试论《吕氏春秋》的“和合”思想*

高晓锋

摘　要：《吕氏春秋》蕴含着丰富的“和合”思想。在宇宙观上，建构了一种天人感应的和合宇宙图式，即天地合和而生成万物、精气流动而成就美好、天人感应而自我警示；在生命观上，倡导完身、全生、贵己，通过顺性、节欲、和心实现对生命生的安顿，又以安死、节葬使生命获得死的安放；在音乐观上，既强调音乐形成过程中各个因素和调的“适音”，又指出音乐塑造人心和人心追求音乐的“和心”目标，以此体现出音乐在移风易俗、政治教化中的和合功用，体现了“乐以道和”的一贯之道。

关键词：《吕氏春秋》；和合；生命；宇宙；音乐

中图分类号：B229.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)06-0114-07

“和合”是中国哲学的一个古老概念，但长期以来湮没在道、德、天、理、气、心、性、仁、礼、乐等概念中。自20世纪90年代著名哲学史家张立文先生倡导和合学理论以来，“和合”开始作为一个独立的哲学范畴受到学界的广泛关注①，挖掘典籍中的“和合”思想成为学界研究的一个重要方向。

《吕氏春秋》作为战国末期完成的一部汇集百家之学的作品，被历代目录书统称为“杂家”。但实际上，所谓“杂”并不是各家思想的简单杂凑，而是经过一系列概念范畴的会通融合。从和合理论视角来看，是书蕴含着丰富的“和合”思想。据不完全统计，是书“和”字52见，除个别专有名词之外，多具有“和合”意味，如“和五声”“和其民人”“和调”“天地之和”“和平”“天地合和”“阴阳之和”等；“合”字58见，如“气同则合”“合乎太一”“合乎山林”“天地合和”“合而成章”“合宗亲”等。“合和”出现1次，即“天地合和，生之大经”，“和合”未见。当然，直接出现“和”或“合”字只是体现“和合”思想的一种形式，更多的内容是以思想表达的方式出现。

一、“天人相应”的宇宙和合

在宇宙论的建构上，《吕氏春秋》虽然没有像汉代董仲舒那样建立一套完整的天人感应宇宙论结构，也没有大量呈现战国中晚期流行的阴阳五行天运论思想。但从零星的记载中，可以归纳出《吕氏春秋》是主张“天人相应”的，在宇宙论方面提出的概念主要有道、天地、太一、阴阳、精气、感应等。《大乐》篇认为：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。”又说：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。”[1]111这里的“道”继承了老庄道家关于道的基本特征，是无形、无声、无状、无名的至精存在，人们不能认识它、摹状它，只能勉强称为“太一”，明显是对《老子》二十五章“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的模仿。正因为“道”的

收稿日期：2020-02-29
***基金项目**：中国人民大学科学研究重大项目“中国和合思想通史”(18XNL014)阶段性成果。
作者简介：高晓锋，男，中国人民大学哲学院博士研究生(北京　100872)。

这种特性，却能够通过阴阳两仪而生成天地万物。只不过这种“生成”不是单线条的，而是“太一”生出“两仪”之后离合变化而“出”万物，《大乐》篇载：

> 太一出两仪，两仪出阴阳。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。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳，萌芽始震，凝寒以形。[1]108-109

许维遹注“离”为“散”，“合”为“会”，说明阴阳变化过程中的互动、分离之后的聚合情状。《吕氏春秋》并没有详细描写太一生成天地万物的过程，而是着重展现太一出两仪之后阴阳变化离合的客观规律。在阴阳、天地的离合规律下，日月、星辰、四时的运动变化无不是对阴阳、天地的“以尽其行”。也就是说，“太一出两仪”的意义不在于描写宇宙万物的生成过程，而是呈现阴阳天地的离、合、生、成的自然规律和现象②。《有始》篇指出：“天地有始，天微以成，地塞以形。天地合和，生之大经也。以寒暑、日月、昼夜知之，以殊形、殊能、异宜说之。夫物合而成，离而生。知合知成，知离知生，则天地平矣。”[1]276明确提出了“天地合和”“物合而成”的说法，是《吕氏春秋》“和合”思想的集中体现。历代注家对此没有过多说明，只将“天地合和”解释为万物生成、生长的“大道”（训“经”为“道”）[1]276；“物合而成”之“合”训为“和”，与“平”相对。这一方面反映出战国末期人们对天地合和而万物生成的看法比较认可，另一方面说明“合”与“和”具有互训的普遍性。

“天地有始”承认天地有开端，即“太一”或“道”，这与老庄道家否定天地万物有初始不同。只有肯定天地有始端，才能谈论天地万物的生成规律（即“天地合和”），天地上下相“合和”而生成万物，正是天地万物生成的根本大法。按照高诱的说法，实际上是阴阳上下相合和而出万物③。寒暑、日月、星辰的运动变化、幻灭显现和各种不同的形体、性能和用途都是这个根本大法的体现。因此，由于天地上下“合和”是万物产生、形成的道理，人们就要认识这个道理而善于在实际情形中去观察顺应。

正是在“太一、两仪、天地”的序列中展开对世界万物生成和存在的言说，《吕氏春秋》发挥了《管子》中的“精气”概念，在《尽数》篇中提出“精气之集”的说法：

> 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，集于圣人与为夐明。精气之来也，因轻而扬之，因走而行之，因美而良之，因长而养之，因智而明之。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。[1]66-67

“精气”能够使事物变得更加美好，说明精气集合了天地之精华。在“天地合和”的规律中，必须确保作为促进事物美好的“精气”充入天地万物之中，才能实现自然界的和谐和人类社会的和平。

虽然《吕氏春秋》没有进一步阐述“精气”与“道”或“太一”的关系，也没有论述精气如何与社会人事产生关联，但不可否认，把“精气”作为“道”或“太一”充实天地万物的内在实体是没有问题的，而且这个实体一定具有促进天地万物（包括社会人事）拥有某种美好品质的动力。因此，“精气”一定要具有普遍性，是弥漫宇宙而上下流动的。《圆道》篇在描述“天道圆、地道方”的观点时就运用了“精气”概念：“天道圆，地道方，圣王法之，所以立上下。何以说天道之圆也？精气一上一下，圆周复杂，无所稽留，故曰天道圆。何以说地道之方也？万物殊类殊形，皆有分职，不能相为，故曰地道方。”[1]79“一上一下”“无所稽留”说明“精气”不是静止的，而必须是流动的，只有流动起来才能将它的精华散发出来，不流动就会郁结成疾病。正因为“精气”的存在，在一个弥漫着精气的天地合和而天地万物生成的世界中，作为万物之贵且灵的人，实现了“类同相召，气同则合”的天人相应。尤其对于祸乱吉祥，都可以通过相同的类而感知上天的意志，从而获得预见性。《应同》篇详细描绘了一个“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民”的天人感应图景，将邹衍的“五行相胜”和“五德终始”说再现出来，使自然界的现象与天兆联系

起来，以此解释朝代的更替，体现的原理就是“类固相召，气同则合，声比则应”[1]286，并进而衍化为善招善类、恶招恶类的“类同相合”说。

可见，《吕氏春秋》通过建构这样一种天人感应的宇宙论图式，即太一生/出天地，天地生/出阴阳（实际上天地即阴阳），阴阳二气相离合而生成万物，天地万物以精气的流动而呈现其美好的面向，使人认识到人的言行品质可以通过精气的运动而与天地相应，由此为人类设定了一种警戒。体现出了先秦时期人们在认识天地自然现象过程中朴素原始的和合思维，即天地合和而生成万物、精气流动而成就美好、天人感应而自我警示。

二、“完身全性”的生命和合

《吕氏春秋》继承了老庄道家养身、贵生的思想，但在为什么养身、贵生的理解上，除了坚持老庄道家的理论外，还糅合了儒家孝道的意涵、墨家节葬的主张[2]。

先是，生命的要义在于保全身体的健康、健全，免受各种人为伤害。对于一个人来说，生命只有一次，一旦失去就不会复得。《重己》篇曰：“今吾生之为我有，而利我亦大矣。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。”[1]19即使贵为天子的爵位、富甲天下的财富都不能和生命相比较、交换。一旦失去了生命，其他一切都将没有意义。保持身体就是道之本真，治理国家天下都只是“余事”“绪余”“土苴”。

但是，与老庄从道的角度追求生命自由、超越世俗生活而重视生命不同，《吕氏春秋》的作者在肯定生命的不可复得性、顺应自然性命之情的层面之外，还增加了“孝”的维度论证重生的意义。《孝行》篇录用了曾子的话说：“身者，父母之遗体也。”[1]307言外之意，如果伤害了自己的身体生命，就等于伤害父母的身体，就是不孝。因此说：“父母生之，子弗敢杀；父母置之，子弗敢废；父母全之，子弗敢阙。故舟而不游，道而不径，能全支体，以守宗庙，可谓孝矣。”[1]308曾子的弟子乐正子春更进一步将此观点安置在孔子身上，以更加权威的口吻确立全身就是尽孝的看法，《行览》篇载：“吾闻之曾子，曾子闻之仲尼：父母全而生之，子全而归之，不亏其身，不损其形，可谓孝矣。”[1]309《吕氏春秋》对此论点给予了极高的认同，认为“身者，非其私有也，严亲之遗躬也”[1]309。

正是在这个意义上，针对现实中“危身弃生以徇物”的现象，作者提出了“全生顺性”的主张。《本生》篇曰：“始生之者，天也；养成之者，人也。”[1]12人之出生乃是天之所为，生命来自于天，人从天那里获得了人之本性，但是人出生之后的成长却是人自己来完成的，在这个过程中只有顺应天，才能确保生命不受到戕害。《诚廉》篇载：“性也者，所受于天也，非择取而为之也。”[1]267性受自于天而无所择取，因此《贵当》篇言：“不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”[1]655如何来尽这个“天地之数”，确保“性”不受伤害，进而保全生命呢？《尽数》篇曰：“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。毕数之务，在乎去害。”[1]65舍去所有有害于人身体性命的内容就是“全性”，也就是“利于性则取之，害于性则舍之”。超过人的身体界限的饮食、情绪和外界环境都是有害于性的，舍去有害于性的内容就意味着摒弃了物对人的撄扰，撄扰就是《吕氏春秋》所说的“以性养物”。

但这是否意味着抛弃一切对物的依赖呢？或者说绝对的禁欲呢？显然，在《吕氏春秋》中并没有这层意思，其所讲的核心是“害于生则止”，对于基本需求的满足要遵守“不得擅行，必有所制”的原则，如《重己》篇所讲：“昔先圣王之为苑囿园池也，足以观望劳形而已矣；其为宫室台榭也，足以辟燥湿而已矣；其为舆马衣裘也，足以逸身暖骸而已矣；其为饮食酏醴也，足以适味充虚而已矣；其为声色音乐也，足以安性自娱而已矣。五者，圣王之所以养性也，非好俭而恶费也，节乎性也。”[1]24只有做到“六欲皆得其宜”，坚持适度原则，才能实现全生的目的。

需要指出的是，《吕氏春秋》对节制的强调引发了对于性、情、心、理的讨论④。《情欲》篇载：“天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过行其情也。”[1]42这里并没有

将情直接等同于恶，也没有将情作为产生恶的根源，而是从中性的意义上使用“情”，指人的各种欲望需求，但这种欲望需求必须得到节制，即“得其情”，才不会伤害天性。《论人》篇又将其称之为“反诸己”：“何谓反诸己也？适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之涂，若此则无以害其天矣。”[1]74如果不反诸己就会“制乎嗜欲”而“必失其天”，“反诸己”则会“知一”，即知道生命之唯一而顺性全生。《吕氏春秋》还进一步提出了全生顺性的两条途径，即“养心”和“去宥”。

养心就是通过节制各种欲望，使心灵获得最适当的呈现，实现“和心”。如果心不快乐，耳目口鼻的感官就没有意义，要实现“心乐”就要首先实现心之和平，心之和平的关键又在于“行适”，即行为的恰当合适。《适音》篇载：

> 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。夫乐有适，心亦有适。人之情，欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳。四欲得，四恶除，则心适矣。四欲之得也，在于胜理。胜理以治身则生全，生全则寿长矣；胜理以治国则法立，法立则天下服矣。故适心之务在于胜理。[1]114

“和心”概念的提出是《吕氏春秋》生命哲学的重要贡献，虽然此处讨论的是音乐如何实现心情快乐的问题，但将音乐的核心和目标设定为“和心”，超越了音乐是提供感官享受的世俗看法，进一步将“和心”作为全生顺性的生命修养的中心。“和心”意味着心情欲望得到合理的安排，即“四欲”得、“四恶”除，内心实现了平和宁静，接应万物总能顺应外物之理而行。这对于以重身、全生、贵己为标签的生命哲学赋予了重大的哲学内涵，避免这种理论走向极端自私自利和苟且偷生的面向。

另一条路径“去宥”，实际上也与“和心”相关，意即消除外在事物因其客观差异性而对人的认识和行为带来分别和成见，实际上是对宋钘“接万物以别宥为始”观点的继承和发展。《去尤》篇载：“世之听者，多有所尤，多有所尤则听必悖矣。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。”[1]289“尤”即“宥”，“宥”又当通“囿”。《说文解字》曰：“囿，苑有垣也。”《字林》说：“有垣曰苑，无垣曰囿。”实际上当为“有垣曰囿，无垣曰苑”。“囿”的本义指有围墙的狩猎场，引申为局限、范围，如囿于成见。“有所尤”即有所局限、遮蔽，不能打破界限整体通达地接受事物。《去宥》篇载：“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。”[1]426“去尤”“别宥”就是摒弃成见，超越局限、界限而通达整体，以此认识事物才能看到全局，从而获得平等的视界。“全其天”就是全生、全性或顺性。只有将生命从具体的千差万别的事物中超越出来，才能看到生命的本质和意义。

正因为对生命的重视，也就要求人们打破生死之宥，顺应生命的本性安时处顺。一般来说，对安身全性的强调，容易滑入极端的自私自利、贪生怕死和苟且偷生的境地。但《情欲》篇明确指出，生命受到极大的迫害、侮辱不如选择死亡：“辱莫大于不义。故不义，迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。”[1]42如果对现实中各种迫害生命的事情忍辱苟且，跟死亡就没有差别。也就是说，如果有不义的事情对生命造成了莫大的侮辱，莫若以死来避免。这意味着，死亡虽然与完身贵生相反，但却是其必然的本性，不可避免，因此就要从容选择、接受死亡，这就是“安死”。《节丧》篇载：“审知生，圣人之要也；审知死，圣人之极也。知生也者，不以害生，养生之谓也；知死也者，不以害死，安死之谓也。此二者，圣人之所独决也。凡生于天地之间，其必有死，所不免也。”[1]220人之有生，所不可免，这是天/性所决定，因此要懂得生的重要性，就会不害生；人之有死，亦不可避免，这是命所决定，因此要接受/选择死的到来，就不会害死。不害死就是不在死亡的事情上做出违背生命本性的行为，如追求长生不老，或为了活下去而忍辱苟且，或者通过厚葬来送别死亡等，这都是“害死”的表现。

因此《吕氏春秋》又主张“安死”，当面对不义的迫生时而勇于选择死亡，在已经死亡之后不通过厚葬来对死者进行侮辱。按照传统的看

法，人死之后，或者根据死者生前的安排、或者死者亲人基于亲情祭祀等原因而选择厚葬其亲。

这一方面源于宗教信仰传统的延续，如殷人认为人死之后会升天宾于帝左右，通过厚葬和祭祀祖先可以获得上帝的厚爱；另一方面，周人通过礼乐文化的熏陶和儒家的礼、仁、孝的价值重构，厚葬其亲体现的是人子对亲人应尽的孝道义务。《节丧》篇记载："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。"[1]220厚葬的风气在战国末年蔚然成风，《节丧》篇亦载："国弥大，家弥富，葬弥厚。"[1]222"厚葬"主要体现为陪葬品数量众多、价值珍贵，甚至还有人殉；葬礼隆重繁饰、送葬队伍庞大、花费开支巨大；墓室庞大、墓丘高隆、棺椁巨大等。《吕氏春秋》的作者们继承了墨家对厚葬的批判和薄葬的主张，严厉批评了这种现象，认为厚葬通过营造高大的墓室，组织庞大的送葬队伍，陪葬丰富的金银珠宝，《安死》篇曰"以此观世示富则可矣，以此为死则不可也"[1]224，认为这不是为死者考虑，而是生者为了炫耀富贵、获得孝子之名；既不是对生命的尊重（不懂得生命的天性），也不懂得葬的真实含义（"葬者，藏也"），更甚者招致盗贼掘墓侮辱死者、浪费财富导致亡国。因此，作者主张对于葬不得不慎，以节葬为务。《安死》篇曰：

> 尧葬于谷林，通树之；舜葬于纪市，不变其肆；禹葬于会稽，不变人徒。是故先王以俭节葬死也，非爱其费也，非恶其劳也，以为死者虑也。先王之所恶，惟死者之辱也。发则必辱，俭则不发，故先王之葬，必俭、必合、必同。何谓合？何谓同？葬于山林则合乎山林，葬于阪隰则同乎阪隰，此之谓爱人。[1]227

"俭节葬死"反映了将生命看作来自于天（自然）又回归于天的认识，顺应自然天性而与山林、阪隰合同。从这个意义上看，《吕氏春秋》的节葬主张与墨家相比已有莫大的差别。在墨家那里，节葬主要是从节省社会财富、避免耗费资财、破坏社会生产和人口繁衍等方面着眼；而《吕氏春秋》则更多地从生命哲学的角度讨论安死是对重生的延续和体现。

总之，如果说从倡导完身、全生、贵己，到顺性、养性、节欲、和心，是对生命生的安顿，这种安顿既要求肉体生命的存活，又避免对物欲的感官享受；既主张顺应生命之天性自然发展，又主张对欲望、情感的节制而养护性命，追求心的和乐。那么，安死、节葬则是对生命死的安放，主张不为了苟且忍辱而活，不为死人而厚葬。这种将生死统合起来予以合理的关注和思考的理论，处处透露着和合的意味，称得上是春秋战国生命哲学发展的最高形态。

三、"适音和心"的音乐和合

古人对音乐的认识一直以来都以"乐以道和"相称，最能体现出和合的意味。这是因为，音乐总是由不同的音符、乐器合奏出的结果，是多种要素和合而产生的能够陶冶人的情感的存在。与墨家大力非乐不同，《吕氏春秋》的作者对音乐进行了深刻的哲理思考，肯定了音乐在表达感情、调节情绪、教化习俗、治国理政等方面的作用。刘成纪认为《吕氏春秋》的音乐美学是成体系的，具有与《礼记·乐记》《荀子·乐论》同等重要的地位[3]。

如同对天地万物产生的根源的认识一样，《吕氏春秋》从"太一"的高度寻找音乐的诞生根源，《大乐》篇认为音乐"生于度量，本于太一"[1]108。本于"太一"并不是太一直接产生音乐，而是"太一"产生阴阳、天地万物之后万物相处而有声音，这种声音是由于各种事物相互和合而产生，但和合不是随机杂乱的，而是各种合适的、舒适的声音的和合，称之为"适音"。《大乐》篇说："凡乐，天地之和，阴阳之调也。"[1]110正是阴阳天地调和才构成了音乐，如同天生人而使人有欲恶，墨家对音乐的非议和否定就违背了这种规律。《吕氏春秋》认为，音乐是宫、商、角、徵、羽五音各处在自己所处的位置相互应合而产生的和调、均匀的声音，追求的是一个"适"字。如果音乐不能达到"适"的度，符合"适"的要求，就会产生各自相应的问题，对人的心志造成不良影响。《适音》篇载："何谓适？衷，音之适也。何谓衷？大不出钧，重不过石，小大轻重之衷也。黄钟之宫，音之本也，清浊之衷也。衷也者，适也，

以适听适则和矣。乐无太平，和者是也。”[1]116“适”就是“衷”，“衷”通“中”，指内心的正中不偏。以“衷”释“适”，说明“适”是通过平和的音乐实现心的“适中”“合适”“适当”，即各种音符、乐器在一起恰到好处地协奏出一曲美妙的声音，给人以情操的陶冶、心情的调节和情绪的感染[4]269-288。

在《吕氏春秋》的作者这里，音乐与人心相通，或者说音乐就是人心的外在化表现，通过对音乐的感受就能感知一个人的内心世界。《音初》篇曰：“凡音者，产乎人心者也。感于心则荡乎音，音成于外而化乎内，是故闻其声而知其风，察其风而知其志，观其志而知其德。”[1]143因此，音乐的目的就是要实现“心乐”，如果心不乐，音乐也就失去存在的意义，《适音》篇载：“耳之情欲声，心弗乐，五音在前弗听。”[1]114如何才能实现心乐呢？内心和平就可以实现乐，在此《吕氏春秋》提出了“和心”的概念。“和心”就是内心的和平宁静，不为外界所干扰。也正是在这样的状态下，才能真正感受到音乐的快乐。那么，又如何实现“和心”呢？作者又在《适音》篇提出“行适”的概念：“故乐之务在于和心，和心在于行适。夫乐有适，心亦有适。人之情欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳。四欲得，四恶除，则心适矣。四欲之得也，在于胜理。胜理以治身则生全矣，生全则寿长矣。胜理以治国则法立矣，法立则天下服矣。故适心之务，在于胜理。”[1]114“和心”是由“行适”来获得，就是适当的行为带来的心情的愉悦和满足。一般来说，人总是渴望长寿、安宁、荣誉、安逸，摒弃夭亡、危险、侮辱、疲劳，如果通过合适的行为获得或摒弃，那就能够使心灵感觉舒适，就是“胜理”的。通过音乐来实现心灵的和谐宁静，获得内心的真正快乐，也需要“胜理”的“行适”，即符合社会行为规范的音乐行为。人们通过音乐来获得内心的欢娱，实际上也是将内心的情绪通过音乐的形式（乐器弹奏、吟唱、舞蹈）表达出来，这种形式需要约束和引导，如先王通过制定雅、颂之乐来范导社会公众的音乐行为，只有在这种“胜理”的音乐行为中，不仅获得“和心”的“心乐”，而且更能够全生治身、立法治国⑤。

众所周知，在儒家那里，音乐从来就是移风化俗的重要内容，希冀统治者通过良好的音乐教化人民向善。《荀子·乐论》说：“故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也，比物以饰节者也，合奏以成文者也；足以率一道，足以治万变。”[5]389-390如同儒家一样，《吕氏春秋》也认为，音乐是“通乎政而移风平俗者也”，音乐的乐调反映了国家的政治状况，《适音》篇载：“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。”[1]116因此，通过音乐可以观察一个国家的风俗和政治，高尚的音乐总是能够使“君臣、父子、长少之所欢欣而说也”，进而“乐君臣，和远近，说黔首，合宗亲”[1]111。

正是因为音乐关乎政治清平与否，即使《吕氏春秋》反对墨家的非乐思想，但也认为对于奢侈的音乐应该禁绝，因为这种音乐带来的不是人的心和，也不是政和，而是国家混乱、人心离散。《侈乐》篇曰：“乐愈侈，而民愈郁，国愈乱，主愈卑，则亦失乐之情矣。”[1]112“失乐之情”就是丧失乐音乐本来陶冶心灵、和调身心、教化社会、维护政治的功能，而变成了浪费资源、震骇心志、伤害身体、破坏社会和谐的罪魁祸首，历史上的夏、商、宋、楚等都是因为侈乐而导致亡国或衰落。《侈乐》篇认为：“失乐之情，其乐不乐。乐不乐者，其民必怨，其生必伤。”[1]113这就又回到了音乐产生的原初哲理，即“天地之和，阴阳之调”，并由此而展开乐教来获得人心的和乐与政治的和谐。

概言之，《吕氏春秋》的音乐思想既强调音乐形成过程中各个因素和调的“适音”，又认为音乐关乎人心，指出音乐塑造人心和人心追求音乐的“和心”目标，最后又点明音乐与社会、政治的互动关系。这些思想显然都显现着和合思想的光芒，体现了“乐以道和”的一贯之道。

综上，《吕氏春秋》在宇宙、生命、音乐等方面的理论言说蕴含了内在逻辑缜密、思想观点鲜明的“和合”思想。此外，其在政治治道和农业生产方面也有着丰富的呈现，如追求大一统目标下的政通人和、止戈息武，农业生产的任地

审时等，这些“和合”思想在今天读来依然具有强大的现实规范意义。

注释

①张立文先生最早倡导并构建和合学理论始于《新人学导论——中国传统人学的省察》，职工教育出版社1989年版。此后陆续出版了专门论述和合学理论的著作：《和合学概论——21世纪文化战略的构想》，首都师范大学出版社1996版；《中国和合文化导论》，中共中央党校出版社2001年版；《和合与东亚意识——21世纪东亚和合哲学的价值共享》，华东师范大学出版社2001年版；《和合哲学论》，人民出版社2004年版。新近又出版了《和合生生论》，人民出版社2018年版；《和合学与人工智能——以中国传统和现代哲理思议网络》，人民出版社2019年版。张立文的和合学研究时间跨度长达三十多年，其中既有对和合学基础理论的思考和建构，又有对社会热点问题、学术前沿理论的关照和回应。关于“和合”概念的原始意涵的理解可参考郭齐：《“和合”析论》，《四川大学学报》1999年第2期；向世陵：《“和合”义解》，《哲学动态》2019年第3期，以及其他学者的专题论文。②正如向世陵对和合形态的划分——多元素和合与互动型和合——所揭示的，中国哲学讲的太一（太极）生阴阳，阴阳生万物，其中阴阳变合、化生万物并不一定需要从多元要素的生成型和合层面来理解，其更可能呈现为一种互动型的和合。参见向著《“和合”义解》，《哲学动态》2019年第3期。③高诱认为：“天，阳也，虚而能施，故微以生万物；地，阴也，实而能受，故塞以成形兆。”见许维遹撰：《吕氏春秋集释》，中华书局2009年版，第276页。④关于《吕氏春秋》的“心”“情”“性”“理”等概念的阐释，可参见赵东明：《〈吕氏春秋〉“情”“性”之义涵析论》，收于杨国荣主编：《道德情感与社会正义》，《思想与文化》第十一辑，华东师范大学出版社2001年版，第70–82页。⑤《吕氏春秋》的这一运思路径在《荀子》中也有体现，《乐论》指出：“故听其，《雅》《颂》之声，而志意得广焉；执其干戚，习其俯仰屈伸，而容貌得庄焉；行其缀兆，要其节奏，而行列得正焉，进退得齐焉。”即通过雅颂之声使人的志意、容貌、行列等言行举止得到端正，也是以适当的音乐行为获得心灵的平和。

参考文献

[1]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京：中华书局，2009.
[2]高华平.论《吕氏春秋》对先秦诸子百家的学术批评[J].暨南学报，2018(3)：52–69.
[3]刘成纪.重论《吕氏春秋》的音乐美学体系[J].中州学刊，2016(3)：145–153.
[4]田君.周代乐道内涵“中”的哲学体系：以《吕氏春秋》为主要视角[M]//舒大刚主编.儒学论坛.成都：四川大学出版社，2013.
[5]王先谦.荀子集解[M].北京：中华书局，1988.

Study on the “Harmony” Thought in *Lv Shi Chun Qiu*

Gao Xiaofeng

Abstract: *Lv Shi Chun Qiu* contains rich “harmony” ideas. In the view of the universe, it constructs a schema of the harmonious universe that the heavens and humans sense, that is, the harmony of the heavens and the earth produces all things, the flow of essence and energy achieves beauty, and the senses of heaven and humans alert themselves; In the view of life, it advocates a complete, whole life, and noble self, and realizes the settlement of life through obeying nature, controlling desires and inner harmony, and also get dead placement through peaceful death and frugal burial; In the view of music, it not only emphasizes the “adequacy” of various factors and tunes in the formation of music, but also points out that music shapes and pursues the goal of “harmony” in music. In this way, it reflects the harmonious function of music in changing customs and political enlightenment, and embodies the consistent way of “music is harmonious.”

Key words: *Lv Shi Chun Qiu;* harmony; life; universe; music

[责任编辑/云　扬]