

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

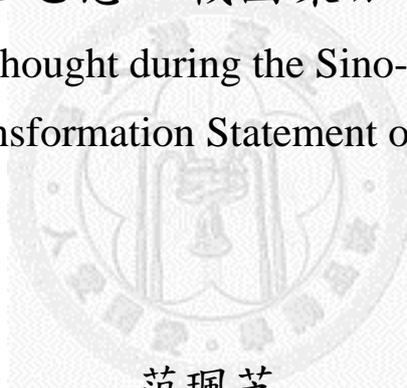
National Taiwan University

Master Thesis

抗戰時期的救亡思想：戰國策派的文化改造主張

A Salvation Thought during the Sino-Japanese War:

The Cultural Transformation Statement of Zhanguo School



范珮芝

Pei-Chih Fan

指導教授：王遠義 教授

Advisor: Yuan-Yi Wang, Prof.

中華民國 100 年 7 月

July, 2011

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

抗戰時期的救亡思想：戰國策派的文化改造主張

A Salvation Thought during the Sino-Japanese War: The Cultural
Transformation Statement of Zhanguo School

本論文係 范珮芝 君（學號 R97123016）在國立臺灣大學歷史學系完成之碩士學位論文，於民國 100 年 7 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

王遠義

（指導教授）

羅文亮

楊貞德

謝辭

這本論文從確立方向、開始找資料算起約莫一年多的時間完成，但卻是碩士班三年生涯的最終成果，它對我而言的意義是深刻領會了自己的不足之處。我想我絕對不是一個好學生，我必須為這些年來一連串的轉折與抉擇負起責任，即便如此，我必須肯定它，為了能夠繼續前進。

首先我要感謝我的指導教授王遠義老師。我感謝老師接納我這個半路出家研究中國近代思想的學生，老師給予我許多論文方向的指導以及材料協助，因此這本論文才能夠完成；此外，老師時常提醒學生為人處事的態度，也總會適時安撫學生緊張不安的心情。我也非常感激楊貞德老師與羅久蓉老師能擔任我的口試委員，給我許多寶貴的意見與建議。最後我必須感謝王世宗老師帶給我這個不受教學生的全部。

這本論文得以完成，還受到士杰學長給予我的史料協助、景雯學姐於論文發表會的悉心指教，以及 j:p 在我口試前夕詳閱論文後提出了諸多意見，在此向他們致謝。除了論文實際協助之外，我也感謝擔任教學助理時純純、景雯、聖雄、瑞齡和雅琳在工作方面跟我的交流和相互協助。最後，感謝我的家人、朋友給我精神與實質上的支持，感謝 Arashi 陪伴我度過這段時光，以及所有我認識的人，你們多少對我的人生產生的影響，謝謝你們。

2011.8.10 於新店

摘要

近代中國知識份子的諸多救亡思想提案中，抗戰時期的「戰國策派」歷時甚短，思想卻頗為獨樹一格；然而他們的思想卻長期被視為法西斯主義、替國民黨服務，目前雖已有不少平反文章，但仍處於有待深入研究的境地。本文試圖重新整理戰國策派的核心刊物，進而分析戰國策派提倡的思想概念、思想來源、提倡動機和侷限性；另一方面，戰國策派所引起的爭論和質疑亦為本文試圖處理的要點，究竟戰國策派所提倡的論點是否存在令人誤解之處、反對者所持言論的理據，甚至引發事件本身的意義皆須放在抗戰中國的脈絡給予解釋。

本文除去「緒論」和「結論」共分為四章。為了當前抗戰必須勝利的訴求，戰國策派以「戰國時代」作為前提，提倡政治現實主義和尚力主張為基礎的「大政治觀」，試圖排除左右傾的政治意識型態，並且就此延伸出符應大政治的新價值觀。為了解釋中國何以如此，戰國策派以文化型態史觀的分期階段說提出歷史演繹理論，不僅指出中國歷史發展積累的弊病，也試圖指向西洋與中國未來的命運發展。戰國策派認為中國文化精神必須加以改造轉化，同時也察覺五四運動的不足之處，因此藉由「力人」、「英雄崇拜」、「民族文學運動」等概念提倡，期望能激發民族活力，將力量重新整合於同一旗幟之下。

然而戰國策派雖主張「非左非右」的途徑，卻無可避免的捲入思想提案的勢力角逐之中。不少左翼文人揭開對戰國策派的批判，可謂察覺到戰國策派思想的敵對成分，單方面批判也反應左翼的認知方式和採取策略。

關鍵詞：戰國策派、文化型態學、文化改造、意識型態、法西斯主義

Abstract

The Zhanguo School, which born in the 1940s, was short-lived but had some impressive point of view. In the past, their thoughts were regarded as fascism and ideology of Kuomintang; however, some articles try to rehabilitate currently. The aims of this study are trying to organize and analyze the writings of Zhanguo School. On the other hand, the study also focuses on the controversies which they caused. The thesis is composed of four chapters, except for an introduction and conclusion. First, for the victory of war, the political thoughts of Zhanguo School included the hypothesis of “Zhanguo Age”, and “High Politics”, which was based on both political realism and power politics. The political thought also accompanied a brand-new value system. Second, The Zhanguo School used the historical theory, cultural morphology, to explain the Chinese history, the means of problems solving, and the future of China and the West. The Zhanguo School considered that the Chinese cultural spirit had to be transformed; in addition, they founded the deficiency of May-Forth Movement. Consequently, they advocated the conception of “power man”, “the hero worship”, and “the movement of national literature”. They hoped to motivate the vitality of the nation, and then to integrate different powers into the same end. But the Zhanguo School can’t avoid involving in the conflicts of ideologies. The leftists criticized the thought of Zhanguo School because they were aware that the thought was antagonistic. According to the critiques, it reflected the understanding and strategies of the leftists.

Key words: Zhanguo School, cultural morphology, cultural transformation, ideology, fascism

目 錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 名詞界定與人物生平.....	3
第三節 文獻回顧.....	11
第四節 研究方法與章節安排.....	19
第二章 「戰國」之策：大政治觀.....	22
第一節 時代背景：「戰國」.....	22
第二節 大政治觀的國家藍圖.....	26
第三章 文化型態史觀的中國演繹.....	41
第一節 史學方法：文化型態學.....	41
第二節 史觀演繹與民族主義.....	48
第三節 對中國歷史的重新審視.....	57
第四章 個人與集體的文化精神改造.....	67
第一節 力人與超人：關於尼采的詮釋.....	67
第二節 英雄崇拜與天才概念.....	77
第三節 民族文學運動.....	83

第五章 戰國策派相關批判及其釋疑.....	93
第一節 野玫瑰風波.....	93
第二節 「法西斯」批判.....	101
結論.....	118
參考書目.....	126



第一章 緒論

第一節 研究動機

「戰國策派」或為「戰國派」之名出自 1940 年代抗戰時期於昆明發行的《戰國策》半月刊，由當時西南聯大的幾位學者教授創辦。就文章內容而論，涉及文學、史學、哲學、政治理論、地緣政治，乃至於實際局勢的分析與戰略皆有之。該雜誌從 1940 年 4 月 1 日發行第 1 期，至 1941 年 7 月 20 日第 17 期告終；隨後轉往重慶版《大公報》另闢「戰國」副刊，於每週三固定刊載，從 1941 年 12 月 3 日至 1942 年 7 月 1 日，共 31 期。

戰國策派思想至今仍處於有待發掘的境地。學界對其思想陌生的原因出於史料方面的缺乏，出於戰國策派人物 1949 年後並未遷臺，更重要的原因或許在於，長期被過去既定的歷史評價掩蓋，使得這些學者教授的思想僅是曇花一現，黯然於歷史洪流消失無蹤，「戰國派」一詞便為遭受批判的劃分。¹從《戰國策》半月刊誕生以來，中國共產黨方面長期認為戰國策派的思想乃法西斯主義的代表、替國民黨服務，反右運動、文化大革命之際也成為批鬥的標靶。但當時評價往往反應的是定見的強化，而最初評價的原因則與現實政治鬥爭密切相關，缺乏理性論辯的空間。左翼文人批判戰國策派的方式，可顯示出他們的思想認知以及採取策略，因此當時的認知於今看來有其偏頗之處，但是亦有其背景、理由存在。

單就 1940 年代已降的學術史回顧而言，對於戰國策派的評價完全反應當時現實政治狀況。1990 年代以後，對戰國策派的認識逐漸往「平反」方向前進，也就是逐漸正面肯定戰國策派思想中的貢獻。²然而，僅僅是平反仍有不足之處，在於平反只有做到表明「何以其所非」，而並非正面積極看待「何以其所是」，亦

¹ 故本文為達成學術研究脈絡的一致性，以下皆沿用「戰國策派」一詞作為代稱。

² 關於戰國策派的學術史回顧將在文獻回顧部分處理。

即何以被認作法西斯主義的理由。即便「戰國策派不等於法西斯主義」的共識成立，但關於何謂法西斯主義，戰國策派與法西斯主義的關係並未加以論證。

故本文的研究動機以戰國策派遭到法西斯主義批判視為起始，首先便可得見戰國策派思想當中似有提倡獨裁專制，以及大力介紹尼采思想與德國文化的篇章，因此問題便在於戰國策派是如何界定與分析這些概念，他們提倡的思想是否存在模擬兩可，而有容易遭人誤解之處、抑或者他們原先的立意即為如此？因此，如何分析這些概念並瞭解戰國策派的核心關切皆必須納入考量。

此外，戰國策派思想中亦存在諸多與法西斯主義無關的內容，如採用文化型態學的歷史演繹理論、提倡「民族文學運動」等等。是故，亦不能單以「是否為法西斯主義」的二分方式處理戰國策派思想，必須將其置於近代中國知識份子的思想脈絡加以審視。他們的關懷無疑與多數近代中國知識份子相同——國家救亡與文化危機問題，然而，抗戰背景使得戰國策派必須將抗戰勝利提升至更重要的地位，或許正因如此，就近代中國諸多思想提案而論，戰國策派的思想頗具獨特性。

戰國策派相關刊物歷時甚短，也並未在思想史上與其他流派有明顯的承繼關係，因此難以針對戰國策派人物思想的轉變脈絡提出分析。同時他們引發的批判與論戰也多限於單方面回應，故也難以針對批判形成單獨討論的課題。因此本文試圖重新揭示戰國策派思想的內容，分析其核心關切的課題、問題處理的方案與運用的思想資源、以及思想的侷限性；另一方面，爭議和思想本身容易引起疑慮之處也是處理戰國策派思想的要點，除了分析比較之外，釐清作者的原意是為最根本的要件。本文試圖藉由對戰國策派提倡之概念分析，能於前人之上開啟不同的戰國策派研究面貌，期望藉此對抗戰時期思想，甚至當代中國研究能有進一步的掌握。

第二節 名詞界定與人物生平

目前關於戰國策派的核心人物界定亦缺乏共同的定見，除了切入視角的差異外，更為深層的問題是「戰國策派」本身是否能視為一個學術社群團體。《戰國策》及《大公報·戰國副刊》的主要執筆有林同濟、陳銓、沈從文、何永佶、郭岱西、洪思齊、雷海宗，³但是並非所有在《戰國策》曾經發表文章的作者皆能視為一體，事實上他們的觀點經常存在扞格之處，且許多作者的文章涉及內容相當廣泛，不全聚焦於特定問題。狹義而言，將林同濟、雷海宗、陳銓視為戰國策派應已經具有學界的共識，沈從文非戰國策派一員亦為共識；⁴至於廣義而言，亦有把何永佶、賀麟、以及洪思齊（洪紱）納入圈內的觀點。⁵本文判斷其是否為戰國策派之依據係「政治觀、歷史觀、文化精神改造提案的一致性」，雖不必於三者皆提出構想，然若有任一領域觀點佔有主要地位，且與其他領域一致不形成矛盾者，本文將其稱作戰國策派的主要人物。在此分野之下，戰國策派的主要人物應為林同濟、雷海宗、陳銓、何永佶；賀麟雖為陳銓好友，時而為文相互呼應，但文章數過少，且關切議題集中於哲學與思想文化，與其他四人頗有差異；而洪思齊主要的文章著重於地緣政治與戰略，雖為「大政治」觀的應用，但缺乏理論構建，可獨立看待，因此也排除之。

以下人物介紹依照姓氏筆畫排列：

³ 包括筆名在內皆為文五篇以上。另外《戰國策》其他的執筆亦多為西南聯大等大學教授。

⁴ 沈從文曾經為文「讀「英雄崇拜」」表示不贊同陳銓提倡的英雄崇拜。除此之外，沈從文在「給一個軍人」中說：「你看過《戰國策》，怎麼會把我和陳銓先生主張並提？怎麼會以為我是和他同在贊美超人英雄？把我和他並提，是一些莫名其妙的人在小刊物上寫雜感時的技巧，與事實是完全不符的。」

轉引自劉洪濤、楊瑞仁編，《沈從文研究資料》，天津：天津人民，2006，頁703。由於沈從文與戰國策學人來往密切，也在《戰國策》與《大公報·戰國副刊》發過不少文章，因此當時不少人將沈從文認為是戰國策派。

⁵ 馮啟宏認為洪思齊的地緣政治是「大政治」觀的重要理論依據，見馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000，頁4。

一、何永佶(1902-1967)

字尹及，廣東番禺人。另有學者認為《戰國策》署名丁澤、吉人亦為何永佶。⁶何氏於清華高等學校畢業後，1924 年前往美國哈佛大學攻讀政治學，獲得政治學博士學位。回國後擔任北京大學政治學系教授，教授比較政府與英美憲政民主制等課程，其後擔任北平政治學會秘書、太平洋國際會議中國代表，同時也是 30 年代《民聲週報》、40 年代《戰國策》半月刊、《世紀評論》、儲安平主編《觀察》、《大公報》等主要撰稿人。何永佶在抗戰時期發表眾多政論文章，是當時著名的政論家；為文善用生動譬喻描述政治狀況，令人閱讀後印象深刻。何氏於《戰國策》產量亦為豐碩，為文包含實際戰爭局勢的分析，如《戰國策》十四期中發表「美國應立刻宣戰」，當時尚未爆發珍珠港事件，堪稱眼光精確；何氏同時也是《戰國策》當中「大政治」觀(High politics)的主要論述者，而他亦致力研究憲政民主與議會制度於中國的實踐。1937 年左右何永佶擔任中山大學社會學系教授兼廣東勸勤大學教授，1946 年左右擔任中央政治學校教授。主要著作如《為中國謀政治改進》、《為中國謀國際和平》、《憲法評議》、《中國在戡盤上》，皆為報刊雜誌的文選集。1949 年後擔任雲南大學教授，後離開中國，任新加坡南洋大學籌備處秘書等職，1967 年去世。⁷

二、林同濟(1906-1980)

筆名耕青、獨及、望滄等，福建福州人。林氏生於福州的望族世家，1922 年考入清華學校高等科。清華畢業之後，1926 年官費赴美密西根大學(Michigan University)就讀，專業領域為國際關係與西方文學史。1928 年獲得密西根大學學士學位，其後轉入加州大學柏克萊分校攻讀政治學，獲得政治學碩士學位(1929)

⁶ 馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000，頁 18-24。

⁷ 本段主要參考何永佶，《中國在戡盤上》，上海：觀察社，1948。馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000，頁 6。江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁 16。曹聚仁，《天一閣人物譚》，北京：三聯，2007，頁 57。

與政治學博士學位(1933)。1930至1932年間，曾於加州密爾斯大學(Mills College)擔任中國歷史與文明講師。1929至1934年間，於加州大學柏克萊分校擔任東方語言文學系講師。林氏的政治學碩士論文寫作《日本對東三省之鐵路侵略：東北之死機》(*Political Aspects of the Japanese Railway Enterprises in Manchuria*)，本書以各方面翔實的資料，從歷史發展回顧、日本的鐵路經營權轉變、日本本國對外政策、日本與他國在東北的勢力變遷等，論證日本在東北的鐵路經營實為侵略，並且早有此野心存在，博士論文進一步發展碩士論文課題完成《日本在東北的擴張》，1931年發生九一八事變更是印證了林同濟的觀點。

1934年林同濟回國擔任天津南開大學的政治系兼經濟研究所教授，並且同時擔任《南開社會經濟季刊》(英文)的主編。1937年蘆溝橋事變後，林氏身為長子代替父親護送家人前往四川重慶，到四川後擔任昆明雲南大學政經系教授，其後在該校擔任文法學院院長、政治學系主任等職。1938年林同濟於《今論衡》一卷五期發表《大政治時代的論理——一個關於忠孝問題的討論》，可能是首次對大眾的發聲。1937年11月1日西南聯大(由北京、清華、南開大學組成)成立後，許多知名教授一時之間都聚集於雲南；1938年身為西南聯大歷史系主任的雷海宗邀請林同濟一同主編《今日評論》，《今日評論》的文章以討論時政與社會具體問題為主，可看出與後來《戰國策》之間多少存有內在的聯繫關係。1940年代是林氏意氣風發、發表最多著作的時期。1940年4月1日林同濟與雷海宗、陳銓等人創辦《戰國策》半月刊且擔任主筆，林氏於《戰國策》的文章主題從現實政治至歷史批判、文化精神塑造皆能囊括。1941年7月《戰國策》停刊後，同年12月3日於重慶版《大公報》每週三重新開闢《戰國副刊》專欄，而林氏負責擔任副刊編輯，戰國策派於此以另一種型態繼續影響社會。

隨著抗戰步向結束，林同濟關切的重點也逐漸轉向抽象思考與心靈層面。1944年林同濟主辦「在創書林」書社，編輯在創叢書，此時林氏為《從叔本華到尼采》作序，以及與雷海宗的文集《文化型態史觀》出版(別名：中國之危機)，亦主編文集《時代之波》出版。1945年林氏著手創建大規模的西方思想圖書館，

因此作為訪問學人遊歷歐美並擔任客座，此圖書館名為「海光思想圖書館」，一度發展興盛，1949年後關閉，藏書納入上海圖書館。1951年中共提出知識份子思想改造運動時，林氏遞交對過去的思想檢討報告，行文中可見當時內心的痛苦。1952年全國院系調整，林氏轉往復旦大學外文系教英文；1957年反右運動林氏被劃入右派，沒有被批鬥，他的遭遇已算是較好的，至文革結束後才得到平反。此時林氏無法繼續伸展抱負自是苦悶，他的心境轉趨道家以及人生哲學，研究方面則致力於莎士比亞研究與翻譯校正、翻譯部分唐詩宋詞、以及李賀詩的校勘；由於被劃為右派，因此研究莎劇的文章無法在國外發表，直至1980年方才問世。1980年林同濟出外參加莎士比亞討論會，其後於母校加州大學柏克萊分校講演一系列講題如「莎士比亞在中國：魅力與挑戰」、「中國的第二次解放：論思想和文學的發展近況」、「中國的思想精髓」。講題尚未結束，林氏心臟病發入院，於1980年11月20日病逝於舊金山。⁸

三、陳銓(1903-1969)⁹

原名大銓，四川富順縣人，號選卿，別名陳正心，筆名T、濤西、唐密等。陳銓的好友賀麟(1902-1992)亦為四川人，陳銓後來也有在自己的早期長篇小說《天問》(1928)中提及自己的故鄉風貌。1921年陳銓考取清華高等學校，入清華後得到吳宓(1894-1978)的賞識，開始為《學衡》(1922年創辦)撰稿並擔任編輯，與賀麟、張蔭麟(1905-1942)被稱作「吳門三弟子」。而陳銓出色的文學才能也與張蔭麟、錢鍾書(1910-1998)、李長之(1910-1978)並稱為文論的「清華四才子」。

⁸ 關於林同濟生平主要參考李瓊，林同濟傳略；許紀霖、李瓊編，《天地之間——林同濟文集》，上海：復旦大學，2004。林同奇，「我家才子，一生命苦。可嘆！」——與同濟一起的日子，同前引書。江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁13-14。馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000，頁4-5。林同濟，《日本對東三省之鐵路侵略：東北之死機》，上海：華通書局，1930。

⁹ 亦有一說為1905年出生，但考量專書皆指向1903年，資料較多且詳盡，因此本文採用1903年的說法。

陳銓與王造時(1903-1971)亦為在清華認識的好友。陳銓在《學衡》有不少譯作，在清華時期與吳宓關係密切；除了吳宓之外，另一位清華時期影響陳銓的老師即是王國維(1877-1927)，王國維曾藉叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)闡釋紅樓夢的思想，陳銓也曾於1925年在《清華文藝》發表《讀王國維先生紅樓夢評論》之後，悲劇的基調是陳銓創作的一大特色，即便日後陳銓已經脫離叔本華思想，還是可從小說中的主角性格以及悲劇收尾看出此時的影響。

1928年陳銓赴美奧柏林大學(Oberlin College)，兩年取得碩士學位後，轉往德國基爾大學(Kiel Universität)研讀德國文學與哲學，他在基爾大學的導師是研究黑格爾的專家理查·克羅那爾(Richard Kroner)，其後又轉到柏林大學(Humboldt-Universität zu Berlin, HU Berlin)，博士論文寫作《中國純文學對德國文學的影響》(別名：中德文學研究)，透過小說、戲劇、抒情詩討論中國文學在德國的影響力，其中他認為由於翻譯以及背景知識掌握不足，使得中國一流作品在德國未能受到矚目，而對中國文學最能掌握精髓的就是歌德。陳銓於1934年回國，他旅外求學時期寫作的小說《革命的前一幕》與《戀愛之衝突》亦於此時在中國由上海良友圖書出版，以愛情為主軸是陳銓作品的一貫風格，這兩部小說則頗有年輕陳銓對於個人與國家之間「衝突」思想的色彩，而《戀愛之衝突》還增添了中國留學生的生活描繪。歸國後陳銓前往武漢大學赴任，不久即轉往母校清華外文系擔任德語講師。1935年完成長篇小說《死灰》與《徬徨中的冷靜》。1936年於《清華學報》發表《從叔本華到尼采》，該書1944年由重慶在創出版，內容闡述叔本華的悲觀意志哲學如何影響早期尼采，其後尼采如何從擺脫叔本華轉化出重新肯定生命、創發新的超人觀，此部論著可謂陳銓重要的思想代表。

抗戰開始後陳銓跟隨學校內遷，於西南聯大繼續擔任外文系教授，且於1938年擔任聯大劇團的名譽團長。1940年與林同濟、雷海宗等人創辦《戰國策》，隔年停刊後陣地轉往重慶《大公報》另闢《戰國副刊》專欄，陳銓發表的文章數量相當豐富，論述的主題聚焦於介紹德國思想與人物、文學與文化，以及狂飆運動和浪漫主義思潮的重要性。陳銓欲藉近代德國資源進行文化改造，卻因為援引尼

采、倡導英雄崇拜招來不少異議與批評。其後陳銓將文化改造的重心轉移至民族文學，他強調民族文學運動與民族主義之間的關連，在理論著作《文學批評的新動向》(1943)中，試圖以世界文學的角度考察中國文學的貢獻，並且於1943年創辦《民族文學》雜誌，但僅五期便宣告停刊。陳銓自身亦熱切投入民族文學運動中，於抗戰時期寫作劇本以及實際編導諸如《黃鶴樓》(1939)、《野玫瑰》(1941)、《金指環》(1943 出版)、《無情女》(1943 出版)等，以及短篇小說集《藍蝴蝶》(1940 出版)、長篇小說《徬徨中的冷靜》(1932)、《狂飆》(1945 出版)、《再見冷苻》(1946 出版)等。故事主軸多以抗戰為背景並以男女情愛為主軸，描述個人與國家之間的衝突，最後主角選擇為民族犧牲而捨棄小我的精神，以及此種精神與意志對於民族存亡的重要，特別的是，主角經常為具有崇高理想與堅定意志的女性。然而同樣皆為鼓吹奮勇抗戰，1942年陳銓廣受佳評的劇作卻引發「野玫瑰風波」，除了內容遭到批判外，《野玫瑰》得到國民黨官方的獲獎與大力支持則是另一原因所在，這卻不是陳銓的初衷。

抗戰結束後，陳銓於1946年至上海同濟大學任教並擔任外文系主任，將主要心力放在教學、翻譯以及戲劇理論，亦有出版戲劇理論《戲劇與人生》(1947)。1952年全國院系調整，陳銓轉赴南京大學外文系，直到過世一共在此度過十八年歲月，但本段時期並無重要著作與表現。陳銓過去遭受的批判以及與王造時的關係，於1957年反右運動之際再度浮上檯面，劃為右派的陳銓被拉下講台至資料室和圖書館工作，雖然很快便於1961年左右平反，但是隨後一波文革風潮使陳銓受到更大的肉體與精神雙重摧殘。1969年初，陳銓因哮喘病過世。¹⁰

¹⁰ 關於陳銓生平主要參考徐志福，《抗日「救亡」運動中的陳銓》，四川：巴蜀書社，2009。季進、曾一果著，《陳銓：異邦的借鏡》，北京：文津，2005。陳銓著、于潤琦編選、中國現代文學館編，《陳銓代表作：野玫瑰》，北京：華夏，2009。陳銓，《中國純文學對德國文學的影響》，臺北：學生，1971。陳銓，《從叔本華到尼采》，臺北：廬山，1975。陳銓編著，《文學批評的新動向》，出版地不詳：正中，1943。宮富，民族想像與國家敘事——戰國策派的文化思想與文學型態研究，（浙江大學人文學院博士學位論文，2004），頁3-4。

四、雷海宗(1902-1962)

字伯倫，河北永清縣人。1917年入學北京崇德中學，1919年轉入清華高等學校，1922年清華畢業後，赴美就讀芝加哥大學，主修歷史、副修哲學，1924年進入該校的研究院歷史研究所，1927年以論文《杜爾哥(Anne Robert Jacques Turgot)的政治思想》獲得博士學位，他的老師為當時知名史家詹姆斯·湯普森(James Westfall Thompson)。學成歸國後執教於南京中央大學歷史系，先後擔任副教授、教授、系主任，以及兼任金陵女子大學歷史系教授、中國文化研究所研究員(1927-1931)，講授西洋史之外也開始研究中國史。1931年雷氏轉任武漢大學史學系與哲學系合聘教授，講授歐洲通史等課程。雷氏於此時發表文章《殷周年代考》，以溫帶地區人類的平均壽命來推斷殷周確切年代，受到國內外廣泛的注目。1932年發表《孔子以前的哲學》，考訂《尚書》與《周易》當中部分篇章，以對於春秋時代的哲學發展推出結論。該年時任清華大學歷史系系主任的蔣廷黻(1895-1965)延聘雷氏回母校任教，此後直到1952年轉往南開大學，雷氏待在清華服務的歲月包括西南聯大時期共二十年，這無疑是他學術生涯最重要的階段，於清華教授中國史的講義日後由清華出版《中國通史選讀》(共七冊)。

1935年蔣廷黻離開清華，歷史系主任一職由雷海宗繼任，除了主持《清華學報》之外，又創辦校內學術刊物《社會科學》，雷氏於兩份期刊上發表的文章於1938年編成《中國文化與中國的兵》，由商務出版。雷氏以中國二千年來為「無兵的文化」作為核心要義，由於朝代的兵制變化，使得人民不願當兵造成國家的積弱，此外討論還延伸至中國的家族、元首等面向；附錄則收錄《漢武帝年號始於何年》、《章學誠與藍鼎元餓鄉記》、《司馬遷的史學》等學術文章，以及《此次抗戰在歷史上的地位》、《建國——在望的第三週》等。1938年與林同濟主編《今日評論》，《今日評論》可謂《戰國策》的前身；1940年，雷海宗與林同濟、陳銓等人共同在昆明創辦《戰國策》半月刊，雜誌停刊後，1941年底又在重慶《大公報》開闢《戰國副刊》，其後集結重要文章與林同濟共同編成《文化型態史觀》，

於 1946 年由大東書局印行。

雷海宗的主要論述皆從歷史學出發，透過援引史賓格勒(Oswald A. G. Spengler, 1880-1936)和湯恩比(Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975)的文化型態學(cultural morphology)轉化為符合現今抗戰中國需求的文化型態史觀。雷氏治學的特色在於學貫中西，以宏觀、比較的角度看待世界史發展的互動與影響，史學之中經常帶有哲學思考，而且觀點頗為創新有建地，不為權威所囿，甚至也對歐洲史學論述的霸權提出挑戰。¹¹就中國史方面，對於地位素來甚高的司馬遷也有許多質疑。¹²由於主張文化型態史觀以及中國文化兩週論，故對於歷史分期問題、史學理論亦十分重視。

直到 1949 年之前，雷海宗不論是學術論文或政論文章數量皆為驚人。關於抗戰時期的政論文章諸如：海戰常識與太平洋戰爭、法屬非洲——世界的第二戰場、世界戰局總檢討、兩次大戰後的世界人心、歐美民族主義和前途、如此世界、如何中國等，主要發表於《當代評論》半月刊，行文展現其強烈的現實關懷以及治學的廣泛。1946 年北大、清華、南開三校復員，雷氏繼續擔任清華歷史系主任，並曾代理文學院院長。此時期發表歷史過去的釋義、春秋時代的政治與社會、東周秦漢間重農抑商的理論與政策、史實、現實與意義、人生的境界(一)——釋大我等文章。1948 年主編刊物《周論》，從該年 1 月至 11 月共 44 期。1949 年後雷氏為文的立場與選材有顯著的轉向。1952 年全國院系調整，雷海宗調任南開大學歷史系，為世界史教研室主任，此時他的學術重心為世界史，曾精心編纂《世界上古史講義》，然由於 50 年代情勢影響未能付梓。1955 年因應時局寫作胡適哲學觀批判，1956 年發表上古中晚期亞歐大草原的游牧世界與土著世界。此段時期雷海宗亦致力於歷史教學，發表關

¹¹ 杜贊奇(Prasenjit Duara)認為，基於雷海宗將希臘羅馬和西歐視為兩種不同的文化體系，可稱作對歐洲史的解構，另一方面雷海宗又以中國獨具二週說來建構民族文化復興。詳見杜贊奇(Prasenjit Duara)著；王憲明譯，《從民族國家拯救歷史——民族主義話語與中國現代史研究》，北京：社會科學文獻，2003，頁 27-29。

¹² 對於司馬遷評價甚高的看法，雷海宗認為這是出自於兩千年來學術停滯的反應，除了指出《史記》內容有誤之處以外，還包括疏忽的小節以及擅自望文生義的部分。詳見雷海宗，司馬遷的史學，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁 263-271。

於世界上古史的一些問題及名詞的闡釋、世界史上的一些論斷和概念的商榷、關於公元紀年各種西文名詞的意義及中文譯名問題等。1957年反右運動時期，雷海宗發表《世界史分期與上古中古史中的一些問題》，提出對馬克斯主義中奴隸社會與封建社會的質疑，他認為就生產工具而言，兩種階段並無本質上的差異，當時被認為是對五種社會型態理論的修正；並且雷海宗大膽提出，馬克斯主義在恩格斯去世之後基本上停滯不前，列寧只是在個別問題有新的認識。因此，他遭到點名批判且被劃為右派份子。隔年雷海宗的健康迅速惡化，恢復教員身份後，仍抱病上講台以及翻譯《西方的沒落》部分章節。1962年12月25日，雷海宗因尿毒症病逝於天津。此後尚有出版其作品集《伯倫史學集》以及《西洋文化史綱要》，由他的學生王敦書整理。¹³

第三節 文獻回顧

從戰國策派的相關研究與評價可見得政治環境變遷對思想造成的反饋。由於時局氛圍的影響，直至1990年代以前戰國策派仍普遍被視為宣揚法西斯主義、為國民黨思想服務的文人；1990年代開始出現對戰國策派思想的重新省思，逐漸往肯定其思想的正面價值以及平反的方向前進；至2000年後，中國研究戰國策派文章的數量倍增，並進而開始細分為針對不同領域及課題的探討。但臺灣目前除了馮啟宏的研究、陳蕙芬關於雷海宗的研究之外，戰國策派思想仍有待進一步發展。

1940年代對戰國策派的批判告一段落之後，1957年戰國策派於反右鬥爭中

¹³ 關於雷海宗生平主要參考江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁14-15。馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000，頁5、19。南開大學歷史學院編，《雷海宗與二十世紀中國史學》，北京：中華，2005。王敦書，《雷海宗的學術道路》，南開大學歷史系編，《南開大學歷史系建系七十五週年紀念文集》，天津：南開大學，1998，頁561-566。雷海宗，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984。雷海宗著、王敦書整理導讀，《西洋文化史綱要》，上海：上海古籍，2001，頁1-19。

再度遭到大肆批判，可以袁英光針對戰國策派史學的批判作為代表：作者認為戰國策派赤裸的宣揚法西斯主義，為德國與日本的侵略戰爭宣傳，還替蔣介石反共提供說詞，同時包括對戰國時代重演論、英雄崇拜以及文化型態學一系列的批判。¹⁴作者很明顯地透過先入為主的定見批判戰國策派思想，不僅學術意義不高，同時還有誤讀曲解的可能性。至 1980 年代研究戰國策派的結論仍無改變，但批判多以學理研究的方式著手，同時批判語氣也較為和緩。戴少瑤認為戰國策派是非理性主義的文藝觀，提倡自我表現、內心創造會徹底否定文藝與現實的依存關係，同時尼采、權力意志論仍舊等同法西斯主義，並認為陳銓的英雄崇拜說必然伴隨愚民哲學。¹⁵馮憲光認為林同濟的文藝思想只是叔本華、尼采思想的拼湊，甚至還將林同濟「大酒醉」、「異性伴」的酒神譬喻視為是「為國統區大小官員花天酒地、醉生夢死的腐朽生活提供美學服務」。¹⁶斯召木則以陳銓劇中人物的台詞與劇情發展來證明戰國策派乃是替國民黨服務的文人、鼓勵「曲線救國」等。¹⁷而馬功成更是直接以「國際法西斯的走卒」、「中華民族的敗類」稱呼戰國策派。¹⁸值得一提的是，文天行評價陳銓《野玫瑰》時認為應當屬於「反日反漢奸的文學」，但隨即被秦川反駁回去。¹⁹閻潤魚雖然也認為戰國策派宣揚專制政治、混淆道德是非善惡，但同時也對戰國策派批評中國文人的醜惡，及提出文人對社會的消極影響給予正面肯定。²⁰

1990 年代的戰國策派研究可謂採取「揚棄」的態度，以廖超慧為例，作者認為戰國策派思想乃延續五四改造國民性課題，同時基於愛國企圖的抨擊傳統文

¹⁴ 詳見袁英光，戰國策派反動史學觀點批判，《歷史研究》，1959 年 1 期，北京，頁 1-16。

¹⁵ 詳見戴少瑤，評戰國派的文藝觀，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》，1981 年 2 期，重慶，頁 15-23。

¹⁶ 馮憲光，戰國派美學思想的淵源——評寄語中國藝術人；重慶地區中國抗戰文藝研究會、四川省社會科學文學研究所編，《國統區抗戰文藝研究論文集》，重慶：重慶，1984，頁 329。

¹⁷ 用以諷刺抗戰時期選擇先投降日方，後於日方底下幫助中國人民之人，因此在旁人眼中並不能真正算是救國，而只是為了自身利益的說詞。

¹⁸ 馬功成，戰國策派的反動實質，《四川師院學報》，1984 年 2 期，四川，頁 50、52。

¹⁹ 文天行，重評陳銓抗戰時期的文學創作，《中國現代文學研究叢刊》，1987 年 4 期，北京，頁 286-288。秦川，評重評陳銓抗戰時期的文學創作——兼論《野玫瑰》是宣揚法西斯主義美化漢奸的特務文學，《中國現代文學研究叢刊》，1988 年 2 期，北京，頁 303。

²⁰ 詳見閻潤魚，戰國策派政治文化觀初探，《北京社會科學》，1988 年 4 期，北京，頁 114-121。

化應給予積極意義，但亦存在消極的一面如不合時代潮流、提倡尼采有替法西斯張目之嫌、不注重現實政治等。²¹鮑勁翔認為戰國策派有思想的侷限性，但絕非反動的法西斯主義。而黃嶺峻則以「是否宣揚法西斯？是否全面反對民主政治？與國民黨政府的關係？」的提問，移除長久以來對戰國策派的偏見，他認為戰國策派雖傾慕德意志文化卻非提倡法西斯，何況戰國策派亦曾為文抨擊國民黨官員的腐敗。²²王向遠則將戰國策派與日本浪漫派對比，他認為日本浪漫派是真正的「法西斯文學」，並以研究傳統、對戰爭的看法和對德國文化的看法等觀點證明戰國策派乃抗戰救亡之下的思想。²³郭國燦以尚力思潮為主軸，從具體的國民體力、五四時期文學的詩力直至戰國策派的「力本體」哲學，描述近代中國之「力」如何轉化與延續發展。1995年，溫儒敏、丁曉萍整理出版《時代之波——戰國策派文化論著》，此書對戰國策派研究起了相當大的作用，另外該書的代前言「戰國策派的文化反思與重建構想」一文對戰國策派定位影響重大。²⁴而王敦書與侯雲灝亦於1990年代初開啟了雷海宗的研究。

一、關於戰國策派整體的研究

臺灣直至目前沒有以研究戰國策派為名的碩博士論文，唯有馮啟宏於2000年出版的《戰國策派之研究》，故在此特別論其內容。作者特別著重戰國策派的思想淵源——文化型態學，故該書用不少篇幅討論文化型態史觀的發展，以及在近代中國的傳入與發展情形，特別是湯恩比思想對戰國策派的影響；然而如此一來可能產生模糊焦點之嫌，文化型態學只是戰國策派思想資源的其中一種而非全部。故作者雖有論及大政治觀和尼采思想，卻僅點到為止並沒有更為深入的分析。至於戰國策派引發爭論的部分，作者採用直接討論戰國策派文章的方式，說

²¹ 廖超慧，對戰國策派的反思，《華中理工大學學報（社會科學版）》，1997年4期，湖北，頁36-41。

²² 黃嶺峻，試論抗戰時期兩種非理性的民族主義思潮——保守主義與戰國策派，《抗日戰爭研究》，1995年2期，北京，頁107-123。

²³ 王向遠，戰國策派和日本浪漫派，《中國現代文學研究叢刊》，1997年2期，北京，頁205-216。

²⁴ 該文後收錄於許紀霖編的《二十世紀中國思想史論》，歸類為「文化保守主義」。

明其並非所謂的法西斯主義；而遭受左翼攻擊的主要原因很可能是因為提倡尼采思想，同時又反對社會主義。

江沛於 2001 年出版的博士論文《戰國策派思潮之研究》是一本具有指標性的著作，也是現今研究戰國策派不可不提及的著作。該書不僅是中國第一本研究戰國策派的專書，同時江沛亦使用並整理了大量的相關資料，特別是關於評價戰國策的學術回顧、野玫瑰事件的來龍去脈、以及於附錄中整理的著作目錄，使後人研究直接獲取不少助益。作者認為戰國策派乃是一種文化思潮而非政治思潮，他們的核心理念不出文化重建與國民性改造之外；他們所具有的獨特觀點既有自由主義成分，也帶有激進主義色彩，其背後動力則是民族主義的情感，這是容易遭人誤解的來由。

江沛以尚力思潮、叔本華和尼采思想、以及史賓格勒史學作為底蘊前提之下，將章節的框架設定為「戰國時代的重演」、「官僚傳統的檢討」、「大政治時代的倫理」、「民族文學的吶喊」，其後再討論戰國策派所受到的質疑與定位問題。但是這種劃分章節的方式欠缺層次感，同時無法明確掌握各個主題之間的內在關連性。另一個比較重大的問題是，《戰國策》第二期代發刊詞所提到的大政治觀，江沛並沒有多作解釋，而書中即便有戰國策派學人對政治體制的看法，但關於政治思想的部分缺乏有系統的整理與論述。此外，陳銓在《戰國策》上大力提倡尼采思想的數篇文章，江沛也並未論及。至於戰國策派與現實政治的關連，江沛以戰國策派與法西斯主義的兩相對比，證成戰國策派與法西斯主義乃根本上為不同之物，方法是值得後人借鏡的。但時至今日，關於法西斯主義的定位本身亦頗有爭議；戰國策派除了與法西斯主義的差異之外，是否兩者也存在「同」才會遭到誤解，亦是需進一步處理的問題。針對戰國策派的定位，江沛認為戰國策派的主張傾向集權乃是「他們錯誤的將民族生存與民族自由二者對立起來並義無反顧的選擇了前者」²⁵、認為他們對民主體制的認識不足，²⁶以李澤厚的話來說即是「救

²⁵ 江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁 226。

²⁶ 江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁 238。

亡壓倒啟蒙」。但是另一方面，江沛又認為戰國策派是「文化自由主義」²⁷，究竟戰國策派是否可視為自由主義？兩種觀點是否存在矛盾，必須涉及到對戰國策派思想的重新定位問題。

目前以戰國策派為整體的研究多傾向以文化角度出發，來探討戰國策派提出的文化改造構想，內容有時會因為劃分戰國策派成員的差異而產生不同；另一方面，側重文化方案面向的論述亦經常先討論戰國策派的思想淵源或者理論基礎，再延伸至戰國策派實際提倡的觀點，然而此部分通常著重於文化型態史觀，故而連帶限制了討論的課題僅為歷史學層面。文化角度的分析經常會忽略政治思想與文化方案之間的聯繫關係，就此魏小奮的博士論文提及了何永佶的「地緣國家」論，能提醒後人不忘政治面向的觀照。比較容易被忽視的部分還包括了尼采的詮釋，這可能是出自尼采思想本身的複雜性，以及尼采與法西斯主義之間的聯繫關係。王學振的《戰國策派與尼采學說》是唯一專門談論此問題的文章，作者認為陳銓誤解了尼采，同時仍將戰國策派視為替國民黨服務的思想，故此問題仍有進一步研究的必要性。

研究戰國策派的一大要務為平反，而平反方式涉及如何定位戰國策派的思想。誠如江沛的觀點，目前對於戰國策派的定位幾乎皆是「(文化)民族主義」²⁸或「自由主義」。²⁹文化民族主義指的是不同於以政治運動為導向的政治民族主義，而特別著重於思想與文藝方面的民族意識煥發，甚至有學者認為「戰國策派是中國真正接近西方現代民族主義的思想派別」³⁰，因此便可藉由「戰國策派的較激進思想是基於愛國心」的認知平反。固然戰國策派自身的言論經常處及民族主義，但將戰國策派定位為民族主義並不能更加深刻的掌握其思想的特徵，特別

²⁷ 江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁220。此外於頁2也提到「他們明顯的自由主義意識」。

²⁸ 如魏小奮的博士論文、宮富的博士論文、暨愛民，《文化對民族的敘述》等等。專書如田亮的《抗戰時期史學研究》將戰國策派視為宣揚極端民族主義；劉增傑、關愛和主編，《中國近現代文學思潮史》則將戰國策派歸於民族文學，並與三民主義文藝思潮放在同一章。

²⁹ 如史金豪的《對戰國策派批判的批判》認為戰國策派是「思想上的自由主義份子」；宮富的博士論文頁25亦認為是「自由主義知識份子」等等。

³⁰ 陳廷湘，《論抗戰時期的民族主義思想》，《抗日戰爭研究》，1996年3期，北京，頁182。

是近代中國思想經常帶有民族主義氣息，甚至包括言論並未觸及民族主義者。至於認為戰國策派為自由主義者，則多以非左非右、亦非法西斯主義提倡獨裁來判定。然而使用「自由主義」概念時，通常寫作者並未詳細說明自由主義的內涵，同時戰國策派本身的思想亦存在許多非自由主義的色彩，因此必須考慮是否存在矛盾或者相容。民族主義是戰國策派目前較常見的定位，固然戰國策派力倡民族主義與民族意識，然而此種認知方式是否能深入認識戰國策派思想，以及進一步瞭解與其他民族主義思想的差異，是當前有待省思的問題。

二、對戰國策派側重不同面向的考察

（一）政治

戰國策派的政治思想是目前最有待開發的領域。此部分不僅作品過少，且所謂政治思想指的是戰國策派對於政治體制的看法，以及澄清戰國策派並非法西斯主義；然而戰國策派提倡的大政治觀、乃至法西斯主義本身都欠缺足夠的說明。對戰國策派政治主張的共識是：大體而言戰國策派支持民主政體，但依據時代適用性於戰時選擇了集權（或者專制、獨裁等詞），因此批評戰國策派將救亡圖存與民主政治對立起來看待。³¹然而戰國策派自身對民主制亦有一套說法，故不能簡單認為他們對民主制瞭解不夠深刻，此論點必須嚴正看待；同時，就此觀點亦可瞭解當代中國學者對民主的看法。此外，周若清的碩士論文觸及戰國策派與近代中國國家主義學派的關連性，但作者認為共產黨成功解決了戰國策派思想的缺陷，戰國策派是受到國民黨欺騙利用，此部分尚存定見判斷之嫌，對陳銓思想也似有誤解。³²值得重新省思之處還包括英雄崇拜，梁庇寒的碩士論文將英雄崇拜說成「英雄主義」³³，而周若清則將元首問題與英雄崇拜合在一起談論，³⁴顯示

³¹ 如漆志平，〈政治觀念與現實選擇的衝突——解讀戰國策派的政治理念〉，《東莞理工學院學報》，10卷2期，2003，廣東，頁103-106。

³² 誤解指的是作者對陳銓思想的解釋直接採用陳銓介紹尼采的部分，見周若清，〈戰國策派政治思想再探〉，《湖南師範大學碩士學位論文》，2003），頁30-31。

³³ 梁庇寒，〈戰國策派政治思想研究〉，《中國政法大學碩士學位論文》，2007），頁24-26。

作者仍舊認為戰國策派思想隱含替專制政治鋪路的傾向。從上述可得知現今將戰國策派視為文化思潮之下，關於政治面向處理的困難；同時戰國策派政治思想中的西方淵源也是持續遭到忽略之處。

（二）史學

論及戰國策派史學的專書多為附屬其中一部分的章節，如田亮的專書《抗戰時期史學研究》將戰國策派視為民族主義史學；王爾敏的《20世紀非主流史學與史家》則僅在前言提及戰國策派，未能詳盡介紹。期刊論文方面，雷戈認為戰國策派史學真正的貢獻在於「歷史警醒意識」，這不僅是時代精神的符應，更是強調人意識到歷史後必須有所作為。³⁵李帆著重戰國策派與湯恩比思想的關連，以及文化型態史觀對近代中國史學發展的影響，作者認為林同濟所倡的「貴士傳統」近乎於湯恩比的「創造力的少數」，亦即共同扮演「引升向上」的作用，³⁶另一方面亦提到文化型態史觀對近代中國史學發展的貢獻。至於文化型態學早期於近代中國的傳播發展，馮啟宏與張廣智的《西方文化型態史觀的中國回應》皆有所觸及。文化型態史觀經常被視為戰國策派思想的底蘊，但關於戰國策派的史觀與歷史解釋何種程度受到文化型態史觀影響，以及受到的是史賓格勒或者湯恩比的影響，此類作品並不多見。至於定位問題，如同前述的政治思想般，戰國策派經常被定位為「民族主義史學」，亦即史學所帶來的現實意義，在此之外方法以及思想資源的運用轉化層面則容易受到忽略。

（三）文藝

戰國策派的文藝領域研究是目前最具成果，同時文章產量也是最多的一部

³⁴ 周若清，《戰國策派政治思想再探》，（湖南師範大學碩士學位論文，2003），頁35-36。

³⁵ 詳見雷戈，論戰國策派的歷史警醒意識，《常德師範學院學報（社會科學版）》，1998年5期，湖南，頁67-69。

³⁶ 李帆，文化型態史觀的東漸——戰國策派與湯恩比，《近代史研究》，1993年6期，北京，頁56。

分。關於戰國策派文藝方面的研究可細分為：一、直接分析戰國策派的文學創作，如宮富的博士論文認為陳銓作品既具浪漫精神與民族意識，以及理想的新人格與英雄形象在作品中的投射。二、戰國策派的文藝思想及其淵源，此部分的作品較多，如沈陽《論戰國策派文藝觀的淵源——以尼采思想分析林同濟的「三道母題」》；以及白杰的碩士論文認為林同濟解讀尼采較陳銓來得更為正確；蘇春生的《戰國策派文學思想發生論》則以抗戰背景討論戰國策派文學思想的形成；王學振則認為戰國策派文藝理論的核心理念是悲劇精神與民族意識。三、專論戰國策派的文學批評，如蘇春生《簡論戰國策派文化主義的文學批評理論——討論林同濟的「體驗創造」說與陳銓「創造的文學批評」》。四、專論陳銓的民族文學運動，可分為與民族主義的結合途徑，以及轉化德國思潮的途徑，前者如尹小玲的碩士論文，後者如李揚的《論戰國策派民族文學運動及其德國文化背景》。五、討論戰國策派文藝與民族主義文藝的差異，此論題不少文章皆有論及，但通篇處理且值得引鑒的僅有宮富的《代言與立言——民族主義文藝與戰國策派文藝辨析》，其中代言指的是民族主義文藝為國民黨發聲，立言指的是戰國策派文藝主張的目的為提升民族文學至世界高度。五、關於話語批判與抗戰語境的課題，賀豔的碩士論文認為在強勢左翼「階級」話語之下，「民族」與「國家」話語失去整合能力；而路曉冰的博士論文則藉由戰國策派遭到的批評，提出了文化批判的慣常模式；白杰的碩士論文採用傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)的話語權力理論解析戰國策派思想與遭受的批判。

專論《野玫瑰》的作品亦非常豐富，而討論方式又可分為評價《野玫瑰》劇作自身的優缺點，以及分析野玫瑰風波的來龍去脈並給予重新審視，本文在此僅羅列後者的討論。比較早的翻案文章是何蜀《野玫瑰與大批判》；李嵐《野玫瑰論爭試探》則是分為數階段探討論爭的轉變；而李嵐與白杰《野玫瑰批判與話語權力之爭》、柴怡贊的碩士論文與《野玫瑰風波的再解讀》都強調國共兩黨背後的政治角力，亦即特定的政治氛圍造成論爭。此外江沛的著作和研究陳銓的兩本專書：《陳銓——異邦的借鏡》以及《抗日「救亡」運動中的陳銓》皆有詳盡事

件始末的資料以供參考。

第四節 研究方法與章節安排

透過以上的文獻考察，本文試圖不偏重特定領域，以政治、史學、文化精神改造三個不同主題的劃分方式普遍探討戰國策派思想，欲透過對不同概念的分析、淵源追溯、相關比較等方法，試圖把握戰國策派思想的特徵、侷限性，進而釐清容易遭人誤解之處，並試圖針對遭受批判事件給予解釋。

分作政治、史學、文化精神改造三部分的理由在於，政治層面的抗戰勝利是前提訴求，因此將現實政治關懷置於首位，表示其為最迫切、最為具體之問題解決後，方才能夠處理深層且根本的思想文化問題，而歷史理論的建構與歷史批判則是於其中扮演論述架接的橋樑角色。另一方面，政治——史學——文化精神改造亦可以解釋為現在——過去——未來的時間進程，政治問題意味著現在著眼的問題，而史學探討則是過去的種種導致今日局面的解釋，釐清過去與現在後，未來的發展指向便能夠明朗化。

章節安排方面，第二章的主題為政治。第二章第一節可謂第二節的楔子，透過 1940 年代時局背景的瞭解，帶領到戰國策派為何認定當今為「戰國時代」的預設，此預設可謂戰國策派思想的一切前提，因此自有它的依據，但亦有引發質疑之處。第二節為「戰國時代」的解決之策，戰國策派提出適用於當今世界的政治觀——大政治觀，強調非左非右、以民族國家有機體視為單位，著眼於外交、現實主義與尚力政治，由此延伸至新道德的提出、對不同政制和政治意識型態的看法等。這些思想自有其思想淵源、論述的實際舉例與侷限性所在，然而大政治觀最令人印象深刻的，無非是強調國與國之間的戰爭乃「非道德」、「純政治」，藉以喚醒國人不要迷信國際道義，必須認清現實、提升作戰意識，而這種政治觀其後便遭到左翼的批判。

第三章的主軸為歷史，包括歷史方法、歷史理論演繹和歷史批判。第一節為

歷史方法的提出與運用，戰國策派所運用的歷史方法為二十世紀初頗受注目的文化型態史觀，此既為一種歷史方法同時也是一種歷史觀，因此本節首先談論並比較史賓格勒與湯恩比的歷史思想，其後再說明戰國策派所認知的文化型態史觀要義。第二節為戰國策派運用文化型態史觀的歷史演繹，透過不同的三階段與五階段的變化和徵兆，戰國策派欲藉此說明過去和現在中國與西洋之發展，甚至要觸及未來之命運走向；在此，民族主義所扮演的角色寓於其中，如林同濟提到民族主義於戰國時代的重要作用，而雷海宗更是大膽認為，中國歷經世界上所有文化唯一獨有的二週，如今更要開展出「第三週」。第三節為中國史的批判，為說明中國何以當今如此，林同濟以中國的文人和官僚著眼，認為由於兩者長期的扭曲發展，是導致中國文化精神過於文弱的主因；雷海宗則以中國各朝代兵的變化著眼，認為中國文化自東漢已降乃「無兵的文化」，不僅使國家羸弱、亦使得人民缺乏公民意識和尚武精神。

第四章為具體討論戰國策派的文化精神改造之提案與借鏡，故此部分偏重於外國、特別是德國的思想精髓用以和中國對照、比較，然而由於動機與目的的轉化，因此原先的思想資源透過戰國策派的詮釋也必然帶來不同的意涵。第一節戰國策派提出理想的人格型即是力人，此力著重精神與意志之力；同時陳銓也引介了不少關於尼采的思想，而尼采思想中的超人將不可避免的與力人思想結合，因此在引介尼采思想時便會產生強調、忽視和可能產生曲解的部分。第二節討論陳銓提倡的英雄崇拜之內容，而英雄崇拜甫出不久便引來爭議，故陳銓其後又再度為文再論英雄崇拜。本文認為此處的英雄崇拜必須與「天才概念」合併考察方能掌握其原旨，然而這種理解除了德國狂飆運動來源之外，也添加了其他不同的成分。第三節的「民族文學運動」為德國史上狂飆運動的轉化，透過五四運動與狂飆運動皆為振興民族精神的框架底下比較，進而指出五四至今的不足之處，並期望藉由「民族文學」的旗幟重新整合文壇的分裂現象，但是這股運動未能成功，同時其原則也存在一些問題。

第五章處理戰國策派言論所引發的事件與爭議，包含第一節「野玫瑰風波」

和第二節「法西斯批判」兩部份。《野玫瑰》為陳銓創作的戲劇名稱，亦可視為「民族文學」理念之實踐，演出大受好評之後，卻引發左翼文人對劇本的質疑、以及對國民黨頒獎給《野玫瑰》的抗議。而左翼對劇本的質疑可能不單只是來自劇本本身，還包括了現實環境的許多條件影響。「法西斯主義」則是戰國策派長期被歸類的負面標籤，因此若要處理戰國策派是否為法西斯主義，必須先重新釐清法西斯主義的內涵，進而指出戰國策派思想中符應法西斯主義成分，以及左翼的指控是否言之有理；若左翼提出批判之處與法西斯主義不符，那麼群體起而批判的意義應當進一步瞭解。



第二章 「戰國」之策：大政治觀

第一節 時代背景：「戰國」

《戰國策》名稱的由來，其實與古書《戰國策》存在微妙的關係。創刊號的第一篇文章即是林同濟發表 *戰國時代的重演*，試圖以戰國時代的精神與意義來譬喻當前的時局狀況，或許他們便因此自詡策士，欲求獻策能得到重視；然而取名為《戰國策》尚且還有另一層面的含意：

……抗戰以來，中國最有意義，最切合事實的口號，莫過於「軍事第一，勝利第一」，「國家至上，民族至上」，「意志集中，力量集中」。³⁷林同濟先生對於這三個口號有極巧妙極簡單的解釋，第一個就是「戰」，第二個就是「國」，第三個就是「策」。³⁸

由此觀之，除了救亡圖存、鼓吹抗戰之外，《戰國策》立場豈非傾向國民政府一邊？這必須從第二期開頭的發刊詞瞭解創辦的立意：

……本社同人，鑑於國勢危殆，非提倡及研討戰國時代之「大政治」(High politics)無以自存自強。而「大政治」例循「唯實政治」(Realpolitik)³⁹及尚力政治(Power Politics)。⁴⁰「大政治」而發生作用，端賴實際政治之闡發，與乎「力」之組織，「力」之馴服，「力」之運用。本刊有如一交響曲(Symphony)，以「大政治」為「力母題」(Leitmotif)，抱定非紅非白，非左非右，民族至上，國家至上之主旨，向吾國在世界大政治角逐中取得勝利之途邁進。⁴¹……

《戰國策》強調自身非左非右的立場，唯一的立場便是國家與民族，此構想實為針對當時背景而來。1940至1941年之時，中國對日本的戰爭進入中期階段，

³⁷ 出自國民政府精神總動員綱領，1939年3月因應抗戰頒布。

³⁸ 陳銓，政治理想與理想政治，《大公報·戰國副刊》(重慶)第9期，1942年1月28日。

³⁹ 「唯實政治」為戰國策派譯名，本文以下皆採用之；Realpolitik雖為德文，但該詞彙也在英語界廣泛使用，目前通用翻譯為現實政治。

⁴⁰ 「尚力政治」為戰國策派譯名，本文以下皆採用之；目前較為通用之翻譯為權力政治、強權政治。

⁴¹ 本社啟事(代發刊詞)，《戰國策》第2期，頁1，昆明：戰國策，1940年4月15日。

國共兩黨由戰爭初期宣布共赴國難宣言，已轉為表面上維持共榮，檯面下卻漸生摩擦、各自獨立行事之局面。國共兩黨一方面欲藉戰爭鞏固自身勢力，同時也不願此時使合作破局，進而給敵方擴張的良機。因此雙方暗地摩擦不斷的小事件便於其後釀成新四軍事件（又稱皖南事變，1941年1月發生），此後國共雙方更難聯手打擊敵人，彼此無法互信。當時西南聯大位處戰線的大後方，昆明、重慶皆為國民黨政府主要的勢力範圍，全國亦籠罩於有效領導戰爭、最終帶領全國迎向勝利的氛圍中。

延續非左非右的立場，戰國策派自有一套救國主張。從發刊詞當中可以顯見「大政治」是《戰國策》重要的核心理念。然何謂「戰國時代」？何謂「大政治」？此處的戰國時代與中國史上的戰國時代又有何關連性？

在此可透過第一期 戰國時代的重演 一文視為《戰國策》提綱挈領的宗旨。作者林同濟相信各時代皆有各自的時代精神，唯有民族瞭解時代的意義，才能掌握時代的動向，成為引領潮流的先鋒，否則便要成為時代巨輪之下的犧牲品。⁴²這是一種自嚴復已降普遍存在近代中國的進化論思維——相信歷史是不斷進化的，各時代自有各時代的生存邏輯，能符應、掌握時代潮流便可得到勝利。林氏認為當今的時代意義便是「戰」，而中國戰國時代的意義也是「戰」。然而為何各國的各個時代皆經歷各自不同的戰爭，卻能夠有特定時代以「戰」為名？林氏認為，戰國時代的戰爭影響最為全面，產生的作用力最為強大，以致於成為該時代最為顯明的徵兆。他進而提出三個不同的大趨向說明：首先，戰為中心，亦即戰為最重要的行動判准，戰爭意義將提升至其他任何次領域之上的地位，進而影響社會的發展全貌。其次，戰成全體，簡單而言即是全體戰，不僅全民皆兵，物資也是以戰為用。最後也是最重要的，戰在殲滅，戰國時代的戰並不只是著眼於勝利，更追求敵方的全面瓦解，以致於再無反攻的可能，顯現了時代前進的無情。⁴³因此本次的戰爭勝敗將直接決定國家存亡的命運，不論是中國或日本皆然。

⁴² 林同濟， 戰國時代的重演 ，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁3。

⁴³ 林同濟， 戰國時代的重演 ，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁1-3。

在此，林同濟置入了他的歷史觀，林氏認為世界歷史中自成體系的文化皆有一定的發展邏輯，各個時代的中心現象形成了不同的時代意義，「戰國時代」便是歷史必然要經過的一個階段。就中國而言自是長達數百年的戰國時代，就西方而言則是近代國家形成以降，特別是拿破崙戰爭至現今的二戰可謂戰國時代的高峰。⁴⁴戰國時代的激烈殲滅以及經濟社會的加速變化，將會導致新的局面——依據中國以及希臘羅馬的經驗，即是世界的大帝國出現。因此瞭解歷史發展邏輯之後，吾人必須做好因應準備，不談戰爭應當與否，而是接受戰爭為現實的狀況。必須強調的是，林氏固然認為各個時代有其自身獨特的精神與意義，但人只能努力掌握且符應它，而非具有引領改變的能力，可是這並不意味著悲觀消極；中國捲入戰國時代並非自願，但既已如此，中國人民必須奮勇抗戰，以求在殘酷的大時代生存與勝利。

但是，更深入的問題為，林同濟所稱當前為「戰國時代」，究竟指實際上是戰國時代的重演，或者是理論上現在為戰國時代，但與過去歷史的戰國時代仍有不同的體現與意義呢？「象徵的說法，我們必須倒走兩千年，再建起戰國時代的立場，一方面來重新策定我們內在外在的各種方針，一方面來重新估量我們兩千多年來的祖傳文化！」⁴⁵或許是為了引人注目，林同濟確實於文末激動地如此表示，相較於林同濟整體的歷史觀點，「重演」字眼似乎已經深入讀者心中，故而引發了一些質疑以及筆戰。這些回應的文章時間多集中於 1941 年前半葉，首先發聲的是茅盾(1896-1981)於《大公報》為文「時代錯誤」，文中他對林氏所言的戰國時代表達不認同，並將論述的焦點集中於戰爭的性質與意義，認為若僅僅將現時世界戰爭混稱為戰國時代，那麼即是忽略帝國主義侵略與民族解放戰爭之間的本質差異。⁴⁶其後羅夢冊的批判除了延續現時代戰爭為解放、反侵略的目的之外，他認為將近世歐洲視為春秋時代為過度比附。就政治型態而言，考察世界史

⁴⁴ 林同濟，「戰國時代的重演」，《戰國策》第 1 期，昆明：戰國策，1940 年 4 月 1 日，頁 1、4。關於林同濟的歷史觀其後章節會詳述。

⁴⁵ 林同濟，「戰國時代的重演」，《戰國策》第 1 期，昆明：戰國策，1940 年 4 月 1 日，頁 8。

⁴⁶ 茅盾，「時代錯誤」，《大公報》（重慶），1941 年 1 月 1 日。

最早出現應為帝國。而中國的戰國時代是天下之內的爭霸，具有封建性質，不是大帝國的形成。其次，「戰國的戰」，不是戰國時代所獨有，而是中國歷史朝代變革時的常存現象，且為什麼唯獨中國能夠有重演的特權呢？因此他認為，戰爭本身不能拿來解釋與代表時代，戰爭根本上不能離開社會各方面獨立看待，不存在自我人格。⁴⁷

柳凝傑回應了羅氏的文章，他則站在反對羅夢冊、卻也不全同意戰國策派的角度論證：柳氏認為戰國策派說的「戰國」並不同於「民族國家」，因此羅氏的反對無效。且既然「戰國的戰」具有時代精神的特殊性，那麼力求自存的戰爭也不與「戰為中心」的概念相互衝突。同時，柳氏也反對羅氏恣意將中國戰國的七國套在現今國家頭上，林氏並沒有說日本就是強秦，也沒有說強者恆強、弱者恆弱。柳氏認為，羅夢冊的立場與茅盾是相同的，只表明主觀不贊同，卻未進一步討論為何應是如此。不過柳氏對戰國策派的質疑頗能切入核心：既然人類群體生活必有文化，那麼何種程度可以稱作「自成體系」？⁴⁸文化體系界定如果缺乏可信的標準，也只是淪為各說各話而已。

透過以上討論，可以釐清關於「戰國時代重演」幾個爭議要點，即是戰爭的性質、戰爭的意義、戰爭的價值、以及民族國家觀等，而這些要點其實背後反應的是歷史觀以及立場的選擇差異，同時也能夠得見戰國策派學說甫出即引來諸多爭議聲浪。討論焦點始終圍繞在「戰」的意義論辯，以及對於重演二字的敏感，而不在於何謂「戰國」本身意義的釐清。林同濟所謂的「戰國」可以看作是相當重要的概念預設：林氏並沒有投注相當的篇幅闡明「重演說」爭議，也未曾直面回應這些批評，足以見得他並不把重點放在「重演」，而是放在「戰國」本身，只是為警醒讀者必須具備「戰國」的意識，故用重演加強語氣。此外，他也並不打算回應戰爭的性質與意義等問題，可以說提出異議者其實沒有和林同濟達成對

⁴⁷ 羅夢冊，不是戰國時代的重演，而是人類解放時代之來臨，《大公報》（重慶），1941年3月25日、1941年3月27日。

⁴⁸ 詳見柳凝傑，論所謂戰國時代的重演及所謂人類解放時代之來臨，《大公報》（重慶），1941年4月15-17日。

話與共識。這些問題，其實都要在「大政治」觀底下尋求謎底。

第二節 大政治觀的國家藍圖

因應無法扭轉戰國的殘酷，戰國策派學人的解決之道便是「大政治觀」的建立。「大政治」一詞是戰國策派的自創，其中「大」表示超越派別、階級以及意識型態；另一方面，大政治也可謂一種國家觀，以列國體系作為基本架構，以戰國時代視為當時之局勢，將民族國家視為有機的整體，必須隨時根據外在環境的改變，尋求個體最適的生存之道。何永佶對於大政治有簡單的定義：

認定戰爭為國家最後的精義，時時刻刻想著國與國間是不斷地或明或暗的戰爭，而將國內一切的一切，置於這個大事業的最高統馭之下：這一看法，我們無以名之，名之曰外向，或大政治(High Politics)的政治觀。⁴⁹

就此觀之，大政治觀不僅預設戰爭為國家本質，同時大政治的主要意涵之一便是對外的政治觀，策略必須著重外向，也就是外交政策與國際政治，以外在視為國家最終的決定關鍵而不是內向，對內的鬥爭只會造成國家分裂。用林同濟的話來說，戰國時代強調「內外嚴分」，⁵⁰對外需瞭解國際局勢變化，對內必須向心一致、齊心抗敵，最終目的在於務必求得生存與勝利。

何永佶所謂內向與外向的政治觀，並非全面棄絕內向政治力的作用影響，而是他巧妙地將西方與中國的歷史發展對立起來，成為「地緣國家」⁵¹與「天下國」兩種思想模式，天下國的政治觀重內向，而地緣國家則重外向。歐洲近代國家的出現，便以國與國之間戰爭為關鍵因素，甚至可以將戰爭視為地緣國家發展的必要因素之一；列國體系形成之後，地緣國家的概念開始逐步往外傳播全世界，它

⁴⁹ 何永佶，政治觀：外向和內向，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁39。

⁵⁰ 林同濟之用語，見林同濟，從戰國重演到型態歷史觀，《大公報·戰國副刊》（重慶）第1期。

⁵¹ 何永佶認為民族國家應稱作「地緣國家」，因民族國家並非真正以「民族」劃分，而是國界之內力求政治權利平等。何氏的文章中經常出現關於「天下國」以及「地緣國家」的對比。

對內強調主權統一、個人法律地位之平等。而中國二千年來「天下國」的特徵是對外不承認存在對峙的國家，對內將教育視為第一要務，這種教育是政治化的教育，它必須專斷統一，從而導致思想的僵化，同時天下國相較於戰爭則更致力於維持國際和平。⁵²然而，天下國的思考模式已經於十九世紀晚期瓦解崩潰，中國已然被迫成為現代國家當中的單元體，因此不僅舊有對國家、政府的認知不管用，就連思想文化層面的因襲，也全然不適用於列國大戰的時局。由於「天下國」模式已沿用兩千年，被迫成為「地緣國家」後，這些陌生的規則令中國難以掌握，以致於反應不及造成一連串的危機。

故何永佶認為，內向與外向兩種不同的政治觀長久演變下來將直接導致國力的強弱：兩者對比之下，內向的政治觀將做官等同升官發財，易養成妾婦之道、黨羽爭鬥等不良風氣，外向的政治觀則不問誰做大官，只要能確保國家生存，增進國家總力量即佳；內向的政治觀容易效率低落，將重點放在容易獲利的企業，外向政治觀重視重工業，因重工業為國防的基礎；內向的政治觀，外交依內政而轉移，外向的政治觀則反之外交為根本；內向的政治觀尚文，士大夫筆墨揮灑之間，政治往往虛文無實，外向的政治觀尚力，文以促進戰爭效率為用，尚力的政府也必然要獎勵科學發展；內向的政治觀，軍隊私人化為趨勢，外向政治觀，軍隊國家化為趨勢，⁵³因為地緣國家主要的敵人在外，對內反不大需要動武。凡以上數點，皆以「內外」為依歸，故需承認列國體系具有普遍性，兼以批判當今中國的認知仍是欠缺覺悟。何永佶對此有一生動的比喻：金魚在金魚缸裡住了幾千年，以為天下是講信義和平的世界，忽然間從安樂窩被拋入大海，其他生物個個都在垂涎金魚之美，中國即是那條金魚；國人還以為現在是「金魚缸」政治，而不知早就已是「大海洋」政治。⁵⁴在此局勢之下，一切皆以國家的生存為憑藉，一切皆問時代的需求。當然，並不是中國傳統儒家的政治理想不夠高尚，儒家思

⁵² 何永佶，從「天下國」到「地緣國家」，《中國在戰盤上》，上海：觀察社，1948，頁213-215。

⁵³ 何永佶，政治觀：外向和內向，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁40-42。

⁵⁴ 何永佶，論大政治，《戰國策》第2期，昆明：戰國策，1940年4月15日，頁2。

想的出現自有其時代原因，只是儒家談仁義和平的政治思想已經不符合當前的需求；另一方面，儒家傳統型塑的氣氛毫無戰爭意識，對現實狀況是不利的，甚至造成無法看清事實的迷濛。

同時，儒家傳統的政治思維完全顯示於外交政策主張的理想主義。何永佶認為，中國的外交政策始終迷信於「世界道義」，相信國際聯盟、九國公約等組織，而不能看穿國與國之間無情的鬥爭邏輯！並不是國內的經營不重要，而是必須認識到即便國內如何地用心建設，很有可能因為國際之間的風吹草動一下子就風雲變色，國際情勢才是決定的關鍵。因此何永佶主張，除了要瞭解各國言辭背後真正動機之外，中國必須持有自己獨特的外交路線：

為什麼要走定一條『路線』呢？一言以蔽之，這種中小國家自己實力不足，武力財力都不如世所謂『列強』，中小國家而欲自存則除自己增長武力財力外，猶須與某『強』取得聯絡。這種不算恥辱，而是一種客觀事實……⁵⁵其實各國的政策皆有其獨特性，皆依照各國自身情形制訂依循的路線，如英國圖帝國航線維持、義大利欲獨霸地中海、美國有門羅主義等。因此中國在外交方面絕不能採取「多樹友、少樹敵」的中立政策，更不應當迷信國際聯盟的和平談判，以及拘泥於過往與他國的情仇，這樣的政策在戰時必然是吃力不討好的。中國必須在掌握他國政策路線的前提下尋求支持，同時盡可能維持自主。依照地略位置及現實來看，何氏認為聯俄是首要的選擇，因此他也稱道孫中山當時的聯俄政策乃符合大政治意識的。⁵⁶

但是大政治觀並非僅是國際關係的代名詞而已，外交政策是否能夠奏效，必須端視國力籌碼的多寡，外交成敗其實間接反應了內政狀況。何永佶提及希特勒的勝利原因在於：將外交認定為戰爭之另一面向。⁵⁷外交並不是交相往來的禮儀表現，外交其實是戰爭的另一種面向，運籌帷幄之間能夠直接決定國家的未來，同時外交與戰爭又是相互依賴的關係。何氏認為自古以來作戰便與領袖、集團的

⁵⁵ 尹及，所謂中國『外交路線』，《戰國策》第9期，昆明：戰國策，1940年8月5日，頁12。

⁵⁶ 何永佶，論大政治，《戰國策》第2期，昆明：戰國策，1940年4月15日，頁4。

⁵⁷ 何永佶，希特拉的外交，《戰國策》第12期，昆明：戰國策，1940年9月15日，頁24。

出現密不可分，最初政治集團的出現皆與作戰權的掌握有關，國家不僅在戰爭中誕生，同時戰爭也是為了國家而存在。因此戰國策派也強調戰爭重要性，但並非指稱戰爭為善，而是著重戰爭意識的培養。所謂的戰爭意識即是不指望當前的和平，必須直視戰爭，能夠勇敢的戰，鼓勵作戰。

大政治觀重視外交與戰爭為達成目的的重要手段，延伸說來，不僅是外交與戰爭，其他一切對國家生存的貢獻皆可視為大政治底下的一環。林同濟亦坦言：「一切是工具，民族生存必須是目標！」⁵⁸更廣泛的說法則是，只要能夠作一番有助於中國富強的事業，皆可算是具有大政治意涵。由此觀之，大政治觀相當富有功利實效的色彩，特別是相較近代中國政治思想多帶有鮮明的歷史理想主義而言。⁵⁹大政治的原則是「唯實政治」，強調事實的個殊性與獨特性，不急於樹立高遠的普遍政治理想，目的完全是具體且可期的，這也是戰國策派不認其思想為一種意識型態的原因。既以功效為判准，而戰爭又是國與國之間的，因此，只要是符合大政治觀便值得取法，故《戰國策》當中亦有對希特勒政策的分析及稱道，⁶⁰這可能是其後被指稱為法西斯主義的來源之一。

值得注意之處在於，戰國策派主張「唯實政治」，亦有許多戰局分析及觀察的文章，但注重戰爭「意識」卻具有顯見的精神面色彩。戰爭意識之培養其實不僅勇於作戰，背後也蘊藏對傳統中國的文化取向及價值系統的不滿。這似乎反應，中國知識份子認定以思想文化途徑作為一切變革的主要基礎；⁶¹就戰國策派而論，思想不僅是變革的基礎，精神之力更能有效轉換為實際的力量。故除了戰

⁵⁸ 林同濟，廿年來中國思想的轉變，《戰國策》第17期，昆明：戰國策，1941年7月20日，頁47。

⁵⁹ 張灝認為歷史的理想主義在於，近代中國的國難導致知識份子空前的危機感，但危機感同時又伴隨對新的時代契機充滿期待的想像，而這種思考心態揉合了儒家的道德理想主義與西方演進歷史觀。詳見張灝，中國近百年來的革命思想道路，《幽暗意識與民主傳統》，北京：新星，2006，頁240-241。

⁶⁰ 何永佶讚許希特勒的外交為道地的「戰國」政治觀，將外交視為戰爭的一個部門，文章時而也有希特勒的引言，但也曾表示希特勒有「道德上的缺憾」，詳見何永佶，希特拉的外交，《戰國策》第12期。除了上篇文章之外，尚有 如果希特勒戰勝、希特拉與朱元璋 等文分析論述。

⁶¹ 詳見 Lin Yü-Sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979, p.26-30.

爭意識之外，戰國策派關於「力」的看法既延續這樣的傾向，也試圖要提出能適應當前的新觀點。

既然「天下國」時代已不復返，那麼戰國策派勢必需提出符應大政治觀的倫理道德看法。戰國時代自有其適用的倫理，當前國家已成為競爭單位，若要使中國能夠作為現代國家生存，林同濟認為，個人都必須成為國家有機體的一份子，因此公德要比私德更為重要，若公德與私德發生衝突，則必須捨私德就公德。所謂的公德即是「忠」，忠於國家是國力形成的基礎故應加以提倡，甚至林氏認為忠是一種純政治的德行，⁶²在於忠是「絕對忠於國」，而並非忠於君、忠於朋友，可以說在此林同濟在某種程度上轉化傳統中國的思想成分於抗戰時期所用。若忠與其他倫理道德問題產生衝突，也必須為國家向他國拼鬥。林氏亦承認就永恆絕對的標準看待，這種說法將是多麼不道德！但無論如何，當前的時代需要大政治的立場。至於中國歷來提倡的「孝」在林同濟看來是私德，個人可以默默實踐而不需要大肆宣揚；況且由於中國歷史素來提倡孝道，使「孝」的價值已經過度扭曲，成為迎合社會、具有實質利益的符號。因此林氏主張孝的價值單純化，將有助提升國力的忠作為最高價值。

何永佶亦曾於《提倡第六倫道德》一文有類似的觀點，何氏認為中國的固有道德幾乎全由家庭發展而來，以「孝」為中心延伸出五倫觀念，但始終缺少人與人之間的道德觀——中國人眼中只有親友、等差，而沒有社會、平等的概念。因此何氏認為必須提倡第六倫道德——公平與真實，即便是陌生人，也能夠公平與真實的對待。⁶³這種新的道德觀不僅有助於國家——社會概念的發展、破除大家庭導引的價值系統，若能進一步內化成為信仰，則間接也能促使國家強大。從新的道德論述可見得，戰國策派對於國家的想像是頗具見識的，他們已經深入國家觀念的組成結構，認為家庭觀念過於發達乃不利民族國家——背後可能帶有更多

⁶² 林同濟，大政治時代的倫理——一個關於忠孝問題的討論，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁169。

⁶³ 詳見何永佶，《提倡第六倫道德》，《民聲週報》，第18期，1932年2月23日，臺北：國史館，1995，頁9-12。

的現代化意涵——發展的要素；另一方面也試圖與傳統價值接合轉化，他們並非如五四時代痛斥傳統倫常束縛個人，他們尋求的已不是個人層次的解放，而是更高層面的集體約束。

「唯實政治」所伴隨的另一面向是「尚力政治」，何永佶主張：「與國對峙的局面，根本上為『力』與『力』對峙的局面，在這『力』『力』不斷相爭的前進中，人們遂沒有功夫再如從前那樣的視『力』為手段(Means)，而今乃視之為目的(End)。」⁶⁴由於「唯實」，所以「尚力」；因為不強調理想須具體化、系統化，生存完全繫乎於勝敗，故將最重要的手段等同目的看待。戰爭與國際政治不是不道德，乃非道德(amoral)，所以對峙僅僅是實力的對抗。這種概念預設國家是力的單位，其本身宛如「力的本體」，無關乎對錯，只有輸贏。此處超越精神力轉換成實質國力，進一步將實質國力作形上本體意涵的解釋，由於「力本體」呈現的是價值系統的虛空，故力與力的對抗無涉及道德。就此便回應先前關於戰爭性質與意義的論爭：戰國策派試圖以「力本體」的方式處理國際間是否存在正義戰爭的問題，而他們選擇將道德課題排除於國際戰爭之外。既然道德並不存在國際政治的場域，中國必須力求抗戰勝利並不在於中國的抵抗具有普遍正當性，而是本當如此。反之，戰國策派也不表示強國就等同於正義，而是既作為國家整體的一份子，就必須務求生存出發點，這種思維是常識性以及生物本能性的，與意識型態的演繹毫無關連。

戰國策派當然也對於這種觀點提出實際的檢證。林同濟言：

十數年來我個人接觸所到的，總叫我覺得英國人腦海中靈魂中最寶貴的觀念，如其說是「民治」，不如說是「帝國」——The Empire 英牌兒。……英國這次「作戰的目標」war aim，據說是要打倒希特勒主義。為的是「民治」嗎？為的是「帝國」呢？還是邱吉爾最近說的直截了當，坦白動人：「我們的目標，只有一個字——勝 victory！」⁶⁵

⁶⁴ 何永佶，論國力政治，《戰國策》第13期，昆明：戰國策，1940年10月1日，頁3。

⁶⁵ 林同濟，花旗外交，《戰國策》第6期，昆明：戰國策，1940年6月25日，頁10。

即便美國有美國的民主主義精神，但美國援助英法、取消軍用品禁運也有解決自家經濟危機的考量。至於歐美國家之間所謂的外交原則、所謂的「均勢」，實際上只是稱霸的別名，不存在客觀的均衡。⁶⁶各國心中打的算盤無非是只顧自身利益而已，而安全考量和國家自我壯大本身就足以構成合理性來源。此類觀點十分近似於卡爾·史密特(Carl Schmitt, 1888-1985)強調政治的活動與概念僅有敵我之分——即是國際場域的「純政治」，歐美國家早就掌握這套遊戲規則，而誰能明瞭且玩弄這套規則，誰便是全世界的霸主。在此，戰國策派又再度提醒國人不應當迷信於國際道義，只要國與國的對峙狀態尚未消除，那麼就必須認識到這樣的事實。

這種以力為尚的政治觀點在中國最顯見的思想資源便是法家，而何永佶亦認為法家較近似於西洋政治思想。的確，《戰國策》當中也不乏可見法家思想的引文，⁶⁷然而中國古代並非戰國策派最為重視的來源。如陳銓提到，柏拉圖《理想國》當中非常重視軍人的栽培，因為根本上國內政治與國外政治是不同的兩回事。陳銓以柏拉圖指環的寓言，認為國家要先有指環才配談正義，也就是正義實踐必須背後要有力推動，因國家對內要秩序、要幸福、要正義，但對外卻是相互競逐的狀態，假如國家本身不具有實踐正義的力，那麼高舉正義顯然只是淪為空談，「一個國家，一個民族，對內要正義，對外卻不能放棄指環！」⁶⁸陳銓於「法與力」進一步以此原則延伸，若以法律的角度檢證，法律若能推動，必然是背後有「力」支撐，因此法律施行不彰便是法與力產生分裂；但是就國際政治而言，並不存在能夠於強國之上制衡的力，因此「在現行結構的世界上，國內政治最嚴重的問題，是怎麼樣以法來平衡力；國際政治最嚴重的問題，是怎麼樣以力來平

⁶⁶ 二水，論均勢，《戰國策》第2期，昆明：戰國策，1940年4月15日，頁34。

⁶⁷ 如《戰國策》第2期頁7有韓非「上古競於道術，中世逐於智謀，當今爭於氣力。…」；第2期頁12有商鞅「凡戰法必本於政勝…」；第7期頁35管子「…是故以眾擊寡，以治擊亂，以富擊貧，以能擊不能，以教卒練士，擊敵重白徒，故百戰百勝。」等。皆放在文章最末以示警醒。

⁶⁸ 陳銓，指環與正義，《大公報·戰國副刊》(重慶)第3期，1941年12月17日。

衡力。」⁶⁹何永佶亦稱許柏拉圖是「內在」政治觀最偉大的思想家。

至於外在政治觀的思想家，何永佶認為馬基維利作為唯實政治的鼻祖，其在西洋政治思想地位如此舉足輕重，但在中國卻連翻譯都相當少見！何氏於《論國力政治》一文便簡介馬基維利的思想。何氏提到，的確馬基維利的「邪說」使他遭受數百年的罵名，但是馬基維利在世時道德卻非常良善，比滿口仁義道德的偽君子要高尚得多。更重要的是，近代歐洲歷史發展正顯示馬基維利的遠見——國與國之間角逐力的政治。何永佶強調，「馬奇維里所談的『力』，是國家的力而不是平民個人的力，所謂『國力』政治只是國與國間，而不是人與人間的『尚力』。」⁷⁰戰國策派著眼點在於國家與集體形成的總體國力，至於個人層面，強調的是為國家奉獻的小我和精神意志力的匯總，個人力的彰顯將直接有助國力發展，故個人之力必須納入國家以及向外的框架之下；反過來說，個人與國家之力是彼此依賴生存而不相衝突的，國家雖然高於個人之意義，但國家並不是壓迫個人的怪獸，國家正是由於個人之力匯總才得以強大。

馬基維利思想的要點是著重眼光對外的政治現實主義，它的考量是國家，因此不能直接視為人際關係的爾虞我詐，具有相當程度的限制。依據何氏的文章看來，近代中國對於馬基維利的認識仍是充滿誤解，誤解勢必也影響對戰國策派思想的掌握。而馬基維利主義本身的發展，正好反映近代西洋政治思想與文明發展之間的關連，這正是戰國策派欲提醒國人之處。出自現實主義與尚力政治的思考原則，馬基維利的思想遺產雖處在文藝復興時期卻非常具有現代精神，也成為不論在各個場域皆能適用的道理，「誰促成他人壯大，誰就會自取滅亡」⁷¹、「沒有什麼東西能像慷慨大方那樣速生速滅，因為你在慷慨行事的時候，也正在喪失慷慨行事的能力」⁷²，但《君主論》也並未全然排除命運與德行的作用。馬基維利其實並沒有使政治與道德分家，而只是將觀察得到的現象帶有許多前提揭

⁶⁹ 陳銓，法與力，《大公報·戰國副刊》（重慶）第26期，1942年5月27日。

⁷⁰ 何永佶，論國力政治，《戰國策》第13期，昆明：戰國策，1940年10月1日，頁7。

⁷¹ 馬基雅維里(Machiavelli)著、閻克文譯，《君主論》，臺北：臺灣商務，2006，頁17。

⁷² 馬基雅維里(Machiavelli)著、閻克文譯，《君主論》，臺北：臺灣商務，2006，頁81。

示出來，暴露出政治行為與個人道德兩方的不諧和，個人道德的行為未必能夠帶來集體之善，這也正是提倡「大政治倫理」所帶來的難題——政治場域的道德、正義問題之解決。馬基維利無意將邪惡說成善的本身，手段皆必須以正當目標為限，並且要以國家角度出發，公開說明更是具有警醒世人的作用。馬基維利其實並非「馬基維利主義者」，他未能透過此書受用，但後代始終誤解不斷，卻經常為國家的守護者暗地操作。戰國策派的思想雖未言至人性的根本，但馬基維利思想的精髓勢必是大政治觀重要的思想來源。

近代民族國家的興起宛如藩籬，它既是權力升張的邊界，也成為固有價值的牢籠，隨著國家型態逐漸發展成形，「國家理由」(“Raison d'Etat”)⁷³原則便開始深化到近代歐洲歷史，成為國家學說的一種思想要素。邁內克的有名著作《馬基雅維里主義》(*Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*)當中認為國家理由的性質為：

國家理由是民族行為的基本原理，國家的首要運動法則。他告訴政治家必須作什麼來維持國家的健康和力量。國家是一種有機結構，其充分的權勢只有依靠允許它以某種方式繼續成長才能夠維持，而國家理由為此類成長指明途徑和目的。⁷⁴

「國家理由」意味著國家存在本身自有其正當性，且每一個國家皆是獨特的有機體，故各個國家皆行使既具有普遍生存目的的原則，又具有因時地制宜的實際政策。「國家理由」認為最佳政治便是將政治行為單純的視為政治行為，訴諸功利計算、歷史的分析，並且政治活動家必須建立此種大我意識，為崇高目的拋棄個人私欲。

然而「國家理由」背後所帶來的困難可從幾點面向探討：首先，由於「國家

⁷³ 「國家理由」的中譯出自弗里德里希·邁內克(Friedrich Meinecke)著；時殷弘譯，《馬基雅維里主義》，北京：商務印書館，2009。英譯“Raison d'Etat”出自Meinecke, Friedrich, trans. by Douglas Scott. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*. Boulder: Westview Press, 1984.

⁷⁴ 弗里德里希·邁內克(Friedrich Meinecke)著；時殷弘譯，《馬基雅維里主義》，北京：商務印書館，2009，頁51。

理由」本身具有的二元性——既光明良善又邪惡污穢，來自於個人永不可能完全掙脫私欲與非理性，故行使之時難以直接分辨真正動機。若個人去實踐堪稱符合「國家理由」之行為，究竟是否能稱作是道德？具有深刻良知之人能夠毫不猶豫行使「國家理由」並坦然公開？這看似正當的目標始終都在個人的權力衝動及整體的公共利益間游移，並且隨時都彷彿要傾頹。

其次，「國家理由」原先在古代城邦即代表世俗化的取向，個人為城邦國家犧牲是英雄表現，個人與群體之間的倫理並無衝突。然而「國家理由」在近代興起，象徵基督教普世道德的權威粉碎，甚至將導致所有一元論的普世信仰破滅。一方面功利思考直接結合理性化與科學主義，另一方面「除魅」(disenchantment)亦使得個人平等更為向前推進。但「國家理由」的實踐者卻必須具有「非凡人」的自覺，不能等同一般個人看待，國民也必須具有此種意識，因此可能有助威權主義的形成。

第三，政治理想主義消退，強烈的現實主義色彩加強對前景的悲觀，國家既存的罪惡無論如何都不可能改良至真正美好的烏托邦，同時也意味著必須接受「沒有最理想的國家典範」信念，存在的只有依照時地制宜政策的個別國家，不存在共同規約形塑的國際理想。

最後，「國家理由」是一種現代現象，成為現代性的一部分。由於近代國家的出現，使得國家強弱不僅直接影響國際權勢的變化，它也變成各地不同文化的冑甲，若國家消亡，則該地的歷史與文化亦不可能完善保存。但同時國家自身權力的發展也有可能轉而腐蝕文化的作用力，強化相對主義的發展，使得原先要保衛的內涵轉變成空洞的概念，人們不再真正與歷史文化結合，僅僅是作為識別他者的符號而已。⁷⁵

問題在於，國家理由所引發的難題，戰國策派是否有察覺並試圖解決呢？國家正當性的論述是否能以「國家理由」概念一筆勾消？依照戰國策派的見解看

⁷⁵ 以上四個論點並非原作者所列，詳見弗里德里希·邁內克(Friedrich Meinecke)著；時殷弘譯，《馬基雅維里主義》，北京：商務，2009，頁56、82、125、476、569。

來，國家既已成為世界不同民族競存的重要單位，因此雖僅點到為止，國家理由概念也必然要成為重要的運行標準。故在戰國策派思想當中，也的確承認國際政治理想並非當前要務。在此原則之下，戰國策派選擇不高舉意識型態的旗幟，而改用「尚力」與「唯實」的政治態度——諸如提倡「忠」、加強政府權限等方式保全國家，強化政府機能有助於威權主義的誕生，卻不必然造成個人獨裁。現實作戰勝利的確保是一切的前提，但戰爭與民族文化的革新並非同一件事。基於國與國對峙局面的假設，戰國策派的文化觀以文化型態史觀作為預設，恰好加深了國家理由的現代性造成不可避免的相對主義傾向。他們對於提倡「大政治」所產生的困境：正當性及適用性，還尚未能夠顧及，但他們的觀點在抗戰時期卻令人難以接受，大政治始終難以擺脫被視為一種政治意識型態的思考，成為日後論爭的一處焦點。

戰國策派既然主張大政治、將勝利為主要關懷，那麼他們對於各種意識型態、政治體制的看法為何，是值得關注的問題所在。近代中國主張自由主義的知識份子，如胡適、羅隆基等人，傾向將憲政民主視為終極價值般堅持。而戰國策派學人對於憲政民主的觀點不一，以何永佶為例，他對民主的看法有以下回應：

我一向極端贊成我國採行民主政體之一人，然與其他高談民主者有別。這些人的態度是絕對的，是沒有保留的，如此則流為毒夾罵(dogma)，行起來總想不折不扣，全盤西化的搬過來，於是小有挫折即心灰意冷，翻然改圖，又提倡相反的政制。我的態度是相對的，是有保留的，認什麼政體都有其時與地的決定條件。⁷⁶

何永佶是支持英美民主制的，但時與地的條件自然是暗指戰爭時實施民主的妥適性。這樣的觀點在林良桐《民主政治與戰國時代》中更為強化，「我們必須承認民主政治尚自由平等與理智，而戰爭時代講服從紀律與責任，當兩者產生內在矛盾時，戰國時代的政府，應以國家民族的生存和獨立為第一個任務。」⁷⁷換

⁷⁶ 何永佶，論我國民主政治，《中國在戡盤上》，上海：觀察社，1948，頁41。

⁷⁷ 林良桐，民主政治與戰國時代，《戰國策》第15、16期合刊，昆明：戰國策，1941年1月

句話說政府必須大權在握，因而政治組織必須擴大權限以求效率。

何永佶進一步認為，民主制實施有其特殊性存在，不僅與國防天險有關，同時更不可以忽略歷史發展的民主多半是流血革命來的。⁷⁸林同濟也主張「英國的民主政治其實背後正是以帝國姿態為支撐，並不是立國以來就力行民主。」⁷⁹事實上就西洋歷史發展觀之，戰爭創造的國家最有可能是絕對主義國家(absolute state)而非憲政國家(constitutional state)⁸⁰，憲政的出現不能視為歷史的必然。

以上觀點可見得民主普遍性適用的質疑，他們並不將民主視為絕對且終極的政治型態，也暗示民主制本身需要歷史發展的環境與條件，「趕流行」的民主制容易發生議會難以運作的情形，並不值得追隨。同時何永佶也認為中國實行民主制的困難在於：中國的「正統」觀念太強大，總是認定對方「邪惡」、「該死」而無法同桌商議，因此難以做到政黨政治將反對黨視為必要的存在，非拼到你死我活不可。⁸¹不過除了質疑之外，他們並沒有提出要取代民主制的其他選項，換句話說，加強政府權限應當為體制內或體制外路線，並不是關切所在。對於憲政的實施，何永佶更進一步以學理申論，憲政的目的應在於縮減政府權限與保障人權，以期達到國內治權之統一。故針對大政治與抗戰時期觀之，則不需強調政府縮減層面，而應增強政府機構之權限。就中國憲政實踐的問題而論，軍隊國家化、治權之調整、貪污之剷除才有實施憲政法治的可能。⁸²

至於對獨裁制的看法，何永佶還是認為各有好壞，全憑當時當地的情形而定。何永佶於「反對與反叛」一文中比較民主與獨裁優劣：民主制的壞處在於，戰時應對方案若還要依照既定程序將會效率不彰，獨裁可有效避免此問題，但獨

1 日，頁 42。

⁷⁸ 何永佶，論我國民民主政治，《中國在戡盤上》，上海：觀察社，1948，頁 42-43。

⁷⁹ 見林同濟，花旗外交，《戰國策》第 6 期，昆明：戰國策，1940 年 6 月 25 日，頁 10。

⁸⁰ 許田波著；徐進譯，《戰爭與國家形成：春秋戰國與近代早期歐洲之比較》，上海：上海人民，2009，頁 35。

⁸¹ 何永佶在論及國共內戰時便如此認為，見何永佶，福乎？禍乎？——為政治協商會議而作，《憲法平議》，上海：大公報館，1947，頁 155。

⁸² 何永佶，從大政治看中國憲政，《戰國策》第 5 期，昆明：戰國策，1940 年 6 月 1 日，頁 15。

裁必須統治者能下正確決策，若政策失誤，要改變現狀則非常困難，國家將會快速淪亡；反之，民主制有錯誤較容易更改，中間選民為多數可以避免極端的政策出現。⁸³

何永佶其實是戰國策派當中對英美民主制最為堅持的，同時他也致力於憲政如何在中國實施給予建議。相較之下，林同濟認為民治主義與全體戰其實並不衝突，他認為較大的政治組織是邏輯必須。⁸⁴無可否認的是，他的確存在質疑，「這也許是暗示：必定採取統制經濟或是全能組織，才能夠跳出這個(自由資本社會)惡性的循環？」⁸⁵林同濟認為大政治必然要採取對外在環境反應最迅速的體制，這便是他主張全能組織之因，但他並沒有表明所謂的全能組織與獨裁制的差異。而雷海宗以歷史趨勢著眼，「凡不終日閉眼在理想世界度生活的人，都可以看出今日的大勢是趨向於外表民主而實際獨裁的專制政治。」⁸⁶陳銓則認為，民主、獨裁、君主專制的根本差異為政權的運用，單憑政治制度不能說是利民或害民。換句話說，陳銓認為不論何種政體或政黨，皆必須力求做到政治問題的兩個基本條件：「愛民」與「養士」，即便是獨裁國家，政府也得盡量滿足人民才能鞏固政權。⁸⁷

由此觀之，固然戰國策派對於當前中國政治制度的妥適方案選擇互有扞格之處，但看待政治體制僅為手段、而非終極價值的追求卻頗為一致。基於大政治觀的出發點，政治體制並非他們關懷的焦點所在。關於中國應實施民主或獨裁的爭議，從 1930 年代的民主與獨裁論爭可觀其一斑，而不斷質疑本身除了反映知識份子對問題的輕重緩急看法不一外，也反應中國仍處在去向不明的境地。

至於戰國策派對其他意識型態的看法亦始終以國家的角度出發，並回歸當前

⁸³ 何永佶，反對與反叛，《戰國策》第 3 期，昆明：戰國策，1940 年 5 月 1 日，頁 21-22。

⁸⁴ 林同濟，戰國時代的重演，《戰國策》第 1 期，昆明：戰國策，1940 年 4 月 1 日，頁 2-4。

⁸⁵ 林同濟，花旗外交，《戰國策》第 6 期，昆明：戰國策，1940 年 6 月 25 日，頁 16。

⁸⁶ 雷海宗，世襲以外的大位繼承法，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁 203。

⁸⁷ 詳見陳銓，政治問題的基本條件，《東方雜誌》第 1 號 38 卷，頁 31-32。

大成老舊刊全文數據庫：

<http://www.dachengdata.com/search/toRealIndex.action;jsessionid=2B3086B3F38547B45ADC03230C971982>

國家的存亡。他們的預設概念是「國家有機體」，重視集體主義面向，而有機體是隨時可因應環境來調整的。對他們來說不存在個人與集體衝突的問題，因為國家民族不自由不可能孕育出個人的自由；個人既為國家機體組成的一部分，國家生死存亡便與個體小單元密切聯繫。同時，有機體伴隨民族主義的強化，民族與國家的單位將是最適宜、最自然的整體，這種蘊含獨有文化傳承的生命形式將比個人更高。因此相較於原子式個人主義，林同濟更注意到歷史上集體主義的發展面向，「原來民主運動，在事實上不只是個人主義的表現，也是集體主義的促成。」⁸⁸民主運動往往伴隨愛國運動，以及政治組織擴大、徵兵制、教育國營等，這是近代中國知識份子極少注意到民主制伴隨的另一面向。因此雖然大政治主張非左非右，這種以國家、集體為準的角度，卻是與以階級、國際主義為著眼點的馬克斯主義明顯相違背，「究竟列國時代的基本價值與形式是內外之分，不是上下之別。所以上下別的階級解放運動都終要有意無意變成為內外分的國家極權運動。階級解放終只能在國家的界限內發展而不能打破國界而成為國際的整個運動。」⁸⁹甚至所謂「工人無祖國」口號，就大政治意識觀之，可能背後都存在蘇聯的政治策略。林同濟其實對於當前「左傾」、「右傾」思想亦感到頗為不齒，這些字眼可能初生之時都有它的意義，但現在已經變成掩蓋真相的面具，導致思想流於口號、陳腐，反不利於獨立思考，讓學生運動變質。⁹⁰

最後面對關於「理想圖景」的問題，究竟提倡「唯實」、「尚力」之大政治的戰國策派，心中是否存在理想的國際政治圖景？他們對於戰後世界的發展方向有何見解？林同濟認為「人類所需要的是一個世界組織，根於一種多面的和諧，一種能動性的平衡。」⁹¹這個世界依舊是有「戰」的，但是這種戰是良性、非動武的競爭。雷海宗亦於政論文章中表示，戰後的國際聯合組織已成為多數人心中的

⁸⁸ 林同濟，民族主義與二十世紀——列國階段的型態觀，《大公報·戰國副刊》（重慶）第30期，1942年6月24日。

⁸⁹ 林同濟，民族主義與二十世紀——列國階段的型態觀，《大公報·戰國副刊》（重慶）第30期，1942年6月24日。

⁹⁰ 林同濟，學生運動的末路，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁39。

⁹¹ 林同濟，文化的盡頭與出路——戰後世界的討論；溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁102。

目標，但此組織要順利推行則非常艱鉅。⁹²理想國家圖景的困難並不只是出自各國皆奉行大政治觀，更象徵國家背後文化與歷史環境存在極大的差異，而差異所促成的民族主義潮流將直接反應於歷史演繹和歷史論述之上。



⁹² 雷海宗，戰後世界與戰後中國，《當代評論》，第2卷5期，1942年7月24日，昆明，頁66-67。

第三章 文化型態史觀的中國演繹

第一節 史學方法：文化型態學

戰國策派學人關心的不只是現實政治的勝利，現實政治可以說是必要前提，但力主抗戰精神背後關切的，依舊是延續近代中國思想的問題意識——文化精神改造。欲改造必須先說明為何現今如此、以後又當朝向何種方向前進，因而需要一套有別於過去的歷史觀建立；同時為了與政治觀相應符合，他們以自身所學進行學術論證，特別是從史學角度著手考察。這種理論創建也必須包含民族主義的成分寓於其中。這便是二十世紀初西方頗為興盛的文化型態學(cultural morphology)，運用在歷史研究則稱之「文化型態史觀」，此為一種歷史研究方法，亦可謂一種歷史哲學，其中最有名者為史賓格勒與湯恩比。雖然兩人經常被視為是同一學派的並列，實則兩人思想特色相去甚異。史賓格勒的思想有著濃厚的德國哲學氣息，他本人亦以新歷史哲學建構者自居；而湯恩比的特色則是訴諸理論與經驗研究，兩人惟有以文化型態學方法追求整體以及「同時代(contemporary)」概念相同而已。為了進一步瞭解戰國策派接受與轉化文化型態史觀的成分，以及掌握文化型態史觀的要義，故在此簡略介紹並比較史賓格勒與湯恩比思想的特質。

史賓格勒為德國歷史學家，其代表作為兩巨冊《西方的沒落》(*The decline of the West*)。如書名所言，他欲揭示的是西方文明自十九世紀高峰以降，現階段已處在逐漸衰落的時代，而這亦是不可逆轉與避免的命運，但西方是第一個能夠預見命運的文化。史氏自詡扮演歷史先知的角色，他認為當今應採取一種新的世界觀——世界歷史的型態學，用以打破既定西歐歷史框架的「托勒密體系」。這種「哥白尼發現」的歷史觀著重動態、發展、生成，採用的是類比、象徵、體驗、直觀的方式，而非自然科學的因果關係與定律，故只可意會、無法傳承。史氏預設世界歷史的研究單位為「文化有機體」，文化彷彿是歌德所謂「活生生的自然」，

本身即為一自存的生命歷程，與純粹的自然世界區分，亦與其他文化相對獨立發展，民族不過是文化發展的產物而已。同時，它自身具有興衰的週期，每一個文化如同生物一般皆有孩提、青年、壯年與老年時期，或者可說是春夏秋冬的流變，最後必然走向終結。史氏悲觀的認為，「人類的歷史毫無意義可言，而深刻的意義僅寓於個別文化的生命歷程。」⁹³而每一文化的必然階段它的歷經時間是相同的，並且總是伴隨著一些顯見的特徵，所以史氏所謂的「同時代」並非指時間，而是文化就其本身顯露的歷史事實看來，發展到真正相同的位置，故具有可類比性以及價值的等同。類比隱含相對與多元，因此史氏認為，一切都僅僅具有短暫、局部的意義。另一方面，「即每一種偉大的文化都不過是某個單一的、獨特的構成的心靈的實現和形式。某一類人所不能感受到的，恰恰可以為另一類人所感受到」，⁹⁴這是相對性前提所產生的獨特意義。由此觀之，史氏思想頗具十九世紀德國浪漫主義史學的色彩。

實際運用方面，史氏將世界文化分為埃及、巴比倫、印度、中國、古典、阿拉伯、西方以及墨西哥文化，不過列入型態比較的只有印度、古典、阿拉伯與西方文化，史氏又將西方文化稱作浮士德式文化。在史氏眼中，文明(“ Civilization ”)只是文化(“ Culture ”)的一個必經階段，⁹⁵此階段的典型象徵是帝國主義征戰以及世界都市的出現，盛極而衰的發展帶來的將是心智(intellect)和財閥政治(plutocracy)的終結。而文化終結便是「衰落」(declines)的意義，一個文化的沈睡也意味著原始狀態的再起。

英國歷史學者湯恩比的十二冊《歷史研究》(*A study of history*)則較晚問世，但湯氏的寫作靈感來源並非直接來自史氏，他自己也強調兩人思想的差異。相較之下，湯氏掌握材料程度較史氏更為詳盡，他判定的文明約莫有 21 個。而他對

⁹³ 奧斯瓦爾德·斯賓格勒(Oswald Spengler)著；吳瓊譯，《西方的沒落（全譯本）》下冊，上海：上海三聯書店，2006，頁 37。

⁹⁴ 奧斯瓦爾德·斯賓格勒(Oswald Spengler)著；吳瓊譯，《西方的沒落（全譯本）》上冊，上海：上海三聯書店，2006，頁 124。

⁹⁵ Spengler, Oswald, trans. by Charles Francis Atkinson. *The decline of the West*. New York: Random House, c1962. p.24.

中國研究亦特別關注，書中不乏可見陰、陽兩極動態辯證的概念，以及對中國未來世界影響力的肯定。此外，針對西方文明衰亡的發展，湯氏認為也尚有挽救之餘地。

湯恩比強調歷史發展的比較，是為了從相同、相異之處得出一個共同可循的模式或標準，如他認為「將中國模式的後半與希臘模式的前段結合起來，應能建立一個頗為通用的模式。」⁹⁶他的研究單位不同於史賓格勒的文化有機體，而是「歷史研究的可理解範圍」(intelligible field of historical study)，這便是社會，也是文明的同義詞，可見湯氏的文明應略等於史氏的文化，然而湯氏關於社會與文明的定義卻抽象不清晰。另一方面，湯氏不贊同採用文化有機體作為分析單位的原因在於，他主張少數人才是趨勢推進的關鍵，因而有「統治的少數」(dominant minority)、「創造的少數」(creative minority)之說，多數群眾只能收「模仿」(mimesis)之效。若領導階層無法再創造，那麼模仿也無法收效。

湯恩比最有名的理論為「挑戰與反應」(“challenge and response”)，他認為文明的誕生經常處於充滿挑戰的環境，他所舉的實例多為大河農業文明，而這種挑戰未必是地理條件，亦有可能是人為事件或偶然性，社會若能成功回應挑戰，便得以成長茁壯；反之，若社會一旦被積累的挑戰打敗，則會面臨衰亡。因此挑戰必須是中庸適度的，不能太柔也不能過激，要恰好能使社會獲得向前的動力。這股動力便是文明繁盛的基準，又稱作「趨向自決的進步」(“progress towards self-determination”)，⁹⁷它有賴領導的少數以及多數人模仿構成的和諧，而自決進步喪失同樣也可作為文明衰亡的衡量標準，是一種僵化、對動力的抑制。

關於文明衰亡，湯恩比認為衰亡的倒數第二階段是大一統國家的出現，大一統體制在他看來終究不能長存，反倒有助於高級宗教的發展。值得一提的是湯氏對於宗教的看法，湯氏對於宗教持相當正面積極的態度，他不僅認為宗教是社會於過渡期(interregnum)維繫文明存續的種子，同時教會作為較高層次的存在，為

⁹⁶ 湯恩比(Arnold J. Toynbee)著；陳曉林譯，《歷史研究》上冊，臺北：遠流，1987，頁99。

⁹⁷ Toynbee, Arnold J. *A study of history*. London: Oxford University Press, vol.3,1954-. p.216

了解人類社會本性所導致的衝突，惟有將對少數的模仿轉為對上帝的模仿才得以解脫；文明歷史的發展就湯氏看來亦是神之計畫的實現，因此歷史並非循環不已，而是螺旋式前進。蠻族入侵則扮演最終「清道夫」的角色，以上皆可顯見西方歷史發展所具有的徵候。他所得到的結論是：文明衰亡並非西方獨有的現象，自古以來諸多文明走向皆顯示這必然的發展趨勢，文明如同人一樣，必須學會面對死亡。

由史賓格勒與湯恩比的詮釋可得知，兩人所主張的方法以及如何看待文明發展皆有不同的答案，但文化型態史觀所真正反應的，乃是一元世界觀的崩解及文化相對主義的出現，也隱喻出不同文化之間勢必存在某些不可跨越的障礙、難以理解的部分。多元的文化價值體系浮現之際，文化之間存在的「不可通約價值 (incommensurable values)」⁹⁸代表各文化價值體系的劃界自限，以及共同遵守以下規約——放棄對最佳生活方式的普遍性追求。相互和平共處的背後更顯示出，西方啟蒙傳統對於理性、進步、普遍性的樂觀追求必須放棄，它僅僅是作為其中一種選項而已；近代西方文化也將與古典傳統產生斷裂，與古典文化的一脈相承只是自主的傾慕，這些甚至對其他文化而言亦為如此。相對性將會普遍存在，因此相對性的意識越成長，越可能回過頭來腐蝕價值體系自身，這便是無法解決的困境。然而另一方面，將文化視為有機個體原先是生物學的轉借，同時也是十九世紀初浪漫主義思潮的延續，為民族國家的文化基礎鋪路。這些獨有的概念價值以民族主義塑造的角度而言是必要且需堅信的，即是構成「民族性」的要素所在，也是民族追求獨立自主的合理性所在。

然而民族引以自豪之處，卻是近代中國知識份子最想捨棄的黑暗包袱，這反而造成新的困境：如果各文明之間存在不可跨越的鴻溝，那麼中國要如何借鏡、如何革新？如何從腐朽的傳統中提取有利於現代的要素？這其實是中國知識份

⁹⁸ 見約翰·格雷(John Gray)著；顧愛彬、李瑞華譯，《自由主義的兩張面孔》，南京：江蘇人民，2002，第二章 多元價值概念。原文見 Gray, John. *Two faces of liberalism*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000, p.34-68.

子共同面臨的難題。對於中國而言，一元論史觀的崩壞降低了西方霸權的威力，西方中心論的瓦解反而給予近代中國能有發展的一席之地；各民族的獨特存在必然是有意義的，因此，不需亦步亦趨地追隨西方強權之後，而要走出自己的一條生路。既然各文化各有生衰週期，那麼當前西方的強大也不過是輪流作莊的差異而已。文化型態史觀對於二十世紀上半葉的中國知識份子頗具吸引力，除了因應各地考古發掘的成果與全球化時代需求之外，在情感方面亦能夠投其所好。在此前提之下，文化型態史觀背後所蘊含關於文明發展危機的警醒意識，便容易轉化成能夠振奮中國、卻又不為傳統所囿的新方法史觀。

另一方面，文化型態史觀也存在不易被中國知識份子接受之處。如史賓格勒充滿晦澀、欠缺清晰條理的風格，以及運用直覺、體驗等玄思的學術方法，甚至是他本人對前景的悲觀看待、強調命運的不可逆反，將會使得欲效法西方的中國無所適從。隨後湯恩比著作在中國的流傳，消解了不少史賓格勒作品難以令人親近的部分，給予文化型態史觀在中國擴展的機會。因此戰國策派雖然不為近代中國最先接觸、介紹文化型態史觀之人，⁹⁹卻是運用文化型態史觀最為著名且富有創造力者。

文化型態學既是一套方法論，同時也是一種歷史觀。林同濟對於文化型態史觀自有一套見解，他不完全接受史賓格勒以及湯恩比的方法。林同濟以「歷史型態學(“Morphology of History”)」及「文化統相法」稱之，兩者可替換使用，但林氏比較常用後者，正是在於後者是他自有的理解方式。對此方法，林同濟有簡單的介紹，「歷史型態學或攝相學是應用一種綜合比較方法來認識各個文化體系的『模式』或『型態』的學問。各個文化體系的模式，有其異，亦有其同。我們研究，應於異中求同，同中求異。」¹⁰⁰歷史型態學和文化統相法的差異，在於「型態學」

⁹⁹ 依照馮啟宏的研究，中國最早出現「文化型態學」討論的是 1923 年的《東方雜誌》，但真正扮演重要的引介角色為《學衡》，李思純曾於第二十二期發表《論文化時論及史賓格勒思想》，而吳宓則是與張蔭麟在《學衡》多篇發表研究史氏的翻譯文章。詳見馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000，頁 40-46；以及張廣智，《西方文化型態史觀的中國回應》，《復旦學報（社會科學版）》，2004 年 1 期，上海，頁 3-4。

¹⁰⁰ 林同濟，《民族主義與二十世紀——一個歷史型態的看法》，《大公報·戰國副刊》（重慶）第

比較具有學術研究意味，而所謂的攝相即是寫真，要民族文化全體的寫真，即是以一種俯視般不帶有視角限制的眼光掌握全體觀念。更仔細說來，林同濟認為「相」這個字帶有形上學的觀念，要能夠「靈機神會」便是所謂的「體相」，即如同觀面相或者是寫書法般，去體驗整體所要傳達的更甚於部分的總和，而整體意義除了形式之外，還有其精神——即是母題(motif)及其作用存在。「體相」一詞為林同濟自創，而他認為英文與德文分別有 configuration 及 Gestalt 能夠相互參照。由此可見林氏運用文化型態史觀強調整體意義的掌握以及現象之間的交互作用，要更甚於理論構建以及文化有機體的層面。林氏亦曾表明歷史上的大事件並非單向路線的因果律(One-way Causality)所能夠解釋的。¹⁰¹

林同濟的觀點其實意有所指，他認為五四已降，中國學術已經歷兩階段思潮洗禮。首先，他認為第一階段是「經驗實事(Empirical-Data)」時代，時間約為民國 8 年至 18 年，以胡適《中國哲學史大綱》為代表作品。此時期的中心目標為事實搜羅，方法為經驗主義，亦即以科學、考據、客觀態度看待史料。林氏認為固然胡適受到當前美國實驗主義學派影響，然此道亦可謂清代三百年考證傳統的復興。此種純理智的為學態度優點為，能夠給予千年來文以載道傳統稍作清醒，但過於拘泥於片段反而見樹不見林，甚至學問僅僅是用來整理國故。第二階段他稱作「辯證革命(Dialectic-Revolutionary)」時代，時間為民國 18 年至今，代表作品為郭沫若《中國古代社會研究》，其後且引發中國社會史論戰。特色為唯物、經濟立場，方法為正反合辯證，最終目的為普羅革命。此時的主張正巧是強調認識整體的重要，一切問題都必須放在全體結構下作考量；但許多參加論戰人士過於僵化，將討論偏重唯物、經濟結構等概念，或者充滿政治立場偏頗，研究全體的立意反倒只能作為局部延長放大。林氏將第一期著重經驗事實譬喻為「點」、第二期強調立場譬喻為「面」，自詡「第三期中國學術思潮」為他的方法——「文化統相(Cultural-synthetic)」或「文化攝相(Cultural-configurative)」的時代，期望

29 期，1942 年 6 月 17 日。

¹⁰¹ 林同濟，民族主義與二十世紀——一個歷史型態的看法，《大公報·戰國副刊》(重慶)第 29 期，1942 年 6 月 17 日。

能以「整體」將前二期的特長辯證的融會，前二期亦是第三期誕生的必要基礎。而政治與學術的交融，使林氏認為第一期符應自由主義、個人主義，以及理智主義的「迴光返照」——威爾遜的理想主義，第二期則是社會主義與俄國革命。而第三期的學術思潮——即是林同濟的文化統相法，則是代表大戰國時代的民族主義，這股隨著新的時代精神所提出新的學術思潮，乃是真正能夠符應各面向運作邏輯的泉源。¹⁰²林氏三期學術思潮的演繹，可謂先行對於文化體系內部的演繹做出範例。

至於史學大家雷海宗在方法論著述較少，林同濟亦稱雷海宗偏重於舉證，而他偏向演繹，¹⁰³但雷氏對於史學研究仍有他獨到見解。雷氏亦不贊同著重考據、學究式的歷史研究，他強調史學必須和哲學結合，歷史研究必須具有哲學意涵，因此著重史學研究的主觀意義層面；由於人本身的有限性無法排除主觀認識，故主觀必有其價值與意義存在，即便主觀看法具有相對性，但看待歷史仍必須賦予一個主觀的意義，畢竟歷史的客觀意義是人永遠無法瞭解的。¹⁰⁴這看起來似乎削弱了文化型態史觀演繹力道，事實上此觀點既回應文化型態史觀肯定主體詮釋的角色，也同時虛心承認史家所為能力有限，以及欲深究客觀真相的努力。雷氏的主張亦突顯出文化型態史觀不過是方法運用，真正深刻的見解並不能作為方法傳授，此點亦是史賓格勒的看法。

以下便開始討論戰國策派如何實際演繹文化型態史觀，如何以此種研究方法看待中國與西洋的歷史發展，關切的重點為：戰國策派的文化型態史觀如何從西方思想轉化為抗戰中國所用、它所具有的現實意義及其侷限性、以及何種程度改變對過去傳統歷史的見解。

¹⁰² 詳見林同濟，第三期中國學術思潮，《戰國策》第14期，昆明：戰國策，1940年12月1日，頁1-14。

¹⁰³ 林同濟，文化型態史觀·卷頭語，《文化型態史觀》，臺北：地平線，1978，頁1。

¹⁰⁴ 詳見雷海宗，歷史過去釋義，《伯倫史學集》，北京：中華，2002，頁259-263。

第二節 史觀演繹與民族主義

文化型態史觀演繹的前提必須建立在固有基礎與假設之上，這包含兩層面：文化體系判定以及斷代分期的處理。怎樣的文化發展程度可以視為一個獨立的文化體系，以及世界上共有多少文化體系，原先都是極為困難、需要大量材料才得以處理的課題，不過在此並非戰國策派著眼焦點。林同濟認為，湯恩比的著作已經將此問題充分解決。¹⁰⁵而雷海宗則自行判定高等文化為埃及、巴比倫、印度、中國、希臘羅馬、回教、歐西七個，近似史賓格勒的說法。¹⁰⁶至於斷代分期問題則是雷海宗非常重視的課題，他不贊同分期只是基於研究便利，而是存在實質意義，「歷史就是變化，研究歷史為的就是明了變化的情形。若不分期，就無從說明變化的真相。宇宙間的現象，無論大小，都有消長的步驟；人類文明也脫離不了宇宙的範圍，也絕不是一幅單調的平面圖畫。」¹⁰⁷就中國與西洋的歷史分期而言，由於雷氏認為希臘羅馬與歐西乃兩種不同文化體系，因此針對「上古、中古、近代」三階段分期說感到牽強；然而中國分期卻也糊塗仿效西洋分為「上古、中古、近代」三階段，這便是完全說不通的。

林同濟認為，歷史上自成體系、未受外力摧殘而崩毀的文化，都必然要經歷封建、列國、大一統三個階段。封建階段是人類原始狀態與文化創建的分野，自封建時代開始，文化才有獨自型態可言，此時的發展亦奠定往後文化的基本精神。封建最顯明的特質，便是由原始氏族的同質組織(Homogeneity)轉向差序結構(Hierarchy)，各人依照身份劃出不可任意逾越的鴻溝，因此封建之時代精神便是「上下之別」，所有行為與價值皆需受到「上下」等級的規範。個人身份由繼承而來，不得跨越與混雜，故形成統治與被治階級。表現於政治層面，是封君分權且擁戴無實權的共主，統治階級由貴族組成。軍事方面，戰爭由貴士出征，乃此

¹⁰⁵ 林同濟，文化型態史觀·卷頭語，《文化型態史觀》，臺北：地平線，1978，頁6。

¹⁰⁶ 雷海宗，歷史的型態——文化歷程的討論，《大公報·戰國副刊》（重慶）第10期，1942年2月4日。

¹⁰⁷ 雷海宗，斷代問題與中國史的分期，《伯倫史學集》，北京：中華，2002，頁132。

時戰爭為榮譽的象徵，是統治者的特權，庶人即便能夠參戰也處於次要地位。經濟則是將土地劃分采邑自給自足，農奴皆要在封君勢力範圍內生產，不可任意遷徙。此時宗教特性為祖先與英雄崇拜，以及天地山川等自然界神祇的信仰，惟有貴族集團能溝通天地，一般庶人頂多只能間接甚至無從溝通。但這種社會組織，亦不能僅認作統治階級採取的陰謀，制度運行自有精神賦予其中，方能使人心悅誠服。這便是林氏所謂的「貴士傳統」(“Aristocratic Tradition”)：由於上下區分使人恪守其份、心生嚮往，整個社會產生引升向上的動力，故「貴士傳統」乃文化體系內在的活力泉源。

由封建向列國時代的轉變徵兆為國家型態完成，差序格局漸趨流動、平等化發展，此時社會的上下之別已降至次要地位，轉為著重「內外之分」，列國之間對峙將影響內政以致於整個社會的走向。就政治方面體現為由分權到集中，國家型態的確立以及對峙；經濟發展最顯著的特徵即是商人階級抬頭；社會等級特權逐漸消融，自由競爭取得地位的機會大增；宗教方面則由集體轉趨個人，由貴族壟斷轉為地位平等。林氏認為，列國時代有兩股潮流——「個性煥發」與「國命整合」，彼此相生相剋形成此時代基調，大體觀之，列國前期個性潮流較為明顯，而列國後期國命潮流較為明顯。個性潮流可稱作是離心運動，象徵封建崩毀後個人依據才性的奮發創造，諸如庶人入仕、商業蓬勃發展、土地可自由買賣、一般民眾以從戎晉升社會地位、思想上百家爭鳴等。國命潮流則是向心運動，為活力奔放之下對秩序的需求，表現於政治層面為中央集權、要求統一，政治組織加強，軍權集中，國家干涉經濟運作，以及國教創立、思想統制等。到最後，國命潮流將會壓過個性潮流，列國階段也就往大一統帝國邁進。

結束列國戰爭局面的是大一統時代，此時內外界限已被擊破，明確的上下之別亦不存在，形成一片大同景致，大同之上為皇帝專制統治。經濟層面政府多少採行管制，官營或官商合營企業逐漸風行。此時最為核心的慾望便是「太平」，欲求對外不戰爭、對內人民不動亂，但是盛世終究不可能長久維持，必然要伴隨疲態與衰亡。為求統治，大一統帝國發展出調節社會流動的官僚制度，以及維護

自身勢力的皇家軍隊，而官僚便是大一統時代最具代表性的象徵。然而即便如此，還是存在新的問題：敵我意識消失使一切作用「內向化」，貴士風氣衰微使一切品質惡劣化、庸俗化；官僚地位提高，造成過度膨脹反而無法發揮功效，成為趨名逐利的管道，軍隊成為流氓宵小最佳淵藪。宗教方面，政府欲以皇帝崇拜維繫人心，實際上民間早已失去信念；宗教成為慰藉士大夫心理的工具，信仰反成為虛無主義，至於一般民眾則透過民間信仰甚至引發流寇暴動。帝國即使能夠消化這些問題，也無法擺脫逐漸喪失活力的頹萎命運。¹⁰⁸

雷海宗對於文化體系分期及其特徵有更為詳盡的說明，雷氏認為文化發展分期存在五種階段，分別為封建、貴族國家、帝國主義、大一統時代、以及政治破裂和文化滅亡的末世，與林同濟略有出入，但方向大體一致。封建時代約 600 年，政治特徵為主權分化、同時又承認共主，元首直轄的王畿並不大，許多卿大夫的采邑為半獨立狀態。第二個特徵為社會階級具有法定且世襲的地位。經濟方面，土地為采地形式，理論上不可自由買賣。雷氏也認為封建時代為宗教時代。貴族國家時代約 300 年，雷氏認為貴族國家時代是最偉大的時代，但此處的貴族國家時代並非等同於林氏的列國時期，乃以貴族為中心的列國時代。具體說來，貴族國家時代為中國史上的春秋時代，此時貴士傳統發展至最為興盛，宗教色彩漸褪，偉大思想也都產生於此時，戰爭多半正面公開，目的不在於併吞天下而是維持國際均勢，對待他國之人亦有一定禮節。帝國主義時代則是近似於中國史的戰國時代，約 250 年。此時貴族階級已被平民全面取代，全民平等，故全民皆兵，戰場上以屠殺滅國為目的。文物有意無意的受到大量摧殘，思想發展則趨於派別化、雜揉，缺乏具有獨創力的思想大家。大一統時代的政治必然專制獨裁，雖然物質生活較為豐裕，人心精神卻逐漸渙散疲倦，文化發展趨於遲滯、思想趨於單調，政府時常和文人產生思想衝突，文人失去創造力只能模仿、或者對過去經典解釋考證。對大一統的批評，雷海宗與林同濟完全同聲共氣。最後的末世階段時

¹⁰⁸ 以上三階段的內容參照林同濟，〈從戰國重演到型態歷史觀〉，《大公報·戰國副刊》（重慶）第 1 期，1941 年 12 月 3 日；林同濟，〈民族主義與二十世紀〉，《大公報·戰國副刊》（重慶）第 29 期，1942 年 6 月 17 日。

間不定，由於內亂外患關係，文化將瀕臨完全毀滅，此時社會瀰漫普遍個人主義與利己主義，外族亦有可能自身腐化，而遭其他外族征服，此乃文化步向消亡不可避免之命運。¹⁰⁹

林同濟與雷海宗劃分各階段歷程有一個值得注意的預設——皆以政治發展型態作為涵蓋階段的代名詞。¹¹⁰這在史賓格勒與湯恩比著作中是絕無僅有的，隱約暗示著文化體系的要素固然相互影響，卻仍有一項地位高於其他要素的政治，恰好呼應了大政治觀提出；然而相對地，為何以文化體系著手探討的歷史觀，需特意強調政治領域於其中的重要性？政治體制變遷是否足以說明其他層面轉變？此種考量勢必會削弱文化作為整體的預設，朝向將文化體本身切割成政治和非政治領域的二元思考方式。另一方面，林、雷認為列國時代最後必然要往一統帝國邁進，然就歐洲近代國家發展經驗觀之，列國體系當中的制霸是為少見案例，十九世紀已降的帝國亦以侵略方式佔領其他民族國家，而非一統帝國之姿，就此無從得知林、雷兩人所認知的「大一統帝國」在當時全球體系應呈現如何型態，兩人針對此問題亦未提出說明。此外，以文化型態來分析二十世紀世界尚有一難以處理的問題：即是關於西方崛起與擴張的理解。若歐西文化僅是作為一文化體系看待，那麼何以具有影響全球的力量，以致於將中國也捲入了原先不為「同時代」的戰國時代？現代化推進背後所預設的普遍性及影響力，並非世界大帝國或者列國相互競爭便得以掌握理解。更何況當前不是帝國，而是以民族國家為主體的時代。民族國家與列國的本質區分，並非戰國策派的關切所在，因為單就形式而言是雷同的，然而這種論述方式卻略嫌粗糙。

這些問題，延伸說來其實皆是採用文化型態史觀分析的本質問題。文化型態史觀原意為著眼於整體和內部各層面的交互作用，但刻意突顯政治因素重要性，反而使整體立場較為淡薄；同時，文化型態史觀預設排除文化之間的聯繫，使得

¹⁰⁹ 參照雷海宗，歷史的型態——文化歷程的討論，《大公報·戰國副刊》（重慶）第10期，1942年2月4日。雷海宗，歷史的型態與例證，《文化型態史觀》，臺北：地平線，1978。

¹¹⁰ 陳蕙芬，文化型態史觀與國史研究——論雷海宗的史學，《臺灣師範大學歷史學報》第16期，1988，臺北，頁268。

全球化問題在此框架之下難以合理解釋。劃分階段分期難以僅用一詞作為整個時代的代名詞，而各時代階段的特徵亦有可能流於理論演繹，使得實證層面檢證不足。另一方面，分期階段若過於著重，可能使得文化本身發展成果擺在文化興衰歷程之下失去實質意涵，歷史研究將不可能超出振興文化的意義。綜合以上數點，可以說文化型態史觀雖訴求整體、全面的掌握，然而卻也存在形式化之嫌，細部分析若無法深刻，則勢必影響對整體的判斷是否正確。

除了侷限之外自然也有頗具創見之處。在兩人特別是雷海宗的論述中，文化成長與衰敗繫乎各方面展現的創造力、生氣、活力，就此方面，雷氏的思想是較為接近湯恩比的。此部分的創見可由林、雷對於列國時代的正面意義體察。林同濟認為列國時代是文化最燦爛、最緊張的時代，離封建尚未太遠，仍維繫貴士餘風，又尚未沾染大一統帝國的積習，「一個文化所可能達到的最高峰就是列國蛻形，個性發展與貴士遺風三大元素恰得個調和狀態的歲時。」¹¹¹這是林氏以「統相」演繹得出的結論。雷海宗依照其五階段區分，認為貴族國家時代——即春秋時代是最偉大的時代，理由與林同濟相同，並強調此時為人類最接近理想境界的狀態。至於戰國時代，雷氏認為帶有緊張、複雜的特徵，因此具有歷史警覺性之人能更為透徹的看待過去歷史的發展；反之，若一個時代處於平靜、停滯的發展狀態，那麼要理解與想像歷史的可能性則非常有限。¹¹²這便是處於抗戰中國給予的最大贈禮——進行過去歷史重新詮釋的最佳時機。因此，除了認知到身處戰國時代必須奮力為生存搏鬥，同時由於戰國時代本身的紛雜性，使得當前從事歷史研究能夠格外有見地。有了這樣的認識後，林、雷兩人要進一步分析西洋與中國的歷史型態發展與今後命運為何。

雷海宗認為，歐西文化與希臘羅馬文化為兩個分別獨立的文化體系，而歐西的封建時代便是中世紀，貴族分據領地，教皇與神聖羅馬帝國皇帝爭奪共主之

¹¹¹ 林同濟，從戰國重演到型態歷史觀，《大公報·戰國副刊》（重慶）第1期，1941年12月3日。

¹¹² 見雷海宗，歷史警覺性的時限，《戰國策》第11期，昆明：戰國策，1940年9月1日，頁1。

名，精神世界全由教會籠罩。貴族國家時代為 1517 至 1815 年，又稱舊制度時代。特徵為此時教宗與神聖羅馬帝國皇帝徒有虛名，戰爭非常頻繁但皆以維持國際均勢為目的，而偉大思想的集大成便是康德與歌德。1815 以降為帝國主義發展階段，亦可稱歐美文明時期，此時期由於尚未完結，無法窺其全貌，但大戰國時代精神已顯露無遺，殲滅戰、大量徵兵的趨勢有增無減，文物破壞、思想派別化也顯露徵兆，雷氏特別強調當下風氣影響思想發展的悲觀看待，「十九世紀百年間比較自由的思想與學術，恐怕只是暫時的現象。目前宣傳已經取代思想的地位，不久的未來歐美人士或將不知精神為何物。」¹¹³但一統帝國或許要百年之後，雷氏認為縱使希特勒的野心也無法加速一統局面實現。¹¹⁴

林同濟看待歐西文化的分期大致與雷氏相同，十四世紀以前為封建，文藝復興至今為列國階段，因此可以認定西洋文化目前已為列國階段的最高峰。¹¹⁵ 林氏舉出文藝復興、宗教改革、地理發現、工業革命、民主主義運動和社會主義運動，藉此論述列國時代個性潮流與國命潮流兩者的交互作用，其中前期個性潮流顯著，後期則轉向國命潮流為主導。林氏進一步將列國時代與民族主義的意義結合，他認為民族主義為列國時代必然伴隨之產物。民族主義出現與「上下之別」往「內外之分」的發展相互一致，也就是原先人類存在粗淺的血緣觀念逐漸往地域劃分所取代，同一地區生活人群逐漸形成休戚與共的意識。同時，民族主義作為「個性煥發」與「國命整合」之間架接的橋樑，個性潮流便是個人主義強化，而政治組織壯大，亦使人認識到自我乃是大我的一部分。民族主義可以調節小我與整個民族國家今昔連接，使個人自覺、自願成為整體一部分，並非上對下的壓迫。因此民族主義便是符應當前列國格局的潮流，中國亦必須加強民族主義意識，這便是掌握時代精神。然而就目前整個局勢看來，林氏認為西洋的大一統時代於今尚未可期，「這次大戰，不論那一方勝利，其所帶來的結果，將不是世界的統一，而乃是兩三個超級國家的誕生，這兩三個超級國家可是一類壓倒勢的『大

¹¹³ 雷海宗，歷史的型態與例證，《文化型態史觀》，臺北：地平線，1978，頁 27。

¹¹⁴ 本段見雷海宗，歷史的型態與例證，《文化型態史觀》，臺北：地平線，1978，頁 25-27。

¹¹⁵ 林同濟，民族主義與二十世紀，《大公報·戰國副刊》（重慶）第 29 期，1942.6.17。

力國』(Greatpowers)，實際上決定人類命運的前途。」¹¹⁶大力國興起必有其「大力國主義」，此將影響民族主義於今的地位；而極權國家的興起，正顯示今日的歐西文化如同中國史的戰國末期，文化內在不可解的矛盾需要另謀出路。

林同濟看待西洋文化發展時並未採取大政治觀以力為尚的眼界，反倒是著重西洋文化內部「統相」而生的問題。依照林氏認為個性潮流、國命潮流以及貴士傳統三元素適當整合的標準觀之，當今西洋文化「個性煥發」潮流十分活躍，然而一旦個性潮流過度發展，反會回頭腐蝕貴士傳統的價值，遂變成一種無方向無目的的虛無主義；國命潮流訴求整全的有機體建立，也必然要侵蝕個性潮流內在發展。¹¹⁷總而言之，貴士傳統消逝將促使西洋文化內在價值崩毀，而這種破壞較武力鬥爭有過之無不及。以統相的三元素看待中國文化發展則有不同的解釋：中國文化已然經歷兩千年的大一統王朝，產生的弊病為既欠缺活躍的個性潮流、又不具有因應列國時局的意識。故針對中國當前的要務在於，如何將這類萎走向末世的古老文化，改造為適應當前列國時代的新文化。

文化生衰的階段論在史賓格勒的眼中，即是導因於大戰引發前所未有對未來的悲觀。但對於欲棄絕傳統的新生中國而言，反而賦予新的可能性開展。這並不意味著中國發展必然要尾隨著先進的西方，步其無可避免的後塵，它更是象徵著西方途徑不全等同於中國路線；更有甚者，作為後進角色的中國能夠異軍突起，借鏡西方發展中產生的矛盾跨越之。這無論是抱持何種立場主張者，都必須要具有的信念。相較於林同濟的論述，雷海宗更為樂觀的以文化型態史觀論證中國文化「獨具二週」，所謂的二週論如下：第一週為最初至西元 383 年淝水之戰，是為古典中國，以黃河流域為中心，為純粹華夏民族的創造時期，外來文化尚不具有關鍵影響，可分為封建、春秋、戰國、帝國、帝國衰亡與古典文化沒落五個時

¹¹⁶ 林同濟，*民族主義與二十世紀——一個歷史型態的看法*，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁 41。本篇文章原為演講稿，此部分為文章末尾，於《大公報·戰國副刊》（重慶）刊載的不同，但與收錄於《文化型態史觀》內容相同，故特此註解。

¹¹⁷ 林同濟，*文化的盡頭與出路*，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁 100-101。

代。第二週為淝水之戰至今，由於外族入侵融合、佛教傳入、經濟重心南移等因素，中國文化得以開創第二週，雷氏亦特別強調佛教思想於第二週的影響力。¹¹⁸但第二週分期僅以朝代為名，分為南北朝至五代、宋代、元明、晚明盛清、清末至中華民國。因雷海宗認為就政治社會面而言，雖有特徵區分卻沒有本質上的變化。

雷氏曾作一比較第一週與第二週的表格，值得注意的是劃分依據為思想，但關於思想之外的層面，雷氏並沒有進一步的說明，茲引如下：¹¹⁹

宗教時代	哲學時代	哲學派別化與 開始退步時代	哲學消滅與 學術化時代	文化破裂時代
第一週 殷商西周 (前 1300-771) 般墟宗教 周代宗教	春秋時代 (前 770-473) 鄧析 楚狂接輿 孔子	戰國時代 (前 473-221) 六家	秦漢與東漢中興 (前 221-元 88) 經學訓詁	東漢至五胡亂華 (元 89-383) 思想學術併衰 佛教之輸入
第二週 南北朝 隋唐五代 (元 383-960) 佛教之大盛	宋代 (元 960-1279) 五子 陸象山	元明 (元 1279-1528) 程朱派 陸王派	晚明盛清 (元 1528-1839) 漢學考證	清末以下 (元 1839 以下) 思想學術併衰 西洋文化東漸

照理來說，文化各個層面皆會因為單一層面轉變受到影響，但二週說卻很難表現出除了思想之外，其他各領域皆存有二週的文化型態，無論是何種界定方式的文化皆然。如此一來，二週論說法將欠缺足夠說服力。另一方面，雷海宗選擇劃分的方式自有其理由存在，依照表格可以發現兩週的五個時代階段存在約莫類似的時間長短：

500 年以上——300 年左右——250 年左右——300 年左右——第一週為約

¹¹⁸ 雷海宗認為印度佛教深刻影響了中國的第二週，因此強調第二週為「胡漢融合梵華同化」的中國文化，隋唐帝國及文化即是南北朝佛教大盛的結果。詳見雷海宗，〈中國文化的二週〉，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁 147、159。

¹¹⁹ 雷海宗，〈獨具二週的中國文化〉，《大公報·戰國副刊》(重慶)第 14 期，1942 年 3 月 4 日。

300 年

顯然這是為了符應雷氏自己所認知的生衰週期長短，不僅如此，依照第一週的推論，文化破裂時代將有三百年之長，亦即約末至西元 2100 年左右方才結束。雷氏曾表示歐西大一統時期尚未到來，若中國文化行至今日已為第二週末期，那麼中國文化何以被牽扯進大戰國時代？歐西文化與中國文化兩者之間的關係，始終是文化型態史觀無法交代清楚之處。

即便當下為第二週末期，而第二週本身存在發展缺陷，只能固守第一期的成就，然而雷氏認為，從世界史眼光看來，這卻是中國獨一無二的創舉，雖然並不知道為何僅有中國得以有此成就。中國文化經歷了返老還童，能繼續維持文化特性，其他世界文化衰老後便告滅亡。雷氏做了一比喻：「我們可說文化如花，其他的文化都是草本花，一度開放，即告凋死；中國似為木本花，今年開放，明年可再重開，若善自培植，可以無限的延長生命。」¹²⁰因此既能有第二週，則亦能有第三週。至今正巧為第二週的末期，而此次對日抗戰不僅是民族文化的保衛戰，更是開創第三週的關鍵之戰；雷海宗認為中國之所以能有第二週是因為淝水之戰勝利，故此次的對日抗戰也與第三週能否出現息息相關，「第二週的結束與第三週的開幕，全都在此一戰。」¹²¹至此鼓吹奮戰的激情完全使學術研究與現實意識合流。不僅對戰爭採取正面意義解釋，同時戰爭勝敗直接關乎文化興亡，成為民族復興的檢驗關卡，歷史定命的分期說也一轉成具有積極意義的意志論。

此種意志論在戰國策派的思想中非常顯見，甚至在中國近代思想中亦為如此。如中國馬克斯主義早期的領導人李大釗(1889-1927)，將馬克斯主義理論於中國適用困難之處透過積極意志論修補，故政治革命也能夠刺激經濟結構的改變。

¹²²戰國策派的分期說並不具有科學法則的意味，因此即便處理歷史分期，也能夠

¹²⁰ 雷海宗，獨具二週的中國文化——型態史學的看法，《大公報·戰國副刊》（重慶）第 14 期，1942 年 3 月 4 日。

¹²¹ 雷海宗，此次抗戰在歷史上的地位，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁 182。

¹²² 關於李大釗中國馬克斯主義中的意志論問題，可詳見 Meisner, Maurice J. *Li Ta-Chao and the origins of Chinese Marxism*. New York: Harvard University Press, 1982. ch VI. 以及王遠義，李

以人的精神、意志改變歷史走向。意志論的歷史解釋是二律背反(antinomy)的：雷氏看待西洋文化發展時提及，縱使希特勒亦無法加速大帝國到來的歷史進程；然而解釋中國可望的第三週時，「若無意外的變化，收束第二週與推進第三週恐怕還得需要一二百年的功夫。但日本的猛烈進攻，使得我們不得不把八字正步改為百碼賽跑。」¹²³此處蘊含一種思維方式，即是認為戰爭有助於加速歷史發展，能夠洗滌過去長期積累的惡習，進而孕育民族文化新生。在此可以注意到文化型態史觀與中國馬克斯主義有相似之處：歷史階段發展存在固定規律，然而依靠人的意志介入，也能夠改變或加速發展的軌跡。另一方面，文化型態史觀與馬克斯主義的最大差異可謂歷史目的論的有無：文化型態史觀所展現的是週期的生衰歷程，而馬克斯主義卻具有象徵終極之善的歷史目的。

但是林、雷兩人對於中國階段分期的看法卻隱含不一致。林同濟認為中國經歷兩千年大一統王朝的命運，故現階段乃是垂垂老矣的文化末段。雷海宗卻強調中國文化二週論是中國獨有的現象，而二週的意義與貢獻勝於第二週本身發展不全的弊病。林同濟顯然並沒有採用中國文化二週論的見解。而雷海宗亦未曾說明二週為何改以學術思想分野，而不是理論上採用政治型態分期的方法。可以肯定的是，雷海宗中國文化二週論之現實意義——鼓吹抗戰精神，乃超出學理檢證，甚至可以說難以被實際檢證，這將不可避免的降低理論的可信度；但二週論建構之外，雷氏對於第二週發展的批評是值得注意的，它顯示出戰國策派對中國文化精神發展的主張——「回到春秋戰國」。

第三節 對中國歷史的重新審視

戰國策派看待中國歷史基本上採取一分为二的方式——以春秋戰國為界，春秋戰國以前為封建時代，戰國已降為大一統王朝時代，而大一統王朝的基本型態

大釗到馬克斯主義之路，《人文及社會科學集刊》，第13卷4期，2001，臺北，頁477-510。

¹²³ 雷海宗，此次抗戰在歷史上的地位，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁182。

則於秦代奠定。「秦以上為動的歷史，歷代有政治社會的演化變革。秦以下為靜的歷史，只有治亂騷動，沒有本質的變化。 這樣一個完全消極的文化，主要的特徵就是沒有真正的兵，也就是說沒有國民，也就是說沒有政治生活。」¹²⁴因此雷海宗稱秦代以降的中國文化為「無兵的文化」，無兵不僅指人民不願當兵、沒有優秀的兵，這種心態更是深化到人民慣常的意識中，成為文化精神的一部分。無兵使人民缺乏尚武意識，同時，不當兵也造成人民與國家之間紐帶中斷，人民缺乏國家公民意識，進而使國家武力無法良好的汰換替補，這是兩千年王朝虛弱不振的真正原因，縱使王朝能有短暫強盛，卻也無法根本解決此難題。

雷海宗分別描述中國歷史兵的變化、以及無兵文化導致的弊病。雷氏研究中國的兵並不以兵制變化為著眼點，他關注的是「兵的精神」，亦即當兵者的身份、兵的紀律、兵的風氣與心理層面。另外，值得注意的是，雷氏只從春秋談到東漢，周代出自資料過少，而他認為漢代的兵問題實際便是中國朝代的永久問題。春秋時代的兵雖有平民，但大體仍以貴族兵為主，因此此時的兵具有封建貴族精神，士族自小便接受文武並重的教育，國君也往往親自參戰，他們以出征為榮譽職務，果敢不畏死的背後象徵良好的傳統與素養。至戰國時代，貴族社會崩解、國君專制興起，此時文武分離的現象開始出現。由於戰爭的大規模與慘烈，各國無不鼓勵男子當兵殺敵，施行近乎徵兵的制度；然而軍國主義也促使人民厭戰、渴望和平的心理，凡此皆為往後發展埋下種子。秦代原先軍隊多用秦人，後因為大興土木與邊防需要，卻又猜疑原六國軍隊，故兵源不足時則召以社會地位下等的「逋亡人」¹²⁵、「贅壻」¹²⁶補充；秦始皇為極力避免六國動亂，故選用此類欠缺故國情感之人，卻引發日後當兵者社會地位低下的濫觴。至漢代初，理論上實施徵兵制，但一統後無須全體人民服役，人民不願當兵的心態已經普遍，故漢代開啟以「更賦」取代當兵義務的方法，這使得有錢者將服役全然加諸在社會地位低

¹²⁴ 雷海宗，無兵的文化，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁108。

¹²⁵ 逃亡罪犯。原出處為《史記》卷六《秦始皇本紀第六》：（始皇）三十三年，發諸逋亡人、贅壻、賈人略取陸梁地，為桂林、象郡、南海，以適遣戍徙民五十萬人戍守五嶺，與越雜處。

¹²⁶ 賣身奴隸，出處同前。

下之人，更加惡化社會對立發展。在漢武帝的偉業之下，隱藏著外國兵與囚徒奴隸已成為軍隊主力的問題；到了東漢之時，外國兵儼然成為真正主力，除了中央直轄軍以外，地方只剩自衛武力與私軍。¹²⁷ 依照雷海宗的繼續推論，僅有隋代和盛唐採用外族的府兵制能夠維持自立，以及明代初期短暫具有對付外族能力，其他時期皆不足以自立並抵抗外族。

因此，針對中國兵的問題所帶來的影響如下：首先是中國的兵民變化，由原先兵民一體轉向兵民分離、再到兵民對立，一般人鄙視當兵者又不願當兵，而當兵者本身由於社會地位低下，自然不存在維護國家社會的愛國意識，當兵只是為圖口飯吃，若是情勢轉變，隨時可以從正規軍隊變成劫匪。其次，列國時代的各國皆為有機體，由於列國競爭產生愛國思想，各國人民必須自主願意入伍保衛國家；但大一統局勢形成後因缺乏強烈動機，使愛國難以轉變成愛天下的思想，遂使人民態度轉趨消極。¹²⁸ 第三，文武兼備的理想自戰國後便不復存，文武不僅分離，文人也歧視武人；中國兩千年來「文德」過於扭曲的發展，實際上與兵的變化是同一件事，它造成了文化本身不健全，此點於後文中林同濟有更詳盡的論述。第四，由於本國兵無法作戰，以致中國長期依賴外國兵和以夷制夷的辦法，然而始終不是長久之計，也造成對外國人認知的偏狹。

針對秦漢以降無兵的文化，雷海宗在此並不歷朝歷代的敘述，而是舉出兩千年來的發展特徵，試圖找出當中的規律法則：就政治制度而言缺乏本質變化，徒有名義的改變而已，大體而言，君權越來越高，相權沒落、近臣受到重用，使前朝非正式官制往往其後都正名為正制。其次就地方與中央而言，中央集權程度逐漸高增。第三，一般來說，治世需用文官，歷代文官地位也較武官高，但究極而論，真正背後強力操持在皇帝手中，強力才是根本影響地位的來源。第四為士大夫團體與流氓的關係，治世時士大夫把持權力，但亂世時士大夫突顯無能，反給流氓團體機會；流氓團體幸者成為新領袖甚至皇帝，不幸者遭到消滅。第五，中

¹²⁷ 詳見雷海宗，〈中國的兵〉，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁 3-59。

¹²⁸ 雷海宗，〈中國的兵〉，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁 20-21。

國一治一亂的朝代交替原因不外乎三種，即是皇族頹廢、人口問題以及外族遷徙。即便中國文化充滿如此多的問題，但雷氏認為，中國文化由於地廣人多、同時悠久的語言文字使得文化消滅並非易事；只要二個優勢仍在，中國文化他日必然能有復興機會。¹²⁹

除了兵的問題之外，雷海宗特別重視中國的元首與家族問題，他認為若這三個問題能夠解決，那麼中國復興便在望可即。家族問題指的是中國歷史發展由小家庭至大家庭的轉變。戰國時代一度因為政策走向小家庭制度，然而大體上至東漢年間，民間已經恢復大家庭制度，往後即便是戰亂也無法徹底動搖，這主要是受到舊禮教思維影響。雷氏強調大家族的發展勢必會妨害人民對國家的意識形成。至於中國的皇帝制度雖然至今已廢，但真正困難的問題是，往後新元首制度創立的取向如何與過去的文化資產結合。雷氏從皇帝稱號的演變得皇帝制度逐步抬高的過程，以致於演變成皇帝崇拜：春秋戰國時代從尊王攘夷轉變成各自獨立稱王，戰國時代由於普遍希冀一統的要求，使中國往後始終未能脫離天下一統之外的政治方案思考，秦始皇的作為只不過是戰國時代的強化。漢代是皇帝制度與崇拜奠定時期，皇帝將天下視為私產，而民間對待皇帝的態度宛如敬拜鬼神，因此「皇帝的制度可說是由皇帝的積極建設與人民的消極擁護所造成的。」¹³⁰

為何雷海宗會對人民力量抱持著如此消極的看法，必須回到戰國策派的基本立場：「民眾的力量無論如何偉大，社會文化的風氣卻大半是少數領導份子所造成的。」¹³¹在此的領導階級過去莫過於士大夫，而今可謂知識份子為社會中堅，兩者最大差異便是前者具有統治集團一員的身份，後者除非主動依附執政政府，否則影響力多游移於教育與傳媒投書的領域，但兩者對於社會風氣塑造皆起很大的作用。故戰國策派認為談到中國文化精神問題，則不能不說傳統讀書人要負很大責任。關於皇帝制度的提高，林同濟認為，士大夫所組成的官僚集團，即文人官僚，其長久奠定的官僚傳統是最大幫兇。林氏認為，官僚制度建立是任何文化

¹²⁹ 詳見雷海宗，無兵的文化，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁107-135。

¹³⁰ 雷海宗，中國的元首，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁101。

¹³¹ 雷海宗，君子與偽君子——一個史的觀察，《伯倫史學集》，北京：中華，2002。

行至戰國時代的特徵，至大一統時代則是集大成。¹³²因此中國的戰國時代是官僚制度的轉變時期，到了秦漢以下為成熟期。隨著大一統時代來臨，官僚編制也跟著膨脹，此量變造成質變，遂使官僚的作用與意義變質。在此林氏延續大政治觀的邏輯，將官僚型態分為外向型與內向型，成為時代精神底下的一部分：列國時代的官僚無不眼光向外、力求國家富強，縱使個人想要追求名利，也必須就此前提行事；而大一統的眼光只能上達皇帝、力求太平，最後反成為皇帝僕從。林氏認為中國的官僚傳統包含四種毒質：一、皇權毒，官僚與專制是互利共生，皇帝既要專制，便不樂見周圍有世族干涉，反之，以平民之姿參政的官僚無危害性，官僚遂養成對上奉承討好，對下作威作福的習性。二、文人毒，由於科舉制度的發展使得官僚盡為文人，然而作文章與做事終究為兩件事，但在中國早就合而為一。三、宗法毒，由於宗法觀念與大家族制的發達，促使任用私人之陋習普及。四、錢神毒，中國王朝歷來實施重農抑商政策，卻不知商業發達未必不是好事，從西洋近世資本主義發展即可得知；但中國官商勾結嚴重，官僚愛錢又不能明目張膽，經濟市場無法從中注入生命。¹³³

針對文人官僚結合經濟發展造成的負面影響，林同濟語帶諷刺的認為，「中飽」成為政治制度默認的常態，這是中國的獨有之光。中飽指中間人的貪污舞弊問題，而社會上重要的中間人莫過於官僚與商人，前面已提及中國大一統時代的官僚膨脹現象，故中飽可以說是官僚與商人兩者之間的關係，而解決中飽問題則必須訴諸官僚問題釐清。林氏在此巧妙的利用資本主義發展來解釋，西洋資本主義社會的誕生，即是由於商人團體充分發揮機能。¹³⁴這意味著商人本身存在一種流變性，因此商人團體強大迫使社會整體被商人拉著走，進而產生社會變革的一股動能。但這卻是力圖維繫太平的大一統王朝所不樂見，因為商業所產生的變動

¹³² 林同濟，中飽與中國社會，《戰國策》第12期，昆明：戰國策，1940年9月15日，頁4。

¹³³ 見林同濟，官僚傳統——皇權之花，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁80-83。

¹³⁴ 林同濟，中飽與中國社會，《戰國策》第12期，昆明：戰國策，1940年9月15日，頁6。

或許會具有威脅政治的能力。¹³⁵在中國，商人卻是不得不與官僚為伍，或者商人本身就是官僚，因此削弱商人本身的機能。中國的官僚既不是真正的「君子」，也沒辦法成為市儈的商人，原因就在於「坐享」與「投機」區分：商人欲謀利必須具有冒險精神，故賺錢是為投機行為，但官員中飽是為毫無風險的「坐享」，透過政治手段取得經濟利益，就整體社會觀之無法創造更多財富，因此反倒是經濟損失，也造成文化風氣的閉鎖。

林同濟提及資本主義發展時有一個值得注意的問題：為何戰國策派的主張之中，幾乎不存在關於經濟問題解決的方案？經濟生活不也是文化有機體的其一向？林氏之所以談論西方資本主義發展選擇點到為止的態度，必須回到戰國策派立論初衷，即是文化精神的關懷。戰國策派始終將近代中國不振的問題視為是文化精神發展不良，其他面向的發展是為文化精神之結果，故以「力」作為解決方案。經濟發展固然也是「力」的表現，但經濟卻不像談政治、文學、學術思想層面存在顯著的獨特性——即是塑造文化精神或者國民性的底蘊，故經濟問題並非主要關切所在。雖然戰國策派關注的是文化，卻並非文化各種面向都處處關心；文化因此不是如生活方式般的廣義定義，而是特指與塑造文化精神有關的文化，這是與文化型態史觀原先預設文化有機整體存在背離的。正因如此，也可得知文化型態史觀其實對戰國策來說僅限為一種歷史觀、歷史方法。戰國策派認為解決現存問題必須有待文化精神的改造，兩者互為因果關係。

因此可以說，文人官僚發展所產生經濟與文化精神方面的弊病，戰國策派認為後者更為重要且根本。既然官僚制度為大一統王朝勢必坐大的產物，那麼中國科舉制度所產生的文人官僚便是世界歷史中一種特殊現象。中國的官僚多為文人，因此官僚政治很大成分是文人的政治，縱使皇帝制迄今不再，文人習氣卻仍舊持續影響中國人的心理與行為，故林同濟判定中國人的文化即是文人化的文化，¹³⁶這便是中國相較於世界其他民族的印象，亦即民族性。當然，並非所有中

¹³⁵ 雷海宗，東周秦漢間重農抑商的理論與政策，《伯倫史學集》，北京：中華，2002，頁287-288。

¹³⁶ 林同濟，論文人，《大公報·戰國副刊》（重慶）第27期，1942年6月3日。

國人皆如此，但何以文人文化成為中國文化「正統」，林氏並不打算討論歷史上個別中國文人的作為，而是選擇以「文」這個字開展，討論「文」究竟在中國歷史的語境中如何產生變化，進而延伸出不同的詞彙概念與文人結合。

林同濟將「文」分為八個概念：第一、文與質，兩字在古書中常為對應的概念，質指的是樸實自然，而文則是人為繁雜，進而又有過度、浮誇、炫耀的成分，因此有「繁文」、「禡文」之詞。第二點為第一點的延伸，既然文有人為與繁雜之意，那麼人為發展極致便流於虛偽，過度強調形式與人為導致本質的空虛不真，因此有「虛文」、「文過」之詞。第三、文又有「法」之意，官僚「舞文」弄法欺壓百姓，具有仗勢欺人的氣息。第四、文與武，也是習慣對立使用的概念，文武分離導致文與武在政壇對立，以及文鄙視武的心理，進而產生「重文輕武」，這是中國思想的一大特徵。因此武力便成為暴力，而文德不僅是善更是「應當」，造就中國人長期無法認清現實，卻又能替羸弱提供說詞的迷信。第五點為第四點延伸，由於文逐漸產生「反力」傾向，因此文變成「文弱書生」，而身體之弱又影響心理之弱，不僅貪生怕死，還練就一套弱者得勢的逢迎諂媚功夫。第六點是比較正面的概念，是文人所追求的理想——「文雅」，文雅其實與俚俗相對，它的要素是琴棋書畫與吟詩作對，還帶有些許隱士與神仙色彩，但在林氏眼中這不過是獨善、逃避的反應。第七也是最重要的，「文字」的文，文字誕生是文化的起始，而掌握文字之人是智識階級；但林氏認為中國的智識階級可謂「文字迷」，文人整天只接觸文字，逐漸與外界脫離，甚至失去觀察與解決事務的能力，僅止於紙上計畫提出，故中國的官樣文章特別發達。

林同濟最後綜合以上數點特徵，整合成為一位中國文人的性格典型，

……一般說法，他乃是一位孜孜入事，殷殷儀禮之人。重外表，不免略帶浮誇。多花樣，口味總偏複雜。帶三分虛偽，握一套具文。做事敷衍，對人裝假。一方面懦弱不競，卻看不起有力之徒。一方面高唱德化，斥武事為取禍之階。他的求進方法，是諂媚匪緣。臨職則文章堂皇，實際上一事莫舉。公餘或招友宴朋，借詩酒以博雅名。得志時則多不免倚勢舞文，假公行私，

有時且不惜文致無辜，排擠同輩。失志時卻都會相機抽身世外，唱獨善以遂「初衷」。¹³⁷

從林同濟批判中國歷史發展可得知，他並不把焦點放在中國歷史發展的獨有發明貢獻，相較之下，他更為關注的是原初具有良善美意的制度與概念如何倒置成文化精神的禍根。若人事演變勢必趨向不良結果，那麼導正又從何可能？

林同濟認為，中國數千年來的政治社會發展可簡要以八字形容：由大夫士到士大夫。¹³⁸前面已談過的文人官僚便是士大夫，是大一統專制王朝的產物；至於大夫士可謂貴族武士，是封建時代階級結構之下的產物。封建時代的士特質諸如世襲地位、必須接受戰鬥訓練上場作戰、以及專司的職業技術，林氏特別強調的是第三點。技術指的是六藝、醫藥、卜筮等，因此技術是實在的做事學藝，這正巧與士大夫的「宦術」、官樣文章強烈對照；而技術通常為家族世承，因此便得以延伸出守業的恆心與榮譽感。封建時代的士所衍生出的整套價值觀與人生觀林氏稱作「貴士傳統」，它並非中國獨有，亦是歐西行至封建時代的遺產；它雖為特權貴族的產物，卻並非等同貴族制。貴士傳統的根本是從上下階級之別以及家族世業、守職而來，不僭越上下必須奠基於消極克制，因此禮法並非外在約束，而是內心自然情感的表現；貢獻心力於世業的有司則激發自我抱負與榮譽感。榮譽是貴士傳統的核心價值，可謂一種極高的自尊心，不允外在世界污蔑，甚至不惜為維護榮譽戰鬥或死亡。榮譽在中國古代可稱作「義」，而林氏認為義有四大則：對上需忠、對人事物須敬、危難時需勇、而一切最終的試煉便是死。¹³⁹這些原則並非來自人為規範或宗教形上學的原理，而是出自長久時間累積的智慧。林氏相信，以貴士傳統作為文化精神理想，能夠有效掃除大一統文化積累的弊病，進而成為新的國家動力來源。

相較之下，雷海宗也強調封建時代的士，但並非如林氏著重貴士傳統，而是

¹³⁷ 林同濟，論文人，《大公報·戰國副刊》（重慶）第28期，1942年6月10日。

¹³⁸ 林同濟，大夫士與士大夫——國史上的兩種人格型，《大公報·戰國副刊》（重慶）第17期，1942年3月25日。

¹³⁹ 林同濟，大夫士與士大夫——國史上的兩種人格型，《大公報·戰國副刊》（重慶）第17期，1942年3月25日。

依據無兵文化的推論，認為必須恢復春秋以上文武兼備的理想——即是封建時代的君子。雷氏認為國民必須接受初等教育與軍事訓練，特別是領導階級必須文武兼備才能創造光明磊落的健全人格，故雖然強調面向與林氏不同，但兩人最終欲通達的目標是一致的。然而雷氏終將文化精神問題置於「第三週文化」開展之下，「兵可說是民族文化基本精神的問題，家族可說是社會的基本問題，元首可說是政治的基本問題。三個問題若都能圓滿的解決，建國運動就必可成功，第三週文化就必可實現。」¹⁴⁰雖然兩人大致方向皆同，但這是與林氏思想最為差異之處。何永佶則認為唯有採取柏拉圖的方法：將財產與政權絕對分離，即是「富」與「貴」的分離。「富」指有錢有產，貴指有地位、有統治權，以柏拉圖之言即是「領導與禦侮的階級」，¹⁴¹是不求報酬的真正貴族。因此「富」與「貴」分離指的是領導階級必須不許他「富」，正是因為「富」既是分裂又是腐敗的根源。同樣都是強調貴族，何氏的方向則又與兩人更為不同。

最後必須討論的是，戰國策派看待中國歷史發展所採取的立場與態度。戰國策派雖然沒有大舉主張西化，但潛在仍可以辨識出西勝於中的跡象——西方是符合時代潮流的，不僅當前時代是受歐西影響的戰國時代，就中國歷史發展觀之也隱含停滯論於其中。雷海宗與林同濟都傾向將大一統時代視為僵化不變的漫長時代，即便民族主義需要以中國文化本身的獨特性鼓舞人民，但戰國策派反倒是以批評立場，將中國歷史發展所產生的文弱弊病結合當前時局訴求改進，而民族主義的情感則是以未來「第三週」作為凸顯方式。但是戰國策派尚且不能稱作西化派，他們並沒有主張全面學習西方，也並非全然二分對立的認為西方皆好、中國皆壞，而是以綜合的眼光撿拾西方與中國能為當前所用的資源——民族主義、貴士傳統、文武合一的理想並非只是西方產物，西方優勢僅是在於當前處在戰國時代的列國型態前提。戰國策派亦相當讚賞中國的春秋與戰國時代，在相關作品中亦不乏可見關於春秋戰國時代的研究論文，他們可謂開啟研究此段歷史的不同眼

¹⁴⁰ 雷海宗，建國在望的第三週文化，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁191。

¹⁴¹ 何永佶，富與貴，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁22-26。

界。此外，由於戰國策派根本關心的焦點為文化精神改造，故抱持此立場看待歷史則難免過於形式、討論有所偏重取捨，但大致來說，戰國策派特別是林同濟的論斷符合文化型態史觀強調文化綜合的宏觀視野；而關注「力」於文化精神的作用，則勢必導引至西洋資源的借鏡與轉化。



第四章 個人與集體的文化精神改造

第一節 力人與超人：關於尼采的詮釋

將抗戰勝利意義結合歷史批判，顯示戰國策派最終仍是要回歸文化精神改造，個人的內在思想必須全面革新，而個人革新也指向整體文化革新。除了批評中國歷史發展顯見的問題外，《戰國策》亦有數篇關於中西人格型比較，由此能夠略見當時知識份子對於中西文化認知的觀點，以及延續國民性改造問題所提出的解決之道。人格型自然是指既定的文化印象、民族縮影，它來自有根據的文化現象積累，而不是指實際個人作為。岱西認為：「在我看去，中國人之所以為中國人，如其說是由於儒學，不如說是由於道家。」¹⁴²看似處於主要影響地位的儒家，實際發揮作用層面是社會、政治的，而情感與心靈則歸屬道家，「外儒內道」是標準中國知識份子的形象。道家崇尚的自由是非社會的、是離世退隱的，正好與儒家政治理想形成對比的映照，因此道家所談的個人自由與西方個人主義發展建立於社會意識完全是兩回事，進一步說，岱西認為西方個人主義是一種信仰，道家的根本卻是充滿懷疑論的。同樣是信仰延伸，何永佶認為西方人在他們的生活裡多少帶有一點「使命」(Mission)和「天召」(Call)的思想。¹⁴³這種天召的使命感往往充滿神秘性以及一股傻勁，缺乏這種宗教情懷則容易流於現實功利，將信仰轉往名利地位的考量。信仰的中西對比顯示中國的人格潛藏消極性，而消極面的化解方法，與其關切信仰對象，戰國策派更為在乎主體，也就是主體的精神意志力必須重新建構。

戰國策派學人提出以「力」拯救文化精神的方案，在此，林同濟提出「德感主義」概念與「力」兩相比對：林氏認為中國思想長久以來為「德感主義」所瀰

¹⁴² 岱西，中國人之所以為中國人，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁25。

¹⁴³ 尹及，中西人風格之又一比較——「活著」和「天召」，《戰國策》第8期，昆明：戰國策，1940年7月25日，頁28。

漫，以致於原先認為「應當」以德感人逐漸發展成德「必定」能感人，而這種思考普及中國的政治觀、宇宙觀、歷史觀當中，以致於最後產生「反現實」傾向。那麼相較之下，「力」作為中性、無價值判斷的本質理解，將能夠成為新的文化系統之核心概念，構建整套新的、非道德的宇宙觀以及人生觀。此處的力與大政治觀的力可謂不同層次的一體兩面，此處用以振興文化之力著重抽象、精神意涵，「力者非他，乃一切生命的表徵，一切生物的本體。力即是生，生即是力。」¹⁴⁴力作為本體是「生命的勁道」，使生命能夠不斷向外擴及影響的本質，「凡精神所及皆曰力」¹⁴⁵，因此一切的存在皆可謂力的存在，生命的積極性表現於力的外顯作用，對應英文便是 energy 或 vitality。

以此進一步延伸，以力為核心所形成的變動宇宙觀便是哥白尼(Copernicus)宇宙觀，「無窮的空間，充滿了無數的力的單位，在力的相對關係下，不斷地動，不斷地變。」¹⁴⁶林同濟認為這是歐洲人的精神所在，即便歐洲自中世紀以來受到基督教影響，但本質上仍是哥白尼的理念。在力、變動、相對、無限的概念下，不斷追求、無限的進取奮鬥，才有無限的可能性，無論是個人或國家層次皆然。可以說這種變動的「力」宇宙觀恰好為「戰國時代」爭於最後勝利的時局提出形上佐證，同時也對照中國無力、停滯的歷史發展和文化精神。中國文化無力之原因出自「德感主義」太強，一直以來視力為負面的字眼，反而與哥白尼宇宙觀形成對立；力與德之間之所以產生對立，在於「德」主張應有，而「力」主張實有、必有，「德」是價值，「力」是現象。力本身並無道德好壞，它本身如同「生命」、「光」、「熱」一般的存在，單從「力」一字觀之，便可得人體樣貌之象形，而原始民族對「力」的瞭解亦出於本能的認知與接受，此皆不帶有價值判斷。¹⁴⁷

力作為人生觀在個人層次體現是理想的人格型，林同濟稱作戰士、「剛道的人格型」，就意象觀之，即是象徵剛健、自主自動、光明、還要能「嫉惡如仇」，

¹⁴⁴ 林同濟，力！，《戰國策》第3期，昆明：戰國策，1940年5月1日，頁2。

¹⁴⁵ 林同濟，力！，《戰國策》第3期，昆明：戰國策，1940年5月1日，頁3。

¹⁴⁶ 林同濟，柯伯尼宇宙觀——歐洲人的精神，《大公報·戰國副刊》（重慶）第7期，1942年1月14日。

¹⁴⁷ 詳見林同濟，力！，《戰國策》第3期，昆明：戰國策，1940年5月1日。

戰士即謂對抗惡勢力的存在，「嫉」是擁有強烈意志與去惡的熱情，甚至去惡要做到「如仇」的地步，¹⁴⁸這些其實都是針對鄉愿、阿 Q、羸弱、官僚習性的回應。

「嫉惡如仇」是對外的，而針對內在自我革新，林氏提出「悔」，即是自省，舉凡日常生活的檢查至生命價值的估量都不出「悔」的概念。¹⁴⁹陶雲逵則將理想人格稱為「力人」，他將有力與無力對立，認為有力便是自主自動、光明的，而無力則是被動與幽暗的，因此有力是「主人」，無力是「奴隸」。¹⁵⁰但是，隨後陶雲逵將人格形成的討論轉往遺傳與優生學的面向，是日後引發批評的部分原因。

陶雲逵的論點可以看出尼采思想的端倪。事實上，戰國策派學人對尼采頗為推崇，其中陳銓是最為推廣尼采思想的旗手。陳銓不僅在《戰國策》有數篇關於尼采思想的介紹，同時亦寫作《從叔本華到尼采》，¹⁵¹描述尼采原先受叔本華的生存意志論影響，直到後來創建自己的超人思想，以及兩人思想的同異對照。陳銓於《尼采的思想》一文中將尼采思想分為藝術、科學與超人時期：尼采由原先贊成叔本華與華格納的思想，因此受影響完成《悲劇的誕生》(*The Birth of Tragedy*)；至第二期開始有所批評反對，《快樂的科學》(*The Gay Science*)是帶有明顯轉折與精神較樂觀時的作品；而超人時期的《查拉圖斯特拉如是說》(*Thus Spoke Zarathustra*)是為思想成熟的代表作。這種分期方式來討論尼采思想其實頗為常見。

陳銓將理想人格型視為尼采所說的超人，並且將超人視為「理想的人物，天才、人類的領袖、社會的改革家、勇敢的戰士」，他的詮釋如下：人類的智力天生是不平等的，歷史必須由天才推動前進、必須由領袖來領導社會。平庸群眾的「量」無法取代天才的「質」，故十九世紀科學與平民政治發展所導致的庸俗化

¹⁴⁸ 詳見林同濟，*嫉惡如仇——戰士式的人生觀*，《大公報·戰國副刊》(重慶)第19期，1942年4月8日。

¹⁴⁹ 詳見林同濟，*請自悔始！*，林同濟編，《民國叢書》第一編44：《時代之波》，上海：上海書店，1989，頁89-96。

¹⁵⁰ 原文中附註「此地所稱主人與奴隸並無階級意義，乃是兩種不同人格型的象徵。」見陶雲逵，*力人——一個人格型的討論*，《戰國策》第13期，昆明：戰國策，1940年10月1日，頁13。

¹⁵¹ 原為1944年由重慶在創出版，本文所採用的版本為1975年由臺北廬山出版。

令尼采十分厭惡。相較群眾，超人相信自身創造的新價值，因此要對一切價值重新估量；破壞的方式便是戰爭，透過戰爭淘汰弱者，進而建立強者留下的美好世界。¹⁵²就此看來，他筆下的超人帶有「優秀之人」意涵。

陳銓的另一篇文章《尼采的政治思想》論及尼采反對國家、民主政治與社會主義。尼采強調人類的不平等必須由超人來領導，但是現代國家卻壓抑天才，使社會庸俗化；假如國家不存在，則強者便能夠聽其自然而留下，使人類本質達到提升，超人才能自由。尼采自身則主張激進貴族主義、反對民主與社會主義，也是依據同樣的思維，貴族指擁有權力意志的超人，而非社會地位的貴族，但民主主義與社會主義的強化，非但不能使群眾智識提升，反倒因其為多數成為標準，造成文化整體的退步墮落。故尼采支持戰爭，因為戰爭能磨練意志促使人類進化，並且消除長久以來的積弊，重新振作起來。這些想法並不是站在德國民族優越論的眼光，而是以整體文明進步作為根本關切。¹⁵³同樣的，在此「戰爭」皆可用心靈層面和常識層面解讀。

尼采思想的鐵錘除了抨擊現代化之弊以外，同樣揮向了腐朽的傳統道德觀。陳銓於《尼采的道德觀念》中提及，尼采反對傳統基督教提倡親愛、憐憫、謙讓的道德，人生目的應當是追求權力意志，求權力支配人生一切。就此，陳銓解釋尼采關於道德的「系譜學」追溯：最初所謂的善觀念其實是高貴、勇敢、偉大，基督教提倡的道德是弱者的道德；但隨著歷史演變，弱者為了要保護自己生存起而反轉意義，將對其不利的價值說成是惡。尼采認為這不符合自然，良心並非本有，而是環境教育的作用；道德本身並非神聖，而是人自身的創發。尼采提倡的新道德觀將道德分為主人道德與奴隸道德，傳統道德就是奴隸道德，主人的道德則提倡權力意志的作用與自然本性的發揚。¹⁵⁴

陳銓特別強調尼采的意志哲學與衝突說。意志哲學由叔本華開創，陳銓便認為叔本華的貢獻在於意志哲學，以及理智不能佔據人生最重要的位置。在叔本華

¹⁵² 參見陳銓，《尼采的思想》，《戰國策》第7期，昆明：戰國策，1940年7月10日，頁22-23。

¹⁵³ 詳見陳銓，《尼采的政治思想》，《戰國策》第9期，昆明：戰國策，1940年8月5日。

¹⁵⁴ 詳見陳銓，《尼采的道德觀念》，《戰國策》第12期，昆明：戰國策，1940年9月15日。

之前，許多哲學家都認為人類可貴之處在於理智，因此理智地位應當是最高的；但叔本華認為意志才是人類活動的本質，理智如同本能般只是意志的工具而已。叔本華既然如此推崇意志，然而他的悲觀主義卻否定意志趨向，他認為意志是痛苦的根源、無目的且不能根除，人類的生存意志是充滿罪惡的。因此壓抑生存意志便是道德，擺脫意志之苦要從藝術審美與遁世當中尋求。尼采早年也頗為相信叔本華，但他的悲觀主義以及遁世色彩始終讓尼采無法接受。十九世紀科學帶來的樂觀主義使文明逐漸流於庸俗，但叔本華的思想也不能成為拯救文明的良方。尼采認為追求真理應當對人生產生幫助，他的意志哲學乃主張支配人生的權力意志，將消極轉化成積極肯定生命意義，藉由與外界衝撞達到個人意志的發揮，奮力爭取榮譽和光輝，而不是只停留在生存意志的滿足，「越是優秀的人物，他的權力意志越是伸張。」¹⁵⁵若以國家民族的角度觀之，「一個國家或民族，是否能夠在世界上取得光榮的地位，就看他國內中堅份子能否超過生存意志，達到權力意志。」¹⁵⁶

但強調個人主義的尼采思想，若擺放在集體、國家層次，是否會造成個人與集體之間衝突呢？雖然尼采是厭惡國家的，就尼采而言，民主主義的國家象徵軟弱，他主張以超人哲學為核心的政治貴族主義。然而陳銓介紹尼采的動機，很大程度是為了要呼喚中國能有更多的「超人」——依照前面的解釋為理想的人物、天才、人類的領袖、社會的改革家、勇敢的戰士，因此他激動的表示，「中國處在生存競爭的時代，尼采的哲學，對於我們，是否還有意義，這就要看我們願意作奴隸，還是願意作主人，願意作猴子，還是願意作人類。因為尼采的著作，根本不是替奴隸猴子寫的。」¹⁵⁷將超人思想引入文化精神改造，與陳銓提倡英雄崇拜和民族文學運動密切相關，也就是認為思想文化是解決問題的根本，陳銓雖然曾表示政治體制沒有絕對優劣，但假使將尼采思想作現實政治意義來解讀，那麼的確有助於威權甚至獨裁政治的合理性。

¹⁵⁵ 陳銓，指環與正義，《大公報·戰國副刊》（重慶），第3期，1941年12月17日。

¹⁵⁶ 陳銓，指環與正義，《大公報·戰國副刊》（重慶），第3期，1941年12月17日。

¹⁵⁷ 陳銓，尼采的思想，《戰國策》第7期，昆明：戰國策，1940年7月10日，頁24。

林同濟也相當欣賞尼采，且把莊子南華經、柏拉圖理想國、以及尼采的查拉圖斯特拉如是說視為最愛的三本書，但強調面向與陳銓頗有差異。林氏認為讀尼采要先把它當作藝術看，必須審它的美，以藝術還以它的藝術，即是再創作的意思。讀者不可能完全掌握作者的領悟，因此關鍵必須放在生命體驗追求；既然尼采的文字充滿著奔放生命力，以及片段的語句、譬喻以及象徵，因此從字面上試圖掌握其意是非常危險的，「尼采的真意是不能直接從字面上任取的。越是他的精彩處，你越要小心，他自己略示了：『每一句佳句都是藝術，要瞭解每句的意義，必須從其藝術上猜射。』」¹⁵⁸尼采寓說理於抒情，故「猜射」更恰當表示出象徵、譬喻手法的領悟方式。

林同濟除了強調尼采文字的藝術氛圍之外，傾向將超人說解釋為追求真理的狂熱，以及對西方文明弊病反省；超人不走宗教家或者道德說教的途徑，而是入世教導人們「人是必須超過的！」，這便是超人——超過人類的意義所在。¹⁵⁹林氏並寫作一篇充滿尼采風格的玄妙文章 寄語中國藝術人——恐怖·狂歡·虔恪：恐怖指的是察覺時空無限當中人自身的脆弱，以及不可逃脫的死亡毀滅；狂歡正巧是恐怖的反題，狂歡必須由恐怖所生，亦即人大膽的創造與奮發，不斷征服彷彿人成為宇宙本身，我之外再無他物，然而狂歡依舊要歸回恐怖，狂歡與恐怖的相互作用正顯示出自我與無窮的鬥爭；虔恪是最終境界，自我與時空的戰爭停息，更要自我超越達到天人合一，「什麼是虔恪嗎？那就是神聖的絕對體面前嚴肅屏息崇拜。」¹⁶⁰文中有許多類似尼采酒神精神的意象，諸如「大酒醉」、「異性伴」等，處處充滿譬喻及象徵，試圖打破過往中國藝術講究和諧安詳的意境，欲創建狂放、征服之上帶有宗教情懷的新藝術觀。但是天人合一的虔恪階段並非尼采思想的成分，它其實是林氏融會自我思想的中國式轉化；與先前提及的哥白

¹⁵⁸ 林同濟，我看尼采——從叔本華到尼采序言，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁237。

¹⁵⁹ 林同濟，我看尼采——從叔本華到尼采序言，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁245。

¹⁶⁰ 林同濟，寄語中國藝術人——恐怖·狂歡·虔恪，《大公報·戰國副刊》（重慶），第8期，1942年1月21日。

尼宇宙觀相比，更顯示一元論的理想境界還是很難放棄。林氏也認為宗教是人類必須，同時主張必須將宗教「純宗教」來看待，¹⁶¹而宗教卻是尼采極力欲摒棄的。此外，林氏還有一篇以「薩拉圖斯達如此說」為名之文，用以鼓吹青年勇於投入抗戰行列，「弟兄們，必須偉大，才配戰爭；不怕戰爭，便是偉大。」¹⁶²，可見得林同濟除文藝之外，也對尼采思想充滿不同面向解釋。

關於陳銓與林同濟對尼采不同的見解，有學者認為陳銓對尼采產生極大誤解，因為陳銓傾向將權力意志解釋為對權力的渴望與追求。¹⁶³因此有必要處理關於尼采思想的原意以及陳銓、林同濟是否有詮釋誤解。首先就欲解決的問題而言，尼采思想乃針對舊有文化價值體系的崩解，以及現代化發展所帶來新的困境——虛無主義所提出的藥方。基督教權威衰落使得形上學、道德觀的基礎隨之動搖，另一方面，虛無主義將導致價值真空以及膚淺的樂觀主義。尼采思想的三大支柱——權力意志(*der Wille zur Macht*, the will to power)、超人(*Übermensch*, overman)、永恆輪迴(*Ewige Wiederkunft*, eternal recurrence)便是基於方法論上逐步構建的回應。¹⁶⁴而陳銓借用尼采的觀點出自社會弊病導正，卻仍不出文化精神改造的大框架之外。中國此時並未出現由於現代化所導致的虛無主義問題。權力意

¹⁶¹ 詳見林同濟，〈民族宗教生活的革創——議禮聲中的一建議〉，林同濟編，《民國叢書》第一編 44：《時代之波》，上海：上海書店，1989，頁 97-107。

¹⁶² 林同濟，〈薩拉圖斯達如此說——寄給中國青年〉，《戰國策》第 5 期，昆明：戰國策，1940 年 6 月 1 日，頁 46。

¹⁶³ 倪偉，〈「民族」想像與國家統制：1928-1948 年南京政府的文藝政策及文學運動〉，上海：上海教育，2003，頁 265。

¹⁶⁴ 本文在此僅簡單介紹尼采思想的三個概念。在尼采晚期的哲學體系中，權力意志可謂事物之根本，權力意志奠基於叔本華生存意志之上，進而強調生命必須達到自我超越和給予，故而不能單就字面解讀為追求征服外在的權力。而超人最簡明的理解即是「人是必須被超過的」，同時該詞也代表著查拉圖斯特拉之諸多面貌的理想形象，因此也不能單純視為是優秀之人。永恆輪迴的原意為世界不斷循環重演，顯示世界本身為無限、無意義且不會進步；但在尼采的用法中，永恆輪迴更接近為一種假設：《快樂的科學》中 341 節 最重的分量 意味著人必須在永恆輪迴的前提發揚權力意志，故永恆輪迴與權力意志不為相互衝突。參考尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉譯，《快樂的科學》，上海：華東師範大學，2007。尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉、婁林譯，《扎拉圖斯特拉如是說：一本為所有人又不為任何人所寫之書》，上海：華東師範大學，2009。另外，權力意志、超人、永恆輪迴之中譯參照尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉、婁林譯，《扎拉圖斯特拉如是說：一本為所有人又不為任何人所寫之書》，上海：華東師範大學，2009。英譯參照 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, trans. by Walter Kaufmann. *Thus spoke Zarathustra: a book for all and none*. Harmondsworth, Middlesex, England; New York, N.Y., U.S.A.: Penguin Books, 1978.

志或超人若以新人格典範來理解，那麼不論是精神意志面、或者社會實質面觀之，皆不可避免成為「力人」，這是問題意識開展難以避免的差異。

權力意志，更根本的解釋為超越(*überwinden*)¹⁶⁵，原先提出是為了要超克生命意志，它既不同意叔本華思想，又與酒神精神產生內在一致性。「那意志本身，即權力意志——永不枯竭的創造的生命意志」，¹⁶⁶可以理解成生命本身不斷向上以及創造、給予，它本身並不關切其對象，而是指行為本身，正因為尼采認為形上真相是虛幻不可靠的，故不談最終目的，重視的是過程。可以說權力意志的要點是突顯個體自主以及賦予世界意義的重要性，¹⁶⁷權力意志作為本質便是自主超克、自我的支配，因此總是對己的而非對外的，並不是指與他人的生存競爭。而自主超克必須賦予世界意義，將自我與經驗世界定位，兩者相互映照，故可以說權力意志的本質還是關乎生命的，生命意義的深化訴諸永不枯竭的權力意志追求，而非指涉政治、社會面的解釋。權力意志的思考觀點呼應超人：「人類是一種應該被超越的東西」、「人類是一根繩索，連接在動物和超人之間」、「人類是一座橋樑，而非目的」，¹⁶⁸這些對超人的解釋都不帶有政治性與社群意涵，超人本身是理想的象徵、譬喻，試圖要不斷超克人類缺陷到達彼岸的完美，因此超人的「超」(*supra*)其實解釋成「過渡」(*trans*)較能符合原意。¹⁶⁹尼采的超人觀幾乎不可能體現在具體個人身上，即便尼采曾經稱道拿破崙宛如黑格爾所言的「世界歷史個人」般存在，卻不可將其視為超人看待，最為接近超人理想的，反倒可能是作為藝術家的歌德。¹⁷⁰若將超人理解為「力人」、英雄豪傑、或是其他具有政治

¹⁶⁵ 尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉譯，《快樂的科學》，上海：華東師範大學，2007，頁 271。

¹⁶⁶ 尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉、婁林譯，《扎拉圖斯特如是說：一本為所有人又不為任何人所寫之書》，上海：華東師範大學，2009，頁 199。

¹⁶⁷ David Owen. *Nietzsche, Politics & Modernity*. London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, c1995, p.47.

¹⁶⁸ 尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉、婁林譯，《扎拉圖斯特如是說：一本為所有人又不為任何人所寫之書》，上海：華東師範大學，2009，頁 34、38、330。

¹⁶⁹ 尼采(Friedrich Nietzsche)著；黃明嘉、婁林譯，《扎拉圖斯特如是說：一本為所有人又不為任何人所寫之書》，上海：華東師範大學，2009，頁 12-13。

¹⁷⁰ David Owen. *Maturity and modernity : Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason*.

連結的形象，皆非尼采的原意，這是基於目的轉化所產生的難題。

單就陳銓介紹尼采思想的數篇文章觀之，內容既有無誤之處，同時也包含許多產生爭議之處。介紹尼采思想的分期、尼采的道德觀、意志論、以及文化的價值重估部分大體上是無誤的，比較有爭議的仍是關於權力意志和超人的解說。「權力意志」一詞，陳銓有時改用「求權力的意志、爭取力量的意志」¹⁷¹，但陳銓並沒有解釋兩者差異，足見很可能他認為兩者是等同的，而超人即是擁有如此「權力意志」之人，如此一來便充滿「力人、強者」的意味。此外則是陳銓討論尼采思想之時出現汰弱留強、生存競爭的字眼，「然而戰爭的好處，就在無情，因為牠淘汰弱者，使強者生存，人類社會，纔可以進步。」¹⁷²「中國處於生存競爭的時代，尼采的哲學，對於我們，是否還有意義，這就要看我們願意作奴隸，還是願意作主人」¹⁷²陳銓將尼采思想視為當前中國病因的良藥，這樣從原先問題的差異一路發展，便最終導致原意的誤解。不過另一方面，陳銓其他關注的思想，諸如浪漫主義、民族文學運動、指環與正義等，與提倡尼采思想也有著懸殊的面貌。關鍵始終在於，尼采思想充滿象徵與譬喻，諸如「戰爭」、「貴族」乃至強力和超人，擺放在抗戰中國諸多意識型態的報章雜誌中，單就字面意義解讀，則容易造成常識性的理解以致曲解，而陳銓遺憾的也並未詳加說明。

相較之下，林同濟僅將尼采限縮於藝術方面的闡釋似乎較為正確，林同濟雖喜尼采但未運用至政治面向。值得注意的是，陳銓與林同濟同樣選擇忽視尼采思想中一個重要概念——永恆輪迴，原因很可能認為永恆輪迴是與超人、權力意志相互矛盾的，如果永恆輪迴為必然，那麼新人格型要如何誕生？永恆輪迴豈不是削弱了積極意志論的強度？這種認知正巧反映問題意識不同，如果說權力意志理解成尼采的本體論，而超人是尼采的理想目的，那麼永恆輪迴便是具有道德意味

London ; New York : Routledge, 1994, p.81.

¹⁷¹ 見陳銓，寂寞的易卜生，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁34。陳銓，尼采的道德觀念，《戰國策》第12期，昆明：戰國策，1940年9月15日，頁31。陳銓，尼采的無神論，《戰國策》第15、16期合刊，昆明：戰國策，1941年1月1日，頁39。

¹⁷² 陳銓，尼采的思想，《戰國策》第7期，昆明：戰國策，1940年7月10日，頁23、24。

的認知觀點。¹⁷³既然尼采不將關鍵擺在超越目的，目的勢必要回返到主體身上，因此不能將永恆輪迴視為時空觀念底下的無盡復返來理解。永恆輪迴反倒是證成權力意志與自我超越的關鍵：作為當下熱愛命運(*Amor Fati*)的假設檢證以及未來行動的規則。¹⁷⁴生命是否能夠承受如此試煉仍持續肯定，便是永恆輪迴的假設；另一方面，尼采引入永恆輪迴也是為了填補理論空缺之處。即便曲解程度不大，陳銓與林同濟還是無可避免的選用尼采的思想，選用與融會之間多少產生與原意衝突。

選用尼采部分思想的狀況在中國非常普遍，畢竟從尼采首先被介紹到中國時，曾有不少學者大家皆傾慕尼采思想的爆破力，進而擷取片面的思想作為己用。比如王國維傾向強調叔本華與尼采思想的關連。陳獨秀於《敬告青年》(1915)其中一義「自主的非奴隸的」，便引用主人與奴隸道德解釋。胡適則認為尼采重估價值即是新的批判態度。¹⁷⁵魯迅於青年時期亦傾心尼采，不少篇章如《文化偏至論》(1907)、《摩羅詩力說》(1907)皆可見到尼采的影響。因此馮至(1905-1993)所言：「當你想引證尼采的一句話時，你就要提防他在另一部或另一頁的書上有一句意義相反的話在等待你的反對者來引用。」¹⁷⁶顯得格外有見地。但是對於尼采評價轉變不僅僅出自戰爭時局，更重要原因是強調面向的差異。1937年有一篇名為《尼采的超人哲學》的文章，便把尼采思想解釋為強權就是公理。¹⁷⁷隨著局勢的緊張，不論支持或反對尼采思想，皆出現了尼采思想的誤解；並且隨著現實政治的敏感，尼采的學理研究被意識型態判定壓過，即便陳銓並沒有完全誤解尼采思想，也失去辯駁的機會。

¹⁷³ David Owen. *Nietzsche, Politics & Modernity*. London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, c1995, p.112.

¹⁷⁴ David Owen. *Nietzsche, Politics & Modernity*. London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, c1995, p.113.

¹⁷⁵ 詳見胡適，新思潮的意義，鄒元寶編，《尼采在中國》，上海：上海三聯書店，2001，頁 66-68。

¹⁷⁶ 馮至，談讀尼采（一封信），《今日評論》第 1 卷 7 期，1939 年 2 月 20 日，昆明，頁 12。

¹⁷⁷ 阮真，尼采的超人哲學，《教與學月刊》，第 2 卷 9 期，1937 年 1 月 4 日；成芳，《尼采在中國》，江蘇：南京社，1993，頁 124。

第二節 英雄崇拜與天才概念

相應於陳銓對超人說的肯定，陳銓倡導所謂「英雄崇拜」的概念，他的論證如下：人的意志是歷史演進的中心，而不是物質史觀，儘管物質始終限制人類發展，然而意志不斷克服外在限制的過程才是歷史演進的核心；接著，創造歷史的意志又可分為主張多數人或少數人，陳銓認為是少數——即是英雄，英雄既能代表群眾意志，同時又是啟發群眾意志的先知，故英雄與歷史發展的關係乃相互的，最佳說法即是中國的名言：「英雄造時勢，時勢造英雄」。¹⁷⁸英雄並不限於武力，只要各方面能創造領導都可稱之英雄。英雄是應當受人崇拜的。而這種崇拜心理起自驚異，人們覺得英雄本身偉大、充滿神秘、不可想像、不可理解，可以稱作一種宗教情緒，令人忍不住相信並追隨；同時這股情感又是一種審美本能，正因英雄是偉大的，偉大的對象本身都是美的。審美的條件是忘我，因此英雄崇拜不是奴隸般的服從，是忘我、沒有任何利害關係的，無條件的最高尚表現便是勇於赴死。真正能崇拜英雄之人表示本身也具有英雄的成分，而非地位的此消彼長、或企圖阿諛奉承。陳銓更是激動表示，「世界上凡是不能崇拜英雄的人，就是狹小無能的人；凡是不能夠無條件崇拜英雄的人，就是卑鄙下流的人。」¹⁷⁹至於針對當前中國的風氣，陳銓認為，中國人不是不能崇拜英雄，而是出自士大夫階級自身腐化，加上五四以來個人主義、科學精神的變態發展，以致於無法做到誠心崇拜英雄。相較之下，幸好中國一般人民還保留了此種祖先遺留的民族精神，中國士兵奮勇抗戰便是這股精神的展現。

陳銓所提倡的英雄崇拜說，乃浪漫主義思潮產物，強調以歷史觀、美學、心理來剖析英雄崇拜，英國作家卡萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)是英雄崇拜說最佳的代言人，他於演說集《英雄與英雄崇拜》開宗明義的表示：

……整個宇宙歷史整個人類在這世界上所完成的事蹟，歸根結底，都是

¹⁷⁸ 參見陳銓，論英雄崇拜，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁1-4。

¹⁷⁹ 陳銓，論英雄崇拜，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁7。

這些歷史巨人，在這世界上所工作的成果。他們是人類的領袖，而且都是些偉大的領袖；是人們的典範形成者。……他們創造了一般大眾所努力和想達成目標的規範。我們所見到的，這世界上的一切成就，應該可以說是外在的物質上的成果，都是由於他們帶到這世界上的思想，所產生實現的實際效果。他們的思想，就是整個世界歷史的靈魂。¹⁸⁰

依照卡萊爾的說法，這種崇拜心理起源於人類對神秘不可解的大自然所產生的驚異與嚮往，這種感覺既真實卻又難以言喻，故透過詩意發揮，將這些感覺以象徵的方式傳頌。在原始人們眼中，這便是有神存在的證明，真誠地從心裡仰慕轉化為信仰，信仰便能夠使人的命運與責任同世界產生緊密關係。至於歷史上出現的偉人與英雄並非只限於馬背上的征服，他們各以先知、詩人、宗教改革者等各種樣貌出現。他們的創造宛如自然本身的最佳體現；向偉人表示崇敬也是對自然的讚許，以及包含對神的敬畏與向上之心。但是隨著科學發展，英雄崇拜的力量在歷史作用逐漸萎縮，懷疑主義反而隨之增長，這些現象在卡萊爾眼中，都是對於造物者、以及真善美觀念崇敬的降低，是自以為掌握自然的狂妄。

但是陳銓不像卡萊爾著重歷史上英雄作用力的消退，以及對過去美好時代「除魅」(disenchantment)的感懷，陳銓更關注的是如何積極落實英雄崇拜至人民精神中，這將直接有助於中國強大。由此觀之，英雄崇拜涉及關於神的信仰、審美立場，以致整個宇宙觀、歷史觀的看法，英雄史觀不僅與唯物辯證史觀可視為兩種對立的立場，還延伸出社會決定論與自由意志論的爭議，它勢必與現代化發展有所衝突。二十世紀上半葉的中國由於渴求民主主義與科學主義的風潮，因此使英雄崇拜更像揮之不去的「玄學鬼」，令人敬而遠之；同時由於革命思想與全面革新的訴求，卻又不得不在現實中呼喚帶領大眾的「英雄」。英雄崇拜要如何見容於當時趨勢之中？因此陳銓的英雄崇拜提出後便受到多方爭議。

在第四期《戰國策》出刊之後，緊接著第五期，沈從文便不贊同英雄崇拜的

¹⁸⁰ 卡萊爾(Thomas Carlyle)撰；李約翰譯，《英雄與英雄崇拜》，臺北：阿爾泰，1978，頁1。

說法。沈從文開頭便直截了當道出：「個人是個不大『崇拜英雄』的人，但想想也還不像『卑鄙小人』。」¹⁸¹他不贊同陳銓批評士大夫腐化以及五四帶來的弊病，他的立論以現代化為出發點：所謂的英雄是真正的領袖，然生活在二十世紀，對這些領袖崇不崇拜並無要緊，特別是專業分工後，領袖已分散到各行各業，包括娛樂與實用的領域。其次，由於民智開化，故神的解體已成事實，並且宗教情緒是與理性、科學精神相違背的，鼓吹英雄崇拜將不利國家現代化；陳銓認為中國讀書人不能崇拜英雄，但沈從文恰恰認為，中國這幾年的進步全是依賴中間階層努力，這並不是基於英雄崇拜，而是國民自尊心的覺醒，體會到身為國家一員的要務。最後沈從文認為，陳銓的文章近似於抒情而非說理。¹⁸²

至於賀麟與朱光潛則是站在支持陳銓的立場：賀麟認為英雄崇拜並不違反民主主義，也不等於服從領袖，並以文化和人格教育的立場提倡英雄崇拜。英雄是永恆價值的實現者，是將人類理想具體化之人；而崇拜是指他人與自己共有的成分，是一種精神之間的交契，由於精神有了寄託，故崇拜的對象成為仿效模範。崇拜英雄的心理是普遍事實，因此關鍵應在於崇拜真正的英雄，提倡崇拜英雄也能夠活絡藝文工作，健全人格教育。¹⁸³

朱光潛則犀利指出：即便現在看似反對英雄崇拜的理論佔優勢，但事實上英雄崇拜到現在都還根深蒂固，任何人都無法免除其影響。崇拜的英雄形象雖差異甚大，但崇拜英雄的心理別無二致。而「崇拜」本身不免帶有盲目與宗教迷信的成分，情感大過理智的成分；但這種情感也是道德的、美感的，如美學家所言「崇高雄偉之感」，是人類內心能夠向上的可貴表現，故就教育觀點值得提倡。¹⁸⁴

儘管有支持聲浪，但英雄崇拜仍遭多數反對，主要在於「英雄帶領群眾」此種菁英概念，與左翼將群眾視為歷史進步的主體存在根本矛盾，群眾並非讓英雄功成名就的犧牲品。同時，英雄具現若與政治面結合，亦容易與領袖混淆，並且

¹⁸¹ 沈從文，讀英雄崇拜，《戰國策》第5期，昆明：戰國策，1940年6月1日，頁16。

¹⁸² 詳見沈從文，讀英雄崇拜，《戰國策》第5期，昆明：戰國策，1940年6月1日，頁16-25。

¹⁸³ 詳見賀麟，英雄崇拜與人格教育，《戰國策》第17期，昆明：戰國策，1940年7月20日，頁1-9。

¹⁸⁴ 詳見朱光潛，論英雄崇拜，《中央週刊》，第5卷10期，1942年10月15日，南京，頁2-3。

直接和法西斯主義發生連結。此外英雄崇拜背後的唯心主義立場、非理性色彩也是遭受攻擊的要點。但是以政治社會看待的取向，則與站在文化教育和美學面向的賀麟與朱光潛完全不同。

陳銓自己也認為沈從文與賀麟都未能掌握「論英雄崇拜」的要義，他因此於「再論英雄崇拜」重申前篇立場，強調英雄崇拜其實是一種歷史觀，並且他不避諱的認為，既然政治也是文化型態的一部分，那麼人格教育和文化也必然與政治生活產生關連，所以英雄崇拜也可以稱作是一種政治問題。¹⁸⁵陳銓舉柏拉圖《理想國》之說，認為政治上軌道的時代應為「金」、「銀」擔任領袖，亂世則是「銅」、「鐵」位居要津。當前社會對於英雄崇拜反感，正巧顯示個人主義過度發達形成個人的嫉妒與自大，與集體意識薄弱，「極端的個人主義」、「自由與平等理論，在新時代必須重新的解釋，陳銓更是藉此批評，不懂得英雄崇拜的時代將造成文化與民族的衰落。

透過以上討論，關於陳銓究竟為何要提倡英雄崇拜的問題仍曖昧不明，他背後的動機仍是晦澀的，文章本身內容並未交代清楚。因此本文進一步分析如下：首先，陳銓表示他並非如朋友賀麟所言，站在人格教育的立場論英雄崇拜，他甚至並非把論述重點放在「向上之心」，他於前後兩篇文章開頭都強調「人類的意志，才是歷史演進的中心」¹⁸⁶、「英雄崇拜的問題，根本是一個歷史觀的問題」，¹⁸⁷但是這部分卻始終未能成為矚目的焦點，陳銓欲提倡英雄崇拜的其中一個面向，結合他在其他文章顯露的思想看來，無非延續著意志哲學的觀點，若主張人受制於物和環境，那麼中國要如何從當前艱困落後的條件中掙脫？然而意志卻是不受限、無止盡的、能夠越挫越勇，甚至意志之力可以轉換成實際的力量。其次，沈從文以現代化和中間階層貢獻著眼，雖然主張反對英雄崇拜，然而他卻是最能夠把捉到陳銓用意之人，因陳銓認為中國的歷史演進以英雄為中心，下層階級良好的保留祖先的傳統觀念。反之，「經過二十年反對英雄崇拜的近代教育，經過

¹⁸⁵ 陳銓，「再論英雄崇拜」，《大公報·戰國副刊》（重慶）第 21 期，1942 年 4 月 21 日。

¹⁸⁶ 陳銓，「論英雄崇拜」，《戰國策》第 4 期，昆明：戰國策，1940 年 5 月 15 日，頁 2。

¹⁸⁷ 陳銓，「再論英雄崇拜」，《大公報·戰國副刊》（重慶）第 21 期，1942 年 4 月 21 日。

千百年傳統的腐化調養，造成中國今日士大夫階級的末路。」¹⁸⁸士大夫傳統的部分，林同濟與雷海宗已經說明，而近代教育則指科學、民主、理性、個人主義。就陳銓看來，這種教育的發達反不利於抗戰，與沈氏的現代化立論剛好相對，陳銓所強調的並非英雄崇拜的美學與教育功能，而正是英雄崇拜的意志作用能夠使個人精神與集體團結之力達成一致。

最重要的，「英雄崇拜」概念自有與其連接的語境和思想，這包含引進西方的成分以及中國自身的理解，因此若要試圖掌握陳銓原先的動機與含意，本文認為，必須偕同「天才概念」相互映照。理由在於，陳銓所指的英雄崇拜與天才概念都有其背景——浪漫主義思潮的產物，同時還添加陳銓自己的轉化，而非僅僅是常識性的理解，陳銓亦曾表示天才就是英雄。¹⁸⁹但是天才概念由於篇幅較小、交雜於人物思想介紹之中，故始終被人忽略，而英雄崇拜卻直接遭受罵名，兩者的差異與關連性是必須要釐清之處。

陳銓相當推崇日耳曼地區十八世紀後半興起的狂飆運動(*Sturm und Drang*)，他認為狂飆運動的核心概念便是力量與天才，

力量是一切的中心，他破壞一切，建設一切。天才是社會上的領袖，他推動一切，創造一切。然而天才的本身，最重要的元素，就是力量。天才的表現，實際上就是力量的表現。天才和力量，都是自然，他不能受人為規律的束縛，他也不願受人為規律束縛。¹⁹⁰

陳銓在此將天才解釋為力量的承載者，而這股力量便是用來摧毀過去傳統的束縛，進而創造新的規範，故只有天才能做到。因此，天才便成為時代的引領者，他們既創造又反映時代，既是先知又體現時代精神。由於他們能夠發現時人尚未能夠察覺的問題與轉向，其他人無法瞭解他，故天才總是寂寞的。就此解釋而言，天才與英雄有極大的雷同，崇拜英雄與天才便可視為對超乎人思考之上的力量讚頌，而非對個人的卑微順從，這股力量也主導歷史趨勢的發展。

¹⁸⁸ 陳銓，論英雄崇拜，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁9。

¹⁸⁹ 陳銓，論英雄崇拜，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁9。

¹⁹⁰ 陳銓，狂飆時代的席勒，《戰國策》第14期，昆明：戰國策，1940年12月1日，頁45。

同時，以藝術、美學的觀點來看，陳銓認為天才也是最自由與客觀的，因為一般人的行為總是追求實利、被無法掌握的意志牽引，然而天才的藝術創作是非實用性的，他的作品只為了自己本身而存在，所以是客觀的；天才時時刻刻想藉由藝術擺脫意志的束縛，追求純粹智性的發展活動，所以也是自由的。陳銓其後也將這種天才的美學詮釋融入文學批評理論中，不過陳銓的藝術觀點仍帶有叔本華的色彩，因此無定向的意志消除所帶來的歡愉，似乎也成為藝術創作的目的之一。

不可忽視的是，天才概念在陳銓的論述中進一步結合他所認知的尼采超人思想，陳銓於《戰國策》第四期介紹易卜生(Henrik Johan Ibsen, 1828-1906)時提到他所欲求的乃是少數天才，而非庸碌的大眾；天才憑著超乎常人的才智與意志來支配社會，因此「這一種人物的偉大性，不在理性，不在道德，而在他們不可推倒的意志與力量。對於這種人物的行動，我們不能批評他們的是非，我們只能驚駭讚嘆他們力量的偉大。」¹⁹¹陳銓在介紹尼采思想時也將超人視同天才，認為歷史演進需靠天才推動，人類的目的就在於天才的產生。¹⁹²在此天才、英雄崇拜與尼采思想結合，他本身所相信且欲提倡的意志與力，大量地在少數天才與英雄身上體現，並且直接作用於歷史推進與舊傳統的破壞、解放；他們本身超越了一般人的思考之外，因此感到驚異之餘亦伴隨著崇拜與嚮往的情緒，而這種崇拜與嚮往指涉的是世界不可知的部分，而非具體的個人。

英雄崇拜說除了蘊藏浪漫主義以及尼采思想之外，陳銓的理解也存在一般常識的成分，如他也引用「英雄造時勢，時勢造英雄」以及「英雄惜英雄、好漢惜好漢」等俗語，使得英雄崇拜具有多種理路匯總而成的複雜性，這種複雜性本身使得他人能夠各執一詞贊同或批判，不過陳銓核心的立場始終都是一致的。從尼采的詮釋直到英雄崇拜、天才說，可以發現陳銓本身的立場主張意志哲學與精神力的提倡，這些皆可視為非理性思潮的一部分，而英雄崇拜與天才說則富有德國

¹⁹¹ 唐密，寂寞的易卜生，《戰國策》第4期，昆明：戰國策，1940年5月15日，頁35。

¹⁹² 陳銓，尼采的思想，《戰國策》第7期，昆明：戰國策，1940年7月10日，頁22。

浪漫主義的思想成分。沈從文認為陳銓的文章近似抒情而非說理，其實這麼說並不完全公允，相反的，以奔放的語句和強烈情感的詞彙說理正是特色所在，這正是陳銓欲藉英雄與天才概念挽救精神的乾涸枯竭。然而這在當時的中國卻不具有能夠互相唱和的語境條件，五四運動大舉抨擊偶像與傳統的氛圍並未消失；而這些思想本身又如此複雜，自有其模擬兩可之處，以致於三言兩語的篇幅難以交代清楚始末。陳銓的論述容易遭人誤解，他態度的過於急進也是其中原因。陳銓熱心想要引介德國思想與可資借鏡的歷史以供中國復興之用，卻始終無法見到成效。類似的提倡方式與動機於「民族文學運動」再次展現。

第三節 民族文學運動

陳銓認知的英雄與天才不僅能劃上等號，同時還具有值得注意的共同點——他們多半都是文人，透過他們的創作能夠展現民族精神與靈魂的特質，沒有他們領導，民族與國家就無法良好發展。因此天才具有民族的代表性，他們與民族構建密切關連；另一方面，天才也是時代精神的象徵，在普遍人們還尚未意識到轉變之時，天才便能夠將深邃的心靈反映於文學作品，成為時代先知。因此天才所具有的時空代表性，乃針對文藝方面創作而論，同時藉由天才，也帶出文學於民族主義發揚中重要的作用。

陳銓認為，文學是文化型態的一部分，因此文化若受到時空環境條件產生變易，那麼文學的內容與主張也必然要隨著時代精神變化；同時，文學運動的產生必然能夠反應其他領域的變化，其他領域的影響也必然會反饋作用於文學。延伸而論，「一個時代有一個時代的文學，一個民族有一個民族的文學」¹⁹³，文學所展現的特殊性是陳銓欲極力強調的。若要瞭解文學，就要對支配文學作品的時間（時代精神）以及空間（民族性）能有清楚掌握。

另一方面，時代精神的變化也反映理想與人生觀的變化，陳銓認為，康德的

¹⁹³ 陳銓，文學批評的新動向，《戰國策》第17期，昆明：戰國策，1941年7月20日，頁39。

思想將人類放在世界的中心，世界上的規律並非出自客觀的事物本身，而是人類心靈主觀的創建，這將導致若現象不同，規律就應當改變。¹⁹⁴康德思想不僅推翻希臘羅馬與中世紀的世界觀，成為近代思想的基礎，使得天才能有更為充分的自由發揮，同時也意味著：不存在永恆普遍適用的文學批判標準，將西方標準拿來批評中國是不恰當的，而規律本身隨著時代前進將會打破、摒棄。

這便是陳銓讚賞狂飆運動的一大關鍵——反抗與解放。陳銓本身為留德出身，對於德國文化與思想有一定的認識與好感，他的文章經常透過中德比較，期望能借鏡近代德國思想與歷史經驗改造近代中國。德國十八世紀後半葉掀起的狂飆運動表徵是文學，但實際影響層面卻包含各個領域，終成為具有革命意義的一股思潮，而最重要的便是民族情緒灌注與民族文學的誕生。在狂飆運動之前，德國的文學居於法國文學之下，宮廷使用法文為官方語言，理論與規則無一不以法國為依歸。當時歐洲普遍盛行思潮是法國為首的「光明運動」(the Enlightenment)¹⁹⁵，相信理智能夠支配人生，憑藉理智運用將達到合理美好的生活。然而理智終究不能掌握一切，特別是對於比鄰法國的德國而言，理智的提倡反倒像是壓抑自然情感的桎梏，成為政治和社會上諸多不必要的規範，人生的複雜現象並非單靠理性便能有滿意的答案。因此由年輕一代文人挾帶豐富且熱烈情感的作品便一時蔚為風潮，透過感情、自然、天才等概念提倡，背後蘊藏著對於現狀的不滿，要求改革與自由。不管是何種面向，皆充滿反抗法國的民族意識萌生與自覺，意味著日耳曼地區不再唯法國標榜的概念是從，因此陳銓認為「狂飆運動是德國民族第一次自己認識自己的運動」。¹⁹⁶固然狂飆運動的思想資源是盧梭，但德國已能夠將其轉化成富有自我特色的成就，成為十九世紀浪漫主義的基礎，而最重要的兩位作家是歌德(Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832)與席勒(Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759-1805)。

陳銓將歌德與席勒做出有意思的對比，他認為歌德是「世界詩人」，由於歌

¹⁹⁴ 陳銓，文學批評的新動向，《戰國策》第17期，昆明：戰國策，1941年7月20日，頁39。

¹⁹⁵ 「光明運動」為陳銓慣用的翻譯，現今通用翻譯為「啟蒙運動」。

¹⁹⁶ 陳銓，狂飆時代的歌德，《大公報·戰國副刊》(重慶)第31期，1942年7月1日。

德提問的對象是全人類，同時歌德很早就享譽國際，所以一般外國人也比較瞭解他；席勒則是「民族詩人」，他的作品充滿德國民族的精神，所以在本國地位與歌德難分高下，然在國外卻遠不如歌德。¹⁹⁷陳銓於《戰國策》介紹席勒時，稱道少年席勒的生平即是狂飆時代最佳寫照：反叛社會、充滿藝術天才、熱烈且真摯的情感、勇於追求理想。至於席勒對德國民族文學最大的貢獻則是戲劇，主角性格往往帶有內心複雜的衝突色彩，以及悲劇英雄的奮鬥精神。歌德早期於狂飆時代的代表作是《鐵手葛慈》(*Götz von Berlichingen*)與《少年維特的煩惱》(*The Sorrows of Young Werther*)，兩者恰可對應社會解放與個人自由的要求，但歌德真正的代表作還是非《浮士德》莫屬。

陳銓認為歌德的「浮士德精神」即是狂飆運動的精神，是德國文化的根基，也是西方文明的精髓所在、中國人最為欠缺之處。陳銓分為五點來探討：第一，歌德的浮士德是對世界永遠不滿意的人，世界是無法窮盡的，因此感到苦悶，才能夠不斷找尋，而歷史上的偉人經常不顧大眾反對，勇於追求進步與真理。第二，歌德的浮士德是不斷努力奮鬥的人，因為人生的終極意義是不可知的，但每個人都有追求意義的渴望，故生活的意義不在於奮鬥的結果而是過程。第三，歌德的浮士德是不顧一切的人，因為野心越大危險越大，要作大事就必須要有堅強的決心。第四，歌德的浮士德是情感激烈的人，「感情就是一切」不僅是狂飆運動的口號，也是實踐理想的動力根本。第五，歌德的浮士德是個浪漫的人，依照陳銓說法，浪漫主義者就是理想主義者，對人生既充滿無盡追求，又帶有永遠無法達成的悲哀。¹⁹⁸陳銓認為浪漫主義是西方的人生觀革新，它的出現褪去啟蒙以來人類單純的樂觀以及理性萬能的思考，轉而訴諸情感與理想主義，情感使人充滿熱情與動力，而理想主義則是無止盡的奮鬥，這兩者結合便是德國民族新精神的創建。這種精神相對中國的靜止、保守，明顯可看出當前中國需要一套新的人生與價值觀。

¹⁹⁷ 陳銓，狂飆時代的席勒，《戰國策》第14期，昆明：戰國策，1940年12月1日，頁37。

¹⁹⁸ 陳銓，浮士德的精神，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁12-15。

陳銓將浪漫主義視同理想主義，是對非理性思潮極大的讚頌，由於浪漫主義思潮的發展是與民族運動緊密結合的，一旦發生必有普及化效力，故民族主義可謂浪漫主義的政治面向，民族意識擴張也是狂飆運動的影響之一。然而民族主義本身思想的形式具有普遍性，但思想內涵卻是充滿相對、對抗的，因此民族主義仿效不必然要全盤接受同樣概念，甚至可能轉借對反的思想用以支持民族運動，這是無可避免的困難。但無論如何，在陳銓眼中狂飆運動是成功的，這場以文學發動的革命提出了使民族得到解放的新概念，同時這些引領潮流的天才持續奠定思想基礎，進一步加速社會各層面的變革，使德國民族成為具有引以為傲精神的民族。這是值得當時中國借鑒的。

反觀二十世紀的中國，可與德國狂飆運動相比的民族振興運動自然是五四運動，而五四已經過去約二十年，戰國策派學人已經見到五四的不足之處，不再以絕對肯定的態度看待。對他們而言，五四太過強調個人，五四標舉的個人主義、自由、平等、權利，以及各式各樣的主義理論，於力求民族生存的目標不能完全符合。亦即「解放有餘，創立不足」。林同濟認為，五四欲求個性解放、從吃人禮教中解放的目的，在「大戰國時代」應當轉變為力求集體民族生存的路線，思潮必須「從自由到皈依¹⁹⁹、從權利到義務、從平等到功用、從浪漫到現實、從理論到行動、從公理到自力、從理智到意志」，²⁰⁰期望能開展出新一期的文化運動，這其實呼應林氏的「第三期中國學術思潮」。

陳銓認為，五四時代的作家雖然技術粗淺，但這並不表示白話文劣於古文，只不過處於草創階段；由於他們心裡存在新的精神，他們確實都有話要說，因此能夠引發文學革命。但今日中國方向為何呢？為何德國經歷狂飆運動，能夠在往後十九世紀大放異彩、無可動搖，而中國的五四運動卻轉瞬衰落、許多領袖紛紛

¹⁹⁹ 林氏在此指的自由(freedom)為個人解放，因個人終究不能在物質與精神方面全然自給，走出家庭意味著必須歸屬更大的國家與社會成為一員，才能取得存在的意義，這便是皈依(attachment)的意涵。詳見林同濟，廿年來中國思想的轉變，《戰國策》第17期，昆明：戰國策，1941年7月20日，頁48。

²⁰⁰ 林同濟，廿年來中國思想的轉變，《戰國策》第17期，昆明：戰國策，1941年7月20日，頁47-50。

倒向物質主義？陳銓以狂飆運動和五四運動對比，他認為五四運動的先知先覺未能夠認清時代，也未能深刻認識西洋與中國：首先，將強調武力的戰國時代，認為是可以談國際和平的春秋時代，五四原先的確充滿愛國情緒，然而後來卻轉向國際和平主義，這與社會主義的倡導有關，同時談國際主義的社會主義亦間接導致國內向心力缺乏。其次，將政治的集體主義時代，認為是個人主義時代，民族解放優於個人解放，必要時個人需犧牲小我完成大我。最後，將非理智的時代，視為理智時代；在陳銓眼中，西方視理智主義為依據是啟蒙運動，而啟蒙時代的西洋思想家卻非常尊敬孔子，因此陳銓認為這些主張膚淺理智主義的五四先知們，對於人生與宇宙最終的看法實與儒家無異。當前的時代潮流已是非理智主義，意志哲學、生命哲學、心理學講潛意識、藝術的表現主義無不如此。但陳銓並非全然反對科學，而是他認為能夠看清科學的限度才是真智識。此外民族意識發展也需要感情與意志的實踐，不能只是終日空談研究。²⁰¹

陳銓所謂「膚淺的理智主義」指的是唯科學主義。二十世紀上半葉中國是唯科學主義大為興盛的時代：「唯科學主義一詞 其意義可以理解為一種信仰，這種信仰認為只有現代意義上的科學和由現代科學家描述的科學方法，才是獲得那種能應用於任何現實的知識的唯一手段。」²⁰²唯科學主義相信人世存在如同自然界的規律法則，並且僅能由科學方法掌握，同時科學方法與精神也能應用至人生觀等層面，反映當時對科學抱持進步樂觀的心態、急切需要整套方案的信仰，以及形上學的衰微，「科學」顯然已成為神聖不可侵犯的一詞。在抗戰時期唯物一元論的科學主義已經取得壓倒性影響力，同時帶有與國民黨唯生論思想較勁的政治意味。²⁰³陳銓批判科學主義在於，他認為科學主義的號召非但不能使中國的物

²⁰¹ 詳見陳銓，五四運動與狂飆運動，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁341-348。

²⁰² Johe Wellmuth，《唯科學主義的本質與起源》，麥韋克，1944年英文版，頁1-2。轉引自郭穎頤(D. W. Y. Kwok)著、雷頤譯，《中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)》，江蘇：人民，1989，頁16。

²⁰³ 以陳立夫《生之原理》為例，將不易原理視為變、本體屬性為生作為出發點，論及人生目的在於成己成物，提倡孫中山的民生史觀，乃融合中國易經、大學中庸之教、及柏格森思想之

質文明進步，反而造成知識淺薄，科學主義在西方其實是過氣思想，在中國居然能引領潮流。²⁰⁴

陳銓將五四運動與狂飆運動對比，無非是想要針對現狀不足提出導正之道；然而另一方面，五四運動所言的諸多主義也未必現實即為如此，關於口號背後的複雜意涵，張灝對此有簡短的說明，

就思想而言，五四實在是一個矛盾的時代：表面上它是一個強調科學、推崇理性的時代，而實際上它卻是一個熱血沸騰、情緒激盪的時代，表面上五四是以西方啟蒙運動主知主義為楷模，而骨子裡它卻帶有強烈的浪漫主義色彩。一方面五四知識份子詛咒宗教，反對偶像，另一方面，他們卻亟需偶像和信念來滿足他們內心的飢渴；一方面，他們主張面對現實，「研究問題」，同時他們又急於找到一種主義，可以給他們一個簡單而「一網打盡」的答案，逃避時代問題的複雜性。²⁰⁵

但是陳銓的論述出發點，並非只是單純沒有發現到五四思想的兩面性，他仍是以時代潮流的立場促使時人需注意五四的不足之處。

那麼新一波運動該如何開展？陳銓認為必須發起「民族文學運動」。既然文學是文化型態的部分展現，文學突破也有賴民族自我認識與覺醒，能認知自己的民族與他族不同之處，而這不同之處即是值得驕傲的地方。因此若想要振興民族、擁有強烈的民族意識、在世界文學取得具有獨特價值的地位，就必須提倡文學運動。陳銓強調，當前的文學運動必須是民族文學運動，仿效林同濟的「第三期中國學術思潮」，陳銓主張五四以來中國文學歷經個人主義與社會主義的階段，第三階段的文學則應是民族主義，在此階段「個人」與「社會」皆要納入「民族」的全體之下。陳銓以歐西歷史為例，認為各國文學都經過民族文學運動的階

作。特色在於肯定傳統中國思想貢獻，以及相較於科學主義著重「玄思」的成分。詳見陳立夫，《生之原理》，臺北：著者，1954。

²⁰⁴ 見陳銓，五四運動與狂飆運動；溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁346-347。

²⁰⁵ 張灝，重訪五四：論五四思想的兩歧性，《幽暗意識與民主傳統》，北京：新星，2006，頁201。

段，亦即改用外國的語言文字為本國的語言文字，進而激發民族運動，從中世紀以降，義大利、法國、英國，乃至德國皆然，民族文學要能發達，必定由於民族意識的覺醒，擺脫前人的窠臼。新文化運動原先的動機也是民族運動。民族運動本為要求獨立解放的運動，在文化方面也必須具有創新精神、獨特的性格發展，因此「民族運動和文學運動是分不開的 獨立自由是民族運動的目標，也是文學運動的目標。」²⁰⁶雖然自鴉片戰爭以來，中國的民族意識已經充分抬頭，民族文學作品目前雖有，但至今並沒有出現以民族文學為號召的一股力量，「運動不是隨隨便便的感覺，一定要有人提倡，有人附和，大規模的幹，才能發生偉大的力量。」²⁰⁷文學經常與政治運動結合，當前國民黨已經提倡民族運動，因此提倡民族文學運動有相互配合、推波助瀾之效。

陳銓進一步闡述民族文學運動的意義：民族文學運動應當培養民族意識，並且能發揚中華民族固有精神，他認為這是戰爭精神與先民的道德；同時民族文學運動要有特殊的貢獻，使用中國語言與題材，創作給中國人看；文人也要試圖符合時代精神的「智識潮流」，使天才能得到最大發揮。不一味仿古、不流於口號，不盲目崇拜但也無須排斥外來資源影響，比如可以拿西洋戲劇用以補充中國的不足。²⁰⁸

陳銓既自詡為這股運動的主要旗手，因此於抗戰時期除了創辦《民族文學》雜誌外，亦有為數可觀的創作，主要集中於小說與戲劇，戲劇由於能夠演出、內容淺白易懂，能打動大眾的力量較小說更甚。而陳銓此時的劇本具有一貫鮮明風格：主題多半結合男女情愛以及抗戰背景兩者之間的衝突，小人物瞬而捲入大時代動亂中，最後小我決定為了國家民族犧牲個人，試圖鼓勵人們勇於作戰，而這種情操往往帶有浪漫主義的無限感追求。場景結構簡單不複雜，人物塑造不過度

²⁰⁶ 陳銓，〈民族運動與文學運動〉，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁410。

²⁰⁷ 陳銓，〈民族文學運動試論〉；重慶師範大學中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁121。

²⁰⁸ 詳見陳銓，〈民族文學運動〉，《大公報·戰國副刊》（重慶）第24期，1942年5月13日。

僵化。同時陳銓經常透過人物傳達他富有尼采意志哲學、集體主義的思想，有時甚至出現不同思潮的論辯，成為作者意圖的傳聲筒，這樣的對話在小說《狂飆》中顯而易見。

單就陳銓民族文學運動的本身而言其實存在一些疑慮。陳銓引用歐洲經驗，認為歐洲國家的民族文學運動乃脫離拉丁與外國文字，以本國語言進行創作，喚起本國人民的民族意識遂起而仿效，但若將新文化運動與之對比並不全然適用：以白話進行創作在明清小說中已相當常見，民國初年的新文化運動興起以白話寫作的風潮，主要動機除了易於閱讀傳播之外，也帶有鮮明的反傳統意義與反對菁英式的書寫立場。相較之下，歐洲文學改用本國語言創作，則具有「地方化」與「重新發現」的特質，與民族國家蛻變相輔相成，並不等於反對傳統。因此延伸說來，將狂飆運動和五四運動對比，可比較的面向可能僅限於民族意識激發的部分。

其次則是與其他思想的矛盾關係。陳銓認為文學是文化型態的一部分，若依照史學理論對文化型態學的分析，那麼引伸的結果則是：文化彼此之間的獨特成分是相互難以理解的。因此將狂飆運動與五四運動的內涵與成果對照，即便形式具有可比性，就內容而言是絕對難以仿效的，這是內在理路導致的困難。類似的難題還存在於時代與天才的辯證，陳銓認為天才引領時代，但也想藉由民族文學運動的構想呼喚天才，使天才創作匯聚成流，終究不能成功。

最重要的問題還是民族文學理論的空洞性。民族主義本身並沒有具體的內容與方案，它必須依附其他思想或意識型態才得以發展。陳銓認為當時沒有人樹立民族文學的旗幟，但民族主義實際上卻納入各家思想成分之中。因此要如何檢視民族文學在文學創作的體現程度？如何能有衡量的標準？但丁的《神曲》、莎士比亞的諸多作品，皆刺激當時本國的文學發展，同時也成為民族表徵，甚至躋身世界文學之林，然而這並不意味作品的主題是民族主義，而是因為作品的偉大成為民族代表。因此以「民族文學」為理念進行的創作往往限於一味表彰作戰勇氣、犧牲小我，使理念反倒成為創作的限制，為具體目的服務，如此一來就和當時以

抗戰為指引的抗戰文藝作品難以區分。固然抗戰時期受限於形式與具體目的的作品可以受到大眾歡迎，但欠缺細膩的描繪就無法深刻動人。藝術原先只為它自身存在，然而在這樣的時代卻很困難。陳銓想要突破當時的限制，卻被自己的形式限制住，變成「載自己之道的文學」。陳銓的民族文學理論並未成功的掀起運動，此點可能是最重要的原因，雖然他曾以創辦《民族文學》雜誌的方式期望能引領風潮，卻僅出刊五期即告終止。

此外必須提及一個陳銓始料未及的麻煩，那就是：陳銓提倡的民族文學運動，與 1930 年代國民黨人主張的「民族主義文藝」²⁰⁹非常神似。就 1930 年陸續提出的《民族主義文藝運動宣言》觀之，核心人物提出的主張可列出三點：第一，文藝的中心意識是民族主義。當前中國文藝局面充滿混亂，包括殘餘的封建思想以及左翼的無產階級文學，為了能使新的文藝能有突破的發展進程，必須提倡以民族主義為中心意識的文藝。第二，文藝的最高意義與使命是民族主義。這可從文藝最初的起源與歷史發展中掌握，諸如埃及的金字塔、希臘的雕刻等，皆可視為民族精神的顯露，殆拉丁文逐漸崩毀後，西方的民族文學才真正開展。第三，民族主義文藝發展有賴於政治的民族意識與政治民族主義。十九、二十世紀的民族國家產生的過程，即是民族文藝發皇的時代，同時民族主義文藝又直接促成政治民族主義。²¹⁰乍看之下，民族主義文藝與民族文學運動的氣息非常相近，兩者皆強調民族意識在文藝作品的作用，同時也都談到文學具有時代性、以及政治與文藝的相互影響。但民族主義文藝強調文藝最高的使命是民族主義，這與陳銓以民族角度，期望本國文學能以民族題材提升至世界高度的立意，儘管難以分辨卻有所不同。在兩者之外來看，最顯著的差異其實並非提倡要點，而是提倡者的身份。民族主義文藝的提倡者多具有國民黨身份（並非全部），同時由於宣言發表

²⁰⁹ 本文在此不詳細說明民族主義文藝的組成、內容與創作。關於近年來民族主義文藝的研究著作並不多見，可參考專書：張大明，《國民黨文藝思潮：三民主義文藝與民族主義文藝》，台北：秀威，2009。期刊論文：錢振綱，論民族主義文藝派的文藝理論，《文學評論》，2002 年 4 期，頁 97-104；宮富，代言與立言——民族主義文藝與戰國策派文藝辨析，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2007 年 36 卷 5 期，頁 90-97。

²¹⁰ 《民族主義文藝運動宣言》內容參考張大明，《國民黨文藝思潮：三民主義文藝與民族主義文藝》，台北：秀威，2009，頁 126-133。

的時間與左聯（中國左翼作家聯盟，1930年3月成立）接近，因此被認為與左聯具有政治較勁色彩。而陳銓至少並沒有加入任何政黨，戰國策派本身的學術性也較強。兩者相較，民族主義文藝的創作形成的風潮還比陳銓主張的民族文學運動更大。儘管理論與宣言可作區分，但實際作品考察卻更為困難，因此隨後陳銓的創作便因為受到國民政府青睞，而被左翼視為國民黨的同路人。



第五章 戰國策派相關批判及其釋疑

第一節 野玫瑰風波

陳銓作品當中，最為著名同時也引起最多爭議的是《野玫瑰》，由長篇小說改編成的話劇上演後一時蔚為風潮，不久便引發「《野玫瑰》風波」。野玫瑰事件的來龍去脈，必須先從劇本本身談起，故在此簡述《野玫瑰》的概要劇情。野玫瑰的場景佈局簡單，一共四幕，且時間橫跨不過數天，當中人物有女主角夏艷華（王立民之妻）、反派王立民（北平偽政委會主席）、曼麗（王立民前妻之女）、劉雲樵（王立民前妻之侄）、王安（僕人）、秋痕（丫頭）、反派警察廳長（愛慕艷華）。一開始透過僕人王安與丫頭秋痕的對話，帶出這個家庭的狀況：劉雲樵是個國外留學生，前來找王立民希望能謀得工作；而王立民之女曼麗對雲樵多有愛慕，雲樵也對曼麗頗有好感。夏艷華三年前是一位上海鼎鼎有名的舞星，後來嫁給王立民成為曼麗的繼母；她是一位聰明能幹的女性，甚至連王立民與警察廳長都對她言聽計從。但劉雲樵與夏艷華言談之間，其實劉雲樵過去曾與夏艷華曾有一段情，夏艷華後來便嫁給王立民讓雲樵不能諒解；而艷華則解釋兩人婚姻只是契約關係，她只是需要一張長期飯票。同時艷華向雲樵講了一個小和尚與野玫瑰的故事，故事中雖然小和尚後來拋棄了野玫瑰愛上家玫瑰，但野玫瑰依舊獨自綻放，不因失去外界扶持便消退光彩。第二幕一開始，王立民氣急敗壞走進屋內，因為逮捕間諜消息走漏，王立民認為只有在隔壁房的女兒有可能聽到消息，而展開父女的一段對話。曼麗表示只對表哥雲樵說過，而王立民則向女兒道出自己罹患絕症，隨時可能失明，由於他不想失明後成為傻子，因此等他失明後就要服藥自盡，並告訴曼麗可以與表哥結婚遠走他鄉，此段同時也展開了一段個人與國家民族之間衝突的爭論。至第三幕時，劉雲樵便是走漏消息的間諜已確切無誤，而雲樵自己卻還不知情，王安此時向雲樵表示自己是位階比他更高的間諜，要他立刻去找艷華尋求逃離協助，在此艷華才表明自己是連王安都不知道的「天字十五

號」，當年離開雲樵嫁給王立民是為了國家民族的事業，雲樵這時才瞭解豔華的偉大貢獻。第四幕是反派受到制裁的結局。豔華利用警察廳長對她的愛慕，施計讓廳長把雲樵放走，隨後再告訴王立民其實廳長早與間諜有所接觸，以反間計使王立民開槍殺死廳長。王立民在此病發失明，服藥時豔華向王立民表明自己真實身份，全劇終。²¹¹

本劇劇情頗為緊湊且引人入勝，七人當中就有三人是間諜，絲毫沒有過於累贅的成分。劇中的台詞更是充滿隱喻及雙關，隱喻指的是野玫瑰——夏豔華從事間諜工作，不僅能做到犧牲個人情感獻身國家民族，同時面對劉雲樵的誤解仍然不為所動，直至最後一刻方才承認真實身份，從容的施計完成其任務；而僕人王安話裡始終帶著玄機暗示，令人不僅思考究竟為何方神聖，揭曉間諜身份時方有恍然大悟之感。劇中父女對話無疑是一處高潮，陳銓以慣用言語爭論取代實際對峙的方式突顯衝突，而此處爭論所談的問題即是個人與國家民族之間的取捨，包含王立民的「極端個人主義」面對女兒曼麗的追問及不捨，同時曼麗雖然瞭解父親的錯誤，卻又因為是自己父親而感到既同情又難過。

……立民：你小孩子家，你懂得什麼？國家是抽象的，個人才是具體的。

假如國家壓迫個人的自由，個人為什麼不可以背叛國家？

曼麗：父親，我認為自由不應該站在個人主義的立場上講，應當站在民族主義的立場上講。因為民族沒有自由，個人就沒有自由。

立民：這是理論，不是事實。

曼麗：怎麼不是事實？就拿北京來說罷。自從日本人佔據以後，多少中國人民已經失掉了他們的自由？

立民：但是我並沒有失掉了我的自由。而且增加了我的自由。……²¹²

因此王立民作為一名反派角色塑造無疑是非常搶眼的，他不僅沒有一般戲劇

²¹¹ 詳見陳銓著、于潤琦編選、中國現代文學館編，《陳銓代表作：野玫瑰》，北京：華夏，2009，頁204-253。

²¹² 陳銓著、于潤琦編選、中國現代文學館編，《陳銓代表作：野玫瑰》，北京：華夏，2009，頁229。

中對漢奸貪生怕死的刻板印象，反倒頗給人具有英雄豪傑的形象，擁有著「追求權力的強烈意志」，「我從小孩起，一直到現在最恨人可憐我！我有鐵一般的意志，我要赤手空拳，自己打出一個天下來。世界上的力量，能夠摧毀我的身體，不能夠征服我的內心，我要別人服從我，尊重我，我絕不要人可憐我。」²¹³同時，在女兒面前亦能展現出人性與慈父的一面，甚至最後敗亡之時，也是發病服藥自殺而非遭到間諜殺害，這便是其中容易受到質疑之處。相較於王立民，女主角夏豔華同樣也是一位超凡的女性，能夠拋下私人情感，全然將自己的軀體與心志奉獻給國家民族，這樣的形象完全不同於中國既定的女性概念。但劇中對於夏豔華情感的描繪不僅過少且相當含蓄，如此一來，同樣都是超凡形象的王立民和夏豔華，對後者可能敬畏多過同情。陳銓原先欲表達個人與國家之間的衝突之際，必須要能為了國家捨棄個人的宗旨，不過欲傳達的理念與追求劇情張力之間似乎出現裂縫。

陳銓完成《野玫瑰》劇本之後，於1941年1月開始連載《文史雜誌》的1卷6、7、8期。1941年7月於昆明西南聯大的國民劇團首次演出《野玫瑰》，當時頗受好評，此時也尚未引發爭論，而是針對劇作本身優缺點的評論。西澐認為，漢奸戲經常將漢奸寫得太「膿包」，但陳銓《野玫瑰》並沒有此毛病，同時王立民這樣的敵人塑造才不辱沒英雄的刀尖。至於女主角就是野玫瑰的化身，「這樣的一個女人，似乎並不是肉做的，也只有尼采式的超人才能做到」²¹⁴，顯然西澐也認為劇作當中有尼采思想的投射。另一方面，西澐也認為關於雲樵與曼麗的故事不用占如此多篇幅，而警察廳長太過「膿包」似乎豔華全然玩弄他於股掌之中，沒能夠展現充分的緊張性，作者最後歸結劇本的最大矛盾：「這個戲劇的骨幹是悲劇，而作者的手法卻常常是喜劇」²¹⁵，他指的是夾雜其中的部分台詞。西澐的評價是頗為中肯的，他著眼的是戲劇的可看性。

²¹³ 陳銓著、于潤琦編選、中國現代文學館編，《陳銓代表作：野玫瑰》，北京：華夏，2009，頁227。

²¹⁴ 西澐，野玫瑰（書評），《文史雜誌》，第2卷3期，1941年1月，成都，頁96。

²¹⁵ 西澐，野玫瑰（書評），《文史雜誌》，第2卷3期，1941年1月，成都，頁97。

但《野玫瑰》真正引起風波之際是 1942 的上半年。在此次上演之前，陽翰笙(1902-1993)的日記曾有如此一段記載，

二月一日

……野玫瑰內容空虛，沒有真實的生活，沒有深刻的人物性格，特別是大漢奸一角，在思想上頗有問題，確只是用傳奇式的舊手法所造成的一只抗戰空殼子。……演不演由他們自去決定，但我意最好是不演。²¹⁶

這指的是即將要演出《野玫瑰》的其中一位演員施超前來向陽翰笙徵求意見，陽翰笙看了劇本之後的想法。陽翰笙不僅於當時是重要的左翼文藝作家、中共文化界領導人，同時他還是陳銓的舊識。而他對《野玫瑰》的評價雖然比較和緩，但他所指出的地方皆反應日後遭到批判的徵兆，顯然陽翰笙已經嗅到此劇的「意識型態」氣息。1942 年 3 月 5 日，《野玫瑰》正式於重慶上演，結果座無虛席場場客滿，從《新華日報》連續登載近一個月《野玫瑰》上演的廣告即可得知盛況，²¹⁷相較於當時其他劇作演出，《野玫瑰》可謂在當時是最受到歡迎、最有影響力的戲劇。

結束演出後數天，3 月 23 日於《新華日報》刊載第一篇對《野玫瑰》內容的批判，揭開風波序幕。顏翰彤（劉念渠）於文中關注的無疑是漢奸一角的處理方式，

我們看不見漢奸的罪行，看不見生死鬥爭的場面，更看不見為了達到鋤奸目的所必須付與的精力與心血。……現在，《野玫瑰》的作者將這種極端的個人主義的思想賦予了王立民，字裡行間，劇作者對於這思想持著寬容的態度，他不能夠也不打算批判這種思想的錯誤。²¹⁸

接下來作者話鋒一轉，他認為陳銓對漢奸的「寬容」並非偶然，而是自戰國策派

²¹⁶ 陽翰笙，《陽翰笙日記選》，成都：四川文藝，1985，頁 16。

²¹⁷ 《新華日報》刊登野玫瑰上演廣告的天數共為 3 月 5 日至 3 月 15 日、3 月 17 日至 18 日，其中自 3 月 7 日開始的廣告皆有「客滿」等字樣。

²¹⁸ 顏翰彤，讀《野玫瑰》，原載於《新華日報》，1942 年 3 月 23 日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁 343、344。

開始宣揚他們「爭於力」的學說便有跡可尋，作者引了陳銓《指環與正義》當中的言辭，「你且莫管正義不正義，正義在其中了」來說這種「爭於力」的毒素思想本質上是法西斯的應聲蟲。²¹⁹顯然顏文當中不斷強調的是，《野玫瑰》當中的大反派不僅不是死於間諜手中，而且就形象塑造上似有美化之嫌，忽略當漢奸即是錯誤的本質面。方紀認為《野玫瑰》是「糖衣毒藥」，他認為陳銓筆下的夏豔華是個狡猾刻毒的女人，她的了無人性會讓觀眾大起反感；而漢奸王立民既有鐵的意志又富有感情，「作者的筆尖並不是去戳穿漢奸的面具，而是給漢奸尋找理論。所以作者筆下的漢奸並不可恨，並不可憎，充其量不過可憐而已。」²²⁰這裡所謂的理論即是尼采哲學的信徒，方紀甚至將劉雲樵一開始誇讚王立民治理有方的台詞視為陳銓在讚頌淪陷區的政績。方紀最後定論，「很明顯，作者是用男女關係糾纏不清的噓頭的情調的糖衣麻醉了觀眾，而無所顧忌地向觀眾讀者輸送著同情與寬恕漢奸的毒藥。」²²¹谷紅的批判則更為全面，他認為陳銓「裝作」王立民來傳達內心的想法；即便不是，陳銓也蓄意讓漢奸之言冠冕堂皇，而想要反駁父親的曼麗卻顯得如此的無力。就藝術方面，谷紅也認為劇中人物缺乏個性，只是陳銓的傳聲筒。²²²因此，「在意識上，它散播漢奸理論。在戲劇藝術上，它助長了頹廢的、傷感的、浪漫蒂克的惡劣傾向。」²²³這些批判的內容往往過於牽強，不僅強調戲劇本身應嚴守固定的規則，同時也可以發現批判文章的言詞越加激烈，開始出現一些斷章取義、曲解內容的說法，逐漸從美化漢奸轉向全面一無可取的批判，這與當時情勢發展有密切的關係。

²¹⁹ 顏翰彤，讀《野玫瑰》，原載於《新華日報》，1942年3月23日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁345-346。

²²⁰ 方紀，糖衣毒藥，原載於《時事新報》，1942年4月8日、11日、14日，蔡儀主編、林默涵總主編，《中國抗日戰爭時期大後方文學書系》第二冊，重慶：重慶，1989，頁551。

²²¹ 方紀，糖衣毒藥，原載於《時事新報》，1942年4月8日、11日、14日，蔡儀主編、林默涵總主編，《中國抗日戰爭時期大後方文學書系》第二冊，重慶：重慶，1989，頁553。

²²² 詳見谷紅，有毒的《野玫瑰》，原載《現代文藝》，第5卷3期，1942年6月25日，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁231-235。

²²³ 谷紅，有毒的《野玫瑰》，原載《現代文藝》，第5卷3期，1942年6月25日，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁237、238。

同年 4 月 17 日，教育部學術審議委員會頒發年度學術獎，陳銓的《野玫瑰》獲得三等獎，其他獲獎者還有曹禺(1910-1996)的《北京人》。關於此獎項本身是否存在偏頗或獨立有兩種說法，²²⁴但可以肯定的是，原先左翼即認為《野玫瑰》內容有問題，在此獲獎事件之後，更加深《野玫瑰》與左翼之間的敵對與威脅感。其後不久，戲劇界便發動大規模抗議教育部對《野玫瑰》的獎勵，並要求教育部撤銷原案。信中部分內容如下，「《野玫瑰》曲解人生哲學，有為漢奸叛逆製造理論根據之嫌。如此包含毒素之作品，則不僅對於當前學術思想毫無功勳，且於抗戰建國宣傳政策相違，危害非淺。」²²⁵6 月 28 日的《解放日報》刊載《野玫瑰》一劇仍在後方上演一文中，提到了當局對於文藝界人士的抗議決定維持原案，同時：

教部長陳立夫首稱：審議會獎勵《野玫瑰》乃「投票」結果，給以「三等獎」自非認為「最佳者」，不過「聊示提倡」而已。文化運動委員會主任委員張道藩對該劇獲獎表示兩可態度，但稱「抗議是不對的，只能批評」。最後中央圖書雜誌審查委員會主任潘公展則說，《野玫瑰》不惟不應禁演，反應提倡；倒是《屈原》劇本成問題，這時候不應該「鼓吹爆炸」云云。²²⁶國民黨將《野玫瑰》與郭沫若的《屈原》相提並論，不僅是因為兩劇皆大受歡迎，背後更顯露出國民黨似乎充滿較勁的意味，試圖拉攏《野玫瑰》之餘，一些國民黨人也開始批判《屈原》以古諷今的內容是破壞統一戰線，但其實《屈原》上演的時間並非與《野玫瑰》同期，而是晚了數月。然而國民黨的態度卻讓左翼更加不滿。

此後 1942 年下半年至 1946 年間，雖然各地仍有陸陸續續演出《野玫瑰》，也經常獲得大受好評的佳績，但演出之時也往往伴隨著抗議，《野玫瑰》其後亦

²²⁴ 一種說法認為非常獨立，因為此獎後來也有左翼人士獲獎，見季進、曾一果，《陳銓——異邦的借鏡》，北京：文津，2005，頁 91。另一說則認為獲獎顯示了戰國策派文藝與國民黨相互配合的證據，見江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001，頁 198。

²²⁵ 艾克恩編纂，《延安文藝運動紀盛（1937 年 1 月-1948 年 3 月）》，北京：文化藝術，1987，頁 352。

²²⁶ 原載《解放日報》，1942 年 6 月 28 日，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁 248。

於 1946 年改編為電影。不過後期對《野玫瑰》的批判從美化漢奸轉向「歌頌特工」。²²⁷在左翼掀起一系列批判中，國民黨的聲勢是遠不如左翼勢力的，而陳銓本人也沒有多作回應，他對這場政治意味濃厚的文化鬥爭興趣不大，他本人亦曾事後表示當時人不在重慶。²²⁸僅有一篇可能是陳銓化名的文章表明，

陳銓教授說：義大利詩人但丁，分析文學上最合宜的題材，永遠能夠引起人類興趣的是：戰爭、愛情、道德。《野玫瑰》就是想把這三種題材，聯合表現出來。……假如作者能夠在這三種題材之上，表現出中國新時代的精神，不引起任何的誤解與事實的歪曲，就心滿意足了。²²⁹

同時文中也引了數篇其他正面的評論，表示反派不必皆依照固定模式才能稱作好戲。就陳銓自己看來，《野玫瑰》是力圖體現他所提倡觀念的作品，也就是「民族文學運動」潮流的推進；然而正如先前所論及，民族文學運動的理念與實際創作之間將不可避免的產生鴻溝。陳銓「民族文學」理念導向的戲劇不僅無法達到世界文學的高度，在外界看來，它就是陳銓思想與抗戰宣傳的融會，其作品所提倡的「民族主義」在當時語境的指涉不等同今日的「民族」、「國家」，而帶有親近國民黨的意涵；另一方面，著重於個人英雄形象的描繪又與「群眾」產生敵對，因此左翼才會敏感的群起攻之，國民黨也察覺到與民族主義文藝相似，故起而籠絡。這些皆並非作者本意，卻是社會共同認知產生的實際結果。

針對「野玫瑰風波」本身的發動，似乎存在幾個值得討論的疑點。第一，陳銓《野玫瑰》劇本首次問世是 1941 年初，首次演出是 1941 年中在昆明，但掀起批判卻是 1942 年 3 月在重慶演出結束後才開始，若是劇本內容有問題，何以要到一年多之後才開始動作？是否 1942 年中的重慶存在特殊的時與地條件造成這

²²⁷ 如何其芳，*文藝的墮落*，原載於《關於現實主義》1951 年版，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁 208-211。茅盾雖然沒有指明批判《野玫瑰》，但他論及「誇張特工作用又穿插桃色糾紛」似有所指。見茅盾，*八年來文藝工作的成果及傾向*，原載於《文聯》，1 卷 1 期，1946 年 1 月 5 日，中共重慶市委黨史工作委員會編，《南方局領導下的重慶抗戰文藝運動》，重慶：重慶，1989，頁 162。

²²⁸ 陳銓，《文革交代材料》殘稿，轉引自季進、曾一果，《陳銓——異邦的借鏡》，北京：文津，2005，頁 93。

²²⁹ 林少夫，《野玫瑰》自辯，原載於重慶《新蜀報》，1942 年 7 月 2 日，趙家壁主編，《中國新文學大系》文學理論卷二，上海：良有圖書，1935-1936，頁 482。

場批判發生？第二，正如前面所提及的，《野玫瑰》於重慶上演的廣告《新華日報》曾經大幅刊登近一個月，然而《新華日報》是中共的機關報，當時連立場較為中立的《大公報》都未曾如此大舉宣傳。顯然對《野玫瑰》的批判並非原先就預設好的，而是等到 1942 年 3 月於重慶演出告一段落後才發起批評。第三，左翼文人的批判與大眾的評價存在相當落差。一篇同樣是批判《野玫瑰》的文章當中有記載到「十分之八以上是中學生觀眾」，以及「散場時我聽得一位女學生像發見了真理般釋然叫道：『說野玫瑰有毒，我看一點毒都沒有！』」²³⁰無論內容是否充滿爭議，《野玫瑰》受到觀眾的好評卻是不爭事實。那麼，為何左翼文人的認知會與一般大眾產生差距呢？

大抵而論，圍繞著《野玫瑰》的批判不外乎是合理化漢奸、無助抗戰、劇中人物只是陳銓的傳聲筒，這些批判其實皆可連結到對陳銓提倡觀念的批判、以及對戰國策派整體思想的批判：亦即，關於美化漢奸的批判皆與「尼采主義」和法西斯主義連結；而批判無助於抗戰、劇中人物缺乏個性皆與陳銓「民族文學運動」、以及陳銓作品慣常出現的浪漫主義色彩連結。因此出發點可以說並非肇因作品本身，而是針對人與概念。基本上批判《野玫瑰》與批判戰國策派思想大致同時，野玫瑰風波可以視為對戰國策派整體批判的一環，由於《野玫瑰》乃上演的戲劇，因此又可獨立看待。至於《野玫瑰》上演結束後才發動批判，很可能是因為左翼文藝界意識到《野玫瑰》受歡迎後所帶來的威脅感，促使他們發動這場浩大的事件，而事件本身可反映出當時思潮傾向以及產生的背景原因。1942 年正處於 1941 年皖南事變和 1943 年第三次反共高潮之間的過渡期，²³¹因此國共的政治角力勢必也會反應在文藝界的領導權之上；1942 年 5 月，毛澤東於延安文藝座談會的講話，對比 1942 年 9 月，張道藩所提出的「我們所需要的文藝政策」，兩者的宣傳較勁意味相較於理念和具體實踐來得更為重要。因此野玫瑰風波必須

²³⁰ 余士根，指環的貶值，原載於《野草》，第 5 卷 3 期，1943 年 3 月 1 日，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁 225、227。

²³¹ 李嵐，《野玫瑰》論爭試探，《中山大學研究生學刊（社會科學版）》，第 21 卷 1 期，2000，廣東，頁 100。

視為是捲入鬥爭中的其一案例，野玫瑰風波亦並非單獨個案，實際上可以追溯至 1941 年即有類似的批判發生。²³²如果說此次事件主要體現的是國共文化鬥爭的反應，那麼它就與背後牽扯到戰國策派整體思想的批判存在不同面向的探討，因為後者基本上國民黨是保持緘默的，將戰國策派認作法西斯、為國民黨服務，主要反應的則是當時的語境條件和左翼文人的思想模式。

第二節 「法西斯」批判

「法西斯」批判可謂「戰國策派」得名的來由，同時也是使戰國策派遭受長久以來罵名的肇因。因此本節試圖將法西斯主義、戰國策派思想，以及左翼批判戰國策派為法西斯主義的內容逐步分析討論：本節首先試圖整理法西斯主義的重要內容，此部分包含現今對於法西斯主義的研究，以及 1930 至 1940 年代時人認知的法西斯主義為何。其次，將法西斯主義與戰國策派思想要義兩相對照，不僅藉此指出戰國策派並非法西斯主義，同時更能顯見戰國策派與法西斯主義思想其實存在共同之思想淵源；因此結合亦是亦非的雙重面向，戰國策派是否能稱作法西斯主義？最後，逐一剖析左翼文人批判戰國策派思想的內容，將此與先前討論過戰國策派的「法西斯主義成分」做出比較，能夠瞭解左翼的認知是否存在曲解，或者亦有合理之處；此外關於左翼發動一連串攻擊的文章，其背後的思考模式也是欲探討的問題之一。

一、法西斯主義的內容

法西斯主義本身思想內容並非確切固定，而是由多種思潮以及歷史事件發展匯總成一套模糊的意識型態，同時不同的國家體現亦存在相當的差異。因此討論法西斯主義的內容之前，必須先確立以下前提：第一，法西斯主義不僅是極權主

²³² 何蜀舉出 1941、1943、1945、1946 年皆有類似的事件發生，本文在此不詳述其內容。見何蜀，《野玫瑰》與大批判，《黃河》，第 3 期，1999，山西，頁 112-114。

義或者專制獨裁的代名詞。法西斯主義的內容固有提倡獨裁，但若將獨裁皆視同法西斯主義，那麼將不能進一步釐清不同學說之間手段與目的的差異；同時法西斯主義也會被減損為只是為了現實政治奪權的工具。第二，延續第一點的假設，相較於行動層面，本文在此著重法西斯主義的思想內容分析：理由在於圍繞著法西斯主義與戰國策派的關連性，戰國策派並沒有任何的政治實踐，而另一方面，如果法西斯主義不是一套具有哲學思想基礎的意識型態，²³³那麼它也無法在歐洲吸引眾多的知識份子。第三，法西斯主義本身具有相當大的適用性，因此不同國家之間所強調的面向勢必有所差異，故本文在此以法國和義大利法西斯主義的內涵視為典型，兼以討論法西斯主義擁有共同且主要的特點，至於納粹強調的種族優越論，並非法西斯主義的共有內容。

法西斯主義出現於歐洲世紀之交，發展成型約為 1920 至 1930 年代之間。²³⁴ 它的思想淵源主要來自：一、延續十九世紀以降的歐洲反啟蒙思潮，從懷疑理性萬能逐漸轉向肯定非理性，包括直覺、潛意識、意志等作用，也間接肯定主體的能動性，而推進法西斯主義思想形成的重要哲學家是尼采的超人哲學與柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941) 的生命哲學。二、修正馬克斯主義的革命工團主義 (revolutionary Syndicalism)，特別是索雷爾 (Georges Eugène Sorel, 1847-1922) 的理論轉化，由於在此之際馬克斯主義的罷工實踐受挫，因此當時不少流派皆展開對馬克斯主義的重新反省與修正；而索雷爾修正的面向主要是馬克斯經濟學以及反對唯物主義，這對日後法西斯主義的成形產生重要影響。三、就義大利而言，二十世紀初的未來主義 (Futurism) 美學也有部分轉化為法西斯主義的內容，如馬里內蒂 (Filippo Tommaso Marinetti, 1867-1944) 於 1909 年發表的《未來主義宣言》 (Futurist Manifesto) 表達對現代化科技的「狂喜」以及對暴力和戰爭的歌頌。²³⁵ 但

²³³ 此處「意識型態」接近希爾斯 (Edward Shils) 的定義，「意識型態是一種對認知、道德、人與社會、及與人和社會有關的宇宙的信念的整合看法。」，詳見 Edward Shils. *The constitution of society*. Chicago: University of Chicago Press, c1982, p.202-223.

²³⁴ Zeev Sternhell, trans. by David Maisel, *The birth of fascist ideology*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p.6.

²³⁵ Zeev Sternhell, trans. by David Maisel. *The birth of fascist ideology*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.28-29.

是並非所有未來主義者後來皆成為法西斯主義者。除此之外，一次大戰的衝擊以及墨索里尼(Benito Mussolini, 1883-1945)採取實際政治行動亦為奠定法西斯主義的重要成因。

法西斯主義的內容經常被視為眾多反題(antithesis)的組合，然而諸多反題正象徵對現存秩序、現有解決方案的不滿，因此反題背後即意謂新概念的提出與轉化。法西斯主義既為反理性、反現存秩序，因此它首先是反對自由民主的，法西斯主義者欲解決的正是基於現代化發展所產生「原子式個人」的疏離感；否定政治自由主義之時，法西斯主義肯定經濟的自由主義。延伸說來，法西斯主義拒斥的是一整套西方關於啟蒙理性主義的傳統——包括樂觀、科學、尋求規律、實證主義、笛卡爾主義(Cartesianism)，以及法國大革命帶來的政治概念；而接受的則是科技進步與商業資本主義的經濟利益面，可以說，欲反對現代性的弊病，也想享受現代化的果實。

法西斯主義與索雷爾的修正密切相關——反對馬克斯主義的經濟學，特別是唯物主義成分，轉而贊成資本主義與私有財產概念，同時又將馬克斯主義的經濟學改用心理學方法取代成為革命新動力²³⁶——遂逐漸從原先的「修正」走向「反對」馬克斯主義。然而，法西斯主義也選擇性的保留馬克斯主義當中暴力鬥爭和革命的成分，暴力被認作歷史前進的主要動力，推動暴力革命的背後動力是一種神話(myth)概念蘊含思想之中；神話具有相當大的社會效用，由於神話並非理論推演，因此可接納失敗，而不至於反過來降低理論可信度；²³⁷故換句話說，暴力革命本身即取代終極的烏托邦理想，²³⁸因此革命既為手段也是目的。這正是出自馬克斯主義的工人活動在歐洲受挫，促使對馬克斯主義中的革命意義以及革命主體重新反省；由於不斷革命的必要性，導致原先應作為歷史主要前進動力的無產

²³⁶ Zeev Sternhell, trans. by David Maisel. *The birth of fascist ideology*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.24.

²³⁷ Zeev Sternhell, trans. by David Maisel. *The birth of fascist ideology*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.59.

²³⁸ 黎康翰，《法西斯主義、反理性主義與中國三 年代的思潮》，(國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2011)，頁 25。

階級被放棄，取而代之的是法西斯主義的核心概念：國家。

「國家是絕對的，個人與集體是相對的。」²³⁹國家的至高無上也是逐漸演變成形的，法西斯主義注意到國家於現代化發展中的重要地位，加上受到各國交戰刺激，遂使法西斯主義者開始相信國家意識較階級更為重要，甚至社會主義實踐勢必也要納入國家的範疇之下，成為一個新的概念綜合(synthesis)：國家社會主義。²⁴⁰國家不僅是有自我意志與人格的有機體，國家更是道德系統的判准，在此便不存在普遍道德意涵，而是依循國家的需求而定。正因為如此，所以當時有人認為這種國家觀來自馬基維利的學說，²⁴¹但這頂多只是法西斯國家觀的其一部分。伴隨國家主義的是強政府與領袖崇拜，後者與墨索里尼密不可分；由於反對自由民主，法西斯主義承認人天生不平等，²⁴²而這種不平等使菁英賦有帶領大眾的責任，這種思考觀點也與法西斯主義素來崇拜神秘力量、反智傾向和對人類悲觀看法有關。

由於法西斯主義反對理性主義、質疑客觀規律尋求，因此法西斯主義非常關注心靈層次，專注於非理性以及人作為能動主體的概念構建。法西斯主義是提倡戰爭的，在法西斯看來，戰爭不僅是國家的「自然狀態」，同時戰爭亦扮演著提升精神活力與創造良好美德的角色，準備戰爭的意識指向心靈面的革新。法西斯主義也是追求英雄價值的，此處的英雄概念包含天才、責任感、紀律、犧牲、神話、男性主義等要素，可看作一名戰士（新人）的塑造，呼應戰爭提倡。這些概念皆是為了回應現代生活對於物質享受的追求、個人主義過於氾濫，所造成精神和道德面向的萎靡不振，因此法西斯主義者自詡為精神生活的教育與倡導者，²⁴³主張生活必須艱苦鬥爭才具有道德意義，他們熱切追求原始素樸社會的理想，這指的可能是早期基督教時期或者荷馬時代，以及欲求「恢復民族固有的精神」。

²³⁹ B. Mussolini, trans. by E. Cope. *The doctrine of fascism*. Firenze: Vallecchi, 1937, 2nd, p.36.

²⁴⁰ Zeev Sternhell, trans. by David Maisel. *The birth of fascist ideology*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p.11.

²⁴¹ 黎康翰，《法西斯主義、反理性主義與中國三 年代的思潮》，(國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2011)，頁 34。

²⁴² B. Mussolini, trans. by E. Cope. *The doctrine of fascism*. Firenze: Vallecchi, 1937, 2nd, p.28.

²⁴³ B. Mussolini, trans. by E. Cope. *The doctrine of fascism*. Firenze: Vallecchi, 1937, 2nd, p.18.

但復古只不過是法西斯主義的表面外皮，然而如此一來，卻可以使得非左派份子消解不安，同時又可成為對現狀不滿的另一種選擇。可以說法西斯主義是逐漸因為策略運用轉變成為了所謂的「右派」。

總結而論，法西斯主義可以視為回應現代性危機的一種思潮，它起於對歐洲文化傳統的反叛，發展於諸多思潮的修正與擷取，最後成形為新的政治力量。針對法西斯主義贊同資本主義卻又主張暴力革命的部分，可以說是自由主義與馬克斯主義之外的「第三條路」，它從誕生之時即成為馬克斯主義的敵人。而它的特色是不欲求建立充滿理想的思想體系，而是著重行動理論，甚至可以為了行動實踐不斷修改理論內容；另一方面，為維繫不斷革命的動力，法西斯也強調精神和道德面的革新，稱其為確實的「革命理論」並不為過。

這種「革命理論」的思維對中國提倡法西斯主義者來說相當關鍵，因為就中國的狀況而言，中國的法西斯主義較歐洲面對啟蒙思想來得更為間接，²⁴⁴歐洲因現代化所致的弊病在中國尚不成嚴重問題。至於法西斯主義中的革命成分，以及法西斯主義國家初期有目共睹的成果，反倒對中國存在相當吸引力。以 1930 年代周毓英的看法為例，他認為法西斯主義是最適於用來革命的一帖良藥；周氏認為當前中國需要革命，但諸多主義與革命運動都癱軟了下來。他主張「孫中山先生所遺留的一切我們都應該無批評的一一接受下來，但在行動與組織上卻必須灌輸充分的法西斯蒂的新血液。」²⁴⁵這裡似乎帶有三民主義為「體」，以法西斯主義為「用」的色彩，因為周氏認為法西斯主義沒有固定教條，它本身隨著社會發展更動，故它的實際程度較馬列主義為高，「法西斯蒂是行動的組織 法西斯主義者是最坦白的政治行動員，時時刻刻追逐著粗糙的事實，以事實為革命的內容，不像布爾什維克那樣腳下蹈的是粗糙的事實，頭上頂的卻是世紀前馬克斯的空想。」²⁴⁶對周毓英而言，他最讚賞法西斯主義之處莫過於革命動力以及充

²⁴⁴ 黎康翰，《法西斯主義、反理性主義與中國三 年代的思潮》，（臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2011），頁 31。

²⁴⁵ 周毓英，《法西斯蒂與中國革命》，上海：民族，1934，頁序 2。

²⁴⁶ 周毓英，《法西斯蒂與中國革命》，上海：民族，1934，頁 2。

滿道德紀律的組織，同時他也認為法西斯主義「坦白」地主張獨裁，因為在他看來，革命必定是獨裁的，而法西斯主義是為了人民與國家選擇政治獨裁。

周氏對法西斯主義充滿樂觀的態度，他自然無法預料法西斯主義其後的發展情形；但從他的描述看來，中國提倡法西斯主義者多選用的是革命、組織、政治獨裁方面的吸收，目的不是為了要「拯救現代文明」，而是為了幫助中國脫離一直以來的政治與文化危機。無論如何，此類關於法西斯主義在中國的適用與接納討論多限制於 1930 年代時期，至 1940 年代之際由於軸心國顯露出的諸多暴行，特別是中日戰爭對中國的殘害，法西斯主義在中國已然成為公敵，故 1940 年代對法西斯主義的討論已不再將其視為一種選項，而是敵人的代名詞。

二、戰國策派與法西斯主義

戰國策派究竟能不能算是提倡法西斯主義？在此本文選擇暫時抽離 1940 年代中國的脈絡，直接將上一部分討論的法西斯主義內涵與戰國策派兩相比對，因而得出戰國策派與法西斯主義不能二分對立看待的答案。認定「戰國策派並非法西斯主義」的回答並不能有助於加深戰國策派的認識，故本文試圖在此基礎上，進一步探究戰國策派與法西斯主義的相似之處。這些似是而非的因素，是戰國策派遭受批判的主要原因，然而另一方面，似是而非的思想成分卻又伴隨著明確對法西斯主義的不贊同，正可藉此顯露戰國策派的動機目的為何。

戰國策派的文章當中，有些地方明顯反對法西斯主義或希特勒，如林同濟曾經高呼「希特勒絕對要不得！」²⁴⁷在此，林同濟抗議的是希特勒獨夫般的武力征服帝國，將使得歐西文化不可避免的走向頹萎。故林同濟認為，人類必須要在世界組織的架構之下，在保有安全的境況下，進行和平且良性的競爭。公孫震也認為若此次戰役是反侵略線獲勝，那麼將來一種「世界安全」的組織必定要隨著而

²⁴⁷ 林同濟，文化的盡頭與出路——戰後世界的討論，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁 102。

誕生。²⁴⁸但是為何主張「戰國」的戰國策派同時又欲求再次避免戰爭呢？回到初衷，戰國時代的提出，原先就意味著時代潮流不能改變、只能仿效以及尋求「適應」，林同濟認為「文化是要演化的，而它的演化也每有它自身傾向的趨勢，但這些趨勢正不必要迎合人們的脾胃。」²⁴⁹因此即便戰國時代相當殘酷無情，人們也必須做好應戰準備，在此，戰國策派講究的是「現實」為何，而並非內心理想趨向。如陳銓強調國家的意義在於，「在世界沒有大同，國際間沒有制裁以前，國家民族是生存競爭唯一的團體；這一個團體，不能離開，不能破壞。」²⁵⁰

另一方面，抗戰也不僅是追求勝利，抗戰的最高意義必須指向文化革新。戰國策派終極關心的課題就中國而言是文化精神改造、民族重新振作，而就全世界來說，則是對於文化的衰亡試圖提出解救良方。固然針對歷史發展演繹，林同濟與雷海宗都提出帝國之後必然會有一個文化末世的階段，但這並不表示他們對於末世的來臨樂觀其成；相較之下反倒是憂心忡忡，這種憂慮正是因為當前極權國家興起、法西斯國家對思想的箝制，「法西斯主義興起之後，思想漸受統制……」²⁵¹、「十九世紀百年間比較自由的思想與學術，恐怕只是暫時的現象。目前宣傳已經取代思想的地位，不久的未來歐美人士或將不知精神自由為何物。」²⁵²而思想箝制的另一面則是充滿壓迫的宣傳教育，可見即使法西斯主義國家武力表現優異，戰國策派也不願因此忽視思想文化所付出的代價。法西斯主義往往興起之時挾以大量民氣，但此現象恰好反應民治主義所帶來的新問題，「但民治雖已提高，尚不能完全辨別政治道德的是非，因之易為獨裁領袖所利用。」²⁵³

另一處比較顯見卻時常遭人忽略的即是法西斯的行動理論。法西斯主義的思想中行動實踐是相當優位的，但是戰國策派的思想絲毫不存在類似革命行動的強

²⁴⁸ 公孫震，此後天下，此後中國！——附帶著幾條芻議，《大公報·戰國副刊》（重慶）第5期，1941年12月31日。

²⁴⁹ 林同濟，演化與進化，《大公報·戰國副刊》（重慶）第22期，1942年4月29日。

²⁵⁰ 陳銓，政治理想與理想政治，《大公報·戰國副刊》（重慶）第9期，1942年1月28日。

²⁵¹ 雷海宗，歷史警覺性的時限，《戰國策》第11期，昆明：戰國策，1940年9月1日，頁3。

²⁵² 雷海宗，三個文化體系的型態——埃及·希臘羅馬·歐西，《大公報·戰國副刊》（重慶）第13期，1942年2月25日。

²⁵³ 谷春帆，廣「戰國」義，《大公報·戰國副刊》（重慶）第18期，1942年4月1日。

調，這也是較中國提倡法西斯主義者，將法西斯主義視為革命理論頗有差異。或許是出自知識份子身份之故，戰國策派並不存在付諸自身理念投入政治實踐的想法，也不具有革命色彩的理論，他們只寄望用刊物來傳達一己之見。對此，戰國策派與多數中國近代知識份子立場與心境都是無異的，沈從文雖不全然贊同戰國策派，卻也無奈表示，

……不在其位者，尚有少許熱忱，且明知在習慣中拖混不是了局的，自然便覺得事事痛苦，也令人恐怖。實在沈默不下時，就不免大聲叫嚷幾聲，想使多數中的少數知道僥倖的人生觀絕對應付不了「明天」。這個民族若不甘心滅亡，想要掙扎，得有勇氣先從「因循」習慣中掙扎出來，這國家方可望有個轉機。這就是當時幾個朋友辦刊物的一點理想。……²⁵⁴

這在戰國策派的相關文章中是相當少見的獨白，然而《戰國策》以及《戰國副刊》的歷時短暫，都可體會到理想與現實之間的背離。

除了行動理論之外，法西斯主義重要的概念還包括暴力(violence)革命，就法西斯主義者看來，暴力本身是中性的。此處不禁令人想起林同濟談論「力」之時也認為力本身是中性、不帶有價值的。但必須注意的是，林同濟所謂的力是抽象、形上意涵之力，欲用來取代中國傳統宇宙觀、人生觀的「德」所提出的力，林氏所言之力，皆是圍繞著「德感主義」而來——把「應當有」，認作「必定有」！因此「力」的提出是為挽救中國文化精神，而非提倡推翻現狀甚至征服他人。

而戰國策派以大力提倡德國文化聞名，就作者群的動機觀之，無非是希望國人對西洋文化的認識能夠更為全面，何永佶便認為中國長期以來接觸與介紹的多為英美思想，以致於將英美思想等同於西洋思想，²⁵⁵這種現象將會導致認識上的偏狹甚至戰爭估計錯誤。至於大力介紹德國文化與思想家的陳銓，他的動機相當簡單明瞭，即是欲達到不抱偏見的學習：「談現代德國史，我們必須維持一種純客觀的角度。希特勒的侵略主義必須打倒，必須指斥。但，十八世紀以來，普魯

²⁵⁴ 沈從文，對作家和文運一點感想，《大公報·戰國副刊》（重慶）第11期，1942年2月11日。

²⁵⁵ 何永佶，歐戰與中國，《戰國策》第6期，昆明：戰國策，1940年6月25日，頁3。

士政治家如何把德國民族化分為合，化弱為強，化無能為光榮，整個過程之中，大有可資我們借鏡之處的。」²⁵⁶但這種樂觀態度是相當危險的，因為法西斯主義的淵源也與德國歷史發展脫不了關係。

比較值得爭議的是戰國策派對於民主和獨裁的看法。法西斯主義無疑提倡獨裁，至於戰國策派的觀點則比較模糊。依照第二章關於戰國策派對民主與獨裁的看法，戰國策派當中對於獨裁的看法是相當不一致的：其中最為明確主張民主制的是何永佶，但他亦曾表示民主與獨裁就制度而論沒有絕對好壞；而陳銓的看法與何永佶類似。而林同濟的觀點則與雷海宗較為接近，他們都認為獨裁、統制或全能組織似為當前之潮流，但語氣上並不樂見此種情形發生，而是充滿疑慮，「難道我們必定採取統制經濟或全能組織，才能夠跳出這惡性循環？」²⁵⁷唯一有明確主張獨裁的是林良桐，林氏表明民主政治不適應於戰國時代，同時引用路易喬治的話：「一個政府如果不獨裁有什麼用處？」²⁵⁸他認為個人的自由平等是與現階段維繫民族生存的目的有內在矛盾的。但是林良桐不能稱的上是戰國策派的核心人物，他的文章僅有這一篇。因此總歸來看，戰國策派對於獨裁沒有強力支持，疑惑的態度頂多僅能稱作「消極贊成」，然而這種心態與法西斯主義仍有距離。

然而，或許戰國策派真正給人的印象並不是背後的動機與目的，而是他們提倡的概念與法西斯主義的「神似」，其中最為鮮明的便是「戰國時代」對戰爭的態度。如林同濟《戰國時代的重演》中，很容易讓人忽略戰國時代的「無奈」，而著眼於世界帝國實現的狂妄，「是無情的時代，充滿了殺伐殘忍之風。卻也是偉大的時代，布遍著驚人的可能。」²⁵⁹林氏本意為鼓勵面對生存之戰，但語氣上似有歌頌戰爭之嫌疑，「必須偉大，才配戰爭；不怕戰爭，便是偉大。」²⁶⁰的確依照戰國策派的論述，既然無法改變時代潮流，那麼就必須勇敢面對；另一方

²⁵⁶ 陳銓，法與力，《大公報·戰國副刊》（重慶）第26期，1942年5月27日。

²⁵⁷ 關於戰國策派對民主與獨裁看法可見本文頁36-38。

²⁵⁸ 兩句話出自林良桐，民主政治與戰國時代，《戰國策》第15、16期合刊，昆明：戰國策，1941年1月1日，頁40、41。

²⁵⁹ 林同濟，戰國時代的重演，《戰國策》第1期，昆明：戰國策，1940年4月1日，頁7。

²⁶⁰ 林同濟，薩拉圖斯達如此說——寄給中國青年，《戰國策》第5期，昆明：戰國策，1940年6月1日，頁46。

面，戰爭對他們而言也有著加速進化的正面作用，「中華民族所種的病根太深，非忍受一次徹底澄清的刀兵水火的洗禮，萬難洗淨過去的一切骯髒污濁，萬難創造民族的新生。」²⁶¹這種積極的看待戰爭態度無疑在法西斯主義也可見得。而戰爭意識的培養、以「武德」來拯救中國文化中「文德」太盛的弊病亦是如此，法西斯主義的戰爭概念並不只是實際作戰，它同樣也要求戰爭必須滲入心靈。

相應戰爭的便是「大政治」觀當中力主「純政治」、「非道德」的概念。大政治不斷強調國際政治是非道德場域，不是不道德，而是與道德無關；因此，「國家的利害，變成倫理是非的標準」、「大政治時代的倫理含有『反倫理』傾向之可能。」²⁶²這種類似馬基維利的政治思想，很容易與法西斯所倡的「國家至上」結合，同時又可以理性的看待希特勒的外交「不由得忘記他道德上的缺憾，而對他的聰明、機警、敏捷，深深地脫帽致敬！」²⁶³這在抗戰中國是相當難以令人接受的，戰時若不積極樹立正義與不義的旗幟，那麼抵抗戰爭的信念就容易動搖；無論中國的處境為何，這種言論就當時來看仍然驚世駭俗，它與法西斯主義可能僅有一步之差，唯一的差別就是：中國是後發作戰的國家。

而在這些言論中，最容易引發誤會而遭人抨擊的，便是陳銓於「指環與正義」所言：「你且莫管正義不正義，正義在其中了。」²⁶⁴陳銓激進的論調，似乎認為強者便是正義。此處陳銓也是延續大政治觀念，同時添加上英雄天才與尼采意志哲學的色彩。依照上下文脈絡，他真正想說的是無力者不匹配一直嘴上叫喊正義，但是單就此言也是可以解釋為「強者就是正義」。陳銓所提倡的非理性主義、英雄崇拜、乃至尼采思想，於時人眼中，確實皆為宣揚法西斯主義無誤，因為這也是敵方思想的成分。其中特別是英雄崇拜直接為領袖獨裁提供說詞——即使陳銓想要強調的並非如此，而尼采的超人哲學、權力意志也都成為法西斯主義高舉的象徵——即便法西斯主義曲解尼采原意，「尼采認為人生不是求生存，乃是求

²⁶¹ 雷海宗，建國在望的第三週文化，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984，頁186-187。

²⁶² 林同濟，大政治時代的倫理——一個關於忠孝問題的討論，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁170。

²⁶³ 何永佶，希特拉的外交，《戰國策》第12期，昆明：戰國策，1940年9月15日，頁18。

²⁶⁴ 陳銓，指環與正義，《大公報·戰國副刊》（重慶）第3期，1941年12月17日。

權力，支配人生一切的，不是生存意志，乃是權力意志——人生的意義，既然在發展權力意志，那麼生活就等於是一種戰爭。」²⁶⁵此言墨索里尼也有類似的說法。

縱使存在這些言論，戰國策派仍不等於法西斯主義。其關鍵之處並不在於兩者思想內容中存在相似部分，而是戰國策派不僅不認為自己提倡法西斯，同時也曾抨擊法西斯；戰國策派思想並不存在法西斯主義當中最為關鍵的革命理論——如前所提及，法西斯主義能夠依據革命適用性修改內容——而是出自知識份子救亡圖存的努力，兩者的動機目的差異是根本的。然而不可否認的是，戰國策派思想當中的確存在一些容易令人混淆的說法，這些說法確實都有值得再商榷的必要，但是抗戰時期並不存在理性思辨的餘裕，因此戰國策派反成為「不利於抗戰」的思想遭受批判。

三、左翼對戰國策派的批判

左翼文人對戰國策派批判的文章時間從 1941 年初便可得見，主要集中在 1942 至 1943 年之間，也就是《戰國策》停刊、轉陣地至《戰國副刊》、再至《戰國副刊》結束之後這段時間。此後對戰國策派的批判雖有變少，但直至文化大革命時期其實從未間斷，而本文在此僅針對 1945 年之前的文章分析。總結批判的內容既全面、同時又可看出集中於某些特定部分，這些地方有些與法西斯主義相似，而有些則與法西斯主義無關，甚或有些存在曲解的可能。因此本文試圖透過左翼批判的不同概念，甚至透過用詞、語氣各方面，藉此觀察當時左翼看待戰國策派思想，如何緊密的與自身立場結合並產生限制，以及這種集體批判的現象所代表的意義。

其中，最為顯見的批判即是否認「戰國時代」的內涵，「陳銓更痛快地說：『我看人類的歷史，永遠是一部戰爭史。無論什麼時代，都是戰國時代。』這種武斷的說法，哪裡還有什麼科學的價值可講呢？」²⁶⁶針對大政治觀當中國際政治的非

²⁶⁵ 陳銓，尼采的道德觀念，《戰國策》第 12 期，昆明：戰國策，1940 年 9 月 15 日，頁 32。

²⁶⁶ 李心清，「戰國」不應作法西斯主義的宣傳，《解放日報》，1942 年 6 月 9-11 日。

道德、非正義，以及陳銓「指環與正義」之說，他們是絕對無法接受的：「他們把目前的世界大戰拉回到戰國時代去，據他們的解釋，世界上根本就沒有正義戰和真理的，人與人之間、國與國之間、全是為著利害關係，互相廝殺，互相吞併，只有強者才適於生存，弱者是活該滅亡的。」²⁶⁷此處關鍵在於「活該滅亡」似乎有著曲解嫌疑；在他們看來，若國與國之間的交戰只是強與弱的差別，即是忽視國家存在本質差異，「在這樣的戰爭觀點之下，『戰國派』自然根本否認蘇聯同德國有什麼區別，中國與日本有什麼區別，反法西斯陣線與法西斯陣線有什麼區別，反正都是『戰爭』！」²⁶⁸依照戰國策派尚力的政治觀，國家對外將無可避免引發侵略戰爭，「從『戰國派』看來，國家與國家之間，沒有正義的存在，只有靠力才能生存，而且國家為了生存，總是要對別的國家戰爭的，是不可避免的，並且是不可厚非的。於是乎，德、義、日的侵略戰爭是必然的，是為了他們的自身的生存的。」²⁶⁹而對內尚力則促成獨裁政治。而陳銓以柏拉圖寓言，強調必須先有指環才配談正義，在他們看來，這就是不顧正義而讚頌強力，不顧他人生死，為求自己生存發動戰爭。依照左翼自身的觀點，戰爭必須從性質而論，戰爭存在正義與不義的戰爭之分；侵略的戰爭是不義的，反侵略的作戰是正義的、求自由的。戰國策派的理論是在打擊民族自信心，是在反侵略國中替侵略者宣道，漢夫即反過來疑問，為什麼在戰國策派的文章中都不見指責日寇侵略的字眼出現？²⁷⁰因此這種「爭於力」的政治觀無疑就是宣傳法西斯主義！但令人疑惑的是，戰國策派替敵方宣揚法西斯主義的好處為何？戰國策派鼓勵抗戰的出發點是來自對現實的認識，不論是否無助於抗戰，左翼在此的立場似乎並沒有與戰國策派正面交鋒，而不過是表達自己立場的差異，甚至「侵略是必然」的推論也有曲解原意

²⁶⁷ 谷紅，「有毒的野玫瑰」，《現代文藝》，第5卷3期，1942年6月25日，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁231。

²⁶⁸ 李心清，「戰國」不應作法西斯主義的宣傳，《解放日報》，1942年6月9-11日。

²⁶⁹ 漢夫，「戰國」派的法西斯實質，《群眾》（重慶），第7卷1期，1942年1月25日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁339-340。

²⁷⁰ 漢夫，「戰國」派對戰爭的看法幫助了誰？，《群眾》（重慶），第7卷14期，1942年7月31日，北京：中國和平，1987-1989，頁335。

的可能，在此，更加反應林同濟所言「應然」與「實然」難以分離的觀點。

針對林同濟所提出的「第三期中國學術思潮」，左翼也感到相當不滿，茅盾與郭沫若都認為辯證唯物的方法是科學、理性的，而林氏所提出的第三期中國學術思潮是玄學形上的。²⁷¹胡繩認為這是對「第二期」的歪曲，同時「第三期」的方法充滿反動、反理性的色彩，

辯證唯物論者從來沒有企圖以局部的把握代替全面的認識，而正是要通過分析把握豐富事實而加以系統的綜合。但林先生認為這樣不行，他更高高出於雜多的事實之上，而用慧眼的一瞥來洞徹於上下古今。這確是相當神秘而難以言傳的，所以林先生不得不藉助於種種譬喻來說明他的見解……原來他所謂的「攝相」的「相」即「看相」的「相」……現在林先生想對第一、二期來一個反動，那正是想以反理性主義來反抗理性主義。²⁷²

而林同濟在《民族主義與二十世紀》一文中，關於「個性潮流」與「國命潮流」的演繹也同樣引來批評，漢夫認為個性與國力並不是兩相矛盾、不是有先後順序之分的，因此在政治方面，民主與集中也並非矛盾，更何況這必須置於社會型態發展之下來討論。²⁷³李心清則認為，林同濟所謂「國命潮流」的內涵與法西斯無異，「反對民主主義，反對個性，反對自由平等，要求集權，要求經濟干涉，這不是法西斯主張是什麼？」²⁷⁴然而林氏的歷史演繹理論很難說是符合法西斯主義，的確如漢夫所論，「個性潮流」與「國命潮流」的辯證關係有待討論，但若認為「國命潮流」即是提倡專制獨裁，也確實不符合林氏原意，林氏並沒有說隨著歷史發展個性潮流便會完全遭到國命潮流吞沒，而是指出不同時代有不同主導的潮流；至於認定「第三期中國學術思潮」為反理性主義，這種因為其「不科學」

²⁷¹ 見茅盾，《時代錯誤》，《大公報》（重慶），1941年1月1日。郭沫若的說法見《大公報》報導：渝文化界應該討論文化之進步問題，《大公報》（重慶），1942年12月21日，重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979，頁253。

²⁷² 胡繩，論反理性主義的逆流，《讀書月報》，第2卷10期，1941年1月1日，蔡儀主編、林默涵總主編，《中國抗日戰爭時期大後方文學書系》第二冊，重慶：重慶，1989，頁471。

²⁷³ 漢夫，「戰國」派的法西斯實質，《群眾》（重慶）第7卷1期，1942年1月25日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁337-338。

²⁷⁴ 李心清，「戰國」不應作法西斯主義的宣傳，《解放日報》，1942年6月9-11日。

「不理性」便判定其為錯誤的思考觀點，也不斷出現於對戰國策的批判內容中。

「英雄崇拜」爭議自然也成為左翼批判的要點之一。就左翼文人看來，提倡英雄崇拜無非有助於獨裁統治、愚民政策；他們認為英雄應當是從群眾或社會產生的、是代表人民意志來領導大眾的，但是陳銓所謂的英雄不僅不是從群眾中產生，而是在群眾之上的存在，是與群眾對立的，「陳銓所說的『英雄』與『群眾』的關係，事實上是統治者與被統治者的關係。」²⁷⁵陳銓所謂提倡英雄崇拜具有的「宗教情緒」，在左翼眼中簡直是神秘主義伴隨的偶像崇拜復興，自然也是不倒不行的概念。

同時陳銓所認為「歷史由人的意志推動」也與左翼的唯物辯證史觀格格不入。另一方面，左翼認為英雄崇拜是與尼采的超人、權力意志之說相輔相成的，這兩種說詞無非是要讓人民當「奴隸」，應該要讓「英雄」的「權力意志」統治人民，不敢起而反抗。陳銓原先欲借用權力意志改造人格型，結果權力意志反被說成是危害人民的思想，這正是因為尼采在當時被視為「反動」哲學、是法西斯主義的底蘊，「尼采是『戰國』派真正的堡壘，這只要看『戰國』派對尼采的有系統介紹便可瞭解。但儘管尼采哲學和法西斯主義間有些小差別，它在基本上的深刻的反動性，對於現代的法西斯主義，在本質上卻是相通的。」²⁷⁶

陳銓因為提倡非理性主義指出五四運動的不足，在此也與英雄崇拜還有尼采結合，遭受同樣罵名，「為了要崇拜英雄，就只有絞殺民主與科學，使大家都渾渾噩噩、愚昧無知。每個青年都知道和承認：傳播民主與科學，促進中國人民的人的覺醒，是五四的最大功績。但這功績到陳銓先生的手裡，卻變成罪惡了，這是完全符合於尼采的指示的。」²⁷⁷陳銓看待五四運動確有存在偏頗，因為五四運動本身的複雜性不能簡單的二分對立視之，但是在此左翼也犯了類似的毛病，

²⁷⁵ 李心清，「戰國」不應作法西斯主義的宣傳，《解放日報》，1942年6月9-11日。

²⁷⁶ 歐陽凡海，什麼是「戰國」派的文藝，《群眾》，第7卷7期，1942年4月15日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁356。

²⁷⁷ 張子齋，從尼采主義談到英雄崇拜與優生學，《學習生活》，第2卷3、4期合刊，1941年3月10日，蔡儀主編、林默涵總主編，《中國抗日戰爭時期大後方文學書系》第二冊，重慶：重慶，1989，頁496。

將陳銓所言概念視為一丘之貉。

在此判斷之下，陳銓為糾正五四的限制所提出的「民族文學運動」也成為左翼的標靶。戈茅逐點逐點地批評，他認為陳銓過於簡單地就把五四的貢獻一筆勾消，同時「第四點說到發揚中華民族的固有的精神，卻應該分別清楚，『發揚』不是採取毫無批判的態度，而應該有所取捨，不可藉口於發揚『固有的精神』，又把第一點所說的『不是復古的文學運動』取消了。」這一點戈茅的批判是非常中肯的，但是隨後戈茅將陳銓的民族文學運動總結為希特勒的個人英雄主義則又是推論的謬誤。²⁷⁸不只是民族文學理論，幾乎陳銓所有提出的文藝理論、和陳銓介紹的文藝思想家的方式，都讓左翼覺得十分反感，「在民族文學的論文裡，陳先生只要稍一涉及文藝思潮，就一定要抨擊理性主義，也就一定要歌頌尼采。」²⁷⁹而這其中最大關鍵便是非理性主義以及唯心論。陳銓論及文學批評理論時，他曾經以康德的觀念論哲學強調人類才是宇宙中心，因此規律會隨著天才的創造產生改變。但是這種強調主觀的文學理論在左翼看來「這顯然是主觀觀念論的文學觀，是心靈幻影的文學觀，是反現實的文學觀。這種觀點是跟法西斯的哲學有極其相近的血緣的」²⁸⁰，因此一路延伸下去，陳銓也被批評「膜拜」叔本華與柏格森的生命哲學。至於陳銓歷來提倡的狂飆運動借鏡——感情、天才與力量，這些都被左翼視為不能代表時代精神，正如戰國時代的戰不能代表時代精神一般。而陳銓介紹的浮士德精神以及添加尼采色彩的易卜生也都被認為是曲解。

不止陳銓，林同濟的「寄語中國藝術人——恐怖、狂歡、虔恪」在左翼眼中更是如同異端邪說般的文藝理論，是法西斯的文藝觀。林同濟所言的虔恪是「神聖的絕對體面前嚴肅屏息崇拜」，歐陽凡海將其理解為「所以，我們要虔恪，換

²⁷⁸ 兩段引文出自戈茅，「什麼是「民族文學運動」？」，《新華日報》，1942年6月30日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁364、367。

²⁷⁹ 洪鐘，「戰國」派文藝的改裝，《群眾》，第9卷23、24期合刊，1944年12月25日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁375。

²⁸⁰ 洪鐘，「戰國」派文藝的改裝，《群眾》第9卷23、24期合刊，1944年12月25日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁370。

言之就是崇拜一個偶像。」²⁸¹「偶像」所指的不外乎是領袖或者神聖化的國家；而虔恪之前的「恐怖」與「狂歡」便成為法西斯國家侵略他國領土的解釋。為什麼這種帶有神秘、非理性色彩的思想會顯得如此可惡？因為依照左翼推論，既然世界是無法認識、沒有客觀規律的，那麼便是做什麼都可以的，因而沒有是非、正義可言；林同濟提出的「恐怖、狂歡、虔恪」又在此基礎之上增加神秘感，這種神秘感的描繪，歐陽凡海認為與野蠻人對於自然界的感受非常類似，因此稱之為「用現代的語言，裝飾的漂漂亮亮的猿人哲學。」²⁸²由此可見，戰國策派幾乎只要提倡非理性主義概念，諸如狂飆運動、英雄崇拜、康德、叔本華與尼采、「第三期中國學術思潮」乃至於「恐怖、狂歡、虔恪」，都會因此被視為是法西斯主義的同類，否則就是曲解原意。

針對以上的批判有一值得注意之處在於：左翼批判戰國策派為法西斯主義的內容，是否即為戰國策派思想當中與法西斯主義神似的部分？答案是未必。依照前面的比較分析，關於林同濟的「第三期中國學術思潮」、「個性潮流」與「國命潮流」的歷史演繹、以及陳銓提出的「民族文學運動」，都很難說具有法西斯主義色彩。這裡蘊含兩種可能：其一是認為戰國策派提出了某些神似、或有助於法西斯主義的內容，因此其他的概念也必然要置於法西斯主義的原則之下。另一則是法西斯主義在當時已然成為批判論敵的一種否定符號，故而重要的並非批判對象符應多少程度的法西斯主義，而是批判對象所提倡的思想與自身主張產生多少敵對與威脅。在此其實兩種可能性皆可得見，比如批判陳銓的民族文學運動時，最後結論仍是脫不了陳銓其他概念的影響；至於將法西斯主義作為批判標籤使用的情形，可以發現法西斯主義經常與「非理性」、「非科學」、「非民主」等符號一起合用的，並不是說左翼的批判全無道理，而是相較於批判戰國策派主張本身的

²⁸¹ 歐陽凡海，什麼是「戰國」派的文藝，《群眾》第7卷7期，1942年4月15日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁348。

²⁸² 歐陽凡海，什麼是「戰國」派的文藝，《群眾》第7卷7期，1942年4月15日，北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979，頁352。

缺陷更為顯著。

戰國策派的思想並非為整全的體系，但是依照左翼看來，戰國策派的思想諸多方面皆與中國馬克斯主義敵對無誤，在此前提之下，左翼便很容易將戰國策派視為是與其相互競爭的另一種解決方案，將其認作論敵並集體攻訐，「革命戰略的基本特點之一，就是正確肯定誰是當前的主要敵人，並善於集中全力去攻打和粉碎這個敵人。」²⁸³因此對戰國策派的批判或許只是慣常事例的其中一件而已。這種慣用的批判方式不僅對社會整體追求真相無法產生正向作用，同時也印證曼海姆(Karl Mannheim, 1893-1947)所提出的「意識型態」(“ideology”)概念：「在『意識型態』一詞中內含著一種洞悉，即在一定的條件下，某些群體的集體無意識既對其本身，也對其他方面遮掩了真實的社會狀況，從而使集體無意識得到穩定。」²⁸⁴具體來說，這種遮掩真相行為即是展現於同一詞彙概念卻忽略不同的意義解釋，進而透過社會霸權將判斷形成穩定狀態；而這樣的穩定狀態必須透過思想體系內在重新受到質疑、權威的瓦解重塑，才能進一步確知思想本身產生的侷限所在。

²⁸³ 吳克堅，為建立反法西斯的國際統一戰線而鬥爭，《群眾》(重慶)，第6卷7期，1941年6月30日，北京：中國和平，1987-1989，頁532。

²⁸⁴ 卡爾·曼海姆(Karl Mannheim)著；黎鳴、李書崇譯；周紀榮、周琪校，《意識型態與烏托邦》，北京：商務，2000，頁41。

結論

戰國策派思想生於 1940 年代抗戰背景，其獨樹一格的論述令人印象深刻；他們訴求的動機以及目的，無非與多數中國近代知識份子相同，即是欲拯救近代中國政治社會秩序和文化危機，而在此原則之上，又添加抗戰背景於其中。政治社會秩序和文化危機的課題是不分先後順序的，但在抗戰環境影響，任何救亡的主張都將變得更為生死交關，以致於逐漸轉變原先的思考進程。另一方面，自共產黨勢力逐漸擴張之後，國共兩黨的鬥爭亦不能因為抗戰得以規避，除卻顯明的政治事件之外，文藝領域因此成為國共兩黨必然角逐之地，此種發展傾向不僅可能是戰國策派提倡「非左非右」的大政治觀緣由，然而也將使得所有論述主張陷入勢力角逐之中，不能免於其外。

因此戰國策派結合「知識份子的救亡使命」與「抗戰背景」框架，提出了一套包含政治觀、歷史論述和文化精神的改造主張，貫串於三領域的主軸可謂「力」，此力既是現實具體的、亦是形上抽象的，可以是國力，也可以是精神意志力、甚至是創造的活力。戰國策派認為中國正是因為缺乏「力」，故以尚力作為拯救當今中國的提案：戰國策派認為戰國時代有力，而大一統時代無力，故提出「戰國時代」做為號召，用以警醒國人要具備戰的意識；另一方面，他們又認為西方有力，而中國無力，故兩相對照之下，以西方為借鏡，汲取對中國當前有力的思想資源為中國所用。「戰國時代說」是戰國策派最核心的預設，正因為當今為戰國時代，所以必須重視力，才有提倡其他概念的存在必要性。

依照戰國時代的預設，戰國時代的戰爭將是全面整體的，故此役勝敗將直接決定國家存亡。因應戰國時代，戰國策派所提倡的政治觀可謂「從王道至霸道」的政治觀，王道指的是過去中國時常迷信於國際道義，以致於無法看清現實；因此大政治觀便以不追求國際和平理想為前提，強調國際政治必須「唯實」且「尚力」。戰國策派承認國家為目前國際競存的重要單位，國家不僅是由人民組成的有機體，同時戰爭就是國家存在的根本意義，此處的戰爭指對外作戰，而不是內

戰。這種思維恰好與過去的「天下」產生對立，因此國人必須接受戰國時代的潮流意義，不談戰爭是否應當、是否正義，必須接受其為事實，進而勇敢作戰、務求最終勝利。

大政治觀的原則既為「唯實」與「尚力」，故大政治觀的氣息經常帶有功利色彩和揭示背後真相的企圖。功利指的是力求能為國家生存貢獻的事業，而不拘泥於敵我之分或過往情仇，因此即便處於抗戰時期，戰國策派仍毫不避諱的討論希特勒外交政策的成功，也可以為國力而改變傳統道德；針對適用中國的政治體制，亦不強調民主的神聖性，而是認為獨裁與民主皆有好壞優劣。揭示背後真相指的是不迷信於國際政治的表面口號，必須看穿各國打出亮眼的宣言背後仍不過是追求國家的自我利益，因此對社會主義強調「工人無祖國」抱持著懷疑態度。另一方面，中國既非世界列強，就更必須持有自己的外交路線、不玩「八面玲瓏」的外交政策，必須在結盟尋求協助之餘，努力維持自主獨立性。

功利與揭示真相企圖的背後根本思維是，戰國策派認為國際政治場域基本上是「純政治」、「非道德」的，國與國的對抗是力與力的對抗，無關乎正義，此意義即是各國為保全生存皆有其合理性，主張正義不正義的戰爭只不過是服膺於個別國家的目的。就此點觀之，戰國策派與西方「國家理由」原則非常接近，它是馬基維利學說的延伸，強調在位者為保衛國家能夠選用盡可能擴張權勢的手段；它的出發點同樣是放棄理想的國際政治秩序和最好的國家典範，然而此原則的兩面性使得「國家理由」既常使用，又無法排除被視為是邪惡污穢的可能。而這種難題在抗戰中國有增無減，甚至被視為提倡「強者即正義」。對此戰國策派並未多作回應，而是透過文化型態史觀證成當前世界的多元文化格局。²⁸⁵

文化型態史觀以西方衰亡為研究動機，認為不同文化體系皆存在如生命般的興衰週期歷程；由於文化各自獨立，因此彼此之間無法全然溝通理解，但正因如此，文化的獨特性反倒能夠滋長民族主義。這套歷史方法雖悲觀地主張一元論的

²⁸⁵ 多元文化的格局在此指的是以文化型態史觀為預設、與民族國家相協調的歷史及文化觀，特別在中國有針對西方文明權威崩解的指涉。雖然戰國策派普遍接受這樣概念，但他們討論的焦點仍不出中國和西方之外。

瓦解，但事實上戰國策派僅著重於西方與中國的比較關係，文化型態史觀僅作為歷史方法運用，實際真正影響歷史解釋的成分並不太多，反倒藉此給予中國的民族主義有開展空間。故首先林同濟便提出「第三期中國學術思潮」，期望能以新的角度重新詮釋過去歷史與未來走向。戰國策派所言之「戰國時代」也來自於文化型態史觀的演繹，在林同濟與雷海宗的階段論中，「戰國」即是列國時代或帝國主義時代的特徵，而大一統之後將不可避免的走向衰亡。依照林氏所言，列國時代存在「個性潮流」與「國命潮流」相互辯證發展，民族主義便可以居於其中，扮演橋樑角色。雷氏則以中國文化「獨有二週」來鼓勵抗戰，認為此次戰役繫乎「第三週」文化的創建。但是對於民族主義的強調，很可能因為失去學理依據，反過頭來削弱理論有效性。

多元文化論僅存在表面的架構，此點可從戰國策派對中國史批判得見。林同濟與雷海宗皆以「文化精神」為討論核心，林氏認為中國歷史發展即是「從大夫士到士大夫」，中國文化長期受到文人官僚影響，不僅羸弱甚至原先文人的良好優點亦無法保存，使社會逐漸失去創造活力；解救之道便是重新提倡「貴士傳統」，使文人能夠成為疾惡如仇的戰士。雷氏以「無兵的文化」劃分中國歷史，他認為秦漢已降兵民分離、且兵地位低下逐漸成形，使得一般人排斥當兵，而當兵者亦無為國作戰的精神，進而造就整個國家國力衰弱、不足以應付外敵，同時人民也缺乏公民意識；雷氏提出的解決之道是強調文武必須合一。此處的借鏡主要仍是中國的春秋戰國時代與近代西方，對戰國策派而言，西方並不是絕對優於中國，同時對中國史解釋也有停滯論的跡象，西方值得效法在於符合當前之時代潮流，但問題是時代潮流以何者作為標的？因此，相較於中國春秋戰國時代的研究，西方思想資源可能要來得更為親切和重要。

由於陳銓對德國的熟悉加上國人認知的偏狹，以為西方思想即等同於英美，故戰國策派所提出的個人與集體的文化改造主張多參考德國思想資源為借鏡。戰國策派既以力作為本體論，故以不強調價值好壞的力宇宙觀改造中國瀰漫「德感主義」的宇宙觀。針對個人層面，個人改造即是人格型的改造，除了林同濟提倡

戰士般的人生觀用以對付「阿 Q」之外，戰國策派基本上的改造理念即是「力人」，此力人和尼采思想結合，故尼采的「超人」便體現成為「社會改革者、天才、領袖」等形象。若要回應「陳銓是否誤解了尼采？」則需先考量到怎樣的程度能稱作是誤解。陳銓介紹諸多尼采思想中，存在單純敘述的部分，也加入自我詮釋的部分。依照動機目的來看，陳銓勢必要將尼采的超人轉化成能為抗戰中國所用的力人，他認為尼采的意志哲學和破壞力能為抗戰中國帶來莫大的更新；然而提倡尼采也存在顯見的問題，即是陳銓並未區分「權力意志」和「追求權力的意志」，也未能對「戰爭」進一步說明。陳銓與林同濟皆對「永恆輪迴」隻字未提，也更能夠反映近代中國選用尼采思想的情形普遍。而林氏喜愛尼采多侷限在文藝層面，林氏表達新文藝觀的文章事實上也是尼采酒神思想與天人合一追求的融會。

集體精神革新則包含英雄崇拜和民族文學運動。陳銓以意志哲學和力人為基礎提倡英雄崇拜，「英雄應當受人崇拜」在於，英雄是各方面引領大眾的先知，其自身具有不可解因素使人充滿驚異，故能引發宗教情緒起而崇拜。陳銓所謂的英雄其實並非指政治領袖，而是比較接近文藝方面的「天才」，天才即是「有力之人」，能夠破壞與創造並行。這兩個概念都是來自德國浪漫主義思潮，但亦添加陳銓自己的融會。在此，提倡英雄崇拜的動機便是試圖透過非理性主義重新整合國家民族之力，這也是「民族文學運動」的目標之一。陳銓認為，當今是非理性主義主導的時代，樂觀的理性主義已為過時之物，強大的動力與熱忱必須訴諸非理性，因此他提倡的英雄、天才、意志哲學等，皆為非理性主義的一部分。這也是陳銓指出五四運動不足之處的其一，五四強調的理性、科學和個人，在抗戰中國並不全適用；有鑒於此，陳銓提出民族文學運動用以糾正。他所提出的原則除了符合自己其他的概念之外，以「民族文學」為旗幟自有強調民族主義的用意，與大政治觀「民族至上、國家至上」相符。但民族文學不僅與「民族主義文藝」十分神似，同時民族文學內容過於空泛，作品與一般抗戰文藝並無相當差別，因此不能成功。

話劇《野玫瑰》即是陳銓典型之作，以抗戰背景結合男女情愛和間諜故事，

提倡犧牲個人為國家奉獻的精神，此劇的賣座可謂遭致「野玫瑰風波」的主因。左翼指控《野玫瑰》劇本有問題之處為對漢奸的處理方式，這背後可能帶有更多對陳銓思想不滿的意涵。此事件正好表明當時戲劇界可能瀰漫僵化風氣和文藝鬥爭，更重要的在於左翼對戰國策派思想的攻擊，批判事件只是其中一部分而已。在一系列的左翼批判之中，戰國策派成為「法西斯主義」並因此於歷史留名，至今雖然戰國策派並非提倡法西斯主義已有共識，然而對此仍未有更詳盡深入的研究。左翼批判戰國策派的諸多要點中，有些的確是非常惹議的，如：非道德的國際政治觀和英雄崇拜是否為獨裁鋪路；也有些關連性比較不高，只能說與法西斯主義「同因不同果」的，如：非理性主義思想；然而也存在很難說與法西斯主義相關的，如：第三期中國學術思潮、民族文學運動。相較之下，以今日角度看來，戰國策派某些與法西斯主義相似的成分反而遭受忽略，如對戰爭抱持正面肯定的態度、力內化於人格中成為力人或戰士，以及陳銓於民族文學運動中提及「發揚中華民族固有精神」時認為是戰鬥精神和祖先道德，²⁸⁶此點是值得注意之處。可以說比起法西斯主義的真實性，更重要的可能是左翼察覺到戰國策派思想與其敵對故群起攻之，因此「法西斯」和「不理性」、「不科學」也經常合用。

即便如此，卻不得不承認戰國策派思想當中也存在與中國馬克斯主義相似之處：歷史階段與意志論的作用，一方面強調歷史階段發展定論，另一方面卻認為意志可加速或改變其發展方向。就此更足以得見，唯心與唯物主義、理性與非理性主義無法簡單一分为二，不論對於左翼或戰國策派皆然。

但對於戰國策派無奈的是，提倡以「力」救亡的主張卻無法在現實環境中具備相匹配之「力」，遭到左翼一連串發動批判後，戰國策派並沒有出面回應，在此之後也不再具有類似言論發聲。1949年後，戰國策派的處境艱迫，輕者為研究文章無法發表和降職，重者則遭到批鬥迫害、被視為學界「大右派」，他們的遭遇顯示1940年代左翼的批判似乎只是序曲，而批判是需要對象的。

²⁸⁶ 陳銓，民族文學運動，溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995，頁377。

面對批判的平反必須回到定位問題。當前對於戰國策派思想定位多為自由主義和民族主義，前者「自由主義」的意涵是頗值得玩味的，因為若稱戰國策派為自由主義，便很容易即可發現思想中並非自由主義的部分，如：傾向集體主義、國家有機體等。其實前者「自由主義」指的是不屬於國共兩黨的知識份子，但卻易招致誤解。而後者「民族主義」似乎較可以理解，但出自救亡動機歸類為「民族主義」，則無法進一步瞭解戰國策派與其他近代中國思想的差別。

事實上「定位」問題對戰國策派思想而言絕非易事，若要將戰國策派定位為任何一種思潮產物，都是無法全面、可以找到反例的。例如：認為戰國策派為非理性主義思想時，便可立刻發現其政治思想強調現實主義的功利色彩，其實非常「理性」；而戰國策派將政治體制僅視為工具般的存在，認為民主實施必須具有時與地條件，亦可以見得其「理性」。或者，認為戰國策派的政治思想為保守主義時，²⁸⁷政治保守主義應當強調傳統或歷史經驗的重要性，但戰國策派政治思想中的歷史感並不高——即便何永佶欣賞馬基維利思想，他們仍是著重於以時代意義為預設的推定。這種歷史感不高的情況除了文化型態史觀的影響之外，更重要的原因可能在於，戰國策派對中國大一統時代帶有停滯論的看法。

定位困難主要是出自戰國策派各學人所強調的面向不同，也就是回到最根本之處，戰國策派本身並非為整全思想體系的團體，而是基於「政治與文化救亡」的同一目的集結，頂多只能說是「氣息」接近，正因如此，不能以「內在矛盾」方式探討戰國策派思想。如戰國策派最多人表達看法的「民主或獨裁」問題，支持民主與懷疑民主的意見皆具，在此便很難說戰國策派究竟是主張民主或獨裁，而只能說他們共同認為政治體制不具有絕對價值。整體思想定位的問題，可能還是必須針對個人研究才能做出定論。另一方面，戰國策派本身即主張「非左非右」，反對以單純的主義來界定、操作思想，這可以說是「純政治」引導之下的結果，或許他們已經嗅到思想意識型態化所引發的危機，另一方面也是對傳統價

²⁸⁷ 此說見梁庇寒，《戰國策派政治思想研究》，（中國政法大學碩士學位論文，2007），頁 21-23。漆志平，政治觀念與現實選擇的衝突——解讀戰國策派的政治理念，《東莞理工學院學報》，第 10 卷 2 期，2003 年 12 月，廣東，頁 104-105。

值產生疑慮，故而主張將「力」中性、無價值看待。但是，抗戰使得意識型態樹立成為必須，因此能夠腐蝕意識型態的「純政治」便成為亟需瓦解的敵對思想。

至於「戰國策派將民主與救亡對立」問題之回應，則可從戰國策派對民主與獨裁看法中得知，由於戰國策派僅將政治體制視為工具、手段般的存在，故認為民主並非終極絕對的價值，甚至強調民主制實施應具有時地條件，反映了他們質疑民主制的普遍性。因此，民主並非與救亡對立，而是出自救亡意義在戰國策派看來是超乎民主的，基於一切皆必須放在國家民族底下考量，故道德也必須成為符應國家至上的道德，就此便產生政治「非道德」之困難。

最後必須討論的是戰國策派思想所代表的歷史意義。若將其置於近代中國思想史觀之，可得見戰國策派的問題意識和預設仍是相當程度沿襲國民性改造和進化論思潮。國民性改造指的是梁啟超《新民說》所提出的「新民德」以及民族主義；以戰國策派的角度而論，他們認為中國整體以及個人的文化精神皆有改造之必要，整體指的是文化積累所產生的缺陷不足，而個人指的是世界觀和人生觀所導致個人和集體之間的關係。同時，戰國策派思想亦可得見與《新民說》相近之處，特別是論尚武認為中國為柔性文明進而提倡力的重要性。此外，戰國策派不少篇章皆可得見「人格型」的討論、以及林同濟針對中國人「阿Q」特質的解決之道，可見「國民性」概念對近代中國知識份子影響甚大。至於進化論思潮則可顯見於嚴復和梁啟超等人思想，而進化論則與提倡尚力思想甚至尼采思想皆密切相關。²⁸⁸

在戰國策派的思想中，進化論著重符應當前時代潮流的強調。因此他們慣常透過「時代潮流」作為衡量標準，至於當前何種文化體系為時代潮流的體現，就此，時代潮流的概念便隱含接受強者之遊戲規則的意味。進化論本身已經帶有汰弱留強的思維，也因此容易導向提倡尚力思潮，就戰國策派而言，所謂的「力」已經不只是體力或者軍國民教育，它預設民族國家和多元文化論的格局，在此前提之下進行國力及文化活力的向上提升，而這股力必須是中性無價值的「力本體

²⁸⁸ 郭國燦，〈近代尚力思潮述論〉，《二十一世紀》，第11期，1992，香港，頁27。

論」，用以取代不適宜當今局勢的傳統價值。即便戰國策派強調政治的現實主義，但若從整體審視戰國策派的思想，仍可以看出知識份子傾向以思想文化途徑來解決危機的一面，強調思想文化為根本層次之解決。尼采思想同樣對近代中國知識份子起了相當大的作用，但不同知識份子關注尼采思想面向存在極大差別，因此「選用」便成為詮釋焦點；到抗戰時期，尼采思想成為法西斯主義的代言後，對尼采的關注才轉趨沈寂。也正是如此，戰國策派提倡尼采反容易成為眾矢之的。

至於戰國策派思想方法的審視，甚至左翼對戰國策派的批判皆可反映當時知識份子的思考模式。由於近代中國的環境條件影響，思想資源可謂龐雜又缺乏獨尊一家的權威，在此之際，思想方案之間容易轉變成相互競逐的狀態，難以藉由溝通討論相互達成共識，甚至所謂溝通可能僅作為自我合理化的防衛，反倒使概念、詞彙的意義解釋更加背離成為完全不同的指涉卻又無法自覺。而思想方案的優劣，也未必取決於思想方案本身的邏輯與適用性，乃是依據有多少人信仰來決定現實的影響力大小，這種情形於抗戰時期有增無減。故看待戰國策派所提出的文化改造主張之時，可以發現他們仍存在將事物或概念簡單地二分對立的傾向，或者是對容易產生爭議的概念欠缺足夠說明；然而針對左翼的批判卻也不乏可見這樣的情形。固然以當時迫切的局勢來看並不足見怪，但如此的發展傾向將致使讀者無法良好解讀文本之餘，選擇透過言外之意、社會其他脈絡的自我聯想甚至常識來理解，而集體批判現象則會加深這樣的傾向，長期發展對社會整體追求真理是非常不利的。

參考書目

一、報紙

《大公報·戰國副刊》(重慶),第1-31期,1941年12月3日至1942年7月1日。

《新華日報》,1942年3月。

作者不詳,民族文學與法西斯謬論,《解放日報》,1944年8月8日。

李心清,戰國不應作法西斯主義宣傳,《解放日報》,1942年6月9日至11日。

茅盾,時代錯誤,《大公報》(重慶),1941年1月1日。

陳銓,悲劇英雄與悲劇精神,《大公報》(重慶),1942年10月25日。

柳凝傑,論所謂戰國時代的重演及所謂人類解放時代之來臨,《大公報》(重慶),1941年4月15日至17日。

羅夢冊,不是戰國時代的重演,而是人類解放時代之來臨,《大公報》(重慶),1941年3月25日至27日。

二、期刊論文

《戰國策》,第1至17期,1940年4月1日至1941年7月20日,昆明。

文天行,重評陳銓抗戰時期的文學創作,《中國現代文學研究叢刊》,1987年4期,北京,頁286-288。

王向遠,戰國策派和日本浪漫派,《中國現代文學研究叢刊》,1997年2期,北京,頁205-216。

王遠義,李大釗到馬克斯主義之路,《人文及社會科學集刊》,第13卷4期,2001,臺北,頁477-510。

王遠義,儒學與馬克斯主義:析論梁漱溟的歷史觀,《臺大文史哲學報》,第

- 56 期，2002 年 5 月，臺北，頁 145-196。
- 王學振，戰國策派與尼采學說，《沙洋師範高等專科學校學報》，2003 年 1 期，湖北，頁 36-39。
- 田亮，「戰國策派」再認識，《同濟大學學報(社科版)》，第 14 卷 1 期，2003，上海，頁 37-50。
- 白杰，《野玫瑰》批判與話語權力之爭，《石家莊鐵道學院學報(社會科學版)》，第 2 卷 2 期，2008，河北，頁 57-60、72。
- 史金豪，對戰國策派批判的批判，《廣西右江民族師專學報》，第 13 卷 2 期，2000，廣西壯族自治區，頁 58-61。
- 西澐，野玫瑰書評，《文史雜誌》，第 2 卷 3 期，1941 年 1 月，成都，頁 95-97。
- 朱光潛，論英雄崇拜，《中央週刊》，第 5 卷 10 期，1942 年 10 月 15 日，南京，頁 2-3。
- 杜德，法西斯主義的真面目，《群眾》(重慶)，第 8 卷 13、14 期，1943 年 8 月 31 日。潘梓年編輯，北京：中國和平，1987-1989，頁 351-358。
- 杜德，法西斯主義的哲學，《群眾》(重慶)，第 9 卷 1 期，1944 年 1 月 11 日。潘梓年編輯，北京：中國和平，1987-1989，頁 33-37。
- 吳克堅，為建立反法西斯的國際統一戰線而鬥爭，《群眾》(重慶)，第 6 卷 7 期，1941.6.30。潘梓年編輯，北京：中國和平，1987-1989，頁 532-533。
- 沈陽，論戰國策派文藝觀的淵源，《湖北社會科學》，2003 年 6 期，湖北，頁 26-27。
- 沈友谷(胡繩)，是聖人還是騙子？——論唯心主義在實際生活中的表現，《群眾》(重慶)，第 9 卷 12 期，1944 年 6 月 30 日。潘梓年編輯，北京：中國和平，1987-1989，頁 492-497。
- 克汀，我們向哥白尼學習些什麼？斥在科學偽裝下的「戰國」派理論，《群眾》(重慶)，第 10 卷 5、6 期，1945 年 4 月 5 日。潘梓年編輯，北京：1987-1989，頁 262-263。

- 何蜀，〈《野玫瑰》與大批判〉，《黃河》，1999年3期，山西，頁98-117。
- 何永佶，〈提倡第六倫道德〉，《民聲週報》，第18期，1932年2月23日，臺北：國史館，1995，頁9-12。
- 何永佶，〈權責論〉，《東方雜誌》，第42卷2號，1946，上海，頁2-5。
- 何永佶，〈論中國式的代議制度〉，《觀察》，第4卷11期。儲安平主編，長沙：岳麓，1999，頁5-7。
- 李帆，〈文化型態史觀的東漸——戰國策派與湯恩比〉，《近代史研究》，1993年6期，北京，頁51-62。
- 李嵐，〈《野玫瑰》論爭試探〉，《中山大學研究生學刊（社會科學版）》，第21卷1期，2000，廣東，頁99-109。
- 李揚，〈論戰國策派民族文學運動及其德國文化背景〉，《石家莊學院學報》，第11卷2期，2009，河北，頁76-79、96。
- 林同濟，〈尼采薩拉圖斯達的兩種譯本（書評）〉，《今日評論》，第1卷16期，1939年4月16日，昆明，頁12-14。
- 林同濟，〈優生與民族——一個社會科學的觀察〉，《今日評論》，第1卷23期，1939年6月4日，昆明，頁9-12。
- 陳銓，〈政治問題的基本條件〉，《東方雜誌》，第38卷1號，1941，頁31-33。
- 大成老舊刊全文數據庫：
<http://www.dachengdata.com/search/toRealIndex.action;jsessionid=2B3086B3F38547B45ADC03230C971982>
- 陳銓，〈席勒對德國民族文學的貢獻〉，《文藝先鋒》，第2卷3期，1943，頁35-36。
- 大成老舊刊全文數據庫：
<http://www.dachengdata.com/search/toRealIndex.action;jsessionid=2B3086B3F38547B45ADC03230C971982>
- 陳廷湘，〈論抗戰時期的民族主義思想〉，《抗日戰爭研究》，1996年3期，北京，頁176-190。

- 陳蕙芬，文化型態史觀與國史研究——論雷海宗的史學，《臺灣師範大學歷史學報》，第16期，1988，臺北，頁255-284。
- 袁英光，戰國策派反動史學觀點批判，《歷史研究》，1959年1期，北京，頁1-16。
- 馬功成，戰國策派的反動實質，《四川師院學報》，1984年2期，四川，頁49-54。
- 秦川，評重評陳銓抗戰時期的文學創作——兼論《野玫瑰》是宣揚法西斯主義美化漢奸的特務文學，《中國現代文學研究叢刊》，1988年2期，北京，頁303。
- 宮富，代言與立言——民族主義文藝與戰國策派文藝辨析，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，第36卷5期，2007，內蒙古自治區，頁90-97。
- 柴怡贊，《野玫瑰》風波的再解讀，《抗日戰爭研究》，2009年3期，北京，頁75-82。
- 郭國燦，近代尚力思潮述論，《二十一世紀》，第11期，1992，香港，頁24-33。
- 張廣智，西方文化型態史觀的中國回應，《復旦學報（社會科學版）》，2004年1期，頁3-4。
- 許紀霖，緊張而豐富的心靈：林同濟思想研究，《歷史研究》，2003年4期，上海，頁100-110。
- 馮至，談讀尼采（一封信），《今日評論》，第1卷7期，1939年2月20日，昆明，頁11-13。
- 黃嶺峻，試論抗戰時期兩種非理性的民族主義思潮——保守主義與戰國策派，《抗日戰爭研究》，1995年2期，北京，頁107-123。
- 楊貞德，論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀，收錄於李明輝主編，《儒學思想的現代詮釋》，臺北：中央研究院文哲所籌備處，1997，頁207-266。
- 雷戈，論戰國策派的歷史警醒意識，《常德師範學院學報（社會科學版）》，1998年5期，湖南，頁67-69。
- 雷海宗，戰後世界與戰後中國，《當代評論》，第2卷5期，1942年7月24日，

昆明，頁 66-70。

雷海宗，和平與太平，《觀察》，第 1 卷 9 期，1946 年 10 月 26 日。儲安平主編，長沙：岳麓，1999，頁 3。

雷海宗，論中國社會的特質，《周論》，第 2 卷 10 期，1948 年 9 月 17 日，北京，頁 4-5。

漢夫，抗議公開宣揚希特勒主義——斥法西斯主義的大地政治學謬論，《群眾》（重慶）第 6 卷 10 期，1941 年 9 月 30 日。潘梓年編輯，北京：中國和平，1987-1989，頁 572-573。

漢夫，戰國派對戰爭的看法幫助了誰——斥林同濟民族主義與二十世紀一文，《群眾》（重慶），第 7 卷 14 期，1942 年 7 月 31 日。潘梓年編輯，北京：中國和平，1987-1989，頁 334-338。

廖超慧，對戰國策派的反思，《華中理工大學學報（社會科學版）》，1997 年 4 期，湖北，頁 36-41。

漆志平，政治觀念與現實選擇的衝突——解讀戰國策派的政治理念，《東莞理工學院學報》，第 10 卷 2 期，2003，廣東，頁 103-106。

暨愛民，文化對民族的敘述——戰國策派之文化民族主義建構，《湖南師範大學社會科學學報》，2009 年 2 期，湖南，頁 128-131。

閻潤魚，戰國策派政治文化觀初探，《北京社會科學》，1988 年 4 期，北京，頁 114-121。

戴少瑤，評戰國派的文藝觀，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》，1981 年 2 期，重慶，頁 15-23。。

蘇春生，簡論戰國策派文化主義的文學批評理論，《文學評論》，2002 年 1 期，北京，頁 82-86。

三、中文專書

- 民國叢書編輯委員會主編；林同濟編，《時代之波》，上海：上海書店，1989。
- 中外名人研究中心著，《中華文化名人錄》，北京：中國青年，1993。
- 中共重慶市委黨史工作委員會編，《南方局領導下的重慶抗戰文藝運動》，重慶：重慶出版社，1989。
- 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，2003。
- 北京大學中文系、北京師範大學中文系、北京師範學院中文系主編，《文學運動史料選》第四輯，上海：上海教育，1979。
- 田亮，《抗戰時期史學研究》，北京：人民，2005。
- 艾克恩編纂，《延安文藝運動紀盛（1937年1月-1948年3月）》，北京：文化藝術，1987。
- 成芳，《尼采在中國》，江蘇：南京社，1993。
- 江沛，《戰國策派思潮研究》，天津：天津人民，2001。
- 何永佶，《為中國謀國際和平》，上海：商務，1946。
- 何永佶，《憲法平議》，上海：大公報館，1947。
- 何永佶，《中國在戡盤上》，上海：觀察社，1948。
- 林同濟，《日本對東三省之鐵路侵略：東北之死機》，上海：華通書局，1930。
- 林同濟、雷海宗著，《文化型態史觀》，臺北：地平線，1978。
- 周毓英，《法西斯蒂與中國革命》，上海：民族，1934
- 周國平，《尼采在世紀的轉折點上》，上海：上海人民，1986。
- 季進、曾一果著，《陳銓：異邦的借鏡》，北京：文津，2005。
- 南開大學歷史系編，《南開大學歷史系建系七十五週年紀念文集》，天津：南開大學，1998。
- 南開大學歷史學院編，《雷海宗與二十世紀中國史學》，北京：中華，2005。
- 重慶師範學院中文系，《國統區文藝資料叢編·戰國派二》，重慶：師範學院中文系，1979。
- 重慶地區中國抗戰文藝研究會、四川省社會科學文學研究所編，《國統區抗戰文

- 藝研究論文集》，重慶：重慶，1984。
- 徐志福，《抗日「救亡」運動中的陳銓》，四川：巴蜀書社，2009。
- 倪偉，《「民族」想像與國家統制：1928-1948年南京政府的文藝政策及文學運動》，上海：上海教育，2003。
- 陳銓，《藍蚨蝶》，長沙：商務，1940。
- 陳銓編著，《文學批評的新動向》，出版地不詳：正中，1943。
- 陳銓，《黃鶴樓》，上海：商務，1945。
- 陳銓，《狂飆》，上海：正中，1947。
- 陳銓，《中國純文學對德國文學的影響》，臺北：學生，1971。
- 陳銓，《從叔本華到尼采》，臺北：廬山，1975。
- 陳銓著；于潤琦編選；中國現代文學館編，《陳銓代表作：野玫瑰》，北京：華夏，2009。
- 陳立夫，《生之原理》，臺北：著者，1954。
- 高瑞泉，《天命的沒落——中國近代唯意志論思潮研究》，上海：上海人民，1991。
- 曹聚仁，《天一閣人物譚》，北京：三聯，2007。
- 郜元寶編，《尼采在中國》，上海：上海三聯，2001。
- 許紀霖編，《二十世紀中國思想史論》，上海：東方，2000。
- 許紀霖、李瓊編，《天地之間——林同濟文集》，上海：復旦大學，2004。
- 許田波著；徐進譯，《戰爭與國家形成：春秋戰國與近代早期歐洲之比較》，上海：上海人民，2009。
- 張大明，《國民黨文藝思潮：三民主義文藝與民族主義文藝》，臺北：秀威，2009。
- 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，北京：新星，2006
- 陽翰笙，《陽翰笙日記選》，成都：四川文藝，1985。
- 賀麟，《德國三大哲人歌德、黑格爾、費布特的愛國主義》，北京：商務，1989。
- 馮啟宏，《戰國策派之研究》，高雄：復文，2000。
- 雷海宗，《中國文化與中國的兵》，臺北：里仁，1984。

- 雷海宗著；王敦書整理導讀，《西洋文化史綱要》，上海：上海古籍，2001。
- 雷海宗，《伯倫史學集》，北京：中華，2002。
- 雷海宗編著；黃振萍整理，《中國通史選讀》，北京：北京大學，2006。
- 楊貞德，《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009。
- 溫儒敏、丁曉萍編，《時代之波——戰國策派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視，1995。
- 趙家璧主編，《中國新文學大系》第二冊，上海：良有圖書，1935-1936。
- 劉洪濤、楊瑞仁編，《沈從文研究資料》，天津：天津人民，2006。
- 劉潤芳、羅宜家著，《德國浪漫派與中國原生浪漫主義：德中浪漫詩歌的美學探索》，北京：中國社會科學，2009。
- 蔡儀主編；林默涵總主編，《中國抗日戰爭時期大後方文學書系》第二冊，重慶：重慶出版社，1989。
- 閻沁恆，《湯恩比的歷史研究與文化史觀》，臺北：稻鄉，2006，二版。
- 鍾離蒙、楊鳳麟編，《中國現代哲學史資料匯編》第三集第三冊：戰國策派法西斯主義批判，瀋陽：遼寧大學哲學系，1982。
- 蘇光文，《抗戰文學紀程》，重慶：西南師範大學，1986。

四、西文專書

- Berlin, Isaiah, ed. by Henry Hardy. *Against the current : essays in the history of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 中譯本：馮克利譯，《反潮流：觀念史論文集》，南京：譯林，2002。
- Carlyle, Thomas, ed. by P. C. Parr. *Carlyle's lectures on heroes, hero worship and the heroic in history*. Oxford: Clarendon Press, 1925. 中譯本：李約翰譯，《英雄與英雄崇拜》，臺北：阿爾泰，1978。

- Duara, Prasenjit. *Rescuing history from the nation: questioning narratives of modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 中譯本：王憲明譯，《從民族國家拯救歷史——民族主義話語與中國現代史研究》，北京：社會科學文獻，2003。
- Gray, John. *Two faces of liberalism*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000. 中譯本：顧愛彬、李瑞華譯，《自由主義的兩張面孔》，南京：江蘇人民，2002。
- Hook, Sidney. *The hero in history: a study in limitation and possibility*. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Publishers, c1992. 中譯本：王清彬等譯，《歷史中的英雄》，上海：上海人民，2006。
- Humboldt, Wilhelm. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1910. 中譯本：林榮遠、馮興元譯，《論國家的作用》，北京：中國社會科學，1998。
- Kant, Immanuel, trans. by J.H. Bernard. *Critique of judgment*. New York: Hafner Pub. Co., c1951. 中譯本：宗白華譯，《判斷力批判》上卷，北京：商務，2009。
- Kwok, D.W.Y. *Scientism in Chinese thought, 1900-1950*. New Haven: Yale University press, c1965. 中譯本：雷頤譯，《中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)》，江蘇：人民，1989。
- Lin, Yü-Sheng. *The crisis of Chinese consciousness*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- Machiavelli, Niccolo, trans. by George Bull. *The prince*. Harmondsworth: Penguin, 1961. 中譯本：閻克文譯，《君主論》，臺北：臺灣商務，2006。
- Mannheim, Karl, trans. by Louis Wirth and Edward Shils. *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. London: Routledge, 1991, c1936. 中譯本：黎鳴、李書崇譯；周紀榮、周琪校，《意識型態與烏托邦》，北京：商務，2000。
- McClelland, J. S. *A history of Western political thought*. London: Routledge, 1996. 中

- 譯本：彭淮棟譯，《西洋政治思想史》，臺北：城邦，2003。
- Meinecke, Friedrich, trans. by Douglas Scott. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*. Boulder: Westview Press, 1984. 中譯本：時殷弘譯，《馬基雅維里主義》，北京：商務印書館，2009。
- Meisner, Maurice J. *Li Ta-Chao and the origins of Chinese Marxism*. New York: Harvard University Press, 1982.
- Mussolini, Benito, trans. by E. Cope. *The doctrine of fascism*. Firenze: Vallecchi, 1937, 2nd.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, ed. by Raymond Geuss and Ronald Speirs; trans. by Ronald Speirs. *The birth of tragedy and other writings*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 1999. 中譯本：周國平譯，《悲劇的誕生》，臺北：貓頭鷹，2000。
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, ed. by Bernard Williams; trans. by Josefine Nauckhoff; poems trans. by Adrian Del Caro. *The gay science*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001. 中譯本：黃明嘉譯，《快樂的科學》，上海：華東師範大學，2007。
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, trans. by Walter Kaufmann. *Thus spoke Zarathustra: a book for all and none*. Harmondsworth, Middlesex, England ; New York, N.Y., U.S.A.: Penguin Books, 1978. 中譯本：黃明嘉、婁林譯，《扎拉圖斯特如是說：一本為所有人又不為任何人所寫之書》，上海：華東師範大學，2009。
- Owen, David. *Maturity and modernity : Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason*. London ; New York : Routledge, 1994.
- Owen, David. *Nietzsche, politics & modernity*. London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, c1995.
- Schmitt, Carl, trans. by George Schwab. *The concept of the political*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 中譯本：劉宗坤等譯，《政治的概念》，上海：

上海人民，2004。

Shils, Edward. *The constitution of society*. Chicago: University of Chicago Press, c1982.

Spengler, Oswald, trans. by Charles Francis Atkinson. *The decline of the West*. New York: Random House, c1962. 中譯本：吳瓊譯，《西方的沒落（全譯本）》，上海：上海三聯書店，2006。

Sternhell, Zeev, trans. by David Maisel. *The birth of fascist ideology*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Toynbee, Arnold J. *A study of history*. London: Oxford University Press, 1954-. 中譯本：陳曉林譯，《歷史研究》，臺北：遠流，1987。

五、碩博論文

王昱峰，《從「社會對體」(social dyad)看「第六倫」的普遍主義取向：一個本土視域的嘗試》第八章，(國立臺灣師範大學政治學研究所博士學位論文，2005)。

王學振，《論戰國策派的文藝觀》，(重慶師範大學碩士論文，2004)。

尹小玲，《論戰國策派的民族文學觀》，(廈門大學碩士學位論文，2008)。

白杰，《權力的蹤跡：戰國策派文藝思想的話語分析》，(西南大學碩士學位論文，2006)。

周若清，《戰國策派政治思想再探》，(湖南師範大學碩士學位論文，2003)。

宮富，《民族想像與國家敘事——戰國策派的文化思想與文學型態研究》，(浙江大學人文學院博士學位論文，2004)。

柴怡贊，《野玫瑰及其風波》，(中國社會科學院研究生院碩士學位論文，2005)。

梁庇寒，《戰國策派政治思想研究》，(中國政法大學碩士學位論文，2007)。

賀豔，《戰國策派關於國家與民族的敘述和文學想像》，(西南師範大學碩士學位

論文，2003 》。

路曉冰，《文化綜合格局中的戰國策派》，（山東大學博士學位論文，2006 》。

黎康翰，《法西斯主義、反理性主義與中國三 年代的思潮》，（國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2011 》。

魏小奮，《抗戰語境裡的文化反思——戰國策派》，（北京大學博士學位論文，2002 》。

