

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2013.10(1)183

「報應論」抑或「功利論」？  
——荀子刑罰觀的哲學根據  
Retributive Theory or Utilitarian Theory?  
— The Philosophical Foundation of Xunzi's  
Theory of Punishment<sup>§</sup>

林宏星  
LIN Hongxing<sup>\*</sup>

**關鍵詞：**荀子、刑罰觀、報應論、功利論

**Keywords:** Xunzi, punishment, retribution, utilitarian

---

§ 感謝兩位匿名審稿人對本文提出的審查意見，筆者也針對這些意見對論文作了相應的必要修改。

\* 中國復旦大學哲學系教授。  
Professor, School of Philosophy, Fudan University.

## 摘要

本文所欲探討的主題是荀子刑罰觀的哲學根據。理論上，正義是刑罰追求的最高目標，而關於刑罰的正義，報應論和功利論曾經是兩種爭論甚為激烈的主張。本文認為，荀子的刑罰觀既有報應論的意味，但更多的卻是一種功利論的主張，此一立場與荀子本人所處的時代背景及其所欲達成的目的之間具有密切的關係。

## Abstract

This essay attempts to inquire into the philosophical foundation of Xunzi's theory of punishment. Theoretically, the highest pursuit of punishment is justice, which has revolved around a long-standing debate between a theory of retribution versus a theory of utilitarian. For Xunzi, the theory of punishment on the one hand have the retributive implication, on the another hand, however, it should more prominently emphasize utilitarian perspectives, this stand which Xunzi hold is closed related to his own historical background and the intention of Xunzi's thought.

## 壹、引言

眾所周知，在「德」與「刑」之關係上，儒家向以道德教化顯其特色，孔子（551-479 BCE）所謂「子爲政，焉用殺？」（《論語·顏淵》）、「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」（《論語·爲政》）之教言實已爲後世儒家「德主刑輔」之觀念奠定了基調。孟子（C.371-C.289 BCE）便認爲：「善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民愛之。」（《孟子·盡心上》）而荀子（312-238 BCE）則言，合大眾，美國家之次序，當「厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尙賢使能以次之，爵服慶賞以申之，時其事，輕其任，以調齊之，長養之，如保赤子。」（《荀子·議兵》）這種首重明德而後慎刑罰之觀念，實際上是儒家大統中「德主刑輔」的另一種表達方式。

當然，話雖如此說，僅就先秦儒家而論，與孔孟重德禮、輕刑罰的觀念相比，荀子顯然對刑罰的功能作用及其哲學根據有著更爲正面和系統的思考，<sup>1</sup>只不過此處我們應當拋棄那種一旦言及刑罰就聯想到嚴刑峻法、刻薄寡恩之法家主張的流俗的看法。任何一種關注社會秩序的學說，皆不可能僅僅注目於道德一邊，而無視刑罰在整飭社會中的作用。所謂「德主刑輔」云云，亦惟在德、刑並用的基礎上才能獲得其現實存在的真正意義。固然，與孔孟一樣，荀子首重禮義教化，蓋其優長在於能「絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知」（《大戴禮記·禮察》），若果能如此，則正如瞿同祖（1910-2008）先生所說「人民根本便無惡的動機，一切惡的行爲自無從發生，法律制裁更無存在的必要，猶之無病便無需醫藥療理，所以孔子以無訟爲最後目的，相信善人爲邦百年可以勝殘去

---

1 其間原因甚爲複雜，因其非本文論述之中心，故從略。但大體說來，一是與荀子學說主性惡論有關；一是與荀子吸收別家思想尤其是法家思想有關；一是與荀子思想的性格如後效論（辨合符驗）、合理主義有關；一是與荀子所處時代的特徵及其對教化論的反省有關等等。

殺。荀子對此也持同樣的見解，認為教化既行，便無法律刑罰的需要。」<sup>2</sup>今案之於荀子文本，荀子的確有云「上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將綦辭讓，致忠信，而謹于臣子矣。如是則雖在小民，不待合符節，別契券而信，不待探籌投鉤而公，不待沖石稱縣而平，不待鬥斛敦概而噴。故賞不用而民勸，罰不用而民服，有司不勞而事治，政令不煩而俗美。百姓莫敢不順上之法，象上之志，而勸上之事，而安樂之矣。」（《荀子·君道》）不過，面對此一「風吹草偃」的理想藍圖，對於身處亂世亂俗的荀子而言，他卻以更為現實和嚴峻的目光來打量世界，以為治國僅執君上之勢、禮義之化，而「去法正之治，無刑罰之禁」，其結果必將導致「強者害弱而奪之，眾者暴寡而嘩之，天下悖亂而相亡，不待頃矣。」（《荀子·性惡》）故而，在先秦儒家乃至後世儒家中，荀子之有進於孔孟者之一，即是將「禮」與「刑」同樣看作是治國之經，所謂「治之經，禮與刑，君子以修百姓甯」（《荀子·成相》）；<sup>3</sup>同時，荀子更站在現實主義的立場，賦予刑罰以特殊重要的意義，<sup>4</sup>此其所以不得不起我們重視之究竟原委也。

《荀子》一書言「刑」字達一百餘處，僅「刑罰」一詞也出現有二十六處之多，可見荀子對「刑罰」一觀念之重視。但在以往的相關研究中，學者似乎多從荀子的禮法思想或法律觀念層面著手來敘述荀子的「刑罰」主張，如是，荀子之「刑罰」觀念只成其中拖帶出來的一部分，此一研究

2 瞿同祖：《中國法律與中國社會》（北京：中華書局，1981年），頁287-288。

3 詹哲裕先生認為，在孔子那裏，禮與刑是對立的，而到荀子這裏，禮與刑已成相輔的兩個方面，此一觀點可供參考。參閱氏著：〈荀子禮法思想體系之探討〉，《復興崗學報》，第43期（1990年6月），頁293-317。

4 此所謂「特殊重要的意義」，撇開荀子對刑罰起源的根源性看法，其中之一義，乃就刑罰作為廣義之法的作用而言具有道德教化的作用。依孫偉教授之觀察，在孔孟那裏，帶給人們道德轉化的只與「禮」與「仁」相聯繫；而在荀子那裏，「法」除了以其強制手段迫使人們依規則行事之外，還能起到轉化人性、培養人們道德的作用。孔孟那裏是否只是如此，容或可有商量，但孫教授對荀子之觀察是可以成立的，此則是荀子具有教育刑的特點（參閱氏著：《重塑儒家之道——荀子思想再考察》〔北京：人民出版社，2010年〕，頁180-182）。Joel J. Kupperman也有相同的看法，認為荀子的「法」並非只是消極的禁止，而同時也「扮演一個建設性的角色」（參見"Xunzi: Morality as Psychological Constraint," in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe [eds.], *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* [Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, c.2000], p. 96）。

之優點在於其能將刑罰觀念照附在荀子思想之整體中見其地位，而其虛歉之處，即是荀子言「刑罰」一觀念之獨立意義不夠顯豁。本文之目的將集中探討荀子刑罰觀的哲學根據問題。<sup>5</sup>從內容構成上看，刑罰觀念只是荀子有關法的思想的其中的一部分，但為使行文清楚和方便，本文無意闡述荀子有關禮、法與刑的關係問題，亦無意處理荀子刑罰觀的思想來源問題，而僅僅意在就荀子之「刑罰」觀而問：刑罰何以必須？刑罰正當性之理由何在？等等，並試圖藉此追問展示荀子刑罰觀的特殊意義。

## 貳、刑罰何以必須？

在先秦時代，「刑」字一般有二義，一謂「刑法」，即法律，如湯刑、呂刑等；一謂「刑罰」，即處刑方式，如肉刑、象刑等。荀子論刑，正如學者所指出的那樣，「大多作為刑罰概念使用」，如「刑不欲濫」（《荀子·致士》）、「刑稱罪則治」（《荀子·正論》）、「刑不過罪」（《荀子·君子》）等等，「連〈禮論〉中的『刑法有等，莫不稱罪』的『刑法』一詞，亦是『刑罰』的意思，只有一處可作法律解釋，這就是〈成相〉篇中的那句名言：『治之經，禮與刑〔……〕』，這裏的『禮與刑』即是『禮與法』」。<sup>6</sup>

「刑罰」是對著「犯罪」而言的，而所謂「犯罪」總是相對於特定社會的善惡標準、表現為具有刑事違法性的行為。依據罪刑法定原則，犯罪者必得懲罰。不過，「刑罰何以必須」與「罪犯為何要接受懲罰」原是兩個不同性質的問題，前者要問刑罰存在的客觀必要性及其理由，後者則要

5 不得不指出，就我目力所及，在有關荀子思想的研究中，對此一問題的討論所涉不多，到目前為止，我僅看到魏元珪教授有「反報復主義的法律觀」一說（參閱氏著《荀子哲學思想研究》〔臺中：東海大學出版社，1983年〕，頁243-244），但言之甚簡。日本學者藤井專英則認為荀子的刑罰觀是一般預防主義立場上的客觀主義的威嚇刑和報應刑的結合（參閱氏著：《荀子思想論考》〔東京：書籍文物流通會，1961年〕，頁112）；在「荀子研究」的討論課上，有的學生曾提出荀子的刑罰觀的哲學根據當為報復主義，但論證方面簡略，可供討論的餘地甚大。

6 俞榮根：《儒家法思想通論》（南寧：廣西人民出版社，1998年），頁421-422。

問懲罰罪犯的根據何在。對於荀子而言，刑罰何以必須的問題不僅與其「欲多而物寡」的理論相聯繫，同時也與其對「德」與「刑」的辨證思考密切相關。

撇開「起源」與「形成」之不同不論，一般認為，荀子的刑罰主張與其性惡論關係密切。在邏輯上，「刑罰何以必須」的問題似乎首先要說明「人何以會作惡犯刑」，而人之作惡犯刑除了要指出普遍的人性論的根源之外，也應當說明這種人性論與人類社會歷史存在境況之間的緊張，並指出正是此一緊張使得刑罰成為必要和必須。<sup>7</sup>依荀子，「凡人有所一同：饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」（《荀子·榮辱》）此即是說，無論是聖人還是小人皆天生具有相同的生理和心理欲望，而且這種欲望還具有不知滿足的特徵，故荀子又云：「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。」（《荀子·榮辱》）意即人有了芻豢、文繡、輿馬之後，又還想有餘財蓄積，且累世窮年不知滿足。然而，問題在於，這種主觀欲望的無窮與生產的客觀物品的有限之間便形成了一對尖銳的矛盾。荀子對此一矛盾看得甚重，且累言之而不足，以為若「從人之欲，則執不能容，物不能贍也。」（《荀子·榮辱》）「從」，謂順也，縱也；「勢」，有謂形勢；「贍」，謂滿足。<sup>8</sup>意即若順從人的欲望，則結果既不能允許，而物品也不

7 本文在此只想從「欲多而物寡」此一普遍性的角度加以論述，已經撇開了人們作惡犯刑的具體的社會歷史存在的原因。其實，荀子對此有周詳的說明，所謂「上以無法使，下以無度行，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使」（《荀子·正論》）；所謂「多積財而羞無有，重民任而誅不能」（《荀子·大略》）；所謂「厚刀布之斂以奪之財，重田野之稅以奪之食，苛關市之征以難其事」（《荀子·富國》）等等，本文對此將不作論述。俞榮根教授在言及荀子之「德刑論」時，專門有一節討論「犯罪的原因和預防」，並提出了「綜合的犯罪原因說」、「綜合的犯罪預防和社會控制學說」，學者可參閱氏著：《儒家法思想通論》，頁451-466。

8 參閱北京大學《荀子》注釋組：《荀子新注》（北京：中華書局，1979年），頁48。有關「勢」字之解釋，王先謙、梁啟雄、王天海本皆無注，李滌生本謂「勢位」，其著眼於人情「貴為天子，富有天下」之「同欲」而言，非殊為無據（參閱氏著：《荀子集釋》〔臺北：臺灣學生書局，1979年〕，頁71）。John Knoblock則將此句翻譯成"the result would be impossible to endure"，在此，「勢」大意为「結果」，較為中性。參閱John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. 1 (Stanford: Stanford University Press, 1988), p. 195, 本文就此採之。

能滿足。在《荀子·富國》篇，荀子言之更明，「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」的確，人之所欲所惡生而相同，人之欲望無窮，而生產的物品有限，人恣其所欲而無必要的度量分界，則有限的物品不能滿足無窮的欲望，若是則必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴，此禮義之所起，亦刑罰之所起也，「故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。」（《荀子·性惡》）<sup>9</sup>依照孟旦（Donald Munro）之說法，在荀子那裏，應當把可得到的物品同人的欲望之間的平衡，當作一切倫理學討論的出發點，因為通過一切人作出欲求選擇而達到的兩者平衡，乃是一個穩定的社會組織必須具備的條件，<sup>10</sup>此誠為端的之論。事實上，也正如孟旦教授所觀察到的那樣，正是尋求「欲多而物寡」之間的平衡構成了整個荀子思想的核心問題。審如是，我們亦未嘗不可以說，在荀子那裏，社會國家、政治經濟、禮義法度、刑罰之禁等等問題皆與此「物」與「欲」之間的供求關係的緊張與平衡密切聯繫在一起。<sup>11</sup>此處需要注意的是，依照荀子的這種解釋，刑罰之興起與必須，在根源上已經超越或不僅僅只是為了某一統治集團之利益的需要，而變成了凡社會組織若要正常運行即必須正面加以處理的這一具有普遍性乃至必然性的問題。

荀子深信，「欲多而物寡」的矛盾是造成社會所以如此無序、貧窮和混亂的最後根源，而解決此一矛盾，最好的方式自然莫過於禮義之化，這

9 徐復觀（1908-1982）先生有一觀察，認為在孔孟性善論的邏輯根源中，由於人性善，「能用德相感，可以不用刑，勢至於非用刑不可，亦自覺這是治者的德化不夠，自然會流露『哀矜而無喜』及『安有仁人在位，罔民而可為也』」的心情。而荀子主性惡，禮立於利害爭奪比較之上，未得人道良心上之保障，故「禮與刑的關聯便較孔孟大為密切，罰在荀子的政治中較孔孟遠為重要」。參閱氏著：〈荀子政治思想的解析〉，收於廖名春（編）《荀子二十講》（北京：華夏出版社，2009年），頁317-318。若謂性善即可以不用刑，則徐先生的此一觀察還是比較表面的。

10 唐德納·蒙羅：《早期中國「人」的概念》，莊國雄等（譯）（上海：上海古籍出版社，1994年），頁76、91。（作者Donald Munro，本書譯者翻譯為「蒙羅」）

11 羅思文（Henry Rosemont, Jr.）教授即認為，在荀子那裏，政治國家的基本問題即源於「欲多而物寡」（"desires are many, things are few"），"State and Society in the Xunzi: A Philosophical Commentary," in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p. 2.

是孔孟所共守的道揆，故云「先王案爲之制禮義以分之，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·榮辱》）荀子言禮浩浩廣廣，密及家國人倫，而終結繩於所以爲治國綱紀，所以爲「經國定分」，其間荀子之諸多理緒固可上溯於孔子，但合著上述脈絡而觀荀子之言禮，相對於孔孟，乃所以見其獨創者，擬有兩端，一則荀子將禮之起源奠基於人類始終所必須面對的「欲多而物寡」的命題（或曰理論公設）基礎之上，並通過此一「建構的真實」，爲其井然有序之社會的達成作出了理論鋪墊，<sup>12</sup>此孔孟所未嘗言也；二則在此一理論公設之下，禮除了正國、定分、修身等等作用之外，荀子還創造性地提出了「禮以養欲」的主張，從而爲我們在根源處理解「國之命在禮」（《荀子·強國》）增添了另一層意義，故荀子云：「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。」（《荀子·禮論》）儒者多以爲，禮只是對「欲」的外在的、消極的制裁，而荀子卻在此提點出「養」與「給」二字，使得「欲」在禮義的世界中能夠合理地成長，此一思路在儒家思想史中尤值得重視。在荀子那裏，禮之所以必須已不僅僅只是爲了解決眼前的現實的問題，而是爲了應對人類社會秩序何以可能的根源性甚至是永恆性的問題，而此一問題即是「使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長。」（《荀子·禮論》）

一如荀子言禮一樣，荀子言刑罰之起源亦落於「欲多而物寡」的命題基礎之上，而刑罰之所以必須亦與其所欲達成的「群居和一」之社會相連。依荀子，刑罰之禁既源自人類社會「欲多而物寡」之矛盾，即其作用與施行亦不復只是當事應機而有的權宜措施，毋寧說，刑罰之所以必須如同禮義之所以必須一樣，乃是爲了保證社會正常運作、人民安居樂業的最基本和最起碼的要求。除了對「理想」願景之描述和期盼之外，至少人類

12 參閱東方朔：《合理性之尋求——荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁299-302。



社會發展到現在，「欲多而物寡」的緊張依然是許多人犯分亂理、作奸犯科的深層理由之一，也是造成個人與個人、個人與社會乃至國家與國家之間暴力相向的根本原因之一。<sup>13</sup>令人多少有些悲觀的是，歷史發展到現在，我們還從未看到過執德絕刑的「君子國」的出現，即便儒家心神嚮往的「三代」之治，德刑之間亦未嘗一日相分離，差別只在輕重先後、厚薄主次而已。<sup>14</sup>究其因，即在於「欲多而物寡」之間的緊張，似乎如影隨形般地伴隨著人類社會而存在，甚至也可以說，歷史發展到現在，我們還看不到從根源處解除此一緊張的曙光。故而我們說，荀子之此一思路已然超越了將刑罰僅僅看作是某一階級、某種制度在某一特定時期為維護其自身之特殊利益而設立的工具價值，刑罰之所以必須已具有與人類社會之歷史一樣長久、且對社會之所以為社會而言具根源性和普遍性的要求，此亦為其言刑罰之究竟合理性增添了另一種理解的思路。正因為如此，對於墨子「尚儉」、「非樂」之憂戚，荀子基於其對「欲多而物寡」之瞭解，認為只有富而貴之，刑而禁之，方能使天下生民知其所願，知其所畏，所謂「不美不飾之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不強之不足以禁暴勝悍也」，「若是，則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和。」（《荀子·富國》）相反，若果如墨子（C.479-C.381 BCE）私憂過計，以苦行相為號召，其結果反而是「天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃，而愈無功，愀然憂戚非樂，而日不和。」（《荀子·富國》）<sup>15</sup>

無疑，如前所云，面對「欲多而物寡」之基本矛盾，荀子首重禮義以為方策，荀子甚至把禮所具有的客觀規範功能提高到遠出孔孟的地步，荀子云：「故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審于禮，則不可欺以詐偽。故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。」

13 此處所謂「欲多而物寡」之「物」，我們不必拘泥於有形的存在物的概念，而可以作廣義的理解。

14 參閱鄭開：《德禮之間：前諸子時期的思想史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年）。

15 荀子反對墨子的「尚儉」，主張養欲，對欲有正面的主張。在禮義法度主導的社會中，荀子認為，「欲」與「物」之間的緊張已不復存在，故他反對通過強忍自危、克伐怨欲來優入聖域。

(《荀子·禮論》)<sup>16</sup>並認為「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」(《荀子·修身》)然而，撇開荀子言禮常具有「法」之涵義不論，即便荀子對禮義之化的作用給予了高度的肯定，認為人生而有的「情」與「欲」雖具「不待事而後生」(《荀子·性惡》)的特徵，然而，經由禮義之學、師法之教，是可以得以轉化的，所謂「性也者，吾所不能為也，然而可化也。」(《荀子·儒效》)不過，另一方面，荀子也深刻地認識到，面對「欲」與「物」的深刻矛盾，禮義對人性的轉化雖然必要且可能，但這種轉化仍有其自身的限度，並沒有從根本上取消人性的情欲的存在，而只是轉變其表現形式而已，蓋所謂「化」者只是「狀變而實無別而為異者」(《荀子·正名》)。換言之，禮義教化可以對人的情欲起到轉化的作用，但它並未從根本上改變「欲多而物寡」的存有論事實。此一判斷意味著，人一旦疏忽或偏離禮義之道的指引，便仍有可能在行為上作出「犯分亂理」的事情來，此刑罰之禁所以不能缺席之又一原委也。

我們暫時撇開荀子所處世道混濁離亂、社會杌隳不安，人無法守，頑劣非禮之徒枉法犯刑等現實原因不論，作為一個清醒的現實主義者，荀子之認為刑罰何以必須的主張還與其對「德」與「刑」的辨證思考密切相關。<sup>17</sup>蓋一方面，「出禮入刑」是中國古已有之的說法，故荀子重視禮作為防民入刑的標誌作用，所謂「水行者表深，使人無陷；治民者表亂，使人無失，禮者，其表也。先王以禮義表天下之亂；今廢禮者，是棄表也，故民迷惑而陷禍患，此刑罰之所以繁也。」(《荀子·大略》)但另一方面，在荀子看來，即便再良善、再綿密的禮義教化亦有其限度，絕非可以

16 依管本大二的看法，荀子如此言禮對孔子傳統而言，其實質內容已產生了不少變化，接受了法家言法的內容，已具有法的性質。參閱氏著：〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉，《國立政治大學哲學學報》，第11期（2003年12月），頁116-117。

17 據《說苑·指武》記載，徐偃王好行仁義之道，以仁德、仁心、仁政治國並處理邦國關係，但其最後結果卻是身死國滅，故其死前不禁哀歎：「吾賴以文德，而不明武備；好行仁義之道，而不知詐人之心，以至於此。」

舉一以了百當，尤其在面對所謂的「嵬瑣」之徒時，其自作之孽，罪不可恕，必當待之以刑。事實是，任何一個社會總會有一些好勇鬥狠之徒，違法亂禁，且屢教之而不改，所謂「偷儒憚事，無廉恥而嗜乎飲食，則可謂惡少者矣；加惕悍而不順，險賊而不弟焉，則可謂不詳少者矣，雖陷刑戮可也。」（《荀子·修身》）荀子認為，對於此類人應當屬於「刑罰之所大禁」（《荀子·榮辱》）的範圍。若一味只知以禮義教化相感召，此即在「德」「刑」問題上陷於一隅而不知大理，難免於偏弊而為一曲之士。《荀子·正論》篇記有有關「朱象不化」的討論，便頗能透露出荀子對此一問題的自覺，荀子云：

世俗之為說者曰：「堯舜不能教化。」是何也？曰：「朱象不化。」是不然也：堯舜至天下之善教化者也。南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之。然而朱象獨不化，是非堯舜之過，朱象之罪也。堯舜者、天下之英也；朱象者、天下之嵬，一時之瑣也。今世俗之為說者，不怪朱象，而非堯舜，豈不過甚矣哉！夫是之謂嵬說。羿蠡門者、天下之善射者也，不能以撥弓曲矢中微；王梁造父者、天下之善馭者也，不能以辟馬毀輿致遠。堯舜者、天下之善教化者也，不能使嵬瑣化。何世而無嵬？何時而無瑣？自太皞燧人莫不有也。故作者不祥，學者受其殃，非者有慶。詩曰：「下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，職競由人。」此之謂也。

此段中荀子斷言，堯舜乃天下之最善教化者。但言教化又可分為兩途，謂內聖之化與外王之化。荀子謂堯舜「南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之」，此即偏在外王之化一面說，可涵禮義、尤其是制度、法律、刑罰等等。<sup>18</sup>然而，嵬瑣頑冥如朱象者獨獨不化，此一現象是否說明堯舜不善教化呢？在荀子看來，朱象不化只能說明朱象之罪，而非堯舜之過。依理，無心之失謂之過，凡人皆難免，知過改過，善則存焉；有心之

18 如此說，乃相對於孔孟以德業而非政績稱堯舜而言，但也確能透露出荀子重外王事業的特徵。參閱李滌生：《荀子集釋》，頁405。

失謂之惡，知惡而惡，罪莫大焉，此所謂「自作孽，不可活」，咎由自取，「職競由人」者也。亞里斯多德（Aristotélēs, 384-322 BCE）曾云：「正如當人完成為人的時候，人才是最好的動物一樣，當脫離法律和裁決的時候，人就是最壞的動物。」<sup>19</sup>依荀子，人之「成人」可假途兩面，即禮義與刑罰，惟當禮義教化盡其所極，而仍報之以頑劣，此即面對墮落不改之人，我們只能用刑罰加以管束，所謂「教而不誅，則奸民不懲」（《荀子·富國》）。此處所當注意者有二，一則荀子認為，像朱象一類的人，自從遠古的太皞、燧人氏以來，便莫不存在，此即意涵頑冥不化之人在任何社會都不會絕跡；二則荀子通過「善射」、「善馭」的比喻，試圖告訴我們，個人的技藝（或社會之治理）要達到「善」的程度，必須具備相應的條件，我們既不能以歪弓曲箭射中微小的目標，也不能用癩馬破車到達遙遠的地方。而為了達到「善」的目的，我們除了禮義教化外，還有必要動用刑罰、甚至絞刑架等手段來整治這些「歪弓曲箭」、「癩馬破車」，故荀子云「奸言，奸說，奸事，奸能，遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰。」「以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。」（《荀子·王制》）可以說，荀子對刑罰何以必須的思考，從另一個側面告訴我們，在外王層面上，面對社會秩序之達成此一課題，我們必須認識到道德理想主義之限制，時刻警惕道德教化之無力，這一點在亂世亂俗的社會中似乎尤其顯得必要。

### 參、刑罰的正當性理由

學者認為，對犯分亂理的犯罪者處於必要的刑罰，表達著人類根深蒂固的情感。然而，一般地說，任何所謂刑罰，其實義乃是對危害社會秩序和合作的行為作出禁止、給犯罪人以某種痛苦的懲罰措施，正是從這個意義上，邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）認為「所有懲罰本身都是惡」，<sup>20</sup>

19 亞里斯多德語，轉引自列奧·施特勞斯（Leo Strauss）與約瑟夫·科羅波西（Joseph Cropsey）：《政治哲學史》，李天然等（譯）（石家莊：河北人民出版社，1993年），頁148。

20 邊沁：《道德與立法原理導論》，時殷弘（譯）（北京：商務印書館，2009年），頁

蓋因刑罰總是涉及到對他人的傷害故也。涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）則言之更爲詳細，認爲對犯人的懲罰「是建立在痛苦之上的，或至少要給犯人帶來一定的損失。它的目的就是要損害犯人的財產、名譽、生命和自由，或者剝奪犯人所享用的某些事物。」<sup>21</sup>

問題在於，既然刑罰是對罪犯的懲罰，是一種「惡」，涉及到對他人的傷害，即便這是可理解的傷害，卻仍然是傷害，由此也就逼顯出一個理論上必須回答的問題，此即在何種情況下、以何種力量以及以何種方式對罪犯實施刑罰才能爲人們所認可所接受？換言之，刑罰的正當性理由何在？其合理性根據如何得以證明？

此一問題原有各種不同的回答，且常常因立場、角度之不同而相異。而荀子對此則認爲：

殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也，未有知其所由來者也。（《荀子·正論》）

從「未有知其所由來」一句看，此顯然是追根溯源的一種說法。依荀子，對殺人者處以死刑，對傷人者處以重刑，古代聖王都是如此，沒有人知道其由來。仔細捉摸荀子此一獨特說法，其意大體是說，對犯罪之人給以相應的懲罰只是歷代相沿而來的習慣（法），沒有人知道其中詳細的道理和歷史。今案之於文本，荀子類似的語式在言「禮」時亦出現過，荀子云：「凡禮，事生，飾歡也；送死，飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由來者也。」（《荀子·禮論》）意思是說，事生、送死、祭祀、師旅之禮是歷代聖王、古今社會所共守的規則，不知從何時傳下來的。不過，訴諸於久遠的傳統和習慣的說法只是巧妙地迴避了上述問題，而並沒有對上述問題給以正面的回答，退

216。

21 涂爾幹：《社會分工論》，渠東（譯）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000年），頁第31。

一步，即便是傳統和習慣（法），其背後亦仍然包含某種道理，有些道理或可獲得其合理性之證明，有些則可能包含系統之扭曲（systematically distorted）。其實，這一點荀子並非不知道，比如荀子期期以為「不然」的象刑，「以為人或觸罪矣，而直輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。凡刑人之本，禁暴惡惡，且懲其未也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。」（《荀子·正論》）暫且撇開對上述文本的具體分析，至少荀子在此處通過「罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉」、「惠暴而寬賊也，非惡惡也」已經告訴了我們流俗之言所謂「治古無肉刑，而有象刑」的荒謬，同時也流露出荀子何以主張治世當有肉刑的正面理由。故而我們依然有理由問，為何殺人者當死，傷人者當刑，道理何在？為何刑罰應當與犯罪行為之間建立對等原則？換言之，對罪犯的懲罰是出於公平還是出於震懾，抑或兩者兼而有之？是以牙還牙、以眼還眼，還是禁暴惡惡，遏制未然？

在具體論述荀子的相關主張之前，我們知道，類似問題其實在西方法律思想史上有各種不同的回答，對此有學者把它區分為報復、威懾、等價、矯正和折衷五種不同的階段或五種不同的回答，<sup>22</sup>儘管現在有不少學者愈來愈傾向於折衷論或統合論，但最有影響的無疑是報復論（又云報應論）和威懾論（又云功利論），前者以康德（Immanuel Kant, 1724-1804）為代表，而後者則以邊沁為代表。

依報應論，刑罰正當性的唯一理由或根據在於它只為懲罰罪犯而存在，作惡之人必當得其惡報，有罪必罰，且罰當其罪。對罪犯的懲罰，即是正義的實現，故康德云：「如果某個愛嘲弄和騷擾愛和平的人們，最終有一次他運氣不佳，飽受一頓痛打，那麼這誠然是一個禍害，但是，每個人都贊同此事，並且即使沒有其他東西從中產生出來，每個人也認為它本身就是善的：甚至遭打的人，憑其理性也必定承認，他是罪有應得，因為

---

22 參閱邱興隆：《刑罰理論評論：刑罰的正當性反思》（北京：中國政法大學出版社，1999年）。必須說明，以下對報應論和功利論的簡述乃筆者綜合各學者的相關研究而成，未一一具名指出。

他看到，理性勢不可免地向他呈現的善行善報之理，已經在此恰如其分地實現了。」<sup>23</sup>在報應論者看來，懲罰罪犯可能會給社會帶來某種有益的結果，或通過刑罰的實施阻止他人犯罪、預防他人犯罪，從而在某種意義上可以有效地促進他人守法意識的增強，然而報應論的基點不在此，而在於犯罪既然是一種道德上和法律上的「惡」，那麼它就只能以「惡」相待，否則，正義就根本無從體現。報應論隱涵了這樣一種哲學上的預設，亦即人是一種具有自由意志的理性存在物，而人之作惡以否乃出於其自己的選擇和自由意志之支配，一個人既然自願選擇了犯罪，造成了對他人的不公正的傷害，他便具有主觀內在的惡性，邏輯上就應當受到必要的懲罰，使其遭受同等的報應，故刑罰之實現即是正義之實現。<sup>24</sup>

而功利論者則認為，立法之最終目的乃是為了增進人們的快樂和幸福，故而，刑罰對犯罪者之懲罰就是要給犯罪者以必要的痛苦和傷害，並通過此一方式使犯罪者知道其所遭受的刑罰之苦要遠遠大於其犯罪之樂。刑罰正是要通過此一方式一方面給受害者帶來安慰，另一方面則通過威懾和限制犯罪者之作惡動機，達到減少犯罪和預防犯罪的目的。故邊沁認為：「刑罰的首要目的是防止發生類似的犯罪。」<sup>25</sup>又認為「如果它（刑罰）應當被允許，那只是因為它有可能排除某種更大的惡。」<sup>26</sup>而對報應論者所主張的刑罰只是對已然之罪的事後報應的觀點，功利論者則認為，這種事後報應無論多麼公正，但事實上卻並不可能彌補罪犯業已造成的傷害，「過去發生的畢竟只是一個行為，而未來卻無可限量」，<sup>27</sup>故刑罰之正

23 康德：《實踐理性批判》，韓水法（譯）（北京：商務印書館，2003年），頁66。黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）則認為：「刑罰既被包含著犯人自己的法，所以處罰他，正是尊敬他是理性的存在。如果不從犯人行為中去尋求刑罰的概念和尺度，他就得不到這種尊重。」見《法哲學原理》，范揚等（譯）（北京：商務印書館，1982年），頁103。康德和黑格爾雖同屬報應論者，但一般認為康德是道義報應論者或曰等害報應論者，而黑格爾則認為刑罰與犯罪在質與量以及外在損害形態上不可相比，而傾向於等價報應論或曰法律報應論，主張重罪重罰，實現罪與刑的平衡。

24 如學者認為「犯罪人在本質上是意志自由的，基於這種意志自由而選擇了犯罪行為，因而應當對其行為的後果承擔刑事責任。」參閱陳興良：《刑法的人性基礎》（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁28。

25 邊沁：《立法理論——刑法定原理》，孫力等（譯）（北京：中國人民公安大學出版社，1993年），頁26。

26 邊沁：《道德與立法原理導論》，頁216。

27 邊沁：《立法理論——刑法定原理》，頁26。

當性根據在於預防和遏制社會上多數人的犯罪，著眼於未然之罪的有效預防。與報應論相似，功利論也蘊涵了哲學上對人的一種預設，亦即人是有理性的、可教育的，通過刑罰的實施，以及痛苦的感受，可以使人權衡利弊，打消作惡犯刑的念頭，故而預防犯罪是完全可能的。

從以上簡單的介紹中我們不難看出，報應論者注重對已然之罪的懲罰，強調手段應該具有獨立於目的之外的正當性；而功利論者則著重從未然之罪中強化制止動機，關注刑罰的預防和遏制功能；報應論注重刑罰自身獨立的價值，認為刑罰的量刑程度應由犯罪人的主觀惡性及其犯罪行為的客觀社會危害性來決定，而功利論者則認為刑罰只不過是為了維護社會秩序之需要的工具，刑罰的量刑程度當根據對犯罪的有效遏制的需要來決定；前者注重對個人權利的保護而疏於刑罰本身所具有的社會性特徵，後者則重於刑罰的社會工具性價值而可能忽略對個人權利的重視。在功利論者看來，假如我們通過教化、訓導和各種「矯正機構」(correctional facilities)可以使犯人改造成好人的話，我們便應該放棄懲罰的觀念，而報應論者卻認為教化不可代替懲罰，讓作惡之人得到應有的報復本身便具有獨立的價值。但正如學者所指出的，無論報應論還是功利論，兩者皆認為人是具有理性的，能夠對自己的所作所為所可能造成的後果進行輕重利弊的權衡與選擇，不同的是，兩者的方向可能有別；同時，兩者又皆不免有其困局，如報應論者強調刑罰的社會公正，卻面臨「惡法非法」的兩難；而功利論者既著眼於刑罰的預防目的，但所謂預防卻總是以現行的社會秩序為首要價值，如是，則難免「惡法亦法」之矛盾等等。於今看來，愈來愈多的學者傾向統合論，亦即刑罰之目的當是報應與預防的統一，而無論報應論還是功利論皆不免於偏向一邊之弊病。

那麼，荀子之刑罰論究竟是屬於報應論還是屬於功利論？荀子的確明言「刑法有等，莫不稱罪」(《荀子·禮論》)、「刑當罪則威，不當罪則侮」(《荀子·君子》)，<sup>28</sup>又云「凡爵列、官職、賞慶、刑罰，皆報也，以類相從者也。」(《荀子·正論》)依楊倞(唐代弘農〔今河南省

28 就此意義而言，我們尚不能將荀子列入報應論之中，蓋刑稱罪、刑當罪，籠統地說也為功利論者所贊同，用刑之目的在明刑弼教，寓刑於教，倒確體現出教育刑之旨趣。



靈寶縣南〕人，生平不詳），「報，謂報其善惡。各以類相從，謂善者得其善，惡者得其惡也。」<sup>29</sup>藉此我們似乎有理由將之劃入到報應論的理論之中。但另一方面，荀子又在在強調防罪重於治罪，刑罰亦是「教育之要件」，<sup>30</sup>如謂「人無法則俚俚然」（《荀子·修身》）、「嚴刑罰以防之」（《荀子·王制》）、「嚴刑罰以戒其心」（《荀子·富國》）、「凡刑人之本，禁暴惡惡，且懲其未也」（《荀子·正論》）。「本」謂本意、目的，亦可引以為本質；「未」，楊倞釋之為「將來」。依日人荻生徂徠（物雙松，1768-1830）：「蓋言未為惡者，觀他人被刑足於懲之。」<sup>31</sup>王天海則云：「未，未然也。且懲其未，猶今言『將防患於未然』也。」<sup>32</sup>王氏所言端的。審如是，亦可見荀子對刑罰的威懾和預防功能、對未然之罪的防患執之甚重，甚至上升到「本」的高度，於此，我們似乎又可將荀子之刑罰論列入功利論的理論之中。在作出進一步的分析之前，我們大體可以說，荀子關於刑罰之正當性的基礎的說明包含了報應與功利兩個方面；但如若從荀子亟欲達成的「群居和一」的社會理想的角加以考察，我們以為，荀子刑罰論的哲學根據似乎更偏向於預防主義的功利論。

## 肆、刑罰觀的報應論意味

如前所云，在荀子之思想中，最理想的狀況當然是藉禮義，以道化民，使賞不用，罰不用，有司不勞而政令不煩。基本上，以禮義教化為首務乃是荀子言刑罰的出發點，所謂「『義刑義殺，勿庸以即，予維曰未有順事』，言先教也。」（《荀子·宥坐》）若不教其民，動輒聽其獄，即

29 楊氏此解為梁啟雄（《荀子簡釋》〔北京：中華書局，1983年〕，頁238）、李滌生（《荀子集釋》，頁394）所認同，而龍宇純則對此另有一解，謂「報，猶當也。《說文》：『報，當罪人也。』此文正用報之本義。」王天海贊同龍氏之說（參閱氏著：《荀子校釋》〔上海：上海古籍出版社，2005年〕，頁717）。於今看來，楊氏解「報」既有報應之義，亦有「當」之義，兩者似並不矛盾。所需指出的是，言「報」有報應之義，更多的似乎與荀子所謂「未知其所由來」的傳統和習慣（法）相關。

30 魏元珪：《荀子哲學思想研究》，頁243。

31 轉引自王天海：《荀子校釋》，頁717。

32 王天海：《荀子校釋》，頁717。

可能刑繁而邪不勝，乃至誅殺無辜。<sup>33</sup>就此意義而言，荀子之刑罰觀又頗具教育刑之意味。<sup>34</sup>顯然，在此其中荀子一方面看到了教化對於社會秩序之維護的長久的作用和基本的保證，所謂「威厲而不試，刑錯而不用」（《荀子·宥坐》）；另一方面，在荀子看來，禮作為一種規範，不僅對人的外在行為提出界線，從而格人以正道，所謂「不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士。」（《荀子·禮論》）而且這種禮或禮義對人的內在情性也具有潤澤和化導之功，故主張「明禮義以化之」（《荀子·性惡》），以達致「長遷而不返其初」（《荀子·不苟》）。甚至在荀子看來，明主若能「明禮義以壹之，致忠信以愛之，尙賢使能以次之，爵服慶賞以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。若是，故奸邪不作，盜賊不起，而化善者勸勉矣。」（《荀子·富國》）果如是，則刑罰綦省而威行如流。慎刑罰，「刑不欲濫」（《荀子·致士》）構成了荀子思想的一個重要特點，此間原因在於荀子看到了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」，為此荀子還以歷史事例說明其中道理，「紂剝比干，囚箕子，為炮烙刑，殺戮無時，臣下慄然莫必其命，然而周師至，而令不行乎下，不能用其民，是豈令不嚴，刑不繁也哉！其所以統之者非其道故也。」（《荀子·議兵》）故在荀子看來，賞慶、刑罰、執詐，不足以盡人之力，致人之死，更不足以合大眾而美國家。（《荀子·議兵》）<sup>35</sup>然而，在原則和方向上堅持以禮義教化為主之觀念在荀子的思想世界中絕非與刑罰之用處於對立狀態，相反，在社會秩序之達成方面，荀子既已從正面意義上賦予了刑罰一種必要的乃至重要的角色，而且，其言刑罰乃是從王政的高度所建立的一種社會制度的必要的設施安排，故云「知夫為人主上者，不美不飾之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不強之不足以

33 《荀子·宥坐》假孔子之言曰：「上失之，下殺之，其可乎？不教其民，而聽其獄，殺不辜也。」孔子有云「不教而誅，謂之虐。」（《論語·堯曰》）此荀子此說之有源也；但夫子終未云「教而不誅，則奸民不懲」。此荀子不同於夫子者。

34 荀子有云：「不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲。」（《荀子·富國》）又云：「不教而責成功，虐也。」（《荀子·宥坐》）

35 同時，荀子對暴察之威也有其獨到的觀察，而云：「其禁暴也察，其誅不服也審，其刑罰重而信，其誅殺猛而必，駘然而雷擊之，如牆厥之。如是，百姓劫則致畏，羸則教上，執拘則〔最〕聚，得間則散，敵中則奪，非劫之以形執，非振之以誅殺，則無以有其下，夫是之謂暴察之威。」（《荀子·強國》）

禁暴勝悍也，故必將撞大鐘，擊鳴鼓，吹笙竽，彈琴瑟，以塞其耳；必將錙琢刻鏤，黼黻文章，以塞其目；必將芻豢稻粱，五味芬芳，以塞其口。然後眾人徒，備官職，漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心。使天下生民之屬，皆知己之所願欲之舉在是於也，故其賞行；皆知己之所畏恐之舉在是於也，故其罰威。賞行罰威，則賢者可得而進也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。」（《荀子·富國》）由此可見，與墨子的「尚儉」、「非鬥」、「非樂」不同，依荀子，足財貨、嚴刑罰等等乃是理想的聖王之治的一個重要的組成部分。退一步，撇開其他理論上的論證，在某種意義上，從性惡論的觀點出發，荀子在理論上也似乎根本沒有必要忌諱刑罰的功能與作用，而這正是許多學者將荀子之性惡論看作是其注重刑罰的一個重要原因。

不過，在涉及到荀子刑罰觀的哲學根據上，荀子的確有報應論的意味。如前所云，荀子一方面認為，殺人者當死，傷人者當刑，雖謂之「未知其所由來」，但它顯然包含著最古老的因果報應論的意味，故荀子將爵列、官職、慶賞、刑罰皆看作是某種「報」，亦即看作是對某種善行或惡行的報應的存在。就一般意義而言，人們習慣於將「報」看作是佛教善有善報、惡有惡報的一種輪迴的說法。實則因果報應的觀念在人類歷史上很早就已存在。小周邦所以能滅大殷商，是因為殷商王荒淫無道，故《尚書·多方》云：「非天庸釋有夏，非天庸釋有殷，乃惟爾辟，以爾多方，大淫圖天之命，屑有辭〔……〕乃惟爾商後王，逸厥逸，圖厥攻，不蠲烝，天惟降時喪。」《易·乾坤·文言》則有「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」一說。此處，當荀子將刑罰看作是某種報應時，意味著在刑與罪之間已經建立了確定的因果關係，即有罪必罰，而在此一關係的背後即隱涵了荀子非常在意的刑罰的「公正」或「公道」觀念，<sup>36</sup>雖然此一觀念並非必然即為報應論者所持有，亦可為功利論者所解釋、所主張。<sup>37</sup>同

36 參閱林啟屏：〈《荀子·正論》及其相關問題〉，《漢學研究集刊》，第3期（2006年），頁20；蔣年豐：〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，《文本與實踐一：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000年），頁279-310。

37 一般認為，功利與公正或公平是相互矛盾的，難於協合一致的。但也有學者認為，在維護社會秩序和保障個人權益時，常常公正即是功利，反之亦然。但必須指出，這種觀點乃落在「事」上說，而非在「理」上說，頗有混淆「理事」之嫌。

樣，在「教」與「誅」的問題上，儘管荀子強調「省刑罰」，反對「不教而誅」，然而，荀子卻也深刻地認識到，一個社會若僅僅只是停留於教化而對犯人不進行相應的懲罰，那麼，犯人便得不到應有懲治。但如果「奸民不懲」，則刑罰的獨立性既不復見出，其正義要求也不能得以實現，這應當被看作是一種報應論的思考方式；另一方面，荀子還特別重視刑罪相稱、刑罪相當的原則，主張「刑法有等，莫不稱罪」（《荀子·禮論》），認為「刑稱罪，則治；不稱罪，則亂。」（《荀子·正論》）刑罰的輕重與犯罪的輕重相適應既可以看作是報應論的基本主張，也可以看作是荀子刑罰觀的特色之一，故荀子云：

故刑當罪則威，不當罪則侮；爵當賢則貴，不當賢則賤。古者刑不過罪，爵不踰德。故殺其父而臣其子，殺其兄而臣其弟。刑罰不怒罪，爵賞不踰德，分然各以其誠通。是以為善者勸，為不善者沮；刑罰綦省，而威行如流，政令致明，而化易如神〔……〕亂世則不然：刑罰怒罪，爵賞踰德，以族論罪，以世舉賢。故一人有罪，而三族皆夷，德雖如舜，不免刑均，是以族論罪也。（《荀子·君子》）

此處荀子對刑罰適用論提出了自己的正面主張，此即「刑當罪」、「刑不過罪」和「刑罰不怒罪」。所謂「當」即是恰如其分，亦是「刑不過罪」之意；所謂「刑罰不怒罪」，楊倬無注；郝懿行（1757-1825）則云：「怒，蓋盈溢之意，與踰義近。楊氏無注，或以恚怒為說，則非。」王念孫（1744-1832）亦謂：「怒、踰，皆過也。」故李中生云：「荀文上說『刑不過罪』，下說『刑罰不怒罪』，其『過』與『怒』，也是更換同義詞以避復。」<sup>38</sup>審如是，則依荀子，刑罪相稱的原則在本質上體現出刑罰是為惡行的報應而存在的，也體現出刑罰的正義性要求。犯人們之所以遭受懲罰，只是因為他們犯了罪，懲罰的痛苦程度當取決於罪行的客觀社會危害程度及犯人的主觀惡性，若「以為人或觸罪矣，而直輕其刑，然則是殺

38 參閱王天海：《荀子校釋》，頁969-970。

人者不死，傷人者不刑也。」（《荀子·正論》）這種刑罪不相稱的做法不能體現刑罰的公平和正義原則，是縱容作惡而亂之端也。明乎此，則我們既沒有理由讓沒有犯罪的人受到無辜的懲罰，同時，也沒有理由讓那些犯下重罪的人接受輕刑，讓那些犯下輕罪的人接受重刑。故而，荀子對影響「刑當罪」的幾種錯誤觀念提出了激烈的批評，此即「以族論罪」、「株連」和「象刑」。「以族論罪」和「株連」皆是為了某種外在的目的而不惜採取的刑及無辜的野蠻刑罰，<sup>39</sup>而所謂「象刑」之要害即在於其從根本上違背了「刑罪相稱」的原則：極重之罪處以極輕之刑，則犯罪之人未能得到應有的懲處，刑罰的公平和正義也未得到伸張，而完全可能導致縱容犯罪的惡果，所謂「惠暴而寬賊」、「庸人不知惡」等等。<sup>40</sup>在荀子看來，一個人之所以要為其犯罪行為接受懲罰，歸根到底是由其自己自願選擇的結果，是咎由自取，所謂「奸人之所以取危辱死刑也」（《荀子·榮辱》），果如是，則我們應遵循「一人做事一人當」的原則，反對株連，故荀子提出「殺其父而臣其子，殺其兄而臣其弟」的主張，<sup>41</sup>此一主張「反映了荀子的合理、公正和人道的法理觀、刑罰觀。」<sup>42</sup>

此處我們必須專門討論一下荀子有關公正或公道的觀念。

就文獻方面而言，至少在先秦儒家中，荀子對公正或公道觀念給予了特別的重視，也有其自己特殊的瞭解，此一觀念無疑亦與其刑罰觀具有密切的關係，蓋一方面，就其最狹窄的意義而言，刑罰乃是實現和保障公正和公道的社會的重要手段之一；另一方面，循法而行事，即能最大限度地

39 嚴格意義上說，刑罪相稱原則在某種程度上也為功利論者所贊成，嚴重之罪適應嚴厲之刑。功利論者也主張一個不足的刑罰比一個嚴厲的刑罰更壞，只不過報應論者認為刑罪相稱原則體現的是刑罰的正義性要求，而功利論者認為刑罪相稱之目的之一在於抑制人們的犯罪動機。至於罪責自負、反對株連，也可以為功利論者所主張，邊沁便認為：「不應該為了丈夫的行為而處罰妻子，為了父親的罪惡而處罰孩子。」（見氏著：《立法理論——刑法典原理》，頁72。）功利論者更著眼於刑罰對類似事件處理的社會效果。

40 我們想說的是，荀子的刑罰觀只是具有報應論的「意味」，但其論述顯然是不徹底的，即以「象刑」而論，荀子雖反對之，但其著眼點似乎有較重的一般預防論的特點。

41 「殺其父而臣其子」一般被認為是舜殛禹之父鯀而任用禹來繼父之職；「殺其兄而臣其弟」即指周公旦誅管叔而封其弟康叔於衛。

42 參閱俞榮根：《儒家法思想通論》，頁468。

體現社會公正，同時，施行刑罰過程中的公正原則亦能使刑罰本身更具權威感，從而增加刑罰的震懾與預防效果。但在具體討論荀子的此一觀念之前，我們必須注意到這樣一個問題，亦即荀子一方面說「公平者，聽（職）之衡也。」（《荀子·王制》）「公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣。」（《荀子·君道》）另一方面荀子又曾明確說過「由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。」（《荀子·富國》）同時亦謂「凝士以禮，凝民以政；禮修而士服，政平而民安。」（《荀子·議兵》）有些學者將荀子的上述說法與《禮記·曲禮》篇的「禮不下庶人，刑不上大夫」相提，意思是說對士以上的貴族只能用禮，而對庶民百姓卻只能用刑。我們暫且撇開「禮不下庶人，刑不上大夫」此句的具體瞭解不論，<sup>43</sup>荀子以禮樂和法數區別對待士以上和庶民，其真實意義究竟如何理解？對此，俞榮根教授結合文本進行了分析，簡單地說，所謂「以禮樂節之」是以禮法來調整士以上的貴族和官吏的行為及相互關係；而所謂「以法數制之」即是用禮法對眾庶百姓加以約束。俞教授認為，在西周時期，庶人受制於禮，大夫違禮犯罪亦入於刑；同時荀子的「法數」一詞並不能僅僅等同於刑罰，刑罰也不只針對庶民，故「總起來說，士以上『以禮樂節之』和庶人『以法數制之』，並不是對貴族只適用禮而不適用法，對庶人只適用法不適用禮。」否則，荀子所謂「禮之生，為賢人以下至庶民也，非為成聖也」（《荀子·大略》）之類的言說便會變得難於理解。<sup>44</sup>

假如俞榮根教授的瞭解可做一說，那麼，也正是在同一段中，荀子在「惟齊非齊」的原則下聲言「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用」（《荀子·富國》），而此一說法與《荀子·王制》篇「王者之論：無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰。朝無幸位，民無幸生」實可相互發明。才德必和職位相當，職位必和俸祿相稱，俸祿必和用度相等，在這樣一個「王者之治」的理想社會中，上至天子，下至庶民，所事不論大小多少，

43 有關此句的確切瞭解曾經在學術界頗有爭論，如今人鐘肇鵬、李衡梅、李啟謙等，今不贅。蔡樞衡教授在《中國刑法史》（北京：中國法制出版社，2005年）一書中即認為，此句的意思是大夫不因懂得刑法而加重罪責，庶人不因不懂禮制而減輕罪責，對刑法與禮制知道與否，並不影響罪刑的輕重，與後世「王子犯法，與庶民同罪」一脈相承。此一瞭解可供參考。

44 參閱俞榮根：《儒家法思想通論》，頁432-436。

皆以「稱數」的原則加以推求，故使朝中無無德而祿、僥倖得位的官吏；社會上無遊惰而食、僥倖生存的流氓。<sup>45</sup>荀子這種以「稱數」為特色的公道社會的理想建構模式，<sup>46</sup>反映在政治上即是「無德不貴，無能不官」，反映在刑罰方面即是「無功不賞，無罪不罰」；而其目的即是要在政治上實現「尚賢使能，而等位不遺」，在刑罰上實現「刑罰不逾罪，爵賞不逾德」。此處所謂「無罪不罰」、「刑罰不逾罪」的言說表明荀子十分注重刑罰的公正與公道，同時也在某種程度上意味著，在荀子所構築的王道世界中，個別人的利益和法律責任在一定意義上可以受到刑罰的公正的保障和辯護，此觀荀子反對株連和族刑以及殺其父而臣其子等主張可以看出，只不過這種刑罰上的保障與其說是出於尊重個人權利（作為法權主體而有的權利）而有的結果，毋寧說是出於「禮分」（作為道德主體而有的義務）原則由「稱數」而加以推求的結果。故此一道德要求反映在聽斷政事方面，公平成爲一個標準（「故公平者，聽之衡也」）。依荀子，「至道大形：隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之。」（《荀子·君道》）相反，在刑罰施行方面，若「誅賞而不類，則下疑俗險而百姓不一。」（《荀子·富國》）故刑罰之用，非可隨心所欲，而必當有其公正和公道的要求，所謂「慶賞刑罰欲必以信」（《荀子·議兵》），信者，誠實無欺也，「已諾不信則兵弱」（《荀子·富國》），治兵如此，治國亦復如是。刑罰有信，即公道可存，如是則不可欺以詐僞，不可隨意於輕重、短長。爲此，荀子提出了保障公正的幾項要求，首先，不以個人的喜怒好惡枉顧刑罰的公正，保證「能以公義勝私欲」，所謂「怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。」（《荀子·修身》）；其次，不以個人的親仇遠近衡斷罪行的輕重，一切按法律的規定照辦執行，所謂「外不避仇，內不阿親」（《荀子·君道》）、「罪禍有律，莫得輕重威不分」（《荀子·成相》）；<sup>47</sup>又

45 參閱李滌生：《荀子集釋》，頁201。

46 此處必須注意，荀子所謂「稱數」的原則實質上是禮義之道賦予個人的義務性規定，很難或者並不具有當代政治哲學中的個人的權利意味，此點需把握得準。

47 荀子一方面反對株連，主張「殺其父而臣其子，殺其兄而臣其弟」，另一方面，刑罰也要求杜絕私門，必要時當「刑及子弟」（《荀子·非十二子》）。荀子之此一觀念反映出其言刑罰已不再局限在血緣宗法的家族關係中，而希望在更廣大的社會群體中體現公義。又，荀子之此一觀念亦可對照於孟子「大孝終身慕父母」、「竊負而逃」（《孟

次，施行刑罰必須嚴守分寸界線，不得將刑罰用作個人發洩私憤或作威作福的工具，所謂「刑稱陳，守其銀，下不得用輕私門」（《荀子·成相》）；最後，在實施刑罰前，面對複雜的情況，必須廣泛調查，謹慎分析，區分真偽，最大限度地稽核名實，如是才能賞罰得當，所謂「聽之經，明其請，參伍明謹施賞刑」、所謂「言有節，稽其實，信誕以分賞刑必」（《荀子·成相》）。

基本上，荀子的上述言論對於保障刑罰的公正和公道或多或少具有正面的促進作用，其積極意義應當在一定程度上給予肯定。荀子言刑罰的公正和公道在核心處並非完全就著刑罰本身而獨立展開的，而是作為王者之制或王者之政的一個附屬部分，對此一歷史存在的限制，我們固可作一同情之瞭解，但其在實現刑罰的正義要求方面依然可以獲得某種程度的辯護。

## 伍、預防主義的功利論特徵

然而，另一方面，在諸多有關刑罰的論說中，荀子又更多地表現出明顯的一般預防主義的功利論特徵，具體表現在，首先，荀子十分強調刑罰之目的在於對未然之罪的遏制與防範，所謂「禁暴惡惡，且懲其未也」（《荀子·正論》）、所謂「嚴刑罰以防之」也（《荀子·王制》），應該說，類似的觀念所在多有，不煩贅舉。在王者序列官吏職掌方面，荀子將司寇亦即職掌刑獄之官的職責規定為「抃急禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以變，奸邪不作」（《荀子·王制》）。「抃急」，楊倞、王先謙、王念孫各有所說，今取李滌生之說，意為「折暴」之誤；<sup>48</sup>「五刑」即墨、劓、剕、宮、大辟，意即刑獄之官施行刑罰之目的在於「折」（抑制也）、「禁」（禁止也）、「防」（防範也），以使那些暴虐兇悍之人

---

子·萬章上）與荀子所主張的「從義不從父」（《荀子·子道》）之間的變化。

48 參閱李滌生：《荀子集釋》，頁175、187。



發生轉變，使奸邪之事不再發生。甚至在荀子看來，聖王備官職、漸慶賞、嚴刑罰的目的便在於使人人心中有所戒懼（「以戒其心」），有所畏而不敢恣意妄為，「使天下生民之屬，皆知己之所願欲之舉在是於也」（《荀子·富國》），故刑罰之目的和根據似乎在在指向威懾與防範。

荀子在強調刑罰之威懾和防範作用的同時，也特別反對刑罪擅斷，荀子提出「賊、暴、虐」三種情況，認為「嫚令謹誅，賊也。今生也有時，斂也無時，暴也；不教而責成功，虐也。已此三者，然後刑可即也。」（《荀子·宥坐》）意思是說只有改變和停止了輕忽法令，嚴於誅戮的賊害人民之舉、生產有時而賦斂無時的陵暴人民之行以及不教而求成功的虐待人民之為之後，若再有犯法的才可以加之以刑罰。這種觀念對於抑制繁刑，保民而王顯然具有積極的正面的作用。

其次，荀子一般預防主義功利論的刑罰觀還包含這樣一種觀點，認為刑罰對犯罪之人實行懲罰不僅有正面的威懾作用，同時，對欲實行而未實行犯罪行為之人也具有威嚇、阻止的功能。<sup>49</sup>依荀子，這種刑罰的阻嚇功能可以通過道德上的羞恥感和利益上的計算來弱化、減少乃至消融人們的犯罪動機，實現「民歸之如流水，所存者神，所為者化」的目的。荀子云：

是大刑之所加也，辱孰大焉！將以為利邪？則大刑加焉，身苟不狂惑戇陋，誰睹是而不改也哉！然後百姓曉然皆知循上之法，像上之志，而安樂之。（《荀子·議兵》）

此意是說，當重刑加之於人身上，還有比這更大的恥辱嗎？還有人認為會比這樣做更有利嗎？面對重刑即將臨頭，只要不是瘋子、傻子，誰會看到受刑的恥辱而不改正呢？然後百姓皆深切知道遵循政府的法令，仰承政府的意志，而安樂地過日子。荀子的這種看法，事實上假定犯罪之人是「理性人」，刑罰作為一種痛苦或者精神上的羞辱，可以令人在作出行動之前權衡輕重、利弊而放棄犯罪的意圖。《荀子》一書類似於人有理性、能權

49 日本學者藤井專英稱之為客觀主義的威嚇刑，參閱氏著：《荀子思想論考》，頁112。

衡、能謀劃的說法很多，如《荀子·不苟》篇謂：「欲惡取捨之權：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，然後定其欲惡取捨。如是則常不失陷矣。」又如《荀子·榮辱》篇謂：「今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，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？於是又節用禦欲，收斂蓄藏以繼之也。是于己長慮顧後，幾不甚善矣哉！」正是因為人是有理性的，對自己的所欲所行能夠給予事前的「兼權」、「孰計」、「取捨」，故刑罰的威嚇效果能夠讓人放棄犯罪的意圖，荀子甚至認為，「雕雕焉縣貴爵重賞於其前，縣明刑大辱於其後，雖欲無化，能乎哉！」（《荀子·議兵》）意思是說，明懸貴爵重賞於其前，復懸重刑大辱於其後，即使人們不想向好的方向變化，都不可能。<sup>50</sup>

又次，荀子預防主義功利論的刑罰觀將刑罰的基點由效果轉向效益，其限度就總體而言乃以遏制犯罪為必要，就此而言，荀子的某些看法又常常表現為特殊預防論的特色，在此一方面，荀子的觀點主要體現在對罪重、罪輕之人採取不同的對待方式。依荀子，聽斷政事之大原則是以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑，使兩者分別，賢不肖不雜，是非不亂。為此，荀子要求對不同的犯罪情節的人實行區別對待，如對盜賊可以課以重刑，對「奸人之雄」必行誅殺，而對那些「才行反時」者，則「死無赦」<sup>51</sup>（《荀子·王制》）。在荀子看來，通過此一區別對待的方式，乃可以使民眾「皆知夫盜竊之不可以為富也，皆知夫賊害之不可以違壽也。」（《荀子·君子》）「故刑一人而天下服，罪人不郵其上，知罪之在己也。」（《荀子·議兵》）果如是，則刑罰既可起到震懾防範之作用，亦復可使犯罪之人迷途知返，改邪歸正。<sup>52</sup>故云：「元惡不待教而誅，

50 李滌生認為，荀子此意當在「厚德音以先之」之脈絡下來理解。社會秩序之達成應以禮樂教化為本，慶賞刑罰乃輔助之具，此言端的。否則，專一於賞罰，乃法家之主張。參閱氏著：《荀子集釋》，頁336。

51 依李滌生，「才行」，謂才能行為；「反時」，謂阻撓時政。如呂覽離謂所說鄧析刁難子產為政之類。參閱氏著：《荀子集釋》，頁162。

52 此處荀子所謂「刑一人而天下服〔……〕」云云乃是指刑罰能夠使犯罪者知罪服法而痛改前非的特殊預防論的目的。

中庸（民）不待政而化〔……〕奸言，奸說，奸事，奸能，遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄〔……〕才行反時者死無赦。」（《荀子·王制》）

不過，此處我們必須注意，所謂「善至」、「不善至」，所謂罪輕、罪重之標準在荀子那裏固然有其狹義的刑法上的所指，但殊非只是簡單的一以狹義的法之規定為準繩，如果考慮到以君上、聖王為代表的社會秩序之重建始終佔據和支配著荀子之整個思想世界此一事實的話，那麼，出於對其所鍾情的禮法秩序之維護，荀子對罪情之孰輕孰重的判斷、甚至對思想言論的定罪等等，便時常不免地表現出以政治需要取代法律正當的考慮，根本無視個人的權利，此其所以無逃於「惡法亦法」之困局以及導向專制之窠臼的深層原委也。荀子云：

君上之所惡也，刑法之所大禁也，然且為之，是忘其君也。  
憂忘其身，內忘其親，上忘其君，是刑法之所不舍也，聖王  
之所不畜也。（《荀子·榮辱》）

此段原在勸人戒鬥免辱，然以君上所惡為刑法之標準則完全將此標準扯入政治君王的主觀好惡的意志之中。<sup>53</sup>同樣地，依荀子，在「理想」的王道政治中，對紛雜的思想、觀念之所以無需辯說，其背後乃有「恐怖和絞刑架」作為後盾，由此，以思想、言論而致罪的觀念亦在荀子的思想世界中表現得十分明顯。荀子云：

明君臨之以執，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以  
刑。故民之化道也如神，辨說惡用矣哉！（《荀子·正名》）

53 荀子言君或尊君在很多情況下的確是從尊君之理、尊君之德或尊君之道的角度著眼，而非尊具體的君之個人，此需作必要的分理。但「君上之所惡」的表達卻在很大程度上取消了刑罰的客觀標準和正當性要求，此與荀子個人的立場和信仰密切相關。

馮友蘭（1895-1990）先生曾認為，以暴力統一思想的主張也許是「荀況一派中接近韓非、李斯的人所有。」<sup>54</sup>今觀上述之言，以暴力統一思想之主張恐本身便與荀子頗難脫離關係。唐君毅（1909-1978）先生便由此看出問題，以為「荀子此言，固有流弊。因以勢以刑臨人而禁人之言，正為下開李斯、韓非之以政攝教之說，導致焚書坑儒之禍者。」<sup>55</sup>於今看來，唐先生此說殊非無風起浪。荀子又云：

聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓，然而口舌之均，應唯則節，足以為奇偉偃卻之屬，夫是之謂姦人之雄。聖王起，所以先誅也。  
（《荀子·非相》）

此段原為分別君子之辯與小人之辯。依荀子，小人之辯，齊給便利，上不足於順事聖明之君，下不足於齊一安和百姓，誇大傲慢，舌底翻瀾，故在聖王之制中，必當誅殺。對此，俞榮根教授在分析了荀子之相關觀念後認為，「荀子本人是懲罰人的思想言論的宣導者」；又認為，「《荀子》書中的〈非相〉、〈非十二子〉、〈王制〉等篇都是荀子手定著作，其中不乏以思想言論定罪的文字，而且其用字、口氣與〈宥坐〉篇十分相似，可以看作是荀子主張以思想言論定罪來殺掉像少正卯一類的思想反對派的內證。」<sup>56</sup>對於俞教授的觀點，相信學者在閱讀了荀子的上述論說後，會得出大致相同的看法，蓋荀子之類似言說強烈地暗示出，「在荀子所理想的聖王政治之下，以風刀和霜劍、極權和專制以禁人之言乃具有合法性和正當性。」<sup>57</sup>

從理論上看，所謂（一般）預防主義的功利論蘊涵了這樣一種價值預設，亦即刑罰之目的乃是以維護社會秩序作為首要的、優先考慮的價值，而這種社會秩序不論是作為現存的形式出現還是作為「理想」的、超越的

54 參閱馮友蘭：《中國哲學史新編》（第二冊）（北京：人民出版社，1984年），頁411。

55 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1974年），頁276。

56 俞榮根：《儒家法思想通論》，頁450、451。

57 參閱東方朔：《合理性之尋求——荀子思想論集》，頁249。

「先王之道」的形式出現，此社會秩序之根據在某種意義上似乎皆是免於追問的。如是，所謂刑罰之目的在於預防一般人犯罪的主張，只不過是維護社會秩序或先王之道的另一種說法而已，而刑罰的根據反倒被置於法律與道德之外，它主張社會秩序或「先王之道」的價值高於一切，只強調個人對社會的責任，忽視個人的權利，在這種情況下，「人們的所思所想、所言所行既被一併歸之於是否有益於、有助於堯舜之道、先王之道或社會治亂之實行這一單純乃至排他的標準之下，是之則贊，非之則棄，甚至不免動用酷吏和絞刑架，那麼，我們似乎也就不難發現，在講求超越的道德理想主義的背面似乎又表現為最大的『功利主義』」<sup>58</sup>而這樣一種一般預防主義的刑罰觀在邏輯結果上必將導向輕罪重罰、乃至刑及無辜似乎是理有固然、勢所必至者，儘管這樣一種結果與荀子此前的諸多言說相矛盾。也正是在這個意義上，我們說荀子的刑罰觀雖有報應論的意味，但其實質更多的卻表現為一種功利論的特徵。

## 陸、結語

從傳統刑罰觀的角度看，所謂刑罰的哲學根據問題，報應論和功利論曾經是兩種爭論甚為激烈的主張，但這種主張發展到現代被愈來愈多的學者認為是一種偏執，究其實，刑罰的報應論與功利論並不像人們所想像的那樣對立，它們可以、也應當相互包容，所以，一種折衷論或統合論的觀點被越來越多的學者所接受。無疑的，其間並非一點爭論也沒有，但刑罰的哲學基礎既不排除報應，也不完全拒斥功利，應當被看作是一種公允之論。就本文所討論的荀子的刑罰觀的哲學基礎而言，我們大體可以肯定，荀子的刑罰觀既有報應論的意味，但更多的是一種功利論的主張，這種看

---

58 參閱東方朔：《合理性之尋求——荀子思想論集》，頁386。「功利主義」一詞或言之過重，而李澤厚先生將儒家在這方面的思維表達為「實用理性」則頗為貼切。參閱氏著：《實用理性與樂感文化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年）；而牟宗三（1909-1995）先生即稱之為「理性之運用表現」，參閱氏著《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁44-62。李氏儘管對當代新儒家極盡揶揄與批評，但在此一點上，至少表面看來卻又所同多於所異。

法與荀子本人所處的時代背景及其所欲達成的目的具有密切的關係。當然，我們如此說，並非意味著荀子刑罰觀中報應論與功利論之相兼沒有矛盾，相反，兩者之間有時存在很大的張力，例如有關犯罪者的罪責基礎問題，荀子既看到犯罪人的主觀惡性問題，主張刑罪相稱以體現刑罰的公正性；但另一方面，荀子對所謂「姦人之雄」的罪刑的認定卻常常以是否合於「正理平治」此一外在於法律的政治需要來加以判定，致使刑罰的基礎完全服從於政治的功利的目的。但無論如何，當我們在分析此一主題時，我們應當排除那種以為重視刑罰即可能是法家的流俗的看法。朱子（1130-1200）當年有謂「荀卿則全是申韓，觀〈成相〉一篇可見。」<sup>59</sup>〈成相〉一篇是否染有法家色彩的確可有爭論，<sup>60</sup>但若由此即認為荀子之刑罰觀便是法家的立場，則顯然割裂了荀子對禮、刑關係的整體看法，不足以為定論，固可斷言也；其次，討論荀子之刑罰觀從德刑關係著手固然必須，但是通達荀子之整個思想系統，從外王的立場著眼，似乎尤顯必要，蓋荀子言刑罰之必須乃至其必然之理，實乃著眼於社會秩序之重建此一歷史課題，而所謂秩序之重建，撇開荀子所處的具體背景，即便從一般的意義而言，如果僅僅訴諸於道德的籲請，即無異於癡人說夢，此所以荀子言刑罰乃有其獨立意義之究竟原委也。不必諱言，荀子的刑罰觀確確然存在尊君與維護專制的弊病，蓋一旦將秩序之捍衛確立為最高的價值，即為此「功利」目的，便不免無視刑罰的正義論要求，此《荀子》一書多有所言，必須加以點醒者。然而，無論從刑罰何以必須，還是從刑罰之目的、根據以及刑罰適用論等諸多方面看，荀子的類似觀點在儒學思想史上似乎皆具有可圈可點之處，即便比之於朱子的相關言說，亦可謂有過之而無不及，文獻資料俱在，學者自可覆案。♦

59 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），頁3255。

60 侯外廬的《中國思想通史》基本上也持相同的看法，參閱侯外廬、趙紀彬、杜國庠：《中國思想通史》（第一卷古代思想）（北京：人民出版社，1957年），頁577-582。

♦ 責任編輯：金葉明（Yeh-ming Chin）

## 引用書目

### 古代文獻

〔宋〕黎靖德（編）

1994 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）

### 近人文獻

Kline, T. C. III and Philip J. Ivanhoe (eds.)

2000 *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, c.2000)

Knoblock, John

1988 *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. 1 (Stanford: Stanford University Press, 1988)

王天海 Wang Tianhai

2005 《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005年）

*Xunzi xiao shi* (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2005)

北京大學《荀子》注釋組 Beijing daxue Xunzi zhu shi zu

1979 《荀子新注》（北京：中華書局，1979年）

*Xunzi xin zhu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1979)

列奧·施特勞斯、約瑟夫·科羅波西 Strauss, Leo and Joseph Cropsey

1993 《政治哲學史》，李天然等（譯）（石家莊：河北人民出版社，1993年）

*Zhengzhi zhaxue shi [History of Political Philosophy]*, trans. by Li Tianran (Shijiazhuang: Hebei People's Publishing House, 1993)

牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]

1996 《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1996年）

*Zhengdao yu zhidao* (Taipei: Student Books Co., Ltd., 1996)

李滌生 Li Disheng

1979 《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年）

*Xunzi ji shi* (Taipei: Student Books Co., Ltd., 1979)

李澤厚 Li, Zehou

2005 《實用理性與樂感文化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年）

*Shiyong lixing yu legan wenhua* (Beijing: Joint Publishing Co., Ltd., 2005)

東方朔 Dongfang, Shuo

2011 《合理性之尋求——荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年）

*Helixing zhi xunqiu: Xunzi sixiang yanjiu lun ji* (Taipei: National Taiwan University Press, 2011)

林啟屏 Lin, Qiping [Lin, Chi-ping]

2006 〈《荀子·正論》及其相關問題〉，《漢學研究集刊》，第3期（2006年），頁15-31

"Xunzi Zhenglun ji qi xiangguan wenti," *Hanxue yanjiu jikan* [*Yuntech Journal of Chinese Studies*], 3 (2006), pp. 15-31

邱興隆 Qiu, Xinglong

1999 《刑罰理論評論：刑罰的正當性反思》（北京：中國政法大學出版社，1999年）

*Xingfa lilun pinglun: xingfa de zhengdangxing fansi* (Beijing: China University of Political Science and Law Press, 1999)

侯外廬、趙紀彬、杜國庠 Hou, Wailu, Zhao Jibin and Du Guoxiang

1957 《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957年）

*Zhongguo sixiang tongshi* (Beijing: People's Publishing House, 1957)

俞榮根 Yu, Ronggen

1998 《儒家法思想通論》（南寧：廣西人民出版社，1998年）

*Rujia fa sixiang tong lun* (Nanning: Guangxi People's Publishing House, 1998)

唐君毅 Tang, Junyi [Tang, Chun-yi]

1974 《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1974年）

*Zhongguo zhexue yuan lun: daolun pian* (Hong Kong: the East Humanities Association, 1974)

唐德納·蒙羅〔孟旦〕 Donald, Munro

1994 《早期中國「人」的概念》，莊國雄等（譯）（上海：上海古籍出版社，1994年）

*Zao qi Zhongguo "ren" de gainian* [*The Concept of Man in Early China*], trans. by Zhuang Guoxiong et. al. (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1994)

孫偉 Sun, Wei

2010 《重塑儒家之道——荀子思想再考察》（北京：人民出版社，2010年）



- Zhong su rujia zhi dao: Xunzi sixiang zai kao cha* (Beijing: People's Publishing House, 2010)
- 馬承源 (編) Ma, Chengyuan (ed.)  
2004 《上海博物館藏戰國楚竹書》(五)(上海:上海古籍出版社, 2004年)  
*Shanghai bowuguan cang zhanguo chuzhushu*, Vol. 5 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2004)
- 涂爾幹 Durkhem, Emile  
2000 《社會分工論》, 渠東(譯)(北京:生活·讀書·新知三聯書店, 2000年)  
*Shehui fengong lun [De la division du travail social]*, trans. by Qu, Dong (Beijing: Joint Publishing Co., Ltd., 2000)
- 康德 Kant, Immanuel  
2003 《實踐理性批判》, 韓水法(譯)(北京:商務印書館, 2003年)  
*Shijian lixing pipan [Kritik der praktischen vernunft]*, trans. by Han Shuifa (Beijing: The Commercial Press, Ltd., 2003)
- 梁啟雄 Liang, Qixiong  
1983 《荀子簡釋》(北京:中華書局, 1983年)  
*Xunzi jian shi* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1983)
- 陳興良 Chen, Xingliang  
2006 《刑法的人性基礎》(北京:中國人民大學出版社, 2006年)  
*Xingfa de renxing jichu* (Beijing: China Renmin University Press, 2006)
- 菅本大二 Sugamoto, Hirotsugu  
2003 〈荀子對法家思想的接納:由「禮」的結構來考察〉,《國立政治大學哲學學報》,第11期(2003年12月),頁111-136  
"Xunzi dui fajia sixiang de jiena: you 'li' de jiegou lai kaocha,"  
*NCCU Philosophical Journal*, 11 (Dec., 2003), pp. 111-136
- 馮友蘭 Feng, Youlan  
1984 《中國哲學史新編》(北京:人民出版社, 1984年)  
*Zhongguo zhexueshi xin bian* (Beijing: People's Publishing House, 1984)
- 黑格爾 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
1982 《法哲學原理》, 范揚等(譯)(北京:商務印書館, 1982年)  
*Fa zhexue yuanli [Grundlinien der Philosophie des Rechts]*, trans. by Fan Yang et al. (Beijing: The Commerical Press, 1982)

- 詹哲裕 Zhan, Zheyu [Chan, Che-yu]  
 1990 〈荀子禮法思想體系之探討〉，《復興崗學報》，第43期  
 (1990年6月)，頁293-317  
 "Xunzi li fa sixiang tixi zhi tantao," *Fu Hsing Kang Academic Journal*, 43 (June, 1990), pp. 293-317
- 廖名春(編) Liao, Mingchun (ed.)  
 2009 《荀子二十講》(北京：華夏出版社，2009年)  
*Xunzi ershi jiang* (Beijing: Huaxia Publishing House, 2009)
- 蔣年豐 Jiang, Nianfeng [Chiang, Nien-feng]  
 2000 《文本與實踐一：儒家思想的當代詮釋》(臺北：桂冠圖書公司，2000年)  
*Wenben yu shijian yi: rujia sixiang de dangdai quanshi* (Taipei: Gui guan [Laureate] tu shu, 2000)
- 蔡樞衡 Cai, Shuheng  
 2005 《中國刑法史》(北京：中國法制出版社，2005年)  
*Zhongguo xing fa shi* (Beijing: China Legal Publishing House, 2005)
- 鄭開 Zheng, Kai  
 2009 《德禮之間：前諸子時期的思想史》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年)  
*De li zhi jian: qian zhu zi shiqi de sixiangshi* (Beijing: Joint Publishing Co., Ltd., 2009)
- 瞿同祖 Ju, Tongzu [T'ung Tsu-Ch'ü]  
 1981 《中國法律與中國社會》(北京：中華書局，1981年)  
*Zhongguo falu yu Zhongguo shehui* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1981)
- 魏元珪 Wei, Yuangui [Wei, George]  
 1983 《荀子哲學思想研究》(臺中：東海大學出版社，1983年)  
*Xunzi zhexue sixiang yanjiu* (Taichung: Tunghai University Press, 1983)
- 藤井專英 Fujii, Sen'ei  
 1961 《荀子思想論考》(東京：書籍文物流通會，1961年)  
*Junshi shisou ronkou* (Tokyo: Shoseki bunbutsu ryütsü kai, 1961)
- 邊沁 Bentham, Jeremy  
 1993 《立法理論——刑法典原理》，孫力等(譯)(北京：中國人民公安大學出版社，1993年)  
*Lifa lilun: xingfa dian yuanli [Theory of Legislation]*, trans. by Sun Li et al. (Beijing: China Peoples' Public Security University Press, 1993)

- 2009 《道德與立法原理導論》，時殷弘（譯）（北京：商務印書館，2009年）  
*Daode yu lifa yuanli daolun* [*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*], trans. by Shi Yinhong (Beijing: The Commercial Press, 2009)