

前言

一、劉安與《淮南鴻烈》

劉安的生平事蹟，《史記》第一一八卷《淮南衡山列傳》和《漢書》第四十四卷《淮南衡山濟北王傳》都有詳細的記述，他是漢高祖劉邦之孫，淮南厲王劉長之子，襲父爵，受封阜陵侯，為淮南王。《漢書》本傳云¹：

淮南王為書鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁。亦欲以行陰德拊循百姓，流名譽。招致賓客方術之士數千人，作為內書二十一篇，外書甚眾，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。．．．初，安入朝，獻所作內篇，新出，上愛秘之。．．．。

劉安博學好書，他招集賓客主持編撰了許多著作，其中「內書二十一篇」，應即是現今通行的二十一篇《淮南子》，根據《漢書》本傳，劉安在漢武帝建元二年(西元前一三九)入朝，將此書獻呈初登帝位的劉徹，受到肯定，劉徹並「愛秘之」，因此《淮南子》至少在建元二年以前已完全寫定。對編寫的工作，劉安應是親自參與的，《漢志》在淮南內二十一篇下注「王安」二字可說明這點，但此書內容廣博，主要撰者應是其門下賓客。東漢高誘〈淮南鴻烈注解敘目〉謂²：

(劉安)遂與蘇非、李尚、左吳、田由、雷被、伍被、毛被、晉昌等八人及諸儒大山、小山之徒共講論道德，總統仁義，而著此書。

上列人物中有不少是儒者，但主要是蘇非一類的道家人物，同時也應該包含陰陽家在內的其它諸家³。由《淮南子·要略》來看，劉安集賓客之俊編著

¹ 見楊家駱主編《新校本史記并附編二種》頁 3075~3098 及《新校本漢書并附編二種》頁 2135~2152 鼎文書局 民國 75.10 六版。

² 見何寧《淮南子集釋·上》頁 4 高誘「敘目」中華書局 1998.10 一版一刷。

³ 徐復觀先生認為《淮南子》(淮南內書)的寫作，方術之士應未參與其中(見《兩漢思想史》卷二，頁 179「淮南子與劉安的時代」一文，學生書局 民國 68.9 再版)，但如果我們

此書，實有縝密之計劃與鴻大之理想，〈要略〉開頭即云⁴：

夫作為書論，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理。．．．故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化游息。故著二十篇，有原道，有俶真，有天文，有地形，有時則，有覽冥，有精神，有本經，有主術，有謬稱，有齊俗，有道應，有汜論，有詮言，有兵略，有說山，有說林，有人間，有脩務，有泰族也。．．．

這說明劉安想建立一套道、事兼顧，貫通天、地、人的政治指導思想，而其具體內容即是對各種學術領域的博採與融貫。〈要略〉最後說：

若劉氏之書，觀天地之象，通古今之事，權事而立制，度形而施宜，原道之心，合三王之風，以儲與滄冶，玄眇之中，精搖靡覽，棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通殊類，非循一跡之路，守一隅之指。拘繫牽連之物，而不與世推移也。故置之尋常而不塞，布之天下而不窹。

劉安企圖通貫古今，廣納天下學術，不循一家之說，不拘一家之旨，期望打破學術畛域，去其糟粕，取其精華以處理萬事萬物的企圖是很清楚的。是故，從內容上看《淮南子》的每一篇都有一個主題，每個主題都在博通古今、擷採眾說的要求下立說，而最終以「道」的精神貫通之。

《淮南子》一書在《漢書·藝文志》中，被列入雜家。這部集大成的作

詳閱《淮南子》二十篇當會發現其中有許多陰陽家之說，如〈天文訓〉與〈時則訓〉，也有許多方術之士的說法，基本上筆者以為這些陰陽、方術之說具有素樸的科學精神，是當時的文明成就，它透由「道」的這一概念將時人對宇宙自然的解釋記錄下來，它固然缺乏現代科學推論、實證的論述、論據，卻是當時最進步的知識成就。事實上，不論中西，原始的科學都以攙雜巫術、迷信的形態起始，而漢初已經由「道」的自然觀念闡清許多迷信，呈現更為理性、人文的態度，此為《淮南子》一書的價值所在。

⁴同注2，見何寧《淮南子集釋·下》。以下引用《淮南子》文獻部分皆以此版本為主，不再著明出處。

品，在漢代被稱為「淮南王書」或《淮南鴻烈》⁵，所謂鴻烈，東漢高誘敘此書謂：「號曰鴻烈，鴻，大也。烈，明也。光祿大夫劉向校定撰具，名曰淮南」，而到了《西京雜記》則謂：「淮南王安著鴻烈二十一篇，號為《淮南子》，一曰《劉安子》」，由此《淮南鴻烈》開始被通稱為《淮南子》，之後《隋書·經籍志》就以《淮南子》的名稱著錄它了⁶。

二、《淮南子》雜家特色與思想定位

近人研究《淮南子》，對其思想定位頗有異議，梁啟超先生在《漢書·藝文志諸子略考釋》中認為⁷：

劉班以淮南次呂覽之後，而併入雜家者，蓋以兩書皆成於賓客之手，皆雜採諸家之說，其性質頗相類也。劉安博學能文，觀〈要略〉所提挈各篇要點及排列次第，蓋匠心經營，極有倫脊，非漫然獭祭而已。故《淮南鴻烈》實可謂集道家學說之大成。就其思想接近老子的特點，應該歸入道家。

對於此說，胡適先生在所著《淮南王書》手稿中也有類似看法⁸：

淮南王劉安（死在前一二二）和它的賓客合做的淮南王書，〈藝文志〉列在雜家，但這書實是西漢的道家思想的絕大代表作品。

梁、胡二氏的說法自有依據，高誘〈淮南鴻烈注解敘目〉⁹即如此言：

．．．其旨近老子，淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道，言其大也。則

⁵依《史記》、《漢書》本傳判斷，對於「淮南內二十一篇」劉安可能自號為「淮南鴻烈」，劉向、劉歆父子校定圖書時則稱它為「淮南王書」。

⁶《隋書·志第二十九·經籍三》「子」下著錄有淮南王二書：一為《淮南子二十一卷》，下附語「漢淮南王劉安撰，許慎注」，一為《淮南子二十一卷》高誘注。可見《淮南子》至隋時仍有許慎、高誘兩種著本，現則混同難分。見楊家駱主編《新校本隋書并附編二種》頁1006，鼎文書局 民國75.10六版。

⁷此文收入《飲冰室合集》冊十八頁41上海中華書局，民25出版。

⁸此文後來編入《中國中古思想史長篇·下》見第五章。遠流出版1994.1月初版五刷

⁹同注2。

環天載地，說其細也，則淪於無垠，及古今治亂存亡禍福，世間詭異瑰奇之事。其義著、其文也富，物事之類，無所不載，然其大較歸之於道。號曰鴻烈。 . . .

顯然在東漢高誘注《淮南子》時，就認為此書「歸之於道」，近於老子之言，但我們看，從〈漢志〉到〈四庫全書〉都將其列入子部雜家而非道家¹⁰。筆者以為，這顯示他們是從圖書目錄學上的標準來分類的，這與後代學者完全依思想、哲學的內涵來定派歸家是不同的。

關於此點，若從〈漢志〉對雜家、道家界義的對照中，或可提供對此問題另一層面的瞭解。《漢書·藝文志》說道家：

道家者流蓋出於史官，歷記成敗禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之口兼口兼，一謙而四益。此其所長也，及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。

對雜家則云：

雜家者流蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫。及盪者為之，則漫羨而無所歸心。

班固是從辨明源流與思想內容的角度來論定家數派別的。對於道家清虛自守，卑弱自持的精髓他掌握極切，認為這是君人南面之術，同時他以為這種「秉要執本、獨任清虛」的思想，君王若把握不好，就會變成消極不切實際的治術。按班固之說，道家在〈漢志〉應該有兩個特點：一、他以老子的治

¹⁰ 有關雜家的屬性內容可參考熊鐵基〈關於古書中的雜家類〉一文。基本上熊先生認為：一、《漢志》對雜家的分類不合理，當時可能是根據《呂氏春秋》、《淮南子》這兩部書作出的臨時處置。二、放在雜家一類的，都是一些性質不好確定的書。三、對雜家的定義《漢志》與《隋書經籍志》已經不同，到了《四庫》則細密地把雜家分成雜學、雜考、雜說、雜品、雜纂、雜編六類，這是一種自然的改善擴充。見《秦漢新道家》一書附錄三 上海人民出版社 2001.3 月一版一刷。

國、治身的思想界定道家。二、「放者為之」以下幾句，應是評論莊周後學主張齊物、逍遙之類的思想作為¹¹。而對雜家，〈漢志〉很清楚的說是：「兼儒墨、合名法」，卻未提到「道家」，這是否意謂著班固並不認為《淮南子》。有一很明確的「道家」思想作為整部書的最高指導，或者說〈要略〉所說的：「夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理．．．故言道不言事，則無以與世浮沉，言事不言道，則無以與化游息」，這種貫通天、地、人的思想並不算是「道家」呢？那麼〈藝文志〉作者心中的道家究是何種？這個問題得先參看司馬談〈論六家要旨〉所描述的漢初道家，〈太史公自序〉說¹²：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物，其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。

司馬談所詮釋的「道家」，重在道家學術的應用，學界幾乎都把它定位為黃老道家¹³，這種「黃老道家」的特色，非常接近〈漢志〉「雜家」的內涵，

¹¹ 《莊子》一書不論內、外、雜篇都可推導出此種對政治的態度，無君派的思想則是其極致。關於此，可見劉笑敢著《莊子哲學及其演變》一書，中國社會科學出版社 1987

¹² 見《史記·太史公自序》。

¹³ 關於黃老道家，主要是指在《老子》一書影響下興起於戰國的學派思想，這個思潮在戰國中期的齊國達到鼎盛（主要是齊威王時的稷下學宮）此學派的主要特徵是依託黃帝之名，發揮老子道論運用至於治國、用兵、養身等領域，配合戰國動蕩的時空背景，強調道的應用，故《漢書藝文志》著錄屬於「黃帝之書」的十二類（分道家類、陰陽家類、小說家類、兵陰陽類、天文類、歷譜類、五行類、雜占類、醫經類、經方類、房中類、神仙類）二十六種書籍雖大都亡佚，但從所屬名目來看，內容應涵括政治、社會、經濟、軍事、醫學、天文、修養等，而其思想根源則是對原始道家道論的推演，黃老道家思潮在漢初主要由《淮南子》闡揚繼承，基本上《淮南子》較能把握住原始道家的精神。有關黃老界義的論說請參閱下列諸書：余明光《黃帝四經與黃老思想》一書，《李零自選集》一書〈說黃老〉一文，周紹賢先生〈黃老思想在西漢〉一文《國立政治大學學報》第二十六期，陳麗桂先生《戰國時期的黃老思想》、《秦漢時期的黃老思想》二書，丁原民的《黃老學論綱》一書，熊鐵基的《秦漢新道家》一書，陳廣忠的〈淮南子黃老道學的集大成〉一文《鵝湖月刊》第二

所不同的是，司馬談依據漢初的政治背景與主流思潮來說，而班固是從圖書目錄的學派分類來論定的。比對起來，「雜家」界義中雖少了陰陽家和道家，但不論《呂氏春秋》或《淮南子》的內容都是包括此兩種思想的，而且這二家的思想，本就是秦漢立國以來的基本政治思想。班固在歸類時覺得「呂、淮」二書無所不包，其中心思想雖以漢初以來的黃老道家及陰陽家為主，卻又非二者可概括，於是另立雜家之名歸類之，這是很合理的。

其次，筆者以為，《漢志》界定的道家，是傾向老莊派的原始道家而非黃老道家¹⁴，而《淮南子》全書所顯現的思想主軸是儒、道思想的並流與貫通¹⁵，這種融貫各家思想的「道」，就政治的實用性說，自然是較接近黃老道

十五卷第十期。

¹⁴ 關於此點，熊鐵基先生的對道家發展派別的分析頗能說明：

「道家的形成與儒墨不同，一無開山祖，二無具體的傳授系統，三無明顯的形成時間，與孔墨死後儒分為八，墨離為三不同，而是在形成過程中出現了黃老與老莊兩派。黃老之學出現很早，幾乎有《老子》書的流傳，就有黃老之學的產生，但黃老道家這一派的形成並不很早，當在秦漢之際或可以《呂氏春秋》作重要標志。這樣它比老莊道家的形成要晚一些，所以又可稱為新道家。老莊道家以莊子其人其書為標誌，在秦以前一般也就視之為先秦道家，是所謂純粹道家或正宗道家。司馬談和漢初人所說道家沒有作這種區分，而以老子作為道家的代表，實際所遵奉的又主要是黃老道家，有意無意的忽略了莊子，魏晉以後又不怎麼提黃老了，而以老莊道家作為道家的正宗。」

按：熊鐵基先生認為黃老道家這一派的形成並不很早，但在馬王堆帛書出土後，這個看法必須修正、提早。

¹⁵ 關於《淮南子》的思想內容以徐復觀先生所論最詳最切，見《兩漢思想史》卷二。「結構上淮南開首〈原道〉、〈俶真〉，以闡揚老莊，末尾〈修務〉、〈泰族〉是儒家思想，其它篇目則融合各家，但道家思想較為濃厚，對於其思想特點的研究還可參考陳麗桂《秦漢時期的黃老思想》文津出版，大陸學者金春峰的《漢代思想史》〈淮南子的思想特點及其政治上的消極傾向〉一章，中國社會科學出版社。另張岱年先生也認為《淮南子》屬黃老思想。美國漢學家安樂哲先生（Roger.T.Ames）則在對〈主術〉一文的探討中認為，就政治思想言，淮南是「實用的道家」，見氏著《主術 - 中國古代政治藝術之研究》滕復譯。北京大學出版社 1995.6 一版一刷。

家精神的¹⁶，但從另一角度說，它應是《淮南子》融併諸家、獨出心裁的「道」¹⁷。關於此點，要注意的是，自先秦以來，中國傳統的思想家，經常使用共同的術語、辭彙來闡述各自不同的思想概念，其次，由於思想家對傳統典籍極度尊重，他們通常透過對經典的再詮與發揚來發展其學術思想而非創造新說¹⁸。基於這個理由，說《淮南子》融鑄舊說，自創新「道」（他將原「道」列為篇首），其思想具有獨創性，應不為過。

<漢志>將《淮南子》列為雜家並無不妥¹⁹，從其對各思想學派的博取匯通，《淮南子》算不得純粹的任何一家²⁰，它是從「王治無不貫」的應用立場，集合諸家之長的一部偉大論著。《淮南子》一書之「雜」是配合統一帝

¹⁶ 胡家璉《稷下爭鳴與黃老新學》云：「由秦末《呂氏春秋》編撰到西漢淮南王劉安主編《淮南子》成書貫穿一條主導脈絡即道家黃老學的天地人一體觀」最能說明這種立場，見該書頁158中國社科出版社1998.9一版一刷。又牟鍾鑑認為《淮南子》是秦漢道家的最高理論結晶，見《呂氏春秋與淮南子思想研究》一書第二部分，頁154-173。齊魯書社出版發行1987.9.第一版。

¹⁷ 熊鐵基先生以秦漢新道家稱呼《淮南子》，見《秦漢新道家》一書上海人民出版社。陳德和先生則乾脆以「淮南道家」界定《淮南子》，見所著《淮南子的哲學》一書南華管理學院出版。

¹⁸ 譬如就學術思想言，儒家孔子對周文極度推崇，因而述而不作，闡揚古聖王創作文明之義涵，而道家拈出「道」，表面上是對傳統文明成就作批判，實際上是想透由道的特性，作用地保存三代以來的素樸文明，因此他對傳統的尊崇並不亞於儒家。

¹⁹ 後來《隋書·經籍志》說：「雜者，兼儒墨之道，通眾家之意」是替其「雜」作一說明，按照雜糅之意擴大了雜家的範圍。又<漢志>對於雜家的界義中雖未提到陰陽家，其實從思想的角度，陰陽家一直是秦漢以來的主流思想，漢朝經學受其影響而有讖緯之學即是一例，即便是作為武帝以後的儒家主流統治思想，亦被認為有「助人君、順陰陽」的功能。是以<漢志>「合儒墨」的內涵本是相當廣泛的。

²⁰ 徐復觀先生說：「全書摭摭廣博，然道家思想究居於優勢，而老莊同為道家，有的是互相發揮，有的是自分畛域，道家之外，則儒家思想，有的則起而與道家抗衡，有的則儒家又想互相融合。有的以道家而想融合儒家及其它諸家，有的則以儒家為主而想融合道家及其它諸家，故由思想分野以言《淮南子》的結構，則似可在錯縱複雜中清理出一條線索。」見《兩漢思想史》卷二頁190。

國之需，因應黃老思潮的時代產物²¹，既然它是針對政治上「王者之治」的目的而去融合百家之言，如果缺乏中心思想的指導，便會被評為「漫羨無所歸心」，成為拼湊之說的「雜」。反之，作為「西漢道家思潮的理論結晶」²²，它具有「牢籠天地、博極古今」的特點。是故，對於此「博」此「雜」通貫融合的成敗與特色，正是此書的價值所在，也正是我們所欲探討研究的課題。

三、〈兵略訓〉的屬性

《漢志·兵書略》把兵家分成兵權謀、兵形勢、兵陰陽、兵技巧四類。

所謂「兵權謀」，《漢志》說：

權謀者，以正守國，以奇用兵，先計而後戰，兼形勢，包陰陽，用技巧者也。

可知「權謀」一類是四類兵書之本，其包含甚廣，除了論述兵家形勢、陰陽、技巧等專業主題，它主要討論政治與戰爭的關係、戰爭理論、戰前參謀作業等，深具軍事思想的意義。從「兵權謀」所著錄的兵書來看²³，有三點值得注意：一、現存重要的兵學寶典都屬這一類，如：《吳孫子兵法》（孫武）、《齊孫子》（孫臏）、《吳起》。二、著錄的十三家，除上述三家外，多已亡佚，但關於《公孫鞅》，〈諸子略·法家〉中另有《商君書》二十九篇，可能與之關係匪淺。《龐煖》三篇，在〈諸子略·縱橫家〉另有《龐煖》二篇²⁴，書名完全相同。另〈諸子略·雜家〉有已亡佚的《吳子》一篇與《吳起》四十八

²¹ 如近代學者戴君仁認為：「淮南之雜是時代的產兒，是當時學術風氣結成的果實。」見所著〈雜家與淮南子〉一文收在《淮南子論文集》文光出版社民64，于大成、陳新雄主編。

²² 見任繼愈主編《中國哲學發展史》秦漢卷。

²³ 兵權謀十三家：吳孫子兵法八十二篇。齊孫子八十九篇。公孫鞅二十七篇。吳起四十八篇。范蠡二篇。大夫種二篇。季子十篇。婁一篇。兵春秋一篇。龐煖三篇。兒良一篇。廣武君一篇。韓信三篇。

²⁴ 另有學者認為屬於道家的《鶡冠子》，其中的論兵之言也可能與〈龐煖〉有關，見《李零自選集》〈說黃老〉一文。

篇可能也有關連。三、本已著錄但又認為不宜而省的各篇皆見於〈諸子略〉²⁵，而且數量有二百五十九種之多。（意謂這些書籍中也有部分論兵之言，但因諸子略已錄，編者乃將其省略，加注於後）。

這種情形說明「兵權謀」的兵家思想與先秦諸子的政治、哲學思想關係密切。本來兵家的興起，也如同諸子是針對禮樂崩壞、亂世攻伐的時代背景。他們討論戰爭的本質、目的、戰守之道而推及自然、社會、國家，難免和道家、儒家、墨家思想牽扯；研討如何強兵富國，離不開政治外交，那就與儒家、名家²⁶、縱橫家也連上線；若是討論帶兵統御之術，也與法家強調法的公平性、人性論等扯上關係，因此這類書的思想視野，比起其它專論陰陽、技巧，戰場臨陣之術的兵書要豐富寬廣多了。

本篇論文所要探討的《淮南王》第十五篇〈兵略訓〉正是屬於「兵權謀」的軍事兵略論著，如前述《淮南子》一書具有濃厚的政治意圖，是為帝王規畫的治道，代表其軍事思想的〈兵略訓〉內容豐富，融政略、兵略於一體，博採諸家兵法、戰法之英華²⁷，〈要略〉云：

兵略者，所以明戰勝攻取之數，形機之勢，詐譎之變，體因循之道，操持後之論也。所以知戰爭分爭之非道不行也，知攻取堅守之非德不強也。誠明其意，進退左右無所失擊危，乘勢以為資，清靜以為常，

²⁵ 《漢志·兵書略》兵權謀十三家二百五十九篇下注說：「省伊尹、太公、管子、孫卿子、鶡冠子、蘇子蒯通、陸賈、淮南王二百五十九種，出司馬法入禮也」。按：所省之伊尹、太公、管子、鶡冠子今在道家；孫卿子、陸賈在儒家；蘇子、蒯通在縱橫家，淮南王在雜家；唯有司馬法入六藝略禮家。見徐文助先生撰《漢書藝文志諸子略與兵書略通考》一書，廣東出版社 民國 65.4 月。

²⁶ 譬如《尹文子·大道下》在解釋《老子》「以正治國，以奇用兵」時說：「政者，名法是也。以名法治國，萬物所不能亂；奇者，權術是也。以權術用兵，萬物所不能敵。．．．」見王雲五主編四部叢刊本《尹文子》卷頁 7，商務。

²⁷ 劉師培曾云：大約戰國之兵學可以兵法學及戰法學該之。兵法學者，兵家之原理及兵家之權謀也。戰法學者，用兵之法及攻守之方也。見氏著《周末學術史序》〈兵學史序〉注語。國民出版社民國 49 年。按：依此標準，〈兵略訓〉詳於兵法而略於戰法。

避實就虛，若驅群羊，此所以言兵者。

這段提要精切點出，〈兵略訓〉一文的精髓是以道、德為兵事的最高指導，以靜因、用勢來主導戰爭的勝利，它應是漢初兵學思想的重要文獻，所謂「通書文而不知兵指，則無以應卒」，這是劉安集合賓客撰寫〈兵略訓〉的寬宏視野與理想目標。

必須說明的是：本文中所談的「軍事思想」一辭主要指相關於軍事的學術思想。因此，除了一般戰爭理論的論述，本文主要在探討戰爭起源、目的、原則等思想之理論，並包含與兵學思想關係密切之政治、哲學等戰爭觀議題的探討，是故本論文題目「《淮南子·兵略訓》戰爭觀之研究」是針對此一範疇闡述的。在先秦學術中，由於時代動亂，戰爭頻仍，論兵已成為一大重點，諸子各家或多或少都談兵。兵家談兵本不限於戰爭的理論、哲學，已著意於與政治、經濟的關連²⁸，其餘諸家談兵更基於對歷史、政治的使命感，擴及自然、經濟、社會、人生等相關議題，而《淮南子·兵略訓》的「戰爭觀」正是兼容兵家與諸子之說於一爐的重要軍事思想。

四、有關〈兵略訓〉戰爭觀的研究目標

對於〈兵略訓〉戰爭觀之研究，筆者係從三個方向著手。

一、〈兵略訓〉戰爭觀思想的重要淵源：從學術思想的源流上闡述其對先秦道、儒、墨、兵家軍事思想的繼承、調合與闡發。

二、從黃老調合、融貫的實用立場，探討〈兵略訓〉的中心思想：融儒、道為根本，以黃老為利用，並分析其如何以孫子為主軸，融採重要兵家之戰爭

²⁸ 《漢志》謂：兵家者，蓋出古司馬之職，王官之武備也。洪範八政，八曰師，孔子曰：「為國者『足食足兵』」，以不教民戰，是謂棄之」，明兵之重也。易曰：「古者弦木為弧，剡木為矢，弧矢之力，以威天下」，其用上矣。後世．．．。下及湯武受命，以師克亂而濟百姓，動之以仁義，行之以禮讓，司馬法是其遺事也。自春秋至戰國，出奇設伏，變詐之兵並作．．．。這個定義除了說明兵家之學起源王官，是政治的重要一環，也顯示軍事思想在春秋戰國的演變概況。

思想，以道貫之，成為「法道用兵」的戰爭觀。

三、從軍事思想的本身，分析其融合的價值與優劣，並對照歷史背景，與黃老思潮的影響，點明其現實意義。

事實上，由於《淮南子》的博大精深，要達到以上任何一個目標都需要一定的才力、學力與時間，因此筆者期勉本論文盡量趨近此一目標。

前輩學者對《淮南子》軍事思想的探討並不多，主要原因是《淮南子》屬於雜家，許多學者認為其思想缺乏原創性，復以軍事思想與時俱進，在現代人類可能瀕臨徹底毀滅的戰爭險境時，討論古代軍事思想，難免令人感到不切，然而如同《孫子兵法》的戰略思想曾經引起學者深入廣泛的研討，〈兵略訓〉軍事思想除了具有總結先秦兵學之要的學術價值外，它透過「道德」之孔對戰爭的認識²⁹，對吾人的生存其實仍有相當大的啟示與價值。

關於〈兵略訓〉思想的研究論著³⁰，國內應以陳麗桂先生為最早；李增先生研究《淮南子》，則從「兵勢論」的觀點切入，探討其軍事思想。在大陸部分，牟鍾鑒先生對此議題略有論及；丁原民先生則有〈淮南子·兵略訓與孫子兵法〉專文探討。而在國外部分，美國漢學者安樂哲在對〈主術〉的解譯中，對〈兵略訓〉的「勢」觀念頗有論析；日本學者谷中信一有兩篇文章討論〈兵略訓〉：一為〈從《兵略訓》看齊文化對《淮南子》成書的影響

²⁹ 《淮南子》後序〈要略〉說：「．．．所以知戰爭分爭之非道不行也，知攻取堅守之非德不強也。誠明其意，進退左右無所失擊危，乘勢以為資，清靜以為常，避實就虛，若驅群羊，此所以言兵者。」這段文字是對〈兵略〉全文的提要，它透露《淮南子》對軍事戰爭的態度與認識是全面性的。「非道不行也」，「非德不強也」兩句話是重點。

³⁰ 陳麗桂先生有〈淮南子論兵〉一文，為其博士論文中一章，後收入《秦漢時期的黃老思想》第三章第四節〈兵論〉而略有增刪，見頁 123~135，天津出版社。李增先生文見《淮南子》第五篇第三章「兵勢論」，東大圖書 81 七月初版。牟鍾鑒文見其《呂氏春秋與淮南子思想研究》一書之 261 頁，論軍事辯證法部分，丁原明文見《孫子學刊》1993 第三期。谷中信一文見《管子學刊》及《孫子學刊》1993 第三期。安樂哲文見《主術 - 中國古代政治藝術之研究》滕復譯。

，一為〈淮南子·兵略訓論略〉，他主要探討齊文化對〈兵略訓〉的影響。有這些前輩著作的啟導，對解讀〈兵略訓〉自是助益良多。

本篇論文主要是針對《淮南子》二十一卷本第十五篇〈兵略訓〉作探討，筆者依據的版本是劉文典的《淮南鴻烈集解》及何寧的《淮南子集釋》³¹，此二者所據底本都是清朝江蘇武進莊達吉的校刊本³²，但何書後出轉精，是我閱讀文本的主要依據。就〈兵略訓〉言，日本還存有唐抄本《淮南鴻烈·兵略問詁》第二十殘卷，字跡與敦煌卷子本略近，據說此卷與通行本頗多出入³³，可惜筆者手邊沒有。對於文本版本上的疑問，我主要參考劉殿爵先生的《淮南子索引》、于大成先生的〈淮南鴻烈兵略校釋〉一文以及張雙棣先生《淮南子校釋·上下》³⁴一書，張氏二書應是現今最詳實的校本。

五、本論文的論述要點

基於對《淮南子》雜家的立場、調合融貫主義的認識，我將論文分成五章，第一章論述〈兵略訓〉對戰爭起源的看法、態度；第二章主要論述先秦以來儒、道、兵諸家對政治與軍事結合議題的思考，指出〈兵略訓〉融儒、道、墨、兵為一，成為以道德為本，用政治蓄勢的戰爭觀；第三章追溯先秦以來義戰思想的源流，說明〈兵略訓〉融匯繼承的主幹及義兵說的精切意義；第四章討論〈兵略訓〉以道為軍事思想之極致，並結合道與二孫子的辯證思想，通貫軍政、戰略、戰術，提出「法道用兵」的獨特戰爭觀，並順及

³¹ 劉書 1989 五月一版二刷，何書 1998 十月一版。皆為北京中華書局出版。

³² 莊本乃就明崇禎間姚江、張屨如刻本詳加勘定的，為後代諸多叢書如《四部備要》、《諸子集成》等收入，是較通行的本子。民國十二年，劉文典以莊達吉本為底本，整理注釋此書，遍取《書鈔》、《群書治要》、《太平御覽》、《文選注》諸書，並廣泛蒐羅清代各家註解。何寧《淮南子集釋》共三冊，蒐羅亦廣，更正劉書許多錯誤。

³³ 見陳廣忠《劉安評傳》一書。廣西教育出版社 1997.8 一版二刷。

³⁴ 于大成先生文收於《文史哲學報》第幾期末詳。張雙棣之書，北京大學出版社 1997.8 一版一刷。

將帥統禦之道與心靈修養的重要性；第五章則為結論。

基本上，筆者是以文獻的歸納與解讀為主軸的方式去探討〈兵略訓〉的主要觀點與思想，然而由於《淮南子》既博且雜，不論在縱向的，屬於歷史溯源、探真；或橫向的，屬於哲學的分析、比較上皆難臻佳境。在文獻上，道家部份，筆者以原始道家的《老子》，具黃老特色的帛書《黃帝四經》及稷下思潮結晶《管子》（漢志入道家，隋志則入法家）為主線探述，主要想勾勒出〈兵略訓〉思想繼承闡揚的主幹。基於齊文化的影響，兵家部份選擇了《孫子》《孫臏兵法》《司馬法》《六韜》及《三略》這五部書，另外《尉繚子》影響〈兵略訓〉頗多，亦列入探討。至於儒家，乃以孟子、荀子為主要對象，其中荀子發展了完備的儒家軍事思想，是〈兵略訓〉闡揚最多的人物。兵聖孫武戰爭思想深邃，在關於戰略、戰術的戰爭思想上，〈兵略訓〉完全採擷其精華。其它如《墨子》、《呂氏春秋》的「義」戰觀念都對〈兵略訓〉有很大影響，在論文中都將一一討論。

六、誌感謝

這本論文能完成最要感謝的是我的指導教授張端穗老師。他在繁重的教學工作之餘，仍勞心費神地指點我研究的方向、寫作的方式與論點的疏漏，這對我這個老學生實是一大鼓舞與恩澤。

雖然這篇論文距預期成果尚有一大節，但感謝陳榮波老師與江乾益老師對論文修改的重要建議，這將使本主題的探討有更完善、深入的空間。

最後要謝謝我的家人在論文寫作期間的體諒與幫忙。

第一章 < 兵略訓 > 之戰爭起源觀

第一節道家對戰爭起源之看法

一、老子與莊子

《老子》一書並未對戰爭之起源提出明確的看法，從道家言治的立場說，《老子》認為戰爭所以產生，大部分來自君王的「有為、有欲」之政，<四十六章>云³⁵：

天下有道，卻走馬以糞，天下無道，戎馬生於郊。罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足常足矣。

戰爭是天下無道的現象，其發生的主因歸咎於主政者的貪多、欲得、不知足。針對有為，老子主張「無為之治」的理想；針對貪欲，則提出「少私寡欲」，故<十九章>云：

絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有。

此三者以為文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。

老子在此批判了一切人類文化文明的創作，因為這些創作不論是精神的、物質的都無可避免的要演成一種競爭情勢，造成人性的扭曲，甚至變成惡性的鬥爭，違反自然運作的軌序，故明人焦竑注此章云³⁶：

聖智、仁義、巧利三者，繇世道日趨於文，故有此名。自知道者觀之，此文也。文不足以治天下，不若使之屬意乎見素抱樸，則少私寡欲，而天下無事矣。 . . . 。

³⁵ 筆者主要採用河上公注本（下引老子文獻若以河上公注本為主，則不再注出處），而以王弼本為輔。見《老子四種》大安出版社 1999.2 一版一刷。

³⁶ 見王淮《老子探義》頁 81 所引，臺灣商務民 69.11 五版。

從歷史的演進看，「世道日趨於文」乃不得不然之勢，因此一個知道的君王要能以無欲、無私、無為治理天下，管理人民，將人文之弊害降至最低，《老子》書中這種自然主義的一貫態度是很清楚的，如：

第三章：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之禍，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。

第十二章：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵使人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

六十四章：

．．．是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然而不敢為。

這些篇章說明，由於智識與欲望的交互作用、遞相推波助瀾，使人類社會爭鬥四起，人民不得安其性情之樸、原始之真，是以作為君王應當奉行無為之道，以無欲、素樸節制文明活動，〈三十七〉章又云：

道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。³⁷

依照老子對欲望與爭鬥關係的理解，以及他主張無為政治的立場，可以推論說，老子認為要避免戰爭首在減少人類的各種欲望（包括精神、物質），就歷史的進化的言，老子認為文明發展之弊乃自然與必然，唯有透過政治力量才能將發展導入正軌，因此，如果從言治的立場看，《老子》顯然在期許侯王

³⁷ 按〈三十二章〉云：「道常無名，樸雖小，天下不敢臣，侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆，譬道之在天下，猶川谷之與江海。」亦是無為守樸之意。

必須具備「聖而王」的能力，亦即君王本身首先須將欲望減損到最低，再以清靜自然之大道治國，使人民返朴歸真。

然而《老子》一書，對歷史中聖王清靜寡欲以治國的具體事蹟毫無提及，這應該是由於老子反對聖賢之名，主張超越名實的思維，但在《莊子》書中，對君主的好名多欲、任意興兵卻頗有批判，在〈人間世〉的引述中，莊子指出堯與大禹戮滅了許多貪圖「名實」之欲的暴君，他說：

且昔者堯攻叢枝、胥敖、禹攻有扈國，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名實者也，而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也。．．．〈人間世〉³⁸

在本章莊子藉顏淵欲入衛國干說國君修明政治，表達了對「德、知」的批判。莊子透過孔子之口告訴顏回，即便是聖人也難以克服名實之欲帶來的禍害，叢枝、胥敖、有扈之國任意興兵、征伐它國，所為者不過「美名」與「實利」對於這種理由，以堯禹之聖道也難以感化他們，何況衛君所處乃攻伐不斷的戰國時代！在這個時代，智識用於生死的爭鬥，美名則成為粉飾爭戰的藉口，是故，《莊子》云：

「若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，而知出乎爭。名也者相札也，知也者爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。．．．」
〈人間世〉

因此一般君王莫不好名、爭勝，假「德、知」互相傾軋，而其最大者，則是把道德、智識的力量全部投入「兵爭」這個「不祥之器」。戰爭成為戰國以後最慘烈的凶器，人間世已無法以「無名之朴」鎮之，天下紛擾，難以自定！

老莊對戰爭的批判相當嚴厲，對人類的智識與欲望有理性的認知與悲憫，但老子與莊子亦有不同處，老學有積極言治的因子，它對人間政治，君王之德仍寄予厚望，因此在戰國，尊奉黃帝、老子之說的黃老道家，繼承老

³⁸ 見《莊子集釋》頁 139，郭慶藩輯，華正書局，民國 69 年 10 月版。

子「道」的觀念，從「道生法」入手，發展出一套積極用世的天道思想，成為指導政治的理想學說，其代表著作即《黃帝四經》³⁹。

二、《黃帝四經》

基於天道的立場，《黃帝四經》（以下簡稱四經）認為宇宙萬物爭鬥的現象是自然的，爭鬥本身當依循著天道規律進行，《十大經·姓爭》云⁴⁰：

高陽問力黑曰：天地已成，黔首乃生。莫循天德，謀相復（覆）頃（傾），吾甚患之，為之若何？力黑對曰：勿憂勿患，天制固然，天地已定，規（歧）僥（蟻）畢掙（爭）。作爭者凶，不爭亦無以成功。

君王（傳說中的部落領袖）高陽對庶民不遵守天德，互相爭鬥、傾覆感到憂慮。力黑卻告訴他，爭鬥乃有生萬物間的自然現象，製造爭鬥固然為不祥，不適時爭鬥也無法統治人民，順應天道，因此力黑建議高陽要以「刑、德」制裁爭鬥，執行天道：

順天者昌，逆天者亡。毋逆天道，則不失所守，天地已成，黔首乃生。

勝（姓）生已定，而敵者生爭，不謀不定。凡謀之極，在刑與德。

所謂「勝（姓）生已定，而敵者生爭」說明人類社會的演進，最初與自然萬物並無不同，充滿著弱肉強食的爭鬥，而在氏族社會形成後，爭鬥的規模變大了，成為族群與族群，國家與國家，集團與集團間的戰爭，此種發展情勢固是「天制固然」，但是《四經》認為爭鬥要合乎天道、天德的規律才能成

³⁹ 1973年長沙馬王堆帛書出土，其中有「黃帝書」四篇，經學界研究推斷，大都認定即為《漢志》所著錄的《黃帝四經》，李學勤先生在《簡帛佚籍與學術史》一書中說：「黃帝書包括〈經法〉、〈經〉、〈稱〉、〈道原〉四篇與《國語·越語》、《老子》、《文子》、《鶡冠子》、《淮南子》等許多書籍密切相關，同《管子》所收若干篇也相共通」（見頁9，時報文化出版1994.12.20初版一刷）。

這四篇中，談兵之言佔了很大份量是值得探討的，可以說它反映了戰國時代軍事活動的頻繁、兵爭的漸趨激烈。

⁴⁰ 個人採用陳鼓應先生《黃帝四經今注今譯》一書，見頁323，商務印書館1996.7初版二刷。【】表示陳氏依據帛書整理小組研究，自行所補文字。以下所引四經亦同不再注明出處。

功，從政治的立場，它乃提出以「刑德伐正」的主張，強調配合天道，執行生殺⁴¹。《四經》的說法指出聖人作為「天道」秩序的維護者，對戰爭要謀之、定之（「不謀不定」，陳鼓應先生解為：「對這種戰爭和爭鬥不予伐正，社會就不會安定」）。

依此推論，《四經》認為戰爭的起源，應從群體之間生存需求的矛盾與衝突來理解的，所謂「天地已定，規（蚊）僂（蟻）畢掙（爭）」，爭鬥固然來自自然，可是人類社會的爭鬥要合於天道，「莫循天德，謀相復頃」的行為要受到制止，在《四經》此乃聖王的責任，《十大經·正亂》中即記載了太山之稽（黃帝）⁴²回答力黑對蚩尤驕溢陰謀的憂慮：

力黑問
，驕溢陰謀，陰謀

高陽為之若何？太山之稽曰：子勿患也。夫天行正信，日月不處，啟然不台（怠），以臨天下。民生有極，以欲湮（淫）洫（溢），湮（淫）洫（溢）即失。豐而【為】【殺】，【加】而為既，予之為害，致而為費，緩而為【衰】。憂桐（恫）而君（窘）之，收而為之咎；累而高之，部而弗救也。將令之死而不得悔。子勿患也。

這個故事中，太山之稽要力黑不必過度驚慌，因為按照天道規律，淫欲驕溢到極點必遭反噬，這可能是老子「將欲奪之，必先與之」的思考⁴³，但此處的另一意義是，君主過度淫欲的錯失（湮（淫）洫（溢）之失），將造成天下的不安，自然之道的失序。由此可見《四經》審視歷史的進化，固然認定爭鬥是自然的現象，但在人類社會、國家組織形成後，君王或領導者個人的欲望膨脹常是戰爭發生的最大原因，因此對於君王，《四經》有一種「王而聖」的要求，一方面藉此克制個人欲求避免戰爭，一方面君主始有智慧成為

⁴¹ 有關刑德詳第二章。

⁴² 陳鼓應注以為太山之稽有二說：一指黃帝之師，一指黃帝。見氏著頁 308。

⁴³ 見〈三十六章〉「將欲噏之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可示於人。」

使用戰爭手段執行正義的裁判者。

《四經》認為鬥爭的發生是人類進化的自然現象，但它是否如同西方達爾文之輩，主張弱肉強食，適者生存，人類社會也應該是勝者為王，敗者為寇呢？從它重文輕武，主張刑德相輔以伐正的觀念看，答案是否定的，它顯然提出一個「天道」的道德標準作為君王奉行的「天德」，也作為君王治國理民的準則。

第二節兵家《吳子》、《孫臏兵法》的戰爭起源觀

春秋戰國兵家對戰爭起源的說法少有探討，兵家之祖《孫子兵法》一書亦未述及，戰國初期的名將吳起對此問題則有詳細的說明，《吳子·圖國》篇云⁴⁴：

凡兵之所起者有五：一曰爭名；二曰爭利；三曰積惡；四曰內亂；五曰內飢；其名又有五：一曰義兵，二曰強兵，三曰剛兵；四曰暴兵，五曰逆兵。禁暴救亂曰義；恃眾以伐曰強；因怒興師曰剛；棄禮貪利曰暴；國亂人疲，舉事動眾曰逆。

爭鬥起於爭名、奪利、仇恨的累積、國家內亂及飢荒，由於這些，乃有以義為名的「義兵」，仗勢侵略的「強兵」，復仇報怨的「剛兵」，不顧禮義、唯利是圖的「暴兵」以及不管人民飢疲依舊興兵的「逆兵」，對於這五種不同性質的戰爭，吳起對魏文侯的干說，在提出一套應敵之道：「義必以禮服，強必以謙服，剛必以辭服，暴必以詐服，逆必以權服」。從吳子對戰爭起源的敘述可以推知，在周天子喪失中央權威，封建禮法崩潰，王霸不出的情形下，各國之間的衝突日益頻繁，加上天災（飢荒）人禍（政治不修），興起戰端的名目更多。就吳起的論說內容來看，爭名爭利的「義兵」、「強兵」大

⁴⁴ 見劉寅《武經直解·上》頁384明。成化年間趙英刊本。按：下引兵家文獻，除徵引新近出土文獻外，皆以《武經直解》為據。

概即是《莊子·人間世》中，對君王因爭名貪利而興兵的描述，至於剛兵、暴兵、逆兵也都與政治有關，其中逆兵已有「逆天道、逆人心」的意味。顯然的吳起認為，當時戰爭之頻繁起源於中央封建秩序的破壞，政治的腐敗及君王的無道、非理性、不知節制。從兵家的屬性言，吳起雖曾師事儒家曾子，其思想卻毫不保守，充滿現實性，對戰國的現實局勢有深切的認知。

異於吳起從政治層面對戰爭起源現象的觀察，齊國的孫臏從思想文化的立場說明爭鬥來自天性，〈勢備〉篇云⁴⁵：

夫陷齒戴角，前爪後踞，喜而合，怒而鬥，天之道也，不可止也。故無天兵者自為備，聖人之事也。《孫臏兵法·勢備》

孫臏說明鬥爭是存於萬物間的自然現象，是上天賦予萬物保衛自我生存的工具手段，是無法避免抑止的，人類為萬物之一，雖沒有堅齒、利刃作為保護自己的工具，聖人、英雄卻可以憑藉智慧，發明劍弩、舟車護衛自己的生存，而這些正是古代聖王對生民的貢獻：

黃帝作劍以陣象之，羿作弓弩，以勢象之，禹作舟車，以變象之，湯武作長兵以權象之。〈勢備〉

此處的劍、弓弩、舟車、長兵雖是比喻陣、勢、變、權在軍事的重要性，也間接的說明戰法、戰術的是古代聖王偉大的發明⁴⁶，是用來保護人民的「兵道」。顯然的，孫臏認為戰爭源於自然天性。文明進化中最聰明的人類聖王，改進了戰爭的方法，使它更能確保人類生存，孫臏如此強調，其目的在強化軍事鬥爭的必要性與重要性，他的結論是，聖人提供了更好的爭鬥工具或生存能力，孫臏賦予聖人如此定位，應有兵家託古自重的意義。

孫臏認為戰爭之起乃「天之道」，是動物、也是人類表達不滿情感的方

⁴⁵ 見《竹簡兵法·孫臏兵法殘簡釋文》頁 29 河洛圖書編印 64.12 臺排初版。

⁴⁶ 學者以為這裏所言，乃指聖王發明了兵器，這是來源已久的傳說，未必是歷史事實，（見全晰網《青銅的戰神》一書頁 11，上海學林出版社 1999.12 月），但孫臏借此表明戰爭之道需要智慧技巧，非睿智如古之聖王不能知、不能用也。

式之一，而這種喜怒之情與自然的基本欲求密切相關，孫臏的說法後來為〈兵略訓〉繼承，甚至文句亦幾乎相同。

第三節 荀子對爭鬥起源的看法

除兵家外，先秦諸子中，荀子對爭鬥之起源之探討較為深入，《荀子·禮論》篇云⁴⁷：

禮起於何也？曰人生也而有欲，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。

又《荀子·富國》篇云：

無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。．．．離居不相待則窮，群居而無分則爭，窮者患也，爭者禍也，救患除禍，莫若明分、使群矣。

荀子認為「禮」的作用在明分、止爭，他說「先王惡其亂也，故制禮以分之」完全從維持社會、政治秩序著眼，積極的說，禮的作用在養欲、給求，這即是〈富國〉篇中「以政裕民」⁴⁸的積極想法，然而荀子的中心思想應是偏向「節欲」的觀念，綜合來看，他的主張融採了儒、道二家（主要有《孟子》與《管子》），他認為人類的紛爭來自群體生活中資源不足、分配不善，以及人心的不知足，要解決這個問題先要從政治、禮法入手，因此他希望從政治、經濟等王政之本入手，達到以禮治國，富國裕民的目標。

《荀子》解決爭鬥之策略乃出於王政的思考，他對人生之欲與自然環境

⁴⁷ 見《荀子·禮論》頁417，《荀子集釋》李滌生著 民73.9 臺灣學生書局。

⁴⁸ 見《荀子·富國》「．．．輕田野之賦，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。夫是之謂以政裕民。」

相互關係的認知雖可能受到道家對此問題重視的影響，但基本態度是儒家的。蓋道家雖主張寡欲，但對人民衣食之欲頗為肯定，道家通常站在人民的立場，此與儒家站在禮樂教化的政治立場畢竟有異，而這一點在《荀子》的王政藍圖中卻得到很好的調合，而後來的〈兵略訓〉以道家的中心思想繼承了《荀子》對爭鬥起源問題的認知，可謂對儒、道的再次融裁。

第四節 《呂氏春秋》的戰爭起源觀

從以上道、儒、兵家對戰爭起源的見解可知，他們都認為爭鬥源於人類的天性與欲求，是人類求生、護生的本能行為。在政治不修明，失去強而有力的正義維護者時，爭鬥以戰爭的形式發生於氏族、社會、國家、與集團之間，實際上爭鬥以許多形式呈現著，戰爭不過是其中規模較大，有組織、有目的，且最慘烈的一種型態而已。《呂氏春秋·蕩兵》對此即有論述⁴⁹：

．．．且兵之所自來者遠矣，未嘗少選不用，貴賤、長少、賢不肖者相與同，有巨有微而已。察兵之微：在心而未發，兵也；疾視，兵也；作色，兵也；傲言，兵也；援推，兵也；連反，兵也；侈鬥，兵也；三軍攻戰，兵也。此八者皆兵也，微巨之爭也。．．．故古之賢王有義兵而無有偃兵。

〈蕩兵〉篇把爭鬥的形式無限擴充，認為「三軍攻戰」的爭鬥不過是最巨大的一種型態，應是源於法家對人性認知的偏見，然而此篇重點在強調「兵不可偃」，由「微巨之爭」的論證，說明戰爭乃不可免者，因而導出古代聖王用兵的正義性與合理性。〈蕩兵〉篇又云：

「兵之所自來者上矣，與始有民俱，凡兵也者威也，威也者力也，民之有威力，性也，性者所受於天，非人之能為也，武者不能革，而工

⁴⁹ 見《呂氏春秋·孟秋紀·蕩兵》頁40，王雲五主編，四部叢刊初編，呂氏春秋卷，臺灣商務。

者不能移。兵之所自來久矣。黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣。遞興廢，勝者用事。人曰：「蚩尤作兵」蚩尤非作兵，利其械也。未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣，勝者為長。長猶不足以治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也出于君，君之立也出於長，長之立也出於爭。爭鬥之所自來者久矣，不可禁，不可止，故古之賢王有義兵而無有偃兵。

這段論述有幾個重點：

第一、「兵」亦即爭鬥，是與民俱生的，基本上它是人類力量的展現，是護衛生命的「威勢」行為。

第二、古代社會的發展本是勝者為「長」，敗者成為被領導者，歷史上的「五帝」早已互相爭鬥，因此蚩尤並非制作凶器（兵器）的始作俑者。

第三、人類社會隨著發展需要有長上、君主、天子，其原因甚至可以說是因為人類爭鬥的天性。實際上早遠古的領導者往往是爭鬥的最後勝利者，然而領導者最大的功能、價值卻在防止紛爭。換言之，就理想的政治言，有賢德的領導者扮演著以戰爭手段執行懲罰的角色，所謂「刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下」即是此意。

《呂氏春秋》對戰爭起源的觀察犀利入微，它論證戰爭的合理性，提倡義兵，很具說服力，對〈兵略訓〉影響很深，唯獨其對帝王事蹟的詮釋不似〈兵略訓〉之道德性，反而有著「成者為王，敗者為寇」的現實意義。

第五節 《淮南子·兵略訓》的戰爭起源說

對於戰爭起源觀，〈兵略訓〉統合了以上諸家的看法，提出了更為完備的見解：

凡有血氣之蟲，含牙帶角，前爪後距，有角者觸，有齒者噬，有毒者螫，有蹄者踶，喜而相戲，怒而相害，天之性也。人有衣食之情，而物弗能足也，故群居雜處，分不均，求不贍，則爭。爭，則強脅弱而

勇侵怯。人無筋骨之強，爪牙之利，故割革而為甲，爍鐵而為刃。貪
昧饕餮之人，殘賊天下，萬人搔動，莫寧其所。有聖人勃然而起，乃
討強暴、平亂世、夷險除穢，以濁為清，以危為寧，故不得不中絕。

首先〈兵略訓〉肯定人類基本生活的欲求，如同其它動物一般，人類具有衛
生、求存的本能，這是一種天性，這種天性在團體群居的社會組織中，勢必
因：一、資源不足（物弗能足也）二、分配不均（分不均，求不贍）三、主
觀欲望的不得滿足（衣食之情）而產生爭鬥。英國哲學家羅素有言：「人類
自古以來有三個敵人，其一是自然，其二是他人，其三是自我」⁵⁰，所謂「三
個敵人」，其內涵與〈兵略訓〉的三個原因頗有異曲同工之處。人類要生存
註定得接受大自然的挑戰，以道家的立場，寡情損欲、順應自然，第一個敵
人容易克服，然而來自人與人之間因主觀欲望不能滿足的爭奪、分配不公的
矛盾卻是最可怕的敵人，尤其在社會組織進化成國家後，「貪昧饕餮之人」
更放任個人意欲，把衝突、爭奪演成大規模的戰爭形態，弄得天下沸沸揚揚、
「萬人搔動，莫寧其所」！

很顯然的〈兵略訓〉作者是以孫臏與荀子之說為主幹論述戰爭的起
源。要注意的是，〈兵略訓〉強調君王有絕對的責任消弭戰爭、主持正義，
因而君王本身先要克制私欲，這是繼承前述道家老子、莊子及《四經》的認
知來的。因此〈兵略訓〉作者對君王本身的職責及道德要求很高，事實上「貪
昧饕餮」之人就是引起大規模爭鬥的禍首，這明示君王本身的多欲是會為生
民帶來災難的：

殫天下之財，而贍一人之欲，禍莫深焉！使夏桀、殷紂有害於民而立
被其患，不至於為炮烙，晉厲、宋康行一不義而身死國亡，不至於侵

⁵⁰ 見常安陸《人文觀點的戰爭》一書頁 134 所引。幼獅文化事業 2001 初版。

按：羅素的三個敵人之說，學者一般引據為影響文化發展的基本因素，從戰爭思想的立場
看，道家批判物質文明、道德倫理文化，正是對「他人」、「自我」這兩個敵人的克服，及
對自然之道的順服，而這些都聚焦於人類過度的欲望與感官之需求。

奪為暴。

多欲、侵奪代表君王不義且多欲的無道暴行，夏桀、殷紂、晉厲、宋康都是歷史上的實例。在〈本經訓〉中有更清楚的論析，作者認為國家形成後，君王之多欲代表了衰世之徵，是他們的作為將歷史帶向「衰世」，〈本經訓〉云：

太清之治也，和順以寂漠，質真而素樸，閑靜而不躁，推移而無故，在內而合乎道，出外而調於義，發動而成於文，行快而便於物。．．．
機械詐偽，莫藏於心。

逮至衰世，鑄山石、金石、蚌蜃、消銅鐵，而萬物不滋。．．．
乃至夏屋宮駕，綿聯房植。．．．，夫容芰荷，五采爭勝，流漫陸離，脩炎曲狡，夭矯曾撓，．．．然猶未能澹人主之欲也。

及至分山川。．．則兵革興而忿爭生，民之滅抑天隱，虐殺不辜而刑殺無罪，於是生矣。

上古之世，人心素樸，沒有機械詐偽，隨著文明之演進，國家形成，掌握資源權力的君王擴充其名實之欲，造成內政不修，國家之間亦爭鬥不休，戰爭於焉發生，無辜的生民乃慘遭殺戮，此即衰世的現象。因此〈兵略訓〉紹承道家損情寡欲的一貫立場，主張節制人類的欲望，但它的主要對象是君王而非人民。對於人民，它雖未言「足食、足兵、民信」⁵¹，卻已十分強調對衣食之情的滿足與資源分配公平的重要，這應是從道家偏向人民的立場出發，並對儒家《荀子》思想的發揚與深化。

其次，《呂氏春秋》與《淮南子》雖是兩部性質類似的雜家著作，但二者對戰爭起源的觀點仍有相異之處。它們同樣從提供政治藍圖的動機主張兵

⁵¹這本是《論語·顏淵》的話：「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，於斯二者何先？』曰：『去食。自古皆有死，民無信不立。』按：〈兵略訓〉的基本態度自不可能去兵，但滿足人民衣食，重視信民向來是兵家取得民心及道家講天道、人心的重點。

不可偃⁵²，也極力論述歷史上君王禁暴討亂、維持天下秩序的止爭功能，但很清楚的《呂氏春秋》有傾向君王立場，主張以法為絕對權威的思想，這點與《兵略訓》偏向人民，要求君王寡欲，把執行正義視為君王的道德責任的態度是不同的。

<兵略訓>以為，從歷史上看，像五帝之類的君王，他們因時而出，為生民除害止爭，懲罰多欲興亂的領導者，已替君王提供了最佳的經驗典範：

兵之所由來遠矣！黃帝嘗與炎帝戰矣，顓頊嘗與共工爭矣。故黃帝戰於涿鹿之野，堯戰於丹水之浦，舜伐有苗，啟攻有扈，自五帝而弗能偃也，又況衰世乎！

以黃帝戰炎帝為例，《史記》開卷的<五帝本紀>寫得很清楚⁵³：

黃帝者，少典之子，姓公孫，名曰軒轅，生而神靈，弱而能言，幼而徇齊，長而敦敏，成而聰明。軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓而神農氏弗能征，於是軒轅乃習用干戈，以征不享。．．．．

按照《史記》的記載，黃帝與炎帝戰於阪泉，與蚩尤戰於涿鹿。在與炎帝作戰中，黃帝「修德振兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅豸區虎」，終於「三戰得志」打敗炎帝。在司馬遷的論述中特別強調黃帝先在政治上著力，然後才教「熊羆貔貅豸區虎」（指教育士卒習戰）⁵⁴，黃帝後來成

⁵² 「兵不可偃」是先秦以來諸子論兵的共識，《吳子·圖國》云：「昔者桑氏之君修德廢武以滅其國，有扈氏之君恃眾好勇，以喪其社稷，明主鑒茲，必內修文德，外治武備，故當敵而不進，無逮於義矣，僵屍而哀之，無逮於仁矣。」

又如《管子·法法》：「黃帝唐虞帝之隆也，資有天下，制在一人。當此之時，兵不廢，今德不及三帝，天下不順，而求廢兵不亦難乎？」

又《呂氏春秋·蕩兵》亦云：古聖王有義兵而無偃兵。

按：衡量政治及現實情勢，戰國諸子皆不主廢兵，而以義兵代之，連《墨子》亦不例外，義兵之說詳下章。

⁵³ 見《史記·五帝本紀》頁3。

⁵⁴ 黃帝教熊羆貔貅豸區虎之事自然屬於傳說，從文化人類學的研究來說，其義應為：以凶猛的野獸命名軍隊，或士兵皆作野獸裝扮以威赫敵人。

了中華民族的始祖、英雄，更重要的是他成了聖王。在其它「帝王本紀」中也有許多君王為人民除害的偉大功績：堯伐驩兜，舜征三苗，禹伐共工，啟戰有扈，湯放桀，武王伐紂。這些正史的記載賦予戰爭神聖的含義，而在此之前，諸子的引述中，這些事蹟也大都賦予道德的意義，〈兵略訓〉引述它們是對先秦諸子的繼承，並偏重其「王而聖」的道德典範意義。

〈兵略訓〉對上述儒、道、兵家的戰爭起源觀都有所擷取。如所言，它雖以道家寡欲的認知為基調，卻認識到，從政治的立場，必須兼顧人民的衣食之情，並注意資源分配公平的問題，以避免爭鬥之產生，這主要是對《荀子》思想的闡揚，對儒、道作出了調合。其次則為兵家孫臏對戰爭合理性的論述，它與《四經》都受當時黃老思潮的影響⁵⁵，主張爭鬥出乎自然天性，但必須順乎天道，並保衛人類的基本生存。基本上〈兵略訓〉繼承二者之說，亦持贊成的態度，認為爭鬥符合文明發展之道，但〈兵略訓〉認為文明在進步中，理性完善的政府或國家組織應具有避免或抑止鬥爭產生根源的功能。由此它強調對引起戰爭的領導者應給予嚴厲的懲罰，它以並較高的道德標準約束君王，避免君主任意興起爭戰。而這種高道德標準的典範，即是古代的帝王，他們的統治不是奠基在絕對權威，而在神聖英明，這是〈兵略訓〉對戰爭起源的認知，對君王道德與權責的要求。

⁵⁵ 《孫臏·竹簡兵法》諸多篇章都有黃老思想的影子。從時間上看，那是稷下黃老大盛之時，孫臏受到影響是很自然的。

第二章政治與軍事

戰爭是人類解決衝突紛爭的方式之一，而且是最悲慘的一種，其所以可怕、可悲，在於戰爭投入人類許多的聰明智慧、人力及自然資源，卻從事於自我相殘的對抗活動，它以人為方式對自然、社會、生命、財產造成極大的危害。

人類是唯一會為了和平的理由進行大殺戮的物種，然而戰爭的結果通常只會帶來深刻的反省與反戰，因此除非情勢使然，有理性的領導者決不會輕啟兵戎。戰爭與和平在人類鬥爭的歷史教訓中，明智的領導者必定選擇和平，職是之故，在春秋戰國這個兵災衝突不斷的年代，諸子之論兵多將關懷投注於：如何將戰爭發生的原因消滅？如何快速贏得戰爭，將損害降至最低？若戰為必要，要如何使戰爭符合大多數人意志與利益的課題上。顯然不論古今，這些課題大部分與政治密切相關。對「政治」的終極關懷，在春秋戰國實具有重建當時華夏中土秩序的指標意義，它描繪社會安定的藍圖，提供人民生活的保障，是志士仁人實踐人生理想與關懷的寄望所在，在討論戰爭時，它總是與軍事相提並重的議題。

在先秦，儒家與黃老道家基本上篤信「以政治為本，以軍事為末」的戰爭觀，兵家則偏向「政治作軍事之後盾，軍事為政治之延伸」的實用認知，墨家以利民為上，根本反對戰爭。在以上諸家的理想中，政治被認為應與「道德」結合作為軍事的最高指導。而諸家所言之道德，含義雖有不同，卻都企圖以完善的政治將軍事損害減低至最小，這在強調軍事本位的兵家亦不例外。儒、道、墨、兵家的有志之士認為：政治上的修明與否，君王的聖德或暴虐，施政效應所反映的人心向背是決定軍事成功的重要條件，而兵家也體悟到本身的工具性，亦能提出不戰先勝、重視權謀、廟算的主張，凡此皆為〈兵略訓〉所汲取融貫，成為深具理想性的戰爭觀。

在本章，筆者先略述戰國以前先秦諸子在軍事與政治議題上的重要觀

念，再論述《四經》、《管子》的黃老觀點及影響〈兵略訓〉最深的《荀子》與《孫子兵法》二書。至於《六韜》、《三略》等書對此問題的看法將在第三章義戰觀再予觸及，主要是其對於政治與軍事議題之討論不能超過儒道（含黃老道家）兩家。總結部分則說明〈兵略訓〉對這些思考作出「融兵於政」的統合觀點。

第一節先秦對軍事與政治關係的幾個觀念

在民智未開的氏族社會，統治者通常借助宗教意義的神權觀念來宣說戰爭的合理性，《尚書·牧誓》中武王對紂的聲討就顯示這種「天罰」的意義：

古人有言曰：「牝雞無晨；牝雞之晨，惟家之索。」今商王受，惟婦言是用，昏棄厥肆祀，弗荅；昏棄厥遺王父母弟，不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士；卑暴虐于百姓，以姦宄于商邑。今予發，惟恭行天之罰。．．．〈牧誓〉⁵⁶

據歷史學家杜正勝研究，武王所宣示的罪狀有四⁵⁷，其中最大的是「暴虐百姓」，從歷史的事實看，「紂之不善不如是之甚也」（《論語·子張》），武王的政治動機是想藉此爭取其它氏族部落的民心以獲取軍事勝利，他的作法類似現今「政治作戰」的意義。在古代的武力革命中，「天罰」的觀念是很切用的，此種思想最初建立在戰勝者對戰敗者道德與宗教上的說服上，後來並成為諸子論述戰爭正當性的歷史範例，甚至成為一種價值判斷的詮釋。

此種「天罰」之說落實下來則成為「威刑」的政治威權觀念，關於「威」，沈剛伯先生說⁵⁸：

⁵⁶ 見屈萬里《尚書釋義·周書·牧誓》頁91 中國文化大學出版部印行，民69.8。

⁵⁷ 武王伐紂之戰的史實探討，可參考杜正勝《古代社會與國家》一書〈牧誓反映的歷史情境〉章，頁311 允晨文化，民81.10.20 出版

⁵⁸ 見〈周室果有仁政乎？〉一文，收在《沈剛伯先生文集》頁125，中央日報出版部民71.10 初版。

周初的肅殺之氣不獨見於刑罰政令，而且見於宗教觀念。周初最高的神是「天」或「帝」，在《周書》同〈雅〉、〈頌〉上說到天或地的時候，差不多都與「威」字或是形容威嚴的字樣相連；如「天降威」、「畏天之威」、「迪知天威」、「旻天疾威」、「疾威上帝」、「皇矣上帝，臨下有赫」、「誕將天威，咸劉厥敵」、「天惟求爾多方，大動以威」。如此多的「威」字眼，表示周朝的統治者在政治上最早乃假借神道設教，樹立權威，如有不遵者則繼之以兵戈、刑法的懲罰，此即「兵刑合一」的思考，關於此，可看《國語·魯語上》記載「臧文仲言於僖公」中對衛君成公的一段評論⁵⁹：

夫衛君殆無罪矣。刑無五而已，無有隱者，隱乃諱也，大刑用甲兵，其次用斧鉞，中刑用刀鋸，其次用鑕笮，薄刑用鞭扑，以威民也。

在封建體制下，中央對諸侯國、政府對人民實施的最大刑法是：以戰爭手段完成政治上的威刑。戰爭成為執行統治的威民利器，戰爭是手段，它所以有效乃因它代表著力量強者對弱者的壓制，它幾乎代表也展現著統治者的意志與力量，這其中似乎缺少「道德」的因子。然而隨著人道精神的覺醒及對戰爭傷害的反省，天罰與威刑的政治概念漸漸有了濃厚的「道德」意味。春秋時代，政治的道德主義精神，逐漸成為軍事武力背後的指導思想，對戰爭觀產生重大的影響，在《國語》、《左傳》中我們已見到這些身影，茲舉其要：其一、〈國語·周語上〉「祭公謀父勸諫穆王征伐犬戎」所顯示「耀德不觀兵」的理念⁶⁰，突顯了修文德，讓人民「懷德而畏威」，「戢兵而時動」的思考。

⁵⁹ 見《國語·魯語上》頁 163 里仁書局民 69.9.15 初版。

⁶⁰ 《國語·周語上》載祭公謀父勸諫穆王不可輕易用兵，應該：「先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其財求而利其器用，明利害之鄉，以文修之，使務利而避害，懷德而畏威，故能保世以滋大．．．」同上注，見頁 1。

其二、對於《左傳》軍事思想的精神，近人張高評將之歸納為兩大要點⁶¹：

第一、寢兵以息民。第二、耀德不觀兵。他說：

左氏傳中，如云止戈為武（宣公十二年），師克在和（桓公十一年），禮樂慈愛為戰所蓄（莊公二十七年），德刑禮義信為攻戰之利器（成公十六年），有折衝樽俎之遺風焉，而孫吳概未言及者。

在「好言戰」的殺戮記載中，《左傳》卻透出濃厚的道德成分，深信道德的行為才能獲得軍事勝利。關於《左傳》戰爭觀中顯現的道德態度，張端穗先生亦有深入的討論，他以為《左傳》這部被稱為好言戰的「相斫書」⁶²，記載了春秋二百多年間的重要戰爭⁶³。它以精采、簡潔的文辭，生動的聲勢描繪了許多重要的戰事，但它真正要顯揚的價值是：「道德因素對戰爭的影響」，其核心軍事觀是「對道德和功利雙重價值的包容和追求」⁶⁴。張端穗先生以為《左傳》的作者不反對戰爭，《左傳》認為戰爭是維持人類社會秩序的必要手段，但《左傳》敘史的目的顯然是要把道德律與歷史律結合（以史傳道），它描述那些在戰爭中因失德而失敗的例子說明：「行為合乎德、禮的一定獲勝，行為違反德、禮或唯力、利是尚的一定失敗」⁶⁵，這其中固然含有功利思想與道德理性衝突的矛盾，然其真義仍在顯明「福德一致」的歷史

⁶¹ 高氏認為《左傳》有「止戈為武」、「會盟謀安」、「弭兵遠禍」、「辭令解難」等表現寢兵的思想；有「師克在和」、「師直為壯」、「親仁善鄰」、「以德撫民」、「修德止戰」、「文教勝勇」、「蓄德以戰」等呈現「耀德不觀兵」的思想。見〈左傳兵學及其思想〉一文，收在《中華文化復興月刊》第十七卷第七期。

⁶² 見《三國志·魏志》卷十三注引魚豢《魏略》

⁶³ 據春秋經所記，二百四十二年間，各國間的軍事行動共四百八十三次，又據清人顧棟高統計（按：見所著《春秋大事表》），秦晉交兵凡十八次，晉楚之間大戰三次，其餘偏師十餘次，吳楚交兵凡二十三次，吳越交兵凡八次，齊魯交兵者三十四次，宋鄭交兵者凡四十九次。以上引張端穗先生所著《左傳思想探微》第五章頁 255。學海出版社。民國 76.1

⁶⁴ 見張麗榮〈論左傳軍事觀的二重性〉一文，收在《先秦軍事研究》一書頁 216。金盾出版社 1990、5 月一版。

⁶⁵ 同上注，見第五章。

定律，這應是周王朝德、禮文化與傳統鬼神信仰的結合。張端穗先生還說：
左傳這樣詮釋春秋時期的戰爭，最終目的在於曉喻世人：道德乃是立身處世的權衡。「國之大事在祀與戎」，連戰爭這種與國家命運攸關的事都須依靠道德而非武力才能獲得勝利，何況人的立身處世呢？《左傳》一書中不乏人依賴道德而成功，違背道德而失敗的記載。《左傳》對春秋時期戰爭的詮釋，實是配合這更大的意圖而作的。換言之，《左傳》非「好言戰」，實乃以戰爭為例，為禮樂崩壞的春秋戰國時代再尋維持政治與社會秩序的常道。這個常道就是道德，也就是周文成立以來而為儒家所繼承的禮．．．。⁶⁶

由張端穗先生的說明，我們瞭解戰爭如是必要之手段，那麼其欲達成的目標應符合傳統政治中的德、禮義涵，並暗示合乎德、禮即是義行，必能帶來福與利。從思想理論上看，《左傳》這裏講的「常道」頗為接近後來黃老道家所說的常道，並已透露出：政治修明、順應人心、實行先王之道等施為對軍事行動必能帶來巨大而必然利益的信念。

其三、〈國語·魯語上〉曹劌問魯莊公所以戰齊的依據，答案之一是：「惠本而後民歸之志，民和而後神降之福」⁶⁷，這說明了「民為邦本」，人心向背是決定戰爭勝負的重要條件，人民的信任、擁戴與群眾的團結顯然益形重要。此事亦載於《左傳·魯莊公十年》⁶⁸：

十年，春，齊師伐我，公將戰，曹劌請見。其鄉人曰：肉食者謀之，又何間焉？劌曰：「肉食者鄙，未能遠謀」乃入見，問何以戰。公曰：「衣食所安，弗敢專也，必以分人。對曰：「小惠未徧，民弗從也。」公曰：「犧牲玉帛，弗敢加也，必以信。對曰：「小信未孚，神弗福也。」

⁶⁶ 同注 128，見張端穗先生所著《左傳思想探微》第五章頁 255。學海出版社民國 76.1。

⁶⁷ 見《國語·魯語上》頁 151 里仁書局民 69.9。

⁶⁸ 見《春秋左傳注》楊伯峻撰 頁 182，漢京文化事業出版，民 76.9.30 初版。

公曰：「小大之獄，雖不能察，必以情」對曰：「忠之屬也，可以一戰，戰則請從」公與之乘，戰於于長勺。

治理人民，能本乎愛心，重視賞罰公平，法令有信，取得人民信任，百姓自然甘受驅用，為之效死。

其四、順乎天、地、人與因常、用時的軍事原則：《國語·越語下》記載越王勾踐急欲興兵伐吳報仇，范蠡進諫曰⁶⁹：

夫國家之事，有持盈，有定傾，有節事。

王曰：為三者奈何？

對曰：持盈者與天，定傾者與人，節事者與地。

所謂「持盈者與天」，韋昭注曰：「與天法天也。天道盈而不溢盛而不驕。」

「定傾者與人」，韋昭注曰：「與人，取人心也，人道好謙，傾危之中當卑辭尊禮玩好女樂，尊之以名。」

「節事者與地」，韋昭注曰：「時不至不可彊生，事不究不可彊成之屬。」

范蠡認為用兵要依據天時、地利、人和，並且這點也要作為君王與國家政治行事的準則，是君王決定軍事行動的最高指導，基本上，勾踐即遵此原則，隱忍待時，取得對吳作戰的勝利條件。〈越語·下〉詳載越王十年生聚教訓後，初伐吳國時，范蠡對急躁不耐的勾踐如此論戰：

范蠡曰：臣聞古之善用兵者，贏縮以為常，四時以為紀，無過天極，究數而止。天道皇皇，日月以為常，明者以為法，微者則是行。陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。．．．．。若將與之，必因天地之災，又觀其民之飢飽勞逸，以參之盡其陽節，盈吾陰節而奪之。宜為人客，剛強而力疾；陽節不

⁶⁹ 《國語·越語下》的這段記載，尤其是范蠡對天時、地利、人和的定義與謀略，學者認為與《四經》有密切關聯，對有黃老傾向的兵家思想也有一定影響，或即《四經》所本，如陳鼓應先生在《黃帝四經今註今譯》一書中認為《管子》和《四經》抄錄不少范蠡的言論。

盡，經而不可取。宜為人主，安徐重固；陰節不盡，柔而不可迫。凡陳之道，設右以為牝，益左以為牡，蚤晏無失，必順天道，周旋無究。

今其來也，剛強而力疾，王姑待之。⁷⁰

這段不短的論戰文字，牽涉到如何配合陰陽、四時在實際用兵時機、布陣原則的論述，其真正義理為何？並不完全清楚，但其中「因常、用時」的觀念可能即是後來《四經》法天道，主張刑德相輔，文武並用，軍政合一思想的淵源。基本上它是從「道」思想發展出來法天道的軍事謀略，它談陰節、陽節，主、客，牝、牡而歸本於「觀天察人」⁷¹，充分顯示黃老道家的思想特色。具體的說，為政有道之君要觀察天道運行，陰陽消長的情形，配合地利(農業生產)，並驗證人心，以此三者蓄積勢力，等待時機消滅敵人，因此對范蠡而言其「道德」即用常、因時。

上述這些「道德」，包括「福德一致」、「耀德不觀兵」的道德思考，因常、用時的法天道觀念，收攏人心，以民為本的政教思考，在軍事與政治的論題上都成為諸子論兵的來源、因子，譬如武王伐紂的史事在後世墨子、儒家孟、荀就將之闡述為弔民伐罪的仁德表現；而黃老道家則將之發展成合乎天道、代天司殺的正義之戰；兵家則以之作為強兵之策與「義戰」的合理根據。這些詮釋提示吾人：政治在軍事行動中具有關鍵作用，是軍事勝利的根本，而「道德」又是政治的最高指導。

⁷⁰ 見《國語·越語下》卷第二十一頁 641 里仁書局民 69.9

⁷¹ 如果從越語中范蠡的言論看，他雖然是「天、地、人並重」卻是以天道為最後依歸的，這與《四經》偏向「歸本於政」的德政思考略異，這應是二者面對的敵情不同所致，《四經》是提供爭霸稱王的政略、兵略，范蠡則完全從吳、越之間不能並存的情勢來考慮生存戰略。范蠡勸勾踐拒絕夫差請降是沒有道德考慮的，即便有也是把道德當作手段。從這個角度看，范蠡的軍事論與儒家注重「以德征、以仁取」或老子「果而已」的思想並不完全相同。

第二節《四經》：文武合一、政治為本

天道是《四經》政治觀念的核心，依照道生法的理想，《四經》主張軍事行動應該以文武並用、刑德相輔為最高原則，亦即因天道而司殺。天道為何？一般言之，它是建立在天文、數術上用「推天道以明人事」的一套政治學說，落實在具體政治就是要符合天、地、人的原則，在軍事上就是要兼顧天時、地利、人和。這種思想經由黃老思潮之盛行及荀子政治學說對它的改造⁷²，影響〈兵略訓〉的軍事思想很大。

一、文武並用

《四經》的中心觀念是「道生法」(〈經法·道法〉)，亦即聖人治國須依據道來立法度，然則「道」由何見？〈經法·道法〉云：

天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒立(位)，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四時晦明，生殺輳(柔)剛，萬民之恒事，男農女工，貴賤之恒立，賢不肖不相放。畜臣之恒道，任能毋過其所長，使民之恒度，去私而立公。變恒過度，以奇相禦。 . . .

所謂「天地之恒常，四時晦明，生殺輳(柔)剛」即是配合四時的生殺之道，落實在政治即為「文武並用」：

天有死生之時，國有死生之政。因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武；【文】武並行，則天下從矣。〈經法·君正〉

又：

〈經法·四度〉云：君臣當立胃之靜，賢不肖(肖)當立胃之正，動靜參於天地謂之文，誅時當謂之武，靜則安，正則治，文則明，武

⁷² 《荀子》深受黃老思潮影響〈王霸〉篇云：「上不失天時，下不失地利，中得人和，而百事不廢」。〈富國〉篇亦云：「上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然若燒若焦」，天、地、人之說自《四經》以來就深深影響戰國諸子論政及論兵。

則強。安則得本，治則得人，明則得天，強則威行，參於天地，闡於民心，文武并立，命之曰上同。

所謂「道法自然」，天生萬物有生有死本是自然規律，依據此種律則代天司伐、治理國政即是法天道，故天道在《四經》中是施政的參照主軸，但天道的具體涵義有必要詳說？依林靜茉在其博士論文《帛書黃帝書研究》⁷³中所說，這與古代天文學成就有很密切的關係。他說：

戰國中期以後興起的黃老學，其天道思想便是奠基在古羲和之官『敬授人時』（《書·堯典》）的作為，運用天文新知，建立起明天道推人事的治國理論。根據古天文學者的研究，戰國中期的天文學家，通過儀器測得行星運行順逆的『度數』，計算出年月日合朔閏終始循環的曆法，解決了失閏的困擾，置閏方法更趨於精密嚴格。黃老學即主張，執政者應根據這些天文『度數』治曆法、定度量、正形名、立法則，以天道律曆之數聯繫規範彼此的關係，構築成一套天地人相參的有機網絡，以為萬全的治國大計。

這個說法讓我們瞭解，《四經》的天道思想主要建立在天文學知識的應用指導上，它是以天地四時的循環、人事之活動是否合乎天道，作為誅伐興兵的依據，所謂「動靜參於天地、誅時當」，其界義都是依照天道思想來建立的。陳鼓應先生解釋「文武」在政治上的意義云：

君臣各安其位就叫作位次整肅，賢與不賢各安其位就叫做貴賤正定，耕戰參合於天時、地利就稱作文，伐亂止暴合於天道人理就稱作武。

74

依照陳鼓應的解釋，不論政治與軍事都要配合天、地、人的準則，才能獲致「安則得本，治則得人，明則得天，強則威行，參於天地，闡於民心，文武

⁷³ 見「臺灣師大國研所90年博士論文」第三章頁124

⁷⁴ 見陳鼓應《黃帝四經今注今譯》頁158。

并立，命之曰上同」的效用。所謂「上同」在同於「天道」，而基本上是以政治上的修明完善為根本的，《四經》這種法天道的思想乃是從老子「道」觀念發展出來的道家學說之一⁷⁵，它應用文武並重及刑德相輔的「因天司殺觀」將政治與軍事密切結合。更進一步說，因天道指的是以「天地之紀」為依循，〈經法·論約〉云：

始於文而卒於武，天地之道也。四時有度，天地有季（理）也，日月星晨（辰）有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。四時而定，不爽不代（忒），常有法式，一立一廢，一生一殺，四時代正，冬（終）而復始。

天地之道，一時刑殺、三時成功，三時當指春夏秋，冬天則講武用兵，這是配合農業社會的生活規律來設計的，乃是人事對天道的配合。這種政治設計在求得兵戎大事的「法度」依據，保證合「道」而能勝利。故〈經法·君正〉云：

人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦有度則民富，民富則有恥，有耳（恥）則號令成俗而刑伐（罰）不犯，號令成俗而刑伐（罰）不犯，則守固單（戰）朕（勝）之道也。

農業生產是民生的根本，依賴天時最多，能因時使用民力才能富，富而後能教化，最後達到「號令成俗而刑伐（罰）不犯」才是戰必勝、守必固的保證。這樣的思考早出現於《國語》中，《國語·周語上》記載「虢公諫宣王不籍千畝」即顯示重本務農的重要：

宣王即位，不籍千畝，虢公諫曰：「是時也，王事唯農是務，無有求

⁷⁵ 按陳麗桂先生說法，戰國以下的黃老學說至少有三大系：一系是結合刑名法家發展為統御術的道家一系（即黃老帛書一系）；一系是包含雜占、天文、曆譜、五行的數術一系；第三是方技一系，包含醫經、經方、房中、神仙（見氏著〈河上公章句對老子理論的改造〉一文）。

利於其官，以干農功，三時講武，而一時務農，故征則有威，守則有財。若是乃能媚於神而和於民矣．．．。」

不違農功發動的征戰才能獲得人民支持，並且保有經濟民生的富裕，正是取悅神明、順應民心之舉。而前述〈經法·四度〉所說「文武并立，命之曰上同」，〈經法·君正〉所云：「壹道同心」，其實就是《國語》「媚於神，和於民」另一種詮釋，其中「神」在《四經》則完全被「天道」取代。

由上亦可知，《四經》雖講文武並用、法天道征伐的原則，但它對文德的重視要超過武事，〈經法·四度〉云：

因天時、伐天毀謂之武，武刃而以文隨其後，則有成功矣，用二武一文者王。

按陳鼓應先生說法⁷⁶，這句在講攻伐他人之國的原則：「武功殺伐之後繼之以文德安撫」，這裏的文（文德）顯然與孔子「遠人不服，則修文德以來之」在次序先後上各有偏重，《論語》與《四經》在此處顯然有本質上的差別，這也顯示戰爭在當時成已為更急切的必要手段。二武一文的講法，「二」與「一」不必實指，《管子·樞言》有：「先王用一陰二陽者霸」的話，這或許是用易經陰陽的概念，來干說諸侯重文輕武之義。

二、刑德相輔

文武並重是法天道施政的一般原則，刑德相輔則是指以陰陽配合刑德及依照四時季節運行作為行政用兵的根據，兩者的意涵基本上是相同的，但刑德的觀念來源甚早，李零先生對此有較詳細的說法，擇要摘錄如下⁷⁷：

- 一、刑德是與陰陽概念有觀的一種擇日之術。
- 二、在古書中「刑德」一詞本指賞罰。如《韓非子·二柄》講御臣之術有「二柄」，說二柄者刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德，為

⁷⁶同前注，見《黃帝四經今註今譯》一書 頁 173。

⁷⁷ 見李零《中國方術考》頁 43-47，北京人民中國出版社 1993.12 一版一刷。

人臣者畏誅罰，而慶利賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威，而歸其利矣。⁷⁸

三、在數術之學中，刑德指按歷日干支推定的陰陽禍福。如《大戴禮·四代》：

「陽曰德，陰曰刑」。

四、《淮南子·天文》以「日為德，月為刑」。

五、馬王堆帛書《十六經·觀》（筆者按：即四經）以春夏為德，秋冬為刑（類似說法又見《管子四時》）。

六、古代兵陰陽是以「順時而發，推刑德，隨斗擊，因五勝，假鬼神而為助者也」。這種數術也被應用於軍事，如《淮南子·兵略》：「凡用太陰，左前刑，右背德」，就是以刑德表示陰陽向背，與主客攻守之勢直接有關。

七、古代推刑德往往托之黃帝，如《尉繚子·天官》載梁惠王、尉繚子問答，梁惠王問：「黃帝刑德可以百勝，有之乎」？尉繚子回答說：「刑以伐之，德以守之，非所謂天官、時日、陰陽、向背也，黃帝者，人事而已」。

以上七點與〈兵略訓〉有關的是第五點，最重要的則是第七點。按《四經》所說的「春夏為德，秋冬為刑」應屬一種「刑以伐之，德以守之」的政治原則，它雖然以古代數術中「天官、時日、陰陽、向背」等選擇判斷天時、地利之法為根基，但它主要是提供君王治國、用兵的大原則。

其次，在《四經》中，刑德相輔是透過黃帝、力黑的對話引出的，除了託古言政的意涵⁷⁹，乃是對君王統御術「抱道執度」的指導思想⁸⁰。透

⁷⁸ 見《韓非子·二柄》頁 26，楊家駱主編四部刊要本世界書局印行，民 68.9 七版。

⁷⁹ 如前所述「威、刑」及德的觀念在《尚書》經籍中載之甚明，乃西周以來的傳統觀念。

⁸⁰ 抱道執度是《十六經·道原》的說法。林靜茉詮釋：「要成就帝王之道，首先必須具備『通同天地之精』（〈道原〉）的聖人智慧，也就是達於無為虛靜的道境，然後能抱道執度（〈道原〉）展現周襲而不盈（〈道原〉）的宇宙秩序」見其博士論文第四章〈帛書黃帝書的思想體系〉頁 257。按：簡言之，抱道執度是聖人合道執道（含天道、度數及體道之境）的意義。

過君王體道的境界（神明），統治者能依據天道執行賞罰，因此「刑」即是刑殺，是對惡的懲罰，「德」是獎賞，是對善的報答，故而《四經》依循的標準是道家的天道，不是法家任刑用法的「法」。按林靜菴之意，進一步說，《四經》使用「刑德」的概念包括：

陰節陽節、時之羸絀、與之相應的行事，如：逆順、文武、主客等，也基本反映《管子·四時》所說：「聖人務時而寄政，作教而寄武，作祀而寄德焉」，的原則⁸¹。

簡要言之，依據天道運行，聖王「握度執道」，他作為是非衝突的審判者，須以此「刑德」原則來正定天下。我們看《十大經·姓爭》中云：

高陽問力黑曰：天地已成，黔首乃生。莫循天德，謀相復（覆）頃（傾），吾甚患之，為之若何？力黑對曰：勿憂勿患，天制固然，天地已定，規（虫支）僥（蟻）畢掙（爭）。作爭者凶，不爭亦無以成功。順天者昌，逆天者亡。毋逆天道，則不失所守，天地已成，黔首乃生。勝姓生已定，敵者生爭，不謀不定。凡謀之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當。望失其當，環視其央（殃）。天德皇皇，非刑不行，繆（穆）繆（穆）天刑，非德必頃（傾），刑德相養，逆順若成。

《十大經·觀》亦云：

．．．不靡不黑，而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑，先德後刑以養生。不謀不定。凡謀之極，在刑與德，刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈無匡。

「天德」、「天制」都是天道的同義詞。要言之，人間的施政不可違逆天道，違背天道就要受到懲罰，因此戰爭雖是凶事，基於順「道」而行，必須代天執法，這反映戰爭的必要性，也說明政治教化要與軍事並進齊下。刑德作為攻伐、戰守的準則，兩者必相輔相成，若日月之運行，各有所司而成其天道，

⁸¹ 同注 137，見頁 127。

但若配合無當，就會反受其災禍。

刑德相輔、先德後刑，與「文武並重、重武輕文」的立場是一致的，也是《四經》黃老思想法天道而行，代天司殺的判斷標準⁸²，這些配合「時當」的用兵原則，必能贏得軍事上的勝利。《十大經·兵容》云：

兵不刑天；兵不可動；不法地，兵不可昔（措），刑法不入⁸³，兵無可成。參 之，天地刑之，聖人因而成之。聖人之功，時為之庸，因時秉宜，兵必有成功。聖人不達刑，不禱傳。因天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂。

依據天道發動戰爭（以天文知識、數術作基礎），酌量地道（主要指農業生產之利時、節用），取法人道（人心之向背、政事之順逆），再因「時」秉宜，能完善如此即是聖人神明果斷，用兵必成的極致表現，此即《四經》用兵必應天、地、人之道的要義。

三、歸本於政治

戰國諸子的主要議題之一是王霸政治，黃老道家雖不反對以兵爭、義戰達到這個目的，然如上所言，它有一套法天、因時的刑殺標準，而最終則將之歸本於文武並用的政治施為，也就是政治的脩明具有關鍵的主導作用。譬如在〈經法·六分〉中作者先敘述六種（六順六逆）⁸⁴決定國家興亡的具體分際，作為君主施政是否順逆天道的判斷標準，並依照此一標準來執行生

⁸²老子七十四章云：「民不畏死，奈何已死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者，夫代司殺者，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷手矣。」本章是針對治國，偏重內政的無為。司殺指的是天，而在四經就是天道思想，君王即是代天司殺者，因此在道德上，《四經》對君王的要求是「抱道執度」的聖王。

⁸³按：依陳氏意，「刑」字與「法」同訓且常常並舉而誤衍。「法不入」當改為「不法人」與「兵不刑天」、「不法地」文勢相貫。前揭書頁 342。

⁸⁴六逆指六種悖逆：其子父、其臣主、謀臣在外位、主失位、主暴臣亂、主兩。六順指：主不失其位、主惠臣忠、主主臣臣、上下不走斥、主執度臣順理、主得位臣輻屬。前揭書頁 129、137。

殺、賞罰、征伐。為人君者行六順、避六逆即是內政脩明的呈現，如此一來「天下大平，正以明德，參之於天地，而兼復（覆）無私也，故王天【下】」。

<經法·六分>云：

王天下者之道，有天焉，有地焉，又（有）人焉，參（三）者參用之，【然後】而有天下矣。．．．萬民和輯而樂為其主上用，地廣人眾兵強，天下無敵（適）。

天時、地利、人事三者參用之即是王者之道，這種道的效用讓政治成為軍事的堅強後盾：地廣、人眾、兵強，天下無適（敵）⁸⁵。

綜言之，《四經》認為政治、軍事都應以天道為最高指導思想，政治能成為軍事勝利的後盾，在於用兵、發兵能合乎天、地、人。由於《四經》法天道的思想是建立在古代天文學成就的基礎上，它對兵家「兵陰陽」定有極大影響，但其特點並非以天文運用於實際的軍事作戰中，而是在提供軍事行動原則性的方針以作為政治決策的參考，這點與「兵陰陽」應是有差異的。

最後，《四經》這種刑德之說與兵家的相互影響（如兵陰陽）必定不小，然而在上述《尉繚子》的說法中，我們看到他主張「天官、時日不若人事」這種思考表示，有識的兵家認為「兵貴機變，拘牽刑德，多所不便」（李零語），因此到了<兵略訓>在論刑德時已揚棄了「德以守之，刑以伐之」的說法，而代之以仁義為後盾的「義兵」之說，主張君王要節欲、順人、修政取得先勝，並以將帥體「道」之神、用「道」之變來涵括、指導「兵陰陽」的用兵戰略、戰術⁸⁶，形成內政治而強軍事，兩者相輔相成的戰爭觀，此將

⁸⁵ 孟子講天時地利人和而特重人和，是從儒家人道主義，仁義的立場出發，與《四經》自亦不同。

⁸⁶ <兵略訓>在論「夫兵之所以佐勝者眾，而所以必勝者寡」時提到：「甲堅兵利，車固馬良，畜積給足，士卒殷軫，此軍之大資也，而勝亡焉。明於星辰日月之運，刑德奇佞之數，背鄉左右之便，此戰之助也，全亡焉」，他認為必勝的要件在於「良將之所以必勝者，恒有不原之智，不道之道，難以眾同也」，而全勝、必勝的要件則在政治「兵之勝敗本在於政」，而不僅止於懂得陰陽、刑德的用兵之術。

於後面的章節再論，不贅。

第三節 《管子》：國富而後兵強 - 重視農業經濟

《管子》雖然博雜，卻以濃厚的黃老思想為主軸⁸⁷，有許多可能是對《四經》思想的闡揚。在軍政議題上《管子》一書也提出了以政強兵的具體原則，精切的提示軍事與政治不可分割的關係，它與《四經》的微細差別主要在它特別重視經濟、物質力量，強調民生富有與國家富強之間的關連（此乃齊文化的特點之一），因此本節將只針對此一重點論述，主要是對〈兵略訓〉而言，漢初的基本政策乃正是透由與民休息，進而鼓勵生產，達到富國裕民，以政利兵的軍政合一觀點，兩者本有相合之處。

《管子》主張王霸的政治觀，富國強兵則是輔王成霸的唯一途徑，而強兵先要富國，此即「國富者兵強，兵強者戰勝，戰勝者地廣」之意⁸⁸，因此《管子》提出將內政、經濟與軍事緊密結合的富國裕民原則，〈治國〉篇云⁸⁹：

凡治國之道必先富民，民富則易治，民貧則難治也，奚以知其然也，民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪，敬上畏罪則易治也；民．．．是以善為國者必先富民，然後治之。

人民富有就會安居樂業，遵守法令教化，因此治國從富民著手，而富民在古代最重要的仍是注重天時、地利，促進農業生產，〈牧民〉篇云：

凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩，國多財，則遠者來；地辟舉，則民留處；倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱。

⁸⁷基本上《管子》有許多篇章之思想類似《四經》，如言文武並用，重德輕刑，視軍事為危物，法天道，重視因時而伐等，都是以黃老道家思想為根柢的。

⁸⁸見〈治國第四十八〉篇 四部叢刊本，《管子卷》頁94，按以下所引《管子》皆同，不再注書名。

⁸⁹同上注。

又〈治國〉篇：

民事農則田墾，田墾則粟多，粟多則國富，國富則兵彊，兵彊者戰勝，戰勝者地廣。是以先王知眾民彊兵，廣地富國必生於粟。

農業的開發生產代表經濟的富庶，而政治上的教化，軍事上的足兵也都依賴於此，是以「眾民彊兵，廣地富國必生於粟」，故知農業經濟力等同政治力的富強，以此政治國力作軍事力之後盾必能戰無不勝、攻無不克。相反的，如果：

地不辟則六畜不育，六畜不育則國貧而用不足，國貧而用不足，則兵弱而士不厲，兵弱而士不厲，則戰不勝而守不固，戰不勝而守不固，則國不安。

可以說貧窮代表的就是國力的衰弱，而若國力即是軍力，那麼一旦面臨戰爭，窮國必定招致覆亡。所以說：國家貧窮必然是「眾有遺苞者，其戰不必勝；道有捐瘠者，其守不必固」，而人民貧窮必定是：「民飢不可使戰」⁹⁰，因此，農業生產是強兵的根本：

地之守在城，城之守在兵，兵之守在人，人之守在粟。故地不辟，則城不固。〈權修〉

重視農業發展，注重經濟、甚至認為這是用兵勝利的基礎與後盾：〈七法〉云：

為兵之數存乎聚財．．．是以欲正天下，財不蓋天下，不能正天下。在政治與軍事的議題上，《管子》特別提出物質力量的重要，此是其思想勝處，《管子》自也不忽視傳統論兵所言任賢使能、賞罰分明、爭取民心等無形的力量。然而由於其以王霸政治為基礎的全面軍事觀，不但高懸德義的旗幟理想，更強調利民富國的經濟力所代表的軍事實力，可謂兼有儒、道、法三家的長處。

⁹⁰ 二句同見〈八觀〉篇。

第四節儒家荀子：政本軍末 - 凝民、強兵在於政治

孔子說：「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」⁹¹，他主張正名之戰是從維護封建秩序的立場說的，因此戰爭紛亂不斷正表示中央威權衰落，是一種政治衰敗的現象，即便如此，孔子對戰爭的態度仍十分謹慎，他說「信民先於足兵」即是此意，蓋軍事最大的意義在護衛國家社稷的生存，故言：「有文事者必有武備」。繼承這種信念，孟子強調人性尊嚴，體恤人民生命，他面對戰國混亂的局勢大談仁義之師，疾呼「不嗜殺者能一之」，諄諄勸說爭霸圖王的國君，以仁政王道為軍事的後盾，孔孟在這點上實有其堅持。到了荀子，他提出完備的軍事思想，以：「將率末事，王政為本」的王者之兵理想，力破當時兵、法家迷信武力，軍事為先的說法，為軍事與政治的結合建構了完善的理論。可以說荀子王兵思想的精髓在〈兵略訓〉中被繼承闡揚了，下面這部分筆者將論述荀子強調政治上應先凝民、強兵的思考，以見其對〈兵略訓〉的深入影響，至於「王者之兵」的道德意涵則留待第三章義戰觀中討論。

《荀子》論兵以政治作根本，有王者之政，才有王者之兵。所謂「王者之兵」，要在為政者能以禮義修政、以教化齊民，不搞「招近募選，隆勢詐，尚功利」⁹²的一套，因為這種「盜兵」大都建立在不恤民命、權謀傾軋的基礎上，遲早會失去民心、引起民怨。「水則載舟，水則覆舟」⁹³，荀子深切瞭解作為國家主體中人民的重要性，不論政治的改革或軍事的勝利都繫決於人

⁹¹ 見《論語·季氏》：「孔子曰：『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，自諸侯出，蓋十世希不失矣！自大夫出，五世希不失矣！陪臣執國命三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫，天下有道，則庶人不議。』」見朱熹《四書章句集注》頁171 中華書局 2001.11 一版六刷。

⁹² 見《荀子·議兵》

⁹³ 見《荀子·王制》。

民。在政治上「得百姓之力者富，得百姓之死者彊，得百姓之譽者榮」〈王霸〉，在軍事上不論攻戰、防守、兼并最後都要以士民的齊一，民心的歸附為必要條件，因此君王若欲強兵，首在「壹民、附民」。是故在與臨武君論兵時，荀子提出與兵家不同的觀點，〈議兵〉云：

臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前，王曰：請問兵要？

臨武君對曰：上得天時，下得地利，觀敵之變動，後之發，先之至，此用兵之要術也。

孫卿子曰：不然！臣所聞古之道，凡用兵攻戰之本，在乎壹民。弓矢不調，則羿不能以中微；六馬不和，則造父不能以致遠；士民不親附，則湯武不能以必勝也。故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎附民而已。

臨武君就軍事言軍事，他強調「後發先至」正是一般兵家的專業本領，蓋善用兵者「感乎悠闇，莫知所從出」，這種迅速神妙的用兵之道即是孫武、吳起無敵於天下的原因，然此並無助於附民！針對此說，荀子與孟子一樣相信「人和」勝過天時、地利，並且認為國君如欠缺士民的親附，即便湯武之聖也難奏功，荀子的說法一方面承自湯武成功的歷史經驗、典範，更主要的則源自他對王道政治的信心，在〈王制〉篇他批評不行王道的暴君，認為人民是不肯為他進行侵略戰爭的：

．．．暴國之君案自不能用其兵矣。何則？彼無與至也。彼其所與至者，必其民也。其民之親我【也】歡若父母，好我芳如芝蘭，反顧其上則若灼黥，若仇讎；彼人之情也雖桀蹠（ ），豈有肯為其所惡，賊其所好者哉！彼以奪矣。

荀子的說法是要國君行仁政，他認為一般兵家、游士都認為「勢利變詐」是軍事勝利的主因，此乃短視近利的看法，因為按照荀子的王政邏輯，士民都

將歸向王者，根本不會有人民為侵略者效命⁹⁴。反之，仁者之兵的效應是：

故仁人上下，百將一心，三軍同力；臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄，若手臂之扞頭目而覆胸腹也，詐而襲之，與先驚而後擊之，一也。且仁人之用十里之國，則將有百里之聽；用百里之國，則將有千里之聽；用千里之國，則將有四海之聽，必將聰明警戒和傳而一。〈議兵〉

顯然的這種君臣同德、百將一心所組成的「父子之兵」是不可以用權謀勢利取勝，對人心的收服也具有擴及四海、天下的連鎖效應：

仁者之兵，不可詐也；彼可詐者，怠慢者也，路殫者也，君臣上下之間，滑然有離德者也。故以桀詐桀，猶巧拙有幸焉。以桀詐堯，譬之：若以卵投石，以指撓沸；若赴水火，入焉焦沒耳。

「兵者詭道也」⁹⁵，用兵為求勝利，無不強調「勢利、變詐」，但在荀子眼中，勢利、變詐是諸侯之事，或許能獲得短暫、僥倖的勝利，久之則將帶來離心離德，終究不可師法。荀子的思考絕非單純訴諸信念的，從實際的軍事上看，戰國以來諸侯力政爭強，擴張軍力，幾乎鼓勵全民皆兵，征募的對象由國人、野人甚至老弱，這在《莊子》一書中有具體的反映、批判，在這種情況下，從軍不限於貴族武士，普通百姓成為軍隊的主體，因此如何動員、組織龐大的人民⁹⁶、訓練軍隊，驅之以戰就成為兵家棘手的任務，也是一個將領的本事所在⁹⁷，但是以戰國晚期，動輒數十萬軍隊的廝殺場面，除了指揮官的調

⁹⁴ 此處文獻〈議兵〉篇與〈王制〉篇有幾乎相同的文句，說明《荀子》對此問題出自同樣的思考，都從政治解決軍事問題。

⁹⁵ 《孫子兵法·始計》，見《武經直解》劉寅直解，中國子學名著集成編印基金會

⁹⁶ 《尉繚子》載：「有提十萬之眾而天下莫當者誰？曰桓公也。有提七萬之眾而天下莫當者誰？曰吳起也。有提三萬之眾而天下莫當者誰？曰武子也。今天下諸國土所卒，無不及二十萬之眾者。然不能濟功名者，不明乎禁舍開塞也。」可見戰國中期以後七國至少都有出兵二十萬的實力，像秦趙長平之戰，雙方動員總數應當超過八十萬人，相當驚人。

⁹⁷ 《尉繚子·談制》載：「... 征役分軍而逃歸，或臨自北，則逃傷甚焉，世將不能禁。」

度之外，造就團結軍心、激勵士氣的無形戰力，將成為決勝的關鍵，因此從政治作戰、君王有道無道的觀點看，《荀子》所言的「百將一心，三軍同力，臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄，若手臂之扞頭目而覆胸腹也」就格外有義意⁹⁸。

簡要的說，荀子的附民，是以政治的禮義教化為中心，去爭取民心、團結軍心的策略，而形成「和齊之兵」的背後力量則是王道政治，這說明荀子認為軍事力量的根源是政治，政治的主體則是人民，是以「壹民、附民」具有優先性。

當然荀子絕不輕忽軍事的工具性與必要性，但基於「王政為先，軍事為末」的理念，認為強兵先要團結國人，進而四海、天下，而如何能達此目標？荀子規劃了以仁義禮治為主的王道政治藍圖，有號召亦有策略，兼融道、儒、法諸家之長，洵為戰國末年的大儒。

殺人於百步之外者，弓矢也；殺人於五十步之內者，矛戟也，將已鼓而士卒相囂，拗矢、折矛、抱戟、利后發，戰有此數者，內自敗也，世將不能禁。士失代伍，車失偏列，奇兵捐將而走，大眾亦走，世將不能禁。．．．」這段內容強調，將領要有充分掌握士兵的能力，但從敘述可以推知，(1). 軍隊並非全為常備，無法於平日作精實訓練，主因是軍隊人數不足、需臨時征調。(2). 士兵不願打戰，戰鬥意志低，對主帥國君認同不高。這些非戰略因素都是政治因素，即使以嚴刑峻法或依靠用兵之神也難為無米（民）之炊，但站在軍事的立場，《尉繚子》仍強調，將帥必須克服此一問題。

⁹⁸ 荀子對吳起的軍事思想應有所繼承、改造，《吳子·治兵》：「所謂治者居則有禮，動則有威，進不可當，退不可追，前卻有節，左右應麾，雖絕成陣，雖散成行，與之安，與之危，其眾可合而不可離，可用而不可疲，投之所往，天下莫當，名曰父子之兵。」此處所言雖著重軍隊訓練有素、行動有節的軍事意義，但與荀子軍政合一的「壹民」是相通的。又如〈圖國〉篇云：「民安其田宅，親其有司，則守已固矣，百姓皆是吾君而非鄰國，則戰已勝矣。」亦是壹民之意的引申。比較起來，荀子的壹民（主要指本國）、附民（主要指他國）政治意味重，此自源於政治為本、軍事為末的思想基調。

第五節孫子 以政強兵、政為兵謀

一、慎戰原則 - 兵者國之大事

春秋以來諸子對戰爭大都持謹慎態度。像老子主張「兵者不祥之器，不得已而用之」，孔子主張「信民、教民」而後戰，他們都是站在政治為本的立場論兵。對此慎戰觀，孫子則從軍事本身的獨立性來討論問題，孫武之所以成為兵家之聖，在他能構思出一套戰爭理論，跳脫出傳統「政治為本，軍事為附」、「文事為本，武備為末」的觀點，發展出「軍政一體」的全面兵學觀點。〈始計第一〉云：

孫子曰：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。故經之以五事，校之以計，而索其情，一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。」

孫子論兵干吳王，首先強調戰爭的重要性，關乎國家之存亡，他提出道、天、地、將、法是決定戰爭勝負的五項先決要件，君王用兵先得察此五事。五事之中「道」列第一，而將、法為末，這顯示孫武的卓見：天時、地利勝過人事的「將」與「法令」，而「道」兼有「上同」、「人和」之意，又高於其它。孫武對「道」的詮釋值得注意⁹⁹：

道者，令民與上同意，可與之死，可與之生，而不畏危也。《始計》
「令民與上同意」是指君王得到人民的認同，凝結成統一的意志，使人民忠誠效死，然而孫子不像儒、道二家將焦點置於政治上的「仁」或「道」，對政治的形態的關懷對他來說是次要的，重點在如何將全國團結一致，使上行而下效，臣民皆肯為國家出生入死，因此孫武當然也十分重視政治上的道德

⁹⁹ 孫武談「道」大略有二：其一謂治軍之道，即《計》篇所謂「道、天、地、將、法」。其二指戰術、戰略原則及戰爭指揮藝術（如言「兵者，詭道也」），其與政治最密切的當屬第一點。

理想，但面對爭霸、兼併，孫武以凝聚君臣、人民意志為一為首務，因為那才是戰爭勝利的根柢，也是最高原則¹⁰⁰。

春秋時期領土國家已經形成，但人民有無國強固的國家意識是值得討論的，儒、道兩家的政治理想較偏向人民這一方，對「國家」意識大概不會有太大的肯定，後來的法家則站在君王集權的立場，把君王意志當作國家意志，這些都非孫武本意，孫武的「令民與上同意」較接近儒家信民而後戰的觀點，卻又充滿現實感與戰鬥意味。作為兵家，孫武從軍事專業的立場思考，如何信民、凝民，增加動員、戰鬥力，以創造優「勢」軍力才是他的關注點，因此政治的理想形態為何只是陪襯、附論，這是其論兵異於其它諸子與一般兵家之處。從歷史經驗上觀察，後來《國語》、《史記》所載句踐長期生聚，順時造勢，復國、滅吳的事蹟，反而最可說明孫武「道、天、地、將、法」的意義，故總結之曰：「凡此五者，將莫不聞，知之者勝，不知者不勝」。

基於對戰爭利害的分析與認知，孫武認為作戰發動之初必先落實「廟算」：

夫未戰而廟算勝者，得算多也；未戰而廟算不勝者，得算少也；多算勝，少算不勝，而況于無算乎？吾以此觀之，勝負見矣。《始計》

¹⁰⁰ 《十一家孫子註》列出許多對孫子「道者，令民與上同意」一句的註解如下：

- 1.張預曰：「以恩信道義撫眾，則三軍一心，樂為其用。」
- 2.杜牧曰：「『道者，仁義也』。李斯問兵於荀卿，答曰：『彼仁義者，所以修政者也，政修則民親其上，樂其君，輕為之死』。復對趙孝成王論兵曰：『』如此始可令與上同意，死生同致，不畏懼於危疑也。」
- 3.賈林曰：「將能以道為心，與人同利共患，則士卒服，自然心與上者同也。使士卒懷我如父母，視敵如仇讎者，非道不能也。黃石公云：『得道者昌，失道者亡』」
- 4.王皙曰：「道，謂主有道，能得民心也。夫得民心者，所以得死力也；得死力者，所以濟患難也。」見《十一家孫子註》頁3華正書局民80.10初版

按：以上諸家之說不論其道為儒家仁義之道或黃老之道，基本上都主張取得人民信任，對人民施以恩義，以獲取民心。對孫子而言，能將君王與人民，或將帥與士卒凝結成一心一體才是重點。而這完全視君王施政或將領統禦是否有方。

兵戎為社稷大事，古代國家興師時祭天告祖，國君與大臣先議於祖廟，這是政祭合一，貴族共治的傳統，利用這種廟議，先凝聚君臣意志，再精確的估量敵我雙方實力，此類似現今對敵宣戰及作戰前的參謀作業與作戰計劃的擬定。孫武特別強調多算勝，少算不勝，意在說明戰場變化無端，唯有先掌握、可計量的客觀條件，才能創造先勝的有利因素，這些客觀條件包括：

主孰有道，將孰有能，天地孰得，法令孰行，兵眾孰強，士卒孰練，賞罰孰明。《始計》

此七事的內容涵蓋了當時強兵富國的軍事要件，也提供後代兵家論兵的重要原則。

值得討論的是，從〈始計〉篇來看，孫武的廟算是否包括「廟算」文句之前所談的「詭道」的部份呢？在這部分孫武說：

兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近，利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之，攻其無備，出其不意。此兵家之勝，不可先傳也。

這段文句是「示形而無形」、「避實擊虛」的戰術變化原則（詳後），目的在使敵人無法掌握我方的動向、我得以出奇制勝的正反互用原則，這種原理的應用完全視戰場變化而改變，無法事先衡量，故說「此兵家之勝，不可先傳也」，因此個人認為孫武的廟算應未包括這部分，廟算包含此一部份應是後來孫臏的貢獻，他拈出兵道涵容二者，到了《淮南子·兵略訓》提出「故廟戰者帝，神化者王」，把廟算的論點與其道論結合，有關這部份將於第四章詳論。

二、全國為上，破國次之的全存主張

在〈謀攻〉篇孫武還提出「不戰而屈人之兵」的「全存」主張：

孫子曰：凡用兵之法，全國為上，破國次之；全軍為上，破軍次之；

全旅為上，破旅次之；全卒為上，破卒次之；全伍為上，破伍次之。

是故百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。

軍事上的最高戰略是將其工具性發揮到極點而毫髮不傷，所謂工具性即言戰爭本身只是一種手段，目的在使敵人屈從我方之欲圖，若能達到目的，使敵人屈服就不必拘泥於必要出乎有形的戰爭。就孫武而言，百戰百勝究竟是勞師動眾，決非「善之善者也」，如能「師不出而兵已勝」方為上上之策。等而下之，也要盡量將我方損害降至最低，蓋戰爭是最耗損民力、國力之事，故言「全國為上，破國次之」，依此原則，孫武云：

故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。〈謀攻·第三〉

「上兵」是指最高的用兵戰略，謀是指謀略、智慧。所謂伐謀可分兩方面說，其一、是指敵我一旦決定兵戎相見，必先洞燭對方動武的真正欲圖，進而將其企圖、目的消弭或壓制。其二必先摸清敵方用兵的戰略、方針，擬定並展現對應之道以屈服對方。前者通常與內政、離間、外交等策略相關，後者則是以強大的軍力、高明的用兵謀略取勝，然此二者皆奠基於知己、知彼之上。孫武所以強調全存主張，部分是因為他瞭解攻城對敵我雙方的傷害極大：

攻城之法，為不得已；修櫓轆轤，具器械，三月而後成，具闔又三月而後已；將不勝其忿，而蟻附之，殺士卒三分之一，而城不拔者，此攻之災也。

攻城耗時、費氣，往往造成雙方極大損傷，完全不符合戰爭利益與軍事目的，故孫武曰：

故善用兵者，屈人之兵，而非戰也；拔人之城，而非攻也；毀人之國，而非久也。必以全爭於天下，故兵不頓，而利可全，此謀攻之法也。

爭天下以「全」是兵家軍事本位的重要思想，如何善用「兵」之神器，屈服對方，達到爭霸天下，以遂行政治目標，並保存國力使國實力耗損最少，是孫武對戰爭本質、目的的看法，也是兵家的時代使命。

爭天下以「全」表面上是爭，從另一方面卻是以「萬全之守」為攻，這

對〈兵略訓〉以道德為本的守勢戰爭觀有很大的啟示。

第六節《尉繚子》的道勝、主勝與將勝

首先，《尉繚子》對軍事勝利有較為高層次的解釋：

凡兵有以道勝，有以威勝，有以力勝。講武料敵，使敵之氣失而師散，雖形全而不為之用，此道勝也。審法制、明賞罰、便器用，使民有必戰之心，此威勝也。破軍殺將，乘闖發機，潰眾奪地，成功乃返，此力勝也。王侯知此，所以三勝者畢矣《戰威·第四》¹⁰¹

「道勝」指的是運用謀略、戰略的高明，以及對敵情的正確判斷，這是瓦解敵人於無形、未戰而勝的最高層次，這裏的「道」與《孫子》「道者，令民與上同意」不同，有「上兵伐謀」的意思，具有較濃厚的哲學意味¹⁰²，並且用了「氣」的觀念。其次，它很清楚的劃分出與「威勝」、「力勝」的不同，後二者是法家的政治強兵論，這透露出《尉繚子》論兵時對各家之說的序位與整合，而其中「道」已有黃老之道的意味。《尉繚子》的「道勝觀」受黃老道家的影響或與齊國稷下的黃老學風有密切關係，他在〈兵談〉篇說的這段話應可說明此點¹⁰³：

治兵者，若秘於地，若邃於天，生於無，故開之大不窳，【關之】¹⁰⁴小不恢¹⁰⁵，明乎禁舍開塞，民流者親之，地不任者任之。夫土廣而任則國富，民眾而治則國治，富治者民不發軔，車不暴出而威制天下，故曰兵勝於朝廷，不暴甲而勝者主勝也，陳而勝者將勝也。

¹⁰¹ 見《武經直解》頁 834。

¹⁰² 《六韜·龍韜》：「故善戰者，不待張軍；善除患者，理於未生；善勝敵者，勝於無形，上戰無與戰」亦是此意，二者有一定的關連。見《武經直解》頁 1233。

¹⁰³ 見《武經直解》頁 813。

¹⁰⁴ 此處應據簡本補【關之】，見李解民《尉繚子譯注》一書頁 10。

¹⁰⁵ 《淮南子·兵略訓》云：「入小而不逼，處大而不窳」或即本此。

治兵的方法猶如「道」對天地萬物的生養宰制，是無形跡可尋的，實際上它可以掌握在君王手中。主勝，主勝就是不在戰場上求勝，而先致力於內政、農業生產。以君王英明之作為強大軍力，爭取民心、凝結民氣，形成強大「威勢」而勝敵，此即勝於朝廷。這種說法有意把政道與兵道同列，並可能有將此二者結合於黃老的「道」之下的傾向，對〈兵略訓〉也有很大的啟示。

第七節 〈兵略訓〉融兵於政、軍政合一之特色

一、用兵之本在於政

繼承《四經》、《管子》注重文武並用、國富兵強的思想，〈兵略訓〉主張融合《荀子》以王政為軍事後盾及《孫子》未戰而屈人之兵的廟戰思想，提出用兵要求「全兵先勝」，弱敵在先、制勝於未戰，此即其「內政治」的軍事思想。首先他說：

兵有三詆：治國家，理境內，行仁義，布德惠，立正法，塞邪隧，群臣親附，百姓和輯，上下一心，君臣同力，諸侯服其威，而四方懷其德，修政廟堂之上，而折衝千里之外，拱揖指撝，而天下響應，此用兵之上也。地廣民眾，主賢將忠，國富兵強，約束信號令明，兩軍相當，鼓鐔相望，未至兵交接刃，而敵人奔亡，此用兵之次也。知土地之宜，習險隘之利，明奇正之變，察行陳解贖之數，維枹縮而鼓之，白刃合流，矢接涉血屬腸，輿死扶傷，流血千里，暴骸盈場，乃以決勝，此用兵之下也，今夫天下皆知事治其末，而莫之務修其本，釋其根而樹其枝也。

這裏明列出「用兵之上」、「用兵之次」、「用兵之下」三個層次說明軍事勝利的根本在政治的修明，若能勤修內政作到「行仁義，布德惠，立正法，塞邪隧，群臣親附，百姓和輯，上下一心，君臣同力」，自然在軍事上有四方懷

德、天下響應的效果，因此在軍政合一的基礎上，可以說國家富強形成的國力即是軍力的代表，軍事若是政治的延伸，那麼政治的作用、策略在能達到「先弱敵而後戰」、「先勝而後戰」的效果，而這點，在軍事專業的本身是無法完全提供的：

夫兵之所以佐勝者眾，而所以必勝者寡，甲堅兵利，車固馬良，畜積給足，士卒殷軫，此軍之大資也，而勝亡焉。明於星辰日月之運，刑德奇賅之數，背鄉左右之便，此戰之助也，全亡焉。

良將之所以必勝者，恒有不原之智，不道之道，難以眾同也，夫論除謹，動靜時，吏卒辨，兵甲治，正行伍，連什伯，明鼓旗，此尉之官也；前後知險易，見敵知難易，發斥不忘遺，此候之官也；隧路亟，行輜治，賦丈均，處軍輯，井灶通，此司空之官也，收藏於後，遷舍不離，無淫輿，無遺輜，此輿之官也。凡此五官之於將也，猶身之有股肱手足也，必擇其人，技能其才，使官勝其任，人能其事，告之以政，申之以令，使之若虎豹之有爪牙，飛鳥之有六翮，莫不為用，然皆佐勝之具也，非所以必勝也。

有助於戰爭勝利的條件很多，一個統禦有方的優秀將領，可使「司馬之官」、「尉之官」、「候之官」、「司空之官」、「輿之官」各司其職，充分發揮組織的力量，使軍隊成為一支有機的作戰體，然此對於戰爭勝利而言，仍只是「佐勝之具」（輔助條件），而非「必勝之具」，戰爭勝敗的關鍵仍在施政能否擷獲民心，使人民親附上位的領導者，故云：

兵之勝敗本在於政，政勝其民，下附其上，則兵強矣，民勝其政，下畔其上，則兵弱矣。故德義足以懷天下之民，事業足以當天下之急，選舉足以得賢士之心，謀慮足以知強弱之勢，此必勝之本也。」

因此結論是：君王能以「德義」、「事業」、「選舉」、「謀慮」為政，必能獲取民心，從而形成強兵之勢的根本。從這個立場，〈兵略訓〉提出「存政」與「亡政」的歷史教訓，認為「地廣人眾不足以為強，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，為存政者，雖小必存，為亡政者，雖大必亡」，提醒為政者體認軍事武力不足以為根本。

戰國末期，楚國具地利之便，其強足以匹敵強秦，卻因不修內政，君王用讒妒賢，遭致軍事上的慘敗，即為最佳的歷史例證：

昔者楚人地南卷沅湘北繞潁泗，西包巴蜀，東裹善郟淮，潁汝以為洫，江漢以為池，垣之以鄧林，綿之以方城，山高尋雲，谿肆無景，地利形便，卒民勇敢，蛟革犀兕以為甲冑，修鍛短縱，齊為前行，積弩陪後，錯車衛旁，疾如錐矢，合如雷電，解如風雨，然而兵殆於垂沙，眾破於栢舉，楚國之強大，第計眾中分天下，然懷王北畏孟嘗君，背社稷之守而委身強秦，兵挫地削，身死不還。

楚國曾經是南方之強，其力足以與秦分庭抗禮，最後卻遭秦所滅，楚之亡並非國防軍備不如人，實是內政出了問題。而不修內政、窮兵黷武，最可怕的結果是累積怨恨，招致人民的反彈，統一六國的秦帝國二世而亡就是最慘痛的鑑戒：

二世皇帝勢為天子，富有天下，人跡所至，舟楫戈所通，莫不為郡縣，然縱耳目之欲，窮侈靡之變，不顧百姓之饑寒窮匱也，興萬乘之駕而作阿房之宮，發舉閭左之戍，收大半之賦，百姓之隨逮肆刑，挽輅首路死者，一旦不知千萬之數，天下敖然若焦熱，傾然若苦烈，上下不相寧，吏民不相繆，戍卒陳勝興於大澤，攘臂袒右，稱為大楚，而天下響應，當此之時，非有牢甲利兵，勁弩強衝也，伐棘棗而為矜，周錐鑿而為刃，剡斬荼，奮儋鑊以當脩戟強弩，攻城略地莫不降下，天下為之糜沸，螳動雲徹，席卷方數千里，勢位至賤而器械甚不利，然一人唱而天下應之者，積怨在於民也。

此處〈兵略訓〉對秦政之失的批判態度，幾乎與《荀子·議兵》篇同出一轍，都認為秦帝國之失全在不施仁義之政。相對的，武王伐紂之所以成功，則全

在「蓄德」已足¹⁰⁶：

武王伐紂，東面而迎歲，至汜而水，至共頭而墜，彗星出而授殷人其柄，當戰之時，十日亂於上，風雨擊於中，然而前無蹈難之賞，而後無遁北之刑，白刃不畢拔，而天下得矣。

按：武王伐紂之言應襲自《荀子》一書，〈儒效〉篇云¹⁰⁷：

武王之誅紂也，行之日以兵忌，東面而迎太歲，至汜而汎，至懷而壞，至共頭而山墜。霍叔懼曰：「出三日而五災至，無乃不可乎？」

周公曰：「夸比干而囚箕子，飛廉、惡來知政，夫又惡有不可焉！」

遂選馬而進，朝食於戚，暮宿於百泉，旦厭於牧之野，鼓之而紂卒易鄉，遂乘殷人而誅紂。蓋殺者非周人，因殷人也。 . . .

武王伐紂出兵才三日就遇到五種災難，在占星家認為此是用兵之大忌，然而周公獨排霍叔之疑慮，主張繼續翦商，所憑藉的正是殷政之弊，所以說殺紂覆商的是殷人自己，而非周人。在無道之君與有德之君的對比下，使周能代商擁有天下，天命移轉全恃君王是否有德！是否治國有道！〈兵略訓〉襲用《荀子》此段之意明白表示「蓄德之政必勝」，「積怒之政必亡」的歷史真理。

從權謀的立場說，若懂得政治的作用在蓄德、立威，藉由我方積文德的「政治戰力」，相對敵國政治腐敗所蓄積的怨怒，一旦積德、蓄怒深厚，必然造成強大的「威勢」，成為實際軍事行動的強大後盾，此時把握時機，因乘時勢，順乎民欲，取天下就易如反掌了：

是故善守者無與御，而善戰者無與鬥，明於禁舍開塞之道，乘時勢、因民欲而取天下，故善為政者積其德，善用兵者畜其怒，德積而民可用，怒畜而威可立也，故文之所以加者淺，則勢之所勝者小；德之所

¹⁰⁶ 此即「以仁義蓄德」之意，《荀子·議兵》篇云：「故湯之放桀也，非其逐之鳴條之時也，武王之誅紂也，非以甲子之朝而後勝之也，皆前行素脩也，所謂仁義之兵也，今女不求之於本，而索之於末，此世之所以亂也。」

¹⁰⁷ 見李滌生《荀子集釋》頁144 學生書局，民73.9 三版。

施者博，則威之所制者廣，威之所制者廣，則我強而敵弱矣，故善用兵者先弱敵而後戰者，故費而不半而功自倍也。湯之地方七十里而王者，修德也，智伯有千里之地而亡者，窮武也，故千乘之國行文德者王，千乘之國好用兵者亡。故全兵先勝而後戰，敗兵先戰而後求勝，德均則眾者勝，力敵則智者勝愚，勢侔則有數者禽無數。

就軍事言，攻與守的基準點都在政治，政治所蓄積的力量在必要時將以戰爭形式延伸、展現出來，因此政治的強弱即是軍力的強弱，軍事之消長其實早在政治中隱然顯現。是知，政治是軍事勝利的根本因素，它有「先弱敵而後戰」、「先勝而後戰」的重要作用，但這並不是說政治是唯一的必要條件，所謂「德均則眾者勝，力敵則智者勝愚，勢侔則有數者禽無數」。表示軍隊人數之眾寡，人心之向背，將帥智謀之高低，對兵法、戰術運用的精熟，自然亦都是戰勝的要件之一，作者特別提出修文德之政，不過強調政治的重要先決性而已。

其次，應注意〈兵略訓〉在此已將《孫子》「不戰而屈人之兵」的「全存」主張融入政治為本的系統中¹⁰⁸，〈兵略訓〉說：

凡用兵者必先自廟戰，主孰賢？將孰能？民孰附？國孰治？蓄積孰多？士卒孰精？甲兵孰利？器備孰便？故運籌於廟堂之上，而決勝千里之外矣。

基本上其「廟戰」與孫子之「廟戰」大同小異，〈兵略訓〉雖多列入「民孰附」、「蓄積孰多」，但此二者可歸屬於孫子的「兵眾孰強」，而〈兵略訓〉未列入的「天地孰得」在〈兵略訓〉中，已成為兵道與道結合的「廟戰」之義，此即：

¹⁰⁸ 「不戰而勝」與「全勝」是兵家論兵的最高境界，通常兵家從謀略之高明、軍力之壯盛來達成此一目標，例如《司馬法》說：「上謀不鬥」〈嚴位〉。又如《六韜》說：「全勝不鬥，大兵無創，與鬼神通」〈武韜·發啟〉。〈兵略訓〉雖然吸收了此種思想，卻認為這不能算用兵的最高境界，用兵之三詆中，最上者仍是政治蓄德的力量。

「．．．是故大兵無創與鬼神通，五兵不厲天下莫之敢當，建鼓不出庫，諸侯莫不懼凌沮膽其處，故廟戰者帝，神化者王，所謂廟戰者，法天道也，神化者，法四時也。」

所謂「法天道」、「法四時」其實包括了《孫子》「天地孰得」的意涵，只是〈兵略訓〉特別以黃老的「道」來表述此一兵道與政道的結合，此種兵道與政道的結合表現在政治上即是：

修政於境內而遠方慕其德，制勝於未戰，而諸侯服其威，內政治也。
表現在軍事則為：

夫射儀度不得則格的不中，驥一節不用而千里不至，夫戰而不勝者，非鼓之日也，素行無刑久矣。故得道之兵，車不發軔，騎不被鞍，鼓不振塵，旗不解卷，甲不離矢，刃不嘗血，朝不易位，賈不去肆，農不離野，招義而責之，大國必朝，小城必下。

得道之兵的「道」包括了政治的修政之「德」及軍事謀略的法度（「素行無刑」的「刑」解作法度¹⁰⁹），這是合軍政於一體的「道」，由此可明瞭〈兵略訓〉「用兵之本在於政」的真切意義。

二、兵強在民

〈兵略訓〉強調「內政治」，制勝於未戰，認為軍事勝利的根本在政治，戰國以來在戰亂不斷的特殊歷史背景中，不論在政治或軍事上，人民都已漸漸成為主體。富國強兵的普遍要求，更昇高了在人力素質與數量上的對抗，這使人心的向背格外重要，也使諸子論兵都把焦點集中在「人和」之上¹¹⁰。

¹⁰⁹ 關於「素行無刑」陳麗桂先生以為此與《荀子·議兵》「前行素脩」是換湯不換藥的說法，見氏著《淮南子論兵》一文，《教學與研究第十二期》頁107。基本上〈兵略訓〉講素行無刑，其「刑」（解作「法度」）從道出發，包括了政治力與軍事力，與《荀子》偏重政治力小有差異。

¹¹⁰ 此為墨、儒、道、兵之共識，如《孟子·公孫丑》：「天時不如地利，地利不如人和」，兵家《尉繚子·戰威》：「天時不如地利，地利不如人和，聖人所貴人事而已」。按：人和的內

就軍事本身言，大規模的戰爭主體正是人民，因此如何獲得人民信賴，使人民自發地為國家效命是軍政合一的重大原則與課題。在這點上，〈兵略訓〉秉承義戰的觀點，認為要站在人民這一邊，就要作到為民除害，與人民「共享利、同憂患」，故云：

因民之欲，乘民之力，而為之去殘除賊也，故同利相死，同情相成，同欲相助。順道而動天下為嚮，因民而慮天下為鬥，獵者逐禽，車馳人趨，各盡其力，無刑罰之威，而相為斥闡要遮者，同所利也。同舟而濟於江，卒遇風波，百族之子，捷捩招杼船，若左右手，不以相德，其憂同也。

故明王之用兵也，為天下除害，而與萬民共享其利，民之為用，猶子之為父，弟之為兄，威之所加，若崩山絕塘，敵孰敢當。故善用兵者，用其自為用也，不能用兵者，用其為己用也，用其自為用，則天下莫不可用也，用其為己用，所得者鮮。

人民願意為國家挺身而鬥，並不是為了偉大的理想號召或任何意識形態，究其根柢是為自己與親人的生命財產而戰，〈兵略訓〉用「子之為父，弟之為兄」作比喻，說明這是建立在倫理人情之常的基礎上的。由此我們也可以更進一步知悉，所謂正義之戰，其基本準則應是從人民生存基本需求著眼的，也就是只有符合人民利益的戰爭才能誘發自發的參與行動。是故善用兵者，要能「用其自為用」讓天下人民，為你而鬥！為你而戰！亦即因人之心，因民之欲而用之，此即所謂「因」的原則，在《呂氏春秋·貴國》即載：

三代所寶莫如因，因則無敵，禹通三江五湖，決伊闕溝陸，注之東海，因水之力也。舜一徙徙成邑，再徙成都，三徙成國，而堯受之禪位，因人之心。湯武以千乘制夏商，因民之欲也．．．因者無敵也。

涵其實很廣，包含君臣之合，將士之和，就政治言，可說是政府與人民的關係，就軍事言也可將帥與士卒是否同心一志。

基本上這帶有權謀意味也是道家「因乘」(因民之欲，乘民之力)哲學在政治軍事上的應用，但要注意種權謀是建築在「道德之治」的地基上的。

依據此種理解，〈兵略訓〉認為一個優良的軍事統帥，在政略上先要滿足人民(士兵)的願望需求，使無後顧之憂，人民必然爭勇向前，為主賣命，高明之統御應由此出發：

主之所求於民者二：求民為之勞也，欲民為之死也；民之所望於主者三：饑者能食之，勞者能息之，有功者能德之。民之償其二積，而上失其三望，國雖大，人雖眾，兵猶且弱也。若苦者必得其樂，勞者必得其利，斬首之功必全，死事之後必賞，四者既信於民矣，主雖射雲中之鳥，而釣深淵之魚，彈琴瑟聲鍾竽，敦六博，投高壺，兵猶且強，令猶且行也，是故上足仰則下可用也，德足慕則威可立也。

所謂「主之所求於民者二，求民為之勞也，欲民為之死也」露骨地說明，為達成軍事目的，唯有讓人民作到「效死弗去」，而這必須主上相對的付出：「苦者必得其樂，勞者必得其利，斬首之功必全，死事之後必賞」，很顯然的〈兵略訓〉不單單從儒家道德感召的意涵來解釋「信民」，也不主張法家以嚴刑峻法驅策、範束士卒行為的作法。〈兵略訓〉作者認為「君上」與人民是契約關係，各有權利義務，君王能滿足人民衣食人倫之需，百姓自然肯盡效死之務，這是〈兵略訓〉對儒、道、法諸家的鑄裁，偏重黃老道家政治道德的含義¹¹¹，因此要注意「上足仰則下可用也，德足慕則威可立也」，其「德」是偏重道家的。

小 結

在政治與軍事的連結上，基本上〈兵略訓〉雖採擇《四經》文武並用、刑德相輔及《管子》王霸理想的思考，對黃老道家軍政合一戰爭觀點有所闡

¹¹¹ 有關此，可參考郭立民政治大學78年博士論文《淮南子政治思想》第四章〈淮南子的權威論〉對君權限制之說法。

揚，但我們要注意〈兵略訓〉極度強調「兵之勝本在於政」的主張，其實是以相當濃厚的《荀子》思想為主體的。《管子》的富國強兵說在〈兵略訓〉中不過是「用兵之次」。《荀子》主張「王者之兵」及「壹民、附民」思想，如《荀子·議兵》所言，對軍事力量之「強弱」有關鍵的作用¹¹²。王者之兵具有「不敵之威、服人之道」，有著「不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而服天下」的效用；而「壹民、附民」所形成的「和齊之兵」，更展現著「父子之兵」的戰力，很顯然的這是〈兵略訓〉對儒家軍事觀的採擷，這說明在政治與軍事的議題上，〈兵略訓〉的確是傾向儒家的¹¹³。然而從學術思想上看，孔子主張「足食、足兵、民信」，孟子強調以人和為上的仁義之師，都是以儒家仁義之道作為軍事行動的最高指導的，而此與〈兵略訓〉認為君王與人民乃「相報之勢」的「契約」觀點仍有本質上的差異。〈兵略訓〉的觀點毋寧較近於道家，又企圖以「法」的意涵來保障人民的權益。

其次，〈兵略訓〉的「威勢」觀點雖亦源於古代聖王的天罰思想，但其主要的政治道德是以黃老（四經、管子）為主軸，亦即以文武德義蓄德、立威，形成強兵之勢的思考，其言「威勢」表面上頗有汲取兵家、法家「用勢立威」的觀念意味，但本質則完全相反，因為〈兵略訓〉的文武並用是以修

¹¹² 〈議兵〉篇提到「王者之政」富國強兵的要項即：「君賢者其國治，君不能者其國亂；隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂；治者彊，亂者弱，是彊弱之本也。上足仰則下可用也，上不仰則下不可用也；下可用則強，下不可用則弱。是強弱之常也。隆禮效功，上也；重祿貴節，次也；上功賤節，下也，是強弱之凡也。好士者強，不好士者弱；愛民者強，不愛民者弱；政令信者強，政令不信者弱；民齊者強，民不齊者弱；賞重者強，賞輕者弱；刑威者強，刑侮者弱；械用兵革功完便利者強，械用兵革窳楛不便利者弱。重用兵者強，輕用兵者弱；權出一者強，權出二者弱，是強弱之常也。」

¹¹³ 〈兵略訓〉引用「湯之地方七十里而王者，修德也，智伯有千里之地而亡者，窮武也」出自《孟子》，《孟子·公孫丑》云：「孟子曰：『以力假仁者霸，霸必有國大，以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里，以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。』詩云：『自西自東，自南自北，無思不服，此之謂也。』」〈兵略訓〉與孟子「尚德賤力」的立場是一致的。

明的仁義之政為內容的。

而在與民共利、同憂，因民欲、乘民力的部分則與黃老兵家之《六韜》、《三略》同樣含有濃厚的權謀意味，此在第三章義戰思想中將再論述，主要是「以大利天下取天下」的哲學¹¹⁴。

最後，兵家《孫子》「廟戰」、「不戰而屈人之兵」戰爭原則及《尉繚子》主勝的思維在〈兵略訓〉中被融入「內政治」、「全兵先勝弱敵」的思考中，成為用兵的最高境界、指導。這是〈兵略訓〉與《荀子》「王政為本，軍事為末」略有不同之處，畢竟〈兵略訓〉言兵是軍事本位的立場，它能結合軍事與政治、融兵於政，以兵家「先勝弱敵」、「不戰而屈人之兵」的大戰略思考軍事問題，正為其思想之勝處。

¹¹⁴ 《六韜·文韜·文師》：「...天有時，地有財，能與人共之謂之仁，與人同憂、同樂、同好、同惡謂之義」，《三略》說：「軍國之要，察眾心，施百務」都是利民、用眾的因乘權謀觀念。同見《武經直解》。

第三章 < 淮南子·兵略訓 > 之義兵說及其脈絡

第一節 墨子的義戰觀

一、攻戰乃不義之舉

墨子身處封建制度崩潰，諸侯國之間攻伐、兼併益加熾烈的時代，面對戰爭之害，他提出了兼愛與非攻之說。他認為各國之所以務力侵略之戰，在於人的不能兼愛，尤其是為政者未能正確認知戰爭之害、和平之利，為了私利或聲名而興起戰爭，這種行為違背兼愛天下的理想，也會為人民帶來生命財產的重大損失，使天下動亂、生靈塗炭！因此墨子強烈的反對戰爭，認為攻戰殺伐是不仁不義之事。在 < 非攻·上 > 篇，他不厭其煩的解說戰爭不符合正義原則，從而讓人瞭解攻人之國是「不義之大者」：

今有一人，入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上為政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄，取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，柶其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。

當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此何為知義與不知義之別乎？《非攻·上》¹¹⁵

¹¹⁵ 見《墨子·非攻上第十七》見王雲五主編《四部叢刊初編》，墨子卷頁 39。以下所引《墨子》文獻不再注明引書。

墨子指出虧人利己的行為愈嚴重，不仁不義就愈甚。很明顯的，他以「利人且利己」來界定「義」¹¹⁶，因此偷盜等損人自利的行為是不義的，推而論之「殺一人謂之不義」、「殺十人十重不義」、「殺百人百重不義」，那麼動輒殺人千萬的攻國爭戰，更是大不義之舉了？然而天下君子對此卻不加指責，豈非黑白不分，模糊了正義與非正義的區別？墨子接著一一反駁對那些「飾攻戰」的理由，強調攻戰只能使少數國家得利卻會使多數國家滅亡（不利），在〈非攻〉篇他歷舉吳王闔閭北上稱霸中原卻亡於勾踐大夫；智伯特其獨強於晉，不斷侵略鄰國，終遭三晉聯合反噬而亡的史實，說明君王若貪圖戰爭之名利，不知修政、利民，必將速致滅亡，他要人君引以為戒，不可貪小利而失大利：

是故子墨子曰：「古者有語曰：『君子不鏡於水而鏡於人。鏡於水見面之容，鏡於人則知吉凶。』今以攻戰為利，則盍嘗鑒之於智伯之事乎？此其為不吉而凶既可得而知矣。」〈非攻·中〉

墨子以攻戰為「不吉而凶」，為不利之大者，他所陳述的理由如：戰爭妨害農業生產、陷民饑寒，耗損國力，有利少數國家，不利多數國家等等因素，歸結起來就是違反聖王之法，不符合天、鬼、人的利益¹¹⁷。〈非攻·下〉云：

今天下之所善譽者，其說將何哉？為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之與？意亡非其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之與？雖使下愚之人必曰：「將為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故愈譽之。」今天下所同義者，聖王之

¹¹⁶ 「義」這個觀念在墨子是非常重要的，在〈貴義〉篇他說：「萬事莫貴於義」，〈公孟〉篇說「夫義，天下之大器」，義是判斷是非、黑白的標準，也是利人利己的行事原則。

¹¹⁷ 《墨子》有〈明鬼〉篇專門闡明「鬼」的實有，其主要目的在借鬼神的賞罰，勸戒為政者為人民興利除害。如〈明鬼〉篇舉紂王「上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民」，最後天乃使武王施行明罰，證明：「鬼神之罰不可為富貴眾強，勇力強武，堅甲利兵者，此也」，而《墨子》也以鬼神之利作為發動義戰的條件之一。

法也。今天下之諸侯將猶多皆免攻伐并兼，則是有譽義之名而不察其實。

既然天下皆知戰爭是不義的，是百害無一利的，為何仍進行攻伐兼併？這是不能行「義之實」的緣故。墨子之說充滿道德理想性，深中一般國君之心，但仍無法真正遏止雄心勃勃的強國，他們認為墨子舉聖王之法為「義」，但古代聖王如「禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂」不都說明聖王亦有不義之舉、不利天下人民的行為嗎？對此，墨子更進一步區分戰爭為「誅」與「攻」，指出古代聖王發動戰爭的目的是誅暴伐惡，而非侵略攻伐：

子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。昔者三苗大亂，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民乃大振。高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗．．．。禹既已克有三苗，焉磨為三川，別物上下，卿制大極，而神明不違，天下乃靜。此禹之所以征有苗也。」《非攻．下》

這段敘論帶有神話傳說的性質，其主旨在說明大禹發動戰事是符合天命、代天行罰的舉動，為了解救擾攘不安的民人、動蕩的天地，神人亦來相助，最後禹克三苗，大地恢復平靜，人民得以安居。同樣的，墨子接著述說湯、武兩位聖王也是基於暴君失德，天地、鬼神不容，於是天命移轉，有德者進行「正義之誅」，發動正義戰爭¹¹⁸。可見墨子是以天地、鬼神、人民之利來闡

¹¹⁸ 《非攻．下》：「遷至乎夏王桀，天有車告命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼國，鶴鳴十夕餘，天乃命湯於鑪宮：『用受夏之大命，夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之』．．．」

又：「遷至乎商王紂，天不序其德，祀用失時，兼夜中十日，雨土於薄，九鼎遷止，婦妖宵出，有鬼宵吟，有女為男，天雨肉，棘生乎國道，王兄自縱也，赤鳥銜珪，降周之岐，社曰：『天命周文王伐殷有國』．．．」

按：這裡《墨子》的引述焦點放在天對失德之君的懲罰，認為君王若為亂政，將招來天地不靖，鬼神不安的亂象，這時天命移轉，有德者將可以戰爭手段消滅他們，此即「則非所

釋其「誅有罪伐無德」的義戰觀念的，而這些聖王的事蹟載諸經史，是君王該效法的典範。

其次，墨子的「義」是以利天下之民為最高理想。他期望諸侯國君效法聖王之法，以德服天下，他講的「德」是興利除害的道德行為，然而這種「德」如前所述，固然可以聖王為典範，但同樣的，這種以「誅有罪」為名的義戰之「德」也可以給好戰之君一個冠冕的理由：

則夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「子以攻伐為不義，非利物與？昔者楚熊麗始討此睢山之間，越王繫虧，出自有遽，始邦於越。唐叔與呂尚邦齊、晉。此皆地方數百里，今以并國之故，四分天下而有之。是故何也？」

子墨子曰：「子未查吾言之類，未明其故者也。古者天子之始封諸侯也，萬有餘，今以并國之故，萬國有餘皆滅，而四國獨立。此譬猶醫之藥萬有餘人，而四人愈也，則不可謂良醫矣。」《非攻·下》

《墨子》以醫生治病為喻，認為最好的醫生應是活人無數，就像面對許多戰爭之病，不能以兼併為良方，救活少數人，卻把多數人醫死了，這種手段決非良醫之為，義者之行。由此可見，站在利民兼愛的立場，《墨子》是徹底反對任何打著正義原則旗號，卻大肆殺戮生靈的侵略兼併行為的。因此真正的德義之師必定以天下大利為思考，必須拿出以「德」安定諸侯、萬邦的實際作為，假德義以攻戰是不會獲得人心認同的：

則夫好攻伐之君又飾其說曰：「我非以金玉、子女、壤地為不足也，我欲以義名立於天下，以德求諸侯也。」

子墨子曰：「今若有能以義名立於天下，以德求諸侯者，天下之服可立而待也。夫天下處攻伐久矣，譬若傅子之為馬然。今若有能信效先利天下諸侯者，大國之不義也，則同憂之；大國之攻小國也，則同救

謂攻也，所謂誅也。」

之；小國城郭之不全也，必使修之；布粟之絕，則委之；幣帛不足，則共之。

以此效大國，則小國之君說。人勞我逸，則我甲兵強。寬以惠，緩易急，民必移。易攻伐以治我國，攻必倍。量我師舉之費，以爭諸侯之斃，則必可得而序利焉。督以正，義其名，必務寬吾眾，信吾師，以此授諸侯之師，則天下無敵矣，其為下不可勝數也。此天下之利，而王公大人不知而用，則此可謂不知利天下之巨務矣。」《非攻·下》

在這段頗長的說明中，《墨子》認為真正的德義必定符合全體人民之利，也會為天下諸國帶來好處。他認為在天下苦戰久矣的情況下，罷戰互助、休養生息、濟弱扶傾會為國家帶來經濟、國防上的利益；也會獲得人民的信任與投靠，正是對天下最有利的主張。因此一個有道德理想的君王應當：「興天下之利，除天下之害」，「尚欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利」。

從《墨子》的論述可以瞭解，他所謂的「義戰」與古代天命移轉，統治者代天行罰的觀念有密切的關連，關於古代的天罰觀念，李訓詳《先秦的兵家》一書有很精要的解釋¹¹⁹：

中國義戰說有古老的傳統。古代義戰之根據在於天命的信仰。《史記律書》云：「昔者黃帝有涿鹿之戰以定火災，顓頊有共工之陳，以平水害；成湯有南巢之伐，以殄夏亂，遞興遞廢，勝者用事，所受於天也。」若非受天命而征，則只是因意己之喜怒而用兵，也就無當於義戰，湯武革命一向被視為義戰的典範，而湯武用兵的根據即所謂承天命以行天罰。

李氏接著引用《尚書》所載天罰的觀念¹²⁰說明：「戰國人所豔稱的三代征伐，

¹¹⁹ 這方面可以參考李訓詳《先秦的兵家》一書第四章頁 139〈先秦學術的兵家思想〉（本七十八年歷史研究所碩論）台大文史叢刊之八十八，民 80.6 初版

¹²⁰ 李氏所引《尚書》的「天罰」觀念有 1.《湯誓》：非台小子，敢行稱亂；有夏多罪，天命殛之。

均以天命為行事之準據」，他並以為此種天命落實到人間有：「道德涵義」、「政治秩序涵義」兩種義理。從《墨子》的思想看，其非攻、義戰之根據，的確具有大利天下的「道德目的」，但墨子並不像兵家、法家之那麼強調大一統的政治秩序意義，他反對武力的屈服、兼併，甚至對儒家的禮樂征伐亦有所保留¹²¹，此乃因墨子主張愛無等差，兼愛天下，並提出以「天志」作為「義之所從出」的根源，作為「大利天下」理論的依據，最後歸其究極，尚同於天。是故，在墨子「天」是愛民、利民的道德極致，人間的天子也應該以天意為依歸，服從「天」之賞罰。

二、義從天出 貴義利民的戰爭觀

基本上《墨子》是反戰的，他主張兼愛、非攻，陳述兼愛之利，解說非攻的必要，最後並提出正義之戰的觀念來反戰。然而在春秋戰國時代的變局中，戰爭除了保衛生存，更是侵略擴張、爭王圖霸的重要手段，為了遏止國君「飾德義之名，行攻戰之實」的劣行，《墨子》必須為其義戰之「義」找出理論依據：義來自天，而天是有意志的，天意即天志。《天志·中》云：

子墨子言曰：「今天下之君子欲為仁義者，則不可不察義之所從出。」

既曰不可以不察義之所從出，然則義何從出？

子墨子曰：「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出也？」

何以知義之不從愚且賤者出，必自貴且知者出也？

2. 《牧誓》：今予發，惟恭行天之罰。

3. 《多士》：我有周佑命，將天明威，致王罰，來力 殷命，終于帝。

4. 《逸周書·商誓》今在商紂，昏憂天下，弗顯上帝，昏虐百姓，棄天之命，乃命朕文考曰：「殪商之多罪紂。」肆予小子發，弗敢忘天命，朕考胥翕稷政，肆上帝曰：「必伐之。」予惟甲子，克致天之大罰。

¹²¹ 從思想上言，《墨子》非樂節用，自然對禮樂教化的政教措施有所不滿。更重要的是，站在兼愛天下的立場，他看重人與人之間的親愛關係，高於倫理宗法的關係，故禮樂征伐有時亦為違反「兼愛利民」的不義之舉。

曰：「義，善政也」，何以知義之為善政也？

曰：「天下有義則治，無義則亂，是以知義之為善政也。夫愚且賤者，不得為政乎貴且知者，貴且知者，然後得為政乎於愚且賤者，此吾所以知義之不從愚且賤者出，必自貴且知者出也」

然則孰為貴，孰為知，曰：「天為貴，天為知而已矣」

墨子認為天是最高貴、最明智的，正義之判準必出自於天，君子倡行仁義必本諸天，而天意呈現在政治上就是義 - 善政，就是利民、安民、天下大治的現象。《天志·上》云：

順天意者，義政也，反天意者，力政也，然義政奈何？子墨子言曰：「處大國不攻小國，處大家不攻小家，強不劫弱，貴者不傲賤，多詐不欺愚，此必上利於天，中利於鬼，下利於人．．．」

既然天意呈現在政治上就是「義」，這表示為政者要順天意而行，若是逆天意而行，則是尚力賤義的暴虐之政，然則天意為何？天是反對戰爭攻伐、喜好正義的，何謂義？大不欺小、強不劫弱，貴者不傲賤，多詐不欺愚，兼愛萬民，富利天下即是「義」。對於「天意」之內容，墨子進一步說：

天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相迎，有道相教，有財相分也。上強聽治則國家治矣，下強從事則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔為酒醴粢乘，以祭祀天鬼，外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰，諸侯之冤不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝。．．．是故子墨子曰：「今天下之君子中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也」。《天志·中》

總之：

天欲義而惡不義，天下有義則生，無義則死，有義則富，無義則貧，有義則治，無義則亂《天志·上》

概括地說，天的意志是「欲義而惡不義」，而義的效用是「生」、「富」、「治」，相對於「死」、「貧」、「亂」的現象，「天」之效能是「大利與大愛天下」，豈不甚明？

《墨子》抬出天志之說，認為「天」會根據義不義原則對君王施行賞罰¹²²，他的天有濃厚人格神、宗教天的意義，但他的精神卻是道德天的，具有崇高的道德理想。他真正的目的在提倡兼愛非攻的理想以救世之亂，並為其義戰說找尋理論依據。在戰雲密佈，縱橫錯雜的現實環境中，他揭示：只有合乎天、鬼、人的「義戰」才能遏止戰爭之害，他因此呼籲君王以聖王為法，行德義之政，從政治的「善政」上避免戰爭之害，追求天下之大利¹²³，〈貴義〉云：

子墨子曰：凡言凡動，利於天鬼百姓者為之；凡言凡動，害於天鬼百姓者舍之；凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者為之；凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者舍之。

以符合「利」的正義原則為檢驗標準，並以古代聖王典範為去取之準繩，這就是墨子「義戰」的判準，也是軍事行動的最高指導思想。

從時間上看，墨子可能是春秋末年最早為義戰思想重新下界義的人。春秋時代，在周朝封建宗法制度的影響下，「義」的觀念通常代表的是，各人

¹²² 《天志·上》：「故天子者天下之窮貴也，天下之窮富也，故於富且貴者當天意，而不可不順，順天意者兼相愛，交相利，必得賞；反天意者別相惡，交相賊，必得罰。．．．子墨子曰：『昔三代聖王禹、湯、文、武，此順天意而得賞也，昔三代之暴王，桀、紂、幽、厲，此反天意而得罰者』。」

按：《墨子》認為聖王尊天，事鬼神，愛人，乃順天意應予獎賞，暴王事上訴天，中訴鬼，下賤人，逆天意應予懲罰。

¹²³ 〈非攻·下〉：「今且天下之王公大人士君子，中情將欲求興天下之利，除天下之害，當若繁為攻伐，此實天下之巨害也。今欲為仁義，求為上士，尚欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若非攻之為說，而將不可不察此也。」

按：墨子一再強調避免戰爭能獲得最大的利益，並認為「非攻」符合聖王之道，故對於有關古代聖王之戰爭，他界定為「誅」而非「攻」。

在其分位上履行權責當行之宜¹²⁴，故就軍事的議題說，古代君王執行「天罰」正在行其「義」，而對墨子言，此義來自天志、天意，並會為生民、鬼神帶來大利，比起春秋時期依照封建「分位」言「義」，此「義」較顯然擴大許多，但仍不脫周文的影響。

值得注意的是，墨子說「是誅非攻」，表面上雖襲用封建制度下中央對諸侯國無道非禮的征伐意涵，實則卻已賦予國君征戰之正當性的道德界義，此後儒家孟子、荀子基本上從道德主體自律的立場討論義戰，而黃老之《四經》與《管子》反而繼承周文，擴之以合於天、地、人一貫原則的「道」觀念表述，作為義戰的思想指導。

第二節黃帝四經的義戰觀

《黃帝四經》的論兵之言幾乎都在前三篇¹²⁵。〈經法〉談文武並用、因天司伐的治國原則；〈十大經〉記載黃帝伐蚩尤及刑德相輔之說，涉及軍事、政治的爭鬥原則、策略；〈稱〉中的戰爭思想頗近老子，主張慎戰、守雌。為配合論文架構，本節將只討論其「義戰思想」，文武並用、刑德相輔等屬於軍政結合議題的部分，已於第二章討論，不再贅述。

¹²⁴ 此方面請參考方穎嫻《先秦之仁義禮說》〈貳、先秦義利觀與中國思想之發展方向〉頁35~56 文津出版社印行，民國 85.5 初版。

按：方穎嫻本文的重點之一在說明春秋時「義」與封建禮法不可分，並且由義生利，義是利之本，義利相涵，不相排斥，此與孟子義利相逆並不同，孟子對義戰的批判則根據義高於利、義利有時相逆的原則。

¹²⁵ 《四經》談兵之言佔了很大份量是值得探討的，它反映了戰國時代軍事活動的頻繁、兵爭的漸趨激烈，但這部書究成於戰國何時？為何地何人之作品？學界有許多說法，然而斷代考證是相當困難嚴謹的學術工作，非個人所能，亦非本節論述的重點，因此個人基本上採用陳鼓應先生的說法，把它斷在戰國中期或以前，早於《孟子》、《莊子》和《管子》四篇，陳氏的說法見於〈黃帝四經成書年代的問題研究〉一文收在《黃帝四經今註今譯》商務印書館 1996.7 初版二刷。按：以下所引《黃帝四經》（簡稱四經）文獻皆以陳氏之書為準。

一、義與義戰

首先我們要瞭解，《四經》談的「義」是以政治為中心，涵義甚廣的一個原則性觀念，在《四經》的〈十大經·前道〉說的很清楚：

聖【人】舉事也，闡（合）於天地、順於民，羊（祥）於鬼神，便民同利，萬夫賴之，所胃（謂）義也。

此處之「義」雖具有界定性亦帶有描述性，切要講，它應被解釋為「道理之宜」。在《四經》中，「道理之宜」即是遵「道」而行，「道」是政治軍事的指導準則，以道生法，然後「刑名立，則黑白之分已」〈經法〉，也就是說一切行事要依照「道生法」、「刑名立」的準則辦事，此與孔子正名思想的最大差別在《四經》依據的是「天道」，而孔子依據的是周文封建禮法的背後價值。在戰國，富國強兵本是政治的重心，用兵屬於舉事之大，而軍事行動依照「道生法」原則去「誅禁」、「征伐」就是合乎「義」，就是「能盡天極，能用天當」，能畢「天功」〈國次〉，故此《四經》提出一個參法「天、地、人、鬼神」的判準作為舉事的原則。關於效法「天、地、人」的思維，學者大都以為來自老子的「道大、天大、地大、人亦大」之說¹²⁶，但是《四經》又加上「鬼神」，這點可能受到《墨子》影響（管子亦有「鬼神以祥使」之說），除了借古代義戰觀念來發揮因「天道」司伐的思想，《四經》將天命、天罰、鬼神都納入道的涵義中，顯示了黃老「道」的廣大包容性。基本上《墨子》、《四經》都認為軍事行動必須以合乎天、地、人、鬼神的標準為原則，只是黃老道家的《四經》強調「道」，而墨家主張「天」。其次，所謂「國之大事唯祀與戎」，軍事與鬼神本亦為自古以來舉事的重點，因此《四經》的思考其實也紹承三代以來重視神道設教的傳統，卻獨以「天道」觀念闡揚之。

按照「以義舉事」的觀念，《四經》對義戰有很明確的界說。〈十大經·

¹²⁶如陳鼓應氏，見所著《黃帝四經今注今譯》一書。胡家璉氏，見所著《稷下爭鳴與黃老新學》一書。

本伐 > 云：

諸庫臧（藏）之國皆有兵道。世兵道有三：有為利者，有為義者，有行忿者。

所胃（謂）為利者，見【生民有】饑，國家不葺（暇），上下不當，舉兵而裁之，唯（雖）無大利，亦無大害。

所謂為義者，伐亂禁暴，起賢廢不肖（肖），所胃（謂）義也。【義】者，眾之所死也。是故以一國工戈（攻）天下，萬乘【之】主 希不自此始，鮮能冬（終）之，非心之恒也，窮而反矣。

所胃（謂）行忿者不能徒怒，怒必有為也。成功而無以求也，即兼始逆矣，非道也。

《四經》將興兵征戰分為三種：一是為謀利而戰，二是為義而戰，三是為泄憤而戰。從「因天道而司殺」的立場，第一種所伐之國乃違逆天道之國，這種國家鬧著饑荒，君臣不和，征伐雖無大利亦無大害，《四經》並不反對，第三種為了私憤興兵，進行兼併，類似《吳子·圖國》因怒興師的「剛兵」，起始動機就已違背君主之道，《四經》當然反對，而所謂為義而戰是指「伐亂禁暴，起賢廢不肖」，依據這個說明，征戰主要在以義之名號進行兼併，維持現實的政治秩序，征伐不遵天道、內政不脩，失義暴虐之國君，並以賢士統治之，然而如何始可謂暴虐失義之國呢？<經法·論>云：

動靜不時，種樹失地之宜，【則】天地之道逆矣，臣不親其主，下不親其上，百族不親其事，則內理逆矣，逆之所在，胃（謂）之死國，伐之。反此之胃（謂）順，【順】之所在，胃（謂）之生國，生國養之。逆順有理，則請（情）偽密矣。

征伐的對象是違背「天地之道」（自然規律）與「內理」（人事、社會規律）的國家，此種國家逆道之行，當予殺伐，故謂之死國，依此，黃老道家所根據的應是「政治秩序」，而其政治秩序所依循的則為天當、天極的「天道秩序」，<經法·國次>說：

國失其次，則社稷大匡。奪而無予，國不遂亡。不盡天極，衰者復昌，誅禁不當，反受其殃（殃），禁伐當罪當亡，必墟其國，兼之而勿擅，是謂天功。．．．兼人之國，修其國郭，處其郎（廊）廟，利其齋（資）財，妻其子女，是胃（謂）【重】逆以芒（荒），國危破亡。

故唯聖人能盡天極，能用天當。天地之道，不過三功。功成而不止，身危又殃。故聖人之伐__（也），兼人之國，隳（墮）其城郭，焚（焚）其鐘鼓，布其齋（資）財，散其子女，列其地土，以封賢者，是謂天功。功成不廢，後不奉（逢）央（殃）。

很顯然的《四經》不反對徹底地亡人之國，並且它頗為強調將失道之國，分裂其國土交由賢者處置，完成「天功」（余明光釋為：自然的功效），只要那合乎「天極、天當」。然則所謂「天極、天當」的確實意義頗費理解，陳鼓應先生以為「『極』如同『當』即度。『天極』即『天當』指天道所限定的準度」¹²⁷，他並引《國語·越語下》「無過天極，究數而止」一句提示其思想根源，然而究竟「天道所限定的準度」所指者何？學者大都以為與當時天文、曆法、數術的發展有關，是以此為基礎建構起來的學說，林靜茱在其《帛書黃帝書研究》博士論文中認為：《四經》的道含有老子道論，「還具有度、數、信等以數術為內容的天道」¹²⁸，是二者融合的新思維。因此「天極、天當」是一套實際的、以道（含天道）為準度設計出來的，用以「推天道明人事」的政治學說。而此準度，基本上圍繞在以天、地、人為原則的施政上。是故〈經法·國次〉接著說：

毋陽竊，毋陰竊，毋土敝，毋故執，毋黨別。陽竊者天奪【其光，陰竊】者土地（芒），土敝者，天加之於兵，人執者流之四方，黨別【者外】內相功攻。陽竊者疾，陰竊者几（飢），土敝者亡地，人勢者失

¹²⁷ 見前揭所著書，頁 87。

¹²⁸ 見所撰《帛書黃帝書的思想研究》頁 278，臺灣師大國研所 90 年博士論文。

民，黨別者亂，此胃(謂)五逆。五逆皆成，亂天之經，逆地之剛(綱)，變故亂常，擅制更爽，心欲是行，身危有殃。是胃(謂)過極失當。君王以五種逆天之為治國--「違逆誅伐之道」、「違反耕種之宜」、「用地失度」、「偏執私見」、「黨派紛爭」，就是「變故亂常、擅制更爽」，作者在強調這些政治改革須依照「天道」的標準，君王切不可恣任主觀欲望而行，否則必遭兵伐、天刑。

總之，「以道生法」所代表的法道政令(政治體制與法度)即是義戰的根據，能依道行政，則能富國強兵，行王霸之道¹²⁹，執行代天司伐的神聖使命，此即義戰「伐暴禁亂」的精切意義。

二、義本於慎戰的態度

雖然《四經》主張義戰，表現出異於老子反戰，而肯定兵爭的態度，但其基本精神仍是道德的，如果以「道德秩序」與「政治秩序」的概念來說，《四經》將「道德秩序」中的天命轉化為天道，而它呈現在聖君抱道執度¹³⁰上，就是因天司殺的體道作為。而「政治秩序」則發展成天、地、人合一的「依義慎戰」說，而此二者的目的皆在體現天道，維持「道」的秩序。所以就《四經》言，可以說道秩序即政治秩序。由此我們要注意《四經》對於戰爭的基本態度仍是《老子》道家的，如同《老子》，它也認為「兵者不祥之

¹²⁹ 如上章〈經法·六分〉云：王天下者之道，有天焉，有地焉，又(有)人焉，參(三)者參用之，【然後】而有天下矣。．．．萬民和輯而樂為其主上用，地廣人眾兵強，天下無敵(適)。

按：天時、地利、人事三者參用之即是王者之道，這種道的效用讓政治成為軍事的堅強後盾：地廣、人眾、兵強，天下無適(敵)。

¹³⁰ 抱道執度是《十六經·道原》的說法。林靜荃詮釋說：「要成就帝王之道，首先必須具備『通同天地之精』(〈道原〉)的聖人智慧，也就是達於無為虛靜的道境，然後能抱道執度(〈道原〉)展現周襲而不盈(〈道原〉)的宇宙秩序」見其博士論文第四章〈帛書黃帝書的思想體系〉頁257。按：簡言之，抱道執度是聖人合道執道(含天道度術數及體道之境)的意義。

器」，戰爭畢竟是一種常道失軌的病態現象，因此面對兵凶，自然要謹慎從事，在〈稱〉篇中他說：

「不 偃兵不 用兵，兵者不得已而行。」

《四經》的時代「偃兵說」的提倡曾經是各國外交的重要議題，但當時戰爭趨於激烈，各國皆感受強大壓力，偃兵畢竟難切君王之意。然而《四經》雖基於積極的政治實用態度，仍未捨棄老子「不得已而戰」的兵爭態度。它雖說「今天下大爭，時至矣」卻不忘提醒「能慎勿爭乎？」，雖提「正名以伐」（〈稱〉）卻一再強調二武一文、重德輕刑，顯然他的基本態度仍是重內政、輕軍事；重法天、輕任人的，尤其他對擁有興兵權力之君王的精神修養要求甚高，〈十大經·五正〉對黃帝「正靜¹³¹修身」而後戰蚩尤的記述頗可說明這點：

黃帝曰：吾身未自知，若何？對曰：后身未自知，乃深伏於淵，以求內刑。內刑以得，后【乃】自知屈其身。

黃帝曰：吾欲屈吾身，屈吾身若何？對曰：道同者，其事同；道異者，其事異。今天下大爭，時至矣，后能慎勿爭乎？

黃帝曰：勿爭若何？對曰：怒者血氣也，爭者外脂膚也。怒若不發，浸廩是為癰疽。后能去四者，枯骨何能爭矣。黃帝於是辭其國大夫，上於博望之山，談臥三年以自求也。單（戰）才（哉），闞冉乃上起黃帝曰：可矣。夫作爭者凶，不【爭】者亦無成功。何不可矣？

黃帝於是出其鏘鉞，奮起戎兵，身提鼓鞞，以遇之蚩尤，因而擒之，帝箸之盟，盟曰：反義逆時，其刑視之蚩尤。反義倍宗，其法死亡以窮。

這一大段話中，大臣闞冉建議黃帝內刑屈身，先求修養自我，以此為基礎去判斷那些事合乎道，那些事違背道，如此面對天下大爭的時勢，才能合乎「慎

¹³¹ 〈五正〉的「吾既正既靜」、「乃深伏於淵，以求內刑」都有濃厚的精神修養意味。

勿爭」的原則。由此了解《四經》對兵爭謹慎從事的態度。作者欲意透過對聖人道德修養的提昇（對天道的體悟與認知）強調戰爭的神聖性，說明兵爭之不可輕啟。

其次「怒者，血氣也」四句是用身體作喻，認為一個人的血氣之怒完全要依照精神修養的體道境界為主宰，否則「怒」之血氣散發不了，「浸廩是為癰疽」成為枯骨，又如何能與人爭鬥。下一段敘述了黃帝上博望山求道，最後以「夫作爭者凶，不【爭】者亦無成功。何不可矣」作結，歸結而言，興起戰爭並非前述「世兵道」中「行忿」、「為利」之行為，完全是「道德」體證的結果，「反義」再度被強調，也是它的核心思想。這種義本於慎戰的「道德精神」與兵家的慎戰有本質的差異。

第三節 《管子》的王霸義戰觀

如上章所言，《管子》的戰爭觀帶有濃厚的黃老思想¹³²，《四經》文武並用，法天、因時的戰爭原則在《管子》中都找得到，基本上他也採取慎戰的立場，認為兵實為「危國之大者」，不可廢亦不可黷，須謹慎從事，所謂「一期之師，十年之蓄積殫，一戰之費，累代之功盡」，故理想的戰爭應是「至善不戰，其次一之」¹³³，也因此，他提出「道德」作為興兵動武的最高準據。這落實在政治上即是注重寓兵於政、隱兵於田、耕戰合一等政治、經濟因素與軍事的結合，認為以王道德政為後盾的軍事行動才合乎正義原則，「師出以義」的軍隊才能獲得民心，贏得勝利。

類同《四經》的義戰態度，《管子》十分強調戰爭的正義性與正當性，

¹³² 《管子》一書內容廣博，不限於一家之說，近人羅根澤對各篇詳加考證，認為此書非成於一人一時，是黃老之學與法家結合作。見《管子探源》一書。里仁書局 民 71.11 初版

¹³³ 見〈幼官第八〉篇 四部叢刊本，《管子卷》頁 15，按：以下所引《管子》皆同，不再注出處。

卻極為反對《墨子》的兼愛及偃兵之說¹³⁴，首先它肯定兵事是安定國家，維持國際秩序的有效手段。《管子·參患》云：

君之所以尊卑，國之所以安危者，莫要於兵，故誅暴國必以兵，禁僻民必以刑，然則兵者，外以誅暴，內以禁邪。故兵者，尊主安國之經也，不可廢也。外不以兵，而欲誅暴，則地必虧；內不以兵，而欲禁邪，則國必亂矣」

「外以誅暴，內以禁邪」即是兵刑以義出的意義，它源自傳統兵刑合一¹³⁵及古典義戰觀念，它認為軍事作為一種懲罰禁止的統御手段，是天子維持大一統政治、社會秩序的必要手段。《管子》的時代兵爭熾烈，面對軍事競爭的現實，又要發揚周王政的傳統理想，它認為唯有以先王之道為指導，採取一系列富國強兵的措施，始能輔王成霸，因此對於兵爭，其理想的定位是：

明一者皇，察道者帝，通德者王，謀得兵勝者霸。故夫兵雖非備道至德也，然而所以輔王成霸。〈兵法第十七〉

又〈重令第十五〉：

凡國之重也，必待兵之勝也，而國乃重。

軍事手段的使用，在《管子》雖不屬於最高的政治理想，卻是「輔王成霸」的最佳利器，故為政之要首在「地大國富，人眾兵強，此霸王之本也」〈重令第十五〉，而何謂霸王？〈霸言第二十三〉云：

霸王之形，象天則地，化人易代，創制天下，等列諸侯，賓屬四海，時匡天下，；大國小之，曲國正之，強國弱之，重國輕之，亂國并之，暴王殘之：僂其罪，卑其列，維其民，然後王之。夫豐國之謂霸，兼正之國之謂王。夫王者有所獨明，德共者不取也，道同者不王也。夫

¹³⁴ 《管子·立政》即云：寢兵之說勝，則險阻不守，兼愛之說勝，則士卒不戰。

¹³⁵ 兵刑合一觀念來源甚早，《尚書·呂刑》即有「度作刑以詰四方」的記錄。這種觀念在《呂氏春秋·蕩兵》篇中闡述的最清楚。

爭天下者，以威易危暴，王之常也。君人者有道，霸王者有時。國修而鄰國無道，霸王之資也。夫國之存也，鄰國有焉；國之亡也，鄰國有焉，鄰國有事，鄰國得焉；鄰國有事，鄰國亡焉。天下有事，則聖王利也。國危，則聖人知矣。夫先王所以王者，資鄰國之舉不當也。舉而不當，此鄰敵之所以得意也。

又：

霸王之形，德義勝之，智謀勝之，兵戰勝之，地形勝之，動作勝之，故王之。

這兩段不短的文字說明霸王之業，乃是利用時勢以爭天下，且其最高準則在道家的道德之治。異於老子無為者，它充滿代天行道的積極意圖，是以「德共者不取，道同者不王」為原則，此謂：利用自己政治修明，鄰國政治不當不義的形勢為有利條件去稱霸是懂得「乘時」；秉持以道德治國為根本則是「因常」，因此出兵要掌握時機，伐無道之國，「以威易危暴」，亦即兵爭之正當根據在伐暴亂無道之國，那才是霸業、王業的根本，故曰：

先王之伐也，伐逆不伐順，伐險不伐易，伐過不伐及，四封之內，以正使之；諸侯之會，以權致之。近而不服者，以地患之；遠而不聽者，以刑危之。二而伐之，武也，服而舍之，文也，文武具滿，德也。 < 霸言第二十三 >

又 < 幼官第八 >：

至善之為兵也，非地是求也，罰人是君也，立義而加之以勝，至威而實之以德，守之而後修勝，心焚海內，民之所立立之，之所害除之，則民人從，立為六千里之侯，則大人從，使國君得其治，則人君從，會請命於天，地知氣和則生物從。

所謂以德義為準則的軍事行動並不為求擴張領土，而在以軍事的勝利作為執行正義的保證，去懲處無德失道之君；並以施行德政為後盾為威懾的力量，再以人民的利害、欲求為目標，為之興利除弊，最後達到民人、大人、國君

皆服從的效用，所以說，「文武具滿，德也」。因而所謂義兵乃是「案強助弱，禁暴止貪，存亡安危」〈幼官〉，不義之兵則是「貪於地」、「不競於德而競於兵」¹³⁶的軍事舉動，故云「成功立事，必順於理義。故不理不勝天下，不義不勝人」，討伐無道之君，以德義服人，文武兼施，為人民興利除害，並選賢以助其國君治國，此即是「德義之兵」的精切內涵。顯然《管子》繼承傳統義戰思想，又具王者之風，這種不以兵車，以「德」不以「力」的思想正是孔子稱贊管仲的原因¹³⁷。

綜言之，《管子》德義之師的義戰觀念是以政治施為的恰當與否為主的，而其正當性的根據大都來自古聖先王的典範，並以「地知、氣和則生物從」為最終理想，顯現出黃老思想中「道」的關懷，與《四經》有密切關係。

第四節 兵家的義戰觀

兵家的義戰觀與儒、墨、道諸家有著本質上的不同，兵家的專業職能是軍事，「義戰」對他們而言是一種具有精神指導作用的符號，類似今人所謂「為何而戰」、「為誰而戰」的意義，他們既然以「兵」干說諸侯，自然要有一套冠冕有力的說辭。義戰之說既可作為傳承古聖王天命移轉思想中藉以用兵的依據，在諸國混戰，缺乏中央威權以維持國際秩序的戰國時局，它自然是最切實用，又為強國接受的飾辭。因此可以說，兵家把義戰當工具使用，其義戰是手段、口號而非目的，這與儒、墨、道諸家，各為其道德、仁義目的而戰的主張，有著本質上的差異。

當然從另一角度看，戰爭之起本肇因於利害之間的衝突、矛盾，是一種

¹³⁶ 〈大匡〉篇載齊桓公欲伐宋救杞，管仲諫之曰：「諸侯之君不貪於土，貪於土，必勤於兵，勤於兵，必病於民，民病則多詐，夫詐密而後動者勝，詐則不信於民，夫不信於民則亂，內動則危於身，是以古人之聞先王之道者，不競於兵。」

¹³⁷ 《論語·憲問》：子曰「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」見朱熹《四書章句集注》頁153 中華書局2001.11 一版六刷。

失序現象，以戰爭行為解決衝突並無所謂道不道德的問題，然則兵家思考義戰，乃希望借由戰爭建立新秩序，從而解決戰國紛亂的局面，故亦不可不謂兵家義戰口號具有一定的道德意義，不過其對道德之界義不同耳！何況戰國兵家大都主慎戰、節兵而非窮兵、黷武，他們也認知到政治的脩明是軍事成功的最大的助力，他們也以三代聖王典範為指標，尤其在受黃老思想影響的兵家義戰思想中，還極度強調「道」在軍事的指導地位，這種現象說明：除了「戰國兵家自許的任務，就是在沒有天命的亂世中，找到一條可以統一天下，重建秩序的道路」外¹³⁸，兵家其實已發展出一套富國強兵的義戰思想作指導，而且它吸收了戰國以來的黃老思想，與儒、道、法的義戰思想頗有呼應之處。

以下的幾部兵家典籍，其所述及的義戰思想雖未成為〈兵略訓〉「義兵說」的主軸，但從義戰觀的發展來看，〈兵略訓〉的作者仍有取於此，故論述如下，以探〈兵略訓〉義兵說之源脈。

一、《司馬法》的義戰思想

(1)。「以仁為本」之下的「權」

《司馬法》戰爭觀的最大特色在具備王者之制，他以大格局的政治觀點來安排軍事，這種態度同於儒家，且論之更加具體有制，蓋因其內容源自周朝王官之故，篇首《仁本》揭示主旨云¹³⁹：

古者以仁為本，以義治之之謂正。正不獲意則權，權出於戰，不出於中人，是故殺人安人，殺之可也。攻其國，愛其民，攻之可也，以戰止戰，雖戰可也。故仁見親，義見說，智見侍，勇見方，信見信。內得愛焉，所以守也；外得威焉，所以戰也，戰道不違時，不歷民病，所以愛吾民也；不加喪，不因凶，所以愛夫其民也；冬夏不興師，所

¹³⁸ 見李訓詳《先秦的兵家》一書頁 151。

¹³⁹ 見劉寅《武經直解·上》頁 477，中國子學名著集成編印基金會

以兼愛民也。故國雖大，好戰必亡，天下雖安，亡戰必危。

政治上的仁義是「正」，軍事上的征伐是「權」，很明顯的標示出軍事的工具性與本質，它是以戰爭作為懲罰手段，戰爭是「正不獲意」下的權宜之策，「不出於中人」一句頗為難解，大約是「不能訴諸和平手段」之意。而「權」指的是反經合道，也就是只要動機出於正道，是以愛民、安人為目的，戰爭手段的合理性就有依據，因此「殺人安人，殺之可也」、「以戰止戰，雖戰可也」，這是一種以正義原則興兵的思想。其正當性乃建立於「以仁為本，以義治之」的治道之上。

《司馬法》講的以戰止戰，頗為強調以愛民為出發動機，他說的「內得愛以守」、「外得威以戰」，類似黃老道家「文武並用」的觀念，他說「戰道」是「不違時、不歷民病、不加喪、不因凶」完全為敵我雙方的人民著想，沒有侵略兼并的意味，實具有王者仁義之風範。蓋戰爭只是解決矛盾的最後手段，重點還是力求平日政治的脩明，要以仁、義、智、勇、信的具體作為作後盾，並且戰爭不可不備，太平時日即要治兵、練兵，蓋「忘戰必危」也。

李訓詳以為漢人頗為推崇此書，乃因其「內容與當時習見之詳論出奇設伏、野戰攻城之兵書不同，而是收錄了古司馬官所掌的軍令、教戰操典等的一套完整的國防典章制度」¹⁴⁰。李氏之說可從其以仁為本的王者禮制看出，如云：

古者逐奔不過百步，縱綏不過三舍，是以明其禮也；不窮不能，而哀憐傷病，是以明其仁也；成列而鼓，是以明其信也；爭義不爭利，是以明其義也；又能舍服，是以明其勇也；知終知始，是以明其智也。

《仁本》

禮、仁、信、義、勇、智六種德行是行軍作戰的行動原則，要以此作為軍事訓練的操典「以時合教，以為民紀之道」。從內容看，這種戰爭模式是戰國

¹⁴⁰見李訓詳《先秦的兵家》一書頁 210。

以前素樸、簡單又合禮的對戰方式，所言「爭義不爭利」大概是合乎當時國際禮法的意義。

其次如主張戰爭進行時不傷無辜的軍令，亦顯示出一派仁愛的風範：

冢宰與百官布令於軍曰：「入罪人之地，無暴神祇，無行田獵，無毀土功，無燔牆屋，無伐林木，無取六畜，禾黍、器械，見其老幼，奉歸勿傷，雖遇壯者，不校勿敵，敵若傷之，醫藥歸之」《仁本》

這些行軍的節制準則幾乎做到秋毫無犯、不殺無辜的仁義之師標準，令人很難與戰國兵爭之殘酷聯想在一起，故應是對周文禮法中理想軍事行動的描述。其次，《周禮·大司馬》的九伐之法，也見於《司馬法》：

會之以發禁者九：憑弱犯寡，則眚之。賊賢害民，則伐之。暴內陵外，則壇之。野荒民散，則削之。負固不服，則侵之。賊殺其親，則正之。放弑其君，則殘之。犯令陵政，則絕之。外內亂、禽獸行，則滅之。
<仁本>

這是一種「作之君，作之師」的態度，伐之、削之、侵之、正之、殘之、絕之、滅之、宣示著以帝王之姿，對其天下子民作威作福，施行刑罰的意義，顯示它的確是源於的周朝重要國防思想。

(2).黃老精神的歷史觀

《司馬法》雖保有古代王者司馬之兵法，然其歷史進化觀卻與黃老思想同一軌轍，具有道家的意味：

先王之治：順天之道，設地之宜，官民之德，而正名治物，立國辨職，以爵分祿。諸侯說懷，海固來服，獄弭而兵寢，聖德之治也。

其次，賢王：制禮樂法度，乃作五刑，興甲兵以討不義，巡狩省方，會諸侯，考不同，其有失命亂常，背德逆天之時，而危有功之君，偏告于諸侯，彰明有罪，乃告于皇天上帝，日月星辰，禱于后土，四海神祇，山川冢社。乃造于先王，然後冢宰徵師于諸侯曰：「某國為不道，征之以某年某月，師至於某國，會天子正刑。」

王、伯之所以治諸侯者六：以土地形諸侯，以政令平諸侯，以禮信親諸侯，以材力說諸侯，以謀人維諸侯，以兵革服諸侯。同患同利以合諸侯，比小事大以和諸侯。〈仁本〉

《司馬法》依照「先王」、「賢王」、「王、伯」的順序，將用兵分為聖德之治的「獄弭而兵寢」，伐不道的「賢王義兵」以及兵革服諸侯的「王伯之兵」，應是作者對古代軍事思想發展至當時狀態的一種歷史論述，每一階段都有一定的任務，要因時行權，因此其雖以仁為本，但從其成書背景推測，重點應在最後的「王伯之兵」，而且含有黃老因時制宜的歷史觀在內¹⁴¹。

由上可知，《司馬法》認為戰爭是基於歷史進化，因時制宜的必要武備，它認為戰爭乃權宜之道，應依照時勢使用軍事手段，而所謂賢王「討不義」是指對「失命亂常，背德逆天之時，而危有功之君」的征伐，基於仁義愛民原則對失道不義（背德亂常）之國予以刑罰，以維持封建秩序與天子的體制，這顯示它的確是「自古王者」的軍事思想¹⁴²，但從其反映的歷史觀來看，它應是戰國兵家主張義戰思想的源頭，從「王、伯之所以治諸侯者」的六項策略看，與《管子》的王霸觀亦頗為相似。

二、《孫臏兵法》的義戰思想

戰國中期兵家的義戰論固然來自古代司馬官傳統的影響，但亦有對應諸子學說挑戰的企圖（如儒家孟子的「義戰觀」或道家無為政治理想所衍出的戰爭觀），故兵家不只強調軍事的工具性，他們也從歷史發展的省察中論述

¹⁴¹ 依照《史記》的說法，《司馬法》乃齊威王時成書。而此時亦是稷下黃老大盛之時。

¹⁴² 關於《司馬法》一書，據《史記·司馬穰苴列傳》：「齊威王使大夫追論古者司馬兵法，而附穰苴於其中，因號司馬穰苴兵法。」又據《史記·太史公自序》：「自古王者而有司馬法」，是《司馬法》應指司馬之兵法，是自古即有的兵書，周朝以大司馬掌軍事而留有這些文獻。到了戰國時的齊威王，重視軍事典籍的編撰，重新整理文獻，增添資料，並將齊景公時軍事家司馬穰苴（按：即田穰苴）的軍事思想附載其中，而成此書，《漢志·禮部》著錄有「軍禮司馬法百五十五篇」。但現今通行本僅見五篇，散佚得十分嚴重。

用兵的迫切性、現實必要性，甚至理想性，《孫臏兵法》之說即是一例。〈見威王〉云¹⁴³：

．．．堯有天下之時，黜王命而弗行者七，夷有二，中國四，素佚而致利也。戰勝而強立，故天下服矣。昔者神戎戰斧遂，黃帝戰蜀祿，堯伐共工；舜伐鬲而並三苗，．．．管；湯放桀；武王伐紂；帝奄反，故周公淺之，故曰德不若五帝，而能不及三王，智不若周公，曰我將欲責仁義，成禮樂，垂衣裳以禁爭奪。此堯舜非弗欲也，不可得，故舉兵而繩之。

按：神戎即神農¹⁴⁴，孫臏認為早在神農黃帝之世戰爭已然不可避免，他認為仁義、禮樂的理想，無為而治的政治，根本無法制止當時國際間的爭奪，只有以戰止戰才是解決之道。所謂「堯舜非弗欲也，不可得也」，正表示兵家有其迫切的時代使命。因此當孫臏初次見齊威王時即陳述他對戰爭的看法，他認為只有透過戰爭手段才能禁止爭奪，〈見威王〉曰¹⁴⁵：

夫兵者，非士恆勢也，此先王之傳道也。戰勝，則所以在亡（按：存也）也。戰不勝，則所以削地而危社稷也。是故兵者不可不察。然夫樂兵者亡，而利勝者辱，兵非所樂也，而勝非所利也，事備而後動。故城小而守固者，有委也，卒寡而兵強者，有義也。夫守而無委，戰而無義，天下無能以固且強者」

軍事手段本是「先王之傳道」，關乎國家的存亡，戰爭態度要謹慎，講求備而後動，而「有義」、「有委」（委：委積，指物質儲備）正是決定軍事勝利的無形、有形力量，其中「義」指的是符合正義人心，所謂「戰而無義，天下無能以固且強者」，強調以義興師的重要性，亦即前述聖王「誅暴禁亂」

¹⁴³ 見《竹簡兵法·孫臏兵法殘簡釋文》頁5 河洛圖書編印 64.12 臺排初版。

¹⁴⁴ 此句《戰國策·秦策》作：「昔者神農伐補遂」見《竹簡兵法·孫臏兵法殘簡釋文》頁5 河洛圖書編印 64.12 臺排初版。

¹⁴⁵ 同上注見頁5。

的義舉，只有強力的軍事手段才能帶來「戰勝而強立，天下服矣」的效果。

孫臏非常強調軍事手段的重要，並且注意到無形的致勝關鍵在正義人心，「樂兵者亡，利勝者辱」更表現對崇信武力者的否定，這是與諸子義戰思想呼應之處。

三、《尉繚子》的義戰思想

延續兵家義戰的觀點，《尉繚子》¹⁴⁶亦有誅暴禁亂的義戰說，其說法兼採儒、道，已與孟、荀仁義之說多有類似之處。〈武議第八〉云¹⁴⁷：

凡兵，不攻無過之城，不殺無罪之人。夫殺人之父兄，利人之財貨，臣妾人之子女，此皆盜也。故兵者，所以誅暴禁亂，禁不義也。兵之所加者，農不離其田業，賈不離其肆宅，士大夫不離其官府，由其武議在於一人，故兵不血刃而天下親焉。

「武議在於一人」與孟子「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的思想類似，也與《荀子·議兵》¹⁴⁸的思考一致，明確標出義戰在誅暴禁亂，對戰爭之後的處理，則主張「農不離其田業，賈不離其肆宅，士大夫不離其官府」，明顯表示其對戰後人民生活、社會秩序的安排並不單從戰略上思考，已含藏實質的關懷。其次，它以「攻無過之城，殺無罪之人」為盜，可能是荀子「盜兵」說的依據，只是《荀子》從王道政治的立場定位「盜兵」，《尉繚子》則從「義」出發，強調「盜」乃不義之殺伐。他們都想藉著仁義之師的號召，達到兵不血刃、天下來歸的理想目標。

再者《尉繚子》對戰爭目的、本質的認知已傾向儒、道合一，〈兵令上

¹⁴⁶ 《尉繚子》的作者時代，有「梁惠王時」，「秦王政時」二說（見《四庫全書提要》卷十九子部·兵家略《尉繚子》），筆者採取前者，主因是它強調人和勝於天時、地利，重視耕戰與孟子、商君書有相同的思想內容、語句。時間可能緊接二者之後，而在《荀子》之前。

¹⁴⁷ 見劉寅《武經直解·上》頁874~875中國子學名著集成編印基金會

¹⁴⁸ 《荀子·議兵》云：「湯、武之誅桀紂也，拱揖指麾，而強暴之國莫不趨使，誅桀、紂若誅獨夫。故〈泰誓〉曰：獨夫紂，此之謂也」

> 云：

兵者，凶器也，爭者，逆德也。事必有本，故王者伐暴亂、本仁義焉。

戰國則以立威抗敵相圖，而不能廢兵也。」

戰爭之所以不能止息，在於各國不知仁愛其民，濫用戰爭手段，並在實際上已形成為抗衡而抗衡，強威弱、大吃小的局勢，因此以兵家的立場，尉繚特別強調不可廢兵，而要以戰止戰。另外《尉繚子》的義戰思想頗強調古代王者攻伐無義的精神，所謂「王者伐暴亂、本仁義焉」與《司馬法·仁本》之說應有承傳關係，他又說：「兵者，凶器也，爭者，逆德也」表示受到黃老道家影響也很大，他吸收道、儒思想，強調強兵、善兵的重要，把焦點放在如何達成理想的軍事勝利，有很高的道德標準。

四、《六韜》的義戰思想

《六韜》一書的軍事思想是以權謀取天下為基調展開的，它假借文王問道於姜太公：

文王曰：立歛何若，而天下歸之？

太公曰：天下非一人之天下，乃天下之天下也，同天下之利者得天下，擅天下之利者失天下。天有時，地有財，能與人共之者，仁也，仁之所在天下歸之。與人同憂同樂，同好同惡，義也，義之所在，天下赴之。凡人惡死而樂生，好德而歸利，能生利者，道也。道之所在，天下歸之《文韜·文師》

基於天下為公、大公無私的立場，《六韜》認為能為生民創造利益、同享利益的君王才能角逐天下，始能稱為有「道」之君。對黃老兵家而言，「仁義」的解釋是：能與人共財利、同憂樂、同好惡，此乃有道的表現，聖人有道，人民即來歸附，此即道之效用，所以〈武韜〉說：

大明發而萬物皆照，大義發而萬物皆利，大兵發而萬物皆服。大哉聖人之德，獨聞獨見，樂哉！

由於聖人對道的掌握與實踐，一旦用兵必能降服天下，這種建立在「同利天下」原則下的思想，與《墨子》兼愛利民的義戰思想有相通之處，只是《六韜》是奠基於義利的結合，並注意「義」對人民的召附，從而帶來對軍事行動的利益，故其權謀意味重，是對道家思想的發揮¹⁴⁹。

五、《三略》的義戰思想

《三略》一書，《漢志》並未著錄，劉寅據《史記》張守節正義及唐李靖的說法¹⁵⁰，認為此書三卷即所謂《太公兵法》，是傳說中的黃石公用來傳授張良的兵書，後來兵家者流也都以為「黃石公書也」。從書名看，《三略》之「略」是謀略之意，其內容則如劉寅所言¹⁵¹，具有濃厚的黃老思想，並與傳統儒家淵源深厚，是儒、道融合的產物。它的成書應當在戰國末期之後，不會早於這個時間，從其戰爭觀來看，其義戰思想的特點在「融義於道」。

從「義」出發，認為戰爭的目的在誅暴討亂是戰國時期諸子與兵家論兵的共同特色，前述提及，這主要源自傳統義戰論，並在黃老學說盛行時，發展成以天、地、人合一的主流義戰觀，這種義戰觀影響了兵家，如《孫臏兵法》、《尉繚子》，自然也為深具黃老色彩的《六韜》、《三略》所繼承。一般說來具黃老特色的兵家與一般兵家有不同之處。傳統兵家如《孫子》的著重

¹⁴⁹ 《六韜》的權謀思想是兵家與道家思想的結合，如《文韜》云：「大智不智，大謀不謀，大勇不勇，大利不利。利天下者，天下啟之；害天下者，天下閉之。天下者，非一人之天下，乃天下之天下也。取天下者，若逐野獸，而天下皆有分肉之心。若同舟而濟，濟則皆同其利，敗則皆同其害。然則皆有以啟之，無有閉之也。無取于民者，取民者也。無取于國者，取國者也。無取于天下者也，取天下者也。無取民者，民利之。無取國者，國利之。無取天下者，天下利之。故道在不可見，事在不可聞，勝在不可知。微哉！微哉！鷲鳥將擊，卑飛斂翼；猛獸將搏，弭耳俯伏；聖人將動，必有愚色。」

¹⁵⁰ 見劉寅《武經直解》頁 994 中國子學名著集成編印基金會。

¹⁵¹ 劉寅《武經直解·三略提要》：「黃石公三略一卷：秦時隱者圯上老人黃石公，於下邳以授張良，而開漢室之業者也。．．．孫吳以戰略為主，本書則以政略為主。其思想根源當為我國傳統文化之儒家，但對黃老以柔克剛，以弱勝強，無為而治，功成身退，諸思想特別重視。其法術，則兵略師承孫、吳，政治推崇管仲，故可稱之曰：『儒老為體，管孫為用』。．．．」

點在軍事本身，他們非常了解政治主宰軍事的道理，因此作為完成政治目的工具性角色，他希望所有的政治作為都能有利於軍事，都能從戰爭的勝利來考量，因而義戰對他們可能只是必要的政治口號。而有黃老色彩的兵家則不然，他們以黃老法天道的無為政治理想為準則（統天、地、人），他們視戰爭為失道的現象，是歷史發展的失序、退墮，而從道之發展規律說，戰爭作為調合衝突矛盾之必要手段，乃不得不然之趨勢，為此種不得已又必要之手段找尋最有價值、利益的結果正是黃老兵家之任務，故他們提倡「義」基本上是從「道」出發的具有相當程度的實質意涵，但又非如儒家之仁心仁政（例如孟子之謂「春秋無義戰」，乃從『仁』的角度認知「義」），《六韜》、《三略》是從「道」來詮釋義之本質，此儒、道之不同也。我們看《三略·中略》云：

聖王之用兵非樂之也，將以誅暴討亂，夫以義誅不義，若決江河而溉
爛火臨不測而擠欲墜，其克必矣。所以優游恬淡而不進者，重傷人物
也，夫兵者不祥之器，天道惡之，不得已而用之，是天道也。夫人之
在道，若魚之在水。失水而死，故君子常懼，而不敢失道。

這裏講的「天道」觀念應承自《四經》，即天道養生伐死之意，劉寅《武經直解》云：「天道春生夏長，物勝而極，故秋冬嚴霜凜雪，亦用收斂殺伐之耳。」大概能抓住其重點，但我們要注意黃老道家關懷的重點歸本於政治，天道之運行將因君王施政之聖明而循序合軌，表現在人間政治的效用即是「如魚之得水」，若因政治之失道，產生了戰爭，生靈將如魚失水而死，故對《三略》而言，戰爭，無需偉大的理想目標，其對人民國家最大的意義價值是使人民順遂自然正常的生命，保護其生存利益，在此原則下，黃老兵家不反對任何可以避免、消除戰爭或使戰爭傷害降至最小的手段，不論它是政治的、軍事的、經濟的，或外交的，都可以涵蓋在「道」之中。因此如同《六韜》、《三略》的義戰觀很大部分著重在民生、民利與民心的議題上，這與戰國至秦初戰爭不斷、民不聊生的背景應有密切關係。

第五節 孟子對義戰的批判與荀子的仁義之兵

一、孟子對義戰的批判

孟子身處的戰國時代，群雄爭霸、戰爭攻伐不斷，諸侯強國無不以富國強兵為要務，兵家、縱橫家一個接一個崛起。一心企慕孔子王道、仁德思想的孟子，卻在此時大談仁者無敵、宣稱「春秋無義戰」，這種充滿理想主義，又深具使命感的精神卻可能是滿肚子的不合時宜¹⁵²。《史記·孟子荀卿列傳》¹⁵³云：

當是之時，秦用商君，富國彊兵，楚、魏用吳起，戰勝弱敵。齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合，退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

面對如此扞格不入的情勢，孟子仍堅持堯舜三代之治為理想，討論關乎存亡的軍事大事仍充滿理想色彩。他批評春秋以來的戰爭都是不義的，他舉三代以來的征伐史實為例，認為只有以仁心仁政為後盾，符合民心、本諸民意的戰爭才是義戰。《孟子·盡心下》¹⁵⁴：

春秋無義戰，彼善此者則有之矣。征者上伐下也，敵國不相征也。戰爭必定帶來殺戮、死亡，基於主體的不忍之仁，孟子認為春秋以來戰爭的本質就是不義，歷史上三代所謂的「征」是基於王道仁政，由上對下發動，那才是真正合乎仁義的軍事懲罰手段，而《春秋》所載的兵事並沒有合此標

¹⁵² 司馬遷在論傳駢衍時說「...故武王以仁義伐紂而王，伯夷餓不食周粟，衛靈公問陳而孔子不答，梁惠王謀欲攻趙，孟軻稱大王去邠，此豈有意阿世俗苟合而已哉！持方柄斲內圓鑿，其能入乎？」此段文字最能說明孔孟理想性與時代的距離。見《史記》卷七十四《孟子荀卿列傳》頁 2345。

¹⁵³ 同上注，頁 2343。

¹⁵⁴ 見朱熹撰《四書章句集注》頁 364。

準者（朱熹注此句曰：《春秋》每書諸侯戰伐之事，必加譏貶以著其擅興之罪，無有以為合於義而許之者）。孟子的批判主要是針對當時以義戰干說國君的兵家，譬如吳起¹⁵⁵、孫臏等，至於充滿黃老思想的《四經》也應在批判之列。孟子所以強烈的批判他們，主要是這種義戰實際上卻發展成黷武爭霸、劫掠利私的戰爭行為，成為國君發動侵略的藉口（此即《四經》所言「鮮能冬（終）之，非心之恒也，窮而反矣」之意）。從當時的現實環境觀察，義戰說極受國君歡迎，原因有二：首先這種思想最能滿足列強爭霸、天命在予的思考¹⁵⁶；再者，黃老思想天時、地利、人合的兵政合一論較為全面，能兼顧理想與傳統，可作為軍事勝利的理論依據。然而，孟子認為不管義戰說有多少優點，它完全違背「不嗜殺者能一之」的仁義原則，也與其「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」¹⁵⁷的政治主張抵觸，在孟子心中，王者行仁德，不嗜殺，統一天下那裏需要以戰爭為手段！因此他當然要批駁那些把戰爭合理化的游士或以軍事為唯一手段的兵家，這些人協助統治者興起兵戎，最該被懲罰：

¹⁵⁵ 吳起具有儒家色彩曾師事子夏，如第一章所述，其論兵之源起與義戰思想見於《吳子·圖國》：凡兵之所起者有五：一曰爭名；二曰爭利；三曰積惡；四曰內亂；五曰內飢。其名又有五：一曰義兵；二曰強兵；三曰剛兵；四曰暴兵；五曰逆兵。禁暴救亂曰義；恃眾以伐曰強。．．．舉事動眾曰逆。

¹⁵⁶ 古代義戰的主要根據在於天命的信仰，這種思想在《尚書》中多有反映，主要是戰勝者對戰敗者在道德與宗教上的說服，這種說服建立在恩威並施而成功的歷史事件上，並成為後來諸子論述戰爭正當性的歷史範例，對這種範例的詮釋則成為各家的價值判斷。舉例而言，儒家對湯武革命的史實完全從仁義者必勝來解釋，道家黃帝《四經》討論歷史範例只限黃帝戰蚩尤，結論是戰敗者「反義背宗、反義逆時」（詳第二節），反戰的墨子在〈非攻〉篇的第三章也以稱揚肯定三代之「誅」來說明其非攻，並不排斥因義征伐（詳第一節），但他對當時諸侯的戰爭基本上是反對的。總之義戰說是當時兵不可偃、用兵有道的理論指導，諸家取之以干諸侯。有關義戰說可參看李訓詳《先秦的兵家》一書第四章〈先秦學術的兵家思想〉（本七十八年歷史研究所碩論，後收入台大文史叢刊之八十八，民 80.6 初版。）

¹⁵⁷ 見《孟子·公孫丑下》。

仁者無敵於天下，以至仁伐不仁，而何其血之流杵也，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，焉用戰。《孟子·盡心下》

又：

爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈野，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草來、任土地者次之。《孟子·離婁上》

孟子解釋他所謂的「征」是「各欲正己」。盱衡時勢，他已不再拘泥征伐出於天子的舊規¹⁵⁸，他期盼各國國君以仁為本，落實於施政，屏斥「務於合從連衡，以攻伐為賢」的思考，那樣就可以根本不需要戰爭。可是在當時連生產開發也不會考慮到人民的基本生存，而是為君王聚斂作戰爭準備，故孟子強烈提出「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草來、任土地者次之」。在《孟子·告子下》云：

孟子曰：「今之事君者，曰：『我能為君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不至於仁，而求富之，是富桀也。

『我能為君約與國，戰必克。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不至於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」

不恤民生、不重教化；輕內政、黷兵事的現實並未讓孟子改變理想，他仍然堅持仁義治天下，王師得天下的判準，認為能為國家帶來軍事勝利的人士是「民賊」而非「良臣」；認同以黷武來強國之君王為「暴桀」，在回答齊宣王是否應該併吞燕國的問題上，他立場一貫地說：

¹⁵⁸ 孟子雖然認肯定孔子的禮樂征伐出自天子，但基於時代現實與其仁義之說，他已不反對有仁德者行仁政的諸侯國統一天下，行專征之權，他說「不嗜殺者能一之」已透露此種訊息。

齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國，伐萬乘之國，五旬而取之，人力不至於此。不取，必有天殃，取之何如？孟子對曰：「取之而燕民悅，則取之，古之人有行之者，武王是也；取之而燕民不悅，則勿取，古之人有行之者，文王是也。以萬乘之國，伐萬乘之國，簞食壺漿以迎王師，豈有他哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣。」《孟子·梁惠王下》

「不取，必有天殃」是宣王的想法，可能是受黃老影響的義戰思想，孟子引用歷史上文王、武王的例子，把民心、民欲作為天意人事的具體反映，並以此作為軍事決策的依據，基本上這與《四經》因天道、順人心而伐有類似處，但孟子完全從民本、仁政的立場出發，《孟子·公孫丑下》云：

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，威天下不以兵革之力。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。」

重視人和勝於天時、地利，這與《四經》明顯不同；「威天下不以兵革之力」也與三代恩威並施的軍事觀有段距離，而所謂「人和」完全是以民為本，以仁義施政所獲得的效應——天下順之，然而它能在實際戰陣上產生多少助益，增加多少軍事實力？值得懷疑¹⁵⁹！孟子並未正面回答此一問題，或許依

¹⁵⁹ 齊宣王後來奪取燕國土地並引起諸侯國的圍攻，孟子趁機又教訓宣王：「今燕虐其民，王往而征之，民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿以迎王師，若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也！天下固畏齊之彊也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器，謀於燕眾，置君而後去之，則猶可及止也。」從當時的情勢看，孟子的判斷是正確的，然孟子關懷之重點在勸君宣王仁政，他有意忽略

孟子的邏輯，根本的政教問題解決了，軍事之問題就無足論矣，因此他只訴諸理念的說「戰必勝矣」。其實這正是孟子對義戰的詮釋——行仁義之道者多助、發諸仁義的戰爭必勝。而所謂「失道者寡助」正也表示，孟子沒有「亂世行權」的觀念，他的底牌是反戰的，他的仁義之道不論利害、扞格現實¹⁶⁰。

基本上，孟子認為仁義要發諸主體不忍之仁，他批判當時的義戰之說，主要是認為道、墨、兵諸家將「義」作為名號，而未能成就「義」之實，因此他應該不會反對傳統征伐正名的義戰思維，然而戰國的時局，已至軍事手段成為必要之惡，各國不得不從事軍備競爭、攻戰侵略以求自保或擴張，其勢已至無道、不仁、失義、廢禮，故孟子乃從仁義的主體自覺意義著手，給予三代聖王誅暴禁亂的價值詮釋，這點與傳統周文從禮法談義，義利相涵的觀念是有差異的，故孟子言「不忍人之仁」，批評梁惠王不仁，認為戰爭無所謂義不義，並主張以仁義為出發，強調「不嗜殺者能一」、「仁者無敵」之的政治理想皆本乎此，此為其論義戰的特點。

二、《荀子》的仁義之兵

從孔子、孟子以來，儒家對戰爭目的與意義的探討最終仍歸諸以仁義為最高指導。荀子談軍事，基本上繼承儒家這條主線發展，他提出「仁人之兵」與孟子的「仁者無敵」本質並無二致；他講「誅暴禁亂」，大約還是「弔民伐罪」義戰論的伸展，但比較起來，他對軍事問題提出非常切實具體的理論，這點與孔子的慎戰，孟子的過度理想是不同的¹⁶¹，而且面對戰國末期兼併殺

各國之間的消長矛盾關係。見《孟子·梁惠王下》《四書章句集注》。

¹⁶⁰ 《孟子·滕文公下》載萬章問到宋國欲行王政，招致齊楚攻伐，宋當如何自處時，孟子答以：「不行王政云爾。苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以為君，齊楚雖大何畏焉。」孟子等於沒有回答，他顯然認為仁政與戰爭在本質上就互相衝突。

¹⁶¹ 除了軍事，在政治上荀子批評孟子「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見博雜」（見〈非十二子〉）。在人性論上則批評孟子「人之性善無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行」（見〈性惡〉篇）。

伐之烈，他提出「以德兼人者王」的說法，並舉出可行的軍事理論支持，頗受當時君王的認可，這些完備的見識理論，突顯荀子務實、嚴謹又具有理想性的學術風格，也對後來的軍事思想有一定程度的影響。

荀子論兵之作主要在〈議兵〉篇，這篇文章有如兵家般的討論用兵的原則、要術，並旁及為將之道與兵制，建立儒家完整的軍事思想，以下論述即以〈議兵〉篇為主，以〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈強國〉等篇為輔，討論其以仁義為主軸的軍事思想。

以仁義興兵是孟子、荀子的軍事原則，但在一般人眼中，戰爭即是爭奪殺戮之事，即便師出有名，亦站在維護私利的立場，又何有仁義可言？荀子的學生陳蠶從基本義理上提出這樣的疑問：

陳蠶問孫卿子曰：「先生議兵，常以仁義為本，仁者愛人；義者循理，然則又何以兵為？凡所為有兵者，為爭奪也。」

孫卿子曰：「非汝所知也，彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也，義者循理，循理故惡人之亂之也，彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁者之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜，是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也，故近者親其善，遠者慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四海。詩曰：『淑人君子，其儀不忒，其儀不忒，正此四國。』」〈議兵〉

荀子的回答，認為軍事手段是為了「禁暴除害」不是為了爭奪。如同孟子一般，他喜歡援引詩書為例，以歷史典範說服對方，事實是：歷史上的帝王都曾以武力貫徹他們心中的仁愛，這些聖王以兵止爭，即是維護正義的表現。荀子固然強調仁義，但他的政治立場是以禮治國¹⁶²，凡是違背禮治王道的就

¹⁶² 〈議兵〉篇說：「禮者治辨之極也，強【國】固之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之以得天下，不由所以損社稷也。」

該受到懲罰，而君王正是代表群體執行此一使命的人物，君王若能以仁愛禮義處理戰爭問題，必可達到兵不血刃、遠邇來服的效用。然而這種說法能否禁得起現實的考驗？另一個學生李斯質疑：

李斯謂孫卿子曰：「秦四世有勝，兵強海內，威行諸侯，非以仁義為之也，以便從事而已。」

孫卿子曰：「非汝所知也，汝所謂便者，不便之驗也，吾所謂仁義者，大便之便也，彼仁義者，所以脩政者也，政脩則民親其上，樂其君而輕為之死。故曰凡在於軍，將率末事也，秦四世有勝，諛諛然常恐天下之一合而軋己也，此所謂末世之兵，未有本統也，故湯之放桀也，非其逐之鳴條之時也，武王之誅紂也，非以甲子之朝而後勝之也，皆前行素脩也，所謂仁義之兵也，今女不求之於本，而索之於末，此世之所以亂也。」

這裏透露《荀子》，也是儒家對軍事一個非常重要的觀念：「將率末事，王政為本」，儒家當然不會輕忽戰陣之事，但他們把影響戰爭的因素全部歸結於政治，把軍事作為政治的一部份來討論，因此戰爭的勝利並非始於開戰時合乎天時、地利，亦非將率用兵之神、器械之完備，而是取決於平時政治的良窳，這些即是「前行素脩」的整體因素 - 仁義之治、王政之道。對「王者之兵」荀子在回答孝成王、臨武君問題時說得很清楚：

君賢者其國治，君不能者其國亂；隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其

按：以禮治國、以德齊民的王者之政是荀子的理想政治，在這個框架下，荀子認為戰爭的發生大部分起於非分之爭奪，而仁義禮教正可從根源矯正其敝，因此君王（代表政府）對內應「明分、止爭、使群」對外則應「行王道、施德義」。

又：荀子看待內政問題大都從社會國家的群體立場著眼，對戰爭亦然，這點與孔孟的傾向人民是不同的。《荀子·富國第十》可表明這種看法：「無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。．．離居不相待則窮，群居而無分則爭，窮者患也，爭者禍也，救患除禍，莫若明分使群矣。又如「人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。」

國亂；治者彊，亂者弱，是彊弱之本也。上足仰則下可用也，上不仰則下不可用也；下可用則強，下不可用則弱。是強弱之常也。隆禮效功，上也；重祿貴節，次也；上功賤節，下也，是強弱之凡也。好士者強，不好士者弱；愛民者強，不愛民者弱；政令信者強，政令不信者弱；民齊者強，民不齊者弱；賞重者強，賞輕者弱；刑威者強，刑侮者弱；械用兵革功完便利者強，械用兵革窳楛不便利者弱。重用兵者強，輕用兵者弱；權出一者強，權出二者弱，是強弱之常也。〈議兵〉

好士、愛民、政令信、民齊、重賞、威刑、權出一、械用兵革堅固便利、謹慎用兵等等都是決定政治脩明、國家強弱的關鍵因素，由這些整體條件作後盾的軍隊稱為「王者之兵」。王者之兵具有「不敵之威、服人之道」自可「不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而服天下¹⁶³」，因此，荀子批駁李斯舉秦富強為例是「便宜行事」，完全站在王道政治的立場。他直指要害地說秦國是「末世之兵，未有本統」，「末世」是說秦國但知求彊道，不知王道，必不能長久；「本」相對於「末」的變詐，是指仁義之政，秦國窮兵黷武、不修仁義，所以說它沒有「本統」。從歷史上看，我們不禁要佩服荀子的眼光，秦國雖然兵強天下，卻二世而亡，有大部分的原因在於「仁義不施，攻守異勢」¹⁶⁴，而這點《荀子》早就論之詳切。其實在與趙孝成王臨武君的論兵中，荀子頗為肯定秦國富強有道，他說：

秦人其生民____其使民也酷烈，劫之以勢，隱之以__，忸之以慶賞，鱗之以刑罰，使天下之民，所以要利於上者，非鬥無由也。__而用之，得而後功之，功賞相長也，五甲首而隸五家，是最為眾彊長久，多地以正，故四世以勝，非幸也，數也。

¹⁶³ 見《荀子·王制》頁172

¹⁶⁴ 見賈誼《過秦·上》。

秦國雖然生活條件差，但自孝公時商鞅變法以來，君王集權，力行耕戰合一，以戰功升遷，人民習於賞罰，樂於戰鬥，因此獲得許多可供征稅的土地，國家日益富強，可謂理所當然，絕非僥倖！而這種強兵之策自非「齊之技擊、魏之武卒」¹⁶⁵可以抗衡的，然秦國為何仍是「末世之兵」？荀子認為秦國的作為只能算是「用疆道」，還夠不上「霸道」與「王道」，〈王制〉篇云：

用疆者：人之城守，人之出戰而我以力勝之也，則傷人之民必甚矣，傷人之民必甚則，人之民必惡我甚矣；人之民惡我甚，則日欲與我鬥。人之城守，人之出戰，而我以力勝之，則傷吾民必甚矣；傷吾民甚，則吾民之惡我必甚矣；吾民之惡我甚，則日不欲為我鬥。人之民日欲與我鬥，吾民日不欲為我鬥，是疆者之所以反弱也。地來而民去，累多而功少，雖守者益，所以守者損，是以大者之所以反削也。諸侯莫不懷交接怨，而不忘其敵，伺疆大之間，承疆大之敝，此疆大之殆時也。

這裡描述了強力屈人、奪人之地的戰爭之害。其一：戰爭帶給敵人嚴重的傷害，使敵人時時想與我為敵。其二：相對的，由於兵戎不斷，我方人民將因傷亡、久戰，降低戰鬥意志，如此一來將喪失敵我雙方所有的人心，使戰爭耗費加鉅，即便獲得土地、人民，反而成為更大的負擔。其三：此時若諸侯列強伺機聯合打擊，再強大的國家亦有危殆之時。這段分析正是荀子所謂「以力兼人」的弊害，也是他對迷信武力，崇尚功利、「盜兵者」¹⁶⁶的強力批駁。因此他力主「以德兼人」：

凡兼人者有三術：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。彼貴我名聲，美我德行，欲為我民，故辟門除塗，以迎吾入。因其民，

¹⁶⁵ 見《荀子·議兵》

¹⁶⁶ 〈議兵〉說：「若夫招近募選，隆勢詐，尚功利之兵，則勝不勝無常，代翕代張，代存代亡，相為雌雄耳矣。夫是之謂盜兵，君子不由也。」按：荀子認為，不論齊魏秦都是搞權謀功利，不務政治根本的建軍方式，這種軍隊勝在一時，絕難長久。

襲其處，而百姓皆安。立法施令，莫不順比，是故得地而權彌重，兼人而兵愈強：是以德兼人者。非貴我名聲也，非美我德行也，彼畏我威，劫我勢，故民雖有離心不敢叛慮，若是則戎甲愈眾，奉養必費，是故得地而權彌輕，兼人而兵愈弱：是以力兼人者。．．． < 議兵 > 透過「以德兼人」與「以力兼人」的比對，利害的分析，荀子很清楚的告訴國君貴德賤力在軍事上的優越性。在這裏我們注意到，荀子是不反對軍事兼併的¹⁶⁷，重點在兼併是否建立在德化的基礎上，落實在政略上，荀子稱此為「凝」，意為「確實掌握」：

兼併易能也，唯堅凝之難焉。齊能并宋，而不能凝也，故魏奪之。燕能并齊，而不能凝也，故田單奪之。韓之上地，方數百里，完全富足而趨趙，趙不能凝也，故秦奪之。故能并之，而不能凝，則必奪；不能并之，又不能凝其有，則必亡。能凝之，則必能并之矣。得之則凝，兼併無強。古者湯以薄，武王以瀆，皆百里之地也，天下為一，諸侯為臣，無他故焉，能凝之也。故凝士以禮，凝民以政；禮脩而士服，政平而民安；士服民安，夫是之謂大凝。以守則固，以征則強，令行禁止，王者之事畢矣。

軍事上的兼併，最後仍得靠政治的王者之事去保存，用政治禮制團結士民，使上下一心，才能確實掌握勝利的戰果，也才是國家安全的最佳防線。

精要的講，荀子的義戰的內涵是以王者修明之政為後盾的仁義之師，這種奠基於仁心德政、國富兵強的王者之軍，自能受到人民擁戴，讓列強折服，即便兼併它國，亦因符合仁義而能保持戰果，使天下來服。他與兵家最大的不同，在從長治久安的政治立場思考戰爭行為的最大益處，從中提煉出理想

¹⁶⁷荀子在 < 王制 > 篇說：「知彊大者不務彊也，慮以王命，全其力，凝其德。力全則諸侯不能弱也，德凝則諸侯不能削也，天下無王霸主，則常勝矣：是知彊道者也。」按：荀子不排斥行強圖霸為權宜之計，但若慮久遠，禮義德化才是最有利的。

的戰爭原則，這與兵家只偏重於軍事本身的勝利是不同的。

第六節 《呂氏春秋》的義戰觀

在《漢志》屬於雜家的《呂氏春秋》，一般認為與《淮南子》有很高的同質性，從軍事思想觀察，前者的觀點較為駁雜不一，後者則主旨鮮明、觀點一致，以道整合了諸家之說，這反映了二者時代背景不同。《呂氏春秋》的時代，諸子之說並流互競，而《淮南子》時期已是黃老獨盛的帝國統一之時。因此《呂氏春秋》的義戰觀中至少就顯現了三家不同的差異，這種情形在後來的〈兵略訓〉中獲得較為有機的整合。

一、以黃老為主的義戰觀

首先〈侍君覽·召類〉云¹⁶⁸：

兵所自來者久矣。堯戰於丹水之浦，以服南蠻，舜卻苗民，更易其俗，禹攻曹、魏、屈驚、有扈以行其教。三王以上固皆用兵也。亂則用，治則止，治而攻之，不祥莫大焉；亂而弗討，害民莫長焉，此治亂之化也，文武之所由起也。文者，愛之征也，武者，惡之表也，愛惡循義，文武有常，聖人之元也。譬之若寒暑之序，時至而事生之。聖人不能為時，而能以事適時，事適於時者，其功大。

對於三王的征伐，《呂氏春秋》從文化（更俗、行教）的立場解釋（此近乎儒家），並且其重心在政治上的治亂，它談文武、愛惡，最後歸結「愛惡循義，文武有常，聖人之元也」，是黃老一系義戰觀的總結，而後面的「事適于時」則是戰國末年的黃老與陰陽家融合的看法。因此所謂義戰乃按照陰陽之時序，行文武治道，對亂國進行討伐，對治國予以安撫，基本上這是傳統義戰觀念以黃老思想表述出來的方式。

¹⁶⁸ 見《呂氏春秋》第二十卷〈侍君覽第八·召類〉四部叢刊本·商務。

二、以兵家為主的義戰思想

《孟秋紀·蕩兵》云：

．．．兵之所自來久矣。未有蚩尤之時民固剝林木以戰矣。爭鬥之所自來者久矣，不可禁，不可止，故古之賢王有義兵而無有偃兵。家無怒笞，則豎子嬰兒之有也立見；國無刑罰，則百姓之悟相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅罰不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王有義兵而無有偃兵。夫有以噎死者，欲禁天下之食，悖；有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖；有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵，悖。夫兵不可偃也，譬之若水火然，善用之則為福，不能用之則為禍；若用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則殺人。義兵之為天下良藥也亦大矣。

這篇應是兵家之論，主要強調兵事可作為懲罰工具，兵絕不可廢，戰爭雖然會帶來傷害，卻是解決衝突、護衛安全、維持秩序的良方，這是對戰爭重要性的著墨，兵家認為義戰在替國家執行禁暴止亂的誅罰任務，但要注意刑罰與軍事合一的觀念在戰國亦為黃老道家與法家所強調，在這裏則做了較完整的整合。

三、以儒家為主的義兵思想

《孟秋紀·懷寵》有一段很長的文字：

．．．。故說義而王公大人益好理矣，士民黔首益行義矣。義理之道彰，則暴虐姦詐侵奪之術息也。暴虐、奸詐之與義理反也，其勢不俱勝不兩立。

故兵入於敵之境，則民知所庇矣，黔首知不死矣。至於國邑之郊，不虐五穀，不掘墳墓，不伐樹木．．．。若此而猶有懷恨、冒疾、不聽者，雖行武焉亦可矣。

先發聲出號曰：「兵之來也以救民之死。子之在上無道据傲，荒怠貪

戾虐眾，恣睢自用也．．．。若此者，天之所誅也，人之所讎也，不當為君。今兵之來也，將以誅不當為君者也，以除民之讎，而順天之道也，民有逆天之道，衛人之讎者，身死家戮不赦。有能以家聽者，祿之以家；以里聽者，祿之以里；以鄉聽者，祿之以鄉；以邑聽者，祿之以邑；以國聽者祿之以國。．．．」

故義兵至，則鄰國之民歸之若流水；誅國之民，望之若父母。行地滋遠，得民滋眾，兵不接刃而民服若化。

此處先強調以仁義之政為本，彰顯義理之道來爭取民心，其次表明此種義兵「救民之死」、「除民之仇」、「順天之道」，可以達兵不血刃而天下來服的目的，與《荀子》義戰觀一脈相承。其中對被爭征伐之國的號召、安排，對無道之君的誅戮，而且自「今兵之來也」以下文句，與〈兵略訓〉義兵之說的文句極為類似，或即〈兵略訓〉脫胎處。

以上徵引的三篇文字說明，作為秦國治國藍圖的《呂氏春秋》搜羅了各家的義戰思想，也主張用義兵兼併天下。楊寬在其《戰國史》一書談到秦的統一時云：

呂不韋使賓客所著呂氏春秋作為行政月曆的十二紀，於秋紀主張「天子乃命將帥，選士厲兵，簡練傑雋，專任有功，以征不義，詰誅暴慢，以明好惡，巡彼遠方．．．」¹⁶⁹

楊寬以為「秋季三紀」論兵之言大都「講究用義兵」、「攻無道伐不義」、「以誅暴君而振苦民」，使人民「歸之如流水」、「望之若父母」，顯然《呂氏春秋》著作的時代，人民受戰爭的傷害已十分慘烈，對儒家荀子強調的仁義之師頗為肯定、期盼，而其中〈孟秋紀〉的幾篇文章所表達的「義兵」思想也大都為〈兵略訓〉所採用。

小 結

¹⁶⁹ 見楊寬《戰國史》頁 447 台灣商務 1997 初版。

在討論〈兵略訓〉對先秦義戰觀的鎔裁闡揚之前，有必要先對前述諸家義戰思想發展的脈絡及特點作一總結，如此可清楚的看出〈兵略訓〉義兵說的特色。

從義戰思想的發展來看，西周以來的天命移轉思想無疑是其源頭，經由諸子對三代王道政治的詮釋，義戰的觀念卻顯現出不同的風貌。老子說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」，邁入春秋戰國的中國，周政陵夷，歷史的舞臺經常上演著充滿殺伐的不祥戲碼。面對封建崩潰，爭戰頻仍，孔子乃提出「禮樂征伐出於天子」的正名主張，然而這顯然是無法適應天子式微的局面。春秋末戰國初的墨子基於兼愛的思想，極度反對攻戰，然而面對生存兼并之事實，只能提出「是誅非攻」的義戰觀念來反戰，墨子可能是最早提出具有高標準道德意義「義戰」思想的人，他的「義」除以生民的最大利益為判準，甚至擴及天地、鬼神，然而僅管他百舍重繭，救亡阻攻，畢竟無法偃抑兵爭的迫切性，兵家如《司馬法》、孫臏等乃提出強調維護生存的正義之戰，進而利用義戰口號，遂行爭霸圖王的野心企圖，其中《司馬法》紹述三代聖王征伐本於仁義，兵爭乃亂世行權之宜的說法，可謂兵家義戰說之先鋒。

其餘諸家對於戰國此種情勢，能兼顧理想與現實的無過乎黃老道家與儒家，儒家的孟子極度的批判義戰，具有熱切的理想性格，但其仁義之師的期望，卻由荀子提倡的王者之兵落實完成。至於道家在轉為政治實用的黃老思想後，《四經》以天、地、人一貫的天道思想為義戰之標準，並與政治結合，形成刑德相輔、文武並用的代天司殺觀，文武並用的思考，在《管子》則配合富國強兵的政策，以三代王政為典範，提出德義之師的戰爭指導思想，這種以道德為最高原則，以人心民欲為判準的戰爭觀，也影響了《六韜》、《尉繚子》、《三略》等兵家，發展成為利民、因時、順道，充滿權謀、政略的義戰理想。到了雜家的《呂氏春秋》，除了儒、道、兵還加入了部分法家的戰爭觀，可以說，這一條發展脈絡正是〈兵略訓〉繼承的主線。

第七節 《淮南子·兵略訓》的義兵說

<兵略訓> 雖然承襲、統匯先秦義戰的觀念，但在本質內涵上已有調合與轉變。<兵略訓> 云：

夫兵者，所以禁暴討亂也，炎帝為火災故黃帝擒之，共工為水害故顓頊誅之，教之以道，導之以德而不聽，則臨之以威武，臨之威武而不從，則制之以兵革。故聖人之用兵也，若櫛髮耨苗，所去者少，而所利者多。「殺無罪之民，而養無義之君，害莫大焉，殫天下之財，而贍一人之欲，禍莫深焉！使夏桀、殷紂有害於民而立被其患，不至於為炮烙；晉厲、宋康行一不義而身死國亡，不至於侵奪為暴。此四君者，皆有小過而莫之討也，故所為立君者，以禁暴討亂也，今乘萬民之力，而反為殘賊，是為虎傅翼，曷為弗除！夫畜池魚者，必去獮，養禽獸者，必去豺狼，又況治人乎？」

這一大段話有幾個重點。第一、強調戰爭的目的在禁暴討亂，並且認為禁暴討亂是國君、政府存在的原因與價值。戰爭則是為人民興利除害的工具，如同「櫛髮耨苗」，所去者少，而所利者多，就這點來說其義戰觀念是有取於《墨子》的。

其次，在表面上，國君似乎如同《四經》的聖王，有代天司殺的權威，然其權威除了來自國君個人的道德行為，最主要是源於政府的施政義務，換言之，政府的責任在保護人民，創造優良的生存環境，所謂「畜池魚者，必去獮，養禽獸者，必去豺狼」，即是此意，就此而言，義戰就是保護人民生命財產的戰爭。

第二、基於理性道德，戰爭雖為利害權衡下必要的工具，但務必謹慎從事，並先之以教化。是故先「教之以道」、「導之以德」、然後「臨之以威武」、「制之以兵革」。此處明白的標舉出道德為先、威武、兵革為後的用兵程序，

這裡的「道德」自是道家的道德¹⁷⁰，但從文意上推究，它實已融入了儒家仁義教化的精神¹⁷¹。可以說，如果戰爭是執行「法的懲罰」的手段，那麼它是在執行「道德」這個最高的目的。它不把法家的威刑觀念放在最高序位，像《呂氏春秋·蕩兵》的兵刑合一觀念，將誅伐視為一種「法的懲罰」，把君王的權力奠基於至高無上的「法」之上，本質上仍是尚力而賤德的，而〈兵略訓〉呢？不過以「力」為手段，它的理想仍在「道德」，它談「義」是根植於道德土壤的¹⁷²。

第三、〈兵略訓〉對君王個人的道德標準有較高的要求，君王為權力的享有者，亦為治理人民、執行正義者，應該成為人間正義的化身，若君王本身貪暴多欲、製爭造鬥，違逆正義，禍害黎民，必然要先成為被討滅的對象

¹⁷⁰ 《淮南子·脩真訓》言：「今夫積惠重厚，累愛襲恩，以聲華嘔苻嫗掩萬民百姓，使知之訢訢然人樂其性者，仁也。舉大功，立顯名，體君臣，正上下，明親疏，等貴賤，存危國，繼絕世，決壅治煩，興毀宗，立無後者，義也。閉九竅，藏心志，棄聰明，反無識，茫然坊佯于塵埃之外，而消搖于無事之業，含陰吐陽而萬物合同者，德也。是故道散而為德，德溢而為仁義，仁義立而道德廢矣。」這段話表示老子之「道」才是最高境界與理想，但在漢初黃老，這種理想要透過教化才能成功（〈主術訓〉所透露的「無為即有為」正指禮樂、刑名的教化，它已具有儒家教化的精神），因此就軍事言：先「教與導」正表示它對儒家軍事思想的吸納，唯其教化內容乃以黃老為主，與儒家「文德」之內容雖小異而大同。而道德之境不能實行時才制之兵、法家的「威武、兵革」，正是〈兵略訓〉對諸家的整合，也是它與同為雜家的《呂氏春秋》不同處。

¹⁷¹ 這段話很難不讓人想到《論語·為政》篇強調道德治國的一段話：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格。」實際上《淮南子》的「道」包含了儒家所說的仁義道德，這是漢初士人鑑於秦政之失獲得的智慧，如陸賈《新語》極度強調「依仁仗義」以治國即是一證。

¹⁷² 陳麗桂先生認為「教之以道」、「導之以德」、「臨之以威武」、「制之以兵革」的「這些觀點、文字乃至例證都是鋪衍《呂氏春秋》〈蕩兵〉、〈召數〉篇的旨意」大抵正確（見氏著《秦漢時期的黃老思想》頁124）。個人以為：〈召數〉是黃老道家的思想，〈蕩兵〉主要屬兵家義戰思想，且其中心思想是法家兵刑合一的威刑觀念，〈兵略訓〉之說對諸說有融合，亦有裁汰，對法家的威刑觀念，〈兵略訓〉顯然未取為主軸，它是融入儒家教化觀念，採擷墨子利民思想，以道、儒、墨合一為理想。

所以像夏桀、殷紂、晉厲、宋康身為國君，享有至高的權利、眾多的資源，卻殘賊人民，滿足一己之私欲，當然該被翦除。〈兵略訓〉站在人民的立場，刻意強調君王的使命與責任，應是對儒、道兩家的融合，儒家以仁為出發的仁義之戰，本即奠基於君王的仁愛之心、愛民之責，道家強調遂民生之欲，主張替天行道，也可以說是站在人民這一邊，所不同的，黃老道家（如四經、管子）極度提高君王道德的標準，到達以神明為體的「聖王」高度，儒家則以「仁德」作為君王道德的最高範疇，他們對君王的約束力很大部分訴諸於濃厚的精神道德修養。

透過對君王、政府意義的揭示（此固含有『法』的限制義），並含融儒、道、墨諸家的政治理想，〈兵略訓〉由此發展其理想的「義兵說」：

故霸王之兵，以論慮之，以策圖之，以義扶之，非以亡存也，將以存亡也。

君王用兵要有王霸的遠大理想，要具備高明的策略；國家有為民除害興利之責，如同〈兵略訓〉開卷所言：「古之用兵者，非利土壤之廣而貪金玉之略，將以存亡繼絕、平天下之亂，而除萬民之害也」。作者從古典義戰的思想出發，認定戰爭的目的並非為了擴張領土或掠奪更多物資，戰爭的使命在平亂、除害，更重要的是「存亡繼絕」，因此君王若有王霸之志必定要「以義扶之」，且其最終理想在「存將亡之國」，而非亡人之邦。以此為前提，所謂霸王之兵並不以富國強兵為最高目的，而在為人間執行正義：

故聞敵國之君有加虐於民者，則舉兵而臨其境，責之以不義，刺之以過，行兵至其郊，乃令軍師曰：「毋伐樹木！毋挾墳墓！毋熱五穀！毋焚積聚！毋捕民虜！毋收六畜！」乃發號施令曰：「其國之君傲天侮鬼，決獄不辜，殺戮無罪，此天之所以誅，民之所以仇也。兵之來也，以廢不義而復有德也，有逆天之道，帥民之賊者，身死族滅！以家聽者祿以家，以里聽者賞以里，以鄉聽者封以鄉，以縣聽者侯以縣。」剋國不及其民，廢其君而易其政，尊其秀士而顯其賢良，振其孤寡，

恤其貧窮，出其囹圄，賞其有功，百姓開門而待之。浙米而儲之，唯恐其不來也。此湯武之所以致王，而齊桓、晉文之所以成霸也。故君為無道，民之思兵也，若旱而望雨，渴而求飲，夫有誰與交兵接刃乎？故義兵之至也，至於不戰而止。

這段文句標示了〈兵略訓〉的義兵說是以黃老道家思想為主軸，並融入儒家弔民伐罪的主張，墨子利民兼愛的思想¹⁷³，以及黃老兵家同利天下的謀略。

首先，義兵的理想是「為民除虐」，口號是天誅、民仇，目的是「廢不義而復有德」，這是對《四經》義戰思想及《管子》德義之師的闡揚¹⁷⁴，如前所述，《四經》仍有因道、用常的兼併主張（見第二節），這是對無道之國、失德之君的懲處，然而〈兵略訓〉並無兼併的主張，其舉事用兵完全以道德、仁義為出發，並堅定的站在人民的立場，所謂「剋國不及其民，廢其君而易其政，尊其秀士而顯其賢良，振其孤寡，恤其貧窮，出其囹圄，賞其有功，百姓開門而待之」則幾乎是孟、荀一系「弔民伐罪」，「誅一人安天下」主張的具體策略，具有荀子「以德兼凝」的影子，其對百姓、黎民的安撫也讓人想起《司馬法·仁本》的說法¹⁷⁵：

¹⁷³ 這段的論述含有墨家利民兼愛的思想，墨子〈非攻·下〉云：「今天下之所善譽者其說將何哉？為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利故譽之與？」，對「傲天侮鬼，決獄不辜，殺戮無罪」的不義之行，自然應該予以懲罰。

¹⁷⁴ 如前述，《四經》〈十大經·前道〉云：「聖【人】舉事也，闔（合）於天地、順於民，羊（祥）於鬼神，便民同利，萬夫賴之，所胃（謂）義也。」《管子》德義之師觀念見前第三節如〈幼官篇〉：「至善之為兵也，非地是求也，罰人是君也，立義而加之以勝，至威而實之以德，守之而後修勝，心焚海內，民之所立立之，之所害除之，則民人從，立為六千里之侯，則大人從，使國君得其治，則人君從，會請命於天，地知氣和則生物從。」

¹⁷⁵ 《司馬法·仁本》的說法代表了諸子對春秋以前周朝盛世（可能更早）義戰軍政的贊揚，在〈本經訓〉中《淮南子》以一貫的歷史觀，再度肯定古代封建制度，認為古代君王用兵是合乎道義的。〈本經訓〉說：「古者天子一畿，諸侯一同，各守其分，不得相侵。有不行王道者，暴虐萬民，爭地侵壤，亂政犯禁，召之不至，令之不行，禁之不止，誨之無變，乃舉兵以伐之。戮其君，易其黨，封其墓，類其社，卜其子孫以代之。晚世務廣地侵壤，

冢宰與百官布令於軍曰：「入罪人之地，無暴神祇，無行田獵，無毀土功，無燔牆屋，無伐林木，無取六畜，禾黍、器械，見其老幼，奉歸勿傷，雖遇壯者，不校勿敵，敵若傷之，醫藥歸之」。既誅有罪，王及諸侯修正其國，舉賢立明，正復厥職。

很顯然的義兵說這部份文句承自《司馬法》而與荀子論「王者之軍制」、《呂氏春秋》的義兵之說一脈相承，具有很強的理想性，而貫穿其中的思想主軸即是黃老道家（含四經、管子）的義戰觀與儒家孟、荀的仁義之兵，此二者結合的道德，即是義兵說的基本因子。

另外，〈兵略訓〉義兵說的完備又表現在「取天下者與眾同利害」的謀略上，所謂「帥民之賊者，身死族滅！以家聽者祿以家，以里聽者賞以里，以鄉聽者封以鄉，以縣聽者侯以縣。」正是對《六韜》、《三略》收攬民心策略的闡揚，如上述，在《呂氏春秋·懷寵》篇早有雷同的文句：

民有逆天之道，衛人之讎者，身死家戮不赦。有能以家聽者祿之以家；以里聽者祿之以里；以鄉聽者祿之以鄉；以邑聽者祿之以邑；以國聽者祿之以國。故克其國不及其民，獨誅所誅而已。 . . .

其次，這種重視用眾、為人的態度，與秦滅、漢興的歷史教訓應該有密切關係。在批評晚世之兵時，〈兵略訓〉云：

晚世之兵，君雖無道，莫不設渠^漸堦^土而守，攻者非以禁暴除害也，欲以侵地廣壤也，是故至於伏屍尸流血，相支以日，而霸王之功不世出者，自為之故也。夫為地戰者不能成其王，為身戰者不能立其功，舉事以為人者眾助之，舉事以自為者眾去之，眾之所助，雖弱必強，眾之所去，雖大必亡。¹⁷⁶

并兼無已，舉不義之兵，伐無罪之國，殺不辜之臣民，絕先聖之後。 . . . 以澹人主之欲，非兵之所為生也。」

¹⁷⁶ 對晚世之兵〈覽冥訓〉尚有詳細的說明：「晚世之時，七國異族，諸侯制法各殊習俗，

從歷史事實上觀察，湯武之王，齊桓、晉文之霸，在於獲得諸侯百姓的信服、擁戴，他們用兵完全符合正義原則，相對的，秦帝國雖能依靠軍事武力成就短暫的霸王之功，卻因不能安定六國之後，與天下人民休養生息，旋即覆滅，這種歷史經驗的關鍵在「舉事以為人者眾助之，舉事以自為者眾去之」，也就是秦國在以武力建立新的秩序後，不能以德義安天下人民之心，而竟遭陳涉之流顛覆。當然〈兵略訓〉作者指的晚世之兵未必專指秦國，但秦國卻是最鮮明的例證。而楚漢之爭，漢高祖能獲得最後的勝利，也與「為人、用眾」的謀略有關。總之，義兵說除了博採諸家英華，標舉王霸的理想外，顯然也參酌了歷史的教訓，刻意提醒為政者要大公無私，不可忽視人民的力量、欲求，更不能濫用權力，擴充君王私欲！

關於「義兵」，陳麗桂先生曾說：「兵以義出其實原本是各家論兵的基本原則，墨子、吳子、《司馬法》、尉繚、《管子》都說過類似的話，《淮南子》的鋪敘算是對它們的精神和理論內容作了較為詳細周全的繼承與整理」¹⁷⁷，陳麗桂先生之說法最能提綱切要。個人以為「義兵說」是以儒、道為體，以黃老兵家為用展開的義戰觀¹⁷⁸，它對諸家的融合，固然由於漢代黃老思潮的

縱橫間之，舉兵而相角。攻城濫殺，覆高危安，掘墳墓，揚人骸，大衝車，高重京，除戰道，便死路，犯嚴敵，殘不義，百往一反，名聲苟盛也。千里之外，家老羸弱，悽愴於內，廝徒馬圉，輶車奉饟，道路遼遠，霜雪亟集，短褐不完，人羸車弊，泥塗至膝，相攜於道，奮首於路，身枕楛而死。所謂兼國有地者，伏尸數十萬，破車以千百數，傷弓弩矛戟矢石之創者，扶舉於路，故世至於枕人頭，食人肉，短人肝，飲人血，甘之于芻豢。故自三代以後者，天下未嘗得安其情性而樂其習俗，保其脩命天而不夭於人虐也。所以然者何也？諸侯力征，天下合而為一家。」

按：何寧《淮南子集釋》：「『天下合而為一家』，『合』上脫『不』字，《太平御覽》引此有『不』字」見該書頁 496。

¹⁷⁷ 見氏著《秦漢時期的黃老思想》頁 125。

¹⁷⁸ 影響〈兵略訓〉義兵思想的主軸是由黃老道家發展而來的，是由「道」指導的「德義之兵」，此處墨家的道德精神顯然已為儒道兩家所吸收（除了「鬼」的觀念）。黃老傾向的兵家思想指《六韜》、《三略》、《尉繚子》等書，如前所言，它們實已融入許多儒、道的軍事

影響，但主要仍出於作者的匠心獨運，有極高的理想性。歸納而言，其「義兵說」有幾項特點：

- 一、義兵是指符合人民利益，順遂人民基本欲求，以天道人心為準則的正義之師。這是對黃老天、地、人一貫義戰思想的闡揚，其中也融入了墨子「利民」、「中天、鬼、人之利」的思維，但〈兵略訓〉將之以「道」的形式融貫表述出來。
- 二、由於義兵是以道德仁義為指導，救民於虐，故能獲得人民的歡迎。這種思考主要是融入荀子仁義之師效用的啟發。而其對敵國政治、人民的處置，固有兵家戰略的考量，更有尊重賢人自治的道家政治道德意味。
- 三、義兵是以禁暴討亂為目的，對象是逆道無義之君而非人民，故是弔民伐罪之戰。
- 四、霸王之兵的意義在救亡圖存，而非侵地廣壤。在漢帝國由於它已沒有定於一尊的需要，其部分的政治意義在藉以維持中央與諸侯國間的秩序。
- 五、兵家之義戰思想係自傳統義戰論而來，亦受到儒、墨、道三家的影響，就傳統義戰言，〈兵略訓〉對兵家《司馬法》的「仁本」有較多的相應處¹⁷⁹。而具黃老特色的《六韜》等兵家，其義戰思想本質與《四經》《管子》相似，同為〈兵略訓〉繼承。

如同《淮南子》的其它篇章，〈兵略訓〉對先秦義戰思想的融裁，決非無意義的雜合。和〈兵略訓〉完全相同，在《淮南子》的另一篇論兵文字中，討暴的「正義之戰」也被界定為用兵的最高目的，而它幾乎等同於「道」：

故兵者所以討暴，非所以為暴也。樂者所以致和，非所以為淫也。喪者所以盡哀，非所以為偽也。故事親有道矣，而愛為務；朝廷有容矣，而敬為上；處傷有禮矣，而哀為主；用兵有術矣，而義為本。本立而

思想。

¹⁷⁹ 〈兵略訓〉對其餘兵家的採擷大部分在戰略思想、戰術原則上。

道行，本傷而道費。〈本經訓〉

這段文字明白表示，為義用兵是軍事目的的根據，執行義戰即執行道，〈兵略訓〉的作者顯然在主張一種高道德標準的戰爭目的。透由對君王、政府道德力的約束及人民意向的掌握，戰爭成為為民興利除害、維持社會政治秩序的必要利器。

第四章 < 兵略訓 > 的兵道與道

第一節 道的涵義

對於「道」，先秦諸子都各有一套詮釋，此本源於志士處亂世時救國救民的終極關懷。《莊子·天下》篇說：「道術將為天下裂」，「天下」這個詞具有很深的政治意味¹⁸⁰，《莊子》認為，諸子各家在對政治、社會人生等議題表達關懷討論時，其實已割裂了或歪曲了他所謂的『道』，可是從另一面說，諸子卻由此擴展了「道」的面向，將之運用於各個學術範疇，其中論兵之言即是一例。諸子論兵所以使用「道」的概念有幾個原因：第一、諸子論兵不只限於戰略、戰術的用兵之法，而涵蓋了整個政治層面對軍事的影響，這與諸子興起所訴求的任務 - 「富國強兵」有直接關係，若從學術面觀察，則與「道的關懷」的理想密切關連。第二、古代軍事學的發展與天文、式法、五行、數術、占卜等方術有關，這種方術在戰國時期被黃老道家、黃老兵家所吸收統整，成為以「道」生法，治國強兵的軍事法則之參考內容。第三、則為《孫子兵法》及其脈傳之兵法思想（如孫臏）對道家辯證思想的應用，這主要由於「道」思想有許多與戰爭原理、哲學相通可供詮釋、發揮之處¹⁸¹。

¹⁸⁰ 《莊子·天下》云：「天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也，判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容，是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂」。見郭慶藩輯《莊子集釋》頁 1069，華正書局民國 69 年 10 月版。

按：《莊子·天下》篇的政治理想即是「內聖外王」，學者以為這當是黃老派學者的作品，它所關懷的主要焦點是政治，故此處「道術將為天下裂」指的是基於救國救民、富國強兵，諸子將自古以來道德純一、整全的文明成就，完全投入政治改造，卻反而撕裂了道術。

¹⁸¹ 關於兵家論兵與道家的關聯，李零〈說黃老〉一文可供參考，李零把《漢志·諸子略》對道家書的分類歸為四種：「一、陰謀書（如太公、管子）這類書都託名賢講治國用兵。二、

以上三個理由的影響在〈兵略訓〉的軍事思想中都有所呈現、統整，〈兵略訓〉以其政治實用的態度，融併諸家、獨出心裁的提出「道」，基本仍源於老子之道，然而世變事異，其「考驗乎老莊之道術」的方式也有不同面貌，以下這一章先就老莊、黃老（《四經》、《管子》）、《淮南子》的道論及兵家之「詭道」來溯探〈兵略訓〉「兵道」思想的可能淵源與義涵。再依次論述「道」在軍事思想中的指導性、優越性以彰顯其戰爭觀中「法道用兵」的特色。

一、老莊之道

道家以「道」名家，據學者統計五千多言的老子一書，道字出現了七十三次，「若再加上與道相同意義的有、無、一、大、玄等字一起理解¹⁸²」，「道」即是《老子》全書的精髓、終極要旨。篇幅加大的《莊子》對道的重視亦不遑多讓，「道」字出現 320 多次，觀察其內容，雖有內涵之不同，大概不離「道是宇宙自然的形上本體、萬物根源的這一命題」¹⁸³的意義，於是「老莊」之書遂成為最具哲理化的言「道」論文集。《老子·二十一章》云：

孔德之容，惟道是從，道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。

自古及今、其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉，以此。

道具有「以言其體，則非有非無，亦虛亦實；以言其用，則一陰一陽，一動

先秦道經（老子、莊子、鶡冠子、孫子屬於此類）三、黃帝書。四、西漢道論。李零認為四類書中一、二類都有講治國用兵者，第三類則借道論講刑名法術（按：指十六經，或曰十大經）他又認為從政治應用的角度看，「道家進可以治國用兵、兼濟天下」。更重要的是：「老子一類的道經與戰國流行的講刑名法術和兵略的書在精神實質上息息相通，例如〈司馬談六家要指〉以為：『大道之要在於去健羨、黜聰明，釋此而任術』。．．．同樣兵家也有類似講法，例如《孫子·勢篇》有『擇人而任勢』一語，據考，這句話中的『擇』字應讀為『釋』，可見也是屬於類似的講法。孫子認為士之勇怯並無一定，完全取決於環境（所謂勇怯，勢也）所以有『愚兵投險』的御兵之術。」文見《李零自選集》頁 285-286。

¹⁸² 見熊鐵基先生《秦漢新道家一書》頁 195 上海人民出版社。

¹⁸³ 同上注。

一靜」¹⁸⁴的特性，然道之性徵雖然「忽兮恍兮，恍兮忽兮」，宇宙萬物的現象卻皆由之而生，所以說「其中有精，其精甚真」。《莊子·大宗師》亦言：

夫道有情有信，無為無形，可受而不可傳¹⁸⁵，可得而不可見。

，從現象上說，道是無為無形，不可觸摸見知的，然而其理，驗之萬事萬物又是真實不虛的，此謂之「有情有信」，而「眾甫」就是萬物產生的根本原理（王弼注：眾甫、物之始也，以無名說萬物始也），能「以閱眾甫」即是體悟道的原理，進而掌握道、利用道。

又〈二十五〉章云：

有物混成、先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反，故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉、人法地，地法天、天法道、道法自然。

這裏又說明了道具有先在性、絕對性、遍在性等特性，當其活動作用時又顯現出大（廣大）、逝（流行）、遠（深遠）、反（反復）等特徵，道用之大蓋天覆地，神奇、偉大，老子因此告訴世人，尤其是居「域中四大」之一的君王要法道，換句話說就是效法「天地」，也就是效法「自然的本身」。

《老子》或《莊子》對道體特性及其作用的描述，說明道乃是存在的基本原理、萬事萬物變化規律產生之根源，其思想主要為形上本體論卻又具素樸唯物的精神，由此出發，《黃帝四經》則推衍其道論的另一個面向，結合當時的科學成就，落實於人間政治，託名黃帝、老子，提出具有特色的黃老道論。

二、《四經》與《管子》的黃老道論

《四經·道原》篇是闡釋黃老道論最重要的一篇文章，其全文按陳鼓應先生

¹⁸⁴ 見王淮先生《老子探義》頁 89 商務書局 69.11 五版。

¹⁸⁵ 據王叔岷校改，「受」與「傳」二字互換。

之意可分為四大段落：

1．恒無之初，迥同大（太）虛，虛同為一，恒一而止。濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不熙。古故未有以，萬物莫以。古故有刑（形），大迥名。天弗能覆，地弗能載。小以成小，大以成大。盈四海之內，又包其外。在陰不腐，在陽不焦。一度不變，能適規（歧）僥（螻）。鳥得而蜚（飛），魚得而流（游），獸得而走。萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其刑（形）。

2．一者其號也，虛其舍也，為其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可則（測）也。顯明弗能為名，廣大弗能為刑（形），獨立不偶，萬物莫之能令。天地陰陽，【四】時日月，星辰雲氣，規（歧）行僥（螻）重動，戴根之徒，皆取生，道弗為益少；皆反焉，道弗為益多。堅強而不潰。柔弱而不可化，精微之所不能至，稽極之所不能過。

3．故為聖人能察刑（形），能聽無【聲】。知虛之實，後能大虛。乃通天地之精，通同而無間，周襲而不盈。服此道者，是胃（謂）能精。明者固能察極，知人所不能知，服人所不能得，是胃（謂）察稽知極。聖王用此，天下服。

4．無好無亞（惡）。上用 而民不糜（迷）惑。上虛下靜，而道得其正。信能無欲，可為民命。上信無事，則萬物周扁。分之以其分，而萬民不爭，授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂解（懈）。廣大，弗務及也；深微弗索得也。夫為一而不化。得道之本，握少以知多；得事之要，操正以政（正）畸（奇）。前知大（太）古，後【能】精明。抱道執度，天下可一也。觀之大（太）古，周其所以，索之未，得之所以。

按陳鼓應先生解釋，此篇第一段論述道的特質，以混沌狀態的「一」（按：指以氣為道）為萬物的總原理，並說明「盈海之內，又包其外」的這一點已

超越老子思想「域中」的概念，顯然已受陰陽五行學說的影響。第二部分則提出「一」（道）的本體作用，透過正反相成去論述，道「既無名又有名、既無形又有形、既無始又有始、既大而無外，又小而無內」（陳氏語）等相對的哲學特性。並在第三部分說明聖王要能「通天地之精，通迥而無間，周襲而不盈」，達到「察稽知極」，才能以此服天下。所謂「察稽知極」其實就是聖人握道執度，指對萬事萬物原理（一）的體悟與應用，落實於政治即為按照道生法、推天道以明人事的方式治國、用兵。所以說：

帝王者，執此道也。〈經法．論〉

道者，神明之原也。〈經法．名理〉

又：

故唯執道者，能虛靜公正，乃見，乃得名理之誠。〈經法．名理〉

道有原而端，用者實，弗用者權，合之而涅於美，循之而有常。古之賢者，道是之行。知此道，地且天、鬼且人。以居軍【強】，以居國其國昌。古之賢者，道是之行。（〈十大經．前道〉）

這些文句都說明「道」除了是老子形上的道，更落實為具體可遵循的法理原則，推演成為治國、用兵的最高指導法度¹⁸⁶。其次，黃老的這種道論，在《管子》中又呈現特重「精」與「氣」的思想，它以精氣解釋道，並直接影響《淮南子》的道、氣合一論，這主要反映在《管子》四篇的文獻中¹⁸⁷。茲舉其要者：

¹⁸⁶ 《韓非子．解老》：「知治人者其思慮靜，知事天者其孔竅虛。思慮靜故德不去，孔竅虛則和氣入。故曰重積德。夫能令故德不去，新和氣日至者，蚤服者也。是故蚤服是謂重積德，積德而后神靜，神靜而后和多，和多而后計得，計得而后能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵，而論必蓋世，論必蓋世故曰無不克。」按：韓非從修養治國的立場，說明君王先要重積德，精神才能進入「靜」的心靈狀態靜，才能保證客觀大公和於眾物，而後始能判斷正確，禦用萬物，戰勝敵人，亦是類似的思考。

¹⁸⁷ 學者以為《管子》中以〈心術上、下〉、〈白心〉、〈內業〉四篇最具黃老特色。

氣(凡)¹⁸⁸，物之精，此則為生，下生五穀，上為列星，流於天地之間
謂之鬼神，藏於胸中謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入
於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。．．．。《管子·內業》
道者，所以充形《管子·內業》

又：

氣者，身之充《管子·心術下》
視則不見，聽則不聞，灑乎天下滿，不見其塞。集於顏色，知於肌膚，
責其往來，莫知其時，薄乎其方也，淳乎其圓也，淳淳乎，莫得其門。
《管子·白心》

此數則皆謂「氣」充塞於天地之間，形成萬物，是萬物的原質，陳麗桂先生
解釋說¹⁸⁹：

「氣」是極其細微的流動性物質，無固定形式，可隨時隨地變化存在。
氣也是生命的本源，生五穀化列星，生鬼神也成聖賢，又充滿天地之
間。這一切的功能性徵和描繪「道」的完全一樣。

所謂道的性徵和描述即：

道在天地之間也，其大無外，其小無內。《管子·心術上》
宙合之意，上通於天之上，下泉於地之下，外出於四海之外，合絡天
地以為一裹，散之至於無間，不可名而，是大之無外，小之無內《管
子·宙合》
道滿天下，普在民所，民不能知也。．．．上察於天，下極於地，蟠滿
九州。《管子·內業》

道是「萬物以生，萬物以成」<內業>的原理，但卻「動不見其形，施不見

¹⁸⁸ 陳麗桂先生依張舜徽意見，以為當改「凡」為「氣」。見氏著《戰國時期的黃老思想》
頁 122。

¹⁸⁹ 同上注見頁 122 。

其德」〈內業〉，氣無所不在，上天下地，內在於萬物，又超越主宰萬物，紛呈於萬象，是充塞於宇宙的原質、原理，而此「氣」即是道。

其次，《管子》之論氣似有精粗之別，而聖人可透由去欲、虛靜、正定等修養工夫使「精氣來舍」，而能對道有獨見獨知之神明，《管子·內業》云：

能正能靜，然後能定，定心在中，耳目聰明，四肢堅固，可以為精舍，精也者，氣之精者也，氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣．．

又：

道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰不遠而難極也。虛之與人也無間，唯聖人得虛道，故曰：「並處而難得」。世人之所職者，精也。去欲則宣，宣則靜矣。靜則精，精則獨立矣，獨則明，明則神矣。

神者，至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉。故曰不絜，則神不處。

透由精氣的觀念，《管子》四篇對老子修養論作進一步的闡揚，它所言聖人修養「神明」的思考對〈兵略訓〉有很大的影響。為論文結構方便，這部分將在論述「將道」時說明。

總括來說，〈道原〉、《管子》四篇能得《老子》之道的精髓，其與老子最大相異處有二：其一、學者一般以為在將道、法的結合，成為具有政治實用的黃老刑名法術之學¹⁹⁰，再者，胡家璉在《稷下爭鳴與黃老新學》一書中將《四經·道原》與稷下道家及老子論道的文獻相比較，認為《四經》與

¹⁹⁰馮友蘭在《中國哲學史新編》中把黃老之學定義為：「道家與法家的統一」（見第二冊 195 頁 1984 人民出版社）。又如司修武以為：「道原一篇在思想內容上是老子思想轉入法家思想的總樞紐...《四經·道原》的思想把老子的道，由超現實的、超政治的轉化為現實的、政治的《四經·道原》的思想把老子的道，由超現實的、超政治的轉化為現實的、政治的性格，同時將法與道合而為一，作為統一天下、征服天下的工具，以迎合時君的心理，以加強對儒家的競爭能力。」

司氏又說：「這些論道的話．．．有一個共通點，就是說道是政治的南針，帝王治國理民的利器．．．有了道，就等於具備了政治才能，可以富國，可以強兵。」見《黃老學說與漢初政治平議》一書頁 14-16 學生書局民國 81.六月初版

《管子》對道的描述偏向形相描述，而老子採哲學式的概括¹⁹¹，並且從文獻的比對發現，《四經》與《管子》四篇對「精氣」有較多的闡述，而〈道原〉最後對道的體用的闡釋，說明它的確有歸本黃老的刑名法術思想¹⁹²，這是與《老子》不同處，亦有異於《淮南子》。其二、精氣之說雖然在道的認知高度上不如老子之玄妙、形上，卻是對萬物規律解釋的一種原始科學形態，是對老子道論的唯物發展¹⁹³，在後來的《淮南子》中又發展成較為完備的系統思維。

最後，《管子》強調道是萬物本源的同時，明確提出道就是氣，指出「氣」是萬事萬物的終極本體，關於此點丁原民先生以為¹⁹⁴：

《管子》四篇不僅將老子的虛無縹緲的道還原為一種具有現實性品格的物質性存在，並且也初步實現了宇宙本體原與構成這種本原的質料之間的統一，從而在理論上克服了世界本原與具體物質樣式之間的分離。

從這種道、氣合一的思考出發，《管子》提出「一」，認為「執一不失，能君萬物」〈內業〉，這種思考與《四經·道原》抱道執度，以『一』一天下，實有異曲同工之妙，都表示對「道德」律則的一種掌握，而由於其精、氣具

¹⁹¹ 見胡家聰著《稷下爭鳴與黃老新學》書第三章〈帛書黃帝四經著于稷下考〉頁 102~142 中國社科院出版 1998.9 一版一刷。

¹⁹² 同上，見該書頁 131-140。

¹⁹³ 向唯物主義的方向改造是馮友蘭的看法（見《中國哲學史新編》第二冊十七章），陳麗桂先生亦同意此說（見其〈管子中的黃老思想〉一文收在《戰國時期的黃老思想》第三章，但裘錫圭反對這種說法，在〈稷下道家精氣說研究〉一文中他舉文化人類學上「馬那」的概念認為精氣是古代「生命泉源之原質」觀念的遺留，認為〈心術〉、〈內業〉中的道指的就是精氣，並且其概念應早於老子道的觀念，但他後來提出修正，認為精的觀念既為原始，《老子》、《管子》四篇都應受到影響，且從形容道的文句看，《管子》反而受《老子》的影響。文見裘錫圭《文史叢稿》上海遠東出版社 1996.10 第一版第一刷

¹⁹⁴ 見丁原民著〈《淮南子》對《管子》四篇哲學思想的繼承和發展〉一文管子學刊 1995 第三期。

有物質傾向，可產生形成自然萬物之律則，乃成為可透由知識體系、心靈修養去認知把握的定律。

三、《淮南子》的道

《淮南子》的「道」基本上仍源於對老子形上之道的建構上，他也視「道」為萬物的根源，為具有如老子所言恍惚、無形、唯一、永恒、遍在、無限、整全等性質，然而部分學者認為《淮南子》的道論其實是奠基於黃老思想，以《管子》四篇為主發展而成的道氣合一論¹⁹⁵。丁原民在〈《淮南子》對《管子》四篇哲學思想的繼承和發展〉一文中說：

同《管子》四篇的相對照，《淮南子》的道論雖然是通過對老莊特別是老子道論的詮釋而建構起來的，但其所詮釋的內容卻是對《管子》四篇的認同。．．．其次，它同《管子》四篇一樣，也把道釋為氣。

我們看〈原道訓〉說：

夫道者，覆天載地，廓四方，柝八極；高不可際，深不可測；包裹天地，稟授無形；原流泉淳，沖而徐盈；混混滑滑，濁而徐清；故植之而塞於天地，橫之而彌四海。施之無窮而無所朝夕。舒之悞於六合，卷之不盈於一握。約而能張，幽而能明；弱而能強，柔而能剛。橫四維而含陰陽，紘宇宙而章三光。

又：

¹⁹⁵例如：(1)除對《管子》四篇的繼承，丁原民認為《淮南子》的道論是對先秦道論、氣論，和陰陽矛盾說的結合，見所著《黃老學論綱》頁 270。

又：(2)陳鼓應從思想史發展的角度解釋：「《淮南子》在宇宙論上的突破和重大發展，主要體現在其陰陽氣化的理論上，陰陽兩氣遵循「陰施陽化」的原則，交感和合，反覆運行，一方面繼承老莊以來宇宙生成論，同時也在構成說方面建立了完整的規模」，《淮南子》在宇宙構成說的方面的發展，使其突破原始道家之宇宙論主要限於生成說的藩籬，影響極鉅，中國古代哲學之宇宙論自此確定完整的架構。」見〈從呂氏春秋到淮南子論道家在秦漢哲學史上的地位〉一文《台大文史哲學報》52 期 2000.6 頁 77。

夫道者，橫四維而合陰陽，紘宇宙而章三光。甚淖而澗，甚纖而微。
山以之高，淵以之深．．．．． <原道訓>

對於 <原道訓> 的描述，丁原民解釋說：

道是一種細微而黏滑的物質「甚淖而澗，甚纖而微」，乃至人的耳目等感官不能感知它，但「其全也，純兮若樸，其散也，混兮若濁．．．澹兮其若深淵，汎兮其若浮雲」人們可以根據由其產生的深淵、浮雲等自然現象來把握它的存在。

丁氏解「甚淖而澗，甚纖而微」為細微而黏滑的物質，明顯已具有唯物的傾向，而這種具備物質傾向的東西即是「氣」，他接著說：

《淮南子》則明確認為，道作為極細微的物質，不是別的而是氣。 <覽冥訓> 說：「至陰颯颯，至陽赫赫，兩者交接成和，而萬物生焉．．．所謂不言之辯，不道之道也」。 <本經訓> 也說「天地之合和，陰陽之陶化，萬物皆乘一（原作『人』，依莊達吉校改）氣者也」。因此所謂道是萬物的根源，也就是氣為萬物的根源。

以「氣」闡釋道當然不是《淮南子》的創見，《老子》早就說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」 <四十二章>，《莊子》亦云：「通天下一氣耳」 <知北游>，但是以陰陽二氣之變化解釋萬物生成、變化並建構一套宇宙生成論成為完備的知識系統，又賦予其本體論的意涵者，卻是《淮南子》的貢獻。關於此點，李增先生也認為《淮南子》在宇宙創生上，幾乎以氣化的宇宙論取代老莊的道之宇宙論¹⁹⁶，他說：

淮南子提出氣論而使道有所乘而落實，以陰陽說而使道有其活力生機；以萬物而使道之理現。倘若道脫離氣、陰陽、萬物則道無所立足。如此淮南子以道、氣、陰陽、萬物之過程闡釋老子的道生一二三，並且解釋了莊子有始無終的辯式，遂使老莊道生萬物極為抽象之理論踏

¹⁹⁶ 見《淮南子哲學思想研究》頁 79 台北洪葉文化 1997. 10 初版一刷。

了實。

李增先生的說法，從《淮南子》的道論（主要在原道、俶真、天文、精神四篇）可以推知，事實上在〈天文訓〉中《淮南子》結合了老莊的道論，《管子》的氣論及陰陽家之說，已經建構了當時系統最大的宇宙生成觀。〈天文訓〉云：

天地未形，馮馮翼翼，洞洞灑灑，故曰太始。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合搏易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣久者生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣久者為水，水氣之精者為月。日月之淫氣精者為星辰。．．．

由太始而虛霏，而宇宙，而元氣，然後清濁之氣與陰陽交互作用「清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」於是天地生成，四時形成，萬物各得其性質而具現，這無疑是對道體運作生成自然萬物的另一種說明。因此，它是如此闡釋老子的「道生一二三的」：

道（曰規）始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。

故曰：「一生二，二生三，三生萬物。」〈天文訓〉

「道」已不只是老子本體形上的道，而是一種宇宙萬物形成前混沌無形的狀態，可稱為「一」，也就是「道」的別稱，這種「道」在萬事萬物「歸根復命」時即是一種清靜虛無的境界¹⁹⁷（在《淮南子》由於調合了宇宙物質論與

¹⁹⁷ 關於這點劉笑敢的意見值得重視，他說：「這裡的一、二、三都不必有確切的指代對象——一是氣還是道，二是陰陽還是天地，都不影響這一模式的所要演示的實際內容。這裡的『生』不必是母生子的生，不必是實際的生產或產生之生，而類似於「有無相生」或「戎馬生於郊」之生，只是虛義的轉化出或從中出現之義。

又云：『道生一，一生二，二生三』就是老子對世界萬物生發過程所作的理論假設的一個抽象化的模式，反映社會有個共同的起始點，即共同的根源，這個共同的起始階段或最初狀態無法描述，也無法命名，只好勉強稱之為道。從這個道所指代的那個階段或狀態，逐步

過程論則稱為一種清靜虛無的狀態)，這種「道」只有在「創造主宰」、「差別矛盾」、「相依相生」、「對立互轉」中才呈現其「有」，取消這些則一切歸於「無形」，此無形即「有生於無」之「無」，是現象背後的本質原理，又可稱為「一」，乃產生萬物之「有」的本根原理¹⁹⁸，故〈原道訓〉曰：

是故清靜者，德之至也；而柔弱者，道之要也。虛無恬愉者，萬物之用也；肅然應感，殷然反本，則淪於無形矣。

所謂無形者，一之謂也。所謂一者，無匹合於天下者也。卓然獨立，塊然幽處，上通九天，下貫九野，員不中規，方不中矩，大渾而為一，葉累而無根，懷囊天地，為道關門，穆忞隱閔，純德獨存，布施而不既，用之而不勤。〈原道訓〉

所謂無形就是「一」，「一」的這些屬性完全同於「道」，它以「清靜」、「柔弱」、「虛無」的性能、狀態展現道用，又具有獨立、周遍、變化、主宰、永恆等道的體性，更重要的它至大無外、至小無內，「創造萬物」、「存在於萬物」、「決定萬物」，卻淪於無形，變化莫測，正是：

演化出宇宙最簡單的存在形式，以後，從單一到繁多；從簡樸到複雜；從渾淪到具體，逐步出現了我們所能看到或感覺到的世界。在這個世界上，萬物都包括陰陽兩個方面，兩個對立的方面衝湧激盪而和諧相生。」見所著《老子》頁 205-206 東大圖書，民國 86.4 初版。

¹⁹⁸《淮南子》的道論基本上是傾向唯物論的，這主要在它以宇宙生成解釋了《老子》的形上本體，值得注意的是，張岱年先生認為中國的古代自然哲學表現出獨特的思維模式，即：「第一、中國古代多數哲學家不以實幻談體用。第二、中國古代的自然哲學表現了宇宙生成論與宇宙本體論的統一。第三、中國古代的本體論與倫理學是密切結合的。」

張氏又說：「漢代的《淮南子》以及《易經緯·乾鑿度》所講主要是宇宙生成論。」

按：第一、二、三點都是《淮南子》道論的特色，由於生成論與本體論的統一，「多數哲學家肯定客觀世界的實在性，不以現象為虛幻，本體與萬物的區別乃是根本與非根本的區別」，是萬象與本質的關係，或者可說是原理與應用上「體--用」，「道--術(技)」的關係。

張氏之說或可擺脫唯心、唯物、心物合一的界定與爭議，並可啟導吾人何以「法道用兵」，道，成為最高指導為可能。張氏之文見《張岱年哲學文選·上》鄧九平編，中國廣播電視出版社頁 612-614。

一之理，施四海，一之解，際天地。其全也，純兮若樸，其散也，混兮若濁。濁而徐清，沖而徐盈，澹兮其若深淵，汎兮其若浮雲，若無而有，若亡而存。萬物之總，皆閱一孔，百事之根，皆出一門，其動無形，變化若神，其行無跡，常後而先。〈原道訓〉

又：

道者，一立而萬物生矣。〈原道訓〉

夫無形者，物之大祖也；無音者，聲之大宗也。．．．無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛。〈原道訓〉

又：

往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。道在其間而莫知其所〈齊俗訓〉
今夫萬物之疏躍枝舉，百事之莖葉條蘗，皆本於一根，而條循千萬也。
〈俶真訓〉

以上這些對「道性、道體」的描述，若把它們應用在軍事思想的指導上，即是將戰爭規律與「道代表的自然律」作結合與類比，要言之，這即是「法道用兵」，以道（即一、自然律）做為戰爭思想的最高指導，在〈兵略訓〉中一再強調「以無形為法」、「兵非道不行」、「執一以應無方」皆出於此種思維。以下筆者即列出〈兵略訓〉中論「道」的文句，讓吾人對照其「兵道」思想，基本上與上述描述《淮南子》道的文句其意義是一樣的：

（1）. 所謂道者，體圓而法方，背陰而抱陽，左柔而右剛，履幽而戴明，變化無常，得一之原，以應無方，是謂神明。

（2）. 凡物有朕，唯道無朕，所以無朕者，以其無常形勢也，輪轉而無窮，象日月之運行，若春秋有代謝，若日月有晝夜，終而復始，明而復晦，莫能得其紀，制刑而無刑，故功可成，物物而不物，故勝而不屈。

（3）. 古得道者，靜而法天地，動而順日月，喜怒而合四時，叫呼

而比雷霆，音氣不戾八風，詘伸不獲五度，下至介鱗，上及毛羽，條脩葉貫，萬物百族，由本至末，莫不有序。是故入小而不偏，處大而不窳，浸乎金石，潤乎草木，宇中六合，振豪之末，莫不順比，道之浸洽，滂淖纖微，無所不在，是以勝權多也。

(4). 所貴道者，貴其無形也，無形則不可劫迫也，不可度量也，不可巧詐也，不可規慮也。

(5). 風雨可障蔽，而寒暑不可開閉，以其無形故也。夫能滑淖精微，貫金石、窮至遠，放乎九天之上，蟠乎黃盧之下，唯無形者也。

(6). 兵以道理制勝，而不以人才之賢，亦自明矣，是故為麋鹿者則可以置罟設也，為魚鱉者則可以網罟取也，為鴻鵠者則可以矰繳加也，唯無形者無可奈也。

以上的這些文句說明道體的性質，具有陰陽的相對性，它是無所不在，變化無端，並非透過一般表象可認知的「無形」，然而大自然萬物之變皆由此道、氣、一所出，因此能掌握總原理即能應付萬化之變，是故〈兵略訓〉把它類比於軍事，應用於兵道，用它們說明用兵之「神」。

軍事學的領域本極廣博，自古兵家就重視對自然人事的研究與利用，發展出一套在天文、地理、人事上的勝利法則，這些法則的認知基礎、根本原理，〈兵略訓〉認為來自於「道」的自然哲學觀，來自於其對道體、道性的認識、應用。因此兵道應以「道」為最高指導。

關於《淮南子》的「道」學界雖大都認定其為對老子之道的演繹，但從《淮南子》以「道」統貫所有議題，包含天文、地理與人事，道術兼顧，並在傾向形上本體，重視客觀唯心的老子道內涵中¹⁹⁹融入客觀唯物的因子看

¹⁹⁹ 老子的道概念是學者研究的要題，劉笑敢在所著《老子》一書中認為：「學術界的解釋約可分為四類：(1) 本體或原理類，由胡適和馮友蘭為開端和代表，絕大多數華人學者的觀點屬於此類 (2) 綜合解說類可以方東美為代表 (3) 主觀境界類，僅牟宗三倡之。(4) 貫通解釋類，可以袁保新為代表」見頁 184 東大圖書公司，民國 86.4 初版。

來，《淮南子》的「道」與老子之道其實已有一定的差異。學者方東美、袁保新、楊儒賓對老子之「道」的闡釋都有很好的整理與研究²⁰⁰，基於切要與方便，今僅舉袁保新之歸納以彰明「道」的廣義內涵：

- (1) 道指貫通萬物之普遍的必然的律則、或根本原理。
- (2) 道乃形而上實體，真實存在且具有生成萬物的真實作用。
- (3) 道即道相，即道體對照有形萬物所呈現的各種面相，如「有」相、「無」相、「沖」、「虛」之相等。
- (4) 道即德，包括道體之玄德以及一切人與物所得於道體之德。
- (5) 道指修德之道及其它生活之道，包括修德積德之方，自處處人之術，治國用兵之道等。
- (6) 道也可以指事物的一種狀態，包括人之心境或人格狀態。²⁰¹

以上六點實際上已指涉了老子「道」意涵的所有可能，袁氏所以使用描述性的語言而非規範性的概念限定，主要應在避去學界主觀、客觀，唯物、唯心的玄虛爭議，並從大量先秦文獻的解讀中歸納出「道」的確切義蘊而非從建立理論的路徑入手去詮解《老子》之道，這種方式係以歷史與文獻為中心，而以哲學的分析為旁輔，可以說是對《老子》之道的發展的全面解釋，因此筆者以為這六點，反而更能充分說明具有融雜性格的《淮南子》的道內涵。事實上自《老子》一書出現，《莊子》、《韓非子》對道的繼承發展就已顯現極大的差異，到了《淮南子》，由於文化的累積，科技的成就（科學態度是『道』內涵的重要特徵之一，譬如《淮南子》二十篇中大量記錄對天文、大

按：筆者認為《淮南子》的道是個雜家融通的性格因此第(2)及第(4)類貫通解釋類最能說明。

²⁰⁰ 方東美文見《生生之德》一書頁295~299(劉笑敢在所著《老子》一書引此，見頁188)，袁保新文見《老子哲學之詮釋與重建》臺灣文津出版社1991，楊儒賓文見《先秦道家道的觀念的發展》臺灣大學文史叢刊之七十七，1987。

²⁰¹ 見《老子哲學之詮釋與重建》一書頁22~23。

地、山林等的自然知識)以及政治的巨大變局都為當時帶來新的歷史經驗與人事智慧,這些勢必替「道」注入新內容,為「道」之解釋注入新意,因此軍事問題也可以「道」為最高指導,這如同現代人面對科技進步帶來的災害時(如環保問題),有人透過對老子自然之道的現代詮釋作為判準去抨擊科學之害一般,雖未必能解決什麼實際問題,卻提供一種思考的理想準則。

漢初是一個備受戰爭試煉時代的結束,人們在長期戰爭實證中學到如何生存,瞭解到戰爭的殘酷、無情,對於戰爭採取了更審慎的態度。劉安的《淮南子》選擇「道」作為戰爭的指導思想有學術的考量,亦有歷史的必然。

第二節道之最大作用 詭變

一、老子的辯證思想與孫子的詭道

「道」在軍事上可成為戰爭律的指導,除了對其體性的掌握外,其次則為對自然律中辯證特性的運用。〈兵略訓〉的兵道除了來自《老子》、《四經》、《管子》一脈的自然之道,在應用上又與《老子》、《孫子》的辯證思維脫不了關係,一般認為《孫子》的詭道之說,可能來自對《老子》道論的闡揚,但也有學者認為《老子》之的辯證思想可能源於《孫子》,總之,二者有相通之處。這裏筆者暫且採用前者之說,並先討論《老子》辯證之說,論述其與詭道的基本關連。

《老子》一書談治國、論修身,也談用兵哲學。兵爭乃關乎生死存亡之大事,為達成目的,就要講究工具效果,在這方面,老子道論也提出許多詭變的智慧與原則。然而基本上《老子》應不是兵家²⁰²,其論兵乃出乎不得已的時事背景,真正的重點在無為的政治理想,〈五十七〉章云:

²⁰² 唐代王真在《道德真經論兵要義述》中說:《老子》五千言「未有一章不曾屬意於兵也」是極端的例子,見該書前王真「敘表」,台灣商務印書館。除此之外北宋蘇轍,明王夫之亦以老子為兵家。

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此。天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。故聖人云：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自朴。」

首先，「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」三句是本章的綱領，奇正並列，一說用兵，一說治國，但「無事取天下」才是重點。如何說？我們看「以此」以下數句，分明是對當時諸國政治社會的批評，並歸結為：「無事」的政治理想才能取天下。如果我們把無事（無為而無不為）²⁰³當作目的價值，那麼正與奇就是一種手段、工具，其中用兵則被定位為「奇」，或許由此啟引，後人把書中充滿辯證的論兵之言，都定位為權謀思想，事實上《漢志》就是如此定義「兵權謀」家²⁰⁴。

孫子說：「兵者，詭道也」，此即一般人所講的兵不厭詐，而最能闡揚「詭道」的就是《老子》的「以奇用兵」，它講的是「反常合道」的有心變詐，基本上這是一種辯證思維。其次，在軍事上，奇與正相對，且「奇正」一詞應出於《孫子》（〈勢〉篇：「奇正相生，如循環之無端」），此乃兵家描述運用在戰略、戰場上根本變化原則的術語。然而在《老子》書中則但見「奇」²⁰⁵而不見「奇正」一詞，並且《老子》固有許多論兵之言，卻率皆為原則的

²⁰³ 見四十八章。所謂「以無事取天下」簡單的說，就是主政者以清靜無為、無欲不爭的態度治國。

²⁰⁴ 《漢志》說：「權謀者，以正守國，以奇用兵，先計而後戰，兼形勢，包陰陽，用技巧者也。」關於老子的用兵之說，李零指出《漢志》中《陰謀書》如《伊尹》、《太公》、《鬻子》及《管子》等都是依託名賢講治國用兵。他說：即使道家也應時需向外拓展，強調順應天道，形神相葆，也是退可以養生延命，進可以治國用兵，兼濟天下。如《老子》除去講養生處世，也講「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。」見《李零自選集》，廣西師範大學出版社，1998，二版。

²⁰⁵ 《老子·七十四章》云：「民不畏死，奈何已死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者，夫代司殺者，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷手矣。」王弼注「奇」曰：「詭異亂群謂之奇」，又五十七章「奇物滋起」，五十八章「正復為

提示，且乃是屬於無為道體下的一「用」，與《孫子》以下之兵家就具體戰術運用談奇正是有段距離的，故其應不能被稱為兵家。然而，因為其論道之言，與論兵的原則性提示充滿正反相成的辯證思維，恰可提供兵家在詭譎、出奇等權謀概念上理論的依據，並由此啟引「柔弱勝剛強」的用兵哲學，對後代軍事思想之影響極為深刻，近代學者何炳棣甚至著文，認為老子辯證思維源於《孫子兵法》，可謂獨具創見²⁰⁶。

關於老子的辯證思維，近人劉笑敢有精譬的說解頗有助於吾人理解何以「奇正」可成為用兵的最高哲學指導，亦可提示《孫子兵法》用兵之道與老子之道的可能關連，故此擇要論述如下，首先他說明老子辯證法的特點²⁰⁷：

辯證法討論的是對立雙方的統一，這種理論的基本前提就是要在通常的事物中看到相反的方面，在似乎單一的事物中看到對立的兩個方面。老子就非常善於從對立面的相互連繫的角度來思考和提出問題。老子思想中的辯證法之豐富，便首先表現在他所使用的正反成對的概念特別多。

依據劉笑敢先生統計在《老子》八十一章中有將近一半的篇章提到成對或對立的概念，並且這些成對的概念涉及的範圍包括了「形而上學、宇宙自然、價值判斷、處事原則等很多方面，討論的問題包括社會、人生、政治、戰爭

奇」皆是奇詭之意。《老子》言「奇」但此數處。

²⁰⁶何氏透由 1.《老子》與《孫子》辯證思維內容的比對：譬如他舉孫子開首〈計篇〉比對老子〈三十六〉章，認為在詞與義上都極為類似）為直接證據。2.他並以早期儒家與《老子》互證：將《孫子》、《老子》的有些概念和理論與早期儒家的仁義以及早期墨家的尚賢、尚同做比較。3.比較《老子》、《孫子》、《墨子》思辯方式的三邊互證：主要是對尚賢、賞罰等命題的看法。由以上幾點，何氏以為老子其人不論生於何時，《老子》成書定在《孫子》之後，並且是老子闡揚了孫子的辯證思維，並將之推擴於治國、處世。見氏著「《老子》辯證思維源於《孫子兵法》的辯證」一文，收在 2001《中央研究院·蕭公權學術講座》純智文教基金會贊出版。

²⁰⁷以下引述見劉笑敢先生《老子》一書第五章〈正與反：關於自然與無為的經驗性論證〉頁 147~182 東大圖書公司，民國 86.4 初版。

等很多內容」。透由對大量辯證觀念的探討劉笑敢先生認為：

老子的辯證法有一種反世俗、反常規的傾向，有突出的的價值色彩。

老子的辯證法雖然有對自然現象的觀察與概括，有對世界普遍規律的的關懷，但重心或意向卻在於一種與世俗或常規不同的的價值和方法，因此與一般的辯證法理論有鮮明的不同。

關於「這種不同的的價值和方法」他說：

我們可以考慮用「正反觀」來描述或代表老子哲學中的辯證法。．．．
也可以用「奇正觀」來代表老子的辯證法。不過老子所說之「奇」常有貶意，而正言若反之「反」則毫無貶意，反而有褒義，最適合代表老子的辯證法。但是如果我們不取老子所說「奇」之貶意，那麼奇正說觀的說法不僅也可以代表老子的辯證法，而且可以豐富古代的辯證法觀念。

他繼續解釋說：

「正」代表一般人所認為的正常的，常規的情況和標準，「反」是與之相反的情況和標準，與此相對應，「奇」則可以是「正」以外的各種現象或方法。所以我們可以規定正與反所代表的是對立概念，而奇與正所代表的是矛盾關係。就是說正與反之間還有非正非反的狀況，非正不一定是反，非反也不一定是正。在奇與正之間則不可能有第參種狀況，除了正的都可以算是奇的，除了奇的也都是正的。²⁰⁸

經由以上的引述我們或許可以更明白老子「以奇用兵」的意義，「奇」不但是事物的對立面、更是矛盾面，但這種矛盾應用在軍事上極為廣泛而複雜，老子提供的只是原理原則，在實際操作上完全由將帥的經驗、智慧與認知

²⁰⁸ 劉笑敢先生將老子辯證思想的本身細緻的分析成四個觀點：(1) 正反相依，含正反相生 (2) 正反互轉 (3) 正反互彰或以反彰正 (4) 以反求正。同上注見 155 頁。

按：在軍事應用上這四者都可以是「以奇用兵」的方法原則。

力、直覺力決定，譬如一般人強調速度但有時以慢打快卻能奏效，然而速度一旦超乎敵方的反能應力，自也能出「奇」制勝；又譬如五行相剋，若以奇正的概念說，剋人者為「奇」，被剋者即為「正」，問題在如何找出敵方的弱處（被剋的要害）這屬於實際的戰略戰術問題，偉大的軍事家如孫子、孫臏正是這些真理的實證者與創造者。

其次筆者以為，《老子》的辯證思想來自他對天道、物理、人事的獨特詮釋，他採取正言若反的方式論兵，為「以奇用兵」開拓極大的推演、聯想的空間。所謂「奇」即反常而合道之意，就是表面上違背常理、常情，卻合乎道性的矛盾統一特性，表現在道的作用則是以弱勝強、以柔克剛。〈四十〉章云：

反者道之動，弱者道之用。

此二句謂「道」的運動有反向、反覆之特性。在萬象、萬物中，相對於強就有弱，有盈滿之時，就有虧損的時刻，這種相對相反，相反相成²⁰⁹的現象早為文明所發現，但人類常囿於主觀，蔽於私欲，惑於表象，知強而不知弱，能常而不能變，見顯而不見隱。〈七十八〉章云：

天下柔弱，莫過於水，而攻堅強者，莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。故聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國之不祥，是謂天下王。」正言若反。

〈七十六〉章則云：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者，死之徒；柔弱者，生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。

透過對萬物萬象之理的觀察，抽繹出柔弱勝剛強的理則，明哲之聖知此為天

²⁰⁹ 「相反相成」一語最早見於《漢書·藝文志》。

道之常²¹⁰，並善用此道，利用這種「弱」的作用，即成就了極具戰略權謀意味的名言：

曲則全、枉則直。窪則盈、弊則新。〈二十二章〉

將欲噏之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。〈三十六章〉

曲與全、枉與直。窪與盈、弊與新，噏張、強弱、廢興、奪與都是兩兩相對的概念²¹¹，但要達到一方的目的，必要以另一方為條件（手段），此即「反者道之動」之意，這是對道的體性的認知，應用在人事上就是以退為進，用柔勝剛；運用在軍事，則有奇正、虛實等相反相成的詭奇之用。此理雖非深奧，但極具創意，但在春秋戰國的亂世裡，各國皆以勝人為強，假義興兵，《老子》的思維就顯得特別有意義。我們且看他對「人之道」的批評：

天之道，其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處。其不欲見賢〈七十七章〉

「人之道，損不足以奉有餘」可指當時的政治現況是剝削與聚斂。依此，有道的君主是能體合天道，損有餘補不足的，但要注意的是如何執行這種天道呢？它的手段是權謀的、深具工具理性的，張之、強之、興之、與之都是手段，最終目的是以柔弱勝剛強。這種道術，你可以說它是陰謀的，但在老子眼中，卻是人所忽略的智慧（微明）。

²¹⁰ 〈七十三章〉：「勇於敢則殺，勇於不敢則活．．．天之道，不爭而善勝」可說明天道具有柔弱之用又無所不在、疏而不失。

²¹¹ 何炳棣先生列舉老子詞義相對的辯證詞組共有：陰陽、有無、奇正、巧拙、靜躁、雌雄、文樸、有餘不足，等四十三組。見《中央研究院·蕭公權學術講座》頁6。

柔勝剛弱勝強是老子體悟揭示的普遍道理²¹²，可以應用在治國養身也可運用在軍事的一般原則上。然而基於道，道家反對戰爭，基於對生命價值的認知，《老子》與《莊子》反對一切形式的戰爭，對戰爭寄以理性的悲憫，但老子柔弱不爭的辯證思維，以奇用兵的揭示，卻成為兵家推衍戰略、戰術的重要軍事原則。

對於兵家此種強調辯證思維的特色，李澤厚之說值得參考²¹³：

古兵家在戰爭中所採取的思維方式就不止是單純經驗的歸納或演繹，．．．，從而在具體注意繁雜眾多現象的同時，卻要求以一種概括性的二分法，即抓住矛盾的思維方式來明確、迅速、直截了當地去分別事物，把握整體，以便作出抉擇。所謂概括性的二分法思維方式就是用對立項的矛盾形式，概括出事物的特徵，便於迅速掌握住事情的本質。這就是《孫子兵法》中所提出的那許許多多相反又相成的矛盾對立項，即敵我、和戰、勝負、生死、利害、進退、強弱、攻守、動靜、虛實、勞佚、饑飽、眾寡、勇怯．．．等等。

李氏之說表示兵家的辯證思維不但異於純理性的推衍，亦且它不止是經驗的歸納，而是將領面在對戰況萬象時，透由理性與經驗的統一，作出直觀的分析與判斷，其神妙實不可言說，是以在〈孫子·計〉篇有云：

兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近，利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之，攻其無備，出其不意。此兵家之勝，不可先傳也。

能與不能，用與不用，近、遠，卑、驕，勞、佚，親、離雖都是辯證思維中

²¹² 《老子》論守柔、用柔尚可見於二十二、二十八、四十三、六十九章，不再贅引。

²¹³ 按：何秉棣先生亦引用此文說明辯證思維的特色。李氏文見所著《中國思想史論》頁86-87 安徽文學出版社，1986。

相反相成的對立項，運用時卻完全憑藉理性與經驗的判斷，這種體認工夫、運用功力不是成法，故曰不可先傳，設若此為兵道，那就如同道家的「道」一般「可受而不可傳」《莊子·大宗師》。後來在〈兵略訓〉中，則將此種辯證應用²¹⁴，稱為與玄明通的「至神」兵道：

故用兵之道，示之以柔，而迎之以剛，示之以弱而乘之以強，為之以歛而應之以張，將欲西而示之以東，先忤而後合，前冥而後明，若鬼之無跡，若水之無創。故所鄉非所之也，所見非所謀也，舉措動靜，莫能識也。若雷之擊，不可為備。所用不復，故勝可百全，與玄明通，莫知其門，是謂至神。

利用正反相對的特性使敵人無法捉摸、無法防備，並且由於奇正相成、所用不復，達到百戰百勝的效果（如前所言『奇』與『反』的最大差別在能否出乎敵人預料，『反』在某種程度上仍屬可預知的常，且其範圍變化較奇小）。很顯然的〈兵略訓〉承襲了《孫子》的詭道思想，它與《孫子》的區別不過在以「道之神明」來概括、描述「詭道」而已。可以說《孫子》的用兵「詭道」在理論上的確可以對應於道家道論中陰陽相對、相依，相反、相成，變化無窮的特點，也因為如此，在對道體、道性的推衍應用上，道家之「道」乃能含攝兵道，成為〈兵略訓〉戰爭思想的最高原則。

二、孫臏對奇正辯證思想的發展

「奇和正是相反相成的，奇指變化的、特殊的；正則指一般的、正常的」²¹⁵，兩者相依相待（互以對方為條件）、交互運用，其變化遂不可窮。最早

²¹⁴事實上《淮南子》中也有對《老子》辯證思想的發揮，如〈原道訓〉中所言：「欲剛者必以柔，守之欲強者，必以弱守之」，「積于柔則剛，積于弱則強。觀其所積，知禍福之鄉」。又如〈人間訓〉：「福與禍同門，利與害為鄰，非神聖人，莫之能分。物類之相摩近而異門戶者，眾而難識也。或類之而非，或不類之而是，或若然而不然者，或不若然而然者。」按：〈兵略訓〉則應用辯證思想來討論用兵哲學。

²¹⁵ 見銀雀山漢簡整理小組釋文，編入張震澤撰《孫臏兵法校理》頁195中華書局。

對此發揮的最透關自非《孫子兵法》莫屬，降至戰國，其後世孫臏在《竹簡兵法》中更單闢一題²¹⁶，闡說奇正思想，並推行成兵家的五行相勝之說，〈竹簡兵法·奇正〉云：

天地之理，至則反，盈則敗，是也。代興代廢，四時是也。有勝有不勝，五行是也。有生有死，萬物是也。有能有不能，萬生是也。有所有餘，有所不足，形勢是也。故有形之徒莫不可名，有名之徒莫不可勝。故聖人以萬物之勝勝萬物，故其勝不屈。

這段談「奇正」的文字，不似孫子之直接切入談論奇正的戰略權謀之義²¹⁷。它先詳細地敘述奇正的理論依據。首先是作者對天地、陰陽、四時等自然萬物循環往復之狀態、趨勢的敘述（ 之中缺字，從文義上推測應是「陰陽」或「日月」二字），接著，它使用戰國以來五行相勝的理論，說明萬物不齊，各有性質，而皆可以相勝相生，而此正是體道用兵之運用法則，聖人識得此理加以利用，「以物勝物」故可無窮無盡。筆者以為，這其中運用了道家「反者道之動」的辯證思想和五行相勝相剋之說，作者將二者結合運用於兵道，為必勝之理找根據。他接著說：

戰者，以形相勝者也。形莫不可以勝，而莫知其所以勝之形。形勝之變與天地相敵而不窮。形勝，以楚越之竹書之而不足。形者，皆以其勝勝者也。以一形之勝勝萬形，不可。所以制形，壹也，所以勝，不可壹也。

戰爭是以形象力量(即孫子之「形」：軍隊實力強弱的整體概念)制服對方的，

²¹⁶ 銀雀山出土的《竹簡兵法》中「奇正」二字單獨寫在一簡上。

²¹⁷ 《孫子兵法·兵勢第五》：「凡戰者以正合、以奇勝。故善出奇者無窮如天地，不竭如江河，終而復始，日月是也，死而復生，四時是也。聲不過五聲之變，不可勝聽也。色不過五，五色之變不可勝觀。味不過五，五味之變不可勝嘗也。戰勢不過奇正，奇正之變不可勝窮也，奇正相生如循環之無端，孰能窮之哉？」孫子顯然不強調「道」，這表示戰國以後兵家或諸子論兵以「道」為論辯主題應是《老子》一書流行後帶來的影響。

依照相生相勝的法則，只要是現象世界之事物必定有其剋敵(用一物的特性克制另一物)，這種相勝的現象變化無窮，與天地之道的相反相成、永恆無盡是一樣的。創造這種力量的道(所以制形)固然可以是個「一」，但運用在軍事戰略上，由「一」的原理推衍出來「所以勝」之道理卻是千變萬化的。從孫臏對道的描述我們可以推測，其兵道的指導思想有可能來自對黃老「道」論的運用，且此「道」之內涵是以道家自然論與陰陽五行說為中心的。在《竹簡兵法》中我們無法完全界定孫臏的「道」為何，但所謂「兵道」卻有材料可尋的。在〈威王問〉中有一段記載齊威王與田忌問兵道於孫臏的話，其中威王所問有九項：

1.「兩軍相當...」2.「我強敵弱」3.敵眾我寡 4.我出敵出 5.擊窮寇 6.擊均 7.以一擊十 8.地平卒齊 9.令民素聽。

田忌所問則有七個問題：

1.患兵者何也 2....奈何 3.行陣已定 4.兵之急者 5.張軍毋戰 6.敵眾且武必戰 7.錐行者何也...。

由於文句頗長不全錄出，要之，齊威王與田忌的問題都是「戰場上對陣的實際問題」，孫臏也都一一回答了他們，但是孫臏後來在回答弟子的話語中，卻認為齊威王與田忌「未達於道也」，也就是未能真正掌握戰爭規律，《竹簡兵法·威王問》載：

「...孫子曰：『明主、知道之將，不以眾卒幾功』，孫子出而弟子問曰：『威王、田忌臣主之間何如？』孫子曰：『威王問九，田忌問七，幾知兵也，而未達於道也。吾聞素信者昌，立義... 缺文』用兵無備者傷，竊兵者亡。齊三世其憂矣。」

按：「素信者昌，立義」一句以下雖有缺文，但語義上應該是回歸到「以道指導兵道」的命題，可能含有文事先於武備，不可窮兵黷武的意思，也可能括及軍事與政治連結的問題。但是所謂「知兵而不達於道」，此「道」的含意為何？筆者以為即是〈奇正〉篇的「天地、陰陽、四時、五行之理」，也

就是對戰國黃老道家自然論及孫子詭變之道的融合闡揚。對孫臏而言君王能掌握應用此道，統兵作戰必能攻守有節、戰無不勝：

故善戰者，見敵之所長，則知其所短，見敵之所不足，則知其所有餘，見勝如見日月。其錯勝也，如以水勝火。形以應形，正也；無形而制形，奇也，奇正無窮，分也，分之以奇數，制之以五行，鬥之以
，分定則有形矣，形定則有名。〈竹簡兵法·奇正〉

「以形應形」指的是用相同性質的戰力與對方抗衡，譬如實際戰爭中以騎兵對抗騎兵；以弓弩應付弓弩，以正規作戰方壓倒對方之類，然所謂「無形制有形」的意義就寬泛的多，它是指所有能出奇不意擊敗敵方的戰略、戰術，因此所謂「分之以奇數，制之以五行，鬥之以
」可能是指當時軍隊實際的布署擺陣對敵原則²¹⁸，對這幾句的解釋，漢簡整理小組釋文引《孫子·勢》篇說²¹⁹：

「凡治眾如治寡，分數是也」(解釋「分之以奇數」)

引《鶡冠子·天權》說：

「下因地利，制之以五行，左木右金，前火後水，中土，營軍陣士，不失其宜，五度既正，無事不舉」(解釋「制之以五行」)

引《孫臏竹簡兵法·八陣篇》說

鬥一守二(解釋「鬥之以
」)

又《孫臏竹簡兵法·十問篇》篇說：

²¹⁸ 此處
之缺文可能是「八陣」二字，據丁琇玲所言「八陣」的基本陣法，乃是將全軍分成八個部份，大將居中，八部連繞於四周，各予以代號，天、地、風、雲、龍、虎、鳥、蛇即其代號也。行軍作戰即在此基礎上加以變化，有時省為五部，即將四角或四面省去，所謂「五為戰法」。分合進退，由大將指揮，即「中軍握奇」。見所撰《銀雀山漢簡孫臏兵法之研究》，中興大學歷史研究所 83 年碩士論文頁 132。

按：所謂「握奇」重點在以五行之理（或如上言擴為八部）部署軍隊，運用正反相對之理出奇制勝（指出乎意料或相勝克敵）。

²¹⁹ 見《孫臏兵法校理·奇正》張震澤撰 中華書局 頁 199

參分我兵（按：意指三分我兵只與一鬥，同「鬥一守二」之意）

綜合釋文之意，此三句在說明軍隊按照戰略各依性質編成戰術隊伍，在實際對敵時又依照五行所代表的特性布署，並以試探性的接觸探敵虛實，視情況以正兵、奇兵勝敵，由於部隊分定有名，統治節制乃能靈活自如，針對敵方特性弱點克敵制勝，這裏的重點是孫臏把「奇正」的辯證概念應用到軍事上，並且加上五行相剋的內容，奇正是抽象的定理，「分之以奇數，制之以五行，鬥之以」則是用兵的對陣的通則，而「奇正」能無窮無盡完全在相依、相生、相剋，對立而互轉的辯證道理上，這即是孫臏對孫子奇正的發揮。

同樣的，在〈兵略訓〉中也繼承了孫臏對詭變兵道的思考：

．．．同莫足以相治也，故以異為奇，兩爵相與鬥，未有死者也，鷙鷹至則為之解，以其異類也。故靜為躁奇，治為亂奇，飽為飢奇，佚為勞奇，奇正之相應，若水、火、金、木之代為雌雄也。善用兵者持五殺以應，故能全其勝。．．．

〈兵略訓〉認為萬物萬事都有其基本性質，找出事物本質相異又恰可相制的特點去用兵叫做「以異為奇」，這是對「奇正之道」的詮釋，與《孫子》不同的，〈兵略訓〉與孫臏同樣已有完備的五行相勝觀念，他們都用五行相剋的原理來建構軍事的「全勝」理論²²⁰，因此〈兵略訓〉此說近於孫臏而與孫

²²⁰ 五行之說淵源甚早，按鄭芷先生的說法，漢以前的五行意義有四種：「一指五種重要的行為原則，二指物質的五種物性，三指自然界中提供人類生活的五種必須的物質條件。四指分類學上的五種基本原則」見氏著《陰陽五行及其體系》一書第一章文津出版 1998.2 二版一刷。

按：從《淮南子》「道氣合一」的宇宙觀，以及「道事合一」的應用立場，五行的這四種意義都可包含在「道」中，並且此處較偏重對事物間性質「相剋」的利用。其次，在《淮南子·天文訓》中亦有用「干支」表示陰陽與五行各種性質關係的理論，此對軍事的最大意義是：它代表當時對自然界的認識理論架構，可作為軍事天、地、人準則的推論參考（但從〈兵略訓〉的內容看，它並不迷信陰陽之說，它以「道」原理去指導、統合陰陽五行）。

武略異²²¹。孫武之奇正，完全從實際戰爭的變化中談矛盾、正反的辯證運用，孫武之時，陰陽五行之理論尚未大盛，他雖說「聲不過五聲之變，不可勝聽也。色不過五，五色之變，不可勝觀。味不過五，五味之變，不可勝嘗也。」，但這只說明「五」的獨特觀念，不代表陰陽五行相勝相剋的嚴密理論²²²，事實上孫子的「五色不可勝觀」、「五味不可勝嘗」到了《淮南子·原道》已發展成了：

無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛。

從操弄「五」的變化達至無窮，到以道之「無」（無形象、無相）主宰變化依靠的是聖人虛靈燭照的心，因此在〈兵略訓〉中，將之應用於將軍（等同聖人）的心靈修養境界而成了：

夫物之所以相形者微，唯聖人達其至，故鼓不與於五音而為五音主，水不與於五味而為五味調，將軍不與於五官之事而為五官督，故能調五音者，不與五音者也，能調五味者，不與五味者也，能治五官之事者，不可揆度者也。

孫子利用代表天地間基本的五種性質說明變不可窮的道理，《淮南子·原道訓》則用「道」來含攝代表天地間最基本的五種性質，認為這些都出於道都是「有生於無，實出於虛」。〈兵略訓〉則要將軍的心靈狀態趨近聖人，進而能掌握道、合道，成為產生律則法度、變化難測的根源（等同道），這部分在下一節論「法道用兵」時會再加以說明，此處不再贅言。總之，從孫子到孫臏到〈兵略訓〉，在道與辯證思想的結合、關連上應是有跡可尋的。

²²¹ 按：「故靜為躁奇，治為亂奇，飽為饑奇，佚為勞奇，」四句〈兵略訓〉完全襲自《孫臏竹簡兵法》的〈奇正〉篇。

²²² 《孫子》之「五」只能說是對五種基本性質的描述。在《孫子·虛實》篇中雖有「故五行無常勝，四時無常位」的句子，卻未與道、陰陽建立嚴格的陰陽五行相生、相剋及與人事的聯結關係。

補充說明的，孫臏的兵道思想除了上述戰爭規律的應用外，尚有軍政合一的黃老「兵道」論。在〈八陣〉篇中，他認為一個將領不但要懂用兵之道，還要能將此道與政治結合方為真正的知「道」之將：

夫安萬乘國，廣萬乘王，全萬乘之民命者，唯知道。知道者，上知天之道，下知地之理，內得其民之心，外知敵之情，陣則知八鎮之經，見勝而戰，弗見而諍，此王者之將也。〈八陣〉

這段文字的「知道者」即等同「王者之將」，其所知之「道」即天道、地理、民心的天地人合一之道，可以說，一位帶兵打戰的將領必須像一位睿智的君王治國安民一般，除了熟悉戰陣之事，對於道的體察、掌握要如道家的聖王般地神明，作到「無形制有形」，這種政道與兵道的結合應是兵家干說諸侯的產物（前述《尉繚子》亦有此種傾向），其受黃老道論思想影響頗為濃厚，

由以上可知，《孫子兵法》中雖充滿辯證之理，但其對「道」並未有太多著墨，相較於《孫臏兵法》、〈兵略訓〉之受黃老道論影響，動輒高論戰爭規律與「道」的結合是頗有異趣的，後二者討論「兵道」主要是以黃老道論及辯證之說展開的。

第三節 〈兵略訓〉的道 政道與兵道的結合

在前兩節我們瞭解，經由自然律與戰爭律的類比結合，以及對道的辯證思想的應用，黃老兵家乃將「道」作為其最高指導思想，這種思維在〈兵略訓〉中又加進了政治的「仁義」之德，使其軍事思想更為周全嚴整，成為「道德家」的戰爭觀²²³。這一節筆者將依據〈兵略訓〉文本的順序，說明其如何用「道」把兵道、政道結合起來。

「道」在《淮南子》一書中是各種議題的最高思想指導，這在軍事亦不例外，〈兵略訓〉論兵的特色，乃將政道與兵道融合為一，以政治之德為根

²²³ 此用司馬談《論六家要旨》對道家的稱呼。

本，以權謀之神為利用，再以道貫穿之，在〈要略〉中云：

．．．所以知戰陣分爭之非道不行也，知攻取堅守之非德不強也。誠明其意，進退左右無所失擊危，乘勢以為資，清靜以為常，避實就虛，若驅群羊，此所以言兵者也。

「道」與「德」是軍事的最高指導，在此準則下，〈兵略訓〉博採黃老道家天、地、人一貫的原則、文武並用的政治思想、儒家王政仁義的因子（此在二、三兩章已論述）與齊文化中《孫子》、《孫臏》、《六韜》、《三略》等的用兵權謀思想，並特別重視將帥聖明體道的修為，而形成政道、兵道、將道三合一的之「道」。

如前所述，道家之「道」在《管子》時已由形上之道轉為精氣之說，至《淮南子》時則為道氣合一，在宇宙論上，漸漸由形而上轉向形而下，李增先生說：

淮南子因受陰陽家之影響，氣與陰陽之理論的份量大為提高，甚至有以為主軸以作為宇宙萬物生化的樞紐。大有以氣化宇宙觀替代老莊道之宇宙觀之傾向。這種氣化的宇宙觀將道落實於萬物，由形而上拉下至形而下，若無氣則道無所依附，若無陰陽，則道之運化無所著力。但若氣沒有道，則無所由，．．．故道、氣、陰陽、萬物為一體而不得相離。此為淮南子使道落實之卓見。

就是因為「使道落實」，道乃成為一切事物、事理產生之根由與規律，而〈兵略訓〉乃得以將戰爭規律與自然律結合，使「兵道」成為一種可透過精神修養達所達至之「神明」去掌握的無形之道。依據此種理解〈兵略訓〉如此論述其兵道：

兵失道而弱，得道而強；將失道而拙，得道而工；國得道而存，失道而亡。所謂道者，體圓而法方，背陰而抱陽，左柔而右剛，履幽戴明，變化無常，得一之原，以應無方，是謂神明。

「道」貫穿兵、將、政，掌握「道」即是對陰陽、剛柔等天地、自然間屬性

相反、相對，萬殊變化總歸於一法則的認知，這主要是汲取陰陽家的思想，
<天文訓>云：

天道曰圓，地道曰方，方者主幽，圓者主明。明者，吐氣者也，是故
火曰外景，幽者，含氣者也，是故水曰內景，吐氣者施，含氣者化；
是故陽施陰化，天地之偏氣，怒者為風。天地之合氣，和者為雨，陰
陽相薄，感而為雷，激而為霆，亂而為霧。陽氣勝則散，而為雨露，
陰氣勝，則凝而為霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽。介鱗者，
蟄伏之類也，故屬於陰。 . . .

陰陽家所建立的對自然界的認知系統，其根本原理仍是道，因此體認陰陽變
化的終極原理謂之「得一之原」，「得一之原」即是「得道之原」，而「以應
無方，是謂神明」則指人能夠掌握「道」以應付變化萬端的萬象，具有這種
精神狀態與認知能力叫作「神明」。對此我們不妨先從「神明」一詞略作探
討，「神明」一詞最早出現在《四經·名理》篇：

道者，神明之原也。神明者，處於度之內而見於度之外者也。處於度
之【內】者，不言而信，見於度之外者，言而不可易也。處於度之內
者，靜而不可移也；見於度之外者，動而不可化也。靜而不移，動而
不化故曰神。神明者，見知之稽也。²²⁴

按照陳鼓應先生的解釋，「神明」本義指「道的神妙作用」，引伸義則有「由
天地之神妙作用具指為具有奇異作用的神祇」及「由天地之神妙作用取譬為
人的思維作用（即精神及智慧）」二義，按：<兵略訓>所採偏向後義，謂
神明則能「握道執度」，而何謂「度」？林靜茉說²²⁵：

度有廣狹兩義，狹義指天道度數、占驗吉凶的數術，還有從天道度數
引伸的八正、七法、度量、權衡與法度，其內容明確可知者。廣義指

²²⁴ 見氏著前揭書。

²²⁵ 見林氏撰「臺灣師大國研所90年博士論文」第四章，頁261。

參天、地、人，因天時以為靜作之稽，具有總原則，總法度之意。度分內外，度之內相當於狹義之度，度之外相當廣義的度。

從〈兵略訓〉的內容看，其對《四經》的吸收應止於「度之外」的「度」，也就是廣義的「度」，如前所述，握道執度本是黃老思想中道生法、推天道以明人事的聖王政治大道，運用在軍事上聖、將不分，因此誰掌握了「一」之原？就是認知道的運行規律，就能操弄陰陽之化，利用萬化之變。這種道的應用在黃老兵家《六韜·兵道》中早已出現：

武王問太公曰：兵道何如？太公曰：凡兵之道莫過乎一。一者能獨往獨來，黃帝曰：『一者皆於道，幾於神，用之在於幾，顯之在於勢，成之在於君』故聖王號兵為凶器，不得已而用之。《六韜·兵道第十二》²²⁶

所謂獨往獨來是對道體運作特性的描述，為君、為將者要能知其機微，乘勢利用，就要有對道體運行「獨見獨知」的能力，此即〈兵略訓〉所謂「獨見者，見人所不見也，獨知者，知人所不知也，見人所不見謂之明，知人所不知謂之神。神明者，先勝者也，先勝者，守不可攻，戰不可勝。」之意，具有神明的將領，未戰已先勝一籌。

再看〈淮南子·精神訓〉對「一」的說明：

夫天地運而相通，萬物總而為一，能知一，則無一不知也。不能知一，則無一之能知也。

這是說，天地萬物的運行規律皆可相通，可簡約為一，而萬物皆出於此「一」（道），能認識一，即可認識紛然萬物「以應無方」。

值得注意的是《淮南子·原道》在以「一」之理解釋「道」時使用了與《孫子兵法·勢》篇中類同的文句，為方便對照，再一次引出：

凡戰者，以正合，以奇勝。故善出奇者，無窮如天地，不竭如江河；

²²⁶ 見劉寅《武經直解》頁 1150。

終而復始，日月是也；死而復生，四時是也。聲不過五，五聲之變，不可勝聽也。色不過五，五色之變，不可勝觀也。味不過五，五味之變，不可勝嘗也。戰勝，不過奇正，奇正之變，不可勝窮也；奇正相生，如循環之無端，孰能窮之哉？《孫子兵法·勢》

《淮南子·原道訓》則云：

是故視之不見其形，聽之不聞其聲，循之不得其身。無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛，天下為之圈，則名實同居。音之數不過五，而五音之變不可勝聽也。味之和不過五，而五味之化不可勝嘗也。色之數不過五，而五色之變不可勝觀也。故音者，宮立而五音形矣；味者，甘立而五味亭矣；色者，白立而五色成矣；道者，一立而萬物生矣。

上節已言，《孫子》認為戰勝之「道」不過是奇正相反相成的變化應用，也就是老子所謂「反者道之動」（包含反覆、反向）的辯證運用，《淮南子》的解釋則以道、一、無形說明萬象產生之規律在「一」，其特性即無形，而此「無形」在〈兵略訓〉中正是戰爭思想的最高指導，這點再度說明〈兵略訓〉的確繼承了許多孫子、孫臏兵法的精髓，也暗示道家的道論的確如何柄棣先生所言，至少有部分與兵家孫子淵源密切，有可能是對孫子軍事哲學的抽象推繹（此按何先生之推論）。

對於知「一」，大陸學者丁原民則以遵循客觀規律解釋這一點²²⁷：

從《淮南子》對於道的論述看來，「道」主要是包含陰陽二氣的矛盾之統一體，其表現的形態是「虛」、「靜」、「無形」，其運作規律是「體圓而法方」，並內在於天地萬物中。《兵略訓》就是以這種道通論政治、軍事問題的。它把道推衍到決策領域，強調廟戰必須尊重客觀規律．．．它把道推衍到戰術領域，則要求指揮者以虛、靜、無形的哲

²²⁷ 文見《孫子學刊》1993 第三期〈淮南子·兵略訓與孫子兵法〉一文。

理為導向，作到用兵如神，變化莫測．．．

丁氏之說充分掌握了〈兵略訓〉論兵的特點，〈兵略訓〉的確不吝筆墨地描繪道的特性，強調「得一之原」的重要性、優先性，並以此作為政略、戰略、戰術的理想準則。

在〈兵略訓〉中，它先極力鋪陳「道」在自然宇宙間的屬性、作用，顯示「道」的遍在、無形、無象、創造性與主宰性：

夫圓者天也，方者地也，天圓而無端，故不可得而觀，地方而無垠，故莫能窺其門，天化育而無形象，地生長而無計量，渾渾沉沉孰知其藏，凡物有朕，唯道無朕，所以無朕者，以其無常形勢也，輪轉而無窮，象日月之運行，若春秋有代謝，若日月有晝夜，終而復始，明而復晦，莫能得其紀。制刑而無刑，故功可成，物物而不物，故勝而不屈。

首先，道的屬性是「無朕」，也就是沒形象可尋，這種特性指出道沒有經常性的形態與規則以供掌握，我們見到自然現象看似規律的運作，卻無法深切了解其背後主宰者——自然之道（紀：道紀也）的奧妙。一般兵家論兵強調的就是運用成法，創形因勢、獲得勝利，而〈兵略訓〉認為最偉大的「兵道」在掌握「道」，軍事的最高境界在善於運用兵法而不拘泥兵法之常規，就如同「道」之「無常形勢」也。

其次「制刑而無刑、物物而不物」，說明道的另一屬性：道是「創造原理」而非固定不變的原理法則，道主宰萬物而非具體事物。道的此種特性使它創造萬物，主宰事物變化之理，這在告訴吾人，兵道之化境，即在掌握自然變化之終極之道，操弄陰陽，形成戰爭規律，去主宰有關軍事活動的一切。因此掌握「道」就能戰勝敵人，獲勝無窮（按「屈」應是「盡」之意²²⁸），

²²⁸ 裘錫圭先生說：「物物而不物，故勝而不屈」這句話應脫胎於于〈奇正〉篇那句話。「物物而不物」就是超出於物而駕禦萬物的意思，跟聖人「以萬物之勝勝萬物」的意思相通，「勝

故言 勝而不「屈」

模仿道「制刑而無刑，故功可成，物物而不物，故勝而不屈」的這種特性，應用在軍事上，此即銀雀山孫臏《孫臏竹簡兵法·奇正》篇所云：

故聖人以萬物之勝勝萬物，故其勝不屈。

以萬物之勝勝萬物，故能勝而不屈是孫臏與〈兵略訓〉揭示的戰爭理想，這類似《孫子》「奇正之變，不可勝窮也」之義但與《孫子》的所謂「不戰而屈人之兵」並不相同，《孫子·謀攻篇》說：「百戰百勝，非善之善者也，不戰而屈人之兵，善之善者也．．．」孫子是透過「伐謀」與「伐交」達到不戰而屈的目的，而〈兵略訓〉呢？基本上它是以黃老的「道」觀念來談，把兵事之本歸於政治。下面這段話值得注意：

刑，兵之極也，至於無刑，可謂極之極矣，是故大兵無創，與鬼神通，五兵不厲，天下莫之敢當，建鼓不出庫，諸侯莫不懼凌沮膽其處。

首先，「刑，兵之極也」的解譯很重要，學者的注本、譯本一般將之解為「形像、形跡」通「形」，王念孫亦如此解²²⁹，第二則解成「刑殺」或「殺戮」，許匡一即如此解²³⁰，然而按此二種解法來通讀上下文會有問題。首先，如果作「形跡、形象」解，「刑」與「形」通來說，文前已有「以其無常『形』勢也」及「天化育而無『形』象」二句之「形」，作者不會在短短幾句中作就改變用字，用「刑」代「形」。其次將「刑」作「刑殺」或「殺戮」解，

不屈」是勝利無窮無盡的意思，〈兵略訓〉「勝」字下的「而」字顯然是衍文應據〈奇正〉篇刪去。見張雙棣《淮南子校釋》頁 1556。

²²⁹ 何寧《淮南子集釋》引王念孫云：「刑」並與「形」同。「可謂極之矣」當作「可謂極之極」矣」見頁 1052。

²³⁰ 許匡一對「刑，兵之極也，至於無刑，可謂極之矣」句之譯文：「殲滅殺死敵軍是戰爭的極端形式；如果作到沒有傷亡便能屈服敵軍，可稱為最理想的戰爭結局」見所著《淮南子全譯》貴州人民出版社 1993.3 一版一刷頁 886。其它如：陳一平譯為「形象是用兵的極致」（廣東人民出版社），熊禮匯譯為「顯出形象是用兵的高度表現」（三民書局《新譯淮南子》）皆是。

在文意上或許可以用「刑德」的觀念解讀此句，而把「至於無刑」說成：甲兵可完全不用，但如此一來，前面描述「道」的屬性的句子--「制刑而無刑」和後面「至夫戰而不勝者，非鼓之日也，素行無刑久矣」的「刑」(指平時備戰之軍事法度)就無法解釋得通。

其次「刑，兵之極也，至於無刑」可能即出於《孫子兵法》的啟示，〈虛實〉篇云：

微乎微乎，至於無形，神乎神乎，至於無聲，故能為敵之司命。

進而不可禦者，衝其虛也；退而不可追者，速而不可及也。

故我欲戰，敵雖高壘深溝，不得不與我戰者，攻其所必救也；我不欲戰，畫地而守之，敵不得與我戰者，乖其所之也。

故形人而我無形，則我專而敵分；我專為一，敵分為十，是以十攻其一也，則我眾而敵寡，能以眾擊寡者，則吾之所與敵者，約矣。

我所與戰之地不可知，不可知，則敵之所備者多，敵所備者多，則吾所與戰者，寡矣。故備前則後寡，備後則前寡，備左則右寡，備右則左寡，無所不備，則無所不寡；寡者，備人者也，眾者，使人備己也。

故知戰之地，知戰之日，則可千里而會戰。不知戰地，不知戰日，則左不能救右，右不能救左，前不能救後，後不能救前，而況遠者數十里，近者數里乎？以吾度之，越人之兵雖多，亦奚益於勝哉？故曰：勝可為也，敵雖眾，可使無鬥。故策之而知得失之計，作之而知動靜之理，形之而知死生之地，角之而知有餘不足之處。

故形兵之極，至於無形，無形則深間不能窺，智者不能謀。

《孫子兵法》此段在談用兵作戰如何巧妙運用虛實之道，作到主動宰制、避強擊弱、化寡為眾的軍事原則，而一旦面對敵人欲探其虛實也有四個要法，即「策之而知得失之計」以下四句，李浴日《孫子兵法研究》解釋此四句云

第一、先考究彼我的情況，戰場及敵的當然行動而推知利害得失
 第二、漸漸與敵相見時則，則用盡一切搜索偵察的手段，以看敵人對此所引起的動作而判知其動靜及敵人有何企圖；第三、為準備與敵戰鬥，乃施以具體之形（配備）即作兵力之運用，這時乃努力偵察判斷地形，以便明瞭那個地點為生死所分的重點；第四、這樣還不足，則更試行小小衝突以暴露敵的兵力配置及企圖從而較量敵我彼我兵力，以辨知我兵力果是有餘抑或未足？

李氏對「形之而知死生之地」的解釋說明，「形」乃實際的兵力配置與運作，即戰形，也就是戰力、戰式呈現於外的形態，具體的說，即是李筌所謂的：「形謂主客、攻守八陣、五營、陰陽、向背之形」²³²，這些在戰爭前務必作到隱其形使敵人使敵人無法作出正確判斷，或利用「示形」造成敵人判斷錯誤，而最終之境界則為「無形」，讓敵人完全無法瞭解我方虛實、動向，自然能達到主動，宰制敵人的作用，因此孫子「形篇」、「虛實篇」所談的「形」是具體的軍事戰力運作，而〈兵略訓〉則對此種運作之神妙則賦予道「至於無刑」的意義，也就是以「道」來含攝它，實則與《孫子》文句有同樣意義的呼應情形也出現在上述〈兵略訓〉的文句中：

凡物有朕，唯道無朕，所以無朕者，以其無常形勢也，輪轉而無窮，象日月之運行，若春秋有代謝，若日月有晝夜，終而復始，明而復晦，莫能得其紀。〈兵略訓〉

夫兵形象水，水之形，避高而趨下；兵之形，避實而擊虛；水因地而制流，兵因敵而制勝。故兵無常勢，水無常形；能因敵變化而取勝者，謂之神。故五行無常勝，四時無常位，日有短長，月有死生〈孫子·

²³¹ 見所著《孫子兵法研究》頁 127 黎明文化事業出版 民 89.5 初版八刷。

²³² 見《十一家孫子註》曹操等注 郭化若譯，頁 52 華正書局 民 80.10 初版

虛實 >

經由比對《孫子》與〈兵略訓〉的文句，可以發現〈兵略訓〉對道的描述幾乎可含括孫子的「形」與「勢」的觀念，而《孫子》示形、無形，操弄虛實的神妙，在〈兵略訓〉中正是以道用的含義展現出來，可以說《孫子》是經實踐抽繹出定理者，而〈兵略訓〉則架構理論再去推行原則。關於此點，何炳棣先生在討論孫子與老子的思想關係還可以提供我們一點線索，他引用李零的話說：

《孫子》第四、五章連章的形篇與勢篇的要義，李零《孫子古本研究》有精當的解說：中國古代的戰鬥學叫「形勢」，《孫子》一書的〈形〉〈勢〉兩篇對這個概念有專門解釋。在《孫子》一書中「形」字含有形象、形體之義，主要指戰爭中客觀有常、易見的諸因素，它主要與實力計算的概念有關，即與定計過程有關，「勢」字含有態勢之義，主要指人為、變易、潛在的諸因素，它與「形」相反，多指隨機的、和能動的東西，即與計的實行過程有關。形、勢兩個概念在孫子書中有一定區別，但又可互相轉化，例如所謂「形兵」的形就是人為造成的「形」，其實也就是勢。形勢二字合為一詞在中國古代兵書中實際上是指後者。²³³

何氏引用李零對形勢的解說並說明「形勢」複合詞晚至《荀子》一書才出現，他並據以推斷《孫子》的「形」、「勢」一詞可能是《老子·五十一章》「道生之，德蓄之，物形之，勢成之」的詞源。若如何氏所言，《老子》之辯證思想確與孫子相通，「老子之所以富含原創性，正是因為它能把孫子的軍事辯證法提升到政治和形上哲學的辯論證層次」²³⁴，而《淮南子·兵略訓》之「道」既如上述，包含道氣合一的客觀規律與辯證詭道之結合，那麼〈兵略

²³³ 見「《老子》辯證思維源於《孫子兵法》的辯證」一文頁 7~8。

²³⁴ 同上注。

訓>以哲學的道論表述軍事哲學，以「道」含攝孫子的兵法思想應是極其自然的。

基於以上的理由，「刑」固可解作「形」，但以黃老道家的「道」觀念來看，個人以為不妨將「刑」解作「法」²³⁵，指「道的法理、性質呈現在天道、地理、人事間者」，故「刑，兵之極也，至於無刑，可謂極之矣」句意為：「效法道的法則用兵是用兵的極致。用兵之神，到了如道之變化，無法則可論、無形跡可尋，到達最高境界，其效用自是「大兵無創，與鬼神通，五兵不厲，天下莫之敢當」，依照此一理想標準，〈兵略訓〉融入並闡揚了《孫子兵法》的「廟戰」與「詭道」，認為用兵之根本仍應在「內政治」：

故廟戰者帝，神化者王，所謂廟戰者，法天道也，神化者，法四時也，
修政於境內而遠方慕其德，制勝於未戰，而諸侯服其威，內政治也。

「廟戰」固如所言包含了：「主孰賢？將孰能？民孰附？國孰治？蓄積孰多？士卒孰精？甲兵孰利？器備孰便？」（這是第一層意義），然其總原則即是「法道」，用《四經》「度」的觀念說，此八事之謀可算是〈兵略訓〉的「度之內」，而法天道、法四時則是「度之外」，也就是能稽合天、地、人、因時、用靜、乘勢等總法度，成就帝王之道，此〈兵略訓〉廟戰之第二層意義，也是最高層次的指導思想，在《管子·兵法》篇有云：「明一者皇，察道者帝，通德

²³⁵ 在先秦，「刑」、「形」經常通用，通常「刑」有三義：1. 通「形」，形像，指外在可見、具象可言的現象義。2. 刑名，依事物性質、價值定名的「界定」義3. 可通「型」，引伸為模範、法則義，在此可應用第三義。

又：《黃帝四經》〈十大經·兵容〉謂「兵不刑天，兵不可動，不法地，兵不可昔（措），刑法不入，兵無可成」，其中「刑」與「法」對文（解作「取法」）正可提供「刑解為法」的旁證。又《十大經·觀》篇「德瘡無刑」一句，陳鼓應《黃帝四經今注今譯》注語說：「...《國語·越語下》德虐之行、因以為常與此義近」，他引《爾雅·釋詁》解釋說：「刑，常也」。此說明「刑」可作「常」解釋，而「常」即「法則」之義。

又：韋昭注《國語·越語下》「死生因天地之刑」一句曰：「死殺也，刑，法也。殺生必因天地四時之法，推亡固存亦是也」。故此處「刑」作「法」或「常法」解較切。

者王，」即同此義，但後接一句的「謀得兵勝者霸」《管子·兵法》，就非〈兵略訓〉所完全認同，因為基本上，〈兵略訓〉認為用兵之根本仍在德政，用兵之目的在執行合乎天下蒼生利益的仁義之道，霸道乃不得已而行之的權宜之策，兩者之不同由此可見。

〈兵略訓〉融兵道於道；融軍事內政治的句子，最終都往上通貫於描述道的文句中，此即前述「兵失道而弱」到「道」之無所不在的文句，即：

靜而法天地，動而順日月，喜怒而合四時，叫呼而比雷霆，音氣不戾八風，詘伸不護五度，下至介鱗，上及毛羽，條脩葉貫，萬物百族，由本至末，莫不有序。是故入小而不偏，處大而不窳，浸乎金石，潤乎草木，宇中六合，振豪之末，莫不順比，道之浸洽，溥淖纖微，無所不在。是以勝權多也²³⁶。

這一段話正是說明：依道而行之兵要勝過權謀之兵。因為道是無所不在，乃統合萬事萬物的總原理，為創造支配萬物萬事的律則，不論兵則已，論兵之極，戰爭律必以道的自然律則為極致、為指導，這是具有濃厚「道德」意味的一段話，老子說「以正治國、以奇用兵」，〈兵略訓〉卻巧妙的將「道」的涵義滲透到兵道中，使「正奇」二者合一，但《老子》畢竟以無為、自然取天下為最後理想，而《淮南子》強調「道」學說的政治實用，其「無事取天下」要在平時政治脩明的「以德蓄勢」中落實呈現，與老子之學術思想性不同，〈兵略訓〉是為帝國規劃的政治大道，他認為唯有以合道的政治作後盾，才能保證用兵的未戰先勝²³⁷。故言：

²³⁶此處論道之描述與〈原道篇〉云：「夫道者，甚淖而溥，甚纖而微．．．．」意同。

²³⁷荀子認為軍事勝利的因素早決定於平時的政治。〈兵略訓〉亦持此見，然〈兵略訓〉不以為「將帥，末事也」，它雖亦認為兵之勝本在政（第二層的廟戰），但它也認為一旦開戰就要講求孫子的廟戰（第一層的廟戰），這頗有管子「一戰而勝」的意義，故從這點看，〈兵略訓〉雖有一般道家「慎戰」、「不得已而戰」的態度，但面對戰爭，其態度較儒家荀子更實際有效。

夫射，儀度不得，則招的不中，驥，一節不用，而千里不至。夫戰而不勝者，非鼓之日也，素行無刑久矣。

批判「素行無刑」正是強調平日政治修明對戰爭勝利的重要性，此說在第三章軍事與政治之議題上已論及，不再贅語。顯然的這種強調政治修明的觀點，主要承自荀子，但吾人要注意的是從學術思想言，荀子承自儒家，其仁義之師，基本上它含有禮樂正名、道德教化，具有「作之君、作之師」的封建意涵²³⁸，這種思維在某種意義上正是老莊道家批判「道德極權」所針對的對象，然而在《淮南子》道家的思想中，「仁義」是包含在「道」之中的²³⁹，因此與其說〈兵略訓〉的政治脩明承自《荀子》的王政觀念，不如說〈兵略訓〉是以「道」來含括道德仁義與國富兵強的意涵²⁴⁰。

政治乃軍事的後盾與根本，當戰爭成為必要時，軍事乃政治的展現與延伸，而不論軍事與政治都以道為最高理想，他融政治與軍事為一，在思想上溝通形上本體論與宇宙生成說作為道論的本體，而以老子、孫子的辯證思想為道用，因此〈兵略訓〉的「道」雖具有黃老的天、地、人一貫的意義，然其用兵法道不限於黃老「推天道明人事」的道，卻更重人事；不限於荀子「王道之兵」的道，卻將軍事力量蓄養於王政之中；亦不限於兵家「謀略神妙」的道，還特別重視對群眾民欲的呼應，他是總匯博採的合一貫通，是對這些優秀思想的鎔裁與闡揚。

²³⁸ 此指對儒家道德具有階級性、封建性的批評。

²³⁹ 以道包含仁義禮法本是《淮南子》的崇高目標，這在諸篇是有共通性的，如〈說山訓〉云：「升之不能大于石也，升在石之中，夜之不能修其於歲也，夜在歲之中；仁義之不能大於道德也，仁義在道德之包。」

²⁴⁰ 淮南子的「道」觀念接近黃老道家，然而《淮南子》對法家弊病貶抑極深，他以道的本體吸收了儒家仁義教化的內容。就戰爭觀思想而言，〈兵略訓〉是以儒、道的道德仁義為因子，以黃老順乎天、地、人，代天司殺，及「義以扶之」的義戰思想為具體原則，而其後盾為政治的脩明（王道與義戰本是周朝以來諸子論兵的重點，並由荀子總其大成，〈兵略訓〉雖承此說，卻以「道德蓄勢」、「文武並用」的方式表述。見第三章）

而這種法道的效用表現在用兵即能制勝於未戰，展現在政治可以成就帝王之道，並且由於對道功用無所不在的掌握與認知，可獲得「勝權多也」的法寶。

第四節法道用兵：「道」在戰爭思想的指導作用

<兵略訓>論兵的最大特色在「法道用兵」，它不像許多兵書詳盡具體地的探論戰場上的實際對戰方法，而將重點放在戰爭哲學、戰略、戰術原則的探討，其主要原因仍在它以「道」「自然律」的運用為戰爭思想的極致，誠然此所謂「道」，在《兵略訓》中還含攝政治等多面的意義，但運用在實際對敵的軍事策略，道仍佔有極重要的位置，是最高位序的指導思想。

老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」(二十五章)。道就是自然的本身(Nature-itself)，是「自己如此」的根本之道²⁴¹，對此自然律的發現與運用正是<兵略訓>論兵必勝的有力論據。因此這一節筆者將討論兩個重點：

一、<兵略訓>如何應用道論為用兵原則，強調以無形制有形，這包含其對：
(1). 奇正基本原理的發揮 (2). 虛靜與持後的互動守則 (3). 因形與隨時的總原則 (4). 權與勢 (5). 氣之虛實等戰略、戰術原則的詮釋與闡發。

二、在軍事鬥爭中，統御者用兵之高明巧妙幾乎完全決定了戰爭的成敗，可以說戰爭這種動用了所有能力、資源形成的「總體力量的殘酷角力」，卻決定生死於雙方將帥的智慧判斷，故論兵必論將，在<兵略訓>中，高明的將

²⁴¹ 陳鼓應說：「所謂『道法自然』，是說『道』以它自己的狀況為依據，以它內在的原因決定了本身的存在和運動，而不必靠外在其它的原因。可見『自然』一詞並不是名詞，而是狀詞。也就是說自然並不是具體存在的東西，而是形容「自己如此」的一種狀態」。見氏著《老子注譯及其評介》頁30中華書局1984年版。

能、將德來自將道，而此固與道家強調心靈修養獲致的神明之知有關，是我們要論探的要點。

一、善者弗法，以無法為法，因形而無形

<兵略訓>以道的辯證思想為原理，吸收二孫子詭變相勝的用兵法，會通而貫之曰「無形」：

夫有形埒者，天下訟見之，有篇籍者，世人傳學之，此皆以形相勝者也，善者弗法也。所貴道者，貴其無形也，無形則不可劫迫也，不可度量也，不可巧詐也，不可規慮也，智見者，人為之謀，形見者，人為之功，眾見者，人為之伏，器見者，人為之備。動作周還，倨句詘伸，可巧詐者，皆非善者也。

用兵之道最重要的是「以無法為法」，這一點正是道的特性，道是原理產生之源，卻沒有形象，不可捉摸、變化無端，所以說：「所貴道者，貴其無形也」，由於無形，故「不可制迫也，不可度量也，不可巧詐也，不可規慮也」。凡是一般兵法家用兵，不免拘泥成法，在<兵略訓>眼中這都只能「以形相勝」，是「天下訟見之」、「世人傳學之」的可備之法，不論智（智慧）形（兵形）眾（人多勢眾）器（器械裝備）都將為人所見，未免為人所制，不是最高境界。因此一個善於用兵者應該是：

善者之動也，神出而鬼行，星耀而玄逐（運），進退詘伸，不見朕垠，鸞舉麟振，鳳飛龍騰，發如森風，疾如駭雷，以生擊死，以盛乘衰，以疾掩遲，以飽制飢，若以水滅火，若以湯沃雪，何往而不遂？何之而不用達？

體會「無形」的特性，應用它達到神出鬼沒（變化）快速、乘虛（打擊敵人弱點）的作用。簡要的說，一個善用兵者體道而用道，才能出於不意、隱於無形，在戰場上取得宰制的作用，故云：

在中虛神，在外漠志，運於無形，出於不意，與飄飄往，與忽忽來，

莫知其所之。與條出，與間入，莫知其所集。卒如雷霆，疾如風雨，若從地出，若從天下，獨出獨入，莫能應圍，疾如鏃矢，何可勝偶？一晦一明，孰知其端緒，未見其發，固已至矣。

故善用兵者，見敵之虛，乘而勿假也，追而勿舍也，迫而勿去也，擊其猶猶，陵其與與，疾雷不及塞耳，疾霆不暇掩目，善用兵若聲之與響，若鏜之與鞀，眯不給撫，呼不給吸，當此之時，仰不見天，俯不見地，手不麾戈，兵不盡拔，擊之若雷，薄之若風，炎之若火，陵之若波，敵之靜，不知其所守，動不知其所為，故鼓鳴旗麾，當之者莫不廢滯崩弛，天下孰敢厲威抗節，而當其前者，故凌人者勝，待人者敗，為人杓者死。

透過「虛神漠志」的精神素養²⁴²，用兵者完全掌握飄忽不定、變化快速的用兵原則，佔居主動，針對敵人弱點給予壓迫性的攻擊。在這裏，〈兵略訓〉用了許多文辭形容、鋪陳「變化·迅疾、主動、制人」的「兵道」特點，其真正的用意表明「法道無形」、「制人而不制於人」的優越性，此種「道勝權」的特性，不論在政治、用兵上都是相同的。此種法道用兵之效可歸結為一個基本命題「無形制有形」，在〈兵略訓〉中它顯示幾種特性：

（1）示形而無形 以奇用兵的基本原理

《老子》強調「以奇用兵」，又言「正復為奇」，《孫子·勢》篇則說「凡戰者，以正合，以奇勝」，所謂「奇」指的是反常合道的辯證運用，其在軍事上的意義，《孫臏竹簡兵法·奇正》篇發展得最詳切²⁴³：

²⁴² 〈原道訓〉云：「故達于道者，反于清靜，究于物者，終于無為，以恬養性，以漠處神，則入于天門。所謂天者，純粹樸素，質直皓白．．．循天者，與道游者也。」

又〈精神訓〉云：「夫靜漠者，神明之宅也；虛無者，道之所居也」按：依此，用兵者的精神修養很重要，用兵必先體道，清靜無為使心靈接近靜漠虛無狀態，始能用兵如自然之變化。

²⁴³ 此在第二節對道的辯證法原理的探討中已述及，基於論文結構，在實際用兵上再予說明。

戰者，以形相勝者也。形莫不可以勝，而莫知其所以勝之形。形勝之變與天地相敝而不窮。形勝，以楚越之竹，書之而不足。形者，皆以其勝勝者也。以一形之勝勝萬形，不可。所以制形，壹也，所以勝，不可壹也。故善戰者，見敵之所長，則知其所短，見敵之所不足，則知其所有餘，見勝如見日月。其錯勝也，如以水勝火。形以應形，正也；無形而制形，奇也，奇正無窮，分也，分之以奇數，制之以五行，鬥之以，分定則有形，形定則有名。

「形以應形，正也；無形而制形，奇也」這句話簡要點出奇、正的含義，竹簡整理小組解釋謂：「用有形對付有形是正，用無形制服有形是奇」，在戰爭中，通常雙方先算計的是總體戰力的大小，也就是在「正兵」上較量強弱，而「形」指的是「主客、攻守、八陣、五營、陰陽、向背之形」等軍隊整體戰力的展現，理論上，這些都可以軍事常理、知識去判斷推測而找出對應之道的，是故正如孫臏所言是「形莫不可以勝」，關於這一點〈兵略訓〉也認為：

同莫足以相治也，故以異為奇，兩爵相與鬥，未有死者也，鸛鷹至則為之解，以其異類也。故靜為躁奇，治為亂奇，飽為饑奇，佚為勞奇，奇正之相應，若水火金木之代為雌雄也，善用兵者持五殺以應，故能全其勝，拙者處五死以貪，故動而為人擒。

按照自然法則，要以形勝形，首先要找出敵人之「形」的死敵，所謂「同莫足以相治，以異為奇」，以奇用兵的精髓在按照相依相剋的原理，先找出事物對立面中最足以「制形」的一點運用，譬如敵人行動頻頻，我則以靜制動；敵人遠途來征（師勞兵疲），我們則以逸待勞；敵人用步兵，我則以車騎之類，以五行的觀念說就是水勝火，火勝金，輪流相勝相剋一樣，以相剋之道用兵即是「以形應形」，用得巧妙、變化無端、出乎敵人預料就是「無形而制形」的「以奇用兵」，所以本質上奇正都是以形勝形，其差別在能否「無其形、出其意」，奇正其實是相對相依的，必定有正兵才有奇兵，因此最高

明的用兵之道，在具現「無形」之道，何謂「無形」？依據我們對道性的理解，首在利用「反常為道」的辯證思維，亦即從事物的正反面、相對性去操弄，落實在用兵，其中之一即是利用示形（形人）欺敵，使敵人無完全無法以常理判斷掌握我方動向、意圖，這一點發揮的最透徹的自是孫子，他說：

兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近，利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之，攻其無備，出其不意。此兵家之勝，不可先傳也。《孫子·計》

利用敵人對我方形勢的判斷從而欺敵、誘敵「虛實之」、「奇正之」，運用之妙存乎一心，《草廬兵略》闡發甚要²⁴⁴：

形人者，以強弱虛實之形示之也。孫子曰：形之則敵必從之，予之則敵必取之，以利動之，以本待之，此言形也。又曰：「形兵之極，至於無形則深間不能窺，智者不能謀」。此言形人之道，極其秘密。夫強敵在前，與我相持，吾往則彼無可乘之隙，欲退而守，則彼有陵我之勢，計唯有示之以形，以觀其變，則彼之隙自開，而我可乘也。

無論大小強弱，按照道性，萬物必有可勝，柔弱可以勝剛強，至柔可以馳騁至堅，面對強敵，對應之方首在找出「所以勝之道」，在這點上孫子、孫臏的表述雖有不同，觀點是一致的。

無形並非沒有具體形象，也不是看不見，它有時反而正要你清楚看、分明見，以達到示形而無形，無形制有形的目的，這基本上是對道的辯證思維的應用，在〈兵略訓〉中不斷強調這一點，有些文句應係襲自《孫子兵法》，譬如〈兵略訓〉說：

夫景不為曲物直，響不為清音濁。觀彼之所以來，各以其勝應之，是故扶義而動，推理而行，掩節而斷割，因資而成功，使彼知吾所出，

²⁴⁴ 見《中國兵學通論》原名《草廬兵略》頁129黎明文化事業民七75.2初版

而不知吾所入，知吾所舉，而不知吾所集，始知狐貍，彼故輕來；合如兕虎，敵故奔走。夫飛鳥之擊也俛其首，猛獸之攫也匿其爪，虎豹不外其牙，而噬【犬】不見【其】齒。故用兵之道，示之以柔，而迎之以剛，示之以弱，而乘之以強，為之以歎，而應之以張，將欲西，而示之以東，先忤而後合，前冥而後明，若鬼之無跡，若水之無創。故所鄉非所之也，所見非所謀也，舉措動靜，莫能識也，若雷之為擊，不可為備，所用不復，故勝可百全，與玄明通，莫知其門，是謂至神。

從「示之以柔」至「前冥而後明」的文句完全是對老子及孫子辯證思想的發揮，但〈兵略訓〉在前面用了幾個很具體的譬喻，將《老子》「柔弱之用」與《孫子》「用形」作了結合，所謂「飛鳥之擊也俛其首，猛獸之攫也匿其爪，虎豹不外其爪，而噬【犬】不見【其】齒」，此與《六韜》「故道在不可見，事在不可聞，勝在不可知。微哉！微哉！鷲鳥將擊，卑飛斂翼，猛獸將擊，弭耳俯伏」²⁴⁵道理也相同，充分表達軍事上「蓄勢隱形」、「隱藏意圖」、「欺敵、誘敵」的原則，從而達致「舉措動靜，莫能識也」主動宰制敵人的用兵效果。

（2）無形之變 因形隨時

〈兵略訓〉在示形的原則上又拈出「因形隨時」的觀念，除了：「景不為曲物直，響不為清音濁。觀彼之所以來，各以其勝應之」這種以不變應萬變的原則外，它更強調與時而變的觀念，這種無為應變之道能否成功有幾個條件，其一、將領對敵我之「形」的充分認識，其二、將領對「時勢」之變的掌握，而此二者又取決於將領的「道心」是否能因形而隨時，作出無形之變，〈兵略訓〉云：

所謂天數者，左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武，所謂地利者，後生而前死，左牡而右牝，所謂人事者，慶賞信而刑罰必，動靜時，舉錯

²⁴⁵ 見《六韜·武韜》劉寅《武經直解·下》頁1162。

疾，此世傳之所以為儀表者，固也，然而非所以生儀表者，因時而變化者也，是故處堂上之陰而知日月之次序，見瓶中之冰而知天下之寒暑。夫物之所以相形者微，唯聖人達其至，故鼓不與於五音而為五音主，水不與於五味而為五味調，將軍不與於五官之事而為五官督，故能調五音者，不與五音者也，能調五味者，不與五味者也，能治五官之事者，不可揆度者也。是故將軍之心，滔滔如春，況曠曠如夏，湫澀如秋，典凝如冬，因形而與之化，隨時而與之移。

天數、地利、人事的用兵原則是每個兵法家、用兵者所熟知的，但這些軍法則並不是產生法則的根源之理，它們在被創造出來之時，都有其背景條件，條件一但變化，成法就要跟著改，因此透由分析萬物萬事所作出的判斷標準隨時都在改變，故要掌握紛然萬事之變就得抓住「所以生儀表者」，亦即產生事物的根本原因，而這指的就是《淮南子》的「道」，如此說來，所謂「因形隨時」，是指所有的經驗理論都可能出錯，因為所有的時、空、人事條件都在變化中，由這些條件組成的有機互動，會促使整體情境永遠在變化中，故在論兵者言，他必須對整體的趨勢、形勢有正確的認知，進而掌握時機作出應對、決策，說得玄一點還是握「道」，而對此種軍事、戰場上瞬息萬變的情勢，只有聖人才能「達其至」。

是故，如同聖人達道所具備的心靈狀態，將軍之心要隨時而與之移，依照相勝之理，出奇制勝，這種用兵千變萬化，讓敵人無法捉摸，從這一點看〈兵略訓〉雖然肯定了孫臏「分數」、「形名」的成法、原則，卻提醒吾人再精妙的大師之法，時、空等根本條件一旦改變，兵法就要重新解釋。從另一方面說，如果去分析簡化這些條件，追溯其最終原理，在現代自然科學可謂時空、質量，在道家哲學，無以名之即謂之「道」，落實應用於軍事上即黃老之「天、地、人」，二孫子之「虛實」、「奇正」的基本原理。

進一步說，〈兵略訓〉論兵以道為最高原理，它認為將領要掌握最根本的條件（即道家所言那些相對辯證觀念的詞組）再配合「時」的因素隨時變

化用兵，因此它認為，有智慧的將領要有預見推判的能力，要能「處於堂上之陰而知日月之次序，見瓶中之冰而知天下之寒暑」，這種見微知機的能力「唯聖人達其至」，只有聖人能將自己從現象中不斷的抽離出來，貼近本質原理行事，就這就好像鼓聲不在五音之中，卻能規定五音；水無味，而五種味道卻以它為標準產生一樣。「道」、「本質」具有主宰性，因此用兵之神取決於將軍之心是否能與道同步，亦即要能「因形而與之化，隨時而與之移」。黃老道家雖認為道產生萬物，並內在於萬物，但應用在政治上主張「上無為而下有為」，君王如聖人，要漠然無為，主宰萬事萬物；同理將軍如聖人，將軍不親自參與五官之事，卻能成為五官的統領，端在利用道「不可揆度者」的主宰特性。

總要而言，「因」向來是道家思想的核心，老子講自然無為，故行事莫不以因順自然為準則，黃老道家之《四經》、《管子》亦皆重視「因」的思想，《呂氏春秋》則有〈貴因〉篇專論「因」的道術²⁴⁶，《淮南子》說：

天下之事，不可為也，因其自然而推之；萬物之變不可究也，乘其要趣而歸之。修道理之數，因天地之自然，則六合不足均也。〈原道訓〉

《淮南子》之說可能是襲自《呂氏》的道術總論，而〈兵略訓〉將之應用到軍事總論即是前述「古得道者，靜而法天地，動而順日月，喜怒而合四時，叫呼而比雷霆」之意；應用到「軍政」關係的議題即是：「順道而動，天下為嚮，因民而慮，天下為鬥」、「善用兵者，用其自為用也，不能用兵者，用其為已用也」，「乘時勢 因民欲而取天下」；應用到實際的對戰原則即為：「因形而與之化，隨時而與之移」。

²⁴⁶ 《呂氏春秋·慎大覽·貴因》篇列舉大量事例說明在政治、軍事上利用「因」的重要，要之，「因」指利用、順應客觀形勢，審時度勢而後動。篇中舉武王因殷之敝而得天下，總之曰：「湯武遭亂世，臨苦民，揚其義，成其功，因也。故因則功，專則拙，因者無敵。國雖大，民雖眾，何益？」見陳奇猷《呂氏春秋校釋》華正書局 民 77.8 初版。

因此可以說：因之為用大矣。

再者，有關「因」我們當然更不能忽視〈兵略訓〉對《孫子》思想的繼承，《孫子·虛實》篇說：

夫兵形像水，水之形避高而趨下，兵之形避實而擊虛；水因地而制流，兵因敵而制勝。故兵無常勢，水無常形；能因敵變化而制勝者，謂之神。

《孫子》以水為譬喻軍事之神在「因敵變化而制勝」，與《老子》以水喻道之主宰萬物，本有同功之妙。比較起來，〈兵略訓〉類似黃老更強調「時」的重要性，但基本上，〈兵略訓〉的「因」融合了《孫子》與黃老之說，並強調將軍應如聖人體道而用道、因形而隨時，而《孫子》則完全沒有聖人體道的言論，它注重的是一般所認知的神妙高明境界。

（3）以靜為用 藏形於無、游心於虛

「無形」用兵之法的另一特色即是用「靜」，《老子》十六章云：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸、各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。

道家強調「虛靜」的心靈修養，透此工夫認知道體、道用，達到觀照萬物活動之法則的作用，就認識論而言，此即《荀子·解蔽》「虛一而靜，謂之大清明」的意思，而此「清明」的作用在認知萬物之根本原理（有無、陰陽、聚散，相生相成之理），落實在軍事上即是奇正、虛實、動靜之理，〈兵略訓〉特別強調以靜對敵，因為就人的主觀能動性言，只有「靜」才能「觀復、見根」，從而應用之以對敵，〈兵略訓〉依此原則也提出以靜對敵的具體原則：

靜以合躁，治以待亂，無形而制有形，無為而應變，雖未能得勝於敵，敵不可得勝之道也。敵先我動，則是見其形也，彼躁我靜，則是罷其力也，形見則勝可制也，力罷則威可立也，視其所為，因與之化，觀其邪正以制其命，餌之以所欲，以罷其足，彼若有間，急填其隙，極

其變而束之，盡其節而仆之，敵若反靜，為之出奇，彼不吾應，獨盡其和，若動而應，有見所為，彼持後節，與之推移，彼有所積，必有所虧，精若轉左，陷其右陂，敵潰而走，後必可移，敵迫而不動，名之曰奄遲，擊之如雷霆，斬之若草木，燿之若火電，欲疾以漱，人不及步鎗，車不及轉轂，兵如植木，弩如羊角，人雖眾多，勢莫敢格。

首先，部隊行動沉靜安定叫作靜，嚴整有紀稱為治，以靜應躁，以治對亂可使軍隊先立於不敗之地，靜所以有此功能，乃因為藉由敵方之躁動，可以觀察探知虛實、強弱從而擬出對策，並從試探接觸中消耗其兵力，牽制其動向。然而若敵方也「以靜制我之靜」，為免淪處於被動，則要出其不意地攻擊，誘使敵人發動攻擊，使它由靜轉動，暴露出弱點，再予於迅速狠重的打擊，此謂之「持彼後節」²⁴⁷。通常再強的軍隊布署，在戰略戰術上仍會出現盲點，這只有由我方之沉靜試探，「因與之化」的互動方法，才能洞其虛實，立於不敗。

一般說來，軍事鬥爭中，在客觀形勢、軍力不如敵方時，最忌諱直接用硬碰硬的正面決戰手段²⁴⁸，那只會造成不必要的損失，而利用「靜」的作用，卻能達到「靜應躁，後應先，數勝疏，搏擒缺」的效果：

善用兵者，當擊其亂，不攻其治，不襲堂堂之寇，不擊填填之旗，容未可見，以數相持。彼有死形，因而制之。敵人執數，動則就陰，以

²⁴⁷ 「持後之論」是兵家對道家思想的發揮。張雙棣《淮南子校釋》箋釋云：「陶鴻慶云：『彼持後節』當作『持彼後節』，蓋我動而應敵，則敵在我之後矣。我既見其所為，又持敵之後而善應之，故曰持彼後節與之推移也。高注云：『彼謂敵。持後節，敵在後，使先己』正得其旨。」見該書頁 1595。

按：持後與靜是互相為用的，透過靜使敵人處於被動，透由動牽制敵人，而其關鍵在由靜與持後去掌握主動權。

²⁴⁸ 現代戰爭有所謂「不對稱戰爭」的理論，其著眼點在敵強我弱雙方實力懸殊時，如何使用游擊戰、托延、遲滯戰、等非正規的對戰原則，〈兵略訓〉「靜」的作用從戰爭策略的應用看，實有予人極大創意與聯想。

虛應實，必為之禽。虎豹不動，不入陷阱，糜鹿不動，不離罝罟，飛鳥不動，不絀網羅，魚鱉不動，不擐脣喙，物未有不以動而制者也。

是故聖人貴靜，靜則能應躁，後則能應先，數則能勝疏，博則能禽缺。

這段文字的重點是：「物未有不以動而制者也」，可以說，在不明敵情之前，要透過「守靜」、「居後」來瞭解、宰制敵方；在敵弱我強時，也要透過靜的互動，牽制疲累對方。另一方面經由「靜」可隱藏我方之實力、動向，而無目的、盲目的妄動不但暴露我方之「形」，也會陷自己處於被宰制的境地中。最後〈兵略訓〉認為應用「靜」的極致仍源於「藏形於無，游心於虛」的無形之道：

諸有象者，莫不可勝也；諸有形者，莫不可應也。是以聖人藏形於無而游心於虛。風雨可障蔽而寒暑不可關閉，以其無形故也，夫能滑淖精微，貫金石、窮至遠，放乎九天之上，蟠乎黃盧之下，唯無形者也。

「以靜制動」本是先秦兵家特別強調的謀略原則，《孫子》即言「以治待亂、以靜待譁」〈軍爭〉，《尉繚子》則說：「兵以靜勝」，大概「靜」除了代表治軍嚴整，最重要的是可以隱藏軍隊行動，藏其虛實，進而化被動為主動；可以靜以待時，立於不敗，進而乘虛而入，此即《老子》言「重為輕根、靜為躁君」的軍事應用。因此〈兵略訓〉特別提出「靜」的對敵互動原則是頗有識見的²⁴⁹。

（4）隱形而無形 隱於天、地、人

一般兵家最講究的就是天時、地利、人和？從法道的觀點看，善用兵者要能「謀於不測、隱於無形」，也就是充分利用天、地、人的自然現象，隱藏行

²⁴⁹ 〈兵略訓〉偏重靜而不言動，是因為「動」可含括於變化的道之中，示形就是一種「動」然而「物未有不以動而制者也」，故從道的境界言，再巧妙的示形，若不能近於無形，仍是「有名之徒，莫不可名；有名之徒，莫不可勝」〈孫臏兵法·奇正〉，而「靜」的作用在觀「動之向」，唯有「致虛極，守靜篤」才能知「道」之動，觀復而知常從而「以靜制動」。

動展，開軍事活動，打擊敵人。〈兵略訓〉云：

兵貴謀之不測也，形之隱匿也，出於不意，不可以設備也。謀見則窮，形見則制。故善用兵者，上隱之天，下隱之地，中隱之人。隱之天者，無不制也。何謂隱之天？大寒甚暑，疾風暴雨，大霧冥晦，因此而為變者也。何謂隱之地？山陵丘阜，林叢險阻，可以伏匿，而不見形者也。何謂隱之人？蔽之於前，望之於後，出奇行陣之間，發如雷霆，疾如風雨，攘巨旗，止鳴鼓，而出入無形，莫知其端緒者也。

隱之天是利用天候變化配合用兵，達到隱藏我方戰略行動的目的；隱之地則是憑藉地利，讓敵人渾然不知我已設伏；隱之人指的是迅速出奇的用兵謀略。總之隱於天、地、人即是因自然為變，迅疾、出奇、變化無端，達到讓敵人完全無法掌握我方戰略、戰術動向的效果。歸結起來仍是「無形制有形」的命題。

二、用勢與權

勢，是兵家一個很重要的觀念。孫子說：「善戰者，求之於勢，不責之於人，故能擇（釋）人而任勢」〈勢〉。決定戰爭勝負的除了「形」還有勢，它是戰爭智能的另一種呈現，善用勢可使「鬥眾如鬥寡」，以少擊多、以實乘虛。

勢的最精切意義應該是《孫子·計》篇的這句話：「勢者，因利而制權也」這是說利用對於我方所有有利的條件，善加規劃、謀略，創造「優勢」。在《孫子·勢》篇對善用「勢」有深切的形容：

任勢者，其戰人也，如轉木石。木石之性，安則靜，危則動，方則止，圓則行。故戰人之勢，如轉圓石於千仞之山者，勢也〈勢〉

按照木石的特性，利用地利「轉圓石於千仞之山」造成具大力量，勢自難擋，這個譬喻與下列文句同樣傳神：

激水之疾至于漂石者，勢也；鷲鳥之疾，至於毀折者，節也。是故善戰者其勢險，其節短，勢如弓廣弩，節如發機。〈勢〉

「激水之疾」的比喻表示水因地形、流量、流速等形成可利用的「勢」，其力量之大甚至可以漂石（利小成大）；「勢如弓廣弩」的譬喻在含義上則有蓄勢以待發的意思，它下面接著「節如發機」，則表示在戰場上、攻擊時要利用這種蓄積的有利態勢，快速、集中、準確（利用「短而近」的態勢）給予敵人致命之擊。然而這些生動的比喻並不需要指實來講，關於「勢」的這些比喻，美國學者安樂哲分析得最為切要，他說²⁵⁰：

勢概念在孫子中至少有三層涵義：（1）條件或情勢（2）與兵力部署相關之形勢（3）占據利地以獲得潛在的利勢。就這一方面而言，勢這個概念無論是對集團作戰，或是對單兵作戰，都指的是利地、它的利勢和對此利勢之控制。

安氏的說明讓我們瞭解「勢」除了是包含天時、地利、人和的一般條件外，主要是指對戰場上地形、地勢的運用及將領指揮時對整體形勢的應用、控制等諸般因素的整體概念。根據這個理解，勢與形、勢與權是無法分開的。

（1） 勢與形

安樂哲認為在《孫子》中有時「形」與「勢」是作為近義詞使用的²⁵¹，他比對孫子文句，認為以下兩句，「形」與「勢」之義涵相通：

「勝者之戰民也，若決積水於千仞之谿者，形也」〈形〉

「故戰人之勢，如轉圓石於千仞之山者，勢也」〈勢〉

他又舉〈孫子·虛實〉篇為例，說明「勢」概念有時即是「形勢」之意義：

夫兵形像水，水之形避高而趨下，兵之形避實而擊虛；水因地而制流，

²⁵⁰ 見安樂哲氏所著《主術 - 中國古代政治藝術之研究》滕復譯，頁 67，北京大學出版社 1995.6 一版一刷。

²⁵¹ 同上注。

兵因敵而制勝。故兵無常勢，水無常形。

<虛實>篇強調的是避實擊虛及因乘之道，然就「勢」的觀點說「兵無常勢，水無常形」這表示形與勢在戰爭過程中不斷在變動，唯有透過因乘、造勢才能以實（形）擊虛（形），此時，「形勢」是同一意義的複合辭，指的是「有利的戰略態勢」²⁵²。

（2）權與勢

其次，勢既然是一種態勢的創造，條件的應用，自然要談到「權」，《孫子·計》篇說：「勢者，因利而制權也」。如何發揮優秀的指揮控制，因利創勢正是將帥智巧的表現，李筌注《孫子》此句曰：「謀因事勢」，曹操與杜牧則說：

制由權也，權因事制（曹操注）

自此便言常法之外、勢。夫勢者，不可先見，或因敵之害，而見我之利；或因敵之利，見我之害，然後始可制機權而取勝也。²⁵³

李、曹、杜之注說明「權」的精髓在「制宜」，在因形勢、人事以變，這是指揮者軍事素養的高段表現。然則境界高者推于至簡，亦不過「奇正」之勢：

戰勢不過奇正，奇正之變不可勝窮也，奇正相生，如循環之無端，孰能窮之？《孫子·勢》

「奇勢與正勢之別在是否能出乎敵人所預料」²⁵⁴，而能出其不意用勢與「藏形於無」，讓敵人無備的道理是相通的，將帥此種能耐，仍是把自然律作為

²⁵²這是安樂哲的話，對此李零有相似的看法，如前述，李零說：「在《孫子》一書中「形」字含有形象、形體之義，主要指戰爭中客觀有常、易見的諸因素，它主要與實力計算的概念有關，即與定計過程有關，「勢」字含有態勢之義，主要指人為、變易、潛在的諸因素，它與「形」相反，多指隨機的、和能動的東西，即與計的實行過程有關。形、勢兩個概念在孫子書中有一定區別，但又可互相轉化，例如所謂「形兵」的形就是人為造成的「形」，其實也就是勢。形勢二字合為一詞在中國古代兵書中，實際上是指後者」

²⁵³ 見《十一家孫子註》頁 11。

²⁵⁴ 同上注，見頁 67。

戰爭律的指導，做到經驗、理性、直覺的統一，因此從道的觀點看，形與勢，奇正與虛實並無區別。

在〈兵略訓〉中作者從《孫子》的「勢」觀念出發，將「形勢」（偏於勢的意義）與「權」結合，提出「三勢二權」的說法：

兵有三勢，有二權。有氣勢、有地勢、有因勢，將充勇而輕敵，卒果敢而樂戰，三軍之眾，百萬之師，志厲青雲，氣如飄風，聲如雷霆，誠積踰而威加敵人，此謂氣勢；硤路津關，大山名塞，龍蛇蟠，篲笠居，羊腸道，魚筍門，一人守隘而千人弗敢過也，此謂地勢；因其勞倦怠亂，饑渴凍渴，推其捨捨，擠其揭揭，此謂因勢。善用間諜，審錯規慮，設施蔚伏，隱匿其形，出於不意，使敵人之兵無所適備，此謂知權；陳卒正，前行選，進退俱，什伍搏，前後不相撚，左右不相干，受刃者少，傷敵者眾，此謂事權。

在這裏〈兵略訓〉所談地勢與因勢的戰略之利，與孫子以下一般兵家相同，卻更具體明瞭，其次他將氣勢列在最前，有強調士卒精神狀態與意志作用的意義，後文即有此意：

今使兩人接刃，巧拙不異，而勇士必勝者何也？其行之誠也，夫以巨斧擊桐薪，不待利時良日而後破之，加巨斧於桐薪之上，而無人力之奉。雖順招搖，挾刑德而弗能破者，以其無勢也。故水激則悍，矢激則遠，夫栝淇衛箇輅，載以銀錫，雖有薄縞之巾詹，腐荷之櫓，然猶不能獨穿也，假之筋角之力，弓弩之勢，則貫兕甲而徑於革盾矣。夫風之疾至於飛屋折木，虛輿之下，大達自上高丘，人之有所推也。

是故善用兵者，勢如決積水於萬仞之隄，若轉負石於萬丈之谿，天下見吾兵之必用也，則孰敢與我戰者。故百人之必死也，賢於萬人之必北也，況以三軍之眾，赴水火而不還踵乎，雖詭合刃於天下，誰敢在於上者！

這裏用「如決積水於萬仞之隄，若轉負石於萬丈之谿」所譬指論述的「勢」，

自然仍指軍隊戰力的形勢運用、實力展現，但作者一再強調，勇士必勝的助力「在行之誠」，巨斧擊桐薪所憑藉者在「人力之捧（奉）」、虛舉（輿）上高邱乃「人之有所推也」，無非說明軍隊中士卒展現「氣勢」的關鍵性，蓋氣勢是：「將充勇而輕敵，卒果敢而樂戰，三軍之眾，百萬之師，志厲青雲，氣如飄風，聲如雷霆，誠積踰而威加敵人」，人的因素應是〈兵略訓〉作者特別重視的。

相對於「勢」，「權」屬於一般的謀略原則，知權指懂得用間、埋伏、隱形，事權則偏於對部隊的調度指揮，使之進退有節、損傷最少，這是將帥所須具備的基本統兵素養，但真正的決勝點仍在對形勢的判斷運用，通常「權」是對敵我戰勢的一般策略，但形勢不斷改變，「權」也要不斷制宜，因此〈兵略訓〉這裏的「權」不似孫子「因利制權」來得廣闊、具原則性，這主要是〈兵略訓〉將權與勢分為三勢二權的具體原則，其次則因〈兵略訓〉以「道」的原理含括孫子「權謀」之義，舉凡奇正、因乘皆在此總原理之下，故其「二權」就下降為「一般謀略」的第二層意義了。

另外，孫臏說：「權所以聚眾，勢所以令士必鬥、謀者所以令適（敵）無備、詐者所以困敵」〈威王問〉，權的作用功能之一是使軍隊主體攻守有節，分合有常，此即聚眾「以常」，而此主體（眾）之發揮力量完全依恃形勢而變，此即用勢「因變」，是故用「勢」先要建立在「權」的基礎上，亦即建立在將領對軍隊的節制控制及一般指揮、用人調度上，權、勢二者合一才能克敵制勝，故曰：

權勢必形，吏卒專精，選良用才，官得其人，計定謀決，明於死生，舉錯得失，莫不振驚。故攻不待衝隆，雲梯而城拔，戰不至交兵接刃而敵破，明於必勝之數也，故兵不必勝，不苟接刃；攻不必取，不為苟發，故勝定而後戰，鈴縣而後動，故眾聚而不虛散，兵出而不徒歸，唯無一動，動則凌天振地，抗泰山、蕩四海，鬼神移、徙鳥獸，驚駭如此，則野無校兵，國無城守矣。

用「權」觀「勢」，「勝定而後戰，鈐（權）懸而後動」才是高段的用兵境界，因此「權勢」實為戰場之決勝關鍵，〈兵略訓〉云：

故兵之所隱議者，天道也，所圖畫者，地形也，所明言者，人事也，所以決勝者，鈐勢也。故上將之用兵也，上得天道，下得地利，中得人心，乃行之以機，發之以勢，是以無破軍敗兵。及至中將，上不知天道，下不知地利，專用人與勢，雖未必能萬全，勝鈐必多矣。下將之用兵也，博聞而自亂，多知而自疑，居則恐懼，發則猶豫，是以動為人禽矣。

「上將」能得天時、地利、人和等所有的有利因素、條件，掌握時機以威勢壓懾敵人，自然「無破軍敗兵」，至於「中將」用兵雖未能充分掌握自然律，無天、地、人之助，但若能人、勢並用，以勢助人，仍有勝多的謀算，此即「勝鈐（權）必多矣」。

最後用勢的重要還可於下列文句中看出；

神莫貴於天，勢莫便於地，動莫急於時，用莫利於人。凡此四者，兵之幹植也，然必待道而後行，可一用也，夫地利勝天時，巧舉勝地利，勢勝人。故任天者可迷也，任地者可束也，任時者可迫也，任人者可惑也。

這裏先講用兵的四個基本道理（幹植）天時、地利、時機、人巧，最後仍要歸依乎「道」，而所謂「勢勝人」，則突顯出「勢」在實際對戰中的普遍重要性。「勢」指的是客觀形勢，而不是地勢、氣勢等分項原則，對此「勢」之掌握即是對道（自然律）的遵循與趨近，故言「然必待道而後行可一用也」，而「道」又是什麼呢？回到孫子「奇正」的詭道，道就是對「奇正之勢」的操弄，高明者出於不測、循環無端，因為不測多變所以稱為「無形」，所以說：

唯無形者無可奈也，是故聖人藏於無原，故其情不可得而觀，運於無形，故其陳不可得而經。

由此可見〈兵略訓〉對勢的重視並不亞於二孫子。

三、將道：用兵之極在依道而行

如同前述對道的理解，〈兵略訓〉的兵道基本上來自哲學的道，道成為宇宙萬物的根本原理，成為自然律，同時也成為聖人治國，將帥用兵效法的對象，所謂「將失道而拙，得道而工」，用兵能臻化境在於得道，〈兵略訓〉稱此為「無形」、「不測」，而此境界是透由將帥體道的心靈修養、法道的智巧獲致的，〈兵略訓〉名之曰神明，描述成「獨見獨知」之能：

夫將者必獨見獨知。獨見者，見人之所不見也；獨知者，知人之所不知也。見人之所不見，謂之明；知人所不知，謂之神。神明者，先勝者也。

而此種神明的心靈狀態主要仍來自道家的修養論，《淮南子·精神訓》云：

夫靜漠者，神明之宅也；虛無者，道之所居也。

又說：

是故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人；以天為父，以地為母，陰陽為綱，四時為紀。

經由靜漠虛無的修養「使道來舍」，使道朗現於認知中，從而依自然規律行事，應該是靜漠虛無的最大功用，因此在論「善用兵者」的背後，都有一個以道為極致的形容，這些文句在〈兵略訓〉中出現的頻率極高，茲錄其要者如下：

1. 描述將帥用兵神速、變化無端、主動宰制的一大段文章中有如此文句：
．．．在中虛神，在外漠志，運於無形，出於不意，與飄飄往，與忽忽來，莫知其所之，與條出，與間入，莫知其所集．．．。
2. 在談到「以靜制動」的戰術原則時，提示將帥將「靜」的與「道」結合：
．．．是以聖人藏形於無，而游心於虛。風雨可障蔽，而寒暑不可關閉，以其無形故也，夫能滑淖精微，貫金石，窮至遠，放乎九天之上，

蟠乎黃盧之下，唯無形者也。

3. 在論到天、地、時、人四個用兵基準及用勢的重要時，作者拈出道，認為將帥最後仍要以「道理」為依歸：

神莫貴於天，勢莫便於地，動莫急於時，用莫利於人，凡此四者兵之幹植也，然必待道而後行，可一用也，夫地利勝天時，巧舉勝地利，勢勝人。故任天者可迷也，任地者可束也，任時者可迫也，任人者可惑也。夫仁、勇、信、廉，人之美才也，然勇者可誘也，仁者可奪也，信者易欺也，廉者易謀也，將眾者有一見焉，則為人禽矣。由此觀之，則兵以道理制勝，而不以人才之賢，亦自明矣。

「四幹植」應用得當所造成的形勢是勝敗之關鍵，但要用「勢」完全係乎將帥謀略之神，能否藏其志於無形，運其心於不測，因此描述「道境」的文辭又出現了：

是故為麋鹿者，則可以置罟設也；為魚鱉者，則可以網罟取也，為鴻鵠者則可以矰繳加也，唯無形者（按：指形勢用到極致若道之無形者），無可奈也，是故聖人藏於無原，故其情不可得而觀，運於無形，故其陳不可得而經，無法、無儀，來而為之宜，無名、無狀，變而為之象，深哉眇眇，遠哉悠悠，且冬且夏，且春且秋，上窮至高之末，下測至深之底，變化消息，無所凝滯，建心乎窈冥之野，而藏志乎九旋之淵，雖有明目，孰能窺其情。

將帥隱藏其謀略，在主觀上是完全不露意欲好惡²⁵⁵，在客觀上是因形隨化²⁵⁶，「擇（釋）人而任勢」，這就是「藏於無原」、「運於無形」、「兵以道理制勝，而不以人才之賢」的確解，〈兵略訓〉完全用「道」去表述。

4. 最後在總結各種用兵之道時，〈兵略訓〉詳備的提出八項技能守則，最

²⁵⁵ 此或類似法家韓非君王用術的觀念。

²⁵⁶ 此部分已在「因形而無形」一節論過，不贅。

後仍回歸到「將道神明」的主題，認為此八者「不可一無，然而非兵之貴也」：

故前後正齊，四方如繩，出入解續，不相越凌，翼輕邊利，或前或後，離合聚散，不失信伍，此善修行陳也。

明於奇正（賚）、陰陽、刑德、五行、望氣、候星、龜策、襍祥，此善為天道者也。

設規慮，施蔚伏，見用水火，出珍怪，鼓譟軍，所以營其耳也；曳梢肆柴，揚塵起竭，所以營其目者，此善為詐佯者也。

鎗鉞牢固，固植而難恐，勢利不能誘，死亡生不能動，此善為充幹者也。

剽疾輕悍，勇敢輕敵，疾若滅沒，此善用輕出奇者也。

相地形，處次舍，治壁壘，審煙斥，居高陵，舍出處，此善為地形者也。因其饑渴凍暵，勞倦怠亂，恐懼窘步，乘之以選卒，擊之以宵夜，此善因時應變者也。

易則用車，險則用騎，涉水用弓，隘則用弩，晝則多旌，夜則多火，晦冥多鼓，此善為設施者也。凡此八者，不可一無也，然而非兵之貴者也。

上述這八項涵蓋了兵家大部分的戰術原則與基本技能，然而〈兵略訓〉仍認為這些都是有名有形、有法有儀的成法，故其所貴仍在運用之神能出於不測、隱於無形，顯然這又歸結到「獨見獨知」的能力了。

經由以上的說明，筆者認為將帥的心靈修養在文中佔有重要的地位，其主要原因是〈兵略訓〉繼承了《管子》以來（主要指心術等四篇）的精神修養論，《管子》說：「虛無無形之謂道」，又說「掃除不潔，神將來舍」；《淮南子·原道訓》則說：「是故達於道者反於清靜，究于物者終于無為，以恬養性，以漠處神，則入于天門」；《淮南子·俶真訓》則說：「道出一原，寂漠以虛無」，又說：「虛無者道之舍」兩者意思是相承相通的，其它像上述〈精神訓〉「靜漠者，神明之宅也；虛無者，道之所居也」就更清楚了。可以

說《淮南子》以「道」通論各種議題，即便屬於軍事上的「將道」亦不例外。

其次，從〈兵略訓〉談「必勝攻取之數」來看，它所論述闡揚的主要戰略、用兵原則如奇正、形勢、虛實等重要觀念承自二孫子為多，然在《孫子》書中，論將並不強調其與「道」的連係，亦未多費筆墨於用兵者心靈修養的探討，這種情況到戰國中期的孫臏則略有不同，孫臏強調天地人的黃老之道，但要注意《竹簡兵法》中專論將的篇章如〈將義〉、〈將德〉、〈將敗〉、〈將失〉諸篇，大都偏重一般統帥所應具備軍事修養的意義，並不強調與道的結合，也不特別重視心靈修養，可以說〈兵略訓〉論將能、將操、將德的文句（亦即「三隧²⁵⁷、四義、五行、十守」等），除了源自《孫子·計篇》所言的「智、信、仁、勇、嚴」外，大都係闡發《孫臏·竹簡兵法》中論將諸章，然而〈兵略訓〉所增加的，具有心靈狀態意義的將帥精神修養論的這部分並不來自二孫子，卻來自對《管子》精神修養論的啟發與對《六韜》《尉繚子》等具黃老兵家特色書籍的採擷²⁵⁸，譬如前述《六韜·兵道第十二》

²⁵⁷ 〈兵略訓〉云：「將者必有三隧、四義、五行、十守。所謂三隧者，上知天道、下習地形、中察人情。按：三隧之說出於《四經》〈十大經·兵容〉「三隧絕從，兵無成功。三隧絕從（陳鼓應謂余明光隸定「絕」字當為「務」字），兵有成功。」

所謂四義者：便國不負兵，為主不顧身，見難不畏死，決疑不辟罪。

所謂五行者：柔而不可卷者，剛而不可折也，仁而不可犯也，信而不可欺也，勇而不可凌也。

所謂十守者：神清而不可濁也，謀遠而不可慕也，操固而不可遷也，知明而不可蔽也，不貪於貨，不淫於物，不噬於辯，不推於方，不可喜也，不可怒也。」

²⁵⁸ 陳麗桂先生認為：「三隧、四義、五行、十守和竹簡《孫臏兵法》的說法有相當類似處。」又說：「兵家言兵，除孫子外，無不論將，儒家的《荀子》議兵之餘也論將，《六韜》有〈論將〉、〈選將〉、〈將威〉、〈〔陰符〕各篇專論任將，〈玄將〉篇又言拜將之禮。諸家論將或有詳略，「愛」「威」兼備，德法並用則為共同精神，《淮南子》論將受到他們不少影響）見氏著〈淮南子論兵〉頁118-121。按：「愛」「威」兼備，德法並用確為當時兵家論統禦管理的要點，〈兵略訓〉則以「三隧」的天地人居首，又以將帥「精神論」來掌握天地人之道。

²⁵⁹就說：

武王問太公曰：兵道何如？太公曰：凡兵之道莫過乎一。一者能獨往獨來，黃帝曰：『一者皆於道，幾於神，用之在於幾，顯之在於勢，成之在於君』。

在《尉繚子·戰權》亦云：

夫精誠在乎神明，戰權在乎道之所及。有者無之，無者有之，安所信之……。

《六韜》借黃帝之言認為兵道就是能運用「一」，且此一即指君王能知幾、用勢，它雖未明將帥的心靈修養，卻間接談到「幾於神」，在這裏「神」不專是一個形容詞，還是一個形容「神明狀態」的名詞，它與前面「皆於道」的「道」是對偶的。至於《尉繚子》就更清楚了，它認為透過精誠專一可達至神明之境，如此用兵始能虛虛實實（有者無之，無者有之）接近於「道」，基本上筆者認為像《六韜》、《尉繚子》這些兵書因為受到黃老思想的影響，它們喜歡借道、神明等觀念來敘述用兵謀略的高超，它們崇奉的雖是孫子的高明「詭道」，但表述時卻用黃老的觀念。比較起來《六韜》、《尉繚子》較《孫子》、《孫臏竹簡兵法》更重視「道」在軍事哲學上的應用，它們對將帥修養的認知也與「道」密切相關，而〈兵略訓〉正是繼承此一主脈思想加以融併的大成者²⁶⁰。

四、將能 知氣之虛實

²⁵⁹ 見劉寅《武經直解》頁 1150。

²⁶⁰ 《六韜》《尉繚子》具有諸子論兵的特色（《尉繚子》見於兵書略亦見於諸子略）而與兵權謀類 略異，據丁原民說法，基本上「兵略訓屬於道家兵文化，為諸子兵文化的一支流；而《孫子兵法》則屬於權謀派兵文化，為古代兵文化主流」（見〈淮南子·兵略訓與孫子兵法〉一文）。《孫臏·竹簡兵法》主要繼承孫子而來，然因其處於黃老盛行的年代，故其論兵亦不少黃老道家的表述方式、內容。《漢志·諸子略·道家類》著錄中所列《太公》《謀》《兵》等篇就是道家兵文化的典籍，《六韜》、《尉繚子》、〈兵略訓〉應屬於此類（見「前

決定戰爭勝敗除了有形的物質力量，其次就是無形的精神力量，這即使在強調高科技戰的現代仍為軍事理論家所重視。所謂精神力量，小的指的是士卒的作戰意志、士氣，將帥的謀略智慧、心理修養等；大者則為影響軍心、士氣、民心向背的政治、外交等因素，這些雖是無形的，卻絕對主宰著戰爭的勝負，先秦兵家對這種精神力量主要稱之為「氣」。《孫子·軍爭》說²⁶¹：「三軍可奪氣，將軍可奪心」，其實就是瓦解敵人的精神戰力，而所謂「哀兵必勝、驕兵必敗」更是因精神戰力而扭變戰局的特例，在〈兵略訓〉中，作者認為氣的呈現可分為虛實二種：

上下有隙，將吏不相得，所持不直，卒心積不服，所謂虛也。

主明將良，上下同心，氣意俱起，所謂實也。

很清楚的，作者認為軍與政之間有矛盾，使戰士不服，上下不能同心，這種因政令與軍令不協調造成「將吏不相得」的情形，對軍隊士氣傷害極大，故是氣之虛；反之，若君主英明、將帥賢能、上下同心、士氣意志壯盛堅強此謂氣之實。一個善用兵者要能掌握氣之虛實用兵，所謂「善戰者不在少，善守者不在小，勝在得威，敗在失氣」〈兵略訓〉，兵家利用鼓舞士氣、凝聚士氣、「延氣」²⁶²等方法來提高精神戰力更是戰史常見的事例。《尉繚子》說²⁶³：「夫將之所以戰者，民也；民之所以戰者，氣也，氣實則鬥，氣奪則走」，又說：「戰在於治氣」²⁶⁴，即是對「氣」戰力的注重。

言」。

²⁶¹ 《孫子·軍爭》 三軍可奪氣，將軍可奪心。是故朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸；故善用兵者，避其銳氣，擊其惰歸，此治氣者也。

²⁶² 《孫臏竹簡兵法》有專論「士氣」之篇如「孫子曰：『合軍聚眾，；復徙合軍務在治兵利氣；臨竟（境）近（敵）務在厲（勵）氣；戰日有期務在斷氣；今日將戰務在（延）氣．．．』」「延氣」指保持軍隊士氣於最佳、最適宜作戰的狀態。見〈延氣〉篇頁 94-95。

²⁶³ 見〈戰威第四〉頁 836。

²⁶⁴ 見〈十二陵第七〉「威在於不變，惠在於因時，機在於應事，戰在於治氣，攻在於意表，

其次，〈兵略訓〉認為氣之虛實，實如天道之運轉，有盈有虧，消長隨時在進行中，善於利用它的主將，要蓄養自己的實氣，等待敵人之氣虛：

夫氣之有虛實，也若明之必晦也，故勝兵者非常實也，敗兵者非常虛也，善者能實其民氣以待人之虛也，不能者，虛其民氣以待人之實也，故虛實之氣，兵之貴者也。

勝敗乃兵家常事，重要的是能蓄積實氣以待敵之虛，〈兵略訓〉以春秋末年吳越爭霸為例，說明夫差雖然以軍勢震懾諸侯，黃池會盟先飲敵血為諸侯長，卻因用兵過度，耗廢實氣，埋下為越所亡的惡因²⁶⁵：

夫實則鬥，虛則走，盛則強，衰則北。吳王夫差，地方二千里，帶甲七十萬，南與越戰，棲之會稽，北與齊戰，破之艾陵，西遇晉公，擒之黃池，此用民氣之實也。其後驕溢縱欲，拒諫喜諛，憍悍遂過，不可正喻，大臣怨懟，百姓不附，越王選卒三千人，擒之干隧，因制其虛也。

按照《國語·吳語》所載，夫差自黃池稱霸返國後便「息民不戒」，息民可能是因為「黃池之會」耗廢太大兵力國力，「不戒」講的是對世仇越國掉以輕心，但並無太多關於夫差無德的記載，然而此處所論卻針對夫差治國「不道」作批評，顯然的是根據《國語·越語》中范蠡用常、因時的觀念²⁶⁶。「氣」在政治上的影響是很重要的，〈兵略訓〉十分重視政治清明、君主聖明對軍

守在於外飾」見頁 871。

²⁶⁵ 詳見《國語·吳語》對此的記述，文長不引。由於夫差的爭強爭勝，給予越國「蓄實待虛」的大好時機，對照《國語·越語》的記述，句踐聽從范蠡意見，等待天時人事的條件完全成熟，忍心、養力、待時，生聚十年，終於滅吳，夫差自殺。見《國語·卷第十九》〈卷第二十〉、〈卷第二十一〉頁 591~659 里仁書局 69.9.15。

²⁶⁶ 見〈越語下〉：「贏縮以為常，四時以為紀，無過天極，究數而止。天道皇皇，日月以為常，明者以為法，微者則是行，陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。．．．．若將與之，必因天地之災，又觀其民之飢飽勞逸，以參之盡其陽節，盈吾陰節而奪之。．．．．」見頁 653。

事無形戰力產生的影響。由於政治上的失德、黷武導致「大臣怨懟，百姓不附」，嚴重影響軍民士氣，使氣由盛轉衰，這是〈兵略訓〉論氣之虛實的切入點，它把一般兵家精神戰力的氣擴充到道氣合一的氣，以道的盈虛、消長來談氣，此與黃老軍政合一的論點是一致的。

五、將能與精神戰力 心體合一論

從「氣之和」的觀點看，要鞏固基本的精神戰力，將帥與士卒在精神上要能「專一」與「誠必」，〈兵略訓〉說：

兵靜則固，專一則威，分決則勇，心疑則北，力分則弱，故能分人之兵，疑人之心，則錙銖有餘，不能分人之兵，疑人之心，則數倍不足。故紂之卒百萬，【而有百萬】之心，武王之卒三千人，皆專而一。故千人同心則得千人力，萬人異心則無一人之用。

指揮軍隊要多多益善、「治眾如治寡」〈孫子·勢〉，除了在客觀上作到「分決」（指對部隊任務的分組、戰術的分配）外，最重要的是讓士卒發揮齊心協力的作用，也就是讓部隊軍心穩固、目標專一，充分認知其任務使命。孫子說「鬥眾如鬥寡」是從形名的運用來說，〈兵略訓〉則強調為將者能「分人之兵，疑人之心」，也就是要破壞敵人的協調性與團結力，這屬於一種心理作戰，然就實際軍事言，破壞敵人的協同是專業上形勢的運用問題，但〈兵略訓〉卻刻意將之與「心之專一」結合，這表示它認為精神戰力在指揮上有關鍵決定性的影響，是為將者須具備的重要能力。〈兵略訓〉後面所舉，武王以三千同心士卒擊潰紂百萬之眾的對比，不過在強調這一點，但要注意的是，〈兵略訓〉絕無不切實際的「精神勝利」態度，它說：

兵家或言曰：「少可以耦眾」，此言所將非言所戰也，或將眾而用寡者，勢不齊也，將寡而用眾者，用力諧也，若乃人盡其才，悉用其力，以少勝眾者，自古及今未嘗聞也。

顯然的他強調的是為將者如何「將寡而用眾」，如何「人盡其才，悉用其力」

發揮少數兵力的最大效用，此完全取決於將帥如何凝結強大的精神戰力，這種看法也出現於《呂氏春秋》，〈諭威〉說：

凡軍欲其眾也，心欲其一也。三軍一心則令可使無敵矣。令能無敵者，其兵之於天下亦無敵矣。

怎樣讓「三軍一心」、「令能無敵」，〈兵略訓〉提出「將以民為體，而民以將為心」的「心體合一」看法²⁶⁷：

將卒吏民，動靜如身，乃可以應敵合戰，故計定而發，分決而動，將無疑謀，卒無二心，動無墮容，口無虛言，事無嘗試，應敵必敏，發動必亟，故將以民為體，而民以將為心，心誠則支體親刃；心疑則支體撓北。心不專一，則體不節動；將不誠心（必），則卒不勇敢。

決定部隊戰力的心理條件有幾個關鍵因素，其一、士兵的心理狀態與認知：靜（沉著、整齊）、專一（目標一致）、分決（清楚自己的任務、職責）。其二、將領指揮之明確（將無疑謀）與士卒對命令的信仰與貫徹意志（卒無二心）。這幾個因素都取決於將帥統御的技能，良將之能正在能同其心、一其力，讓軍隊成為目標一致的團體：

故良將之用卒也，同其心，一其力，勇者不得獨進，怯者不得獨退，止如丘山，發如風雨，所凌必破，靡不毀沮，動如一體，莫之應圉。是故傷敵者眾，而手戰者寡矣！夫五指之更彈，不若捲手之一■，萬人之更進，不如百人之俱至也，今夫虎豹便捷，熊羆多力，然而人食其肉，而席其革者不能通其知，而壹其力也。

「通其知，壹其力」表示對影響軍隊戰力的無形、有形因素都要充分掌握，

²⁶⁷ 「心疑則北，力分則弱」至「將不誠心，則卒不勇敢」文句出自《尉繚子》。

《尉繚子·攻權》說：「力分者弱，心疑者背。夫力弱故進退不豪，縱敵不擒。將吏士卒，動靜一身，心既疑背，則計決而不動，動決而不禁，異口虛言。將無修容，卒無常試，發攻必是謂疾陵之兵，無足與鬥。將帥者心也，群下者，支節也。其心動以誠，則支節必力；其心動以疑，則支節必背。夫將不心制，族不節動，雖勝幸勝也，非攻權也。」

使部隊成為行動齊一的有機統一體。因此把將軍比作心，把士卒人民比作身體，表示將帥是整個軍隊（身體）運作中樞，而這種比喻在先秦已開其端，如：

《司馬法·定爵》：「將者，身也；卒，肢也；伍，指拇也。」²⁶⁸

按此處「將」只喻為「身體」，尚未到達「心」的主宰地位。又：

《尉繚子·攻權》：「將帥者，心也，群下者，支節也。其心動以誠，則支節必力；其心動以疑，則支節必背。」²⁶⁹

「心體合一」的比喻可能即源自戰國以來如《尉繚子》等的兵家之言，或可能與《淮南子》的氣論及身體觀有一定的關連²⁷⁰：

故頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五藏、九竅、三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽為雲，肺為氣，脾為風，腎為雨，肝為雷，以與天地相參也，而心為之主。是故耳目者，日月也，血氣者，風雨也。

<精神訓>

這裏主要在說明人體與自然的對應關係，但從將帥「以道為心」的觀點推想，模仿自然之道運作的就是將帥體貼近道的「心」，將帥要能掌握所有士卒的無形精神力，調合之，利用之，就有如以「心」主宰四體，心不「誠」則不能神明，那麼這個「身體」就不能成為和諧專一的堅強戰鬥體：

故良將之卒，若虎之牙，若兕之角，若鳥之羽，若斲之足，可以行，可以舉，可以噬，可以觸，強而不相敗，眾而不相害，一心以使之也。故民誠從其令，雖少無畏，民不從令，雖眾為寡，故下不親上，其心不用；卒不畏將，其形不戰，守有必固，而攻有必勝，不待交兵接刃，

²⁶⁸ 見《武經直解》。

²⁶⁹ 見《武經直解》。

²⁷⁰ 有關心與身的關聯可以參考楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》中諸篇論文。巨流圖書出版 1993 一版。

而存亡之機固以形矣。

士卒對將帥命令的貫徹，對將德的信賴、將能的敬畏，實際上是奠定戰爭勝負的先決條件。

六、將德與精神戰力

除了三隧、四義、五行、十守等將帥能力與操守外，〈兵略訓〉認為在領導統御上，將帥還要注意到「信賞而罰明」、「積恩先施」等一般「道德」因素：

兵之所以強者，民也，民之所以必死者，義也，義之所以能行者，威也。是故合之以文，齊之以武，是謂必取，威儀（義）並行是謂至強。夫人之所以樂者，生也，而所憎者，死也，然而高城深池，矢石若雨，平原廣澤，白刃交接而卒爭先合者，彼非輕死而樂傷也，為其信賞而罰明也。

原則上領導士卒管理人民都要恩威並施（合之以文，齊之以武），但想要讓人民出生入死、戰陣有勇，先要在統御上做到賞罰分明。

除此之外，將領要視士卒如家人，使袍澤之親有著堅固的倫理關係，〈兵略訓〉稱此為父子之寇：

是故上視下如子，則下視上如父；上視下如弟，則下視上如兄；上視下如子，則必王四海；下視上如父，則必正天下；上視下如弟，則不難為之死，下視上如兄，則不難為之亡。是故父子兄弟之寇，不可與鬥者，積恩先施也。故四馬不調，造父不能以致遠，弓矢不調羿，不能以必中；君臣乖心則孫子不能以應敵，是故內修其政以積其德，外塞其醜以服其威，察其勞佚，以知其飽饑，故戰日有期，視死若歸。

父子之寇所以不可與鬥是由於將帥的領導建立在類似對親人的關懷上，把此種關係推廓至君臣，君王要修政積德，塞醜（杜絕惡行）以建立威信，並時

時注意臣民的生活情況，如此管理領導的軍隊就如同《吳子》的父子之兵²⁷¹，有著不畏犧牲的精神態度，《吳子·治兵》篇云：

「武侯問曰：『兵何以為勝？』起對曰：『以治為勝』．．．所謂治者，居則有禮，動則有威，進不可當，退不可追，前卻有節，左右應麾，雖絕成陣，雖散成行，與之安，與之危，其眾可合而不可離，可用而不可疲，投之所往，天下莫當。名曰父子之兵。」

「以治為勝」的內容固然指的是精良的訓練成果，然其基礎卻在對待士卒的禮義行為與仁恩關心，對此劉寅《武經直解》說的好：

「蓋父子之兵，上下一心者也。非結之以恩信，施之以仁義，其能然乎？孫子曰：『道者令民與上同意，可與之死，可與之生，而不畏危』即此義耳。」

孫武、吳起對「結以恩信，施以仁義」的認知應是相同的，〈兵略訓〉則結承二者為「用」，並以《荀子》「百將一心，三軍同力，臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄，若手臂之扞頭目而覆胸腹也」為「體」，特別強調「積恩」要先施，並且認為此種「德」的累積是建立在平日將帥在統御上的仁恩上，建立在對士卒的關懷之上，透過這種「將德」的效用，使部隊上下一心、軍政協調，一旦發兵作戰，自有視死如歸的意志。

因此〈兵略訓〉強調「積恩先施」的真正重點仍在累積將帥的「道德戰力」，這指的是將帥平時要先在人格上成為德義的典範，才能獲得士卒的信仰，因此一般兵家所謂「同甘共苦」、「身先士卒」就成了將領「積德積愛」的表現：

故將必與卒同甘苦、俟饑寒。故其死可得而盡也，故古之善將者必以其身先之，暑不張蓋，寒不被裘，所以程寒暑也。險隘不乘，丘陵必下，所以齊勞佚也。軍食熟然後敢食，軍井通然後敢飲，所以同饑渴

²⁷¹ 見《武經直解·吳子》頁420。

也；合戰必立矢石之所及，所以共安危也。故良將之用兵也，常以積德擊積怨，以積愛擊積憎，何故而不勝。

與士卒「程寒暑、同饑渴、共安危」是將德仁義的表現，其效用在讓士卒樂為之死而無悔無怨，這是軍隊必勝的重要條件，缺乏它，即便有高明的戰略戰術，仍是「孫子不能以應敵」，可見他對「上下一體、齊心協力」這項屬於精神戰力的命題相當重視。

總歸來看，在將能、將德與精神戰力的這個議題中，〈兵略訓〉有自己偏重的思考，但其論點仍與《孫子》淵源深切，譬如「威儀（義）並行，賞信罰明」的思考與《孫子·行軍》幾乎同出一轍：

卒未親附而罰之，則不服，不服則難用。卒已親附而罰不行，則不可用。故令之以文，齊之以武，是為必取。令素行以教其民，則民服；令不素行以教其民，則民不服；令素行者，與眾相得也。

在此《孫子》強調，將帥要獲得士卒信任先要與之建立感情而後才能施以懲罰，並且懲罰務要徹底有效，仁德與刑威要雙管齊下，如此訓練士卒，始可讓人民（士卒）貫徹命令，達到「與眾相得」的效果。其次《孫子》也強調愛士卒如子，〈地形〉篇言：

視卒如嬰兒，故可與之赴深谿，視卒如愛子，故可與之俱死，厚而不能使，愛而不能令，亂而不能治，譬若驕子不可用也。

從「用」的觀點看，視卒如愛子是要獲致「與之俱死」之效，假如「厚而不能使，愛而不能令，亂而不能治」那麼對士卒的愛就是無用的「溺愛」，要之，帶兵之道在恩威並施，然而孫子完全從是否有效的目的論來論述，而〈兵略訓〉則相信將帥積德義恩愛會帶來好的結果，這或許由於二者對人性有不同的看法。關於這點，何秉棣先生曾有論述，他舉「道者，令民與上同也，故可以與之死，可以與之生而不畏危」為例，認為《孫子》思想體系中最基

本的特徵之一即其徹底的「行為主義」²⁷²，他說：

人類史上最先主張以「行為主義」心理原則整兵治國者是《孫子》，柔化和緣飾《孫子》坦白冷酷愚民妙語最微妙、最成功的是《老子》。

又說：

《孫子》開卷的〈計篇〉：「道者，令民與上同意也，故可以與之死，可以與之生，而不畏為危」全書一再發揮平時愛護獎勵士卒的必要，用當代心理學術語詮釋，就是要繼續不斷地用「積極強化」（positive reinforcement）的手法以養成士卒以身許國、視死如歸的「習性」。〈地形篇〉：「視卒如嬰兒，故可與之赴深谿；視卒如愛子，故可與之俱死。」以至如〈九地篇〉中所述：「令發之日，士卒坐者涕霑襟，偃臥者涕交頤。投之無所往者，（專）諸、（曹）劌之勇也。」

何先生之灼見其實尚有線索可證，在描述將帥高明的帶兵統御可令軍隊成為有機的戰鬥體時，《孫子》說：

故善用兵者譬如率然，率然者常山之蛇也；擊其首則尾至，擊其尾則首至，擊其中則首尾俱至，敢問：兵可使如率然乎？曰：可。夫吳人

²⁷² 同前揭書文，2001《中央研究院·蕭公權學術講座》一書，見36頁。

按：行為主義乃二十世紀初起源於美國的一個心理流派，其創始者為華森（John B. Watson）在哲學的知識論思潮背景中，經驗論者強調人對世界的觀念知識皆來自經驗，其中又以直接的感覺經驗與生活習性為主要依據，行為主義的心理學乃透過科學的實證方法提出經由刺激—反應的聯結訓練可以控制改變人類外部之行為之主張，此學派主要之興趣在瞭解並預測行為的發生與改變，而如何改變行為？此派大師赫爾提出行為的強化法則：「一個行為出現的潛能是等於此行為的習慣強度、驅力強度、刺激強度、與誘因大小等四者的乘積。」（可參考《行為主義》一書華森著，李維譯，桂冠圖書出版1998.2初版一刷。）按：對行為主義，在應用上，通常吾人使用賞、罰的強化原則（積極強化“positive reinforcement”），而何先生所謂以「行為主義的心理原則整兵治國」，主要是指採用「愚其耳目」的原則操控士卒行為。也就是利用士卒的習慣認知、直覺經驗，產生驅力、誘因促使做出合乎將帥預期的行為。此種控制不重視士卒的教育、信仰、道德、意志、等心理層面的控制影響，能否說明孫子統御的高明面，頗值商榷。

與越人相惡也，當其同舟濟而遇風，其相救也如左右手，是故方馬埋輪未足恃也，齊勇若一政之道也，剛柔皆得地之理也，故善用兵者，攜手若使一人，不得已。〈九地〉

常山之蛇的比喻就軍事指揮調度言，乃指部隊之間的部署、運動形成互依互利的態勢，並成為有機的連動關係，可互救互補，發揮生死與共的一體戰力，然如何使「軍形」、「軍勢」如此，《孫子》作了個同舟之人不得不共濟的譬喻，其意在應用此「不得已」的形勢、利害關係改變士卒的認知與行為，讓平日如寇讎的吳越也能攜手合作，因此為將御兵端在使軍隊目的、軍隊生存成為士卒行為的唯一準則，在此原則下，提高精神戰力並不須討論道德行為動機的正義性，而在能否獲致道德行為的效用，這在《孫子》、《老子》而言都可視為權謀，正是此種「置道德是非於不顧的行為主義觀點」²⁷³令《孫子》主張將帥應具如此素養，以驅遣士卒，獲致戰略效果：

將軍之事靜以幽，正以治，能愚士卒之耳目，使之無知；易其事，革其謀，使人無識；易其居，迂其途，使人不得慮；帥與之期，如登高而去其梯；帥與之深入諸侯之地而發其機，焚舟破釜，若驅群羊，驅而往，驅而來，莫知所之，聚三軍之眾，投之於險，此將軍之事也。

〈九地〉

聚眾投險，人人不得不奮力殺敵，部隊之間不得不互相支援，此「破釜沉舟」之用也，據此，《孫子》之將道的確有濃厚的行為主義味道。然則繼承許多《孫子》思想的〈兵略訓〉是否屬於上述的行為主義觀點？這是一個很難回答的問題，就〈兵略訓〉政治上主張「教之以道，導之以德」的立場，軍事上主張「父子之寇」、「同其心、壹其力」、「身先士卒」、「通其知」、「積德積愛」的思想動機說，他顯然相當注重對士卒的教育訓練以及道德感召的效用，因此他決不會屬於「愚士卒之耳目」的行為主義，雖然它在〈要略〉中

²⁷³同上注 何秉棣先生語。

仍說到「若驅群羊」他卻未曾「愚士卒之耳目」，他是透過上述將能、將德對精神戰力的影響與法道用兵之高明獲得「若驅群羊」效能的，這是〈兵略訓〉異於《孫子》之處，也是〈兵略訓〉注重道德意義之處。其中主要原因，除了〈兵略訓〉本有儒、墨家思想成分，更重要的是西漢黃老思想已相當注重人民的教化，此於軍事亦然，所謂「上足仰，則下可用也；德足慕，則威可立也」，重德化的將帥當讓士卒瞭解為何而戰？為誰而戰？並令士卒知道方向、目標，此與隱藏戰略、戰術目的的基本原則並不牴牾。

七、將禮的背後意義 「兵者不祥之器」

〈兵略訓〉的最後部分是一段討論拜將之禮之目的與意義的文字，其全文云：

凡國有難，君自宮招將，詔之曰：「社稷之命在將軍身，今國有難，願子將而應之。」將軍受命，乃令祝史太卜齋宿三日，之太廟，鑽靈龜，卜吉日以受鼓旗，君入廟門，西面而立；將入廟門，至堂下，北面而立。主親操鉞，持頭，授將軍其柄曰：「從此上至天者，將軍制之」，復操斧，持頭，授將軍其柄曰：「從此下至淵者，將軍制之」，將已授斧鉞，答曰：「國不可從外治也，軍不可從中御也，二心不可以事君，疑志不可以應敵，臣既以受制於前矣，鼓旗斧鉞之威，臣無還請，願君亦無垂一言之命於臣也，君若不許，臣不敢將，君若許之，臣辭而行。」乃爪髮，設明衣也，鑿凶門而出，乘將軍車，載旌旗斧鉞，累若不勝，其臨敵決戰，不顧必死，無有二心，是故無天於上，無地於下，無敵於前，無主於後，進不求名，退不避罪，唯民是保，利合於主，國之寶也。上將之道也。如此，則智者為之慮，勇者為之鬥，氣厲青雲，疾如馳騖。是故兵未交接而敵人恐懼，若戰勝敵奔，畢受功賞，吏遷官，益爵祿，割地而為調，決於封外，卒論斷軍中。顧反於國，放旗以入斧鉞，報畢於君曰：「軍無後治」，乃縞素辟舍，請罪於

君，君曰：「赦之」退齋服。大勝，三年反舍，中勝二年，下勝期年。兵之所加者，必無道國也，故能戰勝而不報，取地而不反，民不疾疫，將不夭死，五穀豐昌，風雨時節，戰勝於外，福生於內，是故名必成而後無餘害矣。

這段不短的文字包含兩個要點：一、透過君主拜將之禮的儀式，宣示將帥得其「專制之權」，君主對將帥應完全信賴授權，將帥操權用兵則完全以君王百姓利益為優先，「進不求名，退不避罪」，完全置個人死生於度外。二、用兵是國難，征戰是不祥，將帥在心態上上要能「累若不勝」、哀矜勿喜，行為上則是，「臨敵決戰，不顧必死」，而一旦得勝要以喪禮視之，因為從道家「道」的觀點看，兵事是征伐無道的不得已手段，代天司殺要符合天道才能「戰勝而不報，取地而不反，民不疾疫，將不夭死，五穀豐昌，風雨時節，戰勝於外，福生於內」。

關於第一點，〈兵略訓〉所言「將在外君命有所不受」的意涵，大致是《孫子》以下兵家的共識，《孫子》在〈地形〉篇討論上將之道，在論述熟悉地形與用兵的密切關連時，他順帶提出，知兵之將面臨瞬息萬變的戰況，如果已有料敵制勝的把握，而君王卻於此時下令停戰，將帥是可以拒絕的，《孫子》說：

故戰者必勝，主曰無戰，必戰可也，戰道不勝，主曰必戰，無戰可也，故進不求名，退不避罪，惟民是保，而利於主，國之寶也。

《孫子》不愧為兵聖，他完全以戰爭的勝利為最高目的，實則就軍事與政治的基本關係言，不論對敵政策如何大幅度的轉變，任何一次戰爭的勝利，戰場的優勢，理論上應會帶來有利政治的籌碼。其次，實際戰場上的決戰牽涉的是人命與國家存亡，將帥既負「司命」之責，必須選擇最有利於我方的當下狀況作應對，此乃兵家通識，毋用多說。〈兵略訓〉這裏完全引用孫子「進不求名，退不避罪，惟民是保，而利於主，國之寶也」的文句，也襲用了《孫子》的觀點，不過《孫子》書中並不談拜將的禮儀，拜將之禮的部分，〈兵

略訓>與《六韜·龍韜·立將》的文字相當雷同²⁷⁴，陳麗桂先生說²⁷⁵：

論將之外，兵略又全襲《六韜》〈龍韜·立將〉之文，而論拜將之禮，大抵國有難，君召而拜將，齋卜吉日以授旗鼓，人君親操斧鉞，授之柄而專制其命。君將相答既畢，臨行一以喪禮行之：翦爪，設喪衣，鑿凶門以出。專制其命，應該是拜將大禮的核心意義。

誠如陳麗桂先生所言，〈兵略訓〉用此段文字在主張透過禮儀保證將帥專制之權，只有讓將帥擺脫政治的羈絆，君命的牽制，才能「無敵於前，無主於後」，專一戰陣，發揮克敵制勝的本事。不過從《六韜·龍韜·立將》的內容看，它並沒有「乃爪翦，設明衣也，鑿凶門而出，乘將軍車，載旌旗斧鉞，累若不勝，其臨敵決戰，不顧必死」的文句，〈兵略訓〉加入這些文字，除了說明大將出征，若獲君王信賴授權，當必抱一死之心之外，最主要的是，它把戰爭看作凶事，以「送終之禮」來看待將帥的出征，何寧注此句謂：「凶門，北出門也。將軍之出，以喪禮處之，以其必死也」。〈兵略訓〉把戰爭看作凶事，當然是道家的看法，這與上面所說的第二個要點可以一併來討論，基本上，〈兵略訓〉這種說法應是闡揚《老子·三十一》章的思想：

夫佳兵，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡為上，勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之眾，以哀悲泣之，戰勝，以喪禮處之。

在這一章中，老子認為有道的國君視兵事為不祥之器，所以治國處事「居則貴左」，貴左，河上公本注曰：「貴柔弱」，河上公從修養的觀點詮解，如果以黃老的觀點看，「貴左」就是貴德生(輕刑殺)，按照陰陽刑德與方位的配合

²⁷⁴ 見《武經直解·六韜·龍韜·立將》頁1212~1219。

²⁷⁵ 見氏著〈淮南子論兵〉一文，收在《教學與研究第十二期》頁121。

來說，「右」屬西方，節令屬秋，五行屬金，主刑殺，因此一旦興兵必「貴右」，而「上將軍尊而居陰者，以其主殺也」，關於此，只要看《管子·五行》篇、《呂氏春秋·秋紀》諸篇所談配合天時、節令以行兵事的記載，大概思過半矣。

「戰勝以喪禮處之」是《老子》的話²⁷⁶，具黃老道家色彩的《管子》，及《呂氏春秋》對此都有所發揮，《淮南子》當然也受到影響，〈天文訓〉在對陰陽、四時、五行與人事的配合上所建構了完備的體系亦曾討論此一問題，然而就論兵而言，〈兵略訓〉的態度向來不拘泥於陰陽五行之說，他強調的是將帥對戰爭的態度與認知，軍事是解決矛盾衝突不得已的手段，根本之道在能否以道化民，使生靈順遂其自然生命，因此戰爭要攻伐的是無道之國，戰爭的結果應該是：「故能戰勝而不報，取地而不反，民不疾疫，將不夭死，五穀豐昌，風雨時節，戰勝於外，福生於內」²⁷⁷，一個有道之將「貴

²⁷⁶ 關於本章，部分學者認為經注相混，文句錯亂，如王淮先生謂：「本章經注相混而所混入之注必為先於河上公與王弼之古注。河上不察一併注之；王弼有疑故獨無注」（見老子探義頁126）王淮先生據馬敘倫《老子校詁》、朱謙之《老子校釋》及嚴靈峰〈老子眾說糾謬〉，認為本章除了「兵者，不祥之器，不得已而用之。恬淡為上，勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣」之文句，其餘當刪去。

按：考慮到《老子》成書的背景及道家思想的發展與屬性，對王淮先生等學者的說法可以有不同認識，蓋道家本有如黃老兵家的屬性者，他們以戰國當時流行的道家思潮為基底，以陰陽五行說去解識釋老子此章，而成為黃老道家學派的傳本是極其自然的，近世出土的《馬王堆帛書老子甲乙本》《老子郭店竹簡本》皆與「河上公本」大同而小異，因此若論「原始老子道家」或可說此部分經注互混，然從道家在戰國、西漢的發展狀況，所謂「原始道家」實難定義。

²⁷⁷ 按《國語·越語下》載范蠡對句踐說：「四封之外，敵國之制，立斷之事，因陰陽之恆順，天地之常柔而不屈，彊而不剛，德虐之行，因以為常，死生因天地之刑，天因人，聖人因天，人自生之，天地形之，聖人因而成之。是故戰勝而不報，取地而不反，兵勝於外，福生於內，用力甚少而名聲章明，種亦不如蠡也。」范蠡之說充滿黃老意味，〈兵略訓〉「戰勝而不報，取地而不反，...戰勝於外，福生於內」的文句應脫胎於此。《國語》為：「兵勝於外，福生於內」。

德而賤兵，不得已而誅不祥，心不樂之，比於喪也」(河上公注)，所以戰勝凱歸得：「縞素辟舍」、「請罪於君，君曰：『赦之』退齊服」，這象徵了守喪之義，而「大勝三年反舍」按《禮記》，這幾乎等同父母之喪了，作者認為戰爭帶來的傷害愈大，則天地之「感應」愈深，而虧於「道」亦越大，是故大勝殺人愈多，則「守喪」之期愈長，此或求道氣於「和」的意義。

「戰勝以喪禮處之」的意義其實正也代表了道家「避戰」、「不得已而戰」的基本態度，說明道家貴德賤力的一貫主張，透過拜將之禮，讓將帥瞭解執行「刑殺」要謹慎從事，以道為準，以民利為依歸；讓君王體認「樂殺人者不可以得志於天下矣」，依此而言，〈兵略訓〉骨子裏避戰、慎戰的思想因子得於老子啟發亦多矣。

〈兵略訓〉採用《六韜》與《孫子》的觀點再次強調，將帥應獲得充分授權之餘，巧妙的以「禮在節欲」²⁷⁸的思考，點出君王與將帥該以何種心態面對戰爭，又再一次的宣示《淮南子》對戰爭的基本態度。

²⁷⁸ 《禮記·喪服四制》說明制定喪服輕重有四項原則「變而從宜，取之四時也。有恩、有理、有節、有權，取之人情也。恩者仁也，理者義也，節者理也，權者知也，仁、義、理、智，仁道具矣」。見《十三經注疏·卷第六十三》頁 1032 藍燈出版社。

按：從黃老道家氣論及感應的觀念說，兵事殺人眾多，以喪禮表現哀戚，正是道家君王之「仁」的呈現。

第五章 結論

第一節 黃老思潮與劉安的戰爭觀

在總結〈兵略訓〉的戰爭觀之前，筆者想簡單提出西漢初年黃老思潮對劉安軍事思想的影響。

漢高祖劉邦雖然打敗群雄、結束亂局，建立了統一的漢帝國，但他所面對的是一個殘破凋敝的社會民生，因此當陸賈上《新語》，強調可以「馬上打天下」，卻不可以「馬上治天下」時²⁷⁹，包括劉邦及身經百戰的將帥們都未嘗不稱「善」，《史記》的記載說明「逆取而以順守，文武並用，長久之術也」（陸賈語）將是漢初政治的主流思想，這個思想落實在政治上的路線，從高祖、文帝、景帝持續了六十幾年，一直到武帝即位的前期幾年仍左右著漢朝政治的決策，歷史學家、學者咸認為，指導這個主流路線的正是黃老思想，正是黃老道家「無為而治」，「與民休息」的主張，因為它恰恰契合了當時的政經狀況。

儒生陸賈所「上」的自非純儒之言，所謂「逆取順守、文武並用」正是《老子》「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」的另一種解釋，陸賈在《新語》中以「有為」作「用」，「無為」作「體」，解釋無為而治的意義，他成功的整合了儒道，為黃老思想注入了儒家思想新生命²⁸⁰。事實上黃老道家思

²⁷⁹ 《史記》本傳說：「陸賈時時向高祖稱說詩書，高帝罵之曰：『迺公居馬上而得之，安事詩書』陸生曰：『居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而王；秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉始秦已并天下，行仁義、法先聖、陛下安得有之。』」

按：劉邦在聽完陸賈的話雖不慚卻有慚色，要求陸賈「試為我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成敗之國」，於是陸賈「乃粗述存亡之徵，而成《新語》十二篇，書成，每呈奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼之萬歲，號其書曰《新語》。」

²⁸⁰ 在《漢志》中陸賈入儒家，以其所著《新語》的思想看，他是一個重視學術實用而不拘

想在漢初本來就有廣闊的內涵，正如司馬談在《論六家要指》²⁸¹中所說，漢初的「道家」是：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物；其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。

這裏說的「道家」，實際上指的是源於戰國以來的「黃老道家」，在《史記·老莊申韓列傳》、〈曹相國世家〉、〈陳丞相世家〉中，「黃老」這個名稱首次被提出來²⁸²，他與老莊道家之最大分野在：一為道家「應世效用」的實用之學，一則為偏重主體的「養心繕性」之學²⁸³。由於偏重實用，黃老乃以「道」的廣闊性包攝了諸家之學，成為戰國中期以來北方的顯學，這種情況在漢初

派別的人，鑑於漢初人民飽受戰亂、苦秦之暴，他特別強調儒家的仁義教化之用，因此他雖然有黃老的思想根柢，雖然處在黃老的空氣下，卻銳意提出儒家的學說思考。譬如〈無為〉篇說：「故無為也乃無不為也」(按有學者認為《新語·無為篇》係與《論語》居敬行簡具有同樣意義)，〈道基〉篇主張君王應「握道而治，據德而行，席仁而立，仗義而彊，虛無寂寞，通動無量」都是「以道為體」，「以儒為用」的具體言論。

又：魏元珪先生認為陸賈「把儒家的仁義與道家的無為之教結合在一起，而開兩漢儒道並行互用的學風」見所著〈陸賈與賈誼對漢初政治思想與文化之貢獻〉文中國文化月刊第七十二期。

²⁸¹ 見《史記·太史公自序》。

²⁸² 見《史記·老莊申韓列傳》、〈曹相國世家〉、〈陳丞相世家〉。按：以上三處首先出現黃老一詞，但《史記》對黃老思想來源的提示主要在(1)〈老莊申韓列傳〉：「申子之學本於黃老而主刑名」(2)〈孟荀列傳〉提到慎子等：「皆學黃老道德之術，因發明序其旨意」(3)〈樂毅列傳贊〉云：「樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出，河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公...」。

按：由樂臣公·蓋公的這一傳承，及〈淮南子·要略〉中透露的齊學影響，《淮南子》作者出於此區域學潮之傳承影響者應最。

²⁸³ 周紹賢〈黃老思想在西漢〉一文中語，又周氏認為：「漢初黃老學盛行不惟當時學者多能述黃老之學，而且黃老「以正治國，以奇用兵」之術，為高帝及文景所實施，得以完成平亂致治之功」見《國立政治大學學報第二十六期》民 61.12 頁 85。

因應時勢之需並沒有改變，司馬談以陰陽、儒、墨、名法界定「道家」特色，表示黃老道家至少採擷了六家之長，然而這六家中能因應漢初政經社會發展情勢的，筆者以為仍是儒、道、法三家，而劉安的《淮南子》代表的則是以道家思想為根柢，儒道思想為主要內容，道體儒用，卻又匯歸諸家之流的思想趨勢的總集，《淮南子》之後，儒術獨尊的局面已然形成，因此雖然司馬談說漢初道家「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，但在《淮南子》中，墨、名家已經不佔據重要地位，即便有，也經過改造，使之合於儒、道的框架（對法家之改造尤其明顯）。在《淮南子》二十篇中，每一篇都有一個主題，而每一篇都以「道」貫穿整個主旨，作為最高的思想指導，其中儒家思想實佔有極高的比重，這即使在討論軍事思想的〈兵略訓〉上亦不例外。劉安這種看重儒、道思想並以「道家」為本體的傾向，在戰爭觀上的呈現，最明白的是《漢書·嚴助傳》的一段記載。

西元一四六年（建元六年）亟思有為的武帝劉徹準備攻打屢次侵擾南方諸越的閩越以顯漢天子之威²⁸⁴，淮南王劉安卻上書進諫，他說²⁸⁵：

陛下臨天下，布德施惠，緩刑罰，薄賦斂，哀鰥寡，恤孤獨，養耆老，振匱乏，盛德上隆，和澤下洽，近者親附，遠者懷德，天下攝然，人安其生，自以沒生不見兵革。今聞有司舉兵將以誅越，臣安竊為陛下重之。越，方外之地，髮文身之民也。不可以冠帶之國法度理也。自三代之盛，胡越不與受正朔，非疆弗能服，威弗能制也，以為不居之地，不牧之民，不足以煩中國也。故古者封內甸服，封外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服，遠近勢異也。自漢初定已來七十二年，

²⁸⁴ 漢武帝劉徹於西元一四〇年繼位，年號建元，他雄才大略（班固語）頗思有為的個性，在篤信黃老的竇太后過世後益形熾熱。他在位共五十四年（西元前一四〇至八十七）這期間他對外發動的戰爭共二十五次（據雷海宗《中國文化與中國的兵》所統計見頁30~36里仁書局民73.3.1）

²⁸⁵ 見《漢書卷六十四上·嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳第三十四上》頁2775--2785

吳越人相攻擊者不可勝數，然天子未嘗舉兵而入其地也。

劉安認為漢自立朝以來「布德施惠，緩刑罰，薄賦斂，恤孤獨，養耆老，振匱乏」，以「無為為治」、「與民休息」一直是主要政策，他只差沒明說「息兵戈」而已，但他終究還是以道家的理想說出「人安其生，自以沒生不見兵革」的話，為了進一步說服武帝，他舉《荀子》所載周代「五服」的例子說明²⁸⁶，諸越是化外之民，屬於「蠻夷之要服」、「戎狄之荒服」，根本不值得為他們興兵，也就是說：

越人名為藩臣，貢酬之奉不輸大內，一卒之用不給上事。自相攻擊，而陛下發兵救之，是反以中國而勞蠻夷也。且越人愚贗輕薄，負約反覆，其不用天子法度，非一日之積也。壹不奉詔，舉兵誅之，臣恐後兵革無時得息也。

蠻夷向來不用中國之法度，何苦為之勞師動眾，若一旦興兵將「兵革無時得息也」，劉安接著先引用《老子》的話說：

臣聞軍旅之後必有凶年，言民之各以其愁苦之氣薄陰陽之和，感天地之精，而災氣為之生也。陛下德配天地，明象日月，恩至禽獸，澤及草木，一人有飢寒不終其天年而死者，為之悽愴於心。今方內無狗吠之警，而使陛下甲卒死亡，暴露中原，霑漬山谷，邊境之民之早閉晏開，朝不及夕，臣安竊為陛下重之。

《老子》說「大軍之後必有凶年」，用兵是「傷道害和」的行動，且從精氣的觀點看，亦不免造成「災氣為之生」的結果，最後他又舉秦朝擊越的歷史例證，指出勞師動眾將導致國內亂事紛乘，勸武帝以之為鑑：

臣聞長老言，秦之時嘗使尉屠睢擊越，．．．。秦兵大破，乃發適戍

²⁸⁶ 劉安此處所引文句與《荀子·正論》篇雷同，荀子引此在表明「王者之制」得依封建關係及地理形勢來制定中央與地方的權利義務關係，不過「五服」之說在《國語·周語上》已有記載，它主要是指周朝封建制度下，從王畿向外拓展，由近及遠的區域劃分，依遠近親疏對王室而有不同的職務與納貢義務。

以備之，當此之時，外內騷動，百姓靡敝，行者不還，往者莫反，皆不聊生，亡逃相從，群為盜賊，於是山東之難始興。此老子所謂「師之所處，荊棘生之」者也，兵者凶事，一方有急，四面皆從。臣恐變故之生，姦邪之作，由此始也。《周易》曰：「高宗伐鬼方，三年而克之。」鬼方，小蠻夷；高宗，殷之盛天子也。以盛天子伐小蠻夷，三年而後克，言兵不可不重也。

「山東之難」正是導致強秦滅亡的導火線，用兵之事豈可不慎，總之天子「有征而無戰」，所征必「不義」之國，這是劉安的認知，尤其重要的，劉安向武帝建議，強調身為帝王最好：

「玩心神明，秉執聖道，負黻依，玉几馮，南面而聽斷，號令天下，四海之內，莫不響應。陛下垂德惠以覆露之，使元元之民安生樂業，則澤被萬世，傳之子孫，施之無窮。天下之安，猶泰山而四維之也，夷狄之地，何足以為一日之間，而煩汗馬之勞乎！詩云：『王猶允塞，徐方既來』言王道甚大，而遠方懷之也。」

帝王垂拱南面而王，主觀上仍如道家所言乃「玩心於神明之道」，但客觀上要秉持聖道為治，此即陸賈所言「上無為，而下有為」，即是以儒家「依仁仗義」為內涵的政治原則，其落實之效正是「德惠以覆露之」，遠人不服則「修文德以來之」的王道意涵，秉持「王道」以德服民，使近悅遠來，正是孔子、孟子以來、荀子所完成的王道政治理想。劉安數引《老子》之說又引用《周易》、《詩經》之言²⁸⁷，主張慎戰、避戰以延續漢朝一貫清靜無為的路線，不正說明了劉安「以道儒為體，以黃老為用」儒、道並用的戰爭觀嗎？

當然〈兵略訓〉並非劉安親自撰著，但應是經他過目核視後才上呈武帝

²⁸⁷ 丁原民在〈《文子》與《淮南子》思想之異同〉一文中說：「有人統計《淮南子》引用《詩經》達十二次之多《易經》則約十五次，對《禮》、《春秋》等也多次援引。因此像《淮南子》這樣尊尚儒家學說在以前出現的黃老著作中是沒有的，故高誘說該書，『共講論道德，總統仁義』」。見頁 25，《文史哲》1994.第六期。

的，他與作者的主要觀點應該不會相差多少。從上幾章的論述，我們已認知〈兵略訓〉是以「道」為軍事的指導思想的，而從其中對儒家荀子思想的闡揚即可知悉，其中儒家思想的比重的確不輕！就以「義戰」這個主題來說，〈兵略訓〉「教之以道，導之以德而不聽，則臨之以威武，臨之威武而不從，則制之以兵革」的敘述與孔子說：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥，導之以德，齊之以禮，有恥且格」²⁸⁸實是異曲而同工，一指對外的軍事原則，一指對內的施政原則，而他們所言的「德」，筆者認為是相同的，都是代表王道政治所須具備的君王之「德」。

基本上，儒家繼承了三代以來，先王文德武威的態度，視戰爭為有德者對無道者的誅伐，其目的起先在闡揚以周文為理想的封建秩序，後來因應戰國局勢發展為重建大一統的政治秩序的理想，在此框架下，孟子提出不嗜殺者能一之，荀子提出仁義的王政之師，他們的論點是一致的，都強調發諸仁，成乎禮（荀子的「禮」有濃厚國家社會秩序的意味），並皆以王道之政為理想。就重建大一統秩序這一點，儒家與兵家、法家並無明顯區隔，儒家與他們的差異在堅持以仁義之政為後盾的軍事行動，而就以仁義之政為軍事後盾的這一點，儒家與墨家、道家並無本質上的差異，墨家與儒家的差異不過以天志、兼愛的宗教觀念表述仁義，而道家獨則拈出「道」以包含儒、墨的仁義禮法，以道作為價值的最高位序，他們三家對傳統中古聖先王政蹟的詮釋或有偏重，基本認知上還是一致的，在漢初，這些主張、闡釋與歷史典範都被劉安吸收，成為「王治無不貫」的道家軍事思想。

總之，藉由《漢書》所載劉安對戰爭的看法，以及漢初黃老思潮的內涵及其所反映的政治背景、趨勢，我們瞭解〈兵略訓〉所論述的戰爭觀也應該是以儒、道為主體，而博採諸家之說的，以下筆者就參考這個中心思想，依據前幾章論述的重點作一總結。

²⁸⁸ 見〈為政〉篇。

第二節 <兵略訓> 戰爭觀的要旨

<兵略訓> 作者認為戰爭源起於自然天性，其原因是人類對生存基本需求的不滿足，然而此種「爭」、「戰」在文明之初並不足畏懼，因為道家相信「至德之世」的人民本就「含哺而熙、鼓腹而游」，是欲望容易滿足的素樸生命個體。然而隨著文明的進展，物質的開發，國家、社會組織的形成，人類的欲望被不斷地煽起，復以自然資源之不足、分配之不當、君王欲望之膨脹，國家、團體之間的利益衝突乃不斷發生。當此種矛盾、衝突逐漸擴大，又缺乏強力而有德之領導者的制裁，大規模、慘烈的生存爭戰於焉爆發。

<兵略訓> 認為國君身為團體的領導者，享有權利亦有義務為生民興利除害，因此它主張作君王者要盡量消除戰爭發生的原因，這主要是指在政治、經濟上滿足人民生存之欲求，制裁不守社會分際的侵略者。而其中最重要的是，掌有神器資源的君王本身不可擴充欲望，為滿足私意而興起戰爭。在這個議題上，<兵略訓> 引用最多的是《荀子》對國家社會秩序的思考，在文中雖也提及兵家孫臏對戰爭起源的看法，然而孫臏的論點可以已被含攝在道家對人性及歷史發展的界義之內。

<兵略訓> 認為歷史上的聖君應該等同聖人（或聖王），他們認為君王發動戰爭的唯一目的在禁亂討暴、興利除害、遂民之生，秉持這個道德原則看待戰爭，處理戰爭，這即所謂的義兵思想。

義兵思想源遠流長，若溯其源，則三代以來《詩》《書》中所載「天罰」、「天刑」、「文德武威」的觀念已隱含此意，其後《左傳》《國語》等書籍亦記述了義利相涵、德禮為本的具有道德內涵的戰爭觀點，但這些都不足以說明<兵略訓>的義兵思想。<兵略訓>的義兵思想，從先秦學術的發展來看，主要是繼承並闡揚儒、道、墨、兵諸家的思想。首先，有關「義」的內涵最先應由《墨子》重新詮釋提出，在春秋時期，由於周朝封建統治陵夷，已有論兵者主張以「義戰」解決政治問題，面對吞併攻戰益形激烈的局勢，

《墨子》強烈的主張兼愛非攻，首先重新詮釋「義」作為戰爭的最高原則，這個「義」指的是戰爭要合乎天、地、人、鬼神的利益，並以「天志」為最終依歸，基本上它仍具有一定的宗教色彩。《墨子》之說後來由黃老道家的《四經》與《管子》闡發成為文武並用，重文德、輕刑威的軍政合一論。《四經》與《管子》的中心論點是以「道生法」為標準，強調以天、地、人為驗證的戰爭原則，成為以自然（道）為標準，兼顧政治、經濟、民生、人事的戰爭觀。〈兵略訓〉在這個主軸論點中再融入了孟、荀仁義之師與王道政治的內涵，就成為以天、地、人為依歸的道德「義兵」思想。

再者，由於對儒、道、墨思想中信民、凝民、愛民、利民觀念的重視，〈兵略訓〉特重人民的力量，認為軍事的後盾在政治；政治之後盾在人民，因而如何用眾、凝民形成「強兵之勢」，就成為〈兵略訓〉關注的主要焦點。

顯然的，〈兵略訓〉的義兵思想與法家主張用軍事擴張侵略為手段，以兵威屈服對方，達到政治一統的看法是南轅北轍的。事實上，《淮南子》貶抑法家思想，或對法家思想進行改造以便合乎儒、道的基本原則，在全書的立場是一貫的。

其次，在戰爭目的、原則的議題上，〈兵略訓〉也未完全採用傳統兵家如《孫子》、《吳子》的觀點，反而傾向儒、道、墨，這說明了〈兵略訓〉的確有極高的道德標準。然而就一部上呈皇帝的言治之書來說，〈兵略訓〉並不像老莊道家那樣將自己拘限於「無事取天下」的理想或「不得已而後戰」的原則下，它積極的提供施政上以仁義蓄德、以文武生威的政治蓄勢原則，透由此種政治蓄勢，為帝國強兵之勢創造堅實的後盾，給予己方未戰先勝的優勢，施予敵方未戰先懼的壓力，這無疑是對兵聖孫武「全國為上」、「不戰而屈人之兵」、「廟戰先勝」等思想的融鑄、發揮。

〈兵略訓〉主張以政治力為本，以軍事為政治力的延伸，這一點除了儒家的影響，從學術思想的淵源看，它主要與產生軍事論著最多，瀰漫濃厚兵家思想的齊文化有密切的傳承關係。齊地是黃老思想的源起地，黃老思想曾

在戰國中期以後大盛於齊地，我們從〈兵略訓〉本文多處採錄《孫子》、《孫臏竹簡兵法》、《六韜》、《司馬法》、《尉繚子》等齊地論著可以看出〈兵略訓〉的學術繼承。我們也看出，黃老思想對當時的兵家諸子也已產生深刻的影響。

齊地自姜太公建國以來以至管仲即十分注重謀略思想，把軍事與政治、經濟、農業等密切結合，講究文德、武伐、用間的政略，強調陰柔、因乘等戰略，具有使用「軟性國力」，以柔勝剛的道家軍事論特色。然而這並不表示〈兵略訓〉只限於齊地的黃老，只繼承齊地的軍事思想而已，它主要，應該說是以「道、儒」為體，廣博採擷、墨、兵等精華為用的有機融合，在融貫的內容中，儒、道（尤其是黃老道家）兩家之思想無疑是兩大支柱。

另外，除了強調避戰、慎戰、先勝的基本戰爭原則外，如上第四章所言，〈兵略訓〉論兵的另一特色即其無形、虛靜、持後、因乘等謀略思想。這些運用「道體」、「道性」發展出來的戰略、戰術原則，是道家戰爭觀的另一特色，〈兵略訓〉在繼承、闡發這些觀點的同時，又融入二孫子的戰爭論，使它與「道」結合，創造出其獨特的「法道用兵」戰爭思想。

然而「法道用兵」如何可能？首先，第一、《淮南子》的「道」已不限於老子之道，除了已發展成具有唯物傾向的道論，並藉由道氣的合一，使道既形上又內在於萬物，既超越又無時不呈現於萬事萬物中。由此《淮南子》建構了完備的宇宙論、知識論體系，試圖解釋自然萬事現象，並作為人間社會行事的依據，這一點對〈兵略訓〉戰爭思想的最大意義是：處理戰爭問題應以自然規律為最高準則，亦即戰爭規律應與「道」的結合。

戰爭學，作為一門學術，最大的特色即有關軍事專業的知識擴及天文、地理、人事，可謂無所不包，而其應用之要又在對所有相關條件變化的掌握、利用。這些條件因素絕不止於《孫子》「廟戰」所計諸事，亦非形勢、奇正等的用兵根本之法所能道盡；它也不限於一般黃老兵家強調的天、地、人、時等基本用兵原則；亦不止於士卒人民對國家將帥是否同心同德的精神戰力

上。在〈兵略訓〉中，這些條件因素應擴大到「道」之所及的萬事萬物上，也就是「道」成為這些事物的總原理，因此用兵先要「法道」，先要掌握萬事萬物的根本道理，從這一點看「道」所含括的範疇既廣泛又具體，實具有理性的精神與科學的內涵，由此吾人亦可瞭解《淮南子》的確具有雜家性格。

第二、關於道與戰爭律的結合、類比與應用，何秉棣先生「老子辯證思維源於孫子兵法」的論點提供本論文相當大的啟發，不論孫武或孫臏他們在論述用兵之神妙時，的確都使用了與道家論「道性」、「道體」相同的概念或譬喻，這可能表示二孫子等兵家對自然律的認識與應用完全得自老子「道」的啟示。撇開《老子》、《孫子》孰先孰後的爭議，《孫子》是最能應用老子辯證思維的人（主要指奇正的詭道），而孫臏由於處在黃老及陰陽五行思潮下，其表述兵道的方式雖異於孫子，仍未離開對道的辯證思想的發揮（主要指奇正與五行的配合）。因此〈兵略訓〉在汲取二者的精華時受到啟示，它可能基於類似的思考，將「法道用兵」列為用兵的極致，這是〈兵略訓〉一再強調「道」在用兵的優先性與指導性的原因。

然而筆者認為以上二點仍無法深入詮釋「法道用兵」如何能成立，這是本篇論文未能真正解決的問題之一。個人以為，以現代觀念說，〈兵略訓〉所言的兵道已有「準科學」的意味，他要將帥透過神明，摒除主觀私意，完全以客觀的自然規律來判斷軍事是相當理性科學的態度。然而要如何去除非理性的主觀之蔽呢？首先〈兵略訓〉承繼了《管子》以來的精神修養論，主張將領要透由修養使心靈狀態貼近「道」的真實，以便對戰爭作出正確的判斷。可以說心靈修養的「神明」深入而明確地影響君王、將帥的認識力與決斷力，這個領域是道家奇特又玄奧的思維成就，對〈兵略訓〉法道用兵的命題亦極重要，然而在本論文卻只能初步的觸及，未能作更深入的分析。

是則，在自然律與戰爭律的結合以及利用道的特性原理用兵的思考下，〈兵略訓〉闡述了許多二孫子的戰略、戰術思想，它賦予這些思想「道」的含義。「道」以其無形、迅速、變化、反覆等特性指導奇正、形勢、虛實等

原則，在「神明之心」的運用下成為無形、出奇不意、制敵先勝，全勝不敗的用兵謀略典範。要之，用兵之妙，存乎一心，因時乘化，以無法為法，這完全建立在對「道」也就是戰爭律的認知與掌控上。

最後，〈兵略訓〉論兵的另一貢獻應是對無形戰力、精神戰力的重視，這不管在軍政合一或法道用兵的議題上都是一致的。在古代，作戰的主體是人民，人民的作戰意志甚至決定戰力與作戰形態，再神妙的戰略、戰術若不能使士卒人民「驅之若群羊，效死而弗去」，戰爭目標就不能達成，在這點〈兵略訓〉並未應用何秉棣先生所謂孫子的行為主義的原則。〈兵略訓〉反而主張透由對將帥道德、能力、操守的要求，使士卒信賴、信仰領導者，從而凝聚民心士氣，使信念一致，目標一致，獲致最大的精神戰力效能。這個思考是權謀，更是賦予軍事領導者高明的道德戰力。

第三節 〈兵略訓〉戰爭觀的特色與優劣

基本上，戰爭思想的本身並無好壞之別，這裏說的優劣乃是比較上的，指相對於儒、道、墨、兵、法諸家的戰爭觀而言。再者我們瞭解一種戰爭觀的產生必有其歷史背景與深層的文化因素，因此筆者這裡論述的優劣，是將討論基準設定在其思想理論的可行性（現實性）與理想性（前瞻性）二點上，在〈兵略訓〉中，這二者除與時代的脈動息息相關，都和先秦的文化承傳密切關連。

一、對王政軍事觀的發揚

荀子在〈議兵〉篇中論述了儒家王道政治架構下的軍事觀，此與孔孟仁義之師，王政為本的理想基調是一脈相承的，並且透由荀子的深思擘劃，其理論頗具前瞻性，實現的可行性大大提高。漢帝國一統之初雖無餘力實行此種理想，卻提供了此種「種苗」生養的土壤與環境。〈兵略訓〉的軍事言論或可代表這種「果實」，〈兵略訓〉後來隨著淮南王劉安的叛變事件湮沒不

彰，然而它對《荀子》軍事思想的全面採擇無疑是它最大的優點。實際上我們瞭解荀子的戰爭觀並不限於儒家，身為戰國末年集諸家學術於一身的大儒，面對戰國以來不斷的軍事攻伐、失序的政治體制，道德禮法之破壞、社會民生之凋敝，他提出一套完整的治國藍圖。在其中軍事問題雖非全面而切要的問題，卻是不可迴避的重要議題，這包括：戰爭起源與社會資源分配的關係，人類欲求對戰爭的影響，物種天性與鬥爭的自然關連。更主要的則是：以仁義為原則的戰爭論，以政治為本、軍事為末，相輔相成的軍政合一論點。這些在荀子已開其端，卻由〈兵略訓〉對諸家的融貫予以闡揚。

然而我們要問，以儒家為主的戰爭觀既然有如此多優點，為何未能成為秦或漢帝國的指導思想呢？筆者以為其基本原因在採取「蓄勢作為」²⁸⁹。荀子主張應該務力於經濟政治上的完善，作為軍事強大的後盾，這是儒家的理想也是周朝以來的王政傳統。這種「蓄勢作為」在黃老思想的《四經》與具有法家意味的《管子》中仍有一定程度的共同性，甚至在兵聖孫武的名言「不戰而屈人之兵」中也多少透露這種訊息²⁹⁰。簡單的說〈兵略訓〉主張的乃一種以「道德為本」的蓄勢戰爭觀，它產生可能原因與內涵與以下兩點有關：一、戰國期間存在於諸國之間錯綜複雜的互動形勢，例如連橫、合縱等，讓各國瞭解軍事的結盟的重要，並使各國體悟政治修明在「一統天下」這個問題上的實際效能。其次由於戰國乃是一種多邊的對抗，任何一國的動向都會牽動多方的變化，敵我的消長往往不是二元的分析，而是多元的綜合。這種情況會使論兵者主張蓄勢待變，以靜制動，利用時勢，以守代攻，而將「創造時勢」、「以戰養戰」、「主動出擊」、「積極擴張」的戰爭思想置於次要的位置。這種情況只要看儒、道、墨、兵的義戰說仍然強調以天時、地利、人和

²⁸⁹ 蓄勢作為之是指：政治本位，軍事為末；先守後攻，以守代攻；避戰、慎戰、速戰等內涵。

²⁹⁰ 孫武這句話的重點當然是就戰爭態勢而論的，但仍與政治有一定的關聯，孫武主張先立於不敗之地，再採取優勢作為，仍是「先守後攻」的戰爭思想。

為勝戰之保證即可略知梗概。然而諸家之中，法家是唯一不主張義戰的例外，他強調的是軍事本位的強兵之策，是一種輕德重力的崇拜。他認為政治的目標只有依靠軍事力量才能完成，驗諸歷史，秦軍侵略性的態勢，確實讓互相觀望但求自保的諸國一一覆滅，成功的統一中國。就軍事成效言秦國是成功的，它的失敗是在帝國建立之後，尤其在二世之昏庸無能。可以說就軍事的實力與爭鬥戰略言，秦帝國相當成功，因此荀子在《議兵篇》對它的批判只說對一半。漢承秦後主張黃老，鑑於強秦帝國的滅亡，識者通常將矛頭指向嚴刑峻法，而在政治軍事上主張與民休息，大息兵戈，畢竟人民苦戰久矣。這個歷史的因素卻使戰國期間透由儒、墨、道諸子發展起來的蓄勢作為戰爭觀成為主流。從軍事本位的立場說，這種採取守勢、被動、內斂、陰柔型的戰爭觀，在加入避戰、慎戰的思想因子時勢必會讓論兵者極度重視領導統禦上道德精神、社會民生、人心歸向等政治、道德的因素，卻忽略了有時戰爭產生的必然可能導源於兩種價值觀念的衝突，或不同血統、語言之種族之間的磨擦，甚至只是生活方式不同的矛盾，而與王道政治毫不相干。實則這也可以解釋當漢帝國面臨內憂（諸侯國的擴權的威脅）、外患（西北蠻族的侵擾）時，漢朝帝王、臣子與某些深受黃老思想影響的大臣、文士之間對軍事問題的認知差異，他們的差異往往與這種戰爭觀相關。

二、〈兵略訓〉的中心思想是「道」，基調是道家的。老子的理想是「甲兵無所陳之」，莊子則絕對反戰。對於戰爭，道家一向的主張是避戰（不得已而戰），即便是強調鬥爭合乎天道，代天司殺的《四經》也把根本放在民生、政治，這種思考配合農業文明的背景，自然要發展出守勢作為的戰爭觀。雖然在兼顧道事的認知上，〈兵略訓〉試圖以王者軍制的設計予以補強，但在實際形勢中，守勢作為通常會先淪為被攻擊的一方，領導集團對使用軍事手段的時機與正當性的考慮，經常會降低軍事效能，而這不是「法道用兵」之神妙所能彌補的。

我們很難說「以道德為本的蓄勢戰爭觀」是優或是劣？或者這種戰爭觀

可能較適合中國的農業文明，可能維持更久的和平，而不會有類似西方的帝國擴張？但從戰爭的基本功能在保國衛民的立場來說，那顯然是較為保守的思考。

二、與《孫子兵法》之差異

〈兵略訓〉繼承《孫子兵法》的許多精華思想，在前面幾章已多有論述，這包括：廟戰（廟算）先勝的謀略，奇正用兵的戰略、戰術，以及在領導統禦上愛兵如子的效能講求等。可以說這兩部軍事論著有一脈相承的關係，若要討論二者的最大不同，或可從以下兩個範疇說明二者在政略、戰略、戰術上的差異：

一、理論型與經驗型之異：〈兵略訓〉談論戰略、戰術的中心思想是「法道」由於「道」的特性可以含攝戰爭規律，舉凡奇正、無形、快速、權勢、虛實等戰爭準則都可以使用「道」的概念詮釋，因此〈兵略訓〉之論戰略、戰術通常是原則性、哲理性的描述，顯現不夠落實嚴謹的現象，也欠缺實際操作的說明²⁹¹，像〈兵略訓〉對它所強調的無形、因乘、虛靜、持後等原則都未有實踐方法的具體說明。反觀《孫子兵法》完全是以經驗出發抽繹出理論，孫子論用兵能統合理論與實戰，理性與直覺，他講「形人而我無形」、「奇正互用」、「虛實相間」的詭譎多變，講因勢、創勢的「優勢作為」完全有實戰的基礎，說理縝密具體，深切有創發性，毫無空泛玄虛之感。相較〈兵略訓〉作者之缺乏實務經驗，差別極為明顯。

二、道德為本與智、力為上：〈兵略訓〉既以「儒、道為體」，必定主張以政治為本位，在政略、戰略上採取蓄勢的保守作為，強調用兵的恰當性；在領導統禦上則注重將帥的品德操守，強調動機的道德性。《孫子兵法》則不

²⁹¹ 就以同屬「諸子略」的《墨子》而言，他講兼愛非攻，反對大國攻取小國，對守城之事頗有研究，《墨子》書中〈備城門〉以下二十篇就詳備地的記載了墨子教授禽滑釐防守圍城的技巧，提出一套抵禦各種攻城之術的戰術。

然，孫武認為戰爭的唯一結果應該是勝利，如何使勝利對國家人民最有利，讓勝利付出最少的代價，才是軍事行動的唯一目的。因此《孫子》是以軍事本位來思考問題的，對政治與軍事的關連性，他所計慮的是能否提供「不戰而屈人之兵」的軍事效能，同樣的在愛兵如子的議題上，他重視的是行為目的的有效性，而非動機的正當與道德結果的一致性。孫子的認知很簡單：戰爭是「殘酷的智謀角力」，如果戰爭要以道德為本，那麼不戰屈人之兵，全國為上，未戰先勝的智謀就是最好的道德。

結語

<兵略訓> 融貫儒、道、墨、兵諸家之說，重新闡揚周文以來的王道軍事觀，並以「道」為終極原理，採擇孫子的戰爭思想，陶鑄了<兵略訓>獨特的戰爭觀。從政治實用的態度看《淮南子》或許直承戰國以來的黃老，然從思想內容上看，其「以道包仁義」，融儒入道，並以歷史上聖王為典範的理想軍事思想未必與戰國以來的黃老思想完全相應。並且由於它濃厚的理想性，與漢朝「雜王霸而用之」的主流政治態度也不必相合。

劉安這位嗜好讀書，廣交遊士，藏書豐富的諸侯王能編著如此鉅著，可謂漢初偉大的文化成就。在研讀完《淮南子》二十一篇後，個人深覺《淮南子》的每一篇都包羅深廣，不易研究，其主要原因在它博採先秦諸子之精髓，總匯先秦文化之成就。尤以《淮南子》第十五篇<兵略訓>乃論兵之言，它對內涵極豐富的先秦兵家戰爭思想皆廣為採擇，得其英華，因此缺乏基本軍事素養就難以切入其融貫的精髓與現實意義。事實上，先秦諸子的軍事思想及《武經七書》的中的任何一本兵家之言皆可成研究成一篇論文，因此要察其如何融裁諸家之精髓並不容易！在研讀完畢時，個人自覺對軍事專業的認知不足，不知如何下筆，而鑑於《淮南子》為漢初黃老思想之總結，乃將焦點轉向其對先秦戰爭觀的繼承與融裁，然而筆者又發現它涉及漢朝以前諸子思想中與軍事相關的政治、哲學諸議題，要梳理這些論題的發展脈絡已頗費

時費力，遑論深度地說出〈兵略訓〉是如何融貫他們成為西漢道家的政治實用學。所幸前輩學者已有不少研究成果，讓本論文能在此基礎上解決部分問題，進而提出疑點之處，推動《淮南子》的繼續研究。

關於《淮南子》研究的疑難與展望，個人願提出幾點心得：

一、透由探討《淮南子》每一篇的主題思想，歸納其共通性，以及梳理其「博採融貫」的內容條理，應可提供吾人對先秦學術更細緻深入的認識。

二、《淮南子》雖非成於一人之手，各篇作者或有不同，但各篇思想仍有一定程度的關聯。在探討一篇一主題時，除了先秦文獻，各篇之連結仍具有參考性。

三、有關心靈修養的議題學者雖多有論述，卻仍有深入探討的空間，〈兵略訓〉對將帥境界的論述是形容，也可能是實際的境界，對領導爭鬥者應有啟示。

四、從「法道用兵」的可能性、有效性，我們該如何理解許多學者對「道」與「道用」的解釋，並作出更細密的解釋？譬如「因形隨時而化」是否該被解釋為「對自然規律的理智觀察」，「對軍事形勢的充分認知與利用」？

五、承上，關於「對道體、道性的運用而能法道用兵」的部分，本論文未能深入剖析，譬如：奇正如何與道性的結合？五行相勝如何應用在實際的行軍布陣？將帥心靈修養與用兵作戰之軍事判斷有何關係？這些牽涉歷史研究的部分率皆需要更深入的探討，說出其軍事上的實際意義。

主要參考文獻

一、古籍及近人校注

- 1 . 《老子四種》 大安出版社 1999.2 一版一刷。
- 2 . 郭慶藩輯《莊子集釋》，華正書局 民國 69 年 10 月版。
- 3 . 楊家駱主編《新校本史記并附編二種》鼎文書局 民國 75.10 六版。
- 4 . 楊家駱主編《新校本漢書并附編二種》鼎文書局 民國 75.10 六版。
- 5 . 《國語》里仁書局 民國 69.9.15 初版。
- 6 . 李滌生著《荀子集釋》 民國 73.9 臺灣學生書局三版。
- 7 . 朱熹《四書章句集注》中華書局 2001.11 一版六刷。
- 8 . 王雲五主編 四部叢刊本 . 商務《墨子》第十五卷。
- 9 . 王雲五主編四部叢刊本 . 商務《管子》第二十一 卷。
- 1 0 . 王雲五主編四部叢刊本 . 商務《呂氏春秋》第二十卷。
- 1 1 . 劉寅《武經直解上 . 下》明成化年間趙英刊本。
- 1 2 . 《竹簡兵法 . 孫臏兵法殘簡釋文》河洛圖書編印 64.12 臺排初版。
- 1 3 . 《四書讀本》朱熹集註、蔣伯潛廣解 啟明書局。
- 1 4 . 《春秋左傳注》楊伯峻撰 , 漢京文化事業出版 , 民 76.9.30 初版。
- 1 5 . 楊家駱編《新語》世界書局之合刊本。
- 1 6 . 楊家駱編《韓非子集解》四部刊要本 , 世界書局民 68.9 七版。
- 1 7 . 曹操等注 郭化若譯,《十一家注孫子》華正書局 民 80.10 初版。
- 1 8 . 屈萬里著《尚書釋義》中國文化大學出版部印行, 民 69.8。
- 1 9 . 張雙棣著《淮南子校釋上 . 下》北京大學出版社 1997.8 一版一刷。
- 2 0 . 劉文典著《淮南鴻烈集解》北京中華書局 1989 五月一版二刷
- 2 1 . 何寧撰《淮南子集釋 . 要略》 1998.10 月一版一刷 北京中華書局。
- 2 2 . 王淮《老子探義》 商務書局 69.11 五版
- 2 3 . 張震澤撰《孫臏兵法校理》中華書局。

- 24 . 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》商務印書館 1996.7 初版二刷
- 25 . 《禮記》藍燈出版社《十三經注疏》本。
- 26 . 孫星衍撰《尚書今古文注疏》文津出版社民 76.9 出版。
- 27 . 陳奇猷《呂氏春秋校釋》華正書局 民 77.8 初版。
- 28 . 李零著《孫子古本研究》北京大學出版社 1995.7 一版一刷。
- 29 . 唐 . 王真《道德真經論兵要義述》台灣商務印書館。
- 30 . 《中國兵學通論》原名《草廬兵略》黎明文化事業民七 75.2 初版。
- 31 . 羅根澤著《管子探源》里仁書局 民 71.11 初版。
- 32 . 徐文助撰《漢書藝文志諸子略與兵書略通考》廣東出版社 民國 65.4 月。
- 33 . 張雙棣 . 張萬彬等編注《呂氏春秋譯注》北京大學出版社 2000.9 一版一刷。
34. 《銀雀山漢墓竹簡孫子兵法》北京.文物出版社 1976.10 初版一刷。
- 35.吳九龍釋《銀雀山漢簡釋文》北京.文物出版社 1985.12 初版一刷。

二、淮南子專著

- 1 . 李增著《淮南子》東大圖書民國 81. 7 月初版
- 2 . 李增著《淮南子哲學思想研究》台北洪葉文化 1997 . 10 初版一刷。
- 3 . 牟鍾鑒《呂氏春秋與淮南子思想研究》齊魯書社 1987.9 一版
- 4 . 熊鐵基著《秦漢新道家》上海人民出版社 2001.3 一版一刷。
- 5 . 陳德和著《淮南子的哲學》南華管理學院出版。
- 6 . 陳廣忠譯注《淮南子譯注》吉林文史哲出版社 1996.11 一版四刷
- 7 . 熊禮慧注譯《新譯淮南子》三民書局民 86.5 初版。
- 8 . 許匡一注譯《淮南子全譯》貴州人民出版社 1995.3 一版一刷。
- 9 . 于大成、陳新雄主編《淮南子論文集》文光出版社民國 64
- 10 . 于大成著《淮南論文三種》文史哲出版社民 64.7 初版。

三、近人著作

(一) 思想類

- 1 . 胡適著《中國中古思想史長篇下》遠流出版 1994.1 月初版五刷
- 2 . 徐復觀著《兩漢思想史》學生書局 民國 68.9 再版。
- 3 . 勞思光著《新編中國哲學史二》三民書局 民國 80.3 八版。
- 4 . 陳拱著《墨學研究》私立東海大學出版 民國 67.5 再版。
- 5 . 陳麗桂著《戰國時期的黃老思想》文津出版民 80.4 初版一刷。
- 6 . 陳麗桂著《秦漢時期的黃老思想》文津出版社 1997.2 初版一刷
- 7 . 余明光著《黃帝四經與黃老思想》黑龍江人民出版社 1989.8 一版一刷
- 8 . 劉笑敢著《老子》東大圖書 民 86.4 初版。
- 9 . 劉笑敢著《莊子哲學及其演變》中國社會科學出版社 1987。
- 1 0 . 金春峰著《漢代思想史》中國社會科學出版社 1997.12 二版一刷。
- 1 1 . 丁原民著《黃老學論綱》山東大學出版社 2000.10 一版二刷。
- 1 2 . 周桂鈿著《秦漢思想史》河北人民出版社 2000.1 一版一刷。
- 1 3 . 《老子哲學討論集》北京中華書局。
- 1 4 . 馮友蘭著《中國哲學史新編》1984 人民出版社。
- 1 5 . 陳鼓應《老子注譯及其評介》中華書局 1984 年版。
- 1 6 . 張立文主編《道》，中國人民大學 1989.3 初版一刷。
- 1 7 . 司修武著《黃老學說與漢初政治平議》學生書局民國 81.六月初版
- 1 8 . 胡家聰著《稷下爭鳴與黃老新學》中國社科院出版 1998.9 一版一刷。
- 1 9 . 《張岱年哲學文選·上》鄧九平編，中國廣播電視出版社。
- 2 0 . 李澤厚《中國思想史論》安徽文學出版社，1986。
- 2 1 . 安樂哲 (Roger.T.Ames)《主術 - 中國古代政治藝術之研究》滕復譯。北京大學出版社 1995.6 一版一刷。

- 2 2 . 任繼愈主編《中國哲學發展史》秦漢卷。
- 2 3 . 孫廣德《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》臺灣商務印書館 1994.1
初版二刷。
- 2 4 . 楊儒賓著民國 76.6 初版《先秦道家「道」的觀念的發展》國立臺灣大學文史叢刊。
- 2 5 . 趙載光著《中國古自然哲學與科學思想》湖南人民出版社 1999.11
一版一刷。
- 2 6 . 張端穗著《左傳思想探微》學海出版社 民 76.1 初版。
- 2 7 . 楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，巨流圖書出版 1993
一版。
- 2 8 . 鄭芷人著《陰陽五行及其體系》文津出版 1998.2 二版一刷。

(二) 歷史類

- 1 . 楊寬著《戰國史》台灣商務 1997 初版。
- 2 . 杜正勝著《古代社會與國家》允晨文化，民 81.10.20 出版
- 3 . 英人．崔瑞德．魯惟一編《劍橋中國秦漢史》中國社科院出版 1992.2
一版一刷。

(三) 軍事類

- 1 . 李訓詳《先秦的兵家》(本七十八年歷史研究所碩論)台大文史叢刊之八十八，民 80.6 初版
- 2 . 李浴日著《孫子兵法研究》頁 127 黎明文化事業出版 民 89.5 初版八刷
- 3 . 仝晰綱《青銅的戰神》上海學林出版社 1999.12 月
- 4 . 雷海宗著《中國文化與中國的兵》里仁書局民 73.3.1。
- 5 . 《先秦軍事思研究》金盾出版社 1990.5 一版。
- 6 . 史美珩著《古典兵略》洪葉文化事業 1998.2 初版二刷。
- 7 . 常安陸著《人文觀點的戰爭》幼獅文化事業 2001 初版
- 8 . 富勒著，鈕先鐘譯《戰爭指導》麥田出版社 1996.9.1 初版一刷。

(四) 其它

1. 《沈剛伯先生文集·上》，中央日報出版部民71.10初版。
2. 裘錫圭《文史叢稿》，上海遠東出版社1996.10第一版第一刷
3. 李學勤《簡帛佚籍與學術史》，時報文化出版1994.12.20初版一刷)
4. 李零《中國方術考》，北京人民中國出版社1993.12一版一刷
5. 李零《李零自選集》，廣西師範大學出版社，1998，二版。
6. 陶鴻慶著《讀諸子札記》
7. 陳廣忠《劉安評傳》，廣西教育出版社1997.8一版二刷。

三、學位論文（依時間順序）

1. 陳麗桂撰 臺灣師大國文研究所72年博士論文《淮南鴻烈思想研究》
2. 郭立民撰 政治大學政治學研究所78年博士論文《淮南子政治思想》
3. 吳順令撰 臺灣師大國研所81年博士論文《先秦軍事謀略思想研究》。
4. 丁琇玲撰 中興大學歷史研究所83年碩士論文《銀雀山漢簡孫臏兵法之研究》。
5. 黃琪撰 東海大學哲學研究所84年碩士論文《淮南子「道」之研究
天地人治道之貫通》
6. 林靜茱撰 臺灣師大國研所90年博士論文《帛書黃帝書的思想體系》
7. 白崢勇撰 臺灣大學中文研究所90年碩士論文《先秦儒墨法軍事思想研究》
8. 韓大勇撰 南華大學文學研究所90年碩士論文《孫子戰略戰術思想研究》

四、期刊、學刊、文集

1. 丁原民〈淮南子·兵略訓與孫子兵法〉《孫子學刊》1993第三期。

- 2 . 谷中信一〈從《兵略訓》看齊文化對《淮南子》成書的影響〉《管子學刊》1993 第三期。
- 3 . 陳麗桂撰〈淮南子論兵〉《教學與研究第十二期》。
- 4 . 谷中信一著〈淮南子·兵略訓論略〉《孫子學刊》1993 第三期。
- 5 . 丁原民著〈《淮南子》道論新探〉《齊魯學刊》1994.第六期。
- 6 . 潘雨廷著〈論尚黃老與《淮南子》〉陳鼓應主編《道家文化研究》第一輯，北京三聯書店。
- 7 . 周立升著〈《淮南子》的易道觀〉陳鼓應主編《道家文化研究》第二輯。
- 8 . 美.Sarah A Queen〈董仲舒與黃老思想〉陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯。
- 9 . 陳鼓應著〈先秦道家研究的新方向---從馬王堆漢墓帛書《黃第四經》說起〉陳鼓應主編《道家文化研究》第六輯。
- 1 0 . 陳麗桂著〈漢代的氣化宇宙論及其影響〉陳鼓應主編《道家文化研究》第八輯。
- 1 1 . 加拿大.白光華著〈我對《淮南子》的一些看法〉陳鼓應主編《道家文化研究》第十二輯。
- 1 2 . 王叔叔岷〈《淮南子》引《莊》舉偶〉陳鼓應主編《道家文化研究》第十四輯。
- 1 3 . 丁原民著〈《文子》與《淮南子》思想之異同〉，《文史哲》1994.第六期。
- 1 4 . 曾達輝著〈重探《淮南子》的流衍史—評羅斯著《淮南子》版本史〉書目季刊第三十一卷第二期。
- 1 5 . 于大成著〈淮南鴻烈兵略校釋〉《文史哲學報》。
- 1 6 . 陳劍坤.周軍著〈略論《淮南子》與黃學的關係〉淮陰師專學報 1997 第四期。
- 1 7 . 梁宗華著〈漢初社會對黃老之學的選擇應用〉《管子學刊》1995

第二期。

- 18 . 廖名春著〈荀子兵論初探〉十堰職業技術學院院報 1998 第四期。
- 19 . 張高評著〈左傳兵學及其思想〉，《中華文化復興月刊》第十七卷第七期。
- 20 . 丁原民著〈《淮南子》對《管子》四篇哲學思想的繼承和發展〉《管子學刊》1995 第三期。
- 21 . 陳鼓應著〈從呂氏春秋到淮南子論道家在秦漢哲學史上的地位〉一文《台大文史哲學報》第 52 期 2000.6。
- 22 . 周紹賢〈黃老思想在西漢〉《國立政治大學學報》第二十六期民國 61.12。
- 23 . 何炳棣〈《老子》辯證思維源於《孫子兵法》的辯證〉2001《中央研究院·蕭公權學術講座》純智文教基金會贊出版。
- 24 . 方一鳴著〈克勞賽塞維茨「戰爭論」的認識與評析〉《國防雜誌》第十一卷第六期。
- 25 . 徐希燕著〈墨子的軍事思想述評〉松遼學刊第三期 2001.6
- 26 . 于孔寶著〈姜太公輔周治齊及其謀略智慧〉齊魯學刊 1994 第五期
- 27 . 徐漢昌著〈管子之軍事思想〉《中國國學》第十七期
- 28 . 黃樸民著〈管子軍事思想探析〉《中國文化月刊》
- 29 . 陳廣忠著〈淮南子黃老道學的集大成〉《鵝湖月刊》第二十五卷第十期
- 30 . 陳麗桂著〈八十年來的淮南子研究目錄〉《書目季刊》第二十五卷第三期。
- 31 . 高齡芬著〈黃帝四經與荀、韓、淮南子法、刑名理論的比較〉《鵝湖月刊》第二十五卷第八期。
- 32 . 陳麗桂著〈淮南鴻烈的內容體系與價值〉《中華文化復興月刊》第十八卷第四期。

- 33 . 賀凌虛著〈淮南子的政道與治術〉《思與言》第九卷第一期。
- 34 . 陳德和著〈試論淮南子道家思想的類屬〉《鵝湖月刊》第二二卷第七期。
- 35 . 陳麗桂著〈淮南子論政〉國立中央圖書館館刊新十八卷第二期。
- 36 . 徐漢昌著〈先秦諸子學說淵源析論〉《孔孟學報》七十三期。
- 37 . 詹哲裕著〈漢初黃老思想下「禮法」合流之探析〉復興崗學報五十二期。
- 38 . 鄭良樹著〈孫子軍事思想的繼承和創新〉《漢學研究》第十卷第二期。