

【教育部名栏·孙子研究】中国兵学史研究专题

先秦兵学从“礼”到“权”的演化理路

——从《司马法》到《孙子兵法》

马 硕

(广东省社会科学院 历史与孙中山研究所, 广东 广州 510635)

摘 要:中国礼乐文化的兴盛时期也是“礼”在军法中充分展现的时期,以治军为基础的《司马法》奠定了中国兵学发展的基础。《司马法》是礼乐文明运用于军事领域内的典范,但随着“礼崩乐坏”的时代变化,《司马法》越来越不适用于春秋中后期至战国时期的频繁战争。以用兵艺术为代表的《孙子兵法》,在指导战争制胜的方面成为“权”变的杰出范例。从《司马法》到《孙子兵法》,体现出先秦兵学从“道”到“术”的转变,这对中国后世的兵学发展产生了重要影响。

关键词:先秦兵学;礼;权;《司马法》;《孙子兵法》

中图分类号: E 892

文献标识码: A

DOI:10.13486/j.issn.2097-4973.2024.02.003

何为“礼”?何为“权”?一言以蔽之,“礼”为自敬敬他,“权”为衡量决断。“礼”始见于商代甲骨,其本意为祭神,自周公制礼作乐后,“礼”从由上而下的治国理念延伸到了齐家修身之说。《礼记·曲礼》言:“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。”从“定”、“决”、“别”、“明”中可见,礼是对某种标准、秩序的先验性判断,先有了判断,然后施于言行,最后礼成。中国兵学的根基不仅是中国文化的核心重要部分,更从常与变中生发出别具一格的兵学理论。从学界的既有研究来看,李桂生的《先秦兵家研究》探讨了兵家与先秦诸子思想的关系,以及先秦兵家的人文主义精神及其当代价值^[1];程远的《先秦战争观研究》分析了先秦战争的指导思想从“天命”到“人本”的流变过程^[2];刘庆从中国古代兵学发展的三个阶段与三次高潮中归纳了中国兵学体系的发展脉络^[3];黄朴民从文化的角度探讨了先秦军

事思想发展的必然性^[4];以及曹静对先秦兵家的军事伦理思想研究等等^[5]。这些学者的研究对于先秦兵学从“礼”到“权”的演化理路无疑有着启沃之功。然而,军礼之道在兵学的实践中为何无法推行,《孙子兵法》为何需要以“术”示人的缘由还有很大的探讨空间,基于此,笔者从“礼”与“权”的相斥性以及中国古人对制胜之道的理解等方面做了进一步的思考。

一、先秦兵学中的“礼”、“权”之辩

从对自然科学的掌握而言,殷商时期的中国人仍处于蒙昧阶段,在一般情况下,人容易对自己不熟悉的事物保持一份敬畏,因此,殷商人的“尚鬼敬天”便可理解为是当时人们在客观条件下的自然选择。在这一前提下,可以想象历代商王会在一定程度上凭借着不可知力的威慑作用对百姓进行统治,因此,虽然其时诸侯众多,非到

收稿日期:2024-07-07

基金项目:国家社科基金后期资助一般项目“中国礼仪文化与小说叙事”(22FZWB068)

作者简介:马 硕(1982—),女,广东普宁人,副研究员,文学博士,主要从事文化人类学研究。

E-mail:mashuo@vip.sina.com

无可忍受之时,大体上都会服从于共主商王。随着社会的发展以及对占有资源的需求,众多的部落之间的摩擦及冲突不可避免且愈加升级,如何维持社会、政治环境的和谐稳定,便是天下共主必须要重视的问题。

应该说,只要君能为君,则臣能为臣,“无怠无荒,四夷来王”^{[6]63},这即是“礼”文化所认可的君仁臣义。一旦这种“契约”被打破,出现如商纣王般的“独夫”,便有“诸侯不期而会盟津者八百诸侯”^{[7]156}要跟随周武王对其讨伐。有鉴于此,周王朝将“尚鬼敬天”的重点转移到了“敬人爱人”上。如桓公问管仲:“昔三王者,既弑其君,今言仁义,则必以三王为法度,不识其故何也?”管仲答曰:“昔者禹平治天下,及桀而乱之,汤放桀,以定禹功也。汤平治天下,及纣而乱之,武王伐纣,以定汤功也。且善之伐不善也,自古至今,未有改之。君何疑焉?”^{[8]379}桓公此问包含着复杂的心理状态,从君的身份而言,自然希望臣下的效忠与付出不以任何条件为代价,即便自己“好酒淫乐,嬖于妇人”^{[7]135},也不应遭到臣下与百姓的背弃。管仲的回应则毫不客气,他认为,上有善下则从,上无善则下伐之,这几乎如春夏秋冬四季变换一样天经地义,因此汤、武的改朝换代唯有功而无过。

虽然以有道伐无道是礼的要义所在,却还是有如伯夷叔齐者不赞同于此,二人提出“父死不葬,爰及干戈,可谓孝乎?以臣弑君,可谓仁乎?”^{[7]2583}姜太公与孔子认为,伯夷叔齐为“义人”、“仁人”,但其思想的确迂腐,因为武王伐纣并非为了成就自己的仁孝之名,而是解救百姓于水火,纣王不亡,则天下人受难,如武王誓言所说,“抚我则后,虐我则仇。独夫受,洪惟作威,乃汝世讎。树德务滋,除恶务本,肆予小子,诞以尔众士,殄歼乃讎”^{[6]361-362}。所以在孟子看来,武王所为绝非是以臣弑君,而是诛一个叫纣的匹夫。由此可见,“诛纣”其实是臣对君的一种权变行为,在仁义不得、礼信全无的环境下,为了重新维护礼的秩序,战争就是一种必要的手段,古兵书《司马法》即脱胎于这种认识。

唐人李靖认为《司马法》为姜太公所作,言:“周之始兴,则太公实缮其法,始于岐都,以建井亩,戎车三百辆,虎贲三千人,以立军制。六步七

步,六伐七伐,以教战法。陈师牧野,太公以百夫致师,以成武功,以四万五千人胜纣七十万众。周《司马法》本太公者也。”^{[9]179}如果李靖之言可信,那么,《司马法》中的战争观就可看作是古齐国治国理念的基础,其中“故国虽大,好战必亡;天下虽安,忘战必危”^{[10]173}很有可能就是太公承商启周之后的感叹。居安思危的意识使太公作《司马法》时看到了治国与治军之间的辩证关系,后他受封于齐,更不断强调治国是治军的保证,治军是治国的基础。这种理念始终影响着后来的齐国文化,在整个春秋战国期间出了田穰苴、孙武子、孙臆等著名军事家,为其他国家所忌,成为六国中真正意义上被秦所灭的最后一个国家。齐国的政治并非一直清明,但从《国语》、《左传》、《管子》、《晏子春秋》、《墨子》、《孟子》、《荀子》所记的内容来看,齐国诸侯对于治军的热情似乎远胜于其他诸侯。

《司马法》认为,三代之前道德兴盛,“古者贤王,明民之德,尽民之善,故无废德,无简民,赏无所生,罚无所试。有虞氏不赏不罚,而民可用,至德也。夏赏而不罚,至教也。殷罚而不赏,至威也。周以赏罚,德衰也”^{[10]197}。三代以下,人们对社会进入无道、无德、无仁、无义,只剩下礼制治理民众的社会状态达成了普遍共识,既然道德已经衰败,就只能因时、因地而制宜,如果还寄希望于天下德之大化,从诸侯到民众都不纷不争,既不现实也不可能。于是,赏的方面在于祀,罚的方面在于戎,治国者以内修国政,外修武备来期冀国泰民安。于是,虽然这一时期诸侯林立,但由于彼此之间的宗族血缘及姻亲关系,各诸侯国在大部分情形下都能维持基本和谐的环境。

即便如此,从春秋早期一百四十余个诸侯国到战国初期只剩下二十三个诸侯国,再到战国末期只剩下十余个诸侯国的残酷现实来看,春秋时期的战争肯定不只是“兴甲兵以讨不义”这般简单,既然如此,每个不愿被他国吞并的诸侯国家就都需要去正视“兵”之用。更进一步来说,军事实力越强,国家越安全,无论是出于国家安全的考虑,还是好胜心的驱动,军备竞赛都会在自觉或不自觉中逐渐发展扩大,只是说,春秋期间的治军重点仍在于礼治与仁政,至少在表面上,有军事实力的诸侯对犯有“九伐之法”之国的征讨

原则也仍然建立在“仁义”的基础之上。

春秋时期与战国时期的战争有极大不同,黄朴民教授认为,在“尊崇‘军礼’的社会思潮氛围影响下,春秋中期以前的战争,总的看来,更多的是以使敌方屈服归顺为基本宗旨。当时的军事威慑要明显多于战略会战,即以军事威慑和政治外交谋略来迫使对方接受自己的条件”^{[10]158}。可以这样认为,在军事行动中贯彻的“礼”,使对战的双方更倾向于“阳谋”(仁政)而非“阴谋”(权术)。究其原因,一方面是物质的匮乏以及技术的极度落后使当时民众需要花费大量时间在衣食住行上,能够吃饱穿暖、不生病已经耗费了底层人民的极大精力,地广人稀的居住环境并不会激发人对资源进行争夺、抢占的兴趣。因此,在春秋期间,战争集中于上层社会有其客观原因,而统治阶层既然以“上流”自居,就必然要顾及“礼”的约束。从另一方面来说,热衷于权谋的智者并不以争斗、竞争来引导民众,“绝圣弃智”、“绝巧弃利”是统治阶层治理民众的重要方式,而这种理念总会存在边界的模糊性,于是,即便是在贵族的阶层中,“以礼为固,以仁为胜”也占有相当的分量。

需要注意的是,虽然《司马法》被认为是治军仁义、礼让的典范,但已经暗含了“权变”的因子。《仁本篇》开篇即言:“古者以仁为本,以义治之之为正。正不获意则权,权出于战,不出于中人。”治国是治军的基础,“治”需正,“战”则需权。如果将一个国家比做一只手,“治”与“权”的关系即为手心、手背的关系。正“治”为阳,权“战”为阴,如同手背为阳,手心为阴,一只手不可能只有手背的存在而没有手心,也不可能只示人以手背而不示人以手心,此二者相互依存共同构成一个整体。钱穆先生在论及治守时说:“制度既难十全十美,更不当长期泥守。此非有一番精力,不能贯注。否则三千年前出一周公,制礼作乐,后人尽可墨守,何须再有新的政治家?”^{[11]312}任何制度的产生都源于当下的社会环境与需要,社会会发展,环境会变化,因此,所有的长治久安必定建立于不断地调整、更改和适应之上,从这个意义上来说,礼治的基础就是权变。

由于史料的缺失,春秋过渡到战国的内在动力在学界并无统一的说法,雷海宗先生认为春秋

末年的吴越之争是一个标志。越王勾践距离中原文化圈较远,对于“礼”的认知与践行远不如同时期的其他诸侯,而竞争的本质要求就是比较,而比较又是一种消耗,如果任由比较得以持续,最终的结果必然是一方对另一方的消灭。正因为古圣先贤深谙于此,才以“礼”来节制。一旦“礼”被打破,就必然会开启被持续效仿的纷争。雷海宗说:“前此大国互相并无吞并的野心,对小国也多只求服从,不求占领。吴国仍有春秋时代的精神,虽有灭越的机会仍然放过,但伍子胥已极力主张灭越。后来越国就不客气,把横行东南百余年的吴国一股吞并。从此之后,这就成为常事。”^{[12]12}勾践未必是第一个要致对方于死地的诸侯,但之前的诸侯要么畏惧于“礼”,要么所吞并之国的国际影响力不大,这使勾践在一定程度上以一己之力,真正开启了一个战国时代的到来。随后,三家分晋之事确使诸侯各国收起“文质彬彬、礼让爱人”的态度,进入了灭他国以自保的状态。

“礼”一旦被破坏,就难以再重回原本的面目,这也是宋襄公身处于虎狼之间,却在战争中申以古礼导致败军亡国,因而被嘲笑“迂远而阔于事情”^{[7]2847}的根本原因。从这个角度来考察《司马法》,其实用性就远不如《孙子兵法》的直截了当。相较于《司马法》“杀人安人”、“攻国爱民”、“以战止战”的思维,《孙子兵法》更重视如何从技法方面去赢得一场战争,其中“兵者诡道”、“兵以诈立”之说更容易成为立等可就的操作办法。战国期间的诸侯普遍认为,以正治国虽然合乎于道,但成效难以见于当世,在你死我活的斗争中,只有见效迅速的“以奇治兵”才能受到青睐,这也是韩非子所谓的“上古竞于道德,中世逐于智谋”^{[13]487}之说。

二、“制胜之道”的流变与内在演化脉络

尽管周王室在周平王东迁后已经开始衰败,但在王道盛行的春秋时期,大国并不以现代意义上的霸主而自居,若要为实际上的天下主,更重要的是维持诸侯国之间的平衡,使其余各国“心服”而非“力服”。于是,在军事实力之外,社会舆论也成为大国形象的一个重要方面,在这种情况下,战争制胜的目的必然不能是掠其百姓,攻其

城池,而是“杀人安人,杀之可也”,如孔子杀少正卯;“攻其国,爱其民,攻之可也”,如楚庄王平陈叛逆后复陈;“以战止战,虽战可也”,如齐桓公助燕败山戎。可见,“春秋五霸”所参涉的战争至少在表面上不以自身的利益为出发点,否则,楚庄王大可将陈国并入楚国的版图,而齐桓公更无必要损兵折将,翻山越岭地“为他人做嫁衣裳”。

权谋的出现,源于弱者的不甘心。盟主作为“大家长”的姿态未必能善始善终,其余诸侯国也未必愿意沉耽于“被保护”而停止成长,更何况“礼”(理)原本带有主观决定论的嫌疑,“我之良药,彼之砒霜”正是不同认知下的真实写照。继齐桓公与晋文公之后,楚庄王的称霸已经或多或少地是一种竞争意识的使然,尤其是“问鼎”一事,更体现出此位霸主的“不臣”之心。从另一个层面来看,王孙满虽然义正词严地以一番“在德不在鼎”的话语使楚子不敢小觑周室,但也足以看出其中的勉强和无奈。

到了战国时期,周王室彻底衰微,诸侯国之间的关系阴晴不定,因此战争纷起,尽管每一场战争都非旷日持久,大国之战的结局通常也是握手言和,但可以确定的是,只要发生战争,就会伤害彼此之间的信任与感情。甚至可以说,从周室东迁,郑庄公阴伤兄弟、母子之义后,就启动了多骨诺米牌的一系列连锁反应。尤其到了春秋中后期,每一次新的战争都能从前一次战争中找到缘由。如乐毅给燕惠王的书信中言:“先王命之曰:‘我有积怨深怒于齐,不量轻薄,而欲以齐为事。’臣对曰:‘夫齐,霸王之余教而骤胜之遗事也。闲于兵甲,习于战功。’”^{[14]1104}姑且不论燕王竟然将报复齐国作为国家的首要大事,只说“上有好者,下必甚焉”,就可知燕国的文臣武将出于对燕王报复心的“投其所好”,大多会将国事的重点放于对外战争而非治国安民之上。齐国是东方大国,燕国的实力远在其下,但乐毅感燕昭王的厚遇之恩,于是处心积虑为燕王策谋。可以说,乐毅之谋几乎全出于《孙子兵法》。孙子在《谋攻篇》中言:“用兵之法,十则围之,五则攻之,倍则分之,敌则能战之,少则能逃之,不若则能避之。”虽然在战场上,情势瞬息万变,弱未必不敌强,少未必不敌多,但在多数情况下,毕竟兵多将广能够占据主动权,乐毅因此建议燕王结好于

赵,然后以利劝导楚、魏、宋,这样一来,就可“举天下而图之。”果然,在乐毅的图谋之下,“齐王逃遁走莒,仅以身免。珠玉财宝,车甲珍器,尽收入燕,大吕陈于元英,故鼎反于历室,齐器设于宁台。蓟丘之植,植于汶皇”。可谓完成了燕昭王的夙愿。

然而,被打到落花流水的齐国又怎肯甘愿服输,于是,又开启了来自齐国的新一轮战争谋略。战争的规模只会越扩越大,因为补充战斗力的急切需要,原本集中于贵族之间的战争不得不扩大参战者的层级,直至举国上下全民皆兵。而为了动员“民”,就必须给“民”以参战的充分理由,在战士还没有成为一个固定的群体之前,爱国就是民众在论“公”与论“私”中结合的最佳点,乃至说,当时的国民越是爱国,就越容易扣动战争的“扳机”。雷海宗先生认为,“爱国思想本由列国竞争所产生”^{[12]21},在“家天下”的文化氛围之内,每一位中国人都有根深蒂固的传统家国观念,事实也的确如此,国之不存,家将焉附?因此,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的另一个含义就是即便处于社会最底层的民,只要他为国而战,就意味着大忠、大孝、大勇、大仁与大义。

但是,任何事物都是辩证存在的,在爱国的范畴中,国民只有独爱没有兼爱。雷海宗先生因而又说:“爱国观念中消极成分较积极成分浓厚得多。爱国志士与其说是爱本国,不如说是恨别国。恨恶别国,轻视别国,是爱国观念的必需条件;要不然,爱国观念就必渐渐衰弱以至于消灭。”^{[12]21}当然,由于雷海宗所处的时代背景,其认知具有偏激的一面,爱国观念中的消极成分或许之,但绝非要大于积极成分。战争本身就是人类文明进程中的特殊现象,只是话虽如此,在战争年代,“爱本国”与“恨别国”的确存在不胜枚举的现实依据,如秦国人可能会憎恨他国顽强抵抗;六国人则可能会憎恨秦国霸道残横。到最后,每个国家都必然会在战争中感受到疲惫和绝望,由于不断的伤亡,然后产生一种的疯狂念头,即通过毁灭对方来终结战争。赵鼎新先生认为:“如果某个国家在战争中被一次性地彻底毁灭,这个国家就不会有从战败中吸取教训以调整自身的机会。”^{[15]27}从吴越之战中可见,吴王倘若听

从伍子胥之言而灭越，越王勾践就不会有卧薪尝胆的机会，吴王也不会遭遇日后的灭顶之灾。

在战争的铁蹄下，《司马法》的“以仁为本”显露了无力感。应该说，礼崩乐坏起始于对规则的挑战者，东周期间，处于中原文化外圈的诸侯国首先意识到，相较于文化内圈的诸侯国而言，他们对“礼”的遵从收益更小而成本更高。如果放弃对“礼”的遵从，他们损失的可能仅仅是虚名，得到的却是人口、土地、物资、珍宝等实际利益，逐渐地，这种认识由外及里地影响到了整个中原文化圈。事实上，人性的弱点决定了人对精神的需要必须建立在物质的基础之上，而物质对人类精神的满足又往往存在迷惑性，它会使人混淆“需要”与“欲望”之间的界限。

开弓没有回头箭，只要有人尝试过驱逐礼义所带来的好处，并且奉此为圭臬，其余人也就不得不随之改变游戏的规则。从春秋到战国，劣币驱逐良币的情形，几乎可以成为后人想象当时社会精神转变的图景。而欲望一旦被激发，“礼”就是一种令人不快的束缚和障碍，更何况，在战胜者的视阈中，除可见的实际利益外，还有更多不可见的利益，即当一个国家为其他国家所畏惧时，不仅能提升本国的话语权，更能在许多国际事务的决断中拥有更多的选择权。既然战争的奖赏如此巨大，其代价也必然不菲，孙子因所以说，“不尽知用兵之害者，则不能尽知用兵之利也”。问题在于，战争未启之前，参战的双方都不会认为自己是被战神遗弃的一方，哪怕有一方最终全军覆没，但在战争未始前，胜负也未曾可知。胜负的不确定性使战争有了能被操控的可能。强者自然可以凭借自己优良的军备、庞大的军队形成强大的攻击力，但纵观已经发生过的战争中，以少胜多、以弱胜强之事也时有发生，那么，强者未必胜，弱者未必败，便显而易见了。更何况，虽说战国时期社会风气大变，但弱肉强食的现实外，毕竟还包裹着一层千疮百孔的“礼”的外衣，这一客观前提也使谋略有了可控施展的空间。

战争的本质是双方的死生对决，一场关键的战争背后甚至是一个国家的兴亡存灭，因此，无论强者还是弱者，在决定参战后都不会视之为儿戏。李零认为，战争是对人类道德的挑战，“在用兵的问题上，没人可以靠道德吃饭。泓之役，宋

襄公的死就是教训。从此谁都知道，战争是靠‘兵不厌诈’”^{[16][21]}。强者的目的是“不战而屈人之兵”，弱者的目的则是“求胜”，这中间仅有程度的差异而无本质的不同，只要能实现目的，无论何种手段都可以被接受。既然手段是实现目的的必要途径，而且无须担负道德的重任时，孙子也就直言说：“兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近，利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之。攻其无备，出其不意。”简而言之，在用兵的技巧上需要“连蒙带骗”。

然而，话说回来，“兵以诈立”其实适用于实力并非过分悬殊的双方之间，在绝对的战斗力量面前，“诡道”几乎毫无用武之地，正如经历了几代君主经营的秦国，在战国末期横扫六合，韩、赵、魏、楚、燕、齐未必没有擅兵之将，但秦国“虎狼之师”其势已成，苏秦的“合纵”又遭瓦解，一众诸侯国除了等待被灭，似乎也无更好的出路。于是，虽然孙子认为攻城之法并非上策，但秦师通过不断地攻城、破城，到底还是为其迎来了大一统的天下。

三、从“礼”到“权”的利弊反思

真正的“礼”必然符合“中庸”之道，唯中庸才可“执其两端，用其中于民”。（《礼记·中庸》）但早在春秋时代，孔子就意识到中庸难以实现，无论是贤者或是不肖者，都容易或过之或不及。当个人的偏执叠加到国家层面时，其走向就会左右摇摆，而对其纠正的方式就必然是“以偏纠偏”。“以仁为本”并非要将“仁本”放大到无以复加的地步，重“仁”的孔子在遇见有人问“以德报怨，何如？”时，不假思索地回应道：“何以报德？以直报怨，以德报德。”由此可见孔子对于“仁本”的真实态度，即以怨报怨固然不对，但以德报怨也会因为仁爱的过分施展而影响它的正确走向，因此，在报“怨”的问题上，应该以正直为导引。但事实证明了“正不获意”才是历史的常态，于是，战争作为“纠偏”之“权”，就不仅需要被治国者认同，更需要被重视。

中国的兵学思想由《司马法》肇始，其中的仁本思想决定了古军礼的作战原则势必要“先礼后

兵”，但礼与战原本就是对立的两端，礼不求胜，战则求必胜，此二者相互不容，因为礼若能行之，不必要战，如若非战不可，则礼存之无用。儒家文化并不反对战争和用兵，“礼义征伐自天子出”原本就是王者的分内之事，但同时也认为礼有常，所以可以为恒法；权为变，所以不可常用。对于统治者而言，战争只是手段，“统”和“治”才是目的，为了维护国家的长治久安，才不得不在特殊情况下借助战争以达成，至于孙子所言的“不战而屈人之兵”的境况更多是一种理想，现实是“伐兵”与“攻城”总在“伐谋”与“伐交”的身后如影随形。

到了春秋中后期，诸侯之间实际上已经积累了不少不可调和的矛盾，所以，当社会舆论非要敌对双方以“仁义”的作战宗旨为束缚时，其结果不外乎是彼此对仁义礼让的嗤之以鼻。舅犯言：“繁礼君子，不厌忠信；战阵之间，不厌诈伪。”^{[13]377}战场不是游戏，总会伴随以伤亡，没有人会对己方的流血、牺牲无动于衷，更何况在古战场上，一同作战的人往往存在着或多或少的亲属关系，这对于双方仇恨的增长更是雪上加霜。《司马法》的实施在很大程度上依靠作战双方对契约的共同遵守，如“不违时，不历民病，所以爱吾民也；不加丧，不因凶，所以爱夫其民也；冬夏不兴师，所以兼爱其民也”。又如，“逐奔不过百步，纵绥不过三舍”、“成列而鼓”以及“争义不争利”这些说法本身没有任何差错，然而双方之中只要有一方藐视这些仁义范式，那么，遵守道义规则的一方所面临的就可能是灭顶之灾。在周王室还有号召力的情况下，或许双方还会以军礼为法，因此一旦违反约定，可能将付出较之战胜更为高昂的代价。周王室的衰微，一方面促成了诸侯的快速成长，另一方面也失去了对诸侯的控制和影响。这样一来，大战当中没有诸侯敢于赌对方仁义与否，对方一旦无仁无义，己方就是国破家亡，甚至还如宋襄公一般落得千百年的耻笑。反不如先求战胜，后再施以仁义，反而能将损失控制在最小范围，正如晋文公会采用舅犯之谋求胜，却在论功行赏时将否定诈谋的雍季列于功臣的最前列。

在现实的面前，《司马法》对兵法对战的指导显得越来越力不从心，如子鱼所言，“明耻教战，

求杀敌也。伤未及死，如何勿重？若爱重伤，则如勿伤；爱其二毛，则如服焉。三军以利用也，金鼓以声气也”^{[17]434}。三军就是要为国家所用，如果明确了战争的目的却瞻前顾后，已经投入了战斗却大谈仁义，除了迂腐之外，也实在无以名状。更进一步来说，对敌军的仁慈就是对己方的残忍，将己方将士的生命寄托于敌方的道德素养之上，则更逊于纸上谈兵。战争与道德原本就是背道而驰的两端，若一定要在战争中论仁义，在仁义中求战，便“不可避免地限制并扭曲了反映暴力活动本质规律的兵学的正常发展”^[18]。凡是非正常发展的事物则一定不能持久，兵学同样如此，在司马穰苴、吴起、伍子胥、孙武等杰出兵学家的发展下，时人对战争已经有了与以往截然不同的认识，以仁义治国求胜太慢，以治兵全其国则时效快，在几乎三天一小战、五天一大战的战国时期，求仁求义的结果很可能是国家还未曾见治，就已经被隔壁的虎狼之师所灭，所以，当孟子身处于战国还在宣扬“王何必曰利？亦有仁义而已矣”时，虽然道理没错，却也的确不合时宜。

尽管《司马法》已经不能适应春秋后期的战争发展需要，但毕竟为后来的兵家奠定了治军、作战思路的基础。如“凡战，智也；斗，勇也；陈，巧也。用其所欲，行其所能，废其不欲不能。于敌反是”的思想到了《孙子兵法》中就被继承为“计利以听，乃为之势，以佐其外。势者，因利而制权也”。又如，“国容不入军，军容不入国。军容入国，则民德废；国容入军，则民德弱”之说，到了《孙子兵法》中就发展为“战道必胜，主曰无战，必战可也；战道不胜，主曰必战，无战可也。故进不求名，退不避罪，唯人是保，而利合于主”。趋利避害是人性的本能使然，战火一旦燃起，本能就会站在理智之上，因此，在现实的面前，诸侯才会对“义”的重视快速转向了“利”，而以“义”为基础的治兵理念必然不能适用于以“利”为基础的治兵方式，于是，胜负就不再困囿于诸侯的仁义与否，而是天时、地利、人和的缺一不可，然后才能说“吾以此知胜负矣”。

治国不同于治军，其中的二分思想在《孙子兵法》中有了更为具有的表现。在春秋早期，诸侯亲征之事时有发生，到了中后期就已不多见。而到战国期间，受到作战距离、作战时间的限制，

诸侯频繁亲征更成为不可能。于是,在战争期间,诸侯反而是军队的名义之主,将才是全军的实际之主,为了能制胜,“将在外君命有所不受”就成了古代治军作战的一条重要原则。既然将在战时可以行使杀伐决断之权,也相应地意味着要承担更多的责任,孙子由是言,“夫将者,国之辅也,辅周则国必强,辅隙则国必弱”。在文治不能充分发展的时代环境中,武备就是涵养文治的先决条件,文治不昌失国慢,武备不兴则失国快,将的重要性可见一斑。因此,孙子将“智”放在了将德的首位,而其次的“信、仁、勇、严”也可以说是“智”的延伸,无智则无信;无智之仁只是妇人之仁;至于何时、何处应勇应严,何时、何处应怯应宽,都需要有足够的智作为支撑。智的充分展现是兵法诡道得以成功的先决条件,于是,“以正合,以奇胜。故善出奇者,无穷如天地,不竭如江海。终而复始,日月是也。死而复生,四时是也。”“奇正相生,如循环之无端,孰能穷之哉?”为将者不仅知彼知己,更知阴阳五行、地势水火,那么,除了人力之外,天地星辰、草木鸟兽都可以为将所用,可倚助者无穷无尽,安有不胜之理?

然而,正如不能知战之害者则无以知战之利,不知权谋之害者也无以知其利。一方面,战争不但不能创造社会财富,反而对社会财富是种极大的消耗,纵使如孙武所言“因粮于敌,故军食

可足”,但到底还是存在着“远输”、“贵卖”等问题。为了求速战,则攻方会无所不用其极,为了与之抗衡,守方也需见招拆招,那么,在无意中拉长战争时长的诡诈权谋,便会加速社会财富的进一步消耗。另一方面,虽然说治军之法与治国之法不能等同视之,但在大战当中,无民则无兵,兵士与民众之间并无一条清晰的界限,更何况,庙算中的诡诈与谋略毕竟需要通过兵士才得以成,这对于日后重归于民的兵士而言,便会成为礼让风气的主动破坏者。作为道德的反面,诡诈权谋在不断触碰着人性的底线,在整个战争的过程中,诈谋的相互交错会使社会整体的道德氛围每况愈下,而已遭破坏的道德却难以在短时间内重建,败坏的道德又容易重新点燃战火,如此反复交替的结果就是社会财富终将毁于硝烟,而文化建设则一蹶不振。

中国兵学思想起之于先秦,用之于后世,且在千百年来足以傲世。发达的兵学并非是古人热衷战争的结果,反而是深谙“兵者,国之大事,死生之地,存亡之道”的缘由所在。事实上,文备与武功的标准或隐或显,放在哪个时代都可适用,即便是太平盛世,没有强悍的武功,也不可能维持绚彩的文治。从这个意义来说,回视从先秦“礼”到“权”的兵学逻辑理路,或许对认识当下世界格局的纵横捭阖也会有所裨益。

参考文献:

- [1]李桂生. 先秦兵家研究[D]. 杭州:浙江大学,2005.
- [2]程远. 先秦战争观研究[D]. 西安:西北大学,2005.
- [3]刘庆. 论中国古代兵学发展的三个阶段与三次高潮[J]. 军事历史研究,1997(4):88-101.
- [4]黄朴民. 简说先秦政治文明的发展趋势及其基本特征[J]. 浙江学刊,2011(3):85-92.
- [5]曹静. 先秦兵家的军事伦理思想研究[D]. 长沙:中南大学,2012.
- [6]林之奇. 尚书全解[M]. 陈良中,点校. 北京:人民出版社,2019.
- [7]司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,2014.
- [8]黎翔凤. 管子校注[M]. 北京:中华书局,2004.
- [9]黄朴民. 尉缭子·唐太宗李卫公问对[M]. 长沙:岳麓书社,2023.
- [10]黄朴民. 吴子·司马法[M]. 长沙:岳麓书社,2020.
- [11]钱穆. 国史新论[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2012.
- [12]雷海宗. 中国文化与中国的兵[M]. 北京:商务印书馆,2014.
- [13]王先慎. 韩非子集解[M]. 北京:中华书局,2016.
- [14]刘向. 战国策[M]. 上海古籍出版社,1998.
- [15]赵鼎新. 东周战争与儒法国家的诞生[M]. 北京:北京联合出版公司,2020.
- [16]李零. 唯一的规则:《孙子》的斗争哲学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014.

[17]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2016.

[18]刘庆.论中国古代兵学发展的三个阶段与三次高潮[J].军事历史研究,1997(4):88-101.

The Evolution Route from “Rites” to “Power” of Pre-Qin Military Science

—From *Sima Rangju's Art of War* to *The Art of War*

MA Shuo

(*Research Institute of History and Sun Yat-sen, Guangdong Academy of Social Sciences,
Guangzhou 510635, China*)

Abstract: The flourishing period of Chinese rites and music culture is also the period in which rites are fully displayed in military law. Based on military management, *Sima Rangju's Art of War* lays the foundation for the development of Chinese military science. *Sima Rangju's Art of War* is a model of the application of rites and music civilization in the military field, but with the change of the times of “the collapse of rites and music”, *Sima Rangju's Art of War* is more and more unsuitable for frequent wars from the middle and late Spring and Autumn period to the Warring States period. *The Art of War*, representing the art of military practice, has become an outstanding example of “power” change in guiding the victory of war. From *Sima Rangju's Art of War* to *The Art of War*, the change from Tao to art of pre-Qin military science is reflected, which has an important impact on the development of China's military science for later generations.

Keywords: pre-Qin military science; rites; power; *Sima Rangju's Art of War*; *The Art of War*

(责任编辑:许 金)

本 刊 声 明

本刊已许可中国知网(中国学术期刊(光盘版)电子杂志社)、北京万方数据股份有限公司(万方数据电子出版社)、重庆维普资讯有限公司、超星期刊域出版平台等在其各自的系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行及在信息网络传播本刊全文。作者著作权使用费和稿酬(即包括印刷版、光盘版和网络版等各种使用方式的报酬)一并支付。如作者对本声明持有异议,请在投稿时说明。

引用格式 马硕.先秦兵学从“礼”到“权”的演化理路:从《司马法》到《孙子兵法》[J].山东航空学院学报,2024,41(2):17-24. MA Shuo. The Evolution Route from “Rites” to “Power” of Pre-Qin Military Science: From *Sima Rangju's Art of War* to *The Art of War* [J]. *Journal of Shandong University of Aeronautics*, 2024, 41(2): 17-24.