

仁者無敵—儒家的戰爭倫理與軍文倫理

Military Ethics of Confucianism: A textual analysis from interlocutor view

余一鳴 (Yi-Ming Yu)

國防大學政治作戰學院政治系副教授

提 要

以往儒家軍事倫理研究，大多是從泛道德化的角度詮釋，缺乏細緻分析儒家的經典，使得研究結果令人質疑。其次，以仁為核心的儒家思想，到底存不存在軍事倫理思想。如果存在，那麼儒家如何調和戰爭與道德先天的矛盾與衝突。本文企圖透過論語及孟子等儒家經典的論述分析，特別著重於經典成書的歷史脈絡及對話者相互之間的關係，並以此研究途徑，對孔孟軍事倫理思想進行重新詮釋。結果發現，儒家在仁義的一貫思想下，不管是軍文倫理或戰場倫理都必須服膺這樣的精神。

關鍵詞：軍事專業倫理、武德、軍文倫理、禮戰

Abstract

The aim of this study is to construct a theory of military ethics according to Confucian view. In this study, I clarify first the ultimate end of military ethics in Confucianism through an analysis on its classics of “Analects of Confucius” (論語) and “Mencius” (孟子), and accordingly argue that for Confucian ethics requires equality in fulfilling all kinds of soldiers. Discourse analysis was employed to textual data. The findings suggest that Civil-Military ethics or ethics and War must be consistent with the spirit of benevolence and righteousness (仁義).

Keywords: Military of Professional Ethics, Wu De, Military-Civil of Ethics, Rites Fight

壹、前 言

儒家思想對於傳統兵學的影響始終存在正負兩種不同的評價，有的認為儒家文化補充傳統兵學的不足（例如，黃樸民），¹有的認為儒家過度理想化、道德化，影響國家現

實利益的追求（例如，宮玉振）。²梁漱溟曾經批評中國文化重視理想忽視現實，貴義輕利，此等文化特色用於國家社會道德建構、民族性的改良與社會價值重整，固然有其優點，但把這個概念運用於軍事行動上，則難免出現「存於理者，其理雖見，其勢未成，

1 黃樸民，〈仁者無敵—儒家戰爭理念與傳統軍事文化〉，《刀劍書寫的永恒—中國傳統軍事文化散論》（北京：國防大學，2002年），頁428-446。

2 宮玉振，《中國戰略文化解析》（北京：解放軍出版社，2002年），頁71-129。

縱然高明，不能落實」，³亦所謂「國容不入軍，軍容不入國」，凸顯儒學兵用的限制，也彰顯儒學與兵學具有不同的特質，不能混為一談。雷海宗認為在儒家文化特質的影響下，使得秦以後出現「無兵文化」，軍人無法列入社會階級當中（士、農、工、商），不見容於社會，⁴形成「好男不當兵，好鐵不打釘」，人人以當兵為恥，形成有兵之人，無兵之形。⁵這樣的社會氛圍使得兵學研究一直未受到應有的重視，同時也扭曲兵學對戰爭及軍事倫理應有的價值。

根據以往的研究認為，中國傳統武德深受儒家文化影響，⁶因此，以往的儒家軍事倫理研究，一直被視為傳統武德研究的核心。然而，受限於儒家經典之中缺乏軍事等事務的內涵，使得以往的研究僅能以類推的方式探討儒家軍事倫理觀。這種採用類推的研究方法，不僅無法滿足嚴格科學論證的需求，而且也可能產生諸多研究上的疏漏及推論上的謬誤。相反地，就儒家思想形成的環境而言，身處於春秋戰國國際局勢劇烈的變動，以孔孟貴族的身分而言，他們不僅了解軍事事務，而且可能達到相當專精的程度。因此，雖然孔孟等儒家的經典著作可能在子弟的編纂過程遭到有意或無意的刪修，使得後

世無法從《論語》及《孟子》等經典著述中發現儒家對軍事事務看法。不過，研究者卻可能透過言說者的環境、特定的對話脈絡、所處的情境與對話者之間的關係，甚至身分與地位，來剖析儒家經典的內容。⁷換言之，如果研究者能夠把握話說者的歷史脈絡，將有助於解讀史料上的限制，那麼藉由這樣的研究脈絡，便可跳脫以往儒家倫理研究的窠臼，有助於為解讀儒家軍事倫理思想提供適宜的分析途徑。

如果再從文化融合的觀點分析，以往對軍事議題的研究多從儒家強勢文化同化弱勢兵學的角度解讀戰爭議題，而非從儒家本身的軍事觀點來解讀軍事議題，這種儒家文化為主體的泛道德現象，直接影響漢代以後的軍事倫理的發展。精確的說，以往對軍事倫理的研究，受儒家文化的泛道德意識的影響，⁸從儒家內聖的人格修養與外王德治理想，使得軍事倫理的研究，多朝向談論將帥品格與治軍思想。⁹這種出於泛儒家文化角度的理解，限制後世對於儒家軍事倫理全面性的認識。此外，以仁義禮治為核心的儒家思想，原本就與戰場暴力行為相對立。因此，在儒家思想之中甚少述及軍事及其相關問題。此外，基於儒家思想的一貫性，後世弟

3 梁漱溟，《中國文化要義》（臺北：里仁書局，1986年），頁253。

4 雷海宗，《中國文化與中國的兵》（北京：商務印書館，2001年），頁101-130。

5 宋新夫、李承，〈「知識本位」下的無兵文化與「武士」的回歸〉，《人文雜誌》，第4期，2008年，頁138-143。

6 陶明報，〈武德的起源及其影響武德內涵理解的基本要素〉，《軍事歷史研究》，第3期，2000年，頁173-182；趙楓，《中國軍事倫理思想史》（北京：軍事科學出版社，1996年）。

7 Jenny A. Thomas, *Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics* (London: Longman London, 1995), pp. 211-239.

8 韋政通，《中國文化概論》（臺北：水牛出版社，1981年），頁61。

9 例如黃樸民及王聯斌等學者都有類似的觀點。

子在論語及孟子的編纂過程，可能將有關軍事及其相關議題加以修改或刪除。¹⁰然而，本文認為儒家思想的開創者孔子與後繼者孟子，身處於王綱崩解的春秋戰國之中，言談不可能完全不涉及軍事或軍事倫理相關的議題。為彌補以往研究上的不足，本文主要藉由儒家的經典—論語及孟子的分析，深入理解儒家在軍事倫理上的觀點，以填補研究上的缺口。

一般最常見也最簡單的武德定義，為「從武之人所應具備的道德」，¹¹即指軍人本身內在的道德修養。¹²然而，就西方的軍事專業主義的觀點而言，武德除了包涵軍人的道德修養之外，還應該涉及戰爭的合法性及戰爭以外的應然行為。一般認為就軍事倫理所涉及的範疇可以區分為4個部分：軍文倫理、戰爭倫理、軍事道德及軍人道德等範疇。軍文倫理主要牽涉軍事行為合理性的來源，具體的內容有政府與軍隊等軍事政治關係的議題，尤其在儒家學說當中，特別重視戰爭行為的正義性。其次，戰爭倫理主要包括戰場行為，類似今天武裝衝突法所規範的內容。複次，軍事道德則探討平時軍隊的管理及訓練，尤其儒家中的德治思想運用到軍隊的管理，不但符合「以儒統兵」的需求，而且有助於彌補陽剛式軍隊管理的不足。最後，軍人道德則涉及軍人的個體品格，特別指暴力管理者或執行者的軍人，應該具備什麼樣

的道德或人格特質，以駕馭暴力，簡單的說，軍事倫理就是軍事活動中應遵守的原理與規範。因此，本文主要透過「論述分析」(discourse analysis)為手段，探討《論語》與《孟子》儒家思想的軍事倫理觀點。

總之，本文主要採用「論述分析」，以歷史脈絡為框架，輔以Atlas.ti 6.0版質性研究軟體，協助資料的管理與分析。分析時主要依據史卓斯與柯賓的分析程序，先做開放編碼，再以此為基礎進行主軸編碼，開放編碼的原則是凡是與軍事有關的詞句均進行編碼，再依戰爭倫理與軍文倫理進行主軸編碼，最後再依據文本的邏輯進行歷程編碼。受限於篇幅，本文僅從軍文倫理及戰爭倫理二個範疇分析，探討儒家文化如何看待軍事事務？其對軍事採取什麼樣的態度？對於戰爭保持什麼樣的立場？如何融合德治與暴力行為？

貳、文獻探討

儒家做為中華文化的主體，存在於社會各個角度，滲透於生活各方面，當然也包含對兵學發展的影響，¹³使得我們不得不深入探究儒學如何詮釋兵學。而孔孟是否具備軍事經驗與專長，就成為探索這個現象的起點。《論語》中雖然沒有正面記載孔子是否有軍事專長或經驗。但從孔子的出生背景來看，他做為貴族的後代，應該具備相關的

10 余一鳴，〈孔孟的軍事倫理觀—從軍人倫理與軍隊倫理面向分析〉，《國防雜誌》，第28卷第4期，2013年7月，頁111-128。

11 根據余一鳴分析，從武之人應具備的道德，就目前社會分工的狀況，實際上涵涉兩種職業，一者為軍人，另一者為武師，而本文所指的從武之人，單以軍人為研究對象。余一鳴，〈中國傳統武德概念之初探〉，崔永生編，《軍人武德與品格教育學術研討會論文集》（臺北：國防大學，2010年），頁130。

12 顧智民，《中國軍事倫理文化史》（北京：海潮出版社，1997年），頁1-2。

13 同註12。

軍事專長，同時在論語的記載中亦曾觸及軍事等相關的活動，如射箭、駕車及軍事訓練等。尤其在《史記》孔子世家中記載，「冉有為季氏將師，與齊戰于郎，克之。季康子曰：『子之於軍旅，學之乎？性之乎？』冉有曰：『學之於孔子』」這說明孔子是懂軍事而且教導過他的弟子，這與當時貴族實施文武合一的教育背景相當吻合。柯遠楊就針對孔子是否具備軍事專業能力進行考證，他認為以孔子的家世及政治經驗，不可能不了解軍事，最起碼從他主張六藝的教學內涵當中可以知道孔子具備射、騎兩項技能，而且稱得上是射箭高手。在當時處在禮樂崩壞的社會，各國處於分裂與對立之中，孔子根本無法避免涉及軍事相關的議題。¹⁴ 其次，根據《左傳》魯定公十年的記載，孔子任魯國司寇，在齊景公與魯定公夾谷會盟之中，孔子任魯定公相禮。「犁彌言於齊侯曰：『孔丘知禮而無勇，若使萊人以兵劫魯侯，必得志焉。』齊侯從之。孔丘以公退，曰：『士兵之！兩君合好，而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。』…齊人來歸鄆、謹、龜陰之田。」¹⁵ 齊國在「夾谷之盟」計畫以武力挾持魯國君王，齊國之所以這樣做是由於齊人認為孔子只知禮義法度，不懂得軍事，所以才計畫在會盟中挾持魯君。但由於孔子事先就做好了軍隊的部署，才使得會盟順利的結束，魯公安全的返回魯國，從這段歷史記載當中，可以發現孔子不但懂得軍事技能，而且對於軍隊部署、指揮與調動都非常

嫻熟，足以證明孔子不但了解軍事，且具有相當程度的專業素養。顯見，孔子不但了解軍事，而且具備指揮作戰的能力。那麼分析孔子的言論尋求儒家軍事倫理的觀點，便具有可行性。

孟子對於戰爭及軍事基本上採取反對的態度，他在孔子的思想基礎上進一步的闡揚仁治的觀點，並提出「仁者無敵」的非戰觀。然而，反戰思想是否意謂孟子對軍事事務採取否定的態度？在孟子與梁惠王的對話當中，提供了這方面的資訊，對話當中談到攻伐等軍事問題，孟子基本上站在維護禮制的基礎上，有限度的認同戰爭的現實作用。另外，《孟子》在「盡心篇下」也曾經這樣的表示，「有人曰：『我善為陳，我善為戰。』大罪也。國君好仁，天下無敵焉。…征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？」¹⁶ 雖然孟子一貫的從「仁者無敵」的角度，闡述他的治國理念，駁斥人家說他好戰的傳聞。但他並沒有否認具備軍事等相關專長，更何況如果孟子沒有這樣的專長，那麼就不會有人說他善於行軍佈陣。根據以上推論，孔孟應具備一定的軍事素養。那麼以論語及孟子做為分析儒家軍事倫理思想的起點，是一個可行的分析策略。

關於儒家思想形成背景。張德勝認為儒家思想主要針對社會失範的狀況做為回應，他表示社會、國家由個人組成，公民成份的良窳決定國家的興衰。¹⁷ 因此，當儒家面對「禮壞樂崩」的脫序社會，自然就得從

14 柯遠楊，〈孔子軍事思想試探〉，軍事科學院戰略學部後勤學院學術部歷史室編，《先秦軍事研究》（北京：金盾出版社，1990年），頁252。

15 《左傳》，〈定公十年〉。

16 〈盡心章句下〉，《孟子》。

17 張德勝，《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋》（臺北：巨流出版社，1989年），頁69-99。

個體的道德修養著手，方能解決這個社會問題。當然，儒家的終極關懷在於社會的整體利益，而非個人層次的品德修養，所以，「內聖」是為了達到「外王」的大同境界。透過德治的政治主張必然成就「道德政治」、「倫理政治」。¹⁸ 由於儒家思想的旨趣在於重建社會秩序，目標在行不在知，這種企圖藉由生活實踐的手段，通過道德性的性體心靈之支持，打通道德與自然界之隔絕，¹⁹ 透過生活實踐而完滿生活的意義，融攝於日常生活中，它不僅是學術思想，更是個體生活的全部，並透過文化實踐鑲嵌於社會各個階層。²⁰ 韋政通就認為以儒家文明為主體的泛道德主義社會，瀰漫於中國社會，具體反顯於一切生活領域當中。²¹ 當然，做為中國傳統文化下的兵學思想，也必然受到儒家文化影響。高潤浩分析兵學與儒學時，就認為傳統兵學文化受到儒家思想的影響，形成以儒家為體兵學為用「以儒統兵」的格局，²² 也就是以儒家思想做為用兵及作戰的基礎，而用兵學作為指揮作戰與軍隊管理的工具。

黃樸民從文化融合的觀點分析「以儒統兵」格局的形成，他認為漢代自董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」之後，打破春秋以來百家爭鳴的局面，從最早戰國晚期兵儒之間的相互滲透；兩漢至隋唐之間的初步整合；到

兩宋期間的基本完成，最後在明清時期全面深化，例如在宋代創立了以文制武、文臣統兵的制度下，文臣兼任軍事統帥，使他們不得不關注軍事問題，從而在儒家中產生出軍事專家，如范仲淹、辛棄疾、宗澤等人，黃樸民認為，明代戚繼光的《練兵實記》或清代的曾國藩與胡林翼的《曾胡治兵語錄》是儒家思想滲透於兵學當中的具體證據，他們將儒家的品德修養與忠義精神具體的呈現於兵學當中。²³ 張瓊也提出類似的觀點，²⁴ 認為以儒家為核心的中國文化，透過儒學德治的觀點，將兵學儒家化甚至道德化，這種透過泛文化的兵學詮釋，讓兵學徹底的道德化，使得軍事倫理專注於個體的品德修養。同時，高潤浩則認為，因道德化透過儒家文化滲透至兵學當中，使得軍事倫理著重於軍隊的治理與德治效用，忽略軍事倫理其他的面向，影響後世對軍事倫理的全面理解。²⁵ 他更進一步分析認為這種透過兵書的整理和增刪將儒家思想滲透到兵學體系的現象，導致兵學的工具理性與功利原則受到挑戰，轉化成以仁義為本的義戰精神。²⁶ 由於儒家重視德治的效用，導致傳統的武德特別重視將領的品格問題及軍隊治理的議題。

崔乃鑫認為由於儒家普遍從「仁義」與「禮治」並重的政治哲學思想出發，以個體

18 同註17，頁1-10。

19 牟宗三，《心傳與性體》（臺北：正中書局，1967年），頁312。

20 唐君毅，《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1979年），頁123。

21 同註8，頁30。

22 高潤浩，〈以儒統兵：儒學對傳統兵學的統合〉，《中國軍事科學》，第16卷第1期，2003年1月，頁122-130

23 同註1。

24 張瓊，〈從武經七書的軍事文化特色看古代兵學的儒學化〉，《中國軍事科學》，第14卷第4期，2001年8月，頁114-120。

25 同註22。

26 郭洪紀，〈儒家軍事倫理對傳統兵學的滲透與整合〉，《甘肅社會科學》，第4期，1995年，頁25-28。

內心修養與自我人格完善為手段，²⁷ 導致它們必須盡量迴避，甚至貶低軍事活動的地位與意義。由於儒家認為戰爭是人類不幸的根源，因此主張設法避免戰爭。不過黃樸民則分析認為，儒家雖然設法避免戰爭，但另一方面他又無法忽視戰爭的現實性，必須對此進行合理的回應，以圖建構一套兼具理想又符合現實的治理圖像。²⁸ 根據郭洪紀分析，儒家對軍事行動具體的回應就是將軍事行動予以道德化，讓軍事活動規範於政治理想的實踐上，以化解理論與現實間的矛盾，暴力與道德本質上的衝突。由於儒家泛道德的觀點，將傳統兵家工具理性轉化為道德理性，將傳統倫理侷限於治軍與人格修養，影響傳統武德對軍事倫理的全面性理解。然而，這種透過儒家強勢文化架構下的道德性理解，是否能夠正確的詮釋儒家的軍事倫理觀。更精確的說，在孔孟思想當中有那些觀點是足以代表儒家的軍事倫理觀，這使得我們對武德的理解僅能停留於道德性的詮釋，形成研究上的缺口。那麼儒家軍事倫理的具體內容為何，他如何轉化道德理論與戰爭現實的矛盾，長期以來卻缺乏研究。

此外，從儒家生存的環境與理論的本質而言，儒家雖然在情感上必須反對戰爭，但在理性上不能不肯定軍事活動的必要性，因此，儒家雖然很少談及軍旅之事，但就早期儒家所處的社會環境而言，他們不得不言兵與不能不言兵，而面對現實與理想的衝突時，孔孟必須對此提出一套合理的解釋，那麼當我們企圖理解儒家軍事倫理思想時，就不能單純的從儒家政治倫理觀出發，同時還

必須把握當時所處的社會情境脈絡。只是以往這方面的詮釋大多延續傳統的儒學研究，從儒家德治的觀點詮釋軍事行動，忽略言說所處的社會情境，言說者的目的與說話者與被說話者的關係。

總之，以往分析儒家的軍事或軍事倫理觀，多從泛道德文化的角度解釋儒家的軍事倫理觀，缺乏深入儒家思想核心，去探討品德人格以外的軍文倫理與戰爭倫理。同時，受制於儒家注經傳統的影響，著重於義理的闡釋，忽略說話者所處的社會情境脈動，單純從文本的分析著手，將儒家經典拆解與拼湊。基此，本研究希望改進以往在研究上的缺失，從論述分析的手段，藉歷史情境的脈絡探討儒家的軍事倫理觀，以釐清儒學如何與兵學結合，儒家如何將戰爭根本性的矛盾問題合理化，又如何賦予戰爭正義性及正義戰爭需要具備的條件。在這個研究旨趣之下，研究者參照軍事倫理所涉及的二個範疇，戰爭倫理及軍文倫理，在上述的問題意識引導下，對儒家經典進行論述分析，以解答下列問題。

- 一、儒家如何聯繫軍隊與政治，在德治的核心價值引導下，如何兼顧軍事衝突與群眾福祉？
- 二、儒家如何看待暴力行為，暴力既然是不道德的行為，儒家如何將戰爭的行為合理化，什麼樣的戰爭行為才是正義戰爭？正義戰爭需要什麼樣的條件？

參、研究方法

一、研究文本與歷史脈絡

27 崔乃鑫，〈中國古代兵儒的對立與交融〉，《安徽理工大學學報》，第12卷第2期，2010年6月，頁70-72。

28 黃樸民，〈早期儒家軍事思想基本特徵試探〉，軍事科學院戰略學部後勤學院學術部歷史室編，《先秦軍事研究》（北京：金盾出版社，1990年），頁228-238。

本文希望透過儒家經典文獻的分析，深入的了解儒家本身軍事倫理的觀點，但由於儒家體系博雜繁複，隨著歷史的流變歷朝各代呈現出不同的學術風貌，難以進行全面性的說明。因此，本文主要針對早期儒家的經典著作—《論語》及《孟子》進行分析，兩書共計五萬多餘字。其中《論語》為孔子和他的弟子及政治家間的對話錄，經由後世子或再傳弟子摘錄編纂而成，具體的呈現出儒家思想的原始風貌。孔子身處於春秋初年王綱崩解的時代，據考證他出生於西元前551年，大約在春秋時期晉楚兩次弭兵大會，第一次發生在孔子出生之前，但由於是在晉楚兩國對立的情形下簽定的和平協定，因此協議維持沒多久。第二次維持較長的時間，減少了諸侯之間相互為戰，提供社會休養生息的機會，但各國權臣間的併吞卻愈來愈多。當時孔子所出生的魯國，即被季氏、孟氏及仲氏兼併，迫使君王避寄他國。孔子早期從事教育廣收門徒，後於魯國從政，最終與魯公政見上的歧見，即離開魯，率弟子周遊列國。其言論被其門生及再傳弟子集錄整理而成《論語》，共計廿篇，約一萬二千多字。

孟子繼承孔子思想，是僅次於孔子的儒家代表人物，兩人合稱為孔孟。《孟子》一書亦是以對話的形式開展，記錄並闡述孟子的思想，主要以論證的方式寫成，全書共計七篇，約四萬五千餘字。孟子出生於戰國中期至晚期，大約為西元前372年。此時期諸侯各自為政，相互混戰，國際社會非常不穩，各國圖變法以富強。其中，魏國是戰國最早實施變法的國家，為圖自保不斷對外征戰以兼併人口、土地，壯大自己。魏國變法的同時，齊國及秦國也開始實施變法。齊秦強大之後開始對宋、衛、韓、中山、趙等小國進

攻。秦國強大後於西元前354年打敗魏國，魏王為解除多方夾擊的壓力。首先與東邊的齊與北方的趙國結盟講和，再專心對秦實施軍事反攻。在魏惠王26年魏國勢力達到頂峰，率諸侯朝見周天子，但後來魏國在馬陵之戰敗給齊軍，太子申被殺。吳城之戰又敗給秦國，後割河西，之後魏國再也沒有復興起來。楚國雖然是南方大國，但三戰秦皆敗，後來趁越國內亂攻佔吳國舊地，之後數次被越國收復。在與越國的長期戰爭中，國力亦有削弱。大約在同時期，趙國在趙武靈王實行胡服騎射，使趙國的軍事實力大增，滅中山國，中山王被放逐至膚施。大概在孟子過逝沒多久，也就是西元前287年，趙、魏、韓、燕、楚五國軍隊聯合攻秦，秦被迫割地給趙、魏以求和。孟子身處國際兼併日益嚴重的時代，他曾仿效孔子，帶領門徒遊說各國實行仁政，但不被當時各國所接受，思想內容被弟子編纂成《孟子》一書。

兩本書以語錄的方式寫成，是研究儒家思想的重要著作。為了能更精確的掌握兩本著作的內容，本文在分析的過程中亦參考《春秋》、《史記》、《禮記》等史料，以了解特定歷史脈絡及其意義，做為分析孔孟思想的重要根據。

二、分析方法

儒家基於德治避戰的思想，導致思想內涵較少提及軍事或作戰等相關事物，為克服這方面的問題，研究時先進行全文閱讀，篩選與軍事相關的段落，並依軍事倫理的範疇加以歸類，其次再針對內容進行論述分析。優點在於研究者可以將孔孟相關的論點加以檢視，在相關文獻資料缺乏的情形下，有助於對儒家軍事倫理內涵通盤的理解。同時，為避免文本的不當拆解，引發斷章取義的威

脅，研究上採用段落為拆解單位。由於論語與孟子文體為對話式片斷的文體，依據此文體特性進行段落的拆解，並不會影響後續分析與解讀。其次，就論述分析的觀點而言，說話不僅涉及語義及語音的問題，更涉及語用的意義，即為語句使用時潛存的社會脈絡分析，使得句子在特定的社會脈絡中更能凸顯出言說者的意義。湯姆斯認為著重於話語意義的分析，必須包含特定脈絡及其歷史意義，研究的重點在於言說者與聽眾之間的陳述關係。²⁹ 因此，分析單位不再是個別句子結構，而是言說社群的語言規則，其規則應包含言說情境、事件及行動。為了讓研究者有更為具體的描述架構。湯姆斯認為論述分析應該包含情境（言說事件的心理狀態）、參與者、目標、行動序列（即內容）、關鍵（言說的方式）、工具性等六個主要架構。³⁰ Thomas認為就語用的觀點而言，話語在特定的脈絡中具有抽象意義、脈絡意義及陳述力量，尤其是第三種意義詮釋，本文解讀孔孟思想所希望達到的目的。藉由這樣的研究典範，以論述分析為解讀《論語》及《孟子》的重要手段，企圖藉由特定脈絡所可能引起的意思，以歸結出儒家對軍事倫理隱含的意義與價值。同時經由Atlas.ti 6.0版質性研究軟體的輔助，協助後續資料的管理與分析。

肆、文本分析

一、軍文倫理

首先要談的是儒家德治的基本精神，再從這個基本精神談到儒家建構的社會制度，

並從中推導出禮制社會下的軍事規則－「禮戰」。就儒家的觀點而言，禮戰是過渡到大同世界的暫時性產物，是人心及社會良知尚未成熟與發達情況下的過渡性產品。

（一）德治與禮制

基本上孔子對於道德的堅持不同於春秋時期其他各家，他認為只要是合於道德，就要不惜任何代價全力去完成。在儒家的思想中，社會是道德性的組成，由於生活在共同的環境當中，相互間權利與義務的維護，需要由個體犧牲部分的權益，以獲取群體生活的實踐，這種「我為人人，人人為我」的社會規範是群體生活構成之要件，因為社會上每個人享有的權益，是部分人犧牲自我權益而換得的成果，儒家認為這是社會運作的重要基石。然而我們如何相信別人也會負擔社會部分責任，放棄個人部分權益服務大眾，而不是只享權利而不盡義務。儒家認為這便是道德在社會中的作用，如果社會中沒有了道德，那麼社會中的成員只想享受權利，而不想盡義務，社會國家便難以構成。儒家認為要解決群體生活與個體利益矛盾最有效的方法是道德，他們認為道德可以彌補這方面的缺失。由於法令無法鉅細靡遺規範每個人的權利與義務，社會的監督機制也無法時時要求個體的行為，唯有個體良知的監控，才可以滿足社會義務的需求。經濟學家歐參(Mancur Lloyd Olson)曾以「搭便車」(Free rider problem)的概念來說明不付成本而坐享他人之利的社會現象。他認為在群體社會之中，個體的私心往往為危及社會相互間

29 同註7，頁211-219。

30 D. Hymes, "Models of the Interaction of Language and Social Life," in Christina Bartt Paulston & G. Richard Tucker, ed., *Sociolinguistics: The Essential Readings* (Maldn, MA: Blackwell Publishing, 1972), pp. 25-78.

信任，久而久之社會便不成社會，國家便不成國家。³¹ 當大家必言其「利」，那麼社會之間將失去信任，回到了原始相互爭奪的狀態，每個人汲汲營營追求自己的利益，就得時時防範別人的算計，人與人相互攻訐，時時生活在不安之中。因此，儒家認為要維護個人的權益，擁有良好的生活品質，最重要的就是每個人堅守應有的道德規範。

孔子認為道德即是社會的基礎，沒有了道德便構成不了社會，社會是人心道德性組合。就儒家的觀點而言，要讓天下太平，先要做到治理好自己的國家，要讓自己的國家長治久安，先要管理好自己的家庭，要讓自己的家庭幸福美滿，先要從個人的修身做起，如果自己能夠修養品性，那麼家庭自然可以幸福美滿，能夠做到家庭幸福美滿，國家自然安定富足，每個國家都安定富足，人民安居樂業，那麼自然就會達到天下太平。³² 基於這樣的理念，儒家認為終結亂世的良方即應從個人的道德心性修養著手，這種由內而外，經由內聖修養，自然有助於解決社會紛亂與國際紛爭。³³ 儒家透過「修己治人」內聖外王的功夫，將個體的品德修養與政治管理結合，將政治結構與道德品性結合，使得政治結構建構在個體的道德品性之上，將政治轉化為依禮而治。³⁴

徐復觀認為，在儒家看來，內在的

關係才是自然而合理的關係，外在法律或政治上的結構，只是權力的壓迫。因此，外在關係要以內在的關係為根據，否則終究維繫不牢，而且人性終不能發展。³⁵ 由於社會的構成來自於道德，那麼道德品性愈高尚者，便負有愈大的社會責任，儒家認為政治領導並非依據血緣或社會地位的高低，而是依據個人德行的高低。由於道德感愈高愈能以社會群體利益著眼。於此同時，便能為社會謀取更多利益，這便是儒家強調德治領導的原理。其次，既然社會由道德所構成，那麼道德的高低便成為領導與被領導的基礎，道德高者領導品格低劣者，形成以道德為基礎的政治結構。因此，道德品性愈高政治階級愈高，而天子便是天下道德品性最高者，由於他崇高的道德品性，能為社會國家謀求最大利益，這便為道德與政治治理開出一條合宜的道路。

為了將儒家學術性的理論落實於社會各階層，他們使用「尊古崇禮」的手段，希望透過周禮既有的社會規範，而且將其提升到道德層次，³⁶ 這種作法有助於儒家思想的落實。因為，一般人不需要考究道德的內涵，或探討什麼才是道德行為，只要能依照禮的規範行事即可。儒家企圖透過德治，將傳統周禮加以生活化與系統化。因此，儒家並不是頑固的保守主義者，他們透過學術賦

31 Mancur Lloyd Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (New York: Harvard University, 1965).

32 牟宗三，《政道與治道》（臺北：學生書局，1991年），頁26-42。

33 古代政治領導多半靠的是英雄主義的形態，以領導者的強烈生命，英雄姿態、豁達的氣度來吸引、團結及治理群眾，儒家正是利用這樣的政治格局，希望能夠開出新局。同註32，頁80-84。

34 徐復觀，〈孔子的德治思想發微〉，《中國思想史論集》（上海：世紀出版集團，2005年），頁181-196。

35 同註34，頁245。

36 江宜樺，〈論語的政治概念及其特色〉，《政治與社會哲學評論》，第24期，2008年3月，頁199。

予周禮新義，讓社會在原有的基礎上進行修正，以恢復國家社會的正常運作。儒家透過天命民本賦予天子權力，也透過天命民本約束周天子，以達天道合於人道的德治目的，順利的將德治與禮制接軌。

依照周朝的宗法等級制度，日常生活社會規範都要受到禮制的約束，踰越禮制就是一種不道德行為，因此東周「禮樂爭伐出於天子」，戰爭不是諸侯有權可以隨便發動，即使他有發動戰爭的軍事實力，也不可以隨便發動戰爭，發動戰爭要得到君王的認可，不過到春秋時期「禮樂征伐出於諸侯」。其次，下級貴族沒有權力征討上級貴族，但春秋初期曾經發生周王與鄭國之間的戰爭，而且鄭莊公的部屬還用箭射傷周天子，在禮治等級的社會之中被視為大逆不道，等級制度不僅規範著周朝的社會運作，甚至於戰爭行為都受到周禮的約束。

(二)禮戰下軍事道德

儒家對於軍事與政治之間的安排有著非常明顯的從屬關係，軍事服務於政治，軍事活動只是成立國家的必要條件，並不是使國家富強、人民安康的充分條件，在儒家的觀點當中，軍事活動是備而不用，不像其他法家及兵家的觀點，認為軍事活動不僅是國家富強的必要條件，而且也是充分條件，國家可以靠軍事征伐獲得領土，擴充戰爭人力與資源。近代日本的軍國主義及德國希特勒的法西斯主義，就是採取這樣的策略，以戰爭的奪來壯大自己。儒家認為征伐所獲得的有形領土，並不能為國家帶來更多的繁榮，如果征伐行為得不到人民的認同，那麼得到再多的物質資源，比不上失去民心來的嚴

重，征伐行動到頭來反而為國家引來無窮的後患。儒家認為有德者得民心，得民心者得天下，爭天下「在德不在險」，人心才是治理的關鍵，以德服人勝於以力服人。因此，儒家認為軍事必須服從政治，而政治必須以德治為依歸，如果沒有德治禮義，光靠國家地理優勢或強大的國防武力是行不通的，不但不能使國家長治久安，也無法治理好自己的國家。沒有道德的君王，就算是親人也會離他而去。

孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之而不勝。夫環而攻之，必有得天時者矣；然而不勝者，是天時不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。故曰：域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，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。以天下之所順，攻親戚之所畔；故君子有不戰，戰必勝矣。」³⁷

周朝以天子為政治運作的核心，戰爭被作為懲罰違反禮制的手段。戰爭通常由地方諸侯（方伯）受領王命代天子出征，到了春秋時期代天罰罪的主角由周天子轉變成諸侯，到戰國時期甚至由士大夫來執行。就儒家的觀點而言，基本上是違反社會禮制的行為，根據周禮的規範，戰爭的發動權在周天子的手中，只有周天子有權發動替天行道的

37 〈公孫丑章句下〉，《孟子》。

「義戰」，相關戰爭的發動權容後說明。這裡先說周禮下的戰爭行為。在周禮規範下的戰爭行為，戰爭被當作懲罰違反社會規範的手段。首先就要師出有名，「名」就是要合於禮度，其中的原則包含出征前要遍告諸侯出師的理由，也就是戰前要公開的宣戰，而且宣戰的理由要合於禮法，不能不宣而戰的偷襲對方。《論語》及《孟子》中都曾經記載著，孔孟及其弟子說服當事國休兵的歷史記載。《周禮》當中也有明顯的記載違犯那些刑罰可以興兵征伐，如「憑弱犯寡」、「賊賢害民」與「放殺其君」等九種嚴重的犯刑。³⁸

此外，在戰場上不能傷及國君，俗話說「擒賊先擒王」、「打蛇打七寸」，作戰時指揮中心及戰場指揮官當然成為敵我雙方打擊的要點，但這個觀念在周朝卻是行不通的。先前談到戰爭是懲罰性的軍事行動，通常只是點到為止，不會出現種族滅絕等坑殺式的軍事行動，尤其在周朝分封制度之下，各地諸侯都有深淺不同程度的血緣關係，那麼就不可能致人於死地，致他國於覆亡。人非聖賢，即使是有道之君也可能犯錯，作為懲罰性的軍事行動，自然沒有必要對敵方的君王痛下殺手，應該給予尊重。《史記》上也記載在戰場上遇到對方的君王，要先下馬脫盔行禮，然後才能再戰。

平王東遷之後，王權衰弱的非常快，也無力維持國際和平，只好任由諸侯們各自發展，其中鄭莊公是東遷以後勢力最強大的國家君王之一，同時也是周王室的卿士，由

於鄭莊公自恃為王室近親又擔任要職，行為漸漸脫離應有的規範，引發周王的不滿，周平王幾次想換掉鄭莊公卿士的職位，不過都無法如願，反而搞成「周鄭交質」。貴為天子居然為了要取信於諸侯，要以交換太子來取得下屬的信任。此時，周天子的政治地位可見一般。當周恒王繼位之後，因嚙不下這口氣，恒王便親率三國聯軍征鄭，雙方在繻葛遭遇，即歷史有名的「繻葛之戰」。作戰過程中，周王的三國聯軍抵擋不住鄭國攻勢，周恒王被莊公的部屬祝聃用箭射中肩膀，在當時這是大逆不道的行為。祝聃更進一步請求追趕周天子，但鄭莊公自知理虧犯下大錯，阻止祝聃的行動。當晚他委派祭足到周營去慰問負傷的周恒王，此役以周天子失敗而告終。

雖然周天子在政治與軍事力量大不如前，但戰爭行為多少還是受到禮戰的約束。現今的軍事作戰要是能夠擊傷敵方的軍事指揮官，可說是大功一件，但在春秋初期卻是犯了滔天大罪，鄭莊公不僅阻止他的部屬乘勝追擊，事後還派人到敵營去慰問敵軍的將領，可見即使在兩軍對陣的戰場上，軍事行動還是要依禮而行。即使在王權沒落的春秋時期仍須如是。

孔子曾在《論語》的堯曰篇中談到「興滅國、繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。」³⁹ 根據黃樸民的考證，春秋中期以前的戰爭，所追求的是以不戰而屈服諸侯的旨趣與境界，即通過武力威懾或有限征伐的手段，樹立自己的威信，迫使其他諸侯臣服於

38 黃樸民，〈從「以禮為固」到「兵以詐立」—對春秋時期戰爭觀念與作戰方式的考察〉，《學術月刊》，第12期，2003年12月，頁84。

39 〈堯曰篇〉，《論語》。

自己。當這個目標達到，便偃兵息武，停止軍事行動，給予敵方繼續生存的機會。⁴⁰ 這些觀點在《左傳》等典籍中都有充分的反映。

《左傳》僖公15年曾經出現這樣的記載「貳而執之，服而捨之。德莫厚焉，刑莫威焉。」⁴¹ 當戰爭的使命完成之後，就要協助王侯將國家治理回復正軌，舉用賢能有才德的人士，歸復原來的職位。《左傳》當中另外又記載，楚「平王即位，既封陳、蔡，而皆復之禮也。隱大子之子廬歸於蔡，禮也；悼大子之子吳歸於陳，禮也。」⁴² 從左傳的記載可以讓我們清楚的理解「興滅國、繼絕世」其實就是周禮規範下的國際戰爭規則。他與現今的戰爭性質有很大區別，並不能以現今的概念加以詮釋。

(三)過渡性的社會產物

在儒家的概念當中，軍事行動就是不道德行為，是一切罪惡與動亂的根源。因此，儒家一方面要禁絕戰爭，但又不能忽視戰爭的存在。儒家認為軍事行動是一切社會對立的來源，同時站在德治立場儒家必須貶抑戰爭效用，但容易流於形式，變為「理想自理想，現實自現實。」由於儒家既不願意放棄一貫的道德理想主張，又不得不回應現實狀況。為了使儒家思想更具實踐性，勢必要將理想與現實做適度的調和，對戰爭現象加以回應，最具體的方法便是將戰爭視為過渡性的社會產物。從以下的對話當中得到間接的證實。

子言衛靈公之無道也，康子曰：夫如是，奚而不喪？

子曰：仲叔圉治賓客、祝鮀治宗廟、王孫賈治軍旅，夫如是，奚其喪？⁴³

孔子以往告誡弟子「為政以德」，可是康子卻發現事實上並非如此，像衛靈公這樣的無道昏君，為什麼還能繼續統治他的領地，而沒有滅亡呢？孔子回答說因為在衛國之中還有幾位賢能的臣子盡心盡力的輔佐，其中，王孫賈替他處理軍事事務。孔子雖然表面的意思在說明一國之中能臣的重要，但其中也隱含著軍隊事務對於國家安定的重要意義，它是國家成立的必要條件，雖然有了它國家未必富強康莊，但沒有了軍隊則國家非滅亡不可，這是國家追求富強必不可少的要件，缺了它則國不成國、家不成家，但有了它國家也未必會強盛。可以說，軍隊是國家成立的先決條件。所以孔子後來又說「子之所慎：齋、戰、疾。」⁴⁴ 祭祀、戰爭、疾病這些都是孔子所戒慎恐懼的，因為這些東西處理不好都可能遭到天譴，甚至亡國滅種。從這點看來，雖然儒家非常不喜歡言兵，但它卻又是國家存在的必要之惡。《史記》還記載，魯齊舉行「夾谷之會」，孔子獻策於魯定公，「臣聞有文事必有武備，有武事者諸侯出疆，必具官以從。請具左右司馬」⁴⁵ 儒家基於德治理想，刻意忽視或貶低軍事行

40 同註38。

41 不詳，〈哀公11年〉。

42 同註41。

43 〈衛靈公篇〉，《論語》。

44 〈述而篇〉，《論語》。

45 司馬遷，〈孔子世家〉，王雲五，《史記》（臺北：臺灣商務，1965年）。

動的重要，但在德治理想尚未實現以前，靠軍事力量維持國家安全是必要的措施。例如論語顏淵篇中這樣記載：

子貢問政。

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。

子貢曰：必不得已而去，于斯二者何先？

曰：去食。自古皆有死，民無信不立。⁴⁶

儒家提出解決亂世的方法，主要從道德上著手，基本上是反對戰爭，但他又不能忽視軍事活動對國家生存的威脅。在「夾谷之盟」時，衛靈公與孔子對話及子貢問政的對話當中，孔子都清楚的指出軍隊雖然不能讓國家富足康樂，但缺少了它，國家安全便失去保障。在夾谷之盟當中，魯國之所以能夠取勝，主要依勢雄厚的軍事武力，而昏庸無能的衛靈公之所以沒有被取而代之，是由於外有武將衛國，內有賢臣治理之故。因此，孔子在回答子貢的提問，特別提出治國的三要件，足食、足兵及民信，意即要治理好一個國家最起碼要讓人民吃的飽；不受戰火的威脅及社會相互為信，因為當人民吃不飽就會起兵作亂，當國家沒有足夠的防禦力

量，人民生活就會時時受外國的威脅，而最重要的是社會之間的相互信任。先前談到儒家認為社會國家的組成是來自於每個人都能善盡義務，才能享有團體社會帶來的便利。因為社會的構成是由於我們相信社會中每個階層都會盡己之力，如果之間互信不存在，那麼社會便不成社會。在儒家的觀念中，社會組織正由於個體間的相互信任，相信每個人會盡其道德本份，不欺暗室。所以，互信是國家成立的充分條件，而足食、足兵只是必要條件。

孔子認為當文明尚未開化到理想境界，「足兵」仍是國家生存的必要條件，沒有足夠的國防力量，不僅人民時時受到戰火的威脅，國家隨時都有滅亡的可能。但是如果人與人、國與國達到相互信任的地步，君王會做君王應該做的事，公務員盡公務員的本份，國家與國家之間均能遵循國際社會規範，當社會達到此文明境界，自然不需要用武備防範他國的侵略，人民生活不受威脅，那麼就無須國防武力以備不時之需。誠如齊宣王問孟子「交鄰有道乎」，孟子回答齊宣王唯有仁德才能得天下治天下。⁴⁷ 儒家正是期盼這樣的太平盛世。⁴⁸ 因此，儒家一貫的「去兵」主張，其實是太平盛世下的理想政治主張，就當時的社會狀況，言義不言利或言義不言兵是脫離現實過渡理想。至於為什麼孔孟的言論集當中沒有這樣表示，這可能

46 〈顏淵篇〉，《論語》。

47 〈梁惠王章句下〉，《孟子》。

48 子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！』如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對，曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」…曰：「莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」從《論語》先進篇中孔子與子路等人的對話當中，可以看得出孔子心目中期盼社會是什麼景象。

是因為春秋戰國諸王爭霸，各國期望政策能夠在短期間立見成效，誰也沒有耐心做這種長期性的投資（仁政），孔孟面對這樣的時局不免失望。但如果他們再一昧的迎合各國君主，本末倒置去言兵而不言義的話，那仁政的太平盛世就更遙不可及了。⁴⁹

在梁惠王與孟子的對話當中，

梁惠王曰：晉國，天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚。寡人恥之，願比死者一洒之，如之何則可？

孟子對曰：…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。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？⁵⁰

魏惠王經歷一連串戰敗、割地及喪子等喪權辱國的事件之後，急欲重振魏國的國勢，他想要傾全國之力洗雪前恥。事實上，魏國在魏惠王執政的前期，國勢達到了頂峰，他不但依附強大的國勢在「會澤之盟」後稱王，又四處征伐以圖霸業，最後遭各國的反撲，而淪落到割地喪權的地步。梁惠王對於周遊到魏國的孟子滿心期待，希望這位聖賢能夠為他出謀劃策。然而，周遊列國的孟子早有耳聞梁惠王的行為。他們知道這些都是梁惠王自己招惹出來的禍患。梁惠王說「願比死者一洒之」只不過是為軍事行動找藉口，孟子當然對此事了然於心。不過對以

尊崇周禮等級制度的孟子而言，他只能委婉的告誡魏王，如果為了抽象的國家榮譽，發動報復性的反擊，不但人民無法安居樂業，子女無法奉養父母，更造成父母挨餓受凍，妻離子散。戰爭不但無法讓人民得到任何好處，還會使人民陷入無限的痛苦深淵。儒家深知在社會及國際道德水準尚未達到「大同世界」時，這類的國際紛爭必會層出不窮，他們認為解決當事人紛爭最佳的辦法，就是交由公正的第三者來裁決，讓當事國雙方不致結下世代的民族仇恨。

從孟子與魏惠王的對話當中，儒家並不是完全反對戰爭，而是反對不義的戰爭，孟子之所以反對戰爭，是由於戰爭多出於私利，並不是為了公義，「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。」⁵¹ 梁惠王為圖東山再起，試圖為軍事行動找出合理的藉口。但孟子提醒梁惠王戰爭並不能阻止戰爭，戰爭使得家庭破碎，妻離子散，戰爭只會生出更多的仇恨，今天哥哥要為戰場上死去的弟弟報仇，明天兒子要為父親雪恨，戰爭不僅導致種族對立，更可能生出民族仇恨。例如以色列與阿拉伯國家間的民族仇恨，就是世代難解的死結，世界也隨之動盪不安。儒家早就看出軍事活動可能造成的後遺症。因此，

孟子曰：吾今而後知殺人親之重也；殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一聞耳。⁵²

49 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。在陳絕糧。

從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮；小人斯濫矣。」當然，也可能如前所述，是因為編纂《論語》《孟子》前被刪去。

50 〈梁惠王章句上〉，《孟子》。

51 〈盡心章句下〉，《孟子》。

另外一方面，儒家致力於推行天命民本，將周朝的宗法制度轉移到德治，為使德治仁政不流於空談，仁政必須要落實在增進百姓生活之上。「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」⁵³ 尤其在世襲政治之下，父親仁德不代表子子孫孫都能夠以仁德治天下。因此，君王要時時被考核，如果君王不能以民為本，那麼他便失去了天命，失去了天命，就失去等級制度中應享有的權利。儒家雖然強調恢復周禮舊有的規範，並以此做為社會運作的核心，以重建社會秩序。但儒家卻是崇古而不八股，他認為當天子違背了天命，他便失去天子的資格，當天子違背天意殘害生靈，便有權加以誅伐。

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。⁵⁴

孟子以周武王伐商紂王的例子來解釋，依照宗法等級的道德規範，周武王討伐的行為是踰越他做為臣子的規範，是不道德的行為，更何況征討的對象是商王。孟子解釋，由於商紂無德，沒有資格君臨天下，依照他的德行表現只稱得上是一介武夫，由於

他只是一介平民，周武王討伐商王並沒有什麼不對。儒家以此調和當身分階級與行為背離時，戰爭的發動權仍應以有德者做為最終決斷。為了彌補德治與禮制結合可能出現的衝突，儒家提供衝突的解決之道。儒家一再強調「在德不在險」，唯有德者才能擁有戰爭的發動權，一方面保障暴力不致被誤用，也保證了戰爭置於仁義之下，為道德仁義服務。

從上述的討論當中可以發現，儒家企圖建立一套以道德為核心的社會規範，將政治制度架構在德治的理念下運作。根據儒家的看法，禮治是德治思想的具體實踐，依據這套運作邏輯，自然能走向理想的大同境界。依照德治的觀點，有德者才有權力治理天下，治理天下依靠的是道德，道德涵養愈高愈能夠公正無私，愈具備這樣的品性，政治職位就愈高。既然天下是依據道德原理運作，權力由有德者居之，那麼軍隊必須服從於有德者，同時，戰爭的行為也必須在禮治的規範下運作。因此，表面上軍人雖然要服從君王，但實際上服從的是道德品性。這說明了軍文關係以道德為核心，並且服膺於德治原則下進行軍文互動。

二、戰爭倫理

戰爭倫理係指戰場的倫理規則或有關戰爭的倫理規範。孔孟在這方面的主張大略規範有戰爭的發動權、戰爭的執行權及反對先制攻擊等倫理規則，⁵⁵ 先前談到儒家基本反戰的哲學精神，但又不能忽視戰爭存在的事

52 〈盡心章句下〉，《孟子》。

53 〈離婁章句上〉，《孟子》。

54 〈梁惠王章句下〉，《孟子》。

55 911事件以後布希提出先制攻擊的概念，認為一個負責的政府該設法嚇阻潛在的敵人，亦或先發制人一即採取預鑒措施一使之能倖免於他人／國看似有意、有先例可循且可能重施故技的打擊？坐等事態發生並空

實。為此，儒家從戰爭的發動與戰爭的執行上對戰爭行動加以限制，以確保義戰的可行性。分述如下：

(一)戰爭的發動

儒家之所以反對戰爭，在於他們認為有很多人會假仁義之名，行暴力征伐之實，表面上看師出有名，但實際目的在於謀求一己之私。因此，雖然儒家消極的反對戰爭，但現實上無法完全禁絕戰爭，為了要彌補這方面的不足，儒家提出義戰的概念，用以調和暴力與仁義在儒家思想上的衝突，其手段是將戰爭置仁義之上操作，轉化道德與暴力的對立，企圖透過目的的合理性，轉化戰爭手段的不道德性，藉由合理性以化解手段的不義性，這種以目的倫理做為義戰的道德基礎，為儒家的戰爭倫理開出一條合適的道路。因此，儒家對於合於正道解救人民於水火當中的戰爭行為，基本上還是認同。⁵⁶ 那麼問題在於如何判斷什麼是正義戰爭，什麼不是正義戰爭。黃樸民歸納儒家對義戰的看法，認為戰爭的發動要有幾個條件，第一是對方實行暴政；第二，發動戰爭要能以贏得對方人民的認同為依歸；第三、要符合自己的身分。前二點剛才已經談過，第三點則比較複雜，先前談到儒家以維護舊有規範為出發，強調重建社會規範與人民認同，因此，依社會既定的規範行事是必要的。

儒家深切的了解，若同意解救人民於水火之中等理由，而容許戰爭行為的存在，那麼大家便會利用這個藉口發動戰爭。為了解決這樣的困境，儒家將戰爭發動權建構在君王的身上。在前一節談到，儒家將人道配合天道的原理，運用在政治管理之上，只有道德的仁人志士，才有資格做為國家的領導者，也唯有靠仁義才能一統天下，小德者治理小國，大德者治理大國，小德者順服大德者的領導，天子服從於天理綱常，那麼經由道德途徑建構出的政治結構下，最有道德的便是最上層的君王。由於君王仁德於天下，由他發動的戰爭必定是合乎天道，也必定是弔民伐罪，征伐其不義。因此，由他主導的戰爭必定是為救民於水火的義戰。儒家解決仁義與暴力衝突的第一步，即將戰爭的發動權交由具備仁德的周天子。

孟子對曰：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。書曰：『湯一征，自葛始。』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。…書曰：『徯我后，后來其蘇。』」

今燕虐其民，王往而征之。民以為

言懲處，是否較揮出一拳更安全？在危機升高前先予打擊是否明智，即便這意味危害有可能不會發生？若國際法賦予各國先制攻擊的權力，那麼誰有權賦予這樣的權力，是聯合國安理會或是由自身決定，行使這種權力的當事國有沒有履行其他責任的義務，總之，學者認為先制攻擊在實務上的確有其必要性，但此例一開後患無窮，然而，這樣的觀點其實在2000多年，孔子早已進行多面向的探討，其結果與今天學者的結論一致。請參閱M. W. Doyle, *Striking First: Preemption and Prevention in International conflict* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), pp. 1-2.

56 趙楓，《中國軍事倫理思想史》（北京：軍事科學出版社，1996年）；張文儒，〈兵學與中國文化〉，《中國兵學文化》（北京：北京大學，1997年），頁218-295；王聯斌，〈試論孔子的軍事倫理思想〉，《軍事歷史研究》，第1期，1992年1月，頁140-144；同註28。

將拯己於水火之中也，簞食壺漿，
以迎王師。⁵⁷

儒家既然認為義戰以義為本，用仁義作為戰爭的指導，那麼戰爭的發動便只有具備仁義的天子才有資格。在儒家所規範的社會架構之下，天子是上天派下凡間的代表，在德行上只有他具有足夠的份量主持以仁義為本的戰爭。在上述孟子與梁惠王的對話中，孟子強調如果戰爭能夠以仁義為本，那麼人民便會紛紛翹首期盼仁義之師早日到來，這種弔民伐罪的戰爭，解救人民於水火之中，人民無不歡天喜地，準備酒菜歡迎王師的到來。孟子解釋說，就好像生活在困苦中的人民為了避開本國的暴政，想脫離痛苦的深淵，就會轉而救助於他人，而征伐行為只是為了解救人民於苦難之中，那麼這樣的戰爭行為才是正義的戰爭。儒家認為戰爭的發動權要交由有德者，就制度上而言，就是交由周天子。反之，如果不限制戰爭的發動權利，那麼戰爭或軍隊便容易成為個人謀私的工具，最後，搞得天下大亂。

(二)戰爭的執行

只有將戰爭的發動權交由君王，才能免除假藉救民於水火而圖一己或一國之利的事情發生。然而，孔孟深深知道，天下有道的狀況已不覆存在，取而代之是諸侯爭霸於天下。⁵⁸ 由於周天子的權威衰落，王綱崩解，導致社會無所適從，天下有道的禮制社會已經成為遙遠的過去，代之而起的是「上無天子，下無方伯」的失範社會。因此孔孟除了從道德仁義說明戰爭的發動權之外，

還從社會制度的觀點，探討戰爭行為與戰爭的發動，他認為戰爭的發動除了可能因為圖一己之利外，也可能是每個人對事件的觀點或看法有所不同，或立場與角色上的差異引發。這種道德價值與個人角色而導致的認知差異，很可能因為引發誤解，導致誤判引發衝突，那麼戰爭的發動與裁決就應當有公正的執法機構來裁判與執行。孟子就舉一個例子，他說如果有人犯了殺人罪，並不是每個人都有權力處分他，要交由法官或執法人員加以制裁。同樣的道理，國際中有國家實施極權政治，人民陷於極度不自由，那麼每個國家都有權力制裁他嗎？孟子認為，要交由國際公正團體加以裁決，如果每個人看到不合自己意思的事情，就以自己的看法與方法加以解決，那麼社會不就又陷入另一種紛亂嗎？依照這個原理，只有天子有權執行軍事行動，在周禮的社會規範下，天下兵馬皆為天子所掌管，雖然各方諸侯都擁有一定數量的軍隊，不過都是代天子管理，諸侯只有奉天子之命才有權力調動軍隊，發動戰爭。這樣就免除了一些人想藉此滿足個人私慾的機會。在孟子滕文公章句下，曾經有這樣的描述：

齊人伐燕。

或問曰：勸齊伐燕，有諸

曰：未也。沈同問「燕可伐與」？

吾應之曰『可』，彼然而伐之也。

彼如曰「孰可以伐之」？則將應之

曰：「為天吏，則可以伐之。」今

有殺人者，或問之曰「人可殺與」

？則將應之曰「可」。彼如曰「孰

57 〈梁惠王章句下〉，《孟子》。

58 子曰：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。〈季氏篇〉，《論語》。

可以殺之」？則將應之曰：「爲士師，則可以殺之。」今以燕伐燕，何爲勸之哉？⁵⁹

孟子利用齊國伐燕這個事件，回答齊國大臣沈同的提問，孟子表示他雖然不認同燕王子噲違反禮制的舉動，但贊成以武力來維護周的封建秩序，不過他認為武力的執行應交由公認合法的團體來執行。依照周分封世襲的傳統，周天子統有天下兵馬，依據史料上的記載「殷八師」，「成周七師」，而諸侯依等級的大小代天子管理一到三師，只有天子有權調動軍隊，「禮樂征伐自天子出」，只有天子有權執行戰爭懲治違反禮治的諸侯，再由天子授權方伯代天子統領王師出征。周朝戰爭行動在周禮的規範下有其定制，孟子認為雖然王權式微，但是仍沒有損及這樣的原則。儒家認為社會運作的規律是周禮，目前天下紛亂烽火四起，主因在於各國不遵照既定的社會規範運作，在周禮制度下的社會規則視為道德規範，凡事依禮辦事即為道德，凡不依禮從事即為不道德，道德與不道德完全依據周禮而定。在周禮的規範下，戰爭自然也要依照這個規則來進行。戰爭的發動與執行需要由公定的團體來裁判與執行。先前談到儒家將政治與道德結合，政治權力的大小來自於道德的高低，權力愈大者道德感愈高。周天子具有治理天下的權力是由於他具備上同於天的道德感，而周天子順理成章的具備裁決國際紛爭的權力。儒家的這種以公定的團體做為戰爭裁決與執行團體，類似目前聯合國的功能，國際的紛爭交

由聯合國安理會決議，同時和平的維護交由跨國性的聯合國部隊處理，那麼紛爭的當事國雙方就不會陷入冤冤相報的惡性循環。

(三)反對先制攻擊

儒家除了從戰爭的發動與執行權上著手，以保證義戰的可能外，孔子更明確的在《論語》中表明，反對侵略性的戰爭，他在與冉有等人的對話當中指出：

季氏將伐顓臾，冉有、季路見於孔子曰：季氏將有事於顓臾。

子曰：求，無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣。是社稷之臣也，何以伐爲？

冉有曰：夫子欲之，吾二臣皆不欲也。

孔子曰：求，周任有言曰：「陳力就列，不能者止」，危而不持，顓而不扶，則將焉用彼相矣？…

冉有曰：今夫顓臾，固而近于費，今不取，後世必爲子孫憂。⁶⁰

根據史書的記載，顓臾是當時臣服於魯國的附屬國，靠近魯國季孫氏的封邑費城，是東部邊疆的盟主，具有獨立的主權。孔子的學生冉有在魯國貴族季孫氏家中身居要職。季康子想以鞏固國防為理由攻擊顓臾，他透過冉有與子路向孔子探口風，孔子堅決反對這樣的行為，並斥責冉有沒有盡到做臣子的義務。冉有解釋說是季氏的決定，而且由於顓臾城堅池深，靠近魯國封邑費城，在國防上形成很大的威脅，現在不

59 〈公孫丑章句下〉，《孟子》。

60 〈季氏篇〉，《論語》。

奪取它，往後必定遺禍子孫。孔子表示顓臾也是一樣受天子策封的國家，他有他的合法地位，又沒有犯任何錯，你們不能為了自身的安全，就攻伐顓臾。孔子嚴厲斥責冉有一頓，認為身為季孫子的家臣，幫助季氏是對的，但也要合乎道義，如果不合道義就該反對。這段對話中透露出，孔子雖然身為魯國人，但他卻沒有因為本國自身的利益，做出違反國際道義的事，可見孔子的仁道主義不僅運用在人與人的相處，還進一步的體現在國與國之間的相處上。

總之，儒家認為以暴制暴，只會生出更多的恨，戰爭不但無法解決問題，而且會製造出更多的問題，戰爭造成的只是對立，無助於國際問題的解決。因此儒家還是維持一貫的立場，強調德治仁義等心靈感化的重要，他們認為唯有仁德才能化解國際間的對立。然而，儒家也明白在大同世界未來臨之前，不可能完全放棄軍備與戰爭。為了回應現實上的需求，儒家認為在某些條件下容許有限戰爭的進行。第一、吊民伐罪式的戰爭，為了解救水火中的人民，必要時還是可以用暴力來推翻暴政，但目的僅止於救民於水火，只有救民於水火的戰爭才是正義戰爭；第二、戰爭必須由有德之士發動。先前我們談過有德者才能公平無私，那麼由有德者發動的戰爭必定合於正義，也唯有在有德之士的領導下戰爭才不會變質。

伍、結 論

《論語》及《孟子》為孔孟弟子或再傳弟子，依據孔孟生平言語及對話編纂而成，雖然難以確定成書的時間與編纂者，但可以肯定內容係刪取足以代表儒家軍事思想的言論，對於那些不符合儒家仁義道德，或是偏

離儒家精神的軍事內涵，均被摒棄於兩書內容之外。因此，在解讀儒家軍事倫理觀的過程，可以發現大量的與道德政治相關的軍文倫理，及內修自持為典範的軍隊管理倫理，尤其在軍文倫理這部分，孔孟企圖藉由周禮體系重建軍禮規範下國際戰爭規則，同時在這個原則之下，孔孟進一步藉由戰爭發動權與戰爭執行權的掌控，強化「義戰」的可能性，使得軍隊能為道德服務，讓戰爭符合仁義的精神。總之，孔孟思想強調服從於天子，實際上是服從於道德，凡是合於道德合於禮義法度者，即為軍人服從的對象。而軍隊的發動與戰爭的執行都由具有最高道德的天子掌握，一方面確保戰爭在維護道德正義上的功能。從民主政治的角度而言，軍隊依憲法規範服從三軍統帥，而實際上是服膺於憲法的規範，凡是合於憲法的命令都是軍隊服從的對象。

其次，從維護國際秩序的角度而言，孔子反對以維護自身安全為理由，對他國發動侵略戰爭，以現代的術語就是反對「先制攻擊」，就是當某國認為對方具有敵意或侵略意圖即可先制發起攻擊。例如美國片面宣稱伊拉克擁有核生化武器，對國家安全造成威脅，為維護美國自身安全，美國以「先制攻擊」的觀點認為有權對伊拉克發動攻擊。因為在敵國羽翼尚未豐滿、威脅尚未成形之前先下手為強。這種預防式的戰爭思維，促使美國發動第二次波灣戰爭。二千多年前孔子就明確的反對先制攻擊，他認為應該先檢討自身有什麼不足之處，讓敵對國家心悅臣服於文德教化之下，而非以武力屈服別人。事實也證明，美國對伊發動的軍事行動，並沒有為美國帶來和平，反而陷入戰爭泥沼，不但沒有獲得伊拉克人民的認同。反而投諸更

多的武裝力量與資源防範恐怖攻擊，先制攻擊的策略即為不義的行為，非但沒有為美國帶來和平，還被迫不斷的將子弟送上戰場，國際名聲也跌落谷底。從美國與伊斯蘭世界的對立可以看出，孔子所謂的「故遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之。」的策略，具有一定的道理。

最後，本文主要從論述分析的角度，從言說者相互之間的立場、角色與時空環境等歷史脈絡探索孔孟的軍事倫理觀。因此，僅能針對《論語》與《孟子》當中相關的言論進行分析，無法類推出文本以外的意義。雖然使用論述分析有助於精確的理解孔孟在軍事倫理中的具體主張，但也受限於文本的內涵，使得分析的對象僅能侷限於對話的內容，無法進一步的推論出其他的意義。然而，就一個嚴格科學分析的角度而言，忠於原著精神是本文分析的主要研究宗旨，至於儒家精神在軍事倫理上可能還會出現什麼樣的主張，則非本文所闡述的重點。本文無法提供一個全面性的孔孟軍事倫理觀，但基於科學研究的精神，只能有幾份證據，說幾分話。同時也期盼未來有更多的史料，讓這方面的研究更趨完整。

最後，由於孔孟思想受到後代刪取，僅保留足以代表儒家德治精神修身思想的言論，使得《論語》與《孟子》缺乏軍事相關題材，或許可以從《荀子》的言論中獲得補充，然而，這方面則待後續學者持續開發。

收件：102年08月15日

修正：102年09月18日

接受：102年09月25日

參考文獻

中文部分

專書

- 毛子水註譯，1975。《論語今註今譯》。臺北：臺灣商務出版社。
- 王雲五編，1931。《春秋左傳今註今譯》。上海：商務出版社。
- 史次耘註譯，1973。《孟子》。臺北：臺灣商務出版社。
- 司馬遷，1965。《史記》。臺北：臺灣商務出版社。
- 牟宗三，1967。《心傳與性體》。臺北：正中書局。
- 牟宗三，1991。《政道與治道》。臺北：學生書局。
- 韋政通，1981。《中國文化概論》。臺北：水牛出版社。
- 唐君毅，1979。《中國文化之精神價值》。臺北：正中書局。
- 宮玉振，2002。《中國戰略文化解析》。北京：解放軍出版社。
- 張德勝，1989。《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋》。臺北：巨流出版社。
- 梁漱溟，1986。《中國文化要義》。臺北：里仁書局。
- 雷海宗，2001。《中國文化與中國的兵》。北京：商務印書館。
- 趙 楓，1996。《中國軍事倫理思想史》。北京：軍事科學出版社。
- 顧智民，1997。《中國軍事倫理文化史》。北京：海潮出版社。

專書論文

- 余一鳴，2010。〈中國傳統武德概念之初探〉，崔永生主編，《軍人武德與品格教育學術研討會論文集》。臺北：國防大學。頁129-150。
- 柯遠楊，1990。〈孔子軍事思想試探〉，軍事科學院戰略學部後勤學院學術部歷史室編，《先秦軍事研究》。北京：金盾出版社。頁250-257。
- 徐復觀，2005。〈孔子的德治思想發微〉，《中國思想史論集》。上海：世紀出版集團。頁181-196。
- 張文儒，1997。〈兵學與中國文化〉，《中國兵學文化》。北京：北京大學。頁218-295。
- 黃樸民，1990。〈早期儒家軍事思想基本特徵試探〉，軍事科學院戰略學部後勤學院學術部歷史室編，《先秦軍事研究》。北京：金盾出版社。頁228-238。
- 黃樸民，2002。〈仁者無敵—儒家戰爭理念與傳統軍事文化〉，《刀劍書寫的永恒—中國傳統軍事文化散論》。北京：國防大學。頁428-446。

期刊論文

- 王聯斌，1992/1。〈試論孔子的軍事倫理思想〉，《軍事歷史研究》，第1期，頁140-144。
- 江宜樺，2008/3。〈論語的政治概念及其特色〉，《政治與社會哲學評論》，第24期，頁199-234。
- 余一鳴，2002/7。〈孔孟的軍事倫理觀—從軍人倫理與軍隊倫理面向分析〉，《國防

雜誌》，第28卷第4期，頁111-128。

宋新夫、李承，2008/4。〈「知識本位」下的無兵文化與「武士」的回歸〉，《人文雜誌》，第4期，頁138-143。

高潤浩，2003/1。〈以儒統兵：儒學對傳統兵學的統合〉，《中國軍事科學》，第16卷第1期，頁122-130。

崔乃鑫，2010/6。〈中國古代兵儒的對立與交融〉，《安徽理工大學學報》，第12卷第2期，頁70-72。

張瓊，2001/8。〈從武經七書的軍事文化特色看古代兵學的儒學化〉，《中國軍事科學》，第14卷第4期，頁114-120。

郭洪紀，1995。〈儒家軍事倫理對傳統兵學的滲透與整合〉，《甘肅社會科學》，第4期，頁25-28。

陶明報，2000/3。〈武德的起源及其影響武德內涵理解的基本要素〉，《軍事歷史研究》，第3期，頁173-182。

黃樸民，2003/12。〈從「以禮為固」到「兵以詐立」一對春秋時期戰爭觀念與作戰方式的考察〉，《學術月刊》，第12期，頁82-90。

外文部分

專書

Doyle, Michael, W., 2008. *Striking First: Preemption and Prevention in International conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Olson, Mancu, Lloyd., 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. New York: Harvard University.

Thomas, Jenny., 1995. *Meaning in Interaction*:

An Introduction to Pragmatics. London: Longman London.

專書論文

Hymes., D. 1972. "Models of the Interaction of Language and Social Life," in Christina Bartt Paulston & G. Richard Tucker, eds., *Sociolinguistics: The Essential Readings*. Maldn, MA: Blackwell Publishing. pp. 25-78.