

# 中國傳統政治思想中之德與力

孫 廣 德 \*

## 摘 要

德與力是中國傳統政治思想的中心課題，歷代政治思想家討論者極多。本文按時間先後，依序分析先秦諸子、秦漢學者與魏晉以來學者對德與力的見解。綜觀歷代思想家或學者對德與力的見解，約可分為五類，其一為重德輕力，幾乎否定力。其二為重德輕力，然不否定力。其三為德與力並重。其四為重力輕德，而不否定德。其五為重力輕德，而否定德。合計之，以重德的人多，重力的人少；重德的分量遠超過重力的分量。完全重視德，根本否定力，最為理想，然事實上為不可行。其可行並能兼顧理想者，當為重德輕力，而不否定力，至少先德而後力。以此衡之，先秦儒家的主張最為可取。

## 壹、緒論

首先要說明的是：所謂中國傳統政治思想，係指未受西方影響之前的政治思想。其次要說明的有兩點：一是德與力的意義與內涵，二是德為中國傳統政治思想的特色，茲分述之：

一、德與力的意義與內涵：先說德：中國古代思想家大都喜歡講道，尤以道家與儒家為然。關於道，有種種不同的解釋，道家的解釋尤其抽象玄奧，難以把握。我們在此可先丟開那些繁雜的解釋不談，而只根據我們對各家所講的道的瞭解，提出一般的概括的說明。所謂道，就是主觀認定的根本客觀原理。這原理被當著是客觀的，但是由主觀所認定的，所以未

\* 作者為本校政治系教授

必真正是客觀的，只是在主觀上認為它是客觀而已。既然認為它是根本的客觀原理，因而也認為它是絕對真實正確的，必須遵循而不能違背的，於是它便成了是非善惡的標準。這樣的道，我們可以用一個流行的詞語，把它叫做「真理」。而所謂德，就是得之於道者；所謂得之於道，就是人有意地去實踐道，而且確實做到了。德既然是由對道的實踐而來，所以常把它與道連在一起，稱之為「道德」。各家甚至各人對根本客觀原理的認定不同，也就是他們的道不同，因而他們心目中的道德自然有所不同。而我們這裡所說的道德，是指一般人心目中的道德，大體上是以儒家思想為中心，也就儒家心目中的道德；儒家與一般人心目中的道德，其主要的內涵，最基本的，不外仁義愛惠忠信孝悌等，以及能夠與此相輔相成的德目；不過也不排除其他各家所講的德。關於力，其意義不須作特別的解說，它只是一種赤裸的實際支配與約束作用，也可以稱作實力；而在政治上，實力的主要內涵是兵與刑。

二、德為中國政治思想的特色：德與力是實際政治上兩個非常重要的條件，因而形成中國政治思想的中心課題。自先秦以來，歷代政治思想家討論最多的，莫過於德與力的問題，甚至可以說所討論的其他問題，也大多或由德與力的問題延伸出來，或圍繞著德與力的問題而轉，以德與力的問題為核心。而在中國政治思想中，對於德與力問題的見解，大體而言，特別重視德，而不大重視力；因而可以說德是中國政治思想的特色。不過這並非說大家都重視德，沒人重視力；也並非說重視德的人只重視德，完全不重視力。其實有人重視德，也有人重視力；就是重視德的人，也沒有根本地否定力。只是比較起來，重視德的人比重視力的人多，而這些人重視德的程度遠超過重視力的程度而已。這種情形可以從後面的討論中看得出來。

## 貳、先秦諸子對德與力的見解

先秦諸子中，儒家重視德，而法家重視力，道家與墨家大體上可排在儒家這一邊。

儒家一方面重視德，一方面輕視力，譬如孔子便主張「為政以德」（註一），對內來說：要「使臣以禮」（註二），要「敬事而信，節用而愛人，使民以時」（註三），對外來說：

註一：論語，為政。

註二：論語，八佾。

註三：論語，學而。

「故遠人不服，則修文德以來之」（註四）。是重視德。而「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」（註五）。是輕視力。又說：「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」（註六）；而於答子貢問政時，認食、兵、信三者之中，若不得已而去之，當先去兵，至於信，則絕不可去（註七）。則是一方面重視德，一方面輕視力。孟子認為：「匹夫而有天下者，德必若舜禹」（註八），統治者要有德，而要能「以德服人」，使人「中心悅而誠服」（註九），「施仁政」（註一〇），「行仁政」（註一一），使人民生活富足，講求孝悌忠信（註一二）。是重視德。反對「以力服人」（註一三），對「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」那種武力行動，極其厭惡痛恨，因而主張「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之」（註一四）。是輕視力。荀子認為治天下最重要的是講禮義忠信，「故為人上者，必將慎禮義，務忠信，然後可，此君人者之大本也」（註一五）。是重視德。而說：「力術止，義術行」（註一六）。則是重視德而輕視力。由上所述，可見先秦儒家的幾位大師，孔子、孟子、荀子等，都是重視德而輕視力，認為為政當以德而不以力。儒家因為重視德而輕視力，所以尊王而賤霸，所謂「仲尼之徒，無道桓文之事」（註一七），就是賤霸的表示。孟子說：「五霸者，三王之罪人也」（註一八），就是因為三王行王政，而五霸行霸政。王之所以當尊，因其「以德行仁」；霸之所以當賤，因其「以力假仁」（註一九）。管子為齊桓公行霸

註四：論語，季氏。

註五：論語，憲問。

註六：論語，為政。

註七：論語，顏淵。

註八：孟子，萬章上。

註九：孟子，公孫丑上。

註一〇：孟子，梁惠王上。

註一一：孟子，公孫丑上。

註一二：孟子，梁惠王上。

註一三：孟子，公孫丑上。

註一四：孟子，離婁上。

註一五：荀子，彊國。

註一六：同上。

註一七：孟子，梁惠王上。

註一八：孟子，告子下。

註一九：孟子，公孫丑上。

政，所以孟子加以輕視說：「加彼其卑也」（註二〇）。荀子說：「義立而王，信立而霸」（註二一）；又說：「人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸」（註二二）。雖不如孔孟那樣貶斥霸政，但也顯然認為霸不如王。

道家雖然對於德的見解與儒家不同，認為儒家所講的仁義禮智忠孝慈愛等，不能算是德，最多也不過是「下德」，因為是「不失德」（註二三），也就是有意地去講德，那正是無德的表現，所以說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮，忠信之薄而亂之首」（註二四）；「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」（註二五）。但他們並非不講德，譬如老子第五十四章中便一連講了好幾個德：「其德乃真……其德乃餘……其德乃長……其德乃豐……其德乃普……」，其他各章中講到德處也很多。而莊子一直嚮往「至德之世」（註二六），同時喜歡講「帝王之德」（註二七）。只是他們講的德與儒家不同而已，依他們的意思，儒家所講的是「下德」，他們自己講的是「上德」，「上德不德」（註二八），也就是不自以為有德，不有意地去講德，其實就是「無為」，就是順乎自然。無論如何，道家總也是講德的，也是重視德的。他們心目中的德是無為，是順乎自然。他們主張為政要順乎自然，無為而治，就是莊子所說的：「以無為為常」（註二九），「聞在宥天下，不聞治天下也」（註三〇）。另一方面他們也輕視力，如老子說：「以道作人主者，不以兵強天下」（註三一），「兵者，不祥之器」（註三二），「民不畏死，奈何以死懼之」（註三三）；莊子中有說劍篇，對趙文王好

註二〇：同上。

註二一：荀子，王霸。

註二二：荀子，彊國。

註二三：老子，第三十八章。

註二四：同上。

註二五：老子，第十八章。

註二六：如莊子，天地篇。

註二七：莊子，天道篇。

註二八：老子，第三十八章。

註二九：莊子，天道篇。

註三〇：莊子，在宥篇。

註三一：老子，第三十章。

註三二：老子，第三十一章。

註三三：老子，第七十四章。

劍而多養劍術之士，甚為鄙薄，都是輕視力。

墨家對儒家所倡的各項德，大都加以肯定，而且加以宣揚。儒家稱讚的有德之君，如堯舜禹湯文武等，墨家也不時稱讚；儒家所貶斥的無德之君，如桀紂等，墨家也不時加以貶斥。不過墨家對儒家所講的愛，更推進一步，而講兼愛（註三四）；對義也特別強調，而有貴義篇，專講義；而且把愛、義等德與利相結合，因而與儒家有所不同。不過墨家所講的德，要比道家所講的德更接近儒家。墨家論政重視德，更輕視力，墨子書中有非攻上、非攻中、非攻下、公輸等篇，專門闡發反對攻戰，反對使用兵力與強力的意思。

總之，儒道墨三家諸子，對於德的見解雖有不同，但都重視德而輕視力，主張為政以德而不以力，則是相同的；只是儒家的見解比較為多數人所接受而已。不過儒道墨三家諸子雖重視德而輕視力，但他們並沒有根本地否定力。因為如我們前面所說，德與力是實際政治中兩個重要的條件。談到實際政治，無論如何重視德，然而單有德是不夠的；無論如何輕視力，然而不能完全不用力。因而儒家的孔子說：「善人教民七年，亦可以即戎矣」；又說：「以不教民戰，是謂棄之」（註三五）。是主張用兵。當然他主張用兵的目的不是侵略，而是保護人民。孟子說：「保民而王，莫之能禦也」（註三六）。這保民正是用兵的目的。荀子說：「處勝之人勢，行勝人之道，天下莫忿，湯武是也。處勝人之勢，不以勝人之道……桀紂是也」（註三七）。勝人之勢是力，勝人之道是德。由這段話看，荀子認為力是可用的，不過要與德並用，或以德用之，像湯武那樣，而不可只用力不用德，或不以德用之，像桀紂那樣。道家的老子雖認為兵是「不祥之器」，但「不得已」時仍須「用之」，只是不可好戰，而應「恬淡為上」而已（註三八）。由他的「善戰者」（註三九），「古之用兵者」（註四〇）這些話，可看出他承認事實上是免不了要用兵的，只是用兵一方面要被動而不主動，就是「吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺」（註四一）；一方面勝而不喜，「戰勝，以哀禮

註三四：參墨子，兼愛上、中、下。

註三五：論語，憲問。

註三六：孟子，梁惠王上。

註三七：荀子，彊國。

註三八：老子，第三十一章。

註三九：老子，第六十八章。

註四〇：老子，第六十九章。

註四一：同上。

處之」（註四二）。莊子書中則沒有明白承認使用強力之處。墨家的墨子雖堅決主張非攻，但他所非的主要是侵略性的戰爭，對於自衛性的戰爭，他並不反對，而且明白主張充實兵、食，修築城郭，睦鄰救弱，共抗侵略（註四三），對湯伐桀，武王伐紂，也加以稱讚，謂「彼非所謂攻，謂誅也」（註四四）。又儒家與墨家都承認在不得已時可以用刑，這也是承認可以用力的一面。如孔子說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格；道之以政，齊之以刑，民免而無恥」（註四五）。用刑雖不如用德用禮的效果好，不如用德用禮來的理想，但不得已時也不能不用。又於論語子路說：「禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」刑罰不可不用之意，尤為明顯。荀子更說：「殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也」（註四六）；又說：「賞有功，罰有罪，……治必由之，古今一也」（註四七）。墨子尚同上說：「下比不能上同者，此上之所罰」；尚同中更詳論刑賞之用。

法家諸子的主張與儒家、墨家以至於道家，大不相同，甚至可以說完全相反。他們重視力而輕視德，如商君書裡說：「國之所以重，主之所以尊者，力也」（註四八）；「力多者王」（註四九）；「國好力，日以難攻；國好言，日以易攻」（註五〇）。韓非子裡說：「力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力」（註五一）；又說：「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力……處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世，循揖讓之規，非聖人之治也」（註五二）。是都重視力。商君書稱禮樂、詩書、修善、孝弟、誠信、貞廉、仁義、非兵、羞戰為六蠹（註五三）。韓非說：「仁之為道，偷樂而後窮」（註五四）；又說

註四二：老子，第三十一章。

註四三：參墨子，七患、非攻下等篇。

註四四：墨子，非攻下。

註四五：論語，為政。

註四六：荀子，正論。

註四七：荀子，彊國。

註四八：商君書，慎法。

註四九：商君書，去彊。

註五〇：商君書，說民。

註五一：韓非子，顯學。

註五二：韓非子，八說。

註五三：商君書，靳令。

註五四：韓非子，六反。

：「吾是以知仁義愛惠之不是用」（註五五）。是都輕視德。他們重視力而輕視德，以爲爲政當以力，而不當以德；正如商君書錯法篇所說：「任其力，不任其德」。所謂以力，一方面是講農戰，一方面是嚴刑峻罰。農與戰是達到富強的途徑，正如韓非子所說：「富國以農，距敵恃卒」（註五六）。因而商君書說：「故聖人之爲國也，入令民以屬農，出令民以計戰」（註五七）。刑罰是驅使與約束臣民的工具，爲了收到效果，刑罰必須嚴峻，所以商君書說：「禁姦止過，莫若重刑」（註五八）；「刑重必得，則民不試，故國無刑民」（註五九）；「刑重者，民不敢犯，故無刑也」（註六〇）。這因爲如韓非子所說：「所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也。民不以小利蒙大罪，故姦必止也」（註六一）。講求農戰，以達國富兵強；嚴刑峻罰，以驅使並約束臣民。這都是重視力，使用力。

### 參、秦漢學者對德與力的見解

到了秦漢時代，墨家思想已經衰微，沒人傳述發揚，儒、道、法三家，則都後繼有人，只是在思想上並無創新。又有幾部屬於雜家的大著作，頗爲可觀；不過既屬雜家，其學說思想多係雜湊各家而成，除王充的論衡外，很少獨特之處。因而綜觀秦漢時代的思想，與先秦思想加以比較，實在沒有什麼特色可言，對德與力的見解，自然也是如此，所以我們只作簡單扼要的敘述。

先就儒家而言：秦漢時代屬於儒家的學者，其重要的，在西漢有陸賈、賈誼、董仲舒、楊雄及鹽鐵論一書中所載的賢良文學之士等。他們大體上仍是主張用德而不用力的。如陸賈著新語，認爲爲政不在於法令刑罰，而在於重視仁義而任用賢人，說：「孔子曰：有至德要道以順天下，言德行而其下順之矣」（註六二）。賈誼著有新書，認爲最好用禮義德教治國道以順天下，言德行而其下順之矣。

註五五：韓非子，姦劫弑臣。

註五六：韓非子，五蠹。

註五七：商君書，算地。

註五八：商君書，畫策。

註五九：商君書，賞刑。

註六〇：商君書，畫策。

註六一：韓非子，六反。

註六二：新語，台北，世界書局，民四七年五月初版，慎微第六。

，而不用法令刑罰，因為：「以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰；刑罰積而民怨背，禮義積而民和親……道之以德教者，德教治而民氣樂；歐之以法令者，法令極而民氣哀。哀樂之感，禍福之應也」（註六三）。董仲舒著春秋繁露及天人三策，認為為政應該法天，天是任德不任刑的，為政也應該任德而不任刑，「故聖人多其愛而少其嚴，厚其德而簡其刑，以此配天」（註六四）。楊雄著太玄經及法言等書，反申韓之術，以為是「不仁之至矣」（註六五），而倡仁義道德禮樂，認為：「導之以仁，則不相賊；蒞之以廉，則不相盜；臨之以正，則不相詐；修之以禮義，則下多德讓」（註六六）。鹽鐵論中所載的賢良文學之士，認為為政治國，對內對外都應以德而不以力，所以說：「畜仁義以風之，廣德行以懷之，是以近者親附而遠者悅服」。又說：「夫導民以德，則民歸厚」（註六七）。並引孔子語說：「遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之」（註六八）。總之，應該「廢力尚德……以仁義導之」（註六九）。就歷史事實觀之，以德不以力者必王，如「周累世積德，天下莫不願以為君，故不勞而王」；以力不以德者必亡，如「秦楚三晉，號萬乘，不務積德，而務相侵，構兵爭強而卒俱亡」（註七〇）。不過兩漢屬於儒家的學者，也與先秦幾位大師一樣，雖然重視德，但並未根本否定力，也承認力的使用是不可避免的。如陸賈勸漢高祖時，便說：「文武並用，長久之術也」（註七一）；新語中又說：「伊呂之臣，因天時而行罰……」（註七二）。是對於兵與刑都加以承認。賈誼雖然主張最好用禮義德教，而不用法令刑罰，但他也承認禮義德教與法令刑賞各有其功能；用禮義德教最為理想，可是法令刑賞也不能完全不用，因為「夫禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後……慶賞以勸善，刑罰以懲惡……」（註七三）。董仲舒雖然主張「任德而不任刑」，但並非主張刑絕

註六三：新書，台北，世界書局，民四七年五月初版，卷一〇，定取舍。

註六四：清凌曙注，春秋繁露注，台北，世界書局，民四七年五月初版，陰陽義第四十九。

註六五：晉李軌注，楊子法言，台北，世界書局，民四四年一一月台一版，問道卷第四。

註六六：楊子法言，先知卷第九。

註六七：桓寬撰，鹽鐵論，北世界書局，民四七年五月初版，本議第一。

註六八：同上。

註六九：鹽鐵論，世務第四十七。

註七〇：同上，誅秦第四十四。

註七一：史記，卷九七，陸賈列傳。

註七二：新語，慎微第六。

註七三：新書，卷一〇，定取舍。

## 中國傳統政治思想中之德與力

對不可用，只是主張「厚其德而簡其刑」，「使德之厚於刑也」（註七四）而已。楊雄雖斥申韓「不仁之至」，而主張講求道德仁義禮樂，但也承認刑不能全廢，而說：「如有犯法，則司獄在」（註七五），只是應先教而後殺罷了。鹽鐵論中所載的賢良文學之士也不能不承認「刑之於治，猶策之於御也，良工不能無策而御……」（註七六）；所以他們只能主張先教而後刑，刑罰不可太繁，而不能主張將刑完全廢除。到了東漢，有王苟著潛夫論，一面於思賢篇主張爲官者要「德稱其位」，一面於衰制篇主張重「法令」，用刑賞。荀悅著申鑒，於政體篇謂：「政之大經法教而已」；又於雜言下篇謂：「教扶其善，法抑其惡」。教重德化，法重刑賞。另崔實著政論（註七七），徐幹著中論（註七八），仲長統著昌言三十四篇（註七九），總括言之，大體都主張德與刑並重，對德與力的見解，已與先秦儒家大師及西漢儒家學者不同。

次就道家而言：這裡所說的秦漢道家，主要指西漢初期流行的黃老思想而言，漢書藝文志所列道家類黃帝四經四篇、黃帝銘六篇、黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇等，都是當時服膺道家思想的偽託之作，這可由新出土的黃帝四經中看得出來。漢初的君主大臣中也大都服膺這種思想，他們大體主張清靜無爲，使人民休養生息，對內少用刑罰，對外不從事征伐，可視為重視德而輕視力。但刑罰雖少用，卻仍然不廢；不從事征伐，只是國力不足情形下的暫時忍耐，因而仍不否定力。

再次就法家而言：秦漢時代的法家，有秦的李斯，西漢文帝時的晁錯，景帝時的黃生，武帝時的杜周、張湯、桑弘羊，以及鹽鐵論中所載的其他丞相、御史大夫等（實以桑弘羊為主）。他們大體都主張實力主義，對內任法用刑：李斯主張「使臣不敢不竭能以徇其主」，「使主獨制天下而無所制」，「能聳然獨行恣睢之心而莫之敢逆」，而其辦法便是使用刑罰，而刑罪之使用，一要必，二要重（註八〇）。又主張統一思想，禁止私學，下令廢除「文

註七十四：春秋繁露注，陰陽義第四十九。

註七五：楊子法言，先知卷第九。

註七十六：鹽鐵論，後刑第三十四。

註七七：戴全後漢文，卷四六。

詳七八；有四部叢刊本及漢魏叢書本。

註七九：今不傳。

註七八：史記卷八七，李斯傳。

學詩書百家語」，「令到滿三十日弗去，黥爲城旦……」（註八一）。而漢代法家則認爲：「民者教於愛而聽於刑」（註八二），「鉏一害而眾苗成，刑一惡而萬民悅，雖周公孔子不能釋刑而用惡」（註八三）。對外使用武力：李斯雖無明確的言論，然亦必有此主張。漢代法家則認爲：「有不從者，亦將舉兵而征之」（註八四），如「周室脩德長文，然國翦弱，不能自存」（註八五），「遠人不服，則修文德以來之」，是一種非常愚腐的見解。總之他們仍如先秦法家一樣，也是重視力而輕視德。不過秦漢法家，除李斯外，雖重視力而輕視德，但並不根本否定德，只是認爲「不能純教於彼」而不用刑（註八六），不能完全「循性而化」，而不「舉兵征之」（註八七），也就是不能只重視德而不重視力而已；則與先秦法家有所不同。

最後就雜家而言：秦漢時代屬於雜家的人物，有秦的呂不韋及其門客，著有呂氏春秋；西漢的淮南王劉安及其門客，著有淮南鴻烈，即內書，自隋書經籍志改名爲淮南子，另有外書及中篇，今不傳；東漢的王充，著書甚多，今只有論衡一書流傳。雜家本係雜集各家學說而成，不過呂氏春秋中不采法家學說，關於德與力的問題，見解大致與先秦及西漢的儒家相似，認：「爲天下及國，莫若以德，莫如行義」（註八八），刑殺雖不能全廢，但須行之於教化之後，應效法「三王先教而後殺」（註八九），淮南子整體來說，偏向於道家，而關於德與力的問題，對於德是採儒家的見解，特重教化，說：「先王之教也，因其所喜以勸善，因其所惡以禁姦，故刑罰不用，而威行如流，政令約省，而化耀如神」（註九〇），幾乎廢刑而治。對於力見解類法家而略不同，一方面根據人的心理施行賞罰，說：「故聖人因民之所喜而勸善，因民之所惡而禁姦；故賞一人而天下譽之，罰一人而天下畏之」（註九一），

註八一：史記，卷六，秦始皇本紀。

註八二：鹽鐵論，後刑第三十四。

註八三：同上。

註八四：鹽鐵論，繇役第四十九。

註八五：鹽鐵論，誅秦第四十四。

註八六：鹽鐵論，疾貪第三十三。

註八七：鹽鐵論，繇役第四十九。

註八八：許維遹撰，呂氏春秋集釋，台北，世界書局，民四七年五月初版，卷一九，上德篇。

註八九：呂氏春秋集釋，卷三，先己篇。

註九〇：高誘注，淮南子集釋，台北，世界書局，民四七年五月初版，卷二〇，泰族訓。

註九一：同上，卷一三，汜論訓。

頗似法家的論調，但「勸善」、「譽之」，則非法家所重。另方面主張用兵，說：「故聖人之用兵也，若櫛髮耨苗，所去者少，所利者多」（註九二），也似法家的口氣，但其所謂「所利」係指利民而言，與法家之利君利國不同。再方面強調勢，說：「堯舜爲匹夫，不能化一里；桀在上位，令行禁止。由此觀之，賢不足以爲治，而勢可以易俗明矣」（註九三），幾乎完全抄自韓非子，自與法家無異；而勢是由特殊地位所產生的力。這可說是儒家重德的見解與法家重力的見解，並存於淮南子之中，而作者終極態度都似乎是主張先德而後力的，如兵略訓講用兵時便說：「教之以道，導之以德而不聽，則臨之以威武；臨之以威武而不從，則制之以兵革」。這應該是一種合理可行，而一般人可以接受的主張。論衡雖屬雜家著作，但也頗具特色，對自古流傳的學說與觀念作猛烈的評擊，可說是相當大膽的；而其評擊的根據則是實證主義與經驗主義，頗富科學精神。至於對德與力的見解，是主張二者並用，認為「治國之道，所養有二，一曰養德，二曰養力……事或可以德懷，或可以力懼；外以德自立，內以力自備；慕德者不戰而服，犯德者畏兵而卻」（註九四）。因為用德，所以講教化（註九五）；因為用力，所以又講兵刑（註九六）。

## 肆、魏晉以來學者對德與力的見解

魏晉時代道家思想盛行，如何晏、王弼、阮籍、嵇康、劉伶、張湛、向秀、郭象等，都是道家思想的傳述與發揚者。但仍有不少學者堅信儒家思想，如裴徽、傅玄、劉實等是。當時道家學者對德與力的見解，與先秦道家老子大致相同；儒家學者對德與力的見解，則與東漢儒家學者大致相同。

隋唐時代，隋朝只有一位有名的學者，就是王通；唐朝有名的學者，也不過韓愈、柳宗元、李翱三人而已。王通字仲淹，自稱文中子，曾仿六經作樂論、續書、續詩、贊易及元經（仿春秋），又仿論語作文中子中說，可見是儒家學者，不過對老莊與釋迦也相當尊重。王

註九二：同上，卷一五，兵略訓。

註九三：同上。

註九四：劉盼遂集解，論衡集解，台北，世界書局，民五六六年一二月再版，卷一〇，非韓。

註九五：同上，卷三，率性。

註九六：參同上，卷八，儒增。

通的著作今唯存中說一書，其他均失傳。他對德與力的見解，與先秦及西漢儒家大致相似，重視德而輕視力，但對力並不完全否定，只是不能單用力不用德，而且要先用德而後用力。如說：「古之爲政者，先德而後刑，故其人悅以恕；今之爲政者，任刑而棄德，故其人怨以詐」（註九七）。以德爲政，不得已時用力，也就是德治。所謂德治，就是講仁義，行教化，興禮樂，明三綱，達五常，所以中說卷六禮樂篇說：「仁義，其教之本乎！先王以是繼道德而興禮樂」。卷三天地篇說：「吾嘗聞夫子之論詩矣，上明三綱，下達五常」。韓愈以傳儒家道統自居，其著作輯爲韓昌黎集，雖稱頌堯舜禹湯文武周公孔子孟子（註九八），但對德與力的見解，實不盡明確。他強調君主地位的尊嚴及其對臣民的權威，並不課君主以仁民愛民的責任；不過他認爲君主有恩德於民，而說：「故君者，理吾所以生者也」（註九九）。君主可誅殺臣民，臣民只能對君主盡義務，而無反抗君主的權利；不過他說：「君不出令，則失其所以爲君」，失其所以爲君，便是一夫，一夫是可誅的（註一〇〇）。他未明言德與力的輕重，但依上述推測，應是德與力並重的。柳宗元大體也屬儒家，而近荀子，其著作輯爲柳河東集，認爲國家的建立是由於部落層層併吞的結果，也就是說力是一個主要的因素；但用力者必須有德，所以德也非常重要（註一〇一）。其論政術，主張重禮法（註一〇二），薄賦歛（註一〇三），勿擾民（註一〇四），大體上是德與力並重。李翹是韓愈弟子，也屬儒家，有李文公集十八卷，存四部叢刊中，李氏對德與力的見解，顯然比韓、柳二氏更重視德。他論政特重禮樂、倫常，說：「聖人知人性之皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之」（註一〇五）；是重視禮樂。又說：「所謂君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，而養之以道德仁義之謂也」（註一〇六）；是重視倫常。他重禮樂以性善說爲依據，而持

註九七：宋阮逸注，文中子中說注，台北，世界書局，民四八年一二月初版，卷三，事君。

註九八：韓昌黎集（四部叢刊本），台北，台灣中華書局，民五四年一月台一版，卷一一，雜著，原道。

註九九：同上，卷一二，圬者王承福傳。

註一〇〇：參同上，卷一一，雜著，原性。

註一〇一：參柳河東集（四部叢刊本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷三，封建論。

註一〇二：參同上，卷三，守道論。

註一〇三：參同上，卷一六，捕蛇者說。

註一〇四：參同上，卷七，種樹郭橐駝傳。

註一〇五：李文公集（四部叢刊本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷二，復性書上。

註一〇六：同上，卷四，去佛齋。

性善說必然主德治；他重倫常主張以道德仁義來維繫，自然就不用力。此外他又主張輕賦養民（註一〇七）。可見他相當重視德，而非輕視力。

宋明的學者大都自命為儒家，宋朝的道學家、功利派及元祐黨人，明朝的道學家及非道學家的學者，沒有人願意被排斥於儒家之外。他們對德與力的見解，大體而言，道學家比較重視德，功利派及其他非功利派的學者，是德與力並重，元祐黨人則尤其重德。不過個別的說，每一派學者中各人的見解仍不相同。先就宋朝的道學家來說。周敦頤主張：「以仁育萬物，以義正萬民」（註一〇八）；「以政養萬民，肅之以刑」（註一〇九）；又主張興禮樂，修教化（註一一〇）。就是以仁義禮樂刑政為治，雖德與力並言，但顯然是以德為主而以力為輔。邵雍說：「用無為，則皇也；用恩信，則帝也；用公正，則王也；用智力，則霸也……」（註一一一）。他把皇列為最上等，而皇是用無為，但在實際政治上不可能完全無為，此所謂無為，必是德治的最高境界，與孔子所謂「無為而治，其舜也歟！」（註一一二）的無為同義。其次是帝，用恩信；王，用公正；而恩信、公正都屬德。最下等為霸，用智力，也就是用力。帝、王的等級高於霸，恩信、公正的價值自然高於智力，合皇的無為而言之，就是德重於力。張載把政治與倫理密切地結合為一體，認為君臣人民的關係如同父母兄弟，長者尊之，幼者慈之，鳏寡孤獨廢疾者保之翼之，「違曰背德，害仁曰賊」（註一一三）。說：「為政不以德，人不附且勞；為政必身倡之，且不憂其勞，又益之以不倦」（註一一四）。又說：「道千乘之國，不及禮樂刑政，而云節用而愛人，使民以時，言能如此則法行，不能如是則法不徒行，禮樂刑政亦制數而已爾」（註一一五）。是以道德為根本，以禮樂刑政為工具；禮樂也可歸在德的一邊，只有刑政屬力。總之是重德而輕力，力雖不能不用，但不受重視。二程（顥，明道與顥，伊川）著作多未明白分開，依他們的見解，政治實包括在倫理之中，

註一〇七：參同上，卷三，平賦書。

註一〇八：周子全書，台北，廣學社印書館，民六四年六月初版，進呈本通書二，順化第十一。

註一〇九：同上三，刑第三十六。

註一一〇：參同上三，樂上第十七，中第十八，下第十九。

註一一一：皇極經世（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷八上，觀物外篇下。

註一一二：論語，衛靈。

註一一三：張子全書（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，西銘。

註一一四：同上，正蒙，有司。

註一一五：同上。

而倫理政治都是道的表現。在父子、君臣、夫婦、長幼、朋友等倫理與政治關係中，一切的作為，一則應依道各盡其分，二則應依道無偏無私，三則應不行不義，不殺不辜（註一一六），其具體的辦法便是禮（一一七）。大體上是重德不重力的，不過並不否定力。朱熹認為政治有一個最高的理型，其具體規範就是三綱五常，人稟理而有性，所以這些規範也為人性中所固有，不過在人性中只稱之為仁義，其所以有不同的名稱，乃因個人在人倫關係中的身份地位不同，而理有不同之用（註一一八）。能瞭解這理，依循這理，實行這理的，便是聖人，是王政；不能依循這理，雖有偶合而不瞭解的，只是英雄，是霸政（註一一九）。由此可見朱熹顯然是尊王賤霸，王以德而霸以力，自然是重視德而輕視力。此處又解釋以德為政說：「但德修於己，而人自感化。然感化不在政事上，都在德上」（註一二〇）。是明白表示重視德。但又說：「故感者不能齊一，必有禮以齊之；……齊之不從，則刑不廢」（註一二一）。是仍不否定力。陸象山主張以理為主，以勢為賓，認為「天下如此，則為有道之世；國如此，則為有道之國；家如此，則為有道之家；人如此，則為有道之人」（註一二二）。「當無道時」，則「但論勢不論理」（註一二三）。理雖不就是德，但依理而行則必合於德；而勢就是由特殊地位而有的力。因而以理為主，以勢為賓，可說就是重視德而輕視力，但並不否定力。

次就宋朝的功利派來說。李觀談到王霸問題，一方面認為霸就是強國，也是不容易做到的。如管仲相齊桓公，商鞅相秦孝公，都能「明法術耕戰，國以富而兵以強」，比宋朝的國貧兵弱，受異族侵略要好的多（註一二四）。另方面認為不當以仁義道德與力及功利作為分辨

註一一六：參二程全書（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷四、五，二先生語。

註一一七：參同上，卷一八，伊川先生語。

註一一八：參朱子大全（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，文集，卷三六，答陳同甫書；卷四二，答胡廣仲。朱子語類，台北，正中書局，民五一年一〇月影印明刻宋咸淳六年導江黎民本，卷五，仁義禮智等名義。

註一一九：參同上，答陳同甫書。

註一二〇：參朱子語類，卷二三，論語五，為政以德章。

註一二一：同上。

註一二二：陸象山全集，台北，世界書局，民四八年九月初版，卷一二，與伯協。

註一二三：同上。

註一二四：參直講李先生集（四部叢刊初編集部），上海，商務印書館藏明刊本，卷三，寄上范參政書。

王霸的標準，因為王政也不能純任德而不用力，如周公就曾誅管、蔡（註一二五）。實則王霸的分別在地位，天子就是王，諸侯就是霸（註一二六），不關德與力。總之他是反對重德輕力，而主張德與力並重。王安石主張德與刑並重，說：「君任德則下不思欺，君任察則下不能欺，君任刑則下不敢欺」，聖人對此三者，「亦兼用之而已」（註一二七）。不過談到王霸，他還是要分個高低，說王者為仁義禮信，只因其當為，並無所求；霸者則存心求利（註一二八），仍有尊王賤霸之意，不過其分辨在德與利，而在德與力。若單就其關於刑德的主張看，則是明白重德而又重力的。陳亮以公天下「之心」分辨王霸，王霸均有公天下之心，能充其大公而至極者為王，雖公而未能盡公者為霸。王霸雖仍有高下之分，但已不如一般人那樣的尊王賤霸了。談到治術，則認為「……禮樂刑政，所以董正天下而君之也；仁義孝悌，所以率先天下而為之師也」，主張「二者交備而並用」（註一二九）。以禮樂刑政為君道，即所以「作之君」者；以仁義孝悌為師道，即所以「作之師」者；二者並用，即王霸並用。是明白說明德與力二者並重。不過依陳亮之意，仍以王政為主，即以德為主（註一三〇）。葉適講勢頗似法家，以為君主所以能令人畏使人慕，刑賞所以收效，都是因為處君主的地位而有權力，也就是由於有勢（註一三一）。因而勢須在己，而不可在人。勢在己則可以治天下而不為所制，如堯舜禹湯漢高祖漢光武唐太宗等是；勢在人則受制於人，甚至亡於人（註一三二）。頗有重視力而輕視德的意味。

再次就宋朝元祐黨人來說。司馬光講王霸，以為天子謂之王，諸侯謂之霸，所由之道無二，只是「得之有深淺，成功有大小耳」（註一三三）。這道主要是仁義，所以說：「仁義者

註一二五：參同上，卷三六，元紀二首。

註一二六：參同上，卷三四，常語下。

註一二七：王臨川全集（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷六七，三不欺。

註一二八：參同上，王霸。

註一二九：龍川文集（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷一一，策，廷對。

註一三〇：參同上。

註一三一：水心集（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷四，治勢。

註一三二：參同上。

註一三三：司馬文正集（四部叢刊正編），上海涵芬樓借常熟瞿氏藏宋紹興刊本影印，卷七四，迂書，道同。

，所以治國家而服諸侯也，皇帝王霸皆用之，顧所以殊者，大小高下遠近多寡之間耳」（註一三四）。由此看，他是重德不重力的，因為明說霸者亦須用仁義，而未明說王者亦須用力。蘇洵談到治術，主張君主應使人民都能遵守禮制。其方法是以身作則，採用身教，使人以不遵守禮制為恥（註一三五）。又主張以易、樂、詩等，使人對禮制的遵守能夠持久（註一三六）。似乎也是重德而輕力。蘇軾說：「國之所以存亡者，在道德之深淺，而不在乎強與弱；曆數之所以長短者，在風俗之厚薄，而不在乎富與貧。道德誠深，風俗誠厚，雖貧且弱，不害於長而存；道德誠淺，風俗誠薄，雖富且強，不救於短而亡」（註一三七）。是極端的重德而輕力。以為強弱貧富與國之存亡及曆數之長短無關，簡直是將力完全否定。蘇轍認為：「古之聖人因事立法以便人者有之矣，未有立法以強人者也」（註一三八）。是寓反對用力的意思。並認為：「聖人躬行仁義而利存，非為利也；惟不為利，故利存」（註一三九）。則是主張用德。合起來看，便是重德而輕力。元祐黨人在言論上特別重視德而不重視力，大概是受王安石變法的主張所刺激，他們重德而輕力的言論，可能就是對王安石的變法主張而發，因為他們都是反對變法的。

又次就明代的道學家來說。明代的道學家主要的是王守仁，他認為「心即理也」（註一四〇），天地萬物之理都在吾心之中（註一四一），則吾心本與天地萬物為一體，而這與天地萬物為一體之心便是仁，這仁又可稱為明德。人的本心，仁或明德為私欲所蔽，便分隔隘陋，所以須做明德的功夫，也就是要去私欲。而明德的功夫必須在實際事物中來做，其事就是親民。所謂親民，包括齊家、治國、平天下，也就是仁心的推擴，而其最高的理想是止

註一三四：同上，卷七三，疑孟，堯舜性之也湯武身之也五霸假之也。

註一三五：參嘉祐集（四部叢刊正編），上海涵芬樓借常熟瞿氏藏宋紹興刊本影印，卷六，六經論，禮論。

註一三六：參同上，易論、樂論、詩論。

註一三七：東坡集（四部叢刊本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，東坡續集，卷一，上神宗皇帝書。

註一三八：欒城集（四部叢刊本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，欒城後集，卷七，歷代論，周公第三。

註一三九：同上，卷六，孟子解首章。

註一四〇：參王陽明全書，台北，正中書局，民五九年五月台四版，語錄，卷一，傳習錄上。

註一四一：參同上，卷二，傳習錄中。

於至善（註一四二）。如此說來，為政便是行仁的一個步驟，一個環節，自然以德不以力。但守仁為官時曾用兵，亦曾用刑，可見力不能廢，不得已時也要用。

最後就明代道學家以外的學者來說。劉基稱讚堯舜商湯文武孔子（註一四三），書中又談說仁義，主用賢人，重視養民（註一四四），顯係重視德。又說：「天生民，不能自治，於是乎立之君，付之生殺之權，使之禁暴誅亂，抑頑惡而扶弱善也」（註一四五），是又重視力。所以說是德與力並重。但比較起來說，似更偏重於德，蓋其在郁離子魯般篇中強調德可以勝力，敵力、生力；力或勝於一時，德則愈久愈勝。方孝孺講到後一朝代取替前一朝代，有三種不同的情形，就是正統、附統與變統。而三統的分別在於是否取位以正；而取位之正與不正，又以德為主要條件之一（註一四六）。又倡民本君末（註一四七），重視養民（註一四八）。且人天生不平等，君主的責任就是在使人趨於「智且富」，近於平等，其辦法，一是以禮教使人的自然不平等各得其分，二是以道德心與人為的力量以補救自然不平等的懸殊（註一四九）。可見是重視德。不過方氏反夷狄的言論非常激烈（註一五〇），但並未涉及武力的使用。張居正主張為政應綜名實，用剛嚴。所謂綜名實，就是循名責實，辨真偽，信賞罰（註一五一）；所謂用剛嚴，就是反對仁柔，而主張威猛如秦始皇、明太祖的作風（註一五二）。又認為「國勢強，則動罔不吉；國勢弱，則動罔不害」（註一五三）。似與法家無別，對力非常重視。不過他仍認為應以道德仁義為根本，以禮樂與賞罰並用，而且「禮樂禁失未然之前

註一四二：參王陽明全書，文錄，卷一，大學問。

註一四三：參誠意伯集（國學基本叢書內），台北，台灣商務印書館，民五七年一二月台一版，卷四，天說下。

註一四四：參同上，卷二，郁離子，靈丘丈人篇。

註一四五：參同上，蛇蝎篇。

註一四六：參遜志齋集（四部備要本），台北，台灣中華書局，民五四年一一月台一版，卷二，釋統上、中、下，後正統論。

註一四七：參同上，卷三，君職。

註一四八：參同上，卷五，甄琛。

註一四九：參同上，卷一，宗儀第九首，體仁；卷三，君職；卷一六，南齊記。

註一五〇：參同上，卷二，後正統論。

註一五一：參張文忠公全集（國學基本叢書），台北，台灣商務印書館，民五七年一二月台一版，文集三，辛未會試程策三道。

註一五二：參同上，文人一一，雜著。

註一五三：同上。

，法施已然之後」。因禮樂的功效不易見，賞罰的功效易見，所以為政者常為圖一時之便而用賞罰，「實則教化不行，禮義不立，至於禮樂不興」，則「刑罰不中」。總之，「道之以德，齊之以禮」，遠優於「道之以政，齊之以刑」（註一五四）。又可見其對德仍相當重視。總括地說，他是德與力並重的。呂坤主張為政者須安民、養民、教民，而所教的是「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的人倫（註一五五）。又講法與禮（註一五六）。而以無為而治為理想（註一五七）。綜合起來看，他是重德而輕力，但並不否定力。李贊發揚王守仁的良知說，主張一切任自己的良知判斷，所以倡自由，反干涉。他倡自由就是要打倒權威，不受古人以至於聖人及道統的束縛（註一五八）。他反干涉不僅反政刑，而且反德禮；凡以政刑德禮加諸人，要人如何如何者，都是干涉，都應反對（註一五九）。此種思想頗似道家。不過他又唱民本，主張民本君末，民貴君輕，安民養民（註一六〇）。認為「君臣以義交者也」，君不可諫，臣引身而退（註一六一）。大體都是重德而輕力，不過輕力的主張較明顯強烈，而重德的主張較隱晦微弱。

明末清初以及清代前半期，一般學者大體是主張德與力並用。至鴉片戰後，西方國家侵入中國，國人所看到的是他們的富強，也就是力。對這種情形有兩種反映，一是保守人士認為中國向來以德治國，不必羨慕西國的富強而去學習模仿。當然他們並不是不要富強，而是認為只要修其德，則國自富，兵自強，可說是重德輕力而不廢力。一是開明人士認為中國的道德固甚重要，但西人的富強也絕對重要，必須學習模仿。可謂是德與力並重，而較後有些人甚至認為力比德尤為重要。實則各人對德與力的輕重，見解互有差異，此處僅大體言之，不及詳細論列。

註一五四：參同上，奏疏一，陳六事疏；文集九，宜都縣重修儒學記。

註一五五：呻吟語（呂新語全書內），明萬曆間刊本，卷五，外篇，治道。

註一五六：參同上；同上，卷六之一，人情。

註一五七：參同上，卷五，外篇，治道；卷四之二，外篇，世運。

註一五八：參李氏藏書，台北，學生書局，民六三年八月，卷三二，儒臣傳，德業儒臣，孟軻附樂克論；卷四〇，更學儒臣，司馬談、司馬遷傳末。李氏焚書，台北，河洛圖書出版社，民六三年五月台影印初版，卷一，答耿中丞；卷三，童心說。

註一五九：參焚書，卷一，答耿中丞；卷三，四勿說。

註一六〇：參溫陵集（二），台北，文史哲出版社，民六〇年八月景印初版，卷一九，道古錄，舜好問；藏書，卷六八，外臣傳，吏隱，馮道。

註一六一：參初譚集，台北，河洛圖書出版社，六五年三月台影印初版，卷二四，君臣四，痴臣。

## 伍、結論

綜前所述，歷代思想家或學者，對德與力的見解可分為五類：其一、重德輕力，幾乎否定力（不言力）：有先秦的莊子，唐的李翱，宋的司馬光、蘇洵、蘇軾、蘇轍，明的王守仁、方孝孺等。其二、重德輕力，然不否定力（先德而後力）：有先秦的孔子、孟子、荀子、老子、墨子，秦的呂不韋及其門客，西漢的陸賈、董仲舒、楊雄、黃老學者及君主大臣，魏晉的何宴、王弼、阮籍、嵇康、劉伶、張湛、向秀、郭象，隋的王通，宋的周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹，明的呂坤、李贊，清鴉牙戰後的保守人士等。其三、德與力並重：有西漢的淮南王劉安及其門客，東漢的王充、王符、荀悅、崔實、徐幹、仲長仲，唐的柳宗元，宋的李觀、王安石、陳亮，明的劉基、張居正，明末及清前半期的學者，清鴉片戰後的開明人士等。其四、重力輕德，而不否定德：有漢的晁錯、黃生、杜周、張湯、桑弘羊及鹽鐵論中所載的其他丞相御史大夫等。其五、重力輕德，否定德：先秦的商君書作者、韓非，秦的李斯，宋的葉適等。根據這些資料，我們可以看出兩點：第一、中國自古以來，大多數的重要學者都曾討論或涉及德與力的問題，這證明我們開頭所說，德與力是中國政治思想的中心課題，的確是不錯的。第二、合計中國自古以來討論或涉及德與力問題的重要思想家及學者來看，要以重德的人多，重力的人少，又可證明我們開頭所說，特別重視德而不大重視力，是中國政治思想的特色，也的確是不錯的。

就中國歷代的實際政治來看，除了某些暴君虐政及少數法家諸子當政時，重力不重德，或根本否定德之外，一般的君主，在正常的情形之下，大體是重德而輕力，或德與力並重，而在不得已的情形下重力；起碼在口頭上要強調德的重要。只有極少數統治者明白宣示重力不重德，如曹操在建安十五、十九、二十二年，曾數度下令求才，專要「負污侮之名，見笑之行，不仁不孝，而有治國用兵之術者」（註一六二），可算例外。可見中國政治思想與實際政治雖有距離，然大體上仍有相當平行的關係。

以現代各國的實際政治來看，除有少數的統治者及極權政治外，一般國家的當政者及其

---

註一六二：顧炎武，日知錄卷一三，兩漢風俗條。

施政，不能不重德而輕力，或德與力並重，而在不得已的情形下使用力；起碼在表面上要強調德的重要，甚至極權統治者，也不敢公然宣示輕德而重力。可見重德的思想在人心人性中有其根源。在西方思想中，雖然非常重視力，但也並非不重視德，尤其希臘時代及中古時代，特別重視德，甚至輕視力。因而就是在西方，重德雖不能說是他們政治思想的特色，但起碼也是一個重要的因素。

兼顧理論與事實來說，重力不重德，在政治上常常是很有效的，而收效非常快速，但卻不能持久，這從中國以至於西方歷史上許多暴君虐政的下場，可以得到證明。在一般人的心目中，大概會認為德與力並重是最合理而可行的，一般人常稱道領導者恩威並用，就是這個意思。這當然是不錯的，不過只是不錯而已，並不能算是很好，還不夠理想。我們認為應以重德輕力，至少先德而後力為上。這樣除了合理可行之外，還有一個崇高的理想，引導人的德性不斷發揮，使人的價值不斷向上提升。至於重德輕力，以至於否定力，理想雖然非常崇高，但在實際政治上恐怕是做不到的。如此說來，還是由先秦儒家所提出的重德輕力，或先德後力，而不否定力的主張，最值得採納。