政治科學論叢 / 第 69 期 / 民國 105 年 9 月 / 頁 149-182

《呂氏春秋》和《荀子》對「人類國家」構想之探析：以其「人」觀與「群」論爲切入點*

佐藤將之**

摘　要

本文針對《呂氏春秋》與《荀子》政治哲學的比較分析。試圖闡述與過去按照所謂「六家」分類模式不同的《呂》、《荀》政治哲學的特質，以及其在中國古代政治思想發展上的思想意義。本文試圖論證的內容可分成如下三點：

第一、《呂》、《荀》兩書中所言的「人」並非係指特定個人或屬於個別族群或階級的人，而是共有同樣身體功能和異於其他生物的各種特質之整體人類。在其他先秦文獻中《呂》、《荀》兩書這種對「人類」涵義清楚的界定是罕見的。第二、基於此「人」觀，此兩書的「養生論」，尤其在其論述出發點預設每個人的身體功能是一樣的，因此兩書中的「養生論」相關論述中「統治人」vs.「民眾」的區分模式愈來愈模糊。第三、在「國家起源論」的探討當中，《呂》、《荀》兩書基於對人類生體功能限制的理解而發展出「群」論。其國家論認爲人的共同體需兼備倫理道德的原則以及超過血緣的秩序原理。

總結，由於建立整體意涵的「人類」概念，此兩書政治主張的重

* DOI:10.6166/TJPS.69(149-182)。本文是曾經在上海市社會科學界聯合會第 13 屆學術年會「儒學何以爲治：儒學與中國古代國家治理」學術研討會（上海：上海大學，2015 年 9 月 19-20 日）宣讀，後來加以修改而成。

** 國立臺灣大學哲學系教授，E-mail: msato@ntu.edu.tw。

收稿日期：105 年 5 月 3 日；通過日期：105 年 9 月 20 日

臺灣大學學術期刊資料庫

點從治理「某個地區的人民」或專屬被統治階層的「民」，變成「在生理屬性上具備一樣特色的總體人類」，而此治理對象的「人」還包含統治者本人的身體。如此，《呂氏春秋》與《荀子》政治思想的意義應該是在統一之前的階段就提出了一種可永續的「世界國家」之明確藍圖。

關鍵詞：《荀子》、《呂氏春秋》、人論、養生論、群論

臺灣大學學術期刊資料庫

序 言

本文的目的基於筆者過去對《荀子》政治哲學的研究，在其與《呂氏春秋》政治哲學的比較分析視野下，試圖闡述與過去按照所謂「六家」分類模式不同的中國古代政治思想發展之主要脈絡和特質。筆者努力闡明中國古代政治思想中的主要概念，如「變化」、「忠」、「誠」、「理」、「類」以及這些概念在中國古代政治哲學上的角色和思想意義。[1] 而筆者逐漸發現：如上所舉的每個概念卻特別在《荀子》和《呂氏春秋》兩部書中爲構成其理想國家藍圖的共同思想成分，甚至這些共同點較其之前的戰國各種概念和論述而言屬於高一層之理論水平並提供給兩書的相關論述。[2] 換言之，《荀子》和《呂氏春秋》對於這些概念的用例在中國古代政治思想的演變及發展過程當中，通常具有相當重要的思想意義。尤其，就「誠」和「理」概念的發展而言，若忽視《荀》、《呂》中的相關用例，我們幾乎難以勾勒出這些概念在整段戰國秦漢思想脈絡中的重大意義，而這就是筆者的研究當中常常一起探討《荀子》和《呂氏春秋》中相關概念和論述的理由。[3] 簡言之，《荀子》與《呂氏春秋》此兩部文獻之中的思想，乃是兩面互爲能映照出彼此思想特色——也就是中國思想在戰國末年的特色——的鏡子。

基於此問題意識，筆者在近年來進行的研究課題主要從政治、倫理概念本身的演變進一步到分析這些概念，以闡明此兩書「綜合思想體系」中的共同思想特點——尤其是這些概念對此兩書思想統合在此之前的戰國諸子思想的功能。同時將之與其他先秦思想文獻相關論述（如「理」概念的統合功能等）做一番比較。本文接著此問題意識，本文藉由《荀子》與《呂氏春秋》兩書中的「人」觀和與此相關的諸概念：如「性」、「情」、「欲」

---

1 過去針對如上概念來進行的研究之主要論文有如下：佐藤將之（2005a：51-86；2005b：215-244；2009：55-98）。

2 這一點不等於筆者主張《荀》－《呂》兩書的整體思想相互類似。關於《荀》－《呂》比較研究的相關問題之詳細討論，請參閱佐藤將之（2013b：61-90）。

3 關於「理」概念在《荀》、《呂》兩書中的概念功能以及在兩書思想中的思想意義之間的異同，請參閱佐藤將之（2013a：177-235）。

臺灣大學學術期刊資料庫

以及「群」概念爲切入點，試圖論證《荀》、《呂》兩書意圖建立治理當時他們所知悉的全部人類之一種「世界」國家。在這一點上可以呈現出與其他戰國諸子文獻中政治藍圖的巨大差別以及思想意義。

本文要論證如下諸點：《呂氏春秋》和《荀子》的政治哲學中，「人」概念主要係指的並不是特定的人群或階級的人，而是總體的人類全部。由此觀點，兩書所主張的政治重點從如何治理「某個地區的人民」，或專屬被統治階層的「民」思想主軸，透過對於人類的共同特色──「情」、「欲」──的統御轉向治理當時思想家所知悉的全部人類。值得注意的是，在此要統御的「人」還包含統治者本人的身體。

在《呂》《荀》兩書共有的思想特質對以後的東亞政治哲學所發揮的特色會讓秦漢以後的歷代王朝意識形態上能夠含蓋著廣大的領土。它也可以包含多樣的「民族」，而且他們可以構成其國家的統治層。此種國家的存在和運作型態，不但能夠保持兩千多年，而且也擴散到實際難以控制的周邊民族。

歷來過去學者將在中華文明世界中獨特存在的這樣國家型態由「普遍國家」、「大一統國家」、「中華帝國」等詞彙來稱呼。不過，(1) 爲了界定「中國」國家的幾項特點卻要使用「普遍」一詞在某種程度是一種論理矛盾；(2) 若以「大一統」一詞探討《呂氏春秋》和《荀子》兩書的思想歷史意義時，只能凸顯針對終止戰國時代的所謂「國家分裂」的作用；(3)「中華帝國」中的「帝國」一詞會容易產生與古代西方歷史中的「empire」概念和在馬列主義的近代國家觀中之「帝國」概念的混淆。因此，筆者則在本文中暫使用「世界國家」一詞來界定《呂》、《荀》兩書所構想的國家型態上的幾點特色。[4] 再說，藉以使用此詞彙來呈現的思想意義是：其一、《呂》、《荀》兩書構想的國家不但是能夠終止當時的分裂狀態，而是能統合當時兩書的作者（們）所知悉的人類可以居住的所有的領土；其二、同樣地，此國家能治理當時被認知的所有的「人民」即「人類」；其三，理論上構成其國家的任何個人有機會當統治者。

4 筆者已探討過《荀子》「禮治思想」的此種思想特色。請參閱佐藤將之（2015：157-174）。本文則試圖闡述其在下部概念層次（即「人」觀）中所呈現的此種思想特色。

臺灣大學哲學期刊資料庫

就這樣，《呂氏春秋》與《荀子》政治思想的意義應該是在於，統一之前的階段就已經提出了由全體人類構成，並且可永續的「世界國家」之明確藍圖。也就是說，中華文明在漢朝統一之後理念上不再分裂的理論根據似乎是由《呂氏春秋》和《荀子》兩書的政治哲學所建立起來的。

壹、《呂氏春秋》和《荀子》的「人」觀

中國古代的思想家如何界定「人」或如何構想「人」的特質，這些問題是在當代中國哲學的重要議題之一。不過在進入對「人」概念的討論之前，先要釐清爲什麼本文挑選「人」字，而不是「民」字？這主要是因爲如後文所詳論，筆者認爲《呂氏春秋》和《荀子》兩書作者（們）主要是以新的「人」概念之開展構想「世界國家」的藍圖。由於在中國古代文獻中，「民」概念基本上係指群體的統治對象，此意涵在中國古代文獻中一直沒有變更；相形之下，雖然「人」一字的含義比較廣，基本意涵係屬於統治層的個人。舉例來說，在《孟子》中有「古之人，得志，澤加於民」（〈盡心上〉）、「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（〈離婁下〉）等用例中，人（＝君子）係統治人才，（庶）民則爲被統治的民眾。在《管子》中，如「上不加勉，而民自盡」（〈立正〉）的例子，在多處由「上－民」組合來表示出同樣的意涵。在戰國文獻相關用例中，「人」字雖然在「庶人」等詞彙中亦係被統治層民眾之意，但「民」概念卻絕不會係指統治者。[5]

接著，在當代學者對先秦儒家思想的研究中「人」的特質問題通常經過「人性」論的範疇來進行探討。而且，從研究《荀子》思想的角度來看

---

5 於此相關，耐人尋味的是「人民」一詞。此詞以《孟子》中的「諸侯之寶三：土地，人民，政事。」（〈盡心下〉）一句有名，不過在《孟子》中僅有此一例。相對地，在《墨子》中則出現多達二十一個「人民」，其中絕大多數的用例於探討一國人口多寡的議題中出現。這可能暗示戰國早中期語境中思想家們可能由「人＝統治者」＋「民＝被統治者」的意涵來表達屬於一國的全部構成成員（即「國民」）。只是直到戰國末年的《荀子》和《呂氏春秋》中的「人民」（在《呂氏春秋》中還有「民人」一詞）概念基本上被限於係屬被統治層的民眾之意。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

其主軸，[6] 大部分實爲與《孟子》的「性論」之比較。對《孟子》而言，「性論」等於要論證「義」就內在於「性」中這一點，因此「人性」的探討也便幾乎等於「人」固有特質之探討。結果，《孟子》在提及「人性」一詞時，其詞已含有與動物或其他生物區別之人類特有的屬性。[7] 相比而言，《呂氏春秋》和《荀子》的「人」觀的含意則比較廣，無法只以「性」字來涵蓋其整體特質。在此兩書中，「性」概念本身只係在構成比較廣闊的「人」概念中所構成各種屬性的一部分要素而已；甚至「性」概念反而會係指人類和其他生物之間的共同屬性：即一種生命的動力。職是之故，我們在探討《呂》、《荀》兩書如何敘述「人」的特質時，也需要注意與「性」字一起出現的其他概念。如此，除了要釐清「性」字本身的意涵之外，也需要闡明由「性」字和其他概念結合起來呈現的綜合概念之「人」的特質。

耐人尋味的是，假如我們以綜合比較的觀點來探討《呂氏春秋》和《荀子》的「人」觀時，兩者都追求比它們之前文獻中的「人」觀構想還更爲普遍的人類一般，而這一點也可以在《呂氏春秋》中出現「人類」一詞中觀察到。[8] 雖然《荀子》中「人類」一詞並不出現，但其〈天論〉有「財非其類，以養其類，夫是之謂天養」一句。我們可以合理推測《荀子》思想中也有「人類」這樣範疇。簡言之，《呂氏春秋》和《荀子》的「人」觀之間確實有彼此類似之處。其實，過去一些學者，如賀凌虛、傅武光、洪家義等人，已指出過《呂》－《荀》「人」觀之間的一些類似點，[9] 但他們所注意的類似點只在於「情」或「欲」概念的用法上；更何況他們均認爲這些可能共同的思想成分都是由《荀子》到《呂氏春秋》的單方向思想影響（洪家義，1995：164）。[10] 因此，在他們的觀點中，這些特色實際上只

---

6 筆者已發表幾篇回顧過去《荀子》思想研究的問題的文章，今只舉出其中最近發表者。請參見佐藤將之（2014：5-16）。

7 在〈告子上〉:「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性歟？」的一文中，孟子「性」論的重點是以「性」字來界定人的特質。

8 〈情欲〉:「天地不能兩，而況於人類乎？人與天地也同，萬物之形雖異，其情一體也。」除了《呂氏春秋》之外，《莊子》〈知北遊〉也有「已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。」的用例。

9 請參閱賀凌虛（1970：46）；傅武光（1993：139-141）；洪家義（1995：157-164）。

10 譬如，洪家義的《呂不韋評傳》在對相關問題的考察後，即指出：「《呂氏春秋》接受

臺灣大學哲學期刊資料庫

代表《荀子》思想的內容。在下面的探討中，我們暫且保留誰影響誰的問題，相對的要關注此共同點在兩者的論述中扮演怎樣的思想角色。下面，我們先探討《呂》、《荀》兩書中構成「人」論的三個術語：「性」、「情」以及「欲」概念之使用情形。接著，藉由分析此三個概念在此兩個思想體系中的角色，進一步探索兩書「人」觀的共同點以及其思想意義。

一、《呂氏春秋》和《荀子》中的「性」、「情」、「欲」三概念

下面，我們先考察《呂氏春秋》的「性」概念。接著，與《荀子》中相關用例的共同思想成分做出一番比較分析。在整本《呂氏春秋》中，「性」字出現 62 次（《荀子》中 119 次）。乍看之下，其中 11 次出現的「性命」一詞（《荀子》中 1 次），以及「全性」、「養性」、「安性」（《荀子》中皆無[11]）等重視保養「性」的論述，令學者會聯想其受道家方面的影響。[12] 不過，同時也不難發現其中有與《荀子》的「性」概念相當類似的用法。先看〈蕩兵〉的例子，即曰：

> 古聖王有義兵而無有偃兵。兵之所自來者上矣，與始有民俱。凡兵也者，威也，威也者，力也。民之有威力，性也。**性者所受於天也，非人之所能為也**，武者不能革，而工者不能移。

與此同樣的思想在《呂氏春秋》的其他論述中也可以觀察到。〈誠廉〉曰：「堅與赤，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而爲之也。」〈貴當〉也曰：「性者萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」

在《荀子》中的此種思想已經爲許多學者所觀察過。〈正名〉曰：「性者、天之就也。」[13]〈儒效〉亦曰：「性也者，吾所不能爲也」。在《呂氏春秋》和《荀子》如上所舉的用例中，兩者的「性」均係「天」所附予的

了荀子的思想而克服了荀子的矛盾。」

11 不過，在《荀子》中則有「養生」（〈修身〉）、「安生」（〈禮論〉）的用例。

12 如〈修身〉的「養生」之例子，《荀子》的「性」概念也同樣受到道家的影響。因此，道家因素本身並不會代表其與荀子的「性」概念相衝突的原因。

13 〈性惡〉也有「凡性者，天之就也，不可學，不可事」一句。

臺灣大學學術期刊資料庫

生命屬性，並且此種屬性本身無法由人力來改變。關於其「性」具體的屬性內容，在《荀子》中主要係指人的感官能力。〈性惡〉曰：「今人之性，目可以見；耳可以聽。夫可以見之明不離目；可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。」在《呂氏春秋》中，則「性」字的同樣涵義在〈情欲〉中可以觀察，即曰：「耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一，雖神農、黃帝其與桀、紂同。」〈情欲〉爲了說明「情」在人類之間都是同樣的這一點，舉神農、黃帝和桀、紂等傳說上的聖王和暴君爲例。雖然在《荀子》的論述中所舉的對比是禹和桀，不過並列古代聖王和暴君兩極端的例子來論證人的基本條件都是一樣的論述架構是《呂》《荀》兩書論述的特點之一。我們在下文中詳論這一點。

雖然在《呂氏春秋》〈情欲〉中「耳目口」的基本傾向非由「性」字，而是由「情」字來表達，〈侈樂〉則有「樂之有情，譬之若肌膚形體之有情性也，有情性則必有性養矣。寒溫勞逸饑飽，此六者非適也。」的用例，而在此其作者暗示「情性」是與「肌膚形體」和「寒溫勞逸饑飽」問題相關。同時，我們再看《荀子》中的「情」概念，在〈王霸〉中也有「夫人之情，目欲綦色；耳欲綦聲；口欲綦味；鼻欲綦臭；心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。」一句。在這裡荀子將「耳目口鼻心」五官的基本傾向由「情」字來界定。因此，在《呂》、《荀》兩書中「性」和「情」有時可以互通，並且均會係指人的感官功能。關於這一點，傅武光認爲：《呂氏春秋》的「性」概念受到孟子性論的影響；而其「情」概念則受到荀子的影響（1993：141）。不過，《呂氏春秋》所係指的「性」從頭強調人的感官和思慮均需透過學習才能發揮其功能。〈尊師〉即曰：

> 且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。故凡學，非能益也，達天性也。能全天之所生而勿敗之，是謂善學。

的確，引文中的「達天性」這種術語也會聯想《孟子》的「性」論。然而，這一段的重點爲強調「善學」的必要。因此，片倉望則注意到這一點而指

臺灣大學哲學期刊資料庫

出，〈尊師〉的思想接近於《荀子》的修身論（1990：4-5）。[14] 若我們注意此段與荀子思想的差別，荀子的「學」論應該並非是爲了發揮五官能力本身的功能而提出。

接著我們來看《呂》、《荀》兩書中的「欲」概念。在《荀子》的政治社會理論中「欲」概念爲其關鍵字之一。換言之，所謂「性惡論」也好，「禮論」也好，在其政治社會理論具體要克服的對象其實並非「性」本身，而應該是其中「欲」的成分。譬如，我們看其「性惡論」論述結構的話，如在「然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」一句所說，其中的議題爲如何防止「從性」與「順情」的問題。但是若仔細看此段前面，荀子也說：「生而有**耳目之欲**，有好聲色焉。順是，故淫亂生而禮義文理亡（亡）焉。」也就是說，在此「淫亂生而禮義文理亡」的具體原因就是「順耳目之欲」。因此，就具體實踐論的層面來看，荀子「禮」論的重點在於具體克服人「欲」的議題脈絡中出現。〈禮論〉即說：「禮起於何也？曰：**人生而有欲，欲而不得**，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也…」。在此荀子並沒有認爲在社會中發生「爭亂」是產生於「性」或「情」等人的屬性本身，而先王所「惡」的情形是由「欲」的無限發動造成的人和人之間的社會爭亂。

荀子這樣的「欲論」針對子宋子「以是之情爲欲寡而不欲多」（〈正論〉）之論的反駁。荀子認爲人只要有生命就發動著其「欲」，而它本來就並沒有多寡，也不能因人而壓住它。因此每個人實際上可以做的只不過是調適。也就是說，按照「禮」規範來適當地分配資源，以讓每個社會成員適當的發洩或滿足自己的慾望。荀子稱之爲「養欲」。因爲過去許多學者——包含筆者本人——探討過以上《荀子》「欲」概念在其所謂「性惡論」或「禮論」中的角色，故本文並不贅述。[15] 讓我們的焦點只放在其與《呂氏春秋》的「欲論」有何種異同的問題。

誠然，《呂氏春秋》各篇作者對「欲」的關注並不亞於荀子。在其「八

[14] 片倉當然也注意在引文中的「能全天之所生而勿敗之」部分，並且指出，此部分的思想傾向與荀子的思想不太一樣。

[15] 關於這一點筆者的見解。請參閱 Sato（2003：249-253；374-382）以及佐藤將之（2016，（242-245；352-358）。

臺灣大學學術期刊資料庫

覽」中就有以「欲」爲冠上其篇名的〈爲欲〉一篇。在「十二紀」中〈貴生〉亦實爲「欲」論。若進一步看其內容，〈貴生〉曰：「耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則〔弗[16]〕爲。」在後面〈貴生〉的作者也引述子華子的話，提出「六欲」而主張：「全生」就達成「六欲皆得其宜」。如上〈貴生〉所稱「欲得其宜」的內容，實際上不外乎《荀子》所說的「養人之欲」(〈禮論〉) 之意涵。

其實，不但在〈貴生〉的論述，個別在「十二紀」的前三部「孟春紀」、「仲春紀」以及「季春紀」中，不少篇章中的論述實際內容也實爲「止欲」或「適欲」論。[17] 譬如，〈本生〉曰：「聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。」〈重己〉也曰：「使生不順者，欲也；故聖人必先適欲」。再看〈貴生〉，即曰：「耳雖欲聲；目雖欲色；鼻雖欲芬香；口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則〔弗〕爲。…此貴生之術也。」〈情欲〉曰：「聖人修節以止欲，故不過行其情也。」〈盡數〉曰：「凡食之道，無飢無飽，是之謂五藏之葆。」〈先己〉曰：「凡事之本，必先治身，養其大寶。」此外，在「仲夏紀」的〈大樂〉也說：「成樂有具，必節嗜慾。嗜慾不辟，樂乃可務。」其實，「季春紀」〈論人〉的「反諸己」論其要點也是「適耳目；節使欲嗜欲」。

由此觀之，《呂氏春秋》和《荀子》一方面由「性」和「情」概念來代表作爲生命體的人類之特質，另一方面由「欲」概念來界定此「性」和「情」之實際表出，而且是否能控制「欲」之發動在此兩書中的「人」論中可以說是最重要的課題。

二、《呂氏春秋》和《荀子》思想中的「人」

接著，《呂》、《荀》兩書在整體上提出何種「人」的形象呢？這應該是此兩書的「人」論所提出普遍彼此一樣的「人類」觀念，而在此每個社會

16 諸家認爲，此「弗」爲衍字。可從。

17 具體而言，「孟春紀」的〈本生〉和〈重己〉；「仲春紀」的〈貴生〉和〈情欲〉；以及「季春紀」的〈盡數〉和〈先己〉中。〈適音〉也有反語式的一句，即曰：「非特以歡耳目、極口腹之欲也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

成人都先屬於互相共享共同屬性的「人類」。讓我們先看《荀子》,〈榮辱〉曰:

> 凡人有所一同：飢而欲食；寒而欲煖；勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨黑白美惡；耳辨音聲清濁；口辨酸鹹甘苦；鼻辨芬芳腥臊；骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。可以爲堯禹；可以爲桀跖；可以爲工匠；可以爲農賈，在埶注錯習俗之所積耳。是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

在這裡，荀子由「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害」的四種特質是「凡人有所一同」並且「人之所常生而有也，是無待而然者」，因此「禹桀之所同也」。〈非相〉也反覆同樣觀點，即說：「飢而欲食；寒而欲煖；勞而欲息；好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」在〈君道〉中雖然其主語爲「人主」，但基本上闡述同樣的內容，即說：「莫不欲彊而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是禹桀之所同也。」也就是說，荀子由「凡人」一句，再並列聖王和暴君，強調人類的基本屬性都一樣的。

再者，荀子從「人」的「可塑形」觀點主張無論居住於何地，人類的基本屬性都一樣。〈勸學〉曰：「干、越、夷、貊之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。」顯然荀子的重點在於強調，教育的重要。雖然荀子在引文中舉四種居住於華夏地區之周邊種族的固有名稱，但荀子自己所認識的華夏和華夏之外的全部人類實爲「生而同聲」，而此段的內容呈現出荀子認爲「人類」的基本屬性——至少在出生時——都一樣的觀點。

反觀《呂氏春秋》的「人」觀，同樣由「情」和「性」來界定的「人」的特質，其也可以涵蓋著所有的人類。〈情欲〉說：「此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一，雖神農、黃帝，其與桀、紂同。」〈情欲〉只換聖君——從堯、舜到神農、黃帝。如此，其整段論旨就如上荀子的「凡人…都一樣」主張相吻合。〈貴當〉也說：「賢不肖之所欲與人同，堯、桀、幽、厲皆然，所以爲之異。」其後面的內容也與如上〈君道〉的「莫不欲…是禹桀之所

臺灣大學圖書館期刊資料庫

同」的內容互應。此外，在〈察今〉「先王之所以爲法者人」的主張中也有：「人與我同耳」一句。

如此，《呂》、《荀》兩書主張：人類基本的屬性從古代聖王到暴君（這裡的「暴君」係最惡劣的歷史人物）都是一樣。關於這一點，美國學者孟旦（Donald J. Munro）的早期研究表示，中國古代的「人」觀，從「自由」和「平等」的角度來看，比以柏拉圖和亞理斯多德爲代表的古代希臘主流思想中「人」觀可構成顯著的對照：柏拉圖堅信人的靈魂由每個個人來區分——「金」、「銀」以及「銅」——三種，而亞理斯多德也承認大部分的奴隸應該是天生而成（1969：18）。相比而言，中國古代的「人」觀中的人都具備固有的「自由」和「平等」。此外，片倉望也認爲，中國古代的思想家基於「天生蒸民」的思考展開了「人的本身彼此都是一樣」的主張（1990：7）。[18]

在中國古代思想中，除非「賢不肖」的區分之外，思想家在人類固有屬性的議題上並不是要區別人類之間的屬性，而在此意義上，筆者贊同孟旦和片倉的觀點。然而，如兩位學者所說，假如認爲這樣的思想傾向在戰國時代早中期的思想中就普遍存在，那麼可能會造成一些誤解。事實上在戰國早中期的思想家中並沒有如孟旦或片倉所敘述，原來就認爲「人類完全一樣」如此明確的觀點。其實，片倉並沒有提供從「天生蒸民」的思維爲何能夠導出中國古代思想家認爲「人的本性彼此一樣」這樣結論之具體論述。

正如過去許多歷史研究中所釐清，在先秦時期的文獻中，除《呂》、《荀》兩書的「人」觀中可以看見「凡人…」以及「堯舜和桀紂也都…」的思維之外，其他文獻中的「人」基本上都在「統治者」的「君」到「士」和「被統治者」的「民」之間有著比較清楚的區分。雖然「民」概念的涵義可能沒有像古代希臘的奴隸那麼低，但如《論語》所道：「民可使由之，不可使知之。」（〈泰伯〉）從頭到尾爲被統治的對象。如在前節開頭所提及，

18 然而，如下所述，如〈情欲〉說「天生人而使有貪有欲」般，在《呂氏春秋》中有「天生人」的思想和「人類具有普遍一樣的屬性」的連結，就是在《呂氏春秋》中比較顯著的思想特色。

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子在〈離婁下〉曰:「人之所以異於禽獸者幾希,庶民去之,君子存之。」其實此句中「幾希」一句反而露出孟子認爲君子和庶人屬於不同種的人:後者爲接近於禽獸的次等人類。另外,值得注意的是,在《商君書》中,原本《呂》、《荀》兩書所界定的「人性」或「人情」的一些負面屬性之問題都由「民」的問題來看待。譬如,〈算地〉曰:「民之性,饑而求食;勞而求佚;苦則索樂;辱則求榮,此民之情也。」〈算地〉也曰:「民之生,度而取長;稱而取重;權而索利。」〈說民〉曰:「民之有欲有惡也,欲有六淫;惡有四難。」在這樣論述的背後,《商君書》的作者洩露被統治的民眾素質比統治者還差——因此需要統治他們——的預設。這樣對於身爲被統治層的「民」之一種厭嫌感,甚至是在儒家文獻中,如《禮記・坊記》的「以此坊民,民猶點…」慣用句中也可以觀察出的。

與此相比,在《呂》、《荀》兩書的思想中,在闡述「性」、「情」以及「欲」概念來涵蓋全部人類是「(凡)人」一詞,而不是係指人類中的一部份階層的「民」或「士」等。根據這樣的立場,此兩書的作者在闡述人類的屬性時明確要摘除「統治者」和「被統治者」之間的區別。

在此理論架構下,《呂》、《荀》兩書乃建立了彼此共同的論述程序:第一、「人類」具有人固有普遍屬性(「性」和「情」);第二、此屬性由「欲」的方式來展開,而其在人與人構成的社會中造成利益衝突的問題;第三、因此,《呂》、《荀》兩書相信假如統治者能夠疏通「人欲」,就可以解決整體人類社會的問題。簡言之,在此,《呂》、《荀》兩書要求統治者治好自己的身體和促成每一個人民的順利生長過程。如此,《呂》、《荀》「人」觀還有一種共同點,就是其「養生思想」的雙重性政治功能。

首先,《呂》、《荀》兩書的作者認爲統治者本人先要解決自己適欲的問題,否則他身體的生理系統會失去平衡(即生病)。不但如此,統治者藉以讓每一個人民能循適當的養欲過程來主宰整體人類的生命過程。就這樣,在《呂》、《荀》「養生論」的特色是,其「養生」不只管理國君自己的身體,而是藉此要達成人民生命的順利成長過程。過去以來,《呂氏春秋》的「養生」思想幾乎只由其與道家思想的關聯來進行過考察。[19] 的確,其思想成

[19] 關於此問題的專文有,柴田清繼(1982:121-136);島一(1988:274-295)。

臺灣大學學術期刊資料庫

分應該淵源於楊朱、子華子以及現本《莊子》外篇諸篇中的相關論述等屬於先秦道家學派系譜的思想內容（馬場英雄，1983：83-102）。不過我們的重點並不在於只找出《呂氏春秋》中重視「養生」的相關論述，而是闡明此思想如何在其政治思想中發揮其思想功能，以及其與《荀子》相關論述的共同點。基於如此問題意識，下面爲了行文方便，我們先看《呂氏春秋》的相關論述，再來分析《荀子》，並與《呂氏春秋》比較。

在《呂氏春秋》中，如「十二紀」的作者稱：「治其身而天下治」（〈先己〉）般，屢次在同一層論述中並列管理身體和治理國家兩項（原來應該爲不同領域的）議題。至少從中看見作者認爲此兩項議題互爲息息相關。〈貴生〉曰：「惟不以天下害其生者也，可以託天下。」支撐如此主張的則是「百官各處其職有似於」、「人之有形體四枝」（〈圜道〉）等論述中所觀察到的「身－國」類比思維方式。不過《呂氏春秋》作者的重點似乎不在於保持與身體比喻的社會之健康，而是具體每一個人民身體之健康。其作者主張，「統治者」的任務就在管理全人民的成長生命過程，而在此統治者本人要能好好管理自己的生命身體也成爲了統治者的主要政治任務。因此，如上所述，《呂氏春秋》「止欲」論或「適欲」論的宗旨雖然在廣義上爲每個人如何保持身體健康狀態的問題上，但若我們注意其主體的話，實際的主體都是統治者或有資格統治天下的人。譬如，〈本生〉開宗明義曰：「能養天之所生而勿攖（按：妨礙）之謂天子」，而就以此句，《呂氏春秋》的作者宣稱世界統治者的主要任務就是具體（並非比喻）管理人類整體的「養生」。在其他篇章中，從事養生問題的主體是「聖人」（〈本生〉、〈貴生〉、〈情欲〉、〈盡數〉以及〈先己〉）、「眞人」（〈先己〉）、「全德之人」（〈本生〉）、「古人得道者」（〈情欲〉）等實際上都是在整個人類中屬最高等級的人。[20]

那麼，如何如促成人民生命過程的順利生長呢？我們再看整段如上所引的句子。此部分爲「十二紀」論述部分首篇〈本生〉的開頭，即說：

始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之所生而勿攖之謂之天子。

[20] 關於這一點，也耐人尋味的是在《呂氏春秋》中有 12 條「治身」之詞出現的句子中，「治身」一詞實指「養身」。而在《荀子》中「治身」一詞並不出現，而只出現「治氣」一句（四例）。不過，荀子的用意則強調「禮」對「治氣」的效果。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

天子之動也，以全天爲故者也。此官之所自立也。立官者以全生也。

在引文中「十二紀」的編者闡述天子（即世界的統治者）所君臨天下的意義在於「能養天之所生而無攖」。此外，〈審爲〉中引述太王亶父離邠而遷到岐山之下的故事。眾所周知，此故事在《孟子》〈梁惠王下〉中也有載錄，而在此孟子曰：「君子不以其所以養人者害人」。耐人尋味的是，〈審爲〉的作者將遷到的理由是「尊生」，而結論說：「雖富貴不以養傷身，雖貧賤不以利累形。今受其先人之爵祿，則必重失之。生之所自來者久矣，而輕失之，豈不惑哉？」〈貴生〉也稱：「聖人深慮天下，莫貴於生。」再說，這裡「聖人」爲統治者的另外名稱，〈貴生〉的作者主張國君本身的養生問題實爲治國問題。〈貴生〉說：「道之眞，以持身；其緒餘，以爲國家；其土苴，以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生之道也。」我們不應該將此引文的主旨解釋爲作者對政治的輕視；相反地，作者實際上蘊謂「養生爲治國之基礎」這一點。[21]

接著來看《荀子》中的相關論述。荀子的思想中，如〈修身〉所稱：「以治氣養生，則後彭祖；以修身自名，則配堯禹。」，「養生」是與「修身」一樣爲統治者爲了治理天下的主要任務，而其「養生」工夫的目標是像「後彭祖」那麼高。而且，正如《呂氏春秋》如上的例子，就《荀子》思想而言，「養生」的問題也不只是人體保持健康那樣只是屬於個人層次的問題，而是藉此同時管理天下人民的生命成長過程。〈王制〉即說：「君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。」〈富國〉亦曰：「君子以德…百姓之壽，待之而後長；…故曰：『天地生之；聖人成之。』此之謂也。」在〈君道〉中荀子稱爲「四統」的「能群」在國君功能中，將「養生養人」列位第一項功能。[22]〈君道〉接著主張：「故人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生安樂者，莫大乎禮義。」雖然荀子沒有將「全

---

21 與整本《呂氏春秋》思想系統中「養生」本身並非其中最高的理論目標這一點，值得注意的是，其論述的究竟目標實際上是「理」的實現。〈適音〉曰：「勝理以治身則生全以，生全則壽長矣。」其實，在這裡「生全」只不過是「理」的其中一種的效能之一。關於《呂氏春秋》思想中「理」概念佔其核心價值，而且幾乎成爲整體「十二紀」的主題，請參閱佐藤將之（2013a：195-205）。

22 其他三種爲「善班治人」、「善顯設人」以及「善藩飾人」。

臺灣大學學術期刊資料庫

生」或「尊生」本身看作他政治哲學的第一優先實現目標，但在〈修身〉稱：「凡治氣養心之術，莫徑由禮。」換言之，荀子清楚地意識到「全生」論者的論點，而提出「禮」的解決方法來回應了可能被提出的批判。總之，《荀子》的「禮」論一方面可以斷絕人類社會不斷發生的「欲」→「爭」→「亂」惡性循環，但另一方面統治者也藉「禮」的裝飾功能於正面促進人民的「養生」，或除去「害生」條件。

以上探討的是《呂》和《荀》「人」觀之間的共同思想成分。下面，我們也稍微探討此兩者之間的一些差異。其主要不同處爲兩者「欲」論的前提。《荀子》的「欲論」社會意涵比較重。他的究竟關懷還是在於如何解決「欲」無限制地發動所造成的人和人之間的爭奪（而且由此發生社會混亂和國家瓦解的情況）的發生。相形之下，「過欲」本身會害生（妨礙生命的順利成長）的問題，在荀子的思想中其緊急性相對地小，因而他似乎沒有展開詳細的論述。[23] 反之，對《呂氏春秋》「十二紀」的作者而言「欲論」的方向還是在於「全生」的目標上，比較少從此延伸到「欲」本身會導致社會鬥爭的論述理路。由於其弊害主要是對自己的身體，其處方也以國君本人的「止欲」或「適欲」實踐爲主。只是在〈情欲〉中「俗主虧情」的例子暗示，國君無法達成適當地滿足「全生」狀態時，[24] 會導致「民人怨謗，百病怒起，亂難時至」的狀況，而其中「謗」、「怒」、「亂」等用詞讓讀者想像一些社會爭奪的發生。

另外，在〈爲欲〉的「欲」論中，正如「群狗」的例子般，《呂氏春秋》的作者傾向思考如何順用人「欲」來控制政策方向與效果。[25] 這會涉及《荀》－《呂》「欲論」之間的第二點差異：即《呂氏春秋》的作者有時候卻認爲「人欲」並非單方向會造成社會秩序混亂的負面原因，反而有時候會成爲達成國家治理之不可或缺的條件。〈爲欲〉接著曰：「善爲上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。」因此〈爲欲〉主張使人民「無欲」之

23 譬如在〈修身〉中「治氣養生」的討論。

24 根據〈貴生〉的記載，「虧生」位在「全生」之下，而「死」之上，係指「六欲分得其宜也」。

25 〈爲欲〉：「群狗相與居，皆靜無爭，投以炙雞，則相與爭矣，或折其骨，或絕其筋，**爭術存也**。」

臺灣大學學術期刊資料庫

不可，即曰：

使民無欲，上雖賢猶不能用。夫無欲者，其視爲天子也與爲輿隸同，其視有天下也，與無立錐之地同，其視爲彭祖也，與爲殤子同。[…]故人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；無欲者，不可得用也。人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，人猶不可用也。令人得欲之道，不可不審矣。

《呂氏春秋》的這種積極要利用「人欲」── 就像將「炙雞」投給群狗般──的主張，是與稷下愼到、田駢到韓非的「人」觀一致的觀點，而異於由「禮」來改造（「化」）自己「性」的《荀子》「人」觀（佐藤將之，2013a：257-260）。不過，將要控制「欲」看作「人」論實踐層次的關鍵這一點是彼此一致的。

在本節的最後，我們也試著比較考察《呂》、《荀》兩書中「人」與「天」、「天地」以及萬物之間的關係。藉此我們將理解，在《呂》、《荀》兩書世界觀中「人」概念的思想意義。眾所周知，在中國古代思想中，「人」被看爲由「天」所產生。《詩經》和早期儒墨學說的天人觀中可以典型地看出此「天」－「人」（但大多數爲「民」）關係模式。譬如，〈大雅・烝民〉曰：「天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。」[26]《孟子・告子上》也引用〈烝民〉的這一句。但在《孟子》中更爲重要的例子是〈萬章下〉中孟子徵引伊尹之話而說的「天之生斯民也」一句。也就是說，這一句代表孟子認爲民眾由「天」產生。在此用語脈絡上還有《墨子》〈尚同下〉的「古者天之始生民，未有正長也」一句。

相形之下，大概在戰國中期，思想家開始認爲「人」（和「萬物」）產生於天地之間的陰陽作用。這可以成爲「天地生人」的模式。眾所周知，郭店楚簡〈太（大）一生水〉的宇宙生成論中，「陰陽」是從「太一（大一）」、「水」、「天地」、「神明」之後接著產生的構成世界的要素。

不可諱言，戰國中後期與「天地生人」相關的論述，應該與當時道家哲學的崛起相關。在戰國道家的言論中以天地爲人類萬物根源之觀點屢次出現。譬如，在《莊子》中，〈達生〉曰：「天地者，萬物之父母也，合則

[26] 〈蕩〉也含有「天生烝民、其命匪諶。」一句。

臺灣大學學術期刊資料庫

成體，散則成始。」〈大宗師〉也說：「今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！成然寐，蘧然覺。」〈秋水〉中「陰陽」也出現，即說：「自以比形於天地，而受氣於陰陽，吾在天地之閒也，猶小石小木之在大山也。」我們下文再看道家的「天地」觀念和《呂》、《荀》相關論述的關係和異同。

那麼，《呂》、《荀》兩書中，「天」（「地」）－「人」關係如何闡述呢？關於「天生人」模式，在《荀子》中乃引用〈大雅・烝民〉的「夫天生蒸民」（〈榮辱〉）一句。不過，荀子本人對此問題的闡述中表示，產生「人」和「萬物」者，不只是「天」，而是「天地」。〈王制〉曰：「天地者，生之始也…故天地生君子，君子理天地。」如上所引〈富國〉亦曰：「天地生之，聖人成之。」[27]〈禮論〉曰：「天地者，生之本也」。

相形之下，整本《呂氏春秋》雖然尚未引用「天生烝民」一句，但也可以觀察出此思想中含有「天生人」的觀點。〈情欲〉說：「天生人而使有貪有欲。」〈尊師〉也曰：「且天生人也…」〈先識〉也有：「天生民而令有別」一句。[28] 與此同時，《呂氏春秋》在探討人和萬物產生的問題時，所使用的概念與《荀子》一樣爲「天地」。〈有始〉說：「天地有始。天微以成，地塞以形。天地合和，生之大經也。」在〈知分〉的例子中，雖然沒有「天地」一詞，而以「陰陽」來替代，其說：「凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。」作爲產生「人」和「萬物」的要因，「天地」和「陰陽」相結合的例子則在《荀子》中出現。在〈禮論〉曰：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性僞合而天下治。」

若我們從戰國早中期的「天生民」模式和《呂》、《荀》兩書中的「天地生人」模式比較的話。在後者的文字中所顯著的是，敘述「生命」方面的屬性比較多的事實。譬如，《呂氏春秋》〈有始〉說：「生之大經」，〈情欲〉所說的「有貪有欲」實爲人生命生長的必然反應。同樣在《荀子》中〈王制〉曰：「天地者，生之始也」。〈禮論〉也曰：「天地者，生之本也」。

到此我們會想起的是，如此「天地」以「陰陽」爲媒介的「產生人類」

---

27 這一句亦在〈大略〉中出現。

28 這一句是晉太史屠黍向周威公的發言中出現。

臺灣大學學術期刊資料庫

之模式，其「生命」作用的重視似乎像是道家「天人關係論」的思維模式。那麼，《呂》、《荀》兩書的「天－地－人」中與生命相關的論述和與道家的相關論述之間有何種關聯？及有何種差別？首先可以指出的情況是，《老》、《莊》的論述並不只表示天地爲萬物人類的根源這一點，而且還敘述或意識到天地存在之前，或被命名之前的狀態。譬如，眾所周知《老子》第一章曰：「無名天地之始；有名萬物之母」。《莊子》中，〈知北遊〉也曰「未有天地可知邪」。再者；《老》、《莊》將「天地」視爲人永恆生命的比喻，並且也包含「生前」和「死後」，與《呂》、《荀》所設想的只有一次必經的「生→死」過程的「人」生可構成對稱。譬如，《老子》第 25 章的「有物混成，先天地生」，預設有限世界形成之前的無限時間。〈列御寇〉也說「吾以天地爲棺槨」。又，〈天下〉也曰：「死與生與！天地並與」。在此在其兩種特質的敘述中，《老》、《莊》的作者所探求從「人」的領域提升爲與「天地」同體、甚至「回歸」於「天地」生成之前的一種永恆界。換言之，尤其是在《莊子》的思想中顯著，其作者指向至少意識上能夠掌握生前和死後的無限時間。

相形之下，《呂》、《荀》兩書中的「天地」則尚留在於單向時間過程中當今人類萬物所產生時空上的根源或場所之層次，且兩書作者也沒有試圖把人的存在本身方式轉移至「天地」所具備的「永恆」、「不變」（亦即單向時間並不存的）境界。雖然《呂》、《荀》兩書「人」觀中，「天－地」並不是直接「同化」或「回歸」的對象，而是仿效的對象。但是《呂》、《荀》的「人」基本上並不追求「永恆」或「回歸於道」的超人境界，他要在只限一次性的「生」→「死」單向過程中，要讓此生本身盡量充實。換言之，《呂》、《荀》兩書中「人主」治理全人類「生命過程」的意義是，把有限的「人」之生命努力完美地結束這一點。因此，在這裡不會設想與永恆的「天地」或「道」相一體的企圖。

總結，本節根據對《呂》、《荀》兩書「人」觀的比較探索，筆者推論此兩書的「性」、「情」以及「欲」概念所導出的「人」代表著彼此一樣的「人類」。接著，進行與道家「天人關係」中的「人」觀之比較而指出，《呂》、《荀》兩書的「人」並非追求超乎生死的境界或者永恆的「道」之存在者；而係指只經過一次生涯過程的生活者。如此，《呂》、《荀》兩書對人類的理

臺灣大學圖書館期刊資料庫

解是按照實際生活的型態來被界定的，而《呂》、《荀》兩書所構想的理想國家社會之藍圖也是以這樣實際生活的「人類」爲出發。

貳、《呂氏春秋》和《荀子》的「群」論

如上所述，《呂氏春秋》和《荀子》關注從統治者到社會基層的所有人都具備同樣身體結構和情性，因此社會總體必然由同樣的人類來構成。如此，身體功能基本上都一樣且居住於廣大地域的人類，爲何有組成國家的需要呢？若將人類存在的歷史計算爲一百多萬年，人類實際上應該在其中99% 以上的歷史並沒有組成國家這樣的組織就能夠生存下來。就算人類擁有多少文明工具，正如《老子》第八十章所描述，以「鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死，不相往來」的「小國寡民」的方式生存不是就很好嗎？（安井伸介，2012：22）[29] 人類何必需要國家？然而，對戰國諸子而言，國家是從太古持續存在下來的這一點卻毫無質疑的是歷史現實。因此，除了道家的一些思想家可能看出國家的弊害之外，大致上都認爲人類組成國家是必要的；而在思想家之間的主要差別則應該在於他們對於爲何需要國家的理由說明中。職是之故，《呂氏春秋》和《荀子》國家觀的類似點和與其他戰國諸子的差別也就在此兩書說明爲什麼人類需要國家的這一點上可以觀察出。

如上所述，此兩書先從人類固有的性質和傾向來預設人類的存在方式，並且對這樣的人類所構成的社會必然會碰到的問題的觀察，開始闡述國家起源相關的論述。《呂》、《荀》對國家起源論的觀點中，較爲顯著的共同點有二：第一、人類需要成「群」；第二、人類社會爲利益和道德兼具的共同體。下面，我們先由「群」概念切入來闡述《呂》、《荀》兩書國家起源論之共同思想特色。接著將之與其他先秦諸子的相關論述作一番比較。

眾所周知，在先秦思想文獻中有關國家起源和其要素的探討，除了《呂》、《荀》兩書之外，也在《墨子》、《孟子》、《商君書》以及《韓非子》

[29] 當然，如安井伸介最近的研究所指出，「小國寡民」並非指向所謂「無政府主義」、或無國家的社會。

臺灣大學學術期刊資料庫

中還可以看到相關的論述。但若我們相比較此六書之間的相關論述，就會發現在相對在《呂》、《荀》之間特別存在著彼此之間的用詞和思想內容上的接近性。其中最明顯的一點是，《呂》、《荀》均舉出人類特有的習性——即成群——爲據，闡述國家形成和擁戴君主的必要。《荀子》中的相關論述在〈王制〉中，即說：「力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能群，彼不能群也[…]人生不能無群」。在《呂氏春秋》中與此同主題的論述則在〈恃君〉中可以看到，即曰：

> 凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以卻猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥溼弗能害，不唯先有其備，而以群聚邪。群之可聚也，相與利之也。利之出於群也，君道立也。故君道立則利出於群，而人備可完矣。

在此《呂》、《荀》兩書均指出人類的體能不一定比其他動物強，但之所以能「牛馬爲用」（〈王制〉）、「裁萬物，制禽獸，服狡蟲」（〈恃君〉），是因爲人類「能群」（〈王制〉）、「以群聚」（〈恃君〉）之故。不僅如此，〈恃君〉的作者認爲，人類成群的理由是能夠帶給人類整體福利（「相與利之」）。爲了達成此目標，人群需要擁戴君主。因此〈恃君〉稱：「故君道立則利出於群」，這意謂一個社會中爲了造福整個社會的福利需要建立應有的領導或統治方式——君道。換言之，人類在成群之際，建立君主是不可或缺的過程。同樣地，〈王制〉也提及君主的功能，即說：「君者，善群也」，而「善群」也就非帶給整體福利的領導功能莫屬。

在其他先秦文獻中說及國家起源者還有《墨子》、《孟子》、《商君書》以及《韓非子》。然而，其對國家形成意義的著眼點則與《呂》、《荀》的「群」論相當不同。孟子雖然說及「一治一亂」的政治變動論，或「堯之時」的「上古」——即可能國家開始——的一些情況。然而，孟子的重點似乎在敘述人類生活圈的擴大，如「驅蛇龍而放之菹」（〈滕文公下〉）。其實，代表戰國末年的思想之《韓非子》卻同樣並沒有提出爲何國家形成的探討，只是敘述古代文化英雄如何改善人類生活水平。〈五蠹〉曰：「上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，搆木爲巢以避群害，而

臺灣大學學術期刊資料庫

民悅之，使王天下，號曰有巢氏…」。這樣的敘述本身在世界神話中有關文化英雄的故事中普遍看到。[30] 與此相比，《墨子》〈尚同〉則比較明確提供人類爲何需要構成國家之理由相關的論說，〈尚同上〉主張，人類本身有「十人則十義」的情形，就是每一個人以爲自己所想的是對，而以此會排斥別人的想法（「以人是其義，以非人之義」）。根據〈尚同上〉的作者，天下百姓「相虧害」的情況是這樣發生的。〈尚同上〉由此推論：「是故選天下之賢可者，立以爲天子。」也就是說〈尚同上〉的作者認爲最高政治權力是爲了仲裁人和人之間想法之間的衝突矛盾而產生。其實，這裡所說的「義」不只係指「想法」，而還含有倫理上的價值觀。值得注意的是，〈尚同上〉的國家起源論述或多或少意識到人和人之間會有衝突，但不像《荀子》，此論述尚未關注人的情性特質，而筆者認爲墨家這樣的觀點正反映戰國早中期的儒墨兩家的關注基本上爲何是倫理、如何解決不同倫理價值之間的衝突之問題上（Sato, 2003: 99-102；佐藤將之，2016：106-110）。

接著看《商君書》〈開塞〉的國家起源論，即曰：

> 天地設，而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民眾而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。

與《孟子》、《墨子》以及《韓非子》的國家起源論比較起來，〈開塞〉的論述比較重視一個國家或一個社會所成立的條件。在引文中〈開塞〉的作者意謂，國家社會在於超乎血緣連帶（〈開塞〉作者稱之謂「親親」和「愛私」）的層次成立的共同體。如當代社會科學般的視角，〈開塞〉論述由於意識到某種程度的社會秩序，比較接近《呂氏春秋》和《荀子》的國家、社會起源論。不過〈開塞〉將國家社會的成員完全又「君」－「民」對立模式來分離：在此句話之後〈開塞〉論及「今世強國事兼并，弱國務力守；上不及虞夏之時，而下不修湯武之道。湯武之道塞，故萬乘莫不戰，千乘莫不

30 當然這裡〈五蠹〉的重點並不在於上古文化英雄的敘述，而是論證古代文化英雄和當代的統治者對國家統治的需求也不一樣這一點。

臺灣大學哲學期刊資料庫

守。」其作者關注在戰國分裂狀態下，另外亦有如何克服：「古之民樸以厚，今之民巧以僞」的狀態。也就是說，作者比較歧視「人民」的道德素養，而在此社會國家觀中含有「統治者」和「民」的品質不太一樣的「人」觀。

由是觀之，《商君書》的國家起源論，與《呂》、《荀》兩書直接由人類的特質來構想治理天下的國家的觀點，還存在著一些距離。在這樣的思維中，雖然〈開塞〉的作者以「治」爲一個社會目標的觀點，表面上與《荀子》的社會秩序論相類似，但在其作者由「君」－「民」對立模式對凡是民眾動態抱著不信任的態度，因而在同一段論述中馬上跳到「立君之道，莫廣於勝法」的「嚴刑」之結論。在這裡並無法看出像《呂》、《荀》的相關論述中所共有的「君民」同源於「人類」這樣的基本預設。

另外，雖然〈開塞〉對國家起源的論述至少在指向「國家要達成社會秩序」這一點上，與《呂》、《荀》的「國家形成論」比較類似。然而，《呂》、《荀》「群」論的究竟目標其實並非「社會秩序」本身，而是基於含有倫理價值的社會秩序之實現。〈恃君〉曰：

> 昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，**無進退揖讓之禮**，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患。**故君臣之義**，不可不明也。自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也。故廢其非君，而立其行君道者。君道何如？利而物利章。[31]

如上〈恃君〉的討論中，沒有國君的「無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備」不便，是與《韓非子》所提的「搆木爲巢」、「鑽燧取火以化腥臊」層次的功能相同。但除此之外，〈恃君〉的作者明確認識國家社會不僅是人和人共同住居的空間，而且是一種保持倫理秩序的共同體。因此，國家也需要實現「上下長幼之道」、「進退揖讓之禮」以及「君臣之義」。《荀子》在如上所引的「人能群」一段之前就稱：人類之所以爲人類，是除了有「氣、生、知」三種屬性之外「亦且有義」，因此在地上所有動植物中「最爲天下貴」。而且《荀子》也認爲，人類之所以成群之

31 關於「利而物利章」之意，許維遹解曰：「利民而勿自利，以爲表識」。

臺灣大學學術期刊資料庫

後比其他生物能夠享受「彊則勝物；故宮室可得而居」之優勢生活條件的理由是因爲「得之分義」——由於倫理原則的社會身分與分配資源之公正分配。雖然在〈恃君〉中與「群」論相關的論述中，「分」概念並沒有出現。然而「分」概念事實上在《呂氏春秋》政治思想中具有舉足輕重的地位，而這點可構成《呂》、《荀》兩書政治思想的共同思想成分。只是由於「分」論會涉及實際國家制度和運作相關議題的論述，筆者另外在的文章中有與兩書中的「公」概念和「君臣關係」相關議題一起討論。

總結，《呂》、《荀》兩書均觀察出人類生存條件的限制——四肢的體能不一定比其他動物強——導出「群」就是支配地上所有生物之準則，而國家和社會由於此人類本身的生存條件所產生。在這一點上，與只看「道德價值的衝突」的墨家、共同體中血緣秩序（「親親」）的克服之《商君書》屬不同層次。而且《呂》、《荀》的國家論一方面理論上可以涵蓋全部人類居住的地方，另一方面切確回應了當時國家需要兼具「社會秩序」和「倫理價值」的理論需求。

參、《呂氏春秋》和《荀子》政治哲學的特色重評

在這裡，我們根據上面討論所獲得的若干心得來試論，如何界定在中國古代政治思想發展中，《呂氏春秋》和《荀子》思想意義的問題（佐藤將之，2013b：61-90）。[32] 由於我們重新評估兩者共同思想成分的重要性，來克服由「《呂氏春秋》＝雜家」、「《荀子》＝性惡」等刻板形象對《呂》、《荀》思想特色所塑造的見解。

不可諱言，《呂氏春秋》和《荀》兩書是反映戰國時代後期思想之大部著作。而且此兩書的成書時期也應該幾乎同時——公元前 240-230 年代的大約二十年中。就其內容而言，均可代表戰國時代後晚期的思想。關於兩書的思想對後世的影響，迄今對《荀子》「禮治」思想以及經學傳承上對漢代政治制度以及學術思想的形成有莫大影響的這一點基本上沒有學者懷疑

32 因爲筆者已經發表了針對過去《呂氏春秋》和《荀子》的個別主要研究的評述，在下文只將闡述與本文主題相關的問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

過。例如司馬遷《史記》的〈禮書〉部分幾乎爲《荀子》〈禮論〉相關論述湊在一起的「拷貝」作品。同樣地，如徐復觀和賀凌虛正確地闡述過，我們也不可忽視《呂氏春秋》對漢代政治和學術發展發揮的巨大影響。[33] 由如上《荀子》〈禮論〉和《史記》〈禮書〉之間的影響關係類比來說，《淮南子》的整體思想結構也大概承襲了《呂氏春秋》的思想內容。

誠然，歷來個別對《荀子》和《呂氏春秋》的思想之研究已汗牛充棟。不過長期以來，針對《荀子》和《呂氏春秋》的研究，有著不同且可以彼此對照的分析偏向。針對《荀子》，研究者對所謂「性惡」、「天人之分」等特定主題，有著明顯的嗜好；針對《呂氏春秋》，過去的研究則多數以「雜家」vs.「非雜家」的二分法觀點來進行。簡言之，研究者對於《荀子》與《呂氏春秋》大多採取一種「非對稱」性的見解：即認爲《荀子》是「具備個人特色的著作」，而《呂氏春秋》則是「只顯現混合思想的集體著作」。

接下來，就《呂氏春秋》和《荀子》之間可能的思想互動關係而言，雖然就影響程度的看法因人而異，大部分的當代學者認爲是《呂氏春秋》受到《荀子》的單方面影響。譬如，郭沫若早年在「批判」《荀子》或《呂氏春秋》的相關章節中就指出過《呂氏春秋》的中心思想來自於荀子（1950：246）。這種見解可能從《史記》〈呂不韋列傳〉的「如荀卿之徒，著書布天下」一句所推導出來。事實上，在此段文句中，司馬遷並未宣稱《呂氏春秋》的思想曾受到《荀子》思想的影響。不過，眞正的問題應該在於，長期以來兩者思想的比較研究仍然處於寥寥可幾的狀態上。筆者所悉，唯一試圖比較《呂氏春秋》和《荀子》整體思想內容者，就是修建軍的〈《呂氏春秋》與《荀子》思想主體之比較——兼議學派屬性的一般問題〉一文（1993：43-48）。其實，如其副題所示，修建軍的主要興趣還是卡住於《荀》－《呂》兩書學派歸屬問題，因此其文的主要論點也只不過指出，《荀》－《呂》兩書的思想主軸是儒家，而其中共同重視「仁義」、「音樂」以及「學習」三項。雖然修建軍也提及此兩書受到稷下思想的影響，但他並沒有進

33 賀凌虛認爲，其「理論面」對西漢政治思想的影響很大，而其「實際面」則對東漢的實際政治行爲也有不少影響。請參見（賀凌虛，1970：185-204）。徐復觀則指出：《淮南子》和《周禮》的成立都是啓發自《呂氏春秋》。請參見徐復觀（1976：54）。

臺灣大學期刊資料庫

一步闡述這一點。

由是觀之，雖然郭沫若和修建軍等幾位學者注意過《荀》－《呂》之間的整體思想關係。但大抵而言，到目前兩者思想的比較作業仍陷於只在原來「並沒有固有思想特色」的《呂氏春秋》中要找出《荀子》思想成分之作業而已。筆者曾經指出過這樣的理解方式可稱爲「對《荀》－《呂》思想性格不對稱的理解」。再說，此思維方式傾向於只允許學者由《荀》→《呂》的單方面思想影響來思考此兩書思想之間的異同和可能的關係。

另外，我們也可以注意此兩書的思想形成，或它們成書的時間點。如不少學者已反覆指出過，《荀子》和《呂氏春秋》兩書的思想意義，確實是於戰國晚期綜合了此前諸子所構成的巨大思想潮流。町田三郎的研究就是站在此觀點來探索《管子》和《呂氏春秋》兩書思想之間的共通點。町田認爲，《管子》和《呂氏春秋》兩書的作者由「月令時想」來整合的架構，作此兩書的整體論述（1981：1-15）。今暫不討論整個《管子》思想的性格，而就《呂氏春秋》思想的整體性而言。町田的論述雖然是要看出《呂氏春秋》整體論述的形式性整合，但是還沒有釐清：在個別論述之間是否有整合性，還是將這些互相會有思想衝突的個別論述在「月令時想」的大框架之下湊在一起的呢？

反觀《荀子》，筆者過去的研究不斷地探討《荀子》思想中的綜合性格，並且也主張《荀子》思想這樣的綜合不宜籠統地稱爲所謂戰國諸子思想的「混合」；相反地，《荀子》主要以他的「禮」和「禮義」概念來統合在他之前戰國諸子的主要論述，如墨家的「兼愛」、道家的「道德」等。假如把此統合由整個戰國政治思想的大脈絡來看，其爲戰國前期儒墨兩家的「倫理論辯」和戰國中後期以齊國稷下思想家爲核心的「分析論辯」此兩種思潮的統合。由此觀點來看《呂氏春秋》思想的「統合」情形，正如筆者的前文所示，在《呂氏春秋》的論述和論述之間，也同樣可以看出其編者某種程度上要統合整體思想的意圖：《呂氏春秋》的整體論述指向於實現「理」和「理義」的方向。而在此意涵上，除了町田等的研究所觀察到的「形式上」的整合之外，《呂氏春秋》的整體思想事實上依循著「理」概念而保持

臺灣大學學術期刊資料庫

著相當高度的一貫性（佐藤將之，2013a：233-235）。[34]

到此，順著上述「綜合」或「統合」的問題。事實上，《荀》、《呂》兩書會指向思想的「綜合」或「統合」，主要是因爲兩部作品的「負責人」——無論是前者的作者荀子，還是統籌後者之編寫的呂不韋或佚名的思想家——都渴望提出一個能夠治理天下的，「政治－倫理－社會」的統一思想藍圖。而爲了呈現此兩書爲「統一天下之書」的基本性格，關於這一點，《韓非子》〈五蠹〉曰：「今境內之民皆言治，藏商、管之法者，家有之，而國愈貧」。此段意謂著，當時諸侯、貴族都喜讀《管》、《商》之書，但這兩書的內容事實上卻無法回應戰國末年的實際政治需求。其實，這一句提供給我們的還有一個訊息。如引文稱「國愈貧」，戰國末年的韓非看透了《管》、《商》仍然只不過是治理一國的書，因而此兩本書的內容無法回應新時代的世界國家形成當中的理論和實際的思想需求。相比而言，《荀》、《呂》的思想，與《管》、《商》這樣一國治理的性格相比，則明確指向於治理天下的方向，因而其論述的出發點和整體的構想也與《管》、《商》的內容和理論完整度屬於不同層次。

至於《荀》、《呂》兩部書與《韓非子》的思想之間的主要差別在於：《韓非子》的論述只留在提出如何防止某一個國家陷入君權喪失之惡性循環的消極處方，而從此問題意識無法進一步導出治理全天下的國家之積極構想；而《荀》、《呂》兩書則明確指向正面回應要終止當時戰國「分裂」狀態之時代需求（佐藤將之，2013a：253-260）。[35] 甚至有可能能終止當時戰國「分裂」狀態之理論根據就是由此兩書來提出的。[36] 爲了達到此新目標，《荀》、《呂》所提出的理論就涵蓋著治理一個有著前所未見巨大規模且含

---

34 經過如此對《呂氏春秋》和《荀子》的「理」概念之分析，筆者也發現兩者對世界和人類之間的關係之論述有一些差異：《呂氏春秋》中的「人」原可以與天地構成一體的，而《荀子》中的「人」則會容易陷於互爲爭亂的狀態。

35 筆者已經闡述過《韓非子》和《荀子》的「人」觀之間存在著巨大的差異，而可能彼此屬於不同的思想脈絡。

36 與此相關，我們會想起在《孟子》〈梁惠王上〉中孟子向梁襄王所說「定于一」一句的事實。不過在整本《孟子》中，除了「仁政」的需要和回顧歷史的敘述外，看不出以《呂》《荀》兩書程度的對「統一以後」的任何具體施政藍圖。透過這句話孟子所要說的是，以周初封建的意涵上中原世界的整合的條件而已。

臺灣大學學術期刊資料庫

有宇宙以及全體人類的新型國家的新藍圖。換而言之，異於其他之前的思想家在以「一國」模式來思考，《荀》、《呂》兩書的作者腦海中，則先有要建立「世界國家」的構想，而基於此構想上將在此之前的不同論述整合起來。在此構築理論的過程當中，《荀》、《呂》兩書爲了闡述涵蓋全世界的人、社會以及國家的新藍圖，對過去與此相關的術語，如「變化」、「誠」、「理」、「類」等概念也擴大了其涵義，並且成爲符合新理論需求之概念。

總言之，《荀》、《呂》兩書的綜合性是與其作者們要提供近未來統一天下後理想世界之整體輪廓的目標息息相關。再說，在現存的戰國時代思想文獻中，與比較關注一國相對富強或安定的《商君書》、《管子》、《韓非子》，或者與充滿悖論和託古方式來談及理想政治的《老子》和《莊子》相比，在戰國時代結束之前，似乎唯《呂氏春秋》和《荀子》兩部著作當時在諸侯國並立的環境下實際提供對近未來世界較爲具體、明確、詳細，且有系統的理想國家社會之藍圖。此兩部文獻的出現代表著當時戰國時代的思想終於進入了在近未來天下會統一的前提之下要綜合過去思想之階段。而且《呂》、《荀》兩書的政治哲學也成爲秦漢帝國成立——尤其在秦國瓦解後不再回歸到戰國時期的分裂狀態——之思想基礎。[37]

結 語

本文由於《荀子》與《呂氏春秋》政治哲學的比較分析來試圖闡述與過去按照所謂「六家」分類模式不同的《荀》、《呂》政治哲學的特質和在中國古代政治思想發展上的思想意義。爲了達成此項目標，本文主要以此兩書思想中的「人」論和「群」論爲切入點，來探索在《荀子》和《呂氏春秋》兩部書中構成其理想國家藍圖的共同思想成分。經過本文的探討來獲得的若干心得爲如下三點：

第一、《呂氏春秋》和《荀子》兩書中所用「人」並非係指特定個人或

37 從政治制度的層面證實《呂》、《荀》兩書對此情況的貢獻，應該也要考察兩書中由「分」、「公」概念等來表達的具體政治制度論和國家運作論上的思想特色。而這些在筆者另一篇中將提供詳細的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

屬於個別族群或階級的人，而是由於共有同樣身體功能和異於其他生物各種特質之整體人類。[38]

第二、既然《呂氏春秋》和《荀子》兩書所意想的「人」爲全人類，其兩書構想的國家也至少理論上能夠涵蓋全人類的國家，尤其是其「人」觀是在與「養生論」相關的論述中打破了「統治人」vs.「民眾」的概念區分。在此理論框架，異於早期儒墨兩家主要爲了民眾福利目的之「寡欲論」；也異於如楊朱等只關注保護自我心身或如《莊子》追求超越生死境界的「養生論」；《呂氏春秋》和《荀子》的「養生論」則同時指向君主本人和全部人民實際生命的養生過程。

第三、在「國家起源論」的探討當中，《呂氏春秋》和《荀子》兩書基於對人類生體功能限制的理解而發展出「群」論。也就是說，《呂氏春秋》和《荀子》均強調人類固有生存條件需要國家社會的組成。不過《呂氏春秋》和《荀子》的國家起源論也綜合了個別《墨子》和《商君書》國家起源論中提出來的論點：需要建立國家的理由是因爲人的共同體需要而建立 (1) 社會成員能均接受的倫理道德的原則（《墨子》）；以及 (2) 超過血緣的秩序原理（《商君書》）。

總結，由於建立整體意涵的「人類」概念，此兩書政治主張的重點從治理「某個地區的人民」，或專屬被統治階層的「民」變成「在生理屬性上具備一樣特色的總體人類」，而此治理對象的「人」還包含統治者本人的身體。如此，《呂氏春秋》與《荀子》政治思想的意義應該是在於統一之前的階段就提出可永續的一種「世界國家」明確藍圖，並且以此藍圖建立之後的中華文明中的國家，在之後的歷史中，至少在理念上不會再分裂。職是之故，本文認爲《荀》、《呂》兩書所提出的「世界國家」藍圖就是讓此兩書的政治主張與其他戰國文獻的政治主張屬於不同層次的內容。這應該是《荀》、《呂》政治哲學在中國古代政治思想發展上共同呈現的歷史意義。

[38] 順帶一提，《呂氏春秋》和《荀子》的「人」，也異於道家對理想的「人」：此境界係遠超乎一般人類的能力的「神人」、「天人」等，《呂氏春秋》和《荀子》的「人」則爲統治者（最高的還是屬於人類的「聖人」）和庶人至少體能上都屬於彼此一樣的人類。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

安井伸介，2012，《中國無政府主義的思想基礎》，臺北：五南出版社。

佐藤將之，2005a，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《國立政治大學中文學報》，3: 51-86。

佐藤將之，2005b，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以『孟子』、『莊子』、『呂氏春秋』爲中心〉，《清華學報》，35(2): 215-244。

佐藤將之，2009，〈《荀子》《呂氏春秋》的「忠」和「忠信」論之展開及其思想意義〉，《中央大學人文學報》，39: 55-98。

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

佐藤將之，2013b，〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》－《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》，17: 61-90。

佐藤將之，2014，〈二十世紀《荀子》研究綜述──由國際視野的比較回顧〉，《邯鄲學院學報》，2(2): 5-16。

佐藤將之，2015，《荀學與荀子思想研究：探析・前景・構想》，臺北：萬卷樓圖書公司。

佐藤將之，2016，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

町田三郎，1981，〈『管子』『呂氏春秋』〉，《中國哲學論集》，7: 1-15。

洪家義，1995，《呂不韋評傳》，南京：南京大學出版社。

修建軍，1993，〈《呂氏春秋》與《荀子》思想主體之比較──兼議學派屬性的一般問題〉，《管子學刊》，3: 43-48。

徐復觀，1976，《兩漢思想史》，臺北：學生書局。

郭沫若，1950，《十批判書》，上海：羣益出版社。

傅武光，1993，《呂氏春秋與諸子之關係》，臺北：東吳大學。

賀凌虛，1970，《呂氏春秋的政治理論》，臺北：臺灣商務印書館。

二、日文部分

片倉望，1990，〈『呂氏春秋』における「天」と「人」〉，《呂氏春秋研究》，4: 1-10。

島　一，1988，〈『呂氏春秋』の養生思想とその周邊〉，坂出祥伸 (編)，《中

臺灣大學學術期刊資料庫

國古代養生思想の綜合研究》，東京：平河出版社，頁 274-295。
柴田清繼，1982，〈『呂氏春秋』の養生說と政治思想〉，《哲學》，34: 121-136。
馬場英雄，1983，〈楊朱學派の「養生」、「全生」思想について──『呂覽』四篇を中心として〉，金谷治（編），《中國における人間性の探求》，東京：創文社，頁 83-102。

三、西文部分

Munro, Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China*. San Francisco: Stanford University Press.
Sato, Masayuki. 2003. *The Confucian Quest for Order, The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers.

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄
古典文獻

《呂氏春秋》，1979，臺北：臺灣中華書局，《四部備要・子部》。

《商君書》，1970，臺北：臺灣中華書局，《四部備要・子部》。

《管子》，1982，臺北：臺灣中華書局，《四部備要・子部》。

太田方（撰）、服部宇之吉（校訂），1911，《韓非子翼毳》，東京：冨山房，《漢文大系》，卷 8。

王先謙（撰）、久保愛（增）、豬飼彥博（補），1912，《增補・荀子集解》，東京：冨山房，《漢文大系》，卷 15。

孔穎達（疏），1978，《毛詩注疏》，臺北：臺灣中華書局，《四部備要・經部》。

孫怡讓（撰）、戶崎允明（考）、小柳司氣太（校訂），1913，《墨子閒詁》，東京：冨山房，《漢文大系》，卷 14。

許維遹（撰），1935，《呂氏春秋集釋》，北平：國立清華大學。

焦竑（撰）、服部宇之吉（校訂），1913，《老子翼・莊子翼》，東京：冨山房，《漢文大系》，卷 9。

焦循（撰），1966，《孟子正義》，臺北：臺灣中華書局，《四部備要・經部》。

劉寶楠（撰），1978，《論語正義》，臺北：臺灣中華書局，《四部備要・經部》。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Perspectives on "Human Beings" and "Community" in the Political Theory of the *Xunzi* and the *Lüshi chunqiu* as a Foundation of the World State*

*Masayuki Sato***

Abstracts

This article attempts to elucidate a distinct aspect in the thoughts of the *Xunzi* and the *Lüshi chunqiu* (*Mr. Lü's Spring and Autumn Annals*) and philosophical significance as propelling the unification of the Chinese world, as well as providing a blueprint of the "world state" which has been the model for ongoing East-Asian state formation and structure during the last two millennia. Under a comparative perspective of the political philosophy of these two texts, the author aims to persuade the readers of the following three points. Firstly, in terms of the physical and social features that constituted human beings, the *Xunzi* and *LSCQ* have presented a clear definition of how the whole human race are distinct from all other creatures, and such distinction was rarely seen in other preceding texts from the Warring States period. Secondly, the discussion about human characteristics in the *Xunzi* and *LSCQ* begins with a proposition that every human individuals are physically the same, and such a focus on the sameness in various human individuals has led to the formation of a new image of human society in which the difference of physical and intellectual conditions between the ruling class and the ruled would become obscure. Thirdly, in the discussion of the origin of state and society, building upon these aforementioned understanding about human condition, the *Xunzi*

* DOI:10.6166/TJPS.69(149-182)

** Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.
E-mail: msato@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

and *LSCQ* have developed their socio-political theories which would be applicable to the whole human society and go beyond blood relationship and geographical locality. In sum, as the *Xunzi* and *LSCQ* deliver a complete picture of what defines human beings, rulers of that time consider the distinction by clan, blood relationship and regionality to be less important conditions to their ruling. The advent of such a view on human beings a few decades before the actual unification by the State of Qin was significant to the extent that it was this view that has promoted the unification of the Chinese world, and presented the proto-type image of an everlasting unified empire whenever the Chinese world witnessed its separation.

Keywords: *The Xunzi*, *The Lüshi chunqiu* (Mr. Lü's Spring and Autumn Annals), Argument of Human Being, Argument of Health and Longevity, Argument of Human Society

臺灣大學學術期刊資料庫