导　论

古老而文明的中国，军事文化源远流长。在崇尚道德的国度中,军事文化不可避免地注入“礼仪之邦”的文明,放射着灿烂的武德光华。文明的“礼仪之邦”,创造了同样古老而文明的武德文化。中华武德文化从一个独特的视角，揭示和展现着中华民族深刻而丰富的文化内涵。从其形成发展规律和基本内容来看，它既有鲜明的个性特征，亦内含着民族文化的一般。但是，在浩瀚的中国史学著作中，关于中华武德史的研究几乎还是一个空白。这在一定程度上束缚了对华夏文明的研究，尤其是对中国军事文明研究的视野。见于此,在解放军出版社和《军事历史研究》等刊物的支持下,作者花了十年时间，做了这项拾遗补阙的尝试性研究。

一　中华武德史研究的对象和内容

中华武德史是以中国历代武德文化现象为研究对象的。它是融军事、政治、哲学、伦理和史学为一体的文化体系。

所谓武德，即是用武、从武之德性，凡指军旅生活中的一切道德现象及其与军旅生活相关的道德意识、道德活动、价值观念和道德品质的总和。它主要有两大部分构成：一是武德实践；二是武德思想，亦称军事伦理思想。武德文化即内含着武德实践精神和武德思想体系两大部分。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

武德这个概念，从内容来看，早在上古炎黄氏族融合时代就产生了。据《史记·五帝本记》说："轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，振万民，度四方，教熊罴貔貅貙虎"。就是说：黄帝不仅重视武（振兵），而且非常重视德（修德）。虽然这里所修的德并不完全是武德，但轩辕黄帝能够把修德与振兵结合起来，已朴素地认识到武与德的辩证统一性。又据《韩非子·五蠹》说，尧舜时代，有三苗不服，禹准备攻伐，舜说："不可。上德不厚而行武，非道也"。这说明尧舜时代，就已经重视了"武"与"德"的结合，并将此视为养兵用战必须遵循的一条基本法则。

至先秦时期，"武德"一词开始以军旅德性的专用语出现在典籍中。据《左传·宣公十二年》记载："武有七德"说系出于楚庄王之口。所谓"武有七德"，就是说"武德"有七条规范要求或七个方面的表现，即："夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也。""武"与"德"二字联用，始见于《国语·晋语九》："有孝德以出在公族，有恭德以升在位，有武德以羞为正卿，有温德以成其名誉。"这里所说的"武德"即是指在养兵用战方面所表现出来的一种德性。《尉缭子·兵教》中说："此之谓兵教，所以开封疆，守社稷，除患害，成武德也。"此处的"武德"指军人的历史使命，即责任、义务和军人的价值。司马迁在《史记·秦始皇本纪》中赞美秦始皇统一六国的战争是"皇帝哀众，遂发讨师，奋扬武德。义诛信行，威燀旁达，莫不宾服。烹灭强暴，振救黔首，周定四极。"

至汉代，曾置有"武德舞"，舞人悉执干戚和乐而起，以颂除乱而安天下之功德。据《汉书·礼乐志》说："高庙奏武德、文始、五行之舞；……武德舞者，高祖四年作，以象天下乐已行武以除乱也。"

总之，武德就是行武之德性。按照古人对"武"字结构的分析，"武"的本身就是一种美德上的要求，或者说就是一种美德。春秋时代的楚庄王说："夫文，止戈为武。"能使国家和人民免于或解除干戈之苦难的"武"，难道不是一种美德吗？这是武德的词源涵义。随着武德文化的发展，武德的内涵不断扩展、丰富。不同的阶级，不同

的历史时期、不同的武德主体层次，既有其共同的武德本质，亦有其不同的武德个性特征。

中华武德史作为一门科学，它所研究的武德主要有两个大的方面的内容：一是中国历代军人武德人格的基本要求、特征、功能及其形成发展规律。武德人格是通过军事行为主体的武德实践或行为表现出来的，是行为主体综合品德素质的表征。二是中华武德思想形成和发展的规律、特点、体系结构及其价值意义。中华武德思想是在军事斗争实践中产生的一种特殊的道德文化形态，亦称军事伦理思想，它是军旅道德生活和道德品质的理论表现。武德人格和武德思想，这两个方面是互相联系的。军事伦理思想包含着武德人格的理论，武德人格是军事伦理思想对主体内化的结晶。

(一)关于武德人格问题的研究

中华武德史关于武德人格问题的研究，主要围绕以下几个问题展开：

第一，将帅武德人格的地位和作用。在中华武德史上，关于将帅武德人格的地位和作用，是历代军事家和思想家都极为重视的一个问题。《孙子兵法·谋攻篇》说“:夫将者,国之辅也,辅周则国必强,辅隙则国必弱。”所谓‘辅周”,就是忠于职守,尽职尽责。这是一种美德。这种美德的价值通常表现在两个层面上，一是最直接、最现实的军事功利价值；二是超越现实功利层面上的具有终极价值关怀意义的道德价值。而以往的军事指挥家和军事思想家们更多关注的是侧重于现实的军事功利价值，而对终极价值的关怀如成功成仁等，通常是寓于现实功利价值的实现之中。即使极为重视道德价值的儒家，一旦介入军事，也无例外地把武德人格的功利价值放在首位,如孔子反对‘暴虎冯河”之勇,孟子颂汤武安天下之功即是。关于武德人格的力量,可见于史实 司马穰苴整军斩庄贾,齐军不战而退燕晋雄师；孙武吴宫教战斩美姬，宫女可以列阵敌兵；吴起为士卒吮疽，与士卒同衣食，士卒勇于为国尽忠；刘邦礼贤下士,军中多忠臣良将 曹操不杀降,俘兵降将乐为其下 诸葛亮忠烈

效主,蜀军少叛将 岳飞精忠报国,带出了“ 精忠岳军 ”戚继光效法岳飞,带出了“ 戚家军 ”邓世昌率身励士,致远号全船官兵为国壮烈尽忠 等等。史实揭示了治军用战与修身正己的辩证关系,如《三略》中所说“: 舍己而教人者逆,正己而化人者顺 ”。作为将帅,只有先“ 正己 ”,才能“ 化人 ”;“ 正人 ”,才能带出仁义之师、胜利之师,实现自身的价值;否则,必然适得其反。

第二,武德理想人格的标准。中华武德史所揭示的武德理想人格的标准,有其明显的时代性和阶级性特征。但是,超越时代、超越阶级、甚至超越职业局限性的人格设定,从一个侧面折射着中国历代军人及尚武之士的道德理想境界的宽宏、博大和崇高。春秋前、中期,军中将帅多以“ 仁、礼、勇 ”为道德理想。三德并立者即为明主良将,而“ 礼 ”居于三德的核心。宋襄公的“ 不鼓不成列 ”就集中反映了这种道德理想境界。至春秋末期,“ 智 ”逐渐取代了“ 礼 ”的地位,如孔子、申包胥都讲“ 智、仁、勇 ”,《孙子兵法》提出“ 智、信、仁、勇、严 ”五德,并以“ 进不求名,退不避罪,唯人是保,而利合于主 ”为最高标准。战国时《尉缭子》提出“ 将受命之日忘其家,张军宿野忘其亲,援枹而鼓忘其身 ”的“ 三忘 ”精神和品格;《六韬》提出了“ 勇、智、仁、信、忠 ”五德。至诸葛亮著《将苑》,提出以“ 不恃强,不怙势,宠之而不喜,辱之而不惧,见利不贪,见美不淫,以身殉国,一意而已 ”为理想人格,同时在《阴察第十六》中提出了“ 禁暴止兵 ”、“ 赏贤罚罪 ”、“ 安仁和众 ”、“ 保大定功 ”、“ 丰挠拒谗 ”五德。戚继光总结前人经验,根据亲身治军任将实践的体察,在《练兵实纪·练将》中提出了将帅要能“ 正心术 ”、“ 立志向 ”、“ 明生死 ”、“ 辨利害 ”、“ 做好人 ”、“ 坚操守 ”、“ 宽度量 ”、“ 尚谦德 ”,做到“ 惜官箴 ”、“ 勤职业 ”、“ 辨效法 ”、“ 习兵法 ”、“ 习武艺 ”、“ 正名分 ”、“ 爱士卒 ”、“ 教士卒 ”、“ 明恩威 ”、“ 严节制 ”、“ 明保障 ”,以“ 忧国不谋身 ”为最高道德境界。孙中山坚持传统的“ 智 ”、“ 仁 ”、“ 勇 ”三德的标准,不过在“ 忠爱民国 ”、“ 替众人服务 ”、“ 为主义而死 ”的意义上作了新的诠释。以上各家的将德规范、标准虽不尽相同,但基本精神大体一致,没有什么矛盾

和冲突。

第三，武德人格修养的戒律。历代兵家和军事思想家，不仅从“倡”的角度提出了将帅武德人格修养的标准，而且也很重视武德修养的戒律。孙子在其《兵法》中提出‘必死，可杀也；必生，可虏也；忿速，可侮也；廉洁，可辱也；爱民，可烦也’的‘五危’戒律。《老子》提出了‘不武’、‘不怒’、‘不与’、‘勿矜’、‘勿伐’、‘勿骄’的禁戒要求。《六韬》指出将帅要警惕‘十过’，即‘勇而轻死’、‘急而心速’、‘贪而好利’、‘仁而不忍人’、‘智而心怯’、‘信而喜信人’、‘廉洁而不爱人’、‘智而心缓’、‘刚毅而自用’、‘懦而喜任人’。诸葛亮提出要谨防堕为‘八弊’之将，即‘贪而无厌’、‘妒贤嫉能’、‘信谗好佞’、‘料彼不自料’、‘犹豫不自决’、‘荒淫于酒色’、‘奸诈而自怯’、‘狡言而不以礼’。《虎钤经》告诫将帅要‘廉于财，节于色，疏于酒’。戚继光在《练将》中谆谆告诫将帅，要警惕‘声色害’、‘货利害’、‘刚愎害’、‘胜人害’、‘逢迎害’、‘萎靡害’、‘功名害’。当然还有其他一些提法和概括，但大同小异。如果说理想人格是将帅修养的高标准要求，那么，戒律则是最基本的武德准则。倡之以高德，戒之以失范，有倡有戒，倡戒结合，把武德人格的培养较好地置于武德规范体系的导向之中。

（二）关于军事伦理思想的研究

中华武德史关于军事伦理思想的研究，主要探讨五个问题：

第一，中华武德的起源、本质和作用。中华武德起源于中华民族崛起的氏族兼并、融合的原始战争。它是由战争决定的，并为战争服务的。炎帝尚农德而疏于武，所以被尚武勇的蚩尤所败；黄帝尚武勇而又重修德，终能灭蚩尤而统一各部落；商汤修武德而放桀，武王成武德而亡殷等等。历史表明，有战争必有武德，武德的得失是决定战争胜负的重要因素。关于武德的功能，《孙膑兵法》中作了很好的概括：一是巩固内部团结统一的基础，即‘德行者，兵之厚积也’；二是战胜敌人的有力手段，所谓‘故德者，兵之手也’即是。

第二，军人的价值。军人作为价值客体，它的价值大小主要表

需要全本请访问 www.ertongbook.com

现在价值主体即氏族、民族、国家和人民对军人的需要以及军人满足这种需要的程度。孙子把兵革之事视为决定国家、民族和人民生死存亡的大事，认为军人的价值主要表现在两个方面：即是“安国”与‘保民’；‘不战而屈人之兵’是军人价值最理想、最完美的实现形式。孔子充分地看到了军人的价值，提出了‘足食、足兵、民信’的安邦定国方略，他的军人价值观是“能执干戈以卫社稷”和“霸诸侯、一匡天下”，使民‘受其赐’。老子虽然痛恨战争，但却看到了‘哀兵必胜’的规律，因而极为重视‘哀兵’的价值。墨子虽然提倡‘非攻’，但却主张以兵‘救守’。管子、孙膑将军人的价值视为‘尊主安国之经’、‘战胜而强立’之本。商鞅提出‘农战’兴国说，把养兵用战视为振兴国家的两件大事之一。《吕氏春秋》把‘义兵’视为‘天下良药’。“戚家军”以‘卫国保民’为宗旨。孙中山说‘盖闻捍族卫民者，军人之天职’。总之，国家的安全，人民的安宁，是军人价值的最高目标；此目标的实现就是军人价值的实现。所谓“安不忘危”、“安不忘战”，就是说天下虽安，但不要忽视、轻视和无视军人的价值。在中华武德史上，虽然也曾几度出现过弭兵思潮，但始终不能成为气候，而且一旦出现即遭到痛斥。不过，安而忘危、轻武鄙兵的史训却几经再现。应该说这也是中华武德文化宝库中不可缺少的珍贵部分。

第三，战争的伦理性质。中国历代军事家、思想家，对于战争的性质，无不是从伦理道德的层面上来作出是非善恶判断的。夏、商、周时期，多以顺天承命的‘天授兵权’理念来申明战争的正义性。夏启伐有扈氏时声称‘天用剿绝其命，今予唯恭行天罚。’商汤伐夏桀时声称‘有夏多罪，天命殛之’、‘予畏上帝，不敢不正。’武王伐纣时，也把自己的兴师宣称为‘惟恭行天之罚’。至春秋时期，孔子倡仁战，最基本的仁战标准是‘征伐自天子出’和‘爱国’。孙子的仁战观的基本内涵是‘不战而屈人之兵’。老子主张‘不以兵强天下’，倡导军事‘守柔’主义，反对‘为主’，力主‘为客’之道，实际上是反对打第一枪，支持自卫还击。入战国时期，墨子反对侵略性的攻伐战

争,支持伐有罪之国的‘诛’伐之战兴起以‘举顺天人’作为正义战争的标准,孙膑主张战而‘有义’,孟子也是仁战论者,其判别标准是‘吊民伐罪’,提出了‘仁人无敌于天下’的命题,力倡仁义之战,反对不义之战;荀子主张养‘仁义之兵’,其战争观是以‘仁’为本的;商鞅的战争伦理观的基本出发点是‘以战去战’;《吕氏春秋》主张‘先德后武’,兴‘义兵’;《六韬》则以‘利而服之’为义战的标准。秦汉以后,历代农民起义军则以‘求生存’为价值目标,多是假借神意天理(如‘替天行道’)以申明农民革命战争的合理性;诸葛亮的战略伦理观是以‘攻心’为上,信守‘善师者不阵,善阵者不战’之道;《太白阴经》强调用兵‘非信义不立’,主张以‘道德仁义’为用兵之本;《权书》虽然尚谋,但仍强调‘凡兵上义,不义,虽利勿动’。宋元明清时期,战争观的主导倾向是反对外族侵略。鸦片战争以后,则以反帝救国为仁义战争的根本标志,诚如孙中山所说:“军人之仁”,其目的‘在于救国’。概而言之,战争有两种性质,即正义与不义(非正义)。尽管各家学派对正义与不义的解释不尽相同,但有一点是共识的:即崇尚正义战争,反对和制止不义战争。这是中华武德重要的优良传统之一。

第四,武德规范体系。在中华武德史上,关于武德体系方面的论述极为丰富,其规范之多,条目之细,释义之详,是其他史学中不多见的。就其主要而言,可概括为一个核心、六大规范。中华武德所有原则、规范和要求,可以说都是以‘仁’为核心的,都是军事之“仁”在各个方面的展开和具体化。仁的概念具有丰富的军事伦理内涵。按照儒家赞美的商汤放桀是仁者伐不仁之战的说法,仁的实质性内涵至少在商汤放桀的时代就已在军事斗争方面反映出来。从商汤在《汤誓》中谴责夏桀‘多罪’,‘不恤我众’等说法来看,恤众爱民无疑是仁的最重要、最根本的内涵。随着战争的发展和仁的概念的出现,仁的军事伦理内涵不断丰富,主要有爱民保民、利国安邦、诛暴伐乱、以战去战、仁爱士卒、善俘安降、兵不血刃等。仁的军事伦理精义贯注于武德规范体系的各个方面。六大武德规范主要

是：(1)国防爱国主义。一方面为保卫本国家、本民族的利益而战，即“安国保民”；另一方面在必要时支持和帮助他国人民反对侵略和压迫，即所谓“伐暴乱而定仁义”，“攻其国，爱其民，攻之可也”。(2)军事民本主义。主张“凡用兵攻战之本在乎壹民”。要求举兵用战必须考虑人民的意愿，不违民意，不违农时，不扰百姓，要“取信于民”，“上下同欲”，实行兵民结合，同时还要尽量减轻人民的负担。(3)军事人道主义。要求举兵用战要符合爱人之道，一是要为安人而杀人；二是杀人应有度，要尽量减少不必要的死亡；三是抚恤伤亡的将士及无辜者；四是善待敌国人民，优俘安降。(4)英雄主义。要求将士要大智大勇，杀敌立功，舍生取义，捐躯为国，举兵用战时要做到忘家、忘亲、忘身，将死鼓，士卒死列，有马革裹尸报国之志。(5)和军爱卒。要求军民团结，官兵团结，全军团结，“和国”、“和军”、“和阵”、“和战”，“三军一人”，将帅爱兵如子，恩结士卒，教卒恤卒。(6)严守纪律。要求做到“师出以律”，治军有律，信赏明罚，令行禁止，顺命为上等。中华传统武德的内涵极为丰富，在具体要求上，各家学派都有许多深刻独到的见解和脍炙人口的精彩表述。

第五，武德的教育和养成。中华传统武德文化在武德的教育和养成方面，有其丰富的实践经验和理性材料。武德教育主要有战时和平时两种情形。战时多以战前誓师的形式进行，主要申明战争的正义性、军事纪律要求、赏罚条令等，平时多把“文”、“武”相济之道寓于明耻教战之中。无论是平时或是战时，将帅的武德高尚人格始终是对部属进行武德教育的一面旗帜。关于武德养成的机制，主要有激励机制和警限机制。激励机制主要有奖赏机制和优抚机制。警限机制与激励机制是相辅相成、互为补充的，主要靠一整套军法、军纪来维系，对于有违于武德规范要求者，施之以处罚，以儆效尤，实现刑教结合。无论是激励机制还是警限机制，都非常重视把武德精神和物质利益两个方面结合起来，以利养德，以德导利。

二　中华传统武德文化的历史分期和发展轨迹

由于武德文化是在军事斗争实践中产生和发展的，是直接为军事斗争服务的，它的发展状况必然受军事斗争形势的制约。因此，研究中华武德史的分期，首先应考虑军事斗争形势的变化，并以此为主要依据来把握各个时期武德文化的主流及其历史发展轨迹。其次，武德文化既是一种伦理文化，又是一种政治文化，它既受到同时代伦理文化的影响，又受到政治制度、政治思潮的制约。因此，研究中华武德文化的历史分期还要考虑中国政治制度的变革、更替和伦理文化发展的状况。再次，中华武德文化的发展同其他事物的发展一样，是一个“否定之否定”的过程。因此，在确定中华武德文化发展的阶段时，应运用这一规律作指导，并以期能清晰地反映出中华武德史所体现的这一规律的个性特征。

根据以上三条原则，中华武德史可大致分为远古春秋、战国、秦汉至三国、唐宋元明、清五个时期：

（1）远古春秋时期，是中华武德的起源和武德文化走向成熟、奠基的时期。炎黄氏族在原始兼并战争中走向联合，不仅为华夏民族的崛起奠定了根基，而且也绽开了中华武德文化的初蕾。尚武、勇敢、服从、兼容等品格，由于能给氏族带来利益，便逐渐成为人们所认同的美德。夏启逐益，商汤放桀，武王伐纣，既是武力之胜，又是武德之功。于是，军人价值意识由觉醒到强化；武德实践由不自觉到自觉；武德规范和范畴不断丰富；以“顺天保民”为核心的仁战、义战观念开始形成；“有德不可敌”[①] 已被确认为一条战争规律。进入春秋以来，在长达 294 年间，仅史料可稽的战争就有 483 次之多。这给武德文化的发展创造了广阔天地。一大批军事家、思想家开始系统地总结和阐述武德的实践经验、武德的价值意义、武

①《军志》语，见《左传·僖公二十八年》。

德的内容及其武德人格的完善等，从理性的层面上解释和回答各种武德现象及其武德冲突问题。管子重‘尊主安国’、‘兵士死节’、“举之必义”老子主张‘不以兵强天下’,尚‘不争’之德,重‘哀兵’之道 孔子主张‘足兵’、‘教战’、‘慎战’,尚‘仁战’。孙子则集武德之大成，建立了以仁本主义为特征的军事伦理思想体系。他从最基本的伦理关系即军队与国家、人民的关系入手，提出并系统地阐述了以‘安国保民’为核心的军人价值理论,以‘智、信、仁、勇、严’五德为纲的将帅修养理论，以及军事人道主义思想和武德实践等一系列军事伦理问题，在中华武德史上树起了一座具有伟大奠基意义的丰碑。

(2)战国军争和‘百家争鸣’,把中华武德文化的发展推向了隆盛时期。在战国的 254 年间共发生战争 230 次。年战争次数虽略少于春秋，但战争的规模却越来越大，深刻地影响着政治生活、精神生活和经济生活。军事与道德的关系问题成了这个时期“百家争鸣”的文化热点之一。这个时期的主要代表人物有吴起、孙膑、墨子、商鞅、孟子、荀子等,另有《尉缭子》、《司马法》、《六韬》等几部重要兵书。在战争观方面，他们继承和发挥了春秋时期的军事仁本思想,主张兴‘仁义’之战,养‘仁人’之兵。但不同的是,兵家、法家立足于‘战胜’、‘攻取’讲道德,可以说是一种主战型的‘仁战’、‘义战’观。儒家、墨家立足于‘民本’、‘人道’论战争,是属于止战型的“仁战”、‘义战’观。在将帅修养方面,吴起、孙膑在亲身实践中继承和发扬了孙子的武德修养学说,《司马法》、《六韬》等兵书提出了与孙子的‘五德’大体一致的道德要求,《尉缭子》则崇尚吴起的‘将必从己先’的武德人格。在以德治军方面,诸子百家都很重视‘和军’。但在如何“和”的问题上却不尽一致。兵家、法家多崇尚孙子的“文、武’同济之道,坚持刑、赏、教相结合,重视将帅武德人格的力量 儒家尚仁隆礼,仁中有赏教,礼中有法度 墨家尚兼爱,重信仰,爱以和内,信以守诚。以上诸子学说,在相互撞击中不断补充、丰富自身，至战国后期，呈现出融合发展的趋向。

(3)秦汉至三国时期，是中华武德文化在融合中走向统一发展的重要历史时期。促成这种融合统一发展的条件主要有三个方面：其一,《吕氏春秋》的问世。《吕氏春秋》虽然是战国末期的著作,但它的影响是在秦汉以后。这是一部取先秦诸子百家之长融为一体的巨著。在武德问题上,它通过融汇、整合百家,形成了一种新的武德文化结构模式。这种结构模式的主导倾向明显地趋于兵家和儒家，可以说是撷取百家之精华而合兵、儒两家为一体的一种武德文化体系,颇有‘大一统’的气势。这为实现武德文化的融合统一发展奠定了思想条件。其二，国家的统一。秦统一六国后，新开了帝国“大一统”的定势 至两汉,中国‘大一统’的社会结构得到了充分巩固。政治制度和经济制度的统一，必然提出与之相适应的思想文化上的统一要求。具有丰富政治内涵的武德文化，也必然要适应这一要求走向统一,并通过统一而发展,在发展中巩固统一。其三,“独尊儒术”的社会文化背景的出现。西汉董仲舒的‘罢黜百家、独尊儒术’的建议被当朝采纳后,儒家文化成为了‘正统”。在‘正统’思想学说的影响下，大大加快了兵家伦理与儒家伦理的融合，给武德文化的统一和发展创造了契机。以上三个方面，是促成中华武德文化由融合走向统一发展的基本条件；而兵家的武德实践，则把这些条件所提供的可能性变成了现实，即使三国大分裂，这种以兵儒合一为主干而融百家为一体的武德文化发展定势也丝毫没有改变，并且在曹操、诸葛亮等军事家的武德实践中得到了进一步强化。

(4)唐宋元明时期，中华武德文化经历了一段漫长的衰落之后，又走向了复兴，迎来了民族魂的新生，谱写了中华武德史上可歌可泣的新篇章。唐大帝国的社会稳定、经济和文化的空前繁荣局面的出现，恰恰是中华武德文化走向衰落的开始。尽管先贤、典籍谆谆告诫后人要‘安不忘战’‘安不忘危”,但是和平稳定的社会环境往往会淡化人们的国防观念，滋生重文轻武、贪乐厌武的意识；同时，也许是唐王朝出于巩固自身统治的需要，不敢普遍倡导尚武教育。因此，唐帝国时代，武德文化倍受冷落，世人视武事为“粗

需要全本请访问 www.ertongbook.com

鄙”,士大夫阶层更是‘讳言兵事”。至宋代,宋太祖的‘杯酒释兵权”,又把文臣武士和国人的尚武精神窒息在了‘杯酒’之中,使武德文化再度走向衰落。衰落的武德文化终于在北宋王朝屡遭外患、而军事上又连连失利的国难邦危的刺激中开始崛起。北宋亡于金兵的金戈铁马之后，中华武德文化被民族的忧患意识推向了历史发展的新阶段，其标志是：传统的民族尚武精神得到了大大发扬，保邦守土的爱国主义情感空前高涨，兵书纷纷问世，儒生投笔从戎，民族英雄辈出。元朝时期，中华武德文化又度过了一个近百年的萎靡岁月。至明代，北部边陲和东南沿海的屡屡外患，不断刺激着国民的民族精神和尚武爱国情感，兵书又大批涌现，高尚武德人格的名将层出不穷，从而把中华武德文化的复兴推向了又一高峰。

（5）从清太祖努尔哈赤建“八旗军”至孙中山创建国民革命军，中华武德文化的发展经历了一个由同化、退化到革命的转化过程。努尔哈赤在创建“八旗军”时，主要借鉴以汉文化为主体的治军经验和治军思想,至清太宗皇太极时,不仅加大了‘满汉一体’的文化融合力度，而且大量吸收汉将加入清军，至清军入关后，清王朝的军队则更多的是由汉兵汉将组成。于是,以‘八旗军’为主体的满族军队的武德文化，被以汉族为主体的传统武德文化彻底同化了。进入康乾盛世后，由于战事相对减少，武德文化的发展呈衰落趋势。至鸦片战争，中华武德文化开始进行了革命性的转变，不仅民族精神、尚武精神高扬，而用以反帝为核心的武德新文化在洋枪洋炮的淫威下诞生了。至孙中山，这种武德新文化完成了根本性变革和转型，形成了以反帝反封建为标志的资产阶级的革命武德文化新体系。

中华武德文化在以上五个时期的发展历程中，始终围绕着一个核心和两条主线的轨迹辐射和展开。这个核心就是武德之“仁”。春秋前期之所以把“礼”放在中心地位，是由于那个时期战争的规模、武器的性能等历史条件的限制,使‘礼’与‘仁’在功利的层面上能够达到较完美的统一；随着生产力的发展和武器性能、战争形态

的变化；“仁”与“礼”的冲突加剧，最终“礼”的中心地位让位于“仁”。这说明；“礼”只是实现“仁”的一种形式或手段，一旦它不能满足“仁”的需要时，就会被军事家所抛弃。关于军事之“仁”的基本内涵和功能，主要表现在两个方面：即对外关系与对内关系的处理上。外部关系主要是本军与敌军、与敌国、与邻国的关系，它主要是通过军事斗争的手段来解决的，所遵循的主导原则是“义战”（即仁义之战）。“义战”原则主要包含有爱国爱族、戢暴安良、以战止战、杀人安人、上兵伐谋、兵不血刃、反对侵略、不战而屈人之兵、优俘安降、先德后武、和睦邻邦等。内部关系主要是军民关系、官兵关系、上下左右关系等，它主要是通过道德的手段来维系的，所遵循的主导原则是“人和”。“人和”原则主要包含有和国、和军、和阵、和战、爱民、爱卒、任贤、下士、上下同欲、顺命为上、三军一人、赏信罚必、上信下诚、师出以律、正心术、宽度量、尚谦德、明恩威等。中华武德文化发展的全部历史，可以说都是围绕着武德之“仁”这个核心和“义战”、“人和”两条主线展开和发展的。外以“义”为上，内以“和”为贵。武德意义上的“义”与“和”，是“仁”的原则在军事领域的集中体现。

三　中华传统武德文化的基本特征

中华武德文化在其形成和发展的整个历史进程中，从内容、形式、规律、功能到机制等各个方面，都表现出它鲜明的独有的个性特征。这些特征概括起来主要是：

（一）德治伦理与法治伦理的统一

不可否认，中华传统武德文化是以德治伦理为本的文化体系，它主要强调以道德为手段来处理军事生活中的各种伦理关系。中华武德文化的这种德治伦理特征主要表现在：（1）重德政。即强调养兵用战必须以“仁德”为本，军事要务需置于道德的规范之中，军政大权要集于有德者之手，选贤任将要“以观其德”，为将者要以修

身、正心、齐家之德来治军，要‘以身先人’、‘正己化人’、‘公正严明’、‘爱兵如子’等。(2)重德威。即强调以德威天下、胜天下、取天下、保天下，信守‘有德不可敌’、‘德者兵之手’、‘在德不在险’、‘德盛’而‘威之所制者广’。(3)重德教。即重视对部队进行道德教化，强调导之以‘德’、合之以‘文’、明之以‘耻’、励之以‘义’、接之以‘礼’、诲之以‘忠’、示之以‘信’，劝之以‘诚’、倡之以‘廉’、使之以‘勇’。(4)重德范。即重视道德规范的权威性、神圣性，强调宁失‘利’，不失‘义’、士死‘列’(即战阵)，不失‘节’。(5)重德功。即强调通过武德实践来建功立业，把武德实践视为立身、立功、立业的根基，只有‘德盛’、‘义昌’，才能实现‘保大’、‘定功’、‘丰财’等功利价值目标；同时，也只有成仁成功的行为，才真正具有终极意义的道德价值。

造成以上种种德治伦理倾向的根源主要有两个方面：一是中华传统文化中的德治主义思想的影响。如“治军重德”、“为将以德’系由‘为政以德’直接演化而来。二是这种影响与军队的政治职能的关系极为密切。由于军队是为完成一定的政治任务服务的，因而它比其他社会职业在道德要求上更具有政治内涵，更容易接受传统的政治道德化的德治模式。

德治伦理虽然是中华传统武德文化之本，但是，有本而无干，其本难固。只有以本养干，以干固本，本、干互济共生，才能使武德文化之大树常青。法治伦理就是德治伦理根基上生长的一条主干。孙子所谓的‘合之以文，齐之以武’，即指文武合一、德法同济。吴起提出的‘以治为胜’的方略，就包含着德治与法治两个方面的内容。儒家大师荀子力主“隆礼”教战，同样是主张将德治与法治两个方面在“礼”的伦理层面上结合起来。德治伦理与法制伦理相结合的治军之道，已成为中国历代大多数军事家和军事思想家的共识。

中华武德文化的法治伦理精神的基本要求是‘师出以律’、‘公正严明’。一是强调治军必先申军律、明法令、整纲纪，做到‘制必先定’、‘将无还令’、‘令不虚行’、‘令行禁止’、‘顺命为上’等；二是强

调立法定律要从实际出发,做到“高卑自有规绳”;宽严适度(过宽生“乱”,过严生“叛”);“发号布令而人乐闻”;三是强调在军法军纪面前人人平等,即“刑无等级”,做到“壹赏”、“壹刑”、“壹教”,赏罚“必信”、“必当”、“必公”、“必明”;“罚不避亲贵”;“赏不遗远小”;四是强调执行军法军纪要适时,做到“明赏于前”、“决罚于后”;“赏不逾时”、“罚不迁列”等。

以上军法军纪的规定、要求，多是以伦理为基础，着眼于解决军队各种伦理关系而制定和执行的，具有浓厚的伦理色彩。如“赏罚严明”是以“信”、“必”和“公正”为前提的;“顺命为上”则是以和下、亲附和敬上、尊上为前提的，其目的都是为了增强军队的凝聚力、亲和力和战斗力，维护军队的团结统一，提高执行军法军纪的自觉性。一般说来,奴隶主、地主阶级的军队通行的多是“皮鞭”纪律，资产阶级的军队通行的多是“饥饿”纪律，而在中国古代军队中,虽然也有“马鞭”、“棍棒”、“饥饿”、“砍头”等惩罚,但更多的则是主张先教后诛;“自服”为上;“三令五申”之后不得已而绳之,反对动辄杀戒,滥施淫威。

显然，中华武德文化既不是纯粹的德治主义文化，也不是纯粹的法治主义文化，而是建立在伦理基础之上的、以德治伦理和法治伦理相结合为特征的军事伦理文化。

(二)封闭性与开放性的统一

从管理学的角度来看，军队的管理有一个鲜明的特征，即封闭性。与这种管理模式相适应的武德要求，必然是封闭性的。这种封闭性要求军人不仅身在军营，而且心理意识、道德观念和行为方式等也都必须适应军营特殊管理方式的要求，拒绝和排斥社会上一切与之不适应的价值观念；同时也禁止把军队内部的某些秘密泄漏出去。《司马法》中所说的“国容不入军,军容不入国,故德义不相踰”,就道出了武德文化的封闭性特征。

但是，中华武德文化的这种封闭性是与开放性相统一的。所谓封闭性只不过是通过开放性的选择之后而形成的适应军旅生活的

一种文化现象。首先，中华武德文化是在面向全社会的全面开放中，通过融诸子百家于一炉而形成的军事文化现象；同时代的社会伦理文化的主流对武德文化的发展起着重要的影响作用。其次，中华民族是一个多民族的联合体，各民族道德文化的融合，使每一个时代、每个阶级的武德文化无不或多或少地打上民族间开放、融合的烙印。再次，进入近代，中华武德文化又开始向西方开放，学习和借鉴西方军队中的某些优长，吸收西方社会的某些伦理道德和价值观念。如林则徐、魏源的“师夷制夷”说，洪秀全的“太平天国”论，孙中山的“主义”建军思想等，都不同程度地受西方文化影响。

中华武德文化在其发展中所呈现出来的这种封闭性与开放性的统一，实质上是形式与内容的统一。形式上的封闭性与内容上的开放性的统一，形成了中华武德文化特有的发展定势。

(三)求实性与功利性的统一

军事斗争最讲求实，也最讲功利。这二者是统一的。中华武德文化比较充分地反映了军事斗争的这一特殊要求，不尚坐而论道，力戒空谈；而以求实为手段，以功利为目的，较好地体现了手段与目的的统一。

实事求是的原则不仅具有认识论、实践论的意义，而且它首先是一个德性论的命题。《孙子兵法》所谓的“君命有所不受”，就是以“进不求名，退不避罪，唯人是保，而利合于主”的武德信念为前提的。如果没有这种武德信念，即使能认识到“君命”与军争的实际情况不相符合，安敢有胆量违抗君命？对于君命是否接受、执行，固然要以认识论作基础，否则就陷入盲从；但是，最关键的是要有实事求是的德性，要敢于从实际出发，敢于把实事求是的精神贯彻到底。这就要求行为主体要能正确处理个人名利得失与人民、与国家利益的关系，要有对人民、对国家、对战争、对和平高度负责的道德情感和大无畏的牺牲精神。

在中华武德史上，还有一种奇特的文化现象，这就是自春秋以后，在统治阶级的军队中，对宗教鬼神的迷信更多地是受到冷遇和

排斥。虽然远古时举兵用战多用占卜，但春秋后期情况则不同了。所谓‘小信未孚,神弗福也’① 之说，即表明了当时在战争指导者的价值观念中鬼神地位的动摇和衰落。后来的兵家甚至明确规定军中不得传播迷信“禁卜”“禁巫”。如诸葛亮在《将苑》中就明确地将‘虚夸妖术,诡言神道’列为军国五大害之一。即使在宗教传播的盛世，武德文化也较少受到宗教迷信的影响。这种现象的成因显然是出于军事功利主义。欲取得军事斗争的胜利，就必须正确地认识治军用战的规律，就必须坚持求实原则，反对各种不科学的迷信思想和活动。但是,从陈胜、吴广到洪秀全,在历代农民起义军中,却比较普遍地重视运用迷信来达到军事功利目的。不过这仅仅是一种‘利用’,是把迷信作为一种策略和手段,而不是对迷信的虔诚。这些策略、手段的内容虽然是不科学的，具有一定愚昧性；但作为策略、手段的形式,它无疑符合武德之‘智’即‘诡道’用兵的原则。农民起义军利用迷信之智的成功，恰恰说明这种谋略、手段在一定条件下的正确性。从这个意义上讲，这种看起来有违于求实原则的迷信，恰恰是出于军事功利目的的一种求实策略，同样体现了求实性与功利性的统一。归根到底，从实际出发即是从军事功利目的出发 反之亦然。

(四)爱国与爱族、爱民的统一

自汉代以后的历代封建王朝,无不把‘忠君报国’作为建军的宗旨。所谓报国，就是报当朝君主之国。但是，如果从中华武德文化发展的整个历史过程和本质来看，忠君现象仅仅是爱国主义借以表现的一种形式。因为在封建社会里“君”即国家的观念已较普遍地被人们所认同。但是,在先秦时期,却是民为贵,社稷次之,君为轻。孙子所谓‘唯人是保,而利合于主’,就是把民(即‘人’)放在第一位。管仲背公子纠而效桓公，有人怀疑他不仁，孔子却大加赞扬管仲‘如其仁,如其仁’。孔子评价其‘仁’的一条重要标准就是管

① 参见《曹刿论战》,《左传·庄公十年》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com