

# 呂坤的政治思想（上）

孫廣德\*

## 摘要

呂坤生於明代後期，曾為高官，亦是學者，屬儒家，有頗為豐富的著作。其政治思想承儒家，而由從政經驗中體悟而出，既銜接傳統，又富時代意義。其論政以人性論、歷史觀與理勢利為理論基礎。其所論及的重要政治課題，一為民本主義：主重視人民地位，尊重民意、恤民、安民、養民與教民。二為人治與法治：對人治與法治均表重視，強調人才的選用與培養，以寬大不苛、恆久普遍與慎立新法為立法的原則，以不變道本，不驟變硬變與盡可能不變為變法的原則，以大公無我與徹底嚴格為行法的原則，以刑與賞為行法的方法。三為治道與治術：於治道主立規模、反苟仍、少作為、順人情、平恕均、尚寬簡與公而無私；於治術主取漸進、少更易、取民情、協眾心、省文法、本末兼治與禮刑相資。四為君臣角色：以為君以非常重要的地位，應負非常重要的職責，須具無欲、有容、有教養等條件，有畏天、畏民、畏言官及史官、振作不懈與善用威恩等行為；臣居君下，應負輔君主、美朝政與善鄉俗等職責，須具聖賢心腸、英雄才識與偉大抱負等條件，有守分忠君、盡心滿分、自我要求、留心鄙瑣、有耐心、行身教、守五要與戒喜事等行為。

## 緒論

二十多年前本人曾撰寫「呂坤的政治思想」一文，載於「中華文化復興月刊」第三卷第

\*作者為本校政治所兼任教授

七期，全文僅八千餘字。蓋因當時尚未將呂坤的全部著作仔細研讀，所以論述頗簡略，而多掛漏膚淺之處。今經將呂坤全部著作仔細研讀之後，深感對呂坤的政治思想有重加論述之必要，乃擬仍以「呂坤的政治思想」為題，重新撰文一篇，以替代前文。

呂坤生於明代後期，由讀書、應試，而至仕宦，所走的是當時一般人的正常路子。中過進士，做過縣令、主事、按察使、布政使、都御史、侍郎等，雖非官至極品，位居一人之下，卻也是萬人之上，勢位頗尊了。呂坤不但官做的不錯，而且有相當多的著作，在學術思想史上也佔有一席之地。

從呂坤的學術思想中，表現出幾種基本精神，其要者，一是破虛妄：譬如傳說湯時天下大旱，七年不雨，湯乃以身為犧牲，禱於桑林，以過自責，天乃大雨。而呂坤認為一則農作物冬天旱三個月必然枯萎，夏天旱十天便要枯萎，如今旱了七年之後，湯才去祈禱求雨，那時候人民恐怕早已死光了，湯那還算得上什麼聖人呢？二則湯以身為犧牲去祈雨，如果天不下雨，他是否要自殺呢？自殺便是「絕民」，不自殺便是「要天」。而且湯只有一個身體，能供幾次祈禱的犧牲呢？天若享祭，能把湯吃掉嗎？這都是講不通的，因而根本不可能有這種事，這種傳說也就自然不足採信（註一）。又如自古流行災異祥瑞之說，自陰陽家成立後，其說更為盛行，人們總以自然界或人世間某些不尋常的現象為祥瑞或災異。祥瑞是政治清明所導致的，是天對君主的稱讚獎勵；災異是政治混亂所引起的，是天對君主的警告懲罰。因而君主莫不喜祥瑞，懼災異。而呂坤認為君主不應該喜祥瑞，懼災異，只應用心修養品德，理好政事。如果「民安物阜，四海清寧」，沒有祥瑞也沒有關係，就算有災異，那災異反而成為祥瑞；若人民窮苦，天下動亂，沒有災異也並不可喜，就算有祥瑞，那祥瑞反而成為災異。其實無所謂祥瑞，也無所謂災異，發生了不尋常的現象，要稱它祥瑞或災異，完全視治亂而定，也就是說祥瑞災異之說，根本不足信；換這之，那些不尋常的現象，並不是天為了稱讚獎勵或警告懲罰君主而降生的（註二）。對許多長久以來人們信以為真的事，呂坤都以為是虛妄，而予以拆穿。二是求實用：呂坤主張「天下萬事萬物，皆要求簡實用」。而所謂「實用者，與吾身心關損益者也」。相反的，「凡一切不急之物，供耳目之玩好，皆非

註一：參呻吟語，台北，河洛圖書出版社，民六四年十月台再版，頁二〇〇。

註二：參同上，頁二九七至二九八。

實用也」。因而「明君治天下，必先盡革靡文而嚴誅淫巧」，求實用而去無用。而「愚者」則「喪其實用以求無用」，實在是很可悲的（註三）。依此看來，士君子對朝廷的建白，並不在於寫美好的文章，留傳於世，而是要提出切實可行，人民可以得福的建議。而當時的情形是「詔令刊布遍中外，而民間疾苦自若」，那便是「實政不行，而虛文搪塞」，不切實用的緣故（註四）。本來「紀綱法度，整齊嚴密；攻教號令，委曲周祥，原是實踐躬行，期於有實用得實力」，倘若「萬事虛文」，甚至「迷制作之本意而不知，遂欲並其文而去之」，則「勢必亂亡而後已」（註五）。因而呂坤於「答顧涇陽」信中談到講學時說：至於講學一節，正以講其所學耳。所學者，行住坐卧食息語默，應事接物皆有恰好的，是謂帝則，講者講此而已。若是「索隱探玄」，「窮高極遠」，「便是說鬼談天，都無用處」，要講學，便須講「真實有用之學」（註六）。三是主用世：以為「儒者教門，以天下國家為一身，其格致誠正也，欲端一身以為天下國家」，不諱言從政，更不教人做隱士。就孔子而言，「諸子問為政，顏淵問為邦，何嘗以用世為諱哉？」讀書人不應將學問分為兩截，除格致誠正而外，對「艱難如足食足兵，重大如安邊治河」等事，也應該去做（註七）。基於這種見解，呂坤對巢父、許由等不肯用世的人力加貶斥，而說：「巢父、許由，世間要此等人作甚？……巢由一派，有許多人皆污濁堯舜，穢吐臥穀，自謂曠古高人，而不知不仕無義。潔一身以病天下，吾道之罪人也。且世無巢許，不害其為唐虞；無堯舜臥穀，巢許也沒安頓處，誰成就你這個人（註八）？」呂坤主張用世的態度，與他一生的表現，可說是完全一致的，晚年雖不肯出仕，那是另有原因，並非不願用世。這些基本精神，成就了呂坤的學術思想，也成就了呂坤的事功；換言之，他的學術思想以這些基本精神為特色，他的事功由這些基本精神而促成。

呂坤的學術思想，屬於經籍研究的很少，主要是他個人心得與見解的闡述。而他的心得與見解的範圍很廣，以至論及閨範、河工及醫藥等。不過本文在研究其政治思想，所以與政

註 三：參同上，頁二三一。

註 四：參同上，頁二三二。

註 五：參同上，頁二五〇。

註 六：參去偽齋集，清康熙間刊本，卷四，書啟類下，頁三一至三二。

註 七：參答姜養沖，去偽齋集，卷四，書啟類下，頁四〇至四一。

註 八：參呻吟語，頁二一八。

治思想無關者不加論述。而呂坤的政治思想，內容甚為龐雜，所涉及的課題甚多，如人性論、歷史觀、理勢利、人治與法治、民本主義、治道與治術、君臣角色等。凡此均將綜合歸納呂民著作資料，立為適當項目，盡量加以論述，其過於零碎瑣屑，無法納入適當項目中者，則只有舍棄。

## 壹、生平與著作

### 一、呂坤的生平

呂坤字叔簡，自號新吾，生於明嘉靖十五（一五三六）年十月十日，卒於萬曆四十六（一六一八）年六月初八日（註九），享年八十三歲（註一〇）。茲將其生平事蹟略述於後：

(一)籍貫與家室：呂坤元宋以前本係洛陽人，後南渡，洪武元年遷至寧陵，為寧陵人。本姓呂，以軍功，傳旨訛書李，二百年沒有改正過來，到坤時始奏請改正，復姓呂。坤的父親名得勝，贈吏部文選司主事。母李氏，贈孺人，加贈安人。坤娶丁氏為妻，封孺人，加封安人。另先後有側室劉氏、郭氏、李氏。坤有子二人，知畏，廩膳生員，娶楊都諫東明女；知思，光祿署丞，娶楊憲副輯女。女二人，中儀適生員黃士，正儀適生員沈璇。孫男八人，女一人（註一一）。沒有大富大貴的祖先，也沒有光宗耀祖的子孫。

(二)讀書與應試：呂坤自己說他「質困鈍，讀兩頁書，旦夜不成誦；看書亦不甚解，博涉坊刻訓詁家言，益亂，益不解」。於是便「棄置之，默坐澄心，體認經旨，不了悟不休」。如此，果然收到成效，「久之，我入於書；又久之，書歸於我，過目即得；一得久不忘」，而且心得見解，不斷增進。譬如庚戌年，十五歲，「讀史。讀性理諸書」，便「欣然有會，服諸儒，常念發新得」。經過一段時間之後，「讀六經，又有會」，卻是「厭諸儒」，認為他們「聚訟而裂道也，深文而晦道也，拘泥而隘道也，葛藤而擾道也，失六經易簡明切之旨，開百世紛雜迷亂之歧」。又經過一段時間之後，「觀天地萬物，又有會」，以為「六經

註 九：反輓歌附自譏墓誌銘，呂新吾全書，彙集明萬曆至清康熙間刊本，第二函。

註一〇：洛學編本，呂新吾先生傳，呻吟語，卷首，頁一。

註一一：參反輓歌附自譏墓誌銘。

者，天地萬物之史，天地萬物者，六經之案也，而總寄之聖人」。呂坤於乙卯（嘉靖二十四年）入邑學，成生員；五年後，辛酉（嘉靖四十年）中舉人；十年後，辛未（隆慶五年）中進士（註一二），但明史本傳卻說他是「萬曆二年進士」（註一三），而萬曆二年是甲戌，比辛未晚了三年。而辛未中進士之說，係出於呂坤自譏的墓誌銘，當較可靠，所以洛學編本的「呂新吾先生傳」中，也說呂坤是「隆慶辛未，成進士」。呂坤讀書頗下了一番苦功，因而很有收穫，能有自己的心得見解，不只是記誦而已。至於他應試的過程，因相關文獻記述簡略，中間是否受過挫折，不得而知，不過由他自生員中舉人，自舉人中進士的間隔看，似乎並不十分順利。

(三)仕宦與政績：本文緒論中曾言及呂坤主張用世，因而他讀書應試，自然有志從仕。不過呂坤中進士的那年，剛好丁母憂，依例不能出仕。至萬曆甲戌（二年）對策，始授襄垣令，然後幾經陞遷，至刑部左侍郎，其間除少有挫折外，直至致仕。尚稱順利。呂坤在仕途中，總是盡心盡力，依當地情況或職務性質，採取因應措施，善盡職責。譬如任襄垣令時，因「襄垣劇邑」，乃「尚嚴明」，重創土豪，致使悔悟，不復犯法。「又明年調大同，大同貧，尚撫字」。時山陰王家屏以大宗伯服闋赴京，經過大同，因其姊夫以人命坐抵，乃向坤請託，坤答覆他說：「獄已成，不可反矣」。後來家屏任冢宰，對坤頗為稱讚，特別上疏推薦。「戊寅（萬曆六年）陞吏部主事」，依例「新曹郎尚誠默卑伏，不輕有可否」，然坤「獨崢嶸，不少畏避」。在部十年，本當轉京卿，然為人所忌，丁亥（萬曆十五年）陞山東濟南道參政，自謂「學者通籍以來，無非行義之日，何必京堂哉」。當時「山東旱荒」，坤「建議平糶緩征，全活以萬計」。又創辦「冬生院」，撫恤殘疾。境內的泰山，因香火鼎盛，奸民偽裝山神搜盤，攝取人們財物，被呂坤發現後，奸情馬上消失。在任二年。己丑（萬曆十七年）陞山西按察使（洛學編本「呂新吾先生傳」謂庚寅，是萬曆十八年，相差一年，其實情可能是己丑年尾發布命令，庚寅年初上任），在任二年。辛卯（萬曆十九年）陞陝西右布政使，在任半年。壬辰（萬曆二十年）陞巡撫山西右僉都御史，在任一年半。認為吏治不良，都是從大吏開始的，因而凡事無不自責自任，杜絕一切饋遺贖羨。為防

註一二：均參同上。

註一三：明史，卷二二六，列傳第一一四，呂坤。

患未然，「更嚴邊防，養將才，募勇略，造戰具，嚴馬政，密間謀，計軍費」。將所轄延袤千里的邊垣，「經理盡然，具有成績」，因而很受朝廷倚重。「癸巳（萬曆二十一年）陞協理院事左僉都御史，壬午（萬曆二十二年）陞刑部右侍郎，尋陞左侍郎」。連續在京任職四年，曾參與「董范之議，朝鮮之議，石門之議」等，始終堅持一貫主張，「屹屹不爲動」。於是「惡之者中以奇禍，舉朝爲危」，而坤「稟天日，不懲始念」。丁酉（萬曆二十五年），坤見「天下多故，國事日非，災異迭見」，乃上「『憂危疏』數千言」，被給諫戴士衡劾論，而給諫劉道亨救之，坤則不作辯解，乃「引疾乞骸」。其後葉台山向神宗推薦呂坤，而坤不應，閑居林下二十年（洛學編本「呂新吾先生傳」謂四十年，誤），日與門弟子講論以終，卒於家（註一四）。天啟初贈刑部尚書（註一五）。

四個性與操行：呂坤說自己：「性峭直，不委婉，嚴毅少溫燠。居官持法而清涼，居家義勝而恩薄。自奉常約，當事過激……涵養功疏，多錯多悔。若強一不義事，出一虧心語，有死弗能……」。曾自己說：「余本貪財也，而愛貴甚於愛富，故忍於見得以遠污辱之嫌。本貪位也，而愛身甚於愛官，故不辨雌黃以避罟獲之禍。本好名也，而尤好不好名之名，故矢公任怨，投此身於風波之口……」（註一六）。這說法雖有些自謙，也有些自顯，然大體應屬實情，蓋明本傳中也說：「坤剛介峭直」，譬如上述他致仕後，人薦之而不應；到晚年家居，「福王封國河南，賜莊田四萬頃」，仍上書力言不當，主張裁減，並「移書執政言之」（註一七）。所表現的個性操行，與自己所述，正相符合。

## 二、呂坤的著作

呂坤不但善於爲政，而且長於著作，明萬曆丁巳（四十五年）孟夏，當時呂坤尚在，朱國禎在「去僞齋集序」中說：「呂先生著作甚盛，檢身有呻吟集，閑家有闡範，蒞官有明職、實政諸書。既居林下，凡二十年，時不能用，則有去僞齋集若干卷」（註一八）。呂坤自撰「呂君墓誌銘」說：「世教任自然，聖人立世教……禮者維持世教之善物也……巢由披

註一四：均參反輓歌附自譏墓誌銘。洛學編本，呂新吾先生傳，呻吟語，卷首，頁一至四。

註一五：明史，卷二二六，列傳一一四，呂坤。

註一六：反輓歌附自譏墓誌銘。

註一七：明史，卷二二六，列傳一一四，呂坤。

註一八：去僞齋集，卷首。

卷，佛老莊列，跳脫世教之外，決禮法之防而潰之。近有一般學問，捨瞿曇餘唾，勦性命玄言……念不及民物，口不談經濟，學不本誠敬，心不存惕厲憂勤，破先生關塞，開方便法門，以自適其猖狂恣睢之意，薄庸行爲土苴，視三百三千爲桎梏。世教於今，蕩無畛域，宜自吾儒經史外，諸清奇窈冥支誕之言，悉付炎火，以清皇路荆榛，以一後學心目，俾海宇四民，非常道不由，非日用不談，非實物不求，非切民生國計不講，庶幾乎孔孟以前之景象乎！作道脈圖。又曰：清明世界，着私偽二字，充塞兩間，如欲挽回世道，除卻秉公尚實，更無別法，作越思。又曰：一身罪過，都是我心承當，五官百體無罪，兩間罪過，都是我身承當，天下萬物無罪，作呻吟語……」。此外，墓誌銘又說：「君以萬曆四十六年六月初八日卒……所著有家禮翼、家禮疑、去偽齋語、闡範、安民實務、交泰韻等書行於世，餘悉焚之」（註一九）。他卒後的這些話，大概是後人補上去的。洛學編本「呂新吾先生傳」講到呂坤「作道脈圖……臨終作反輓歌，撰墓誌銘……所著有家禮翼、家禮疑、去偽齋集、闡範、實政錄、交泰韻等書」（註二〇）。根據以上所述加以歸納，呂坤的著作有呻吟集、闡範、明職、實政、去偽齋集、道脈圖、越思、呻吟語、家禮翼、家禮疑、去偽齋語、安民實務、交泰韻、反輓歌、墓誌銘、實錄。其中呻吟集當即呻吟語。實政當爲實錄的大部，而明職是實政錄的一部分，安民實務當是實政錄中民務部分。去偽齋集當即去偽齋語。當然這些還只是呂坤著作的一部分，有些可能如墓誌銘所說，已經「焚之」，有些雖未被焚，但上面沒有提到。後來有人將呂坤所留下的著作搜集起來，彙輯在一起，現在在台灣可見而較完整的有兩種，一是國立台灣大學研究圖書館所藏，一是國立中央圖書館所藏，書名都是「呂新吾全書」。而且都是彙集明萬曆至清康熙間刊本而成。台大研究圖書館藏本共四十九卷，其內容爲：

去偽齋文集十卷。

疹科一卷。

省心記一卷。

四禮翼四卷。

救命書一卷。

四禮疑四卷。

黃帝陰符經一卷。

呻吟語六卷。

註一九：均見反輓歌自譜墓誌銘。

註二〇：呻吟語，卷首，頁三至四。

反輓歌一卷，附自譏墓誌銘。	闡範圖說四卷。
論修城書一卷，附展城或問一卷。	交泰韻一卷。
河工書一卷。	小兒語六卷。
天日語一卷。	宗約歌一卷。
寧陵疾若條陳一卷。	闡戒一卷。

其中四禮翼當即上述的家禮翼，四禮疑當即上述的家禮疑，闡範圖說當即上述的闡範。國立中央圖書館藏本，已製成微卷，共三十八卷，其內容為：

救命書一卷。	交泰韻一卷。
千古留題一卷。	宗約歌一卷。
實政錄七卷。	好人歌一卷。
去偽齋集十卷。	闡戒一卷。
寧陵疾苦條陳一卷。	小兒語一卷。
呻吟語六卷。	天日語一卷。
修城書一卷，附展城或問一卷。	省身紀一卷。
河工書一卷，附山高水長一卷。	

由以上所列可見，兩種「全書」都不全，而且卷數不同，內容也互有差異。台大研究圖書館藏本雖比中央圖書館藏本多十一卷，但卻缺少中央圖書館藏本中的千古留題一卷、實政錄七卷，及河工書所附山高水長一卷。而中央圖書館藏本則缺少台大研究圖書館藏本中的反輓歌所附自譏墓誌銘、疹科一卷、四禮翼四卷、四禮疑四卷、闡範圖說四卷、小兒語五卷。兩種藏本互相補充，自然比較完備，但仍然不能包括呂坤著作的全部，譬如他在自譏墓誌銘中所說的「道脈圖」、「越思」，兩種「全書」便都沒有收羅進去，至於已焚者，那就更不必說了。

除上述兩種「全書」之外，在台灣尚可見到幾種呂坤著作的單獨印行本。如清康熙間刊印的去偽齋集，民國六十年八月文史哲出版社影印的明萬曆本呂公實政錄，民國六十三年五月河洛圖書出版社排印的呻吟語，民國七十年三月漢京文化出版事業有限公司影印的明萬曆本呻吟語。此外還有兩種呂坤著作的摘錄本，一是呻吟語摘二卷，有明萬曆二十年郭子章所

撰的序，在台灣商務印書館所印四庫全書珍本第十二集第四十六冊。一是呂子節錄，係中國子學名著集成編印基金會據清乾隆年間桂林陳宏謀註輯初刊本影印，在中國子學名著集成珍本初編第四十四冊。前者僅摘錄呻吟語，後者則除呻吟語外，尚摘錄其他著作。

呂坤的著作很多，所涉範圍很廣，其中與政治思想關係最密切的，要為呻吟語、實政錄與去偽齋集三種，不過這三種在分量上已佔了呂坤現存全部著作的大半，我們研究呂坤的政治思想，便以這三種著作為主要資料。

## 貳、理論基礎

呂坤有些基本理論，與其任何政治主張都相關連，所以可視為其政治思想的理論基礎，如人性論、歷史觀與理勢利等。茲分述之。

### 一、人性論

呂坤雖曾表示不尊崇道學，但其論人性，卻受道學家的影響很深，與程朱之說頗相似，也以義理與氣質講性，而說：「性者，理氣之總名，無不善之理，無皆善之氣。論『性善』者，純以理言也；論『性惡』與『善惡混者』，兼氣而言也」（註二一）。義理是純善的，單就義理講，所以有性善之說；氣質則有善有不善，合義理與氣質兼而言之，所以有性惡、善惡混等說。對於性的各種不同的說法，都是由此而來。就以孔孟來說，「孔子多兼氣言性，孟子專以義理言性」（註二二），所以說法不同。依呂坤的見解，當以孔子的說法最為可取，所以說：「不以氣質之性亂義理之性，不以義理之性棄氣質之性，故孔子之言，無人敢辨」。至於「孟子原知性有氣質，但諸家言性專主氣質，故孟子言性專主義理」（註二三）。「孟子明知性有氣質，緣與諸家辨，故專與義理之性言之耳」（註二四）。講到性，最正確的說法，應該義理與氣質兼之，蓋義理是天賦的，氣質也是天賦的，所以說：「義理固是天賦，氣質亦豈人為哉？……愚僭為之說曰：『義理之性，有善無惡；氣質之性，有善有

註二一：呻吟語，頁三至四。

註二二：論性，去偽齋集，卷六，雜之類上，頁二六。

註二三：同上，頁二七。

註二四：同上，頁二八。

惡。氣質亦天命於人，而與生俱生者，不謂之性可乎？程之云：「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。將性氣分作兩項，便不透徹……其實天地只是一個氣，理在氣之中，賦予萬物，方以性言……設使沒有氣質，只是一個德性，人人都是生知聖人，千古聖賢千言萬語，教化刑名，都是多了底，何所苦而如此乎？」（註二五）。既然如此，便不能專講性善，蓋「善是性，性未必是善」，猶「秤錘是鐵，鐵不是秤錘」（註二六）。因而「虞廷不專言性善，曰：『惟皇上帝，降衷下民，厥有恆性』。又曰：『天生蒸民有欲，無主乃亂』。孔子不專言性善，曰：『繼之者善也，成之者聖也』。又曰：『性相近也』。『惟上智與下愚不移』……子思不專言性善，曰：『修道之謂教』。性皆善矣，道胡可修」（註二七）？呂坤甚至認為孟子也「不專言性善，曰：『聲色、臭味、安佚、性也』。曰：『這性是好性』。曰：『好性如何君子不謂』？又曰：『動心忍性』。善性豈可忍乎？犬之性，牛之性，豈非性乎？犬牛之性，亦仁義禮智信之性乎」（註二八）？有時孟子講性，顯然透露出性有不善的意思。

性的善惡，由於義理與氣質。義理之性均善，是相同的；氣質之性有善有不善，是不同的。所以呂坤說：「蓋義理之性一，氣質之性萬」（註二九）。又說：「先天之性有善無惡，道心是已；後天之性有善有惡，人心是已」（註三〇）。其所謂先天之性與道心，當即指義理而言，所謂後天之性與人心，當即指氣質而言（註三一）。聖人與眾人愚人的分別不在義理上，而在氣質上，「聖人是先天純粹之理，落在後天清純氣質之中，五官四體百骸，渾是此物用事，所謂由仁義行……眾人先天純粹之理，落在清濁純駁之間；下愚是先天純粹之理，落在極濁極頑之內……」（註三二）。不過這裡呂坤提出了「先天」與「後天」之說，卻與他處所說似有矛盾，譬如上引「氣質亦天命於人，與生俱生者」，便是認為氣質

註二五：呻吟語，頁五。

註二六：同上，頁五五。

註二七：同上，頁四。

註二八：同上。

註二九：論性，去偽齋集，卷六，雜文類上，頁二七。

註三〇：答孫家宰立亭論格物第二書，去偽齋集，卷四，書啟類下，頁三。

註三一：此由呂坤論性之言論中可以窺見。

註三二：答孫家宰立亭論格物第二書，去偽齋集，卷四，頁三。

與義理同是先天的。此外又說：「性字從生從心，道心是天生之心，人心亦是天生之心，此二心者與生俱生，與形俱形，道心不是先，人心不是後，道心不是內，人心不是外……道心者，義理之性；人心者，氣質之性。人心道心不是兩個……」（註三三）。更確切地說明義理之性與氣質之性沒有先天後天之分。呂坤對這個問題為何會有兩種不同的說法，我們無法解釋：而這兩種說法顯然是相互矛盾的，我們無法為他調和，因此只有並存於此，置而不論。

若放下義理與氣質先後的問題不論，只說義理純善，氣質有善有不善，義理之性是性，氣質之性亦是性，論性須兼義理與氣質而言之，呂坤的說法則是前後一貫的。既然義理與氣須兼而言之，「人心道心不是兩個」，二者不可分，「故曰天理人欲同行異情。不惟是也，物欲與氣質也不是兩個，物欲者，氣質之物欲也，氣質剛則有暴橫侮奪之物欲，氣質柔則有貪財好色之物欲。故言氣質而物欲在其中矣」（註三四）。既然物欲是由氣質而來，也就是由性中來，那麼物欲便不是罪過，所以呂坤說：「耳目口鼻四肢，有何罪過？堯舜周孔之身，都是有底；聲色貨利，可愛可欲，有何罪過？堯舜周孔之世，都是有底」（註三五）。對物欲不僅不抹煞，不迴避，而且予以正面肯定。當然呂坤肯定物欲，並不是說可任其氾濫橫流，其辦法在個人修養方面說，「是先立乎其大，有了張主，小者都是好奴婢」（註三六）。也就是說先決定了正確的大方向，大目標，一切物欲便自然被導正，不至於氾濫橫流。就政治設施方面來說，刑名法度，也可以防物欲的氾濫橫流。

## 二、歷史觀

呂坤的歷史觀最明確的一點，是承認歷史不斷在變，至於變好抑變壞，亦即為進化抑為退化，就不十分明確了。呂坤不但承認歷史不斷在變，而且主張變，事情做不通或遇到困難的時候，就應該變，譬如他於「答鄭玄岳太府」時，便說：「事若難行，不早變則遲變，不明變則暗變」（註三七）。但就整固歷史的演變來看，是往好處變，抑往壞處變？是進化

註三三：論性，去偽齋集，卷六，雜文類上，頁二六。

註三四：同上，頁二六至二七。

註三五：呻吟語，頁五六。

註三六：同上。

註三七：去偽齋集，卷三，書啟類上，頁二二。

的，抑是退化的？呂坤的見解不是很統一的，而大體是傾向於認為歷史退化的，愈變愈壞，譬如呻吟語中說：

伏羲以前，是一截世道，其治安之而已，不擾民也。三王是一截世道，其治正之而已，不使縱也。秦以後是一截世道，其治勢劫之而已，愚之而已，不以德也。

三皇是道德世界，五帝是仁義世界，三王是禮義世界，春秋是威力世界，戰國是智巧世界，漢以後是勢利世界（註三八）。

把歷史分成幾個時期，認為最美好的社會在歷史的開端，往後便一時期不如一時期，愈變愈壞。這種歷史觀與老莊頗為相近，因為老子與莊子都認為歷史由古至今，一路退化下來，愈古愈好，愈近愈壞。與孔孟也有點相似，因為孔孟總以三代之治為最美好，三代以下便愈來愈壞。

呂坤不僅認為人類的歷史是退化的，就是整個宇宙的歷史，也都是退化的。他在去偽齋集中把整個宇宙的歷史分為兩大階段，第一大階段是「理道之天」，第二大階段是「氣運之天」。「理道之天，先天也，惟降衰所稟，繼善所成」，尚不涉人事，與人類歷史無關，「理氣渾淪而不分」，無是非善惡可言，呂坤沒有興趣討論，所以說：「吾無論」。「氣運之天，後天也」，進入人類歷史階段，以其出於「氣化之後」，所以有是非善惡之分，有萬物之不齊，有人事之得失，則是呂坤所要討論的。呂氏依其演化的過程，把氣運之天分成九期：

- (一)「淳龐之天」：當「洪荒之初」，其時「渾噩洪濛，人物熙雍，相樂相忘」。
- (二)「泰寧之天」：當「唐虞夏時」，其時「一帝當天，五臣輔運，四海歡欣」。
- (三)「平常之天」：當「三代迭興」之時，其時「一姓終治，有隆有替，以衰以亡，氣運所驅，人事隨之」。
- (四)「巧偽之天」：當三代與春秋之間，其時「訛言讒說，捭闔縱橫，顛倒是非，混淆黑白，朝無國是，野無公言，以亂天下」。
- (五)「殺戮之天」：當「春秋戰國逮於秦項」，其間「國無淨土，歲無寧時，原野厭人膏

註三八：均見呻吟語，頁一八七。

血，麥菽化爲荆榛」。

(六)「淫濁之天」：當「武曌當陽」之時，其時「穢德彌宇，易廟屠宗，污宮亂朝，郊則天格，廟則神享」。

(七)「虐厲之天」：其時「癟疫時行，妖孽爲祟，旱以七歲，水以九年，或門無噍類，或里無人煙。」

(八)「混沌之天」：其時「君子小人，禍則同禍，福則同福，玉石不分，薰蕕雜處」。

(九)「倒置之天」：其時「小人得志，安富尊榮，君子潛身，危亡困辱」(註三九)。

也就是把歷史分爲幾個時期，把最美好的社會放在歷史的開端，往後便一時期不如一時期，愈變愈壞。其中僅第一至第六期指明了所當的朝代，第七至第九期沒有指明。不過第六期指明當唐代武則天當權之時，那麼依序推後，則第七期應是五代，第八期應是宋，第九期應是元。但這樣推論也未必正確，蓋因第一至第六期雖各當確定的朝代，但其由前到後推移的順序，並不是前後兩期所當的朝代必然銜接，譬如第五期所當的「春秋戰國逮於秦項」，便與第六期所當的「武曌當陽」銜接不起來，中間還隔着兩漢、三國、魏、晉、南北朝及隋，而且每期所當的未必只是一個朝代，譬如第二期所當的是「唐、虞、夏」，第三期所當的是三代，第五期所當的是「春秋戰國逮於秦項」，都不只是一個朝代。因而第七至九期各當什麼朝代，實不易確定。原因也許是將歷史分期，應截止到自己所在的當代，這樣明代便要被包括進去，而依序明代自然是最壞的時期。然身爲明代的臣民，豈能說明代最壞，所以不能把明代明白指出來。但如果接近明代的宋、元等被指出，明代雖不被指出，其應屬的時期亦甚明顯，於是只好將與明代接近的宋、元等也不加指出，自第七期起便不指明所當的朝代。

呂坤在呻吟語與去僞齋集中所提出的歷史觀，說法雖有差異，但大意卻完全相同，都說明歷史是退化的，最美好的社會在歷史的開端，往後愈變愈變愈壞，而在於歷史開端的美好社會，都是無爲而治，其後愈來愈有爲，大體是先道德仁義，再禮樂刑政，然後是智力權詐，每下愈況。由此顯示出呂坤的最高政治理想，便是無爲而治，這又與老莊頗爲接近。

呂坤既以爲古優於今，今不如古，依理便頗易主張復古，但事實上，呂坤除認爲「故宗

---

註三九：以上均見說天，去僞齋集，卷六，雜文類上，頁二九至三一。

法立而百善興，宗法廢而萬事弛」（註四〇），而有恢復之意外，並不主張復古，只是主張效法古聖先賢的精神，所以說：

治道只要有先王一點心，至於制度文爲，不必一一復古。有好古者，將一切典章文物都要反太古之初，而先王精意全不理會，譬之刻木肖人，形貌絕似，無一些精神貫徹，依然是死底。故爲政不能因民隨時以寓潛移默化之機，輒紛紛更變，驚世駭俗，紹先復古，此天下之拙夫愚子也，意念雖佳，一無可取（註四一）。

而且呂坤不贊成「是古非今」，泥古而不知變通，他認爲雖然在見識作爲上，大體今人不如古人，但因時代變遷，時勢不同，今人的許多措施也許會比古人更好，他說：「漢以來儒者一大病痛，只是是古非今。今人見識作爲，不如古人，此其大都。至於風會所宜，勢極所變，禮義所起，自有今人精於古人處。二帝者夏之古也，夏者殷之古也，殷者周之古也。其實制度文爲，三代不相祖述，而達者皆以爲是」。因而不贊成「宋儒泥古，更不考古昔真僞，今世是非」。譬如「只祭祀一節，古人席地，不便於飲食，故尚簠簋籩豆，其器皆高。今祭古人用之，從其時也。子孫祭祖考。只宜用祖考常用所宜，而簠簋籩豆是設乎？」又如「古者墓而不墳，不可識也，故不墓祭」，而祭牌位，「後世父母體魄所藏，巍然丘隴，今欲舍人子所覩記者，而敬數寸之木，可乎？則墓祭似不可已也。諸如此類，皆古人所笑者也。使古人生於今，舉動必不如此」（註四二）。

呂坤持歷史退化觀，認爲古優於今，今不如古，何以又反對儒者「是古非今」，而認爲「自有今人精於古人處」？在此呂坤的思想便顯得相互矛盾，不過如果我們把呂坤古優於今，今不如古的歷史退化觀解釋着單指人心見識與道德行爲而言，把反對「是古非今」與認爲「自有今人精於古人處」，解釋着單指具體制度實際事物而言，便可以把這矛盾大大的減低。當然這只是我們的解釋，至於呂坤的本意是否真正如此，那就不敢說了。

### 三、理勢利

理勢利與任何事都脫不了關係，對政治自亦至關重要，因而呂坤對理勢利非常重視，而

註四〇：呻吟語，頁三四。

註四一：同上，頁三四三。

註四二：同上，頁二二九。

特別加以討論。他說：「故天地間，惟理與勢爲最尊（註四三）。是強調理與勢的重要。又說：「勢利者，宇宙之神物也；帝王者，勢利之手也；天下之治亂，民之死生，在勢利……」（註四四）。是強調勢與利的重要。就理與勢相較，理重於勢，所以說：「雖然，理又尊之尊也」（註四五）。而就勢與利相較，呂坤則未明確表示何者更爲重要。不過綜合起來看，呂氏對勢的發揮特別多，他認爲勢是智者成功的憑藉，愚者違背它所以失敗。當勢盛的時候，任何人不能壓抑，當勢衰的時候，任何人不能使之復起，只能順着它好好加以處理，所以說：「夫勢，智者之所藉以成功，愚者之所逆以失敗也！夫勢之盛也，天地聖人不能裁；勢之衰也，天地聖人不能振。亦因之而已。因之中寓處之權，此善用勢也，乃所以裁之、振之也」（註四六）。因而「天下事，要乘勢待時」，待時機到來，勢已形成，順勢做去，自然容易成功，「譬之決癰，待其將潰，則病者不苦而癰自愈」，如果不乘勢去做，待時機已過，再事作爲，終算費更多的氣力，也難免失敗，「若虺蝮毒人，雖即砭手斷臂猶遲也」（註四七）。一般而言，勢實在太強，「勢之所在，天地聖人不能違也。勢來時，即摧之，未必遽壞；勢去時，即挽之，未必能回」（註四八）。但勢之形成，一種是頓來的，一種是漸積的，「天下之勢，頓可爲也，漸不可爲」，因爲「頓之來也驟」，還有抵擋改變的可能，而「漸之來也深，深則難撼」，要想抵擋改變它可就不容易了。對勢究竟如何處理，是順應、抵擋抑改變它，那恐怕要看當事者的識見智慧與才能了。

關於理與勢的關係，上文已講到理尊於勢。呂坤又說：「廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪；即相奪焉，而理則常伸于天下萬世。故勢者，帝王之權也；理者，聖人之權也。帝王無聖人之理，則其權有時而屈。然則理也者，又勢之所恃以爲存亡者也」（註四九）。理是聖人之權勢是帝王之權，理既尊於勢，則理必勝過勢，當理與勢相衝突的時候，便應該依循理，而不順從勢。如果統治者以勢壓理，雖或一時勢勝過理，但就長遠處看，理終必伸張，絕不會屈於勢。相反的，勢卻常屈於理，所以統治者欲順從勢，必須依循理，如果没有

註四三：同上，頁四三。

註四四：勢利說，去僞齋集，卷六，雜文類上，頁二三。

註四五：呻吟語，頁四二。

註四六：同上，頁一四三。

註四七：同上，頁一五〇。

註四八：同上，頁一八六。

註四九：同上，頁四三至四四。

理的支持，勢便根本不能存在。誠然，如果勢尊於理，那將成為不講公理的強權世界，是非善惡均將無從講求了。

至於勢與利的關係，呂坤以為就相生來說，「則利母而勢子也」，就是說勢是由利所生，由利而去，譬如「得天下者」，乃「因天下之利」致「匹夫為天子」而有勢；「守天下者」，若「專天下之利」，則「天子為匹夫」而失勢。所以說：「夫是利者勢之籍也，利去則勢亡」。就相制來說，則「勢君而利臣」，勢可以制利，「天下皆趨於利，而無勢以禁之則亂」，有勢以禁之則治。譬如「今夫百貨積於市，五尺童子守之，而百鳥獲不敢取，勢禁之也；萬金藏於府，片紙隻字封識之，百典守不敢開，勢禁之也」。其道理何在呢？蓋「利能使人生，而勢能使人死，故苟不至於忘生，則畏死之心勝之矣」。就所在來說，則「利在下，勢在上；利欲公之天下，勢欲攬之一人」。勢在上攬之一人之說，頗似法家，但與法家不同，蓋統治者攬勢，並非為了個人的尊貴，而是為天下的平治。假若沒有勢，「以號召天下而能使之從，以設官分職而能使之重，以訓誨天下而能使之化」，那便不需要勢了；如果没有勢，而能「使天下相安各得而事於紀綱法度」，也便不需要勢了。正因為沒有勢而這些事做不成，所以才要有勢，「天子以勢統百官，百官以天子之勢布政令以行其德意，萬方黎獻懷奉法若訓，而一毫不敢肆」。勢是「統一四海，平定六合之靈器」，必須操在在上者一人之手，所以「雖堯舜不敢以勢與天下」，否則「勢在臣則劫，在萬姓則亡」，譬如「禮樂征伐自諸侯而周東，陪臣執國令而魯分，七國兵爭而周亡」，都是因為「勢在下」的緣故，所以說：「勢當私，勢當在上」。利在下公之天下之說，則頗合儒家之意。蓋「天下之利，天下之所以相生相養者也」，立天子，設百官，目的乃在以其勢均天下之利，如果「天不立君，君不建百官，則天下之利歸豪強，歸貪暴，而豪強貪暴者專利則生勢以役群，動而分天下之權，貧無賴者失利則相聚以求所欲，而啟天下之釁，是利不可不均也」。天子絕不可專天下之利，只可以「衣租食稅而已，足以供軍國之需而已」，若設官分職，使人各有其利，各保其利，這樣天子便可永保其位，「故曰利當公，利當在下」。相反的，如果「利在上，勢在下」，則是「亡道也」。

呂坤想到也許會有人懷疑他為什麼不講名分道德，而講勢利呢？而他認為「勢利者，以繼名分而行道德者也」。先就名分說，當時「名分可以使人生」，但若「餉犒不給，雖嚴刑

不能督將士以犯鋒鏑」，只空講名分是没有用的。其實所謂名分，不外是「高爵、重祿、厚賞」等，都是依賴利而發揮功能的。再就道德說，「古之聖王，厚生先於正德」，因為對於「饑饉之民」，向他們「講禮讓，訓仁義」，不「能使人人為廉節之鬼」，所謂道德，不外是「興禮、崇讓、好義、樂仁」等，也都要依賴利才行得通。又「聖人之大寶曰位，曰攬威權，曰持太阿，曰國之利器不可以示人」，則都是指勢的重要而言，沒有勢，名分道德也都無法維持。所以勢與利是不可輕視的，如果臣下不重視君的勢利，那就是不忠。聖人循理，雖非勢利所能約束支配，但他知道勢利對平治天下的重要，所以「先天下以重其君之勢利」。蓋「勢利重則君重，君重則天下重，此相生相安之道也」，聖人豈敢加以輕視呢？請讀一下「鄉黨」，便知孔子「不敢輕忽君之勢利矣」。

既然君國因勢利而重，那麼君子是否可趨勢趨利呢？當然不可。「天子有勢利而不敢趨」，何況臣庶呢？若臣庶而趨勢利則必亡。「故君子惟忘利勢，而後能為利勢主」。君子得勢，是由於行道德，「道德不行，而勢士苴矣」，就是去做僕役傭人，「所不恥也」。君子欲利，也要看是否合於道德，如果於道德有所玷辱，「而利糞壤矣，雖饑寒困苦，所不恤也」。所以「忘勢利而能為勢利主者」，是聖人，「重勢利而毫無所與焉者」，也是聖人（註五〇）。

呂坤重勢興利，似有法家意味，而興儒家不類。但他以理，為最尊，雖重勢利，卻又不鼓勵人趨勢趨利，以「天子有勢利而不敢趨」，聖人「重勢利而毫無所與焉」，「忘勢利」始能「為勢利主」，則與法家精神大不相同，仍與儒家相近，甚至已有道家色彩。

### 參、民本主義

從前面的討論中，發現呂坤的政治思想有時有法家意味，有時有道家色彩，但大體言之，仍屬儒家，這從他的民本主義來看，尤其明確。明代雖然政治趨於極端專制，但學者與思想家們卻多倡民本主義，呂坤就是如此。所謂民本主義，不外重視人民地位，尊重民意，恤民、安民、養民、教民等，至於保民，由秦漢開始，因無列國之間的戰爭征伐，所以已不

---

註五〇：以上均見勢利說，去偽齋集，卷六，雜文類上，頁二三至二五。

如從前重要；而所謂保民，多對盜賊而言，此可於安民項中一并討論。茲就呂坤所論及者，論述於後。

## 一、重視人民地位

所謂重視人民地位，也就是把人民的地位提高，告誡統治者，人民可決定他的成敗存亡，不可視人民爲犬馬土芥，不知尊重珍惜。譬如呻吟語裡說：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也」（註五一）。這與荀子所說：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也」（註五二），完全相同，人民不是爲君主而生，君主卻是爲人民而立。既如此，當然是以人民爲主，以君主爲客，人民地位比君主重要，也就是「民爲貴」，「君爲輕」了（註五三）。那麼君主便應該爲人民服務，「足其同欲，去其同惡，凡以安定之，使無失所，而後天立君之意終矣」，自然不可以以「病民」，不可「使一人肆於民上，而剝天下以自奉」（註五四）。呂坤曾於「憂危疏」中警君建明神宗說：

陛下知天子之所以尊乎？輶天下之億兆生靈而處其上也。又知億兆生靈之樂有天子乎？賴休養生息，以保我身家也。譬之庭燎，束千百莖荻葦，而火焰輝煌；荻葦散，而火光無所附矣。民荻葦而君火光也。譬之禪塔，聚數十萬甕石，而寶瓶高閣，甕石折，而寶瓶無所著矣。民甕石而君寶瓶也。故曰君民一體，休戚相關……知君身之安危，社稷之存亡，百姓操其權故也……（註五五）。

把君主比着火光，人民比着發出火光的荻葦；君主比着寶瓶，人民比着放置寶瓶的甕石。人民的地位雖不如上引呻吟語中所說的那樣尊貴崇高，但仍非常重要，蓋無荻葦便無火光，無甕石便不能置寶瓶，沒有人民，君主不但無由顯其尊崇，而且根本無由存在，君主社稷的安危存亡，實際上還是操在人民的手裡。

就人民與民主相比，是人民重要；若就人民與士大夫相比，自然更是人民重要。所以呂

註五一：呻吟語，頁二六九。

註五二：荀子，大略篇。

註五三：孟子，盡心上。

註五四：呻吟語，頁二六九。

註五五：憂危疏，去僞齋集，卷一，奏疏上，頁一四。

坤曾告誡他的屬下說：「天生此民，豈爲士大夫之魚肉，官府庫藏哉」（註五六）。就是要他的屬下知道，天生人民，不是供士大夫宰割剝削的；換言之，天生人民，不是爲了供養士大夫。而言外之意，士大夫任官奉職，則是爲了替人民服務。也就是人民爲主，士大夫爲客，人民比士大夫重要，蓋因沒有人民，君主無由存在，自然更不會有士大夫了。

## 二、尊重民意

古代沒有民意測驗，更沒有公民投票，統治者要瞭解民意，只有靠直接間接的觀察。而所謂民意，只是民心的向背而已。所謂尊重民意，就是盡量從民之欲，順民之心。從民之欲，順民之心，不僅是應該的，而且是必須的，因爲從民之欲，順民之心，可以獲得政權，保持政權，反之，不能從民之欲，順民之心，也就是所謂失民心，便得不到政權，或失去政權，以敗以亡。呂坤講到桀紂的敗亡時說：「夫民懷敢怒之心，畏不敢犯之法，以待可乘之釁，眾心已離，而上之人且恣其虐以甚之，此桀紂之所以亡也」（註五七）。瞭解桀紂之所以亡，由於失民之心，「是以明王推自然之心，置同然之腹，不恃其順我者之跡，而欲得其無怨我者之心，體其意欲而不忍拂」（註五八）。當時朝廷不欲立皇長子爲嗣，呂坤以爲不妥，便以尊重民意爲理由，上疏建議不可廢長，而說：「皇長子者，天下臣民所仰望者也，萬一棄而不立，無論天下兆民互生異議，即滿京文武百官、數十萬大小軍民，未必肯服。皇上知中外人心久矣，其必不廢長也」（註五九）。爲了尊重民意，便須立皇長子爲嗣。又呂坤於「憂危疏」中，說明民心的得失，決定政權的得失，當初明太祖以「布衣單身，提三尺劍」，垂手而得天下，就是因爲胡元失民心，而太祖得民心的緣故。這足以證明「人心者，國家之命脈也，不可失也」。因而勸明神宗在「無損於國家，有益於天下」的原則下，從多方面做收人心的工作。譬如省織造，罷不急之物，以收江南、陝西之人心；尊重吏部的推選，以收士大夫之人心；合朝鮮制倭寇，准朝鮮請兵，併力東征，以收屬國之人心；對貯糧善加保管節省，以收解納之人心；禁監收之鋪墊，嚴騙奪之刑，重需索之罪，清差役之繁，

註五六：太原諭屬，呂公實政錄（一），台北，文史哲出版社，民六〇年八月景印初版，卷一，明職卷，頁八〇。

註五七：呻吟語，頁二四〇。

註五八：同上。

註五九：計安皇嗣疏，去僞齋集，卷一，奏疏上，頁一〇。

定優免之則，慎抄沒之舉，以收都下之人心；勿動輒使宦官、宮妾死於箠楚，以收左右之人心（註六〇）。官吏是幫助君主實行統治的，而且與人民比較接近，對民意更為瞭解，因而更應該尊重民意，為君主收攬人心，所以呂坤講按察使的工作時，曾說：「朝廷設官，本以我從民，非強民從我。故曰從欲以治，又曰同民心而出治道……至於一切舉動，須先謀及士夫，謀及閭閻，必眾謂當為，然後修舉；必眾謂當革，然後改圖……」（註六一）。雖然前後言論中，有為獲得政權、保持政權不得不尊重民意之說，似乎尊重民意不是為人民設想，而是為君主設想。其實這只是一種方便的說法，因為這樣說最容易使君主接受，最容易生效。

### 三、恤 民

所謂恤民，就是體諒人民艱困，愛惜民力民命，盡量減輕徭役刑罰，減輕人民痛苦。呂坤曾再三上疏，請求朝廷採取各項恤民的措施。譬如他在「摘陳邊計民困疏」中，便主張：第一、「慎優免以息民肩」：因為明朝從國初開始，官吏便可依品級免除若干田糧與丁役，而這些田糧與丁役，便分攤到一般人民身上，於是人民負擔加重，苦累不堪，所以主張不要隨便優免官吏的丁糧，以免增加人民負擔。第二、「省興作以養民力」：除「城池、倉庫、範典、廟祠及官衙吏舍、道路橋樑、堡舍、墩台敝壞傾頽」，理應議處修理之外，不應隨興「起書院、造閒亭，或創文昌祠、鐘鼓樓」，以增勝概，壯奇觀。因為如此必耗費民財民力，增加人民困苦。第三、「酌陞遷以蘇民困」：乃指各地驛站的驛差，招募貧民工作極苦，而待遇菲薄，不足糊口養家，因而建議酌予陞遷，以提高待遇。第四、「省侈費以惜民財」：士大夫「減一分之費，民受一分之福」，所以應盡量節省開支，切勿奢侈浪費。第五、「酌解審以矜原證」：巡按御史審錄罪囚，所到之地，多方搜證，耽延時日，耗費精神，「至於解審罪囚，更多艱苦」，道路遙遠，「邁嶺踰溝」，費力費錢。所以巡按御史欲審罪囚，應將在監重犯，就近拘提，原證逐一細審明白，再親責本囚或辯或服（註六二）。

註六〇：憂危疏，去僞齋集，卷一，奏疏上，頁一五至二九。

註六一：按察事宜，呂公實政錄（二），卷六，風憲約卷，頁八一九。

註六二：摘陳邊計民艱疏，去僞齋集，卷一，奏疏上，頁三六至四九。

又在「停止砂鍋潞紬疏」中，說明朝廷令民間製造砂器及紬，勞民傷財，在人民貧窮的情形下，再增加這些額外的負擔，逼得「民無樂生之心，皆懷喜亂之念」，勸神宗停止砂器及紬的織造，以舒民困（註六三）。此外呂坤任按察使時，曾再三要求所屬府州縣衛所等多方改進，以行恤民之政。譬如他認為「取民之制，不出於糧，則出於差，城市火夫，閭閻鄉夫，則差外之差也，民間累苦莫甚於是」，因而申令「秉公持正，嚴禁清查」，省夫役，求公平，申小民含冤，「以蘇民困」（註六四）。又認為「照得民間累苦，莫重於力役」，因而申令編審力役，以求均徭，而免民間累苦（註六五）。他要求官吏們「有一腔不忍人真真實實底熱心腸，視彼小民知癢知痛，如兒如女，刑民若加諸身，費民如出諸己；見饑寒困苦者，酸鼻酸心，如自家子孫失所；見昏愚兇悍者，撫膺頓足，如自家子弟」，「畫思夜想」，設法救助（註六六）。君主、京官，以及地方官吏，都能存恤民之心，行恤民之政，人民自然可以減輕很多痛苦。

#### 四、安 民

呂坤認為安民是取天下守天下首先要關懷的事情，要努力的去做，所以說：「取天下，守天下，只在一種人上加意念，一個字上做工夫。一種人是那箇？曰：『民』。一箇字是什麼？曰：『安』」（註六七）。安民既如此重要，朝廷養士任官，便主要是為了安民。所以呂坤於實政錄中說：「朝廷養士，本為安民，以作元服，首重之也」（註六八），連儒者的衣冠都表現安民的精神。又說：「朝廷張官置吏，凡以安民。故擇一守而付之郡，則無憂於一郡；擇一令而付之邑，則無憂於一邑」。就是養成賢才，選擇出來擔任安民的工作（註六九）。於去偽齋集中說：「朝廷張官置吏，凡以安民；而民之安與不安，責在州縣衛所長吏」（註七〇）。又說：「謂安民，故設此多官」（註七一）。「朝廷羅真才而布之郡邑，謂

註六三：停止砂鍋潞紬疏，去偽齋集，卷二，奏疏下，頁三二至三六。

註六四：清編火夫，呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁三一一。

註六五：編審均徭，呂公實政錄（二），卷四，民務卷之三，頁四九七。

註六六：按察事宜，呂公實政錄（二），卷六，風憲約卷，頁八二一至八二二。

註六七：呻吟語，頁二八一。

註六八：弟子之職二，呂公實政錄（一），卷一，明職卷，頁六〇。

註六九：按察事宜，呂公實政錄（二），卷六，風憲約卷，頁八二一。

註七〇：寄李養愚撫台，去偽齋集，卷四，書啟類下，頁二六。

註七一：振揚風紀，去偽齋集，卷七，雜文類下，頁七。

安民也」（註七二）。都是強調養士選才任官，而課之以安民的責任。

至於如何安民，其工作當然是非常繁雜的，而最重要者，首在善加教養，所以呂坤說：「古稱安民在教養」（註七三）。不過關於教民養民，後面將立專項詳述，此處暫不討論。其次是「查歸流民」，「各處流民，或因年饑離散，或因犯事逃脫，或僧道以乞食行腳，或竊劫以聚黨潛身，或姦頑躲避差徭，或幼小迷失鄉井」，地方官應切實查報，給予丁引，令其還鄉歸籍，贍助老幼孤寡，或發與親族養贍，或收養濟院存恤，「庶使在此無虞，而在彼得所」，「務令人人得所」（註七四）。再次是消彌盜賊。盜賊的來源有六，就是「饑饉之民，苦於饑寒；無識之民，牽於脅誘；游惰之民，習於自奉；強悍之民，敢於為惡；賭博之民，迫於空乏；武藝之民，偶乘便利」。其消彌之法有四，「曰化盜禮義，素明鄉約是已；曰恤盜生理，有資足四民之業是已；曰防盜盤詰，有術保甲是已；曰捕盜緝提，有本相識是已」（註七五）。而於以保甲防盜一項特別強調，謂：「緝奸彌盜，莫如保甲」（註七六）。而於實政錄（二）卷五專論鄉甲約，以鄉甲約中的保甲發揮安民的功能。又次是革除或改善病民擾民的措施，譬如令蜀粵人民入山伐木供應朝廷所需，既危險又浪費（註七七）。侵佔民田，變為王莊，不顧人民生計（註七八）等，均應革除或改善，不過這與前面恤民一項所言相近，所以不再詳論。

## 五、養 民

自古論政者，對養民最為重視。所謂養民，就是解決人民的生活問題，使人民得以生活。蓋「民以食為天」，「倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱」（註七九）。人民生活獲得解決，才能進行其他措施。呂坤說：「足民，王政之本，百姓足萬政舉，百姓不足萬政

---

註七二：守令問，去僞齋集，卷八，策問類，頁三。

註七三：同上，頁四。

註七四：參查歸流民，呂公實政錄（二），卷四，民務卷之三，頁五五五至五六〇。

註七五：彌捕盜賊，呂公實政錄（二），卷四，民務卷之三，頁五七三至五七四。

註七六：查理鄉甲，呂公實政錄（一），卷三，民務卷之二，頁三二三。

註七七：參送大司空對泉忱公之任南都序，去僞齋集，卷五，贈文類，頁九。

註七八：參寄李養愚撫台，去僞齋集，卷四，書啟類下，頁二六。

註七九：管子，卷一，牧民第一。

廢。孔子告子貢以足食，告冉有以富之。孟子告梁惠王以養生送死無憾，告齊王以制田里教樹畜。堯舜舍此無良法矣」（註八〇）。又說：「養民之政，孟子云：『老者衣帛食肉，黎民不饑不寒』。韓子云：『鰥寡孤獨廢疾者，皆有養也』」（註八一）。一方面是綜述孔孟等人的意見，一方面也是申述自己的見解，因而認為「養道，民生先務，有司首政也」（註八二）。假若人民生活不得解決，迫不得已，便會為匪為盜，乃因「枵腹菜色，盜亦死，不盜亦死」，在此情形下要民不為盜，恐怕是不容易做到的，「夫守廉而俟死，此君子之所難也」，何況一般人民呢？此時若加捕殺，那便是「以不能士君子之行而誅之」，未免大苛虐了（註八三）。而最根本的辦法，便是解決人民的生活問題，也就是行養民之政。而古代所謂養民之政，其主要者，一是改善或革除妨礙人民生活的措施，譬如呂坤於「摘陳邊計民艱疏」中，曾請求神宗「省侈費以惜民財」，因為他看到士大夫的薪俸夫役等，處處取之於民，既不能生財養民，便「僅有節儉一事，少賡萬姓脂膏」（註八四）。於「論錢糧疏」中，認為「民生國計，利害本自相關，而體國憂民，臣子不可偏重」，但當時臣子都偏重國計而忽視民生，因而建議旱災之時，應減少糧負征收；旱災過後，雖收成較佳，亦不可帶徵拖欠多年的宿負（註八五）。此外如不要修建寺廟神像，耗費財物；農忙之時不要征調人民服役等（註八六）。都是主張改善或革除妨礙人民生活的措施。二是鼓勵人民努力生產：譬如呂坤認為牧養百姓，主要的工作應由守令去做，而守令應做的養民工作，依照先王養民之政而言，不外「田里樹畜」四字，就是鼓勵人民於山峪溝畔曠土廢墟開墾可耕之地，道邊牆下隴上岡頭種植樹木，畜養豚羊雞鷄等，均宜勤苦，不得遊逸（註八七）。此外，要鼓勵農民「深耕易耨」，耕種收穫，宜時宜地，製造糞壤，注意施肥，講求水利，種植蔬果，樹桑養蠶，令婦女紡織，人人均須工作，如有游民，治之以罪（註八八）。就是主張鼓勵人民努力生產。三是講求均平：孔子說：「丘也，聞有國有家者，不患寡而患不均，……

註八〇：呻吟語，頁二四七。

註八一：同上，頁二九五。

註八二：小民生計，呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁一五一。

註八三：呻吟語，頁二七一。

註八四：去僞齋集，卷一，奏疏上，頁四四至四五。

註八五：去僞齋集，卷二，奏疏下，頁二至五。

註八六：小民生計，呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁一七六至一七七。

註八七：憲綱十要，呂公實政錄（二），卷六，風憲約卷，頁八四五至八四六。

註八八：小民生計，呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁一五一至一七六。

蓋均無貧……」（註八九）。自古論及賦稅、土地者，多重視均平。呂坤於「論錢糧疏」中，建議「別分數」，因為「州縣土地有厚薄，民力有貧富」，不能要求地方官使人民完納同樣多的錢糧（註九〇）。於任職地方官時，又推行「清均地土」的工作，認為「差糧之奸，皆生於地土，故地土不清，則奸豪遂欺詭之謀，良弱受包賄之累」，所以應盡速清均，以免良弱無以爲生。四是注意儲蓄：教人民於豐年之時，應爲凶年預作準備，凡可食用之物，盡量採集積存，以便凶年之需（註九一）。另外要特別注意倉廩積貯，防其潮濕腐爛，並防雀入鼠穿（註九二）。五是實施救濟：呂坤在「賤瞽」一文中，建議收養孤老瞽者，並說他在山東時便曾行之（註九三）。於主持地方行政時，曾要求屬下或親自去做救濟的工作，如「存恤茕獨」（註九四），「養孤老」（註九五），「賑濟饑荒」（註九六）等，都是主張實施救濟。

呂坤說他曾「作原財一篇，有六生十二耗」，自謂「語多僨世，其文不傳」。但這六生十二耗仍保留在呻吟語中，其文爲：

六生者何？曰墾荒閉之田，曰通水泉之利，曰教農桑之務，曰招流移之民，曰當時事之宜，曰詳積貯之法。十二耗者何？曰嚴造飲之禁，曰懲淫巧之工，曰重游手之罰，曰絕倡優劇戲，曰限在官之役，曰抑潛奢之俗，曰禁寺廟之建，曰戒坊第遊觀之所、刻無益之書，曰禁邪教之倡，曰重迎送供張之罪，曰定學校之額、科舉之制，曰誅貪墨之吏（註九七）。

六生屬於開源方面，十二耗屬於節流方面，從積極與消極兩方面講養民之政，有關養民之政的重要措施，大體都包括進去了，可謂對養民之政的總括說明，也可謂是養民之政的總綱領。只是其中有些太嚴苛，而且有背情理，如絕倡優劇戲，禁寺廟之建等是。倡優劇戲與寺廟，有關人民的精神生活與社會風氣，盡量求其節約則可，要絕對禁止，恐怕是做不到的，

註八九：論語，季氏。

註九〇：參去僞齋集，卷二，奏疏下，頁六至八。

註九一：小民生計，呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁一六五至一六六。

註九二：積貯倉廩，呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁一七九。

註九三：去僞齋集，卷七，雜文類下，頁五七。

註九四：呂公實政錄（一），卷二，民務卷之一，頁二三五。

註九五：同上，二四九。

註九六：同上，二六三。

註九七：呻吟語，頁二八三至二八四。

也未必是對的。

## 六、教 民

孟子說如果人民「飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸」（註九八）。可見教民非常重要，自應作為民本主義的一項。不過此所謂教民，並不是培養人才，把人民教得有什麼學問才能，而是教人民做正正當當的人：做好父兄、好子弟、好臣民……有道德，守法令。呂坤對教民也非常重視，而說：

……教民之道，孟子云：「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之」。洪範曰：「無偏無陂，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無友無側，王道正直。會其有極，歸其有極」。予每三復斯言，汗輒浹背；三歎斯語，淚便交頤。嗟夫！今之民非古之民乎？今之道非古之道乎？抑世變若江河，世道終不可變乎？抑古人絕德，後人終不及乎？吾耳目口鼻視古人有何缺？爵祿事勢視古人有何斲嗇？俾六合景象若斯，辱此七尺之軀，覲面萬民之上矣（註九九）。

他是一方面稱頌古人的教民之道與教民的成績，一方面慨歎後世忽視教民之道，未盡教民職責。認為後世條件與古人無異，亦當負責盡職，做好教民工作。而由他的言論中看，所謂教民，就是教人民做正正當當的人。因此呂坤為官的時候，曾依古人教民之意，努力推行教民的工作。而其推行教民工作的辦法，一是成立鄉約，一是興復社學。

當呂坤做欽差提都雁門等關兼巡撫山西地方都察院右僉都御史時，便申明鄉約保甲。保甲是防盜賊的，已於安民項中言及，茲不贅。鄉約是善風俗的，亦即化民教民的，試述其意。呂坤認為「成周立教」，就是「監於夏商士有序學塾，以樂其群，民有比閭族黨，以萃其涣。故百井結為一體，千民連屬成家。觀俗于鄉，則里仁為美；化行于下，則比屬可封」。假如「人各任情，家自為俗」，便不可能「成遷善遠罪之治」。但其後「教衰民

---

註九八：孟子，滕文公上。

註九九：呻吟語，頁二五九至二六〇。

散」，三代之制不能復，只有鄉約最好，雖然其「化民成俗之意」不如三代，但仍有「軌眾齊物」功能，致累朝多加申明，但因執行不力，致效果不彰，所以應責成守令以教化風俗為首，以鄉約為先。如果鄉約之法能夠真正實行，寓教化于鄉約，便自然沒有奸兇，「則詞訟自息，差糧自完，簿書不期省而自省矣」。其教化之法，則是「一人有過，四鄰勸化，不從則告於甲長，轉告約正書之紀惡薄；一人有善，四鄰查訪的實，則告于甲長，轉告約正書之紀善薄」。小善小惡，本約自行處理，大善大惡，則於季終報官以憑獎戒。四鄰、甲長、約正等有不盡職責者，則逐層上報坐罪（註一〇〇）。

社學則是正式學校，其所教對象以童子為主，呂坤以為興復社學是教民的重要途徑之一，蓋「王道莫急於教民，而養正莫先於童子。今學校之無政久矣，官師不可復望，惟是社學一事尚有可為」，因而要求有司加意興復。興復社學，首先須選培師資，「選社師務取四十以上，良心未喪，志向頗端之士，不拘己未入學者二十餘人，掌印官辟之文廟，餼以日食，先教以講解小學、孝經及字學反切。一年之後，如果見識近正，音韻不差，文理粗通，講解亦是者，掌印官下學考試，擇其堪以教人，查有社學，挨次撥發」。社學的設立及學生的來源，則是「四關設四處，大集鎮二百家以上者立一處。甲長各查本甲中子弟，年八歲以上十六以下共若干人，報於約正，除能自備束脩外，如果家道貧難，約正開名報官，官為設處」。「掌印官曉諭百姓，今後子弟可讀書之年，即送社學讀書，縱是窮忙，也須十月以後在學，三月以後回家，如此三年，果其材無可望，省令歸業」。社學中所學，除初入學先讀三字經，千字文，然後漸增讀其他各書，並練習作文外，主要是教導學生懂規矩，守十戒，事父母，注意行止等。如此教育，除少數學生可能名就功成之外，對大多數學生而言，也主要是教他們做正正當當的人（註一〇一）。

鄉約與社學都具有教化的功能，不過將二者比較來說，則鄉約偏於化，而社學偏於教。雖各有偏重，但其目標是相同的，都是要人成為好父兄、好子弟、好臣民……有道德，守法令。（未完下期刊登）

註一〇〇：參鄉甲約卷之一，呂公實政錄（二），卷五，鄉甲約卷，頁六二五至六三一。

註一〇一：參興復社學，呂公實政錄（一），卷三，民務卷之二，頁二四一至三五六。