

## 老莊兵論辨析

廖育正<sup>1</sup>

### 摘要

談及現實政治，極端激烈當屬用兵之事。對「兵」及相關議題，《老子》和《莊子》有所思，然而他們的視角和理想與眾不同。《老子》懷著慈哀，排斥戰爭而不拒戰；強調柔弱，但不總是採取被動姿態。《莊子》反對兵戰，卻也反對「為義偃兵」，且更著意於顛覆常情俗理的成心，認為那才是形成糾紛與兵亂的禍源。老莊皆反對兵戰，它們的兵論看似相近，實則不一，為道家兵思想開出雙重路線，形成兩種不同的思維類型。

**關鍵詞：**老子、莊子、兵、戰、現實意識

---

<sup>1</sup> 國立成功大學中國文學系助理教授  
通訊作者：廖育正，E-mail: z11008032@ncku.edu.tw  
收稿日期：2022/06/06；接受刊登日期：2022/08/23  
DOI:10.6284/NPUSTHSSR.202209\_16(3).2

## 壹、前言

老莊思想也許給人一種印象：似乎無能承擔倫理責任或現實義務，因而歷代儒家學者常提出尖刻的批評。例如《荀子》言「老子有見於詘，無見於信」，<sup>1</sup>又批《莊子》「蔽於天而不知人」。<sup>2</sup>重視實務的王安石批評《老子》輕視了形而下的人間「形器」之效：「老子者獨不然，以為涉乎形器者皆不足言也、不足為也，故抵去禮、樂、刑、政而唯道之稱焉。是不察於理而務高之過矣」。<sup>3</sup>二程指老莊乃異端而非正道：「莊周、老聃，其與伯夷、柳下惠類乎？不類乎？子夏曰：『雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥。』子曰：『攻乎異端，斯害也已。』」此言異端有可取，而非道之正也」。<sup>4</sup>朱熹認為《老子》對世間事頗有「占便宜」之意味：「老子之術，須自家占得十分穩便，方肯做；才有一豪於己不便，便不肯做」；<sup>5</sup>亦言「莊周是箇大秀才，他都理會得，只是不把做事」。<sup>6</sup>《老子》和《莊子》的現實意識究竟如何，乃當代老莊研究的重點之一，也是國內外學界致力詮釋的焦點。談及現實政治，極端激烈當屬用兵之事，而在國際情勢緊繃的情形下，老莊在「兵」方面的思想型態如何，採取了何種態度？當是一值得辨析的命題。

《老子》的言論與後世的兵書、兵法有諸多相似處，其間的影響過程可謂複雜，包括《孫子》在內的多種兵書都令人聯想《老子》的句式與思維。<sup>7</sup>至於崇尚

<sup>1</sup> 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁319。

<sup>2</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁393。

<sup>3</sup> 宋·王安石注，嚴靈峰輯校：《老子注》，《老子崇寧五注》本（臺北：成文，1979年），頁42-43。

<sup>4</sup> 宋·程顥、程頤：《二先生語七》，《二程遺書》卷第七（上海：上海古籍出版社，2000年），頁146。

<sup>5</sup> 宋·朱熹：《朱子語類》卷125，收入《朱子全書》第18冊（上海：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002年），頁3898。然而對於《老子》，其實朱熹也不是一味批評，他也有少許（類似）肯定的話語：「老子中有仙意」、「老子是出人理之外，不好聲，不好色，又不做官，然害倫理。鄉原猶在人倫中，只是箇無見識底好人」、「其學也不淺近，自有好處，便是老子之學。今觀老子書，自有許多說話，人如何不愛」、「曰：『列子固好，但說得困弱，不如莊子。』問：『老子如何？』曰：『老子又較深厚』」。尤其最明顯者在這句：「問：『老子之言，似有可取處？』曰：『它做許多言語，如何無可取？如佛氏亦儘有可取，但歸宿門戶都錯了』」。可以理解的是，站在儒家正統的觀點，朱熹對於道家、佛家當然不會有太好的印象，將其斥為異端；但是朱熹對《老子》的批評幾乎已經涉及人身攻擊，陳榮捷以及沈享民都曾指出這一點。引文見：朱熹，《朱子語類》卷125，頁3900-3909。陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁99-121。沈享民：〈批判檢視朱熹對老子哲學的理解——對陳榮捷的詮釋的一個考察〉，《東吳哲學學報》第21期（2010年2月），頁81-103。

<sup>6</sup> 朱熹：《朱子語類》卷125，頁3902。

<sup>7</sup> 就字面而言，《孫子》與《老子》多相似處，例如〈謀攻〉「故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城」有可能是對《老子》「夫佳兵者，不祥之器」（31）、「以道佐人主者，不以兵強天下」（30）的進一步開展。《老子》對《孫子》的影響，以及兩書對於戰爭造成的危害、對環境的態度、對事態一體兩面的理解等，多有可融貫者。見：魏武帝等註，孫星衍等校：《孫子集註》（臺北：東大，2006年，初版），頁41-43。參考：嚴靈峰：《老莊研究》（臺北：臺灣中華書局，1979年，再版），頁161-168。周穎君：《〈孫子兵法〉在永續發展的倫理應用》（桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2017年），頁29-43。陳伯適：《孫子兵法研究》（臺北：文史哲出版社，2006年），頁110-114。另外比較特出的看法，是何炳棣採《老子》晚於《孫子》的觀點，認為反而是《孫子》影響了《老子》若干思想，亦備為一說。見：何炳棣：《有關〈孫子〉《老子》的三篇考證》（臺北：中央研究院近代史研究所，2002年），頁68-69。

逍遙齊物的《莊子》，論「兵」之言亦不是沒有，只是較少為學者集中探討。老莊在「兵」方面皆有獨到看法，絕非沒有現實意識的思想，只是他們思考的角度可能和儒家學術相當不一樣。對於兵，老莊不是毫無認識，但要求在更根源的層次上去面對兵事；它們的談論固然有相似處，實則存在諸多差異。本文將整理《老子》與《莊子》對相關議題之說法，辨析老莊「兵」論思想。

## 貳、《老子》論「兵」

### 一、《老子》是反戰者嗎？

「兵」，《說文》載「械也。从升持斤，并力之兒」；<sup>8</sup>《說文注》載「械也。械者器之總名。器曰兵。用器之人亦曰兵。下文云從升持斤則製字兵與戒同意也。从升持斤。并力之兒」。<sup>9</sup>可知「兵」即「械」、「器」、「用器之人」。舉凡士兵、軍隊、武器、武力、戰鬥、戰役、戰事等語彙，皆可推原「兵」的字義。通行本《老子》提及「兵」凡十二次，所指大致為軍事、武力、兵器，與團隊殺伐之事。

自古有群體便有衝突，人類的歷史幾乎是一部鬥爭史。兵乃為戰而生，兵與戰是緊密關聯的議題。若先就戰而言，或有一問題應先予釐清，即：《老子》是反戰者嗎？就全本《老子》來看，裡頭的思想當然是不歡迎戰爭的，如陳鼓應指出：「老子表達了反戰的思想……這裡說的『有道者』……具有濃厚的人道主義思想，深深地了解戰爭的殘酷性，厭惡戰爭。不得已因抗暴而起兵，也能心懷『恬淡』之德」。<sup>10</sup>這大致是學界主流觀點，反對不義之戰，惡殺，反對主動侵略的軍事行為，但並非全然迴避兵戰——本文對《老子》的理解也如此，認為《老子》固然不肯定戰爭，但必要時還是坦然面對兵事，因而不能算是「絕對反對兵事或戰爭」。《老子》並非反對一切形式的戰爭，而是反對侵略型態之戰爭；進一步說，它其實不完全反對主動出兵，而是反對以軍事力量去行逞強、虐殺之實（下文將詳述）。事實上，《老子》五千言裡多處提及用兵，它與《管子》、《孫子兵法》、《六韜》也有諸多相似的詞彙。<sup>11</sup>《老子》作為先秦時期根源性的文本，漸衍生

<sup>8</sup> 東漢·許慎撰，徐鉉校定：《說文解字》卷3（北京：中華書局，2013年），頁125。

<sup>9</sup> 清·段玉裁注，許慎撰，許惟賢整理：《說文解字注》上冊（南京：鳳凰出版社，2015年），頁187。

<sup>10</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1992年，修訂版第十五刷），頁18。另可參：魏元珪：《老子思想體系探索》下冊（臺北：新文豐，1997年），頁768-771。

<sup>11</sup> 例如《管子·兵法》言「故舉兵之日，而境內貧，戰不必勝，勝則多死，得地而國敗。此四者，用兵之禍者也。四禍其國，而無不危矣」、「數戰則士罷，數勝則君驕；夫以驕君使罷民，則國安得無危？故至善不戰，其次一之」，《孫子兵法·謀攻》言「故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城……故善用兵者，屈人之兵，而非戰也；拔人之城，

為兵書兵法，此乃較普遍的觀點。然而它對於戰爭基本上採排斥態度，這是必須先釐清的。

《老子》與「兵」思想的關係錯綜複雜。《隋書·經籍志》兵家類著錄中，有《老子兵書》一卷，惜未傳世。<sup>12</sup>唐代王真於《道德經論兵要義述·敘表》言《老子》：「由是特建五千之言，故先舉大道至德，修身理國之要，無為之事，不言之教，皆數十章之後，方始正言其兵。原夫深衷微旨，未嘗有一章不屬意於兵也」，<sup>13</sup>然觀其全篇意旨，當知王真並非完全將《老子》等同兵書。不過，此後「《老子》兵書說」的觀點漸出，如宋代蘇轍於《老子解》形容《老子》的兵思維「幾於用智也，與管仲、孫武何異」；<sup>14</sup>如王夫之言「老氏之言曰：『以正治國，以奇用兵。』言兵者師之，為亂而已矣」，<sup>15</sup>表示若將《老子》思想作為兵者之師，乃為亂矣，似帶不可取之意味；又如章太炎嘗言《老子》「約《金版》《六韜》之旨」。<sup>16</sup>及至當代，諸多學者指出《老子》與兵思想的關聯，但各家觀點頗有出入。<sup>17</sup>著名者如李澤厚，認為《老子》與兵家有密切關係，但是《老子》不一定就是講兵或軍事的書。<sup>18</sup>又如王力也反對將《老子》視同兵書。<sup>19</sup>然有明確將《老子》視同兵書者，如葛榮晉。<sup>20</sup>何澤恆指出：一般認為《孫子》與《老子》的思想頗有關聯，其實多有比附；與其說《孫子》近似《老子》，不如說《孫子》更近似《易》；由此觀之，當知《老子》偶爾談及兵，但兵思想畢竟不是《老子》的主

---

而反攻也；毀人之國，而非久也」，《六韜·兵道》言「故聖王號兵為兇器，不得已而用之」；《尉繚子·兵令上》言「兵者，兇器也」；這些文獻與《老子》「夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處……兵者不祥之器」（31）的思維態度大致接近。見：湯孝純：《新譯管子讀本》上冊（臺北：三民書局，2018年，三版二刷），頁250、258。東漢·魏武帝等註，孫星衍等校：《孫子集註》，頁41-48。鄔錫非注譯：《新譯六韜讀本》（臺北：三民書局，1995年，初版），頁44。張金泉注譯：《尉繚子》（臺北：三民書局，1996年，初版），頁118。

<sup>12</sup> 唐·魏徵：《隋書》（臺北：中華書局，1971年，臺二版），頁7。

<sup>13</sup> 唐·王真：《道德經論兵要義述》（臺北：臺灣商務印書館，1981年10月，初版），頁1。

<sup>14</sup> 宋·蘇轍：《老子解》（北京：中華書局，1985年，新一版），頁32。

<sup>15</sup> 清·王夫之：《讀通鑑論·宋論合刊》（臺北：里仁書局，1985年2月，初版），頁127。

<sup>16</sup> 清·章太炎著，梁濤注：《訖書評注》（西安：陝西人民出版社，2003年），頁51。

<sup>17</sup> 據說毛澤東也說過《老子》是一部兵書。見：李澤厚：〈孫、老、韓合說〉，《哲學研究》1984年第4期（1984年4月），頁41。

<sup>18</sup> 李澤厚言：「我的看法是，《老子》本身並不一定就是講兵的書，但它與兵家有密切關係。這關係主要又不在後世善兵者如何經常運用它，而在它的思想來源可能與兵家有關。《老子》是由兵家的現實經驗加上對歷史的觀察、領悟概括而為政治—哲學理論的。其後更直接衍化為政治統治的權謀策略（韓非）。這是中國古代思想中一條重要線索」。引文見：李澤厚：〈孫、老、韓合說〉，頁41。

<sup>19</sup> 「或疑老子為兵家言。兵家所談，多攻城略地之術；老子不爭、非戰；即戰矣，亦唯為客而不為主，退尺而不進寸；有城可攻而不攻，有地可略而不略，此其異一也。兵家尚智、用術，老子棄智、忘術，此其異二也。兵家或作老子語，老子必不作兵家語。蓋一尚自然，一重功利，其根本既異，何由得其同哉？老子以非戰為要義；其不得已而戰，戰而勝，乃餘義耳。世人不知戒爭，而獨味然強揮其戰勝之術；棄其要義，寶其餘義，誠所謂買櫝還珠者已！」引文見：王力：《老子研究》（上海：商務印書館，1928年，初版），頁93-94。

<sup>20</sup> 「在我看來，《老子》雖是一部偉大的哲學著作，既含有深刻的道本體論思想，也含有豐富的辯證法思想，更富有精采的人生哲學。但是，它所闡述的辯證法思想確為兵家的軍事辯證法提供了哲學根據，它所論述的戰爭觀、軍事戰略和指揮策略等思想，也都成為中國後世兵家之師，產生過重大的歷史影響。從這種意義上，把《老子》視為一部兵書，是有充分道理的，也是可以成立的。」引文見：葛榮晉：〈老子與兵家〉，《中華文化論壇》（2002年1月），頁83。

旨；且如果要據此說《老子》與《孫子》必有密不可分的傳承關係，則太過牽強。

21

《老子》如有近似反戰思想者，大致可以從第八十章得到依據：「小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之」。<sup>22</sup>有甲兵，而不去陳設使用，要讓人民重視生死而不向遠方遷徙。由此觀之，對於《老子》來說，戰爭是能避則避。又如第三十一章云「夫佳兵者，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」，此處明示，兵器、軍力、武力，乃是不祥之器，它環繞不祥，也將帶來不祥，最好不要使用；唯有在不得已時才可以用它，一旦使用，則須秉持「恬淡」的原則、態度或精神。迫不得已使用了「兵」，還是不免要求勝；即使最後取得勝利，也不能得意誇耀，洋洋自喜。如果將勝戰拿來炫耀，或當成政治功績，那無異於「樂殺人」；樂殺人者，是以殘忍為樂事，這就違背了人們共識，是以不可得志於天下，也將不會得志於天下。《老子》認為兵事軍隊乃是殺人機器，有道者絕不以兵為尚，其反對軍國主義與窮兵黷武的基本態度明矣。<sup>23</sup>

《老子》不肯定戰爭，但該戰還是要戰，且要求勝的。也就是說，出於不得已才會用兵；可一旦用兵，那就要爭勝，此可參照第六十七章云「以戰則勝，以守則固」。只是它求勝的方法，可能有別於我們的直覺認知。第三十一章後半說到「吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以哀悲泣之，戰勝以喪禮處之」，這表示，如果不得已而必須採取戰爭，當以喪禮的態度去進行，要以悲哀的態度去蒞臨。這個「泣」，一般字面解釋是哭泣，但不應如此解；河上公本、王弼本、傅奕本皆將此字寫為「泣」；竹簡本寫為「位」；帛書本則寫為「莅」。<sup>24</sup>據羅運賢的說法，<sup>25</sup>是蒞臨參加，亦即以悲哀之態，去蒞

<sup>21</sup> 「老子主張要超越此對立之上，更要講究一個『玄之又玄，眾妙之門』的常道；此一常道則是無對待的絕對。孫子所陳戰術種種主張，隨機應變，適時為用，與其說近《老》，無寧說是更較近於《易》……是而可得一結論，即《老子》雖偶及言兵，然非其書之主體，而所論無論就思維與內涵言，多與《孫子》有別，無論二書成書之先後，謂兩者間存在密不可分之傳承影響關係，無疑嫌於牽強」。引文見：何澤恆：《〈老子〉論兵與〈孫子兵法〉關係研究》（臺北：行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2003年），頁10。

<sup>22</sup> 本文基本採用《老子》通行版，具體文字依照陳鼓應《老子今註今譯及評介》（修訂版第十五刷）所示。文中所列《老子》章節編號，如無特別說明，則以隨附的括弧數字表示。

<sup>23</sup> 魏元珪：《老子思想體系探索》下冊，頁575-577。

<sup>24</sup> 裘錫圭曾指出「竹簡與今本『泣』字相當之字，帛書本作『立』，簡文作『位』，整理者都讀為『蒞』，無疑是正確的。羅運賢早在1928年印行的《老子餘義》中，就認為此章『泣』字當為『蒞』之訛，可謂卓識」，引文見：裘錫圭：〈郭店《老子》簡初探〉，《道家文化研究》第17輯（1999年1月），頁53。

<sup>25</sup> 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2013年，二版三刷），頁217。

臨參加戰爭，因而即使戰勝，也應以喪禮的形式去對待。<sup>26</sup>可見《老子》不是全然反對用兵，儘管基本態度是不歡迎戰爭，但若就此說它是反戰主義或和平主義（比如，打人就是不對，使用暴力就是錯誤，使用武力就是錯，帶來戰爭就是錯），其實不符合《老子》本意。

第三十章云「以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉；大軍之後，必有凶年」。這段話，王弼注曰「為始者務欲立功生事，而有道者務欲還反無為，故云『其事好還』也」；<sup>27</sup>河上公注曰「其舉事，好還自責，不怨於人也」。<sup>28</sup>此兩注，似乎都將此句作正面解。但是近代學者多解為負面意含，意指發動軍事者終將遭到還報，例如李息齋、林希逸、朱晴園、蔣錫昌等學者皆作負面意含解。<sup>29</sup>當代學者如傅佩榮解為「打仗這種事，總會得到報應」；<sup>30</sup>吳怡解為「因為戰爭之事往往是有報應的」；<sup>31</sup>陳鼓應解為「用兵這件事一定會得到還報」；<sup>32</sup>吳宏一解為「那種事都會有報應」；<sup>33</sup>王邦雄解為「用兵的殺傷力，一定會還報到自家的身上」；<sup>34</sup>殊少例外。綜而論之，以「軍事終將導致還報」來解釋，應比較恰當。這段是說，以道來輔佐統治者的人，並不會用軍事武力來強制稱霸天下；因為軍事的後果（consequence）是會迴返的，是會有還報的。《老子》此處的思想特色在於指出了世事發展的規律，也即「兵」這種凶事的後果，很容易返還，很容易相互報復，因為暴力會衍生出後續的效應，是以兵終將衍生出更多的兵——而這就《老子》的關懷而言，絕對是失敗的政治。因此《老子》續言「師之所處，荊棘生焉；大軍之後，必有凶年」，其意可明。

第三十章後段云「善有果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂『不道』，不『道』早已」。此處「果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強」，呼應了「勝而不美，而美之者，是樂殺人」（31）。《老子》基本不支持發動戰爭，但不完全反對用兵；用之則須求勝，但就算勝了，也不能誇耀自負、恃強凌人，否則就會走向「物壯

<sup>26</sup> 從這裡也可以看到《老子》並非完全否認禮，還是有這喪禮的形式。

<sup>27</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年，初版二刷），頁26。

<sup>28</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁113。

<sup>29</sup> 李息齋云「殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄，是謂好還」。林希逸云「我以害人，人亦將以害我，故曰其事好還」。朱晴園云「『還』，釋文：『音旋』。『其事好還』謂兵兇戰危，反自為禍也」。蔣錫昌云「此謂用兵之事，必有不良之還報；下文所謂『師之所處，荊棘生焉；大軍之後，必有凶年』也」。上述引文見：陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁129。

<sup>30</sup> 傅佩榮：《解讀老子》（臺北：立緒，2005年，初版四刷），頁94。

<sup>31</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁211。

<sup>32</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁130。

<sup>33</sup> 吳宏一：《老子新釋》（臺北：天宏，2012年，初版），頁190。

<sup>34</sup> 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流，2010年，初版），頁139。

則老」——因得勝而驕傲，就是物壯，那終將演變成黷武逞強，此乃「不道」，因而必然早滅亡。

此章「善有果而已」之「善」，包括王弼、<sup>35</sup>河上公、<sup>36</sup>陳鼓應、<sup>37</sup>吳宏一<sup>38</sup>、傅佩榮<sup>39</sup>、劉福增<sup>40</sup>等人都解為「善於用兵」之意；如果這樣解，此句即表示為：善於用兵者，不敢以取強。<sup>41</sup>不過值得注意的是，劉福增特別提出：《老子》在第三十章裡並沒有叫人不要用兵，但至於什麼時候可以用兵，文中也沒有說清楚，這表示《老子》不欲以兵來逞強於天下，而沒有說軍隊只能用於禦敵自衛。<sup>42</sup>換句話說，劉福增指出，《老子》並沒有認為軍隊只能用來防禦敵人——這裡我們也許可以推想一條思路，是否在《老子》思想系統裡，隱約保留了動用軍事武力的可能性？<sup>43</sup>上述的想法其實暗指一個關鍵的問題，即《老子》是否絕不支持主動出兵？

對此問題有必要進一步考察。不妨先參照陳鼓應先生的看法：「基本上，老子是反戰的。不得已而捲入戰爭，應『不敢為主而為客，不敢得寸而進尺。』——不挑釁，完全採取被動守勢；不侵略，無意於爭端肇事」。<sup>44</sup>陳鼓應認為，對於戰爭，《老子》完全是採取被動的防守姿態，絕不主動侵略。然而這樣的說法是否符合政治的現實，又是否符合《老子》的思想？若對照上述劉福增的詮釋來看，在《老子》第三十章裡，動用兵事的可能性雖未被強調，但卻是潛在著的（而非不存在）。此處須作一說明。所謂「戰」，大致可以區分出幾種層次，例如戰鬥、戰術、戰略。就一般意義而言，所謂「戰鬥」，指的是在較為具體的範圍內，進行有針對性的攻防行為。而「戰術」指的是在多個範圍或領域之間的運籌、部署，

<sup>35</sup> 王弼注「善者果而已，不敢以取強」為「果，猶濟也。言善用師者，趣以濟難而已矣，不以兵力取強於天下也」。魏·王弼等著：《老子四種》，頁 26。

<sup>36</sup> 河上公注「善者果而已」為「善用兵者，當果敢而己不休」。魏·王弼等著：《老子四種》，頁 113。

<sup>37</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 129-130。

<sup>38</sup> 吳宏一：《老子新釋》，頁 190。

<sup>39</sup> 傅佩榮：《解讀老子》，頁 94。

<sup>40</sup> 劉福增：《老子精讀》（臺北：五南，2004 年，初版），頁 98。

<sup>41</sup> 比較與眾不同的解法，例如吳怡，將此「善」解為「善於用道佐人主者」，因而整句就變成了，善於用道輔佐人主的結果，就是不敢以取強，不能用軍隊兵力去強制稱霸天下；此解拓寬了詮釋的範圍。吳怡：《新譯老子解義》，頁 212。平心而論，吳怡此解乃超脫了傳統解釋，而且有可能難以接上前句的語意；但若我們放寬解釋的標準，則可見其解實將詮釋範圍擴而張之，可備為一說。上文之所以言「放寬解釋的標準」，在於「善有果」一句，許多學者解釋為「善於用兵者，取得效果（達到目的）」；但是吳怡將「善有果」解為「善於佐人主者的自然成果」，而這個意思可以含納「善於用兵者，取得效果（達到目的）」——形同將「善有果」的解釋空間放大了，故稱「放寬解釋的標準」。在我看來，吳怡的見解也是一種合理的詮釋，並無不可。

<sup>42</sup> 劉福增：《老子精讀》，頁 99。

<sup>43</sup> 此處並不是要推論「劉福增認為『《老子》實際上是保留了動用軍事武力的可能性』」，而是要說：劉福增所指出之處，其實留下了一個可供吾人思索與詮釋的空間。劉福增指出：《老子》第三十章並沒有叫人不要用兵，但什麼時候可以用兵，《老子》第三十章也沒有明示。因此「《老子》第三十章沒有明示的可能性」乃是作為本文詮釋義理的一個出發點而已；並不是要以「未明示的可能性」作為充分理據。

<sup>44</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 216-217。

指揮調動各組織的任務，透過各項計算、預判、沙盤推演，策定最符合效益的行動，以改善現狀或者取得局部的勝利，且須符合整體戰略。至於所謂「戰略」，指的則是更高層次的考量，是對全局之發展趨勢等重大問題，所採取的根本態度或最高指導原則，通常是由高層領導者以綜觀全盤的視野來擬定。固然，軍國主義不是《老子》的理想，可是在政治現實的複雜情勢下，若就國家總體戰略（而非戰術或戰鬥）的角度去推想：在某些極端情形裡，為了鞏固自身安全（或者周邊局勢之穩定），不可否認地，主動出兵也是一個戰略選項——出兵的用意並不總是等同侵略，也可能只是出兵控制局部地區，出兵巡邏嚇阻敵方或支援盟友等。儘管反對窮兵黷武，但是，有時候出兵確實是爭取和平的手段之一。主動出兵（而非侵略）在某些局勢下確能實現以戰逼和，或者予以自衛自保，或嚇阻敵方、先聲奪人等戰略或戰術效果——因此在戰事的局部裡，「主動出兵」是一個不無可能的選項，而這當然不能直接等同「侵略」。就此，再回顧陳鼓應前述看法「《老子》完全是採取被動的防守姿態，絕不主動侵略」——當知其對《老子》兵戰思想的相關說法實有討論或微調的空間。因為就「戰」的全面意義與實際情況而言，「防守姿態」固然不侵略，但那並不總是等同「被動」。

由此，我們對《老子》第三十一章的思想可能會形成比較不一樣的理解。通行本裡「恬淡」這二字，一般都認為是「安靜」之意。<sup>45</sup>但如果深入分辨「戰」的不同層次，再細觀《老子》文句，當會發現一潛在的詮釋可能：在「戰」的多層次考量下，如果「主動出兵」（非侵略意義）不是絕對不可能的選項，那「恬淡為上」的意思就有必要商榷。對照簡帛文獻來看，可知此句有著非常多的歧義，關鍵就在「恬淡」的字義、字音、字形考定上。此二字在帛書甲本作「銛襲」，乙本作「銛儻」，竹簡本作「銛[糸𠂔]」；<sup>46</sup>北京大學竹簡本則作「恬儻（銛鏤）」。<sup>47</sup>對此句的各種考據觀點可謂紛紛芸芸，新見迭出，此處姑且將目前學界對此二字的「意義／可能之引申義」（及其主張所屬學者）略舉隅如下：

主「恬淡」之相關意：高明<sup>48</sup>、許抗生<sup>49</sup>、陳鼓應<sup>50</sup>、陳徽<sup>51</sup>、彭裕商、吳毅強<sup>52</sup>等。

<sup>45</sup> 如吳澄言「『恬』者不歡愉，『淡』者不濃厚。謂非其心之所喜好也」。引文見：陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁132。

<sup>46</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁195、215、232。

<sup>47</sup> 北京大學出土文獻研究所（編），《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》（上海：上海古籍出版社，2012年，初版），頁159-160。

<sup>48</sup> 高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1998年，初版二刷），頁390-391。

<sup>49</sup> 許抗生：《老子研究》（臺北：水牛出版社，1993年，初版二刷），頁117-119。

<sup>50</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁131-133。

<sup>51</sup> 陳徽：《老子新校釋譯》（上海：上海古籍出版社，2017年，初版），頁187-188。

<sup>52</sup> 彭裕商、吳毅強：《郭店楚簡老子集釋》（成都：巴蜀書社，2011年，初版），頁562。



主「恬襲（恬而恭敬）」之意：韓祿伯（Robert G. Henricks）<sup>53</sup>等。

主「銛[系龍]（不用武力、將武力收束重藏、止戈為武）」之意：陳錫勇<sup>54</sup>、劉信芳<sup>55</sup>等。

主「兵器但取鋒銳，無用華飾」之意：勞健<sup>56</sup>、裘錫圭<sup>57</sup>、鄭良樹<sup>58</sup>、劉笑敢<sup>59</sup>等。

主「掩藏兵鋒」之意：廖名春<sup>60</sup>等。

主「楚國有名的銳利兵器」之意：魏啟鵬<sup>61</sup>等。

主「以銳利襲敵（刺入）」之意：張舜徽<sup>62</sup>、李水海<sup>63</sup>等。

主「利用精銳部隊突然襲集」之意：尹振環<sup>64</sup>等。

以上舉隅實掛一漏萬。此二字的釐定涉及諸多文字、音韻、訓詁的考證，以及考證過程中各種推理和想像的脈絡，此處無法全面回顧。在沒有更多文獻出土證明的情形之下，一時半刻恐怕沒法得出共識。但衡諸前文對「戰」層次之思想詮解，或可與「銛襲」訓為「利用精銳部隊突然襲集」或「以銳利襲敵」之推想相互發明，以為考據與義理之彌通。若此訓可接受，則《老子》對於兵事「並非採取全然被動」的想法當更加顯明。<sup>65</sup>據此，再將第三十章對照來看，或許可以將「善有果而已」的「善」，詮釋為出兵之善。不過，如前賢學者們解為「善於用兵」之意也不是不對，此處只是對「善」字再進一解，為舊義新詮，或能豐富

<sup>53</sup> 韓祿伯（Robert G. Henricks）著，邢文改編，余瑾譯：《簡帛老子研究》（北京：學苑出版社，2002年），頁114-115、130。

<sup>54</sup> 陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》（臺北：里仁書局，2005年，初版），頁282-285。

<sup>55</sup> 劉信芳：《荊門郭店竹簡老子解詁》（北京：藝文印書館，1999年），頁70-71。

<sup>56</sup> 勞健：《老子古本考》，收於《無求備齋老子集成》續編（臺北：藝文印書館，1941年，初版），上40B。

<sup>57</sup> 裘錫圭：《郭店〈老子〉簡初探》，頁51-52。

<sup>58</sup> 鄭良樹：《老子新校》（臺北：臺灣學生書局，1997年，初版），頁156。

<sup>59</sup> 劉笑敢：《老子古今》（北京：中國社會科學出版社，2019年，修訂版四刷），頁335-336。

<sup>60</sup> 廖名春：《郭店楚簡老子校釋》（北京：清華大學出版社，2003年，初版），頁543-544。

<sup>61</sup> 魏啟鵬：《楚簡〈老子〉東釋》，收於陳鼓應（編）：《道家文化研究》第17輯（北京：三聯書店，1999年8月），頁256-257。

<sup>62</sup> 張舜徽：《周秦道論發微》（北京：中華書局，1982年），頁192。

<sup>63</sup> 李水海：《帛書老子校箋譯評》下冊（西安：陝西人民出版社，2014年，初版），頁855。

<sup>64</sup> 尹振環：《帛書老子再疏義》（北京：商務印書館，2005年，初版），頁338。

<sup>65</sup> 不過，這不表示其他訓義就是不可接受的。梅勒（Hans Georg Moeller）指出，《老子》的作者身分不明，找不出原初版本，難以釐定文本最初之編排次序，也難確認思想真義。因其如同一個橫跨上千年的網路超文本，像一個匿名言說的廣告牌，無數難以確認身分的人在上面共同創作，其內容具有不連續性、高度重複性，並預設了讀者的熟悉性：「那些在《老子》中『衝浪』的古中國人，對它的語義是熟悉的。這些語義不需要一一詳細闡明，而是直接而重複地使用」。

（“Those who ‘surfed’ the *Laozi* in ancient China were familiar with its semantics. This semantics did not have to be elucidated in detail, it was simply used and redused.”）在這樣的理解下，蕭振邦以梅勒的見解作為詮釋對照參考系，而採取了與其相反的解讀法去詮釋《老子》，認為《老子》的詮釋史即如同一場歷久彌新的「文化衝浪」，但相信「思想文化之經典詮釋的價值」仍具有決定性作用。《老子》固然像是一個非線性的網路超文本，但經典詮釋的文化衝浪其實也時時隱斷著每一時代形成經典的大勢。引文見：Hans Georg Moeller, *The Philosophy of the Daodejing* (New York: Columbia University Press, 2006), p. 6. 蕭振邦：《〈老子道德經〉思想的文化衝浪》，《宗教哲學》第65-66期（2013年12月），頁11-30。

《老子》兵論之意含。若以上的詮釋尚不離譜，則《老子》固然反對用兵逞強，但不是絕對反對出兵；其對兵事的看法，也不是完全只採取被動的守勢。

## 二、《老子》論「兵」之道：柔弱、奇、慈、哀、不怒

從唐代王真著《道德經論兵要義述》以後，即開啟了一些認為《老子》是兵書的思想。《老子》確實啟發了後世一些兵書，但就五千言要旨來看，其與兵書仍有不小的差距。儘管《老子》數次提到用兵之原則，但其根本屬性並非兵書，只是作為一種思想源頭而已。<sup>66</sup>《老子》論「兵」之道大致可以由五個面向去談，即柔弱、奇、慈、哀、不怒。以下分別說明。

### （一）柔弱

《老子》有一要旨為「柔弱」勝於「剛強」或「堅強」，如第七十六章云：「人之生也柔弱，其死也堅強。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。是以兵強則滅，木強則折。強大處下，柔弱處上」。這一段在用字上有些考據的問題：河上公本寫為「木強則共」，王弼本寫為「木強則兵」，帛書本寫為「木強則競」，傅奕本寫為「木疆則共」。如果按照河上公本和傅奕本，這「共」字在語意上是相當難解的。<sup>67</sup>如果按照比較通行的王弼本「木強則兵」，則可理解為：兵作為動詞，是受到兵器的砍伐，也就表示，木如果一味剛強，則會步上死亡之路。<sup>68</sup>而「兵強則滅」，又可與第三十六章「柔弱勝剛強」對看。在《老子》思想體系裡，柔弱、守雌、牝，可以說是家族相似的概念，其所指不一定是生理女性，而更意味一種恢宏的氣度，以避免英雄主義、霸權思維的處世方針。《老子》並不崇尚個人主義的成就，其貴雌守柔的原則，正是對治於一般社會常見的稱雄稱霸。柔弱不是懦弱，也不是衰弱，而是對壓迫、侵略、專橫、擴張的調整或反動，因為勇悍的態度可能衍生災禍，而那終將以新的災禍去結束舊的災禍，此非社會的最理想狀態。於此可明「柔弱處上」的真義，唯有貴雌守柔的態度，才能超克堅強，才能帶來包容與和諧的價值。「兵強則滅」是以「兵」指稱強勢的權力，或者一種常見的霸道思維；如果崇尚的是「兵之堅強」，那麼終將無法迎來根本的勝，因為以強硬的壓制力量所換來的攻克，並非長治久安的

<sup>66</sup> 劉笑敢：《老子古今》，頁 338、672-673。

<sup>67</sup> 劉笑敢：《老子古今》，頁 713。另亦有學者（如陳鼓應）主張：應根據《列子》改為「兵強則滅，木強則折」。不過，吳怡指出，《列子》也是一個疑點重重的文本，能否依據《列子》文句而逕改，其實仍成問題。對此，本文暫且採用王弼本以陳論。見：陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 227-228。吳怡：《新譯老子解義》，頁 451。

<sup>68</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁 451。

真正勝義。對《老子》而言，聖人需遵循雌柔之道，才有長治久安、多方共生的可能。

## （二）奇

《老子》第五十七章云：「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；朝多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，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，而民自樸』」。此段在傅奕本裡，「正」寫的是「政」，但是「正」和「奇」相對，故「正」或許較宜。<sup>69</sup>從這句可以看出，《老子》依然表示用兵是必須的，用兵須出奇制勝，但是治國需要用正，取天下則需要無事，這是三個不同層次的事情，《老子》說得很清楚，治國要以正道，但是用兵卻要出奇才能致勝，但是取天下必須無事。這無事取天下好比後面的四句：「我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸」。這是對統治者的建議。這裡的奇和後面的奇物滋起，都用奇，但是語境上卻不同。後面說的是人多伎巧，表示人如果過分強調技藝、誇示才能，一定會失去本心，慾望遂被激發，智巧即被突顯，正是第十二章所謂「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以『聖人』為腹不為目，故去彼取此」。人多伎巧，那麼奇物滋起，終將刺激擾亂人心，這是不好的。但是在另一個語境下，在用兵時，卻必須要出奇制勝，採取奇特的戰術和戰略，以出其不意的行動，顛覆常識的策略才能取勝。換句話說，在《老子》的思想裡，「奇」雖然是伎巧，是人為造作的巧偽詐，但「奇」並不永遠是負面意含；例如在用兵時，就必須要善用這種「奇」。由此可見《老子》思想其實靈活，並非空談不切實際。

## （三）慈

用兵作戰，終是出於不得已，是以《老子》並非全然反戰。一旦開戰，則要求勝；至於求勝之道，方法上要用「奇」，精神態度上則須「慈」。第六十七章云「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之」。這由「慈」至「勇」的思路，王弼注為「夫慈，以陳則勝，以守則固，故能勇也」，<sup>70</sup>河上公注為「以慈仁，故

<sup>69</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁370。

<sup>70</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁58。

能勇於忠孝也」。<sup>71</sup>蔣錫昌說「唯聖人抱有慈心，然後士兵能有防禦之勇也」。<sup>72</sup>陳鼓應則認為此言蘊含孟子「仁者無敵」之意。<sup>73</sup>這個「慈」，容有爭議。有些學者如任繼愈，解為「退守」，<sup>74</sup>此種解法固然不當，如劉福增所指出的，「慈」其實並沒有「退守」之意。<sup>75</sup>另外有些學者如吳宏一，將「慈」解為「慈愛」，亦即在戰場上善用慈愛，能使同袍同澤彼此友愛；<sup>76</sup>又如陳鼓應解「慈」為「愛心加上同情感」。<sup>77</sup>我認為更應參照王淮和吳怡的解法，才較為全面且妥當：慈雖有慈愛義，但顯然超出了倫理的範圍，且必須連結到《莊子·齊物論》的「大仁不仁」合看，始能得「慈」真義；<sup>78</sup>又所謂「大仁不仁」，乃指真正的（或最高的）「仁」沒有特別偏愛，或者沒有刻意展現（有為之）仁德的意思。換句話說，「慈」有「愛」義，亦有「仁」義；此也可呼應於上述河上公「以慈仁，故能勇於忠孝也」的註解，表示以「慈」的精神，達致最高或真正的「仁」，如此則能展現「勇於忠孝」。

由上可知，「慈」不只是慈愛，更是一種能化解暴戾，達到止戰目的之大仁大勇；那並不是亢奮而好戰，不是以殺人取樂的血氣方剛之小勇，而是「能成器長」，能化解暴戾的精神態度。「慈」能在人心裡帶來不可思議的大能量，能創造大勇，是一種安定、堅定的力量。另外，由第六十七章談論「三寶」，最末卻獨拈出「慈」字，何以如此？可知《老子》其實有所側重。「慈」可以同時涵蓋另外二寶「儉」和「不敢為天下先」；尤其最後一句云「天將救之，以慈衛之」，「慈」而能「衛」，慈衛一體，以慈行衛，這組概念叢遂被《老子》連結了起來。<sup>79</sup>因「慈」而呼應「大仁不仁」；在這樣的理念之下，「兵」將朝向勝義，由此可明何以須「慈」之道理。

#### （四）哀

兵戰乃不得已之事，《老子》認為除了「慈」的精神態度以外，還應以「哀」來用兵。這「哀」和「慈」，在概念涵義上可能有相互延伸的空間。

<sup>71</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁160。

<sup>72</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁213。

<sup>73</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁213。

<sup>74</sup> 任繼愈：《老子新譯》（臺北：谷風，1987年），頁206。

<sup>75</sup> 任繼愈對第六十七章的註解為「能退守才算勇敢」，如此的解釋之所以不當，在於「慈」不等於「退守」；比如「夫慈以戰則勝，以守則固」，當知「慈」乃可戰可守。劉福增：《老子精讀》，頁216。

<sup>76</sup> 吳宏一：《老子新譯》，頁401-402。

<sup>77</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁213。

<sup>78</sup> 王淮言「『慈』是德之體，其性質即『大仁不仁』之『仁』」，引文見：王淮：《老子探義》（臺北：臺灣商務印書館，1972年，二版），頁259。吳怡：《新譯老子解義》，頁415。

<sup>79</sup> 參考吳怡：《新譯老子解義》，頁417。

《老子》在第六十九章云：「用兵有言：『吾不敢為主，而為客；不敢進寸，而退尺。』是謂行無行；攘無臂；扔無敵；執無兵。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣」。所謂「主」和「客」，這裡指的是採取攻勢或守勢。《老子》認為，用兵應該避免主動攻擊，而應該要以逸待勞，所謂「為客」，就是不採取主動，這和其他章節強調「守柔」、「守雌」是一致的。此處所言採取守勢，即如客隨主般，與其進寸，不如退尺。進寸，是「爭」，是去搶攻，去爭奪；與其試圖推進，不如以退以守，此即「不爭」，來讓敵方自亂陣腳，自陷於困。後段繼續言及「行無行；攘無臂；扔無敵」，至少可以從兩種方向的思路去理解。一是解為用兵佈陣彷彿沒有一定的行列或陣勢，亦即善於用兵者並不執守於固定的策略，要擊退敵人，自身並不短兵交接、肉搏奮臂，而是使對方不加深對我的仇恨，削弱對方敵意。<sup>80</sup>另一種解釋是：雖有陣勢，卻像沒有陣勢可以擺；雖要奮臂，卻像沒有臂膀可以舉；雖面臨敵軍，卻像是沒有就敵；總此，即不挑釁，不起爭端，基本採取守勢；亦如范應元解「苟無意於爭，則雖在軍旅，如無臂可攘，無敵可扔，無兵可執，而安有用兵之咎邪」。<sup>81</sup>前一種解法比較傾向於用兵以退為進之策略，後一種解法則更強調了我方不爭，以化除雙方爭端之涵義。平心而論，兩種解法都能解通，但前一種解法似更具備實際考量。至於執無兵，至少有三種可能的解釋：一是說雖然有兵器，卻像是沒有兵器可以執持；<sup>82</sup>另一是「自己軍隊依靠的，並不是兵器」；<sup>83</sup>三則是「自己軍隊依靠的，並不是控制對方的軍隊」，乃對敵方的執持。<sup>84</sup>合而觀之，三者皆有「面對軍事，不能完全依靠兵器」之意，也就是從根本上破除對於用兵的執守執持。

後面兩句「禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶」，<sup>85</sup>輕敵是輕視外物，輕視敵人，這裡可以與「輕則失根」（26）和「輕諾必寡信」（63）對看，指的是輕忽大意，反過來講就是自大、自負、高亢、高傲。這個「輕」，始於輕視敵人，也將使自身陷入一種輕浮、輕忽的狀態，而這「幾喪吾寶」，也就是會喪失寶，這也可和第六十七章所謂「三寶」對釋：自身一「輕」，就失去「慈」，失去「儉」；輕視他者，輕忽大意，就導致「爭而為天下先」。《老子》認為輕敵是大忌，而輕敵背後透露出的驕淫自大，則是禍患的根源。<sup>86</sup>

<sup>80</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁 500-501。

<sup>81</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 216-217。

<sup>82</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 216。傅佩榮：《解讀老子》，頁 214-215。

<sup>83</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁 423。

<sup>84</sup> 吳怡說執無兵就是兵無兵。吳怡：《新譯老子解義》，頁 425。

<sup>85</sup> 此處「輕敵」，帛書本作「无敵」，傳奕本作「無敵」。劉笑敢認為可以據此改通行本「輕敵」為「無敵」，但他卻沒有提出足夠清楚完整的說明，見：劉笑敢：《老子古今》，頁 666。

<sup>86</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁 425-426。

此段最後一句云「故抗兵相加，哀者勝矣」。據王弼注「抗，舉也。若，當也」，<sup>87</sup>抗兵相加就是兩方面的軍隊交戰，衝突交戰在這樣的情況下，哀者勝矣。但是，「抗兵相加」應為「抗兵相若」，此處應以帛書本和傅奕本為準，改通行本為「若」為宜。<sup>88</sup>此句則應解為「兩軍相當」。至於「哀」，王弼注為「哀者必相惜而不趣利避害，故必勝」；<sup>89</sup>河上公注為「哀者，慈仁士卒，不遠於死」。<sup>90</sup>劉笑敢則據蔣錫昌之說「《說文》『哀，閔也』。閔者，即第六十七章『慈』也。此言兩方舉兵相當，其結果必慈者勝。第六十七章『慈，以戰，則勝』也」，認為應解為「閔」或「慈」。<sup>91</sup>劉福增則認為，哀不是慈的意思，而應該保留「哀」字的原義：「有的學者把『哀者勝矣』的『哀』翻譯或解釋為『慈』、『慈悲』或『慈愛』。我們認為這裡的『哀』字有本身獨立的意義，很難用其他詞語去取代，更不是慈、慈愛、慈悲可取代。因此，在翻譯時保留『哀者』。在這裡，哀有哀矜、悲憤、憂傷、體恤、愛惜、慈悲等意義」。<sup>92</sup>綜而觀之，《老子》用以求勝的方法是「哀兵」，這哀可能是動詞。哀兵必勝，可以連結到柔弱勝剛強，正如劉福增的分判；哀不只是柔弱，可以說是「以哀勝亢」。此又是《老子》對於人事軍事規律的看法，認為最後勝出的會是「哀者」。這個哀，當然也和前面的說法互相呼應。哀兵致勝，和前面的「慈」相關，也和第三十一章的「殺人之眾以哀」相關。因為戰事就是以喪禮處之，畢竟此乃大規模殺人之事，不該宣揚功績或者自我激勵。兵者不祥之器，如果採取高亢的情緒，那就是樂殺人，亦即一種輕視生命的狀態，也就是「輕」：輕視敵人的生命，也輕視自己的狀態。因為這「自輕」，自傲自滿導致輕敵，即導致輕忽，因此說是要「哀」，這哀就是說兵者為不祥之事，戰爭是不得已的。唯有這種不得已的心情，帶著哀的狀態，才能最後勝出，這就提醒了用兵者，不能懷著那種好戰好殺，嗜血成性的想法，而要以喪禮之哀的精神去面對，才能以不得已之兵，取不得已之勝。

#### （五）不怒

《老子》論兵之心法，除了上述奇、慈、哀之外，另有一點可以參照，即「不怒」；雖然在文獻上，「兵」和「不怒」並沒有字面的連結。不過，若探其意，我們可以發現義理上仍有關聯。《老子》第六十八章云「善為士者，不武；善戰者，不怒；善勝敵者，不與；善用人者，為之下。是謂不爭之『德』，是謂用人之力，

<sup>87</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁 60。

<sup>88</sup> 劉笑敢：《老子古今》，頁 666。

<sup>89</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁 60。

<sup>90</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁 162。

<sup>91</sup> 劉笑敢：《老子古今》，頁 667。

<sup>92</sup> 劉福增：《老子精讀》，頁 220。

是調配天之極」。這句「善為士者」的「士」，容有不同說法。王弼注為「卒之帥也」。<sup>93</sup>陳鼓應也作「將帥」解。<sup>94</sup>吳宏一認為「士」乃「善於帶兵用士的人」，可能是貴族或管理階級。<sup>95</sup>傅佩榮認為此句可為「擔任將帥」或「率領士卒」，兩義皆可。<sup>96</sup>以上的解釋雖然皆合理，但吳怡另指出，這「士」應該對照第四十一章的「上士聞『道』，勤而行之」，也就是說，「士」不只是指武士或將帥，更可以指有識之士、上士，猶今之知識分子或讀書人。<sup>97</sup>在我看來，吳怡的解法有個好處，是可以和下句「善戰者，不怒」做出區別。此句言，善於作戰者不會輕易發怒，固然在戰場上需要激發士兵的怒氣，但作為將帥或領導者不可動輒發怒，因為發怒意味著失去控制，失去判斷；意味著被情緒主宰，失去虛靜之心，當然可能因此而輸掉戰役。

「善勝敵者，不與」這句，大多數學者都注為不爭鬥之意，如王弼注為「不與爭也」；高亨說「『與』猶『鬪』也，古謂對鬪為『與』」；<sup>98</sup>陳鼓應解為「善於戰勝敵人的，不用對鬪」；<sup>99</sup>吳宏一解為「善於克制敵人的，不交手爭勝」；<sup>100</sup>傅佩榮解為「善於克敵制勝的人，不直接交戰」。<sup>101</sup>不過，吳怡獨將此「不與」解為第八章「與善仁」的「與」，整句含意則解為：不與敵人相較軍力，相較武器；以此可呼應「柔弱勝剛強」(36)。不管此句如何解，我們可以肯定的是，《老子》主張面對兵戰的時候，應以「不怒」處之。這「不怒」也從另外的角度補充了「慈」與「哀」，復加以「奇」的效應，始能用兵取勝。

## 參、《莊子》論「兵」

### 一、《莊子》對於「兵」的基本態度

《莊子》總有一種在逆境中逍遙自得的形象。郭象以「得意忘言」的方式，將《莊子》注為適性逍遙，這種詮釋當然值得商榷。胡適甚至將《莊子》視為一

<sup>93</sup> 魏·王弼等著：《老子四種》，頁 59。

<sup>94</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 214。

<sup>95</sup> 吳宏一：《老子新繹》，頁 405。

<sup>96</sup> 傅佩榮：《解讀老子》，頁 213。

<sup>97</sup> 吳怡：《新譯老子解義》，頁 419。

<sup>98</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 214。

<sup>99</sup> 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 215。

<sup>100</sup> 吳宏一：《老子新繹》，頁 403。

<sup>101</sup> 傅佩榮：《解讀老子》，頁 213。

全依達觀的出世主義者。<sup>102</sup>大儒朱熹曾指出《莊子》的問題在於不肯積極應世：「老子猶要做事在。莊子都不要做了，又卻說道他會做，只是不肯做」<sup>103</sup>、「問：『莊子』實而不知以為忠，當而不知以為信，此語似好。」曰：『以實當言忠信，也好。只是它意思不如此。雖實，而我不知以為忠；雖當，而我不知以為信。』問：『莊生他都曉得，只是卻轉了說。』曰：『其不知處便在此』」<sup>104</sup>、「及世之衰亂，方外之士厭一世之紛拏，畏一身之禍害。耽空寂以求全身於亂世而已。及老子唱其端，而列禦寇、莊周、楊朱之徒和之。孟子嘗闢之以為無父無君，比之禽獸」。<sup>105</sup>儘管後有王夫之、章太炎等人試圖將《莊子》解為另番風貌，<sup>106</sup>但相對於儒家淑世的理想而言，《莊子》思想該如何應對現實，始終是個問題。

《莊子》對政治不是毫無想法，尤其「內聖外王」一語即首出於莊。<sup>107</sup>但總體而言，莊書重點是落在主體獨遊於天地之間的視野。《莊子》不肯定用兵，這種基本的態度和《老子》是一致的。不過需要注意的是，《莊子》在論「兵」的時候，通常意在言外——這是因為《莊子》不斷採用遮撥的手法，任語言隨說隨掃，使那些汪洋恣縱的敘述難以完全把握，衍生出許多深度意義。也就是《莊子》儘管談及「兵」，但不能只把握表面的敘述情節，因為它很可能另有所重。這是在閱讀《莊子》時不能不首先注意的。

《莊子》提及兵時，許多地方是指稱「兵器」，這是比較一般的用法。例如〈徐无鬼〉「兵革之士樂戰」、<sup>108</sup>〈則陽〉「今兵不起七年矣」、<sup>109</sup>〈庚桑楚〉「兵莫憚於志」<sup>110</sup>、〈讓王〉「阻兵而保威」、<sup>111</sup>〈盜跖〉「勇悍果敢，聚眾率兵，此下

<sup>102</sup> 「莊子的哲學，總而言之，只是一個出世主義。因為他雖然與世人往來，卻不問世上的是非、善惡、得失、禍福、生死、喜怒、貧富，……一切只是達觀，一切只要『正而待之』，只要『依乎天理，因其固然』。他雖在人世，卻和不在人世一樣，眼光見地處處都要超出世俗之上，都要超出『形骸之外』，這便是出世主義。」引文見：胡適：《中國古代哲學史》（臺北：五南，2015年，2版），頁374。明確反對胡適看法者如張默生，見：張默生：《莊子新釋》（新北：漢京文化，1983年，初版），頁18-23。

<sup>103</sup> 宋·朱熹：《朱子全書》第18冊（上海：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002年），頁3902。

<sup>104</sup> 宋·朱熹：《朱子全書》第18冊，頁3915。

<sup>105</sup> 宋·朱熹：《朱子全書》第18冊，頁3907。

<sup>106</sup> 王夫之在明末清初的特殊時代氛圍下，帶著批判意識與儒家思想，試圖對《莊子》進行深度詮釋；對於《莊子》的逍遙和齊物，他曾自問「得無大疚愧」。見：熊鐵基、劉固盛、劉紹軍：《中國莊學史》下冊（湖南：湖南人民出版社，2009年），頁166-169。章太炎則於《齊物論釋》中展開了富含政治性的詮釋；深入探問心如何能不陷入名的劃分，要點即在於以虛待物，而達致齊物——但是「物之齊」究竟為何，此乃章太炎的《莊子》詮釋所提出的關鍵政治性問題。見：劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放？〉，收於《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017年6月），頁219-220。

<sup>107</sup> 梅廣指出「內聖外王」一語源出《莊子》，在熊十力以前，不是沒有學者借用過，但唯獨熊氏將之挪為孔子的思想要旨；而其弟子牟宗三不察，接受了此一觀點，遂鎖定了當代新儒學的基本方向，包括對當代中國局勢的諸般態度等，影響力頗為巨大。梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》第41卷第4期（2011年12月），頁621-667。

<sup>108</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化，2001，初版），頁834。

<sup>109</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁890。

<sup>110</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁795。

<sup>111</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁988。



德也」<sup>112</sup>等。而對於「兵」所帶來的危害，《莊子》如同《老子》，基本認為那並不是值得讚頌的事情，例如〈人間世〉「國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實无已」。<sup>113</sup>這個故事是《莊子》假借顏回和孔子的對話。顏回想去衛國勸諫國君，希望讓戰亂恢復平定安治，而孔子勸告顏回此事此行的困難。孔子說，以前堯和禹攻打其他小國家，使他們國土變為廢墟，人民死滅變為厲鬼，國君也遭殺害，這些軍事災禍都是因為不斷用兵；那些領導者以某些政治理想為實，因而「求實无已」。孔仲尼又提到「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者兇器，非所以盡行也」，<sup>114</sup>是說心中起了「求名」之一念，純德遂失真，競於求知之心也因而相生，成了爭鬥之器。由上可知《莊子》的意思當指兵亂帶來災難，其原因在於「德蕩」的心思，或許也暗諷了儒家「平天下」的理想。<sup>115</sup>

兵事帶來災難，在這認知上《老子》和《莊子》是相應的。但若出於不得已而需用兵，那麼對於用兵之成效，《莊子》和《老子》也有類似的地方，如〈大宗師〉云「故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不為愛人」。<sup>116</sup>這是說聖人用兵，既能消滅對方國家，又不會失去人心；因其以利澤施加給後代萬世，而不是因為對世人有所偏愛。《莊子》此處指的是聖人，但是就全段而言，講的也是古之真人，因此這一段對真人的描寫已經涉及了處世的態度。這段文句在考據上有些爭議，聞一多認為此段可能是錯入，因此宜刪。<sup>117</sup>暫且不論考據的結果，由此可側面觀察《莊子》不是全然反對用兵。聖人還是用兵的，因其沒有專愛、沒有偏愛，並且「樂通物」，故而能將利澤廣施萬世，是以儘管攻克敵軍，仍能不失民心。這樣的想法與《老子》有些相通。如前所述，《老子》的聖人戰則勝，守則固，其關鍵在「慈」。而《莊子》雖然也說聖人用兵能戰勝，但在這樣的敘述脈絡裡，真正的重點在於貶抑「有親」、「天時」、「利害不通」、「行名失己」、「亡身不真」等，而強調要有「自適其適」的工夫修養。<sup>118</sup>

<sup>112</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 993。

<sup>113</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 139。

<sup>114</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 135。

<sup>115</sup> 吳怡：《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民，2021 年，二版七刷），頁 160-161。

<sup>116</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 232。

<sup>117</sup> 「聖人之用兵也」，這段是否由別處錯置納入，尚待考據。傅佩榮認為，此段上下文都在描述真人，是以不宜加入這一段。但是不管考據結果如何，皆已透露出對兵事所持的態度。見：傅佩榮：《傅佩榮解讀莊子》（臺北：立緒，2004 年，初版五刷），頁 103。

<sup>118</sup> 「故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。」清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 232。

《莊子·天道》又提到「本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害，五刑之辟，教之末也；禮法度數，形名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰經，隆殺之服，哀之末也」。<sup>119</sup>由此可見《莊子》與《老子》皆不肯定禮法，認為刑法、賞罰、禮法度數等，都只是表現為末端。三軍五兵之運，是德之末，而不是真正的本要。《莊子》重視的是「萬物化作，萌區有狀」，要去符合「盛衰之殺，變化之流也」，要因順世界的變化，去掌握本而不該逐末；就好像天帝至神，總有尊卑先後之序，何況是人間的事情呢？《莊子》此處也提及「治」，談到了比較好的治世應該要求本，而不是捨本逐末。這也意味本末的區別是存在的，如果要用到三軍五兵，那就是末了。不過可以注意的是，《莊子》並沒有表達一個國家到底該不該用兵；支持軍力或反對軍力的現實問題，似不在《莊子》的第一序考量中，因為他更重視的是基源性的修養層次。對《莊子》來說，真正要緊的是順隨天地之道，始能保生與逍遙——而這當然也必須建立在人間的治世上，是以《莊子》的現實關懷其實是以非常迂迴曲折的方式來表露的。不妨說，《莊子》考量的第一序之事，永遠落在基源的層次；是為了達到第一序的目的，才須考量現實或實務的問題，而那就屬於其他序次的考量了。由此可知，兵事作戰等事，對《莊子》來說不會是最關鍵的問題，因而我們其實看不到太多這方面的詳細表述。他往往是透過寓言，將兵戰之事作為情節，然後不斷遮撥，<sup>120</sup>以隨說隨掃的方式去表達言外之意。

《莊子》對於兵事所衍生之禍亂，當然也持反對態度，且認為這是國君的失敗，例如〈天運〉云：

老聃曰：「小子少進！余語汝三皇五帝之治天下。黃帝之治天下，使民心一，民有其親死不哭而民不非也。堯之治天下，使民心親，民有為其親殺其殺而民不非也。舜之治天下，使民心競，民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有天矣。禹之治天下，使民心變，人有心而兵有順，殺盜非殺，人自為種而天下耳，是以天下大駭，儒墨皆起。其作始有倫，而今乎婦女，何言哉！余語汝，三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。其知慤於螭蠖之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可恥乎？其無恥也？」<sup>121</sup>

<sup>119</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁467-468。

<sup>120</sup> 楊儒賓：《莊周風貌》（臺北：黎明文化，1991年），頁18。

<sup>121</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁527。

故事中的孔子拜訪老聃，回來以後整整三天不講話，對於老聃感到十分震撼。因而他的弟子子貢也去拜訪老聃。在這次的拜訪中，子貢問，三皇五帝各用不同的方式治理天下，但聲名卻一致，為什麼老聃覺得他們不是聖人呢？老聃指出，從黃帝到堯舜，有統治的不同；黃帝治理天下，使民心純一；堯舜治理天下，則民心相親；到了舜治理天下的時候，使民心競爭。因此，人開始短命早死。到了禹治理天下，使民心多變，人各懷心機，兵事也就順勢而出，甚至殺盜賊也不算殺人，於是人們開始爭奪天下，百姓也大為驚慌，儒家墨家便是在這樣的情勢下興起了。在以上敘述裡，「兵」乃為國君治理國家失敗的表徵。<sup>122</sup>

## 二、《莊子》對於「兵」思維的省思

### （一）為義偃兵：對「兵事動機」的省思

《莊子》對用兵的動機作了根源性的反省，這種反省往往暗指對儒家想法的否定，例如〈徐无鬼〉云「為義偃兵」：

武侯曰：「欲見先生久矣。吾欲愛民而為義偃兵，其可乎？」徐无鬼曰：「不可。愛民，害民之始也；為義偃兵，造兵之本也；君自此為之，則殆不成。凡成美，惡器也；君雖為仁義，幾且偽哉！形固造形，成固有伐，變固外戰。君亦必无盛鶴列於麗譙之間，无徒驥於鎬壇之宮，无藏逆於得，无以巧勝人，无以謀勝人，无以戰勝人。夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善？勝之惡乎在？君若勿已矣！脩胷中之誠，以應天地之情而勿撓。夫民死已脫矣，君將惡乎用夫偃兵哉！」<sup>123</sup>

在這段故事裡有兩個人物，一是道家代表人物徐无鬼，他居於山林，以小栗和蔥韭為食；另一是位高且具有一定權力的儒家代表人物魏武侯。魏武侯問徐无鬼，能不能因為愛護人民，為了道義而停止戰爭？亦即「為義偃兵」是可以的嗎？徐无鬼的回答是，當然不行，因為愛護人民就是殘害人民的開始。「君自此為之，則殆不成」，表示偃兵的動機若在於此，那終究是不成的。此處或許暗指：假使為了義而停止戰爭，那終將演變成另外一些紛亂的禍源。如果魏武侯由此「為義」的想法而去「偃兵」，那麼必定不能形成好的發展。「凡成美，惡器也」，表示凡

<sup>122</sup> 值得注意的是「殺盜非殺」這一句，也曾經在《墨子·小取》和《荀子·正名》出現，可見當時可能有如此的一般觀念。有了兵殺，就會帶來更多的兵殺，因而殺盜並非殺人。另外，有些學者主張此句應為「殺盜非殺人」，如馬敘倫、王叔岷、陳鼓應等。見：陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2005年，修訂版五刷），頁403-404。

<sup>123</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁827。

是大家公認的美好的東西，都是作惡的工具。即使像「義」這麼崇高、合情合理、為人所喜的理念，恐怕也近似於刻意而虛偽的東西，在根本的層次上還是屬於成心造作。此處也提到「無以戰勝人」、「其戰不知孰善？勝之惡乎在」。徐无鬼說，不要用巧詐去勝過別人，不要用謀略去勝過別人，不要用戰爭去勝過別人。這也流露了反戰的思想，認為殺害別國的百姓，兼併他國的土地，如此的戰爭真不知道有什麼好處？到底對誰來說才是可喜的呢？在戰爭中真有得勝的一方嗎？在故事的結尾，徐无鬼給魏武侯的指引，是修養內心的真誠：「君若勿已矣，修胷中之誠，以應天地之情而勿撓」。以順應天地，不攪擾外物為宜，如此始能順道而行，人民才能擺脫死亡之威脅，又何必談什麼為義偃兵的想法呢？《莊子》思想的奇妙於是展現，彷彿在說凡是「過度人文化」的價值，其實都適得其反；機心的造作固然不當，即連刻意凸顯的「義」也是不被肯定的。對《莊子》來說，任何有心的刻意作為，都免不了後遺症，其真正肯定的還是破除成心而來的真知與工夫境界。「為義偃兵」是為了儒家所謂的仁義原則，而以違背自然之道的模式去行事，本質上無異於以一套過度人文化的成心去遏抑另一套成心。也就是說，《莊子》儘管不肯定戰爭，但如果「為義偃兵」，等同又陷入另一種思維陷阱；刻意的人為造設，都將衍生出不良的結果。這也可思及《莊子》「兩行」的思想，從不願意陷入其中的任何一端——兵戰不好，但是「為義偃兵」依然不好。這是《莊子》對兵事動機的根源性反省。

## （二）禁攻寢兵：對「反對用兵之學說」的省思

《莊子》固然不肯定用兵之事，認為那只會帶來天下人的災難，但其思想的特色還有另外一點，即對「反戰、反對用兵」這種學說學派的後設省思，或者後設批評，例如〈天下〉云「禁攻寢兵」：

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於眾，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者。宋鉏尹文聞其風而悅之，作為華山之冠以自表，接萬物以別宥為始；語心之容，命之曰心之行，以駟合驩，以調海內，請欲置之以為主。見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也，故曰上下見厭而強見也。<sup>124</sup>

<sup>124</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁1082。

在這一段裡，《莊子》提及一些學者學派主張「禁攻寢兵」，用意是禁防攻伐，平息干戈，停止用兵，以拯救世間免於戰亂。這些學者（如宋鉞、尹文等）周遊天下，勸說君主諸侯，並以如此的想法來教育百姓。他們以上下均平的華山帽來提倡人類生活之平等，主張在應事接物方面應該要去除隔閡，更稱譽寬容的心，欲推及為「心之行」，推廣和緩的態度，欲以調和四方眾人。儘管天下人大多不接受這樣的想法，但他們依然勸說不停，結果人人都感覺厭煩，而他們依然勉力宣揚。對這樣的學術，《莊子》顯然沒有太多肯定，因為那其實刻意而勉強，幾乎以自苦為極——雖然救世的意圖值得佩服，終究遠離了根本大道，只是一種末端的作法。乍看之下，《莊子》的想法似乎令人難以理解。不過我們必須知道，《莊子》達於齊物之境，以方外遊方內，又於方內觀方外；方內方外本無所分，終無所分，遂逍遙宇宙玄冥。<sup>125</sup>因而其想法不能僅僅以世俗的角度去理解，同時應該由大道「莫若以明」的層次去領會，始能恰當把握真意。<sup>126</sup>這倒不是忽略世俗的倫理考量，而是《莊子》一種更根源處的「觀」。

### （三）「必」與「不必」之辯證

如果要恰當把握《莊子》對於兵事的看法，另有一點需要補充說明：《莊子》並不是簡單地反戰，而是對於作為思考形式或語言形式的「反戰概念」，再做了一番後設的檢視，這可從〈列禦寇〉得見一斑：「聖人以必不必，故无兵；眾人以不必必之，故多兵；順於兵，故行有求。兵，恃之則亡」。<sup>127</sup>聖人對於看似「必」如此的事情，也認為是「不必」，這意味著不執著的態度，所以沒有兵或紛爭。但是眾人對於「不必」的事卻當作是「必」，所以衍生出許多紛爭和許多兵。順著這樣的兵或紛爭，則有欲求，則衍生出更多的欲求貪求。如果執守紛爭，依恃著紛爭，那麼終將喪亡。在這一段後又談到：俗人離不開交際應酬，其智巧，只消耗在淺陋的事，勞敝精神於低層次的事情，也就無法明白大道大寧；不像至人，

<sup>125</sup> 《莊子·大宗師》言：「孔子曰：『彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。』」郭象注：「夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」郭象所謂「外內相冥」是要泯融《莊子》「方內方外」於一，以達致「名教即自然」，這樣的義理型態必須和魏晉時期特定的政治氛圍一併理解。但是《莊子》的哲學畢竟不同，乃以「齊物」的認知與工夫而「逍遙」於方內方外。這之間的異同是有必要區分的。引文見：清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 267-268。另可茲對照者，如郭象注《莊子·逍遙遊》時曾有一言「若謂拱默乎山林之中而後得稱為者，此莊老之談所以見棄於當塗者。當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由也」，可知郭象之意，乃指聖人之治並非拱默於山林；要是唯有拱默山林才能算得上是「無為」，那麼老莊之學終將被人們棄於當塗；此說當可交互參照、聯想並詮解。不過，郭象之注莊，當然與《莊子》原意有所出入，乃是將道家至人神人與儒家聖王混融為一，讀者不可不細辨；此對後代「援莊入儒」的發展頗有影響。見：清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 24。簡光明：〈郭象注解《莊子》的方法及其影響〉，《國文學報》第 18 期（2013 年 6 月），頁 37。

<sup>126</sup> 廖育正：〈《莊子》的策略干擾——及對「觀點主義說」的再商榷〉，《清華學報》第 48 卷第 4 期（2018 年 12 月），頁 651-690。

<sup>127</sup> 清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 1046。

可以「冥乎無何有之鄉」。這裡《莊子》以聖人和眾人作為對比，暗示一般常識觀點的想法，只是簡單的條件或因果關係，只是供給和需求的對應，比如世俗人情之一報還一報，凡付出必要求所得，遵循規則必有合理的後果，諸如此類都是常情俗理所以為的「必」。但聖人卻能把握一個更為根源的層次，能夠看出這些常理下的「必」，其實「不必」，因而能夠解消紛爭解消兵。或者說，在兵和紛爭正要形成的端始，聖人就使其消隱於無形中。但一般人相反，把「不必」之事都視為「必」，也就執著於推演常情俗理，執著於恩怨利害，例如付出必要求所得，或者追求行情甚於價值，將一切行為都視作必有特定目的，彷彿一切都服膺於交易的原則等。此即「聖人以必不必」與「眾人以不必必之」的區辨。聖人看得出表面「必」之事，其根本乃是「不必」，但一般人卻將根本「不必」之事也視為「必」——此即「小夫之知」和至人聖人的差別，兵或紛爭即如此衍生。如果人們順著此種想法去競爭，去鞏固各自的常情俗理，那麼終將衍生出更多的常情俗理。甚者，依此邏輯，「順於兵，故行有求」，人們將兵或紛爭給專業化，益加精明地算計，當然會引發貪求的行為，並走向喪亡。這是《莊子》以兵和紛爭互喻，並結合「必」與「不必」去指出禍亂的來由。究其原，和《老子》第四十六章「禍莫大於不知足；咎莫大於欲得」亦有義理相通。<sup>128</sup>

## 肆、結語

《老子》不肯定兵事，但不等於退隱消極或只管鼓吹和平的極端反戰主義。它不肯定戰爭，認為「兵者不祥之器」，但出於不得已，該戰的時候還是要戰，且要求勝的。固然它反對窮兵黷武，但並非澈底反對出兵，也不是完全採取被動的姿態。在《老子》裡，貴柔守雌仍是要旨，其於兵論上展現為柔弱、奇、慈、哀、不怒等思想特徵。在方法上須「奇」，精神上須「慈」，並懷持「以哀勝亢」之心情，始能以莊重的態度，面對人間糾紛衝突，以自然無為之道去化解暴戾。此外《老子》也提示，面對兵戰時應以「不怒」處之。善於領導統御者不輕易發怒，因為發怒等同喪失控制，為情緒主宰，失去虛靜之心，當然無助於兵事。《老子》明示「兵強則滅」，這是反動於霸道的思維，以守柔的心法對治英雄主義或侵略之態勢，即使用兵也須遵循「不得已而用之，恬淡為上。勝而不美」、「柔弱處上」的道理。不過在「戰」的多層次考量下，如果非侵略意義之主動出兵不是

<sup>128</sup> 胡楚生：《老莊研究》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁80-81。

絕對不可能的選項，則「恬淡」二字當可對照簡帛文獻訓為「鈺襲」，意為「利用精銳部隊突然襲集」或「以銳利襲敵」。當然這不是唯一的解讀方式，不過，若此訓尚可接受，則《老子》對於兵事「並非全然採取被動」的想法當更顯明。然而，這並不代表傳統解釋「恬淡—安靜、淡然、不歡愉」必須被拋棄。

《莊子》的兵論與《老子》既相通又殊異。對於關聯到群眾生死的兵事問題，《莊子》反則反之，但仍站在思想的上游處來思考。兵之禍源來自世俗成心之執念，例如〈胠篋〉言「天下每每大亂，罪在於好知」<sup>129</sup>，莊書認為這是爭亂的根本原因，<sup>130</sup>由此才有儒墨之是非。換個角度說，正是有了儒家式的想法、禮教、考量，才有所謂「義」，也才由此想要去「為義偃兵」，這是《莊子》對「兵事動機」的反省。至於反對用兵的「禁攻寢兵」之學說，《莊子》也有省思及批評，認為那些辛勤勸世的學者，救世之意圖雖高尚，用心卻是刻意而勉強。此外又以「必」與「不必」之說，指出聖人能明白事物根本層次，不被拘困於表面運作的尋常思維，故能消解糾紛和兵亂於無形；可是一般人缺乏這樣的視角，將種種「不必」的事物都視之「必」，因而衍生後續種種爭執和兵亂。由上可知《莊子》對「兵」之省思，重點在破除心知的固著。《莊子》始終環繞一種解除造作心的想法，來論「兵」與相關之事，視之以人為成心所困，為執著所捆綁的後果。反對戰爭、反對兵事是其基本態度，但那種反對並不是「為義偃兵」式的仁義情懷，當然也不是天真的和平主義。毋寧說《莊子》是希望由根源處解消問題，欲從思維的關鍵處，逼顯出兵亂之愚昧。若就《莊子》的總體思想來看，兵亂也屬人為造作，在「僅免刑焉」的亂世，其重要訴求畢竟還是全生、避禍、保真。<sup>131</sup>

綜上可知，《老子》和《莊子》對「兵」事都持不肯定的態度，然它們的思維同中有異。《老子》懷著慈哀之心，認為兵終將帶來不祥，能免則免，但該用還是要用，而既用之就要取勝——這樣的思想型態很可能影響了稷下道家、兵家乃至法家等。《莊子》原則上也反對用兵，但與其說要在兵事中勝出，其重點更擺在消除成見，滌除心知的執著——要在人間世裡，針對常情俗理的想法釜底抽薪，從根本的層次去逼顯，化解兵亂的蒙昧，顛覆那形成戰禍糾紛的成心。老莊當然不是儒家觀點下欠缺現實意識的哲人，他們對「兵」的想法有別於一般，透顯了獨特的應世智慧。如果我們暫時擱置《莊子》儒門說，<sup>132</sup>則可將老莊的兵論

<sup>129</sup> 吳肇嘉：《莊子應世思想研究》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁217。

<sup>130</sup> 吳肇嘉認為《莊子》對人間亂源的認識，乃是「人間戢亂在於心知的介入」。見：吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，頁217。

<sup>131</sup> 廖育正：〈《莊子》的策略干擾——及對「觀點主義說」的再商榷〉，頁681-684。

<sup>132</sup> 參考：楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016年，初版），頁439-460。

視為道家兵思想的兩條路線——它們乍看相近，其實是兩種不同的思維類型。或者暫且忘卻道家的招牌，更能見出老莊的差異。



## 參考文獻

### 一、古籍

- 東漢·許慎撰，徐鉉校定（2013）。《說文解字》。北京：中華書局。
- 東漢·魏武帝等註，孫星衍等校（2006）。《孫子集註》。臺北：東大。
- 魏·王弼等著（2017）。《老子四種》。臺北：臺大出版中心。
- 唐·魏徵（1971）。《隋書》臺二版。臺北：中華書局。
- 唐·王真（1981）。《道德經論兵要義述》。臺北：臺灣商務印書館。
- 宋·王安石注，嚴靈峰輯校（1979）。《老子注》，《老子崇寧五注》本。臺北：成文。
- 宋·程顥、程頤（2000）。《二程遺書》。上海：上海古籍出版社。
- 宋·蘇轍（1985）。《老子解》。北京：中華書局。
- 宋·朱熹著，黎靖德編（1986）。《朱子語類》。臺北：文津出版社。
- 宋·朱熹（2002）。《朱子全書》第18冊。上海：上海古籍出版社與安徽教育出版社。
- 清·王夫之（1985）。《讀通鑑論·宋論合刊》。臺北：里仁書局。
- 清·段玉裁注，許慎撰，許惟賢整理（2015）。《說文解字注》。南京：鳳凰出版社。
- 清·王先謙（1988）。《荀子集解》。北京：中華書局。
- 清·郭慶藩集釋（2001）。《莊子集釋》初版。臺北：頂淵文化。
- 清·章太炎著，梁濤注（2003）。《煇書評注》。西安：陝西人民出版社。

### 二、中文書目

- 尹振環（2005）。《帛書老子再疏義》。北京：商務印書館。
- 王力（1928）。《老子研究》。上海：商務印書館。
- 王邦雄（2010）。《老子道德經的現代解讀》。臺北：遠流。
- 王淮（1972）。《老子探義》。臺北：臺灣商務印書館。
- 北京大學出土文獻研究所（編）（2012）。《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》。上海：上海古籍出版社。
- 任繼愈（1987）。《老子新譯》。臺北：谷風。

- 何炳棣（2002）。《有關《孫子》《老子》的三篇考證》。臺北：中央研究院近代史研究所。
- 何澤恆（2003）。《《老子》論兵與《孫子兵法》關係研究》。臺北：行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告。2003年10月28日。
- 吳宏一（2012）。《老子新釋》。臺北：天宏。
- 吳怡（2013）。《新譯老子解義》。臺北：三民書局。
- 吳怡（2021）。《新譯莊子內篇解義》。臺北：三民。
- 吳肇嘉（2011）。《莊子應世思想研究》。臺北：臺灣學生書局。
- 李水海（2014）。《帛書老子校箋譯評》。西安：陝西人民出版社。
- 李澤厚（1984）。〈孫、老、韓合說〉，《哲學研究》，1984, 4: 31、41-52。
- 沈享民（2010）。〈批判檢視朱熹對老子哲學的理解——對陳榮捷的詮釋的一個考察〉，《東吳哲學學報》，21: 81-103。
- 周穎君（2017）。《《孫子兵法》在永續發展的倫理應用》。桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文。
- 胡楚生（1992）。《老莊研究》。臺北：臺灣學生書局。
- 胡適（2015）。《中國古代哲學史》。臺北：五南。
- 高明（1998）。《帛書老子校注》。北京：中華書局。
- 張金泉注譯（1996）。《尉繚子》。臺北：三民書局。
- 張舜徽（1982）。《周秦道論發微》。北京：中華書局。
- 張默生（1983）。《莊子新釋》。新北：漢京文化。
- 梅廣（2011）。〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，41, 4: 621-667。
- 許抗生（1993）。《老子研究》。臺北：水牛出版社。
- 陳伯适（2006）。《孫子兵法研究》。臺北：文史哲出版社。
- 陳鼓應（1992）。《老子今註今譯及評介》。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（2005）。《莊子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳榮捷（1988）。《朱學論集》。臺北：臺灣學生書局。
- 陳錫勇（2005）。《郭店楚簡老子論證》。臺北：里仁書局。
- 陳徽（2017）。《老子新校釋譯》。上海：上海古籍出版社。
- 傅佩榮（2004）。《傅佩榮解讀莊子》。臺北：立緒。
- 傅佩榮（2005）。《解讀老子》。臺北：立緒。
- 勞健（1941）。《老子古本考》。《無求備齋老子集成》續編。臺北：藝文印書館。
- 彭裕商、吳毅強（2011）。《郭店楚簡老子集釋》。成都：巴蜀書社。

- 湯孝純（2018）。《新譯管子讀本》。臺北：三民書局。
- 楊儒賓（1991）。《莊周風貌》。臺北：黎明文化。
- 楊儒賓（2016）。《儒門內的莊子》。臺北：聯經出版事業公司。
- 葛榮晉（2002）。〈老子與兵家〉，《中華文化論壇》，2002年1月：82-88。
- 裘錫圭（1999）。〈郭店《老子》簡初探〉，《道家文化研究》，17：25-63。
- 鄔錫非注譯（1995）。《新譯六韜讀本》。臺北：三民書局。
- 廖名春（2003）。《郭店楚簡老子校釋》。北京：清華大學出版社。
- 廖育正（2018）。〈《莊子》的策略干擾——及對「觀點主義說」的再商榷〉，《清華學報》，48, 4: 651-690。
- 熊鐵基、劉固盛、劉紹軍（2009）。《中國莊學史》。湖南：湖南人民出版社。
- 劉信芳（1999）。《荊門郭店竹簡老子解詁》。北京：藝文印書館。
- 劉紀蕙（2017）。〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放？〉，收入何乏筆（編），《跨文化漩渦中的莊子》，頁187-237。臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心。
- 劉笑敢（2019）。《老子古今》。北京：中國社會科學出版社。
- 劉福增（2004）。《老子精讀》。臺北：五南。
- 鄭良樹（1997）。《老子新校》。臺北：臺灣學生書局。
- 蕭振邦（2013）。〈《老子道德經》思想的文化衝浪〉，《宗教哲學》，65-66: 11-30。
- 簡光明（2013）。〈郭象注解《莊子》的方法及其影響〉，《國文學報》，18: 37-60。
- 魏元珪（1997）。《老子思想體系探索》。臺北：新文豐。
- 魏啟鵬（1999）。〈楚簡〈老子〉束釋〉，收入陳鼓應（編），《道家文化研究》第17輯，頁208-259。北京：三聯書店。
- 嚴靈峰（1979）。《老莊研究》。臺北：臺灣中華書局。

### 三、英文書目

Hans Georg Moeller (2006). *The Philosophy of the Daodejing*. New York: Columbia University Press.

### 四、中文譯著

Robert G. Henricks（韓祿伯）（2002）。《簡帛老子研究》，邢文改編，余瑾譯。北京：學苑出版社。

## Analysis of “Bing” in Laozi and Zhuangzi

Yu-Cheng Liao<sup>1</sup>

### Abstract

When it comes to real-world politics, the most intense thing is military. Laozi and Zhuangzi have thought about issues such as “bing” and war, but their perspective and ideal worldview are different from common sense. Laozi has compassion, rejecting war but not resisting it. Laozi emphasized “softness”, but it does not always take a passive attitude. Zhuangzi was against war, but it was also against stopping war for the sake of morality. Zhuangzi puts more emphasis on interfering the intention which causes “bing” and war and disputes. Laozi and Zhuangzi are both opposed to “bing” and war, and their theory develops two lines for Taoist military thought. They constitute two types of philosophy.

**Keywords:** Laozi, Zhuangzi, Bing, War, Reality Consciousness

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University  
Corresponding Author: Yu-Cheng Liao, E-mail: z11008032@ncku.edu.tw  
Received: 2022/06/06; Accepted: 2022/08/23