政治科學論叢 / 第 73 期 / 民國 106 年 9 月 / 頁 1-30

戰爭的道德規範
以《荀子・議兵》爲核心之探討*

洪巳軒**

摘　要

本研究之目的在於嘗試將《荀子》關於義戰的論述建構出系統性的理論，主要發現如下：首先，於《荀子》書中正當防衛的觀念並不適用於弱小的仁義之國，一個政治共同體只有在其具備優勢力量，同時公民自願性的服從其政治權威時才可以向暴虐之國發動戰爭。其次，在荀子的相關論述中，也可以找到關於區別原則與比例原則這些戰時正義的實際主張。最後，戰後政治秩序的恢復與穩定也是荀子關心的主要內容，此即當前所謂的戰後正義的問題。如果要有一個貫穿這些議題的核心觀念，那將會是儒家思想的核心觀念，也就是道德政治。或許我們也可以這麼說，在荀子的思想中，缺乏政治指引下的戰爭是盲目的，缺乏道德規約下的政治是暴虐的。

關鍵詞：義戰、開戰的正義、戰時的正義、戰後的正義、政治、道德

---

* DOI:10.6166/TJPS.73(1-30)。本論文初稿曾發表於中國文化大學哲學系主辦「第 5 屆道與德研討會－美感與道德感的新視野」，感謝與會學者所提供的建議。另外，兩位審查人以及編輯委員也對本論文提出寶貴的各項修訂建議，謹此致謝。

** 國立清華大學通識教育中心助理教授，E-mail: xunzi6426@mail.nhcue.edu.tw。

收稿日期：106 年 5 月 31 日；通過日期：106 年 8 月 30 日

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

——《楚辭‧九歌‧國殤》

爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。

——《孟子‧離婁上》

壹、前言

戰爭的慘烈已無須贅言，也因此孟子譴責那些爲了個人利益而發動戰爭的統治者是「**罪不容於死**」(《孟子‧離婁上》)。如果我們將那些嘗試爲戰爭作出道德性規範的主張統稱爲義戰思想，那麼義戰思想是絕對反戰的和平主義嗎？如果要從思想史的角度尋繹義戰思想的發展脈絡以回答這個問題，這條路徑甚至可能上溯到黃帝戰蚩尤。然而這絕非本文所能負荷的研究範圍，因此在以《荀子》爲焦點的考量之下，先從春秋時期對於戰爭的觀點進行簡要的歷史背景鋪陳。

從《春秋左傳》可以看到這樣的主張，首先是宣公十二年晉、楚邲之戰，楚國戰勝後潘黨建議楚莊王堆積晉軍屍體以爲「京觀」，以示子孫，以彰武功。楚莊王的回答是：「**非爾所知也。夫文，止戈爲武。……夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和衆、豐財者也，故使子孫無忘其章。今我使二國暴骨，暴矣；觀兵以威諸侯，兵不戢矣；暴而不戢，安能保大？**」(《左傳‧宣公十二年》)時間再向後推移，宋大夫向戌以其弭兵之功邀賞，大夫子罕批評：「**……兵之設久矣，所以威不軌而昭文德也。聖人以興，亂人以廢。廢興、存亡、昏明之術，皆兵之由也，而子求去之，不亦誣乎！……**」(左傳‧襄公二十七年)在楚莊王到子罕的論述中可以找到一條軸線，那就是若以戰爭爲手段，達成禁暴、安民之目的，若此戰爭是可以具有正當性的。[1]

1　張瑞穗(1986：17)針對左傳對於五次重要戰爭的敘述立場進行分析後，總結道：「左

臺灣大學學術期刊資料庫

除了歷史背景之外，再看與荀子直接相關的儒家學派對於戰爭的態度，《論語・衛靈公》記載：「**衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：『俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。』明日遂行。**」〈述而〉篇又有：「**子之所愼：齋、戰、疾。**」此外，夾谷之會孔子對魯定公說：「**有文事者必有武備，有武事者必有文備**」（《史記・孔子世家》）結合以上文字，孔子對於軍旅之事所抱持的態度應屬於不可完全廢除，但必須謹愼行事的立場。孔子之所以起程離開衛國，最主要的原因還是在於從衛靈公之問已見其心中毫無實踐周禮之意。

相較於孔子愼戰的立場，在儒家學派中，直到孟子才開始爲義戰進行較具理論性的闡述。孟子於回答齊宣王是否佔領燕國之問時說：「**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。**」（《孟子・梁惠王下》）這是以民心向背做爲戰爭正當性的論述，而又在回答齊宣王湯放桀、武王伐紂之問時論道：「**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，未聞弒君也。**」（同上）簡而言之，孟子的基本立場是反對戰爭的，若因不得已而必須發動戰爭，義與不義是區別正當性的標準，而此標準可以從民心的向背獲得客觀檢證（高柏園，1991：18）。可見在荀子之前的儒家學派內部至少已經爲義戰定調，而這也是荀子義戰理論的基本立場。以下更進一步約略檢視儒家學派以外的論點。

即便是爲了止楚攻宋而行走十日十夜的墨子，《墨子》書雖然以「非攻」名篇，但是在〈非攻下〉卻也列舉禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂是「誅」而不是「攻」。[2] 講究處下不爭的老子，對於戰爭的態度也**是「兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡爲上。……殺人之衆，以哀悲泣之，**

傳作者的意圖是：與其不切實際地譴責戰爭，不如鼓勵世人爲正義而戰，爲達成楚莊王所揭櫫的武德而戰。因此他藉史實證明了有德者才能戰勝，而此有德者雖以戰爭爲手段，但其目的卻在追求和平。」

2 《墨子・非攻下》：今遝夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「以攻伐之爲不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王，是何故也？」子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。……若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

戰勝以喪禮處之。」（《老子・第 31 章》）莊子也說：**「聖人之用兵也，亡國而不失人心。」**（《莊子・大宗師》）而此種誅伐無道的立場也延續到了《呂氏春秋・盪兵》：

> 家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見；國無刑罰，則百姓之悟相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王有義兵而無有偃兵。

不論是誅伐有罪，還是不得已而用兵，甚至是亡國而不失人心，這都代表著一種反戰，卻不否定戰爭在某種條件下仍舊可以具有正當性的主張。如果這可以做爲先秦諸子關於正義戰爭的共識，卻也只能是模糊的共識而已，因爲究竟在何種條件下進行戰爭，這種**「迫使敵人服從我們意志的暴力行爲」**可以是正當的呢（Clausewitz Carl. von 著，楊南芳等譯，2012：52）？雖然孟子斬釘截鐵的論斷**「《春秋》無義戰」**（〈盡心下〉），而這同時也代表著孟子認爲在某些條件下，戰爭是可以具有正當性的，問題是義與不義的判斷標準爲何？這不只是孟子義戰理論的根本問題，也是先秦諸子關於戰爭正當性的共同焦點。而此問題也直接呈現於荀子在〈議兵〉篇中答覆陳囂之問，荀子主張**「以仁義爲本」**[3] 的戰爭是義戰，然而何謂仁義卻又成了另一個爭論的議題。

誠如沃爾澤（Michael Walzer, 1935-）在《正義與非正義戰爭》開端「駁斥現實主義」的立場，現實主義就是討論正義戰爭最主要的論敵。[4] 荀子也面臨相同的問題，在〈議兵〉篇中李斯之問可爲代表：**「李斯問孫卿子曰：秦四世有勝，兵強海內，威行諸侯，非以仁義爲之也，以便從事而已。」**[5]《孫子兵法・兵爭》也明白的主張：**「兵以詐立，以利動，以分合爲變者也。……先知迂直之計者勝，此軍爭之法也。」**戰爭的現實主義似乎是以

3　本文所引述《荀子》以清・王先謙《荀子集釋》爲準，若有改動文字之處，另加註記。以下《荀子》原文僅注篇名，不再贅引。

4　「正如民間諺語所說：『在愛情和戰爭中全都公正。』這句諺語的意思是在這兩件事情上什麼都可以做，爲了愛情可以使用任何詐欺手段，在戰爭中可以使用任何暴力。……問題的癥結就是現實主義（Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015: 3）。」

5　王天海（2005：630）曰：「便者，利也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

成王敗寇爲歷史的眞相，是而主張在追求勝利的目標下，戰爭的道德規約是可以被選擇性忽略，甚至是根本否定在戰爭狀態中仍有所謂道德規範存在。從荀子與李斯的對話中可以引申出這樣的設想：一者「**以仁義爲之**」，一者「**以便從事**」，勝敗如何？如果正義之師因遵守戰爭的道德規範而必然戰敗，那麼現實主義在這場論戰中將取得絕對的優勢地位。荀子評論「**秦四世有勝**」是「**末世之兵**」，並歸納湯放桀、武王誅紂的共同點是「**前行素修**」，因而以此論點斥責李斯「**不求之於本，而求之於末，此世之所以亂也**。」（〈議兵〉）問題是「**秦四世有勝**」爲事實，既屬事實那就足以成爲仁義之兵必勝的反例，從而推翻荀子所採用的歸納推理不是嗎？荀子又如何因應此種戰爭現實主義的挑戰？

在正式進入以下的討論之前，仍有必要對於本文所討論的「義戰」做出使用上的界定。既然義戰屬於道德判斷，而道德判斷的對象只有人以及由人所做出的各種行爲及其結果（孫效智，1996：223-224）。因此，本文同時以行爲者的行爲動機、個人品格以及行爲結果皆具備道德上的正當性爲義戰在本文在使用上的界定。當然，這裡所謂道德上的正當性仍需進一步做出說明，在這方面則以《荀子・彊國》：「義者，所以禁限人之爲惡與姦者也」作爲此處正當性的文本理據。

先秦儒家典籍中，《荀子・議兵》篇雖然不是唯一記載儒家人物討論義戰的文獻，但卻相當詳細的記錄了荀子與臨武君、陳囂與李斯之對話內容。此篇雖非荀子親撰，但出於其門下弟子所記應屬可信（張西堂，1994：145）。在〈議兵〉當中可分析出荀子的義戰思想已涉及戰爭動機、手段、戰後政治社會之穩定，以及號令戰爭之人的品德等多方面議題。本文亦將指出荀子隱約的以戰爭是政治之延伸，並且政治仍必須是道德的延伸，由此貫穿起上述關於義戰多項議題。以下將先從本文的研究途徑的說明做爲開始，進而以〈議兵〉所觸及之各項議題爲核心，以及《荀子》其他各篇章之相關思想爲輔助，嘗試描繪出荀子對於戰爭所作出的道德規範。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、研究途徑

除了對於《荀子》文本的義理解釋與詮釋之外，本研究將針對荀子關於義戰的思想進行理論性的建構。這樣的理論架構雖然不見得就是荀子自己的思路，不過，韋政通（2000：227-228）在〈我怎樣研究《荀子》〉一文中說，他撰寫《荀子與古代哲學》之目的「是要把荀子的思想，做一個系統的整理。這個系統，只是根據我們對荀子思路的了解，並借用他原有的觀念，替他架設的。……但架設的這個系統，既是通過我們的思想完成的，我們誰也不敢說，這就是原作者想的眞面目。因此使我知道，一本古籍，凡是通過新方式整理過的，都必然包含整理者帶進去的若干新成分。……所以一本重要的古籍，有幾本不同角度的研究報告，對讀者是有益的。」

必須注意的是，如果研究者是以西方哲學的問題意識爲基調進行此種系統性的理論建構，便有可能會陷入劉笑敢所擔憂的反向格義問題。對於反向格義的研究途徑，劉笑敢（2006：34-39）有相當嚴厲的批評，他說：**「反向格義卻很容易導致對中國哲學的誤解，導致機械地、錯誤地套用西方哲學概念。」**這樣的警告對於中國思想的研究是絕對不容忽視的，但是反向格義的研究途徑也並非絕對不能夠使用，而是應該在使用時注意到不能簡單地套用現成的西方哲學概念來定義和解釋中國哲學的術語。

本文將使用當代西方關於正義戰爭所討論的開戰正義、戰時正義、戰後正義以及戰爭與政治、道德之關係等問題，嘗試爲荀子學說建立起義戰的理論性架構。雖然這個架構不見得是荀子本人的主張，但也誠如韋政通所言以不同的角度嘗試爲古典文獻進行解讀仍可能是有益的。不過，劉笑敢所擔憂的反向格義問題也不容忽視。因此，在採用此種架構之下，亦將以沈清松（2005：69-70）所提出的四項原則做爲詮釋《荀子》文本的規範，此四項原則爲：(1) 文意內在原則：針對文本所要尋找的意義，應該都是在文本之中，而且只在文本之中。(2) 融貫一致原則：基於讀者的主觀善意，與文本客觀上的價值，一個哲學家之所以值得讀，一定有其內在一貫的想法。(3) 最小修改原則：除非必要，不得隨意修改文本。如果文本所述與我

臺灣大學學術期刊資料庫

們的理論或我們根據某理論對於文本的想像不一致，應該修改的是我們的理論或我對文本的想像。(4) 最大閱讀原則：在符合以上三項原則之後，我們就可以在義理的解釋和詮釋上做最大的閱讀，亦即最富於充實的義理解讀，可以在文本上從事哲學思索（沈清松，2005：69-70）。

結合以上說明，本文之目的在於嘗試以〈議兵〉篇爲核心，爲散落於《荀子》書中關於義戰的思想做出系統性的理論建構。雖然此種思想史的文獻研究有陷入反向格義的危險，但是若能在謹守沈清松所主張的四項原則，此種以當代西方正義戰爭的討論架構進行荀子義戰理論之重構，或許能讓荀子的義戰思想呈現出不同的面貌。[6]

參、開戰的正義

既然戰爭不可能是毫無意圖的行動，那麼戰爭的正義與否必當考量其行爲動機，也就是開戰的正義問題。若從被動與主動兩方面作分析，被動狀態下開戰的正義可理解爲正當防衛，而主動狀態下開戰的正義則可以是濟弱扶傾。問題是：構成正當防衛的理由爲何？同樣的，濟弱扶傾的判斷標準又是什麼？以下分別討論之。

一、被動狀態的開戰正義

荀子曾歸納戰爭的起因而曰：**「凡攻人者，非以爲名，則案以爲利也，不然則忿之也。」**（〈富國〉）楊倞（王先謙，1993：127）的注解是：**「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。」「討亂征暴」、「忿怒」**等兩種動機都有可能是正義，也可能是不義的。虎狼之師確實仍可能宣稱自己是替天行道，仁義之師也可能見暴虐之行忿而起兵。不過，**「求貨財土地之利」**而發動戰爭者絕非正義之師，這一點似乎是古今義戰思想的共識。

---

6 由於本文之初稿並沒有對於研究途徑進行任何說明，以致無法在正義戰爭這的大範圍問題中明確說明此篇論文所要切入的角度爲何，因此增闢此節說明之，謹此感謝審查人的指正。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此，遭受敵方爲求土地財貨等利益之侵略時，受侵略的一方便可以在道德上正當的發動防衛性戰爭。羅爾斯（John Rawls, 1921-2002）的說法或可爲代表，他說：「**沒有任何一個國家有權爲了追求理性的利益（rational interests）（相對於合理的利益（reasonable interests））而發動戰爭。不過，萬民法確實規定，任何良序民族（亦即任何遵守及尊崇合理公正之萬民法的社會），無論是自由主義式的或正派的，都有進行自衛戰爭的權利**（Rawls, John 著，李國維等譯，2001：91）。」但是爲什麼非良序民族在遭受軍事攻擊時，其防衛性戰爭無法具有道德上的正當性？

羅爾斯（Rawls, John 著，李國維等譯，2001：90）的說法是：「**某些政權拒絕服從一套合理的萬民法。這些政權認爲，之所以涉入戰爭，其充分理由之一就是戰爭可以提昇或可能提昇該政制（並非合理的）利益。我把這些政制稱爲法外國家。**」也就是說，當某政權爲促進其利益因而引發戰爭時，在道德上此政權無法宣稱其戰爭行爲是所謂的正當防衛。由於法外國家不承認有所謂的諸民族之間的共同規範，因此即便受他國之侵略而發動防衛戰爭，其動機必然出於利益的考量，是而不能符合於道德上的正當防衛之要求。

然而，在《荀子》書中卻找不到相對應此種被動狀態之開戰正義的論述，反而是仁人用國必將使爲名、利、忿者不攻這樣的主張。荀子曰：

> 仁人之用國，將脩志意，正身行，伉隆高，致忠信，期文理。……若是，則爲名者不攻也。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，則爲利者不攻也。將脩小大強弱之義以持愼之，……彼苟有人意焉，夫誰能忿之？若是，則忿之者不攻也。（〈富國〉）

或許仁人之國將因其適當的作法從而避免被侵略的可能，但是如果對方實在蠻橫無理仍決定舉兵攻擊時又該如何？這當然是以假設性的情況來質疑荀子的論點，《荀子》書中並沒有直接明顯的資料可供引證。不過對於個人之間的爭鬥，荀子確有其看法，他說：「**凡鬥者，必自以爲是而以人爲非也。己誠是也，人誠非也，則是己君子而人小人也。以君子與小人相賊害也，憂以忘其身，內以忘其親，上以忘其君，豈不過甚矣哉！**」（〈榮辱〉）

臺灣大學學術期刊資料庫

簡單來說，君子不與小人爭鬥。所以君子**「偶視而先俯，非恐懼也。……不以得罪於比俗之人也。」**(〈修身〉) 若以個人推之於群體，那麼仁人之國在道德上亦當不欲得罪於暴虐之國，遑論與之進行戰爭。

果眞如此，那麼湯、武在道德上也應該不欲得罪於桀、紂，若此其征伐皆無法取得開戰的正義。不過，我們也可以從以下〈王制〉篇的這段話中看到荀子對於現實問題的考量，他說：**「威彊未足以殆鄰敵也，名聲未足以懾天下也，……天下脅於暴國，而黨爲吾所不欲是者，日與桀同事同行，無害爲堯。」**[7] 從現實層面作考量，軍事力量不足的仁人之國即便擁有開戰的正義，若要進行正當防衛，仍不如委屈求全，靜待時機以免覆亡。若要高舉義旗討伐不義，實無異於飛蛾撲火。可見荀子於強調仁人之國在道德理想上應該不會受攻擊的同時，也設想在武力有明顯差距的情況下，必須設法避免戰爭，縱使**「與桀同事同行」**，仍只是權宜行事因而**「無害爲堯」**。[8] 因此，弱小的仁義之國在現實的考量下並無需實際進行正當防衛的開戰正義。但是，如果此仁人之國強殆天下、威動中國又當如何面對暴虐之國？此即主動狀態的開戰正義。

二、主動狀態的開戰正義

湯伐桀、武王伐紂是儒家論述正義戰爭的典範，於此先看《尚書》所記載兩次檄文所宣示之主動狀態的開戰正義。〈湯誓〉：**「格爾衆庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂！有夏多罪，天命殛之。」**〈牧誓〉：**「今商王……俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。今予發惟恭行天之罰。」**如果我們將此統稱以「替天行道」之開戰正義，將會發現這與〈天論〉開端所言：**「天行有**

---

7 梁啓超（梁叔任，1982：114）曰：「黨，同『儻』。謂儻非欲暴，即被脅而與桀同行，亦無害爲堯。」

8 這種「與桀同事同行」只能是一時之權宜，并非長久之計。荀子曰：「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。……事之彌煩，其侵人愈甚，必至於資單國舉然後已。……故明君不道也，必將修禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民。……如是，則近者競親，遠者致願，上下一心，三軍同力。名聲足以暴炙之，威強足以捶笞之，拱揖指揮，而強暴之國莫不趨使。」（〈富國〉）若一味只是滿足強暴之國的要求，必至「資單國舉然後已」。所以根本的辦法仍在於修禮、正法、平政，使其民莫不願爲我民，若此則強弱之勢異矣。

臺灣大學學術期刊資料庫

常，不爲堯存，不爲桀亡」的論點相衝突。[9] 然而湯、武確實名列荀子所認可的仁義之兵，其曰：「**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〉）「替天行道」若不能完全符合於荀子義戰思想，那麼在理論上便有必要建立起另一種合乎道德要求之主動狀態的開戰正義。

先看〈仲尼〉篇對於王者之師的論述：「**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**。」荀子在此篇中的立場是王者之國雖強而能寬弱，戰則必能勝之卻「**羞與之鬥**」，以仁義示天下而期待暴虐之國能自我改進，若有冥頑不化者方才舉兵征討之。但在〈王制〉篇中卻是說：「**殷之日，**[10] **案以中立，無有所偏，而爲縱橫之事，偃然案兵無動，以觀夫暴國之相卒也**。」這種按兵不動，隔岸觀火的立場似乎與期待暴國安而自化，甚至舉兵征討的主張略有出入。何以如此？

或許我們可以先從沃爾澤（Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015：28）的說法入手，他說：「**只要人們是被迫戰鬥，只要突破了同意的限制，戰爭就是地獄。……一旦參加戰鬥成爲法律的義務和對祖國的責任，實際上就沒有選擇了**。」由此便可以爲主動性的開戰正義作出較明確的規範，那就是仁義之國的戰鬥人員不是受迫而參戰，並且受攻擊的政權已失去統治正當性，在此條件下方得符合主動的開戰正義之要求。以此，便可再看〈王制〉篇的這段話：

> 其民之親我也，歡若父母；好我，芳若芝蘭，反顧其上則若灼黶，若仇讎。……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

9　荀子學說中「天」的概念究竟屬於代表變化規律的「自然天」，還是某種程度仍保有價值意含的「道德天」？此項問題歷來多有爭論，然此並非本文之核心議題，因此不多作討論。

10　「殷之日」當作何解？安積信認爲：「必有脫誤，不用彊解。」久保愛說：「猶言殷之時也。」豬飼彥博曰：「謂國勢殷盛之日（以上三種解釋具引自，王天海，2005：407）。」本文採豬飼彥博之說。

臺灣大學學術期刊資料庫

與！安以其國爲是者王。

此處荀子之說法與孟子與齊宣王論伐燕之事幾乎如出一轍，[11] 但是以**「誅暴禁悍」**作爲開戰的正義不能只是主動宣戰者的獨白，必須得到對方人民的認同。在此要求之下，仁義之國即便擁有優勢的力量，爲什麼有可能仍是**「偃然案兵無動，以觀夫暴國之相卒」**，其原因應是在等待暴虐之國人民厭離該政權，正如同桀、紂**「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」**（〈正論〉）之例，不只是該國人民，甚至是天下之人皆無法認同其統治正當性，方可主動出擊。於此之前，仍必須給予暴虐之國安而自化的時間。若未能滿足此項條件之前便促然開啓戰端，是爲荀子所謂的「用彊者」，荀子曰：

> 用彊者：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，則日不欲爲我鬥。人之民日欲與我鬥，吾民日不欲爲我鬥，是彊者之所以反弱也。（〈王制〉）

在戰、守之間二者皆欲以力勝之，其結果必然陷入雙方欲求勝利而無限制地使用暴力的現實。克勞塞維茨（Clausewitz, Carl von 著，楊南芳等譯，2012：55）就指出：**「戰爭是一種暴力行爲，而暴力的使用是沒有限度的。因此，交戰的每一方都使對方不得不像自己那樣使用暴力，這就產生一種相互作用，從概念上說，這種相互作用必然會導致極端。」**若要避免此種極端使用暴力的相互作用產生，除了下文所討論戰時的正義，也就是以戰爭規約限制暴力的使用外。依荀子對於主動開戰正義的看法，這就需要以**「禁暴除害」**爲限制條件，且看〈議兵〉篇的這段對話：

---

[11] 齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。……」孟子對曰：「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，簞食壺漿以迎王師，豈有它哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣。」（《孟子．梁惠王下》）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 陳囂問孫卿子曰：「先生議兵，常以仁義爲本。仁者愛人，義者循理，然則又何以兵爲？凡所爲有兵者，爲爭奪也。」孫卿子曰：「非女所知也！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。」

陳囂認爲戰爭就是暴力，使用暴力手段就是不愛人、不講理，所以發動戰爭的動機必定出於利益的爭奪。若此，豈有所謂仁義之兵！就當時諸侯間所進行的兼併戰爭來看，陳囂所言不假。而此種兼併戰爭必然陷入極端使用暴力的交互作用，在這個惡性循環的過程中，交戰國之間充其量不過只是以桀伐桀而已。

與此不同的是，仁義之兵不止以「**禁暴除害**」、「**誅暴禁悍**」爲動機，而且在發動戰爭之前的能力與態度還必須是「**戰必能殆之而羞與之鬥**」。除此之外，也要給予暴虐之國「**安而自化**」的機會，當對方執迷不悟以致「**積其凶，全其惡，而天下去之**」，在「**其民之親我也，歡若父母**」的情勢下，仁者必因愛人而不願見人受害的道德感所趨使，不得已而必須選擇以戰爭的方式爲民除害。而當暴虐之國的人民皆不願執干戈以抗王者之師的情況下，將可有效降低交戰雙方極端使用暴力的交互作用。此外，此種以「**禁暴除害**」爲道德規範的開戰正義，其正當性來源不再以「天」爲依歸，而主要是以民心之向背作爲判斷的基準，或可稱此爲「弔民伐罪」的開戰正義（王玉青，2007：127-128）。

肆、戰時的正義

一、區別原則與比例原則

《孫子兵法‧始計》：「**兵者，詭道也**。」一語道盡戰爭現實主義對於戰爭手段的態度，既然戰爭以成敗論英雄，那麼不擇手段以贏得勝利似乎無庸置疑。但是項羽坑殺秦降卒二十萬，或者美軍在廣島、長崎投下核彈，或許皆能以獲得勝利爲理由，而這樣的理由能免除道德方面的疑慮嗎？

沃爾澤（Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015：231-232）分析開戰正義和戰時正義之間的緊張關係可以用以下四種方式解決：(1) 在功利主義的

臺灣大學學術期刊資料庫

壓力下完全放棄戰爭規約；(2) 戰爭規約在急迫的道德情境下緩慢的獲取成果；(3) 無論在何種情況下都堅守戰爭規約，直到：(4) 在面臨迫在眉睫的重大危機時方得逾越戰爭規約。第一種方式屬於戰爭的現實主義，當然是義戰理論所要駁斥的方案。第二種方式雖然值得被考慮，但是戰爭規約仍只是現實主義的調節，屬於現實爲主，道德爲輔的方式。針對第三種方式，沃爾澤以宋、楚泓之戰爲例，[12] 並舉毛澤東批評宋襄公的作法是「愚蠢的仁義道德」（Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015：225-226），以此說明當戰爭規約流於僵化的形式時絕非明智的作法。因此，他認爲第四種作法最符合戰時正義的原則，也就是對於符合開戰正義的一方而言，不到最後關頭我們仍舊應該是宋襄公（Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015：232）。

第四種方式中所謂重大危機仍有含混不清的疑慮，沃爾澤（Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015 : 267）的說明爲 :「**只有當我們不僅面臨失敗，而此失敗很可能爲政治社群帶來滅頂之災時，才能迫使我們以功利的計算違反戰爭的規約**。」不過，這種在緊急狀態下容許破壞戰爭規約的條件卻不符合於荀子的義戰思想。這是因爲從荀子對於開戰正義的道德規範來看，符合開戰正義的一方不只是「**戰必能殆之**」，而且必須是對方「**積其凶，全其惡，而天下去之**」，造成「**其民之親我也，歡若父母**」的情勢方得開戰。若此，符合開戰正義的一方在理論上不可能在戰時陷入滅絕的危機。因此，在面對開戰正義與戰時正義的問題時，荀子的思考方向屬於第二種方式，也就是在戰爭期間面臨道德情境時所應設定的道德規約。

此種思考方向在西方的義戰思想傳統中或可歸納爲：「戰爭中的行爲（至少）須受到兩項原則的約制：區別原則和比例原則（陳宜中，2014：74）。」首先是區別原則究竟要區別什麼？荀子曰：「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〉）

荀子的第一項區別是：在戰時僅具有敵意且實際使用武力的戰鬥人員

[12] 宋、楚泓之戰，宋襄公認爲君子「不重傷，不擒二毛，不推人於險，不迫人於阨，不鼓不成列。今楚未濟而擊之，害義。……宋人大敗，公傷股，三日而死。」（《韓非子・外儲說左上》）

臺灣大學學術期刊資料庫

才是敵人，除此之外，正義之師不得施加任何傷害。因此，「不戰而退者，不追禽之。……奔走而來歸其命者，不獲之而爲囚俘（王先謙，1993：184）。」而如果在戰爭過程中有非軍事人員以武力捍護敵方人員，可因其具有敵意且實際使用武力而與敵人等同視之，此即所謂「百姓有扞其賊，則是亦賊也。」[13] 故此，符合開戰正義的一方便可以正當的宣告「順刃者生，蘇刃者死，奔命者貢。」[14]

荀子的第二項區別是：仁義之師所誅、伐的對象爲敵方的政治領袖與軍事將領，而非平民百姓。羅爾斯（Rawls, John 著，李國維等譯，2001：94-95）就指出：

> 在戰爭行爲上，良序民族必須仔細區隔三個團體：法外國家的領導者和官員、軍人，以及老百姓。……既然法外國家並非良序國家，社會當中的非軍事成員就不可能是組織和發動戰爭的人。那是領導者、官員，以及其他操控國家或是受國家雇用的精英們所一起幹下的好事。他們是罪魁禍首，是他們執意發動戰爭，他們才是罪犯。

荀子同時也在〈正論〉篇中申明此種區分原則：「**聖王沒，有埶籍者罷不足以縣天下，天下無君，諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以爲君師。……必不傷害無罪之民，誅暴國之君若誅獨夫。若是，則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。**」誅暴國之君必不傷害無罪之民，與「**凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也**」的區別原則若合符節。

其次是比例原則，「**比例原則的基本定義是：戰爭中的手段須符合（正義的）出戰目的，而不得採取與（正義的）出戰目的不成比例的過當手段**（陳宜中，2014：75）。」是而比例原則可被理解爲「手段－目的」之工具理性，亦即戰時所採取的一切戰爭手段皆必須以達成開戰正義的動機爲指向。以此便可解釋以下〈議兵〉篇中的這些主張。

荀子曰：「**王者有誅而無戰，城守不攻，兵格不擊，上下相喜則慶之。**

---

13 王天海（2005：624）曰：「扞，同捍。護衛也。」

14 楊倞認爲：「貢，謂取歸命者獻於上將也。」陶鴻慶則認爲：「奔命者貢，言歸命而來則賜予之（以上兩種說法具引自王天海，2005：624-625）。」若與「奔命者不獲」相互參看，荀子應該會反對仁義之兵有獻俘之行爲的，因此本文採取陶鴻慶之說。

臺灣大學學術期刊資料庫

不屠城，不潛軍，不留衆，師不越時。」爲什麼「王者有誅而無戰」？從開戰的正義來看，仁義之兵必當於「其民之親我也，歡若父母」的情況下方得開戰，因此不會陷入交戰各方極端使用暴力的惡性循環。而如果敵方堅守城池或頑強抵抗時，[15] 這就表示我方不符合開戰正義的要求，在此情況下採取任何攻擊行動都是不正義的。至於「**上下相喜則慶之**」又作何解釋？楊倞認爲「**敵人上下相愛悅則慶賀之，豈況侵伐乎！**」王天海（2005：626）之說與此相反，其曰：「**上下相喜，謂敵人之上下驕而自得之狀，此易攻之也，故慶賀之。**」我們仍舊從開戰的正義檢視手段的正當性，既然對方並非「**積其凶，全其惡，而天下去之**」，相反的卻是「上下相喜」。若此，理當爲對方感到慶幸，遑論與之交戰。

至於「**不屠城，不潛軍，不留衆，師不越時。**」本文同意北大注釋組（北京大學哲學系，1983：292）所說：「**荀子這裡所講的各項政策都是上文『凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也』的具體體現。**」因此，「屠城」當依楊倞（王先謙，1993：184）之說而爲「**毀其城，殺其民，若屠者然。**」「潛軍」可依久保愛（王天海，2005：626）之說解爲「**潛，潛襲也。言王者之師宜聲其罪以討之也。**」「留眾」則依高亨（王天海，2005：626）之解釋爲：「**留借爲劉，《爾雅》：『劉，殺也。』……不劉衆，不戮衆。謂王者之兵不殺戮衆人也。**」（同上）「師不越時」則指應盡可能縮短軍事行動的時間，以免勞民傷財。凡此種種戰爭手段難以窮盡，手段之正當性必以對應開戰正義爲原則，此爲荀子義戰思想關於戰時正義的基本原則。

二、為將之道

荀子於回答孝成王、臨武君對於「**王者之兵設何道，何行而可**」之問時，第一句話就是：「**凡在大王，將率末事也。**」（〈議兵〉）難道任命足堪大任的將領不重要嗎？韋政通（1992：135）說：

---

[15] 于鬯（王天海，2005：625）解釋「兵格不擊」爲「兵贏不擊，即寡守不格之義。」王天海（2005：626）則認爲：「兵格不擊，兵潞不擊也。……潞，通贏，疲弱也。」北大哲學系注釋組（北京大學哲學系，1983：291）的語譯是：「在頑強抵抗的時候，就不要去死拼。」本文認爲「兵格不擊」之「格」字當與同篇「格者不舍」同義，是以採用北大注釋組的解釋。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 禮義爲攻戰之本，本固然後能成其末。荀子云『凡在大王，將率末事也』，非言將率之事不重要。蓋物有本末，事有終始，欲濟其末，必先立其本。孝成王所問者爲王者之兵，非一般攻戰之方。王者之兵首重立本，言將率末事，正欲顯政修禮義之爲本也。

雖然政治爲本，將率爲末（政治與戰爭的關係下文再作討論），但是戰術的擬訂與執行仍有賴將帥，人主無須親臨其事。[16] 因此，選擇負責戰術實際執行層面的軍事將領雖爲末事，但是在戰時正義的考量中仍不容忽視。而這也正是孝成王、臨武君之所以接著再問爲將之道的原因。荀子以「六術」、「五權」、「三至」、「五無壙」說明爲將之道，[17] 康經彪（2014：155）對此有其評論：

> 荀子提出「六術」、「五權」、「三至」、「五無壙」四項爲將之道以及以「順命爲上」作爲軍人最高的道德準則，雖然不是創見，仍未脫離兵家學者的論述範疇，但他將兵家「命令意識」融入儒家兵學思想中，也算是對兵學發展的一個貢獻。

荀子所謂的「三至」是指**「所以不受命於主有三」**，既然爲將者在道德上可以有不受命於主的空間，那麼**「順命爲上」**不見得是軍人的最高準則。況且「順命為上」的主張出現於荀子論王者之軍制而曰：**「順命爲上，有功次之。」**（〈議兵〉）這是就軍隊命令與服從的指揮系統立論，是爲避免將士因爭功奪利而可能違反戰時的正義，因此強調軍令的貫徹應優先於論功行賞。

如果荀子所論爲將之道有核心概念，當屬「敬」。荀子曰：**「凡百事之成，必在敬之；其敗也，必在慢之。故敬勝怠則吉，怠勝敬則滅；計勝欲則從，欲勝計則凶。」**（〈議兵〉）**「凡百事之成」**是全稱命題的述詞形式，

---

16 荀子曰：「明主急得其人，而闇主急得其埶。急得其人，則身佚而國治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其埶，則身勞而國亂，功廢而名辱，社稷必危。故君人者，勞於索之，而休於使之。」（〈君道〉）

17 關於「六術」、「五權」、「三至」、「五無壙」文甚冗長，茲不贅引。相關討論可參見：韋政通（1992：136-137）、廖名春（1994：296-299）以及康經彪（2014：139-158）等學者的研究。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此「爲將之道」與「敬」的含攝關係爲：所有的「爲將之道」是「敬」。至於「敬」則是指稱一種面對外在人、事、物的心態，荀子就曾引用《詩經》**「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」**來說明對人之敬。[18] 另外，臨事之敬荀子也有說明，其曰：**「臨事接民，而以義變應，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也。」**（致士）

臨事之「敬」的意含則可以〈不苟〉篇的**「欲惡取舍之權」**說明之：

> 欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。如是則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者。是以動則必陷，爲則必辱，是偏傷之患也。

爲將者必須臨事以敬，因此在面對眼前可欲、可利之事，必前後慮其可惡、可害。故云：**「敬勝怠則吉，怠勝敬則滅；計勝欲則從，欲勝計則凶。」**而實際進行計、慮的原則又是什麼？這就是荀子所說的**「長慮顧後」**，[19] 若以戰時的正義而言，由於爲將者之心態能臨事以敬，是而定能在採取某種戰爭手段時，考慮此項手段是否符合開戰的正義及其後果，這就是長慮顧後。

伍、戰後的正義

我們可以很容易的作出這樣的設想，一場戰爭即便在動機與手段方面都是正義的，卻在戰後缺乏適當的處置，戰爭結束後仍舊可能在道德上陷

---

18 仁者必敬人。凡人非賢，則案不肖也。人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。禽獸則亂，狎虎則危，災及其身矣。《詩》曰：「不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其它。戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」此之謂也。故仁者必敬人。（〈臣道〉）

19 人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也，然而窮年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知蓄雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有囷窌，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用御欲、收斂蓄藏，以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！（〈榮辱〉）

臺灣大學學術期刊資料庫

入一灘爛泥，甚至因此成爲下一場戰爭的導火線。或者，在動機與手段方面皆違反正義的要求，卻誤打誤撞的在戰後形成穩定且欣欣向榮的政治共同體（Walzer, 2004: 163）。這些可能性的設想說明了若不考慮戰後的正義，正義戰爭的理論是不完備的，也說明了對於戰後正義的討論有其理論上的必要性（朱元鴻，2014：356）。

當前對於戰後的正義問題有著許多的討論，主要的議題包括戰犯的審判，其中的焦點又爲公開審判、懲罰的比例原則與對象的區別原則等議題。再有戰後的政治、經濟重建的問題，其中又包含了侵略者戰前不當利益的歸還、賠償，以及相當受爭議的戰敗國政體改造問題（Orend, 2002: 55-56）。荀子固然沒有針對戰後正義問題進行如此廣泛的討論，但是確實也注意到這方面的問題。荀子分析以德、力、富而兼人的三種情況，其曰：

> 彼貴我名聲，美我德行，欲爲我民。故辟門除涂以迎吾入。……是以德兼人者也。……彼畏我威、劫我勢，故民雖有離心，不敢有畔慮。……是以力兼人者也。……用貧以求富，用飢以求飽，虛腹張口來歸我食。……是以富兼人者也。故曰：以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者貧，古今一也。（〈議兵〉）

以力兼人、以富兼人者雖不合於開戰正義的要求，但在軍事與經濟實力有顯著差距的情況下，在現實上仍可處於優勢地位。以德兼人者既然符合荀子對開戰正義的設定，只要在戰時仍舊秉持正義的手段，仁義之兵必能取得勝利。但是仁義之兵仍需考慮勝利之後作法是否可能成爲另一場戰爭的導火線，沃爾澤（Walzer, Michael 著，任輝獻等譯，2015：122）的論點相當值得注意，他說：

> 戰爭的目標是更好的和平狀態。而更好從正義觀點看來，意思是比戰前狀態更安寧，更不易受到領土擴張的傷害，普通人和他們在國內的自決更安全。這裡的關鍵詞都是比較級的：不是不受傷害，而是比較不易受傷害；不是不安全，而是比較安全。正義戰爭是有限戰爭，進行戰爭的政治家和軍人有道德理由保持審慎和現實。……當民主理想主義發展到自以爲是和狂熱的階段，可能使戰爭延續更長時間，貴族榮譽、軍事狂妄、宗教和政治的不寬容，同樣如此。

臺灣大學學術期刊資料庫

經歷一場戰爭後希望生活的各方面能比戰前更好，無庸置疑的是正義戰爭的理想。除了戰後比戰前更好如何能獲得確證的問題外，還有應該由誰或哪些人擔負起此項責任的問題。沃爾澤（Walzer, Michael 著，任輝獻等譯，2015：86）認爲決定以戰爭爲手段干涉他國事務的政治領袖必須在戰後擔負起這樣的責任。這個說法應無太多疑慮，然而實踐這項道德責任的方式就可以有不同的考量。對於荀子而言，就是所謂的「堅凝」，其曰：

> 兼并易能也，唯堅凝之難焉。……能并之而不能凝，則必奪；不能并之又不能凝其有，則必亡。能凝之則必能并之矣。得之則凝，兼兵無強。……凝士以禮，凝民以政；禮修而士服，政平而民安，夫是之謂大凝。以守則固，以征則強，令行禁止，王者之事畢矣。（〈議兵〉）

在這段話中，「堅凝」之「凝」究竟是何意相當關鍵。李滌生（1991：339）認爲：**「兼并不難，而守之爲難。必禮以服士，政以安民，才能守其已有而兼并人之有。」**熊公哲（1995：308）則是說：**「堅凝，猶言穩定也。」**若再結合〈王制〉篇所言：**「知彊者不務彊也，慮以王命，全其力，凝其德」**來看，「堅凝」之「凝」，可以解釋爲穩定的政治秩序，而這種政治秩序不是僅藉由武力脅迫所達成的。因此，戰後的正義就荀子而言，是指必須力求戰後政治秩序的穩定狀態。而這也直接與開戰的正義相互呼應，由於以**「禁暴除害」**爲動機，或者說戰爭起因於政治秩序的崩潰。再者，動機的證實必須透過戰後的正義方可達成，也因此戰後的正義必須指向於維護穩定的政治秩序，這就是所謂的「堅凝」。

荀子對於政治秩序的穩定狀態在〈榮辱〉篇中所使用的是概念是「至平」，其曰：**「故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。」**一言以蔽之，安居樂業而已矣！以此亦可再見到荀子對於戰爭現實主義的批評，由於兼并戰爭於戰後只求政治上的宰制與經濟上的掠奪，戰敗國之士民不能安居樂業，於是上一場戰爭的結束只是下一場戰爭的開始而已，荀子故而論斷：**「能并之而不能凝，則必奪。」**

值得注意的是，荀子更主張**「能凝之則必能并之矣。得之則凝，兼兵**

臺灣大學學術期刊資料庫

無強。[20]」能使穩定政治秩序而達成至平之治者必能獲得戰爭的勝利，[21] 在達成「大凝」的王者之師，「**以守則固，以征則強**」。由此可見，在荀子的義戰思想中，政治與戰爭有著密不可分的因果聯繫。

陸、戰爭、政治、道德的關係

一、戰爭與政治

如果戰爭本身不是目的，那麼作爲工具、手段的戰爭又以什麼爲目的呢？克勞塞維茨（Clausewitz, Carl. von 著，楊南芳等譯，2012：76）的見解可以說是相當經典的，他說：「**戰爭不僅是一種政治行爲，而且是一種眞正的政治工具，是政治交往的繼續，是政治交往透過另一種手段的實現**。」或者說，戰爭是政治的延續。[22] 那麼荀子對於戰爭與政治的態度又是如何？孔繁（1997：56）明確的說：「**荀子用兵的指導思想在於以政治統率軍事**。」

此項論斷其來有自，且看荀子與臨武君在〈議兵〉的對話：

> 臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前，王曰：請問兵要？臨武君對曰：「上得天時，下得地利，觀敵之變動，後之發，先之至，此用兵之要術也。」孫卿子曰：「不然！臣所聞古之道，凡用兵攻戰之本在乎壹民。……故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。」臨武君曰：「不然。兵之所貴者埶利也，所行者變詐也。……豈必待附民哉！」孫卿子曰：「不然。臣之所道，仁人之兵，王者之志也。君之所貴，權謀埶利也；所行，攻奪變詐也，諸侯之事也。……

---

20 劉師培曰：此謂兼并之道莫強於此。無，猶「莫」也（王天海，2005：644）。

21 荀子另外也在〈君道〉篇重申此項立場，其曰：「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，敵國不待服而詘，四海之民不待令而一，夫是之謂至平。《詩》曰：『王猶允塞，徐方既來。』此之謂也。」

22 不過這樣的主張也遭受到相當強烈的挑戰，例如漢娜‧鄂蘭（Hannah Arendt, 1906-1975）就認爲：「第二次世界大戰之後隨之而來的不是和平，而是冷戰和一個軍事－工業－勞動的複合建制。……結論是，戰爭本身就是基本的社會系統。……《鐵山報告書》（*Report from Iron Mountion*）的匿名作者就是將舊有的說法作簡單的逆轉：戰爭不是外交的延長（或政治、或經濟目標追求的延長），和平才是戰爭以另一種方式的延續（Arendt, Hannah 著，蔡佩君譯，1996：81）。」

臺灣大學學術期刊資料庫

荀子所謂的「**壹民**」、「**附民**」確實可以劃歸政治的範疇，由此便可引申出決定戰爭勝敗的根本因素爲政治。但是先秦法家代表人物之一的商鞅也同樣認爲戰爭之勝敗取決於政治，他說：「**凡戰法必本於政，……故王者之政，使民怯於邑鬥，而勇於寇戰**。」（《商君書・戰法》）準此而論，荀子與商鞅之間似乎相去無幾。若要尋找尋找兩者之間的差異，便有必要進行更深層的分析。

首先從政治的起源開始，商鞅認爲：「古者民蔡生而群處亂，故求有上也。然則天下之樂有上也，將以爲治也。」（《商君書・開塞》）荀子的說法是：「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。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（〈禮論〉）兩者共同承認人與人之間若缺乏行爲的規範，那麼必然產生爭亂。於此情況中，尋求共同的規範以解決爭亂就是政治社會的開端。

在政治起源問題上，荀子與商鞅仍舊無甚出入。於是我們再看「**將以爲治**」與「**制禮義以分之**」是以何種方式達成此政治目的？商鞅所使用的政治手段爲因人情之好惡所設立的賞罰二柄，〈錯法〉篇云：「**人情而有好惡；故民可治也。人君不可以不審好惡；好惡者，賞罰之本也。夫人情好爵祿而惡刑罰，人君設二者以御民之志，而立所欲焉。夫民力盡而爵隨之，功立而賞隨之，人君能使其民信於此明如日月，則兵無敵矣**。」[23] 對於商鞅而言，驅動行爲在心理上的根本因素是好利惡害，因此只要因用此人情之自然便可治天下，且在「**戰法必本於政**」的主張下，其兵亦可無敵於天下矣。

雖然商鞅也說：「**聖君之治人也，必得其心，故能用力。力生彊，彊生威，威生德，德生於力。聖君獨有之，故能述仁義於天下**。」（《商君書・靳令》）不過這裡的聖君之所以能行仁義於天下，其根源本於政治權力，而

23 因人情之好惡以立賞罰，而能使怯民勇，勇民死，若此則國強以無敵天下。這樣的主張一再重複出現於《商君書》，例如，〈說民〉：「民勇，則賞之以其所欲；民怯，則刑之以其所惡。故怯民使之以刑，則勇；勇民使之以賞，則死。怯民勇，勇民死，國無敵者必王。」又如，〈去彊〉：「行刑重其輕者，輕者不生，重者不來。……怯民使以刑必勇，勇民使以賞則死。怯民勇，勇民死，國無敵者彊，彊必王。」

臺灣大學學術期刊資料庫

此權力的形成又來自於因用人情好利惡害所設立之賞罰。以此手段達成建立社會秩序的政治目的，這是一種「手段－目的」的工具理性。換句話說，如果人情好利惡害，而且國君也是人，因此國君也追求著個人的利益極大化。而國君個人的利益極大化必當是兼併天下，若以工具理性的思考方式來說，因人情而立賞罰，從而民勇於公戰，怯於私鬥，戰爭於焉成爲政治的工具，是國君追求個人利益極大化的手段，而兼併天下又是國君的最大利益，這就是商鞅所認可的價值，道德充其量不過是政治的附屬品而已。

孟子也講無敵，其說法是：**「國君好仁，天下無敵焉，南面而征北夷怨，東面而征西夷怨。」**（《孟子‧盡心下》）可見孟子所講的仁者無敵是南征而北怨，東征而西怨，已然是正義戰爭中對於開戰正義的要求。有似於此，荀子所謂的王者也是天下莫敢敵，其曰：

> 彼王者不然：仁眇天下，義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也；威眇天下，故天下莫敢敵也。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〉）

戰爭雖然可以是達成王天下的手段、方法之一，不過卻也在**「行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不爲也」**（〈王霸〉）的要求下，戰爭不能只是政治的延續，因爲政治仍必須符合於道德的要求。

二、政治與道德

爲什麼荀子認爲政治必須符合於道德？其論點是：

> 水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。……故人生不能無群。……君者，善群也。（〈王制〉）

人與禽獸、草木、水火的區別在於人能群、有分而有義，這就是荀子在〈榮辱〉中所講的「群居和一」之道：**「夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則埶不能容，物不能贍也。故先王案爲之制禮義以**

臺灣大學學術期刊資料庫

分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使穀祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。」荀子同樣承認人類的欲望是無窮的，但是物質供給卻是有限的，以有限的供給必不能滿足無限的欲望。然而商鞅「**將以爲治**」的手段是利用此好利惡害的欲望設立賞罰，使民趨利避害而爲治。但是荀子則是主張要依據貴賤、長幼、智愚而使「**人載其事而各得其宜**」，這就是荀子對臨武君所言的「**善附民**」。

爲何此種作法民必將附之？荀子曰：「**人主欲彊固安樂，則莫若反之民；欲附下一民，則莫若反之政；欲修政美國，則莫若求其人。**」（〈君道〉）商鞅同樣也反之民、反之政，只不過是反求諸好利惡害之情，從而設立賞罰二柄之政。荀子還要「求其人」，這是兩者之間最重要的差異，而所求之人者何？荀子曰：

> 君者，民之原也；原清則流清，原濁則流濁。故有社稷者而不能愛民，不能利民，而求民之親愛己，不可得也。民不親不愛，而求其爲己用、爲己死，不可得也。民不爲己用，不爲己死，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。敵至而求無危削、不滅亡，不可得也。（〈君道〉）

荀子認爲達成政治上的群居和一其根源在於統治者是否能愛民、利民，並不是追求個人利益極大化的愛己、利己。當政治能滿足此種愛民、利民的道德要求之下，君民之間形成親愛的情感，若此則能兵勁而城固。

綜上所述，如果戰爭可以是政治的延續，而政治又可以是道德的延續，那麼戰爭就可以是道德的延續。[24] 這樣的結論前輩學者已有所見，周紹賢

---

[24] 這種全稱肯定三段論的論證並沒有明確出現在《荀子》文本當中，這裡僅只於利用此種邏輯形式蠡測荀子可能的思考模式。然而就戰爭可以是道德的延續這個結論而言，孟子與荀子仍舊有些許差異。孟子數次言及「仁者無敵」，例如〈盡心下〉：「有人曰『我善爲陳，我善爲戰』，大罪也。國君好仁，天下無敵焉」。同篇亦有：「盡信書則不如無書。……以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」有別於孟子這種極富道德理想的色彩，荀子則嘗試爲政治現實再跨出一步。雖然荀子也有「行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不爲也」（〈王霸〉）這種極力反對急功近利的效益主義之論點，但是卻也嘗試說明刑、殺在道德的規範下也可以有所謂的義刑、義殺。同樣的，對於荀子而言，既然戰爭幾乎是無可避免的現實，那麼就以道德對戰爭進行規範而曰義戰。韋政通（1992：129）即言：「王業既只是懸一最高的理想，爲現實的事功立型範，則不能不稱美桓公、

臺灣大學學術期刊資料庫

（1977：138）即指出：「**荀子所講軍事之『本統』，即軍旅之組成及戰爭之宗旨皆本乎仁義，以仁義爲體統**。」韋政通（1992：134）也說：「**荀子稱前行素修的湯武爲仁義之兵，非言兵卒皆仁義之士，乃言用兵者以仁義修政爲本也**。」再如廖明春（1994：287）所言：

> 荀子的戰爭觀儘管出自孔、孟，但其認識的深度卻超出了孔、孟。對於戰爭，孔子、孟子雖然都用征、伐、誅、討、圍、入、滅等字眼表達過自己對某一類戰爭的褒貶看法，……但是他們從來沒有對戰爭的目的性質下過一個明確的定義。而荀子則把儒家對戰爭的許多分散的論斷凝聚成「彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也」的命題，並且從邏輯上證明了仁義與戰爭的必然聯繫。

其實不僅是以「**禁暴除害**」對於開戰正義賦予道德的要求，荀子同時也注意到戰爭動機必須獲得戰後正義的證成。〈議兵〉末段所提出「**堅凝**」的主張，即可看出荀子認爲因政治失序所引發的戰爭，其結束也必當在於能使政治回歸理想狀態。再從篇首與臨武君所言之「**善附民**」而論，使民附之可以只就政治目的而論政治手段，不過荀子特加以「善」字，即表明了政治仍須以道德爲依歸。至於荀子是否已從邏輯上證明了仁義與戰爭的必然聯繫，如果訴諸形式邏輯的要求，《荀子》書中確實沒有這樣的論證。但是若從荀子對於正義戰爭的論述來看，其思考方式或許是這樣的：因爲戰爭可以是政治的延續，而且政治可以是道德的延續，所以戰爭可以是道德的延續。

三、戰爭與道德

對於荀子義戰理論除了可以有上述關於戰爭、政治與道德的邏輯面向之分析外，如果從荀子所主張的義刑、義殺切入，亦可以建立起理論上的直接聯繫。荀子曰：

管仲的霸業，比之孟子似不免降格以求，然亦正示荀子在政治思想上較孟子爲切要典實。」不過，也因爲這種爲求切合實際的讓步，讓荀子的義戰思想不似孟子來的激昂且高亢。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 臨事接民，而以義變應，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也；然後中和察斷以輔之，政之隆也；然後進退誅賞之，政之終也。故一年與之始，三年與之終。用其終爲始，則政令不行，而上下怨疾，亂所以自作也。《書》曰：「義刑義殺，勿庸以即，女惟曰：未有順事。」言先教也。（〈致士〉）

爲政之道應以教育爲先，進退誅賞乃爲最後不得已的手段，這樣的主張無疑直承於孔子「**不教而殺謂之虐**」。（《論語・堯曰》）此外，這也與前述「**暴國安自化**」，「**有災繆者，然後誅之**」的主張相連貫。不同的是，在統治與被統治關係的政治社會內部，統治者可以依據該社會的禮、法規範刑、殺犯禁者。但是不同政治社會之間如何能夠進行合法、正當的刑殺？甚至以下犯上是「誅」還是「弒」的問題，先秦諸子之間有著激烈的爭論。

由於此方面所涉及的範圍相當廣泛，[25] 限於篇幅本文無法深入討論，此處以明顯呈現對立的儒、法兩學派作簡要的說明。韓非的論點可作爲法家學派的代表，他說：「**堯、舜、湯、武，或反君臣之義，亂後世之教者也。堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯、武爲人臣而弒其主、刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。**」（《韓非子・忠孝》）韓非的態度相當明顯，在封建體制中處於下位者殺上位者不具備正當性。因爲韓非所謂的賢臣是「**北面委質，無有二心，朝廷不敢辭賤，軍旅不敢辭難，順上之爲，從主之法，虛心以待令而無是非也。**」（《韓非子・有度》）所以即便是湯、武也是「弒」君。

在儒家這邊除了前述孟子所言「**聞誅一夫紂矣，未聞弒君也**」之外，荀子也說：「**昔者武王伐有商，誅紂，斷其首，縣之赤旆。夫征暴誅悍，治之盛也。殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也，未有知其所由來者也。刑稱罪則治，不稱罪則亂。……犯治之罪固重，犯亂之罪固輕也。**」（〈正論〉）這裡所說的「**百王之所同**」是指罪行越重則刑罰越重這個原則是不變的，所以動搖國家社會根本秩序之罪重，而相較之下觸犯現行禮法制度之罪輕。荀子認爲武王伐商紂之所以「**斷其首，縣之赤旆**」，正是商紂之暴行動搖政治社會的根本，因此武王「**征暴誅悍**」以恢復政治秩序之舉是「誅」

[25] 可參考：牟宗三（1993）、孫廣德（1976）。

臺灣大學學術期刊資料庫

而不是「弒」。

由此可見荀子以政治秩序做爲道德價值的判斷標準，而曰：「**義者，所以限禁人之爲惡與姦者也**。」（〈彊國〉）又曰：「**凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也**。」（〈性惡〉）[26] 所以在荀子的思想中，刑殺的正當性取決於禮義，而禮義的本質在於維護政治社會之秩序，又此秩序是以「群居和一」的至平之治爲理想。是而對於國家內部而言，違反禮義法度者刑、殺以禁止之，而可曰義刑、義殺。對於國家外部而言，對於破壞人類群居和一之理想者，則以戰爭殺伐爲手段以誅討之，而可曰義戰。[27]

柒、結論

如果二次大戰是德、日獲得勝利，現在的二戰歷史會怎麼寫？同樣的，如果牧野之戰是商紂王獲得勝利，現在所見的《尚書》、《史記》又會如何評價？如果我們選擇承認並接受成王敗寇的論點，那麼當拔刀相向時只有不計代價的追求勝利。若此，這將是現實主義的重大勝利，爲什麼開戰？如何戰鬥？以及戰後的重建都不再需要考量，因爲強者就是眞理。

如果我們對於這樣的論點產生些許疑慮，那麼以道德規範戰爭這種極端的暴力行爲就仍有莫大的空間。面對著戰爭的現實主義，義戰思想確實屬於道德的理想主義，不過理想仍舊可以獲得實踐，只要具備「**持之有故，言之成理**」（〈非十二子〉）的理論系統，就不會只是不切實際的空談，或天馬行空的想像。

就開啓戰端的要求而言，荀子認爲必須是暴虐之國在政治上的崩潰，

---

[26] 荀子關於這方面的論述不少，例如：「人之生不能無群，群而無分則爭，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〉）「埶位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。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。」（〈王制〉）「人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。」（同上）

[27] 兩位審查人共同提示荀子義戰思想中倫理與戰爭在概念上可以有連結的可能，此小節乃整合審查意見做出增補，謹此誌謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

以至「**積其凶，全其惡，天下去之。**」又因我方「**前行素修**」積善全德，形成「**其民之親我也，歡若父母**」的情勢。此時，「**禁暴除害**」不只是政治上的要求，也足以成爲道德上的實踐。若此，於戰爭進行時即便「**不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服**」可能是一時難以達成的理想，但是絕不至於必須面臨危急存亡的困境，因此戰爭的手段便可有相當大的道德選擇空間，戰時的正義於此也獲得了理論上的必然性。最後，行爲的道德動機不能只是行爲者的獨白，必須以實際的行爲結果證成之。因政治秩序崩潰所引發的戰爭，必須以重建理想的政治秩序爲結束。以「**群居和一**」之道「**堅凝**」其士民，這是戰後正義在政治與道德上的要求。面對戰爭的現實主義，荀子以道德論政治，以政治導戰爭，義戰思想在此論述主軸下讓理想得以有實踐的可能。

參考書目

一、中文部分

Arendt, Hannah 著，蔡佩君譯，1996，《共和危機》，台北：時報文化。譯自 *Crises of the Republic; Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*. San Diego: Harcourt Brace & Co. 1972.

Clausewitz, Carl. von 著，楊南芳、綦甲福、阮慧山、周盟譯，2012，《戰爭論・卷一》，台北：左岸文化。譯自 *vom Kriege*. N.p.n.d.

Rawls, John 著，李國維、珂洛緹、汪慶華譯，2001，《萬民法：附〈再論公共理性的理念〉》，台北：聯經出版社。譯自 *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 2001.

Walzer, Michael 著，任輝獻譯，2015，《正義與非正義的戰爭：通過歷史實例的道德論證》.，北宋：社會科學文獻出版社。譯自 *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books. 1997.

孔　繁，1997，《荀子評傳》，南京：南京大學出版社。

王天海，2005，《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社。

王玉青，2007，《代天巡守與弔民伐罪：中國古代戰爭正當性觀念的形成與變遷》，台南：成功大學歷史研究所碩士論文。

王先謙，1993，《荀子集釋》，台北：華正書局。

北京大學哲學系，1983，《荀子新注》，台北：里仁書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

朱元鴻，2014，〈正義與寬恕之外：戰爭、內戰與國家暴行之後的倫理〉，汪宏倫（編），《戰爭與社會：理論、歷史、主體經驗》，台北：聯經出版社，頁 349-392。

牟宗三，1993，《政道與治道》，台北：學生書局。

李滌生，1991，《荀子集釋》，台北：學生書局。

沈清松，2005，〈從「方法」到「路」－項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》，32(9): 61-75。

周紹賢，1977，《荀子要義》，台北：中華書局。

韋政通，1992，《荀子與古代哲學》，台北：商務印書館。

韋政通，2000，《中國思想傳統的創造轉化》，台北：洪葉出版社。

孫效智，1996，〈兩種道德判斷－論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《臺大哲學論評》，19: 223-249。

孫廣德，1976，〈我國古代政權轉移理論之研究〉，《社會科學論叢》，24: 289-317。

高柏園，1991，〈墨子與孟子對戰爭之態度〉，《鵝湖月刊》，17(6): 11-20。

康經彪，2014，〈荀子〈議兵篇〉的武德思想〉，《黃埔學報》，66: 139-158。

張西堂，1994，《荀子眞僞考》，台北：明文書局。

張瑞穗，1986，〈左傳對春秋時期戰爭的看法及其意義〉，《東海中文學報》，6: 1-24。

梁叔任，1982，《荀子約注》，台北：世界書局。

陳宜中，2014，《當代正義論辯》，台北：聯經出版社。

廖名春，1994，《荀子新探》，台北：文津出版社。

熊公哲，1995，《荀子今註今譯》，台北：商務印書館。

劉笑敢，2006，〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》，4: 34-39。

二、英文部分

Orend, B. 2002. “Justice after War.” *Ethics & International Affairs*, 16(1): 43-56.

Walzer, W. 2004. *Arguing about War.* London: Yale University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Xunzi's Thoughts on Just War

An Investigation of "On Military"*

*Szu-hsuan Hung***

Abstract

This research aims to construct a theory of just war from the writings of *Xunzi*. The key findings are discussed. First, Xunzi did not apply the concepts of justifiable defense or justice of war to countries that were considered weak when it comes to righteousness. A country cannot initiate a war against a tyrannical state unless it is powerful and its citizens voluntarily comply to political authority. In addition, the principles of differentiation and proportionality are found in *Xunzi*, both of which are notions about justice in war. Finally, the restoration of political order and stability, which is an issue of justice after war, also appears in *Xunzi*. In my view, the doctrine of politics is the key component that links all of the aforementioned concepts (justice of war, justice in war, and justice after war) together. In other words, a war without political direction is blind, and politics without moral regulation is brutal.

Keywords: Justice of War, Justice in War, Justice After War, Politics, Morality

---

* DOI:10.6166/TJPS.73(1-30)

** Assistant Professor, Center for General Education, National Tsing Hua University.
E-mail: xunzi6426@mail.nhcue.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

30 戰爭的道德規範：以《荀子‧議兵》爲核心之探討 洪巳軒

臺灣大學學術期刊資料庫