

復興崗學報

民 94，83 期 381-410

先秦傳統價值與兵學思想——以孫子兵法為例

余一鳴

政研所

博士研究生

摘 要

東方兵學思想起源於黃帝集大成於孫子，宋神宗時期依據環境需要將《孫子兵法》等七本兵書編纂成冊，並成為後世武學教本。後來雖幾經刪訂該書仍具有無法撼動的重要地位，該書是兵學中社會化最深且廣的兵書，與儒、道、法、墨等諸子百家形成中國傳統兵學思想的二大主要源流。因此，在理解中國兵學思想時，我們不得不回頭檢視傳統價值及《孫子兵法》的內涵，因此，本文目的在於剖析傳統兵學受中國傳統文化及《孫子兵法》影響，以助於兵學思想的正確理解。

關鍵詞：孫子兵法 (sun zi's art of war)、中國文化 (Chinese Culture)、兵學 (Military School)

前言

兵學是傳統思想的一部份不免受到傳統價值所影響，然而傳統價值對於兵學思想的理解未必有正面的助益，因此進行研究分析前，我們必須清楚傳統文化的特質及他對兵學思想產生了那些影響，這些影響又對兵學思想的認識產生那些作用，唯有在這個基礎上，研究者才能更合理的理解傳統兵學思想，排除時空及文化對兵學思想的曲誤及影響。當然，兵學思想是傳統文化的一部份，受傳統文化的影響自不在話下，因此，在釐清主客觀價值前，我們不得不對傳統價值體系作一系列清楚的交代。東方兵學思想起源於黃帝集大成於孫子，後世對《孫子兵法》的理解受限於注經傳統及諸子百家的影響，形成中國傳統兵學思想的二大主要源流，因此，在理解中國兵學思想時，我們不得不回頭檢視傳統價值及《孫子兵法》及《武經七書》其他各書的內涵。因此，本文目的在於剖析傳統兵學受中國傳統文化及《孫子兵法》影響，以助於兵學思想的正確理解。本文區分為二大部份，第一部份，說明傳統價值對兵學的影響，第二部份說明《孫子兵法》及《武經七書》中其他六書對後世兵學思想的影響。

所謂「《詩》無達詁，《易》無達占，《春秋》無達詞」。如果說《金剛經》是印度佛教的經典，《理想國》是希臘哲學的經典，《聖經》是基督教的經典，那麼，中華文化中，堪稱「經典」的，首推《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》等五經。被儒家尊為經典的《論語》、《孟子》、《荀子》，道教的《老子》、《莊子》等都享有「經典」之尊。此外兵學始祖《孫子兵法》（以下簡稱《孫子》），也可納入「經典」的行列（龔留柱，1995：2）。《孫子》是中國古代第一部自成體系的軍事學著作，東方兵學體系的開山始祖。同時也總結了春秋以前的戰爭觀，是中國兵學的集大成者。此外，歷代對《孫子》的評價約略可知《孫子》在兵學中的地位。

《武經七書·中卷》「觀諸兵書，無出孫武」

《韓非子·五蠹》「境內皆言兵，藏孫、吳之書者家有之。」

《荀子·議兵》「善用兵者，感忽悠暗，莫知其所出，孫、吳用之無敵於天下。」

李世民《問對》「朕觀諸兵書，無出孫武」

李靖《問對》「孫子之法，萬代不刊」

蘇軾〈孫武論〉「古之言兵者，無出於孫子矣。」

胡應麟《少室山房筆叢·九流諸論》「孫武十三篇為百代談兵之祖」

柯林斯（John M Collins）《大戰略》「孫子是古代第一個形成戰略思想的

偉大人物…十三篇可以歷代名著包括二千二百年後克勞賽維茨的著作媲美」

顯現《孫子》歷史定位得到官方的認定，也獲得學術界普遍的認同。鄭友賢便將《孫子》與作為群經之首的儒家經典著作--《易經》相提並論，認為《孫子》對於兵學與《易經》對於儒學具有同等重要的作用。¹根據《歷代兵書目錄》統計，上自神農黃帝下迄明清，共有 1304 部。但多數已失傳，流傳下來的為 288 部（陸達節，民 58）。這些兵書中，影響最大的是《孫子》（龔留柱，1995:87）。就校勘、注釋、闡發、考證、輯佚和進行研究人數及中外譯本的數量而言，以《孫子》數量最為龐大（請參閱表 4；以下將有詳細說明）。其次，即使是後世著書的兵家作者，他們在書中明取暗引孫子的觀點，並沒有推翻《孫子》所確立的兵學架構。他們所做的，只是根據時代的發展和戰爭手段進步來補充孫子的兵學體系，使一些原則具體化，並改鑄一般舊範疇，使之合理充實。所以三國時曹操說：「吾觀兵書戰策多矣，孫武所著深矣。」明人茅元儀說得更直接了當：「前《孫子》者，《孫子》不遺；後《孫子》者，不能遺《孫子》」，殆非虛言。

總體說來，孫子兵法為傳世最久遠的兵書，其他的兵法成書時間多晚於春秋，或者說在春秋，甚至更早年代的兵書，如《軍志》與《軍政》，內容過於簡略零散，經不起時代的考驗，大多散失。可見孫子兵法經過優勝劣敗的歷史淘汰，自然是春秋以來兵法最優秀者（楊善群，民 85：4）。而春秋之後的兵學思想多對孫子兵法的內容有所參照或引申，顯見孫子兵法的重要性。例如《吳子》，其暗用、明引、襲用《孫子兵法》文字和思想者，就有十多處（黃樸民，1998：386）。宋代蘇洵就指出：「吳起之言兵也，輕法制，草略無所統紀，不若孫武之書，詞約而意盡，天下之兵說皆歸其中。」²大陸學者楊善群（民 85）就認為，《武經七書》中其他六書，成書年代者較《孫子》晚，而內容也沒有像該書有系統。明朝茅元儀就說：「先秦之言兵者六家，…謂五家為孫子注疏可也。」³因此，孫子兵法堪稱為中國歷代軍事思想集大成者，它建構了兵學的典範，致使後世的兵學家難以逾越，而只能在即有的基礎上發揮。要探討傳統兵學的內涵與價值，《孫子》即可為代表。

¹ 鄭友賢的《十家注孫子遺說并序》附於「曹操等注《宋本孫子十一家註》（上海：上海古籍出版社，1978）」之書後。

² 蘇洵，《嘉佑集》，卷三〈孫子〉，宋。

³ 茅元儀，《武備志》，卷一〈兵訣評序〉，明。

壹、傳統價值內涵

價值的形成與環境的影響與主觀的需求不無關聯。因此，我們得從地理環境與文化背景談起，再述及傳統價值系統的內涵。在內涵部份主要從天（宇宙）、地（社會）、人（個人）三方面說明。

一、傳統價值系統的興起

（一）地理環境

生活形態受客觀環境影響，再加上主觀的個人或社會需求。從考古學的觀點而言，遠古人類為了求生存，因應環境的不同形成不同的生活形態與文化價值。我國地處東亞，只有東南臨海，長江、黃河流域相對濕潤的氣候與肥沃的土壤，形成理想的農業社會與文明的發祥地。從中國的遠古傳說到陸續出土的文化遺址，都證明農業與中國的密切關係，這個關係也深刻的影響社會經濟形態與政治制度，形成穩固的封建傳統與宗法制度。中國的文化與價值受到客觀環境與主觀認識，產生不同於西方海洋文化的價值，西方生存於海洋文化的環境中，對於事理的關懷不同於中國社會。環境造就西洋與大海博鬥的文化精神，重視知識的開展。不同於農業社會的中國，重視「安土重遷」、「宗法家庭」。

由於農耕勞力與作物生長的需要，大量的人力資源進行農稼的植摘，作物的生長除了依靠大量的勞力之外，另外需要充份的雨量與氣候的配合，這種靠天吃飯的地理生活特質產生敬天畏祖觀念，⁴並自然形成以家庭為經濟單位的社會基層組織。⁵雖春秋期間禮樂崩壞，但宗法制度並未因周王室衰敗而瓦解，嫡長子

⁴ 殷人尚鬼神，周人敬天而重人的傳統可以從各種祭祀活動與文獻記載中發現。許倬雲更進一步指出，遠古時期民智未開，多數族群存在著對於天、神的敬仰，但西方天與人是對立而分開的，在中國天與人是合而為一。西方人是帶著罪惡來到人間，由於人性具有陷溺和沈淪的本質，為了生命得到贖救，唯有靠著自己的努力和神的恩寵，人才可以得救。中國則不同於西方，肯定人自己具有成德的能力，具有向善的可能，個人不需透過神鬼的藉助，可以直接感應天，形成了「天人感應」的思想。許倬雲，《中國古代文化的特質》（台北：聯經，民81），頁51-53；王文宗，《中國文之深層結構》（台北：新文豐，民84）；孫隆基，《中國文化之深層結構》（台北：唐山，民80）。

⁵ 從考古學中發現，巴比倫、印度、埃及金古文明早在西元前四千多年就已開始使用，中國一直要到夏朝才有銅器出現，商朝出現大量製造，晚於西方文明二千多年。在中國新石器時代的考古遺址中發現有石鋤、骨鋤，代表當時已出現農業形態社會，但當其他古文明地區的人們使用金屬工具、借助畜力從事農耕時，居住在黃河流域的中國先民卻以自己的體力、使用耒耜、石

制度反而因農業經濟形態而持續運作，家庭、家族作為社會基本組織和細胞的地位未受動搖（劉志琴、吳廷嘉：82，171-194），使得從平民到天子一以嫡長子繼承為主體，同時與宗法制度俱生的禮樂制度，日益強化長幼尊卑的封建社會。

（二）文化背景

在太古洪荒，人知未開的自然中謀生，日月星辰的運行，陰陽四時的迭代，使得以人對天地產生敬畏之心。受道家及儒家觀念的影響，人與天不是自然對立，而是合而為一，人是自然的一部份，人即為天地的組成份子，自然能夠感應天地，這種天人交感的意識，形成「天人合一」的思想泉源（呂凱：民 70，47）。這種思想形態也深刻的影響中國的價值系統。余英時（民 82）就認為對照於西方的價值系統，中國人無所謂二元對立的世界，超越世界與現實世界是相互交涉的。西方哲學上本體界與現象界的劃分，在中國傳統中雖然可以找到證據，但並不占主導地位。超越世界的「道」與現實世界的「事實」一直都處在這種「不即不離」的狀態下。經由「明心見性」、「存養擴充」等內在超越的方式，就得以進入超越的價值世界。

中國的價值內涵早在先秦時期，即具體儒、墨、道、法完整呈現，如「義與利」、「德與智」、「群與己」等主張，顯示價值問題不僅是用於解釋社會變動的觀點，更成為約制社會秩序的主張與方略。這些觀點的產生，源自於先秦諸思想家對於春秋時期社會秩序的關懷，他們從不同角度解讀社會秩序的合理性，並從中引導出人的價值。後來中國的價值內涵多源自於此，⁶誠然，儒家以外，還有其他各家，儒家不算中國文化全體，但是若把儒家抽去，中國文化恐怕沒有多少東西了（梁啟超：1985，7），研究中國文化離不開儒家哲學。而儒家的觀點實際上也吸納了其他各家及佛學思想，⁷形成中國文化特有的價值系統。雖然中國自秦漢以後，董仲舒力倡獨尊儒術，期間雖歷經唐代道教信仰、玄學之辯、名教與自然之爭，天理人欲之辯、義利王霸之辯等價值的影響，但核心仍以儒家

鋤、石鎌，從事耕作，治理水土。使得居住在這裏的先民們無法以個體或小群體的方式生存。因此，在中國上古時代的傳說中看到的不是血族群體的分化和解體，而是血族群體的強化以及在此基礎上形成更大的社會群體。許倬雲，《中國古代文化的特質》（台北：聯經，民 81）。

⁶ 以儒家的道德主義、道家的自然主義、墨家的兼愛主義和法家法術功利主義等形式呈現，強調自然與人事、實然與應然及主體與客體的「天人合一」的觀念，即是對「天命」不同詮釋的價值觀念，並落實成為解釋或規範社會力量的主要動力。

⁷ 東漢時期的佛教從西域傳入及道教的成立，形成儒、釋、道三教並立的局面，三教之間即融合又衝突，這種融合是中華文化的特色，以「和而不同」互取長短、共同發展為宗旨，三教長期的交涉與衝突中，早已是你中有我，我中有你，純乎其純的儒家抑或佛家、道家根本不存在；然三家又未合併為一家，這也是儒家文化的特色之一。相關論點請參看汝信編，《儒家文明》（北京：中國社會科學，1999），頁 276-284。

價值為主體，國家意識型態化的儒學，成為帝國成立的理論根據。⁸這股價值系統之源於「道」，實現於心性當中，「盡其心者知其性，知其性則知天」，著重「明心見性」，落實於具體的「人倫」生活當中。

二、價值系統的內涵

中國傳統價值內涵牽涉甚廣，表現在不同層面呈現出不同內涵，表現在政治經濟上，則尊王黜霸，重義輕利；表現在人際關係上，講求長幼有序，男女有別，若沒有系統性的分析恐難耙梳其間的規則。⁹因此，分別從人與自然（天）、人與群體（地）及人自身（人）的問題三個方面說明，中國價值系統的內涵。人與自然在中國的價值系統當中一向以「天人合一」為主張，在人與人的群體關係當中則以「倫理本位」為出發，而人自身的問題，我們則以個人自身的修養為討論的重心。分述如下：

（一）人與自然關係—天人合一觀

中國人對於人與自然的關係，¹⁰受農業文明的影響，其於農業生產的需要，經驗與智慧使得老年人具有一定的權威，使得尊老成為農業社會特有的倫理關係。其次，農業活動的安排需要藉由觀察自然節氣完成，對於「自然」此一超越人力控制的力量賦予神祕色彩，故畏天敬祖的意識存在於日常生產活動與宗教信仰中。「天人合一」的思想除了體現在中國的農業活動、天文、曆書、宗教、信

⁸ 黃麗莉認為秦漢成立統一大帝國之後，有了「時代建設」的需要，但是只有儒者通曉王朝的典籍、制度，不但理論化，又有具體可行的辦法，其中尤以「六藝」為然。六藝廣含上古文化的傳統，兼容包容多種思想，容易為人引伸附會，極富彈性，即使獨尊儒家之後，亦不必排斥其他學說思想。另一方面，儒家作為專制政體的獨尊思想，必須和現實政治妥協，於是使得儒家真精神大打折扣。其中變化較大且影響社會行為較深厚者有三部份：儒學法家化；儒學陰陽家化；儒學官僚化。顯見儒學不僅融合各家學說，足以成為中華文化的代表，因此，研究中國傳統價值，必須以研究儒家學說為要，即足以代表整體傳統價值的內涵。請細內容請參閱，〈中國人的人際和諧與衝突：理論建構及實徵研究〉，台灣大學心理研究所博士論文，民 85。

⁹ 金耀基曾把中國文化傳統中的價值系統主要內涵區分為八項：崇古尊老；內聖外王；君子與通才；家庭與孝道；道德與學問；重農與輕商；和諧與禮讓；和平與王道等八項。由於此等區分過於龐雜，為求取核心的價值，我們有必要在將以系統化處理，使之價值內涵具內、外一貫性。金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報，民 81），頁 54-63。

¹⁰ 中國農業文明起源於利用自然的結果，而非征服自然。雖然 Toynbee(1943)與 Wittfogel(1957)認為中國文明起源於征服自然，然而這種說法被新近的考古成果推翻（杜正勝，民 70）。中國的先民利用地理環境的特性，村落遺址多在鄰小河的台地上，並不在大河附近，這不但方便取水，又容易耕墾。所以中國文明是在天人和諧的環境中發展成長。證明人與自然的和諧發展關係。

仰、醫學、飲食觀、婚葬儀式等各方面；也透過中國的哲學、歷史、文學、藝術、科學、政治、社會等諸領域（黃麗莉：民 85，16）。因此，研究中國文化的學者都同意，「天人合一」是中國傳統基本文化模式（唐君毅，民 42；梁漱溟，民 59；方東美，民 67；韋政通，民 79；余英時，民 82），此模式是中國人的人生之最高理想所在（錢穆，民 40），同時也是中國文化的心理基礎（成中英，民 63），它不但支配個人，也支配群體的行為。天人合一即為：

1. 人與天地萬物為一體（余英時，民 82：63）；
2. 宇宙是整體，而人參與其間，以致人與自然為一體的信念（張亨：民 81）；
3. 人是個小宇宙，每個人都帶著全宇宙的訊息（劉長林：民 79）。
4. 天與人的一致是完全的等同。（黃麗莉，民 85：24）

相對於西洋二元對立的世界觀，中國人相信「天地之大德曰生」、「生生不已」的，因此天地萬物的運行，便是一「氣」的聚散生化的無窮過程（余英時：民 82，63）。人也生存在天地萬物的自然界裏，不過他是萬物之靈，所以能「贊天地之化育」。從這個觀點出發便發展出人道配合天道「盡物之性」的精神，人與天地之間具和諧發展，¹¹因此人與天地萬物是和諧共存，而非對立抗爭或征服。

（二）人與群體關係—倫理本位觀

倫即為淪也，指水文相次有倫理，代表條理、類別或秩序；所以「倫」重在分別，特指有等差的次序（費孝通，民 37）。是人們彼此相與。相與之間，關係遂生。家人父子，是其天然基本關係；故倫理首重家庭。父母總是最先有的，再則有兄弟姐妹。既長，則有夫婦，有子女；而宗族戚黨亦即由此而生。外出求學或工作，則有師徒、同學、同事、君臣、同鄉及朋友等（梁漱溟，民 59：80）。也就是人際關係中所共守的規範（韋政通：民 79）。此種規範形成「差序格局」的社會結構，以一種由「己」為中心所形成的一圈圈往外推的同心圓波紋。

中國人從敬祖親子的感情出發開創出禮的文化，發展成維護尊卑之別的等級制度，又回到人類自身的人格修養（劉志琴：民 83，115），使得物質分配的制度得到情感上的依歸，形成以血緣為紐帶，以等級分配為核心，以倫理為本位的思想體系和社會制度（梁漱溟：民 59），用以維護尊卑貴賤的統治序列，這種以家庭為中心的倫理觀念，闡明群體關係中個人的義務與責任，這種差序格局貫穿政治、社會、經濟、軍事等各層面，成為涵蓋華夏民族的生存發展的文化模式

¹¹ 並非所有的學派均同意天人合一的看法，其間的關係尚包括天為支配者、人為附從者（墨家）；人為主體、天為超越實體（儒家）；天人對立（道家）及天人分際（荀子）。其中以儒家的看法最為普遍，其他各家學說並不受社會的重視。因此，多數學者依舊認為儒家天人合一的學說足以代表天與人關係的學說。

¹²。此等文化模式具「和合性」，強調「人情味」、「和為貴」，使得人我界線不明朗，並壓縮自我的人格，被弱化的個人，人的重要性由社會關係中呈現，（孫隆基：民 80）使得人的價值開展於社會關係當中，沒有社會作為人生坐標的參照，個人將失去意義。

（三）人與自身關係—明德修身觀

人道必須配合天道，天與人具有合德的性質，盡性即知天，所以要達到天地合德，必須從個人自身作起，而援求於外。以孔孟為首的儒家認為社會秩序的產生關鍵在於社會中的個人，人只要能發揮固有的內在本性—「惻隱、是非、羞惡、辭讓」的良知良能，推自愛之心以愛人，社會秩序就可以得到改善。孟子認為仁心善性來自於與生俱來的天性，「人之性善，猶水之就下」，「求則得之，舍則失之」，因此，「人之所以不學而能者」，「人之所以不慮而知者」的「我固有之」自覺要求，這就是「良知」、「良能」，只可惜一般人沒有存養擴充，時常被外在的物質所惑，使良心善性沈淪。這種盡人性即為盡天性，隱含生命與宇宙一體的關係，天是造化自然的生命，只要我們將自己固有的德性存養推廣，就是圓成宇宙萬物所給予生命的意義，達到人生的最終境界。當每一個人自覺理性的服從與良心善性，社會秩序自然步上軌道。即心言性，就能達到人道配合天道，亦即天理之所在。當我們將仁心善性的推廣，就能開創出生命價值的無上光輝，人亦即成為天地創造的泉源之一（談遠平：民 82，15）。

孔、孟認為仁、義、禮、智四德，是人心所固有的，它發端於「人皆有之」的惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，求則得之捨則失之。是人的「良知」、「良能」，雖然後來荀子以人性惡否定道德上善的先驗性，但大多數的儒學家乃以性善論作為道德善惡的根據。宋明理學則綜合上述兩種看法，將「天命之性」與「氣質之性」加以區分，天命之性為先天的，而氣質之性受後天物慾所影響，因此儒家又提出明德之說，以克服後天物慾的影響。社會秩序就在每個人都做好自己的工作而達完善的境界，然而儒家的學說並未就此滿足。既然人有體現至善的可能，社會與政治運作就應該交由至善的聖人的手上，以德性及智慧來指導政治生活。進一步使儒家從修身向外發展，齊家、治國、平天下更是成聖成賢的最終目的。

¹² 乃人類學家潘納德在《文化模式》（Patterns of Culture）一書中提出，他認為人類行為的方式本是有多種可能，各種可能是無窮的，但是一個部族，一種文化在這樣無窮的可能性裏只能選擇其中的一些，同一氏族的人有著共同的潛意識，因此同一個氏族的人的思想和行為有著共同的選擇性，而這種選擇有其自身的社會價值取向。選擇的行為方式包括對待人之生死、青春、婚姻方式，以至在社會生活和人際交往等領域的各種規矩、習俗，並通過形式化的方式，演變成風俗、禮儀，從而結合成爲一個部落或部族的文化模式。中國以農業為主體的經濟社會，大宗的食物原料來自於穀物和菜蔬，使得中華文化異於其他文化之始。

從上述系統化的說明後，可以發現儒家價值系統一方面在迎合社會生存環境的客觀需求，另一方面卻也體現人在社會中的主觀價值。顯現儒家的價值系統係來自於客觀及主觀兩個不同的層面，並形成完整的價值體系。這個價值體系上達於超越事實世界，是一種形而上的真理，然而中國在形上與形下兩個世界當中，並非存在著緊張或分裂的關係，相反的，人可以藉由內心向善的本能，達到天地與我為一，萬物為我所用的境界，經由內在超越的可能，人可以從形而下的現象界超凡進入形而上的本體世界，外在世界的客觀價值，可藉由內在向善「良知」與「良能」達成，進而經由推己及人的方式，完滿社會秩序體現人在社會中存在的價值。

在儒家的價值系統當中，外在客觀的價值來自於自然原理，人存在於自然原理當中，無法自外於自然界而行動，人的行為必須合乎自然原理。中國人以內在超越的方式尋求客觀真理的解答，透過個人自我的內在修養，自然可以完滿主觀與客觀世界的價值，主觀世界與客觀世界的價值並非相互對立，而是相互融合，端視個人是否發揮內在的良知、良能，當外在的物慾為個人所克服時，自然可由個人主觀的需求與外在的價值合而為一。這個客觀的價值需求，除了以倫理的方式呈現外，更要求個人發揮內心主觀的道德意識，如此的價值才是個人所追求的價值，並藉由此價值的達成完滿社會需求與個人價值。儒家認為價值不依外求，完全存在於個人內心當中，唯有克服個人的主觀欲求，才能呈現出人存在於世間的價值，儒家此種由內而外，內聖外王，藉由個人修身存養的功夫，推擴到外王的政治理想，以完備現實世界的生活秩序的價值系統，也是中國人自古以來的思想及行為模式，甚至形成社會制度與社會結構。

貳、傳統軍事思想的形成及影響

從上述說明發現，生存環境對於價值的形成有一定的影響，傳統文化之所以不同於西洋文化，最初來自於地理環境的差異。然而環境的差異，並不能完全說明價值的內涵，從價值哲學的立場來看，價值的形成包含三個要素：主觀、客觀與環境因素，價值經由主客互動與環境適應的過程中形成，單一因素並不足以讓我們徹底的明瞭其間的真義。因此，我們有必要將環境對傳統文化及傳統文化與軍事思想之間關係進一步梳理。從上述的探討發現，生活環境形成傳統文化，而傳統文化直接影響軍事思想的形成，藉由上述內容的說明，可以使我們更進一步理解，軍事思想及軍人價值的內涵。因此，接下來研究者有必要分別針對傳統軍事思想的成長；儒、墨、道、法的軍事觀點；傳統文化對軍事思想的影響，詳加說明，並從中協助我們尋找出軍人的核心價值。

一、儒、墨、道、法的軍事觀

先秦是中國思想最恢宏的時代，對中國文化思想具重大影響，在先秦諸子當中儒、墨、道、法，不僅對傳統思想有極其深刻的影響，在軍事思想上亦受儒、墨、道、法四家影響，形成後世軍事思想的主要源流。

（一）儒家

儒家在戰爭觀上基本觀念雖然一致，但各派仍有不同的看法，主要區分為孔子、孟子及荀子三派，分述如后：

1.孔子：孔子並不如一般認為對軍事抱持否定的立場。他認為「有文事者，必有武備」（論語·顏淵），武備是國家的必要之惡，有了一定的武備方可免於亡國滅種的厄運。「足兵、足食、民信矣」（論語·顏淵）武備自有其必要性，戰爭存在有其現實性，因此，顏淵問孔子如果一定要選擇其中一項，孔子回答說，武備是三者之中可以最先放棄的，顯見，孔子雖然認同武備的必要性，但僅只於消極承認武備的存在有其現實必要性，如果可以選擇的話他寧願放棄武備。孔子基於維護社會道統與和諧的立場，並不是一昧的反對戰爭，而主張慎重地對待戰爭，反對黷武好戰。從其思想體系出發可以發現，重文教輕武事，不主張以戰爭來解決社會衝突，是他對戰爭看法的一貫立場。

2.孟子：孟子的學說雖然師承孔子，但其學說既繼承又有所修正。他認為王者以德服天下，自能無敵於天下，「國君好仁，天下無敵」（孟子·離婁）。統一天下不需要戰爭，戰爭只會使天下更加混亂。因此他提出「仁者無敵」的概念，徹底從根本上否定戰爭的必要性。「君不鄉道，不志於仁，而求為強戰，是輔桀也。」（孟子·梁惠王）然而孟子過分看重政治與戰爭的一致性，以為政清明就必能戰勝，完全忽視軍事自身具有的獨立價值（呂紹綱，1990：225）。過於注重仁德的結果，導致忽視戰爭的必然性與現實性，從而使他誤解了戰爭的客觀價值，進而影響他對戰爭的主觀認知。

3.荀子：荀子的戰爭觀則一改儒家孟子對戰爭根本否定，使儒家對戰爭的思考從政治領域跨入了軍事領域。荀子認為「凡在於軍，將帥未事也」（荀子·議兵），戰爭是政治的延長，政治是本，軍事是末，他並不似孟子從天道仁德上說明戰爭，而進一步提出「壹民」與「附民」的觀點。荀子並不排斥仁義，但他認為戰爭的目的在於除害興利，非為爭奪而戰，如果戰爭只為私利，那便不是為義，只是為利而已。「兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。」（荀子·議兵）除此之外，在他的學說當中還詳細說明將帥指揮的要領，顯示他與上述二位儒者觀點的不同，從務實的角度觀察戰爭，將戰爭勝敗由天道客觀條件，轉由將帥個人的主

觀努力與客觀條件一併加以考察。

（二）墨家

墨家基本立場是「兼愛」與「非攻」，凡事以功利作為評估的標準。認為戰爭帶給交戰雙方無窮的禍患，「所攻者不利，而攻者亦不利，是兩者不利也」。（墨子·非攻下）非攻的理論除了出之於「攻之不利」，還認為「攻之不義」也。墨家積極反對戰爭的原因之一，「大則攻小也，強則侮弱也，眾則賊寡也，詐則欺愚也，貴則傲賤也，富則驕貧也」（墨子·非攻下）但墨子不似孟子完全否定戰爭的必要性，雖然主張「非攻」，但其重點，只是反對侵略，並非盲目的反戰。

（三）道家

以老子為代表的道家，從根本上反對戰爭，認為軍事是不吉利的事物「兵者不祥之器，非君子之器」（老子·三十一章），戰爭造成生靈塗地，帶給農業生產嚴重的破壞，造成社會文化重大損失，「師之所處，荊棘生焉；天兵之后，必有凶年」（老子·三十章）因此，道家對於戰爭始終保持敬而遠之的態度。雖然老子對戰爭徹底的否定，但並不意味它對軍事問題的忽視。在軍事問題上，老子分別針對戰爭指導與戰爭思想，提出一套不同於其他各家的思維方式，如將治國與用兵的方式區分，提出「正」、「奇」的看法等。這些思想對後世的兵學思想產生極重大的影響。

（四）法家

各家當中可以說以法家的思想與兵家思想最為接近，原因在於法家不但正視兵戰之事，並且將軍事作戰視為政治的一環，「兵者，外以誅暴，內以禁邪，故兵者，尊主安國之經也。」（管子·參患）法家認為軍事是政治的延長，是達到政治目的的手段之一，為實現政治理想，法家提出系統性的軍事思想，肯定戰爭是社會生活中的必然現象，擁護和支持當時的兼并戰爭；主張耕戰，富國強兵；以法治軍，嚴明賞罰等。（黃樸民 A，2002：475）由於法家對武備的正視，使得法家在軍事思想上超越上述各家。

整體看來，先秦各家對軍事的看法除法家外，其餘均採否定的態度，尤其道家及儒家的孟子。再加上先秦的軍事思想多附庸於各家的政治學說當中，因此，傳統思想的政治道德意識也充份的呈現於軍事思想當中，形成軍事思想在追求理想境界時的高尚性與解決現實問題上的落差。另一方面戰國中晚期以後，尤其孫子以後的兵家接受諸子政治倫理思想，大量引入儒、道、墨、法諸家思想。黃樸民（2002A：207-221）就認為兵儒合流的結果，並非諸子各家交互影響，而是在於儒學統轄之下，讓兵學來服務於儒學的仁義道德。這種以儒家為主的性格具體表現於戰爭哲學、治軍理念、戰略指導及戰術指導上。事實上，諸子各家對戰爭的理解並不完全正確，甚至部份觀點曲解了戰爭的客觀價值。儒、墨、道家對戰

爭的否定，忽略了戰爭的歷史事實及戰爭的本質與作用，而法家否定教育，獨任刑法，刻薄寡恩，血腥殘暴，只講求功利而抹煞人生及人的價值，都是對軍事事務的誤解（黃樸民，2002B：8-15）。換言之，在兵家的「詭道」要為儒家「道德」服務之下，誤解了兵學的部份本質。

表 1 先秦各家對軍事的看法

	觀點	學派	觀點	對軍事的具體看法
儒家	否定	孔子	消極承認	足兵、足食、民信矣。戰爭存在有其現實性。
		孟子	積極否定	勤修內政，仁者無敵。
		荀子	消極肯定	兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。
道家	否定	兵者不祥之器，非君子之器。		
墨家	否定	所攻者不利，而攻者亦不利，是兩者不利也。		
法家	肯定	兵者，外以誅暴，內以禁邪，故兵者，尊主安國之經也。		

二、社會結構與傳統價值對軍事思想的影響

（一）傳統價值

從經濟面來看，以農業為主的「日神型」（Apollonian）文化，重視程序、講形式、崇道德、尚禮義、持中庸，戒武力，一切都在秩序和法則中生活。¹³最終形成「天人合一」、「倫理本位」、「修身為根本」的價值取向與行為特徵。特別在兵役制度的募兵；世襲制的實施，¹⁴以及兵民分離格局的形成（熊志勇，

¹³ 潘乃德認為每一個文化都有一個主題，以這個主題為中心而後表現出該文化外在的習俗、制度與行為。她以這一基要性的概念為架構，用來分析數個材料充足的原始文明名為「日神型」、「酒神型」和「妄想狂型」，並依據個體人格的描述，闡述自己的觀點。《文化模式》（台北：巨流，民 82）。

¹⁴ 東漢以後，世兵制成為軍隊的一種重要組織方式，世兵制是封建宗法血緣家族關係與「兵業」相結合的特殊兵役制度。其主要特點，是軍戶、民戶分離，軍戶戶籍歸軍將兼管或由州郡代管，專服兵役，世代為兵，「父死子繼」，「兄終弟及」。軍人及家屬聚居一處集中管理，軍人叛逃罪及於家屬，婚配一般也只在軍戶之間進行。軍戶的社會地位遠低於民戶，當兵不僅為終身之業，而且還要傳代，從而更為嚴格地限制了兵與「士、農、工、商」的社會流動。請參閱，熊志勇，《從邊緣走向中心》（天津：天津人民出版社，1998）。兵民分立最早要追溯到秦統一六國之後，不敢徵用秦以外的兵力，但在邊防人力又不足的情形下只得徵用各國逋亡人（流民）、贅壻（市井無賴）、賈人（沒有社會地位者）等貧困無賴的人。這些人並沒有什麼戀舊國思想，所以將他們發到邊疆並無危險，到後來只有流民當兵，兵匪不分，軍民互相仇視的變態局面的濫觴。同時，良家子弟漸漸不願當兵恐怕也是秦代不得不發流民的一個原因。繳天下械，徵發流民，一方面是與秦有利的政策，一方面恐怕也正合一般厭戰人民的心理。請參看雷海宗，《中國文化與中國的兵》（台北：里仁，民 73），頁 3-52。

1998：23），漢武帝時「募天下死罪擊朝鮮」，「發天下七科謫」為兵，募兵制與謫兵實行之後，¹⁵將大批刑徒、罪人和流民編入軍隊，使得服兵役不再是人民的義務，而只是部份社會成員的謀生之道，「兵」的社會角色也就有了新的含義，從受人尊重的國家干城轉變為社會所不齒的「賦民階層」。（「中國軍事史」編寫組，1987：169）使得軍隊與軍人徹底得脫離社會結構，形成獨立於社會之外的次團體（如圖1）。同時由於軍人職業這塊生死之地極少被儒家文化提倡與關注，「好男」之所以不當兵，除了不願與市井無賴之徒為伍外，更與儒道文化「家庭本位」和「道德本位」的價值觀念有直接連繫。（熊志勇，1998：21）嚴格地說，在中國傳統社會大概沒有產生過類似歐洲騎士精神和騎士文明，¹⁶更沒有形成公民當兵服役的權利與義務觀念。中國傳統社會的軍人大多為人所不齒。

（二）社會結構

中國早期「士」指的是武士，自漢武帝以後的知識份子，幾乎完全儒家化。¹⁷士、農、工、商與兵，即是社會職業的劃分，也是社會階級的標示，士為四民之首，商為四民之末，兵則連忝居其列的資格也夠不上。因此，「士是一切美德的最高代表，而當兵不過流氓而已，也許他們力大如牛，可是不見得比牛聰明。」（陳澤憲、陳霞飛譯，1979：11）在儒家文化主導下的社會形態，一般民眾羞與兵為伍，「遊民」以此為業。兵民阻隔，交相為病的社會結構，不但造成「民不知兵，官不知兵，即兵亦不知自知其為兵。」（夏燮，1988：96）兵無異是社會的殘渣。整體而言傳統文化對軍事持否定的態度，這個態度也影響到軍事思想在中國的發展。傳統文化對軍事及社會結構對軍人採取否定的態度，間接影響國人對軍事的看法，甚至形成對軍人負面的態度，這種態度嚴重扭曲國人對軍人職業與角色的正確認識。以下分別就戰略思想、軍事組織與治軍理念說明：

¹⁵ 將犯錯的人發配到邊疆充軍，所以謫兵是對犯錯的人一種處份。

¹⁶ 在春秋時期軍隊仍以貴族為主體，男子都以當兵為榮譽，為樂趣，不能當兵是一種莫大的羞恥，士族從小就受文武合一的訓練，因此春秋之前出現的俠義精神，在封建禮教的思想約束下，主要在於國內要維持貴族政治與社會，在天下是要維持國際的均勢局面。所以戰爭並不以殺傷為事，也不以滅國為目的，只求維持國際均勢，到戰國時代情形就大為不同，戰爭目的在攻滅對方，所以各國都極力獎勵戰殺，以便達到消滅對方勢力的地步。新的俠士並無固定的主張，誰出高價就為誰盡力，甚至賣命，也正如文人求主而事，只求自己的私利為。列國也就利用這些無固定主張的人去實現君王自己的目的，以統一天下。請參閱，雷海宗，《中國文化與中國的兵》（台北：里仁，民78），頁3-52。

¹⁷ 士農工商「此士，軍士也」，「從歷史的觀點，士的起源問題，多數近代學者都認為「士」最初為武士，經過春秋、戰國時期的激烈社會變動後，轉化為文士」。余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁6。

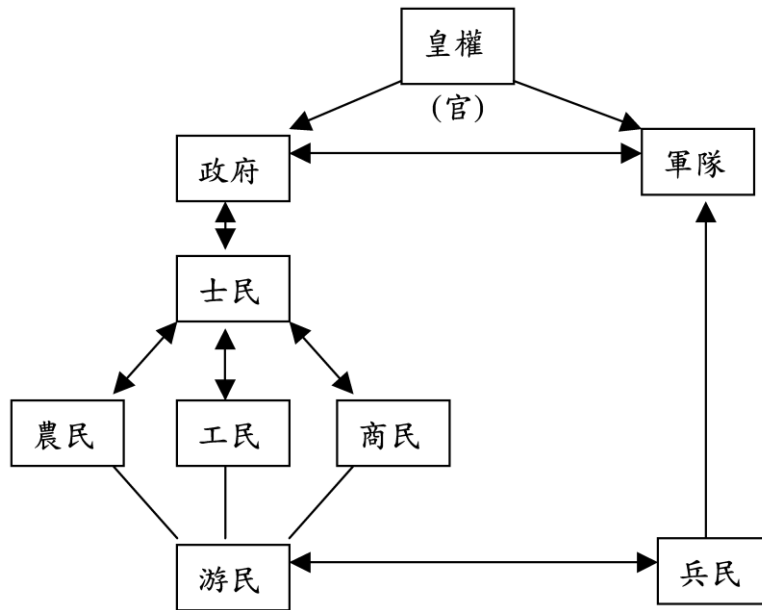


圖 1 傳統社會組織結構

說明：士農工商與兵各操其業，各居其位。儘管如此，傳統社會只承認士農工商為四大職業類別，而不承認兵之為業的客觀事實，這在許多明清社會史學者中大約也是共認。其原因在於士農工商與兵不是同位並列關係，兵民分離限制了兵民之間的正常對流，軍民分治則明確地將士農工商與兵劃分為兩個不同的社會子系統：士農工商屬「民」（社會），兵屬「官」（政府），兩者涇渭分明。因此，傳統社會具有二元結構的特徵。資料來源：（熊志勇，1998：7-14）

（一）戰略思想：天人合一與和平主義

人是天地萬物的一部份，同時他是萬物之靈，所以能「贊天地之化育」。人的行為必須配合天道「盡物之性」的精神，人與天地之間具和諧發展，人與天地萬物是和諧共存，而非對立抗爭或征服。這種天下情懷與道德理性，構成中國和平主義的戰略文化。（宮玉振：2002）在中國傳統文化的範疇當中諸如禮、仁、中庸、忠恕都是中國文化的重要概念。其中又以禮為中心的文化模式（劉志琴，民 83：94），禮是理解傳統社會結構與價值觀不可或缺的重要因素。中國傳統不僅以禮來解釋國內關係（君臣、父子…），並類推運用於說明對外的國際關係。在禮的原則與倫理屬性之下，朝向天人合一的天下平的人道合天道的價值理念前進，這不僅是一種由內聖到外王的道德實踐過程，更是人道配合天道的不斷放大與運用。宮玉振（2002）在比較中西方的朝貢體系與殖民體系戰略文化發現，就文化的內涵而言，中國是和平主義而非擴張主義。就現實角度而言，西方是建立

在中心對邊緣的征服與掠奪的基礎上，而中國則以經濟從中心向邊緣的流動為機制，以協和萬邦為追求。這種以和平主義的相處之道，實際上就是天人合一觀念在中國戰略文化上的具體呈現。

（二）軍事組織：倫理本位與家長式領導¹⁸

軍隊是個階級分明、層層節制的官僚體制（bureaucracy），往往不同梯次或年班，產生學長與學弟等管理與被管理的關係，進而衍生出長官與部屬、領導與服從角色，同時基於軍隊的作戰任務需要，發展出特殊的「組織文化」。所謂「軍令如山、軍紀似鐵」與「無條件服從」，長官與部屬間有明確的權利、義務關係，長官基於任務需要下達的命令，部屬有執行與服從的義務。根據研究傳統絕對性的群體價值與軍隊的組織特性相契合（余一鳴，民 92），使得傳統家族社會的家族主義¹⁹具體的表現在軍隊當中。此種權威上下從屬關係嚴格、沒有個人自由、必須遵守法定儀式、道德制裁力量高於一切等特點。²⁰個人的生活方式必須依照集團的意向和規範，否則就會被視為偏差行為，會得不到社會的尊重，會遭受到批評，甚至指責或歧視。所以領導者對團體的成員，都施行一種嚴格的管教政策。他們認為，這是長輩的義務，也是權力。因為班、排中的成員出差錯，受到社會的批評時，長官要負連帶責任。最後形成極端的「君要臣死，臣不得不死」的上、下關係。這種「敬老尊賢」的價值，深刻的影響軍隊社會化的形態，長官與部屬、學長與學弟間，有著涇渭分明的倫理界線。正足以說明傳統倫理本位的道德思想，深刻的影響中國傳統軍隊的領導模式與軍隊社會結構。

（三）治軍理念：修身為本與軍人武德²¹

¹⁸ 家長式領導最早來自於 1960 年代末期，Silin（1976）於台灣進行了長達一年的大型民營企業的觀察研究，發現中國式的領導與西方領導截然不同，後續的學者亦發現同樣的情形，1980 年代末期鄭伯壘捨棄套用西方式的領導模式，進行華人本土領導研究，在後續的研究中並建構出威權、仁慈與德行三種領導模式，相關研究並於 1990 年代末期被運用於軍事組織的研究當中。而所謂的家長式領導，是一種類似父權的作風，擁有清楚而強大的權威，但也有著照顧、體諒部屬、以及道德領導的成分在內。相關內容可參閱〈家長式領導的回顧與未來展望研討會論文集〉任金剛、樊景立、鄭伯壘、周麗芳《華人本土組織行為研究的方向與策略》地點：台灣大學思亮館國際會議廳，2004 年 2 月 20 至 21 日。

¹⁹ 就是 Parsons 所說的團體主義，他認為構成中國傳統價值的基礎是集團主義。Parsons, Talcott, *The Social System*. (Toronto: Collietr-Macmillan.1966) . p96.

²⁰ 其中相關特點有：（1）上下從屬關係嚴格，在下位的必須服從上面的命令或處罰，不能提出反抗；（2）必須遵從法定的儀式的條規，不得違反；（3）所有行為以集團，特別是家族集團為中心，或者說為前提，沒有個人自由；（4）道德的制裁力量高於一切，它也是個人和集團的行為法則。請參閱。文崇一，《中國人的價值觀》（台北：東大圖書公司，民 78），頁 132-133。

²¹ 武德，即尚武崇德，有廣義及狹義兩種不同的解釋，廣義是指習武者的道德規範與行為準則。狹義即軍旅生活中的一切道德現象及其與軍旅生活相關的道德意識、道德活動、價值觀念和

人不僅與天地萬物為一體，更是一切自然及社會關係的核心，唯有藉人對價值的體現，才可以體現社會秩序與存在的價值。透過個人自我的內在修養與理想人格，自然可以完滿主觀與客觀世界的價值。傳統文化對於軍隊的影響不僅表現在和平主義的戰略文化與家長式領導的組織形式上，更深刻表現在德治的軍事倫理當中（王靜，1995：28；徐星，2003：144-152；王聯斌，1998：1-8；史文龍，1998：74-76）。王聯斌（1998）認為中國傳統德治理論具體表現在各種倫理關係。

- 1.重德政：為將者要以修身、正心、齊家之德治來治軍，要「公正嚴明」、「愛民如子」。
- 2.重德威：即強調以德威天下、勝天下、取天下、保天下，信守「有德不可敵」，「在德不在險」，「德盛」而「威之所制者廣」。
- 3.重德教：即重視部隊進行道德教化。
- 4.重德範：即重視道德範規的權威性、神聖性，強調寧失「利」，不失「義」。
- 5.重德功：即強調通過武德實踐來建功立業，也只有成仁成功的行為，才真正具有終極意義的道德價值。

他並且認為造成以上種種德治理論傾向主要根源有兩方面：一是中華傳統文化中的德治主義思想的影響。二是這種影響與軍隊的政治職能的關係極為密切。由於軍隊合法握有武器，可以不受任何有形無形的法規約束，因此在社會職業道德要求上更具意義，更容易接受傳統政治道德化的德治模式。梁啟超（民 46）研究中國歷代武士道精神就認為，中國武士道精神在於成己成物，由盡己之性轉而達成盡人之性。經由理想人格培養的途徑，拔起個人內在價值，促進群體生活的永續發展。

要而論之，則國家重於生命，朋友重於生命，職守重於生命，然諾重於生命，…是即我先民意識中最高尚純粹之理想。（梁啟超，民 46：20）

理想人格不僅在中國傳統思想及社會結構具重大意義，在整個中國傳統武德理想人格的標準上，反映著中國歷代軍人及尚武之士的道德理想境界，也體現軍人的價值與尊嚴，並藉由軍事實踐展現出軍人的歷史意義及社會價值。

道德品質的總如。即軍人的職業道德。廣義者凡習武者皆為指涉的對象，如軍人、俠士、運動員等。狹義者僅指軍人。廣義的觀點可參閱，王靜，〈中華傳統文化對武德的影響〉，《西安體育學院學報》，第 12 卷 2 期，1995 年 6 月，頁 25-30。狹義的觀點可參閱，陶報明，〈武德的起源及其影響武德內涵理解的基本要素〉《軍事歷史研究》2000 年第 3 期，頁 173-182。

三、儒家對軍事思想的影響

自漢武帝獨尊儒術起，中國社會各階層相繼接受儒家，統治者偏向工具的角度接受儒學；士階層偏向於從知識角度接受儒學；而民眾則以信仰的方式接受儒學。（馬振鋒，2003：62）儒家學說高度適應社會各階層需要，形成共同的意識型態，成為共同的思想架構與社會生活方式的建構，使得中國從古老文明進入了儒家文明。在儒家文明的架構下，儒家思想高度滲入政治、社會、經濟與軍事。雖然儒學與兵學融合的過程中，以儒學為主體，形成「兵學儒家化」，但是以文制武、文臣統兵的制度，文臣兼任軍事指揮官，使得文臣不得不重視軍事問題，從而在儒學中產生一批兵學家，如范仲淹、文天祥、曾國藩等，「儒家兵學化」²²也由此產生。

雖然儒兵之間交互影響，但兵家思想影響力仍舊有限，兵儒合流仍以儒家為主體，以儒家思想為主導，兵家思想服務於儒家哲學之下。儒家對兵家的影響，高潤浩（2003）認為具體表現在戰爭哲學、軍事戰略及治軍思想上。在戰爭哲學上，以儒家「義戰」為前題，吸收兵家「慎戰」及「備戰」思想，以及兵家克敵致勝之道。在軍事戰略上，在於將兵學置於儒學統轄之下，兵學的一切原則都要以儒家學說為前提。在治軍思想上，主張「教之以禮，勵之以義」貫徹儒家仁義、愛人的原則。重視將帥的道德。兵儒合流的過程中「以儒統兵」的結構及形式，成功的化解儒家道德仁義的人本主義，與先秦時期功利主義扞格不入的現象。雖然成功化解兵儒間思想上的衝突。但也阻礙兵學後續的發展與對戰爭價值的客觀認識。因此，高潤浩（2003）進一步表示，儒學對兵學的統合產生以下四種負面的影響，儒學的道德至上主義傾向，常常成為兵學發展的羈絆；傳統兵學「以儒統兵」理論格局的形成，如《武經七書》的出現，即標示著中國傳統兵學理論體系的確立，也標示著傳統兵學走向僵化；儒學「經學模式」對傳統兵學發展帶來極大的負面影響，習慣崇古崇聖的古人，在兵學研究中，往往顯得學習繼承有餘而發展不足；「以儒統兵」限制了傳統兵學自由發展的空間，最後遲滯兵學的現代化近程。然而以儒統兵並不完全對兵學產生負面影響，在治軍思想上強調軍人武德，發展個人的主體能動性，即是對兵學思想一種補充，也為軍人價值開出一

²² 「儒家兵學化」並非儒家學說受到兵家思想重大影響，而是在儒家產生了一批「儒兵家」從事軍隊指揮及作戰的儒者，使得該群體在儒家思想中融合兵家思想，以符合實際工作需要，因此，兵儒合流仍以儒家為主體。請參閱，高潤浩，〈以儒統兵：儒家對傳統兵學的整合〉，《中國軍事科學》（2003）第十六期一卷，頁122-130。

條合宜的道路。

表 2 儒家思想對兵學的影響

	主要影響	負面影響
戰爭哲學	以儒家「義戰」為前題，以兵家克敵技巧為手段	1. 道德至上主義； 2. 兵學模式確立使兵學僵化； 3. 受儒家注經思想影響，解經不能超脫原意，否則被視為「離經叛道」； 4. 「以儒統兵」的價值形成後，重視個人修養，不注重專業技能。
軍事戰略	一切以儒家思想為前題，兵學必須服膺儒家的指導	
治軍思想	教之以禮，勵之以義	

此外，儒家思想雖不是中國文化的全部，但以儒家思想作為中國文化的代表實不為過。中國古代兵書雖非皆儒者之作，但刪刪、篩取、選定卻出自於儒者之手，²³尤其多數校注的內容也為由未習武事的文人之作。因此，儒家思想對傳統軍事價值的影響自不在話下，尤其《孫子》以後的兵書及注疏內容更是充斥著儒家思想的影子。

參、《孫子》對軍事思想的影響

梁漱溟（民 59）認為中國的文化直接由心發展，不同於西洋文化從身轉向心，所以中國是個早熟的文化，理性早熟的文化特質對戰爭的看法亦較為溫和，因此，早熟的文化有助於戰爭制度的廢除。²⁴早熟的中國文化除了有助於對戰爭制度的體認之外，更表現在兵學思想的早熟上。

《漢書·藝文志》當中就記錄了黃帝兵法數十篇，商代的甲古文中戰爭問題的占卜具相當大的部份，又後來在《左傳》當中引稱的《軍志》及《孫子兵法》中談到的《兵法》、《軍政》等書，都可以追溯到西周時期，顯見兵書最遲在中

²³ 漢朝司馬遷的《史記》；東漢班固《漢書》藝文志，宋代的晁公武皆為儒者，刪訂的時候必滲入儒家的價值標準，因此能留下的兵書雖非出自儒者之手，但卻深受儒家思想影響，更何況兵書的校注工作，更直接受儒家思想所影響。

²⁴ 梁漱溟，文化發展的次序是「心隨身來，身先而心後」，不管是人類生命或國家社會都是以同樣的次序，而中華文化的發展跳躍正常的途徑，直接由心發展出來，導致中華文化的早熟。他進一步表示由於理性發展較早，所以對於戰爭的看法較為理性。《中華文化要義》（台北，正中，民 52）。

國西周時期即已出現，到春秋中期《孫子》集大成，足以證明中國兵書亦有早熟的情形。²⁵在加上自漢代獨尊儒術以來，儒學變成社會各階層的意識形態，（馬振鋒，2003：65）對於儒家的經典著作只能學習、照辦，不能改變，否則視為「離經叛道」，『國人對於六經，只許徵引，只許解釋，不許批評研究…若對於經文一字一句稍涉疑議，便自覺陷於「非聖之法」。』（梁啟超，1985：11），儒家這種「注經」的思維，同樣也反映在兵學當中，（張瓊，2001：118；高潤浩，2003：127），以《孫子兵法》為首的《武經》，被視為其他兵書或「注經」的主要對象。尤其在《武經七書》當中大量引用《孫子》的內容，《孫子》就是其他六部兵書理論的闡發、補充、發揮和局部創新的主要對象。

表3 《武經七書》中引證《孫子兵法》觀點一欄表

	原文	孫子兵法
司馬法	凡戰，權也；鬥，勇也；巧也。用其所欲，行其所能，廢其不欲不能；於敵反是。〈定爵〉	兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用…故利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之；攻其無備，出其不意。〈始計篇〉
	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。〈仁本〉	故兵以詐立〈軍爭篇〉
尉繚子	善用兵者，能奪人而不奪於人。奪者，心之機也。〈戰威〉	善戰者，求之於勢，不責於人，故能擇人而任勢。〈兵勢篇〉
	若計不先定，慮蚤不決，則進退不定，疑生必敗。〈勒卒令〉	夫未戰而廟算勝者，…多算勝，少算敗，況無算乎！〈始計篇〉
	兵者，以武為棟，以文為植；以武為表，以文為裏；以武為外，以文為內。能審此二者，則知所以勝敗矣。武者，所以凌敵分死生也；文者，所以視利害、觀安危。武者，所以犯敵也；文者，所以守之也。〈兵令上〉	令之以文，齊之以武。〈行軍篇〉
六韜	欲離其親，因其所愛，與其寵人，與之所欲，示之所利，因以疏之，無使得志。〈武韜、三疑〉	兵者，詭道也。故親而離之。攻其無備，出其不意。此兵家之勝，不可預傳也。〈始計〉

25 西方在古希臘、羅馬時期雖然已出現《希波戰爭史》（History Greco-Persian Wars）《伯羅奔尼撒戰爭史》（History of the Peloponnesian Wars）皆屬史學著作，還不能稱得上真正的兵書。一直要到十九世紀初期西方才有一部真正的兵學著作—克勞賽維茲的《戰爭論》。

	道在不可見，事在不可聞，勝在不可知。微哉微哉！驚鳥將擊，卑飛斂翼；猛獸將搏，弭耳俯伏；聖人將動，必有愚色。〈文韜、兵道〉	形兵之極，至於無形；則深間弗能窺也，智者弗能謀也。〈虛實篇〉
	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，故爭勝於白刃之前者，非良將也；設備於已失之後者，非上聖也。〈龍韜、軍勢〉	不戰而屈人之兵。〈謀攻篇〉
三略	夫主將之法，務攬英雄之心，賞祿有功，通志于眾。故與眾同好，靡不成；與眾同惡，靡不傾。治國安家，得人也；亡國破家，失人也。〈上略〉	令民與上同意〈始計篇〉
	必與士卒同滋味，而共安危，敵乃可加。…軍井未達，將不言渴；軍幕未辦，將不言倦；軍灶未炊，將不言飢。冬不服裘，夏不操扇，雨不張蓋，…三軍如一心，則其勝可全〈上略〉	視卒如嬰兒，故可與之赴深谿；視卒如愛子，故可與之居死地。〈地形篇〉
	使智，使勇，使貪，使愚。智者樂立其功，勇者好行其志，貪者邀趨其利，愚者不顧其死。因其至情而用之，此軍之微權也。〈中略〉	故將有五危：必死可殺，必生可虜，忿速可侮，潔廉可辱，愛民可煩。〈九變篇〉
	出軍行師，將在自專，進退內御，則功難成。〈中略〉	將能而君不御〈謀攻篇〉
吳子	以近待遠，以佚待勞，以飽待飢。〈治兵〉	同前。〈軍爭篇〉
	治眾如治寡〈論將〉	同前。〈兵勢篇〉
	敵若絕水，半渡而薄之。〈應變〉	客絕水而來，令半濟而擊之。〈行軍篇〉
尉繚子	十萬之師出，日費千金。〈將理〉	費日千金，然後十萬之師舉矣。〈作戰篇〉
	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。〈戰威〉	上兵伐謀。〈謀攻篇〉
對問	太宗曰：「《孫子》謂『多算勝少算』，有以知少算勝無算。凡事皆然。」〈上卷〉；「朕觀諸兵書，無出孫武；孫武十三篇，無出虛實。夫用兵，識虛實之勢，則無不勝焉。」〈中卷〉	
	李靖曰：「孫武著書，三等皆具焉」，「故《孫子》之法，萬世不刊」〈下卷〉	

從以上(表2)分析,可說明《孫子》對後世兵法的影響,以《對問》為例,唐太宗與李靖於書中共使用孫子或孫武一詞共31次,顯見唐太宗與李靖對戰爭問題的探討其實是對《孫子》的實戰驗證。也顯示《孫子》思想對後世兵學的影響。除了上述的影響外,在古代兵書的注釋當中以《孫子》最多,顯見《孫子》在中國兵學思想上,具有舉足輕重的地位。同時也由於儒家「注經」思想的影響下,《孫子》之後的兵學未能有更進一步的發展。因此,《孫子》不僅是中國兵學思想的集大成者,更足以代表中國兵學思想。

一、《孫子》的源流

隨著1972年4月在山東臨沂銀雀山漢墓中,發現《孫子》「十三篇」竹簡,²⁶孫武的身世及兵法著作分歧的說法劃下句點,這樁紛擾千年的歷史疑案,方得以渙然冰釋。²⁷從考古學的角度,孫武²⁸確有其人其書亦為孫武本人所作,成書時間約在西元前四二八年(春秋末年周敬王三十八年;孫武五十二歲)²⁹。除銀雀山漢墓竹簡外,《史記·孫子吳起列傳》、《尉繚子》、《韓非子》、《戰國策》、《黃帝內經》、《論衡》等典籍亦有類似記載及青海《上孫家寨漢簡孫子佚文》均提到「十三篇」,且與漢墓竹簡內容基本相似,足以證實孫子其人其書絕非杜撰。³⁰

²⁶ 除十三篇外(《地形篇》有目無文字內容),還有《吳問》、《四變》、《黃帝伐赤帝》、《地形二》、《見吳王》等五篇佚文。軍事科學院主編,《中國軍事通史(第二卷)春秋軍事史》(北京:軍事科學院,1998),頁369。

²⁷ 根據郭世清研究歸納,關於孫子身世和著作的各種說法,可總括為下列幾種:史上並無孫武此人,其兵法乃後人託名傳世;史上或有孫武此人,然兵法絕非他親自撰寫;史上究竟有無此人,兵法是否其著皆不可考;孫武與孫臏同一人,兵法實由戰國孫臏所作;孫武與孫臏為二人,唯兵法十三篇為孫臏作;孫武與孫臏為二人,前授要旨而後者續完成;孫武此人本仍偽託,但兵法確為孫臏所親作;孫武身份實為伍員,兵法究為孰作並未言及。〈孫子其人與其書之探源〉王漢國編《孫子兵法導讀》(宜蘭:佛光人文社會學院,民93),頁13-14。

²⁸ 孫武,字長卿,春秋末期齊國樂安(今山東惠民)人,生於公元前535年,齊景公13年,死於公元前480年,吳夫差16年。齊籍的孫武,經伍員推荐给吳王闔閭之後,即被重用且任命為將,與伍員共同指揮吳軍大破楚軍,即為歷史上著名的「柏舉之戰」。故史稱吳孫子或孫子,以別於齊孫子—孫臏。參見楊善群著,〈孫武生平活動及有關大事年表〉,《孫子》(台北:雲龍出版社,民91),頁353-359。本文以孫武為統稱,以別於《孫子兵法》的《孫子》簡稱。

²⁹ 不過大陸學者壽涌根據歷史背景與兵法內容,提出兵書成書時間應為公元前515年。〈從十三篇的內容看孫子的成書時間〉,《南昌陸軍學院學報》,1998年5期。

³⁰ 《漢書藝文志兵書略》所載兵為「吳孫子兵法八十二篇,圖九卷」的規模,八十二篇的兵書內容在1996年,大陸學者張敬軒先後公開發表兩篇文章,自稱持有的「孫武兵法八十二篇」

《孫子》由於傳世久遠，因手抄、編輯及閱讀時加批加點，產生不同的版本。目前以山東臨沂銀雀山「一號漢墓」出土竹簡最早，³¹不過該竹簡於 1972 年才出土，在此之前多以「傳本」為主研究對象。但該竹簡出現後，參酌其他版本修補竹簡缺簡缺字後，成為現今《孫子》研究主要版本。此外，竹簡內容還可作為訂正篇名篇次、校正文字訛誤、勘正簡策錯亂的依據和參考。³²寫本³³源自於日本大谷光瑞藏「敦煌晉寫本」《孫子兵法注殘紙》，內容殘缺學界少參酌。傳本為目前使用最多的版本，主要有東漢曹操的《魏武帝注孫子》（或稱《孫子略解》，簡稱曹注）、《武經七書》及《孫子十家注》（簡稱《十家注》），曹注本被收入《十家注》及《武經》本，形成孫子書的兩大傳本系統，因此又有人將傳本等同於宋本。

宋神宗元豐三（公元 1080）年，出於武學教育的需要，神宗詔命朱服、何去非等人校定《孫子》、《吳子》、《六韜》、《司馬法》、《三略》、《尉繚子》、《李衛公問對》等書，鏤版行世，名為《武經七書》。從此，《武經》頒之於武學，並列學官，還設武經博士（龔留柱：1995，133）。存世宋《武經》本《孫子》可分為曹注和白文兩種。宋元豐刊《武經七書·孫子》有曹注，此書已不見。原韶宋樓宋刊本、清影宋本等皆白文無注。這些白文本與曹注單行本《孫

部分原文、是現存「孫子兵法」十三篇中沒有的內容。張敬軒透露，經過鑒定，房立中認為該書是秦漢時期作品，且八十二篇的說法有歷史記載，內容與公認的十三篇說法相符，應是真書。張敬軒表示，十三篇的內容全部散見該書，他認為現在公認的「孫子兵法」十三篇，只不過是該書八十二篇的精簡本而已，不過于汝波認為八十二篇仍為偽書。楊丙安認為八十二篇乃以十三篇為主體，另合其後學所衍譯、附益的六十九篇而成，這個觀點在曹操注孫子時就已經進行過初步的考證，認為後人附益，失其旨要。孫子兵法是否原為八十二篇並不重要，重要的是孫子兵法並非杜撰，具有歷史意涵，由於八十二篇內容真偽具爭議性，仍未全數公布，因此，本文以十三篇為研究對象。請參閱楊丙安、陳彭撰，〈孫子兵學源流述略〉，《文史》，1986 年第 27 輯；于汝波，《孫子兵法研究史》（北京，軍事科學出版社，2001）；聯合新聞網〈孫子兵法現身網站 真偽之辯再起〉<http://tw.news.yahoo.com/041021/15/133vp.html>

³¹ 竹簡抄寫年代，從墓葬中沒有發現「五銖錢」推斷，其下限在漢武帝建元元年（公元前 140 年）到元狩五年（公元前 118 年）；從避諱和文字上分析，其上限可能在劉邦稱帝前，年代約在秦末至漢初。請參閱曾憲通，〈試談銀雀山漢墓竹書孫子兵法〉，《中山大學學報》，1978 年第五期。

³² 李零認為竹簡在時間上早於宋版，且直接承續先秦古籍，因此可以從中窺見古代書籍在傳授、抄寫等方面的複雜情況，藉以弄清宋版書定型以前的發展線索；同時對簡化校勘過程也將發揮作用；竹簡內容四篇中九個句子的異字分析，得出竹簡與今本的不同處，很多是屬於通假字和異體字，還有一些字是出於抄誤、改句或傳授不同，造成字同而義異，甚至意義也不同或完全相反。參閱，〈銀雀山簡本孫子校讀舉例〉，《中華文史論叢》1981 年第 4 輯。

³³ 本文將該版本統一簡稱為「寫本」。

子》正文基本相同，而與《十家注》注本差異較大，約近百處。自宋至清初，《孫子》的流傳始終以《武經》為主導。³⁴

早期《孫子》的版本與注解多藏於不同的史籍當中，增加研究《孫子》的複雜性。宋代期間，由於《孫子》的實用性，引發官方與民間的重視，因而形成《武經》與《十家注》³⁵ 二大版本，《十家注》為宋代吉天保輯前人注解《孫子》而成，《十家注》成書時間約在《通典》公元 1161 年成書之前。《十家注》孫子，亦有人稱之為《十一家注》。在清代時，孫星衍以華陽《道藏》本《孫子集注》為底本，對十一家注本作了一番認真的校訂考辨，遂使其面目一新，大為風行（黃樸民：1998，375）。它改變了宋以後《孫子》主要靠《武經》本流傳的格局，為廣大研習者所接受。又使正文與各家經典注文配套流傳，有利於世人加深對《孫子》的理解（于汝波主編，1992：131）。李零在分析歷代學者校勘時，認為孫星衍的校勘成績最大；同時表示《孫子》的注釋工作很差，遠不及《老子》、《莊子》等書，其中又以名物制度、概念術語和章句結構的分析注釋為最。³⁶ 因此，以下對《孫子》的注解說明本研究採用孫星衍的版本。

目前以《孫子》簡本與傳本為兩大系統，簡本為目前《孫子》發現最早的版本，相形之下，遺漏錯誤較少，比傳本更接近孫武手定的原本（吳九龍，1990），在簡本發現以前《孫子》研究多以傳本為主。寫本由於內容殘缺，坊間流傳較少，較少人以該版本從事研究。傳本最早來自於曹操對《孫子》的注解。曹受漢儒治經的影響，重名物訓詁；但他本人又是軍事家，有「御軍三十年」之經驗，更重實際應用。因此，其注《孫子》理論性、實踐性兼備，是諸家注中最全面者（于

³⁴ 從明代至清乾、嘉是《武經》佔主導地位的時期。清中葉以後，使由《十家注》所取代，特別是孫星衍校《孫子十家注》出現後，遂成為後代流傳最廣的孫子書。請參閱，楊柄安、陳彭，〈孫子書兩大傳本系統源流考〉《文史》，1986，第 17 輯。

³⁵ 一般認為現存宋本《十一家注孫子》十三卷即是此書。二者卷數不侔，是《宋志》「十五」為「十三」之誤。二者注家之數不侔，其說大致有三：一是杜佑本不注《孫子》，其注乃《通典》之文，去佑不數，正合十家；二是吉輯原本十一家，書名取其成數，故稱十家；三是原本十家，鄭友賢「輯且補之」為十一家，並附己《遺說》於其後。考鄭友賢《孫子十注遺說序》中自稱其書之名為「孫子十注遺說」名為「十注」，而附於《十一家注孫子》之後，說明宋人即認為《十家注就是《十一家注》，二者名異而實同。十一家注文內容分見《孫子略解》（曹操）、《孟氏解詁》、《李筌注孫子》、《賈林注孫子》、《通典注孫子》（杜佑）、《杜牧注孫子》、《陳皞注孫子》、《梅聖愈注孫子》（梅堯臣）、《王皙注孫子》、《何氏注孫子》、《張預注孫子》等十一家。

³⁶ 李零尚認為不能因吳、齊兩《孫子》的同時出土而重新肯定「孫武親著」說。同時表示曹操對《孫子》所作為劃分《孫子》流傳兩個時期的分水嶺，強調曹操對《孫子》所做的整理只是淘汰雜篇，單注十三篇，並未篡改《孫子》。《孫子》版本應分為《魏武帝注》本、《武經七書》本、《十一家注》本三個類型。《古籍整理與研究》1987 年第 1 期。

汝波編，1992：12-13）。而曹注的《孫子》後來成為《武經》及《十家注》的底本。因而，後世將曹注併入宋本當中，不再自成一系統。³⁷由是觀之，一般所稱的傳本即為宋本，而傳本與簡本成為現今研究《孫子》的兩大系統³⁸，早期研究以傳本為主，後經由簡本的考據補充傳本的不足，簡本的出土也證明了《孫子》歷史地位。（請參閱表6）

表6 《孫子兵法》版本及出處

	版本類別		出處
孫子兵法	簡本		銀雀山漢墓竹簡
	寫本		「敦煌晉寫本」《孫子兵法注殘紙》
	傳本	魏武帝注	
		宋本	《武經七書》有曹注及白文兩種。 《十一家註》有宋本、《道藏》本、孫星衍本三個子系統。

二、《孫子》對後世的影響

由於春秋時期社會上重禮輕詐對此書的貶斥，使得該書價值未被時人所發現，再加上吳國對「十三篇」密而不宣與當時傳播媒介落後，及後來秦國的焚書坑儒等因素，使得孫子兵法抄印流傳的過程中出現差異。因此，十三篇奠基於春秋時代的孫武，基本完成於戰國中期，而定型於秦漢之際（于汝波：2001，2-3）。早期《孫子》的文獻多屬目錄形態，並未詳載兵書的內容，如，藝文志、經籍志等。漢代藉由官方組織及人力對《孫子》進行三次較大規範的整理，³⁹並為《孫

³⁷ 大陸學者李零並不認同二大系統的區分方式，他認為應該區分為三種即《魏武帝注孫子》、《武經》《十家注》等三種，不過二或三系統都只是觀念的不同，本質上都肯定曹注在《孫子》研究中的地位。

³⁸ 簡本與傳本《孫子》有差異 300 餘處，主要在：1.篇題名稱和順序有異；2.假借字、文言、異體字方面的差異；3.因避諱造成的文字差異；4.傳抄校勘所產生的文字變化。于汝波主編，《孫子學文獻提要》（北京：解放軍出版社，1992），頁 5。

³⁹ 第一次是在漢高祖時，張良、韓信序次兵法，凡百八十二家，刪取十五家。第二次在漢武帝時，由軍政揚仆「摺摭遺逸，紀奏兵錄」。第三次是在孝成帝時，由任宏「論次兵書，將其分為「兵權謀」、「兵形勢」、「兵陰陽」、「兵技巧」四種，《孫子兵法》位在「兵權謀」之首。軍事科學院主編，《中國軍事通史（第二卷）春秋軍事史》（北京：軍事科學院，1998），頁 373。

子》的流傳奠定良好的基礎。三國時期，魏武帝（即曹操）的《孫子注》出現，使《孫子》進入注解的時期，其注簡明切要，使《孫子》影響進一步擴大。隋唐之際，注釋進入繁榮期，出現了李筌、杜牧等七家，同時在唐人所輯的大量類書中也多有引徵《孫子》的正文。宋代，曹注本被收入《武經七書》與《孫子十家注》本，形成孫子書的兩大傳本系統。這時期注家峰起，出現了空前活躍的討論氣氛。

表 4 歷代《孫子兵法》研究概況

時代	發展階段	內容
春秋	醞釀產生時期	成書於春秋末期，總結春秋戰爭經驗。
戰國	研究發軔時期	出現史上最早的「孫子熱」，指導戰爭行動。
秦漢	初期校理時期	秦兵書與之補充，漢官方重視編訂。
魏晉南北朝	早期注解時期	《孫子兵法略解》代表作，特重實際應用。
隋唐五代	注釋高峰時期	隋視為兵書之首，唐始流傳至海外，至五代均見注釋高峰。
宋元	武經確立時期	宋編校刊行《武經》本《孫子兵法》和《十家孫子兵法會注》，元立國雖短，其研究成績亦值得重視。
明代	疏解闡發時期	明研究文獻數量眾多，形式豐富，體現於選練精兵，培育良將，改善兵器方面。
清代	終結再造時期	清初武閣研究，中其考據研究、晚期休眠再造發展，乃中國古代《孫子兵法》研究的最後一個時期。
民初-38年	近代融合時期	民初與西方軍事思想融合，多有創新，同時亦顯示在非軍事領域相互借鑒的價值。
38年以後	擴大普及時期	中國大陸歷經文革和改革開放等不同時期，《孫子兵法》研究取向亦受到若干影響。現代「孫子學」地位已漸獲確立，形成體系的内容架構。

資料來源：（于汝波主編：2001；郭世清：民93，47-48）

明代講武盛行，《武經》本廣泛流傳，並佔居主導地位。清代《孫子》以孫星衍《孫子十家注》本流傳最廣，更擴大了《孫子》在社會上的影響力，到了近代《孫子》脫離了訓詁及校勘的工作，再與西方軍事理論融合下，對兵法進行系統性的闡發（參閱表4）。《孫子》在外國傳佈也相當廣泛，其中以日本最多。自公元七一六年，日本吉備真備（693-755）來華留學後，將《孫子》帶回日本

起，至今已有一百多種不同的版本問世。除此之外，還有譯成捷克、羅馬尼亞，荷蘭及希臘等，二十多種不同的語文（于汝波主編：2001，15）。根據《孫子學文獻提要》統計，至1992年底，國內（主要指中國大陸）外孫子學文獻共有1849種（于汝波主編：1992，8-9）。統計數據請參閱表4。

《孫子》為當今公認最早且最重要的兵學典籍，民國以前研究者多僅重視「字詞校勘注釋」，⁴⁰重點在於《孫子》版本的「校勘」及文字的「訓詁」。因此以下分別再針對《孫子》版本與注釋加以說明。（表5）

表5 孫子學文獻種類數量分布情況表

數量 (種) 類別		時期、 (國家)	宋元 以前	明	清	民國	中國 大陸	日本	其他 國家	合計
			著作類 文獻	存世	33	78	94	69	140	197
存目	33	47		25					105	
小計	66	125		119	69	140	197	40	756	
論文、記載類文獻			61	25	49	46	797	70	45	1093
合計			127	150	168	115	937	267	85	1849

資料來源：（于汝波主編：1992，10）

說明：此表所列數字是孫子學文獻和文獻作者的最低數，實際數字比這要多，因為歷史上的文獻有佚失，本表收錄亦有缺漏。

小 結

研究者發現傳統價值系統對於軍事思想產生極大影響，軍事價值中的和平主義、家長式領導與軍人武德實際上與傳統價值密切相關。總體看來，兵學思想直接受到傳統價值系統的影響，這種影響也間接形成《孫子》及其他兵書的認知架構，並在這個框架下對兵學價值進行主觀的認識。研究中，我們也發現傳統儒家武備之持負面或消極的看法，阻礙了我們正確的認識軍事的價值，換言之，傳統儒家思想影響後世兵書對軍事價值的看法，這種影響部份有助於正確認識兵學價

⁴⁰ 民國以前僅重視傳統的注字解詞，民國以後則大量引進西方資產階級軍事理論加以詮釋。參閱于汝波，〈孫子兵法與近代西方軍事融合時期—中華民國〉，《孫子兵法研究史》（北京：軍事科學，2001），頁178-179。

值，有部份觀點卻是誤導我們對軍事價值的認識。其次，《孫子》成書時間為七書中最早一部，時間約與孔、孟思想同期，受到儒學的影響較後世兵學來的低，從純粹軍事價值的認識上而言，較能正確的反映軍事或軍人的價值。在我們的分析當中也證明了這點。同時，《孫子》也是兵學中最具代表性的兵學著作，為僅堪稱為中國兵書的經典，也可以稱得上是古今中外的武學經典，毫無疑問可以成為正確認識軍人價值的論證，總而言之，傳統文化對兵學產生部份曲誤，這種誤解直接衝擊兵學思想在後世的發展，尤其以儒家思想為主體的注經思想影響下，更影響後世對兵學的正确理解，因此，在理解兵學思想上我們應回歸到《孫子》，或其他兵學經驗的原著詮釋上去理解才是上策。

參考書目

- 陸達節（民 58），《歷代兵書目錄》，台北：古亭書局。
- 楊善群（民 85），《孫子》，台北：知書房。
- 龔留柱（1995），《武學聖經—孫子兵法與中國文化》，河南：河南大學出版社。
- 黃樸民（1998），《中國軍事通史》第二卷〈春秋軍事史〉，北京：軍事科學。
- 劉志琴、吳廷嘉（民 82），《中國文化史概論》，台北：文津。
- 呂 凱（民 70），〈中國文化的特質〉，《中華民國文化發展史》（第一冊），台北：近代中國出版社。頁 46-62。
- 梁啟超（1985），《梁啟超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社。
- 唐君毅（民 42），《中國文化之精神價值》，台北：正中。
- 梁漱溟（民 59），《中國文化要義》，台北：正中。
- 方東美（民 67），《中國人生哲學》，台北：黎明。
- 韋政通（民 79），《中國思想傳統的現代反思》，台北：桂冠。
- 余英時（民 82），《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經。
- 成中英（民 63），《科學真理與人類價值》，台北：三民。
- 錢 穆（民 40），《中國文化要義》，台北，正中。
- 張 亨（民 81），〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，漢學研究中心《中國人的價值觀國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心。
- 黃麗莉（民 85），《中國人的人際和諧與衝突：理論建構及實徵研究》，台灣大學心理研究所博士論文。
- 費孝通（民 37），《鄉土中國、鄉土重建》，北京：北京大學。
- 孫隆基（民 80），《中國文化的深層結構》，台北：唐山。
- 談遠平（民 82），《先秦與漢代政治思想》，台北：眾望。
- 張 瓊（2001），〈以《武經七書》的軍事文化特色看古代兵書的儒學化〉，《中國軍事科學》，第 14 卷 4 期，頁 114-119。
- 黃樸民（2002B），〈先秦戰爭觀的道德仁義與事功利益沖突〉，《中國軍事科學》第十五卷二期，頁 8-15。
- 高潤浩（2003），〈以儒統兵：儒學對傳統兵學的整合〉，《中國軍事科學》第 16 卷 1 期，頁 122-129。
- 黃樸民（2002A），《刀劍書寫的永恆》，北京：國防大學出版社。
- 熊志勇（1998），《從邊緣走向中心》，天津：天津人民。
- 「中國軍事史」編寫組（1986），《武經七書注譯》，北京：解放軍出版社。

余一鳴

- 陳澤憲、陳霞飛譯 鮑威爾原著（1979），《中國軍事力量的興起》，北京：社會科學出版社。
- 夏 燮（1988），《中西紀事》，長沙：岳麓書社。
- 宮玉振（2002），《中國戰略文化解析》，北京：軍事科學。
- 余一鳴（民 92），〈國軍依法行政與貫徹命令實徵研究〉，政治作戰學校政治研究所。
- 王 靜（1995），〈中華傳統文化對武德的影響〉，《西安體育學院學報》，第 12 卷 2 期，1995 年 6 月，頁 25-30。
- 王聯斌（1998），《中華武德通史》，北京：解放軍出版社。
- 史文龍（1998），〈當代軍人道德修養要汲取優秀傳統武德文化〉《空軍政治學院學報》，第 3 期，頁 74-76。
- 徐 星（2003），〈武德人格—武德文化的永恒主題〉《軍事歷史研究》，第 3 期，頁 144-152。
- 于汝波編（1994），《孫子學文獻提要》，北京：軍事科學。
- 郭世清（2004），〈孫子兵法其人其書之探源〉，王漢國主編《孫子兵法導讀》，宜蘭：佛光人文學院。
- 梁啟超（民 46），《中國之武士道》，台北：台灣中華書局。
- 于汝波（2001），《孫子兵法研究史》，北京：軍事科學。
- 吳九龍（1990），〈簡本與傳本孫子兵法比較〉《孫子新探》，北京：解放軍出版社。

（投稿日期：94 年 3 月 11 日；採用日期：94 年 5 月 9 日）

先秦傳統價值與兵學思想—以孫子兵法為例