

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 《春秋》三传中的武德是非之辨 [Arguing about Right and Wrong in Ethics of Martial Arts in the Three Juan of Chunqiu]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	王, 联斌
Publisher	南京政治学院上海分院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 23:32:50
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/182962">http://hdl.handle.net/20.500.12424/182962</a>

# 王联斌：《春秋》三传中的武德是非之辨

## 王联斌

《春秋左传》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》，合称《春秋》三传。

《春秋》是我国古代第一部编年史，被列入“五经”，其伦理大旨是“道名分”[1]，“惩恶扬善”。孟子说：“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”[2]，司马迁也有孔子“作《春秋》[3]之说。可是近代以来，相继有学者对此说进行考证，多以为孔子作《春秋》的说法缺乏史证，可能是孟子的伪造[4]。不过，孟子所谓“乱臣贼子惧”却从手段意义上道出了《春秋》的伦理价值。

《春秋》被称之为“经”，解释这部“经”的书称之为“传”。《春秋》三传便是解释《春秋》的著作。

《春秋左氏传》简称《左传》，西汉以前又称《左氏春秋》或《<春秋>古文》，《汉书·艺文志》始称《春秋左氏传》。《左传》记事，上起鲁隐公元年(公元前722年)，下迄鲁悼公四年(公元前464年)。相传《左传》的作者是孔门弟子左丘明，但争议颇多。现代学者考证，《左传》可能由左丘明口授，成书于战国初期的孔门弟子或与其门人相关者之手。《左传》主要是用史实来补充和解释《春秋》。

《春秋公羊传》简称《公羊传》又称《公羊春秋》，旧题公羊高撰。公羊高为战国时齐人，讲授《春秋》，口说留传，至汉初始“著于竹帛”。《公羊传》重在阐释《春秋》经的“微言大义”，史实材料比《左传》简略。

《春秋谷梁传》简称《谷梁传》，又称《谷梁春秋》，旧题谷梁赤撰。谷梁赤是战国时鲁人，讲授《春秋》。《谷梁传》也是一部口说留传下来的著作，至汉初才成书。体裁近似于《公羊传》，重在解释《春秋》“大义”。

《春秋》三传虽然不是一部专门言兵的军事著作，但却蕴含着丰富的军事伦理思想。这些思想多是通过论辩的形式来阐述的，对于某一武德动机、行为或效果，多有肯定、否定等不同的认识。这些不同的认识从一个侧面反映了春秋时期武德文化的基本走向。

### 一、楚庄王的武德人格及其“止戈为武”说

楚庄王生年不详，卒于公元前591年，春秋时期楚国国君，又称荆庄王，公元前613年至前591年在位。

楚庄王崇尚武备，很重视用兵权来维护王权、强立国家。他即位初期，楚国兵弱国穷，政

局极不稳定，强大的晋国乘机联合郑、宋、陈、蔡、鲁等国，企图孤立和打击楚国。在严峻的形势面前，他表面上装作无所作为的样子，不动声色，不出号令，实际上在冷静决策，沉着应付。面对楚庄王如此姿态，大臣伍举问：“有鸟在于阜，三年不蜚不鸣，是何鸟也？”楚庄王回答道：“三年不蜚，蜚将冲天；三年不鸣，鸣将惊人。”[5]果然，就在他即位三年之后，楚国政治得到了革新，经济迅速发展。楚庄王抓住机遇，大力整军修武，继而举兵用战，安内攘外。公元前606年，楚庄王起兵北伐陆浑之戎(今河南嵩县北)陈兵周郊，使人问九鼎轻重。前597年又在邲地(今河南荥阳东北)大败晋军，以武威迫使郑、宋等国归附，终于成为了代晋而起的霸主。

楚庄王崇尚武备，包含着对武德价值的追求。楚庄王的武德主要表现在两个方面：一是武德实践中所表现的武德人格；二是武德规范体系。

### (一)楚庄王的武德人格

楚庄王的武德人格是构成他成功的重要因素。楚庄王关心士卒，信任部将，不计私怨，而又能机智处理人伦中的难题，“举不失德”。例如，一次攻打宋国时，将军子重报告说：“三军之士皆有饥色。欲以胜敌，不亦难乎？”楚庄王听到报告后，立即命令“请有酒投之士，有食馈之贤”；又一次，在伐萧的战争中，楚庄王听到申公巫臣关于“师人多寒”的报告后，立即“巡三军，拊而勉之，三军之士皆如挟纩[6]”。再如，有一次楚庄王宴请群臣，有一位将军乘日暮酒酣灯烛灭之际，调戏庄王美姬，美姬为了让庄王惩治这个不规之徒，顺势将这位将军的冠缨拔下，随即向庄王举报。庄王听报后，立即向群臣宣布了一条规定：“今日与寡人饮不绝冠缨者不欢。”于是百余名臣官闻令皆将冠缨拔下之后方令上灯。楚庄王机智地宽容了调戏自己美姬的将军，使这位将军誓将感恩效忠于楚庄王。三年后，在楚晋战争中，“有一臣常在前，五合五奋，首却敌，卒得胜之”。楚庄王后来得知，这“一臣”正是三年前酒宴上被美姬“绝缨”的著名战将唐狡[7]。楚庄王的武德人格赢得了士卒之心，赢得了胜利，也赢得了霸主地位。

### (二)楚庄王的“止戈为武”说

楚庄王的武德规范体系是从他的“止戈为武”说中引申出来的。《左传》记载楚庄王从对“武”字结构的分析入手，逻辑地颇有独到地引申和发挥了武备的道德意义。楚庄王认为，“武”字从“止”从“戈”，“止戈”是武备的全部出发点和归宿，并由此申发和提出了武德的七条准则。他说：

夫文，止戈为武。……夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也。故使子孙无忘其章。今我使二国暴骨，暴矣；观兵以威诸侯、兵不戢矣。暴而不戢，安能保大？犹有晋在，焉得定功？所违民欲犹多，民何安焉？无德而强争诸侯，何以和众？利人之几，而安人之乱，以为己荣，保以丰财？武有七德，我无一焉，何以示子孙？其为先君宫，告咸事而已。武非吾功也。

楚庄王这段话，是在楚军到达邲地与晋军大战而获全胜之后，针对部属潘党的一项建议而

讲的。潘党建议楚庄王在郢地修筑一个显示武功的军垒，收集晋国战死者的尸体筑成京观[8]，以用来昭示子孙，使他们不要忘记前人的武功。这个建议遭到楚庄王婉言拒绝。楚庄王说，从字形来说，止和戈合起来才是个武字，它意味着禁止暴虐、止息干戈、保持强大、巩固功业、安抚人民、和合众国、增殖财富，这是使用武力的七种美德。只有保持这些美德，才能使子孙不忘前人的卓著战功。可是，我如今使得两国将士尸骸暴露，这就是暴虐了。炫耀军威以胁迫诸侯，战争是难以止息的。暴虐而又不能止战，怎么能保持强大？还有晋国的存在，怎么能巩固住功业呢？还有很多违背人民意愿的事，人民怎么能安乐呢？没有德行而和诸侯国强争，怎么能和合众国呢？利用别国的危机，安于别国的动乱，以此作为自己的荣耀，怎么能增殖财富呢？使用武力的七种美德，我一个也不具备，拿什么来昭示后代子孙呢？

楚庄王借修京观的建议大发议论，虽然表面上是自责缺少武德，惭愧不已，实际上是教导部属要有武德，要以倡武德为荣，以失武德为耻；同时也表白了自己是一个立志向往先古圣贤明君、成就武德美名的君主。显然，楚庄王是以强者、胜利者、征服者的姿态来说这段话的。兵强而不恃武威，征服后而思武德，这是楚庄王从先古圣君那里得到的启示。

楚庄王对武德内涵的七个方面的概括，是史前中华武德文化历史积淀的产物，反映了春秋中期以前中华武德文化之一斑。尤其是楚庄王对“止戈为武”的阐释，对后人有重大影响。

## 二、宋襄公“仁义”战法之辨难

宋襄公即子兹甫，生年不详，卒于公元前637年，春秋时宋国国君，公元前650年至前637年在位。齐桓公称霸时，曾追随桓公。桓公死后，齐国发生了内乱，他出兵干涉，企图代而取霸，可是在会盟中被楚成王所执，后释放回国。公元前638年，他又举兵伐郑，楚军为救郑而与宋军对战，战于泓水(今河南柘城东北)。他亲临战阵指挥，不听部属劝告，固执于先礼后兵，实行所谓“不鼓不成列”的“仁义”战法，结果坐失取胜良机，惨遭失败，身受重伤，不久即死。

对于宋襄公泓水之战的“仁义”战法的看法，《春秋》三传颇有争议。《左传》持批评态度；《公羊传》则赞扬宋襄公“临大事而不忘大礼”；《谷梁传》则对宋襄公的“仁义”战法进行了全面驳难。

### (一)《左传》对宋襄公“仁义”战法的批评

首先，批评宋襄公不听司马[9]建议，坐失战机：

冬十一月己巳朔，宋公及楚人战于泓。宋人既成列，楚人未既济。司马曰：“彼众我寡，及其未既济也，请击之。”公曰：“不可”。既济而未成列，又以告。公曰：“未可。”既陈而后击之，宋师败绩。公伤股，门官斃焉。

宋国军队虽然力量上不如楚军，但若能听司马之计，乘楚军尚未全部渡过河时打他个措手不及，或者趁楚军尚未布好阵势之前发起攻击，取胜的可能性是很大的。但是宋襄公一而再之听不进司马的忠谏，直等到楚军全部渡过河并稳住阵脚后才展开攻击，结果落得个军败身伤的下场。《左传》对宋襄公的这种批评是有些讥讽味的。

其次，借“国人皆咎公”之语和宋襄公的迂腐之言，批评宋襄公食古不化：

国人皆咎公。公曰：“君子不重伤，不禽二毛。古之为军也，不以阻隘也。寡人虽亡国之余，不鼓不成列。”

宋襄公打了败仗后，一不认真总结教训，二不接受国民的批评，不但毫无引咎自责之意，反而振振有词，以其能坚持“不鼓不成列”而自豪。这是拿亡国作代价以换取个人所谓的仿古君子的“美名”，把耻辱当作光荣来炫耀。

再次，借子鱼之口，全面批驳了宋襄公的“仁义”德性：

子鱼曰：“君未知战。勍敌之人，隘而不列，天赞我也；阻而鼓之，不亦可乎？犹有惧焉。且今之勍者，皆吾敌也。虽及胡，获则取之，何有于二毛？明耻、教战，求杀敌也。伤未及死，如何勿重？若爱重伤，则如勿伤；爱其二毛，则如服焉。三军以利用也，金鼓以声气也。利而用之，阻隘可也；声盛致志，鼓可也”。

在子鱼看来，宋襄公的“仁义”是违背战争规律的。对于敌人，就是要征服它、消灭它，这是战争的最高目标。只要能达到这一目标，就是最大的善。因此，利用天时、地利和敌人所存在的一切可以攻击的弱点来消灭敌人，有什么不仁义的呢？如果说“不禽二毛”是仁义，那么放弃俘虏这些头发花白（二毛）的敌人，就是纵容他们继续与自己为敌，这不是对自己的残忍吗？所以，战阵之间，生死存亡之地，兵刃相见，来者“皆吾敌也”，又“何有于二毛？”若“爱其二毛”，不肯擒服，那么就应当向他们投降（即“则如服焉”）。子鱼接着又批驳说，如果说“不重伤”是仁义，那么当初又何必去首次伤害他们呢？

以上是《左传》对宋襄公所谓“仁义”战法的驳难，反映了《左传》的作者否定史前军“礼”、崇尚武德之“智”的军事伦理观念。

## （二）《公羊传》对宋襄公“仁义”战法的赞美

对于宋襄公的“仁义”之举，《公羊传》所持的态度与《左传》不同。它高度赞扬了宋襄公

宁愿败军亡国而不愿失去“仁义”大礼的“君子”器度：

故君子大其不鼓不成列，临大事而不忘大礼。有君而无臣。以为虽文王之战，亦不过此也。

所谓“临大事而不忘大礼”，是说宋襄公面对生死存亡之大事，不从下属以智胜敌的策略，固守君子的“仁义”大礼。所谓“有君而无臣”，是说宋襄公有帝王之德，可惜没有相应的臣民理解他、信任他、支持和辅佐他，所以遭到了泓水之战的失败。《公羊传》甚至还赞誉宋襄公是周文王一样的贤君。

### (三)《谷梁传》对宋襄公“仁义”德性的全面驳难

首先，宋襄公为报私怨而举兵伐楚，此不仁之一。宋襄公之所以伐楚，其主要原因是为了雪复雩之耻。据《春秋经》说：僖公二十一年秋，“宋公、楚子、陈侯、蔡侯、郑伯、许男、曹伯会于雩。执宋公以伐宋。”雩是地名，在今河南睢县。所谓雩地之耻，就是宋襄公于雩地盟会时被楚子(成王)所拘。《谷梁传》认为，这是宋襄公咎由自取，不能责怪别人。因为宋襄公不自量力，想做霸主，乘齐桓公死丧时伐齐，拘执了滕宣公，又无端攻打曹国，还争着要主持雩地的盟会，企图做诸侯的盟主，“不顾其力之不足”，把实力强大的楚国的国君楚成王也召来会盟，结果激怒了楚成王，“楚成王怒而执之”。《谷梁传》评价宋襄公上述德行时，指出：

礼人而不答，则反其敬；爱人而不亲，则反其仁；治人而不治，则反其知。过而不改，又之，是谓之过。襄公之谓也。古者被甲婴胄，非以兴国也，则以征无道也，岂曰以报其耻哉！

就是说，如果以礼敬人而得不到应有的报答，就应当反省一下自己对人的敬是否得当；爱护他人却不能使之亲附，就应当反省一下自己的仁爱是否得当；治理他人而不能治理好，就要反省一下自己智慧、谋略是否有限。总之，有了过失就应当改正，若不改正而重犯，这才是真正的过失。宋襄公就是这样有过而不改的人。古时候的圣君明主，之所以披甲执锐、举兵用战，不是为了振兴自己的国家就是为了伸张正义而伐无道，而宋襄公伐楚战于泓水，则是借以报个人的私怨。作为一个国君，负有正天下、安天下的重大使命，“岂曰以报其耻哉！”宋襄公的不仁不义由此可见一斑。

其次，宋襄公的战法不合于“道”，此不仁之二。宋襄公不听子鱼建议，坚持“不鼓不成列”，《谷梁传》认为，这是违背战争规律的，是不合于“道”的行为。“道”就是正理，符合正理就是符合信义；宋襄公违背了“道”，因而也就背弃了信义。《谷梁传》如是说：

言之所以为言者，信也；言而无信，何以为言？信之所以为信者，道也；信而不道，何以为道[10]？道之贵者时，其行势也。

就是说，立言必须讲信义，无信义不足以立言；信义之所以称之为信义，就在于它符合“道”，不合“道”又怎么能称之为信义呢？战争中的“道”就在于抓住有利时机，顺其势而克敌制胜。也就是说，凡是能攻克敌人的一切战法，都符合“道”的准则，因而也都是信义之行；否则不管如何自称信义，都是“言而无信”或“信而无道”的。

再次，宋襄公“不教民战”而弃师败军，此不仁之三。《谷梁传》说：

兹父之不葬，何也？失民也。其失民何也？以其不教民战，则是弃其师也。为人君而弃其师，其民孰以为君哉！

据说宋襄公泓水之战败军伤身后，七个月便死掉了。可是《春秋经》没有关于宋襄公(即兹父——宋襄公之名)葬礼的事。为什么没有这一记事呢？《谷梁传》认为，那是因为宋襄公失去了民心。为什么会失去民心呢？就是他“不教民战”，只讲那种不合“道”、因而也是不符合信义的所谓“仁义”。“不教民战”，就是葬送军队，就是对军队、对国家、对人民的不负责任。作为一个国君，为了成就所谓的个人私德，图个“仁义”虚名，却葬送了他的军队，伤害了他的国家和人民的利益，这怎么能得到人民的拥护呢？那么，弃师、失民、害国的国君宋襄公，本属不仁、不义、不信之徒，又有何资格来谈论仁义之道呢？

《左传》、《公羊传》、《谷梁传》对宋襄公泓水之战的不同道德评判，反映了春秋中期武德冲突的现实和变革的必然趋势。在春秋中期以前的武德史上，的确很少见到对武德之“智”的肯定。楚庄王所讲的武德，也没有智的内容。《国语·周语》中在记载公元前575年晋国大败楚师于鄢陵(今河南鄢陵)的战争时，借单襄公之口所讲述的武德主要是“仁”、“礼”、“勇”三个方面：

夫仁、礼、勇，皆民之为也。以义死用谓之勇，奉义顺则谓之礼，畜义丰功谓之仁。奸仁为佻，奸礼为羞，奸勇为贼。夫战，尽敌为上；守，和同顺义为上。

所谓“仁、礼、勇，皆民之为也”，是说仁、礼、勇三种德行本来就是人民群众已公认的行为美德。

但是，《左传》、《谷梁传》对宋襄公“仁义”战法的批判，则包含着对“智”德的肯定。《谷梁传·隐公二年》明确地将“智”视为一种美德，指出：“知者虑，义者行，仁者守”，把“智”放在知、义、仁“三德”之首。

到了春秋后期的孔子、孙子时代，“智”便成为了军事家、思想家普遍认同的重要武德准则，并取代了礼的地位。《司马法》在总结古代武德实践经验时，虽然将“智”列入了以礼、仁、信、义、勇、智为纲的武德体系中，但仍保留着以“礼”为德之首的传统，并且将“智”列为

其它五德之下。但在孔子的智、仁、勇[11]，孙子的智、信、仁、勇、严[12]的道德体系中，都放弃了对“礼”的崇尚，并且都将“智”列为武德之首。这说明春秋中期，在伦理观念上，正是处在对“礼”的否定和对“智”的肯定发展过程中。在这个过程中，围绕着肯定与否定两种趋向，必然会发生伦理观念的冲突。于是，出现对宋襄公泓水战法的肯定与否定的评判是必然的。宋襄公的“蠢猪式的仁义道德”[13]并不只是他个人的罪过，而是时代的产物，是当时武德文化背景中的一种守旧、僵化思潮的反映。

### 三、“向戌弭兵”的是非之争

《左传》中记述了一段对向戌发动“弭兵之会”的争论情况。所谓“弭兵之会”，就是谈判修和、停止战争的盟会。

向戌是春秋时宋国大夫，贵族出身，任左师，公元前546年，他约合晋卿赵文子、楚令尹子木等在宋结盟，发起了历史上著名的“弭兵之会”，又称“向戌弭兵”。此次弭兵大会共邀了十余国参加，并约定，除齐、秦大国外，其余各国均需准备双份礼品，分别贡于晋、楚主盟国。从此，小国的贡纳负担增加达一倍之多。

围绕着对“弭兵”的肯定与否定，在“弭兵之会”的前前后后发生了一系列争论。首先是向戌力主弭兵。《左传》说他是“欲弭诸侯之兵以为名”，此说把“弭兵之会”仅仅看成是向戌个人为博得美名而为之的偶然事件，这是有失偏颇的。其实“弭兵”也是一种社会思潮，是鉴于对战争灾难所持的一种忧患意识，有其历史的必然性。而向戌只不过是迎合了这一思潮而已。

其次，向戌弭兵得到了晋、楚、齐、秦等国的支持。晋国虽然是当时的霸主之一，但是，当向戌提出发起“弭兵之会”时，晋国还是同意了向戌的主张。晋国的大臣们在讨论向戌的提议时，最有代表性的是韩宣子的意见，他说：

兵，民之残也，财用之蠹，小国之大菑也。将或弭之，虽曰不可，必将许之。弗许，楚将许之，以召诸侯，则我失为盟主矣。

韩宣子的分析讲出了一个道理：即明知弭兵不可能而又不得不同意向戌的主张，这说明弭兵思潮有其深刻的社会根源，即使象晋这样的强国，如若不同意弭兵，也会失信于各国诸侯，保不住霸主地位。同样，楚、齐、秦等大国也出于同样考虑，同意了弭兵会盟。本来齐国对会盟颇为为难之处，但是正如大夫陈文子所分析的那样：晋、楚两国已经同意了，我们怎么能落后呢？再说人家提出的是要止息给人民带来灾难的战争，我们若不同意，那就难免要违于本国民心。这样一来，也就得不到本国人民的信任和支持了。所以，齐国还是违心地顺应了这一潮流。晋、楚、齐、秦等大国既然已同意弭兵，那些小国自然都不好反对，于是便有了历史上的“弭兵之会”。

再次，向戌弭兵受到子罕的批评。“弭兵之会”结束后，向戌认为自己有功，便向宋平公请

赏。宋平公就封给他六十个邑。向戌就把宋平公所赐的谕旨送给宋国元老重臣司城子罕看，子罕当面批评向戌说：

凡诸侯小国，晋、楚所以兵威之。畏而后上下慈和，慈和而后能安靖起国家，以事大国，所以存也。无威则骄，骄则乱生，乱生必灭，所以亡也。天生五材，民并用之，废一不可，谁能去兵？兵之设久矣，所以威不轨而昭文德也。圣人以兴，乱人以废，废兴存亡昏明之术，皆兵之由也。而子求去之，不亦诬乎？以诬道蔽诸侯，罪莫大焉。纵无大讨，而又求赏，无厌之甚也！

子罕对“向戌弭兵”的批评主要有三：第一，认为弭兵不利于小国。因为无兵威小国必骄纵，一骄纵必生祸乱，祸乱生则必然自取灭亡。所以，初看起来弭兵对小国有利，其实是害了这些国家。子罕的逻辑固然有些霸权主义的味道，但是却包含着一定的历史辩证法思想，是当时大小、强弱国家相互依存关系的现实反映。第二，认为弭兵不合天意。子罕说，天生金、木、水、火、土，就是让人们用的，废掉哪一个都不符合天意。所以兵革不可废，而且谁也废除不了。子罕用天意来批驳向戌弭兵，其逻辑是荒谬的。但是在崇尚天命的历史条件下，子罕的驳难也不失为一种机智之辩。第三，认为弭兵不符合圣人之道。子罕把“兵”的价值归结两个方面：即“威不轨”与“昭文德”，这两个方面是相辅相成的。所以“圣人以兴，乱人以废”，只有强兵备战才符合圣人之道。

由于以上三条理由，子罕痛斥向戌发起的“弭兵之会”是一个大骗局，是一种最大的犯罪。在子罕看来，罪魁祸首向戌应该得到的是惩罚，可是他却厚颜无耻地向宋平公求赏，于是盛怒之下，斥责向戌“无厌之甚也！”即贪得无厌达到了无耻之极的地步。

“向戌弭兵”之争，反映了春秋中期尚武与废武两种观念的冲突。从历史发展的规律来看，一方面，弭兵废武是对穷兵黩武现象或战争负面效应的批判。这种批判虽然不符合历史发展的潮流，是软弱无力的；但是从军事伦理意义上说，它却包含着稚朴的军事人道主义的积极成分。另一方面，对“向戌弭兵”行为的批判，反映了历史发展的必然性要求。事实上，到了春秋末期，几乎所有思想家无不承认兵不可弭、武不可废的现实。孔子尚“足兵”，孙子尚“全胜”，老子虽然诅咒兵革，但也无可奈何，只好顺其必然提出了“哀兵必胜”的主张。可见，“向戌弭兵”之争实际上是对军人价值再认识的一场大辩论。从《左传》的思想倾向来看，显然是褒子罕而贬向戌、尚武备而贱弭兵的。

#### 四、战道观的冲突与嬗变

春秋中期是战道观由“主神型”向“主民型”嬗变的重要历史时期。在其嬗变过程中，“主神型”与“主民型”两种战道观经过共主兼容的温和撞击之后，传统的“主神型”战道观最终被“主民型”战道观取而代之。

所谓“主神型”战道观，就是主张战争的胜负取决于神的意旨。因此，每当决定是否能举兵用战时首先要问鬼神，要“取信于神”。所谓“主民型”战道观，就是主张战争的胜利取决于民

心。因此，提出了“取信于民”而后用战的原则。与“主民型”战道观相联系的是对“德”与“和”的崇尚。“取信于民”是武德的重要内涵，它要求爱民、顺民、利民、安民、保民等。所谓“有德不可敌”[14]主要指爱民之“德”，其它德目都是从爱民之“德”引申出来的。“取信于民”又是“和众”、“和国”的手段，“师克在和，不在众”[15]的战道观同样提出了“取信于民”的要求。“主神型”与“主民型”两种战道观的撞击及其由前者向后者的嬗变情形，集中反映在《左传》所记述的曹刿论战和楚武王伐随的战例中。

曹刿论战记叙的是鲁庄公十年(公元前684年)鲁国军队与齐国军队大战长勺的前后经过，重点描述了曹刿与鲁庄公关于战道问题的讨论情形。庄公十年春，齐军伐鲁，战于长勺(今山东莱芜县)，鲁军在曹刿的指挥下，一举击溃齐军，创造了历史上著名的以弱胜强的战争奇观。在战争准备阶段，曹刿的“主民型”战道观与鲁庄公“主神型”战道观发生了碰撞。当曹刿问鲁庄公“何以战”时，鲁庄公讲了两个前提条件：一是衣食享受不专私，“必以分人”；二是按照传统习俗求助于神明，“必以信”。这两个条件都被曹刿一一否定了。曹刿认为，第一条只是行小恩小惠于左右，不能恩泽于广大人民群众，人民是不会支持战争的(即“小惠未遍，民弗从也”)。第二条虔诚祭神，以求神佑，不过是一种小小的信诚，既不可能经常普遍做到，也不可能有神明赐福(即“小信未孚，神弗福也”)。可是，当鲁庄公讲到以忠诚之心尽心尽力查明和消解民间怨情(即“小大之狱，虽不能察，必以情”)时，曹刿对此给予了高度的评价：“忠之属也，可以一战。”[16]可见，在曹刿看来，取信于神是不符合战道的，只有忠诚于人民，取信于人民，得到人民的支持和拥护，才符合举兵用战之道。这是军事民本主义在战道观上的反映。

在战道观由“主神型”向“主民型”嬗变的过渡时期，还出现了一种神、民共主兼容的现象。即同一行为主体的战道观存在着既“主神”又“主民”两种价值观念共存相安的融合倾向。鲁庄公的战道观实质上就是属于这种类型。这一现象还可见于《左传·桓公六年》所记述的楚武王伐随的战例中。

楚武王伐随之战发生在公元前706年，比齐鲁长勺之战早22年。楚武王举兵侵伐随国，在讲和过程中，随国少师和贤臣季梁在关于是否出击楚兵问题上发生了一场争论：少师主张击楚军，随侯准备采纳少师的建议，季梁却认为上天正在庇护着楚国(即“天方授楚”)，不能追击。

在论战过程中，季梁提出了神、民共主兼容的战道原则：

所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。

季梁虽然主张既要“忠于民”而又要“信于神”，两个方面缺一不可；但同时他又认为：

夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。

可见，季梁的战道观是神、民共主而又以“主民”为先的，其核心是修政爱民，以实现“民和而年丰”的国政目标为最高战道标准。

季梁的战道说说服了随侯，随侯放弃了击楚的念头，转而走“修政而亲兄弟之国”的备战之道，有效地遏制了楚军的攻伐，达到了“不战而屈人之兵”的目的。本篇以“随侯惧而修政，楚不敢伐”之句，结束了季梁与随侯的战道之辨，客观上对“主民型”战道观作了肯定性的历史定位。

比较季梁与曹刿的战道观可以看出，前者代表着由“主神型”向“主民型”嬗变的价值取向，后者则是实现了这一嬗变的“主民型”战道观的代表。战道观的嬗变表明了春秋中期天授兵权观念已趋向于弱化，军事民本主义思潮则由此兴起，并逐渐走向成熟。

注释：

[1] 《庄子·天下》。

[2] 《孟子·滕文公下》。

[3] 《史记，太史公自序》。

[4] 见冯天瑜：《中华元典精神》第83页，上海人民出版社1994年版

[5] 《史记·楚世家》。

[6][7] 见《左传纪事本末·晋楚争伯》。

[8] 京观，又简称“京”，就是埋葬敌人尸体后堆成的大土堆，古代以此用来炫耀武功的胜利。

[9] 司马：官名，一说指大司马公孙固，一说是子鱼。

[10] “道”，疑为“信”之误。据柯劭忞注本，依文意当作“信”。

[11] 见《论语·子罕》。

[12] 见《孙子兵法·计篇》

[13] 这是毛泽东对宋襄公“仁义”式战法的评价，原文是：“我们不是宋襄公，不要那蠢猪式的仁义道德。”见《论持久战》，《毛泽东选集》(第二版)第2卷，第492页。

[14] 《军志》语，见《左传·僖公二十八年》。

[15] 《左传·桓公十一年》。

[16] 《左传·庄公十年》。

(原载《军事历史研究》1998年第2期)

(作者简介：王联斌，南京政治学院上海分院教授，博士生导师。)

/