

韓子淺解

梁啓雄著

韓子淺解

上冊

中華書局

高序

韓非是戰國時代一位傑出的思想家，集當時法家學說的大成，他的書在祖國文化遺產中佔有相當重要的地位。梁啓雄先生研究韓非子已經多年，自解放以來，更積極從事，在社會主義建設的高潮中，寫成一部韓子淺解，這是符合客觀需要的。

韓非子書原有舊注，不知作者爲誰，僅能論定作于宋代以前而已。舊注粗略，多所不當；加以韓非子原文有誤、脫、衍、竄之處，以致書中雖然沒有艱深古奧的語言，而也不易完全讀通了。清末王先慎著有韓非子集解，他參對了多種版本；集錄了盧文昭（羣書拾補）、顧廣圻（韓非子識誤）、王念孫（讀書雜誌）、俞樾（諸子平議）、孫詒讓（札遂）諸家的校釋，並闡述了他個人的看法。所以集解一書優點很多，對於讀者有很大助益。然而王氏的校訂還不够細緻，注釋還不很周密，論斷還不盡正確。我們並非對於王書有意苛求，只是指出其缺點罷了。王氏而後，有劉師培（韓非子校補）、陶鴻慶（讀諸子札記）、劉文典（讀韓非子簡端記）、于省吾（諸子新證）十來家的新義，散在各書，尋檢起來，不免費事，或者不易找到。梁先生的淺解，甄采了王氏集解的精華，選錄了後起各家的說解，又抒發了自己的心得，以謹慎的態度，斟酌去取，務求允當；而且刪其繁瑣的考證，抽其簡要的結論，出以淺近明白的語言。所以這部書最便於一般讀者的瀏覽，同時對於研究韓非子的同志們，也有參考的價值。

但是梁先生的這部書還是整理韓非子書的初步成績。毛主席曾經指示我們：「中國的長期封建社會中，創造了燦爛的古代文化。清理古代文化的發展過程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精華，是發展民族文化提高民族自信心的必要條件；但是決不能無批判地兼收並蓄。必須將古代封建統治階級的一切腐朽的東西和古代優秀的人民文化即多少帶有民主性和革命性的東西區別開來。」（毛澤東選集第一版，第二卷，第六七九頁。）這就是黨的文化政策一個主要內容。我們整理古典作品，最重要的是運用馬克思列寧主義的立場、觀點和方法，加以分析批判。然而這種工作是複雜而艱巨的。如果對於辯證唯物主義和歷史唯物主義沒有深厚的素養，明透的認識，是作不好的。有些舊知識分子（包括我在內）僅僅初學馬克思列寧主義，擔任這種工作，實在有「力不從心」之感。梁先生這部書在校勘注釋方面，大體是完善的；可是在分析批判方面，就很不够。我們可以這樣說：這部書還局限于古典資料的清理；但這種清理也是需要的，因為它給分析批判創造了有利的條件。

一九五八年八月高亨寫于山東大學

前言

我們在讀韓子書之前，首先要研究的有四個方面：韓非的生平事迹、韓子書各篇真偽考、韓非的主要思想及其學術根源、韓非思想的批判。

韓非的生平事迹

現存古書記載韓非生平歷事迹的有下列幾篇：史記韓非傳、秦始皇本紀、韓世家、六國表、戰國策秦策、論衡禍虛篇及案書篇。韓子書雖有五十五篇，但除存韓篇略涉及韓非的事迹和難言篇偶見「臣非」字樣外，絕無一句自述的話。（問田篇後半有一段記錄堂谿公跟韓子的對話，韓子有一些述志語。但堂谿公和韓非似不同時，所以這段話的真實性有問題。）在上述幾篇中，史記韓非傳記載較詳。秦策記韓非在秦王面前批評姚賈，反被姚賈所讒害的事，文雖詳明，但似有增加或不真實的成分。其餘各篇都略記韓非使秦而死於秦一事。資料既是這樣有限，要想根據這點寥寥無幾的資料來寫韓子傳確實是困難的，只好節錄史記韓非傳而加以注釋和補充，藉此以窺韓非身世的一斑。

「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」（韓子書除喻老、解老外，在主道、揚

權、內外儲說、難三、六反等篇都引老子文。主道、揚權充滿道家思想，其餘各篇亦多有之，是韓子思想多原于老子。

之證。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，（論衡案書：「韓非著書，李斯采以言事。……非私同門。（孫曰：私當作斯，音近而誤。）」）斯自以爲不如非。

「非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。於是韓非疾治國不務脩明其法制，執勢以御其臣下，富國強兵，而以求人任賢；反舉浮淫之蠹，而加之於功實之上。以爲儒者用文亂法，而俠者以武犯禁。寬則寵名譽之人，急則用介冑之士。今者所養非所用，所用非所養。悲廉直不容於邪枉之臣，觀往者得失之變，故作孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難十餘萬言。然韓非知說之難，爲說難書甚具，終死於秦，不能自脫。（中略）

「人或傳其書至秦。秦王見孤憤、五蠹之書，曰：『嗟乎！寡人得見此人與之游，死不恨矣。』李斯曰：『此韓非之所著書也。』秦因急攻韓，韓王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悅之，未信用。（據存韓篇，韓非至秦，曾上書勸秦王勿攻韓，李斯上書反駁他。）李斯、姚賈害之，毀之曰：『韓非，韓之諸公子也，今王欲并諸侯，非終爲韓，不爲秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過法誅之。』（秦策：『秦王封姚賈千戶，以爲上卿，韓非短之……後王召賈問之，賈乃害非。』）秦王以爲然，下吏治非。李斯使人遺非藥，使自殺。韓非欲自陳，不得見。秦王後悔之，使人赦之，非已死矣。（韓世家：『韓安王五年，秦攻韓，韓急使韓非使秦，秦留非。因殺之。』）秦始皇本紀及六國表都載秦殺韓非事。又論衡禍虛篇：『李斯妬同才，幽殺韓非於秦。』」

韓子書各篇眞僞考

韓子書中五十五篇是眞僞混雜的，有些篇中的章節也像是眞僞混雜的。因此，要想辨別韓子書各篇的眞僞，有些篇可以下肯定的結論，有些篇只能提出個人的意見或表示懷疑。

漢書藝文志著錄：「韓子五十五篇。」今本韓子恰好也是五十五篇。從篇數的多寡上看，現存的韓子和漢志所著錄的韓子的篇數完全相同。可是，如果從書的內容上看，今本五十五篇的內容是不是就是漢志所著錄那五十五篇的內容，這已經成爲一個大問題了。再深一層追問：漢志所著錄的五十五篇韓子，是不是完全成于韓非本人之手，那問題就更多了。據我很粗淺的認識：在今本韓子中，大概大部分篇章是成于韓非本人之手的，可是，也有不是韓非的作品而混入韓子書的篇，如初見秦篇（考詳本篇解題）。也有前半篇是韓非的作品，後半篇是別人的作品的篇，如存韓篇（考詳本篇解題）。也有後人纂集韓子書各篇現成的語句，略加增減或修改，湊合成篇的篇，如人主篇和二柄篇（考見二篇解題）。也有像是戰國末或秦漢間法術家的文章，一邊混入韓子書有度篇，一邊又混入管子明法篇（考見有度篇解題）。也有本來是公孫鞅的作品，見于商君書斬令篇，被抄入韓子書飭令篇（考見飭令篇解題）。這一切，雖然不是「贗品」或「假東西」，確是韓子書中的「大問題」。

司馬遷在韓非傳說：「非……作孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難十餘萬言。」西漢學者的話，總比較可信。（各篇難免有後人增加或亂改的文句，內外儲說六篇問題更多。）我現在就暫定這十篇作爲韓子書中

的真作品；從而就用這十篇作爲韓非作品的準則，從思想體系上和從文體語法上來衡量其餘各篇。大約可分爲五類：

一 似是韓非本人的作品，有顯學、定法、難勢、難一、難二、難三、難四七篇。

二 沒有多大問題的篇章，有南面、說疑、問辯、六反、詭使、八經、八說、和氏、姦劫弑臣、難言、亡徵、喻老、愛臣、心度、三守、備內、飾邪、八姦十八篇。

以上兩類共廿五篇，在司馬遷所舉十篇之外，算是韓子書中問題比較少的幾篇了。我們要知道，這書有二千多年的傳鈔傳刻的長久過程，再加上後人主觀地竄改和增益，因此，今本古書的文字和古本的原文難免有些出入。如果我們吹毛求疵地指摘某字某句是可疑，從而就武斷地說某篇是「贗品」，這樣，真的古書幾乎沒有了。舉例來說吧，飾邪篇一再稱「先王」，就有人認爲「稱先王」的思想跟韓子的思想體系不合，所以斷定飾邪篇是偽作。可是，在最可靠的五蠹篇中，也有「先王勝其法不聽其泣」的「先王」字樣。（其他各篇也有，現在就不多舉了。）其實「先王」一詞，固然可以指上古德治主義的前王，也可以指中古法治主義的前王，辨僞的人那能根據篇中一點局部性的毛病，就否定了整篇的全部呢？漢人王充在論衡卜筮篇說：「韓非飾邪之篇，明已效之驗，毀卜筮，非世信用。」可見漢人所見韓書古本已有飾邪篇，所說的「毀卜筮」，跟今本內容正合，所以這篇不像「偽作」。

三 文體不同而思想體系同的，有主道、揚權二篇。

以上兩篇的文體都是韻文體，跟韓子書其他各篇不同。兩篇的思想，跟韓子的思想體系無不同。

兩篇中文字的含義，如「名」「形」「術」「道」「常」「賞」「罰」「虛」「靜」「參」，跟韓書他篇字義多相同。如果根據「文體」不同一個方面，而不管其他兩個方面，就判斷這二篇不是韓子的作品，那是片面看問題了。何況「思想」和「文字」兩個方面的重要性又遠遠超過「文體」一個方面呢？我現在再舉一個旁證：荀子書有成相和賦篇，都是韻文體，和荀書其他各篇的文體都不同；但由於思想體系相同，所以沒有人懷疑成相、賦篇是偽篇。主道、揚權之在韓書，和成相、賦篇之在荀書一樣；以彼例此，主道、揚權似乎不是偽作。

四 篇文中局部有問題的，有解老、問田二篇。

韓子書很多篇都呈現着道家思想，司馬遷也說：「非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」根據這些，韓子曾作過解釋老子的著作是有可能的。可是，解老篇從第三節「仁者，謂其中心欣然愛人」以下，接着「義者……」「禮者……」「君子爲禮」一連四節都是儒家思想（其他各節也流露出一些）。這些思想跟他的思想體系不合。此外，在「工人數變業」一節說「治大國而數變法則民苦之」，和他的「法與時轉則治」的主張不同。因此，解老篇的中段似有後人的補充作品插入，這就是「真偽辨」的問題。但不能因這局部性的問題就懷疑解老整篇全是偽作；同時不能因爲解老篇是有名的好篇就不肯承認它的毛病。此外，還有問田篇後半篇的問題。問田篇後半記錄韓非跟堂谿公一段對話，這段對話跟標題「問田」（徐渠問田）毫無關係，這已經成問題了。更重要的是，堂谿公的年代比韓非早得多，韓非是否趕得上見他，本來是一個問題了；就算年少的韓非勉強地趕得上見這位老前輩堂谿公了，韓非記錄他們的對話

時會不會用「子」或「先生」來尊稱自己，却用「臣」字來謙稱那位老前輩，這又是問題。所以，我以為解老、問田是韓子書中的真篇，但真篇的中段或後段有後人的增補作品加入。

五 思想和文字與他篇都有點不同的篇，有十過、用人、安危、功名、忠孝、大體、守道、觀行、制分九篇。

十過篇所列舉的十種過錯，跟韓非的法術思想沒有很密切的關係，所列舉的歷史上的例證，跟其他各篇所引述的故事又不全同；因此，無論從思想體系上看，或從文字記載上看，十過篇都有一點問題。用人篇至制分篇共八篇都是短篇，從思想內容上看，可以說基本上都是法家思想。但是，每篇都夾雜着一些崇古思想，還有夾雜着「招仁義」「德若堯舜」一類的話的篇章，跟韓非的思想體系不合。八篇的文字，譌錯不多，文章也不像五蠹、說難、孤憤等篇那樣古奧。根據這些，如果說：「這九篇都不是韓非的作品，而是後人的增益作品，」好像可以。如果說：「也是韓非的作品，不過因寫作的時候不同，所以在思想上，在文字上都略有出入，」那只好「表示懷疑」了。

以上各篇的鑑別，在各篇的文字中多半能舉出證據，為避免瑣碎繁冗計，只能簡單地說一些要點。總之，韓子全書確是真偽混雜的，好像是真的多而偽的少。我所辨定的不免有誤，當然要準備修改。各人的觀點不同，鑑別的方法不同，所審定的結果當然也會不同；但如果各人都拿出各人的見解來討論，那末韓子各篇的真偽或能得進一步的認識。因此我希望同志們隨時指教。

韓非的主要思想及其學術根源

要想論述韓非的思想，首先要說明他的思想體系而加以探討和批判，並指出所以產生這種思想的社會根源和學術根源。本節先論述韓非的主要思想，次探討他的學術根源。批判和社會根源的研究，另詳下節韓非思想的批判。

韓非的主要思想是法術思想。這種思想固然是爲適應新興地主階級的政治所需要而提出的；但是，如果按照他的歷史進化觀點說來，那也是在他的歷史進化理論的基礎之上而提出的。因此，有必要首先簡單地敘述一下他的歷史進化理論。他在五蠹篇說：

「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇；有聖人作，構木爲巢以避羣害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。民食果蓏蜾蠃蛤腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病；有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯、舜、禹、湯之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。」

根據這一段引文，我們可以知道韓非的歷史觀是進化的歷史觀。他認爲社會歷史是在不斷地演變之中，而演變的基礎是那個不斷地變革的客觀實際和經濟生活。他能初步地用唯物的觀點來歷觀前代

遞演遞變的客觀形勢，因而作出樸素的歷史進化的理論，然後根據這個理論，進而推陳出新地論證了法術學說是歷史發展必然的、適應新時代需要的政論。（韓非當然也受公孫鞅思想的影響，見商君書開塞篇）

現在再看韓子怎樣地來論證吧。他既已說：「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備」，所以在五蠹篇又說：「世異則事異，事異則備變。」又說：「舉先王言仁義者盈廷而政不免於亂。」在心度說：「治民無常，唯治為法，法與時轉則治，治與世宜則有功。……時移而治不易者亂。」在南面說：「不知治者必曰：『無變古，毋易常。』變與不變，聖人不聽，正治而已。」在八說說：「處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之治也。」（文繁不多引。）

以上所引述的，都是韓子反對復古的變古論，也是從破除過時的陳腐政論着眼，而善於用歷史進化的觀點，因時制宜地來變革政法制度，以適應時代要求的論證。這些歷史進化觀的結論，就是他的法術思想的主要論據，確實是富於革新精神的。

韓子的法術思想和它的根源是這樣的：韓子的法術思想大半是採用申不害的術治學說和公孫鞅的法治學說，加以融合而有所修正的。他在定法篇說：

「今申不害言術，而公孫鞅為法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」在難三篇又說：

「人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之于官府而布之于百姓者也。術者，藏之于胸中以偶衆端而潛御羣臣者也。故法莫如顯而術不欲見。」

韓子批評申不害的「徒術而無法」，指出申子輔佐韓昭侯「雖用術於上，法不勤飾於官」，所以韓國「不至霸王」。他又批評公孫鞅的「徒法而無術」，指出公孫鞅輔佐秦孝公「法不（按：不當作雖）勤飾於官，主無術於上」，所以秦國「不至於帝王」。因此，他主張兼用「法」「術」，並指出申不害和公孫鞅「二子之於法術皆未盡善也」，意在糾正二子的缺點而兼用二子的優點。他又採用慎到的勢治學說，在難勢篇說：「抱法處勢則治，背法去勢則亂。」在八經篇又說：「君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。」可見他也主張勢治。在人主篇說：「萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」法是官府公布的成文法，是編著在圖籍中的國法條規，術是君主暗藏在心中的權術，是馭臣治民的手法，勢是君主的重權尊位形成的威勢，是控制臣民的憑藉力量。韓非把這三種學說綜合起來成爲一種有機聯系的統一體。這樣，他的政治思想就不同于前期法家某一個人的政治思想，而是法治、術治、勢治三種政治主張的混合體。也就是說：君主憑藉政權的威力，運用術數以駕馭羣臣，而使羣臣百姓都守法奉令來體現中央集權、君主專制的政治學說。但此學說的主幹還是「法」和「術」，因爲「勢治」實際已包括在「法」「術」之內了。

韓子的主要思想誠然是法術思想，但由于他生當戰國末葉，受了百家爭鳴浪潮的激盪，因此，在他的思想體系中當然也會或多或少地染上百家的色彩而有所增飾。他給儒、道、墨、法的學說下了或肯定

韓子
道、墨、法的學說下了或肯定

kk

的、或否定的、或引申的、或修正的評論；又受了各家正面的或反面的影響。因此，他的思想在基本上說來，固然是批判地吸收前期法家的言論以成其法術學說，但從影響上說來，他也採擇儒、道、墨三家學說而綜合之以成其新的思想體系。這樣，他不只是集前期法家學說的大成，而又有選擇地吸取儒、道、墨等家學說而總匯之，成為先秦諸子中最後的一位思想家。

韓子和荀子在學術思想上的關係是這樣的：荀子提倡禮學，對於禮有精闢的闡明，但由于他一面「隆禮」，同時又「重法」，（荀子在天論疆國二篇都說：「隆禮尊賢而王，重法愛民而霸。」）所以他有時把「禮」字的含義說得和「法」字的含義很接近。荀子在儒效篇說：「禮者，人主之所以為羣臣尺寸尋丈檢式也。」在禮論篇說：「禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫能損益也。……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。」荀子把禮看成和「繩、墨、規、矩」同性質的東西，那就跟法家有時把法視為客觀物準的看法很相似了。韓子在用人篇說：「釋法術而任心治，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。」在飾邪篇說：「釋規而任巧，釋法而任智，惑亂之道也。」我們試把以上所述荀韓二子的原文來對照一下，便可以看出在學術史上由荀子的隆禮重法遞變成爲韓子的法學的發展痕迹（韓子當然也承繼公孫鞅）。這固然是歷史發展必然的反映，但從師承關係上說，也是他們師生二人在思想演進上接近或相通的一種關聯，從這裏我們可以找到一座由禮治走向法治的過渡橋樑。

荀子書有些樸素的唯物主義的思想，解蔽、正名等篇較多，而最突出的是天論篇。荀子在天論篇用唯物論的、無神論的天道觀來批判唯心的、迷信天神的天道觀（文繁不引）。韓子也有些樸素的唯物主義觀點，他是荀子的學生，荀子的思想對他起着誘掖作用是很自然的。（這種觀點本非一源之水，韓子當然也承繼了前期法家的思想和受道家的影響。）例如他在飾邪篇大力排斥卜筮，舉出趙、燕、越等國的實事來證明「龜策鬼神不足舉勝」。這比荀子天論篇「卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也」的說法更提高了一步。韓子又說：「夫舍常法而從私意，則臣下飾於智能，……妄意之道行，治國之道廢。……鏡執清而無事，美惡從而比焉，衡執正而無事，輕重從而載焉。」像這樣的反對胡亂猜測，而以客觀物準為常法，是他反對唯心論而提倡唯物論的傾向。此外，韓子的認識論必以事物的徵驗為依據，是具有唯物主義觀點的。如顯學說：「無參驗而必之者，愚也。」備內說：「偶參伍之驗以責陳言之實。」八經說：「言會衆端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人，四徵者符，乃可以觀矣。」與此相反，就是無根據的亂猜。他在解老篇說：「先物行、先理動之謂前識。前識者，無緣而妄意度也。」這都是用唯物物的觀點去觀察事物，反對無根據的亂猜。這些言論跟荀子在性惡篇所說的「善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人」的說法有相同之處。像這樣能用樸素的唯物觀點來觀察客觀事物，而不主觀地隨意亂下判斷，就接近正確的察辨方法；能運用這種察辨方法以求認識，可以說已經很接近唯物主義的認識論了。

韓子和道家在學術思想上的關係是這樣的：在老子本書中，「道」字的含義有時指宇宙的本體，有時指客觀事物的規律。韓子在主道篇說：「道者，萬物之始也，是非之紀也。」可見這個「道」字既具有宇宙

的本體的意思，也具有客觀事物的規律的意思，是有雙重含義的。那末，韓子的說法和道家的說法大略相同了。——這是第一個例證。老子主張「無爲」，所謂「無爲」是取消仁、義、禮、智、法、令來，「以輔萬物之自然而不敢爲」。韓子也講「無爲」，但是，所謂「無爲」是君主處勢、立法、抱術、任用臣吏而不自己去作。所以韓子在主道篇說：「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智，賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於能。」在外儲說右下說：「聖人不親細民，明主不躬小事。」這是韓子把道家的「無爲論」引申成爲法家的「無爲論」。——這是第二個例證。除此以外，韓子書還有不少道家思想，喻老、解老、揚權、主道四篇尤多。（多半是用法家的眼光去理解道家的言論，文繁不引。）這些都是韓子在思想上了道家思想的影響的具體表現。我們從那些作品中可以更清楚地追溯到韓子和道家在思想上的關係。司馬遷說：「韓非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」他這個論斷似是信而有徵。

韓子和墨子在政治思想上的關係是這樣的：墨子的政治思想是「尚同」和「尚賢」相提並論的。墨子在尚同上篇說：

「古者民始生未有刑政之時，……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，以非人之義，故交相非也。……明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選擇天下之賢可者，立以爲天子，……又選擇天下之賢可者置立之以爲三公，……立諸侯國君，……又選擇其國之賢可者置立之以爲正長，……正長既已具，……上之所是，必皆是之，所非，必皆非之，……上同而不下比。……國君唯能壹同國之義，是以國治也。國君者，國之仁人也。」

尙同中篇說：

「天子之視聽也神，……非神也，夫唯能使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人心助己思慮，使人之肱股助己動作，……故古者聖人之所以濟事成功，……唯能以尙同爲政者也。」

在以上二段引文中，我們可以看出墨子的政治思想，一方面傾向于中央集權，不只要萬民在行動上「壹同」于君主，連在思想上也「壹同」于君主（天子還總天下之義尙同于天），又使人民助君主視聽、言談、思慮、動作；另一方面，他又主張賢人政治，即君主及各級的統治者的人選必定是個「仁人」，所以「尙同」和「尙賢」需要相提並論。韓子也主張中央集權，如「事在四方，要在中央；聖人執要，四方來效」（見揚權）。在形式上和墨子的「尙同」政治似有相同之處，但是墨子的「尙同」政策，只是給韓子提供了一個啓發，使韓子在形式上採取了墨子的「尙同」而不兼採墨子的「尙賢」。這樣，韓子的中央集權政治思想，在形式上和墨子似略同，而在本質上就和墨子不相同。現在詳細分析如下。韓子在五蠹篇說：「明主之道，一法而不求智，固術而不慕信。」在忠孝篇更露骨地說：「上法而不上賢。」在顯學篇又說：「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊。」這是墨、法二家學說在形式上略同而在本質上大異的明證之一。墨家的政策是從「愛利萬民」出發的，所以「上下請（情）通，上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積害，上得而除之」。所謂「尙賢」，是尊尙人民中的賢才。墨子的觀點是：「官無常貴，民無終賤。」這樣，墨家的政制雖然是中央集權，仍然帶一定程度的民主因素。法家的君主用術來駕馭羣臣，法家的政策用信賞必罰的高壓手段