏春秋》较为开明的思想文化政策,仅只是一种美好的幻想而已。



## 五、《吕氏春秋》论认识及思维经验教训

一本有价值的哲学著作，不仅提供给人们关于自然、社会和思维一般规律的科学知识，而且还能告诉人们如何锻炼和提高认识的能力，去获得哲学的真理。在这方面，《吕氏春秋》的思想极为丰富，新意迭出，启人智慧。

《吕氏春秋》认为人生而有耳、目、口、心，具有获得外界知识的能力，但知识不会自天而降，而要通过后天的学习，才能充分发挥主观的认识能力，成为有学问的人。《尊师》说：

且天生人也，而使其耳可以闻，不学，其闻不若聋；使其目可以见，不学，其见不若盲；使其口可以言，不学，其言不若爽；使其心可以知，不学，其知不若狂。故凡学非能益也，达天性也。

认识器官不加使用不如其无有，学问之事并非使人增加额外的负担，它只是把人本来就具有的才性表现得完美而已。天下无不可教之人，天下无需学之人。盗、狙、暴、狡之恶人，通过学，可以变成名士显人；帝王国君也要尊师疾学，“古之圣王，未有不尊师者也”（《劝学》）；孔墨是学者之师，也先就学于人（参见《当染》），也需要“日夜学之”（《博志》）。《博志》说：

盖闻孔丘墨翟，昼日讽诵习业，夜亲见文王周公旦而问焉。

用志如此其精也，何事而不达？何为而不成？故曰精而熟之，鬼将告之，非鬼告之也，精而熟之也。

“夜见文王周公”是指梦中向文王周公请教。孔墨皆由勤奋好学成为大学问家，是学习中精思熟虑的结果。《吕氏春秋》不承认生而知之，强调后天学习的重要性，所以它十分重视教育问题，提出了尊师爱生的思想。《尊师》认为学生不尊师是“背叛之人”；《诬徒》又指出为师者要“视徒如己，反己以教”，做到“师徒同体”。这种理论是积极的合理的，它激励人们虚心好学，努力掌握知识，成为有真才实学的人。

《吕氏春秋》认为事物有因果联系，事物的变化发展有一定的规律性。认识不能满足于了解表面现象，认识的真正任务在于求因知化，发挥其预测的能力，从已知推断未知。《审己》说：

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。

《知化》也说：

凡智之贵，贵知化也。人主之惑者则不然，化未至则不知，化已至，虽知之与勿知一实<sup>①</sup>也。

---

① 原文为“贯”，刘文典说“贯”疑当为“实”。

知其然而不知其所以然不算真知，知已然而不知未然亦不算真知。人的思维应当根据已知事物，运用推理，洞察规律性，获得新的知识。《察今》说：

有道之士，贵以近知远，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。

从已知到未知，从个别到一般，这正是理性认识高于感性认识的地方。《吕氏春秋》重视理性的洞察和预见能力，因为它能指导人们的行动。书中处处教导人们如何求知、察物、审人、原事，都是想从历史的和现实的经验中，揭示事物发展的规律性，以便规划今后的正确行动，避免或少犯错误。应当说，《吕氏春秋》的理性主义色彩很浓厚。不过，它在强调理性认识重要性的同时，总是把感性认识作为必要的前提。《观表》说，人们认为圣人有过人的先知，其实先知不能离开观察，单凭主观臆测，“先知必审征表，无征表而欲先知，尧舜与众人同等”。“征表”指事物的征候和外部状态。有些事物其真相微妙难察，智慧高超的人能够透过某些看起来平常、实际上重要的现象，洞察事物的本质及其发展趋势，因而有先见之明。一般人没有这种能力，“无道至则以为神，以为幸，非神非幸，其数不得不然”（《观表》）。圣人的准确预断并非有鬼神暗中相助，也不靠侥幸而言中，乃是由于掌握了事物发展的必然性。《吕氏春秋》在这里批判了神秘的预知论；揭示了有神论的认识论根源之一，即崇拜偶然性，对事物的变化规律愚昧无知；阐述了从个别有代表性的事例和现象中窥知事物一般规律的科学思维方法。

书中也有过分夸大理性预见作用的地方，如说“圣人上知千岁，下知千岁”（《观表》），这是受了圣贤崇拜的思想影响。《精论》篇述齐桓公与管仲谋伐卫，卫姬察而知之，桓公因卫姬之请而止伐卫，管仲察而知之。二人之察非凭空而来，“管子乃以容貌音声，夫人乃以行步气志”，察言观色而知对方心志。这种不用言语而能意会的事，是实有的，那是建立在彼此了解并有征表可察的基础之上。但该篇过于贬低语言器官的作用，宣扬“至言去言”、“以精相告”，甚至动物也能察知人意，这就说得过头了。

在肯定事物有规律，规律可知的基础上，《吕氏春秋》建立起自己唯物主义的真理观和名实观。它认为首先要确定是非标准，然后再进行争辩，“故凡斗争者，是非已定之用也”（《安死》）。是非绝不能颠倒，“是其所谓非，非其所谓是，此之谓大惑”（《重己》）。言论必须当理方为是，“辨而不当理则伪，知而不当理则诈”，所以“理也者，是非之宗也”（《离谓》）。如何做到是非分明、言辞当理呢？《察传》措出：

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。

判断是非，要根据“物之情及人之情”，符合实际的则为是则当理，否则即是伪诈。这也就是《序意》所指出的，人的思想要“上揆之天，下验之地，中审之人。若此则是非可不可无所遁矣”。自然与社会的客观实际是第一性的，人的认识是第二性的，认识要符合客观实际才是正确的。这是《吕氏春秋》唯物主义认识论的基本出发点。

《吕氏春秋》还把唯物主义的认识路线，贯彻到名实与辨察的

问题上。《先识览》中的《正名》，《审应览》中的《离谓》、《淫辞》、《不屈》数篇，集中探讨了语辞、概念、事实之间的关系。辞即语言不可无，“言者以谕意也”（《离谓》），“非辞无以相期”（《淫辞》）。语言既然是表达心意、交流思想的工具，那么前者就要同后者保持一致，“辞者意之表也，鉴其表而弃其意，悖”，“听言者以言观意也，听言而意不可知，其与桥言无择<sup>①</sup>”。（《离谓》）它反对“言心相离”，主张“言不欺心”。再进一步说，心意要与事实相一致，所以从根本上说，言辞必须达理明实。《正名》说：

名正则治，名丧则乱。使名丧者，淫说也。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。凡乱者，刑（形）名不当也。

言辞、学说必须能够察别贤与不肖，能够说明治乱的原因，能够反映物与人的本性，老老实实说话，该可则可，不得以是为非，以非为是。名应该与实相当，如《审分》所说“按其实而审其名”，此处所谓名与实，虽多指等级名分，但已经包含概念与对象相互关系的一般理论意义。

《吕氏春秋》不反对辩察之学，重视语言与逻辑的运用。但是，它反对不顾事实单纯玩弄名词概念，为谬误进行巧言辩解。它批判“淫辞”，列举若干事例，论述逻辑思维的运用问题。例如；

---

<sup>①</sup> 高诱注：“桥、戾也，择犹异。”

子产讼狱，“以非为是，以是为非，是非无度，而可不可日变”（《离谓》）。这违犯了思维同一律的要求，即思想要确定。郑国富人请赎溺死者于某人，“其人求金甚多，以告邓析，邓析曰：‘安之，人必无买此者’<sup>①</sup>。得死者患之，以告邓析，邓析又答之曰：‘安之，此必无所更买矣。’”（《离谓》）邓析从同一事实出发提出两个相互矛盾的判断，造成思想混乱。事实上这两个判断分别都不能成立，因为现实生活中的交易，其成功的要素不仅仅是需求程度，还有支付能力，双方通过讨价还价取得某种妥协从而成交，不可能只照顾一方的要求。齐有事人者，所事有难而不赴死，他的老朋友问他：“子尚可以见人乎？”他答曰：“子以死为顾（反）可以见人乎？”（《离谓》）他的朋友责他不蹈死以成义，应无颜见人，他为了自我掩饰，故意把“见人”的道德含义改成“看得见人”的知觉含义，这是偷换概念的手法。《淫辞》篇举秦赵之约：“秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之。”后来秦兴兵攻魏，赵欲救之。秦国责备赵国背约，赵国逻辑家公孙龙反过来责备秦国背约。因为如果说赵不助秦攻魏是背约的话，那么秦不助赵救魏亦是背约。关键在于秦赵之约，没有具体规定相助的条件，论据过宽，对双方有同等效力，致使论辩双方都能援引此约为论据以要求对方。该篇还记载了公孙龙与孔穿关于“藏三牙”的辩论，清谢塘认为“藏三牙”即“羊三耳”之误。公孙龙认为羊有二耳，又有“羊耳”的概念，故耳数为三。他看到了概念与事物的差别，但又将二者加以割裂，错误地认为概念可以脱离事物而存在。该篇还有一个澄子追衣的故事。宋国人澄子丢了件缁衣，在道上见一妇人穿着缁衣，便要索取，妇人辩白说这件缁衣是自己的，澄子则说：

① 原文为：“人必莫之卖矣。”据唐朝马总《意林》改。

“子不如速与我衣，昔吾所亡者纺缁也；今子之衣禅缁也。以禅缁当纺缁，子岂不得哉？”本来妇人所著乃禅缁衣非纺缁衣这一事实，足以说明澄子所失纺缁并非妇人所窃，但澄子反以禅缁不如纺缁为理由，认为自己失纺缁而夺妇人的禅衣，是便宜了对方。这是把妇人窃己衣这个正需要证明的论断，作为推理的前提，强加给对方，从而不仅违背了事实，还使自己从亡衣的受害者转化为夺衣的害人者。以上部分事例，可以看出《吕氏春秋》重视思维的确定性、不矛盾性和连贯性，这是认识真理的必要条件。当然，它所批判的若干逻辑错误，并不都是不值一提的狡辩，例如邓析、公孙龙的有些命题，包含有某种深刻的思想，对于逻辑思维的发展，有推动作用。《吕氏春秋》也很重视类比推理的正确运用，它继承了后期墨家《小取》篇中“辞之侔也，有所止而正”的观点，并有所发挥。《不屈》记匡章在魏王面前诋毁惠施，以蝗螟害稼为比喻，攻击惠施及其随从不耕而食，“其害稼亦甚矣”。惠施反驳说，筑城时有人运土有人指挥，这是分工不同；社会上有出力者亦需有治人者，“圣人化而为农夫，不能治农夫。施而（乃）治农夫者也，公何事比施于螳螟乎”。劳心者治人劳力者治于人，有其历史的必然性，但不是永恒的，惠施以治人者自居乃是其阶级的局限。但是他合理的地方是：社会上不能所有的人都直接从事耕稼，不事耕稼者与蝗螟乃完全不同类的事物，匡章强行类比推论，是犯了不知类的错误。《吕氏春秋》肯定了惠施这一合乎逻辑的驳斥。《别类》篇指出，事物的性质会发生转化，事物的分类十分复杂，没有一个固定不变的公式，所以在理论上进行类比推理时，绝不能简单从事，要随时用事实加以矫正，否则会推论出荒唐的结论。例如莘草与藟草，“独食之则杀人，合而食之则益寿”。漆与水都有湿性，合之则呈干性。“类固不必可推知也”，若以个体之性推断合体之

性，就要犯错误。鲁国有个公孙绰吹嘘能起死回生，他的根据是能治半身不遂，若加倍用药，则能治全身僵化的死人。《吕氏春秋》认为公孙绰犯了以偏推全的错误，“物固有可以为小，不可以为大；可以为半，不可以为全者也”（《别类》）。“治偏枯”与“起死人”看起来是量的增加，实际上有质的不同，因而不能同类相推。小与大的对人的作用也不尽相同：小福与大福对人皆有好处；小祸与大祸对人皆有坏处；射箭射中的预定目标越小越好，打猎射中的野兽越大越好，所以小与大的作用不能仅靠推论来说明。高阳应用新木盖房，木匠告诫他说，新木干燥后会发生变形，使油漆剥落、支架不牢。高阳应反驳说：“木益枯则劲，涂益干则轻，以益劲任益轻则不败”（《别类》）。说得头头是道，结果房屋因新木的枯干而受到破坏。《别类》认为，“高阳应好小察，而不通乎大理”，只知其一，不知其二，只知木“枯则劲”、漆“干则轻”，不知新木枯干后会引发变形的严重后果。总之，《吕氏春秋》认为推理是必要的，但是逻辑思维的过程及结果必须符合客观实际。这就要求人们细察事物之理，掌握它的变化规律，以极其慎重的态度进行推论。

要获得正确的认识必须排除偏见、情感、利欲的干扰。荀子著有《解蔽》篇，《吕氏春秋》则有《去尤》、《别宥》两篇。“尤”同“宥”，即“囿”，指认识的片面性和局限性，这些东西如不加以清除，则头脑不能虚静，看问题时不能客观进行观察，必然歪曲事实真相。《去尤》说：

所以尤者多故，其要必因人所喜与因人所恶。东面望者不见西墙；南乡视者不睹北方，意有所在也。



《去尤》把喜恶所引起的主观成见作为产生“尤”的主要原因。它讲了一个故事，有人丢失一把斧子，主观猜测窃斧者是邻人之子，于是看其走路像偷斧子的人，观其脸色像偷斧子的人，听其说话也像偷斧子的人，总之，其一切行为表现，皆像偷斧子的人。后来他从自己家里坑中掘出了斧子，于是再看到邻人之子时，其动作态度都不再像偷斧子的样子。他观察的对象没有变化，而他自己的认识前后却不一样，就是由于当初的认识有所“尤”，后来去其“尤”才获得了正确的结果。《去宥》篇中也有个生动的故事，说齐国有个财迷，白天到卖黄金的市场上，见有人手持黄金，便上前夺取，被官吏捉拿住，问他：在众目睽睽之下，你怎么敢抢别人的金子？他说：“殊不见人，徒见金耳。”

上述两个故事看起来可笑，但在社会实际生活中猜疑成癖、利令智昏的人却是所在多有的。《去宥》总结说：

夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀。宥之为败亦大矣。亡国之主，其皆甚有所宥邪。故凡人必别宥然后知。别宥则能全其天矣。

这个结论是很郑重严肃的。人的认识若被主观好恶所左右，可以闹到混淆是非、颠倒黑白的地步。一般人有所有则败其身，若掌权者有所有则会亡其国，其后果是严重的。所以人要想正确认识事物本来面貌，必须去尤、别宥，主观性、片面性乃是真理的大敌。

《吕氏春秋》的认识论特别提倡“察”，“察”指观察、了解、分析、鉴别，它要求透过一些复杂的现象，得到事物的真情。全书以“察”为题目的有《察今》、《察微》、《察传》、《察贤》四篇，至于“察”作为认识方法的运用，则全书比比皆是。书中总结了

人类认识真理的曲折性，指出在认识过程中有若干环节容易被人忽略导致错误，这就是“传言”、“疑似”“微始”、“不疑”，遇到这几种情况，要格外留心，不少人每每在这些地方陷于谬误。

其一是传言必察。“听言不可不察，不察则善不善不分”（《听言》）。社会传闻未经证实不可轻信，除了有人故意造谣外，仅由于相传失误，数传之后，也往往会改变事情的原貌。《察传》说：

夫得〔传〕言不可以不察，数传而白为黑，黑为白。故狗似猿，猿似母猴，母猴似人。人之与狗则远矣。此愚者之所以大过也。

所以凡传言，必予以审察，“闻而不审，不若无闻”，“闻而审则为福矣”（《察传》）。如何审察？“凡闻言必熟论，其于人必验之以理”（《察传》），即要用心思索，反复研究，看其是否合乎人情物理，则其真伪可辨。该篇举例说，鲁哀公听传言，认为舜的乐正夔只有一足，孔子向他解释说，舜赞扬夔的音乐造诣，认为管理音乐，只需夔一人即足够，“故白夔一足，非一足也”。还有宋国丁姓某人，告人曰“吾穿井得一人”，这一奇闻直达宋君之耳，宋君使人问之，才弄明白，原来丁氏由于打井，“得一人之使，非得一人于井中也”。人们往往喜欢闻怪猎奇，耸人听闻的故事得以不脛而走，而这种社会流言传语常常是迷信思想传播的重要媒介。《吕氏春秋》所提出的传言不可不察的真理，直至今日仍有其现实意义。

其二是疑似必察。事物之间，实异形亦异者，不难辨别；而实异形似者，最易使人迷罔。《疑似》说：

使人大迷惑者，必物之相似也。玉人之所患，患石之似玉者。相剑者之所患，患剑之似吴干者。贤主之所患，患人之博闻辩言而似通者。亡国之主似智，亡国之臣似忠。相似之物，此愚者之所大惑，而圣人之所加虑也。

该篇讲了一个寓言故事，黎丘丈人醉而返，有鬼装扮其子模样于途中捉弄他，回家后丈人责问其子，知奇鬼所为。第二天又醉而返，其真子迎于途中，丈人误认为鬼，拔剑而杀之。以此说明，若真伪不辨，会人妖不分，铸成大错。若在治国上忠奸不辨，则有亡国之患。因此“疑似之迹，不可不察”。只要在这些地方肯下功夫“加虑”，即细心审察，同时虚心下问，“入于泽而问牧童，入于水而问渔师”，真伪是可以弄清楚的。孪生之子相似，外人初见甚难辨认，而其母就分得清楚，因为对他（她）们的情况很熟悉。《似顺论》又指出：“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。”这里主要不是讲的人与物，而是某些社会活动，其现象与本质不仅不同，而且恰好相反。如荆庄王欲伐陈，探知陈国“城郭高，沟洫深，蓄积多”，看起来对荆的出征很不利。可是楚臣宁国却说：“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。”（《似顺论》）宁国从同一现象出发，得出相反的结论，并且后来被证明是对的，就是由于他能透过似顺的现象，看出与现象相反的本质。

其三是微始难察。事物的发展变化，开始之时，征兆甚微，其趋向极不易把握。人的认识于此时易于忽略，难于细察，差之毫厘，则将来失之千里，这就需要具备察微的功夫。在社会治乱存亡的问题上，尤其是如此。《察微》说：

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<sup>①</sup>。故智士贤者相与积心愁虑以求之，犹尚有管叔蔡叔之事与东夷八国不听之谋。故治乱存亡其始若秋毫，察其秋毫，则大物不过矣。

该书认识到社会规律十分复杂，社会事件初发时微茫难察，像周武王、周公旦那样的明主贤相，处心积虑以治国，仍不免发生管蔡作乱、东夷叛逆的动乱事件。若能察始知终、观化知远，虽有小失，但可以避免犯大错误。“凡持国，太上知始，其次知终，其次知中。三者不能，国必危，身必穷”。（《察微》）该篇所举史例，虽不尽当，但所提出的察微观化以增强预见性的认识方法，却是值得我们借鉴的。《慎小》篇指出，事物是可以转化的，对于小事不可不慎，它说：“巨防容蝼，而漂邑杀人；突泄一爇，而焚宫烧积……人之情，不蹙于山而蹙于垤。”小事不慎，可以酿成大祸，所以要防微杜渐，以免后患。

其四是不疑再察。在一般情况下，如《有度》所说的，“人之知不昏乎其所已知，而昏乎其所未知”，但人的认识又往往在看起来不成问题的地方发生闪失，这也是需要注意的。因为凡疑难之处，人能小心翼翼对待，而在自己认为有把握的事情上则易疏忽大意。《谨听》说：

人主之性，莫过于所疑，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，

<sup>①</sup> 原文为“如可知，如可不知，如可见，如可不见”，据毕沅校改。

验之以数。若此，则是非无所失，而举措无所过矣。

这是一条重要的经验。为了保持正确的认识以使举措得当，要对不疑已知之处再三验察，看其是否合于法制、适于度量、符于术数，以免发生意料之外的过错。也就是说，认识一个真理，不能满足于一次过程，要反复认识，多次验证，才能获得比较可靠的知识。《吕氏春秋》并没有把这一思想表述得如此清楚，可是它具有这一思想的雏形，能给人以这样的启发。

以上四条，是《吕氏春秋》精心总结出来的重要的思维经验教训，它能帮助人们在认识真理的长途少犯错误多做贡献。

在认识世界的诸多领域中，如何正确探测人心、鉴别人才是一大难题。《吕氏春秋》指出“知非难”而“知人难”（《任数》），人心比事物难测，要对其行为表现详察细审，才能判断准确。《观表》说：“人之心隐匿难见，渊深难测，故圣人于观<sup>①</sup>事志焉”；“凡论人心，观事传亡〔迹〕，不可不熟，不可不深”。不过知人虽难，却并非不可知，《论人》篇根据《庄子·列御寇》的观人“九征”，提出“八观六验”、“六戚四隐”，主张从多方面去考察人物，以免为巧言辩辞所误。“八观”分别为：“通则观其所礼”，通达时看其礼敬何人；“贯则观其所进”，高贵时看其引荐人才如何；“富则观其所养”，富有时看其能否养士招贤；“听则观其所行”，听取良言看其能否实行；“止则观其所好”，家居看其爱好是否正当；“习则观其所言”，受业诵习时看其言谈是否得其要领；“穷则观其所不受”，贫困时看其能否拒绝不义之财；“贱则观其所不为”，卑微时看其能否不为非。“六验”分别为：“喜之以验其守”，用喜悦

① 原文无“观”字，据陈奇猷增补。

的事情考察他的操守；“乐之以验其僻”，用声色享乐考察他的邪念；“怒之以验其节”，激怒他，看其有否涵养节度；“惧之以验其特”，临以恐惧，看其能否独持不畏，“哀之以验其人〔仁〕”，临以哀怜，看其有否仁爱之心；“苦之以验其志”，临以困苦，看其志念是否坚定。“六戚”——“父母、兄弟、妻子”，能否正确处理与亲人的关系。“四隐”——“交友、故旧、邑里、门郭”，能否正确处理与熟人、故旧、同乡、同宗的关系。《论人》认为，“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”，“此先圣王之所以知人也”。这些方法在当时主要用于国君揽贤选才上，但它具有认识论的价值，它告诉我们：第一，不能用一时一事看人，要看其在顺境中与在逆境中思想表现有无变化；第二，要从不同角度全面考察，对待事业、他人、生活的态度是否一致，在一般场合和特殊场合下操守是否不变；第三，在公事上能保持原则的人，未必能在家庭和熟人的关系上不失其格，所以既要外观，还要内察。这些都具有真理性的因素。

《吕氏春秋》的认识论是从大量现实生活经验教训中提炼出来的，不仅坚持了唯物论的方向，而且在许多方面都能用辩证的观点分析认识过程，所以丰富而多采。精彩的评说与生动的事例相结合，使人回味无穷。

## 六、《吕氏春秋》的人生论

人生观是哲学的重要课题，中国古代哲人曾花费不少心血来探讨人生的真谛，留下许多宝贵的哲理和格言。人生观所涉内容十分

广泛,《吕氏春秋》着重讨论的是人的本性及养生送死问题,在这些问题上它有着不同寻常的见解。

战国中期以后,影响较大的人性论主要有五派:一是孟子的性善说,认为仁、义、礼、智等道德品质的善端,与生俱来,后天要加以发扬光大,勿使丧失。这种性善说,后来成为封建社会正统的人性论。二是告子提出的性无善无不善说及“食、色,性也”的观点,否定人有天赋道德观念。三是荀子的性恶论,认为人生来便有自私、好利、恶劳和声色之欲,道德观念是后天教育的结果。四是先秦道家自然人性论,老庄认为人的本性朴实无华,无知无欲,随着社会的发展,人性堕落了。人应当清心寡欲,返璞归真,与自然浑然一体。五是世硕的人性论,据《论衡·本性篇》载,“周人世硕,以为人性有善有恶”,作《养书》,属于这一派的还有宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒。《吕氏春秋》的人性论,是在吸收并改造告、荀思想某些成分和批判孟子性善说的基础上形成的,与老庄也不同,是独具特色的第六派人性理论。

吕书同告、荀一样,认为情感欲恶乃是天生的普遍的人性。无论圣凡智愚在生性上都是一样的。《情欲》说:

天生人而使有贪有欲……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。

《适音》说:

人之情,欲寿而恶夭,欲安而恶危,欲荣而恶辱,欲逸而恶劳。

人有欲求，想使自己生活过得更好一些，这是正常的合理的人性，圣贤也有这种欲求。圣贤与一般人的差别只在于欲求适度、方法得当，“圣人之所以异者，得其情也”（《情欲》），“贤不肖之所欲与人同，尧桀幽厉皆然，所以为之异”（《责当》），而欲求本身并不是坏东西。在这一点上吕书与荀子便分道扬镳了。荀子认为上述欲求是恶的，不符合封建道德的要求；若顺性而为，人必为恶，国必生乱，所以他主张“化性起伪”，用道德教化改造人性。孟子更认为上述欲求是恶的，正是这些欲求使人丧失为善的本性，把人性降低为动物性。荀孟两家在贬低人的情感欲望上是一致的。《吕氏春秋》则肯定人的欲求的正当性，它认为道德与人性并不相矛盾，道德只是对人性的适当限制和提高，在这一点上吕、孟之间对立的深刻程度，要超过荀、孟之间的对立。如何使人性臻于完美？第一，从养生的需要出发，使人的欲求适度得当，“所谓全生者，六欲皆得其宜也”（《贵生》），“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”（《本生》）。第二，由合理的利己可推及利他；反之，不近人情者亦不会有真正利他的品质。《知接》讲述管仲与齐桓公议论易牙、竖刀、常之巫、卫公子启方四个谀臣品质的故事，齐桓公以为易牙烹予以悦其口，竖刀自宫以侍其身，卫公子启方弃父以事齐国，皆是忠臣无疑。管仲以为不然，说：“人之情，非不爱其子也，其子之忍，又将何有于君”；“人之情非不爱其身也，其身之忍，又将何有于君”；“人之情，非不爱其父也，其父之忍，又将何有于君”。违反人性者可能是伪君子，合乎人性的行为才有可能合乎道德的，人的行为应当是既合情又合理的<sup>①</sup>。第三，人的欲求不仅表现在物质生活方面，还表现

<sup>①</sup> 这一故事又见于《管子》一书的《戒弟》、《小称》。



在精神生活方面。欲声色滋味是人性，“欲荣而恶辱”亦是人性。人在不受辱的前提下，以全生（六欲皆得其宜）为上，但受辱而迫生，则不如死，“死次之，迫生为下”（《贵生》），“辱莫大于不义”（《贵生》）。欲与义并不对立，有人看重物质利益，有人看重对正义的追求，伯夷叔齐弃生以从其义，也是人之情，不可强求一致。

以上可以看出，《吕氏春秋》虽然肯定人的情欲，但它既不同于老庄的清心寡欲，也不同于杨朱的利己主义，主张一种合理的情感欲望。它的人性论最有价值的地方，就是要把普通人的感情支配下的基本生存需求与理智支配下的道德品质统一起来。

吕书认为人性如同万物之性一样，是不可改变的客观必然性。《大乐》说：

天使人有欲，人弗得不求；天使人有恶，人弗得不辟。欲与恶受于天也，人不得与焉，不可变，不可易。

既然欲恶是正当的人性，又是不可改变的人性，那么统治者治国施教，就不能违背人性的要求。治国之道在于顺人性，从民欲，这乃是人法天地的体现。《适威》指责“乱国之使其民，不论人之性，不反（返）人之情，烦为教而过（责）不识”，是逆天之理，必导致国家丧乱。一般的封建思想家，总认为民欲与君令有矛盾，是治国的障碍，主张对它采取压制或教化的方法。可是《吕氏春秋》不仅反对禁民之欲，反而认为民欲不可无，主张顺民适欲，并以此作为治国施政的出发点。《为欲》指出，设民无欲，则赏罚不起作用，“人之欲多者，其可得用亦多”。《贵当》说：

治物者，不于物于人，治人者不于事〔人〕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。

治理国家先要了解万物之性，其次要了解人性（即欲），天子、君、人都要懂得“性者万物之本”，“因其固然而然之”的道理，以顺人性通民情为本务，然后社会事业方可成功。《吕氏春秋》将民欲、人情提到这样的高度加以肯定是颇不多见的。尽管它说的因民之欲是为了用民治民，并且对于人的欲恶不做具体分析，不是科学的人性论，可是它重视普通人的基本生活需求，肯定一般人情的正当性，主张在利民的前提下用民，反对离开实际利益去进行空洞的道德说教，或专恃威力强迫人民服从自己。这种人性理论的人民性成分较多，从其社会历史作用上看，它是先秦几家人性论中最进步的一种。后来的地主阶级思想家在人性问题上，不仅再没有超出这个水平，而且越来越贬低一般人的欲望和情感。人欲成为一种罪恶，而道德则更加虚伪。

当时在生死问题上有神论是占上风的。除了儒家关于死生、寿夭决定于天命的说法外，社会上流传着人死为鬼的迷信观点，以及用巫术治病的落后习俗，一些江湖方士则宣扬长生之术和不死之药。《吕氏春秋》的生死观则能超脱习俗的偏见，表现出一种健康的科学的态度。《本生》说：“始生之者，天也，养成之者，人也。”人来于自然，成长于社会。《节丧》说：“凡生于天地之间，其必有死，所不免也。”人的出生和死亡由自然规律所支配，人力是无法改变的。不过人虽不能长生，但可以养生，使其长寿。“长也者，非短而续之也，毕其数也。”（《尽数》）“数”指客观必然性，“毕其数”指穷尽生命机体在正常情况下所能够延续的期限。“人之寿久之不过百”（《安死》），养生可以使人有百岁之寿。

《吕氏春秋》既反对长生不死的幻想，也反对无所作为、任其自流的消极态度，主张以理性的积极态度对待生命。在送死的问题上，它吸收了墨子“节葬”主张，而弃其有神论的杂质。墨子主张薄葬，却又相信鬼神，被王充讥为“术用乖错”。《吕氏春秋》则把节葬之说建立在无神论之上。它认为送死要有仪节，并不是由于人死后有知，而是出于活着的亲人们对死者的感情上的需要。《节丧》说：

孝子之重其亲也，慈亲之爱其子也，痛于肌骨，性也。所重所爱，死而弃之沟壑，人之情不忍为也，故有葬死之义。

死者亲属的心理，总希望死者长眠于安静之处所，不受移动，不遭发掘。为此除了掩埋的深浅要适度以外，随葬物必须俭朴，若侈靡厚葬，则难免被人盗坟掘墓，扰乱死者，这会违背慈亲孝子的初衷。《节丧》批评了当时上层社会流行的厚葬风气，说“国弥大，家弥富，葬弥厚”，为什么要厚葬呢？它说：

今世俗大乱之主，愈侈其葬，则心非为乎死者虑也，生者以相矜尚也。侈靡者以为荣，俭节者以为陋，不以便死为故，而徒以生者之诽谤为务，此非慈亲孝子之心也。

对于富贵人家，厚葬可以显示其社会地位，炫耀财富，增大家声，与其说是为了死者，不如说是为了生者，这是厚葬之风不能止的现实原因。对于死者，厚葬有害而无益，因为厚葬之墓向来难以保持长久。《安死》指出：“自古及今，未有不亡之国也，无不亡之国者，是无不扣之墓也。”这一批判，除了有否定厚葬的意义外，还

可以透露出吕书作者对于社会历史的清醒头脑。它从历史经验中懂得，一国政权，不会万世永存。这与秦始皇欲使帝位传之万世的幻想相比，不知要高出多少倍。

儒家认为死生由命，人活着所应注重的是修养道德之性，以成为思想境界高超的君子。《吕氏春秋》认为，始生与终死是不可抗拒的自然规律，人活着既要注意涵养德性，又要养生健身，以求长寿。因此书中有较丰富的卫生理论和方法，与当时医学理论相一致，讲了许多科学的道理。它反对有病求于巫医巫术。《尽数》：

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。

“招”是箭靶，生病不去求医而去求神，好比射术不精不去练射只顾修靶，完全无济于事；求神问卜是小术末技，不足称道。

健身之道在于养护，在于运动。具体地说，有以下主要之点：

第一，节劳。人要“啬其大宝”（《先己》），“知早啬，则精不竭”，“尊酌者众则速尽”（《情欲》）。《侈乐》认为，“寒温、劳逸、饥饱此六者”，“能以久处其适则生长矣”。这一条讲劳逸适度，从健身角度看有可取处，但它反对“功成乎外而生亏乎内”（《情欲》），将养身看得比事业还重要，这就是利己主义了。

第二，适欲。感官有欲求乃人的天性，但是不能任其泛滥，“欲有情，情有节”（《情欲》）。《贵生》指出，耳、目、鼻、口等感官是为生命服务的，“不得擅行，必有所制”，这样才有利于健康。人的生活需要有一定的物质条件，但是“物也者，所以养性也，非所以性养也”（《本性》），人不能放纵物欲，以损害健康

作为享乐的代价。在物质享受上人应当有所选择和节制，“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”（《本生》）。也就是说，要外物为人生服务，而不要使自身成为外物的奴隶。《本生》篇中有一段深刻的格言：

出则以车，入则以辇，务以自佚，命之曰招蹶之机；肥肉厚酒，务以自强，命之曰烂肠之食；靡曼皓齿，郑卫之音，务以自乐，命之曰伐性之斧。

骄奢淫逸的生活，不仅是道德上的堕落，也是健康的大敌，是害生之道。《审为》提出“虽富贵，不以养伤身”，“虽贫贱，不以利累形”的养生原则，表现出重生轻物的思想。

第三，去甚。《老子》已讲到要去甚、去泰、去奢。《吕氏春秋》认为在饮食、精神和环境上，要调节得当，轻重适度。饮食要定时定量，“食能以时，身必无灾；凡食之道，无饥无饱，是之谓五脏之葆”（《尽数》）；还要去烈性厚味，不食“大甘、大酸、大苦、大辛、大咸”（《尽数》）。精神上要保持平静、安详，避免过分的刺激，不受“大喜、大怒、大忧、大恐、大哀”（《尽数》）的扰乱。居住环境要冷暖、干湿适宜，防止“大寒、大热、大燥、大湿、大风、大霖、大雾”（《尽数》）的侵袭。《尽数》指出，人的生活环境总有利害两面，“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”，人要用其利、去其害，才能为健康创造必要的客观条件。

第四，运动。《吕氏春秋》认为，精气是人体的精华，生命力的基础，人要不断集聚精气并使之在体内不停地运行。疾病之生，皆由于精气郁滞所引起的。《尽数》说：

流水不腐，户枢不蝼，动也。形气亦然，形不动则精不流，精不流则气郁，郁处头则为肿为风，处耳则为揭为聋，处目则为瞖为盲，处鼻则为鼽为窒，处肢则为张为痔，处足则为痿为蹇。

精气郁于人体何处，何处即生疾病。由于气郁，也引起血脉阻塞，筋骨沈滞，多种病痛，随之而来。要想去病健身，必须开塞通窍，使精气血脉畅流不息。《达郁》说：

凡人之百六十节。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。

为使精流，必先形动，并且吐故纳新，使“精气日新，邪气尽去，及其天年”（《先己》）。《先己》所说的“用其新，弃其陈”，是否是后来的气功，还不够明确，所谓“精气”也缺乏应有的科学说明。但是，它在去病健身之道中使用气血的概念，强调健康依赖运动，主张用化郁，通塞的方法治病祛邪，这些都被后来实践证明符合卫生科学的要求，是古代医学理论中很有价值的成分，也是古代哲学对医学发展作出的有益贡献。宋明以后，形成一种厌动主静的社会风气，书生肩不能挑，手无缚鸡之力。以文弱为时尚，轻视养生之术，偏重养性之功，这对于民族阳刚之气的发扬和人们体魄的健康是有害的。相比之下，《吕氏春秋》主动的养生之道，是一种好的传统，应当得到发扬。

## 七、《吕氏春秋》的军事理论

战争是一种重要的社会历史现象。战国时期战争极为频繁，它是强者统一全国的主要手段。迨至战国末年，秦国掌握了战略主动权，连年发动兼并战争，对山东六国各个击破，胜利的大局已经在望。这种实际局势和多年积累的军事经验在《吕氏春秋》中也有所反映，尽管这种反映是极不充分的。十二纪的《孟秋纪》和《仲秋纪》中，各有四篇专论军事，数量不算很少。我们试对其中理论性较强的成分做些分析。

从政治上说，秦国依靠强大的军队，顺利地进行着统一事业，作为秦相的吕不韦，当然要肯定战争的必要性、攻伐的合理性。不过《吕氏春秋》并不把关于战争的论述局限于现实政治的范围，它把战争作为一种一般理论问题进行了探讨。首先，吕书批判了六国中惠施、公孙龙等辩士所宣扬的“偃兵说”，论证了战争在社会历史上的必然性。从历史上说，战争是古已有之，它有正义与非正义的区别，但它是不可避免的。《荡兵》说：

争斗之所自来者久矣，不可禁，不可止。故古之贤王有义兵而无有偃兵。

战争的历史确实相当久远，“三五以上，固皆用兵也”（《召类》），吕书指出这一点是对的。可是它把话说过了头，把社会争斗同战争等同起来。它认为一切争斗都是战争，哪怕争斗仅在心而

未发，仅有轻微的迹象和表现，仅止于口角和刑罚，皆属于“兵”，它们与三军攻战只有微巨之别而无性质之异。毫无疑问，它歪曲了“战争”这一概念的确切的内涵，从而扩大了它的外延。为了论证战争的必然性，它还从人性上寻找根据，它认为“民之有威力，性也，性者所受于天也”（《荡兵》）。威力是民的天性，威力引起争斗，争斗即是战争，于是它得出了战争“与始有民俱”的错误结论，说明它对于战争的产生及其根源是不清楚的。不过它在反对“偃兵说”时，仍有一些精彩的议论。例如当时有人以某国因战而亡国为理由主张“偃兵”，《荡兵》反驳说：

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。夫兵不可偃也。譬之若水火然，善用之则为福，不能用之则为祸。若用药然，得良药则活人，得恶药则杀人，义兵之为天下良药也亦大矣。

这段话以生动的比喻做逻辑推论，寓哲理于具体事例之中，深入而浅出，不光对于“偃兵说”的驳斥甚为透彻而有说服力，而且说明了不能因噎废食这样一个深刻的道理。许多事物对于人皆有其利与害两个方面，不可因其害而不用其利，尤其不可因其小害而不用其大利。

吕书并不把战争本身看做目的，它认为战争只是达到一定政治目的的手段。用兵是为了行义：“兵诚义以诛暴君而振苦民”（《荡兵》）；“兵苟义，攻伐亦可，救守亦可；兵不义，攻伐不可，救守不可”（《禁塞》）；“今兵之来也，将以诛不当为君者也，以除民之仇，而顺天之道也”（《怀宠》）。用兵行义的目的既已达到，



兵即可止：“乱则用，治则止。”（《召类》）吕书宣扬用兵行义是为了肯定兼并战争，但它能够明确区别战争有正义与非正义两种，并使军事隶属于政治，在这个意义上，它揭示了战争的政治本质，有一定的理论深度。由于秦国是统一战争的发动者，吕书虽然说要以义与不义来评价攻伐与救守，可是书中多处仍表现出它强调攻伐的必要性同时贬低救守，这是它的军事理论与政治立场相互矛盾的地方。

既然战争只是达到一定政治目的的手段，而且是在不得已的情况下使用的手段，那么在战略思想上必然要用政治统帅军事。它认为搞好政治，以政治上的优势或手段使敌手不战而服，乃是用兵的上策。《期贤》举例说，卫国有十贤士而止赵伐卫，魏文侯用段干木而止秦攻，“魏文侯可谓善用兵矣。尝闻君子之用兵，莫见其形，其功已成，其此之谓也”。《孙臆兵法》上说：“义者，兵之首也。”《决胜》也认为义、智、勇为兵之“本干”而义为首，“义则敌孤独”。《论威》说：

凡兵，天下之凶器也；勇，天下之凶德也。举凶器，行凶德，犹不得已也。举凶器必杀，杀所以生之也；行凶德必威，威所以慑之也。敌慑民生，此义兵之所以隆也。故古之至兵，士<sup>①</sup>民未合而威已谕矣，敌已服矣，岂必用枹鼓干戈哉！故善谕威者，于其未发也，于其未通也。

靠政治的威力不战而胜，称为“至兵”，这是最理想的。倘若不得已而用兵，也不能只顾战术而忽略政治。对于敌国要争取民心，

---

① 原文为“才”，据毕沅校改。

《怀宠》说：

兵入于敌之境，则民知所庇矣，黔首知不死矣。至于国邑之郊，不虐五谷，不掘坟墓，不伐树木，不烧积聚，不焚室屋，不取六畜，得民虏奉而归之，以彰好恶，信与民期，以夺敌资。

兵入敌国，严肃军纪，以安民心。然后“发声出号”，以明征讨之义。既克其国，还要举贤恤贫，“分府库之金，散仓廩之粟，以镇抚其众”，“问其丛社大祠，民之所不欲废者，而复兴之，曲加其祀礼”（《怀宠》），散财以救民生，继祀以随民俗，使军事胜胜得到的成果，得以巩固。另一方面在自己内部，要鼓励民气与士气，使统一的军令有强大的威力。《论威》说：

凡军欲其众也，心欲其一也。三军一心，则令可使无敌矣。令能无敌者，其兵之于天下，亦无敌矣。

《决胜》也说：

巧拙之所以相过，以益民气与夺民气，以能斗众与不能斗众。军虽大，卒虽多，无益于胜；军大卒多，而不能斗，众不若寡也。

军队要有战斗力，其标志不在人数众多，主要在于军心整齐，斗志旺盛，所以战斗意志的训练是十分重要的。以上可以说明《吕氏春秋》在军事战略上，能从政治角度看问题，眼光较为远大，不是狭隘的军事主义者。

在用兵的策略上，吕书也提出了若干科学的和灵活的主张。主要有：

第一，加强战备与练兵，不图侥幸取胜。《孙子兵法》中有“昔之善战者，先为不可胜，以待敌之可胜”的重要思想，《决胜》篇也强调这一点，说：

夫兵贵不可胜。不可胜在己，可胜在彼；圣人必在己者，不必在彼者。故执不可胜之术，以遇可<sup>①</sup>胜之敌，若此则兵无失矣。

利用敌人的弱点是必要的，但不能将自己的胜利寄托在敌人的失误上，而要使自己立于不败之地。其重要条件之一，就是加强练兵，使兵精器利，以应不测。《简选》说：

故凡兵势险阻，欲其便也；兵甲器械，欲其利也；选练角材，欲其精也；统率士民，欲其教也。此四者，义兵之助也，时变之应也，不可不为<sup>②</sup>，而不足专恃，此胜之一策也。

用兵首先要有正义性，同时要完善战争的措施，如筑关守险、厉兵秣马、认真训练，方能有克敌制胜的物质力量，否则，义兵也不能取胜。

第二，作战要灵活多变，因事因时因地而制宜，有勇有智。《决胜》说：

---

① 原文为“不”，据王念孙校改。

② 原文为“不可为”，据陶鸿庆校改。

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；勇则能决断，能决断则能若雷电飘风暴雨，能若崩山破溃。

凡兵贵其因也。因也者，因敌之险以为己固，因敌之谋以为己事，能因而加审<sup>①</sup>则胜<sup>②</sup>不可穷矣，胜不可穷之谓神，神则能不可胜也。

战争千变万化，然而有规律可寻，只有智勇双全的指挥者，才能在运筹时观变知化，驾驭战争的进程；在行动时果断神速，“急疾捷先”（《论威》），给敌人以出其不意的打击；同时能根据当时的具体条件，化不利为有利，因敌之长为我所用，随机应变，做到有鬼神不测之妙。

第三，外攻与内攻相结合。《不广》篇讲述赵国与齐国一次战争，齐大败，赵得齐兵尸体三万具，赵将孔青打算用齐兵之尸筑起两个京观（合葬的高坟头），以夸耀胜利。赵臣宁越向孔青建议：“不如归尸以内攻之”，“彼得尸而财费乏，车甲尽于战，府库尽于葬，此之谓内攻之”；假若齐人不纳尸，则有罪三：“战而不胜，其罪一；与人出而不与人入，其罪二；与之尸而弗取，其罪三。民以此三者怨上，上无以便下，下无以事上，是之谓重攻之。”由此可知，外攻指军事上的进攻，“内攻”指用政治手段从内部瓦解敌方的士气和团结，削弱其战斗力。外攻与内攻并用，攻城与攻心结合，是相当高明和厉害的招数，是辩证法在军事上的巧妙运用。

上述军事理论和军事辩证法思想是我国古代军事学的组成部分

---

① 原文为“审因而加”，据陶鸿庆校改。

② 原文为“胜则”，俞樾认为二字倒误，据改。

之一。我们在研究司马穰苴、孙武、吴起和孙臆的同时，也应当将包括《吕氏春秋》在内的其他诸子的军事思想同时加以研究，才能对先秦兵家的学说作出全面的估量和评价。

## 八、《吕氏春秋》的音乐理论

我国音乐的起源颇早，但关于音乐的系统理论，则晚至战国末期才形成。音乐是一种艺术，有宫廷音乐和民间音乐之分。诸子对于音乐的态度有很大不同。墨子非乐，认为王公大人为乐必厚敛于民，又妨碍耕稼纺织，亏夺民衣食之财，因之著《非乐》。老庄亦非乐，“五音令人耳聋”（《老子·十二章》），“至乐无乐”（《庄子·至乐》）。只有儒家对音乐比较重视。孔子说：“兴于《诗》，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》），认为音乐对于人的修养有配合作用。不过“仁”是修养的核心，应当先仁后乐，“人而不仁如乐何”（《八佾》）。孔子又说：“恶郑声之乱雅乐也”（《论语·阳货》），肯定具有中和精神的音乐而反对靡靡之音。儒家关于音乐理论的系统著作，是荀子的《乐论》，其要点是：音乐生于人情，音乐有正邪之别，雅乐的基本性质是“和”，音乐有移风易俗的作用，有助于道德教化。

《吕氏春秋》在十二纪的仲夏、季夏二纪中，共用七篇文章阐发其音乐思想，基本论点来自荀子，但有所修正和发展。它对于音乐的产生、发展、性质和作用，以及五音、十二律的形成，都有详细的论说，是我国古乐史上的重要文献。这里仅就其乐论中表现出来的美学思想，做些说明。

关于音乐的发生。吕书认为音乐法乎自然之和声，生于人心之荡动。“凡乐，天地之和，阴阳之调也”；“形体有处，莫不有声，声出于和，和出于适，先王定乐，由此而生”（《大乐》）。“大圣至理之世，天地之气，合而生风，日至则月钟其风，以生十二律”（《音律》）；“效八风之音”，“效山川溪谷之音”（《古乐》）。这是说，天地、阴阳、万物，其动其静，皆有声响；其和谐的声响，便是音乐效法的榜样。《音初》说：“凡音者，产乎人心者也，感于心则荡乎音，音成于外而化乎内。”内心动荡的感情，与外部自然界的和声发生共鸣，于是便有音乐产生。《古乐》指出，“乐所由来者，尚也，必不可废”，它与宗教祭祀活动有密切联系。该篇根据旧闻传说，论述古圣王造乐的经过，如士达作五弦瑟，伶伦作律等，皆不足信，但他认为音乐“非独为一世之所造也”，却表现出发展的观点。

关于音乐的性质。吕书认为音乐的基本特征是“平和”。“务乐有术，必由平出，平出于公，公出于道，故惟得道之人，其可与言乐乎。”（《大乐》）“心必和平然后乐，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。”（《适音》）好的音乐应当和谐平顺，能够调节人的内心，欢愉人的情绪。音乐应能使人欢乐。“亡国戮民，非无乐也，其乐不乐。”（《大乐》）音乐如不平和适宜，便不能使人欢快，所以要反对侈乐，“乐愈侈，而民愈郁，国愈乱，主愈卑，则亦失乐之情矣。乐不乐者，其民必怨，其生必伤”（《侈乐》）。为了保证音乐平和适中，要对钟、磬等乐器的规模加以限制，“衷，音之适也。何谓衷？大不出钧，重不过石”，“乐无太，平和者是也”（《适音》）。吕书主张乐以平为正，是发挥荀子的乐论，但它将“道”的概念引入其中：“欢欣生于平，平生于道，道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。”（《大

乐》)这是受了老子思想的影响。吕书认为音乐必须具备和谐,这种观点是正确的。但和谐不等于平稳无奇,音乐的曲调是千变万化的,可以表现喜怒哀乐各种复杂的感情,可以模仿自然界和社会活动中缓慢的和剧烈的多样化的事态,如能表现得真切动人,都不失为好的音乐。吕书的乐论没有照顾到这一点,它把音乐曲调的格式过于单一化和固定化了。

关于音乐的作用。“凡音乐通乎政,而移风易俗者也。”(《大乐》)音乐不仅仅为了增加生活的情趣,它与政治密切相关,它应当配合道德教化,以改善社会风气和人与人之间的关系,所以《适音》又说:“先王之制礼乐也,非特以欢耳目,极口腹之欲也,将以教民平好恶,行理义也。”它认为音乐的社会作用有两个特点:第一,如荀子所说的“乐合同、礼别异”,音乐侧重于“合同”,即缓和社会矛盾、稳定社会秩序。《大乐》也说:“乐君臣,和远近,说黔首,合宗亲”,使不同阶级、阶层的人,都能和睦相处,造成一个“太平”世界。第二,它能对道德风尚的改变起辅助性的作用,“故君子反道以修德,正德以出乐,和乐以成顺,乐和而民乡方矣”(《音初》),音乐能够完善德治,在潜移默化中起作用。吕书所论的音乐的社会作用,即是后来所谓“寓教于乐”的思想,它揭示了音乐与社会生活不可分割的关系,包含着真理的成分。当然,它所谓音乐,主要指封建统治阶级掌握的“雅乐”,这种与礼相配的音乐只供上层人物享受,一般百姓是无与的。至于它是否真能起到整肃人心、安定社会的作用,关键在于当时的政治是否比较清明,音乐的作用则是比较次要的。历史表明,封建时代的音乐的实际效力,总是与理论家所构思的理想状态相距遥远的。

吕书认为,由于音乐与政治、民风密不可分,那么音乐便可以作为认识社会的一个窗口,通过它去洞察政治的清浊、民风的纯

薄。《适音》说：

故治世之音安以乐，其政平也；乱世之音怨以怒，其政乖也；亡国之音悲以哀，其政险也。

《音初》又说：

是故闻其声而知其风，察其风而知其志，观其志而知其德……乐之为观也深矣。

音乐是社会精神生活的重要领域，它会受到社会政治及风气的影响，同时它也能从一个角度部分地反映出社会政局和人们精神的状态。历史上确实有过治世之音、乱世之音和亡国之音，例如盛唐的音乐与晚唐的音乐在格调上，在气魄上就不同。不过上述说法难免有简单化之嫌，需要做许多补充说明才能不失于偏颇。在同一时代同一国家既有治世之音，也有乱世之音，既有兴邦之音，也有亡国之音，这是因为存在着不同的阶级和社会势力。同是《诗经》，不是有颂有怨有怒吗？荆轲的易水之歌与秦王的宫乐总不会一样吧？岳飞作《满江红》，慷慨悲歌；赵佶作《燕山亭》，则绝望悲鸣。再则，音乐由于受地域、文化传统、民族性格的不同影响，它的风格也有不同，或雄武，或优雅，或嘹亮，或婉约，就是同一地区的人们，在不同场合也使用不同的音乐。生活是丰富多彩的，音乐也必然是仪态万千的；有的与政治联系较为直接，有的则较为间接。单凭聆听某种音乐而不配合以其他情况，就来判断一国的政治与民风，恐怕是很困难的。倘若缩小推断的范围，对于一个人，闻其声而观其志，那倒可以有一定程度的准确性，例如醉心于靡靡之音的



人，绝不会是有理想有抱负的人。儒家的传统乐论，都看重音乐与政治的联系，但往往把两者的关系理解得过于狭隘，《吕氏春秋》也未能免此弊病。

《音律》篇细论黄钟、林钟、太簇、南吕、姑洗、应钟、蕤宾、大吕、夷则、夹钟、无射、仲吕等十二律相生之说，其说与《说苑》、《御览》异，与《晋书》同，而在年代上最早，是中国乐理的鼻祖。

前面提到，《吕氏春秋》的音乐理论来自儒家又有所修正补充，其继承性是明显的，其变更发展的地方可以概括为：第一，引进老庄学说，强调音乐效法自然之和声，将音乐隶属于“道”的概念；第二，它虽然也批判“郑卫之声、桑间之音”，但它认为音乐的正邪之分主要不在于《韶》、《舞》与郑、卫之异，而在于君王是贤是昏，侈乐乃乱君之为；第三，它不仅对律吕相生之说有具体论述，而且用阴阳五行的思想，将十二律与月令和五行相配合，使音乐成为它那庞大的宇宙间架的组成部分。音乐的色调与气候无关系，但是硬要把作为曲调的十二律按十二月和五行的顺序搭配起来，而又说不出多少道理，这只能使音乐理论染上神秘的色彩。

## 九、《吕氏春秋》的历史地位

以上着重从哲学思想的角度，对《吕氏春秋》的思想内容做了多方面的分析，足以证明该书是一部价值很高的著作。可惜它在我们当今思想史和哲学史著作中所占的比重，少得实在可怜。为此之故，关于它的评价问题，要多说上几句。

《吕氏春秋》的历史作用可以从以下几个方面加以说明：

第一，它是先秦时期最后一部理论著作，也是先秦文化最后一次结晶。它对诸子百家的学说进行了一次规模空前巨大的综合整理工作，并为行将统一的封建帝国创造出一个相当系统的理论体系。它顺应了当时社会发展的趋势，并且走在时代潮流的前面。荀子、韩非、后期墨家都反映了文化随着政治走向统一的趋势，不过荀子受儒家门户局限，眼界不够开阔，韩非和后期墨家也只反映了文化综合的某些重要侧面。若论气魄的雄伟和总结的系统性和丰富性，当首推吕书。该书把战国时期盛开的文苑百花，移植到同一棵文化之树上，即使百花有了一个共同的根干，又使这棵文化的大树，呈现得多姿多彩。吕书的出现，标志着战国百家争鸣的结束和统一的封建文化的开始，具有划时代的意义。从哲学上看，《吕氏春秋》的主流是继承了先秦唯物论和辩证法的优良传统，继承了理性主义和人道主义的传统，在继承中有发展，在总结中有创造；它在对自然、社会、人生、思维各方面规律的探索中，深化了前人的认识，丰富了人类的智慧。当然，荀子对于先秦唯物主义哲学的总结是高水平的，是集大成者。我在这里无意比较《吕氏春秋》与《荀子》的成就孰高孰低，二者各有所长。我想指出这一点：荀子的总结，更多地着眼于哲学认识论，它的贡献也可以说是总结过去。《吕氏春秋》更多地着眼于社会观、政治观，它的贡献在于开创未来，为即将诞生的大一统封建王朝规划蓝图。荀、韩遵守各自思想流派的传统，适当地吸收当时其他流派。《吕氏春秋》所表现出来的兼收并蓄倾向十分明显，这也是被后人误认为杂家的原因。《吕氏春秋》继往开来的功绩不容抹杀，它并列于诸子之林是当之无愧的。在这里，我们的眼光至少不能低于司马迁和高诱。司马迁对于吕不韦其人，《吕氏春秋》其书，都是以肯定为主，评价不低。司

马迁专为吕不韦作传，尊称其为“吕子”，传中评吕氏为“闻者”<sup>①</sup>即名人，也无贬义。《太史公自序》中则赞扬吕不韦“结子楚亲，使诸侯之士斐然争人事秦”之功。对于《吕氏春秋》，司马迁肯定了作者“以为备天地万物古今之事”的自评，并以极为同情的态度，在《太史公自序》和《报任安书》中，两次将《吕览》与《周易》、《春秋》、《离骚》、《国语》、《孙子兵法》、《韩非子》和《诗经》等先秦要籍并列，足见他对于《吕氏春秋》是相当重视的。首次为《吕氏春秋》作注的高诱，认为它可“与孟轲、孙卿、淮南、扬雄相表里”，甚至说它“大出诸子之右”。可见《吕氏春秋》在汉代学者心目中的地位，绝不像后来学者对它评价得那样低。这两位汉代学者的评论，我认为并不过分，《吕氏春秋》确实能够自立体系，自成一家，绝不能冠以“杂家”了事，若必要给它的理论一个名称，只能叫它吕氏学说。它有着自己独特的历史地位和鲜明的个性特征，任何其他学派或流派，都不能代替它的思想和实际作用。这一点本书已有详细说明，不再多论。

第二，它开创了秦汉之际道家的学术思潮，成为汉初黄老之学的先声。秦汉之际，统一文化是必然趋势，但如何统一，地主阶级及其思想家尚在摸索试验中。在文化走向融合的过程中，有两条并行的方式，或者说形成了两股强大的学术思潮彼此在争夺统一文化的领导地位。其一是以儒家学说为主，在孔子的旗帜下，进行学术思想的综合和统一工作。它开端于《易传》和《荀子》，汉初则有《礼记》、《春秋》公羊与谷梁传等，逐渐发展为经学。汉初的经

① “闻者”语出于《论语·颜渊》，子张认为“在邦必闻，在家必闻”是“达士”，孔子回答说，这是闻，不是达。他列举了达士的品质，其中一条是“察言而观色”。吕不韦之败，恰在于不能向秦王“察言观色”，所以司马迁以“闻者”评吕不韦，包含着赞美的意思。

学，已不同于早期的儒学，它对于儒家以外的学术思想，如阴阳、名、法等，无不吸收，只有儒家的五经的旗号和以“亲亲”为核心的宗法思想，它绝不肯舍弃，在这个前提下，它公开或暗中接受一切被它称之为异端的东西，包括受它攻击最严厉的秦朝的法制。其二是以老庄的学说为主道家思潮，它对儒、墨、名、法、阴阳各家学说兼收并蓄，主张扬其所长，避其所短，建立起一个无所不包的理论体系。按照这一方针进行学术思想的综合和统一工作，《吕氏春秋》是肇始者。秦汉之际和汉初则有《庄子·天下》、司马谈《论六家要旨》、《淮南子》以及盛行于汉初四五十年的黄老之学。这些学说之间有局部的差别和风格上的不同，内容上诸子百家无派不有，但它们有一个共同点，就是皆“以道德为标的，以无为为纲纪”（高诱语），即把老子、庄子的哲学放置在最高位置上，用以统帅其他学派的思想。先看《天下》篇。学术界越来越多的人认为此篇非但不是庄周的亲笔，而且也不像是庄子学派的著作，它的时代不能早于秦汉之际。《天下》篇认为“道术”原来是统一的，后来天下大乱，才分裂而为百家，每一家皆“一曲之士”，不是大道的全体。墨子之道其意则是，其行则难，但不失为“才士”；宋钘、尹文之道主张寡欲别囿，禁攻寝兵，虽“上说下教”，而“天下不取”；彭蒙、田骈、慎到之道，“齐万物以为首”，主张“弃知去己”，被豪杰讥为“死人之理”；惠施、桓团、公孙龙等辩察之士，知识渊博，但“能胜人之口，不能服人之心”。而关尹、老聃则不同，他们是“古之博大真人”，能够“以本为精，以物为粗”，“以深为根，以约为纪”，“澹然独与神明居”，文中未论及其缺点。对于庄周，赞美之辞溢于言表，认为他“独与天地精神往来而不敖倪于万物……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”，不过庄周之道也还有些地方朦胧暗昧，没有达到最高的



下》完全一致。其文说：

《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。尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改。名家使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。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。

司马谈的这篇评论，在当时来说是很精彩的，它根据先秦几大学术流派的某些重要特征，将诸子百家简要地归纳为六家，并对各自的长短做了分析，是先秦至汉初文化的一次重要总结。其中有几点特别引人注意：（1）他不固守某一学派的门户成见，对于阴阳、儒、墨、名、法、各学派都有所肯定，也有所批评；（2）他对阴阳家十分重视，认为该学派指出了“春生夏长，秋收冬藏”的“天道之大经”，而对于儒家批评较多，除了序贵贱、明人伦一条之外，余者少有可取，作为为君之道，“则主劳而臣逸”；（3）他推崇道家，认为道家的精神境界高超，“与时迁移，应物变化”，“其术以虚为本，以因循为用”，它能包容其他各家的优点：“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”显然，这里所谓“道家”绝不是先秦的老子学说，因为那时还没有阴阳、儒、墨、名、

法等学派，也不是庄子学说，因为庄子“剽剥儒墨”，不会采其善。这里的道家，实际上指汉初的道家，或者说是司马谈所主张的道家的理论，这种理论以老庄关于天人关系的基本哲学原则（人法天地自然）为指导，吸收阴阳家的天道观、儒法两家的政治思想、儒家的伦理观、墨家的尚俭主张、辩察之士的“控名责实”的驭臣方法，形成一个完整的思想体系。以上几点，使我们看到，司马谈的想法，在其基本点上，与《吕氏春秋》的指导思想和理论特色，十分吻合。

稍后于《吕氏春秋》的《淮南子》，正是由《吕氏春秋》开始的秦汉道家思潮进一步发展的产物。高诱认为该书作者“讲论道德，总统仁义，而著此书，其旨近老子”（《淮南子注》叙目），这是不错的。《淮南子》用老庄的天道观去消除各家学说之间的界限和对立，将诸子的思想调和贯通起来，以达到“统天下，理万物”的目的。《淮南子》在总结前人文化和创造新理论体系时所走的道路，正是《吕氏春秋》所开辟的道路。

《天下》、《论六家要旨》、《淮南子》等在思维模式上与《吕氏春秋》相一致，并不是偶然的巧合，它们都是同一学术思潮的产物。由《吕氏春秋》开其端的综合百家的道家思潮，在汉初适应了实际政治的需要，发展势头越来越大，在同儒家经学比雄争高的斗争中，占得了相对的优势，所谓黄老思想，就是这股新思潮在治国原则上的集中体现。汉初统治者面临的主要社会问题是医治战争创伤、安定百姓、恢复生产，给农民以休养生息的机会。而汉初的道家思潮恰恰强调顺应客观、“无为而治”，这同统治阶级“与民休息”的政策正相符合，于是它便得到了统治者的青睐和提倡。史书记载，曹参用黄老术治齐，大称贤相，陈平也好黄老之术，窦太后好黄帝老子之言，文帝尚俭，为政宽简。推崇儒术的赵绾、王

臧、辕固生等人皆受到贬斥。儒道互绌而以道胜，是汉初意识形态战线上的重要特征。它不是某些政治家或学者个人之间的争斗，而是两股学术思潮在比较各自适应社会政治势态的能力，结果道家暂胜一筹。为了透彻地阐明汉初黄老思想的来龙去脉，必须系统研究秦汉之际道家思想的演变，并且一直要追溯到《吕氏春秋》。

第三，它对于整个汉代的学术和哲学，乃至实际政治生活，都有重大的影响，这些影响都远远超出了汉初道家的范围。

首先，在学术资料上，汉代一些学者直接利用或仿效《吕氏春秋》而著述。《礼记》中有《月令》一篇，基本抄自《吕氏春秋》十二纪纪首，东汉郑玄早已指明。蔡邕、王肃则认为《月令》乃吕书取自《周书》，唐人陆德明遵循郑玄的看法，清人梁玉绳对此也做了辨正，他说：

《月令》一篇，先儒或云周公作，或云不韦作，虽疑莫敢定。然如“太尉”秦官名，而曰“命太尉”；“囹圄”秦狱名，而曰“省囹圄”；自秦以下，民始得立社，而曰“命民社”，皆不合周法。且《序意》明言“维秦八年，良人请问十二纪”，则为不韦作审矣。（见毕沅作《吕氏春秋新校正》的《季秋纪》注）

梁氏的论证十分确切明白，《礼记·月令》出自吕书，已是不容置疑的历史事实。此外，《礼记》中的《乐记》，一部分来自《荀子·乐论》，也有一部分来自《吕氏春秋》的音乐理论。宋人黄震在《黄氏日抄》中引蔡伯尹的话说：“河间献王与其客取其《大乐》、《适音》为《乐记》”，指出了两者之间的继承关系。刘安及其宾客所著《淮南子》一书，不仅在指导思想上，而且在资料



与写作方式上均直接承受于吕书，这是人所共知的事实。其他如《史记》，“司马迁多取其（指《吕氏春秋》）说为世家、律历书”（《黄氏日抄》）。不少汉代学者都从吕书中吸取史料，就不必一一列举了。

其次，吕书中占主导地位的合理成分，对于汉代唯物论与医学理论的发展，起了推动作用。例如《吕氏春秋》认为宇宙从浑沌未分的“太一”原始状态中分化出阴阳二气，二气交互作用产生万物，这种素朴的宇宙发生论，为《淮南子》所继承和发展，形成我国古代最典型的唯物主义宇宙演化论。《淮南子》在天人关系上关于因天法地、无为而治的思想，也是取之吕书，不过它对于“无为”的概念的含义，增添了更多的积极成分。它关于事物的复杂性，多变性的许多具有辩证法因素的深刻认识，也是借鉴了吕书而后形成的。东汉初的王充，提出了元气自然论的素朴唯物主义学说，这固然是他在与神学目的论的斗争中形成的理论，但从思想资料的继承关系上看，他对于前人的积极成果也有所吸收。例如他强调天道自然无为，天地乃含气之自然，不能“故”生人与万物，人的智慧是禀受了精气而成的。这些重要的观点与《吕氏春秋》的天道观是一脉相承的。王充本人并未明确说师承吕书，但承认自己对自然的看法“虽违儒家之说”，却合于“黄老之义”（《论衡·自然篇》），也就是说与秦汉之际的道家思潮相一致。可以说王充的唯物主义哲学，是通过《吕氏春秋》这一中间环节来理解和消化先秦老子、庄子哲学中的唯物主义思想的。

在医学理论方面，可以举《黄帝内经》为例。这本奠定了中医理论的伟大著作，不是出自一人之手，是战国直到西汉初年医学的总集。它的编纂成书时代约在秦汉之际，其假托黄帝作为书名，是受汉初黄老思想影响的表现。在这以前和以后，都不必借用黄帝

的名号以抬高自己。《内经》运用阴阳五行思想解释生理和病理的问题，认为人的生理体现了自然界阴阳二气运行的规律，它说：“清阳为天，浊阴为地，地气上为云，天气下为雨”（《阴阳应象大论》），“清阳出上窍，浊阴出下窍，清阳发腠理，浊阴走五藏”（《阴阳应象大论》）；人的养生要顺着阴阳四时变化的规律，否则就会生病；要使体内精气血脉畅通，才能保持健康；要控制感情，不因喜怒伤身；等等。很明显这些观点是对《吕氏春秋》的人法天地的理论和养生之道做移植发挥而得来的，至少是接受了吕书中阴阳五行思想的影响。

最后，吕书中的天人感应思想和阴阳五行学说里的神秘成分，又对于汉代唯心主义哲学和宗教迷信思想的发展，发生了重大的影响，它广泛渗透到文化各领域，乃至社会实际政治生活中，使汉代的政治思想和学术思想，形成了自己的独特面貌。唯心论和宗教思想，本来在《吕氏春秋》中只是支流，可是偏偏只有这些东西为后来封建统治者所看中，得到了充分的发展。这可以追溯到秦朝。秦始皇抹杀吕不韦的功绩，逼死了他，把《吕氏春秋》打入冷宫，但是他却十分欣赏“五德终始”说，在这一点上，他又与吕不韦相一致。《史记·秦始皇本纪》载：

始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪，符、法、冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。

秦皇完全采纳了《吕氏春秋·应同》篇的历史观和十二纪中水德与黑色、六数相配的说法。虽然《汉书·郊祀志》说这是采自齐

人的奏说，未道取之吕书，那是无关紧要的。有吕书的现成说法摆在面前，何用齐人游说？秦始皇看重吕书的这一部分，自有其不便明说之处，有齐人来奏，便欣然同意实行，可知早有考虑。五德终始之说能够论证秦王朝的建立符合于所谓历史发展的必然法则，所以得到了秦始皇的欢心。汉代秦而兴，文帝时贾谊以为汉应土德，提出“色当黄，数用五”（《史记·屈原贾生列传》），只是文帝未遑实行。武帝时，董仲舒从五德说中引申出“三统”说，认为夏是黑统，商是白统，周是赤统，汉代周当复为黑统。汉武帝在窦太后死后，便正式用“五德”说易服色，色尚黄，用“三统”说改正朔，以寅月为正月，用以表示他重新受天命统治国家，“五德”说便成了皇帝“奉天承运”的理论依据。

《吕氏春秋》对于汉代经学，其中包括董仲舒的儒家神学，有巨大的影响。徐复观先生指出：“经学是两汉学术的骨干”，“两汉人士，许多是在《吕氏春秋》影响之下来把握经学”，“离开了《吕氏春秋》，即不能了解汉代学术的特性”。<sup>①</sup>这一见解，颇中肯綮。经学家以儒自称，“六经”是典范，仲尼是先师，从不承认宣扬老庄之道的《吕氏春秋》与他们有什么师承关系。不过经学家独独对于十二纪另眼看待。自从十二纪首被编入《礼记·月令》以后，以五行配四时，以政令配月令，天与人交相感应等阴阳家的思想，成为汉代儒学不可分割的组成部分。《汉书·五行志》指出：

汉兴，承秦灭学之后。景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，

① 徐复观：《〈吕氏春秋〉及其对汉代学术与政治的影响》，《两汉思想史》卷二，台湾学生书局1979年版，第1页。

始推阴阳，为儒者宗。

董仲舒的儒学，大量糅合阴阳五行学说，可以说他的儒学是以阴阳五行的理论间架搭成的。《春秋繁露》以春夏为天之德，秋冬为天之刑的观念，水为冬、金为秋、土为季夏、火为夏、木为春，和春主生、夏主长、季夏主养、秋主收、冬主藏的观念，皆本于十二纪纪首。董仲舒认为五行之中莫贵于土，这是他的发挥。他大力阐发了天人感应学说，认为灾异是天对于执政者的谴告，统治者若能及时改变逆天的政令，而使之顺时应天，报之以德，就可以免除灾难。他把《春秋》记载的大量天象变化和自然灾害，用天人相感、五德终始的理论加以解释，使之神秘化。这种思想成为泛滥于两汉的谶纬迷信思想的先声。董仲舒还利用《吕氏春秋》的人法天地思想中的简单化倾向，进一步加以膨胀，提出“人副天数”的理论，把人形容成天的复制品，实际上是按照人的模式，塑造出有意志有感情的“天”。

阴阳五行与政令人事之间的神秘联系，得到汉代统治者的极大关注，朝廷对于刑赏的施行，对于灾异的说明与对策，都考虑到如何调阴阳、顺四时、合五德，此种风气东汉更甚于西汉，成为人们习以为常的思维方式。自《汉书》开始，设《五行志》，将春秋时代直至王莽时发生的各种灾异及政治变故，次第列出，并附以董仲舒、刘向、刘歆及其他经学家的解释，里面充满了天人感应的神秘主义观点，其目的就是为执政者用阴阳五行思想治理国事提供历史借鉴。由此一隅，而知阴阳五行说之盛行。当然，我们不是说汉代的阴阳五行说全来自《吕氏春秋》一书，但是经过了秦火，先秦邹衍学派资料散失不少，由《吕氏春秋》而保存下来的较为完整，十二纪及《应同》、《召类》等篇至少是汉代阴阳五行思想的

重要来源，这一点当无疑问。

总之，《吕氏春秋》不是一部孤立出现的可有可无的书，它是历史从先秦向两汉转变时期的产物，是前一个时代的文化向后一个时代的文化过渡时期中间型的著作。要了解先秦的学术史和哲学史，不可不读《吕氏春秋》；要了解秦汉的学术史和哲学史，尤其不可不深研《吕氏春秋》。它的内容本身有许多珍贵的思维经验可供今人借鉴，它在古代思想史上也确实起过重大的作用，它的重要的历史地位是不容抹杀的。

## 附 录

### 历代有关《吕氏春秋》的考评辑要

#### 《史记·吕不韦传》

吕不韦者，阳翟大贾人也。往来贩贱卖贵，家累千金。

秦昭王四十年，太子死。其四十二年，以其次子安国君为太子。安国君有子二十余人。安国君有所甚爱姬，立以为正夫人，号曰华阳夫人。华阳夫人无子。安国君中男名子楚，子楚母曰夏姬，毋爱。子楚为秦质子于赵。秦数攻赵，赵不甚礼子楚。

子楚，秦诸庶孽孙，质于诸侯，车乘进用不饶，居处困，不得意。吕不韦贾邯郸，见而怜之，曰“此奇货可居”。乃往见子楚，说曰：“吾能大子之门。”子楚笑曰：“且自大君之门，而乃大吾门？”吕不韦曰：“子不知也，吾门待子门而大。”子楚心知所谓，乃引与坐，深语。吕不韦曰：“秦王老矣，安国君得为太子。窃闻安国君爱幸华阳夫人，华阳夫人无子，能立适嗣者独华阳夫人耳。今子兄弟二十余人，子又居中，不甚见幸，久质诸侯。即大王薨，

安国君立为王，则子毋几得与长子及诸子旦暮在前者争为太子矣。”子楚曰：“然。为之奈何？”吕不韦曰：“子贫，客于此，非有以奉献于亲及结宾客也。不韦虽贫，请以千金为子西游，事安国君及华阳夫人，立子为适嗣。”子楚乃顿首曰：“必如君策，请得分秦国与君共之。”

吕不韦乃以五百金与子楚，为进用，结宾客。而复以五百金买奇物玩好，自奉而西游秦，求见华阳夫人姊，而皆以其物献华阳夫人。因言子楚贤智，结诸侯宾客徧天下，常曰“楚也以夫人为天，日夜泣思太子及夫人。”夫人大喜。不韦因使其姊说夫人曰：“吾闻之，以色事人者，色衰而爱弛。今夫人事太子，甚爱而无子，不以此时蚤自结于诸子中贤孝者，举立以为适而子之，夫在则重尊，夫百岁之后，所子者为王，终不失势，此所谓一言而万世之利也。不以繁华时树本，即色衰爱弛后，虽欲开一语，尚可得乎？今子楚贤，而自知中男也，次不得为适，其母又不得幸，自附夫人，夫人诚以此时拔以为适，夫人则竟世有宠于秦矣。”华阳夫人以为然，承太子间，从容言子楚质于赵者绝贤，来往者皆称誉之。乃因涕泣曰：“妾幸得充后宫，不幸无子，愿得子楚立以为适嗣，以托妾身。”安国君许之，乃与夫人刻玉符，约以为适嗣。安国君及夫人因厚馈遗子楚，而请吕不韦傅之，子楚以此名誉益盛于诸侯。

吕不韦取邯郸诸姬绝好善舞者与居，知有身。子楚从不韦饮，见而说之，因起为寿，请之。吕不韦怒，念业已破家为子楚，欲以钓奇，乃遂献其姬。姬自匿有身，至大期时，生子政。子楚遂立姬为夫人。

秦昭王五十年，使王齕围邯郸，急，赵欲杀子楚。子楚与吕不韦谋，行金六百斤予守者吏，得脱，亡赴秦军，遂以得归。赵欲杀子楚妻子，子楚夫人赵豪家女也，得匿，以故母子竟得活。秦昭王

五十六年，薨。太子安国君立为王，华阳夫人为王后，子楚为太子。赵亦奉子楚夫人及子政归秦。

秦王立一年，薨，谥为孝文王。太子子楚代立，是为庄襄王。庄襄王所母华阳后为华阳太后，真母夏姬尊以为夏太后。庄襄王元年，以吕不韦为丞相，封为文信侯，食河南洛阳十万户。

庄襄王即位三年，薨。太子政立为王，尊吕不韦为相国，号称“仲父”。秦王年少，太后时时窃私通吕不韦。不韦家僮万人。

当是时，魏有信陵君，楚有春申君，赵有平原君，齐有孟尝君，皆下士喜宾客以相倾。吕不韦以秦之强，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是时诸侯多辩士，如荀卿之徒，著书布天下。吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论，十二纪，二十余万言。以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。布咸阳市门，悬千金其上，延诸侯游士宾客有能增损一字者予千金。

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，时纵倡乐，使嫪毐以其阴关桐轮而行，令太后闻之，以啗太后。太后闻，果欲私得之。吕不韦乃进嫪毐，诈令人以腐罪告之。不韦又阴谓太后曰：“可事诈腐，则得给事中。”太后乃阴厚赐主腐者吏，诈论之，拔其须眉为宦者，遂得侍太后。太后私与通，绝爱之。有身，太后恐人知之，诈卜当避时，徙宫居雍。嫪毐常从，赏赐甚厚，事皆决于嫪毐。嫪毐家僮数千人，诸客求宦为嫪毐舍人千余人。

始皇七年，庄襄王母夏太后薨。孝文王后曰华阳太后，与孝文王会葬寿陵。夏太后子庄襄王葬芷阳，故夏太后独别葬杜东，曰“东望吾子，西望吾夫。后百年，旁当有万家邑”。

始皇九年，有告嫪毐实非宦者，常与太后私乱，生子二人，皆匿之。与太后谋曰：“王即薨，以子为后。”于是秦王下吏治，具



得情实，事连相国吕不韦。九月，夷嫪毐三族，杀太后所生两子，而遂迁太后于雍。诸嫪毐舍人皆没其家而迁之蜀。王欲诛相国，为其奉先王功大，及宾客辩士为游说者众，王不忍致法。

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。

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！”吕不韦自度稍侵，恐诛，乃饮酖而死。秦王所加怒吕不韦、嫪毐皆已死，乃皆复归嫪毐舍人迁蜀者。

始皇十九年，太后薨，谥为帝太后，与庄襄王会葬茝阳。

太史公曰：不韦及嫪毐贵，封号文信侯。人之告嫪毐，毐闻之。秦王验左右，未发。上之雍郊，毐恐祸起，乃与党谋，矫太后玺发卒以反蕲年宫。发吏攻毐，毐败亡走，追斩之好畤，遂灭其宗。而吕不韦由此绌矣。孔子之所谓“闻”者，其吕子乎？

### 《史记·十二诸侯年表序》（节录）

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》。

## 《史记·太史公自序》（节录）

不韦迁蜀，世传《吕览》。

## 汉高诱《吕氏春秋序》

吕不韦者，濮阳人也，为阳翟之富贾，家累千金。

秦昭襄王者，孝公之曾孙，惠文王之孙，武烈王之子也。太子死，以庶子安国君柱为太子。柱有子二十余人，所幸妃号曰华阳夫人无子。安国君庶子名楚，其母曰夏姬，不甚得幸，令楚质于赵，而不能顾质，数东攻赵，赵不礼楚。时不韦贾于邯郸，见之，曰：“此奇货也，不可失。”乃见楚曰：“吾能大子之门。”楚曰：“何不大君之门，乃大吾之门邪？”不韦曰：“子不知也，吾门待子门大而大之。”楚默幸之。不韦曰：“昭襄王老矣，而安国君为太子。窃闻华阳夫人无子，能立适嗣者独华阳夫人耳。请以千金为子西行，事安国君，令立于为适嗣。”不韦乃以宝玩珍物献华阳夫人，因言：“楚之贤，以夫人为天母，日夜涕泣，思夫人与太子。”夫人大喜，言于安国君，于是立楚为适嗣，华阳夫人以为己子，使不韦傅之。

不韦取邯郸姬，已有身，楚见说之，遂献其姬，至楚所，生男，名之曰正，楚立之为夫人。

暨昭襄王薨，太子安国君立，华阳夫人为后，楚为太子。安国君立一年薨，谥为孝文王。太子楚立，是为庄襄王，以不韦为丞相，封为文信侯，食河南洛阳十万户。庄襄王立三年而薨，太子正立，是为秦始皇帝，尊不韦为相国，号称仲父。

不韦乃集儒书<sup>①</sup>，使著其所闻，为十二纪、八览、六论，训解，各十余万言<sup>②</sup>，备天地万物古今之事，名为《吕氏春秋》，暴之咸阳市门，悬千金其上，有能增损一字者与千金。时人无能增损者。诱以为时人非不能也，盖惮相国畏其势耳。然此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格，与孟轲、孙卿、淮南、扬雄相表里也，是以著在录略。诱正《孟子》章句，作《淮南》、《孝经》解毕讫，家有此书，寻绎案省，大出诸子之右，既有脱误，小儒又以私意改定，犹虑传义失其本真，少能详之，故复依先师旧训，辄乃为之解焉，以述古儒之旨，凡十七万三千五十四言。若有纰缪不经，后之君子，断而裁之，比其义焉。

## 汉郑玄《三礼目录》

《月令》。名曰“月令”者，以其记十二月政之所行也。本《吕氏春秋》十二月纪之首章也。以礼家好事抄合之，后人因题之名曰“礼记”（参见《礼记·月令》疏引）

① 梁玉绳曰：《意林》注作儒士，是也，“书”字讹。

② 原为“训解各十余万言”，今据许维遹删正。

### 汉蔡邕《蔡中郎集》

《周书》七十一篇，而《月令》第五十三。秦相吕不韦著书，取“月令”为纪号。淮南王安亦取以为第四篇，改名曰“时则”。故偏见之徒，或云“《月令》，吕不韦作”，或云“淮南”，皆非也。

### 唐陆德明《经典释文》

《月令》。此是《吕氏春秋》十二纪之首，后人删合为此记。蔡伯喈、王肃云“周公所作”。

### 宋黄震《黄氏日抄》

《吕氏春秋》者，秦相吕不韦耻以贵显而不及荀卿子之徒著书布天下，使其宾客共著八览、六论、十二纪，窃名《春秋》。高诱为之训解。淳熙五年冬，尚书韩彦直为之序，谓：“士之传于天下后世者，非徒以其书。夫子之圣则书宣传，孟子之亚圣则书宣传。过是而以书传者，老聃以虚无传，庄周以假寓传，屈原以骚传，荀卿以刑名传（毕沅曰：此句似有讹脱。或是“荀卿以性恶传，韩

非以刑名传”),司马迁以史传,扬雄以《法言》传,班孟坚以续史迁传。然概之孔孟宜无传,而皆得并传者,其人足与也。《吕氏春秋》言天地万物之故,其书最为近古,今独无传焉,岂不以吕不韦而因废其书邪?愈久无传,恐天下无有识此书者,于是序而传之。”栝苍蔡伯尹又跋其书之后曰:“汉兴,高堂生、后仓、二戴之徒取此书之十二纪为《月令》,河间献王与其客取其《大乐》、《适音》为《乐记》,司马迁多取其说为《世家》、《律历书》,孝武藏书以预九家之学,刘向集书以系《七略》之数。今其书不得与诸子争衡者,徒以不韦病也,然不知不韦固无与焉者也。”

### 宋高似孙《子略》

淮南王尚奇谋,募奇士,庐馆一开,天下隼绝驰骋之流,无不雷奋云集,蜂议横起,瓌诡作新,可谓一时杰出之作矣。及观《吕氏春秋》,则淮南王书殆出于此者乎?不韦相秦,盖始皇之政也。始皇不好士,不韦则徠英茂,聚峻豪,簪履充庭,至以千计;始皇甚恶书也,不韦乃极简册,攻笔墨,采精录异,成一家言。吁!不韦何为若此者也?不亦异乎!《春秋》之言曰:“十里之间,耳不能闻,帷墙之外,目不能见,三亩之间,心不能知,而欲东至开晤,南抚多鹑,西服寿靡,北怀僭耳,何以得哉?”(毕沅曰:语见《任数篇》,“开晤”作“开悟”,“多鹑”作“多颡”。《意林》所载作“开悟”、“多鹑”也。)此所以讥始皇也,始皇顾不察哉!不韦以此书暴之咸阳门曰:“有能损益一字者与千金。”人卒无一敢易者,是亦愚黔之甚矣。秦之士,其贱若此,可不哀哉!

虽然，是不特人可愚也，虽始皇亦为之愚矣！异时亡秦者，又皆屠沽负贩不一知书之人，呜呼！

### 元陈澧《礼记集说》

吕不韦相秦十余年，此时已有必得天下之势，故大集群儒，损益先王之礼而作此书，名曰“春秋”，将欲为一代兴王之典礼也，故其间亦多有未见与礼经合者。其后徙死。始皇并天下，李斯作相，尽废先王之制，而《吕氏春秋》亦无用矣。然其书也，亦当时儒生学士有志者所为，犹能仿佛古制，故记礼者有取焉。

### 明方孝孺《逊志斋集读吕氏春秋》

《吕氏春秋》十二纪、八览、六论，凡百六十篇。吕不韦为秦相时，使其宾客所著者也。太史公以为不韦徙蜀乃作《吕览》。夫不韦以见疑去国，岁余即饮酖死，何有宾客，何暇著书哉？《史》又称不韦书成，悬之咸阳市，置千金其上，有易一字者辄与之。不韦已徙蜀，安得悬书于咸阳？由此而言，必为相时所著，太史公之言误也（毕沅曰：本传不误）。不韦以大贾乘势市奇货，致富贵而行不谨，其功业无足道者，特以宾客之书显其名于后世，况乎人君任贤以致治者乎？然其书诚有足取者，其《节丧》、《安死》篇讥厚葬之弊，其《勿躬》篇言人君之要在任人，《用民》篇言刑罚不

如德礼（许维遹曰：此文在《上德》篇，非《用民》篇），《达郁》、《分职》篇皆尽君人之道，切中始皇之病，其后秦卒以是数者僨败亡国，非知几之士，岂足以为之哉？第其时去圣人稍远，论德皆本黄老，书出于诸人之所传闻，事多舛谬，如以桑谷共生为成汤，以鲁庄与颜阖论马，与齐桓伐鲁，鲁请比关内侯，皆非实事，而其时竟无敢易一字者，岂畏不韦势而然耶？然予独有感焉，世之谓严酷者，必曰秦法，而为相者，乃广致宾客以著书，书皆诋訾时君为俗主，至数秦先王之过无所惮，若是者，皆后世之所甚讳，而秦不以罪。呜呼！然则秦法犹宽也！

### 清《四库全书总目提要》

《吕氏春秋》二十六卷（两江总督采进本）。旧本题秦吕不韦撰。考《史记·文信侯列传》，实其宾客之所集也。太史公《自序》又称“不韦迁蜀，世传《吕览》”。考《序意》篇称“维秦八年，岁在沿滩”，是时不韦未迁蜀，故自高诱以下皆不用后说，盖《史》驳文耳。《汉书·艺文志》载《吕氏春秋》二十六篇。今本凡十二纪、八览、六论，纪所统子目六十一，览所统子目六十三，论所统子目三十六，实一百六十篇，《汉志》盖举其纲也。其十二纪即《礼记》之《月令》，顾以十二月割为十二篇，每篇之后各间他文四篇。惟夏令多言乐，秋令多言兵，似乎有义，其余则绝不可晓，先儒无说，莫之详矣。又每纪皆附四篇，而季冬纪独五篇，末一篇标识年月，题曰《序意》，为十二纪之总论，殆所谓纪者犹内篇，而览与论者为外篇、杂篇欤？唐刘知几作《史通》内

外篇，而《自序》一篇亦在内篇之末、外篇之前，盖其例也。不韦固小人，而是书较诸子之言独为醇正，大抵以儒为主，而参以道家、墨家，故多引六籍之文与孔子、曾子之言。其他如论音则引《乐记》，论铸剑则引《考工记》，虽不著篇名，而其文可按。所引《庄》、《列》之言，皆不取其放诞恣肆者；墨翟之言，不取其《非儒》、《明鬼》者。而纵横之术，刑名之说，一无及焉。其持论颇为不苟。论者鄙其为人，因不甚重其书，非公论也。自汉以来，注者惟高诱一家，训诂简质，于引证颠舛之处，如《制乐》篇称成汤之时谷生于庭，则据《书序》以驳之，称南子为厘夫人，则据《论语》、《左传》以驳之，称西门豹在魏襄王时，则据《魏世家》、《孟子》以驳之，称晋襄公伐陆浑，称楚成王慢晋文公，则皆据《左传》以驳之，称颜阖对鲁庄公，则据《鲁世家》以驳之，称卫逐献公立公子黜，则据《左传》、《卫世家》以驳之，皆不蹈注家附会之失。然如称魏文侯虏齐侯，献之天子，传无其事，不知诱何以不纠？其谓梅伯说鬼侯之女好，姐己以为不好，因而见醢，谓白乙丙、孟明皆蹇叔子；谓宁戚扣角所歌乃《硕鼠》之诗；谓公孙龙为魏人；并不著所出，亦不知其何所据？又共伯得乎共首及张毅、单豹事，均出《庄子》，乃于共伯事则曰不知其出何书，于张毅、单豹事则引班固《幽通赋》，竟未见漆园之书，亦为可异。若其注“五世之庙”曰《逸书》，则梅赧伪本尚未出，引《诗》“庶姜孽孽”作“轍轍”，“鼉鼓逢逢”作“諠諠”，则经师异本，均不足为失也。



## 附：余嘉锡《四库提要辩证》（节录）

《提要》云：“其十二纪即《礼记》之《月令》，顾以十二月割为十二篇，每篇之后，各间以他文四篇。惟夏令多言乐，秋令多言兵，似乎有义，其余绝不可晓，先儒无说，莫之详矣。”嘉锡案：《提要》谓“夏令言乐，秋令言兵”是也，谓“其余绝不可晓”者非也。今以春、冬纪之文考之，盖春令言生，冬令言死耳。其孟春纪五篇，一曰《孟春》，二曰《本生》，三曰《重己》，四曰《贵公》，五曰《去私》；仲春纪五篇，一曰《仲春》，二曰《贵生》，三曰《情欲》，四曰《当染》，五曰《功名》；季春纪五篇，一曰《季春》，二曰《尽数》，三曰《先己》，四曰《论人》，五曰《圆道》。其《本生》篇曰：“始生之者，天也。养成之者，人也。能养天之所生而勿撓之谓之天子。天子之动也，以全天为故者也。此官之所以立也。立官者，以全生也。”其《贵生》篇曰：“圣人深虑天下，莫贵于生。夫耳目鼻口，生之役也。耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬芳，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者，不欲利于生则弗为。由此观之，耳目鼻口不得擅行，必有所制。此贵生之术也。”（此意《本生》篇亦言之，略云，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）其《尽数》篇曰：“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。”此皆于每纪之第二篇发凡起例，极言节欲养生之义。其《重己》、《贵公》诸篇则示

人以修身立命之道，以薪各遂其生也。其孟冬纪五篇，一曰《孟冬》，二曰《节丧》，三曰《安死》，四曰《异宝》，五曰《异用》；仲冬纪五篇，一曰《仲冬》，二曰《至忠》，三曰《忠廉》，四曰《当务》，五曰《长见》；季冬纪五篇，一曰《季冬》，二曰《士节》，三曰《介立》，四曰《诚廉》，五曰《不侵》。其《节丧》篇曰：“凡生于天地之间，其必有死，所不免也。孝子之重其亲也，慈亲之爱其子也，痛于肌骨，性也，所重所爱，死而弃之沟壑，人之情不忍为也，故有葬死之义。葬也者，藏也，慈亲孝子之所慎也。”其《安死》篇曰：“世之为丘垅也，其高大若山，其树之若林，其设阙庭若宫室，造宾阼也若都邑，以此观世示富则可矣，以此为死则不可也。此二篇为冬令诸篇之发凡起例，极言薄葬送死之义。又因世人之厚葬，多藏宝器，遂言古人非无宝，所宝者异，而有《异宝》篇。更因古人所宝者异，遂言万物不同，而用之于人者异，而有《异用》篇。盖因前二篇而推广以及之，文气衔接相续。至于《至忠》、《忠廉》以下诸篇，则示人以舍生取义之道，以期善处其死也。斯其义例，昭然可见，安得如《提要》所言“绝不可晓”也乎？然则春生而冬死，夏乐而秋刑（古者大刑用甲兵，故秋多言兵），其取义何也？曰此所谓春生夏长秋收冬藏也（语见司马谈《论六家要旨》）。其因四时之序而配以人事，则古者天人之学也。说在董子之《春秋繁露》。

盖阴阳五行之学，出于《周易》及《洪范》，而盛于战国，大行于秦汉之间。十二月纪言某时行某令则某事应之，正言天人相感之理，故其《序意》篇曰：“文信侯曰：尝得学黄帝之所以海颡顼矣，爰有大圆在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。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。”夫维上法大圆，

下法大矩，上揆之天，下验之地，中审之人，故十二月纪以第一篇言天地之道，而以四篇言人事（其实皆言天人相应），以春为喜气而言生，夏为乐气而言养，秋为怒气而言杀，冬为哀气而言死，所谓春生夏长秋收冬藏也。《提要》谓夏令多言乐，非言乐也，言长养也。长养人之道，莫大于教化，故孟夏纪所附四篇曰《劝学》、曰《尊师》、曰《诬徒》、曰《用众》（谓假人之长以补其短，所谓夏之为言假也）。乐也者，所以移风易俗也，故仲夏、季夏纪皆言乐。此其义例昭然可见也。自《提要》谓其绝不可晓，于是近人叶德辉《郎园读书志》（卷五）遂为之说曰：“古书以帛为卷，分十二纪，纪有余幅，故以他文匀钞于后，实绝无深义。”不读其书而妄为之说，可谓随声附和者矣。

诱注虽不附会本书，然所驳亦未必尽是。

### 清卢文弨《书吕氏春秋后》

《吕氏春秋》一书，大约宗墨氏之学，而缘饰以儒术，其《重己》、《重生》、《节丧》、《安死》、《尊师》、《下贤》，皆墨道也，然君子犹有取焉。秦之君臣，曷尝能行哉？犹墨子非乐，而此书不然，要由成之者非一人，其墨者多也。《汉志》谓墨家者流，盖出于清庙之守。清庙，明堂也。此书十二月纪，非所谓顺四时而行者欤？则《汉志》之言信也。孟子尊孔子，斥杨、墨，书中无一言及之。所称引者，庄、惠、公孙龙、子华子诸人耳。世儒以不韦故，几欲弃绝此书，然书于不韦固无与也。以秦皇之严，秦丞相之势焰，而其为书时寓规讽之旨，求其一言近于揣合而无有，此则风

俗人心之古，可以明示天下后世而不作者也。世儒不察，猥欲并弃之，此与耳食何异哉！

### 清毕沅《吕氏春秋新校正序》

《汉书·艺文志》杂家，《吕氏春秋》二十六卷，秦相吕不韦辑智略士作。原夫六经以后，九流竞兴，虽醇醪有间，原其意旨，要皆有为而作。降如虞卿诸儒，或因穷愁，托于造述，亦皆有不获已之故焉。其著一书，专覬世名，又不成于一人，不能名一家者，实始于不韦，而《淮南》内外篇次之。然淮南王后不韦几二百年，其采用诸书，能详所自出者，十尚四五。即如今《道藏》中《文子》十二篇，淮南王书前后采之殆尽，间有增省一二字、移易一二语以成文者，类皆当时宾客所为，而淮南王又不暇深考与！不韦书在秦火以前，故其采缀，原书类亡，不能悉寻其所本，今观其《至味》（牟按：当为《本味》）一篇，皆述伊尹之言，而汉儒如许慎、应劭等，间引其文，一则直称伊尹曰，一则又称《伊尹书》。今考《艺文志》道家《伊尹》五十一篇，不韦所本，当在是矣。又《上农》、《任地》、《辨土》等篇，述后稷之言，与《亢仓子》所载略同，则亦周秦以前农家者流相传为后稷之说无疑也。他如采《老子》、《文子》之说，亦不一而足。是以其书沈博绝丽，汇儒墨之旨，合名法之源，古今帝王天地名物之故，后人所以探索而靡尽与！《隋书·经籍志》杂部，《吕氏春秋》二十六卷，高诱注。诱《序》自言尝为《孟子章句》及《孝经解》等，今已不见。世所传诱注《国策》，亦非真本，唯此书及淮南王书注最为可信。

诱注二书，亦间有不同，《有始览》篇“大汾冥阨”，解云“大汾处未闻。冥阨、荆阮、方城皆在楚”，而淮南王书注则云“大汾在晋”，“冥阨”《淮南》作“澠阨”，注云“今宏农澠池是也”。《先识览》篇“男女切倚”，解云“切，磨；倚，近也”，淮南王书“倚”作“踦”，注又云“踦，足也”。《知分》篇解云“鱼满二千斤为蛟”，而淮南王书又作“二千五百斤”。至于音训，亦时时不同。此盖随文生义，或又各依先师旧训为解，故错出而不相害与！暇日取元人大字本以下，悉心校勘，同志如抱经前辈等又各有所订正，遂据以付梓。鸠工于戊申之夏，逾年而告成。若淮南王书，则及门庄知县圻已取《道藏》足本刊于西安，故不更及云。乾隆五十四年岁在己酉孟夏月吉序。

### 清汪中《述学补遗吕氏春秋序》

（原注：代毕尚书作）

《吕氏春秋》，世无善本。余向所藏，皆明时刻。循览既久，辄有所是正。于时嘉善谢侍郎、仁和卢学士并好是书，及同学诸君各有校本，辑为一编，而属学士刻之，既成，为之序曰：

周官失其职，而诸子之学以兴，各择其术以明其学，莫不持之有故，言之成理。及比而同之，则仁之与义，敬之与和，犹水火之相反也。最后《吕氏春秋》出，则诸子之学兼有之。故《劝学》、《尊师》、《诬徒》（一作《诋役》）、《善学》（一作《用众》）四篇，皆教学之方，与《学记》表里。《大乐》、《侈乐》、《适音》（一作《和音》）、《古乐》、《音律》、《音初》、《制乐》皆论乐。

《艺文志》言刘向校书，别得《乐记》二十三篇。今《乐记》有其一篇，而其他篇名载在《别录》者，惟见于《正义》所引。按本书《适音》篇，《乐记》载之。疑刘向所得，亦有采及诸子同于河间献王者。凡此诸篇，则六艺之遗文也。十二纪发明明堂礼，则明堂阴阳之学也。《贵生》、《情欲》、《尽数》、《审分》、《君守》五篇，尚清净养生之术，则道家流也。《荡兵》（一作《用兵》）、《振乱》、《禁塞》、《怀宠》、《论威》、《简选》、《决胜》、《爱士》八篇皆论兵，则兵权谋、形势二家也。《上农》、《任地》、《辩土》三篇，皆农桑树艺之事，则农家者流也。其有牴牾者，《振乱》、《禁塞》、《大乐》三篇，以《墨子·非攻》、《杂守》及《非乐》为过，而《当染》篇全取《墨子》，《应言》篇司马喜事，则深重墨氏之学。甚者吴起之去西河，《长见》、《观表》二篇，一事两见。惟《有始览》所谓解见某书者，于本书能观其会通尔。司马迁谓不韦使其客人人著所闻，以为备天地万物古今之事，然则是书之成，不出于一人之手，故不名一家之学，而为后世《修文御览》、《华林遍略》之所托始。《艺文志》列之杂家，良有以也。然其所采摭，今见于周、汉诸书者，十不及三四。其余则本书已亡，而先哲之话言，前古之佚事，赖此以传于后世，其善者可以劝，其不善者可以惩焉。亦有闾里小智，一意采奇词奥旨，可喜可观，庶几乎立言不朽者矣。其文字异同，已注于篇中，兹不复及。故序其著书之意，以质之诸君子，幸正教之。

## 清钱保塘《清风室文钞跋毕氏吕氏春秋序》（节录）

毕氏序文，间有未审处。如云淮南王后不韦几二百年。按《史记·秦始皇本纪》，十二年，文信侯死。《淮南王传》，孝文八年，淮南王有子四人，皆七八岁，乃封子安为阜陵侯。于四人中，首举安，则安乃厉王长子，时年八岁，当生于文帝元年，上距始皇十二年才五十七年，即以元狩元年安没時計之，亦祇百十余年，不得云后几二百年也。又云吕氏《上农》、《任地》、《辩土》等篇与《亢仓子》所载略同。按《亢仓子》云天宝中王士元撰，见本书自序及晁氏《读书志》、《新唐书·艺文志》，正取《吕氏》之言而为此说。毕氏乃以为周、秦间书，亦误。至云《文子》十二篇，淮南王书采之略尽，则不知后人勦淮南书托为《文子》，非淮南王取《文子》也。金山钱氏《文子》刻本辨之甚详，此则毕氏所未及见矣。

## 清章学诚《校雠通义》（节录）

《吕氏春秋》亦春秋家言，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，体例未有一定。自孔子有知我罪我之说，而诸家著书，往往以“春秋”为独见心裁之总名。然而《左氏》而外，铎椒、虞卿、吕不韦之

书，虽非依经为文，而宗仰获麟之意，观司马迁叙《十二诸侯年表》而后晓然也。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，则亦微有所以折衷之也。四时错举，名曰“春秋”，则吕氏犹较虞卿、晏子《春秋》为合度也。刘知几讥其本非史书而冒称“春秋”，失其旨矣。

### 清徐时栋《吕氏春秋杂记序》

周秦之际，儒墨分途，异端横起，其家自为学，人自为书者，何可殚数？暴秦吹焰，众说销铄，然而存于今者，六经、孔、曾、思、孟之道，昭昭乎日月矣。其他《逸周书》、《穆天子传》之余于《书》，《大戴》之余于《礼》，《国语》、《国策》、《竹书纪年》之余于《春秋》，《三朝记》之余于《论语》，《弟子职》之余于《孝经》，晏婴、荀况之儒，粥熊、管夷吾、老聃、辛文、关尹喜、鬼谷、庄周、列御寇、鹖冠子之道，商鞅、韩非之法，尹文子之名，墨翟之墨，《太公》、《孙子》、《司马法》之兵书，屈原、宋玉之诗赋，《山海经》之数术，黄帝、扁鹊之方技，无论伪作也，即前儒指称为古本者，亦既皓首而不能遍读，况在秦以前哉？于时吕不韦以相父之尊，耦国之富，招致天下豪桀士，罗古今图书，刺取众说，众精录异，勒成巨编，僭其名曰“春秋”，专其号曰“吕氏”。刘《略》、班《志》品目之以为杂家，盖精确乎不可易矣。其书瑰玮宏博，幽怪奇艳，上下巨细事理名物之故，粲然皆具。读之如身入宝藏，贪者既得恣所欲以去，廉介之士，虽一毫无取，而不能不叹羨其备物之富有也。乃儒者独以不韦之书而羞称之。呜



呼！此岂阳翟大贾之奔走于其门下者之所能为哉？夫蜂之毒也，而蜜人食之；衣工之贱也，而裘人衣之。蜜成于蜂也，蜂采之于百华，裘成于工也，工集之于千狐。恶蜂而倾其蜜，贱工而裂其服，则岂不悖矣？吕氏之书，吕氏为之，抑岂吕氏之为哉？遗文轶事，名言至理，往往而在。考其征引神农之教，黄帝之海，尧之戒，舜之诗，后稷之书，伊尹之说，夏之鼎，商、周之箴，三代以来，礼乐刑政，以至春秋、战国之法令，《易》、《书》、《诗》、《礼》、《孝经》、周公、孔子、曾子、子贡、子思之言，以及夫关、列、老、庄、文子、子华子、季子、李子、魏公子牟、惠施、慎到、宁越、陈骈、孙臧、墨翟、公孙龙之书，上志故记，歌诵谣谚，其摭摭也博，故其言也杂，然而其说多醇而少疵。呜呼！此岂贾人子与其食客之所能为者哉？汉人高诱有言，寻绎此书，大出诸子之右。吾习其书尤信。故于诸子中，每好观是书。窃尝总揽大略以论之如此。高氏《训解》称善本。自宋以来，刊刻多谬讹。至于我圣朝有毕沅氏校刻者，最为精审。循环诵绎，觉高注、毕校或抵牾本意，失其旨趣，私辄病之。间以鄙意，笔诸眉端，积久愈多，别录成册，为《吕氏春秋杂记》。千虑一得，或未必无补于读是书之君子。若谓断而裁之，则吾岂敢？咸丰六年十二月甲午序。

### 许维通《吕氏春秋集释自序》（节录）

夫《吕览》之为书，网罗精博，体制谨严，析成败升降之数，备天地名物之文，总晚周诸子之精英，荟先秦百家之眇义，虽未必一字千金，要亦九流之喉襟，杂家之管键也。

## 冯友兰《吕氏春秋集释序》

《吕氏春秋》为我国最早之有形式系统之私人著述。盖自先秦贵族政治崩坏以后，虽百家并起，各有述作，然皆仅具篇章，未有如后世所有之整书也。若世所传之《墨子》、《庄子》等整书，乃秦以后人所结集，非其本如此也。即此等整书，就形式系统上言，亦不过差优于后世人之后文集。独《吕氏春秋》乃依预定计划写成，有十二纪八览六论，纲目张，条分理顺，此在当时，盖为创举，所以书成之后，文信侯布之国门，以自矜夸也。惟其书成于众手，各记所闻，形式上虽具系统，思想上不成一家。然此书不名曰“吕子”，而名曰“吕氏春秋”，盖文信侯本自以其书为史也。《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。《史记·十二诸侯年表叙》以《吕氏春秋》与《左氏春秋》、《虞氏春秋》并列，是史公亦以此书为史也。以此书为史，则其所纪先哲遗说，古史旧闻，虽片言只字，亦可珍贵，故此书虽非子部之要籍，而实乃史家之宝库也。有清一代，学者整理古书，是正文字，成绩之大，超越前古。毕沅既已采诸家之说，为《吕氏春秋新校正》矣。然自毕氏迄今，已百余年，中间学者，对于《吕氏春秋》，又多整理。惟各家所得，散在群书，读《吕氏春秋》者，苦难利用。许骏斋先生乃遍搜众说，参以己见，成《吕氏春秋集释》，使后之读此书者，得不劳而尽食以前学者整理此书之果，其利物之功宏矣，诚文信侯之功臣，高诱、毕沅之畏友，而孙诒让、王先谦诸人之劲敌也。谨序。中华民国二

十四年九月十六日唐河冯友兰。

又冯友兰《中国哲学史新编》第二册（节录）

吕不韦在秦国当政的时候，凭借在政治上掌握的权力，收集了当时各家学派的人作他的“宾客”，叫他们大写文章，用拼拼凑凑的办法，搞出一个形式上的统一的书，名为《吕氏春秋》。

《吕氏春秋》的方法不是对各家在更高的水平上加以综合，而用一种拼凑式的方法加以综合。这是《吕氏春秋》的杂家思想的要点。

《月令》是《吕氏春秋》十二纪的纲领。《吕氏春秋》以十二纪为纲，搭了一个架子，依照“天人感应”的原则，在这个架子之下，收集了各家各派的人所作的论文。纲领和这些论文的关系是形式的，没有内容上的联系。

吕不韦的杂家思想，虽然不能成为真正的哲学体系，但是作为一个对付百家争鸣的态度，还是有道理的，吕不韦认为当时的各家各派各有所长。这就是对于“百家争鸣”取一种容忍的态度。

刘文典《吕氏春秋集释序》

许君骏斋校刊其所为《吕氏春秋集释》既成，征序于余，余受而读之，曰：呜呼！周秦之际，士之治方术者多矣。百家之学，

众技异说，各有所出，皆有所长，时有所用。虽然，阴阳儒法刑名兵农之于治道，辟犹橐之于盖，辐之于轮也，皆有所明而不能相通，是故揽掇一迹之踪，拘系一隅之指，而自以为独擅天地之美，判析万物之理，遍察古今之全，此谕于一曲而不通天地之情者也。后之学者，不达天地之纯，宇宙之总，各为其所欲，以自为方，百家众说蜂起，而道术乃为天下裂矣。吕不韦以仲父之尊，处相国之位，独能明黄帝伊尹之道，使其客人人著所闻，集论以为《吕氏春秋》，斟酌阴阳儒法刑名兵农百家众说，采撷其精英，损弃其畛挈，一以道术之经纪条贯统御之，诚可谓怀囊天地，为道关门者矣。汉代大师高诱，寻绎此书，以为大出诸子之右，复依师训，为之诂解，并举音读，其可宝贵，宜与许波长《说文解字》并驱争先。班固志《艺文》，列之杂家。夫杂者会也，盖先以道德为标的，既定纲纪品式，乃博采九流，网罗百氏，纳于检格之中，实能综合方术之长，以成道术，非徒以钞内群言为务者也。后之鄙儒隘士，既昧斯义，又薄不韦为人，遂少为《吕览》者，其不陵迟以尽者，不绝如线耳。有清诸师，推本经术，研讨故训之间，每多援据，颇有匡正，而整齐补艺者未易得也。许君青土之彦，博通经传，尤精校勘训诂之学，栖心坟典，笃好吕书。以十年之力，著为《集释》廿六卷。呜呼！当此九服崩离，学术放绝之日，许君独能取我先民之鸿宝，补苴诋正，理而董之，使复大显于世，其发扬文化之功岂不伟与。后之览者，钦念哉！钦念哉！中华民国二十有四年十月十八日合肥刘文典。

## 孙人和《吕氏春秋集释序》

骏斋从余游，治《吕览》，以毕校简略，因参阅群书，搜辑旧说，精研博讨。撰次《集释》二十六卷，而请序于余。余旧存《举正》，已散见于注中。尝谓《吕氏春秋》一书，虽有错简，而今本目次，不相紊也。十二纪初为一部，盖以秦势强大，行将一统，故不韦延集宾客，各据所闻，撰月令，阐圆道，证人事，载天地阴阳四时日月星辰五行礼义之属，名曰“春秋”，欲以定天下，施政教，故以《序意》殿其后焉。八览六论，自可别行。观其览首《有始》，论原《开春》，旨趣相同，何容重复，实以智略之士，各有所辑，编者混而一之，遂沿用“春秋”之名。太史公序纪于末，又曰：“不韦迁蜀，世传《吕览》。”序于末者，意甚尊之，非谓其次第必如此也。称《吕览》者，则行文之便矣。不韦著书之旨，当在十二纪，则览、论置前殿末，并无不可，不得拘滞于马迁之文也。晚周淆乱，百家蜂起，往往托古以自重。今世传本，多失其真，吕书所引，最可依据。《上农》、《任地》、《辩土》、《审时》四篇，马宛斯以为即《汉志》农家野老之言，虽非确论，而书中蕴藏，皆此类也。高诱，汉末大儒，经术深邃，读音解谊，并有师承。惜令本讹错衍脱，迷其意旨。“涓”误为“渴”，遂欲改移文注矣。“下”讹为“至”，遂谓《老子》书名“上至经”矣，凡此之类，并成大谬。骏斋分别斟注，其功匪细。若于校理之余，仿贾孔疏经之例，斟酌群言，文注分释，使先秦佚说，触类而推知，汉儒旧谊，因此以徵彼，岂不善欤，骏斋其勉力为之。中华民国二十

四年九月二十九日盐城孙人和。

## 郭沫若《十批判书·吕不韦与 秦王政的批判》（节录）

吕不韦在中国历史上应该是一位有数的大政治家，但他在生前不幸被迫害而自杀，在他死后又为一些莫须有的事跡所掩盖。他的存在的影子已经十分稀薄，而且呈现着一个相当歪曲了的轮廓。这是吕氏的不幸，然而不在二千多年后的今日，吕氏的真面目要想被人认识恐怕也是不可能的事吧。

但要说吕不韦有篡夺的野心，有什么根据可以赢得始皇的相信呢？有的，这根据就在一部《吕氏春秋》。我们请研究《吕氏春秋》吧，从那儿你可以知道秦始皇和吕不韦的冲突，就在思想上已经是怎么也不能解的一个死结。

成书于八年，草创或当在六七年时。在这时候，内则始皇已近成人，而嫪氏势力日益膨大，外则六国日见衰颓，天下将趋于统一。吕氏在这时候纂成这一部书，综合百家九流，畅论天地人物，决不会仅如司马迁所说，只是出于想同列国的四公子比赛比赛的那种虚荣心理的。这书在《汉书·艺文志》被列于“杂家”，而“杂家”中的各书事实上要以本书为代表作，所谓“兼儒墨，合名法，知国体之有此，见王治之无不贯”，正好是对于这部书的批评。“杂”之为名无疑是有恶意的。这书不仅在思想上兼收并蓄，表现得“杂”，就是在文字结构上也每每钉短泄沓，表现得“杂”。因为篇数有一定的限制，各篇的长短也约略相等，于是便有好些篇

目明明是勉强凑成，或把一篇割裂为数篇（此例甚多），或把同一内容改头换面而重出（例如《应同》与《召类》，《务大》与《谕大》，《去尤》与《去囿》），因而全书的体裁，在编制上实在也相当拙劣的。然而这书却含有极大的政治上的意义，也含有极高的文化史上的价值；向来的学者似乎还不曾充分的认识。

首先我们要注意，自春秋末年以来中国的思想得到一个极大的开放，呈现出一个百家争鸣的局面。这是因为奴隶制度解纽了，知识下移，民权上涨，大家正想求得一条新的韧带，以作为新社会的纲领。儒墨先起，黄老继之，更进而有名、法、纵横、阴阳、兵、农，各执一端，各持一术，欲竟售于世，因而互相斗争，入主出奴，是丹非素。即在本书中对于这种情势也有叙述：

“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。此十人者皆天下之豪士也”（《不二》）。“故反以相非，反以相是。其所非方其所是也，其所是方其所非也，是非未定而喜怒斗争反为因矣。吾不非斗，不非争，而非所以斗，所以争。故凡斗争者是非已定之用也。今多不先定其是非而先疾斗争，此惑之大者”（《安死》，据卢文昭校，二文当衔接）。

像这样对立争持的局势，在做《庄子·天下篇》的人便抱的是一种悲观的态度：“悲夫，百家往而不反，必不合矣……道术将为天下裂。”而在吕氏则企图：“齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴”（《不二》）。

特别是儒墨，在当时是斗争得最剧烈的两派，差不多彼此之间是不以人相看待的，诚如本书所说：“日以相骄，奚时相得？若儒

墨之议”（《下贤》）。然而吕氏却竟把它们兼合了，书中单是以孔墨对举的辞例便一共有十一处（《当染》、《尊师》、《不侵》、《谕大》、《慎大》、《顺说》、《贵因》、《高义》、《博志》、《有度》、《务大》诸篇）。给予了这两位大师及其徒属以同等的尊敬，这绝不是儒墨两家自动地所能办得到的事，也不是道家所取的那种“二者交讥”的态度（只《有度》一例多少露此痕迹，盖刊落未尽者，说详下）。

其次，它对于各家虽然兼收并蓄，但却有一定的标准。主要的是对于儒家道家采取尽量摄取的态度，而对于墨家法家则出以批判。这是最值得注意的本书的一个原则，也可以说是吕不韦这位古人作为政治家或文化批评家的生命。而且我们还要知道，他是在秦国做丞相，在秦国著书的人，在秦国要批判墨家法家、与在秦国要推尊儒家道家，在这行为本身已经就具有重大的意义。因为秦法自商鞅以来便采取了法家的精神，而自惠王以来又渗入了墨家的主张。墨家巨子的腹䵍是惠王的“先生”，唐姑果是惠王的亲信，还有田鸠、谢子这些墨者都曾先后在惠王时代入秦，故秦自惠王时已有墨，而在昭王时却还没有儒。

……而道家是更无用论了。

把这些主要的关键弄明白了之后我们再去读《吕氏春秋》，你可以发觉着它并不“杂”，它是有一定的权衡，有严正的去取。在大体上它是折中着道家与儒家的宇宙观和人生观，尊重理性。而对于墨家的宗教思想是摒弃的。它采取着道家的卫生的教条，遵守着儒家的修齐治平的理论，行夏时，重德政，隆礼乐，敦诗书，而反对着墨家的非乐非攻，法家的严刑峻罚，名家的诡辩苛察。它主张君主无为，并鼓吹着儒家的禅让说，和“传子孙，业万世”的观念根本不相容。我们了解了这些，再去读《吕氏春秋》，你可以发



觉它的每一篇每一节差不多都是和秦国的政治传统相反对，尤其是和秦始皇后来的政见与作风作正面的冲突。

吕不韦可以说是秦始皇的死对头，秦始皇要除掉他是理所当然而亦势所必然。

### 侯外庐《中国思想通史》第一卷（节录）

在这书里于调和折中之中，是不是也有所偏爱呢？如果有的话，与其说是偏爱儒家，毋宁说是兼畸儒、道。在吕不韦的主观上，比较是有意畸重于道家。

总而言之，通读全书，处处感到道家的气氛极重，初不让于儒家的味道。本来黄老道德家言，尤其是初期的宋、尹，是很富于调和儒、墨的倾向；而儒家如孟荀也或多或少地受了道家的影响。

《吕氏春秋》成于众人之手，必然不免有所牴牾，有所重复。重复之明显者，除了吴起去西河事两见于《长见》、《观表》两篇外，还有《节丧》与《安死》，《去尤》与《去宥》，《应同》与《召类》等，都是一意而分成两篇……可见《艺文志》把《吕氏春秋》著录于杂家，一点也没有冤枉了它。

## 徐复观《两汉思想史·〈吕氏春秋〉及其 对汉代学术与政治的影响》（节录）

一般地说，经学是两汉学术的骨干；也是支持、规整两汉政治的精神力量。但两汉人士，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，即视为经学所发生的影响；离开了《吕氏春秋》，即不能了解汉代学术的特性，这点却被人忽略了。

《吕氏春秋》，是对先秦经典及诸子百家的大综合。我约略统计一下，引《诗》者十五，引《逸诗》者一。引《书》者十，其中称《书》者一，称《商书》者二，称《仲虺》者一，称《洪范》者二，称《周书》者三，称《书》而不明所出者一。引《商箴》、《周箴》者各一。引《易》者四。述《春秋》者一。与政治有关之礼，则皆组入《十二纪》中。仲夏纪、季夏纪言音乐，多与《礼记》中之《乐记》相通。引《论语》者一，引《孝经》者一。在诸子百家方面，《吕氏春秋》全书，系统合儒、道、墨、阴阳五家（原文如此）思想而成。因含有反对秦国当时所行法家之治的深刻意味，故一字不提法家外，其余被它个别提到的，孔子者二十四，墨子者六，孔墨并称者八，又多次提到孔墨的许多弟子，提到老子者四，孔老并称者一，提到庄子者二，列子者二，詹何者三，子华子者五，田骈者二，尹文、慎子、田子方、管子者各一，提到出于邹衍之后，与邹衍系统有密切关联之黄帝者十一，提到邓析者一，惠施者六，公孙龙者四，提到白圭者三，提到农家的神

农、后稷者各二。里面还有采用了他人的思想而未出其名者更多，有如孟子荀子即其一例。而我这里举出的姓名和数字，只是粗略的统计，必有不少遗漏的。但即此已可推见其内容的宏富。

按史公所重者在“备天地万物古今之事”，故先八览六论而后十二纪。在《答任安书》中谓“不韦迁蜀，世传《吕览》”，这很明显地是以八览概括全书。然史公所见，与吕不韦自身之所期，颇有出入。《吕氏春秋》有《序意》一篇，不缀于全书之后，而缀于十二纪之末；且自名其书为“春秋”，正系综括十二纪以立名；则在吕氏及其门客的心目中，此书的骨干，是十二纪而不是八览六论，至为明显。

在十二纪纪首中，把许多事物，都组入进去，而成为阴阳与五行所显露之一体，以构成包罗广大的构造，于是使人们感到，我们所生存的世界，都是阴阳五行所支配的世界，由此而成为尔后中国的宇宙观，世界观……这确要算是吕氏门客的一大杰构，而为以前所没有的具体、完整而统一的宇宙观，世界观。

历史上的明堂，早因代远年湮而不易把握。从十二纪纪首起，已经把它变成理想性的东西，大家便可按照自己的理想随意加以构想。但因《礼记·月令》的影响一天增大一天，对明堂的观念，便渐渐统一到十二纪纪首的观念方面。而汉代学术基本性格之一，常将许多各有分域的事物，组成一个大杂拌的系统。明堂在《大戴记·明堂》第六十七虽然有了初步的综合，但仍嫌简略而不圆融。到了蔡邕的《明堂论》而完成了以儒家及十二纪纪首为主干的大系统。

《吕氏春秋》的初稿成于秦政八年。但其补缀之功，直至秦政统一天下之后。卷十《安死》“以耳目所闻见，齐、荆、燕尝亡矣。宋、中山已亡矣，赵、魏、韩皆亡矣。其皆故国矣。”这分明

是秦政二十六年以后所写的。由此可知有的吕氏门客的学术活动，可能与秦代同其终始，甚且一直延至汉初。因此，汉初的思想家，对《吕氏春秋》，有直传或再传的关系。它对汉代思想的影响，实在是至深且巨。《淮南子》及《周官》或称《周礼》的所以成立，都是启发自《吕氏春秋》。

就个人而论，受十二纪影响最大者当为董仲舒。他继承了十二纪纪首阴阳五行的观念，并做了极烦琐地发展。此观于《春秋繁露》一书而可见。他的尚德去刑，以春夏为天之德，秋冬为天之刑的观念，也由十二纪发展而来。而《春秋繁露·观德》三十三谓“百礼之贵（贵重者），则编于月，月编于时”。这更是指十二纪纪首而言。《五行对》第三十八“天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏”，皆本于十二纪纪首。《五行之义》第四十二，《四时之别》第五十五等，莫不如此。要了解汉代学术的特性，便不能不了解董仲舒思想的特性及其在两汉中所占的重要地位。而董仲舒思想的特性，可以说全是由十二纪纪首发展出来的。

《月令》全抄十二纪纪首，其不同者，正如孔颖达所说，“不过三五字别”。而这些三五字别，其义多以十二纪为长。可以说，《淮南子》的《时则训》，是加了他们自己的意见和其他材料到里面；而《礼记·月令》，则是对十二纪纪首作全面承认的。《月令》在两汉的影响，即是《吕氏春秋》十二纪纪首的影响。

两汉思想家，几乎没有一个人没有受到十二纪纪首——《月令》的影响的。这里特别提到它在政治上的影响。但政治上的影响，几乎都是顺着“与元同气”的这一观念下来的。《吕氏春秋》在与元同气的这一神秘外衣里面，包含有许多政治上的大经大法，

却发生影响极少。所以这种影响，可以说是买椟还珠。但这是在专制政体下必然的现象。专制政体与文化思想的关系，都是买椟还珠的关系。

十二纪纪首对政治的影响，是认为政治与天，实际是与阴阳二气，有密切地关联，并且由此而对天发生一种责任感……但十二纪纪首在汉代所发生的作用，主要是发生在：第一，是对灾异的解释与对策；第二，是对刑赏的规正与运用。

《月令》在汉代影响之得失，应分两方面加以论断。就学术方面言，阴阳五行之说，假《月令》而大行；以想象代推论，由附会造证据，将愿望作现实，在学术发展中，加入了经二千年而尚不能完全洗汰澄清的弊害。但就政治方面言，把皇帝的权威、意志，及由这种权威意志所发出的行为，镶进了一个至高无上，而又息息相关的宇宙法则中去，使他担负由宇宙法则而来的不可隐瞒逃避的结果，则皇帝的权威，可以不期然而然地压低；他的行为可以不期然而然地谨慎。这在无可奈何地对专制皇帝的控制上，当然有其重大意义。而《月令》的影响，虽然有许多是落在毫无意义的形式中去；但在解释灾异及援引到刑法上的问题时，总或多或少地导向宽厚而合理的道路上去。在整个一人专制的政体结构之内，这点补救之功，依然是非常难得的了。

### 陈奇猷《吕氏春秋成书的年代与 书名的确立》（见《吕氏春秋校释·附录》）

《吕氏春秋·序意篇》说：“维秦八年，岁在涪滩，秋，甲子

朔。朔之日，良人问十二纪。”高诱注云：“八年，秦始皇即位之八年也。”古人的习惯，书作成才作序，则《吕氏春秋》成于秦始皇即位之八年（公元前二三九）是没有问题了。然而《序意篇》又说“岁在沿滩”，依太岁纪年，“沿滩”是“申”，而秦始皇即位八年是“壬戌”，不是“申”，所以太岁纪年与干支纪年不一致，则“秦八年”认为是秦始皇即位之八年之说有必要重新考虑。清孙星衍就此做过考订：“考秦庄襄王灭周后二年癸丑岁至始皇六年，共八年，适得庚申岁，申为沼滩，吕不韦指谓是年”。这就是说，所谓“秦八年”，应该从庄襄王灭东周的第二年癸丑（公元前二四八）起算。孙氏此说极正确。为什么吕不韦要从癸丑年起算？这与吕不韦的主导思想是分不开的。

从《吕氏春秋》一书的结构来看，全书包括十二纪、八览、六论，排列得很整齐。《吕氏春秋》虽说是杂家，集各家各派之说而成，但细读全书，很自然地会注意到，阴阳家的学说是全书的重点，这从书中阴阳说所据的地位与篇章的多寡可以证明。在位置上，阴阳说安排在首位，数量上则阴阳说占有最多的篇章。请看，十二纪每纪的首篇就是阴阳家说，八览的首览首篇《有始》、六论的首论首篇《开春》也是阴阳家说，正如现在报纸的头版头条一样，阴阳家说占据书中重要的位置；此外，还有不少阴阳家说的篇章错杂在各家学说篇章之间，总共加起来，阴阳说的篇数比任何一家的都多得多。再以《序意篇》而言，吕不韦答良人之问“凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也”云云，也是阴阳家说。凡此诸证，都很有力地证明吕不韦的主导思想是阴阳家之学。

在阴阳家看来，所谓存与亡，乃是五行的递嬗。《应同篇》说：“文王之时，天先见火，文王曰‘火气胜’。代火者必将水。

水气至而不知数备，将徙于土。”周以火德王，秦以水德胜，周道灭亡，秦以水德代之，东周甫亡，继之即为秦水德的统治，所以纪年要从水德代火之年即秦代周的癸丑年算起。从吕不韦偏重于阴阳说的主导思想来推求，可以肯定“秦八年”是秦庄襄王灭东周后的第八年，即秦始皇即位之六年（公元前二四一年）庚申岁，而吕氏之书即写成于此年。这也有力地证实了孙氏之说。

《吕氏春秋》成书后，吕不韦曾把它“布咸阳市门，悬千金其上，延诸侯游士宾客，有能增损一字者予千金”。此举轰动一时，传颂后世。

说到这里，却有一个问题需要解决。

《史记·自序》说：“不韦迁蜀，世传《吕览》。”张守节《正义》说：“即《吕氏春秋》。”这就是说，《吕氏春秋》成于不韦迁蜀之后。据《史记·吕不韦传》说：“秦王（秦始皇）十年（公元前二二七年）十月免相吕不韦，出文信侯（吕不韦）就国河南。岁余，诸侯宾客相望于道，请文信侯。秦王恐其为变，乃赐文信侯书，其与家属徙处蜀。吕不韦自度稍侵，恐诛，乃饮酖而死。”则吕不韦迁蜀在秦始皇十年之后，与上所证吕氏之书成于秦始皇六年（即秦八年）之说不相蒙。

然而吕氏书成于秦八年是吕不韦自己说的，是不能否定的。并且，说《吕氏春秋》成于吕不韦迁蜀之后，与布咸阳市门事也发生矛盾，因为吕不韦迁蜀之后，权势大落，救死之不暇，不可能将其所著之书摆在咸阳市门展览，还延请诸侯游士宾客来参观，以致悬千金以赏增损一字的人。那么，以为《吕氏春秋》成于不韦迁蜀之后之说不能成立，是司马迁误说。

但是，司马迁是良史之材，所著的《史记》被称为实录。其所记载，当有所根据。据我分析，十二纪确系成于秦八年即始皇六

年，而八览、六论则成于迁蜀之后。司马迁的话没有错。

上面说过，古人习惯，书成后才作序，所以序文都放在全书之末。如《庄子》的《天下篇》、《淮南子》的《要略篇》、《史记》的《自序》、《汉书》的《叙传》、《论衡》的《自纪》皆其例。《吕氏春秋》的《序意篇》置于十二纪之后，这就清楚地表明，《序意篇》只序十二纪，不包括览、论在内。又审《序意篇》的内容，序的是十二纪，无一字提及览与论；《序意篇》只提十二纪，不提览与论，可知此时览、论尚未完成，序而布之咸阳市门者只是十二纪的六十篇（连《序意篇》共六十一篇）。凡此，都充分证明了秦八年只完成十二纪。迁蜀之后，更令宾客完成八览与六论，所以司马迁说“不韦迁蜀，世传《吕览》”。太史公不说传《吕氏春秋》而说传《吕览》，这又很清楚地表明，不韦迁蜀后著的是《吕览》，不是《吕氏春秋》全书。只是张守节误解了，误以《吕览》即《吕氏春秋》。其实，很明显，《吕氏春秋》中纪、览、论三个部分是各自独立的。十二月纪的六十篇，吕不韦在《序意篇》中已明确命名为“十二纪”。迁蜀后所作的八览六十四篇（今本缺一篇）即名“八览”，司马迁为的要明确其出于吕氏，因而称之为《吕览》。六论的三十六篇自然就该称“六论”了。至于以十二纪、八览、六论统称为《吕氏春秋》，那和《左氏春秋》、《晏子春秋》、《李氏春秋》、《虞氏春秋》相类，是后人给予的，不是吕氏自命之名。

或者说，据《史记·吕不韦传》，吕不韦在始皇十年免相，据《六国表》，始皇十二年吕不韦卒，其间只有两年左右的时间，在此短促的时间内，似乎吕不韦不可能完成八览、六论共一百篇（较十二纪多四十篇）约九万字（较十二纪多四万字）的巨著。

是的，以一般情况来衡量，一个人要在此短短的时间内，又是



处在生死存亡的斗争，陷于纷乱如麻的情绪之中。完成九万字的巨著确是不大可能的事。但是，应该注意到，吕不韦与众不同，他是令门客“人人著所闻”，集论而成的书，门客每人各写一篇千把字的文章是不费多大力气的，况且门客的文章多是现成的，是抄袭师传下来的著作。如《本味篇》即是《汉书艺文志》小说家著录的《伊尹说》，《上农》等四篇显为古代农书。这类例子很多，我将另文论述，这里不多举。据此，八览、六论在迁蜀后不久编成是很有可能的。

## 又《补论》

吕不韦之指导思想为阴阳家，其书之重点亦是阴阳家说。然其书成于各家各派之手。各说杂陈，故《汉志》列之于杂家亦不误。

有谓吕氏书之指导思想是道家，有谓是新道家，更有谓是“黄老”思想者。考阴阳家之学，其出发点为自然科学，杂以鬼神迷信之说，故《汉志》谓“阴阳家者流，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神”，《史记·自序》司马谈谓“阴阳之术，众忌讳，使人拘而多畏。然其序四时之大顺，不可失也。夫阴阳四时八位，十二度，二十四节，各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也，故曰使人拘而多畏。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰四时之大顺，不可失也”。今观吕氏书，十二纪每纪之首篇，八览首览首篇，六论首论首篇，以及《明理》、《精通》、《至忠》、《长见》、《应同》、《首时》、《召类》等

篇，皆是阴阳家说，与《史》、《汉》所指阴阳家之特点正合。其十二纪，每纪间以他文四篇，大抵春令言生，夏令言长，秋令言杀，冬令言死，盖配合春生夏长秋收冬藏之义，正是司马谈所指阴阳家重四时大顺、天道大经之旨。其他各篇，流露阴阳之说者，比比皆是。尤以《序意篇》吕不韦自明其作书之旨云：“凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也”，点明其书之要，乃纯阴阳之说，益可证吕不韦是崇尚阴阳家说者。

然阴阳家除其固有之自然科学与鬼神迷信之内容以外，于治国治民之要，哲学政教之论，则恒征取于他家。儒墨名法农林小说之论，兼收并蓄；道德黄帝（道德与黄帝有别）之言，引用尤多；汇而成其一家之言。黄帝之说，本是阴阳家说之一部分，《汉志》阴阳家著录《黄帝泰素》二十篇，即其明证，故吕氏书中多引黄帝之言，而《序意篇》直谓“尝得学黄帝之所以海颡项”（所引黄帝之言与所谓黄帝之海，疑皆出于《黄帝泰素》）。吕氏既并存各家各派之说，故《汉志》入之于杂家也。

谓《吕氏春秋》为道家或新道家或“黄老”思想，皆有所偏。例如，十二纪每纪首篇所载之月令，乃古农书与阴阳说之合编，《有始篇》显为邹衍之学，《本味篇》当出《汉志》小说家之《伊尹说》，《观表篇》疑出于《汉志》数术六种中形法家，《达郁篇》属于《汉志》方技家之论（例尚多，兹不列举），凡此诸篇，皆与道家或“黄老”说不相谋也。

陈奇猷识一九八二年五月一日

## 张岱年《中国哲学史史料学·吕氏春秋》

《史记·吕不韦传》记载：“吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为《八览》、《六论》、《十二纪》，二十余万言，以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。”《汉书·艺文志》著录：杂家“《吕氏春秋》二十六篇”。

今本《吕氏春秋》的次序是：《十二纪》、《八览》、《六论》。《十二纪》每纪各有五篇，最后附一篇《序意》，这是一篇自序。过去著书，都把序言放在最后，可见司马迁所说的次序是正确的。原书应是《八览》列在最前，《十二纪》列在最后。今本的次序可能是后人改定的。

《吕氏春秋》的年代，《序意》中说：“维秦八年，岁在涪滩，秋，甲子朔，朔之日，良人请问《十二纪》。”这“八年”，有人认为是秦始皇八年。但“涪滩”应是申年，而秦始皇八年是壬戌，不是申年。清孙星衍说：“考庄襄王灭周后二年癸丑岁至始皇六年，共八年，适得庚申岁，申为涪滩，吕不韦指谓是年。”（《问字堂集·太阴考》）所谓秦八年，是秦灭周后的第八年，即秦始皇六年。司马迁《太史公自序》说：“不韦迁蜀，世传《吕览》。”这是是否说《八览》成于吕不韦迁蜀之后呢？我认为决不能这样理解。司马迁只是说，吕不韦虽然被迫迁蜀，而他所编纂的《吕氏春秋》却流传下来。并不是说《吕览》成于迁蜀之后。

自汉代以来，《吕氏春秋》一直被称为“杂家”。我们认为，所谓“杂家”并不是混杂不分，毫无原则。《吕氏春秋》有自己的

特点。它的特点是：博采各家学说，但不取迷信、鬼神的思想，而是吸取各家的比较进步的思想。如对于“道家“，吸取其“贵生”思想；对于墨家，吸取其“薄葬”思想；对于法家，吸取其“察今”（了解现在的情况）的思想；对于儒家，吸取其关于教育和音乐的思想。虽采取各家学说，但所采取的观点之间，并无矛盾。因此，我们可以说《吕氏春秋》是“杂而不杂”，是一个综合学派。它的缺点是没有提出一个独创的中心观点。

这部书保存了先秦各家的许多资料。例如：宋钘、尹文学派的材料，关于邓析、华子、惠施等人的材料。因此，《吕氏春秋》很有史料价值，作为先秦文献，我们应该加以重视、认真研究。

关于《吕氏春秋》的注解：

《吕氏春秋注》汉高诱，清刻本，《诸子集成》本。

《吕氏春秋集释》许维遹，民国刊本。

## 第二部分

# 《淮南子》的思想

### 一、《淮南子》的成书与结构

《淮南子》是继《吕氏春秋》之后，又一部集体创作的理论巨著，它的出现不是偶然的。

#### （一）成书的时代背景

政治上处在文景之世，统治者实行休养生息的政策，致力于恢复国力，巩固政权。在实际政治生活中，黄老清静无为的统治术起主导作用，同时法家和儒家的政治主张，即加强法治和巩固宗法关系，都在实施中。

思想上黄老之学风行数十年，道家的思潮占据优势。在道家的旗帜下，大量融合先秦诸子百家的思想。论阴阳、合道儒、兼名法，成为一时的风气。在这种情况下，《吕氏春秋》作为一种崇尚老庄、兼收百家的综合性著作，再次受到重视。马王堆汉墓出土的《老子》及《十六经》、《称》、《道原》、《经法》等古佚书，可以

使人看到，汉初封建贵族，习《老子》成风，同时他们在认真收集并研读道、儒、法、阴阳各家的思想资料，不把读书的范围限制得很死。但汉墓中尚未发现汉代撰写的道家著作。

同时，儒家作为一个独立的学派，势力逐渐增大，经学在酝酿准备之中。儒与道成为当时两大主要思潮，而道家略占优势。两者互相斗争，又互相渗透。陆贾和贾谊是儒生，宣扬仁义，却又有无为的道家思想。儒学主要是解释“六经”，尚未形成自己新的体系，还不是钦定的官方学说。其他学派皆依附于道家与儒家。

平定吴楚七国叛乱之后，统一的封建国家已经得到巩固，统治者正在选择和确定长治久安之策，思想家们也都在积极构造新的理论体系，以备作长远治国的方案，事将定而未定，百家之学竞鸣而争宠，其情形正如董仲舒在《举贤良对策》中所描绘的那样：“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同。”学术上有一定程度的自由。总之，在《淮南子》成书前，学术发展的势态表现为从先秦的百家争鸣进到汉初的道儒两家争胜，其他各家积极向二者靠拢。

淮南王刘安是位好学博洽的封建贵族，颇有文才。其“为人好读书鼓琴”（《史记·淮南衡山列传》），又广揽天下人才，“招致宾客方术之士数千人”（《汉书·淮南衡山济北王传》），“天下方术之士，多往归焉”（高诱：《淮南子·叙目》）。<sup>①</sup>这样，在江淮间形成了一个大的学术中心。刘安本人是一诸侯国之王，手下又人才济济，具备了组织大规模写作所需要的人力、财力、物力等物质条件。《淮南子》一书的广博、深刻和色调斑斓多姿，在汉代首屈一指。个别学者难以撰写出如此宏富的典籍。

① 引自刘文典：《淮南鸿烈集解》，商务印书馆中华民国二十二年第一版。以下凡引《淮南子》原文、注文及高诱叙目，皆据此书，所引原文只注篇名。

此外，淮南国地处江淮间，古属楚地，老庄之学影响较大，与邹鲁文化则有一定隔膜，有歌颂和探索大自然的传统，流行古代神话传说，辞赋颇盛，习用楚语。这些对于《淮南子》一书的内容、形式、语言及色彩，都有一定影响，楚文化在书中的印痕是明显的。

## （二）作者著书的意图与成书的时间

刘安及其宾客立意编纂此书，包含着个人动机和社会动机两个方面。从个人讲，是为了避祸求福，养生保身，得到一个安身立命的精神支柱。这就是《要略》所云“使人知先后之祸福，动静之利害”，“欲一言而寤，则尊天而保真；欲再言而通，则贱物而贵身；欲参言而究，则外物而反情”，内以养身，外以“应待万方，览耦百变”。这一宗旨虽是就《原道训》而言，实际上贯串于全书始末。作者又欲将这一养身处世的道理宣示后人，故《要略》又总论云：“凡属书者，所以窥道开塞，庶后世使知举措取舍之宜适，外与物接而不眩，内有以处神养气。”从社会方面讲，作者要总结先秦和秦汉以来治乱兴衰的经验教训，探寻自然和社会发展的规律性，构造自然观、历史观、人生观和社会政治理论的体系，为封建统一大帝国的长远统治，提供一个较为完备的学说，《要略》中有三段文字说到这个意思：

纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理。

故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。

若刘氏之书，观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜……以统天下，理万物，应变化，通殊类。

作者要求该书究天地之理，通古今之事，都是为了备帝王之道，即向最高封建统治者贡献治国之道，这是该书的根本出发点和最后落脚点。

作者写书的主观意图是如此，至于该书是否适应封建国家新时期的要求，则是另一码事。事实上，由于种种原因，该书被汉武帝束之高阁。这只能说明，《淮南子》一书虽是时代的产物，却未能适应时代进一步发展的需要。

有人认为，刘安编此书是为了同汉武帝独尊儒术唱对台戏，并作为自己搞封建割据的理论根据。这一说法很难成立。第一，与本书的宗旨不符。刘安拥护统一的刘氏天下，作者自称“刘氏之书”，著书是为了备帝王治国之道。第二，与献书、尊儒的先后时间不符。刘安献书在建元二年（下面将细论之），此时武帝即位不久，尚未确定独尊儒术，不存在所谓与武帝对抗的问题。关于董仲舒《举贤良对策》的时间，《汉书·武帝纪》记为元光元年（前134年），《资治通鉴》则改为建元元年（前140年），相差六年，当以《汉书》为准。<sup>①</sup>建元元年是武帝即位第一年，武帝仅十六岁，尚黄老术的窦太后健在，她罢黜赵绾、王臧等隆推儒术的大臣，武帝不敢违抗。很难想象，少年刘彻，一上台就能够立即改变实行了几十年并卓有成效的政策，而宣布独尊儒术，罢黜百家。这是要有一个过程的。《史记·儒林传》讲得很清楚：“及窦太后崩（建元六年——笔者注），武安君田蚡为丞相，黜黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人。”可知，儒术独尊，至少是武帝即位六年以后的事。第三，与当时武帝与刘安的亲密关系不符。正由于初即位的武帝尚未表示其明确的思想倾向，刘安才能无顾忌地进献道家

① 参见张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店1982年版。



著作。刘安此书不是什么异端邪说，而是长期流行在统治阶级中的思想，为文帝、景帝和窦太后等当权者所提倡，刘安只是加以系统化、理论化，希望新主武帝采纳，把它作为一种最高统治思想确定下来，并长期实行下去，这在刘安看来是极为自然的事情。当时武帝也对刘安的献书表示了应有的尊重，说明二人之间关系尚属融洽，刘安绝无对抗武帝之意。第四，献书与所谓“谋叛”无关。献书在前，“谋叛”发生在十年之后，中间有一段平安无事的时期，不可将两者硬拉扯在一起，何况刘安之狱本身就是一大冤案。

封建时代的皇室贵族，腐化享乐者无患，洁身得民者招祸，因为后者被朝廷视为一种政治上的异己力量，具有争权的潜在危险，必欲剪除而后安。刘安之父刘长含冤早夭，刘安上承父冤，又收揽众多宾客，笼络人心，广扬文名，难免为朝廷所忌妒。他没有参与吴楚七国叛乱，说明他本无反心，但这不能阻止悲剧的发生。从根本上讲，刘安狱之发生，是汉初削藩政策执行的必然结果。刘邦在世时剪除异姓王，从文帝起逐步消灭同姓王，“文帝采贾生之议，分齐赵；景帝用晁错之计，削吴楚”（《汉书·诸侯王表》）。在此种既定国策之下，诸侯王即令当初无心反叛，也终于会被逼而萌生异义。刘安为了自保，在中央步步紧逼的攻势面前，从开始时的恐惧忧虑，发展到采取防范措施，最后则有对抗的计划，但始终动摇犹豫而无行动，不由自主地一步步走进朝廷为他设置的圈套，落下“谋划叛乱”、畏罪自尽的恶名。《史记》对这一事件所述甚详，主要是根据官方案卷写的。司马迁在叙述刘安“谋反”经过后，说：“伍被自诣吏，因告与淮南王谋反，反踪跡具如此。”原来刘安所谓谋反的罪状，主要来自伍被的口供。伍被王夫之斥为“首鼠两端之伍被”，“反覆倾危之奸人”（《读通鉴论·武帝》）。他的供词极不可靠，毫无旁证，可以说是他挖空心思杜撰出来的，所以破绽

很多。例如，他一面称引汉德，苦苦哀劝刘安息谋顺汉；一面又积极为刘安策划谋反的具体步骤，这种极端矛盾的行为是不可能同时并存的，只能一真一假。很明显，伍被称颂朝廷的谀词，是为开脱自己而编造出来的。由此可知，他加给刘安的罪名也不可信。在伍被口中，刘安被描绘成野心很大而又肤浅愚陋的人，这与刘安平日表现以及体现在《淮南子》一书中的见解极不相符。《史记》录伍被说刘安之词：“臣闻聪者听于无声，明者见于未形，故圣人万举万全。”此乃《淮南子》语，刘安早有此种见识，无须伍被加以重复。《史记》又录伍被关于刘安自比陈胜的话，说刘安自以为兵士、兵器远过陈胜，起兵必胜，“今吾国虽小，然而胜兵者可得十余万，非直适戍之众，钜凿棘矜也”。这种平庸的观点早为《淮南子·兵略训》所批判，刘安的见解绝不会如此浅薄。《史记》只录伍被一面之词，而无刘安半句辩解之语，刘安自杀后，更死无对证。史书所载只说刘安如何暗中策划，却始终拿不出像样的见于行动的证据，所谓虽无反形而有反心，这就是欲加之罪何患无辞了。我并不否定刘安与武帝后来在政治见解上有矛盾，而且诸侯国与中央政权的摩擦势所难免。但我们不可受封建正统观念的影响，站在当时中央政权的立场上，将诸侯国的谋保独立性一概斥为谋逆无道，或者说诸侯国的存在即妨碍国家统一。统一的封建国家在政体上也可以有两种：一种是中央高度集权，大权独揽于皇帝一身；另一种是实行开明的君主政体，诸侯国保持一定独立性。刘安反对前者主张后者，但他丝毫不反对国家大一统的局面，与吴楚等国的叛乱是不一样的。比较而言，刘安应是早期封建贵族中杰出的人物，他不好声色狗马，文化素养较深，文学与哲学的造诣颇高而欲有所作为，是一位出色的思想家和博学的学者。

关于《淮南子》成书的时间。《史记》未涉刘安著书一事，颇

疑该书尚未流传于世，司马迁未能见到。此事当以《汉书》记载为最早。《汉书·淮南衡山济北王传》说：

时武帝方好艺文，以安属为诸父，辩博善为文辞，甚尊重之。每为报书及赐，常召司马相如等视草乃遣。初，安入朝，献所作《内篇》，新出，上爱秘之。使为《离骚传》，旦受诏，日食时上。又献《颂德》及《长安都国颂》。每宴见，谈说得失及方技赋颂，昏莫（暮）然后罢。

于此可知，武帝甚爱重刘安艺文，刘安也作赋颂扬圣朝功德。“内篇新出”即献给武帝，内篇即今本《淮南子》。查刘安入朝在建元二年，把这一年定为《淮南子》成书的年代是恰当的，当时刘安四十岁，他在自己封地上经营了几十年，思想比较成熟，而且在学识上、资历上具备了召集众多宾客撰写长篇的条件。从客观条件看，自平息七国叛乱到建元二年这十多年间，政治上较为平静，《淮南子》的写作时间大约就是在这一时期的后半段，完成于刘安入朝前夕。

高诱在《淮南子·叙目》中有不同的说法：

初，安为辨达，善属文，皇帝为从父，数上书，召见。孝文皇帝甚重之，诏使为《离骚赋》，自旦受诏，日早食已，上爱而秘之。天下方术之士，多往归焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人，及诸儒大山小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。

刘安十六岁封王，二十三岁文帝卒，文帝召见当在此期间。根据高

诱的行文语气，刘安与苏飞等著书是在此以后一段时间，大体处于景帝时代，与《汉书》所记基本相合。但高诱所记，只提文帝喜爱刘安文才，诏令刘安作《离骚赋》（即《离骚传》）是文帝而非武帝。两相比较，成书时间以《汉书》所记为详明；当殿受诏作赋，则以高诱所记于理为胜。刘安与景帝同辈，是文帝之侄，武帝之叔。他年轻时文名有所播扬，文帝作为长辈，令其即日作赋，以亲试其才，合于情理。而武帝虽为君王，却是年少晚辈，既然对刘安“甚尊重之”，当不至于诏令长辈限时作赋，应以刘安主动献赋于情理为当。不过“上爱秘之”不是文帝对于赋，而是武帝对于书，这一点《汉书》又是对的，高诱则弄错了。“爱秘”即爱而秘藏于私室，故太史公不得见其书。很可能武帝并不真喜欢此书，是阳爱而阴疾之，故秘而不宣。

### （三）书名、结构和思想资料来源

关于书名和篇目。淮南王书原名“鸿烈”，见于《要略》的《泰族训》提要：“此《鸿烈》之《泰族》也。”高诱注云：“凡二十篇总谓之《鸿烈》。”又高诱叙目云：“号曰《鸿烈》，鸿大也，烈明也，以为大明道之言也……光禄大夫刘向校定，撰具名之《淮南》。又有十九篇者，谓之《淮南外篇》。”可知此书至刘向始冠以“淮南”之名，并有内篇之称，以与十九篇者相区别。《汉书·淮南衡山济北王传》称：“作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。”《汉书·艺文志》杂家书目中列《淮南内》二十一篇，《淮南外》三十三篇。《汉书》定《淮南内》为二十一篇，即《鸿烈》之书，中篇、外篇后皆失传。东汉以后，又有人将“淮南”与“鸿烈”合而称之曰《淮南鸿烈》。《隋书经籍志》始称《淮南子》。我们取《淮南子》之名，因其简明又为人所熟知。

《淮南子》全书除《要略》外，二十篇之篇目皆有“训”字，如《原道训》、《俶真训》，等等。清姚范疑“训”字非淮南原书篇名所固有，乃高诱自名其注解而加上去的。此说不足取。注家向来没有在原书篇名上擅自增字而又不予说明者。同是高诱，注《吕氏春秋》即无此举。“训”乃训解之义，指各篇皆有训解某种理论的作用，不能理解成注家对各篇的训解，应为原书固有，最后一篇《要略》乃全书篇目提要，故无“训”字。

全书结构。从现有《淮南子》可以推断，写作前有统一的纲要，然后由若干人按确定的篇目分头撰写，最后有人加以贯通，并归纳成提要。由于刘安本人才学甚高，他对于全书的编写和润色之功不可低估。全书共有专题论文二十篇，题目整齐，篇幅相当，内容则各有侧重。每篇则虚实结合理事兼顾。根据各篇内容及《要略》的提示，二十篇论文的要点可以简述如下：《原道训》阐述“道”的概念，并以“道”说明宇宙的演化；《俶真训》侧重论述“道”的历史变化；《天文训》论天象；《地<sup>①</sup>形训》论地理；《时则训》论四时；《览冥训》论内在的规律性；《精神训》论生命与养生；《本经训》论圣王之德；《主术训》论为君之道；《繆称训》论称谓的使用；《齐俗训》论差别的统一；《道应训》以史例证道德；《汜论训》论治乱兴衰；《诠言训》论治国保身之道；《兵略训》论军事；《说山训》、《说林训》是箴言集锦篇；《人间训》论祸福；《脩务训》论学业；《泰族训》是全书的总结篇。此外，《要略》一篇是全书的序言和提要。《要略》说：

言道而不明终始，则不知所仿依；言终始而不明天地四时，

---

① “地”原书写为“墜”，乃“地”字古体，今改。下同。

则不知所避讳；言天地四时而不引譬援类，则不知精微；言至精而不原人之神气，则不知养生之机；原人情而不言大圣之德，则不知五行之差；言帝道而不言君事，则不知小大之衰；言君事而不为称喻，则不知动静之宜；言称喻而不言俗变，则不知合同大指；已言俗变而不言往事，则不知道德之应；知道德而不知世曲，则无以耦万方；知汎论而不知詮言，则无以从容；通书文而不知兵指，则无以应卒；已知大略而不知譬喻，则无以推明事；知公道而不知人间，则无以应祸福；知人间而不知脩务，则无以使学者劝力；欲强省其辞，览总其要，弗曲行区入，则不足以穷道德之意。故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。

这一段文字，力图将各篇有机地统一起来，有助于我们了解各篇主旨及其相互关系。当然，二十篇之间虽然相互依存，由于作者不同，却不像《要略》所自诩的那样圆满无碍，其中彼此重复、不相一致乃至相互矛盾处还是不少的。全书分篇论宇宙、天地、四时、社会、人生、形神、政治、军事、察辩，也有若干经济思想，相当系统和全面，社会生活各重要领域差不多都涉及了。像这样具有百科全书性质的论著，在秦汉史上，除了《吕氏春秋》以外，也只此一部了。

全书是在老庄哲学的基础上，融冶儒、法、阴阳各家的思想而形成的，主要倾向是道家，这一点高诱已经指明，他说：

其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道。……其义也著，其文也富，物事之类，无所不载。然其大较，归之于道。

《淮南子》的这种思想倾向，是由于作者中道家人物占优势。高诱已指明作者中大山小山之徒是儒者，那么列在其前的苏飞等八人当是道家学者，“共讲论道德，总统仁义”。可知《淮南子》是以道家学者为主、儒道合作而写成的。然而各篇中儒道的比重又有不同。以道为主的典型篇章有《原道训》、《俶真训》，《道应训》等，以儒为主的典型篇章有《脩务训》、《泰族训》等，其他如《主术训》、《汜论训》、《人间训》、《精神训》等，道、法、儒各家已消融在一起，道略居优势。

具体地说，全书所据思想资料的来源可以分为以下各家：

1. 《老子》。《淮南子》采撷《老子》思想最多，也最予重视。“道”的概念来自《老子》，《原道训》专予论述。全书对《老子》天道自然无为和道化生万物的思想详加发挥，形成系统的宇宙观，这是全书的理论基础。“无为”的概念来自《老子》，书中反复论述不为物先、以无为用、清心寡欲的思想。政尚简易、“无为而治”乃是黄老治术的核心，也是《淮南子》政论的基点。道德高于仁义的思想亦源于《老子》。以柔克刚、祸福相生、利害转化等辩证观点多承接《老子》，这样的观点通篇皆是。以本制末，透过“迹”去把握“所以迹”，这种追求事物深层规律的理性思维方法，乃《老子》所开辟的传统。《道应训》一篇凡引《老子》五十二处，等于用历史为《老子》部分文句作注释。

2. 《庄子》。《淮南子》对于《庄子》内篇及外、杂篇都加以吸收。《俶真训》的宇宙演化论借用《齐物论》中“有始者……”一段文字，在内容上推出新义。《齐俗训》上承《齐物论》的同异观，将其相对主义改造为承认事物差别的存在。书中关于性分各有修短，人性和愉宁静，治万物应顺其性因其俗宜其民以达乎性命之情的思想，来自《天道》、《天地》、《天运》、《骈拇》诸篇。关于

养生以养神为主，养形为次的思想，和较为豁达的生死观，来自《大宗师》、《德充符》及若干外、杂篇。关于至人、神人、得道之人的神仙家思想，来自《逍遥游》、《大宗师》等篇。其他对《庄子》用语的引申发挥还很多，所占比重仅次于《老子》。

3. 儒家。全书引《诗》约三十次，引《易》十余次，并数称《书》、《乐》、《春秋》，对儒家经典相当熟悉。书中多篇称颂三皇五帝古王之道，以尧、舜、禹、汤、文、武为圣贤，赞美孔子的人格和事业，这些都是儒者的老生常谈。《主术训》提出治国必先修身，修身要以仁义为本，这是儒家的典型公式。《繆称训》大讲孔子首倡的义利之辨，以明君子与小人之分；又论举贤才的重要性。《脩务训》大力发挥荀子《劝学》中强调学习的思想，用儒家积极进取的精神重新解释了“无为”的含义，强调后天道德教化的重要性。《泰族训》称道孔子和“六艺”，与《礼记·经解》略同；治国反对苛法严刑，主张以礼乐化民成俗，把巩固君臣、父子、夫妇、长幼、朋友的宗法伦理关系，作为治国的纲纪，以仁义为体，以法为末。在《主术训》、《汜论训》中也有以仁为经，以义为纪的提法。突出宗法制度和宗法思想乃是儒家传统中最根本之点。

4. 法家。为君之道在于循名责实，因材施教；群臣守职，百官有常。这是申、韩等法家的一贯主张。以法治国，法不避贵。不以君意行赏罚，不以私志入公道。不因循守旧，而要因时变法，反对贵古而贱今。这些法家的主张，在《主术训》和《泰族训》中反映得最为充分，其他篇中亦随处可见。

5. 阴阳五行说。《时则训》将《吕氏春秋》以阴阳五行为骨架搭起的世界图式，更进一步发展了。《览冥训》、《本经训》、《泰族训》皆论阴阳气化、天人感应。《天文训》讲“人副天数”及“灾异说”。《精神训》也有类似内容。阴阳五行的思想在《淮南



子》书中所占篇幅不少，但不是其主体思想。

6. 墨家。察辩之学中的“类不可必推”和名实关系若干论述，显系受了墨家和名辩思潮的影响。书中提倡节俭和薄葬来自墨子。《主术训》关于瞽师有以言白黑，无以知白黑的话，是截取《墨子·贵义》的文句。《说山训》关于利之中取大，害之中取小的观点和《说林训》关于五行相胜要有数量条件的说法，皆采自墨经。总的说来，墨家思想在《淮南子》中影响较小，不占有重要地位。

7. 黄老著作。《汉书·艺文志》中，假托黄帝以为书名的著作目录二十余种，大都失传了。马王堆汉墓出土的帛书中，《老子》乙本前的《道原》、《经法》、《称》、《十六经》四篇古佚书，是否确为《黄帝四经》，尚无定论，但它们是流行于汉初的黄老著作当无疑义。从内容上看，这四篇与《淮南子》的思想有密切关系。《道原》与《淮南子·原道训》在题目上只是颠倒了字的位置，内容皆是阐发“道”的概念，其形容“道”的词语和文句极为相似。《经法》、《称》、《十六经》中若干观点和用语，也能在《淮南子》中见其形影，如：《经法》的“祸福同道”，《人间训》的“祸与福同门”；《十六经》的“万物之多，皆阅一空”，《原道训》的“万物之总，皆阅一孔”；《称》的“圣人不为始，不刳（专）己，不豫谋，不为得，不辞福，因天之则”，《诠言训》的“圣人……不为始，不专己，循天之理；不豫谋，不弃时，与天为期，不求得，不辞福，从天之则”。老子甲本后的古佚书中。有一篇记伊尹论九主，先道德而后仁义，《淮南子》的《览冥训》等篇也是这种排列顺序，表示了首道家次儒家的态度。在所有这些篇古佚书里，道、儒、法，阴阳兼而有之，它与后来《淮南子》综合各家的做法是一致的。

8. 《吕氏春秋》。汉承秦制，但西汉统治者为了给自己代秦大造舆论，同时也为了从亡秦中吸取教训，掀起批秦的巨大浪潮。在汉人心目中秦王朝的人与事几无一处。《淮南子》作者也受到这种责秦空气的压力，在书中无一字提到吕不韦与《吕氏春秋》，然而正是《吕氏春秋》给予《淮南子》的写作以最大和最直接的影响。在一定的意义上，我们可以说《淮南子》是《吕氏春秋》在新的历史条件下的再现，两书是极为相似的姊妹篇。我们甚至想象得出，《淮南子》的主编和作者在写作前，精研过《吕氏春秋》；在写作中，案头就摆着《吕氏春秋》，以备随时查考。

两书类同处很多：它们都是由有权势好书文的封建地主阶级上层人物亲自主持，招揽众多学者，按事先拟定的计划，分头撰写，然后综合编纂在一起而成的。书的结构统一，篇目规整。写作方法都是体用兼顾、理事相诠。从作者意图说，都是要总结先秦各家学说，摈弃学派门户成见，博采众长，构成一个能贯通天、地、人的庞大理论体系，为统一的封建国家提供完整的理论学说和治国方案。从两书的思想倾向上说，它们都推崇老庄哲学，以“道”作为其宇宙观的基本概念，以“无为”作为社会行为的基本原则，同时都大量舍弃老庄哲学中的消极成分，含有较多的唯物论和辩证法。在社会政治方面，都提出开明君主制的理想，容纳儒法的主张。两书都积极吸收阴阳五行学说，及其他诸子思想，形成一种综合性的理论。两书都符合司马谈所阐明的秦汉道家的特征：“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”（司马谈：《论六家之要指》）可以说两书是秦汉道家学术思潮最具代表性的著作。

《淮南子》处处以《吕氏春秋》为蓝本。《要略》提出的指导思想：“夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理。”这正是从《序意》的“上揆之天，下验之

地，中审之人”推演出来的。《时则训》将散列于十二纪的纪首归拢在一起，稍加补缀而成。十二纪纪首中，以五方配五帝、五神、五音等内容，被移于《天文训》中，“神”改为“佐”。《天文训》中关于节气与吕律的对应关系，采自《吕氏春秋·音律》，关于星宿分野采自《吕氏春秋·有始览》。《地形训》中关于大地的概念以及九州、九山、九塞、九藪、八风、六水等地理学概述，皆采自《有始览》。当然，《淮南子》与《吕氏春秋》相比，在这些方面更系统更扩大了。如《时则训》中以兵、畜、树、官等项与五行相配，为十二纪所无；还在有些地方做了重要的修正，如十二纪将中央土附于季夏之末，而孟、仲、季三夏主配南方火，《时则训》则将整个季夏配中央土，只以孟夏、仲夏配南方火，这意味着中央土的地位提高了。《道应训》引《吕氏春秋》共二十多处，仅次于引《老子》。《说山训》的“粹白之裘”、“睹瓶冰而知寒”等七八条采自《吕氏春秋》。《兵略训》是将《吕氏春秋》中论兵的八篇文章的思想、《孙子兵法》的若干观点，加以引申发挥，再加上秦汉间战争的新鲜经验而写成。其他如《原道训》、《俶真训》、《主术训》、《诠言训》等篇，都对《吕氏春秋》有所吸收，一些重要的观点，如：“法天地”；“因则无敌”；“太一”分阴阳，阴阳化生万物；君道无为，臣道有为；道德高于仁义；法不可拘守亦不可无；同气相应，天人相感等思想，都直接地继承了《吕氏春秋》。还有许多历史传说、故事、史料，也是从《吕氏春秋》中搬过来的。《淮南子》全书，无处不可以看见《吕氏春秋》的影子。如果仅就直接引用的资料而言，《吕氏春秋》或许在数量上不如《老子》多，但在体系的结构、整理的方法上，《吕氏春秋》的影响要超过《老子》，它实际上给《淮南子》的编写工作，提供了一个直接效法的模式。

两书的命运也差不多。作为两书主编的吕不韦和刘安，都被最高统治者以莫须有的罪名迫害致死；两书的体系皆未被最高当局采纳，而且中央政权后来实行的思想统治方略恰与之相背；两书在问世不久就被打入冷宫，但终于流传了下来，并逐渐对后世发生了重大影响。

两书相隔约一百年，中间经历了秦朝的统一与灭亡，汉初的休养生息，而能如此相似，基本原因在于时代背景相同，文化潮流相同。《吕氏春秋》时封建统一帝国即将诞生，《淮南子》时封建统一帝国已经初步稳定，这是二者之间的小异，但仍有其大同，即都处在中国封建统一大帝国确立其长久的统治思想的准备时期，文化上的融合成为浩荡的潮流；总结过去，规划未来，以适应新时代的要求，是地主阶级思想家的共同任务。以道家为主包容百家是一股强大的学术思潮，《吕氏春秋》和《淮南子》是这同一学术思潮的不同发展阶段上的产物。秦朝是在斥吕尊法的情况下建立的，不久又在苛法严刑中灭亡，自然会无形中抬高《吕氏春秋》的地位，而吕书又恰恰符合汉初黄老思想的节拍，这使得一部分汉初道家学者重新估价《吕氏春秋》，以至于在实际上把它作为自己构造新理论体系的基础。

当然《淮南子》绝非简单地抄袭《吕氏春秋》，无论在内容上还是在形式上，两者都有高低精粗之别，吕书对各家的综合较为粗糙松散，《淮南子》则较为精致紧凑。《吕氏春秋》、《八览》、《六论》、《十二纪》共一百六十余篇，《淮南子》简化为二十篇，篇目少了，论题更加集中，理论上更深入一层。《淮南子》由于吸收了秦汉之际的新经验和汉以来天文、医学等自然科学的新成果，在一系列理论问题上都有崭新的创造。此外，淮书比之吕书，儒家和阴阳五行思想的影响增大，墨家影响减弱。在有的问题上，淮书比之

吕书则有所倒退。文字上，吕书质朴简明，保持三晋学风，淮书则华丽铺排，有荆楚风格。

关于《淮南子》与《文子》的关系问题。现有《文子》一书，许多文句与《淮南子》同，学术界因而有两书孰先孰后之争。从内容及编排上看，《淮南子》叙理连贯，篇章有序，结构严密；而《文子》则常常上下不相连属，割裂与拼凑文句的痕迹十分明显，当是《文子》抄袭《淮南子》，而不是相反。《文子》亦是汉人之伪作，可以据以校正《淮南子》文字之误。<sup>①</sup>

#### （四）历代注说略述

刘安自杀，武帝尊儒术以排斥百家，致使《淮南子》沉埋不显。西汉末刘向校定《淮南子》，《汉书·艺文志》将它列入杂家。东汉始有许慎，高诱二人为其作注。《隋书·经籍志》并列许慎注与高诱注。《唐书·经籍志》则只载高注，可知许注散佚，部分注文混入高注中。今所见《淮南子》以高注为主，杂有若干许注。刘文典据宋本及宋代学者的见解考证，《原道训》、《俶真训》、《天文训》、《地形训》、《时则训》、《览冥训》、《精神训》、《本经训》、《主术训》、《汜论训》、《说山训》、《说林训》，《脩务训》十三篇的注文，其篇目注文中皆有“因以题篇”一语，当为高注；《繆称训》、《齐俗训》、《道应训》、《诠言训》、《兵略训》、《人间训》、《泰族训》和《要略》八篇注文，其篇目注文中无“因以题篇”，且宋本又题作《淮南鸿烈间诂》，应是许注。高许二注，为《淮南子》最古之训解，有重要参考价值。但他们抱有儒家偏见，不能尽悉《淮南子》原意，而且距今年代久远，其注文已有部分删改讹夺，不可全信。

<sup>①</sup> 参见张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店1982年版，第102页。

宋明以来,《淮南子》刻本繁多。<sup>①</sup>清代以庄逵吉本最为流行。乾嘉以前,学者病其书难读,古注讹误颇多,起而重加校勘,其中成绩最大的是王念孙,次为王引之、俞樾、陶方琦、孙诒让等人。20世纪20年代,刘文典作《淮南鸿烈集解》,集清各注家要义,引王念孙校语最多,并遍取《群书治要》、《太平御览》及《文选》注,以相校正。刘氏错校漏校之处依然不少,但不失为目前较好的注本。

新中国成立前,校注《淮南子》的工作,积累了颇为可观的成果,然而研究《淮南子》思想的专著,则属罕见,仅有胡适所著《淮南王书》一本小册子,而且算不上是高质量的作品。新中国成立后,《淮南子》在许多中国哲学史著作及专题论文中,得到高度重视;它所包含的朴素唯物主义和辩证法思想得到阐扬,其唯心主义杂质受到批评。但至今仍无研究《淮南子》的专著出世,不能不说是一件遗憾的事情。

## 二、《淮南子》论“道”与宇宙演化

“道”是《淮南子》哲学思想最基本和最高的概念。“道”的规定性在《老子》书中尚不明晰,到了《淮南子》书中才得到了较为充分的说明。《淮南子》受汉赋的影响,往往以华丽的词汇、排比的句子,对“道”作文学式的描绘,但我们可以透过这些语词,把握作者对“道”的本质特点所做的理论说明。归纳起来,

---

<sup>①</sup> 参见吴则虞:《〈淮南子〉书录》,载《文史》第二辑,中华书局1963年版。

“道”有以下几方面规定性。

第一，“道”无所不在。《原道训》：

夫道者覆天载地，廓四方，横八极，高不可际，深不可测，包裹天地……植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕，舒之幌<sup>①</sup>于六合，卷之不盈于一握。

累之而不高，堕之而不下，益之而不众，损之而不寡，斲之而不薄，杀之而不残，凿之而不深，填之而不浅。

所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处；上通九天，下贯九野；员不中规，方不中矩；大浑而为一，叶累而无根。

《缪称训》：

道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。

“道”可大可小，在空间上包容一切，在时间上亦无穷尽。以其无限，有独无偶，故称为“一”。在这个意义上，“道”即是宇宙全体。

第二，“道”无所不能。《原道训》：

包裹天地，稟授无形，原流泉淖，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清……约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横

---

① 高诱注云：幌，覆也。

四维而含阴阳，絃<sup>①</sup>宇宙而章三光。甚淖而潏<sup>②</sup>，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。

神托于秋毫之末，而大宇宙之总。其德优<sup>③</sup>天地而和阴阳，节四时面调五行，吮谕覆育万物群生，润于草木，浸于金石。禽兽硕大，毫毛润泽。羽翼奋也，角觝生也。兽胎不𩚑<sup>④</sup>，鸟卵不𩚑<sup>⑤</sup>。父无丧子之忧，兄无哭弟之哀。童子不孤，妇人不孀。虹蜺不出，贼星不行。含德之所致也。

恍兮忽兮，用不屈兮……与刚柔卷舒兮，与阴阳俛仰兮。

#### 《俶真训》：

夫道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶。是故贵有以行令，贱有以忘卑，贫有以乐业，困有以处危。

#### 《缪称训》：

道者，物之所导也；德者，性之所扶也。

“道”是推动事物运动的力量源泉，自然与社会依赖它而正常运行，天地万物依赖它而发挥自己的功能。“道”的原动力在自己内

---

① 高诱注云：絃，纲也。

② 高诱注云：潏亦淖也。

③ 刘文典谓《治要》、《御览》引“优”并作“覆”。

④ 高诱注云：胎不成兽曰𩚑。

⑤ 高诱注云：卵不成鸟曰𩚑。



部，包含着刚柔、阴阳两种对立的力量，它引起的运动变化是层出不穷的。在这个意义上，“道”是指宇宙间万物运动的最普遍最根本的规律性。这种规律性体现在具体事物中即为“德”，万物“含德”就不会出现异常。

第三，“道”自然化生万物。《原道训》：

夫太上之道，生万物而不有，成化象而弗宰。跂行喙息，蠃飞蠕动，待而后生，莫之知德；待而后死，莫之能怨。得以利者不能誉，用而败者不能非。

道者一立而万物生矣。是故一之理，施四海；一之解<sup>①</sup>，际天地。其全也纯兮若朴；其散也混兮若浊。浊而徐清，冲而徐盈，澹兮其若深渊，汎兮其若浮云，若无而有，若亡而存。万物之总，皆阅一孔，百事之根，皆出一门。

《俶真训》：

道出一原，通九门，散六衢，设<sup>②</sup>于无垓站之宇，寂漠以虚无，非有为于物也，物以有为于己也。……夫天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生于<sup>③</sup>一父母而阅一和也。是故槐榆与桔柚合而为兄弟，有苗与三危通为一家。……自其异者视之，肝胆胡越；自其同者视之，万物一圈也。

① 高诱注云：解，达也。

② 高诱注云：设，施也。

③ 原文无“于”字，据刘文典校补。

“道”是万事万物发生的总根源，但它化生万物没有目的和意识，是一种自然而然的过程。生成了万物，“道”也不加以主宰，“道”与万物之间，没有人间伦理感情的色彩，生物不为善，死物不为罚。由于万物皆发源于道，世界便是一个整体，彼此不可分割地联系在一起。在这个意义上，“道”是天地万物之前的宇宙原初状态。

第四，“道”无形无象而又实有。《原道训》：

忽兮恍兮，不可力象兮……幽兮冥兮，应无形兮。

夫无形者，物之大祖也；无音者，声之大宗也。其子为光，其孙为水，皆生于无形乎。……所谓无形者，一之谓也。……是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚，天下为之圈，则名实同居。……其动无形，变化若神；其行无迹，常后而先。

《说山训》：

魄问于魂曰：道何以为体？曰：以无有为体。……视之无形，听之无声，谓之幽冥，幽冥者，所以喻道而非道也。

“有生于无”即有形生于无形之义。“道”的无形象性有两重含义：一是“道”作为世界的原始状态是浑然未分的，故又谓“一”；二是“道”作为万物运动的总规律是内在的，为现象所遮盖，感觉不能直接把握。但是“道”却制约着现象和具体事物的运动。

第五，“道”又指各种自然与社会事物的具体规律。事物之道

彼此相异，事物之道又往往与外部表现不一致。《览冥训》说：

夫道者无私就也，无私去也，能者有余，拙者不足，顺之者利，逆之者凶。譬如隋侯之珠，和氏之璧，得之者富，失之者贫。得失之度，深微窈冥，难以知论，不可以辩说也。何以知其然？今夫地黄主属骨而甘草主生肉之药也。以其属骨，责其生肉；以其生肉，论其属骨，是犹王孙绰之欲倍偏枯之药而欲以生殊死之人<sup>①</sup>，亦可谓失论矣。若夫以火能焦木也，因使销金，则道行矣。若以慈石之能连铁也，而求其引瓦则难矣。

不同事物各有自己特殊的“道”即性质，人们不能改变它，只能顺应它；违背它人要受害，超越它事则落空。

总之，《淮南子》所谓“道”，与大自然相表里；虽不能说“道”等于自然，但可以说“道”意味着大自然的造化之功。因其高妙无比，而称之为“神明”。《泰族训》说：

天设日月，列星辰，调阴阳，张四时。日以暴之，夜以息之，风以干之，雨露以濡之。其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡。此之谓神明。

可见，神明乃指自然界有规律的运动和化生万物的作用。全书对“道”的描写和歌颂，就是赞扬自然界本身所固有的隐秘的又是无穷的运动发展力量和创造力量。“道”不具有人的精神和情感特征，不主宰万物，不施行赏罚，没有任何超出自然的特性，不是凌

<sup>①</sup> 高诱注云：王孙绰一剂药愈偏枯之病，欲倍其剂以生已死之人。

驾于自然之上的另外力量。这说明“道”是物质性的。作者对“道”的歌颂也就是对自然力的歌颂，它与贬低自然、崇拜神灵的神学有着根本的不同。

作者陶醉在大自然的伟大和奇妙之中，难免有时产生神秘莫测之感，因而书中间有不可知论的观点，但总的说来，“道”没有被抬高到与自然相对立、使自然屈从于它的地步。我们还要指出，不能把作者对“道”的绘声绘色的描写，当做唯心论的表现过分加以挑剔。大自然在作者心目中，是具有活力的变动不居的彼此相连的客体，这正是带有辩证性质的朴素唯物论的特点。马克思和恩格斯在《神圣家族》一书中，虽然认为培根有有神论的偏见，但赞扬培根把趋向、生命力等运动看做是物质的第一个特性，“物质带着诗意的感性光辉对整个人发出微笑”<sup>①</sup>。同时，他们批评霍布斯哲学的机械性，说他把唯物主义变成了片面的、“敌视人”的、机械的唯物主义。我们应当肯定《淮南子》把物质的活生生的内在的力量展示出来的努力，因为物质世界本来就具有永恒的生生不息的性能。还要指出一点，歌颂大自然及其造化之功，这正是楚文化的传统，它把人们的眼光引向外部世界，有利于科学与唯物主义哲学的发展。

《淮南子》书中，有着中古时代最为系统的宇宙演化和万物发生学说，标志着人类视野的扩大和认识能力的提高。在先秦，首先追溯万物起源的是老庄学说。《老子》提出了“道”化生万物的理论，但语焉而不详。庄周认为“道”是气，气的聚散，决定万物的生灭。又把“道”视为一种精神上绝对满足的境界。《易传》所谓“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”和“一阴

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第503页。

一阳之谓道”的说法，虽然也有其万物发生论的含义，但它毕竟是解释卦爻的原理。荀况、韩非不善于探讨这类深远的问题，所论不多。《吕氏春秋》上承老庄，提出“万物所出，造于太一，化于阴阳”（《吕氏春秋·大乐》）的太一阴阳化生论，并把它同精气说相结合，为秦汉时代的宇宙论开了个头。《淮南子》在老庄、《吕览》的基础上加以扩展，在当时水平不高的自然科学条件下，发挥其极高的想象力和推断力，穷究天地剖判宇宙演化，其间架结构成为以后整个中国封建时代宇宙论的传统格式。

《俶真训》、《天文训》、《精神训》、《诠言训》、《泰族训》等篇，都有成段的文字论述宇宙演化、万物生成的过程，彼此略有差异，但基本观点是一致的。其中以《天文训》、《精神训》的论述最为典型，对后世的影响也最大。《天文训》说：

天坠（地）未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚<sup>①</sup>，故曰太昭。道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生元<sup>②</sup>气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝艰难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。

天地之前统称为“太昭”。“道”作为世界原初状态，经历了“虚霁”、“宇宙”、“元气”几个阶段。“虚霁”与“宇宙”在“元气”之先，各有什么特点，彼此差别何在，作者未予细论，其共同点是“冯冯翼翼，洞洞漚漚”，即没有具体形象。“元气”是一个重要的

① 高诱注云：冯翼翼洞漚，无形之貌。

② 原文无“元”字，据王念孙校补，《御览》引文有“元”字。下“元”字同。“元气”一词，最早见于此。

过渡阶段，自“元气”起，情况有了根本性的变化。“元气”具有边际，开始向轻清和重浊两个方向分化，最后形成天地，可知天地生于气。“天地之袭精为阴阳”，高诱说：“袭、合也，精、气也。”“袭”可以训为“合”，然而“精”却不等于“气”。《天文训》有“火气之精者为日”，“水气之精者为月”等句，说明“精”乃“气”之细微、优良者，故作者原意是：天地的精气合而形成阴阳。天地虽已剖判遥隔，天地间的阴阳之气却是相互作用相互包含的。阴阳之气，其精华集中表现为四时，散开则形成万物。《淮南子》明确将元气说引入宇宙论，成为王充元气自然论的先驱。

《天文训》又说：

道始于一<sup>①</sup>，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰一生二，二生三，三生万物。

此段解释《老子》第四十二章，有意将“道生一”略去，而改为“道始于一”，表明“道”与“一”是同一概念。“一”是混而未分的原初状态的统称，没有比它更居前和更根本的东西。这样一来，《老子》中关于“道”的超自然性的成分被除去了。作者指出了天地是从某种混沌未分的物质中分化出来的，万物是由阴阳二气交合而产生的。《诠言训》也有类似的提法：

洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。同出于一，所为各异，有鸟有鱼有兽，谓之分物。方以类别，物以群分，性命不同，皆形于有，隔而不通，分而为万物。

---

① 原文“道”字后有“曰规”二字，据王念孙删。

这里所谓“太一”从《吕氏春秋·大乐》而来，即是“一”，即是“道”，以其原始无前，故称为“太一”。

有两个问题：一是“道”作为原初物质，化生万物之后是否还继续存在？《论言训》说：“物物者亡乎万物之中。”<sup>①</sup>就是说，“道”散而为万物之后，它本身已无独立自存的部分，它已经消失在万物之中，或者说已经转化为万物。这说明“道”是原始材料，不是超自然的存在。二是阴阳之气如何产生万物？二者在交互作用中需达到一定的统一状态才能生成万物，因此作者强调“和”的概念。“阴阳合和而万物生”（《天文训》），“神明接，阴阳和，而万物生矣”（《泰族训》），“至阴飀飀，至阳赫赫，两者交接成和而万物生焉”<sup>②</sup>（《览冥训》），“天地之气，莫大于和，和者阴阳调日夜分而生物，春分而生，秋分而成，生之与成，必得和之精”，“阴阳相接，乃能成和”（《汜论训》）。“和”是相与协调、互为依存的意思。阴阳和而万物生的思想，含有万物皆是矛盾对立统一体的辩证观点。“和”不是简单的合一，是对立面的结合。只有一方而无对立的另一方，则不能成物，故曰“天不发其阴，则万物不生；地不发其阳，则万物不成”（《天文训》），“阳生于阴，阴生于阳，阴阳相错，四维乃通，或死或生，万物乃成”（《天之训》），“众雄而无雌，又何化之所能造乎？”（《览冥训》）

《精神训》进一步从天地万物的发生，讲到人类的形成：

古未有天地之时，惘<sup>③</sup>像无形，窈窈冥冥，芒芟漠阒，颀

① 庄逵吉本改“亡”为“存”，其词相反，其义则同。

② 语出《庄子·田子方》，略有差异。

③ 原文为“惟”，据俞樾校改。

濛鸿洞，莫知其门<sup>①</sup>。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。烦气<sup>②</sup>为虫，精气为人。是故精神天之有也，而骨骸者地之有也；精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存。

作者将宇宙演化分成五个阶段：（1）“惘像无形”的混一阶段；（2）“有二神混生”的含气阶段；（3）“别为阴阳，离为八极”的天地生成阶段；（4）“刚柔相成，万物乃形”的自然世界阶段；（5）“烦气为虫，精气为人”的动物与人的出现阶段。这种宇宙论同《管子·内业》的“精气说”和庄周的“气化说”相比，有三点创新：（1）在古与今的比较上，强调分化与进化；（2）在人与动物的比较上，指出有精粗的差别，气之粗者为虫，气之精华为人；（3）在形体与精神的比较上，提出有重浊与清阳的不同，把“天出其精，地出其形”的理论更具体化了。天之清阳之气形成精神，地之重浊之气形成躯体。人之生是天地之气的结合；人之死，精神上归于天，形骸下消于地，个体不复存在。这种形神观成为范缜出现之前的无神论者的基本理论之一。

对于宇宙演化和万物生成过程的描述，就其细致的程度而言，莫过于《俶真训》。由于高诱注文的若干错误和后人的某些任意发挥，目前在理解作者原意上存在着一定的混乱，需要加以澄清。《俶真训》说：

有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有

① 高诱注云：皆无形之象。

② “烦气”，高诱注为“乱气”似不妥，与“精气”相对者应是“粗气”，故以粗训烦较宜。



有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒<sup>①</sup>，无无蠕蠕，将欲生兴而未成物类。有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游，竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏苁，欲与物接而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霓，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。有有者，言万物惨落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蒹炫煌，蠓飞蠕动，蛟行吟息，可切循把握而有数量。有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也。储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥，深閼广大，不可为外，析豪剖芒，不可为内，无环堵之宇而生有无之根。有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。

“有始者”起首的一段话，见于《齐物论》，字句略异。《齐物论》又说：“俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”有无之说只是权且寄言，有无之实却不可辨定。显然这是相对主义和不可知论的结论。《俶真训》则不同，只用其词而弃其意。作者从万物发生时起向前探求。“有始者”——万物皆在萌动而未成形之时。这里不取高诱“天地开辟之始”的诠释，因为文中讲的是“物类”将欲生而未成，非指天地。“有未始有有始者”——万物萌芽之前的一个阶段，其时天地虽已开辟，阴阳二气刚相接触，万物尚未显露出它们萌生的先兆，高注云“言万物萌兆未始”，其意近是。“有未

① 原文“形埒”后有“垠堦”二字，王念孙认为是注之误入正文者，据以删。

始有夫未始有有始者”——天地初剖，阴阳二气未接，天地间“虚无寂寞”，气处于无形无象的状态。高注谓“言天地合气”，与文义绝不相符，故不用。以上三个阶段描述了从天地开辟到万物孕育的过程，未论及天地之前和万物生成之后，不是宇宙演化的全过程。

“有有者”——“有”指现实存在的万物，包括“根茎枝叶，青葱苓茏”的植物，和“蠓飞蠕动，跂行吟息”的动物，它们能感知度量，“可切循把握”。“有无者”——“无”指万物以外的广大宇宙空间，它“浩浩瀚瀚”，它是实有的，但无形无声无体，不可直接感知，“望之不可极也”，看上去辽阔无垠。高注：“言天地浩大，无可名也”，已言天地，何谓无名？故不取。以上两点，皆是对现实世界做横的观察时看到的景象。“有未始有有无者”——这里又转而做纵的观察，向前追索。这一时期天地万物与广大空间正在孕育着分化，宇宙虽是混一的、无限的，但出现了生成万物与空间的根源（“生有无之根”），在其中包裹着天地，陶冶着万物。“有未始有夫未始有有无者”——这是天地部判之前的宇宙状态，未有阴阳、四时、万物，宇宙处在平静寂清、纯一无分之中。以上三个阶段即天地万物之前、天地万物化生之时、现实世界形成之后，构成了宇宙演化的全过程，它与《天文训》的不同处只在于它着重从有形与无形的角度作描绘，而《天文训》则着重发挥“元气说”。《俶真训》所论的“有始”等三阶段，可以看做是对它后文所说的“有未始有有无者”这个中间阶段的具体化。

关于宇宙演化的过程，《天文训》中有六阶段论和三阶段论，《精神训》有五阶段论，《俶真训》有两个三阶段论，说法各不相同，但它们所揭示的宇宙演化的基本过程则是相同的，都包括了从混沌未分的道，分化出天地阴阳，而后产生万物这三个最主要的发

展环节。作者在细节的描述上，掺杂着不少猜测想象的成分，具有朴素直观的特点。但是，作者所努力予以描述的对象，乃是客观存在的宇宙的自然演化过程，不是精神或观念的发展过程，更不讲上帝天神如何造物，因此《淮南子》的宇宙演化与万物生成论具有唯物主义的性质。《淮南子》有时讲“有生于无”，是指有形生于无形，不是说万有生于虚无；《俶真训》说得很清楚：“物莫不生于有”，“无形而生有形”。至于世界是否有始，《天文训》认为元气有始，元气之前有宇宙，宇宙之前有虚霁，但作者未明言虚霁有否起端。我们不能对公元前的思想家求之过苛，他们对于宇宙发展史的追溯，只能近细远粗，力竭而止。宇宙在时间上的无限性是个复杂的哲学问题，而作为自然科学的宇宙学，至今还只能对100亿光年内的宇宙发展提出种种假说。因此，我们不必用严格的自然科学的眼光而应着重从认识发展的角度去评判《淮南子》的宇宙论，肯定它大胆探索宇宙发展的勇气，肯定它在把阴阳学说同气化理论结合上所取得的成功。即使它带有宇宙有始论的因素，也不就等于有神论。当然这是一种缺陷。其他幼稚处尚多，如当理论上一旦出现空缺，就用神话加以缝合。《天文训》讲到天地日月生成，随即接上共工与颛顼争为帝的神话故事，以全其说，就是一个例子。

在承认宇宙自然演化的基础上，《淮南子》用阴阳气化的理论，进一步阐述了天象、四时、禽兽等许多自然物及自然现象的生成。《天文训》：

积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月；日月之淫气<sup>①</sup>精者为星辰。

① 原文为“为”，据王引之校改。

天地之偏气，怒者力风。天地之合气<sup>①</sup>，和者为雨。阴阳相薄，感而为雷，激而为霆，乱而力雾。阳气胜，则散而为雨露。阴气胜，则凝而为霜雪。毛羽者飞行之类也，故属于阳。介鳞者蛰伏之类也，故属于阴。日者阳之主也……月者阴之宗也。

夏日至则阴乘阳，是以万物就而死；冬日至则阳乘阴，是以万物仰而生。昼者阳之分，夜者阴之分；是以阳气胜则日修而夜短，阴气胜则日短而夜修。

火、水、风、雨为各类气所生；日、月、星辰为各类气之精华所凝；雷、霆、雾由阴阳二气相斗而引起；雨露、毛羽者、白昼乃至万物之生是阳气胜阴气的结果，霜雪、介鳞者、黑夜乃至万物之死是阴气胜阳气所造成。如《精神训》所说，人也是乘天地合气的精华而生。总之，世上一切物类事象，无一不是阴阳气化的产物。这是一种相当彻底的气一元论，具有生动、深刻、朴实的特色。

《天文训》和《地形训》代表了西汉前期人们对天与地这两大自然要素的认识的最高水平。《天文训》不仅是哲学论文，也是汉代重要的天文学文献。它载有二十八星宿的距度，对于恒星和五大行星的运行有比前人更细致的了解。岁星纪年法虽早在《左传》、《国语》中已存在，但本训又提出“太阴”的概念，《汉书·天文志》称“太岁”，《史记·天官书》称“岁阴”，以太岁纪年更为科学和方便。在历法上，周初有二至、二分（夏至、冬至、春分、秋分）四个节气，《吕氏春秋》增至八个节气，《天文训》首次载有全部二十四节气名称，在农村一直沿用到现在。《地形训》实际

① 原文为“天之偏气”，“地之含气”，据王念孙校改。

上是汉初的地貌学。国家的统一和地理知识的扩大，要求在地理学上进行系统化的工作。本训作者按照天圆地方的“盖天说”，主要根据中国的情况，勾画整个大地的总面貌，有所谓九州、八柱、九山、九塞、九藪、八风、六水的概括。中国以外则依靠想象力，提出八殛、八紘、八极的想象。不论是《天文训》的谈天，还是《地形训》的论地，主要是把天地看成是人类生活所依赖的客观自然环境，而人类是天地的派生物，受天地的制约和影响。

在宇宙观上，《淮南子》与《吕氏春秋》有着相同的缺点，即保留了阴阳五行学说中天人感应思想。认为天象体现上天的意志：“四时者天之吏也，日月者天之使也，星辰者天之期也，虹蜺彗星者天之忌也。”（《天文训》）天象的运行与人类社会治乱兴衰有相互感应的关系，预示人间的祸福：“营惑……司无道之国”，“岁镇行一宿，当居而弗居，其国亡土；未当居而居之，其国益地”，“辰星……一时不出，其时不和；四时不出，天下大饥”，“岁星之所居，五谷丰昌”（《天文训》）。政令如有乖谬，上天就生出非常的天象以示警告：“诛暴则多飘风，枉法令则多虫螟，杀不辜则国赤地，令不收则多淫雨”（《天文训》）；反之，人若“专精厉意，委务积神”，也能“上通九天”，如庶女叫天，雷电下击；武王瞋目，风济波平；鲁阳挥戈，日反三舍（参见《览冥训》）。这些说法同董仲舒的“灾异说”是没有区别的。

但是《本经训》和《泰族训》对于物类相应、天人相感则有另外的解释，即同气相应论。《本经训》：

天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘一<sup>①</sup>气者也。是故上

---

① 原为“人”，据庄逢吉校改。

下离心，气乃上蒸；君臣不和，五谷不为。……是故春肃秋荣、冬雷夏霜，皆贼气之所生。由此观之，天地宇宙，一人之身也；六合之内，一人之刑<sup>①</sup>也。

《泰族训》：

天之且风，草木未动，而鸟已翔矣；其且雨也，阴曚未集，而鱼已噞矣。以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿，以类相从；声响疾徐，以音相应也。

故精诚感于内，形气动于天……天之与人有以相通也。故国危亡而天文变，世惑乱而虹蜺见。万物有以相连，精祲<sup>②</sup>有以相荡也。

作者认为，天地及万物皆由元气分离而出，阴阳之气陶化而成，彼此以气相连而成为整体，人也在其中。物类之间以阴阳之气相接，亦可以阴阳之气相动；天与人之间也是以阴阳之气相通，故也能通过气的渠道互相感召。人的精神是一种精气，它既源于天，自然也可与天相通。说明天人感应，气是媒介。当政令清平，人事和顺时，有正气达于自然，促使天体气象正常运行；当政令逆虐，人事失错时，有贼气上蒸，干扰自然界的运转，造成异常和灾害。这种理论与董仲舒的上天谴告说不同，不承认神的意志和作用，把天人感应看成是阴阳之气相荡相通的自然过程。虽然如此，它仍然是一种错误的理论。在认识论上，它有两大大错误：一是不了解社会与人

---

① 原为“制”，王念孙云：当为“刑”字之误也，“刑”与“形”同。

② 高诱注曰：精祲，气之侵入者也。

的特殊本质，把自然规律简单套用在人的社会活动上；二是对于星辰等天体和日蚀、月食、自然灾害的发生，缺少科学知识，根据若干偶然巧合的事件，把它们同毫不相干的人间活动联系起来，并按照人们的愿望作出主观的解释，又进而加以广泛引申推演，形成一个固定的先验格式，去说明一系列社会现象。因此，它具有神秘主义性质，最终不能不投向宗教和唯心论阵营。

### 三、《淮南子》的“无为”新说与认识论

“无为”与“有为”的问题，从认识论上说就是人的能动作用问题。“无为”的概念，从诞生时起就处在发展变化之中。《老子》的“无为”，有顺应客观态势，以柔克刚的含义，但其主要方面是尚自然而拙人事，强调绝圣弃智、柔弱谦下、静观玄览、退而自保，反对人们积极从事认识活动和实践活动，具有消极性质。《庄子》内篇将上述“无为”的消极性发展到极端，认为人在自然面前毫无作为，只能听任命运摆布，唯一出路是使形如槁木，心如死灰，醉生梦死，以求得精神上的自我满足。因此荀子批评它“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。慎到主张弃知去己，《天下》篇批评“慎到之道，非生人之行，而至死人之理”；慎到的思想为《庄子》内篇所吸收，所以《天下》篇的批评也适用于《庄子》内篇。

与上述情况相反，接受《老子》思想资料的唯物主义学派，则从积极方面对“无为”的概念加以改造，使它的内容逐渐充实。《庄子·在宥》已将“无为而治”理解为君不必事事亲为的君道，

君主可以无为，臣下必须有为。韩非在《主道》与《扬权》中，认为君王因任而授官，群臣安分而守职，各得其宜便是“上下无为”，这是将法与术的思想输入“无为”概念之中。从哲学理论上对“无为”大力改造者首推《吕氏春秋》。该书也将“无为”作为一种督名审实的君道，但它又提出“因”的概念将“无为”的含义扩展深化。所谓“因而不为”，除了政治含义外，还包括利用自然、改造环境、发挥人的能动性的内容。在这里，“无为”早已不是消极退让的代名词，初步成为包含因势利导争取社会事业成功等内容的崭新概念。《淮南子》一书继承和丰富了《吕氏春秋》的“因而不为”的思想，论述了“无为”的几种含义：（1）治国依法不任意：“何谓无为？智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为惠<sup>①</sup>。”（《诠言训》）（2）君驭臣以术：“因循而任下，责成而不劳”（《主术训》），“无为制有为，术也”（《诠言训》）。（3）尊重自然规律：“循<sup>②</sup>道理之数，因天地之自然”，如“陆处宜牛马，舟行宜多水”（《原道训》）。（4）随顺民性习俗。南民“被发文身”，北民“俗尚气力”皆可因其俗；即使要移风易俗，也要“执玄德于心，而化驰若神”，以做到“漠然无为而无不为”（《原道训》）。（5）不为物先，以柔克刚：“所谓无为者，不先物为也”（《原道训》），“执后之制先，数也”（《诠言训》），如同水一样，水性柔弱而万物赖以以生。（6）等待客观条件成熟而行事，不可操之过急，亦不可错过时机：“得在时不在争，治在道不在圣”，“动不失时，与万物回周旋转”，“所谓后者，非谓其底滞而不发，凝结而不流，贵其周于数而合于时也。夫执道理以耦变，

① 原文为“患”，据王念孙校改。

② 原文为“脩”，据王念孙校改。



先亦制后，后亦制先。是何则？不失其所以制人，人不能制也。时之反侧，间不容息，先之则太过，后之则不逮”。（《原道训》）以上六点，基本上还是发挥《吕氏春秋》的思想，同时开始超越它。所谓“周于数，合于时”的主张，已在纠正把“不为物先”绝对化的倾向，指出人的行为当否关键不在先后，而在能否掌握“道理”。

“无为”概念在演变过程中最大的飞跃见于《脩务训》。如果说以往的唯物主义者对“无为”的改造还不够自觉和有些拖泥带水的话，那么《脩务训》就做得干脆明确，它批判消极的“无为”主张：

或曰无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不住。如此者，乃得道之像。吾以为不然。

这段话是针对《庄子》内篇而发的。《齐物论》认为得道之人“形如槁木，心如死灰”，《大宗师》则谓“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”，《应帝王》说“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏”，都主张停止思维活动和实践活动，恰恰就是《脩务训》所批评的那种无所作为的“无为”论。其思想影响存在于《淮南子》书中，《览冥训》、《精神训》有类似的论点，《俶真训》所谓“耳目不耀，思虑不营”，“偃其聪明”等语，也保留了《庄子》内篇的消极思想，都包括在《脩务训》的批评范围之内。

接着《脩务训》从历史上论证了绝对的无为不可能成就任何社会事业。它以当时人们公认的五圣为例说，神农教民稼穡，遍尝百草、泉水，才使原始居民摆脱了茹草食生、常受疾毒之害的愚昧时期；尧爱民而教之，放四凶、展领土；舜教民出畝穴，作室为

家，南征三苗，死于苍梧；禹为了平治水土，决江疏河，沐雨栉风，不辞其苦；汤夙兴夜寐，施德于民，又出兵灭夏。他们都“劳形尽虑，为民兴利除害而不懈”，史书上说“神农憔悴，尧瘦臞，舜黝黑，禹胼胝”，这怎么能叫做“无为”呢？若从平民中找成就大事的例子，则有“伊尹负鼎而干汤，吕望鼓刀而入周，百里奚转鬻，管仲束缚，孔子无黔突，墨子无煖席”。所以它总结说：“自天子以下至于庶人，四肢（肢）不动，思虑不用，事治求赡者，未之闻也。”这个结论无疑是正确的。其不足处是犯了古代思想家崇拜圣人的通病，把社会事业的进步和成功，统统写到所谓五圣的功劳簿上。

《脩务训》进而指出，自然界的运动，不能天然就符合人的需要，必须在其自然性能上添加人力的作用，才能使自然物为人所用：

夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。

因此，人仅仅效法自然是不够的，还应该利用和改造自然，使自然为人谋幸福。在这种观点指导下，《脩务训》提出了关于“无为”的新定义：

若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功<sup>①</sup>，推<sup>②</sup>自然之势，而曲故不得容者，事

---

① 原文无“功”字，据王念孙补。

② 原文为“权”字，据王念孙校改。

成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，迫<sup>①</sup>而不动者。

作者指出“无为”的四个规定性：第一，不以私害公；第二，不以欲枉正；第三，遵照事理与实际条件做事情；第四，事成而不炫耀自大。其中第三条是“无为”最本质的属性，去私去欲也是为了循理。《要略》把这种循理而为的“无为”论叫做“通而无为”，把无所作为的“无为”论叫做“塞而无为”，虽都称为“无为”，但两者“其所以无为则异”。《脩务训》作者举例说：“水之用舟，沙之用鸠，泥之用輶，山之用橐，夏渎而冬陂，因高为田，因下为池”，这些社会生产活动都符合因时因事制宜的原则，所以叫做“无为”，不能叫做“有为”。“若夫以火爇井，以淮灌山，此用已而背自然，故谓之有为。”单凭个人意愿、违反客观规律的行为才叫“有为”，“有为”即指任意妄为。用火把井烧干，将淮河水引到山上浇地，在今天也许并非难事，但在当时却是做不到的。至此，“无为”的概念在尊重客观规律的前提下，完全承认并容纳了人的主观能动性，“无为”变成了特定的“有为”，成为一个具有科学性的概念，达到了在老庄哲学术语织成的理论外衣下面，这个概念所可能达到的最高水平。在“无为”这个概念的发展演变的理论活动背后，我们可以看到社会历史条件的发展和变化。西汉地主阶级在巩固了政权之后，已经不满足于《老子》的谦柔自保的人生哲学，他们雄心勃勃，富于进取，对于某些不合时宜的理论概念，敢于进行大刀阔斧的改造，使之适应新形势的要求，以便解除思想束缚，好在社会事业上，大显一番身手。

《淮南子》对老庄的“无为”论采取改造的方法已如上述，对

---

① 原文为“攻”，据王引之校改。

《庄子》的逍遥论则采取限制的方法。活跃在政治舞台上的地主阶级不会只满足于精神上的自得，它要积极参与社会生活，追求实实在在的利益，因此它要改造老庄的哲学。但是，有文化的地主阶级也不会只满足于政治经济上的成功，它还要享受一种高超的精神生活，因此它要有条件地保留老庄的哲学。老庄哲学超越无滞，可以构造玄妙的精神境界；儒、法的理论涉俗应时，可以提供治国安邦之策。这两者的结合，就是《庄子·天下》所说的“内圣外王之道”。《淮南子》书中有不少处论“至人”、“真人”、“圣人”，发挥《庄子》书里追求精神自由的思想，文辞瑰丽，富有浪漫主义色彩。但在作者看来，这还不是理想人格的全部内容。真正的得道之人，在游心于世外的同时，还要用心于人事，“知天而不知人，则无以与俗交；知人而不知天，则无以与道游”（《人间训》）。《脩务训》说得很明白：

精神滑淖纤微，倏忽变化，与物推移，云蒸风行，在所设施。君子有能精摇摩监，砥砺其才，自试神明，览物之博，通物之壅，观始卒之端，见无外之境，以逍遥仿佯于尘埃之外，超然独立，卓然离世，此圣人之所以游心若此。而不能闲居静思，鼓琴读书，追观上古及贤大夫，学问讲辩，日以自娱，苏（索）援世事，分白黑利害，筹策得失，以观祸福，设仪立度，可以为法则，穷道本末，究事之情，立是废非，明示后人，死有遗业，生有荣名。如此者人才之所能逮，然而莫能至焉者，偷慢懈惰，多不暇日之故。

标准的圣贤，一方面在精神上要旷达玄远，甚至“逍遥仿佯于尘埃之外”；另一方面在行动上要面对现实，读书问学，权衡利害，

分辨是非，设仪立度，求取功名富贵。显然，这不是老庄所理想的真人，而是汉初地主阶级中具有教养的精神贵族的典范。全书处处有清高的玄谈，也处处透露出强烈的入世精神，正是在这种精神支配之下，作者重视研究自然与社会发展的客观规律，重视提高认识能力，改进思想方法。

《淮南子》的认识论有几点值得注意：

第一，认为世界可知，天地人皆有规律可循，人的感官和心，合而用之可以掌握事物的发展趋势。《繆称训》说：

欲知天道察其数，欲知地道物其树，欲知人道从其欲。

考察天体运行、气象变化的常规即可窥知天道；养育植物并考察其生长发育情况即可了解土地的性能；追寻人们的不同欲望要求即可认识人间的活动规律。它还认为人要掌握事物的变化规律，必须发挥所有认识器官的作用：“目见其形，耳听其声，口言其诚，而心致之精，则万物之化，咸有极矣。”又说：“见所始则知所终”，“见其所生则知其所归”。（《繆称训》）人依赖认识器官特别是心的功能，可以对事物的发展有所预见。

《人间训》进而指出，世界不仅可知，而且从可能性上说，万物皆可以为人力所改造，只是个人的能力有限度：“夫物无不可奈何，有人无奈何。”高诱注云：“言物皆可术而治也，事有人材所不及，无奈之何也。”人只要认识和掌握了事物的性质，就可以变无奈何为有所为，如“铅之与丹，异类殊色而可以为丹者，得其数也”。这种理论增强人们征服自然的信心，鼓励人们去不断开拓新的生产领域。

第二，在肯定世界可知与凡事需为的前提下，强调虚心好学、

积累知识与技能的必要性。在这一点上，它比《吕氏春秋》又大大前进了一步，其中以《脩务训》讲得最好。该篇不仅批判了老庄哲学的“绝学无忧”、“绝圣去知”的提法，同时也发展了荀子劝学的理论，与书中他篇的老庄思想形成鲜明对照，反映了当时儒道两种思潮之间的斗争。例如《俶真训》贬低“内愁五脏，外劳耳目”的“俗人之学”，而提倡“游心于虚”、“通性于辽廓”的“圣人”或“达人”之学，实际上是不学之学，这种观点遭到了《脩务训》、《泰族训》的驳斥。

从人性的发展上讲，后天学习十分必要。《脩务训》批判了人性不可损益论：

世俗废衰而非学者多，言<sup>①</sup>：人性各有所修短，若鱼之跃，若鹤之驳，此自然者不可损益。吾以为不然。

《庄子·秋水》说：“牛马四足，是谓天；落马首、穿牛鼻，是谓人。”主张自然之性不可损益。《原道训》受其影响，也认为“达于道者不以人易天”。《脩务训》明白地指出，这样说不对。比如马通过教驯才能去其野性，成为良马，“马聋虫也，而可以通气志，犹待教而成，又况人乎”，绝不能弃教循性，就是要落马首、穿牛鼻，以人易天。禽兽筋骨强坚、爪牙锐利，皆胜于人而为人所制，就是由于“知不能相通，才力不能相一也，各有其自然之势，无禀受于外，故力竭功阻”。人能从外界接受知识，交流知识，通力协作，这正是人高于禽兽的地方。作者发挥荀子的思想，认为人性如一朴材，须加以后天砥砺之功，才能臻于完美，“独守专室而

① 原文无“言”，俞樾云：当有“言”或“曰”。

不出门，使其性虽不愚，然其知者必寡矣”。不学习，天资聪慧者也会成为孤陋寡闻的人，“知人无务，不若愚而好学”。只要勤学不倦，习而不懈，盲人鼓琴可以超伦拔萃，普通百姓可以掌握精湛技艺，如“宋画吴冶，刻刑镂法，乱脩曲出，其为微妙，尧舜之圣不能及。蔡之幼女，卫之稚质，捆纂组杂，奇彩抑墨，质扬赤文，禹汤之智不能逮”，这都是“服习积贯之所致”。作者歌颂劳动人民在创造文化中的智慧和才能，认为圣贤不能及，这在视工匠艺人的劳动为雕虫末技的封建地主偏见面前，无疑是一种大胆的认识。

从社会文明的进步讲，人应当不断积累知识，传播知识。《泰族训》说：

人之所知者浅而物变无穷。曩不知而今知之，非知益多也，问学之所加也。夫物常见则识之，尝为则能之。故因其患则造其备，犯其难则得其便。夫以一世之寿而观千岁之知，今古之论，虽未尝更也，其道理素具，可不谓有术乎。

学问的用途有二：一可以增加知识、增长才干，克服实际生活中遇到的困难；二可以了解历史发展的规律。《脩务训》说：

昔者苍颉作书，容成造历，胡曹为农，后稷耕稼，仪狄作酒，奚仲为车。此六人者，皆有神明之道，圣智之迹，故人作一事而遗后世，非能一人而独兼有之，各悉其知，贵其所欲达，遂为天下备。今使六子者易事而明弗能见者何？万物至众而知不足以奄之。周室以后无六子之贤而皆脩其业，当世之人，无一人之才而知其六贤之道者何？教顺施续，面知能流通。由此

观之，学不可已明矣。

在这一段谬误与真理掺半的议论中，谬误是当时的通病，真理则具有创见。文明器物的发明者当然不是个别英雄，但是作者指出了一条重要的真理，教学使文化的积累、社会的进步成为可能。后人不必事事从头开始，可以接受前人取得的知识成果，因此当初被认为十分艰难只有少数人才能做好的事情，今天一般人都容易做得到。只有这样人类文明才能延续和发展，使一代比一代更聪明。有鉴于此，作者要求封建贵族致力于读书问学，不要把宝贵的时间耗费在无益的声色狗马的享乐上。《泰族训》说：

人莫不知学之有益于己也，然而不能者，嬉戏害人也。人皆多以无用害有用，故智不博而日不足。以凿观池之力耕，则田野必辟矣；以积土山之高修堤防，则水用必足矣；以食狗马鸿雁之费养士，则名誉必荣矣；以弋猎博奕之日诵诗读书，闻识必博矣。故不学之与学也，犹瘖聋之比于人也。

作者认为，耕稼、筑堤、养士、读书都是有益于治的事务；凿观池、修假山、养玩禽、嗜猎博都是无用而有害的事情，以用于后者的力量与时间去从事前者，必定会有所成就。淮南王刘安“为人好读书鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋”（《史记·淮南衡山列传》），他本人是实践了这一条的。

关于学习的内容，作者的理解比儒者要广泛得多。孟子说：“仁，人心也”；“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》）。荀子说：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。”（《荀子·劝学》）孟荀之谓学，不出仁义“六经”，



为的是修身养性。《淮南子》所说的学问，其内容当然包括礼乐仁义，但主要不是这些。《泰族训》说：

人欲知高下而不能，教之用管准则说；欲知轻重而无以，予之权衡则喜；欲知远近而不能，教之以金目则快<sup>①</sup>，又况知应无方而不穷哉。

凡学者能明于天人之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其终始可谓知略矣。

学习包括各种技能，而以学“道”为最大。所谓“道”即是支配自然、社会和人生的基本规律；据于“道”，就可以“应无方而不穷”。

关于学习的方法，作者特别强调要融会贯通。《荀子·劝学》曾说：“君子之学，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静。”《原道训》说得更透彻：

内不得于中，稟授于外面以自饰也，不浸于肌肤，不浹于骨髓，不留于心志，不滞于五藏。故从外入者，无主于中不止；从中出者，无应于外不行。故听善言便计，虽愚者知说之；称至德高行，虽不肖者知慕之。说之者众，而用之者鲜；慕之者多，而行之者寡。所以然者何也？不能反诸性也。夫内不开于中，而强学问者，（不）<sup>②</sup>入于耳，而不著于心，此何异于聋者之歌也。效人为之，而无以自乐也，声出于口，则越而散矣。

① 原文“快”字后有“射”字，据陈观楼删。高诱注云：金目，深目。

② 俞樾说“不”乃衍字。

夫心者五藏之主也，所以制使四支，流行血气，驰骋于是非之境，而出入于百事之门户者也。是故不得于心而有经天下之气，是犹无耳而欲调钟鼓，无目而欲喜文章也，亦必不胜其任矣。

人接受外界的知识时，不能“入于耳而不著于心”，要使它“浸入肌肤”、“浹于骨髓”、“留于心志”、“滞于五藏”，即经过用心的思索，把外来的知识消融吸收，化为自己的血肉，变成内在的知识，使知识在思想里凝积下来。同时还要使得到的知识从内心散发出去，“应于外”而行之，使内外相贯通，这才叫真知真得。外部的知识——→内心的活动——→行为的实践，这是一个符合学习规律的认识论公式；它一方面强调外部世界是知识的来源与归宿，另一方面也重视思维加工的作用。

第三，在肯定世界可知和事物复杂多变的前提下，承认真理的客观性和相对性。《淮南子》把《齐物论》中的相对论因素同真理的客观性联系起来，基本上克服了《齐物论》的相对主义，这是它在认识史上的一个贡献。《齐俗训》说：

天下是非无所定，世各是其所是，而非其所非；所谓是与非各异，皆自是而非人。由此观之，事有合于己者而未始有是也，有忤于心者而未始有非也。故求是者非求道理也，求合于己者也；去非者非批邪施也，去忤于心者也。忤于我未必不合于人也，合于我未必不非于俗也。至是之是无非，至非之非无是，此真是非也。若夫是于此而非于彼，非于此而是于彼者，此之谓一是一非也，此一是非隅曲也。夫一是非宇宙也。

这段话开始讲天下是非无所定，皆自是而相非，系《齐物论》用

语，但仔细看去，则知作者对以我为标准的是非观持批判的态度。合于我者未必合于“道理”，忤于我者未必即是“邪施”，可见“道理”即客观真理是存在的。作者断言，世界上有“至是”、“至非”，至是无非，至非无是，这似乎有绝对化之嫌，但这里主要强调“真是非”有严格的界限，不可相混。末尾作者又认为一般的是非乃一曲之见；齐天下之是非则要站在宇宙的立场上，这又有点倒向《齐物论》。说明作者的唯物主义真理观还不够坚固。《精神训》里有“视珍宝珠玉犹砾石<sup>①</sup>也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱西施犹嫫<sup>②</sup>丑也，以死生为一化，以万物为一方”等语，也表露出受《齐物论》齐是非、齐生死的错误观点的影响，但这不是主流。

作者认为，获得真理是最可宝贵的：“得万人之兵，不如闻一言之当；得隋侯之珠，不若得事之所由；得高氏之璧，不若得事之所适。”（《说山训》）是非之定，不应受社会地位的影响，故《主术训》说：

使言之而是，虽在褐夫芻蕘，犹不可弃也。使言之而非也，虽在卿相人君，掄策于庙堂之上，未必可用。是非之所在，不可以贵贱尊卑论也。

美丑之分，不应受外在条件的影响，故《说山训》说：

琬琰之玉，在洿泥之中，虽廉者弗释；弊簞甑甗，在枌茵之上，虽贪者不搏。美之所在，虽污辱，世不能贱；恶之所在，

① 原文为“石砾”，据王引之改置。

② 高诱注云：嫫丑言极丑也。

虽高隆，世不能贵。

这就肯定了美丑价值的客观性。

在名实关系问题上，作者强调要以实验名，以行论言。《说山训》举例说：“东家母死，其子哭之不哀。西家子见之，归谓其母曰：‘社<sup>①</sup>何忧<sup>②</sup>，速死吾必悲哭社。’夫欲其母之死者，虽死亦不能悲哭矣。”又如“窃简而写法律，蹲踞而诵诗书”，这些人的行为与言论，皆相反而不能两信，他们欲显示给世人的只是虚伪的外表。再如“郢人有鬻其母为请于买者曰：‘此母老矣，幸善食之而勿苦’”。欲以“小义”而掩其“大不义”，更是十足的伪善。所以人们要以真实的情况、实际的行为为根据作出判断，循其实则不惑于名，入其里则不迷其表。名实之间，错综复杂，有的名同而实异，有的名异而实同，有的果同而因不同，例如：“狂者东走，逐者亦东走；东走则同，所以东走则异。<sup>③</sup>溺者入水，拯者亦入水，入水则同，所以入水者则异。”“徐偃王以仁义亡国，亡国者非必仁义。比干以忠靡其体，被诛者非必忠也。故寒者<sup>④</sup>颤，惧者亦颤，此同名而异实。”（《说山训》）“汤放其主而有荣名，崔杼弑其君而被大谤，所为之则同，其所以为之则异。”“或谓冢，或谓陇；或谓笠，或谓簪，名异实同也。头虱与空木之瑟，名同实异也。”（《说林训》）对以上不同情况都要做具体分析说明，不可一概而论之。与实主名从相适应，推理必须反映事物之间的实在的联系，不可仅依据其表面的联系而推之，否则就要犯错误。《说山

① 高诱注：江淮谓母为社。

② 原文为“爱”，据《御览》引文校改。

③ 此例见于《韩非子·说林上》。

④ 原文无“者”，据王念孙校补。

训》：

狸头愈鼠<sup>①</sup>，鸡头已痿，蛇散积血，斲木愈龋，此类之推者也。膏之杀鳖，鹄矢中猬，烂灰生蝇，漆见蟹而不干，此类之不推者也。

物固有似然而似不然者，故决指而身死，或断臂面顾（反）活，类不可必推。

《说林训》：

蚕食而不饮，二十二<sup>②</sup>日而化；蝉饮而不食，三十日而脱；蜉蝣不食不饮，三日而死。人食礬石而死，蚕食之而不饥；鱼食巴菽而死，鼠食之而肥。类不可必推。

上述例证中，有许多与生产、医药的实际经验有关，是正确的认识；也有少数限于当时的科学水平和认识工具而发生错误，如“烂灰生蝇”、“蜉蝣不食不饮”。《荀子·大略》中亦有“不饮不食者蜉蝣也”的话，《说林训》此例或即本于此。作者总的精神是强调推理（主要是类比推理）的作用和使用范围要受客观实际的制约，推理一定要建立在对事物的性质与相互关系的真切了解之上。这显然是继承并丰富了后期墨家的唯物主义认识论和逻辑学的传统。

《淮南子》认为，实际生活既复杂多变，万物的性质、作用又

① 陶方琦云：鼠即瘋字。

② 王念孙云：当为“三十二”。

多种多样，因此人关于事物的是非观，只具有相对的意义。首先，物有其长，亦有其短，人只能“可乎可，而不可乎不可”（《泰族训》），如周公诛管蔡以平乱，“可谓忠臣也”而未可谓弟也”，汤武伐桀纣以除残贼，“可谓惠君，而未可谓忠臣矣”，乐羊食子肉之羹以示绝于中山，“可谓良将而未可谓慈父也”。（参见《泰族训》）“亡国之法，有可随者，治国之俗，有可非者”（《说山训》）。其次看问题的角度不同，或观察事物的工具不同，对同一对象的认识也随之而异，乃至相反。《齐俗训》说：

宾有见人于宓子者，宾出，宓子曰：“子之宾独有三过：望我而笑是捷<sup>①</sup>也，谈话而不称师是叛<sup>②</sup>也，交浅而言深是乱也。”宾曰：“望君而笑是公也，谈话而不称师是通也，交浅而言深是忠也。”故宾之容一体也，或以为君子，或以为小人，所自视之异也。……亲母为其子治挖秃而血流至耳，见者以为其爱之至也；使在于继母则过者以为嫉也。事之情一也，所从观者异也。从城上视牛如羊，视羊如豕，所居高也。窥面于盘水则员，于杯则隋，面形不变其故，有所员有所隋者，所自窥之异也。

认识的客体是同一个：“宾之容一体也”、“事之情一也”，“面形不变其故”，但认识的主体受到种种条件的局限，认识的结果就不相同，而人的认识总难免受到这样或那样内外因素的影响，要做到众言一词、异口同声是很困难的。最后，衡量是非要有一定的客观标

① 高诱注：捷，慢也。

② 原文为“返”，《御览》引“返”作“叛”，据以改。

准，但这个标准也不是绝对的。《说林训》以规矩准绳为例说：

水虽乎必有波，衡虽正必有差，尺寸虽齐必有诡。非规矩不能定方圆，非准绳不能正曲直。用规矩准绳者，亦有规矩准绳焉。

人们用度量衡用具来量度事物，然而度量衡用具本身又是用更为精确的工具制造出来的，它们也会有误差，也需要经常加以校正，而且使用它们时也需要遵守一定的规则，否则便起不了测度事物的作用。引申言之，衡量是非的标准也具有相对性，世界上不存在绝对完美的事物。

第四，在肯定世界可知和世界多样性多层次的前提下，十分强调人正确认识事物的思想方法。与汉代经学的形而上学和烦琐哲学不同，《淮南子》在思维方式上表现出较多的辩证法、较强的理性思维能力，在许多地方较之先秦哲学有所发展，成为汉代学术史上的佼佼者。全书在思想方法上有以下特点：

1. 承认事物之间差异的客观性、普遍性，人的认识不应为偏爱所驱使而厚此薄彼。《齐俗训》说：

天地之所覆载，日月之所照谥，使各便其性，安其居，处其宜，为其能。故愚者有所脩，智者有所不足。柱不可以刺<sup>①</sup>齿，筐不可以持屋，马不可以服重，牛不可以追速，铅不可以为刀，铜不可以为弩，铁不可以为舟<sup>②</sup>，木不可以为釜<sup>③</sup>。各用

① 原文为“摘”，据《御览》校改。

② 今天钢铁已成为造船的主要材料；有用纸做的锅。这是古人受时代的局限，我们不应以词害义。

③ 今天钢铁已成为造船的主要材料，有用纸做的锅。这是古人受时代的局限，我们不应以词害义。

之于其所适，施之于其所宜，即万物一齐而无由相过。

它的结论是：“物无贵贱，因其所贵而贵之，物无不贵也；因其所贱而贱之，物无不贱也。”《泰族训》也说：

水火金水土谷，异物而皆任规矩；权衡准绳，异形而皆施；丹青胶漆，不同而皆用，各有所适。

万物的多样性对于人类不是坏事情，从人类利用和改造自然的全局看，没有贱物废料，只要习其性、尽其用，皆能为人类谋幸福。推而论之，对于社会上的学派、人才亦应作如是观，否则便是孤陋褊狭的门户之见。《汜论训》说：

今世之为武者则非文也，为文者则非武也，文武更相非而不知时世之用也。此见隅曲之一指，而不知八极之广大也。故东面而望不见西墙，南面而视不睹北方，唯无所向者则无所不通。

反对片面性，强调全面性；反对整齐划一，主张包含事物多样性的统一，以不齐齐万物。这种思想方法贯串于全书，特别表现于文化史观方面。

2. 事物的多重性中有其主导方面，看人看物，要取其大体，略其小疵，持论力求公允。《说山训》：

今沐者堕发而犹为之不止，以所去者少，所利者多。

为孔子之穷于陈蔡而废六艺则惑。为医之不能自治其病，



病而不就药则勃矣。

### 《说林训》：

冬有雷电，夏有霜雪；然而寒暑之势不易，小变不足以妨大节。

终日之言，必有圣之事；百发之中，必有羿、逢蒙之巧。然而世不与也，其守节非也。

### 《脩务训》：

所谓言者，齐于众而同于俗。今不称九天之顶，则言黄泉之底，是两末之端议，何可以公论乎。夫桔柚冬生而人曰冬死，死者众。荠麦夏死人曰夏生，生者众。江河之回曲，亦时有南北者，而人谓江河东流。摄提镇星日月东行，而人谓星辰日月西移者，以大氏为本。

作者认为，看问题应“以多者名之”，这样才不会陷入极端之议。这种思想方法最直接的意义是有助于正确评价历史人物，广开招贤之门。《汜论训》反复论述不可以全求人的道理，比《吕氏春秋》更深入一步：

诎寸而伸尺，圣人为之；小枉而大宜，君子行之。周公有杀弟之累，齐桓有争国之名；然而周公以义补缺，桓公以功灭丑，而皆为贤。今以人之小过掩其大美，则天下无圣王贤相矣。故目中有疵，不害于视，不可灼也，喉中有病无害于息，不可

凿也。

作者认为，人君在选贤任能时，“人有厚德，无问小节”，若“不计其大功，总其略行，而求其小善，则失贤之数也”。（《汜论训》）看一切人皆应使用这种方法：

夫人之情，莫不有所短，诚其大略是也，虽有小过，不足以力累；若其大略非也，虽有闾里之行，来足大举。（《汜论训》）

既不能以小疵掩其大美，也不可以小是而蔽其大过。总之要分清主次，以大节论人，反对绝对化的观察方法。

3. 看问题要注意对立物之间的相互依存关系，看到对立面相互转化的运动。相反的事物，可以互相包含，如“粟得水<sup>①</sup>而热，甑得火而液；水中有火，火中有水”（《说林训》）。在一定条件下，相反的事物可以相成，相成的事物也可以相反，如“水火相憎，镬<sup>②</sup>在其间，五味以和；骨肉相爱，谗贼间之，而父子相危”（《说林训》）。“镬”与“谗贼”便是对立物发生某种特定联系的中介。

转化的思想很突出。如物的贵贱可以转化：“凡万物有所施之，无小不可为；无所用之，碧瑜粪土也。”（《繆称训》）大与小、多与少的作用也可以转化：“夫鸱目大而眦不若鼠，蜥足众而走不若蛇。物固有大不若小，众不若少者。”（《汜论训》）“宁百

① 原文“水”字后面有“湿”字，《御览》引语无“湿”字，据删。

② 高诱注：镬，小鼎。

刺以针，无一刺以刀；宁一引重，无久持轻；宁一月饥，无一旬饿。”（《说山训》）“百星之明，不如一月之光；十牖之开，不如一户之明。”（《说林训》）利与害之间尤其容易转化：“昌羊去蚤虱而来蛉穷，除小害而致大贼，欲小快而害大利。墙之坏也，不若无也，然逾屋之覆。”“明月之珠，螭之病而我之利；虎爪象牙，禽兽之利而我之害。”（《说林训》）至于得与失、福与祸之间的转化，更是一种普遍的社会现象。《人间训》就是运用这种转化的观点去考察人间祸福关系问题，要人们认清转化的条件，预见转化的趋向，以便求福避祸。

4. 看问题要执要以统多，从昭昭（现象）而入冥冥（本质）。《道应训》说：“言有宗，事有本；失其宗本，技能虽多，不若其寡也。”人的认识不能停留在感知事物的外表上，还要深入事物内部把握其规律性。这种重视理性思维的认识方法，是由老子、庄子开其端的，《淮南子》则向前推进了。书中所谓多与一、有与无、有形与无形，昭昭与冥冥等对立的范畴，主要是表面现象与本质之间的关系。

就客观事物而言，存在着内与外、无形与有形两个方面的属性。《说山训》举例：

物莫不因其所有而用其所无，以为不信，视籟与竿。

《泰族训》举例：

琴不鸣而二十五弦各以其声应；轴不运而三十辐各以其力旋。弦有缓急大小然后成曲，车有劳逸动静而后能致远。使有声者乃无声者也；能致千里者乃不动者也。

其他如马有外观与体性之异，人有外表与内心之别。作者认为事物外在的方面是多样的变化的，内在的方面是单一的静止的；一制多、虚制实、静制动。内在的方面就是规律性，它制约着事物外在的方面；作为根本规律的“道”制约着整个现实世界。

从人的主观认识能力来说，深入事物内部主要靠发挥心的作用。《人间训》说：

发一端，散无竟，周八极，总一筦，谓之心。见本而知末，观指而睹归，执一而应万，握要而治详，谓之术。

人心可散可收，既能由现象进入本质，又能从本质返回现象。《人间训》举例说，牛缺遇盗而无忧惧，因为他懂得舍物可以保身这一层道理；但他不懂得在强盗面前卖弄聪明会引起强盗戒虑这更深一层的道理，终于被害，“其所论未之究者也。人能由昭昭于冥冥，则几于道矣”。反之，掌握了事物的深层本质，就可以灵活行事，“屈以求伸”、“枉以求直”，以权变而成大功，这叫“由冥冥至昭昭”（参见《泰族训》）。

理性的思维方法可以免受假象的迷惑。《道应训》说，伯乐为秦穆公推荐相马高手九方堙，九氏相马时连马的毛色牝牡都弄错了，然而相到了千里马，因为他“得其精而忘其粗，在<sup>①</sup>其<sup>②</sup>内而忘其外，见其所见，而不见其所不见”。假象多存在于社会现象和人的行为之中。《汜论训》说：

---

① “在”应为“存”之讹。

② 原文无“其”字，据王念孙补。

夫物之相类者，世主所乱惑也。嫌疑肖象者，众人之所眩耀。故狠者类知而非知，愚者类仁而非仁，贲者类勇而非勇。使人之相去也，若玉之与石，美之与恶，则论人易矣。……唯圣人能见微以知明。

人可以伪装，厚其貌而深其情，或者用美言善词粉饰其丑邪之行。《人间训》说：

夫事之所以难知者，以其窜端匿迹，立私于公，倚邪于正，而以胜感人心者。若使人之所怀于内者与所见于外者若合符节，则天下无亡国败家矣。……夫人伪之相欺也，非直禽兽之诈计也。物类相似若然而不可从外论者，众而难识矣，是故不可不察也。

《泰族训》说：

当今之世，丑必托善以自为解，邪必蒙正以自为辟。游不论国，仕不择官，行不辟汙，曰：伊尹之道也。分别争财，亲戚兄弟构怨，骨肉相贼，曰：周公之义也。行无廉耻，辱而不死，曰：管子之趋也。行货赂，趋势门，立私废公，比周而取容，曰：孔子之术也。此使君子小人，纷然淆乱，莫知其是非者也。

人的智慧远胜禽兽，人的奸诈也远胜禽兽，外与内相反，言与行相乖者比比皆是。社会生活的假象由于人的有意装扮而比自然界的假象复杂得多，这是认识社会的主要困难之一。作者抨击了当时儒林界中口称伊尹周孔、行则无耻无义的现象，说明那时候儒学已开始

堕落，被越来越多的人当做猎取利禄的工具，当做欺世盗名的外衣。

以微知明、执本统末的理性主义思想方法在全书得到广泛运用。作者究天人之际、穷古今之变，建立起以“道”为最高范畴的宇宙观，主要是使用了这种方法。它的流弊也是显而易见的。当作者离开实际经验时，便陷入神秘主义的空想。如《览冥训》，其宗旨是“所以言至精之通九天也，至微之沦无形也，纯粹之入至清也，昭昭之通冥冥也”（《要略》）。即要探索事物内在的精微之理，这本来是不错的，本篇中也确实谈到一些规律性的东西。但它又把天人之间的神秘感应当做一种精微之理，认为是事物实有的联系，“精诚感于内，形气动于天”，为一些偶然的表面的现象所迷惑，恰恰犯了它自己所反对的“从外论”而不察其理的错误。

以上四点说明《淮南子》的抽象思维能力较强，推进了先秦哲学思维的发展，对于人们克服片面性、表面性及头脑僵化，也有启发作用。

第五，在探索自然和社会现象内在规律的同时，作者着重从认识论高度，分析了迷信形成的原因，确定人们应持的态度。在这个问题上它也比《吕氏春秋》前进了一步，有许多独到见解。

首先，它认为迷信观念的产生与人的知识水平和心理状态有关。《说林训》：“物之所为，出于不意，弗知者惊，知者不怪。”《汜论训》：

圣人心平志易，精神内守，物莫足以惑之。夫醉者俛入城门，以为七尺之闺也，超江淮以为寻常之沟也，酒浊其神也。怯者夜见立表以为鬼也，见寝石以为虎也，惧掩<sup>①</sup>其气也，又

① 高诱注：掩，夺也。

况无天地之怪物乎？

作者认为天下本无怪物，无知者少见而多怪，知者见怪而不怪。作者又发挥荀子的思想，指出人们往往在神志不清或心中存有畏惧时，把普通物品视为鬼怪，只要保持头脑清醒、心理平静，便不会受迷惑。关于梦，《说林训》有一条名言：“遗腹子不思其父，无貌于心也；不梦见像，无形于目也。”没有见过生身之父的孩子，在思念中在睡梦时不能再现其父的相貌，说明没有无缘之梦。既讲到了梦的虚幻性，又论及致梦的原因。

其次，《汜论训》指出，世俗迷信普遍流行，并不是因为迷信真有效验，而是在上位者“借鬼神之威以声其教”；由于有些好的道理不易为民众接受，便因鬼神机祥而推行之。《汜论训》说，祭祀用品以“彘为上牲”，“非彘能贤于野兽麋鹿也”，“以为彘者，家人所常畜而易得之物也，故因其便以尊之”。葬死人时不以裘随葬，因为裘是贵重之物，葬之“无益于死者”，留之“足以养生”。有一种迷信禁忌：“相戏以刃者，太祖鞞<sup>①</sup>其肘。”并非太祖真能鞞之，而是治者担心以刃相戏易相伤害，故借太祖以立禁。还有一种迷信，“枕户牖而卧者，鬼神蹠其首。”这也是虚有其事，“使鬼神能玄化，则不待户牖而<sup>②</sup>行；若循虚而出入，则亦无能履也”。其中的道理是：户牖乃风气出入之处，卧者易受风生病，“故托鬼神以伸诫之也”。上述一类情况是在迷信外衣下，包藏着实用和卫生的科学知识。还有一种情况，就是历史上有些人与物，对于人类的生存发展有过重要贡献，人们便以祭祀的方法表达纪念的心意。例

① 高诱注：“鞞”，挤也。

② 原文为“之”，据王念孙改。

如“祭井灶门户箕箒臼杵者，非以其神为能飧之也，恃赖其德，烦苦之无已也，是故以时见其德，所以不忘其功也”。大山能积雨，江河能灌溉，“是以天子秩而祭之”。牛马有功于人，因而死葬有仪。功勋卓绝的古圣贤更不可忘，《汜论训》说：

故炎帝作<sup>①</sup>火，死而为灶；禹劳天下，死而为社；后稷作稼穡，死而为稷；羿除天下之害，死而为宗布。此鬼神之所以立。

该训认为，对上述人物进行纪念，是为了“重仁袭恩”，培养人们的恩德之心，即借助鬼神迷信推行道德教化。作者把一般百姓看做愚不易教，须借重鬼神之威以服之，又认为迷信是社会生活所必需的一种活动，好像所有的迷信皆包含着积极的内容，这些观点是错误的，透露出剥削阶级对于宗教迷信的强烈依赖感。但是作者能够用人事去说明迷信，而不是用迷信去说明人事，把迷信仅仅看成一种外衣、手段，否定迷信观点的真实性，这不能不说是一种无神论。

最后，作者认为人们的兴趣和精力不要耗费在鬼神之事上，人们应当重视现实生活，从事有实用价值的社会活动，后者才是解决实际问题的有效手段。《繆称训》说：“身有丑梦，不胜正行；国有妖祥，不胜善政。”对个人修养来说，决定性因素在端正行为，不在噩梦凶兆；对国家兴旺而言，决定性因素在政治清明，不在有否灾异。因此，人们应当从事对社会有益的事情，“人莫欲学御龙，而皆欲学御马，莫欲学治鬼，而皆欲学治人，急所用也”

---

① 原文为“于”，据王念孙改。



(《说林训》)。此处未明言龙、鬼有无，但贬之为于世无用之物，也就是否定了它们存在的价值。作者认为，社会最大的不祥，不是妖孽灾异，而是统治者的无道，《人间训》借鲁宰折睢之口说：“不行礼义，一不祥也；嗜欲无止，二不祥也；不听强谏，三不祥也。”道出了天灾不及人祸的深刻道理。

《淮南子》的无神论思想不算系统，但在当时统治者带头提倡迷信，鬼神之说日益狂飙的气氛中，它不仅不与之同流合污，保持冷静清醒的头脑，还敢于与之对立，从理论上指出迷信的虚假性及其产生的原因，并达到一定深度，这一贡献是值得肯定的。

#### 四、《淮南子》的生命观

根据当时医学、生理学的新知识，《淮南子》探讨了人的生命的形成、人的本质和如何养生等问题，在形神观、人性论和养生论上均有新的建树。《精神训》主要阐述生命问题，可以称之为生命篇。

##### (一) 关于形神问题

《淮南子》在这个问题上直接受《庄子》生死“气化说”与《管子》“精气说”的影响，把人的生命看成气的变化过程中具有暂时性的形态。《精神训》说，人不过是宇宙中的万物之一，“我亦物也”，人的生死是自然造化之功，“其生我也不强求已，其杀我也不强求止”，“吾生也有七尺之形，吾死也有一棺之土，吾生之比于有形之类，犹吾死之沦于无形之中也”，“沦于无形”即复归于气。人的生命极短促，而宇宙的存在是无穷的，所以《诠言

训》说：“自身以上，至于荒芒亦<sup>①</sup>远矣，自死而天下无穷亦<sup>②</sup>滔矣。”这种生死观否认人死为鬼，又较为豁达，具有无神论的价值，然而它只是指出了人的生命的暂时性，却忽略了它的特殊性，并且带着庄子式的悲观消极情绪。

《管子·水地》论人的受孕、胚胎发育说：

人水也，男女精气合而水流形。三月如咀……五藏已具，而后生肉……肺生骨……五肉已具，而后发为九窍。……五月而成，十月而生。

这种描绘显然很粗糙、不相连贯。《精神训》则比它大大前进了一步，《精神训》说：

夫精神者所受于天也，而形体者所稟于地也。故曰：“一生二，二生三，三生万物，万物背阴而抱阳，冲气以为和。”故曰：一月而膏，二月而肤<sup>③</sup>，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而动，九月而躁，十月而生。形体以成，五藏乃形。

这一段胚胎发育史，若不作过苛的要求，大体上符合实际，其中“三月而胎”，“六月而骨”，“七月而成”，“十月而生”，代表了发育过程中几个重要阶段。这就用科学事实说明了人的生命是一个由萌芽到胎育再到成熟的过程，唯物主义形神观被作者进一步具体化

---

① 原文为“尔”，据王念孙改。

② 原文为“尔”，据王念孙改。

③ 《御览》“肤”作“血”。

科学化了。

《精神训》以人的肌体来源于自然为前提，推论出人副天地之说，认为人的器官和功能，是天地自然性质和功能的摹本。它说：

头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解三百六十六日，人亦有四支五藏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。

《天文训》中亦有类似说法。这也是当时社会上流行的观点，如《灵枢·五乱》：“经脉十二者，以应十二月。”《阴阳应象大论》：“惟贤人上配天以养头，下象地以养足，中傍人事以养五脏”，并说“天气通于肺”、“风气通于肝”、“雨气通于肾”、“暴气象雷”等。总之，都是用自然界直接去比附人的生理现象，这当然是不科学的。但它不是神学，与董仲舒的“人副天数”说似同而异。《春秋繁露·人副天数》中说：

天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副阴阳也。

董氏认为天是人的“曾祖父”，天按照自己的模型塑造了人类，这是一种创生论，《淮南子》则是自然论。

关于构成人的生命体的基本要素，战国以来唯物主义者一向认为是形体与精神。墨经有“生，刑（形）与知处”的著名论断，荀子有“形具而神生”的说法，强调形神不可离，但语而未详。

《淮南子》的形神论则是较完备的一种学说。《原道训》说：

夫性命者与形俱出其宗<sup>①</sup>，形备而性命成，性命成而好憎生矣。

“性命”即生命，“形备而性命成”承接荀子形神论。但《原道训》接着又提出形、神、气作为生命三大要素，为前人所未曾论：

形、神、气志，各居其宜，以随天地之所为。夫形者生之舍也，气者生之充也，神者生之制也。一失位则二<sup>②</sup>者伤矣。是故圣人使人<sup>③</sup>各处其位，守其职，而不得相干也。故夫形者非其所安也而处之则废，气不当其所充而用之则泄，神非其所宜而行之则昧。此三者不可不慎守也。……令人之所以眊然能视，聩然能听，形体能抗，而百节可屈伸，察能分白黑视丑美，而知能别同异明是非者，何也？气为之充而神为之使也。

“形”指人的躯体，“形者生之舍”，它是生命的居所。“气”，有时称“气志”，有时称“血气”，“气者生之充也”，气是支持生命活动、运行于体内的无形而细微的物质。“神”指人的精神，“神者生之制也”，它支配着人的生命活动。“形”与“气”都属于生命体内物质方面的因素，“形”是有形的固定的生理结构，“气”是无形的流动体。形、神、气这三大要素的提出，是人认识自身构造的重要里程碑。现代人体生理学在摆脱了形而上学的影响后日益

---

① 高诱注：宗，本。

② 原文为“三”，据王念孙校改。

③ 按文义“人”乃“之”之讹。

证明，人的生命体除了肉体组织器官和精神活动外，还存在着若干维持生命活动所必需的无形的系统。气功学的实践也证明，所谓“真气”在体内是存在的，它的正常运行与生命力的旺盛和健康有密切关系。当然，从哲学上讲，三大要素可以归结为物质与精神两个方面，所以书中在分析其相互关系时，有时三者并提，有时只提形神。

三者之间的关系。首先相互依赖、密不可分。《原道训》已指出“一失位则二者伤矣”。人若“神有所系”，行于路“足蹢趺陷，头抵植木而不自知也”。狂人的形、神、气失其所守之位，故“举措不能当”。《精神训》说：

夫血气能专于五藏而不外越，则胃腹充而嗜欲省矣，胃腹充而嗜欲省，则耳目清听视达矣，耳目清听视达谓之明。五藏能属于心而无乖，则教志胜而行不僻矣，教志胜而行之不僻，则精神盛而气不散矣。

这是说血气影响五藏，血气和五藏又影响精神。反过来，精神活动过度便会损害五藏与血气，故《精神训》又说：

耳目淫于声色之乐，则五藏摇动而不定矣；五藏摇动而不定，则血气滔荡而不休矣。

其次，三者之中，精神对于生命活动具有决定影响，居于支配的地位。《原道训》说，人之能视听，肢体之能活动，心之能辨知，是由于“气为之充而神为之使也”，气生动力，神作指挥。因此“以神为主者形从而利，以形为制者神从而害”；人应当过有理智的生

活，不能纵情于形体的享乐；精神若被欲念驱使而过多地消耗，则身体受损、患祸来临，好比膏烛，“火逾然而消逾亟”。这是中国形神观发展史上首次出现烛火之喻。《精神训》也指出：“心者形之主也，而神者心之宝也”，同样强调精神活动尤其是理智的主导作用。这不是唯心论，因为精神的主导作用以形体的存在为基础。人的生命活动不同于一般生物，更不同于无生物，它有着自主的感觉和思维活动，人的精神活动能力的丧失，意味着他的社会活动能力的丧失，即使他还活着，也不是一个正常的人了。另外，精神生活对于健康的巨大影响已得到现代医学的公认。所以《淮南子》的“以神为主”的提法是一个科学的论断。

再次，形神之间在相互依存的同时又可以相对独立。《俶真训》：

形伤于寒暑燥湿之虐者，形苑<sup>①</sup>而神壮，神伤乎喜怒思虑之患者，神尽而形有余。故罢马之死也，剥之若槁；狡狗之死也，割之犹濡。是故伤死者其鬼烧<sup>②</sup>，时既者其神漠，是皆不得形神俱没也。夫圣人用心，杖性依神，相扶而得终始，是故其寐不梦，其觉不忧。

作者指出一种重要的生理现象，即有人形体病伤而精神依然高昂，有人精神失常或消竭而形体的活力犹存，这在未老而夭的人中颇为常见。由此可知形与神之间不像形影那样同步不离。作者认为最理想的情况是“形神俱没”，即二者相互扶持，将各自功能发挥到尽头，然后同时消亡，这样的人称为寿终正寝的“圣人”。

---

① 高诱注：苑，枯病也。

② 高诱注：烧，烦。

《淮南子》的形神论带有二元论的缺陷。既然是天出其精，地出其形，无论结合得多么紧密，也只能是二物的结合。何况在若干地方作者又将精神绝对化了，认为活人的精神可以离开形体，死人的精神作为一种精气可以永存。如《精神训》说：

夫癡者趨不變，狂者形不虧，神將有所遠徙，孰暇知其所為？故形有摩而神未嘗化者……化者復歸于無形也。不化者與天地俱生也。

形骸歸于土，不復存在。精神是細微的精氣，離開形体後與自然界的精氣合為一體，在這個意義上精神永存。這樣說已是錯誤，而作者又認為個體的精神“未嘗化”，那就與主張靈魂不死的鬼神之神相距不遠了。《詮言訓》說：

萬乘之主卒，葬其骸于廣野之中，祀其鬼神于明堂之上，神貴于形也。故神制則形從，形勝則神窮，聰明雖用，必反諸神，謂之太沖。

形神二元論的邏輯發展是走向有神論，《淮南子》提供了典型的例證。

《淮南子》的形神學說，就其系統性和科學性而言，超過了先秦的水平，為後來唯物主義形神觀的發展以及生理學、醫學的進步，提供了重要的認識成果；它的二元論傾向，也給予後來的神不滅論者以一定的借口。

## （二）關於人性問題

《淮南子》的人性論有與《呂氏春秋》相通的地方，就是重視

人的基本生理要求，认为礼乐度制要顺民性而为之。但是，它们又有很大的不同，《淮南子》认为人更本质的东西是内心恬静寡欲的状态，这是受老庄人性论影响的结果，同时又强调人性向善和后天教化，将孟子、荀子的人性说合而为一，在人性问题上体现了儒道的结合。

其人性论的基本观点如下：

第一，人性安静恬愉。《原道训》：“人生而静，天之性也。”<sup>①</sup>《俶真训》：“人性安静”，“和愉安静，性也”。《齐俗训》：“人性欲平”，“凡举事必先平意清神，神清意平，物乃可正”。《诠言训》：“凡人之性，乐恬而憎恼，乐佚而憎劳；心常无欲可谓恬矣，形常无事可谓佚矣。”《人间训》：“清净恬愉，人之性也；仪表规矩，事之制也。”以上是作者关于人性的基本看法，所谓人性静愉，其含义有二；从意识上说，人的本性好内静而不喜外动，不急躁、无偏见、平和清醒乃是精神的理想状态；从情感上说，人的本性少欲寡求，自足自得，没有激动的情绪起伏，不沉湎于名利享乐。这是汉初道家的思想，源于《庄子》。《天道》中就有这样的话：“虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至。”道家认为，人性来自天道，天道自然无为，故人性亦应仿效之。

第二，人性与欲望不能两立。《原道训》：

人生而静，天之性也；感而后动，性之害<sup>②</sup>也；物至而神应，知之感也；知与物接而好憎生焉；好憎成形而知诱于外，

① 与《礼记·乐记》同。

② 这一句与《礼记·乐记》相类似，《乐记》为“性之欲也”。俞樾认为“害”、“欲”二字皆是“容”字之误。俞校非是，“害”字无误。后文讲知与物接而生好憎，知诱于外不能反性而害性，这就是对“感而后动，性之害也”的说明。《乐记》当据此加以校正。



不能反己，而天理灭矣。

夫喜怒者道之邪也，忧悲者德之失也，好憎者心之过也，嗜欲者性之累也。……心不忧乐德之至也，通而不变静之至也，嗜欲不载虚之至也，无所好憎乎之至也。

### 《俶真训》：

水之性真清而土汨之，人性安静面嗜欲乱之。

### 《齐俗训》：

人性欲平，嗜欲害之。惟圣人能遗物而反己。夫乘舟而惑者，不知东西，见斗极则寤矣。夫性亦人之斗极也。

### 《诠言训》：

圣人胜<sup>①</sup>心，众人胜欲。君子行正气，小人行邪气。内便于性，外合于义，循理而动，不系于物者，正气也。重于滋味，淫于声色，发于喜怒，不顾后患者，邪气也。邪与正相伤，欲与性相害，不可两立，一置一废。故圣人损欲而从<sup>②</sup>性。

作者认为，人的天性本来清静平和，而后在与外物交往中产生出感情欲望，从而打破了人性的淳朴和谐。当人们放纵自己的感情欲

---

① 高诱注：胜，任也。下“胜”义同。

② 原文“从”后有“事于”，据王念孙删。

望，追求物质享受和名利时，平静的人性就受到损害和破坏。任欲者必弃性，这便是小人，反性者必去欲，这便是君子。从书中看，作者贬低情欲，主要是批评某些统治者寻求感官刺激，生活腐化堕落，并不是要灭绝普通人的食、色本能。但作者在理论上笼统否定情欲，提倡息欲反性，则不免带有禁欲主义色彩。

书中还有与上述见解不同的以情为性的说法。例如《齐俗训》虽然排斥嗜欲，却肯定喜怒哀乐是人性的自然流露，它说：

喜怒哀乐，有感而自然者也。故哭之发于口，涕之出于目，此皆愤于中而形于外者也。譬若水之下流，烟之上寻也，夫有孰推之者。

《泰族训》进而将欲望和感情都看成人性，它说“民有好色之性”，“有饮食之性”，“有喜乐之性”，“有悲哀之性”，同时“人之性有仁义之资”，把人性的范围扩展得很宽。

在性与情的关系上，先秦哲学家有两派，一派以情为性，另一派以情为非性。前者有荀子，《正名》篇说：“性者天就也，情者性之质也，欲者情之应也。”《王霸》篇认为人对色、声、味、臭、佚的追求，乃“人情之所必不免也”。这些情欲具有恶的性质，不能任其发展。韩非亦以情为性，认为人性趋恶。荀子主张以礼义“化性起伪”，韩非主张以刑罚制性。《吕氏春秋》亦以情为性，但不视人性为恶，主张适情节欲。后者有孟子，孟子并不否认人有饮食男女以及声色之欲，但他认为这些并不是人高于禽兽的地方，或者说这些是人身上的兽性；人性指人之所以为人者，那就是道德观念，具体地说是仁、义、礼、智四端。老庄哲学从另外的角度上主张情非人性，他们认为人性自然淳朴，情欲使人丧失了赤子之心，

道德<sup>①</sup>是摧残人性的桎梏，他们提倡去情反性。性与情的关系问题，实质上是如何估价人的生理和心理属性在人性中的地位问题，《淮南子》在这个问题上持矛盾的态度。

第三，人性易于为善，难于为恶。《齐俗训》说：“人之性无邪，久湛于俗则易，易而忘本。”所谓“无邪”即淳朴无欲、与人无争，可称之为善。《汜论训》说：

天下莫易于为善，而莫难于为不善也。所谓为善者，静而无为也。所谓为不善者，躁而多欲也。适情辞余，无所诱惑，循性保真，无变于己，故曰为善易。越城郭，踰险塞，奸符节，盗管金，篡弑矫诬，非人之性也，故曰为不善难。令人所以犯囹圄之罪而陷于刑戮之患者，由嗜欲无厌，不循度量之故也。

以无害于世、自足自得为善，这种善当然易为；以大盗乱臣之行事为不善，这种不善当然难为。但现实生活中介于二者之间者比比皆是，却置之不论，用《脩务训》的话来说“不称九天之顶，则言黄泉之底，是两末之端议”，算不上公允之论。况且把社会犯罪行为归之为部分人嗜欲无厌，就会抹杀犯罪的社会根源。《泰族训》对性善有另外的解释：“人之性，有仁义之资”，其见解近于孟子而与《汜论训》有别。

第四，人性可以损益。《脩务训》和《泰族训》受儒家思想影响较大，认为多数人的天性须后天教化才能完善。《脩务训》有人性三等之说：

---

① “道德”一词是在今天伦理学的意义上使用的，与引文中的“道德”含义不同。

性命可说，不待学问而合于道者，尧舜文王也。凡涸眈荒不可教以道，不可喻以德，严父弗能正，贤师不能化者，丹朱商均也。……夫上不及尧舜，下不若<sup>①</sup>商均，美不及西施，恶不若嫫母，此教训之所谕也，而芳泽之所施。

上善不须教，下恶不可教，中人之性好比刚铸出的刀剑，要经过人工打磨，才能成材。从智慧的发展方面说，后天学习可以使愚笨变聪明：“智者之所短，不若愚者之所脩”；人若不学，聪明可以变愚昧：“其性虽不愚，然其知者必寡矣。”（参见《脩务训》）从道德的修养方面说，学仁义者为君子，否则为小人：“圣人一以仁义为准绳，中之者谓之君子，弗中者谓之小人。”（《泰族训》）

第五，礼乐法度后于人性而生。两者之间是何种关系，书中有两种看法。一种认为两者不相容，此消彼长，此长彼消，如《本经训》说：

神明定于天下，而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人赡矣，贪鄙忿争不得生焉。由此观之，则仁义不用也。道德定于天下而民纯朴，则目不营于色，耳不淫于声，坐俳面歌谣，被发而浮游，虽有毛嫫西施之色不知说也，掉羽武象不知乐也，淫佚无别不得生焉。由此观之，礼乐不用也。是故德衰然后仁生，行沮然后义立，和失然后声调，礼淫然后容饰。

人性的淳朴成分保持得越多，礼乐法度的必要性就越少；人性逐渐

---

① 原文为“及”，据王念孙校改。

丧失之后，礼乐法度才随之兴起。这是老子的思想。另一种认为两者是质与文的关系，人的自然之性是礼乐法度的本原，礼乐法度是自然之性的修饰和规范化，两者是一致的。《泰族训》：

夫物有以自然而后人事有治也。故良匠不能铄金，巧冶不能铄木；金之势不可斲而木之性不可铄也。埴埴而为器，剡<sup>①</sup>木而为舟，铄铁而为刃，铸金而为钟，因其可也。驾马服牛，令鸡司夜，令狗守门，因其然也。民有好色之性，故有大婚之礼；有饮食之性，故有大飧之谊；有喜乐之性，故有钟鼓莞絃之音；有悲哀之性，故有衰经哭踊之节。故先王之制法也，因民之所好而为之节文者也。因其好色而制婚姻之礼，故男女有别；因其喜音而正雅颂之声，故风俗不流；因其宁家室乐妻子，教之以顺，故父子有亲；因其喜朋友面教之以悌，故长幼有序。然后修朝聘以明贵贱，飧饮习射以明长幼，时搜振旅以习用兵也，入学庠序以修人伦。此皆人之所有于性，而圣人之所以成也。故无其性不可教训，有其性无其养不能遵道。茧之性为丝，然非得工女煮以热汤而抽其统纪，则不能成丝。卵之化为雏，非慈雌呕煖覆伏，累日积久，则不能为雏。人之性有仁义之资，非圣人为之法度而教导之，则不可使乡方。故先王之教也，因其所喜以劝善，因其所恶以禁奸。故刑罚不用而威行如流，政令约省而化妖如神。故因其性则天下听从，拂其性则法县而不用。

这一大段议论颇为精彩。第一层意思：礼乐法度生于人性的需要；

---

① 原文为“斲”，据《御览》引文改。

第二层意思：礼乐法度可以养性，使之适度，使之完美；第三层意思：符合人性的礼乐法度甚易推行，违背人性的礼乐法度则无法实施。以人性说明礼乐法度的产生和作用固然是唯心史观，但是比起神学的说法来它具有实在性，比起禁欲的说法来它又具有进步性。它所说的人性主要指普通人的情感欲望，强调治理国家要顺应民心民欲，这是具有人道精神的。礼乐本于人性的说法后来成为魏晋时期“名教本于自然”说的滥觞。《主术训》论法与人心的关系也颇重要：“法生于义，义生于众，适众适合于人心，此治之要也”；“法者非天堕，非地生，发于人间而反以自正”。法生于众人之心，又用之于众人之身，法以人为轴心而旋转。《泰族训》儒家色彩浓重，《主术训》法家格调鲜明，但它们由于受了道家的影响，已不复是原来的儒家、法家。它们肯定礼乐法度的必要性，不同于先秦的老子。它们认为礼乐法度以人性为基础也不同于孟子，因为它理解的人性指情感欲望。它们把人性与礼乐法度比为质与文的关系同荀子亦有区别。荀子虽然也说以礼义“养人之欲”，“无性则伪无所加，无伪则性不能自美”（《礼论》），但他着重强调“伪”给予“性”的限制和改造，礼乐并不是因性而顺理成章的，所以他又说：“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”（《性恶》）它们与韩非同样主张法治，在理解上却存在着深刻的差别。韩非认为民性不可顺，民心不可得，民智不可用，法是加强君主权威的工具，是治服百姓的强制手段，犹如御悍马之辔绳（参见《韩非子》书中《五蠹》、《显学》、《心度》等篇），《泰族训》则认为法要顺乎民心方可治。由此可知《泰族训》等篇在礼乐法度与人性的关系上，巧妙融合了儒、道、法各家的主张，从而成为独立的一家之言。

第六，水土对于人性有重大影响。《管子·水地》中就有以水

论性的说法，如“齐之水，道躁而复，故其民粗而好勇；楚之水，淖弱而清，故其民轻果而贼”等。本书《地形训》认为对人性产生影响的环境因素，除水外，还有土及各种自然之气，说：

暑气多夭，寒气多寿，谷气多痹，丘气多狂，衍气多仁，陵气多贪。轻土多利，重土多迟，清水音小，浊水音大。……坚土人刚，弱土人肥。

平土之人，慧而宜五谷……

下分东、南、西、北、中，因气候、食物的不同，人们的体形、品德、寿命也互有差异。这种看法有其合理的地方，即水土（包括气候、土质、水质、方位、物产诸因素）对于人的健康、体魄、气质与性格确能发生一定影响。但是，《地形训》夸大了地理条件的作用，认为它还能直接影响人的性别、智愚乃至道德品质，这就陷入了错误。因为这种理论抹杀了人的社会性，把人归之为自然物，而单纯用自然条件是不能说明人的社会本质的。

总体来说，《淮南子》的人性论并没有一个前后一贯的理论体系，儒道两大思潮既融合又对立的关系在这里清晰可见。但是，由于作者广泛吸收并综合了先秦各派人性论的见解，因而比之《吕氏春秋》在内容上要丰富得多。人性问题本来就是一个比较复杂的问题，人性的内容包括人的道德属性、意识属性、情感属性，生理属性、气质属性等多重性。道德与意识固然为人类所特有（意识指高级思维能力），就是看起来与高等动物相近的某些情感与生理本能，也由于受人的社会性的影响而升华了，具有了与动物不同的特点。古代哲学家从不同角度对人性诸多因素分别加以探索，各执一端而不能取得一致意见是不足为怪的，唯心史观也没有能力正

确解决这个问题。但不可否认，他们或多或少都添加了真理的颗粒。《淮南子》的人性论的长处不在精而在博，人性论的多方面问题它差不多都涉及了，为后人深入思考这个问题提供了丰富的资料。

### （三）关于养生问题

《淮南子》的养生论同它的形神观和人性论相一致。要点可分述如下：

1. 从形神关系上说，要形、神、气俱养而以养神为主。《原道训》说：“将养其神，和弱其气，平夷其形。”《俶真训》要求“杖性依神，相扶而得终始”。《精神训》主张节形啬精：“形劳而不休则蹶，精用而不已则竭。”由于形制于神。故要把养神放在首位，《精神训》认为“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸”（《庄子·刻意》）只“是养形之人”，最高的理想是在精神上得道，“夫癡者趋不变，狂者形不亏”，健全的体魄在其次。《泰族训》也说：“治身太上养神，其次养形。”

如何养神？第一要使“精神内守形骸而不外越”（《精神训》），这样精神便会日益充盈，“精神盛而气不散则理，理则均，均则通，通则神，神则以视无不见，以听无不闻，以为无不成也”（《精神训》）。第二，要使精神保持平静虚寂，这样既可发挥认识的正常功能，又可健身养体。《俶真训》说：

神者智之渊也，神<sup>①</sup>清则智明矣。智者心之府也，智公则心乎矣。人莫鉴于流水而鉴于止水者<sup>②</sup>，以其静也。《泰族训》

---

① 原文为“渊”，据王念孙校改。

② 语出《庄子·德充符》。



说：“神清志平，百节皆宁，养性之本也。”

2. 从性情关系上说，养生要清心寡欲，弃情反性。《原道训》与《览冥训》都指出“大怒破阴，大喜坠阳”，反对感情上有激烈起伏，以防其害生。《原道训》进而指出：

薄气发瘠，惊怖为狂；忧悲多患，病乃成积；好憎繁多，祸乃相随。故心不忧乐，德之至也；通而不变，静之至也；嗜欲不载，虚之至也；无所好憎，平之至也；不与物淆<sup>①</sup>，粹之至也。能此五者则通于神明，通于神明者，得其内者也……中之得则五藏宁，思虑平，筋力劲强，耳目聪明。

惊恐和忧伤使人生病，好恶与嗜欲引来祸患，所以只有去情去欲才有利于养生保身。《精神训》批评当时把满足感官欲求当做养生的理论，说：

是故五色乱目使目不明，五声哗耳使耳不聪，五味乱口使口爽伤，趣舍滑心使行飞扬。此四者，天下之所养性也，然皆人累也。故曰嗜欲者使人之气越，而好憎者使人之心劳，弗疾去则志气日耗。夫人之所以不能终其寿命而中道夭于刑戮者何也？以其生生之厚。夫惟能无以生为者，则所以得脩生<sup>②</sup>也。

此处反对纵情于声色之欲，认为一则伤身二则招祸，批评的对象仍

① 原文为“散”，据王引之校改。

② 原文为“脩得生”，据俞樾改其字序。

然是上层贵族，“生生之厚”者绝不会是平民百姓。作者认为，从道术的观点看，人的物质基本需要相当有限，就是给他敖仓之粟，一河之水，“人腹者不过箪食瓢浆”（《览冥训》），因此“食充虚，衣御寒，则足以养七尺之形矣”（《汜论训》）。若无道术度量，贪欲就会发展而无止境，“万乘之势不足以为尊，天下之乐不足以为乐”（《汜论训》），祸患也会随之而来，“仇由贪大钟之赂而亡其国，虞君利垂棘之璧而擒身”（《览冥训》），其他历史教训比比皆是。因此自足者保身而常乐，贪淫者害生而危国。作者主张“理好憎之情，和喜怒之节”（《汜论训》），“节寝处，适饮食，和喜怒，便动静”（《诠言训》）。

作者为了宣传其去情去欲的养生论，进一步提出了自己的苦乐观，讨论了什么是人生乐趣的问题。一般人以为，人生乐在富贵声色、滋味狗马，作者则认为人生真正快乐不在此。《原道训》说：

古之人有居岩穴而神不遗者，末世有势为万乘而日忧悲者。由此观之，圣亡乎治人而在于得道，乐亡乎富贵而在于德和。知大己而小天下则几于道矣。所谓乐者，岂必处京台章华，游云梦沙丘，耳听九韶六莹，口味煎熬芬芳，驰骋夷道，钓射鹔鹑之谓乐乎？吾所谓乐者，人得其得者也。夫得其得者不以奢为乐，不以廉为悲。

夫建钟鼓列管弦，席旗茵傅旒象，耳听朝歌北鄙靡靡之乐，齐靡曼之色，陈酒行觞，夜以继日，强弩弋高鸟，走犬逐狡兔，此其为乐也，炎炎赫赫，怵然若有所诱慕。解车休马，罢酒彻乐，而心忽然若有所丧，怅然若有所亡也，是何则？不以内乐外而以外乐内，乐作而喜，曲终而悲，悲喜转而相生，精神乱营不得须臾平。察其所以不得其形而日以伤生，失其得者也。

封建贵族的生活，外表隆盛而精神空虚，作者对此深有体验，懂得仅仅靠感官的外部刺激，所得到的欢乐是暂短的，一旦外部刺激停止，内心反而若有所失，生出悲凉之感。“乐作而喜，曲终而悲”，是对享乐主义者心理状态极生动的刻画。作者认为内心的快乐才是真正的快乐，这便是自得其性，无忧无虑。作者不以追逐物质享受为快乐幸福，其思想境界超俗拔世，不失为地主阶级中有识之士。但作者又提倡精神上的自我满足，想通过无欲、无事，达到恬佚的目的：“心常无欲可谓恬矣，形常无事可谓佚矣；游心于恬，舍形于佚，以俟天命。”（《论言训》）这就使作者在批评纵欲的同时又陷入自我陶醉的消极情绪之中。这种近于精神胜利法的所谓自得其乐，并不能真正摆脱封建贵族精神上的苦闷，因为在事实上做不到。

作者有时也意识到个人不能与社会隔绝，关门养生，势所难行，所以《人间训》强调养内与养外相结合。《庄子·达生》中讲到单豹与张毅的养生故事，单豹善养其内而虎食其外，张毅善养其外而病攻其内。《人间训》认为两者须兼而有之，“得道之士，外化而内不化；外化所以入人也，内不化所以全身也”。既要保持内心的安静自得以利于健康长寿，还要善于同外界交往，与世沉浮，不使外部力量伤害自己。作者把外部袭扰与体内疾病视为养生两大敌人，而其中社会灾祸的可怕力量，简直是人力所无法抵御的。《俶真训》说：

且人之情，耳目应感动，心志知忧乐，手足之攢疾蜚辟寒暑，所以与物接也。蜂蜚螫指而神不能嚙<sup>①</sup>，蚊虻憺肤而知不

① 高诱注：憺，定也。

能平。夫忧患之来撓人心也，非直蜂蛰之螫毒而蚊虻之惨恒也，而欲静漠虚无，奈之何哉？夫目察秋毫之末，耳不闻雷霆之音；耳调玉石之声，目不见太山之高，何则？小有所志而大有所忘也。今万物之来，擢拔吾性，撓取吾情，有若泉源，虽欲勿禀，其可得邪？今夫树木者，灌以灋水，畴以肥壤，一人养之，十人拔之，则必无余梓，又况与一国同伐之哉？虽欲久生，岂可得乎？

个人养生离不开社会，乱世养生，“一人养之，十人拔之”，不可能成功。这说明人的生死、寿夭、健弱在很大程度上是个社会问题，受社会条件的制约。作者此种见解突破了全书养生论的主要论点，值得重视。

同《吕氏春秋》相比，《淮南子》的养生论受《庄子》思想影响较深，过于强调养神，忽略人体生理卫生的知识，缺少实际的科学内容。但在批判享乐主义和论述养生依赖治世等问题上，还是前进了一步。

## 五、《淮南子》的历史辩证法及其局限

《淮南子》全书从天道讲到人道，从自然讲到社会，其重点在探索社会兴衰治乱、人事吉凶祸福的内在规律，它的辩证法思想也主要表现在社会历史观方面。作者是社会历史可知论者，承认在纷繁多变的现象背后，有着无形的然而是在实在的历史发展规律，这种规律是宇宙总规律“道”的一部分，故也称之为“道”。“道”串

贯古今，不随人的意志而改变，它是人们正确的社会行为的依据。每一历史时期人们的活动和社会典章制度及伦理规范、风俗习惯，作者称之为“事”，“事”与“道”不同，它因人而成，随时而异，它看得见摸得着，是有形有象的具体事物。《汜论训》说：

圣人所由曰道，所为曰事。道犹金石，一调不更；事犹琴瑟，每弦改调。

“道”因“事”而显，“事”由“道”而行，两者是体与用的关系。作者认为，研究历史不应满足于描绘已发生的事实，接受治世成功做法，还要发掘隐蔽在事件背后的带有普遍意义的治世之道。作者发挥《庄子·天道》的思想，把圣人之言称为“迹”，把治世之道称为“所以迹”，“事”与“道”又称为“成法”与“所以为法”，“治人之具”与“所以为治”，“言”与“所以言”。如“不法其已成之法，而法其所以为法”（《齐俗训》），“法制礼义者，治人之具也，而非所以为治也”（《汜论训》），“圣人终身言治，所用者非其言也，用所以言也……故循迹者，非能生迹者也”（《说山训》）。人类社会历史的发展，存在着现象与本质、偶然性与必然性的对立统一；社会兴盛的原因，也存在着一般原则与具体措施之间的差别。作者对于社会历史规律的理解不必正确，但它运用“道”与“事”这对范畴来分析历史，标志着人类对社会历史的认识有所深化，思考问题的方法带有某种辩证的性质。什么是作者心目中的“道”，即历史正常发展规律呢？《俶真训》说：“古之治天下也，必达乎性命之情。其举措未必同也，其合于道一也。”《繆称训》说：“道者，物之所导也。”《齐俗训》说：“率性而行谓之道。”结合作者的人性理论，我们可以知道，对于社会历史来

说，“道”就是合乎人性自然发展的社会实践活动。一个理想的治世，应当有利于人们恢复质朴的天性，使各类人们都怡然自得，过上平静而和谐的生活。作者以此作为根本出发点，运用“道”与“事”这一对基本范畴，去观察人类社会历史的发展，去总结古人的经验教训。

### （一）历史的退步与进化

《淮南子》认为，从人性的角度看，古代历史走着退化的道路。这种历史退化论是在神话英雄历史化的形式中表现出来的。当时关于神话英雄的世承谱系尚无统一的固定格式，所以书中几种说法互有出入。

《俶真训》把秦汉以前的历史分为五个阶段：最古是“混冥”之世，“古之真人立于天地之本”，“万物恬漠以愉静”，“万民猖狂不知东西，含哺而游，鼓腹而熙”。当是时，天下人皆至纯至朴，故“仁义不布”，“赏罚不施”。该世又称“至德之世”，“圣人呼吸阴阳之气，而群生莫不颀颀然仰其德以和顺”。第二阶段是“伏羲氏”之世，这时人们的智慧已经开启，“知乃始”，“皆欲离其童蒙之心，而觉视于天地之间，是故其德烦而不能一”。第三阶段是“神农、黄帝”之世。这时人们的本性进一步丧失，虽然如此，社会仍然是治世，“万民睢睢盱盱然<sup>①</sup>莫不竦身而载听视，是故治而不能和”。这个阶段还包括“唐虞之时”，“贾便其肆，农乐其业，大夫安其职，而处士脩其道”；由于“世之主有欲利天下之心”，故“许由、方回、善卷、披衣得达其道”。第四阶段是“昆吾夏后之世”，人们“嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得”。第五

---

① 高诱注：听视之貌。

阶段是“周室之衰”，“浇淳散朴，离<sup>①</sup>道以伪，险<sup>②</sup>德以行，而巧故萌生”，于是王道废，儒墨显，礼乐诗书兴，人们失去了性命之本。

《览冥训》中也有历史五阶段论，但分法不同。第一阶段是“虞戏氏”之时，在女娲补天之后，人们无思虑智巧，“侗然皆得其和，莫知所由生”，就是禽兽亦“无有攫噬之心”。第二阶段是“黄帝治天下”。社会生活方面，“人民保命而不夭，岁时孰而不凶，百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不暗”，“道不拾遗，市不豫贾”。自然环境方面，“日月精明，星辰不失其行。风雨时节，五谷登孰”。第三阶段是“夏桀之时”，“主暗晦而不明”，“君臣乖而不亲，骨肉疏而不附”，禽兽行为失常，山野灾害频生。第四阶段是“晚世之时”，“七国纷争”，“攻城滥杀”，“兼国有地者伏尸数十万，破车以千百数”，乃至“枕人头，食人肉，菹人肝，饮人血，甘之于芻豢”。第五阶段是“当今之世”，“天子在上位，持以道德，辅以仁义”，“四海宾服”，“天下混而为一”。

《本经训》把历史概括为“太清之治”<sup>③</sup>和“衰世”两大阶段。前一阶段中，人们“质真而素朴，闲静而不躁”，“其心愉而不伪，其事素而不饰”；人与自然保持一致：“通体于天地，同精于阴阳，一和于四时，明照于日月”；自然界也风调雨顺。后一阶段中，人们用智巧、生争斗；人破坏了自然界原有的面貌：“镌山石，镵金玉，撻蚌蜃，销铜铁，而万物不滋”，“钻燧取火，构木为台，焚林而田，竭泽而渔”，“掘地而井饮，疏川而为利，筑城而为固，拘兽以为畜，则阴阳缪戾，四时失叙”；社会上人主奢

① 原文为“杂”，据王念孙校改。

② 原文为“俭”，据王念孙校改。

③ 原文为“始”，据王念孙校改。

欲，民众饥寒，分界域，设城守，别贵贱，明是非，行赏罚，兴兵革，起纷争。作者认为，治世“民性善”，“民纯朴”，故“仁义不用”，“礼乐不用”而天下自和；当“人众财寡”引起纷争时，才有仁义礼乐应时而生，以仁救争，以义救失，以礼救淫，以乐救忧，所以“德衰然后仁生，行沮然后义立，和失然后声调，礼淫然后容饰”，仁义礼乐是人性堕落和社会衰败的象征。作者把神话传说糅杂于古史资料之中，构绘出若干生动的画面。例如“容成氏之时”，人们“托婴儿于巢上，置余粮于晦首”；“尧之时”，羿“上射十日而下杀猋猊”；“舜之时”，有洪水之灾和禹治水的伟绩；“晚世之时”则有桀纣为虐和汤武革命。

以上关于古史的几种描述，明显地互不照应。《俶真训》追溯到伏羲氏之前，不以该世为至德；《览冥训》则以虞戏氏（亦即伏羲氏）之世为上限；《本经训》把古史的起点放到传说的容成氏（黄帝师或臣）之时。阶段的划分既不相同，具体的论述又多有差异。但有几个基本观点是相同的。第一，上古是治世，人性淳朴；近世是衰世，人性浇漓。第二，治世尚道德任自然，衰世倡仁义行礼乐。第三，上古人与人之间和谐，人与天之间一致；近世人与人之间相争，人与天之间相乖。总之，人心不古，世风日下。毫无疑问，这是一种颂古非今的历史退化论。尤其是《本经训》对于人类改变自然面貌的活动不作具体分析，把农业、手工业生产给予自然的改造同破坏自然资源的行为混为一谈，一概予以贬斥，否定物质文明的价值，这更是一种开倒车的错误观点。上述古代史论中还弥漫着天人感应的神秘色彩。不过我们也要看到其中的某些合理因素。例如，认为礼乐仁义不是亘古有之，而是社会矛盾加剧、社会意识出现分裂后的产物。又如作者关于人性堕落的理论中有这样可贵的思想，即原始社会人们具有朴素的公有观念、互助平等思想，



这些被后来的文明社会即私有制社会所破坏，代之而起的则是上下对立、富贫相欺、尔虞我诈和争斗杀戮。作者揭露了阶级社会产生的种种弊病。但作者并不懂得这种情况的出现乃是历史的必然性，社会并不是在走下坡路，而是在曲折地向前发展。

作者虽然称颂古代社会，但不是主张回到人兽浑一不分的原始状态，或者实现所谓“小国寡民”的理想。作者在颂古的招牌下肯定了封建制度的合理性，这是它与老庄不同的地方，因此，《览冥训》赞美刘氏王朝使“天下混而为一”的功绩。作者是想在新形势下，转变民风、恢复民性，以便建立起一个太平和谐的封建盛世。《本经训》说：

古者圣人在上，政教平仁爱洽，上下同心，君臣辑睦，衣食有余，家给人足，父慈子孝，兄良弟顺，生者不怨，死者不恨，天下和洽，人得其愿。

可见作者所理想的社会里，依然有着君臣父子，只是他们的关系融洽和睦；依然有着仁义礼乐，只是要“持以道德，辅以仁义”（《览冥训》），仁义是治国的辅助手段。作者鼓吹至人之论、反性之说，并不期望人人皆能达到那种至高境界，其意在为全社会树立一个理想的标准的人格，以利于匡救俗弊，教化民性，缓和矛盾，稳定封建秩序。所以《精神训》说：

上观至人之论，深原道德之意，以下考世俗之行，乃足羞也。故通许由之意，金滕豹韬废矣；延陵季子不受吴国，而讼闲田者惭矣；子罕不利宝玉，而争券契者愧矣；务光不污于世，而贪利偷生者闷矣。故不观大义者，不知生之不足贪也；不闻

大言者，不知天下之不足利也。

在慨叹人类本性退化的同时，作者在许多地方又肯定了物质文明的进步，其中以《汜论训》讲得最好：

古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑蛰蚊虻，圣人乃作为之筑土构木，以为宫室，上栋下宇，以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。伯余之初作衣也，綖麻索缕，手经指挂，其成犹网罗；后世为之机杼胜复，以便其用，而民得以掩形御寒。古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木钩而樵，抱甕而汲，民劳而利薄；后世为之耒耜耰耞，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而利多焉。古者大川名谷，二中绝道路，不通往来也。乃为窬木方版，以为舟航，故地势有无得相委输；乃为鞅趺而超千里，肩荷负儻之勤也，而作为之橐轮建舆，驾马服牛，民以致远而不劳。为鸷禽猛兽之害伤人而无以禁御也，而作为之铸金锻铁，以为兵刃，猛兽不能为害。故民迫其难则求其便，困其患则造其备；人各以其所知去其所害，就其所利。常敌不可循，器械不可因也。

这是一种历史进化论，取自韩非，又优于韩非。它反对书中某些来自《庄子》的“有机事必有机心”的消极观点，极力称赞人类改造自然的成就，认为生产在不断发展，生活条件在不断改善，今胜于昔，一代超过一代。虽然它把器物发明的功劳归之圣人，但同时也指出一般民人的积极作用。“民迫其难则求其便，困其患则造其备”这句话说明，人类是在抵御自然力量的压迫并同自然勇敢搏斗中，推动着物质文明的进步。“常敌不可循，器械不可因”，后

人不能照祖先的老样子生活，应当不断有所发明创造，这是本书作者的一个基本思想。

将上述两个方面结合起来看，我们是否可以这样说：作者同时触到了社会发展的两个侧面，即精神文明与物质文明，并感到两者之间具有不平衡性。作者的主导思想，认为历史的发展在物质文明不断进步的同时，却出现了精神道德水准的某种下降。这一思想有其片面性，也含着真理的成分。就历史的长河而言，物质文明决定精神文明，但二者并不是同步的，在私有制下，人们物质生活水平的提高并不必然带来精神生活情趣的升华，经常是物质的富足与精神的堕落同时并存，其间的关系错综复杂。本书的某些提法有助于我们对这个问题作辩证的理解。

## （二）反对崇古循古，主张“法籍与时变，礼义与俗易”

上面已论到，作者把仁义礼乐看做衰世的产物。作者又认为，既然眼前世道不同于上古，作为补救人性缺陷的仁义礼乐便不可废，“上世体道而不德，中世守德而弗坏也，末世绳绳乎唯恐失仁义”（《缪称训》）。不过仁义法度要以道德为本，“仁义之不能大于道德也，仁义在道德之包”（《说山刘》），并且仁义礼乐要随着社会的变化而革新，不能泥古不化。先秦商鞅、韩非主张变法，作者吸收其变革法制的思想，又添加上礼乐仁义等儒学的内容，以“礼义法度”而统称之，认为皆需要随时而改易。《齐俗训》认为治衰世要以道德为本，礼义不过是五帝三王治国之具，如同刍狗土龙，用时则贵，用毕则弃；又如同葛与裘，“必适乎寒暑”。所以“世异则事变，时移则俗易。故圣人论世而立法，随事而举事”。它指出，有虞氏、夏后氏、殷人、周人之间，“礼乐相诡，服制相反，然而皆不失亲疏之恩，上下之伦。今握一君之法籍，以非传代之俗，譬如由胶柱而调瑟也”，“故制礼义行至德，而不拘于儒

墨”，反对儒墨论礼义必道三代，后世制礼义必称儒墨。类似思想，《本经训》也有：

五帝三王殊事而同指，异路而同归。晚世学者，不知道之所一体，德之所总要，取成之迹，相与危坐而说之，鼓歌而舞之，故博学多闻而不免于惑。

“晚世学者”指儒者，说他们泥于古圣王之制而不知变通。

《汜论训》关于变革的论述，其精彩处超过了《商君书》、《荀子》和《韩非子》。(1) 指出“圣人制礼乐而不制于礼乐”，如“古之制婚礼不称主人，舜不告而娶，非礼也；立子以长，文王舍伯邑考而用武王，非制也；礼三十而娶，文王十五而生武王，非法也”，可见礼乐不是至高无上、不许更改的。此外历史上有变法而王、不变法而亡的事实，“夏商之衰也，不变法而亡；三代之起也，不相袭而王”，“夫殷变夏，周变殷，春秋变周，三代之礼不同，何古之从”。这是从古礼内部找其自相矛盾处。既无统一的古制，更何谈因古循旧。(2) 提出“先王之制，不宜则废之；末世之事，善则著之”，“法与时变，礼与俗化，衣服器械，各便其用，法度制令，各因其宜”。何谓“便其用”、“因其宜”？作者说“治国有常，而利民为本；政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古；苟周于事，不必循旧”。“利于民”是墨、管、荀、吕的思想，“周于事”是商韩的思想。这两条标准：一条强调安民，另一条强调实用，体现了儒、法、道、墨的结合。(3) 不可迷信儒家经典。“王道缺而《诗》作，周室废礼义坏而《春秋》作”，这两部典籍“皆衰世之造也”，因而比不上“三代之盛”，“以《诗》、《春秋》为古之道而贵之，又有未作《诗》，《春秋》之时”，书出之前非无

治道，因此不能唯书是崇。不迷信儒家书典，这正是《淮南子》中儒学思想不同于汉代经学的地方。(4) 指出不能以神农之道治当今之世，因为民俗已有变化。古代民风淳朴，故治之以“朴重之法”；当今“世德益衰，民俗益薄”，若无必要的制令和刑罚，则不能有效驾驭民众。“夫神农伏羲，不施赏罚，而民不为非，然而立政者不能废法而治民。舜执干戚而服有苗，然而征伐者不能释甲兵而制强暴”，法可变而不可无，兵可更而不可释。这说明作者主张变革是为了维护地主阶级的统治，所以其变法不可能超出封建法制的范围。(5) 不同时代需要不同的学说和人才，同一种学说和人才在不同时代会有不同的命运。如“禹之时”，招贤纳谏，有识之士，皆可“达善效忠”。“秦之时”，役民严酷，为政苛刻，“当此之时，忠谏者谓之不祥，而道仁义者谓之狂”。“高皇帝”起兵“以争天下之权，奋武厉诚以决一旦之命。当此之时，丰衣博带而道儒墨者以为不肖”。等到天下已定，文士儒生为刘氏王朝制礼作乐而见重，“当此之时，有立武者见疑。一世之间而文武代为雌雄，有时而用也”。可见政治的变化对选才有重大影响。(6) 强调权变的重要性。社会斗争复杂多变，人的行事要灵活机变。某种作为初看起来可能与礼法条文不合，但最终结果却可以有利于礼法的保全。如弦高矫郑君之命以退秦师，以及“溺则拯父，祝则名君”，好像是违礼之举，实际上有利于君父与国家，这就是权变。所以说“忤而后合者，谓之知权”。“合而后舛者谓之不知权，不知权者，善反丑矣”，拘守礼法条文，不会灵活运用，则会把好事办坏。作者反复指出人的头脑不能僵化，行为不可古板，要“论世而为之事，权事而为之谋”，情况变化了，思想与行为也要相应改变，这样才不会招致事业的失败。

《脩务训》对于当时贵古贱今的不良社会风气，从理论上做了

有力的鞭挞。它说：

世俗之人，多尊古而贱今。故为道者必托之于神农黄帝而后能入说。乱世暗主高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。此见是非之分不明。

楚人有烹猴而召其邻人，以为狗羹也而甘之；后闻其猴也，据地而吐之，尽泻其食，此未始知味者也。邯郸师有出新曲者托之李奇，诸人皆争学之；后知其非也，而皆弃其曲，此未始知音者也。

今剑或绝侧羸文啮缺卷铓，而称以顷襄之剑，则贵人争带之。琴或拔刺枉桡阔解漏越<sup>①</sup>，而称以楚庄之琴，上士<sup>②</sup>争鼓之。苗山之铤<sup>③</sup>，羊头之销，虽水断龙舟，陆刳兕甲，莫之服带。山桐之琴，涧梓之腹，虽鸣廉脩菅唐牙<sup>④</sup>，莫之鼓也。

今取新圣人书，名之孔墨，则弟子句指而受者必众矣。

以上列举迷古之风数种。一种是学说托之于古代圣贤，以求得到君王和学者的尊贵。“托之于神农黄帝”包括了当时黄老之学，可见《脩务训》既不同意迷信孔墨，也不赞成假托黄老，全书他处极少引黄帝语，说明作者不愿伪托，此乃与汉初黄老之术不同处之一。另一种是贵族中有人嗜好古董玩器，只慕其名而不论其质。还有一种是欣赏技艺时迷信名家，其兴趣以对方名声大小为转移。这几种

① 高诱注：拔刺，不正。枉桡，曲弱。阔解，坏。漏越，音声散。

② 原文为“侧室”，据俞樾校改。

③ 原文为“铤”，据王念孙校改。

④ 高诱注：伐山桐以为琴，溪涧之梓以为腹。鸣声有廉隅脩菅，音清凉，声和调，“唐”犹“堂”。

风气的共同点是重名轻实，唯名是崇。古人名气大，所以崇古的实质也是逐名。作者认为这是一个如何对待真理的态度问题。《脩务训》指出：

通于物者不可惊以怪，喻于道者不可动以奇，察于辞者不可耀以名，审于形者不可遽<sup>①</sup>以状。

作者认为是非高下自有其客观标准，古代名人不能代替这个标准：“夫无规矩虽奚仲不能以定方圆，无准绳虽鲁般不能以定曲直”，只要真正掌握事物的实情和规律，则“不为古今易意”。作者以贵是、贵实之说，同贵古、贵名之说相对抗：

服剑者期于恬利，而不期于墨阳莫邪；乘马者期于千里，而不期于骅骝绿耳；鼓琴者期于鸣廉脩营，而不期于滥胁号钟<sup>②</sup>；诵诗书者期于通道略物，而不期于《洪范》、《商颂》。

通士者不必孔墨之类，晓然意有所通于物，故作书以喻事<sup>③</sup>，以为知者施<sup>④</sup>也。

良器在实用，好书在达理，通士在知物；不可舍其实而求虚名。作者强调，对于任何事物皆不应迷信，都要有自己的主见，作出独立的判断，正确的认识其根据只是一个，看它是否合乎实际。若属于真理，不论其标以何名，皆应一视同仁。

① 高诱注：遽，欺也。

② 刘绩云：滥胁、号钟，皆古琴名。

③ 原文为“意”，据王念孙校改。

④ 原文无“施”字，据王念孙校补。

有符于中，则贵是而同今古；无以听其说，则所从来者远而贵之耳。

圣人见是非若白黑之于目辨，清浊之于耳听。众人则不然，中无主以受之，譬若遗腹子之上陇，以礼哭泣之而无所归心。

盲目追随和崇拜古人，是没有独立见解的愚蠢行为。以上可知《脩务训》作者能够站在唯物主义立场上，从认识论的高度，批判贵古贱今之说，因此在理论上较为深刻。

### （三）治乱之源在于君，治国之本在于民

《淮南子》将历史上所谓治世与乱世反复比较，得出治乱的根本和责任在上不在下的结论。治世主要是君主能节欲自俭，政教平和，上下和睦，社会安定；乱世则君主奢侈厚敛，法苛刑繁，上下乖心，社会动乱。

《本经训》说：

古者圣人在上，政教平仁爱洽，上下同心，君臣辑睦，衣食有余，家给人足，父慈子孝，兄良弟顺，生者不怨，死者不恨，天下和洽，人得其愿。

末世之政，田渔重税，关市急征，泽梁毕禁，网罟无所布，耒耜无所设，民力竭于徭役，财用殫于会赋，居者无食，行者无粮，老者不养，死者不葬，赘妻鬻子，以给上求，犹弗能赡。

作者关于治世的描绘显系夸大其词，但所说的衰世中人主的奢侈无道，百姓的饥困艰辛，以至于“赘妻鬻子，以给上求”的情况，却是颇为生动而又符合实际的。

《主术训》虽然认为衰世整个社会风气都不好，“上好取而无



量，下贪而无让，民贫苦而忿争，事力劳而无功，智作萌兴，盗贼滋彰，上下相怨”，但它指出，社会的动乱首先是由在上位者淫虐扰民而引起的：

夫水浊则鱼喙，政苛则民乱。……是以上多故则下多诈，上多事则下多态，上烦扰则下不安，上多求则下交争。

作者在抨击衰世之政时，尖锐揭露了封建社会里少数人享乐、多数人受苦的极端不合理的状况。《本经训》以木、水、土、金、火为序，指出统治者有五种奢欲：一为兴宫室巧雕饰，二为凿观池引清流，三为筑城郭扩苑囿，四为大钟鼎美重器，五为焚山林驰田猎。《主术训》也说：

一日而有天下之富，处人主之势，则竭百姓之力以奉耳目之欲，志专在于宫室台榭，陂池苑囿，猛兽熊羆，玩好珍怪。是故贫民糟糠不接于口，而虎狼熊羆豺豕豢；百姓短褐不完，而官室衣锦绣。人主急兹无用之功，百姓黎民憔悴于天下，是故使天下不安其性。

夫民之为生也，一人蹠耒而耕不过十亩，中田之获，卒岁之收，不过亩四石。妻子老弱，仰而食之，时有涿<sup>①</sup>旱灾害之患，无以给上之征赋车马兵革之费。由此观之，则人之生悯矣。

这段话反映了封建君主以天下为己私，以百姓为奴仆，把自己的纵情享乐，建筑在榨取百姓血汗，使之痛苦的基础上。《齐俗训》对

① 高诱注：涿，久而水涿也。

于社会上富与贫的对立也作了生动的描述：

富人则车舆衣纂锦，马饰傅旒象，帷幕茵席，绮绣绦组，青黄相错，不可为象。贫人则夏被褐带索，含菽饮水，以充肠以支暑热；冬则羊裘解札，短褐不掩形，而炀灶口。故其为编户齐民无以异，然贫富之相去也，犹人君与仆虏，不足以论之。

《说山训》中也有一段类似于民谚的文字，说：“屠者藿羹<sup>①</sup>，为车者步行，陶者用缺盆，匠人处狭庐。为者不必用，用者弗肯为”，“未尝稼穡粟满仓，未尝桑蚕丝满囊”。上述激愤的话语出自地主阶级思想家之口，是不容易的，说明作者中有一些人接触民众，对社会下层生活有深切了解，并对被压迫者寄以极大同情；而刘安本人既了解贵族的豪华，又不满其豪华，所以托衰世以讽喻之，实际上是当时社会生活的某种写照。

除了在上者奢侈使下民贫困是生乱的原因外，摧残人性的苛政严刑也是加剧社会矛盾、导致社会衰亡的重要原由。《齐俗训》说：

乱世之法，高为量而罪不及，重为任而罚不胜，危为禁而诛不敢。民困于三责，则饰智而诈上，犯邪而干免。故虽峭法严刑，不能禁其奸。何者？力不足也。

《主术训》说：

---

① 原文为“羹藿”，王念孙认为误倒，现据以校正。

末世之政……执政有司，不务反道，矫拂其本，而事修其末，削薄其德，曾累其刑，而欲以为治，无异于执弹而来鸟，挥①梃②而押犬也，乱乃逾甚。

作者除了举桀纣刳谏者、剔孕妇、攘天下、虐百姓为乱世之政例外，还以秦之灭亡为教训，指出秦二世迅速败亡，就是百姓徭役赋税太重，又治之以酷刑，“百姓之随逮肆刑挽辂首路死者，一旦不知千万之数”（《兵略训》），民不堪其苦，陈胜起兵而天下响应。

作者进一步指出，昏君必乱，乱国必亡；明君必治，治国必兴。这是历史的必然性，不因个别英雄人物的去留而改变。《汜论训》说：

桀囚于焦门而不能自非其所行，而悔不杀汤于夏台；纣居于宣室而不反其过，而悔不诛文王于羑里。二君处强大势位，修仁义之道，汤武救罪之不给，何谋之敢当。若上乱三光之明，下失万民之心，虽微汤武，孰弗能夺也。今不审其在已者，而反备之于人。天下非一汤武也，杀一人则必有继之者也。

作者已认识到，当社会危机来临时，杀戮不能阻止革命，即使个别领袖人物遭害亦无碍大局，“杀一人则必有继之者”。这是很深刻的历史辩证法，它对于英雄创造历史的观点，有所突破。

《淮南子》继承孟子、荀子、管仲学派和《吕氏春秋》的重民、因民思想，认为民是治国的根本，国家的治与乱，决定于君民

① 原文为“捭”，据陈观楼校改。

② 庄逵吉云：梃，《说文解字》云：木杖也。

关系是和谐还是对抗。《主术训》说：

食者，民之本也；民者，国之本也；国者，君之本也。

《诠言训》说：

为治之本务，在于安民；安民之本，在于足用；足用之本，在于勿夺时；勿夺时之本，在于省事；省事之本，在于节欲；节欲之本，在于反性；反性之本，在于去载。去载则虚，虚则平；平者道之素也，虚者道之舍也。

《说林训》说：

君子之居民上，若以腐索御奔马，若蹙薄冰蛟龙在其下，若入林而遇乳虎。

《泰族训》发挥《吕氏春秋》的观点，有以下论述：

圣人之治天下，非易民性也，拊循其所有而涤荡之。故因则大，化则细矣。……汤武革车三百乘，甲卒三千人，讨暴乱，制夏商，因民之欲也。故能因则无敌于天下矣。

所谓有天下者，非谓其履势位，受传籍，称尊号也，言运天下之力而得天下之心。

楚国山川不变，土地不易，民性不殊。昭王则相率而殉之，灵王则倍畔而去之。得民之与失民也。

国主之有民也，犹城之有基，木之有根；根深则本固，基

美则上宁。

概而言之，其民本思想要点有二：（1）君善待其民，民则为用；君残削其民，民则为仇。故得民心者得天下，失民心者失天下。（2）为治之本在于安民，使民能正常耕织，丰衣足食。为此，统治者必须节欲省事，不扰民生，不违农时。当然《淮南子》的民本思想是以君上民下为前提的，它并不是主张国家以民众为主体，而只是要统治者重视对百姓的安抚，以取得百姓的拥戴，否则封建政权就不易巩固。战国到秦汉之际，人民的反抗斗争在改朝换代中显示了巨大威力，给予地主阶级思想家以深刻教训，促使他们重视民众的要求和情绪，这就是民本思想得到发展的社会历史背景。地主阶级从长期历史斗争中得出一条重要经验，就是要把用民同一定程度的怀民结合起来。后来历代较贤明的封建帝王，都能注意到这一点，因而得以取得某些可观的政绩。

#### （四）对祸福问题的探讨和作者的困惑

吉凶祸福是人生遇到的最切身的问题，祸福观就是命运观。人们总是企求避祸来福，争取好的命运。但是，社会生活经常捉弄人，或好人受祸，或坏人得福，或福至祸随，或祸去福来，很少有人能志满意得，使命运听从自己的安排。这个问题使人眼花缭乱，莫知其由。老子认为祸福有转化的规律，人要贵柔守雌以避祸。孔子、孟子都认为富贵寿夭，事业的成败，最终决定于天命，但人应在可能范围内力尽人事，避免非命。庄学提倡以混世态度对待人生，欲在精神上超越祸福，实际上是命定论。墨子非命，主张强力从事。荀子则喊出“制天命而用之”的口号，主张人应以积极的行动去争取幸福。关于祸福问题的本质，历史上没有一个无神论者能真正把这个问题从根本上说清楚，因为它涉及社会斗争的规律

性，旧唯物主义者是无能为力的。《淮南子》书中，《俶真训》、《诠言训》、《繆称训》都谈到祸福问题，而以《人间训》的祸福观最为系统。全书在命运问题上所花费的气力，远胜过《吕氏春秋》和以往任何一部子书，其意在为先秦以来的祸福问题作总结。作者的主流倾向于无神论，看重人的作用，认识到祸福间若干转化运动。同时在书中，我们也可以看到作者在这个问题上的彷徨困惑的窘态。

决定祸福的力量是什么？书中就有四种不同的答案。第一种是《诠言训》，认为祸福之来不在己而在天。说圣人“不能使祸不至，信己之不迎也，不能使福必来，信己之不攘也”，“祸福之制不在于己也”，人只能做到不主动招祸，不有意辞福，却不能制止祸福的降临。它又说：“不为善，不避丑，遵天之道”，“不求得，不辞福，从天之则”，“内修极（中）而横祸至者，皆天也，非人也”。从全篇内容看，这里的“天”、“天之道”、“天之则”还不是指作为至上神的天及其意志，而是指人不能左右的外部力量。第二种是《人间训》，它认为，“夫祸之来也，人自生之；福之来也，人自成之”。祸患之生，由于人的智虑不周，行为不当；人若能明察祸福之机，早为之备，就可以避祸就福。作者对于人能掌握自己命运，表现得很有信心。第三种是《俶真训》，它认为祸福之来，成败之定，客观条件与主观状态都有影响，不只取决于其中一种因素。它说：“夫鸟飞千仞之上，兽走丛薄之中，祸犹及之，又况编户齐民乎？由此观之，体道者不专在于我，亦有系于世矣。夫历阳之都，一夕反而为湖，勇力圣知与罢怯不肖者同命；巫山之上，顺风纵火，膏夏紫芝与萧艾俱死……性遭命而后能行，命得性而后能明。”“性”即个人品德，“命”即客观条件，只有两者结合，才能相得益彰。不过作者认为“命”的作用大于“性”，“世治则愚者

不能独乱，世乱则智者不能独治”，所以接近于第一种观点。这种看法较之前两种更全面一些，因而合理的成分较多。值得注意的是《缪称训》，一篇中就有相反的见解。它一方面说：“人之为，天成之。终身为善，非天不行；终身为不善，非天不亡。故善否我也，祸福非我也。……君子能为善而不能必其得福，不忍为非而未能必免其祸。”另一方面又说：“福生于无为，患生于多欲，害生于弗备，秽生于弗耨。……知己者不怨人，知命者不怨天。福由己发，祸由己生。”“祸福非我”与“福由己发，祸由己生”是一对矛盾命题，不能同时都真。两者的并存证明作者在祸福问题上惶惑不定，找不出一个满意的答案，所以才论后不顾前，自相矛盾。《人间训》又有第四种说法：

有阴德者必有阳报，有阴行者必有昭名。……三后<sup>①</sup>之后，无不王者，有阴德也。……孔子以三代之道教导于世，其后继嗣至今不绝者，有隐行也。……树黍者无<sup>②</sup>不获稷，树怨者无获<sup>③</sup>德。

积爱成福，积怨成祸，若痈疽之必溃也，所浼<sup>④</sup>者多矣。

作者用报应说解释祸福，来自“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”的传统说法。但以树黍得稷为比喻说明作者不认为报应由鬼神操纵，“积爱成福，积怨成祸”强调人的行为必引起相应的后果，论其倾向，接近第二种答案。

① 指禹、契、稷。

② 原文无“无”字，刘文典云《御览》引文有“无”字，据以补。

③ 原文为“报”，《御览》引为“获”，据以改。

④ 高诱注：浼，污也。

在私有制社会里，广大劳动者不能支配自己的命运已不待言，就是统治阶级亦受社会盲目力量的左右。人们避祸求福的能动作用被限制在十分有限的范围之内。人们热切追求着幸福，却不知如何对待严酷的现实，常常在必然与自由之间动摇彷徨，莫知所从。一部分人强调客观必然性，重视社会条件的决定作用。其得在讲求实际，避免了福善祸淫之说；其失在忽视人的能动性，易为宿命论所俘虏。另一部分人不愿做命运的奴仆，相信社会运动规律可以被认识被驾驭，人能够运用自身的力量打开幸福的大门。其得在积极有为，避免了命定论的错误；其失在忽略社会环境的巨大作用，往往陷于祸福报应说和主观幻想之中。因此，两者都具有部分的真理性和一定的片面性。《淮南子》两者兼而有之，却未能将它们有机统一起来。

作者认为，祸与福、害与利、失与得之间互相包含和转化，是必然的和普遍存在的社会现象。《诠言训》说：“誉生则毁随之，善见则怨从之。利则为害始，福则为祸先。”这是说福中有祸，福向祸转化。《说林训》：“失火而遇雨，失火则不幸，遇雨则幸也。”这是说祸中包含着福的成分。《人间训》：“祸与福同门，利与害为邻，非神圣人莫之能分。”这是说看上去相反的祸与福，实则很接近，不深入分辨就会以福为祸，以祸为福。《人间训》又说：“物或损之而益，或益之而损”，“事或欲以利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也”；“或有功而见疑，或有罪而益信”，“事或为之，适足以败之；或备之，适足以致之”。这是说，在祸福问题上，前因与后果、动机与效果往往相反：本为致福求利，却引来祸害；本欲嫁祸于人，却使其增福。《泰族训》说：

原蚕一岁再收，非不利也；然而王法禁之者，为其残桑



也。离<sup>①</sup>先稻而熟，而农夫耨之，不以小利伤大获也。……故事有利于小而害于大，得于此而亡于彼者。

这是说，一种事物同时具有利与害两重性，彼此互相制约，取小利则受大害，忍小害则获大利。

对于利害相生、福祸相化的原因与条件，作者也有一定分析。例如智伯、虞公因贪而先得后失，楚司马子反因嗜酒而兵败身戮，齐臣括予以出君之策安齐国而见疏，无害子虽无良谋，因其言合于君心而益亲，等等。但书中也有用循环论和偶然论说明祸福转化的。如《人间训》的塞翁失马的故事，塞翁一家因祸得福，因福得祸，又因祸得福。这个故事告诉人们不要把祸与福看死了，二者可以转化，但其转化的条件多系偶然因素，其转化的过程则往复循环。偶然性是人们难以把握的，循环性又使祸福转化变成固定的格式，其结果，人们在转化面前仍然无能为力。所以作者得出“福之为祸，祸之为福，化不可及，深不可测也”的消极结论。

作者在许多处承认祸福可知并列举了患祸产生的各种原因：

第一，锋芒外露，刚强过甚，炫其智勇，招惹是非，如此必受人攻击，引来灾祸。《原道训》说：

兵强则灭，木强则折，革固则裂。齿坚于舌而先之敝……刃犯难而镆无患。

《缪称训》说：

---

① 高诱注：与稻相似，耨之为其少实。

铎以声自毁，膏烛以明自铄，虎豹之文来射，猿狖之捷来措<sup>①</sup>。故子路以勇死，苌弘以智困。

第二，智虑不深，不能洞察福与祸之间的异同及其转化的契机，常常因福得祸。《人间训》说：

祸与福同门，利与害为邻，非神圣人莫之能分。凡人之举事，莫不先以其知规虑揣度，而后敢以定谋，其或利或害，此愚智之所以异也。晓自然以为智，知存亡之枢机，祸福之门户，举而用之，陷溺于难者，不可胜计也。使知所为是者事必可行，则天下无不达之涂矣。是故知虑者祸福之门户也，动静者利害之枢机也。

第三，沽名钓誉而名实不符者易招祸。《诠言训》说：

名与道不两明，人受名则道不用，道胜人则名息矣。道与人竞长，章人者息道者也，人章道息则危不远矣。故世有盛名则衰之日至矣。欲尸名者必为善，欲为善者必生事，事生则释公而就私，背<sup>②</sup>数而任己。……故重为善若重为非，而几于道矣。

《人间训》说：

---

① 高诱注：刺也。此语来自《庄子·应帝王》。

② 原文为“货”，据王引之校改。

天下有三危：少德而多宠，一危也；才下而位高，二危也；身无大功而受厚禄，三危也。

第四，不行仁义，肆欲而求利；不虑小害，积怨而成祸。《缪称训》说：“患生于多欲。”《诠言训》说：“为不善则议……议则生患。”《人间训》说：“秦王赵政兼吞天下而亡，智伯侵地而灭，商鞅支解，李斯车裂”，“积怨成祸”，“祸生而不蚤灭，若火之得燥，水之得湿，浸而益大”。《泰族训》说：

晋献公之伐骊，得其女，非不善也，然而史苏叹之，见其四世之被祸也。吴王夫差破齐艾陵，胜晋黄池，非不捷也，而子胥忧之，见其必擒于越也。

鉴于历史上患祸的教训，作者提出一系列避祸求福的方法，重点是避祸。

第一，守柔持后，不追逐名利。《原道训》说：“得道者志弱而事强，心虚而应当”，“积于柔则刚，积于弱则强，观其所积以知祸福之乡”。《缪称训》说：

老子学商容，见舌而知守柔矣。列子学壶子，观景柱而知持后矣。故圣人不为物先而常制之，其类若积薪樵，后者在上。

《人间训》说：

忠臣之事君也，计功而受赏，不为苟得；积力而受官，不贪爵禄。其所能者受之勿辞也，其所不能者与之勿喜也。辞所

能则匿，欲所不能则惑，辞所不能而受所能，则得无损堕之势，而无不胜之任矣。

作者提出“辞所不能而受所能”，主张不贪不苟，虽未必得福，却也是做人应有之义。

第二，敬小慎微，防患于未然。《人间训》说：

事者难成而易败也，名者难立而易废也。千里之堤，以蝼螳之穴漏；百寻之屋，以突隙之烟焚。

圣人敬小慎微，动不失时，百射重戒，祸乃不滋。计福勿及，虑祸过之。

人皆务于救患之备，而莫能知使患无生。夫使患无生易于救患。

患祸之所由来者万端无方。是故圣人深居以避辱，静安以待时。小人不知祸福之门户，妄动而结罗网，虽曲为之备，何足以全其身。

夫墙之坏也于隙，剑之折必有啮。圣人见之密，故万物莫能伤。

圣人常从事于无形之外，而不留思虑于成事之内，是故患祸弗能伤也。

第三，最根本的方法是改变对祸福的世俗观点，以无祸为福，以无害为得；满足现状，任之自然；不因祸而忧，不因福而喜。《诠言训》说：

祸之至也，非其求所生，敌穷而不忧；福之至也，非其求

所成，故通而弗矜。知祸福之制不在于已也，故闲居而乐，无为而治。……福莫大无祸，利莫美不丧。

道术不可以进而求名，而可以退而修身；不可以得利，而可以离害。

利则为害始，福则为祸先。唯不求利者为无害，唯不求福者为无祸。

世俗的看法，以高贵、富裕、长寿为有福。得道之人也追求贵、富、寿，但其内容不是势位、财富和长生。《繆称训》说：

天下有至贵而非势位也，有至富而非金玉也，有至寿而非千岁也。原心反性则贵矣，适情知足则富矣，明死生之分则寿矣。

这种观点与“能忍自安，知足常乐”没有多大区别，它把祸福这样一个重大现实问题，归结为认识和修养的问题。作者不能回答：即使不逐利不求福，而祸害偏偏找上门来使人欲自足常乐而不可得，将如何处置？那也只好“不忧命之所无奈何”，即听任命运的摆布了。所以这种根本解决办法，是不解决任何问题的精神胜利法。

刘安看到历代和当时不少显赫人物罹祸而败丧，他们或者受到下层人民反抗力量的打击，或者成为统治阶级内部争权夺利的牺牲品，尤其是他身为诸侯王，眼看中央削藩政策使一个个地方王国覆灭，便有一种强烈的危机感，不能把握自己的命运，惶惶不可终日，其苦闷是可想而知的。老子一套守柔持后的方法，以及谨慎小心的态度，固然可以应付一时，又觉终非长久保险之计，万般无奈

中，只好陶醉于自我精神安慰。其结果，作者的种种避祸之计仍未能使自己避免罹祸的悲惨命运，事实证明了作者避祸求福的方案彻底破产。韩非说难，以说遇难；刘安避祸，以祸亡身。历史就是这样无情地记录着。

### （五）殊途同归的文化史观

《淮南子》同《吕氏春秋》一样，都主张对历史上的文化，主要是先秦诸子之学，采取兼收并蓄的方针；这两本书本身即体现了这一方针的要求。两者在融合先秦文化的程度和做法上有所不同，例如《淮南子》用材的选择性增强了，突出了道儒两家，在强调法治的同时对商鞅、申、韩提出明确批评。但总的说来《淮南子》的文化史观仍然是《吕氏春秋》的继续，认为以往文化的发展及其流派的纷争乃是“天下百虑而一致，殊途而同归”（《易·系辞》）。从“道”的高度看，百家之于治道，犹如万物之于天地，乃一源之众水，一根之千叶，皆可视作治道之一具，不可因其异而厚此薄彼。《俶真训》说：

百家异说，各有所出。若夫墨杨申商之于治道，犹盖之①一椽，而轮之②一辐，有之可以备数，无之未有害于用也，已自以为独擅之，不通之于天地之情也。

《齐俗训》说：

昔者冯夷得道以潜大川，钳且得道以处昆仑，扁鹊以治病，

① 原文两“之”后有两“无”字，据王念孙删。

② 原文两“之”后有两“无”字，据王念孙删。

造父以御马，羿以之射，倕以之斲，所为者各异而所道者一也。夫稟道以通物者，无以相非也。譬若同陂而溉田，其受水均也。今屠牛而烹其肉，或以为酸，或以为甘，煎熬燎炙，齐味万方，其本一牛之体。伐榱桷豫樟而剖梨<sup>①</sup>之，或为棺槨，或为柱梁，披断拔榱<sup>②</sup>，所用万方，然一木之朴也。故百家之言，指奏相反，其合道一体也。譬若丝竹金石之会乐同也，其曲家异而不失于体。伯乐、韩风、秦牙、管青，所相各异，其知马一也。

《说林训》所用譬喻还有舟车异路皆可致远，美人不同貌皆悦于目。《脩务训》又喻之为救火，盛水之器方员锐橢不同，“其于灭火钧也”。这种观点的长处是视野开阔，胸怀广大，如《泰族训》所说的那样，它要求人们站得高，看得远，“登泰山履石封以望八荒”，而不囿于一曲之偏。这对于发掘和继承先秦各家优秀文化遗产是有利的。其短处是完全抹杀诸子之间实际存在的某些是非之争，有相对主义的倾向。《汜论训》在评论诸子之时说：

夫弦歌鼓舞以为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼爱尚贤，右鬼非命，墨子之所立也，而杨子非之。全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。趋舍人异，各有晓心，故是非有处，得其处则无非，失其处则无是。

作者认为，孔、墨、杨、孟之间只是立论不同，并无是非可辨。这

① 高诱注：分也。

② 高诱注：披，解也；拔，析理也；榱，顺也。

种态度虽可避免片面性，却会导致无批判地继承，不是真正科学的态度。事实上，《淮南子》一书虽赞成文化融合，对于百家之学仍有褒有贬。所以世界上没有无条件的兼收并蓄，兼收并蓄本身也是一定历史条件下，一定阶级或集团的理论和方针，它所兼收的总是对于该阶级或集团有利的东西。尽管如此，这个理论和方针总要比以一家为尊的文化专制主义强百倍，这也是必须肯定的。

《泰族训》受儒学影响大，其格调与全书不大协调。它也讲殊途同归，但不是“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，而是在儒学范围之内讲包容。它说：

圣人天覆地载，日月照，阴阳调，四时化，万物不同，无故无新，无疏无亲，故能法天。天不一时，地不一利，人不一事，是以绪业不得不多端，趋行不得不殊方。五行异气，而皆适调；六艺异科，而皆同道。温惠柔良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，《礼》之为也；宽裕简易者，《乐》之化也；刺几辩义者，《春秋》之靡也。……六者圣人兼用而财制之。失本则乱，得本则治。其美在调，其失在权。

作者对“六艺”的评论，与《札记·经解》大同小异，讲的是兼用儒家经典，而不是兼用诸子百家。它在继承历史文化上提出的标准是：

事不本于道德者，不可以为仪；言不合乎先王者，不可以为道；音不调乎《雅》、《颂》者，不可以为乐。故五子<sup>①</sup>之

---

① 高诱注：五子谓商鞅、申子、韩非、苏秦、张仪也。



言，所以便说掇取也，非天下之通义也。

这里说的“道德”，不是《原道训》中的“道德”含义，它以“合乎先王”即尧、舜、禹、汤、周文武的言论为“道”，也就是说儒家圣贤之道才是“天下之通义”，而恰恰是这样的“先王之言”，被《齐俗训》、《汜论训》目为陈迹，糟糠。它说的“乐”也不是自得其性，而要合乎《雅》、《颂》。可见《泰族训》作者讲兼收，其主要用意在调和当时儒家内部各经学派别的矛盾。它的文化史观与全书相比，具有明显的狭隘性。

#### （六）军事辩证法思想

《淮南子》书中有《兵略训》专题论兵，其军事思想比《吕氏春秋》丰富。作者除了吸收《孙子兵法》和《吕氏春秋》的军事思想资料以外，加入了秦汉的实际斗争资料，稍早有秦国灭亡及楚汉之争的经验教训，稍近则有平吴楚七国叛乱的经验教训。因此它在军事辩证法上提供了若干新内容。

在战争起源于争斗、战争历史久远、反对偃兵主张义兵，以及师出有名，讲究政策等方面，基本思想取自《吕氏春秋》。《淮南子》作进一步发挥的有以下几点：

第一，反对单纯军事观点，强调以政治眼光看待军事活动。在这一点上它比《吕氏春秋》讲得更透彻。作者明确指出：“胜败之本在于政。”（《兵略训》，本节引文，凡不注出处者，皆引自《兵略训》）决定军事上胜负的不在军事本身，而在政治，在本国的政治；主要看内政是否清明，上下是否一心。它发挥《孙子兵法》的思想说：“盖闻善用兵者，必先脩诸己，而后求诸人；先为不可胜，而后求胜”；“兵之胜败，本在于政，政胜其民，下附其上，则兵强矣”。具体地说，要做到“德义足以怀天下之民，事业足以

当天下之急，选举足以得贤士之心，谋虑足以知强弱之势，此必胜之本也”。其中得民心是内修政治中最基本的一条。要得民心必须：（1）“因民之欲”，“察其劳佚以知其饱饥”，“饥者能食之，劳者能息之，有功者能德之”，即满足人民最基本的生活需要；（2）要赏罚必行，取信于民，“苦者必得其乐，劳者必得其利，斩首之功必全，死事之后必赏”。作者看到历史上这样严酷的事实：依靠地广人众、坚甲利兵、高城深池、严令繁刑，皆不足以取胜。前有荆楚，后有嬴秦，皆可引为鉴戒：

楚国之强，大地计众，中分天下；然怀王北畏孟尝君，背社稷之守而委身强秦，兵挫地削，身死不还。二世皇帝，势为天子，富有天下，人迹所至，舟楫所通，莫不为郡县。然纵耳目之欲，穷侈靡之变，不顾百姓之饥寒穷匮也，兴万乘之驾，而作阿房之官，发闾左之戍，收太半之赋，百姓之随逮肆刑挽辂首路死者，一旦不知千万之数。天下敖然若焦热，倾然若苦烈，上下不相宁，吏民不相缪<sup>①</sup>。戍卒陈胜兴于大泽，攘臂袒右，称为大楚，而天下响应。当此之时，非有牢甲利兵劲弩强冲也，伐棘枣而为矜<sup>②</sup>，周<sup>③</sup>锥凿而为刃，剡<sup>④</sup>桡奋儻，以当脩戟强弩，攻城略地，莫不降下，天下为之糜沸，螳动云彻，席卷方数千里。势位至贱，而器械甚不利，然一人唱而天下应之者，积怨在于民也。

① 高诱注：缪，赖。

② 高诱注：矜，矛柄。

③ 高诱注：周，内也。内即纳。

④ 高诱注：剡刻、锐也。高注中“剡刻”二字与原文倒置。

作者的看法与贾谊《过秦论》相一致。政治决定兴衰，民心不可背离，秦朝的速亡充分证明了其真理性。于此我们可以见到，亡秦的教训，极其强烈地震撼了地主阶级，直到景帝后期，犹使统治者难以忘怀。总之，政治决定军事，而不是军事决定政治，这是中国古代军事思想的传统观念之一，也是最有价值的观念之一。“为存政者虽小必存，为亡政者虽大必亡”，乃是一条颠扑不破的历史真理。

从上述思想出发，作者提出用兵的上、中、下三策。最上策是不战而胜，即不用军事手段，而以政治手段制胜：

群臣亲附，百姓和辑，上下一心，君臣同力，诸侯服其威，而四方怀其德，修政庙堂之上，而折冲千里之外，拱揖指撝，而天下响应，此用兵之上也。

其次是“主贤将忠，国富兵强”，出兵临敌，“未至交兵<sup>①</sup>接刃而敌奔亡”，这是中策。指挥得当，兵刃相接，“流血千里，暴骸盈场，乃以决胜，此用兵之下也”。《孙子兵法·谋攻篇》提出“上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城，攻城之法为不得已”的思想，《兵略训》的用兵三策当是从其中脱胎出来的。

第二，“道”是军事理论的最高概念，用兵要恃“道”而行，其他一切战略策略和军事素质皆需依于“道”而后显其用。它说：

兵失道而弱，得道而强；将失道而拙，得道而工；国得道而存，失道而亡。

---

① 原文为“兵交”，现据王念孙改置。

神莫贵于天，势莫便于地，动莫急于时，用莫利于人。凡此四者，兵之干植也，然必待道而后行可一用也。

夫仁勇信廉，人之美才也。然勇者可诱也，仁者可夺也，信者易欺也，廉者易谋也。……兵以道理制胜。

### 什么是军事上的“道”？

所谓道者，体圆而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明，变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明。

凡物有朕，唯道无朕，所以无朕者，以其无常形势也。

所贵道者，贵其无形也，无形则不可制迫也，不可度量也，不可巧诈也，不可规虑也。

善者之动也，神出而鬼行。

将军之心……因形而与之化，随时而与之移。

作者把用兵之道说得有些神秘不测，真正的用意在于说明，军事活动无常态、无定势，它的内在运动规律微妙难知；战争指挥者要洞察潜在的变化趋势，根据时态的发展，因事因地制宜地决定或改变自己的作战部署，尽量做到军事行动神出鬼没，不为对方所察觉，牢牢掌握战争的主动权。

第三，在上述总原则指导下，要遵守各种具体的用兵之道。为将之道要为国为民，忠贞不渝；“进不求名，退不避罪，唯民是保，利合于主，国之宝<sup>①</sup>也，上将之道也。”为将还要顺于天、地、人：“上将之用兵也，上得天道，下得地利，中得人心。”得人心

---

<sup>①</sup> 原文为“实”，据王念孙校改。此语出自《孙子兵法·地形篇》。

就是将卒一心，将民一体：“将以民为体，而民以将为心”，“良将之用卒也，同其心，一其力”；“将必与卒同甘苦”。作者把为将之道归纳为“三隧四义五行十守”，强调为将一方面要善于掌握和利用客观条件来指挥战争，另一方面要有坚强的意志和坚定的操守。

作者指出用兵要出其不意，攻其不备，以无形制有形。根据老子以柔克刚、后发制人的思想，己方首先要隐蔽自己的意图和行动，迷惑敌人，然后寻机突然显示打击力量：“兵贵谋之不测也，形之隐匿也”；“使彼知吾所出，而不知吾所入；知吾所举，而不知吾所集”，“用兵之道，示之以柔；而迎之以刚；示之以弱，而乘之以强”。对于敌人，让其先行，疲其军力，暴其破绽，避其锋锐，攻其薄弱，必能战而胜之：“善用兵者，当击其乱，不攻其治”；“敌先我动，则是见其形也；彼躁我静，则是罢其力也。形见则胜可制也，力罢则威可立也”，“彼若有间，急填其隙”。

用兵贵在神速，战则必胜，乘势而发，一举下之：“兵不必胜，不苟接刃；攻不必取，不为苟发”，“唯无一动，动则凌天振地，抗泰山，荡四海，鬼神移徙，鸟兽惊骇”，“未见其发，固已至矣”，“疾雷不及塞耳”，“势如决积水于千仞之堤，若转员石于万丈之谿”，“志历青云，气如飘风，声如雷霆”，十分强调作战要有磅礴的气势。

除了指挥英明，士气旺盛，攻防得当以外，武器、粮草等军备物资也是佐胜的重要条件：“甲坚、兵利、车固、马良、畜积给足，士卒殷軫，此军之大资也。”

作者对于以往兵家“以少胜多”的理论提出修正。它说：

兵家或言曰：少可以耦众。此言所将，非言所战也。或将众而用寡者，势不齐也。将寡而用众者，用力谐也。若乃人尽

其才，悉用其力，以少胜众者，自古及今，未尝闻也。

作者区别“所将”（带领的军队）与“所战”（参战的军队），指出，所谓“以少敌众”，乃指双方军队总数而言，并非指实际参战的人数。有时“将众而用寡”，带领的士兵多而真正发挥作用的少；有时“将寡而用众”，带领的士兵少而能充分发挥其战斗力。所以不能以带领军队的数目来衡量实际的战斗力。假如双方都能“人尽其才、悉用其力”，则不可能以少胜多。这种说法有其片面性，战斗力除了士兵作用的发挥以外，还取决于战争的性质、客观条件的优劣，以及指挥艺术的高低，因此在历史及现实中，以少胜众的战例不胜枚举。当然也要肯定上述说法中包含新的认识成分，即接触到了战略与战术之间的不同；战略上可以以少敌众，战术上，即在每一次战役战斗上，则要以众对少，方能有必胜的把握。

以上可知，《兵略训》不是秀才论兵迂阔浮华，其中凝聚着许多血的经验教训，闪烁着深刻的军事辩证法的光彩。若不谙熟古代兵法和胸有军事韬略，若无政治家的眼光和掌握丰富的实际战争经验资料，是写不出这样具有一定理论水准的军事论文的。

## 六、《淮南子》与《吕氏春秋》

### 在社会政治思想上的异同

《淮南子》的社会政治思想以《吕氏春秋》为基础，根据新的历史条件，做了一定的加工和修正。有《主术训》一篇，专论治国之道，其他各篇，虽不是专论，但最后都落实到如何治国的问

题上。我们试对两本书做一简要比较。

两者的相同之点：第一，它们都主张建立一个保存分封制的封建统一国家。《吕氏春秋》认为天下不能无天子，主张在天子之国周围，建立众多诸侯国作为辅翼。《淮南子》歌颂“天下混而为一”（《览冥训》）的刘氏王朝，认为天子要有势位，君臣、上下、贵贱之分必须确定，君是本，臣是末（参见《主术训》）。同时它主张保留诸侯国，彼此应相安无事，“邻国相望，鸡狗之音相闻，而足迹不接诸侯之境，车轨不结千里之外者，皆各得其所安”（《齐俗训》）。第二，在这个理想国里，君王要实行“无为”政治。其要点是：君王清静俭约，“处静以修身，俭约以率下”（《主术训》）；君王要因而不为，“主道圆者……虚无因循”，“臣道方<sup>①</sup>者……守职分明”（《主术训》）；君王的主要职务是对臣属“循名责实”（《主术训》），“因任督责”（《要略》），对民众要“因民”、“宁民”（《泰族训》）。第三，这个理想国的所有阶层和行业，都要做到人尽其用，各得其宜。“士无遗行，农无废功，工无苦事，商无折货，各安其性，不得相干”（《齐俗训》），“群臣辐辏并进，无愚智贤不肖，莫不尽其能”（《主术训》），“乘众人之智，则无不任也，用众人之力则无不胜也”（《主术训》）。第四，这个理想国要实行统一的法制。法作为“天下之度量，而人主之准绳”（《主术训》），是实行赏罚唯一的依据，它高于君王个人意志，不受贵贱的影响：“国有诛，主无怒，朝有赏，君无与”；“法定之后，中程者赏，缺绳者诛；尊贵者不轻其罚，而卑贱者不重其刑”（《主术训》）。官是管民的，君是制官的，而“法籍礼义者，所以禁君使无擅断也”，“人主之立法，先自为检式仪表，

<sup>①</sup> 原文为“员”，据王念孙校改。

故令行于天下”（《主术训》）。《淮南子》同《吕氏春秋》一样，反对君主个人独裁。第五，这个理想国不搞苛法严刑，以怀柔为主，法刑为辅。“太上神化，其次使不得为非，其次赏贤而罚暴”（《主术训》），“治国太上养化，其次正法”（《泰族训》）。化民之方有四：（1）君王信诚，使民从之：“同言而民信，信在言前也；同令而民化，诚在令外也”（《繆称训》）。（2）要任贤远佞，“国之所以存者，非以有法也，以有贤人也；其所以亡者，非以无法也，以无贤人也”；要使“英雄豪杰各以小大之材处其位，得其宜，由本流末，以重制轻”（《泰族训》）。（3）要爱利其下，赋敛适度。人主应“澹薄”、“宁静”、“宽大”、“慈厚”（《主术训》），“防民之所害，开民之所利，威行也”（《主术训》）；“人主租敛于民也，必先计岁收，量民积聚，知饶<sup>①</sup>谨，有余不足之数，然后取车舆衣食供养其欲”（《主术训》）。作者认为，君臣、君民关系是相互为因果的，“君不能赏无功之臣，臣亦不能亲无德之君；君德不流于民而欲用之，如鞭驪马矣，是犹不待雨而求熟稼，必不可之数也”（《主术训》）；“诚能爱而利之，天下可从也；弗爱弗利，亲子叛父”（《繆称训》）。（4）要修礼义以正民风。“民不知礼义，法弗能正也”，“法能杀不孝者，而不能使人为孔曾之行”，因此要“立大学而教诲之”（《泰族训》）。当然，单行礼乐仁义亦不可，“徐偃王为义而灭，燕子哙行仁而亡，哀公好儒而削，代君为墨而残”（《人间训》），必须礼法相结合而行。第六，这个理想国要以耕织为国民经济的本务。“教民养育六畜，以时种树，务修田畴，滋植桑麻”（《主术训》），君主实行神农之法，“身自耕，妻亲织，以为天下先”，“其耕不强无以养生，其

① 原文为“饥”，据王念孙校改。



织不强，无以掩形。有余不足，各归其身。衣食饶裕<sup>①</sup>，好邪不生，安乐无事，而天下均平”（《齐俗训》）。对于一切奇巧侈靡伤农之举，皆需予以禁止。以上六个方面，两书基本一致，差别只在详略而已。

两书不同之处，包括《淮南子》对《吕氏春秋》的发展与修正两个方面，有以下几点。

第一，《淮南子》比《吕氏春秋》更进一步认识到加强思想统治的重要性。作者有鉴于秦朝以武力、繁法、苛刑而亡国的教训，深深感到，要巩固政权，不能专在守备、政令上下工夫而置民心于不顾。《道应训》说：

秦皇帝得天下，恐不能守，发边戍，筑长城，修关梁，设障塞，具传车，置边吏。然刘氏夺之，若转闭锤。

《泰族训》说：

夫事碎难治也，法烦难行也，求多难澹也。

赵政昼决狱而夜理书，御史冠盖接于郡县，覆轶趋留，戍五岭以备越，筑修城以守胡。然奸邪萌生，盗贼群居。事愈烦而乱愈生。

秦朝防外而内乱起，尚法而异心生，这是不得治国要领。作者从“大政不险，故民道易遵<sup>②</sup>；至治宽裕，故下不相贼”（《泰族

<sup>①</sup> 原文为“溢”，刘文典云：《群书治要》引“溢”作“裕”，今据改。

<sup>②</sup> 原文为“道”，据《群书治要》校改。

训》)的观点出发,猛烈抨击申、商、吴、韩的唯法是治的理论,认为他们是用其末而背其本。《览冥训》说:

今若夫申韩商鞅之为治也,捋拔其根,芜弃其本,而不穷究其所由生,何以至此也。凿五刑为刻削,乃背道德之本,而争于锥刀之末,斩艾百姓,殫尽太半,而忻忻然常自以力治,是犹抱薪而救火,凿窞而止<sup>①</sup>水。

《泰族训》也指出,“商鞅之法亡秦,察于刀笔之迹,而不知治乱之本也”。这些批评先秦法家的言论在《吕氏春秋》里是见不到的,反映了汉初社会上由于批秦而指责法家专恃威刑的社会舆论,无论道家还是儒家,在这一点上都持有相同的看法。法虽然没有被抛弃,先秦法家的名声却因秦亡而一落千丈了。

作者认为治国之本不在法,而在安定民心。如何安定民心?作者主张儒道兼用。一方面要实行老子倡导的清静无为政策。《吕氏春秋》主张利用民欲以行赏罚,《淮南子》则主张使民无智无欲。《泰族训》说:

夫水出于山而入于海,稼生于田而藏于仓,圣人见其所生则知其所归矣。故舜深藏黄金于嵒岩之山,所以塞贪鄙之心也;仪狄为酒,禹饮而甘之,遂疏仪狄而绝旨酒,所以遏流湎之行也。师涓为平公鼓朝谿北鄙之音,师旷曰:此亡国之乐也,大息而抚止<sup>②</sup>之,所以防淫辟之风也。故民知书而德衰,知数而

① 原文为“出”,据王念孙校改。

② 原文无“止”字,据俞樾增补。

厚衰，知券契而信衰，知械机而实衰也。

作者认为，不使民见所欲之物、增慧之书，便可恢复纯朴民性，消除巧诈之心，这乃是一种根本解决办法，“夫使天下畏刑而不敢盗，岂若能使无有盗心哉？”（《泰族训》）于此可见《淮南子》作者对于民众的态度，不如《吕氏春秋》开明，甚畏惧民众的觉醒。当然，作者提倡的无欲还不是禁欲，只是反对人民有所谓过分的追求；作者提倡的无知也不是去一切知，而是不在本分以外求知。所以这里的愚民政策与老子是有差别的。另一方面要大力加强儒家倡导的道德教化，把人性的纯化与仁义的灌输结合起来，以破除人民心中犯上作乱的念头。所以作者又强调“治之所以为本者，仁义也”（《泰族训》）。作者认为，通过加强思想统治，就可以达到“贵有以行令，贱有以忘卑，贫有以乐业，困有以处危”（《俶真训》）的理想状态，人们在封建等级制度下，各安其位，各乐其业，这就叫“达乎性命之情”。这当然是不能实现的政治幻想，但是作者提出的愚民与化民并重的思想统治手段，却受到后来封建统治者的重视，几千年的封建当政者都是这么做的。

第二，对待各地奇风异俗的态度和政策。《吕氏春秋》对这个问题所论不多。到了《淮南子》的时代，统一的刘氏帝国政权趋于巩固，国家幅员辽阔，民族众多，如何治理南越、北胡、东夷、西戎，成为政治上的重要问题，所以书中有《齐俗训》一篇，专论民俗。

作者对于民俗的态度有两条：第一，在民风民心方面，主张化邪归正；第二，在仪节习惯方面，主张存异随俗。《齐俗训》强调统治者要尊重异地异族的风俗习惯，不必求其一律。它说：

故公西华之养亲也若与朋友处，曾参之养亲也若事严主烈君，其与养一也；故胡人弹骨，越人契臂，中国歃血也，所由各异，其于信一也；三苗髻<sup>①</sup>首，羌人括<sup>②</sup>领，中国冠笄<sup>③</sup>，越人劓鬻<sup>④</sup>，其于服一也。帝颡项之法，妇人不辟男子于路者，拂之于四达之衢。今之国都，男女切蹠<sup>⑤</sup>肩摩于道，其于俗一也。故四夷之礼不同，皆尊其主而爱其亲，敬其兄。獫狁之俗相反，皆慈其子而严其上。

尊主、事亲、敬上、约信，这些基本原则不能变，但表现这些原则的具体方式和发式、服饰、礼仪的形式，则是因地制宜。上面提到的獫狁之俗慈其子而严其上，当有一定事实根据。据说爱斯基摩人的习俗，当人老时，在宗教仪式中由长男将自己杀死，为的是进入另一世界生活，这被认为是正当的。<sup>⑥</sup>

《齐俗训》进而指出：

鲁国服儒者之礼，行孔子之术，地削名卑，不能亲近来远；越王勾践劓发文身，无皮弁搢笏之服，拘罢拒折之容，然而胜夫差于五湖，南面而霸天下，泗上十二诸侯皆率九夷以朝。胡貉匈奴之国，纵体拖发，箕踞反言，而国不亡者，未必无礼也。楚庄王裾衣博袍，令行乎天下，遂霸诸侯。晋文君大布之衣，羔羊之裘，韦以带剑，威立于海内，岂必邹鲁之礼之谓礼乎？

① 高诱注：髻，以泉束发也。

② 高诱注：括，结。

③ 高诱注：笄，簪。

④ 高诱注：鬻，断也。

⑤ 高诱注：蹠，足也。

⑥ 幽素：《冰天纪异》，《万象》1944年1月。

作者赞美边区（尤其是南方）国俗而轻视周礼，表现了荆楚文化的影响。作者列举历史事实，用以说明政治好坏不在礼节服装等形式上，而在治国的方略上。并明确宣称，邹鲁之礼不是唯一的礼，孔子之术不能使鲁国强盛，言下之意，它更不能行之于全国。作者认为，作为一个统一大国的统治者，必须胸怀宽广，尊重四面八方的奇风异俗，才能怀远安民，使中央政权得到巩固：

入其国者从其俗，入其家者避其讳，不犯禁而入，不忤逆而进，虽之夷狄徒隩之国，结轨乎远方之外，而无所困矣。

《齐俗训》以“齐俗”命篇，其真意是以不齐为齐，承认差别，统而包容之。这是封建时代在处理边区与民族问题上的重要见解。

在移风易俗的问题上，作者不赞成对一般民众提出过高的要求，因为标准太高达不到化善为俗的目的，道德教化的标准要使多数人能够做得到。《齐俗训》说：

廉有所在，而不可公行也。故行齐于俗可随也，事周于能易为也。矜伪以惑世，伉行以违众，圣人不以为民俗。

夫先知远见，达视千里，人才之隆也，而治世不以责子民。博闻强志，口辩辞给，人智之美也，而明主不以求于下。敖世轻物，不汙于俗，士之伉行也，而治世不以为民化。神机阴闭，剗剗无迹，人巧之妙也，而治世不以为民业。故苌弘、师旷，先知祸福，言无遗策，而不可与众同职也。公孙龙折辩抗辞，别同异，离坚白，不可与众同道也。北人无择非舜而自投清冷之渊，不可以为世仪。鲁般、墨子以木为鸢，而飞之三日不集，而不可使为工也。故高不可及者，不可以为人量；行不可逮者，

不可以为国俗。

这最后一句话很重要，它体现了一种求实的精神，表明作者懂得理想人物与现实政策之间要有区别，化俗的事情不可操之过急。

第三，在社会政治主张方面，儒道两家有些地方进一步融合，有些地方则对立加剧。此外，阴阳五行与法家思想被吸收，墨家影响显著减少。在《吕氏春秋》中，老庄思想虽占有重要地位，但对其他各家甚少批评，道、儒、墨、法并行不悖。《淮南子》则不同，道儒两家的影响增大，加强了彼此间的相互渗透和斗争。秦汉以来的道家，实际上是道法家，人称黄老刑名之学；儒家实际上是儒法家，《精神训》说：“儒者非能使人弗欲而能止之，非能使人勿乐而能禁之”，说明当时儒家重视法禁，已经具有了法家的特征。在《淮南子》中儒道两家共同点很多，如上文已述，在主张法不可无的同时，都反对唯法、苛法；它所理想的社会，既要纯朴无华，又要有君臣、父子、长幼、夫妇之序；在齐俗的问题上，既讲化俗，又讲随俗，极力调和儒道。《主术训》、《齐俗训》、《繆称训》、《人间训》等篇，儒道两家在理论上的融合已达到这样的程度，以至于难以判断其主要倾向究竟是儒还是道。最典型的是《泰族训》，它提出“叁五”作为治国方略，把道家效法天地自然而立度制的思想，同儒家崇尚五伦的宗法思想结合起来。它说：

昔五帝三王之莅政施教，必用叁五。何谓叁五？仰取象于天，俯取度于地，中取法于人。乃立明堂之朝，行明堂之令，以调阴阳之气，以和四时之节，以辟疾病之灾。俯视地理以制度量，察陵陆水泽肥墩高下之宜，立事生财，以除饥寒之患。中考乎人德，以制礼乐，行仁义之道，以治人伦，而除暴乱之

祸。乃澄列金木水火土之性，故立父子之亲而成家；别清浊五音六律相生之数，以立君臣之义而成国；察四时季孟之序，以立长幼之礼而成官，此之谓叁。制君臣之义，父子之亲，夫妇之辨，长幼之序，朋友之际，此之谓五。乃裂地而州之，分职而治之，筑城而居之，割宅而异之，分财而衣食之，立大学而教诲之，夙兴夜寐而劳力之，此治之纲纪也。

作者将法天地作为总原则，将阴阳五行之性作为具体依据，推衍出等级和人伦次第，认为封建政治制度与宗法关系，符合自然法则。在把道、儒、阴阳相糅合这一点上，《吕氏春秋》的作者远没有达到如此深的程度。

但是，儒道毕竟是两种不同的思想体系，它们之间并非处处可以调和。两者有许多根本的不同点：一个推崇老庄，一个尊崇周孔；一个强调自然无为，一个重视礼乐教化；一个以“六经”为陈迹，一个以“六经”为规范。两大思潮的对立和斗争，在《淮南子》书中有明显的反映，儒道互绌和观点迥异之处所在多有。先看扬道批儒。如《齐俗训》尖锐批评儒家三年之丧是“以伪辅情”，以及批评儒者言必称三代是“胶柱调瑟”。《俶真训》认为孔墨提倡的仁义之术是外道，是弃本而逐末。《本经训》批评晚世儒者迷信五帝三王的陈迹等。《精神训》的批评更明确，它说：

今夫儒者不本其所以欲，而禁其所欲，不原其所以乐，而闭其所乐，是犹决江河之源而障之以手也。

夫颜回、季路，子夏、冉伯牛，孔子之通学也。然颜渊夭死，季路蒞于卫，子夏失明，冉伯牛为厉，此皆迫性拂情而不得其和也。

作者认为儒家的仁义礼法，损害和限制了人性，使其不得自然之和，故直接点孔子之名而贬抑之。类似言论还很多。再看扬儒批道。最典型的是《脩务训》对老子绝学无忧和后期庄学消极无为的批评，虽未点老庄之名，然而其批判却是深刻有力的（见第二章）。

儒道皆以法度为治国之末，但在以何为本上，则有了分歧。道家提出“持以道德，辅以仁义”（《览冥训》），儒家提出“治之所以为本者，仁义也”（《泰族训》）。道德与仁义之争的实质，就是封建宗法制度应放在何种位置上的问题。道家认为治国要以简易为上，关键在于用人得当和顺应民心，儒家认为治国的关键在于大力加强宗法制度，提倡忠孝之道。道家提出的治国的逻辑公式是：虚静→反性→节欲→省事→勿夺时→足用→安民→治天下（参见《诠言训》、《泰族训》）<sup>①</sup>。儒家的公式则是：格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下（参见《礼记·大学》）。两家都认为治国必先修身养性。但道家认为修身的主要内容是清心寡欲，使内心返回到宁静、淡漠的状态，“我无为而民自化”，反对有意地去行德政施仁义。所以《主术训》说：“得道者，不为丑饰，不为伪善”，“重为惠若重为暴，则治道通矣”。作者所理想的治世之政是：

圣主在上，廓然无形，寂然无声。官府若无事，朝廷若无人。无隐士，无轶民，无劳役，无冤刑。四海之内，莫不仰上之德，象主之指。夷狄之国，重译而至，非户辩而家说之也，推其诚心施之天下而已矣。（《泰族训》）

① 《齐俗训》提出：道→德→性→欲→君→人→睦→物的公式，用词不同，其实质是一样的。



儒家所谓修身而后治国的内容则异于是，按《大学》的说法要“止于至善”，即“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”。也就是要按照宗法伦理的要求修身养性。《主术训》要君王“慈厚”“以怀众”。《泰族训》要人主“仁”、“信”、“威”，纵然做不到“不言而信，不施而仁，不怒而威”，也要做到“施而仁，言而信，怒而威”；对于一般人，要以仁义区别君子和小人，君子“善言归乎可行，善行归乎仁义”，“虽有知能必以仁义为本”。这些说法合乎儒家的修养原则，而与本训中反对厚施惠爱的主张发生矛盾。道儒两种思想的斗争，道家的主张在书中占有明显优势。

## 七、《淮南子》的历史地位与评价

《淮南子》以其庞大的体系、丰富的内容，为后人所惊叹。刘知几在《史通·自叙》中说：“昔汉世刘安著书，号曰《淮南子》，其书牢笼天地，博极古今，上自太公，下至商鞅，其错综经纬，自谓兼于数家，无遗力矣。”《淮南子》的广博，几为人所公认。但其书思想上是驳杂还是有自己一贯的主旨，则历来有异评。梁启超认为《吕氏春秋》只可算作类书，而《淮南子》则“匠心经营，极有伦脊，非漫然獭祭而已”，“其书博大而有条贯，汉人著述中第一流也”，并且他认为：“《淮南鸿烈》为两汉道家之渊府。”（参见《中国近三百年学术史》）胡适说：“道家集古代思想的大成，而淮南书又集道家的大成。”（《淮南王书》）刘文典更进一步指出，《淮南子》一书，就是“太史公所谓因阴阳之大顺，采儒墨

之善，撮名法之要者也”（《淮南鸿烈集解·自序》）。梁、胡、刘都认为《淮南子》自成一家，是汉初道家的代表作品。另外有些学者，则认为《淮南子》驳杂而不成一家之言，如范文澜说：“《淮南子》虽以道为归，但杂采众家，不成为一家言。”（《中国通史》第二卷）侯外庐说：“其书意多杂出，文甚沿复。”（《中国思想通史》第二卷）

关于《淮南子》在中国哲学史上的地位，亦有褒有贬。冯友兰在《中国哲学史》中虽言其“无中心思想”，但颇称赞其宇宙论，说：“盖中国早期之哲学家，皆多数注意于人事，故中国哲学中之宇宙论，亦至汉初始有较完整之规模，如《易传》及《淮南鸿烈》中所说是也。”胡适在《淮南王书》中则说：“《鸿烈》之书虽包罗天文地形以及齐俗治国之道，然而主旨所在，实是神仙出世的理论。”

上述评论中，有的包含合理因素，但过于简略；有的失之偏颇，忽略了它的价值。《淮南子》既然是一部划时代的重要著作，那就理应得到较为全面的公正的评价。我的评论分为以下几点：

1. 《淮南子》一书，是汉代学者对于汉以前的古代文化的一次最大规模的汇集和综合，是在汉代条件下，先秦诸子百家之学的一个缩影，其中主要反映了道、儒、法、兵、阴阳和辩察之学。春秋战国积累的文化丰富多采，站在某一学派的立场上，固然可以加以总结，如荀子、韩非和后期墨家所做的那样，但局限性较大，难以全面包容如此巨富的精神遗产。而跨越学派，进行综合整理，是承上启下、推动文化在大范围内融和所需要的。这样的总结，从战国中期就已经开始，到西汉前期，共有三次较大规模的尝试，并表现在三部著作之中。

第一次在齐国的稷下学宫，那里既有齐国自身深厚的文化传统，又集合了各诸侯国众多人才，成为全国性学术中心。于是形成

《管子》一书，其作者非一人，其内容极广博。有对老庄哲学“道”与“无为”的发挥，有对儒家礼乐仁义的论述，有对法家重法任刑的说明，有阴阳家的四时与五行相配的思想。书的编纂者欲将儒、法、道、阴阳几家学说相结合的企图是明白无疑的。由于成书不在一时，又无权威学者主持，且是初次尝试，造成《管子》一书的驳杂。

第二次在战国末年的秦国统一全国的前夕，吕不韦招揽各国学者，形成一个重要的学术活动中心，于是产生出《吕氏春秋》一书。该书博采诸子之长，兼有道、儒、阴阳、法、墨各家思想。作者的指导思想更加明确，就是要全面总结先秦百家之学，造就统一的理论体系。

第三次在西汉前期的淮南，刘安好文学之士，招收各地学者数千人，形成当时最大的学术中心，于是有《淮南子》出现。

以上三部分都是适应封建社会走向统一的总形势，努力推动文化走向统一。三部书都可称之为综合家著作，它们对先秦文化的总结，一次比一次更深刻、更条理。如果说《管子》一书内容较为散乱（当然也有自己的倾向性），《吕氏春秋》就已经初步有了自己的体系，《淮南子》则做了进一步的精雕细刻。三者一个继承一个，都有保存先秦文化之功。当然它们不是简单抄袭前人著作，大都能择其善者而存之，并加以发挥，赋出新意。即以《淮南子》而论，它对于老子的“道”，阐发得相当充分，老子本人就未能说得如此清楚，故高诱说：“夫学者不论淮南，则不知大道之深也。”（《淮南子·叙目》）因此，《淮南子》可以视为老子的功臣。《淮南子》对于法的产生、运用、变易以及适用限度，要比商韩讲得全面透彻，因此也可以说它是先秦法家的功臣。它扩充了《吕氏春秋》以阴阳五行框架而构成的世界图式，使其完善化，为汉

儒采用阴阳五行学说，提供了现成的模式，可以说发扬光大了邹衍的事业。在儒学上，它虽不如当时和后来经学家那样对儒经穷根究底、详论细说，但也能把仁义礼乐和学问修身的儒学加以发挥，对于先秦儒家思想有所补充和发展。其他如兵家、辩学等，书中也都有某种程度的继承和改造。总之，《淮南子》这种综合性的集大成的工作，对于保存先秦光辉灿烂的文化，开启两汉以后的文化，起了巨大的历史作用。由于它的内容丰富，时代与先秦较近，所保存的许多先秦思想资料为其他著作所无，资料的真实性又比较可靠，所以后来的学者（包括儒家学者）都十分重视它的史料价值，如高诱所说：“先贤通儒述作之士，莫不援采以验经传。”（《淮南子·叙目》）这种情况，在历史上一直延续下来。如本书所引《老子》文，乃属古本，与《韩非子》中的《解老》、《喻老》有同等价值。

《淮南子》在哲学史学史上也有贡献。《荀子》书中的《非十二子》、《解蔽》，《庄子·天下》，《吕氏春秋·不二》，司马谈的《论六家要旨》，和《淮南子》书中的《要略》，都对先秦的文化史作了评述，评论的角度和范围各有不同，都有很高的史料和理论价值。《要略》指出文王处岐周欲“为天下去残除贼而成王道，故太公之谋生焉”。“周公继文王之业，持天子之政，以股肱周室，辅翼成王”，而后“受封于鲁以此移风易俗”。接着叙述孔墨之学：

孔子修成康之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之学生焉。墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久<sup>①</sup>服伤生而害事，故背周道而用夏政。

① 原文无“久”字，据王念孙校补。

在齐国，“桓公忧中国之患，苦夷狄之乱，欲以存亡继绝，崇天子之位，广文武之业，故《管子》之书生焉”。齐景公政事不理，好声色狗马，“故晏子之谏生焉”。晚世之时，六国争权，重外交以守其国，“故纵横修短生焉”。下述申商之学：

申子者，韩昭厘之佐，韩、晋别国也，地缴民险，而介于大国之间，晋国之故礼未灭，韩国之新法重出，先君之令未收，后君之令又下，新故相反，前后相缪，百官背乱，不知所用，故刑名之书生焉。秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利，可威以刑，而不可化以善，可劝以赏，而不可厉以名……地利形便，畜积殷富，孝公欲以虎狼之势而吞诸侯，故商鞅之法生焉。

《要略》最后自评其书。在追述先秦文化史时，除太公、周公外，涉及孔、墨、管、晏、纵横、申、商诸家，虽然不够完整，却有其独到之处。如叙述孔墨之学的渊源及两家的关系就比较合乎情理。特别是它能够从社会历史条件的分析中，阐述各有关学说产生的原因及其作用，如指出齐桓公除外患、固中国的霸业产生《管子》，齐景公的乱政而生晏子治国之说，七国纷争生出纵横之才，韩秦改革制度而有申商之法。这种思想史观高于《荀子》、《庄子》、《吕览》和《史记》，因为后面诸家大都是就哲学思想而论哲学思想，只有《要略》能把各家学说放在社会斗争的背景中加以考察，尽管还有不准确的地方，但比其上述各家来，就显得又深入了一层，使人有新鲜感。

2. 《淮南子》一书，是西汉前期文化融合的理论结晶，是统一封建大帝国确立统治思想的准备时期最杰出的学术著作，它反映了儒术独尊以前汉代学术的面貌。书中的道、儒、法、阴阳各家观

点，都与先秦诸子原貌有所不同，带上了汉代的特点，或者说书中的思想是汉初的道家、汉初的儒家、汉初的法家、汉初的阴阳五行思想。它们彼此间相互吸收和渗透，在道家的大旗下汇合在一起，使《淮南子》成为汉初道家在理论上的代表。如果说《吕氏春秋》是秦汉时代道家的开山之作，那么《淮南子》便是秦汉道家最成熟的著作。它的主要特征即如司马谈所说的那样：“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”汉初的道家无一不是如此，黄老思想也是这样，只不过它偏重于政治而已。假如因此而认为《淮南子》驳杂不成一家言，那么汉代没有一家不可以称之为杂家。从先秦的观点来看，汉代儒非纯儒，法非纯法，阴阳非纯阴阳。董仲舒号称醇儒，实际上他的学说最驳杂不经，他盛言阴阳五行，孔孟如能再生，是会斥责董学为异端邪说的。这正是汉代学术的特色。《淮南子》与董仲舒不同点在于，它不以某一学派传承人自我标榜，所以吸收各种思想的方面更为广泛，成为西汉前期文化学术上的百科全书。我们从中可以得知，汉初道家虽然继承了老庄贵柔主静的思想，但已不讲避世出世，不提倡回到原始时代，原先的消极无为转化为循理而为。汉初的儒学崇尚儒经，称道尧、舜、周、孔，但不唯我独尊，读经而不迷信经，所以它是儒学而非经学，当时的儒者也在努力吸收各家思想以充实自己。汉初的法治，不同于申、商、韩、秦的苛法，它以道德和仁义与之相配合。汉初的阴阳五行思想，不仅扩展了原有的体系，而且突出了天人感应的思想，同时也包容了汉代天文学、地理学、医学，气象学所获得的新见解。因此，《淮南子》一书，尽管大量采撷先秦的思想资料，它却是汉初学术思潮的产物，反映了汉初的时代精神。

刘安著《淮南子》用以备帝王之道，但后来并未被武帝采纳，而董仲舒的学说却成为统治思想。其主要原因不在于武帝对诸侯王

有戒备，以及后来所谓刘安谋反，而在于《淮南子》不能适应封建统一帝国进一步巩固政权的需要。具体地说有以下几点：第一，它将仁义礼乐从属于道德，即“仁义不能大于道德也，仁义在道德之包”（《说山训》），未能给予宗法制度以最高的地位，书中对儒家的仁义礼乐多有批评。中国是封建宗法制国家，宗法关系自汉以后成为维系社会上下左右关系最重要的纽带。儒家的“三纲五常”说最能适应这种社会情势，故能取道家而代之。第二，它的清静无为的统治术，乃是汉初休养生息的暂时之策，并非长久之计。到了武帝之时，国力强盛，政权巩固，地主阶级统治者转而好大喜功，谋求宏业；而《淮南子》的道家思想不可避免带有老子哲学的消极退让的色彩，不适合统治阶级的口味。第三，它主张松散而开明的封建君主政体，赞成分封，有轻君重民的思想，并且在君臣、父子的关系上强调相互承担义务，这当然为急欲加强中央集权的统治者所不喜，同武帝继续执行的削藩政策相违背。武帝时做过廷尉的杜周曾说：“前主所是著为律，后主所是疏为令。”（《史记·酷吏列传》）法与君意是一回事，这正反映了汉武帝的想法。《淮南子》要用法来禁止君主擅断，不可能为武帝所接受。

总之，《淮南子》是儒术独尊以前最后一部能体现学术自由的巨著，它是封建文化专制政策实行以前诸子百家之学的最后一次呐喊，它的珍贵之处也就在于此。所以它具有划时代的意义。以后这类综合家的著作再也不见问世了。

3. 《淮南子》是西汉前期最重要的哲学著作，它发展了古代素朴的唯物论和辩证法思想。书中有天人感应等神秘迷信的东西，但那是支流，在宇宙观与认识论上主流是唯物论，辩证法也很丰富。同先秦相比，它在若干方面前进了一大步。

第一，它的概括性、系统性要高于先秦。我们可以从先秦典籍

中找到该书许多资料的出处，但找不到这样庞大而有条理的体系。它从天地未辟说起，到天地万物的产生、人类的出现、生命的构成，再到社会的历史发展，直至当时的社会政治问题，包括了自然观、社会历史观、人性论、养性论、形神观、认识论、政治思想以及军事、音乐等领域，涉及当时哲学所可能论及的各个方面的问题，每一方面又自成独立的系统。《文心雕龙》说：“淮南有倾天折地之说。”就是钦佩其体系的博大。从深度来说，全书极力探求事物深层的规律性和整个宇宙的统一性，它要穷天人之际，通古今之变，察祸福之由，求治乱之因，“总万方之指而归之一本”（《要略》）。作者用“道”把自然、社会与人生连贯起来，形成了有内在逻辑次序、前后较为一贯的理论体系。它的唯物主义哲学已经不限于宇宙发生论，开始探索宇宙本体的问题了。

第二，它的宇宙发生论和形神论，其广度和深度皆超出前人，影响了两千年的中国哲学史，是中国唯物主义哲学发展史上的重要一环。它首创了“元气”的概念，强调天道自然无为，后为王充所发挥。它关于形、神、气三者并提的观点，和烛火之喻，发展了唯物主义形神观，直接影响到王充。

第三，它在认识论上，特别是对历史现象的认识上，表现了辩证的思考能力。对于事物的复杂性、二重性以及转化，都有深刻的见解，给后人以启迪。它对贵古贱今的批判，对富贫对立的揭露，都超过了前人。

第四，它在天文、地学、历法、生理学等学科上的新见解、新知识，推动了后来自然科学的发展。它的若干篇章是中国自然科学史上的重要文献。

《淮南子》的唯物主义与当时董仲舒的天人感应神学目的论形成鲜明的对比，是董氏之学的主要对立面。



4. 《淮南子》书中的神学和唯心主义杂质，对后世也有消极影响。书中的阴阳五行思想有两重性，除了讲自然界变化运动规律以外，还讲天人相感及其他若干神秘的联系。这类东西在全书并不占主导地位，但它们对于灾异禁忌在两汉的发展和泛滥，起着推波助澜的作用。这类内容被儒家神学所吸收。

本书有一定数量的神仙思想，其养生论发挥《庄子》书中逍遥世外的幻想，追求一种至高无上、无牵无累的得道境界。作者所描绘的得道的“真人”、“至人”是无所不能、无往不至的“神人”。《原道训》说：

大丈夫怡然无思，澹然无虑。以天为盖，以地为舆，四时为马，阴阳为御。乘云陵霄，与造化者俱。纵志舒节以驰大区，可以步而步，可以骤而骤。令雨师洒道，使风伯扫尘，电以为鞭策，雷以为车轮。上游于霄霓之野，下出于无垠之门。

《精神训》描绘的真人，“大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒”，“出入无间，役使鬼神，沦于不测，入于无间，以不同形相嬗也”；“至人倚不拔之柱，行不关之涂，禀不竭之府，学不死之师，无往而不遂，无至而不通”，“抱素守精，蝉蜕蛇解，游于太清，轻举独往<sup>①</sup>”。这已经不止是一种精神状态，而且是一种神仙境界了。《地形训》认为高级生物有三种：“食气者神明而寿，食谷者知慧而夭，不食者不死而神”，承认有长生不死的神仙。这些思想不是偶然出现的。刘安生活在方士巫术盛行的时代，他的门客中大约就有一批热衷于神仙长生术的士人，所以除《淮南子》外，还有

<sup>①</sup> 原文为“住”，据王念孙校改。

《中篇》八卷之作，“内言神仙黄白之术，亦二十余万言”（《汉书·淮南衡山济北王传》），这种神仙思想部分地影响了《淮南子》的内容。正由于此，《淮南子》被后来道教所利用。刘安之死也被附会为得道升天，这一传说在王充的时代即已在社会上流行，使王充不得不在《论衡·道虚》篇中详加驳斥。王充指出，这种虚妄流言得以形成，与刘安“作道术之书，发怪奇之文”是有关系的。后来葛洪作《神仙传》，亦采刘安得道升天之说。

还有，《淮南子》书中在理论上存在着若干唯心论的错误倾向。例如看轻感性认识，把理性思维强调到不适当的程度，认为人心只有在排除一切外在影响，达到所谓虚静的状态时，才能真正认识事物深奥的本质。更有甚者，认为事物发展的规律，即“所以迹”，神妙莫测，只可意会，不可言传。它在形神问题上的二元论倾向，被后来佛教神不灭论所利用。它的历史观，总体上是唯心论，没有也不可能真正找到历史发展、治乱兴衰的规律，它用以说明历史发展的决定因素的理论，仍然是人性的堕落与恢复，帝王的贤明与昏庸一类的老生常谈。需要指出一点：在人性问题上它提出“人生而静，天之性也”的观点，与《礼记·乐记》相吻合，后来成为宋明理学修身养性的基本理论之一。这是儒道在性命之学上结合的开端，它推动了后来儒学与道家思想的进一步融合。

5. 关于《淮南子》书中神话传说的价值。《淮南子》所引证的历史资料，一类属史实，一类属传闻，一类属世俗迷信，还有一类属神话故事。书中神话故事很多而且相当重要，颇受上古史与民俗学研究者的重视。《淮南子》因此而被视为与《山海经》、《楚辞》、《庄子》同等重要的关于古代神话的原始文字资料的宝库。

在《天文训》中，有共工触不周山的故事。在《览冥训》中，有女娲炼石补天的故事、嫦娥奔月的故事。在《本经训》中，有

尧令羿上射十日和禹治洪水的故事。在《脩务训》中，有神农教种五谷和尝百草的神话。在《要略》中，有伏羲将八卦演为六十四卦的神话传说。在若干篇章中，都有神农、伏羲、黄帝这些半人半神的英雄故事，以及尧、舜、禹、汤的种种传说。有些神话虽经后人修饰，但其内容所表现的社会生活相当古老，如女娲补天的神话就是氏族社会的口头创作。它们是研究中国原始时代的珍贵资料，有些稍近，如武王渡孟津，瞋目而使水波平息（参见《览冥训》）。这些神话传说大都表现了人们在想象中征服自然力的强烈愿望，给人以鼓舞。同时它们又有美妙的艺术构思、动人的故事情节、活灵活现的人物形象，给人以美的享受。它们经历代人们的集体加工而流传于民间，被《淮南子》作者所采撷。因此它们也是研究秦汉民间文学的重要资料。还有一些神话传说，较为零碎，若能与其他典籍联系起来考查，仍不失为重要的文史资料。在中国古代汉族缺乏大部头神话著作的情况下，《淮南子》所保存的神话故事就更显得珍贵。

## 附 录

### 历代有关《淮南子》的考评辑要

#### 《史记·淮南衡山列传》（节录）

淮南王安为人好读书鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋，亦欲以行阴德拊循百姓，流誉天下。时时怨望厉王死，时欲畔逆，未有因也。及建元二年，淮南王入朝。素善武安侯，武安侯时为太尉，乃逆王霸上，与王语曰：“方今上无太子，大王亲高皇帝孙，行仁义，天下莫不闻。即宫车一日晏驾，非大王当谁立者！”淮南王大喜，厚遗武安侯金财物。阴结宾客，拊循百姓，为畔逆事。建元六年，彗星见，淮南王心怪之。或说王曰：“先吴军起时，彗星出长数尺，然尚流血千里。今彗星长竟天，天下兵当大起。”王心以为上无太子，天下有变，诸侯并争，愈益治器械攻战具，积金钱赂遗郡国诸侯游士奇材。诸辩士为方略者，妄作妖言，谄谀王，王喜，多赐金钱，而谋反滋甚。

元朔五年，太子学用剑，自以为人莫及，闻郎中雷被巧，乃召

与戏。被一再辞让，误中太子。太子怒，被恐。此时有欲从军者辄诣京师，被即愿奋击匈奴。太子迁数恶被于王，王使郎中令斥免，欲以禁后，被遂亡至长安，上书自明。诏下其事廷尉，河南。河南治，逮淮南太子，王、王后计欲无遣太子，遂发兵反，计犹豫，十余日未定。会有诏，即讯太子。当是时，淮南相怒寿春丞留太子逮不遣，劾不敬。王以请相，相弗听。王使人上书告相，事下廷尉治。踪迹连王，王使人候伺汉公卿，公卿请逮捕治王。王恐事发，太子迁谋曰：“汉使即逮王，王令人衣卫士衣，持戟居庭中，王旁有非是，则刺杀之，臣亦使人刺杀淮南中尉，乃举兵，未晚。”是时上不许公卿请，而遣汉中尉宏即讯验王。王闻汉使来，即如太子谋计。汉中尉至，王视其颜色和，讯王以斥雷被事耳，王自度无何，不发。中尉还，以闻。公卿治者曰：“淮南王安拥阏奋击匈奴者雷被等，废格明诏，当弃市。”诏弗许。公卿请废勿王，诏弗许。公卿请削五县，诏削二县。使中尉宏赦淮南王罪，罚以削地。中尉入淮南界，宣言赦王。王初闻汉公卿请诛之，未知得削地，闻汉使来，恐其捕之，乃与太子谋刺之如前计。及中尉至，即贺王，王以故不发。其后自伤曰：“吾行仁义见削，甚耻之。”然淮南王削地之后，其为反谋益甚。诸使道从长安来，为妄妖言，言上无男，汉不治，即喜；即言汉廷治，有男，王怒，以为妄言，非也。

王日夜与伍被、左吴等案舆地图，部署兵所从入。王曰：“上无太子，宫车即晏驾，廷臣必征胶东王，不即常山王，诸侯并争，吾可以无备乎！且吾高祖孙，亲行仁义，陛下遇我厚，吾能忍之；万世之后，吾宁能北面臣事竖子乎？”

王有孽子不害，最长，王弗爱，王、王后、太子皆不以为子兄数。不害有子建，材高有气，常怨望太子不省其父；又怨时诸侯皆得分子弟为侯，而淮南独二子，一为太子，建父独不得为侯。建阴

结交，欲告败太子，以其父代之。太子知之，数捕系而榜笞建。建具知太子之谋欲杀汉中尉，即使所善寿春庄芷以元朔六年上书于天子曰：“毒药苦于口利于病，忠言逆于耳利于行。今淮南王孙建，材能高，淮南王王后荼、荼子太子迁常灾害建。建父不害无罪，擅数捕系，欲杀之。今建在，可征问，具知淮南阴事。”书闻，上以其事下廷尉，廷尉下河南治。是时故辟阳侯孙审卿善丞相公孙弘，怨淮南厉王杀其大父，乃深购淮南事于弘，弘乃疑淮南有畔逆计谋，深穷治其狱。河南治建，辞引淮南太子及党与。淮南王患之，欲发，问伍被曰：“汉廷治乱？”伍被曰：“天下治。”王意不说，谓伍被曰：“公何以言天下治也？”被曰：“被窃观朝廷之政，君臣之义，父子之亲，夫妇之别，长幼之序，皆得其理，上之举措遵古之道，风俗纪纲未有所缺也。重装富贾，周流天下，道无不通，故交易之道行。南越宾服，羌僰入献，东瓯入降，广长榆，开朔方，匈奴折翅伤翼，失援不振。虽未及古太平之时，然犹为治也。”王怒，被谢死罪。

王欲发国中兵，恐其相、二千石不听。王乃与伍被谋，先杀相、二千石；伪失火宫中，相、二千石救火，至即杀之。计未决，又欲令人衣求盗衣，持羽檄，从东方来，呼曰“南越兵入界”，欲因以发兵。

于是廷尉以王孙建辞连淮南王太子迁闻。上遣廷尉监因拜淮南中尉，逮捕太子。至淮南，淮南王闻，与太子谋召相、二千石，欲杀而发兵。召相，相至；内史以出为解。中尉曰：“臣受诏使，不得见王。”王念独杀相而内史中尉不来，无益也，即罢相。王犹豫，计未决。太子念所坐者谋刺汉中尉，所与谋者已死，以为口绝，乃谓王曰：“群臣可用者皆前系，今无足与举事者。王以非时发，恐无功，臣愿会逮。”王亦偷欲休，即许太子。太子即自刭，

不殊。伍被自诣吏，因告与淮南王谋反，反踪迹具如此。

吏因捕太子、王后，围王宫，尽求捕王所与谋反宾客在国中者，索得反具以闻。上下公卿治，所连引与淮南王谋反列侯二千石豪杰数千人，皆以罪轻重受诛。衡山王赐，淮南王弟也，当坐收，有司请逮捕衡山王。天子曰：“诸侯各以其国为本，不当相坐。与诸侯王列侯会肄丞相诸侯议。”赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议，皆曰：“淮南王安甚大逆无道，谋反明白，当伏诛。”胶西王臣端议曰：“淮南王安废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖言。《春秋》曰：‘臣无将，将而诛。’安罪重于将，谋反形已定。臣端所见其书节印图及他逆无道事验明白，甚大逆无道，当伏其法。而论国吏二百石以上及比者，宗室近幸臣不在法中者，不能相教，当皆免官削爵为士伍，毋得宦为吏。其非吏，他赍死金二斤八两。以章臣安之罪，使天下明知臣子之道，毋敢复有邪僻倍畔之意。”丞相弘、廷尉汤等以闻，天子使宗正以符节治王。未至，淮南王安自刭杀。王后荼、太子迁诸所与谋反者皆族。天子以伍被雅辞多引汉之美，欲勿诛。廷尉汤曰：“被首为王画反谋，被罪无赦。”遂诛被。国除为九江郡。

### 汉扬雄《法言·君子》（节录）

《淮南》说之用，不如太史公之用也。太史公，圣人将有取焉，《淮南》鲜取焉尔。必也儒乎！乍出乍入，《淮南》也。

### 《汉书·淮南衡山济北王传》（节录）

淮南王安为人好书，鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋，亦欲以行阴德拊循百姓，流名誉。招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。时武帝方好艺文，以安属为诸父，辩博善为文辞，甚尊重之。每为报书及赐，常召司马相如等视草乃遣。初，安入朝，献所作《内篇》，新出，上爱秘之。使为《离骚传》，旦受诏，日食时上。又献《颂德》及《长安都国颂》。每宴见，谈说得失及方技赋颂，昏莫然后罢。

### 汉王充《论衡》（节录）

《道虚篇》：“儒书言：淮南王学道，招会天下有道之人，倾一国之尊，下道术之士。是以道术之士，并会淮南，奇方异术，莫不争出。王遂得道，举家升天，畜产皆仙，犬吠于天上，鸡鸣于云中。此言仙药有余，犬鸡食之，并随王而升天也。好道学仙之人，皆谓之然。此虚言也。”……“案淮南王刘安，孝武皇帝之时也。父长，以罪迁蜀严道，至雍道死。安嗣为王，恨父徙死，怀叛逆之心，招会术人，欲为大事。伍被之属充满殿堂，作道术之书，发怪奇之文，合景乱首。八公之俦欲示神奇若得道之状，道终不成，效



验不立，乃与伍被谋为反事，事觉自杀，或盲诛死。诛死、自杀，同一实也。世见其书深冥奇怪，又观八公之俦似若有效，则传称淮南王仙而升天，失其实也。”

《书解篇》：“古以言为功者多，以文为败者希。吕不韦、淮南王以他为过，不以书有非。使客作书，不身自为；如不作书，犹蒙此章章之祸。”

### 汉高诱《淮南子注叙目》

淮南子名安，厉王长子也。长，高皇帝之子也。其母赵氏女（庄逵吉云：《汉书》淮南王传不云赵氏女，而云其弟赵兼）为赵王张敖美人。庙皇帝七年，讨韩信于铜鞮，信亡走匈奴，上遂北至楼烦，还过赵，不礼赵王，赵王献美女赵氏女（庄逵吉云：应云献美人赵氏女，此“女”字疑讹），得幸有身，赵王不敢内之于宫，为筑舍于外。及贯高等谋反发觉，并逮治王，尽收王家及美人，赵氏女亦与焉。吏以得幸有身闻上，上方怒赵王，未理也。赵美人弟兼，因辟阳侯审食其言之吕后，吕后不肯白，辟阳侯亦不强争。及赵美人生男，恚而自杀。吏奉男诣上，上命吕后母之，封为淮南王。暨孝文皇帝即位，长弟上书愿相见。诏至长安，日从游宴，骄蹇如家人兄弟。怨辟阳侯不争其母于吕后，因椎杀之。上非之，肉袒北阙谢罪，夺四县，还归国。为黄屋左纁，称东帝。坐徙蜀岷道（庄逵吉云：古岷、严字通），死于雍。上闵之，封其四子为列侯。时民歌之曰：“一尺缙，好童童，一升粟，饱蓬蓬；兄弟二人，不能相容”（庄逵吉云：本传作：“一尺布，尚可缝；一斗

粟，尚可舂；兄弟二人不相容”）。上闻之曰：“以我贪其地邪？”乃召四侯而封之。其一人病薨。长子安袭封淮南王，次为衡山王，次为庐江王。太傅贾谊谏曰：“怨仇之人，不可贵也。”后淮南、衡山卒反，如贾谊言。初，安为辨达，善属文，皇帝为从父，数上书召见。孝文皇帝甚重之，诏使为《离骚赋》（庄逵吉云：本传作“使为《离骚传》”。孙诒让云：此自作赋，与本传不同。《文心雕龙·神思篇》云：“淮南崇朝而赋骚”，即本高叙）。自旦受诏，日早食已，上爱而秘之。天下方术之士，多往归焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人，及诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道。言其大也，则煮天载地；说其细也，则沦于无垠；及古今治乱存亡祸福，世间诡异瑰奇之事。其义也著，其文也富，“物事之类，无所不载。然其大较，归之于道。号曰“鸿烈”，“鸿”大也，“烈”明也，以为大明道之言也。故夫学者不论《淮南》，则不知大道之深也。是以先贤通儒，述作之士，莫不援采以验经传。以父讳“长”，故其所著，诸“长”字皆曰“脩”。光禄大夫刘向校定撰具，名之《淮南》。又有十九篇者，谓之《淮南外篇》。自诱之少，从故侍中同县卢君受其句读，诵举大义。会遭兵灾，天下棋峙，亡失书传，废不寻修二十余载。建安十年，辟司空掾，除东郡濮阳令。睹时人少为《淮南》者，惧遂凌迟，于是以朝馥事毕之间，乃深思先师之训，参以经传道家之言，比方其事，为之注解，悉载本文，并举音读。典农中郎将弁揖借八卷刺之（庄逵吉云：“弁”古“卞”字，人姓名）。会揖身丧，遂亡不得。至十七年，迁监河东，复更补足。浅学寡见，未能备悉。其所不达，注以未闻，唯博物君子，览而详之，以劝后学者云尔。

### 唐刘知几《史通·自叙》（节录）

昔汉世刘安著书，号曰《淮南子》。其书牢笼天地，博极古今，上自太公，下至商鞅。其错综经纬，自谓兼于数家，无遗力矣。

### 清王夫之《读通鉴论·武帝》（节录）

淮南王安著书二十篇，称引天人之际，亦云博矣。而所谋兴兵者，率儿戏之策；所与偕者，又童昏之衡山王赐及太子迁尔。叛谋不成，兵不得举，自刭于宫庭，其愚可哂，其狂不可殄矣。

成皋之口何易塞，三川之险何易据，知无能与卫青敌，而欲徼幸于刺客，安即反，其能当青乎？即刺青，其能当霍去病乎？公孙弘虽不任为柱石臣，而岂易说者？起贫贱为汉三公，何求于淮南，而敢以九族试雄主大将之欧刀邪？内所恃者，徒巧亡实之严助；外所挟者，轻僇亡赖之左吴、赵贤、朱骄；首鼠两端之伍被，怀异志于肘腋而不知。安之愚至于如此，固高煦、宸濠（牟按：皆明代之叛王）之所不屑为，而安以文词得后世之名。由此言之，文不足以辨人之智愚若此乎！

而非然也。取安之书而读之，原本老氏之言，而杂之以辩士之游辞。老氏者，挟术以制阴阳之命，而不知其无如阴阳何也。所挟

者术，则可以窥见气机盈虚之衅罅，而乘之以逞志。乃既已逆动静之大经，而无如阴阳何矣。则其自以为窥造化而盗其藏，而天下无不可为者，一如婴儿之以莛击贲、育，且自雄也。率其道，使人诞而丧所守，狂逞而不思其居。安是之学，其自杀也，不亦宜乎！夫老氏者，教人以出于吉凶生死之外，而不知其与凶为徒也。读刘安之书，可以鉴矣。

张汤治狱为酷吏魁，而其决于诛伍被也，则非酷也，法之允也。被者，反复倾危之奸人，持两端以贸祸者也。不诛之，又且诡遇于汉廷，主父偃、江充之奸，被任之有余矣。被之始谏安也，非果禁安使勿反，称引汉德，为他日免脱计耳。已而为安画反谋矣，俄而又以谋反踪迹告矣。“宫中荆棘”之谏，“侯无异心，民无怨气”之语，盖亦事后自陈，规救其死之游辞，而谁与听之哉？与人谋逆而又首告，纵舍勿诛，则谗贼相踵，乱不可得而弭矣。故汤之持法非过，而被之诛死允宜也。

### 清《四库全书总目提要》

《淮南子》二十一卷（内府藏本）。汉淮南王刘安撰，高诱注。安事迹具《汉书》本传。《汉书·艺文志》“杂家：《淮南》内二十一篇，外三十三篇。”颜师古注曰：“内篇论道，外篇杂说。今所存者二十一篇，盖内篇也。”高诱《序》言：“此书大较归之于道，号曰‘鸿烈’”，故《旧唐志》有何诱《淮南鸿烈音》一卷，言《鸿烈》之音也。《宋志》有《淮南鸿烈解》二十一卷，亦《鸿烈》之解也，而注其下曰“淮南王安撰”，似乎解亦安撰者。

诸书引用，遂并《淮南子》之本文，亦题曰《淮南鸿烈解》，误之甚矣。晁公武《读书志》称：《崇文总目》亡三篇，李淑《邯郸图书志》亡二篇，其家本惟存《原道》、《俶真》、《天文》、《地形》、《时则》、《览冥》、《精神》、《本经》、《主术》、《繆称》、《齐俗》、《道应》、《汜论》、《詮言》、《兵略》、《说林》、《说山》十七篇，亡其四篇。高似孙《子略》称：读《淮南》二十篇。是在宋已鲜完本。惟洪迈《容斋随笔》称：今所存者二十一卷，与今本同。然白居易《六帖》引鸟鹄填河事，云出《淮南子》，而今本无之，则尚有脱文也。公武谓许慎注称“记上”，陈振孙谓今本题许慎注，而详序文即是高诱，殆不可晓。芦泉刘绩又谓“记上”犹言标题进呈，并非慎为之注。然《隋志》、《唐志》、《宋志》皆许氏、高氏二注并列。陆德明《庄子释文》引《淮南子注》称许慎，李善《文选注》、殷敬顺《列子释文》引《淮南子注》，或称高诱，或称许慎，是原有二注之明证。后慎注散佚，传刻者误以诱注题慎名也。观书中称“景，古影字”，而慎《说文》无“影”字，其不出于慎审矣。诱，涿郡人，卢植之弟子，建安中辟司空掾，历官东郡濮阳县令，迁河东监，并见于《自序》中。慎则和帝永元中人，远在其前，何由记上诱注？刘绩之说，盖徒附会其文，而未详考时代也。

### 清庄逵吉《淮南内篇注叙》

岁甲辰，逵吉读《道藏》于南山之说经台，览《淮南内篇》之注，病其为后人所删改，质之钱别驾玷，别驾曰：“道书中亦非

全本，然较之流俗所行者，多十之五六。”爰摛其篋笥以示逵吉，逵吉因是校其同异，正其讹舛，乐得而刻之，并为之叙曰：

《汉书·淮南王传》称：安招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。安入朝献所作《内篇》，新出，上爰秘之。而《艺文志》杂家者流，有《淮南内》二十一篇，《淮南外》三十三篇；天文有《淮南杂子星》十九卷。《传》不及《杂子星》，而《志》不载神仙黄白之作。然后代往往传《万毕术》云云，大概多黄白变幻之事，即所谓《中篇》遗迹欤！《西京杂记》：“安著《鸿烈》二十一篇，‘鸿’大也，‘烈’明也，言大明礼教。”鸿烈之义，一见于本书《要略》，而高诱《叙》中亦言“讲论道德，总统仁义，而著此书，号曰‘鸿烈’”，是《内篇》一名《鸿烈》也。诱又曰：“光禄大夫刘向校定撰具，名之《淮南》。”《艺文志》本向、歆所述，是《淮南内》、《淮南外》之称，为刘向之所定，然只题《淮南》，不必称子。《志》论次儒家至小说，名曰“诸子十家”，后遂缘之而加子字矣。《隋书·经籍志》：《淮南子》二十一卷，许慎注，又有高诱注，亦二十一篇。《唐书·经籍志》：《淮南子注解》二十一卷，高诱撰，又有《鸿南鸿烈音》二卷，何诱撰。《新唐书·艺文志》：《鸿烈音》亦题高诱撰，而高许两家注并列，同《随志》。《宋史·艺文志》则云“许注二十一卷，高注十三卷”，似当时两本原别，然刘煦无许注，而元修《宋志》乃以高书为十三卷者，考晁公武《读书志》，据《崇文总目》云，亡其三篇，李淑《邯郸图志》云亡二篇，或因删并讹脱而为此说欤？《淮南》本二十篇，《要略》一篇，则叙目也，其例与扬子《法言》、王符《潜夫》等书正同，故高似孙直指为《淮南》二十篇，说者又以似孙之言，互证晁李，斯更诬矣。高时无切音之学，

《鸿烈音》应如刘煦云何诱，不得改称高诱。欧阳不精考古，以名字相涉而乱之。如徐坚《初学记》、李善《文选注》、李防《太平御览》，引《淮南》，或并有翻语，即其书也，高则已自言为之注解，并举音读矣，宁得于本注之外别有撰作哉！公武谓许注题“记上”，陈振孙谓今本皆云许注，而详叙文即是高诱。逵吉以为此乃后人误合两家为一，故溷而不分也。如《地形训》“大汾”，诱注云“在晋”，《吕览》则云“未闻”，同为一人语释，未必闻于此而不闻于彼也。《俶真训》“剗剗”，注云“剗，巧工钩刀，剗者，规度刺画墨边笺，所以刻镂之具也。”《本经训》则云“剗，巧刺画尽头墨边笺也，剗，锯刀”。同为一书语释，未必前后惑乱如是也，此两家不分之明验矣。又《文选注》引许注“三光”云“日月星”，“明月珠”云“夜光之珠，有似明月。”欧阳询《艺文类聚》引许注“柳下惠”云“展禽，树柳，行惠。”释元应《一切经音义》引许注“奇屈之服”云“屈短奇长”。《太平御览》引许注“画随灰而月晕阙”云“有军事相围守”，“土龙致雨”云“以象云龙”，皆即高注。殷敬顺《列子释文》引许注“策辂”云“马策，端有利锋，所以刺不前。”《太平御览》引许注“方诸见月”云“诸、珠也，方、石也，以铜盘受之，下水数升。”皆与高异。《文选注》引许注“莫鉴于流潦，而鉴于澄水”云“楚人谓水暴溢为潦”，“鸡棲井干”云“皆屋构饰也。”《太平御览》引许注“骐麟斗而日月食，鲸鱼死而彗星出”云“骐麟，大角兽，故与日月符；鲸鱼，海中鱼之王也”，“一璞塞江”云“璞，块也”，皆高之所无。又《文选注》引“统之候风”，许注云“统候风者，楚人谓之五两”，今高注则“统”作“倪”，云“世谓之五两”；“自西南至东南有裸人国、黑齿民”，许注云“其民不衣，其人黑齿”，今高注则“裸国在东南，黑齿在东北”，但有“其人黑齿”注语，

而无“其民不衣”云云，更可见本之故多殊异，注之互有脱讹矣。故“钓射鹄鹑”，《太平御览》引作“钓射潇湘”，是足证其殊异。“牛蹄之涔，无尺之鲤；块阜之山，无丈之材。皆其营宇狭小，而不能容巨大”，《太平御览》引作“牛蹄之涔，无经尺之鲤；魁父之山，无营宇之材，皆其狭小而不能容巨大”，是足证其脱讹。盖唐宋以前古本尚存，皆得展转引据，今亡之，又为庸夫散乱，难言考正耳。别驾校订是书，既精且博，逵吉亦抒一得之愚，为之疏通旁证，举以示歙程文学敦、阳湖孙编修星衍，皆以为宜付削刀。时侍家君咸宁官舍，谨刊而布之。略考《淮南》作书之始末，及高、许注书之端绪，刺于叙目之后，盖即别驾所校道书中本也。若此书不亡于天下，而逵吉亦附名以传，斯为厚幸云尔。乾隆戊申五十有三年三月武进庄逵吉撰。

### 清钱塘《淮南天文训补注自序》

《淮南鸿烈解》有许慎、高诱两家，《隋书·经籍志》并列于篇。至刘昫作《唐书·经籍志》唯载高注，则许注已佚于五季之乱矣。而《新唐书》及《宋史》艺文志仍并列两家，谓唐时许注犹存。欧阳氏得其故籍以为《志》可也，宋时安得复有许注，而修《史志》者犹采入之欤？观陈氏《书录解题》有曰：既题“许慎记上”，而序文则用高诱。然则许注既佚。宋人以其零落仅存者羈入高注，遂题许慎之名，而其未羈入者仍名高注可知也，要其冠以高诱之序，则高注为多矣。今世所传高氏《训解》，已非全书，而明正统十年《道藏》刊本首有高诱之序，内则题“太尉祭酒臣



许慎记上”，一如陈氏所云，是即宋时麤入之本，以校高注，增多十三四，其间当有许注也。夫以淮南王之博辩善文辞，为武帝所尊重，复得四方宾客如九师八公者，广采群籍，作为是书，固已极魁玮奇丽之观，而东汉两大儒各以博识多闻之学，事为之证，言为之诂，亦既疏解略尽矣。《道藏》本虽不全，而杂有二家之注在焉，犹愈于训解之止出一家，而又为庸妄子之所芟者。独《天文训》一篇，《道藏》本未尝增多训解一字，而中有“诱不敏也”之文，其注亦遂简略，盖此篇决出于诱之所注，而诱于术数未谙，遂不能详言其义耳。然吾谓三代古术，往往见于《周礼》、《左氏春秋传》、《史记·律历·天官书》中，其可以相质证者，赖有此篇，儒者而弗明乎是，即经史之奥旨何由洞悉而无疑也哉？窃不自揆。推以算数，稽诸载籍于高氏所未及者，皆详言之，亦时正其舛谬。如“天一元始正月建寅，日月入营室五度”，“天一以始建”即是颛顼历“上元”，则“天一”当为“太一”，而高氏无注。二十四时之变，反复比十二律，故一气比一音，而注以十二月律释之。淮南元年，太一在丙子，冬至甲午，立春丙子，历术所无，盖时己酉，冬至脱其日名，甲子自为立春之日，重言丙子，本与下文二阴一阳成气二，二阳一阴成气三相连，即释太一丙子之义，而截“立春丙子”为句，阙以注语，似立春仅去冬至四十二日，此皆舛错尤大者。予之补注，不为高氏作疏，正不妨直纠其失耳。书成于己亥之夏，戊申秋复改正数条，遂缮为定本焉。乾隆五十三年九月九日嘉定钱塘序。

### 清章学诚《与陈鑑亭论学书》（节录）

道无不该，治方术者各以所见为至。古人著《原道》者三家，淮南托于空蒙，刘勰专言文指，韩昌黎特为佛老塞源，皆足以发明立言之本。

### 又《校雠通义》（节录）

《淮南内》二十一篇，本名为《鸿烈解》，而止称淮南，则不知为地名与？人名书名与？此著录之苟简也。其书则当互见于道家，《志》仅列于杂家，非也。（外篇不传，不复置论）

### 刘文典《淮南鸿烈集解自序》

淮南王书博极古今，总统仁义，牢笼天地，弹压山川，诚眇义之渊丛，嘉言之林府，太史公所谓“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”者也。惟西汉迄今，历二千祀，钞刊娄改，流失遂多，邗高以之溷淆，句读由其相乱，后之览者，每用病诸。虽清代诸师，如卢文貂、洪颐煊、王念孙、俞樾、孙诒让、陶方琦之伦，

各有记述，咸多匡正，而书传繁博，条流踳散，卷分帙异，检覈难周，用使修学之士，迥遑岐途，沿波讨原，未知攸适。予少好校书，长而弥笃，讲诵多暇，有怀综缉，聊以锥指，增演前修，采拓清代先儒注语，搆会甄实，取其要指，像是有益，并皆钞内。其有穿凿形声、竞逐新异、乱真越理、以是为非，随文纠正，用祛疑惑。若乃务出游辞，苟为汛说，徒滋秽滥，祇增烦冗，今之所集，又以忽诸。管阙所及，时见微意，确有发明，亦附其末。虽往滞前疑，未尽通解，而正讹茵佚，必有凭依，一循涂轨，未详则阙。名为集解，合二十一卷。庶世之君子，或裨观览焉。中华民国十年六月十五日合肥刘文典。

### 胡适《淮南鸿烈集解序》（节录）

吾友刘叔雅教授新著《淮南鸿烈集解》，乃吾所谓总帐式之国故整理也。淮南王书，折衷周秦诸子，“弃其畛挈，斟其淑静，非循一迹之路，守一隅之指”，其自身亦可谓结古代思想之总帐者也。其书作于汉代，时尚修辞。今观许慎、高诱之注，知当汉世已有注释之必要。历年久远，文义变迁，传写讹夺，此书遂更难读。中世儒者排斥异己，忽略百家，坐令此绝代奇书，沉埋不显。迄乎近世，经师旁求故训，博览者始稍稍整治秦汉诸子，而淮南王书，治之者尤众。其用力最勤而成功较大者，莫如高邮王氏父子，德清俞氏间有创获，已多臆说矣，王绍兰、孙诒让颇精审，然所校皆不多。此外，如庄逵吉、洪颐煊、陶方琦诸人，亦皆瑕瑜互见。计二百年来，补苴校注之功，已令此书稍稍可读矣。然诸家所记，多散

见杂记中，学者罕得遍读；其有单行之本，亦皆仅举断句，不载全文，殊不便于初学。以故，今日坊间所行，犹是百五十年前之庄逵吉本，而王、俞诸君勤苦所得，乃不得供多数学人之享用。然则叔雅《集解》之作，岂非今日治国学者之先务哉？……中华民国十二年三月六日胡适。

### 又《淮南王书》（节录）

《淮南王书》旧有许慎、高诱两家注本，许注本今已散失，高注本颇流行。通行本有《四部丛刊》影印写北宋本，浙江书局翻庄逵吉校刊本，近年刘文典的《淮南鸿烈集解》（商务印书馆排印本）收罗清代学者的校注最完备，为最方便适用的本子。

《淮南王书》与《吕氏春秋》性质最相似，取材于吕书之处也最多。但淮南之书编制更精审，文字也更用气力，却是后来居上了。又有《文子》一书，相传是老子的弟子所作，内容往往与《淮南王书》相同，故清代学者多用来校正《淮南》。但《文子》实是伪书，只可算是一种《淮南》节本，不过因为节钞还在前汉时代，故往往可供学者校勘之用。

道家集古代思想的大成，而《淮南》书又集道家的大成。

《鸿烈》之书虽包罗天文地形以及齐俗治国之道，然而主旨所在，实是神仙出世的理论。

老子变到庄子，天道已成了“造化者”了，宗教的意味更浓，战国晚年又出了个黄帝，是“垃圾马车”。《汉书·艺文志》收黄帝名下十二类，四百二十四卷书，其中神仙与阴阳最占势力。于是

老子加上黄帝便等于自然主义加上神仙阴阳的宗教，这便是所谓道家。道家再一变，便成中古的道教了。

道家是一个杂家，吸收的成分太多。“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，遂成了一部垃圾马车。垃圾积得太多，把中心思想自然主义的宇宙观埋没了。直到二百年后伟大的王充出来，自然主义才得从那阴阳灾异符瑞感应的垃圾堆里爬梳出来，刷清整理，成为中古思想界的唯一炬光。

（民国二十年写定）

### 梁启超《中国近三百年学术史·淮南子》

《淮南鸿烈》为西汉道家言之渊府，其书博大而有条贯，汉人著述中第一流也。有东汉高诱注，亦注家最善者。许慎亦尝注之，今删入高注本。清儒首治此书者为庄伯鸿（逵吉），当乾隆末用《道藏》本校俗本，而以案语申己见，虽名校实兼注也（浙刻《二十二子》所采即此本）。自庄书出而诵习本书者认为唯一之善本盖百余年。然同时卢抱经别有拾校。嘉庆间则王石臞伯申父子之《读淮南内篇杂志》二十二卷出，亦以《道藏》本为主，参以群书所引，订正俗本九百余条，书既成而顾涧苹以所得宋本新校名条示之，伯申得辑为补遗一卷。同时陈观楼（昌齐）著《淮南子正误》十二卷，石臞亟称之（见《石臞集》中《赐书楼集序》，此书在《赐书楼丛书》中，吾未见。又胡澍有《淮南子校义》亦未见）。又刘端临（台拱）、王南陔（绍兰）亦有断片的发明。在晚清则有

俞荫甫《淮南内篇平议》四卷，有陶子珍（方琦）《淮南许注异同诂》若干卷。而孙仲容亦间有札记。经诸家校理之后，书中微文辟义盖已十得八九。最近则刘叔雅（文典）著《淮南鸿烈集解》二十一卷（民国十年刻成），博采先辈之说（刘端临、陈观楼、胡荻甫之书皆未见征引），参以己所心得，又从《御览》、《选注》等书采辑佚文佚注甚备，价值足与王氏《荀子集解》相埒。《淮南》单篇之训释，则有钱溉亭（塘）之《淮南·天文训补注》，以高诱不通天文学，所注多疏舛，故补正之。

### 又《汉书艺文志诸子略考释》（节录）

刘、班以《淮南》次《吕览》之后而并入杂家者，盖以两书皆成于宾客之手，皆杂采诸家之说，其性质颇相类也。虽然，犹有辩。吕不韦本不学无术之大贾，其著书非有宗旨，务炫博哗世而已，故《吕览》儒、墨、名、法、樊然杂陈，动相违忤，只能为最古之类书，不足以成一家言，命之曰杂，固宜。刘安博学能文，其书虽由苏飞辈分纂，然宗旨及体例，计必先行规定，然后从事；或安自总其成，亦未可知；观《要略》所提掇各篇要点及排列次第，盖匠心经营，极有伦脊，非漫然獭祭而已。高诱《序》云：“其旨近老子，淡泊无为……然其大较，归之于道。”此真能善读其书者。故《淮南鸿烈》实可谓集道家学说之大成。就其内容为严密的分类，毋宁以入道家也。

## 冯友兰《中国哲学史》（节录）

《淮南鸿烈》为汉淮南王刘安宾客所共著之书。杂取各家之言，无中心思想。惟其中讲宇宙发生之部分，比以前哲学家所讲，皆较详明。盖中国早期之哲学家，皆多较注意于人事，故中国哲学中之宇宙论亦至汉初始有较完整之规模，如《易传》及《淮南鸿烈》中所说是也。

## 又《中国哲学史新编》第三册（节录）

淮南王刘安是代表当时地方割据势力和神仙迷信的一个人物。汉武帝时，他企图叛变，事败自杀。他在当时的贵族中，是比较有学问的。为了夺取汉王朝的政权，他召纳了许多“宾客”，并叫他们写了不少的书。《汉书·艺文志》的《诸子略》著录：《淮南内》二十一篇；《淮南外》三十三篇。此外，“又有中篇八卷，言神仙黄白之术”（《汉书·淮南王传》）。这“内”、“中”、“外”三部分包括了汉初黄老之学的各方面内容。可以说是汉初黄老之学的论文总集。现在“中”、“外”两部分都失传了。只有《淮南内》二十一篇还保存下来。这部书亦名《淮南鸿烈》或称《淮南王书》，简称为《淮南子》。

《汉书·淮南王传》说，刘安招集宾客方术之士数千人，著书

立说。当时参加的人，有苏飞、李尚、左吴、田由、毛被、伍被、晋昌，以及诸儒大山、小山等。这些著书的“宾客”，不一定在政治上都是跟刘安一致的。在这些著书的人之中，左吴、伍被劝谏刘安不要起兵反对中央政府；伍被在刘安起兵时到中央政府告密。（参见《汉书·淮南王传》）但他们都是因某些原因不得志于中央，聚集于淮南，依附刘安。他们在学术上发展了黄老之学思想，与官方的儒家学说作斗争，这在学术上与中央的官方哲学成为对立面。他们反对定儒家为一尊，这在政治上与中央统一思想的政策成为对立面。

《淮南子》自以为有一个出发点，它说：“欲一言而寤，则尊天而保真；欲再言而通，则贱物而贵身；欲叁言而究，则外物而反情。”（《要略》）这是说，说来说去，它是以“贵身”、“保真”为主。这也正是司马谈所认为道德家的特点。从这方面看，《淮南子》所讲的，正是司马谈所说的道德家的思想内容。《淮南子》所体现的，正是黄老之学的体系。

### 蒋伯潜《诸子通考·淮南子考》

《汉志·诸子略》杂家有《淮南内》二十一篇。自注曰：“王安”。又有《淮南外》三十三篇。颜师古曰：“内篇论道，外篇杂说。”按高诱《淮南子序》称“淮南王刘安善属文，天下方术之士多往归之。乃与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人，及诸儒大山、小山之徒，共著此书。其大较归之于道，号曰‘鸿烈’。鸿，大也，烈，明也；以为大明道之言也。刘向校



定撰具，名之曰《淮南》。又有十九篇者，谓之《淮南外书》”云云。所云外书篇数，与《汉志》不合。《汉书·景十三王传·淮南王》曰：“外书甚众。又有中篇八卷，言神仙黄白之术。”外书不言篇卷之数。中篇不录于《汉志》。《汉志·数术略》天文家又有《淮南杂子星》十九卷，不见于本传。是传与志亦互异也。而高诱序所谓《淮南外书》十九篇者，恰与《淮南杂子星》之卷数相同。今外书与中篇均亡矣。《淮南子》之《要略训》，为其自序。有曰：“此《鸿烈》之《泰族》也。”《泰族》为《淮南子》之第二十篇。是《淮南内书》本名“鸿烈”之证也。今存本凡二十一篇，与《汉志》同。李淑《邯郸书目》称亡其第七、第十九两篇，《崇文总目》称存者十九篇；晁公武《郡斋读书志》称其家藏本存十七篇。唯洪迈《容斋随笔》称今所存者二十一篇，与《汉志》及今存本同。岂初佚而后复完欤？

《淮南子》成于门客之手，与《吕氏春秋》同。唯吕不韦本阳翟大贾，特以居异人为奇货，而博富贵，未必有学识，能文章，直尸其名而已。刘安以善属文名，或能躬与其事，差胜一等耳。《汉书》本传曰：“安好书，所招致率多浮杂。”故是书内容之杂，仍与《吕氏春秋》同。

《淮南子》注本，亦以高诱注为最早。庄逵吉、王念孙并有校本。庄校不如王校之精也。近人刘文典有《淮南鸿烈集解》，于旧说搜辑甚多，校释亦精。余所见《淮南子》注，此为最佳已。

## 范文澜《中国通史》第二册（节录）

汉武帝时，淮南王刘安在本国招集以道家为首的百家游士，仿秦吕不韦著《吕氏春秋》例，撰《淮南内》二十一篇（又名《淮南鸿烈》、《淮南子》）。《淮南子》虽以道为归，但杂采众家，不成为一家言。战国秦汉诸子百家学说，因汉武帝独尊儒学，散佚甚多，《淮南子》保存一些百家遗说，在这一点上，还是一部值得重视的著述。

## 侯外庐《中国思想通史》第二卷（节录）

刘安的这本书是招致宾客诸儒方士，集合许多人的意见写成的，类于《吕氏春秋》，可以说是“择焉而不精”。原来，此书除现存内篇二十一卷外，又有中篇八卷言神仙黄白之术，更有外篇十九卷。执笔者有苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、大山、小山诸人，阴阳、儒、道、名、法毕集。故其书意多杂出，文甚沿复。此书《要略》对于书中二十训，都有提纲，说明成书之义旨，首末更夸大其辞，以为“刘氏之书”空前绝后，如开首说：

夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理，虽未能抽引元妙之中才，繁然足以观终始矣！

这部杂家之言，间有儒者六艺与法家术势诸说，而主要篇幅则为阴阳五行家与老庄道家的混血种。我们要研究他的“杂”之所以然，而不是章实斋所谓“杂于己而不杂于人”的“杂”家定义。

在《要略》中叙明诸子发生之时，就没有把道家与阴阳家列入并论，仅从这点而言，刘安已经以阴阳道家之旨为超乎时空而居于百家之上。

### 任继愈主编《中国哲学史》第二册（节录）

《淮南鸿烈》是汉代皇室贵族淮南王刘安招致门客，在他的主持下集体编著的一部论文集。这是体系比较庞杂，内容比较重复的一部大书，中心思想接近先秦老子思想。高诱说它“旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静”，基本上是符合实际情况的。其中也夹杂一些孔、墨、申、韩的思想。它是汉初黄老无为的继续，并有所发展。它也是汉武帝以前地方政治集团势力与中央政治集团势力的矛盾的反映。它在政治思想上有进步和保守的两面性，在哲学世界观方面唯物主义是它的主流，但也有不少唯心主义神秘因素。这部书称为《淮南鸿烈》，“鸿”是广大的意思，“烈”是光明的意思，作者自认为它包括着广大而光明的道理。

### 孙叔平《中国哲学史稿》上（节录）

《汉书·艺文志》把《淮南子》列入“杂家”。其实，它并不是先秦各家思想的杂凑。对于道、儒、墨、法各家，它都有所继承，有所舍弃。

《淮南子》的基本倾向是“以道绌儒”，和汉武帝的“内法外儒”是对立的。刘安后来因“谋反”事发自杀了，门客株连被杀者达数千人。《淮南子》一书虽然保存了下来，但在儒学成为统治思想以后，一直不受重视。实际上，这是一部造诣颇高的著作，其内容的丰富超过贾谊的《新书》。只是“原道”即谈宇宙观的部分，颇有庄周的文风，真意较难把握。要判定其为唯心、唯物，并不那么容易。自“原道”以下，它的议论丰富、明朗而且流畅，就一点神秘的气息也没有了。西汉初年能有这样的作品，说明先秦诸子“百家争鸣”遗风尚在，思想界还比较活跃。

### 张岱年《中国哲学史史料学·淮南子》（节录）

过去有一种说法，认为淮南王刘安招致当时失意的知识分子共著此书，是为了搞分裂，反对董仲舒大一统的思想。这种看法，不合事实。《淮南子》成书比董仲舒贤良对策要早些。淮南王后来反对武帝是想取而代之，并不是赞成分裂的局面。

《淮南子》是赞同百家争鸣的。《淮南子》主要是黄老之学，属于道家。书中据老子思想加以改造发挥，主要倾向是唯物论，但也有唯心论观点，书中《天文训》对于中国古代自然科学的发展有一定的贡献。

## 徐复观《两汉思想史》卷二 《淮南子与刘安的时代》（节录）

吕不韦在秦将统一天下之际，集其门下宾客，综合检别当时流行的各家思想，弥纶成一特殊系统，以撰集《吕氏春秋》，将作为秦统治大一统天下的宝典，这实表现了思想史上最大的野心。虽其自身终饮鸩以死，而秦之所以统治天下者，实与《吕氏春秋》的思想，背道而驰；但其所及于汉代影响之大，我既已写成《吕氏春秋及其对汉代学术与政治的影响》专文，加以阐述。其受吕不韦野心的暗示，规抚《吕氏春秋》的规模，以同一方式，抱同一目的，把汉初思想，作另一次大结集的，则为刘安及其宾客所集体著作的《淮南子》，这也可算得思想史上的伟绩。《淮南子》中，全取《吕氏春秋》的十二纪纪首，略加损益，以成为第五篇的《时则训》。《览冥训》则敷衍《吕氏春秋·精谕》、《召类》诸篇之旨。而《吕氏春秋·应同》篇“黄帝曰：芒芒昧昧，因天之威，与元同气”的几句重要话，即见于《泰族训》。其他刺取《吕氏春秋》的材料以成文者，其分量仅次于《老子》、《庄子》。但《要略》历序“太公之谋”以迄“商鞅之法”等著作，却未一言及《吕氏春秋》，这可能是出于当时“反秦”空气的避忌。这与汉儒

引《吕氏春秋》者多不著《吕氏春秋》之名，是同一情形。

《淮南子》一书，是当时思想的一大集结；但不可误信司马谈《论六家要旨》，说道家是“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”的话，以为此一大集结，乃来自道家思想的本身。司马谈上面的一段话，勉强可应用到《主术训》上面；而《主术训》的展开，实逐渐不得不离开了道家的思想立场。司马谈的话，不仅不能应用在《脩务训》、《泰族训》上面，且不能应用到书中许多很明显地以儒家立场发言的上面。《淮南子》一书对当时思想的大集结，乃来自刘安宾客中的包罗宏富，而又皆有平等发言的机会。当然其中是以儒道两家为主。我的推测，《要略》的全书叙目，是由一位道家执笔，《要略》中主要表现了道家的想法，是以道家的立场去贯通全书的，对于儒家的立场，多含混带过去。因此，从《要略》不能把握到全书的精神、脉络。由儒家写了《泰族训》的全书总结，再由道家写《要略》的全书叙目推想，这是刘安当时调和于二者之间的妥协的办法。所以，《淮南子》中所大集结的当时思想，乃是来自当时抱有不同思想的宾客，在平等自由中，平流竞进，集体著作的结果。决非是出自道家一家的思想性格或企图。他们有意识地要作这一大集结。不仅《说山训》、《说林训》把当时流行的格言嘉话一起收录，是“箴言集”的性格，或可称为“寸金集”的性格。所以在这些篇章里，不必追寻他的整然不乱的系统。甚至《繆称训》、《汜论训》、《诠言训》、《人间训》，都带有箴言集的性格，反映了当时广泛的文化水平，及社会性的人生观念，价值观念。通过这部书，可以了解在五经博士未成立以前的汉初思想的比较完整的面目。

## 郑良树《竹简帛书论文集·刘安与淮南子》（节录）

刘安很会写文章，而且，早年便以文章称誉于世。文帝诏他做《离骚传》时，他大约只有二十二岁而已！武帝即位后，也很尊爱刘安，每每以得到刘安的文章为一件乐事。刘安除了上面所说的《离骚传》外，还写了两篇《颂德》及《长安都国颂》献给朝廷。《汉书·艺文志》著录淮南王刘安的作品非常多，有：

- 《淮南道训》二篇（易类）；
- 《淮南内》二十一篇（杂家类）；
- 《淮南外》三十三篇（杂家类）；
- 《淮南杂子星》十九卷（天文类）；
- 《淮南王赋》八十二篇（诗赋类）；
- 《淮南王群臣赋》四十四篇（诗赋类）；
- 《淮南歌诗》四篇（诗赋类）。

除了《淮南内》二十一篇流传下来外，其他六种都已经亡佚了，这是一件很可惜的事。

刘安还著了两本和《庄子》有关系的书：《庄子略要》及《庄子后解》。《汉书·艺文志》杂家《淮南外》三十三篇下王先谦《补注》说：

案：《文选注》引淮南《庄子后解》，疑即《外篇》。

王师叔岷在《〈淮南子〉与〈庄子〉》一文里，也说：

《文选》江文通《杂体诗》注、谢灵运《入华子冈诗》

注、陶渊明《归去来辞》注、任彦昇《齐竟陵文宣王行状》注并引淮南王《庄子略要》云：“江海之士，山谷之人，轻天下，细万物，而独往者也。”张景阳《七命》注引淮南王《庄子后解》云：“庚市子，圣人无欲者也。人有争财相斗者，庚市子毁玉于其间而斗者止。”据此，则淮南王刘安乃精习《庄子》者。惜《庄子略要》、《庄子后解》二书并已失传，为治《庄子》一大憾事！

淮南王刘安之精于《庄子》，可以从今传的《淮南子》一书看出来。这两本书，对于研究《庄子》来说，有着重要的地位，可惜都已失传了。

《汉书》本传说：“又有《中篇》八卷，言神仙、黄白之术，亦二十余万言。”《中篇》八卷，现在也已亡佚了；有人说就是《淮南万毕术》。

《史记》说：“天子以伍被雅辞，多引汉之美，欲勿诛。”这位曾被刘安所礼遇的宾客，真的就在上书时，捏造了许多事实，来加罪刘安！太史公上了伍被的当，也以为“辞雅”，将它采入《史记》！班固根据这篇自首状文，为伍被立传，离史实更加悠远了。

《淮南子》的思想既以道家为主，则其受老子及庄子的影响，一定很大。《淮南子》引用《老子》书可以说俯拾皆是，尤其是《道应篇》，整个篇幅都是发挥《老子》的思想，其作风和《韩非子》的《喻老篇》大致是相同的。至于明文指出引用《庄子》者，全书只有一处，在《道应篇》。不过，《庄子》的思想影响《淮南子》远远地超过了《老子》，就是句法及成语，都受了《庄子》的影响，而且许多的故事都出于《庄子》，更收罗了不少《庄子》佚文。



## 参考文献

- 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版。
- 许维遹：《吕氏春秋集释》，文学古籍刊行社1955年版。
- 刘文典：《淮南鸿烈集解》，商务印书馆中华民国十二年版。
- 《黄帝内经》，《四库全书》本。
- （汉）司马迁：《史记》，中华书局1982年版。
- （汉）班固：《汉书》，中华书局1962年版。
- （汉）郑玄：《三礼目录》，江苏广陵古籍刻印社1984年版。
- （汉）蔡邕：《蔡中郎集》，上海商务印书馆1924年版。
- （汉）董仲舒：《春秋繁露》，中华书局1975年版。
- （汉）扬雄：《法言》，世界书局1986年版。
- （唐）长孙无忌等：《隋书·经籍志》，商务印书馆1955年版。
- （唐）刘知几：《史通》，中华书局1961年版。
- （唐）陆德明：《经典释文》，中华书局1985年版。
- （五代）刘昫等：《旧唐书·经籍志》，中华书局1985年版。
- （宋）高似孙：《子略》，中华书局1930年版。
- （宋）黄震：《黄氏日抄》，《四库全书》本。

- (元) 陈澧:《礼记集说》,《四库全书》本。
- (明) 方孝孺:《逊志斋集》,商务印书馆 1936 年版。
- (清) 王先慎:《韩非子集解》,世界书局 1935 年版。
- (清) 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局 1978 年版。
- (清) 吴承仕:《论衡校释》,北京师范大学 1986 年版。
- (清) 卢文弨:《春秋左传疏校正》,直隶书局民国间影印本。
- (清) 孙星衍:《问字堂集》,中华书局 1985 年版。
- (清) 章学诚:《校讎通义》,中华书局 1985 年版。
- (清) 王夫之:《读通鉴论》,中华书局 1975 年版。
- 梁启超:《中国近三百年学术史》,中华书局 1932 年版。
- 冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社 1962 年版。
- 徐复观:《两汉思想史》,台湾学生书局 1979 年版。
- 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局 1990 年版。
- 郭沫若:《十批判书》,人民出版社 1954 年版。
- 侯外庐:《中国思想通史》第 1—3 卷,人民出版社 1957 年版。
- 张岱年:《中国哲学史史料学》,三联书店 1982 年版。
- 赵守正:《管子注译》,广西人民出版社 1982 年版。
- 冯友兰:《中国哲学史》,中华书局 1961 年版。
- 蒋伯潜:《诸子通考》,浙江古籍出版社 1985 年版。
- 范文澜:《中国通史》,人民出版社 1978 年版。
- 侯外庐:《中国思想通史》第 1—3 卷,人民出版社 1957 年版。
- 任继愈:《中国哲学史》,人民出版社 1979 年版。
- 孙叔平:《中国哲学史稿》,上海人民出版社 1980 年版。
- 郑良树:《竹简帛书论文集》,中华书局 1982 年版。

# 索引

## A

爱士 20,27,129

## B

八观六验 24,80,81

《八览》 4—6,8—10,150,167

《不二》 12,13,21,31,61,66,138

## C

《察微》 21,76,78,79

## G

高义 21,26,139

贵生 20,23,83,84,87,124,129,151

贵信 21,49

贵因 21,36,38,39,52,139

合道墨 11

## J

《精神训》 160,162,163,168,176,178,  
181,183,188,198,212—214,216—  
218,227,228,236,273,274,284

兼儒法 11

节丧 20,26,85,86,121,125,126,140

## L

《览冥训》 160,163,164,168,174,178,  
184,188,209,228,229,234—236,  
266,269,275,285,286,312

《六论》 4—6,8—10,150,167

《吕览》 3—5,8,9,102,117,121,122,  
132,135,136,142,146,147,150,176,  
280,298,305

刘安 107,153—160,167,168,195,  
245,256,257,276,278,281,282,284,  
285,291,294,295,305—315

## M

明理 20, 33, 47, 48, 148, 285

## N

内圣外王 104, 191

## P

平其私 38, 60

## Q

《齐俗训》 160, 162, 168, 197, 201, 202,  
219—222, 232, 238, 244, 245, 257,  
260, 266, 268, 270—275

去私贵公 60

全性保真 258

劝学 20, 27, 68, 126, 128, 163, 193,  
195, 196

## R

《人间训》 160, 162, 164, 168, 191, 192,  
206—208, 212, 219, 230, 249—255,  
267, 273, 313

人法天地 32, 41, 46, 49, 50, 59, 84,  
106, 109, 111

## S

《上农》 22, 29, 65, 66, 127, 129, 130,  
136, 148

《十二纪》 4—10, 41, 141, 150, 167

《时则训》 143, 160, 163, 166, 168, 312

尚德 64, 143

神清志平 228

审势 30

慎行 22

士节 20, 67, 125

顺民 20, 21, 48, 51, 59, 62, 63, 84, 187,  
219

## T

《泰族训》 159, 160, 162, 163, 168, 174,  
176, 178, 184, 185, 193—196, 201,  
203, 206—208, 221—225, 227, 247,  
251, 254, 258—260, 266—270, 273,  
275, 276, 312, 313

太一 22, 33, 36, 108, 166, 176—178,  
300

## W

五行相胜 28, 58, 59, 164

## X

《脩务训》 160, 162, 163, 168, 188—  
191, 193, 194, 204, 222, 223, 240—  
243, 258, 275, 286, 313

行德爱人 27, 63

行其数 60

循其理 38, 60

## Y

《要略》 154, 159—161, 165, 168, 190,  
209, 266, 279, 280, 283, 286, 297, 305,  
307, 309, 310, 312, 313

《原道训》 154, 160, 162, 164, 166, 168,  
170, 172, 173, 187, 188, 193, 196, 215,

216, 219, 227—229, 252, 254, 260, 284  
《月令》 107, 118—120, 122, 124, 134,  
143, 144  
因则无敌 37, 39, 166, 247  
阴阳变化 33, 34  
阴阳合和 177, 178  
用众 13, 20, 51, 57, 63, 66, 126, 128,  
264—266

## Z

正名审分 21, 60, 61, 64

知化 22, 69, 95  
忠廉 20, 125  
重己 71, 124, 126  
自然无为 22, 30, 108, 162, 219, 274,  
283  
尊师 20, 27, 57, 68, 69, 126, 128, 139