

先秦法家與韓非思想

王曉波

中國的法家思想不是「古已有之」的，而是在春秋戰國時代才產生和發展的。春秋戰國時代也是一個「禮崩樂壞」的時代，一個古代傳統文化制度崩解的時代。「禮樂」是西周以來宗法封建的文化制度，甚至是夏以來發展的文化制度，故孔子說：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也……」（《論語·為政》）

土地私有制的建立

為什麼西周以來的宗法封建的文化制度會崩解，而產生了法家思想？我們可以從社會經濟和政治制度兩方面來考察。

宗法封建的社會經濟制度是「井田制」，井田制雖曾引起過質疑，但當代學者已都承認其確實存在於中國古代社會。由於井田制度瓦解而宗法封建制度亦瓦解，《漢書·食貨志》早已有言：「及秦孝公用商君，壞井田，開阡伯，急耕戰之賞，雖非古道，猶以務本之故，傾鄰國而雄諸侯，然王制遂滅，僭差亡度。」

「王制」是指宗法封建制；「古道」是指禘樂之道；「本」是指農業；「阡伯」就是「阡陌」，

是田間小路，用以界別田地；「開阡伯」就是開闢田地，或重新劃分田地。商君雖「壞井田，開阡伯」而「非古道」，但還是以農業生產為主，而可以「傾鄰國而雄諸侯」，可見「壞井田，開阡伯」的新制強過於井田舊制，但致使宗法封建的「王制遂滅」。

我們還可以再問，為什麼古代中國要實行井田制，又為什麼商君可以推翻傳統制度建立新制「壞井田、開阡伯」，而「傾鄰國而雄諸侯」。其實這和人口的自然增加和生產工具的改進有關。

古代的生產工具落後而生產力低。《淮南子·汜論訓》說：「古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木鉤而耨，抱甕而汲，民勞而利薄。後世為之耒耜耨耜，斧柯而耨，桔槔而汲，民逸而多利焉。」

在鐵耕和牛耕出現之前，農業生產只能用一些石器、木器、瓦器，甚至蛤殼為工具，加上原始的人力。為了開闢土地，就不能不動



●王曉波老師於桃源書院講座會場講述「先秦法家與韓非思想」。

用大量的人力。這種大量勞動力的動員，不是民間個人所能動員的，而必須依賴政治權力的動員。故周初封建為「錫土錫民」，《左傳·定公四年》載，分封給魯國的是「殷民六族」，給衛國的是「殷民七族」，給唐國的是「懷姓九宗」。

這些諸侯帶著所賜之民到所賜之土從事農業生產，實行的就是井田制，《孟子·滕文公上》所述井田制為：「方里而井，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。」

在「公田」裡的農業勞動，據《詩經·周頌》的描述為：「時率農夫，播厥百穀，駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦。」及

●桔槔，一種運用槓桿原理汲水的灌溉方式。



「載芟載作，其耕澤澤，千耦其耘，徂隰徂畛」。「耦」是雙人使用的耕具。「千耦其耘」、「千耦其耘」，這是集體勞動的盛況。

這種井田制農業生產的盛況和生產工具落後的情況後來有了變化。《國語·齊語》載管子之言「美金以鑄劍戟，試諸狗馬；惡金以鑄鉏夷斤鋤，試諸壤土」。「美金以鑄劍戟」顯指銅兵器，「鉏夷斤鋤」為農具，「惡金」何指，學者或有爭議，但「惡金」非銅應為明確，且除鐵外還有何種金屬。

當代學者楊寬在《西周史》中，雖認為《詩經·周頌》中所言及的鐵、鎛、鉞為「帶有金屬鋒刃的農具」，但「現在我們還不能確切斷定西周時代已有鐵農具，因為無論在考古發掘中，在古文獻中，都還沒有鐵農具存在的真憑實據」。（頁229，上海人民出版社，2003年）

除了「惡金」之說外，《左傳·昭公二十九年》載：「遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎。」〈哀公二年〉有「戰於鐵」，傳云：「登鐵

上，望見鄭師。」「戰於鐵」、「登鐵上」的「鐵」是指地方。「一鼓鐵」雖指金屬的「鐵」，但《孔子家語·正論解》引為「一鼓鍾」，並自注「三十斤謂之鍾」。但無論如何，至春秋時，鐵已出現，應為不爭的事實，直至《孟子·滕文公上》出現「以鐵耕乎」的記載，「鐵耕」才無異議。

在考古發掘方面已證實了春秋末期已有鐵製農具的出現，例如長沙識字嶺314號墓中的鐵鍤，及長沙一期楚墓中也發現鐵鍤。

雖然，郭沫若認為「般人已發明了牛耕」，但顧德融和朱順龍合著之《春秋史》認為「此說證據尚不足」（頁206，上海人民出版社，2003年）。商周以來已有養牛，但多作為祭牲和食用，至《國語·齊語九》載「宗廟之犧為耿耿之勤」，「宗廟之犧」就是牛，「耿耿之勤」當指農作《論語·雍也》言「犁牛之子騂且角」，應為明確的牛耕之說。現藏上海博物館，山西渾源出土的春秋晉國銅牛尊，其鼻穿環，也證明了斯時牛已被用作生產的勞動力了。鐵耕和牛耕出現後，生產力大增，相對的農業勞動力的剩餘也大增，甚至於新的土地開闢也不必「千耦其耘」或「千耦其耘」了，不必政治動員，民間私人也可以借著鐵耕和牛耕開闢新的土地。

除了鐵耕和牛耕造成大量的剩餘勞動力外，《韓非子·五蠹》云：「今之人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。」人口的自然增加，更造成剩餘勞動力的增加，並且也造成了生活資料的不足。

這些生活資料不足的剩餘勞動力要往哪裡去？一是開闢新的土地，即《孟子·離婁上》所言之「辟草萊」，而成為私田主；另一則是到「國」（城市）裡去，從事工商業，而形成新的「國人」。

這些私田主和「國人」，在井田制下都是隸屬於井田的封建主，由封建主統治規範。脫離了井田之後，這些人也失去了管轄和規範。尤其是「國人」還經常成為政爭的工具，推翻統治的封建主。

私田主由少而多，由偶然而普遍，到《左傳·宣公十五年》終於出現魯國向私田主課稅的「初稅畝」；《左傳·成公元年》又「為齊難故作丘甲」；《左傳·哀公十二年》再「用田賦」；《左傳·昭公四年》鄭也「作丘賦」。



●西周牛尊。

於是，各國紛紛向私田主課稅，中國古代的土地私有制度，由此而建立。

法治觀念的形成

土地私有制建立了，但私田主和「國人」一樣，又由誰來管轄規範呢？

於是，《左傳·昭公六年》出現鄭子產鑄「刑書」，〈昭公二十九年〉晉亦鑄「刑鼎」，而引起晉大夫叔向和孔子先後的批評及反對。

叔向和孔子的反對有其共同點。叔向說：「民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可爲也。」孔子則說：「民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？」

「刑書」和「刑鼎」都是公布法，所以才能「民知有辟」和「民在鼎矣」；並且是罪刑法定的，所以才可能「不忌於上」和「何以尊貴」。「上」就是「貴」就是封建主，原有封建主對「民」的管轄權被剝奪到「刑書」或「刑鼎」去了，所以才有「貴何業之守」的質疑。但子產對叔向的答覆是「僞不才，不能及子孫，吾以救世也，既不承命，敢忘大恩」。可見「刑書」是爲了「救世」的。

「刑書」和「刑鼎」不但是罪刑法定的公布法，並且，立法者是國君，「上」和「貴」是封建主，所以，這也是國君剝奪了封建主對人民的管轄權了。「刑書」和「刑鼎」的出現，不但是中國古代由人治走向

法治，並且是由封建制轉向中央集權的專制制度了。

至戰國初期，李悝在魏，除了「盡地力之教」（《史記·孟子荀卿列傳》）外，又「撰次諸國法，著

法經」（《晉書·刑法志》），而沿革至唐（《唐律疏義·名例一》）。公布法的實施不僅普遍於戰國各國，且至唐而至清。後來，雖漢武帝接受董仲舒的「獨崇儒術，罷黜百家」，但法家所主張和建立的私田制和中央集權的專制制度卻貫穿二千多年的中國歷史。

李悝的幕客商鞅和吳起，在李悝之後，分赴秦和楚變法，而受到舊勢力的反撲，均慘遭殺害。但法治的思想卻成爲戰國以來各家不能不接受的觀念。連堅持宗法封建和井田制的孟子，雖言「徒法不能以自行」（〈離婁上〉），但也不能不反對「上無道揆，下無法守」（〈全上〉），而認為「人無法家拂士，出無敵國外患者，國恒亡」（〈告子下〉）。

「法家拂士」就是韓非所說的「智術能法之士」或「法術之士」，他們在戰國時代和舊勢力的鬥爭是非常慘烈的，《韓非子·孤憤》說：

智術之士，必遠見而明察，不明

●戰國時代的鐵製農具。



察不能獨私；能法之士，必強毅而動直，不動直不能矯姦。人臣循令而從事，案法而治官，非謂重人也。重人者也，無令而擅爲，虧法以私私，耗國以便家，力能得其君，此所爲重人也。智術之士，明察聽用，且獨重人之陰情，能法之士，動直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣，是智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也。故資必不勝而勢不兩存，法術之士焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之，其不可被以罪過者，以私創而窮之。是明法術而逆主上者，不侈於吏誅，必死於私創矣。

韓非之學源自老子

韓非（？～公元前233年）是韓國的庶公子，王室的成員，爲荀子的學生，博覽群書，爲其祖國韓國苦思救亡圖存之策，數諫韓王，而不能用，也不能挽回韓國覆亡的命運。但他的苦思焦慮和勤奮著述，卻使他成爲先秦法家思想的集

●在秦國實行一系列改革的簡歷

大成者。

至於韓非的學術思想，《史記·老莊申韓列傳》說他「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」，及「韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礅少恩，皆原於道德之意，而老子深遠矣」。

老子論「道」，韓非也論「道」，並且為詮釋《老子》而有〈解老〉、〈喻老〉兩篇，其哲學並散見《韓非子》各篇章。韓非以「道」為最高抽象的客觀規律，和作為萬物的本體和第一因，都與老子相同，源自老子。

《老子·第二十五章》說「道」是「先天地生」，但《韓非子·解老》卻說「道」是「唯夫與天地剖判也具生」。「先天地生」的「道」在未有天地之前就存在了，但「與天地剖判也具生」的「道」卻不能存在於天地之先，在天地之先當然也就是在天地之外，故「具生」的「道」也不能在天地之外，而只能在天地之中。

天地是我們人用感官感覺可以認識的，但天地之先或天地之外的「道」則不能用感官感覺認識，所以，《老子·第四十七章》說：「不出戶，知天下；不闔牖，見天道。其出獨遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不為而成。」

「道」是一種抽象的本體或規律，誠然不是用感官感覺所能認識



的，但「不出戶」、「不闔牖」、「不行」、「不見」、「不為」就能認識嗎？因此，老子對「道」的認識，只能是一個主觀神祕主義的認識。

《韓非子·解老》也承認「今道雖不可得聞見」，但「聖人執其見功，以處見其形」。「見功」就是可以見到的功用和現象。這也就是說，「道雖不可得聞見」，但卻可以「執其見功，以處見其形」。這也就是經由現象的認識去認識抽象的本體和規律。

《老子·第四十二章》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」而《韓非·解老》卻說：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理，不可以

相薄；物有理不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化；不得不化，故無常操。凡理者，方圓、長短、麤靡、堅脆之分也，故理定而後可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。

韓非的「道」是「萬物之所然」，是「萬物各異理，而道盡稽萬物之理」。因此，「道」是由「萬物之理」、「稽」來的；「理」又是具體的「成物之文」加以「理之」而來的。這些具體「萬物」的「理」有方圓、長短、麤靡、堅脆。因此，「萬物」不再是由「道」生出來的，反而「道」是由「盡稽萬物之理」而來的。

什麼是「理之」，什麼是「稽」，又與培根（1561~1626）所言「歸納法」何異？

這樣由「盡稽萬物之理」而來的「道」，就不再是不可認識的「道」，而是「理定而後可得道也」的「道」了。

「道」是「萬物之所然，萬理之所稽」的客觀規律，但卻不是一成不變的，而是隨著不同的萬物和不同的條件而變化的，故「不可謂常」，「不得不化，故無常操」。

「道」「無常操」，人類的歷史和社會也「無常操」，《韓非

●韓非的法家思想於《韓非子》一書表露無遺。

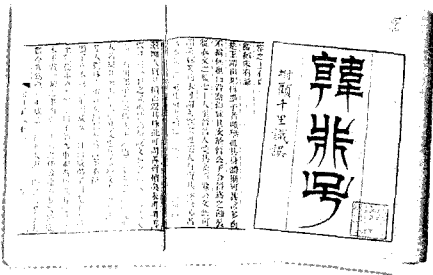
子·五蠹》云：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」為什麼歷史和社會「無常操」，《韓非子·五蠹》又云：

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。

面對著這樣「無常操」的歷史社會，《韓非子·五蠹》說：「聖人不期修古，不法常可，因為之備。」和「世異則事異」、「事異則備變」。作為統治工具的法律也必須「治民無常，唯法為治，法與時轉則治，治與世宜則有功」（《韓非子·心度》）。

法治的專制主義

至於他所喜的「形名」之學，其目的是為了「禁姦」，故韓非說：「人主將欲禁姦，則審合形名者，言與事也，為人臣者陳而言，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」



（《韓非子·二柄》）或「循名實而定是非，因參驗而審言辭」（《韓非子·姦劫弑臣》）。

如何「因參驗而審言辭」，韓非說：

夫視殿錫而察青黃，區治不能以必劍，水擊鴈雁，陸斷駒馬，則臧獲不疑鈍利；發齒吻形容，伯樂不能以必馬，投車就駕而觀其未塗，則臧獲不疑駑良；觀容服，聽辭言，仲尼不能以必士，試之官職，課其功伐，則庸人不疑於愚智。（《韓非子·顯學》）

「參驗」其實是兩個概念，《韓非子·八經》云：「言會衆端，必禁之以地，謀之以天，參之以人，驗之以物。四徵者符，乃可以觀矣。」

以「參驗」考察人性，韓非認為人性是「好利惡害」的，而不是什麼「性善」、「性惡」的。「好利」也沒有什麼不好，而與《孟子·梁惠王上》所言「王何必曰

利，亦有仁義而已矣」不同，《韓非子·八經》說：「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。」

人的善惡和「性善」「性惡」無關，而只與利害相關，故《韓

非子·備內》說：「與人成與，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁，而匠人賊也。人不貴，則與不售；人不死，則棺不買。情非憎人也，利在人之死也。」

韓非是法家的集大成者，當然是主張法治的，除了「治民無常，唯法為治」外，《韓非子·飾邪》還說：「以道為常，以法為本。」故韓非法家的專制主義其實是法治的專制主義，而不是國君可以恣意而為的專制主義。所以《韓非子·用人》還說：「釋法術而心治，堯不能正一國。」「世異則事異」、「事異則備變」，從今天來看，韓非的專制主義已不符時代的現實了，但是，他「虛無服從於道理」（《韓非子·解老》）的客觀精神，「參驗」的實證方法，「以道為常，以法為本」和「釋法術而心治，堯不能正一國」的法治原則，時至今日仍閃爍著智慧的光芒，而難以抹殺。（作者為國立台灣大學哲學系教授）