

理想的「國衛」－柏拉圖與荀子觀點的對比

張靜如

國防大學通識教育中心

摘 要

「我們的國衛（guardian）要既是戰士又是哲學家」、「那種最能維護我國法律與制度的人——讓他們充當我們的國衛吧！」柏拉圖(BC428~BC348)在《理想國（The Republic）》一書中，對於輔佐治理者執行「對外捍敵護國、對內維護公民安寧」工作的國衛階層，曾多所論述；而在東方，略為晚出的荀子（BC340~BC245）也對「國衛」相關議題多所關注，其探討散見《荀子》〈榮辱〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈議兵〉、〈彊國〉、〈樂論〉等篇。綜觀東、西兩位先哲思想的共通點有：一、主張自個人修為乃至國家目的，都必須有道德理想的貫穿；二、強調社會每一份子應依其天性與專業能力，在其角色地位上「各盡其份，各得其宜」；三、重視音樂的道德教育功能；四、提倡教材檢查制度以擇善而教。至於其差異處為：一、柏拉圖精研國衛教育的「教學領域」與「養成過程」，荀子僅對教育內容（如禮義教化與樂教）作原則性的標舉；二、柏拉圖對國衛特質與條件較多闡述，而荀子對將領的專業修為，以及軍隊整體的倫理、紀律要求較多著墨；三、柏拉圖主張國衛應「共產公妻」；荀子則持「利澤誠厚」的原則。兩者思想上的異同互見，足以激發後人的想像，亦可提供現代軍事倫理之省思與參考。

關鍵字：國衛、柏拉圖、荀子、軍事倫理、德行教育

An Ideal Guardian: A Comparative Study of Plato and Hsuntze

Chin-Riu Chang

Center for General Education, National Defense University

Abstract

“Our guardians are both warriors and philosophers who can guard the laws and institutions,” wrote Plato in The Republic. Hsuntze, A Chinese Philosopher, has also depicted numerous issues of guardians in The Works of Hsuntze.

My concern in this paper is to present the similarities and differences between both of them.

The similarities:

1. Morality is necessary and good not only to the individual but to the state.
2. One should “do what he should do and take what belong to him” in accordance with his nature, occupation, and role.
3. Emphasize the functions of music in character education.
4. Examine educational materials so as to prohibit the unsuitable.

The differences:

1. Plato knows well the field and process of military education while Hsuntze just gives some principal examples.
2. Plato expounds the characteristics and qualifications of the guardian. Hsuntze pays more attention to the military professionalism, ethics, and discipline.
3. Plato contends that the guardians should practice the community of property and families. And Hsuntze emphasizes the importance of rich salaries and kind treatment.

Key words: Guardian, Plato, Hsuntze, Military Ethics, Virtue Education.

一、前言

現代軍事專業倫理研究的興起，約在廿世紀六〇年代，然而相關議題的思考與探討，當與人類戰爭的歷史同其長久。西哲柏拉圖（BC428~BC348）遠在兩千三百餘年前，曾記述其師蘇格拉底與友人對話而成《理想國（The Republic）》一書，書中對捍衛邦國的衛士——「國衛（guardian）」多有論述，舉凡其稟賦、特質、專業倫理(道德)、教育內容與方式等均有深入探討。誠如詮釋學大師高達美 (Hans-Georg Gadamer) 所言：詮釋的目的在於運用，其功能是使作品的意義與現在的情境連繫，換言之，理解作品的目的就是應用。¹本文擬抉發柏拉圖《理想國》中有關理想的「國衛」的論述，以為研究現代軍事倫理之參考。另，在東方略為晚出的荀子（BC340~BC245）亦對「國衛」議題多所關注，因而本文同時援引《荀子》各篇相關觀點，據以對比東西先哲思想之異同。

二、柏拉圖《理想國》中的「國衛」

「那種最能維護我國法律與制度的人——讓他們充當我們的國衛吧！」²柏拉圖在《理想國》一書中如是說。所謂「國衛」間或稱之「衛士」，³相關討論貫穿《理想國》全書，但因其為「對話體」，議題內容漸次發展，因而起初偏重國衛之「戰士」、「軍人」義，例如卷二所論皆環繞保衛城邦、強壯、搏鬥、打仗、勇敢等焦點，談國衛的教育時、以講「如何教育我們的英雄們」的故事作開端；繼而強調「完美的國衛必是哲學家」如卷六；直至卷七又宣示「我們的國衛要既是戰士又是哲學家」。再從卷八的「最卓越的哲學家和最英勇的戰士，應為「執政（King）」觀之，執政（King）與「國衛」都必須「既是戰士又是哲學家」，執政是自國衛中甄選最優者出任。因而國衛有時也會被視為與執政同等的統治階層。

本文對「國衛（衛士）」的定義，採取柏拉圖在《理想國》卷三所提之最具

¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ed. Garrett Barden and John Cumming (New York: The Continuum Publishing Corporation, 1975), pp. 274-275.

² 柏拉圖著，卓維德英譯，侯健譯《柏拉圖理想國》（台北：聯經，民國七十五年三月，第五次印行），頁 273。

³ guardian 一辭在侯健譯《柏拉圖理想國》中有時譯為「國衛」、有時譯為「衛士」，經查考英文本 Plato, translated by B. Jowett, *The Republic and other Works*, (New York: Anchor Books, 1973) 可知，無論「國衛」或「衛士」其原文皆為 guardian。

包羅性的說法：國衛是「對外捍敵護國、對內維護公民安寧者」，是「治理者(rulers)的原則的輔弼和支持人」。⁴同時對照柏拉圖曾表示的：公民可分金、銀、銅鐵三階級，有指揮能力者為金、作為輔佐者為銀、農夫工匠為銅鐵，⁵國衛作為「治理者的原則的輔弼和支持人」可以確定是屬於銀（輔佐）的階層、也就是僅次於金階層（如 king 或 ruler）的第二階層。此外，從《理想國》卷七「國衛——是對政事最為嫺熟，對治國最為能幹者」以及「我們的國衛要既是戰士又是哲學家」⁶來看，國衛作為「個人」，在「教育」與「能力」方面有文武兼備的要求、以適應治國衛城的雙重任務，這與中國古代的「士」文武兼備、「出將入相」似相彷彿；國衛作為「階層」則涵括了輔佐執政（king 或 ruler）安內攘外的文武人員。在與柏拉圖同時代的東方，約略可與「國衛」相對應者概為「將相」加上涵括文武職的「士大夫」階層。本文由於以「軍事倫理」為焦點，因而研討主要凝聚於國衛之武職與軍事教育層面。

（一）國衛作為一種專業

在柏拉圖的主張，國衛是一種專業，打仗是一種技藝，需要天份及自幼養成，「保衛者的責任愈重，他需要的時間、技巧、藝術和奮勉也就愈大」。⁷由於他一向強調，人應各依天性從事一項技藝，終生以之，⁸所以國衛也是應畢生從事的專業，從學習階段起就應倣效本行的典範，不能心有旁騖。

牢記我們的衛士，必須揚棄一切其他事物，完全獻身於邦國裡的自由的維護，把這一點當做他們的技能，不從事任何與這個目的無關的工作，——他們如要模倣，則自青年時代開始，祇模倣那些符合他們的專業的人——英勇者、生活規律者、聖潔者、自由者之類。他們不可仿效，或擅於模倣任何情形的專橫或卑鄙，以免因模倣而成為他們模倣的對象。你是否注意過，自青年早期以迄成人期的模倣，最後成了習慣，馴致變為第二天性，影響及於體格、腔調和思想？⁹

柏拉圖認為**男女皆可擔任國衛**，重要的是其天賦與能力是否符合專業需要「男人女人，同樣具有成為衛士的氣質。兩者的不同，僅在於他們間相對的強弱

⁴ 同註 2，頁 156。

⁵ 同註 2，頁 157。

⁶ 同註 2，頁 333 與頁 341。

⁷ 同註 2，頁 84。

⁸ 同註 2，頁 83。

⁹ 同註 2，頁 123-124。

而已」。¹⁰而作要國衛，須要協調精神血氣與哲學愛智兩種天性「一個人要成國家的真正優良的衛士，一定要在身上兼具哲學和精神，敏捷和膂力」。¹¹為何職司殺伐作戰者，也要具備哲學愛智的天性？何以「完美的國衛必是哲學家」？道理在於國衛擁有強大武力，可以救國亦可以毀國，若不能自我節制，則對國家安全的威脅並不亞於外敵，所以，為了防止強於一般公民的國衛，積漸不受公民所制，甚至成為蠻橫的暴君，「他們應該受最好的教育」而教育不拘何種形式、其趨向都應特重「他們跟受他們保護的人之間的關係上，使他們文明，使他們具有人情味」。¹²

（二）國衛與正義

《理想國》的主題在研討何謂「正義」？「正義的國家」當如何？如何建構「正義的國家」？一切思考都環繞著「倫理導向」與「價值優先」，迥異於功利的富國強兵論，例如：完美的國家應是「正確有序」的，無論在個人或國家的層次都能充分體現「睿智、英勇、節制、正義」四種道德；¹³至於「正義」，就個人而言，在協調理性、情感、欲求，以作為本來的我和人類確當護持的內心為目標，「正義的人不許其內心各因素(按：指理性、情感、欲求)互為干預，越俎代庖，而要為自己的內在生活建立秩序，當自己的主宰，訂自己的法律，由而取得自我的寧靜」。¹⁴

在國家而言，「正義」就是人人依其天性各盡其份、做稱職的事，「匠人、輔佐和衛士，各自從事本身職務，就是正義並且使城邦合於正義。」¹⁵《理想國》中將公民分為金、銀、銅鐵三個階層(按：執政屬金、國衛屬銀、農夫工匠屬銅鐵)，¹⁶而「國家的正義，在於三個階層各盡其本份。」¹⁷在柏拉圖的理念，「如何培養國衛」與「如何使國家合於正義」是前後連貫的問題，前者的探究有助於後者的廓清：「研討如何教育國衛？最終可以明朗化更大的問題，即探討國家裡如何發生正義與非正義的問題」¹⁸簡言之，他理想中的國家不能徒有富強而無正

¹⁰ 同註 2，頁 225。

¹¹ 同註 2，頁 88。

¹² 同註 2，頁 159

¹³ 同註 2，頁 177。

¹⁴ 同註 2，頁 205。

¹⁵ 同註 2，頁 189。

¹⁶ 「我們要對民眾說：公民們，你們是兄弟，但神祇把你們造得頗不相同。你們之間有的有指揮能力，神祇在這種人的體格裡摻進了金子，因此他們還具有最高榮耀。他用銀子造另一種，是為輔佐，至於要做農夫工匠的人，他則用銅鐵構成。」同註 2，頁 157。

¹⁷ 同註 2，頁 202。

¹⁸ 同註 2，頁 88。

義，國衛不能僅是凶猛如野獸、奴隸而無教養，個人的正義與國家的正義是環環相扣、互為因果的，以「正義的實現」為理想國家的依歸，其目的在於強調從個人以至國家都不能喪失道德理想。

（三）國衛的養成

1.基礎教育—音樂與體育

國衛的教育內容，柏拉圖首先提及的是陶冶靈魂的「音樂」和鍛鍊體格的「體操（體育）」，而且特別強調應該「先教音樂，後教體操」，¹⁹「我們的衛士一定要把他們的碉堡奠基在音樂上」。²⁰誠如柏拉圖曾在「提邁烏斯篇」中指出的，語言與聽覺使人類能實踐理性的自然真理，進而控制自己的任性胡為，但語言與聽覺必須要有充份的音樂陶冶，才可使人心和諧。²¹所以音樂不只是娛樂，樂教事實上是德行教育，能據以涵養「節制」，以他的話來說：「純樸的音樂」，在靈魂裡是「節制之父」。²²音樂可使人和諧、中節，賦予人雍容氣象，並使人畢生向善：

「音樂是跟體育平等的教育，以養成習慣來訓練國衛，以諧調使他們和諧，以節奏使他們中節，但並不傳授知識」²³

「樂教較任何其他工具更有效力，因為節奏和諧調會入據和牢附靈魂的深處，賦予雍容氣象，並且使受到正當教育的人靈魂優雅」²⁴

「由音樂調劑的哲學嘛。它如能長存在每一個人的心裡，纔能使他畢生向善」²⁵

而教授音樂與體育兩者，目的是「靈魂的更新」，²⁶體育與靈魂看來似乎無所牽涉，如何能與音樂一同促進「靈魂的更新」？柏拉圖嘗言：「過份侍奉身體，侍奉到超過體育的規則，對履行道德大有損害」，²⁷而「道德就是靈魂的健康、

¹⁹ 同註 2，頁 89。

²⁰ 同註 2，頁 171。

²¹ Plato, *Timaeus*, trans. Benjamin Jowett, in *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns(Taipei: Malin Publications,1963), P.1175.

²² 同註 2，頁 140。

²³ 同註 2，頁 335。

²⁴ 同註 2，頁 135。

²⁵ 同註 2，頁 378。

²⁶ 同註 2，頁 149。

²⁷ 同註 2，頁 144。

美和福祉」。²⁸此外，音樂和體育教育的綜合成效，最終還能助長「勇敢」，理由是：音樂和體育是基礎教育，是受其他教育(如法律)的準備，事實上所有教育無非都是以教養、訓練的方式使國衛的德行強固定形，經得起快感、哀傷、畏懼、欲望等的洗鍊，培養出教化成熟後萌生的真勇。²⁹

2.以「德行教育」為導向的教學領域

國衛的教育在《理想國》書中，尚提及教學目標或施教原則與「德行教育」有關的教學領域，如數學、文學、神學、政治、哲學等。

數學：能「牽引靈魂，趨向本質」具有軍事和哲學兩方面的功用。³⁰

文學：要建立「檢查制度」，摒除不良內容，以免不利道德教育³¹，例如柏拉圖反對青年讀荷馬的詩，並非就詩言詩，而是基於「不利倫理教育」，比方荷馬的詩描述冥府恐怖，將使戰士懼死而無勇³²；描寫神祇和人一樣容易犯錯和啼哭怨恨，將使人以為犯了類似神祇所犯的錯誤，並不是甚麼恥辱，因而失去榮譽感或自制力。³³

神學：宗教情懷的培養是與倫理目標結合的，「我們的宗旨，要使我們的衛國之士，在人力所及的範圍內，真心敬愛神祇」³⁴「我們的神學原則便是：我們要打算我們的學生，自幼至長，能尊敬神祇父母，珍重相互間的友誼」。³⁵

政治：國衛「該是對政事最為嫻熟，對治國最為能幹，同時擁有它種榮譽，和較政治更高明的生活」³⁶；完美的國衛具備「關於（國家）整體的，並且考慮到國家怎樣自處，和怎樣應付他國的」知識。³⁷

哲學：哲學有助追求真理、避免道德上的缺失，因而「除非由哲學家執政，國家與個人都難免於邪惡」³⁸，哲學家必備的條件為「聰明、強記、勇敢、恢宏」。³⁹在柏拉圖的計劃，哲學是讀遍各科後具備了包羅的頭腦(綜合能力)的人，才有

²⁸ 同註 2，頁 208。

²⁹ 同註 2，頁 181。

³⁰ 同註 2，頁 340。

³¹ 同註 2，頁 90。

³² 同註 2，105-107。

³³ 同註 2，頁 108-110

³⁴ 同註 2，頁 102。

³⁵ 同註 2，頁 105。

³⁶ 同註 2，頁 333。

³⁷ 同註 2，頁 179。

³⁸ 同註 2，頁 302

³⁹ 同註 2，頁 290。

資格學的，而且用於學習哲學的時間，必須是學習體育的兩倍。⁴⁰

由於柏拉圖的教育理念素持：「小孩子最先聽到的，一定要是道德思想的楷模」⁴¹以免在未具辨識與批評能力時，誤入歧途，所以文學教材固然要實施檢查，音樂也要嚴予篩選，因為「醜惡與不諧的律動，幾乎都與惡文字怪脾氣有關聯」⁴²「錯綜複雜的音樂，或生放蕩，或生疾病」⁴³，不良的教材不僅不能達到教育目的，反生負面影響。所以他強調，衛士不能在道德缺陷的圖象中長成，青年應在佳良教材與純淨環境下受教。⁴⁴

然而，他對青年初期教育的保護措施，並不意謂要培養溫室的花朵，他表示在學習過程中應刻意安排欺騙、勞動、痛苦、衝突、誘惑等重重考驗與試煉、嚴予汰選，以保證國衛未來堅定不移、足堪重任。

我們一定要從他們年輕時就觀察他們，要他們擔任最可能發生遺忘和受騙的任務，念念不忘而又不受欺騙的人可加選取，通不過考驗的人則予淘汰。——我們還要給他們訂下勞動、痛苦和衝突各種考驗，迫使他們進一步地表現同樣的氣質。——然後我們要用誘惑來試他們——這是應有的考驗——再看他們的舉措如何。就像人們領著馬駒到噪雜喧鬧的地方，以定其天性是否畏葸，我們要領著我們的青年，到恐怖的情況裡去，再讓他們通過享樂的情況，以比較用火煉金更徹底的的方法予以考驗，以便我們能確定，他們對一切誘惑都已嚴加戒備，因而行止高貴，為自己所學音樂的良衛，在一切狀況下都能維持其有節奏、能和諧的天性，而其天性確能利己利國。任何人自幼至壯，在每一階段，都能順利通過考驗，不溜不磷，便可任命為治國衛城的人。——失敗的人則一定要摒斥。我相信這是我們選舉任命治理捍衛之士的辦法。⁴⁵

⁴⁰ 同註 2，頁 360-364。

⁴¹ 同註 2，頁 93。

⁴² 同註 2，頁 134。

⁴³ 同註 2，頁 140。

⁴⁴ 「我們決不許我們的衛士，在道德缺陷的圖象中長成，猶如在有毒性的牧場裡徜徉，天天以莠草惡花為食，乃至他們逐漸於不知不覺之中，在靈魂裡積聚下腐化的敗瘡。——我們的技藝之士，應當才具足以辨別美和優雅的東西，然後我們的青年纔能生活在健康的國土上，由美景雅音環繞，並且接受事事物物的善。然後，佳良作品所流露出來的美，就可以流進耳目，像是較純淨地區來的榮養和風，再在不知不覺之間，從早年就把靈魂導向相像和同情於理性的美。」同註 2，頁 134-135。

⁴⁵ 同註 2，頁 155。

(四) 國衛的生活

柏拉圖《理想國》中最富爭議性的主張，可能要數「國衛應共產公妻」了。在他的設想，一國之中「鐵、銅之族（按：農人工匠），致力取得財貨、田產、房屋與金銀；金銀之族（按：執政、國衛）既在其本性之中，業有真正財富，乃不愛金錢，傾向於道德及古代秩序。」⁴⁶因而，金、銀階層在天性上就傾向追求道德和智慧上的富裕，並以此為人生的真正福祉，故而不愛金銀。

再由專業需要而論，國衛應寡欲多勇，和軍營的士兵一樣共食共宿，因而應不蓄私產、共有家庭，以免為金錢、子女、親戚多所糾葛，私而害公：

衛士們不當有房、地產或其他產業；他們的薪水祇是從其他公民處領得的膳食，並且不得有私人開支。⁴⁷

共有財產和共有家庭，有助於使他們成為更真實的衛士。他們不會因為「我的」、「不是我的」上面有歧見而把城邦弄得四分五裂，乃至每個人把他的所得，拖到個別的私有房舍裡，在房舍裡還有他個別的妻室和子女，以及私人的快樂與痛苦。相反地，因為他們對於親近珍貴的事物，意見一致，所以就易於趨向同一目標，而為同樣的苦、樂所影響。---既然他們除了自己的身體，再沒有一樣東西可以稱做私有，就再也不可能打官司告狀。凡是因為金錢、子女、親戚引起的糾紛，都跟他們絕緣。⁴⁸

這樣的設計對於國衛是否公平？柏拉圖面對質疑曾作說明，他指出：正義的國家「並非在求每一階層的過份幸福，而是**全體的最大幸福**」，因而他注意的是全國的幸福，而非國衛個別的幸福，所以**國衛應該受到迫使、誘導，以最好的辦法擔當本身的任務**，致使全國能建立高貴的秩序，而不同的階層，也都能恰如其份地獲致份內的幸福。⁴⁹不過《理想國》者，建立理想國家之構想也，儘管柏拉圖肯定共產公妻有其「功用性」，但他也在書中承認：其實共有妻室子女的「可能性」，大可爭議。⁵⁰

⁴⁶ 同註 2，頁 376。

⁴⁷ 同註 2，頁 240。

⁴⁸ 同註 2，頁 241。

⁴⁹ 同註 2，頁 165。

⁵⁰ 同註 2，頁 228。

三、荀子與柏拉圖觀點的對比

方東美先生曾指出，古代的中國人和希臘人的才情極為接近，在他們而言，宇宙一方面是道德的宇宙，一方面也是藝術世界，他們觀照世界的根本要求是「盡善盡美」，拿近代西方的思想無法瞭解中國古代思想，如果回到希臘人要求「盡善盡美」的標準上看，才是雙方面相視而笑，莫逆於心。⁵¹荀子，戰國時趙人，既身為孔子學說的傑出詮釋者，又是法家巨擘韓非的老師，有人將之比擬為中國的亞里斯多德，也有人推之為先秦諸子的最後一位大師。本文選擇荀子與柏拉圖作迥隔時空的「相視而笑、莫逆於心」，原因在於他們有根本的共鳴，也有可觀的歧異，思想上的異同互見，足以激發後人的想像，亦可堪省思與參考。

（一）《荀子》議兵要義

荀子的代表作——《荀子》，有專章論述軍事相關議題即〈議兵〉篇。〈議兵〉篇和《理想國》一樣是對話體，記述荀子和臨武君在趙孝成王面前討論兵要。在《荀子》〈議兵〉篇中約與「國衛」階層對等的武職人員是：「將」加上「士大夫」。「將」自然是高階軍官，「士大夫」在《荀子》書中則專指中級或基層的「軍官」，這可從書中「將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列（軍官至死不能離開部隊）」《荀子》〈議兵〉，以及「士大夫務節死制，然而兵勁」《荀子》〈王霸〉的描述得知。荀子與臨武君的討論包含了：「用兵要領」、「為將之道」、「如何建制與教化理想的軍隊（王者之兵）」、「政治與軍事的關係」等。其答詢要義試綜整精簡如下：

1. 用兵要領在於「壹民」、「善附民」

臨武君以為，用兵要術在得天時地利、觀敵變動後發先至。荀子則認為，用兵攻戰之本在於壹民（凝聚民心），士民不親附，則湯武不能必勝。所以能爭取人民向心的「善附民」者，才是真正掌握兵要者。《荀子》〈議兵〉

2. 為將之道在於慎行「六術」、「五權」、「三至」、「五無壙」

- (1) 「六術」的內容包含了軍紀，陣地安全，移防，情報偵蒐、驗證、運用等方面的要訣。如軍紀方面的「制號政令欲嚴以威」、「慶賞刑罰，欲必以信」；陣地安全方面的「處舍收藏，欲周以固」；移防方面的「徙舉進退，欲安以重，欲疾以速」；情報偵蒐、驗證、運用方面的「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」《荀子》〈議兵〉

⁵¹ 方東美《原始儒家道家哲學》（台北：黎明，民國七十二年九月），頁 131-132。

- (2) 所謂「五權」是指為將者對五種情況要特別注意權衡考量，即「無欲將而惡廢」不要對將帥的官職患得患失；「無急勝而忘敗」不因急於求勝而強使人出戰，罔顧失敗的可能性；「無威內而輕外」不因樹威於內而對外輕敵；「無見其利而不顧其害」對事利害，要全盤觀照與權衡；「凡慮事欲孰而用財欲泰」，也就是對事的算計要深思熟慮，而以財物論功行賞時卻要手面闊綽。《荀子》〈議兵〉
- (3) 「三至」是指為將者在三種情況下，可以不受命於君：「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」即寧可被君王處死，也不可使防守的陣地處於危境，不可使部屬打沒有勝算的仗，不可使軍隊去欺騙百姓。《荀子》〈議兵〉
- (4) 「五無壙」是「敬謀無壙，敬事無壙，敬吏無壙，敬眾無壙，敬敵無壙。」即在擬定戰略戰術、實戰、對待下屬官吏、士兵、乃至於敵人，都要始終審慎，不可疏忽大意。《荀子》〈議兵〉

3. 建制理想的軍隊，其關鍵不在將帥而在治國者（大王）

例如趙孝成王和臨武君一同徵詢：「王者之兵設何道、何行而可。」荀子的答覆是：「凡在大王，將率末事也」在他的分析，因為君賢則國治、君不能者其國亂，治者強、亂者弱，強弱之勢其實在治國者層次已決定，因而能否建制理想的軍隊（王者之兵），將帥的能為尚在其次，「大王」也就是治國者才是關鍵。《荀子》〈議兵〉

4. 統領軍民「禮義教化」優於「賞罰勢詐」：

荀子認為，在統領軍民方面，運用賞罰、威勢、欺詐的手段或可收一時功用，然而就因人們為獎賞而做、見損害則停，一旦真正臨危遇敵或勞苦煩辱也一樣會趨利避害，並無法令人在危難時貢獻所有力量以致犧牲生命，唯有「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，爵服信賞以申之，時其事、輕其任以調齊之、長養之，如保赤子。」《荀子》〈議兵〉也就是禮義教化而成的仁義之師，才真正能上下一心團結致果。

5. 軍事（戰爭）倫理的講求

議兵篇中強調：「將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列。」軍民上下均應盡忠職守至死不退；「順命為上，有功次之；令不進而進，猶令不退而退也，其罪惟均。」戰場上以服從命令為最優先，是否立功尚在其次，不服從命令而進攻或退守其罪等同；除了「不殺老弱，不獵禾稼」的基本要求外，並應恪守以下原則：「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。」也就是對不戰而退的敵人不予捉拿，對敢

於抵抗者則鍥而不舍的追捕，善待投誠者不以俘虜視之，不殺百姓僅鏟除令百姓作亂者，但百姓如掩護作亂者，則將視若同謀共犯不予寬貸。

6. 戰爭的目的在「禁暴除害」，而「以德兼人」為最上策

陳豎曾言，戰爭無非為「爭奪」；荀子並不認同，他表示：「彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。」《荀子》〈議兵〉戰爭的目的其實是為禁暴除害，荀子同時指出，兼併他國有三種方法：以德、以力、以富。以力服人的國家軍費浩繁、兼併他國反而負擔加重而兵愈弱，以富服人的國家、兼併他國反而要輸出糧食財貨以接濟被兼併的窮國，結果也是國愈貧，只有以德服人的國家、兼併他國全憑名聲與德行「得地而權彌重，兼人而兵愈強」，故而：「以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者貧」《荀子》〈議兵〉「以德兼人」才是最佳策略。

綜上所述，荀子對國衛教育有原則性的標舉（如禮義教化），但並未細及「教學領域」或「養成過程」；對將領專業修為，以及軍隊整體的倫理、紀律要求較多著墨，對軍人個別特質與條件方面較少論及。這是與柏拉圖論「國衛」，略有差異之處。此外，荀子特別強調軍事與政治（尤其是內政）是二而一的問題，也是其特色，例如：「用兵攻戰之本在乎壹民」；「王者之兵設何道、何行而可。」「凡在大王，將率末事也」，都在說明軍事與政治並非各自獨立的領域。

（二）荀子的「分」、「義」與柏拉圖的「正義」

柏拉圖與荀子在正義原則上的共通點為：第一、主張自個人修為乃至國家目的，都必須有道德理想的貫穿；第二、強調社會每一份子應依其天性與專業能力，在其角色地位上「各盡其份，各得其宜」。柏拉圖所倡的「正義」，衡諸《荀子》一書，可與之對應的概念是「分」與「義」：

「人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義」《荀子》〈王制〉

「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。」《荀子》〈彊國〉

荀子所謂的「分」也就是人為的劃分貴賤等級，「義」作為立國與奉行王道的根本，一方面是「內節於人」——隱合柏拉圖提示的個人方面的正義範圍（如協調節制理性、感性、欲求），一方面是「外節於萬物」——符應柏拉圖國家的正義構想（如人人各盡其份、各得其宜）。「分」之所以能施行，須要「義」的內在基礎，而非權勢、法律之迫使。「分」作為人類社會群居之道，其產生原因在於因應人生而有差異的事實，也就是《荀子》〈富國〉所分析的：「人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。」但為兼顧社會分工的需要與避免紛爭，特別

要「明分使群」：「故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官；離居不相待則窮，群而無分則亂。窮者患也，爭者禍也。救患除禍，則莫若明分使群矣。」《荀子》〈富國〉基於上述功能而「分」，為的是達到「**各盡其份，各得其宜**」的「義」，荀子在其〈榮辱〉篇分別從階級、倫序、天賦、職業方面舉証說明，縱有差異不得不「分」（也就是人為的畫分等級），但「分」的目的在使人各展所能各盡其份、終至各得其宜：

「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。」《荀子》〈榮辱〉

「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」《荀子》〈榮辱〉

從上述「能不能兼技，人不能兼官」「皆使人載其事而各得其宜」的引文可知，荀子也和柏拉圖一樣認定：人應各依天性從事一項技藝、也就是一項專業。而這樣的各盡其份，不論是為社會分工或防止爭亂的需要，都是以國家整體的利益為考量。在這一點上，東西兩位哲人也是同調的。

（三）重視樂教與擇善而教

荀子是先秦諸子中唯一為音樂撰寫專文的，他的〈樂論〉篇闡述：「樂行而志清」、「金石絲竹，所以道德也。」也就是在「個人」方面，音樂能怡情養性、培養道德；「樂者聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗易，故先王導之以禮樂而民和睦。」則強調在「社會」方面，音樂能寓教於樂啟導良善以致移風易俗；即使在「政治」方面音樂亦有其功用：「樂行而民鄉方矣。故樂者，治人之盛者也。」「夫民有好惡之情而無喜怒之應，則亂。先王惡其亂也，故脩其行，正其樂，而天下順焉。」也就是音樂使人的好惡喜怒得以正當的發抒宣洩不致為亂，所以提倡淳良的樂教，在移風易俗的同時也能達到使民易於治理的功效，因而音樂還關乎治道。此外，在荀子的看法，音樂和**軍事**也關係密切，從**音樂的形式甚至能據以衡量國防實力**，例如：

「樂者，出所以征誅也，入所以揖讓也。征誅揖讓，其義一也。出所以征誅，則莫不聽從；入所以揖讓，則莫不從服。故樂者天下之大齊也，中和之紀也，人情之所必不免也。」「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。如是，則百姓莫不安其處，愛其鄉，以至足其上矣。」《荀子》〈樂論〉

音樂在對外征伐或對內揖讓方面都有其功用，且其功用是一致的，即「**使軍民對於紀律與禮法服從齊一**」，好的音樂能讓這種效果發揮到極至，以致「兵勁城固」敵國不敢覬覦來犯。

荀子和柏拉圖一樣主張「**音樂須要管制**」，以符教化需要：「故禮樂廢而邪音起者，危削侮辱之本也。故先王貴禮樂而賤邪音。其在序官也，曰：「修憲命，審詩商，禁淫聲，以時順脩，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」《荀子》〈樂論〉荀子較柏拉圖更進一步的是，要求在制度上明確設官，上述引文中的「太師」一職便是專司審查管制音樂的樂官。誠如德國社會學者韋伯所見的，儒家刪詩、書，和柏拉圖反對青年讀荷馬的詩，都為的是倫理道德教育，古希臘哲學家在社會教育學方面想做的事，其實與儒教（儒家）十分相像。⁵²荀子與柏拉圖的觀點一致，主張：教育青年的教材，只能給予好榜樣，不能給予錯誤示範，因為青年會模倣，易受影響。

（四）道德誠明，利澤誠厚

《荀子》書中並未如《理想國》般，對國衛這一專業訂出給養的標準（如：不當有房、地產或其他產業；他們的薪水祇是從其他公民處領得的膳食，並且不得有私人開支），但從荀子對社會各階層生活供給的原則看來，他和柏拉圖的意見是兩極的。例如他主張，**耳目之娛、口體之養的求精求美**，不論在君主、官吏或平民階層都是正當的。

1. 在**君王**而言，〈富國〉篇中有云：「若夫重色而衣之，重味而食之，重財物而制之，合天下而君之，非特以為淫泰也，固以為王天下，治萬變，材萬物，養萬民，兼利天下者，為莫若仁人之善也夫！」就在闡述，君王注重生活享受非為淫泰、而是**基於統治的須要**。
2. 在**官吏**而言，從「古者先王分割而等異之也，故使或美，或惡，或厚，或薄，或佚樂，或劬勞，非特以為淫泰夸麗之聲，將以明仁之文，通仁之順也。」《荀子》〈富國〉的論述亦可知，文武百官階級等差的養尊處優、則是為「明仁之文，通仁之順也」，也就是**確立與貫徹「隆禮尊賢」的等級制度所必須**。
3. 在**平民**而言，〈榮辱〉篇提及的：「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，然而窮年累世不知足，是人之情也。」指出追求精美衣食、累積財富原為人之常情。而〈富國〉篇所言的：「使天下生民之屬，皆知己之所願欲之舉在是於也，故其賞行。」尤其說明生活的優渥享受，同時也是「**鼓勵良善**」與「**力爭上游**」的誘因。

⁵² 韋伯著，簡惠美譯《中國的宗教：儒教與道教》（台北：遠流，民國七十八年一月），頁 241。

綜言之，荀子強調生活享受追求精美並無不當，重要的是一切要依「禮制」加以等級區分：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子袞褕衣冕，諸侯玄褕衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。」《荀子》〈富國〉天子、諸侯、大夫、士依其身份地位而服制不同，而從何決定其身份地位？「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用」就是基本原則。

荀子在其〈富國〉篇中還提倡，政府必須「計利而畜民」「事必出利，利足以生民」也就是讓百姓做事要給予實質的報酬與收益，使能滿足生活所需。〈王霸〉篇亦曰：「是故百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而不愉者，無它故焉，道德誠明，利澤誠厚也。」《荀子》人民所以願意尊愛君王、樂於效死，除了君王「道德誠明」，還因為人民能得自君王的「利澤誠厚」，例如舉大事立大功之後，尤須利益均霑：

「古者明王之舉大事、立大功也，大事已博，大功已立，則君享其成，群臣享其功，士大夫益爵，官人益秩，庶人益祿，是以爲善者勸，爲不善者沮，上下一心，三軍同力，是以百事成而功名大也。」《荀子》〈彊國〉

有功的群臣、士大夫、官人、庶人各有所賞，才能獎勵進取、維繫與持續「上下一心、三軍同力」的理想狀況。荀子認為君王、官吏、軍官都和凡人一樣「有欲」、「多欲」，因此他不試圖責求他們清心寡欲，相反的，是設計一套迎合人欲而寬鬆可行的制度，以為規範。在這一方面，他和柏拉圖有最明顯的差異。

四、結論

荀子的學生陳蠆曾問他的老師：「先生議兵，常以仁義為本。仁者愛人，義者循禮，然則又何以兵為？凡所為有兵者，為爭奪也。」《荀子》〈議兵〉這或許也是不少人的共同疑問：打仗用得上仁義嗎？仁義這套道理和以「爭奪」為目的的戰爭，能契合嗎？荀子如是回答學生：「彼仁者愛人，愛人故惡人之害也；義者循禮，循禮故惡人之亂也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。」仁義是目的，戰爭是手段，在道理上當然說得通。但是相信荀子未道出的還在於，客觀上他不可能無視戰爭野蠻、血腥、以爭勝為目標的「實然」，但主觀上他提倡「用兵必須是為禁暴除害」的「應然」，設若在「國衛教育」和「戰爭目的」上不能透過禮義教化來彰顯「仁義」價值，取得「手段」與「目的」的協調？「仁義」

的最終結果豈能憑空而降？柏拉圖在《理想國》中多所討論「正義」亦然，他苦口婆心於個人應如何？國家應如何？步步牽連倫理道德原則的「應然」，以及手段與目的的協調，如若不經這道德理想的高舉與逐步落實的過程，還能有其他更穩妥可靠的達成整體正義之途嗎？

柏拉圖要讓國衛受最好的教育，不單把國衛調教得「文明」而「有人情味」，還要高尚秀異如治國者一般——成為「哲學家」，是否陳義過高？如果連繫他的學生亞里斯多德的看法：政治社會的存在，不僅僅是為了利益的聚合，更是為了**高貴幸福的生活**。⁵³便知柏拉圖的設計，其實極為入理。因為這是落實具道德理想的「高貴幸福的生活」的構思，對於這樣崇高的「目的」，他的「手段」永遠不嫌陳義過高。或許在質疑陳義過高之前，我們要考慮的是：當道德理想難於踐履時，是應降低標準、乃至放棄道德？還是持續尊崇道德理想，供人仰望與勉力實現？西哲懷海德 (A. N. Whitehead) 嘗言：「對歐洲哲學傳統最可靠的描述是：它是一連串對柏拉圖的註解。」⁵⁴《理想國》事實上從未在人間兌現，「完美的國衛」也許從來也沒有出現過，但在後世廣泛的研讀與不斷的註解中，它一方面提供了一個富瞻的論述基礎，另一方面更不斷提撕後人「盡善盡美」的道德理想，而荀子關於「禮義教化的仁義之師」的論說，也貢獻了同樣的功效。

此外，兩位先哲給予我們的啟發與指引還在於：

(一) 政治架構下的軍事專業

十九世紀戰略學家克勞塞維茨嘗言：「所有一切戰爭都應視為政治行為——我們應知在一切環境之下，戰爭都不應視為一種獨立的事件，而是一種政治工具。」⁵⁵「戰爭僅為政治關係之一部份，所以其本身並非一個獨立的事物。——戰爭不過是政治關係的一種混合其他手段的延續。」⁵⁶以此對照荀子觀點：理想軍隊的建立，關鍵在治國者、而非將領：「凡在大王，將率末事也」；「用兵攻戰之本在乎壹民。——故善附民者，是乃善用兵者也。」《荀子》〈議兵〉，以及柏拉圖認為國衛的教育不拘何種形式、其趨向都應特重「他們跟受他們保護的人之間的關係上」，可知先哲們所見的政治與軍事關係，並不與今時扞格。

軍事訓練與作戰，無疑是一門技藝、一項專業，柏拉圖如是說，荀子亦不反對，國衛作為一種專業，自然有其特定的方法技術、運作邏輯，照理是不能受其他領域干預的（像「將在外，君命有所不受」），但軍事專業仍在國家內政的大

⁵³ Aristotle, *Aristotle Selections*, ed. W.D.Ross (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), P.306.

⁵⁴ 轉引自林毓生《思想與人物》（台北：聯經，民七十二年二版），頁300。

⁵⁵ 克勞塞維茨著，紐先鍾譯《戰爭論精華》（台北：麥田，民國八十六年五月），頁75

⁵⁶ 同註55，頁255。

框架下，而國家目的凌駕於軍事目的之上，或根本決定軍事目的，似乎不可避免，因此現代有謂「有限戰爭」(即戰爭目標的性質和軍事運作的程度受政府決策者所限)的概念，歷史上早有類同思考。

(二) 音樂與哲學教育之必要

無獨有偶的，迢隔時空的柏拉圖與荀子，對音樂教育都格外重視。音樂怡情養性、培養道德、移風易俗、使民易治的功能，荀子固有詳細闡發。柏拉圖尤其視音樂為國衛必修的基礎教育，強調「純樸的音樂」為「節制之父」，音樂可使人和諧、中節，賦予人雍容氣象，並使人畢生向善。在古代音樂的品目種類較簡、且人口聚集與地點等聆賞條件不如現代，音樂已然能發揮如是顯著的社教功能，於今在更優越的基礎上，開發樂教形式的德行教育課程，可有更佳成效。

此外，柏拉圖以哲學教育為眾學依歸，國衛在遍閱各科、具備綜合能力後，再施以哲學教育，他主張國衛學習哲學的時間，應兩倍於學習體育的時間，顯示在國衛的專業生涯中「哲學」的需求，至少不亞於「體育」。揆諸西方軍事院校課程，哲學列為共同必修科目的情況至今仍極為普遍。

(三) 「利澤誠厚」的國衛生活

國衛應尚儉清貧如柏拉圖的理想？還是給養豐厚如荀子的提議？柏拉圖的學生亞里斯多德 (Aristotle) 所評論的一樁史實，或可作為回應。亞里斯多德曾批評斯巴達 (Spart) 政治制度中的監國官 (Ephor) 與元老 (Elder)，認為斯巴達的憲法精神要求這些權高位高者，必須要重德行、寡欲、清廉，所以薪俸給予十分微薄。但事實上，這些有權勢者表面與私下的生活全然兩樣，不僅生活奢靡、接受賄賂，甚且縱慾無度、沈迷女色。⁵⁷柏拉圖要求國衛「共產公妻」，其靈感是否得自當時斯巴達統治階層生活的啟發？我們不得而知。但從斯巴達的實踐經驗可以瞭解，違反人性而衍生的陽奉陰違，不利反害。我們從中國史實亦可尋獲「俸祿微薄則不足以養廉」的例証，例如有研究指出，明代胥吏難保其良好紀綱的主因，並非道德淪喪，而在於待遇(俸祿)苛刻，不足供養家庭與維持和官職相符的威儀。⁵⁸我們再對照現代司法官待優而職位穩固、以維其公正廉明的制度精神，更可以佐証「利澤誠厚」的作法，較能切近現實、體貼人性，避免滋生弊端。

倫理道德不是一種技能，但它引導精於技能者作是非判斷、甚至關乎眾人生死的決定，難怪著名的西點軍校要以塑造學生為「有品德的領導人」⁵⁹為宗旨，

⁵⁷ The Politics of Aristotle, trans.& ed. Ernest Barker (London: Oxford University Press, 1979), pp. 77-78

⁵⁸ 繆全吉《明代胥吏》(台北：嘉新水泥公司文化基金會，民國五十八年十一月)，頁 124。

⁵⁹ 賴瑞·杜尼嵩著，陳山譯《西點軍校領導魂》(台北：智庫文化，民國八十三年九月)，頁 2。

以西點軍校領導能力的培養為焦點的著作，滿紙皆為道德、榮譽、正直的講求與申論。羅素於前代已慨嘆：「我們社會對安全的概念及道德的標準愈來愈奇怪了。武器被當成寶貝一樣小心呵護，而兒童卻乏人照顧，任由自生自滅。」⁶⁰整體價值的錯亂，導致目的與手段的相違，這樣的問題早曾存在於柏拉圖與荀子的時代，至今仍不斷湧現。如果「執政」與「國衛」都是哲學家，問題會不會改善？設若「禮義教化」以齊民齊兵，社會是否可以避免淪於邪惡？在現代延續這樣的思辨與實踐的薪火，仍深具意義，而事實上如今求解需求的迫切已甚於往日。

⁶⁰ 勞倫斯·雷山(Lawrence LeShan)著，劉麗真譯《戰爭心理學》(台北：麥田，民國八十四年六月)，P.50.

參考書目

一、中文

- 王先謙。1980。《荀子集解》。台北：世界書局。
- 方東美。1983。《原始儒家道家哲學》。台北：黎明。
- 北大哲學系注解。1983。《荀子新注》。台北：里仁書局。
- 李滌生。1979。荀子集釋。台灣：學生書局。
- 克勞塞維茨著，紐先鍾譯。1997。《戰爭論精華》台北：麥田。
- 柏拉圖(Plato)著，侯健譯。1986。《柏拉圖理想國》。台北：聯經。
- 林毓生。1983。《思想與人物》。台北：聯經。
- 韋伯著，簡惠美譯。1989。《中國的宗教：儒教與道教》。台北：遠流。
- 梁啟雄。1965。《荀子東釋》。台北：台灣商務印書館。
- 勞倫斯·雷山(Lawrence LeShan)著，劉麗真譯。1995。《戰爭心理學》。台北：麥田。
- 熊公哲。1980。《荀子今註今釋》。台北：台灣商務印書館。
- 繆全吉。1969。《明代胥吏》。台北：嘉新水泥公司文化基金會。
- 賴瑞·杜尼嵩著，陳山譯。1994。《西點軍校領導魂》台北：智庫文化。
- 饒彬。1977。《荀子疑義箋釋》。台北：蘭台書局。

二、英文

- Aristotle. Aristotle Selections. Ed. W.D.Ross . New York: Charles Scribner's Sons,1955.
- Aristotle. The Politics of Aristotle. Trans. & Ed. Ernest Barker. London: Oxford University Press,1979.
- Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Ed. Garrett Barden and John Cumming. New York:The Continuum Publishing Corporation,1975.
- Weber,Max. The Religion of China. New York:The Free Press,1951.
- Plato. The Republic and other Works. Trans. Benjamin Jowett. New York: Anchor Books,1973.
- Plato. The Collected Dialogues of Plato. Ed. Edith Hamilton & Huntington Cairns. Taipei: Malin Publications,1963.

理想的「國衛」——柏拉圖與荀子觀點的對比

Plato. The Republic of plato. Trans. & Ed. Francis Macdonald Cornford. Oxford: Oxford University Press, 1979.

（投稿日期：96 年 10 月 8 日；採用日期：97 年 3 月 14 日）