

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

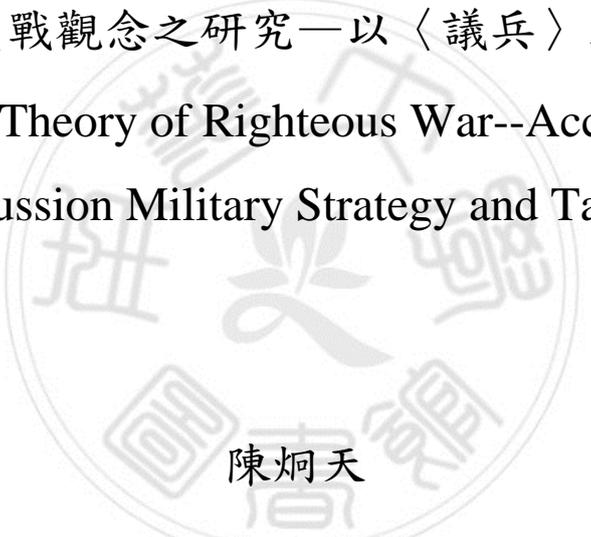
College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

荀子義戰觀念之研究—以〈議兵〉為中心

Study on Xunzi's Theory of Righteous War--According to Xunzi's  
'Discussion Military Strategy and Tactics'



陳炯天

Jyong-Tian Chen

指導教授：謝君直 博士

Advisor: Chun-Chih Hsieh, Ph.D.

中華民國 110 年 12 月

December 2021

# 南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班  
碩士學位論文

荀子義戰觀念之研究—以〈議兵〉為中心

Study on Xunzi's Theory of Righteous War—According  
to Xunzi's 'Discussion Military Strategy and Tactics'

研究生：陳炯天

經考試合格特此證明

口試委員：魏美瑗

謝君直

陳政揚

指導教授：謝君直

系主任(所長)：楊國松

口試日期：中華民國110年12月9日

## 摘要

荀子所處的戰國後期，其戰爭之頻仍，已成為當代各家不得不面對之議題。不同於孔、孟等儒家先賢對於戰爭所言甚少，荀子有〈議兵〉一篇專論戰爭觀以及軍旅之事。而儒家之思想中以仁義為本，本著仁愛之關懷，自是期望當面對戰爭這一歷史事實時，能夠是「以有道伐無道」，只針對惡首個人而不造成大規模傷亡的這種形式出現，並且在戰後能迅速恢復政治上的穩定，即所謂「義戰」。

本文旨在探討荀子戰爭觀中「義戰」之內涵，由荀子所提出之「性惡論」、「禮義之道」，以及其政治思想做為出發點，以荀子〈議兵〉作為主要文本內容，加以釐清荀子之「義戰」觀念。並且藉由與孟子、墨子、韓非子等當代思想家之戰爭觀念之對比，更進一步凸顯荀子戰爭觀之特色。

關鍵詞：荀子、義戰、戰爭觀、禮義、性惡、王霸之辨、孟子、墨子、韓非子

## Abstract

During the late Warring States period when Xunzi was in, the frequency of wars has become an issue that all contemporary schools have to face. Unlike Confucian ancestors such as Confucianism and Mencius who said very little about warfare, Xunzi has an "Discussion Military Strategy and Tactics" devoted to the concept of war and military affairs. Confucianism is based on benevolence and justice, so hope that when facing the historical fact of war, is a form of just war, a war that only targets criminals without hurting the innocent. And quickly stabilized after the war. This is the so-called "Justice War".

This master's thesis explores Xunzi's concept of "Justice War". According to Xunzi's Theory of Human Nature and Political Thought, take "Discussion Military Strategy and Tactics" as the main content, probe into Xunzi's Concept of "Justice War". And by comparing the war concepts of Mencius, Motzu, and Han Fei, highlight the special features of Xunzi's war theory.

Keywords: Xunzi, Justice War, War theory, Ritual education, Human nature, Kingly

Way and the Hegemonic Way, Mencius, Motzu, Han Fei

# 目錄

摘要.....	i
Abstract.....	ii
目錄.....	iii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究材料與述評.....	5
第三節 研究方法與論文結構.....	9
第二章 荀子的政治思想.....	12
第一節 性惡論與治性.....	12
第二節 禮義的本質與治理功能.....	19
第三節 禮義在政治上的實踐.....	34
第三章 〈議兵〉的義戰理論.....	41
第一節 戰爭之正當性.....	41
第二節 治軍之道.....	50
第三節 王道與霸道.....	60
第四章 荀子與各家戰爭觀之比較.....	70
第一節 孟、荀義戰觀念之異同.....	70
第二節 與墨子戰爭觀之比較.....	82
第三節 與韓非子戰爭觀之比較.....	90
第五章 結論.....	97
第一節 研究回顧.....	97
第二節 研究展望.....	99
參考資料.....	100
附錄：《荀子》述戰文獻表.....	104

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

荀子身處戰國後期，當時除了諸子百家之文化思想活躍，有諸如道、墨、法、名、陰陽等各家學說流行以外，其政局之混亂，戰爭之頻仍，亦是當代學者必須面對之議題。據司馬遷《史記》中所述，僅僅是春秋時期便有「弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。」<sup>1</sup>可見時代之混亂。而後更有屈原《九歌·國殤》所述：

操吳戈兮被犀甲，車錯轂兮短兵接。  
旌蔽日兮敵若雲，矢交墜兮士爭先。  
凌余陣兮躐余行，左驂殪兮右刃傷。  
霾兩輪兮繫四馬，援玉枹兮擊鳴鼓。  
天時墜兮威靈怒，嚴殺盡兮棄原壘。  
出不入兮往不反，平原忽兮路超遠。  
帶長劍兮挾秦弓，首身離兮心不懲。  
誠既勇兮又以武，終剛強兮不可凌。  
身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄。<sup>2</sup>

其戰爭之慘烈，已如上所述。而對於戰爭，儒家之戰爭觀，在先秦各家之中有其獨特之處。有別於道家對於一切型態的戰爭予以否定，認為「師之所處，荊棘生焉，大軍過後，必有凶年」<sup>3</sup>（《老子·三十章》）、「兵者，不祥之器」<sup>4</sup>（《老子·

<sup>1</sup> 宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義《史記三家注》，臺北，洪氏出版社，1974年，頁1915。

<sup>2</sup> 宋·朱熹，《楚辭集注》，臺北，文津出版社，1987，頁46。

<sup>3</sup> 漢·王弼，《老子王弼注》，臺北，河洛圖書出版社，1974，頁42。

<sup>4</sup> 漢·王弼，《老子王弼注》，臺北，河洛圖書出版社，1974，頁43。

三十一章》)；墨家雖言「非攻」，尤其反對越演越烈的互相攻伐，但卻不反對防守，亦即墨子反對攻伐，但其對於攻伐之定義亦耐人尋味，在《墨子·非攻下》中曾提及禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂，而墨子對此三則歷史事件所給出的回應則是「彼非所謂攻，謂誅也」<sup>5</sup>，換而言之，其對於戰爭之態度，除了反對攻伐以外，應另有其判斷標準。相較之下，孔子雖顯然地反戰，「軍旅之事，未之學也」<sup>6</sup>(《論語·衛靈公》)，但卻也有著「有文事者，必有武備」<sup>7</sup>(《史記·孔子世家》)、「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」<sup>8</sup>之說，可見其不完全否定「軍旅之事」之存在；而到了孟子，則更進一步對戰爭加以論述。

「義戰」一詞便是首見於孟子所言之「春秋無義戰」<sup>9</sup>(《孟子·盡心下》)，孟子此語在否定了當時諸侯相互攻伐、兼併之合理性的同時，亦隱晦地肯定了戰爭的出現可以具有合理性與正當性。此可見於《孟子·梁惠王下》中的一段對話：

取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取。古之人有行之者，文王是也。<sup>10</sup>

從而可以見得，孟子雖顯然地反戰，但在理論前提下，戰爭亦可以是具有正當性的，例如此處孟子判斷正當與否的標準便在於民心所向。

而荀子作為繼孔、孟之後，集儒學之大成者，顯然並非提倡或主張戰爭，然而因荀子處於戰國晚期之時空背景，從而意識到當時諸國之間相互攻伐、兼併之戰爭已避無可避。故對於戰爭，荀子不同於孔子、孟子鮮少正面地論述戰爭，而

<sup>5</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁145。

<sup>6</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁162。

<sup>7</sup> 宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義《史記三家注》，臺北，洪氏出版社，1974年，頁3297。

<sup>8</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁171。

<sup>9</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁364。

<sup>10</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁222。

是直接的、有系統地論述戰爭之意義，將之視為是政治之延伸。

然而，為何在荀子思想中，這般毫不掩飾地論述戰爭，甚至在〈議兵篇〉中直接且詳盡的描述戰爭之具體作為？以儒家之角度而言，道德的實踐才是重中之重，而道德的實踐，依牟宗三先生所言：

中國哲學則是重實踐的。實踐的方式初期主要是在政治表現上善的理想，……實踐的過程即為政治的活動。……中國的聖人，必由德性的實踐，以達到政治理想的實踐。<sup>11</sup>

道德的實踐不僅僅是對於個人而言，而荀子所謂的「隆禮重義」亦不僅是針對個人而言的，而是將其實踐於政治活動之上。而韋政通先生也說到：

先秦諸子主要的任務並非建立一套哲學系統以學問傳世，而是用世的直接參與政治並影響社會，希望遇到名主採納他們的意見實現抱負。<sup>12</sup>

要知在荀子所處的戰國晚期，諸侯之間相互攻伐、兼併愈演愈烈，若論及政治，則戰爭已是避無可避之治天下議題。循此脈絡，荀子所談論之戰爭理論，是否有可能僅是作為一種強化其政治理想，以利君王採納其理論之論述策略？那麼，此一舉動是否有違於儒家仁愛之精神，是否和儒家主張和平之基本立場相互牴觸？這將是本文所要釐清的重要問題。

而不同於孟子以「民心所向」或「義與不義」來劃分戰爭之合理與否；或是墨子以「攻伐」與「防守」作為判斷標準，在荀子之戰爭理論中，如何界定「義戰」與否？是否如「武王怒師牧野」<sup>13</sup>、「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也」<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，上海，上海古籍出版社，2008，頁9。

<sup>12</sup> 韋政通，《中國思想傳統的創造轉化》，昆明，雲南人民出版社，2002，頁14。

<sup>13</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁542。

這般具有道德情感的發動戰爭動機而言，或者另有其他判斷標準？亦是本文所欲釐清之問題。



---

<sup>14</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 330。

## 第二節 研究材料與述評

荀子雖與孟子同為儒家之正宗，司馬遷更在《史記》中將二人合傳，視為繼孔子之後二大儒者。《荀子》一書最早由西漢劉向為其整理，定作三十二篇，名為《孫卿新書》。<sup>15</sup>然而，自儒家歷史發展以來，雖有東漢趙岐為《孟子》作注，然而《荀子》一書更是數百年乏人問津。到了唐朝，方有楊倞為《荀子》一書注釋。而後宋明兩代，抑荀之風氣更甚以往，直至清朝後期，方有王先謙將清代學者彙為集解。王先謙乃清代大家，其《荀子集解》當可供參考。故本論文以王先謙《荀子集解》<sup>16</sup>為主要參考依據，輔以由此本而出的注釋及疏解以便釐清《荀子》原典之意涵。

而近代學者對於荀子之詮釋與專書，亦是本論文之重要參考依據。其中勞思光先生所著《中國哲學史》<sup>17</sup>第六章中對於荀、孟心性論之對照，指出荀子用「生而有」以解釋「性」，顯而易見其所謂「性」乃人生而具有之本能，而此種本能乃人與其他動物同具有之性質，絕非孟子所言之「有價值自覺」之性。<sup>18</sup>此可顯然地將二者之心性論作一區別。陳大齊先生所著《荀子學說》<sup>19</sup>第九章說明了禮的作用範圍，認為荀子所說的禮，是一切規範的總稱。<sup>20</sup>牟宗三先生在《名家與荀子》中指出荀子所言之「性」是負面的、被治的，乃人欲之私與自然之象也。周群振先生所著《荀子思想研究》中認為，荀子之王霸之辨是以德義為基本原則，視其所表現之程度，而為不同等級之區別。

---

<sup>15</sup> 劉向曰：「所校讎孫卿書凡三百二十二篇，以相校除復重二百九十篇，定著三十二篇」。並名為《孫卿新書》。至唐朝楊倞為其重新校注，方改為《荀卿子》，後簡稱《荀子》，亦是現今流傳版本之基礎。詳見於廖名春，《荀子新探》，臺北，文津出版社，1994，頁56。

<sup>16</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016。

<sup>17</sup> 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北，三民書局，1981。

<sup>18</sup> 詳見於勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北，三民書局，1981，頁332-333。

<sup>19</sup> 陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989。

<sup>20</sup> 陳大齊先生指出，荀子所說的禮，範圍至為廣大，上自人君治國之道，下至個人立身處世之道，乃至飲食起居的細節，莫不為其所涵攝。故可說禮是一切規範的總稱。詳見於《荀子學說》，頁163。

陳勻瀚在《荀子戰爭思想研究》中指出，荀子在關於國防軍事的論述中，有著獨特的見解，能夠堅守住儒家的部分觀點，即是在「仁義」和「禮制」的傳統上，又能夠不困於昔日儒家看待戰爭的論點，提出了具備時代性與儒家特質的用兵之道，並且強調王者除了須以禮義鞏固根本以外，也必須對於國防的領域有所了解，才能建立起一套完善的軍事制度。此一觀點與本論文所持之觀點有相合之處，其論文對於荀子用兵之道有著較為詳盡的論述，以及對於〈議兵〉之部分文獻也有著一定程度的論述，故其內容當可作為本論文之參考資料之一。

洪巴軒〈戰爭的道德規範—以《荀子·議兵》為核心之探討〉則以荀子各篇中對於戰爭之論述為主要文本，輔以多位西方學者對於「正義之戰」之論述，將荀子各篇章中對於義戰之論述建構出系統性的理論。其所引用之西方學者對於「正義之戰」論述部分與本論文較無關聯性，然而該論文中明確地將「義戰」界定為「行為者的行為動機、個人品格以及行為結果皆具備道德上的正當性」，此一觀點當可為本論文所參考，而其對於荀子各篇章中義戰觀念之論述，亦與本論文有多處相合，故可作為本論文之參考資料之一。

楊海文〈湯武放伐與與王霸之辯—從《荀子·議兵》看孟荀思想的相似性〉則以「湯武放伐」之歷史事件與「民心向背」問題來探討荀孟思想之相似性，此一脈絡甚為合理，亦與本論文所持之觀點有相合之處。然而其在對於荀孟王霸之辨問題之探討上，認為荀子之王霸觀可視作「王主霸輔」這種近似「王霸兼用」之觀點卻不合理，荀子認為王道優於霸道，並且肯定「由霸入王」之可能性並不假，然而綜觀荀子各篇中對於王霸之論述，僅對於霸道在治理成效這一事實上有所論述，卻未對於霸道給予肯定。換言之，這種「王主霸輔」之論點缺乏文獻依據，故不為本文所採用。

姜國柱〈荀子的軍事思想〉則從「人性好利故有戰爭」之觀點出發，認為「荀子之戰爭起源論與性惡論是密切關聯的，並且具有一定的合理性」，並且該文中亦論及諸多〈議兵〉篇中之觀點，如「以民為本」、「明君用賢勝於用兵」、「隆禮重法」等，大多符合荀學思想脈絡，亦與本論文有相合之處，故可為本論文之參考資料之一。

廖名春〈荀子兵論初探〉中指出，荀子之兵論是「以壹民、附民為本的強兵論」，並且認為荀子之戰爭觀是以「禁暴除惡」為目的，此一觀點甚符合荀學脈絡，並且該論文透過「仁人之兵」與「盜兵」之比較以及「大王」與「將帥」之比較來論證荀子戰爭觀中「政治上的人心向背為本，軍事上的權謀機變為末」這一論點，與本論文有相合之處，故可作為本論文之參考資料之一。

高柏園〈墨子與孟子對戰爭之態度〉中認為墨子與孟子在反戰思想的同時，亦都在某種意義上保留了戰爭的合理性，並且指出墨子是以功利主義之態度反對戰爭，以戰爭為大不利而反對之；而孟子是以道德實踐的優先性之態度反對戰爭，以戰爭直接違背了道德原則而反戰。此一觀點精準地指出了墨、孟戰爭觀之差異，故可作為本論文之參考資料之一。

其他當代專書諸如李哲賢先生所著《荀子之名學析論》，李滌生先生所著《荀子集釋》，吳復生先生所著《荀子思想新探》，李哲賢先生所著《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，高柏園先生所著《孟子哲學與先秦思想》，東方朔先生所著《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，梁啟雄先生所著《荀子束釋》，韋政通先生所著《中國思想傳統的創造轉化》，陳德和先生所著《儒家思想的哲學詮釋》，陳正雄先生所著《荀子政治思想研究》，馮友蘭先生所著《中國哲學史新編》，傅偉勳先生所著《學問的生命與生命的學問》，蔡仁厚先生所著《孔孟荀

哲學》，楊筠如先生所著《荀子研究》，熊公哲所著《荀卿學案》、《荀子今註今譯》，鮑國順先生所著《荀子學說析論》等，學位論文及期刊論文部分如田富美《清代荀子學研究》，許秋梅《荀子禮義之統思想研究》，陳勻瀚《荀子戰爭思想研究》，楊佳霖《荀子義利思想之研究》，潘小慧《從解蔽心看荀子的知識論與方法學》，劉乃華《荀子道德思想之研究》，盧品青《從「禮—法」觀比較荀子與韓非之政治哲學》，李哲賢〈論荀子之名學與孔子學說之思想關聯——一種思想史之考察〉，洪巳軒〈戰爭的道德規範—以《荀子·議兵》為核心之探討〉，吳文璋〈荀子論心和韓非子所蘊涵的心論之比較研究〉，楊海文〈湯武放伐與與王霸之辯—從《荀子·議兵》看孟荀思想的相似性〉，姜國柱〈荀子的軍事思想〉，廖名春〈荀子兵論初探〉，高柏園〈墨子與孟子對戰爭之態度〉，李賢中〈墨家「非攻」與《聖經》有關「戰爭」思想之比較〉等，亦為本論文之參考依據。以上所列舉之當代專書與期刊論文，其出處皆已列於參考資料，故在此不再多做註解。

### 第三節 研究方法與論文結構

作為哲學研究而言，詮釋學的研究方法影響最為深遠且使用廣泛。詮釋學原是用以研究《聖經》之方法學，然除了在宗教經典以外，詮釋學對於人文領域之研究亦影響深遠，而中國哲學之研究中亦廣泛使用詮釋學研究方法。

而所謂詮釋學之研究方法，自當有些研究原則作為基礎，方能稱之為研究方法。而本論文中所使用的詮釋方法主要參考自袁保新先生所提出「創造性的詮釋」之六項原則：

一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。

一項合理的詮釋必須能過還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就越成功。

一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。

一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。

一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空局限的思想觀念，而且盡可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。

一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997，頁 77。

所謂詮釋，不應只著重於一字一句之詮釋，而是能夠還原到經典之中，取得其他文獻與章句之相互印證、支持，使其成為思想體系上和諧一致之整體，方能符合學術上客觀性之要求，而且可以有進一步的哲學詮釋，上述詮釋學之研究原則，皆是為力求詮釋之合理性而來。故以此為本論文之研究方法。

論文結構部分，本論文在第一章〈緒論〉之第一節〈研究動機與目的〉中，說明本論文主題「荀子義戰觀念」之研究原因及所欲釐清之問題。第二節〈研究範圍與材料〉則是與本論文相關之文獻回顧。第三節〈研究方法與論文結構〉則是說明本論文所使用之研究方法與篇章結構。

第二章〈荀子政治思想〉中，從荀子的主要理論為基礎，探究其政治思想與戰爭理論之關聯性。第一節〈性惡論〉從荀子思想之核心理論出發，探究其心性論與政治思想之關聯性。第二節〈禮義的本質與功能〉則是對於貫徹荀子戰爭理論之「禮義」加以釐清。第三節〈禮義在政治上的實踐〉則是對「禮義」在政治上之實踐加以說明，以及其戰爭理論作為政治延伸之依據。

第三章〈議兵篇的戰爭理論〉則是對於本論文主要文本〈議兵篇〉加以分析，在第一節〈戰爭的正當性〉為針對本文之主題—「義戰」與否之標準加以釐清。第二節〈治軍之道〉則探討荀子在〈議兵篇〉中對於戰爭理論的具體描述，以及禮義在其戰爭理論中之作用。第三節〈王道與霸道〉則是藉由荀子對於王道和霸道之對照，進而釐清荀子「以德兼人」之戰爭理論。

第四章〈荀子與各家戰爭觀之比較〉則是比較荀子與同時期各家學說戰爭觀之異同。第一節〈孟、荀戰爭觀之異同〉說明孟子與荀子同為儒家，其戰爭觀自有許多相近之處可供比較。第二節〈與墨子戰爭觀之比較〉說明墨子所謂「非攻」

所反對的亦是「非正當性」的戰爭，換而言之，墨子雖亦有其判斷「義戰」之標準，故可供比較。第三節〈與韓非子戰爭觀之比較〉則是說明荀子之學說被認為與法家有相似之處，故而透過比較荀子與韓非子之戰爭觀，加以釐清其異同。



## 第二章 荀子的政治思想

在荀子思想中，戰爭與政治有著密不可分之關聯。誠如〈議兵〉中荀子與臨武君之對話「凡用兵攻戰之本，在乎壹民」<sup>1</sup>、「故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已」<sup>2</sup>。可見在荀子之戰爭觀中，「壹民」、「附民」之重要性。而「壹民」、「附民」，亦可視作是政治之範疇，而政治於荀子而言，又是禮義之延伸，可以見得戰爭、政治、禮義，此三者之間必有關聯性。故本章中藉由研究荀子之政治思想，試圖釐清戰爭、政治、禮義之間之關係，進而探討戰爭在荀子思想中具有何等意義。

### 第一節 性惡論與治性

〈性惡〉中論述性惡之問題，以及「順性」所衍生出的「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」等客觀事實，進而基於「惡」之在事實上出現，提出禮義之必要。其性惡論與禮論、政治思想，皆有密不可分之關係，故而在探討荀子之政治思想前，探討其性惡論有其必要。

荀子論性，有兩方面的意義，一者是感官能力，二是指由感官能力所衍生出的欲望。而荀子對於性的定義，可見於〈性惡〉：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有

<sup>1</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁314。

<sup>2</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁314。

好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。<sup>3</sup>

凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。今人之性，目可以見，耳可以聽；夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。<sup>4</sup>

以上二段，皆說明荀子對於性之定義是就本能而言的，而在荀子其他篇章中對於性之論述，如〈榮辱〉中也提及：

凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執注錯習俗之所積耳。是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。……湯武存，則天下從而治，桀紂存，則天下從而亂。如是者，豈非人之情，固可與如此，可與如彼也哉！<sup>5</sup>

就以上荀子對性的論述而言，「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害」是就慾望而言的，「目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養」是就感官能力而言的，「可以為堯禹，可以為桀跖」講的是可塑性。是「天之就也」，「生而有」並且「無待而然」。徐復觀先生認

<sup>3</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁513。

<sup>4</sup> 王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁515。

<sup>5</sup> 王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁74。

為，「生而有」和「無待而然」皆是「性者天之就也」的另一種說法<sup>6</sup>。所以，可以將此三者視作是同義，即是在說明性是人與生俱來之本能。徐復觀先生指出，荀子這樣的觀點與告子所謂「生之謂性」幾乎完全相同<sup>7</sup>，而「以為堯禹，可以為桀跖」以及「固可與如此，可與如彼」所說明的這種行為的可塑性，性的無定性，也相當於告子所謂「決諸東方則東流，決諸西方則西流」<sup>8</sup>的說法。

徐復觀先生指出，荀子言性有兩層意義。其根據在於〈禮論〉和〈正名〉中這三段：

性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。<sup>9</sup>

生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。<sup>10</sup>

性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。<sup>11</sup>

徐復觀先生認為，這裡的「性者，本始材朴也」指的是生而即有之能力，是如「目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養」這種所謂的「官能之原始作用及能力」。循此脈絡，則可看出下一段中的「生之所以然者謂之性」和「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」明顯是性的兩種不同意義，「生之所以然」的性，是先天的，是生之根據的問題，等

<sup>6</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969，頁 230。

<sup>7</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969，頁 230。

<sup>8</sup>朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2011，頁 325。

<sup>9</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 432。

<sup>10</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 487。

<sup>11</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 515。

同於「性者天之就也」所說的性。如前所述，荀子之學說是經驗性的，他的人性論，是著重於在經驗中可以直接把握到的性。所以性的這一層意義，在荀子的人性論中並非重點，然而卻是作為人性論的成立，所必須面對的議題。依徐復觀先生之說法，這是「要從生理現象進一層去求一個『所以然』的結果」。<sup>12</sup>在另一段中「性之合所生，精合感應，不事而自然，謂之性」這句中所提到的第一個性字，是指上述中性的第一層意義。由此性和外物接觸所引起的官能反應，例如前述的「飢而欲食」、「目能辯色」之類，都是不必經過人為的構想，自然如此的，這也是謂之性，是在經驗中可以直接把握得到的性，此即荀子人性論的主體。

綜上所述，荀子並不著重在「性者天之就也」這一層次的性。「情者性之質也」以情為性之本質，才是荀子人性論的重點。荀子將性、情、欲三者分別說明，然而就「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。」這段而言，情是性之實際內容，然而情的顯現是透過欲對於外在事物的接觸，並不會自然的顯現。以前段「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息」而言的話，飢、寒、暖是人在與事物接觸時所產生的本能，引發出相對應的情，進而演變為相對的欲求。所以說，情和欲都是性之體現。對此，徐復觀先生認為「性、情、欲，是一個東西的三個名稱」。

13

荀子言性惡，性之定義已如前所述。而荀子對惡之定義可見於以下兩段：

凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：

是善惡之分也矣。<sup>14</sup>

禮義之謂治，非禮義之謂亂也。<sup>15</sup>

<sup>12</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969，頁 232。

<sup>13</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969，頁 234。

<sup>14</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 519。

<sup>15</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 52。

綜以上兩節，可以得知荀子對於善惡的界定，關鍵在於禮義與否。非禮義，則亂，則為惡。如前所述，荀子對於性之定義，可以分作官能的能力和官能的欲望二個方面而言，然而，無論是官能的能力和官能的欲望，皆無善惡可言，但荀子卻從這種事實的性，得出性惡之結論。其論證依據如下：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。<sup>16</sup>

此段說明若順性，則欲望不受節制則必導致爭奪，殘賊，淫亂等，故必須由師法之化以及禮義之化，令欲望在合理限度內的被滿足，方能歸於治。這是從官能欲望的流弊來論證性惡。

孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性故也。」曰：若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰目明而耳聰也。<sup>17</sup>

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。……夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，人之性

<sup>16</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 513。

<sup>17</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 515。

惡明矣，其善者偽也。<sup>18</sup>

這是以「可分離」與否來論證性惡，荀子認為凡屬於性的東西，必無法與性分離的，例如「目明耳聰」可以稱之為性，明與目不可分離，聰與耳不可分離。在此論點上，荀子則以「辭讓」來說明，辭讓之行為是孝子之道，是「禮義之文理也」，顯然地是善的行為。而辭讓是反於性，悖於情的，可見善的行為是可與性分開來看。換而言之，即荀子從善與性無必然的不可離關係，故不符合性之定義的方式來論證性惡。

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則性而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則性而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。<sup>19</sup>

今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？<sup>20</sup>

櫟栝之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。<sup>21</sup>

「苟無之中者」的「之」字，是「於」之義。荀子認為人之有所求，乃是為了滿足需要，而需要則是由於不足或沒有。櫟栝與繩墨之所以有必要，乃是因為木材本來不直，故需加以矯正。同樣的道理套用在人性上，即禮義之存在可作為性惡之依據。同時，可見荀子是從要求禮義言性惡，以性惡問題作為其探討禮義之道

<sup>18</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 516。

<sup>19</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 519。

<sup>20</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 519。

<sup>21</sup>王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 521。

的目的，實則荀子所要強調的，是禮義之道。

從以上荀子對於性惡之論證，以及對於孟子所主張的性善論之批判，可以見得，荀子言性惡，是以具體客觀的社會現象與存在事實為基礎，這和孟子由心性論的角度論性善，在對於性之論述上出發點並不相同。勞思光先生指出，孟子所言之性乃是取本質義，而荀子所言之性乃是事實義。<sup>22</sup>孟子所言之性，乃「有價值自覺」之性，是人之所獨有而異於禽獸的，換言之，價值自覺是人之本質。與前述荀子所言之性，顯然地不同。故徐復觀先生認為，荀子對於孟子性善論的批判「不僅沒有結果，也沒有意義<sup>23</sup>」。至於為何荀子會對於孟子毫無理解至此，徐復觀先生也給出了一個推測：荀子根本沒有看過《孟子》一書。<sup>24</sup>徐復觀先生認為，以當時《孟子》一書的成書年代，和當時竹簡的流行困難的情況而言，荀子對於孟子的理解，極有可能僅是得之於傳聞，而未親見其書。

綜上述，荀子之所以言性惡，蓋因未見性所表現之善，只見性「順性」所衍生出的「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」等客觀事實，故而可以說「順性」是造成社會動盪、政局混亂之根本原因。這也透顯出荀子思想中「治性」之必要，而在荀學思想中，「治性」即須加之以「禮義之道、師法之化」，方能使其「歸於治」。此即〈富國〉中所謂「不教無以理民性」<sup>25</sup>，而在荀學思想中，教化民眾是主政者的重責大任之一，故而在性上的治理，亦是屬於政治之範疇。

---

<sup>22</sup>勞思光先生以亞里斯多德之「Essence」論孟子之「性」。詳見於 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北，三民書局，1981，頁 332。

<sup>23</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969，頁 238。

<sup>24</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969，頁 237。

<sup>25</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 589。

## 第二節 禮義的本質與治理功能

雖荀子之理論中，以其人性論最廣為人知，然而，如前述，荀子之所以探討人性之問題，是為強調其禮義之道。王先謙在《荀子集解·序》中便有提及：

余謂性惡之說，非荀子本意也。……荀子論學論治，皆以禮為宗。<sup>26</sup>

如前章述，荀子之所以言性惡，是因從客觀面向而言，荀子未曾見人性表現善，只見順性所帶來之弊端，因為人之性「生而有好利焉」，順性，則必生爭奪，爭則亂，亂則窮，於是乎有「先王惡其亂也，故制禮義以分之」之說法，可見對荀子而言，人性之惡的後果只是其所見的事實，而其理論之重心則在於論證出禮義之道。在荀子之學說中，禮義不僅是規範，更是向善的通路。荀子無論是論及政治、教育、道德，無不以禮義為其學說之核心。依荀子之言，在國家層面上而言，遵循禮義，則國得以治：

隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂。（〈議兵〉）<sup>27</sup>

國家的治與亂標準取決於禮，故隆禮義則國得以治，反之則必亂、必惡。而在個人層面，遵循禮義，則身得以修，故曰：「禮及身而行修」（〈致士〉）。足見禮之在實踐的重要性。

### （一）、「禮」、「義」之異同問題

「禮義」可謂是貫徹荀子思想之脈絡，然而，荀子提及禮義時，有時稱之為「禮義」，有時單用「禮」字：

國無禮則不正。（〈王霸〉）<sup>28</sup>

<sup>26</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016。

<sup>27</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁319。

<sup>28</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁248。

禮者、法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。（〈勸學〉）

29

禮義生而制法度。（〈性惡〉）<sup>30</sup>

禮義之謂治，非禮義之謂亂也。（〈不苟〉）<sup>31</sup>

從以上數段，可以見得荀子時而稱之為「禮」，又時而和「義」連用，稱之為「禮義」，雖說〈大略〉中有言及「義，禮也，故行」<sup>32</sup>，然而若是義等於禮，兩者完全相等的話，荀子單言一個「禮」字即可，何必多此一舉連用「禮義」？可見在荀子看來，「禮」、「義」兩者並非完全相等，故二者之異同有釐清之必要。

對此，陳大齊先生指出，禮與義「有著同樣的功能」<sup>33</sup>，其理由是荀子在〈彊國〉中對於「義」有一段明確的定義：

夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也。……夫義者，內節於人，

而外節於萬物者也。（〈彊國〉）<sup>34</sup>

可見義的功能在於限制、禁止人之姦惡，在於節。而禮也有著同樣的功能，陳大齊先生認為，限制了惡與姦，才稱得上行修與國正，故在此點上，禮亦有著限禁姦惡之功能。

食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。

（〈修身〉）<sup>35</sup>

禮者，節之準也。（〈致士〉）<sup>36</sup>

可見在於「節」這一功能上，禮又與義有著同樣的功能。

分莫大於禮。（〈非相〉）<sup>37</sup>

<sup>29</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁14。

<sup>30</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁518。

<sup>31</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁52。

<sup>32</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁360。

<sup>33</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989。頁167。

<sup>34</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁360。

<sup>35</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁27。

<sup>36</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁309。

分何以能行？曰，義。(《王制》)<sup>38</sup>

可見在「分」這一功能上，禮又與義有著同樣功能。在「限禁姦惡」、「節」、「分」等功能上，禮之功能皆與義相同。雖然功能相同，卻不能據此斷定「禮」等於「義」。陳大齊先生指出「有著同樣功用的，當然不一定是異名同質，亦可能是異名異質，自不得因此據予論定，謂禮即是義」<sup>39</sup>。然而，在禮與義之異同問題上，陳大齊先生卻說「禮與義既有著同樣的功能用，則在功用的觀點上，無庸為之細加分別」<sup>40</sup>，陳大齊先生認為，因禮與義之關係密切，故「不必因其用語不同而推測其含義有別」<sup>41</sup>。

綜上述，陳大齊先生雖指出了禮與義有著相同的功能，但對於禮與義之異同卻未加以論述，也未說出為何在《荀子》一書中，時常將禮義二字連用。

韋政通先生則認為，荀子之所以將禮義二字連稱，是「欲以義來規定禮，限定禮」，韋政通先生指出，《荀子》一書中，凡言義者，多屬客觀義；荀子所言之禮，不同於孔孟主要在修身方面言禮，荀子雖也說「禮及身而行修」<sup>42</sup>，然而當荀子言及「禮義之統」時，則禮是代表客觀性的。因荀子重客觀性之故，以具有客觀功能之「義」來規定「禮」，同時「禮」即是「義」之表現。<sup>43</sup>

依韋政通先生所言，則荀子連用「禮義」二字之意義便是透過「義」以強調「禮」之客觀性。此說法較為合理，亦符合荀子人文思想之特色。對此，蔡仁厚先生也有著相合的說法：

「隆禮義」是荀子所透顯的精神方向，孟子「仁義」連言，荀

---

<sup>37</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁93。

<sup>38</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁194。

<sup>39</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989，頁167。

<sup>40</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989，頁167。

<sup>41</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989，頁167。

<sup>42</sup>韋政通，《荀子與古代哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1992，頁8。

<sup>43</sup>韋政通，《荀子與古代哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1992，頁9。

子則「禮義」連言。二人所說的「義」，內涵意指並不相同。孟子的「義」是主觀內在的(仁義內在)，故義與仁相通，而荀子言「義」則重客觀義，故義與禮連稱。<sup>44</sup>

蔡仁厚先生也認為，荀子之所以「禮義」連言，是彰顯其客觀性，荀子之謂禮義，乃是著重於其政治社會方面之效用。

綜上述，荀子所謂的「禮」和「義」，雖然在功能上有著相同的作用，實質上則是欲以「義」之客觀性來彰顯「禮義」之著重於政治、社會上之規範，故「禮義」連言。

## (二)、禮的範圍

荀子所述的禮，其涵蓋範圍甚廣，小至個人修身，大至國家政治，皆離不開禮之範疇：

禮義生而制法度。(《性惡》)<sup>45</sup>

禮者，法之大分，類之綱紀也。(《勸學》)<sup>46</sup>

從上述二段可以看出，在荀子看來，禮即是整個國家制度的最高原則，是法度之依據。

禮義之謂治，非禮義之謂亂也。(《不苟》)<sup>47</sup>

禮義者，治之始也。(《王霸》)<sup>48</sup>

隆禮貴義者，其國治；簡禮賤義者，其國亂。(《議兵》)<sup>49</sup>

以上數段則是從「治」與「亂」的方面而言禮之重要性，說明了國家治亂與隆禮義與否的必然關係。如前述，禮是國家制度之最高原則，國家若失禮，則國家制

<sup>44</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1984，頁456。

<sup>45</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁518。

<sup>46</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁14。

<sup>47</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁52。

<sup>48</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁192。

<sup>49</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁319。

度必定淪喪，故隆禮義，國家方得以治，反之則必亂。可以見得，禮義之於國家，之於政治之重要性。而在〈議兵〉中，荀子亦多次論述禮義與國家強弱之關係：

隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂；治者強，亂者弱，是強弱之本也。（〈議兵〉）<sup>50</sup>

禮者、治辨之極也，強固之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由所以隕社稷也。（〈議兵〉）<sup>51</sup>

從此數段亦可見得，在國家層面上而言，禮義與否不僅直接影響到兵之強弱，更是強國之本，從此處亦可說明荀子認為兵之強弱等軍事問題亦可由禮來評論。

禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而盡亡矣。（〈天論〉）<sup>52</sup>

荀子反覆強調禮乃國之根本，足見其重要性。若治國不遵禮義，則功名無從顯示；國君不隆禮尊賢，則甚至有傾覆、亡國之危。荀子此處也提及，除了隆禮之外，尊賢也是必要的。而至於尊賢、用賢等用人之法，荀子在〈君道〉中亦有說明：

取人之道，參之以禮；用人之法，禁之以等。行義動靜，度之以禮；知慮取舍，稽之以成；日月積久，校之以功，故卑不得以臨尊，輕不得以縣重，愚不得以謀知，是以萬舉而不過也。故校之以禮，而觀其能安敬也；與之舉措遷移，而觀其能應變也；與之安燕，而觀其能無流悞也；接之以聲色、權利、忿怒、患險，而觀其能無離守也。彼誠有之者，與誠無之者，若白黑然，可誣邪哉！故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人，此明

<sup>50</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁319。

<sup>51</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁332。

<sup>52</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁374。

王之道也。<sup>53</sup>

從此段可以見得，在執政方面而言，取人、用人之法同樣也是依禮而行的，在禮義的檢視下，賢與不賢猶如黑白分明，故「君子不可欺以人」。君王以禮義之道作為施政之基礎，故在選取、任命官員時，亦需用同樣的道德標準來擇人、用人，方能使禮義之道貫徹於政策之施行。可見無論是取人、用人，皆屬於禮的範疇。而所謂「用人之法，禁之以等」其中所謂的「等」來自於「分」，分則是禮的功能之一，亦可視作是禮的延伸。而對於「等」之區分，同樣也是源自於禮：

雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人  
之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。  
(〈王制〉)<sup>54</sup>

可見在荀子看來，人若有位階，則與社會身份及家族背景無關，受禮義教化與否，才是決定人格等第的唯一標準。對此，李哲賢先生指出，依荀子之意，社會階級之劃分，全在於其能否「屬於禮義」為判斷標準。興發個人之道德，故依於禮義，即可達致平治之要求，故禮之適用對象僅在於士人以上之階層，因以其能「屬於禮義」也。<sup>55</sup>對照〈富國〉中所言「由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之」<sup>56</sup>這是由於士人以上能夠先做到禮義，以禮節之。而庶民百姓其實也能「屬於禮義」，雖然一開始僅能依恃強力外在規範，但是在接受禮義之道下，不僅禁制其為不善，更期其亦可向士君子看齊。綜上述，可見禮有積極的、成就人格之作用，而法僅具有消極的、禁制之作用。〈王霸〉中也提及：

朝廷必將隆禮義而審貴賤，若是、則士大夫莫不敬節死制者矣。  
百官則將齊其制度，重其官秩，若是、則百吏莫不畏法而遵繩

<sup>53</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 284。

<sup>54</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 176。

<sup>55</sup>李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，臺北，文津出版社，1994。頁 165。

<sup>56</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 211。

矣。<sup>57</sup>

此段即可見得禮之積極成就個人之人格，而法則僅是防治作用。故荀子所謂的法，只是對於禮的輔助或者作為禮的補充而已，其治理之道在於禮。

不僅於國家層面，禮義在個人層面而言亦是行為之標準。而依荀子所言，禮義之具有普遍性，在以禮修身的層面上亦然：

君者，民之原也；原清則流清，原濁則流濁。(〈君道〉)<sup>58</sup>

君子者，治之原也。官人守數，君子養原；原清則流清，原濁則流濁。故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將慕辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。(〈君道〉)<sup>59</sup>

國君是治國之主體，官吏應固守職責，國君則應以禮修身。國君以禮修身，則上行而下效，原清則流清。政治活動主要是對民眾產生正面影響而得以實施的，故民在政治中的重要性已顯而易見。荀子對於國君之重要性予以高度肯定，然而荀子所強調的卻並非重君的統治權位，而是國君作為具有道德人格的最高治理者，是民眾產生道德實踐的來源，故荀子之所以強調國君之重要性，是因國君作為道德實踐之表率，必須以身作則，以致上行而下效，原清則流清，方可謂之「民之原」。而國君既為道德實踐之表率，所必須具備的條件亦極為要求：

故天子唯其人。天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。

<sup>57</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁270。

<sup>58</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁277。

<sup>59</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁274。

在荀子的君道觀念中，國君非是備道全美之聖人不可。對此，周群振先生指出，國君以一人而擔負整個國家之寄託，其本身正須具備各方面非凡的條件，周群振先生將其歸納為二點：「一是客觀上應有絕對尊嚴的地位，一是主觀上應有無限崇高的德性」<sup>60</sup>，荀子除了強調國君之重要性與產生政治影響的高度以外，更加強調國君應有的德性。〈王制〉中也提及：

王者之人，飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原，是王者之人也。<sup>61</sup>

國君以禮修身，乃是為政之本，是治國之道的一部份，故禮義亦是國君修身之道。國君飾動以禮義，方能以身作則，上行而下效，以教化百姓。故〈君道〉曰：「請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也」<sup>62</sup>。這是將修身作為實踐政治的主要工夫，不僅是國君如此，以禮修身更是具有普遍性的：

請問為人臣？曰：以禮侍君，忠順而不懈。請問為人父？曰：寬惠而有禮。請問為人子？曰：敬愛而致文。請問為人兄？曰：慈愛而見友。請問為人弟？曰：敬詘而不苟。請問為人夫？曰：致功而不流，致臨而有辨。請問為人妻？曰：夫有禮則柔從聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。此道也，偏立而亂，俱立而治，其足以稽矣。（〈君道篇〉）<sup>63</sup>

無論是為國君或是為人臣、為人子、為人父、為人兄、為人弟、為人夫、為人妻等，在日常生活中各種身份皆需以禮為規範，以禮為倫常，而生活中的一切規範亦皆依禮而行：

食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；

<sup>60</sup>周群振，《荀子思想研究》，臺北，文津出版社，1987，頁170。

<sup>61</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁187。

<sup>62</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁277。

<sup>63</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁275。

容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸眾而野。(《修身》)<sup>64</sup>

此段亦是說明，日常生活中無論食飲、衣服、居處、動靜等行為，皆須遵循禮義之道來表現。不僅於食衣住行，與之對應的，則是在容貌、態度、進退、趨行上也是如此，遵循禮義，則雅，反之則庸俗。

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僿棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。(《修身》)<sup>65</sup>

此處則是說明，各種行為舉止上的缺失皆有不同的治理之法，而在這些治氣養心之術中，最有效者莫過於禮義。荀子在此處強調，禮義師法是治氣養心的唯一進路，是個人修養的兩大要素。

禮同樣也是正身之規範：

禮者，所以正身也。(《修身》)<sup>66</sup>

故禮及身而行脩。(《致士》)<sup>67</sup>

若要修身，便需透過禮來達成。蔡仁厚先生指出，「行修」即道德修養之美善，人之所以行修，是禮之及身之故，可見禮是道德修養之規範，是正身之規範。<sup>68</sup>

禮既作為正身之規範，則亦是君子與小人之人格區分標準：

<sup>64</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 27。

<sup>65</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 29-31。

<sup>66</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 39。

<sup>67</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 306。

<sup>68</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1984，頁 475。

故隆禮，雖未明，法士也。不隆禮，雖察辨，散儒也。(《勸學》)

69

然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮謂之有方之士。(《禮論》)<sup>70</sup>

君子與小人之區別，即在於其行為是否符合禮之規範。故禮亦是荀子用以區分人格等第的標準。《性惡》中有言「積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人」<sup>71</sup>即是如此。

故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。(《修身》)<sup>72</sup>

此即明言一切事物皆有賴於禮，各種規範無不屬於禮者，可見禮之無所不包。此段可說是荀子對於禮義範圍的總結。綜上述，禮的具體範圍，誠如陳大齊先生所言：「是一切規範的總稱」。<sup>73</sup>

### (三)、禮的治理功能

禮是道德實踐規範的總稱，而「分」則是禮的主要治理功能，陳大齊先生指出，分是禮義的一種很重要的作用，其功能足以止亂至治<sup>74</sup>，而李哲賢先生更直言「禮之性質即是『分』也」<sup>75</sup>，而之所以要「分」，乃是因為「惡其亂也」，此處亦可見得「分」有著息爭止亂的治理功能。

禮別異。(《樂論》)<sup>76</sup>

「別異」即是分的另一種說法，即是分字的註解。<sup>77</sup>此處亦可見得禮的主要功能即是分，而所謂別異，即是認識其不同，進而別異之：

<sup>69</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 20。

<sup>70</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 421-422。

<sup>71</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 514。

<sup>72</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 27。

<sup>73</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989。頁 163。

<sup>74</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989。頁 169。

<sup>75</sup>李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，臺北，文津出版社，1994。頁 108。

<sup>76</sup>清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 452。

<sup>77</sup>陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989。頁 169。

故明於天人之分，則可謂至人矣。(〈天論〉)<sup>78</sup>

如〈天論〉中的此段，即是說明天行與人道不同，而認識其不同而別異之，即為分。

宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。(〈禮論〉)<sup>79</sup>

此段即是說明，一切萬物互有不同，而認識其不同而別異之，即為分。綜此二段所述，所謂分即分類之意，而且從身份與社會階層，在政治、社會制度上，皆有著分的作用：

先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。(〈禮論〉)<sup>80</sup>

「制禮義以分之」即明言禮義主要功能為實踐上的分辨。此段亦說明先王之所以制禮義，是可以達成分別貴賤、分別長幼，也就是社會分類。

以上數則皆是在說明分的分辨功能，是指分別、區分事物或名稱之類別而言。而荀子時常將「分」與「別」二字連用，如〈正名〉中所言：

故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。<sup>81</sup>

又如〈王制〉中所言：

兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。<sup>82</sup>

此二段中荀子將「分」、「別」二字連用，兩者指向相同觀念，可見分即有著「別」之作用，兩者相同。然而，在荀子的部分篇章中，「分」亦有別的涵義：

而犯分之差大也。(〈正論〉)<sup>83</sup>

<sup>78</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 364。

<sup>79</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 433。

<sup>80</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 409。

<sup>81</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 491。

<sup>82</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 176。

然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。(〈性惡〉)<sup>84</sup>

此二則中所述的「分」，顯然地並非指分別或者別異，而是在說明行為逾越自身應當有之界線，此即荀子言「分」的另一層涵義。

兼足天下之道在明分：掩地表畝，刺中殖穀，多糞肥田，是農夫眾庶之事也。守時力民，進事長功，和齊百姓，使人不偷，是將率之事也……歲雖凶敗水旱，使百姓無凍餒之患，則是聖君賢相之事也。(〈富國〉)<sup>85</sup>

此則中所言的分即是本分、職分之意。有別於前述數則中所言及的「分」指的是分辨、分別之意，在此則中所謂的分，是指分辨、分別之後的實質內容，是指個人之對應於群體所屬的責任範圍而言的。

綜上述，荀子所言之分有二義，其一則是分類，是指分別、區分事物或名稱之類別而言；其二則是指分類之後的實質內容而言，是個人之於群體之本分。

而荀子之所以強調分辨與本分，主要目的在於息爭止亂：

人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。(〈富國〉)<sup>86</sup>

離居不相待則窮，羣居而無分則爭；窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使羣矣。(〈富國〉)<sup>87</sup>

從此二段可以見得，無分是爭亂之根源，而與之相反的，明分即是息爭止亂之道。

李哲賢先生指出，「荀子以為欲達致『正理治平』之要求，欲求得社會秩序之和

---

<sup>83</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁401。

<sup>84</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁514。

<sup>85</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁217。

<sup>86</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁212。

<sup>87</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁208。

諧，亦由明分而顯也」。<sup>88</sup>而分對於荀子而言，亦是人與禽獸之區別，「群而無分則爭」可以見得分之於群的重要性，若群而沒有分，則必互相爭奪，必釀禍亂。而「能群」在荀子而言，更是人之所以為人的重要依據，是人與禽獸之分別：

力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。（〈王制〉）<sup>89</sup>

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。……辨莫大於分，分莫大於禮。（〈非相〉）<sup>90</sup>

第一段中荀子以「能群」與否作為人與禽獸之區分，而「能群」與否的關鍵在於以禮分之。第二段中荀子以有辨與否作為人與禽獸之區別，而辨莫大於分與禮，從此二段可以見得有分有禮不僅是正理治平的進路，更是人與禽獸之差異。

如前述，分的功能是使人能「群居和一」，能息爭止亂，可說是禮義的主要治理功能。而〈禮論〉中提及「禮者，養也」<sup>91</sup>，可見除了分以外，禮亦有著教養的治理功能。荀子講禮是針對著性惡的問題而來的，性本身就是欲望，欲望在荀子而言，是一種存在上的事實，若無節制，則會產生暴亂的後果，故荀子所言「養」和「節」，即是針對欲望之問題的治理功能。

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。<sup>92</sup>

此則即明言禮之起源在於解決人欲問題，在人欲這一問題上，荀子認為「欲不可

<sup>88</sup> 李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，臺北，文津出版社，1994，頁 109。

<sup>89</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 194。

<sup>90</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 92。

<sup>91</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 409。

<sup>92</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 409。

去」，荀子雖然也明言順從人欲所帶來的流弊，但荀子對於人欲之問題，重點不在於如何降低人之欲求，而是注重於人欲與物質需求之間如何取得制衡，養人之欲，給人之求，使人欲與物質需求不再互相牽制，「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲」，其目的在於「兩者相持而長」。

欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。(〈富國〉)<sup>93</sup>

欲多而物寡，需求大於物質上的供給，無法滿足所有人的需求，而這種欲，在荀子而言是「人之所生而有也，是無待而自然者也」，於是乎這種「欲而不得」遂演變成爭奪的開端。此段即是說明，欲之所以會產生暴亂、爭奪的後果，是源於物質的有限造成欲望無法滿足。而禮的目的在於息爭止亂，故必須設法「養人之欲，給人之求」，使所有人都能得到相當程度的滿足，以至「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲」的狀態，方可達致禮的治理功能。

欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。(〈正名〉)<sup>94</sup>

如前述，人欲不僅是生而有之的必然，更是存在上的事實，上至君王下至百姓皆有之。人欲可能無窮無盡，但物質卻有限，故而若求「盡欲」則必生爭奪，故「欲不可盡」。楊倞注曰：「近盡，近於盡欲也。言天子雖不可盡欲，若知道則用可近盡而止之，不使放肆之也」<sup>95</sup>。人欲無法完全被滿足，然而卻可以「近乎滿足」，可見荀子對於人欲問題的處理態度是在合理的範圍內盡可能的使之得到滿足，而這種在無限的欲求與有限的物質間取得節制，即是荀子所謂的道(禮)。

如前述，為避免欲望所衍生的流弊，所以需要禮來節制欲望，但不是消除欲望，而是讓欲望在合乎禮的規範下，讓它正常的表現出來，故需要透過「節」的作用。

<sup>93</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁208。

<sup>94</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁507。

<sup>95</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁507。

故先王聖人安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。(〈禮論〉)<sup>96</sup>

曷謂中？曰：禮義是也。(〈儒效〉)<sup>97</sup>

由此二則可見，「中」即禮義，「立中制節」即以禮義作為「節」的依據，依禮義而制節，可以見得，除了前述「分」與「養」以外，禮義尚有「節」的治理功能。

足國之道，節用裕民，而善藏其餘。節用以禮，裕民以政。

(〈富國〉)<sup>98</sup>

上以法取焉，而下以禮節用之。(〈富國〉)<sup>99</sup>

對此，楊倞注曰「以禮，謂用不過度也；以政，謂取之有道也」、「法取，謂什一也；以禮節用，謂不妄耗費也」，可以見得「節」即節制、約束之意，合理使用物質資源，謂之節用，而節用之基準，當以禮為依據。

夫義者，內節於人，而外節於萬物者也；上安於主，而下調於民者也；內外上下節者，義之情也。(〈疆國〉)

從此段可以見得，「節」不僅限於物質上而言，不僅外節於萬物，更應當「內節於人」，故「節」亦可指個人行為之規範。楊倞注曰「義之情，皆在得其節」，可見義之實質內容即為規範性。

<sup>96</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁441。

<sup>97</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁144。

<sup>98</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁209。

<sup>99</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁210。

### 第三節 禮義在政治上的實踐

前述禮的諸多治理功能，雖然用之可以息爭止亂，可以養人之欲、給人之求，然而分、養、節等治理功能，是針對欲望而言的，是圍繞著人性而言的，仍不出「化性起偽」的範疇，可視作是「以禮修身」。然而，要達致正理治平，則「以禮修身」還須有一套具體的落實，即須仰賴政治上的實踐。

君者，何也？曰：能羣也。（〈君道〉）<sup>100</sup>

如前述，君王必須是備道全美之聖人，是道德實踐的典範。而作為君王必須要有的實質作為，荀子首要強調的即是「能羣」。「能羣」在荀子之理論中，是人之所以異於禽獸之重要依據，陳大齊先生指出「荀子理想中的君，要能善於發揮此一特長，以達到『羣居和一』的境地」<sup>101</sup>。「羣居和一」在荀子思想中更是重中之重，故君王首要的實質作為便是能羣。牟宗三先生指出「君道即能羣之道，即治道」<sup>102</sup>；蔡仁厚先生認為「善羣，亦即禮義之統運用於國家社會政治之領域所發顯的」<sup>103</sup>。而對於善羣之道，荀子認為有四點：

能羣也者，何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之，善藩飾人者人榮之。四統者俱，而天下歸之，夫是之謂能羣。（〈君道〉）<sup>104</sup>

「善生養人者也」、「善班治人者也」、「善顯設人者也」、「善藩飾人者也」此四者為荀子「能羣」之要義，荀子稱之為四統，而這種「四統者俱，而天下歸之」的狀態，即為王，即荀子所謂的王道，是政治的理想狀態和最高境界。而四統之具體內容，荀子在其各篇章中皆有論述：

<sup>100</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁280。

<sup>101</sup> 陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989，頁188。

<sup>102</sup> 牟宗三，《名家與荀子》，臺北，臺灣學生書局，2006，頁211。

<sup>103</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1984，頁512。

<sup>104</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁280。

省工賈，眾農夫，禁盜賊，除姦邪：是所以生養之也。(《君道》)<sup>105</sup>

「生養」即是四統中的第一項，是對人民而言的，而荀子在此段中列舉了四種對於生養的具體作為：省工賈、眾農夫、禁盜賊、除姦邪。而其他篇章中，荀子對於「生養」亦有所論述：

不富無以養民情。(《大略》)<sup>106</sup>

荀子所述的生養之道，其最基本的便是令百姓生活寬裕，如前述，荀子認為欲不可去，故養民之欲、給民之求，是禮義之道得以施行所要發揮的基本作用。

足國之道：節用裕民，而善臧其餘。(《富國》)<sup>107</sup>

王者之等賦、政事、財萬物，所以養萬民也。(《王制》)<sup>108</sup>

選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮。如是，則庶人安政矣。(《王制》)

此三段即是對於養欲而言的，養民欲民，即是滿足民眾的欲望與生活需求的作用，甚受荀子所重視。尤其第三段中所言的「收孤寡、補貧窮」是針對養的部分而言的，而「興孝悌」則是針對教而言的，可以見得，荀子所謂生養，不僅僅是養民裕民，而是要教與養兼備。故《大略》中有言「不教無以理民性」<sup>109</sup>。

雖堯舜不能去民之欲利；然而能使其欲利不克其好義也。(《大略》)<sup>110</sup>

即便古之聖王亦不能消除百姓的好利，亦不能消除民之欲望，然而卻能使百姓之好義勝過於好利，這便是教化使然。如前述，國君做為道德實踐之表率，自當對人民產生教化之作用。故教化亦是生養之後的重要環節。《臣道》也提及：

<sup>105</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 281。

<sup>106</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 589。

<sup>107</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 209。

<sup>108</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 189。

<sup>109</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 589。

<sup>110</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 592。

上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影，應卒遇變，  
齊給如響，推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。<sup>111</sup>

上文荀子指出，身為大臣亦有負責主掌教化之職，此即荀子將政令與教化合稱，可見政治並不僅限於具體的政令實施，而且同時具有教化人民之功能。

故君人者，欲安、則莫若平政愛民矣。(〈王制〉)<sup>112</sup>

故君人者愛民而安。(〈君道〉)<sup>113</sup>

儒家政治思想中向來重視愛民，荀子亦不例外。〈疆國〉中有言：「隆禮尊賢而王，重法愛民而霸」<sup>114</sup>，可見即便是霸道的政治實施，也是需要愛民的，愛民僅僅是王道得以施行的基本要素，而僅僅是愛民，仍不足以稱之為王。

堯舜至天下之善教化者也。(〈正論〉)<sup>115</sup>

此處明言堯舜之所以為聖王，在於其善教化天下，可見除了愛民之外，尚需要教化，方可稱之為王。

今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。(〈性惡〉)<sup>116</sup>

先王以禮義表天下之亂。(〈大略〉)<sup>117</sup>

此二段即說明，所謂教化即道德教化，聖王以禮義治天下，以仁義教化萬民，是最理想之政治狀態，是政治之理想。

故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服

<sup>111</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 292。

<sup>112</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 180。

<sup>113</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 279。

<sup>114</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 345。

<sup>115</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 398。

<sup>116</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 521。

<sup>117</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 577。

慶賞以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。若是，故姦邪不作，盜賊不起，而化善者勦勉矣。(〈富國〉)<sup>118</sup>

此即說明先王之道德教化的實際作為，以禮義制度教化人民，以忠信愛護人民，選賢舉能，依職責排列等級，以官爵慶賞獎勵有功者。調齊人民生活，依時作事，減輕負擔，養民裕民，如保赤子。如此，則犯罪、姦邪之事可以避免，並能使民風端正，化而為善。

而四統之中的第二項「善班治人」則在〈君道〉中有所說明：

天子三公，諸侯一相，大夫擅官，士保職，莫不法度而公：是所以班治之也。<sup>119</sup>

從此段可以得知，荀子所言的「善於治理」即是設立官職並且法度而公。而設立官職之目的，在〈君道〉中亦有說明：

牆之外，目不見也；里之前，耳不聞也；而人主之守司，遠者天下，近者境內，不可不略知也……然則人主將何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窺遠收眾之門戶牖嚮也，不可不早具也。<sup>120</sup>

此段即是說明國君必須用人的理由，國君以一人之力顯然地無法令所有大小政事都親力親為，即國君作為主政者，有設立輔政者之必要。〈王霸〉中所言的「人主者，以官人為能者也；匹夫者，以自能為能者也」<sup>121</sup>更是直斥以一人兼天下之政令，而不能尚賢使能者，是匹夫之舉，非人主也。

<sup>118</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁226。

<sup>119</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁281。

<sup>120</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁287。

<sup>121</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁252。

荀子在〈王制〉中便列舉了宰爵、司徒、司馬、大師、司空、治田、虞師、鄉師、工師、傴巫跛擊、治市、司寇、冢宰、辟公，共十四種具體之官職<sup>122</sup>，且對各官職對應之職責亦有說明，此即官職之設立。而官職之設立，必須要法度而公，即公平、公正，〈不苟〉中有言「公生明」<sup>123</sup>，即循此法度而公，方可以達致「聽斷以類，明振毫末」<sup>124</sup>。〈君道〉有言：「纂論公察則民不疑……兼聽齊明則天下歸之」<sup>125</sup>，如此公與明兼備，方可使百姓不疑。

四統中的第三項「善顯設人」，顯設，即「任用、安排」之意，善顯設人所指的即是用人之道。

故君人者，愛民而安，好士而榮，兩者無一焉而亡。(〈君道〉)<sup>126</sup>

此段即說明國君的兩大重點，一是愛民，一是用人，若兩者都處理不當，則國家必亡。此處亦可見得，在荀子看來，愛民與用人是治國的兩大根本。

論德而定次，量能而授官，皆使人載其事，而各得其所宜，上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫：是所以顯設之也。(〈君道〉)<sup>127</sup>

此段即明言顯設即用人之道，而用人的標準是德與能，以德決定位次之高低，量能而授予適當的官職。〈王制〉中也提及：

無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰。朝無幸位，民無幸生。尚賢使能，而等位不遺。<sup>128</sup>

<sup>122</sup> 詳見於清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁196-202。

<sup>123</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁59。

<sup>124</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁187。

<sup>125</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁282。

<sup>126</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁279。

<sup>127</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁281。

<sup>128</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁188。

亦是在說明德與能是用人之標準，荀子的用人之道，一言以蔽之，即是「尚賢使能」。而要尚賢使能，則必須先能夠在價值觀上分別賢與不賢、能與不能：

積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。<sup>129</sup>

此段即是說明，能積文學、正身行，即能屬於禮義者，可謂之賢，此即分辨賢與不賢之標準。〈君道〉中曾提及「取人之道，參之以禮」<sup>130</sup>，其中「參之以禮」有兩種涵義，一是國君取人用人，須待之以禮，二則是被取用者本身的言行必須符合禮義，即「積文學、正身行，能屬於禮義者」。

口能言之，身能行之，國寶也。口不能言，身能行之，國器也。  
口能言之，身不能行，國用也。口言善，身行惡，國妖也。（〈大略〉）<sup>131</sup>

材人：愿慤拘錄，計數織嗇，而無敢遺喪，是官人使吏之材也。  
脩飭端正，尊法敬分，而無傾側之心，守職脩業，不敢損益，可傳世也，而不可使侵奪，是士大夫官師之材也。知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度，權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也。（〈君道〉）<sup>132</sup>

此二段皆是說明人才等第的具體標準，第一段中所論述的，是分別賢與不賢、可用與不可用之標準。第二段即是分別才德高低之標準，是可以大用或只能小用之標準，此二則即是「論德而定次，量能而授官」的具體說明。

四統中的最後一項，善藩飾人，即外在的裝飾，是就「制祿」而言的，用人、

<sup>129</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁176。

<sup>130</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁284。

<sup>131</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁588。

<sup>132</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁290。

任官之後，自當有相應的制祿之道，即藩飾。

修冠弁衣裳，黼黻文章，珮琢刻鏤，皆有等差：是所以藩飾之也。(〈君道〉)<sup>133</sup>

故天子袿褰衣冕，諸侯玄褰衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。(〈富國〉)<sup>134</sup>

官職設立以後，除了在位階上有高低之分以外，亦當在服飾器用上有所區別，以彰顯其身分高低，即荀子所謂的「德必稱位，位必稱祿」。除了用以作為貴賤之區別以外，更有獎勵進取之用意。



<sup>133</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 281。

<sup>134</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 211。

### 第三章 〈議兵〉的義戰理論

雖然荀子有〈議兵〉專門論述用兵之道，然而，荀子作為儒學之正宗，自當秉持著儒學以仁義為本之傳統，其基本立場並非主張戰爭，更非好戰。在荀子所處的戰國晚期，諸侯之間相互攻伐、兼併愈演愈烈，若論及政治，則戰爭已是避無可避之治天下議題，這也是荀子之所以不同於孔、孟對戰爭避而不談，進而具體地、正面地論述戰爭的原因之一。

荀子在〈議兵〉的第一段對話中，便開宗明義的言道「凡用兵攻戰之本，在乎壹民」<sup>1</sup>，可以見得，荀子論兵是以「壹民、附民」為本，將戰爭視作是政治方法的一種延伸，一種面對現實的議題進而加以論述，而非主張戰爭。然而，荀子這般正面地，具體地論述戰爭，是否有違於儒家仁愛之精神，是否和儒家主張和平之基本立場相互抵觸？這亦是本章節中除了論述荀子用兵之道之具體內容以外，所欲釐清之問題。

#### 第一節 戰爭之正當性

荀子雖然不主張戰爭，然而卻非對於任何形式的戰爭都加以否定，〈議兵〉中荀子的學生陳囂便問道：

先生議兵，常以仁義為本；仁者愛人，義者循理，然則又何以兵為？凡所為有兵者，為爭奪也。<sup>2</sup>

陳囂認為所有戰爭都是違反仁義的，而其提出的「凡所為有兵者，為爭奪也」也

<sup>1</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁341。

<sup>2</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁330。

反映出了當時的情況，在戰國晚期，兼併戰爭已是事實，諸國之間所發動的戰爭大多都是為爭奪土地與利益而戰，故陳囂認為既然戰爭就是爭權奪利，不顧道德，而荀子既主張仁義，就應當否定任何形式的戰爭。而對於陳囂這種否定一切戰爭的態度，荀子也對此反駁：

非汝所知也！彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁者之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。<sup>3</sup>

荀子則認為，仁義與戰爭的可能性並非在絕對的對立面，不能以仁義否定一切戰爭的存在。荀子反對陳囂所謂的「為爭奪也」而衍生的軍事作戰，這是無庸置疑的，然而在荀子看來，軍事行動並非全然是出於爭奪，對此，荀子在〈富國〉中曾歸納出戰爭的起因有三種可能性：

凡攻人者，非以為名，則案以為利也；不然則忿之也。<sup>4</sup>

對此，楊倞注曰「凡攻伐者，不求討亂征暴之名，則求貨財土地之利。不然，則以忿怒。不出此三事也」<sup>5</sup>，荀子將戰爭的起因歸納為「討亂征暴」、「謀求利益」、「基於忿怒」三種，其中為謀求利益，即為爭奪而產生的戰爭，顯然地為荀子所反對，而出於「討亂征暴」或者出於「忿怒」的戰爭是否可以具有正當性，則需進一步釐清。

<sup>3</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁330。

<sup>4</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁232。

<sup>5</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁232。

### (一)、主動侵略與被動防衛

主動與被動常被認為是區分正當與否的理由之一，例如與荀子同時期的思想家墨子，便以此作為依據，用以區分戰爭的正當與否。在荀子的思想中，顯然地是反對主動侵略而發動戰爭的：

人之城守，人之出戰，而我以力勝之也，則傷人之民必甚矣；傷人之民甚，則人之民必惡我甚矣；人之民惡我甚，則日欲與我鬥。人之城守，人之出戰，而我以力勝之，則傷吾民必甚矣；傷吾民甚，則吾民之惡我必甚矣；吾民之惡我甚，則日不欲為我鬥。人之民日欲與我鬥，吾民日不欲為我鬥，是疆者之所以反弱也。地來而民去，累多而功少，雖守者益，所以守者損，是以大者之所以反削也。諸侯莫不懷交接怨，而不忘其敵，伺疆大之間，承疆大之敝，此疆大之殆時也。<sup>6</sup>

對於這種以爭奪而發生的戰爭，荀子從各層面都予以否定，這種戰爭給予對方人民造成傷害的同時，也使得敵方人民同仇敵愾，日欲與我鬥；而我方的人民亦因此蒙受損失進而漸失民心，此消彼漲之下，其下場不言而喻。在荀子這種以「壹民」為根本的政治價值觀中，發動爭奪戰爭無疑是不智的。

荀子雖然反對侵略的戰爭，卻並非單以主動與被動作為正當與否的依據，換言之，雖主動侵略不合理，卻也不能因此只有被動防衛就夠了，其理由如〈富國〉中所述：

仁人之用國，將脩志意，正身行，伉隆高，致忠信，期文理……  
若是則為名者不攻也。將闢田野，實倉廩，便備用，上下一心，  
三軍同力……彼得之，不足以藥傷補敗。彼愛其爪牙，畏其仇敵，  
若是則為利者不攻也。將脩大小強弱之義，以持慎之，禮

<sup>6</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁183。

節將甚文，珪璧將甚碩，貨賂將甚厚，所以說之者，必將雅文辯慧之君子也。彼苟有人意焉，夫誰能忿之？若是，則忿之者不攻也。為名者否，為利者否，為忿者否，則國安於盤石，壽於旗翼。<sup>7</sup>

荀子認為仁人之國不會面臨這種需要被動防衛的情況，無論是出於「討亂征暴」、「謀求利益」、「忿怒」的任何一種原因，都沒有對仁人之國發動戰爭的道理。不僅於此，〈王制〉中也論及：

夫威疆未足以殆鄰敵也，名聲未足以縣天下也，則是國未能獨立也，豈渠得免夫累乎？天下脅於暴國，而黨為吾所不欲於是者，日與桀同事同行，無害為堯。<sup>8</sup>

仁人之國即便軍事實力與暴國有所差距，也不會輕易地令國家陷入戰亂之中，荀子以此強調，仁人之國不僅在理論上不會受到攻擊，而在具體作為上更應當設法避戰，故而不會陷入需要進行被動防衛的局面。綜上述，主動與被動之說，在荀子的戰爭觀念中並非是判斷正當與否的標準。

## (二)、以有道伐無道

既然主動與被動無法作為判斷正當與否之標準，則需另尋其他途徑，以釐清正當與否之問題，可從荀子所多次提及的堯、舜、文王、武王等著手：

堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。（〈議兵〉）<sup>9</sup>

堯、舜是荀子通篇中多次讚揚的，聖王之典範，而「武王伐紂」之歷史事件，亦被荀子所高度肯定。四帝兩王，皆曾出現過戰爭，而荀子對此四帝兩王的評價則

<sup>7</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 232。

<sup>8</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 202。

<sup>9</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 330-331。

是「仁義之兵」，即肯定四帝兩王之有軍事行動之正當性。荀子對「仁義之兵」此一說法，在〈仲尼〉篇中亦有描述：

致賢而能以救不肖，致彊而能以寬弱，戰必能殆之而羞與之鬥，  
委然成文，以示之天下，而暴國安自化矣。有災繆者，然後誅  
之。故聖王之誅也綦省矣。<sup>10</sup>

荀子認為王者之國對待他國的態度應該是有一定程度的寬忍，雖然能戰勝，但羞與之鬥，以仁義昭示天下，讓暴國有自我反省改進的機會，如果暴國始終冥頑不靈，以致災禍，方可出兵攻擊暴國，此可視作是〈議兵〉所謂的「禁暴除害」。王者之國有其他需要進行矯正治理國家時，其政治思維不是以主動打擊他國為前提，而是希望以非暴力的方式感化他國，希望他國在受到有道聖王的正面影響下，能夠自我改善。

而〈議兵〉中反覆提及湯武之仁義，這亦涉及到了荀學思想中另一重要之議題，即湯、武是否以下犯上之問題，此議題在〈正論〉中荀子反駁所謂「桀紂有天下，湯武篡而奪之」<sup>11</sup>的論述中多有論及，荀子從兩方面來論證此一問題，其一是否定「桀紂有天下」這一說法：

以桀紂為常有天下之籍則然，親有天下之籍則不然，天下謂在  
桀紂則不然……聖王之子也，有天下之後也，執籍之所在也，  
天下之宗室也，然而不材不中，內則百姓疾之，外則諸侯叛之，  
近者境內不一，遙者諸侯不聽，令不行於境內，甚者諸侯侵削  
之，攻伐之。若是，則雖未亡，吾謂之無天下矣。（〈正論〉）<sup>12</sup>

荀子針對「桀紂有天下，湯武篡而奪之。」這種「世俗之說」加以辯證，其反對

<sup>10</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁127。

<sup>11</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁380。

<sup>12</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁380-381。

桀紂有天下這一說法，「常有」與「親有」有著本質上的區別，王先謙指出「常有，謂世相及；親有，謂身為天子也」<sup>13</sup>，即認為桀紂僅是依靠其宗室身分繼位而來，是「有天下」者之後代也，然而其本身無道，以致百姓疾之，諸侯叛之，故認為其實質上並非「有天下」。其二是荀子主張天下並非是可以取得而來的，只能是歸附而來：

故可以有奪人國，不可以有奪人天下；可以有竊國，不可以有竊天下也。可以奪之者可以有國，而不可以有天下；竊可以得國，而不可以得天下。是何也？曰：國、小具也，可以小人有也，可以小道得也，可以小力持也；天下者、大具也，不可以小人有也，不可以小道得也，不可以小力持也。國者，小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非聖人莫之能有也。<sup>14</sup>

荀子透過國與天下的相比較，指出國可奪、可竊，是可以取得的，而天下則不然，這也是荀子一貫的主張，認為天下並非個人或特定群體所取得的，若能行仁義之實，則天下自然歸附之。而天下不可取得，故湯、武並非從桀、紂手中奪取天下，而是道德政治上為民心所向，自然歸附的結果：

湯武非取天下也，脩其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。<sup>15</sup>

綜上，荀子的主要論點在於，天下是至大的客觀存在，非人之所能取得，故無取天下這種說法。桀、紂無道，天下棄之，而湯、武以德，天下歸附，故無取天下。對於此一議題，牟宗三先生指出：

<sup>13</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 381。

<sup>14</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 385。

<sup>15</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 381-382。

當其理不勝氣時，則即失其德，……但雖失其德，而彼自以為不失德，彼亦無可讓。如是，勢必有革命之說。此革命之說與委諸自然天命同，同為無辦法的結果，且同為無讓說之所函。<sup>16</sup>

牟宗三先生看待荀子論述湯武之議題，是從皇位繼承的問題點切入，認為湯武之議題即是對於世襲制度的反省，世襲制度中出現無道之君的這種不得已的情況，只能以非常之手段，以革命推翻無道之君，恢復秩序。馮友蘭先生則從「正名」的觀點出發，認為君臣關係是相對而存在的，認為如果「君不君」，即不合為君之道，君臣關係就被打破，臣就可以不承認其為君。<sup>17</sup>而徐復觀先生看待此議題，則是從「契約」之角度切入：

儒家繼承「民本」的思想，以「天下」在政治中為一主體性之存在；天子或人君，對此主體性而言，乃係一從屬性的客體，因此，儒家認為天下不是天子或人君私人之可以「取」或與。……因為天子或人君不是天下的主體，天子或人君的存在，乃基於人民的同意，等於是一種契約行為，則對於違反契約者自可加以取消……亦即承認人民的革命權。<sup>18</sup>

徐復觀先生是從「民意」與「契約」之觀點看待荀子論述湯武這一議題，認為君王若喪失民心，則亦可被推翻。此種說法雖在荀學中未曾出現，然而從此處可以見得徐復觀先生亦是肯定民心所向之重要性，這也是荀學中論述「有道伐無道」之重要依據：

故桀紂無天下，湯武不弑君，由此效之也。湯武者，民之父母

---

<sup>16</sup> 牟宗三，《名家與荀子》，臺北，臺灣學生書局，2006，頁232。

<sup>17</sup> 馮友蘭《中國哲學史新編·上卷》，臺北，臺灣商務印書館，2014，頁352。

<sup>18</sup> 徐復觀〈荀子政治思想的解析〉，《學術與政治之間》，163-164

也；桀紂者、民之怨賊也。<sup>19</sup>

這是以民心向背作為是否在政治上能夠擁有天下之依據。如前述，荀子之所以用民心向背作為依據，軍事行動始終是依靠著人進行的，士兵亦是由民眾轉化而來，而民心向背，則直接影響到民是否能為己用：「民不為己用，不為己死，而求兵之勁，城之固，不可得也」(〈君道〉)<sup>20</sup>，而民是否為己用，又直接關係到軍事力量之強弱與作戰結果，故從消極意義上而言，荀子對於軍事力量強弱問題進行分析，指出民心向背即是軍事問題的根本。

其民之親我也，歡若父母，好我芳如芝蘭，反顧其上則若灼黥，若仇讎；彼人之情性也雖桀跖，豈有肯為其所惡，賊其所好者哉！(〈王制〉)<sup>21</sup>

湯武之誅桀紂也，拱挹指麾，而強暴之國莫不趨使，誅桀紂若誅獨夫。(〈議兵〉)<sup>22</sup>

更進一步而言，荀子是以「壹民、附民」為核心，其論述也以民心向背作為有道與無道之判斷標準，即以德政使對方民心歸附，使其對我「歡若父母」且反觀他國內的無道施政者「若仇讎」，即對無道暴君離心離德，故能夠「誅桀紂若誅獨夫」而有進一步達至「故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極」(〈議兵〉)<sup>23</sup>之可能性，不僅是將軍事行動之傷亡降至最低，更是在軍事之論述中透顯出儒家仁愛之精神以及賦予其道德實踐意義。

### (三)、道德情感

荀子所歸納出戰爭的三種起因中，除了「討亂征暴」、「謀求利益」以外，尚有出於「忿怒」之可能性，而這種出於「忿怒」而來的發動軍事行動的可能性，

<sup>19</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁382。

<sup>20</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁277。

<sup>21</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁204。

<sup>22</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁325。

<sup>23</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁331。

在荀子其他篇章中亦有論述，例如〈樂論〉中所提及的

軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。<sup>24</sup>

以及〈成相〉中所提及的：

武王怒，師牧野，紂卒易鄉啟乃下。<sup>25</sup>

而其中所提及牧野即牧野之戰，是周武王推翻商紂王統治的重要戰役，武王之所以怒，怒的是百姓遭受荼毒的不忍，是對於暴君的憤慨。而這種出於為民請命進而欲討伐之的道德情感，不僅是荀子，在《論語》中亦有提及：

陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」（〈憲問〉）<sup>26</sup>

可以見得，雖然儒學的基本立場是主張和平，但若事涉破壞政治理序、弑君、殘害百姓，則亦會有欲出兵討伐暴亂根源的道德情感。而這種由於這種不忍百姓受荼毒的道德情感，所產生的忿怒，進而發動軍事行動，這種模式即〈議兵〉中言的「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也」，在荀子看來，這種出於道德情感所衍生的軍事行動，亦可以是禁暴除害的仁義之兵。

---

<sup>24</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 449。

<sup>25</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 542。

<sup>26</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 154。

## 第二節 治軍之道

荀子學說中所論及的兵論，並非只是崇尚仁義，盲目地相信仁義之師所到之處必能「兵不血刃」進而忽略軍事力量的作用，而是具體的分析仁義、禮義之道所能夠帶來的優勢、分析禮義之道所能夠體現在軍事力量上的實質作用。

### (一)、政治作用決定軍事力量

〈議兵〉中，大半篇幅在記載荀子與臨武君在趙孝成王面前討論軍事問題，臨武君認為用兵之要在於「得天時地利」、「後發而先至」以及「善用詐術」等，這也是當時所盛行的觀點，因為著名的軍事家孫武、吳起等人便是藉此「無敵於天下」。荀子不同意此說法，因為在荀子看來，臨武君此觀點是就軍事而言軍事，而在荀子之兵論中，軍事問題向來不只是軍事問題，而是政治問題的一種延伸，其本質仍不出政治。故荀子的說法是：

凡用兵攻戰之本，在乎壹民。弓矢不調，則羿不能以中微；六馬不和，則造父不能以致遠；士民不親附，則湯武不能以必勝也。故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。〈〈議兵〉〉<sup>27</sup>

廖名春先生言荀子之兵論是「以壹民、附民為本的強兵論」<sup>28</sup>，此話甚為貼切，兵士是由民眾轉化而來，荀子的之說，是由政治鞏固民眾對政治之向心力出發，故一旦發生軍事作戰時，民眾轉變為士兵，就會直接成為有力的軍事力量，荀子之兵論始終認為軍事問題的本質就是政治問題。在荀子看來，善於使人民臣服、善於附民者，即是善用兵者，用兵的關鍵即是壹民、附民。荀子認為就強兵這一議題而言，其本質就是政治上的人心向背：

故仁人上下，百將一心，三軍同力；臣之於君也，下之於上也，

<sup>27</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁314。

<sup>28</sup> 廖名春，《荀子新探》，臺北，文津出版社，1994，頁196。

若子之事父，弟之事兄，若手臂之扞頭目而覆胸腹也，詐而襲之，與先驚而後擊之，一也。(〈議兵〉)<sup>29</sup>

而這種壹民、附民所帶來的國內和齊狀態，必然會使他國之人民嚮往，故也會使他國人民也心向我國，荀子認為仁人之兵必然如此：

仁人之用十里之國，則將有百里之聽；用百里之國，則將有千里之聽；用千里之國，則將有四海之聽，必將聰明警戒和傳而一。(〈議兵〉)<sup>30</sup>

故仁人之兵，聚則成卒，散則成列，延則若莫邪之長刃，嬰之者斷；兌則若莫邪之利鋒，當之者潰，圜居而方止，則若盤石然，觸之者角摧，案角鹿埵隴種東籠而退耳。(〈議兵〉)<sup>31</sup>

此即說明政治力量的優先性。仁人之兵，奉行的是禮義之道，其君臣上下一心，更是民心所向，故這樣的仁人之兵是不會有被臨武君所述的「權謀勢力」擊敗的可能性。而作為與仁人之兵對照，荀子也列舉了幾種「盜兵」：

齊人隆技擊，其技也，得一首者，則賜贖鎰金，無本賞矣。是事小敵毳，則偷可用也，事大敵堅，則渙然離耳。若飛鳥然，傾側反覆無日，是亡國之兵也，兵莫弱是矣。是其去貨市傭而戰之幾矣。(〈議兵〉)<sup>32</sup>

魏氏之武卒，以度取之，衣三屬之甲，操十二石之弩，負服矢五十個，置戈其上，冠胄帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里，中試則復其戶，利其田宅，是數年而衰，而未可奪也，改造則

<sup>29</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁316。

<sup>30</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁316。

<sup>31</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁316-317。

<sup>32</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁320。

不易周也，是故地雖大，其稅必寡，是危國之兵也。（〈議兵〉）<sup>33</sup>

秦人其生民郊阨，其使民也酷烈，劫之以執，隱之以阨，忸之以慶賞，酋之以刑罰，使天下之民，所以要利於上者，非鬥無由也。阨而用之，得而後功之，功賞相長也，五甲首而隸五家，是最為眾強長久，多地以正，故四世有勝，非幸也，數也。

（〈議兵〉）<sup>34</sup>

齊之技擊，作為荀子看來「盜兵」中最弱的一種，其制度是「得一首者，則賜贖鎰金」，得一首級者，以八兩金收購之<sup>35</sup>，即以財貨作為獎賞，收買士兵。在荀子看來，這樣的軍隊並無紀律約束，和雇傭無二致，遇小戰役或許還能勉強獲勝，若遇強敵，必然渙散，故是盜兵中最弱的一種。魏氏之武卒雖在選拔上較為嚴格、裝備精良，然而「利其田宅」仍不出崇尚功利之範疇，並且這種以制度獎賞士兵的方式不會因為士兵的汰換而取消，日積月累之下，造成的結果是「其稅必寡」，必然危及國家。秦國不同於以上二者，而是用權勢、刑罰逼迫人民作戰，並且使人民窮困潦倒、生計艱難，而唯一能獲取利祿的方式除了作戰之外別無他法，故而秦國兵員眾多、又不會因為兵制而影響土地稅收，可說是戰鬥力最強而持久的了，故秦國「四世有勝」是制度上所造成的必然。然而，縱使秦「四世有勝」，在荀子看來仍然是威逼利誘，仍然是崇尚功利，奉行詐術的軍隊，仍為「盜兵」。

故齊之技擊，不可以遇魏氏之武卒；魏氏之武卒，不可以遇秦之銳士；秦之銳士，不可以當桓文之節制；桓文之節制，不可以敵湯武之仁義……故招近募選，隆執詐，尚功利，是漸之也；禮義教化，是齊之也。故以詐遇詐，猶有巧拙焉；以詐遇齊，

<sup>33</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 321。

<sup>34</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 323。

<sup>35</sup> 「鎰」王先謙注曰「八兩」，詳見清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 235。

辟之猶以錐刀墮太山也，非天下之愚人莫敢試。(〈議兵〉)<sup>36</sup>

齊之技擊、魏氏之武卒、秦之銳士，都是崇尚功利，奉行詐術之盜兵，盜兵之間彼此比較，是「以詐遇詐」，故有巧拙優劣之分，互有勝負高低。而若遇齊桓公、晉文公這種「和齊之兵」自是不敵，更不用說是面對湯、武這種仁義之兵，其奉行的是禮義教化，是人心和齊，並且有著民心所向作為依據的軍隊。齊桓公、晉文公雖也名列和齊之兵，然而「未有本統也，故可以霸而不可以王」<sup>37</sup>，所謂本統，王先謙注曰「前行素修，若湯武也」<sup>38</sup>，即長期累積仁義之實而獲民心所向，如同〈王制〉中所述的「其民之親我也，歡若父母，好我芳如芝蘭」<sup>39</sup>。故以盜兵對付這樣的仁義之兵，其結果自是「以錐刀墮太山也」。綜上述，荀子透過「仁人之兵」與「盜兵」之對比，論證政治上的人心向背才是強兵之根本。

在另一方面，荀子亦論證了在強兵這一議題上，君主所要起的作用大於將領的本末問題，荀子認為主政者是本，將領之事是次要，如云：

凡在大王，將率末事也。臣請遂道王者諸侯強弱存亡之效，安危之執：君賢者其國治，君不能者其國亂；隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂；治者強，亂者弱，是強弱之本也。(〈議兵〉)<sup>40</sup>

荀子在此再次強調有義理的政治具有優先性，而非先考慮國防軍事的強弱。荀子接下來分析道，影響國家強弱的因素有「好士、愛民、政令信、民齊、賞重、刑威」等，而決定這些因素具備與否的都是出於主政者的施政廣度的有效，而非只有軍事作戰，荀子在〈富國〉中也論及相同的觀點：

觀國之強弱貧富有徵：上不隆禮則兵弱，上不愛民則兵弱，已

<sup>36</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁324。

<sup>37</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁327。

<sup>38</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁327。

<sup>39</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁204。

<sup>40</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁319。

諾不信則兵弱，慶賞不漸則兵弱，將率不能則兵弱。（〈富國〉）<sup>41</sup>

荀子在〈富國〉中也提及，兵之強弱與否，在於君主的隆禮、愛民、諾信、慶賞漸，而軍事事務則最末的一項因素，從而可以見得，在荀子看來，對於強兵此一議題，主政者的良好政策的實施是本，軍事作戰的具體作為則放到最後。此一觀點與孔子之說法亦有相合之處，孔子亦認為國防軍備問題應是放到最末的，其順序後於德政實施，見於《論語·顏淵》：

子曰：「足食。足兵。民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」<sup>42</sup>

孔子認為，為政有三個必要條件，糧食充足、國防軍備完備、人民信任政府，而三者不可兼得時，其優先順序是民之信，其次才是足食，而國防軍備問題是最末的考量。從此處亦可見得孔子對於軍事問題之態度，雖孔子不喜談論軍事，且認為國防軍備的問題次於民生問題以及民之信，然而其也不否定國防軍備問題是為政中不可或缺的一環。

## （二）、為將之道

荀子雖認為「凡在大王，將率末事也」，然而此語並非否定將領之重要性，而是凸顯各種內政的優先性大於軍政，認為凡強弱之效，應該是先將君王所應具備的素質涵養充分地體現在施政上，再來要求軍事國防的具體作為，這是一種本末方式的論述，用以凸顯道德政治作用所起到的影響更為重要、更為關鍵，而不是否定將領所能發揮的作用。故荀子在與臨武君、趙孝成王討論用兵之要時，亦對為將之道有所論述：

知莫大乎棄疑，行莫大乎無過，事莫大乎無悔，事至無悔而止

<sup>41</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 229。

<sup>42</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 134。

矣，成不可必也。(〈議兵〉)<sup>43</sup>

棄疑，楊倞注曰「不用疑謀，是智之大」<sup>44</sup>。將領的決策必須慎之又慎，計策的決定不可有疑點，如有疑點應立即放棄，不可採用沒有把握之計策，故曰「棄疑」，這是「知」的體現；而作為將領，行事要縝密，不可有任何不應出現的過失，那怕再小的過失都有被敵人趁虛而入的可能，故曰「無過」；綜上，將領必須竭盡智謀，並且小心謹慎，然而軍事行動本無勝利的必然，「成不可必也」，故需要善盡人事。這是荀子所認為的，為將者的三個基本素質，然而僅僅是「棄疑、無過、無悔」然顯不足，故荀子進一步提出「六術、五權、三至、五無壙」的具體條例作為補充：

故制號政令欲嚴以威，慶賞刑罰欲必以信，處舍收藏欲周以固，  
徙舉進退欲安以重，欲疾以速；窺敵觀變欲潛以深，欲伍以參；  
遇敵決戰必道吾所明，無道吾所疑；夫是之謂六術。(〈議兵〉)<sup>45</sup>

第一點與第二點是對於要制定一套由上到下都能遵守的制度而言的，軍令要嚴明、有威嚴，賞罰標準要清楚透徹，以使人信服。這是對於軍事制度的威信而言的，有了明確完整的制度，方能確保軍事系統之運作。荀子對於賞罰必須有一套客觀標準這一點上相當重視，其在〈疆國〉中對此有一段論述，荀子對於楚國將領子發克蔡而拒絕受賞<sup>46</sup>的行為提出嚴厲的批評，認為此舉是「反先王之道，亂楚國之法，墮興功之臣，恥受賞之屬，無僂乎族黨，而抑卑其後世」(〈疆國〉)<sup>47</sup>從此處可以見得，荀子主張制度之客觀性，不可因私廉而亂法度的思想。第三點「欲周以固」即是對於軍隊中的建築、物資管理而言的，安營紮寨必須周密、穩

<sup>43</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁327。

<sup>44</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁327。王先謙注曰「用人不疑」，此處採用楊倞之說。

<sup>45</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁328。

<sup>46</sup> 子發將西伐蔡，克蔡，獲蔡侯，歸致命曰：「蔡侯奉其社稷，而歸之楚；舍屬二三子而治其地。」既，楚發其賞，子發辭曰：「發誠布令而敵退，是主威也；徙舉相攻而敵退，是將威也；合戰用力而敵退，是眾威也。臣舍不宜以眾威受賞。」清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁347-348。

<sup>47</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁348。

固。第四點與第五點即是對於戰場上的靈活運用而言的。而第六點即是說明，與敵決戰，一定要依據已知的、清楚的情況行動，對於有疑點的方案絕不可行，從而可以見得，荀子認為軍旅之事，動輒關乎人命，必須慎之又慎，不可在情況不明的狀況下貿然行動。

無欲將而惡廢，無急勝而忘敗，無威內而輕外，無見利而不顧其害，凡慮事欲孰而用財欲泰：夫是之謂五權。(〈議兵〉)<sup>48</sup>

荀子所提出的五權，基本上是對於將領的修養之要求，為將者不能只想著保住自己的地位、擔心被廢黜進而貪功冒進；不能因為急於求勝而忽略了失敗的可能性；不能只顧著自己部隊的威勢而忽略了外在因素；不能只看到有利的一面而不分析其利害關係；以財貨獎勵士兵時不可吝嗇，此為將領所要有的五種值得權衡的狀況，以免顧此失彼。

所以不受命於主有三：可殺而不可使處不完，可殺而不可使擊不勝，可殺而不可使欺百姓：夫是之謂三至。(〈議兵〉)<sup>49</sup>

至，王先謙注曰「一守而不變」<sup>50</sup>，即需堅持不變的至理。將領領兵在外時，君王未必能時刻掌握即時狀況，可能收到錯誤或過時的訊息，以致判斷不合時宜，進而下達不合理之指令，故荀子認為，為將者不應愚忠，而是要能隨機應變，正如〈臣道〉中所言：

從命而利君謂之順，從命而不利君謂之諂；逆命而利君謂之忠，逆命而不利君謂之篡；不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容以持祿養交而已耳，謂之國賊。(〈臣道〉)<sup>51</sup>

在荀子看來，盲目地遵守君主的一切命令，即便能夠獲得君主的信任，在道德層

<sup>48</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁328。

<sup>49</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁328。

<sup>50</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁328。

<sup>51</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁294。

面而言，亦不可稱為忠臣，真正的忠臣應是能判斷何種情況對君主有利、對國家有利而隨機應變，而非盲目的聽從君主。子曰：「唯仁者能好人，能惡人」（《論語·里仁》）<sup>52</sup>，能夠根據道德做判斷的人，在道德實踐上，於各種職務當中也就會去盡責，所以縱使是放在軍事事務上，無論是國君或是將領，也就會在相應的政治工作上盡到應有的責任，而不會去違背本分，此即在實踐上表現出判斷之正確性。

凡受命於主而行三軍，三軍既定，百官得序，羣物皆正，則主不能喜，敵不能怒：夫是之謂至臣。（〈議兵〉）<sup>53</sup>

此亦是在說明將領所應當具備的素養，主不能使之喜、敵不能使之怒，即將個人的情緒置於度外，一切行動都以對我方有利為考量，方可為至臣。

戰如守，行如戰，有功如幸，敬謀無墮，敬事無墮，敬吏無墮，敬眾無墮，敬敵無墮：夫是之謂五無墮。（〈議兵〉）<sup>54</sup>

墮即懈怠、輕忽。五無墮即是五個始終要謹慎不能忽略的細節，荀子認為，將領率領軍隊，在任何時候都要謹慎，不能輕忽、懈怠，即在謀劃時、在行動中、在對待下屬官吏、對待士兵、甚至對待敵人，都必須謹慎，不得有懈怠。若能謹慎如此，則能「主不能喜，敵不能怒」、「戰如守，行如戰，有功如幸」即君主之封賞不能使之驕喜，敵人的計謀不能使之怒，戰時如防守般謹慎，行軍轉移如同作戰般不懈怠，有功時不居功自傲。荀子對此總結道「凡百事之成也，必在敬之；其敗也，必在慢之」<sup>55</sup>，可以見得，荀子認為若要取勝，自始至終保持謹慎是必要的。

<sup>52</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 69。

<sup>53</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 328。

<sup>54</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 328。

<sup>55</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 328。

### (三)、王者之軍制

除了為將之道以外，荀子亦對「王者之軍制」有所論述，闡述「王者之兵」所應當具備的基本素質和軍事策略：

將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列。聞鼓聲而進，聞金聲而退，順命為上，有功次之；令不進而進，猶令不退而退也，其罪惟均。(〈議兵〉)<sup>56</sup>

此即「王者之兵」的基本要求，領導者的人格自我修養所表現出的威嚴，可以使得無論是御者、百吏、士卒，至死不得離開崗位，而將領更要以身作則。此即全軍上下應各自盡忠職守，善盡職責之意。而對軍旅而言，嚴守軍令自是首要考量，而個人的功過則是其次，故曰「順命為上，有功次之」。而違反軍令貿然前進，其罪等同於擅自逃跑，此點亦是嚴守軍令之延伸。

除了上述「王者之兵」所應具備的基本素養以外，荀子對於「王者之兵」的軍士活動亦有論述：

不殺老弱，不獵禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不獲。凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也；百姓有扞其賊，則是亦賊也。以故順刃者生，蘇刃者死，奔命者貢。(〈議兵〉)<sup>57</sup>

如前述，荀子對於軍事問題所首要重視的是「壹民、附民」，故民生經濟問題自是重要之考量，「不殺老弱，不獵禾稼」等，不僅是作為避免百姓物資受到掠奪，同時也是考慮到作為政治基層的民眾不受戰爭影響，這是出於儒者以仁義為本之關懷，所以在戰爭中也不會出現殘殺百姓與無辜。而「順刃者生，蘇刃者死，奔命者貢」即可視作是「非誅其百姓也，誅其亂百姓者也」之延伸，其所針對的目標是「亂百姓者」，此即前述的「禁暴除害」，是針對其暴亂之根源。

<sup>56</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁329。

<sup>57</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁329。

城守不攻，兵格不擊，上下相喜則慶之，不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時。(〈議兵〉)<sup>58</sup>

「城守不攻，兵格不擊」即對於戰鬥意志頑強，以及堅守不出之敵，不予強攻，以避免過多無謂的傷亡。「不屠城」不僅是「善附民」的重要措施，而是仁義之師自當如此，這是看到戰爭的現實而提出的理想。又上引述荀子雖言「不潛軍」，然而前述「六術」中便有著「窺敵觀變欲潛以深」之說，可見荀子是不反對「潛」的，而此處之所以說「不潛軍」，是與其「弔民伐罪」之主張有關，以有道伐無道，自是光明正大、公開的誅伐，故曰「不潛軍」，亦可推論不派間諜、不做反間計。而「師不越時」則是取信於人之觀點的延伸，荀子認為「兵要在乎善附民」，而「政令信」便是其中重要的一環，在軍事行動上也是如此。〈疆國〉中有言「故自四五萬而往者，疆勝非眾之力也，隆在信矣」<sup>59</sup>，〈富國〉中有言「已諾不信則兵弱」<sup>60</sup>亦是此意。

<sup>58</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁330。

<sup>59</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁352。

<sup>60</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁229。

### 第三節 王道與霸道

荀子身處戰國後期，已然意識到諸國之間相互攻伐已是無可避面之事實，而對於此一狀況，荀子雖不避諱而正面地論述軍事問題，卻也不希望探討軍事問題僅僅是政治上力量強弱的較量，而如何使政治、軍事上的強弱問題具有道德實踐之意義，即王道與霸道之分途。

#### (一)、荀子王霸思想的內涵與特色

王霸之辨並非荀子所獨創，孔、孟皆對此有所論述。而荀子在孔、孟王霸思想之基礎上，進而提出了王道和霸道以外的另一種治國之道，即「彊」之作法，並對此三種治國方針加以比較：

故用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。(〈王霸〉)<sup>61</sup>

王奪之人，霸奪之與，彊奪之地。(〈王制〉)<sup>62</sup>

此段可謂是荀子王霸思想的總綱，簡要地說明了三種治國方針的核心，王道以義為根本，霸道以信為根本，而「彊」之作法則是以權謀為政治工具。王道爭取的是民心所向，而霸道爭取的是盟國邦交，而「彊」之作法則是掠奪土地財貨。

絜國以呼禮義，而無以害之，行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不為也。撥然扶持心國，且若是其固也。所與為之者，之人則舉義士也；所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也；主之所極然帥群臣而首鄉之者，則舉義志也。如是則下仰上以義矣，是綦定也；綦定而國定，國定而天下定。仲尼無置錐之地，誠義乎志意，加義乎身行，箸之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。今亦以天下之顯諸侯，誠義乎志意，加義乎法則度

<sup>61</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁239。

<sup>62</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁182。

量，著之以政事，案申重之以貴賤殺生，使襲然終始猶一也。  
如是，則夫名聲之部發於天地之間也，豈不如日月雷霆然矣哉！  
故曰：以國齊義，一日而白，湯武是也。湯以亳，武王以鄘，  
皆百里之地也，天下為一，諸侯為臣，通達之屬，莫不從服，  
無它故焉，以義濟矣。是所謂義立而王也。（〈王霸〉）<sup>63</sup>

在荀子看來，王道之國以禮義作為治國的原則，實行王道的君主在任何層面上都不應違於禮義，即「行一不義，殺一無罪」為仁者不為也。王道之國，在用人制度上，王道之國舉用義士，並且應如〈王制〉中所謂「賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢」<sup>64</sup>，並且以禮義作為劃分人格等第之標準。而在法律制度上而言，所頒布之法，亦合禮義。荀子認為，王道之國要用「義士、義法、義志」，若能做到以禮義治國，則國家聲名就會迅速遠播，荀子以湯、武為例來作為王道之國的典範，其總結王道的特點便是「義」。

而荀子亦對於霸道有所論述：

德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略秦矣，刑賞已諾信乎天下矣，臣下曉然皆知其可要也。政令已陳，雖睹利敗，不欺其民；約結已定，雖睹利敗，不欺其與。如是，則兵勁城固，敵國畏之；國一慕明，與國信之；雖在僻陋之國，威動天下，五伯是也。非本政教也，非致隆高也，非慕文理也，非服人之心也，鄉方略，審勞佚，謹畜積，脩戰備，齟然上下相信，而天下莫之敢當。故齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐，是皆僻陋之國也，威動天下，疆殆中國，無它故焉，略信也。是所

<sup>63</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁240。

<sup>64</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁175。

謂信立而霸也。(〈王霸〉)<sup>65</sup>

霸道雖不以道德教化為治理國家之根本，然而刑罰、賞賜、許諾等皆能取信於人，頒布政令雖有利弊，但不欺騙百姓；盟約已定雖有利弊，然而不欺騙他國。雖然未尊崇禮義之道，未能使人心悅誠服，然而能夠「鄉方略，審勞佚，謹畜積，脩戰備」，即國家治理完備，能「上下相信」君臣之間相互信任，而達至國內和齊，故縱使是「僻陋之國」也能夠威動天下。齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐皆是霸道之國的典範，荀子總結其霸道之特點便是政治上用權謀來講「信」和「利」。

絜國以呼功利，不務張其義，齊其信，唯利之求，內則不憚詐其民，而求小利焉；外則不憚詐其與，而求大利焉，內不脩正其所以有，然常欲人之有。如是，則臣下百姓莫不以詐心待其上矣。上詐其下，下詐其上，則是上下析也。如是，則敵國輕之，與國疑之，權謀日行，而國不免危削，綦之而亡，齊閔、薛公是也。故用彊齊，非以修禮義也，非以本政教也，非以一天下也，綿綿常以結引馳外為務。故彊、南足以破楚，西足以誣秦，北足以敗燕，中足以舉宋。及以燕趙起而攻之，若振槁然，而身死國亡，為天下大戮，後世言惡，則必稽焉。是無它故焉，唯其不由禮義，而由權謀也。(〈王霸〉)<sup>66</sup>

彊道不以禮義為本，對外不講求外交上的信用，對內也不以政教為本，而是以權術為中心，以利益為唯一考量。所謂「君者，民之原也；原清則流清，原濁則流濁」(〈君道〉)<sup>67</sup>，國君不以禮義為本，而只重視權謀以求利益，則必然造成臣下與百姓皆受其影響，故陷入「臣下百姓莫不以詐心待其上矣」、「上詐其下，下詐其上」的惡性循環。如此一來，即便是強盛如齊國，在這般不用禮義而用權謀的執政方針下，即便能獲得一時的強盛，然而終非長久之計，最後亦不免滅亡。

<sup>65</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁242。

<sup>66</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁243-244。

<sup>67</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁277。

荀子總結彊道的特色便是用權術來當作政治的手段，而不是真的將政治以道義為目的。

## (二)、王道與霸道的價值評判

荀子之論王霸，是將王道設定為理想之政治形態，道德政治之典範，此點與孔、孟並無二致。然而不同於孟子對於霸道持否定態度，荀子雖也持王道優於霸道之價值評判，但其對於霸道有褒有貶，否定霸道不全用禮義治國的同時，又肯定霸道在政治治理上之作用，此為荀子之論王霸的特色。

荀子對於王霸之價值評判，是王道高於霸道，此點在以下數處皆可見得：

義立而王，信立而霸，權謀立而亡。(〈王霸〉)<sup>68</sup>

德雖未至也，義雖未濟也。(〈王霸〉)<sup>69</sup>

粹而王，駁而霸，無一焉而亡。(〈王霸〉)<sup>70</sup>

僅從「義立而王，信立而霸，權謀立而亡」之排序上便可以見得，王道之價值評判是優於霸道的，而權謀立而亡則是最等而下之的政治形態。荀子對王道的描述是「絜國以呼禮義」，而對霸道則是「德雖未至也，義雖未濟也」，亦可見得霸道是次於王道的政治形態。

仲尼無置錐之地，誠義乎志意，加義乎身行，箸之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。今亦以天下之顯諸侯，誠義乎志意，加義乎法則度量，箸之以政事，案申重之以貴賤殺生，使襲然終始猶一也。如是，則夫名聲之部發於天地之間也，豈不如日月雷霆然矣哉！故曰：以國齊義，一日而白，湯武是也。  
湯以亳，武王以鄗，皆百里之地也，天下為一，諸侯為臣，通

<sup>68</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁239。

<sup>69</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁241。

<sup>70</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁248。

達之屬，莫不從服，無它故焉，以義濟矣。是所謂義立而王也。

(《王霸》)<sup>71</sup>

荀子舉孔子為例，孔子這般無立錐之地，終不得志之人，卻能夠以禮義作為立身處世之原則，並且將之廣為流傳，故其事蹟流傳於後世，被世人所稱頌。荀子以孔子為例，用以勸說當時的主政者，如能誠呼仁義之志，並將仁義實踐於政策，賞罰、貴賤皆合乎禮義，那麼定然能聲名遠播，另天下人心悅誠服。湯、武能夠以百里之地而取天下，便是義立而王的典範。

百里之地，可以取天下。是不虛；其難者在於人主之知之也。

取天下者，非負其土地而從之之謂也，道足以壹人而已矣。彼其人苟壹，則其土地奚去我而適它？故百里之地，其等位爵服，足以容天下之賢士矣；其官職事業，足以容天下之能士矣；循其舊法，擇其善者而明用之，足以順服好利之人矣。賢士一焉，能士官焉，好利之人服焉，三者具而天下盡，無有是其外矣。故百里之地，足以竭執矣。致忠信，箸仁義，足以竭人矣。兩者合而天下取，諸侯後同者先危。(《王霸》)<sup>72</sup>

荀子進一步解釋湯、武能以百里之地而取天下之原因，認為其關鍵在於人主之知，荀子認為，當時的諸侯並不明白王道之關鍵所在，普遍對於實力弱小之國家能取天下這種說法感到懷疑，只知「以力服人」，即依靠武力兼併他國土地，卻不知「以道壹人」。即以王道政治爭取天下民心，比兼併土地、以力服人來得更加地穩固。荀子認為若要在百里之地有所作為，進而達致王道施行之可能性，其必須要做到的具體內容如等位爵服、賞罰得當、招納賢士、人盡其才等。如此能使賢士、能士以及好利之人皆能容納。除此之外，王道之施行，民心亦重中之重：

是故百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而不愉者，無

<sup>71</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁241。

<sup>72</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁242。

它故焉，道德誠明，利澤誠厚也。(〈王霸〉)<sup>73</sup>

用國者，得百姓之力者富，得百姓之死者疆，得百姓之譽者榮。  
三得者具而天下歸之，三得者亡而天下去之；天下歸之之謂王，  
天下去之之謂亡。(〈王霸〉)<sup>74</sup>

王道的實施與民心向背之必然關係是荀子一貫的主張，實施王道首要的便是爭取民心，故實施王道之君王自當需要「貴民」、「重民」、「愛民」，如此才能受到百姓之擁戴，以德服人。荀子認為，實施王者之政的君王，得百姓之效力，則國家富足；得百姓之效命，則國家強盛；得百姓之譽，則國家榮耀。三者俱得，即可稱之為王道。

而荀子論對於王霸問題的看法，亦顯然地受到孔子之影響：

然而仲尼之門，五尺之豎子，言羞稱五伯，是何也？曰：然！  
彼非本政教也，非致隆高也，非慕文理也，非服人之心也。鄉  
方略，審勞佚，畜積脩門，而能顛倒其敵者也。詐心以勝矣。  
彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利者也，小人之傑也，彼固曷足稱乎  
大君子之門哉！(〈仲尼〉)<sup>75</sup>

荀子在此處提及，孔子之門人之所以都對羞言五霸，乃是因為五霸皆是霸道之代表，在國家政策上不以政治教化為本，未完全施行禮義之道，僅靠武力權謀以服人，故不值得提倡。此處之說法與孔、孟對於霸道之觀點一致，認為五霸在雖然在政治上有其作為，但實質上仍是「以力假仁」、「以讓飾爭」者，這樣的作為顯然與儒家一貫堅持的「王道」政治不符，故不會被儒家所肯定。

王奪之人，霸奪之與，疆奪之地。奪之人者臣諸侯，奪之與者

<sup>73</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 267。

<sup>74</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 266。

<sup>75</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 124-125。

友諸侯，奪之地者敵諸侯。臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危。(《王制》)<sup>76</sup>

雖荀子肯定王道優於霸道之價值評判，然而在存在事實上霸道亦不全然地否定。在國諸侯外交關係上，霸道無兼併之意，並不掠奪他國土地，不會造成與天下為敵之嚴重後果而走向滅亡。實行霸道者與諸侯結盟，而結盟自當需要講求外交上的「信」，五霸便是「信立而霸」的代表。荀子對其「友諸侯」之評價也一定程度表示了對於霸道建立國家間互信關係之肯定，而霸道在國家治理上，荀子對其也給出了「鄉方略，審勞佚，謹畜積，脩戰備，鬪然上下相信，而天下莫之敢當」之評價，對霸道在政治效用上予以說明。而荀子之所以對霸道有著這種褒貶參半的評價，是與歷史定位有關，在春秋時期，隨著周天子逐漸喪失對天下的掌控能力，轉而由五霸代替周天子維持天下秩序，在這種歷史背景下，霸道作為歷史事實，且在治理上亦有其成效出現，故荀子在戰國歷史背景下對此予以表示，然而，荀子對於霸道的指涉也僅止於上述「鄉方略」與「友諸侯」這樣的客觀事實上而言，並非對是於其能夠作為理想的政治形態而肯定。

綜上述，在王霸之價值評判而言，荀子仍然是只肯定王道做為理想之政治型態，而霸道只是歷史上既有的事實，相對於區分王道與霸道之優劣關係，荀子顯然地更注重如何由霸道轉為王道之可能性。霸道雖作為歷史上事實，在政治之治理上亦有一定的成效，然而荀子以儒家的觀點出發，自是不忍見天下處於爭奪狀態，故而期望這些在治理上已「入其域」的霸道君主能夠在更進一步，以禮義為本，進而達至王道之政治。

### (三)、王道與戰爭

如上述，王道既作為荀子政治思想中之理想政治形態，那麼對於戰爭這一不

<sup>76</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁182。

得不面對之政治現實，王道治世理想該用什麼樣的思想去看待？換言之，在王道政治中，戰爭會以什麼樣的方式呈顯？此即本節所要探討之議題。

荀子對於王道這種政治理想型態的要求是「絜國以呼禮義，而無以害之，行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不為也」，即在王道而言，無論是政令實施或是發動軍事行動，皆有一大前提考量，即是不能傷及無辜，而這種不傷及無辜的觀念也體現在〈議兵〉的探討中：

湯武之誅桀紂也，拱挹指麾，而強暴之國莫不趨使，誅桀紂若誅獨夫。(〈議兵〉)<sup>77</sup>

凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也。(〈議兵〉)<sup>78</sup>

湯、武不僅在〈議兵〉中被荀子稱作是仁義之師，更是荀子政治思想中王道的典範。在荀子的論述中，實施王道之君王，即便有軍事行動，也僅是針對暴亂君王，或者說是針對惡首而發動的，即「誅其亂百姓者也」，這即是在軍事行動中不會針對非作戰人員來作為考量。

是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。(〈議兵〉)<sup>79</sup>

四帝兩王皆是荀子政治思想中王道的代表，而四帝兩王皆曾發動過各自的軍事行動，而結果是「遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極」，在這種王道的理想政治形態底下所發動的軍事行動，非但沒有造成大規模的傷亡，也不會有傷及無辜的情況出現，在王道的政治觀念中，理論上是不會發生實際的

<sup>77</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 325。

<sup>78</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 329。

<sup>79</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 330-331。

戰爭的大規模傷亡，此即〈王制〉中所謂的：

以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞  
而天下服，是知王道者也。（〈王制〉）<sup>80</sup>

而要達致「不戰而勝」、「不攻而得」的效果，其關鍵除了前述的「民心向背」以外，更必須是「以德兼人」：

有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。彼貴我名聲，  
美我德行，欲為我民，故辟門除塗，以迎吾入。因其民，襲其  
處，而百姓皆安。立法施令，莫不順比。是故得地而權彌重，  
兼人而兵俞強：是以德兼人者也……故曰：以德兼人者王。（〈議  
兵〉）<sup>81</sup>

荀子認為，「以德兼人」不僅是作為王道政治中的理想形態，更是有其無可取代之作用，相對於「以力兼人」者會「故得地而權彌輕，兼人而兵俞弱」，「以德兼人」者非但沒有這些弊端，反而能將歸附而來的土地、百姓納為己用，故「得地而權彌重，兼人而兵俞強」，此即〈議兵〉中所謂的「兼并易能也，唯堅凝之難焉」<sup>82</sup>，而所謂「堅凝」亦涉及到戰爭如何善後之問題，所謂「堅凝」，李滌生先生指出「兼并他人土地不難，兼并而能確實地掌握住卻很難……必禮以服士，政以安民」。<sup>83</sup>熊公哲先生則是認為「堅凝」即「穩定」也。<sup>84</sup>綜上述，「堅凝」即政治上的穩定，而這種穩定並非透過武力脅迫所能達致，而是透過政治、民生上的恢復秩序以達致穩定。如前述，荀子認為所謂「有道伐無道」是對於政治上秩序混亂之無道君王所發動的軍事行動，由此看來，戰爭之善後自當是以恢復政治秩序為首要目標，此即荀學中戰爭之善後問題。

<sup>80</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 187。

<sup>81</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 341。

<sup>82</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 342。

<sup>83</sup> 李滌生，《荀子集釋》，臺北，臺灣學生書局，1979，頁 339。

<sup>84</sup> 熊公哲，《荀子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1984，頁 308。

綜上述，荀子雖在〈議兵〉中有著對於軍事的直接論述，然而在荀子的論述中，也僅是說明了國防力量的重要，並非是絕對否定戰爭。綜觀荀子在〈王制〉、〈王霸〉等各篇章中的論述，可以見得荀子對於戰爭的態度，仍然是抱持著儒學的仁愛精神以及道德政治觀念，以不戰為最高原則。在荀子的理論中，實施王道的國家，在為政以德的情況下，無論是在經濟發展、軍事武備以及百姓的凝聚力，整體國力都會達到相當高的境界，故王道之國不僅在被動上不會面臨需要防衛的問題，在主動上也不會刻意去攻擊他國，而是以德政的具體實施，達致民心所向，令人民主動歸附，即便在不得已的情況下，需要征討暴亂之國，那麼暴亂之國的百姓也會迅速地歸附。故雖有「武王伐紂」等四帝兩王皆曾主動發動軍事行動的歷史事實，然而在荀子的理論而言，這是「弔民伐罪」的具體呈顯，並且是僅針對殘害百姓之暴君所發動的討伐，故即便是主動發動的軍事行動，在荀子理論而言，不但不會有大規模傷亡的出現，反而是解救處於水火之中的百姓，此即〈議兵〉中所謂「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也」，亦是道德政治的具體呈顯，故非但不是實際意義上的發動戰爭，而是為了解救百姓而發動的「弔民伐罪」，仍屬於道德政治的範疇。

## 第四章 荀子與各家戰爭觀之比較

### 第一節 孟、荀義戰觀念之異同

荀、孟同屬儒學之傳統，其在戰爭觀上亦有諸多相似之處。本節分為二部分，第一部分從荀、孟二者對於「湯放桀」、「武王伐紂」此二則歷史事件之觀點，論荀、孟對於「仁義之兵」之主張。第二部分從「以民為本」之思想，探討荀、孟對於義戰之界定，藉此比較荀、孟戰爭觀之異同。

#### (一)、從歷史事件到「仁義之兵」

孟子在〈盡心下〉中以「春秋無義戰」一語，對當時之戰爭加以否定，然而孟子之所以認定「春秋無義戰」的理由是「征者上伐下也，敵國不相征也。」(〈盡心下〉)<sup>1</sup>，而對於「征」，〈盡心下〉中也提及「國君好仁，天下無敵焉。南面而征北狄怨，東面而征西夷怨」<sup>2</sup>、「征之為言正也」<sup>3</sup>，可見孟子將「征」定義為較具有正當性的，用以和「戰」做為對比。而所謂「征」必是上對下，諸侯國之間地位同等，當然不能互相征伐，這點可視作是對於孔子所言「天下有道，禮樂征伐自天子出」(〈季氏〉)<sup>4</sup>這一觀點的延伸，自孔子以來，儒家皆極力維護周禮之制度，而在周禮之秩序中只有天子才有名義與權位出兵討伐破壞政治秩序的君臣，對此，〈告子下〉中亦有論述：

五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，  
今之諸侯之罪人也。……天子討而不伐，諸侯伐而不討。五霸

<sup>1</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁364。

<sup>2</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁365。

<sup>3</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁365。

<sup>4</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁171。

者，摟諸侯以伐諸侯者也，故曰：五霸者，三王之罪人也。<sup>5</sup>

而諸侯之間互相攻伐，是不尊周禮秩序，故曰「無義戰」。然而，只從「征」與「戰」之區別界定義戰與否是不夠的，不僅不符合孟子「仁」之精神，也不符合儒家主張和平之基本立場，而孟子多次讚揚的「武王伐紂」等歷史事件，亦不是所謂「上對下」之「征」，可見在於「上對下」之關係外，孟子對於戰爭仍有其他判斷標準。

「湯放桀」與「武王伐紂」是上古時期著名歷史事件，在《孟子》及《荀子》中皆多次論及此二則歷史事件。孟子在〈梁惠王·下〉與齊宣王的對話中已對此二則歷史事件有所評論：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」<sup>6</sup>

所謂「一夫」，朱熹注曰「眾叛親離者，不復以為君也」<sup>7</sup>。孟子以「一夫」評價紂王，不僅指其無仁義，更對其為君王之合理性加以否定。對此，荀子〈議兵〉中言到「湯武之誅桀紂也，拱挹指麾，而強暴之國莫不趨使，誅桀紂若誅獨夫。」<sup>8</sup>。孟子謂之「一夫」，荀子謂之「獨夫」，對此，荀、孟皆抱持相近之觀點。對於戰爭，孟子顯然地抱持著反戰之態度：

爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草

<sup>5</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 343。

<sup>6</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 221。

<sup>7</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 221。

<sup>8</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 325。荀子引《尚書·泰誓》之語「獨夫紂」，雖〈泰誓〉在現今版本《尚書》中被認為是偽經，然荀子在〈正論〉中另有「誅暴國之君，若誅獨夫」一語，顯然地與孟子所謂「一夫」之評價相合。

萊、任土地者次之。<sup>9</sup>

不仁哉，梁惠王也……梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之……。<sup>10</sup>

有人曰：「我善為陳，我善為戰。」大罪也。<sup>11</sup>

孟子反對一切以爭奪為目的之戰爭，將一切以爭奪做為目的之戰爭視作不義，故〈盡心下〉中有言：「春秋無義戰」。孟子更進一步將發動這類型戰爭視為「罪不容於死」。孟子既然如此反戰，甚至將其視作罪行，那麼何以在〈梁惠王下〉中對於「齊人伐燕」並未否定，甚至對於「武王伐紂」持肯定態度？在孟子看來，武王伐紂不僅不是以爭奪為目的之戰爭，而是「以至仁伐至不仁」，是仁義之兵。而〈告子下〉中也提及：

君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。

這也從反面說明了「仁」是義戰與否的重要條件。對此，荀子〈議兵〉中也提及：

堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。<sup>12</sup>

綜上述，對於「武王伐紂」此一歷史事件，孟子謂之「至仁」，荀子謂之「仁義之兵」，荀、孟對此的觀點有著諸多相合之處。

《詩》云：「王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對于天下。」此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。……而武王亦一怒而安天下之民。<sup>13</sup>

<sup>9</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 283。

<sup>10</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 364。

<sup>11</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 365。

<sup>12</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 330-331。

<sup>13</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 216。

孟子在此兩次使用「一怒而安天下之民」，可見所謂「仁義之兵」在動用軍隊之政治活動上，其動機是帶有一定程度的政治道德情感，而這種道德情感與荀子〈議兵〉中所述「武王怒，師牧野」亦有相合之處。而這種道德情感，荀子各篇中有許多處提及：

且樂者、先王之所以飾喜也；軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。

14

此處所謂「先王之所以飾怒也」的道德情感，與前述「武王怒，師牧野」及「一怒而安天下」相當，皆是出於對於暴君的憤慨，是出於對百姓遭受荼毒的不忍之感，而對於這種道德情感，〈議兵〉中也有論述：

彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。<sup>15</sup>

這種道德情感，在孟子而言是出於是出於對百姓遭受荼毒的不忍，是不忍人之心，而在荀子而言，正是因為仁者愛人，故憎惡害人之人。荀子除了「仁者愛人」以外，也強調「義者循理」，故反對違反公理之惡行。而在這種道德情感之基礎上，荀子更進一步推導出「兵者禁暴除害也」觀點，並且同樣的強調兵者「非爭奪也」，可見無論是在孟子或荀子，都反對以爭奪為前提的戰爭，這也是儒家基本的反戰立場。

## (二)、以民為本

如上述，孟子對於戰爭合理與否之標準在於「仁」，其行為動機是出於「道德情感」，然而僅僅是出於道德情感的動機，還不足以成為「仁義之兵」，更重要的是其目的必須是「安天下之民」，此主張與孟子一貫的「民本」思想並無二致，

<sup>14</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁449。

<sup>15</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁330。

孟子曰：「諸侯之寶三：土地，人民，政事」(〈盡心下〉)<sup>16</sup>其中又以人民最為重要：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。<sup>17</sup>

古之所謂「社稷」是指守護土地及農作物的神祇，依孟子之言，若人民依時祭祀社稷，而仍遭逢天災，則可視作是社稷未盡其責，故可以變置之。同理，諸侯之所作所為若有危於社稷，有違於人民，自當變置之。從此段可以見得，在孟子看來，社稷、諸侯，甚至君王，都僅是為人民而設，誠如蔡仁厚先生所指出「君與社稷只是變數，人民才是不變的常數」<sup>18</sup>，諸侯、社稷、君，都是可以變置的，只有人民才是孟子政治思想的中心。由此觀之，便不難理解為何孟子堅決反戰，卻又肯定「武王伐紂」等歷史事件。武裝革命雖然是不得已之手段，然當國君不仁，以至於對人民有所危害時，政權轉移有其必要性。故，在這種逼不得已的情況下，政權轉移是作為仁政得以施行的解決之道之一，在這種情況下所產生的「至仁伐至不仁」，在孟子看來並不可稱之為戰爭，而是一種政治實踐的道德活動。

在孟子看來，民心所向即是「仁」的具體呈現：

取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取。古之人有行之者，文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國，箝食壺漿，以迎王師。豈有他哉？<sup>19</sup>

在〈梁惠王下〉中齊宣王所請教孟子，對於是否佔領燕國的問題上，孟子便直接以「燕民悅」與否做為判斷標準，這是以民心所向作為依據。然而，這必須是建

<sup>16</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 371。

<sup>17</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 367。

<sup>18</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1984，頁 313。

<sup>19</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 222。

立在對方君王不仁的情況下：

今燕虐其民，王往而征之。民以為將拯己於水火之中也，箝食  
壺漿，以迎王師。<sup>20</sup>

燕國內亂造成人民痛苦，故而孟子認為齊宣王前去討伐燕國，是「救民於水火之中」，如前述，這種對暴君予以討伐，非但不是發動戰爭，甚至可以視作是對於仁政實施的一種方法，是具有政治意義的道德活動。

民之望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，芸者不變，誅其君，  
弔其民，如時雨降。民大悅。<sup>21</sup>

此段除了說明對於暴君的討伐，對人民而言若天降甘霖以外，更指出在這種討伐暴君的行動中，只能針對暴君而不可殃及人民，應最大程度地保障人民之生活，盡可能不影響民生為主。若能做到如此，則不僅「民大悅」，並且還應當「箝食壺漿，以迎王師」。此為孟子對於戰爭在於民心所向的論述，而且重要的是，不是在於顯示戰爭的必要性，而是在於能否掌握到民心向背。對於這種仁政與民心之關係，〈盡心下〉則有一段論述：

國君好仁，天下無敵焉。南面而征北狄怨，東面而征西夷怨。  
曰：「奚為後我？」武王之伐殷也，革車三百兩，虎賁三千人。  
王曰：「無畏！寧爾也，非敵百姓也。」若崩厥角稽首。征之為  
言正也，各欲正己也，焉用戰？<sup>22</sup>

對於這種民心所向的情況，荀子在〈王制〉中也有一段論述與此相合：

其民之親我也，歡若父母，好我芳如芝蘭，反顧其上則若灼黥，  
若仇讎；彼人之情性也雖桀跖，豈有肯為其所惡，賊其所好者

<sup>20</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 223。

<sup>21</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 222。

<sup>22</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 365。

哉！彼以奪矣。故古之人，有以一國取天下者，非往行之也，  
脩政其所，莫不願，如是而可以誅暴禁悍矣。故周公南征而北  
國怨，曰：「何獨不來也！」東征而西國怨，曰：「何獨後我也！」  
孰能有與是鬥者與？安以其國為是者王。<sup>23</sup>

荀子對於民心向背的論述是「歡若父母」、「好如芝蘭」，與孟子所謂「如時雨降，民大悅」、「簞食壺漿，以迎王師」的論述相合。而荀子所謂「周公南征而北國怨，東征而西國怨」，亦與孟子〈盡心下〉中所言的「國君好仁，天下無敵焉。南面而征北狄怨，東面而征西夷怨」之說法如出一轍。荀、孟雖然在對於戰爭的論述以及面對戰爭這一事實的態度上不同，然而在於從戰爭論仁政之重要性，以及仁政的實施和民心所向的必然關係這一論述上，荀、孟的觀點並無二致。

### (三)、戰爭傷亡

孟子認為「簞食壺漿，以迎王師」及「如時雨降，民大悅」是仁義之師的一種體現，是民心所向的一種具體呈顯，在這種情況而言，則戰爭的傷亡應當是微乎其微的：

仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？（〈盡心下〉）<sup>24</sup>

在孟子看來，如武王伐紂這種「至仁伐至不仁」，是不可能出現《尚書》中所述「血流漂杵」這種大規模傷亡的情況的，應是如同〈梁惠王下〉中所描述的「歸市者弗止，芸者不變，誅其君，弔其民」這種情況，僅是針對其暴君，非但不會有大規模的傷亡，甚至不會影響到正常民生。這可視作是孟子對於戰爭傷亡所描述的理想型態。

這種所謂「兵不血刃」的說法，不僅是孟子，荀子對此也多有論述，例如〈王

<sup>23</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁204。

<sup>24</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁365。

制〉有言：

以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也。<sup>25</sup>

這段中荀子對於所謂王者之兵的描述是「不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服」，正是兵不血刃的理想型態。〈議兵〉中也提及：

故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。<sup>26</sup>

雖然孟、荀皆多次論及這種「兵不血刃」、「遠邇來服」的理想狀態，其共同點在於孟、荀皆認為，以有道伐無道，應是只針對其暴亂之元兇，即孟子所謂的「誅其君，弔其民」或者荀子所謂「誅桀紂若誅獨夫」。

#### (四)、王霸之辨

孟子既強調政權之得失是以民心為決定性的條件，故在其具體的政治主張中，如何「得民心」自是首要之議題。而孟子所謂王霸之區別，亦是以「德行仁政」作為主要區別，孟子認為君王只要行仁政，自可得民心，故曰「保民而王」。行仁政、保民而王，即孟子理想中王道的途徑，即「王」。然而孟子亦知在政治現實情況中，政權並非一定是透過行仁政而取得的，武力與權術亦可取得政權，但孟子不承認這一種政治形態的正當性，稱之為「霸」。

以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。（〈公孫丑

<sup>25</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁187。

<sup>26</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁331。

上〉)<sup>27</sup>

在這段中孟子提出了王霸的區別，雖然王、霸二者皆能達致服人之效果，然而王道之施行，是以表現德行、實施仁政而讓民心肯定，故能使人「心悅而誠服」。而霸道則假仁義之名，實質上是憑藉武力迫使百姓臣服，所能達到的只是武力征服而非心悅誠服。故在孟子看來，王道才是政治上的理想願景，而霸道不過是倚仗大國之力，假借仁義之名，卻行武力征服之實。孟子以「德」與「力」區分王道與霸道，故始終將二者對立而論，尊王而黜霸。

堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，

惡知其非有也。(〈盡心上〉)<sup>28</sup>

此段彰顯堯舜之仁義乃渾然天成，湯武之仁義乃修身體道而來，而五霸乃假仁義之名。除此之外，此段中所言「久假而不歸，惡知其非有也」一語，也凸顯出孟子王霸之辨中有一爭議點：王霸究竟是本質上的不同，還是僅是程度上不同？換言之，孟子所言之王霸，是同質或異質？在歷代註家中，主張王霸異質者占多數，其中有朱熹<sup>29</sup>、程明道<sup>30</sup>、黃宗羲<sup>31</sup>等人。歷代註家大多持王霸異質之觀點並非偶然，而是有其理論之依據，誠如黃宗羲所言「王霸之分，不在事功，而在心術」，以道德心作為仁政之出發點，確實是孟子所堅持之觀點，即從孟子所謂「由仁義行」與「行仁義」之異質，可見得王霸之異質。孟子有言：

先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不

<sup>27</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 235。

<sup>28</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 358。

<sup>29</sup> 朱熹對於前段文字註曰：「堯、舜天性渾全，不假修習。湯、武修身體道，以復其性。五霸則假借仁義之名，以求濟其貪欲之私耳」。見於宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 358。

<sup>30</sup> 程明道指出「故誠心而王則王矣，假之而而霸則霸矣，二者其道不同，在審其初而已。」詳見於《二程集》，臺北，里仁書局，1982，頁 450。

<sup>31</sup> 黃宗羲指出「王霸之分，不在事功，而在心術。事功本之心術者，所謂由仁義行，王道也。只從迹上模倣，雖件件是王者之事，所謂行仁義者，霸也。」詳見於《黃宗羲全集》，杭州，浙江古籍出版社，2012，第一冊頁 51。

忍人之政，治天下可運之掌上。(〈公孫丑上〉)<sup>32</sup>

可以見得以不忍人之心，或者說道德心，作為仁政之出發點，方是孟子所謂王道之基礎。而孟子也確有否定霸道之意：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。臣未之聞也。無以，則王乎？」(〈梁惠王上〉)<sup>33</sup>

雖然孟子所謂的「五霸」究竟是哪五霸，學界未有定論，然而無論是哪種說法，五霸皆包含齊桓、晉文，換言之，孟子對齊桓、晉文之否定，即對五霸之否定，即對霸道之否定。綜上述，孟子對王霸之價值評判，是肯定王道並且否定霸道，將二者視作對立而論之。

而荀子看待王霸之態度，不同於孟子的王霸對立，荀子雖也將王道設定為最高之政治理想型態，認為霸道是「德雖未至也，義雖未濟也」(〈王霸〉)<sup>34</sup>，且有著「粹而王，駁而霸」(〈王霸〉)<sup>35</sup>之說，這顯然地是王道高於霸道之價值評判。然而，荀子肯定王道，卻不否定霸道：

義立而王，信立而霸，權謀立而亡。(〈王霸〉)<sup>36</sup>

德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣，刑賞已諾信乎天下矣，臣下曉然皆知其可要也。政令已陳，雖睹利敗，不欺其民；約結已定，雖睹利敗，不欺其與。如是，則兵勁城固，敵國畏之；國一慕明，與國信之；雖在僻陋之國，威動天下，五伯是也。非本政教也，非致隆高也，非慕文理也，非服人之

<sup>32</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 237。

<sup>33</sup> 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，鵝湖月刊社，1984，頁 207。

<sup>34</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 242。

<sup>35</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 248。

<sup>36</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 239。

心也，鄉方略，審勞佚，謹畜積，脩戰備，齟然上下相信，而天下莫之敢當。故齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐，是皆僻陋之國也，威動天下，疆殆中國，無它故焉，略信也。是所謂信立而霸也。(《王霸》)<sup>37</sup>

在荀子看來，霸道雖不及王道之仁義，「德雖未至也，義雖未濟也」，在民心上也「非服人之心也」，然而霸道卻能做到「天下之理略奏矣，刑賞已諾信乎天下矣」，能夠「兵勁城固，敵國畏之」，簡言之，荀子亦肯定霸道治國之積極意義。

隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危。(《大略》)<sup>38</sup>

「愛民」在孟子看來是仁政之始，然而在荀子之理論中，不僅僅是王道需要愛民，霸道亦是需要「重法愛民」的，這顯然與孟子所謂的「以力假仁」的霸道有所不同。荀子之論王霸，是以「德」為基本原則，而視其所表現「德」之程度的不同，而有王霸之分。而孟子之論王霸，是以德與力作為王霸之區分。換言之，孟、荀在對於「霸」的定義上有所不同。

王奪之人，霸奪之與，疆奪之地。奪之人者臣諸侯，奪之與者友諸侯，奪之地者敵諸侯。臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危。(《王制》)<sup>39</sup>

用疆者：人之城守，人之出戰，而我以力勝之也，則傷人之民必甚矣；傷人之民甚，則人之民必惡我甚矣；人之民惡我甚，則日欲與我鬥。人之城守，人之出戰，而我以力勝之，則傷吾民必甚矣；傷吾民甚，則吾民之惡我必甚矣；吾民之惡我甚，則日不欲為我鬥。人之民日欲與我鬥，吾民日不欲為我鬥，是疆者之所以反弱也。地來而民去，累多而功少，雖守者益，所

<sup>37</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁240。

<sup>38</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁573。

<sup>39</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁182。

以守者損，是以大者之所以反削也。諸侯莫不懷交接怨，而不忘其敵，伺彊大之間，承彊大之敝，此彊大之殆時也。(〈王制〉)<sup>40</sup>

奪之人即服人心，爭取民心向背。奪之與即在外交上爭取盟國邦交，而在外交上自然需要講「信」，故曰「義立而王，信立而霸」。而奪之地即以大國之力，侵占、兼併他國。從這二段引文中，可以見得，荀子將這種「以力服人」之政治形態，並不稱之為霸，而是稱之為「彊」。換言之，孟子所謂的霸道，與荀子所言的彊道較為接近。而對比於孟子對於霸道「摟諸侯以伐諸侯」之評價，荀子對於霸道「友諸侯」的說法亦顯示了他對於建立國家間互信關係之肯定。

而在〈議兵〉中，荀子對於五霸亦有所肯定：

齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐是皆和齊之兵也，可謂入其域矣，然而未有本統也，故可以霸而不可以王；是強弱之效也。<sup>41</sup>

在荀子看來，五霸在治理上已經「入其域」，即對霸道在政令實施上予以肯定，肯定其在治理上已達「和齊」之境，若可加之以禮義，即可由霸道轉為王道。綜上述，孟子之論王霸，認為王與霸是德與力之分別，即道德與非道德之分別，故將王霸二者置於對立而論。而荀子論王霸，並不將二者對立而論，雖然荀子也將王道設為政治之理想狀態，但其並不否定霸道，在政治的客觀性上，認為霸者亦有治理國家之能力，故霸者只要加之以禮義，亦能成為王者。荀子之論王霸，並非僅是肯定王道高於霸道之價值評判，而其更注重的是由霸道轉為王道之可能性。

<sup>40</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁183。

<sup>41</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁327。

## 第二節 與墨子戰爭觀之比較

墨子作為戰國時期著名的思想家，其兼愛非攻之理論，對戰爭有其獨特之見解，亦與荀子之戰爭觀有諸多可以對照比較之處。本節分兩部分，第一部分從墨子「非攻」之被動防禦思想論起，第二部分從墨子與荀子對於「湯放桀」、「武王伐紂」等歷史事件觀點之異同，論其對於戰爭之正當性的價值評判依據。

### (一)、「非攻」之主動攻伐與被動防禦

在墨子的戰爭觀中「非攻」是其主要的論點，即對當時國與國之間「大攻小、強凌弱」的現狀予以譴責，反對仰仗大國之力，攻擊無罪之國。墨子在〈非攻上〉中以殺人為不義而推論其「非攻」的說法：

殺一人謂之不義，必有一死罪矣，若以此說往，殺十人十重不義，必有十死罪矣；殺百人百重不義，必有百死罪矣。當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，情不知其不義也。<sup>42</sup>

墨子以殺人為不義這一原則為例，說明殺一人得一死罪，那麼殺十人、百人，則必有十重、百重死罪。墨子以損人自利為不義這一原則予以延伸，說明殺人為不義這一道理人人皆知，那麼更應當知曉戰爭中傷亡不可勝數，故發動戰爭實為大不義之舉，故「大為不義攻國」。而墨子也細數了發動戰爭所帶來的種種弊端：

今師徒唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏為者也。  
春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂。今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。(〈非攻中〉)<sup>43</sup>

墨子反對攻伐戰爭的第一個理由便是耽誤農時，農業耕種受季節時間限制，必須

<sup>42</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁128。

<sup>43</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁129。

按農時行事方能有所豐收。而發動攻伐戰爭動輒數月乃至於數年，必然耽誤農時，而耽誤農時則使農業產量降低，則必然造成民生物資供給上的困頓，使百姓飢寒。

今王公大人天下之諸侯則不然……以往攻伐無罪之國。入其國家邊境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮其城郭，以湮其溝池，攘殺其牲牷，燔潰其祖廟，勁殺其萬民，覆其老弱，遷其重器，卒進而柱乎門。(〈非攻下〉)<sup>44</sup>

戰爭中掠奪物資的劣行屢見不鮮，尤其是對於被侵略方而言，「芟刈其禾稼」、「斬其樹木」、「攘殺其牲牷」、「遷其重器」，破壞百姓辛苦營造的財貨，劫掠物資，形同強盜，此亦為攻伐戰爭中一大弊病。

民之格者，則剄殺之，不格者，則係操而歸。(〈天志下〉)<sup>45</sup>

墨子指出，好戰大國攻伐小國，殘害無辜、掠民為奴之事亦屢見不鮮，被侵略之國的百姓若稍有反抗，則予以殺害，不反抗者則被強迫為奴。

若使中興師，君子庶人也，必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動矣。久者數歲，速者數月，是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紵，則是國家失卒，而百姓易務也。(〈非攻下〉)<sup>46</sup>

墨子指出，好戰之國若發動攻伐戰爭，則動輒興兵十萬，而連年戰爭，使國家失去勞動力，使百姓不能務本業。而被徵招參戰的大國百姓，在征戰途中病死、在交戰過程中喪命的，不可勝數，攻下一座城池，傷亡少則數千多則數萬。總之，攻伐戰爭對於交戰雙方的百姓而言都是巨大的災禍。

<sup>44</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁 140-141。

<sup>45</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁 213。

<sup>46</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁 143。

綜上述，墨子所言「非攻」，是「處大國不攻小國」，即對於大國對於無罪之國發動攻伐予以否定。然而，墨子反對主動發動的攻伐，卻不是對於戰爭予以全面地否定，被動的防衛戰爭在墨子看來不但是合理的，甚至在一定程度上有鼓勵協助被攻伐之國之傾向，即所謂「救守」：

今若有能信效先利天下諸侯者，大國之不義也，則同憂之；大國之攻小國也，則同救之；小國城郭之不全也，必使修之。（〈非攻下〉）<sup>47</sup>

為了貫徹其「非攻」之主張，墨子認為面對大國發動攻伐之不義之舉，應當同仇敵愾，共同抵禦大國之侵略。這也凸顯出墨子反對主動攻伐，支持被動防禦之戰爭觀念。

而在荀子的戰爭觀中，雖然荀子顯然也是反對主動發動攻伐，反對以大國之力兼併小國之舉，然而不同於墨子以主動與被動來區分戰爭的義與不義，如第三章中所述，在荀子的理論中，「王道」的理想政治形態情況下，無論是為名、為利或者是出於忿怒，都沒有對王道之國發動戰爭的道理，故在被動上而言，王道之國是不會面臨需要被動防禦的情況。

## （二）、從歷史事件論戰爭之正當性

墨子雖反對主動的攻伐，然而在「禹征有苗」、「湯放桀」、「武王伐紂」這三則歷史事件上，卻予以肯定。此三則歷史事件，皆是由墨子所謂的「聖王」主動發動的軍事行動，墨子對其肯定，乍看之下似乎與其「非攻」之理念有所矛盾，實則不然，墨子對此三則歷史事件之論述如下：

昔者三苗大亂，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，

<sup>47</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁 154-155。

犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民乃大振。高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗，四電誘祗，有神人面鳥身，若瑾以侍，搃矢有苗之祥，苗師大亂……則此禹之所以征有苗也。(〈非攻下〉)<sup>48</sup>

逕至乎夏王桀，天有酷命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼國，鶴鳴十夕餘。天乃命湯於鑿宮，用受夏之大命，夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。湯焉敢奉率其眾，是以鄉有夏之境，帝乃使陰暴毀有夏之城。……則此湯之所以誅桀也。(〈非攻下〉)<sup>49</sup>

逕至乎商王紂天不序其德，祀用失時。兼夜中，十日雨土于薄，九鼎遷止，婦妖宵出，有鬼宵吟，有女為男，天雨肉，棘生乎國道，王兄自縱也。……武王踐功，夢見三神曰：「予既沈漬殷紂于酒德矣，往攻之，予必使汝大堪之」。武王乃攻狂夫……此即武王之所以誅紂也。(〈非攻下〉)<sup>50</sup>

綜上三則所述，墨子認為有苗、桀、紂皆是暴君，荼毒百姓，造成國家社會混亂，是大不義，使上天憤怒，於是「天命殛之」。是故上天降下旨意，啟示禹、湯、武王前往誅滅無義暴君。墨子總結以上三則歷史事件，曰：

若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也。(〈非攻下〉)<sup>51</sup>

誅滅暴君之事，雖出自禹、湯、武王之手，但在墨子看來，是上天假手於禹、湯、武王，以體現其義而已。故禹、湯、武王誅滅暴君，不但是順天意，更是「以有義伐無義」，墨子在〈尚賢〉中有「出誅則彊」<sup>52</sup>之說法，在〈七患〉中有「庫

<sup>48</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁145-146。

<sup>49</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁147-148。

<sup>50</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁149-150。

<sup>51</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁152。

<sup>52</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁51。

無兵備，雖有義不能征無義」<sup>53</sup>之語，可見墨子對於這些所謂的聖王誅滅暴君之歷史事實，是持肯定態度的，換言之，「有義伐無義」在墨子而言是可以被允許的。此一觀點與荀子對此三則歷史事件之看法形式上相合，如第三章第一節所述，荀子看待「湯放桀」、「武王伐紂」等歷史事件，同樣的認為是「有道伐無道」。然而兩者看待「有道」與「無道」，或者說「有義」與「無義」的判斷標準卻不相同，在墨子而言，其「有義」之標準是合於天下之利，並且合於上天之義，於是乎有前述禹、湯、武王等人受命於天，以天之名義討伐暴君之說法，這種以天知名義的說法如〈天志〉中所言：

夫愛人利人，順天之意，得天之賞者……堯舜禹湯文武者是也。……夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者……桀紂幽厲者是也。(〈天志中〉)<sup>54</sup>

而在墨子其他篇章中也有類似的說法：

愛人利人者，天必福之。惡人賤人者，天必禍之。(〈法儀〉)<sup>55</sup>

從此二則墨子在對於天的論述中，可以見得，墨子所論述的天作為一個有意志的人格神的形象，換言之，墨子所論述的天是作為一個能主宰禍福，能懲惡揚善之意志天。而荀子則不同，荀子所認定的天是自然天，自當不會有受命於天之說。荀子判斷「有道」與否之標準是禮義之道，是仁政的施行與否，而仁政的施行與否則會體現在「民心向背」之上。

綜上述，墨子之所以認可「禹伐有苗」、「湯誅桀」、「武王伐紂」三則歷史事件，是認定此三聖王所發動之軍事行動，是「以有義伐無義」，故稱之為「誅」而非「攻」。而墨子之所以提倡「非攻」，乃是因為在墨子所處的年代，當時的國與國之間的攻伐大多是「不義伐不義」，甚至是「不義伐有義」，故而墨子所言之

<sup>53</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁29。

<sup>54</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁202。

<sup>55</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁22。

「非攻」與其肯定聖王之「誅」並不矛盾。

### (三)、「義利之辨」與「利義合一」

如前述，墨子一方面提倡「非攻」，一方面又肯定聖王之「誅」，可見其判斷標準不在於單純的攻或防，而是在於有「義」與否。而對於義之判斷標準，如墨子在〈經〉中所述：「義，利也」(〈經上〉)<sup>56</sup>。由此我們也看到墨子在〈非攻〉中亦用「利」與否來論述攻伐之不合理：

今師徒唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏為者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂。今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。……與其居處之不安，食飲之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數；喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計，則是鬼神之喪其主後，亦不可勝數。(〈非攻中〉)<sup>57</sup>

計其所自勝，無所可用也。計其所得，反不如所喪者之多……今盡士民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所不足，而重所有餘也。為政若此，非國之務者也。(〈非攻中〉)<sup>58</sup>

墨子指出，戰爭不只對於被攻伐之國而言是巨大的災難，對於發動戰爭的國家而言同樣蒙受巨大損失，不僅在於軍事層面上而言「喪師多不可勝數」，在民生方面而言同樣蒙受損失。並且耗費寶貴的人力，去爭奪多餘的土地，在墨子看來是非常不智且失利之舉。總而言之，墨子認為發動攻伐戰爭是得不償失，大不利之舉。然而墨子所論之利，並非是個人私利，或者是一國一家之利，而是天下之大利：

<sup>56</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁310。

<sup>57</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁129-130。

<sup>58</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁131。

仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。(〈兼愛中〉)<sup>59</sup>

此文是墨子用「利」的觀念來解釋為什麼要實踐「兼愛」，因為這是對全天下最有利的。據此，我們也可以知道墨子所認定的「利」，即是天下之利，而為了進一步解釋「天下之利」即等同於「義」的價值來源，墨子在〈天志〉中對此亦有論述：

天之志者，義之經也。(〈天志下〉)<sup>60</sup>

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〉)<sup>61</sup>

墨子一方面將順從天之意志作為「義」的判斷標準，另一方面又將順從天之意志解釋為天下人「兼相愛、交相利」的來源，並且以此作為「天下之利」，這麼一來，在墨子的理論架構中，帶有宗教精神的「天志」就化約為「天下之利」，故在墨子而言，「天下之利」即「義」。故〈非樂〉中有言：

利人乎，即為；不利人乎，即止。<sup>62</sup>

此即將行為結果的利與不利，作為義與不義的判斷標準。從此可以觀之，墨子的義利觀中具有「利義合一」之以利代義的傾向。

而荀子則不同，荀子堅持儒家「先義後利」之觀點，並以「義利」作為「治亂」之依據：

義與利者，人之所兩有也。雖堯舜不能去民之欲利；然而能使其欲利不克其好義也。雖桀紂不能去民之好義；然而能使其好

<sup>59</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁100。

<sup>60</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁218。

<sup>61</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁193。

<sup>62</sup> 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018，頁250。

義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。上重  
義則義克利，上重利則利克義。(〈大略〉)<sup>63</sup>

君主好義，百姓就會端正自己的行為；君王好利，百姓將為財而亡。故在荀子看來，義與利實際上是治與亂之分界，尤其，義是絕對優先於利。

墨子是以「利」的觀點出發，雖言「重義」，然而本質上仍是就「利」而言「義」，並且墨子將其義利合一思想建立在對於天志之服從這一基礎上，所以墨子之義利觀本質上而言是功利主義。而荀子則不然，荀子是在儒家重視「義」的道德價值上，進而面對人有求利之欲望，認為義與利同為「人之所兩有也」，而欲望則是社會中存在的事實，需要實踐人文化成的方法，使義與利有同時存在的可能，進而使利在義的節制之下保留，可說是義利兼存，並且堅持先義後利的義利之辨。



---

<sup>63</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 592-593。

### 第三節 與韓非子戰爭觀之比較

韓非子作為戰國後期法家思想的代表人物之一，韓非子雖為荀子之學生，然而其對於戰爭之看法卻與荀子大相逕庭，故與荀子之戰爭觀有可比較對照之處。本章節分兩部分，第一部分從荀子與韓非子之戰爭觀最大之區別，即尚德與尚力之區別談起，第二部分則從韓非子著名的「耕戰」理論，探討荀子與韓非子對於「富國強兵」這一議題之看法。

#### (一)、尚德與尚力

韓非子在對於戰爭的根本問題上都有其獨特之見解，與荀子大為不同。荀子談論軍事觀念，雖然也曾論及「力」之政治作戰重要性，如〈王制〉中所謂：

慮以王命，全其力，凝其德。力全則諸侯不能弱也，德凝則諸侯不能削也。<sup>64</sup>

然而，就其整體對於治軍之理論而言，仍是強調「德」多過於「力」。如本文第三章中所述，在荀子看來，純粹的以「力」作為政治手段者，稱之為「彊道」，非但與荀子所認可的「王道」相去甚遠，甚至隨時有覆滅之危。整體來說，荀子之論軍事政治，是強調「以仁義為本」，尚德而不尚力的。

而與荀子的「仁義為本，尚德不尚力」之思想不同，韓非子非常崇尚「力」在戰爭乃至於在政治中的作用，如〈五蠹〉中所言：

上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。(〈五蠹〉)<sup>65</sup>

在此段中韓非子指出先王之德政雖好，然而只適用於上古時代，若將其照搬至當代，未免不合時宜。韓非子認為仁義在上古可以興國，然而到了中世便已不合時

<sup>64</sup> 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁184。

<sup>65</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁487。

宜，須以智謀取勝。而到了韓非子所處的戰國後期，連智謀也不足使用了，國與國之間的競爭，全憑「力」作為唯一考量，此即〈五蠹〉所謂「世異則事異……事異則備變」<sup>66</sup>。在這種情況而言，韓非子對於「力」的推崇，不僅是事功上的考量，更是其從歷史的反省中所得出的理論依據。

君人者，國小則事大國，兵弱則畏強兵。大國之所索，小國必聽；強兵之所加，弱兵必服。(〈八姦〉)<sup>67</sup>

韓非子此段是描述軍事力量不足之弱國被他國欺侮之慘狀，一國若無足夠之軍事力量，則兵弱，兵弱則被大國予取予求。此即說明韓非子認為國家之間地位的高低全取決於軍事實力之強弱，即「力」的多寡而定。

是故力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。(〈顯學〉)<sup>68</sup>

此段亦是說明「力」的強弱直接決定了一國之國際地位，弱國只能朝於人。故依韓非子之見，賢明君主的首要認知便是明白「力」的重要性，並且致力於增強國家之「力」。

## (二)、從「耕戰」到富國強兵

富國強兵，不僅是韓非子之所要面對的核心問題，更是其學術思想之終極目標。在韓非子看來，當時各國競爭，均以「力」作為唯一依據，如前述「當今爭於力」、「明君務力」即是此意。故而在這種情況下而言，欲圖國家之生存與發展，富國強兵即成為必然。而富強之具體方法，如〈心度〉中所述：

能越力於地者富，能起力於敵者強，強不塞者王。<sup>69</sup>

所謂「越力於地」即耕，「起力於敵」即戰，能使民務於農業，且勇而善戰，即

<sup>66</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁487。

<sup>67</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁59。

<sup>68</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁504。

<sup>69</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁520。

可王。換言之，在韓非子看來，「務力」的具體方法即「耕戰」。韓非子認為一國之所以能富強，在於人君是否「務力」，即是否行農戰，並且對於一切有礙於農戰的主張，包含有損農戰之利的工商等，皆應視為末流。故民之所為有合於農戰者，則為有益之民；而不合於農戰者，即為無益之民，如〈五蠹〉中曰：

其學者則稱先王之道，以籍仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法而貳人主之心。其言古者，為設詐稱，借於外力，以成其私而遺社稷之利。其帶劍者，聚徒屬，立節操，以顯其名而犯五官之禁。其患御者，積於私門，盡貨賂而用重人之謁，退汗馬之勞。其商工之民，修治苦窳之器，聚弗靡之財，蓄積待時而侔農夫之利。此五者，邦之蠹也。人主不除此五蠹之民，不養耿介之士，則海內雖有破亡之國，削減之朝，亦勿怪矣。（〈五蠹〉）<sup>70</sup>

在韓非子看來，凡民遠離農戰本業者，皆視其為於國無益，而予以反對。故而，韓非子為務求農戰能順利推展，便主張抑制商工等「五蠹之民」，如此一來才得以使民務於耕戰。

韓非子認為以人性之好利，「利之所在，則忘其所惡，皆為孟賁」（〈內儲說上〉）<sup>71</sup>，若從事耕戰可得富貴，則百姓必會不遺餘力從事耕戰。故韓非子除了重農抑商以外，另一方面亦積極提倡以爵賞獎勵耕戰：

設民所欲以求其功，故為爵祿以勸之。（〈難一〉）<sup>72</sup>

夫耕之用力也勞，而民為之者，曰：可得以富也。戰之為事也

<sup>70</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁498。

<sup>71</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁249。

<sup>72</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁383。

危，而民為之者，曰：可得以貴也。(《五蠹》)<sup>73</sup>

韓非子認為，耕者辛勞，戰者危也，故須善用人性之好利，許以爵祿，令耕者得以富，戰者得以貴，方可使民為之。而韓非子所提出的具體作為大致可分為三，一則是賞之以田宅：

夫上所以陳良田大宅、設爵祿，所以易民死命也。(《顯學》)<sup>74</sup>

韓非子認為，田宅為民之所喜好也，若有軍功者，則應賞以田宅，可得民之效命。其二則是譽耕戰之士：

譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡其力矣。今則不然，以其有功也爵之，而卑其士官也；以其耕作也賞之，而少其家業也……毀譽、賞罰之所加者相與悖繆也，故法禁壞而民愈亂。(《五蠹》)<sup>75</sup>

韓非子認為，人君除了以爵祿獎勵耕戰之士以外，尚須加聲名以譽之，此即所謂毀譽與賞罰須有一致性。若不如此，則是亂法、亂民，非獎勵耕戰也。其三即是提升農民之社會地位：

使其商工游食之民少而名卑，以寡趣本務而趨末作。(《五蠹》)<sup>76</sup>

韓非子認為商人不事勞力而得以富足，剝削農夫之利，即有害於公利。故韓非子主張重農抑商，以商工為末作，以農業為本務，認為商人謀利，甚至足以使國家敗亡，實乃邦之蠹也。故明君治國，務必使民事於農業之本務，棄商業而就農業，貶低商工，便是一定程度上提升農民之社會地位，即是獎勵耕戰的一環。

雖然荀子與韓非子強調「重農」皆是以「富國」為目的，如荀子所言：「故

<sup>73</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁494。

<sup>74</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁502。

<sup>75</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁490。

<sup>76</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁498。

田野縣鄙者，財之本也」(〈富國〉)<sup>77</sup>韓非子所言：「富國以農，距敵恃卒」(〈五蠹〉)<sup>78</sup>在「重農可以富國」這一觀點而言韓非子與荀子所持的態度並無二致，然而荀子之「重農」主張，卻與韓非子之「重農抑商」有所不同。其一則是荀子雖「重農」，然而並未主張「抑商」，雖在〈富國〉中有「工商眾則國貧」<sup>79</sup>、「輕田野之賦，平關市之征，省商賈之數」<sup>80</sup>之語，然而荀子並不否定工商業本身，以及其對於國家之經濟所起到的作用，如〈王制〉中所說：

農夫不斲削、不陶冶而足械用，工賈不耕田而足菽粟。(〈王制〉)<sup>81</sup>

通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也，四海之內若一家。(〈王制〉)<sup>82</sup>

並且，在〈王制〉中所提及的王者之法中，便有提及「關市幾而不征」<sup>83</sup>。由此可見荀子並不反對工商業，更未有如韓非子一般將工商業視為末作，直斥為「邦之蠹也」。

而在「富國」這一議題上，荀子所抱持的觀點也與韓非子有所不同，荀子秉持儒家傳統觀點，認為「民富」是因，「國富」是果，強調「下貧則上貧，下富則上富」(〈富國〉)<sup>84</sup>，故而在如何「富國」這一議題上，首重的是治國必先富民，民富則國富。而韓非子的富國思維則不然，韓非子之論富國，首重的是如何使民務於耕戰，即透過法治而使民為國效力這一思維上而言的，而國家富強，人民自然富足。綜上述，韓非子之論富國是「國富則民富」，而荀子之論富國是「民富則國富」。

77 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 230。

78 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁 492。

79 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 230。

80 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 211。

81 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 192。

82 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 190。

83 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 189。

84 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016，頁 230。

### (三)、戰爭作為政治工具

如第三章中所述，戰爭在荀子的政治思想中，作為既有的事實，即便在荀子的論述中是盡可能地避免戰爭的出現，然而在不得不面對戰爭這一既有事實時，可將其視作是政治的延伸，亦即一種政治方法。那麼，戰爭在韓非子的政治思想中又是以何種方式呈顯，便有探討的必要。

韓非子認為欲求國家之生存與發展，首要就是使國家富強。而為使國家富強，他主張重農的經濟觀點與耕戰的政治方針，認為在當代只有在力量上爭勝才能得以富強，於是乎有〈五蠹〉中所言之「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」之說法，而為了進一步說明「力」作為國家唯一的政治方向，韓非子舉例道：

齊將攻魯，魯使子貢說之。齊人曰：「子言非不辯也，吾所欲者土地也，非斯言所謂也。」遂舉兵伐魯，去門十里以為界。(〈五蠹〉)<sup>85</sup>

從此段可以見得，韓非子認為在國與國的關係中，外交上的辯說是無用的，唯有軍事實力才是決定國家強弱之關鍵，故而在韓非子看來，道德、智謀在當代都是於國無益的，只有武力氣力才是左右國家命運之關鍵。

然先王所期者利也，所用者力也。(〈外儲說左上〉)<sup>86</sup>

此段即明確地指出，王者所欲求的是國家之利，而所使用的方法即是「力」。韓非子所論之「力」即耕戰，換言之，在韓非子看來，戰爭即政治上用於外交問題的唯一工具。

戰而勝，則國安而身定，兵強而威立，……戰而不勝，則國亡

<sup>85</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁487。

<sup>86</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁283。

兵弱，身死名息，……待萬世之利，在今日之勝。(〈難一〉)<sup>87</sup>

事成而有害，權其害而功多則為之……是以拔千丈之都，敗十萬之眾，死傷者軍之乘，甲兵折挫，士卒死傷，而賀戰勝得地者，出其小害計其大利也。(〈八說〉)<sup>88</sup>

綜此二段所述，則韓非子以戰爭作為政治工具之傾向更加顯而易見。在韓非子看來，雖然戰爭於己方也有損害，然而是以小害而謀取大利，故戰爭即為國家謀利之政治工具。

綜上述，雖然戰爭在荀子及韓非子看來，都可視作是政治的一種延伸，然而在荀子看來，戰爭僅是不得已而為之的政治方法，其理想依舊是「暴國安自化矣」。而在韓非子看來，戰爭不但是政治方法，更是用以為國家牟利的政治工具，此即為二者在戰爭觀上最大的分歧。

---

<sup>87</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁378。

<sup>88</sup> 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016，頁466。

## 第五章 結論

### 第一節 研究回顧

本論文以《荀子義戰觀念之研究－以〈議兵〉為中心》為題，動機與目的在於以荀子〈議兵〉為主軸，連結散落在荀子各篇章中的戰爭觀，一窺荀子「義戰」觀念之全貌，從而釐清荀子「義戰」之判斷標準，並且探討荀子思想中，這般毫不掩飾地論述戰爭，甚至在〈議兵〉中直接且詳盡的描述戰爭之具體作為，是否有違於儒家之仁愛精神。本論文以創造性的詮釋學為研究方法，以王先謙《荀子集解》為主要文本，以儒家仁愛之精神為進路看待荀子之戰爭觀而展開研究。

本文第二章中從荀子之性惡論觀點出發，性惡則必出爭奪，而從爭奪演變而來的混亂則是戰爭的根源。這也就是荀子強調禮義之道的原因，荀子之所以言性惡，是因從客觀事實而言，荀子未曾見人性之善，只見順性所帶來之弊端，因為人之性「生而有好利焉」，順性，則必生爭奪，爭則亂，亂則窮，於是乎有「先王惡其亂也，故制禮義以分之」之說法，可見對荀子而言，人性之惡的後果只是其所見的事實，而其理論之重心則在於論證出禮義之道。在荀子之學說中，禮義不僅是規範，更是向善的通路，是由亂而治的方法。

而從第三章的探討中，可以得知，荀子之「義戰」與否的判斷，不以主動與被動為標準，而是以「有道」與「無道」作為標準來看待，換言之即是「治」與「亂」，即行禮義之道與否作為判斷「義戰」與否的標準，而行「禮義之道」與否，則會具體的作用在「民心向背」之上。從積極意義而言，荀子之戰爭觀是以「壹民、附民」為核心，其論述也以民心向背作為有道與無道之判斷標準，即

以德政使對方民心歸附。而從本章節的討論中，亦可以見得，雖然儒學的基本立場是反戰，但若事涉破壞政治理序、弑君、殘害百姓，則亦會有欲出兵討伐暴亂根源的道德情感。而這種由於這種不忍百姓受荼毒的政治道德情感，所產生的忿怒，進而發動軍事行動，這種模式即〈議兵〉中言的「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也」，在荀子看來，這種出於道德情感所衍生的軍事行動，亦可以是禁暴除害的仁義之兵。綜第三章所述，荀子雖在〈議兵〉中有著對於軍事的直接論述，然而在荀子的論述中，也僅是說明了國防力量的重要，並非是肯定戰爭。綜觀荀子在〈王制〉、〈王霸〉等各篇章中的論述，可以見得荀子對於戰爭的態度，仍然是抱持著儒學的仁愛精神以及道德政治觀念，以不戰為最高原則。

而在第四章與當代各家的比較中，可以得知，荀子與孟子無論是在對於「武王伐紂」等歷史事件的觀點，或者是看待戰爭傷亡的問題上，在論述上荀孟都有相合之處，而正重要的是，二者皆以「民心向背」作為「義戰」與否之判斷標準。荀孟之戰爭觀，有著諸多相合之處，而其最大的差異點在於「王霸」觀念上，孟子之論王霸，認為王與霸是德與力之分別，即道德與非道德之分別，故將王霸二者置於對立而論。而荀子論王霸，並不將二者對立而論，雖然荀子也將王道設為政治之理想狀態，但其並不否定霸道，在政治的客觀性上，認為霸者亦有治理國家之能力，故霸者只要加之以禮義，亦能成為王者。荀子之論王霸，並非僅是肯定王道高於霸道之價值評判，而其更注重的是由霸道轉為王道之可能性。在與墨子的比較中，可以得知荀子與墨子之戰爭觀最大的差異在於「義利之辨」上，墨子是以「利」的觀點出發，雖言「重義」，然而本質上仍是就「利」而言「義」，並且墨子將其義利合一思想建立在對於天志之服從這一基礎上，所以墨子之義利觀本質上而言是功利主義。而荀子則不然，荀子是在儒家重視「義」的道德價值上，進而面對人有求利之欲望，認為義與利同為「人之所兩有也」，而欲望則是

社會中存在的事實，需要實踐人文化成的方法，使義與利有同時存在的可能，進而使利在義的節制之下保留，可說是義利兼存，並且堅持先義後利的義利之辨。而在與韓非子的比較中，可以得知韓非子雖為荀子之學生，然而其在戰爭觀上有著巨大的分歧，雖然戰爭在荀子及韓非子看來，都可視作是政治的一種延伸，然而在荀子看來，戰爭僅是不得已而為之的政治方法，其理想依舊是「暴國安自化矣」。而在韓非子看來，戰爭不但是政治方法，更是用以為國家牟利的政治工具，此即為二者在戰爭觀上最大的分歧。

## 第二節 研究展望

荀子對於戰爭之獨到見解，已於本論文中有所論述，而戰爭作為戰國時期各家思想所不得不面對之天下議題，各家皆有著不同的戰爭觀，其中與荀學關聯性較高者，如同為儒家之孟子、荀子之學生韓非子等，在本論文第四章中已有所比較與對話。

然而，若論及兵論，綜觀春秋戰國時期論及軍事最多者當屬兵家，如《漢書》中記載兵家著作便有「凡兵書五十三家，七百九十篇，圖四十三卷……自春秋至於戰國，出奇設伏，變詐之兵並作。漢興，張良、韓信序次兵法，凡百八十二家，刪取要用，定著三十五家」（《漢書·藝文志》）<sup>1</sup>，可見兵家著作之多。而其中《孫子》中便有諸多觀念與荀學有相合之處，如政治作戰優先於軍事作戰、戰爭傷亡上之觀點等，皆與荀學有可比較與對話之處，故以此做為未來研究之展望，以期日後能有荀學與兵家之比較研究。

---

<sup>1</sup> 漢·顏師古，《漢書集注》，楊家駱主編《中國學術類編·新校本漢書并附編二種（三）》，臺北，鼎文書局，1986。

## 參考資料

### 一、古典文獻

- 秦·呂不韋，《呂氏春秋》，臺北，藝文印書館，1965。
- 漢·王弼，《老子王弼注》，臺北，河洛圖書出版社，1974。
- 漢·顏師古，《漢書集注》，楊家駱主編《中國學術類編·新校本漢書并附編二種（三）》，臺北，鼎文書局，1986。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記》十三經注疏本，臺北，藝文印書館，1955。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2011。
- 宋·朱熹，《楚辭集注》，臺北，文津出版社，1987。
- 宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記三家注》，臺北，洪氏出版社，1974年。
- 清·王先謙，《荀子集解》，北京，中華書局，2016。
- 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2016。
- 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，2018。
- 清·俞樾，《荀子平議》，臺北，成文出版社，1977。
- 清·郝懿行，《荀子補註》，臺北，成文出版社，1977。
- 清·謝墉，《荀子箋釋》，臺北，成文出版社，1977。
- 清·劉台拱，《荀子補註》，臺北，成文出版社，1977。

### 二、當代專書

- 王邦雄，《韓非子的哲學》，臺北，三民書局，1993。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2015。
- 牟宗三，《名家與荀子》，臺北，臺灣學生書局，2006。

- 牟宗三，《心體與性體》，臺北，中正書局，1969。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，上海，上海古籍出版社，2008。
- 李哲賢，《荀子之名學析論》，臺北，文津出版社，2005。
- 李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，臺北，文津出版社，1994。
- 李滌生，《荀子集釋》，臺北，臺灣學生書局，1979。
- 吳復生，《荀子思想新探》，臺北，文史哲出版社，1998。
- 周群振，《荀子思想研究》，臺北，文津出版社，1987。
- 東方朔，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北，臺灣大學出版中心，2011。
- 韋政通，《中國思想傳統的創造轉化》，昆明，雲南人民出版社，2002。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北，洪葉文化出版公司，2003。
- 陳正雄，《荀子政治思想研究》，臺北，文津出版社，1983。
- 陳大齊，《荀子學說》，臺北，中國文化大學出版部，1989。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997。
- 梁啟雄，《荀子束釋》，臺北，臺灣商務印書館，1965。
- 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北，文津出版社，2007。
- 馮友蘭《中國哲學史新編》，臺北，臺灣商務印書館，2014。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，中正書局，1998。
- 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北，三民書局，1981。
- 楊筠如，《荀子研究》，上海，上海書店，1992。
- 廖名春，《荀子新探》，臺北，文津出版社，1994。
- 熊公哲，《荀卿學案》，臺北，臺灣商務印書館，1967。
- 熊公哲，《荀子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1984。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1984。
- 蔡仁厚，《墨家哲學》，臺北，三民書局，1993。

鮑國順，《荀子學說析論》，臺北，華正書局，1987。

譚宇權，《荀子學說評論》，臺北，文津出版社，1994。

### 三、學位論文

田富美，《清代荀子學研究研究》，國立政治大學中國文學系博士論文，2005年。

伍振勳，《荀子「天生人成」思想的意義新探》，國立清華大學中文學系博士論文，2004年。

陳勻瀚，《荀子戰爭思想研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2017。

許秋梅，《荀子禮義之統思想研究》，國立嘉義大學中文學系碩士論文，2004年。

楊佳霖，《荀子義利思想之研究》，國立嘉義大學中文學系碩士論文，2007年。

潘小慧，《從解蔽心看荀子的知識論與方法學》，輔仁大學系碩士論文，1986年。

劉乃華，《荀子道德思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003年。

盧品青，《從「禮—法」觀比較荀子與韓非之政治哲學》，輔仁大學哲學系碩士論文，2012。

### 四、期刊論文

伍振勳，〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》第52期，2008年3月。

李哲賢，〈論荀子之名學與孔子學說之思想關聯——一種思想史之考察〉，《漢學研究集刊》第1期，2005年12月。

李賢中，〈墨家「非攻」與《聖經》有關「戰爭」思想之比較〉，《哲學與文化》，第46卷第12期，2019年12月。

吳文璋，〈荀子論心和韓非子所蘊涵的心論之比較研究〉，《成大宗教與文化學報》

第 8 期，2007 年 8 月。

姜國柱，〈荀子的軍事思想〉，《管子學刊》1997 年第 1 期，頁 36-41。

洪巳軒，〈戰爭的道德規範—以《荀子·議兵》為核心之探討〉，《政治科學論叢》第 73 期，2018，頁 1-30。

陳德和，〈孟荀性情說的共法與不共法〉，《當代中國哲學學報》第 4 期，2006 年 6 月。

高柏園，〈墨子與孟子對戰爭之態度〉，《鵝湖月刊》，第 17 卷第 6 期，1991 年 12 月。

張 亨，〈荀子對人的認知及其問題〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 20 期，1971 年 6 月。

楊海文，〈湯武放伐與與王霸之辯—從《荀子·議兵》看孟荀思想的相似性〉，《哲學研究》，2014 年第 10 期，頁 41-47。

廖名春，〈荀子兵論初探〉，《十堰職業技術學院學報》，1998 年第 4 期，頁 22-29。

潘小慧，〈荀子的「解蔽心」—荀學作為道德實踐論的人之哲學理解〉，《哲學與文化》，第 30 卷第 6 期，1998 年 6 月。

## 附錄：《荀子》述戰文獻表

篇目出處	文獻
〈仲尼篇〉	故聖王之誅也綦省矣。文王誅四，武王誅二，周公卒業，至於成王，則安以無誅矣。
〈王制篇〉	故修禮者王，為政者彊，取民者安，聚斂者亡。故王者富民，霸者富士，僅存之國富大夫，亡國富筐篋，實府庫。筐篋已富，府庫已實，而百姓貧：夫是之謂上溢而下漏。人不可以守，出不可以戰，則傾覆滅亡可立而待也。故我聚之以亡，敵得之以彊。聚斂者，召寇、肥敵、亡國、危身之道也，故明君不蹈也。
〈王制篇〉	王奪之人，霸奪之與，彊奪之地。
〈王制篇〉	人之城守，人之出戰，而我以力勝之也，則傷人之民必甚矣；傷人之民甚，則人之民必惡我甚矣；人之民惡我甚，則日欲與我鬥。
〈王制篇〉	故喪祭、朝聘、師旅一也。
〈王制篇〉	司徒知百宗、城郭、立器之數。司馬知師旅、甲兵、乘白之數。
〈王制篇〉	刑政平，百姓和，國俗節，則兵勁城固，敵國案自誦矣。
〈富國篇〉	其耕者樂田，其戰士安難，其百吏好法，其朝廷隆禮，其卿相調議，是治國已。
〈富國篇〉	上不隆禮則兵弱，上不愛民則兵弱，已諾不信則兵弱，慶賞不漸則兵弱，將率不能則兵弱。
〈富國篇〉	事強暴之國難，使強暴之國事我易。事之以貨寶，則貨寶單，而交不結。
〈王霸篇〉	故其法治，其佐賢，其民愿，其俗美，而四者齊，夫是之謂上一。如是則不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服。
〈王霸篇〉	傷國者，何也？曰：以小人尚民而威，以非所取於民而巧，是傷國之大災也。大國之主也，而好見小利，是傷國。其於聲色、臺榭、園囿也，愈厭而好新，是傷國。不好脩正其所以有，啖啖常欲人之有，是傷國。三邪者在匈中，而又好以權謀傾覆之人，斷事其外，若是，則權輕名辱，社稷必危，是傷國者也。大國之主也，不隆本行，不敬舊法，而好詐故，若是，則夫朝廷群臣，亦從而成俗於不隆禮義而好傾覆也。朝廷群臣之俗若是，則夫眾庶百姓亦從而成俗於不隆禮義而好貪利矣。君臣上下之俗，莫不若是，則地雖廣，權必輕；人雖眾，兵必弱；刑罰雖繁，令不下通。夫是之謂危國，是傷國者也。
〈王霸篇〉	士大夫務節死制，然而兵勁。
〈君道篇〉	故藉斂忘費，事業忘勞，寇難忘死，城郭不待飾而固，兵刃不待陵而勁，敵國不待服而誦，四海之民不待令而一，夫是之謂至平。
〈君道篇〉	民不為己用，不為己死，而求兵之勁，城之固，不可得也。兵不

	勁，城不固，而求敵之不至，不可得也。
〈君道篇〉	欲治國馭民，調壹上下，將內以固城，外以拒難，治則制人，人不能制也；亂則危辱滅亡，可立而待也。
〈疆國篇〉	然而不教誨，不調一，則人不可以守，出不可以戰。教誨之，調一之，則兵勁城固，敵國不敢嬰也。
〈疆國篇〉	禮樂則不脩，分義則不明，舉錯則不時，愛利則不形；然而其禁暴也察，其誅不服也審，其刑罰重而信，其誅殺猛而必，黥然而雷擊之，如牆厭之。如是，百姓劫則致畏，羸則敖上，執拘則取，得閒則散，敵中則奪，非劫之以形執，非振之以誅殺，則無以有其下，夫是之謂暴察之威。
〈疆國篇〉	公孫子曰：子發將西伐蔡，克蔡，獲蔡侯，歸致命曰：「蔡侯奉其社稷，而歸之楚；舍屬二三子而治其地。」既，楚發其賞，子發辭曰：「發誠布令而敵退，是主威也；徒舉相攻而敵退，是將威也；合戰用力而敵退，是眾威也。臣舍不宜以眾威受賞。」
〈疆國篇〉	節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下焉，因與之參國政，正是非，治曲直，聽咸陽，順者錯之，不順者而後誅之。若是，則兵不復出於塞外，而令行於天下矣。
〈正論篇〉	世俗之為說者曰：「桀、紂有天下，湯、武篡而奪之。」是不然。以桀、紂為常有天下之籍則然，親有天下之籍則不然，天下謂在桀、紂則不然。
〈禮論篇〉	師旅有制，刑法有等，莫不稱罪，是君子之所以為憚詭其所敦惡之文也。
〈樂論篇〉	且樂者、先王之所以飾喜也；軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。
〈樂論篇〉	樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂。民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。
〈成相篇〉	武王怒，師牧野，紂卒易鄉啟乃下。
〈賦篇〉	爰有大物，非絲非帛，文理成章；非日非月，為天下明。生者以壽，死者以葬。城郭以固，三軍以強。粹而王，駁而伯，無一焉而亡。
〈賦篇〉	無私罪人，愍革貳兵。
〈大略篇〉	齊人欲伐魯，忌卞莊子，不敢過卞。晉人欲伐衛，畏子路，不敢過蒲。