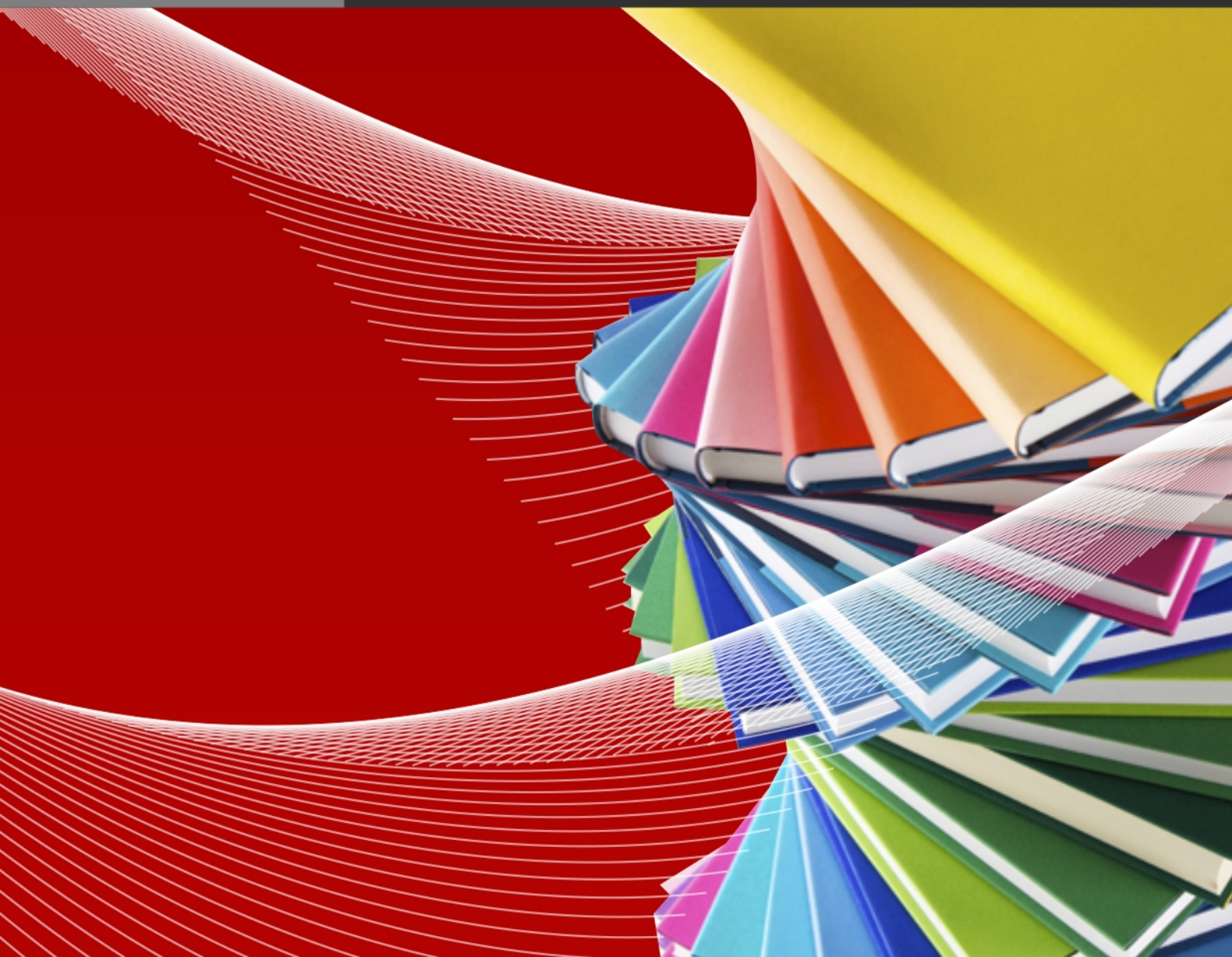
澳門大學
UNIVERSIDADE DE MACAU
UNIVERSITY OF MACAU

Outstanding Academic Papers by Students
學生優秀作品



呂氏春秋思想論述

——《孟夏紀・勸學篇》研究

澳門大學

社會科學學院

經濟學系

施純銘 S-B3-1503-3

Sb31503@umac.mo

有關《呂氏春秋》的研究，一直是有趣的。機緣巧合之下，筆者非常榮幸得以探討其中的奧妙與精巧。首先，它作為一部先秦百家各派的彙集，必然是歷史與哲學領域的重要經典；其次，它對政治與教育的觀點論述，更是影響着一代又一代人；更為重要的是，它是我國先秦思想文化特徵的意象，筆下勾勒出栩栩如生的大時代。回到現代，科學高效地解釋了客觀物象的內在運作機制，如：天、地，並在一定程度上反作用於且削弱先秦思想的影響性。同時，隨着人權、民主等思想解放的熱潮掀起一番風雨，將有助推動關於思想束縛的反思。筆者希望透過本文，借助語句解構以及藝術手法等工具，進一步從民族性、科學性、思想性等方面着手，對《呂氏春秋》提出別於教科書的觀點，彰顯出它存在於現今社會本應擁有的全新價值。

目錄

第一章　前言 ---------- 2

第一部分

第二章　題解 ---------- 3
第三章　作者 ---------- 4

第二部分

第四章　原文 ---------- 5
第五章　語譯 ---------- 6

第三部分

第六章　寫作技巧 ---------- 8
　第一節　整體結構
　第二節　語句結構
　第三節　精美的語言及其音樂美
　第四節　修辭手法
第七章　性質 ---------- 13
　第一節　民族性及其學派性
　第二節　科學性及中醫的發展史

第八章　結論 ---------- 16

附錄　參考文獻 ---------- 17

第一章　　前言

首先澄清一件事，筆者的專業既非語言和文學研究，也不是教育類別，而是經濟學。我們往往可以在交通運輸範疇覓得人口流動理論的身影，也可以在文學研究尋得政治的元素，可見，每一個領域都是相生相息、互有聯繫。背後的原因，無非是跨學科研究的創新思想。具體的解說可以想像市場上有兩間公司：其中一間專門研製馬達，而另一間公司則只從事外殼的設計。如果沒有人對兩種產品都有認知的話，那麼，汽車就永遠不會面世了，原因在於沒有相互溝通的橋樑、媒介。當然，讀者可能對此提出質疑，剛剛提及的假設永遠不可能得到實踐，因為現在已經存在汽車這個客觀的物體。但是，筆者在意的並非假設的實踐性，而是強調它的寓意性。跨學科的研究，可能會帶給客觀的事物予全新的思想性。當然，本文並非要解釋《呂氏春秋》的經濟現象等等複雜艱深的供需問題，而是要以思考經濟的方法來研究，即：它是什麼、由什麼組成、為什麼出現、涵蘊着什麼意義。

在正文開始之前，尚有一條線索需加以提醒。筆者認為，我們對於文學作品的分析往往缺少了一種創新性思維，或者說，是破壞性的。所謂的創新性思維，就是破壞舊有的思路模式，不被公式所加以限制、束縛。以本文的《呂氏春秋》為例，《重己》篇就強調了「勤儉養身」和「適可而止」的思想。就如經濟學的起源思想：社會的資源是稀缺的，合理分配資源的問題就形成一門學科。只要一個社會上每個人的基本思想都是勤儉的話，對於維持這個社會的運作、資源分配是大有幫助的，是最大化的公眾利益。道德倫理，是特定社會、特定時期的大眾所制定的共識性條款。它既作為個體思想的指引，又影響了個體的行為舉止。現今的世界，人們提倡這種勤儉思想，無非是為了維持人類社會正常的運作，不論對錯。我們可以思考，更新一套體系準則的成本是巨大的，也會面臨着出錯的高危風險。維持現在體系的系統似乎是比較好的選擇。再進一步思考的話，或許我們會從：誰可以制定道德倫理標準、他的最終目的是什麼、為什麼他有權力或影響力制定標準、為什麼我們要遵從這些標準……這些方面着手研究。簡單來說，我們認為對的事情本身並不一定是對的，可能是因為人的有限理性，反之亦然。逆主流的思考方法，可能也未必不是一種更佳的思路。關於這種思想的詳細論述，可以參見彼得蒂爾的《從 0 到 1》。

最後，值得一提的是，「偏見」與否，是取決於主觀的判斷。在創新性思維裏，「偏見」就是：以有限的理性去拒絕有可能的可能。當然，這句話自身也是一種「偏見」，因為它拒絕了「偏見」的可能性。似乎，我們頓時失去所有重心，有點不知所措了。就如海德格爾的名言：「我們不只在語言中思考，而且沿着語

言的方向思考。」所以，我們有限的理性是來自對語言的詮釋，所有語言不能表達的抽象觀念，都會成為我們無知的障礙，繼續執著邏輯因果關係，從而模糊了本質。

由這種新的思想角度出發，筆者把本文分為三大部分和三小篇章。其中，第三部分是本文的重點所在，主要講解了《勸學》篇的諸如修辭手法、語句關係等的藝術技巧，以及關鍵的民族性、思想性等的性質特點。

第一部分

第二章　　題解

關於《呂氏春秋》的問世，西漢史學家司馬遷在《史記》中便有記載：「呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋[1]」。所以，此書是由秦國相國呂不韋以及他的食客們為了「備天地萬物古今之事」而集體所撰寫、編彙而成。後來，因為「集論以為八覽」，所以又被稱為《呂覽》。全書「八覽」、「六論」、「十二紀」，合共有二十六卷之多。在這二十六卷之中，司馬遷認為，《呂氏春秋》「備天地萬物古今之事」，書中內容涉及甚廣。而清代永瑢在《四庫全書》中便清晰指出：「不韋固小人，而是書較諸子之言獨為醇正大。大抵以儒為主而參以道家、墨家，故多引六籍之文與孔子、曾子之言……所引莊、列之言，皆不取其放誕恣肆者。墨翟之言，不取其非儒、明鬼者。而縱橫之術，刑名之說，一無及焉[2]」。意思是說，《呂氏春秋》以儒家思想為主，兼收道家、墨家等諸子百家的思想精華，從而相互滲合，形成獨特的思想體系。至於，道家的消極的順應、墨家的鬼神則被認為是無稽之談，不被納入。

那麼，《呂氏春秋》是形成了怎樣的獨特思想體系呢？永瑢並沒有作出回答，而潘俊傑卻有自己的一番見解。他認為，《呂氏春秋》屬於先秦雜家的著作。他在博士學位論文《先秦雜家研究》中補充：「先秦雜家的學術宗旨是政治實用主

[1] 司馬遷著，今代圖書公司編：《史記選》，香港：世界出版社，1976 年，第 310 頁。
[2] 永瑢：《欽定四庫全書・經部》，清，乾隆三十七年，卷一百十六至卷一百十七。

義的『王治』[3]」。換句話說，《呂氏春秋》是一部政治理論散文的彙編，履行雜家學派的思想宗旨。就如筆者在前言中所提及，道德倫理體系主宰着社會的準則規範。王治，就是當時理想的體系、社會的框架。儒家對於「王治」這個概念，有一番見解，認為「王」是符合德義標準的先王之道，強調了「仁」的核心。而在《勸學》篇中出現的「古之聖王」以及「理義」都很好地印證儒家的政治觀、哲學觀以及教育觀。

基於當下的科學技術，我們還不能透過腦電波向他人傳達任何的喜怒哀樂，所以，任何思想體系必須借助文體媒介才得以表現。蒙文通認為，若從《呂氏春秋》的表現形式來看，書中多以論說文體為主，在組織結構上具有一定的邏輯系統；而就內容而言，它則是一部理論性的作品，目的無非就是為了闡述特定的思想理論[4]。本文就以《勸學》篇為例，稍後將會更為詳細解說這一點。再一次強調，關於內容思想理論的闡述是語言的世界，語言表達所難及的意境很可能成為我們的無知。這時，創新性思維有助我們破壞屏障，進一步探討當中奧妙。

《孟夏紀》是《呂氏春秋》十二紀之一，其中四篇專文—例如《勸學》，都是關於教育的論述。雖然富有儒家特色，但還是有自己的獨特的風格。佐藤將之認為，《孟夏紀》的主題是「學」和「教」，重點地論述「勝理」和「行義」的終極價值的實現[5]。其中，《勸學》是關於「學」的論述，文中便有以下論述「人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義，生於不學……」

《勸學》篇選自《呂氏春秋・孟夏紀》。

第三章　　作者

《呂氏春秋》是雜家思想的經典，但切記，它不僅僅是作為工具性的媒介，更大的目的是傳播思想，如前言所提及，降低改變倫理道德體系所需的成本及風險，為大一統局面墊定了思想基礎。那麼，到底是什麼元素才能種出如此豐沛多汁的思想果實呢？這個問題，我們或許可以透過了解它的主編—呂不韋，試圖找出職業、地域與《呂氏春秋》問世的因由的千絲萬縷的關聯性。

[3] 潘俊傑：《先秦雜家研究》，西安：西北大學，2005 年，第 4 - 6 頁。
[4] 蒙文通：《中國哲學思想探原》，台北：古籍出版社，1997，第 298 頁。
[5] 佐藤將之著：《荀子—禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，台北：國立臺灣大學出版中心，2013。

《呂不韋列傳》[6]中就曾記載「呂不韋者，陽翟大賈人也。往來販賤賣貴，家累千金。」商人出身的呂不韋，在趙國邯鄲偶然結識並重金相助子楚返秦，由於種種因由，後來呂不韋被立為秦國相國，隨後也成為秦始皇的仲父，留名千古。這個故事也就是我們耳熟能詳的「奇貨可居」的典故出處。至此，我們似乎未有什麼實質的發現。可是，關鍵就在於他的職業性質—商人與政客。他早期經常於各國往來經商，結識不少有識之士，這就為他後來權勢俱備之時網羅百家各派思想有了初步的準備和基礎。

佐藤將之[7]認為，《呂氏春秋》的思想來源具有地域性。原因在於《呂氏春秋》的思想宗旨「理義」是由齊學傳統中發展而來。儒家荀子作為齊國學術傳統的代表，正正非常重視「理」和「義」這兩個個別概念，但又未曾在他的論述中複合地討論「理義」。《勸學》篇中的「古之聖王」等的概念，也都與荀子的論述有相吻合的證明。但是，荀子在《天論》中提出[8]，人在天地之間有主體性地位，以禮義建立出人倫秩序、社會的根本，拓展出人為而成的、與天地同理的價值世界。似乎，這又與佐藤將之的看法有所不同。可見，《呂氏春秋》的地域性是複雜的，這與呂不韋的早期各國經商經歷必然有着正相關關係。

接下來，我們就原文及語譯之中尋找這些有趣的蜘絲馬跡。

第二部分

第四章　　原文

先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義，生於不學。

[6] 司馬遷著：《史記選》，第 304 - 316 頁。
[7] 詳見註 5。
[8] 轉引自 中華禮儀：《以仁為基礎的禮義構建》。

學者師達而有材，吾未知其不為聖人。聖人之所在，則天下理焉。在右則右重，在左則左重，是故古之聖王未有不尊師者也。尊師則不論其貴賤貧富矣。若此則名號顯矣，德行彰矣。

故師之教也，不爭輕重尊卑貧富，而爭於道。其人苟可，其事無不可，所求盡得，所欲盡成，此生於得聖人。聖人生於疾學。不疾學而能為魁士名人者，未之嘗有也。

疾學在於尊師，師尊則言信矣，道論矣。故往教者不化，召師者不化，自卑者不聽，卑師者不聽。師操不化不聽之術而以彊教之，欲道之行、身之尊也，不亦遠乎？學者處不化不聽之勢，而以自行，欲名之顯、身之安也，是懷腐而欲香也，是入水而惡濡也。

凡說者，兌之也，非說之也。今世之說者，多弗能兌，而反說之。夫弗能兌而反說，是拯溺而硾之以石也，是救病而飲之以堇也，使世益亂；不肖主重惑者，從此生矣。

故為師之務，在於勝理，在於行義。理勝義立則位尊矣，王公大人弗敢驕也，上至於天子，朝之而不慚。凡遇合也合不可必，遺理釋義以要不可必，而欲人之尊之也，不亦難乎？故師必勝理行義然後尊。

曾子曰：「君子行於道路，其有父者可知也，其有師者可知也。夫無父而無師者，餘若夫何哉！」此言事師之猶事父也。曾點使曾參，過期而不至，人皆見曾點曰：「無乃畏耶？」曾點曰：「彼雖畏，我存，夫安敢畏？」孔子畏於匡，顏淵後，孔子曰：「吾以汝為死矣。」顏淵曰：「子在，回何敢死？」顏回之於孔子也，猶曾參之事父也。古之賢者與！其尊師若此，故師盡智竭道以教。

第五章　　語譯

以下語譯是以張雙棣等人在 1986 年所著的《呂氏春秋譯注[9]》為藍本，並且經過筆者在不改動原意的大前提之下重新譯寫，務求語意更令讀者舒暢：

自古以來，在成功的王者們的教育思想裏，「孝」是至高的榮耀，沒有什麼

[9] 張雙棣等著：《呂氏春秋譯注》，長春：吉林文史出版社，1986。

攀比得上；「忠」是顯赫的聲望，其他的一切都顯得相形見絀。萬人之上的君王和天下的父母們都希望可以擁有臣子和子女給予的「忠孝」；而臣子和世間的子女們則努力地嘗試做一個能夠給予君王和父母「忠孝」的人，這樣，他們就會有至高的榮耀、顯赫的聲望的「顯榮」了。如果要得到「忠孝」和「顯榮」，那麼，必須要先明白「理義」的真諦。但是，大部份的君王、臣子、父母和子女都不能如願地得到「忠孝」和「顯榮」，這是因為他們都不明白「理義」和不肯學習的緣故。

如果富有才華的人跟隨了通曉古今事情的老師學習，那麼，這些人以後一定會成為聖人。只要有聖人在的地方，那裏就會受到尊敬和重視，天下也會太平安定。所以，所有以前成就霸業的王者都非常尊重老師，不會去計較老師是貴或賤、富還是貧了。因為他們這樣做了，所以名字別號就在天下間顯赫了，而且品德行為就受到天下人的表揚了。

自然而然，老師在教導學生的時候，也不會去計較學生的地位輕或重、身份尊或卑、家境貧或富，而是着重他們是否有想學習「理義」的心。如果有真心，那麼，他們就值得老師去教導了。如果有幸得到聖人的指導教學，學生想追求什麼、期盼什麼，將來都一定會得到、達成。不過，聖人也是在刻苦的學習之中鍊成的。一直以來，沒有任何人不用通過努力學習就可以成為賢士名人。

努力學習的目的不就是為了尊敬老師、相信老師的教導以及聽從老師的指導嗎？只有努力學習，道義的論述、講述才會清晰明白。因此，利用金錢聘去的老師、命令呼喚而來的老師都不可能教育感化學生。因為，自以為卑賤的人怎麼可能說服他人，輕視老師的人又怎麼可能聽從教誨呢？老師如果是這般勉強地去教育子弟，不是反而離教育的本來意義和老師身份尊敬的本質越走越遠嗎？學生想在這般勉強的環境之下受教育、得到啟發，換來的後果就是，唯有自己隨意行事了。儘管，學生也想使自己的身心安定、聲名顯赫。但是，這就好像在腐臭堆之中希望別人聞得到芳香、身在水中卻不希望沾濕的道理一樣，根本就是天方夜譚，絕不可能發生的事。

當我們在向別人說教的時候，切記，是為了令對方感覺到溫暖、心情舒暢，而不是為了要說教而去向他們說教。現今世上，大部份說教的人都是硬性說教，即為了說教而去說教，並不能使對方心情愉快。這就跟向溺水者下石、以毒藥治病人一樣，只會適得其反。所以，社會越來越混亂，以及昏亂的君王都是這樣產生出來的。

所以，老師的宗旨就是為了依循事理，以及施行道義。只要依循了事理、樹立了道義，老師的身份就自然顯得尊貴了。就算跟天子、王公和大人在朝堂之上

見面，他們也不敢對老師輕慢，老師也不會感到羞愧。但是，萬事無絕對。就算師徒相遇，和洽的情況不一定會發生。只要有人遺棄事理、拋掉道義，去追求不實際的虛榮，並妄想人們會尊重他，這簡直是世間最難做到的事。所以，老師一定要依循事理、施行道義，然後，才能顯現出他們的尊貴所在。

曾子曾經說過:「只要君子在外面的路上經過,父親還健在的可以看得出來；有老師的也可以看得出來。但是，那些失去父親和老師的人，其他人也沒有辦法再為他們做些什麼了。」曾點曾經派他的兒子外出辦事，但是，過了約定好的日期卻還沒有回來。人們都來探望曾點，並擔憂地說:「恐怕是遇難了吧。」曾點回應:「即使他想死，我還活着，他怎麼捨得遇難而死呢？」孔子被囚禁在匡地的時候，顏淵遲來了，孔子說:「我還以為你死了，所以才不來了。」顏淵答:「您還活着，我怎麼敢死！」由此可見，顏淵對待孔子的態度就好像曾參侍奉父親曾點一樣。以前的賢人，他們尊重老師竟然達到這麼高的境界，難怪，老師會如此盡心竭力地教誨他們。

第三部分

第六章　寫作技巧

文章就如產品，兩者不同在於推銷的客體不同，分別是思想與價值。退一步想想，我們總不能把未成品送上市場。所以，凡是完成品必定有自身成形完整的結構，無論是有形的，或者無形的。現在，我們就來分析《勸學》篇的結構問題。想想築建一棟房子的計劃，首先是規劃物理的支撐結構與雛形，再來是考量所需的建材，最後就是裝修點綴的階段了。同理，筆者會先從整體結構著墨，再依次由句子結構、字詞處理以及修辭手法逐步解說。

第一節　　整體結構

對於寫作感到困擾的初學者來說，立題算是最簡單的步驟了，為難的地方在於取材這部分，即：到底要寫些什麼。以《勸學》篇為實例，學習這件事情就是

作者的立題，然後寫出如何學習、為什麼學習等問題就是屬於取材部分，就是想要分享給讀者的中心思想。

那麼，有什麼不能寫呢？廣泛的答案都不外乎是「離題」這點。想像一下，今天需要寫一篇關於努力學習的文章，除了寫有什麼方法、有什麼得益之類的內容，還可不可以寫「尊重師長」這種問題呢？筆者的答案是：可以，也不可以。如果文章牽涉到哲學性問題，即：學習的目的就是學會如何尊重師長，這種問題的話，「尊重師長」就屬於文章思想的一部分，是有關聯的、不可分割的，這種情況之下，是為可以。反之，沒有任何關聯的兩件事情，在沒有任何作用的情況下，是不可以寫在一起，這也就是所謂的「離題」。現在回過頭來看《勸學》篇，它不僅僅寫出了「聖人生於疾學」這個符合題意的論述，還在往後的文句裏添述了「疾學在於尊師」這個概念。其實，這是作者為了引導讀者一步步由淺入深地領悟中心思想，特別在每篇中都為下篇留下了「導讀」。這是常見的「傳承」手法，作用就如上所說，起到導讀的作用，也為作品自身留下「伏筆」，引讀者朝着既定的方向繼續深度思考問題。

現代小說有一種結構，稱為主副結構。主，當然是所述的主體、主題；而副，是什麼並不重要，主要的作用只在於襯托或強化主體。《勸學》篇就是這樣的一種結構。主體的「疾學」概念被副體「尊師」進一步強化，在襯托作用之下，思想層次得到了昇華。這是一種思想層遞的概念，顯明地拒絕了並列的可能性，也印證了主副式成文的結構特點。

第二節　　語句結構

句子作為支撐整體的棟樑，它具有兩類的形式：關係形式、對照形式。關係形式指的是：句子之間是否存在並列、遞進、條件、假設、連鎖等等的關係；而對照形式就更為簡單明瞭，人們說明一個事理，往往會運用對照的手法來突出事理的道德重點。所以，「肯定—否定式」和「否定—肯定式」就成為人們的慣常。

首先，是並列關係。它的作用在於同時強調兩件或以上的意念。《勸學》篇裏的「先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠」當中就同時強調了「忠」和「孝」兩個概念，這在後句「忠孝，人君人親之所甚欲也」得以明證。再如「故往教者不化，召師者不化，自卑者不聽，卑師者不聽」則進一步同時強調了兩類事理，四個概念。更進一步的話，還存在跨句的並列關係：「忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也。」值得一提的是，「故為師之務，在於勝理，在於行義」這是很有趣又很有爭議的句子。按照字面來看，「勝理」與「行義」似乎是一種並列的概念，但是，當我們脫離語言的層面去窺探，「理」是特定體系的映

照，而「義」則是依附在體系之下的意念。如果，意念超越體系的限制，原本的體系就被破壞了，然後會形成新的體系來讓意念再次依附。總體來看，穩定的狀況下，體系總是高於意念而存在，這和人類心靈的歸屬感有關。原文中的「理勝義立則位尊矣」很好地解釋了這一點。當然，這部分問題留在後面會更為詳細地解說。所以，「勝理」和「行義」屬於形式上的並列關係，但是，在思想層面，就沒有容它的位置。嚴格地說，它屬於遞進的關係。

再來，是條件關係。這裏條件指的是：達成目標所需要的前提。「學者師達而有材，吾未知其不為聖人」就指出：想要成為聖人的條件就是必須先要自身擁有才華，以及找到一個通曉古今的老師，然後跟隨他學習。再看看另外的一些例子，「聖人之所在，則天下理焉」也指出：天下若想要「理」，條件是先要有聖人存在；「其尊師若此，故師盡智竭道以教」就指出尊重師長如父就是老師會盡心盡力傳授知識和道理的前提。現在，又得提一提「理勝義立則位尊矣」這一句。「理勝義立」是「位尊」的前提條件，歸納成為條件關係也無爭議而言。

與條件關係不同，假設關係著墨在具體做法方面。前部份先進行假設，後部分解釋了實現假設的具體方法，而不是前提，這需要讀者留意。不過，在《勸學》篇裏比較特殊，假設關係句並沒有以緊靠的形式存在，而是跨越了一大堆解說文字。筆者認為，解說的文字是隸屬被解說的語句，從意義上說，不能算是「跳句」。所以，假設關係依然存在、成立於《勸學》篇裏。如「聖人生於疾學……疾學在於尊師」。

連鎖關係說明的是「倚變」的關係，如「夫弗能兌而反說……使世益亂；不肖主重惑者，從此生矣」這句，指出「世亂」是由於「夫弗能兌而反說」，而「不肖主重惑者」又由於「世亂」，造成這樣一種的連鎖反應。連鎖關係主要作用就是理清邏輯，加強事理的說服力。

最後，對照形式是指人們常常以「肯定—否定」或者「否定—肯定」的形式來說明事理。如「故師之教也，不爭輕重尊卑貧富，而爭於道」就屬於「否定—肯定」的形式，先對「錯」的觀念進行否定，再帶出「對」的觀念，並加以肯定。而「聖人生於疾學。不疾學而能為魁士名人者，未之嘗有也」就反過來先對「對」的觀念進行肯定，再否定「錯」的觀念。無論哪一種形式，最終的目的都是為了強化事理的重點。再次強調，筆者在前言早已提及：對的事情不一定是對，可能是因為人的有限理性。

第三節　　精美的語言及其音樂美

《呂氏春秋》之所以能夠恃其「一字千金」的典故縱橫文學界，必定有其可恃之處。在《勸學》篇裏，我們不難發現一些凝練的詞語，如「此生於不知理義」中的「理義」，便帶出了「統貫着天─地─人秩序狀態的理，以及人倫準則的義[10]」兩個大概念。荀子[11]則提出了以「人道」為基礎的「禮」、「義」結合的系統，主張「禮義」是道德的極地，規範了基本人倫關係，突顯人的地位。這裏需要注意的是，與荀子的觀點類似，作者融合了「理」和「義」兩個個別概念，變成了「統貫天地的規範也實為人類在追求本身存在意義時應該要遵守的規範」如此的一個整合概念。筆者認為，作者不加以加減改變字詞，便帶出了簡潔凝練的新概念，是新穎的，是超越性的。

更多的例子如「聖人生於疾學」中的「疾學」、「疾學在於尊師」中的「尊師」以及「故為師之務，在於勝理，在於行義」中的「勝理」和「行義」都是同樣的精美。

令人為之驚艷的是，文中還存在一種我們稱為「以少勝多」的凝練語句，它並不是以一貫的二字形式存在，而是以更多的字詞，同樣地著重凝練。如「理勝義立則位尊矣」中的「理勝義立」，四個字便說明了「理先勝，義後立」的哲學思想。想一想，如果是以直白的長段文字進行解說的話，凝練簡潔的語言風格還存不存在呢？答案是否定的。

其實，《勸學》篇朗讀起來也是朗朗上口，容易背誦。背後的原因就是因為作者安排的「音樂美」，這是經過精密的思量。文中語句節奏鮮明，停頓有律：「先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠」一句以四字為句，三句一律的形式烙人心聲；「故往教者不化，召師者不聽，自卑者不聽，卑師者不聽」是前三字一詞，後二字固定，五字一句，四句一律的形式。當中，後三句的「不聽」是「不化」的變調，是因為表達文意的需要。

除了句律之外，作者還安排了音調的變化，使得一些句子容易記憶。如「其人苟可，其事無不可」的平仄是「平平仄仄，平仄平仄仄」，十分順口。其中，前後句都是以「其…可，其…不可」的重字形式出現。這些都不是巧合，而是經過慎思的構造。

第四節　　修辭手法

為了表達複雜的思想感情，多種的藝術手法就成為不可或缺的。

[10] 見註 5。
[11] 見註 8。

首先，為了強調主觀的經驗規律的實質，適當地言過其實的渲染會留給人更加深刻的領悟及印象。就如高爾基的名言「真正的藝術就有權誇張」。

「聖人之所在，則天下理焉」就是運用了誇張的手法，強調「聖人」對「天下」的重要影響。這不是虛偽的，而是從真實的主觀感受出發，是某一哲學的領域的最高意境的描寫。儘管筆者並不認為「聖人」在複雜的現實生活之中可以造成多大的影響力，因為人總是以有限的理性，甚至是完全的感性，來與他人進行博弈。但是，對於這種哲學問題，並不能單純以實踐性來加以否定。我們應該要領會它的寓意性。

比喻，是《勸學》篇裏最容易看出的藝術手法了。「學者處不化不聽之勢，而以自行，欲名之顯、身之安也，是懷腐而欲香也，是入水而惡濡也。」這是暗喻的手法，「是」是喻詞。另外的例子如「夫弗能兌而反說，是拯溺而捶之以石也，是救病而飲之以堇也。」這是語言藝術最常用的一種表現手法，能夠把複雜深奧的道理通過比喻變得形象、簡單、易懂。

上文已經提及對照形式。那時，筆者是以語言結構角度進行分析，而現在是以藝術的領域進行分析，無論怎麼說，最終都將殊途同歸，萬變不離其宗。再次，對照是以正反兩面的客體進行比較，著重傳達「正確」的道德觀念。如「凡說者，兌之也，非說之也」是肯定的「正確觀」，而後句「今世之說者，多弗能兌，而反說之」是否定「錯誤觀」。正反兩種觀點，互相比較、對照，令讀者對事理更加清晰明瞭。更多的例句如「故師之教也，不爭輕重尊卑貧富，而爭於道」以及「聖人生於疾學。不疾學而能為魁士名人者，未之嘗有也。」

對偶，與其說是道理的表現手法，不如說是為了加強文章的整潔性。「忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也」兩句字數相等，結構相同，構成整齊的對子，意義密切相繫。通過這種手法表現，文章形式整齊，看得醒目，音律節奏朗朗上口，感染力強，便於記憶和流傳。

頂真，是為了表現觀點的連接性、傳承性或者層遞性，使得文章氣勢貫通。形式上的特點就是前部分的末尾和後部分的開頭是相同或相似的。如「此生於不知理義。不知理義，生於不學」其中的「不知理義」就成為了《勸學》篇開篇的討論，以此作為出發點，延伸觀點，引人深思。

最後，篇中最重要的表現手法還在於層遞。這是《勸學》篇中最重要的表現手法。佐藤將之[12]認為，「理義」一詞在《呂氏春秋》之中共出現九次，數量不多，

[12] 見註 5。

但每次用例都是在關鍵論述思想的位置。本篇之中，「故為師之務，在於勝理，在於行義」正如上文所提及，它是形式上的並列關係，但是，在意境的層次裏，就是屬於層遞。再次，「先勝理，後行義」，兩者概念是不同層次的，有高低之分。然而，兩者概念的混合，又使之昇華成為新的思想層面，有了更高的層次。就如前面所說：統貫天地的規範也實為人類在追求本身存在意義時應該要遵守的規範。其中複雜的思想哲學性，還須專門研究。

第七章　　性質

第一節　　民族性及其學派性

《呂氏春秋》成書於戰國末期，那時，政治封建制度正面臨着瓦解的壓力。當然，之後也是真的被中央高度集權所取代。在四大文明古國之中，唯獨中國是採用封建制度的國家。所以，我們理應可以在《呂氏春秋》之中尋覓到封建制的一絲蹤跡。

封建制，是指天子把土地分封給諸侯，並允許他們建立封國及軍隊，協助統治。所以，諸侯是否對天子忠誠是尤其重要的事。在《勸學》開篇時提及「忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也……」其中，涉及階級觀念，如：君與臣、親與子；以及倫理觀念，如：君臣之間的忠、親子之間的孝。又如：「……王公大人弗敢驕也，上至於天子……」中的「王公大人」以及「天子」。不難發現，當中存在濃厚的封建味道—是中國特有的民族性質。

再如：「聖人之所在，則天下理焉」以及「不疾學而能為魁士名人者」。前者的「天下」，正是反映中國民族對於天地的敬畏這樣的一種思想觀念：天和地養人，所以人的地位是低於天地的；後者中的「魁士名人」則是一種封建階級的觀念，認為人有尊卑、有識無識、有名無名的階級劃分。

儒家有此一言「必也正名乎[13]」，強調正名的必要性。《勸學》篇中，多次強調「君臣」、「親子」、「魁士名人」甚至是「聖人」。都與儒家一貫的正名思想不

[13] 轉引自 趙杏根著：《論語新解》，安徽：安徽大學出版社，1999 年，第 231 頁。

謀而合，即：把每樣事物的定義以及關係都理得清清楚楚。

倪培民[14]認為，對於儒家來說，成為「魁士」之前，首先更應該成為君子。因為，「士」只是初級的目標，更高一級是為了成為有義的君子。在本篇中，「聖人生於疾學。不疾學而能為魁士名人者，未之嘗有也……」說明「聖人」是學習的最高境界。「魁士」是通過「疾學」的艱難過程而達成的。而「疾學」在於「尊師」，這是儒家認為的「義」。如果成為了有義的君子，自然能夠成為「魁士」，離「聖人」這一目標也不遠了。有趣的是，《述而》[15]篇中，孔子說過：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。善人，吾不得而見之矣，得見有恒者，斯可矣」。自己努力學習，但並不是聖人，也遺憾一生沒有親自見過一位聖人。不過，世無完人，君子也很有限，退而求其次，也滿足了。順帶一提，篇中「是故古之聖王未有不尊師者也……」中的「古之聖王」，在孔子看來，是堯、舜、禹、文、武、周公等人。

儒家的孟子認為，「大而化之之謂聖」[16]，指能夠感化世人世風，能夠弘道，才有資格稱為「聖」。聖人能知道平凡生活的意義，無論是日常生活還是重大事件，都能始終從容地恰當地應對。篇中的「聖人之所在，則天下理焉」正正印證了這一種看法。另外，孔子說過：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉。恭己正南面而已矣」[17]。意思是說，舜只需要莊嚴端正地坐在那向南的位置上就可以了。強調聖人的無為是從心出發，以自己的德帶動人們的禮儀，做事不需勉強和費力。儒家相信正直以及公正的力量能夠改變社會、改變世界。

不可否定，孔子最重要的教育原則是「有教無類」。這種高尚的精神在篇中「故師之教也，不爭輕重尊卑貧富，而爭於道」也得以體會。通過提供公平的教育，消除人和人之間的鴻溝。

《勸學》篇雖然富有儒家特色，但還是形成了自己的特色。儒家的天地觀強調：人能弘道，非道弘人。意思是人不是被動地接受天命，反而是天從人自身內部顯示出祂的力量。通過人的極強使命感和責任感的積極參與，上天才能創造萬物的和諧。但是，《勸學》篇中的「理勝義立」則強調了：統貫天地的規範也實為人類在追求本身存在意義時應該要遵守的規範。明顯地，儒家「天人合一」的思想和後者「上天治人」的思想是不同的，有根本性的矛盾。這就是為什麼荀子並沒有把「理」與「義」兩者概念合為一體的緣故了。

在此，筆者認為，呂不韋之所以強調「上天治人」而不取儒家的「天人合一」

[14]倪培民：《孔子：人能弘道》，中國：上海人民出版社，2013。
[15]趙杏根著：《論語新解》，第 132 - 133 頁。
[16] 鄭訓佐：《孟子》，山東：友誼出版社，1998 年，第 526 頁。
[17]趙杏根著：《論語新解》，第 290 頁。

是為了政治需要。為了鞏固中央集權的需要，作為「上天在人間的代表」天子，不可能透過人民的意志來顯示出自身的力量。而是要以自身的威懾力，來讓人民感受來自「上天」的威嚴力量。而「天人合一」，則鼓勵「人可弘道，非道弘人」這種威脅天子地位的思想。這也是為什麼秦始皇會焚書坑儒了。

在政治上，筆者認為《呂氏春秋》是封建保守的。也因為作者呂不韋的身份地位，它的思想內容得以大規模推廣開去。無疑是中國歷史上開明化政治體系改革的一大阻礙、鐵籠。它向人們烙下了一種「天尊人卑」的保守觀念，強調了「守天法」的合理性，磨滅人們反抗不正義、不平等的決心。又蓄意對這種思想進行形式上的美化，進一步荼毒人們，影響着千千萬萬代炎黃子孫。

管理層以權力來制定一套思想，當中儘可能地保護了自己的統治廣度及深度。在現代，「上天治人」的思想就是一種獨裁的意識形態。社會學家吉登斯[18]認為，意識形態是以損害較為弱勢群體為代價，保護較為強勢群體的價值觀和信仰。因為權力能夠帶來回報，所以許多衝突都是圍繞着權力以及意識形態；馬克思也認為，社會被劃分為擁有不平等資源的階級。由於存在這些明顯的不平等，所以出現了「融入」社會制度的一些利益劃分。這些利益衝突發展到某個程度就會爆發成積極的變革。這也有助解釋為何在「上天治人」的思想統治下，中國歷史上仍經常發生戰事、朝代變更。因為，人的價值觀總是一直變化的，但由於受到傳統思想的束縛、誤導，總是找不到「正確」的方向。

制度經濟學一向強調「效率」。《呂氏春秋》作為一部政治指引大集。首先，值得嘉許的是，它建立起一套緻密的思想道德體系，有明確性。這有助於解決社會互動之中產生的各種問題。其次，它能夠融合各家各派學說於一身，減低社會共識的摩擦，這也有助於降低風險，穩定社會的運作。遺憾的是，它對於「民主」這種思想具有排斥性，是社會之中最大的「無形成本」。隨着時間的前進，成本會越來越大，最終達到無窮大，使這個制度「破產」。

最後，值得一再強調：從另類的角度來評論《呂氏春秋》未必不是更好的思路。當然，筆者的觀點也不一定是更好的解釋。創新性思維，允許人們對客觀的事物發表各式各樣的主觀意見。切記，我們不是想在語言中尋找答案，因為這樣會令我們模糊本質。而是想從語言中發掘出抽象的意義，摒除無知的障礙。

第二節　　科學性及中醫的發展史

《呂氏春秋》作為百家的集大成，是萬人的智慧結晶。經驗，是我們人類最

[18] 安東尼・吉登斯著：《社會學》，中國：北京大學出版社，2011 年，第 82 - 86 頁。

寶貴的知識來源，形成了今時今日的「科學」。

篇中「……是懷腐而欲香也，是入水而惡濡也」就反映出前人對於物質世界的物理性質具有一定的了解，是作為人類發展史的重要材料之一。而「……是拯溺而捶之以石也，是救病而飲之以堇也」前者反映了「重量」以及「浮力」等物理性質，後者則反映了前人對於醫學的不全面認識。

「以毒攻毒」是中醫裏熟為人知的治療方法。當然，現代西醫也有類似的方法。它是指以相克的另一種可致命的物質來中和「毒性」。筆者認為《呂氏春秋》可以為「早在戰國末期以前應用以毒攻毒」這種論述提供一些佐證。《黃帝內經》是中國現存最早的醫學典籍。據說，書中早已有應用「以毒攻毒」的間接論述。有人認為，它成書於春秋戰國時期，如：北宋的程顥、司馬光。但是，成書於戰國末期的《呂氏春秋》中是持着反對「以毒攻毒」的觀點。雖然，無法直接證明司馬光等人的看法是錯誤的，但至少，證明了另一件事情：在春秋戰國時期，以毒攻毒尚未普及。這對於中醫發展史來說，可是重要的線索之一。《呂氏春秋》對於中醫發展史有着重要的參考價值。

第八章　　結論

《呂氏春秋》是一部戰國末期的政治集論大冊。它集百家大成，在政治、教育、養生等多方面提供了一套指引，使人民得以遵從一套道德規矩行事。本文討論的《勸學》篇更與荀子的《勸學》同名，更為巧妙的是，荀子正正是提出「理」與「義」兩種概念的起始人。而在呂氏的《勸學》篇中，「理義」已整合為一體，變為「上天治人」全新觀念。這是它與儒家的不同。但就其他方面來看，教育觀、聖人觀等都富有儒家的特色。特別是在無為觀尤為突出，強調儒家的「以德服人」。

《勸學》篇強調學習的必要性、目的性，也有提及「尊師」的思想性。其中，對於教師的要求，與儒家的「有教無類」十分吻合。篇中，語句的音律、平仄都是經過精心安排，便於背誦。尤其是語句構成的並列、條件、假設等邏輯關係，十分明瞭，思路清晰。但是，筆者認為，它宣揚的「上天治人」的思想，是出於政治的目的，是為了加強中央集權的需要。透過美化形式，深深地隱藏了那邪惡的「霸王式獨裁」的野心。

最後，篇中的文句間也體現了前人對於物質世界的認識。而篇中否決了「以毒攻毒」思想，則是對中醫發展史有重要的參考價值。總的來說，《呂氏春秋》是一部值得深入探究的經典，它必然會在未來展現出它在這個時代的真正價值。

附錄　　參考文獻

中華禮儀：《以仁為基礎的禮義構建》，2015 年。

司馬遷著，今代圖書公司編：《史記選》，香港：世界出版社，1976 年，第 304-316 頁。

永瑢：《欽定四庫全書・經部》，清：中國哲學書電子化計劃，乾隆三十七年，卷一百十六至卷一百十七。

安東尼・吉登斯著：《社會學》，中國：北京大學出版社，2011 年，第 82 - 86 頁。

佐藤將之著：《荀子—禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，台北：國立臺灣大學出版中心，2013

倪培民：《孔子：人能弘道》，上海：上海人民出版社，2013

張雙棣等著：《呂氏春秋譯注》，長春：吉林文史出版社，1986。

蒙文通：《中國哲學思想探原》，台北：古籍出版社，1997，第 298 頁。

趙杏根著：《論語新解》，安徽：安徽大學出版社，1999 年，第 132-133、231、290 頁。

潘俊傑：《先秦雜家研究》，西安：西北大學，2005 年，第 4 - 6 頁。

鄭訓佐：《孟子》，山東：友誼出版社，1998 年，第 526 頁。

----------完----------