

第五章 呂氏春秋的治道論

從本質上說，政治社會內部一方有統治者，他方有被統治者，形成階層組織，古今皆然。一國人民中，常因權力與權益之不同，而分為命令與服從兩類人群，由此造成了階層制度。若依現代政治學理論，以國家體系是一個以「具有固定領土、中央行政組織、和合法使用壟斷武力的主權國家」為主的體系（Camilleri and Falk, p14），政府則是國內的一組人民，透過國家機器和組織所賴以存立的法律與命令來治理社會的一群人，而且和該一定地域社會內其他各團體的人們不同，政府能夠使用強制性法律與命令得以受到服從。（龔祥瑞，2003：169）因此政府是國家所設立的機關，是國家的代言人，國家由政府官員來處理事務，實施法律與政策，用以表現國家意志、執行國家意志。「政府」可分為廣狹二義，狹義的政府專指行政機關，如現代英國執行議會和內閣所制定政策的機構；廣義的政府則包括所有的國家政權機關，決定和執行國家政策的中樞機構、或整個行政機構及官僚系統的上層，可以廣泛包括現代政治體系中總統、國會、法院等機構在內。政府的要素有法律、官吏與政務。

第一節 統治機關與組織

國家建立之後，治亂存亡是根本問題。現代民主立憲國家根據權力分立原理，是將國家權力劃分到憲法上所指定的不同機關，這些機關對某些特定的公共事務具有決策或裁決的權力，同時彼此互相制衡，以免權力集中，而達到憲法保障人權的目的。呂書認為國家要長治久安，必須依照聖人「為天下長慮」而設計適當的制度，並且以「法天地」為施政原則，達到全生、利群的目的。但是在古代君主專權的時代，並無現代分權制衡的觀念，大概都是僅就行政執行權的部分作分工設計。

先秦諸子論政，也將一國之人劃分為「治人者」和「治於人者」兩個階層，也就是前述的「統治者」和「被統治者」而治人者這一階層，又分為君、臣兩級，《呂氏春秋》亦不例外。治人者就是現代所謂的統治機關，呂書主張君主專權，

認為一國之內，國君不可或缺，是位居至高，可一而不可兩的。理由是〈執一〉篇所說的：「軍必有將，所以一之也，國必有君，所以一之也。天下必有天子，所以一之也。王者必執一，所以搏（與專同）之也。一則治，兩則亂。今御驪馬者，使四人人操一策，則不可以出於門閭者，不一也。」

〈恃君覽〉說：「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。」，「明君者，……明於人主之所執也。……故權專而姦止也。（〈知度〉）」；而圜道篇提出「主執圜，臣處方，方圜不易，其國乃昌。……先王之立高官也，必使之方。……賢主之立官，有似於此。百官各處其職、治其事以待主，主無不安矣。以此治國，國無不利矣；以此備患，患無由至矣。」因而統治機關可粗分為君主、臣子兩級。

然而〈君守〉篇說：「大聖無事，而千官盡能」，要治理國事必分設機構，運用組織治事，以便分層負責。至於具體行政機構，依照〈勿躬〉篇所說：「大橈作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作白，乘雅作駕，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮，此二十官者，聖人之所以治天下也。……墾田大邑，辟土藝粟，盡地力之利，臣不若甯速，請置以為大田。登降辭讓，進退閑習，臣不若隰朋，請置以為大行。蚤入晏出，犯君顏色，進諫必忠，不辟死亡，不重貴富，臣不若東郭牙，請置以為大諫臣。平原廣城，車不結軌，士不旋踵，鼓之，三軍之士，視死如歸，臣不若王子城父，請置以為大司馬。決獄折中，不殺不辜，不誣無罪，臣不若弦章，請置以為大理。君若欲治國彊兵，則五子者足矣」

此外〈君守〉篇曾說：「奚仲作車，蒼頡作書，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏鯨作城，此六人者所作當矣，然而非主道者。」指出行政機構有車、書、稼、刑、陶、城六種。

所謂大橈作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作白，乘雅作駕，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮，是指傳疑時代的發明家及所創作的事物，詳情已無從考察。（林品石，

1996：523）而大田、大行、大諫、大司馬、大理，就是統治機關中最重要的五個行政部門，分掌農政、外交、諫議、國防、法務。也可細分成甲子、虜首、麻（曆）、占日、占月、占歲、衣、弓、市、酒、室、舟、井、白、駕（馬車）、御、服牛（牛車）、圖、醫、筮、車、書、稼、刑、陶、城等二十五類，分別隸屬前述五官之下。

又依據〈十二紀〉各篇首所規範的各月應行政事項中，涉及的相關官吏依序包括有：太史（天文官）、田（農官）、樂正（樂官）、有司（司法官）、舟牧（舟船官）、司空（土木官）、野虞（山林官）、工師（工人管理官）、太尉（選任人才官）、司徒（民政官）、漁師（管魚官）、四監大夫（郡縣主管官）、理（監獄官）、司服（衣服管理官）、太宰及太祝（祭祀官）、冢宰（天官）、僕（田獵車管理官）、七驥（牧馬車管理官）、太卜（占卜官）、水虞（水泉官）、大酉（酒官）等。對於掌理農林漁木工、司法、祭祀相關事項的官吏設置頗為詳細。

先秦時期國家政務的規模及項目，不像現代國家眾多繁雜，因此呂書中所論及的政府組織甚為簡單。而〈君守〉篇說：「千官盡能。」〈勿躬〉篇說：「百官慎職。」意指不論設百官或千官，配合實際需要設置應設的機構。

第二節 政府職權與限制

統治機關粗分為君與臣兩級，在政府運作過程中，君主行使決策與指揮的職能，臣子行使實施決策而具體啟動運行的職能。這兩種不同的職能，呂書依據「法天地」的總原則，將君與臣分別比喻為天和地，採用「圓道」關係理論：「天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下。」（〈圓道〉）

君臣關係是遵循天地運行的法則建立起來的，所以〈圓道〉篇說：「主執圓，臣處方，方圓不易，其國乃昌。」天圓地方，君臣之間在職能上的這種分工，絕不能顛倒。〈審分〉篇對此作了一個通俗的比喻：「人與驥俱走，則人不勝驥矣；居於車上而任驥，則驥不勝人矣。人主好治人官之事，則是與驥俱走也，必多所不及矣。」君主是駕車的人，臣子是拉車的馬，各有分職；如果君主放棄駕車與馬一起拉車，絕對跑不過馬，所以君王不能越俎代庖包攬臣子的事。

對於君、臣這兩級統治機關的關係，兩者的關係該是相對的而非絕對的。人臣並無絕對服從君主的義務，而是同則來，異則去。所以〈孝行〉篇說：「子不遮（遮，遏也）乎親，臣不遮乎君。同則來，異則去。故君雖尊，以白為黑，臣不能聽。」

〈勸學〉篇中舉出豫讓吞炭之例，以說明孔子所謂「君使臣以禮，臣事君以忠」之義。指出對於君臣之間的名分、禮節，必須明確予以劃分，互相遵守不踰。因此〈孝行覽〉又說：「凡為治，必先定分：君、臣、父、子、夫、婦。君、臣、父、子、夫、婦，六者當位，則下不踰節，而上不苟為矣；少不悍辟，而上不簡慢矣。」

而對於君臣兩者的職守，該書認為尤須嚴格劃分，不容混淆。因此，〈圜道〉篇說：「天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下。……主執圓，臣處方，乃圓不易，共國乃昌。」〈大樂〉篇說：「不正其名，不分其職，而數用刑罪，亂莫大焉。」

〈審分覽〉說：「凡人主必審分，然後治可以至，姦偽邪辟之塗可以息：……：今以眾地者（謂以眾治地也），公作則遲。有所匿其力也；分作則速，無所匿遲也。主亦有地。臣主同地，則臣有所匿其邪矣，主無所避其累矣。……今與驥俱走，則人不勝驥矣，居於車上而任驥，則驥不勝人矣，人主好治人臣之事，則是與驥俱走也。」

以下分別論述該書對於君臣這兩級統治機關的職權，應具備的條件，及應守的原則。

一、君主的職權

君主主要職務大致如下：

（一）選人任官：呂書認為國家政務至為繁雜，絕非君主一人所能完善處理，必有賴設官分職、各有專司，並任用賢能者任職，因此選人任官實為君主首要的職務。君主如能把握任人而不親事的原則，親賢人遠小人，即可無為而王天下。相反，如不能把握上述原則而親小人遠賢臣，則可能國殘身死。

〈士節〉篇說：「賢主勞於求人，而佚於治事。」〈功名〉篇也說：「故古之善為君者，勞於論人。而佚於官事，得其經也。不能為君者，傷形費神，愁心勞耳目，國愈危，身愈辱。不知要固也。」

〈適威〉篇說：「舜染於許由、伯陽。禹染於皋陶、伯益，湯染於伊尹、仲虺，武王染於太公望、周公旦，此四王者，所染當，故王天下。立為天子，功名蔽天地。……夏桀染於干辛歧、踵戎，殷紂染於崇侯、惡來，周厲王染於虢公長父、榮夷終，幽王染於虢公鼓、祭公敦，此四王者，所染不當，故國殘身死，為天下僂。」

〈審分覽〉說：「凡為善難，任善易。」因此用人須用賢能好人，才能治理好國家政務。

至於君主用人的基本原則是：用人唯才，用而不疑。

〈用民〉篇說：「人主之愚，必在任人而不能用之，用之而與不知者議之也。…：釋父兄與子弟，非疏之也，任庖人、釣者與仇人、僕虜，非阿之也，用持社稷立功名之道，不得不然也。猶大匠之為宮室也，量大小而知材木矣，訾（亦量也）功效而知人數矣。」

〈上德〉篇說：「所謂人才，該書認為以志為先，其次為事，其次為功。換言之。首重個人的見解抱負，個人的辦事能力次之，個人的經歷勞績又次之。」

〈離俗覽〉說：「凡舉人之本，太士以志，其次以事，其次以功。三者弗能，國必殘亡。群孽大至，身必死殃。」

然而人才難得，全才更難求，因此用人不可求全，不可全以理義規範，但能用其長處為已足，否則將無人堪用。對於此點呂書再三強調，〈貴因〉篇說：「物固不可全也，以全舉人固難……故君子責人則以人（即以眾人望人之意）。責人以人則易足，易足則得人。」

〈達鬱〉篇說：「以理義斲削（斲削，猶繩律也），神農黃帝猶有可非，微獨舜湯。…：故以繩墨取木，則宮室不成也。」

〈用眾〉篇說：「物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者，假人之長，以補其短。故假人者，遂有天下。」

君主選擇適當人才任用為官吏，充分授權臣下處理政事，賦予專才專職，將能達成國治身逸的效果。

（二）立法出令：《呂氏春秋》主張國家各種政策法令的制定權，應屬於位居至高的君主。君主必須時時體察情勢，順應國家和人民需求，採納百官之議，制

定或修正各種適當的法令，頒布施行。

〈察今〉篇說：「故治國無法則亂，守法而弗變則悖，悖亂不可以持國。……故凡舉事，必循法以動。」指出依法治國，事務才有軌道可循。

但是呂書認為法律不可僵化，要隨時空環境不同而作改易，避免與社會實際發展脫節，〈察今〉篇說：「世易時移，變法宜矣。變法者因時而化。」其理由是：

胡不法先王之法，非不賢也，為其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也，人或益之，人或損之，胡可得而法？雖人弗損益，猶若不可得而法。東、夏之命，古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。……先王之法，胡可得而法？雖可得，猶若不可法。凡先王之法，有要於時也，時不與法俱至。法雖今而至，猶若不可法。故擇先王之成法，而法其所以為法。先王之所以為法者何也？先王之所以為法者人也。而已亦人也，故察己則可以知人，察今則可以知古，古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見，知所不見。」

並結論說「時已徙矣，而法不徙，以此為治，豈不難哉？」對於守法不變的人曾以「刻舟求劍」的寓言加以嘲諷，又說「夫不敢議法者，眾庶也；以死守者，有司也；因時變法者，賢主也。」可知呂書極度重視法律的時效性與合理性，並主張制法與變法的權力操遲在君主手中。

此外〈園道〉篇說：「令出於主口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，灑（洽也）於民心，遂於四方，還周復歸，至於主所，園道也。令園，則可不可善不善無所壅矣，無所壅者，主道通也。故令者，人主之所以為命也，賢不尚安危之所定也。」指出法令執行與貫徹要接受民意檢驗，並作適度修正，政務推行才能通達不致鬱塞。

因此呂書主張君主掌握制法與修法之權，依據審時變法的原則，依照執行結果審查法律與命令的恰當性，隨時間空間和人事的環境與變化加以修正。

（三）督課群臣（監督考核）：君主對於臣下除使之盡能做事，卻必須加以考核，因此君主另一主要職務，是對群臣加以監督及考課，〈謹聽〉篇說：「必察之

以法，揆之以量，驗之以數。若此，則是非無所失，而舉措無所過矣。」

而督課的「法」、「量」、「數」原則便是要正名審分，亦即綜覈名實。〈審分覽〉說：「有道之主，其所以使群臣亦有轡。其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情，聽其言而察其類，無使放悖。夫名多不當其實，而事多不當其用者。故人主不可以不審名分也。不審名分是惡壅而愈塞也。壅塞之任，不在臣下，在於人主。……不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。……故至治之務，在於正名。」

〈正名〉篇說：「名正則治，名喪則亂。……凡亂者，刑名不當也。人主雖不肖，猶若用賢，猶若聽善，猶若為可者。其患在乎所謂賢、從不肖也，所為善、而從邪辟，所謂可、從悖逆也，是刑名異充而聲實異謂也。夫賢不肖、善邪辟、可悖逆，國不亂、身不危奚待也？」

呂書主張群臣應分工盡能，分層負責，才能使國家強盛。〈勿躬〉篇以齊桓公聽從管仲建言為例加以說明，管仲推薦甯速作大田、隰朋為大行、東郭牙為大諫、王子城父為大司馬、弦章為大理，桓公「令五子皆任其事，以受令於管子。十年，九合諸侯，一匡天下，皆夷吾與五子之能也。管子，人臣也，不任己之不能，而以盡五子之能，況於人主乎？」

此外也要求臣子不可越權、也不可推諉事責，〈不苟〉篇舉秦繆公為例說：「秦繆公相百里奚，晉使叔虎、齊使東郭蹇如秦，公孫枝請見之。公曰：『請見客，子之事歟？』對曰：『非也。』『相國使子乎？』對曰：『不也。』公曰：『然則子事非子之事也。秦國僻陋戎夷，事服其任，人事其事，猶懼為諸侯笑。今子為非子之事，退，將論而罪。』公孫枝出，自數於百里氏。百里奚請之。公曰：『此所聞於相國歟。枝無罪奚請？有罪奚請焉？』百里奚歸，辭公孫枝。公孫枝徙，自數於街。百里奚令吏行其罪。定分官，此古人之所以為法也。」

要能正名審分，必須要有法度作為標準。臣子必須守法，如不依循法度，即使行事雖然佳善，也不足為訓。〈處方〉篇說：「故擅為妄意之道雖當，賢主不由也。今有人於此，擅矯行則免國家，利輕重則若衡石，為方圓則若規矩，此則工矣巧矣，而不足法。法也者，眾之所同也，賢不肖之所以其力也。謀出乎不可用，事出乎不可同，此為先王之所舍也。」指出非屬原本職掌項目，即使作為有利國

家，由於是擅自行動，依然不合處事原則，必須加以究辦。

督課的態度，還須本之以理。〈離謂〉篇說：「理也者，是非之宗也。」〈察傳〉篇說：「凡聞言，必熟論（於其）人，必驗之以理。」〈開春論〉說：「言盡理，責利害得失定矣。」〈用民〉篇說：「以理督責於其臣，則人主可與為善，而不可與為非，可與為直，而不可與為枉，此三代之盛教也。」

如此依法、理、數對群臣正名審分，才得以正確考核群臣。

（四）執行賞罰：對群臣考核完畢，還須對其功過得失，給予適當獎懲及賞罰，呂書承認君主所以能駕御及使用群臣，主要因其握有賞罰之權，故賞罰之執行與運用，亦為君主主要職務之一。〈義賞〉篇說：

賞罰之柄，此上之所以使也。其所以加者義，則忠信親愛之道彰。久彰而愈長，民之安之若性，此之謂教成。教成則雖有厚賞嚴威弗能禁。故善教者，不以賞罰而教成，教成而賞罰弗能禁。用賞罰不當亦然。姦偽賊亂貪戾之道興，久興而不息，民之讎之若性，戎、夷、胡、貉、巴、越之民是以，雖有厚賞嚴罰弗能禁。郢人之以兩版垣也，吳起變之而見惡，賞罰易而民安樂；氐羌之民，其虜也，不憂其係累，而憂其死不焚也；皆成乎邪也。故賞罰之所加，不可不慎。

賞罰不當，將使人變得邪惡。正確的執行賞罰，可使人去邪從惡，各得安樂。賞與罰如同君主的左右手，運用適當，政治清明，群臣竭心盡力，國家邁向富強之境；運用失當，必殃及臣民，甚至可能禍及君國。所以對於賞罰的執行與運用，必須仔細謹慎。

而賞罰是否公平得當，實為群臣是否盡忠竭力的關鍵。〈當賞〉篇說：「人臣以賞罰爵祿之所加知主，主之賞罰爵祿之所加者宜，則親疏遠近賢不肖皆盡其力，而以為用矣。」但其所謂罰爵祿之所加者宜，則認為應重賞而輕罪刑，採取寬厚態度，與法家主張「刑九而賞一」（《商君書·去彊第四》）不同。〈適威〉篇說：「禮煩則不莊，業眾則無功，令苛則不聽，禁多則不行。」賞罰的運用雖與監督考核的結果密切相關，但其中罰又包含有依法懲治非法行為，因此含有司法功能。

總之，《呂氏春秋》所主張的統治機構運作，雖要求君主在行政上無為，但因承認君主具有任官/立法/考課、賞罰等權限，相當於今日的行政、立法、司法、考核權，因此，事實上並非虛君政治，同時由於並無明確的制衡力量，極易流於獨制天下而無所制的極端專制君主政治。

二、群臣的職權

(一) 執行政令：

園道 篇說：「聖王法之，以令其性，以定其正，以出號令。令出於主口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，灑於民心，遂於四方。」指出君主之職在政定政策、發號施令，而臣子則要執行政令。又說：「今五音之無不應也，其分審也。宮徵商羽角，各處其處，音皆調均，不可以相違，此所以不受也。賢主之立官，有似於此。百官各處其職、治其事以待主，主無不安矣。以此治國，國無不利矣；以此備患，患無由至矣。」〈任數〉篇說：「為者，臣道也。」〈君守〉篇說：「千官盡能。」〈勿躬〉篇說：「百官慎職。」〈分職〉篇說：「以其智彊智，以其能彊能，以其為彊為，此處人臣之職也。」都在指明臣子當戮力發揮自己的智能做好分內工作，執行政務，使國家得以安治。

(二) 舉荐賢能

呂書中多處舉用例證，指出臣子應向君主推薦人才，如〈貴公〉篇指出管仲推薦隰朋、〈去私〉篇舉祁黃羊推薦仇人解狐和親人祁午、鮑叔牙推薦管仲、沈尹筮推薦孫叔敖等，都表明舉荐賢能是臣下的重要職能。甄補優秀人才進入行政系統服務對政府功能的發揮極為重要，此又有賴各方推舉才能增強甄補系統。

(三) 諫諍：

據《廣雅·釋詁》注釋「諫」意為「正」，「以道正人之行」，諫諍大多是在君主個人行為有過失或決策出現失誤的情況下進行，是對君主的一種制約。從理論上說，這是所有接近君主的臣子的權利和義務，但在實踐時，它同時又具有巨大危險性。

呂書中無論是紀、覽、論，都有專文討論諫諍，極力倡導「極言」和「直諫」，要求臣子直諫、君主善聽。〈先識覽〉說：「國之興也，天遺之賢人與極言之士；國之亡也，天遺之亂人與善諛之士。」指出君主亡國的原因在於「其患不聞，雖

聞之又不信。」因此強調「人主之務，在乎善聽而已矣。」〈貴直〉篇說：「賢主所貴莫如士。所以貴士，為其直言也。言直則枉者見矣。人主之患，欲聞枉而惡直言，是障其源而欲其水也，水奚自來？」只有臣子直言君主過失、進行諫諍，才能糾正君主的缺失，因此主張聽從臣下極言直諫作為賢主必備的品德。

〈至忠〉篇說：「至忠逆於耳、倒於心，非賢主其孰能聽之？故賢主之所說（通悅），不肖主之所誅也。」〈直諫〉篇說：「言極則怒，怒則說者危，非賢者孰肯犯危？而非賢者也，將以要利矣。要利之人，犯危何益？故不肖主無賢者。無賢則不聞極言，不聞極言則姦人比周、百邪悉起，若此則無以存矣。」更把能否接納逆耳的忠言，作為賢主與不肖主的分界線。篇中並反覆正反兩面舉例論證，如齊桓公、荊文王能夠分別聽從鮑叔、葆申極言直諫而成就霸業或成為強國強，齊湣王、吳王夫差不僅飾非拒諫，而且還各自把忠諫的狐援、伍子胥或斬於國都東門或流屍出江，希望警惕當世君主從中獲取應有的借鑑和教訓。

然而在專制制度中對握有至高無上權力的君主缺乏相應制衡機制的條件下，這種把希望寄託於極為難得的君主自覺性之上的方式，往往收效甚微。〈先識〉篇中所舉晉太史屠黍的故事很具代表性。屠黍看到晉國禍亂不已，晉公又驕橫不行德義，便先後以天象運行異變、人事多有乖離和鄰國不服賢良不舉為由，三次向晉公進諫，希望他能獲得啟發而有所悔改，誰知晉公根本不聽，三次都地回答說有什麼關係，對沒有自覺性的君主，臣下毫無辦法，屠黍選擇出走，出奔到西周，不久晉國滅亡。

臣諫君聽，是一場雙方地位懸殊、極不平等且禍福難測、生死未卜的對話，臣子常要付出極大的代價，有時甚至會喪失性命，因此，呂書特別重視進諫的技巧，論述向君主進諫時，要深思熟慮以降低「人微言輕」的負面效應，盡可能使自己有與君主對等的發言權。書中提出的做法有三種：一是借助於前聖古賢的權威，如呂不韋在回答門下學士詢問〈十二紀〉的編撰要旨時，第一句話便是「嘗學得黃帝之所以誨顓頊矣」，以當時所公認的權威—黃帝作為立論依據；又如 尊師 篇列舉神農、黃帝、堯、舜、禹、湯等十聖六賢排名表。全書許多篇章立論之前，總要先引用聖人經典語錄，再舉聖人的行事以為證明，或託名上古的聖王，藉以提高權威。二是借助亡國暴君的儆戒， 當染 篇開出暴君名單，有桀、紂、

幽、厲等十餘人，而論述時往往以一正一反的歷史例證作鮮明對比方式呈現，既可賦予諫諍內容較為宏大的意義，還使對話雙方都有較大的迴旋餘地，減少君臣之間直接衝突。三是借助於天變和災異的威懾，書中舉用許多遠古時代自然界災變和天象上的某些異常現象，解釋成是上天對君主的告誡，並指出君主只要「罪己改過」，便能消災降福。援引這類傳聞的進諫者，可以此作為懾服對方保護自己的方法。這些具體方法原則在於：避免正面冒犯衝突，多用啟發誘導方式，既要達到諫諍的預定目的，又要減少因強諫而付出極大的代價。

三、君權的限制

由於君主權力無限，呂書認知到國家至高無上的權力完全執掌於君主一人，卻沒有對應制衡機制的危險性，這種認知在當時相當具有前瞻性。對於限制君權的方法，主要依賴諫諍和襍祥。當時封建的專制集權國家還正處於形成過程中，書中有關諫諍的論述，如〈達鬱〉篇指出：「是故天子聽政，使公卿列士正諫，好學博聞獻詩，矇箴師誦，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，而後王斟酌焉。是以下無遺善，上無過舉。」把對君主的諫諍放到極為重要的地位，希望以監察制度糾正君主的錯誤，便是意欲平衡君權缺乏制衡的權力結構的一種嘗試。至於專職的諫官和專門的諫諍機構，秦漢以後才逐漸制度化，直到唐代建立三省制中的門下省，才較為完備。然而即使設置有專職的諫諍機構，即使在歷史紀錄中眾多諫官為此付出生命的代價，終究還是無法使統治權力運作自動趨於合理化，由於缺乏制度性的制衡，無法避免統治機構推動自身趨向權力極端，雖然經歷崩潰、解體、重組，依舊再次又推向新的權力極端。由此可見，〈觀世〉篇中所說的「治世之所以短，而亂世之所以長」根本原因，並不在於諫諍或諫議機構之有無，而在於專制主義制度自身固有的不可克服的內在缺陷。

機祥度制，也是呂書中極為重視的惕勵君主工具，機祥二字為同義複詞，義為「吉凶之先見也」《史記·天官書正義》，意指災異或福瑞的「徵兆」或「徵候」，以五德終始為自黃帝以來帝王受天命代興的規律，每一朝代與五行中某一德相配，每一朝代受所配之德支持，及其德衰，受剋於另一方興之德，而與該方興之德相應之帝王於是受命而興。新王受命代興之際，天下必有徵兆（所謂機祥）以證明其為天命之所在（所謂符應若茲）。此外帝王政令若是配合時令、順應四時五

行而施政時，則與天道貫通而有休徵；若非如此則是違逆天道，必有咎徵。帝王若未修德愛民亦足以引生災異，若帝王因見災異而「驚惶亟革」則災異自然消失。因此論證福禍的產生，乃是由人自己召來，從而達到課人主以重大責任的功能。

此外，〈圜道〉篇提出的「令出於口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，灑於民心（大意：深入民心），遂於四方，還周後歸，至於主所，圜道也」的「圜道」法則，是一條具有信息反饋和自我調節的閉合回路，從命令下達、執行到信息反饋的循環過程，要求君主檢證其行政命令的可行度及是否合於民意需求，以進行必要和適當的調整，也可間接發揮對統治者施政時的制衡力量，使君主行事不致過度專擅，達到某種程度的節制效果。

至於群臣屬於統治階層，權威也甚高，其職權的限制就在於「正名審分」，要求謹守法度執行職權，不得越權也不得推委職責，詳細內容已在第一項「君主的職權」中（三）督課群臣處作說明，此處不再贅述。

第三節 人民與政府

由於呂書認為國家的產生是基於人類求生存的需求，也唯有建立國家、組織政府，才能維持社會秩序、使生活所需的人文器物完備，進而宰制宇宙自然。因此〈恃君覽〉說：「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。」「自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下利之也。」「故為天下長慮，莫如置天子也；為一國長慮，莫如置君也。」

君主的產生是由於民眾的需要，〈用眾〉說：「凡君之所以立，出乎眾也。立已定而捨其眾，士得其末而失其本。」君主既是因民眾所需而產生，如果捨棄民眾就是失掉根本。所以〈務本〉篇說：「安危榮辱之本在於主，主之本在於宗廟，宗廟之本在於民。」因此國家或政府應以人民為主體，以人民福利為施政目標，而不是以君主個人為主。這就是〈恃君覽〉所說「置君，非以阿君也；置天子，非以阿天子也；置官長，非以阿官長也。」

關於國家的運作和治理，《呂氏春秋》是圍繞著如何處理好君、民、臣三者關係來展開論述的。三者的中心自然是君主。三關係中最重要的是君臣關係。上述

兩個方面，是全書的主體。君與臣是管理層，民是被管理層，君臣與民的關係是管理與被管理的關係，雖然政府與人民的關係是：人民為主體，政府為客體，然而在實際政治運作過程中，卻是政府施政以人民需求為目標，政府可以充分運用民力，用呂書充滿著功利含義的語言來說，就是「用民」，也就是役使民。至於君民關係，則側重於如何正確使用民力上，在〈八覽〉中有〈用民〉等一組專文集中作論述。

就國家管理而言，民既非永久為君主所用，也非永久不為君主所用，關鍵在於〈用民〉篇所說「唯得其道為可」。在論述國家與人民的關係時，呂書承認國家有權使用人民，以達成全生、利群的目的，並主張國家惟有善用人民，才能達成全生、利群的目的。所以〈用眾〉篇說：「夫取於眾：此三黃五帝之所以大立功名也。……故以眾勇，無畏乎孟賁矣；以眾力，無畏乎烏獲矣；以眾視，無畏乎離婁矣！以眾知，無畏乎堯舜矣，夫以眾者，此君人之大寶也。」

用民的基礎在於順民心，順民心才能得民心，民也才樂於為君主所用。〈順民〉篇說：「先王先順民心，故功名成。夫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。……故凡舉大事，必先審民心，然後可舉。」因此，該書特別強調得民心重於得地，〈順民〉篇並說：「得民心則賢於千里之地矣。」呂書一再指陳人民為國之本，政府施政。必須尊重人民的欲望。順應人民的需要，然後才能有成，否則將無寧日，且有覆亡之禍。天子一年四季所應行的政事，大體均在惠民、恤民。春夏是積極的「布德」、「施惠」，秋冬雖行刑殺、用兵，但所以求「必正平」和「明好惡」。同時須「賞死事」，「恤孤寡」，其目的乃在為民去姦止患，亦即在消極的布德施惠，至為明顯、而〈八覽〉、〈六論〉中關於施行仁義和愛利人民的主張，亦俯拾即是。政府施政既須順乎民心，政府的政策，自然不該禁止人民議論。

政府施政既須順乎民心，民心如何得知？必然經由輿論的表示，所以政府的政策自然不該禁止人民議論。〈達鬱〉篇說：

周厲王虐民，國人皆謗。…王怒使衛巫監謗者，得則殺之。國人莫敢言。道路以目。……召公曰：…『防民之口，甚於防川，川壅而潰，敗人必

多。夫民猶是也，是故治川者，決之使導，治民者，宣之使言；是故天子聽政，使公卿列士正諫，好學博聞獻詩，矇箴師誦。庶人傳語，近臣盡規，親戚補察。而後王斟酌焉。是以下無遺善，上無過舉，今王塞下之口，而遂上之過，恐為社稷憂。」王弗聽也。三年，國人流王於彘。此鬱之敗也。鬱者，不陽也，不陽者，亡國之俗也。

篇中引用周厲王例證表示防民之口，甚於防川，河川壅塞而潰決，害人必多，而禁止人民議政，會導致亡國。讓人民發表言論意見，具有發洩人民情緒的作用。

因此呂書極力主張政府要廣納輿論、尊重民意。不過呂書雖主張政府施政須順乎民心，不該禁止人民議政，但卻又主張不能隨意聽眾議治國，〈不二篇〉說：「聽眾議以治國，國危無日矣。」

初看兩者論點似乎互相矛盾，其實不然，原因是政府施政必須順乎民心，意指政府的各種措施，必須顧慮人民的需要，然後才易於成功，否則可能窒礙難行，並使民怨沸騰。所謂不該禁止人民議政，意指政府的政策，不論其是否適當，均應任由人民表示意見。然後政府從而採擇使下情得以上達，而不致鬱積，一旦爆發即不可收拾。至於所謂不能聽眾議以治國，意指政府對政策之擬定及推行，祇要目的係求所以全生、利群，並認定確能全生利群，那麼便無需徵詢及一定聽從人民的意見。因為在春秋戰國時期雖然王官失守，私學漸興，教育已不再是貴族階級的專利品，但一般平民的教育程度尚淺，加以我國又無民主政治的歷史背景，所以先秦的政治思想，縱使力倡貴民和順從民意「民之所好好之，民之所樂樂之」的儒家，亦認為「民可使由之，不可使知之」（《論語·述而》）。〈樂成〉篇也持相同的見解指出「民不可與慮化舉始。而可以樂成功。」並舉出孔子始用於魯，子產治鄭及魏襄王請史起引潭水灌鄴田等故事，以證明民眾通常短視，常只著眼於一身一時的利害，而未能見及眾人的大利及未來的長利；何況國家治亂存亡的契機，往往是如可知，如不可知，如可見，如不可見，縱使由智士賢者相與積心愁慮以求之，仍然尚有錯失，更何況是智能見識一般的人民。〈察微篇〉說：「且治亂存亡則不然，如可知，如不可知，如可見，如不可見。故智者賢者相與積心愁慮以求之，猶尚有管叔、蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀。」

既然如此，又怎能聽眾人議以治國？所以呂書認為統治者只須眼光判斷準確，對於的確合乎全生、利群需要之事，縱使在實施時人民群加反對，亦可不必更改，應繼續施行以竟全功。因此 樂成 篇結論說：「誠能決善，眾雖喧譁而弗為變。…故啍啍（啍啍，喧譁之聲也）之中，不可不味也。中主以之啍啍也止善，賢主以之啍啍也立功。」

可見《呂氏春秋》雖主張政府施政必須順乎民心。並且不禁止人民議政，但認為統治者應該以其卓越的才識，領導民意，而不該無條件的服從民意。所以只是賢能政治，而不是民主政治。因為賢能政治雖和民主政治同樣的容許人民議政，及主張政治應以人民的政治利益為前提，但卻認為國家的一切政策和法令，最終均該由賢能的人加以抉擇及施行，人民的意向不過供作統治者抉擇及施行時的參考。至於誰是賢能的人？該如何決定？及由誰決定？由於對人民智能不信任，唯有主張委於統治階層的某一個人或少數幾人，因此賢能政治最終極易成為君主或寡頭政治。

用民之道為何？由總原則「法天地」推引出其道為「順民心」。順民 篇說：「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，未知曾有也。」所謂順民心，也就是順民欲，即滿足民眾的基本生存欲望。用民之道，就建立在巧妙利用民眾欲望。為欲 篇說：「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。」所以，「善為上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也」。

人類基本欲望如果給以一定的刺激，常可由微弱轉為強烈，呂書由此而推動一種「爭術」，類似現代所謂的競爭機制。〈為欲〉篇舉用一個極通俗的例證：「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。爭術存因爭，不爭之術存因不爭。取爭之術而相與爭，萬國無一。」一群狗原本相安無事，忽然丟下一隻烤雞，便立刻爭巧得不可開交。人類天性有欲求自然會產生競爭，並把這個原理引入用民，〈用民〉篇提出「用民有紀有綱，壹引其紀，萬目皆起，壹引其綱，萬目皆張。為民紀綱者何也？欲也，惡也。何欲？何惡？欲榮利，惡辱害。」強調治國必須掌握能使用人民的紀綱，而此項「萬目皆張」的紀綱就是欲與惡，亦即要利用欲望和厭惡兩種相反心理。正如〈為欲〉篇所指

出「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。」「善為上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。」人們都希望得到「榮利」，厭惡遭到「辱害」，由此而採取的具體措施便是賞與罰，〈用民〉篇說：「辱害所以為罰充也，榮利所以為賞實也。賞罰皆有充實，則民無不用矣。」嚴格遵守信賞必罰，以罰來禁制遭受辱害，以賞來誘導得到榮利，人民必然心悅誠服。

不過爭術的運用目標在於讓人民爭相行義，〈為欲〉篇說：「凡治國令其民爭行義也，亂國令其民爭為不義也；彊國令其民爭樂用也，弱國令其民爭競不用也。夫爭行義樂用與爭為不義競不用，此其為禍福也，天不能覆，地不能載。」並非任由人民追求慾望的滿足，因此同篇又說：「欲不正，以治身則夭，以治國則亡。故古之聖王，審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。」必須辨明欲求的正當與否，將人民欲求導向於行義。

此外，「欲」要與「威」要同時並用，然而使用時必須適度，不可濫用。〈用民〉篇中舉用宋人對馬施威過度的寓言故事，說明「威不可無有，而不足專恃」道理。國家威權力量（施行懲罰的權力）的使用，「譬之若鹽之於味，凡鹽之用，有所託也，不適則敗託而不可食。威亦然，必有所託，然後可行。惡乎託？託乎愛利。」以「威」與「愛利」相比，愛利是愛護百姓並使其獲得利益，才是根本；過度使用威力和動用民力，就會出現「威愈多，民愈不用」的逆反現象。《適威》篇記述槐武侯與李克的問對，據此引出一個普遍性規律：「禮煩則不莊，業煩則無功，令苛則不聽，禁多則不行。」所謂「煩」、「可」、「多」也就是不適度，不適度就會招致「不莊」、「無功」、「不殘」、「不行」的反效果。

呂書對當時民情、民心有極實際和精細的觀察，書中有關用民問題的論述充滿智慧和可操作性，在先秦諸子中可稱獨一無二。從「法天地」的思想中心出發，吸取歷史發展所有的認識成果，不僅提出「天下為公」的主張，對「民為本」的思想亦有較為系統的論述，如〈務本〉篇說：「安危榮辱之本在於主，主之本在於宗廟，宗廟之本在於民。」

國家要能達成全生、利群的目的或功能，便該以愛利人民為其政治綱領，務去其災因致其福。呂書即以愛利人民作為判別國家政策善惡的標準，指出凡是本

於利民、愛民的便是善政，否則便是惡。

〈適威〉篇說：「古之君民者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務去其災，思致其福。」

〈精通〉篇說：「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。」「聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣。」

〈聽言〉篇說：「故當今之世，有能分善不善者，其王不難矣。善不善，本於利，本於愛。愛利之為道大矣，…故賢王秀士之欲愛黔首者，不可不務也。」

其次，呂書認為愛利人民實為政府威信之所託，政府如能愛利人民，人民必對其服從；否則，不但威令不行，且有顛覆之禍。因此〈用民〉篇說：「威亦然，必有所託，然後可行。惡乎託？託於愛利。愛利之心諭，威乃可行。威太甚，則愛利之心息。愛利之心息，而徒疾行威，身必咎矣。」

至於國家如何實施愛利的政治綱領，呂書提出的原則就是凡可以便民之事，無不施行。胥時 篇說：「仁人之於民也，可以使之，無不行也。」

《呂氏春秋》倡導愛利政治，提倡「凡居於天地之間，六合之內者，其務為相安利也」的主張，要求國家達到全生、利群的目的，使人人得遂其所生。墨子基於苦行宗教精神倡導愛利主義，其創始人及若干忠實信徒或許可以信守不渝，但一般信徒將不堪忍受，於是可能以原來律己之道責人，原來只求自己苦，後來反倒要求別人自苦，一旦相互指責，勢必轉為無愛利之心，徒然增添怨氣。呂書所倡導的愛利主義，植根於貴生重己的個人主義，一面向君主闡明愛利政策的政治功能，一面要求上自國君下至百姓，人人均應力學修身，自利利人，故呂氏書的愛利主義，比較接近儒家論點，比墨家理論，更為平實可行。

至於未能顧及人民需求、未能達到全生利群目的的君主，則應予廢除，如〈恃君覽〉所說：「廢其非君道而立其行君道者。」君道既是同篇所說的：「君道何如？利而勿利者也」，對於不能為人民謀福利的君主，呂書主張人民有革命的權利，並多處舉用例證指出人人得而誅之，推翻暴政。如〈達鬱〉篇舉周厲王為例：「周厲王虐民，國人皆謗」，臣子召公勸阻，但是「王弗聽也。三年，國人流王於彘。」〈驕恣〉篇舉晉厲公為例：「晉厲公侈淫，好聽讒人，欲盡去其大臣而立其左右。胥童謂厲公曰：『必先殺三郤。族大多怨，去大族不偪。』公曰：『諾。』乃使

長魚矯殺卻犇、卻錡、卻至于朝而陳其尸。於是厲公遊于匠麗氏，樂書、中行偃劫而幽之，諸侯莫之救，百姓莫之哀，三月而殺之。」

〈慎大覽〉舉桀為例：「桀為無道，暴戾頑貪，天下顛恐而患之，言者不同，紛紛分分，其情難得。干辛任威，凌轢諸侯，以及兆民，賢良鬱怨。殺彼龍逢，以服群凶。眾庶泯泯，皆有遠志，莫敢直言，其生若驚。大臣同患，弗周而畔。桀愈自賢，矜過善非，主道重塞，國人大崩。……湯與伊尹盟，以示必滅夏。……商涸旱，湯猶發師，以信伊尹之盟，故令師從東方出於國，西以進。未接刃而桀走，逐之至大沙，身體離散，為天下戮，不可正諫，雖後悔之，將可奈何？湯立為天子，夏民大說，如得慈親。」

〈貴因〉篇舉紂為例：「武王使人候殷，反報岐周曰：『殷其亂矣。』武王曰：『其亂焉至？』對曰：『讒慝勝良。』武王曰：『尚未也。』又復往，反報曰：『其亂加矣。』武王曰：『焉至？』對曰：『賢者出走矣。』武王曰：『尚未也。』又往，反報曰：『其亂甚矣。』武王曰：『焉至？』對曰：『百姓不敢誹怨矣。』武王曰：『嘻！』遽告太公。太公對曰：『讒慝勝良，命曰戮；賢者出走，命曰崩；百姓不敢誹怨，命曰刑勝。其亂至矣，不可以駕矣。』故選車三百，虎賁三千，朝要甲子之期，而紂為禽。」

因此〈振亂〉篇大力主張興「義兵」誅暴伐惡：「凡為天下之民長慮也，慮莫如長有道而息無道，賞有義而罰不義。」「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。凡人之所以惡為無道不義者，為其罰也；所以蕲有道行有義者，為其賞也。今無道不義存，存者賞之也；而有道行義窮，窮者罰之也。賞不善而罰善，欲民之治也，不亦難乎？故亂天下害黔首者，若論為大。」

至於政府用民，則包括人民須服從法令、政府可向人民徵稅及徵用民力。〈察今〉篇說：「治國無法則亂」，「凡舉事必循法以動」，「夫不敢議法者，眾庶也。」指出法令是治國的依據，人民必須服從法令不能加以議論。此外根據〈十二紀〉首篇所規定的政府施政行事曆中也可略見梗概。〈孟夏紀〉說：「命野虞，出行田原，勞農勸民，無或失時。命司徒，循行縣鄙。命農勉作，無伏于都。」「蠶事既

畢，后妃獻繭。乃收繭稅，以桑為均，貴賤少長如一，以給郊廟之祭服。」〈仲夏紀〉說：「令民無刈藍以染，無燒炭，無暴布。門閭無閉，關市無索。挺重囚，益其食。游牝別其群，則繫騰駒，班馬正。」〈季夏紀〉說：「令民無不咸出其力，以供皇天上帝、名山大川、四方之神，以祀宗廟社稷之靈，為民祈福。」〈孟秋紀〉說：「命有司，修法制，繕囹圄，具桎梏，禁止姦，慎罪邪，務搏執。命理，瞻傷察創，視折審斷；決獄訟，必正平；戮有罪，嚴斷刑。天地始肅，不可以贏。」〈仲秋季〉說：「命有司，申嚴百刑，斬殺必當，無或枉撓，枉撓不當，反受其殃。」

「乃命有司，趣民收斂，務蓄菜，多積聚。乃勸種麥，無或失時，行罪無疑。」「易關市，來商旅，入貨賄，以便民事。四方來雜，遠鄉皆至，則財物不匱，上無乏用，百事乃遂。」〈季秋紀〉說：「霜始降，則百工休。乃命有司曰：『寒氣總至，民力不堪，其皆入室。』」

「合諸侯。制百縣。為來歲受朔日。與諸侯所稅於民輕重之法。貢職之數，以遠近土地所宜為度，以給郊廟之事，無有所私。」

「乃趣獄刑，無留有罪。收祿秩之不當者、共養之不宜者。」〈孟冬紀〉說：「令百官，謹蓋藏。命司徒，循行積聚，無有不斂。」

「工師效功。陳祭器，按度程，無或作為淫巧，以蕩上心，必功致為上。物勒工名，以考其誠；工有不當，必行其罪，以窮其情。」

「乃命水虞漁師收水泉池澤之賦，無或敢侵削眾庶兆民，以為天子取怨于下，其有若此者，行罪無赦。」

由上述引文可之呂書主張人民有服從法令、納稅及提供勞務的義務。用民須配合時令適當使用民力，徵稅採取輕稅原則。〈務本〉篇說：「解在鄭君之間被瞻之義也，薄疑應衛嗣君以無重稅，此二士者皆近知本矣。」指出薄賦斂為施政之本；〈審應覽〉說「衛嗣君欲重稅以聚粟，民弗安，以告薄疑曰：『民甚愚矣。夫聚粟也，將以為民也。其自藏之與在於上奚擇？』薄疑曰：『不然。其在於民而君弗知，其不如在上也；其在於上而民弗知，其不如在民也。』」指出重稅使人民不安，藏富於民才能使國家安定。〈原亂〉篇說：「文公施舍，振廢滯，匡乏困，救災患，禁淫慝，薄賦斂，宥罪戾，節器用，用民以時，敗荊人于城濮，定襄王，釋宋，出穀戍，外內皆服，而後晉亂止。」以晉文公為例明白指出薄賦斂、用民以時可以止亂安定國家。

第四節 施政原理

政道是關於政權的道理，無論封建貴族政治，或君主專制政治，政權皆在帝王。而帝王之取得政權其始是由德與力，後之繼續則為世襲。治道就是治理天下之道，或處理人間共同事務之道，言治道是自「在上者」言。治道之本意只是「君子之德風，小人之德草」，它表示一種「智慧之明」，在上者涵蓋愈廣，治道亦隨之而欲廣大精微。（牟宗三，1996：1）施政原則即是就治道而論。

從呂書立場而言，「道」是萬物本源，同時也是自然（包括人類）運行的法則來源，人類社會如果想要長治久安，最好的方式當然是以「道」作為人類社會運作的價值來源，以「道」作為人類社會運作的法則，並且將實際的社會現象納入考量，既承認「統治者」位居同一社群所有人類之上，也要求統治者必須以「道」的法則作為統治的原則。更由於人類本就有自主行為的能力，所以也賦予統治者具有修正人類錯誤的、違背自然法則的行為的權力。統治者成為「道」在人類社會的代表，不但要依「道」行事，更要維繫「道」的合理發展，否則逆「道」則生亂，亂生則不但權威不保，就連所統治的社群亦將不保。因此呂書的國家觀，秉持著「法天地」的中心原則。〈情欲〉篇說：「萬物之形雖異，其情一體也。故古之治身與天下者，必法天地也。」這也就是「執一」的原則。此「一」即指道，大樂 篇說：「萬物所出，造於太一。……道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一。故一也者制令，兩也者從聽。先聖擇兩法一，是以知萬物之情。故能以一聽政者，樂君臣，和遠近，說黔首，合宗親。能以一治其身者，免於災，終其壽，全其天。能以一治其國者，姦邪去，賢者至，成大化。能以一治天下者，寒暑適，風雨時，為聖人。故知一則明，明兩則狂。」〈論人〉篇說：

主道約，君守近。太上反諸己，其次求諸人。其索之彌遠者，其推之彌疏；其求之彌疆者，失之彌遠。何謂反諸己也？適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣。無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一。凡彼萬形，得一後成。故知一，則應物變化，闊大淵深，不可測也。德行昭美，比於日月，不可息也。

豪士時之，遠方來賓，不可塞也。意氣宣通，無所束縛，不可收也。故知知一，則復歸於樸，嗜欲易足，取養節薄，不可得也。離世自樂，中情潔白，不可量也。威不能懼，嚴不能恐，不可服也。故知知一，則可動作當務，與時周旋，不可極也。舉錯以數，取與遵理，不可惑也。言無遺者，集肌膚，不可革也。讒人困窮，賢者遂興，不可匿也。故知知一，則若天地然，則何事之不勝，何物之不應？

法天思想最基本的問題在於人為什麼要法天？呂書所提出的解答是〈園道〉篇說：「一也齊至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以為宗。聖王法之，以令其性，以定其正，以出號令。」

〈本生〉篇所說「始生人者，天也，人無事焉。天使人有欲，人弗得不求，天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡，所受於天也，人不得與焉，不可變，不可易。」及〈情欲〉篇所說「天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節。……古人得道者，生以壽長，聲色滋味，能久樂之。奚故？論早定，則知早嗇（嗇，愛也），如早嗇，則精不竭，秋早寒，則冬必燠矣。春多雨，則夏必旱矣。天地不能兩，而況於人類乎？人之與天地同。萬物之形雖異，其情一體也。故古之治身與天下者，必法天地也。」

呂書以為形上界是人生尋求行事的準則與價值的依據，指出宇宙本體為「道/太一/精氣」，經由陰陽互動轉化而為天地，再由天氣地氣與陰陽五行配合轉化而生自然現象，由於精氣附入於不同的物類，不同的物類根本上產生關聯性，因此自然之物與人彼此可以相應，再從自然與人事的相應，轉成為政治原則上的運用，從自然的現象推結出用人行政的實際原則。在政治上天與人相應，可以相應在一般行政上，也可以相應在改朝換帝的歷史規律上。

以「法天地」的精神治理天下，原則有二：「順天」和「順情」。所謂「順天」就是依循天理治國，而天理是「公而無私」，〈去私〉篇說：「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。……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。」由於天道無私，效法天道就須效法大公無私的原則，也就是要求君王去除個人愛惡，虛素以公，像天覆地載那樣兼收並容，把自己的德義廣布於日月之光所能照臨的地方，使萬民

和諧安適卻不知誰賜予恩澤。

所謂「順情」，意指君主施政依順人情順應民心，〈順民〉篇說：「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。」依順人情順應民心才能得到人民擁護，行事才能順利達成。又指君主施行教化要依順性命之情，因而民眾改變習俗完全出於自然，毫不勉強。〈知度〉篇說：「君服性命之情，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言謂之朝。凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也。上服性命之情，則理義之士至矣，法則之用植矣，枉辟邪撓之人退矣，貪得偽詐之曹遠矣。故治天下之要，存乎除姦；除姦之要，存乎治官；治官之要，存乎治道；治道之要，存乎知性命。」君主能有知性命的自覺，才能不珍惜世俗的難得物品，退除個人的愛惡偏見，掌握虛無公正的原則，也才能聽受真正有用的建議，任用義理之士，依據理義建立法則規範，國家才能真正長治久安。

呂書正是這種論點作為基礎，推展出國家治理原理的全部論述。〈適威〉篇說：「古之君民者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務去其災，思致其福。」〈分職〉篇提出：「無智、無能、無為，此君之職也。」〈君守〉篇說：「君也者，以無當為當，以無得為得者。」民本政治、德治政治、無為政治，正是呂書關於治道（君道）全部論述的核心。

一、民本政治——全生利群以安民

呂書主張人民為國家的主體，政府施政當以民為本，〈務本〉篇說：「主之本在於宗廟，宗廟之本在於民。」〈愛類〉篇說：「賢人之不遠海內之路，而時往來乎王公之朝，非以要利也，以民為務故也。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。」至於民本政治的內涵要點有二，一是「全生」，二是「愛利」。

〈序意〉篇中的「天曰順」，意指法天便該順天，所謂「順維生」，就是說順天之道在於貴生，亦即如何珍惜個人的生命，盡量使個人長壽。生命所以可貴，是因為生命與生存為人之本，生滅形即隨之而化。呂書以為人由天生，人之情欲原出自天賦，天道不獨為人道之本，且天所賦與人的情欲。人無法加以改變，祇

能順著天命而行，因此，一切人事的法則均應從天地的法則中求之。而就個人而言，任何金銀財寶、榮華富貴，甚致整個天下，均不足與其生命比擬。

〈審為〉篇說：「身者，所為也。天下者，所以為也。審所為所以為，而輕重得矣。今有人於此，斷首以易冠，殺身以易衣，世必惑之。是何也？冠，所以飾首也，衣，所以飾身也。今殺所飾、而要所以飾，則不知所為矣，世之走利，有似於此。危身傷生，刈頸斷頭以循利，則亦不知所為也。」

〈貴生篇〉說：「堯以天下讓於子州支父，子州支父對曰：「以我為天子」，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。天下，重物也，而不以害其生，又況於它物乎？……凡聖人之動作也，必察其所以之，與其所以為。今有人於此，以隨侯之珠。彈千仞之鳥，世必笑之。是何也？所用重而所要輕也。夫生豈特隨侯珠之重也哉？」

因此，〈貴生〉篇強調「聖人深慮天下，莫貴於生。」指出政府施政首要在於滿足人民的生存需求，提昇人民的生活品質，進而增進人民的福利。

此外，呂書主張政府施政以愛民利民為前提，〈恃君覽〉既已指出「群之可眾也，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」、「自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下利之也」、「德衰世亂然後天子利天下，國君利國，官長利官」，設立國君、天子的目的與功能在於利群，所以〈精通〉篇說：「聖人南面而立，以愛利民為心。號令未出，而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民。」〈適威〉篇說：「古之君民者，……愛利以安之。……務去其災，思致其福。」指明政府應以謀求人民的福利為根本原則，要為人民利益設想、確實為人民攘除災禍，創造幸福，因此〈愛類〉篇強調「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。」政治的良善與否是以「愛利」為標準，因此〈聽言〉篇說：「故當今之世，有能分善與不善者，其王不難矣。善不善，本於利，本於愛，愛利之為道大矣。」

呂書中多以「愛利」代替「仁義」，〈尊師〉篇說：「義之大者，莫大於利人。」〈無義〉篇說：「義者百事之始也，萬利之本也，中智之所不及也。不及則不知，不知趨利。趨利，固不可必也。」愛為動機，利為行動，人類本性原就有追求利益的本能。不過呂書將此愛利心由利己擴充為利他利群，而非只是利己；且非追

求一時近利，而要尋求萬代長利。〈長利〉篇說：「天下之士也者，慮天下之長利，而固處之以身若也：利雖倍於今，而不便於後，弗為也；安雖長久，而以私其子孫，弗行也。」因此貴生、全生與愛利並非僅只以某一人或少數人為對象，而是要公而無私以全民為對象，並作長遠考量。立君立官施政的目的在於「全生」與「利群」，對於以國家謀求一己之利的國君，呂書稱之為德衰世亂行為，必然導致亂難發生、國家敗亡。〈恃君覽〉說：「德衰世亂，然後天子利天下，國君利官，此國之所以遞廢也，亂難之所以時作也。」君主若是不能善盡保民利群的功能，就失去存在價值，即可以將之廢除推翻。

既然施政以民為本，須以人民利益為重心，自然也必須充分瞭解民意，〈功名〉篇說：「欲為天子，民之所是，不可不察。」〈順民〉篇說：「先王先順民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上是多有之矣，失民心而立功名者，未之曾有也。……故凡舉大事，必先審民心，然後可舉。」〈達鬱〉篇說：「民鬱不達，此國之鬱也。……治民者宣使之言。」強調不可壓制人民，要讓人民充分表達意見，盡量採納輿論尊重民意，國家才能安治。

二、 德治政治——誠信公義以治民

〈適威〉篇說：「古之君民者，仁義以治之，……忠信以導之。」治國應以仁義忠信教化人民。

〈上德〉篇說：

為天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農、黃帝之政也。以德以義，則四海之大，江河之水，不能亢矣；太華之高，會稽之險，不能障矣；闔廬之教，孫、吳之兵，不能當矣。故古之王者，德迴乎天地，澹乎四海，東西南北，極日月之所燭，天覆地載，愛惡不臧，虛素以公，小民皆之其之敵而不知其所以然，此之謂順天；教變容改俗而莫得其所受之，此之謂順情。故古之人，身隱而功著，形息而名彰，說通而化奮，利行乎天下而民不識，豈必以嚴罰厚賞哉？嚴罰厚賞，此衰世之政也。

指出施政本於德義才是順情之法，嚴刑厚賞是衰世政治使用的方法，治國用德義才能使民善邪止。

因此〈先己〉篇說：「五帝先道而後德，故德莫盛焉；三王先教而後殺，故事莫功焉；五伯先事而後兵，故兵莫彊焉。當今之世，巧謀並行，詐術遞用，攻戰不休，亡國辱主愈眾，所事者末也。」

〈孝行〉覽說：「先王之所以治天下者五：貴德，……所謂貴德，為其近於聖也。」〈功名〉篇說：「善為君者，蠻夷反舌殊俗異習皆服之，德厚也。水泉深則魚鱉歸之，樹木盛則飛鳥歸之，庶草茂則禽獸歸之，人主賢則豪桀歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。」

〈開春〉論也說：「王者厚其德，積眾善，而鳳皇聖人皆來至矣。共伯和修其行，好賢仁，而海內皆以來為稽矣。周厲之難，天子曠絕，而天下皆來謂矣。以此言物之相應也。」都在反覆強調施政原理在於以德治理。

至於德治的內容包含誠信、公義。

（一）誠信

〈具備〉篇說：「故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務莫若誠。聽言哀者，不若見其哭也；聽言怒者，不若見其鬥也。說與治不誠，其動人心不神。」指出至誠才能感通他人，突破人我之間藩籬，使人物各盡其性，人民也才得以安治。

〈貴信〉篇說：

凡人主必信。信而又信，誰人不親？故周書曰：『允哉允哉！』以言非信則百事不滿也，故信之為功大矣。信立則虛言可以賞矣。虛言可以賞，則六合之內皆為己府矣。信之所及，盡制之矣。制之而不用，人之有也；制之而用之，己之有也。己有之，則天地之物畢為用矣。人主有見此論者，其王不久矣；人臣有知此論者，可以為王者佐矣。

天行不信，不能成歲；地行不信，草木不大。春之德風，風不信，其華不盛，華不盛則果實不生；夏之德暑，暑不信，其土不肥，土不肥則長遂不精；秋之德雨，雨不信，其穀不堅，穀不堅則五種不成；冬之德寒，寒不

信，其地不剛，地不剛則凍閉不開。天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，又況乎人事？君臣不信，則百姓誹謗，社稷不寧；處官不信，則少不畏長，貴賤相輕；賞罰不信，則民易犯法，不可使令；交友不信，則離散鬱怨，不能相親；百工不信，則器械苦偽，丹漆染色不貞。夫可與為始，可與為終，可與尊通，可與卑窮者，其唯信乎！信而又信，重襲於身，乃通於天。以此治人，則膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣。

指明信為天道法則，天道既以信生養萬物，君主若不以誠信治國，人民不守法、政令無法推動，國家必然不得安寧。

〈為欲〉篇以晉文公伐原為例說：「晉文公伐原，與士期七日，七日而原不下，命去之。謀士言曰：『原將下矣。』師吏請待之。公曰：『信，國之寶也。得原失寶，吾不為也。』遂去之。明年復伐之，與士期必得原然後反，原人聞之乃下。衛人聞之，以文公之信為至矣，乃歸文公。故曰『攻原得衛』者，此之謂也。文公非不欲得原也，以不信得原，不若勿得也，必誠信以得之，歸之者非獨衛也。」指出晉文公遵守與軍士的承諾，七日內未攻下原絕對撤兵，第二年終於拿下原，並因講求誠信而得到衛國的歸服，指明誠信是治國至寶。

〈用民〉篇也說：「古昔多由布衣定一世者矣，皆能用非其有也，用非其有之心，不可察之本，三代之道無二，以信為管。」指出治民用民的關鍵就在於信。

（二）公義

〈恃君覽〉說：「君道何如？利而勿利者也。」指出君主施政要以人民公眾利益本而非利己，不可私心自用。由於公而無私，才能禮賢，任用賢能、制定妥善的政策為人民謀求最大的福利。所以〈下賢〉篇說：「堯不以帝見善綖，北面而問焉。堯，天子也；善綖，布衣也。何故禮之若此其甚也？善綖得道之士也，得道之人，不可驕也。堯論其德行達智而弗若，故北面而問焉，此之謂至公。非至公其孰能禮賢？」

〈貴公〉篇說：「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。故鴻範曰：『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』。天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之

和，不長一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。」指明若能以天下為公則不私位，用人以公則不私親，執法以公則不枉私，通乎性命之情則不為私人欲求所累。不位私則得天下賢能人士，不私親才能用人稱其事職，不枉法才能使眾庶順服，不為私累則行為舉止廓然而公，君主行事如此，天下才能群附而悅服。

〈序意〉篇說：「夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私設精則智無由公。智不公，則福日衰，災日隆。」〈舉難〉篇說：「師友也者公可也，戚愛也者私安也，以私勝公，衰國之政也。」都強調君主不可徇私，若私心自用就會導致禍亂、衰敗。因此呂書主張「天下為公」。君主應公平無私，使全民公平長期地蒙受福利，天下才能歸心。

〈論威〉篇說：「義也者，萬事之紀也，君臣上下親疏之所由起也，治亂安危過勝之所在也。過勝之，勿求於他，必反於己。」指出「義」是萬事的綱紀，君臣上下親疏辨別的依據，也是治亂安危勝敗的關鍵。

〈無義〉篇說：「先王之於論也極之矣，故義者百事之始也，萬利之本也。……以義動則無曠事矣。人臣與人臣謀為姦，猶或與之。又況乎人主與其臣謀為義，其孰不與者？非獨其臣也，天下皆且與之。」指出「義」是百事首要、萬利本原，言行合於義，任何事務都不會曠廢，不但臣子竭誠相助，天下人民也都會協助成事。

〈召類〉篇說：「凡謀者，疑也。疑則從義斷事，從義斷事則謀不虧，謀不虧則名實從之。」

〈為欲〉篇說：「凡治國令其民爭行義也，亂國令其民爭為不義也；彊國令其民爭樂用也，弱國令其民爭競不用也。夫爭行義樂用與爭為不義競不用，此其為禍福也，天不能覆，地不能載。」

謀畫行事若有疑慮，以義審察決斷事理，則不至於事理有所虧損缺失，名實皆可得利；使人民爭於行義則可使人民樂於為國家效力，因此以義治理是國家治亂安危致勝的關鍵。

三、無為政治——君道無為以施政

治道之本在於法天執一，而此天道原則是「無為」，〈君守〉篇說：「天無形，

而萬物以成；至精無象，而萬物以化；大聖無事，而千官盡能。」，君主依循此一原則治理即可。又宇宙自然表現為「天道圓，地道方」，〈圓道〉篇說：「天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下。何以說天道之圓也？精氣一上一下，圓周復雜，無所稽留，故曰天道圓。何以說地道之方也？萬物殊類殊形，皆有分職，不能相為，故曰地道方。主執圓，臣處方，方圓不易，其國乃昌。」基於天道原理，「主執圓，臣處方」君道為「圓」，臣道為「方」，不得顛倒錯亂。

君道圓即是「無為以待」，自持虛靜；臣道方則是「分職審分」，各盡職守。〈君守〉篇說：「得道者必靜，靜者無知。知無知，乃可以言君道也。……故昊天無形，而萬物以成，至精無為，而萬物以化。……大聖無事，而千官盡能。此之謂不教之教，無言之詔。……君也者，以無當為當，以無得為得者也。當與得，不在於君，而在於臣。故善為君者無識，其次無事。有識，則有不備矣；有事，則有不恢矣。」

呂書所主張的君主無為不同於老莊道家「絕聖棄智」的絕對無為，並非完全不理政事，只是不凡事親為，而是授權由專職的臣子盡能力充分發揮，〈知度〉篇說：「人主之無為，非真無為也，人主無為，則於事百官治、眾官盡能，萬民理矣。人主無為，則於己聰明長壽，業進樂鄉，養全其天，全生壽長。於智則天養不傷，知化知神，以應萬物，無不中規，無不合度。德行侔天地，智慧通神明，不言而信，不謀而成。君主無為，則心暇神靜，專精一志，耳目愈精，可應萬物，其利博矣。」強調君主為政根本在於反諸己、治其身，要順應自然修養身心達到順天全生，如此才能去除個人私欲貪求，做到至公無私，而昔者聖王治理天下，「必先公，公則天下平矣，平得於公。」（〈貴公〉）至公無私正是為君的首要條件。

國家設置百官，各有職責，君主如果凡事親自為之，則百官喪失應守職權；而且天下事至為繁雜，如果全由君主一身為之，不但為不勝為，勞形傷身，於事容易因疏漏而難察，導致壞事。因此〈勿躬〉說篇：「凡君也者，處平靜、任德化以聽其要，若此則形性彌羸，而耳目愈精；百官慎職，而莫敢愉縱；人事其事，以充其名。名實相保，之謂知道。」〈分職〉篇提出：「無智、無能、無為，此君之職也。」主持一國政務的君主必須採無知無為的態度，而君主之下的公卿大夫士則選賢任能充任，君主秉公治理，賢臣竭忠盡能，分工分職以發揮政府最大的

效能。

所謂「主執圜，臣處方」，接近於法家所說的「君道無為，臣道有為」，是呂書吸取儒家、道家及法家思想，根據自己體系提出的原則。儒、道及法三家都主張無為而治，旨趣不同。儒家無為以「德化」為前提、以「仁義」為本，經由統治者自我得性的覺醒與修持，完成圓滿人格，成為天下表率，消極方面可消解統治者因私智私欲而害政，積極面根據德性天理創制政教宏範、使人民生活安頓、暢遂性命，達到「無為而無不為」的理想。道家無為以「自然」為宗，因道家以「道」為本體，其本質為「自然」，主張純任自然無為，消極面也在消除統治者私欲成見，積極面在使君民呈露本來面目，順應自然生息變化。法家無為偏重在統治者統御之術，是君主掌握政權的工具，以「虛靜周密」為體，以「因任授官」、「循名責實」為用，消極面在虛己智能以防臣下窺伺，積極面在以靜制動、使臣下各盡職能獲得最大的行政績效。呂書以道家理論作為形上理論基礎，以儒家無為理論為價值依歸，用法家無為理論強化行政制度與效率，使得儒家德化政治能具體落實。（傅武光，1993：225-227）

呂書主張君主必須執持無為，原因在於〈任數〉篇中指出，個人的耳目心智所及有限：「十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知」，憑藉如此淺陋的識見而要「居天下，安殊俗，治萬民」，實在難以達成。最佳方式便是「君道無知無為，而賢於有知有為。」〈勿躬〉篇列舉上古二十位官員的創造發明，說明「聖王不能二十官之事，然而使二十官盡其巧、畢其能」。賢明君主治理天下的境界是〈君守〉篇所說：「大聖無事，而千官盡能。」決不應親自操持具體事務。如何達到這個境界？〈分職〉篇提出：「無智、無能、無為，此君之職也。」「無」意指不使用，遇到事情儘可如〈審分〉篇所說「問而不詔，知而不為」，多向臣下提出問題，不輕易表示自己的意見，即使知道該怎麼處理事情，也決不先說，一切由臣下提出建議及付諸實施。事情成功君主便可坐享其成，若是出現問題，君主就如〈知度〉篇所說的「督名審實」，由具體建議者和實施者承擔全部責任，然後再挑選賢能的人重新開始。〈知度〉篇歸結這種方式為「以不知為道，以奈何為實（寶）。」

如果君主把臣下當成蠢笨無能不可信用，自以為巧智過人又好逞能，將出現

如〈知度〉篇所說的情況：「若此則愚拙者請矣，巧智者詔矣。」被視為「愚拙」的臣下事事都向君主請示，而自認「巧智」的君主則忙於發布論旨和詔令。一個人不可能無所不知，卻偏又包攬一切，就必然會作出昏庸荒唐的事情。〈君守〉篇稱這種情況為「狂」和「惑」：「故有以知君之狂也，以其言之當也；有以知君之惑也，以其言之得也。」君主自以為所言適當、狂言自得，就成為癡狂和惑亂的徵兆，因為言之「當」與「得」是臣子的本職，如此做將顛倒君臣位置，破壞上下名分。而且君主事事處在第一線，處處自己逞能，奪去群臣職事，臣子便會「阿主之為」以售其奸：「凡姦邪險陂之人，必有因也。何因哉？因主之為。」君主「好以己為」會促成「姦邪險陂」小人的進身機會。剛愎自用的君主，往往有一群阿諛諂媚佞臣依附在周圍，歷史上這種現象屢見不鮮。又說：「治天下之要，存乎除姦，除姦之要，存乎治官；治官之要，存乎治道；治道之要，存乎知性命。」所稱「治道」和「知性命」，就是要堅持君道以「無為」為核心，懂得順應生命的本性，那樣便會使「枉辟邪撓之人退矣，貪得偽詐之曹遠矣！」因此〈先己〉篇說：「故反其道而身善矣；行義則人善矣；樂備君道，而百官已治矣，萬民已利矣。三者之成也，在於無為。無為之道曰勝天，義曰利身，君曰勿身。勿身督聽，利身平靜，勝天順性。順性則聰明壽長，平靜則業進樂鄉，督聽則姦塞不皇。」

《呂氏春秋》基於政治目的在於求全生利群的一貫立場，堅決主張君主必須無知無為，實是要避免君主以個人主觀意識治理而壞事，亦即避免私智私見導致僨事，使姦佞之人得以乘機而入，並期望以賢能在職的公卿大夫士不致受君主的掣肘，而得各展所長，為愛利人民盡力。

呂書主張君主無知無為的理由歸納約有五項：

（一）君道與臣道本就有所不同，若顛倒行使，必導致權威分移。〈審分〉覽說：

夫治身與治國，一理之術也。今以眾地者，公作則遲，有所匿其力也；分地則速，無所匿遲也。主亦有地，臣主同地，則臣有所匿其邪矣，主無所避其累矣。凡為善難，任善易。奚以知之？人與驥俱走，則人不勝驥矣；居於車上而任驥，則驥不勝人矣。人主好治人官之事，則是與驥俱走也，

必多所不及矣。夫人主亦有居車，無去車，則眾善皆盡力竭能矣，諂諛諛賊巧佞之人無所竄其姦矣，堅窮廉直忠敦之士畢競勸聘驚矣。人主之車，所以乘物也。察乘物之理，則四極可有。不知乘物而自怙恃，奪其智能，多其教詔，而好自以；若此則百官恫擾，少長相越，萬邪並起，權威分移，不可以卒，不可以教，此亡國之風也。」

(二) 個人的心智和耳目見聞的範圍均為有限，君主如果僅依賴一己的耳目心智，則所知所聞甚少，如何了然國中一切？必然產生失策。所以〈君守〉篇說：「若強作有為，人臣事事請君決之，君智有限，其道必窮。」〈任數〉篇說：「耳目心智，其所以知識甚闕，其所以見聞甚淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行。十里之間，而再不能聞；帷牆之外，而目不能見；三畝之宮，而心不能知，而欲東至開梧，南撫多鸚，西取壽靡，北懷善耳，若之何哉？」

(三) 人主如好自為，臣下將不能有為，轉而順主之意而為。如有失錯，人主將無理由責備臣下，形成君主有過而臣下無過，君威必將逐漸低落。〈君守〉篇說：「人主好以己為，則守職者舍職而阿主之為矣。阿主之為，有過則無以責之，則人主日侵，而人臣日得。」

(四) 人主如好自持其智巧而漠視臣下的智巧，臣下唯有事事請示，那麼，縱令人主智巧過人，亦無法無所不知，總有智窮之時。一旦智窮的情形屢行出現，君之威勢必日失，又將何以使臣下？

〈知度〉篇說：「人主自智而愚人，自巧而拙人，若此則愚拙者請矣，巧智者詔矣。詔多則請者愈多矣，請者愈多，且無不請也。主雖巧智，未無不知也。以未無不知，應無不請，其道固窮。為人主而數窮於其下，將何以君人乎？窮而不知其窮，其患又將反以自多，是之謂重塞之主，無存國矣。故有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，靜虛以待，不代之言，不奪之事，督名審實，官使自司，以不知為道，以柰何為實。」

(五) 君主如不妄逞其一己的智能以自為，而能虛靜自處。既可使臣下無由窺知其弱點而藉以成姦，又可不虞障壅，能盡見姦邪之情，使姦邪險陂讒慝巧佞之人無由入，完全使用賢能人士。

〈君守〉篇說：「故思慮自心傷也，智差自亡也，奮能自殃，其有處自狂也。故至神逍遙倏忽而不見其容，至聖變習移俗而莫知其所從，離世別群而無不同，君民孤寡而不可障壅，此則姦邪之情得而險陂讒慝諂諛巧佞之人無由入。凡姦邪險陂之人，必有因也。何因哉？因主之為。人主好以己為，則守職者舍職而阿主之為矣。阿主之為，有過則主無以責之，則人主日侵而人臣日得。是宜動者靜，宜靜者動也；尊之為卑，卑之為尊，從此生矣。此國之所以衰而敵之所以攻之者也。」

〈知度〉篇也說：「明君者，非遍見萬物也，明於人主之所執也。有術之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而國治也。明於人主之所執，故權專而姦止。姦止則說者不來，而情諭矣；情者不飾，而事實見矣。此謂之至治。」強調君主要明確瞭解君道法理的限度，依循限度才是適度、才是恰好，才能事省、國治，超過限度就是越度，將造成權不專且姦邪不止，政治大敗。又說：「君服性命之情，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言，謂之朝。凡朝者，相與召理義也，相與植法則也。上服性命之情，則理義之士至矣。法則之用植矣。枉辟邪撓之人退矣必，貪得詐偽之曹遠矣。」指出君主聽取朝政要以「虛無」為本原則，完全放下個人的好惡。

因此，呂書堅決主張君主必須去聽、去視、去智、不用，不動、不作，無知無為，循其數，行其理，而用眾智、眾能、眾為，以立功名。〈任數〉篇說：「夫耳目知巧，故不足恃。為循其數，行其理為何。……故曰：去聽，無以聞則聰；去視，無以見則明；去智，無以知則公。夫三者不任則治，三者任則亂。」

〈勿躬〉篇說：「夫自為人官，自蔽之精（精，甚也）者也。……固用則衰，心動則暗，作則倦，衰暗倦三者，非君道也。」

〈分職〉篇說：「先王用非其有，如己有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛服素而無智，故能使眾智也。智反無能，故能使眾能也。能執無為，故能使眾為也。無智、無能、無為，此君之所執也。」

所以〈任數〉篇結論說：「因者，君術也，為者，臣道也。為則擾矣，因則靜矣。……故曰：君道無知無為，而賢於有知有為，則得之矣。」〈有度〉篇說：「正則靜，靜則清明，清明則虛，虛則無為而無不為也。」君主清淨無為、垂拱而治，

才是治理的最高境界與理想，亦即〈精諭〉篇所說的「至為無為」境界。

這個論點正是孫中山主張權與能要分開的「權能區分」理論。差異只在孫中山主張人民有權、政府有能，呂書主張的是君主有權而眾臣要有能，也符合現代專家政治的理念。

至於呂書重己思想，與道家貴己的楊朱自然不無關係。不過，先秦老莊學說，立言主張為我，本是對政治採取消極態度的表現。（蕭公權，1996：332）而楊朱的貴己，卻又是明顯的置身於政治、社會問題之外，但《呂氏春秋》貴生的個人主義，絲毫不否定社會和政治並且肯定全生為生活中最高的理想，也認定是政治的最終目的。該書不僅認為政治組織的起源係求對個人的生命及完善生活獲得安全保障，並承認政治組織的存在，實為保障個人生命及完善生活所必需。

總結呂書施政原則為「民本政治—全生愛利以安民」、「德治政治—誠信公義以治民」、「無為政治—君道無為以施政」，為人民謀求最大的幸福，如此才能達到

〈勿躬〉篇所說：「凡君也者，處平靜、任德化以聽其要，若此則形性彌羸，而耳目愈精；百官慎職，而莫敢愉縱；人事其事，以充其名。名實相保，之謂知道。」無為德治而天下平的政治理想境界。

