

十五年《經》：「宋司馬華孫來盟。」《穀梁傳》云：「司馬，官也。其以官稱，無君之辭也。」《左傳》載華耦來盟，其官皆從之，故《經》書「宋司馬華孫」以貴之。杜注云：「古之盟會，必備威儀，崇贊幣，賓主以禮為敬。故《傳》曰：卿行旅從。春秋時率多不能備儀，華孫能率其屬以從古典，所以敬事而自重。使重而事敬，則魯尊而禮篤，故貴而不名。」

結語

《史記·十二諸侯年表》：「是以孔子明王道，干七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次《春秋》，上記隱，下至哀之獲麟，約其辭文，去其煩重，以制義法，王道備，人事決。七十子之徒口受其傳指，為有所刺譏褒諱挹損之文辭不可以書見也。魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成《左氏春秋》。」《春秋》「約其辭文」，且多「刺譏褒諱挹損」「不可以書見」之文辭。因此，解說經義必須聯系史實。離開事實，《春秋》之義將晦而不明。《公羊》、《穀梁》存在的種種弊端，不僅證明事實對於解經的重要，同時也說明左氏「因孔子史記具論其語」，確實十分必要。

「孔學與二十一世紀」
國際學術研討會論文集
2001年9月28~29日

儒家的「理想社會」觀與「和平」倫理

Confucian Vision of ideal Society and Confucian Ethics of Peace

宋榮培

漢城大學哲學系教授兼系主任

壹、導言

在儒家思想中，雖然很難找一個與西方「和平」一詞完全一致的概念，可是在這兒，如果把它理解為一個既沒有因內部因素而引發深刻社會矛盾，也沒有因外部侵略而導致社會混亂的，一個能維持人類繁榮幸福的小康狀態的話，在儒家思想裏面，我們會很容易發現此種意義上的「和平」思想。時常在西方人的墓碑上出現的所謂的「永恒的和平」(paxperpetua)，在西方人看來，當他們還活在這個世界上時實際上是不存在的。與其相反，對總是假設在過去曾實現過三代「理想社會」的儒學人來說，即使眼前的現實再怎麼殘忍，也不會拋棄在現世上實現理想社會的願望。筆者按照下列形式，考察一下從這樣的肯定現實的觀念中出發的廣義的儒家思想，同時特別是先秦時期的孔

子、孟子、荀子的和平論，或者他們的和平倫理論的意義。

- 1) 孔子所講的「大和合」的理想社會與共同體和平的倫理
- 2) 孟子所講的「仁政」論的理想與義戰論的意義
- 3) 荀子所講的「仁義之兵」的概念與通過「禮治」的王道論

貳、孔子所講的「大和合」的理想社會 與共同體和平的倫理

像初漢的司馬遷（145-? B.C.）或董仲舒（180-115B.C.）等人，一般把「春秋」時代說成「弑君三十六，或亡國七十二」一樣，是一個大混亂的時期。孔子也說當時是「天下無道」的時期。「禮、樂、征、伐」再也不是「天子」的事，而是諸侯號令天下，所以說是「天下無道」。朱寶慶的《春秋左傳戰事年表》說，《春秋左傳》裡提及的254年（722-468B.C.）間的歷史記錄中有531次戰爭，其間僅有34年沒有戰爭。而且在孔子的一生（551-479B.C.）中也發生了大小一共149次戰爭和武裝叛亂。¹除了像這種因外來侵略戰爭而引發的社會動蕩以外，孔子還對同一個社會內負責統治的「君子」階層與負責生產的「小人」階層之間的「怨」和「不和」等社會要素，表示擔憂。孔子屢次說，自己也時常因暴徒的要脅而遭受生命的威脅。但是對這些物理性威脅，孔子的對策方案不是依靠法律性的外在的「行政命令」〔政〕或「司法命令」〔刑〕，而是強調人類的道德自律性。孔子說：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。²

¹ 朱寶慶：《左傳兵法》（西安，1991年），頁282-306。

² 《論語》，〈為政〉，2：3。以下就記篇名。

因此，對孔子來說，解除社會的不和與深刻的矛盾，達成和平與和合的唯一的途徑首先就是發揚每個人的道德性。當然在這裏講的作為社會規範的「禮」的主要功能也就是達成「和合」。³因此，「君子」所要做的就是「修己以安人」和「修己以安百姓」。⁴而且按照孔子的觀點「修己」就是達成「仁」的狀態。實現「仁」的過程就是每個人通過自己的立場理解對方，不強求對方做自己不願做的任何事，即最少限度上的實踐行為〔「恕」〕，以及面對自己願意做而且對方也願意做的事時，讓給對方以至幫助對方先達成的最大限度上的積極的實踐行為〔「忠」〕，最終完成「忠」與「恕」的大和合。他認為通過施行這樣的「仁」的德治對社會和平與安定是必要的。因此，按照孔子的觀點，一個國家共同體想存在的話，要具備「足兵」，「足食」，以及「民信」是應該的，但是有時跟對外的軍事問題比起來，對內的經濟問題或老百姓的信任與和合更為重要。而且他認為在對內問題中老百姓的和合比經濟問題更為本質，因此是更為優先的。⁵對孔子來說，像這樣達成一個社會的安定與和平的問題，最終是從負責統治的「君子」那兒得到對老百姓的「和合」。為此，最先要做的而且最重要的就是安定百姓的生活，即「民生」的安定。

因此孔子對自己的弟子冉求（冉有）成為魯國大貴族季氏的官吏，並為季氏從老百姓那裏徵收更多的稅金感到很憤怒，聲稱：「季氏比周公還富裕，冉求還為他徵稅使他更富裕」，「他（冉求）〔再也〕不是我的弟子」，並讓弟子們猛烈批判他（冉求）。⁶《論語》裏還有孔子正面反對冉求用武力侵佔名叫顓臾的領地的記載，並稱：「不患寡而患不均，不患貧而患不安。」⁷

³ 參看《學而》（1：12）。

⁴ 參看《憲問》（14：42）。

⁵ 參看《顏淵》（12：7）。

⁶ 參看《先進》（11：17）。

⁷ 《季氏》（16：1）。

孔子首先關心的是為政者與百姓的和合，批判為政者們只為擴散自己的勢力而推進侵佔他人的領地或徵收過多課稅的政策。在這兒，孔子認為道德性的發揚，即通過德治實現跟百姓的和合才能帶來共同體的和平。因此孔子認為，為實現共同體的和合，生產物的平均分配比生產本身的追求更為本質。在這樣的共同體中，人與人的和合與和平就是孔子本人追求的理想社會，所以他對身邊的弟子說，他理想的社會是：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」⁸即孔子在當時極嚴重的社會混亂中，讓知識份子人人都發揮道德之心，克服功利主義，為德治而努力，進而達到使所有的人都能平等地生活，保護，愛護小孩與老人，而朋友之間相互友愛與信任。此就是孔子為了實現理想社會所說的「和平」倫理之要點。

參、孟子所講的「仁政」論的理想 與義戰論的意義

越來越激烈的兼併戰爭的結果，孟子（約 390-305B.C.）所目睹的社會是很殘酷的。「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。」⁹當時在以強盛的武力，進行侵略戰爭的秦國或楚國，「彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。」¹⁰他們所擁有的財產「仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。」¹¹

在這樣的被戰爭蹂躪的民生中，孟子只好和孔子一樣反對侵略戰爭。對孟子來說，從這樣的戰爭之中得到解放的路，換句話來說，成

⁸ 《公治長》（5：26）。

⁹ 《孟子》，《離婁》上（7：14，以下就記篇名）。

¹⁰ 《梁惠王》上（1：5）。

¹¹ 《梁惠王》上（1：7）。

為統一天下的君王之路（即王道），首要的就是君主們立即結束戰爭而恢復業已破產的民生經濟（即，仁政）。在這兒，孟子對百姓說：「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也，穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。」¹²孟子確信：像這樣實施「仁政」的「仁者」成為君主的話，他定會成為一個統一天下的「王者」。例如，從前湯王雖擁有 70 里的小領土，但是他因施「仁政」，所以：「天下信之。東面而征，西夷怨。南面而征，北狄怨。曰奚為後我？民望之若大旱之望雲霓也。」¹³

按照孟子的觀點，如百姓在這種程度上信任君主的話，可以「使制梃，以撻秦楚之堅甲利兵矣。」¹⁴所以他大膽地說：「域民不以封疆之界，固國不以山溪之險，威天下不以兵革之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，親戚畔之。多助之至，天下順之……故君子有不戰，戰必勝矣。」¹⁵

孟子猛烈地批判那些從春秋時代以來要以戰爭手段謀求實現「強國」的戰爭論者的主張。「故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。」¹⁶孟子說：「有人曰：我善為陳，我善為戰，大罪也……各欲正己也，焉用戰？」¹⁷他嚴厲地批判那些主張侵略戰爭的主戰論者為破壞民生的罪犯。

孟子把根據武力兼併他國的政治稱之為「霸道」，並與自己主張的「王道」相比較。孟子說：

¹² 《梁惠王》上（1：3）。

¹³ 《梁惠王》下（2：11）。

¹⁴ 《梁惠王》上（1：5）。

¹⁵ 《公孫丑》下（4：1）。

¹⁶ 《離婁》上（7：14）。

¹⁷ 《盡心》下（14：4）。

以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。¹⁸

孟子繼續說，過去夏，殷，周「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁，國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」¹⁹對孟子來說，為政者和百姓達成和平的基礎就是更切實地實現早些時候他自己所說的「仁」的道德教義。

孟子的「仁政」論就是以「民為貴，社稷次之，君為輕。」²⁰的民本主義思想作為其立論基礎的。孟子思想之偉大點就是把百姓的存在不是跟法家，特別是商鞅（約 390-338B.C.）主張那樣，²¹單純地看做是為了使國家富國強兵的工具或手段，而是認為君主應該為確保這些人的民生而存在。這就是他的民本主義思想。他的所謂保障民生的「仁政」的實現，首先是給百姓一定面積的農耕地（例如，給 5 口之家的成人男人的家庭 100 畝地），還有，能供與他們得到生活材料的若干私有地。在此，他積極鼓勵生產勞動共同體，即井田制的恢復。孟子嚮往的理想社會就是「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦」²²的共同體裏的那種百姓自給自足的生活。像這樣的百姓自足的理想村——共同體的實現就是孟子「仁政」論的最終目標。對具有這樣理想的孟子來說，所謂的君主並不是高居在百姓之上，而是能跟百姓一起同甘共苦的人。達到這種境界時，才可以實現地上的和平，即可以實現王道。孟子道：

¹⁸ 《公孫丑》上（3：3）。

¹⁹ 《離婁》上（7：3）。

²⁰ 《盡心》下（14：14）。

²¹ 按照商鞅的看法，人民不過是辛苦從事農業生產而且可能被投入到危險戰爭中去的工具而已。

²² 《滕文公》上（5：3）。

樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者，民亦憂其憂，樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。²³

因此，孟子說，儒家所稱讚的理想的聖君，例如堯、舜、禹、湯、文王、周公等人就是給百姓充足的生活，和他們完全和合統一天下的偉大的王者。因此，他要求當代的君主們向這些聖君的「王道」政治學習。²⁴

對具有這樣極為理想的和平倫理觀上的孟子來說，「春秋無義戰，彼善於此則有之矣。征者上伐下也，敵國不相征也。」²⁵在孟子看來，只為國家的公利而壓迫百姓生活的當代的君主都算不上是施行「王道」，因此他們之間雖然有微不足道的差異，其實都是些跟隨施行「霸道」的「不義」的君主。對孟子來說「王道」和「霸道」是相矛盾的，所以跟隨「霸道」的，那就不是「王道」的，跟隨「王道」的，就不會是「霸道」的。對孟子來說，如果一個君王施行「王道」，會使天下的百姓「衷心悅而誠服也」，²⁶並且百姓極度厭惡壓迫百姓的「霸道」，所以「仁者無敵」。²⁷因此只有「仁者」才可以做「義戰」。對孟子來說，實現王道的義戰最終意味著「霸道」的終止，就是與民生為敵的侵略戰爭的告終。

但是戰國時代，特別是孟子生活的時代，面對「天下的統一」，各國之間就免不了發生爭奪「生死存亡」的大規模的戰爭。「在『併吞還是被吞』的緊張的戰鬥狀態中，各國的君主們面對勢力的『擴大』

²³ 《梁惠王》下（2：4）。

²⁴ 參看《離婁》上（7：1-2）。

²⁵ 《盡心》下（14：2）。

²⁶ 《公孫丑》上（3：3）。

²⁷ 參看《梁惠王》上（1：5）。

與『縮小』，不得不選擇其中的一項」。²⁸因此爲了建立一個在這種無法躲避的戰鬥狀態中能生存下去的強盛的國家體系，現實主義政治家們（特別是法家的知識份子）強制推行社會制度的改革或增強國家的戰爭力量。這些國家功利主義性質的努力，在孟子看來都是壓迫百姓，根本地破壞他們的民生的暴力行爲，即「霸道」罷了。所以，孟子非常期望一位在當代社會的戰爭中能解脫百姓之苦的君主作爲民眾苦難的解放者，實現天下大和平的新的道德之王的出現。²⁹孟子認爲：只有這樣的「仁者」才能是實現天下統一的「新王者」，以至可通過「義戰」停止所有的侵略性的破壞民生的戰爭，同時只有這些在道德上昇華的「新王者」才能給天下帶來和平。孟子的這種極樂觀而且理想化的和平論，表現出一種在當時社會極暗淡的混亂中，欲求擺脫此困境的民本主義性質的共同體理想。因此，與其說孟子的這種和平倫理論具有「非現實性」的弱點，倒不如說是它爲我們描繪出一個理想中的百姓能夠和平安定生活的共同體，傳達了孟子急切盼望能有將其理想付諸實施的「道德王者」出現的心情。

肆、荀子所講的「仁義之兵」的概念 與通過「禮治」的王道論

如果說孟子認爲人天賦的本性是很「道德」的，因此通過不斷的反省思考與實踐，可以養成並擴充這樣的「道德本性」，達到自己的理想社會，即「王道」的實現；那麼荀子（約313-238）則一方面和孔子、孟子一樣一方面向當時的君主講安定民生的「仁義」道德政治，另一方面講關於能控制人類利己性質的本性的客觀的社會規範，即以

²⁸ 宋榮培：〈諸子百家的各種戰爭論及其哲學性問題意識〉（I），《時代與哲學》第四期（漢城，1992年），頁164。

²⁹ 「五百年必有王者興」，《公孫丑》下（4：13）。

「禮」爲其基礎的理想社會。

「站在荀子的立場看，在道德上人並不是個善的存在。人從出生開始就具有無限的欲望，所以這個欲望越大，社會財產就會越減少，貧困的社會必然會引起社會矛盾。例如：荀子認爲社會矛盾的原因來自生活方式或智慧不同的人與人之間的無限的欲望的追求中。爲解除這種來自無節制地充足欲望的社會矛盾，荀子不得不要節制人的欲望，而有效地推進社會生產。」³⁰荀子說：「如果每個人的財力與地位一樣，喜歡的與討厭的也一樣的話，因爲他們對現有的財產不滿足，而必然會互相爭執，那麼社會就會混亂起來。社會混亂的話，社會的財產自然就會困乏起來。古時，明智的先王們因不喜歡這樣的大混亂，所以制定了「禮」與「義」，規定每個社會成員都應遵守的本分。製造貧富與貴賤之差別，讓人們各自做自己應做的事。總之，合理的社會分工就是養育社會的根本。」³¹因此，荀子認爲只有「禮」與「義」才可以阻擋住社會的大混亂。

而且荀子想：爲安定社會需要的不僅是「禮治」，如民心動搖的話，像孔子與孟子的觀點一樣，尤其重要的就是安定動搖的民心。在這兒，荀子說：「如果拉車馬威脅馬車，馬車裡的君子就會很不安一樣，百姓威脅他的統治的話，雖然在那般高的地位上，他也不會心安。當拉車的馬威脅馬車時，最好的方法就是讓馬安定下來一樣，如百姓威脅統治，最好的方法就是施恩給他們。辨用賢明而優秀的人才，振興孝與悌，收容可憐的孤兒與寡婦，幫助貧窮的人，那麼平民就會相信政治。只要平民相信政治，君子就會很舒服地待在自己的地位上。……因此君子要想過舒服的日子，應施行善政愛護百姓；要立功名，應舉賢人，多辨用有能力的人才。這就是君主統治的核心。」³²例如，荀子一方面提示通過「禮治」構成社會的基本結構；同時跟孔

³⁰ 宋榮培：《諸子百家的思想》（漢城，玄音社，1994年），頁403。

³¹ 同前注，頁410；《荀子》，〈王制〉（以下就記篇名）。

³² 同前注，頁411；《王制》。

子與孟子一樣，也在主張君子應辨用人才，並且通過阻擋百姓的動搖而實施的仁政，實現「王道」。

在這樣的社會哲學意識上，荀子尖銳地批判所謂獎罰的尺度，只為增強農業生產或戰鬥力而剝削百姓的法家式的敵對民生性質的功利主義政治。荀子說：

凡人之動也，為賞慶為之，則見害傷焉止矣。故賞慶刑罰勢詐不足以盡人之力，致人之死。為人主上者也，其所以接下之百姓者，無禮義忠信，焉慮率用賞慶刑罰勢詐險於其下，獲其功用而已矣。大寇則至，使之持危城則必畔，遇敵處戰則必北，勞苦煩辱則必奔，霍焉離耳下反制其上。故賞慶刑罰勢詐之為道者，傭徒粥賣之道也，不足以合大眾美國家，故古之人羞而不道也。故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申之，時其事輕其任以調齊之長養之，如保赤子。³³

雖然主戰論者，即法家已經動員體制內的所有的人力物力，主張保障有效執行戰爭的戰時的管理體制，可是荀子跟前面的孔子或孟子等儒家的理想論者一樣，認為只有安定愛護百姓的仁政才是給天下帶來和平的前提條件。

孟子已把春秋時代或當時的所有戰爭看作是只能帶來破壞民生的大災難，所以他把站在國家功利主義的立場上推進戰爭的戰略家，為追求各自的個人利益而縱橫在諸侯國家間的軍事同盟戰線的縱橫家，為籌備執行戰爭的物質財源而急急忙忙開墾土地的社會改革家，認定是破壞民生的殘酷的「罪人」，³⁴因而主張應該處決他們。但是孟子反而嚴刻地批判代替周王，以武力守住小康局面的「五霸」是打

³³ 熊公哲：《荀子今注今譯》，（臺北，1984年），〈議兵〉，頁304-304。

³⁴ 參看《離婁》上（7：14）。

開理想的和平時代的古時「三王的罪人」，並且又說「當代的諸侯」是「五霸的罪人」。³⁵並且在實施「仁政」的「仁者」的出現之前，把所有國家的功利主義性質的戰爭認定是社會犯罪。

但是荀子在當時西元前3世紀「戰國」時代的局面中，即秦國依靠強盛的武力即將實現天下統一之際，不得不深刻接受戰爭的意義。秦國已確保廣大的領域為新領地，戰爭的規模也是僅一次戰爭就動員幾十萬兵馬的非常大的大動亂體制。秦國的將軍白起為了徹底削弱趙國的軍事實力，西元前260年活埋了幾乎全部來投降的40萬趙國士兵。在這種規模極大的連續戰爭中，像孟子一樣，荀子認為僅憑實現「仁義」的「王者」的「義戰」口號是不能簡單解決軍事問題的。因此，荀子在下列兩種觀點上認為軍隊的運用是必要的。第一，為「禁暴除害」而需要。但是荀子所說的「仁義」的軍隊並不是「爭奪」而得來的。³⁶第二，是怎樣才能安定地「凝聚」或者「同化」已用武力搶奪兼併的地區的問題。因此戰爭應該越過進攻爭奪的「兼併」層次，而進一步思考怎樣同化新領地民心的問題。他認為以武力的兼併是簡單的，但「凝」（同化）是無法靠侵略戰爭的技術是來解決的。³⁷所以對荀子來說，戰爭不是單純的戰略進攻或防禦技術的問題。就是說：「兵要在乎善附民而已」。³⁸

在這兒，輕視得民心而凝民心，將只為「騙術與公利的心理打算」，而運用軍事組織，專做掠奪的軍隊，荀子將它稱為「盜兵」。

故招延募選，隆勢詐，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，辟之猶以錐刀墮太山也，非天下之愚人莫敢試……湯武之誅桀紂也，拱挹指麾，

³⁵ 《告子》下（12：7）。

³⁶ 參看《議兵》，頁297。

³⁷ 參看《議兵》，頁308。

³⁸ 《議兵》，頁283。

而強暴之國莫不趨使，誅桀紂若誅獨夫……若夫招延募選，隆勢詐，尚功利之兵，則勝不勝無常，代翕代張，代存代亡，相為雌雄耳矣，夫是之謂盜兵，君子不由也。」³⁹

荀子認為當時的著名戰略家，即齊國的田單，秦國的商鞅，楚國的莊蹻等人都擺脫不了率領「盜兵」的嫌疑。⁴⁰按照荀子的觀點，軍隊實現「大齊」便可「壓制天下」，實現「小齊」便可「治理鄰邦的敵人」。荀子說，這些人就是「齊國的桓公，秦國的文公，楚國的莊王，吳國的闔閭，越國的勾踐」。他是在說：以這些各自小規模上跟民心達到調和的五霸的軍隊，即以「和齊之兵」，雖不能實現給天下帶來統一的「王道」，但是可實現小康狀態的「霸道」。⁴¹

對荀子這樣的徹底否定追求功利的戰爭論的看法，法家李斯是這樣反駁的：

秦四世有勝，兵強海內，威行諸侯，非以仁義為之也，以便從事而已。⁴²

對李斯的不同觀點，荀子是這樣回答：

非汝所知也，汝所謂便者，不便之便也。吾所謂仁義者，大德之便也。彼仁義者，所以修政者也，政修則民親其上，樂其君，而輕為之死……秦四世有勝，認認然常恐天下之一合而軋己也，此所謂末世之兵，未有本統也。⁴³

³⁹ 《議兵》，頁288。

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 參看《議兵》，頁292-293。

⁴² 《議兵》，頁299。

⁴³ 同上。

因此，荀子以為戰爭的唯一的目的是在於「壹民」與「善附民」上。

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。苦善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。⁴⁴

對荀子來說，「戰爭」的意義並不只是以眼前的勝利為目的，利用騙術或功利的利潤追求的爭奪戰，它的要點是取得壹民，善附民的政治目標。那麼，為實現這樣的目標，君主應該怎樣做呢？荀子的答案很簡單，那便是君主做到「修禮」和「愛民」就可。荀子認為「禮」是理想社會的結構，所以只要君子在上面磨練好「禮」，做順「禮」的政治，那麼國家定會安定，軍隊定會強大，也就一定會在戰爭中取勝。如果出現以這種方式統治的君主，即仁者的話，他認為「政修則民親其上，樂其君，而輕為之死」⁴⁵「故仁人上下，百將一心，三軍同力，臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄。」⁴⁶荀子說，這樣的話，像孟子所說的「仁者無敵」一樣，「仁義」軍隊就會「不戰而勝，不功而得，甲兵不勞而天下服。」⁴⁷因此，對荀子來說，百戰百勝的軍隊，即可做天下統一的「王者之軍制」就是「仁義的軍隊」，而且那是以「禮治」為其基礎的。

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。故堅甲利兵不足以為勝，高城深池不足以為固，嚴令繁刑不足以為威，由

⁴⁴ 《議兵》，頁283。

⁴⁵ 《議兵》，頁299。

⁴⁶ 《議兵》，頁283-284。

⁴⁷ 《王制》，頁154。

其道則行，不由其道則廢。⁴⁸

君主按照「禮」來統治，和百姓形成「人和」，讓百姓為自己的君主而盡責，這就是荀子想說服當代君子們的。到這兒，對以「禮」為其基礎，想統一天下的，即想實現世界和平的君王的軍隊，荀子是這樣說的：

將死鼓，禦死轡，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。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……王者有誅而無戰，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。故亂樂其政，不安其上，欲其至也。⁴⁹

所以荀子認為的最理想的軍隊是實現「壹民」與「善附民」的「仁義之兵」。那就是能力與智慧不一樣的人們互相融合，並調和地實現社會分工，以「禮治」為其基礎的「王道」之兵。這種仁義之兵像雪中送炭一樣是個「振興精神，給予感化」的解放軍。

彼仁者愛人，愛人故惡人之害也，義者循禮，循禮故惡人之亂之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁人之兵，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，此兩帝四王皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善，遠方慕其

⁴⁸ 《王制》，頁 154。

⁴⁹ 《議兵》，頁 295-296。

義，兵不血刃，遠邇來服。⁵⁰

在荀子的世界和平，即「王道」的實現上，率領「仁義之兵」的君主的政治決斷力是根本而重要的。當然戰爭技術家，即將軍應該具有好戰的技術。⁵¹但是他的戰爭能力與技術不過是次要的。⁵²因為荀子「王道論」的「本通」，即「本質」就在於君主「愛民」⁵³以至實現「壹民」。

伍、結語：儒家思想所傳達的和平精神

仍然是有效的嗎？

孔子在當時的社會大混亂中所夢想的理想社會是拋棄物質上的貪心而互相包容，互相愛護；在那裏老人與孩子與成人都以信義與仁愛

⁵⁰ 《議兵》，頁 297-298。

⁵¹ 荀子在《議兵》篇上，還提示了指揮作戰的將軍應遵守的原則。第一，棄疑，不使用沒信心的策略。第二，無過，慎重考慮作戰行動而預防過失。第三，無悔，充分考慮並且盡力，取得所有能取得的成就，以至不留任何遺憾。並且他在兵法的運用上也展示了深奧的造詣。他提示幾個類似實戰中需要的「戰鬥守則」一樣的守則，那是將領指揮作戰的基本原則「六術」和戰鬥中的將領參考的「五權」，戰場上絕對要遵守的固定不便的原則——「三至」，以及指揮作戰的將領在任何情況下都應該慎重考慮而不應該有任何怠慢的「五無壙」等。參看《議兵》，頁 293-294。

⁵² 「凡在於軍，將率末事也。」，《議兵》，頁 299。

⁵³ 「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，而求其為己用，為己死，不可得也。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。敵至而求無危削，不滅亡，不可得也。」，《君道》，頁 244。

之心，互相協助的理想的共同體。要想實現它，按照孔子的觀點，需要的是統治者，知識份子的倫理之愛，即「仁」的實現。孟子主張在因戰爭而極端荒廢的狀態中，各國的君主所應該做的事是廢棄所有的破壞民生的「侵略」戰爭。因為通過供養父母與妻兒的適當的教育，調整倫理道德秩序的理想共同的實現是百姓所期望的；創造那樣一種物質條件的君主，即與百姓同甘共苦的「仁者」的出現是百姓所期待，所以民心會一致擁護他，結果是再也不會發生消耗性質的戰爭。在極暗淡的社會現實中，孟子還是倡導了等待解放者的樂觀論。荀子雖然不像孟子一樣，認定戰爭是威脅人間社會的犯罪，但是也主張不愛民而只想利用他們的君主是不會得到百姓的支援的，只有以「禮治」與「愛民」為其基礎的「仁義之兵」才能實現王道，即世界的和平。像早些時候，孔子曾對當代魯國的最高實權者季康子所言：「政者，正也；子帥而正，孰敢不正？」⁵⁴的一樣，實現每個人的安定生活與社會和平的儒家思想教導核心中，成問題的是引導那個社會的為政者或知識份子的倫理的「態度」。當不只是把百姓看成是剝削或統治的物件，即手段時，換句話說，當統治者包容他們，安定民生時，社會矛盾與戰爭才會消失，和平理想的社會才會實現。

那麼現在，我們就沒有任何理由說，孔子、孟子、荀子主張的這些和平倫理的精神是時代錯誤，應趕快廢棄的陳舊的東西。在這裏，我們再想一下荀子所說的社會混亂，政治紊亂的根本理由不是因為沒有好的法律制度的話也會很有意義。按照荀子的觀點，即使再有「羿之射箭法」或「禹的統治法」，如沒有會適當運用它的「君子」的話，那個法律制度就是個不能發揮任何效力的「無用之物」。⁵⁵因此，筆

⁵⁴ 《顏淵》(12:17)。

⁵⁵ 《君道》，頁237。

者認為，問題並不在於想實現世界和平的儒家性質的和平倫理的內容本身上，而成為其本質的問題便是幾乎沒有能夠在現時代中適當地運用「儒家之和平精神」的現代式君子的存在。