

從「愛利安民」、「貴公去私」及 「不偃義兵」尋繹《呂氏春秋》的 墨家思想與精神

白崢勇*

摘 要

《呂氏春秋》為呂不韋召集門下客集體編撰而成，其目的乃為因應秦一統天下的時代氛圍，作為治國思想的理論依據。漢人班固謂其內容「兼儒墨，合名法」，可見其薈萃諸子百家學說的特質。前人多有辯議《呂氏春秋》主體思想者，或云儒，或曰墨，或謂道等等。究其實，呂氏乃在追求「王治」的前提下，以優勢互補的立場融攝諸子百家思想於一爐。今本文專從《呂氏春秋》「愛利安民」、「貴公去私」及「不偃義兵」等理念，尋繹其汲取、轉化自墨家思想與精神的痕跡。

關鍵詞：《呂氏春秋》、墨子、墨家學派

* 樹德科技大學通識教育學院兼任助理教授

壹、前言

據清人孫詒讓(1848-1908)考證，墨子其人「生於魯而仕宋，平生足跡所及，則嘗北之齊，西使衛，又屢游楚，前至郢，後客魯陽，復欲適越而未果」。¹待墨子辭世之後，墨家學派更猶如開枝散葉般傳布開來，墨徒活動領域益加擴大，終形成「南暨楚、越，北及燕、趙，東盛齊、魯，西被秦國，四方莫不有墨者」的巔峰盛況。²根據傳世文獻顯示，墨子終其一生固不曾履跡秦國，然而墨者在秦卻有過相當活躍的足跡。何炳棣(1917-)推估墨者入秦應始於秦獻公在位時期，秦欲藉其力與魏爭奪河西之地。³案《史記》記載「……獻公即位，鎮撫邊境，徙治櫟陽，且欲東伐，復穆公之故地，脩穆公之政令」，⁴欲竟此業不免進行城池修築及提升軍備實力。墨者不僅能造軍械工事，又可身體力行於守國。今《墨子》書之〈備城門〉以下十一篇，學者亦多判定作於秦墨，⁵故何之推斷當可信；再者，從秦孝公求賢令謂「賓客群臣有能出奇計彊秦者，吾且尊官，與之分土」觀之，⁶此客卿制對於天下遊士必具有莫大吸引力，恰為墨者在秦發展提供絕佳的良機。職是，今日所見文獻載錄墨者活動之事蹟固鮮少，唯獨秦惠文王時，不僅有墨者田鳩、腹䟽、唐姑果、謝子等活動於秦之情事可見，惠文王甚且極為禮遇腹䟽，亦以「謝子西見」一事諮詢墨者唐姑果。⁷足見自獻公歷孝公而至惠文王，墨者入秦發展至斯時，當已受秦廷重視，甚或佔有一定的政治地位。

¹ [清]孫詒讓(1987年)《墨子閒詁》。臺北：華正書局。「墨子後語」，卷上，〈墨子傳略〉，頁629。

² 方授楚(1989年)《墨學源流》。上海：中華書局。卷上，頁145。

³ 參閱何炳棣撰：〈國史上的「大事因緣」解謎：從重建秦墨史實入手〉。發表於中央研究院歷史語言研究所八十週年所慶講座。全文可自 <http://ishare.iask.sina.com.cn/f/13320212.html> 下載。2012年01月18日。

⁴ 《史記·秦本紀》。[日]瀧川資言(1993年)《史記會注考證》。臺北：萬卷樓圖書公司。卷5，頁101。

⁵ 蓋因多有墨者活動於秦，故諸如蒙文通(1894-1968)、陳直(1901-1980)、李學勤(1933-)及秦彥士(1950-)等人考察後均認為《墨子》之〈備城門〉等篇當為秦墨所作。參閱蒙文通(2007年)《儒學五論》。桂林：廣西師範大學出版社。頁70；陳直撰：〈《墨子·備城門》等篇與居延漢簡〉，《中國史研究》(第1期)1980年，頁117-130；李學勤撰：〈秦簡與《墨子》城守各篇〉，《雲夢秦簡研究》(北京：中華書局，1981年)，頁325-326；秦彥士(2008年)《古代防禦軍事與墨家和平主義——《墨子·備城門》綜合研究》。北京：人民出版社。頁10。

⁶ 《史記·秦本紀》。《史記會注考證》，卷5，頁101。

⁷ 田鳩事見《呂氏春秋·首時》、《淮南子·道應篇》。孟勝事見《呂氏春秋·上德》。腹䟽事見《呂氏春秋·去私》。唐姑梁、謝子事見《呂氏春秋·去宥》、《淮南子·脩務篇》、《說苑·雜言》。

關於呂不韋及《呂氏春秋》，據《史記·呂不韋列傳》載：「……當是時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，喜賓客，以相傾。呂不韋以秦之彊，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。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》。」⁸此反映出呂對於東方養士風習的嚮往，亦有意從事整合學術文化。惠文王卒於311B.C.，呂不韋292B.C.至235B.C.在世，二者相去頗近。《呂氏春秋》既是呂召集門客編撰而成，合理推測，其門下客之中當不乏墨者。《漢書·藝文志》將《呂氏春秋》著錄於雜家，班固(32-92)稱其學術特點為「兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫」。⁹《呂氏春秋》既以「王治」為鵠的，諸子之學正如《莊子》所謂「譬如耳目鼻口，皆有所用，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用」，¹⁰僅賴一家之言治國，或有蔽於一曲之虞。許維通(1905-1951)說：「夫《呂覽》之為書，綱羅精博，……總晚周諸子之精英，薈先秦百家之眇義。」¹¹所以如此，蓋意欲為秦一統天下提供圓融的治國理論基礎。¹²

《呂氏春秋》既「總晚周諸子之精英，薈先秦百家之眇義」，故後人或有辯析其主體思想者，然而看法卻不一。例如清《四庫全書總目》謂其「大抵以儒為主，而參以道家、墨家」；¹³清人盧文弨(1717-1795)指出「《呂氏春秋》一書，大約宗墨氏之學，而緣飾以儒術」；¹⁴任繼愈(1916-2009)認為「《呂氏春秋》用老莊哲學構造自己的理論原則，用陰陽、儒、墨、法各家的思想，構造自己的歷史、政治、道

⁸ 《史記會注考證》，卷85，頁1021。

⁹ 《漢書·藝文志》。〔漢〕班固(1988年)《漢書》冊上(《百衲本二十四史》冊3)。臺北：臺灣商務印書館。卷10，頁446。

¹⁰ 《莊子·天下》。〔清〕郭慶藩(1989年)《莊子集釋》。臺北：華正書局。卷10下，頁1069。

¹¹ 許維通(2010年)《呂氏春秋集釋》冊上。北京：中華書局。〈呂氏春秋集釋自序〉，頁7。

¹² 錢穆說：「呂不韋著《春秋》，意在薈萃群言，牢籠眾說，借政治之勢力，定學術於一是。」參閱錢穆(1995年)《國學概論》。臺北：臺灣商務印書館。頁64-65。畢寶魁(1952-)說：「《呂氏春秋》是中國歷史上第一次思想大解放，即春秋戰國時期百家爭鳴後帶有總結性質的各家思想精華的總匯，是呂不韋為秦始皇統一全國後如何進行統治苦心經營的治國綱領，是在新的政權形式下建構新型意識形態的理論準備。」參閱〈《呂氏春秋》編撰動機論〉，《周口師範學院學報》第21卷第6期(2004年11月)，頁30。曹恒山(1958-)說：「在呂氏看來，政治統一的前提之一，便是文化統一，而文化統一的形式便是相容並蓄、互補圓融。這便是作為『文化批評家』的呂不韋的『文化統一觀』。」參閱〈論《呂氏春秋》的文化統一觀〉，《邵陽學院學報(社會科學版)》第5卷第2期(2006年4月)，頁67。

¹³ 〔清〕永瑤、紀昀(1997年)《四庫全書總目》冊3。臺北：藝文印書館。卷117，頁2345。

¹⁴ 〔清〕盧文弨(1985年)《抱經堂文集》冊2。北京：中華書局。〈書呂氏春秋後〉，卷10，頁142。

德、軍事、教育等方面的觀點」；¹⁵ 牟鍾鑒（1939-）則說「墨家思想在《呂氏春秋》中的比重大於儒家而僅次於老莊」。¹⁶ 傅武光（1944-）分析《呂氏春秋》天道論、人性論、價值觀及歷史觀等四個層面，認為《呂氏春秋》是在儒家的基礎上融合各家之思想。¹⁷ 觀《呂氏春秋》云「物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者，假人之長以補短」、「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，取之衆白也。夫取於衆，此三皇五帝之所以立大功名也」等，¹⁸ 其破除學說門戶、融貫百家思想的立場昭然若揭。因此後人恐不宜銖兩計較某家學說出現於《呂氏春秋》的多寡而逕定其主體思想為何。此故，今本文固擬從其「愛利安民」、「貴公去私」及「不偃義兵」等理念尋繹《呂氏春秋》融攝自墨家思想與精神之痕跡，但絕非主張墨學即是其主體思想。呂思勉（1884-1957）認為會通諸子之學方法有二，其一是「淘汰其無用，而存留其有用的」；其二是「將諸家之說，融合為一」。¹⁹ 融攝諸家學說，必有抉擇去取。《呂氏春秋》於汲取墨家思想的同時，必兼有批評及修正，絕非《墨子》思想可完封不動的於《呂氏春秋》中得一全然相同的觀點。

貳、《墨》之「愛利萬民」與《呂》之「愛利安民」

揆之《墨子》書，諸如「下可而利人」、「下中人之利」、「諸加費不加民利者，聖王弗爲」、「下欲中國家百姓之利」、「下利乎人」、「萬民被其大利」……等等，²⁰ 在在佐證墨子念茲在茲於爲天下生民牟利。《莊子》固然云墨子理念「反天下之心，天下不堪」，卻讚歎其人「真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫」。²¹ 清人汪中（1745-1794）亦盛讚墨子「感王者之不作，而哀生人之長勤，百世之下，如見其心焉。詩所謂凡民有喪，匍匐往救之之仁人也」。²² 所以如此，蓋因其不

¹⁵ 任繼愈（1983年）《中國哲學發展史（秦漢卷）》。北京：人民出版社。頁20。

¹⁶ 牟鍾鑒（1987年）《《呂氏春秋》與《淮南子》研究》。濟南：齊魯書社。頁91。

¹⁷ 參閱傅武光（1993年）《呂氏春秋與諸子之關係》。臺北：東吳大學中國學術著作獎助委員會。

¹⁸ 《呂氏春秋·用眾》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷4，頁101、102。

¹⁹ 呂思勉（1992年）《呂著中國通史》。上海：華東師範大學出版社。上編，第17章，〈學術〉，頁272。

²⁰ 分別見於《墨子·尚賢下》、《墨子·非攻下》、《墨子·節用中》、《墨子·節葬下》、《墨子·天志中》、《墨子·非命上》。《墨子閒詁》，卷2，頁61；卷5，頁129；卷6，頁153；卷6，頁173；卷7，頁185；卷9，頁244。

²¹ 《莊子·天下》。《莊子集釋》，卷10下，頁1075、1080。

²² 〔清〕汪中（1970年）《述學》。臺北：廣文書局。內篇三〈墨子序〉，頁2。

僅終身服膺於愛人利民之信念，又具有「實行家」、「行動者」之人格特質，²³ 其摩頂放踵亦不稍懈的作為，故有「墨子無煖席」之形象。²⁴ 誠如李石岑（1892-1934）說：「墨子的最大不可及處，便是擺脫一切享樂思想，親自去做那種『中萬民之利』的工作，而且從『腓無胈，脛無毛』做起，這是何等可驚可泣的精神。」²⁵ 《墨子》學說一言以蔽之，乃欲於滔滔亂世「興天下之利，除天下之害」，此「愛利萬民」理念，則被「兼儒、墨」之《呂氏春秋》所認同。

首先，《墨子》指出天下未有正長之時不僅「人是其義，而非人之義」，甚且「舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐朽餘財不以相分，天下之亂也，至如禽獸然，無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉」，²⁶ 故其以為「天下之所以亂者，生於無政長」。²⁷ 此乃肯定國家設立統治階層之必須性；其次，《墨子》又云「立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也，將以為萬民興利除害，富貴貧寡，安危治亂也」。²⁸ 此言立統治階層之目的乃為百姓牟利祛害。今《呂氏春秋》謂：

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。……聖人深見此患也，故為天下長慮，莫如置天子也；為一國長慮，莫如置君也。²⁹

此亦肯定統治階層存在的意義與必要性；其次，《呂氏春秋》又云：「始生之者，天也。養成之者，人也。能養天之所生而勿撓之，謂之天子。天子之動也，以全天為故者也。此官之所自立也。立官者以全生也。」³⁰ 「天」始生而「人」養成，此似與《荀子》「天生人成」之說近，³¹ 然而《呂氏春秋》乃側重於申明順天之生以達

²³ 梁啟超說「論到人格，墨子真算千古的大實行家，不惟在中國無人能比，求諸全世界也是少」。見梁啟超（1985年）《墨子學案》。臺北：臺灣中華書局。頁30。韋政通（1927-）認為墨子的人格中具有「行動者」的特質。見韋政通（1993年）《先秦七大哲學家》。臺北：水牛出版社。頁128。

²⁴ 《淮南子·脩務篇》。何寧（2010年）《淮南子集釋》冊下。北京：中華書局。卷19，頁1319。

²⁵ 李石岑（1989年）《人生哲學》（《民國叢書第一編》冊3）。上海：上海書店。頁246。

²⁶ 《墨子·尚同中》。《墨子閒詁》，卷3，頁71。

²⁷ 《墨子·尚同上》。《墨子閒詁》，卷3，頁68。

²⁸ 《墨子·尚同中》。《墨子閒詁》，卷3，頁78。

²⁹ 《呂氏春秋·恃君》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷20，頁544-546。

³⁰ 《呂氏春秋·本生》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷1，頁12-13。

³¹ 《荀子》之「天生人成」是以「天人之分」為前提，強調「聖人」以制「禮」教化人群，故謂「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧……故天地生之，聖人成之」（《荀子·大略》）；《呂氏春秋》說的則是「天子」乃以「利益」黔首為責任。兩者之說有其異。

「全生」是統治者職責，而「所謂全生者，六欲皆得其宜也」，³² 可知「全生」乃以民之利益為考量。職是，《呂氏春秋》總結歷史指出「自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也」，³³ 因此統治者的存在不但必要，而其首要責任則在利益人民。從國家統治階層的設立及其目的之角度審視，《呂氏春秋》與《墨子》的觀點可謂相同。

《墨子》云「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也」，故「昔者禹、湯、文、武方為政乎天下之時，曰：必使飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治」。³⁴ 統治者之利民在於須使其衣食飽暖無虞。《墨子》有「義，利；不義，害。志功為辯」之定義，³⁵ 意即實際結果利於人即是「義」。今《呂氏春秋》既云「大寒既至，民煖是利」，又強調：

衣人，以其寒也；食人，以其饑也。饑寒，人之大害也。救之，義也。人之困窮，甚如饑寒。故賢主必憐人之困也，必哀人之窮也。³⁶

饑、寒為生民最大之禍害及困窮，故統治者必須以救民饑寒作為首務，能行此實際利益於民之舉即是「義」。此宣揚救民饑寒、以利愛民，重視百姓切身之利的立場，當是對於《墨子》思想的認同。基於此，《呂氏春秋》高度頌揚大禹治水利民的事蹟：

禹立，勤勞天下，日夜不懈，通大川，決壅塞，鑿龍門，降通滂水以導河，疏三江五湖，注之東海，以利黔首。

禹周於天下，以求賢者，事利黔首，水潦川澤之湛滯壅塞可通者，禹盡為之。³⁷

³² 《呂氏春秋·貴生》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷2，頁41。

³³ 《呂氏春秋·恃君》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷20，頁544。汪受寬(1943-)說：「先秦史學的一個重要特徵是史學與政治的緊密結合，而《呂氏春秋》正是這種結合的典範。該書通過對歷史的研究，總結經驗教訓，提出的一系列為秦統一天下服務的政治觀點，揭示了該書在史學史和政治學史上的突出地位。」參閱〈以史資政的《呂氏春秋》〉，《蘭州大學學報(社會科學版)》第25卷第4期(1997年)，頁101-102。

³⁴ 《墨子·非樂上》、《墨子·非命下》。《墨子閒詁》，卷8，頁228；卷9，頁253。

³⁵ 《墨子·大取》。《墨子閒詁》，卷11，頁371。

³⁶ 《呂氏春秋·功名》、《呂氏春秋·愛士》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷2，頁55；卷8，頁189。

³⁷ 《呂氏春秋·古樂》、《呂氏春秋·慎人》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷5，頁126；卷14，頁336。

禹日夜不懈皆以「利黔首」為目的，而此正是墨子極度稱道與效法夏禹之處。³⁸ 蓋《墨子》曰：「禹平水土，主名山川……索天下之隱事遺利，以上事天，則天鄉其德，下施之萬民，萬民被其利，終身無已。」³⁹ 戰國諸子惟墨子乃以治水利民盛讚夏禹者。⁴⁰ 據此，吾人可知《呂氏春秋》所言之「全生」，實乃以利群厚生為其內涵。

一九七五年於中國湖北省雲夢縣城關睡虎地十一號墓出土的睡虎地秦簡，是研究戰國晚期至秦始皇時期政治、經濟、文化、法律、軍事的珍貴文獻。其中〈為吏之道〉有云：「除害興利，茲（慈）愛萬姓。」⁴¹ 此與《墨子》「興利除害」、「愛利萬民」旨趣正同，亦可旁證墨學確曾流布於秦，故能滲入於《呂氏春秋》。《呂氏春秋》對於黎民苦難有深刻體認，其云「當今之世，濁甚矣，黔首之苦，不可以加矣」，又謂「天下之民，窮矣苦矣，民之窮苦彌甚」。⁴² 此故，統治者須以拯救黔首之苦為己任，所謂「凡王也者，窮苦之救也」。⁴³ 職是，作為治道理論根據的《呂氏春秋》即十分強調以利民為出發點的統治之道，其謂「聖人南面而立，以愛民利民為心」、「聖人通士不出於利民者無有」等等，⁴⁴ 正是肯定以利愛民的治國之道。《呂氏春秋》認為統治者牧民必須「愛利以安之，忠信以導之，務除其災，思致其福」，⁴⁵ 意即以愛利、忠信安頓及化導百姓，盡力除人民之災、致百姓之福作為施政目標，此全然與《墨子》主張明王聖人「愛民謹忠，利民謹厚，忠信相連」相同；⁴⁶ 其次，《墨子》云「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之」，目的在於要求統治者應當無私、不自利而使「萬民被其利」。⁴⁷ 《呂氏春秋》亦主張統治者

³⁸ 《莊子·天下》載：「墨子稱道曰：『昔禹之湮洪水，決江河而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜而九雜天下之川；腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也而形勞天下也如此。』」見《莊子集釋》，卷10下，頁1077。

³⁹ 《墨子·尚賢中》。《墨子閒詁》，卷2，頁57-58。

⁴⁰ 金春峰(1935-)據《論語·泰伯》及《論語·憲問》「禹稷躬稼而有天下」之說，認為禹的事功只是「盡力乎溝洫」、農業躬稼，此不僅與《詩經》的說法一致，而且「在孔子心目中，禹治洪水與畫九州徵貢賦是完全不存在的。所以《墨子》應是禹治洪水之最早的具體描述者，而這是墨子為了宣傳『兼相利』而發揮出來的」。見〈儒和墨的「造史」〉，2012年01月06日取自：「中國墨子網」(www.chinamozi.net)。

⁴¹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組(2001年)《睡虎地秦墓竹簡》。北京：文物出版社。頁170。

⁴² 《呂氏春秋·振亂》、《呂氏春秋·慎勢》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁162；冊下，卷17，頁462。

⁴³ 《呂氏春秋·慎勢》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷17，頁462。

⁴⁴ 《呂氏春秋·精通》、《呂氏春秋·愛類》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷9，頁212；冊下，卷21，頁594。

⁴⁵ 《呂氏春秋·適威》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷19，頁528。

⁴⁶ 《墨子·節用中》。《墨子閒詁》，卷6，頁148。

⁴⁷ 《墨子·法儀》、《墨子·尚賢中》。《墨子閒詁》，卷1，頁19；卷2，頁58。

若欲利益群生，必須祛除一己私利，此即其所謂「君道何如！利而勿利」；⁴⁸ 最末，《呂氏春秋》更要求統治者必須辨明大利與小利，不可因追求小利而失卻大利，故申明「不去小利則大利不得」，蓋因「小利，大利之殘也。聖人去小取大」。⁴⁹ 相對於大利，小利即是害，故須以大利為念而棄小利。今《墨子》云「權輕重之謂權」，指示人應「利之中取大」，蓋「利之中取大，非不得已也」。⁵⁰ 易言之，於權衡之中擇取「大利」乃是一必要。此取大而棄小的價值觀及思維角度，《墨》《呂》可謂如出一轍。據以上諸援引所述，在在證明以利愛民的信念，《呂氏春秋》顯然均向《墨子》「興天下百姓人民之利」的觀點靠攏。

檢閱《墨子》書，凡言及「利」者，均與天下、國家、百姓、萬民相連接。張岱年（1909-2004）說：「墨子所謂利，乃指公利而非私利。不是一般人的利，而是最大多數人的利。」⁵¹ 蓋統治者施政必據利害結果衡量其價值，此即所謂「廢（發）以為刑政，觀其中國家百姓人民之利」；⁵² 再者，《墨子》不僅強調「萬事莫貴於義」、「大義，天下之大器也」，⁵³ 又主張「義」與「利」的一體性，所謂「義，利也」，⁵⁴ 故其宣說之「義」實以「利」為內容，所謂「利人乎，即為；不利人乎，即止」，⁵⁵ 說明「義」所以可貴，在於能「利人」。此思想《呂氏春秋》亦有所汲取，故其不僅有「義之大者，莫大於利人」的觀點，⁵⁶ 又云：

當今之世，有能分善不善者，其王不難矣。善不善本於義（利），不（本）於愛，愛利之為道大矣。……亂世之民，其去聖王亦久矣。其願見之，日夜無間，故賢王秀士之欲憂黔首者，不可不務也。⁵⁷

「善」或「不善」乃以是否「愛利」作為裁斷之據，故統治者須務力以愛、利對

⁴⁸ 《呂氏春秋·恃君》。案：〈恃君〉本作「君道何如！利而物利章」。清人俞樾謂「章」字衍文，「物」當為「勿」。故「利而物利章」當作「利而勿利」，意即「利民而勿自利」。見《呂氏春秋集釋》冊下，卷 20，頁 545。

⁴⁹ 《呂氏春秋·權勳》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷 15，頁 363。

⁵⁰ 《墨子·大取》。《墨子閒詁》，卷 11，頁 368-369。

⁵¹ 張岱年（1987 年）《中國哲學大綱》。臺北：彙文堂出版社。頁 397。

⁵² 《墨子·非命上》。《墨子閒詁》，卷 9，頁 241。

⁵³ 《墨子·貴義》、《墨子·公孟》。《墨子閒詁》，卷 12，頁 402；卷 12，頁 424。

⁵⁴ 《墨子·經上》。《墨子閒詁》，卷 10，頁 281。

⁵⁵ 《墨子·非樂上》。《墨子閒詁》，卷 8，頁 227。

⁵⁶ 《呂氏春秋·尊師》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷 4，頁 95。

⁵⁷ 《呂氏春秋·聽言》。案：「善不善本於義，不於愛，愛利之為道大矣」一句，許維通說：「『本於義，不於愛』疑當作『本於利，本於愛』，方與下句『愛利之為道大矣』相承接。今『本』字誤為『不』，校者遂改『利』為『義』，則文不成義。」見《呂氏春秋集釋》冊上，卷 13，頁 292。今拙文從許說。

待黔首。易言之，統治者應懷抱「憂黔首」之心而愛利之。另外《呂氏春秋》又謂：「士之爲人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸。」⁵⁸此讚許爲義忘利、捨生取義的高貴品德，表面上似與《孟子》「舍生而取義者」之說相近，⁵⁹然而細察之則不然。《墨子》載：

魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：「子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子愠，而猶欲糴，糴讎，則愠也。豈不費哉？」⁶⁰

魯人之子既服膺墨子之學，爲實踐墨家之道而戰死，此即是行「義」而「遺生」，爲行公利而捨身。蓋身臨禍患卻維護個人生命乃小利、私利。此故，《呂氏春秋》所言「臨患忘利」之「利」，乃是指一己之利而非公利，故其「遺生行義，視死如歸」，若從墨家「興天下之大利」的角度詮釋之，亦無扞格之處。此外，又諸如《呂氏春秋》所謂「舉事義且利，以立大功」、「義之爲利博矣」、「義者百事之始也，萬利之本也」等等，⁶¹均將「義」與「利」併言之。戰國諸子惟《墨子》宣揚「義」即是「利」的觀點，顯見《呂氏春秋》確有承襲墨家思想之痕跡。

當然，即使如上所述，《呂氏春秋》亦非全盤接受《墨子》，而是有所修正。《墨子》謂「天欲義而惡不義」，故「愛人利人，順天之意，得天之賞者也」。⁶²是其「愛利於民」之價值觀乃根源於「天志」。《呂氏春秋》則揚棄此「尊天事鬼」的成分，純粹從人事言之；再者，《墨子》不僅要求上對下愛利，亦鼓吹人與人平行的兼愛交利，而《呂氏春秋》之「愛利」則局限於強調君對民、上對下的愛利而已。此蓋由於《呂氏春秋》乃爲統治階層之「王治」而設，其理論乃圍繞於一統的氛圍而開展，總結舊有治道經驗，爲嶄新的統治模式提出新的理論。

參、《墨》之「兼愛無私」與《呂》之「貴公去私」

《墨子》學說在於創造「兼相愛，交相利」的理想國度，藉由倡行無差等之

⁵⁸ 《呂氏春秋·士節》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷12，頁262。

⁵⁹ 《孟子·告子上》。〔清〕阮元(2007年)《十三經注疏》冊8。臺北：藝文印書館。《孟子注疏》，卷11下，頁201。

⁶⁰ 《墨子·魯問》。《墨子閒詁》，卷13，頁434。

⁶¹ 《呂氏春秋·不廣》、《呂氏春秋·上德》、《呂氏春秋·無義》。《呂氏春秋集釋》冊中，卷15，頁385；冊下，卷19，頁521及卷22，頁604。

⁶² 《墨子·天志上》、《墨子·天志中》。《墨子閒詁》，卷7，頁175、185。

愛，獲得利益國家百姓之結果。「兼愛」遂成爲墨學的核心理念及招牌語，亦最爲後人熟知，諸如《尸子》謂「墨子貴兼」、⁶³《孟子》曰「墨氏兼愛」、⁶⁴《管子》云「兼愛之說勝，則士卒不戰」、⁶⁵《呂氏春秋》言「墨翟貴兼」⁶⁶等等均是，無怪乎清人張惠言（1761-1802）謂「墨子本在兼愛」，⁶⁷章太炎（1869-1936）亦說「墨子本旨在兼愛」。⁶⁸蓋「兼愛」既以無等差之愛爲訴求，故《荀子》對其有「優差等」及「有見於齊，無見於畸」之非議。⁶⁹梁啟超（1873-1929）說：「畸者，參差不齊之謂。墨子兼愛、尙賢，以絕對的平等爲至道。」⁷⁰方授楚（1898-1956）亦說：「然則其（墨子）思想之特點安在？一言以蔽之，則平等是已。」⁷¹因追求平等之愛故，《墨子》不但從理論上詳辨「兼士」、「別士」之異，更要求「兼以易別」。⁷²蓋「子自愛不愛父」、「弟自愛不愛兄」、「臣自愛不愛君」等病灶均是私心作祟所致，遂造作「虧父而自利」、「虧兄而自利」、「虧君而自利」等行徑，⁷³故《墨子》呼籲「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身」，⁷⁴捐除彼我之私而待人若己，一體平等而愛之。⁷⁵《墨子》書載墨子援引《詩》「無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李」，⁷⁶乃欲說明凡能平等無私對待彼此，「兼愛」世界即可實現。從事相上言，「兼愛」的表現可成就平等之愛的世界；就理體上說，「兼愛」的理論乃以平等無私爲其精神。嚴靈峰（1904-1980）指出《墨子》「優差等」非現代概念的「階級平等」（Class equality），而是指普遍的「公平」（Fair）原則，是「兼相愛，交相利」命題所以站立的基礎。⁷⁷

⁶³ 《尸子·廣澤》。〔周〕尸佼（1976年）《尸子》（《四部備要》冊342）。臺北：臺灣中華書局。卷上，頁15。

⁶⁴ 《孟子·滕文公下》。《十三經注疏》冊8，《孟子注疏》，卷6下，頁117。

⁶⁵ 《管子·立政九敗解》。顏昌峴（1996年）《管子校釋》。長沙：岳麓書社。卷21，頁508。

⁶⁶ 《呂氏春秋·不二》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷17，頁466。

⁶⁷ 〔清〕張惠言（1977年）《張臬文手寫墨子經說解》。臺北：廣文書局。頁88。

⁶⁸ 章太炎（1987年）《國學略說》。臺北：文史哲出版社。頁174-175。

⁶⁹ 《荀子·非十二子》、《荀子·天論》。〔清〕王先謙（1993年）《荀子集解》。臺北：華正書局。卷3，頁58；卷11，頁213。

⁷⁰ 梁啟超（1978年）《諸子考釋》（《飲冰室專集》冊9）。臺北：臺灣中華書局。頁30。

⁷¹ 見《墨學源流》，頁107。

⁷² 《墨子·兼愛下》。《墨子閒話》，卷4，頁105-106。

⁷³ 《墨子·兼愛上》。《墨子閒話》，卷4，頁91。

⁷⁴ 《墨子·兼愛中》。《墨子閒話》，卷4，頁94-95。

⁷⁵ 李賢中（1957-）說「墨子以『兼愛』來轉化人們的自私心，意即主張從專愛己身轉為無私的愛」。見李賢中（2003年）《墨學——理論與方法》。臺北：揚智文化事業股份有限公司。頁163。

⁷⁶ 《墨子·兼愛下》。《墨子閒話》，卷4，頁115。

⁷⁷ 參閱嚴靈峰（1995年）《墨子簡編》。臺北：臺灣商務印書館。頁49-53。案：據《墨子》言「鄉里之長」、「左右將軍大夫」、「諸侯國君」、「三公」等統治階級必須層層尚同於「天子」觀之，「優差等」當然非「階級平等」義。

此原則不僅貫串於「兼愛交利」，落實於政治層面即是「雖在農與工肆之人，有能則舉之」、「官無常貴，而民無終賤」等等公而平等的尚賢觀。⁷⁸

《墨子》謂：「入國而不存其士，則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國。緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也。」⁷⁹今《呂氏春秋》則云：「身定，國安，天下治，必賢人……得賢人，國無不安，名無不榮；失賢人，國無不危，名無不辱。」⁸⁰據此二說比照之，若謂後者對於賢人的重視與前者不二，⁸¹蓋亦不為過。正因如此，連《呂氏春秋》用賢之道亦與《墨子》近同。《墨子》謂賢良之士為「國家之珍」、「社稷之佐」，統治者須以「富之，貴之，敬之，譽之」、「高予之爵，重予之祿」、「般爵以貴之，裂地以封之」的態度待之。⁸²今《呂氏春秋》云：「雖有賢者，而無禮以接之，賢奚由盡忠？」又曰：「國雖小，其食足以食天下之賢者，其車足以乘天下之賢者，其財足以禮天下之賢者，與天下之賢者為徒，此文王之所以王也。」⁸³藉由身名之榮、財用之富吸引賢良之士，二者之說何其近似！⁸⁴因公平無私之尚賢故，《墨子》抨擊「今王公大人，其所富其所貴，皆王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者也」的現象，大聲疾呼擢用人才當「不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色」，⁸⁵且標舉「堯舉舜於服澤之陽」、「禹舉益於陰方之中」、「湯舉伊尹於庖廚之中」、「文王舉閎夭、泰顛於置罔之中」等無私禪讓及拔擢

⁷⁸ 《墨子·尚賢上》。《墨子閒詁》，卷2，頁41-42。鄭敬高(1956-)指出墨子兼愛、尚賢之類的主張要求公共權威不偏不私、一視同仁的平等特徵，具有公的平等的意味。參閱〈中國古代的平等要求〉，《東方論壇》第1期(2002年)，頁72。

⁷⁹ 《墨子·親士》。《墨子閒詁》，卷1，頁1。

⁸⁰ 《呂氏春秋·求人》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷22，頁613。

⁸¹ 田鳳台(1929-)認為「呂書言尚賢之道，雖非墨家獨有，然先秦古籍，獨立篇章，明尚賢之道，則墨者固其先也，此呂書於墨家，特重之事」。參閱田鳳台(1986年)《呂氏春秋探微》。臺北：臺灣學生書局。頁134。

⁸² 《墨子·尚賢上》、《墨子·尚賢中》。《墨子閒詁》，卷2，頁40、41、48。

⁸³ 《呂氏春秋·本味》、《呂氏春秋·報更》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷14，頁312；冊下，卷15，頁373。

⁸⁴ 案《論語·憲問》載：「子曰：『賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。』」《孟子·萬章下》載：「用上敬下，謂之尊賢。」欲求賢者為國所用，唯有以禮求之、敬之，故儒家雖亦主張禮賢下士，不過無有刻意以身名之榮、財用之富勸誘。老、莊則根本反對崇尚、標榜賢能，《老子》第3章云「不尚賢，使民不爭」、《莊子·天地》曰「至德之世，不尚賢，不使能」等等。法家亦主張得賢良者以為治國之用，然而如《韓非子·姦劫弑臣》謂：「古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵；若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也。此之謂無益之臣也，吾所少而去也，而世主之所多而求也。」若賢者不畏誅、不受賞，則無法為國君所用，韓非子斥之為「無益之臣」。此大異於《呂氏春秋·下賢》所謂「有道之士固驕人主，人主之不肖者，亦驕有道之士，日以相驕，奚時相得？……賢主則不然，士雖驕之，而已愈禮之，士安得不歸之？」的觀點。故筆者認為《呂氏春秋》用賢之道，大抵是承襲墨家觀點。

⁸⁵ 《墨子·尚賢下》、《墨子·尚賢中》。《墨子閒詁》，卷2，頁64、45。

事蹟以為榜樣。⁸⁶今《呂氏春秋》亦謂「堯有子十人，不與其子而授舜；舜有子九人，不與其子而授禹，至公也」、「堯、舜，賢主也，皆以賢者為後，不肯與其子孫，猶若立官必使之方。今世之人主，皆欲世勿失矣，而與其子孫，立官不能使之方，以私欲亂之也」，⁸⁷此乃歌頌聖王至公而傳賢不傳子的高義。顧頡剛（1893-1980）認為禪讓是墨家學派為宣揚其尚賢主義所創造的傳說。⁸⁸若是，則益顯《呂氏春秋》盛讚堯、舜不以私害公而讓政權，一如《墨子》反對偏私的宗法制度。

基於此，《呂氏春秋》曰「聖人之不為私也」，申明「以私勝公，衰國之政也」，⁸⁹高度肯定公而不私之精神。職是，《呂氏春秋》宣揚統治者「必先公」的治國原則，其謂：

昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣。平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者眾矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。故〈洪範〉曰：「無偏無黨，王道蕩蕩；無偏無頗，遵王之義；無或作好，遵王之道；無或作惡，遵王之路。」⁹⁰

此處《呂氏春秋》以「無偏無黨」等數句闡明立公滅私之義。其所言「公」與「偏」，究其實質，極近似《墨子》所謂的「兼」與「別」。蓋《墨子》謂「體，分於兼也」，⁹¹意即「兼」乃全體，而「體」則是部份，即是「別」。其認為「別」即是私心不平等，故主張「別非而兼是」。⁹²是故《墨子》以「王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏」證說無私之理，⁹³在實際政治層面的作為則主張「有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨」。⁹⁴《呂氏春秋》認為聖王治天下應當杜絕私心，若此則能用人唯賢，所謂「萬民之主，不阿一人」，何則？蓋「夫私視使目盲，私聽使耳聾，私

⁸⁶ 《墨子·尚賢上》。《墨子閒詁》，卷2，頁42-43。

⁸⁷ 《呂氏春秋·去私》、《呂氏春秋·園道》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷1，頁29；卷3，頁81-82。

⁸⁸ 顧頡剛認為「一定要先有了墨子的尚賢主義，然後才會發生堯舜的禪讓故事」、「墨子建立了尚賢、尚同的主義，創造了堯、舜禪讓的故事」。參閱顧頡剛（1993年）《古史辨》冊7。臺北：藍燈文化事業公司。〈戰國秦漢間人的造偽與辨偽〉。頁11-15；顧頡剛（1993年）《顧頡剛古史論文集》冊1。北京：中華書局。〈禪讓傳說起於墨家考〉。頁314。

⁸⁹ 《呂氏春秋·有度》、《呂氏春秋·舉難》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷25，頁665；卷19，頁541。

⁹⁰ 《呂氏春秋·貴公》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷1，頁24。

⁹¹ 《墨子·經上》。《墨子閒詁》，卷10，頁279。

⁹² 《墨子·兼愛下》。《墨子閒詁》，卷4，頁106。

⁹³ 《墨子·兼愛下》。《墨子閒詁》，卷4，頁114。

⁹⁴ 《墨子·尚賢上》。《墨子閒詁》，卷2，頁42。

慮使心狂。三者皆私設精則智無由公。智不公，則福日衰，災日隆」，⁹⁵ 古聖王能一體公平不阿而施之於政，故能實踐「公天下之道」的理想。此與《墨子》所謂「古者文、武爲正，均分賞賢罰暴，勿有親戚弟兄之所阿」之理念相同。⁹⁶ 蓋文、武爲政能「均分」且「勿阿」，此即「公」且「平」之意。此故，《呂氏春秋》不僅以史例「桓公行公去私惡，用管子而爲五伯長；行私阿所愛，用豎刁而蟲出於戶」比較行公與行私之後果，⁹⁷ 又推崇祁黃羊薦賢「外舉不避讎，內舉不避子」爲「公」，更讚許墨家鉅子腹䟽忍私誅子之舉爲「公」：

墨者有鉅子腹䟽，居秦，其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣！非有它子也，寡人已令吏弗誅矣！先生之以此聽寡人也。」腹䟽對曰：「墨者之法曰：『殺人者死，傷人者刑』，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖爲之賜，而令吏弗誅，腹䟽不可不行墨者之法。」不許惠王，而遂殺之。子，人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣！⁹⁸

「墨者之法」內容今不可見，然而揣度其「殺人者死，傷人者刑」之說，不無《墨子》「殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人十重不義，必有十死罪矣；殺百人百重不義，必有百死罪矣」之根據，⁹⁹ 可見「墨者之法」之尚公無私實有《墨子》思想的基礎。鉅子爲墨家領袖，其領導墨者必不可枉循私心。今《呂氏春秋》著意以此事蹟作爲論據，顯見其極度肯定、認同之。職是，《呂氏春秋》強調「子不遮乎親，臣不遮乎君」、「君雖尊，以白爲黑，臣不能聽；父雖親，以黑爲白，子不能從」，¹⁰⁰ 此實與《墨子》「雖有賢君，不愛無功之臣；雖有慈父，不愛無益之子」之公而無私的精神相同，¹⁰¹ 此其所以用「忍所私以行大義」給予腹䟽高度的評價。據此可見其推崇聖王治國立公滅私之觀點，不無汲取自《墨子》追求公平無私之理念與精神。

案《呂氏春秋·去私》以「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無

⁹⁵ 許維通注：「阿亦私也。」《呂氏春秋·貴公》、《呂氏春秋·序意》。《呂氏春秋集釋》冊上，1，頁25；卷12，頁274。

⁹⁶ 《墨子·兼愛下》。《墨子閒詁》，卷4，頁114-115。

⁹⁷ 《呂氏春秋·貴公》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷1，頁27-28。

⁹⁸ 《呂氏春秋·去私》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷1，頁29-32。

⁹⁹ 《墨子·非攻上》。《墨子閒詁》，卷5，頁119。

¹⁰⁰ 《呂氏春秋·應同》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷13，頁287。

¹⁰¹ 《墨子·親士》。《墨子閒詁》，卷1，頁5。

私行也」作為論述之引子。孔子有與此近似之言；¹⁰²《韓非子》申明「能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行行公法者，則兵強而敵弱」，故對統治者有「禁主之道，必明於公私之分」的告誡，¹⁰³是法家亦主張行公去私。因此或不免有將疑《呂氏春秋》去私貴公之義源自儒、法。¹⁰⁴錢穆（1895-1990）認為「先秦學術，惟儒墨兩派」，其他諸家之學均從儒、墨衍生，皆在儒、墨二家的基礎上立論。¹⁰⁵儒家經典固有言「天下為公」，然此政治理想實與墨家大有關係，前賢已辨之甚明。¹⁰⁶王邦雄（1941-）指出「兼愛說」反對「親親之殺，尊賢之等」正是法家平等性之法的所自出；¹⁰⁷武樹臣（1949-）亦認為墨家公平無私的尚賢之道實際上是後來法家要求變世卿世祿制為非世襲官僚制的前奏。¹⁰⁸今《呂氏春秋》固無宣揚「兼愛」之論，然而若以辨章學術、考鏡源流的視角溯之，《墨子》無私平等之精神實可視為《呂氏春秋》「貴公去私」思想之遠源。

肆、《墨》之「非攻救守」與《呂》之「不偃義兵」

墨家學派最受人讚頌者，莫過於基於「兼愛」而揭櫫的「非攻」理念。春秋之世，霸者尚須有所顧忌而「以力假仁」；降至戰國，強凌弱的篡奪兼并之戰已然難以遏阻。為針砭統治者繁為攻伐而致使社會動盪不安、百姓轉死溝壑之過，《墨子》遂謂「國家務奪侵凌，即語之兼愛、非攻」。¹⁰⁹其除以理論宣說「非攻」，尚能以實

¹⁰²《禮記·孔子閒居》載：「孔子曰：『天無私覆，地無私載，日月無私照。奉斯三者以勞天下，此之謂三無私。』」《十三經注疏》冊5，卷51，頁861。

¹⁰³《韓非子·有度》、《韓非子·飾邪》。《韓非子集解》，卷2，頁73；卷5，頁214。

¹⁰⁴例如李家驥（1938-）即認為呂書接受儒家的尚公主張，故〈貴公〉、〈去私〉等篇論旨與《禮運·大同章》等論貴公去私選賢任能的思路同一。參閱《〈呂氏春秋〉與先秦百家的思想淵源關係》，《台州學院學報》第27卷第2期（2005年）。

¹⁰⁵參閱錢穆（2001年）《先秦諸子繫年》。北京：商務印書館。〈自序〉，頁46-47。

¹⁰⁶例如伍非百（1890-1965）指出：「禮運大同之說，頗與儒家言出入。學者或疑為非孔氏書，或以為學老莊者滲入之，實則墨子之說。」見伍非百（1992年）《墨子大義述》（《民國叢書第四編》冊5）。上海：上海書店。頁200。張蔭麟（1906-1942）亦說：「所謂『大同』的觀念，即儒家講政治所達到的最高境界，見於戰國末年所作的〈禮運〉篇中者，實以墨家言為藍本。」見張蔭麟（1995年）《中國上古史綱》。臺北：里仁書局。頁152。馮鐵流（1927-）則指出「孔子大公無私，乃後世人的美化。先秦呂氏書〈貴公〉已誇大孔子愛人。漢〈禮運〉更說孔子理想是天下為公，均不符合歷史的真實」。參閱馮鐵流（2005年）《先秦諸子學派源流考》。重慶：重慶出版社。〈先秦各學派思想之發生過程概說〉，頁198。

¹⁰⁷參閱梁啟超（1984年）《先秦政治思想史》。臺北：臺灣中華書局。頁134。王邦雄（1993年）《韓非子的哲學》。臺北：東大圖書公司。頁49-50。

¹⁰⁸武樹臣、李力（1998年）《法家思想與法家精神》。北京：中國廣播電視出版社。頁214。

¹⁰⁹《墨子·魯問》。《墨子閒詁》，卷13，頁437。

際行動「救守」，藉以落實反兼併戰爭的理念。《呂氏春秋》認清「爭鬪之所自來者久矣，不可禁，不可止」，故云「兵之所自來者上矣，與始有民俱」。¹¹⁰ 看法既是如此，故其對於「兵」亦多所探討，從其中亦呈顯出其戰爭價值觀。趙國華（1943-）研究指出兵學思想約佔《呂氏春秋》全書百分之十左右，¹¹¹ 可見其對於此範疇頗多關注，而其中不僅有對《墨子》思想的承繼，亦有所修正。

《墨子》認為戰爭之禍巨大，既背離「天志欲義而惡不義」，又陷「百姓飢寒凍餒」、廢「耕稼樹藝、穫斂」，造成「殺人多必數於萬，寡必數於千」、「喪師盡不可勝計」等等不利後果，¹¹² 故其依軌興利除害的準則抨擊「差論其爪牙之士」而「往攻伐無罪之國」、「燔潰其祖廟」、「勁殺其萬民」、「傾覆社稷」¹¹³ 等等行徑，愷切上告統治者：「古者王公大人，情欲得而惡失，欲安而惡危，故當攻戰而不可不非。」¹¹⁴ 今《呂氏春秋》指出：「攻無罪之國以索地，誅不辜之民以求利，而欲宗廟之安也，社稷之不危也，不亦難乎！」¹¹⁵ 此不僅與《墨子》均將戰爭始作俑者指向統治者，亦同樣指出嗜戰又欲求宗廟社稷之安，不啻為背道而馳之事。

所謂「我貪伐勝之名，及得之利，故為之」，好攻伐者既聲稱恃戰可獲「土地之博」、「人徒之衆」之利，又辯解「我非以金玉、子女、壤地為不足也，我欲以義名立於天下，以德求諸侯也」。¹¹⁶ 《墨子》認為此是興戰藉口。今《呂氏春秋》載「匡章謂惠子曰：『齊王之所以用兵而不休，攻擊人而不止者，其故何也？』惠子曰：『大者可以王，其次可以霸也。』」¹¹⁷ 二者對於統治者所以樂戰不疲的觀察可謂一致。《墨子》認為凡虧人自利皆起因於不能視人如己，故教人深省「視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？」之理。¹¹⁸ 何則？蓋人人盡知遭受攻伐者，於國於民均屬大不利。今《呂氏春秋》載：

司馬喜難墨者師於中山王前以非攻，曰：「先生之所術非攻夫？」墨者師曰：「然。」曰：「今王興兵而攻燕，先生將非王乎？」墨者師對曰：

¹¹⁰ 《呂氏春秋·蕩兵》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁159、157。

¹¹¹ 參閱趙國華（2004年）《中國兵學史》。福州：福建人民出版社。頁194-195。

¹¹² 《墨子·非攻中》。《墨子閒詁》，卷5，頁120-121。

¹¹³ 《墨子·非攻下》。《墨子閒詁》，卷5，頁130-131。

¹¹⁴ 《墨子·非攻中》。《墨子閒詁》，卷5，頁124。

¹¹⁵ 《呂氏春秋·聽言》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷13，頁292。

¹¹⁶ 《墨子·非攻中》、《墨子·非攻下》。《墨子閒詁》，卷5，頁121-122；頁142

¹¹⁷ 《呂氏春秋·愛類》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷21，頁596。

¹¹⁸ 《墨子·兼愛上》。《墨子閒詁》，卷4，頁92。

「然則相國是攻之乎？」司馬喜曰：「然。」墨者師曰：「今趙興兵而攻中山，相國將是之乎？」司馬喜無以應。¹¹⁹

對於己國之君（中山王）欲興兵攻燕一事，喜毫無異議同意。「利」既能自戰爭獲取，則虧燕以利己國，有何不可！墨者師此詰問之邏輯與《墨子》相似，乃以其人之道還治其人而設問，頓時使喜理屈而啞口。一如《墨子》，《呂氏春秋》用意亦在警醒若能視人若己、將心比心，則兵凶戰危即可消弭。

《呂氏春秋》又謂：

人主有能以民為務者，則天下歸之矣。王也者，非必堅甲利兵選卒練士也，非必隳人之城郭、殺人之士民也。上世之王者眾矣，而事皆不同。其當世之急、憂民之利、除民之害同。¹²⁰

《呂氏春秋》認為「憂民之利、除民之害」才是使天下人民歸心的上策，絕非仗恃戰爭手段。此故，其所以反對戰爭，乃是考量民之利害，此與《墨子》從「興利除害」的立場反戰相同。基於此，《呂氏春秋》記載：

公輸般為高雲梯，欲以攻宋。墨子聞之，自魯往，裂裳裹足，日夜不休，十日十夜而至於郢，見荊王曰：「臣北方之鄙人也，聞大王將攻宋，信有之乎？」王曰：「然。」墨子曰：「必得宋乃攻之乎？亡其不得宋且不義，猶攻之乎？」王曰：「必不得宋，且有不義，則曷為攻之？」墨子曰：「甚善。臣以宋必不可得。」王曰：「公輸般，天下之巧工也，已為攻宋之械矣。」墨子曰：「請令公輸般試攻之，臣請試守之。」於是公輸般設攻宋之械，墨子設守宋之備。公輸般九攻之，墨子九卻之，不能入，故荊輟不攻宋。墨子能以術禦荊免宋之難者，此之謂也。¹²¹

案「止楚攻宋」一事初載於《墨子·公輸》。此事蹟所以傳揚不朽，乃因墨子成功止戰而使民得利。今《呂氏春秋·愛類》特書之，顯見墨子「非攻」利民深獲其認同。熊鐵基（1933-）說「〈愛類〉講愛民、利民，明顯地採納並發揮了儒家『仁者愛人』的思想」。¹²² 筆者認為〈愛類〉先以「上世之王者眾矣，而事皆不同。其當世之

¹¹⁹ 《呂氏春秋·應言》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷 18，頁 501-502。

¹²⁰ 《呂氏春秋·愛類》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷 21，頁 593。

¹²¹ 《呂氏春秋·愛類》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷 21，頁 594。

¹²² 熊鐵基（2001 年）《秦漢新道家》。上海：上海人民出版社。頁 262。

急、憂民之利、除民之害同」為論點，續而列舉「止楚攻宋」作論據，而後即以「墨子能以術禦荆免宋之難者，此之謂也」結論，此明顯係以墨子「止楚攻宋」一事論證王者當為民「興利除害」，故熊說應不確。另外，「墨子能以術禦荆免宋之難者」一句又當值得留意。蓋《呂氏春秋》云：「墨子為守攻，公輸般服，而不肯以兵加。善持勝者，以術彊弱。」¹²³ 墨子憑藉戰術沙盤推演使公輸般折服，此即是善以術勝，不必真正兵戎相向而免除黔首兵燹之禍。此亦證明《呂氏春秋》以百姓之利反戰的立場與《墨子》若合符節。此外，《墨子》以「類推」法則論證「非攻」，《呂氏春秋》亦有汲取之。《墨子》曰：

今有一人，入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上為政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。……今至大為攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？¹²⁴

入人園圃以竊其桃李之行徑，人人若得而知之，必然以為不義；然而襲篡、攻取他人之國，卻無人認為不是。今《呂氏春秋》謂：

今人曰：「某氏多貨，其室培濕，守狗死，其勢可穴也。」則必非之矣。曰：「某國饑，其城郭庠，其守具寡，可襲而篡之。」則不非之，乃不知類矣。¹²⁵

穴人之室以偷其財貨，人人若得而知之，必然非之；然而人人盡不知趁他國國力空虛疲弱之際而興兵襲篡為非，《呂氏春秋》批評此為「不知類」。《墨子》重視以「明類」作為論證前提，故謂「夫辭以類行者也，立辭而不明於其類，則必困矣」。¹²⁶ 可見其與《墨子》「類推」論證的方法相同。¹²⁷

《墨子》固然揭露攻伐的危害以論證「非攻」之正當，但亦非一味否定戰爭存在的價值，其謂：

今逕夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故

¹²³ 《呂氏春秋·慎大》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷 15，頁 362-363。

¹²⁴ 《墨子·非攻上》。《墨子閒詁》，卷 5，頁 118-119。

¹²⁵ 《呂氏春秋·聽言》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷 13，頁 292。

¹²⁶ 《墨子·大取》。《墨子閒詁》，卷 11，頁 377。

¹²⁷ 案：〈經下〉曰「異類不吡(比)」，〈大取〉謂「辭以類行」，〈小取〉云「以類取」。凡此均說明《墨子》認為論辯當採用同類的說辭或邏輯予以論斷。今《呂氏春秋》「今人曰某氏多貨……」正與《墨子》「今有一人……」論證之法相同。

也？」子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。」¹²⁸

《墨子》認為好攻伐者有此質疑，乃是由於犯未「察類」及「明故」之過。「攻」與「誅」形式上固均是戰爭，然又因合乎「義」與否而實屬不同類：「明故」則是指須瞭解爆發戰爭的原因。《墨子》認為戰爭的發生雖不利，但於特殊情況下並不能批評其為「不義」。其云「昔三代之暴王，桀、紂、幽、厲，此反天意而得罰者也」，¹²⁹此「天」之罰即透過聖王之誅討而呈現。¹³⁰據此，則《墨子》於「非攻」的同時，又為戰爭的發生保留合理的解釋，認為可藉由戰爭終止「無義」罪行，是為人民除害的義戰。這是《墨子》肯定戰爭價值的最根本標準。今《呂氏春秋》云：

夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義也。攻無道而伐不義，則福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有義也，是窮湯、武之事而遂桀、紂之過也。¹³¹

攻伐可遏止無道不義而使黔首蒙大利，此即湯、武所以興兵之緣由，故《呂氏春秋》亦肯定其價值與正當性。基於此，《呂氏春秋》不僅云：「夫兵不可偃也，譬之若水火然，善用之則為福，不能用之則為禍。」¹³²蓋「兵」正有「攻無道而伐不義」的善用之福，又進一步批判「今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知悖」；甚者其更以「黃、炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣」，論證「古之聖王有義兵而無有偃兵」。¹³³案《墨子》「非攻說」雖有「止戰」義，但並無捨棄自身武力的主張，故墨子有「兵者國之爪也」、「庫無備兵，雖有義不能征無義」的強調，¹³⁴而「誅無義」所以能行，正有賴於此。就此而論，《呂氏春秋》用兵「攻無道而伐不義」、「古之聖王有義兵而無有偃兵」之說，與《墨子》「非攻說」之所謂「誅」其實並無悖。

然而，「非攻說」又含藏「救守」義。《墨子》視「邊國至境，四鄰莫救，二患

¹²⁸ 《墨子·非攻下》。《墨子閒詁》，卷5，頁134。

¹²⁹ 《墨子·天志上》。《墨子閒詁》，卷7，頁177。

¹³⁰ 陳拱（1925-2009）說：「有苗、桀、紂亂德，是暴君、是不義，故天啟示禹、湯及武王以誅滅之。誅滅雖然出於三聖王，實際則只是『天假手於三聖王以示現其義』而已。」見陳拱（1964年）《墨學研究》。臺中：東海大學出版。上編，頁76-77。

¹³¹ 《呂氏春秋·振亂》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁164。

¹³² 《呂氏春秋·蕩兵》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁160。

¹³³ 《呂氏春秋·蕩兵》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁158-162。

¹³⁴ 《墨子·七患》。《墨子閒詁》，卷1，頁26。

也」，而「救守」是「天志欲義」的體現。基於「天之意不欲大國之攻小國」，故其主張「大國之攻小國也，則同救之」。¹³⁵今《呂氏春秋》有更細膩的分析：

夫救守之心，未有守無道而救不義也。守無道而救不義，則禍莫大焉。……先王之法曰：「為善者賞，為不善者罰。」古之道也，不可易。今不別其義與不義，而疾取救守，不義莫大焉，害天下之民者莫甚焉。故取攻伐者不可，非攻伐不可，取救守不可，非救守不可，取惟義兵為可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。¹³⁶

此申明「救守」當以「義」作為評斷標準，故其將「救守」視為「賞善罰暴」的手段，此與《墨子》固同，不過卻已揚棄賞善罰暴乃以「天志」為依據之說。有道之國無辜狼煙瀰漫，基於賞善，自當救守之；興戰雖不可取，然而倘若某統治者多行不義，因罰暴而攻伐之，斯時任何人皆不應救守之，否則「救守之說出，則不肖者益幸矣」。¹³⁷易言之，將行「攻伐」或「救守」，當先有睿智判斷，「攻伐」非皆非，而「救守」亦非均是。《呂氏春秋》云：「非攻伐而取救守，取救守則鄉之所謂長有道而息無道、賞有義而罰不義之術不行矣。」¹³⁸蓋若僅因一味「非攻」或逕行「救守」，恐誤淪為助紂為虐。此番論見當是針對「非攻說」的修正理論。另外，《呂氏春秋》又云：「凡救守者，太上以說，其次以兵。……道畢說單而不行，則必反之兵矣。反之於兵則必鬪爭。」¹³⁹為遏阻戰禍，志士仁人必鼓動如簧之舌勸說，正如墨子為「止楚攻宋」而千里迢迢自魯至楚。然而若憑藉「說」仍不足以止戰，終將回歸以「兵」解決。此故，有備無患乃明智之上策。試觀墨子勸阻楚王伐宋，此即是「說」；逮公輸般「誑」而欲殺之，墨子謂「臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器，在宋城上而待楚寇矣」¹⁴⁰數語，足可作為「兵不可偃」之最佳註腳。無怪錢穆認為楚王、公輸般恐是降服於墨子之武事技藝，而非「非攻」理論。¹⁴¹

任繼愈認為墨子無法認識歷史發展是由分散割據走向統一的中央集權局面，因

¹³⁵ 《墨子·七患》、《墨子·天志中》、《墨子·非攻下》。《墨子閒詁》，卷1，頁21；卷7，頁181；卷5，頁141。

¹³⁶ 《呂氏春秋·禁塞》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁165-168。

¹³⁷ 《呂氏春秋·禁塞》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁170。

¹³⁸ 《呂氏春秋·振亂》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁163。

¹³⁹ 《呂氏春秋·禁塞》。《呂氏春秋集釋》冊上，卷7，頁166。

¹⁴⁰ 《墨子·公輸》。《墨子閒詁》，卷13，頁448-449。

¹⁴¹ 錢穆說：「楚王、公輸子，只為墨子這一種的精神氣度和他驚人的絕藝上降服了。恐怕還不是『非攻』理論的成效。」見《墨子》（《錢賓四先生全集》冊6），頁40。

此其反戰思想固然立意良善，卻極不現實。¹⁴² 至今吾人固然尚無法確指墨子其人之生卒年，不過多數學者均推斷約於戰國初中期之際。觀《墨子》仍有「天子唯能壹同天下之義，是以天下治也」之論，¹⁴³ 可證其肯定「天子」有維護天下安定之能力，故其乃從「兼愛」說非攻救守，企望天子實現天下大治、和平共處的願景。易言之，墨子的戰爭觀形成的歷史階段是戰國初中期。降及戰國末葉，時移世異，兼併戰爭已轉向統一戰爭的趨勢發展，呂既身處秦將一統天下的時代氛圍，武力又是強而有力的統一手段，自然亟力張揚「兵苟義，攻伐亦可，救守亦可」之論。馮友蘭（1895-1990）說：「不管呂不韋所說的『義』的內容是什麼，實際上向來用武力的人，都說他的兵是『義兵』。所以呂不韋的主張，實際上是支持當時的戰爭。他是站在秦國的立場說話的。」¹⁴⁴ 此說當是。

伍、結語

綜合本文所論可知，《呂氏春秋》「愛利安民」與「貴公去私」等理念當可說是汲取《墨子》「愛利萬民」及「兼愛無私」思想與精神。蓋以利愛民正為《墨子》學說追求之總目標；《呂氏春秋》固不言「兼愛」，然而「兼愛」的公平無私精神卻與「去私貴公」理念相合，此墨家鉅子腹蘄所以受到《呂氏春秋》讚頌之故；《呂氏春秋》與《墨子》均從利民立場反對兵燹，然而處於時移世異的大一統時勢氛圍，《墨子》「非攻救守」的理念卻受到《呂氏春秋》修正，其「聖王有義兵而無有偃兵」之說正可為秦以武力一統天下製造理論依據。《呂氏春秋》乃為因應時代一統趨勢的到來而出現於世，其謂「聽群眾議以治國，國危無日矣。……故一則治，異則亂；一則安，異則危」，¹⁴⁵ 已然體認思想統一對於現實政治的必要性，洪家義（1931-）認為「《呂氏春秋》是一部政理論著作，對待一切問題都很現實。對一切思想理論都要視其解決政治社會問題的輕重緩急而決定取捨，以及取捨的層次」。¹⁴⁶ 正基於現實治道所需，《呂氏春秋》乃雜百家而用之，薈九流為一統，其「愛利安民」、「貴公去私」及「不偃義兵」等理念正由《墨子》轉出而滲入一己理論之中，重新加以組織而成為建構其整體理論的成份。

¹⁴² 參閱任繼愈（2007年）。《墨子與墨家》。北京：商務印書館。〈非攻和兼愛〉，頁36-37。

¹⁴³ 《墨子·尚同上》。《墨子閒詁》，卷3，頁69。

¹⁴⁴ 馮友蘭（1991年）。《中國哲學史新編》冊2。臺北：藍燈文化事業股份有限公司。頁494。

¹⁴⁵ 《呂氏春秋·不二》。《呂氏春秋集釋》冊下，卷17，頁467-468。

¹⁴⁶ 洪家義（1995年）《呂不韋評傳》。南京：南京大學出版社。頁360。

參考文獻

一、古籍（依作者朝代先後排列）

- 〔周〕尸佼（1976）。尸子（臺4版）。《四部備要》冊342。臺北市：臺灣中華書局。
- 〔漢〕班固（1988）。漢書（冊上，臺6版）。《百衲本二十四史》冊3。臺北市：臺灣商務印書館。
- 〔清〕永瑢、紀昀（1997）。四庫全書總目（冊3。初版7刷）。臺北市：藝文印書館。
- 〔清〕王先慎（1983）。韓非子集解（3版）。臺北市：藝文印書館。
- 〔清〕王先謙（1993）。荀子集解（初版）。臺北市：華正書局。
- 〔清〕汪中（1970）。述學（初版）。新北市：廣文書局。
- 〔清〕阮元（2007）。十三經注疏（冊5、8。初版15刷）。臺北市：藝文印書館。
- 〔清〕孫詒讓（1987）。墨子閒詁（初版）。臺北市：華正書局。
- 〔清〕張惠言（1977）。張皋文手寫墨子經說解（初版）。新北市：廣文書局。
- 〔清〕郭慶藩（1989）。莊子集釋（初版）。臺北市：華正書局。
- 〔清〕盧文弨（1985）。抱經堂文集（冊2。北京新1版）。北京：中華書局。

二、近人著作（依作者姓氏筆劃排列）

- 方授楚（1989）。墨學源流（1版1刷）。上海：中華書局。
- 王邦雄（1993）。韓非子的哲學（6版）。臺北市：東大圖書公司。
- 田鳳台（1986）。呂氏春秋探微（初版）。臺北市：臺灣學生書局。
- 任繼愈（1983）。中國哲學發展史（秦漢卷）（1版）。北京：人民出版社。
- 任繼愈（2007）。墨子與墨家（1版5刷）。北京：商務印書館。
- 牟鍾鑒（1987）。《呂氏春秋》與《淮南子》研究（1版1刷）。濟南：齊魯書社。
- 伍非百（1992）。墨子大義述（1版）。《民國叢書第四編》冊5。上海：上海書店。
- 李學勤（1981）。〈秦簡與《墨子》城守各篇〉。雲夢秦簡研究（1版，頁324-335）。北京：中華書局。
- 李石岑（1989）。人生哲學（1版1刷）。《民國叢書第一編》冊3。上海：上海書店。
- 李賢中（2003）。墨學－理論與方法（初版1刷）。新北市：揚智文化事業股份公司。
- 呂思勉（1992）。呂著中國通史（1版1刷）。上海：華東師範大學出版社。
- 何寧（2010）。淮南子集釋冊下（1版3刷）。北京：中華書局。

- 武樹臣、李力（1998）。法家思想與法家精神（1版1刷）。北京：中國廣播電視出版社。
- 洪家義（1995）。呂不韋評傳（1版）。南京：南京大學出版社。
- 韋政通（1993）。先秦七大哲學家（初版）。臺北市：水牛出版社。
- 秦彥士（2008）。古代防禦軍事與墨家和平主義－《墨子·備城門》綜合研究（1版1刷）。北京：人民出版社。
- 陳拱（1964）。墨學研究（初版）。臺中市：東海大學。
- 梁啓超（1978）。諸子考釋（臺2版）。《飲冰室專集》冊9。臺北市：臺灣中華書局。
- 梁啓超（1984）。先秦政治思想史（臺11版）。臺北市：臺灣中華書局。
- 梁啓超（1985）。墨子學案（臺5版）。臺北市：臺灣中華書局。
- 章太炎（1987）。國學略說（再版）。臺北市：文史哲出版社。
- 張岱年（1987）。中國哲學大綱（初版）。臺北：彙文堂出版社。
- 張蔭麟（1995）。中國上古史綱（6版）。臺北市：里仁書局。
- 許維遜（2010）。呂氏春秋集釋（冊上、下。1版2刷）。北京：中華書局。
- 馮友蘭（1991）。中國哲學史新編（冊2。初版）。臺北：藍燈文化事業股份公司。
- 馮鐵流（2005）。先秦諸子學派源流考（1版1刷）。重慶：重慶出版社。
- 傅武光（1993）。呂氏春秋與諸子之關係（初版）。臺北市：東吳大學中國學術著作獎助委員會。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組（2001）。睡虎地秦墓竹簡（1版2刷）。北京：文物出版社。
- 熊鐵基（2001）。秦漢新道家（1版）。上海：上海人民出版社。
- 趙國華（2004）。中國兵學史（1版1刷）。福州：福建人民出版社。
- 蒙文通（2007）。儒學五論（1版1刷）。桂林：廣西師範大學出版社。
- 錢穆（1995）。國學概論（臺2版）。臺北市：臺灣商務印書館。
- 錢穆（1995）。墨子（初版）。《錢賓四先生全集》冊6。臺北市：聯經出版社。
- 錢穆（2001）。先秦諸子繫年（1版1刷）。北京：商務印書館。
- 顏昌嶠（1996）。管子校釋（1版1刷）。長沙：岳麓書社。
- 顧頡剛（1993）。戰國秦漢間人的造偽與辨偽。呂思勉、童書業編著，古史辨（冊7。2版，頁1-63）。臺北：藍燈文化事業公司。
- 顧頡剛（1993）。禪讓傳說起於墨家考。顧頡剛編著，顧頡剛古史論文集（冊1。1版2刷，頁295-363）。北京：中華書局。
- 瀧川資言（1993）。史記會注考證（初版）。臺北市：萬卷樓圖書公司。
- 嚴靈峰（1995）。墨子簡編（2版1刷）。臺北市：臺灣商務印書館。

三、期刊論文（依作者姓氏筆劃排列）

汪受寬（1997）。以史資政的《呂氏春秋》。蘭州大學學報（社會科學版），25(4)，101-107。

李家驥（2005）。《呂氏春秋》與先秦百家的思想淵源關係。台州學院學報，27(2)，5-8。

何炳棣（2008）。國史上的「大事因緣」解謎：從重建秦墨史實入手。取自：<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/13320212.html>

金春峰（2011）。儒和墨的「造史」。取自：中國墨子網：www.chinamozi.net

陳直（1980）。《墨子·備城門》等篇與居延漢簡。中國史研究，1，63-75。

畢寶魁（2004）。《呂氏春秋》編撰動機論。周口師範學院學報，21(6)，30-32。

曹恒山（2006）。論《呂氏春秋》的文化統一觀。邵陽學院學報（社會科學版），5(2)，66-68。

鄭敬高（2002）。中國古代的平等要求。東方論壇，1，68-73。

From “Care for the People”, “Fairness and Selflessness” to “Retaining Loyal Troops” Regarding Mohist Thought in *The Annals of Lu Buwei*

Jeng-Yung Bai*

Abstract

The Annals of Lu Buwei was a compilation of his quests' works. Its goal is to provide, in accordance with Qin unification a governing guiding principle. Ban Gu from the Han Dynasty thought that its content is “Confucianist and Mohist, convergence expert and Legalist thoughts”, thus it gathers various schools of thought theory characteristics. Previous studies regarding *The Annals of Lu Buwei* are conflicted. Lu’s pursuit, in essence, is to unify the many schools of thought and philosophy under the premise of unification. This article explores the three themes of “care for the people”, “Fairness and Selflessness”, and “retaining loyal troops” as an inspiration and source of Mohist thought.

Key words: *The Annals of Lu Buwei*, MoZi, Mohism

* Adjunct Assistant Professor, College of Liberal Education, Shu-Te University