

# 韓非思想與墨家的關係

周 富 美

大凡一個偉大思想的產生，皆淵源於時代社會的需要、及個人生活遭遇的衝擊，必有前因及後果，決非劈空而至。時勢與思潮是屬於大環境的，身世、遭遇與個性是屬於作者本身的。這些因素，研究思想者卻不能輕忽。

韓非生當戰國末年，他是韓國貴族子弟。當時韓國外受強鄰侵迫，內為重臣把持，君昏國危，乃促使有志之士如韓非者亟起謀求救亡圖強之策。而從春秋以至戰國近五百年之變動，封建制度崩潰，社會型態改易。政治由王道而霸業，韓非之師荀卿特重禮教，實啓儒法交通之門戶。韓非洞悉前輩法家如管仲、子產、李悝、吳起、商鞅、申不害、慎到等人的成就，復親見秦自孝公，商鞅變法以來施行法治之強盛，於是潛心研究刑名法術之學，並參酌儒、道、墨、名各家合於法治的理論，去蕪存菁，擷優取勝，融會貫通，而建立他的學說，這正是時勢所成，思潮所至。

蔡元培先生說：

韓非集儒、墨、道三家之成，以法治主義為中堅，襲商君而益詳其條理。於墨、道皆得其粗而遺其精，雖總攬三家，實商君之嫡系。（中國倫理學史）

韓非生於儒、墨、道、名、法各家學說大成之時，他汲取各家之學，是極自然之事。蔡先生所說韓非「於墨、道但得其粗而遺其精」，這所得之「粗」，與所遺之「精」，便是韓非子與墨家思想的關係，也是本文所要探討的。韓非儘管批判墨家，但有若干思想的確與墨家相通。韓非究竟挹取墨家那些思想，而又加以轉化？本文擬就三項：

- (一)「法」的觀念
- (二)「貴公」——「用」「利」與「權」
- (三)「尚同」「尚賢」

探究韓非對於墨家思想的承襲與轉化。

### (一)「法」的觀念

墨子認為任何人行事，都不可以沒有「法」。〈法儀篇〉云：

子墨子曰：天下從事者不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有也。雖至士之為將相者，皆有法；雖至百工從事者，亦皆有法。

百工以甚麼為「法」？〈法儀篇〉又云：

百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以懸。無巧不巧工，皆以此五者①為法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾己。故百工從事，皆有法所度。

工匠畫方形用矩，畫圓形用規，畫直線用繩墨，量偏正用懸錘。無論是巧工或非巧工，都以此為「法」。巧的能適合，不巧的雖不能適合，但照著畫，總勝過自己隨意畫。矩、規、繩、懸是客觀的工具，是百工製造物件時所依循的客

① 俞樾云：「『五』當作『四』，上文『百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以懸。』並無五者。」孫詒讓云：「以考工記校之，疑上文或當有『平以水』三字，蓋本有五者，而脫其一與？」

觀標準。所以，這個「法」，有「標準」的意思。

前文提過「雖至士之爲將相者皆有法」，不論士人將相行事也都要遵循「法」。〈法儀篇〉接著說：

今上者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也。

士至將相，大者治天下，其次治大國，若沒有「法」，那不反不如工匠聰明了嗎？所以，治天下、治國家都不可以沒有「法」，天下人無論做什麼事，都不可以沒有「法」，沒有「法」而事情能夠成功的，那是從來不曾有過的事。

唐君毅先生〈原道篇〉說：

先秦思想中，首重法者爲墨家，墨家初以天志爲儀，亦以天志之義爲法，而墨家所謂義道，即人人所當共遵之以爲法者也。……故重客觀普遍之義或法，即正爲墨家之精神。

唐先生的見解確爲的論。前期墨家以「天鬼之志，聖王之事」做爲論斷是非善惡的儀法。墨子在〈非命中篇〉中提出「三法」：

凡出言談，由文學之爲道也，而不可而不先立儀法。若言而無義，譬猶立朝夕于員鈞之上也。則雖有巧工必不能得正焉。然今天下之情僞，未可得識也，故使言有三法。三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也？考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也？徵以先王之書。用之奈何？發而爲刑（政）。此言之三法也。

「三法」，〈非命上篇〉稱爲「三表」，後人合稱爲「三表法」。墨子以爲立言，必須循著這「三法」論證，才能有客觀而正確的論斷，猶如工匠以規矩繩懸爲量度方圓曲直的依據一樣；不依循「三法」，將如同於運轉的圓鈞上置立測影器測量時間一樣是不可能的。

「三法」是甚麼？〈非命上篇〉云：

何謂三表？子墨子言曰：「有本之者，有原之者，有用之者。」於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用

之？廢<sup>②</sup>以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。這「本之者」「原之者」「用之者」，就是「歷史法」「徵驗法」「效用法」，是墨子用以求知、評審、議論的方法，墨子的「十論」：尙賢、尙同、兼愛、非攻、節用、節葬、非樂、天志、明鬼、非命十種主張，都是循此「三法」論證而成立的。換言之，即套在這三個模式中鑄造出來的。墨子以「三法」爲立言的標準。

「法」字，古文作「灋」。說文解字云：

灋，刑也。平之如水，从水；廌，所以觸不直者去之，从廌去。法，今文省。灋，古文。

今字「法」是「灋」的省文。「灋」从水，从廌去，乃會意字。「廌」，《說文》釋云：

廌，解廌，獸也。似牛一角。古者決訟，令觸不直者。象形，从豸省。古時決訟，有以神獸解廌裁決的，所以如此造字。古文「灋」字，又是怎麼來的呢？胡適之先生說<sup>③</sup>：

據我個人的意見看來，大概古時有兩個法字，一個作「灋」，从△从正，是模範之法。一個作「灋」，說文云：「平之如水，从水；廌，所以觸不直者去之，从廌去。」是刑罰之法。這兩個意義都很古，比較看來，似乎模範的「灋」更古。尙書呂刑說：「苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。」如此說可信，是罰刑的「灋」字乃是後來才從苗民輸入中國本部的。灋字从廌从去，用廌獸斷獄，大似初民狀態，或本是苗民的風俗，也未可知。大概古人用法字起初多含模範之義。《易》蒙初六云：「發蒙利用刑人，用說。桎梏以往，吝。」《象》曰：「刑用刑人，以正法也。」此明說「用刑人」即是「用正法」。「刑」是刑

② 「廢」，《非命中篇》作「發」。廢、發古字通。

③ 見胡適之先生《中國古代哲學史》第十二篇第二章三「法」。

範，「法」是模範。……又〈繫辭傳〉「見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法」。法字正作模範解。孔穎達《正義》：「垂為模範故云謂之法」又如《墨子》〈法儀篇〉云：「天下從事者，不可以無法儀。……雖至百工從事者亦皆有法。百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以縣。無巧不巧工，皆以此四者為法。」這是標準模範的「法」。參看〈天志〉上中下及《管子》〈七法〉篇。到了墨家的後輩，「法」字的意義講得更明白了。〈墨辯〉〈經上〉說：「法，所若而然也。侁，所然也。」〈經說〉曰：「侁，所然也者，民若法也。」……〈墨辯〉論「法」，已把「法」的意義推廣，把灋金兩個合成一個字。《易經》噬嗑卦象傳說：「先王以明罰飭法」，法與刑罰還是兩事。大概到了「別墨」時代四世紀中葉以後，法字方才包括模範標準的意義，和刑律的意義。……

是的，這個「金」，正是墨子前期墨家戰國初期所說的「法」，是模範的標準。後期墨家戰國中葉以後詮釋「法」，將「法」與「金」混合，刑罰與模範並用。這模範與刑律的標準，也便是韓非子「法」的意義。

胡先生又說：

要講法的哲學，是須說明幾件事。第一，千萬不可把「刑罰」和「法」混作一件事。刑罰是從古以來就有了的，「法」的觀念是戰國末年方才發生的。古人早有刑罰，但刑罰並不能算是法理學家所謂的「法」。……第二，須知中國古代的成文的公佈的法令，是經過了許多反對，方才漸漸發生的。春秋時的人不明「成文公佈法」的功用，以為刑律是愈祕密愈妙，不該把來宣告國人。這是古代專制政體的遺毒。雖有些出色人才，也不能完全脫離這種遺毒的勢力。所以鄭國子產鑄刑書時昭六年，西曆前五三六年，晉國叔向寫信與子產道：「先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。……民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書而徵幸以成之，弗可為矣。……錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並

行，終子之世，鄭其敗乎！」後二十幾年昭二十九年，前五一三年叔向自己的母國也作刑鼎，把范宣子所作刑書鑄在鼎上。那時孔子也極不贊成。……法家所主張的，並不是用刑罰治國，他們所說的「法」，乃是一種客觀的標準法，要「憲令著於官府，刑罰必於民心。」百姓依這種標準行動，君主官吏依這種標準賞罰。刑罰不過是執行這種標準法的一種器具。刑罰成了「法」的一部分，便是「法」的刑罰便是有了限制，不是從前「誅賞予奪從心出」的刑罰了。

胡先生的見解甚為精闢，他將韓非子的「法」所具客觀性與標準性說明得很清楚。這觀念濫觴於《墨子》〈墨經〉〈墨辯〉，到《韓非子》才成熟。韓非再三強調「法」不是為刑罰而設，它是一個「揆度」、一個準則。〈六反篇〉說：

明主之法，揆也。治賊，非治所揆也；治所揆也者，是治死人也。刑盜，非治所刑也；治所罰也者，是治胥靡也。故曰：重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也。重罰者，盜賊也；而悼懼者，良民也。

「法」是「揆度」，是上自君主，下至百姓都要遵循的行為準則。國家以「法」齊一百姓，百姓依「法」行動生活。賞罰是「法」的一部分，對有功的獎賞，有罪的懲罰；所賞所罰意義不僅止於個人的利與害，而在於「殺雞儆猴」「殺一儆百」的作用。韓非的「法」含攝著「模範」與「刑律」二意義，與《墨子》〈經上〉所說：「法，所若而然也。倂，所然也。」及〈小取篇〉：「效者，為之法也；所效者，所以為之法也。故中效，則是；不中效，則非也。」意思相同。

## （二）「貴公」——「用」、「利」與「權」

墨子眼見政治上用人不公、經濟上貧富懸殊、倫理上自私自利、宗教上不

敬畏、國際間強凌弱、衆暴寡，天下形成了嚴重的不公平的問題，於是提出了尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、兼愛、非攻、天志、明鬼、非命十種主張，以「與天下之利，除天下之害」爲宗旨，來改革當時政治、社會、人心。

如上文所說，墨子以「三表法」審議求知，第一表考求本原，推求天帝鬼神的意思，求證於古代聖王的事蹟，這一表說的是過去的實際應用。過去的經驗、閱歷可爲後人殷鑑。古人施行有利的，後人也未嘗不可模仿；古人施行有害的，後人就不必再去重蹈覆轍。過去的經驗不但可做爲借鏡，也可以預測未來。

第二表「審察百姓耳目的情實」，即以百姓耳目所聞所見審察事故。這一表說的是以百姓耳目的經驗，做爲客觀的衡量，審察事故徵之以百姓五官的經驗。

第三表「實際的應用」「發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」。墨子最重視這一表，實際應用後，對國家全民有用的、有利的，便是「善」的。在墨子心中，「用」與「利」相連，又與「善」相關。兼愛下篇云：

然而天下之士，非兼者之言，猶未止也。曰：「即善矣，雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？」墨子相信「善必可用」，而這個「用」，必能「興天下之利，除天下之害」，墨子是一位功利主義者，他的學說最終目的，便是「實用」與「實利」。

墨子說：「萬事莫貴於義」（〈貴義篇〉），墨子窮其一生倡行「義」道，以「義」爲人生行爲的最高規範，尚賢等十論乃統攝於「義」下的人生行爲的應用。〈公孟篇〉云：

義者，天下之大器也。

〈貴義篇〉又云：

義者，天下之良寶也。

足見墨子對「義」的重視。

墨子如何詮釋「義」？〈天志下篇〉云：

義者，正也。

〈經上〉云：

義，利也。

《禮記》〈中庸〉解釋「義」謂「義者，宜也。」「宜」就是「應該」的意思，與墨子所云「義者，正也。」義近。墨子所講的「義」，包括了「正」與「利」兩個意思。〈天志〉中、下二篇又云：「義者，善政也。」，可見墨子所講的「義」涵蓋政治社會諸面，「應該的」「有利的」便是「義」。

胡適之先生說：

儒家說「義也者，宜也。」宜即是「應該」。凡是應該如此做的，便是「義」。墨家說：「義，利也。」便進一層說：凡事如此做去便可有利的，即是「義的」。因為如此做才有利，所以「應該」如此做，義之所以為「宜」，正因其有「利」。<sup>④</sup>

梁任公也說：

然則彼所謂利者究作何解耶？吾儕不妨以互訓明之，曰：「利，義也。」兼相愛即仁，交相利即義，義者宜也，宜於人也。曷為宜於人？以其合於人用也。墨家以為凡善未有不可用者，故義即利，惟可用，故謂之善，故利即義。<sup>⑤</sup>

所以，墨子對於「義」的解釋，除了「應該」之義外，還加上「利」的條件。凡事除了問「應該」「不應該」之外，還要進一步問「有利」「無利」。墨子的「義學」，可以稱之為「實用主義」與「實利主義」。

墨子所講的「利」，是「國家百姓人民之利」，是「公利」，而非孟子所諱言的「上下交征利」的個人私利。墨子不諱言「利」，他將「利」與「義」

④ 見胡適之先生《中國古代哲學史》第六篇第二章「墨子的哲學方法」。

⑤ 見梁啟超《先秦政治思想史》第十一章。



結合，他強調：凡是「正當」而「有利」於全體人類的事情，便叫做「義」。

「義」是人生行爲的最高規範，它生自於「至高」「至貴」「至智」的「天」。<sup>⑥</sup>「天」不僅至富、至貴、至智，而且有意志，能表現欲、惡。「天」之欲、惡如何？〈法儀篇〉云：

然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。

〈天志中篇〉云：

然則天之將何欲何惡？子墨子曰：天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營、有道相教、有財相分也，又欲上之強聽治也，下之強從事也，上強聽治則國家治矣，下強從事，則財用足矣。

〈天志上篇〉云：

然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓，以從事於義，則我乃爲天之所欲也。我爲天之所欲，天亦爲我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿，而惡禍崇。若我不爲天之所欲，而爲天之所不欲；然則我率天下之百姓，以從事於禍崇中也。然則何以知天之欲義而惡不義？曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，

⑥ 《墨子》〈天志中篇〉云：今天下之人曰：當若天子之貴諸侯，諸侯之貴大夫，倘明知之；然吾未知天之貴且知於天子也。子墨子曰：吾所以知天貴且知於天子者有矣。曰：天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之。天子有疾病禍崇，必齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之，然吾未知天之祈福於天子也。此吾所以知天之貴且智於天子者。不止此而已也。又以先王之書駟天明不解之道也知之。曰：「明哲維天，君臨下土。」則此語天之貴且智於天子。不知亦有貴、智夫天者乎？曰：天爲貴，天爲智而已矣。然則義果自天出矣。

無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。

由以上資料，知「天」欲人「相愛相利」，不欲人「相惡相賊」；「天」欲人「上強聽治，下強從事」；「天」欲義而惡不義。

「相愛相利」便是「行義」，是「天」之所欲；「相惡相賊」便是「行不義」，是「天」之所惡。並且「上強聽治，下強從事」「有力相營、有道相教、有財相分」彼此相互扶持，都是行義。人須以「天」為法，必須依「天志」行事。〈法儀篇〉云：

既以天為法，動作有為，必度於天，天之所欲則為之，天之所不欲則止。

依「天」之所欲而行，則人必須「相愛相利」「大國不攻小國」「大家不亂小家」「強不暴寡」「詐不謀愚」「貴不傲賤」「上強聽治、下強從事」，多行「義行」，而不行不義之行。

因此，人生行為必需有所選擇，墨子對此提出了「權」的處事方法。《墨子》〈大取篇〉云：

於所體之中，而權輕重謂之權。權非為是也，非為非也。權，正也。斷指以存擊，利之中取大，害之中取小也。害之取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身，利也。其遇盜人，害也。斷指與斷腕，利於天下相若，無擇也；死生相若，無擇也。

《廣雅》〈釋器〉云：「錘謂之權」。古時把秤錘叫做「權」，引申有平衡輕重的意思。《國語》〈周語〉：「權輕重以振救民。」注：「權，平也。」

凡事必有利害，利害必有輕重，故害求其輕，利求其重，這是最適當的選擇。沒有人願意取害，遇害是不得已的；在不得不選擇的情況下，「利之中取大，害之中取小」可以得到最大的利，而把害減少到最低程度。這就是墨子的「權」的處事方法。

荀子的「正名」，與墨子的「權」相若，《荀子》〈正名篇〉云：

人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可死也。故欲過之而動不及，心止之也。……欲不及而動過之，心使之也。……故人無動而不可與權俱。……道者，心之正權也。離道而自擇，則不知禍福之所記。易者以一易一，人曰無所得，無所喪也；以一易兩，人曰無喪而有得也；以兩易一，人曰無得而有失也。計者取所多，謀者從所可。

「生」是人所喜愛，「死」是人所厭惡的，但人都從生到死，不是不欲生而欲死，而是不得已的。荀子以為心有智慧，能辨別利害輕重而定取捨，使情欲中節，這便是「權」。荀子以「道」為心之正權，凡有所抉擇，必以道之得失為權衡，以禮義明分。以有益於禮義的為大利。

韓非從而發揮，應用「用」與「利」，以及「權」的觀念建立他的學說。

〈問辯篇〉云：

夫言行者，以功用為之的彀者也。……今聽言觀行，不以巧用為之的彀，言雖至察，行雖至堅，則妄發之言也。

韓非不但要人「言論」「行為」以「功用」為標的，君主「聽言」「觀行」亦須以「功用」為準繩。他以為如果不能以「功用」為的彀，則一切議論只是「妄發之說」，可見重「功用」的一斑。

又〈六反篇〉云：

明主聽其言，必責其用；觀其行，必求其功。然則虛舊之學不談，矜誣之行不飾矣。

韓非再三致意：一切言行必須責求功用，反對一切無益於國家的虛偽、陳舊、矜誇、妄誕的言行。他以國家利益優先於其他利益，這與墨家的重「功用」與「公利」同其旨趣。不過，韓非強調耕戰能使國家富強，因而反對一切無益於耕戰之行，這與墨子的「非攻」有抵觸。

韓非兼採墨子與荀子的「權」，運用在立法方面。〈八說篇〉云：

法，所以制事；事，所以名功也。法立而有難，權其難而事成則立之；事成而有害，權其害而功多則爲之。無難之法，無害之功，天下無有也。拔千丈之都，敗十萬之衆，死傷者軍之腫，甲兵折挫，士卒死傷，而賀戰勝得地者，出其小害，計其大利也。夫沐者有棄髮，除者傷血肉，爲人見其難，因釋其業，是無術之事也。先聖有言曰：『規有摩而水有波，我欲更之，無奈之何！』此通權之言也。

這「出其小害，計其大利」，便是「墨家的「利之中取大，害之中取小」。制法須權衡其利多害寡而立，毋須全利無害。因爲全利無害之事，在人類社會中是絕對沒有的。所以，立法須以天下之大利爲前提，而出其小害，天下沒有有利無害之法，故權衡輕重，利大害小便可立，即使要犧牲小部分人也在所不惜。人民因不知道犯小害而致大利的道理，故須施以刑賞。以大多數人的利益爲前提，乃是韓非子立法的原則。

韓非主張嚴刑重罰，也是在「權」的衡量下提出來的。〈心度篇〉云：

聖人之治民，度其本，不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。……故法者，王之本也；刑者，愛之自也。

人性好利惡害，自然喜輕刑惡重罰。爲政者如憐恤人民，不忍用重刑而減輕刑罰，固爲人民所喜愛，但如此，反而縱容人民不畏法而犯法，造成國家的危亂。韓非一再地申明「法」是治國的根本，制定法律，不能迎合世俗的喜好而縱容人民。用法度來約束人民，不外想使人民不致放縱自己的欲望而擾亂社會，爲政者是爲全民的利益設想的。法家提出嚴刑重罰，全然是出自於愛民的本心。

〈飭令篇〉云：

行刑，重其輕者，輕者不至，重者不來。此謂「以刑去刑」。罪重而刑輕，刑輕則事生，此謂「以刑致刑」，其國必削。

「以刑去刑」的主張源於商鞅。<sup>⑦</sup>法家希望藉重罰，使人民知法畏刑，養成守法的習慣，而達到「以刑去刑」的目標。所以，嚴刑重罰的本義在「愛民」。

在嚴刑重罰之下，少數犯法的姦人固然會受苦，然而，卻可確保多數人的利益和社會的安定。這番苦心，一般人不瞭解，一些學者也大加撻伐。如〈六反篇〉所云：

今不知治者，皆曰：「重刑傷民，輕刑可以止姦，何必於重哉？」此不察於治者也。夫以重止者，未必輕止也；以輕止者，必以重止矣。是以上設重刑者而姦盡止，姦盡止則此奚傷於民也？

嚴刑峻法有二效用：在消極方面，可以有嚇阻作用，以重刑殺一儆百。在積極方面，可以做到「以刑去刑」。因為嚴刑是達到治國的過程所需手段，而非目的。輕刑而從重處罰，能使人民重視法律，不敢輕易試法，這樣一來，就自然養成守法的習慣。等到守法習慣養成了，便無需強制，人民也能守法，更遑論犯法了，這是國家平治的根本方法，也是商鞅與韓非施行法治的最高理想。

嚴刑峻法是人民所討厭的，然而卻是治國的正道。〈姦劫弑臣篇〉云：

夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓，輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人爲法〔於〕國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗。天下知之者少，則義非矣。

韓非認為爲政者不能完全順應人民的喜愛，迎合世俗而輕刑罰；如憐恤人民，不忍用重刑，而減輕刑罰，固爲人民所喜愛，但如此，反而縱容人民犯法而造成國家的危亂。所以，爲國家平治，制定法律，必須與世俗相反，顧全國家的公利，與人類社會的原則相合。所以，法家主張嚴刑重罰，「愚人不知，顧以

⑦ 《商君書》〈斬令篇〉云：「行罰，重其輕者，輕其重者按清嚴萬里《商君書新校正》云：「輕其重者」句當在下「罪重刑輕」上。輕者不至，重者不來，此謂『以刑去刑』。刑去事成，罪重刑輕，刑至事生，此謂『以刑致刑』，其國必削。」

爲暴。」（〈姦劫弑臣篇〉），其實是在「權」——「出其小害，計其大利」的考量下提出來的。

### （三）「尚同」、「尚賢」

「尚賢」與「尚同」是墨子在政治方面的主張。

「尚賢」是「尊尚賢人」，「尚同」則是「取法乎上」的意思。墨子主張「尚賢」與「尚同」相輔爲用，建立一個完善的政治體制，進而建構一強有力的大一統政府。

墨子的「尚同」，從國家的起源說起，〈尚同上篇〉云：

古者民始生，未有刑政之時，蓋其語，人異議。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡離散，不能相和合天下之百姓，皆水火毒藥相虧害。至有餘力，不能以相勞；腐朽餘財，不以相分；隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。

墨子推想先民在未有刑政時，各自爲政。一人一義，二人二義，十人十義。人各是其義，而非人之義，因而「交相非」。交相非的結果，小自家中父子兄弟彼此怨惡離散，人倫失調；大至天下百姓以毒藥水火相虧害，天下亂如禽獸般。

日子久了，人們想停息這種爭鬥，於是公推賢者爲領袖裁斷是非。〈尚同上篇〉云：

夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以爲天子。

又云：

天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公；天子

三公既以立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君；諸侯國君既已立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。

〈尚同下篇〉亦云：

天子以其知力，爲未足獨治天下，是以選擇其次，立爲三公。三公又以其知力，爲未足獨左右天子也，是以分國建諸侯。諸侯又以其知力，爲未足獨治其四境之內也，是以選擇其次，立爲卿之宰。卿之宰又以其知力，爲未足左右其君也，是以選擇其次，立而爲鄉長家君。

〈尚同中篇〉云：

明乎民之無正長，以一同天下之義，而天下亂也。是以選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既以立矣，以爲唯其耳目之請，不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。天子三公既已立矣，以爲天下博大，山林遠土之民，不可得而一也。是故靡分天下，設以爲萬諸侯國君；使從事乎一同其國之義。國君既已立矣，又以爲唯其耳目之請，不能一同其國之義，是故選擇其國之賢者，置以爲左右將軍大夫，以遠至乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。

從以上尚同上、中、下篇三段資料，可以看出各級正長的產生，都是因爲在上位者覺得自己「其力爲未足」才設置的。各級正長均是「賢可者」、「賢良、聖知、辯慧」之人，爲他們那一階層的賢可仁人，「尚同」必須建立在「尚賢」的基礎上，與「尚賢」相輔爲用。而且，墨子也在現有的政治體系——天子——三公——諸侯——卿大夫——鄉長——里長——家君，建立完善的政治理想。

墨子認爲自天子迄家君的選立，目的都是爲了「一同其義」。因此，各級正長選立之後，政治的最高統治者——天子，就發號施令，使天下人服從公是

公非以息紛爭。〈尙同中篇〉云：

天子諸侯之君，民之正長，既已定矣。天子爲發政施教曰：「凡聞見善者，必以告其上；聞見不善者，亦必以告其上。上之所是，亦必是之；上之所非，亦必非之。己王念孫云：「己當爲民之誤也」有善，傍薦之。上有過，規諫之。尙同義孫詔讓云：「義」當作「乎」。其上，而毋有下比之心。上得則賞之，萬民間則譽之。意若聞見善，不以告其上；聞見不善，亦不以告其上。上之所是不能是，上之所非不能非。己當爲「民」有善，不能傍薦之。上有過，不能規諫之。下比而非其上者。上得則誅罰之，萬民間則非毀之，故古者聖王之爲刑政賞譽也，甚明察以審信，是以舉天下之人，皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰。

是故里長順天子之政，爲一同其里之義。里長既同其里之義，率其里之萬民，以尙同乎鄉長。……鄉長治其鄉，而鄉既已治矣，有率其鄉萬民，以尙同乎國君。……國君治其國，而國既已治矣，有率其國之萬民，以尙同乎天子。曰：凡國之萬民，上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之。去而不善言，學天子之善言；去而不善行，學天子之善行。天子者，固天下之仁人也，舉天下之萬民，以法天子。夫天下何說而不治哉？察天子之所以治天下者，何故之以也？曰：唯以其能一同天下之義，是以天下治。

大家選立天下最賢能的人爲天子，天子選立三公、諸侯來協助他，諸侯又選立卿大夫、鄉長、里長以管束民衆。在下者必須服從上級，層層上同：里長統一里民意見而率里民上同於鄉長，鄉長統一鄉民意見而率鄉民上同於諸侯，諸侯統一全國意見而率國人上同於天子。墨子認爲這樣建立層層上同的政治機構的目的，在於建立一共同標準，有了一個共同標準，各級政長率其大眾一同其義，就如同「絲縷之有紀，而罔罟之有綱也」（〈尙同中篇〉）所以墨子說：「唯能以尙同一義爲政，然後可矣。」（〈尙同下篇〉）。唯有天下尙同齊



義，才能平亂止禍。

墨子又怕最高政長天子權限太大，萬一做出違背仁義的事，變成專制的獨裁者，沒有人能制裁他，所以拿「天志」來範圍天子，以防其逾矩，如不以天的意志為依歸，必將受「天」的懲罰。〈尚同中篇〉又云：

夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。故當天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不孰，六畜不遂，疾菑戾疫，飄風苦雨，荐臻而至者，此天之降罰也，將以罰下人之不尚同乎天者也。……

墨子認為天下之人尚同於天子，天子如果無道，天下之人若僅尚同於天子，而不尚同於天，則必將遭受寒熱不調、雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾菑戾疫、飄風苦雨等等苦難。所以「天子未得次己而為政，有天正之」（〈天志上篇〉），「順天意者，兼相愛、交相利，必得賞；反天意者，別相惡、交相賊，必得罰。」（〈天志上篇〉）。「天志」就是要人「兼相愛、交相利。」換言之，天子的施政作為，須以愛、利為準繩，以「求興天下之利，除天下之害」。〈法儀篇〉云：

天欲人之相愛相利，不欲人之相惡相賊也。

〈尚同中篇〉云：

故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎；以求興天下之利，除天下之害。是以率天下之萬民，齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛以祭祀天鬼。其事鬼神也，酒醴粢盛不敢不蠲潔，犧牲不敢不膾肥，珪璧幣帛不敢不中度量，春秋祭祀不敢失時幾，聽獄不敢不中，分財不敢不均，居處不敢怠慢，曰：其為正長若此。是故上者天鬼有厚乎其為正長也，下者萬民有便利乎其為政長也。天鬼之所深厚而能彊從事焉，則天鬼之福可得也；萬民之所便利，而能彊從事焉，則萬民之親可得也。其為政若此，是以謀事得，舉事成，入守固，出誅勝者，何故之以也？曰：唯以尚同為政者也。

順天意而行，則可得「天鬼之福」，「萬民之親」。並且「謀事得」「舉事成」「入守固」「出誅勝」，樣樣得心應手。在「尚賢」與「尚同」相輔相成的政制下，天子治理天下能發揮最大、最迅速的效率。〈尚同中篇〉又云：

故古者聖王，唯而審以尚同以爲正長，是故上下情請爲通。上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有爲善者，其室人未遍知，鄉里未遍聞，天子得而賞之；數千萬里之外，有爲不善者，其室人未遍知，鄉里未遍聞，天子得而罰之。鍤以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴，曰：「天子之視聽也神。」先王之言曰：「非神也。夫唯能使人之耳目，助己視聽；使人之吻，助己言談；使人之心，助己思慮；使人之股肱，助己動作。」助之視聽者衆，則其所聞見者遠矣。助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣。助之思慮者衆，則其謀度速得矣。助之動作者衆，即其舉事速成矣。

「一視而通見千里之外，一聽而通聞千里之遠」便是尚同爲政的具體功效。正長層層而下，等於他的耳目遍佈天下。所以，天下有善事或惡事，天子不必親自去看，親自去聽，鄉里的人都未必遍知，天子便已知道，簡直神速得令人驚嘆、悚懼。

由以上資料，知「尚同」的宗旨有四：

(一)聞善與不善，必以告其上。

(二)上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。

(三)上有過，則規諫之；下有善，則傍薦之。

(四)上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。

反之，「意若聞善而不善，不以告其上；上之所是弗能是，上之所非弗能非；上有過弗規諫，下有善弗傍薦；下比不能上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。」而且「上以此爲賞罰，甚明察以審信。」在上者以此爲賞罰標準。這個思想，對韓非的法治思想有啓迪作用。

《韓非子》〈難三篇〉云：

明君求善而賞之，求姦而誅之，其得之一也。故以善聞之者，以說善同於上者也；以姦聞之者，以惡姦同於上者也；此宜賞罰之所力也。不以姦聞，是異於上而下比周於姦者也，此宜毀罰之所及也。

君主施政賞善而誅姦，故能上告善與姦者，則與上同，而可得賞罰。此文宗旨與墨子尚同主義相同。陳奇猷《韓非子集釋》注此云：「韓非亦有取於墨家思想之處」。

然而法家將此思想訂定成具體的法令實施起來，則與墨家原旨迥異。韓非法治思想直襲自商鞅、蔡元培先生說韓非「乃襲商君而益詳其條理」「實商君之嫡系」。（《中國倫理學史》）但是，韓非僅在理論上發揮，未訂定具體法令。我們可以借由商鞅變法所實施的法令，窺其運用、轉化墨家「尚同」思想之一斑。

商鞅變法，曾具體訂定法令：

令民爲什伍，而相收司連坐；不告姦者腰斬，告姦者與斬敵首同賞，匿姦者與降敵同罰。<sup>⑧</sup>

商鞅以法令強行編制人民，使人民互相伺察、互相監視，互負連帶責任。一家有罪，他家要告姦。賞罰很重：告姦者與斬敵首同賞，不告姦者腰斬，匿姦者則與降敵同罰。商君加重賞罰以行連坐法，察姦賴告密，固可止姦治民，然而，在「殘傷民以駿刑」<sup>⑨</sup>之餘，醇厚民風亦備受摧殘。秦民從此互生猜忌，互相防範，世風澆薄。這絕非墨子倡導「尚同」本旨。

〈難三篇〉韓非又借子產聞婦人哭聲而知姦之事<sup>⑩</sup>，加以發揮云：

⑧ 見《史記》〈商君列傳〉。

⑨ 見《史記》〈商君列傳〉趙良語。

⑩ 《韓非子》〈難三篇〉：「鄭子產晨出，過東匠之閭，聞婦人之哭，撫其御之手而聽之。有閒，遣吏執而問之，則手絞其夫者也。異日，其御問曰：『夫子何以知之？』子產曰：『其聲懼。凡人於其親愛也，始病而憂，臨死而懼，已死而哀。今哭已死不哀而懼，是以知其有姦也。』」

或曰：子產之治，不亦多事乎？姦必待耳目之所及而後知之，則鄭國之得姦者寡矣。不任典成之吏，不察參伍之政，不明度量，恃盡聰明，勞智慮，而以知姦，不亦無術乎？且夫物衆而知寡，寡不勝衆，智不足以遍知物，故因物以治物。下衆而上寡，寡不勝衆，者言君不足以遍知臣也按此句有誤。故因人以知人。是以形體而事治，智慮不用而姦得。故宋人語曰：「一雀過羿，羿必得之，則羿誣矣。以天下爲之羅，則雀不失矣。」夫知姦亦有大羅，不失其一而已矣。不修其理，而以己之胸察爲之弓矢，則子產誣矣。老子曰：「以智治國，國之賊矣。」其子產之謂矣。

「因人以知人」「知姦有大羅」就是上告的制度。〈定法篇〉也說：

人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尙安假借矣？

以一國之人爲人主耳目，確實可以組成一張知姦的大羅，再「任典成之吏」「察參伍之政」，則天下任誰也逃不出這張「大羅」。關於這一點看法，韓非思想與墨子較爲接近。

墨子的「尙同」，是從「愛」「利」出發的，〈尙同下篇〉云：

天下亦爲發憲布令於天下之衆，曰：『若見愛利天下者，必以告；若見惡賊天下者，亦以告』。若見愛利天下以告者，亦猶愛利天下者也，上得則賞之，衆聞則譽之。若見惡賊天下不以告者，亦猶惡賊天下者也，上得且罰之，衆聞則非之。是以偏天下之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，足以見善不善者告之。

墨子出於「愛利天下」而鼓勵人們上告「善」與「不善」，不僅止於「告姦」而已。而且上告「善與不善」，爲的是政府與人民之間的溝通，如上引〈尙同中篇〉所說：「爲上下情請爲通：上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積害，上得而除之。」政府與人民是互動、互愛、互利的，絕非控制與傷害。

商君與韓非主張以嚴刑峻法治民，他們強調也是出於「愛民」「利民」。

《商君書》〈更法篇〉云：

法者，所以愛民也。

《韓非子》〈心度篇〉云：

聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已，故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。……故法者，王之本；刑者，愛之自也。

他們申明「法」是為「愛民」「利民」而設。用法度來約束人民，不外想使人民不放縱自己的欲望而擾亂社會，為政者是為全民利益著想的。他們希望藉重罰，使人民知法畏刑，養成守法習慣，人人不犯法而達到「以刑去刑」的目標。但這番苦心不易為人瞭解，所以史公評為「刻薄少恩」「慘礪少恩」。<sup>①</sup> 法家「以刑去刑」的目的，畢竟不同於墨子的「上下情通」。

墨子「尚同」「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。」的主張，亦被曲解為「獨裁」「控制思想」云云。正長既以「一同其義」息爭止紛，人民當然要認同「公是公非」的標準。在下者不能聽從在上者的是非，則法令不能施行。《韓非子》〈問辯篇〉云：

明主之國，令者，言最貴者也；法者，事最速者也。言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者必禁。

君主是一國最高領袖，法令由他頒布，臣民必須遵從；不容許在法令之外，再有與法令相反的行事。如此，在統一的法律下，國家才能安定。墨子「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之」，與法家尊君重法之意相合。然而，絕非「獨裁」。因為，「上有過，則規諫之；下有善，則傍薦之」為「尚同」另一宗旨。

① 《史記》〈商君列傳〉：「太史公曰：商君，其天資刻薄人也。……亦足發明商君之少恩矣。」

〈韓非列傳〉：「太史公曰：其極慘礪少恩，皆原於道德之意，而老子深遠矣。」

墨子認為為臣之道應是：「上有過，則規諫之；下有善則傍薦之」。〈魯問篇〉云：

魯陽文君謂子墨子曰：「有語我以忠臣者，令之俯則俯，令之仰則仰。處則靜，呼則應，可謂忠臣乎？」子墨子曰：「令之俯則俯，令之仰則仰，是似景也。處則靜，呼則應，是似響也。君將何得於景與響哉？若以翟之所謂忠臣者，上有過則微之以諫；已有善，則訪之上，而無敢以告。外匡其邪，而入其善，尙同而無下比。是以美善在上，而怨讐在下；安樂在上，而憂感在臣，此翟之所謂忠臣也。」

「令之俯則俯，令之仰則仰」是影子，「處則靜，呼則應」是回聲。君主從影子和回聲是得不到什麼的。一個忠臣應該是：君上有過錯時，選擇適當的時機規諫。自己有善就歸之於上，而不告訴外人。匡正其邪而納之於善，與上協同而不蒙蔽，不與下朋比營私。所以由君上樂享美善安樂，而怨讐憂感讓臣下分擔。所以，〈親士篇〉說：「君必有弗弗之臣，上必有諝諝之下。」〈公孟篇〉對於時儒公孟子所云：「君子共己以待，問焉則言，不問焉則止，譬若鐘然，扣則鳴，不扣則不鳴。」<sup>⑫</sup>，及〈非儒下篇〉儒者所云：「君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。」<sup>⑬</sup>的明哲保身的態度甚為不滿。墨子以為在救國家危機等情況下，不扣也

⑫ 《墨子》〈公孟篇〉云：公孟子謂子墨子曰：「君子共己以待，問焉則言，不問焉則止，譬若鐘然，扣則鳴，不扣則不鳴。」子墨子曰：「是言有三物焉，子乃今知其一也，又未知其所謂也，若大人行淫暴於國家，進而諫，則謂之不遜；因左右而獻諫，則謂之言議；此君子之所疑惑也。若大人為政，將因於國家之難，譬若機之將發也然，君子之必以諫，然而大人之利若此者，雖不扣必鳴者也。若大人舉不義之異行，……欲攻伐無罪之國，……以廣辟土地，著稅偽材；出必見辱，所攻者不利，而攻者亦不利，是兩不利也，若此者，雖不扣必鳴者也。……」

⑬ 〈非儒下篇〉：（儒者）又曰：「君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。」應之曰：「夫仁人事上竭忠，事親得孝、務善則美、有過則諫，此為人臣之道也。今擊之則鳴，弗擊不鳴，隱知豫力，恬淡待問而後對，雖有君親之大利、弗問不言，若將有大寇亂盜賊將作，若機辟將發也，他人不知，己獨知之，雖其君

須鳴。「上有過則規諫之」也是「不扣亦鳴」的積極負責的態度。

墨子尚同，在天子之上，還有「天」正之；天子若不能尚同於天，則「天菑將猶未止也」（〈尚同中篇〉）前文已論之。墨子為防範天子為暴，故以「天」規範天子。他贊同革命，他認為若天子不服從「天志」，不行有道，則天下人可征伐天子。〈非攻下篇〉說禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂叫做「誅」，不叫「攻」。「誅」是以有道誅討無道的征伐，是應該的，是被容許的；墨子的「非攻」反對的是侵略性的攻伐。

韓非重「戰」，他也希望「強不凌弱，衆不暴寡」「邊境不侵」<sup>⑭</sup>。可見其重「戰」，亦在保衛國家安全，而非侵略他人。這一點與墨子看法相同。

然而，韓非反對革命。法家重勢，以君主為至高、至尊、至貴的政治領袖，君之上沒有「天」的約束，若君無道，人民亦須服從，人民絕不可討伐。〈忠孝篇〉云：

堯舜湯武，或反君臣之義，亂後世之教者也。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯武為人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。

他反對堯舜禪讓，反對湯武革命；換句話說，也就是反對以臣為君，以臣伐君。他認為不論君是否無道，君仍代表著至高、至尊、至貴的權勢，臣不可僭越，更不可討伐。這觀點與墨子大不相同，這也正是韓非思想終究是專制思想的原因。墨家「尚同」之說，雖然對法家有影響，但法家運用之後已失墨家原旨。故墨家與法家的異同不能不明辨。

親皆在，不問不言，是夫大亂之賊也，以是為人臣不忠、為子不孝、事兄不弟，交遇人不貞良……見利使己雖恐後言；君若言而未有利焉，則高拱下視，會噎為深，曰：「唯其未之學也。」用雖急，遺行遠矣。

《禮記學記》記儒家答問法之要領云：「善待問者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴，待其從容然後盡其聲，不善答問者反此。」所本當與墨子同。

<sup>⑭</sup> 見《韓非子》〈姦劫弑臣篇〉。

關於「尚賢」的主張，墨子主尚賢，而韓非不主尚賢，似為極明顯相反之說，然而，卻是異中有同。

墨者以為「賢良之士」須具備之條件，〈尚賢上篇〉云：

況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎。此固國家之珍，而社稷之佐也。

他從任賢的好處看，以為：

今者王公大人為政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治。然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂，則是本失其所欲，得其所惡，是其故何也？子墨子言曰：是在王公大人，為政於國家者，不能以尚賢事能為政也。

墨子肯定王公大人尚賢使能，可使國家富、人民衆、刑政治，所以主張「尚賢」。

韓非則從任賢的壞處看，看出許多弊病：

人主有二患：任賢，則臣將乘於賢以劫其君。……故人主好賢，則君臣飾行以要君欲，則是群臣之情不效；群臣之情不效，則人主無以異其臣矣。（〈二柄篇〉）

抱法處勢則治，背法去勢則亂。……夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則不然矣。（〈難勢篇〉）

不事力而衣食則謂之能，不戰功而尊則謂之賢，賢能之行成，而兵弱而地荒矣。人主說賢能之行，而忘兵弱地荒之禍，則私行立而公利滅矣。（〈五蠹篇〉）

是廢常，上賢則亂；舍法，任智則危。故曰：「上法而不上賢。」（〈忠孝篇〉）

釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪，廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬



不失矣。（〈用人篇〉）

韓非強調法（約制人民的準則）、術（君主馭臣的方法）、勢（國家最高的權力）的重要，只要法、術、勢運用得當，不必賢，「中材」便可以輔政治民，「中主」亦可為「明主」。因為「中材」「中主」不絕於世，而良材、賢君難逢，為政若必仰賴良材賢君，則政事無法進行，如〈顯學篇〉所云：

夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也？隱栝之道用也。雖有不恃隱栝而有自直之箭、自圓之木，良工弗貴也，何則？乘者非一人，射者非一發也。……國法不可失，而所治非一人也。

應用法、術、勢，則中材、中主亦可使天下治。

然而，韓非亦非完全否定賢者，他以為法的制定，必須仰賴明智的「法術之士」。〈孤憤篇〉云：

智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私；能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。……是智法之士與當塗之人，不可兩存之仇也。

法術之士「遠見而明察」「強毅而勁直」，有智慧有德操，非賢而何？法制的訂定和維持須靠這類法術之士，然而，法術之士與當塗重人，常為「不可兩存之仇」。〈和氏篇〉韓非慨嘆：

昔者吳起教楚悼王以楚國之俗曰：「大臣太重，封君太衆，若此則上僭主而下虐民，此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿，絕滅百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選鍊之士。」悼王行之期年而薨矣，吳起枝解於楚。

商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富強，八年而薨，商君車裂於秦。

楚不用吳起而削亂，秦行商君法而富強，二子之言也已當矣，然而枝解

吳起而車裂商君者何也？大臣苦法而細民惡治也。

當今之世，大臣貪重，細民安亂，甚於秦、楚之俗，而人主無悼王、孝公之聽，則法術之士，安能蒙二子之危也明己之法術哉？

吳起、商君這兩位傑出的「法術之士」，雖為楚、秦變法而慘遭肢解、車裂，然而韓非很欽佩他們制法變法的遠見明察，肯定他們為變法而犧牲的強毅勁直。而且韓非也稱羨如悼王、孝公能聽用法術之士的「明君」。像韓非這種法術之士，即使想犧牲自己生命，沒有楚悼王、秦孝公這樣能接納變法的明君，也是枉然。

儘管韓非與墨子用法與任賢的觀點不同，二人對於反對「私倖政治」與主張「職能相當」的看法，卻是相同的。

#### (一)私倖政治

何謂「私倖政治」？《墨子》〈尚賢下篇〉云：

王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者則舉之。

王公大人用人不問才德，用的都是一些「骨肉之親」「無故富貴」及「面目美好者」，當時蔚為政風，墨子對此深惡痛絕，所以他提出激烈的反對，而建議王公大人尚賢：

古者聖王，甚尊尚賢而任使能。不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以為官長，不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。（〈尚賢中篇〉）

古者聖王為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。曰：爵位不高，則民弗敬；蓄祿不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏。舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。（〈尚賢上篇〉）

「不黨父兄、不偏貴富、不嬖顏色」是針對著私倖政治的「王公大人骨肉之親、無故富貴、面目美好者」而言，墨子主張「列德而尚賢」，只要有才德，

縱使是出身低賤的農與工肆，均可舉用。所以〈尚賢上篇〉云：

不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。國之富貴人聞之，皆退而謀曰：始我所恃者富貴也，今上舉義不辟貧賤，然則我不可不為義。親者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者親也，今上舉義不辟疏，然則我不可不為義。近者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者近也，今上舉義不避遠，然則我不可不為義。遠者聞之，亦退而謀曰：我始以遠為無恃，今上舉義不避遠，然則我不可不為義。逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人聞之，皆競為義。

以「義」舉人，不論「富貴者」「親者」「近者」「遠者」「遠鄙郊外之臣」「門庭庶子」「國中之衆」「四鄙之萌人」，機會均等，所以大眾競相為「義」，人人有希望。何謂「義」？「義者正也」（〈天志下篇〉）「義，利也。」（〈經上〉），所有正當而有利於國家百姓的事都是「義」。以義舉人，是對事，不對人。所以墨子說：「舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。」

韓非亦反對「私倖政治」。他主張用人，須依據臣屬的才能，授以適當的官職，務使其才能與官職相稱。在初任時，必須經試用階段。〈定法篇〉云：

因任而授官，循名而責實。

韓非又主張君主用人須先試以低級官職，從基層做起，然後逐級升遷，一則給予在職官吏以鼓勵，再則使任要職者，必先具有豐富經驗。〈顯學篇〉云：

明主之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍。夫有功者必賞，則爵祿厚而愈勸；遷官襲級，則官職大而愈治。夫爵祿大而官職治，王之道也。

又〈八說篇〉云：

官襲級而進，以至大任，智也。

韓非強烈反對私倖。〈主道篇〉云：

是故誠有功，則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。

賞功、誅過都有一定的制度，對於「近愛」不加偏袒。當時君主用人多不論功績，不考核賢不肖，而受外力影響，進用左右關說之人，甚至父兄大臣賣官鬻爵，韓非認為此乃亡國之風。〈八姦篇〉云：

今則不然。不課賢不肖，不論有功勞，用諸侯之重，聽左右之謁。父兄大臣，上請爵祿於上，而下賣之以收財利，及以樹私黨。故財利多者，買官以為貴；有左右之交者，請謁以成重。功勞之臣不論，官職之遷失謬。是以吏偷官而外交，棄事而親財，是以賢者懈怠而不勸，有功者墮而簡其業，此亡國之風也。

為除此弊，則必須量能授官，論功授爵，以進賢財，而勸有功。

#### (二)職能相當

《墨子》〈尚賢中篇〉云：

然後聖人聽其言，跡其行，察其所能而慎予官，此謂事能。故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑，凡所使治國家官府邑里，此皆國之賢者也。

又〈尚賢上篇〉云：

以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。

墨子主張「聽其言，跡其行」以慎選有才能的人，而給予適當的職務；再由其職務上的表現，而考核其功績「以勞殿賞，量功而分祿。」使職能相當。

墨子又舉王公大人知求良宰以殺牛羊，藉良工以制衣裳的例子，說明王公大人於小事知道職能相符的道理<sup>15</sup>。然而，於治國大事，卻反而不知道用稱職的官吏，而儘用一些骨肉之親，或自己喜愛的人，如〈尚賢中篇〉云：

逮至其國家之亂，社稷之危，則不知使能以治之。親戚則使之，無故富

<sup>15</sup> 〈尚賢中篇〉云：今王公大人有一衣裳不能制也，必籍良工；有一牛羊不能殺也，必籍良宰。故當若之二物者，王公大人未孫詔讓疑「未」為「本」之誤。知以尚賢使能為政也。

貴，面目佼好則使之。夫無故富貴，面目佼好則使之，豈必智且有慧哉？若使之治國家，則使不智慧者治國家也。國家之亂，既可得而知己。且夫王公大人，有所愛其色而使，其心不察其知，而與其愛，是故不能治百人者，使處乎千人之官；不能治千人者，使處乎萬人之官，此其故何也？曰：處若官者，爵高而祿厚，故愛其色而使之焉。夫不能治千人者，使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法，將日至者也。日以治之，日不什脩，知以治之，知不什益，而予官什倍，則此治一而棄其九矣。雖日夜相接以治若官，官猶若不治，此其故何也？則王公大人不明乎以尚賢使能爲政也。

王公大人因偏袒自己人，把高官厚爵給予自己喜愛的人，結果是「不能治百人者，使處乎千人之官」「不能治千人者，使處乎萬人之官」，職位之高超出他能力所能負荷的十倍之多，因而政事只能完成一成，九成便擱置了。如此政風，行政效率之差，可想而知。所以，墨子不但反對私倖政治，也要求職能相符。

韓非子對於任官用人，也力主職能相當。〈二柄篇〉云：

爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。故群臣其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也。群臣其言小而功大者亦罰，非不說於大功也，以爲不當名也害甚於大功，故罰。

「當」即相符。韓非要臣屬言與行相符，〈六反篇〉云：「明主聽其言必責其用，觀其行必求其功」。「言大功小」要罰，「言小功大」也要罰，而且罰得更重，因爲功小是失職，功大是越職，越職混亂行政系統，故罪不可逭。〈二柄篇〉又云：

昔者韓昭侯醉而寢，典冠者見君之寒也，故加衣於君之上。覺寢而說，問左右曰：「誰加衣者？」左右對曰：「典冠。」君因兼罪典衣與典

冠。其罪典衣，以爲失其事也，其罪典冠，以爲越其職也。非不惡寒也，以爲侵官之害甚於寒。故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪，守業其官所言者貞，則群臣不得朋黨相爲矣。

韓非主張一人一官、一官一職，職權分明。他說：「一人不兼官，一官不兼事。」（〈難一篇〉），「治不踰官」（〈定法篇〉）。官吏在職權以內務須盡職，且要嚴守分際，不可越權而有功。韓昭侯的典冠眼看昭侯酒醉睡著了，因怕君主受寒，所以「加衣於君之上」越俎代庖做了典衣份內的事。對於典冠的忠愛，昭侯雖然高興；但怕這種越權的行事擾亂法制，後果不堪設想，所以重罰典冠。又〈定法篇〉云：

商君之法曰：「斬一首者爵一級，欲爲官者爲五十石之官；斬二首者爵二級，欲爲官者爲百石之官。」官爵之遷與斬首之功相稱也。今有法曰：斬首者令爲醫匠，則屋不成而病不已。夫匠者，手巧也；而醫者，齊藥也；而以斬首之功爲之，具不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力之所加也。以勇力之所加、而治智能之官，是以斬首之功爲醫匠也。

從這兒也明白看出韓非要求職能相稱的主旨。韓子反對商君加爵賞於殺敵有功之人，是因為職能不符的原故。

#### （四）結語

本文從(一)「法」的觀念，(二)「貴公」——「用」「利」「與」「權」，(三)「尚同」「尚賢」，三項剖析韓非與墨家思想的關係，發現有數種情形：似同實異、似異實同，又同中有異，異中有同，糾結頗多，可以說，韓非對於墨家思想實多所挹取，且又加以轉化。這正印證了蔡元培先生所說：「於墨、道但

得其粗而遺其精」<sup>⑥</sup>的話。韓非生於儒、墨、道、名、法各家學說大成之後，汲取諸家學說自是情理中事，但仍以法治主義為中堅，他是不折不扣的法家。

對於韓非所挹取的墨家理論，我們須審慎研讀。因為韓非往往取其名而變其實，轉化墨子本義以符合法家旨趣；若不小心研判，很容易曲解，甚或誤解墨子。對於墨家精義與法家旨趣不合或相反的，他便大加撻伐。韓非畢竟是以法治主義為本位的，所以若干思想出於墨，又異於墨，這要仔細研讀才能釐清。

韓非以法治國，又主嚴刑峻法，史公評其「慘礪少恩」（《史記》〈老莊申韓列傳〉），後人也常以「專制」、「獨裁」及「軍國主義」等批判韓非。實則韓非愛國愛民的熱忱、追求和平的理想，並不遜於儒、墨二家。〈姦劫弑臣篇〉有一段話說：

故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，衆不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。

這便是韓非的理想國，簡直與墨家的兼愛<sup>⑦</sup>，儒家的大同<sup>⑧</sup>，毫無二致，只是韓非藉由法治以達此理想，其中過程與方法異於儒墨而已。

<sup>⑥</sup> 見蔡元培《中國倫理學史》。

<sup>⑦</sup> 《墨子》〈兼愛中篇〉云：「是故諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相篡；人與人相愛，則不相賊；君臣相愛，則惠忠；父子相愛，則慈孝；兄弟相愛，則和調；天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。」

「不為大國侮小國，不為衆庶侮鰥寡，不為暴勢奪穡人黍稷狗彘。天屑臨文王慈，是以老而無子者，有所得終其壽，連獨無兄弟者，少失其父母者，有所放依而長。此文王之事，則吾行兼矣。」

<sup>⑧</sup> 《禮記》〈禮運〉云：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

## 參考書目

- |           |     |                      |
|-----------|-----|----------------------|
| 韓非子集解     | 王先慎 | 世界書局                 |
| 韓非子考證     | 容肇祖 | 台聯國風出版社              |
| 韓非子斟證     | 王叔岷 | 中研院院刊二輯下             |
| 韓非子校釋     | 陳啓天 | 商務書局                 |
| 韓非子集釋     | 陳奇猷 | 世界書局                 |
| 韓非子今註今譯   | 邵增樺 | 商務書局                 |
| 韓子淺解      | 梁啓雄 | 學生書局                 |
| 韓非子釋評     | 朱守亮 | 五南書局                 |
| 無求備齋韓非子集成 | 嚴靈峰 | 成文出版社                |
| 韓非學術思想    | 黃秀琴 | 華僑出版社                |
| 韓非子研究     | 趙海金 | 正中書局                 |
| 韓非子析論     | 謝雲飛 | 東大圖書公司               |
| 韓非子評論     | 熊十力 | 學生書局                 |
| 韓非思想體系    | 李文標 | 幼獅出版公司               |
| 韓非子研議     | 吳秀英 | 文史哲出版社               |
| 韓非子思想體系   | 王靜芝 | 輔大文學院叢書              |
| 韓非子思想體系   | 張素貞 | 黎明文化出版公司             |
| 韓非子的哲學    | 王邦雄 | 東大圖書公司               |
| 韓非的文學與法學  | 徐漢昌 | 維新書局                 |
| 韓非的文學藝術   | 周富美 | 商務印書館（鄭因百先生八十壽慶論文集下） |



---

論《韓非子》「以刑去刑」說	周富美	大安出版社（王叔岷先生八十壽慶論文集）
論《韓非子》對墨家的批判	周富美	台大中文學報第九期
墨子閒話	孫詒讓	世界書局
墨子集解	張純一	世界書局
墨經校釋	梁啓超	中華書局
墨經校註	高亨	世界書局
墨子斟證	王叔岷	世界書局
無求備齋墨子集成	嚴靈峰	成文出版社
墨子今詮今譯	李漁叔	商務出版社
墨子學案	梁啓超	中華書局
墨子	錢穆	商務出版社
墨學源流	方授楚	中華書局
墨學概論	高葆光	中華文化事業出版委員會
墨子政治思想研究	孫廣德	中華書局
墨子思想之研究	周長耀	中華書局
墨學發微	史墨卿	學生書局
墨子的人生哲學	薛保綸	中華叢書編審委員會
墨家哲學	蔡仁厚	東大圖書公司
墨學新探	王冬珍	世界書局
墨子之省察	陳問梅	學生書局
墨子思想評論	譚宇權	文津出版社
墨學十論	李紹崑	水牛出版社
墨子假借字集證	周富美	台大文史叢刊
墨子虛字研究	周富美	台大文史哲學報第十五期

墨子的實學	周富美	台大文史哲學報第二十二期
墨子兼愛說平議	周富美	台大文史哲學報第二十六期
墨子——救世的苦行者	周富美	時報出版公司
論墨子的教育	周富美	聯經（台靜農先生八十壽慶論文集）
墨辯與墨學	周富美	台大中文學報創刊號
墨子的倫理思想	周富美	毛子水先生九五壽慶論文集
論墨子節葬說	周富美	台大中文學報第三期
諸子集成		世界書局
四書		
戰國策		
史記	司馬遷	
中國哲學史大綱	胡適	商務印書館
中國哲學史	馮友蘭	
中國哲學史	勞思光	香港中文大學崇基學院
中國倫理學史	蔡元培	
中國哲學原論原道篇	唐君毅	學生書局
中國政治思想史	蕭公權	聯經出版社
說文解字	許慎	