

Just War Thought According to Huang-Lao: Based on the *Huangdi sijing*

Ellen Y. ZHANG

Abstract: The archaeological discovery of Mawangdui in southern China in 1973 led to the scholars' interest in the study of the *Huangdi sijing* (*Four Books of the Yellow Emperor*), a collection of ancient texts attributed to the Yellow Emperor and is viewed as one of the most representative texts of the Huang-Lao tradition. This article aims to explicate the political thought of Huang-Lao in conjunction with its views on war in early China. The analysis will be focused on the *Huangdi sijing*, supplemented by certain other ancient texts related to Huang-Lao. The discussion consists of four parts: (1) The definition of Huang-Lao; (2) Huang-Lao's political philosophy; (3) The conception of war and warfare in the *Huangdi sijing*, with special attention given to its just war thought; and (4) A concluding remark with a comparative perspective. By employing the just war theory in the West (JWT, i.e., *jus ad bellum*, *jus in bello* and *jus post bellum*), the author intends to offer a unique Huang-Lao's view on warfare in its own terms while at the same time bringing it into a conversation with the contemporary debate on war and peace.

Keywords: Huang-Lao, Daoist, Legalist, Just war, *Tiandao*, *Huangdi sijing*

Author: Ellen Y. ZHANG holds a PhD in Philosophy of Religion from Rice University (US). She taught at Temple University (US) and Hong Kong Baptist University (HK) before joining the University of Macau in 2022. She is now a professor of comparative philosophy in the Department of Philosophy and Religious Studies at the UM. Her research areas include philosophy of religion, Chinese philosophy (Daoism and Buddhism) and comparative studies in philosophy, religion, and ethics. She has published extensively in comparative philosophy and applied ethics (bio-medical ethics and military ethics). Currently, she is the editor-in-chief for the *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine* (HK) and on the editorial board for the *Journal of Religious Ethics* (US) and *Chinese Medical Ethics* (PRC). She is also a Research Fellow at the Centre for Applied Ethics, Hong Kong Baptist University and member of Bioethics International's World Council for Ethical Standards in Healthcare (US).

從『黃帝四經』探討黃老的義戰觀^①

張穎

[摘要] 在1973年湖南長沙馬王堆漢墓出土的古佚書中，分別發現『經法』、『十大經』、『稱』、『道原』四經，被後來學者統稱為『黃帝四經』。本文以『黃帝四經』的文本為主線，以當代西方的義戰理論 (just war theory) 為框架 (即“開戰正義” (*jus ad bellum*)、 “交戰正義” (*jus in bello*) 和 “戰後正義” (*jus post bellum*) 三個面向)，探討“黃老”以及相關的先秦學派對戰爭正義與否的論述。文章包括四個部分：一、界定黃老；二、『黃帝四經』的政治思想；三、『黃帝四經』的義戰觀；四、結語：一個比較的視域。筆者試圖在還原『黃帝四經』所展示的獨特的戰爭觀的同時，將黃老思想帶入當今戰爭倫理學的討論。

[關鍵詞] 黃老 道家 法家 義戰 天道 黃帝四經

[作者簡介] 張穎：美國萊斯大學宗教哲學博士。在2022年加入澳門大學之前，她曾任教於美國天普大學和香港浸會大學，現為澳門大學哲學與宗教學系比較哲學教授。她的研究領域包括宗教哲學、中國哲學 (道家和佛教) 以及哲學、宗教和倫理學的比較研究。她在比較哲學和應用倫理學 (生命-醫學倫理學和軍事倫理學) 領域發表了近百篇論文。目前，她是『中外醫學哲學』 (中國香港) 的主編，也是『宗教倫理學季刊』 (美國) 和『中國醫學倫理學』 (中國內地) 的編委。同時，她是香港浸會大學應用倫理學研究中心的研究員，以及國際生命倫理學組織世界醫療保健倫理標準委員會 (美國) 的成員。

① 感謝兩位匿名審稿人的意見。

一 界定黃老

“黃老”一詞意指“黃帝”和“老子”，一般認為是與先秦“道家”有關的思想流派。然而需要指出的是，西漢之前的文獻並沒有出現“黃老”的連名。司馬遷的『史記』提及“黃老”，但有關黃老思想的歷史脈絡以及學術屬性，一直是學界爭論的議題。^①儘管“黃老”在中國思想史上缺乏明晰的邊界，主流觀點還是把黃老思潮看作老學與法家結合的一種獨特的政治哲學。學者如熊鐵基和吳則光稱“黃老”思想為“新道家”，認為漢代史學家司馬談在『論六家要旨』所指的“道家”（以及『漢書』中提及的“雜家”皆指“黃老”^②此外，一些與“黃老”有關的先秦思想家如田駢（公元前370–291），慎到（公元前395–315），申不害（公元前420–337）及韓非（公元前295–233）都隸屬法家而非道家，但他們常常與黃老相提並論。『史記·老子韓非列傳』指出，“申子之學，本於黃老，而主刑名……韓非之學，本歸於黃老。”有意思的是，黃老將道家（老學）的治國理念與法家的治國之術結合在一起，形成“道法家”，即一種“工具性道家”（instrumental Daoism）。^③基於老子“道”、“德”、“無為”之概念，“黃老”構建出一套與治國、領袖、及戰爭相關的理論體系。

道家學者劉榮賢認為，所謂“黃老”思想，“其本質就是戰國時代中國政治結構從封建制度的崩解中所逐漸形成的大格局政治統一的思維。這種政治結構由‘小’向‘大’的轉變，才是真正戰國時代‘黃老’思想之所以產生的基礎。”^④黃老學者陳麗桂指出，“黃老”結合“黃帝”和“老子”的標籤，“本來是戰國以來眾多黃帝傳說中的主流，其後因為吸收各家學說精華，終於形成政治性的哲學思想；入漢以後，益臻完熟，竟體現為實際的治術。”^⑤然而，研究黃老學的一個困境就是無法確定黃老傳統的文本。學者一般是從先秦的其他文獻中尋找黃老思想的印記，如道家的老莊（『老子』、『莊子·外雜篇』中的“天地”、“天道”、“天運”），以及法家、陰陽家、兵家（如『黃石公三略』）和其他的學派的文獻（如『文子』、『管子』、『鶡冠子』、『呂氏春秋』）。^⑥由此可見，黃老不是簡單的道法結合，而是融入各家不同思想的雜家。因此，黃老思想具有某種兼容與雜糅的特質。美國學者齊思敏（Mark Csikszentmihalyi）指出，我們不能把“黃老”看成一個完整和統一的思想，而是一個複雜的、具有不同向度的“群體傳統”（group traditions）。^⑦換言之，黃老是“一股學術潮流，而非一家之言”。^⑧但也有學者持不同觀點，認為黃老既不是道家，也不是法家，更不是“法家化的道家”或吸納百家的“雜

- ① 有關黃老與先秦道家以及其他學派的關係，可參見嚴靈峰：「黃老道術源流」，『國立臺灣大學哲學論評』22（1999）：299-330；陳麗桂：『秦漢時期的黃老思想』（臺北：五南圖書，2020）；劉笑敢：「『莊子』外雜篇的分類」，『莊子哲學及其演變（修訂版）』（北京：中國人民大學出版社，2010）。
- ② 這裡應該指出的是，目前學界用“新道家”一般是指“莊老道家”或“魏晉道家”。參見黃漢光：『黃老之學析論』（臺北：鵝湖出版，2000），第27頁。司馬談認為，道家“其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。”也就是說，道家以清虛卑弱為原則，是因循客觀規律，又兼融陰陽、儒墨、名法等各家思想的統御之“術”。顯然，司馬談這裡所說的道家是指“黃老”。另外，“黃老”常常會與“稷下之學”相提並論，即所謂的“稷下黃老”。其特徵是以政治實踐為主要目的，兼採陰陽、儒、墨、名、法各家學說。
- ③ 這種工具性道家也稱為“目的性道家”（purposive Daoism）。參見Herrlee Creel, *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970)。另參見Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Boston, MA: Harvard University Press, 1985)。
- ④ 參見劉榮賢：「先秦兩漢所謂“黃老”思想的名和實」，『逢甲人文社會學報』18（2009）：1-20。
- ⑤ 參見陳麗桂：『秦漢時期的黃老思想』（臺北：五南圖書，2020），第1頁。
- ⑥ 譬如，有關『文子』與黃老的關係，孫星衍在『文子序』中言：“黃帝之言，述與老聃；黃老之學，存於『文子』”，參見王利器：『文子義疏』（北京：中華書局，2000）。『管子』一書，具有以道家為主，兼諸流之傾向，被看作是“稷下道家”的典範之作。陳鼓應認為，稷下道家是“宣說黃老之學的道家學者”，參見陳鼓應：『管子四篇詮釋』（北京：商務印書館，2009）。『鶡冠子』一書亦具有明顯的黃老思想。韓愈在『讀鶡冠子』中明確指出，“『鶡冠子』十有六篇，其詞雜黃老形名……”，參見『韓昌黎全集』卷十一（北京：中國書店，1991）。
- ⑦ Mark Csikszentmihalyi, *Emulating the Yellow Emperor: The theory and practice of HuangLao, 180–141 B.C.E.* (PhD dissertation, Stanford University, 1994) 齊思敏所指出的黃老思想的複雜性引發『四經』能否代表整個黃老學派以及這個學派是否是單一思想的問題。由於本文的重點是解釋『四經』的義戰觀，其學派的複雜性與多重性會有所提及，但不是研究的主要對象。
- ⑧ 劉榮賢：「『莊子·外雜篇』中的黃老思想」，『中山人文學報』9（1999）：25-42。

家”，而是一套獨立的思想傳統。^①

1973年，湖南長沙馬王堆出土文獻為黃老之學拉開了序幕。學者在馬王堆3號漢墓出土的古代帛書文獻中，分別發現『經法』、『十大經』、『稱』、『道原』四經。它們被看作是失傳已久的『黃帝四經』，又稱『黃帝書』或『黃老帛書』。^②雖然目前無法考證帛書的作者（一位或是多位）以及成書的確切年代，學界一般認為，『黃帝四經』（以下統稱為『四經』）是現存最早、也是最完整的黃老之學的代表之作。從內容上看，『四經』的內容包括天道思想以及與其相應的治國方法和軍事策略，倡導文武並用、刑德兼行的道法和道術。『四經』的發現引發學界對黃老學的興趣，尤其是黃老的政治思想。不少學者把“黃老”看作道家思想的一個主要分支，對其資料進行梳理論述。另外，『四經』與稷下道家的關係，也是不少學者關心的話題。稷下之學帶有明顯的刑名法術傾向，他們對政治議題的探討，填補了『老子』中抽象的理論。^③

二 黃老的政治思想

1. 黃帝之名

根據遠古傳說，黃帝原是數千年前的原始部落領袖。然而，作為遠古文化標誌性的人物，“黃帝”的概念在儒家所推崇的周代的『五經』中是處於缺席的地位。『論語』一書中雖提到古代聖王（如堯、舜），卻沒有黃帝的影子。戰國時代齊威王的『陳侯因齊敦』被認為是已知出土文獻中最早出現“黃帝”的地方；『逸周書·嘗麥』則記載黃帝征戰蚩尤的事蹟。此外，『左傳』、『國語』以及『莊子』、『韓非子』、『山海經』都出現“黃帝”的形象。『四經』中有關“黃帝”的言行記載，主要集中在『十六經』，其中大部分以黃帝“君臣對話”的形式展現。其中『十六經·正亂』詳盡描述了傳說中“黃帝大戰蚩尤”的場面，為我們提供了一個黃老視域下的黃帝形象。

錢穆在「道家與黃帝」一文中指出，“然百家何以樂推於黃帝？曰：此亦即『莊子』書而可知也。蓋當時本謂古代文運開於黃帝，故遙溯古帝王，不期而羣推黃帝以為宗。”^④劉榮賢認為，從文獻資料考察，“黃帝”的興盛出現於戰國早中期，“恰好符合中國歷史上政治大一統觀念開始產生的時代”。^⑤他進一步解釋道，“黃帝”中的“黃”代表“五行”中“中央”和“統一”的思想。即便如此，“黃老”在先秦還是一種思想趨勢，並非明確的概念，故“黃老”一詞到西漢才逐漸形成，並出現“黃老道術”的概念。^⑥不可否認的是，『老子』的“無為”與黃帝的結合，重構一種思考政治秩序的理論模式。亦有學者認為，“黃帝”成為黃老學的依托對象，與老子之學有關。譬如趙鈺鐸在“黃老之研究”中提出，黃老之所以並稱，與老子之學出於史官

① Tu Weiming, “The thought of Huang-Lao: A reflection on the Lao Tzu and Huang Ti texts in the silk manuscripts of Ma-wang-tui.” *Journal of Asian Studies* 39, no. 1, 1979, pp. 95-110. 又如，黃老學者余明光認為，“黃老之學”就是“黃學”，與“老學”沒有關係。黃老混同是『史記』以來的謬誤。參見余明光：『黃帝四經與黃老思想』（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989）。

② 如唐蘭認為，所發現的四經就是『漢書·藝文志·諸子略』“道家”類所載錄的『黃帝四經』四篇。也有人認為，所謂四書為「『老子』乙本卷前古佚書」，而作為整體的『黃帝四經』之書名是後人加上的。有關『四經』的爭議，可參見裘錫圭：『馬王堆帛書『老子』乙本卷前古佚書並非『黃帝四經』』，『裘錫圭學術文集（五）：古代歷史、思想、民俗卷』（上海：復旦大學出版社，2015）。有關『四經』產生的時代以及地域考證，可參見陳鼓應：『關於帛書『黃帝四經』成書年代等問題的研究』，『黃帝四經今注今譯—馬王堆漢墓出土帛書』（臺北：商務印書館，1995），亦可參見王博：『馬王堆帛書『老子』乙本卷前古佚書書名、成書年代及產生地域』，『老子思想的史官特色』（臺北：文津出版社，2011）。

③ 在英美學界，『黃帝四經』已有英文譯本，如葉山（Robin Yates），『Five lost classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China』（New York: The Ballantine Publishing Group, 1997）以及張純（Leo S. Chang）、馮禹（Yu Feng），『The Four Political Treatises of the Yellow Emperor』（Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1998）。黃老之學在西方成為顯學，其獨特的思想引發學界的關注。

④ 參見錢穆：『道家與黃帝』，『莊老通辨』（北京：九州出版社，2011），第312頁。

⑤ 參見劉榮賢：『先秦兩漢所謂“黃老”思想的名和實』，第5頁。

⑥ 必須承認，古代黃帝思想極其龐雜。有關黃帝的進一步解釋，可參見劉全志：『先秦話語中黃帝身份的衍生及相關文獻形成』，『中國社會科學』11（2015）：184-204。亦參見楊儒賓：『黃帝四面：天子的原型』『道家與古之道術』（臺北：國立清華大學出版社，2019）。

相關聯，因為黃帝為史官之始。^①中國神話中的著名人物倉頡，相傳為黃帝的右史官，也是漢字的創造者。由此“黃帝”具有歷史權威的意義，是後人假籍的最佳選擇，所以歷史上會有『黃帝內經』、『黃帝陰符經』、『黃帝四經』這類的書名。再者，黃老並稱，源於二者的知識背景的相近，皆與數術、巫術、方技有關。

2. 天道觀

在『老子』一書中，作者試圖以“道”建構一套宇宙萬物的思想體系，並提出“道法自然”的主張。作者認為，人（君王）應該“法地”、“法天”、“法道”、“法自然”。按照司馬談的說法，道家的自然觀，“其術以虛無為本，以因循為用。”也就是說，順應自然之規律，無成勢，無常形，故能究萬物之情理。在『莊子』中，老子的道法自然是以“依乎天理”、“因其固然”的概念來呈現。（『莊子·養生主』）與道家哲學中的天道觀相似，黃老亦把“道”看作宇宙之最高的秩序，是社會生活和政治運作所依循的原則。根據美國學者帕倫勃（Randall Peerenboom）的解釋，黃老的天道觀（如陰陽消長、生死並立）體現為一種“基要自然主義”（foundational naturalism）。^②這裡，“自然主義”意指一種有機的宇宙自然秩序（the cosmic natural order），根據這個自然秩序，人道（即人類社會秩序）基於“養生伐死”的天道，因為天道具有規範意義的優先性。也就是說，天道是建構社會秩序（即“道法”）的基礎。^③在帕倫勃看來，黃老的天道觀，是形上之天道，強調本體-宇宙之“道”的超越性以及統合形下之法術（即實際政治運作）的有效性。^④然而，黃老的天道觀所包含的道德意義有時並不清晰，因為黃老有關道法工具性的言說會模糊其道德立場。儘管如此，我們不能無視黃老思想中道德層面，尤其是黃老對戰爭的看法。

鍾肇鵬在「論黃老之學」一文中，指出『四經』的“道”有四個特質：其一，普遍性；其二，絕對性；其三，無限性；其四，物質性。^⑤在本體-宇宙論的基礎上，黃老提出道-理-法的政治理論闡述，強調因道制法的政治理念。在黃老的天道觀中，“道法自然”的主張成為“道生法”的命題：“道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。故能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。”（『經法·道法』）透過基於“天道”的宇宙觀，黃老將“法”看作整理社會的準繩，認為“形名立，則黑白之分已。”（『經法·道法』）^⑥黃老力圖透過形名，尋求事物的本質，並遵照因循的原則，達到治理的目的。由此，黃老的以道論法的姿態，已經與『老子』的思想有所差別。黃老的天道帶有強烈的“治道”的內容。由此而言，從天道觀到道法觀，黃老形成了其獨有的政治理念的框架。

3. 無為之術

“虛靜無為”是『老子』政治思想的核心。著名的『老子·十七章』有言：“太上，下知有

① 趙鈺鐸：「黃老之研究」，『國學叢刊』，1926年，第一期。

② Randall P. Peerenboom, *Law and morality in ancient China: The silk manuscripts of HuangLao* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993).

③ Randall P. Peerenboom, *Law and morality in ancient China: The silk manuscripts of HuangLao* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), p. 27.

④ 需要強調的是，即便黃老中有“自然”和“法”的概念，但黃老的天道不能看作類似西方傳統中的“自然法”（natural law）的思想。“自然法”是指規制人類社會共同生活的道德規範，其基礎是自然（或神）所賦予的人性的內在價值。黃老中“道”對“法”的優先性類似西方中的“自然法”對政治上的“實在法”（positive law）的優先性。自然法先於國家和政治的存在而存在，是以自然法則和生命價值為基礎，又為人的理性所支持。應當指出的是，“自然法”的思想，深受天主教神學的影響，與其位格之神的概念必不可分；道家中的“道”是非位格的，是無意志的，由此，“道”所涵蓋的自然秩序與“自然法”中所說的自然秩序有所不同。有關這方面的論述，參見Vincent Shen (沈清松)，“From Gift to Law: Thomas' Natural Law and Laozi's Heavenly Dao.” *International Philosophical Quarterly* 53(3), 2012, pp. 251-270.

⑤ 參見鍾肇鵬：「論黃老之學」，『世界宗教研究』4（1981）：81-87。

⑥ 形名亦為刑名，出於諸子百家，一般分為三種形名：申商形名、老子形名和黃老形名。

之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足，焉有不信焉；悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。”在老子看來，有之、譽之、畏之、侮之代表治道的層次：有為治理，每況愈下。最後，只有仰仗威權恐嚇來治理。而道家堅持，治國之術就是順其自然，而非強制。百姓不知有太上的存在，認為一切都是自然而然。這裡的自然就是“順”和“應”。故“自然”的反義就是“他然”，即“強制”。老子推崇的是“太古無名之君”，提倡的是“聖人處無為之事，行不言之教”（『老子·二章』），以及“我無為而民自化，我好靜而民自正”『老子·五十七章』）。與此同時，老子的“無為”又是“無所不為”。正如陳鼓應、白奚所言：老子的“自然”是一種觀念、態度和價值；“無為”則是一種行為，是實現“自然”的手段和方法。^①

這種順應的“好靜無事”也在『莊子』中有所體現，而且具有從老子的“小政府”到“無政府”的轉向。譬如，『莊子·繕性』有這樣一段話：

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。

在莊子看來，“虛靜無為”就是陰陽和靜、萬物不傷。他認為，有為始於“有知”、“有慾”，人的自以為是和不斷膨脹的慾望導致“天下每每大亂”。

“黃老”的治國之術，顯然受到“虛靜無為”的影響，以援道入法的方式呈現黃老的政治主張。對於“無為”的思想，『四經』這樣說到，“上信無事，則萬物周遍。分之以其分，而萬民不爭。授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂解。”（『道原』）對於民眾，君主應該“從其俗”、“用其德”（『經法·君正』）“俗”就是順民心；“德”就是鼓勵民眾發揮他們的最大潛能，以達到“得”的效果，即“德”原有的含義。在黃老看來，“無為”意味著君主不做過多的干預，做到老子所說的以“無事”來“取天下”。

由此，『四經』提出治國的三大原則：其一，道之原則；其二，德之原則；其三，人之原則。這裡，鏈接道與人的是德之原則。在此原則基礎上，黃老提出“刑德相養”的主張，認為“刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德彰。”（『十三經·姓爭』）『老子』中談“玄德”，指出，“含德之厚，比於赤子。……終日號而不嗷，和之至也。”（『老子·五十五章』）與『老子』相比，黃老的“德”體現為一種“術”，正如漢學家顧立雅（Herrlee Creel）指出的那樣，“君主應該像面鏡子，返照光、為無為。但僅僅由於它的存在，美醜自然顯現。君主的治國之術就是‘虛靜’，他沒有行動，但正是這種無為的姿態，天下得以大治。”^②

4. 文武並立

『四經』中出現一系列相互對應的概念，如治亂、存亡、動靜、生死、強弱、剛柔、逆順、取予、奇正等等。^③其中一對醒目的概念是文武，並提出，“文武並立”的思想，以此解釋黃老所說的社會穩定和政治秩序，堅持“文武並行，則天下從矣”。同時基於黃老的天道觀，“文”與“武”互動，象徵生命循環往復的自然法則：

始於文而卒於武，天地之道也。四時有度，天地之理也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。……一立一廢，一生一殺，四時代正，終而復始。（『經法·論約』）

靜則安，正則治，文則明，武則強。……參與天地，合與民心，文武並立，明之曰

① 參見陳鼓應、白奚：『老子評傳』（南京：南京大學出版社，2001），第88頁。

② Herrlee Creel, *What Is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970), p. 64.

③ 『四經』著重矛盾對立的轉化關係，這種關係被認為是“稱”的體系。「稱」亦是『四經』的第三篇。

上同。（『經法·四度』）

黃老對文武轉變的看法，正是基於前面所說的“自然主義”的路徑，強調“文則明、武則強”的觀點，指出治國的“四度”（即四項原則）：文、武、靜、正。其中文與靜更多是對內原則，也是和平時期的原則；武與正更多是對外原則，也是戰爭時期的原則。『經法·四度』指出：“審知四度，可以定天下，可安一國。”這種文武的平衡與互動的關係體現了黃老的基本政治理念，即用文取得民意，保持和平穩定的發展；用武保障軍事實力，應對征伐和治理的需求。

應當指出的是，黃老的文武觀顯然與『老子』有很大差異。老子對文武都帶有懷疑的態度。在“文”的層面，有對仁義道德的諷刺；在“武”的層面，有對戰爭利器的批判。故老子曰：“民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。”（『老子·五十七章』）相比之下，黃老的思想則帶有明顯的“法家”所強調的“富國強兵”的思想，尤其對“武”的態度：“順治其內，逆用其外，功成而傷。逆治其內，順用其外，功成而亡。”（『經法·四度』）雖然文內武外亦有不足，武內文外更會導致國家滅亡。在『四經』中，“逆”等同於“亂”，“亂”等同於“暴”。“武”和“逆”，都是應對暴亂和戰爭的需要。

三 黃老的戰爭觀

春秋戰國時期，由於戰爭連綿更迭，社會動盪不安，與戰爭相關的兵學自然成為百家談論的話題。薩孟武在其『中國社會政治史』一書中指出：先秦時期，“各國日尋干戈，爭地以戰，殺人盈城。爭城以戰，殺人盈野，和平乃是時代所要求。”^①在諸子百家中，道家的“無為”，墨家的“非攻”，名家的“偃兵”以及儒家的“非兵羞戰”皆具有明顯的反戰傾向。然而，戰爭是客觀現實；反戰是因為戰爭的存在。那麼黃老又是如何看待戰爭的問題？道德和武力的關係又是什麼？

1. 戰爭

『老子·三十一章』有言：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。”首先，老子所言的“兵者”既是指兵器，也是指戰爭。再者，這句話有兩個關鍵詞：一個是“不祥之器”，另一個是“不得已”。“不祥之器”在其他先秦文本中也有“兇器”的說法。^②在『經法·亡論』中，戰爭直接與“三兇”相提並論：其一，兇器；其二，逆德；其三，縱心慾。三兇的說法，與『老子』的觀點頗為相似。也就是說，黃老和道家都指出戰爭與私慾的關係以及戰爭對民生的破壞。在老子看來，“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。”（『老子·三十章』）在黃老看來，“昧天下之利，受天下之患。”（『經法·亡論』）除了從“後果論”（consequentialism）質疑戰爭的行為，老子也從“義務論”（deontology）質疑戰爭，即戰爭的行為有背於道家對生命的關懷與尊重。反觀黃老思想，其“逆德”的思想既可以作“義務論”的解釋，也可以作“後果論”的解釋，關鍵是看對黃老中“德”的看法。^③黃老一方面強調“好德不爭”，一方面則強調“戰勝於外，福生於內。”（『十大經·順道』）

現代漢語中的“戰爭”含有“由爭而戰”之意。也就是說，相互爭鬥（如土地之爭、利益之爭、名譽之爭）皆會導致戰爭和暴力。故『老子』提出“不爭而善勝”的道家理念，提出“吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺”；黃老的“作爭者兇”以及“柔弱勝剛強”亦反映類似的看

① 參見薩孟武：『中國社會政治史』（臺北：三民書局，1977），第54頁。

② 譬如，范蠡諫曰：“不可。臣聞兵者凶器也，戰者逆德也，爭者事之末也。陰謀逆德，好用凶器，試身於所未，上帝禁之，行者不利。”（『國語·越語下』，見『史記·卷四十一』）。

③ 黃老學者一般把“德”看作一種道術和方略，“德”的目的是“得”。『韓非子·解老』曰：“內曰德、外曰得。”這個觀點與黃老之學如出一轍。西方的學者往往把『老子』中的“德”譯為virtuosity或power，而非virtue，以別於儒家的“德”。

法。與此同時，黃老提出道家的“貴柔守陰”主張，認為“刑於女節，所生乃柔。”（『十大經·順道』）在黃老的戰爭觀中，陰柔思想也成為道術，即作戰方略，與窮兵黷武的行為形成反差。在『經·雌雄節』中，我們讀到：

憲傲驕倨，是謂雄節；委變恭儉，是謂雌節。夫雄節者，盈之徒也。雌節者，兼之徒也。夫雄節以得，乃不為福；雌節以亡，必將有賞。夫雄節而數得，是謂積殃；凶憂重至，幾於死亡。雌節而數亡，是謂積德，慎戒毋法，大祿將極。

這裡，黃老對比雌雄（陰陽）不同的行事方法：雄節意味著張揚傲慢；雌節意味著謙卑恭儉。雄節屢有獲得，但只是積累災禍；雌節屢有損失，但最終積德納福。黃老的這一說法與老子“知其雄，守其雌”的觀點相似，都強調“不爭”的思想。『四經』有言：“凡人好用雄節，是謂妨生。”（『十大經·雌雄節』）

『老子·三十一章』中的另一個關鍵詞是“不得已”，意指“不得已的選擇”或“最後的選擇”。『四經·稱』中亦有“兵者不得已而行”的說法。故“不得已”，表現了一種的慎戰思想，也就是說，戰爭是最後的手段。這裡需要指出的是“慎戰”與“反戰”有所不同，“反戰”或我們今天所說的“絕對和平主義”（categorical pacifism 或 absolute pacifism）意指反對一切戰爭行為；而“慎戰”雖然質疑戰爭，但也反對忽略戰爭存在的事實而空談和平主義。“慎戰”強調，在被动出兵應戰時，其戰爭行仍需“謹慎”而行。由此，對“不得已”的戰爭，老子並未完全拒絕，而是主張“恬淡為上”和“不以兵力取天下矣”。（『老子·三十章』）^①

事實上，“不得已”或“慎戰”是先秦哲學（包括兵家）中的主流思想。譬如，儒家主張禮樂治國，不輕易言兵，故有“子之所慎，齋、戰、疾”之說（『論語·述而』）當子貢問政，“子曰：足食、足兵、民信之矣。子貢曰：必不得已而去，于斯三者何先？曰：去兵。”（『論語·顏淵』）雖然是兵書，『孫子兵法』的首篇曰：“兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也”（『孫子兵法·計篇』）；其後又曰：“故攻城之法，為不得已。”（『孫子兵法·謀攻』）其他兵書亦有類似的說法，如『六韜·兵道』有言：“聖王號兵為凶器，不得已而用之。”『黃石公三略·上略』指出：“夫兵者，不祥之器，天道惡之，不得已而用之，是天道也。”『尉繚子·武議』強調：“故兵者凶器也，爭者逆德也。將者死官也，故不得已而用之。”^②『四經』亦有同樣的戰爭觀，認為“道之行也，由不得已。由不得已則無窮。禁者，使者也，是以方行不留。”（『十大經·本伐』）就戰爭倫理學而言，“慎戰”屬於“義戰”理論中的一個環節。“義戰”理論強調，如果戰爭是不能避免的現實，那麼就應該從倫理道德上對戰爭進行必要的規範和制約。

然而需要指出的是，黃老思想與老子道家的戰爭觀相比帶有明顯的法家色彩。特別是黃老“刑德相養”、“文武並立”的主張，使其對於戰爭的態度，要比老子積極。即便有“作爭者凶”的前提，但還是堅持“不爭亦無以成功”。陳鼓應認為，“作爭者凶，不爭者亦無成功”是黃老思想最典型的體現。“爭是妄動，不爭是無條件的一味守靜，這兩者都是違逆天道的。”^③由此可見，黃老的“不爭”還是迥異於老子道家的澹泊不爭。就“成功”而言，陳鼓應認為是指免於走兩端的偏激路線。而李若暉解釋為黃老的“趨利避害之術”，是對『老子』“功遂身退”的曲解。^④陳麗桂指出，“……崇功、尚用的黃老之學非特不反戰，且多論兵道。黃老之學以黃帝為標記，先天上註定了『老子』反戰之論必得修正。”^⑤

① 對『老子』戰爭觀的詳細論述，參見拙文“‘Weapons Are Nothing but Ominous Instruments’: The Daodejing’s View on War and Peace” *Journal of Religious Ethics*, Vol. 3, 2012, pp. 473-502.

② 有關上述所提及的兵書，參見駢宇騫等編：『武經七書』（北京：中華書局，2015）。

③ 參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯—馬王堆漢墓出土帛書』，第325頁。

④ 參見李若暉：「何種行動：老子“功遂身退”辨正」，『道論九章：新道家的“道德”與“行動”』（上海：上海人民出版社，2017），第210-235頁。

⑤ 參見陳麗桂：『秦漢時期的黃老思想』，第388頁。

『四經』雖然沒有像『鶡冠子·近迭』（另一部與黃老相關的文獻）中直接表明聖人之道須“先人”，而人道則須“先兵”，但黃老的戰爭觀要比『老子』“不為天下先”、“不以兵強天下”的“被動”思想“主動”很多，甚至提出“強兵”的重要性，即“強者令，弱者聽”（『稱一·三十二』）。由此，聖人對戰爭的態度應該是“不執偃兵，不執用兵。”（『稱一·十三』）所謂“偃兵”即徹底放棄戰爭。先秦著名的“偃兵說”來自名家的公孫龍。『呂氏春秋·審應』中有這樣一段對話：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。”然而黃老的觀點是不執著於偃兵，需要用兵時就可以用兵。基於此立場，『四經』在“征伐”議題上採取了與『老子』不同的觀點，因而比道家有更強的義戰思想。

那麼，如何看待黃老的義戰思想？筆者將採用了西方義戰理論的框架對『四經』的戰爭觀進行具體的分析。當代西方“義戰理論”（just war theory; 簡稱 JWT）一般包括三個面向：其一，開戰的正義（*jus ad bellum*）；其二，交戰的正義（*jus in bello*）；其三，戰後的正義（*jus post bellum*）。^①其一回答“為什麼”（why）的問題；其二回答“怎樣”或“如何”（how）的問題；其三回答“後續行動”（follow-up）的問題，包括戰後重建以及戰後的正義和寬恕等問題。如果借用中國古代“義”的概念，開戰的正義類似“正當”的戰爭，交戰的正義更強調“合宜”的部分，而“合宜”的部分也包括“效益”的考量。一般來說，第一點和第二點不可分離，“合宜”的戰爭可以增強作戰的正當性和正義感。以下就『四經』的文本逐一加以說明。

2. 開戰原則

與『老子』相比，『四經』重義戰，尚正名，主張“提正名以伐，得所欲則止。”義戰之一是開戰的正義，即參戰的正當理由。『四經』作者認為，“所謂義者，伐亂禁暴。”（十大經·本伐）就參戰的正當性而言，『四經』提到兩個條件：其一，自衛；其二，征伐。在自衛的議題上，黃老批評“國受兵而不知固守”的態度。但在征伐的議題上，黃老的態度有別於老子的道家思想。在『老子』中，我們看到老子只是允許自衛戰爭，但反對任何主動的戰爭。^②自衛戰爭是被動的戰爭，而征伐屬於主動的戰爭。故在征伐議題上黃老與老子採取了不同的立場。黃老認為，僅僅堅持“固守”還不夠，有時還需比“守”更為主動的“攻”。在『淮南子·本經』中，我們可以看到類似的說法：“伐亂禁暴……扶撥以為正。”^③

然而，即便是攻伐之戰，也需要遵守慎戰的原則，即堅持戰爭是最後的手段。此外，開戰正義的條件包括合理的起因和動機，即發動和參與戰爭的正當性。『呂氏春秋』提出“誅暴君”和“振苦民”以說明征伐戰爭的正當性，其中“誅暴君”是“正義之師”的一個主要因素。然而誰有權發動戰爭？『黃帝四經』對義戰的授權者沒有詳盡的論述。相反，“誅暴君”成為正當性的一個重要理由。馬克·劉易斯（Mark E. Lewis）針對先秦的戰爭思想指出，“在中國早期，戰爭被看作進行誅罰的最高形式，統治者以此平息大規模的暴亂，給天下帶來和平與和諧。”^④劉易斯的觀點在『黃帝四經』有關黃帝征伐蚩尤的故事中得以證明。在『十大經·五正』中有這樣一

① 在西方被稱之為“國際法之父”的雨果·格勞秀斯（Hugo Grotius）將開戰的正義分為七個方面：一、基於正義的起因；二、有合法的授權者；三、有合理的意圖；四、訴諸武力的對象要相稱；五、使用武力是最後的手段；六、戰爭以獲致和平為目標；七、能夠取得戰爭的勝利。參見Roy Gutman, David Rieff, *Crimes of War: What the Public Should Know*, 中文譯本『戰爭的罪行』（臺北：麥田出版公司，2002），席代岳譯，第285頁。另外，邁克爾·沃尔泽（Michael Walzer）的『正義與非正義戰爭』（*Just and Unjust Wars*）（London: Allen Lane, 1978）一書是當代西方有關正義戰爭的最著名的專著之一，詳盡展示了歷史上有關正義戰爭的論述。

② 有關『老子』中的征伐議題，參見拙文“Zheng (征) as Zheng (正)? A Daoist Challenge to Punitive Expedition” in *Chinese Just War Ethics: Origin, Development, and Dissent*. P. C. Lo and Sumner Twiss (eds). (London/New York: Routledge, 2015), pp. 209-225.

③ 『四經』的作者將用兵之道分為三類：有為利者，有為義者，有為忿者。（『十大經·本伐』）類似的說法也出現在其他具有黃老傾向的文本中，如『文子·道德』中提到五類兵：義兵、應兵、忿兵、貪兵和驕兵。參見李定生：「『文子』非偽書考」，『道家文化研究』（上海：上海古籍出版社，1994），陳鼓應主編，第五輯，第453-473頁。

④ Mark E. Lewis, “The Just War in Early China” in *The Ethics of War in Asian Civilizations*, ed. Torkel Brekke (London and New York: Routledge, 2006), p. 185.

段描述：

黃帝於是辭其國大夫，上于博望之山，談臥三年以自求也。單才、閻冉乃上起黃帝曰：可矣。夫作爭者凶，不爭者亦無成功。何不可矣？黃帝於是出其鏘鉞，奮其戍兵，身提鼓袍，以禺（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之。帝箸之明（盟），明（盟）曰：反義逆時，其刑視之（蚩）尤。反義倍宗，其法死亡以窮。

蚩尤被征伐，理由是他“反義倍宗”，故必須得到誅罰。在黃老筆下，蚩尤是暴君，是邪惡的化身。黃帝與蚩尤的戰爭，是正義與邪惡的較量，是秩序與混亂的博弈。與此同時，蚩尤作為“始造武兵者”，遭到征伐，罪有應得。征伐的目的就是誅罰邪惡者，以恢復天下秩序。正如『呂氏春秋·振亂』所言：“天下無誅罰，則諸侯之相暴也立見。”『管子·任法』也把黃帝的征伐看作“立法”的起點，“故黃帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。”這也是管子所說的“善之伐不善”的義戰。先秦其他文獻中也視黃帝與蚩尤的戰爭為“以戰止戰”的典範。

『十大經·本伐』指出，出兵者往往出於三個原因：為了利益，為了正義，或是為了報復。為利益屬“以不足攻”，其結果必然是“反自伐也”。為報復屬“行忿者”，其結果必然是由於憤恨而發動戰爭。三者中唯有義戰，即伐當伐者，是正當的開戰理由。『黃帝四經』中的“義”字帶有“正當”、“正義”的思想，也有“義務”、“責任”的含義。按照黃老的天道觀，“義”的行為符合天道。『呂氏春秋·愛類』指出，義兵的責任就是“愛民之利，除民之害。”『呂氏春秋·蕩兵』中甚至有這樣的描述：百姓見到援兵，彷彿“孝子之見慈親也，若饑者之見美食也，民之號呼而走之。”『十大經·本伐』亦強調為民除害是義戰的目的：“所謂為義者，伐亂禁暴，起賢廢不肖。……聖人舉事也，闔（合）於天地，順于民，祥於神鬼，使民同利，萬夫賴之，所謂義也。”

與此同時，『四經』提出“天極”為原則，認為戰與不戰，應以天極為依歸。這裡所說的“天極”，與“不得已”相關：“道之行也，由不得已。”（『十大經·本伐』）“天極”概念出自黃老的天道觀，即人道基於天道，順於天道。在“動”或“有事”的狀態下（如戰爭），人的行為更需要順天道：“因天時”、“伐天毀”，即順應天道，誅伐必然要毀滅的國家。由此，『四經』強調天道、天理、天當與戰爭的關係，承繼了先秦“伐無道”、“誅無道”的思想。

『四經』中另一個符合現代開戰正義的理由是確保軍事行動具有“獲勝的機會”。黃老認為，即使征伐的行為是正當的，也不能參與沒有把握的戰爭。時機未到，不能輕舉妄動。『稱』篇章指出三種不宜參戰的情況：其一，不量力而為；其二，為自身慾望所困；其三，敵方的實力高於自身。何時出戰也是『孫子兵法』所強調的，“故知戰之地，知戰之日，則可千里而會戰。”（『孫子兵法·虛實篇』）^①另外，黃老強調開戰前的準備工作，不能強行逼迫百姓從戎遠征。『經法·君正』主張以七年時間修明內政，如從民俗、無賦斂、發號令、以刑正等等，然後可以征伐。換言之，征伐要等時機成熟。當時機到來，“民無不聽”，“號令發必行”。

3. 交戰原則

義戰之二是交戰原則，即戰爭手段的適當性。在「早期中國的義戰觀」一文中，劉易斯指出，中國古代義戰思想主要是集中在開戰正義的討論，而非交戰正義。^②反觀『四經』，劉易斯的觀點並不能成立，因為『四經』出現詳盡的有關交戰原則的論述，交戰原則即“兵道”。具體來說，主要體現在兩個方面：其一，反對濫殺無辜的行為；其二，反對過度使用暴力，即便作戰的另一方是敵軍和敵國。

① 有關『孫子兵法』的義戰思想，參見Ping-Cheung Lo, “The Art of War corpus and Chinese just war ethics past and present,” *Journal of Religious Ethics*, Vol. 40, Issue 3, 2012, pp. 404-446. 另可參見楊丙安校理：『十一家注孫子校理』（北京：中華書局，2012）。

② Mark E. Lewis, “The Just War in Early China,” p. 197.

『經法·亡論』列出三種被視為“不辜”的濫殺行為：其一，殺有賢之士；其二，殺已經投降的士兵；其三，殺無辜之人。黃老所說的“三不辜”，是指不經分別，對無辜者的肆意濫殺。『四經』指出，如果不禁止這三種行為，國家將會滅亡。^①“三不辜”的說法並非『四經』獨有，如『呂覽·先識』寫道：“妣己為政，賞罰無方。不用法式，殺三不辜”；『左傳·邵公二十七年』提到：“今又殺三不辜，以興大謗。”^②按照陳鼓應的說法，這裡的“三不辜”對應上述的“三兇”，都是對待勇好戰、專嗜殺伐的描述。在不殺無辜者中，善待俘虜是義戰中一個重要的原則，在其他文獻中多有類似的記載。譬如，『六韜·略地』有言：“降者勿殺，得而勿戮，示之以仁義，施之以厚德。”『尉繚子·武議』指出：“不攻無過之城，不殺無罪之人”。

『老子』中所體現的道家思想甚至提出“仁慈”的主張，並把這種思想用於戰爭中：“故抗兵相加，哀者勝矣”（『老子·六十九章』）這裡的“哀者”指懷有仁慈之心的士兵。在老子看來，當兩軍實力相當時，懷有仁慈悲憐之心的一方可以獲得勝利。這一思想表現了道家守慈的用兵之道。

另一種交戰的正義是禁止濫用武力，即現代戰爭倫理學上所說的“比例原則”（the principle of proportionality）。『四經』指出，在攻伐戰爭中，存在三種情況：其一，不極不當；其二，過極過當；其三，和極和當。總的來講，黃老主張謹於殺伐、用兵於義的思想。其中具體的準則就是“和極和當”。『四經』曰：“過極失當，天將降殃”（『經法·國次』）；“提正名以伐，得所欲而止。”（『稱』）“適當”的準則在『老子』已有所提及，即老子所強調的“適可而止”。老子反對用過度的軍事手段以滿足個人的虛榮，彰顯個人的威力，明確指出：“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，是謂配天，古之極也。”（『老子·六十八章』）在『四經』中與“適當”、“平衡”而非“失當”相關聯的概念是“度”，即“適度”，反之，會導致物極必反。故“當伐者有數，極而反，盛而衰。”（經法·四度）由此可見，黃老所說的比例原則，不只是一種人為的道德原則，更是一種超出人為的天道原則。

然而，『四經』中也有與“適當”的行為大相徑庭的例子。如『十大經·正亂』有一段著名的黃帝擒獲並肢解蚩尤的描寫：

黃帝身遇蚩尤，因而擒之。剝其皮革以為干侯，使人射之，多中者賞。剪其髮而建之天，名約蚩尤之旌。充其胃以為鞠，使人執之，多中者賞。腐其骨肉，投之若醢，使天下之。

黃帝對已經成為俘虜的蚩尤，顯然採取的不是“仁慈”的態度，而是最大限度的羞辱和殺伐，特別是要求諸侯共食蚩尤的屍肉。針對這一切，『四經』不但沒有譴責黃帝的行為，反而將他視為“義士”。這又如何解釋黃老的交戰正義呢？在論述黃帝蚩尤之戰時，蘇子齊這樣寫道：

此處黃帝對於敵人極其嚴酷的打擊與處置，確實和『史記·五帝本紀』當中那個“時播百穀草木，淳化鳥獸蟲蛾，旁羅日月星辰，水波土石金玉，勞勩心力耳目，節用水火材物”的聖王黃帝，呈現了極其殊異的氣象……^③

應當指出的是，這段描寫出現在名為『正亂』的一章中。因此對“亂人”蚩尤的處置，（如剝下蚩尤的皮做成劍拔，剪下他的頭髮以裝飾旗桿），並非黃帝肆意行事，而是具有止戰偃兵的象徵意義。蚩尤率先違法作亂，黃帝有責弔民伐罪，恢復社會秩序。再者，蚩尤被視為“始造武兵”

① 『四經』多處涉到謹於殺伐的思想。譬如，如果對方已經降伏了，就不需要衝鋒陷陣進行廝殺。當然，最理想的狀態是還沒有開戰，敵方已經征服於義軍的力量而放棄殺戮，即所謂的“以威力取勝”：“古之至兵，才士民未合，而威已諭矣，敵已服矣，豈必用鼓干戈哉？”（“論威”）這一點在其他諸子思想中都有體現。『孫子兵法』曰：“故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。”（『孫子·謀攻』）

② 參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯—馬王堆漢墓出土帛書』，第214頁。

③ 可參見蘇子齊：「再現“成功”：『黃帝四經』“黃帝戰蚩尤”的書寫特色及其學術意義」，《東華漢學》32（2020）：1-40，第24頁。

者，對蚩尤的懲罰是對暴力的懲罰。也就是說，“正亂”是以“銷兵”為前提，即摧毀一切殺戮的“凶器”。^①作為政治與軍事上成功的統治者，黃帝無疑是正義力量的化身。^②但楊儒賓對此有不同的見解，他認為黃老對蚩尤的懲罰恰恰是黃老對中國早期文明與血腥同體共生思想的承繼與轉化。在黃老體系中，文明與血腥轉化為德刑相生、文武並立的思想。^③按照這一邏輯，任何所謂的“義戰”都存在著“不義”的因素，文明和血腥都在天道的框架下，得到了本體論上的支持。另外，黃帝蚩尤之戰既有“懲惡”的層面，亦有“以戰止戰”的層面，前者強調懲罰的需要；後者強調和平的目的。

再之，依照戰時與非戰時的行為規範，『四經』是以“文”和“武”來做區分，類似於『老子』中的“正”和“奇”的關係，即所謂的“以正治國”和“以奇用兵”（『老子·五十七章』）老子認為，治國與用兵有所不同。這個不同點就是戰爭需要特殊的“策略”。『四經』一方面說明在交戰時要以“武”為基礎，另一方面又強調其軍事行動要符合天道：

故聖人之伐也，兼人之國，墮其城郭，焚其鐘鼓，布其資財，散其子女，裂其地土，以封賢者，是謂天功。（『經法·國次』）

然而，這裡所提到的墮城、焚鼓、布財、散人、裂土五種行為很難是被看作是“義舉”，而只是用兵的謀略。『四經』甚至認為，在誅伐征討敵國時，不應該從護生存養對方的角度去審視問題，否則敵國會很快恢復元氣。在這點上，我們看到黃老的“實用”態度遠出於『老子』之上。

另外，現代交戰正義還有一個重要的原則，即區分士兵與平民。在這項原則在『四經』中並沒有給予特殊的關注。但先秦的軍事倫理中的確有這樣的要求。譬如，根據『禮記·檀弓下』和『淮南子·汜論』記載，早期貴族戰爭禮儀，包含不攻擊敵方的祖廟、不傷害敵方病人、不擒獲敵方的老人和兒童。『司馬法』中也特別提到在征戰中要保護婦女和兒童。呂思勉認為先秦“勿殄壽幼”的原則體現春秋時代猶有能行仁義者。^④錢穆指出，『司馬法』保留了早期貴族階層的禮儀規範，但在黃老思想中，我們很難看到這種貴族禮儀的展示。^⑤

儘管如此，『四經』並沒有輕視“義”，而且對“義”做了具體的剖析，指出虛偽之“義”和不能貫穿到底的“義”。譬如有些強國打著“義”的幌子去兼併他國；有的義戰不能進行到底，最終反而傷害了自身。

4. 戰後原則

在老子看來，戰爭是“不得已”之行為，無炫耀之理由。故戰勝當以“喪禮處之”。『老子·三十一章』有言：

夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之眾，以哀悲泣之，戰勝，以喪禮處之。

上述描述體現老子對戰爭的態度：即便打了勝仗，也要用喪禮的儀式去處理。換言之，在戰爭的屠殺中，無論勝負，沒有人是“贏家”。

『經法·國次』指出戰勝國在兼並了他國之後，應該迴避以下的事情：

兼人之國，修其國郭，處其廊廟，聽其鐘鼓，利其資財，妻其子女，是謂重逆以

① 陳鼓應認為，『四經』中對蚩尤剝皮、斷髮等描述反映了古人“鬼崇”的態度，除了對鬼的憎恨，也表現為對鬼的恐懼，所以要肢解蚩尤的身體。參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯—馬王堆漢墓出土帛書』，第320頁。

② 需要指出的是，『莊子』一書有對黃帝的質疑和批判，可以看出“老莊”道家與“黃老”雖同樣推崇天道自然，價值取向卻不盡相同。譬如，統治者是否應該掌握生殺大權，是否可以用天道自然的思想對生殺大權的使用進行辯護。

③ 另一部帶有“黃帝”之名的兵書『黃帝陰符經』也有類似的觀點，即天道一主生，一主殺。可參見楊儒賓：「黃帝與堯舜：先秦思想的兩種天子觀」，『道家與古之道術』，第203-256頁。

④ 參見呂思勉：『先秦史』（香港：中和出版，2022）。

⑤ 參見錢穆：『國史大綱』（北京：商務印書館，1996），第68頁。

荒，國危破亡。

『四經』所體現的原則是反對戰勝國的人去修治其城郭、享受其音樂、佔據其宮室、吞嚥其資財，及霸占其子女，因為這些做法都是逆天之舉，會導致國家的滅亡。黃老之言不一定是『老子』所說的“成功而弗居”亦或“成功而不有”之意，但至少用否定的句式說明黃老的戰後原則。在這一點上，『四經』的觀點類似於『孟子·梁惠王』的對“王往而征之……系累其子弟、毀其宗廟、遷其重器”做法的否定。緊接著，『經法·國次』有言：“故唯聖人能盡天極，能用天當。……功成而不止，身危有殃”，並以此回應前面的一句話，即“奪而無予，國不遂亡。”換言之，征伐的目的不是為了掠奪以滿足個人的私慾，而是順應天道、合於民心。正如『管子·乘馬』所言：“無為者帝，為而無以為者王，為而不貴者霸。”

又如，『經法·君正』有一段表述征伐國如何用“德刑相養”的原則去管理被征伐的地區：首先保證民生富足、民心親上，然後才能對被統治的人民發號施令：^①

人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。
知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦斂有度則民富，民富則有俾，有俾則號令成俗而刑伐不犯，號令成俗而刑伐不犯則守固戰勝之道也。

雖然『四經』沒有明確提出戰爭脈絡下的政體改造問題，但提出一個七年政策，以確保被佔領的國家可以順利地融入本國：

一年從其俗，二年用其德，三年而民有得。四年而發號令，五年而以刑正，六年而民畏敬，七年而可以正。一年從其俗，則知民則。二年用其德，則民力。三年無賦斂，則民不倖。六年民畏敬，則知刑罰。七年而可以正，則勝強敵。（『經法·君正』）

這裡，“君正”即“君政”，其中包括內政和外政。統治者需依托民俗施以教化，運用賢德發展生產，然後輔以刑政，使人民守紀律、有戰鬥力。此外，征伐國需要對佔領國“省苛事，節賦斂，毋奪民時”（『經法·君正』），即施行減低稅收的戰後原則，並且不能佔用百姓的農耕時間，這樣國家方能安定。其實，這些措施也是黃老統治者在本國所施行的治國理念，也是基於“因順因應”的天道思想。

不難看出，『四經』帶有明顯的策略思維和效益考量。其“因順因應”的天道觀帶有法家“循名成法”的印記。陳鼓應把這種黃老天道觀解釋為“當機立斷”，“順時取福”。^②但“因順”的具體形式是治理天下，包括軍事行動的“法則”。『十大經·成法』提出，做到“正若有名，合若有形”，就可能擁有“操正以正奇、握一知多少”的能力。^③從這個角度看，黃老的戰後原則在很大程度上是策略性的考量。譬如，如何保持軍事成功的長久性？如何取得民眾的信任？從另一個角度看，“循名成法”亦是老子的政治哲學與黃帝為象徵符號的“刑法”和“霸道”的融合。故『經法·六分』言：“夫言霸王，其無私也，唯王者能兼覆載天下，物曲成焉。”

其實，在『四經』中，比“義”出現數量更多的字是“正”，其有多種含義，包括“要害”、“正確”、“（正常的）法則”、“矯正”、“政”、“征”等等。譬如以下幾個例子：

至正者靜，至靜者聖。（『經法·道法』）

物自為正。（『經法·道法』）

形名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。（『經法·道法』）

正則治。……正着，事之根也。（『經法·四度』）

① 『四經』在主張“義”的同時，也吸收了法家“德刑相養”，以此鼓勵人心向善。但需要指出的是，『四經』的“德刑相養”與法家有所不同。在『韓非子』中，刑德的概念與所謂的“二柄”有關，即控制臣子的兩種權柄，而非黃老所言的慈愛與管理的關係。另外，『稱』中亦有“善為國者，太上無刑”的說法，對應『老子·十七章』“太上，不知有之”的說法。可以說，“太上無刑”是黃老“無為”原則的最高層次。

② 參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯一馬王堆漢墓出土帛書』，第346頁。

③ 『四經』中的“一”的概念除了受『老子』“道一”的形上學影響之外，還具有政治上天下歸一的大一統思想。

美惡有名，逆順有形，情偽有實，王公執之以為天下正。（『經法·四度』）

夫天行正信，日月不處。（『十大經·正亂』）

卑而正者增，高而倚者崩。（『稱』）

八正不失。（『經法·論』）

五年而以刑正。（『經法·君正』）

值得注意的是，以上這些“正”的用法與“義”不同，皆沒有明確的道德含義。由此可見，『四經』的戰爭思想涵蓋“非道德”（amoral）的因素，是倫理（玄德）和政治（王術）的混合體，如以下論述所言：

天下太平，正以明德，參之於天地，而兼覆載而無私也，故王天下。……王天下者

有玄德，有玄德獨知王術，故而王天下而天下莫知其所以。（『經法·六分』）

這段話出現儒家的“明德”和道家的“玄德”，而後者又與“王術”相連，形成玄德者獨知王術的主張。如果『老子』那裡，“玄德”是“常知稽式”，即通曉法則。（『老子·六十五章』），那麼在黃老體系中，“玄德”是“恆德”，是天道的具體表現。陳鼓應指出，按照黃老思想，“恆德與王術相互參用，互為補充。”^①同時，這種相互參用和互為補充的思想也是黃老“德威”並立的發揮，如『十大經·果童』所言：“靜作相養，德虐相成。……形德相養，逆順若成。”

四 結語：一個比較的視域

如前面所指出的那樣，『四經』沒有就戰爭本身做明晰的道德論述，但黃老執守天道、依循人理的主張對戰爭的行為給予一定的制約。基於老子“道”、“德”、“無為”等概念，『四經』構建出一套與治國、君王、及戰爭相關的理論體系。和『老子』一樣，『四經』反對統治者窮兵黷武、好大喜功的侵略行為。但與此同時，與『老子』的“不爭”思想有所不同，『四經』更強調在特定情境中“爭”的必要性，並堅持“文武並立”的立場。黎紅雷在『黃老治道及其實踐』的序言中指出，中國傳統的“治道”是一個整全的概念，其中既包括“治之道”，也包括“治之具”；既包括“治之本”，也包括“治之事”。^②『四經』正是體現了黃老在戰爭議題上的思想和具體的實踐，為中國古代的戰爭倫理學提供了一個具體的範例。

再次，由於吸收了先秦其他學派的思想，包括儒家和墨家的思想，黃老比韓非子所代表的法家更具有道德意識，而非只是強調刑名和道術。譬如，『四經』中出現“仁”、“兼愛”、“君德”等的說法。另外，『四經』中經常提到作為政治領袖的“聖人”，如『經法·國次』有言：“天地立，聖人故載。”在提及征伐時，又言“聖人之功，時為之庸，因時秉宜，兵必有成功。”（『十大經·兵容』）『十大經·前道』云：“聖人舉事也，……身載於前，主上用之，長利國家社稷，世利萬夫百姓。”有時，聖人的形象與“執道者”的黃帝相似，可替天行道，因此他代表了具有特殊才能的君王或軍事指揮：

故唯聖人能察無形，能聽無聲。知虛之實，後能大虛；乃通天地之精，通同而無間，周襲而不盈。服此道者，是謂能精。明者固能察極，知人之所不能知，服人之所不能得。是謂察稽知極。聖王用此，天下服。（『道原』）

作為合法的戰爭授權者，聖人可以舉兵，用攻伐之手段，弭平混亂，恢復秩序。儘管如此，『四經』中聖人之德更是道術的顯示，而非一般意義上的將領的品德，如『孫子兵法』所提及的“將帥五德”，即智、信、仁、勇、嚴。相比之下，黃老的“聖人德刑”善於把握天時、地利、人和三者的互動關係，以達到順成道而成其效的目的。誠如『論六家要旨』所云：“有法無法，因時

① 參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯一馬王堆漢墓出土帛書』，第151頁。

② 參見黎紅雷為張增田：『黃老治道及其實踐』一書所作的「序言」，『黃老治道及其實踐』（廣州：中山大學出版社，2005），第16頁。

為業。有度無度，因與物合。故曰‘聖人不朽，事變是守’。”^①

無可置疑，『四經』中的聖人比較複雜：一方面是老子自然無為的倡導者，另一方面是法家的刑名法理的遵循者；一方面是抽象的聖人形象，另一方面是具體的統治者。在實際操作中，黃老的君王除了無為外，也強調“因循”，故政治操作的無為是一種因循的無為。在『老子』那裡，無為表現為“行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵”（『老子·六十九章』），而在『四經』中，無為是不執著、虛無形。正如『淮南子·原道』所言：“所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為。所謂無治者，不易自然也；所謂無不治者，因物之相然也。”^②司馬談在『論六家要旨』中指出，道家之術“以因循為用”；『慎子』中專門有一篇討論因循的問題，提出“因人之情”的說法。^③就戰爭而言，“因循”意味著：該出征時，就需抓住時機，爭取天時、地利、人和。按照陳麗桂的看法，黃老的聖人之道更體現於一種“王術”，其特徵就是它濃厚的政治色彩以及務實的治國理念：

黃老帛書儘管先德後刑，極力地要標出一個刑德相濟、王霸兼治，不太剛也不太柔，合理合度的模式，來作為理想的政治目標；但實際上，他們卻仍是“因道全法”的堅持者，帶著濃厚的法家氣質。……統治者以名實考核，又能操縱臣下生殺大權，這與儒家仁義為本不同，亦不同老子的“道法自然”，而是雜揉王霸之後，新的聖人名實之建構。^④

值得注意的是，開戰的正義在西方義戰理論中往往與交戰的正義是分離的。然而這種分離在西方學者內部也會受到質疑：一場正義的戰爭會打成不正義？亦或一個不正義的戰爭被打成了正義？^⑤西方女性主義學者尤其對開戰與交戰的二分法提出批評，尤其是在國家與個人的關係上。譬如，魯欣達·佩斯（Lucinda J. Peace）指出，一個上戰場的士兵不一定完全理解國家決定開戰的決定，即便這個決定被說成是正義的。^⑥另一位女性主義學者J. B. 艾爾士坦（J. B. Elshtain）也指出，開戰與交戰的截然分離導致在“研究單位”上（即個體、國家及無政府的國際）的錯誤分析。^⑦兩位女性主義學者都認為讓交戰的正義附屬於開戰的正義在倫理學上是站不住腳的。

『四經』雖然指出開戰與交戰的相互影響，但更多是來自效益的權衡，而不是個人與國家關係的考量。在先秦時代的古代中國，畢竟不可能像現代社會那樣去考慮個體在戰爭中的感受和意見。換言之，戰爭的對錯與否是從整體的角度去把握。『四經』云：“道無始有應。”（『稱』）這裡的“應”與“當”義同。『淮南子·說林』註：“當，猶實也”，主張當合時宜，應時而變。^⑧黃老“應”和“當”的思想比當代西方的義戰理論多了一個向度。這就是，不拘陳規、便宜行事。同時將“應”看作一個務實的態度。^⑨“應”的英文是 responsiveness，即基於“合宜”原則的對應行動，而非固執於任何一種固化的行為。故『四經』一再強調，正當的“義兵”應該“不執偃兵，不執用兵。”（『稱』）^⑩黃老的這一思想，體現堅守“虛道”，與時變化的道家思想。另外，將“時”和“義”相提並論，即“既時且義”，也是『四經』中值得關注的議題。^⑪

① 張純、馮禹在其『四經』的譯本中指出，黃老的一個主要特徵就是主張靈活行事。參見Leo S. Chang & Yu Feng, *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor*, p. 102.

② 許匡一：『淮南子全譯』（貴陽：貴州人民出版社，1993），第23頁。

③ 參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯—馬王堆漢墓出土帛書』，第20頁。

④ 陳麗桂：『戰國時期的黃老思想』（臺北：聯經出版事業公司，1991），第96頁。

⑤ 有關這一個議題的討論，可參見Walzer, *Just and Unjust Wars*。

⑥ Lucinda J. Peace, “An Alternative to Pacifism? Feminism and Just-War Theory.” *Hypatia* 9, no. 2, 1994, pp. 152-172.

⑦ J. B. Elshtain, “Reflections on war and political discourse: Realism, just war and feminism in a nuclear age.” *Political Theory* 13, no. 1, 1985, pp. 39-57.

⑧ 『說文』註：“應，當也。”參見陳鼓應：『黃帝四經今注今譯—馬王堆漢墓出土帛書』，第411頁。

⑨ “應”的字面意思是，在行動上做反應。

⑩ 『孫子兵法』中的一個重要思想就是，作戰的策略必須根據不同的情勢，採取相應的方針。

⑪ 譬如『管子·心術上』有言：“既時且義，故能得天與人。”參見陳鼓應：『管子四篇詮釋—稷下道家代表作解析』（北京：商務印書館，2009），第84頁。

其實，對“義戰”最大的挑戰來自作為“凶器”的“戰爭”與帶有“道德”意涵的“正義”之間的內在矛盾。在西方世界，反對義戰理論的學者堅持認為把“戰爭”與“正義”放在一起使用是oxymoron（矛盾修辭法）。這種質疑也恰恰體現於『老子』的道家思想中。^①但義戰理論者所強調的是“不得已”的戰爭（即便這場戰爭有合理的起因和意圖）。既然已經開展，還是需要說明戰爭中應該遵循的倫理法則。但相比西方的義戰理論，『四經』對義戰的解釋更是強調“合宜”的部分，即“因天時，伐天毀，謂之武”（『十大經·姓爭』）這在某種意義上消滅了“正義”作為倫理“厚概念”（the thick concept）的功能。『四經』作者認為，無論就其描述性還是評價性，我們都難以採用非黑即白的語言來處理戰爭行為。

安樂哲（Roger T. Ames）在其英譯的『孫子兵法』中指出，“判斷軍事行動是否‘合宜’或‘正義’而非‘利益’，就是要看戰爭的目的是為了追求社會政治秩序，還是為了某個集團的利益。戰爭決策人必須考慮的戰爭因素是，戰爭是否可以重塑一個共享的世界秩序。”^②這裡，“共享的世界秩序”（the shared world order）令人想到『四經』中有關“天下”的概念，也就是說，和平不只是為了某一個國家，而是為了天下的和平。“天下”是黃老的一個重要思想，如何統一天下佔了『四經』一半的內容。『經法』有言：“執道者，觀天下”。然而問題是：這個“天下”是否意味著統一天下者必須從領土到文化上兼併其他國家？黃老的“義戰”與“兼併戰爭”及“大一統”思想是否有所區別？統一是否出自救世情懷或對長遠和平的考量？這些問題『四經』雖有所提及，但沒有給出明確的答案。

不可否認的是，先秦“伐亂禁暴”或“救助弱小”的思想承繼了中國古人對征伐行為正當性的辯護。然而，“誅暴君”、“振苦民”的說法是否可以用當代義戰理論中的“人道干預”（humanitarian intervention）或“保護責任”（responsibility to protect，簡稱R2P）來加以解釋呢？^③按照當代義戰理論，無論是干預還是保護，其目的都是維繫世界的和平。相比之下，先秦的征伐戰爭多數是以“誅伐暴虐”的懲罰戰爭為主，很難套用當代的“人道干預”的原則，尤其是“人道干預”背後是“普世人權”（universal human rights）以及相應的國際法，譬如“反人道罪”（crime against humanity）和種族滅絕罪（ethnic cleansing）。

就政治目的而言，『四經』所說的“天下”與當今學界所討論的“世界主義”（cosmopolitanism）不可同日而語，因為世界主義背後是“道德世界主義”（moral cosmopolitanism）和“道德普世主義”（moral universalism）的價值觀。當代“世界主義”受到西方“理想政治”（ideal-politik）理念的影響，其強調的是以自由、人權與民主的普世價值取代國家間的利益交換。『四經』雖堅持本體-宇宙的道觀和天下觀，但在現實層面，卻趨於現實和效率的考量，亦缺乏普世價值的支持。另外，中國古代“國”的概念也有別於現代“民族國家”（nation-state）的概念。儘管如此，『四經』所涉及的有關現實問題依然存在，如“救苦民”和“救天下”的關係，國際秩序和國家正義之間的張力，國家主權原則和普世價值的衝突，防止戰爭與維繫和平的關係等等。

統而言之，無論是從歷史的脈絡還是從今天的視域，『四經』所展現的義戰思想都是一個值得探討的倫理話題。『四經』的價值在於它能夠引發我們在二十一世紀就政治哲學和戰爭倫理學的種種問題進行深入的反思。

[責任編輯：晉暉]

① 參見拙文“Zheng (征) as Zheng (正)? A Daoist Challenge to Punitive Expedition”。

② Roger T. Ames, *Sun-Tzu: The Art of Warfare* (New York: Random House, 1993), p. 49.

③ 英國學者威勒（Nicholas J. Wheeler）在傳統西方義戰理論的框架下重新界定武力形式的人道干預和保護的責任。他指出，干預必須滿足人道及傳統正義戰爭的必要條件才具有正當性。這些條件是：一、干預的起因必須是正義的；二、武力的使用必須是最後憑藉的手段；三、干預必須符合比例原則；四、使用武力必須具有達成正面的人道結果的高機率。參見Nicholas J. Wheeler, *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 33-34.