

自序

這本小冊子的目的，不僅在解釋戰爭，而且——最主要的——在說明尚武精神的重要性。裏面引述了二十幾位^a十九世紀和二十世紀哲學家 and 軍事學家的學說，來證明這個主張。

筆者的意見，^b散見於本書各部，這裏不必重復。千言萬語，只是一句：凡是獨立不建基於武力之上，^c或不能保衛其獨立的民族，命運註定了非滅亡不可。

本書^d取材，大半係根據：*Capitaine Paraise Jaganaru, L'Apologie de la Guerre*

^e dans *Philosophie Contemporaine, Paris, 1938* 的第一部。

筆者對於哲學既無素養，對於軍事亦復係外行，錯誤自所難免，希望讀者不吝指正！

二十八年十二月六日重慶南泉木橋新村。

現代哲學家的戰之謳歌目次

第一章 緒論

第二章 神祕派的戰之謳歌

第一節 梅斯特——不可索解的戰爭——慘暴的毀滅法則——神聖的戰爭

批評

第二節 普魯東——戰爭，內在的現象——戰爭，神聖的事實——戰爭，宗教的啓示——戰爭，正義的啓示——戰爭，理想的啓示——戰爭，人類
的訓練——戰士的偉大——批評

第三節 康德——力的意志——國家的本質——戰爭——批評

第四節 非希特——絕對的我——Vorna Volk——戰爭——批評

第五節 黑格爾——絕對精神的進化——國家，絕對精神的化身——個人歸屬

版——戰爭——絕對階級的美德

批評

第六節 神祕派之總批評

目

次

現代哲學的演進之概觀

——從的創造——民族油火的鍛鍊——絕對級階的美德

附：西名哲譯音對照表

第一章 緒論

關於戰事應不應存在的問題，歷來許多哲學家 and 法學家各持有不同的見解；儒家道家均主「反戰非武」之說，以仁慈兼愛救天下大害；而韓非商鞅等則倡「宮闈強兵」之論，以農與戰為國家要務；黑格爾尼米歌頭戰爭，聖彼葉(Saint Pierre) 康德擁護和平；各是其是，各非其非，爭執可以說是異常紛紜了。

但是不論爭執如何劇烈，而戰爭的不斷發生，却是個事實。據所謂戰爭的利益(War and its alleged Benefits)的著者盧維考(Lowmeyer)的統計，自紀元前一四九六年至紀元後一八六一年，凡三千三百五十七年，共計祇有二百二十七年的和平時間，其餘三千一百三十年統統是戰爭之年；和平與戰爭是一與十三之比(註一)。以往如此，將來如何？著名法學家尼斯(H. Nitzsch)說：「事實能證明，戰爭過去無時不存在，而且其存在更及於永遠的將來。」(註二)打來打去，打個不休，所為何來？日本侵略中國，說是樹立「東亞新秩序」；德國侵略波蘭，說是解放被壓迫少數民族；這當然是一些自欺欺人的藉口。表面的原因，既是虛偽的遁辭，那末，那些因素才是戰爭的內在原因？戰爭是不是神的意思？生物的本性？抑或是社會的現象？

關於戰爭起源的意見或理論，大別之可分為三派：神靈派(Mystico-spiritual)，生

物社會學派 (D. I. Galois) 之乳實證進化派 (Positive'volutionaristae)。

一、神祕派：

神祕派預給于戰爭的解釋，甚玄妙的，不可索解的；認爲戰爭是上層的意志，是神靈的意志表示，人類對於「神」的自願的意志，惟有俯首聽命，莫能反抗；戰爭的功及爲人類進步之有力之方向；認爲戰爭是「神」的，戰爭的作用是必然的；總之，此派認爲戰爭是「神的宿命」(Fatale'voluntaristae)，其「的發生是不可避免的」。

二、生物社 (Biology)。

生物的進化物社，認爲戰爭是人類之在動物界進所不能避免的結果。決定生物種類的：「自利」(Survival) 和「適者生存」。在效用方面，此派亦承認戰爭爲人類之進步，其「目的」(Fatale'biologisme) 在於生命與本質之保存，故宜於戰爭；所以戰爭的現象是不可避免的。其「目的」(Fatale'biologisme)。

三、實證派 (Positivisme)。

實證派以戰爭爲「神祕」(Mystic)，根本否認戰爭之生物的說明，乃首戰爭之實證與進化方面，探求其現象與發生之原因；認爲戰爭是人類社會物質和精等因之產物，爲

集體意識的表現；更具體言之，戰爭是一種社會現象 (Phenomena social)。備於物質因素者，以經濟的理由解釋戰爭；備於精神因素者，則特別著重於「道德的力量」(Forces morales)；持論雖略有不同，而基本觀念初無二致；二者同認戰爭為道德和社會進化之唯一的手段。

戰爭是一個極其複雜的現象，單純以一種理論去解釋殊嫌不足，所以我們於敘述各該派之論之餘，並加以概括的批評，而歸納各派學說的主要特點。

爲序讀者易於明瞭起見，在介紹各家理論之前，特將各人的生平和平著述簡略的敘述一

【註一】：Novicow, War and its alleged Benefits, P.14

【註二】：張長修譯中立與和平，第六頁，商務。

第二章 神祕派的戰之謳歌

一、梅斯特——不可索解的戰爭——慘烈的毀滅法則——神聖的戰爭——批評

二、普魯東——戰爭，內在的現象——戰爭，神聖的學實——戰爭，宗教的啓示——戰爭，正義的啓示——戰爭，理想的啓示——戰爭，人類的訓練——戰士的偉大

——批評

三、康福——力的意志——其國家的本質——戰爭——批評

四、菲希特——「絕對的我」——「絕對的國家」——「絕對的戰爭」——批評

五、黑格爾——「絕對精神」的進化——國家，「絕對精神」的化身——個人與國

家——國家，地球上絕對的權威——戰爭——「絕對階級」的義務——批評

六、神祕派之總批評

陰陽不測之謂神，聖而不可知之謂神；凡是不可究詰索解，不是人力所能控制的東西，都可稱為神；所以神祕派的戰爭解釋極其妙絕。此派立論的基本特質，在於確信戰爭一

具有神聖的本質，不問對於人類的影響如何，或者總是上帝意志的最高表現。學者時解釋，方法察有不同，如維斯格及普魯東以宗教為出發點解釋戰爭，康福、菲希特、黑格爾等則非

形而上論出發解釋戰爭，而各人的基本認識，初無二致：戰爭淵源於上帝，上帝是戰爭原始的原因。

戰功愈著，戰爭是人類道德、智慧和物質進步的神聖的工具——主張戰爭是人類道德進步工具的，如梅斯特、康德、菲希特、黑格爾、普魯東，主張戰爭是人類智慧進步工具的，如康德、菲希特、黑格爾，主張戰爭是人類物質進步工具的，如梅斯特等。

總括起來，戰爭在本質上是神聖的，在功效及目的上是人類進步的手段，這是此派主張的兩大觀念。

第一節 梅斯特 (Joseph Marie de Maistre 1754—1821)

梅斯特，法國傳統主義的哲學家，一七五一年生於薩伏衣 (savoy) 之薩培利 (Cunin-Redon)，父為薩伏衣上院議長。梅氏學於丟林 (Turin)，仕於薩伏衣。薩伏衣為法意併後，遂遷洛桑 (Lausanne)。一七六六年出版 *Considérations sur la France*。根據宗教、慣例發表其正統主義見解。一八〇二年任公使，在職十餘年，著有教皇論 (De l'Empereur, 1807) 及聖彼德堡條約 (Les Saintes de St. Petersburg) 等書。前者倡教皇絕對權，論教皇與教會，君、民及文化的關係，後者論世界的慘惡，主張原罪說。

第二章 神祕學的戰之圖歌

現代哲學家的戰之觀念

以世界英害視作神的懲罰手段。關於梅氏的傳記及著作甚多，特別與他的戰爭觀念有關者，有 C. Mezes, *Le Paradoxe célèbre de Joseph de Maistre sur la Guerre*, 1916. 戰爭，在許多人看來是多麼一個令人不快的名詞，但梅氏特別認為牠具有一種神聖的性質。為證明其說起見，他提出幾個關於戰爭的實質，謂其既不可爭議，亦不可索解：

戰爭是不可索解的，因為：

(一)人是賦有理性、情感和惻隱之心的動物，戰爭是殺傷生命濫絕人性的事情，所以引入性上講，戰爭應當是不可能的。他在聖彼德堡之夜裏寫道：「我們常說，戰爭的狂熱，可是，瘋狂，則愈不可解釋。」人性厭戰，戰爭在人性上既不可解，不是由於統治者的意志呢？有人以為戰爭之所以發生，不是人為的，而是由於君主的命令，命令人民作戰，以神聖加諸人民之身；但梅氏特不承認這種解釋，因為：「在許多國家中戰爭之令人厭惡，勝之任何舉為甚，君主根本不能命令。」(註一)

(二)同情心：有人以為戰爭是人類墮落的現象，人類雖然墮落，但對於同類却仍舊保持一種愛的元素；因為同情心是人類共同的自然天賦，因而，梅氏特謂：何以「戰鼓一響，人們立即拋棄此寶貴的美德，銳不可當，慷慨馳赴戰場，屠殺其同類，或裝其同類所殘殺，死而無悔，究竟是為了什麼迷？」此其所以大惑不解者。

(三)武士的光榮高尚：有人謂「榮二字可以解釋一切，祇要光榮，殺什麼都好，毀

國也好，總會有人去幹的。但是，梅斯特則以爲「一將成名萬骨枯」，所謂光榮，只是長官的光榮，即介士兵與軍榮，依然不能解決這個問題；戰爭的光榮，從那裏來的？梅氏舉一兵，軍人與劊子手，二者同負有殺人的職責，而榮辱之差，不啻天壤。軍人與劊子手各估據社會尺度的兩個極端；沒有比軍人再榮耀的，也沒有比劊子手再卑賤的。軍人光榮的程度體使一般認爲極不光榮的殺人罪，變爲光榮。照常理論，劊子手所殺的是犯罪的人，應該更爲社會所崇拜，然而無論平時戰時，不問那一國，軍人總是充滿名譽，尊敬和榮耀。

到底爲什麼世界上毫無例外的以殺傷無辜爲光榮？爲什麼國家總是滯留在這種野蠻的狀態而不前進？

(四)人已從野蠻的狀態進化到文明的狀態，國家永遠停頓在野蠻的狀態中；梅斯特自問；國家爲什麼不像個人一樣的幸運，進化到文明的時期，爲什麼國與國之間不能同意樹立一個國際社會解決糾紛辦法，像國內個人與個人之間一樣？(註二)

(五)是不是由於宗教精神與武士精神的衝突？不是；梅氏認爲世界上最和諧的，莫過於宗教精神與軍事精神。德性憐憫與軍事的勇敢，不特不背道而馳，反而是相輔而行；老子道德經說：「慈，故能勇」；悲天憫人，才是大勇。那末，這些問題怎樣解答呢？梅斯轉認爲：「人之所以極端重視軍事的光榮，實是一件莫可索解的神秘」，「教人們流血

的，是一種神祕可怖的法則。」（註三）這個法則，他稱為「慘暴的生命毀滅法則」（La loi de Destruction violente des êtres vivants）。

佛斯特解釋這悲慘的毀滅法則如下：在自然的生物界中，有一種顯明的暴力統治者，除非死亡以後，絕不讓牠的統治勢力範圍；不特動物界如此，就是植物界也有這種現象。祇要一入生物界，牠的巨大的力量，馬上就會寫在你——這種時顯時隱的力量，便是生命的原理。在各類動物之中，豈的法則總從這些動物來殺害種種動物；所以有由食的昆蟲，肉食的爬蟲，肉食的鳥類，肉食的四肢動物。在古往今來無量數的時間中，生物界無時無刻不在互相殘殺着，「人類屈於這些形形色色無數動物之上，沒有一種生物能逃脫他的毀滅，他需食而殺，其衣而殺，需殺而殺；需攻擊而殺，為自衛而殺，為救羣而殺，為娛樂而殺，為藝術而殺；萬物之靈，萬物所懼，為所欲為，莫之能禦。」（註四）

這種法則雖不限於人類，但以人類最為慘痛，因為只有人才屢殺人，只有人才毀滅如環滅一切的動物，但，是，道德的動物，唯有光榮的牧師；自愛的人，自悲的人，自怨的人，怎樣實行這種毀滅的法則？執行這種命令的，是戰爭。何人的命令？天帝的命令。何以故？因為如真正能主宰一切，根本就不會發生戰爭。戰爭之爆發，是上帝用「懲罰法律」所不能制我的罪人。

以此，鬥爭為天帝的懲罰，則戰爭之為物，在上帝，是一種復仇的工具；在人類，是

一號這異的聖殿。所羅門說：「上帝使戰爭多事，使復仇人與上帝並行，使不義。」（註五）
和殺害聖殿。只是使動的工具而已；你將來，我殺去，全不知所殺者是人類。」（註五）

所以梅斯特的結論，認為戰爭始本質是神聖的 (divine)。

第一戰爭之所以神聖，因為戰爭是一種世界的法則；

第二戰爭之所以神聖，因為與戰爭以俱來的光榮是神賜的；

第三戰爭之所以神聖，因為他的效果是超自然的；

第四戰爭之所以神聖，因為將帥所得的光榮最多，而所冒的危險最少；

第五戰爭之所以神聖，因為其結果非人類理智所可推測的；

第六戰爭之所以神聖，因為勝利取決於不可測量的力量；道德力量；「戰役的勝敗，

不是由於物質。」（註六）

梅斯特的說法，充滿着宗教的意味，我們試以宗教家的理論批評之：

（一）上帝因為復仇而發動戰爭的說法，與宗教信者的良知大相徑庭；一般人的思想，莫不以為上帝是一切美德的代表，而不是飢食人肉，渴食人血的神明。崔雅可 (Léon

de Fénelon) 在戰爭與基督 (Guerre et Christianisme) 一書裏說道：「戰爭是大規模的殺人，絕不會發端於上帝；因為上帝說過：不可殺傷。」（註七）

第二章 神職派的戰之謳歌

(二) 梅斯特所說的「神聖法則」(La loi divine)，既不公允，又不平等。彌樂德(George)神父之戰爭論(La Guerre)一書，對梅氏的說法有下列的批評：

「一切神聖的法則，都應該是公正的平等的，不分種類，不設例外，一視同人。梅斯特所說的流血贖罪法則，既不合乎公正原則，復缺少平等精神。上帝執行毀滅法則以懲處人類罪惡，應當懲處一切有罪惡的人；人類都有罪惡，而戰爭法則却只對青年較小，罪惡較輕的人。軍號戰鼓所召赴戰場的，常係十八歲到二十五歲的青年，中年男子很少入伍，老年永不贖罪。其實罪過最大，貪慾最多，墮落最深的，還是一輩中年和老年之人。假若贖罪法則合乎正義，應該從這三種不同年齡的人中選擇有罪的，令他贖罪；不應該僅犧牲少年，因為各種年齡之中有有罪的，有無辜的。從事陣戰的都是男子，婦女們却倖運的免除這種流血贖罪的義務，人類中有一半逃過這種可怕的流血浩劫，是不是婦女一律無罪惡？是不是老年的血不足以贖罪？為什麼有這些不快樂的例外？不公平的法則，絕不是神聖的法則。」

「戰爭是贖罪的法則，人類的罪惡充斥，惱怒了上帝，非流血不足以平其氣；上帝果真如此要求麼？你不能不承認：世上有許多不正義的戰爭，或者你更肯定一切戰爭都是不正義之戰；不正義之戰，是罪惡，是罪惡之重大者……以罪贖罪，是怎樣一種惡劣的推論！怎樣荒謬的邪說！」

「假使說天與爭是神靈的證據。我們在上帝書卷中應該能夠發現這種注冊的痕跡。……聖經中不特找不到這個法則的確認，却反而到處看到對於牠的詛咒。」（註八）

（三）戰爭是一種社會現象，至少在現代人看來並不是不可以索解的；神祕不可索解者，只是對於原始社會知識未開的初民。民不特視戰爭不可索解，即一切生命現象都以爲冥冥之中，有神靈的主宰；就人的信仰，靈異、需要而言，戰爭是可以解釋的。

這樣看來，梅斯德所謂「同情心」，「戰士的光榮」，「宗教精神與尚武精神的和諧」，都可以解釋得通，並無任何神祕的地方；因爲人類永遠是擁護崇拜保衛他們身家、性命、財產、權利的人。

【1】 Joseph de maistre, *les Soirees de st. Petersbourg*, Paris, 1924, T. II, *FaEntretien*, p. 6—10.

【11】 *Ibid.*, p. 12—21.

【12】 *Ibid.*, T. 24.

【2】 *Ibid.*, p. 21.

【11】 *Ibid.*, p. 22—24.

【六】 *Ibid.*, p. 29.

【A】 *Leah de Trinc, Guerre et Christianisme*, Paris, 1896, p. 8—9.

【八】Crispano, la Guerre; elle par A. Charpentier; la Guerre et la patrie, Paris, 1866, P. 1-3

第二節 普魯東 (Pierre Joseph Proudhon, 1809-1865)

普魯東，法國無政府主義者。一八〇九年生於勃萊松 (Bressane) 系貧苦學，爲印刷工人，一八三八年得柏桑松市 (Beaune-sur-Ouche) 獎學金，赴巴黎求學，研究政治經濟。一八四〇年發表什麼是財產 (Qu'est-ce que la Propriété?)，攻擊私有制度，檢討社會病害原因。其著名答案：「財產即盜賊」(La Propriété, C'est le Vol.)，引起當時輿論沸騰。一八四八年發表社會貧困的哲學 (Système de Contradictions économiques et philosophiques de la Misère)，批評社會主義學說及經濟學說。同年去巴黎發行人民代表報 (Revue ouvrier du Peuple)。一八四九年因攻擊路易拿破崙被驅逐三年，出獄後，著革命及教會的正義 (de la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise)，復被判徒刑，逃往比利時。

普魯東自稱爲社會主義者，而後人卻目爲無政府主義者之父。他對社會改革，不贊成政治革命而主張經濟革命。其改革之原則爲發於自由、平等、道德的思想上，反對任何障礙自由的主義和教義，其作用非階級主義。其重要學說：

專的強有價的法則，戰爭自亦不能例外。戰爭發生於法學家所廣視的力的法則：

(一) 戰爭是內在的現象：昔魯東認為戰爭一如宗教和正義，在人性方面與其謂為外
表的現象 (Phenomenon externe)，無庸論為內在的現象 (Phenomenon interne)；與其認為
物質世界的事實 (Fact of the Material)，無庸論為倫理學的事實 (Fact of the Moral)。

各人對於戰爭，各具有不同的見解，但很少認識戰爭之道德的現象性質 (Phenomenon morale)。戰爭在人性的弱良上，數化的發展上，國家的德性和幸福上所完成積極而
正常的現象。我們平常對於戰爭的知識，只是些外來的皮毛，不是對天動地的動覺，就是
血肉之軀的死亡；其實這不是戰爭的本體。

宗教、藝術、不能對戰爭的現象。譬如宗教的儀式，是宗教的一部，但絕不是宗教
之現象的性質，不可以言宗教的象徵和價值。要了解宗教，須研究人的精神；這象徵以宗
教之現象的性質，不是外來的邏輯，而是心靈的奉行。正義亦然；不能求之於外，而求
之於內心，求之於內在的進行。同樣，言語文字的奧妙，不是聲音的語言，或字母的筆劃，
而是其所表現的現象。

戰爭亦：單單固執征、伐、洗、襲、戰、以、入、滅等外界的表現，必不則以存自

第二章 神秘派的戰之調歌

真諦：戰略、戰術、外交、爭訴在戰爭中各有其地位，猶之乎聖水、聖糧、聖酒、聖油在宗教中的地位；猶之乎憲兵、警察、監獄、餉糧在司法中的地位。這些外表的東西，本身毫無意義；同樣，戰鬥殺傷等物質行為，本身亦無任何意義。所以戰爭應視為人類內在生活之外形的表現，不僅求之於外界的經驗，史家的記載；詩人的描寫，而且尋求之於「天良的啟示」(Revelations de la Conscience)。「心理的奉獻」(Obertion Psychique)。(註一)

普通人一提到戰爭，馬上會聯想到血肉橫飛的慘劇，在普魯東看來，這當然是一種皮相的觀察。因為他認為「戰爭猶之乎時間空間，猶之乎真美善，是我們理性的形態，靈魂的法則，生存的條件。」(註二)人類的思想、宗教、正義、特赦……等美德之所以進展不已，全係戰爭之功。

(二)戰爭是神聖的事實；「推本溯源，戰爭在任何民族，都是一個神聖的事實(Die heilige Sache)。(註三)在自然界中凡直接溯源於上帝創造力的東西，在人類社會中凡神聖良知能所自發的事物，都可稱之為聖神；換言之，凡不容哲學家推考疑問者，都是神聖的。生命力是神聖的；人類出現於地球，是神祕的；地球的創造，宇宙的誕生，永遠是一個謎；凡是不能分析、界說、歸類，究詰的東西，統統是神祕的。

所以普魯東認為戰爭是一個神祕的東西；罵也好，讚也好，詛咒也好，頌揚也好，戰

爭終是超出人願意理解範圍的神靈現象。假若戰爭只是力量的較量，慾望利害的衝突，在理性和良心的聯合行動之下，早應消蹤絕跡；因為人已脫離了食人奴人的階段，為什麼還是人與人爭呢？

足見戰爭另是一回事；戰爭之表現，所以能如此光彩而又可怕者，是一種荒忽的元素 (element form)，道德元素構成真正的戰爭；——合乎正義道德的戰爭——使牠成為神聖的現象，宗教一般的神聖。戰爭之所以神聖，因為牠是宇宙的法則，超出人類思想以外；創造宗教下意識的良知，同時創造了戰爭；激發先知先覺的熱忱，同樣激發了英雄豪傑；這是最戰爭神聖之所在。這種神聖如果能解釋的話，戰爭就不神聖了。(註四)

「向戰爭致敬！牠是人類偉大的權識。假若世界上只有企業家和好好先生，則那是一個書生的世界！喪失了英雄主義的自尊，便喪失了能夠發育萬物，創造非常事業的革命能力，人類的文明只是一羣牛馬。」(註五)惟戰爭，始能創造動的觀念的價值，始能使人類進展不已；惟流血，始能變社會通於文明，人類始能組成國族，民族始能成為民族；凡不尊崇其歷史上軍功武威者，必非民族。

(三)戰爭是宗教的要素 (Revelation religieuse) (註六)戰爭佔據了人類理性最廣博最主要的一部，是一切思維的泉源，宗教實出於斯。神學的傳說，所以能如此光輝，教條所以能如此深奧，全係戰爭之功。「戰爭的民族，才是宗教的民族」，已成為一句人所

通知的語言，在許多民族，戰爭與宗教已結不解之緣。

古代薩滿人(Samans)（居住於從喀爾巴汗山到鄂河一帶的種族）的上帝同時是一位衝鋒陷陣的戰士。最早的上帝，萬神之神的Tiwaz同時也就是戰爭之神。繼Tiwaz而起的Odin, Thor, Appolon, Hercules, Mars, Pallas, Diana……等等，莫不同時具有天神與戰神的雙重資格。

Sei and Tiu（傳說都是上帝的兒子，據云係北方民族——包括亞細亞、地中海、阿爾卑亞一帶的種族——的祖先）的後裔都認為「耶和華上帝是一位戰士」。聖經把他叫做「武裝的上帝，他的榮光照耀天地。」伊斯蘭教的上帝一手持劍，一手執可蘭經。

在原始的民族中戰爭就是宗教；此外他們並沒有其他的希冀，也沒有其他的幸福。

依沙斯國(伊拉)的教義，在混沌初開的時候，有善惡二神：神神Ormuzd創造了光明和生命，惡神Ahriman創造了黑暗和死亡。彼此相持，產生「仇的鬥爭，善惡二神的鬥爭史，便是世界的歷史。後來光明之神戰勝了黑暗之神，才創造「世界。

有人說基督教是最和平的宗教，不錯；但仔細分析一下，基督教不過將Neotene的教義發揮光大一下而已。基督何人？天國的創造者，同時也是魔鬼的戰勝者，徹底的征服者！——不啻是一位百戰功高的基督主義者！

所以無戰爭，即無神學，上帝無戰誠，無所事事；無戰爭，地球尚於上蒼不會有什

概概念

戰爭在真的時代是公平的相殘，並不是由於迷信武力所致，乃為宇宙的法則。這種法則顯現於上蒼的，是雷南電；表現於地球的，是部落和民族的對立。焦下（J. B.）說人類的生活，是鬥爭；為什麼鬥爭？是不可解的神祕，是神聖的事實。在自然界，在人性中，等與惡雷水火不相容的力量，永遠在衝突。除非生命被絕，戰爭總一切萬物的條件。所以普魯東說：「國與國之有戰爭，猶之乎自然界和人心中之有戰爭。」（註七）

戰爭的觀念日漸發展，牠的統治勢力，日漸擴大；一切由戰爭而生，沒有戰爭，一切莫由解得；一切事物隨牠存在而存在，了解戰爭的人，才了解人類。

（四）戰爭是正確的啓示；戰爭是神聖的勝利，可從「Dieu et mon droit」一語窺之。如果宗 是人類好戰特性的神祕表現，則神權也只是人權的象徵；換言之，神權是人權的嚮導，人權的前驅。我們以為神權已經消滅，其實統治我們的，仍是神權。現代國家所極端重視的征服權，就是神權的一枝。戰爭中的戰勝者，是一般人所唯一崇拜的英雄；和平主義者，懦弱者，投降者，為人所輕視、譏笑、不恥，不被送上斷頭台，就被趕進修道院，足證人類是崇拜武力。一八一四年的拿破崙是神權的人，路易十八是人權的人；但在一般人的心理上，拿破崙之偉大，遠在路易十八以上，理由從簡單。

戰爭不特是 權的功能，且係民權的柱石。普選的價值，建築在「民聲即天聲」(Vox

• Populi, Lex dei) 的格言上，「民聲即天聲」的神權引伸起來，就是民權（註八）。憲法的獲得，由於流血，由於法而民法，民法是財產權的基礎。財產是什麼？是征服權的發揚光大。民法保障財產，就是保障操縱征服的權利。上帝、武力、戰爭，三位一體，名異而實同。

主權、政府、時代、憲法、平等、財產等觀念，都是戰爭所借談經營的結果。正義與戰爭相映，明暗不相斥。拿破崙謂戰爭與正義，是一而二，二而一的東西。初感之，似近邪說，細思之實合情理。最衝動的民族，是宗教信物最篤的民族，也就是最能保障正義的民族。法律是保障正義的，沒有羅馬人的征服世界，不會有西方的文明，那要來的羅馬法？要正義，便須能戰能勝，戰敗者永遠嘗不到正義的滋味！

(五) 戰爭是神聖的警示 (Revelation De l'Idée) (註九)：每個民族各有其聖觀或使命 (Mission) (彼事詩，傳信荷馬所作，敘述 Troy 城末年之舉)，或信為長篇敘述奧亡與判之事之詩。()；沒有英雄或伊利亞德的民族，不算是民族。謳歌英雄，紀載戰事的詩文、軍歌、戰歌、贊揚國光，是民族精神的結晶，理想所寄託，國魂所發出；歷久刻而不壞，百世而常新，千做而下尤足便頑廉懦立，開風興起。沒有雄壯戰詩軍歌的民族，不會有憲政；沒有憲政，那會制詩歌戲劇藝術？戰詩軍歌以戰爭為前提，沒有戰爭，不特不能制藝術，且受正義，抑且喪失一切審美的機能，剝奪一切卓絕高貴的心賞；戰爭

對於理想，是一個不可缺少的條件，戰爭不僅制運理想，而且最重要的是創造個體的動力。沒有戰爭的激動，人類靈魂馬上會墮落，個人生命和社會生活一定變成不能忍受的平凡。

在民族的觀點上，沒比軍隊再美麗的了，聖羅倫寫於1330年的手稿，真是不枉的傑作。所以在任何國家，遇有吉慶，軍隊總是排列在莊嚴的儀仗之前。從歷史上看來：武功最盛的時代，也就文治最盛的時代，文藝創作與我武威威勳，是同時并存的。戰敗者產生不出好的詩歌，好的藝術，好像奴隸絕不會有詩歌藝術一樣。

(六)戰爭是人類的教訓 (Discipline de l'humain) (註一〇) 普魯東引黑格爾的話說：「戰爭對於人性之道德的發展，絕不可少，牠給我們以卓絕的德行；復興民族，鞏固國家，安定王朝，樹製種族，發揚威勢，傳播動作，生命和光輝，非彼莫屬。」(註一一) 十八世紀，瑞士外交安希龍(Ancillon)曾謂：「和平招致財富，財富增加物慾，物慾產生怠惰自私。獲得財產者，經歲月，為世人所追求，財富與優遊的結果，靈魂腐爛，品格墮落。推爾爭端發揚雄性的節操，無戰爭，則勇敢、忍耐、剛毅、忠貞等美德，即歸於消滅。」(註一二)

戰爭的本質雖有殺傷生命的遺憾，但確具有預防腐化的作用，是人性墮落的防腐劑，好假：師的戒尺，醫生的瀉藥一樣。

但普魯賓諾以黑塞爾與安希龍的說法為未足，戰爭的防禦功效有更進一步開明的必要：「

普魯賓認為一切有機生物生存健康和體力的條件，是一個「動」字 (Action)，動就是行為。由於動作，始能發其能力，增加其精力，達到其目的。要行動——身體的智力的或道德的——須藉一個「非我」——它的客體——放在「真我」——動的主體——之前，做行動的運動。在動——時候，這兩個我——發生相拒相抗的對抗和衝突——所以動就是鬥爭。有願能、有智慧、有德性的人，俱是在鬥爭之中，生活永遠是在動和反動的對抗關係中；不僅與自然鬥爭，且和同類鬥爭，以爭取世界的統治。爭取主權和獨立。這種現象是不可避免的，但並不是一件壞事——為什麼不可避免呢？因為人與人不能永遠互相融洽；觀念的參差，主義的相左，意見的不合。為什麼不是一件壞事呢？因為意見不同，情感背馳，觀念對立，才能產生新的思想，發生新的成見，創造新的世界。

真誠德行不一定是純粹消極的，有時卻須積極的表現出力量，才幹，意志，性格來。積極的維護，鬥爭，抵抗，克復，才是生命的第一要義。(Erect Primum et certum est veritas)；而消極的禁制，屈服，奔逃反國次要(註一三)。「所以戰爭是人性所固有，人性一日不改變，戰爭也一日不滅絕。」(註一四)

(七) 戰士是偉大的(註一五)；戰士之受人稱揚，充分表示戰的榮耀。執干戈以衛

壯麗的人，較之自然尤爲偉大。職自眞正凡，自尊甚高，「德忠貞，均高人一等。

在古代戰士法律的知己，神的保護者。戰士的勇敢，得自上天，愛神的庇佑。「戰士
愛護法律，懲罰強暴。保護弱者，是神聖不可侵犯的；這便是正義的第一形態。」（註一六）

究竟屬於何人，只有軍人才享有光榮，也只有軍人才配保障光榮。統一義大利的是宗
教家的瑪志尼（Mazzini）呢？還是外交家的加富爾（Cavour）？都不是，而是英雄的和里波
的（Garibaldi）。偉大的民族永遠的誇耀，他的偉大的軍人；偉大的軍人創造偉大的歷史。

英雄一語表示出顯拔粹不懼不怨的人物，受上帝的眷佑，有神靈護身，他就是上帝的
兒子。

自古英雄美人相提並論；男子的鑑別者，是婦女。女子所崇拜的是什麼人？工人？商
人？文人？都不是，而是馳騁沙場的軍人。女人愛商八，等於愛美玉明珠；愛文人，等於
愛希世之珍。她尊敬文人，玩弄富人，但她的芳心卻屬於軍人。在婦女眼光中，推利刺氣
昂昂的軍人，才是標準的丈夫，理想的佳耦。

所以普魯東主張：「國家之元首永遠該是軍人，英雄中的英雄，強中的強者，高貴
中的高貴者。」（註一七）

總括起來，普魯東的說法，可概括爲四點：

第二章 神話派的戰之國歌

- (一) 昔魯東的目的在說明戰爭的觀念，理由和原則；
 - (二) 戰鬥或戰爭是生命的本質，自然的法則；
 - (三) 戰爭是精神生活（內在的生活）的現象；
 - (四) 人類一切思想、宗教、正義、詩歌，藝術均導源於戰爭。
- 依昔魯東的意見，國與國的實際關係爲三個基本觀念所統治：（一）戰爭之法律的存在；（二）戰爭本身是裁判；（三）戰爭裁判假武力之名以行，此種說法不特與法律學說抵觸，且與一般人的感覺違背，試以法學家理論批評之。

法學家自葛老秀士（Grotius）胡爾夫（Wolff）華泰爾（de Vattel），以迄康德馬爾典（Marens）普芬道夫（Puffendorf）賀卜斯（Hobbes）等均否認戰爭之法律的存在。所謂戰爭法（*Diritto alla Guerra*）者，不過法律的擬制（*Fictio Juris*），戰爭與法律根本不相容。根據上述法家意見，所謂戰爭的正義是單方的，如甲國他事之戰爭是正義的，則其對手乙國所必爲不正義之戰；法律與戰爭不能共存。

至於戰爭之裁判一說，亦與諸說不合。西西榮（Cicero）對戰爭所下的定義是：以武方法結束爭議狀態，乃一解決供告無效時迫不得已而爲者。商討是人的特性，強暴是獸的特性。西西榮之前亞理士多德已否認戰爭之法律的價值，葛老秀士更不承認戰爭是裁判，反辯之爲正義的否定。所以普芬道夫說：「人之異於禽獸者和平而已」。

其後與法學家見解相左者，則為第三項。西西榮說：「武力是禽獸的理性」，博考考士說：「武力難以保護法律，但不產生法律」，華泰爾說：「保護權利的最身份證人證物，爭執權利的最武力」，蘇村伯格(Schutzenberger)說：「在以武力決定法律或只有武力而無法律的意義上，戰爭本身永不正當」，賀卜斯說：「武力的統治超乎法律的統治，只有極野蠻時代如此」。凡此所引，均足以證明武力之充作裁判的不當。

【一】 Pr. udhan, in *Guerre et la Paix*, 普魯東全集 Nouvelle Edition, Boulogne et moyses, vol. I, Paris, 1927, P. 2. 7

【二】 *Ibid.*, p. 27.

【三】 *Ibid.*, p. 29—31

【四】 *Ibid.*, p. 29—31.

【五】 *Ibid.*, p. 29—31.

【六】 *Ibid.*, p. 33—37.

【七】 *Ibid.*, p. 36.

【八】 *Ibid.*, p. 40.

【九】 *Ibid.*, p. 44—46.

【十】 *Ibid.*, p. 5, 52.

現代哲學家的職之顯歌

- 【I】 Ibid. , p. 51.
- 【II】 Ibid. , p. 52.
- 【III】 Ibid. , p. 54.
- 【IV】 Ibid. , p. 55.
- 【V】 Ibid. , p. 54.
- 【K】 Ibid. , p. 57.
- 【P】 Ibid. , p. 60.

第三節 康德 (Immanuel Kant, 1724—1804)

德國大哲學家，一七二四年生於哥尼斯堡 (Konigsberg)，父爲一馬鞍工人，家族均爲虔敬派教徒。在大學中習數學物理，一七五六年授博士，得講師資格，一七七〇年任母校哥尼斯堡大學邏輯學及形而上學教授，一七八一年出版純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft) (註一)，一七八四年發表通史概念 (Idee einer allgemeinen Geschichte Weltbürgerlicher Absicht) 一七八六年後兩任大學教授，一七八八年發表實踐理性批判 (Kritik der praktischen Vernunft)，一七九〇年刊行判斷力批判 (Kritik der Urteilskraft)。一七九三年理性界限內的宗教 (Die Religion innerhalb

also zur Ehrenzeit des Himmels verachtet) 論文全集譯世(註1)。

康德性情恬淡，尊嚴信曠，畢生致力學問，所創批判哲學(Kritische Philosophie)在哲學史上開一新紀元。他最初曾得加爾夫(Christian Wolff, 1679—1754)哲學和牛頓的理學之間，其後漸次感覺形而上學的錯誤，接近於經驗論和自然科學。及讀英法心理的哲學後，思想又一轉變，發生強烈疑惑精神，遂進於批判哲學。其說適合近世哲學史上對立的理性論(Rationalism)與經驗論(Empiricism)，以獨斷論(Dogmatism)和懷疑論(Scepticism)的謬誤，起於智識的盲信，他綜合這兩派學說，在哲學史上獲得了可大的榮譽。

康德關於戰爭的言論，散見於各種著述，惟康德以倡導永久和平(Perpetuer Frieden)著稱，故其對於戰爭之崇拜遠不如上述二人之甚。但是康德並不是一個絕對的反戰論者，因為他也承認戰爭是磨鍊民族的工具，達到正義和平的手段。

敘述康德戰爭的理論，先從人性講起：康德在其人種起源(Mitmenslicher Anfang der Menschenge-schlechtes)中指出人性有二種原來的本能——食的本能和性的本能(其實在康德出生二千多年以前的孟子已經說過：「食色性也」)。因於性的本能，不僅在維持現在的生命，所以生的本能要擴大到未來的生命，延長祖傳的生命。康德舉出文化發展的結果，折斷文明人類最大的罪惡。當然是戰爭；戰爭消耗國人的生命力，毀文明的造物，限

獨人民的自由；這樣看來，康德自然是一個反戰有力的份子了。

然而不然：康德並不否認戰爭的功效，因為他曾自發問：「無戰爭，則人類文化，隨變一，人類自由，將何以獲得？」(三)

力的意志：意志的獨立 (Unabhängigkeit des Willens) 是康德純粹理性批判所主張，意志便是力量，所謂力的意志就是生的意志，也就是動的意志，延續和擴大其生存的重

自然的目的，在創造人類使逐漸成爲一種完善的規範；實現這種規範的過程，就是歷史，解釋獸的人進化到真正的人，是歷史的哲學。人的本質，賦有理性，有充分發展其理性能力的義務。與發展這種天賦的能力，非營導居生活不可。人有生的本能，但是所謂生存，不僅自生自存，而且要共生共存；不僅與他人共生共存，而且與廣大其生存，發揚其生存；生的意志，遂形成了力的意志，推動生的意志。力的意志對於社會生活的人類，是一種基本的本性，人性最大的原動力。在此。有了這檢訂的意志，有了這種原動力以後，人一方才能發揮其物質的和智慧的力量，使人類進而營社會的生活；另一方才能樹立法律秩序和政治秩序，使人類脫離野蠻的生活。此種法律和政制秩序一旦成立，即產生一種和平安定的狀態，人與人原始的對立與必要的競爭，因而受到限制，但未根本消滅。斷以和平安定狀態成立之後，人類對立的克制，對於個人既不是一件更快樂的事，也未嘗

便凡諸實物性。社會生活形成後，人所以向善內方面發展，全賴上帝的力量；上帝是終的目的，在使人類以道德為基礎組成一個大國際社會，大家和平競爭，共營生活。歷史是人類的教育，人類一方面具有自私的本能，另一方面又賦有社會的本能；自然把這兩種本來衝突的本能調和非常均勻，社會生活可以成立，政治法律秩序可以樹立，而自私自利的本能不致過分發展，走上毀滅的道路。

自私的本能也就是是反社會的本能；反社會本能與社會本能的對抗，如何可以使之妥協，相生而不相克？是有賴於國家的創立。所以康德說：「這兩種本能須同時存在；沒有力的意志，人類勢將萎靡不振，陷於輾轉懈怠，好，惡勞，暮氣沉沉的境地；沒有社會的本能，人類必至互相慘殺，彼此吞噬，調合此二種本能的，端賴國家的創立。」（註四）戰爭便是力的意志的發動，所以康德也和霍爾東一樣認戰爭有喚起朝氣，振興頹廢，使兩難並立的功效。

國家的本質：康德以為國家的本質在於人類道德的天性，國家的起源，可以下列事實說明：

人類的慾望，貪得，力的意志，生的本能，使人類天生成為自私自利彼此極不相能的動物，且生活於彼此鬥爭的狀態中。以後發覺彼此以往，勢必同歸於盡，乃相約的放棄其自然狀態中無限制的自由，把限制和制裁不正常使用武力的權利和權力，交給國家行

便，以換取法律的保障，甘願受其限制。

國家與國家的關係，亦復如此。個人間的對立，隸屬於天性，國家間抗衡，亦由於自然；戰爭軍備以及和戰軍備以俱來的英難，都是國家間對立而不可避免的表現。戰爭的結果產生新的關係，舊的政治團體的消滅崩潰，又形成新的政治團體；新的政治團體亦不能逃避新的命運，要同樣遭受新的革命。生而滅，滅而生，新陳代謝，相繼復相繼，終而於世界一切的不同意，創立一新的組織。「人類歷史不過是上帝創立一個包括所有國家的完善組織計劃的實現而已；此制度非俟永久和平樹立，不能實現。」（註五）

康德並非獨永久和平的理想，但同時却又不能承認戰爭的真實性是人類向上進步大道不可或少之必要。所以他說：「戰爭如果照規則進行，不危害私德，却是一件高尚的事業……反之，甚期的和平能令拜金主義，爲我主義，志氣的沈沈和怠惰枯竭。」（註六）國家間的協調，野心，貪婪，爭權，勝利，都足以激戰爭不可倖免。

「戰爭雖一個不自願而神秘的試驗，但却爲上帝所顯意……戰爭雖令人類遭受可怕的災害，但到不失爲發展有益於文化的才能，達到最高程度的原動力；因爲和平狀態的保持與民族的美德相去日遠故也。」（註七）

上帝所定，可知最靈驗於戰爭時節。是故戰爭爲人性之深實之必要，且性不尋不羈

遇的危險，也就是上帝命定人類所必須採取以達到真正目的，實現正義，自由，和平的手段。戰爭，在康德看來，雖不可避免，但戰爭本身並非目的，乃達到目的——和平正義——的過渡階段，因為康德或其主要思想而言，是和今熱烈的擁護者。

【一】已由胡仁源譯出，商務出版。

【二】該文先在 *Berlin Journal* 發表，觸政府忌，曾被禁止刊行。

【三】Kant, *Metaphysischer Anfang des Menschengeschlechtes*, Hartenstein, 1867, Ed. IV, p. 716—729.

【四】Kant, *Idea zu einer allgemeinen Geschichte weltbürgerlicher Absicht*, Bd. V, p. 143—144.

【五】*Ibid.*, p. 148—157.

【六】Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hartenstein, 1867, Ed. V, p. 270.

【七】*Ibid.*, p. 446.

第四節 菲希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814.)

菲希特德國哲學家，一七六二年生於上琉賽喜阿 (Ober Lusatia)，家貧好學。一七八〇年入耶拿 (Jena) 大學，後轉入萊比錫，(Leipzig) 攻哲學，信奉康德。一七九

一年刊行其處女作天啓批判 (*Versuch einer Kritik aller Offenbarunge*)，一七九三年任耶拿大學哲學教授，講授道德問題，極受學生歡迎，講演稿於一七九七年發表，即學者之本分 (*Bestimmung des Gelehrten*)。一七九四年出版知識學概念 (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*) 全知識學基礎 (*Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*)，及知識學特質概論 (*Grundriss des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre*) 一七九六年發表自然法論 (*Grundlage des Naturrechts*)，一七九八年發表倫理學體系 (*System der Sittenlehre*)。一七九九年以無神論的爭辯，辭職赴柏林，一八〇五年應愛爾蘭根 (*Erlangen*) 大學之聘。此期著作有人的本分 (*Bestimmung des Menschen*, 1800)，知識學概論 (*Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801)，一八〇四年講現代特質 (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 一八〇六年出版)，學者之本質 (*Wesen des Gelehrten*, 1805)，宗教學 (*Religionslehre*, 1806)。一八〇六年以法軍侵入，又回到柏林，告德意志國民書 (*Reden an die Deutsche Nation*) 柏林大學創立，一八一〇年至一八一二年任校長，一八一三年在德國正努力求國家統一的時候，講授真確概念 (*Über den Begriff eines Wahrhaften Begriffs*)。

菲希特不特一書中讀者，且以熱心道德社會改革者自任，其生平變化甚多，嘗

努力於實際活動，其哲學為康德哲學的繼承者，康德哲學所應解決而未解決的問題，他都以解決，其名與康德並稱。

非希特受康德的影響很大，他自己也再三表示他是康德哲學的追隨者，但他對於康德的哲學却予以重要的修正，以純粹精神的單元來代替康德的「本體界」(Noumenon)和「現象界」(Phenomenon)的二界。

(1)「絕對的我」(Die absolute Ich)：非希特修正康德哲學的缺點，更進而闡明人的理性和宇宙萬有的活動，其根源本是一個，創生了唯心論的一元論。他把那統一理性的一切作用叫做「我」，那萬有根源的本體叫做「絕對的我」，以人類活動為「絕對的我」發端的頂點。萬有本體——就是非希特所謂「絕對的我」的本性是活動的，細究那我的活動，我定置「我」，同時也定置「非我」(nicht-Ich)；總言之，「我」和「非我」同是「我」的所產，而這個生產的「我」，是「絕對的我」；所產的我，是「相對的我」。「絕對的我」是萬有的本體，我和「非我」都是「絕對的我」所產生，吾人是「絕對的我」所產生的小我；絕對的我又叫做「神」(Geist)。

非希特所謂「絕對的我」，不是「個人的我」，而是所有的主體，許許多多的我的集體；相近於黑格爾所謂「絕對的精神」(Der absolute Geist)，所以又叫做「無窮的我」；這是非希特所唯一承認的現實。無論動物植物，在絕對精神之外，沒有任何存在。

「絕對的我」就是國家，自我是個人，許多自我合成「絕對的我」，所以個人應當犧牲自我以貢獻國家，貢獻「絕對的我」。所謂國家，在菲希特心目中，最好的當然是德意志。他說：「在一切國家中德意志精神最純，最好的是德意志民族」（註一）。他以為：「在初民時代有兩種絕不相容的氏族：其一賦有理性，具有神德，為一切真正人類所付託的民團：Kriemseide；其二為野蠻粗鄙的部落，生於荒蕪不毛之地，度其原始生活，備受飢餓和寒冷本能的支配。歷史便從這兩族的鬥爭」（註二）。

Herzliowitz 最先發明使用武器，發明了不會用武器的部落，其後復征服了亞洲的土著民族，建立了西比利亞斯大帝國。以後雖有幾野蠻民族，在歐洲建立若干小國，終而羅馬帝國成立，統一各色人種，即立自由法律。Zoroaster 的宗教——基督教——散佈到帝國各部落，為國教，產生一個新的世界：基督教國家，其使命為實現個人的平等與自由。此種文化運行的主要代表，只有日耳曼人，所以日耳曼人的使命不僅在於建設特殊的民族，並且要附帶地征服世界。這對於歐洲人民是得共同目的的戰鬥。——他這德意志國史書中說過：「德意志的精神創造了新的泉源，引入了奪目的光輝，發展了新的思想……日耳曼人的精神是一隻鷹，飛於九霄，展其雙翅，直奔日宮，其下則諸事統統」（註三）。

世界主義與愛國主義，菲希特認為是相和反的二律（Antinomie）。世界主義不過是

國主義又之完美的表現，實現世界主義的方法是大量的發揚學術，愈多愈妙；學術的淵源在德意志。所以只有德國人才懂得學術的傳播是人性最後的標的，只有德國人才是真心的愛國者，才是以國家為整個人類謀幸福的人（註四）。

根據這種愛國主義的見解，他種民族在菲希特心目中的地位也就不難而知：他種民族對於德國的關係，等於「非我」對於「絕對的我」的關係；因為在形而上學上「非我」除了混雜「絕對的我」的需要外，別無其他存在的理由。所以他種民族除了受天選民族的調育種被以外，亦無其他存在的理由。

(二) 戰爭：菲希特所謂戰爭，其意蘊是指真正的戰爭而言。菲希特雖與荷德同時，但他的性格與康德不同：康德終身沒有離開過東普魯士，而菲希特却生於義忠，死於登患，他不僅是書齋的文弱書生，而且積極的參加實際生活。他執教十三四年的耶拿，便是一八〇六年拿破崙大敗普魯士的地方，他也就因「離開了耶拿，回到柏林。他目睹民族侵入的強暴，身受異族侵入的痛苦，不僅以發誓告德意志國民苦鬥起民族思願，講授真正戰爭的概念為已足，他還實際參加過民族對外求解放的鬥爭，並且因而受了傷。所以在他的看來所謂真正戰爭 (Wahrhafter Krieg)，就是爭取自由的戰爭，對外求解放的戰爭。他的解釋如下：「一羣有共同歷史的人，稱之為民族；民族要維持其獨立和自由，須自己發展形成一個國家，在發展的進程中，如果為暴君所阻礙，企圖把其所欲形成的國家，併入另

一個國家，或威嚇毀滅其權利，則自由與獨立都發生危險。受危害的民族，如起而保衛其生存，權利，所爆發的戰爭，就是真正戰爭，不復是維護一室一家統治的戰爭，而是全民的戰爭，只有貧生怕死的懦夫，才妄忽逃避參加的責任。爲了真正戰爭，全國人民爭先恐後欣然貢獻其財產生命；在得到最後勝利以前，捨言之，在一切外來的威嚇消除以前，他得拒絕和平。爲什麼全國人民這樣的勇於爲義，死而無悔呢？因爲這種戰爭是全民戰爭，是全體人民的願意的戰爭，是自衛保國，自衛衛國的戰爭，是自由解放的戰爭。「民族之成爲民族，單賴乎戰爭，單賴乎共同戰鬥」。

對於菲希特曼的評論，讀者不一其言，有目之爲神話的過激派者，有稱之爲極端愛國主義者。實在菲希特曼鼓吹愛國思想，講「戰爭理論」，高揚武功，頌揚民族，對於德意志的統一，德意志主義的形更有莫大影響。所以布特曼 (Buttmann) 說：「德國軍國主義哲學之形成，菲希特曼居大功。」(註 1)

菲希特的 *Notion des Dieu* 之說，以德國民族爲優秀民族，姑不論其科學的根據如何，提高了德國人民的自信，對於德國精神影響極大。

[1] Maurice de Wail, *Guerre et Philosophie*, Paris, 1906, p. 10—11.

[2] V. Buttmann, *Doctrines Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne*

ene, Paris, 1897, p. 84

【三】 Richter, Redn an die Deutsche Nation, 全集 p. 339-40.

【四】 Fichte, Der Patristismus und sein Gegenteil, Patristische Dialogen aus dem Jahre 1807, 全集 Vol. xi, p. 221-274

【五】 V. Basch, loc. cito, p. 04

【六】 Cite par Maurice de Wulf, loc. cito, p. 7.

第五節 黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)

黑格爾德國哲學家，生於司徒嘉德(Stuttgart)，一七八八年入杜本根(Tübingen)大學神學院習神學哲學，與謝林(Schelling)同學。一八〇一年與謝林發行批判哲學雜誌，余大學講師，一八〇五年升教授，一八〇六年完成第一部主要著作精神現象(Phänomenologie des Geistes)，一八〇七年出版。因受拿破崙戰爭影響，辭職去漢堡，一八〇八年暨一八一六年任紐倫堡(Nürnberg)中學校長，完成第二部主要著作論神學(Phänomenologie des Geistes) (第三一)。一八一六年任海岱堡(Halleberg)大學哲教授，一八一八年轉柏林大學。黑格爾雖崇尚拿破崙，蔑視普魯士，依然為政府所器重，他的哲學風靡全德。一八一七年第三種主要著作哲學的科學集成概要(Encyclopädie der Philosophia

-den Wissenschaften im Grundsatz) 一八二一年完成第四種主要著作法理哲學綱要(Grundlinien der Philosophie des Rechts)。生前出版著作只。上述四種，死後由弟門人輯要而於一八三二至一八四五年出版的及像 Werke, Vollständige Ausgabe共十八卷。

黑格爾哲學將康德所提倡的純粹觀念加以組織擴大徹底的發展(二)，其哲學係純粹的理論主義，決定其哲學形式及內容的，是他的辯證法。

黑格爾學說以康德說爲出發點而加以修正。康德學說的二元論把宇宙分爲兩界：現象界和本體界。現象界是主觀的直覺形式，本體界客觀的物質，客觀上存在着的「物的自身」，或「自在之物」(Dinge-an-sich)；我們所認識的顯是物的現象，或「爲我之物」(Dinge-für-sich)，乃現象界給我們各種印象；經過我們主觀製成能力的的作用，便認識了。外界的存在與存在的本身無涉；換言之，我們不能認識「自在之物」。

康德的證起者指正康德二元論的無所成就，各以不同的方式思以一元論代替其二元論：如非希特之「絕對的我」，認創造爲「絕對的我」的無理性無意識之行為；謝林認「絕對」既非精神，亦非物質，而是超乎物質、精神的東西，創造是「絕對」的無理性、的衝動。至于黑格爾則以爲實體是一個邏輯程序；凡是實在的儘是合理的，凡是合理的也都是實在的；「絕對」不是一個行爲，如非希特所說，而是一個「邏輯的理念」(Idee)。創造不是出于無意識不合理性的，如非希特謝林所說；反之，却是有意識，有理

性，合乎邏輯的。

(一)「絕對精神」的進化；黑格爾認為宇宙間一切現象都是從「絕對精神」(Der Absolute Geist)自動過程中體現出來的。「絕對精神」並不停留在一個位置，而是不斷的運動，現實的發展，在黑格爾看來，就是「絕對精神」發展的反映。

精神在只為意識的關懷時候，是「主觀的精神」(Subjectiver Geist)，更發展而到別的「精神」，等到達到關係成立，才是「客觀的精神」(Objektiver Geist)更進其發展，認識自己的絕對性，然後成為「絕對的精神」。「主觀精神」的表現，一本四的；「客觀精神」的表現，是人們自覺須相互公共生活的。

人類起源以來所經過的種種變化，都是宇宙精神的有理性的進展，宇宙的历史是宇宙精神中各階段的層出不窮的進取。宇宙精神之客觀的，實際的表現，是國家；所以國家是宇宙精神的化身。在某階段的正確代表世界精神理念的民族，就是擁有該階段世界統治權的民族，也就是最足以實現此種理念的民族。反之，凡不能代表該種精神的民族，即不能立足於世界；代表該種精神而不能繼續代表，也就要逐漸喪失其歷史上的地位，走上衰敗墮落的道路；因為這種任務的擔負，只有一次機會，機會一過，便不再來(註三)。

(二)國家是「絕對精神」的化身；黑格爾對於國家的崇拜，可謂至矣。他把一切崇高榮譽的名詞，都用於形容國家，他簡直有點似乎想恢復亞里斯多德或希臘的國家

國，意國家爲個有組織的文化生命。他雖不贊同賀卜斯國家建設武力之上的國家學說，但他却解決主要國家在保障安全上的絕對必要。他對於民族國家(Nation State)的崇拜，自然使他對於康德的「世界主義」——以永久和平爲基礎的世界聯邦思想——異常冷淡。國家是單上的，絕對的，國家的意志就是絕對的意志，國家的理念就是上帝的理念，理性只有在國家之內方得實現，倫理與國家合爲一體，國家之上無再高的權力。「國家其實在的價值在權」，「絕對目標的實現」，「是自由的保障」，「是典型的理念的化身」，「是民族生命、藝術、法律、德性、宗教、學術一切具體顯示的淵源和中心」(三四)。

(三)個人對於國家：個人、家庭、宗族、種性、種性、進化中的一個階段。這些階段有輪迴不絕互相對立，但無論衝突的程長如何，這種對立總不過是過渡的狀態，因爲牠們都是其總理想的先驅，最後目標的預報。和諧的時間終於到臨，一切獨立都溶於一個道體河最最高的化身，一切衝突都以承認此項理想的最高——而消滅，牠是個人的代表，個人總屬於牠。

「國家——其本身就是絕對的目的，在國家內自由始得充分實現，國家對於個人有絕對的義務，個人愛高無上的義務，故爲爲國家的一份子」。「承認自己在國家實質的特性本前虛無無能，是個人道德的義務」。

人民是「的一部，祇有國家是理性的化身，體誠的產物，而人民則不能。

(四) 國家是地球上絕對的權威；國家是地球上絕對的權威，對他國的關係上具有至高無上的自主，使他的承認其獨立自主為國家第一個絕對的權利，遵守條約為國際公法的基本原則，但某國對所有國家都是主權的國家，彼此關係是處於「自然的狀態」中，國家權利之存在，在於一己的意志，而不是源於一個較高的意志。所以國家之間遇有爭議發生，沒有判決，只有仲裁，而仲裁也是可有可無。

德國永久和平的幻想，以為基於各國一致的同意，成立一個萬國聯邦，遇有爭議可以藉仲裁以消除戰爭，假若以黑格爾的國家觀去分析，國家各有自主的意志，直是一渺茫的幻想而已。

國與國的爭議，如果當事國的意志彼此不能妥協，則惟有訴諸戰爭以求解決；「祇有戰爭可以決定；不是當事雙方所主張的權利是否真正的權利——因為雙方都有真正的權利——而是一方的權利是否割讓給另一方。惟有訴之戰爭，始可獲得正確的決定，因為雙方互相衝突的權利，同樣是真實的；使牠不同樣真實的，只有以戰爭求解決，戰爭解決之成功，須一方將其權利割讓給他方」。(註五)

(五) 戰爭：世界上萬國並立，而各國利益衆多而複雜，既不能決定某國利益優先，某國利益居後，相持不下，於是而有戰爭。國家未必永守其諾言，因為那和國家的本質——絕對自由——不相容。以故以黑格爾的意思，戰爭實導源於國家的本質而不可避免者；非

轉不可避免，且是一個精神的美善 (Spiritual good)。個人組成國家，生命受國家保護，財產受國家保障，生命財產雖不完全屬於國家，至少一部份屬於國家；個人所保有着祇有限度的一部耳。如承平日久，生命財產有限之物，必將企圖變為絕對之物，人民陷於庸著淫逸，國家趨於危亡，振作警飭之道，是為戰爭，戰爭是保障國家民族道德健康的唯一方法了。

池水之所以腐臭，因為不流通的原故，風的吹動可以防止腐臭；國之所以停滯不進，因為承平日久的原故，戰爭的激盪正以糾正國之遺戾——這正是流水不腐的道理。所以自嚴格而視之，戰爭不特必要，並且簡直是防腐劑；是一件崇高偉大的事業；因為在戰爭的時候，一切生命所特有的激動的全體，都貢獻給國家民族。這樣義無反顧，甘願犧牲一切最寶貴東西——甚至生命——的精神，足以提高民族的道德，磨練民族的健康。戰爭不啻提高民族的道德，磨練民族的健康，其他種種德行亦隨之而發揚充實；如勇敢、如節約、如奮發等等。但事實上能發揮這些美德的戰爭，不是一族一族的戰爭而是民族對民族的戰爭；不為私人私仇泄忿的工具，而是有目的無私的，有毀無滅的民族生存關鍵；所珍愛的不是某個人的美善，而是整個民族的死亡(註六)。

所以德國新學家的政治學說 (Les Doctrines Politiques des Philosophes Chrétiens de l'Allemagne) 的著者巴士(V. Rasch)說：「就另一方面言之，戰爭的勝利可以阻停內部

海難，深涉深處的擾亂。凡是獨立不結法在武力之上或不穩健其內主權的民族，命運註定了非滅亡不可。承平的時候，人民習於安，喪失犧牲，乃亡國滅種的惡兆；戰爭可以影響財產的不安，但是這種不安定，終會產生有利於國家的運動」(五七)。

(六)勇敢是「絕對階級」的美德；軍人的勇敢是一個出類拔萃的美德；因為他犧牲一己的自由，換取國家的自由，犧牲一己的享受，換取國家的享受，犧牲一己的生命，換取國家的生命的精神之最高的表現。換言之，他是為了一個最高的理想，一個最高的道德價值的自我犧牲。

絕對的道德，不是祖國之愛，不是民族之愛，不是法律之愛，而是民族的絕對生命，為了民族絕對的生命，戰士階級之最高的美德，是隨時準備為國家民族犧牲自己生命的最高表現。

黑格爾分道德為三級：絕對的，相對的和自特的。此三級道德，別結晶於三層級：絕對階級、中產階級和農民階級。戰士為絕對階級，絕對級不換作謀求其目的，務，其唯一的可尚職責，是上馬殺賊，馳騎馳，執干戈以衛社稷。

黑格爾的哲學，僅在德國，而且在外國都發生很大的影響，尤其是對於實行家。在德國直接影響了德國的歷史學派，影響了馬克斯、恩格斯；在法國影響了福煦 (Foch)。

其(一)：甚至影響了普魯東；影響了德國的國社主義，義大利的法西斯主義，蘇聯的共產主義。

達巴士在其名著德國哲學家之政治學說一書所言，黑格爾既不能視為戰爭的辯護者，復不能視為瘋狂的國家主義者，尤不能視為暴力的崇拜者：「只能稱為吾人所說的好戰者 (Patriotic)」。他的戰爭觀念，乃其國家觀之當然的邏輯。假若國家確是絕對精神之最高的表現，道德之完美無缺的結晶，神俗的化身，自不能損害其主權於毫末」。所以布嘉德 (Jean Bourjain) 在其唯心論與戰爭 (L'Idéalisme et la Guerre) 的大作裏稱戰爭是國家主權之最高的神聖，對內對外主權之最高的行使，便是在國家達到其理想的統一的時候。戰端一啓，全國精力，資源都集中於戰爭，全國人民都為戰事所吸收。如果國家主權受有損害或有損害之虞時，誰說國家無訴諸武力之權？武力的勝利永不違法，因為法律是精神的法級形態，而國家才是精神完美的形態；因為實在的靈魂是理性，宇宙的歷史是宇宙的法庭，優勝的民族就是在神定歷史階段中是最能完全代表理念的民族」。 (註八)

但以事實而論，黑格爾的體系則有下列可批評的地方：

(一) 黑格爾的「絕對」：「絕對」是黑格爾哲學的出發點，但黑格爾所說的「絕對」是一個不可分割，整體不分的觀念，是一個無理性的東西。戰爭之任務 (La Route de la Guerre) 的著者波爾斯 (P. Bourjain) 說：「黑格爾自己意圖又透過戰爭 (註九)」。波爾斯

種的根源去尋兩端于我同胞，更是一種國際普遍而已。其「種族神觀念非學不可理解。且多矛盾之處」(註一)。

(二)黑格爾的國家和上帝：黑格爾的國家是地球上絕對的權威，具有絕對的自由，與他國處于自然狀態關係之中，所作所為，單憑一己利益，一己意志，國家間糾紛只有戰爭可以解決，不問道德正義的考慮，殊與時代思潮相左，以「國家的政治與法律的主權，應受國際法的限制故也」。(註二)

(三)黑格爾不承認法國學派所謂為「文化而戰」，「為正義而戰」，「為進步而戰」，「為人道而戰」之說，只認為國家利益受損害或威脅時而為之戰爭。

【一】黑格爾論理學，張銘鼎譯，世界書局版

【二】黑格爾反對康德的二元論

【三】Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts Werke, Bd. X, p. 340, 433.

【四】Basch, *Doctrines Politiques*, p. 216—225.

【五】G. Lasson, *Die Vorlesung Deutschlands in Hegels Schriften zur Politischen Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1913, p. 00, 10.

【六】Basch, *loc. cit.*, p. 155.

- [七] *Ibid.*, p. 24.
- [八] *Ibid.*, p. 20.
- [九] *L'opinion de La Folle de la Charente*, p. 461.
- [10] *Manuscrit de Wallis, Choisy et al.*, p. 207, p. 21.
- [11] *La Fureur, La Grande Injure de l'Etat et ses Limitations nécessaires*, Paris, 1926, p. 16.

第六節 神祕派之總批評

我們於批評神祕派之首，對於戰爭的理想似應有一簡明的概念。歷來學者對於戰爭的階度，不啻從三方面去觀察：第一戰爭的在和二用，第二戰爭的原因，第三戰爭的將來。

關於戰爭的存在問題，異口同聲，無疑之者。整個人類歷史幾乎全是人類社會的戰爭史。至關於戰爭的原因、功用和將來，則議論紛紛，莫衷一是：有認為永無不絕的，有認為行將消滅的，有認為神聖的，有認為與人性相關的，有認為複雜社會生活的產物的。

神祕派的戰爭論，要言之，約有二端：戰爭的本質是神聖的；戰爭的功効是有益的。要論辯論的方針，各有不同：要圖致宗教的方式去辯論，如蘇萊曼著書應辯，要圖致形重

12 12

12 12

12 12

12 12

義原則。普魯東於是與梅斯特分道而馳，給與戰爭，給與從軍武力、權利以法律的解釋，他認為戰爭是假武力之名而行的裁判。

更進一步研究，普魯東又發現其法律解釋的不足：正義、宗教、信仰、奮勇有爲、詩歌等等，固與戰爭以俱來，但是戰爭也可以產生不正不義，仇恨、不信；戰爭實與戰爭理論發生矛盾時，戰爭確有許多不合正義的。

根據這種考證，所以普魯東由形而上學的解釋，進而至於經驗的解釋：戰爭造於經濟平衡的破壞——遺留於貧困。他的證據雖不免躍進，但擺脫神學詭辯論，進而以具體的事實解釋戰爭，不能不謂一大進步。

康德根本惑疑戰爭之內在的實質，他雖然指出戰爭所遭致的禍害，但是他却又以自然指戰爭以創造人類使進於完美境域的事實來辯護。戰爭是人類力的意志的表現；力的意志是人類的根本本能。

戰爭現象既不能以「物之自身」(Die Sache an sich)來解釋，康德於是主張戰爭雖不是人類所願意而神祕的試驗，但或者是上帝所預意的。康德始終是和平的維護者，對於戰爭的熱忱遠不如菲希特之甚。

在菲希特看來，正義戰爭、真正戰爭是求獨立的自由戰爭，任何個人或任何民族都應爲保護或爭取自由而戰，這是天經地義的大道理。但是菲希特獨立戰爭、正義戰爭之說，

馬上又與所謂 Normal-Volk 的理論混合，與「絕對的我」的觀念同化，因而進入了形而上學的範疇。在他的意思，上帝既賦予 Normal-Volk 以發揚文化，執掌文化火炬的使命，則正義之戰也者，自然而然的變為掃除 Unheil-Volk 發展障礙——即所謂來自劣等民族的障礙——的戰爭；獨立自由之戰也觀念一混與 Unheil-Volk 及「絕對的我」的觀念混合，遂變為原形，使德意志走上殖民擴張的大道。

黑格爾對於戰爭的觀念，真與國家學說有誓不可分的關係。他的國家絕對說，既與法律狀態不合，復與萬國並立的事實矛盾；在其共存共榮，互相依存的狀態之下，絕對自由之說，未可據以為是。

總之，形而上的宗教的戰爭論，設使相當薄弱。戰爭的原因絕不是人類集體意志以外的產物；戰爭的現象亦絕不容以神祕虛無縹緲的法則去解說；牠之所以發生，是由於許多綜錯複雜的原因。

第三章 生物社會學派的戰之謳歌

- 一、達爾文——生存競爭——天然淘汰——批評
- 二、尼采——強者的道德——價值的批判——社會的二元——超人的哲學——戰爭——批評
- 三、岡普洛維茲——民族的鬥爭
- 四、奎通——戰爭，愛而二章——服務本能——批評
- 五、德拉哥索諾夫——戰爭，自然的基本法則——戰爭宿命論——強權與公理
- 六、白恩哈地——德意志的使命——戰爭，進化的基本法則
- 七、斯坦美茲——侵略性——戰爭，進步的手段——戰爭，集體競爭的方法——戰爭，鑑別國家的方法——戰爭，集體淘汰的方法——戰爭的禍害——批評
- 八、生物社會學派之總批評

生物社會學派的戰爭說，謂戰爭之主要原因，由於人類之生物學的機構受自然界生存競爭的大法則之支配所致。

生存競爭與自然淘汰的法則，達爾文、劍其說，與其他學者的闡明，發揮光大，學術界深受其影響。生物社會學派的戰爭論者對於戰爭所發之生物社會學的解釋，方式縱各

有不同，而基本觀念則一：即生存競爭與適者生存的法則，自然於一切生物沒有可以逃脫而不受其支配的；戰爭是此種法則之必然的結果。

此法學者之解釋戰爭，有以人類本能為言的，要於源於那一種本能，則各家所說不同；如尼采以力的意志所表現的生命本體，哈賓雷(Henri Hauser)以人類社會同受生命本體的支配，岡普洛維茲(Gumplovicz)拉維霍夫(Ratzscholke)以個體間民族間營養與本能的為言，奎遜(Quinton)以人類好戰自保繁殖本能立說。

至於德拉哥米諾夫(Dragomirov)唐德科(Etik Le Darke)蘇諾波爾(Vinograd)等則認戰爭為支配個人和社會生命的生物社會學法則的一章；換言之，戰爭是生物所不律免的誕生、鬥爭、毀滅死亡等法則之一部。其以人類社會為着眼說明此項法則之效用的，如白恩哈地(Bentham)斯坦美茲(Steinmetz)等之以戰爭為集體淘汰的唯一方法。

以言戰爭的功效，生物學派一如神祕派，均認戰爭為人類各種活動領域中的進步方法，進化和文化都是戰爭的產物

第一節 達爾文(Charles Robert Darwin, 1809—1882)

查理達爾文英國生物進化論的主倡者，初習醫，後改學博物學，入愛丁堡及劍橋

第三章 生物社會學派的戰之觀念

大學。一八三一年卒業，一八三六年爲船員，加入探險隊，向南美洲航海，從事大陸及各島動植物公布特性及各人種生活狀態的研究。結婚後屏除俗務，悉心研究其航行中所蒐集材料，發表自然科學者之旅行（一八三九），珊瑚島之構造與分布（一八四二），地質學的研究（一八四四—四六）。其大著作種原始（*On the Origin of Species by means of Natural selection, or the Preservation of Favored Races in the struggle for life, 1859*）（註一），亦發軔於此時。此後繼續努力得自然淘汰（*natural selection*）與適者生存（*Survival of the fittest*）之理，以之應用於生物進化學上說明物種起源。這學生大著，在他五十五歲時完成。其進化論思想發表後，驚動世界一切思想家，不特在生物學上開一新紀元，且使一般學者的世界觀與人羣觀均發生變化，十九世紀以來思潮莫不受其影響。達爾文著作除上舉各種外，尚有畜養下動植物的變異（*The Variation of Plants and Animals under Domestication, 1868*），人類進化及性的選擇（*Description of man and selection in Relation to sex, 87*），人類及動物感情的表現（*The Expression of the Emotion in Man and Animals, 1872*）等。

達爾文在科學界以倡導自然淘汰見稱。宇宙生物千差萬別，所以能從極簡單的原始生物而爲極高等的生物，都是自然淘汰所鞭撻的原故。

達氏的學說重點點受馬爾薩斯（*Malthus*）人口論的影響；馬氏謂人口的增加爲幾何級

食，食物的增加是數學級數，食物與人口既不能配合，因而發生競爭，達爾文稱之爲「生存競爭」(struggle for existence)。

一、生存競爭：生存競爭爲一切生物迅速繁殖之必然的結果。他在物種原始寫道：「一切有機物，皆以其高之速率增加，生存之競爭，自不能免。各生物在自然生活期中，生產數即或數子實者，在其生活之某時期內，或在某時季某年內，每受破壞之禍。不然，幾幾何幾數增加之原理，其數將多至非常，以至無地可容其生產也。於是個體之生產，多過於其生活之數，是必在每一場合內皆有生存之競爭。或一個體與同種之他一個體競爭，或與異種之他個體競爭，或與生活之物理環境競爭，是爲馬爾薩斯之原理，以加倍之，應用於動物二界者。在此場合內，既不能以人工增加食物，復無良法制限婚姻：(一) 詰(一)。又曰：「每一有機體，皆以其高之速度自然增加，若不受破壞，則唯一配偶之子孫，不或即過於地球，此定例爲一切之所不能外。雖生產甚速之人類，二十五年即增加一倍，按此速率則不及千年，地球之上已無其子孫之立足地。……象爲一切已知動物中生產最速者，予曾計算其自然增加之最小速率，可安全假定其三十歲時起始生產，直至九十歲共產六子，且活至一百歲，如是至七百四十或七百五十年後，自唯一配偶所產之象，其數必達一千九百萬」(詰二)。

生物的繁殖既常超過其環境所能維持的數量，而其所賴以生存的資料復有限制；以有

限的資料，供無窮的動物，自不能不發生食物的競爭。

一、天然淘汰：生存競爭的結果，產生天然淘汰，天然淘汰亦名適者生存——最適宜者，繼續生存而傳種；不適宜者，滅亡而絕傳；優良者生存，低劣者淘汰。這種優勝劣敗的天然淘汰，無一動物植物，人類獸類，莫不受其影響。自最低級的元子，以至最高級的人類，無不逃脫其支配。天然淘汰，擇留下來的適者所得傳種，乘承其先代賴以生存之特長，而發展至某一時期，其適應之點，因環境的關係，又生突異。而此新差異中之最消者，又依同樣之程式而選擇，凡保存個體差異及變異之有利者，而消滅其有害的，遂謂之命名之爲自然淘汰，與之相反者，將爲天擇所不理（註四）。

生存競爭和天然淘汰，達爾文進化論的中心思想，把他運用於戰爭上則所謂戰爭也者，就是生存競爭的一種方式；戰爭的勝敗，國家的興亡，也就最優勝劣敗的自然淘汰的法則。

以生存競爭解說戰爭，或甚至以生存競爭就是戰爭，必先有一個假定，肯定生存競爭是一個具有破壞性或野蠻性的法則。

生存競爭是否一定具有破壞性或野蠻性呢？這是近世科學家研究達爾文主義者所解答的問題。據一般的解釋戰爭並非指破壞性而言，尤非指彼亡我存的鬥爭而言。生存競爭

不一定忌諱，而Effort（努力）。所以達爾文主義與競爭（Le darwinisme et la concurrence）的學者米奇爾（Chalmers-Eitchell）說：「達爾文所謂生存競爭中的『適於生存的民族』（Favoured races）並不是指軍備最完善足以毀滅他種之其他民族的民族而言」。生存競爭之具有「殘酷的特性，蓋由於以後通俗的援引所致」（註五）。且引達爾文自己的說明來證明吧。他在物種原始說他所用的生存競爭一詞，「乃依比喻之廣義，包含生物之彼此倚賴」（註六）。

社會之所以進化，不儘由於競爭，更由於互助；人類生存的目的不儘在於自存，而且在於共存。達爾文雖主張生存競爭的理論，然對主張互助為種就生存的條件。合羣互助之為自然的傾向，與自私利己之為自然的傾向相反。其種原論一書，就生存競爭的廣汎意義立論，指出無數動物社會中各個體如何為生存而競爭，「競爭」如何變為「合作」，合作之後如何使生存最善的條件——智力和能力——發展進步。達爾文此時所謂是適者，已非體力最強健者或性情最殘酷者，乃個性間同情心最深厚的社會，最為繁盛，子孫最為發達。

乃新達爾文派漸取義，變本加厲，失去達爾文的本旨，如赫胥黎（Huxley）專由生存競爭的狹義發揮，以自然生存競爭為上焉矛盾；尼文（Niven）從赫胥黎出發，建立超人論；以生存能力為善惡標準。此種觀念擴而至於社會學界，遂為馬克斯社會主義者用以佐實其

附級鬥爭的理論；極端國家主義者用以佐實其對兵種武的主張，這當然不是達爾文的本意（註七）。

【一】馬君武譯達爾文物種原始，全四冊，中華版，二十五年十二版。

【二】同上第一冊，八十八頁

【三】同上第一冊，八十九頁

【四】同上第一冊一〇六頁

【五】Chalmeres-mitchell, Le Darwinisme et la Guerre Paris, 1916, p. 39.

【六】馬君武譯達爾文物種原始第一冊，八十七頁

【七】譯正談現代哲學思潮，商務，二十七——二十八頁

第二節 尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)

尼采德國普魯士詩人，生於薩克森(Sachsen)，父母兩人均為牧師。幼習音樂詩歌，一八六四年入波恩(Bonn)大學習神學哲學，後改習古代語言學及文獻學。二年後以其師李丘爾(Ritschl)轉為萊比錫，一八六九年任巴塞爾(Basel)大學教授，與葛那(R. Wagner)相友善。喜讀叔本著作。二人對初期思想均有很大關係。一八八〇年發表人性(Übermenschlichkeit)思想已完全成熟。次

與神對峙去取勝，在孤獨澀泊之中過了半生，終以思索過度，犯癡癡狂。

尼采思想初受叔本華和施萊耶影響，後取孔德的實證主義，達爾文的生存競爭，尼采的唯物史觀，斯丁奈的個人主義的影響，最後乃完成自己的學說，廢去宗教時代意識及其他一切人類生活的價值價值，主張價值轉化的哲學，將道德分為弱者或奴隸式與強者或主人式的二種，排斥弱者的道德，發揚強者的道德，攻擊以奴隸弱者道德為基的基督教，以為只有根據強者道德的人，始能走上強者的舞會；述及超人，由弱權力意志。著有從音樂的精靈到悲劇的發生 (Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, 1872.)，遠時代之考察 (unzeitgemässe Betrachtungen, 1873-76.)，人性，過於人性 (1886.)，快樂的科學 (Die frohliche Wissenschaft, 1882-87.)，曙光 (Morgensrote, 1884.)，索拉杜所德拉 (Also Sprach Zarathustra — Ein Buch für alle und für keinen, 1886.) 道德系統論 (Genealogie der Moral, 1887.)，偶像的毀滅 (Götzen-dämmerung, 1891.)，反基督教徒 (Der Antichrist, 1895.)，權力意志 (Der wille zur Macht · Nerstich zur Ueberwindung aller Werte 未定稿) 等。

尼采以超人哲學見稱，主張權力意志 (Der Wille zur Macht)，欲視生命的豐滿和生命的茂盛。他以為生命的目的在爭取武力，健康，幸福，發展權力的自由，統治和支配他人。其學說可略說明如下：

一、強者道德：尼采學說最高原則是權力意志；叔本華的意志及哀樂世界(Die Welt als Wille und Vorstellung, Teil I)對尼采有很大影響。叔本華以萬物為意志的發現，低級意志亦被認為真誠意志，與之鬥爭。此高級意志的發現常以低級意志為犧牲，世界為一大意志的發現而顯和存在，瀾灑常川流不息的在其中鬥爭，世界係以痛苦為本體，快感乃消極的觀念。

尼采論及用叔本華生活意志的說法，更積極肯定的主張生活為意志而努力而奮鬥；此為人的本務。一切生物無不欲求生長，欲求力的發展和擴充，此為生活的本能，道德的源起以此項生活為根據。無限制的擴張一己的權力，以求生活本能滿足，為人生當然的有的，也就是超人的理想。一切生物都是演進的，人由猿猴進化而來；現在何不百尺竿頭更進一步，像人之超越猿猴一樣，超越於人類而為超人？

善是什麼？是力，是力之獲得，是以力為意志；惡是什麼？是力之薄弱，力之喪失；幸福是什麼？是增加自己權力的感覺。欲滿足自己要求，擴大自己的權力，要剛健，勇敢，要無畏，要攻擊，戰鬥；勿畏人，勿懼神，勿怕死；為了伸張自己權力，大膽向社會宣戰，和平而安是無謂的生活，辱殺敵人，和敵人奮鬥！只有奮鬥，能他人類進步；只有奮鬥，能個人類新境；只有奮鬥，能自達於超人。情願犧牲，謀之大者，依自然淘汰的法則，強勝弱敗，超人獨尊的社會為人類的目的，是為強者靈魂的學說，極端自我肯定的

是強權。

尼采不消此種見解，故對於當代這種標準攻擊不遺餘力。他把這種標準稱爲「主人道德」(主人道德) (Gentle-Moral)，「是」(奴隸道德) (Slave-Moral)；「主」的道德「又名爲馴者道德」，「奴」的道德「又名爲弱者道德」。其實道德是由弱者多敗的勢力，假借神靈，危言聳聽者，欲絕他人，進入專制強權之途的意識。基督教鼓吹虛偽、抵死氣、不合理的教義，其弱者道德的傳播者：摩西十誡是弱者的宣言。所謂自衛，所謂謙恭，所謂獻身，所謂和平，所謂愛人，所謂知足，所謂謙遜，所謂平等：都是卑弱懦弱精神的產物，用以抑制他人的本能衝動。弱者終歸弱者，無論如何扶持保護，不能變爲強者，所以弱者儘可讓強者，使其早去，強者儘量強，使他茁壯日盛。夫如是，公平而真正的社會才能出現。

二、價值的批判：尼采學說的特徵，對於當代道德，宗教、文物、制度爲極端的反叛，主張個人權力的絕對肯定，所以他的價值論也與一般不同。

文化的價值是其美、善、勇，其目的在於實現其理想家莫不承認其爲最高的價值。文化的價值的實質，在於助長生命 (Life-Enhancing)，而不是阻礙生命 (Life-Diminishing)。對於美、善、善的本能；假若一定要有本能的語言，那末不是美、善、善的本能，而應另找一個本能——「力於意志」的本能，也就是達到一個更強健、更高級生存的意志。凡此對於個人

自利，是以修養發展，使其戰勝他人，利用他人以達其自利的東西，都是真的、美的、善的。真、美、善自己不能判定什麼是真、美、善；符定真、美、善的是權力意志，是他們所愛的東西，更強級、更重更、更有力的東西。

真、美、善不是一成不變的價值，現在真、美、善流行的觀念應予糾正，因為牠們已失去本來面目；其所以失去本來面目由於猶太人種民族顛倒是非所致。「他們雖則承認這些價值是力的意志的表現，但他們所謂意志，是無能的、卑鄙的、懦弱的、屈服的、和平的源頭。」，在猶太人強盛的時代，當他們依然是一個霸勝強盛的民族的時候，他們也贊成一切勇敢的，強壯的，快愉的，兇暴的，自信的叫做「善」；但一到式微衰頹便報了以後，牠們古代的價值便都跌落了，把「善」貶價了。自此以後他們所謂「善」祇是「強健」，「技巧」，「卑鄙」，「和平」，「虛偽」，「應付」而已；所謂「惡」，正是「強健」，「堅毅」，「正直」，「勇敢」，「充實」，「自尊」的東西；其混淆黑白，顛倒主奴，彰彰明甚。所以在尼采看來，能幫助生命，擴張自由的東西，才是善；落後停滯低弱者的道德，不予排下，強者祇有力的道德，硬的道德，利己的道德。

三、社會的二元：尼采不承認人類社會地位的平均。他認為社會上顯然分為兩個階級。優秀的與劣等的階級。假若說生命應該進展前進，則其所以進步和進長，祇有優秀階級可以代表。劣等有進趨於衰頹衰其進步遲緩。優秀階級可以從事自由職業，而劣等階

經其流離痛苦了，只有靈秀階級能精神強健自由。優秀階級凡體弱多病，而健壯是其美德。精神代替，是流入階級。劣等階級人數雖多，而是造於人的階級（註一）。此二者不可混而為一，對立極要必要。劣等階級應充其具體情感的德性，或基督教的德性；宗教，日用，道德與布爾喬亞的德性，對於教徒極常宜，而與優秀階級則大相逕庭；因為他……「我並非太看不起愛的德性，但是靈秀的偉大却與之不相符合。」（註二）

劣等階級或民衆祇是社會物質的基礎，其功用在完成物質功作，而優秀階級或民族的目標，則在努力實存超人的理想。

四、超人的哲學：超人（Übermensch）是歷史所追求的目的，超人是人生的極致，是理想的人。新價值創造，關係重要；歷史的重要不在進化的無窮盡，亦不在多數的命運；歷史的價值集中於正偉大的超人。

社會上優劣二階級如何而後可以維持不相混肴乎？尼采之反，其唯一方法厥為維持一個尚武的國家。祇有軍國主義始能保持偉大的價值，超人的權權。強有力的特性。

五、戰爭：人類不平等，是種族競爭，加強權力，惟有採取自私自利，蔑視他人的行為。「戰爭是一個優良的試驗，唯一大公無私的競賽。」優勝劣敗，自然之理。但是，「為此項試驗種族不與起見，戰爭顯不關仁慈，憐憫，戰爭中唯一的德性是勇敢，殘酷，大胆，詭計，智慧，一言以蔽之曰：武力。」「戰爭與勇敢之動物，被之愛情尤為殘酷。」

大。師出有名的戰爭。能使一切事物變爲神聖。」(註三)

惟強者始有公理，原始社會更惟有強者始受人尊重。及至人類文化價值頗高，人人平等，即弱者亦受人尊重。長此以往，勢必愈演愈烈，將來滿口皆弱不勝衣之人，而利祿丈夫之士絕跡，非臣亡國滅種不可。試人人類愈變愈弱，將成一個什麼世界？

奧尼采持同樣見解者，尚有彼得賈士德 (Peter Cass) 與哈賈留特。賈士德爲尼采之友，亦位武精神的崇拜者。他說：「向武精神實爲今世最光榮最嚴謹最雄壯的因素。」哈賈留特主張公理乃力的公理，戰爭是必要的事實，惟「戰爭始足以激勵奮鬥國民，使之走上復興大道；惟戰爭始能將人民於正軌，始能確保同化。國家存在一日，戰爭極存在一日。」(註四)

德國不一定是最強的，但是尼采強者道德之說，未免言之過火，與一般道德評價向去甚遠。

充實之爲美，尼采主張生命的充實發展，而不能不戰，但以戰爭爲充實生命的工具，以強於他人滿足自己慾望，以他人痛苦爲快樂，當非強能設法，與子而均衡，調劑，和衷的實質大相矛盾。

奧尼采之強者道德，其本質實爲生命對立，與強者道德之新近趨向。

【1】 Nietzsche Antichrist, 57.

【11】 Vratsche, Der Wille Zur Macht.

【12】 Nietzsche, Also sprach Zarathustra, p. 18.

【13】 Hamelin, Philosophie de l'économie Politique, 189, p. 198, 203-207.

第三節 岡普洛維茲 (Ludwig Gumplowicz, 1830-1910)

岡普洛維茲奧國社會學家，法學家，由研究公法而進入於社會學。其說以特存階級鬥爭爲中心，在社會學史上放一異彩。其在國家形成以前已有多數原始的部落的社會存在（多元種社會），但各原始的部落，因相互間的個性及利益不同，在人口增加及爲保存自己必要上，發生鬥爭，發生征服的統一事實，國家成立就是由於此種集團間的鬥爭而導（征服國家說）。因此所謂國家的本質，是支配與被支配者，統治者與被統治者的對立。此種階級對立是永遠的不斷的現象，個人對於集團完全屈服，所謂某一時期的英雄不過是當時集團所操縱的偶像而已。其說在政治法律社會運動上均有很大影響。著有種族鬥爭 (Der Rassenkampf, 1887)，社會學基礎 (Grundriss der Soziallogie, 1888)，社會學與政治學 (Soziologie und Politik, 1891)，社會學的國家觀 (Die soziologische Staatsidee, 1901)。

第三章 生物社會學派的觀之謳歌

岡普洛維茲演說鬥爭一書爲一歷史哲學的著作，發揚「歷史的種族」之說，倡民族間鬥爭與征服統治爲人羣進化之主要的因素，戰爭無論原始時代或文明時代均不可免；原始的遊蕩之團因爲利害的衝突，生存競爭，發生戰爭。有了戰爭，便發生征服統治事實。文明進步，相互間的傾軋，掠奪也無時或免；若不同者，征服方式的日臻完善罷了。「戰爭是克服敵人，利用以滿足一己慾望的正常方法……文明國家之戰爭，其目的與自然狀態時代團體間戰爭的目的，並無二致；自由、文化使命、人道、國粹、信義、均勢，祇是一些騙人的口實而已」。「戰爭是自然的需要，種族間生存競爭的法則，是歷史進步的精華，社會進化的最高法則，爲一切進步的基本，而說明其所以進步的原因」。(註一)

人類總是在對立和鬥爭中。在國內是支配者與被支配者的對立，在國際是此一集團、此一民族與彼一集團、彼一民族對立；鬥爭永遠不斷的發生，鬥爭的動機和目的，永遠是一樣，不進步，亦不進步。

【1】 Gumplowicz, Rassenkampf, Innsbruck, 1883, p. 58.

第四節 奎通 (Rene' Guignon, 1866—1926)

戰爭，在奎通看來，不啻爲的一掌，雄性的表現。他認爲雄性的自然特徵是尚武好戰；尚武的本能之於男性，猶之乎母愛之於女性；男性之不能不具有尚武的精神，猶之乎

女性之不能不具備母愛的天賦。

「任何動物之中，凡在戀愛期中的雄性，總是傾向於彼此鬥爭，互相殘殺，這是一個普遍的事實。為實行其鬥爭的本能起見，自然轉賦予每個雄性以鬥爭的武器，而雌性所無，足以證明此項武器的賦予，並不是用以促進生命，而是用以促成鬥爭及剝奪生命的。」這便是性的物競天擇。動物雌雄之數，若不同等，雌雄二性競爭求配的方式大不相同；雌的務展其美麗的狀態，而雄的則發展其雄壯的狀態。雄壯狀態的發達，足以證明天賦雄性以何武的方式達到其求配的目的。「達爾文性的選擇之說，即根據此種事實。」「姑無論其說之價值如何，同性別的互相鬥爭，是一個到處自然的事實，一個普遍的現象。所以男孩喜歡打架，女孩只愛玩洋囀。」（註一）

這樣一來，人簡而是一個競爭的動物。好戰是人類的特性子，所以他又說：「人類是生而為戰鬥的、冒險的、殺伐的，並且志願担負這些職責。戰爭是人的自然職業，勇敢善戰，英雄豪氣構成其機械的一部。執干戈以衛社稷，是男人的神聖職責，好像生兒育女，是女人的神聖職責一樣。英雄與母親等最齊觀，也就是男女對於本類所應有的服務。」（註二）

奎達關於生物學的研究，認為人類有三種本能：自保本能、實利本能與道德本能。道德本能也祇是服務本能。前兩種本能是自私自利的，第三種本能是利他的。假若人都是自

趨自利的，那末，誰肯爲公共謀福利？幸而有第三種本能。倘有這個本能才能使入「出生入死，犧牲自己生命，爲種族謀福利」。(註三)

怎樣才使這利己將本能的是高階？換言之，人類應如何而後始能發揮其最穩的潛能？惟有戰爭，這在戰爭中男兒才能發揮其最穩本能這道德的最高度，俟有新戰爭中才應發揚其本能這利己的精神。「戰爭之善告所求；汝自欲求爭戰，須知在精神之外必乘其善獲。(註四)又告我我：「宇宙神靈雖多，惟我能知汝，吹灰之力，翼舉騰起，受萬世之景仰。」(註五)

[1] Cf. Valéry, *maximes sur la Guerre*, Paris, 1980, p. 9.

[11] *Ibidem*, p. 115.

[12] *Ibidem*, p. 114.

[13] *Ibidem*, p. 53.

[14] *Ibidem*, p. 57.

第五節 德拉哥米諾夫 (General Michael Ivanovitch Dabrowski, 1880-1968)

德拉哥米諾夫，俄國軍人及軍事著作家，一八五四—一九一九年先在尼古拉夫爾參謀部 (War Ministry) 及外國軍官學校學習軍事。國後任母薩威爾參謀官，於

於軍隊教育制度的改革，貢獻頗多，並充任奧皇子德軍事要官多職。一八六六年普奧戰爭，入普軍第二軍指揮部，參加哥尼格羅茲 (Königsberg) 之役。他對於此次戰爭作戰的批判，在戰術學上有不朽的價值。一八七七年俄土戰爭，任第十國師師長，普雷夫那 (Plevna) 挫敗之後，堅決反對尼古拉斯大公 (Grand Duke Nicholas) 退入羅馬尼亞的計劃，因而保全該師兵紀不致敗壞，受傷後，十一年間任尼加拉斯普軍學校校長，將歐洲最優良的軍事知識灌輸於俄國軍隊，提高軍隊素質，增進軍官！尤其是參謀人員——的精神和技術效率。一八八九年任基夫 (Kyev) 軍區司令官，一八九〇—一〇五年日俄戰爭，聖彼德堡大本營不時諮詢之；關於許多重要戰術戰術方面問題極與庫羅巴金 (Kurapatkin) 將軍意見相左，但對於焦土抗戰，重師一八二二年敗拿破崙之故智，甚至放棄旅順口的一點，二人則完全相同。他的重要軍事著作多已譯成法德等文，其對於托爾斯泰戰爭與和平的批判，尤引起多方重視。被稱為正統派的軍學泰斗，主張「不惜任何犧牲的攻擊」(Offensive at all Costs) 及短射程猛烈炮火和刺刀衝鋒的協同動作。

德拉哥米諾夫關於戰爭的說法，可分為下列幾點述之：

(一) 戰爭。自然的基本法則：和平在一般人看來是多麼可以讚美的名詞，但依德拉哥米諾夫的意見，儘管和平，這是一件不可忍受的東西，因為牠和自然的基本法則相違背。

爲什麼？因爲「破壞和創造是同樣的寶貴，同樣的無所軒輊；事實上無破壞，即無創造，要創造，就要破壞」。〔註一〕舉一個例子；譬如做文章，一定要消耗一部精力，一些墨水紙張、印刷；文章是你的創造，可這些原料都被毀滅了。創造必然的先要破壞，凡事皆然。舊的不去新的不來。所以說：「新東西的產生，必藉舊東西的死亡；舊的死亡並不是自願的解脫，因而發生戰爭。流血愈多，犧牲愈大，則所產生新的東西亦愈出類拔萃」。

〔註二〕

和平不能永久；所謂和平只是暫時的休息，戰爭的預備，一時的平靜只是未來暴風雨的徵兆而已。

二二戰爭是宿命論；所以戰爭問題不是戰爭的善惡問題，而是戰爭是否不可避免的。外科大夫皮膚傷有止血藥，而三大大醫士把這藥叫做「外科的止藥藥」，是一個絕妙的比喻。其意義謂戰爭之爲一，實爲人的意志所關。

●新的產生，新的思想死力阻止，而新的死力奮力以求脫穎而出，因而發生衝突。這種衝突是死的鬥爭。除非人的智力消耗殆盡，毫無一時一刻的停止。所謂智力耗盡者，實言之，就是人類物化之謂。所以說戰爭是命定的。

然則偉哉奇哉夫！是不也？試力的崇拜論者？是又不然，因爲他坦坦白的說：「我並不是爲戰爭辯護，身死而後，實鑒此心。我是申言戰爭殘忍不仁而醜陋的第一人，我斷確言

的，或是戰爭不可免而已。」

這種事實或是一種痛苦；但痛苦曾痛苦，痛苦之來，雖呼天叫地，求神問卜，亦真如何，因為那不是人力所可控制的。

(三) 強權與公理；強權即公理，這句話並非過於武斷，至少公理非強權為後盾不可；公理之不彰，實由於權力之不足。公理表現於法律，法律的力量寄託於強權；沒有警察做後盾的法律，效力必很微弱。警察的後盾是軍隊，軍隊就是強權。

沒有武力，即無法律，武力為一切法律的泉源。武力不一定常表現於暴力，惟當其一旦潛伏於德發而怒吼的時候，則所謂法律也者，必無如之何。世界上沒有無軍隊警察的社會。

反戰強兵，只是癡人說夢，戰爭永不會消滅的；因為牠合乎自然，先毀滅而創造的法律。反戰論者或有責備之者，謂戰爭非不可免，戰爭與自然無關，而淵源於人類自身，自然對於創造或毀滅漠不關心，人類是自己命運的主宰，智力的發達有判斷善惡的銳力，日趨於善而近於人道。

● 德拉哥諾夫答之曰：「你以為人性與自然無關，豈不知人性為自然的產物？人性既為自然的產物，能不受自然法則的支配？」。(註三)

有人說戰爭源於人類的自由意志，德拉哥米諾夫則謂所謂意志的自由，既是一種幻

德(十八世紀法國哲學家詩人Diderot之言)。意志的自由，極有權威，人類有許多目的非辭之戰爭而不能達到，人類渴求的事物亦惟有辭之武力始能獲得，所遭受的隱微憂懼而辭之武力始能排除。

[I] Dugemirof, *La Guerre est un Mal Inévitable*, trad., Paris 1897, p. 5.

[II] *Ibid.*, p. 8.

[III] *Ibid.*, p. 16.

第六節 白恩哈地(Generel Friedrich von Bernhardi, 1870—1920)

白恩哈地德國軍國主義者，軍官，軍事著作家，一八四九年生於聖彼得堡。其父Fleischer von Bernhart(1802—57)為德國經濟學家，歷史家及外交家。一八六九年入陸軍，曾參加普法之戰，一八九一年任駐瑞士武官，後長參謀本部軍史課，一九〇七年任第七軍軍長，一九〇九年退職，專事寫作，深信特費什克(Freischlag)戰術。終必到來之戰，德國不戰勝必衰敗，須以任何代價獲得勝利，極力鼓吹戰爭，與特費什克和尼采為德意志軍國主義者的指導者，為後來德國指為侵略者之一因素。一九一二年著今日之戰爭、德意志與未來戰爭(Das Schicksal und der Prozess krieg)，戰動一時，英法均有譯文。一九一四年著德意志為何而戰，一九一五年參加東線戰事，一

九一八年西戰事，參與阿爾提埃塔 (Armenia) 之役。戰後著德意志的從僕英雄
編，一九二一年出版德意志的英武戰爭 (Deutschlands Heldenkampf, 1914—18)。

白恩哈地是非多特、黑格爾、尼采、達爾文的信徒，其名著德意志與未來戰爭上實確
有德國的文化使命，世界地位，未來戰爭的特質，敵人以及軍事資源等等。並謂征服戰爭
不僅是一國權利，而且是一個義務。長期的和平足以沮喪意志，國家的戰爭是自然的法
則。他說：「我們似乎忘記政策的成功，直接的實力是賴，而在另一方面，民族體力和道
德的健康，以武裝力量為根源」。(註一)

(一) 德意志民族的使命：文化優越的國家不有從事戰爭教揚其文化於領外的職責。德
意志民族是天選的民族，其文物與章之盛，智力聰明之高，無能及之者。德意志的科學是
世界的光輝，德意志的宗教改革，社會設施，亦較其他國家完善，其對於世界自有文化的
貢獻，至為富然。但「試一考察德意志地理，而德國雖上不及古日耳曼帝國之半，所包括
人民亦只德意志民族的一部；大半德意志同胞不為他國所兼併，即自成一個立國家」。

(註二)

德國既由其優越，則「我們官員有擴張吾人知識及道德勢力，至於無遠弗屆，及開
闢新世界、德國應自發展延緩的義務。惟吾人欲履行吾人高度文化所賦予吾人的無
上義務，若有相當的動力為之後盾不可，此項力量的表現為殖民地的擴充，商業的發展，

費爾德各國中德國思想勢力的增強，而最要者厥為德國在歐洲勢力的鞏固」。(註三)

(二)戰爭，進化的基本法則：白恩哈地正德意志的從侯英格爾一書中對於戰爭的功効有下列的說：「試一觀察自然界，即發現戰爭是進化的基本法則。這種真理已為以往學者所承認，頗近復為蓋爾斯所充分證實：更確信而有徵。達爾文已證明自然界受生存競爭及弱者淘汰的法則所支配，長期不斷的競爭，弱者劣者遂被淘汰」。

「動物界現時的現象，是多年連續不絕進化和退化的結果，在進化的演進過程中，統可以見到同樣起伏的現象，任何一種動物，一族、一種、一系、一類，在同等條件之下，經長期的競爭，時得時失，時起時伏。終而一個變遷，推翻了均衡，先天或後天優良的得了一利，優等的愈繁殖愈多，又與他動物發生了激烈的競爭；必盡其力以發展其先天的或後天的優點，鞏固其地位。自己的法則，就是競爭的法則，一切其他目的的法則都可以歸納成爲這個法則。」「自求生存以爲競爭已是一切動物發展的基本；競爭不僅是一個毀滅的規則，而且是一個有利於一命的原則。強者的法則統治了一切，適者生存，弱者滅亡」。

所以白恩哈地的結論，認爲有樣體爲表現其優秀的本質是見，不僅須發展自己固有的優點，而且須消滅其他一切的競爭者」。

【1】 La Guerre d'Aufjuechui，法譯本，Paris, 1913, p. XXII, XIK.

【11】 Deutschland und der nächste Krieg, p. 79.

【12】 La Grande Bataille, p. 207, 210.

【13】 L'Abolition Vassale de L'Amérique, see Prof Chalmers Mitchell, La
Darwinisme et la Guerre, p. 61-7.

第七節 斯利美茲 (Carl Eriksch von Sigmund, 1796-1877)

斯利美茲，十九世紀奧士太元帥 (Generalfeldmarschall)，一七九六年生於連森
拿勃 (Linsing)，一八〇六年拿破崙大敗普魯士於耶拿時，斯氏年方十歲，那正是普魯
士空前未有的暴風雨時代。盧增 (Lützen) 會戰之前，他同他的哥哥偷過了法軍的防
地，趕到布勒斯勞 (Breitau)，參加一八一三年的自由解放戰爭，其兄於此役陣亡，
而斯氏亦多次受傷。斯氏自奉極險，深得至孝。一八二〇—二四年求學於軍官學校，
一八六四年晉為將軍，一八六六年普奧戰爭任第五軍軍長，為其發揮平生抱負時期；
指揮若定，捷如神，三日之中戰獲連勝三陣。一八七〇年普法之戰，兼兼中兼
區者，凡三軍：斯利美茲統第一軍，Bismarck 統第二軍，親王第二軍，王太子第三
軍。斯氏與 Charles 親王意見不和，格拉夫羅特 (Graeflotte) 戰後之後，斯氏辭去第
一軍軍長職務，調任第五六兩軍區司令長官。二八七一年退休。旋任為大元帥。著有

戰爭之社會學的問題(Die Kriegswissenschaften als soziologischer Problem)及戰爭哲學(Die Philosophie des Krieges)等。普魯士的軍事著作家斯道義茲關於戰爭的學說，有人稱其意法井然，頗系統完備(註一)；其要可知而知。斯氏關於戰爭的理論，分見於戰爭之社會學的問題(註二)及戰爭哲學(註三)兩部著作中。

斯道義茲的基本觀念，認戰爭是本能的表現，是擴張和自保的需要。此項本能的人性中業已根深蒂固，為著作家和平理想主義的主義者和世界主義者所不能否認，且亦無可如何的事實。他說：「戰爭，姑不問其所產生的災害如何，無處不存在，而且久已存在。最優秀國為爭奪戰爭，最劣等國家亦從事戰爭」。(註四)戰爭固然是「一個社會對社會而比較之。戰爭是一個社會事實，故應以社會事實而研究之。社會事實應據其端，綜其複雜，沒有一個社會問題的解答能夠絕對的正確——充其量，亦只是一個公正的估計，欲得一正確估計，須綜合地理歷史人類學以及其他社會科學而比較之。」

(一)戰爭的直接功效：擴張和自保的需要之具體表現：因為是擴張本能的表現，所以爆發的戰爭是攻勢的戰爭；因為是自保本能的表現，所以爆發的戰爭是守勢的戰爭。但無論如何，總帶有若干突進性或侵略性(Agressivität)，總含有利用武力以達到某種目的意味(註五)。

個人類永遠是孤立的、懈怠的、自利的。沒有戰爭，人們將復歸於自然的狀態，人類所以成爲有機動物，所以具有感情，完全是由於進取之心和尚武之性——這是以往的情形。現在怎樣呢？人類現在行爲較之往昔並無絲毫變遷，萬國並立，此征彼擾如昔，衆生芸芸，惟利是圖如昔；不僅是和從前一機而且尤有過之，因爲在以往此項趨勢感受神聖主義和修道制度的限制，現在不特無限制，反而受個人主義和平等主義的推動。由於個人主義的得勢，個人與個人間較之以往更爲疏遠而孤立，已無所謂羣己及人觀念的存在。個人主義的得勢，就是自私自利觀念的蔓延；自私自利觀念的蔓延，就是其發展的增進。

(三) 戰爭，集體競爭的方法：個人間競爭所以不得免，因爲牠是理法在人類自保和擴張的本能上，而自保和擴張的本能又以突擊性爲其行動的法則。個人間的激烈競爭時必牽涉到個人所組成的團體的競爭。衝突不僅是個人力量的比賽，而且是集體力量的較量。個人豈有不求援於集體所能給予個人的偉大力量之理？國家亦無不支撐個人力量之理。例如十九世紀末二十世紀初俄人在在與英人衝突的時候，俄人總能得到其所組成的集體——俄國——的援助；反之，英人亦然。所以說戰爭是表現集體力量的最突出的方式，也就是國家政策衝突最後的解決方法。戰爭是一個集體的方法，不是個人與個人的鬥爭，而是集體與集體的鬥爭，這個集體的武器非集體不能運用。

戰術與戰略的鬥爭，這個集體的武器非集體不能運用。

代國際法起見，國際法學的發展，其目的在於使國際法學和國際關係的密切聯繫，是人類競爭所演進的兩種重要方式，國際法學是人力發展及文化發展手絕不可缺的方法。

（一）國際戰爭，與別國家的方法。戰爭是別國民族阻止的方法。解除武裝的國家，不能戰爭的國家，其國民與外人無法加以區別，喪失人民愛國的熱誠和忠貞的熱忱，則戰爭因前原因之原因而破裂，國家重心，失去保障，國將不國，尙能以武力充

成其職責。國家的發展，是前集體生活的總匯，而且是將來集體生活的代表；換言之，國家不僅是現存存在，而因其在更短及更遠的將來。割斷國家，即斷其對將來的子孫所享優的保障和發展，多數人胸中活躍的一顆愛國心，隨着國家民族精忠誠的愛國心，隨時準備為國家民立犧牲，雖所難免地亦所不惜的愛國心，將失其幸福。愛國情緒固然可以由教育灌輸或發展，但是如果把愛國的熱忱移到愛全人類，國家則絕對性持大為世界主義，在多數人國家中，這是一項理想，空想，甚至有人談之是一個寓言或者一誘人的假餌，因為現代的國家不僅以前那樣，四海如一家的大同主義者了。我們愛國心的根柢，不是前者所可比擬；愛國精神非特不喪失，而且日在生長之中。戰爭對於國家是權利和力量的試金石，是誠的、正確的、德的生活，只有在彼此隔離，不相混雜，形成國家的要素。

國範圍以內，始領享受，能使之不相混雜者，惟有戰爭。隔絕是國家和個人生存的條件。

(五) 戰爭的間接功效。集約淘汰的方法：戰爭是其他淘汰的唯一方法。集約與集團間惟有戰爭始能發揮自然淘汰的法則，其他淘汰方法只能影響個人，而不能支配國家；戰爭則直接整別不配存活的國家，振興優秀雄壯的國家。

戰爭的動機或者不一定合乎正義，甚至膚淺可笑；但是決定勝利的因素，則是國力的立武力的豐盈。勝者必有其所以致勝的理由，致勝的理由在於武力。戰時地國家整個功用的運用，一絲一毫都不應該廢置不用。決定勝利的力量不一定全屬於物質的數量，精神與體力量的效用非常宏大。物質力量的表現最重要約是人口的衆多和財富的豐富，而精神力量並非是物質的。

人口的衆多是全國生氣勃勃的結果。所謂生氣勃勃不僅指一國的健康，道德生活，良善家庭制度而言；其尤要者，則為個人與個人間緊密的聯繫。

至於財源，民族品質不高，質量不良，決不會有豐富的財源；智力與能力，表明精神、節約、勤勞、法律保障，政治健全等等均為一國財富增加所絕對必要。倘無此等強者以其衆多的人口、豐富的財源，統治弱者，在整個人類幸福上非常重要；否則人類將喪失其生機和進取能力。二敵相遇，強者勝矣；弱者對於強者如不能抵抗，以弱手觸強。不獲手還擊，要麼有辱損失其精神，要麼被強者以與強者。要麼被強者以與強者。

爭，始能進步，吾人類均受其賜，甚至對於弱者亦有裨益。在自強不自強！是唯自救救人的法則。強弱的競存，足以提高一般的寧靜水準，提高人類品質，使人類將要愈益光輝。

但這種工作不是個人的天然淘汰所克盡任，尚有待於國家民族的集體淘汰。

個人淘汰何以不能提高人類品質？因為個人所得優勝其他個人的本能，和團體所以能優勝其他團體的本能大不相同；有時且互相衝突。個人淘汰僅能發展自利的本能，而團體淘汰才能發展利他的本能。要想精神不頹廢，道德不墮落，只有不斷的鬥爭，戰爭。

(六)戰爭的禍害：斯坦美茲也承認戰爭曾招致若干不良的效果，如經濟凋敝，交通阻梗，商業停頓，工廠關閉，市場紊亂，飢饉兼臻，窮困頻仍，以及戰敗後一般的志氣沮喪等等，不勝枚舉。歸納起來，戰爭有兩大弊害：軍國主義與進行淘汰。

軍國主義對於整個社會發生過大的影響，軍國機關對於文職機關具有過高的權力，是使人民過於崇尚武功，軍人過於享受特權，軍官趾高氣揚，限制個人自由，戕賊自發精神，釀成贖武的局面。

但斯美茲以為此種弊端只發生於封建時代的軍事組織，與現在的戰爭制度和社會情形絕對格格不相入。現在雖然尚未達到軍隊組織的最終階段，但可斷言近代武裝的國家絕不致招致軍事的專制；我們從未見真正的德謨克拉西軍除推翻的史實。軍國主義固不是萬利而無一弊，然其保衛國家的功用，較其弊尤實多。

第二種非難為戰爭將引起逆勢的淘汰，此為人類社會學始祖法蘭士（Larousse）所主張的說法。他說戰爭所吸引的都是些年青力壯的人，戰爭所屬殺的盡是生靈，物物年青力壯的人，而贏面者俱不在其列，這是一種不合理的逆行淘汰，其損失難以補償。但斯坦美茲則謂事實上並不若拉普士所說之甚，在戰場上因疲憊、艱難、疾病而死的，大多係體質較弱的人，強壯者的死亡率已大減少。我們如果將戰爭的災害和承平日久的弊端，加以比較，其輕重等差之別，一目了然。

戰爭雖發生重大的財產損失，但其所招致的財產損失與其完成而不可以金錢計算的功績比較，誠渺乎其小。戰爭的激盪結果，「生靈動物的國家起而代之，氣沉沉的國家，民族的隸屬得以根本醫治，這些事實將在將來的世界看來，價值之大豈比萬金錢可所計算？」

一、戰爭與體淘汰之說，近世為學者所猛烈攻擊。人為萬物之靈，支配其他動物的法則未必能支配人類。英國博物學家米奇爾說：「一切不可獸混為一談，在獸類之中，盲目的本能主宰一切，而在有理性自主的人類之中，則具有——而且應有——其他可階類所未具備的關係云。（註六）」

二、斯坦美茲自思哈地觀念中的人性和法律，與現在的意義迥然不同；斯白二人所說的幸福，是某個人或某民族的幸福，以犧牲他人的幸福為幸福。

三、個人或民族彼此，雖不相往來，在近代國際社會條件之下實不可能。

[1] H. H. Kettle, *La Sociologie de Proudhon*, Paris, 1911, p. 268.

[11] Amsterdam

[12] 1907.

[13] *Der Kueg als Soziologisches Problem.*

[14] *Der Kueg als Soziologisches Problem.*

[15] *Le D. Vindisme et la Guerre*, p. xil.

第八節 生物社會學派之總批評

生物社會學派認戰爭在本質上由於人類的生物機構所致，生物機構受自保和擴張兩種本能的支配，自保和擴張本能的表現為個人與個人間，國家與國家間，民族與民族間的生存競爭。生存競爭就是食料的爭奪，競爭的結果是強者勝利，適者生存，演成弱肉強食，優勝，敗的天然淘汰。個人如此，國家社會亦復如此。戰爭在生物進化論者視之，是弱肉強食，適者淘汰之唯一有效方法——此本派學說之大旨。

我們於各別批評之前，應先指明此派學說雖源於達爾文主義，但其取達爾文主義的兩個原則——生存競爭與天然淘汰，未免誇張過甚。達爾文所謂適於競爭的民族，並非指軍

優優良，得以濃淡其他民族的民族而，乃較爲適於生存之環境的民族而。其所謂生存競爭亦非專指同類的個體或異類時個體間之激烈的鬥爭，並指對於自然，對於生存的物質條件，生存的環境的鬥爭而言；換言之，非專指人與人爭，且指人與獸爭，人與自然爭。這種廣義的競爭初不見於生物社會學派的主張，他們所引用這爾文的原則只是人與人爭的一點。

尼采的說法，以人類生存本能——力的意思，就是強者殘酷無情的力的意志——爲基礎，以本能超越知識，進步關於本能的動作，由於武力的運用，滲入獸爲一談，抹滅了人性中尚有較高靈性的存在；道德的意識與理性。

岡普洛維茲以爲民族之間只有一個掠奪的本能；強者統治和，無弱者的努力，是人類進化的主要因素。戰爭，在他們看來，實是採取敵一滿足一已慾望的正常方法。其實岡普洛維茲只看到進化史的一面，而忽略了另一面，以爲相對的真實，歸納成絕對的法則。人類史上個人與個人，民族與民族間的掠奪事實，我們固不必諱言，而其取自利之外，個人間社會間尚有合作互助關係的存在，個人需要他人服務——精神的或物質的——其認爲掠奪，無寧認爲互助，而自心理的觀點視之，創造永恆價值的，只有和諧與協睦，而不是爭鬥和傾軋。岡氏但看見「人人爲我」，抹煞了「我爲人人」。

拉脫羅弗的意見與岡普洛維茲不相上下，認爲衝突和戰爭的兩大原因，由於獸與獸

間，人與人間，團體與團體間絕對孤立的自然法則。這被稱為所謂的自然法則。是向來一切法則？尤其是，不是一個無時無地都可適用的普遍而永久的法則？是先天的理性，抑後天的學習？不必拿高深的學理，且拿日常的事實來說：敵人的發生，一部分雖由於觀念的差異，感情的背馳，利害的衝突，而大部則源於過份的階級教育的結果。至親莫如兄弟，而兄弟可以同於惡；至疏莫過於異族，而異族可以如親相父；這些淺顯的事實足以證明所謂民族間的敵愾感覺，是相對的而不是自然的法則。敵愾的絕對性既不成立，則所謂衝突和戰爭的永久性自屬不攻自破。

奎通亦以本能為解釋戰爭的基礎，但他所說的本能不是形采，同普洛維茲、拉殘賽弗的自利、狡猾、敵愾的本能，而是尚武好戰的本能。尚武好戰的本能不是自利的而是利他的，是以犧牲自我自保的精神貢獻於人類的利益。雖然，奎通的解釋依然是單方的，不合理的，純是感情作用的；因為整個集團自願的貢獻其生命，第一個毫無渺茫的目標；所謂人類的利益；而犧牲的事實很難令人相信。人類的本能本無所好於鬥爭，生命的犧牲包括物質和精神的動機，假如動機由於自己生命和家國生命遭受危害，起而為自我的犧牲，延緩大我的生命，雖不容辭，尚有可說，如若說是為了一個無從捉摸更遠的目標，似乎過於瑣細。

德拉哥米諾夫的解釋，認為戰爭是一個普遍的法則的作用。他們認為生和死是創造和

毀滅是同時存在，同等重要；戰爭便是集體毀滅的創造新的的手段。德氏認為一切創造必先毀滅，新事物產生必以舊事物的死亡為條件；戰爭為創造而毀滅的自然法則。對於德氏之說，我們有數種方法證明其不確；其所謂自然的法則之外之充足以證明不是一個普通的法則。世界上果許毀滅不足以言創造？而破壞而創造之其新創造的事物是否一定較原有的優良？否則，何以語創造？所謂毀滅必須死亡為毀滅？人和動物的生育，實與是創造，然則呱呱者何地，母體何以不一定死亡？德氏所謂創造必先毀滅的法則的普遍性何在？所謂創造是增加，是綜合 (addition, synthesis) 而不是生死相消；因為在許多場合之中，創造所產生的新物體依然保有舊物體的元素，而不是把原有的元素完全毀滅。德氏但注意物質或機械的現象，未能辨立一種普遍的法則。

白氏哈地斯想建茲二人亦以自然法則解釋戰爭，認戰爭為集體淘汰的方法。白氏則以戰爭為天演的大數大法，把生存競爭帶到了這點。照他的意見，國家間的生存競爭應具有類似於動物界國家的特徵，而後國體始能發生真正的淘汰作用；始能獲得真正強者生存的效果。斯氏對於戰爭提出一個很有系統的解釋，認戰爭是人尊進化的因素，是人性保衛擴張之能的表现。白斯二人太醉心強者權利之說了，他們的說法並為過去的現象，而不能用於現在。戰爭集體淘汰之說，即令屬實亦不具備一普遍的性質，更不必為人類進化所必要。近代戰爭武器破壞之絕大，既不利於集體淘汰，復有害於集體選擇；敗者

人成其害，物質精神的較戰則退化。所以馬德海沃云者，只是和對的事實，而馬德海的法斯；可以施之於初民社會，而不能行之於文明時代；因為原始社會的主戰鬥爭，其是個人的力，近代戰爭的勝敗，不復取決於力的強弱，而取決於武器的優劣；武器優長者雖身的弱，亦可取勝。戰爭方式的改變，自然影響於戰爭的性質。

根據以上所云，我們可以結論：戰爭不能專以人類的本能去解釋，更不能專拿一些適用於一般動物的機械法則做根據。戰爭的原因和功效隨時而異，因地不同，自不能予以普遍的法則性質。生物社會學說者在其解釋戰爭的說明中，忽略了人羣進化的主要因素：道德意識和人類的理性；類之所以異於禽獸，所以能征服自利，完全由於這兩種超物質東西的作用——所以說，戰爭不能視為生命的宿命 (*une fatalité biologique*)。

第四章 實證進化論派的戰之謳歌

一、聖西門——產業是戰爭的仇敵

二、孔德——列強進步是人類進化的原則——三個阶段的法則——精神與物質進化
段的提緊——從軍事主義到產業主義——批評

三、斯賓塞——人類社會的進化——軍事社會的特質——產業社會的特質——戰爭的

四、普魯士——戰爭的具體原因：貧困——戰爭的轉變——新任務——批評

五、柯勞德——德力的偉大——戰爭，全民的事業——絕對的戰爭——批評

六、饒銳——道義的武力與信譽——國民的國家——德法軍事學說的批評——從自

七、實證派之編批評

人類以經驗說明戰爭無時無地不存在，一燭無論中外，凡國與國之戰爭，其地生感

之也。往來之所，本有不受競爭破壞的」。所謂經濟的競爭 (Social and National Competition) 的競爭，其目的在於「生存」。

「自前元第一四九六年迄元續一八六一年，凡二千三百五十七年，其祇有四百二十七年和平時間，其餘三千二百三十一年，皆為戰爭。其戰爭之和平與戰爭之比例，為三世紀中歐洲其發生過之百分之六十六。按前元第一五〇〇年，至元續一八六〇年，各國所締和約凡八千餘，莫不視為永久有效，而事實上其平均有效期間不及二年」。

(註一) [1] Moore, A. B. cit. p. 1.

溯以往如此，將基如何？證進化論者深信戰爭在將來無存在的理由，羅西門、孔德、斯賓塞等皆曾為用種，彼此對立：「軍事主義的社會」(Social Militaristic) 和「產業主義的社會」(Social Industrialistic) 對立。「軍事主義的社會」即原始的社會，「產業主義的社會」即進步的社會。戰爭——「軍事主義的社會」——是過去的必要，將來必歸於消滅，因為牠一定為產業主義所取而代之。

「據東京以爾來「經濟的對抗」(Antagonisme économique) 會起而代替「戰爭的對抗」(Antagonisme guerrier) 為言，兩者相同。此說的主要理由，謂經濟的對抗可以招致和平的戰爭，國家間戰爭終歸消滅於無形。」

何種社會主義更進步？更進步之社會主義，其目的在於「生存」。

第四章 社會進化論在動物之觀察

象的第二種形態。道德的武力就是戰或不戰的集體意志。二人都認為戰爭之所以發生，既不是由於神的意志，也不是由於生物的根性，而是因為國家政策的關係；因為政策衝突不能決定，訴之武力；戰爭是政策的延續。惟柯萊塞維茲以爲集體意志、道德武力的目的在戰爭，而德威則以爲其目的在和平，在正義。除了這個區別外，二人都是於國家意志中求戰爭發生的原因，這就他們和主張人類是神的或自然的盲目工具的神祕派或生物社會學派根本異趣的地方。

因爲觀點的區別，此派又可分爲兩小派；其一如聖西門、孔德、斯賓塞等從經濟的觀點去解釋戰爭，其二如柯萊塞維茲、德威等拿心理因素說明；他們對戰爭的進化去論戰爭，其功識有足多者。

[1] Novicow, op. cit. P. 14.

第一節 聖西門(Olgaude Henri Comte de Saint Simon, 1760—1825)

聖西門法國空想社會主義者，一七八〇年赴美，以陸軍上尉資格援助華盛頓參加獨立戰爭，歸國後升上校，不久即棄軍職，赴墨西哥計劃聯絡太平洋大西岸的運河。一七八九年大革命發生後回國，丟棄貴族尊號，參加革命，終以貴族之故，被捕下獄。一七九四釋放，努力社會學研究，晚年困苦不堪。自一八〇三年至一八二五

年成爲著作家和社會改良家，完成其社會主義的思想與著作。著有產業論 (L'Industrie, 1817)、組織論 (L'Organisateur, 1839)、產業體系論 (Du Systeme Industriel, 1822)、產業問答 (Catechisme des Industriels, 1823)、新基督教 (Nouveau Christianisme, 1825)。

自聖西門視之。產業發達可以消除戰爭，因爲「產業是戰爭的仇讎；得之於產業者，必失之於軍事」。往古時代，人民專以戰爭爲職業，另留奴隸從事生產；現在奴隸制度廢除，人們自行生產，故軍隊只是一種「仍從」的工具 (instrument "Subalterne")，戰爭不能脫離產業而獨立(註一)。

聖西門不贊成武力革命，而主張從經濟改造入手。他認爲和平是歷史進化的必要產品，產業制度發達，產業界權力增加，可以起而代替產業和軍事制度，軍事社會的目的是掠奪，產業社會的目的是生產，盧梭童子應統治社會。中世紀的精神主宰是教會，將來社會的導師主宰是科學家。他的主要思想是法國革命和拿破崙軍事主義的反響，其理想社會是由科學家所統治的產業國家，政府的組織是一個道德的或科學的專制政體 (Spiritual or scientific Autocracy)，由於生產發展大家聯合以消弭戰爭。

【1】 L'Industrie, t. XVII, p. 37, 102, et t. XIX, p. 149.

第二節 孔德 (Auguste Comte, 1798—1857)

第四章 證進化論派的戰之謳歌

孔德法國哲學家、社會學家，初習數理，繼究生物及歷史。一八二〇年和聖西門相識，思想受影響，一八二六年在各地講演實證哲學，一八三〇年發表傑作實證哲學第一卷。其研究極終目的在改革全體人類社會，第一步由實證哲學以始；排斥神學及形而上學。科學開發進分為三個階段：第一神學的，第二形而上學的，第三實證的。到最後的實證時代，人類始停止對於抽象思想的追求，而研究各種現象的法則。研究的手段有實驗、觀察、比較三者。他將社會學分為靜學——即形態學——和動學——即發達學——二類；靜學論社會的組織，社會全體的作用；動學討論社會的歷史發展。發達的本源是知識的進步，神學時代其武斷的社會狀態，形而上學時代是法政的官僚狀態，最後實證時代才是產業的狀態。著有改造社會所必要的科學的事業草案 (Plan des Travaux Scientifiques nécessaires Pour reorganiser la Société, 1824) 實證哲學 (Cours de Philosophie positive, 830—42) 實證政治學 (Système de Politique Positive, 1851—54)、實證精神論 (Discours sur L'Esprit Positif, 1814) 實證主義統論 (Discours sur L'Ensemble du Positivisme, 1848) 等書。

孔德通常認為實證哲學之父。所謂實證哲學，就是反神學、反形而上學的學說，謂吾人不能認識現象的本體，且亦不必去認識，僅由觀察和實驗得知其關係，而設法則。

一、知識的進步人類進化時脈焉；孔德並不遲疑地把知識進步列為首要，認為人類進化全部最有力的原則；因為他認為人類一切進化均在知識的領導下始可成功，知識不斷的進展，指導人和社會行為的力量逐漸增加，人類的進展始有正軌可循，始能一步一步的飛揚騰達，以自別於他種物。人類的歷史就是受人類精神的歷史所支配控制的。

二、三個階段的法則 *La Loi des trois Etats*：孔德受聖西門和達爾文(Turpot)的影響，創立有名的三階法則，區分人類知識和認識的進步必須經過的三個階段：原始的科學階段(*Etat theologique*)，過渡的形而上學階段(*Etat metaphysique*)，最後的實證階(*Etat positif*)。

第一期是把超自然原因說明自然的現象，迷信一切自然界事物如山嶽河流，風雨雷電玉石器具等等都具有意識的生命和靈魂，相當於人的幼稚時代。本期又可分為三小期：即拜物主義時期、多神教時期和一神教時期。

第二期是變其超自然的擬人的思想，而求抽象的隱秘的原因，對於自然界試為先天的、主觀的解釋，相當於人的少年時代。

第三期是依着觀察實驗說明現象的法理，以明白事實和事實前後的連絡為滿足，漸漸脫離了形而上學，入於科學的版圖，是為知識進化的最後階段，相當於人的成熟時期。

三、精神和物質(世俗)進化階段的連繫：精神進化(即知識進)的三個階段，已如

上述，物質的（即世俗的）進化亦經過三個階段，與之相應應：即神學階段與「軍事主義階段」(Etat du militarisme) 相應應，形而上學階段與「法治階段」(Etat des lois) 相應應，實踐階段與「產業主義階段」(Etat au industrialisme) 相應應。此兩種進化階：彼此有一種自然相變相引的受力 (Affinitätswirkung)，相互適應的連繫。

所以說軍事主義與宗教（即神學）階段有密切的連繫，只有在原始時代始可能；只有宗教的權威才能樹立好戰的行動 (Active guerrière) 所必要的充分而悠久的服從；只有宗教的信心才能使軍事首比享有人民絕對的信仰；反之，亦只有軍事制度才能有效的鞏固和擴張神教的權威。軍事精神與神道精神關係之密切如此。無此種交互關係，軍事精神即無以完成其偉大的社會使命，軍事精神只有在原始時代始能實現其威靈，因為在原始時代軍道精神只集中一人之手。

同樣科學（孔德把實證階）又叫做科學階段，和實業也因為起源和目標的相同，主義和利益的結合，結了不解之緣。實業隸屬於科學，人類外行為熱屬於自然法則的認識；科學的勝利，即產業的勝利，產業的勝利，也就是科學的勝利；科學精神與軍事精神相反，產業精神與神學兩礙。

四、從軍事主義到產業主義：人類從原始的軍事生活進到最後的產業生活，這種趨勢是不可遏止的。Antoine Guenore 的起源之所以不可避免，主要由於人類欲求工作

本性。戰爭是取得生存最簡單的方法，在人類發史上曾一度完成其卓越而必要的職務：孤立的家族聯合，堅固的政治組織的促成，整齊劃一習慣和訓練的養成，均非戰爭不能爲功——凡此都是產業活動(Active activities)的先決條件。只有大軍遠征或共同防衛，始足以鼓勵競爭，樹立集團，原始社會或以戰爭不能維持其秩序；掠奪合併的活動招徠奴隸制度，奴隸制度是產業生活的預備。

軍事主義的職務只是暫時的，因為他是產業主義的預備，其主要性日漸減少，「產業生活日漸發達，兩者互爲消長。世界大部份文明地域統一於一個政權(羅馬)的時候，軍事主義的任務業已達到，此後產業主義遂開始其無礙的發展。Active warfare 既喪失其目標，復缺乏滋養，日就衰微，終於一蹶不振。

在軍和產業兩個一線相承，絕然對立的階段中，尚有一個過度的中間階段——法治階段。孔德的時代依然還在這個階段中。

第一期戰爭的發生，不是爲戰爭而戰爭，就是爲政治目的而戰爭；過渡時期戰爭雖然存在，但已經歸屬於產業主義，爭戰是爲商業而戰；第三期戰爭不復發生，戰爭與產業不兩立，產業的發達，即消除戰爭于無形。

孔德深信軍事主義必歸絕跡，他說：「時間終於到來，重大而長期的戰爭，在優秀的人羣中，完全絕跡」。戰爭之所以滅跡，由於人類知識的進步，知識進步消除戰爭；知識

不統一，思想龐雜，故終可以發生戰爭。所以他說：「由於知識的無政府，戰爭仍能發生；知識的無政府，由於教育中神學和基督教的充斥，以及此種思想與科學思想進步和灌輸所發生不可遏止的衝突」。

孔德將戰爭免除一切神祕的，形而上學的或人類學的看法，以科學進化說明一切社會的精神現象，證入如自歐姆時代的、宗教的，而進至於將來時代的、科學的、功實主義者。侯武主 君如新代是科學的，故來產業一步一步的發展。軍事主義一步一步的退讓，是一個不可爭辯的事實。

但在事實上孔德的觀點與實際情形更是不相吻合的地方。譬如軍事主義和農主義的關係呢，他認為農主義的得勝，必然發生軍事主義的消滅；但事實——農業發達的國家，反是地曾武的國家，也即是這軍事主義的國家，而農業發達的國家，却是最和平的國家，且其地軍備是少的國家；生動的證明也即是軍事的發達，在武精神和產業主義相吸而不相斥。由此我們可以斷言，軍事主義的存在和消滅，不專在產業主義，尚有待於其他因素——心理的、政治的——的完備。

斯威德英倫哲學家，少受父親和叔父的教育，十一歲時做鐵道的技手，好學不倦。一八四五畢業職專學問，終身閉戶潛修，其大著綜合哲學系 (System of Synthetic Philosophy) 自一八六〇年披露嗣後以來，三十年間因為經濟困難，健康障礙，直到一八九六年始 出版。為組織近代科學知識系統的哲學家中最可注意的一人。其哲學大體顯受英國經濟派的思想，一部受孔德的實證論及達爾文進化論的影響。全系統共分五部：第一原理 (First Principles, 1869)，生物學原理 (Principles of Biology, 1869)，心理學原理 (Principles of Psychology, 1871-2)，社會學原理 (Principles of Sociology, 1876-80)，倫理學原理 (Principles of Ethics, 1879)。第一原理敘述其所謂綜合哲學系統的基本概念，其餘則分為各科而詳細說明。

斯威德是英國進化學派卓絕的代表，和孔德一樣分社會進化為軍事主義和產業主義的兩個階段，一切進化，在他看來，都是從一個不連續的不穩定，同質的階段，到一個相連的、穩定的、異質的階段，換言之，從分散的狀態到集中的狀態（註一）。

（二）人類社會進化：人類社會進化的過程是先由初期時代的強制的合作，進而為產業時代的自動的合作，產業主義起而代之軍事主義。他把社會學分為靜的社會學和動的社會學：靜的社會學論社會的組織——社會的組織，分軍事的和產業的兩種；動的社會學論社會的進化——社會的進化，由軍事的進而至于產業的。

(1)軍事社會 (Society of military type) 的性質：原始社會是依照戰爭活動，同時也是為着戰爭活動，而組成的；戰鬥是唯一的職業，社會是休養中的軍隊，軍隊是動員中的社會。鬥爭就是生活也生活就是鬥爭。能執干戈的莫不為王前驅；不能執干戈的，如婦孺、奴隸、農奴，也都聯合起來幫助出征，間接的參加軍事合作。長期的戰鬥生活把非戰鬥員變為戰鬥員的軍需總管。在這個軍事社會中不難於執干戈的非戰鬥員，應當供獻其生命，以補出征的戰鬥員的生活，這種關係不是寄生的關係，而是各盡其能的交互合作關係，軍人是保證生產者的，在一個大的鬥爭中兩者協同動作，才能獲得勝利；不能協同動作，必致失敗。勝利的社會就是團結堅固，動作一致的社會。為集中軍事力量，調合文武協體，一定需要一個權威。因為服從權威，所以應消除個性，生命不屬於個體而屬於所隸屬的社會；社會叫他出征，不得不去出征。陣戰不勇，臨陣畏縮，必處以極刑；保衛團體是主要的目標，保衛個體是次要的目標；個體的自由財產，在公誼前而都是有限度的。

要達到這許多目的，必先有一個先決的條件——一個強制的、有力的、統一的、集中的機關；換言之，這個機關應當仿造軍隊的組織。在軍隊裏指揮官的命令就是最高的權威，下級是上級的部屬，上級是下級的首腦。無論在那一國軍事首腦的權威都很大，軍事首腦同時也就是行政的首腦。社會的指揮除了組成員的集中或分散外，和軍隊的指揮是一

樣的。軍事制度有使團體不行為，有時却使其行為，並。所以行為。在軍隊中僅僅消極的命令是不夠的，戰鬥取決於積極的命令——這就是強迫合作的基本原則（註一）。

在軍事社會中，一切組織除國家外均予禁止；在日以鬥爭為生的團體與團體之間，只准小規模、財貨交換，每個團體——國家——都應是一個經濟的獨立單位——經濟的獨立，就是自足，不仰給於外人。

(III) 產業社會 (Society of Industrial Man) 的特質：產業社會和軍事社會相反，是建築在自願的合作基礎上，共同行動——就一個體使——就一個權威，協同一致的共同行動 (Action Cooperative) 不復是一個必需的條件，只有保障個體防禦外來干涉，而不是限制個人權利的共同行為，才可仍舊存在。最能完成這種功用的社會制度就是其組成員最能昌盛，盡其最大努力的社會制度，才是產業的社會。產業制度排除一切專制的權威，只承認代表機關是正當的機關；只有代表機關才能完成必要的共同行動，只有代表——關才能表示共同的意志。此種政府組織的機身，只是監督各個公民工作所應得的利益，不可太多，亦不可過少，排斥一切人為利益分配。個人與個人關係本於契約所定，好像在軍事制度之下個人與個人關係本於法令所定一樣。產業制度下的規定是消極的，不規定應該行為的東西，只規定不應該行為的東西。團體的活動範圍縮小，個人的活動範圍擴大，獎勵個人創製發明。軍事制度禁止非國家團體的責任，而產業制度因為是基於自願的合作，各團體

體無慮其多，所以產業社會是富有彈性的。軍事主義只求自國的經濟獨立，而產業社會喪失自國經濟的獨立性，與其他國家形成一個共同共榮的聯邦（註三）。

（四）戰爭的原始功效：

戰爭的原始功效有三：

一曰天然淘汰：天然淘汰的結果是適者生存。人同人的戰爭，猶之乎人同獸的鬥爭，能提高人類的組織水準，消滅不能適應或生存環境的民族，發揚組織機能、智慧、才幹、價值的感覺，獎勵工業；一切發明都是為了軍事的需要，先有兵器，而後才有工具；不會製造兵器軍械的人民，絕不會生產工具。

二曰庸才社會的組成：惟有武才能凝結游牧無定的部落，招致永久的聯合。政治的分微積分發生於戰爭，土地所有權的樹立發生於戰爭，因為只有執干戈的人才享有政治權和不動產權。

三曰工作習慣的養成：工作的習慣與「公好義」習慣也是軍事生活的間接收穫，只有戰爭的壓力才能強制初民兢兢業業不斷的勞力工作。軍事訓練養成服從的習慣——服從上司，服從政府，服從國家，服從羣體生活——「戰爭的功效在消滅弱的社會，清除強的社會中羸的份子；對於人類體力，知力的發展都有莫大的功勞」。

戰爭的功績雖則如此，但是超過一定的進化階段之後，反成爲身心退化的原因。

(五)進步階級中戰爭的禍害：戰爭的禍害有三：

「一曰僥倖云亡：參加戰鬥的人大半正青年青力壯的時候，一次大戰總不免有若干傷亡，「有選擇優秀者置之死地，留下老弱殘廢的軍事裝備的趨向，在敗壞民族的弊端」。這就是拉普士所說的進行淘汰！」此其一。第二戰時全國壯丁從軍，艱苦的工作落在婦女的身上，婦女生子育女業已不勝其勞，再加增其工作，足令身體衰敗，影響未來民族的健康，是為戰爭原吾民族的第二個原因。

二曰產業和知識。觀點視之，戰爭毀壞管理和建設的能力、才幹，這些能力、才幹都是提高產業管理所必需的東西。

三曰道德觀點視之，戰爭毀滅了同情的感覺，增加侵略、拔毒的感覺，變成幸災樂禍的心理。戰陣上衝，殘忍的習慣，甚至解甲歸田以後依然牢牢的保持着，兵禍之烈，不可設想。時間不斷的進展，日趨進步，戰爭禍害完全暴露，以強制為基礎的政治經濟關係已利益弊壞；與利除障，唯發展自願的合作。以往所用以鞏固國家，發展教育的方法，現在戰爭不圖遠大目的，且已成爲進步的障礙。生產的發達，福利的增加，自由、平等、道德的進展，都以消除戰爭，縮減軍備是賴。

戰爭和產業不過人類行為的兩種形態，單單拿這兩種形態不足以解釋一切社會現象。

戰爭和產業就是在產業最發達的國家，也可以同時存在，並行不悖，而產業最發達的國家甚至較之所謂軍事的社會，尤爲尚武好戰，尼徹斯賓塞與孔德的說法與事實不合。

戰爭是強制競爭方式的一種，而強制和競爭即在所謂自由合作，產業主義的社會依然存在。

【1】 Spencer, Principles of Sociology, Chap. X.

【11】 Ibid., p. 746-770

【12】 Ibid., p. 807-850

第四節 普魯東

在敘述神祕派對於戰爭的解釋的時候，我們已經提到普魯東了，不過那裏普魯東所說的戰爭是「戰之本體」(The essence of war)，現在我們又把他列在實證進化論派之中，這裏他所說的戰爭是「戰之形態」(Les formes de la guerre)。在「戰之本體」中普魯東爲戰爭的現象具有一種道德的因素，即正義的原則，戰爭便是這個原則的「工具」。但當他進而分析之「戰之形態」的時候，他發覺戰爭的形態與上述原則不相符合，所以他說：「戰爭在其行動的表現上，不幸已非其原則及其目的所料想的戰爭了；理論是白的，而事實變成黑的。」事實與理論之間不特有如楚漢分界之鴻溝，且其矛盾之狀態直無可補

教」。(註一)又曰：「戰爭的使命本是高尚的，但城牆戰爭的祕密原由，却極不名譽」。

(註二) 他認為戰爭之所以發生，是由於「經濟均勢的破裂」(rupture de l'équilibre économique)，換言之，是由於「窮困」(Pauperisme)。

一、戰爭的真正原因：貧困：人類一切爭議的重心——無論國家間或個人間——莫不源於財產的爭執，財產是解釋歷史進化的基本原則。國家，猶之乎個人，為生存當然所有消費，主權只是保障國家消費的安全，這是一箇赤裸裸的事實。戰爭除了宗教、祖國、憲法、朝代等動機外，尚有一個求生存之真正原因在。戰爭發生，影響財產的安全，所於交戰國的人民，不僅保障自方的自由和財產，而且要求他方的自由和財產。自私自利是天性，為保障自身財產，因而引起衝突，發生戰爭。

二、戰爭的普遍而基本的原因——無論假借何種口實，何種遁辭——永遠是一樣的：「由於貧困的缺乏或貧困」。(註三)所謂貧困，以專門術語言之，就是經濟均勢的破壞。文明國家受貧困的磨折，野蠻的部族同樣受貧困的磨折；社會的幸福既不靠所聚積財富的絕對量，也不靠生產和消費的關係，單賴於生產物的分配。

為更明白了解貧困何以為戰爭的原因起見，我們應知有三個法則支配人類的經濟生活：

甲、人類和其他動物一樣具有一個共同的條件：人類要吃，拿經濟學的術語來講，人

經濟權。

由於這個需要人與獸相去幾希；人類濶池肉林，遇有災害且不免欺騙、作偽、陰謀、掠奪以滿足一己需要，有時較禽獸尤有甚焉。

乙、生存的需要使人類非從事勞作不可。

勞作是有靈性的動物體力和智力的勤勞，不特對於我們身體的保存極為必要，而且對於我們精神的發揚亦不可少。我們所有的一切，所知道的東西，無一而非來自勞作。

丙、貧困由於生產和消費之不能相稱，生產有一定的自然限度，而消費則不然。

統計可以證明一個國家如同法國，即使豐收之年，在最好的條件之下，所生產的東西亦不足以供給消費，生產力與天然資源的富儲量都有一定的限度，而消費量與需要量却無限度。終歲勤勞，胼手胝足不能溫飽，貧困的法則產生節約、淡泊的道德規律。每日的麵包得之於每日的勤勞，饕餮懶惰遭受貧困的襲擊。為保持均衡的狀態起見，不僅須當努力工作，而且「人人均應按照他的才智服務，按值計費」。（註四）這便正是義的原則；假若這種狀態不能保持，就要墮於貧困的深淵。

「不正常的貧困具有破壞的性質。無論其所產生的事實如何，貧困總在於生產和所得，支出和需要，慾望和能力，以及人與人之間均衡關係的破壞」。（註五）一個人收入不

是，既不能養贖身家，復不能教育子女，發厲理在，不知不覺之中墮入疲憊憔悴，志氣沮喪，困苦艱難的境域。這種現象在心理方面的影響尤為重大，一方由於自己慾望的不能滿足，另一方面由於他人享受的過分，相形之下自然發生一種不平之鳴。

「貧苦大眾所感受的痛苦是博利裏(Pooley)所說的慢性的飢餓(Starvation)。慢性的飢餓具終其身無時無刻不在飢餓的鞭策之下，吃不飽，餓不死，處境艱難，日坐愁城，身體損害，精神衰敗，自信喪失，民族敗壞。一切疾病罪惡，如酗酒、惡尤、厭惡工作、厭惡儲蓄、道德墮落，舉止粗野、品行卑鄙、懶惰、行乞、賈淫、竊盜等等，因而叢生，使勞動階級對有閒階級發生深切的仇恨。」(註六)這是對於生產階級而言。

至於寄生階級所受的影響，不是慢性的飢餓，而是無窮的貪婪。經驗告訴我們，不事生產的人消費愈多，貪慾愈大；身體愈懶，腦力愈鈍，而要求的消費亦愈多；享受愈大，財產的消耗愈大，財產消耗愈大，則貧困的襲擊亦愈烈；貧困的襲擊愈烈，愈益豪奢，終至千方百計以充實其一空如洗之囊，不惜冒險、投機、賭博、欺詐、作偽，以圖一逞。

貧困就心理上分析，其淵源與戰爭同出一轍。任何人都都不願受貧困的痛苦，而貧困榮華富貴的享受；但任何人都不能不受貧困的襲擊。因貧困而生爭執，由爭執而生戰爭。故貧困為一助革命、內戰和國際戰爭的根源；政治原因祇是次要的緣因。戰爭及革命的責任應由貧困負之；因為貧困支配政府的政策，決定國際的關係；「為充分明瞭戰爭與和平起見，

價值法律的主觀和哲學的知識，尚猶不足」，「不懂得生產和交換法則的實際知識，即無以解釋戰爭」。(註七)

氏族與氏族的戰爭，部落與部落的戰爭，希臘城市與城市的戰爭，羅馬人掠奪天下的戰爭，英法百年的衝突，帝國主義者爭奪殖民地的戰爭，都可以歸納為掠取食料的戰爭，由於人類種族生產力和生殖力不能均衡所引起餓戰爭。

假若除去戰爭的原始原因——貧困——則戰爭或無以存在；換言之，貧困一日不消除，戰爭也說一日不絕跡。對立是人性所固有的東西，戰爭無法排斥，因為人類要生存，就要消費。

二、戰爭的轉變：戰爭是原始的正確形態，國家威儀的表現，愛國心至上的行為，隨時代不同而轉變(註八)。

戰爭是人的對立(Antagonisme humaine)，人的對立是自然和人性的普通法則；了解了這種對立的法則，一切都可迎刃而解。戰爭為什麼要轉變呢？「戰爭，換言之，是人的對立，正義勝利的表現，是文化；但是為了能達到這種崇高目的的目的，現有形態的對立——戰爭——是不夠的……其自身不特要改造而且應充分的轉變(註九)。

戰爭的發展過程中，無論從那一方觀察，一切戰爭都以和平而結束：

自法律的觀點觀之，戰爭是法律最莊嚴最廉潔的代表，戰爭法、國際法、民法、經濟

「據此論之，真不似於戰爭。經濟問題是現在亟待解決的問題，而戰爭則不能解決之。」

自革命時國際觀之，由於戰爭的推動人類已歷過許多階段：氏族社會或奴隸制度，羅馬人所實現的世界帝國，神權政制或封建制度，寡頭政體，立憲政體，現在更進入勞動階級（民權時代），我們應當抓住這種趨勢。民權實現有兩種方式，（普通與經濟的自由平等。現在最大問題是經濟問題，經濟問題超乎其他一切問題之上。）

此種對國際法的觀點觀之，戰爭把我們引入現階段的國際關係，而國際關係主要的是國際經濟關係，商約、稅務同盟，有起而代替政治組合、軍事同盟之勢，所以他說：「今日的經濟，就是經濟的政變（*la politique est pour lui cet de l'économie politique*）。」（註109）

製造工業的國際觀之，軍械的製造是產業的一種，軍械的進步視產業的扶助，視戰爭日益趨於變化。

所以說各方面而觀之，戰爭的種種趨勢至為明顯。假若戰爭真是富有生產力的，那麼輪只是輪旋而不會消滅。它應當把牠的創造價值轉移到另一種工作上去，因為戰爭或對立的要緊的趨勢之而不是武力的發展，是人與人的競爭，而不是人的毀滅。（註110）所以「國政事」人類自然的法則——主要的不是角力，不是格鬥，就戰爭的複雜而言，對立的目標不盡於滅滅的毀滅，不專生產的消耗，為毀滅而毀滅，其目的在產生一個較高的秩序，對立是一個空時的極致，——勞動中、戰爭中、戰鬥的第一項消耗，總是流血。勞動在以前

得受凱覽，現在則尊之和德性，只有勞動的人們才能創造經濟均勢，因而才能結束戰爭。

三、新任務：戰爭，自「魯原視之，是「建德生命最深奧最卓越的現象，其體態才智、勇敢、和諧、情感、正義、英武於一爐……其莊嚴威嚴誓心動魄，奮騰仰意讚賞。」這是我們良知最聖潔的表現，「在實際上是下列三個東西三位一體的聯合：一、武力——行動和生命的原則，表現於事業、靈魂、意志、自由、精神等觀念之中；二、對立——動與反動的對立，宇宙的共同法則，康德「十二個範疇之一；三、正義——靈魂至高的專賦，實踐性的原則，其表現於自然者為均衡」。(註二二)

戰爭的目的，戰爭在人性上所完成的任務，是給與人類所有稟賦以防止惰性的波動。而正義呢？正義是社會的原則和目標，對於人類是動力，是結果；不僅是一種觀念，而且是一個力量——一切力量中手屈一指的力量，其他力量都隸屬於牠——一切力量都有犧牲其因趨的東面以擴張自己的趨勢。

魯原到底是一個反戰論者，抑或是一個主戰論者，說者頗不一致。即以其所著戰爭與和平一書而論，有認為不朽傑作者，亦有認為不值一觀者。他以經濟原因去解釋戰爭，不能不說是一種比較進步的說法；但經濟均衡的破壞，却不是戰爭的唯一原因。所以毛耶(Howe)也指摘魯原把戰爭的原因看得太簡單了，只承認戰爭有一個原因；貧困；

「雖然這書是教訓，戰爭的經濟關係與其經濟的起源，是特別困難，尤其是在這方面。」（第一卷）「就一考諸歷史，」知戰爭的緣由自趨而繁，由生存物質的動盪而趨於社會的得與失心理因素」。所以戰爭不能專從經濟觀點上去解釋。

【一】 Proudhon, *La Guerre et la paix*, P.227.

【二】 *Ibid.*, P. 226.

【三】 *Ibid.*, P. 226.

【四】 *Ibid.*, P. 236.

【五】 *Ibid.*, P. 246-7.

【六】 *Ibid.*, P. 250.

【七】 *Ibid.*, P. 261.

【八】 *Ibid.*, P. 437.

【九】 *Ibid.*, P. 478.

【十】 *Ibid.*, P. 481.

【十一】 *Ibid.*, P. 489.

【十二】 *Ibid.*, P. 489.

【十三】 Proudhon, *Ibid.*, introd. par M. J. S. S. S. S., P. LXXXV-LXXXVI.

第五節 柯勞賽維茲 (Karl von Clausewitz, 1780—1831)

柯勞賽維茲普魯士軍事著作家，先世爲波蘭籍，一七九二年入伍，參加一七九三—一七九四年萊茵之役。戰後專心爲學，一八〇一年入柏林軍校，校長沙恩好士 (Scharnhorst) 見其勤苦好學，注意訓練之。一八〇三年由沙氏的介紹任奧古斯德皇太子 (Prince August) 侍從武官，一八〇六年耶那之役爲法軍所俘，一八〇九年始返國。先任職國防部，後在軍隊教職，充皇太子軍事官，陸沙氏改革軍隊。一八一二年俄國戰起，參加俄軍，一八一三年任克羅維登 (W. Knorin) 參謀長，指揮普蘭德 (Gochule) 之役。停戰後應普魯士 (Gereon) 的許可，發表一八一三年戰史 (Der Feldzug von 1813 bis zum Wollensitzstand, Leipzig, 1815)。普魯士之職任受爾曼 (Tillman) 的參謀長，一八一八年升中將，任 Allgemeine Kriegsschule 校長，一八三一年任普魯士元帥的參謀長。其名著戰爭 (Vom Krieg) (三冊，英譯本：Graham, Or War, 1877) 譯本 (Nemak + In Chinese, 1910)；Valry's Theorie de la Guerre (1832) 爲中譯本：柳若水城等譯卷一，羊標版) 爲戰爭哲學之基，奠定近代軍事學。一八六六年一八七〇年的勝利始由於他的新戰術的應用。

柯勞賽維茲是近代軍事學之父，十九世紀最著名之軍事著作家。普魯士柏林軍校教

費爾干普魯士總軍第一項德澤恩博士論述，論涉此邊境之野蠻。費爾干普魯士論述
一八一六至一八三〇年，一八三二年出版，為近世軍事名著，費爾干普魯士論述是著者
(V. Schieller) 研柯勞賽維茲的「學說無論形式或內容，為戰爭的最高學說，現在百戰
爭中多，尚受其影響」。(註一)德意志第一任大元帥毛奇將軍亦自認受柯氏的學說影響，
所以法人昂德爾 (Andler) 說柯勞賽維茲的學說是德國軍事統帥的傳統依據。

柯氏的全部學說與我們所討論的問題有關的，可歸納為三方面：第一道德力量的重
要，第二絕對戰爭的概念，第三政策與戰爭的關係。

一、道德力量的偉大 柯氏說：「國家所以簡拔將領，以兵戎相見者，由於兩種動
機：一本能而政敏 (Fertile, distinct)，二熱烈的敵愾 (Hostile reflex)：前者支配着
野蠻的人民後者支配着文明的民族。經濟利害吾人，後者所激起的仇恨亦常極其濃厚」。
戰爭在人類史上已經根深蒂固，非戰弭兵，只是癩人說夢。「如謂文明國家作戰，應
階兇暴日滅，人類終會進化不以兵戎相見，而以解答算學代數問題的方式解決其國與國
之爭，實屬錯誤。近世史已證明，人類的進步並未使從事武力、新戰爭之次數減少」。

從事武力，所謂武力究何所指？抵禦外侮，所謂抵抗力量如何構成？柯勞賽維茲認為
由於兩種因素構成：一曰物質力，二曰道德力。物質力可以數字正確的計算出來，易於估
量，而道德力不是數字所得而計算，難以衡量。

道德力的偉大，居於戰必勝、攻必取與各種因素之首。牠既不便於衡量，又便於計算，所以有許多人忽視牠的重要性。其實牠是戰爭的靈魂，勝敗的關鍵。軍隊的素質，指揮官的精神，政府的道德價值，人民的意思，開勝不勝，開攻不攻的態度；種種偉大的表現對於戰爭的影響之大，有不可勝言者。專門計算物質的條件，藐視道德的因素，以為可以殺敵致果，其愚實不可及。必須物質與道德力並駕齊驅，整個的力量，互相補充，絕不可彼此分離；不然，徒有異域而無靈魂，只是「死屍」；徒有靈魂而無異域，只是「活鬼」。（註二）這兩力量之中，有兩種最重要，統帥的才識，尚武的德性；軍隊的國家精神。（註三）

柯芬賽維茲爲什麼道：重視精神或道德力量的價值。實由於體驗和觀察戰爭破敗戰爭所得的結論。自拿破崙以後，戰爭已變成舉國一致的事業；換言之，戰爭已不是一家一姓的戰爭，而是全民的戰爭；戰爭已取得一個新的性質；戰爭已絕對化了。因爲政府的決心，人民的慷慨赴義，戰爭的手段，復有什麼限制。

法蘭西戰爭時，戰爭的全民化已開端；拿破崙三十萬兵卒真不是一心一德以戰爭爲大家共同的目標，士氣之雄不可言。拿破崙的軍隊有這樣傑出的兵將做統帥，所以能百戰百勝，密整不敵，所向無敵，莫之能禦。待其民心與敵，士氣動搖，拿破崙就乘其弊，趁隙一擊不發。

拿破崙之失，蓋在於他重兵又獲了奇功。拿破崙本處一十七至二十在法國拿破崙戰爭中。

衆的團結，銅一般不能移動，強硬的身軀，良好的紀律，即德係最激烈戰場上，也不會潰散。對長官有信仰，對自己有信心，對敵有勇氣，這三種勇氣，實屬無賴之談。

一八一二年的戰役又有一事獲得新的證明：即在假使大國家的不能實現。在防守方面，戰爭勝利的希望，不同於戰役的失敗或土地的被失而減少。防衛者所以能始終奮勇，意識愈強，越守越攻，愈攻愈烈，終而壓服敵人，遂至反復得利，殆由於全人類心的振作。人心振作，百事可爲；人心已失，則六出奇兵，一民武裝的事是十九世紀的產物，以前未之或聞。

二、絕對戰爭的概念 「全國皆兵」，「人民皆兵」，「普皆兵役」，人，可以隨時從事於戰爭的結果，使戰爭的性質從相對的變而爲絕對的。所謂絕對戰爭，即是以全國物質和道德力最大限度的運用。現在的問題已不是從國法中抽得多少條條約的問題，而是全國國民自己成爲一個個軍隊的問題，也就是全國國民把自身成爲軍隊的問題。根據這一個事實，戰爭之手段猛烈，自是必然的結果。所以他說：「一種暴行爲，戰爭的使用武力無限制。戰爭只有一個目的，壓倒敵人，使之不復反抗；抗鬥能力；戰爭只有一個手段；武力，武力以外無他。武力使用的表現，惟有殺戮。」

「充分運用物質的武力，不惜流血的，永遠會克絕他的敵人，使敵人終歸滅亡。」

「想把人道主義應用到戰爭的哲學上去，真是滑天下之大稽」。『慈善家或者會舉幾條避免大流的流血而制敵人，並以爲這樣才是戰術的正趨，實際上是一種錯誤，其危險不亞於戰爭……不怕流血，毫不吝惜使用武力的一方，必佔上風，則勇官長是不敢僅恃使用的另一方，必嗚呼莫及』。

「假若說文明國家間的戰爭不若野蠻民族間的戰爭那樣殘酷而帶有破壞性，則其斷絕係對國家內部社會狀態及國家間的社會關係。戰爭雖產生於這種狀態和這種關係，受其影響節制，因而減輕其。動，緩和破壞性，但他們都不是戰爭的一部……」。

「文明國家不殺害俘虜，不毀滅城市，那是因爲作戰有一種更進步的智慧，使武力的運用較諸野蠻性的屠殺更爲有效」。

「我不擊敗敵人，必爲敵人所敗；不爲主人，必爲奴隸，這是一個人存我亡的問題，由被這種交互行爲的推動，戰爭便成爲絕對的事」。（註四）

三、戰爭與政策 戰爭是什麼？國家政策欲此衝突，沒有方法可以解決的時候，只有訴之戰爭，所以他說「戰爭是政策的延續」，是「政策的工具，政策不同而戰爭的性質和內容亦各異；戰爭就其主要各點言之，就是政策的本身，政策永遠祇服從一已的法則」。（註五）「近代戰爭的主要方針總是決定於政府的協議；所謂決定於政府者，即決定於政治權力，而非軍事權力，所以兩國交戰的人對於戰爭之事應有相當的瞭解，更應必

要」。(註六)

但是這種聯繫卻不限於政策與戰爭，即政策與一切軍事動作亦莫不攸關。柯勞賽維茲

把一個戰爭的進行分爲三個動作的方案：政略的、戰略的和戰術的。

屬於政略方面的，是決定戰爭的開始，戰爭所要達到的目的，戰爭所需要的人力，以及戰爭的結束。政略不同，戰爭的性質，戰鬥的方式亦異。

屬於戰路方面的，是如何戰鬥始能達到戰爭的目的，戰路的目的自然是根據政略所決定的戰爭的目的。

屬於戰術方面者，如何把兵力配備到戰鬥上面；戰路所指示的是何處與何故，而戰術所指示的是如何交戰；二者都是遵照政略所定的目標而行動。

【一】 Clausewitz, vom Kriege, 1805 P. IV.

【二】 生之原理，陳立夫先生會論集第一集，第三頁

【三】 Palat, Va Philosophie de la Guerre d'après Clausewitz, Paris, 1921, P. 66.

【四】 Vom Kriege, I, P. 4-7.

【五】 Ibid., III, P. 178.

【六】 Ibid., III, P. 168.

第六節 德銳(Angelencmarion) Joseph-Jean Jaures, 1859-1914)

第四章 質飛進化論派的戰之謳歌

鏡說法國社會主義者，先世仕宦，爲海軍將官，駐德，爲大使，海軍部長。卒業於巴黎高等師範學校，一八八四年任吐魯斯(Toulon)大學講師，一八八五年當選國會議員，一八九三年加入獨立社會黨，一九〇〇年組織法國社會黨(Parti socialiste)與馬克思主義，與蓋特等法國社會黨(Parti socialiste)對立。其社會主義與馬克思主義，在第二國際中實與馬克思有過激烈的爭論。一九〇四年與白星安創立人道報(L'Humanité)爲社會黨機關報。大戰將起時他趨爲中立戰論者，極力反對軍國主義，他以爲人類歷史，皆爲生產的發達所推動，也爲正義美善等偉大理想所指使。他雖然主張民主國家不應有侵略的政策，但並不否認每個國家有防衛自己的職責，「爲了國防的唯一目的，國家應不分階級把所有的軍事力量組織起來」(L'Armée Nouvelle)；新軍論根據社會黨的政策，討論法國軍隊的組織。他和梅勞賽維茲研究軍事有一個共同點，即認爲政治精神(L'esprit politique)與國兵尚武精神有極其密切的關係。鏡說所討論的政策，是一個自衛、和平、正義、安全、社會和道德進步的政策——絲毫不沾染侵略、強暴和國家道榮的意味。根據這個出發點，所以他認爲軍隊應當本於這個目標而組織；保衛國家、保衛自由、維護正義、維持和平。最好的組織是軍國民的組織，在全國皆兵的組織之內，鏡說一如梅勞賽維茲，認爲道德力極其重要。惟柯氏尙未確認道德力的價值與重要，而鏡說則更進一步解

釋這道德力的心中基礎。他的解釋掩飾了戰爭現象的本來面目，戰爭的和平或殘酷的傾向，不決定於人民意志或意識以外的因素，而表現於人民自願的明知的精神狀態。真正的道德武力在於精神偉大、心地誠實、富於正義、存心仁慈的人。

一、道德的武力與信仰 道德武力雖是一個不可以數字計算的東西，但卻不是一個神乎其神的東西。 總理說：「大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想，思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，便生出力量」。道德力的表現亦復如此。 那格羅瓦 (Gen. Lyautey) 將軍曾經說過，在戰爭中不轉變發揮組織的力量，而且應當喚起理想的力 (La force de l'Idée) 他說：「假若說組織和訓練是戰陣最關重要的元素，我們切不可忘記道德力更是主要的因素。道德力的泉源是對於一種理想的信念 (La Foi en l'Idée)。」 (註一) 亞力山大大大所以能橫行西亞，凱撒所以能聲威赫奕，攻取各地，拿破崙所以能征服歐洲，都是因為他們的軍隊有戰必勝攻必克的信心。回教軍隊也曾威震一時，那是由於他們具有宗教的信心。 蔣達克 (Jeanne d'Arc) 以一弱女子所以能屢敗英人，更完全由於宗教信仰和愛國思想的激發。 耶那威後，一八一三年普魯士所以能擊敗拿破崙，是由於求自由解放的運動所鼓動。 一八六六年至一八七〇年日耳曼軍隊所以能戰勝奧法，是由於祖國統一的理想所感召。 大革命時代法國西人若輩若狂，是由於求自由的理想所驅使，美國獨立，一八七七年所以能以弱勝強，是由於就離英國統治的決心所鼓舞。 理想激起了如

次如茶的熱狂，信仰產生了排山倒海的力量；熱狂使人民懺悔社羣，爲國捐軀，力量可以夏服敵人，銳不可當；二者都是戰勝的要訣。

我們應喚起一個怎樣的理想呢？他以法蘭西爲例而說明之曰：法蘭西在世界所獲完成的唯一角色，能使法人精神興奮澎湃的唯一方法，只有以所有民主的力量，輔助和平，維護正義，壓制侵略。凡反抗侵略，實行自衛的國家，未有不擁護這個理想的，一切崇高的傳說，莫不因此而復活；一切偉大的希望，莫不由此而產生。生命的匯集，自然反射出勝利的光彩來（註四）。

但是價值這一點還不足；因爲僅僅爲和平、正義、平等、而努力的理想，假若國家人民之間沒有共同的精神，尙不能激起狂熱。國家與人民裏打成一片，人民對於國家担負的義務愈多，國家對人民所負的責任也愈大。國家沒有重大的原因，便不應認爲於把人民置之生死之地，當政者下假術名義，貪圖私利，而後民才可用，才能衆志成城，萬衆一心（註五）。

二、軍國民的國家所謂軍國民的國家（La Nation armée），在總說之查，便是「正當的國家」（Nation juste）有「思想的國家」（La nation Pensante）。在總說看來，當時以軍組織的主要熱點，大半由於營生生活的過久和士兵教育的過重形式。兵營的生活，到現式的教育並不足以訓練精兵。要提高士兵的素質，祇有「啓發他們的智慧和鼓舞他

們的意識」。(註四)因爲「祇有全國人民整個精神和意志參加國防，始有真正的國防可言」。(註五)從上到下，由下至上，從長官到士兵，由士兵到長官，應當生之共死，甘苦共嘗；思想一致，心襟統一。

依錢銳的意思，問題是應當確定戰略的一般觀念，應使武裝的國家得以充分發揮其防禦的力量。一國軍事組織與政治社會制度既形影之不能相離，故其戰略亦與政治社會制度不可分開。

三、根據軍事學說的批評 爲辯護他的民主民兵防衛制度起見，錢銳首先批評德國攻勢學說及吉伯特(Gibbert)所提倡的拿破崙作戰方式。

德國攻勢學說的精神，是「迅速攻擊，全線攻擊」。錢銳對於德國這種學說提出下列的反應：「實行民主的民兵制度，化兵營爲學校，俾全國擁有百類精兵，保障國家獨立，保障和平」。

對於法國方面的批評，錢銳最近十年來在軍事方面，拿破崙的戰略和戰術有復興之勢，吉伯特即爲此項新發起之一人。但錢銳則謂爲「拿破崙是一個不可模仿的老手(Great Napoleon)」。 (註七)因爲拿破崙在軍事方面具有自主的天才，能收能放，是他人學不到的。吉伯特並未徹底弄明，以客觀精神研究拿破崙的思想，也未深究大革命時代的軍事學。拿破崙的破釜，就是關於柯勞斯維茲的方式亦僅學到一部分。柯氏之爲軍事學

身，並不是以矯揉造作的方彙強制的加添精神之上，而係於許多綜錯複雜的事實中解放行爲規律的羈絆，在特定場合之下能獲得最大的效力。乃德爾森謀本部對於柯氏學說既不承認其防禦的價值，復不贊成其對於道義力量絕大的重視（註八）。

所以德銳以爲「攻擊的國家如欲保持其權利，可以犧牲一切以維護其榮譽和生命，並堅決作長期的抵抗。反之，在蠻橫無禮、以奪掠、從事侵略戰爭的國家，其艱難禍患將與日俱增。正義所在，即精神所在；正義的流亡，即精神的喪失。在遭受共同危害的時候，全體人民未有不以與子同衣的精神，相率而起，團結一致，以抵禦外侮者（註九）。

這便是精神力量的偉大。軍隊之強弱不在堅甲利兵，而在於德表。社會活動的實體。四、從自然到精神德銳重「德」（精神）力量，固也，然尚有一觀念爲德銳所同等重視，這就是進化觀念。德銳認爲一切自然都是由卑而高，具有精神的上進；一切制度——已存在的或尚存在的——在其存在的期中莫不有其所以存在的理由。譬如資本主義，在其構成的期中實爲一巨大的進步力量，即在現在其剝削的弊病因爲新興的無產階級所詬病，然仍不失爲一個推動世界的巨大力量。愛倫魏念日在滋養之中，時時變遷，時時擴張，是各個階級滋養的開化因素。「兩國，在其從自然到精神，從武力到正義，從競爭到友愛，從戰爭到團結的運動過程中，具有一切本能的組織力量」（註一〇）。

[1] Maurice L'armée Nouvelle, Paris, 1915, p. 8

【一】Ibid., p. 18

【二】Ibid., p. 9

【三】Ibid., p. 24

【四】Ibid., p. 58

【五】Ibid., p. 58

【六】Ibid., p. 58

【七】Ibid., p. 58

【八】Ibid., p. 112

【九】Ibid., p. 148

【一〇】Ibid., p. 458

第七節 實證派的總批評

實證派的基本特質是以社會學的限制去解釋戰爭，未免一切神學、形而上學或生物學的說法。社會學的解释和其他各派的解释同樣的不備例外，確是戰爭解脫的一部，但是假若拿此派的解释和其他兩派的解释比較一下，則知社會學派以戰爭的現象歸之於人類社會內部的事實，而不視為人類社會活動以外的事件，確有不可否認的功績。

根據前節所述，可知聖西門、孔德、斯賓塞等所說的社會進化，是以有技術的和經濟

的性質。他特別重視一般社會——尤其是產業社會——的經濟構造，而將法律倫理的觀點列為次要。因此，所以他們關於產業發達一定會消除軍事主義的論調，證據非常薄弱，證據和軍事有時非特並行不悖，而且相得益彰。

普魯東的解釋提出了道物的元素：經濟的正義原則，(Principe de la Justice économique)，可以說稍加的補充了聖西門、孔德、斯賓賽的缺陷。依普魯東的見解，戰爭之所以發生，是因為其規「這個經濟的正義原則；所謂經濟的正義原則，以經濟的術語言之，便是貧困或生存資料的缺乏，也就是生產和消費均衡的破壞；一言以蔽之，就是財富分配的不平均——至於政治的原因都是一些次要的原因。所以和戰問題在他看來祇是一個經濟學的問題而已。

普魯東的說法特別指出正義的原則，勞動力和生產物正當的分配，勞動的重要，觀念和習俗改革的心算，以求經濟均衡的重建，雖確有相當理由，但也不無錯誤。他太重視經濟生活而忽視政治生活，尤其是當他解釋戰爭起源的時候，他所犯的錯誤更大。

與普魯東恰恰相反站在另一極端的，有柯勞賽維茲和錢銳。柯勞賽維茲和錢銳的說法——尤其是當他們分析戰爭歷史的時候——認為政策是驅使或引導一國走向戰爭或和平之路的最主要因素。引起戰爭的當是政治的利益，政治利益引起戰爭，有時甚至犧牲經濟利益亦所不惜。第一次大戰發生，大部是戰國所以參戰，或者由於政治帝國主義，或者由

於希臘以戰爭統一國家，或者由於德意志之政治的統一；不都是政治的原因？經濟的繁榮，科學的進步與中立，但取利權的衝突，總不能不為手段。以索之戰。今日歐戰的起，國際公約，暗碼種種，與其謂為由於政治的障礙，無如以為由於經濟的競爭。或曰時移勢易，經濟可以主宰一切，須知在各國政策觀之，現在依然是一經濟時代，並非政治的時代。

第五章 結論

根據以上三章所述，科學、生物和實驗三派的戰爭學說可以對稱爲兩種共同的主要特點：**獨斷論 (Dogmatism)** 和 **宿命論 (Fatalism)**。

大部份的論者，或以解說的不可能，或眩於某種科學觀念，不把戰爭的原因看得太簡單，便把人的意識和精神看得太渺小，非戰爭之所以爲戰爭的本質面目喪失了；所以我們說科學論和宿命論是他們共同的特點——因為他們只拿一個原則或信仰做出發點，去說明戰爭，所以說他們是獨斷主義者；因為他們把戰爭的發展是超乎人類意志選擇自由的，所以說他們是宿命主義者。

一、獨斷論

他們對於戰爭的解釋，都像解釋其他事物一樣，每每原執一端，而不能變其余約。他們解釋戰爭，不脫於從現象從各方面去觀察，像從一個觀點去對敵。因此他們的說明只是部份的而不是完全的。

神祕派的解釋認爲戰爭唯一的根本原因，是超自然的 (Supernatural)。超自然的說法又有兩種：或者是宗教的，如梅斯特所主張；或者是形而上學的，如菲希特、赫爾爾等所主張；或者是好的，或者是惡的也好，戰爭的發展在不是人方所解決定論。

社會進化、勞動的合作代替競爭等。更在科學時代軍事主義而興。就是普魯東也認爲戰爭的原因只有一個：貧困；貧困或是「將約奪的破壞」。

戰爭！——我們前面已經說過——是許多雜亂複雜的原因所匯成的東西，而一般學者却偏執其一端，所以戰爭學說的單純性和戰爭之所以爲戰爭的複雜性之間，發生一個很大的矛盾。

二、宿命論

論者莫不企圖予戰爭以科學的解釋或辯護，但他們都同樣的犯了宿命論的錯誤。他們一律相信人類的意志和智慧對於事——包括戰爭——的發生和進行沒有決定、選擇、阻止、或變革的能力；個人或國家的命運早已無條件定了。戰爭的發生由於超自然的原因，人只有聽天由命。

宿命論有三種：一、神祕派的神學宿命論(Theological Fatalism)，認戰爭爲上天的宿命，這是一種 En-Breut 的解釋，二、生物派的生物社會學的宿命論(Bio-sociological Fatalism)，認戰爭爲生物機構的宿命，這是一種 En-Bras 的解釋，三、實證派的經濟宿命論(Economic Fatalism)，以經濟因素爲社會進化的重心。

神祕派中的海斯特認戰爭具有「神聖的木質」；個人只是「戰爭的被動工具」。普魯東謂戰爭爲「神聖的現象，其不可思議一如宗教」。他總說「戰爭是一個神祕而不願爲

的說法，但或者有人要問到說：「社會第一級學是一個不可究詰而必定的現象」，顯
更更確定的說：「歷史是宿命的，是一個不可屈服的幾何學，因為一切都是上帝所註定
的」。

總而言之，一切都已先排定了的，人的意識無能為力，歷史之演進，都是命定的。
生物學的說法：確立天然淘汰學說的達爾文認為生存競爭，生存競爭為一切生物迅速
生長不可避的結果；優劣劣敗，物競天擇。德拉哥米諾夫說：「鬥爭的性質超越人的意
識」，「鬥爭是命運而不可避的，破壞而後創造，消除戰爭是違背自然的法則」。斯美
茲說：「戰爭為權利，尤其是權力的工具；自保、擴張、進取、自利是人性的法則」。
岡普洛赫說：「戰爭為犧牲個人滿足一己慾望的正常方法，文明民族間戰爭所追求的目的與
野蠻民族間戰爭所追求的目的，並無二致，自由、文明、人道、國家、尊嚴、均等，都是
一類人的口實而已。戰爭永無其有同樣動機、同樣目的的不同鬥爭……既無進步，也
不進步，永遠是一樣。拉施達弗以為個人和國家關係的基礎是「絕對的敵愾」，他拿「絕
對敵愾」來證明戰爭。

愛非希特黑格爾達爾文影響的白恩哈德把意志的教義觀念混入達爾文主義，認戰爭
為「不可奈何的必要，自然的法則，進化的基本法則」。蘇聯政治家言「社會學的宿命和
生物學的宿命是同樣不可奈何的」。拉米亞（L. Ramia）說戰爭是「生物的宿命，人

類的意識和個性對之只能作暫時偶然的防止」。同樣尼采、哈賓留、空通都認為人類受本能的支配。

大多數說者均以謂有消除戰爭是不可能，人類的意識和個性對於凶的宿命，生物的本能或社會的宿命是莫可如何的——這是各家學說的第二個轉境。

人類對於自然與社會現象的認識和認識的才能，對於學問有進步的信念，獨斷論和宿命論便探就了人類這兩種運賦。他們的主要思想，認為人類由於戰爭的發生和其發生的次數，毫無支配的力量，因而發成一種聽天由命，甘為佛國的悲觀命運。「凡一度存在的，永遠會存在」。[以往有戰爭，將來一定也有戰爭。戰爭與人類(La Guerre et l'Homme)的著者拉科孟(P. Lacome)和未來戰爭(La Guerre Future)的著者卜羅和(T. de Bloch)二人概乎其言之辭，便是這種心理的具體表現。

我們對於這種悲觀的結論的態度如何？

我們以為他們的解釋既不完善，又不科學，戰爭是社會現象，社會現象是隨着時間和空間，所以應當依「時間和空間的因素而予以解釋」。就空間而言，我們認為決定戰爭的因素異常複雜；就時間而言，我們認為支配戰爭的因素與人類進化有密切的關係。

一般說者忽略了戰爭的複雜和進化的變遷轉折；有以宗教本體立說者，如梅斯德、安樂等；有以在動本體立說者，如曼爾文、屈萊、希度爾、拉曼哈爾、空通等；有以科學

國家利益爲着眼者，如蘇索特、黑格爾、白思哈地、岡普洛維茲、拉及德魯歌，以一種方式或一個原理說勝之者，如達爾文、施拉奇米諾夫、斯坦美茲，泰諾波爾等。都是偏於一方不能稱爲完備的說法。

要論及於戰爭有一個比較完備的觀念，至少應當從其複雜性和變化性兩方面去觀察。

一、複雜性

戰爭是社會現象的一種；因爲牠是社會現象，所以牠是集體意識的表示 (Expression de la Volonté collective)、需要羣力羣策的參與，這是研究戰爭不可忽視的一點。

一般說者的重大錯誤，在誤認戰爭是上帝或生物本能所加諸人類的東西，而不是人類良知的產物。戰爭不是由天而降的，牠需要相當的準備：敵人的鑑定，目標的獨立，物質精神的估計，一切需要相當的事務，這就是說目標的意識 (Volonté consciente) 一定存在於戰爭的爆發以前，意識——全體的或一部分的，真正的或虛偽的——總是一切戰爭的基礎。「戰爭是集體意識和意志的意向表現」。 (La guerre est l'expression de la Conscience de la Volonté collective) (註三) 所以斯密諾夫大談斯脫卜 (Stoeb) 在他論戰爭的時候，特別提出明確而故意更爲一一所顯意 (bewusst und bewusst)，爲戰爭重要條件之一 (註四)。

集體意識與各個社會或各個民族的機構有密切的關係，決定牠的因索非常複雜，風

俗、習慣、傳說、信仰、宗教、制度、哲學學說、科學觀念、教育方式、政治組織、地理環境、種族思想、文化程度……等因素，質異量因國家而異，隨民族而殊，要充分了解戰爭的真正原因，便得充分認識這些因素。

二、進化性

戰爭應就其進化程序方面去討論，就時間方面講，決定戰爭現象的因素因文化進展而不同。譬如現在的戰爭是一個比較進步的社會，在比較進步的社會中引起戰爭的因素，未必和以往相同，以往戰爭的動機在現在未必依然有效。在歷史的進展中我們曾經看見過倫理的戰爭，——宗教的法理的道德的——經濟的戰爭——農業的、工業的、商業的——也曾看見過政治的戰爭——民族的、部落的、國家的。

在進步的階段中經濟的和國際的戰爭，固依然如故，而為宗教動機所發動的戰爭卻不多見；而此種方式和習慣現在已經不適用了。所以拉爾斯說：「從這一階段到那一階段，一切都變了，使用的方式，追求的目標。」（註三）

動機，原因雖已變更而戰爭固然存在，足以證明戰爭只是一個工具，本身不是目的。假若人類進化一旦發達能以另外一種方式實現其終極目的，物質的精神的——則戰爭的功效不特減而自消滅，所以戰爭不能視為一個無往不利的普遍法則。

但是在這動機變遷以前，戰爭依然佔據人類生活中一重要部份，是莫可詭言的。

事。軍事家謂人類天生爲戰爭動物之說，在人類生活史上有不可變換的論點。自原始社會迄今，征、伐、饑、饉、取、入、殺之聲，幾無時無之。今日的和平，即昨日流血之所賜；今日的流血，亦即明日和平之所預。鐵與血不特爲國家保持其對外獨立之歷史的工具，且爲維持其對內統一之唯一的手；戰爭已與人類文化史交織而不可分。古詞的奪取，憲法的獲得，正義的維護，和平的保持，無一而不爲戰爭之門。世界史與其謂爲政治家在其內所決定，無不謂爲軍人在戰場上所之製；法律家所維持的狀態，也即是軍人所創造的狀態。戰爭因爲：所著實行侵佔的手段；國防以是反侵略者所製造的工具。歐洲交通大直日蹙微以至路易十四拿破崙，自路易十四拿破崙以至魯索里尼希特勒；自羅馬尼亞之風野，以至蘇格蘭之森林；自北海之濱，以至阿爾卑斯山之陽；自第三義和之Dobruja，以至第三帝國之Aachen。（希特勒所乘向西境轉彎的水泥大汽車路）；無一非爲軍事而設，無一非爲對外作戰而設，沒有軍用肥水之戰，則安在中華民族史上不付了這樣光榮的地位；沒有坦途從之役，則安在魯索里尼的傳記上不會有那神祕的信仰。

● 現在的世界是一個和武戰爭的時代，在荷武戰爭的時代，非做或不足以競存。嚴格而說得好：在某階段是武戰代表世界精神理念的民族，就是擁有該階段世時統治權力的民族；反之，凡不能代表該階段精神的民族，即不能立足於世界。武戰這項精神而不爲權威代表的，也就逐漸喪失其歷史上的地位，走上衰敗的途徑（詳六）。更具體的說：中國

在歷史上雖不乏民族鬥爭的史例，但為禍之烈，無過於今日。蓋者全國上下正從事於數千年來所未曾有之民族抗戰，以禦侮圖存，更遑發揚尚武精神不可；欲發揚尚武精神，關於國防則存所必需的武力，固爾侮國存所發生的戰爭，須有一個新的認識。

新的認識怎麼樣呢？

一、道德的生活

戰爭一如宗教，在人性的方面，與其謂外表的現象，無言謂為內在的現象；與其謂為物質生活的事實，無言謂為道德生活的事實。

觀察戰爭，不能專顧外表的事實。一般人對於戰爭的知識，只是一些皮相的觀察，以為戰爭是殺傷生命而已，很少認識他的道德的現象性質。假若以外表的現象為戰爭的實質，那便不問戰爭的真諦，抹殺了戰爭在人性的基礎上，教化的發展上，國家的事實上所完成的種種使命。

戰爭因為不僅是物質生活的事實，所以說戰爭的勝敗不僅取決於有形的物質力量，而且取決於無形的道德力量。梅斯得說：「戰役的勝敗，不是由於物質」。(註七) 斯坦靈茲說：「決定戰役的力量不一定全屬於物質的力量，精神這種力量的效用，非常宏大。」(註八) 物質力量的表現最顯著莫如人口的衆多和財源的豐富，而這兩種因素並非是物質的。人口的衆多，是生氣勃勃的動果；所謂生機勃勃不僅是身體的強壯，且指充沛的「德

生活，良善的家庭制度，堅強的個人與個人的聯繫語言。至於財產，民族品質不良，絕不會有豐富的財源；智力、能力、發揚精神、勤勉、節約等等均為財富增加所絕對必要。初勞黨越趨越趨於競爭戰爭所得，尤其是各國精神道德力量的價值；但認為武力抵抗的力量會物的和美德的兩種力量所構成，偉大的道德力量居於一支配戰爭各種因素之首要，是戰陣的靈魂（註九）。德意志進一步解釋道德力量的心理基礎，認為真正道德力量在於精神的偉大，心地的誠實；誓心的仁厚。他在新軍論裏說道：「假若說組織和訓練是戰陣最關重要的元素，我們切不可忘記了道德力量更是主要的因素；道德力量的泉源是對於一種理想的信仰」。（註一〇）理想激發了如火如荼的熱狂，信仰產生了排山倒海的力量；熱狂使人慷慨赴死，死而無悔；力量可以克服敵人，銳不可當；二者都是戰勝的要訣。

二、神聖的事實

戰爭不祇是力量的較量，利害的衝突，而且是一個神聖的事實，抵抗侵略，更是代由天討。假若說戰爭只是力量的較量，在理性和良心的聯合行動之下，早已應該消滅，因為人類已超越了食人奴人的階段。

戰爭的表現所以能如此光彩，是一種道德的元素。使戰爭合乎正義道德者，是這種元素；使戰爭成為神聖的事實者，更是這種元素。一切戰爭戰爭，一切強凌弱弱暴暴的戰爭，一切為國家政體工具的戰爭之所以受人讚賞，

行爲國際利器，受國際制裁者，便是因爲缺乏這種道德元素的原故。而在另一方面，一切抵抗侵略的戰爭，爲侵略性最劇烈的戰爭，爲人道正義而從事的戰爭之所以受人謳歌，獲得博大同情者，也或是因爲具備這種道德一素的原故。

佛斯特·拜倫多地出神聖的法則，普魯東認爲戰爭是「人類極大的標誌，假若世界上只有金索索和好好學生，那將是一個貧瘠的世界！」。（註一一）康德說：「無戰爭，則人類文化、國家統一、人類自由將如何以獲得？」。（註一二）尼采說：「師出有名的戰爭，能把一切化爲神聖。」（註一三）所謂師出有名的戰爭，自然係指反抗侵略，解放民族的戰爭而言。拜希等說：「民族之成爲民族，單賴於戰爭，單賴於共同奮鬥」。歷史是鬥爭的歷史，共同奮鬥便是共同歷史的基幹。於共同的對外奮鬥，共同的抵禦外侮，使各個組成份子發生一種共同的愜意，共同的意識，充分感覺到彼此間密切相關的關係；未團結的，非團結不足以圖存，已團結的，加強其團結。其便是「無敵國外患者，國恆亡」的理。軍功武威是一國歷史上最神聖最寶貴的記載，凡是不尊軍其歷史上軍功武威或不能整軍經武的民族，即使組成了國家，也不會長久。國于天地，必有興立。沒有武功的民族，便喪失了興立的精神，便是爲他人而立，其滅亡可立而待。

五、宗教的啓示

戰爭佔據了人類理性最廣博最主要的一部，是一切思維的泉源，宗教也導源於此。神

學的。說所以能光輝，教條所以能纏綿，全由於對於戰爭之功。中華民族崇「帝」，帝係神靈一體，歷久而彌堅者，不是因為戰爭了。故？

原始的民族中戰爭就是宗教，宗教也是戰爭；蘇維亞人——居住於坎奔德山到鄂河一帶的種族——的上帝同時是一位衝鋒陷陣的戰士，傳說中最古的上帝同時具有天神和戰神的雙重資格，NOLUSSE的教義是光明和黑暗二神的鬥爭史，伊斯蘭的教主一手持劍，一手執可蘭經，更是人所週知的事。魔鬼的戰勝者的耶穌基督不也是一位百戰功高的救世主？無戰爭，即無神學；無戰爭，地球對於上蒼不會發生什麼觀感。在古代戰士是神的知己，神的保護，而戰士的勇敢也得自上天，受神的庇佑。所以說力之大，謂之神力；勇之德，謂之神勇。梅斯特謂宗教精神與尚武精神不相衝突。普德遜士說：「慈，故能勇」，慈天個人，才算大勇。教精神與尚武精神時時不衝突，而且很和諧。「古者國有大，惟肥與戎；」即是宗教，戎是對外戰爭。肥和戎不僅是國家兩件大事，而且肥與戎有時簡直分不開。「戰爭的民族，才是宗教的民族」，已成爲一句流傳的格言；反過來說，宗教信仰最篤的民族，當其威武，必具屈的民族，歷史上的實例很多。在許多民族的傳說上戰爭與宗教已結不解之緣。

在近代史裡由於宗教原因所引起戰爭的例子，雖不若往昔之多，但幾戰的勇敢依然待之於宗教家會已死人的精神，奠定了大慈大悲，誓不入此，萬人歸，「為天地立身，

爲生民究命，爲萬世開太平」的念願，「錯河向無敵」。

四、新德詩歌

德國民族學家的考證或史烈亞特，沒有記載軍功武學的詩歌的民族，不是長談，至少不是專立於「界限外民族」。國歌英雄，敘述戰事的詩文，軍歌，戰歌，被擄國光，是民族精神的作品，理想所寄託，雖萬劫而不壞，直百世而常新，千載而下猶足使淚腺獨立，雷風雲起。

舉一個實例：十九世紀初年的德意志德意志德意志的敵軍鐵蹄之下解放出來，愛國詩歌鼓勵的力佔一重要地位。當時詩人如席勒(Schiller)與詩人(Heine)，柯希爾(Köhler)等的作品：尤其是少年詩人柯希爾的作品，充滿了愛祖國、愛自由、求解放、求統一的情緒，產生了許多德意志人從家鄉逃到戰場。他們唱着「士們和帶——普魯士的武裝、來唱士兵的歌，紀念路易王后、超於一切的自由神一的聖母，被禁錮的偉大的耶和華手裏去討正義公道。宣佈充滿了詩意，戰爭變成「神聖的職業。這「戰歌」是在普魯士的陽光之下，寫於之上，大軍進行之中寫的，反映「德意志時代的熱熱呼呼。除了萊茵河的「衛此時情來出現外，其餘一切今日德國民間流行的愛國歌謠，沒有一個不是在這個暴風雨時代所遺下的。一八一三年以後很少有偉大的戰歌，因爲此後再也沒有這樣壯烈的機會；自由之戰是自由人或求自由之人唱的。戰爭發生後，詩歌鼓勵戰士，大家爲唯一觀念走上戰場，爭取民族的自由，爭取民族的解放（註一）！

是編年表，沒有雄辯詩歌軍隊的長談，不會有什麼感。沒有苦感，那裏會創造出泰西詩歌、戲劇、藝術？戰時歌歌以戰爭為韻律，沒有戰爭，不特不能領悟其妙，而且正相反，並且喪失了一切精美的機能，創者一切神祕的欣賞；戰爭對於藝術是一個不可缺少的條件。牠不特創造新的理想，新的感覺，而且最重要的：牠創造那創造的能力。沒有戰爭的激動，藝術立即墮落，偉大生命和社會生活便成了不能忍受的平凡。

那更歷史上看：武勇應運的時代，也就是文治創興的時代；文藝創作與武勇是同時並存的。職敗者產生不出好的詩歌，好的藝術，殺之于武勇絕不；創造時都融為一體。歐立尖先，說得好：「武力是文化的結晶，一個國家沒有武力是等於沒有文化」。

(註一五)

五、力的意志的表現

萬物是意志的發源，根本的主張世界是一團「意志」現象的「界」(Die Welt ist Willkür)

(Dr. W. von Schlegel)；意志的價值在於力，尼采的「力的意志」(Die Willkür ist Macht)。

生是進化的意志，所以力的意志是生進化的意志，動的意志，延續和擴大生存的意志。

「生活的目的在於進入類全體之生活，生命的意義在於創造宇宙間之生命。」所以願同生存，不僅在生命的量，而且要在生命的質；不僅在於維持現在的生命，而且要擴大到未來的生命，因為要發揚光大，所以低級的意志演進到高級意志，生的意志形成了力的意志。

意志，力的意志使推動了生的意志——人類最大的原動力在此。

生是動的，是活躍，牠的意志在創造——創造大我的生命。創造大我應起的生命。真繼續不斷的發展，越向前進越繁榮滋長，越有意義；否則便不是生存，而是死滅。康德說：「沒有力的意志，顯勢將萎靡不振，陷於懶素懈怠，好逸惡勞，尋常沉淪的境地。」（註一六）要振刷人心，喚起朝氣，便需動的生活。動的生活就是鬥爭的生活，所謂科說：「存在，便是戰鬥；生活，便是奮鬥」。英人亦云：「生存即競爭。」

要競爭，當然要有競爭的能力。自生的意志形成了力的意志以後，力的發展，上的充實，遂成爲人生當然的目的。道德的標準，以此爲根據。善是什麼？是力，兵力於獲得和增強；惡是什麼？是力的喪失和削弱；幸福是什麼？是力的增加和擴充的感覺。欲——實生活，擴大力量，便要剛強、勇毅、果敢、抵抗、奮鬥、勿畏人、勿懼神、勿怕死、妥協，苟安、屈辱、投降、懦弱、無生氣、靈弱，是無謂的生活，行屍走肉的空虛而已。認清敵人，和敵人奮鬥！只有奮鬥，才能使人類進步；只有奮鬥，能使人類新創。

• 願得世界力的意志的發動，是生的意志受到外來的阻撓時所爆發的武力行爲，牠有鼓勵人心，振興民族的功效。

六、動的價值的創造

文的最高價值是真、美、善，誠性可言可分爲助長生命與阻撓生命的兩種。全常用

從科學說，所謂助長生命的價值是動的價值，阻撓生命的價值是靜的價值。生命是川流不息的進展着，文化的價值應該隨着生命而進展，不能與之脫較；否則便為生命之累。所以真正的價值在於助長生命，而不是阻撓生命，凡是對於生命有用，足以助其發展，推動其前進的東西，都是真的、美的、善的；真、美、善自己不能判定什麼是真、美、善，判定真、美、善的是力的意志、生的意志、動的意志。

真、美、善不是一成不變的價值，當真、美、善的流行觀念不合時宜的時候，應當予以糾正。支配思想的文化價值的標準對於民族的興亡盛衰有很大的關係；在一個民族的強盛時代，當他是一個能戰能勝的民族的時候，他們一定把一切勇敢的、強壯的、快愉的、自得的東西，叫做「善」；但一旦到了式微的時候，古代的價值水準馬上就低落了，把「善」貶值了。反過來說，凡是把「卑鄙」、「妥協」、「苟安」、「投降」，叫做「善」把「強健」、「剛毅」、「勇敢」、「自尊」叫做「惡」的民族，命運注定了非走上衰亡的絕路不可。

中國數千年的文明偏於靜，西方文明偏於動，自海通以來，此靜的東方文明實為動的西方文明所衝破，於是立國基本精神發生問題，經數十年失敗的痛苦經驗，深知「日靜」的趨度不足以應付競爭劇烈的今日。 總說說：

王陽明哲學是非常有價值的；他在儒教中間誠是別開生面，因為當時中國民族

麻木、消沉、散漫、萎靡，只講玄學玄教，便是講而不去行，這實在危亡國滅種的現象。他目睹當時中國人的民族思想那樣衰弱，精神那樣消沉、頹唐，兼亦一定要崩潰滅亡，他知道當時之所謂儒教只注意靜的一方面，而不能提倡動的哲學，僅僅向靜的方面發展……而對於敵國外患怎樣抵抗，民族精神怎樣復興，却一些不問……王陽明後來提倡動的哲學，而批評靜的哲學……中國民族現在仍站在靜的方面，無端倫理、政治、宗教以及學術思想，直趨現在為止；儘量趨於靜的，所以民族精神如此其糟塌不撥了。如果現在我們把道德方面的精神……而再動的方面靈敏的發展，就可以造成我們固有整個的民族精神」。(註一七)要反對爲靜，非提倡動的精神不可。動就是行爲、行動，所以他又說：「古之宇宙之間，只有一個行字才能創造一切。」

七、民族道德的鍛鍊

生物學的原則，生物的機體愈用意強，民族道德亦然，愈磨練愈雄壯，愈奮發有爲；愈鍛鍊愈有自由。水準亦愈提高。這使「古人所說『無敵國外患者，國恆亡』」的道理。「和」與「強」相輔而進，「和」則海內氣伸，「強」則海外患者，「國恆亡」的惡運。患，就是太平洋之大，喜馬拉雅山之高，也。以誇誇過之。民氣沮泄，畏縮偷安，精神七零八落，就是沒有敵。外患，國祚也絕不會延延。

馬格禮說：「戰爭對於人性之道德的發展，是不可少；猶給我們以卓越的德行；實為民族，鞏固國祚，安定王朝，磨鍊種族，發揚武威，傳播生命光輝，非牠莫屬」。反之，「承平日久……人民陷於驕奢淫逸，國家趨於衰微危亡，操持國防之道，最為艱難；戰爭是保護國家民族道德健康的唯一方法」。安希禮說：「惟戰爭始能發揚犧牲的節操；無戰爭，則勇敢、忍耐、剛毅、忠貞等美德，即趨於消滅」。巴士更顯明的肯定：「凡是獨立不能禁在武力之上，或是不能保衛其獨立的民族，命運註定了非滅亡不可。承平時候人民習於晏安，喪失固有特性，乃亡國滅種的朕兆」（註一八）。

水之所以腐，是由於不流通的原故，風吹流動可以防止腐臭；國之所以停滯不進，是由於缺乏磨練的原故，戰爭的運動可以淘汰腐性。從這個觀點視之，戰爭不僅是一個 *Apitipit*，簡直是民族性的防腐劑，對於國家的功效，好像嚴師的戒尺，醫士的瀉藥一般。

戰爭不僅是民族道德墮落的防腐劑，而且為民族精神發揚的興奮劑；不僅在消極方面防止了民族精神——軍國民精神——的消沉，而且更積極的提高了民族道德——武德——的水準。戰爭激動了國家生命的全體，人民把一切生命財產都犧牲到一個共同的目的——最後的勝利，這種義無反顧，死而後已，甘願犧牲一切最寶貴東西的精神，顯可觀，但可流，而民族國家不可悔的精神，造成了可歌可泣，驚天地，動鬼神，神魂所震奮於宇宙的事跡，足以提高民族道德，磨鍊民族健康而有餘。這也正是我們民族歷千載不衰，依然

能夠每次從外來壓力掙執出來，延緩民族生命直到而今，又能發揚光大，卓立於世界之唯一的原因。

八、絕對、極的美德

保國衛民是軍人的天職，保衛他人的人總是偉大的。所以有人說自民族觀點視之，沒有比軍隊再美麗的了，牠是光榮的象徵。黑格爾把上馬殺賊，馳騁沙場的戰士叫做「絕對階級」，因為惟有他們才代表「絕對道德」、「絕對精神」。奎通以雄性的自然於做是尚武精神，尚武本能之於男性猶之乎母愛之於女性。荷槍衛國的英雄與生兒育女的母親是同樣偉大的。德銳把「軍國民的國家」解為「確確實實的國家」，「有思想的國家」。梅斯特在聖彼得堡之夜裏面稱揚戰士是光榮的高貴的，普魯東在戰爭與和平裏面頌揚軍人是卓越的偉大的，執于戈以衝社稷的人體之發育萬物的自然尤為偉大。

歷史是軍人寫的，地圖是軍人繪的，法律須軍人維持，自由須軍人保障——假如西洋史除去了亞力山大、凱撒大帝、拿破崙等人，還會如此熱鬧？中國史上沒有黃帝擒蚩尤於涿鹿之野的一役，五千年燦爛的歷史從那開端？在原始時代，軍人便是神，神的保護者，同時也受神的保佑。在現代軍人依然是起於一切，一切工商百業都以國防為中心，一切活動都以軍事為歸宿，一切工作都是為軍人而工作。

光榮榮耀屬於軍人，只有軍人才能預會光榮，也只有軍人才能保衛光榮。大的民族

永遠操縱牠的偉大的軍人，偉大的軍人創造偉大的歷史。

軍人爲什麼這樣受人崇拜？黑格爾以爲他具有忠勇的德性，美德中最高級的美德，是犧牲一己的自由，換取國家的自由；犧牲一己的享受，換取國家的享受；犧牲一己的生命，換取國家的生命的精神之最高的表現。換言之，他成爲了一個最高的理想！民族的絕對生命——一個最高的道德價值的自我犧牲。

武力是「民族文化的最後保障，民族建設的最高柱石」（陳立夫先生語），我們所唱的「武」，不是「騎武」，而是武而不暴，武而有德，要民族「威武不屈」。從歷史上觀之；五胡猖獗，東晉衰微；金元狂暴，南宋淪喪；當時中華民族的文化遭遇了如何的打擊！中華民族的尊嚴遭遇了如何的犧牲！由這一點我們便知要抗戰建國，救亡圖存，非發揚堅貞不屈的民族性不可！惟有尚武的民族性才能復興，非希特勒說：「土地也，經濟也，政治。組織，皆非形成民族之要素，所謂民族乃一神聖的道德的組織，民族之要素，惟有道德，卽民族性，惟民族性之自身，乃具有復興之能力」（註一九）。

拿中國民族來說吧；「中國的民族特性，一向是「至大至剛，「至中至正」，是永遠打不倒的民族……可是因爲種種原因，只留下「至大」的精神，失掉了「至剛」的本能；留下「中庸」的弱點，缺乏了「正確」的精神；不能自衛，又復自棄」（註二十）於是，在事實上變成一種苟且、偷安、因循、頹唐的風氣，對於整個民族變成一種退讓、妥協、

畏縮、恐懼的心理，喪失自尊、自信、抵抗、進取的能力，所以自鴉片戰爭、甲午戰爭、庚子戰爭以至中華民族使一直頹喪屈伏下來。

這種情形一直到七七事件全國上下下了一個抵抗的決心為止。然而過去數十年的中華民族為什麼一直像一隻「睡豬」？——這是歐戰侮辱我們的尊嚴、屈伏馴服，任人宰割，七七事件以後的中華民族為什麼像「醒獅」？——這是歐美人士所帶給我們的啟發！——果敢勇爲，不怕犧牲呢？這兩種相反的情形就是由於民族心理的改變；具體說：前一種情形是由於我們幾千年來所遺下來甘於淪陷、不事抵抗的靜態精神的緣故；後一種情形是由於我們打破了二千多年所誤解的勇往邁進、果敢勇爲的動態精神的緣故。

要自：於天地，要挽：危亡，要抗戰勝利，必須準備鐵和血。「武力是文化的結晶，一個國家沒有武力，是等於沒有文化。」這是一句千真萬確的至理名言。

[1] Lacome, *La Guerre et l'Économie*, p. 361.

[11] Bloch, *La Guerre Future*, T. VI, p. 204.

[III] Cornu, *La Guerre au Point de Vue sociologique*, Paris, 1930, p. 16.

[E] Strupp, *Grundzüge des Positiven Völkerrechts*, Bonn und Köln, 1932, p. 272.

[H] Lagorgette, *Le Role de la Guerre*, p. 47.

- 【六】 參看第二章第五節註三
- 【七】 參看第二章第一節註六
- 【八】 參看第三章第七節第五項
- 【九】 參看第四章第五節第一項
- 【一〇】 參看第四章第六節第一項
- 【一一】 參看第二章第二節註五
- 【一二】 參看第二章第三節註三
- 【一三】 參看第三章第二節註三
- 【一四】 參看常燕生翻譯：十九世紀初年德意志的國難與復興
- 【一五】 文武之時代性，陳立夫先生言論集第一輯
- 【一六】 參看第二章第三節註四，
- 【一七】 參看第二章第三節註四，
- 【一八】 Rasch, Les Doctrines politiques des Philosophes Classiques de l'Antiquité, P. 241.
- 【一九】 菲希特告德意志人民書，張君勱譯，
- 【二〇】 唯在論第七章

西名漢譯對照表

F. Ancillon,	多希龍
ch. Andler	昂得爾
V. Basch	巴士
Gen. F. V. Bernhardt	白恩哈地
J. de Bloch	卜羅和
J. Bourjade	布京德
Boutroux	布特歐
Cic'eron	西西榮
K. V. Clausewitz	柯勞莢維茲
A. Comte	孔德
Victor Cousin	顧屠
F. le Dantec	唐德科
Ch. R. Darwin	達爾文
Gen. M. I. Dragomirof	德拉哥米羅夫
J. Fichte	菲希特
G. Fourier	傅利哀
Abl'e Garaude	加樂德
Peter Gast	賈士德
Gilbert	吉伯特
A. N. Gneissbau	格萊賽勞
H. Grotius	格老秀士
L. Gumplowiz	岡普洛維茲
E. Hameluis	哈貝留
G. W. F. Hegel	黑格爾

Le. Hobbes	賀卜斯
Th. H. Huxley	赫胥黎
Ihring	伊爾林
A. M. J. J. Jaures	饒銳
I. Kant	康德
Th. Keller	柯奈爾
P. Lacombe	拉科孟
J. Lagorgette	拉高爾蓋特
Gen. Langlois	郎格羅瓦
J. V. de Lapouge	拉普士
J. M. de Maistre	梅斯特
V. Martens	馬爾典
P. Chalmers-Mitchell	米奇爾
H. Moysset	毛亞賽
A. Namias	拉克亞
F. W. Nietzsche	尼采
Novicow	盧維考
St. Pierre	聖彼業
Pirogof	皮樂可夫
P. J. Proudhon	普魯東
S. V. Pufendorf	普芬多夫
R. Quinton	奎通
Ratzenhoffer	拉殘霍弗
Ritschl	李邱爾

G. J. D. V. Scharnhorst	沙恩赫士
F. W. J. V. Schelling	謝林
A. V. Schlieffen	斯立芬
Friedr. V. Schiller	席勒
Schutzenberger	蘇村伯格
C. H. de St. Simon	聖西門
H. Spencer	斯賓賽
F. von Steinmetz	斯坦美茲
K. Strupp	斯脫卜
J. de Triac	崔雅可
Turgot	透爾戈
Leuhard	奧爾
De Vattel	華泰爾
R. Wagner	華瓦那
M. de wulf	胡爾夫
A. D. Zenopol	蔡諾波爾