

大道何以言兵？  
論《呂氏春秋》〈蕩兵〉、〈順民〉二篇

沈明昌(緒氣)

天帝教天人研究學院中國道學研究所碩士生

## 2 第六屆天帝教天人實學研討會

# 大道何以言兵？

## 論《呂氏春秋》〈蕩兵〉、〈順民〉二篇

沈明昌(緒氣)

### 壹、前言

《呂氏春秋》成書于戰國末期，是秦相呂不韋招集其門下賓客所著，《史記·呂不韋列傳》記載：「集論以為八覽、六論、十二紀，二十余萬言，以為備天地萬物古今之事」其書系統龐大，是一部綜合百家之言，博采眾家之長的書籍，史家班固指其特徵是「兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也」。現代學者認為《呂氏春秋》的思想特色之一，在於它的政治思想呈現著博而務實的特色。博，乃是其綜匯諸子思想，蘊涵豐富的原因；而務實的特色，則充份表現在綜匯諸子學說後，一套可以經世致用、流芳百世的治國之道理<sup>1</sup>。

〈蕩兵〉、〈順民〉是個人在道學研究所研習過程中，維生先生指定的報告內容，因此本篇的形式是偏向於課堂報告，而非正式的論文。然仔細閱讀兩篇文章，仍能見著作者將其兩篇放在秋紀的用意與連貫之處，也更能領悟先生的選文之深意，而個人之淺見也許只能闡述二位賢者用心之一二。

### 貳、蕩兵篇論述

#### 一、原文

「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。兵所自來者久矣，黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與

---

<sup>1</sup>黃湘陽，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，民國 61 年 5 月，頁 146。

爭矣。遞興廢，勝者用事。人曰「蚩尤作兵」，蚩尤非作兵也，利其械矣，未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣，勝者為長。長則猶不足治之，故立君，君又不足以治之，故立天子。天子之立也出於君，君之立也出於長，長之立也出於爭。爭鬥之所自來者久矣，不可禁，不可止，故古之賢王有義兵而無有偃兵。家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見；國無刑罰，則百姓之悟相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王有義兵而無有偃兵。

夫有以饑死者，欲禁天下之食，悖；有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖；有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵，悖。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；若用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則殺人；義兵之為天下良藥也亦大矣。且兵之所自來者遠矣，未嘗少選不用，貴賤長少賢者不肖相與同，有巨有微而已矣。察兵之微：在心而未發，兵也；疾視，兵也；作色，兵也；傲言，兵也；援推，兵也；連反，兵也；侈鬥，兵也；三軍攻戰，兵也。此八者皆兵也，微巨之爭也。今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖；故說雖彊，談雖辨，文學雖博，猶不見聽。

故古之聖王有義兵而無有偃兵。兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也；民之號呼而走之，若彊弩之射於深谿也，若積大水而失其壅隄也。中主猶若不能有其民，而況於暴君乎？」

## 二、譯文

古代聖王有義兵而無偃兵。兵是自從上古來的，與人類一同來的。兵是表示威嚴，威嚴表示力量。人民的威力是天性，天性是受之於天，不是人所能為力，即使武力也不能改革，工巧也不能移易。兵所自來是久遠的，黃帝神農已經利用水火作兵器了，共工氏曾為爭帝位而用兵，五帝也都曾相與爭天下，或興或廢，爭勝的主宰天下。有人說，蚩尤作兵，但並不是從蚩尤開始作兵的，只是使兵器更為銳利而已。在蚩尤之前，人民早已經知道剝削樹木從事戰鬥，戰勝的作首領；首領還不能管理眾人，所以推立君主；君主又不能治理群眾，所以推立天子。天子的推立是由於君主，君主的推立是由於首領，而首領的推立則是由於爭鬪。爭鬪的所自來是很久遠的事了，不可禁，不可止，所以古代聖王有義兵而有偃兵。一個家庭沒有父母怒笞的威嚇，那小孩的過

失立刻可見；大兼小也立刻可見。所以怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，祇看運用的方法有拙而已，所以古代的聖王有義兵而無有偃兵。

有人由於食物阻塞咽喉而餓死，因而要禁用天下的食物，這是悖惑的；有人由於乘舟而墜水溺死，因而要禁用天下的船隻，這是悖惑的；有人由於用兵失敗而亡國，因而要偃止天下的兵士，這也是悖惑的。兵是不可偃止的，譬如水火一樣，用之得當就是福，用之不當就是禍；好像用藥一樣，用良藥則活人，用惡藥則殺人；那麼，義兵是濟時救世，其為天下良藥的效用也更大了。而且兵的所由來已很久遠了，未嘗短時間停止不用，不論貴賤、老少、賢不肖都是相同的，所不同的祇是有大有小而已。試觀察兵的微妙：在人心中未發的怒意、是兵；對人瞪眼、是兵；怒而作色、是兵；出言傲慢、是兵；拉來推去、是兵；連甲反乙、是兵；好勝狠鬪、是兵；三軍攻戰、是兵。這八種都是兵，所爭的有小有大罷了。現在世上有以偃兵宣傳者，而其本身一生都在用兵而迄未自知，這是悖惑的。所以他們的說辭雖強，口談雖辯，文學雖博，猶不能使人見聽。

所以古代的聖王有義兵而無有偃兵。用兵如果真正合於道義，誅伐暴君而拯救疾苦人民，那麼，人民的心悅誠服，猶如孝子看到慈親，猶如飢者看見美食一樣的高興；人民奔走呼號，群相歸附的趨勢，有如強弩射向深谿，有如江湖積水失其隄防，無法抵禦，到了那個時候，普通的聖主尚且不能保有其人民，何況於暴君呢？

### 三、本篇主旨

蕩兵猶言用義兵以掃蕩暴政，故篇名一作用兵，是辨駁墨家非攻偃兵之說，全篇都在說明兵不可偃的理由。「古聖王有義兵而無有偃兵」句，一篇中重複四次，加重語意，以見義兵是必需的，偃兵是不當的。墨子學說的非攻，源於兼愛，攻必殺人，殺人即非兼愛之道，因此墨子專論以非之，且研究守禦的器械與戰術。儒家也反霸道、反侵略，只是其救世之道與墨家相異，主張用義兵誅暴君而救苦民，故本篇說古聖王有義兵而無有偃兵。

《呂氏春秋》其思想內容乃雜揉先秦諸子之說，針對不同問題而提出其所認為適當的解決之道，以為戰國之世所以會導致世局動蕩不安，人民陷於苦難之中，主要原因乃在於無天子在位，使諸國之間相互兼併，而導致兵戈不息，進而令天下黎民飽受因兵災所帶來的種種苦難，故其主張應該另立新天子而使天下重歸一統，才能夠真正

的平息狼煙，解民倒懸。而如何使天下歸為一統？面對此一問題，《呂氏春秋》一書就提出所謂的義兵之道，一方面以破除當時偃兵、救守之論，一方面作為武力統一的理論根本，而其所謂的義兵思想，意義究竟為何？所以征討的對象為何？茲論述如下。

#### 四、義兵的思想背景

《呂氏春秋》提倡義兵之說，其目的在於破除偃兵、救守之論，掃除思想上的障礙，並作為武力統一天下的理論根據。另外更認為世亂民苦，就在無統一政權，故非立天子不足以救民，惟有天下一統，方能解民於水火之中，不受暴政所苦，亦諸侯相互無攻伐之累。

「今周室既滅，而天子已絕。亂莫大於無天子，無天子則強者勝弱，眾者暴寡，以兵相殘，不得休息，今之世當之矣」〈謹聽〉。此段文字正說明戰國動亂之因，就在於無一強大的天子以維護秩序，治世安民，因此各國相互攻伐，民不安息，而要解決動亂，最佳的方法就是另立一新天子，才能使天下安治，也就是說天下應該重歸一統。〈執一〉篇更說明天下必有一天子的理由：「天下必有天子，所以一之也；天子必執一，所以搏之也。一則治，兩則亂。」執一的目的是為了統一，執一是實現大治的保證。以今日的眼光看，則一國能夠統一而集權，則無內戰之患，且能夠全盤性的治理國家，對外更能抵抗外族的入侵，因此認為天下應該統一。然而集權是否會造成獨裁之治，進而又形成暴君統治？《呂氏春秋》所要立的天子是如堯、舜一樣的聖王，而實施尚德行仁、慎刑任賢的政治，如此則能避免此一問題。

「當今之世，濁甚矣，黔首之苦，不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告愬。世有賢主秀士，宜查此論，宜察此論也，則其兵為義也矣。」此即說明為何興義兵的原因，除亂必行義兵。若一國義兵、興義戰，進而兼併天下，是解黔首之苦，而不是以殺伐為功，而救世則有賴義兵。〈振亂〉一篇顯明地提出，只有依靠「義兵」攻伐無道，才能「振亂」，救民於苦難，批判了「非攻」、「救守」的主張；〈蕩兵〉提出義兵之說，首先打破階級社會中偃兵的幻想；其次主張用義兵代替偃兵是符合時代的潮流和人民的願望的。

春秋時候，《左傳·襄公二十七年》雖有弭兵之盟，知兵事不可久息，但也深知兵事之害，且以當時以晉、楚的立場，如果不許弭兵之議，則恐失盟主的地位，而相對若應之則能休養生息之機，故相衡之下必應之。對於小國而言，大國之間能夠暫止

干戈，則能保國之安，豈不應之？因此對於晉、楚、齊、秦等強國而言，弭兵並非其真正之意，是不得為而為，故弭兵之盟雖使天下暫無兵事，終將無法避免戰端再起。而同樣的，偃兵之論也不行，且只有偃兵而無誅伐，必會引起諸侯間相侵凌，暴君為所欲為，所以〈蕩兵〉：「家無怒咎，則豎子嬰兒之有過也立見；國無刑罰，則百姓之悟相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒咎不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下」，即說明兵之不可偃之理。

《墨子·非攻》云：「殺一人謂之不義，必有一死罪矣……天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為不義攻國，則弗知而非。」殺一不辜之人，其罪已大，更何論興兵討伐，其傷民喪師將不可勝數，其認為師之起，將「奪民之用，廢民之利」，所以反對攻伐之事。然而對於湯武革命，墨子卻認為其「若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也。」《墨子·非攻》湯武之行是討有罪，不是好攻伐，因此我們了解墨子所反對的是不顧人民而為君主私欲所挑起的戰爭，對於所謂的興仁義之師，也並未採取反對的立場。墨子曾幫助宋國解除楚軍之侵略，故云：「宋無罪而攻之，不可謂仁。」《墨子·公輸》，其救守之策也是以仁義為標準，而不是任意為之，這與義兵之道則有相似之處，只不過二者的方式不一，墨子較具理想性，以停止攻伐為手段；義兵則重實際，以統一戰爭來消除無數次戰爭，兩者的目的都是想讓人民免於戰亂之苦。

《呂氏春秋》認為造成動亂之最大原因莫過於無天子在位，造成群雄相互征伐，天下人民遭受戰亂之苦，故人心厭戰已久，統一的契機已經到來，君王應於此時明德脩仁，收攬天下民心，同時立論破除以武力統一中國的思想障礙。而《呂氏春秋》為何有一統的思想？有學者認為先秦諸子中的墨子、荀子和孟子皆主張天下一家，更有學者提出先秦典籍或諸子中具有大一統思想的證據，認為大一統思想在戰國時代是普遍存在的，可看出天下一統是時代的必然趨勢，因此《呂氏春秋》會有一統的思想是很正常的，不但符合其本身的政治思想，也與時代思潮和政局演變趨勢相合。

若行義兵，則其國百姓將不會反抗，反而會迎待義師，則義兵之舉必成，這也是提倡義兵之因，「民之說也，若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也；民之號呼而走之，若彊弩之射於深谿也，若積大水而失其壅隄也。中主猶若不能有其民，而況於暴君乎？」說明了義兵之效，若行王者之征伐，以解民困，則人民將會非常地高興慶祝而追隨義師，使無道之君無法擁有其民，人心歸順，則義師之行必能獲得成功。

〈懷寵〉篇中也說明了此一觀點：「今有人於此，能生死一人，則天下必爭事之

矣。義兵之生一人亦多矣，人孰不說？故義兵至，則鄰國之人歸之若流水，誅國之民望之若父母？，行地滋眾，兵不接刃而民服若化。」義兵之舉能夠救活無數人，所以人們皆會歡喜以對，而誅國之民，必引頸而望，如此則義師所到之處，民皆歸順。以兵不接刃而民服若化的情況正是其理想，也是行義師所能造成的最佳效果，這就是倡言義兵之道的理由。

## 五、呂氏春秋倡行義兵之用意

戰國時代，本是一群雄相爭之局面，東周被滅，天子已絕之後，列強諸候各國更是自為天子，統一天下之野心，稱義而起，然尚須確有其實力。秦國自從孝公任商鞅變法以後，國富兵強，不但早有此心，亦確有實力代周而興，可謂大勢所趨。呂不韋身為秦相，對此情勢自然明瞭，又曾率兵滅周，躬行其「義」，不數年而有《呂氏春秋》之作，倡行義兵的用意是至為明顯的。然因呂氏春秋為其性質所限，未便明言，所幸荀子書中，有不少當時秦國盛況之描述以資佐證。

荀子於秦昭襄王四十三年入秦，當時范雎剛受秦國封為應侯，荀子與范雎見面，曾有一段對話如下：「應侯問孫卿子曰『入秦何所見？』孫卿子曰：『其固塞險，形勢便，山林川谷美，天材之利多，是形勝也。入境，觀其風俗，其百姓樸，其聲樂不流汙，其服不佻，甚畏有司而順，古之民也。及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉、敦敬、忠信而不桀，古之吏也。入其國，觀其大夫，出於其門，入於公門，出於公門，歸於其家，無有私事也。不比周，不朋黨，偶然莫不明通而公也，古之士大夫也。觀其朝廷，其朝閒，聽決百事不留，恬然如無事者，古之朝也。故四世有勝，非幸也，數也。是所見也。故曰：佚有治，約有詳，不煩而功，治之至也，秦類之矣。』」《荀子疆國篇》

荀子舉其所見，約有五端：一、形勝，二、民樸；三、吏肅；四、大夫明通而公；五、朝閒。我國歷史上之大一統盛世，如周秦漢唐等皆以關中為發祥奠都之所，究其原因，一般人多只注意於關中「勢便」與「兵強」兩點，以為有「高屋建瓴」之勢，因其地既居高臨下，再以「強兵」行於東方，自然如簷水下注，莫可阻遏。所以從戰國以來，遊說於秦的說客，如商鞅、蘇秦、張儀、范雎等人，莫不以此為圖強的憑藉以說秦王，蘇秦說秦惠王之辭，即是如此<sup>2</sup>。

<sup>2</sup>參閱羅耀軫，呂氏春秋之義兵主義，明新學報，1986.06 第 6 期。



「大王之國，西有巴蜀漢中之利，北有胡貉代馬之用，南有巫山黔中之限，東有肴函之固，田肥美，民殷富，戰車萬乘，奮擊百萬，沃野千里，地勢形便，此所謂天府，天下之雄也。以大王之賢，士民之眾，車騎之用，兵法之教，可以并諸侯，吞天下，稱帝而治。」《戰國策秦策一》

漢初賈誼作《過秦論》，論秦興盛的情形，也認為「秦孝公據殽函之固，擁雍州之地，君臣固守，而窺周室，有席卷天下，包舉宇內，囊括四海之意，并吞八荒之心。……及至秦王，續六世之餘烈，振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯，覆至尊而制六合，執殳府以鞭笞天下，威振四海，南取百越之地，以為桂林、象郡。百越之君，俛首繫頸，委命下吏，乃使蒙恬北築長城，而守藩籬，卻匈奴七百餘里，胡人不敢南下而牧馬，士不敢彎弓而報怨。」

從以上文字即知周秦等朝的興盛，實因已培好優良之民俗政風，厚植國力，以為建軍建國之基礎。徒有大好形勢，無人利用，或徒有強兵而乏善政以為支持，終不能有所作為。又荀子對當時秦國的軍隊情形，比較各國軍隊所作之評論《荀子議兵篇》，也證明秦兵實力之大，可知《呂氏春秋》特別強調義兵主義，確是別有用心。

呂不韋率兵滅東周事件，發生於秦莊襄王元年，史記記載如下：「莊襄王元年，大赦罪人，修先王功德，施德厚骨肉，而布惠於民。東周君與諸侯謀秦，秦使相國呂不韋誅之，盡入其國，秦不絕其祀，以陽人地賜周君，奉其祭祀。」《史記秦本紀》滅東周之役，是因「東周君與諸侯謀秦」而起，就秦而言，屬於自衛，非屬黷武。再者，秦兵雖滅其國而「不絕其祀」，正如呂書所載「義兵」的行徑，「問其叢社大祠，民之所不卻廢者，而復興之，曲加其祀禮。」〈懷寵〉這也是效法湯武王者之師滅夏不遷其社，翦商而猶奉桑林之意，其滅國存祀之行為，更為秦行義兵主義立一典範。

## 六、「義兵」的意義

〈蕩兵〉篇釋「兵」之義，認為小自個人內心的不悅及怒目相視；大至攻城略地，皆在「兵」的範圍之內，所差異者在於巨微之別，而倡言偃兵之說者，亦在用兵之內，故曰：「今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知悖，故說雖疆，談雖辨，文學雖博，猶不見聽。」所謂努力於止戰之人，欲說服他人停止攻伐，本身的行為亦是一種戰爭，其自相矛盾卻不知，故偃兵之說不行。其對於「兵」的解釋與許慎：「兵，械也。」

段玉裁：「械者，器之總名，器曰兵，用器之兵亦曰兵。<sup>3</sup>」或認為「兵」是戰爭之意的說法是不同的。也有學者認為把人與人之間的作色、傲言、援推等一切言語形色乃至心理的鬥爭都認作戰爭，實際上是把戰爭形式同其他形式的鬥爭混為一談了<sup>4</sup>。

但是如果從西方學說的「衝突」角度來看，則「兵」的本質可說是一種衝突，即戰爭的本質是一種衝突，達倫道夫（R. Dahrendorf）以為衝突有許多不同方式，可能包括「從內戰到議會辯論的連續現象，或是從罷工、停工到集體協商的連續體」。也認為「衝突現象能夠暫時被壓制、管制、疏導和控制，但無法將衝突徹底消滅」及「有社會生活的地方就有衝突<sup>5</sup>」。如果將《呂氏春秋》所謂「八者皆兵」看作是個人心理或情緒上的衝突、個人與個人間的衝突、團體與團體間的衝突，則可證其對於「兵」的看法是有其道理。從現代的西方學說「衝突的關係永遠是企圖對有限的資源和地位取得控制」、「衝突中的利益團體是為了權力而競爭。<sup>6</sup>」來看戰國七雄之間的關係與戰爭的本質，是有相雷同之處，因為《呂氏春秋》倡行義兵之道的最終目的亦在兼併各國，以迎立新天子。

另外《呂氏春秋》將戰爭如同衝突理論視衝突為有人類就有衝突的產生，是不可被消滅的，故論「兵」者自古有之，認為戰爭非人所可以禁止，順自然之道，則兵者不能避之，其在〈蕩兵〉一篇即開宗明義說明此理：「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。」戰爭是有人類以來就存在的，且與人類一起產生的，戰爭不但不可避免的，甚至要主動發動戰爭，掃除不義，使人人皆獲得平安幸福，故古聖王有義兵而無有偃兵。另外從歷史事實的印證或國家形成的原因來看，認為有人即有兵之說，也是可以成立。而其「兵所自來者上矣」的說法，則可另見於〈召類〉當中：「兵所自來者久矣：堯戰於丹水之浦，以服南蠻；舜卻苗民，更易其俗；禹攻曹魏；屈鶩有扈，以行其教；三王以上，固皆用兵也。」以堯、舜、禹為例，說明兵者自古有之的道理。如果兵者誠不可免，則應如何面對它？從《呂氏春秋》一書的內容可知，其對戰爭的發生並非採取消極的態度，而是以較積極的態度去面對它。

〈蕩兵〉「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；若

<sup>3</sup> 漢許慎撰，清段玉裁注：《說文解字》，台北：黎明文化，1986.09，P105。

<sup>4</sup> 張雙棣，呂氏春秋釋注，北京：北京大學出版社，2000.09。

<sup>5</sup> R. Dahrendorf著，詹火生譯，衝突理論，台北：風雲出版社，1990.07，P63。

<sup>6</sup> 同註4。

用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則殺人；義兵之為天下良藥也亦大矣。」認為兵者如「水可載舟，亦可覆舟」之理一樣，端看人如何去利用它？善用得福，惡用得禍，如何善用？即用兵必合於「義」，用兵以義，方可得其福，故先王有義兵之行，無偃兵之舉。〈召類〉亦云：「凡兵之用也，用於利，用於義。攻亂則服，服則攻者利；攻亂則義，義者攻者榮。榮且利，中主猶且為之，有況於賢主乎？」此文清楚地說明凡用兵者，必遵循「利」與「義」之原則，方能克敵致勝，建立功業，相對地，若不以此而用兵，將招來不義之名或禍害，又云：「治而攻之，不祥莫大焉；亂而弗討，害民莫長焉。」〈召類〉主張不能因噎廢食地而拋棄一切正義的戰爭，應該合理善用正義之戰而解民於水火之中。

何謂「義」？《易繫辭》：「禁民為非曰義」。「義兵」即用此意，義兵不但禁民為非，且又誅暴君而救民死，故此義字仍當釋為『仁義』之義。用兵既必以「義」行之，故其倡言義兵之道，而「義兵」之義為何？《漢書·魏相丙吉傳》云：「救亂誅暴謂之義兵，兵義者王。」則《呂氏春秋》所謂的義兵，包括下面三種意義<sup>7</sup>：

其一為「誅暴君，振苦民」之兵，如〈蕩兵〉云：「兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也。」〈蕩兵〉暴政就是「非法剝奪人民之生命、財產及自由的政治」當人所擁有的最基本的價值被政府嚴重剝奪後，則會帶來極大的痛苦，稱之為暴。而實行暴政者，就是所謂的暴君，對於暴君應有誅暴放逐的權利，誅滅暴君之行，即是救民之舉。

其二為「攻無道而伐不義」之兵，如〈振亂〉云：「夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義，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。」〈振亂〉認為攻伐之事，是在攻擊無道而懲罰不義者，因此行義兵者能夠獲得至福，百姓則獲得其厚利，是行湯、武革命之業。

其三為「救守有道有義」之兵，如〈禁塞〉云：「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。兵不義，攻伐不可，救守不可。」〈禁塞〉其認為救守與攻伐與否？全決定於是是不是興仁義之師，雖說興正義之師，則攻伐、救守二事皆可，然以《呂氏春秋》著書的動機上來看，則是以義師行攻伐之事為重要之舉，救守或許只是中間的一個過程，其最後還是要透過攻伐而達

<sup>7</sup> 參閱林鴻彬，呂氏春秋之義兵思想，輔大中研所學刊，第 12 期。

到一統的目標。從上面可知，《呂氏春秋》所提倡的義兵是弔民伐罪的正義之師。

蕩兵篇全文之主要論點，認為「兵」者，自古有之，所差異者大小之別，且以正面積極的態度面對；並以「義」為號召，以「統一」為目標。其他相關「義兵」的號召見於〈懷寵〉一文，訓練則載於〈論威〉、〈懷寵〉〈簡選〉各篇文，致勝之道則可見於〈決勝〉、〈論威〉等文中。

從中國歷史上發現統一的政權因為少內亂，而較能以全國之力興建各項利民工程、抵禦外族侵略，使人民獲得基本保障，但國家能否長治久安？則取決於統治者是否行仁政，若行暴政，天下終亂，而為另一以「義」為號召的新統治者取而代之。

## 參、順民篇論述

### 一、原文

「先王先順民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。得民必有道，萬乘之國，百戶之邑，民無有不說。取民之所說，而民取矣，民之所說豈眾哉？此取民之要也。」

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：『余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。』於是翦其髮，櫛其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。則湯達乎鬼神之化，人事之傳也。

文王處岐事紂，冤侮雅遜，朝夕必時，上貢必適，祭祀必敬。紂喜，命文王稱西伯，賜之千里之地。文王載拜稽首而辭曰：『願為民請炮烙之刑。』文王非惡千里之地，以為民請炮烙之刑，必欲得民心也。得民心則賢於千里之地，故曰文王智矣。

越王苦會稽之恥，欲深得民心，以致必死於吳。身不安枕席，口不甘厚味，目不視靡曼，耳不聽鐘鼓。三年苦身勞力，焦脣乾肺。內親群臣，下養百姓，以來其心。有甘肥不足分，弗敢食；有酒流之江，與民同之。身親耕而食，妻親織而衣。味禁珍，衣禁襲，色禁二。時出行路，從車載食，以視孤寡老弱之漬病困窮顏色愁悴不瞻者，必身自食之。於是屬諸大夫而告之，曰：『願一與吳徼天下之衷。今吳、越之國，相與俱殘，士大夫履肝肺，同日而死，孤與吳王接頸交臂而債，此孤之大願也。若此而

不可得也，內量吾國不足以傷吳，外事之諸侯不能害之，則孤將棄國家，釋群臣，服劍臂刃，變容貌，易名姓，執箕帚而臣事之，以與吳王爭一旦之死。孤雖知要領不屬，首足異處，四枝布裂，為天下戮，孤之志必將出焉。」於是異日果與吳戰於五湖，吳師大敗，遂大圍王宮，城門不守，禽夫差，戮吳相，殘吳二年而霸，此先順民心也。

齊莊子請攻越，問於和子。和子曰：『先君有遺令曰：「無攻越，越猛虎也。」』莊子曰：『雖猛虎也，而今已死矣。』和子曰以告鴉子。鴉子曰：『已死矣以為生。』故凡舉事，必先審民心然後可舉。」

## 二、譯文

先王先順民心，故功成名就。為政以德，因而得民心以大立功名的帝王，古已有很多了；反之，失卻民心而能立功名的，則未曾有過。得民必有一定的道理，無論是擁有萬輛戰車的國家，還是只有百戶人家的村邑，無不有所喜歡的事物。選做人民所喜歡的事，民心就得到了。人民的所悅難道很多嗎？這是取其最重要的罷了。

從前商湯戰勝夏桀而治理天下，天大旱，五年沒有收成。湯乃親自求雨於桑林之野，向上天禱告說：「我個人有罪，不要怪及百姓，百姓有罪，應由我個人負責，不要因為我個人的不材，使上帝鬼神傷害人民的生命。」於是剪髮櫛指，自身作為犧牲，求福於上帝。人民得知此事都很感動，上感天神，雨乃大至。這可以說湯是通曉鬼神的變化和人事的轉移。

文王在岐，謹事商紂，雖受紂王的冤抑侮慢，依然文雅謙遜，未嘗有失諸侯之禮，朝夕覲見必不失時，職貢進獻必求適當，遇有祭祀必恭必敬。紂很高興，命文王稱為西伯，賜給他千里之地。文王再拜稽首，請辭賜地，卻說：「願為人民請求除去炮烙之刑。」文王並不是惡千里之地，以為民請炮烙之刑，實在是希望以此得民心，得民心便較千里之地好多了，這就表示文王的大智了。

越王為會稽山戰敗的恥辱而痛苦，想要深得民心以求得和吳國死戰，就身體不安於枕席，吃飯不嘗豐盛的美味，眼睛不看美色，耳朵不聽鐘鼓音樂。三年裏，煎熬身體，耗費精力，唇焦肺乾。在內親近群臣，在下供養百姓，用以招徠他們的心。如果有甜美的食物，不夠分的話，自己就不敢吃；如果有酒，把它倒進江裏，和人民共同享用它。自身親自種來吃，妻子親自織來穿。吃的禁止珍異，穿的禁止過分，色彩禁

止使用兩種以上。時常外出，跟著車子，載著食物，去看望孤寡老弱當中染病的、困難的、臉色憂愁憔悴的、缺吃少喝的人，一定親自餵他們。於是聚集各位大夫，告訴他們說：「我寧願與吳國一決誰應得到上天的寵愛。如果吳越兩國彼此一同破滅，士大夫踩著肝肺同一天死去，我和吳王接頸交臂而死，這是我的最大願望。如果這樣做不行，從國內估量我國不足以傷害吳國，對外聯絡諸侯不能損害它，那麼我就將放棄國家、離開群臣，帶著劍，拿著刀，改變容貌，更換姓名，帶著簸箕、掃帚去臣事他，以便有朝一日和吳王決一死。我雖然知道這樣會腰身和脖頸不相連、頭腳異處、四肢分裂，被天下人羞辱，但是我的志向一定要實現。」於是，他日果然和吳王在五湖決戰，吳軍大敗。繼而大舉圍攻吳王王宮，姑蘇城門失守，擒獲夫差，殺死吳相。消滅吳國二年以後就稱霸了。這是首先順應民心啊！

齊莊子建議攻伐越國，詢問和子的意見，和子說：「先君有遺囑說：不要攻伐越國，越國是和猛虎一樣的多力。」莊子說：「雖然是猛虎，可是現在已是死老虎了。」和子說：「那麼請告訴鴉子吧！」鴉子說：「固然已死了，可是得民心，也可說是生的。」所以要用兵攻伐，必須先審察敵國的民心，然後才可決定。

### 三、本篇主旨

說明為政之道，以順民心為本。故說：「先王先順民心，故功名成。」孟子說：「得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。」正是是本篇的主旨。可見呂不韋急欲統一六國，而以此號召天下。

### 四、何謂民心？

#### （一）聖人無常心，以百姓心為心

老子認為要能體悟民心，必須「聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在天下，歛

歛焉為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。《老子 49 章》」聖人沒有主觀成見，而是以百姓的心願為心願。善良的人，我善待他；不善良的人，我也善待他，用道的大德來予以善待。守信的人，我信任他；不守信的人，我也信任他，用道的大德來予以信任。聖人的治理天下，收斂情欲私見，為的是讓天下人心復歸於淳樸。百姓都用耳目注視著聖人的所作所為，聖人善待他們都像是善待嬰兒一樣，並使他們回復到嬰兒般純真質樸的狀態。

「常心」、和「百姓心」在老子 49 章是關鍵語詞，常心具有負面的意義。心指的是人的意志、觀念，而常心就應該解釋為不變的心，也就是固執不變。如果一個執政者的觀念一直不變，那麼隨著時間的流轉，當他的施政不再符合百姓的需求，自然百姓所表現的是對領導者的不服從，而造成動亂。所以老子要求主政者要無常心，主政者也就是聖人，只有在無常心，把自己的私心、意志、觀念從心中摒棄，才能夠聽到民間的聲音，了解百姓真正需要的是什麼。

至於百姓心又為何呢？在理想社會中的百姓應該是「甘其食、美其服、安其居、樂其俗」，而能達到這個境界就必須先使百姓能夠衣食無缺，所以長在我心的是人民基本需要。一但人民生活不成問題，加上不尚賢、不貴難得之貨、不見可欲，百姓心中追求的只剩下基本溫飽，欲望寡少，自然容易趨向大同，也就是〈順民〉篇開宗明義所說的「取民之所說，而民取矣，民之所說豈眾哉？此取民之要也。」

## （二）均富安定

孔子在《論語季氏篇》第 16 章提到「季氏將伐顓臾，丘也聞，有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。今由與求也，相夫子。遠人不服，而不能來也。邦分崩離析，而不能守也。而謀動干戈於邦內。吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也。」可見修文德，以來之，使國外求安全，內求安定，廣修文德文彩，使得民生安和樂利，均富安定，才是王道文化的最佳展現方式。

## 五、何謂民本？

所謂順民，就是相信國家興亡繫於民心。《尚書》中說：「民為邦本，本固邦寧〈五

子之歌》」，「民之所欲，天必從之〈多方篇〉」，「天視自我民視，天聽自我民聽〈泰誓篇〉」這種民本和親民順民的思想，至春秋時代更是高於宗教中的神本思想：「民，神之主也，是以聖人先成民而後致力於神。《左傳桓公六年，季梁語》；「國將興，聽於民；將亡，聽於神；神，聰明正直而壹者也，依人而行。《左傳桓公元年，虢國史嚳語》<sup>8</sup>」

周公認為，君主的責任是「敬天保民」，「皇天無親，惟德是輔」《尚書，周書，蔡仲之命》。「德」即是君主之德，實質上是一種為了長治久安，必須使百姓有一個良好的生產生活條件的政治責任。後來荀子的「天之生民，非為君也。天之立君，以為民也」《荀子，大略》，孟子主張「民為貴，社稷次之，君為輕」《孟子，盡心》，都是中國政治上的民本政治思想。

先秦之前的民本思想其實有兩個方面，一是講君之本，認為治者應該以民為本；

二是講民之本，論說民何以為本的問題。不僅講治者如何以民為本，如何愛民、保民，更重要的是，也講民之所本。這個本，不是指民眾為統治者之本，也不是得民即得天下，可載舟亦可覆舟的本，而是民自身的安身立命之本。這個本是很神聖的，它本於天，而非本於君。《春秋左傳·文公十三年》：「天生民而樹之君，以利之也」。民是天生的，君是樹起來的，“君為輕”則屬當然。君與民有利害衝突時以利民為要，亦屬當然。民眾不僅僅要依靠君主的敬天保民之德來維護，更重要的是，民眾也具備自己做判斷、做抉擇的主體資格。這個資格乃是由天賦予的。

孟子特別重視《尚書》裏的「天視自我民視，天聽自我民聽」一語，他認為人民能夠直接與天相通，天意要由民意來顯現。所以，進用賢人要「國人皆曰賢」；決獄施刑要「國人皆曰可殺」。按這樣的意思，民為天民，民與天相通，民意與天意相通。倘若有什麼天子，只有民才是真正的天子。民之尊貴、尊嚴是天理人義，所以統治者如果背天害民，孟子則認為是獨夫，是可以誅暴君的。

然而秦代之後的帝制，與附庸帝制的儒者將中國傳統的民本思想，詮釋以「治者以民為本」多，而「民之所本」少，直到了十九世紀西學東漸，古代羅馬人發明的「權利」概念連同啟蒙思想、工業技術傳入中國，與民本觀念相接引。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 參閱何新，大政憲典（新版）序文，時事出版社，2007。

<sup>9</sup> 參閱夏勇，民本新說，《讀書》第10期，2003年7月，北京。



再引《孟子萬章上篇第五章》說明之。

萬章問：「堯拿天下授與舜，有這回事嗎？」孟子說：「不，天子不能夠拿天下授與人。」

萬章問：「那麼舜得到天下，是誰授與他的呢？」孟子回答說：「天授與的。」

萬章問：「天授與他時，反復叮嚀告誡他嗎？」孟子說：「不，天不說話，拿行動和事情來表示罷了。」

萬章問：「拿行動和事情來表示，是怎樣的呢？」孟子回答說：「天子能夠向天推薦人，但不能強迫天把天下授與人；諸侯能夠向天子推薦人，但不能強迫天子把諸侯之位授與這人；大夫能夠向諸侯推薦人，但不能強迫諸侯把大夫之位授與人。從前，堯向天推薦了舜，天接受了；又把舜公開介紹給老百姓，老百姓也接受了。所以說，天不說話，拿行動和事情來表示罷了。」

萬章：「請問推薦給天，天接受了；公開介紹給老百姓，老百姓也接受了是怎麼回事呢？」孟子說：「叫他主持祭祀，所有神明都來享用，這是天接受了；叫他主持政事，政事治理得很好，老百姓很滿意，這就是老百姓也接受了。天授與他，老百姓授與他，所以說，天子不能夠拿天下授與人。舜輔佐堯治理天下二十八年，這不是憑一個人的意志夠做得到的，而是天意。堯去世後，舜為他服喪三年，然後便避居於南河的南邊去，為的是要讓堯的兒子繼承天下。可是，天下諸侯朝見天子的，都不到堯的兒子那裏去，卻到舜那裏去；打官司的，都不到堯的兒子那裏去，卻到舜那裏去；歌頌的人，也不歌頌堯的兒子，卻歌頌舜。所以你這是天意。這樣，舜才回到帝都，登上了天於之位。如果先前舜就佔據堯的宮室，逼迫堯的兒子讓位，那就是篡奪，而不是天授與他的了。《太誓》說過：『上天所見來自我們老百姓的所見，上天所聽來自我們老百姓的所聽。（天視自我民視，天聽自我民聽）』說的正是這個意思。」

從孟子萬章篇的觀點來看，到底君權由誰授與？在禪讓制的時代，君權是由上一代的天子所授與，但孟子卻有不同的看法，認為天子個人並沒有權力把天下拿來授與誰，而只有上天和下民才有這個權力。孟子的思想一方面有「君權神授」的宗教色彩；另一方面也有後來西方民權「民約論」的味道。他的論述正是在這兩方面尋求溝通的橋梁，尋找「天意」與「民意」的結合點，所謂「究天人之際」，天人之間的關係，是中國自古以來思想家探討的核心問題，而孟子則從政治、君權的角度切入論述，與其說強調「天」，不如說是強調「民」的一方面更為貼切。

就孟子分析舜的情況，舜之所以最終「之中國，踐天子位」，完全是因為「天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜」。所以，與其說是「天授」，不如說是「民授」。他最後所引《太誓》上的兩句話：「天視自我民視，天聽自我民聽」。說明了「天人之際」的密切聯繫，天意從根本上說還是來自民意。

君權誰授？從根本上來回答，是民授而不是神授、天授，即使是偉大如堯，也沒有那樣大的權力能夠授與的，這樣的自然狀態在西方直到 17 世紀的哲學家洛克才產生出來。

本師 世尊也同樣的認為天人之間的密切聯繫，根本上說還是來自民意。「中國傳統文化特有的精神，雖然以人道為中心，卻以天命為根本。孔子說過『五十而知天命』，他也說過，『君子三畏』，以畏天命為首。這些話，在在都是說明天命的重要性。**我們若深入研究，當會發現到天命仍是根據於民意——『民之所欲，天必從之』，真所謂『上下溝通，天下一體』的意思。**所以最富民主思想的古聖先哲，早就體會出一個大道理：『天視自我民視，天聽自我民聽。』凡能順民之欲，即可獲全民擁戴為領袖，凡得全民愛戴者，即為有德之人，有德之人可承受天命，蓋天意民意，天心民心，天視民視，天聽民聽也。」<sup>10</sup>

「天視自我民視，天聽自我民聽」就某種程度而言，「天」就是「民」，「民」就是「天」。墨子所說的「天志」，則又何嘗不就是「民志」，是人民的欲望與意志。「天聽自我民聽，天視自我民視」，其實不只是（尚書，泰誓）中的兩句銘文而已，傾聽民意，也早已是民主社會中，政治領導人物一定要有的素養和襟懷，當然如果還能有劍及履及的行動能力，讓「民之所欲，長在我心」，不再只是句口號，而是身體力行就更美好了。

## 肆、結論—與民同心同氣，解民所苦

古人云：「精誠所至，金石為開」天與人之間、人與人之間，如有至誠至篤的關係聯繫，便可能達到無形的默契和通貫，即所謂「心心相印，息息相通」。如果君主

<sup>10</sup>節錄自民國七十九年新聞天地記者袁潞西訪問本師 世尊紀錄，收錄於「緬懷先總統 蔣公、恭賀李登輝先生繼承天命，膺選中華民國第八任總統，持續中華民國法統」附錄，天帝教始院，民國 75.5.15。

自覺地運用大自然的感應現象，將自己的心性修養到至誠的境界，以百姓之心為心，則自然能使人民歸向仁義，號令未出，心已嚮往之。呂氏春秋在〈精通〉篇即論述君主以仁義道德的至誠之心與人民「精氣相通」的感化作用，並舉自然界、人際之間、國家戰事與音樂等事例，證明精氣相通。誠如教義新境界所闡述的親和力之關係，「非神不靈，不誠故也，天地之大，惟誠為貴」。

若從呂氏春秋的「精氣相通」的假設來證實至誠感應的道理，吾人試從《孟子》、《管子》、《莊子》、《荀子》各家所說的氣加以探究。《孟子·公孫丑上》「夫志，氣之帥也；氣，體之充也……志壹則動氣，氣壹則動志也，今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」。因此個人認為志統領氣，氣也影響志，誠如大同真經：「心氣相志，心志以道，是氣曰道；心志以厲，是氣曰厲；心志以昏，是氣曰昏」「心中不純，是氣不正，宰於心志，於心有妄也」。

《管子·心術下》「氣者，身之充也」，說出氣充滿人體內的物體，即是人的體內充滿了氣。又說「有氣則生，無氣則死，生者以其氣」《管子·樞言》，氣是人或生物生存的主要因素，因此氣和生存不可二分。作者再把氣和精連結發揮起來，提出精氣的概念「凡物之精，此則為生，下生五谷，上為列星，流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人……精者也，氣之精者也。」《管子·內業》清楚說明精氣是一種最精細的物質，甚至把精神現象也歸結為這種物質。它是生命活的泉源，是萬物生成和變動的原因。又說：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此為人」，天給人精氣，地給人食物，人始能活，方有形，人才能成為人。精是人活的最先決因素。

《莊子·人間世》「無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣！耳止於聽，心止於符。氣者也，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也」，這裏的氣是指物體內的氣，也是指心靈活動到達極純精的境地，表示氣是空靈明覺的心。〈大宗師〉「遊乎天地之一氣」則認為天地之間充滿了氣。莊子論生死時說「察其始而本無生，非徒無生也而本無形；非徒無形也而本無氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」〈至樂〉。形是氣變成的，生命又是由形變而來的，那麼，生命的根源便是氣了，氣是處於萬物起源的位置，肯定了人和萬物的生命都是由氣的積聚而成的，都是一氣之變化。「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死……故萬物一也……通天下一氣耳」〈知北遊〉。

《荀子·王制》論萬物之類別「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦有義，故最為天下貴也」，認為萬物各有特點，但都有氣，

氣是各種物類的基本，萬物都由氣而成的。

綜合《孟子》、《管子》、《莊子》、《荀子》所說的氣有以下特點：1. 氣是存有的；2. 氣是形之本原；3. 氣與心是相聯繫的；4. 氣是生命的根源；5. 氣充塞於萬物大空之間。總括而言，氣是構成一切有形之物、有生之物的原始物質，是生命的基礎，並充塞於天地。氣與宇宙萬物不能分割，氣與人更不能拆分，正是「人在氣中，氣在人中」《抱朴子至理》。人體內的整體聯繫以及人體與宇宙的聯繫是通過氣實現的。

以教義的觀點論「氣」則為和子與電子交流後所產生的至陽電流，佈滿週身，即孟子「氣，體之充也」，屬電子與和子互混、互動的物質動能面向；「心」則屬和子與電子的互動狀態中，產生屬於知情意的面向。故知心、氣實為宇宙基本成分和子與電子互動的不同面向。

既然人人都透過氣與宇宙天地相互聯繫，氣也無時不充其吾體，因此吾人可知聖人如能以百姓之心為心，同心同氣，一心一德，自能感受民心之向背，民氣之可用，體會「天意民意，天心民心，天視民視，天聽民聽<sup>11</sup>」的道理，並如孟子的「直養而無害」、「配義與道」、落實本教大寶的「立志希聖希賢」、與大經之「鍛鍊身心」以承受天命。誠如本師 世尊所言：「任何人如能定靜安慮、誠心誠意、勤學不輟，運用思維，方可以與聖靈相通，領會天意，受領天命行事。這個角度來看，我個人的靜觀能力，實在並非是一樁不可思議的事」。

師尊又言：「目前國內民意測驗機構，僅憑對幾百個人或一兩千人抽樣調查所得的民意測驗結果，誰又有把握說它是代表大多數人的民意？因為那些絕大多數沈默大眾，有可能多沒被抽樣問到，他們持的也許正好是相反的意見。相反地我們一個宗教徒憑靜觀所得的，可能恰是契合大多數沈默大眾心理的想法，因為我們用長時期冷靜觀察，方可以透徹地瞭解到一般沈默大眾內心的感受。<sup>12</sup>」在民主時代，軍隊國家化，國家領導人更由人民所選舉產生，但即使深處民主時代，領導者是否能真正受民眾擁戴，凝聚、統一全國人民意志，充分行使民權，帶領全國人民振興民生經濟？是否能夠真正無常心，以民心為心、為天心？則非現代的民主政治理論所能盡述，更重要的是具備並且充分落實以民為本、以民為天的精神素養。

「兵」者如同人的欲望，自古有之，所差異者大小、清濁、聖凡之別，教義示人

---

<sup>11</sup> 同註 9。

<sup>12</sup> 同註 9。

以樂觀向上、積極奮鬥的正向態度面對，因小者不治則為鬱，大者不治則成劫；並以潔欲、節欲等正當（義）的方法，以「統一」「調和」為目標，「一生一祥，芸生凝祥」，「無志之氣不生，劫亂焉萌」<sup>13</sup>。

大道何以言兵？其終極目的即是要以解民倒懸之苦，以正義為師，解開民眾心中的「兵」-不安、紛亂、困苦與衝突；大道何以言兵？方法論則在於貫通天人，體悟真正的民之所欲。與民同氣，即與天同氣；能與民同氣，也才能與天同氣，參贊化育。

---

<sup>13</sup> 見大同真經。

## 參考書目

R. Dahrendorf 著，詹火生譯，衝突理論，台北：風雲出版社，1990.07。

王忠林，新譯荀子讀本，台北：三民，民 95.02。

王金凌，呂氏春秋的天人思想，輔仁學誌，1982.06 第 11 期。

牟鍾鑒，呂氏春秋與淮南子思想研究，齊魯書社，1987.02。

何 新，大政憲典，北京：時事出版社，2007。

林品石，呂氏春秋今註今譯（上），台北：商務印書館，民 80.10。

林鴻彬，呂氏春秋之義兵思想，輔大中研所學刊，第 12 期。

夏 勇，民本新說，《讀書》第 10 期，2003 年 7 月。

張雙棣，呂氏春秋釋注，北京：北京大學出版社，2000.09。

許慎撰，清段玉裁注：說文解字，台北：黎明文化，1986.09。

陳鼓應，管子四篇詮釋，台北：三民，民 92。

賀凌虛，呂氏春秋的政治理論，台北：商務印書館，民 59.05。

羅耀軫，呂氏春秋之義兵主義，明新學報，1986.06 第 6 期。