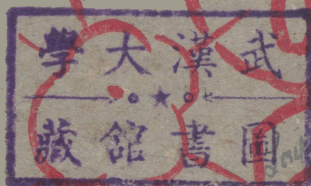
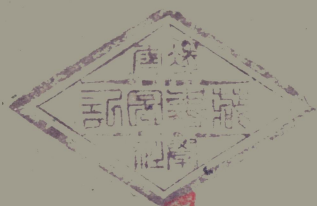


新 政 叢 書

朱 建 民 譯

現代哲學家的戰之謳歌



五 洲 出 版 社 印 行

朱建民著

現代哲學家的戰之謳歌

六一圖書館
武漢大學圖書館
一九二一年十月

獨立出版社印行

自序

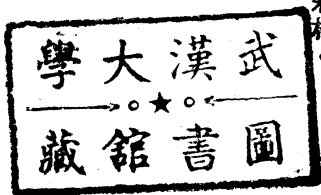
這本小冊子的目的，不僅在解釋戰爭，而且——最主要的——在說明尚武精神的重量。裏面引述了二十幾位十九世紀和二十世紀哲學家和軍事學家的學說，來證明這個主張。

筆者的意見已散見於本書各部，這裏不必重複。千言萬語，只是一句：凡是獨立不建黨在武力之上或不能保衛其獨立的民族，命運註定了非滅亡不可。

本書的取材，大半係根據：Capitaine Fanfan Jigarrat, *L'Apologie de la Guerre dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, 1933. 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

前 言

國之興也，學術爲其前驅，泰西之文明復興，開近世文明之先河，德意志之統一，得力於普魯士之國民文化運動，我國漢唐盛世，功烈炳彪，亦無一不以學術著梅後世。蓋國之成敗，形於文化，而文化之源，則源於學術也。

溯自抗戰軍興，舉國同胞，無分智愚，莫不奮其所知，以貢獻於國家，本刊同人鑒於建國與抗戰並重，深信提倡學術，亦爲復興祖國之一道，故本一得之愚，編纂新政治月刊以問世，雖蠡管測海，無裨建國之大經，而嗜痂之好，謬蒙讀者惠許，惟終以一鱗半爪，限於篇幅，語重心長，有所未逮，爰於週年紀念之時，分別約定有特殊研究之國內知名學者，撰編新政叢書數種，以作學術上有體系之介紹，獨立出版社且樂爲之刊印，得以陸續問世，是不獨本刊之光，抑亦爲讀者之幸也。

印度哲人泰戈爾氏有言曰：「印度未亡國，中國絕不亡，而日本則已亡！」蓋中印均有深厚之文化，而日本無也。如何繼續我祖先之偉業，以樹立民族復興之學術基礎，責在吾人；本刊不敏，願爲國人先驅，是爲序。

新政治月刊社社長 振
編 周子亞 王高鄰 朱建民 識

前

言

民國二十九年一月十五日

一

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」——Yornalvolk——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——個人隸屬

國家——國家，地球上絕對的權威——戰爭——絕對階級的美德——

批評

第六節 神祕派之總批評

目

次

一

第三章 生物社會學派的戰之謳歌……………四八

第一節 達爾文——生存競爭——天然淘汰——批評

第二節 尼采——強者道德——價值的批判——社會的二元——超人的哲學——戰爭——批評

第三節 岡普洛維茲——民族的鬥爭

第四節 奎通——戰爭，愛的一章——服務本能——批評

第五節 德拉哥米諾夫——戰爭，自然的基本法則——戰爭是宿命的——強權與公理

第六節 白恩哈地——德意志的使命——戰爭，進化的基本法則

第七節 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

第八節 生物社會學派之總批評

第四章 實證進化論派的戰之謳歌……………八四

第一節 聖西門——產養，戰爭的仇敵

第二節 孔德——知識進步是人羣進化的原則——三個階段的法則——精神和

物質進化階段的連繫——從軍事主義到產業主義——批評

第三節 斯賓塞——人類社會的進化——軍事社會的特質——產業社會的特質

——戰爭的原始功效——進步階段中戰爭的禍害——批評

第四節 普魯東——戰爭的真正原因：貧困——戰爭的轉變——新任務——

批評

第五節 柯魯賽維茲——道德力的偉大——戰爭，全民的事業——絕對戰爭的

概念——戰爭，政策的延續

第六節 鮑銳——道德的武力與信仰——軍國民的國家——德法軍事學說的批

評——從自然到精神

第七節 實證進化論派之總批評

第五章

結 論

獨斷論——宿命論——複雜性——進化性——道德的生活——神聖的

事實——宗教的啓示——理想的泉源——力的意志的表現——動的值

現代哲學家之戰之謳歌

四

價的創造——民族道德的鍛鍊——絕對級階的美德

附：西名漢譯對照表

一四二

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；儒家學家均主「反戰非攻」之說，以仁恕兼愛救天下大害；而韓非商鞅等則倡「富國強兵」之論，以農與戰爲國家要務；黑格爾尼米歌頌戰爭，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(And its alleged Benefits)的著者盧維考(Novikov)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(E. Nys)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，所爲何來？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，大別之可分爲三派：神祕派(Mystico-sentimental)，生

物社會學派 (bi-social figure) 與實證進化派 (Positive volontariste)。

一、神祕派：

神祕派所給予戰爭的解釋，是玄妙的，不可索解的；認為戰爭是上帝的意志，是神靈的意思表示，人類對於這種超自然的意志，惟有俯首聽命，莫能反抗；戰爭的功効為人類進步之有力的方法；戰爭的本體是神聖的，戰爭的作用是必要的——總之，此派認為戰爭是「神的宿命」(Fatalite' theologique)，戰爭的發生是不可避免的。

二、生物社會學派：

生物派以生物現象來解釋戰爭，認為戰爭是人類之生物的構造所不能避免的結果。決定生物構造的是：「自保的本能」，「生存競爭」和「適者生存」。在效用方面，此派亦承認戰爭是人類物質、道德或智慧進步的方法；生命的本質是競爭，競爭就是戰爭；所以戰爭的現象是不可避免，戰爭是「生物的宿命」(Fatalite' biologique)。

三、實證進化派：

實證派既不承認戰爭之神的起原，復不贊同戰爭之生物的說明，乃從戰爭之實體與進化方面，探求其現象所以發生的道理，認為戰爭是人類社會物質和精神等因素的產物，為

集體意識的表現；更具體言之，戰爭是一種社會現象（*Phenomenon social*）。偏於物質因素者，以經濟的理由解釋戰爭；偏於精神因素者，則特別着重於「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言論之餘，並加以懾摺的批評，而歸納各派學說的主要特點。

爲使讀者易於明瞭起見，在介紹各家理論之前，特將各人的生平和著述簡略的敘述一下。

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

【註二】 張良修譯中立與和平，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——慘暴的毀滅法則——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

三、康德——「力的意志」——國家的本質——戰爭——批評

四、菲希特——「絕對的我」——*Normative*——戰爭——批評

五、黑格爾——「絕對精神」的進化——國家，「絕對精神」的化身——個人對屬國家——國家，地球上絕對的權威——戰爭——「絕對階級」的美德——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是玄妙的。此派立論的基本特質，在於確信戰爭具有神聖的本質，不問對於人類的影響如何，戰爭總是上帝意志的最高表現。學者的解釋方法容有不同，如梅斯特及普魯東以宗教為出發點解釋戰爭，康德、菲希特、黑格爾等以

形而上學爲出發點解釋戰爭，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。

就功效言，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。

x x x x x

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 (Savoie) 之盛培利 (Chambery)，父爲薩伏衣止院議長。梅氏學於丟林 (Turin)，仕於薩伏衣。薩伏衣爲法兼併後，適至洛桑 (Lausanne)。一七九六年出版 *Considérations sur la France*。根據宗教信仰發表其正統主義見解。一八〇三年任爲駐俄公使，在職十餘年，著有教皇論 (Du Pape, 1817) 及聖彼德堡之夜 (Les Soirées de St. Péterbourg) 等書。前著倡發皇權神權，論教皇與教會，君主及文化的關係；後者論世界的善惡，主張原罪說。

以世界災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. Bessé, *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，但梅斯特則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真實，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，戰爭是殺傷生命滅絕人性的事情，所以敵人雖上講，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，愈狂妄，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，不是人民願戰，而是由於君主的命令，命令人民作戰，以戰爭加諸人民之身；但梅斯特不承認這種是解，因為：「在許多國家中戰爭之令人討厭，較之任何事為甚，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，果爾，梅斯特謂：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，或被其同類所屠殺，死而無悔，究竟是着了什麼迷？」此其所以大惑不解者。

(三)戰士的光榮與高貴：有人說光榮二字可以解釋一切，祇要是光榮，殺為也好，豎

戰也對，這會有人去爭的。但是，梅斯特則以為「一將成名萬骨枯」，所謂光榮，只是長官的光榮，如今士兵與官榮耀，依然不能解決這問題；戰爭的光榮，從那裏來的？梅氏舉一說，軍人與劊子手，二者固負有殺人的職責，而榮辱之差，不啻天壤。軍人與劊子手各佔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。軍人光榮的程度僅使一般動物為極不光榮的殺人事體，變為光榮。照常理講，劊子手所殺的是犯罪的人，應該更為社會所崇拜，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。

到底為什麼世界上毫無例外的以殺傷無辜為光榮？為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；國家為什麼不像個人一樣的幸運，進化到文明的時期，為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實武精神的衝突？不是；梅氏認為世界上最和諧的，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？梅斯特認為：「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，是一種神祕可怕的法則。」（註三）這個法則，他稱爲「慘暴的生命毀滅法則」（La loi de destruction violente des êtres vivants）。

梅斯特解釋這種慘暴的毀滅法則如下：在自然的生物界中，有一種顯明的暴力統治着，除非死亡以後，絕逃不出牠的統治勢力範圍；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，馬上就會屠虜你——這種時顯時隱的力量，便是生命的原理。在各類動物之中，毀滅的法則總挑選幾種動物來殺害他種動物；所以有肉食的昆蟲，肉食的爬虫，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，「人類居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，他爲食而殺，爲衣而殺，爲裝飾而殺，爲攻擊而殺，爲自衛而殺，爲殺妻而殺，爲娛樂而殺，爲殺而殺；萬物之靈，萬物所懼，爲所欲爲，莫之能禦。」（註四）這種法則雖不限於人類，但以人類最爲殘酷；因爲只有人才屠殺人，只有人才殲滅那殲滅一切的動物。但人是「總的動物，賦有善惡的性能；自愛愛人，自悲悲人，自怨怨人，怎能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。何以敵？因爲如果正義能主宰一切，根本就不會發生戰爭。戰爭之爆發，是上帝用以懲罰法律所不能制裁的罪人。

以是，根據梅斯特的解釋，則戰爭之爲物，在上帝，是一種復仇的工具；在人類，是

(二)梅斯特所說的「神聖法則」(La loi divine)，既不公允，又不平等。珈樂德(Gra
本)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。梅斯特所導的流血贖罪法則，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，而戰爭法則却只料中年齡較小，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，還是一些中年和老年之人。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，人類中有一半逃出這種可怕的流血浩劫，不是婦女一律無罪惡？是不是老年人的血不足以贖罪？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，或者你更會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，是怎樣一發響亮的推論！怎樣荒謬的邪說！」

「櫻樹講：戰爭是神靈的法庭。我們在上帝純優美中過着歡樂這靈法顯的靈跡：」聖經中不尋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。初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；戰人的信仰，慾望，需要而言，戰爭是可以解釋的。

這樣看來，梅斯特所謂「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。

【一】 Joseph de maistre, les Soirees de st. Petersbourg, Paris, 1924, T. H, FeEntrelien, P. 6—10.

【二】 Ibid., P. 12—21.

【三】 Ibid., P. 24.

【四】 Ibid., P. 21.

【五】 Ibid., P. 22—34.

【六】 Ibid., P. 39.

【七】 Jean de Triaac, Guerre et Christianisme, Paris, 1896, P. 8—9.

【八】Garano, *La Guerre*, cite par A. Charpentier, *La Guerre et la Patrie*, Paris, 1926, P. 14—5

第二節 普魯東 (Pierre Joseph Proudhon, 1803—1865)

普魯東，法國無政府主義者，一八〇九年生於杜桑松 (Dunstan) 家貧好學，爲印刷工人，一八三八年得柏桑松市 Pension Sturd 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。一八四八年發表巨著貧困的哲學 (Système de Contradictions économiques ou Philosophie 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 (Représentant du Peuple)。一八四九年因攻擊路易拿破崙被處徒刑三年，出獄後，著革命及教會的正義 (de la Justice dans la Révolution et dans l'Église)，獄後判徒刑，逃往比利時。

普魯東自稱爲社會主義者，而被人卻目爲無政府主義者之父。他對社會改革，不重視政治革命而主張經濟革命，其改革基礎則建築於自由、平等、道德的思想上，反對任何階級階級論的主義和集權；法律與教會都無必要，工會與罷工亦無必要。

普魯東關於戰爭的解釋，見於所著戰爭與和平 (*La Guerre et la Paix*)。他認為一切事物都有牠的法則，戰爭自亦不能例外。戰爭發生於法學家所蔑視的力的法則：

(一) 戰爭是內在的現象：普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 (*Phénomène externe*)，無庸謂為內在的現象 (*Phénomène interne*)；與其認為物質生活的事實 (*Fait de la vie physique*)，無庸謂為道德生活的事實 (*Fait de vie morale*)。

各人對於戰爭，雖各具有不同的見解，但很少認識戰爭之道德的現象性質 (*Phénomène morale*)，戰爭在人性之構成上，教化的發展上，國家的德性和幸福上所完成積極而正常的職責。我們平常對於戰爭的知識，只是些好表的皮毛，不是驚天動地的殺聲，就是血肉橫飛的傷亡；其實這不是戰爭的本體。

認識戰爭，不能專憑外表的事實。譬如宗教的儀式，既是宗教的一部，但絕不是宗教之現象的性質，不足以言宗教的全部領悟。要了解宗教，須研究人的精神；這就是說：宗教之現象的性質，不是外表的遵守，而是心理的奉行。正義亦然：不能求之於外表；感求之於內心，求之於內在的遵行。同樣，言語文字的奧妙，不是喉舌的發音，或字母的筆劃，而是其所表現的恩惠。

戰爭亦然：單單固執征、伐、侵、襲，戰、取、入、滅等外界的表現，必不明戰爭的

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、錄者在司法中的地位。這些外表的東西，本身毫無意義；同樣，戰鬥殺伐等物質行為，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「天良的啓示」(Revelations de la Conscience)。「心理的奉行」(Observation psychologique)。(註1)

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「戰爭猶之乎時間空閒，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、詩歌……等美德之所以進展不已，全係戰爭之功。

(一)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(Du fait divin)。(註三)在自然界中凡直接淵源於上帝創造力的東西，在人類社會中凡精神良知良能所自發的事物，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。生命乃是神聖的；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、思說、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

爭終是超出人類意志理智範圍的神靈現聖。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；因爲人已脫離了食人奴人的階段，爲什麼還是人和人爭呢？

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，是一種道德的要素 (element of faith)。道德元素構成真正的戰爭——合乎正義美德的戰爭——使牠成爲神聖的現象，宗教一般的神髓。戰爭之所以神聖，因爲牠是宇宙的法則，超出人類思考以外；創造宗教正義的良知，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；這是戰爭神聖之所在。這種神祕如果能解釋的話，戰爭就不神聖了。(註四)

「向戰爭致敬！牠是人類偉大的標識。假若世界上只有企業家和好好先生，則祇是一個禽獸的世界！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力量，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，始能使社會進於文明，人類始能組成國家，民族始能成爲民族；凡不尊崇其歷史上軍功武威者，必非民族。

(三)戰爭是宗教的曙光 (Revelation religious) (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，敎條所以能如此深奧，全係戰爭之功。「戰爭的民族，才是宗教的民族」，已成爲一句人所

週知的格言，在許多民族，戰爭與宗教已結不解之緣。

古代薛細亞人 (Scythians) (居住於從喀爾巴阡山到鄧河一帶的種族) 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 Tives 同時也就是戰爭之神。繼 Tives 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。

Senn and Japhet (傳說都是上帝 Noah 的兒子，據云係北方民族——包括薛細亞、地中海、阿爾美亞一帶的種族——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，他的光榮照耀天地。」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望，也沒有其他的幸福。

依波斯國教創始者 Zoroaster 的教義，在混沌初開的時候，有善惡二神：善神 Ormuzd 創造了光明和生命，惡神 Ahriman 創造了黑暗和死亡。彼此相持，產生了永恆的鬥爭，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，才創造了世界。

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 Zoroaster 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，撒旦的征服者——不也是一位百戰功高的救世主麼？

所以無戰爭，即無神學；上帝無親戚，無所事事；無戰爭，地球對於上帝不會有什

麼概念。

戰爭在原始時代是神學的楷模，並不是由於迷信武力所致，乃是宇宙的法則。這種法則顯現於上蒼的，是閃雷雨電；表現於地球的，是部落和民族的對立。焦卜(Job)說人類的生命，是鬥爭；爲什麼鬥爭？是不可解的神祕，是神聖的事實。在自然界，在人性中，善與惡兩種水火不相容的力量，永遠在衝突。除非生命滅絕，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)

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

(四)戰爭是正義的啓示：戰爭是神聖的勝利，可從[Dieu et mon droit]一語窺之。如果宗教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。我們以爲神權已經消滅，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，爲人所輕視，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的。一八一四年拿破崙是神權的人，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，理由很簡單。

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

Populi, Vox 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，由憲法而民法，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，就是保障掠奪征服的權利。上帝、武力、戰爭，三位一體，名異而實同。

主權、政府、朝代、憲法、平等、財產等觀念，都是戰爭所慘淡經營的結果。正義與戰爭，相取相引而不相斥。拿破崙謂戰爭與正義，是一而一的東西，初視之，似近邪說，細思之實含至理。最尚武的民族，是宗教信仰最篤的民族，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，那裏來的羅馬法？要正義，便須能戰能勝，戰敗者永遠嘗不到正義的滋味！

(五) 戰爭是聖直的啓示 (Revelation De l'ideal) (註九)：每個民族各有其聖經或伊利亞德 (Iliad) (敘事詩，傳佈荷馬所作，敘述 Troy 城末年之事實，或借爲長篇敘述與亡災難之事之詩。)；沒有聖經或伊利亞德的民族，不算是民族。謳歌英雄，紀載戰事的詩文、軍歌、戰歌、發揚國光，是民族精神的結晶，理想所寄託，國魂所從出；歷萬劫而不壞，亘百世而常新，千載而下尤足使頑廉懦立，聞風興起。沒有雄壯戰詩軍歌的民族，不會有靈敏；沒有靈敏，那會創進詩歌戲劇藝術？戰詩軍歌以戰爭爲前提，沒有戰爭，不時不能領悟宗教，以受正義，抑且要失一切審美的機能，剝奪一切卓越高貴的欣賞；戰爭

對於理想，是一個不可缺少的條件，戰爭不僅創造理想，而且最重要的創造創造的動力。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，沒有比軍隊再美麗的了，聖經描寫Sulamite的美麗，真是不朽的傑作。所以在任何國家，遇有吉慶大典，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，文藝創作與我武威揚，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) 戰爭是人類的教練 (Discipline de l'humanité) (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，磨鍊種族，發揚威勢，傳播動作，生命和光輝，非彼莫屬。」(註一一) 十八世紀初普魯士外交安希龍(Ancillon)曾謂：「和平招致財富，財富增加物慾，物慾產生怠惰自私。獲得財產和優遊歲月，為世人所追求，財富與優遊的結果，靈魂腐瘳，品格墮落。誰戰爭能發揚雄性的節操；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，好像醫師的戒尺，醫生的瀉藥一樣。

但普魯賓猶以黑塞爾與安希龍的說法爲未足，戰爭的防磨功效有更進一步闡明的必要：

普魯東認爲一切有機生物生而健康和體力的條件，是一個「動」字 (Action)，動就是行爲。由於動作，始能發展其能力，增加其精力，達到其目的。要行動——身體的智力的或靈體的——須將一個「自我」——動的客體——放在「自我」——動的主體——之前，做行動的標的。在動的時候，這兩個自我發生相拒相敵的對抗和衝突——所以動就是鬥爭。——有機體、有智慧、有德性的人，總是在鬥爭之中，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——爲什麼不可避免呢？因爲人與人不能永遠相融洽；觀念的參差，主義的相左，意見的不合。爲什麼不是一件壞事呢？因爲意見不同，情感背馳，觀念對立，才能產生新的思想，發生新的發現，創造新的世界。

莫德德行不一定是純粹消極的，有時卻須積極的表現出精力，才幹，意志，性格來。積極的維護，鬥爭，抵抗，克復，才是生存的第一要義。(Hoc est primum at maximum, Hoc est verum.)，而消極的克制，屈服，寧息是爲次要(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)。「戰士之爲人稱揚，充分表示戰的榮耀。執干戈以衛

壯烈的人，較之自然尤爲偉大，戰自負，凡，自尊甚高，一德忠貞，均高人一等。

在古代戰士是神的知己，神的保護者。戰士的勇敢，得自上天，受神的庇佑。「戰士保衛法律，懲罰犯罪，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）

光榮屬於軍人，只有軍人才享有光榮，也只有軍人才能保障光榮。統一義大利的是宗教家的馬志尼（Mazzini）呢？還是外交家的加富爾（Cavour）？都不是，而是英雄的加里波（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。英雄一語表示出類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。女人愛商人，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，雄糾糾氣昂昂的軍人，才是標準的丈夫，理想的佳耦。

所以普魯東主張：「國家之元首永遠應該是軍人，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 神祕派的戰之謳歌

- (一) 普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。

依普魯東的意見，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（Wolf）華泰爾（de Vattel），以迄康德馬爾典（Ma-
rens）普芬道夫（Pufendorf）賀卜斯（Hobbes）等均否認戰爭之法律的存在。所謂戰爭法（Dr-
oit de Guerre）者，不過法律的擬制（Fiction légale），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，如甲國從事之戰爭是正義的，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
力方法結束爭執狀態，乃一解決俱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，反得之爲正義的否定。所以普芬道夫說：「人之異於禽獸者和平而已」。

其最與法學家見解相左者，則爲第三項。西西榮說：「武力是禽獸的理性」，葛老秀士說：「武力雖以保護法律，但不產生法律」，華泰爾說：「保護權利的是身份證人證物，爭取權利的爲武力」，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：「武力的統治駕乎法律的統治，只有經變遷時代如此」。凡此所引，均足以證明武力之充作裁判的不當。

【一】 Prudhon, *la Guerre et la Paix*, 普魯東全集 Nouvelle Edition, Bougle et moyssset, 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.35.

【八】 *Ibid.*, p.40.

【九】 *Ibid.*, p.44—46.

【十】 *Ibid.*, p.51, 52.

- 【一】 Ibid., p. 51.
- 【二】 Ibid., p. 52.
- 【三】 Ibid., p. 54.
- 【四】 Ibid., p. 55.
- 【五】 Ibid., p. 54.
- 【六】 Ibid., p. 57.
- 【七】 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 (Königsberg)，父為一馬鞍工人，家
 族均為虔敬派教徒。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 (Idea einer allgemeinen
 eignen 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)。一七九〇年刊宗判斷力批
 判 (Kritik der Urteilskraft)。一七九三年理性限界內的宗教 (Die Religion innerhalb

als der Grenzen der Wissen vornehmend) 論文全集附世(註11)。

康德性情恬憺，尊重信義，畢生致力學問，反對批判哲學 (Kritische Philosophie) 在哲學史上開一新紀元。他最初誘導於胡爾夫 (Christian Wolff, 1679 - 1754) 哲學和牛頓物理學之間，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「**立的理性論 (Rationalism) 與經驗論 (Empiricism)**」，以獨斷論 (Dogmatism) 不懷疑論 (Scepticism) 的謬誤，起於常識的盲信，他綜合這兩派學說，在哲學史上，**獲得了莫大的榮譽。**

於戰爭的言論，散見於各種著述，惟康德以倡導永久和平 (Perpetuer Friede) 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 (Kulturgeschlicher Anfang des Menschengeschlechtes) 中指出人性有二種原始的本能——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」)。因為生的意識，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，延長社會的生命。康德舉出文化發展的惡果，折斃文明人類最大的罪惡。當然是戰爭：戰爭消耗國家的生命力，毀文明的產物，眼

制人民的自由；這樣看來，康德當然是一個反戰有力的分子了。

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，國家統一，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意志。

自然的目的，在創造人類使逐漸成爲一種完善的標範；實現這種模範的過程，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。要發展這種天賦的能力，非營羣居生活不可。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，而且要擴大其生存，發揚其生存；生的意志，遂形成了力的意志，推動生的意志。力的意志對於營社會生活的人類，是一種基本的本性，人性最大的原動力在此。有了這種力的意志，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。此種法律和政治秩序一旦成立，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。歷史和平安定狀態成立之後，人類慾望的克制，對於個人既不是一件更快樂的事，也未嘗

使人類更有德性。社會生活形成後，人所以向善的方面發展，全靠上帝的力量。上帝最終的目的，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合非常勻允，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，走上毀滅的遺蹟。

自私的本能也就是反社會的本能；反社會本能與社會本能的對抗，如何可以使之妥協，相生而不相尅？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，陷於軟弱懈怠，好逸惡勞，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，所以康德也和齊魯東一樣認戰爭有喚起朝氣，振興頹廢，使頹廢立的功效。

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，使人類天生或為自私自利彼此極不相能的動物，日日生活於彼此鬥爭的狀態中。以後發覺長此以往，勢必同歸於盡，乃相約的放棄其自然狀態中無限制的自由，把限制和制裁不正當使用武力的權利和權力，交給國家行

使，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，原屬於天性，國家間抗衡，亦由於自然；戰爭軍備以及和戰爭軍備以俱來的災難，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脫舊的命運，要同樣遭受新的革命，生而滅，滅而生，新陳代謝，醞釀復醞釀，終而由於舉世一致的同意，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）

康德雖樂揭永久和平的理想，但同時却又不能不承認戰爭的真實性是人類走上進步大道不可或少的必要。所以他說：「戰爭如果能按照規則進行，不危害私權，却是一件高尚的事業……反之，長期的承平徒令拜金主義，爲我主義，志氣消沈和怠惰抬頭。」（註六）國家間的失調，野心，貪婪，爭權，奪利，都足以致戰爭不可倖免。

「戰爭是一個不自願而神祕的試驗，但卻爲上帝所願意……戰爭雖令人類遭受可怕的災害，但却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）

由上所述，可知康德對於戰爭的認識，是以戰爭爲人注之真實的必要，人性不得不認

過的道路，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，和平的階段。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，因為康德就其主要思想而言，是和平熱烈的擁護者。

【一】已由胡仁源譯出，商務出版。

【二】該文先在 *Berlin Journal* 發表，嗣政府以是，曾發禁止刊行。

【三】Kant, *Muthmasslicher Anfang des Menschengeschlechtes*, Hartenstein, 1867, Bd. IV, p. 316—329.

【四】Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte weltburgerlicher Absicht*, Bd. V, p. 143—44.

【五】*Ibid.*, p. 148—157.

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

【七】*Ib.*, 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養喜阿 (Ober Lusatia)，家貧好學。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

一年刊行其處女作天啓批判 (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)，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，即學者之本質 (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 Gesammten Wissenschaftslehre)、及知識學特質概論 (Grundriss des Eigenhümlichen 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 (Briangen) 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，並告德意志國民書 (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，講授真戰概念 (Über den Begriff eines Wahrhaften Kriegs)。

菲希特不僅一書齋中學者，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，其哲學爲康德哲學的繼承者，康德哲學所應解決而未解決的問題，他獨與以解決，其名與康德並稱。

菲希特受康德的影響很大，他自己也以三表示祇是康德哲學的追隨者，但他對於康德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)的二元。

(1)「絕對的我」(Das absolute Ich)：菲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，其根本是一個，創立了唯心論的一元論。他把那統一理性的一切作用叫做「我」，那萬有根原的本體叫做「絕對的我」，以人類活動爲「絕對的我」發展的頂點。萬有本體——就是菲希特所謂「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)；換言之，「我」和「非我」同是「我」的所產，而這個主產的「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」(Gott)。

菲希特所謂「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」；這是菲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，許多自我構成「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：「在一切國家中能實踐純粹精神的，最好的是德意志民族」（註一）。他認為：「在初民時代有兩種絕不相同的民族：其一賦有理性，具有神德，為一切真正人性所託託的民族：Normavolk；其二為野蠻粗暴的部落，生於荒蕪不毛之地，度其原始生活，僅受自保和繁殖本能的支配。歷史便這兩種民族的鬥爭」（註二）。

Normavolk 最先發明使用武器，征服了不會使用武器的部落，其後復征服了亞洲的土著民族，建立了西西利普波斯大帝國。以後雖有些野蠻民族，在歐洲建立若干小國，終而羅馬帝國成立，統一各色人異，樹立自由法律。Normavolk 的宗教——基督教——散佈到帝國各部，成為國教，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。此種新文化運動的主要代表，只有日耳曼人，所以日耳曼人的使命不僅在保持其特殊的生存方式，並且要防止不正當的邪說，撫養全歐洲人民獲得共同目的的保障。他在普德意志國民書中說道：「德意志的精神開鑿了新的泉源，引入了奪目的光輝，發射出大量的思想……日耳曼人的精神是一隻鷹，對於九峰，展其雙翅，直奔日宮，其下則諸雲繞繞」（註三）。

世界主義與愛國主義，菲希特認為並不是相反的二律(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，德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」除了滋養「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訓育德被以外，亦無其他存在的理由。

(二) 戰爭：菲希特所謂戰爭，其意義蓋指真正的戰爭而言。菲希特雖與康德同時，但他的性格與康德不同：康德終身沒有離開過東普魯士，而菲希特却生於憂患，死於憂患，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，他就因此離開了耶拿，回到柏林。他目擊異族侵入的強暴，身受異族侵入的痛苦，不僅以發表告德意志國民書喚起民族思想，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，如果為暴力所阻撓，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，只有貪生怕死的懦夫，才妄想逃避參加的責任。爲了真正戰爭，全國人民爭先恐後欣欣然貢獻其財產生命；在得到最後勝利以前，換言之，在一切外來的威嚇消除以前，他們拒絕和平」。爲什麼全國人民這樣的勇於赴義，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，是自保保國，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，單賴乎共同奮鬥」。

x

x

x

x

對於菲希特學說的評論，說者不一其辭，有目之爲神秘的過激派者，有稱之爲極端愛國主義者。實在菲希特鼓吹愛國思想，講授戰爭理論，謳歌武功，頌揚民族，對於德意志的統一，德國軍國主義的形成有莫大影響。所以布特歐 (Butow) 說：「德國軍國主義哲學之形成，菲希特實居大功。」(註六)

菲希特的 *Normalvolk* 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 Wulf, *Guerre et Philosophie*, Paris, 1916, p. 10—11.

【11】 V. Basch, *Doctrines Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne*

gne, Paris, 1927, P. 84.

【三】 Fichte, *Redn an die Deutsche Nation*, 全錄 p. 339—40.

【四】 Fichte, *Der Patristismus und sein Gegenteil*, *Patristische Dialogen aus dem Jahre 1807*, 全錄 Vol. x, p. 221—274

【五】 V. Basch, *loc. cit*, p. 04

【六】 *Cite par maurice de Wulf*, *loc. cit*, p. 7.

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

黑格爾德國哲學家，生於同徒嘉德(Stuttgart)，一七八八年入杜平根(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，兼大學講師，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。一八〇八年至一八一六年任紐倫堡(Nürnberg)中學校長，完成第二部主要著作論理學(Wissenschaft der Logik)(註一)。一八一六年任海德堡(Heidelberg)大學哲學教授，一八一八年轉柏林大學。黑格爾雖崇拜拿破崙，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 Grundriss) 1821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，死後由弟門人編纂而於1831—1845年出版的本集Werke, Philosophische Gesetze。共十八卷。

黑格爾哲學將康德所殘留的純粹觀念加以組織擴大發展的發展(二)，其哲學係純粹的理論主義，決定其哲學形式及內容的，是他的辯護法。

黑格爾學說以康德學說為出發點而加以修正。康德學說的二元論把宇宙分為兩界：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」(Ding-an-sich)；我們所認識的現象物的現象，或「為我之物」(Ding-für-sich)，乃現象界給我們各種印象，經過我們主觀認識能力的的作用，便認識了。外界的存在與存在的本身無關；換言之，我們不能認識「自在之物」。

康德的繼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：如菲希特之「絕對的我」，認創造為「絕對的我」的無意識無意識之行為；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。至于黑格爾則以為實體是一個邏輯程序，凡是實在的物都是合理的，凡是合理的物都是實在的；「絕對」不是一個行為，如菲希特所說，而是一個「邏輯的運動」(Logische Bewegung)；創造不是出于無意識不合理的，如菲希特謝林所說；反之，却是有意思，有理

性，合乎邏輯的。

(一)「絕對精神」的進化；黑格爾認爲宇宙間一切現實形態都是從「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，而是不斷的發展着，現實的發展，在黑格爾看來，就是「絕對精神」發展的反映。

精神在只爲意識的個體時侯，是「主觀的精神」(Subjectiver Geist)，更發展而和別的精神相認識，等到道德關係成立，才是「客觀的精神」(Objektiver Geist)更進其最後發展，認識自己的絕對性，然後成爲「絕對的精神」。「主觀精神」的表現，是本體的；「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故，都是宇宙精神的有極性的進展，宇宙的歷史是宇宙精神集中各階段的層出不窮的連續。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——最正確代表世界精神概念的民族，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概念的民族。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，走上衰敗墜落的道路；因爲這種任務的擔負，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；黑格爾對英國的崇拜，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

觀，以國家爲個有組織的文化生命。他雖不贊同賀卜斯國家建築武力之上的國家學說，但他却堅決主張國家在保障安全上的絕對必要。他對於民族國家(National state)的崇拜，自然使他對於威德的世界主義——以永久和平爲基礎的世界聯邦思想——異常冷淡。國家是至上的，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。「國家是實在的道德生活」，「絕對目標的實現」，「是自由的保障」，「是神聖的理念的化身」，「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)個人與國家：個人、家庭、宗族，都僅僅是進化中的一個階段。這些階段有的與不與互相對立，但無論衝突的程度如何，這種對立總不過是過渡的狀態，因為牠們祇是這總理想的先驅，最後目標的預報。和諧的時間終於到臨，一切對立都溶匯於一個道德理想最高的化身，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主權，個人最高無上的義務，祇爲爲國家的一份子」。「承認自己在國家實質的特性之前虛無無能，是個人道德的義務」。

人是國家的一部，祇有國家是理性的化身，認識的產物，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，使他國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，但是因為所有國家都是主權的國家，彼此關係是處於「自然的状态」中，國家權利之存在，實於一己的意志，而不是源於一個較高的意志。所以國家之間遇有爭端發生，沒有判決，只有仲裁，而仲裁也是可有可無。

康德永久和平的理想，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。

國家間的爭議，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——而是一方的權利應否割讓給另一方。惟有訴之戰爭，始可獲得正確而決定，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。國家非必永守其諾言，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

特不可避免，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；個人所保所有者祇有限度的一部耳。如承平日久，生命財產有限之物，必將企圖變為絕對之物，人民陷於驕奢淫逸，國家趨於危亡，振作節儉之道，是為戰爭，戰爭是保障國家民族道德健康的唯一方法」。

流水之所以腐臭，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，戰爭的激流正以糾正國之腐敗——這正是流水不腐的道理。所以自黑格爾視之，戰爭不特必要，並且偏重於防禦。這一番崇高偉大的事業；因為在戰爭的時候，一切生命所特有的激動的合體，都貢獻給國家民族。這樣毫無反顧，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，廣強民族的健康。戰爭不僅提高民族的道德，而強民族的健康；其他種種德行亦隨之而較趨充實；如勇敢、如節約、如奮發等等。但事實上為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；不是私人間的洩忿的工具，而是有組織的、有系統的目的性行動；所考慮的不是某個人的榮辱，而是整個民族的前途(四一)。

所以德國哲學家之政治學說 (Von Dönniger's Politisches des Philosophen Classification der Altmetaphysik) 的著者 H. V. Bach 說：「就另一方面言之，戰爭的勝利可以阻停國勢

stini) 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。

據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 (Belligere)」。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 Baurjod) 在其唯心論與戰爭 (L'Idealisme et la Guerre) 的大作裏稱戰爭是國家主權之最高的確認，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，因為法律是精神的低級形態，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，優勝的民族就是在特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」是一個不可索解，朦朧不清的觀念，是一個無理性物東西。戰爭之任務 (La Role de la Guerre) 的著者拉羅謝特 (Larocquette) 說：「黑格爾自己已陷入迷魂陣中」(註九)；胡爾夫魯

他的痛處上發兩種子發覺的，只是「一些戰敗者」而已，其「羅漢羅漢」念非「權者」可「權者」也。
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，與他國處於自然狀態關係之中，所作所為，寧願一己利益，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嚇時而為之戰爭。

【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, 432.

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

【五】G. Lassor, *Die Verfassung Deutschlands in Hegels Schriften zur Politischen Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1902, p. 100, 101.

【六】Basch, *loc. cit.*, p. 155.

【七】 Ibid, p. 24 .

【八】 Ibid, p. 3-9 .

【九】 Lagorgue, La Role de la Guerre, p. 451 .

【10】 Marwice de Vallé, Guerres et Philosophie, p. 21 .

【11】 Le Fur, La Souveraineté 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，對於戰爭的理論似應有一簡明的概念。歷來學者對於戰爭的態度，不啻從三方面去觀察：第一戰爭的存在和功用，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：有認為永續不絕的，有認為將消滅的，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。聖潔潔淨的戰爭，應當不戰而止，其目的在於維持秩序，而非在於破壞。

上學的方式去解說，如庚德華特魯格爾等，其所以採取此種形而上學宗教的解說，而不認有其他的解釋可能者，蓋各人的哲學體系不同使然。

梅斯特對於戰爭的觀念，本於他所認為不可爭辯，不可索解的基礎，如個體心的感覺，人類同情心與戰爭慘酷的對照，個人進化已到文明階段與國家尚停留在自然狀態的對照，如宗教精神與好戰精神的和諧等等事實。梅斯特以這些事實做立論的基礎，因而結論戰爭在人性上是不可究解的。戰爭流血之所以發生，是由於神祕可怕的自然法則，所以戰爭是神聖的，是上帝拿來處罰人類的行爲。

我們論及梅斯特時業已批評其說之不當，戰爭之神的法則既不公允，復不普遍，又與宗教信仰不合。

普魯東解釋戰爭所用的道德因素、理性、正義、原則，頗近乎梅斯特的宗教釋解法：二人都承認正義的理念，所不同者，梅斯特所謂正義是神聖的正義，而普魯東所謂正義是人類意識中的正義。不過人類意識中的正義，極具有神聖的特質，凡直接淵源於創物，發端於人類精神意識自發的東西，普魯東統名之曰：神聖的。

但是人類史上戰爭爲什麼要視爲神聖的，視爲宗教的啓示，理念的啓示？人類爲什麼不斷的互相鬥爭，甘願犧牲生命？戰爭爲什麼總是永恆不休？其中必有其原因，根本法則在。此種原因或法則，普魯東不復如梅斯特歸之於上帝，而歸之於與人性有密切聯繫的正

義原則。普魯東於是與梅斯特分道而馳，給與戰爭，給與從事武力、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；戰爭實際與戰爭理論發生矛盾時，戰爭確有許多不合正義的。

根據這種考量，所以普魯東由形而上學的解釋，進而至於經驗的解釋：戰爭造端於經濟平衡的破壞——造端於貧困。他的證據雖不免躍進，但擺脫抽象的理論，進而以具體的事實來解釋戰爭，不能不謂一大進步。

康德根本惑疑戰爭之內在的性質，他雖然指出戰爭所遭致的禍害，但是他却又以自然藉戰爭以創造人類使進於完美境域的事實來辯護。戰爭是人類方的意志的表現；力的意志是人類根本的本能。

戰爭現象既不能以「物之自身」(Ding-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，但或者上帝所樂意的。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 Normalvo 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，上蒼既賦予 Normalvo 以發揚文化，執掌文化火燄的使命，則正義之戰也者，自然而然的變遷排除 Fortivo 發展障礙——即所謂來自劣等民族的障礙——的戰爭；獨立自由之戰的觀念——與 Fortivo 及「絕對的我」的觀念融合，遂變為原形，使德國民衆走上所謂絕對的大道。

黑格爾對於戰爭的觀念，與國家學說有著不可分的關係。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；在共存共榮，互相依立的狀態之下，絕對自由之說，未可據以為是。

總之，形而上的宗教的戰爭論，證據相當薄弱。戰爭的原因絕不是人類集體意志以外的產物；戰爭的現象亦絕不能以神祕虛無縹渺的法則去解說；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、愛與一章——軍務本能——批評
- 五、德拉哥米諾夫——戰爭，自然的根本法則——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，進化的手段——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。自然於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 創其說，經其他學者之闡明，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為之生物社會學的解釋，方式雖各

有不同，而其本觀念則一：即在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。

此派學者之解釋戰爭，有以人類本能為言的；至於源於那一種本能，則各家所說不同：如尼采以力的意志所表現的生命本能，哈貝爾(Henne Haebel)以人與社會同受生命本能的支配，岡普洛維茲(Gumplovicz)拉澤霍夫(Ratzenhofer)以個人間民族間階級敵對本能為言，奎頓(Gunton)以人類好戰自保繁殖本能立說。

至於德拉哥米諾夫(Dragomirof)唐德科(Felix Le Dante)萊諾波爾(Schoen)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，戰爭是生物所不能免的誕生、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，如百恩哈地(Geinhart)斯坦美茲(Steinmetz)等之以戰爭為集體淘汰的唯一方法。

以言戰爭的功効，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。

x x x x x

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 生物社會學與階級之論說

大學。一八三一年卒業，一八三六年爲船員，加入探險隊，向南美海岸航行，從事大陸及各島動植物公布特性及各種生活狀態的研究。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上說明物種起源。這畢生大著，是他五十歲時才完成。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。達爾文著作除上述各種外，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（*Descent of man and selection in Relation to sex*, 871），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最稱。宇宙生物千差萬別，所以能從極簡單的原始生物進而爲極高等的生物，都是自然淘汰所驅策的原故。

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

數，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。他在物種原始裏寫道：「一切有機物，皆以甚高之速率增加，生存之競爭，自不能免。各生物在自然生活期中，生產數卵或數子實者，在其生活之某時期內，或在某時季某隔年內，每受破滅之禍。不然，據幾何級數增加之原理，其數將多至非常，以至無地可容其生產也。於是個體之生產，多過於其能存活之數，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遇競爭，是爲馬爾薩斯之原理，以加倍之方應用於動植物二界者。在此場合內，既不能以人工增加食物，復無良法制限婚姻：……(註二)。又曰：「每一有機物，皆以甚高之速度自然增加，若不受破壞，則唯一配偶之子孫，不久即遍於地球，此定例爲一切之所不能外。雖生產甚遲之人類，二十五年即增加一倍，依此速率則不及千年，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遲者，予嘗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，如是至七百四十歲或七百五十年後，自唯一配偶所產之象，其數幾達一千九百萬」(註三)。

生物的繁殖既常超過其環境所能維持的數量，而其所賴以生存的食料復有限制；以有

際的資料，供無窮的生物，自不能不發生食物之競爭。

二、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，滅亡而絕種；優良者生存，低劣者淘汰。這種優勝劣敗的天擇原則，無非動物植物，人類獸類，莫不受其影響；自某種級的元子，以至最高級的人類都不能逃脫其支配。天然淘汰選擇留下來的適者所傳播的種嗣，秉承其先天賴以生存的特長，而發展至某一時期，其種嗣之間，因環境的關係，又產生差異。而此新差異中之最適者，又依同樣之程式而被選擇。凡保存個體差異及變異之有利的，而消滅其有害的，達爾文統名之爲自然淘汰，變異之無利亦無害者，最爲天擇所不種（註四）。

生存競爭和天然淘汰是達爾文進化論的中心思想，他把牠運用到戰爭上則所謂戰爭愈者，就是生存競爭的一種方式；戰爭的勝敗，國家的興亡，也就是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，必先有十個假定，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？這是近代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

不一定是戰爭，而係 effort (努力)。所以達爾文主義與戰爭 (Les Darwinisme et la Guerre) 的譯者米奇爾 (Chalmers H. Hightell) 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顯暴的滅亡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。他在解釋原始裏說他所用的生存競爭一詞，乃做比喻之廣義，包含生物之彼此倚賴」(註六)。

社會之所以進化，不僅由於競爭，更由於互助；人類生存的目的不僅在於自存，而且在於共存。達爾文雖主張生存競爭的理論，然猶主張合群互助為種就生存的條件。合羣互助之為自然的傾向，與自私自利之為自然的傾向無異。其物種原始一書，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。達爾文此時所謂最適者，已非體力最強健者或性情最狡猾者，乃個個間同情心最深厚的社會，最為繁盛，子孫最為發達。

乃新達爾文派斷章取義，變本加厲，他去掉羣生互助，如赫胥黎 (Huxley) 專由生存競爭的狹義發揮，以自然生活與道德生活矛盾；尼采更從強者意志出發，建立超人論，以生存能力為標準。此種觀念擴而至於社會羣衆，遂為馬克斯派社會主義者用以佐贊其

階級鬥爭的理論；極端國家主義者用以佐實其窮兵黷武的主張，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】同上第二冊，八十九頁

【四】同上第一冊一〇六頁

【五】Chalmers-mitchell, Le Darwinisme et la Guerre Paris, 1916, p. 32.

【六】馮譯達爾文物種原始第一冊，八十七頁

【七】原正誤現代哲學思潮，商務，二十七——二十八頁

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

尼采德國哲學家詩人，生於薩克森(Saxon)，父母兩方均為牧師。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。二年後隨其師李丘爾(Ritsch)轉往萊比錫，一八六九年任巴塞爾(Basel)大學教授，與華葛那(R. Wagner)相友善，喜讀叔本華著作。二人對初期思想均有很大關係。一八八〇年發表人性。過於人性(Menschlicherheit zu Menschlicher)，思想已完全成熟。次

年患癩瘡去教職，在孤獨瀉泊之中過了半生，終以思慮過度，犯癲癱狂。

尼采思想初受叔本華和華勒那影響，儘取孔德的實證主義，達爾文的生存競爭，尼采的唯物史觀，斯丁舍的個人主義的影響，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意識，主張價值轉動的哲學，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，攻擊以存續弱者道德為本的基督教，以為只有根據強者道德的人，始能走上強者的舞音，述說超人，主眼權力意志。著有從音樂的精靈到悲劇的發生(Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, 1872.)，邁時代之考察(unezeitgemasse Betrachtungen, 1873-76.)，人性，過於人性(一八八六)，快樂的科學(Die frohliche Wissenschaft, 1882-87.)，曙光(Nachgelassene, 1886) 萊拉杜斯德拉(Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für alle und für keinen, 1886) 道德系統論(Genealogie der Moral, 887.)，偶像的毀滅(Götzen-dämmerung, 1889) 反基督教徒(Der Antichrist, 1895.)，權力意志(Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte 未完成)等。

尼采以超人哲學見稱，主張權力意志(Der Wille zur Macht)，重視生命的豐滿和生命的流連，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。其說詳略說明如下：

強者道德，尼采學說最高原則是權力意志；叔本華的意志及表象世界(Die Welt

Die Und Verstellung, 1879)對尼采有很大影響。叔本華以萬物爲意志的發現，低級意志漸次發現爲高級意志，與之鬥爭。此高級意志的發現常以低級意志爲犧牲，世界爲一大意志的發現而調和存在，個體常川流不息的在其中鬥爭，世界係以痛苦爲本體，快感乃常極的概念。

尼采除襲用叔本華生活意志的說法，更積極肯定的主張生活爲意志而努力而奮鬥；此爲人的本質。一切生物無不欲求生長，欲求力的發展和擴充，此爲生活的本質，道德的源起以此項生活爲根源。無限制的擴張一己的權力，以求生活本能滿足，爲人生當然的目的，也即是超人的理想。一切生物都是演進的，大由猿猴進化而來；現在何不百尺竿頭更進一步，使人之超越猿猴一樣，超越於人類而爲超人？

善是什麼？是力，是力之獲得，是以力爲意志；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！爲了伸張自己權力，大胆向社會宣戰，和平苟安是無謂的生活，尋找敵人，和敵人奮鬥！只有奮鬥，能使人類進步；只有奮鬥，能開人類新機；只有奮鬥，能自進於超人。懦弱卑怯，惡之大者，依自然淘汰的法則，強勝弱敗，超人獨專的社會爲人類的目的，是爲強者道德的學說，極端自我肯定的

尼采說這種種見解，故對於當代道德標準攻擊不遺餘力。他指道德分為兩種：一

「主人道德」(Herron-Moral)，一「奴隸道德」(Slave-Moral)；「主的道德」又名爲強者道德，「奴的道德」又名爲弱者道德。前者道德是由弱者多數的勢力，假借神意，危害強者，滅絕超人，驅人羣於墮落之途的道德。基督教鼓吹虛偽、無生氣、不合理的教義，是弱者道德的傳播者；摩西十誡是弱者的宣言。所謂自制，所謂謙恭，所謂獻身，所謂和平，所謂愛人，所謂知足，所謂慈悲，所謂平等；都是卑屈懦弱精神的產物，用以抑制人的本能衝動。弱者終是弱者，無論如何扶持保護，不能變爲強者；所以弱者儘可讓他弱，使他早早亡去，強者儘可護他強，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、制度爲極端的反抗，主張個人權力的絕對肯定，所以他的價值論也與一般不同。

文化的價值是眞、美、善，自柏拉圖以來所有思想家莫不承認其爲最高的價值。文化的價值的寶貴，在於助長生命(Mis-Promoting)，而不是阻礙生命(Mis-acting)。對於眞、美、善並非本能；假若一定要有本能的詞，則不是美、美、善的本能，而是另一個本能——「力的意志」的本能，也就是達到十個更強健、更高級生存的意思。凡是對於個人

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。及至人類文化價值顛倒，人人平等，即弱者亦受人尊重。長此以往，勢必愈演愈烈，將來滿目皆弱不勝衣之人，而糾糾武夫之士絕跡，非至亡國滅種不可。試問人類愈變愈弱，將成一個什麼世界？

與尼采持同樣見解者，尚有彼得賈士德(Peter Geert)與哈賈留等。賈士德爲尼采之友，亦尚武精神的崇拜者。他說：「尚武精神實爲今世最光榮最嚴謹最雄壯的因素。」哈賈留主張公理乃武力的公理，戰爭是必要的事實，惟「戰爭始足以徹頭徹尾激動民族，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，戰爭也存在一日。」(註四)

道德固不一定是消極的，但是尼采強者道德之說，未免言之過火，與一般道德評價尙去甚遠。

充實之爲美，尼采主張生命的充實發展，固不能不難，但以戰爭爲充實生命的工具，以毀滅他人滿足自己慾望，以他人痛苦爲快樂，當非變態說法？與宇宙均衡，調整，和諧的實質大相矛盾。

查二說實爲其主義極端，基本傾軋生命勢力，健康和平臨，無從圖

【I】 Nietzsche Antichrist, 57.

【II】 Nietzsche, Der Wille Zur Macht.

【III】 Nietzsche, Also Sprach Zarathustra, p.58.

【IV】 Hamelins, Philosophie de l'Economie Politique, 1891, p.198, 203-207.

第三節 岡普洛維茲(Ludwig Gumplowicz, 1850-1910)

岡普洛維茲與國社會學家，法學家，由研究公法而進入於社會學。其說以特有的階級鬥爭爲中心，在社會學史上放一異彩。稱在國家構成以前已有多數原始的遊羣的社會存在(多元種族說)；但各原始的遊羣，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的鬥爭而來(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，個人對於集團是完全屈服，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 dersoz. iologie, 1885)、社會學與政治學(Soziologie und Politik, 1891)、社會學的國家觀(Die soziologische Staatsidee, 1901)。

柯普洛維茲論族鬥爭一書爲一歷史哲學的著作，發揚「歷史的種族」之說，倡民族間鬥爭實在歷統治爲人類進化之主要的因素，戰爭無論原始時代或文明時代均不可免。原始的遊蕩之間因爲利害的衝突，生吞活剝等，發生戰爭。有了戰爭，便發生在歷統治事實。文明進步，相互間的傾軋，掠奪也無時或竟；形不同者，戰爭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國家間戰爭的目的，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，是歷史進步的精意，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，亦不退步。

【1】Gumpłowicz, *Rassenkampf*, Innsbruck, 1883, p. 58, 7

第四節 奎通 (Rene' Quinton, 1866—1925)

戰爭，在奎通看來，不啻是一章，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，猶之乎雌性的於女性；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。

「任何動植物之中，凡在愛愛期中的雄性，總是傾向於彼此鬥爭。互相殘殺，這是一個普遍的事實。爲實行其鬥爭的本能起見，自然特賦予每個雄性以鬥爭的武器，而爲雌性所獨無，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，若不同厚，雌雄二性競爭求配的方式大不相同；雌的發展其美麗而精緻，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尚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。」「姑無論其種之價值如何，同種男性的互相鬥爭，是一個到處皆然的事實，一個普遍的現象。所以男孩喜歡打架，女孩只愛玩洋囀口。」（註二）

由此推之，人類自是一個競爭的動物。好戰是人類的特性了，所以他又說：「人類是生而爲戰鬥的、冒險的、殺伐的，並且志願担負這些職責。職等是人的自然職業，勇敢善戰，英雄豪氣，皆成其機能的一部。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。是爲其母觀等職責，也就是男女對於本類所應有的服務。」（註三）

天至愛德爾於生物學的研究，雖爲人類有三種本能：自保本能、繁殖本能與道德本能。道德本能也就是服務本能。前兩種本能是自私自利的，第三種本能是利他的。假若人都來自

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

怎樣才能達到服務本能的最高點？換言之，人類應如何而後始能表現其服務的精神？惟有戰爭，惟有在戰爭中男性才能接應其服務本能達到道德的最高度，惟有在戰爭中才能發揚其本族謀福利的精神。「戰爭之神告訴我；汝如欲求幸福，須知在戰場之外必毫無所獲。（註四）又告訴我：「宇宙神靈雖多，惟我能使汝不費吹灰之力，聲譽隆起，受萬世的景仰。」（註五）

【一】 G. Valois, *maximes sur la Guerre*, Paris, 1930, p. 9.

【二】 *Ibid.*, p. 113.

【三】 *Ibid.*, p. 114.

【四】 *Ibid.*, p. 153.

【五】 *Ibid.*, p. 127.

第五節 德拉哥米諾夫 (General Michael Ivanovich Dragomirov, 1830-1905)

德拉哥米諾夫，俄國軍人及軍事著作家，一八五四—一五九年先後在尼古拉夫斯參謀學校 (Nicholas Academy) 及外國軍官學校學習軍事。國後任母校校戰術學教官，對

於軍隊教育制度的改革，貢獻頗多，並充任皇太子弟軍事教官多年。一八六六年普奧戰爭，入普軍第二軍指揮部，參加哥尼格累茲(Koenigsberg)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—七八年俄土戰爭，任第十四師師長，普雷夫那(Plevna)挫敗之後，堅決反對尼古拉斯大公(Grand Duke of 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，十一年間任尼古拉斯參謀學校校長，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(Kiev)軍區司令官，一九〇四—〇五年日俄戰爭，聖彼德堡大本營不時諮詢之；關於許多重要戰略戰術方面問題確與庫羅巴金(Kuropakin)將軍意見相左，但對於焦土抗戰，重師一八一二年敗拿破崙之故智，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家，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思，儘管和平，總是一件不可忍受的東西，因為他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，這點墨水紙張及印刷；究竟應你精創造，可是這些原料却被毀滅了。創造必然的先要破壞，凡事皆然。舊的不去新的不來。所以他說：「新東西的產生，必須舊東西的死亡；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。

（三）戰爭是宿命的：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。外科大家皮樂書夫（Pyle）大醫士把戰爭叫做「外傷的傳染病」，是一個絕妙的比喻。其實蓋謂戰爭之爲病，實與人類意志無關。

新的產生，舊的必將死力阻止，而新的却又奮力以求脫穎而出，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，絕無一息一時的停止。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。

然則德教哥米諾夫是不是武力的崇拜論者？是又不然，因爲他很坦白的說：「我並不是爲戰爭辯護，皇天后土，實鑒此心。我是申言戰爭殘忍不仁而醜陋的第一人，我新確認

的，祇是戰爭不可免而已。」

這種事實或是一種痛苦，但痛苦自痛苦，痛苦之來，雖呼天叫地，求神問卜，亦莫如之何，因為那不是人力所能控制的。

(二) 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，實由於權力之不強。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，惟當其一是自瀾伏狀爆發而怒吼的時候，則所謂法律也者，必無始之何。世界上沒有無軍隊警察的社會。

反響頗異，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。反論者或有責難之者，謂戰爭非不可避免，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能力，日趨於善而近於人道。

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

有人說戰爭淵源於人類的自由意志，德拉哥米諾夫則謂所謂意志的自由，祇是一種幻

德(十八世紀法國哲學家詩人Diderot之言)。意志的自由，極有限度，人類有許多目的非訴之戰爭而不能達到，人類渴求的事物亦惟有訴之武力始能獲得，所遭受的障礙更惟有訴之武力始能排除。

【一】 Dragonetti, *La Guerre est un Mal Inevitable*, trad., Paris 1897, p. 5.

【二】 *Ibid.*, p. 18.

【三】 *Ibid.*, p. 16.

第六節 白恩哈地(General Friedrich von Bernhardt, 849—1930)

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德堡。其父 Theodor von Bernhardt (1802—87) 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，後長參謀本部軍史廳，一九〇七年任第七軍軍長，一九〇九年退職，專事寫作，深信特齊什克(Treitschke) 戰爭終必到來之說，德國不戰勝必衰敗，須以任何代價獲得勝利，極力鼓吹戰爭，與特齊什克和尼采為德意志軍國主義者的指導者，為後來德國被指為侵略者之一因素。一九一二年著今日之戰爭，德意志與宋次戰爭(Deutschland und der nächste Krieg)，映動一時，英法均有譯文。一九一四年著德意志為何而戰，一九一五年參加東戰場，一

九一八年歐戰爆發，參與阿登操場（Ardennes）之役。戰後著備意志的從僕英格爾，一九二一年出版德意志的英武戰爭（Deutschlands Friekampf, 1914—18）。

白恩哈德是普魯士、黑魯爾、尼采、羅蘭文的信徒，其名著德意志與未來戰爭一書確德國的文化使命，世界地位，未來戰爭的特質，敵人以及軍事資源等等。並謂征伐戰爭不僅是為權利，而且是一個義務，長期的和平足以沮喪意志，間歇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：文化優越的國家有從事戰爭發揚其文化於領外的職責。德意志民族是天選的民族，其文物典章之盛，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，其對於世界負有文化的使命，至為當然。但「試一考察德意志地理，而德國疆土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，即自成一獨立國家」。（註二）

德國既為其優越，則「我們負有擴張吾人知識及道德勢力，至於無遠弗屆，及開闢國事業、德國應有自由發展途徑的義務。惟吾人欲履行吾人高度文化所賦予吾人的無上義務，其有相當政治力為之後盾不可；此項力量的表現為殖民地的擴充，商業的發展，

世界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：白恩哈地在德意志的從僕英格蘭一書中對於戰爭的功效有下列的說明：「試一觀察自然界，即發現戰爭是進化的基本法則。這種真理已為以空學著所承認，頃近復為達爾文所充分證實，更為信而有徵。達爾文已證明自然界發生存競爭及弱者勝利的法則所支配，長期不斷的競爭，弱者劣者遂被淘汰」。

「動物界現時的現象，是多年連綿不絕進化和退化的結果，在進化的演進過程中，統可以看見週而復始的變象，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勝利。優勝的愈繁殖愈多，又與他動物發生了強烈的競爭，必盡其力以發展其先天的或後天的優點，鞏固其地位。自然的法則，就是競爭的法則，一切其他自然的法則都可以歸納成爲這個法則。」「自有生命以來戰爭已是一切健全發展的基本；競爭不僅是一個毀滅的原則，而且是一個有利於生命的原則。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，認為有機體為表現其優秀的本質意見，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'Angloirlandais, 原著本, Paris, 93, p. XXII, XIX.

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

【2】 La Guerre hanjounhu, p. XXXV, XN.

【3】 L'Aspietere Vassale de L'Allemagne, titre par Chalmers Mitchell, Le Darwinisme et la Guerre, p. 5-7.

第七節 斯塔美茲 (Karl Friedrich von Steinmetz, 1796-1877)

斯塔美茲，十九世紀普魯士大元帥 (General-Heimarschard) ，一七九六年生於愛森拿姆 (Eisenach) ，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，想對勃勒新勞 (Breslau) ，參加一八一三年的自由解放戰爭，其兄於此役陣亡，爾斯氏亦多次受傷。斯氏自奉極險，曾母手奉。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，運籌如神，三日之中繼續連勝三陣。一八七〇年普法之戰，普軍集中萊茵區者，凡三軍；斯塔美茲統率第一軍，Frederich Charles 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 (Gravelotte) 戰役之後，斯氏辭去第一軍軍長職務，調任第五六兩軍區司令長官。一八七一年退休，旋任為大元帥。著有

戰爭之社會學的問題 *Der Krieg als soziologisches Problem*) 及戰爭哲學 *Die Philosophie des Krieges*) 等。

普魯士的軍事著作家稱美茲關於戰爭的學說，有人稱其章法井然，體系完備(註一)，其重要可想而知。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。

斯坦美茲的基本觀念，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，為著作家和平理想家集體主義者和世界主義者所不能否認，且亦無可如何的事實。他講：「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。最優秀國家事從戰爭，最劣等國家亦從事戰爭」。(註四)

戰爭是一個社會事實，故應以社會事實而研究之。社會事實纏綿萬端，綜錯複雜，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：戰爭為擴張和自保需要的具體表現：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，總帶有若干突擊性或侵略性(*Aggressivität*)，總含有利用武力以達到某種目的意味(註五)。

(二) 戰爭。進步的條件。——生物學家認為，戰爭是一種進步的條件。所有生物學及人類學者均異口同聲主張人是從猿猴進化而來。此項猿猴起初巢居樹上，漸漸進化移居地上，是為人類的原祖。此時猛獸充斥，人類對之惟有二法，不逃避樹上，即以武力與之鬥爭。原始人類如採取第一個方法，以逃避為能事，自然不發生人與獸爭的史實，而人類也就不會成為真正的人類。人類是富有進取性的，所以原始人類很勇敢的採取了第二個方法以戰勝猛獸，人之所為人者在此。

進取性不特是進步的必要條件，而且是「產生道德生活的必要條件」。

人類的智力和體力愈鍊而愈強，稟性遲笨，天賦薄弱的人，卒被天然汰淘，優秀者日益發展。人類進化完全由於進取與尚武二種稟性的推動，人類社會的進展完全歸功於戰爭；戰爭的重要誠不可言喻。自古代的嘉泰基以至現代近德意志帝國，其中經過若干世紀，許許多多星羅棋佈的小國，所以團結形成泱泱大國，不是戰爭的功績？沒有戰爭義大利德意志如何能統一？

關於國家組織中軍事機構的極端重要，法學家伊爾林(H. E. H. I. I.) 早已有言在先，無庸贅述。斯坦美茲雖不像黑格爾等認國家本身就是目的，或者像賀下斯主張國家建築在武力之上，但他却十分重視突擊性的重要和國家對外防禦敵人，對內維護秩序的必要。

假若人類自始即無團體必要，人與人的同情心和其他道德感覺的產生不如其容易，

則人類將永遠是孤立的、懈怠的、自利的。沒有戰爭，人們將復歸於自然的狀態，人類所以成爲道德動物，所以具有感情，完全是由於進取之心和尙武之性！——這是以往的情形。現在怎麼樣呢？人類現在行爲較之往昔並無絲毫變遷，萬國並立，此征彼攘如昔；衆生芸芸，惟利是圖如昔；不僅是和從前一樣而且尤有過之，因爲在以往此項趨勢尙受神祕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鼓動。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，已無所謂推己及人觀念的存在。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，就是空襲的增長。

(三) 戰爭，集體競爭的方法：個人間競爭所以不能免，因爲牠是建築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。個人間的激烈競爭勢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。譬如十九世紀末二十世紀初俄人在在與英人衝突的時候，俄人總是得到其所組成的集體——俄國——的援助；反之，英人亦然。所以說戰爭是表現整個力量的最特出的方式，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。

戰爭的方式屢不止一趨；與集體開武力競爭同時並存的是個人間的和平競爭，原始時

從是部落間，系族間的武力競爭，現在發展爲國家與國家的武力競爭。個人競爭和平競爭和國家間的武力鬥爭，是人類競爭所表現的兩種重要方式，同時也就是人力發展、文化發展絕對必要的方法。

(四) 戰爭，鑑別國家的方法：戰爭是辨別國家民族唯一的方法。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，喪失人民愛國的鼓舞和忠貞的熱忱；社會聯繫因而廢弛，堅固團結因而破裂，國喪重心，民失保障，國將不國，尙能以武力完成其職責乎？

國家不僅是目前集體生活的總匯，而且是將來集體生活的代表；換言之，國家不僅是現在存在，而且其存在更及於永遠的將來。削弱國家，卽所以削弱的將來子子孫孫所享受的保障和監護，多數人胸中活躍着一顆爲國家民族精忠赤誠的愛國心——隨時準備爲國家民族犧牲，雖肝腦塗地亦所不惜的愛國心——將失其歸宿。愛國情緒固然可以由教育灌輸或發展；但是如果把報國的熱忱移到愛全人類，把國家的絕對性擴大爲世界主義，在多數人看來誠不免是一個理想，空想，甚至有人譏之是一個寓言或者一誘人的個餌，因爲現代的人已不似以前那樣視四海如一家的大同主義者了。我們愛國心的激增，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。戰爭對於新興國家是權利和力量的試金石，社會的、真誠的、正義的、道德的生活，只有在彼此隔絕，不相混雜，形成國家的集

等，始能進步，全人類均受其賜，甚至對於弱者亦有裨益。在自強不息！是唯一自救救人的法則。強弱的競存，足以提高一般的幸福水準，提高人類品質，使人類將來愈益光輝。但這種工作不是個人的天然淘汰所克勝任，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藝能，和團體所以能優勝其他團體的藝能大不相同；有時且互相衝突。個人淘汰僅能發展自利的藝能，而團體淘汰才能發展利他的藝能。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：軍國主義與逆行淘汰。

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，足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。

但斯坦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被軍隊推翻的史事。軍國主義固不是萬利而無一弊，然其保衛國家，崇尚武德的功用，較其弊端實多。

第二種非難爲戰爭將引起逆勢的淘汰，此爲人類社會學始祖法人拉普士 (Laplace) 所主張的說法。他說戰爭所吸引的都是些年青力壯的人，戰爭所屠殺的盡是生氣勃勃年青力壯的人，而贏弱者俱不在其列，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，一目瞭然。

戰爭雖發生重大的財產損失，但其所招致的財產損失與其所完成而不可以金錢計算的功効比較，誠渺乎其小。戰爭的激盪結果，「生氣勃勃的國家起而代之替暮氣沉沉的國家，民族的缺陷得以根本醫治，這些事實在全世界的未來看來，價值之大豈億萬金錢可所計算？」

一、戰爭集體淘汰之說，近世爲學者所猛烈攻擊。人爲萬物之靈，支配其他動物的法則未必能支配人類。英博物學家米奇爾說：「一切不可獸混爲一談，在戰爭之中，實目的本能主宰一切，而在有理性自主的人類之中，則具有——而且應有——其他種獸類所未具備的關係」。(註六)

二、斯坦美茲白恩哈地觀念中的人性和法律，與現在的意識迥然不同；斯白二人所說的幸福，是某個人或某民族的幸福，以犧牲他人的幸福爲幸福。

三、個人或民族彼此隔離不相往來，在近代國際社會條件之下實不可能。

【一】 Bougle, *La Sociologie de Proudhon*, Paris, 1911. p. 268.

【二】 Amsterdam

【三】 1907.

【四】 *Der Kueg als Soziologisches Problem.*

【五】 *Der Kueg als Soziologisches Problem.*

【六】 *Le Darwinisme et la Guerre*, p. xli.

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，優勝劣敗的天然淘汰。個人如此，國家社會亦復如此。戰爭在生物進化論者視之，是集體競爭，集體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

備優良，得以殲滅其他民族的民族而言，乃較爲適於生存複雜環境的民族而言。其所謂生存競爭亦非專指同類的個體或異類的個體間之激烈的鬥爭，並兼指對於自然，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，他們所引用達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——力的意志，就是強者殘酷無情的力的意志——爲基礎，以本能超越知識，進步源於本能的動作，由於武力的運用，混人獸爲一談，抹煞了人性中尚有較高德性的存在；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；強者統治和剝奪弱者的努力，是人類進化的主要因素。戰爭，在他看來，實是掠取敵人滿足一己慾望的正常方法。其實岡普洛維茲只看到進化史的一面，而忽略了另一面，以爲相對的事實，歸納成絕對的法則。人類史土個人與個人，民族與民族間的掠奪事實，我們固不必諱言，而掠取自利之外，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——與其認爲掠奪，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」。

拉殘霍弗的意見與岡普洛維茲不相上下，認爲衝突和戰爭的種本原因，由於獸與獸

間，人與 間，團體與團體間絕對敵愾的自然法則。拉氏所謂的一「絕對敵愾」是不是一個法則？尤其是，是不是一個無時無地都可適用的普遍而永久的法則？是先天的根性，抑後天的學習？不必拿高深的學理，且拿日常的事實來說：敵愾的發生，一部分雖由於觀念的差異，感情的背馳，利害的衝突，而大部則源於過份侵略教育的結果。至親莫如兄弟，而兄弟可以鬩於牆；至疏莫疏於異族，而異族可以刎頸相交；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。

奎通亦以本能爲解釋戰爭的基礎，但他所說的本能不是尼采、岡普洛維茲、拉殘霍弗的自利、掠奪、敵愾的本能，而是尙武好戰的本能。尙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；因爲整個集團自願的貢獻其生命，爲一個虛無渺茫的目標——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，起而爲自我的犧牲，延續我的生命，義不容辭，尙有可說；如若說是爲了一個無從捉摸更遠的目標，似乎過於理想。

德拉哥米諾夫的解釋，認爲戰爭是一個普遍的法則的作用。他們認爲生和死，創造和

毀滅是同時存在，同等重要；戰爭便是集體間毀滅舊的創造新的的手段。德氏認爲一切創造必先毀滅，新事物產生必以舊事物的死亡爲條件；戰爭是爲創造而毀滅的自然法則。對於德氏之說，我們可以同樣方法證明其不確：其所謂自然的法則例外之足以證明不是一個普遍的法則——世界上果非毀滅不足以言創造？由破壞而創造，其所創造的新事物是否一定較舊有的優良？否則，何足以語創造？所謂毀滅必須死亡始爲毀滅？人和動物的生育，當然是創造，然則呱呱者墜地，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；因爲在許多場合之中，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，不能樹立一個普遍的法則。

白恩哈地斯坦美茲三人亦以自然法則詮釋戰爭，認戰爭爲集體淘汰的方法。白氏頗揚戰爭爲天演的大經大法，把生存競爭擴張到了頂點。照他的意見，國家間的生存競爭應具有澈底殲滅其他國家的特徵，而後團體間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，認戰爭是人羣進化的因素，是人性保存和擴張本能的表现。白斯二人太醉心強者權利之說了，他們的說法雖爲過去的現象，却不能用之於現在。戰爭集體淘汰之說，即令屬實亦不具備一普遍的性質，更不必爲人類進步所必要。近代戰爭武器破壞力絕大，既不利於個體淘汰，復有害於集體選擇；敗者

勝者感其害，物質精神均較戰前退化。所以集體淘汰云者，只是相對的事實，而非絕對的法則；可以驗之於初民社會，而不能行之於文明時代；因為原始社會的主要鬥爭工具是個人的體力，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；武器優良者雖身軀孱弱，亦可取勝。戰爭方式的改變，自然影響於戰爭的性質。

根據以上所言，我們可以結論：戰爭不能專以類人的本能去解釋，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：道德的意識和人類的理性；類之所以異於禽獸，所以能征服自然，完全由於這兩種超物質東西的作用！——所以說，戰爭不能視為生物的宿命（une fatalite 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——知識進步是人羣進化的原則——三個階段的法則——精神和物質進化階段的連繫——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——戰爭的原始功效——進步階段中戰爭的禍害——批評

四，普魯東——戰爭的真正原因：貧困——戰爭的轉變——新任務——批評

五，柯勞塞維茲——道德力的偉大——戰爭，全民的事業——「絕對的戰爭」——戰爭，政策的延續

六，饒銳——道德的武力與信仰——軍國民的國家——德法軍事學說的批評——從自然到精神

七，實證派之總批評

實證進化論者解釋以往戰爭發生的原因，辯護其任務，結論認為將來必歸於消滅。人類以往經驗證明戰爭無時無地不存在，「地無論中外，凡圓顛方趾曾著之地，生息

之場，往來之所，未有不受戰爭的波長的」。所謂戰爭的利益 (War and its allegel Benefit) 的著者盧維考有下列的統計：

「自紀元前一四九六年迄紀元後一八六一年，凡三千三百五十七年，共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。最近三世紀中歐洲共發生過二百八十六次戰爭」。『自紀元前一五〇〇年至紀元後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)

往如此，將來如何？證進化論者深信戰爭在將來無存在的理由，聖西門、孔德、斯賓塞等分社會為兩種，彼此對立：「軍事主義的社會」(Societe militariste) 和產業主義的社會 (Societe industrialiste)。「軍事主義的社會」即原始的社會，「產業主義的社會」即將來的社會。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起而代替。

魯賓東以將來「經濟的對抗」(Antagonisme economique) 會起而代替「戰爭的對抗」(Antagonisme Guerrier) 為言，結論相同。此派的主要觀念確認經濟的因素可以招致和平的降，國家間戰爭終而滅於無形。

赫勞塞茲和饒銳二人更進一步提出「道德的武力」(Les forces morales) 為戰爭現

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。惟柯榮塞維茲以為集體意志、道德武力的目的在戰爭，而饒銳則以為其目的在和平，在正義。除了這個區別外，二人都對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。

因為觀點的區別，此派又可分為兩小派：其一如聖西門，孔德，斯賓塞等從經濟的觀點去解釋戰爭，其二如柯榮塞維茲，饒銳等拿心理的因素去說明；他們從戰爭的進化去論戰爭，其功誠有足多者。

【11】 Novicow, op. cit, P. 14.

第一節 聖西門 (Claude 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洋的運河。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。一七九四年釋放，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*, 1847)、組織論 (*L'Organisation*, 1849)、產業體系論 (*Des Systemes Industriels*, 82)、產業問答 (*Catechisme des Industriels*, 1823)、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，另畜奴隸從事生產；現在奴隸制度廢除，人們自行生產，故軍隊只是一種「屬從」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，產業鉅子應統治社會。中世紀的精神主宰是教會，將來社會的精神主宰是科學家。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。

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

第二節 孔德 (*Auguste Comte*, 1798—1857)

第四節 證進化論派的戰之謳歌

孔德法國哲學家、社會學家，初看數理，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，第一步由實證哲學開始，排斥神學及形而上學。將學問發達分爲三個階段：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。他將社會學分爲靜學——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，神學時代是武斷的社會狀態，形而上學時代是法改的官僚狀態，最後實證時代才產產業的狀態。著有改造社會所必要的科學的事業草案 (Plan des Travaux Scientifiques necessaires Pour reorganiser la Societe, 1824)、實證哲學 (Cours de Philosophie positive, 330—49) 實證法系論 (Systeme de Politique Positive, 1851—54)、實證精神論 (Discours sur l'Esprit Positif, 1844)、實證主義總論 (Discours sur l'Ensemble du Positivisme, 1849) 等書。

孔德通常認爲實證哲學之父。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，而認識其法則。

一、施德爾論及孔德進化論之關係：孔德蓋不遠而歸於施德爾之進步神學主義。認爲人類進化全部最有力的原則，因爲他認爲人類一切進化須在神祕的領導之下始可成功，知識不斷的進展，指導人和社會行動的力量逐漸增加，人類的進展始有正軌可循，始能一步一步的飛揚騰達，以自別於他種動物。人類精神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)：孔德受聖西門和涂爾文 (Turgot) 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

的神學階段 (Etat théologique)、過渡的形而上學階段 (Etat métaphysique)、最後的實證階 (Etat positif)。

第一期

玉石等，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

等物主觀時期，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，而求插實的隱秘的原因，對於自然界試爲先天的、主觀的解釋，相當於人的少年時代。

第三期是依看觀察實驗說明現象的法理，以明目事實和事實前後的連絡爲滿足，漸漸脫離了形而上，入於科學的版圖，是爲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(即知識進化)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，與之相呼應：即神學階段與「軍事主義階段」（*Beland militarisme*）相呼應，形而上學階段與「法治階段」（*Etat des Lettres*）相呼應，實證階段與「產業主義階段」（*Etat an industrialisme*）相呼應。此兩種進化階段的彼此有一種自然相繼相引的變力（*Affinitätliche*），相互適應的連繫。

所以說軍事主義與宗教（即神學）階段有奮切的連繫，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 guerriere*）所必要的充分而悠長的服從；只有宗教的信心才能使軍事首長享有人民絕望的崇拜；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，軍事情，只有在原始時代始能實現其威望，因為在原始時代軍權神權必集中一人之手。

同樣科學（孔德把實證階級又叫做科學階段）和實業也因為起源和目標的相同，主義和利益的相合，結了不解之緣。實業隸屬於科學，人類對外行為隸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；產業精神與神學柄鑿。

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，這種趨向是不可阻擋的。Achtung! Guerriere 的起源之所以不可阻擋，主要是由於人類的工作

太貧。戰爭是獲得產養資料最簡單的方法。在希臘羅馬時代，農土業一度安穩其享遐邇之譽的職務：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 Industrie)的先決條件。只有大軍遠征或共同防衛，始是以鼓勵競爭，樹立隸屬，原始社會難以戰爭不能維持其秩序；掠奪兼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，因為牠是產業主義的預備，其主要性日漸減少，而產業生活日漸發達，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疆的發展。Active guerriere 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，依然可以發生戰爭。所以他說：「由於知識的無政府；戰爭仍繼續發生；知識的無政府；由於教育中神學和形而上學思想的充斥，以及此種思想與科學思想進步和灌輸所發生不可或免的衝突」。

孔德解釋戰爭免除一切神祕的、形而上學的或人類學說法，以經濟進化說明一切社會的精神的現象，認人類自原始時代由尚武的、宗教的，進而至於將來時代產業的，科學的，其功實有足多者。尚武主義在原始時代是萬能的，後來產業一步一步的發展，軍事主義一步一步的退讓，是一個不可爭議的事實。

但在事實上孔德的觀點與實際情形很多不相吻合的地方。譬如軍事主義和產業主義的關係吧，他認為產業主義的得勢，必然發生軍事主義的消滅，但事實上產業最發達的國家，反是最尚武的國家，也就是擁有軍備最優良衆多的國家，而產業最落後的國家，却是最和平的國家，也就是軍備最少的國家；生產的工廠同時也就是軍器的製造廠，尚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，不專靠產業主義，尚有待於其他因素——心理的、政治的——的完備。

斯賓塞英國哲學家，少受父親和叔父的教育，十一歲時做鐵道的技手，好學不倦。一八四五年棄職專攻學問，終身閉戶潛修，其大著綜合哲學系統 (System of Synthetic Philosophy) 自一八六〇年披露網要以來，三十年間因為經濟困難，健康障礙，直到一八九六年始告完成，為組織晚近科學知識系統的哲學家中最可注意的一人。其哲學大體繼承英國經濟派的思想，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, 1862)、生物學原理 (Principles of Biology, 1864)、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觀念，其餘則分為各科而詳細說明。

斯賓塞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，都是從一個不連貫的不穩定，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)。

④ (一) 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，產業主義起而代替了軍事主義。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。

(11)軍事社會 (Society of military type) 的特質：原始社會是依照戰爭活動，同時也是爲着戰爭活動，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。能執干戈的莫不爲王前驅；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爲戰鬥員的軍需總管。在這個軍事社會中不適於執干戈的非戰鬥員，應當供獻其生命，以維持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，軍人是保護生產者的，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，必歸失敗。勝利的社會就是團結堅固，動作一致的社會。爲集中軍事力量，調合文武協體，一定需要一個權威。因爲服從權威，所以應消除個性，生命不屬於個體而屬於所隸屬的社會；社會叫他去出征，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，在公誼前面都是有限度的。

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、集體的機關；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，軍艦首腦同時也就是行政的首腦。社會的指揮除了組織成員的集中或分散外，和軍隊的指揮是一

樣的。軍事制度有使個體不行爲，有時却使其行爲，並且所以行爲。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（註二）。

在軍事社會中，一切組織除國家外均予禁止；在日以鬥爭爲生的團體與團體之間，只准小規模的財貨交換，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。

(三)產業社會 (Society of industrial type) 的特質：產業社會和軍事社會相反，是建立在自願的合作基礎上，共同行動——統一個體使——統一個權威，協同一致的共同行動 (Action Cooperative) 不復是一個必要的條件，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爲，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常的機關；只有代表機關才能完成必要的共同行動，只有代表機關才能表示共同的意志。此種政府組織的職務，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，排斥一切人爲利益分配。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，不規定應該行爲的東西，只規定不應該行爲的東西。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存在，而產業制度因爲是基於自願的合作，各種團

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盟（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，消滅不能適應其生存環境的民族，發揚組織機能、智慧、才幹、價值的感覺，獎勵工業；一切發明都是爲了軍事的需要，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。

二曰廣大社會的組成：惟有武才能凝結游牧無定的部落，招致永久的聯合。政治的分微分積分發生於戰爭，土地所有權的樹立發生於戰爭，因爲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：工作的習慣與爲公好義的習慣也是軍事生活的間接收穫，只有戰爭的壓迫才能強制初民兢兢業業不斷的努力工作。軍事訓練養成服從的習慣——服從上司，服從政府，服從國家，服從道德生活——「戰爭的功效在消除弱的社會，清除強的社會中弱的份子；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：

「一曰優者云亡：參加戰鬥的人大半正是年青力壯的時候，一次大戰總不免有若干傷亡，有選擇優秀者置之死地，留下老弱殘廢的從事繁殖的趨勢，有敗壞民族的弊端」。這就是拉普士所說的逆行淘汰！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，是為戰爭墮落民族的第二個原因。

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、才幹都是提高產業科學所必要的東西。

三曰流寇觀點視之，戰爭毀滅了同情的感覺，增加侵略、掠奪的感覺，養成幸災樂禍的心理，戰陣上衝鋒殘忍的習慣，甚至解甲歸田以後依然牢牢的保持着，為禍之烈，不可設想。時間不斷的進展，社會日趨進步，戰爭禍害完全表露，以強制為基礎的政治經濟關係已利盡弊顯；與利除弊，唯發展自願的合作。以往所用以鞏固國家，發展教育的方法，現舉徵特不能達到目的，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，尤爲尙武好戰，足徵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。

【一】 Spenser, Principles of Sociology, Chap. X.

【11】 Ibid., p. 746-770

【111】 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」(“La Guerre en soi”)，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」中普魯東認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，不幸也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，且其矛盾之狀態簡直無可補

教」。(註一)又曰：「戰爭的使命本是高尚的，但掀動戰爭的祕密原因，却極不名譽」。(註二)「倘認爲戰爭之所以發生，是由於「經濟均勢的破裂」(rupture de l'équilibre, *can-imiquité*)，換言之，是由于「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——莫不源于財產的爭執，財產是解釋歷史進化的基本原則。國家，猶之乎個人，爲生存當然所有消費，主權只是保障國家消費的安全，這是一個赤裸裸的事實。戰爭除了宗教、祖國、憲法、朝代等動機外，尚有一個求生存的真正原因在。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，爲保障自己財產，因而引起衝突，發生戰事。

戰爭的普遍而基本的原則——無論假借何種口實，何種遁辭，永遠是一樣的：「由於食料的缺乏或貧困」。(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，野蠻的部落同樣受貧困的磨折；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。

爲更明白了解貧困何以爲戰爭的原因起見，我們應知有三個法則支配人類的經濟活動：

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

項要消費。

由於這個需要人與動物去競爭；人類酒池肉林，遇有災害且不免欺騙、作偽、陰謀、掠奪以滿足自己需要，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。

勞作是有軀殼有靈魂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蓄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，鬻髮懶惰遭受貧困的襲擊。為保持均衡的狀態起見，不僅應當努力工作，而且「人人均應按照他的才智服務，按值計資」。(註四)這便正是義的原則；假若這種狀態不能保持，就墮入於貧困的深淵。

「不正常的貧困具有破壞的性質。無論其新產生的事實如何，貧困總源於生產和所得，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

足，既不能養贖身家，復不能教育子女，發展理想，不知不覺之中墮入疲憊憔悴，志氣沮喪，困苦艱難的境地。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，另一方由於於他人享受的過分，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傅利哀(Fournie)所說的慢性的飢餓(La faim lente)。慢性的飢餓是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、怨尤、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，使勞動階級對有關階級發生深切的仇恨。」(註一)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，愈益慳吝，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。

貧困就心理上分析之去淵源與戰爭同出一轍。任何人都不能忍受貧困的痛苦，而貧困榮華富貴的事段；但任何人都不能忍受貧困的襲擊。因貧困而生爭執，由爭執而生戰爭。故貧困為一切革命、內戰和國際戰爭的根源；政治原因祇是次要的原因。戰爭災害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，

僅備法律的知識和哲學的知識，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，由於人類間生產力和生殖力不能均衡所引起的戰爭。

假若除去戰爭的原始原因——貧困——則戰爭就無以存在；換言之，貧困一日不消除，戰爭也就一日不絕跡。對立是人性所固有的東西，戰爭無法排斥，因為人類要生存，就要鬥爭。

二、戰爭的轉變：戰爭是原始的正義的形態，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遍法則；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，是人類的對立，正義勝利的表現，是文化；但是為了能達到這種崇高創新的目的，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：

自法律的觀點視之，戰爭是法律最莊嚴最廉潔的代表，戰爭法、國際法、民法、經濟

法政自由，莫不源於戰爭。經濟問題現在頗待解決的問題，而戰爭却不能解決之。

自革命的觀點觀之，由於戰爭的推動人類已經過許多階段：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，專制政體，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，普選與經濟的自由平等。現在最大問題是經濟問題，經濟問題幾乎與他一切問題之上。

自國際法的觀點觀之，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互惠關係，商約、關稅同盟，有是前代替政治組合、軍事同盟之勢，所以他說：「今日的關係，就是經濟的政策（La politique aujourd'hui est de l'économie politique）。」（註一〇）自軍事工業的觀點觀之，軍械的製造是產業的一種，軍械的進步復須產業的扶助，戰爭日益產業化。

所以就各方面觀之，戰爭的轉變趨勢至為明顯。假若戰爭真是富有生產力的，那麼牠只是轉變而不會消滅。「牠應當把牠的創造價值轉移到另一種工作上去，因為戰爭或對立是武力的競爭，而不是武力的毀滅；是人與人的競爭，而不是人的毀滅」。〔註一一〕所以「對立——人和自然的法則——主要的不是角力，不是格鬥；就戰爭的總義而言，對立的目的不是亦德祿的毀壞，不事生產的消耗，為殲滅而殲滅，其目的在產生一個較高的秩序，創造一個完善的國家」。〔勞動中、戰爭中、戰鬥的第一項消耗，總是流血。勞動在以前

得受罪戾，現在則尊之如德性，只有勞動的人們才能解脫經濟均勢，因而才能結束戰爭。

三、新任務：戰爭，自魯東視之，是「道德生命最深奧與最絕的現象」。牠隱匿才智、勇敢、和諧、情感、正義、英武於一爐；其莊嚴威儀整心動魄，愈瞻仰愈讚賞。「牠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——靈魂至高的稟賦，實踐理性的原則，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——一切力量中乎屈一指的力量，其極力量都隸屬於牠——一切力量都有犧牲英國運的京師以擴張自己的趨勢。

魯東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，有認為不朽論者，亦有認為不值一讀者。他以經濟原因去解釋戰爭，不啻亦說有一種比經濟的說法，但經濟的說法却不是戰爭的唯一原因。所以毛亞瑟說：「魯東對於戰爭的原因看得太簡單了，只承認戰爭有一個原因；貧困；

「種種條件的變遷，而參照種種原因對其發展加以解釋。是種解釋，尤其是在這方面。」（「種」一語）「此一考證系統，其發展的原因，是顯而易見的，由生存物質的動機進而至奇異性的必要因素」。這一切都不容許在經濟問題上去解釋。

【I】 Proudhon, *La Guerre et la Paix*, P.297.

【II】 *Ibid.*, P. 326.

【III】 *Ibid.*, P. 326.

【IV】 *Ibid.*, I. 336.

【V】 *Ibid.*, P. 346-7.

【VI】 *Ibid.*, p. 350.

【VII】 *Ibid.*, P. 361.

【VIII】 *Ibid.*, P. 497.

【IX】 *Ibid.*, P. 478.

【X】 *Ibid.*, P. 481.

【XI】 *Ibid.*, P. 482.

【XII】 *Ibid.*, P. 489.

【XIII】 Proudhon, *ibid.*, *introd.* par mayset, 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，一七九三年入伍，參加一七九三—一七九四年萊茵之役。戰後專心博學，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 (Prinz 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，兼在軍校執教，充皇太子軍事教官，佐沙氏改革軍隊。一八一二二年俄國戰起，參加俄軍，一八一三年任瓦爾謀登 (Waldenau) 參謀長，指揮哥爾德 (Goehrde) 之役。停戰後遷格萊賽勞 (Gleitzenau) 的許可，發表一八一三年戰史 (Der Feldzug von 1813 bis zum Waffenstillstand, Leipzig, 1813)。滑鐵盧之戰任達爾曼 (Thiemaann) 的參謀長，一八一八年升中將，任 Allgemeine Kriegsschule 校長，一八一三年任格萊賽勞元帥的參謀長。其名著戰爭論 (Vom Krieg) (三冊，英譯本：Graham, On War, 1878，法譯本 Neuen, la Guerre, 1819-53, Vattel, Theorie de la Grands Guerre, 1899 中譯本：柳若水戰爭論卷一，辛鑿版) 爲戰爭哲學名著，奠定近代軍事基礎，一八六六年一八七〇年的勝利殆由於他的新戰術的運用。

柯勞賽維茲最近俄軍爲素斗，十九世紀德意志最有名的軍事著作家，自入柏林軍校後即

受知于普魯士建軍第一項沙思好士（Schaffner）為沙思好士所著。其大著戰爭論為於一八一六至一八三〇年，一八三二年出版，為近世武學名著。前普魯士參謀總長斯立芬（V. Schlieffen）稱柯勞賽維茲的「學說無論形式或內容，為戰爭的最高學說，現在言戰爭者多，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影響甚多，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：「國家所以箭拔弩張，以兵戎相見者，由於兩種動機：一、本能的敵愾（Hostile instinct）、二、熟思的敵愾（Hostile reflexion）：前者支配着野蠻的人民後者支配着文明的民族。經濟召告吾人，後者所激起的仇恨亦當極其激昂」。戰爭在人類史上已經根深蒂固，非戰弭兵，只是癡人說夢。「如謂文明國家作戰，殘酷兇暴日減，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爭端，實屬錯誤。近世史已證明，人類的進步並未使從事武力、訴諸戰爭之次數減少」。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，居於戰必勝攻必取之各種因素之首。牠既不便於衡量，又不便於計算，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，人民的意向，開勝不驕，開敗不餒的態度；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，竟視道德的因素，以為可以殺敵致果，其愚實不可及。必須物質力與道德力雜匯為一個整個的力量，互相補充，絕不可彼此分離；不然，徒有靈殼而無靈魂，只是「死屍」；徒有靈魂而無軀殼，只是「活鬼」。（註二）道德力量之中有三種最關重要，統帥的才能，尚武的德性，軍隊的國家精神。（註三）

柯勞賽維茲為什麼這樣重視精神或道德力量的價值。實由於體驗和觀察拿破崙戰爭所得的結論。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。因為政府的決心，人民的慷慨赴義，戰爭的手段不復有什麼顯明的界限。

法蘭西戰爭時，戰爭的全民化已開其端；全國三千萬公民莫不一心一德以戰爭為大家共同的事業，士氣之盛不可嚮邇。拿破崙的軍隊有這樣振作的民氣做後盾，所以能百戰百勝，席捲全歐，所向無敵，莫之能禦。待其民心渙散，士氣動搖，總俄乘其弊，遂爾一蹶不振。

拿破崙之失，實由於動員重要之第一種戰術，不慈。二十二年新編拿破崙戰史，第一

舉的團結，鋼一般的不能撼動，堅強的勇氣，良好的紀律，即便在最激烈的戰場上，也不會潰敗。對長官有信仰，對自己有信心，對自己的軍隊，會臨陣氣餒，望風而逃，潰不成軍，實屬無稽之談。

一八一二年的戰役又有一事獲得新的證明：即征服廣大國家的不能實現。在防守的方面，戰爭勝利的希望，不因爲戰役的失敗或土地的喪失而減少。防衛者所負能轉弱爲強，愈戰愈強，轉守爲攻，愈攻愈烈，終而驅逐敵人，達到最後勝利，殆全繫於全國人心的振作。人心振作，百事可爲；人心已失，則大事去矣。全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」，「人民武裝」，「普遍兵役」，人人荷槍衛國從事全國戰爭的結果，使戰爭的性質從相對的變而爲絕對的——所謂絕對的戰爭，便是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民中抽練少數軍隊的問題，而是全國國民自己成爲一個整個軍隊的問題，也就是全國國民把自己的身體精神都貢獻給軍隊的問題。根據這一個事實，戰爭之日趨猛烈，自是必然的結果。所以他說：「戰爭是一種暴力行爲，戰爭的使用武力無限制。戰爭只有一個目的：壓倒敵人，使之不復有反抗的能力；戰爭只有一個手段：武力，武力以外無他。武力使用的表現，惟有殺傷破壞」。『充分運用物質的武力，不惜流血的，永遠會克敵他的敵人，使敵人俯首聽命』。

「想把人道主義應用到戰爭的哲學上去，真是滑天下之大稽」。「慈善家或者會想象龍鱗免大量的流血而制服敵人，並以爲這樣才是戰術的真正趨勢，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，而畏首畏尾不敢儘情使用的另一方，必噬臍莫及」。

「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，則其所指係對國家內部社會狀態及國家間的社會關係而言。戰爭雖產生於這種狀態和這種關係，並受其影響節制，因而減輕其殘酷，緩和破壞性，但牠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，這是一個你存我亡的問題，由於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？國家政策彼此衝突，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，政策永遠祇服從一己的法則」。（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，所以負國家政治的人對於戰爭之事應有相當的了解，實屬必

要】。(註六)

但是這種聯繫不限制於政策與戰爭，即政策與一切軍事動作亦莫不攸關。柯勞賽茲茲把一個戰爭的進行分爲三個動作的方案；政策的、戰略的和戰術的。

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

屬於戰術方面的，是如何戰鬥始能達到戰爭的目的，戰略的目的自然是根據戰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；戰術所指示的是何處與何故，而戰術所指示的是如何交戰；二者都是遵照戰略所定的目標而行動。

【一】 Clausewitz, *vom Kriege*, 1905 P. IV.

【二】 生之原理，陳立夫先生言論集第一集，第三頁

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

【四】 *Vom Kriege*, I, p. 4-7.

【五】 *Ibid.*, II, p. 173.

【六】 *Ibid.*, III, p. 169.

第六節 總說 (Auguste-marie--Joseph--Jean Jaures, 1859--1914)

第四章 實證進化論派的戰之謳歌

一一一

饒銳法國社會主義者，先世仕宦，爲海軍將官，駐西，蘇大使，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(Paris Socialiste Party)，與蓋特等法國社會黨(Parisocialist de France)對立。其社會主義與馬克斯迥異，在第二國際中曾與馬克斯有過激烈的爭論。一九〇四年與白里安創立人道報(L'Humanité)爲社會黨機關報。大戰將發時他變爲一個反戰論者，極力反對軍國主義，他以爲人類歷史不僅爲生產的發達所推動，也爲正義美善等偉大理性所指使。他雖然主張民主國家不應有侵略的政策，但却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」。

饒銳對於戰爭的觀念，見於所著新軍論(L'Armée Nouvelle)；新軍論根據社會黨的政策，討論法國軍隊的組織。他和柯勞賽維茲研究軍事有一個共同點，認爲政治精神(L'esprit Politique)與國民尚武精神有極其密切的聯繫。饒銳所誇耀的政策，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、強暴和國家虛榮的意味。根據這個出發點，所以他認爲軍隊應當本於這個目標而組成：保衛國家、保衛自由、擁護正義、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，饒銳一如柯勞賽維茲，認爲道德力極其重要。惟柯氏尙兵確認道德力的價值與重要，而饒銳更進一步解

稱這種道德力的心理基礎。他的解釋揭開了戰爭現象的本來面目；戰爭的和平或侵略的傾向，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認知的精神狀態。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。郎格羅瓦（Gen. Langlois）將軍曾經說過，在戰爭中不特要發揮組織的力量，而且應當喚起魏想的力量（la force de Uideo）饒銳說：「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量更是主要的因素。道德力的泉源是對於一種理想的信念（La Foi de l'Armée）。（註一）亞力山大大帝所以能橫行非亞，凱撒所以能威懾赫莽，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。耶那戰後，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理想所鼓動。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。大革命時代法蘭西人若瘋若狂，是由於求自由的理想所驅使，美國獨立，越戰七年所以能以弱勝強，是由於脫離英國統治的決心所鼓舞。理想激起了如

次如荼的熱狂，信仰產生了排山倒海的力量；熱狂使人民慷慨赴義，爲國捐軀；力量可以克服敵人，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？他以法國爲例而說明之曰：法蘭西在世界所能完成的唯一角色，能使法人精神興奮歡騰的唯一方法，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（註二）。

但是僅僅這一點還不足：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。國家與人民要打成一片，人民對於國家担负的義務愈多，國家對人民所負的責任也愈大。國家沒有重大的原因，便不應該輕於把人民置之生死之地，當政者不假借名義，貪圖私利，而後民才可用，才能衆志成城，萬衆一心（註三）。

二、軍國民的國家所謂軍國民的國家（La Nation armée），在饒銳之意，便是「正當當的國家」（Nation juste）有「思想的國家」（La nation Pensante）。在饒銳看來，當時軍事組織的主要缺陷，大半由於營伍生活的過久和士兵教育的過重形式。兵營的生活，刻板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靈參加國防，始有真正的國防可謂」。(註五)從上到下，由下至上，從長官到士兵，由士兵到長官，應當生死與共，甘苦共嘗；思想一致，心靈統一。

依饒銳的意思，問題是應當確定戰略的一般觀念，無幾武裝的國家得以充分發揮其防衛的力量。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求可分關。

三、德法軍事學說的批評 爲辯護他的民主民兵防衛制度起見，饒銳首先批評德國攻擊學說及吉伯特 (Gibert) 所提倡的拿破崙作戰方式。

德國攻擊學說的精髓，是「迅速攻擊，全線攻擊」。饒銳對於德國這種學說提出下列的反對：「實行民主的民兵制度，化兵營爲學校，俾全國擁有巨額精兵，保障國家獨立，保護和平」。

對於法國方面的批評，饒銳謂近十餘年來在軍事方面，拿破崙的戰略和戰術有復興之勢，吉伯特即爲此項運動發起之一人。但饒銳則謂爲「拿破崙是一個不可模仿的老手 (un traité imitable)」。(註七)因爲拿破崙在軍事方面具有自主的天才，能放能收，是他人學不到的。吉伯特並未徹頭徹尾，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工作。不特拿破崙，就是關於柯勞維茲的方式亦僅學到一部分。柯氏之爲軍學泰

身，豈不是以爲製造作的防備強制的加強精神之上，而係於許多複雜復雜的事實中解放行動規律的霸權，在特定場合之下能獲得最大的效力。乃德國參謀本部對於柯氏說既不承認其防禦的價值，實不贊成其對於這總力量絕大的重視（註八）。

所以饒銳以爲「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，奪捨規，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；正義的淪亡，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。軍隊之強初不在堅甲利兵，而在於能表現社會活動的實體。

四、從自然到精神饒銳視道德（精神）力量，固矣，然尚有一觀念爲饒銳所同等重視，這就是進化觀念。饒銳認爲一切自然都是由卑而高，具有精神的上述；一切制度——已存在的與尚存在的——在其——在的刻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——即在現在其刻削的繁榮期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。愛國觀念只在激變之中，時時變遷，時時擴張，是一個出於激變的進化因素。「德國，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] Jacques L'Amee Nouvelle, Paris, 1915, p. 9.

【一】Ibid., p. 12

【二】Ibid., p. 8

【三】Ibid., p. 24

【四】Ibid., p. 59

【五】Ibid., p. 58

【六】Ibid., p. 63

【七】Ibid., p. 112

【八】Ibid., p. 148

【九】Ibid., p. 458

第七節 實證派之總批評

實證派的基本特質是以社會學的眼光去解釋戰爭，竟竟一切神學、形而上學或生物學的法。社會學的解釋和其他各派的解釋同樣的不能例外。這是戰爭解說的一部，但是假若拿此派的解釋和其他兩派的解釋比較一下，則如社會學派以戰爭的現象歸之於人類社會內部的事實，而不視爲人類社會活動以外的事實，確有不可否認的功績。

根據前節所述，可知達西門、孔德、斯賓塞等所說的社會進化，是具有技術的和經濟

的性質。他們特別重視一般社會——尤其是產業社會——的經濟構造，而將法律倫理的構造列為次要。因此，所以他們關於產業發達一定會消除軍事主義的演繹，證據非常薄弱，產業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德的元素：經濟的正義原則，（*Principe de la Justice economique*），可以說稍稍的補充了聖西門、孔德、斯賓賽的缺陷。依普魯東的見解，戰爭之所以發生，是因為忽視了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，觀念和習俗改革的必要，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略政治生活，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，有柯勞賽維茲和饒銳。柯勞賽維茲和饒銳的說法——尤其是當他們分析戰爭歷史的時候——認為政策是驅使或引誘一國走向戰爭或和平之路的最主要因素。引起戰爭的常是政治的利益，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，大部交戰國所以參戰，或者由於政治帝國主義，或者由

於希臘以戰爭統一國家，或者由於維持歐洲政治的均勢；不都是政治的原因？經濟的繁榮雖要求和平與中立，但政治利害的衝突使他不得不動干戈，以求一逞。今日國際運動，國際妥協，暗礁種種，與其謂爲由於經濟的障礙，無甯謂爲由於政治的競爭。或曰時移勢，經濟可以主宰一切，須知在各國政客觀之，現在依然是一個「新時代舊觀念」的時代。

第五章 結論

根據以上三章所述，科學、生物和靈靈三派的戰爭學說可以歸納為兩個共同的主要特點：**獨斷論 (Dogmatism)** 和 **宿命論 (Fatalism)**。

又部份的論者，或以辯說的不可能，或眩於某種抽象觀念，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，將戰爭之所以為戰爭的本質面目喪失了；所以我們說辯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根據，去說明戰爭，所以說他們是獨斷主義者；因為他們認為戰爭的發生是超乎人類意識選擇自由的，所以說他們是宿命主義者。

一、獨斷論

他們對於戰爭的解釋，好像解釋其他事物一樣，每每固執一端，而不能窺其全豹。他們解釋戰爭，不脫全盤現象從各方面去觀察，僅從一個觀點去討論，因之他們的說明只是部份的而不是完全的。

神祕派的解釋以為戰爭唯一的根本原因，是超自然的 (Supernatural)，經自然派 (Naturalist) 的說法又有兩說：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、黑格爾等所主張；或者是政治的，玄學的主張，戰爭的發生不是人力所能決定的。

種族得以生物的毀滅而轉解戰爭，喧嚷之聲，所謂戰爭也者，只是上蒼對於人類罪惡的報復而已。普魯東認爲戰爭是神聖的罪責，正義的表現；！所謂神聖，是陰陽不測，而不可知的東西。康德以戰爭是一個神祕而不願爲的試驗，但或者這是智者所願意的。菲希特以「絕對的我」證明辯證法與民族有優劣；黑格爾以戰爭爲國家特質必然的結果，國家是絕對精神的化身。

生物學派用以解釋說明戰爭的惟一原理是「生存競爭」；生存競爭是支配動植物兩界的共同法則。基本的理論雖然是一個，但是各人的說法無時不同。

華爾文是首先提出「生存競爭」和「天然淘汰」的學者，隨之自采提因「自私與利主義」和「方的意志」，奎頓提出「服務本能」——爲人類用往入死的服務本能——白恩哈迪斯坦美森提出「進取性」、「強者權利」和「集體淘汰」，德拉哥夫諾夫唐德科提出毀滅創造論，岡普洛維茲拉殘霍弗提出「利他的事業」(Expectation's nature)和民族間的「絕對敵愾」——一切的解釋總脫不了生物進化的範疇；精神和道德的價值都居於次要的地位。

第三派以進化方面立論，特別指明經濟因素的重要，認爲經濟的發展一定可以消除戰禍。

聖西門認爲產業是戰爭的仇敵，歷史的進化必然招致和平的降臨。孔德在「第三階段(實證階段)不會再發生戰爭，因爲產業的發展把牠消除了。斯賓塞戰之仇敵尤爲堅決，確

信社會進化。自動的合作代替強迫的合作，產業主義會代替軍事主義而興。就是普魯東也認為戰爭的原因只有一個：貧困；貧困就是經濟均勢的破壞。

戰爭——我們前面已經說過——是許多綜錯複雜的原因所匯成的東西，而一般論者却僅執其一端，所以戰爭學說的單純性和戰爭之所以為戰爭的複雜性之間，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、或變更的能力；個人或國家的命運是早經註定了的。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)、認戰爭為上天的宿命，這是一種 En-fact 的解釋，二生物派的生物社會學的宿命論(Bio-sociological fatalism)、認戰爭為生物機構的宿命，這是一種 En-Base 的解釋；三實證派的經濟宿命論(Economical fatalism)，以經濟因素為社會進化的重心。

神祕派中的梅斯特確認戰爭具有「神聖的本質」；個人只是「戰爭的被動工具」。普魯東謂戰爭為「神聖的現象，其不可思議一如宗教」。康德說「戰爭是一個神祕而不願為

的試驗；但或者是上帝所顯意的」。黑格爾稱「戰爭是一個不可究詰而必要的現象」。願詹更確定的說：「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，事之演變進退都是命定的。

生物派的說法：確立天然淘汰學說的達爾文認為生存競爭、生存鬥爭為一切生物迅速生產不可避免的結果；優勝劣敗，物競天擇。德拉哥米諾夫說：「鬥爭的性質超越人的意識」，「牠是命定而不可避免的，破壞而後創造，消除戰爭是違背自然的法則」。斯美茲謂「戰爭為個別，尤其是集體淘汰的工具；自保、擴張、進取、自利是人性的基礎」。岡普洛維茲謂戰爭為犧牲敵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、信義、均勢，都是一些欺人的口實而已。戰爭永遠是具有同樣動機、同樣目的的同樣鬥爭……既不進步，也不退步，永遠是一樣。拉殘霍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」來說明戰爭。

受菲希特黑格爾達爾文影響的白恩哈地把德意志的救世觀念混入達爾文主義，認戰爭為「不可索解的必要，自然的法則，進化的基本法則」。蔡諾波爾確言「社會學的宿命和生物學的宿命是同樣莫可如何的」。拉米亞(Americo Naminia)謂戰爭是「生物的宿命，人

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

大多數論者均以為有消除戰爭是不可能，人類的意識和理想對於宿命的宿命，生物宿命的宿命的宿命是莫可如何的——這是國家學說的第二個特徵。

人類對於自然級社會現象有認識和調劑的才能，對於事物有進步的信念，獨斷論和宿命論使抹殺了人類這兩種靈賦。他們的主要思想，認為人類對於戰爭的發生和其發生的次數，是無支配的力量，因而變成一種聽天由命；甘為偶爾的悲觀心塗。「凡一度存在的，永遠會存在」。[以往在戰爭。將來一定還有戰爭。戰爭與人類(La Guerre et l'Homme)的著者拉利孟(A. Lemoine)和未來戰爭(La Guerre Future)的著者卜羅和(T. de Bloch)二人概乎其言之之辭，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，社會現象脫離不了時間和空間，所以應當根據時間和空間的關係而予以解說。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。

一般論者忽略了戰爭的複雜和進化的變遷特質；有以宗教本體立說者，如梅斯特、安希靈等；有以生物本體立說者，如羅賓文、屈宋、哈賓留、白恩哈德、奎通等；有以新羅

國家利益爲着眼者，如菲奇特、黑格爾、白恩哈地、岡普洛維茲、拉曼頓等；有以一種方式或一個原理說明之者，如達爾文、福拉哥米諾夫、斐坦美茲、麥諾波爾等；都是偏於一方不能稱爲完備的說法。

要想對於戰爭有一個比較完備的觀念，至少應當從其複雜性和進化性兩方面去觀察。

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)，需要羣力羣衆的參與，這是併排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；敵人的確定，目標的獨立，物質精神的估量，一切的一切都需要相當的準備，這就是說自覺的意識 (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最高表現」。 (La suprême affirmation de la Conscience de la Volonté collective) (註三) 所以國際法大家斯脫下 (N. Stribn) 在他論戰爭的時候，特別提出明確而散意至少爲一方所願意 (Bewusst und gewillt)，爲戰爭重要條件之一 (註四)。

集體的意識與各個社會或各個民族的機構有密切的關係；決定牠的因素非常複雜；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，質與量因國家而異，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。譬如現在的社會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——氏族的、部落的、國家的。

在進步的階段中經濟的和國家的戰爭，固依然如故，而為宗教動機所發動的戰爭卻不多見；前此的方式和習慣現在已經不適用了。所以拉高爾蓋特說：「從這一階段到那一階段，一切都變了，使用的方式，追求的目的。」（註五）

動機，原因雖已變更而戰爭依然存在，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現能以另外一種方式實現其慾望——物質的精神的——則戰爭的功效不消滅而自消滅，所以戰爭不能視為一個無往不利的普遍法則。

但是在這個時間到臨以前，戰爭依然佔據人類生活中一重要部份，是莫可諱言的。

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辯駁的論證。自原始社會迄今，征、伐、侵、襲、戰、取、入、滅之事，幾無時無之。今日的和平，卽昨日流血之所賜；今日的流血，亦卽明日和平之所願。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段；戰爭已與人類文化史交織而不可分。自由的奪取，憲法的獲得，正義的維護，和平的保持，無一而非爲戰爭是賴。世界地圖與其謂爲政治家 indoors 所決定，無甯謂爲軍人在戰場上所繪製；法律家所欲維持的狀態，也就是軍人所創造的狀態。戰爭固爲侵略者實行侵略的手段，同時也是反侵略者抵禦強暴的工具。歐洲交通大道自凱撒以至路易十四拿破崙，自路易十四拿破崙以至墨索里尼希特勒；自羅馬尼亞之原野，以至蘇格蘭之森林；自北海之濱，以至阿爾卑斯山之陽；自第三共和之 *Levand*，以至第三帝國之 *Aufbahn*。（希特勒所築向四境輻射的水泥大汽路）：無一非爲軍事而設，無一非爲對外作戰而設，沒有東晉肥水之戰，謝安在中華民族史上不會有這樣光榮的地位；沒有坦倫堡之役，興登堡在德意志人民的傳說上不會有那樣神祕的信仰。

④ 現在的世界是一個尙武競存的時代，在尙武競爭的時代，非尙武不足以競存。羅格爾說得好：在某階段最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力的民族；反之，凡不能代表該階段精神的民族，卽不能立足於世界。代表該項精神而不繼續代表的，也就要逐漸喪失其歷史上的地位，走上衰敗的途徑（註六）。更具體的說：中國

在歷史上雖不乏民族鬥爭的史例，但爲禍之烈，無過於今日。蓋者全國上下正從事於四千年來所未曾有之民族抗戰，欲禦侮圖存，更非發揚尚武精神不可；欲發揚尚武精神，對於禦侮圖存所必需的武力，固禦侮圖存所發盡的職爭，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，在人性方面，與其謂外表的現象，無實謂爲內在的現象；與其謂爲物質生活的事實，無實謂爲道德生活的事實。

觀察戰爭，不能專憑外表的事實。一般人對於戰爭的知識，只是一些皮相的觀察，以爲戰爭者，就是殺傷生命而已，很少認識他的道德的現象性質。假若以外表的現象爲戰爭的實質，那便不問戰爭的真諦，抹殺了戰爭在人格的構成上，教化的發展上，國家的宏富上所完成的積極使命。

戰爭因爲不僅是物質生活的事實，所以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。梅斯特說：「戰役的勝敗，不是由於物質」。(註七)斯坦萊茲說：「決定勝利的力量不一定全屬於物質的力量，精神道德力量的效用，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，而這兩種因素並非全是物質的。人口的衆多，是生氣勃勃的結果；所謂生氣勃勃不僅是身體的強壯，且指健康的道德

生活，良善的家庭制度，堅強的個人與個人的聯繫而言。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。柯勞塞維茲觀察體驗拿破崙戰爭所得，尤其是重觀精神道德力量的價值；他認為武力抵抗的力量由物、的和道德的兩種力量所組成，偉大的道德力量居於一定戰爭勝負各種因素之首要，是戰陣的靈魂（註九）。饒鐵更進一步解釋道德力量的心理基礎，認為真正道德武力在於精神的偉大，心地的誠實，哲心的仁厚。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；熱狂使人民慷慨赴義，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，因為人類已經離了食人奴人的階段。

戰爭的表現所以能如此光彩，是一種道德的元素。使戰爭合乎正義與德者，是這種元素；使戰爭成為真正戰爭者，也是這種元素；使戰爭成為神聖的事實者，更是這種元素。一切侵略戰爭，一切殘酷暴暴的戰爭，一切為國家政策工具的戰爭之所以受人譴責，

指爲國際犯罪，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，一切抵抗侵略的戰爭，爲條約莊嚴而從事的戰爭，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，也就是因爲具備這種道德元素的原故。

梅斯特解釋戰爭提出神聖的法則，普魯克認爲戰爭是「人類偉大的標識，假若世界上只有企業家和好好先生，那就是一個禽獸的世界！」。（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。菲希特說：「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。對於共同的對外奮鬥，共同的抵禦外侮，使各個組成份子發生一種共同的情感，共同的意識，充分感覺到彼此間休戚相關的關係；未團結的，非團結不足以圖存，已團結的，加強其團結。這便是「無敵國外患者，國恆亡」的道理。軍功武威是一國歷史上最神聖最燦爛的記載，凡是不尊重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，必有與立，沒有武功的民族，便喪失了與立的精神，便是爲他人而立，其滅亡可立而待。

三、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，教條所以能燦爛，全由於對外戰爭之功。中華民族崇拜帝像神靈一般，歷久而彌堅者，不是因為黃帝誅了蚩尤之故？

原始的民族中戰爭就是宗教，宗教也是戰爭；薛羅亞人——居住於坎斯奔靈山到鄧河一帶的種族——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靈重資格 *Nichors* 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；勇之極，謂之神勇。梅斯特謂宗教精神與尚武精神不相衝突。道德經上說：「慈，故能勇」，憐天憫人，才算大勇。宗教精神與尚武精神特不相衝突，而且很和諧。「古者國之大者，惟祀與戎；」祀是宗教，戎是對外戰爭。祀和戎不僅是國家兩件大事，而且祀與戎有時簡直分不開。「戰爭的民族，才是宗教的民族」，已成爲一句很流行的格言；反過來說，宗教信仰最篤的民族，當是威武最不易屈的民族，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。

在近代史範疇由於宗教原因所引起戰爭的例子，雖不若往古之多，但是戰陣的勇敢依然得之於宗教家舍己救人的精神，抱定了大慈大悲，我不入地獄誰入地獄，「爲天地立身，

爲生民立命，爲萬世開太平」的念頭，「總所向無敵。

四、理想與象徵

拜倫民族魂的響亮或伊利亞得，沒有記載軍功武事的英雄史詩，不是民族，至少不是卓立於世界優秀民族。謳歌英雄，敘述戰事的詩文、短歌、長歌，發揚國光，是民族精神的結晶，理想所寄託，雖刻而不壞，亘百世而常新，千載而下還是更顯靡靡立，狂風興起。

舉一個實例：十九世紀初年的德意志能從百戰百勝的敵軍劍歸之軍解放出來，愛國詩歌鼓動的力甚佔一重要地位。當時詩人如席勒(Schiller) 奧圖(Otto) 柯奈爾(Korner) 等的作品，尤其是少年詩人柯奈爾的作品，預示了愛國詩、愛自由、求解放、求統一的情緒，產生了許多願意志人後來聽過的戰歌。他們唱着：「騎士們和著！普魯士的風塵，奏編槍兵的歌，紀念路易絲王后，起於一切的自由統一的問題，銀榮耀的偉大的耶和華手裏去討正義公道。軍隊充滿了詩意，戰事變成了動人的事樂。這些戰歌多是在舞臺的燈光之下，馬鞍之上，大軍進行之中寫的，反映當時時代的熱烈呼聲。除了萊茵河的守衛此時得求出現外，其餘一切今日德國民族保存的愛國歌謠，沒有一個不是在這個暴風雨時代所產生的。一八一三年以後很少有能大的戰歌，因為此後再也沒有這樣壯烈的機會；自由之歌是自由人追求自由之人唱的歌。戰事發生前歌，詩歌鼓舞騎士，大家爲着唯一觀念走上戰場，奪取民族的自由，爭取民族的解放（註一四）！

假設多論，沒有幾位詩歌家歌吟意志，不會有什麼價值。沒有靈感，那裏會創造出來詩歌、戲劇、小說？詩歌猶如歌以職事為前提，沒有戰爭，不特不能領悟宗教，感德正統，並且喪失了一切靈性的價值，則那一類靈性的歌文；猶等於於無想是一個不可缺少的條件，猶不在此靈性的思想，新的感德，而且最重要的，是創造新精神的前方。沒有戰爭的激動，靈則立於僵死，則人生命和靈性都成了不能忍受的平凡。

再而歷史上言：武力是靈的時代，也就是文化鼎盛與轉時；文靈創作與武威揚，是同時並存的。歌歌者處在不出好的時代，好的藝術，猶之手或絲絕不創造詩歌藝術一樣。國立夫先說得對：「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

萬物是意志的發現，叔本華主張世界是一個「意志和表象的世界」(Die Welt als Wille und Vorstellung)。意志的價值在於力，尼采倡導「力的意志」(Der Wille zur Macht)。
生是適化的寬心，所以力的意志也就是生的意志、動的意志、延續和擴大生存的意志。

「生活之目的在增進人類全體之生活，生命的意義在創造宇宙繼起之生命。」所以所謂生存，不僅在生命的豐富，而且要生命的激進；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，力的意志便推動了生的意志——人類最大的原動力在此。

生命是動的、是活躍，牠的意義在創造——創造大我的生命，創造大我繼起的生命。要繼續不斷的發展，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，人類將萎靡不振，陷於軟柔懈怠，好逸惡勞，暮氣沉沉的境地。」（註一）要振刷人心，喚起朝氣，便需動的生存。動的生活就是鬥爭的生活，席德科說：「存在，便是奮鬥；生活，便是征服」。英諺亦云：「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，生的充實，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，是力的獲得和增強；惡是什麼？是力的喪失和薄弱；幸福是什麼？是力的增加和擴充的感覺。欲求實生活，擴大力量，便要剛健、勇敢、無畏、抵抗、奮鬥、勿畏人、勿懼神、勿怕死、妥協、苟安、屈服、投降、懦弱、無生氣、無靈魂，是無謂的生活，行屍走肉的殘喘而已。認清敵人，和敵人奮鬥！只有奮鬥，才能使人類進步；只有奮鬥，才能開人類新機。

戰爭便是力的意志的發動，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、動力的價值的創造

文化的最高價值是真、美、善，就性質言可分爲助長生命與阻撓生命的兩種。拿常用

衡論來說，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，不能與之脫轍；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、自信的東西，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三路不可。

中國數千年的文明偏於靜，西方文明偏於動，自海瀛以來，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，深知昔日靜的態度不足以應付競爭劇烈的今日。——總裁說：

王陽明哲學是非常有價值的；他在儒教中間誠是別開生面，他因為當時中國民族

麻木、消沉、散漫、萎靡，只講玄學玄教，儘是講而不去行，這實在是亡國滅種的現象。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，將來一定萎靡澁滅亡，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，僅僅阿靜的方面發展……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，無論倫理、政治、素漢以來的哲學思想，直到現在為止，儘是靜的，所以民族精神如此其積弱不振了。如果現在我們把道德方面的精神發揚，而再在動的方面盡量發展，就可以達成我們國有整個的「民族精神」。（註一七）要反駁為難，非提倡動的精神不可。動就是行為、行動，所以他又說：「古今宇宙之間，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，生物的機構愈用愈強，民族道德亦然，愈磨鍊愈強壯，愈奮發有為，愈磨鍊愈有自由。水準亦愈提高，這便是古人所說「無敵國外患者，國恆亡」的道理。「和風海內氣清，戰則海內氣伸」（《孫子兵法》）；民氣舒伸，自然進往前進，慢說敵國外患，就是太平洋之大，喜馬拉雅山之高，也可以跨得過去。民氣沮泄，畏縮偷安，精神被人征服，就是沒有敵國外患，國祚也絕不會長延。

黑格羅說：「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，振作轉飭之道，是為戰爭；戰爭是保護國家民族道德健康的唯一方法」。安希龍說：「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，即歸於泯滅」。巴士更顯明的肯定：「凡是獨立不建策在武力之上，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，是由於缺乏磨鍊的原故，戰爭的激動可以淘汰惰性。從這個觀點視之，戰爭不僅是一個 *Apiti-tual card*，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，頭可斷，血可流，而民族國家不可侮的精神，造成了可歌可泣，驚天地，動鬼神，神魂浩氣常留於宇宙的事跡，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災百難，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、絕對級的美德

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。黛格爾把上馬殺賊，馳騁沙場的戰士叫做「絕對的階級」，因為惟有他們才代表「絕對道德」、「絕對精神」。奎通以雄性的自然特徵是尚武精神，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。饒銳把「軍國民的國家」解為「確確實實的國家」，「有思想的國家」。梅斯德在聖彼德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絕的偉大的，執干戈以衛社稷的人較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。在現代軍人依然是超於一切，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。

光榮永遠屬於軍人，只有軍人才能領會光榮，也只有軍人才能保障光榮。偉大的民族

去這瀟灑着牠的偉大的軍人，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美德——美德中出類拔萃的美德，是犧牲——己的自由，換取國家的自由；犧牲——己的享受，換取國家的享受；犧牲——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，民族建設的最高壁壘」（陳立夫先生語），我們所唱的「武」，不是「黷武」，而是武而不暴，武而有德，要民族「威武不屈」。從歷史上觀察：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！中華民族的建設遭遇了如何的犧牲！由這一點我們便知要抗戰建國，救亡圖存，非發揚堅貞強固的民性不可！惟有尙武的民族性才能復興，菲希特說：「土地也，經濟也，政治組織也，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，即民族性，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，只賸下「至大」的精神，失掉了「至剛」的本能；留下了「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，在事實上養成一種苟且、偷安、因循、頹唐的風氣，對於整個民族養成一種退讓、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、庚子戰爭以來中華民族便一直頹萎屈伏下來。

這種情形一直到七七事件全國上下下了一個抵戰的決心為止。然而過去數十年的中華民族爲什麼一直像一隻「睡豬」——這是敵寇污辱我們的渾號——屈伏馴致，任人宰割，七七事件以後的中華民族爲什麼像「醒獅」——這是歐美人士所贈給我們的徽號——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造；具體說，前一種情形是由於我們墨守着二千年所遺下來甘於退讓、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，要挽救危亡，要抗戰勝利，必須準備着鐵和血。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。

【I】 Lacome, La Guerre et l'Homme, p. 361.

【II】 Bloch, la Guerre Future, T. VI, p. 204.

【III】 Corneja, La Guerre au Point de vue sociologique, Paris, 1930, p. 15.

【IV】 Strupp, Grundzüge des Positiven Völkerrechts, Bonn und Köln, 1932, p. 272.

【V】 Lagerette, Le Role de la Guerre, p. 47.

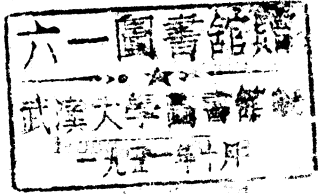
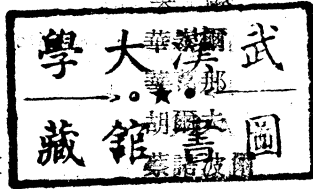
- 【六】 參看第二章第五節註三
- 【七】 參看第二章第一節註六
- 【八】 參看第三章第七節第五項
- 【九】 參看第四章第五節第一項
- 【一〇】 參看第四章第六節第一項
- 【一一】 參看第二章第二節註五
- 【一二】 參看第二章第三節註三
- 【一三】 參看第三章第二節註三
- 【一四】 參看常燕生譯：十九世紀初年德意志的國難與復興
文武之時代性，陳其夫先生言論集第一輯
- 【一五】 參看第二章第三節註四，
- 【一六】 參看第二章第三節註四，
- 【一七】 要抵抗日本帝國主義先要抵抗日本武士道的精神
- 【一八】 Basch, les Doctrines Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne, P.241.
- 【一九】 菲希特告德意志人民書，張君勵譯
- 【二一】 唯生論第七章

西名漢譯對照表

F. Ancillon	安希龍
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	布嘉德
Boutroux	布特歐
Cic'eron	西西榮
K. V. Clausewitz	柯勞賽維茲
A. Comte	孔德
Victor Cousin	顧德
F. le Dantec	唐德科
Ch. R. Darwin	達爾文
Gen. M. I. Dragomirof	德拉哥米諾夫
J. Fichte	菲希特
G. Fourier	傅利哀
Abb'e Garaude	珈樂德
Peter Gast	賈士德
Gilbert	吉伯特
A. N. Gneisenau	格萊賽勞
H. Grotius	葛老秀士
L. Gumplowiz	岡普洛維茲
E. Hameluis	哈買留
G. W. F. Hegel	黑格爾

In. Hobbes	賀卜斯
Th. H. Huxley	赫胥黎
Ihring	伊爾林
A. M. J. J. Laures	饒銳
I. Kant	康德
Th. Koenig	柯奈爾
P. Lacombe	拉科孟
J. Lagorgette	位高爾蓋特
Gen. Langlois	那格羅瓦
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. Maysset	毛亞賽
A. Nannias	拉米亞
F. W. Nietzsche	尼采
Novicow	盧維考
St. Pierre	聖彼業
Piragof	皮樂哥夫
P. J. Proudhon	普魯東
S. V. Pufendorf	普芬多夫
R. Quinton	奎通
Ratzenhoffer	位殘霍弗
Ritschl	李邱爾

- | | |
|-------------------------|------|
| G. J. D. V. Scharfherst | 沙恩母士 |
| F. W. J. V. Schelling | 謝林 |
| A. V. Schlieffen | 斯立芬 |
| Friedr. V. Schiller | 席勒 |
| Schutzemberger | 蘇村伯格 |
| C. H. de St. Simon | 聖西門 |
| H. Spencer | 斯賓塞 |
| F. von Steinmetz | 斯坦美茲 |
| K. Strupp | 斯脫卜 |
| J. de Triac | 崔雅可 |
| Turgot | 途爾戈 |
| Leuhard | 吳爾 |
| De Vattel | |
| R. Wagner | |
| M. de wulf | |
| A. D. Zenopol | |



有 所 權 版					
民 國 三 十 年 十 一 月 初 版	總 經 售	印 行 者	校 對 者	編 譯 者	現 代 哲 學 家 的 戰 之 謳 歌
	正 中 書 局 重慶中一路二一〇號 中國文化服務社 重慶磁器街二十二號	獨 立 出 版 社 重慶江北香國寺上首	葉 中	朱 建 民	
角 九 元 一 價 實					