

## 第肆章 呂氏春秋的政道論

政道論是以政治社會的一切現象為研究對象，包括政治社會（國家）的發生及其本質、型態及目的等相關理論。自古以來有不同型態的政治社會（見第壹章第一節註3說明），近代則以國家作為政治社會具體概念的通稱。十五世紀以降發展出近代國家的概念及組織型態，關於「國家」此一概念的理論發展，早期最重大的貢獻來自馬基維利（Niccolò Machiavelli 1469-1527）和布丹（Jean Bodin 1530-1596），前者認為國家實係一個自治體，以追求自身存在為目的的世俗組織；後者則強調「主權」，認為國家具有一種絕對且獨特的制定並執行法律的權威。十九世紀末，法學家及政治學家對國家已有部分共通的見解，認為國家是一種政治結合的型態，透國國家特殊的存在目的，國家和其成員間的結合關係和其他團體，截然不同，同時國家所擁有的權威（即主權）更是絕無僅有，主權的展現使得國家能支配、使用超乎尋常的實力，又擁有獨特的領域性質。二十世紀以降，學者因重點不同，分別從三方面深入探討國家的概念：一、國家作為一種力量：主要研究政治上的生存與有效的統治，強調國家應如何才能存續、發展。二、國家代表法律秩序：政府官員的權利及責任均由法律加以界定，法律決定政府官員的行為或執法方式是否合理，國家本身的意識並無意義。三、國家代表正當性：探究國家行為應遵從、依循何等原則，方具有正當性，例如強調社會福利、增進社會福祉等，此等原則應從一個國家的立國精神、民族文化或歷史傳統中求得。現時的國家或多或少皆履行上述所有功能，只是側重程度有所不同。

因此「國家」在通常的意義上，是指一個有一定地域的社會，這個社會內分政府和人民；此地域內的人民，服從決定社會生活的規則（法律）之合法性政治實體。其要素包括：國家擁有一群國民；國家擁有的國民中，有些具有公民權；國家具有統治的團體（即政府）；國家具有一定的領土；國家是擁有上述因素的秩序、狀態、組織或地位。（高永光，1995：14）

以下就呂書中相關論點分述之。

### 第一節 政治社會的起源及功能

對政治社會的功能設定不同，會形成不同的政治制度設計。如現代民主國家的功能被設定為一種法律秩序，要透過憲法來防止政府專制、保障人民自由，因此國家內涵要符合人權法治原理的正當性，其組織要符合權力分立與權力制衡的原理，而不僅僅是憑藉權力來統治。

而對於政治社會起源認知的不同又會影響到關於國家功能的設定。關於國家和君主的起源的問題，呂書從對當時相對於中原的邊遠地區的原始群居狀況作觀察和分析後，揭示出國家形成的發展路線是：群聚而居→暴傲者尊→設置天子。國家和君主是人類發展到一定階段的產物。〈恃君〉篇先從個體的人說起：「凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以卻猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲。寒暑燥濕弗能害，不唯先有其備而以群聚邪」指出就本能來說，人的爪牙不足以防衛自己，肌膚無法抵禦嚴寒和酷暑，勇力更難以擊退凶猛的野獸，但人卻能夠主宰萬物，制伏猛獸毒蟲，適應寒暑燥濕。其原因除了人有意識，能夠事先有所防備以外，主要還在於他們群聚而居，因此又說：

「群之可聚也，相與利之也。」每個個體的人，都可以從群聚而居中得得好處。然而「昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父。無親戚，兄弟、夫妻、男女之別，無上下長幼之道，無連退揖讓之禮，無衣服，履帶、宮室、畜積之便，無器械，舟車、城郭、險阻之備，此無君之患。」「非濱之東，夷穢之鄉，…揚漢之南，百越之際，……氐、羌、呼唐、離水之西，…雁門之北，…此四方之無君者也。其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息。以盡其類。」

古昔生民聚居既久，各種矛盾衝突不斷發生成為無序的群體，人們只知道母親不知道父親，沒有男女之別、長幼之序，更缺乏進退揖讓之禮，因而衝突不斷，爭鬥不息。並以當時中原周邊地區眾多尚處於原始階段的部落為例，指出那裏的實際生活是：少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，個人生命、財產、自由隨時受到威脅。

因此社會進展到第三階段：「聖人深見此患也，故為天下長慮，莫如置天子也；為一國長慮，莫如置君也。」「群之可聚也，相與利之也。利之出於群也，君道立

也。故君道立，則利出於群，而人備可完矣。」「自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也。」

其中說明設立天子、國君的社會，是文明、有序的社會；而所以要設立天子、國君，是基於人類共同生活、社會公共職能發展的需要。因此立君之道的根本原則，就在於：「順天」、「順情」。所以不言而喻，「置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也」。設置天子和國君決非要偏私於他們個人，而是為了全社會的公共利益。

基於上述國家起源的認知，呂書推論出「天下為公」的主張。〈貴公〉篇說：「天下非一人之天下也，天下之天下也。」又說：「昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣」；「萬民之主，不阿一人」。儘管這樣論述國家起源並不一定符合科學，它所說的「天下為公」亦不全是現代意義上的「公」的含義，但在兩千多年前能提出這樣的思想，還是極為難能可貴。

此外，關於國家演進的過程，〈蕩兵〉篇說：「未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣，勝者為長。長則猶不足治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也出於君，君之立也出於長，長之立也出於爭。」指出在以力相爭社會中，勝者為長，如同初期部落社會的首長；之後部落間大併小、強併弱形成較大的國家，首長為君主；國與國間彼此眾寡侵併，強國君主統一眾國成為天下群國共主，即所謂天子。在春秋戰國時代，從嚴格的意義言，天下、國家、天子，國君原有所區別，但先秦諸子論政，上述四者卻常予以混同，用以代表現代意義的國家或政府。一如現代政治學，國家與政府原有明確的區別，但於討論實際政治問題時，兩者卻又幾乎變成同義詞的情形一樣。（胡適，1986：227）所以上引呂書論人類之所以成群和立君，實際即在論述人類之所以形成社群及建國的原因。呂書中有關天下、國家以及君王的言論，往往表面上有所歧異，甚或矛盾，而實際，並無差別或抵觸，就是因為它雖使用不同的詞，但其含義時常不能從字面上作單純嚴格的解釋。

可見呂書認為從歷史過程看來，人類社會組織的起源及政治組織的形成，是導源於人類先天能力不足又須對抗外來的迫害而求生存。換言之，人類之所以成立社會和國家，其目的不外求生、利群而已，期使組織中全體個人的生命及完

善的生活能獲致安全保障，並非僅是為官長某一個人、少數人、國君或天子謀求利益，且從當時四境以外蠻夷戎狄所表現的無政府狀態看來，政治組織的存在，實為保障個人生命及完善生活所必須。

國家的起源既係由於人類的希望能全生，利群，則國家的目的或功能，在呂書立場，自然該以全生、利群是尚。所以〈本生〉篇說：「始生之者，天也，養成之者，人也。能養天之所生，而勿撻之，謂之天子。天子之動也，以全天為故者也，此官之所自立也。立官者，以全生也。」〈適威〉篇說：「古之君民者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務去其災，思致其福。」〈精通〉篇說：「聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出，而天下皆延頸舉踵矣。」保障人民基本生活需求、為全國人民謀求福利提供最佳保證，建立安和樂利的生活才是國家存在的真正目的。

國家建立的目的既是在求全生、利群，政府施政自然必須以合乎大眾的利益為最高原則，而所謂大眾的利益，意指既非少數人的利益，也非短時期的利益。僅利於眼前不利於未來、或只能使少數人長期獲利的政策措施，賢明統治者一概不為。因此〈長利〉篇說：「天下之士也者，慮天下之長利，而固處之以身若也：利雖倍於今，而不便於後，弗為也；安雖長久，而以私其子孫，弗行也。」而能使大眾普遍享有的長利，呂書稱之為「善」。〈聽言〉篇說：「故當今之世，有能分善不善者，其王不難矣。善不善本於義，不於愛，愛利之為道大矣。……亂世之民，其去聖王亦久矣。其願見之，日夜無間，故賢王秀士之欲憂黔首者，不可不務也。」指出政治的目的在於「善」，而「善」以義為根本、為原則，而又義是「百事之始、萬利之本」(〈無義〉)、「義之大者，莫大於利人」(〈尊師〉)，因此政治的善內涵是共利、長利，本質是義。

呂書論國家起源採武力說及人類群性需求的工具說，從歷史發展分析出國家的起源來自於人類必須群聚建立組織以謀求生存，而其形成有賴於武力的爭鬥。武力起源說的論點與社會學家奧本海默 (Franz Oppenheimer) 的見解大抵相同，奧氏主張 (1977: 3-7) 一切國家都是武力造成的團體，國家由其發生及本質而言，是利用暴力，起源處而言，國家在最初階段是一個社會制度，由戰勝人群管轄戰敗人群，並預防內部叛亂及外部侵略的社會制度，形成一方為命令的統治者，他

方為服從的被統治者的階層制度。綜觀歷史紀錄記載的原始國家都是由此方法產生，不論為大國、小國，為權力集中或統治鬆散的國家，為君主國、貴族國、金財閥國（Plutokratische State）、民主國，亦即不論面積大小、統治權強弱、憲法結構、文化程度、技術狀況，國家的本質莫不是如此。

群性需求的工具起源說則與柏拉圖所主張「國家的起源是自然的，乃基於乃基於人類天性中的交互需要」；亞里斯多德於其《政治學》第一卷主張人類天性中有趨於共同生活的本能，國家是生活上所必須的依種生活方式；以及白朗芝齊（Bluntschli）主張國家起源的原因是人類天生的社會性和政治意識，國家實是人類內在合群性、社會性的具體表現等論點不謀而合。

既然依據歷史發展自然現象觀察得知君主、天子的設置是文明進化的象徵及必備的機構，而設置君主、天子的目的在於保障人們的共同利益，則君主政體是正確的政體，為人民共同利益著想的政體是正確的政體。因此呂書主張君主制，國家最高權力或統治權力由君主掌握與行使；政治社會目的在保障人民共同長遠的利益，追求善，此與西方政治哲學所追求的「共善」也可相通。

## 第二節 政治社會的規模與建制

土地是國家構成要素之一，在〈有始〉覽中敘述天下地理形勢為：「凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，水道八千里，受水者亦八千里，通谷六，名川六百，陸注三千，小水萬數。凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里。眾星與天俱遊，而極星不移。」

說明當時中國諸國分布的狀況是「天有九野，地有九州。」「何謂九州？河、漢之間為豫州，周也。兩河之間為冀州，晉也。河、濟之間為兗州，衛也。東方為青州，齊也。泗上為徐州，魯也。東南為揚州，越也。南方為荊州，楚也。西方為雍州，秦也。北方為幽州，燕也。」所謂四海當指九州以外之中國領土，四極之內當指全球而言（田鳳台，1986：165）。此處須說明古代中國人說「天下」，意思是想說「世界」，由於當時對世界的瞭解還沒有超出中國的範圍。從孔子時代起，一般的中國人，特別是中國政治思想家，就開始考慮世界範圍內的政治問題。

所以秦朝的統一中國，在當時人的心目中。就好像是今天在我們心目中的統一全世界。

呂書強調一國之內務須謀求統一，因為在四分五裂，內部互相爭戰的情形下，一切愛利政策的實施，均將存有極大的障礙和蒙受甚為不利的影響。在戰國時代，所謂天下，實指中國。所謂七雄，實為中國內部封建諸侯的分裂對立，因此呂書反覆指陳當時列國分立的不當，力言天子之不可廢亦即中國必須統一。〈謹聽〉篇說：

「今周室既滅。而天子已絕。亂莫大於無天子，無天子則彊者勝弱，眾者暴寡，以兵相殘，不得休息。今之世當之矣。」

〈振亂〉篇說：「當今之世，濁甚矣，黔首之苦。不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行。與民相離，黔首無所告愬。」

此種認為當時列國分立之不當，中國之必須統一，可謂是春秋戰國之時。諸子百家所共有的認識。愈是後期，大眾祈求統一的願望愈是熾熱，所差的祇是各人所揭櫫的統一方法各有不同而已。

關於國家管理體制，呂書主張「遞級分封制」(王壽南，1999：101)。呂書成書於嬴秦統一宇內的前夕，其時君主專制政治大體形成，列國之內，郡縣已普遍存在，封君則殘存無幾。該書雖亦承認郡縣與封建併行，如〈十二紀〉中說：

是月也…：封侯慶賜……。是月也……命司徒。循行縣鄙

是月也：…：合諸侯，制百縣。

當時秦及列國已出現郡縣制，但是呂書中主張以分封制為佳。〈慎勢〉篇中提出的理由指出：

凡冠帶之國，舟車之所通，不用象譯狄鞮，方三千里。古之王者，擇天下之中而立國，擇國之中而立宮，擇宮之中而立廟。天下之地，方千里以為國，所以極治任也。非不能大也，其大不若小，其多不若少。眾封建，非以私賢也，所以便勢全威，所以博義。義博利則無敵。無敵者安。故觀於上世，其封建眾者，其福長，其名彰。神農十七世有天下，與天下同之也。王者之封建也，彌近彌大，彌遠彌小，海上有十里之諸侯。以大使小，以

重使輕，以眾使寡，此王者之所以家以完也。故曰，以滕、費則勞，以鄒、魯則逸，以宋、鄭則猶倍日而馳也，以齊、楚則舉而加綱旃而已矣。所用彌大，所欲彌易。湯其無鄣，武其無岐，賢雖十全，不能成功。湯、武之賢，而猶藉知乎勢，又況不及湯、武者乎？故以大畜小吉，以小畜大滅，以重使輕從，以輕使重凶。……水用舟，陸用車，塗用輶，沙用鳩，山用櫟，因其勢也。者令行。位尊者其教受，威立者其姦止，此畜人之道也。故以萬乘令乎千乘易，以千乘令乎一家易，以一家令乎一人易。嘗識及此，雖堯、舜不能。諸侯不欲臣於人，而不得已，其勢不便，則奚以易臣？權輕重，審大小，多建封，所以便其勢也。王也者，勢也；王也者，勢無敵也。勢有敵則王者廢矣。有知小之愈於大、少之賢於多者，則知無敵矣。知無敵則似類嫌疑之道遠矣。

此處所謂「舟車之所通，不用象譯狄鞮，方三千里」冠帶之國，大概指舟車能通達的九州中原河洛地區的禮儀之邦，君主於此三千里土地中立國，天子之地以千里為範圍，權威可以完整運作，能夠博利博義而無敵，無敵患才能安定，也才可以獲得治理的最佳狀態，再大就政令不易推行而難以管理反受其害；過小則力量單薄，諸侯容易驕恣傲慢終至無法控制。王畿以外的土地，應「眾封建」，分封給不同等級的氏屬國；屬國的大小等級，根據與宗主國的距離遠近，採取「彌近彌大，彌遠彌小」的原則，諸侯封地近天子之畿則大，遠則小，近則容易監督控制所以封地可大，遠則不易控制所以封地小以免鞭長莫及，因此海上有僅只十里大的諸侯國；若是採取固定數量，近宗主國的封地小就失去封建的意義，遠宗主國的封地相對較大容易潛伏禍國危機。如此形成一個由中心向四周輻射、層層隸屬的網絡結構。呂書認為這樣的遞級分封制，由於是「以大使小」，「以重使輕」，「以眾使寡」，因而可使天子能夠「便勢全威」，確保國家的完整和統一。因此施行封建的優點有二：一可以顯示王者不以天下為私有，與人分而治之，可以博利博義。二可以可以延長國祚，如同神農氏可治理天下十七世、周享有國祚八百餘年。

呂書所主張「權輕重，審大小，多封建，所以便其勢也」，實施封建的理由與始皇二十六年統一天下之初，丞相王綽等贊同恢復封建時所稱：「諸侯初破燕齊荆

地遠，不為置王，毋以填之，」及始皇三十四年齊人淳于越進言恢復封建時認為「殷周之王千餘歲。封子弟功臣自為枝輔，今陛下有海內，而子弟為匹夫，卒有田常、六卿之臣，無輔拂何以相救哉？事不師古而能長久者，非所聞也」等理由相比，更為完密而有力。

〈季秋紀〉說：「與諸侯所稅於民，輕重之法，貢職之數，以遠近土地所宜為度。」指出稅收輕重、納貢多寡是依照與王畿距離遠近加以規定，亦是依照遞及分封原則。賈誼在《新書·屬遠》中對呂書這種分封制頗為稱道，不贊成秦始皇推行全國一致的郡縣制，認為在遼闊的疆域內全都實行直屬中央的郡縣制，單是賦稅繳納就很不合理；一錢之賦，從海上輸納到中央，往往得多花費十倍，結果必然是「上之所得甚少，而民苦毒之甚深」。秦始皇統一後，一次又一次全國巡遊，說明他對已實行郡縣制的原列國屬土有鞭長莫及之感，統治並不穩固。後來西楚霸王項羽全面推行分封制，結果又出現亂紛紛的「戰國」。接著劉邦採取折衷的辦法，關中採取郡縣制，東方局部推行分封制。不久又以同姓王代替異姓王，封國規模、勢力日趨擴大，到景帝時又爆發吳楚七國之亂。漢武帝接受主父偃建議，頒布推恩令，令諸王「推恩」分封子弟，實際即是要將各封國化整為零，削弱封國力量。經過一百多年曲折的歷史演變，終於大致實現了呂不韋設計的「以大使小」、「以重使輕」、「以眾使寡」的藍圖。呂書的遞級分封制，就是不主張高度集中統一的大國，而主張在天子權威處於壓倒性優勢的條件下，實施以天子為中心的多層次的管理系統的聯合體（王壽南，1999：102）。從歷史發展的情況觀察，這比秦始皇全面推行垂直領導的郡縣制，更為實際。

不過，呂書雖極力贊揚封建制度，但所主張的並非周初所實施封建世官的貴族政治，而是一種封建形態下的賢能政治。在這一形態下的政治，天子與諸侯仍屬世襲的。因此，呂書主張於統一天下的過程中，王師所到之處凡率眾歸順的，一律依其所率領來歸範圍的大小而賞賜分封之。〈懷寵〉篇指出：「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；以裏聽者，祿之以裏；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，獨誅所誅而已矣。舉其秀士而封侯之，選其賢良而尊顯之。」如此可以多得與人分治



的利益，才能福祿長久美名彰顯。

呂書的「遞及分封制」是調和有利於中央集權的郡縣制和有利於地方分權的分封制而提出的折衷辦法，分封在離京城越近的諸侯國越大、離京城越遠的諸侯國越小，以便於符合「以大使小，以重使輕，以寡使眾」的「便勢」管理原則。

### 第三節 政權的取得與改變

此處所謂政權即指統治權或主權，政治學中的主權包含多重意涵，主要可分成三種：（一）指國家權力（Staatsgewalt）本身，亦即立法、行政與司法等統治權。（二）說明國家權力的屬性，表示國家權力對內最高，優於任何個人及團體；且國家對外獨立，不受任何限制。（三）指決定國家意思的最終權力或權威，或國家政治的最高決定權，亦即國內的主權。（許志雄，2002：56）國際法百科全書定義主權為「一個國家獨立於其他國家之外，且於法律上不受其他國家的滲透影響，以及國家對其領土和人民的政府權力的至高性和排他性的管轄權。」

現代政治學說中往往以統治權力之所在（what the real power structure is）、政府的結構（structures）和功能（functions）來分類政權，如專制政體（autocracy）是指統治者的權力源自於統治者本身（血統）、其享有政治決策的絕對權力；獨裁政體（dictatorship）指權力的來源標榜來自人民、但由統治者享有合法性且全面性支配的政治權力。從比較觀點言，民主政體與專制、獨裁政體主要差異在決策的過程上，民主政體的政策決定秉持多數決原則，而專制、獨裁政體則是由統治者獨攬政治決策權力。

在每一個政治系統中必須有一最後決策的絕對權力擁有者，可能是一個人或一機構，但都需要有絕對的權力去決定和執行其政策（Crick, 1968：77）。既然政治的目的在於促進人們的生活，誰有權來促進人們的生活？在此出現「權力」這個政治的本質的歸屬問題。主權是國家理論的核心概念，就在於它突顯出國家政治權力的歸屬問題。

對國家政權和天子（統治者）最初權力的取得，呂書主張「武力說」，實際是在爭鬥中產生。〈蕩兵〉篇即指出，早在遠古時代，民眾就「剝林木以戰」，勝利

者做「長」；長管不了再打，勝利者做「君」；君又管不了再打，最後的勝利者做「天子」。因此國家是依照「強者為王」的自然法則，在相互爭鬥產生出來。從「長」、「君」到「天子」，爭鬥的規模不斷擴大，激烈的程度自然亦相應而提高，天子的出現是綿延不絕的殘酷爭鬥結果。既然權力是從爭鬥中取得的，自然被視為屬於這爭鬥中得勝的個人、家族或集團所有，成為一己、一姓或一集團謀取私利的工具。歷來使用暴力「打天下」的人，幾乎都是這樣看待手中所執掌的權力，打天下的目的，是為了坐擁天下，古時人們把爭奪國家權力的爭鬥說成是「逐鹿戰爭」，從春秋到戰國時期延續五個半世紀的戰爭，都與這個目的相關聯。呂書的爭鬥起源說，是當時實際生活的客觀反映。

此外呂書主張權力源自於超自然的力量——天，採君權神授說。這是來自於其「五德終始」宇宙觀及歷史觀的認識。呂書以五德終始作為自皇帝以來帝王受天命代興的規律，每一朝代相應於五行中的一德，受所相應之德的支持，前朝德衰受克於後一方興之德，於是與此方興之德相應的帝王及朝代就受命而取代。而新王受命取代之際，必有徵兆驗證為天命所在，亦即有禳祥度制作為驗證。因此，統治者的權力必受神或上天的限制，雖然未必有嚴刑明懲，但會有天災時疫作為禳祥示警，〈十二紀〉中訂有違反時令的休咎，如〈孟春紀〉說：「孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐。行秋令，則民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，霜雪大摯，首種不入。」仲春紀說：「仲春行秋令，則其國大水，寒氣總至，寇戎來征。行冬令，則陽氣不勝，麥乃不熟，民多相掠。行夏令，則國乃大旱，煖氣早來，蟲螟為害。」〈季春紀〉說：「行之是令，而甘雨至三旬。季春行冬令，則寒氣時發，草木皆肅，國有大恐。行夏令，則民多疾疫，時雨不降，山陵不收。行秋令，則天多沈陰，淫雨早降，兵革並起。」指明違背天意時所降的災殃。

對於握有最終決定權的君主，若是不理會天意，作決策時不以人民的利益為前提甚至違反人民的利益時，人民當如何？先秦主張賢能政治的理論家們，利用神權作為限制，倡議應對暴君或寡頭予以攻伐，呂書亦不例外，對於所有未能顧慮人民能力與需求，未能達成國家全生、利群目的之君主，該書均主張將其廢除。因此〈恃君覽〉說：「自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也。」

故廢其非君，而立其行君道者。君道何如？利而勿利者也。」指明君道在於行令以禁止不義，以利於人群互助生存，因此須嚴守利民原則而非自利。若不依循這項原則施政，就是不稱職的君主。

呂書將不稱職的君主分為暴君和愚君兩種，分別採取不同的方法處理。對於施政不本諸人性、人情，不忖度人民的能力而率意自為的君主，稱為亂國之君。〈適威〉篇說：「亂國之君使其民 不論人之性。不反人之情，煩為教而過不識，數為令而非不從。巨為危而非不敢。重為任而罰不勝。」對這種上不順天，下不惠民，徵斂無期，求索無厭，罪殺不辜，慶賞不當的暴君，該書認為是天之所誅，人之所讐的對象，絕對不容許其存在。所以〈懷寵〉篇說：「在上無道，倨傲荒怠，貪戾虐眾：恣睢自用，辟遠聖制，警醜先王。排訾舊典，上順天，下不惠民，徵斂照期，求索無厭，罪殺不辜，慶賞不當，若此者，天之所誅也。人之所讐也，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。」

對於愚君則主張採取禪讓的方式。〈士容〉篇說：「知人情，不能自遺，以此為君，雖有天下何益？故敗莫大於愚。愚之患，在必自用。自用則戇陋之人從而賀之。有國若此，不若無有。古之與賢，從此生矣。非惡其子孫也，非微而矜其名也，反其實也。」所謂「與賢」就是傳位給賢人。

這項「廢其非君道而立其行君道者」的理論，是基於〈貴公〉篇所說「天下非一人之天下也，天下人之天下也」、〈恃君〉篇所說「置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也」的立場而得出的結論。國家的功能在於促進人民共同的利益，對於不能達成此項功能與目的的君主，自然可加以汰換。這個論點比《孟子·梁惠王下》所謂「賊仁者，謂之賊，賊義者，謂之殘。殘賊之人 謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的暴君攻伐論，更進一層。

對國家權力的王位繼承問題，《呂氏春秋》有二說。在理想上主張傳賢說，推崇儒家倡導的禪讓，〈去私〉篇說：「堯有子十人，不與其子而授舜；舜有子九人，不與其子而授禹；至公也。」這是從「天下為公」的理想出發，主張君主理應推選賢者來出任，不應私相傳授。雖然這種禪讓方式，只是不傳子而「讓」給在位者心目中的賢者而已，非民眾所能參與，全由在位者決定。呂書中一再提倡傳賢不傳子的禪讓制度，顯示出不勝嚮往之情。但在其書寫作年代，現實社會是〈園

道〉篇所說的「今世之人主，皆欲世勿失矣，而與其子孫」狀態，君主都想把自己王位讓子孫世代傳襲下去，能大力提倡禪讓制度已經相當具有理想性。此外傳位過程中最困擾的問題是兒孫們為爭奪王位而鬥爭不休，呂書用「立嫡說」的務實主張以求解決，〈慎勢〉篇提出以「先王之法」為原則，指出先王立天子是為了不使諸侯僭越，同樣道理，立嫡子亦是為了「不使庶孽疑（僭越）焉。疑生爭，爭生亂」，確定嫡庶之間的名分，就是為了防止因爭奪王位而生亂。只是立嫡並不能保證立賢，專制極權制度由於公共權力私有化，使得王位繼承問題有著難以化解的死結，權力更替除鬥爭以外沒有嚴謹的法制規則可循。

近代主權理論的形成與發展和學者布丹（Jean Bodin）及霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1679）二人的提倡有緊密關連，之後隨著立憲政府的發展，學者洛克（John Locke，1632-1704）和盧梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）認為主權應歸屬於全體人民，這兩種絕對主權和人民主權的界定主要是在對於在一國之內最終政治權力的歸屬與分配而言，但二者皆強調主權者擁有至高且合法的權威。布丹依然忠實於當時的自然法觀念。他說：「…至於神聖和自然法，每一個君王都應該受其規範，君王沒有權力去違反它們」（Bodin, 1992：13）。對布丹而言，主權者必須依循上帝的律法和自然準則，因為他相信「自然法的位階高於實證法，自然法訂立了許多不可改變的行為準則」（Sabine, 1961：408）。布丹主權理論的重要特質之一就是對於主權權力行使的自然法限制，所以雖然認為主權在國家內具有絕對至高的權力，雖然強調主權受限於上帝的律法和自然準則，但是對於如果主權者違反此一自然法的處理問題（譬如授與被統治者抗拒的權利等），布丹卻未加以界定和探討。呂書則如同孟子明確主張人民有革命的權利，〈恃君覽〉提出：「故廢其非君道，而立其行君道者。」。

#### 第四節 戰爭論

戰爭直接關聯著主權維持與政權延續、關切著國家動亂與存亡問題，因此西方近代最具影響力的軍事思想家克勞塞維茨（Clausewitz, Karl Von）提出「戰爭是政治的工具」的名言，戰爭不僅是政治行為，更是政治工具，是政治交往透過另

一種手段的實現。(克勞塞維茨，2001：20) 在政治發展過程中，無論是要解決國內爭端，或是抵抗外力的入侵，都不可避免發生戰爭。而為了贏得戰爭或達到發動戰爭的目的，必需講求戰略與戰術，戰略理論必須研究戰鬥的實施者以及與軍隊有關的主要問題，對戰鬥本身必須研究戰鬥可能取得的結果和運用戰術具有重要作用的致力和感情力量。(克勞塞維茨，2001：133) 因此戰略是運用力量、對於所能動用的資源(包括物質和精神)作最好的利用以達到政策所擬定目標的藝術，戰術是在會戰中使用武器的藝術、使之發揮最大的威力。(薄富爾，1996：25-28)

戰國以來，長期的兼併戰爭，給人民群眾帶來沉重的災難。戰爭所到之處，人民流離失所，暴骨草莽；田園荒蕪，無以為生。呂書說：「當今之世，濁甚矣，黔首之苦不可以加矣，天子即絕，賢者廢伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告訴」。戰爭給社會造成的損失和破壞更是驚人，蘇秦說一場戰爭的損失「十年之田不償矣」。《孟子·盡心下》也說過：「春秋無義戰。」在(《孟子·離婁上》)中揭示當時戰爭的殘酷性及其給人們帶來的災難：「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地食人肉，罪不容於死。」至戰國末期有更為殘酷的戰爭場面。孟子死後二十九年，即秦昭襄王四十七年(西元前二六〇年)秦趙之間爆發了一場震撼中原的長平大戰，遭到慘敗的趙國被殲五十五萬人，其中四十萬人活埋於長平。《史記·春申君列傳》中對飽經戰亂之苦的民眾的慘狀描述：「韓、魏父子兄弟接踵而死於秦者將十世矣。本國殘，社稷壞，宗廟毀。瓜腹絕腸，折頸摺頤，首身分離，暴骸骨於草澤，頭顱僵仆，相望於境，父子老弱係脰束手為群虜者相及於路。鬼神孤傷，無所血食。人民不聊生，族類離散，流亡為僕妾者，盈海內矣！」

另外，長期的分裂兼併戰爭給社會經濟的發展也帶來嚴重的影響(楊寬，1997：440-442)。戰國時期鐵器和牛耕的普遍推廣，使社會經濟有了長足的發展，社會生產力水準的提高，農業、商業和交通事業的發展，使各個地區在經濟上的聯繫和互相依賴性進一步加強。但在分裂割據的形勢下，諸侯各自為政、以鄰為敵。凡事總是以本國利益為重而不惜以鄰為壑，如對於水利的管理就往往是「壅防百川，各以為利」。對於商業，各國也都各自在邊境設立關卡，徵收苛稅，嚴重阻礙商品流通。

在這種歷史背景下，不難想見反戰言論會不脛而走，並深入人心。從呂書中所反映的內容看來，當時最有影響的反戰思潮有二：一是惠施、公孫龍等主張止息戰爭的「偃兵」說，一是墨家反對對外攻伐的「非攻」說。〈審應〉篇說：「趙惠王謂公孫龍曰，『寡人事偃兵十餘年矣而不成，兵不可偃乎？』公孫龍對曰：『偃兵之意，兼愛天下之心也。』」〈應言〉篇也說「公孫龍說燕昭王以偃兵」。《韓非子·內儲》說，「張儀欲以秦、韓與魏之勢伐齊、荊，而惠施欲以齊、荊偃兵」。老子、孟子、墨子等思想家也主張停止戰爭，如老子反對大國兼併小國的戰爭，《老子·四十四章》說：「取天下者常以無事(指無為)，及其有事，不足以取天下。」主張以無為來爭取天下的歸向。孟子主張通過實行「王道」和「仁政」來完成統一，反對兼併戰爭「善戰者服上刑」(《孟子·離婁上》)。墨子主張「兼愛」「非攻」。諸子從戰爭給人民生命財產和社會生活帶來災難這一點來立論反對兼併戰爭，主張以「王道」「仁政」來統一天下有其進步意義，但脫離實際社會情況，看不清戰爭產生的根源和必然性，一味侈談停止戰爭提倡偃兵學說就成為迂腐之見，因而此派學說也不為當世統治者所採用，這也正是呂書〈蕩兵〉篇所說：其遊說雖然有力，言談雖然雄辯，引用的文獻雖然廣博，然「尤不見聽」。

就秦國的兼併戰爭來說，墨家的「非攻」說困擾更大，因為主張「非攻」往往同時主張「救守」，即既反對秦國向列國進攻，又倡導列國在遭到攻伐時相互救助，後一點是蘇秦鼓吹的「合縱」說的餘波。在呂不韋執政期間，還遭到過兩次五國聯軍的進攻。即使到後來秦始皇正式實施統一大決戰之時，六國若能真誠合縱，依舊還可能佔據相當優勢。為此呂書用〈振亂〉、〈禁塞〉兩篇專文來集中批駁「非攻」說，文中扣緊「義兵」使命是「弔民伐罪」的基本論點，引申說：「夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義也。攻無道而伐不義，則福莫大焉，黔首利莫厚焉」；既然如此，「非攻」說是「息有道而伐有義也，是窮湯武之事而遂桀紂之過也」，成為一種倒行逆施甚至助紂為虐的罪惡主張。由此推論，「救守」說自然不對：「夫救守之心，未有不守無道而救不義也。」若是所守、所救的對象全是無道和不義，救守的結果將成為「長天下之害，而止天下之利」，救守一旦成功，對民眾帶來的後果反而是「禍且始長」。

既然當時長期處於水深火熱中飽受戰爭蹂躪的人民迫切要求統一，社會經濟

的發展也需要統一，統一已成為社會發展的主流，歷史發展的必然趨勢。但統一祇能由當時社會政治比較進步的國家來完成。戰國晚期的秦國與其他六國相比，政治最清明、經濟最發達、軍事力量最強大，所以由秦來完成統一自然是大勢所趨。呂書寫作之時，秦與東方六國經過百年抗衡、角逐，已經取得戰略優勢和進攻的主動權，秦滅六國的大決戰實際上已提出議事日程。當時秦國面對著物質形勢和精神層面雙重強大阻力，前者如《戰國策·趙策》中的估計，當時其他六國的土地、兵力分別為秦的五倍和十倍，儘管中原已不再有單獨可與秦抗衡的國家，但列國一旦聯合起來，秦國依然會處於相對劣勢；後者則是普遍的反戰思潮。

為了要促進統一事業早日完成，破除反戰思潮，呂書大力鼓吹「義兵」說，以為秦統一戰爭的實踐提供思想理論依據。事實上，秦從呂不韋當政以來，一直在實踐著「義兵」思想。據《戰國史》（楊寬，1997：447-448）考證，戰國晚期以後，秦在進行兼併戰爭中不再以大量殺戮士兵及人民群眾的生命為目的，與昭襄王時期秦每戰動輒斬首數十萬有明顯區別。

呂書有關軍事理論集中在〈十二紀〉中的〈孟秋紀〉、〈仲秋紀〉、〈季秋紀〉中論述。十二紀 中的首篇，要為即將出現的統一王朝制定行政月曆，依照天人感應學說，主張統治者必須按照每個月自然界的變化，在人事上採取相應的措施，包括對生產的管理和政治、軍事、宗教上的活動。其中秋季專講軍事，由於秋季是萬物蕭瑟的季節，有肅殺之氣，所以〈十二紀〉於秋季主張「天子乃命將帥，選士厲兵，簡練傑俊，專任有功，以徵不義，誅誅暴慢，以明好惡，巡彼遠方。」以下主要根據 十二紀 中秋季諸篇〈蕩兵〉、〈振亂〉、〈禁塞〉、〈懷寵〉、〈論威〉、〈簡選〉、〈決勝〉、〈愛士〉、〈順民〉、〈知士〉分析探討呂書中的軍事思想。

### 一、戰爭的起源

呂書中以「兵」字指涉戰爭。〈蕩兵〉篇中首先指出：「兵之所自來者上矣，與有民俱。」作為戰爭觀理論的基石，以社會進化論的觀點指出戰爭是由來已久的事情，久遠到與人類一起產生。為了說明戰爭源於人類本性，〈蕩兵〉篇說：

兵所自來者久矣，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。蚩尤非作兵也，利其械矣。未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣。勝者為長，長者則不足治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也，出於君。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偃兵。

〈召類〉篇也說：「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。」指出即使是古代聖王也不能免除戰爭。

由此論證戰爭源於人類本性，〈蕩兵〉篇說：「凡兵者，威也，威也者，力也。民之有威力，性也。牲者所受於天也，武者不能革，而工者不能移。」本篇中接著列舉了戰爭（兵）的種種表現：「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。」認為考察戰爭的細微之處，不僅是爭鬥之意隱藏在人們心中還未表露出來、心懷敵意、怒目相向等情緒表示，是戰爭；言辭傲慢是戰爭；兩人之間的推撞、打鬥等動作是戰爭；聚眾鬥毆是戰爭；三軍攻伐是戰爭；把人類一切個體之間、群體之間、階級集團以及國家民族之間所有具有對抗性質的思想和行為均視為戰爭，認為戰爭只有微和巨的差別，作者從人類歷史發展的客觀實際出發，從社會進化過程中存在的內在矛盾與鬥爭關係出發，認為在人類的歷史中戰爭是客觀存在的，它的發生與發展不因個人意志而轉移。

戰爭既然本於人性不能免除，治理天下必然也就不能免除戰爭，〈蕩兵〉篇說：「家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見，國無刑罰，則百姓之悟相侵也立見，天下無誅罰，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。」並主張「義兵」是除天下之兇殘，解百姓於倒懸的利劍。是救治天下的「良藥」，〈蕩兵〉篇又說：「夫有以饑死者，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。」因此不能因噎而廢食，為避免戰爭帶來的痛苦而主張「偃兵」，反而應該修明文德、講求武備，文武並重，



才得以服敵、止攻或戰勝。

## 二、戰爭的目的

呂書以為戰爭的目的有「為名」與「為利」兩種，〈應同〉及〈召類〉兩篇都說：「凡人之攻伐也，非為利；固為名也。」「為名」即指為「義」之名，所以兩篇同時又說：「凡兵之用也，用於利；用於義。」呂書主張的戰爭目的在為「義」，所以提出「義兵」說。〈決勝〉篇說：「夫兵有本幹，必義。」〈蕩兵〉篇說：「古聖王有義兵，而無有偃兵。」〈禁塞〉篇說：「取攻伐者不可，非攻伐不可，取救守不可，非救守不可，取惟義兵為可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守不可。」都是主張為義而戰。

義兵之所以為義，是因以「禁暴救亂」為目的，〈蕩兵〉篇說：「兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也，民之號呼而走之。若強弩之射於深溪也，若積大水而失堤也，中主猶若不能有之，而況於暴君乎？」正義戰爭是「誅暴君，振苦民」的戰爭，是符合廣大人民群眾利益、包括敵國人民利益在內的戰爭，因此人民必然大加歡迎。〈振亂〉篇說：「當今之世，濁甚矣，黔首之苦，不可加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告愬（訴說）。世有賢主秀士，宜察此論也，則其兵為義矣。」〈懷寵〉篇說：「兵之來也，將以誅不當為君者也，以除民之讎而順天之道也。」世道混亂已極，民眾苦難無以復加；而「世主」（指中原六國君主）卻肆意妄行，拋棄民眾，民眾有苦無處訴說。而造成這種現象的原因是「天子既絕」。由於「天子既絕」，對昏亂的「世主」的征伐已無所出，只好由其中某個擁有道義的國家來興發「義兵」；既然禍亂的根源在於「天子既絕」，所以戰爭的最終目的就是要一統天下，擁立一個新天子。

在〈振亂〉篇中還對當世的「非攻」「偃兵」主張進行批判：「今之世者，學者多非乎攻伐，非攻伐而取救守」，如果反對攻伐，選取救守，就無法實施扶植有德，消除暴虐，獎賞正義，懲罰不義的目標；因此反對攻伐，就是擯棄有德、懲罰正義，也就是阻撓商湯、周武王的事業，助長夏桀、商紂的罪惡，危害極大，所以「亂天下、害黔首者，若論為大」。

〈禁塞〉篇中以歷史上的夏桀、殷紂、吳王夫差、智伯瑤、晉厲公、陳靈公、

宋康王七個暴君為例，說明世上無道之君恣意妄為因此攻伐不可停止的道理，指出這些無道君主「大為無道不義，所殘殺無罪之民者，不可為萬數，壯佼老幼胎之死者，大實平原；廣堙深溪大穀，赴巨水積灰，填溝洫險阻，犯流矢，蹈白刃，加之以凍餓饑寒之患。以至於今世，為之愈甚，故暴骸骨無量數，為京丘若山陵。世有興主仁士，深意念此，亦可以痛心矣，亦可以悲哀矣。」殘殺的無辜百姓不計其數，暴露在原野的屍骨多得無法計數，墳墓封土聚積成高大的山陵，使當今的興主仁士扼腕痛心。如果反對攻伐，就會如歷史上這七個暴君一樣的世主逃脫正義之師的懲罰，情況會愈演愈烈，對天下百姓造成的危害更大。因此對於戰爭的正確態度應是「兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守不可。」

鼓吹「義兵」，主張由「義兵」統一天下，是〈十二紀〉秋季諸篇反復論述的主題。正義戰爭既是「誅暴君，振苦民」的戰爭，是符合廣大人民利益、包括敵國人民利益在內的進步戰爭，人民對義兵的喜悅，就會像〈蕩兵〉篇中所說：「孝子之見慈親也，若饑者之見美食也，民之號呼而走之。若強弩之射於深溪也，若積大水而失堤也，中主猶若不能有之，而況於暴君乎？」雖然呂書是從秦國統一的立場為秦的攻伐戰爭立論，但所主張的戰爭觀念相當符合當時人民及群眾的願望。

### 三、戰爭的性質

孟秋紀 說：「兵所自來者久矣，黃、炎故用水火矣……兵不可偃也，譬之若水火然，善用之則為福，不能用之則為禍。」將戰爭比作水火，並因使用者不同，而分出為福、為禍，亦即正義非正義兩種。接著再指明主張正義戰爭，要拯救民眾於水火；若是以「偃兵」、「非攻」說阻擋正義之師的行進，就是要延長民眾的痛苦，也就成為民眾的大敵。

「義兵」即是正義之兵、正義之師。呂書中「義」的概念主要是汲取儒家的「仁義」思想，另外也吸取了墨家的「義兵」思想。「義兵」思想反映出中國古代兵家對戰爭本質問題的看法。在《孫子》成書的年代，對於戰爭本質問題尚未論及，所以沒有區分所謂正義戰爭和非正義戰爭的性質。孫武只是從戰爭給人民帶來的嚴重後果立論，說明戰爭的勝敗直接關係到國家民族的興衰存亡，〈計〉篇說：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察。」以後的兵書大都繼承孫

武這一觀點。最早論及戰爭性質問題的是《管子》、《司馬法》及孔子。《管子·參患》說：「兵者，外以誅暴，內以禁邪。」《大戴禮記》說：「聖人之用兵也，以禁殘止暴於天下矣」，記載孔子主張進行「禁殘止暴」的戰爭。《司馬法·仁本》指出：「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。」這些看法表達的都是相同的戰爭觀念。在戰國晚期，對戰爭性質的認識前進了一步。如《尉繚子》書中對戰爭性質進行明確的劃分和論述，第一次較為深入地揭示戰爭的本質和動因，指出戰爭的動因在於經濟利益的驅動，認為戰爭是政治的繼續，是政治的外在表現形式。所以《尉繚子·兵權》篇中明確反對為「挾私利而戰」的非正義戰爭，主張進行「挾義而戰」的戰爭。

《尉繚子》的「義戰」思想僅散見於個別篇章中，呂書則是全面而集中論述「義兵」思想，並且是對《尉繚子》「義戰」思想的進一步發展。〈十二紀〉秋季十二篇論兵的文章都涉及「義兵」問題，〈孟秋紀〉中的〈蕩兵〉、〈振亂〉、〈禁塞〉、〈懷寵〉四篇集中論述「義兵」。從戰爭起源論述戰爭的不可避免性、從人類歷史發展趨勢和當時社會現實面論述發動正義戰爭的必要性、從兵法的講究論述「義兵」決勝必須遵循的原則，主張以正義戰爭消除割據、完成社會統一。

由於提倡義戰，目的在「誅暴君而振民苦」，征伐的對象僅止於「不當為君者」，並非與人民為敵，因此義兵在敵境應當保護人民的生命與財產，〈懷寵〉篇中提出正義之師用兵作戰之前，必須先發表檄文或告示，宣布戰爭的性質與目的及相應的政令，把敵國的君主與民眾區別開來，明確宣告義師是為了拯救百姓的生命，只誅殺「不得為君者也，以除民之仇而順天之道也。」用獎懲措施迅速瓦解敵方大小官吏，頒發如下政令：「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。」明白告知對方率領多大範圍的民眾來歸順，就賞給多大範圍的俸祿；如果膽敢抗拒義兵，繼續庇護民眾公敵，就「身死家戮不赦」絕不寬容。

在戰爭進行過程中，須嚴格要求軍隊遵守「六不」紀律：「不虐五穀，不掘墳墓，不伐樹木，不燒積聚，不焚室屋，不取六畜，得民虜奉而題歸之，以彰好惡。」對擄獲的敵方民眾，依據名籍問清情況、作出甄別以後就予以釋放，要彰明好惡、信守與民眾的承諾。正義之師攻剋敵國，不殺戮士兵百姓，「獨誅所誅而已」。

並「舉其秀士而封侯之，選其賢良而尊顯之，救其孤寡而振恤之，見其長老而敬禮之，皆益其祿，加其級，論其罪人而救出之。分府庫之金，散倉廩之粟，以鎮撫其眾，不私其財。問其叢社大祠，民之所不欲廢者而復興之，曲加其祀禮。」這樣老百姓就會歸之如流水，望之若父母，也就可以取得「兵不接刃而民服若化」的功效。

正義之師將會得到人心，使敵人「失道寡助」，眾叛親離，方法在於「奪敵資」，充分利用敵方資源，把受敵方控制的民眾爭取到己方，倘若有人膽敢頑抗，就強力加以鎮壓。佔領敵國以後，誅戮的人數盡量減少，盡力籠絡民眾，利用敵國的財物來收攬人心，對孤寡衰老的人們給予優恤和救濟，對社會賢達要表示敬意或加官增祿；釋放監獄裡被敵國壓制的反對派人士加以重用。採取這些措施以後，對方的反抗意志便能很快削弱，己方在敵國的統治就會逐步穩固。〈決勝〉篇說：「夫兵有本幹，必義，必智，必勇。義則敵孤獨，敵孤獨則上下虛，民解落，孤獨則父兄怨，賢者誹，亂內作。」指出符合正義的戰爭，會使敵人處於孤立無援的境地，從而促使其國內人民與其統治者離心離德，導致敵國內部的混亂，從而不戰自敗。

與先秦其他兵家的著作比較起來，呂書在戰爭實施前後的政策論述最具有特色。書中十分強調在戰前和戰後都要採取一系列政治性的政策和策略，其功能是，在戰爭實施前，可把敵方的抵抗減少到最低程度；戰爭勝利後，可使佔領區的反抗降到最低程度。

〈論威〉篇中進一步論述「義」與國家治亂安危及戰爭勝敗的關係，指出「義」是「萬事之紀也，君臣上下親疏之所由起也，治亂安危過勝之所在也」。一再強調「過勝之，勿求於他，必反於己」，指出戰爭勝敗關鍵在於自己所發動的戰爭是正義戰爭，還是非正義戰爭。若是正義戰爭，就能動員人民群眾積極參戰，也能贏得國際的援助與支援，為戰爭勝利奠定堅實的基礎；若是非正義戰爭，不但得不到國內人民的支援，而且會失去國際援助，造成眾叛親離從而導致戰爭失敗。這一說法和《管子》「軍之敗也，生於不義」的論點十分接近。

#### 四、戰略思想

為求義兵取得決勝，呂書提出一系列戰略思想，作為義兵剋敵致勝的指導原

則。〈仲秋季〉、〈季秋季〉中的重點即在闡述戰略決勝思想。

戰爭的根本要務有兩項，一是文德、一是武備，必須文武並重才足以服敵。〈不廣〉篇說：「用武則以力勝，用文則以德勝。文武盡勝，何敵之不服？」平日修明文德，並培養武力才能決勝於戰場。

修明文德要點在於行德愛人與尊敬賢能。〈愛士〉篇說：「人主其胡可以無務行德愛人乎？行德愛人則民親其上，民親其上則皆樂為其君死矣。」能仁德愛民，人民就會親附，即使發生戰爭人民也樂於為君主效命。〈召類〉篇也說：

割地寶器，戈劍卑辭屈服，不足以止攻，唯治為足。治則為利者不攻矣，為名者不伐矣。凡人之攻伐也，非為利則固為名也。名實不得，國雖疆大，則無為攻矣。……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。文者愛之徵也，武者惡之表也。愛惡循義，文武有常，聖人之元也。……宋在三大萬乘之間。子罕之時，無所相侵，邊境四益，相平公、元公、景公以終其身，其唯仁且節與？故仁節之為功大矣。

君主能行德愛人，施行仁政造福人民，政治清明人民自然親附，雖是大國也不敢來攻，敵人不來攻即是免除戰爭，因此修明文德可以勝敵於無形。

若能尊重賢能，常可消除戰爭於無形。〈召類〉篇舉宋君用子罕使荊王放棄戰爭為例說：「士尹池歸荊，荊王適興兵而攻宋，士尹池諫於荊王曰：『宋不可攻也。其主賢，其相仁。賢者能得民，仁者能用人。荊國攻之，其無功而為天下笑乎！』故釋宋而攻鄭。孔子聞之曰：『夫脩之於廟堂之上，而折衝乎千里之外者，其司城子罕之謂乎？』」另外〈期賢〉篇中舉魏文侯因禮遇段干木而使秦的進攻戰爭消解為例說：「秦興兵欲攻魏，司馬唐諫秦君曰：『段干木賢者也，而魏禮之，天下莫不聞，無乃不可加兵乎！』秦君以為然，乃按兵輟不敢攻之。魏文侯可謂善用兵矣。」不用兵而可以卻敵兵，使戰爭消解，這才是戰爭致勝的最高境界，〈期賢〉篇說：「嘗聞君子之用兵，莫見其形，其功已成，其此之謂也。野人之用兵也，鼓聲則似雷，號呼則動地，塵氣充天，流矢如雨，扶傷輿死，履

腸涉血，無罪之民其死者量於澤矣，而國之存亡、主之死生猶不可知也，其離仁義亦遠矣。」因此尊重賢能可以退卻敵兵、消弭戰爭，才是真正的「善用兵」。

由以上論述可知，呂書主張戰爭真正的決勝之道不在武力，而在政治，文德隆盛、政治清明，可勝於未戰之前。然而文德只是武備的根本，在戰爭無可避免時，克敵制勝總要憑藉實力，武備堅強才能立於不敗之地。〈決勝〉篇說：「勝不可窮之謂神，神則能不可勝也。夫兵，貴不可勝。不可勝在己，可勝在彼。聖人必在己者，不必在彼者，故執不可勝之術以遇不勝之敵，若此則兵無失矣。」指出致勝之道完全在於己方武力強盛，不可心存僥倖期待敵方不強，敵方的強弱與否雖非己能左右，但己方的強弱卻完全由自己掌控。

〈論威〉等篇論述戰略致勝思想，主張用兵以威武而勝，而威武之立由於義。指出古代的正義之師出兵尚未交鋒時，威力就顯示出來發揮作用，敵軍自然降伏，不必一定需要衝鋒陷陣進行廝殺，所謂「古之至兵，才(士)民未合，而威已論矣，敵已服矣，豈必用鼓干戈哉？」所以「善諭威者，於其未發矣，於其未通也。窅窅乎冥冥，莫知其情，此之謂至威之誠。」意即善於顯示威力者，在尚未出兵作戰之前就顯示作用。威力深遠難見，摸不清真實情況，這正是威力達到頂點的情形。以威力決勝，實質上含有戰略致勝之意。使自己處於戰略上的有利地位，先謀劃造就不被敵人戰勝的威力，兵不接刃而敵已降服，這與孫子的「不戰而屈人之兵」戰略思想一脈相承。

呂書特別強調軍威，是基於「義兵」論戰爭的特別認識。〈論威〉篇說：「凡兵，天下之凶器也；勇，天下之凶德也。舉凶器，行凶德，猶不得已也。」戰爭機器是在不得不開動的情況下開動起來；戰爭既已開始，也還是要盡可能減少殺戮，只要能做到「敵懾民生」，達到懾服敵人、民眾獲救的目的即可，因此發揚軍威的最高目標在於：軍隊尚未啟動，「而成已論矣，敵已服矣，豈必用炮鼓干戈哉」？所追求的不外就是《孫子兵法·謀攻》所說的「不戰而屈人之兵，善之善者也」的境界。

要先對敵軍形成威力，就必須愛士養民爭取民心，以換取人民的「盡其力，死其上」。在〈愛士〉篇中特別舉用春秋時期秦穆公、趙簡子賢明愛士為例以說明君主「行德愛民，民樂死其上」的道理。強調君主一定要施德愛民，因為「行

德愛民則民親其上，民親其上，則樂為其上死矣。」戰爭事關生死存亡，不是敵死就是我亡，篇中特別提醒君主一定要深切理解生死存亡的道理，指出「存亡生死，決於知此而已矣」，認為這是「用兵之精者也」。

在〈順民〉篇中指出取得民心的關鍵在於順應民心，以歷史上凡成就功業者如商湯、周文王、越王勾踐為例指出：「先王先順民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣，失民心而立功名者，未之曾有也。得民必有道，萬乘之國，百戶之邑，民無有不說(同悅)，取民之所說而民取矣，民之所說豈眾哉，此取民之要也。」打仗憑藉民眾，民眾作戰憑藉勇氣，勇氣來自於高昂的士氣。士氣旺盛民眾作戰就能勇敢，勇敢就能取勝；士氣滴落民眾就會怯懦，怯懦就可能戰敗。怯懦與勇敢之間變化雖然無常，卻自有其道，關鍵在於順應民心民意還是違逆民心民意。「故凡舉事，必先審民心然後可舉。」為君者不能不仔細審明。

## 五、戰術思想

在大多數情況下，要真正瓦解敵人，還有賴戰場上的正面搏擊，為了使正義之師戰而得勝，秋季諸篇總結出許多用兵原則，以作為「義兵」作戰的致勝指導。

### (一) 選練精銳

呂書主張兵精將能，很重視對於士兵的選練，在〈簡選〉篇中特別把「選練角材」視為「義兵之助」的四個因素之一，指出：「凡兵勢險阻，欲其便也；兵甲器械，欲其利也；選練角材，欲其精也；統帥士民，欲其教也；此四者，義兵之助也，時變之應也，不可為而不足專恃，此勝之一策也。」

歷史上第一個提出選兵思想的是孫武，《孫子兵法》說：「兵無選鋒，曰北。」但大規模的選練士卒是始於戰國以後。成書於這一時期的兵書《吳起兵法》、《孫臏兵法》、《尉繚子》、《六韜》等兵書都有專門篇章論述選練士卒之法。呂書繼承前代兵家的精兵思想，並加強論述選練精銳與「義兵」致勝的關係。

〈簡選〉篇中首先批判當時社會上流傳的「武士不選」就可以作戰的言論，批駁主張以未經簡選的烏合之眾可戰勝訓練精良的正規軍隊的說法，認為「世有言曰，驅市人而戰之，可以勝人之厚祿教卒，老弱疲民，可以勝人之精士練材，離散係系，可以勝人之行陣整齊，鋤耰白挺，可以勝人之長鈞利兵」的說法是「不

通乎兵者之論」，極度推崇齊桓公、晉文公、吳王闔廬等春秋霸主，用特殊方法選拔和訓練出來的少而精的軍隊，為各自霸業立下赫赫戰功。主張軍隊應具備三個條件：一是士兵必須經過嚴格的挑選和訓練；二是武器裝備必須精良先進；三是要有能幹的將領統率，表現對選兵練卒的重視，認為只有「簡選精良，兵械利，令能將將之」，才能成就如商湯、周武王的王業或齊桓、晉文、吳王闔廬的霸業。

## （二）培養將士的勇猛果敢精神

在〈決勝〉篇中提出將帥的勇猛果斷、隨機應變能力是用兵之道的根本，與「義」、「智」相提並論。認為將帥勇猛果敢，就能臨事果斷，指揮作戰行動時就能像雷電、旋風、暴雨、山崩潰決般勢不可擋。將帥指揮作戰要有勇猛果敢臨事當斷的作風，士兵作戰也需要勇猛果敢奮不顧身的精神。士兵勇猛果敢的精神來自充實飽滿的士氣，所謂「有氣則實，實則勇。無氣則虛，虛則怯。」「勇則戰，怯則北。戰而勝者，戰其勇者也，戰而北者，戰其怯者也。」善於用兵者，一定要注意培養士兵作戰的勇氣，否則「軍大卒多而不能鬥，眾不若其寡也。」再龐大的軍隊若無勇，無法得勝。

戰國末年，各國都著力於訓練軍隊，其中以秦國軍隊特別強悍。《荀子·議兵》中曾作比較：「齊之技擊，不可以遇魏之武卒，魏氏之武卒，不可以遇秦之銳士。」荀子分析指出，秦國軍隊戰鬥力超過東方各國主要原因，在於秦國地處關中，人民貧困，國家法律嚴酷，獎罰懸殊，人們只有拚命戰鬥才能活下去，只有在殺敵中立功才能活得更好。事實上，秦國的強大，正是得力於商鞅的耕戰政策；而耕戰政策所以能在秦國取得巨大戰功，又是由於它的落後和窮困。處在這種環境下的民眾，有謀求生存與出路的強烈欲望，秦國當政者巧妙地利用這種欲望，配合嚴酷的法律和對比鮮明的獎懲措施。呂書在〈愛士〉篇中，亦論及這個問題說：「人之困窮，甚如飢寒，故賢主必憐人之困也，必哀人之窮也。」就是主張要利用民眾的窮困，用小恩小惠來贏得士兵的心，從而換取在戰爭中以死報效國家。文中列舉秦穆公寬容對待盜食他馬匹的農人，趙簡子殺掉心愛的白驢以救重病中的下屬，後來都意外得到那些受恩者的報答，呂書據此認為「愛士」是用兵約精要所在。

〈決勝〉篇提出軍隊的決勝之道「本幹」，即根本大要有三項：「必義，必智，



必勇。」義，指軍隊的性質，必須是正義之師；正義之師必多助，從而使敵人陷入孤立無援，父兄怨憤，賢者非議，民眾離散而去。智，指將領應具有的才智；必須善於預察時勢的發展變化，瞭解事物虛實盛衰的趨勢，知道如何根據敵人態勢而採取或先或後、或遠或近、或行或止的策略。勇，是全軍將士都應具備的一種氣質。勇敢，果斷，其速如同雷電旋風，其勢猶若山崩星墜，一往直前，不可阻擋。在義、智、勇三者論述中，篇中強調最多的是勇。兩軍相遇勇者勝。當一方的膽略和勇氣超過另一方時，武力便能發揮出更巨大的作用，敵方則因怯懦阻礙武力的發揮而導致動搖敗北。這就是文中所說「戰而勝者，戰其勇者也；戰而北者，戰其怯者也」。但「怯勇無常」，在戰爭特殊環境中，二者往往瞬息即可轉化。轉化的關鍵，在於「氣」字，亦即所謂的士氣，一種振奮飽滿的精神狀態，「有氣則宵，實則勇；無氣則虛，虛則怯。」所以善於指揮作戰的人，應效法聖人明察其中細微變化，掌握「其所由然」，努力培養士卒和民眾的戰鬥勇氣，造成「諸邊之內，莫不與鬥，雖廝與白徒（雜役平民），方數百里，皆來會戰」的態勢。這樣的勇，已是全民眾的大勇，必將天下無敵。決勝 篇用「義、智、勇」三個原則理解時間性的微妙變化，孤立敵人，加強「氣」在團隊中的充實飽滿以獲取勝利，通過「氣」而使戰鬥意志高昂是戰爭致勝的重要關鍵。

一支訓練嚴格、行動一致、武器精良的軍隊，要發揮無限的戰鬥力，還必須加上一個精神力量，就是「威」。軍威從何而來？〈論威〉篇提出三項原則，一是三軍必須一心。只有三軍一心，號令才能在軍內暢通無阻；只有令行禁止的軍隊，才能無敵於天下。二是要有「急疾捷先」的戰鬥作風。「江河之險」不能擋其路，「大山之塞」不能阻其行。出則先聲奪人，進則先發制人。全軍上下專心一致於武事，此外的一切，「目無有視，耳無有聞」。三是要「知謀物之不謀之不禁也」，即是在戰術上能出敵不意、攻敵不備，在敵軍措手不及之時戰而勝之。具備這樣三項條件的軍隊，就能產生一種「窮乎冥冥，莫知其情，此之謂至威之誠」的克敵制勝神奇力量。這種窈窈冥冥的威懾力量，不可捉摸，早在雙方實際對陣之前，已在心理上壓制敵人，這才是軍威發揮的極致。

### （三）用兵原則

1、軍心一致。〈論威〉篇說：「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，其兵之於天下也亦無敵矣。古之至兵，民之重令也。重乎天下，貴乎天子。其藏於民心，捷於肌膚也，深痛執固，不可搖蕩，物莫之能動。若此則敵胡足勝矣？故曰其令彊者其敵弱，其令信者其敵誦。先勝之於此，則必勝之於彼矣。」軍心齊一才能軍威壯盛，所向無敵，尚未正式交戰就能懾服敵軍。

2、先發制人。〈論威〉篇說：「凡兵欲急疾捷先。欲急疾捷先之道，在於知緩徐遲後與急疾捷先之分也。急疾捷先此所以決兵之勝者也。」

3、速戰速決。〈論威〉篇說：「急疾捷先，此所以決義兵之勝也。而不可久處，知其不可久處，則知所免起梟舉死殢之地矣。雖有江河之險則凌之，雖有大山之塞則陷之，并氣專精，心無有慮，目無有視，耳無有聞，一諸武而已矣。」

〈貴卒〉篇也說：「力貴突，智貴卒。得之同則速為上，勝之同則濕為下。」都主張戰爭要求速勝不可持久，持久戰而後勝，是用兵之道的下策。

4、攻敵無備，出敵不意。〈論威〉篇說：「夫兵有大要，知謀物之不謀之不禁也，則得之矣。」這句話指出用兵的關鍵，在於知道「謀敵人之所不謀與所不禁之處」，也即《孫子兵法·計始》篇的「攻其無備，出其不意」。

5、以謀制勝。〈決勝〉篇說：「夫兵有本幹，必義，必智，必勇。」其中「智」就是講智謀、韜略之意，善用智謀就知道時勢的發展趨勢，知道時勢的發展趨勢，就會知道用兵作戰中虛實盛衰的發展變化，就會知道先後、遠近、行止的策略。

6、因敵制勝。〈決勝〉篇說：「凡兵貴其因也，因也者，因敵之險以為己固，因敵之謀以為己事。能審因而加勝則不可窮矣。勝不可窮謂之神，神則能不可勝也。」呂書的兵家繼承了孫子的「因敵制勝」思想，這種思想特別強調要依據敵情變化而採取靈活機動的戰略戰術以爭取戰爭勝利，如《孫子兵法·虛實》篇把作戰方式因敵情而變形象地比做水流因地形而變化：「兵無常勢，水無常形，能因敵變化而取勝者謂之神。」又《孫子兵法·計》篇說：「勢者，因利而制權也。」也是主張順應有利情勢制定權宜之計。

7、掌握主動權。〈決勝〉篇說：「夫兵貴在不可勝，不可勝在己，可勝在彼。聖人必在己者，不必在彼者。」創造性地發揮主觀能動作用，掌握戰爭中的

主動權，也就掌握不被敵所戰勝的策略，以此來與可以戰勝的敵人交鋒，就會「兵無失矣」。戰爭指揮者一定要充分發揮主觀能動性以爭取戰爭中的主動權，以調動敵人而不被敵人所調動。

〈決勝〉篇還指出，凡用兵作戰獲勝常是因敵人犯有過失，戰勝犯有過失的敵人，行動一定要「必隱必微，必積必搏。隱則勝闡矣，微則勝顯矣，積則勝散矣，搏則勝離矣。」「隱」和「微」都有隱蔽潛藏之意，「積」和「搏」都有聚積專一之意。能做到隱蔽就能戰勝公開的敵人，能做到潛藏就可以戰勝暴露的敵人，能做到聚積力量就可以戰勝零散的敵人，能做到集中兵力就能戰勝力量分散的敵人，這才是「勝之一策」。

