

《六韜》學派傾向與思想體系新詮

——基於出土本與傳世本的綜合研究^{*}

張 帆^{**}

摘 要

《六韜》作為先秦時期重要的兵學文獻，體量龐大，內容豐富。其思想傾向和學派歸屬歷來爭論不斷，代表有兵家說、儒家說、黃老說等。通過對《六韜》相關傳世和出土文本的全面梳理，可以發現《六韜》與馬王堆帛書有較強的關聯，內部具有一貫性、諧和性，但又與馬王堆帛書反映的黃老思想有所差別。《六韜》的思想體系並不囿於傳統學派框架內的某一家、某一派，而是突出地貫通了子學議題與兵學議題，黃老思想與兵學理論互為體用，在體裁形式和兵學理論上均有創造性的發揮，是過去思想史研究常忽視的重要資料。

關鍵詞：六韜、銀雀山漢簡、敦煌寫卷、馬王堆帛書

2023 年 2 月 28 日收稿，2023 年 10 月 23 日通過刊登，2023 年 10 月 28 日最終修訂完成。

^{*} 承蒙《漢學研究》審查委員細緻評閱並提供修訂建議，拙文得以修改完善，謹致謝忱。

^{**} 作者係重慶大學人文社會科學高等研究院講師。

一、前言

蘇軾詩云：「不學孫吳與六韜，敢將驚馬並英豪。」先秦時期是兵學思想的濫觴期，這一時期出現了數部高水準的兵學著作，成為後世兵家取法借鑑的源泉，《六韜》就是其中一個代表。李零曾指出，《六韜》與《孫子》、《司馬法》各代表了先秦兵書的三種不同類型。¹黃樸民認為《六韜》是先秦兵學理論的集大成之作，「集中體現了戰國後期學術思潮融會貫通趨勢在當時的兵書撰著上所打下的深刻烙印。」²

然而宋代以後，學者多以懷疑的目光審視此書，真偽問題的討論久辯不決，《六韜》始終籠罩在「偽書」的陰影下。直到二十世紀眾多出土材料現世，「偽書說」才逐漸沉寂，《六韜》研究得以進入新階段。《六韜》現已發現了銀雀山漢簡、定州漢簡、敦煌寫卷、西夏譯本數個相關的出土本，³近年來對銀雀山漢簡、定州漢簡的重新整理，又為《六韜》研究注入了新的活力。

《武經七書匯解》對《六韜》的評價是「規模闊大，本末兼該」。⁴由現存本及漢簡、敦煌寫卷等相關出土本來看，《六韜》的內容確實非常龐雜，涉及話題相當豐富，既有「道」，又有「術」，兼顧思想與實用。也正因為其內容的豐富性，學界對於《六韜》的學派屬性、文本性質產生了

1 李零，《兵以詐立：我讀《孫子》（增訂典藏本）》（北京：中華書局，2012），頁 11。

2 黃樸民，〈怎樣讀「武經七書」〉，《中華讀書報》2016.7.13，8 版。

3 銀雀山漢簡本 1972 年出土於山東省臨沂銀雀山漢墓，墓葬年代約在漢武帝元光元年（BC134）至元狩五年（BC118）之間。定州八角廊漢簡 1973 年出土於河北省定縣八角廊 40 號漢墓，墓主為中山懷王劉修，死於西元前 55 年。銀雀山漢簡和定州漢簡並不與《六韜》完全一致，嚴格來講只能稱作《六韜》的相關本，而非古本《六韜》。敦煌寫卷是指現藏於法國國家圖書館的《六韜》唐代寫本，編號為 P.3454，內容不出〈文韜〉，大部分內容今本《六韜》已刪去。西夏譯本是指內蒙古額濟納旗黑水城發現的西夏文刻本《六韜》，現藏於俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所，亦與今本有別。參見聶鴻音，〈《六韜》的西夏文譯本〉，《傳統文化與現代化》1996.5(1996.10): 57-60。

4 清·朱墉纂集，清·國英刊，〈序〉，《重刊武經七書匯解》（《中國兵書集成》第 42-43 冊，北京：解放軍出版社；瀋陽：遼瀋書社，1992），頁 5。

相異的認識，或歸為儒家，或歸為道家，或歸為兵家，眾說紛紜。《六韜》思想呈現何種傾向，是否屬於某個學派？這不僅是《六韜》研究中的關鍵問題，對於兵學史、哲學史研究來說都有重要意義。借助於近幾十年出土材料研究的推進，在全面梳理《六韜》各個文本的基礎上，我們有必要重新評判《六韜》在先秦兵書中的位置，進一步討論其學說傾向和思想價值。

二、《六韜》所屬學派判定諸說平議

傳統觀念下，《六韜》通常被視作「兵書」。《漢書》〈藝文志〉雖然未錄《六韜》之名，但是「兵書」下重出《太公》。也就是說，在漢人看來，起碼太公書有一部分是被視作「兵書」的。目前大多數論文和著作，都直接將《六韜》歸入「兵家」，與《孫》、《吳》等並列。

不過，《六韜》中雖然有大量論兵的內容，有與《孫子兵法》、《吳子》、《尉繚子》等相近的主題，但是今所傳《六韜》是刪節本，從銀雀山漢簡、定州漢簡、敦煌寫卷等出土材料可以看到，原書還有著體量龐大的非「論兵」類內容。〈漢志〉將太公書總體歸入「道家」類下，就是注意到其內容並非皆是論兵。因此，學者對《六韜》的學派歸屬也提出了不同看法：有儒家說，如陳青榮、楊朝明等先生認為《六韜》是〈漢志〉儒家類下的《周史六弢》，因記載周初文武功業而被歸為儒家；⁵有黃老說，周鳳五言：「《六韜》書中有濃厚的黃老之學的成分，除了兵法之外，可以說基本上是一本闡述黃老之學的著作」，⁶邵鴻也說《六韜》不可能是儒家作品，應是「以黃老為主旨的兵家著作」；⁷有雜家說，代表如張烈提出：「《六韜》一書是雜家作品而非儒家作品」，與道家、儒家、法家、縱橫家思想都有聯繫。⁸近年來，李桂生綜合了眾說，認為《六韜》是戰國

5 陳青榮，〈《六韜》書名辨析〉，《齊魯學刊》1998.3(1998.5): 19-26；楊朝明，〈關於《六韜》成書的文獻學考察〉，《中國文化研究》2002.1(2002.2): 58-65。

6 周鳳五，「六韜研究」（臺北：臺灣大學中國文學系博士學位論文，1978），頁316。

7 邵鴻，〈《六韜》二題〉，《求是學刊》1998.3(1998.5): 88-90。

8 張烈，〈《六韜》的成書及其內容〉，《歷史研究》1981.3(1981.6): 125-126。

晚期的兵家著作，又「以道家為軀幹，以儒、法、陰陽五行、名、墨為羽翼」。⁹王震一方面同意張烈的雜家說，另一方面又認為「《六韜》是一部以黃老為主旨的兵家著作」。¹⁰

可以看出，關於《六韜》的學派歸屬，學者或有別解，或擬合諸說，有必要作一辨析。首先，《六韜》是否可以被稱為「兵家」之作，或者說是否屬於先秦「兵家」這個學派呢？對此，我們持謹慎態度。如果將「家」的概念還原至先秦兩漢的思想背景下，李銳已經指出早期文獻中的「家」既涉及思想淵源的層面，又涉及師承關係的層面，前者是學說，後者是學派。¹¹就學派性質的「家」而言，李訓詳早年做過討論，認為先秦確有「兵家」學派，但其將史書中記載的有領兵之事的趙括、廉頗等將領，以及論說僅是部分涉及兵學的鬼谷子等皆歸入兵家，明顯過寬。¹²實際上，目前先秦史料反映不出相關人物間有足夠的師承關係。《孫》、《吳》、《六韜》等雖皆是論兵之書，但是地域各有不同，體現著齊、魏乃至楚國等不同地區的文化風貌。除了孫武與孫臏可能存在遠久的血親外，大多數作者並不具備像儒家、墨家那樣明顯的師生傳承關係。¹³而作為學說的「兵家」也有特殊性，與儒、墨、道家存在獨有且一貫的思想主旨的模式不同，

9 李桂生，《諸子文化與先秦兵家》（長沙：嶽麓書社，2009），頁 249-252。

10 王震，〈《六韜》成書及其版本匯考〉，《文史哲》2022.2(2022.3): 118。

11 參見李銳，〈出土文獻與學派問題〉，《人物、文本、年代：出土文獻與先秦古書年代學探索》（北京：中國人民大學出版社，2017），頁 128。

12 李訓詳說見氏著，《先秦兵家研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1991），頁 21-29。

13 李桂生認為「兵家」是先秦諸子之一家，「從師承關係及思想體系的一致性來說，孫臏是孫武的後人，〈齊孫子兵法〉與〈吳孫子兵法〉在思想上有承繼關係……它是一個實用性很強的學派，拜師學兵的人自然不在少數，文獻中也有師承的記載，比如孫臏與龐涓就學兵於鬼谷子。」參見李桂生，《諸子文化與先秦兵家》，頁 270-283。但需要注意的是，《史記》雖載孫臏是孫武後人，但其間有「百餘歲」，孫臏之師也並不清楚。另外目前所見《孫子》、《吳子》、《六韜》兵書雖有相近文字和相通之處，但由於多數兵書出於匯纂，其思想的序列性也是不明顯的。將「兵家」作為與儒、墨並列的學派，會喪失「兵家」文獻中《荀子》、《墨子》兵學論述的位置，又與〈漢志〉的體例相違背，不宜取。

作為學說的「兵家」主旨較為寬泛，並不集中。《孫子》〈計〉已有「兵家」之稱，其言「攻其無備，出其不意，此兵家之勝，不可先傳也。」似乎用兵之人都能叫「兵家」。《淮南子》〈兵略訓〉：「兵家或言曰：『少可以耦眾。』」「兵家」也是用兵、討論兵的人，除了皆「言兵」之外，看不出有共同的核心主旨。並且，《漢書》〈藝文志〉雖有「兵書」和依託於「兵書」的「兵家」類目，但「兵書」並未形成如同「六藝」一般的邊界。「兵書」下既有孫、吳，又有荀、墨。荀子、墨子學派分明，是儒、墨的代表領袖，然《荀子》有〈議兵〉，《墨子》有〈備城門〉等篇，因言兵而以「重出」體例被歸入兵書下。先秦時期的兵書與子書並不是完全相斥的界定範圍，李零就說過：「當時，中國的兵書是受子書影響，子書當中也往往包含兵書。」¹⁴ 也就是說，作為學說的「兵書」只是以「兵」為主題創作和匯纂的文獻，在這個層面上，《孫子》、《太公》等可以歸入「兵書」，《墨子》、《荀子》的部分篇目當然也可歸入「兵書」。「兵家」以「兵書」為依託，一不具備明顯的師承關係，二與其他學派、諸子間不存在嚴格的邊界，更有重合情況。因此，將《六韜》歸入兵家，將《六韜》視作單純的兵書，不僅具有相當大的模糊性，也是對《六韜》中豐富的「非兵學」內容的忽視。

那麼，《六韜》是否是儒家或者道家、雜家之作呢？學者或以《漢志》中「儒家」下的《周史六弢》即為《六韜》，並據此認為《六韜》與儒家有關。此說源出顏師古，然清代學者沈濤已經指出《周史六弢》之「六」為「大」字之誤，《莊子》〈則陽〉有「仲尼問於大史大弢」之事，¹⁵ 姚振宗、余嘉錫等皆從之。¹⁶ 就思想主張來看，《六韜》確實提及禮、仁等元素，不過需要注意的是，《孫子兵法》、《孫臏兵法》亦言「仁」、「忠」，這些少量詞句並不能代表《孫子》、《六韜》的一貫主旨。過去學者將《六韜》與《周

14 李零，《簡帛古書與學術源流》（北京：三聯書店，2008），頁404。

15 清·沈濤，《銅熨斗齋隨筆》，收入中華書局古籍編輯部編，《清人考訂筆記（七種）》（北京：中華書局，2004），卷4，頁700-701。

16 清·姚振宗，《隋書經籍志考證》，收入王承略、劉心明主編，《二十五史藝文經籍志考補萃編》第15卷（北京：清華大學出版社，2014），頁1314；余嘉錫，《四庫提要辨證》（北京：中華書局，2007），頁590。

史大弢》建立關聯，可能也是受到《六韜》託名太公的影響，在反思古書的思潮下，希冀借此推翻「偽書說」，將《六韜》的成書年代推至周初。《六韜》現存諸本中雖有不少周初之事的記載，但《六韜》所能補充的歷史訊息，如武王伐紂所遇災祥、丁侯畫策等記載，多為傳說和富有神怪色彩的故事，明顯更接近戰國時期流行的構擬。梳理《六韜》諸本與相關佚文，無論是語言還是歷史事件，《六韜》能反映的西周初年的「史實之素地」是很少的。

對於〈漢志〉的「雜家」類目，歷來有許多學者都表示過懷疑，認為其不可成立。¹⁷〈漢志〉承自《七略》，是依書定類，雜家比兵家更不具備邊界和學派性。將《六韜》歸入雜家，某種程度上說是對《六韜》中議題豐富性的妥協，是由於無法判斷其明確的思想傾向而不得已為之的做法。至於學者提出的「《六韜》乃先秦兵家博采諸子思想而成」的觀點，亦不宜取。以《六韜》博采諸子，則《六韜》成書必在諸子之後，這明顯與《六韜》成書時間不符。《六韜》與他書重見的內容，有很大部分是源出《六韜》而被其他文獻採納。另外，說《六韜》博采諸子，似乎也貶低了《六韜》的思想價值，忽略了《六韜》思想的獨創性。

至於周鳳五等提出的，《六韜》是一部黃老之學的著作，已經注意到《六韜》「兵書」以外的思想傾向。但是由於今本《六韜》的「刪節本」性質，以及出土材料整理的不充分，此說尚未被完全接受。更重要的是，目前學界對於「黃老」的內涵和界定，還存有爭議。黃老思想在早期思想史中占有重要地位，馬王堆帛書公布後一度出現研究熱潮。但數十年過去，是否有黃老道家、黃老學派，¹⁸黃老之學與其他學說有何關係與區別，黃

17 如馮友蘭就說雜家「沒有一個自己的中心思想」，劉家和認為「雜家之設，理由更不充分……〈漢志〉設雜家，本以劉氏所校中秘書內有此一堆文獻，一時無法分類，姑且為之」。參見馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：北京人民出版社，1998），頁 799；劉家和，〈關於子學研究的幾點思考〉，《史學月刊》2014.10(2014.10): 5-9。

18 持否定意見的如李銳，其說見〈道家與黃老〉，《戰國秦漢時期的學派問題研究》（北京：北京師範大學出版社，2011），頁 149-165；持肯定意見的如曹峰，其說見〈黃老道家研究的幾個基本問題〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2021.5(2021.9): 28-37。

老是否是「兼納百家」而成，對這些問題的認識依然存在晦暗不明之處，目前尚無法給出一個完全肯定的答案。而所謂的「黃老」在《六韜》中，究竟是片言隻語的閃現還是一貫之道？《六韜》是否兼容了儒家等學派的主張？《六韜》的思想體系中學理與兵法間的關係又是如何？這都需要我們立足文本，繼續探究。

三、《六韜》的思想傾向——來自馬王堆帛書的參照

要為《六韜》的學派歸屬和思想傾向定性，首先要對《六韜》的內容作通盤梳理，把握全書的核心觀點。諸子思想本就有相通相合之處，皆是救世之處方，圍繞「治道」展開。就《六韜》一書來看，其內容非常龐雜，思想體系具有極強的融通性。前賢的討論一些已經涉及《六韜》與帛書的關係，但是既往研究尚且存有兩個較大的缺憾：一是使用材料上，多以傳世本《六韜》的內容為主，而由於傳世武經七書本的後出和刪改性質，結論可信度不免存疑；二是在與黃老對比時，多談同，少言異，實際上《六韜》與帛書等黃老文獻間並不是簡單地互見，其闡發有著不同的面向。這兩個缺憾使得《六韜》和黃老之間的相關性顯得「似存若亡」，並未能清晰地呈現出來，目前學界亦有不信者。

有鑑於此，本文將綜合《六韜》傳世與出土本的內容，尤其關注版本系統更古的出土資料，以此與馬王堆帛書中的思想觀念進行對比，既討論關聯，也分析差異。通過帛書提供的參照，一方面能為《六韜》的思想傾向判定提供佐證，另一方面也可映射出《六韜》思想體系的特殊之處。

（一）《六韜》非儒家、墨家再辯

過去學者或以《六韜》中有仁義愛民之說，來判定《六韜》近於儒家。雖然今傳世本《六韜》中確有「仁之所在，天下歸之」（〈文師〉）、「仁蓋天下」（〈順啟〉）、「合於仁義」（〈趨舍〉）這樣的文句，涉及到「禮」、「義」等概念元素，也提出了「愛民」的主張，但需注意的是，這些內容在《六韜》全書中所占比重並不高，不能視之為根源性的主旨。據筆者統計，今本《六韜》共 60 篇，輯佚文本能成篇的約 39 篇，「仁」僅出現於

14 篇中，且均不是作為核心概念出現。如〈六守〉篇中，「仁」與「義」、「忠」、「信」、「勇」、「謀」並舉；〈順啟〉篇中，「仁」與「大」、「信」、「恩」、「權」並列，很難說這就是儒家的思想主張。大多數語境下，「仁」只是作為一種成辭，甚至〈論將〉篇中，「仁」還是作為人性的缺陷來描述的，其言「仁而不忍人者，可勞也」，可以利用對方的「仁」來實行詭道，這與儒家的思想傾向無疑是相反的。

另外，「民本」、「愛民」、「仁義」等觀點，也非儒家獨有。馬王堆帛書〈經·順道〉描述大庭氏說其「晁濕恭儉，卑約主柔，常後而不失〈先〉。體正信以仁，慈惠以愛人。」¹⁹ 就是說要慈愛百姓。〈經·立命〉篇也說「吾畏天，愛地，親民……吾愛民而民不亡。」²⁰ 不僅愛民之說不是儒家獨有，仁、禮、義等元素也在道家黃老等非儒家的思想體系中有所呈現。《文子》〈道德〉講「故德者民之所貴也，仁者民之所懷也，義者民之所畏也，禮者民之所敬也，此四者，文之順也，聖人之所以禦萬物也」，²¹ 將「德」、「仁」、「義」、「禮」作為治國之「四經」。陳麗桂指出「不論《管子》四篇還是黃老帛書，在『因道全法』之餘，都不忘給禮義留下一席之地，賦予相當的功能肯定。」²² 則不能由《六韜》中有「仁」、「禮」、「義」等概念，就將其判定為儒家。

《六韜》對禮義的態度是其不屬儒家最明顯的證據。《六韜》敦煌寫卷〈禮義〉篇有：

19 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》（北京：中華書局，2014），頁 170。本文引用帛書均取寬式釋文，下同不另註。〈經〉，《集成》原作〈十六經〉。學界對此書的命名始終有爭議，過去多稱「十大經」，張政娘將「大」改釋為「六」，裘錫圭、《集成》從之。但此篇篇數既不是十也不是十六。李學勤指出「十大」是末篇篇題，「經」是總篇題，今從其說。參見李學勤，〈論〈經法·大分〉及〈經·十大〉標題〉，《簡帛佚籍與學術史》（南昌：江西教育出版社，2001），頁 287-296。

20 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 151。

21 定州漢簡本《文子》尚有殘句。參見河北省文物研究所定州漢簡整理小組，〈定州西漢中山懷王墓竹簡《文子》釋文〉，《文物》1995.12(1995.12): 27-34。

22 陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997），頁 53。

文王問太公曰：「以禮義為國，而不能大利其民，何也？」

太公曰：「禮者，明長幼，別貴賤，所以象德。義者，所以輔正治也。故皆未足以大利人也。」

文王曰：「為國而不用禮義，可乎？」

太公曰：「不可。失〈夫〉禮義者，治國之粉澤也。雖然非所以定天下，而強國富人也。君無以〔無以〕別賢能，故以禮義明之。」

此篇數句見於定州漢簡，成書較早。此篇借太公之語說明了「禮義」的作用是規範社會秩序和區別賢能，是治道的輔助，不可不用。但是根本上禮義是「治國之粉澤」，是美飾之物，不是定天下、大利民的根本所在。而「禮義」是儒家核心思想之一，儒者對此有豐富的延展和論述，不僅持肯定態度，而且視之為治國的準繩。如《論語》〈子路〉：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」《荀子》〈大略〉更說：「禮者、政之挽也；為政不以禮，政不行矣」，又說「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。」將禮比喻為「挽」、「權衡」、「繩墨」，是國家發展的法式。由「粉澤」和「繩墨」兩種不同的比喻就可以看出，《六韜》對「禮義」的態度和儒家截然不同。因此，《六韜》不應被判定為儒家，只能說涉及或者融合了一些教民的思想元素而已。

至於判定其融合墨家「恭儉」等元素的意見，與儒家說相類，似有「一葉障目」之嫌。節儉不是《六韜》的核心主旨，且在黃老文獻及《韓非子》、《呂氏春秋》等書中均有見。這些子書或許受到了愛民、節儉等思潮的影響，在編纂中留有痕跡，然不可以此作為思想傾向或者學派判定的根本依據。

（二）兵學統攝下的黃老——《六韜》的一貫之道

前賢多已注意到，《六韜》中有引用黃帝、《老子》的情況，但對於「引用」的性質有不同判斷。判定《六韜》屬雜家或者博采諸子的學者，主要是認為《六韜》中道家或黃老只是思想來源之一，書中亦有取法於儒

家等其他學說的證據。但綜合傳世本和出土本的材料可以看出，《六韜》的編纂者有一貫的思想主旨，思想洪流中有始終堅持的原則，並不是簡單地雜采眾說。

首先，《六韜》大量引用、化用黃帝語和《老子》文句。今本《六韜》〈兵道〉篇言「凡兵之道，莫過乎一。一者，能獨往獨來。黃帝曰：『一者，階於道，幾於神。』用之在於機，顯之在於勢，成之在於君。」《六韜》引黃帝書，將「一」視為達到「道」與「神」的方法，並與「兵之道」相匹配，兵法與道法得以統合。而以馬王堆帛書為代表的黃老文獻中就有不少對「一」的闡發，如：

〈經·成法〉：「一者，道其本也……一之解，察於天地。一之理，施於四海……緝〈總〉凡守一，與天地同極，乃可以知天地之禍福。」²³

〈經·道原〉：「恒先之初，迥同大（太）虛。虛同為一，恒一而止……一者，其號也；虛，其舍也；無為，其素也；和，其用也。」²⁴

黃老思想將「一」視為必須持守的準則，並且是「道之本」。王中江指出〈成法〉等篇的「一」是「法」，具體是指「法」的制度，並認為「這是黃老學發展老子的『一』的最突出的也是最重要的地方。」²⁵今本《六韜》〈兵道〉篇強調托以黃帝的「一」之道，與帛書代表的黃老文獻有相通相合之處。

相比於資料缺乏的黃帝書，《六韜》中化用《老子》可以找到更直接且更多的例證。如〈兵道〉篇言：「故聖王號兵為兇器，不得已而用之」，化用《老子》今本 31 章的「兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之」；〈文啟〉篇「夫天地不自明，故能長生；聖人不自明，故能名彰」，²⁶

23 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 165。

24 同上註，頁 189。

25 王中江，〈早期道家「一」的思想的展開及其形態〉，《哲學研究》2017.7(2017.7): 51-63，又收入氏著，《根源、制度和秩序：從老子到黃老》（北京：中國人民大學出版社，2018），頁 101-140。

26 銀雀山漢簡此句文字稍異，文義一致。

化用《老子》「天地所以能長生者，以其不自生，故能長生」和「不自見故明，不自是故彰」之語；〈三疑〉篇「夫攻強，必養之使強，益之使張。太強必折，太張必缺」，與《老子》的「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之」相近；〈守國〉篇「故天下治，仁聖藏；天下亂，仁聖昌」，近於《老子》今本 18 章的「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」。《六韜》中對國家制度的構想也與《老子》相類，如〈文啟〉篇「萬國不通，各樂其所，人愛其上，命之曰大定」，²⁷ 近於《老子》今本 81 章的「鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來」。上述〈文啟〉、〈三疑〉、〈守國〉諸篇內容見於銀雀山漢簡，內容產生較早，材料可信。可以看出，《六韜》中大量內容源出《老子》，或者與《老子》思想吻合，且前後呼應，具有一貫性。

其二，《六韜》吸納黃老思想，並在此基礎上構建起以「虛靜」為本的治國強兵理論。司馬談〈論六家要旨〉：「（道家）以虛無為本，以因循為用」。黃老思想以虛靜為中心，這個原則既應用於修身，也應用於治國。馬王堆帛書有：

〈經法·名理〉：「故唯執道者能虛靜公正，乃見【□】□，乃得名理之誠。」²⁸

〈經·正亂〉：「上人正之，下人靜之。正以待天，靜以須人。」²⁹

〈經·道原〉：「上虛下靜而道得其正。」³⁰

上述均強調以虛靜為法則。而《六韜》也是一貫秉持虛靜理念的，如〈主位〉篇說「安徐而靜，柔節先定，善與而不爭。虛心平志，待物以正。」

27 銀雀山漢簡作「【□□】不通，各樂其所，民憂下止，名之曰大定。」今本「人愛其上」乃「民憂下止」之訛。參見銀雀山漢墓竹簡整理小組，《銀雀山漢墓竹簡（壹）》（北京：文物出版社，1985），頁 116。

28 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 147。

29 同上註，頁 159。

30 同上註，頁 189。

「安徐而靜，柔節先定」一句據周鳳五統計，見於《管子》〈九守〉、《鬼谷子》〈符言〉、《管子》〈勢〉和帛書〈順道〉、〈稱〉等多篇文獻。³¹此句《文子》〈道原〉作「柔弱以靜，安徐以定」，《淮南子》〈原道〉作「柔弱以靜，舒安以定」，亦是同源。《六韜》以此句立說，甚至與帛書有「重文」，足以說明思想上的相關性。除了〈主位〉篇，《六韜》中不少以虛靜為說的例證，如：

〈明傳〉：「柔而靜。」

〈主聽〉：「神明之德，正靜其極。」

〈文啟〉：「聖人務靜之，賢人務正之。愚人不能正，故與人爭。上勞則刑繁，刑繁則民憂，民憂則流亡。」

〈五音〉：「古者，三皇之世，虛無之情以制剛強。」

佚篇（見於《群書治要》引文、銀雀山漢簡）：「故明王之民，不知所好，不知所惡，不知所從，不知所去，使民各安其所生，而天下靜矣。」

《六韜》中以「虛靜」治國主要是減少繁政，與民休息，最終達到「天下靜」的效果，這與漢初黃老思想下的治國政策相吻合，與馬王堆帛書的「虛靜」觀非常相近。

其三，黃老學說以「人法天」為宗旨，《六韜》也構建了以「人道法天」為核心的兵學理論體系。帛書有：

〈經法·君正〉：「因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武；【文】武並行，則天下從矣。」³²

〈經法·論約〉：「四時 = 而定，不爽不忒，常有法式，【□□□】紀。」³³

31 周鳳五，〈敦煌唐寫本太公六韜殘卷研究〉，《幼獅學誌》1985.4(1985.12): 56-57。

32 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 132。

33 陳鼓應補為「天地之理也」。參見陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》（北京：中華書局，2016），頁 216。

一立一廢，一生一殺，四時代正，終而復始，【人】事之理也。」³⁴

《六韜》多見人道法天道的表述，與帛書的內容近似。如〈守國〉篇講完春夏秋冬四季更迭的「天道」後，就說「莫知所終，莫知所始，聖人配之，以為天地經紀」，認為聖人要與天道相配。〈發啟〉篇文王問謀商之事，太公回答：「王其修德，以下賢惠民，以觀天道。天道無殃，不可先倡；人道無災，不可先謀。必見天殃，又見人災，乃可以謀。」認為必須先有天道和人災的徵兆，才可與之相應發動戰爭。聖人因循天地的變化規律而行動的道理，延伸到戰爭層面，就是作戰要根據形勢而靈活應對。如〈軍勢〉篇言：

聖人徵於天地之動，孰知其紀。循陰陽之道，而從其候；當天地盈縮，因以為常；物有死生，因天地之形。故曰：未見形而戰，雖衆必敗。善戰者，居之不撓，見勝則起，不勝則止。

《六韜》將「天人關係」的議題擴展到兵學領域，對「人法天道」作了進一步的延伸和發揮，「道」與「術」銜接緊密，高度融合。

其四，君臣關係層面，鄭開指出黃老學派談到「君道」時，總是強調「獨立不偶」、「獨見之知」、「獨聞之聽」，還強調「承眾人之智」、「因百姓之能」。³⁵《六韜》〈文師〉篇有「聖人之德，誘乎獨見」，銀雀山漢簡對應句作「聖人獨知獨聞獨見」，³⁶〈發啟〉篇亦有「聖人之德，獨聞獨見」，銀雀山漢簡作「聖人之德，□乎獨聞獨見」，³⁷都是講聖人有獨明之能，超越於眾人之上。〈上賢〉篇又說「夫王者之道，如龍首，高居而遠望，深視而審聽」，要保持高深莫測的神祕形象。治國方面，君主管理國家無須親力親為，敦煌寫卷〈啟明〉篇（今本併入〈大禮〉篇）言「以天下之目視，則無不見也。以天下之耳聽，則無不聞也。以天下之心慮，

34 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁146。

35 鄭開，〈黃老政治哲學闡幽〉，《深圳社會科學》2019.4 (2019.7): 49-69。

36 銀雀山漢墓竹簡整理小組，《銀雀山漢墓竹簡（壹）》，頁107。

37 同上註，頁114。

則無不知也」，即是說要用臣下之能。治軍方面，則要充分發揮將領才能，〈立將〉篇說「軍中之事，不聞君命，皆由將出」，這樣就能「無天於上，無地於下，無敵於前，無君於後」，實現了軍事層面的「因臣下之能」。

那麼，《六韜》是否就是黃老學派的兵書呢？特別需要說明的是，《六韜》雖有傾向於黃老道家的一面，但並非就與目前所見黃老文獻完全一致。如馬王堆帛書〈經法〉等強調的形名思想，在《六韜》中就不是那麼重要。帛書屢言「形名」，並將其視作治理天下之法則，如：

〈經法·道法〉：「見知之道，唯虛無有。虛無有，秋毫成之，必有形名……形名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」³⁸

〈經·成法〉：「吾聞天下成法，故曰不多，一言而止：循名復一，民無亂紀。」³⁹

〈經·十大〉：「欲知得失情，必審名察形。」⁴⁰

曹峰指出，「名」是馬王堆帛書最重要的概念之一，「道」、「名」、「法」三者之間存在著有機的關聯。⁴¹而在《六韜》中，「名」只關乎君臣「循名責實」之用，不具備廣泛或深刻的意義。又如「刑德」觀念，金春峰曾言：「帛書辯證法思想的重要組成部分是刑德思想。但是它的意義又遠遠越出了辯證法思想的範圍，而成為帛書全部思想的核心」。⁴²帛書中刑德與軍事的結合多有例證，如〈經·觀〉：「春夏為德，秋冬為刑……凡謀之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈□无匡。」⁴³張家

38 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 127。

39 同上註，頁 165。

40 同上註，頁 172。

41 曹峰，《近年出土黃老思想文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2015），頁 439-440。

42 金春峰，〈論《黃老帛書》的主要思想〉，《求索》1986.2(1986.5): 54-60。

43 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 152。

山漢簡〈蓋廬〉中也有明顯的刑德學說的痕跡。然而在這些文獻中突出的「刑德」觀念，《六韜》中是少見的。

此外，《六韜》雖說要因循「天道」，但並未囿於天道。淺野裕一據此認為《六韜》對天人相關的思想進行了批判，體現出「天人分離」的傾向，並將其置於「黃老道的衰退」時期。⁴⁴ 筆者的觀點有所不同，認為《六韜》思想並不是天人分離，也不能就據此判斷《六韜》成書偏晚，《六韜》中天人之間依然具有緊密的聯繫，只是主客關係發生了顛倒。帛書中的黃老思想體系總體上是人應天，而《六韜》則是天應人。

如帛書〈經·立命〉：「吾受命於天，定位於地，成名於人。唯余一人，□乃配天。」⁴⁵ 〈經·兵容〉有「三隧（術）」，說「兵不刑天，兵不可動。不法地，兵不可措。刑法不人，兵不可成」，「天固有奪有予，有祥□□□□弗受，反隨以殃」，⁴⁶ 人道必須要與天道之予、奪相配合，不然就會產生禍端。當然，天道之上亦有大道，天地只是道的呈現。〈稱〉篇言「有國存，天下弗能亡也。有國將亡，天下弗能存也」，⁴⁷ 國家的興衰存亡在於其是否「得道」，天地也是順應道之生死，並不能改變國家的命運。天降災禍祥瑞，人須與天道相配，道的呈現是自上至下的。而相比帛書，《六韜》更強調人事反映於天象，道的起點是人，呈現是自下而上的。敦煌寫卷〈動應〉篇有：

文王問太公曰：「人主動作舉事善惡，有禍殃之應，鬼神之福，無乎？」

太公曰：「有之。人主動作舉事，惡則天應之以刑，善則地應之以德，逆則人備之以力，順則人〈神〉脩之職。」

44 (日) 淺野裕一，《黃老道的成立と展開》（東京：創文社，1992），第3部第2章〈『六韜』の兵学思想——天人相関と天人分離〉，頁510。

45 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁151。

46 魏啓鵬補為「有祥【而福至，殆而】弗受」。參見魏啓鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》（北京：中華書局，2004），頁154。

47 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁179。

《六韜》認同人道法天，但並不意味著「天」就掌握了萬物萬事的決定權，同時也重視人本身具有的主觀能動性，天人關係具有變動性和適時性。天與人的主客位置與帛書有所區別，人為主，天為客。如果說馬王堆帛書的「天地人」循環體系下最突出的是「天」，《六韜》最突出的則是人。帛書沒有突破天道的控制，軍事上要「不曠其眾，不為兵主，不為亂首，不為怨謀，不陰謀，不擅斷疑，不謀削人之野，不謀劫人之字。慎案其眾，以隨天地之從。不擅作事，以待逆節所窮」（〈經·順道〉），⁴⁸ 還說「順天者昌，逆天者亡。毋逆天道，則不失所守」（〈經·姓爭〉），⁴⁹ 忤逆於天道之事是不被允許的。《六韜》則屢次宣揚逆天而行、反天道而行的主張，從佚失的一些篇目可以看到，《六韜》強調的是「順天道不必有吉，違之不必有害」、「天道鬼神，視之不見，聽之不聞，智將不法，而愚將拘之」，甚至對此大加申述。這也是《六韜》與帛書黃老思想體系不同的地方。

總體而言，馬王堆帛書中的兵學思想，是一種「黃老」統攝下的兵學。〈經·五正〉篇有：

黃帝曰：「勿爭若何？」對曰：「怒者血氣也，爭者外脂膚也。怒若不發浸廩，是為癰疽。后能去四者，枯骨何能爭矣。」黃帝於是辭其國大夫，上於博望之山，談臥三年以自求也。戰哉，闔冉乃上起黃帝曰：「可矣。夫作爭者凶，不爭【者】亦無成功……」⁵⁰

相同的表述又出現於〈經·姓爭〉篇：「天地已定，規（蛟）僥（蟻）畢爭。作爭者凶，不爭亦無以成功。」⁵¹ 帛書從人性血氣上推出必爭之理，「爭」作為客觀存在的普遍規律，不能主動挑起，卻也不能置身事外。這是《老子》「善有果而已，不敢以取強」的延展，由學理而及兵事。相比之下，《六韜》就事而論兵的色彩要強得多，學理蘊含在兵道之中，「黃老」處於「兵學」統攝之下。如〈軍勢〉篇講「攻伐之道」，就說「資因敵家之

48 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁 171。

49 同上註，頁 161。

50 同上註，頁 155。

51 同上註，頁 161-162。

動，變生於兩陳之間，奇正發於無窮之源。故至事不語，用兵不言。」將不見不言的玄默之道泛化為兵道。並且，很多時候《六韜》中的思想理論是服務於兵道的，現實性很強，如〈三疑〉篇，為了「攻強」的目的，舉出「太強必折，太張必缺」的理論依據，進而提出「養之使強，益之使張」、「設之以事，玩之以利」、「淫之以色，陷之以利，養之以味，娛之以樂」的具體方案。很明顯，此處雖然吸納了黃老思想，但是起點和重點都不是哲思，而是兵之詐術。《六韜》的兵學思想是融貫了治國、詭道與虛靜的混合體，「兵道」與「黃老」作為纏繞的兩條根脈，互相支撐。

司馬談〈論六家要旨〉「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，學者多已指出這是就黃老道家論說，司馬談之言正是在說明黃老的兼綜性。因此，《六韜》中有愛民、仁義等元素也就不足為奇了。同時，《六韜》與馬王堆帛書代表的黃老學說又各有重點，各有發揮，有同也有異。在借鑑黃老思想的基礎上，《六韜》突出地實現了「道」與「術」的貫通，最終建構起「兵之道」與「政之道」、戰爭與虛靜相繫連的思想體系。

四、先秦兵學的一種類型——《六韜》學說體系的獨特性

據筆者統計，與《六韜》中思想相關的文獻包括《逸周書》、《管子》、《鬼谷子》、《孫子兵法》、《孫臏兵法》、《吳子》、《尉繚子》、《三略》、《大戴禮記》、《荀子》、《韓非子》、《莊子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《說苑》等等。排除掉可能為引用的《淮南子》和《說苑》，剩下的文獻數量也是相當多的。與如此多的早期文獻產生關聯，足以說明《六韜》思想的博雜。將《六韜》簡單直接地劃分入某個學派，無論是歸入兵家，還是歸入道家，都會造成其文本和思想價值的喪失。《六韜》是一本兵書，本質上也是一部子書。在《六韜》中，既能找到兵學理論，也能找到治國、修身的子學議題。田旭東指出《六韜》軍事理論的成就主要體現在「綜合性」與「全面性」上，⁵² 確實《六韜》有不少兵學議題都可以在時代相近的文獻中找到參證。不過除了「綜合性」和「全面性」的特徵以外，《六韜》還有一些自己獨有的特性。

52 田旭東，《古代兵學文化探論》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁 61-63。

首先是形式上，今本《六韜》的內容均以太公與文王、武王對話的形式呈現，似乎就是常見的「問對體」兵書。但是根據敦煌寫卷和文獻引文可知，原本《六韜》有很大一部分內容是逸事體，以及逸事與對話的結合，如《太平御覽》等類書中所引的文王拘姜里（又見於《藝文類聚》）、武王伐商（又見於銀雀山漢簡）等故事，具有很強的可讀性和吸引力。敦煌寫卷中還有近於格言體的材料，如〈主用〉至〈遠視〉諸篇，只是經過元豐「武經七書」的整理，這部分內容被合併入今本的〈大禮〉篇，並改換為問對體，樣貌發生了變化。李零曾形容《六韜》像是「老農民說書」，⁵³ 已經注意到了《六韜》中有很多逸事類材料。不過全面審視《六韜》諸本材料後可以發現，《六韜》中不僅有常見的問對體，搭建了吸引人的逸聞趣說作為背景框架來傳遞哲理，體裁上還有格言、「逸事＋問對」等多種形式，與《孫子兵法》「舍事而言理」，《司馬法》多軍令的文體風格相比，展現出靈活性和多樣性。這在目前所見的先秦兵書中是獨樹一幟、別具特色的。

其二，《六韜》將對人性論的思考由哲理擴展到了現實應用，並且在兵學理論和政治理論上得到突出體現。《六韜》屢言人性，但是並不重視價值判斷，有善惡之分而無高下之別。其所言之性是常性，不涉及生成，更不涉及對性的改造或發展。如敦煌寫卷〈趨舍〉篇稱「夫人皆有其性，趨舍不同，喜怒不等，故或奪或賞」，也就是說「性」本有差別，行為也就因此不同。〈趨舍〉篇文王又問「何謂人性」，太公回答說：「性有仁、有忠、有信、有義、有貪類、有狼戾」。對於仁、忠、貪、狼的樣相異之性，《六韜》並不強調其道德價值的高低，只是進一步說明相異之性在行為上的差別，如「仁者好予而不好奪」「貪戾者好得好奪」，合於仁、合於貪會有不同的結局，重點在於「性」的最終作用上。所以對於狼戾之性，亦可以發揮其能力，〈練士〉篇即言：

有王臣失勢、欲復見功者，聚為一卒，名曰死鬪之士；有死將之人，子弟欲與其將報仇者，聚為一卒，名曰敢死之士；有贅婿人虜，欲掩

53 李零，《兵以詐立：我讀《孫子》（增訂典藏本）》，頁 11。

迹揚名者，聚為一卒，名曰勵鈍之士；有貧窮憤怒，欲快其心者，聚為一卒，名曰必死之士；有贅婿人虜，欲掩跡揚名者，聚為一卒，名曰勵鈍之士；有辯言巧辭、善毀譽者，聚為一卒，名曰間諜飛言弱敵之士。⁵⁴

對於「不善」之性，可以由其性而量才器使；對於仁義忠信之性，又可以利用其缺陷。如〈論將〉篇言「仁而不忍人者，可勞也；智而心怯者，可窘也；信而喜信人者，可誑也」，可以由其性而擊滅之。相較於其他諸子，《六韜》實現了從價值之性到功用之性的變化，並在此基礎上初步建立起了兵學人才遴選、分類的標準；相較於其他兵書，《六韜》對人性的思考更為成熟，提出「命在通達，不守一術，因能受職，各取所長」（〈王翼〉），設置的選拔方案更為具體，體現出「不拘一格用人才」的特點。

而作為臣下，對君主只能「順性」，不能教化或者改變。敦煌寫卷〈事君〉篇以「養虎」之喻說明對君上要「無違其天心，無違其天德」，這樣就能「以事賢君則用，以事暴君則免」。《六韜》提出「順性」的方案，邏輯出發點是「性」難以更改也無須更改，無論是臣下還是君主皆是如此。對下量才器使，對上無違其性，這並非完全的消極主義或者對於道德的拋棄，而是要跳出價值判斷的窠臼，不管是對士卒還是對君主，不去一味壓制其本性，而是通過「順性」而開闢出一條耗損最低、極具應用性的新思路。這種實用主義與道德主義的結合，可以概括為「實用主義的人性論」。

其三，《六韜》強調順天而不從於天，對於天、神、鬼的作用力，呈現出神祕主義為表、理性主義為裡的雙重表徵。一方面，《六韜》的多個篇目使用大量材料刻意渲染出一種神祕的氛圍，如敦煌寫卷〈殷妖〉篇說殷紂時期「雨血、雨灰、雨石」，有妖祥之事「冊七章」；〈距諫〉篇也說夏桀、殷紂之時山崩、暴風，即「一人為無道，天加之以咎」。與之對比，周武王遇到的是「五方之神來受事」（見於《舊唐書》〈禮儀志〉引文）的神異。通過這樣的敘述，「天命」傳遞出明顯的徵兆，會因為下方國家的「德」而發生變化，這既是對早期天命觀的承繼，又似讖緯學之先聲。

54 「有辯言巧辭、善毀譽者」一句，今本無，而《長短經》、《意林》、《太平御覽》引文皆存，今據補。

而太公本人也兼修巫術，頗具神性，如《六韜》佚文有：「武王伐殷，丁侯不朝，太公乃畫丁侯於策，三箭射之」（見於《藝文類聚》引文）。太公用畫策之法收服丁侯，充滿方技神怪的色彩。

但另一方面，《六韜》對於天、神之力，態度又不是全然順從。如在武王伐紂的過程中，遇到「乘黃振而死，旗旌折，陽侯波」這樣的災異，太公說「道無恒親」、「孰為有天」（見於銀雀山漢簡等），無視天象的阻攔執意進兵，最終反而獲得勝利。《六韜》佚文還有散宜生占卜伐殷的故事（見於《北堂書鈔》等引文），面對「鑽龜，龜不兆；數蓍，蓍不交而如折」這樣不吉利的結果，太公說「聖人生天地之間，承衰亂而起，龜者枯骨，蓍者折草，何足以辯吉凶」，並不看重占象。這樣的態度看似矛盾，其實正說明《六韜》不否定天命，但又走出了命定論的限制。

《六韜》一則佚文對此有所總結，武王問「天道鬼神，順之者存，逆之者亡，何以獨不貴天道」，太公回答說：

此聖人之所生也，欲以止後世，故作為「譎書」，而寄勝於天道。無益於兵勝，而眾將所拘者九……凡天道鬼神，視之不見，聽之不聞，索之不得，不可以治勝敗，不能制死生，故明將不法也。（見於《群書治要》引文）

天的意志可能存在，但是對於現實而言，如果被天所限制，人就失去了努力的空間。所以將領要將「天」作為神祕的「譎書」來利用和宣傳，將神祕主義作為工具，而不可被天命所困。《六韜》雖然繼承了部分宗教色彩上的天命意識，但其思想本質是理性的，可以概括為「工具主義的天命觀」。

最後想談談《六韜》對於「器」的態度。戰具堅利是戰爭取勝的重要因素，這一點雖然是諸家之共識，但現存兵學文獻中其實少有對戰具的詳細記述。《六韜》不僅對戰略與戰術有深入討論，還特別關注到了其他兵書少有涉及的具體的器物使用問題，與其他文獻重「道」輕「器」的態度迥然有別。《六韜》〈軍用〉篇完全圍繞戰具展開，按照不同品類介紹了四十餘種攻守之器，並說明各自的用途和數量（見下表一），有極大實用參考價

值。此篇內容已見於唐人注，成書不會太晚。⁵⁵ 另外，在〈農器〉、〈必出〉、〈軍略〉、〈突戰〉、〈戰步〉篇也都可以見到這些軍用器械的使用，相互呼應，可證《六韜》中戰具的使用已經自成體系。《軍用》篇提到的戰具分類清晰，作用明確，一些戰具還能夠互相搭配。目前〈漢志〉「兵技巧」類的文獻大多都已亡佚，《六韜》豐富詳細的記載對軍事史和兵器史研究來說是非常寶貴的資料，以往重視不夠，是十分可惜的。當然，同樣寶貴的還有《六韜》這種「道」、「器」相濟相成的態度，其兼重兵學理論與武器配置，既重視戰略戰術意識的培養，也不輕視「器」的價值。在軍事科技日新月異的今天，這樣的主張有很強的借鑑意義。

表一 《六韜》〈軍用〉篇戰具列表

類型	名稱	數量	作用
車類	武沖大扶胥	36 乘	陷堅陣，敗強敵
	武翼大櫓矛戟扶胥	72 具	陷堅陣，敗強敵
	提翼小櫓扶胥	140 具	陷堅陣，敗強敵
	大黃參連弩大扶胥	36 乘	陷堅陣，敗步騎
	大扶胥沖車	36 乘	陷堅陣，敗步騎
	矛戟扶胥輕車	160 乘	陷堅陣，敗步騎
攻擊類 武器	方首鐵楮維盼	1200 枚	敗步騎群寇
	大柯斧	1200 枚	敗步騎群寇
	方首鐵錘	1200 枚	敗步騎群寇
	飛鉤	1200 枚	投其眾
防守類 器具	木螳螂劍刃扶胥	120 具	三軍拒守，平易地，以步兵敗車騎
	木蒺藜	120 具	敗步騎，要窮寇，遮走北
	軸旋短沖矛戟扶胥	120 具	敗步騎，要窮寇，遮走北
	鐵蒺藜	1200 具	敗步騎
	參連織女	12000 具	敗步騎，要窮寇，遮走北
	方胸鉞矛	1200 具	敗步騎，要窮寇，遮走北

55 且部分戰具如「沖車」「蒺藜」「連弩」等又見於《墨子》，「輕車」等又見於《孫子兵法》等，「武翼扶胥」「木螳螂劍刃扶胥」等在出土器物中也有印證，可知非是虛造。

類型	名稱	數量	作用
防守類 器具	鐵械鎖參連	120 具	敗步騎，要窮寇，遮走北
	矛戟小櫓	12 具	壘門拒守
	天羅、虎落鎖連	120 具	三軍拒守
	虎落劍刀扶胥	520 具	三軍拒守
交通類	飛橋	8 具	渡溝塹
	飛江	8 具	渡大水
	天浮鐵螳螂	32 具	濟大海
基建類	環利鐵鎖	1200 枚	山林野居，結虎落柴營
	環利大通索	600 枚	山林野居，結虎落柴營
	環利中通索	200 枚	山林野居，結虎落柴營
	環利小徽縲	12000 枚	山林野居，結虎落柴營
後勤類	蓋重車上板	每車 1 具	避雨
	大斧	300 枚	伐木
	柴鑊	300 枚	
	銅垂	300 枚	
	鷹爪方胸鐵杷	300 枚	
	方胸鐵叉	300 枚	
	方胸兩枝鐵叉	300 枚	
	大鎌	300 枚	芟草木
	大櫓刀	300 枚	
	鐵杙	300 枚	委環
	大錘	120 具	椽杙

以上四點僅僅是從《六韜》豐富內容中擇取的部分剪影。過去囿於「兵書」的印象，思想史研究中對《六韜》常常是忽視的態度。目前對《六韜》思想價值的挖掘遠遠不夠，本文僅是一個初步的嘗試，《六韜》文本之「巨」、思想之「博」還有待繼續深入探尋。

五、結 語

黃老思想在早期思想史中占有重要地位，過去學界討論黃老思想主要使用的材料是馬王堆帛書和《管子》、《文子》等傳世文獻，⁵⁶近年來一些學者利用上博簡做對比研究，也有收穫，⁵⁷而基於《六韜》進行黃老思想研究的學者並不是很多。這一方面是因為《六韜》通常被視作「兵書」，另一方面也是因為《六韜》文本本身的很多疑雲沒有解開，學者使用時心存疑慮。其實《六韜》的大多數篇目都可證時代較早，佚失的太公書中也有不少內容可資使用，是可供開拓新知的重要研究資料。

本文並不直接認定《六韜》即兵家、黃老家的產物，而是藉由眾多材料指出《六韜》可能不屬於過去學者判定的某一家某一派，尤其不限於儒家或兵家，有著更為複雜的思想內涵。在春秋戰國時期思想奔湧的大洪流中，《六韜》與其他許許多多的子書一樣，經歷著多樣的洗禮和沖刷，才形成了後來的面貌。其既有承繼，也有突破，當然也不可避免地被當時的流行文化所影響。從《六韜》「博」、「雜」的面貌來看，其秉持的學術態度絕非來自於單一的某一學派，而是融合文化遺產與潮流，在吸納「新」、「故」中走向「無故無新」，繼而開拓出了融強兵、虛靜、詭道為一體的獨有路徑。

引用書目

一、傳統文獻

- 清·朱墉纂集，清·國英刊，《重刊武經七書匯解》，《中國兵書集成》第42-43冊，北京：解放軍出版社；瀋陽：遼瀋書社，1992。
- 清·沈濤，《銅熨斗齋隨筆》，收入中華書局古籍編輯部編，《清人考訂筆記（七種）》，北京：中華書局，2004。

56 學者對於黃老文獻的認定不盡相同，參見袁青，〈20世紀以來黃老學研究的回顧與反思〉，《史學月刊》2018.1(2018.1): 119-132；王海成，《黃老學派的政治哲學研究》（北京：北京師範大學出版社，2021），頁48-49。

57 如曹峰利用上博簡〈恒先〉、〈三德〉等篇研究黃老思想，見氏著，《近年出土黃老思想文獻研究》，頁63-454。

清·姚振宗，《隋書經籍志考證》，收入王承略、劉心明主編，《二十五史藝文經籍志考補萃編》第 15 卷，北京：清華大學出版社，2014。

裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，北京：中華書局，2014。

銀雀山漢墓竹簡整理小組，《銀雀山漢墓竹簡（壹）》，北京：文物出版社，1985。

二、近人論著

王中江 2017 〈早期道家「一」的思想的展開及其形態〉，《哲學研究》2017.7(2017.7): 51-63。

王中江 2018 《根源、制度和秩序：從老子到黃老》，北京：中國人民大學出版社。

王海成 2021 《黃老學派的政治哲學研究》，北京：北京師範大學出版社。

王 震 2022 〈《六韜》成書及其版本匯考〉，《文史哲》2022.2(2022.3): 116-126。

田旭東 2010 《古代兵學文化探論》，北京：中國社會科學出版社。

李訓詳 1991 《先秦兵家研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會。

李桂生 2009 《諸子文化與先秦兵家》，長沙：嶽麓書社。

李 零 2008 《簡帛古書與學術源流》，北京：三聯書店。

李 零 2012 《兵以詐立：我讀《孫子》（增訂典藏本）》，北京：中華書局。

李 銳 2011 《戰國秦漢時期的學派問題研究》，北京：北京師範大學出版社。

李 銳 2017 《人物、文本、年代：出土文獻與先秦古書年代學探索》，北京：中國人民大學出版社。

李學勤 2001 《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社。

余嘉錫 2007 《四庫提要辨證》，北京：中華書局。

周鳳五 1978 「六韜研究」，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士學位論文。

周鳳五 1985 〈敦煌唐寫本太公六韜殘卷研究〉，《幼獅學誌》1985.4(1985.12): 44-69。

金春峰 1986 〈論《黃老帛書》的主要思想〉，《求索》1986.2(1986.5): 54-60。

河北省文物研究所定州漢簡整理小組 1995 〈定州西漢中山懷王墓竹簡《文子》釋文〉，《文物》1995.12(1995.12): 27-34。

河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組 2001 〈定州西漢中山懷王墓竹簡《六韜》釋文及校注〉，《文物》2001.5(2001.5): 77-83。

- 邵 鴻 1998 〈《六韜》二題〉，《求是學刊》1998.3(1998.5): 89-93。
- 袁 青 2018 〈20世紀以來黃老學研究的回顧與反思〉，《史學月刊》2018.1(2018.1): 119-132。
- (日)淺野裕一 1992 《黃老道の成立と展開》，東京：創文社。
- 曹 峰 2015 《近年出土黃老思想文獻研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 曹 峰 2021 《黃老道家研究的幾個基本問題》，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2021.5(2021.9): 28-37。
- 陳麗桂 1997 《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社。
- 陳青榮 1998 〈《六韜》書名辨析〉，《齊魯學刊》1998.3(1998.5): 19-26。
- 陳鼓應 2016 《黃帝四經今注今譯》，北京：中華書局。
- 張 烈 1981 〈《六韜》的成書及其內容〉，《歷史研究》1981.3(1981.6): 122-126。
- 馮友蘭 1998 《中國哲學史新編》，北京：北京人民出版社。
- 黃樸民 2016 〈怎樣讀「武經七書」〉，《中華讀書報》2016.7.13，8版。
- 楊朝明 2002 〈關於《六韜》成書的文獻學考察〉，《中國文化研究》2002.1(2002.2): 58-65。
- 劉家和 2014 〈關於子學研究的幾點思考〉，《史學月刊》2014.10(2014.10): 5-9。
- 鄭 開 2019 〈黃老政治哲學闡幽〉，《深圳社會科學》2019.4(2019.7): 49-69。
- 聶鴻音 1996 〈《六韜》的西夏文譯本〉，《傳統文化與現代化》1996.5(1996.10): 57-60。
- 魏啓鵬 2004 《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華書局。

A New Interpretation of the School and Ideological System of *Liutao* 六韜: Comprehensive Approach Based on Passed Down and Unearthed Versions

Zhang Fan^{*}

Abstract

As an important piece of military literature in the pre-Qin period, *Liutao* 六韜 (*Six Secret Strategic Teachings*) is characterized by its size and rich contents. Its ideological tendency and school of thought, however, have been regarded as representing the Military School, Confucianism, and Huang-Lao thought, thereby always being contentious. Through a comprehensive review of relevant passed down versions and unearthed texts of *Liutao*, it can be found that *Liutao* is related to the Mawangdui silk texts. The thoughts throughout their respective texts are largely consistent, but there are some differences with the Huang-Lao thought reflected in the Mawangdui silk texts. The ideological system of *Liutao* is not limited to a certain school, but rather integrates Huang-Lao thought and military theory; moreover, it has creative viewpoints in terms of literary style and military theory, all in all positioning it as an important piece of literature often overlooked in the study of ideological history in the past.

Keywords: *Six Secret Strategic Teachings*, *Liutao* 六韜, Yinqueshan Han bamboo slips, Dunhuang manuscripts, Mawangdui silk texts

^{*} Zhang Fan, Lecturer, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, Chongqing University.