

中華民國三十一年九月

贈呈

新民學院季刊

第一卷
第二三期

國立新民學院發行

46

南京圖書館藏

新民學院季刊

第一卷
第二・三期

目次

論 說

- 東亞文化與東亞經濟……………瀨川次郎……………(二)
- 政治的民主々義之批判……………教授春宮千鐵……………(三五)
- 世界戰爭與十九世紀歐美文化……………副教授王翰芳……………(四)

研 究

- 刑罰論 中國建設を目標とする刑罰理論への一考察……………教授草間英一……………(六)
- 明律の犯罪論的構成(二)……………教授河合篤……………(二二)
- 中國農村社會研究に關する若干の方法論的考察 副教授野久尾德美……………(二五)
- 先秦儒家之禮治主義(續)……………教授張壽林……………(三五)
- 狀元考畧……………教授班書閣……………(八三)

新民學院消息

東亞教育大會ニ參加シテ……………	小山門作……………(二〇八)
三十一年度 入學考試概況……………	教務科……………(二二七)
三十一年度 研究部業務報告……………	研究部……………(二三三)

資料

(書評) オットーフランケの「支那土地制度論」……………	春宮千鐵……………(二二七)
(課題) 「不依裁判之案件處理之狀況」……………	(學生)……………(二二五)
研究部各省道市縣彙送施政資料調査表……………	施鴻澤……………(二二五)
大東亞日誌……………	鄧國霖……………(二二五)
	李興梁……………(二二五)
	研究部……………(二二六)
	大東亞……………(二二六)

論

說

東亞文化與東亞經濟

第一章 總論

第二章 資本主義與自由主義

第三章 日本文化及日本經濟的本質

第四章 中國文化及中國經濟的本質

第五章 全體主義與東亞主義

瀨川次郎撰

張志超譯

東亞文化與東亞經濟

第一章 總論

當代納粹德意志的農民最高權威指導者現任德意志政府農林部部長的泰爾蓋氏，在其名著 R. Walter Darr's neuadol aus blut

und Boden 「血與土的新貴族」一書裡，曾很明顯的介紹與我們，關於今日之納粹德意志——第三帝國 (Das dritte Reich) 之嶄新國是。

同時在本書裡更又非常誠懇的告訴我們在德意志，他們的國家，爲了實踐這個嶄新的理念，于德意志，他們政府之爲政當局以及各關係的首腦之間，都是在如何的爲此而絞盡了腦汁而努力。此外他又在本書之序文中，將「北方民族之生命源泉——農民主義」(Das

baunertum als Lebensgrundlage Nordis chn Rasse)——因爲這正是泰爾蓋氏一向所奉行的基本思想同理念——的真諦，自然便更解釋的異常精詳中肯與周密。所以當我們讀過了泰氏的這篇名著在此書之字裡行間，尤其是關於健全的農村生活與其對於民族國家之生活發展，是在如何的保持着其重要的影響以及關係，如果我們試行舉出文中之每一片段作爲了驗證的話，這我想祇少對於泰爾蓋氏個人主張的重點之所在，是可以很容易的便能夠獲得，較爲準確的認識而無疑。例如：

我們很幸運的繼承了父兄所遺下來的曠土佳田，這時當然我們是嬰克勤克儉的來從事於稼穡與耕作雖然不時的仍然將免不掉的要遭受到了大自然暴力的摧殘與威脅，可是很慶幸的因爲我們都已經習慣了在實踐着這「日出而作，日暮而息」的先哲聖訓，所以我們還是終年一貫的在操作着田園的稼穡以及家畜的飼成，因而在此種不自知覺的冥冥之中，遂自然的便也就會生出了一種極偉大的靈魂之力。同時這個偉大的靈魂之力，便也正是我們人類所特有的人類之真理。他便是在這種不自知覺的冥冥之中而自然的就會湧現了出來。他直彷彿是已經成爲了大自然中的一部分，這個原理，如果我們來把他再進一步的分析與解釋的話，不外便是假如在土裡我們見到他業已能夠



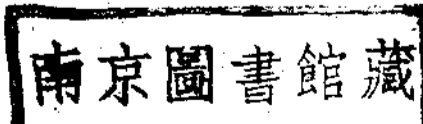
蟠結了極深固的根，當然在土外就自然會生長出了極繁盛的葉，同時再要加上了此外的土地，地質，環境風景等，這些便全都賦與給我們人類以一種特有的真理。也就是給與了我們以人類的創造之力。由于是種影響自然也就可以說是我們都已經能夠得到了這個極偉大的靈魂之力矣。

用這種的推斷來看，則所謂我們人類之行爲以及態度等，便也全都是與土壤是始終的在一起生長着，至于由國民之軀體中所生出之自然體弱以及所謂新的貴族（註）「這裡所指的貴族並不是若一般所謂位於農民之上，而來支配着農民的貴族而言，實在這個貴族便就是指的是他們農民的自體，所差者祇不過是使他們能夠受到了特別的義務，而作爲一種指導者主義的形式來言。」而這個不外也都是由土壤之中，而用以體驗出了鄉土，民族，以至于國家者也。

新興納粹意志的國家會社主義也就是如一般所說的全體主義，其特徵性格之一，便即是與國土相結連的文化——「土地文化」(Bodenkultur)或是田園文化(Landkultur)之創造，而將以往偏重於都市文明之不健全的固有西洋文明來加以矯正。這種情形我們直可以說便是含有將西洋文明又從新使之復歸向了東洋文明的意義。

試觀今日西洋文明的沒落不振——案西洋文明之墮落當然不外便是爲了土地遊離方式之過於發達所致而文化一語，*Civilization*，本來便是含有着土地耕作之義的。

所以其本來的意義，似乎就有耕作之義含於其中，概文化與「土地」本來實具有着不能分離之密切關係的。而後人不察竟故意使之與土壤離別，一味妄求「都市文明」「資本主義文明」之畸形發展，以致與土地尤有着密切關係的田園，農村，反因文化之發展，而多呈殘破遺棄不顧之奇怪現象。此亦不外即爲西洋諸國今日破綻頹生之最大的根本原因也。故余今將西洋文明墮落之過程試分期列舉於後用以作讀者諸君之考證。



歐羅巴文明之淵藪原係由黑卜萊滋姆 (Hebraism) 與黑萊衣滋姆 (Hellenism) 之兩古代文明而生。

黑卜萊文明之創鑿者的黑卜萊人，也就是猶太人，他們當西紀前之一四〇〇年至一二〇〇年之間，原是美索達摩亞（即今之伊拉克）及巴勒士坦間之漂泊遊牧的爾特族。

不過此地之原有土著是屬於烏刺魯々，阿爾泰族之斯美魯族的農民久居於此。並且此時他們業已有了相當高度的文明，一般農民的知識也是極端的發達。而後入是土的爾特族便以此為根據地遂以獲得利益的手段，便從事開始了貿易，最初是以交換以及商業在這裡次第其勢力便即日見強化由是美索達摩亞之固有文明遂因之即漸次的演變成爲了所謂爾特族的商業文明矣。而是時野心的猶太人遂就如斯的便征服了斯美魯，而建設了巴比倫帝國——商業帝國。

同樣猶太族復在其後的不久更又建設了安息國，這便是猶太族在今日猶依然保存着的他們所獨有的特徵之一，也就是專以掠奪爲其國是的軍國主義之國家是也。同時更是酷愛着極殘忍的侵略戰爭。商業主義與侵略主義——這兩個主義，實在無妨可以說就是爾特族所共通獨有的特性，在其本質此兩者的意義也是完全相等。換言之便全都是不以土地爲其基礎之生活樣式。當然其所創造出來的文明也全是些不以土地爲根據的文明。

其次我們再來檢討歐羅巴文明之一的黑萊伊滋姆。

黑萊伊滋姆的祖國是在黑拉斯 (Hellas) 也就是今日的希臘，黑拉斯的居民恒自稱爲黑來那 (Hellenes) 而爲阿利亞族的一派，原本不是屬於猶太族的。在波羅布那薩斯半島，其地之愛琴族雖爲此地之先住民族，惟其後以黑萊內人之侵入，久之遂均混淆雜處于一地，如斯便漸被黑萊內人爭服，因之即在此地建設了斯巴達與雅典。

希臘人之本來，在其本土原係從事於牧畜及農耕之農業民族，不過其中也有一部民族是仿効着斐民加，哥羅地人之專問着海外發

展，成爲了貿易業者，如斯他們便漸次的追隨着他們的先輩，漸漸的遂變成了愛琴海的主人，其後更又在羅維尼爾，亞得利亞海黑海等海域，逐次的向外開展，同時並在沿海各土建設了許多的希臘殖民地。

如斯大事進出於海面上的殖民者，漸漸便將國外的文明帶回國內，若斯之國外文明的大事向國內輸入，因之在希臘本土的工商業以及伴隨着商業的新文化——即黑萊伊滋姆便就廣行發展了起來。

在希臘的黑萊伊滋姆原是由愛尼加人（出入於海外的歐商）而得到的外來文明——猶太系的文明。

因之在這種不久便生出了希臘之商業利己主義，而漸次的遂導成了都市的反目，對立以及抗爭。這個自然也便是引導古希臘滅亡的一個最主要的緣故。

希臘我們已經知道了他之所以滅亡的原因現在繼續再來研究一下會稱對於歐洲大陸的古羅馬帝國。古羅馬的人種，是以拉丁，薩比民，耶得路斯克等種族相混合而成，他們極富有着爭服以及同化其他種族之特性，加之羅馬在愛好各人的自由之外，却全有着團體的觀念，由個人到家族，由家族到種族再由種族到國家，均是有着互相尊重的良好質性，這也就是沒有象希臘般的時常要發生都市的對立與抗爭所以才能夠結成了這個統一的大帝國。甚且他的威力在其全盛時竟整個的制壓了歐洲大陸的全土。不過亦既由于國土的日益擴張，例如象希臘等地也全被其征服，而成爲其殖民地之故是以其後黑萊伊滋姆的毒素便也就漸漸的轉入到古羅馬的本國，若斯不久便漸也浸潤了奢侈的弊風物質主義與享樂主義也都漸次橫行，貴族與平民，平民與奴隸，富者與貧者，之階級的鬭爭便亦日見激烈，如斯遂終使此有史以來領有最大版圖之古羅馬帝國，由于國內的糾紛破裂，遂也步向了滅亡之悲慘的運命。

由是觀之如希臘之墮落，羅馬之滅亡不外均係由于利己主義，物慾主義，對立主義，抗爭主義之橫行爲其最主要之禍因。而此等之利己，物慾，對立抗爭，便亦即爲了遊離土地之爾特族的生活樣式所謂商業主義，侵略主義（掠奪主義）之橫行有以致之也。是以今日

歐洲所奉行之個人主義，階級主義，侵略主義，帝國主義如綜合言之，不外全是根據於以上之傳統，淵源而發生者也。

及至中世紀則爲了一般之宗教的影響力過強之故，前述之黑布萊伊滋姆及黑萊伊滋姆之在歐洲社會表面，雖一時潛沒無聞，然其後待至經過了文藝復興 (Renaissance) 宗教革命 (Reformation) 以及產業革命 (Revolution) 而到了近世紀，其潛伏勢力竟又從新的死灰復燃。

文藝復興運動的發起，恰是在被稱爲「黑暗時代」之中世紀。爲了反抗宗教萬能與教會至上主義，便有人打算再從新的恢復了古希臘與古羅馬時代的文明。所以就展開了一大復古運動。由來世的希求而進步到現世的禮讚，把從來物慾萬能的否定而進步到了肯定，將個人自由的束縛而進步到了全部的解放，於此如斯的，遂即招來了人生觀以及社會觀之一個極大的轉換期，而同時文藝復興之精神其表現之於宗教者，便就是馬丁路得 (Martin Luther) 遂由他揭開了火蓋而勃起了宗教改革的運動。

路得是極端反對中世紀的束縛個人自由之教會制度以及禁慾生活，他主張尊重人類本能的新的宗教。至於將物慾肯定個人自由尊重的文藝復興精神，在社會在經濟全能集于大成的實在還是到產業革命纔真確的完成。

產業革命，便是以蒸氣及電氣的發明而生出之動力機的變革爲先驅，將中世紀的家庭手工業以及工場手工業 (即 Manufacture) 全都轉向了擁有助力機械及巨大資本的近代工業。資本主義 (Capitalism) 就是所謂近代的經濟組織，實在便是由于產業革命的發達而確立了他的基礎，產業革命最早完成的是英國，至於法蘭西，德意志，美利堅諸國全是在遲於英國半世紀以至一世紀之後方始完成。

由諸產業革命之大工業的發達，其後便招來了兩個極顯著的事實。第一便是農村的凋落與大都市的勃興，第二是發生了資本家與勞動者的社會階級。而這兩個事實也無妨可以說就是關於近代資本主義發達的兩大社會產物。所以資本主義便有

第一，由于農村的疲弊其固着於土地的文化便全被破壞。

第二，由于大都市的發達，土地遊離的文化以及生活便亦發達。

第三，生出了資本家，勞動者利益的對立，而惹起了兩者間的極大抗爭。

第四，都市因為農村的犧牲而見繁榮，資本家由于勞動者的犧牲而見富庶。在這裡擄取他人而謀自己的利益所謂利己主義，掠奪主義便又極行活躍了起來。

以上四種的特徵。

如斯為歐羅巴文明淵源的黑卜拉伊滋姆與黑米伊滋姆——物慾主義，利己主義，掠奪主義，對立主義，抗爭主義——爲了近代資本主義露骨的再現遂又行猖獗起來。

第二章 資本主義與自由主義

資本主義是什麼。便是以資本而握到支配權（Hegemony）的經濟體制。在生產部面，在流通部面，資本永是有着最高的支配力。在這個時期的資本，無疑的便是指着資本家手中的資本，也就是私有資本之意。而他是要必然的來要求差遣及利潤。

沒有利潤的地方當然便看不見資本流動。這種情形恰與水之不能由低而向高流是同樣相似的。在有利潤的地方，資本便是專向利潤比較多的地方流動。

如斯所得到的利潤，便更成爲了資本的構成部分。而更從新投下了再生產。這樣資本即益々增大，而其支配力便也就愈增愈強。所以資本主義經濟就是經過了這樣的過程，來次第的發展。

資本主義的目的就是爲了追求利潤。而利潤追求的動機便是由于了利己心。以利己心（Self Interest）說明即是經濟行爲動機的經濟

學者便是斯密亞丹 (Adam Smith)

斯密亞丹他主張人類各各全有追求自己利益的本能，各人全是由于利己心總生出了行動，他們在追求自己利益的時候，不單是他們個個人便可以富庶便可以榮華，同時一國家一社會的經濟便也因之而發達。因為國家社會不外便就是由于他們個個人所結成的集團。所以個個人的利己活動，就應該來盡量行其自由放任。假如國家如果以其他的權力來對個個人的自由活動加以束縛，限制，則不祇個個人的利益要因而受傷，結果為個個人總體的國家社會的利益也要受到很大的損害。所以祇限於經濟行「自由放任」便是最良的政策。所謂自由主義經濟就是基于這個原理而實現的經濟體制。

斯密亞丹他是經濟學者的同時他還是有名的倫理學者。「國家論」(An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations)是他的名著，同時也是「道德感情論」(Theory of moral Sentiments)的著者。他在經濟學雖然是以利己心為基礎，可是在倫理學却是以慈愛心以及利他心等為其基礎。這便也就是斯密氏的最大矛盾。把這個矛盾要如何的來調和，他自己並沒有加以如何明確的證明。不過在馬他威爾的「蜂」(Mandeville, the Fable of Bees)一書中，「有個人的惡就是社會的善」(Private Vices, Public Benefits)的一句名言，這無妨便可以認作就是調和斯密氏矛盾的理論。所謂個人善是社會的惡，便就是說各人不顧他人的如何，祇一味知道追求自己的利益，這在個人上看(就是在倫理)便是惡的。可是他的結果因為使社會可以發達所以在社會上看(就是經濟)便是善的了。

將此自由主義應用在政治上的即為以「最大多數的最大幸福」為口號之民主主義 (Democracy) 是也。

斯密亞丹之自由放任主義的經濟學如斯便就風靡於歐洲各地。其中英國自然便係自由政策首先採用的國家。後來其他諸國也全都漸次做行。一時歐洲便有「自由主義時代」之觀。一八六〇年英法兩國於締結高博丁通商條約，在簽訂條約時高博丁便發表了一段極有名的談話「由今日起十年以內諸外國如果有不採用自由通商的話那和由明日便見不到太陽的升起是一樣的了。」(You might as well tell

me the Sun will not rise tomorrow as that foreign nations will not adopt Free trade in less than ten years from now")

自由主義經濟理論一時便就支配了整個的歐洲。可是不久，各國全都判明了他並不是各國共通普遍的真理，究其實不過祇是為英國自身利益的理論。蓋英國如前段所述他是先於各國而首行產業革命的，因為英國的近代產業在歐洲諸國中是最為發達的國家所以這個產業先進國，和產業尚未發達的幼稚之產業後進國家，而行自由競爭，其情形則恰與已成年之人與發育尚未成熟之幼童行同等的競爭相似，結局他國的產業被英國產業所壓倒這當然是一種很明顯的事實。

自由主義經濟

(一) 如前述在國際方面是先進產業國使後進產業國供其犧牲。

(二) 在國內方面也是資本家使勞動者供其犧牲，因為近代產業，是使用機械與動力來行大規模的生產，所以勢須用巨額的資本，而供給此資本的資本家，如前段所述全是以獲得利潤為其目的，所以對於勞動者的僱傭也全是為了利潤的獲得，而勞動者結局便是全為資本家獲得利潤而勞動，如斯勞動便就成爲了一種商品，同是這種商品和肉體因有着不可分的關係，產業勞動者便就失去了人類的自由，而工場勞動也便是有「人類生活的機械化」之意。(Mechanisierung des Lebens) 如斯在資本家與勞動者之間自然利益便要對立，同時抗爭的發生也是不可避免的事實。

(三) 自由主義在產業與產業之間也有對立與抗爭之發生。而擁有大資本的強大生產者，其結果小資本的弱小生產者便供其犧牲，弱小生產者結局便被大資本所壓倒。而利潤的追求當然也就有很大的困難，不能得到利潤，生產相然也不能繼續，所以弱小生產者便漸為大生產者所淘汰，與吞併，最後產業便為小數大生產者所獨占。

(四) 都市使農村供其犧牲，便就蓋過了農村的荒廢與疲弊，不過自由主義經濟是追及利潤的經濟。而利潤率在農業實不如工業為

多，因農業生產其自然依力過大，既或注入如何資本，也全被自然的條件所限制，其利潤之無限增大是不可能的。反之工業生產是沒有限制的，投下的資本愈增加而其利潤率便也就愈發增大，在經濟學有農業報酬漸減的法則（The Law of Diminishing Returns）與工業報酬漸增的法則（The Law of Increasing Returns）便就是爲了這個緣故。由是資本家便全高興向利潤率大的工業方面投資，而多不滿意向利潤率過小的農業方面投資。工業生產由是便愈行發達農業生產便愈行凋落。農民全部捨棄了農村來到都市，作爲了，工銀勞動者，如新農村人口即漸次減退而農村遂變爲荒蕪，都市人口日行增加，都會便膨漲了。

自由主義的發旺英國農村的衰微沒落便就是爲了這個原因。自國農村犧牲以後的英國自由主義經濟，繼續仍使其海外的領土以及殖民地照樣供其犧牲，目下更漸々侵入中國和其他的東洋諸國也開始使之犧牲以便同歸於盡。這個便是英國帝國主義的侵略是也。

（五）自由主義經濟漸次達到高度，資本家不單使令勞動者供其犧牲，在資本家彼此之間也是互相犧牲以謀自己的保全。同是一個資本家，在其中是有取生產設備，生產原料之形的「資本財」（Capital Goods）的所有者，與取通貨之形的金融資本家（Financial Capitalist）的所有者。前者便稱爲產業資本家而後者稱之爲金融資本家。此兩者雖然同是資本家，然其經濟的支配力却有極大的異同。所謂金融資本，在其自體並不直接的貢獻何等生產，勿論何時勿論何形的資本財也可以變換，同時勿論如何種類的勞動也可以用工銀來雇傭，所以他便能占有了資本中之最高的王座。

資本主義是資本握有 Hegemony 的經濟體制，可是在資本之中尚有把握 Hegemony 的金融資本。結局資本主義愈行發達成爲了典型形態則帶有金融資本主義的性質便愈行濃厚。這個最恰當的例我們試看歐洲戰爭以前的英國或是今日的美國當然便可明瞭。在美國金融資本的支配力並不單是經濟部門，其政治部門亦完全同被掌握。

羅斯福加拉特在「支配着美國的是誰」一文中有一「在法律上支配着美國的雖然是大總統，可是事實上大總統的選舉費以及聯邦會

講，各州會議議員的選舉費全是由四、五十人的大富豪，大資本家的手裡來支出。所以如果有違反這幾十位大富豪大資本家的意志時什麼事也保證不會成功，所以美國的政治雖然稱作是民主主義，可是事實上完全是一種金融資本家的「寡頭政治」。同時美國外交政策尤以近來對東亞新秩序的妨害工作便全是由此等少數金融資本家的意志為轉移的。並且其妨害工作也可以說便是此等金融資本家的武器，而近來數次的援蔣借款想是諸位週知的事實。

以上將自由主義經濟的特徵分出五項來說明，同時此等可以說便也是資本主義經濟的特徵。自由主義經濟如果發達便就成為資本主義，資本主義如更再發達便就成為了金融資本主義。今日世界的金融資本主義國家是英國與美國。而就中歐洲戰爭以來美國便可以斷然成為了世界金融資本的第一人位。

自歐戰爆發以來向美國流入的金額其數之巨言之驚人，根據去年九月調查美國目下的金保有量約有二百十億元，亦即將全世界產金額的八成全都集中於美國一國。

自由主義經濟及資本主義經濟如以上的說明，(一)是先進國與後進國之間(二)是資本家與勞動者之間(三)是大產業與小產業之間(四)是都市與農村之間(五)是產業資本與金融資本之間同樣一切全都有着對立，抗爭，擄取，犧牲等的關係，可是畢竟自由主義經濟，資本主義經濟同是歐羅巴文明的淵源，同是黑卜拉伊滋母及黑來伊滋母的特徵，而依然繼續着侵略主義，(掠奪主義)及商業主義(功利主義)等的精神。而自由主義經濟資本主義經濟實在就是黑卜拉伊滋母及黑來伊滋母的近代化——也就是所謂西洋物慾文明的結晶。

第三章 日本文化與經濟的本質

由前兩章我們已經將歐羅巴文明的濶藪與夫近代自由主義經濟，資本主義經濟的本質來加以考察同時在兩者之間，我們更發見了他們都有着必然關聯的存在。在這裡我打算使他們兩相對照然後再把東亞經濟的本質來行以檢討與考察。同時並可看看東亞經濟是如何的與西洋經濟其根本理念有何不同的地方，我現在便將他來分析一下。第一步先試從日本經濟的本質來開始。

日本文化與經濟的理念在日本書紀之「齊庭之籙」神勅裡便很明顯的表現了出來。昔當天孫降臨之際，元祖天照大神即向天兒屋命天太玉命二神賜下了一道神勅，文曰「以朕於高天原所御齊庭之籙，亦當於御朕裔」。此神勅與「寶祚天穰無窮之神勅」，「寶鏡奉齊之神勅」，「神籙磐境奉齊之神勅」，「天孫防護之神勅」同是被稱之為天孫降臨的五大神勅的。以是當然便將日本之建國精神的真髓，而為之表現無遺矣。此神勅中之高天原即為天照大神元祖所居之天國，齊庭之籙，便係指稻米之種子，亦即吾人今日所食之稻米。再吾裔之謂，即係稱當時天照大神之皇孫，瓊瓊杵尊以及代之天皇而言也。

觀神勅之大意吾人試用今文以解釋之，當即明言係日本之為以農立國者也。

「吾（天照天照大神）居於高天原，當每日召用食品時，此稻（就是米）於五穀之中實可稱為最優良的食品，汝等二神陪伴天孫，（天兒屋命，天太玉命）仰即將此稻米持至葦原中國（日本）而令萬眾普及耕種，以便為我天孫以及我子孫後裔之代代天皇均用之以佐食也。」敬讀此神勅後，我們不禁便獲得了兩個極重大的教訓。

第一，是日本經濟基礎之在農業。

第二，是日本經濟的理念須舉其生產物的一切，均得捧呈於天津日嗣（天孫之後裔）之天皇。

第一是日日本經濟基礎之在農業。

日本是有史以來的農耕國，雖然上代時常狩獵於山野，而獲「山幸」，漁捕於海洋，而得「海幸」。可是日本國民日常則仍多係耕

作於田圃而主事穡藉，是以日本國民便爲有史以來的穀食國。且在氣候，土地等之環境的關係，亦係非常適合於農業之耕作。在伊勢大廟之與天照大神（內宮）一併受祭的豐受大神（外宮）實際便是專司五穀豐收的神聖。

再觀史歷代天皇，於農業亦均深勞經營，而異常關心，若崇神天皇所頒與臣下之詔勅中有云「農爲天下之大本，民恃以生，今海內，山與田澆殘乏水利，是以國之百姓，多有怠於農事者，故必宜多浚溝渠，而伸民業」。再如今代

天皇陛下每年亦必躬臨播種盛典，而大嘗祭，新嘗祭者亦均爲最神聖之國家盛祀。至日本國之以「瑞穗國」爲國之別稱者當亦自有其深意在此。「瑞」係指舉凡一切之五穀而言，故吾人亦不能將其祇作稻穗來解。當神代以還，日本便有粟，麥，豆，稻等五穀之稱，是則見之於古事記。又日本書紀亦載有，天照大神以粟，稗，麥，豆四種爲「陸田種子」而作陸田，更以稻爲「水田種子」而作水田云云。是以齊庭之穗的神勅當然也就不能以稻穗之狹意來解釋了。其所指不外即係以五穀中之最優秀的稻穗爲五穀之代表，故瑞穗也者，便係指農產物之全體都包括於神勅之中此則當無疑義矣。

總之日本經濟便係以農業爲本，其固着於土地的生活，方是日本國民生活之本來態度。自然日本文化的本質，也是與土地密着的文化有着同一的特徵。此點則與在第一章所述之歐羅巴的主義于其出發點，便就完全不同了。

第二則爲日本經濟更係將一切之生產物都須奉於當代之天皇，此種理念，在古昔之齊庭之穗的神勅之中如「當御於吾裔」云者，亦即指言此意也。不過所謂將經濟生產物之全部，均須奉於天皇之理念，却斷非無視于人民，而都使之犧牲。于日本書紀中有，天熊大人將粟，稗，麥，豆之生產物持來而獻之於天照大神，大神大喜而言曰

「有此物則顯見蒼生可以得是食之而活也」云。「顯見蒼生」即爲天下蒼生之意，亦即爲全日本國民之意。

不特犧牲國民，非日本經濟的理念，對之歷代天皇觀國內群民，全是推愛垂仁而使令臣民全都得到了安居樂業，而此等關心更

是時勢急念。是以當神武天皇於興建皇居之時，曾賜下了詔書，其文曰，

「苟有利民，何妨變造，」

仁德天皇亦復垂念國民之生業，而免徵一切的租課，甚而當宮室之過於殘陋，爲避陰雨，竟連離寶座數次，有時更躬立於高台，而親臨民間農牧之態，更恒自喜曰「朕既嘗何愛人」時皇后聞而問曰「王宮膳也損，竟不克修繕，殿室雨漏，夜中上衣恒被雨露，滿沾衣褥，其害也安在。」天皇答曰「百姓貧則朕貧百姓富則朕自富矣。」

後醍醐天皇之御製詩曰

世治則民安，

何更思及尙身。

再明治天皇之御製詩亦曰

朕禱安世於吾民，神當察之，

故新民安即爲神道。

等詩垂於萬世，故如此等之詩詠以及歷代天皇所下賜之詔書其例實不勝枚舉，如斯一面以生產物統應歸奉於天皇之理念，而同時他面則對於國民生活之安居樂業，亦以之爲最關最要之圖是，是以最初觀之雖似有矛盾之感，然細思之則絕非有所矛盾也。一切生產物之賦奉天皇（國家）其理念便係惟能如斯行之，則國民方有得到安居樂業之可能。至若西洋之自由主義如前述，生產者不過祇係爲個人的利益以及利己之心而行之者，故以利己主義爲理念之經濟行爲，也必將因利己與利己而發生了極大的衝突，由是才生出了抗爭，如資本家之與勞動者，地主之與佃戶，都市與農村，產業資本家與金融資本家，其間是一定對立與抗爭時起，這正是必然的現象。而最後便一

定要生出了民族與民族，國家與國家之利己主義的對立抗爭，而帝國主義之侵略即係以利己主義觀念為主體的自由主義資本主義經濟之必然的結果有以至此也。

又由于了有產階級對無產階級的鬥爭，便發生出了共產黨的蠢動，此亦係利己主義經濟之必然的成行。至若日本經濟之向天皇（國家）共行奉仕經濟，在最初起始所謂之利己主義便根本沒有存在，因為不是利己主義所以對立，抗爭便也絕對的不會發生。而「八絛一字」也不外即此理念之擴大也。

日本經濟之如斯，故歷年便係以天皇陛下為中心而行奉仕經濟，並且以土地為其中之根本經濟之基礎。

然日本其後當至明治大帝維新以後，因時時的來吸收着西洋的物質文明之故，以致其基於利己主義之西洋的自由主義資本主義也受多大的影響則確為事實。是則不外為比較當時之西洋諸國，而欲將日本物質文明之類勢挽回，是以日本國民始戮力同心而大專奮力勇爭，其結果由于努力的收獲，於今雖然已將日本物質文明上之劣勢回復。然每見其副產物之將日本經濟的本質，陷于了極度的歪曲，這也實在是深為疾首痛心的地方。

我們必當神速的將此至堪憂慮的副產物早日除掉，所以在今日便就着着的在進行着這個副產物的剷除。日本將西洋的利己主義殘滓完全肅清，回復了日本經濟的本然的姿態，以土地為基礎而奉仕於天皇中心之經濟真面目，得以全能的發揮，我相信這在最近的最近一定可以實現而無疑的。

第四章 中國文化及中國經濟的本質

中國的文化以及經濟，其本質也與利己主義為基礎的西洋文化同西洋經濟的「對立，抗爭，之自由主義的資本主義的理念迥乎不

同。

中國民族的起源，因乏典籍之可憑，要均語焉不詳，不過中國元來的民族，並不是原有的土著民族，幾全是由他處遷來的住民。距今約在五千年以前，由西北方移到了黃河的沿岸，他們征服了周圍的苗族，和其他的異民族，而組織了許多的部落，這就是中國民族的前祖。其後便又漸漸的擴張到了揚子江以及東北方面，他們主要全是從事於農耕或是畜牧。

由于古代的傳說，太古之世，中國有三皇五帝等的英主來君臨天下，傳說他們創造了許多種的文化。三皇之一有伏羲氏者教民漁業與牧畜，神農氏製農具而教民稼穡，其後五帝之中更有黃帝，教民養蠶帝舜則治黃河之氾濫，要均有非常之功當世。以是觀之，中國古時的民族是農耕民族，而彼等的生活文化，也全與土地有着極密切的關連，這是後人很容易想像得到的地方。

世有對三皇五帝的傳說，認為祇是一種無稽的神話而多有附于一笑者，原因不外爲了在今日對於三皇五帝的存在，於歷史上，很難找到證據。可是我們如果祇因爲在今日的歷史，或歷史學上，不能得到確實的證明，便就一概認爲是荒唐無稽，而把他來抹殺無餘，這是很大錯誤的。因爲如斯的神話，乃至傳說的發生，能由原始時代之中國民族之間，一直的傳到了今日，這於此傳說的自體，無疑的便有着非常的意思。也可以說便是中國以及中國人是如何的認識他們的建國思想，這在中國自身以及中國人的自身，其所知道的古代傳說，我信比較比那史學明證的後代歷史，反到有着很深遠的意義。納粹黨的中央指導者，魯賓同克 (Alfred Rosenberg) 他爲示明將來德意志民族所趨向的理想，他便作了「二十世紀的神話」一書，也就是德意志人爲了指導德意志民族的趨向，而在二十世紀中，方始創造出了指導德意志民族的神話而指導中國民族理論的神話，這能够在五千年以前便流傳下來，這是不是中國人的一個無上幸運。

既或把三皇五帝的傳說作爲是一種傳說而認爲距離事實過遠，可是當我們見到夏，殷，周三代的歷史，便也可以顯易的判斷出中國民族本來便是以農耕爲主的生產民族。

夏的禹王，最初是帝舜的臣子，由于治黃河大水而建不世之功，因為民望所歸，舜便將帝位禪讓與禹，禹王不單治水有功，並能提倡農業，而盡力於人民生業的促進，周之周公，亦為一世的賢臣，尤能注重農業，制定田制而頒行有名的井田之法。周之井田制，係將土地全都劃歸為國有，然後再把平均的分配於民，併合夏之「貢法」及殷之「助法」而集大成。

秦之始皇吞併六國，而統一天下，始自尊稱為帝，因急於天下之統一，故其政治則多偏于急激，而行焚書坑儒之暴政，又極注意于土木事業與外征，因需國帑過多，故人民的負擔亦因之過重，由是人民怨忿秦祇三世十五年遂亡於漢矣。

漢之高祖，平秦之後便與關中父老約法三章而除秦苛政，以收民心，其後更有武帝宣帝等英主繼之，田制秦時即廢去周之井田法，而准許土地為私有，及漢時仍一貫土地之私有制度，是以貧富之懸殊便與日益甚。貧者因無田地可種，遂均借用富者之土地，而大事繳糧田租，由是，故貧富之間，遂漸至對立。

隋之文帝，統一南北，為中國中興之英主，又用意於內治，定刑律制度，以勤儉以示臣民，減賦稅，使民休養，戶口日增，天下大治，惜至煬帝性好奢華大興土木，酷使人民遂釀成隋之滅亡。

唐太宗，佐父高祖而亡隋圖天下大定，受高祖之禪而即皇帝位，為中國古今稀有之賢君。內外澄平史稱「貞觀之治」。而日華兩國之文化交流，亦由是時始。唐之玄宗亦以勤儉為旨，而精勵政治，史稱「開元之治」。惜晚年漸倦政事，日耽於奢侈逸樂，國政遂亂。唐之田制初做周之井田，遂數行「均田之法」，使土地均分，又課以租庸調三稅。惟玄宗後不久均田法雖被廢止。

後主宋代神宗登極同時便舉王安石為宰相，而行有名之王安石富國強兵策。富國策係由青苗法，募役法，市易法，均輸法，方田均稅法五法而成，係以共同社會之精神而成之關係組織。借於此新法實施之際，受到現狀維保派（保守派）之強烈的反對，不斷新舊兩黨之間大行傾軋以致成為國運衰微的重要原因。又於宋時因航海術日見發達，海路之阿拉伯，南洋，印度等之海外貿易遂極稱盛興，依於

海外貿易而獲得之利益亦極可觀。然同時西歐的商業主義，功利主義便亦由是而漸次輸入中國。

其後元，明，清三朝當其建國之初同爲治世，而民業亦興，收攬民心，因是始得以統一天下，惟傳至末朝則均耽於聲色，木蠹而崩，財政紊亂而苛斂橫征，由是人民苦於負擔遂至離叛而國已亡。又以元明以後東西之交通日見發達，西洋之學術便均輸入中國。同于基督教傳入中國之同時，而影響於中國思想以及文化之處便極重大。元朝以後中國即將西洋之思想以及文明盡量吸收，而與中國固有之精神同化，如能將其收入于自己彙籠之中，則中國近代之文化無疑便定可光明燦爛。不幸中國則由于歷代興亡時起，內政時有變遷，以致對於西洋文物以及思想之同化攝取便不無缺欠之憾，反到徒將中國之固有精神被其攪亂而陷於歪曲。

就中尤以清末時內政之紊亂以及爲政者之徒事因循便就成了西洋侵略中國之唯一優良對象。由來因中國地大物博，人口繁多一向西洋均視之爲「睡獅」而常懷疑懼。惟至清朝末期因國政日壞，王綱失墜而內亂續出，爲政者不知鑄鑒，以致便將無能無力之實情暴露無遺。由是西洋諸國遂改呼中國爲「死屍」而隨意加以侮蔑，爭加壓迫，群至攫取利權。如一八三九年——一八四二年之鴉片戰爭，一八五七年——一八六〇年的愛羅號事件等爲端，英法軍便開始侵入了華北，俄國更分向西伯利亞，以及滿洲各地侵略，當日清戰後，英，德，俄，三國之利權獲得等，所謂一八九九——一九〇一年之義和團事件便係由是激發成的。

其後在西紀一九一一年，以孫文爲首發，遂勃發了第一次的革命，翌一二年擁有十二代二百九十七年悠久歷史之清廷，遂終以讓位聞矣。不久有史以來最初的共和制，中華民國遂于是誕生。其後更經過第二革命與第三革命，始完成了中國的整個統一。其都南京以國民政府爲中央政府而實行全中國之統治。然此國民政府如能將汚濁歪曲之末世中國精神，中國文化，加以拂拭潔淨，以便恢復其本來中國固有國目則中國之復興固不難期待，然以當道諸公竟將前法國革命時之思想，整個的搬到中國，而加以換骨脫胎並以所謂三民主義爲其指導精神，至其政府組織亦妄行倣效農勞俄國的委員制度加之表面雖是南北統一，然其實際舊軍閥的勢力竟蟠居於全國各地，又共

產黨之勢力亦極擴張，而輸此之中央政府方針，忽而討共又忽而提倡國共合作，終至毫無准見可言。此則總而言之，在民國革命以後的中國，其思想已經忘掉了中國固有的精神，不外形成了西洋民主主義與共產主義的混合物，中國遂即變爲了英美帝國主義榨取之好餌與夫第三國際赤化之實驗區域矣。

以上通觀所管見的中國歷朝略史中國民族，本來原爲以農耕爲主的生產民族，中國文化也是以土地爲根基的農業文化。同時中國經濟之以農業經濟農村經濟爲本質者，也是不容異言的。關於此點中國民族，中國文化以及中國經濟，與日本民族，日本文化，以及日本經濟其本質是相同的。不過日本歷史是萬世一系，萬古不易之以天皇爲中心而發展。而中國是以民心的集散離合而定着廢朝興亡的途徑。在此點兩國是相異的，可是所謂建國的精神，民族的理想，文化以及經濟的本質兩國又是相同了。並且同是東亞民族，是必須有着共通的精神，理想，本質才成。這個與邊疆土地的商業主義，侵略主義之西洋民族主義（黑卜拉伊滋母，黑來伊滋母之猶太的民族主義）是正相反對的。所以東洋民族便應當真實的認識此點，東亞的精神，東亞的理想，東亞的文化，東亞的經濟之本質，是異於西洋的，我們更要貫徹我們優于西洋的自覺，是即爲救助東亞民族的第一要件。同時這並不是單單的爲了救東亞，也是救世界的要件。而大東亞共榮圈當然也是由斯而成的了。

總觀中國的歷史，在古代中國的本質是鮮明而且濃厚的，不過到了近代，反到成了不鮮明以至稀薄了。在夏，殷，周的歷史，更進一步太古三皇五帝的傳說，我們便很顯明的看見了中國本然的形態。也就得到了真實的把握。我們再來檢討古代史以及古代的神話吧，同時在那裡我們再來發見真的中國吧：我是這樣的呼號着。

第五章 全體主義與東亞主義

在歐洲今日所展開的德義與英國之間的戰爭，美國在目前雖然還沒有公然正式的宣佈對德義開始戰鬥，不過他却用着所有的方法與

手段來援助形將滅亡的英國，在這個戰爭的事實上看無疑的也便可以說是德義對英美的戰爭。同時也更是德義之全體主義（德的 *Weltanschauung* 及義的 *Realismo*）與英美的民主主義（Democracy）的戰爭。

德義爲什麼要來採用全體主義。在第一次的歐洲大戰，（一九一四—一九一八年）德國在武力戰上雖然得到了轉瞬的勝利可是終于爲英國的思想戰，宣傳戰，所擊敗，英國宣傳煽動着德國謂如果一旦廢棄了帝政，而勃發了民主主義的革命，便就可以成立無賠償與不合併的平等和平來結束戰爭。不過在事實其後德國雖然真的勃發了民主主義的革命，而向英國媾和的時候，英國竟會成立了凡爾賽的休戰條約，把他先所允許德國的不賠償却索要四十萬的金馬克以上之戰賠償金，所謂的不合併却將海外一切所有之德殖民地以及本國領土一部之工業地區都大行宰割，其上更將德意志之軍備整個撤毀。德國在戰後的疲弊，還要加上巨額的賠金的負擔，經濟資源的殖民地領土，也全都被其宰割，國家便就由是全沈淪於極端的困苦之中。如斯共產主義便就借機迷漫了全國，國家已達混亂之極，國民也均處之於水深火熱之中。視此混亂貧窮而寂然的蹶起以圖挽救德國的便就是今日的納粹了。

義大利在第一次大戰，首先是立於英國側，而參加戰事的，不過後來英國竟不願爲參戰條件之領土獲得之信約，如斯義國便白供戰爭的犧牲，結局却一無所得。所以戰後人民的生活依然是非常困苦，照樣共產主義便也乘機光臨，這時的法西斯的蹶起，與德國一樣，也同是爲了拯救義大利當前的非常危機。

總之全體主義無論在德國也無論在義國，我們同可以見做他是來與英國的民主主義以及蘇聯的共產主義相反抗的。民主主義如前章所述他是歐羅巴文明的淵源爾特族（猶太族）的商業之功利主義以及侵略主義的根基。而共產主義也是以這個民主主義（及其根底的自由主義）爲暖牀而生成發育的，所以於功利主義，抗爭主義的根本理念觀之，和民主主義他是異枝而同根。而全體主義却是將民主主義，共產主義，兩者同時加以否定，而且還要根本掃除，那麼所謂全體主義他的志向是什麼呢？

納粹主義是使德意志民族的大同團結，而以大日爾曼國家（第三帝國）之實現為目標，他的指導理念，是打算將尚未被猶太民族污濁以前的古代日爾曼文化恢復回來。而法西斯主義也是打算在把黑來伊滋母之輸入而墮落以前的古羅馬文明更從新再建，基於純正固有之義大利精神而以大羅馬帝國之復興為目標。也就是兩者同是肯定今日的歐羅巴文明，而圖謀一個新的轉向。歐羅巴文明的否定與轉向，——這個便是來否定歐羅巴文明瀕瀕的黑卜拉伊滋母與黑來伊滋母之商業主義，功利主義，物慾主義，享樂主義，對立主義，抗爭主義，侵略主義，掠奪主義等等，同時一言以蔽之便是打算把西洋主義轉換為東洋主義。

實在全體主義與東亞主義之間真有靈犀相通之妙。當然全體主義便整個就是東亞主義，雖不能如斯的來武斷評論，可是兩者在根本上，是有着共通理念之要素的。更同是有向同一方向併行的原理乃至親近原理，所以便決不同於民主主義抑或共產主義之與東亞主義成爲了正相反，或者是絕對背馳的原理。同時德義也深知西洋文明之日見墮落以至行不通，所以才來轉向於全體主義，由是全體主義我們無妨便可以稱他是由西洋主義而走向了東亞主義的過度的階段。德義現在便已經是捨棄了西洋主義，而爾次的在轉向於東亞主義，不過在這種假如我們東亞民族自身，對於東亞主義的熱意關心若是缺乏熱度的話，甚而依然拾着民主主義或共產主義，西洋主義，的殘滓等論那便真是有所愧對於德義兩國的國民了。

全體主義經濟以「公益優先」爲其中理念之一，所謂「共同利益須在個別利益之先」者即此也。（*Gemeinhutz geht vor Eickgenheit*）此亦概與日本之「誠私奉公」或「費私奉公」等語略相近似。原東亞經濟之理念即端在於公益優先故也。而公益，私益亦並沒有如何顯著之區別，概皆保渾然而成爲一體者。因天下一切萬物均宜獻呈於天皇陛下是則即係日本經濟之理念也。此則業於前章詳述之矣。於此則私益便被包攝於公益之中，所謂奉行公益於其中亦自有私利包括其內。即如土地制度日本原係將一切土地本來統歸爲天皇之所保有，至所謂之私有地不過祇係個人之管理，用意而委任之土地耳。如將此等觀念混淆不清則個人之土地私有觀念，當然便要強

化，而行土地的兼併，若是則日本之國體遂陷於不明矣。惟按諸日本之歷史凡於日本一旦發生不明國體之情勢時，則必立即有所謂矯正國體明徵運動相繼而生。是即所謂之「大化改新」，「建武中興」，「明治維新」等是也。

在中國古時之土地制度，亦原係基於公益私益之不二原則。周代之井田制度即井田之法，即為將一切土地統劃歸為國有，及秦漢兩廢井田之制，因將土地還歸私有而行土地私有制度之故，是以貧富懸隔，於茲日甚。而國家不久遂已陷於紊亂。其後唐又做井田之法，而行均田之制，及宋亦繼續實行方田均稅法，惜元代以後土地之制又行混亂而兼併之弊生矣。試觀今日之中國農村，其土地兼併之甚，而地主富農之所謂土豪劣紳，其如何榨取威脅佃戶以及貧農，更綜觀中國之所以疲弊，此今日農村之現狀，我可斷言絕非原來中國經濟的本來之姿，故吾人必當速行根本改革，而努力使之復歸於東亞固有之原則。總之我東亞經濟之理念，原係不分公益私益而成爲混然一體所謂。

「普天之下莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」即此意也。

在全體主義之土地制度中最被吾人注意者便是德意志的「世襲農場法」(Reichserbengesetz) 此法係一九三三年制定者意係禁止土地之自由移動，而救農村以及農民於土地投機商人以及高利貸之手中。同法之立法者會鄭重的說過

「農民農場，對於其過度的負債及權積負債之際的分散加以保護，以期爲其永續血族所繼承之分，故必須自由保存於農民之手中，所以在這對於農業所有地的大小，便應該把他健全的分配起來，蓋對於多數擁有活力的中小農民，把全國的土地在可能的範圍，將其均等分配，這在民族以及國家的健全維持上是無上最佳的保障。」而此項世襲農場在德國的總數約有七十萬，占全德意志農業面積之五五乃至六〇%左右。至於此世襲農場之精神便與日本大化改新時之班田收授以及中國的井田之法在精神上全極相近。

德國經濟長官愛倫斯，保齊(Hans Ernst Posse)他規定了經濟的概念並且發表了以上的談話，

「按照一般的通說，經濟是個個國民爲滿足其慾望，而作出之必要的手段，並且是合乎目的而利用的勞動，所以國民經濟，即國民全體的經濟，便就包括了一切的國民勞動。在國民經濟上其個個人爲滿足慾望的手段利用，必須與全體的利益，亦即須與國民全體相調和，方可以算是合乎目的。」

亦即全體主義的第一目標，便端在全體利益，並不是個別利益。此點便是同以個人利益或階級利益爲第一目標的自由主義經濟，共產主義經濟不同了。同時以個人利益或階級利益爲目標則必定要惹起了個人相互，階級相互間的對立，抗爭，同是因爲全體主義是以全體利益爲目標所以便足以阻止個人間與階級間的對立，反目，與抗爭。而東亞經濟的理念也同是否定如斯對立，反目，抗爭之不當，故全體主義經濟便當然是等於東亞經濟的根本理念。

古希臘，羅馬距今約有二千五百餘年，一向是以物慾主義，對立主義，抗爭主義，榨取主義，爲理念之文明來支配着西洋各國。尤以於近世紀以後此西洋文明更漸次侵入東亞，擬欲蝕食東亞固有之精神文化，毀損美俗醇風，極欲使東亞民族早日墮落。然今日之西洋文明很顯明的已經達着了崩壞的時期。惟今日彼等尚能依然以黑卜拉伊滋母與黑來伊滋母之流亞，內則奉行自由主義，民主主義，而盛大歌頌着資本主義，對外復獨行帝國主義侵略之英美二國，其西洋主義的最後孤城余相信在不遠的將來便就要毀滅淪亡了。

自覺西洋主義誤譯的德義兩國，由于轉向了全體主義，所以便與東亞主義有着極端接近的狀態。而全體主義的國家群目下對於民主主義的國家群，是在賭着生死的展開了激烈的戰爭。這個戰爭無疑的便是民主主義的最後掙扎他是西洋主義的摧死咒他是西洋主義臨沒的號歌，同時反過來也便是我們東亞的勝利凱歌。光明由東方起二十世紀的曙光一定是要輝耀於東亞之空的。不過在東亞之天地裡至今依然有拾着沒落西洋主義民主主義的殘滓唾餘，並醉心於難兄難弟之共產主義而頑冥不醒，空顧祈求於民主主義，共產主義國家之援助，而已反來蹂躪自己固有的大東亞主義的精神，這確是東亞的叛賊亦即就是「東亞漢奸」。而這個「東亞漢奸」的存在不祇是我們

東亞受其荼毒，即較比「全體主義更爲優越的全體主義」之吾東亞主義的國家，我東亞民族也是要受到了他許多的阻礙的。

(昭和十六年五月)

(完)

政治的民主主義之批判

春宮千鐵

序論

自從中華民國三十年十二月八日，大日本帝國政府，對於英美兩國政府，佈告宣戰以來，不僅東亞，就是全世界的情勢，在這僅今的數個月中，實在顯示着飛躍的開展。民主主義國家群與極軸國家群的致命的鬭爭，雖然是有史以來所未會有的廣汎而且深刻的現象，但是從大東亞戰爭勃發以來，以友邦日本可驚異的勝利為轉機，大勢顯著的是對於極軸國方面有着有利的進展。在極軸國陣營中，已經把英美聖勢力完全從國土中驅逐出去，這對於正向新中國建設勇往邁進中的中國民族的前途，賦與了很大的光明，這真使我們不禁從衷心感覺到喜悅的事情。

當此次世界大戰之際，按美國大總統 Roosevelt 在他屢次的宣言中，我們就可以知道。彼等一國之野心國家群的政策，是以擁護民主主義鬭爭（War for Democracy）的口號為正當，所以更增強了他們自己的武器庫為滿足的旨趣，而急奔於參戰體制；終至於不得不採取戰爭所有的手段。例如，對於德意兩國，使用本國軍艦組成交戰國一方的護送船團，以及對於日本國，成為 A, B, C, D, 包圍線的主張者，而強行經濟絕交之類。

所謂擁護民主主義，在民主主義下使世界和平（To make the world a safe for democracy）的標語，不仍是在從前第一次世界大戰為對抗德國皇帝 Kaiser (Kaiser Wilhelm III) 的世界帝國主義，因為得到多數國家的贊許，而使之屈服的那時候，美國所用的標語嗎？彼等再度的揭揚這樣陳腐的標語來挑發戰爭，實在不外是希望維持彼等在上次戰後，以人為的作為所造成的極不合理，而且被稱為壓制結果的原來的形態而已。假使不是這樣，決沒有在經過十數年的今日還不加更改，而仍使如此的標語復活的理由。

對於以擁護民主主義的美名（醜名？）為招牌，想把我們向世界新秩序建設邁進，以確立永久和平的諸國，監禁在他們狂傲殘暴

的惡劣境界裡的英美，我想壓制我自己的主觀，感情，憤怒，實在是困難的事。但是在這裡若是把他們所說的民主主義用冷靜的理論的見解，加以觀察的時候，那麼，他們的政治學說，以及政治制度，已經完全成爲時代落伍者了。現在我想僅就他所有的幾多的理論的缺陷，作一個證明。

如果到了相當的時候，華北全體的民衆，或者必須拿着武器奮起，而爲大東亞解放戰之一翼，也未可知；但是當時機未到以前，我們必須認清現在已經達到了思想戰爭的高潮——爲使華北成爲王道樂土，（就是使華北成爲王道樂土那樣的安全）計，民主主義果能爲其根據，以完成其適當的任務嗎？

【註】 在上次大戰當時，London大學社會學教授Hobhouse曾著『形而上學的國家觀批判』（The metaphysical theory of the state a criticism 1918）的一書獻給在西都戰線，從軍作戰中的他的兒子，在這一部著作中，我們可以發見異常有趣的言辭，因爲過於冗長，只得把最精彩的地方節錄在下面：「不久敵人的空襲，已經完了（係指一九一八年德意志空軍爆炸英國本土而言）……世界的一切，又歸還了他的正軌，同時聽到了交通機關的響聲……這時候，我的思索又重新回到了Hegel的身上。最初，浮出的心情，恰如自己嘲笑自己似的，現今，在我們耳目的四周，地球正在或上或下的發生大的震動中，究竟這時候，是構成理論，或互相反駁理論的時候呢？然而，我的第二個思索，把他否定了。各個人民們最好的便器的器具，可以說就是武器，由於這一次London的被爆炸，我對於虛偽和邪惡的學說，見到了，觸目驚心的實際的結果。這種實際情形的根據，在這一本，我面前放着的書上，（指Hegel所著作的theory of freedom而言）……如想在民主主義下，使世界保持安全，則精神的武器，和物質的武器，都是必要而不可缺的。」

Op. cit. Dedication P. 6)

他著這本書的目的，我們從他內容的言辭，就可以知道。他聲明着他和他的在前線執槍與德意志軍隊戰爭的兒子一樣，也是用他最拿手的學問，作爲武器，和敵人的德意志帝國主義思想支柱的德意志觀念論，正在熱烈的戰爭着的意旨。可是他著書的目的，其終極固在於打倒德意志觀念論的Hegel，但是他當前的問題，主要的仍然是要對當時英國代表的觀念論者Bosanquet的哲學的國家觀（Bernard Bosanquet, the Philosophical theory of the State 1889），加以攻擊。我們對於民主主義者的他的著作，關於他的理論的內部，暫時姑且置之不問。然而，這老學者的著述應

度，雖然極力採取冷靜的純理論的形式的發展；可是對於當時他極度壓制而不能壓制的愛國至情（隨之而不免引起的論理的飛躍）的流露，實在是不勝感慨之至，這不是我們從事研究學問的，應取的一種態度嗎？

對於揭揚民主主義的旗幟而突進的各國，必須把他的主義炸碎撲滅，才有功效；但是在日本國內，把這個問題當作問題來看的，那已經是距今十年以前的事情了。所以，現在再把這個問題拿起來說，實在沒有多大的意義，不過，在中國因為受了英美很長歲月的教育，恐怕至今也未必把他們的思想，完全鏟除乾淨吧？

爲民主主義而鬥爭這句話，在法蘭西大革命的當時，和自由，平等，博愛等標語，同樣的在不知不覺中，變成了人人酷愛的一句話；然而，此等語句，結果，不過持之以引起一種懷昔的，復古的色彩的憧憬而已。關於牠對於爾後新的世界建設的指導原理，決不會有效果的一點，是極明顯的。因為牠內容越包括甘美的感傷，是越有害的。

一 民主主義思想之歷史的考察

根本在民主主義這個名詞中，混雜着種々複雜的概念。有的認爲是政治學上的一種政治形態，有的認爲是表現思想生活內容的一種世界觀；更有認爲他的本質，是在議會制度，或是政府與民衆特殊關係中，排除國民間貧富差別的；此外，還有認爲他是否認立於門閥或財產上的特權的。但是，由歷史方面來觀察，像以上種々要求的政治思想，在相當遠古的時代已經存在了。被一般人認爲政治學始祖的Aristotle (384-322. B.C.)，就曾經主張過以拒絕民衆平等要求，爲革命主要的原因。換句話說，就是在某一種意義下，平等思想實現的裡面，就包含着民主政治的關鍵。

【註】 Aristotle所說的Democracy，是在是暴民國的意思，至於現今一般人所說的民主政治，他稱之爲Polity。（今中次著，政治思想史，上

卷，八四頁C。

然而，如果對於這樣的民主政治，想下一個定義時，牠簡直是一般的，抽象的存在着。可是所謂現實的，民主主義的政治形態的狀態，究竟是如何呢？有的人認爲是，依據選舉權的擴張，由普通選舉樹立的民主政治；有的認爲像 Oregon 州曾經實行過的，以一般投票 (Referendum) 及國民發議 (Initiative) 等形式和手段，使一般人民直接的參與政治，才是真正的民主主義。如果沒有這樣的情形，那麼所謂民主主義者，不過只是單純的陰影而已。並且有的人主張像直接投票那樣古老的形態，才是民主主義。所以議會制度，才是真正的民主主義。或者又認爲最能代表的，才是現在進步的民主主義；如前述民主主義的形態，像以爲牠是選舉的方法等，實在是多種多樣，十分複雜的。他們所主張的民主主義，雖然是立足在這些政治機構上；但是，如果將他加以分析時，結果他們立論的根底完全是在全面的排除活動於國家政治表面的少數的一部分人，而施行公衆的政治，寔在是瞭如觀火的。這樣的思想，其最注重者，就是所謂「法前的平等」。然而，法前的平等，終究不外是法規上的平等，所以不免有形式上的缺欠。但是，經過法蘭西大革命，以及其後經濟上的平等思想，也就是民主主義的嚮領，已經佔有了他的永久的地位。這其中與社會主義思潮相關聯，無論以如何形態所表現的政治的平等，假如沒有經濟的平等，那麼就全然的沒有談論的價值了，這是一般人所唱導的。換言之，就是必須以經濟的平等，替代政治的平等，爲民主主義的根底，否則，就沒絲毫的意義了。平等思想理論的發展，採取這樣的方面前進時，其所謂經濟的平等思想，爲了實施經濟的平等起見，遂至加以否定。現今的平等思想，到終極的時候，對於民主主義，恐怕也要加以根本的否定吧？

所謂社會的平等思想者，例如，打破出生上的特權，撤廢信仰上的差別，教育的平等，以及社會生活上，必要機關的平等使用等，各種要求的表現；同時，與租稅的公平賦課相關聯，共同的，接近於經濟上的平等。然而，在社會的平等思想中，其內容所包含的，也不過是以法前的平等爲主而已。總之，民主主義者的要求，就是，主張在法前受一律平等的待遇；同時，也是牠根本的要求，而具有歷史的意義。

【註】在孫中山所作的三民主義，民權主義第三講裏，他對於平等，曾作如下的說明，「各人的賢愚，因有天賦的不同，當然不能平等，如不同賢愚不肖，強使之一律平等時，則世界不但不能進步，反有退化的危險，是以我等所主張的民權平等，乃人民政治上地位的平等，這才是真正的平等，合乎自然真理的平等」。

徵諸歷史的事實，民主主義政治，本為都市的政治形態，曾經出現於希臘的都市國家——當然是在奴隸制度的上面——可是，當時的學者，並不以這樣的制度為適當。例如當時的Plato (427-347 B. C.) 等，就會經以哲人獨裁，專制的謳歌者，而有名於世。然而，像Aristotle等那樣實際的學者，則其思想的一方面，雖主張哲人政治，但是另一方面，也承認民主政治在實際上，有大部分的效力，而對Athen的民主制，表示贊同。至於Rome則屢次實施獨裁制，而以獨裁政治的代表知名於世。

【註】關於獨裁政治，有機會的時候，想另為一文以說明之，一般人以為獨裁政治，在本質上，是民主主義的反對概念，這實在是極端錯誤的觀念。恐怕也會誤解，因之就把全體主義，並聯帶的認為德國的希特勒和意大利的墨索利尼所進行的獨裁政治，就是為民主主義反對物的，所謂全體主義吧。可是美國的大總統羅斯福，為了希望打破非常時局計，也曾賦予他很大的權限。換言之，就是羅斯福，在事實上也是在實行獨裁政治。那麼也可以說，美國也變成民主主義的反對物了嗎？假如是這樣的話，那麼和羅斯福所強調的「為民主主義而戰爭」，正相矛盾。同時他所大聲呼號的，「全體主義國家群的打倒」，也毫無意義了。

Rome的民主思想，是以Cicero (Marcus J. C., 106-65 B.C.) 與Seneca (Lucius A.S., 3B.B. CC-65 A.D.) 等，所稱道的Stoic為其代表，他們從自然法的觀念來樹立人類本質的平等，主張人類在根本上，自然的應當平等，就是對於奴隸也應當加以憐憫，關於他的現狀，應當施以法的改善，可是這並不能發生實際上政治的影響，基督教社的社會思想，由P.E.就可以看出來，是神前的絕對平等的思想。

【註】在羅馬全書十三章，十一——十七節中，有關於此項的記述。

因為 *John* 把他採用爲國教，所以教會就成了廣大的土地的所有者，雖然他必然的會變成了保守思想的擁護者，但是他給與人們人人皆應平等的觀念，這種功績是不能漠視的。

中世紀，是以封建制度爲其政治形態的。所謂封建制度者，就是基於主從間的服從契約而成的。所以就是暴虐之君，也不得不甘受革命，而把王朝的更迭，視爲當然。這個，如果借用中國的思想來加以表現說明時，就是孟子的王道論中，所表現的「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的思想。這樣的思想，雖然不能說是完善，可是要求政治的權力，須於被治者能忍受的範圍內施行，並且企圖明示，治者對於被治者的道德責任的根據。

【註】 爲說明主權者的絕對性、僱用神的權威加以解釋的學說，就是一般人所謂的君權神授說 (Divine right of king) (R. Filmer: Patriarcha or the Natural Right of Kings 1650) 但是在十六世紀末，隨了國家契約說的流行，採取君主政體的各國，由於君主政治的君權，國家契約理論以及人民主權理論的聯繫，這其間所探討出來的理論，就是所謂君君代論 (Monarchomachy) 的學說。因爲這個學說，是在國家契約說理論的全體中，想如何的擁護君權，所以由這個學說的名稱，就很容易的想像到或受到印象，牠決不是以煽動革命爲本旨的。孟子所容認的暴君討伐思想，應當解釋爲對於現實的革命現象，與君主絕對性之矛盾，應當如何加以理論的解釋，而若思慮慮所發見的。根本上，由他的王道論觀之，也決不會有特許革命的遺留存在的。

中世紀的另一個發見，就是代議制度的發見。這代議制度的發見，給與了被非除於參加國家機關之外的人們，申述不平的機會，同時並作爲對於特殊權益抗議的手段，在這裡面，已經有近代民主主義的萌芽存在了。

民主主義所釀成的機運，在十五六世紀，由於宗教宗派的分裂，和促進 Protestant 之進隆，同時進展，也就是宗教自由的開爭，與經濟政治的自由平等相平行而進展。到了十六世紀，平等主義者，因爲與宗教的關係，主張限制諸侯或國家的權力。然而這些平等主義者的要求，固然在於擁護宗教的，精神的平等，但是變成了時常阻害牠的既在國家權力之絕對性的叛逆。這和中世紀教會所主張的

「神前平等」，僅止於擁護，容許既存勢力的存在者，是在是不可同日而語的。

到了十七世紀，民主政治才以實際問題出現在英國，在這個時代中，英國所發生的內亂，以及革命，全是為確認議會或立法機關而起的鬭爭，而且同時在同世紀中，主權在民的思想也明白的出現於學說之中。

[註] J. Althusius; "Politica methodice digesta et exemplis sacris et Profanis Illustrate" 1603.

被稱為近代民主主義，最好的代表國家的法國，在王，封建諸侯，僧侶的壓迫下，人民雖受到極端的痛苦，然而，直到十八世紀民主主義思想並沒有有力的表現。可是及至 Montesquieu (1689-1755) 所著的，名著「法意」，以及比他更有名的 Jean Jacques Rousseau (1712-1778) 所著的「民約論」等兩大名著問世以後，民主主義理論的基礎，才有由其發生國渡海而來到是邦之感。這個，正與民主政治的實證的研究，遠渡大西洋，移至阿美利加大陸，走着同樣的軌道。

及至前世紀十九世紀一政治思想家，關於民主主義，已經沒有餘暇顧念其理論的稱成，大多數不得不觸及他的實際效果的問題，例如，英國 Jeremy Bentham, John Stuart Mill 美國 Thomas Jefferson，以及法國 Alexis de Tocqueville 等皆是，彼等各個人，都基於他們本國的政治情形，提出實際的對策。Jefferson 的民主主義，民主政治的觀念，是對於一切權力的不信任；所以對於此等諸權力的統制或牽制的方法及其機構等，傾注了立論的主力。現今美國憲法，最機構的，採用三權分立論一事，是美人公認的。Montesquieu 以法律學者的資格，想於普通選舉的形式和制度中，期待平等的發現。Mill 在他的「自由論」中，主要的以言論之自由，與其他的社會自由，探求民主主義的本質。Tocqueville，則主張，法國雖徹底的擁護自由，但是民主主義的本質，元來是在平等國家的必要，也就是要使人與人的差異，止于最小的限度。

為樹立民主主義制度而引起的鬭爭，各國的政治思想家，各基於其本國的特殊情勢來立論，所以各自採取不同的形態。在十九世紀

中的各國，都考察這相當於此等諸觀念的各種制度，英國在兩大政黨對立上，組織了立憲政體，其政治形態，一時就稱為世界各國的模範。美國在他各支分國的憲法中，則適用了國民發議（Initiative），一般投票（Referendum），直接罷免（Recall）等各種制度。這模範，為實施民主政治，準備考案的一切機構，以至於實施，經過了數次的試驗，遂遇到了第一次世界大戰。在第一次大戰之後，由於民族意識的勃興，以及為克服戰後深刺的不景氣的資本主義經濟的激化，於是產生了統制經濟的渴望，於是民主主義，才遇着了應當加以全面的再檢討的命運。

二 民主主義之本質的考察

關於民主主義的歷史的任務，是怎樣的問題，我們看一看完成這個歷史的事象，就可以明白，如序論中所述，這次大戰，是由於一羣民主主義國自己的矛盾，而且由其矛盾發展的結果，必然的，不得不進展到征服世界的野心，對於未開化國家的共同分割，榨取，固無容論，就是亞細亞大陸，在彼等狡猾的手段下，也想使他完全轉落於被征服者的態度，因而，遂遇到空前之危機。

十八、九兩世紀的社會思想，假民主主義之法前的平等（或政治的平等——三民主義——），為政治的要求時，則其社會的要求為自由的確保。由於這兩種思想，因之，在經濟方面促成了資本主義的法的基礎，所以，民主主義，自由主義，資本主義，三位一體，形成一個社會思想，而構成一個社會制度，這被分析的三個社會制度，如考察其理論的，何者為基本的條件等問題時（即何為下部構造，何為上部構造的問題），則同是互為因果的相互關係。然而，本論文要檢討的問題，不是資本主義經濟矛盾的問題，而是要理解一般的資本主義經濟制度的上部構造的政治方面；換言之，就是以民主主義，（民主政治）為檢討的對象。

法國大革命的口號，是自由，平等，博愛，幾乎沒有一個人不知道。博愛為另一項問題，自由與平等，時常併行的被要求者。我想

平等思想實現的根底，是勇敢的，拋棄了長期封建，身份的桎梏之自由人的平等，所以檢討自衛思想，不失為理解平等思想的前提條件，也可以說自由是平等的函數。特別的，一般人對於民主主義，有認為他是自由主義政治的象徵的傾向；不僅如是，就是在學者間，例如，Montesquieu 也認為英國的議會制度，對於維持市民的自由，是最有效的制度。

【註】在「法意」第一編第六章「關於英國的憲法」曾言之，但彼於同章的終了處，又謂「檢討英國人在現實上，是否享有自由，決非余之任務，余僅要指摘此自由在彼等的法中，是否明確的規定的事就夠了，在這以上，更沒有別的要求。」所以他所檢討的，僅對於英國民主主義制度，承認他為法律的理想形態而已，關於他的事實，則非其應檢討之範圍。

【法意】（改進社版）宮澤俊義日譯二四〇頁

原來，自由，自由主義，或市民的自由等言辭，一看好像非常容易明瞭，可是，牠的明確的概念，都是很難捉摸的。

【註】像自由這樣，包含多種相異的意義，以種々方法，給與人心影響的話，實在是異常少見。有的人，認為牠是易於免除暴政權力的意思……可是某一國民，則以長時間的習慣為自由，例如，某國民，於長時間，有著嚴的慣行，即以之為自由，（俄國人即是，後 Peter 大帝命令剃鬚，遂至不能，容易的進行）。

較於前揭之「法意」第一編，第二章。那麼清朝的遺臣，因長期自由的關係，而有著難變的慣行，竟在是有趣的事吧？

孟德斯鳩，曾盛嘆英國的議會制度為確保市民自由的最有效的機構，但是他們——英國人——果能有如何真實的自由呢？根本，自由主義所說的自由，並非徹底的容許人類自由的意思，所以所謂自由這句話，並不是容許人類得到像動物那樣的自由。

【註】假設，自由的意義以要求像動物那樣的自由為意義時，那麼動物園中，被監禁於籠房中的老虎，是最大的自由主義者，何則？因為他要求自由最切。我想，無論何人，也不能把像這樣的事情，看成自由主義吧。然而自由的觀念，本來是人類的，即基於自然的，人類的性靈而發生的（故為動物的一節，並不因之而加以否定，自由之歷史的內容，固然是因為各期時代之不同的相異，但是自由觀念被抽取後的基礎，終究是基於人類的性靈而成的，所以自由之歷史的內容，於某一時代被為政者否定時，但是依然時常的流行着抽象的自由論（自然的自由）。

【註】在他的「自由論」中，曾用由社會發生的自由，一見頗為曖昧的表現，可是他並不是因之加以否定一切的社會組織一節，我

們一讀他的著作，立時就能理解的。他所要求的自由，以今日的表现說明時，是求之於國家的，就更進一層的現象來說的時候，是求政府給與自由，不外指專制的獨裁的政治所給與的自由而言。所以 Rousseau 那樣主張「歸原於自然」的抽象的，感念的，即「發生於社會的自由」，比較有具體的內容，例如他所要求的自由，主要的為言論的自由，集會的自由，思想發表的自由等，即其表現。

【註一】 Mill 不使用一般的「由於國家之自由來表現」，而用「由於社會之自由」的話來表現者，因為他認為國家與社會同為一物，不過名稱相異，或屬從當時世俗的使用例，或對於這兩個術語，沒有加以學問的考察等，現在沒有瞭然的方法來判斷；然而到了十九世紀，由於社會的發達，因之「國家」與「社會」(State and Society) 這兩個名稱，各有其種々不同的獨立的問題，所以，Mill 這樣的表現，實為學問的錯誤，即或不能說，至少一見也有不正確之感觸。況 Mill 於他的自由論中所主張的，並非由於全體社會的社會 (Gesellschaft) 之自由，但是認為國家，為一部分社會，或為全體社會之下部概念一項，係基於社會學誕生後之社會學的政治學說，即所謂多元的國家論——主要的，行於英國 Pluralistic theory of the state, G.D.H. Cole, R.M. MacIver, Harold J. Laski, 等為其代表的學者——發表以後，然而國家究為全體社會，抑為部分社會，最近已經成了更須由別的角度加以研究的問題。

【註二】 Mill 所要求之自由，「不」無疑的就是市民的自由一節，依於當時，英國將摧破封建的桎梏，個人逐漸解放，社會制度，亦將行其修一點變之，就可以明瞭。然而 Rousseau 主張自由時，法國尚在封建專制的壓制下，故以個人解放為主要目的，隨之，當然以自然的自由為問題，其結果，他對於英國的議會制度，曾下過相當正確的批判，並指摘其制度，距自然的自由，非常遙遠。(民約論第三編第五章，此點遠於本論後節)。

更換一句話來表現時，他著書的內容，不僅不要求像他所說那樣的「由於社會的自由」，而且隨同民主主義社會學者的表現，他的言論也改變為「由於國家權力之自由」了。但是他仍然不能有這樣的要求，他所需要的，終究不是過對於政府機關要求言論，結社，集會，以及思想發表的自由，而排除其權力的干涉。這樣的加考察時，自由主義的本質和由他所要求的自由，會感到他是有思想不到的形式的，非實際的東西。

【註三】 然而，這些種類的自由，由歷史的方面考察，她在封建制度時代，曾受過激烈的壓制一層，是毫無疑義的。所以她的歷史的意義，也是不能忽視的。

然而，這樣自由的要求，和要求自體，本來不過是消極的。如果說一般人民這樣的要求，就說是自由主義時，那麼，以專制冠絕天下的俄羅斯的帝政時代，也是要求着，並且熱烈的要求着，言論自由，集會自由，和思想發表等自由的。那麼，對於帝制俄國，也不得不作為是自由主義國的結論了。

但是，甚麼是這種自由最妥善的保障呢？如果對於此問題加以解答時，不外就是政府權力的分立，和從此種結果所發生的政府權力的無力化。三權分立的思想，和人權宣言第十七條中的要求，至少限度表現出立法府由分政權的範圍中完全獨立了，這樣由於三權分立時，相互調養此的制衡，期待着官權的縮小，和促進民權的擴張，但是問題究竟還沒有解決。至於官權的縮小，因為甚麼與民權的伸張和自由的確立有不可分的關係呢？關於這一點，更沒有究明出來。

所謂政治理論上的問題，姑且置之別論，果然能够實行完全的三權分立嗎？雖然在觀念的分立的事能够出現——因為觀念上的分立有可能，才被認為是學問的，或理論的一種詐術——但是正如 *Quine* 所說的，「理論的就是現實的，現實的就是理論的」，實際上一定國家的一定時期的國家意志，牠的實行和解釋，決沒有分散不定的道理。政治有時所以謂之為統治行為者，正是這樣事實的適切的表現。

【註】在日本古來的用語，所謂政治者，就是 *スベオサマル* 統治或統率。這樣的日本語，正是統一的意義。

這樣的實際必要（統一的必要）和三權分立的理論的妥協，遂致不得不以三權的機關的分立一點為滿足。但是，即使這樣的機關，僅々互相制衡，假定牠們與民權無任何的關係，或為超民權的存在物時，並不能使全體方面的官權如何的縮小。假如讓一步說，就算官權能够縮小，但是牠和人民自由的擴大，也並沒有任何的必然的關係一事，已如前面所述。及至如此，那麼，結局想擁護人民的自由時，政治權力的全部，非由國民轉成是沒有功效的。在這裡，最早三權分立，已經沒有多大的意義。於是，由議會（國民代表）把握政治權

力的全部的要求，就是這樣開始了。及至孟德斯鳩氏的三權分立論，轉移到議會獨裁，議會萬能主義的時候，於是民主主義，與自由主義就完全的結合起來了。

自由主義與民主主義的結合，是經過了以上那樣的論理過程的。在這個範圍以內，民主主義是存在於自由主義的體系中的事，是我們應當承認的吧？

我們如果再回到以前的問題加以考察，那麼，如孟德斯鳩盛贊英國的議會政治，並且說牠是維持市民的自由最有效的制度，那麼，這已經在前面說過的事，我們將要作下面這樣的反問，「他們——英國人——果能得如何的自由呢？」

【註】參照本文三七頁

和民主主義結合的自由主義，如何的能擴充牠們自由的內容呢，這個，是在這裡要檢討的問題。

英國人是以實行民主主義為自由的。固然，他們除自己所選舉的議員，和以之為中心而組成的內閣外，不受其他的支配，確乎是這樣。但是，我們實在有離開牠形式的制度的部份，去檢討牠具體的，實質的自由內容的必要吧。實際上，他們選擇什麼人，完全是他們的自由。但是，他們的自由，僅於議員選舉間的自由而已。正如所謂「當議員的選舉終了以後，他們仍舊又恢復了奴隸生活，而全然沒有自由了」。

【註】盧梭民約論，第三編，第三章。

切合於這種非難的，不僅是代議制度固有的缺陷，假如直接依據人民投票，也不免有這種同樣的缺陷。更何況他們只有少數的人參與投票呢？如果承認這樣的投票，就是我們的自由的發現，那麼，只有全體一致的場合，才能這樣吧。但是，這種情形實際在政治上不能常有，這是不待言的。所以，要求人民自由最徹底的盧梭所要求的全體一致，也不過只限於社會契約——原始契約——一點而已。

【註】所謂社會契約，就是我們進入社會所結的契約，所以，我們爲社會人的一切現象，皆以之爲根據而發生。從這種意義來說，也可以叫做原始契約。可是我們作過這樣的原始契約與否？或者這事實存在在歷史上與否？則並非直接的問題，在理論上，以曾經要請過這種原始契約，爲所有的社會契約論者之通說。

像這樣的考察，民主主義是在自由主義之理念上，依據契約全體一致的組成社會秩序以後，不得不根據多數取決，加以補足或修正爲滿足，這是難於理解的表現。換句話說，我們根據原始契約，全體一致，作成社會秩序，並進入其中。這時候，進到社會秩序裏面的，固然是由於全體一致的關係，但是隨之各人的自由，也能够得到發揮。並且當全體一致結社會契約時，我們的這個契約，同時更是全員一致的，所以能決定以後以多數決定一切問題的事情，故此這多數取決一事，是全員一致的，據先決定的。隨之，多數取決雖與全員一致相異，但是多數取決的根據，是基於全員一致之承諾的，所以多數取決的結果，不過是全員一致的內容的延長，也就是全員一致。故此以多數取決爲自由的發現者，不外是依據這個而論的。如果不這樣的說明，那麼多數取決的原理，將不能從自由範疇中抽出。但是，以這樣的思考爲滿足時，自由不過是已經實得了寶物的空盒而已。

認爲維持自由最有效機關的民主政治，現今在事實上已經變成了壓迫個人意志之相對者，而儼然的屹立着。何況我們並沒有在原始契約中，曾經全員一致結成契約的經驗，並且也不知關於國家生成的契約的事呢？我們在降生的同時，已經在社會之中，而存在於與個人意志全然對立的——他人意志的支配下，而生成於既存的國家秩序之中的。

想把民主政治的妥當性，從自然的，本來的自由中，抽出來的企圖，如上面所述，已經全然的遭遇到了失敗。這樣如果更進一步思索的話，就不外是自由觀念的變性 (Distortion)。原來自由的概念，完全是由於權力的解放。(在這意味上說是自然的。)然而由我們的經驗上，已經知道沒有強制的社會，就是沒有秩序的社會，到底人類是不能良好生活的；也就是人類有二個本能，一是一切強權的否定，其他一方面，則是秩序的要求。這樣二個全然相反的本能，自由先從自己否定秩序 (強制) 中，更使自己沒有矛盾的再生一節

結果如何才可能呢？這只有從自由特有意義的轉化才可能的吧！

所謂自由既已如前所述，如果依照 III 的學說時，就不是自然的，本能的自由，而有政治的或社會的自由（即市民的自由）的意思，我們爲維持社會，並且由於這種必要，必須爲被支配者的時候，這種依據自己積極的承認的自律，僅只去服從自己的意思，並且不去服從任何人的意思的事，由政治的說法，就是自由。如果構成這樣的服從理論時，那麼服從與自由就可結合爲一了。從自然的自由到社會的自由到自由觀念的變性，同時也就是自然的自由的限制理論的正當化，在這裡，民主主義就能從自由主義中得到解放吧。如這樣理論的構成，我們無論何時也沒有拘泥自然的自由的必要，人們一度脫去自然人的衣服，穿上所謂國民的制服時（這就是以自律爲根據的服從體制），我們勇敢的與自然的自由絕緣，獲得了政治的自由，所以我們人的不自由，就是國民的自由。順從國家的意思，欲被強制，就是自由。

Kelsen 實在是適切的批判着，這樣的思想，「在柏拉圖 Plato 所描寫的 Geneva 的共和國中，在牢獄的門上，大撓船的奴隸的頭上，有着「Libertas」這樣的一句話，實在是一種反語，而且含有諷刺民主政治的意思」。

【註】 Kelsen, H. Von Wesen und Wert d. Demokratie, 1929 西島考二日譯一七頁，在這論文的前半部，處處引用着民約論第四編第二章中的原註。

但民約論中，在這個地方有「牢獄之門上的自由」的意思，並不是像 Kelsen 所說那樣的意義。犯罪人在牢獄中的期間，對於國家有公民的自由，就是世間無惡人的意思，他是把這句話巧妙的反對的使用着。

然而，在實際上雖然用這樣的理論的構成，問題是決不能被解釋的。

【註】 換句話說，個人爲國家構成的一員，在有政治的自由的限度內，無論是自然的自由如何的被限制，也可說是自由的。這樣，國家構成對於其構成員的自由，決沒有任何的阻害，並且能使他往大裡擴張，所以民主政治和獨裁政治，決不是反對概念的某人之議論（三三頁參照），在這裡更可以證明了。但是，並不能說這就是全體主義。關於獨裁政治與全體主義政治，不是同樣的一點，在這裡更加了一層的注意。關於全體主義，打算以後另行繼續論述；但是在這民主政治批判中，也自然的能看出來牠的外形了吧。

他們不惜和自然的自由宣佈絕緣的原因，究竟是什麼地方呢？這就是說政治的自由是基於自律的關係。也就是說自由是用自律這樣的代用語來表現的。假設我們服從其他一個人的意思時，那麼結局不外等於甘受他人的支配。自律——自由——本來是互不相容的概念。這樣，我們構成了無名的國家人格（國家法人）。支配我們的，並不是由外部所能看到的，或是現實存在的人類，而是由其他所表現的國家人格，但是民主政治的主權，是以國家的假面而出現的，所謂國家人格，同時也是由人民全部自律所構成的。以人來支配人的觀念對於民主主義者，不啻是難以忍受的苦痛。

我們討論自由主義和民主主義的關係，達到這種地步，自由主義的自由的擁護，實在是最美麗而且本能的滿足要望，相信擁護最適當的民主主義，也知道自由會數次變更他的性格的事。在這樣的民主主義與自由主義的相關係中，人類本能所要求的自由，一時爲獲得計，不惜以生命供犧牲要求的自由，究竟應如何處理呢？我們對於希望自由的本能，並不是要全面的否定，然而，爲實現自由計，而去實行民主主義這一點，果然是適當的方法嗎？在議會裡獲得多數人們（這獲得多數的原因，是因爲贊成國民是多數的議論在事實的前面，並沒有何等的力量，而且民主主義國家的議會——民主主義政治的本質的制度——其所謂多數，究竟是如何的多數，是不能作理論的說明的——關於這一點，對於議會制度的問題，雖不得不加以批判，但是在本論說中已經費去相當的頁數，所以不得不割愛，以俟他日。）固然是自由，然而對於一般的究竟，是如何的自由呢？民主政治是抑制自由一事，在法律的承認下，加之以蒙上的國家的面纱來行使的時候，這種制度，才正是無論什麼也比不上的可怕的權力者吧！所謂自由的許與，這樣的美名，即使他是如何的美化，這樣的機構也是可怕的呢！

我們對於自由和民主政治的關係加以考察，已經不免有失之過度之嫌，是以不得不回頭來討論民主主義本來的問題——平等。政治的民主主義（民主主義一語，時常被用爲包含議會主義，自由主義，個人主義，資本主義等的綜合概念，這一點既如前述，有

許多五光十色的概念混在其中，我們在本論中使用的民主主義一語，為政治的民主主義，即民主政治——有時為議會主義，有時為獨裁政治——的意義，想從自然的自由中提出企圖，已完全遭受到失敗的一點，已經有過詳細的說明，隨之，民主政治的基礎，不得不回到本來的主張的平等主義上，實在是勢所必然的。

關於近世自我的發見，是胚胎於人類宗教的平等思想一事，在作民主主義思想的歷史的考察時，已經提到，然而這阻礙神前的平等制度，雖然是以對宗教的教會制度的反抗為主，但是一般的已扶植了民衆對於既存權威不信任的觀念。這是因為什麼呢？這是因宗教制度已為社會制度之一，當初並不是和其他所有的制度（其他的權威）毫無關係的存在着的這樣的平等觀念，不久就粉碎了封建制度的身份上的桎梏，而且把自由的人類解放了。當身份上一切的差別待遇完全被拭淨的時候，則所謂「王侯將相本無種的」自己的絕對價值的認識，就隨之而發生了。這樣的自己優越和尊重的感情，便成了否定他人的一切的優越價值的表現，就是反英雄崇拜觀念，已經成了他人支配的否定。並且自己的絕對價值的認識，同時相互的否定了他個價值比自己優越，而發生了各人相互間不過是同樣等量價值的結論。也就是在數量的表現上，各人相互間不過只有一個同等量的價值而已。這種意味的平等，因為牠的量是各人全然同樣的，所以價值的集積，結局也就等於各個人的集積，即以人數的多少為比例。在這裡，民主主義政治本來的意義才有了基礎，才能找到了民主政治妥當的根據。而且，多數決制度的意義才有鮮明的解釋。

但是，果然能用這樣的理論來定多數決制度的理論的正當性嗎？（在這裡須要聲明的，就是所謂多數決制度，是指多數決的一般而言，並不是議會的多數決。至於議會多數決的意義究竟如何？則尚須另加檢討。但是這在前邊已經提到，等在議會政治論中再加以論述。）上述的多數決論還有種々擬制混雜其中。自然是不能否定的。人類的價值，用量來計算這樣事，究竟是可能的嗎？人類的價值，如果拋開人類的頭腦和人格，而加以抽象的計量一事，究竟是可能的嗎？現在且退一步來說，即使認為那是可能，所謂多數決，因為多

數的緣故，雖然持有比少數大的數量，但是本來平等的觀念仍然是否定的。而且，平等觀念以多數壓迫少數，並不足以導出服從他的定義的妥當性，反而可以積極的導出了以多數為絕對的正確之結論。

【註】 平等在本質上是主張自己優越，他方面價值的否定的，這並不是使他積極的承認對於他人的服從（即使之為多數）。

這固然是退一步的議論，至於本質的所謂價值的平等，究竟是什麼？指有平等的價值究竟是什麼意義？是不能把人類的價值，從人格中抽象的提出來考察呢？這是全然未加研究的事。

【註】 孫中山先生在他的三民主義民權論中曾謂：民權主義在乎探求政治之平等。孫中山先生如果主張民權主義和民生主義同為一物時，則是證他對於民主主義之本質是理解的。而且先生所謂的平等，是為政治的，形式的平等，並不是實質的平等，已經詳細的說明了。

資本主義經濟學，把全般的價值放在所謂資本的抽象物，所以想從這種抽象物的部份來捕捉人類。這治和商品流通的自由，是經濟制度的根據，故此人類的行為，也不得不回到所謂自由，成為良好的對象。

機械的投票舉積，有時僅止是愚笨的平等的實現一事，雖然不能實際來說，但是孫中山先生自己所承認的政治的平等，不也是承認平等選舉形式的愚事嗎？

結 語

我想從自然的自由的概念中，提出民主主義已歸失敗，於是回到牠本來的平等思想，而得到了他的基礎。正如三民主義主張的那樣「為政治的平等」，並不是「抑壓各人天賦的平等」，也正如抽象的人類的平等，所謂「法前的平等」，「政治的平等」，「神前的平等」等，觀念雖異，但是這一片的口號，均不外是想在抽象性中，得到人類之本質而已，關於這樣的形式的不平等，在理論方面究竟有什麼意義？在科學方面究竟是怎樣的正確等各點，當然能從種々方面來批判，但是我為避免理論的追求，和理論的誤謬之煩，想全然從其

他的立脚點，同時由理論上所有的社會的任務的檢討上加以批判。

一個社會制度，與社會組織（隨之即其一部門的政治制度，政治組織），各有其歷史的存在意義，沒有存在的意義，就沒有存在的理由；然而當他一度被確立時，都有一種固定的傾向。但是社會中這樣的諸制度與組織的固定化，和時代共同進展一點，是沒有從新說明的必要的。這種制度的固定化，和社會進展的間隔越深，就越發痛感他的矛盾。這種矛盾的苦痛發生了對於制度的懷疑，並且希望改革是不待說明就可瞭然的。而且懷疑與改革之念，是隨矛盾苦痛激烈的程度而越加深刻的事，也是別無疑問的餘地的。

制度，組織，雖然是歷史的產物，但是他一度確定或固定時，遂致得到了其自身的意義，和自身的生命，雖然暫時對於社會是作為客觀的存在物而實在，但是這制度或組織，必然的以其自身為對象，以其自身為全世界，作為一個 *Monade*，總之是努力在維持他的永久性。如果沒有使人努力於永久性的制度，就不能有一致的客觀性，隨之，也不能由外的來規制社會，而沒有制度的價值。

近代民主主義發生的根據，如果說是平等思想的實現，不如說是自由（反封建的自由）獲得的手段，在近代合理主義 *Rationalism* 的基礎上，為資本主義生產要件的勞動力，和土地資本，在解放封建的桎梏上，會演出過重要任務是不待言的。然而，這樣的自由，其獲得的目的，究以何者為主等々，歷來就已經成為問題。自由從自然的自由變性為市民的自由，因之，自由的內容，無論與以如何的解答也不能滿足，所以也不能說明民主主義制度存在的正當性。像這樣近代初期的民主政治，雖然承認他存在於封建桎梏的撤廢，市民資本主義自由的獲得等點，但是次第的終了暴露了他自由理念的矛盾，於是，民主政治才達成了他初期的目的，總括的完成了他的任務。這裡須要考慮的，當然是這樣制度的改變和存續的問題。然而制度由於他所有的必然的要求，隨之而主張他自身的存在和永久性與客觀性。如此，近代民主主義政治，就和為他的根據的自由絕緣，而還源於其本來的姿態的平等的發現上了。

然而，對於民主主義，如果加以「就是政治的平等的實現」那樣抽象的定義，因此揭揚起歷史的命題，則非把這種制度看做了歷史

意義的根據不可。

民主政治，正是這樣的。

民主政治，無論在國際政治上，或國內政治上，民族都是平等的，而且揭揚着個人平等的命題的。然而他們以為國際政治的平等是「法前的平等」，「政治上的平等」，而不是壓抑「各國天賦的才能的平等」，這是不用說的事。但是無論如何的國家，均有一票的國際聯盟的構成，究竟是什麼思想的表現呢？原來，我們能想到壓抑各人天賦的才能的平等嗎？平等思想，民主主義的根本的問題，在於為壓抑各人天賦的平等，是政治的，或是法前的，他的理論的歸結的可能性，是如何的存在，對於這兩項不加以論理的考查，而直接的在連結的地方，存在着三民主義民權論的根本的弱點。各人的天賦，本來是實質的不平等，這個和政治上的平等，如何能够實質的結合在一起呢？

如果說平等是社會的存在物時，則今日之平等，非按照他的歷史加以考察不可，至於平等的內容是什麼，却是須要首先解釋明白的問題。

統觀現在的國際政治，有自稱為民主主義國的一群國家（他們是常有的國家，是現狀維持的國家），他們在「政治上的平等」的陳腐的思想下，有着實質上法的承認不平等的狀態（現在的國際政治中，一國生存權的要求才是實質的平等），世界由某種意義來說，正在革命，而革命的熱情最強烈最沸騰的國家，正是對於諸種制度最感覺矛盾和苦痛的國家，日本，德國，意大利，都是如此的，長期在英美資本主義帝國的擄取下，尤其是在此次的事變中，曾受到了「國破山河在」之苦痛的中國，今後應向如何的方面邁進，當茲新世紀的黎明期，切望其明白的判斷，確然的決意，以堂々の步武奮起參與者，豈是我一個人的願望嗎？回溯歷史之進展，是永久繁榮的。

【附記】 平等這句話給一般的影響，恐怕也和自由有着同樣的力量。關於中國現在的女子教育，平等這句話的惡影響的深刻，恐怕不僅是筆者個人的觀察吧。

（完）

世界戰爭與十九世紀歐美文化

王翰芳

(一) 從文化上觀察世界動亂之原因

亘古未有之大動亂。今次世界大戰，是一九一四年——一八年歐戰的延長，直使全世界從根本動搖，所有文化燦爛的都市悉化為慘絕人寰，誠亘古未有之大變亂，顧歐洲九個文明國家，均遭滅國慘禍，（法國亦在半亡狀態），倘人類歷史上未有之先例，數百年來艱難締造之文物制度泰半歸於破壞，人類生活無論其為精神方面，抑為物質方面，胥為硝煙彈雨鐵馬金戈所摧殘，儼然大地震之後只留下慘澹廢墟斷瓦頹垣而已。

中日兩國一頁痛心史 就東洋方面而言，其破壞程度雖說不似歐洲之烈，但戰禍延長亘五年之久，戰線彌漫數萬里之廣，中日兩國民所蒙精神上之創傷與物質上之損失何可勝計，此在中日兩國歷史上豈非空前絕後之大浩劫，充滿血淚最可痛的一頁傷心史歟！

新秩序建設之要求 雖然人類不能不謀生存，豈能坐視此慘澹廢墟茫然自失，不覓求一更生途徑耶？故舊秩序既已破壞，自然不能不另建一新秩序以競生存，此為人類必然的要求也。惟十九世紀所造的文化軌道乃從自利的個人主義出發邁進於「自利的國家主義」(national egoism) 所以推動了國際總衝突，與循環戰爭，廿世紀的新文化軌道，必須從相互依存之人道主義出發以邁進於人類共存共榮之大同理想，推動國際協和主義與恒久的和平運動。

廿世紀新文化出發點 由是言之，今次世界新秩序之建設途徑，無論歐亞二洲若仍然蹈覆轍，不能從人類文化上尋求一新出發點，使全人類的生活秩序達到健全的改造目標，則廿世紀人類之運命或再沉淪於破滅之淵亦未可知，所謂「歷史是反覆的一頁」直成為確定的真理矣。今吾人從文化的觀點觀察之，所謂東西舊秩序的崩潰與新秩序的建設，非數個國家間政治經濟勢力之消長問題，乃支配

全世界人類生活之文化，新舊交替之重大問題，換言之，十九世紀之舊文化既因戰爭而終結，廿世紀之新文化應由和平而發軔。

十九世紀西洋文明之缺陷性 盱衡現在歐亞二洲之局勢，無論在社會方面或國際方面，正在擴大其動亂中，今欲阻止其動亂趨勢，

莫先於明確認識過去之錯誤，矯正自己的精神態度，改變不合理的人生觀，調和人我之相互關係是也。舍此而外別無根本良法，準是以談，今欲從動亂中拯救人類非用軍事外交的手段所能奏其效，亦非世界資源從新分配所能解決之問題，直爲世界人類文化之根本改造問題也。今次世界大戰無一國不蒙其災，無一人不受其禍，所以對於向未深切研究西洋文化之東方人士，現已了然今次之世界戰亂，非外交上偶然的事變，乃由最近五十年歐洲政治經濟以及思想民族感情互相衝突軋轉所生之總結果。而戰爭爆發不過暴露近代歐美文化之腐化耳(註一)英國牛津大學教授「葉爾烏德」(Eliwood)在彼所著的「社會問題」(The Social Problem)中。從歐洲十九世紀之政治，經濟，文藝，宗教，倫理，哲學，以及家庭生活，國民生活，國際生活各方面，批判其文化之缺陷性，無不精闢，觀察歐戰後之傾向亦獨具隻眼。彼於「社會問題」(註二)第一章，即說「我們的文明在根本上已有不良性之存在(Something is radically wrong with our civilization)他的精神和組織都有從根本上改造之必要，由此大戰的結果。已屬彰明較著，而爲舉世共認，毋庸囁嚅待辯者也。顧戰爭以前一般人所抱的淺薄的樂觀主義和固執的陋見對於深識變遷之士關於政治社會狀態所予之警告每鄙棄而不顧，現在固已不存在矣。然紀變與悲觀的情緒却瀰漫於各方面，一般人士都覺得我們的文明之荊棘與其謂由戰爭結束而終局，毋寧謂由戰爭終結而開始，假若我們歐洲人對於生活之重要事業能以一心一德，通力合作以赴之，我們相信不僅能減輕戰爭所課之負擔，且必能建設較十九世紀更高尙而有價值之文明。顧現在社會人士多抱杞憂亦不爲無因，蓋以革命氣勢，已如大氣磅礴充滿全世界不僅是俄國，即一切文明國家中「普羅革命」風潮(Proletarian revolution)澎湃洶湧莫可遏抑。我們社會上的特權階級自私和愚昧更加上非特權階級領導者之「階級憎惡」(class hatred)均足以阻害在支離滅裂的世界中再建協和意志之一切計劃。假設大戰而後，國內戰爭或國際戰爭，更接踵而起，

繼續不絕，國際間相對的永久和平不能確立，以資休養生息，藉復瘡痍，則西方文明前途的暗澹，真不堪言狀矣，我們現在所遭逢的，不獨是政治和經濟的革命危機，即在人類文化過程每數百年必經歷一次「長期的顛簸震盪之險象」(long swing-backs in human culture)。在歐戰前麥深思遠之士常指摘現代文化與羅馬衰頹時期之文化二者之間有酷似之點 (disturbing resemblances between our civilization and that of decadent Rome) (註三)。潛在於古代文化中唯一之勢力例如國家的帝國主義 (national imperialism)，軍國主義，商業主義，「唯物主義的人生觀 (materialistic standard of life)，階級衝突，個人主義，宗教倫理之反抗思想 (agnosticism and religion and ethics)，婚姻關係之苟且 (a low estimate of marriage)」，這一切在我們歐美文化中都是正在風行的思想，都是最顯著的毒蘊」。由今思之，世界戰爭爆發，正如葉氏所豫言者「歐洲文明前途洵不堪設想矣」。

[註一] Ellwood's the social Problem 4 P. (The war merely exposed the rottenness of foundation of our civilization)

[註二] "The social Problem" 第一章大部分於一九一四年十月十日以 "the social Problem and the Present war" 之三標題，曾發表在會

報「社會學雜誌」上，迨一九一五年正月復轉載於 "the sociological Review and the American Journal of Sociology"。

[註三] 參閱 Fernero, Ancient Rome and modern America, chapter 1 V% Part two.

世界戰爭之重要原因 關於近代文化未加深刻檢討的歐洲人，總以為在個人主義唯物主義的社會哲學上面，能以建設一個鞏固的社會組織，由各國家物資充實及武力強化政策中或能保持均勢，從國際盟約之外交政策或能維持一種集體安全制，不料大戰一旦爆發，潛在於人類中的野蠻根性，積極的表現於國家生活時，人類的動物本能——鬥爭本能利用科學的武器發揮得淋漓盡致，於是將數世紀人類艱難遺之燦爛的文化結果，不逾數個月都摧毀成一片焦土了。這是怎麼一回事呢？根本原因在那裡？是值得吾人嚴重檢討的問題。

現在尚有許多人尚未見到支配十九世紀歐洲文明之唯我的唯物的帝國主義的思想在理論實際兩方面都為兩次大戰亂之主要原因，彼

整每欲在純粹客觀的或經濟的條件中尋出究竟的原因，抑知經濟關係之不合理固然是刺激戰爭之一要件，但文化之基礎是恆存於個人的精神態度和意識的價值上 (Conscious value)，(真善美的價值乃由人類意識所形成的故曰意識的價值)，因為大多數民衆的行爲恆爲社會公認的價值所指導，此種價值的基礎乃由過去數千百年流傳下來的傳統價值所構成，由是知一定客觀的原因是否產生戰爭的結果，完全視該民族之信念以爲轉移，例如古代羅馬民族與希臘民族歷史家咸認爲他們是「好戰民族」(War like people) 最易接受強權即公理」的思慮，相信武力萬能，雖並不關重要的事情都要訴諸武力解決，現在德國民族尙有此傾向，反是撒遜民族功利主義的商業民族，利害之前一步不讓，一個好逞武力一個好弄權謀，兼之利害相反思想對立信念衝突，所以兩大戰亂的主脚是英德兩國國民，從民族性上觀察之本無足怪者也。

歐戰後之三大思潮 一九一四年之大戰後，歐洲社會起了改造運動，遂形成三大思潮相頡頏，即俄國之「共產主義」，德伊之「全體主義」(伊大利墨索里尼所領導之 Fascia，德希特勒所領導之 national socialism) 英美之「民主主義」(democracy) 是也。此三大思潮與戰前個人的利己主義，其形式雖屬不同，而其本體仍毫無軒輊，蓋以共產主義乃以勞動階級的利益爲本位，全體主義乃以中產階級利益爲本位，民主主義乃以資本階級之利益爲本位，團體的自利主義 (Group selfishness) 與個人的自利主義，同樣的不適合於「人類共存之大原則」(Human living together)，同樣的爲社會不安定國際衝突之最大原因，因爲「自利」與「利人」爲兩個不相容的矛盾觀念，欲求「兼而愛之或而利之」在唯我利己主義者無異北轅南轍，由是各國的政治哲學既根本相衝突，要欲彼等本人類共存共榮之理想，以建設一種融和的國際組織，此亦無異緣木而求魚不可得也。況第一次歐戰後國家本位精神較戰前更爲強烈，即各國於自國民族利害之前，無所謂正義人道，亦無所謂博愛慈悲，舉凡利於本國者雖惡亦善，不利於自國者雖善亦惡，各國政治家之頭腦悉爲此自國本位主義所支配，將何事而不可爲歟？

德國人常自誇其有世界無敵之武力而且有世界無匹之文化，故支配慾和優越感最强烈的民族莫過於德意志人，從前凱塞爾征服世界之野心，是即由此而萌芽，歐戰後德人因戰敗結果受凡爾賽條約之壓迫，軍備大受限制，賠款達數百億，在菲亞二洲之資源爲英法二國所剝奪，內憂外患交相煎迫雖一時陷於混亂狀態，然優越感强烈之德人何能堪此，故德國各個人心中愛國心燃燒之猛烈即復仇心燃燒之白熱化，希特拉抓住此民衆心理遂以那其斯掌握德國政權勵精圖治發憤爲強，組成鋼鐵壁之堅強團結以臥薪嘗膽之精神銳意於軍備之強化，雖受凡爾賽條約之限制，但鍛鍊一可當百之精兵，埋頭於新武器之發明製造，（例如火箭降落傘長距離之大砲皆爲第一次戰後所發明者），決意以一戰而恢復大德意志之命運。當捷克問題發生的時候，德國人的戰爭情緒已達最高潮，即欲加一鐵槌於老大英國以期其粉碎。然英法二國仍無虛心坦懷對德讓步之誠意，且利用國聯組織以資恫嚇運用外交上縱橫捭闔之權謀，拉攏小國包圍德國，欲藉此以窒息德人，由是第二次世界大戰卒因波蘭走蕩問題而爆發矣。德之兵精械利銳不可當，法國人自信難攻不落之馬其諾線卒被突破，結果英法一敗塗地，可憐被英國利用之各小國若瑞典挪威丹麥若白耳義荷蘭等，均遭亡國之慘禍，現國王均亡命於倫敦，想一回首祖國能無興「國破山河在」之嘆歎？

前次歐戰以後各國之政治軍事經濟外交關係之相互衝突固爲今次世界大戰之重要因素，然吾人若檢討其最後之根本原因，實在各國家之自國本位主義（國家自利主義 Nationalism）極端發達，蓋以各國咸以國家自利主義爲立國之最高方針，而一國之政治經濟軍事外交文化以及國民意識民族感情諸大端無不依此確定方針以爲指導，在十九世紀利害錯雜之國際關係中凡與自國利害一致者雖仇敵之國亦能勾結合作，凡與自國利害相反者雖兄弟之邦恒不免衝突對立，由是每遇國際問題發生不問其自國行動是否合乎正義，亦不問其有無公道，悉以自已之利益爲解決之標準，若見他國行動一與本國之利害相抵觸時，則一國輿論之沸騰國民之咆哮大有立與兵戎之勢，如是將國民之敵對意識民族之仇視感情非使其達於白熱化之程度而不已，一國如是，各國皆然，一人如是，人人皆然，所以十九世紀文化

所養成之精神態度無不帶自我狂的傾向(註)所謂人類之協和精神與相互之理解同情均爲此自利之一念變爲麻痺狀態矣，由是觀之，人類社會咸生存於怨恨猜嫌仇視敵對之環境中欲俾免戰爭曷可得耶？總之十九世紀人類之精神態度與文化價值是植基於三大礎石之上即「個人的自利主義」(individual egoism)、「階級的自利主義」(class egoism)、「與國家的自利主義」(national egoism)是也(註五)。由是個人關係概不安，階級關係的軋轉猜嫌，國際關係紛爭衝突，世界文化陷於支離滅裂，人類生活之氛圍氣，儼然陰霾蔽空無一點天清氣爽惠風和暢的光景，大戰爆發謂爲由人類陰霧愁慘之怨氣磅礴鬱積所生之結果亦無不可。且國際戰爭一旦發動，人類之動物本能及所有一切惡德，悉在愛國名義之下加以鼓舞，務使發揮盡致毫無遺憾，故當國際戰爭時之殫殫行動爲愛國志士爲民族英雄，匪獨不屬罪惡且爲名光竹帛之勳功，此蓋由於十九世紀歐洲人之價值觀念係以「自利」(self interest)爲判斷之標準，故也。然由吾東方賢哲之思想釋之，人生若專以自利爲目的是天下大亂之道也。詩云「人之無良相怨一方」，孔子曰「放於利而行多怨」。孟子曰「上下交征利而國危矣」十九世紀歐洲人之人生態度與國際關係，僅此數語可以道破。東西洋人生觀之根本差異即存乎此耳。

墨子之兼愛兼利說 在中國之社會哲學中墨子之兼愛兼利說尤爲深切著明，墨子之說雖爲補救戰國時代之社會而發，但若以之鏡照廿世紀人類之癥結亦爲對症良方。墨子之學帶宗教傾向，以法天爲信仰。故曰「天之所欲則爲之，天所不欲則止，然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊也。以其兼而愛之兼而利之也。奚以知天兼而愛之兼而利之也，以其兼而有之兼而食之也。今天下無大小國皆天之邑也，人無長幼貴賤皆天之臣也，……故曰愛人利人者天必福之，惡人賊人者天必禍之，日殺不辜者得不祥焉，夫奚說人爲其相殺而天與禍乎。是以知天欲人相愛相利而不欲人相惡相賊也(法鏡第一卷)，墨子之說與基督所唱愛之福音，並無差異，墨子根據此信念，遂以人之「相愛相利」爲結合人類社會最大之樞紐，「相惡相賊」爲破壞世界和平最重要之因素，故曰「天下兼相愛則治，相惡則亂」。故墨子觀察社會之亂源，不求之於政治經濟及其他客

亂的條件，唯視人之內面態如何以爲衡，換言之，即以各個人「相愛相利」意識之強弱爲天下治亂之樞紐，故曰「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也；子自愛不愛父，故虧父而自利，弟自愛不愛兄，故虧兄而自利，臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利，兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利，君自愛也不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然，盜愛其室不愛異室，故竊異室，以利其室，賊愛其身不愛人，故賊人以利其身，此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國亦然，大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家，諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國，天下之亂物具此而已矣」（兼愛上卷四）。準是以談，今次世界大亂何自起？皆起於不相愛。蓋十九世紀之人生觀，社會觀，國家觀，均係徹底的「自利主義」（egoism）是以人獨知自利其身而不知利人之身，自利其家而不知利人之家，自利其國而不知利人之國一人如是，千萬人亦莫不然，一國如是，舉世亦莫不然，由是個人之相惡而相賊，階級之相惡而相賊，國家之相惡而相賊，整個人類社會都呼吸於相惡相賊之空氣中，相愛相利之意識橫亡殆盡此豈非天下中大亂之端乎？予故曰今欲消弭世界之禍亂莫急於心理建設，欲改變人類之精神態度，莫善於從墨子之道。

【註五】參閱「近代思想講話」（一）近代精神及（五）個人主義二一頁至三四頁。文學士野上白川講述。

【註六】Ellwood's the Social Problem 43 P.—47 P.

（二）近代歐美文化之檢討

由上所述，今次世界大戰爭是由於十九世紀人類精神態度之恍惚不安，換言之，即十九世紀文化之腐化（註七）爲其根本原因。此理已揭發擊擊大端略述梗概矣，然欲洞察近代文化之本質，更進一步之分析的討論拘屬必要也。今世界舊秩序既因戰爭破壞而終結，廿

此紀之新秩序自然因和平建設而發軔，此爲人類必然之要求無俟勉強而至者也。惟人類歷史自鴻荒以迄現代，創造而破壞，破壞而創造，自相矛盾無逾於此者，抑知矛盾爲進化之根源。赫格爾(Hegel)謂「宇宙進化永久依肯定—否定—否定之否定矛盾形式以演進，(註八)，蓋宇宙萬有，未有一成而不變者，亦未有變而不通者，物無不爲，物無不動，物極必反，終而復始，變化無端，周流不息，故變化無窮」。(註九)即易經所謂「窮則變，變則通，通則久，无平不陂，无往不復」之理，此天地盈虛消長之微機微諸自然界之生滅變化，國家之治亂興亡，社會人事之盛衰榮枯，不爽毫髮，實有不期然而然者矣。是以談今日舊秩序之破壞即將來新秩序建設之基，此爲人類歷史進化之一階級，夫復何疑耶。

文化建設 自大東亞戰爭以來所謂世界新秩序，東亞共榮圈，新中國之建設，無不高唱入雲然究爲心理建設歟？抑爲物質建設歟？在唱導者固未明示內容，而附和者亦茫無指針，竊惟此大前提若不率先確定，則根本方針莫由樹立，建設宣傳徒託空談，無補實際，故對此內容之澈底的研討，信爲吾人之重大使命，不過關於此問題，由個人觀點之不同而答解亦殊，在觀念論者恒主張心理建設爲基礎，在唯物論者恒主張物質建設爲急務，二者皆爲一偏之見，有失正鵠，據予所信，廿世紀新世界之建設，一言以蔽之，厥惟新文化建設而已。蓋文化概念實包含物心兩方面之「社會價值」(social values) (說明詳後)，故文化建設云者非專指心理建設，亦非獨重物質建設而言，乃物心渾一組織體之建設也。然吾人欲建設廿世紀之新文化以競生存，對於過去人類文化之本質須先有正確的認識，今欲分析論究之對次之諸問題不可不有澈底的研究也。即第一，文化之意義若何？第二，十九世紀歐美文化之歷史的因素若何？第三，十九世紀文化之缺陷何在，第四，近代歐美文化對東洋所及之影響若何？第五，東西文明之根本差異何在。關於是等問題之詳細的答解直可以構成一部龐大的文化批判史，在此處是辦不到的，不過是等問題之如何解釋，實直接間接足以決定吾東方民族之運命，且與個人的生存亦有極深切之關係，所以不僅居於創造文化地位指導民族國家的首領應正確認識庶不至舉措乖方，即大多數民衆亦咸宜特別注意獲得相當理

解，俾於廿世紀之新文化生活中保持一合理的人生態度，直接以奉仕於自己之國家民族間接以貢獻於人類社會，共處昇平之福，斯亦爲人之達道也。是以不揣庸陋，特提示上列諸問題，略抒管見於左，以供商榷云爾。

【註七】 萊爾武德在所著社會問題中常用「腐化」(rottenness)一語以形容十九世紀之西洋文化。予以爲不若用「金玉其外敗絮其中」二語以形容近代文明，更爲貼切。蓋現代西洋物質文明無一不呈炳炳琅琅之壯觀，此非「金玉其外」乎。西洋人處個在不調和的關係中，例如個人之聲譽，階級之軋轉，國家之衝突，其精神生活悉呈病態豈非「敗絮其中」乎。較近青年男女受西洋物質文明影響，無不醉心「摩登」(modern)，專倚浮華，彼輩確屬金玉其外敗絮其中者，即西洋腐化文明之象徵也。

【註八】 *Ende's a Study in Socialism* 27 P. 赫格爾謂「物之現象的變化即思想的進化，此進化包含三個連續的階段，即「正」「反」「合」是也。某既定思想(正)在其本身終必產生自己之否定思想(反)，最後由此等矛盾達到最高的統一真理(合)。換言之，思想最初爲自身(正)，其次即變爲自身以外之物(反)，最後復由此變化而回到自身矣(合)。」

【註九】 *There is nothing immutable; but all is changing; nothing inactive; but all moving; nothing final, but all beginning; Hegel conceives this evolution as going on eternally.*

第一 文化之意義

文化與文明之區別 「文化」係譯自德語之“Kultur”，「文明」係譯自英語之“Civilization”，一般知識階級對於這兩個名詞，常不加思索的使用，可以說是一種最易解釋的用語，同時也是一種極難解釋的名詞，因爲二語之界說頗不確定有時可用於狹義的，亦有時可以用於最廣義的且由學者之觀點不同，所下的定義亦不一致，若搜羅「文化」或「文明」之定義，竟有數十種之多，德國學者謂“civilization”不過代表英國的產業文明，僅表示社會之物質現象之進步和發展。含有功利的現實的意味。唯“Kultur”爲表示人類精神生活發展之過程，故含有精神理想的要素，但英國學者對此又加以反譏謂“Kultur”是代表德國軍國主義精神，無非暗示德意志民

族「強權即公理」之傳統思潮。當然帶有專制的武力的傾向德意志人自負具有優越的「文化」民族，充分有世界主人翁的資格，都由於此誇大思想所致。唯 civilization 是指社會生活中物質現象及精神的價值均衡發展而言。富有和平自由主義的傾向」。在這一個小小的問題中很可以看出德英兩國思想上之衝突如何劇烈，及相互憎惡之感情如何深刻。人類之物質生活與精神生活本不能截然分離，所以人類之物質文明與精神文明自然有交互的關係和影響，總之「文化」與「文明」二語在本質上並無若何顯著的差異，不過由觀點之不同可以用於狹義的說明人類文化價值之一面，亦可用於廣義的包含人類文化價值之全體耳。德人習用「文化」，英人喜用「文明」，此由文字上之習慣使然，不足為本質區別之根據自不待言矣。

文化之定義 茲東西著述中關於文化所下之定義實不遑枚舉。依予所信，只有二人之說明較為精確，即一為梁任公之說明「為葉爾武德之解釋是也。據任公對文化所下之定義謂

「文化者人類心能所開積出來之有價值的共業」

「人類有創造模仿兩種心能，都是本着他的自由意志，不斷的自動互發，因以「開拓」其所欲得之價值，而「積厚」其所已得之價值，隨開隨積，隨積隨開，於是文化系統以成矣。

以上所說，把「文化」的觀念，略已確定，還要附帶着一審察文化之內容，依我說：

「文化是包含人類物質精神兩面的業種業果而言」

文化是人類以自由意志選定價值，憑自己心能開積出來以進到自己所想居的地位，既如前述。價值選定，當然要包含物質精神兩面，人類慾望最低限度，至少也想到「利用厚生」，為滿足這類慾望，所以要求物質的文化如衣，食，住，及其他工具等之進步。但慾望決定不是如此簡單便了，人類還要求秩序，求愉樂，求安慰，求發展，為滿足這類慾望，所以要求精神的文化如言語，倫理，政治，文

學，美術，宗教等。這兩部分湊合起來，便是文化的總量。

任公的說明固屬精透，但「共業」，「業種」，「業果」等都是佛家用語，恐一般人不易了解。顧爾武德之說明亦屬簡明精當，若互相參證，則對於文化之全體大用，或能瞭然於胸中矣。據葉氏關於文化所下之定義曰：

「文化者何 即規範人類行爲的社會價值之創造與流傳也 申言之 人類歷代相承之智能 信仰 觀念 及價值之創造 廣播 流傳諸活動斯即文化之本質也 人類惟依此活動始能克服自然 而營協同生活於秩序井然之群體中矣」(註十)

人類之本能習慣及感情之相類似雖爲群體生活之原始的基礎，但除此而外吾人若無一定公認之價值及構成社會傳統之統一之觀念則於社會進化中不能到達文明之水準。蓋人類具有創造之智能，故能克服自然開拓物質的及精神的環境以競生存，又因其具有意識的統一力(模仿性能)故能形成共通信仰，一致的概念，及公認的價值，藉以保持精神的環境俾協同生活組織可以永久維繫於不散。文明無非爲理想及價值之「主觀的環境」(subjective environment)對物質的客觀環境(objective environment)之交互作用，故文明之進化惟依主觀的環境即觀念及「社會的價值」之存續，始有可能。由是觀之，文化在本質上屬於精神的現象，故不能由物質的環境之變遷而衡量之，換言之，文化人類設無相互承認的價值之標準足以規律其行爲則協同生活莫由實現。人類若欲完成高度的文化社會，不僅須具有由本能習慣感情等所生之「同類心理」(like-mindedness)且必須有「公同之理想及一致之人生觀念」(generally accepted ideas and goals) (iii) 始克達成其目的也。

價值之意義 曷謂價值？匪獨爲文化論之中心問題，亦爲哲學上之重要觀念，若對價值意義無充分之理解，則關於文化問題亦茫茫若捕風。故對此概念實有詳加討論之必要也。在哲學上有兩個重要系統，一側是事實認識，一個是價值判斷。前者之目的，在證明事物之

「存在」(sein)，即討論宇宙本體及現象，無限及有限，相對及絕對等問題之學，故屬於「理論問題」(Theoretical problem)也。後者之目的在說明事物「當爲」(Sollen)之理由，或論證其是非真偽，或評價其善惡美醜正邪，要爲眞善美理想之學故道德宗教倫理文學美術政治法律諸問題，均包含在內，故屬於「價值問題也。」(Axiomatical problem) (註十一) 曷謂事實認識？即對於既存之事物祇說明「是什麼」(“what is”) 即對於事物之性狀，質量，範圍，存在，變化，以及因果關係等客觀的如實證明爲已足，不必加以任何主觀的評價。例如云「白馬非馬，堅石非石」(公孫龍之名學)此即事實認識之命題，若謂「白馬非馬堅石非石之立言。眞耶偽抑耶？則屬價值判斷矣。宇宙萬象，自其同而觀之物無不同，自其差而觀之物無不異，吾人之觀念之成立，實於複雜對象中明其「共相」單純對象中，尋其「別相」，故現象認識，究不外吾人以綜合分析比較辯別之方法明其異同而已。論理學上之同異原理爲知識成立之基礎，蓋以此耳。故凡兩概念之屬性相同者須用肯定形式以說明之。例如云「甲者甲也」(冰是冷的，或謂冰無不冷亦可)；兩概念相異者，須用否定形式表示之例如云「甲非乙」(猩猩非人)。如是由事實認識所構成之判斷，大抵爲客觀的原則爲絕對的真理，同時不容有兩個矛盾概念相對立，例如既云爲甲同時不能復謂「非甲」，既已斷定其爲「非乙」，同時不能復謂「非非乙」。且無論何人亦不得不依從其判斷，不容有相反之駁論。若是客觀的眞實性，絕對無參加主觀的見解之餘地以左右其是非。康德謂認識之確實性係基於經驗的先天的形式其義在是矣。(註十二)

至於價值判斷之原理，則與此大相逕庭，即就同一價值現象可容二個相矛盾之觀念相對立(例如是非善惡美醜正邪等)，每因個人主觀的標準之不同而判斷之結論大相懸殊。故就同一之社會事實此以爲是，彼以爲非，此亦是非也，彼亦是非也，智者見之謂之智，仁者見之謂之仁，有是此而非彼，是彼而非此者，亦有超越是非無所謂是無所謂非者且有中間之是非，例如中國古代人儒則非墨，入墨則非儒，道家則超越二者以儒墨皆非，法家亦反對儒墨之說。孟言性善，荀言性惡，告子謂性無善無不善。此即判斷差異最顯著之例也。

關於價值現象每值是非不定之際，恒必有社會先覺之士，憑着自己之理想為正確之評價，判定其「孰是孰非」(what ought to be, or what ought not to be)，並指導評價之理論僅少數人之判斷尚不能成立一時代之社會價值，惟一代實哲之理想及其言論，每為時代精神之反映，故其理論荷適合於群眾心理之要求者即如電子傳波於各個人之心弦中觸動其共鳴，於是形成所謂時代精神喚起群眾之共同意識以判定其是非。此謂之「社會價值之判斷」。在一國社會中有共同信仰，共同觀念故對於既存現象重行估定之價值，或新有現象，最初估定之價值，遂以共同意志選定其孰是孰非，此謂「社會價值之選定」。迨價值選定以後，為滿足生活上之要求，不能不措諸實行，於是擇其善者而存之，不善者而去之，例如近代以專制政體為不善，以立憲政體為善，此為多數意志選定之價值，則時代思潮即傾向於改革專制而為立憲矣，此即「價值之實現」。由是言之，價值現象，即文化現象，價值之創造流傳，即文化之創造流傳，故價值問題，即文化問題也。綜合上述，關於認識問題與價值問題，其所以相提並論者，即在闡明價值判斷乃吾人之「信仰」(Belief)而非「認識」(Beliefs)，換言之，價值判斷，究屬無從證明之信仰，蓋疑問至於最終之一境，常有不可認識者存乎其中，吾人會置信於其答解無他道也。欲適用無從證明之信仰，有原則焉，其原則維何？即非闡明「如是」(was ist)直說明「應該如是」(was sein soll)耳。故為價值哲學(倫理宗教美學等)之對象，非存在(Seinde)之物，乃應行存在(Seinsollende)之物也。非實在也，乃觀念也。價值哲學之目的不論原因而論目的者也，不論萬有之存在而論萬有之意味者也(註十三)準是以談，價值之中心問題，即真善美之理想問題，例如吾人說「專制政治不好」，然不好的地方在那裡？不好的理由是什麼，此即價值判斷之標準問題；此標準由何而決定，舍由信仰及理想而外別無適當解決之法，自古迄今在諸價值哲學上尚無定論。可謂思想史上永久莫決之疑問也。

精神活動與價值創造 真善美為社會人事最高之價值，並非價值決定之最高標準，吾人之精神活動雖創生一切價值，但其標準之成立實有待於超的個人自我理想之發見，二者未可混為一談。蓋吾人精神活動可自三方面觀察之即(1)知的活動，創造真的價值，為一切

科學知識的基礎，(2)情的活動，創生善的價值，為文學藝術發展的基礎。(3)意的活動為創造善的價值。為宗教倫理道德政治法律發展的基礎。至於吾人生活慾望之活動，遂利用知能征服自然以求滿足，以維生存，於是促進經濟現象之進步發達。此等真善美的價值為人類於社會生活中精神活動之結晶，故稱曰「社會的價值」(social values)。此即人類基於共同意識及共同意志所開拓出來的物心兩面之環境，人類欲維繫社會生活於不敝，必其行為與環境相適應，故社會價值即行為的範疇也。但價值係成立於人類之觀念及意識，故又稱之曰「觀念的價值」(ideal value)或曰「意識的價值」(conscious value)，決定社會價值恒必有一定標準即需要社會生活最高指導原則，葉爾武德稱此曰「社會的範疇」(social standard)易言之，即吾人之「理想與人生觀」(Idea and Ideal of life)是也。所以指導吾人精神生活發展的最高理想，為價值判定之唯一標準，即社會生活之根本精神始形成人類文化之基礎，至於政治經濟宗教倫理法制文藝諸文化現象，無非由此根本精神具現於行為之事實，此名曰「觀念的形態」，乃文化上層構造也。綜合上述，吾人現在所要求之文化改造運動，首在樹立一合理的價值標準——最高原理以為廿世紀新文化之基準，自不待言矣。例如現今以新民精神為基礎東亞解放為目的之新國民運動，提出六大指導原則即(一)忠國家(二)愛民族(三)重道義(四)尚勤儉(五)負責任(六)守紀律。今後新國家之一切價值現象，即以此六大理想為標準而衡量之，合乎此者謂之善反乎此者謂之惡。蓋理想信仰之於價值也，猶繩墨誠陳不可欺以曲直，衡誠設不可欺以輕重無論任何國家，任何社會，苟無一定之理想，無公認之信條而為結合之樞紐，則一切善惡是非正邪即失却判斷之標準，其國家社會未有不陷於支離滅裂之境，為禍之烈實有甚於洪水猛獸者矣。

人類社會物質環境之變遷進步，無非由於精神環境之發展進化，(註十四)但其間苟無相互承認之價值標準足以衡定指導各個人之行為，則文化社會之協同生活亦莫由成立，故吾人欲完成一種社會秩序，保持特殊的文化，不惟關於情感慾望及習慣：應具有共通的情調，且必須有共同信仰之「理想及人生觀」。一言以蔽之，文化的社會秩序必須建設在大多數民衆公認的觀念價值」之上。惟吾人一檢

討現代社會心理關於人生之根本的信仰及理想恒發見見仁見智紛歧多端，絕無共同一致之傾向。現代文明者係因衝突而崩潰，即根本由於「價值世界」顛覆矣。支配過去社會生活之舊信條既已完全破壞，新社會秩序建設基礎之新信條尚未發見，思想及行動無異飄搖於大海之中，茫無指針。此為社會的國際的安定不能確保，個人不能安心立命之最重要的原因也。

價值現象即文化現象，故價值問題即文化問題此理已反覆論證於前矣。價值問題，可歸納為兩點討論之即（一）為價值判斷（二）為價值判斷之標準，前者屬於人生觀問題，後者屬於人理想（人生目的問題，然易謂人生觀即依據一定之標準觀察人生現實估定其價值之義也。易謂人生目的即確立一最高標準中心思想俾一切價值現象與此標準相適合之義也。由此義言之。價值問題實自有人類歷史以來尚未解決之人生根本問題也今全世界人類之價值標準既已根本破壞矣。廿世紀之人類今後果建設若何新標準（新主義）以解決此人生根本問題歟？謂為決定人類命運之最大關鍵也，亦無不可。

【註十】 Ellwood, the Social Problem 20-28 P. (For essentially Civilization is discovery, diffusion, and the transmission, from age to age of the knowledge, beliefs, and values by which men have found it possible to conquer nature and life together in wellordered groups. Civilization, in other words, is the Creation, and the transmission of social values by which man regulate their conduct.

【註十一】 西田幾多郎現代主義主義之三頁。

【註十二】 全集十七頁一七五頁。

【註十三】 新社會主義論 Randbuch 原著、徐蘇中譯、二頁至五頁

【註十四】 Elder's Study in Socialism 27-28 P.

第二 十九世紀歐美文化之歷史的背景

世界二大文化系統 吾人從文化之特徵觀察之，可將世界文化分為兩大系統。即第一西洋文化系統。包含（一）以政治法律為特徵之羅馬文化。（二）以哲學藝術為特徵之希臘文化。（三）以倫理宗教為特質之猶太文化。此三大思潮縱橫起伏形成西方文化主流。第二東方文化系統。包含（一）以儒教為中心之中國文化（二）以佛教為中心之印度文化（三）以綜合儒佛兩教之日本文化。此三大思潮交流貫注形成東方文化主流。若欲將上列文化淵源，發達過程，以及長短得失一一加以檢討，加以批評，以資抉擇，此種廣大工作在本問題範圍中是不可能的。此處不過欲闡明十九世紀歐美文化是從何種文化系統發源何種思潮占特殊勢力已耳。

歐美文化傳統精神 支配十九世紀之重要思潮，非基督思潮，非儒教思潮，亦非佛教思潮乃以古代希臘羅馬之傳統精神為基礎，形成綜複雜雜之近代思潮也。全世界人類社會生活無不直接間接蒙其影響，總之十九世紀為異教思潮 (Heterodoxy) 盛行時代，所以此時代的文化謂為希臘羅馬文明之發展亦無不可。人類精神生活上常有二個勢力相衝突，人生一切悲劇都由此而產生，即理想與現實，個人與社會，理性與情感，智識與信仰，質言之即靈與肉之衝突厥惟人生悲劇之所由來，而人生之真味豈非潛在於此悲劇之中乎？

此靈肉衝突之問題，在歐洲思想史上為「異教思潮」對「基督教思潮」(Heavenly) 之爭，亦可視為沉思冥想之冷靜的北歐思潮與肉慾官能之熱烈的南歐思潮之對立，此兩思潮之消長起伏形成歐洲全部文化史，正反映歐洲人靈肉之不調和，物心未能一體之生活現實，亦為不能安心立命之苦悶徵候也。此兩大思潮之特色(註十五)語其重要者即基督思潮為神本位之思想 (divine)，故景仰天國，馳騁理想，以淨化個人靈魂為目的，異教思潮為人本位之現實主義 (Humanism)，故極力主張「肉」之解放。猶太人之思想以理想的家庭生活為基礎，故唱道四海同胞強調愛之福音(基督謂人皆上帝之子故為同胞)，希臘人之思想以現實的個人主義為根底，故要求自我之滿足與

個人生活之充實。與其祈禱和平毋寧謳歌戰爭贊美英雄。非超自然的，乃以人間本能為重之自然主義，此原屬希臘人之信念也。由是異教思潮多含肉慾的分子，而基督思潮則以禁欲生活為美德，前者代表歐洲人之藝術的意識，後者為宗教倫理意識之中心，亦必然之趨勢也。

更自思索的傾向言之，希臘思潮為理智的，客觀的，故長於自然之精緻的觀察，遂為歐羅巴近世之科學的精神之淵源，反是基督思潮則偏重於主觀的傾向，想像及感情之豐富，實為其最大之特徵也。凡是治過歐洲文化史者，都知道十五世紀之「文藝復興」(Renaissance)，撞了近代文明之院鐘。所謂文藝復興者無非希臘羅馬思想之復興，由神本位主義復返於人間本位，自我覺醒精神解放，由黑暗時代踏入光明之一大轉機也。致近代思潮之底流在人生哲學方面是以個人主義為基調，其他宇宙觀，國家思想以及社會思想無不植基於其上。此係直接導源於希臘之 Sophist 及 Epicurean 之思想，他們主張「人為萬物之尺度」，以懷疑反抗精神破壞一切傳統的信仰，以天上地下唯「我」獨貴，不承認共通道德之存在，不承認有價值判斷之標準，他們的倫理觀念，均以「自己實現」為目的 (Self-realization)，或主張「自己發展」(Self-development) 為人生之目標，或以個人的幸福是「最高善」(Summum Bonum)，但以「自利為人生目的」為兩派一致之主張也。(註十六)

近代社會科學方面，係以唯物主義為基礎，若溯其淵源係根據希臘德莫克里脫斯 (Democritus) 之原子論，謂「宇宙萬有不過原子的結合，完全為機械的必然的關係，決無所謂心靈的目的存於其間」近代培根 (Francis Bacon) 極力推崇其說，以之適用於人事社會方面之研究，從物理化學的觀點以說明社會之組織，遂以「社會現象不過原子的個人之機械的運動而已」。近代唯物的機械的社會觀之基礎遂由此而確立？。

致近代思潮在政治法律方面，莫不直接受古代羅馬思想之影響，現在大陸法系完全以羅馬法為基礎，即可窺見其情影響之深切。蓋

以古代羅馬人為富於政治法律天才之民族，且羅馬國家為征服的大帝國，凡地中海方面以及中南歐之弱小民族無不被其併吞，是以尚武力，重組織，尊秩序，好鬥爭，是等特性皆為實行霸政之重要條件，而羅馬人獨具備之，此所以能包舉宇內併吞八方而構成龐大帝國虎視歐陸，孰料人亡政息未幾陷於衰頹罕見滅於馬基頓矣。羅馬之盛衰與我國戰國之亂極類似，始皇奮六世之餘威以鞭笞天下，造六王畢四海一自以為子孫帝王萬世之業，不料一夫作難而七廟墮身死人手為天下笑。旨哉之賈生之言曰仁義不施而攻守之勢異也，自古英雄霸業其結果大抵皆然，且蹈覆轍者代不乏人，拿破崙威靈第二即其前車之鑑。近代帝國主義軍國主義的傳統觀念，係直接導源於羅馬而馬基菲里安(Machiavellian)之強權政治(Might Politics)，係以羅馬思想為背景，近代國家主義之兼弱攻昧領土擴張視為國家民族生存發展之要件，亦無非從羅馬歷史研究所得之結論。尼彩的「強權即公理」之說，乃結合羅馬精神與達爾文生存競爭弱肉強食之原則所到達之結論。德羅維馬帝國在本質上乃成立於武力之兼併及弱小民族之掠奪，原不能超越支配世界之自利目的也。由此以觀，羅馬傳統實為歐洲近代文明最大缺陷之一端，亦即醜陋國際戰爭最劇烈之酵素。在第一次大戰以前，恒有憂深思遠之士指摘十九世紀歐美文化與羅馬衰頹時期相似，即羅馬思潮之帝國主義，軍國主義，階級衝突，個人主義，宗教倫理之反抗精神，倫常關係之敗壞，這一切勢力現正於歐美文明中占支配的地位，彰彰明甚。思想為時代之反映，吾人檢討歐洲思潮無一不是由舊知識，舊信仰，舊觀念，舊勢力之反動而生之懷疑反抗否定破壞的思想，歐洲自十六世紀初葉至十八世紀末葉經過了文藝復興，宗教改革法國大革命之三大解放運動，所以十九世紀之思想底流久已播種世界戰爭革命的種子三十年間爆發兩次世界戰亂，乃屬必然的結果。綜合上述歐洲近代思潮靡不帶否定破壞的傾向，在社會生活各方面莫不潛在衝突軋轉的因素，在若是環境中之人類社會欲成立一協和關係以圖共存，當屬不可期待之事。結局屢開鬥爭互相屠戮，實為人類不可逃避之運命矣。歐洲近代思潮，是以個人主義為基調，已如前述。攷個人主義雖屬淵源於希臘，然自文藝復興以後，其發展過程，乃經三個變遷時期其內容亦互有出入，茲特略述其梗概如次。

初期個人主義 歐洲自文藝復興以至宗教改革為初期個人主義萌芽時代。當中古黑暗時期，個人的精神生活為宗教形式所束縛，幾如傀儡，毫無自由，然自文藝復興，而後與科學精神相結合，強調個人權威，喚醒個人之自覺謂利己幸福而外別無人生目的，正如希臘蘇菲斯特所主張之自我救，所以否定共同生活之重要性，首即打破從來之倫理道德觀念。唯物主義是以原子論的宇宙觀為根據，故否定人類精神價值之存在，胡葉爾巴哈的「基督教本質論」中說「神是擬人」，「天國是幻想」，兼之達爾文的生物進化論值此時期應運而生，證明人類是由下等爬蟲進化而來，不是甚麼上帝創造的，此外天文學物理化學等均相繼發明，人類以理智為本位於是只信現實而不信未來，只重物質而不重心靈，遂將宗教上之信仰完全破壞。同時將數百年來的神權政治亦從根本推翻矣。

第二期的個人主義 第二期之個人主義是以政治上自由平等為基調，以此否定國家之權威謂國家社會之基礎在個人，國家為個人權利而存在，故國家唯一之職能在增進個人之幸福。盧梭洛克等自然法學派，以社會由自然狀態進於國家狀態，完全基於各個人相互之契約，強調自由平等為天賦人權不可侵犯，法國大革命之人權宣言，即表現此思潮者，由是掀起歐洲之立憲風潮，卒將專制主義之政治打倒了，確立了民本主義的政治組織。由此革命運動，中產階級 (Bourgeois) 踏上了政治舞台。直接間接 (民主共和君主立憲) 掌握着國家政權。封建政治組織因之而崩潰，貴族僧侶特權階級的勢力遂退處於無權。第三階級自由平等之要求雖如願以償，然第四階級之狀態仍毫無改善。二十世紀資本階級與勞動階級之對抗衝突，其禍根實植基於此時期矣。

第三期的個人主義 第三期個人主義是以產業上之自由為目標。歐洲在近代初頭以前，產業組織係以「組合」(Guild) 為基礎，人民經濟上之要求於組合重重限制而外復受國家之干涉束縛，毫無自由之可言，居住遷徙不得自由，生產販賣消費均不得自由，此在覺醒之歐人，何能堪此。是以法國革命而後人民最強烈之要求莫過於經濟上之自由活動也。蓋當時中產階級雖已掌握政權獲得政治上之自由權，但無經濟上之自由，則天賦人權說徒託空談無裨實際，由是百尺竿頭更進一步強烈的要求經濟上之自由以確定人

生幸福之最後基礎，於是正統學派乃應時代要求而生，從自利的人性觀主張經濟上「自由放任主義」(natural liberalism)反對國家一切保育政策即干涉主義，而資本主義組織兩大要件即(1)自由競爭(2)財產私有之不可侵，在憲法上獲得了確實保障。值此時期，科學的進步，交通之發達，以及各種機器之發明，電力蒸汽力之應用。遂形成所謂「產業革命」(Industrial revolution)，以致從來家庭手工業組織終於崩潰。資本主義經濟組織雖如旭日昇天，但同時因分配關係之不合理，釀成貧富懸隔現象，階級間之對立衝突日趨劇烈，社會上發生許多病態的社會問題，無法解決，常使一國內之秩序動搖不安。極端個人主義之惡果已達收穫時期，社會上病症百出，日入膏肓，治療者多主張施用手術，以絕病源。於是破壞的否定思想及理論逐漸萌芽，如雨後春筍，極力鼓吹社會革命以圖根本改造。社會思想之傾向既屬如是之不健全，而國際關係亦隨資本主義而益臻惡化。奚以知其然耶？蓋資本主義經濟組織之發展有兩個重要條件即(1)海外市場之擴張(2)生產原料之獲得。故領土之擴張殖民地之獲得幾為近代國家唯一之國策，但各國資本主義同一高度發展，其要求相同，故競爭日烈，國際間之磨擦衝突勢所必至；近代殖民地爭奪戰，其原因在是矣。換言之，欲發展一國產業，繁榮國家，不能不擴張領土，欲擴張領土侵略鄰國。不能不強化軍備。以與他國相對抗，由是所謂自利的帝國主義，軍國主義即應運而興。其根本精神既在於自利其國以賊人之國，雖無視人道主義國際正義亦所在不惜。國際關係完全以利害為前提，利害相同雖仇敵之國亦可協同合作(一時的手段)，利害相反雖兄弟之邦恒不免對立衝突，如是欲國際和平組織之實現豈非緣木而求魚乎？

十九世紀文化之特徵 綜合上述，十九世紀思潮，是以「利己的個人主義」為底流，而「唯物主義」，「國家的自利主義」(National egoism)，資本主義，軍國主義種種不過是在此底流上震盪之波瀾。否定的理論，破壞的思想常為推翻舊秩序建設新秩序之指導原理，具體的表現於文化組織中。今吾人檢討近代歐洲文化發見兩個根本要素，一個是「利己的」(egoistic)，一個是「競爭的」(competitive)。所以十九世紀人類呼吸於此種文化寒風中，無怪乎混沌衝突的理想及人生觀無論何國，靡不潛滋暗長，邪說如共產主義，無政

府主義，過激主義，每能麻醉群衆心理擾亂健全的精神態度。人類在不調和的關係中掙扎生存，因之釀成國際間的武力衝突，階級間的鬭爭，個人間的軋轢，在任何方面都表現不出同情及相互理解的協和精神，由這一切矛盾衝突的因素，形成十九世紀之文化組織終陷於支離破碎之境亦必然之結果也。葉爾武德說「我們的文明早已在本身中孕育許多不尊重高尚價值的蠻族，他們是唯一可怕的敵人，因為西方文明，久已不爲外敵所威脅；將來文明長城如被踏破，不是由亞非二洲的蠻族，乃是由自己門裡邊的蠻民鬧出」。由今思之，世界文化已因世界戰爭而破壞矣，葉氏之豫言。可謂不爽毫髮者也。

【註十五】 厨川白村博士所著文藝思潮論歐洲全部思想史不外異教思潮與基督思潮消長史，前者代表「肉方面」，後者代表「靈的方面」，兩思潮之特色，分析如左表所示，亦頗饒興趣。

靈的禁慾的	肉的本能的
爾須知神	爾須自知
絕對的服從	個人的自覺
教權主義	自由主義
天國神本位	人間本位
利他主義	自我之滿足
超自然主義	自然主義
宗教的道德的	智識的藝術的
信仰的獨斷的	科學的實驗的
主觀的傾向	客觀的傾向

基督教思潮
(希伯來思想)

異教思潮
(希臘思想)

【註十六】 Filwood's the Social problem. 60-61 P. (the ethical ideals of Plato, Aristotle, and even the later Stoics, as we have seen, appealed only to the select few. The Sophist and the Epicureans, on the Other hand, who must be regarded as, on the whole, truly voicing the greek ideal of life, put forth essentially individualistic ethica

Ideals.

They taught an ethics of self-development, was the goal of life or that individual happiness was the summum bonum hath agreeing that enlightened self-interest was the guide of life.)

(西文譯爲中文，意義雖大體可通，然總覺生硬，不如直玩原文其味真醇，且予之譯筆拙劣不能盡其精微，故凡所引證之重要語句特附錄原文以供閱者之研讀耳。)

第三 近代文明對東洋所及之影響

對日本所及之影響 十九世紀歐美文化不僅支配西方民族，而東洋民族亦莫不直接蒙其影響。我在前面已經說明，十九世紀文化是指古代希臘羅馬思潮而言，基督思潮固淡無光。中日兩國因受近代思潮之激盪，所以東方儒佛兩教固有的精神，亦完全退處無權，此爲不可否定之事實。茲就近代文化對日本所及之影響攷察之。當明治維新之初，因受歐洲帝國主義的壓迫，爲保障自國存續之一方策，不得不採用歐化精神，當時雖有鎖國論與開港論相互對立，手段雖異，但於「新邦再建」之旗幟下，以「富國」「強兵」二大標語爲共同目標。由是舉國一致，勇往邁進，關於政治經濟產業交通教育各方面無不徹底的取法歐美，其結果卒完成近代國家組織矣，迨國基已固，國運日隆，歐化精神徹底做去，在學術思想方面自然受了極深切的影響，不過日本學者輩出，國民亦富於研究心對於東西文化深刻熱心的研究，結果逐漸發見十九世紀西洋文化缺陷甚多，與日本傳統觀念及東方固有的精神絕對不相調和，有識者恒太息於國粹之不振，久之在思想界起了反動傾向，近來復與東方文化之聲浪逐漸高漲，對於西洋文明已抱嚴重批評態度，不似明治時代一味模仿爲能事，此日本國民在文化上一大覺醒也。總之日本社會吸收歐化精神在物質文明上已獲得偉大功效，今後之精神文化仍以固有之皇道爲基礎，致力於東方精神之復興，實不難收日新月異之效，吾人當拭目以俟之也。

對中國所及之影響 中國情形則大異是，中國輸入西洋文化的動機與目的完全與日本無殊但其態度不同所以產生的結果自然大相逕庭。且中國輸入西洋文明恐較日本時期在先，然迄今未蒙其利先受其毒，不獨收穫不佳且得不償失。此其原因何在？實值得告人研究的一個大問題。原來歐洲社會每自一個時代轉變到他一個時代所發生之思潮，無非基於內部生活所生之熱烈要求，一切文化現象即由此內的要求所結晶之分泌物。姑不問其性質如何？自然能為生活機能發榮滋長之要素也。顧中國吸收西洋文化不是生氣勃勃的青年基於內的要求，是氣息奄奄的老夫因病服藥的心理，不懂服藥者對於病與藥的性質無正確認識，即用藥郎中（醫生俗名）關於此藥是否對此症亦當然無明確的判斷（註十七）不過見別人服而有效，遂主張為萬靈丹強服之，迨服而不見速效，又疑竇橫生，於是發言盈庭莫衷一是。觀中國自遷清末葉（庚子前後）因受列強之壓迫，喪權辱國，莫可如何，內憂外患交相煎迫，國幾不國矣，由是一般革新之士如康梁輩主張廢科舉興學校，開國會，佈憲法效法歐美變法圖強，以西洋民權自由之思想為起死回生之靈丹，而頭腦較新之大員如張之洞曾紀澤李鴻章輩亦主張變法，惟同時守舊之徒如滿清王公等，夜郎自大，以西洋思想為殺人之砒霜，謂用夏變夷未聞用夷變夏者也，迨國是日非，民權自由風潮漸浸潤於人心，滔滔不可遏抑，卒將數千年專制政體打破矣。辛亥革命共和成立，一時呈蓬勃氣象，髣髴打嗎啡針一樣，舉國興奮若狂，惟因舊信仰中心隨舊秩序而崩潰，新信仰中心又一時不易建樹，故國民精神生活上成無政府狀態，社會生活頓呈萎靡現象，於是又生了一種反動，楊度康又為一般人又極力主張服中國的十全大補湯，謂「中國國情不適於民主共和」，遂有袁世凱之洪憲運動，張勳之復辟運動。因背反潮流終歸失敗由是觀，歐化精神既不徹底，保存國故，又不堅決，故近代國家組織及近代產業組織之建設毫無成功，終演成軍閥割據的局面，禁亂不可底止，國民痛苦不堪言狀，恰似一個病夫中西藥雜投，以致元氣虧損百病齊發，奄奄待斃，於此又有胡適陳獨秀一般人謂「中國病根在儒教中毒太深」。仍主張用西洋的科學回生丹，打倒舊禮教，極端的鼓吹個人主義唯物主義，在政治上主張羅素之無政府主義，此名曰「五四運動」。對於中國思想界影響極深。同時孫文所著之三民主義建國大綱乃以西

洋精神爲根底，糅和了許多中國固有的思想，咸認爲一服中西調和而有效的救命湯。但一方面受蘇聯革命影響，無何又來一個容共政策，致共產邪說乘間而入，中國因數十年來的內亂結果，國民精神物質兩方面都爲之破產此與共黨以絕好之傳播機會，赤化毒菌向各方散播，今已侵入國民血管深部，似無法去除。現在中國可以說是以自暴自棄的態度走到破滅的深淵，故欲從此深淵中拯救國家民族，會從新樹立一合理的中心思想以爲新中國再建之基點，別無良法矣。

【註十七】 前清末葉，以張之洞李鴻章會紀濟甯比較通達時務，見國勢不振極力主張變法，張李等則多偏重於物質方面謂中國不如人的地方單在兵艦大砲鐵道諸端，只要此等發大者力加改良中國即可無敵於世界，看他們的奏摺即可窺見，結果建設江南製造局，福建水師學校，借款修築鐵道。亦漸見實行皆張李之功也。然在戊戌政變前後康梁一派則着眼於學術思想方面力主廢科學設學校開國會公憲法，於是等新政好在何處，渠輩亦不能道其所以然；只云新政一佈立可開強，可見當時中國有識者對於西洋文化並無相當理解，其主張效法歐西，盲目的耳。正如前說因病求藥，罔知藥性。有效與否不敢必也。由是知西洋文化與我國國民生活上之要求渺不相涉，欲收效果烏可得耶？且朝廷王公大臣以及社會守舊之徒更屬愚昧已極頑固不堪，茲舉一二例即可見一般。某駐英公使返國後爲介紹英國國情著一「留英列記」公諸於世，內容不過述說英國國勢之富強狀況最末有「現在所稱英狄不僅有者強大之軍備，無比之國富，且有數千年之高尙文化云云，孰料此書一出京師譁然，朝廷士大夫無不同聲攻擊卒鬧到焚書毀版了事。又曾紀澤由使德歸國。便中乘英人輪船抵長沙，（曾爲國藩之子湘人也），於是觸動湘中父老之大怒，均指紀澤爲大逆不道，有忝祖宗，終在明倫堂謝罪始告無事。中國人頑固不化不解西洋文明爲何物由此可見一般庚子之野蠻排外。豈一朝一夕之故耶。

第四 東西文化之根本的差異

東西文化之比較批評 我常在出版物中見到許多批評東西文化的人開口便說「西洋文化是唯物，功利的，東洋文化是唯心的，道義的」。或謂「西洋文化帶競爭進取的傾向，東方文化帶退嬰保守的傾向」。或謂「西洋文化富於實證的科學的精神」東洋文化富於冥想的哲學精神」。或更謂「西洋文化霸氣勃勃，東洋文化王道孺孺」。這一切一切的批評，我不能說是完全不對，但都屬於表面的觀察，至關於東西文化根本精神之差異何在？却少滿足的闡明。蓋人類文化是精神態度之反映，所以一民族一國家的文化之特質恆視觀念

的價值以爲斷。換言之；欲使一國民族何以產生如是特殊文化，須以彼等所抱的中心信仰即人生觀如何以爲標準也。蓋文化問題即價值問題，價值判斷問題，即人生理想問題故也。

西洋人之思想關於人生問題之統一的理念即「人生目的不外追求幸福，幸福惟在快樂」。自「耶比克利安之快樂說以至泌邊之功利說大抵持同一原則，故一切價值皆以幸福快樂爲判斷之標準也。東方人之思想關於人生問題之大前提即「人生之目的在止於至善」。此固爲儒家之根本思想，然老之清淨無爲，墨之兼愛兼利，佛之涅槃，耶之大國，無不以主善爲歸宿。故一切價值皆以善爲判斷之標準也。由此前提之不同而規定之人生態度亦自相懸殊。吾人若執西人而問之曰「你爲甚麼如此做」？應之曰「因爲是善」。何以知其爲善？曰「有幸福」。何以見得有幸福？曰「因爲有快樂」。西人以快樂幸福爲人生究極目的，故一切文化現象，是否足以實現此目的爲其評價之標準也且不待言。同時復執東方人而問之曰「你何以要殺身舍生」？應之曰「爲成仁取義」。「孔曰殺身成仁孟曰舍生取義」。問「何以要取義成仁」？曰「所惡有甚於死者」。古代日本武士之剖腹盡節，中國之忠臣烈士之以身殉難。無非本此情操。此上再無理由可以說明答復，蓋必如此而後良心始安，苟不願苟活以貽終身之憾耳。夫疑問至最後之境，即屬無從說明之信仰，故東洋人行爲之指導，爲個人信仰獨斷，爲良心之命令，二者皆須絕對無條件的服從，無理由可以說明者也。若必追問其爲何？則只有應之曰「人生目的信如此而已矣」。由上述兩種前提推論之，則知西洋的人生觀念是以「價值」存於「當爲」(das Sollende) 以外，無論何事必要追究最後的「實在性」(das Seiende)，至於東方人則不然，是以「當爲」本身就是「價值」，價值就是「實在」。例如前述殺身以成仁，舍生以取義，仁義即價值，此外再無其他理由之存在也。總之西洋的人生觀是由科學精神出發。東洋的人生觀是由信仰出發。科學要追究最後理由，信仰只要自我良心之所安。所以東方的人生態度是「無所爲而爲與爲而不有」。西洋的人生態度是「有所爲而爲與爲而必不有」。此即東西文化根本精神最大區別點由此種相異之人生態度所演進之文化其傾向與特徵不同乃必然之結果也。

研

究

刑罰論

草間英一

以新中國建設爲目標向刑罰理論上之一考察

一

刑罰可謂與社會同時發生。人類爲維持社會共同生活，以一定之秩序及法則爲必要。對不遵守此法則之犯人科以刑罰者，乃屬於不得已，其斷犯人之生命束縛其自由，毀損其名譽，剝奪其財物者，今昔無變也。刑罰與犯罪其內容均爲一「惡」字，而在犯人方面則感覺非常之痛苦。究竟如何科以惡與痛苦之刑罰爲正當，對刑罰之合理性之問題，古來即與以種種之回答，今日猶在不絕爭論之處。

此可區分爲應報刑論與目的刑論之兩大別，然大東亞共榮圈之確立，占重要地位之中華民國，二者之中，以何者論據而應臨以科刑，茲略述所見。

二

先以樹立第十九世紀刑法理論基礎之康特學說觀察之。

依康特之學說，國家爲各人之自由共立之契約下結合之團體，此契約爲實踐理性之無上命令，此無上命令在道德之基本上對吾人之行爲直接認可，並且爲不可推覆之絕對的法則，服從此命令者即爲正義，服從命令爲自身之目的，並不附帶其他何等之條件。以違背此命令者，其自身立即應受制裁，刑罰僅依違背無上命令之理由，處罰違反者處之痛苦也。換言之，刑罰依照違背無上命令之刑法，爲當然必生之法律上的效果，非爲達成其他有益目的之手段，由功利的見解不正視此法則，在刑罰上如將要加之

以其他之目的，可謂極堪悲痛者也。

若依照引用彼之系統，而樹立獨自刑法理論之黑哥兒之說，則一切爲絕對精神返復不絕正，反，合之形式，一方更爲論理的必然的展開之過程。法律爲絕對精神論理的展開所生之客觀精神，其自身存立之實在也。「合理的者爲實在，實在者爲合理的」。犯罪雖爲此法律之否定，而法律並無因犯罪之否定而被侵害者，因此所謂犯罪之否定者，爲假現的否定，犯罪並非實在，爲其自身空虛無實之物也。而犯罪存在於外部的，以呈實在之觀，故法律否定此犯罪，證明犯罪之無實，自己依犯罪而否定假現的被否定者，以彰明自己之實在與不可侵犯，在此有刑罰存在之理由。即刑罰爲法律否定之否定也。而爲否定犯罪之刑罰，對犯人於其意思上，有恢復所謂法律觀念之作用，行爲人於主觀的客觀的全然否定法律之場合，所謂成爲真個之犯罪，對此依刑罰不可不否定，故成立反座法，其概念上對侵害更加以侵害之所以也。因犯罪有一定之範圍與實質，故刑罰亦不可不有一定之範圍及實質，此概念上所謂罪刑一致（反座法）者，非如康特應個別的考察，主張應依其侵害之性質，即所謂依其價值者也。

三

對應報刑論之外有目的刑論，將牧野英一博士及宮本英修博士之所說，簡要記述之。

依牧野博士之學說，刑罰爲威嚇警戒社會之一般，而豫防反復犯罪之一般豫防的作用，由國家之權威亦依此得以保持之觀點上，亦不可不尊重也，然因國家自己掌理刑罰，不僥應保持其權威，於此處尤應有賢明者，即刑罰在可能範圍內不可不人道的，依其屬於人道的則其權威反因之而得以保持，非徒以威嚇的刑罰，而使民衆悅服之所以也。以自由刑爲刑罰之本則的使其存續，而其執行，於可能範圍內不可不使其緩和化，在此意義上，刑罰到何地步亦不可不爲文化的。在此刑罰上所追及之文化性

處，有刑罰之教育性成立焉。刑罰若有改善犯罪人犯罪性之功用，則刑罰是否成爲將無如此爲人所好者耶。在死刑爲刑罰之原則的期間內，本不能談到改善，而對於自由刑上，受刑者畢竟於某日有被釋放之運命，在其被釋放之日，對其受刑者不可不特有改善之希望，若既然使共有所希望，則刑罰雖爲害惡，亦爲超越害惡之某種物，在其處刑罰內存之倫理的意義，不可不進至超越報應之高級地步。吾等超越報應論更明確倫理的目標，更應高一層定立正義之理念，一方更舉社會防衛之真實，他方則對犯罪人不可不更進一步完成其人格也。

吾等之教育刑論，在實証的立場上，因批判觀念的應報主義，其倫理的意義，正義的價值，可謂使之更進至高尚地步也。

根據資本博士之學說，刑罰不僅具有實際的效果，爲真個發揮其價值，必須依從其調和之理想，然如何方能從其調和之理想，關於科刑問題在當事者有二，即犯罪人與社會是也，由從來之傾向言之，犯罪人與其同情者全希望放任的處置者固不必論，然如是則社會之立場全被漠視。又社會欲施以絕對的科刑，則犯罪人之立場，又將成爲全不顧及。調和此處罰與放任，係固執於現實之立場上則不能成立，超越各自之立場，而僅於完全包容之統一上，始可能也。此統一第一以特別預防之一個態樣犯罪人之改善爲目的所行之場合能以成立之，即犯罪人因科刑成爲社會之健全份子者，由其得以保全其人格與自由上觀之則爲犯罪人之利益，再社會教化不良份子之犯罪人以爲健全份子而包容，以資爲社會之生存與發達，由此觀之，則爲社會之利益也。此種改善於犯罪人於社會可謂最有意義的刑罰之基本作用也，第二由於特別預防之一個態樣之淘汰能以成立之，淘汰者即將犯罪人由社會隔離之謂也，第一所述者，當然以一切之犯人改善可能爲前提，然而在事實上不能改善之犯人亦不在少數，對這種犯人仍以改善爲直接之目的，科以刑罰則完全陷於無意思之狀態，對此除杜絕犯人反覆犯行之機會予以淘汰之外，別無他途，此即依隔離之調和也。此亦與改善同爲刑罰之基本的作用也。而其改善之可能與不可能之分界，雖依如何之標準亦實爲程度論，於其事前具體的判斷，不一定難

期其正確，故於刑法上應科淘汰刑之場合，一般亦可存有變為有期刑之餘地，且為其目的計，如死刑者不單絕對廢止之，即於刑罰之執行方法，亦同宜按照教化之根本方針為本旨，此種意思在理想的上，雖謂刑罰為改善刑亦無不可也。

四

茲就中國之刑罰觀念概觀之。

先關於刑罰論斷之最初者，在尚書舜典，可以列舉左記之文句。

書舜典。象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，扑作教刑。金作贖刑。眚災肆赦。怙終賊刑。欽哉欽哉。惟刑之恤哉。此之解釋雖有種種，茲舉一般通說之朱熹之註解，為：

（參閱原文參照之一）。

又尚書大禹謨篇，有云：

帝曰皋陶。惟茲庶民。罔或于予正。汝作士明于五刑以弼五教。期于予治。刑期于無刑。民協于中。時乃功懋哉。

此亦依朱熹之註解，為：

（參閱原文參照之二）

對此帝舜之言，皋陶有如左之陳述。

皋陶曰：宥過無大，刑故無小。罪疑惟輕。功疑惟重。與其殺不辜。寧失不經。好生之德。洽于民心。茲用不犯于有司。

此亦舉朱熹之註解如下。

(參閱原文參照之三)

以上讀朱熹之註解，最感興趣者，為彼對於刑罰說應報刑論之意圖之點。

更於周書康誥篇有云：

王曰。嗚呼。封。敬明乃罰。人有小罪非眚。乃惟終。自作不典。式用也爾。有厥罪小。乃不可不殺。乃有大罪。非終。乃惟

眚災。適爾。既道極厥辜。時乃不可殺。

以上之尚書所著之刑罰思想，由古代傳至，尤其如上述之大禹謨篇中之「明于五刑以弼五教」之觀念，即刑罰不過為輔佐達守道義者，以禮教為主，以法為從之刑罰觀，由古即依中國人士提唱之事勿須贅言者也。

在禮記之中有云：

「禮節民心。樂和民聲。政以行之。刑以防之。禮樂刑政。四達而不悖。則王道備矣。」

論語之中有云：

「子曰。道之以政。齊之以刑。民免而無恥。道之以德。齊之以禮。有恥且格。」

「禮樂不興。則刑罰不中。」

又孝經中云：

「陳之以德義而民興之。先之以敬讓而民不爭。導之以禮樂。而民和睦。示之以好惡。而民知禁。」

「事親者居上不驕。為下不亂。在醜不爭。居上而驕則亡。為下而亂則刑。」

更於隋書刑法志序有云：

「禮義以爲綱紀。養化以爲本。明刑以爲助。」

宋史刑法志序有云：

「唐虞之治。固不能廢刑也。惟禮以防之。有弗及則刑以輔之而已。」

綜觀以上等文言不僅知其爲然，即清末之大法律家沈家本其奏上大清刑律之草案文中亦有「明刑弼教」之文字，如此等之事例，能由中國文獻摘示者恐不勝其多也。但儒家因重視道義即禮教之餘而排斥刑罰，法家以法，即以刑罰爲第一義之結果而成爲輕視禮教之傾向，今日中國法學者多以刑罰爲使犯人改過遷善，同時用以維持社會一般之秩序者，故多主張目的刑論，而排斥報應刑論。

古來中國之刑罰思想，果可謂爲目的刑主義乎。究竟非目的刑主義，其本質仍可認爲報應刑主義。此事將上舉朱子之註解與尚書之文言比照，亦可以明瞭首肯者也。更對此種主張略述所見。

五

先就由古代支配中國人之上下，可謂在牢固不拔之信仰之天道思想上陳述之。

中國人由古代至現代上自執政者下至庶民，凡政治生活社會生活，姑不必論，即日常生活，一舉手一投足者，亦均受天之支配，將自然之法則使與自己生活上之規範一致，甚至醞釀至生活感情上，於現實主義之某種意思上，其神秘主義的民族恐無其他類也。

天命亦可謂之爲天道，誠，德，禮，教，等人間之生活規範，可視爲因此天命而自生成者。

中庸有云：

「天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。」

「仁者人也。親親爲大。義者宜也。尊賢爲大。親親之殺。尊賢之等。禮之所生也。」

「天下之達道五。所以行之者三。曰君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇三者。天下之達德也。所以行之者一也。」

「誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中。弗思而得。從容中道。聖人也。誠之者擇善而固執之者也。」

「自誠明謂之性。自明誠謂之教。誠則明矣。明則誠矣。」

大戴禮記有云：

「禮有三本。天地者生之本也。先祖者類之本也。君師者治之本也。」

荀子有云：

「至禮者人道之極也。」

孟子有云：

「誠者天之道。思誠者人之道也。」

尚書大禹謨篇有云：

「禹曰。於。帝念哉。德惟善政。政在養民。水火金木土穀惟修。正德利用厚生惟和。」（德者除使政治良善無他，政事在乎養民，養民必須善收水，火，木，金，土，穀即自然力，自己正德以圓滑物資之流通，而豐富人民之生活。）

尙書咸有一德篇有云：

「德無常師。主善爲師。善無常主。協于克一。」（德無一定之師，以善爲中心者即師也。善無一定之中心，惟協於純一者也。）

由此等不徹底之理解，此等之規範爲政治生活之準繩者，亦可以了解矣。

然而「大德者必受命。」即天命有大德者授以帝王之位，聖帝王承此天命以施德政之謂也，然天命嚴然非假借者，按一定之理法以支配人間之生活，帝王若違此天命之道德律以施政治，則天下太平，庶民安堵，然如違背道德律以施政治，則天下不惟大亂，天必降災殃也。故如洪水，荒旱有害萬物發展自然之天災，亦信爲天對不遵從帝王之道之政治，所降下之天命天罰也。正爲天罰觀面也。

不獨君主庶民皆然，苟爲善則後生子孫必有爲王者，能獲如斯之福，苟爲不善則必罹種々之禍，亦天罰觀面也。

大禹謨篇有云：

「再曰。惠迪吉。從逆凶。性影響。」（人若從道則得吉，從逆則得凶，吉凶之應報，全如沿影之形應響之聲者也。）

皋陶謨篇有云：

「天聰明自我民聰明。天明畏自我民明威。達于上下。敬啟有土。」（天之聰明以民之聰明使之叛無道之君主。以明其實罰。此天之賞罰，因及於上下，無貴賤之別，故治天下之帝王不可不慎也。）

仲虺之誥篇有云：

「殖有禮。覆昏暴。欽崇天道。永保天命。」（遵禮教者生，無道者覆，景仰天道永保天命。）

湯誥篇有云：

「天道福善禍淫。降災于夏。以彰厥罪。」（天道對善者垂幸福，對惡者降災禍，故災禍降於夏桀王，以彰其有罪也。）

伊訓篇有云：

「惟上帝不常。作善降之百祥。作不善降之百殃。」

論語有云：

「子曰。爲政以德。譬如北辰居其所。而衆星共之。」

孔子家語有云：

「子曰。詩云。皇々上天其命不忒。天之以善必報其德。禍亦如之。」

孟子有曰：

「孟子曰。盡其心者知其性也。知其性則知天。存其心養其性所以事天也。夭壽不貳。修身以俟之。所以立命也。」

「孔子曰。道二。仁與不仁而已矣。暴其民甚則身弑國亡。不甚則身危國削。名之曰幽厲。雖孝子慈孫百世不能改也。」

「書曰。天降下民作之君。作之師。惟曰。其助上帝寵之四方有罪無罪惟我在。天下曷敢有越厥志。」不但依此得以知之，

與老子之

「天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而善來。繹然而善謀。天網恢恢疎而不漏。」

相對照亦明白矣。即在道德之世界因果報應所行之一定不易之公理，其嚴然存在之事實，亦可謂使之明瞭也。爲善必臨百祥

爲惡必降百殃。其報應之絲毫不錯者，即天網恢恢疎而不漏也。又如論語之「以德報怨何如。子曰。何以報德。以直報怨。以德

報德。」周易之「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」其徹底於報應理念之實生活者，不可以脫落也。即正義者，不外乎善因善果。惡因惡果之必然的報應之觀念也。

然關於法律即刑罰上如何。是亦與道德同樣也。關於此項，更擬由儒家思想之方面觀察之。

上揭之尚書及其他文獻之外，舜典有云：

「象以典刑」

周易有云：

「象曰。雷電。噬嗑。先王以明罰勅法。」（先王觀雷電之象而法其明威，以明其刑罰，以定刑罰之輕重，藉資整備法律）

周書呂刑篇有云

「伯夷降典折民惟刑。」（伯夷降禮典以教人民應守之道，依此而制止人民之邪行，但人民犯之則科以刑罰。）

「士制百姓于刑之中以教私德。」（舜命皋陶爲司法長官，以刑罰制壓人民者，由此以教化彼等應守之德教也。）

「教五刑。以成三德。」

禮記有云

「凡制五刑必即天倫。郵罰麗於事。」（天倫者天理也，至公無私。凡判斷五刑必須即應天理。然後對有罪者處刑罰時，對其

犯罪事實不可不科量之也。）

虞書皋陶謨篇有云

「天敘有典勅，我五典五惇哉。天秩有禮。自我五體五庸哉。同寅協和衷哉。天命有德。五服五章哉。天討有罪。五刑五用

哉。政事懲哉懲哉。」（天定人倫立不變之法則，故君主行政治之時，教以所謂君臣，父子，兄弟，夫婦，朋友，五常之道，五常均不可不厚也。天設尊卑貴賤之等級，於其中定禮儀故用其五等級之禮，必須立五項常則。然後依其所定之禮儀以應待以圖謀互相恭敬親睦，天命有九德者為帝王，帝王受天意製五等之衣服，五等均須區分尊卑。再天罰有罪者，故帝王受天意而作五刑，其間定輕重，五刑均須正確處罰之。）

孝經有云

「事親者。居上不驕。為下不亂。在醜不爭。居上而驕則亡。為下而亂則刑。在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養。猶為不幸也。」

孟子有云：

「以佚道使民。雖勞不怨。以生道殺民。雖死不怨殺者。」

孔子家語有云

「凡聽五刑之訟必原父子之親。立君臣之義以權之。意論輕重之序。慎測淺深之量以別之。悉其聰明致其忠愛以盡之。」（凡當刑事裁判之時必立於父子之親君臣之義等人情義理之上以審理之。以此心考慮刑罰之輕重犯罪之大小而慎重判斷之。）

按以上所舉，刑罰以天象之明々白々為規範，基於天意而制定之，依雷電之明威，以定其輕重，必須即應天理而判斷五刑之輕重，可以明認此思想也。然應按犯罪事實之大小以斟酌科刑，基於天命如禮之有等級，刑罰亦有輕重之差，應基於人情義理即所謂基於道義而科刑罰，以生道殺民雖死不怨。典，禮，德，刑悉出於天意也。

此種刑罰思想，刑罰為道德之一面，若能理解蘇軾所謂之「禮刑一物也」即足矣。

如此刑罰亦與道義同樣，當然不待樹立報應理念而後論也，此可謂正義爲要求善因善果之報應觀念，刑罰爲要求惡因惡果報應觀念也。

如上揭之「普災肆赦·怙終賊刑。」即謂故意犯重罪過失犯輕罪，乃規定以罪實爲比例之刑罰，「明刑弼教」之觀念亦如論者之說，刑罰爲確實道義命令之手段，應保證爲補充遵守道義者固不必論，然如此之事實，可謂明白說明刑罰爲報應者也。

茲無端想起既述康特之報應刑論，然彼之所以主張報應刑論者，乃刑罰對違背爲實踐理性之無上命令之法律，爲當然應科之效果，可謂非爲達成其他有益目的之手段。此無上命令亦爲道德之基本，從之者即正義，刑罰爲此正義之要求，對違反法律者應科之者，此與彼之主張於茲不必再言矣。雖彼亦不主張單爲刑罰之刑罰。與彼之「教之不從。刑以督之」之思想，非有同工異曲之感耶。

但康特乃說應實踐此無上命令之道德原理之人格尊嚴，刑罰爲有害此人格之尊嚴者故主張不可不爲其自身之目的，其真摯論理的思想之進展，遂不得不至極端之反座主義時効否定論也。

然而在中國之思想上明刑弼教之精神，一爲「道之以德·齊之以禮」之思想，他爲「道之以政·齊之以刑」之思想，道與法恰似成相反範疇之規範，其所以如此言論者，依彼等性格上之極端性與優秀之直感，可以想像由來於判斷事物之傾向也。在歐洲因深刻發達思索之結果所生之依論理的法律論而構成之刑罰觀念，漫然牽強正恰當中國之刑罰觀念者，難免受不當之譏刺也。

六

最後在中國之現情勢及將來所以適當報應刑主義之刑罰觀念者，擬略述之。

刑罰乃痛苦也，并爲「惡」也已如前述，茲試設想所謂痛苦之心理的淨化作用。

例如因暴飲暴食以致腹痛，而其痛苦若甚劇烈時，則無論何人對暴飲暴食事必覺後悔，恐不再想有此行爲矣。是以痛苦有促人間反

省本能的作用。依此痛苦所發生之反省，悔悟，豈非贖罪而促成惡心之淨化耶。

再人犯罪而未受處罰之時，人雖不知而不堪良心之苛責，自己希望懺悔贖罪，甚至欲以死謝罪，似此真實之思想者亦不少也。另一方犯人未受處罰共對被害者與其家族將何面目以見之，於此感覺非常不平，社會一般人心不但感覺不安並感覺不可不加以制裁及憤慨也。似此苛立的心之狀態，因犯人受刑罰而立即收束。此即因犯人受刑罰似卸下由良心之苛責所救之重載，成輕快之氣象，被害者亦因此免去不滿，一般世人對彼之不快，咀咒，恐怖之感情亦立即消失，甚至湧出憐憫之情。

如此因受刑罰犯人之靈魂淨化，並可藉此以贖罪及解消責任也。

然不能謂只要受刑罰，則無論如何之刑罰，亦成爲以上之結果，茲所謂贖罪淨化作用者，爲個人的同時亦不可不看成爲社會的也。

此種犯罪人與社會之關係，可以看做有機體之細胞，對全有機體之關係，即如奉仕個體之全體之關係。某個體之有害活動必至害及全統一體之調和，以影響其生命也，反之因個體之淨化而促成統一體之淨化，必爲助成其欣欣發展者也。因刑罰之痛苦，犯人之贖罪，又可謂有調和國家社會全體之意味。刑罰之本質，非促成刑罰之痛苦，可謂在乎依贖罪與淨化，以恢復倫理的價值，而建設社會之調和也。

由於以上之見地，不可不理解刑罰之爲報應刑之所以也。

據《論述中國之刑罰思想》，在其歷史的發展過程中，於道義上所培養之報應刑思想，及在今日中國民衆之生活感情中所存在之報天思想，與彼之「日出而作。日入而息。鑿井而飲。耕田而食。帝力於我何有哉」仁政之發民同樣，占今日中國大多數之羣民之心，在根本上信從天命，懷「天道福善禍淫」之信仰，故今以贖罪其日夕之生活，若鑑於此事實，則必無疑信仰上述報應刑主義之妥當。

在今日及將來中國之刑罰理念，由於贖罪淨化作用，能使犯罪人之良心覺醒，同時更可恢復被害者之不滿，兼促成社會之調和，不

可不集中於此也。

如「辟以辟止」「以生道殺民雖死不怨殺者」之思想，亦應按照這般之理論明正理解矣。

把握如此之刑罰理念，如雷霆以備明威，雖小事亦不苟為，以此慎重之態度以接民衆，而使彼等悅服者，處於中國現下及將來之情勢可以確信爲最必要者也。

如彼之所謂教育刑論信者，基於人道主義的功利觀念，僅對犯罪人臨以寬刑，徒失墜法之權威，同時將使之無道義地之憂，切須警告者也。

人類がその生存を維持し生活を向上せしめる爲に營まれる社會生活に於てその生活を侵害し社會秩序を破壊する者に對し科せられる刑罰は最も古より行はれて居つた。否寧ろ人類までに進化する以前の共同生活に於て既に刑罰の存して居たであらう。これは蜜蜂の生活に徴しても謂ひ得ることである。蜜蜂の生活に於て既に其の職分を盡し活動力を先つた雄蜂が働蜂の爲に刺し殺されるは彼等の社會に於ける刑罰である。彼等の社會に於て活動力を失つた者は其の瞬間から餘裕の無い彼等の社會の生存を脅すもので社會の有害分子となる。斯様な有害分子を彼等仲間の方に依つて除去し淘汰することは彼等の生存を保全し社會の秩序を維持する所以で彼等の社會に於ける刑罰を謂ひ得るであらう。斯る事實は自然現象とも稱すべく本能的ではあるが總ゆる社會的動物の社會に存し、又人類の社會に至つても長い間毫も變りはなかつたのである。刑罰は社會を發生を同化するを謂はれて居る所以である。

人類の原始的社會は餘り多數でない人數を以つて部族を形成し集團結婚によつて母系制の家族を組織して居たのであつて此の時代に於てはタブー（禁制）又は血族復讐を稱する形に於て刑罰制度が現はれ、更に進んで父權社會の時代になつては統率者たる酋長の權力が増大し刑罰制度も自己の權力の下に行ふやうになり血族復讐の弊害は反座法の制定に依つて救済せられるに至つた。即ち被害者は自己の蒙つた損害の程度に於て加害者に復讐し得るに過ぎない、眼に對しては眼、齒に對しては齒を以つて復讐することを得るに過ぎない、その他賠償金を以つて反座法に依る復讐を免れ得る制度も行はれた。その後民族間の統合が行はれ征服民族の酋長が最高爲政者として統治組織を形成するに至つては刑罰制度はその掌中に收められ、爲政者の地位は一般民衆（被治者）から益々隔たり、絶大の權力と神格化された威嚴を有するに及んで刑罰は自ら特殊の意味を有つ様になつた。即ち犯罪は各個人の利益を害し社會生活の安寧を害すものであると言ふ意味は寧ろ輕視されて、君權乃至教權に對する不從順と言ふ點が重要視されるやうになつた。

、君權乃至教權が一般民衆の從順を齎ら得る爲には勢ひ犯罪必罰の政策が執られ刑罰は益々峻酷を極めたのである。是れは刑罰の豫告によつて一般民衆の心理を強制し犯罪を未然に防止すると言ふ意味ではなしに唯君權乃至教權即ち爲政者の絶對の權威と尊嚴を明示する爲のものであつたのである。

然しながら十六世紀の中葉より十八世紀末に及んで起つた宗教改革と佛蘭西革命とは此の權威主義の刑罰論に大改革を齎らし罪刑法定主義の刑法が制定され爲政者、裁判官の恣意に依つて刑罰を科することより民衆を護つたのであり、斯くて犯罪及刑罰は國家の法律によつてその種類と分量とを定められ、兩者の間に權衡の保たるべきことが要請せられるに至つた。今日世界各國は罪刑法定主義の下に刑罰を規定して居るのであつて、犯罪とは國家が刑罰を科した有責不法の行爲を謂ひ刑罰とは國家が犯罪に對しその效果として行爲者に科する法益の剝奪であるを定義するに異論はない。

二

以上は刑罰を簡單ながら歴史的に觀察したのであるが、一貫して謂ひ得ることは刑罰と雖もその科せられる者の生命を斷ち、自由を束縛し、名譽を毀損し、財物を剝奪するところの一の罪惡に外ならぬにも拘らず人多くその正當なる所以を疑はず又疑はなかつたを謂ふことである。

それ自身一の惡であるところの刑罰が何故正當と考へられるか何故犯罪は刑罰に依つて罰せられなければならないか果して一切の刑罰は正當であるか、刑罰を科すべき目的は何處にあるかと言ふことは刑罰の存在に關する根本問題であつて、刑罰を合理的なものとして説明することは相當の難問題である。刑罰とは何ぞやと言ふ問題に就ては古來種々の回答が與へられて居り今日も猶論争の絶えないところであるが大體應報刑論と目的刑論との二つに大別することが出来る。そして前者の論據に立つ者と後者を主張する者

この間に於いては例へば裁判を爲すに當つても刑の輕重につき異論を免れない傾向にあることは事實である。簡単に説明するならば同一犯人に對しても應報刑論者は犯した罪の結果を重視しこの結果に相當する償ひとして刑罰を受けねばならぬ、被害者の犯人に對する報復感情等を考慮すれば犯人の改悛の情もさりながら報償としての刑罰は免れることは出来ぬ、斯くて法の威嚴を全うするに共に一面被害者側にも満足感を與へ他面再び斯る行爲をなすものない様一般を警戒する意味を以つて刑罰を科すべきであるこの見地より重刑を科する傾向に在るを免れない、之に反し目的刑論者は刑罰は犯人を改過遷善せしむるのが目的である、犯人が既に改悔し再犯の懼がないならば強いて之に實刑を科する必要はないか、犯罪は犯人の自由意思によつて惹起されるものではない、寧ろ犯人の性格その他個人的原因と生活環境等社會的原因とに依つて生起される自ら一個の必至的法則の支配を免れないものである、刑罰の目的は犯人をその犯罪的性格より脱却させ、社會的生活に順應させるにあるこの見地より寛刑を以つて臨むと言ふ傾向にあるを看取し得るのである。

民衆の精神は刑罰の觀念により最も顯著に表現せられることはイェリングの言である。如何なる刑罰觀念の下に刑罰法規の運用に携るべきかと言ふことは當代の民心を收攬し健全なる社會秩序を維持する上に必要なる事と謂はねばならない、茲に刑罰論を爲さんとする所以も亦大東亞共榮圈の確立に重要な役割を果さなければならぬ中華民國の現地位に顧みて這個の理由に出づの外はない

三

先づルソーの社會契約説の上に立つて刑罰理論を最も論理的に究明し第十九世紀の刑法理論の基礎を築いたカントの説を一瞥しやう。カントに依れば國家は各人の自由を共立させる契約の下に結合する團體であつて此の契約が實踐理性の無上命令である、此

の無上命令は道徳の基本として吾人の行爲に對し直接認められ且つ覆すことの出来ない絶対的法則である。この命令に従ふことは即ち正義であつて、命令に従ふことは自身が目的であり、他に何等の條件を伴はない。従て此の命令に違反することはそのこと自身直に罰を受けべきもので、刑罰は無上命令に反するといふだけの理由によつて違反者に科せられることの苦痛である、換言すれば刑罰は無上命令たる刑法の違反より當然生ずる法律上の効果で、他の有益なる目的を達する手段ではない、功利的見解より此の法則を歪曲し、刑罰に他の目的を加へやうとするが如きは極めて悲しむべきことである。謂ふのである、カントの刑法論を要約すれば大體次の三點に歸するであらう。

(一) 犯人は犯人といふだけの理由で、必ず罰せられなければならない、一國家が住民全體の協議により解散する時期が來たとしてもそれに先ち監獄に居る謀殺犯人はこれを一人残らず死刑に處して置かねばならない。

(二) 犯人は國家契約即ち無上命令の違反者であるが、人の人たる價値と品格とを有する人格者である、人格者はそれ自身目的であつて、他の目的を達する手段に利用されてはならぬ、「民族が減じることと比較すれば人間一人死ぬ位のことは何でもない」と言つてイエス一人を犠牲にして猶太を滅亡より救ふ方が遙に利益であるを主張した猶太の祭司長の様に功利的な考方をする人が多いが、これは正義の何たるかを知らな言辭である。正義が行はれずして人はこの世に生存する何の價値もない、全國民を腐敗させるよりも寧ろこの腐敗を導くべき者を死に致すべきである。

(三) 従て正義の正當に認める刑罰の種類及程度は「目は目を以て、齒は齒を以て報ゆ」と謂ふ反座法を以て定むべきで、反座法は先天的に定まる應報的正義の標準であるが單に文理的に解釋することなく犯罪の客觀的方面の効果に従て計算すべきである。

以上の如くカントは無上命令に依り應報刑の合理性を論斷したが同系統を引き獨自の唯心論的哲學體系を樹立したヘーゲルは彼の哲

學の基礎をなす辯證的方法によつて犯罪の本質を論じ應報刑主義を主張した、彼に依れば一切は絶対精神が正、反、合の形式を絶えず繰返しながら論理的、必然的に展開する過程である。法律は絶対精神の論理的展開の所生たる客觀精神でそれ自身存立する實在である。「合理的なものは實在し、實在する者は合理的である」。

犯罪は此の法律の否定であるが法律は犯罪の否定に依て侵害されることはない「それ故犯罪の否定といふものは假現的の否定で」犯罪は實在ではなくそれ自身空虚な無實のものである。而し犯罪が外部的に存在し實在の如き觀を呈して居るから法律がこの犯罪を否定し犯罪の無實なることを證明し自ら犯罪により假現的に否定されたものを否定して自己の實在を不可侵を彰明しなければならぬ、茲に刑罰の存在理由がある。即ち刑罰は法律の否定の否定である。而して犯罪の否定たる刑罰は犯人に對しては其の意思に於て法律を謂ふものの觀念を恢復させる作用を爲すものである。行爲者が主觀的、客觀的に全然法律を否定する場合所謂眞個の犯罪となり、之れに對しては刑罰に依り全く否定されねばならぬのであつて、茲に反應法が成立し概念上は侵害に對し更に侵害を加ふる所以である。犯罪は一定の範圍を實質を有するが故に刑罰も亦一定の範圍及實質を有さなければならぬのであつて、此の概念上の罪刑一致（反應法）と言ふことはカントの様に個別的に考察すべきでなく寧ろ侵害の性質即ち其の價值に依るべきものであることを主張するのである。

四

上述のカント、ヘーゲルの應報刑論を基礎として第十八世紀末から第十九世紀にかけて發達した刑法理論を舊派と稱するが、この名稱はフェリーがその著「犯罪社會學」に於いて自己の學派を新派又は實證學派と稱するに共に、從來の學派に與へたことに歸因

する。却説茲にフェリーその他目的刑論者の主なる者に就て觀察しやう。

先づフェリーに依つて奮派を稱せられ、自分も直接カントの影響を受け、犯人は唯罪を犯したといふ理由で罰せられるに止まり、他の目的を達する手段として罰せられるものでない、刑罰の種類及分量は犯罪の輕重大小に従て之を定むべきであるを主張しその根柢に應報刑主義を蔽して居るが、刑罰の一般豫防といふ一面を強調したフオイエルトツハを茲に目的刑論者として彼の説を一瞥しやう。彼に依れば國家は各人の自由を保護する爲に組織された法律的共同團體である、此の目的を以つて法律は制定せられる。従て法律の毀損は總て國家の目的に反する、故に國家は強制的施設を以つて權力一般に法の毀損せられるのを防遏しなければならぬ、先づ物理的強制施設に依り犯罪を防遏し被害を回復若は賠償するを強制せしめなければならぬ、例へば公金費消等犯罪の危險ある者には身許保證等を命じ強制執行をなして被害の回復若は損害賠償を爲すが如きものである。乍併法の毀損は屢々豫見するに出來ない場合に起るばかりでなく例へば殺人の如く被害を回復するに出來ない場合も往々あるから右の施設だけでは不十分で更に心理的強制を必要とする。總ての違法行爲は吾人の官能に於て之を成立させる心理的原因がある、吾人の物慾はその違法行爲に對する快感を生ぜしめ行爲の決行を導くものである、斯様な官能的刺激を抑壓することを要するのであつて之を心理的強制と謂ふのである。換言すれば常に行爲に對する一定の苦痛を定めて不快の感を惹起させ其の行爲に對する快感を斷念さて置かなければならぬ、従て苦痛は必ずその行爲を斷念することに依つて生ずる不快感より大でなければならぬ。即ち國家は成文の刑法を制定して苦痛を豫告し各人を威嚇して犯行を制止し且つ其の威嚇の實効を確保する爲に犯行者即ち刑法の威嚇力を輕侮する者に對し刑罰の執行をしなければならぬと謂ふのであつて心理強制主義又は一般豫防主義と謂はれるもので刑罰は犯罪を防遏する爲に其の苦痛を豫告し、刑罰の執行はその豫告に依る威嚇の眞實なるべきを證明する爲の連續に過ぎないといふのである。

フェリイは伊太利學派の創始者たるロンブローゾの刑事人類學の實證的方法を社會學に應用して、犯罪の社會的原因を中心とする刑法論を展開したのである。彼に依れば犯罪は個人的性格（人類學的原因）と自然と社會關係とから生ずる必然的產物である、此の三原因に夫々對應して各國各地に特色ある犯罪が生れ一定の文明には一定の犯罪が附隨するに共に一定社會の犯罪現象は一定の量に決定される、是即ち「犯罪飽和の原則」である、從て犯罪が犯人の自由意思に因つて行はれると言ふことはない、犯人に科せられる刑罰は唯之を科せなければ良心を廢棄させるであらうといふ消極的効果を有するだけで、刑罰の目的は危險な人間を危險でない人間に立ち還らせるのにある、それでその目的を達成するためには犯人の危險性に對する程度及性質に適應して個人的處置を執らなければならぬ。犯人は之を（一）生來犯人（二）精神異常犯人（三）激情犯人（四）偶發犯人（五）慣習性犯人に五分され、生來犯人に對しては農業植民地への無期流刑若は不定期隔離等夫々に適應した處置を執るべきであるといふのであつて、犯人に對し責任を問ふといふやうなものでなく行爲者の惡性に對し社會を保全するといふことに重點を置き犯罪人の人格に對する實證的な研究が重要であるを主張した。彼が自ら實證學派を稱する所以である。フェリイの影響を受け實證的研究を社會學的に進めて社會刑法學派を大成せしめたのはリストである。彼の主張はその論述の形式に於てフェリイと趣を異にするがその根本に於ては同一であると言へやう。彼の見解は一八八二年のマルブルと大學綱領に明示されて居るが要するに刑罰は過去を目標とするものでなく、將來を目標とするものである、刑罰は社會的に價值ある目的に資すべきもので、その目的は第一に改善であり第二に威嚇であり第三に加害を不能ならしめることである。國家的刑罰の價值と正當性は刑罰に因つて達せられるべき目的に從て定まるものであるを主張し犯人の改善といふ特別豫防と社會の保全といふ一般豫防とを重要視し刑罰其の者の効果を輕視し刑事政策の重要性を説いたのである。

目的刑論者として最後に我が牧野英一博士及宮本英脩博士の所説を要約して述べやう。

牧野博士に依れば刑罰が社會の一般を威嚇警戒して犯罪の反覆されることを豫防しやうとする一般豫防的作用は國家の權威が之に依つて保持されるいふ觀點からしても尊重されなければならない、併し國家は自ら刑罰を掌理することに因て其の權威を保持するに止まるべきではなく其處に猶自ら賢明なものがなければならぬ、即ち刑罰は出来るだけ人道的なものでなければならぬ、人道的なることによつて却て其の權威を保持することになる、徒に威嚇的な刑罰は民衆をして悦服させる所以ではない、自由刑を刑罰の本則的なものとして存続せしめその執行は常に出来る丈け緩和化されねばならない、この意味に於て刑罰は何處までも文化的なものでなければならぬ。此の刑罰に於ける文化性といふことを追及したまふところに刑罰の教育性といふことが成立するのである。若し刑罰が犯罪人の犯罪性を改善するに役立つのであるならば刑罰に於てこの位好ましいことはいふまでもなく自由刑に就て受刑者は畢竟或日に於て釋放される運命ならばその日に於てその者の改善されて居ることが特に希望されねばならない、然く希望されるならば刑罰は害悪でありつゝ、害悪を超える或る者でなければならぬ其處に刑罰に内存する倫理的意義が應報を超えた高次の或る者にまで進められねばならぬのである。吾々は應報論を超えて更に倫理的な目標を明にし、一層高次に正義の理念を定立さすべく一方には社會防衛の實を更に擧げ、他方に於ては犯罪人に對してその人格の完成に一步を進めしめなければならぬ。吾々の教育刑論は實證的な立場に於て觀念的な應報主義を批判することに因りその倫理的意義、正義としての價値を更に高次に進ましめむとするものであると言はれるのである。

宮本博士に依れば刑罰は單に實際的効果を有するばかりでなく眞個に其の價値を發揮する爲には必ず調和の理想に従はなければならない、然らば如何にして調和の理想に従ふことが出来るかを謂ふに科刑問題に關しては當事者に二あり、犯罪人と社會とが是である、從來の傾向より謂へば犯人と其の同情者は全然放任的處置を欲することは明白であるが是では社會の立場は全く無視せられ

る、又社會は絶對的な科刑を欲するが是でも又犯人の立場は全く顧られないことになるであらう。此の處罰を放任の調和は現實の立場にのみ執着しては成立しない、各自の立場を超越して而も完全に之を包攝する統一に於てのみ可能である。此の統一は第一に特別豫防の一態様である犯人の改善を目的として行はれる場合に成立することが出来る、即ち犯人が科刑に由て社會の健全分子になることは其の人格を自由を全うすることを得る上より見て利益であり、又社會が其の不良分子である犯人を教化し、健全分子として包攝することは社會の生存を發達に資する上より見て社會の利益である。此の改善は犯人を社會にこつて最も有意義な刑罰の基本的作用であることが出来る。第二に特別豫防の一態様である淘汰に由て成立することが出来る、淘汰は犯人を社會より隔離することを謂ふ、第一に述べたところは當然一切の犯人が改善可能なことを前提とする、然し事實に於て改善不能の犯人も亦少なくない、此の種の犯人に對し仍ほ改善を直接の目的として刑罰を行ふは全く無意味で之に對しては犯人の犯行を反覆させる機會を絶つ淘汰以外に途はない、是即ち隔離に依る調和である。是亦改善と同じく別個の刑罰の基本的作用である。而し改善可能と不可能との分界は如何なる標準に依るも實は程度論で其の事前に於ける具體的判斷は必ずしも正確を期し難い、從て刑法上淘汰刑を科すべき場合に於ても、一般に之を變じて有期刑を爲し得る餘地を存し且其の目的の爲死刑の如きは絶對に之を廢止すべきばかりでなく、刑罰の執行方法に於ても亦同じく教化の根本方針に則ることを以て本旨をしなければならぬ、此の意味で理想的には刑罰は常に改善刑であるを謂つても不可はない。即ち刑罰制度の主旨として直接の目的をすべきところは犯人の將來に於ける犯罪の反覆の豫防で此の特別豫防組織の下に於ては犯罪の一般豫防の方面は此の組織に伴ふ程度に於て満足しそれ以上は之を一般豫防方策に譲るものだから刑罰は一方には無益に個人の利益を蹂躪することなく他方には純粹に改善刑又は淘汰刑としての機能を盡すことに因て益々其の効果を大ならしむることが出来るであらう。問題は社會感情の點にあるが之は制度の結果で原因ではない、應報思想を謂ひ、公平觀念を謂

ふも畢竟此の種の社會感情で社會が特別豫防主義の制度に慣れ且此の制度の下に於ける刑罰の實際的效果が論證せられる場合には感情上の要求は自ら讓歩するに至るであらうと主張せられるのである。

五

讀つて中國に於ける刑罰觀念に就いて概観しやう。

先づ刑罰に就て論斷せる最初のものとしては尙書舜典にある左の文句を擧げることが出来る。

書舜典。象以典刑。流宥五刑。鞭作官刑。扑作教刑。金作贖刑。眚災肆赦。怙終賊刑。欽哉欽哉。惟刑之恤哉。

此の註釋には種々あるが一般に通説とされて居る朱熹の註を擧げやう。即ち（參照之一）

朱熹曰。象。如天之垂象以示人。而典者常也。示人以常刑。所謂墨劓剕宮大辟。五刑之正也。所以待夫元惡大憝。殺人傷人。穿窬淫放。凡罪之不可宥者也。流宥五刑者。流遣之使遠去。如下文流放竄殛之類是也。宥寬也。所以待夫罪之稍輕。歸入於五刑而情可矜。法可疑。與夫親貴動勞。而不可加以刑者則以此而寬之也。鞭作官刑者。木末垂革。官府之刑也。扑作教刑者。夏楚二物。學校之刑也。皆以待夫罪之輕者。金作贖刑者。金。黃金。贖。贖其罪也。蓋罪之極輕。雖入於鞭扑之刑。而情法猶有可矜者也。此五句者從重入輕。各有條理法之正也。肆。縱也。眚災肆赦者。眚謂過誤。災謂不幸。若人有如此而入於刑。則又不待流宥金贖而直赦之也。賊。殺也。怙終賊刑者。怙。謂有恃。終。謂再犯。若人有如此而入於刑。則雖當宥當贖。亦不許其宥。不聽其贖。必刑之也。此二句者。或由重而即輕。或由輕而即重。蓋用法之權衡。所謂法外意也。聖人立法制刑之本末。此七言者大略盡之矣。雖其輕重取命。賜舒陰慘之不同。然欽哉欽哉。惟刑之恤之意。則未始不行乎其間也。蓋其輕重毫釐之間。各有攸當者。乃天討不易之定理。而欽恤之意。行乎其間則可以見聖人好生之本心也。

又曰。象以典刑。此一句。乃五句之綱領。諸刑之總括。(中略)聖人斟酌損益。低昂輕重。莫不合天理人心之自然。而無毫釐秒忽之差也。其曰欽哉欽哉惟刑之恤哉者此則聖人畏刑之心。聞夫死者之不可復生。刑者之不可復續。惟恐察之有不審。施之有不當。又雖已得其情。而猶必矜其不教無知而抵冒至此也。詳此數言。則聖人制刑之意可見。而其於輕重淺深。出入取舍之際。亦已審矣。雖其重者或至於誅斬斷刑而不少貸。然本其所以至此。則其所以施於人者。亦必嘗有如是之酷矣。是以人聖不忍其被酷者。銜冤負痛。而爲是以報之。雖若甚慘而語其實。則爲適得其宜。雖以不忍之心。畏刑之甚。而不得赦也。惟其情之輕者。聖人於此。乃得以施其不忍畏刑之意。而有宥之。然亦必設之遠方。以禦懲感。蓋以此等所犯。非殺傷人。則亦或淫或盜。其情雖輕而罪實重。若使既免於刑。而又得還鄉復爲平民。則彼之被其害者。寡妻孤子。將何面目以見之。而此幸免之人變膚絞體。了無所傷。又將得以遂其前日之惡。而不悔。此所以必曰流以宥之。而又有五流有宅五宅三居之文也。若夫鞭扑之刑。則雖刑之至小而情之輕者。亦必許其入金以贖而不忍輒改真刑加之。是亦仁矣。然而流專以宥肉刑。而不下及於鞭扑。而不上及於肉刑。則其輕重之間又未嘗不致詳也。至於過誤必赦。故犯必誅之法則又權衡乎五者之口。欽哉欽哉惟刑之恤之旨。則常通貫乎七者之中。此聖人制刑明辟之意所以雖或至於殺人。而其反覆表裏至精至密之妙。一皆從廣大虛明心中流出。而非私智之所爲也。而或者之論。乃謂上古惟有肉刑。舜之爲流。爲墮。爲矧。爲朴。乃不忍民之斬戮。而始爲輕刑者。則此自堯以上雖犯鞭扑之刑者。亦必始從最劇之坐。而舜之心。乃不忍於殺傷淫盜之凶賊。而反忍於見殺見傷爲所侵犯之良民也。聖人之心。其不如是之殘忍偏倚而失其正亦已明矣。

であるが此の大意は要するに聖人舜は天が象を垂れて人に示す様に天意に基く常刑を民に示したのである、その常刑と言ふは墨(入墨)劓(鼻を削ぐ)剕(足を削ぐ)宮(去勢)大辟(死刑)の正しい五個の刑罰である。かの元兇、極悪人、殺人、傷人等は宥し難い者であるから以上の量刑處断をなすべきであるが五刑の罪に當る者でも情狀酌量すべきもの、刑を科するに疑ある者其の他身分に因つ

て刑を科すこゝの出来ぬ者には流罪に處して刑を寛大にする。然し故意に因る罪、再犯の罪は必ず刑罰を加へ宥すこゝをしないが過失又は不幸に因る犯罪は假令その結果が大でも宥刑する、是即ち刑の恤であつて天が罰を降す萬世不易の定理である。聖人が刑罰を斟酌するは一として天理、人の本然の心に合はぬものない、刑を恤むこゝは聖人が刑罰が妥當であるか否かを畏れる精神で、犯人を死刑に處すこゝは是を斷つての刑を行ふのは如何にも假借するこゝろなく殘酷の様であるがその本を尋ねるこゝ加害者が被害者に加へたこゝろの犯罪も亦必ず刑罰と同様殘酷なものであつたに違ひないから聖人は被害者が怨を銜み痛を負ふに就ては忍ぶこゝが出来ぬと言ふ仁心に因つて加害者に對し報復するのである、是は一見慘酷の様だがその實情を語れば誠に適宜の處置と謂はねばならぬ。

殺人、傷人、姦淫、盜賊等に就て其の情狀輕くこゝもその罪質は重い、若し是等の罪を犯した者が刑を免れて歸郷し復び郷人の仲間に入つたとするならば彼の爲に夫或は父を殺された寡婦や遺孤は何の面目あつて彼に會ふこゝが出来やう、又幸に刑を免れた彼にしても身體何一つ傷く所なくその惡事を爲し遂げたがこれを悪いこゝ後悔する機會もない、従つて斯様な場合は彼を流罪に處して遠方へ去らしめるのである。或る論者は堯の時代になかつた流罪その他の寛刑を舜が設けて却つて殺傷淫盜等の凶賊に恤をかり彼等の爲に被害を受けた良民を無視するこゝ謂つて居るがさうして聖人の心が斯様な殘忍の者に偏頗の處置をなし中正を失する様な事を爲さうぞ、こゝ謂ふこゝになる。又尙書大禹謨篇には

帝曰。皋陶。惟茲五刑。罔或予正。汝作士明于五刑以弼五教。期于予治。刑期于無刑。民協于中。時乃功懋哉。

とあり、之も朱熹の註に依れば(參照之三)

聖人之治。以徳爲化民之本。而刑特以輔其所不及而已。期者。先事取必之謂。舜言惟此臣庶無或有干犯我之政者。以爾爲士師之官。能明五刑。以輔五品之教。而期我以至於治。其始雖不免於用刑。而實所以期至於無刑之地。故民亦皆協於中道。初無有過不及

之差則刑果無所施矣。凡此皆汝之功也。

朱熹又曰。法家者流。往往常思其過於慘刻。今之士大夫。恥爲法官。更相循襲。以寬大爲事。於法之當死者。反求以生之。殊不知明于五刑以弼五教。雖辟亦不免。教之不從。刑以督之。懲一人而天下知所勸戒。所謂辟以止辟。雖曰殺之。而仁愛之實已行乎中。今非法以求其生。則人無所懲懼。陷於法者愈衆。雖曰仁之。適以害之。聖人亦不會徒用政刑。到德禮既行。天下既治。亦不會不用政刑。故書說刑期于無刑。只是存心期於無。而刑初非可廢。

である。是は大意を捕げるまでもないが興味を禁じ得ないのは朱子が當時の士大夫を慨嘆して皆司法官になることを恥辱として居る、而も司法官はお互に寛大を誇り心得、法に於て死刑に處すべきものでも反つて之を生かさんことに汲々して居る、これでは全く以て五刑を明にして五教を輔けると言ふことは舜の如き聖人と雖も免れず、五教を教ふるも從はない者には刑罰を以つて督勵する、一人を懲るることによつて天下の民に勸警戒諭の所以を知らせるこいふ事が即ち辟を以て辟を止むこいふことになる、一人の犯人は之を殺すのだが仁愛の實がその中行はれて居ると言ふことを知らぬのだ。今の連中は法を正しく適用せずして犯人を生かさうとばかり考へる、これでは犯人は少しも懲りたり懼れたりするところがないではないか。犯罪者の愈多くなるのも當然だ。犯人に情をかけたと言ふであらうがその實は之を害して居るのだ云々を氣煩を揚げて居る點である。

猶五教とは舜典に所謂「五典五常之教。父義。母慈。兄友。弟恭。子孝。」の事を指すのであつて同書の「帝曰。契。百姓不親。五品不遜。汝作司徒。敎敷五教。在寬。」の五教も同意義と考へるが孟子は滕文公章句上に「聖人有憂之。使契爲司徒。敎以人倫。父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。」と言つて居る。然し孰れにしても人の遵守すべき道義たるに間違はな

却説此の帝舜の言に對し皋陶は左の如く述べて居る。

皋陶曰。宥過無大。刑故無小。罪疑惟輕。功疑惟重。與其殺不辜。寧失不經。好生之德。洽于民心。茲用不犯于有司。

之も朱熹の註を掲げやう。(朱熹之三)

朱熹曰。過者。不識而誤犯也。故者。知之而故犯也。過誤所犯雖大必有。不忌故犯雖小必刑。卽上篇所謂皆災肆赦。姑終賊刑者也。罪已定矣。而於法之中。有疑其可重可輕者則從輕以罰之。功已定矣。而於法之中有疑其可輕可重者。則從重以賞之。辜。罪。經。常也。謂法可以殺。可以無殺。殺之則恐陷於非辜不殺之。恐失於輕縱。二者皆非聖人至公至平之意。而殺不辜者。尤聖人之所不忍也。故與其殺之而害彼之生。寧姑全之而自受失刑之責。此其仁愛忠厚之至。皆所謂好生之德也。蓋聖人之法有盡。而心則無窮。故其用刑行賞。或有所疑。則當屈法以伸恩。而不使執法之意。有以勝其好生之德。此其本心。所以無所遷過。而得行於常法之外。及流衍洋溢。漸濫以濟。有以入於民心。則天下之人。無不愛慕感悅。興起於善。而自不犯于有司也。

朱熹曰。觀皋陶所言。帝德罔愆以下一節。便是聖人之心涵育發生。眞與天地同德。而物或自逆於理。以干天誅。則夫輕重取舍之間。亦自有決然不易之理。其宥過非私恩。其刑故非私怒。罪疑而輕非姑息。功疑而重非過予。如天地四時之運寒涼肅殺。常居其半。而涵養發生之心未始不流行乎其間。此所以好生之德。洽于民心。而自不犯于有司。非既抵罪而復縱舍之也。夫既不能止民之惡。而又爲輕刑以誘之。使得以肆其凶暴於人而無所忌。則不惟彼見暴者無以自伸其冤。而姦民之犯于有司者。且將日以益衆。亦非聖人匡直輔翼。使民遷善遠罪之意也。

此の註に就て特に注意をし促したいことは殺不辜者。尤聖人之所不忍也。以下である。此の如き場合は之を死刑にするよりも寧ろ姑くその生命を全うして自分で失刑の責任を受くべきで、是こそ仁愛忠厚の至り、「好生の德」卽ち天地の大徳を謂ふべきであ

る。聖人の制定する法も雖も限度がある而しその法の精神に至つては無窮であるから刑を用ゆる場合でも疑あるきは法を抑へて恩徳を伸張させ、法を執行する意見が好生の徳に勝つやうな事はない。是即ち法の精神が擧げられることなく制定法を超越して行はれ洋々として盛るるが如く民衆の心に浸透され天下の民は愛慕感悦して善道に興起せざるはない。斯様になれば自然に法律を犯すやうな事はない。聖人の心は民衆を涵育しその生々發展を遂げさせやうと言ふのであつて眞に天地とその恩徳を同うする。而し民の中には自分で取つて道理に違ひ天誅即ち刑罰を受けるやうなことをするものもある。斯様な場合は處罪せねばならぬがその刑罰を輕重、取捨す。にも自然に定つた一定不易の斷乎たる公理がある。恰も天地四季の運行にも寒冷酷暑の時季がその半を占めて居りながらその間に萬物滋養發生の心が動いて居るに同様である。「好生之徳洽于民心而自不犯于有司」と言ふことは既に罪を犯した者をゆるして放免するといふ意味ではない。抑人々民が惡事をやめることの出来ぬのに更に之に輕刑を科してその罪惡の應報を輕視させる様な事をすれば益々罪惡を誘引する。良民に凶暴を振ふことが出来て憚るゝころがない様にさせたらその凶暴を受けた良民は自ら冤恨を發す。この出来なければかりでなく惡人の法を犯す者は日々益々多くなつて行くであらう等の意の窺はれるは興味多き點である。

更に周書康誥篇には

王曰。嗚呼。封。敬明乃罰。人有小罪非眚。乃惟終。自作不典。式爾。有厥罪小。乃不可不殺。乃有大罪。非終。乃惟眚災。

邁爾。既道極厥辜。時乃不可殺。」

こゝより刑罰は之を慎重に行はねばならぬ犯罪の輕重は犯人の意思を深く考慮し故意犯は重く過失犯は軽くすべきものであることを明にして居る。

以上尙書に著はれた刑罰に關する重要部分を摘出した。而して大禹謨篇か後人の偽作であることが尙書は孔子の編纂したもので

いさか種々の論議があるけれども同書に著はれた刑罰思想が中國の古代より存して居た事實は之を疑ふべくもない。然も殊に上述の大禹謨篇中の「明于五刑以弼五教」の觀念即ち刑罰は道義の遵守を助けるに過ぎず、禮教が主であり法は輔從であるこの刑罰觀が古來より中國人士によつて唱道されて來た事も多言を要しないところである。

禮記の中にある

「禮節民心。樂和民聲。政以行之。刑以防之。禮樂刑政。四達而不悖。則王道備矣。」

論語の中の

「子曰。道之以政。齊之以刑。民免而無恥。道之以德。齊之以禮。有恥且格。」

「禮樂不興則。刑罰不中。」

又孝經の

「陳之以德義而民興之。先之以敬讓而民不爭。導之以禮樂而民和睦。示之以好惡而民知禁。」

「事親者居上不驕。爲下不亂。在醜不爭。居上而驕則亡。爲下而亂則刑。」

更に隋書刑法志序にある

「禮義以爲綱紀。養化以爲本。明刑以爲助。」

宋史刑法志序の

「唐虞之治。固不能廢刑也。惟禮以防之。有弗及則刑以輔之而已」

等の文言を見てもその然るを知るばかりでなく清末の大法律家沈家本が大清刑律の草案に就て奏上した文中にも「明刑弼教」の

文字が見える、斯様な事を中國文獻から摘示する事は恐くその煩に堪へないであらう。唯儒家は道義即ち禮教を重視する餘り刑罰を排斥し法家は法即ち刑罰を第一義とする結果より禮教を輕視するに至つた傾向にあることを看取するに難くないのであつて今日中國法學者の多くは刑罰は犯人を改過遷善せしむるに共に社會一般の秩序を維持するものであるこの目的刑論を主張し應報刑論を排斥して居る。

果して古來中國の刑罰思想は上述のフェリー、リスト、乃至は牧野、宮本兩博士の主張せられるが如き目的刑主義なりと謂ふべきか否、寧ろ斯る目的刑主義の思想ではなくその本質は應報刑主義なることを主張したい。この事は上掲の朱子の註釋を尙書の文言之比照し其の精神を汲み取ることに依つても既に明白に首肯し得ることと思ふが固より是丈けに止めやうとは思はない。此の主張に對し聊か所見を披瀝したいと考へる。

六

先づ古代より中國人の上下を支配し牢固として抜くべからざる信仰とも謂ふべき天道思想に就て述べねばならぬ。

中國人ほごに古代より現代に至るまで爲政者は元より庶民の末に至るまでその政治生活、社會生活は勿論日常生活の殆ど一舉手一投足に及んで天の支配を受けるものみなし、自然の法則を自分等の生活上の規範に一致させそれが生活感情にまで關聯されて居る、現實主義の或る意味に於て神秘主義的な民族は恐らく他にその類を見ないであらう。

天命は天道とも謂はれ、誠、徳、禮、教、等の人間の生活規範は此の天命に因つて自ら生成したものと考へられた。

中庸の

「天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。」

「仁者人也。親親爲大。義者宜也。尊賢爲大。親親之殺。尊賢之等。禮之所生也。」

「天下之達道五。所以行之者三。曰君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇三者。天下之達德也。所以行之者一也。」

「誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中。弗思而得。從容中道。聖人也。誠之者擇善而固執之者也。」

「自誠明謂之性。自明誠謂之教。誠則明矣。明則誠矣。」

こか

大戴禮記の

「禮有三本。天地者生之本也。先祖者類之本也。君師者治之本也。」

こか

荀子の「至誠者人道之極也。」こか孟子の「誠者天之道。思誠者人之道也。」こか或は尙書大禹謨篇の

「禹曰。於。帝念哉。德惟善政。政在養民。水火金木土穀惟修。正德利用厚生惟和。」（徳は政治を善する以外になく政事は民を養ふにある、民を養ふには水、火、金、木、土、穀即ち自然力をよく收め自分の徳を正しくし物資の流通を圓滑にし人民の生活を豊富にしなければならぬ）

こか尙書咸有一徳篇の

「徳無常師。主善爲師。善無常主。協于克一。」（徳には一定した師はない、善を中心とするものこそ師である、善には一定の

中心はなく唯純一に協ふだけのものである。

等によつても這般の理解を得るであらうのみならず此等の規範が政治生活の準繩であることも了解するであらう。

然り而して「大德者必受命。」で天命は大德ある者に帝王の位を授け、聖帝王は此の天命に従つて徳治を爲すに謂ふのであるが天命は嚴然として假借するところなく一定の理法に従つて人間生活を支配し帝がこの天命たる道德律に違つて政治をなせば天下泰平、庶民安堵であるが道德律に背いて政治をすれば天下亂れるばかりでなく天が災殃を降すのである。故に大洪水、大旱魃の如き萬物の生々發展を害すべき自然の災厄も亦天が帝王の道に従はざるの政治に對して降下す天命であり天罰であるに信ぜられたのである。正に天罰觀面である。獨り君主のみならず庶民皆然りて、苟も善を爲せば後生子孫必ず王者あらんに謂ふ程の福を得るが不善をなせば諸々の禍に會ふのであつて是亦天罰觀面である。

大禹謨篇の

「禹曰。惠迪吉。從逆凶。性影響。」（人は道に従へば吉を得、逆に従へば凶を得る、吉凶の應報は全く影の形に沿ひ響の聲に應ずるが如きものである。）

皇陶謨篇の

「天聰明自我民聰明。天明畏自我民明威。達于上下。敬哉有土。」（天の聰明は民の聰明を用ひて惡政の君主に叛かせその賞罰を明にする。斯く天の賞罰は上下に及び貴賤に別なきを以て天下を治むる帝は愼まなくてはならぬ。）

仲虺之誥篇の

「殖有禮。覆昏暴。欽崇天道。永保天命。」（禮教に遵ふものを殖し無道者を覆し天道を欽ひ崇めて長く天命を保つ。）

湯誥篇の

「天道福善禍淫。降災于夏。以彰厥罪。」（天道は善者に幸福を垂れ悪者に禍を降す、從て災禍を夏の桀王に降してその罪あることを彰にした）

伊訓篇の

「惟上帝不常。作善降之百祥。作不善降之百殃。」

論語の

「子曰。爲政以德。譬如北辰居其所。而衆星共之。」

孔子家語の

「子曰。詩云。皇々上天其命不忒。天以善必報其德。禍亦如之。」

孟子の

「孟子曰。盡其心者知其性也。知其性則知天。存其心養其性所以事天也。夭壽不貳。修身以俟之。所以立命也。」

「孔子曰。道一。仁與不仁而已矣。暴其民甚則身弑國亡。不甚則身危國削。名之曰幽厲。雖孝子慈孫百世不能改也。」

「書曰。天降下民作之君。作之師。惟曰。其助上師寵之四方有罪無罪惟我在。天下曷敢有越厥志。」

に依つても之を知るばかりでなく、老子の

「天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而善來。緝然而善謀。天網恢恢疏而不失。」

に照しても明白である。即ち道德の世界に因果應報の行はれる一定不易の公理の嚴然として存する事實を明瞭ならしめて居るこ

謂はねばならぬ。善をなせば必ず百祥來り不善をなせば必ず百殃降るのである。その應報の誤たざるこゝ天網恢々疏にして失はずである。更に論語の「以德怨何如。子曰。何以報德。以直報怨。以德報德」。こゝ周易の「積善之家。必有餘慶。積不善之家。必有餘殃。」に至つては如實に應報理念の實生活に徹して居るこゝを見脱し得ないであらう。即ち正義は斯の如き善因善果。惡因惡果の必然的なる應報の觀念に外ならぬのである。

然らば法律即ち刑罰に就ては如何。是亦道德と同様であるこゝは多言を要しない、又此の點に關する文獻を涉獵すれば實に尅大なものになるのであるが茲では刑罰を輕視した儒家思想の方面より之を觀察し古來中國刑罰觀念の應報刑なるこゝを明にしたいと思ふ。

上掲の尙書その他の文獻に照してその然る所以を認め得るこゝは既に一言したが

舜典の

「象以典刑」

周易の

「象曰。雷電。噬嗑。先王以明罰勅法。(先王は雷電の象を觀てその明と威とに法り以て刑罰を明にし刑罰の輕重を定むる法を整へる)

へる)

周書呂刑篇の

「伯夷降典折民惟刑。」(伯夷は禮典を下して人民に守るべき道を教へ、これによつて人民の邪行を制御したが人民が之を犯す

ときは刑罰を科した。)

「士制百姓于刑之中以教羣德。（舜は皇陶に命じて司法長官をなし人民を刑罰で制御したのは之に由て彼等に徳教を守るべき。）を教へたのである）」

「敬五刑、以成三徳。」

禮記の

「凡制五刑必即天倫。郵罰監於事。」（天倫とは天理であつて至公にして無私である。凡そ五刑を判断するには必ずこの天理に即應しなくてはならぬ。そして罪責ある者を刑罰に處するには必ずその犯罪事實に就て科量しなくてはならぬ）

虞書皋陶謨篇の

「天敘有典勅我五典五惇哉。天秩有禮。自我五禮五庸哉。同寅協和衷哉。天命有徳。五服五章哉。天討有罪。五刑五用哉。政事。懋哉。懋哉。」（天は人倫を定めて不變の法則を立てて居る故君主が政治を行ふ場合には君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友と言ふ五常の道を正しく教へ、五常にも厚くしなくてはならぬ、天は又尊卑貴賤の等級を設けその間の儀禮を定めて居る故その五等級の禮を用ひて五つにも常則を立てなければならぬ。そしてその定つた禮儀に依つて應待しお互に恭敬し親睦を圖らねばならぬ、天は九徳を有つ者に命じて帝王を命じた、帝王は天意を受けて五等級の衣服を作り五つにも尊卑の區別をなさねばならぬ。又天は有罪者を罰する、従て帝王は天意を受けて五刑を作りその間の輕重を定め五刑にも正鵠を得る様に處罰せねばならぬ。）

孝經の

「事親者。居上不驕。爲下不亂。在醜不爭。居上而驕則亡。爲下而亂則刑。在醜而爭則兵。三者不除。雖日用三牲之養。猶爲不宰也。」（よく親孝行するものは人の上に立つても常に謙遜して高慢な事はしない、人の下になつても自分の分限を守り不平

で亂暴を働く様な事はせぬ。又衆人交つても喧嘩なさせぬ。上に居て驕れば滅亡するし下になつて反抗なさせれば刑罰に處せられることも當然である云云)

孟子の

「以佚道使民。雖勞不怨。以生道殺民。雖死不怨殺者」(前略人民を生々發展させる道の爲に人民を殺すのである、斯るときは死ぬでもその殺す人を怨まない。)

更に孔子家語の

「凡聽五刑之訟必原父子之親。立君臣之義以權之。意論輕重之序。慎測淺深之量以別之。悉其聰明致其忠愛以盡之。(凡そ刑事裁判をなすに當つては必ず父子之親、君臣之義等人情義理の上に立つて審理しなくてはならぬ、その心を以て刑罰の輕重、犯罪の大小を慎重に考へて處斷すべきである。)

等によつて刑罰が天象の明々白々なるを範として天意に基き制定され、雷電の明威に則つてその輕重を定め、必ず天理に即應して五刑の輕重が判斷せらるべきであるこの思想を明認することが出来る。而も犯罪事實の大小に照して科刑を斟酌すべきで、天命に基き禮に等級のある如く刑罰にも亦輕重の差があり、人情義理即ち道義に基いて刑罰を科さねばならぬ、生道を以て民を殺せば死すことも怨まずである、典も禮も、徳も、刑も悉が天意に出づるのである。

斯る刑罰思想は當に刑罰が道德の一面をなし蘇軾の所謂「禮刑一物也」であることを知るに十分であらう。

されば刑罰に於ても道義と同様當然に應報の理念が樹立されべきこと論を俟たないところであつて、正義が善因善果を要求する應報觀念なるに對し刑罰は當に惡因惡果を要求する應報觀念であること謂ふべきである。

上掲の「普災肆赦。怙終賊刑。」の如く故意犯を重く過失犯を軽く處罰せよと謂ふのも罪責に比例する刑罰を規定したものであり、「明刑弔教」の觀念も論者の説く如く刑罰は道義の命令を確實にすべき手段であり、道義の遵守を補充し保證すべきものなること勿論であるが斯る事實こそ又以て刑罰が應報であることを明白に語つて居ると思ふのである。

即ち茲に端なくも既に述べたカントの應報刑論を想起するのであるが、彼が應報刑論を主張した所以は刑罰が實踐理性の無上命令たる法の違反に對し當然科せられべき効果で他の有益な目的を達すべき手段ではないと謂ふにある。此の無上命令は道徳の基本でもあり之に従ふこと即ち正義であつて、刑罰は此の正義の要求として法律の違反者に科せられべきものであるこの彼の主張は茲に再言を要しないであらう。彼も單に刑罰の爲の刑罰を主張したのではない。彼の「教之不從。刑以督之。」なる思想も同巧異曲の感があるではないか。唯カントは此の無上命令たる道徳原理を實踐すべき人格の尊嚴を説き、刑罰は此の人格の尊嚴を害するものが故にそれ自身目的でなくてはならぬと主張したのであつてその眞剣な論理的思索の進展は遂に極端なる反座主義時効否定論にまで走らざるを得なかつたのである。

然り而して中國の思想に於ける明刑弔教の精神に就て、一は「道之以徳。齊之以禮」の思想に他は「道之以政。齊之以刑」の思想に分れて道と法とは恰も相反する範疇の規範なるが如くに説論されて來た所以のものは彼等の性格上の極端性と優れた直感により事物を判斷する傾向に由來するものと考へられるのである。從て歐羅巴に發達した深刻な思索の結果生れた論理的な法律論によつて構成された刑罰觀念を漫然と中國の刑罰觀念に當嵌めんとするが如きは專断的外れの譏りを免れぬであらう。

以上により中國の刑罰觀念がその傳來の道義の理念に基礎付けられた應報刑觀念なる事は之を明にすることが出來たこと考へる。

次に然らば大東亞共榮圈確立について重要な地位を占める中國の現情勢及將來に於て社會民人を律すべき刑罰觀念が應報刑主義

でよいか。項を改めて所見を述べたい。

七

刑罰は形式的にはそれ自身悪であり苦痛をその内容として居ることは歴史的事實であるばかりでなく刑罰の存在する限り之を肯定し得るのである。

罪惡に對する反動として斯る苦痛を加へることは是認せられる合理性に就て威嚇作用による社會秩序の維持を謂ふ一般豫防にのみ根據を置くことはカントを俟つまでもなく否定さればならぬ。一般豫防の爲に犯人を犠牲にすることは理性を有しない動物社會に於ては許さるべきであらうが、理想を反省を有することを誇とする人間生活に於て許さるべきではあるまい、それでは又刑罰の教育的効果を以て苦痛を合理化し得るかを謂ふにその人道主義的な主張は流石に敬服せられるものがある。然しながら刑罰執行の現情に照しその教育的効果の餘りにも薄弱なるを致せざるを得ない。畢竟教育刑論は現代の社會を對象としては遠き彼岸の炬火に過ぎぬであらう。

そこで苦痛の心理的淨化作用を謂ふことを考へて見たい。

例へば暴飲暴食をして腹痛を起したとする、その苦痛が甚しければ甚しい程何人も暴飲暴食をした事を後悔し恐く再び斯る行爲をしまいに考へるであらう。苦痛が人間に反省を齎らすことは本能的作用である。此の苦痛による反省、悔悟が犯罪の贖ひとなり惡心の淨化を齎らすのではあるまいか。

又更に人は罪を犯しながら罰せられなかつた場合人知れず良心の苛責に堪へかね自ら懺悔贖罪を希ひ、その人によつては死して謝罪したいとさへ眞剣に考へるのも少くない、一方犯人に依り被害を受けた者やその遺族は犯人が罰せられざるに於ては「將何面目

以見之」で之を非常に不満に思ひ、社會一般の人も亦心の底に不安を感じるばかりでなく何ミか制裁を加へなくてはミの苛立しさや憤慨を感じるであらう。かかる苛立しい心的状態は犯人が刑罰を受けることになると忽ち収まつてしまふ。即ち彼犯人は刑罰を受けるときによつて良心の苛責から救はれ重荷を下ろした様な清々しい氣持にもならうし、被害者も不満が癒え、彼に對する一般世人の不快、咀呪、恐怖の感情は忽にして消え憐憫の情さへ湧き起るであらう。

斯の如く刑罰を受けることによつて犯人の魂を淨化しその罪過を贖ひ、責任が解除されるのである。

然しながら刑罰に處せられさへすれば如何なる刑罰であつても以上の如き結果になることは言ひ得ない、茲に刑罰の贖罪淨化作用は個人的であると同時に社會的でなければならぬ事が看取されるのである。

宮本博士が科刑の問題に關して犯罪人ミ社會ミが相對立した當事者であること説かれて居ることは前にも一言して置いた。

而し此の犯罪人ミ社會ミの關係は有機體の一細胞が全有機體に對する關係、個體の全體に奉仕する關係に於て之を考へねばならぬ。ある個體の有害なる活動は全統一體の調和を害しその生命に影響を及すものである、反面個體の淨化は統一體の淨化を齎らしその生々發展を助成するものでなければならぬ。刑罰の苦痛による犯人の贖罪はまた國家社會ミ謂ふ全體の調和を意味せねばならぬのである。

ヘーゲルは刑罰は犯罪の否定であると言つたがそれは單なる否定ではない、その否定により法の正義が回復せられ社會の秩序が回復せられる調和であり、社會秩序の建設であることを意味して居る。

刑罰の本質は刑罰苦の齎らす贖罪ミ淨化ミによつて倫理的價值を恢復し社會の調和を建設するところにあること謂はねばならぬ。

以上の見地に於て刑罰の應報刑たる所以が理解されねばならぬのである。

此の見地は當然に刑罰が犯人に對する苦痛即ち法益の剝奪を適當に行ふと同時に被害者にも満足を与へ、兼ねて社會一般の人の法律確信にも合する様に科せられべきことを要請するのである。例へば單に饅頭數個を振拂つたに過ぎない竊盜犯人に對し五年の懲役刑を科する様な事があつたらうであらう。何人もその過酷なるに驚歎するであらう。又親殺しの大惡人に對し輕き懲役刑を科したらうであらう、何人もその輕きを慨歎するであらう。「五刑之屬三千。而莫大於不孝」である。

即ち犯罪事實の質と量が刑罰の輕重を定むる標準であると同時に當該刑罰が當該犯人に對する責任の解除として妥當であることを必要とする所以である。

茲に於て罪刑の均衡は單に侵害の事實を標準とするのでなく正義の要求する倫理的價值を標準としなければならぬ事を知るであらう。犯人の責任とはその行爲に對する社會的評價の謂ひであつて責任を負ふとは行爲に對する社會的評價を甘受することである。

刑罰に依る應報は犯人と被害者と一般社會とを含むことの調和の上に行はねばならないのであつて正義の要求も茲にあることを謂はねばならない。

以上の如き應報刑論は多分に感情的であつて科學的な法律論の域外に出づるものとの非難が起るであらう。

然しながらそれが社會感情に合致し社會一般の價值觀念を満足せしめ以て社會秩序を維持し人間生活の向上に役立つならば敢て論理の外に立つことを批難するに當らぬであらう。從て刑罰思想が斯る社會感情、社會一般の價值觀念の進展に伴つて變遷してゆくものであることは之を認むるに吝でない。

上米樓々論述せる中國の刑罰思想がその歴史的發成過程に於て道義に培養せられた應報刑思想であること、今日中國民衆の生活

感情の中に敬天思想の脈々として生きて居るこゝに、彼の「日出而作。日入而息。鑿井而飲。耕田而食。帝力于我何有哉」と詠つた仁政の農民と同様今日中國の大多數を占める農民の心もその奥底に天命を信じ「天道福善禍淫」の信仰を懐き孜孜として日々の營みを續けて居る等の事實に鑑みれば上述の如き應報刑主義の妥當なるこゝを信じて疑はないのである。

今日及將來に於て中國の刑罰理念はその贖罪化淨作用により犯罪人の良心を覺醒せしむるこゝ共に被害者の不満を癒し兼ねて社會の調和を齎すべきこゝに集中されねばならぬのである。

「辟以止辟止」が「以生道殺民雖死不怨殺者」の思想も這般の理論によつて正しく理解されべきである。

斯の如き刑罰理念を把握して雷電の如く明威備はり、噬臍の如く小心なこゝも苟もせずこの慎重なる態度を以て民衆に接し彼等を悦服せしむべきこゝこそ中國現下及將來の情勢に處して最も肝要なるべきを確信して止まないものである。

彼の所謂教育刑論信者の如く人道主義的な功利觀念に捉はれて徒に犯罪人に對し寛刑を以て臨み法の權威を失墜せしめるこゝ共に道義地を拂ふの憂なからしめんこゝを切に警告したのである。

固より「刑期于無刑」の思想は高遠なる理想であつて獨り克く刑罰によつてのみ達せられべきではなく刑事政策が思想政策、社會政策、經濟政策等と相提携して果すべき使命であるのである。

(了)

明 律 の 犯 罪 論 的 構 成 (三)

河 合 篤

目 次

序 言

一 問題整理の要點

二 犯罪主體の身分に関する問題

三 犯罪主體と刑罰主體との關係

四 因果關係の觀念

五 違法性阻却の原因

第一目 正當防衛

(以上前期掲載)

第二目 緊急避難

第三目 自救行為

第四目 公の職務の執行

第五目 主人尊長の懲戒行為

第六目 正當なる行為

第七目 自損行為

五 違法性阻却の原因 (承前)

第二目 緊急避難

現在の危難を避けるために出たる加害行為は、今日の刑法理論によれば一定の条件の下に、緊急避難行為 (Notstand) として、その罪責を認めない。所謂緊急行為の一つの形態として緊急避難なるものを認めたいことは、人類の自衛本能の發動に對して、その限度における合理性を認容したものに他ならない。

さて、中國の傳統的刑事思想史上において、現今の所謂緊急避難に相當する觀念は、正當防衛に相當する觀念と相違んで、極めて古くから認められていたものの如くである。例へば、尙書舜典にみえる「眚災肆赦」並に康誥にみえる「乃有大罪非終乃惟眚災適爾既道極厥辜時乃不可殺」等の語句における「災」の觀念は、今日の緊急危難の觀念に類似せるものを含蓄すると言へるであらう。「災」の意義について、その註に「災謂不幸」といひ、また説文には「天火」といひ、玉篇には「害也」といひ、公羊傳には「害物曰災」といへるを根拠として、徐朝陽氏は、災は天災人禍に外ならず所謂不幸とは即ちこれであり、不正の侵害と現在の危難とは皆不幸に含まれるが故に、この句は正當防衛と緊急避難行為を認めたものだとみなしてゐる(註一)。また前掲舜典の句について、孔穎達は「過而有害、雖擬狀合罪、而原心非故、如此者當緩赦之、小則恕之、大則宥之」といひ、丘濬は「盜無心失理爲過、眚災是也、人之有過誤或不幸而入于罪者諫之、知其非故也」といつてゐる(註二)。また前掲康誥の句について蔡沈は「人有大罪、非是故犯、乃其過誤出於不幸、偶爾如此、既自稱道盡極其情、不敢隱、罪雖大、時乃不可殺」といつてゐる(註三)。これを要するに、眚災を肆赦し或は殺すべからずといふことは、寛刑慎罰の根本思想に基くものであつて(註四)、その思想の内容の一部として、今日の所

謂緊急避難を以て違法性阻却の事由とす刑事思想に相當するものが、假令概念的には未だ過失か正當防衛かの觀念を明瞭に區別せられたものではなかつたにもせよ、嚴然として包含せられてゐたことは疑ふべくもない。然し、ここに注意すべきことは、このことは行爲そのものについて客觀的に論ぜらるべき違法性の問題としてではなく、寧ろ意思責任に關係ある主觀的な問題として理解せられる傾向が認められる點である。かかる傾向は、前述せる正當防衛に關しても同様なことが言へるのであつて、茲に中國刑事思想の特徴の一つが認められるのである。その結果として、かかる思想が存在したにも拘らず、それが概念として確立せられず、また律の規程の上に、行爲の類型として定立せられず、僅かに個々の犯罪行爲の構成要件に關連する特殊なる情況として舉示せられるに止まつたのである。従つて、緊急避難に關しても、律文に規定せるものは極めて稀れである。

註一 徐勳著「中國刑法論」第二二九頁。

註二 董野林著「罪註無刑錄」下卷第二頁。

註三 前同書、上卷第三九頁。

註四 根本誠著「上代支那法制の研究」第一五四頁以下。東川徳治著「支那法制史研究」第一七〇頁以下。東川徳治著「支那法制史論」第七七頁以下。瀧川政次郎博士著「支那思想・法制思想」(岩波講座・東洋思想)第五頁。

明律において緊急避難に近似せる規定として認め得るものに左記がある。

【明律】 兵律・廐牧・宰殺馬牛條——(前略)若官私畜產毀食官私之物因而殺傷者各減故殺傷三等追陪所減價者主賠償所毀食之物(中略)若畜產欲觸蹴踢咬人登時殺傷者不坐罪亦不賠償。

この條文は、左掲の唐律の規定を承けたものであつて、兩者の主旨は全く同一である。

【唐律】 廐庫・官私畜產毀食官私物條——諸官私畜產毀食官私之物登時殺傷者各減故殺傷三等價所減價者主備所毀

臨時專制本爲
主餘條準此

其畜産欲無害人而殺傷者不坐不償
亦謂登時殺傷者即
 總時皆爲故殺傷

ところで、この唐律の規定（傍點を付したる部分）について、小野博士は賊盜律の「夜無故入人家條」を相併せて正當防衛の觀念に該るもの之解されてゐる（註五）。また、仁井田博士は當該規定をもつて、緊急行爲（Nothandlung）に類する規定であることせられるのみで（註六）、更に進んで、それが緊急行爲中の正當防衛（Nothwehr）なりや緊急避難（Nothstand）なりやについて具體的に論定せられてゐない。更に、瀧川博士は該唐律の規定を全く一致せる日本の大寶律の厩庫律の「官私畜産毀食官私之物條」を以て、緊急避難を認めたと例として擧げられてゐる（註七）。

註五 小野清一郎博士・論文「唐律に於ける刑法總則的規定」國家學會雜誌第五二卷第四號第一三頁。

註六 仁井田博士・論文「唐律に於ける通則的規定の來源」東方學報・東京第十一冊之二第二四三頁。

註七 瀧川政次郎博士著「日本法制史」第一五八頁。

かやうに、前掲律文に關する學者の見解は較れてゐるのであるが、私はこの規定を以て緊急避難の觀念に該るもの之解し、第一目において既述せる正當防衛に相當する規定との間に趣旨の區別を認むべきであると思料する。次にその論據について述べよう。

そもそも、現今の刑法理論においても、動物畜産類の侵害に對する防衛行爲を以て、正當防衛に屬すもの之認むべきや、將又、緊急避難に屬すもの之解すべきやといふ問題については學說上の争ひが存在するのである（註八）。而して、學說の較るる所は、正當防衛の條件たる不正侵害の違法性を専ら客觀的に判斷すべきであるか、或はまた、主觀的にも違法なることを要す之解すべきであるかといふ點に懸つてゐると言へるのである。前者の立場をこる者は、動物の侵害を雖も法律の欲せざる状態、即ち違法状態を惹起するものなるが故に、これに對して正當防衛を爲すことを得るべきである。これに反して、後者の見地をこる學者は、動物の侵害

は單純なる自然界の事實に過ぎずして違法性（正不正の評價）を認め得ざるが故に、これに對しては正當防衛行爲を實行するに必要を得ずして、緊急避難を認むべきであるといふに歸着する（註九）。

註八 この點に關する刑法學說の争として、正當防衛説をとるものは、日本においては、牧野英一博士「重訂日本刑法」上卷第三五頁、泉二新熊博士「日本刑法論」總論第三七五頁、大場茂馬博士「刑法總論」第五六九頁等。獨逸においては、Frank, Das Strafgesetzbuch, 18. Aufl., S. 161. 緊急避難説をとるものは、日本においては、瀧川幸辰教授「刑法總論」現代法學全集第十卷第一一二頁、獨逸においては、Liszt-Schmidt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 26. Aufl., allg. Teil, S. 195.

註九 泉二博士前掲書第三七五頁。

購つて、中國の律について案ずるに、唐律並に明律の「夜無故入人家」條、明律の「殺死姦夫」條、「父祖被毆」條、唐律の「祖父母爲人毆擊」條等に共通して認められる正當防衛の觀念においては、侵害の違法性を客觀的に論ずることを以ては足らず、主觀的にも違法なることを要するに不足する立場をとつてゐることは、既述の如くである（拙稿本誌第一期第一一二頁參照）。即ち、この點では、正對不正（*Recht gegen Unrecht*）の反擊的關係を認めんとする見地が濃厚に現はれてゐるといへる。然るに、畜産より受くる侵害に對する防衛避難行爲については、かくの如き侵害の違法性を要求してゐないのである。即ち「畜産咬傷人條」（明律）又は「畜産抵觸人條」（唐律）に言ふが如き、記號控製或は標幟驅絆の不如法又は故らに放つたが爲に生じたる侵害たることを、換言すれば畜主について認められべき違法性の存することを條件としてゐないのである。従つて防衛行爲は危險に對して反射的になされることを以て足るのである。この點よりみて、既述の正當防衛に關するものとして擧げた規定は畜産の侵害に對する防衛に關する規定とは、その律意において區別があるといはねばならない。これが前掲唐明律の規定を以て正當防衛に關する規定と目すべからざる理由である。

然し乍ら、上述せる所は、前掲の唐明律の規定が、さらさらか言へば正當防衛の觀念よりも寧ろ緊急避難の觀念に近いといふ相對的な論定に過ぎないのであつて、現代における緊急避難の觀念に該當する諸要件を完備してゐるといふわけではない。以下、今日の刑法學理論に照らして、この規定を分析し、問題となる若干の點について述べる。

(一) 畜産より受ける危険が、人の生命身體に對する危険（即ち畜生が人を觸舐踢咬せんとする状態）である場合に限り、緊急避難が問題となるを考へるべきではない。官私の畜産が官私の物を毀食せんとする状態、即ち單に財物に對する法益侵害の危険に對しても、緊急避難の情況が考慮せられ、避難行為が適當なるとき所謂過剰避難の問題を生ずるのである（後述参照）。

(二) 危険に被害行為（畜産を殺傷すること）の間に、危険を避け又は救はんが爲めになされた行為であるといふ狀況の存するところが、緊急避難たるの要件であるが、このことは律の本條には明示されてゐない。然し、律の趣旨からみてかくの如き關係の存する場合を指してゐることは疑ひない。また危険に避難行為の時間的關係としては、危険が急迫してゐること、即ち現在の危険なることを要し、過去の危険に對するものなることを得ない。この要件は、本條に「登時殺傷者」といひ、過去の危険に對するものは唐律の子注に「即絶時皆爲故殺傷」といつて之を明確に區別してゐる。

(三) 今日の刑法理論においては、避難行為は補充の原則 (Prinzip der Subsidiarität) に従ふことを要せられてゐる。即ち、その加害行為が危険を避くるにつき唯一の方法なることを、換言すれば、行為者がその場合に於て他の方法に依る能はざりしことを要する。従つて、加害行為を爲さずとも危険を避け得る場合においては、その行為は緊急避難行為として違法性を阻却されることとはならないのである。ところで、かくの如き補充の原則は、唐明律では明示されてゐない。従つて、苟くも畜産の危害を免れんがためになされた殺傷である限りは、他に避難の方法があつたに無かつたことを問はず、均しく緊急避難行為とせられるのである。

(四) 更に、現今多數の立法例においては、緊急避難については、避難のために生じた害が、その避けようとした害の程度を超えないこと、即ち法益權衡の保持を全うすることを要件としてゐる。この法益平衡の原則 (Prinzip des neuberlegenden Interesses, Proportionalitätstheorie) は、一面において緊急避難を生命身體自由名譽財産等の廣汎なる法益の保全のために許し、他面においてはこれによつて生ずる弊害を避けんとする趣旨に出たるものである。之と異り、緊急避難を人身に對する特定の危難についてのみ認めらるる立法例においては、必ずしも斯くの如き制約を設けるの要がないのである。例へば、獨逸刑法第五十四條は自己又は親族の身體又は生命に對する危難についてのみ緊急避難を認めたるものであるから、法益平衡の要件を別段に規定してゐない(註一)。謂つて前掲唐明律の規定をみるに、避難行爲に因りて保全せらるべき法益を人の生命又は身體に限ることにもその行爲によりて生ずる害を畜産の殺傷としてゐる。斯様に、一般的な法益平衡の原則を明定してゐないのであるが、このことからして若し當時の法律理論の未熟さが不合理性を輒く判定するならば間違ひである。何故ならば、前述の如く、かの如き立法例においては、この點に關して規定するの必要がないからである。蓋し、人類は生を有するものの中で最も重なるものであり、貴きものであつて、その保全のために必要あるときは獸類の生命を斷つが如きことは當然なる自明の理とせられてゐたからである。

註一〇 緊急避難に關する獨逸刑法第五十四條については、之を以て違法性阻却の事由とせず一部の學説が行はれてゐる。牧野博士前掲書第三七九頁參照。

前述の如く、唐明律には法益平衡の原則が規定されてゐないのであるが、しかしその思想が無かつたわけではない。私は考へる否、この思想は、過剰避難行爲に關する規定のうち明白に看取し、こゝが出来るのである。私は前掲律本文中の「若官私畜産毀食官私之物因而殺傷者各減故殺傷三等云々」(明律)、「官私畜産毀食官私之物登時殺傷者各減故殺傷三等云々」(唐律)の規定を以て過剰避難行爲に關するものと認める。一體、過剰避難とは、緊急避難における補充の原則及び法益平衡の原則を前提として構成せ

られる觀念である。即ち、過剰避難の一つの形態たる他に方法があつたに拘らず他人の法益を侵害した場合は、補充の原則に背くものであり、その第二の形態たる大なる法益を犠牲にして小なる法益を救つた場合は、平衡の原則に戻るものである。而して過剰避難行為は違法性を阻却せずして、情状により刑罰を減輕又は免除するのが現今の立法例である。

さて、唐明律においては、畜産の危害が人の身體生命に對する場合は之を殺傷するも罪ならず、官私の物を保全するために之を殺傷したる場合は有罪にして但だその刑を減輕するに止まる。かくの如く兩者の場合を區別したことは、法益平衡の原則に照らすとき、初めて能く統一的にその合理性を承認し得るのであつて、假令この規定の表面には現れてゐないにしても、必ずやその根底に平衡思想が流れてゐるものと思は考へる。即ち、前の場合には、既述の如く法益平衡の原則が満足させられるが、後の場合は然らずにせられたが故に有罪させられたものと思料する。而して、これこそは正しく現今の刑法理論における過剰避難に該当するのである。一般の財物と馬牛等の畜産との法益權衡上、前者よりも後者が一層貴重なもの認められたことは、恐らくは當時における兵備上若くは經濟上の理由に基くものであらう。

(五) 緊急避難行為によつて生ずる損害についての民事上の賠償責任は、緊急避難の性質に關する學說の相違に拘らず、均しく之を認め、但だその責任の根據について説く所を異にするのみである。緊急避難を以て責任阻却の原由たるに過ぎずと爲す學說においては、行為者が刑事上無罪の判決を受くるに雖も、その行為の性質は違法なるものなるが故に、これによつて他人の權利に對して生ぜしめたる損害について民事上の賠償責任を負ふべきは當然の事理とせられる(註一一)。また、緊急避難を以て違法性阻却の原由と爲す學說に於ても、刑事責任の問題と損害の分配を公平ならしめる問題とは別に論ずべきものなりとして、避難行為に因る賠償責任を無過失賠償責任を以て説明する學者がある(註一二)。これを要するに、緊急避難の性質に關するいづれの見解に従ふとも、民事

上損害賠償責任は免れないといふのが現今における刑法學者の通説である。

註一 日本大審判例大正三年十月二日刑事部判決の見解がこれである。

註二 牧野博士前掲書第三七八頁以下、註一、二参照

さて、唐明律においては、避急避難行爲は、刑事責任の方面からみて「不坐罪」とせられるのみならず、同時にまた避難行爲に因りて生じたる損害（畜産の殺傷）について民事的責任の方面においても亦「不賠償」と規定してゐる。換言すれば刑事責任の問題と民事責任の問題とを統一的に解決してゐるのである。また所謂過剰避難については、既述の如く刑事責任を減輕するが、民事的賠償責任については相互的責任負擔を認め、一面において避難行爲者をしてその行爲に因る損害（畜産の殺傷によりて減じたる價額）を追陪せしめ、他面において畜主をして畜産の侵害（毀食せる物）を追陪せしめることとしてゐる。

第三目 自救行爲

所謂自救行爲 (Selbsthilfe) とは、権利者がその侵害せられたる權利を保全するため、官憲の手を俟たずして直ちに自ら強制力その他一般に法の許さない手段に訴へてその障害を排斥することはいひ、正當防衛及び緊急避難と共に緊急行爲に屬するものとせられてゐる。しかし、「私力の公權化」といふことは、法律進化の一般的過程であつて（註一）、法律制度の整備と國家權力の發達に伴ふて自救行爲の認められる範圍は縮小される傾向がみられ、現代の法律においては自救行爲は原則として許されざるものとせられ、特別緊急な事情の存する場合に限り、例外として刑法上並に民法上、犯罪としても不法行爲としてもその責任なきものとしてゐる。とはいへ、今日諸國の刑法上自救行爲に關して明瞭に規定せる立法例は一として存しないのであつて、學說並に判例により所謂超法規的違法阻却原因として之を認めてゐるにすぎない。従つて、これに關して學者の説く所も亦必ずしも一致しない點があるのであ

るが、刑法上自救行為として認められる場合の主なものも挙げれば、(一)盗犯の現場において贓物を取還する行為、(二)自己に取得する権利ある物を取還するために爲したる暴行、脅迫、詐欺、恐喝の行為等である(註二)。

註一 種彙陳纂博士著「復讐と法律」第一〇、六七、一二四、二八四頁。

註二 牧野博士前掲書第三九二頁以下。法律學辭典「自救行為」(武藤文雄氏執筆)第一〇八二頁、同書「自力救済」(我妻榮教授執筆)第一四二頁。

さて、唐明律について自救行為に該る規定を検索すると、明白に之について規定せるものはないが、左掲の規定は自救行為を許したる趣旨のものに解せられないことはない。

【明律】 刑律・賊盜・強盜條——(前略)若竊盜臨時有拒捕及殺傷人者皆斬(中略)其竊盜事主知覺棄財逃走事主追逐因而拒捕者自依罪人拒捕律科罪

【唐律】 賊盜・強盜條——諸強盜謂以威力若力而取其財先強後盜先盜後強等若與人藥酒及食使狂亂取財亦是即得謂之物取財主而不還及強盜發覺棄財逃走財主追捕因相拒捍如此之類事有因緣者非強盜

不得財徒二年一尺徒三年二匹加一等十匹及傷人者絞殺人者斬(下略)

【唐律】 賊盜・恐喝取人財物條——諸恐喝取人財物者準盜論加一等雖不足畏忌財主懼而自與亦同展轉傳言而受財者皆從坐若爲人所侵損恐喝以求備償事有因緣之類者非

前掲明律の規定に「竊盜臨時有拒捕」は竊盜犯人が現場において抵抗することをいひ、ここに所謂「捕」は、竊盜の被害者が贓物を持つて逃走を企てる犯人を逮捕してその盜贓を取還せんとする行為を包含するものに解せられる。この場合は普通の竊盜罪とせず強盜罪として極刑に處すのである。この規定はその半面において竊盜の被害者に盜贓の取還に關する自救行為を許したものと云へる。上述の場合と異なり、盜贓を放棄して逃走せんとする竊盜犯人を追跡して捕へんする際犯人が抵抗したる場合には、強盜罪とせずして「罪人拒捕律」に依つて罪を科すのである。また唐律の強盜條の子注に「先盜後強」といへるは前者の場合に該り、「物

盜發覺棄財逃走財主追捕因相拒捍」といへる場合は、事の因縁あるが故に、抵抗するに雖も強盜とはしないのであつて、後者の場合に相當する。同條の疏議にも、この場合は闘敵及び拒捍追捕の法に従ふものにしてゐるのも明律と同一な趣旨である。

次に、唐律の「恐喝取人財物條」の子注に

若爲人所侵損恐喝以求 實事有因縁之類者非

と曰ひ、その疏議に

假有甲爲乙贖損田苗遂恐喝於乙得倍苗之外更取財者爲有損苗之由不當恐喝之坐苗外餘物卽當非監臨主司因事受財坐監論科此是事有因縁之類者非恐喝

と説明してゐる。これは、財産上の損害による賠償として被害者が他人より財物の交付を受くべき場合において、恐喝の手段を用ひるも恐喝罪ならざる旨を規定したるものであつて、自救行爲の觀念を以てするときは初めて能く規定の根據を合理的に理解し得るのである。所謂「因縁」とは、自己に正當なる理由ある場合、即ち財物を取得する權利を有することを意味するものである。

第四目 公の職務の執行

現今の立法例において、公の職務の執行行爲は、法令に依る行爲として、違法性を阻却せられる。蓋しその行爲は法令の規定により公務員の義務たると同時に權利たるものであるが故である。然れども、その職務權限を濫用せるときは、その行爲の違法たるべきことは勿論であつて、犯罪を構成する。

明律においても、官吏の法に依る職務の執行行爲を以て違法性阻却の事由と認める思想は、左掲の規定の上にはあらはれてゐる。

(1) 刑律・斷獄・故禁故勸平人條——凡官吏懷挾私讐故禁平人者杖八十因而致死者絞(中略)有文案應禁者勿論 若故勸平人者杖八十折傷以上依凡鬪傷論因而致死者斬(中略)依法拷訊者不坐若因公事干連平人在官事須鞠問及罪人贖狀證佐明白不服招承明立文案依法拷訊還致死者勿論

この規定は、官吏が平人即ち無罪の善良なる人民を故らに拘禁し或は拷問する行爲は一般的には犯罪を構成するが、法に依りて拘禁拷問し又はこれに因つて傷害若くは死に致したるときは罪にならない。

(2) 刑律・斷獄・決罰不如法條——(前略)若監臨之官因公事於人虛怯去處非法毆打及自以大杖或金刃手足毆人至折傷以上者減凡鬪傷罪二等至死者杖一百徒三年(中略)若於人臂腿受刑去處依法決打還致死及自盡者各勿論

この規定は、杖刑の執行に當り偶然に死に致したる行爲を以て違法性なしとしたものである。前掲の二個條は、唐律の斷獄律の「拷囚不得過三度條、決罰不如法條及び監臨以杖捶人條」を承けたものであるが、唐律の規定上では拷問致死の違法性なき場合について左掲の條文が設けられてゐるのみであつて、杖刑の執行に因る致死が違法性を缺く場合についての明文はない。

【唐律】 斷獄・拷囚不得過三度條——(前略)若依法拷決還致死者勿論(不略)

【疏議曰】 還還謂不期致死而死詩云還還相遇言不期而遇云々

(3) 刑律・捕亡・罪人拒捕條——(前略)若罪人持仗拒捕其捕者格殺之及囚逃走捕者逐而殺之若囚窘迫而自殺者皆勿論

これは犯人の逮捕行爲による被害について規定せるものであつて、左掲の唐律の規定と同一である。

【唐律】 捕亡・罪人持仗拒捕條——諸捕罪人而罪人持仗拒捍其捕者格殺之逃走逐而殺若迫窘而自殺者皆勿論(下略)

【疏議曰】 捕罪人謂上條將吏以下捕罪人云々

この唐明律の規定によれば、犯人逮捕の職務を有する者が、犯人を追跡する際にその犯人が杖（兵器及び杵棒類の凶器）を用ひて抵抗したるとき、又は脱逃せる囚人を追跡するときは抵抗したるときを問はず、之を殺害するも罪を問はず。前者の場合は多少正當防衛的意義を帯びてゐるが、後者の場合にはそれがないから、全體としては職務の執行行為なるが故を以て殺害行為の違法性を阻却するものとして解すべきである。

第五目 主人尊長の懲戒行為

懲戒行為は、親權者、教師等の法令上懲戒權が認められてゐるものについては、違法性なきことは自明であるが、法令の規定なしに雖も、條理に反しない限り一般人も他人の子弟を懲戒する爲めに相當なる行為を爲すことを許されるものとせられてゐる（註一）。

註一 瀧川幸辰教授前編書第一〇五頁。法律學辭典「傷害罪」（木村龜二教授執筆）第一二七四頁。

さて、孝道を以て基本とする中國古來の倫理道德觀念は（註二）、家族生活における祖父母父母の地位を絶對的なものとし、子孫は祖父母父母の命に服従することを以て最大の義務とした。この思想は法律上においては、祖父母父母の子孫に對する教令權並に懲戒權を保障する規定の上にはあらはれてゐる（註三）。子孫が祖父母父母の教令に違反するときは、これが懲戒のために許される制裁手段は絶對に制限がなかつたわけではないが、その相當程度を超えたる場合においても、その責任は輕減せられ或は罪を問はず。

註二 孝道思想については、桑原騰藏博士「支那の孝道殊に法律上より見たる支那の孝道」（「支那法制史論叢」所載）に詳述せられてゐる。なほ參照。

東川徳治氏「支那法と孝道」（「支那法制史研究」第二六五頁以下）

註三 仁井田陸博士「支那身分法史」第七五六頁及第八二〇頁以下。清水盛光氏「支那家族の構造」第五〇四頁以下。

祖父母父母の子孫に對する懲戒行為に關する唐明律の規定として左掲の條文がある。

【明律】 刑律・毆鬪・歐祖父母父母條——（前略）其子孫毆罵祖父母父母及妻妾毆罵夫之祖父母父母而毆殺之若違犯教令而依

法決罰遷延致死及過失殺者各勿論

【唐律】 鬪訟・歐罵祖父母父母條——（前略）若子孫違犯教令而祖父母父母毆殺者徒一年半以刃殺者徒二年故殺者各加一等即

嫡繼慈養殺者又加一等過失殺者各勿論

【疏議曰】 過失殺者各勿論即有違犯教令依法決罰遷延致死者亦無罪

これによれば、祖父母父母が教令に違反したる子孫を懲戒するために、法に依りて決罰し偶然死に致すも罪をなさない。即ち、この行爲は、適法なる懲戒権の行使なるが故に違法性が認められないのであると言へる。しかし、このこゝは懲戒行爲として相當なる場合に限られるのであつて、假令子孫が教令に違反するも祖父母父母が法に依らずして非理に毆殺又は故殺したる場合は違法である。明律の同條に「其子孫違犯教令而祖父母父母非理毆殺者杖一百故殺者杖六十徒一年云々」といへるはこのこゝを明らかにしたものである。

更に、中國の舊社會においては、階級身分の差別が顯著であつて、特に良人に對する賤人の隸從秩序の維持が嚴重であつた。従つて、家の組織における主人と奴隸との支配服從關係を法律上においても認め、主人の支配的權利（主人權）は頗る廣汎であつた（註三）。

註三 仁井田博士前掲書第九七一頁以下。拙編譯書「支那法の根本問題」第三九一頁以下。東川徳治氏「支那法と奴婢」一「支那法制史研究」第三六四頁以下。唐代の奴隸制度につき、瀧川博士「唐代奴隸制度概説」一「支那法制史研究」第五七頁以下。

所謂主人權のうちでも、主人が奴隸を制裁する權利は、生殺與奪の權と言はれる程までに強大なものであつた。秦漢時代以來、

主人が奴隸を毒殺することは少くとも法律の上では許されざるものになつたといへ、奴隸が主人の命令に服従せざる場合又は罪を犯せる場合において之に制裁を加へて死に致したるときは法の問ふ所ではなかつた(註四)。

註四 仁井田博士前掲書第九七九頁以下。

この主人の奴隸に對する懲戒制裁行爲が違法性なしとせられたる場合に關するものとしては左掲の規定が擧げられる。

【明律】 刑律・毆鬪奴婢家長條——(前略) 若奴婢有罪其家長及家長之期親若外祖父母不告官司而毆殺者杖一百無罪而殺者杖六十徒一年(中略) 毆雇工人非折傷勿論至折傷以上減凡人三等因而致死者杖一百徒三年故殺者絞 若違犯教令而依法決罰過迨致死及過失殺者勿論。

唐律では、主人が部曲を決罰死に致したる場合について左記の規定がある。而して、奴婢の決罰致死については明文を缺ぐも、この規定が類推せられたものと解されてゐる(註五)。

【唐律】 鬪訟・毆部曲死決罰條——諸主毆部曲至死者徒一年故殺者加一等其有愆犯決罰致死及過失殺者各勿論。

註五 仁井田博士前掲書第九八一頁。

第六目 正當なる行爲

現在多數の立法例においては、業務による行爲は違法性を阻却せられる。而して、業務行爲の外、實質上正當なる行爲即ち慣習上認められたる行爲、一般に公の秩序及び善良の風俗に反せざる行爲も亦條理上罪をならざるものとせられてゐる。

明律について、上記の如き趣旨に基く規定を認められるものを擧げれば左の如くである。

(1) 刑律・賊盜・發塚條——(前略) 若卑幼發尊長墳塚者同凡人論開棺擲屍者斬(中略) 若尊長發卑幼墳塚開棺見擲屍者

總麻杖一百徒三年小功以上各遞減一等發子孫墳塚開棺槨見屍者杖八十其有故而依禮遷葬者俱不坐（下略）

即ち、墳塚を發く行爲は一般に犯罪であるが、正當の理由があつて遷葬するために發掘する行爲に限り罪ならざるものとするのである。蓋し、かかる場合は善良の風俗慣習の容認する所であるからであらう。

(2) 兵律・官衛・門禁鎖鑰條——凡各處城門（中略）非時擅開閉者杖一百京城門各加一等其有公務急速非時開閉者不在此限若皇城門（中略）非時擅開閉者杖其有旨開閉者勿論

本罪の實質は刑事犯に非ずして行政犯であるが、「公務の急速を要するとき」又は「旨あるとき」は、その行爲は正當なるものと認められて違法性を阻却する。

(3) 兵律・軍政・夜禁條——凡京城夜禁一更三點鐘聲已靜五更三點鐘聲未動犯者笞三十（中略）其公務急速疾病生產死喪不在禁限（下略）

本罪についても、公務の急速を要するときは又は疾病、生産、死喪等の正當なる事由ありて夜禁を犯す行爲は違法性を缺くものとした。

(4) 禮律・儀制・衛士妄言禍福條——凡陰陽衛士不許於大小文武官員之家妄言禍福違者杖一百其依經推算星命卜課者不在禁限

これは正當なる業務行爲を以て違法性阻却の事由と認められたものである。

第七目 自損行爲

現今の刑法理論によれば、自損行爲 (Selbstverletzung) 即ち自ら自己の法益を害する行爲は、原則として違法ではない。ただ

自損行爲が他に影響を及ぼす場合に限り罪となる。然し、中國では古來の禮教觀念として、身體を自ら傷殘することを以て孝道に背く行爲として、これを戒禁してゐる。孝經に「身體髮膚受之父母不敢毀傷」といひ、禮記祭義篇に「身也者父母之遺體也」「父母全而生之子全而歸」といへるは、いづれもこの思想をあらはしたものであつて、個人主義の思想と大いに異なる點である。従つて、自損行爲に關する法律規定もこれに基き、自ら傷殘する行爲を犯罪と認めてゐる（註一）。

註一 徐朝陽氏前掲書第一四二頁以下。

【明律】 刑律・詐僞・詐死病傷避事條——（前略）若犯罪待對故自傷殘者杖一百（中略）所避事重者各從重論若無避故自傷殘者杖八十（下略）

【唐律】 詐僞・詐疾病有所避者杖一百若自傷殘者徒一年半

〔疏議曰〕詐疾病以避使役求假之類（中略）有避無避得罪皆同即無所避而故自傷不成殘疾以上者從不應爲重

これによれば、犯罪人が對質訊問を受けんとして何等かの意圖する所あつて故らに自ら傷殘したる場合或は使役を避け休暇を求めらる口實として自ら傷殘したる場合には、他に影響を及ぼすが故に、これを罪となすことは當然であるが、何等避くる事なき場合即ち上述の如き事情無き場合における自傷行爲をも罪ありとして、明律では杖八十、唐律でも不應爲の重きものとして杖八十に處してゐる點は注意に價ひする。この規定は、身體の自由處分を許さず、自傷行爲は如何なる場合でも違法であるとしたものである。なほこの外、避くる所ありて自傷せる行爲を罰する規定に左掲がある。

【明律】 兵律・軍政・從征遠期條——凡軍官軍人臨當征討已有起程日期而稽留不進者一日杖七十每三日加一等若故自傷殘及詐爲疾患之類以避征役各加一等並罪止杖一百仍發出征（下略）

次に、身體の傷害以外に自己の財物を自ら損壞する行爲を犯罪と認めたる左記の規定もある。これは自損といふ點よりも寧ろ公共の利益を侵害する點にその犯罪としての實質を認めたものであらう。

【明律】 刑律・雜犯・失火條——凡失火燒自己房屋者笞四十（下略）。 放火故燒人房屋條——凡放火故燒自己房屋者杖一

百（下略）

右は自己所有の房屋を燒燬する行爲の違法性を認めたものである。

【明律】 兵律・廢牧・宰殺牛馬條——凡私宰自己馬牛者杖一百駝驘驢杖八十（下略）

これは自己所有の馬牛等の畜産類を屠殺する行爲を犯罪と認めたるもので、當時これらの畜産が軍事的に重要視せられてゐたといふ事情に因るものと推察せられる。

（未完）

追記 本稿は執筆が多忙のため次期は休載す

中國農村社會研究に關する若干の方法論的考察

—アメリカ農村社會學派の吟味—

野久尾 德美

研究中國農村社會方法之考察譯要

——美國農村社會學派的批判

一、緒言

從來吾人研究東洋社會之際，其所利用認識上之武器，多爲西歐思想，而非東洋思想殊屬遺憾。然因今日吾東洋人欲行自主，更進而於世界史之思想上有所貢獻，故首不以解說西歐觀點思考法不爲功。批判，檢討既往之西歐的東洋論時，除把握其具體之性格，其發生之地點以及辨別其所持界限之長短而外別無較要之工作。但所宜批判者非單爲西歐思想而已，蓋以機械式之攝取西歐思想之圖式時，則可於無意識中使吾自身陷於西歐之偏見。然若利用西歐之東洋社會理論時，則未必謂之有即可陷入於西歐偏見之嫌。其所緊要者，則爲就東洋人生活體驗所得之傳統的知識體系而加以整理，對於自外的觀點終不可得之內面把握使之徹底，並應用從前所不可得之種々概念與研究法，以之闡明東洋社會之特點是也。

以故吾人今日探取關於研究中國農村社會論上之美國農村社會學派之傳統，批判其方法之適應性，用爲今後研究上之一指針。

二、研究中國農村社會的重要性

中國本爲農業國。人口四分之三從事於農業，國民所得五分之四得之於農業。此由幾十萬鄉村與其數倍之附屬部落而成立之中國，自其國土全體言之似呈爲一大農村。加之數千年來生活體驗之累積，特有土地，勞働組織以及家族制度之結晶，此外更有與此對應之宗教，教育，統治機構之育成，以故此舉

北之形勢即所謂造成黃土之文明，培養中國文化之根源者也。

但自被西歐無限制開放門戶以來，改革之風盛行，且半世紀有餘中國之東南區域蒙受西歐產資本主義顯著之蠶食。如新於十九世紀前被西歐諸國統治之都市與農村間之相峙，農業衰頹，農民流亡等問題相繼出現。故經由政治的大變革期間，農業，農民，農村問題被附與其第一義之重要性（見孫文並其後繼者之言論及政策）。蓋關於工業進行狀態如何，為不可預言之將來中國之地位根本的轉換等問題未予考慮。以故中國無論企劃如何之重要建設，而農村再建一事則必將演其最重要之角色。中國經濟之繁榮與政治之安定與否多以從事農業者大卜圖之生活標準為依據。無農民之協力則中國之繼續的進步與秩序無由獲得。農民運動如不行改善，則其他所有之改革終將化為泡影。

三、農村社會研究的發展

農學問題隨新社會科學之勃興而視為研究之主題者乃始於一九一九年五、四運動以後。自一九二五年至一九二七年之國民革命期間此種情勢更行進展。然在此期間內農村社會實地調查及研究，殆皆依外人之計劃與指導而行之者。後次至一九二八年隨南京政府之確立，中國人自身始着手其工作。如中國華洋義賑救濟總會，中華教育文化基金會董事會，中華平民教育運動促進會等皆為依美系資金之團體，且早已開始其中國農村社會之調查（其指導者為馬倫，戴樂仁，李景漢等）。又克爾伯，卜凱，白克林以及白郎等於一九一八年至一九二五年之間各率其所屬太原之學生而行調查。燕大之社會學系以及社會服務學系亦發表其關於實際區清法領之調查（社會學的）。但中國人之內研究者之第一人，則為陳翰笙氏。

迨至滿洲事變，繼之以水災，世界恐慌等，則中國農村破產之聲更有沖天之概。適值一九三一年於瑞金開催第一次蘇維埃代表會議，國民政府對共產黨政策亦益以農村復興為口號而不得不專一其對策。於此種之影響下則政府於一九三三年將各種殘存之委員會統合於全國經濟委員會，同時於一九三一年於實業部內設置中央農業實驗所，於一九三三年於行政院內設置農村復興委員會，更於一九三四年設置全國土地委員會。如此，政府，大學，研究所等皆齊一步伐而向農村社會調查及對策之途邁進。其結果則將各個人所得之經驗及工作次第交換相互滙合。更判明問題之所在而加以以追求者之熱意。如斯漸經由基礎訓練之中國新進之學生等（其大宗多為陳翰笙之弟子輩）開始其火花之大論戰。此即為著名之「中國農村社會性質論戰」是也。自經上述之進展，至誘出農村復興，農村建設必然之具體的社會活動。地方自治運動，鄉教運動，農村自救自衛運動以及國民經濟建設運動等各為其中之一環，將此等結合一起即形成所謂「鄉村建設運動」。

四、於中國之美國學派

總觀上述，特如初期之農村社會研究，則可判明，殆全由美國系團體，大學之設計及指導而成者。然則何故致成此種之事態？

第一則為美國傳統的對華政策問題。查美國欲行登入東洋舞台之時為期已晚，其時適值歐洲諸列強業已侵入東洋且布陳已畢之後。以故對中國之政策不得已不得不揭其「領土保全」「門戶開放」「機會均等」等消極政策。然對中國政治經濟之侵辱怨望決不因之衰退。該國隨資本主義之完成，雖日加熾烈，然有見上述對華政策中國人對之頗加好評，反而巧妙的隱蔽其支配東洋之野望，而於文化主義之偽裝下極力圖謀其勢力之推進。以高度蓄積之資本作為種之基金以使之貢獻於對華文化之事業。特如教育事業對於在他國所專注重之初等，中等或平民教育等，則投其大之資金而建設華麗之學府殿堂，力投感榮自由思想中國智識階級之嗜好，以收事半功倍之效。以故吾人每論及中國，內設備最完備之學校，則必首推美系創立之學校，且此等大學皆利用美國學界傳統的實用主義相佐以共同作業研究，因之正適應於中國之變革期。於中國學界之內公然扶植其橫暴之勢力以至於成功。

復次美國恰如其歷史之所示乃由諸民族之結合而成，乃為民衆與輿論所支配之社會國家。然反觀中國，自古即國家權力與庶民生活相遊離，若亦稱之為社會國家雖曰不宜。自然該兩國之間，因民族，傳統，自然，環境之不同，致呈有若干之差異，然若以兩者皆為社會本位國家之一點觀之，則確有如出一轍之類似性。以故民國革命以後，自民主原理被中國採用為統制原則以來，適當成遂其典型民主國發展的美國即被視為具有標本之價值，而盲目的狂瀾的爭逐其唯餘。

然當時美國對於適應於本國之新科學——社會學——既已發展。美國社會學之發生，可於該國之自殖民地始至獨立國之成長止之中間過程中尋得其跡，更進而於此不同種之種族文化之結合，或曰此欲行孤立化人民之社會化的實踐要請之增高，乃益行確立其存在之意義，至少於量的方面現有未曾有之盛況，今日之社會學於美國致有被稱為「美國科學」(American Science)之榮譽。

此種美國科學，於同一社會國之中國，且正值社會變動之重大時局中，其為具有絕大魔力之救濟原理而被移用於中國一節，其中自有其至理存在。在中國各美系大學之課程中，則此種美國科學盛行加入一事顯而易見。但此種科學一移入中國，為適應中國社會的土壤則另成爲農村社會學。以前所述之初期農村社會研究，亦即此種科學的單放之花。

中國之農村社會學之研究，夙受美國農村社會學派之影響。於此方面可顯見之研究概由美國人及其弟子中國人之手完成之，以故其研究方法及構體概為該國之先驅，而只不過將原樣翻案搬至中國而已。

以故為檢討中國農村社會學之傾向起見，必先索其原型之美國農村社會學之一般的傳統，並研究其適用於中國等問題不為功。

五、美國農村社會學派之批判

查美國農村社會具有以下特性。

第一此種科學始於具有實用科學之價值。實用主義本為美國之支配的精神，此種科學，因其為特別政策的應用的科學之故，當其美國農業發展至市村對立激化，農村衰頹，農村保健衛生，農村計劃等所謂農村問題發生之際，為應急其對策而產生之者。特於一九二五年以前乃為顯著之事實，概關於農村之社會學的研究，無論若何場合，均須領導農村社會之安定與發展，而附與實行增進農民福祉之任務。如此中國所受領之者，純粹為吉列德 (Gilliet) 菲蘭 (Phalan) 一流之古典的農村社會學是也。

如斯，農村社會學於彼地愈激底其實用性則愈有成為美國的個性的之運命，以故若將此科學原型移至農村社會構造迥異之當時政策內容亦頗顯殊之中國時，其招來意外之阻礙乃保事之當然。中國農村自有其獨自固有的歷史的性格，關於此點之基本的性格如不加以理解，則無論有何等對策，何種改善方針，終將無意義化矣。因而中國農村社會學非充分具有適應中國農村社會實際之研究方法與領域不為功。

用之以分析強烈的為經濟的合理性所支配之個人主義自由主義之人等 (美國) 相互間之社會關係認為最適當之方法，以其解明強烈的為傳統道義所支配之集團主義之人等 (中國) 相互間之社會關係時則絕不得謂之為有效之方法。且因中國個々之社會事象必依集團中國特有之構造始能附與其機能與意義之故，若將其個々之事象自此集團的構成要素之脈絡中使之遊離論斷時，則絕不為所容許。

社會事象，其上述之特性，自有其研究對象領域之規定。所謂社會形象或傳統其不絕的強力的制約個々之社會集團及社會活動之時，遇有不同之場合則不能不行其明顯的異常的接近。歐美特如居於近代都市中人等之生活，概以其個人以及其個人意思而作為社會事象之要因，以故對於理解此種事象之科學，則個人間社會過程之認識極為重要，且由於此種認識則事象之意義亦可了解其大半矣。故謂個人心理學之傾向乃歐美人社會學理論之支配者即以此為因。然東洋人之社會生活，其社會形象之制約極為顯著，個人之思想，感情，行動等，多受家族或村落社會形象強力的支配，以故吾人如按心理分析而求得個人社會過程時，勿寧以彼等所遵奉之村規或家範以及形成彼等思考行為基礎之制度及習慣為對象取其事半功倍之為愈也。

如斯於中國之美國的個人心理學的傳統得以反省，其適格性自不能不成疑問矣。

一、はしがき

吾人は生活を通して東洋社會の實在を感じて居るのに、これまで多少とも體系的に東洋社會を觀察檢討せんとする者につつて、さしづめ利用せらるべく手近に與へられて居る認識上の武器は、東洋の思想ではなくして西歐の思想であつたといふことは遺憾乍ら事實である。既に早くより自然科学・人文科學の發展を遂げつゝあつた西歐は、近世初頭以來東洋との接觸を開始するや、東洋人がひたすら驚愕に打震へて居る間に東洋人並びに東洋社會に對して逸早く熾烈なる理論的關心をも寄せ始めて居た。勿論それは支配せんが爲の又支配を通じて獲得せられたる知識が主なるものであつた限り、或限界が顯著ではあつたが、何れにしても彼等がかゝる有力なる傳統を持つて居ることは疑ひがなく、かゝる傳統に對しては吾人としても一應の敬意を表さなければならぬであらう。

(註一) しかし乍ら今日我々東洋人が自ら自己を支配し、進んで世界史の思想に高貴なるものを寄與せんが爲には、西歐的物の見方考へ方を一先づ脱却してかゝらなければならぬ。これまでの西歐的なる東洋論を嚴密に批判檢討し、その具體的性格並びに發生の地盤を把握し、それが有する限界と長短とを辨別すること、これほど重要な工作は外にならうと思はれる。しかしこゝで批判せられねばならぬのは單に西歐思想そのものではなく、西歐思想の圖式を機械的に使用し、無意識の中に西歐的偏見に陥つて居た我々自身でなければならぬであらう。(註二) 云ふまでもないことであるが、西歐の東洋社會理論を利用することは、必ずしも直ちにそれが西歐的偏見に陥ることの意味するものではないであらう。大切なことは、東洋人としての生活體驗に即して得られたる知識の體系を整理し、外からの觀照のみを以てしては到底及び得ない共感的内面把握に徹底し、併せて今日までに得られたる種々の概念・研究法を應用駆使することに吾人の優點を顯示することにあらう。

【註】(一) 島森彦「東洋社會と西洋思想」(生活社、昭和十六年四月)。

【註】(二) 同上書、一四頁。

かゝる用意の下に、吾人は今中國農村社會研究論に於けるアメリカ農村社會學派の傳統を取り上げ、その方法の適用性に關する吟味を行ひ、以て今後の研究の一助をしたいと思いますのである。

二、中國農村社會研究の重要性

中國に於て農村社會研究の重要なことは、今更喋々するまでもなり所である。農業人口並びに農業生産の比重的考量は、中國が本來的に農業の國なることを示して居る、その人口の四分の三は農業に従事し、國民所得の五分の四は農業より得られて居る。(註一) 何十萬といふ鄉村を恐らくはその數倍にも及ぶであらう所の附屬部落によつて成り立つこの國は、國土全體が云はば農村とも云はるべき特徴を具へて居る。そこには商工業を基本とする近代都市の發展は稀にしか見られず、高い城壁を繞らし嚴めしい衛門を有する國都・省城でさへもが、屢々その中に多くの田園的景觀を介在せしめて村落の諸制度を内包し、(註二) 縣城の如きは一個の大村落(註三) 或は諸村落の集合とさへ見做されて居た。(註四) 而して之等の諸村落は、或者者のいさゝか誇張に過ぎる比喩に従ふならば、「恰も西洋の國々に於て農家と農家が連り合ふが如くに地上に密生して居り」、又「國土は住民によつて一杯に蔽はれて居るので丁度中國全體が一個の町のやうにさへ見える」と、その人口の飽和的狀態に驚いて居る事實がある(註五) 勿論如上の觀察には今日改めて考究するべき點が多々含まれて居るであらう。しかし尠くも華北に關する限り、それは傳統的性格とも云ふ

べきもので、嫌になるほど襲つて来る累次の社會的大動搖にも拘らず、何時かは又自然に歸趨すべき本然の姿であるかのやうに、この社會の基調を成して來た如く思はれる。殊に淮河・秦嶺線以北の華北大平原は、自然的豊沃度が著るしく高いにも拘らずその反面に自然雨脅威に曝され勝の黃土地帯であり、その際限のない大平野は連続的で且同質的な土地利用の故に、その黃土層上の事物を著るしく一様化して了はんとする傾向を有して居る。かくしてそこに戸數單位の密集的大形聚落が発生した。(註六) 而して同時にこの地盤上には、數千年來の生活體驗が累積して特有の土地の勞働の組織及び家族制度が凝結し、又それに對應する宗教と教育と統治の機構が育成せしめられたのである。これが所謂黃土文明を爲すのであり、中國文化の根源は大凡これによつて培はれて來たものと考えられる。(註七)

【註】(一) 藤田一雄 Rural Economy, China Yearbook (1935-'6), P. 834

【註】(二) E. T. Williams, China, Yesterday and Today (1923), P. 138, 141.

【註】(三) A. H. Smith, Village Life in China (1939), P. 15.

【註】(四) E. T. Williams, *Ibid.*, P. 151

【註】(五) R. H. Tawney, Land and Labour in China (1932), P. 25.

【註】(六) 平野義太郎「北中支に於ける農村聚落の鳥瞰」、東亞研究所報第十號披刷、昭和十六年。

【註】(七) 中國に於ては地帯毎に甚だしく變化する自然的諸條件が存し、之等の諸條件の生み出す社會生活の様式にも又多種多様のものがあることを、吾

人は決して輕視して居る譯ではない。唯こゝでは特に華北に對する提言が必要とせられる。

しかし乍ら中國は決して永らく舊い姿そのまゝに止ることは許されなかつた。西歐から無理強ひに門扉を開かしめられてより、その口からは善かれ悪しかれ多くの改革の風が吹き込まれて來た。半世紀余りの間に、中國はその南東の邊に於て著るしい西歐産業資本主義の蠶蝕を蒙るに至つた。珍らしくも今度は南から震撼せしめられたのである。そしてそこには十九世紀前の西歐諸國に經驗せられたような、都市と農村の相剋、農業の衰退、農民の流亡と云ふ問題が相繼いで齊られた。斯くて大なる政治的變革期を通じ、農業——農民——農村問題は益々その重大性を加重した。革命の父孫文は夙にその三民主義中の民生主義に於て、農業問題の解決が第一義的なる旨を主張して居るし、多くの追隨者達も等しく中國の經濟的繁榮と政治的安定が、之等耕作者の大集團の生活標準に依據して居ることを悟つて居たようである。——自然と過去の歴史は、中國社會の基礎が農業たるべきことを決定して居る如く見える。大工業の遂行する進歩がさうあらうと、豫言し得べき將來に於て、彼の地位が本質的に轉換することは思はれない。従つて中國が將來企てるであらう所の如何なる重要なる經濟建設に於ても、農村再建設は必然的に最も重要なる役割を演ずるであらう。中國の將來は農民に依存する。農民の協力なくして持續的なる進歩と秩序とは獲得せられないであらう。農民の運命が本質的に改善せられぬ限り、他のあらゆる改革も水泡に歸するであらう。(註一) 一うした見解は革命の進行して行く過程中に於て、愈々その領導者達の確信となつて行つたように見える。

【註一】 Agrarian China (1939), A Report In the International Research Series of the Institute of Pacific Relations. # 9

H. H. Tawney による序文参照。本書は杉本俊朗氏譯により「中國農村問題」として現れて居る。

三、農村社會研究の發展

かかる危機意識の下に農業問題が新社會科學の勃興につれてその研究の主題とされ始めたのは、一九一九年の五・四運動以降のことである。それは一九二五——二七年の國民革命期に至つて更に進展した。何故かといふに武漢政府は農業革命の遂行をその政綱の中に掲げたからである。かくて從來余りにも欠けて居たこれら政策の基礎材料を提供すべき任務を帯びて、農村社會の實地調査がプログラムの中に加へられて來たのである。しかし乍ら當時に於ては政府の手になる未熟な統計が現れた位に過ぎず、且爾く試み始められた實態調査は、殆んどすべてが外國人の計畫と指導によるものであつた。次いで南京政府が樹立せられ、その基礎が次第に堅くなつた一九二八年頃になつて、始めて中國人の手になる業績が現れ出した。

(一) 先づ始めに次の如き機關が調査を開始した。

(1) 中國華洋義賑救濟總會 (China International Famine Relief Commission)。之は民國九年の華北五省の大旱に際し、以前の北京國際統一救災總會と天津・濟南・開封・太原・上海・及び西安等の華洋義賑團が、民國十年冬に改組合併したもので、元來「賑濟天災・提倡防災」の二事業を行ふものであつたが、單なる救濟防災工作では農民の根本的救済にならぬと氣づき、十一年一月には農利分委籌會を設け、先づイロシ(濟寧)とナイラー(燕京)の指導の下に北大・清華・燕京・師大等九大學の學生六十一名が五省(直隸・江蘇・安徽・山東・浙江)二四〇個農村の經濟狀況を調査した。更に本會は合作制度を研究し、次年には合作事業を開始した。前記調査の結果は、I. C. B. Malone and F. B. Taylor, *The Study of Chinese Rural Economy*, Peking, 1924. 及び李錦周編譯「中國農村經濟實況」文化學社、一九二八——

として出版された。

(2) 中華教育文化基金會董事會 (The China Foundation for the Promotion of Education and Culture)。本會は民國十五年(1926)に調査部 (Social Research Department) を設立し、十六年には北京家庭工業及び京師小學校教員の生活状況調査を開始し、上海の調査賃債と約定して協同で上海工廠工人生活の予備調査にかつた。しかし今こゝで注目すべきは燕京大學社會調査班に指導者(李景漢)を派し、京西の農村状況を調査し始めたことである。その結果は、「北平郊外之鄉村家庭」民國十八年——として現れた。

(3) 中華平民教育促進會 (Chinese National Association of the Mass Education Movement)。之は留米學生公陽初・傅種孫等により創立され、もともと文盲退治を目的としたものであるが、民國十五年後には定縣を選んで華北實驗區となし、十七年には調査部を設けて社會調査を開始した。民國十九年(一九三〇)には北平總會を定縣に遷し、「下鄉」して研究實驗に従事した。本會からは、馮銳「鄉村社會調査大綱」民國十八年、李景漢「定縣社會調査概況」民國廿三年、張世文「定縣農村工業調査」民國廿四年、其他報告書多数あり、尙半月刊「民間」(民國廿三年五月創刊——廿六年四月)が刊行せられて居た。

- (二) 次に學校關係のものとしては、カハブは一九一八年と一九二九年夏に Shanghai College の學生を指導して廣東鳳凰村の調査を行ひ (D. H. Kulp, Country Life in South China, Teachers College, Columbia Univ., 1925)。マックスは一九二二——二三年の間に、金陵大學農學院學生を指導して、安徽蕪湖・直隸鹽山の農業社會調査を行つた (ト著者徐澄譯「蕪湖附近一百零二農家之經濟的及社會的調査」金陵大學農學院農林科、一九二八年及びト著者孫文都譯「河北鹽山縣一百五十農家之經濟及社會調査」同上、一九二九年を見よ。更し J. L. Buck, Chinese Farm Economy, 1930, p. 69)。この外バックリンは一九二三年秋滬江大學社會調査班の學生を指導して、上海——吳淞間の沈家行を調査し(その結果は張鏡予編白話令 H. S. Bucklin 指導「社會調査——沈家行實況」滬江大學物部社會學院、民國十三年)、更にマウソンは成都大學に在つて李明良と共に一九二五年四川峨邊附近の農家を調査した (H. D. Brown and Li Ming Liang, A Survey of 50 Farms on the Chengtu Plain, Szechwan, Chinese Economic Journal, Vol. II, No. 1, P. 51, 1928)。因みに燕京大學社會學系及社會服務學系 Department of Sociology and Social Work) 及び (1) J. Dickinson, Observation on the Social Life of a North China Village, 1924. (2) Leonard S. Hsu, Study of a Typical Chinese Town, 1939. (3)

Ching Ho: A Sociological Analysis, 1930. (3) Ching Ho: A Rural Community Center, 1932. 等が次々に發表された。等は純社會學的研究たることに於て注目すべきである。

(三) 中國人として研究を進めた者としては、國立中央研究院社會科學研究所の陳翰笙が先づ舉げらるべきであらう。彼は一九二九年王寅生と共に「蘇州江流域的農民與地主」を發表し、次いで一九二九・三一年の兩度に亘り、江蘇無錫農村の實地調査を行つた。又彼には爾後「The Present Agrarian Problem in China, 1933. 『廣東農村生產關係與生產力』一九三四年の著作がある。ロシアの影響が著るしい。

右の如き進展を迎へる間に、滿洲事變、それに續く水災、世界恐慌等により、中國農村破産の聲は沖天の概を示すに至つた。恰も一九三一年瑞金に第一次中華ソビエト代表大會が開催せらるゝに及び、國民政府は對共產黨政策を以ても、益々農村の復興を口號とし施策に乗り出さざるを得なかつた。かかる影響の下に政府は一九三三年全國經濟委員會の下に、舊來の全國糧政委員會（一九二八）、全國救災委員會（一九二九）、水災委員會（一九三一）を統合した。又これと併行して一九三一年に實業部に中央農業實驗所が組織され、又一九三三年には行政院内に農村復興委員會が設置された。後二者の中前者の「農情報告」、及び後者が一九三三年浙江・江蘇・河南・陝西・廣西・雲南に於て行つた各農村調査報告は見るべきものである。更に一九三四年設立の全國土地委員會が同年中行つた全國土地清查も貴重である。

かくの如く政府、大學、研究所等は今や足並を揃へて農村社會の踏査研究に邁進し始めた觀がある。(註一) 個々の經驗や業績は次第に交換され統けられた。問題の所在が明かになり始め、追求者の熱意が加つた。基礎的訓練を経漸く經驗を積んだ中國の新進學徒達は、火花のやうな論戰を開始した。それが著明な「中國農村社會性質論戰」である。(註二)

【註一】一九三三年から三七年の間には、最も大規模バツクの調査(Land Utilization in China, 1937)を始め、南開大學の華北農村工業調査、浙

江大學農學院の嘉興・蘭谿農村調査及び浙西農村借貸制度調査、廣西省立師範專科學校の西廣農村調査、南京中央政治學校地政學院の安徽省及び浙江平湖水地狀態調査、河南南陽民衆師範學校の農村調査、中山文化教育館と廣東嶺南大學合作の廣東農村調査前編陳翰笙のもの、中山文化教育館の各省農工僱傭習慣調査、交通大學の平漢鐵路沿線農村調査、中央大學の九省に亘る田賦附加稅調査、國立中央研究院社會科學研究所の河北清苑農村調査等數多くが實施された。(「中國農村問題」譯者跋三一六頁參照) 尙以上の外その後注目すべき個人による二書が現れた。一は清華大學教授陳達著「南洋華僑與閩粵社會」、民國廿六年であり、他は Hsiao-Tung Fel, *Peasant Life in China, A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley, 1939* である。後者の著者費孝通は燕京、清華大學に學び後ロンドン・メタリヤ・オクスフォード・エコンミクスに入りマリノフスキ教授の門に於て研鑽した。

【註二】この點に就いては問題が外れるので觸れない。詳しくは前掲「中國農村問題」譯者跋に就いて見られよ。

右の如き事情は、中國に於て當然農村復興或は農村建設なる具體的社會活動を誘致隨伴せざるを得なかつた。或はむしろ實踐の急務こそ調査研究に向つて効驗ある行動基準を提示するやう命じたことも云ひ得るであらう。何れにしても研究は活動の指針を與へるにあり、實踐亦研究理論の實驗に外ならなかつた。(註一)かくて大學も研究所も團體もすべてが調査・實驗を並べ考へた。政治活動も經濟活動も教育事業も社會事業も、何れもが同じくそれを必要であるを考へた。(註二)勿論時代並びに認識の相違によつて革命途上の行動目的には種々の差異が起り得た。始めはこうした鄉村社會建直しの努力は、地方自治の施行に伴つて現れた。その後次第に社會改造の教育的効果に重點が注がれ、所謂「鄉教運動」が主調となつた。或はそれは當時の社會不安を反映して自救自衛の地方團體活動へ發展した。しかし次いで民國の國家的統一が進捗するにつれ、國民經濟の發展といふ大局的地からそれらの區々たる運動に統一性を求めんとする動きが見られた。(註三)又農村社會性質の認識も個々の指導理念によつて、農本主義者(梁漱溟)、工

業論者（吳景超）、農民革命派等が對立した。これらの總體的活動が所謂「鄉村建設運動」に云れはるものを成すのである。（註四）
 中國農村社會研究史上に於てこの運動は輕視するを得ない意義を有して居る。

【註一】 實驗主義 (experimentalism) は後述の實用主義と相伴ふアメリカの傳統的精神である。民國に於ては破壞が余りに急激であつたが爲に、何でも試みられ且試みる要があるとされそれ故に實驗が行はれたのである。

【註二】 政治上に於ては定縣・鄆平・荷澤・江寧・蘭谿・中山・昆明・臨縣・衡山・定香等の實驗縣がある。經濟上に於ては華洋義賑會・農村復興委員會・農本局又武進及び柳州墾殖水利試驗區等がある。社會上のもは蕭山・鎮平・東鄉・北塘・無錫等のそれがある。教育上のもは平民教育促進會・曉莊・中華職教社等がある。尙當時北京の大學だけを見ても、燕京・中法・北平・師範の各大學が四郊にそれぞれ目的を異にする實驗區を有して居た。

【註三】 各地鄉村改進事業の連絡機關として民國廿二年七月始めて鄉村工作討論會が召集された。それは前年末第二次內政會議に各地村服務團體主持者を列席せしめた事に刺激されたものである。爾來毎年討論會は行はれた。

最後に注意すべきは民國廿五年四月に華北農村建設協進會が組織されたことである。これは何れもアメリカ系なる清華・南開・燕京・金陵の各大學と協和醫學院及び平教會が、合作して定縣と濟寧とを實驗區に選び、各科學生の實驗場と工作場にしたのである。この時期にはかくの如く各學校が相互に提携するのみならず、政府・學校・各種團體・個人の間にも、殊に密接なる合作が計られつゝあつた。

【註四】 鄉建運動に就いては拙稿「中國鄉建運動概要」民國廿九年五月なる小文がある。他日更にこの點に關しては詳論する機會を得たい。

四、中國に於けるアメリカ學派

以上を通觀しても知らるる通り、特に初期に於ける農村社會研究は、殆んど悉くがアメリカ系團體の指導するもの或はアメリカ系大學の該部門担当者設計實施せるものであることが判明した。しかし吾人は單に右の事實に驚くに止らず、何が故にかゝる事態

が招致せられたるものなるかを少しく究明する必要がある。

先づアメリカの傳統的對華政策が問題となる。アメリカは立國後日未だ淺く、十九世紀後半に至つて漸く國力が充實し始めたに過ぎず、彼が進ればせ乍ら東洋の舞台への登場を計らんとした頃には、既に歐洲諸列強は東洋への進出を終りその布陣を完成して居た。かくて彼は中國への進出も全く施す術がないのを見て、こゝに彼は所謂「領土保全」「門戸開放」「機會均等」なる消極政策を樹立するの止むなきに至つたのである。しかし中國への政治經濟的進出の慾求は決して衰へた譯ではなく、該國が資本主義的完成を遂げるにつれて、むしろ日々に熾烈さを加へたを見てよいのである。しかし上掲の對華政策が中國人に著るしく好感を與へつゝある事實を看取した彼は、反つてその東洋支配の對望を巧みに隱蔽しつゝ、文化主義なる偽裝の下に極力勢力の進出を企てたのであつた。高度に蓄積された資本は種々の基金となつて、對華文化事業——學校・圖書館・病院・社會事業等々——に貢獻せしめられた。特に最も力を注いだ教育事業は、他の國々が殆んど初等・中等或は庶民教育に専念したのに對し、莫大の資金を投じて華麗なる學府殿室の建設に當て、以て自由思想に感染せる中國知識人の嗜好に投じ、勞少くして最大の實益を手中に取めんとした如きは好箇の例であらう。かくて中國に於ける最も設備完全の學校を云へば、殆んど全部をアメリカ系大學（例へば清華・燕京・南開・金陵等）であり、且それら各大學はアメリカ學界の傳統たる實用主義と共同作業研究を伴つて、よく折からの變革期に即應し、中國の學界思想界に公然たる極斷的勢力を扶植するに成功したのであつた。

次にアメリカはその成立の歴史が示す如く、諸民族の合成であり民衆と輿論とが支配する社會の區である。翻つて中國も又古來國家權力と庶民生活とが遊離し、これ亦社會の國と呼ばはれるに應しい特質を具へて居る。勿論兩者間には異なる民族・傳統・自然環境の故に、根源的なる相異が識別せられざるを得ないのであるが、尠く共兩者が社會本位の國たるこゝに於ては一脈の類似性

を有して居る。それ故に民國革命以來民主的原理がこの國の統治原則として採用せられてからは、當時恰も民主國の典型的發展を示しつつあつたアメリカ合衆國がその標本的價值を師與せられ、社會の基體的構造は凡そ無縁にそれへの盲目的追隨が企圖せられた緣ひがある。

斯でアメリカにはその國に應はしい新科學——社會學が發展しつつあつた。アメリカに於ける社會學の發生は、何よりその國の植民地から獨立國への成長の悩みの中に湧き出たものであらう。而もそれは更に進んで、異質的構成者の發ぶ個別文化の統合、或は孤立化せんとする人民の社會化を云ふが如き實踐的要求の高まるにつれて、益々その存在の意義を確立し、尠く共衆の方面に於ては未曾有の發展ぶりを示し、それは今日彼の國に於ていみじくも米國科學なる榮譽ある稱號を以て呼ばれるに至つたのである。(註二) このアメリカ科學が同じく社會の國たる中國に、而も丁度時あたかも社會變動の重大時局中に、救済の原理たる期待を寄せられつゝ移植せられんことは至極故あり云はけなければならない。而も上述の如くアメリカは中國に於て主として大學教育に力を傾けたのであるから、このアメリカ科學が各大學の課程中に取り入れられるに至つたことも亦容易に理解し得るであらう。社會學は中國に於て魔力を發揮する如く信ぜられた。かくてこの科學が中國に移し植えられた時、それは中國の社會的土壤に應じて特に農村社會學として生長して行つたのである。先に擧げた初期に於ける種々の農村社會研究はいはゞこれらの早咲きの花に外ならないものであつた。

【註(一)】 藤波敏吉「米國文化社會學研究」序二頁。

かくて中國の農村社會學的研究に對する影響は決定的にアメリカ農村社會學派より齎らされたものなることが了解せられる。先

に解明せる如く今日までこの方面に於ける見るべき研究は、多くがアメリカ人學者自身によるものか、或はアメリカ系大學又はアメリカ本國に遊學せる彼等の子弟中國人によつて行はれたもので、後者の場合その研究の方法及び構想は、一義的に該國先蹤のそのの單なる直譯か翻案に過ぎざるものであつた。従つて吾人は、今中國に於ける農村社會學の傾向を検討せんするならば、先づその原型にも云ふべきアメリカ農村社會學の一般的傳統を素描し、次いで中國に於けるその適用を問題としなければならぬであらう。

五、アメリカ農村社會學派批判——

抑々アメリカ農村社會學は次の如き特性を有して居ることを云はれる。

先づアメリカに發生した農村社會學は、當初から今日に至るまで終始實用の學として存して來た。實用主義はもともとアメリカの支配的結核であるが、斯學がこりわけ政策的であり應用的であつたのは、米國の産業發達がこの段階に及んで都鄙の對立激化、農村衰頹、農村保健衛生、農村計劃等の所謂農村問題を發生し、之等を解決することに研究活動が方向づけられて居たからであらう。

この點に關して井森陸平氏は次の如く説明を加へて居られる。

「之等農村社會問題は他國では農業政策、社會政策などの取扱ふべきものとなるべきに、米國に於ては特に農村社會學なる部門の研究對象となりしは何故かと云ふと、

- 一、建國後日漸強く、社會が未だ固定せず、歴史的社會體を欠くから、社會學的に即ち社會と個人間の關係及びその變遷たる變遷に還元して見る研究法に適して居ること。
- 二、又新しく社會が生成演進の過程にある故、都合理的組織化の余地があり、従つて之に對して社會學の理論の應用せられ得る機會の多いこと。

三、或は米國はその殖民・移民地としての發達の経路よりして、その中に雜多の民族・人種を包含して居るが、之が處理統制の問題は經濟、政治學など何れの社會科學の領域にも明瞭に屬しない特殊問題を形成して居り、恰もこれが社會學の研究對象となつて居ること。

四、或は同國は資源に富む結果として、既に一般の經濟状態も或程度に達し、生産政策から進んで社會政策に力を致し得べき余裕があり、教育、保健衛生状態の改善、農村文化の再建など、福利増進のための社會事業が大規模に行れ得、斯くて如何にしてより多く生産し分配すべきかの經濟問題から進んで、如何にしてよりよき生活を營み、人格を向上せしむべきかの問題が起り、こゝに應用社會學の活動の範圍が見出されることなどに因由する。」——井森陸平「農村社會學の諸學說と其の批判」(村落社會學會編「村落社會の研究法」昭和十三年)——

斯くて斯學は彼の國に於て實用學ならんが爲には、特にアメリカ農村社會學ならざるを得なかつた。つまりそれは何よりアメリカの爲の又差當つてアメリカに通用する農村社會學なることが要求せられたのである。かくて彼等は積極的に法則や概念を求めんよりは、單に農村指導に設立つ色々の根據を準備せんとするに専らであつた。(註一)一尤もこれは特に一九二五年以前に於て顯著であつたが、概して農村に關する社會學的研究は如何なる場合にも該國農村社會の安定と發展を領導し、農民の福祉を増進すべき任務を附與せられて居たものも考へられる。(註二)從つて中國が先づ受け入れたものは、正しくかゝるデレット或はフェラン流の古典的農村社會學であつた。(註三)

【註一】 鈴木榮太郎「日本農村社會學原理」二二頁。

【註二】 井森陸平前掲論文參照。

【註三】 顧復「農村社會學」民國十八年、楊開道「農村社會學」民國十八年、全者者による「農村社會」、「農村組織」、「農村領袖」何れも民國十九年、特に青心哲「農村社會學概論」民國廿三年、又前に掲げたる社會調查方法に關する諸著を見よ。

逼迫した社會情勢の下に、その改造の原理の一として斯學が灌輸せられたのは、正にその實用性に着目してのことであらうが、右に述べた如く、當該農村社會學が彼の地に於て實用性に徹して居れば居る程、それだけそれはアメリカ的個性的なるべき運命を荷つて居るが故に、かゝるものが農村の社會構造を著るしく異にし又當時の政策内容にも懸隔のある國柄にそのまま持つて來られた時、意外の齟齬に逢着するであらうことは當然のことと肯かれる。何となれば中國農村には農村としての一般性格が當然内包せられるであらうが、同時にそこには中國農村をして中國農村たらしめて居る獨自固有の歴史的性格が存し、他に見られぬ存在並びその精神を生み出して居るからである、これ中國農村の基本性質であつて、これを顯現闡明する爲には、これに對應する特別の處理つまり對象の性質に制約さるゝ、特有の研究法が要請せらるゝのである。かくして得られた理解なくしては、如何なる對策も改革方針も恐らくは無意義ミ化し去るであらう。

従つて中國農村社會學は中國農村社會の實態に充分即した研究方法を領域ミを持たなければならない。經濟的合理性に強く支配せらるゝ個人主義的自由主義的人々の間に於ける社會關係の分析に適切なる方法は、傳統や道義が強く支配する集團主義的人々の間に於ける社會關係を解明するに有効なる方法ミはなり得ない。(註一) 勿論さうした研究方法の若干は、そのまま中國農村の某種事象の分析に用ひて効あるものがあらう。しかし注意すべきは、例へ共通の事象が発見せらるゝにしても、この國のかゝる事象は他國に於ける同種事象ミ、位相や意義を大いに異にして居るミ云ふことである。この所與性の相異は、疑ひもなくそれらの農村社會に於ける諸要素の特有の結びつきに由來するもので、こうした諸要素間の獨特の關聯が全體ミして統一ある存在性を表示して居るのである。個々の事象はかゝる全體的關聯より固有の機能ミ意義ミを附與せられて居るに過ぎない。従つて個々の社會現象をかゝる集團的構成要素の脈絡から遊離して取扱ふことは全く許されないのである。

【註】(一) 鈴木、前掲書廿六頁。

社會事象の右の如き特性は、自からその研究の對象領域をも規定する。所謂社會形象や傳統が個々の社會集團及び社會活動を絶えず強力に制約して居る場合には、然らざる場合は明かに異つた接近が行はねばならない。歐米特にその近代都市に於ける人々の生活は、比較的個人並びにその意思が社會事象の要因となつて居るが故に、そうした社會事象の理解の爲には個人間の社會過程の認識が極めて肝要であり、且これによつて事象の意義は大半解明せらるゝであらう。個人心理學的傾向が歐米人の社會學理論に顯著であり支配的であつた理由はそこに在る。しかるに東洋人の社會生活に於ては社會形象の制約が極めて顯著であり、歐米人に較べるに個人の思惟・感情・行動が家族や村落やの社會形象によつて遙かに強力に支配せられつゝあるのを見出す。従つて吾人は、ここでは個人間の個々の社會過程を心理學的分析によつて知るよりは、彼等が文句なしに遵奉して居る村規や家範等の、彼等の思考行爲の基準を形造る制度や慣習を對象としてその闡明に當るべきによつて、遙かに實の多き結果を得ることが出来るのである。(註一)

【註】(一) 鈴木、前掲書六一—七頁参照。

かくて吾人は中國に於ける心理學的傳統を反省する必要がある。そこに吾人が見出すのは多くが個人心理學的觀點に立つアメリカの影響である。(註二)これらが中國の農國心理ひいて社會事象の解明にこれだけの適格性を持つや推して知るべきであらう。

(註二)

【註】(一) そこには例へば次の如き觀察が見られる。

(1) 社會心理學叢書 (W. Macdougall) 民國十一年

(2) 社會心理學 (Kimball Young) 民國十九年

(8) 社會心理學 (E. H. Allport) 民國廿四年

(4) 社會心理學 (Ch. Ellwood) 民國廿四年

【註二】 但し彼等特にその中教育家達は、中國の民主化しひいて中國人の自我意識覺醒が、中國人の解放の爲必要であるといふ使命感を抱いて居た。彼等は中國人心性を先づ分らうとするよりは、ひたすらそれを變化させようとなつたのである。

六、アメリカ農村社會學派批判——二

右の如き理解から吾人は更に一步進めて考察を試みて見よう。

これはアメリカ社會學が努めて科學的ならんことを志し始めた一九二五年頃以降に於て特に著るしいのであるが、彼等は農村社會事象の研究に當つても、特定現象を拾ひ上げて、それに関する具體的事例を全国各地から又世界全體から蒐集し、それらを比較・分類・綜合して、該事象の一般的傾向を明らかにせんとした。(註一)これは一面はアメリカが既述の如く民族の複合に成り立ち、そこに現れたる個別的多様性を統合せんこの國家政策の基調に導かれたるものと解すべきであらうが、又他面彼の國が漸く資本主義の完成を見、世界政策への飛躍に備へて、その原理を求めつゝあつた當時の事情をも見逃す譯には行かないであらう。而して右の如き事象の一般的傾向測定の爲に、被きは最も多く事象を數量化し、好んで統計法や圖形法を用ひた。(註二)かくの如く人間事象を等質化し平均値を搜求することが眞理發見の重要操作なりと見做されることは、これ亦個體の形式的平等價值に重きを置くアメリカ民主

この調査の、ワグネル博士の報告。

【註】(一) 鈴木、前掲書三三頁、その下の段。

1. Dwight Sanderson, Scientific Research in Rural Sociology, American Journal of Sociology, 38, Sept. 1927.
2. Sanderson, The Rural Community, 1932.
3. Pittim Sorakin and Carl C. Zimmerman, Principles of Rural-Urban Sociology, 1929. (本書を註文(6)へ)
4. P. Sorakin and others, A Systematic Source Book in Rural Sociology, 2 vols, 1930.

に就きて見よ。

【註】(二) 鈴木、前掲書三三頁、又雜波、前掲書三三頁以下参照。尙かゝる方法は社會現象の事物的處理を主張する社會學の自然科学化的趨勢と結びついて居り、且それはその爲に必要とされる有力な組織研究所と装置機械との完備によつて可能となつた。この點に就いては雜波氏上掲書第二章に詳しく。

右の如き偏向は、それをイギリスの農村社會學ルブレー派 (The Play School) に對比せしめて見る時、こりわけ著るしいことが知られる。鈴木教授によるならば、「彼等(ルブレー派)は主として地域社會及び其の上に幅狭して居る各種の社會現象の統一的存在性を豫想し、この統一的存在性を分析し再組織し全體性を把握する事を企圖して居る。かくて彼等の研究は主としてモノグラフによつて居り、事象を余り數量化することなく、インテンシブな觀察的態度を示して居る。」(註二)

【註】(一) 鈴木、前掲書三三頁、詳しくは同じく同氏の「農村社會學史」第三編参照。

右の如き事情は全く研究なるものが、先に觸れた如く對象の性質によつて制約せられるものなることを示して居る。事實アメリカの特定地方では點在する農場はあるが、村はない。仔細に點檢すれば脆弱なる社會關係の地域的統一性がそこに認められない譯で

はないが、これは人々の社會生活に於てきつて重要な意義を持たない。(註一)が、この所では地域社會研究はその價值を減ずる。そこには唯農場の理論があるのみである。従つてドイツのフオン・ワイゼ (L. von Wiese) が、「アメリカに於ては本來村落ではなくして農場が田舎生活の單位であるから、同國では村落社會學 (Dorfsociologie) は問題ならず、農村社會即ち田舎生活の社會學 (Soziologie des Landlebens) が問題となつて居る。我國に於ては何よりも先づ第一に村落が(次いで農場が)田舎に於ける社會化の單位である。故に我々は農村社會學 (Rural Sociology) を翻譯して村落の社會學 (Soziologie des Dorfes) とするのである」(註二)と云つて、自國ドイツの農村社會研究の方途を呈示して居るのは、方向として傾聽すべきものを含んで居る。

【註一】 鈴木、前掲書三三頁。

【註二】 Leopold von Wiese, Das Dorfs Soziales Gellie, 1928, S. 3. といふの村落社會學はキャンデーマンよりその構想を借りたものである。

る。

かくて「研究すべき特定農村社會の社會化の單位何である」かといふこの問題こそ、農村の社會學的研究の端緒であり且最終の問題であることが豫想せられるであらう。(註一)アメリカに於ける實證的踏査研究の課題は、アメリカには個々の農場以外により大なる社會化の單位はないか、又政策的に云つてかゝる社會化の單位を作為的に設置助長することをすれば、如何なる社會地區によつて行ふべきやといふ實踐的關心を離れられなかつた。その成果として彼等が到達したのが、所謂都鄙共同社會 (Barban Community) の發見に外ならない。(註二)この都鄙共同社會とは、生活上のあらゆる方面の必要の爲に或一つの田舎町に依存して居る散在する個々の農場の全體とその田舎町を含む地區に投影されて居る一つの社會的統一である。個々の農場は相互に社會的關係を有するので

はないが中心たる田舎町に連なる事によつて相互に間接的に關係する。しかし、に所謂あらゆる方面の必要は、具體的には特に經濟的關係を指す。何となればアメリカに於ける開拓的農場は、それ自體專門的農業生産に従事するのみで、生活上の必須物資の自給生産からは可成りに遠く距つて居るからである。かくしてアメリカに於ける農村共同社會は、田舎町を中心とする商圏に外ならぬ。(註三)

【註】(一) 社會化 (Socialization) とは特にキーンン (Horace Boies Hawthorn, *The Sociology of Rural Life*, 1926) が唱へたものである。

彼の社會化とは農民の精神的文化的向上を目指すもので、アメリカ農民の生來の個人主義に基き社會生活のあらゆる局面に表出される孤立化の傾向を救ひ、社會的生活統一體を建設せんとする事であつた。その爲には社會接觸が濃化されねばならず、その媒介として販賣、學校、教會、郵便局、新聞、企業、近隣、政治、農場組合、圖書館、娛樂等が役立つことを彼は述べた。

【註】(二) *Rural Life in Japan* の意で、キーンンが一九二〇年ワイメコン州の調査によつてこの事實を發見した。(C. F. Camp, *Rural Life*, 1918, P. 71-87)

【註】(三) 鈴木、前掲書三九一四〇頁及び四四九頁以下参照。商圏 (trade area or trade zone) とは經濟上の共同關心圏である。

この都鄙共同社會の概念を、そのまま中國農村社會研究に適用せんとしたのが喬啓明氏である。彼は次の如く述べて居る。

「もし社會共同生活の事業 (一) に三つ事業は Common Interests (の意) に照して農村社會を區劃するならば、決してそれはそんなに複雑なものではない。劃分する前には、我々は先づ一個の區劃の中心點を選定しなければならぬ。我國人民の最初の交際は市廛の交易である。今日に至つては古代と相異なる所ありきは云へ、鄉村間の人民が最も多く相互に接觸するのは、今以て市鎮の交易であること見做さねばならぬ。……取引をなさんご希望して居る四方の人々は、密雲の如く一個の市鎮上に集り来る……恰も市鎮は人民と分離し得ざるもの、如くである。それ故我々は村社郷會を劃分せんとするならば、概ね市鎮を以て起點とするのである。何故

「云ふに市鎮は包括の範圍大であり其面積廣く、これ人民の共同生活並びに事業の一大代表と云ふべきものであるからである。」
 (喬啓明「鄉村社會區劃的方法」金陵大學農學院農林叢刊第三十一號、民國廿年七月再版第二十四頁)

右の觀點から喬氏は南京附近の一個の市鎮堯化門を中心とし、それに密接に結びつく周邊村莊(註二)を含む地域を、ギヤルピンの圖表法を用ひて劃分し、この種の方法によつてのみ眞に完全なる鄉村社會を區劃し得るものとなして居る。更に進んで、彼はかくして得られたる鄉村社會及びその區劃圖は、鄉村社會を含む事業及び鄉村服務者によつて、如何に肝要なる利益を齎らすものであるかを宣明して居る。(註三)しかし乍ら吾人の觀る所によれば、かかる方法が適用せられ且成果を收め得るは僅かに特定の城關及び市鎮のみであるべく、その方法を直ちに普遍的に中國農村全般に適用せんとするのは甚だしく不適合である。交易、商業の如き經濟關係が一定の地域的圈を形造ることは云ふまでもない。且資本主義化の進みつゝある臨海江岸港市地帯に於て、特に鄉村社會が都鄙共同社會的類型へ變革しつゝあることも亦疑ひのない所である。しかし吾人は中國農村社會をこりわけ華北的地盤に於て考察する時、社會化の單位としては更に基本的なるものを洞察する必要があるはせぬかと思ふのである。試みに云ふならばそれは家と村である。家族共同體と村落共同體である。この兩者は中國社會の支柱をなして居るを考へられる。(註四)中國社會に於けるこの二つの單位を丹念に且重點的に簡明することなくしては、如何なる改善策を口にせんとするもそれは畢竟根無草と等しいであらう。家族に就いては姑く問はず。(註五)吾人は今こゝに個々の村落がそれ自體一個の小帝國(villages are the empire in small)である(註六)と云はれ來つたことを想起する必要がある。個々の村落は次第に開放されつゝきり外界への依存も起りつゝあるが、而もかかる開放性。依存性は無限定のものではなく、その度に於て又交渉の及ぶ範圍に於て一定の限界が存し、それ自體尙封鎖的孤立的構造を呈し

て居ると思はれるのである。(註六)

【註】(一) 中心鎮に結びつくのが個人の農家ではなくして村莊であることは彼と雖も正しく認めて居た。

【註】(二) 言心哲も「農村社會學概論」に於て全面的にこの見解を支持して居る。

【註】(三) 中國に於ける家族と村落を最も一般的に且緻密に研究しつゝあるは清水盛次氏であらう。その「支那社會の研究」並びに滿鐵調査月報に發表

の諸論文を見よ。

【註】(四) 家族に關してはカルプと費存通が優れた業績を以てその重要性を指適した。但し何れも南方に關するものであつた。其他華北の家族に關して

は李景漢、バック、喬啓明、張桂折等のもの、又華中に關してはバック、バックリン、言心哲、張履雲等のものがあるが、何れも人口統計的分析に過ぎず、農村社會に於ける家族の構造的關聯を明かにしたものは皆無である。かゝる研究法によつて中國農村社會の具體的把握を試みんとするは殆んど不可能に近いであらう。余は華北家族に就き若干論及した點あるも問題の混亂を俟て一應これで措く。

【註】(五) Arthur H. Smith, Village Life in China, 1899, Forward. K. R. F. Johnston, Lion and Dragon in Northern China, 1910.

P. 155. 参照。

【註】(六) 白井二尙「村落」(岩波講座倫理學第十五卷)二七頁。

右の如き村落を吾人は鈴木教授に倣つて自然村と呼ぼうと思ふ。但し吾人は鈴木教授が「中國や朝鮮の村落は寧ろ歐米の村落に近いのではないか」、それは「日本と歐米の村落の中間に存して居るように思はれる」と云はれることには直ちに同意出來ない。各々の村落はそれぞれ宗廟、土地廟、戲樓、村塾、牧場、村規等の集團的所有の特有なる組合せを有して居り、更に住民の共同意識は

敵に對する自衛の必要より昂揚せしめられて居る。而もそれらは屢々高い牆壁・垣壕等を繞らし、そこに營まれる社會關係は顯著な獨立性を有して居り、殆んどすべての社會活動は一應この地域内に於て自足せしめられて居る。個々の集團に成員恒常的社會關係は、明かにこの地域内に累積堆積して居る。(註一)この基礎には全く性的個別的なる社會意識内容による相互接觸の自足的組織が認められる。かゝる村落集團意識は、中國人の信仰的生活に於て特に明かに認め得るこゝである。(註二)こうしたものが存するが故に、集團の或は個人の社會關係は一定地域を無視して奔放に結合の網を作り出し得ない。従つて日本の農村に就いて鈴木教授が云つて居られるように、中國の農村界もいはゞ、一つ一つの自然村の(社會的)島が點在して居る處に見得るであらう。そこには農村界全般に一個の社會的統一が存在する譯ではない。故に吾人が中國の農村社會を研究するに當り、先づこうした一つ一つの島の檢討から出發するこゝでなければならぬ。しかし勿論これらの島は決して孤立無縁の離島ではない。それは先にも注意した如くであつて、看青會、合作社、合會、保衛團の如き種々の集團事實は間々かゝる地域的圈を超出するこゝがあるであらうし、又販賣、購入、文化施設利用、通婚等の社會關係は一應そうした線を突破しなければ成り立たぬ場合が多い。それにも拘らず中國農民の社會生活をその基本的部面に於て眺める場合、依然特定の恒常的自足組織が認められるのであつて、それが自然村なる社會的統一體を形造るのである(註三)それ故ヴィーゼの云ふが如き社會化の基本單位は、中國に於ては決して喬氏の唱へる「市鎮中心の鄉村社會の特定領域」ではなく、個々の村落であるを考へなければならぬ。

【註一】集團意識 Cumulative Community についての觀念は特にローキンの發展せるものである。鈴木、上掲書第三章參照。

【註二】シモンキンの前掲書三七一頁。並つて Clarence Furton Day, Chinese Peasant Cults, p. 174. ff. を參照。

【註】(三) 一時的異常なる社會關係の放出の底には絶へざる村落共同社會の求心的統制が働いて居る。

七、むすび

以上吾人は中國に於けるアメリカ農村社會學の傳統とその影響の若干に就き、證明を與へ且その批判を試みて來た。しかし如上の叙述に於ては、知らるゝ通り多くの事柄が中途にして捨象せられ或は充分なる檢證を経ざるまゝに提示された。これらは今後の研究によつてその展開を俟つより外ないが、尠くも吾人は中國農村社會構造の基本性格に關する直観に基き、そこに適用せらるゝ研究法が、從來のアメリカ的ものから脱却せざるを得ぬことを感するのである。中國農村社會研究の方法は、従つて今後益々個性的であり具體的であらねばならぬ。而してその着手としては、直接的國內資料により、個々の地區乃至問題を出来る限り集約的に研究しその詳細なモノグラフを用意することが必要であらう。(註一) 卑近且煩瑣なる事象を分析綜合することは並大抵のことではないが、これらの努力こそ窮局に於て最も高い利用厚生に貢獻し得るものなることを信じて疑はない。

【註】(一) かかる傾向が近來現れ始めつゝありしことは事實である。フーマース (R. Firth)、マチャン (Radcliff-Brown) 等の來華による、又アメリカ

文化社會學或は文化人類學、更にマリノフスキ學派よりの影響は、それらが從來と可成り異つた方法を指示しただけに重要性を持つて居る。

但しこれでは之以上觸れられない。

最後に吾人はもう一つ重ねて強調して置きたいことがある。これは今日の問題にしても重要な意味を持つて居るが、それは農村社會學の營む役割の重要性に關してである。嘗てソローキンはアメリカの現情に就いて「從來農業教育に於ても農業政策に於ても

農業經濟學が農村生活に關係ある學科の統率的任務を持つて居たが、その行過した傾向をなほす爲に、健全なる農村社會學の出現が一般に熱望されるに述べたことがある。亦鈴木教授も日本の斯方面の研究の動向を要約して、第一期農業技術指導の時代より第二期農家經營指導の時代に進んだが、更に今日は第三の全般的農村社會の指導時期に到達すべきであるに述べて居られる。今日の中國農村の要求が如何なる段階に在るかは、元より別箇に詳細考究するべきであらう。但し吾人は、從來經濟的に合理的で極めて有利なことであるならば、窮乏して居る農民は直ちにその指導に従ふであらうと云ふ豫想の下に立案された農村對策が、如何に多く失敗し勝であつたかを反省して見る必要がある。多くの新しい技術や施設や物品が供與せられた。しかし期待したよけ農村の生産力は漸り、その生活は改善せられたであらうか。——かゝる焦燥は疑ひもなく農村に存するいはば不合理の合理とも云ふべきものが考慮に入られてなかつたからではなからうか。而してこれらの不合理を合理たあしめて居るのは、正しく農民の永い間の生活適合性であり農村の傳來的社會構造である。舊きを舊きが故に尊び、傳統的權威に信從し、且呪術信仰的生活原理に滲透されたる中國農村村落社會生活は、その全體的認識を旨すことを外にしては把握され得ない。又こうした傳統的社會環境の中に、それらの構成諸要素は相互に抜き差しならぬ對應性を取得し、いはば生命的關聯に於て相即し合つて居るのであるから、その一部の要素のみを固執的に強調したり或は余りに合理的なる改進を一圖に焦つたりする時には、反つて共同社會の有機的組織に動搖を與へ、その結果として社會不安を増大するのみであらう。勿論かゝる時代に於ては文化失調的現象が現はれることは防止出來ない。しかし吾人は單に生産の増大をいふべき目的の爲に、技術的考慮のみを拂つて居ては、反つてその目的を相そぐはなない結果をも齎らす場合がないでもないのではないかと慄れるのである。吾人は中國農村社會の持続的進歩を圖りその安定性を増大せんが爲には、必ずやその社會化の單位——村落共同體——の組織的關聯を洞察し、その機能的把握より出發して施策を構せねばならぬと考へる。多面的であり且伸縮的であり

らの原理に貫かれたる政策の體系を編み出さんが爲には、何はともあれ村落社會の基礎構造に関する社會學的理解を根柢としなければならぬ。

以上匆々の間に稿を成し頗る不満の點が多い。他日機を得て補正したいと思ふ。

(民國三十一年三月十日)

先秦儒家之禮治主義 (續)

張壽林

(八) 大小戴禮記中之禮治思想

吾國自三代以來，即以禮治爲尙，至春秋戰國之世，孔子始因商周相傳之舊說，而發揚光大之，以爲儒家禮治主義植其基礎。惟孔子言禮，僅注意於禮之真精神，而對於禮之性質，及其與人生之關係，則猶乏明確之理論。逮夫戰國末季，儒家後學，如荀子之徒，於禮治主義，始有系統之理論，以說明其性質，及其與人生之關係。考戰國末年，一般儒者之著作，當以大小戴禮記爲其總集。班固漢書藝文志言「禮自孔子時而不具，至秦大壞。」故其於禮家，但云：「禮古經四十六卷，經七十篇，記百三十一篇。」注云：「七十子後學所記也。」又儒林傳引鄭玄六藝論云：「戴德傳記八十五篇，則大戴禮是也。戴聖傳記四十九篇，則此禮記是也。」隋書經籍志云：「漢初河間獻王得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇。至劉向校經籍檢得一百三十篇，因第而叙之，又得明堂陰陽記三十三篇，孔子三朝記七篇，王氏史氏記二十一篇，樂記二十三篇，因五種合二百十四篇。戴德刪其繁重，合而記之，爲八十五篇，謂之大戴禮記。而戴聖又刪大戴之書爲四十六篇，謂之小戴禮記。」是大小戴禮記，皆七十子後學所記，而西漢中葉儒者之所纂輯傳授者也。又考韓非子顯學篇云：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有公孫氏之儒，有樂正氏之儒。」八儒之中，雖不列荀子之名，然諸儒之學，今皆不傳，已無從考其家法，獨大小戴禮記之出於荀學，則據大戴禮記曾子立身篇載荀子修身大畧二篇文，及小戴禮記三年問鄉飲酒義二篇載荀子禮論樂論二篇文，顯然可證。此外二戴禮記中，凡言製禮諸篇，

多本之荀子。據此以言，則大小二戴禮記，使非抄襲荀子，亦荀子後學所傳。是大小二戴禮記，雖成於漢人之手，定纂輯戰國末年荀子後學之言而成，請綜合其說，以見戰國末年儒家者流之禮治思想焉。

吾前論禮之起源，言我先儒之意，以禮爲人類模倣自然法所制定之一種具體的人爲法。惟荀子謂禮爲聖人所定，而與天道無異。至於戰國末年儒家之禮論，雖出於荀子，然其論禮之起源，則與荀子微有異同，似仍本先儒相承之舊說，以禮爲人類模倣自然法所制定之具體的人爲法。此種思想之見於禮記者，如：

「禮者，天地之序也。」（樂記）

「大禮與天地同節。」（同上）

「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。」（禮運）

「禮也者，合於天時，設於地利，順於鬼神，合於人心，以理萬物者也。」（禮器）

是言禮也者，蓋本天地自然之理法，所制定之具體的人爲法，以爲一切行爲之準則也。其曰：「天地之，」曰「天道，」曰「天地之節，」皆所謂自然法也。此種自然法，當禮未生之前，先已存在，人類於此種抽象之理法中，求其條理，制爲具體之儀式，以應用於人事，即所謂禮也。故曰：

「禮者何也？即事之治也，有其事必有其治。」（仲尼燕居）

夫禮之所起，既由於模倣宇宙間自然之理法，「即事以爲治；」然則所謂禮者，其性質果如何耶？禮運云：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」

是言人生不能無欲，好惡同欲，若順之而無節，則不能無爭。故欲「一以窮之，」舍禮之外，其道莫由。禮弓云：

「子思曰：『先王之制禮也，過之者，俯而就之；不至焉者，跂而及之。』」

此其語，與荀子所謂「禮者斷長續短，損有餘益不足」之意，其義正同。蓋人性之流弊，過與不及，皆不能無弊，必使之合乎適當之節度，合乎適當之節度，儒家謂之爲得「中，」或得「平。」然則將以何道得此「中」此「平」乎？仲尼燕居云：

「仲尼燕居，子張子貢言游侍。……子曰：『師爾過，而商也不及。……』子貢越席而對曰：『敢問將何以爲此中者也？』子曰：

「禮乎禮，夫禮所以制中也。」」

又樂記云：

「禮者，將以平好惡，而反人道之正者也。」

是儒家之所謂中，所謂平，即人性流露之一適合點，過此即不能無爭。而所謂禮者，即所以使人得中之標準的外部規範。上文言孔子注重人性之真，同時又須以禮節之，意亦如此。故坊記云：

「禮者，因人之情，而爲之節文，以爲民坊者也。」

據此以言，則禮之爲用，一在「節人之情，」一在「文人之情，」孟子亦以「節文」爲禮之功用，惟孟子以爲「辭讓之心，」人皆有之。所謂「節文斯二者」之禮，即爲此「辭讓之心」具體之表現；故孟子於禮之性質，初無明白之理論。及至荀子，始主性惡之論，以爲人皆有欲，若順之而無節，則人之與人，必互相衝突而及於亂，是以「先王制禮義以分之。」惟荀子之意，僅欲以禮防人與人之衝突，至於禮之可以調和自身情欲之衝突，則荀子未嘗言之。若禮弓之說，則禮不惟可以調和人與人之衝突，且可以調和自身之諸情欲，使之達一定之標準，而不至自相衝突。且不寧惟是，如坊記之說，則禮之功用，不獨可以節人之情，並可以文人之情。關於禮之可以

「節人之情，」上文已畧言之，至於禮之可以「文人之情，」則於禮記喪祭之禮中，可以見之。蓋吾人之心，有情感理智兩方面。如吾人處親之喪，自理智之觀點言之，則死者既不可復生，靈魂存在之說，亦渺茫而難信。反之，若自情感方面言之，則極望死者之復生，與死者靈魂之繼續存在。吾人於此，若惟從理智，則於死者儘可從楊朱之說：「焚之可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」（列子楊朱篇）而一切送死之禮，皆無意義。若專憑情感，則儘可以種種迷信為真理，而否認理智之判斷，以一切送死之禮為必需。世之宗教，即以合於人類情感之想像為真，而否認理智之判斷者也。吾人處此矛盾情形之下，若純依理智，則為情感所不許；若專憑情感，則為理智所不容。儒家言禮，可以「文人之情」者，即欲折衷於二者之間，使理智情感，二者兼顧。故其論一切喪禮，皆以此為其根據，純為詩與藝術之意味，而非宗教之意味。換言之，即古代之喪禮祭禮，純為一種宗教之儀式，其中或包含多數迷信與獨斷，及荀子後學，始加以澄清，而賦與一種新意義，使其由宗教變為藝術。此非無徵之說也，以禮證之，如古代為死者預備明器以殉葬，無非認為死者靈魂仍繼續存在，能用各種器具，荀子後學，乃賦與明器一種新意義；檀弓云：

「孔子曰：『之死而致死之，不仁而不可為也。』之死而致生之，不智而不可為也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，筮筮備而不和，有鐘磬而無龔虞，其曰明器，神明之也。」

又云：

「孔子謂為明器者，知喪道矣，備物而不可用也。」

是言專從理智之觀點以待死者，而斷其無知，則為情感所不許，是謂「不仁。」若專從情感之觀點以待死者，而斷其有知，則又為理智所不容，是謂「不智。」折衷於二者，惟有為之「備物而不可用」為之「備物」者，所以冀其能用，而以副吾人情感之期望也。言「不可用」者，明死者之不能用，就吾人理智方面言之也。禮記言禮以「文人之情，」蓋專就吾人主觀之情感立論。蓋吾人理智，明知死

者已矣，在客觀之對象方面，已無可論，故但就情感方面，求一適當之規範以文飾之，使吾人得以自慰。禮弓云：

「喪禮，哀感之至也。節哀順變也，君子念始之者也。復盡愛之道也。有禱祠之心焉。……飯用米貝，弗忍虛也，不以食道，用美焉耳。銘，明旌也。以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉耳。……食以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所鑒？亦以主人有齋敬之心也。」

其曰：「主人自盡焉耳，豈知神之所鑒」者，自盡言因禮以文之，使得「自盡其情」以求情感之慰安。言「豈知神之所鑒」者，謂不以情感欺理智。神之鑒或不鑒可不計；惟求自盡其情而已。此外，儒者之禮，親死三日而歛，三月而葬，葬畢反哭，與夫三年之喪，皆因主觀之情感以文飾之。是以先聖制禮，一是皆以情感爲本，未嘗稍涉武斷。問喪篇云：

「此孝子之志也，人情之寔也，禮義之經也。非從天降也，非從地出也，人情而已矣。」

是則喪禮之所起，全在因人之情志而文飾之，使吾人能自盡其情，而不至以情感欺理智。喪禮如是，祭禮亦然。蓋荀子一派，論祭禮之功用，亦但重祭祀，而不重祭祀之對象。祭統云：

「禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。……外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」

其曰：「自中出生於心，」又曰：「外則盡物，內則盡心。」是祭之爲用，全以主觀之情志爲本，「不求有爲，」但求「盡志。」換言之，則所謂祭者，即因主觀之情志以文飾之，便得其慰安而已。此種思想，儒家不但持之以解釋祖宗之祭祀，即其他任何祭禮，亦莫不持此態度以解釋之，此所謂「文人之情」也。

夫禮之所起，既爲根本自然法所制定之人爲法，用之以節文人之性情，而爲人類行爲之軌範。故此種具體之禮儀，雖含有一種固定性，然其固定之程度，寔不甚嚴，往往可以因時制宜，而有所變動，初非永遠固定而不變者也。曲禮云：

「禮從宜，使從俗。」

又云：

「君子行禮，不求變俗。祭祀之禮，居喪之服，哭泣之位，皆如其國之故，謹修其法而審行之。」

是言禮也者，蓋風俗習慣之合理者，禮器云：

「居山以魚鼈爲禮，居澤以鹿豕爲禮，君子謂之不知禮。」

故先王制禮，多從其土地之風習，而「不求變俗。」制禮者之可承認習慣以爲禮，猶之乎立法者之可以承認習慣以爲法。故禮之爲用，在乎因時制宜，而以「順時」「從宜」爲尚，此種觀念之見於禮記者，如：

「故聖王修義之柄，禮之序，以治人情，故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。故禮也者，義之是也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」（禮運）

「夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時……」（同上）

「禮時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。堯授舜，舜授禹，禹授湯，湯放桀，武王伐紂，時也。」（禮器）

「三王異世，不相襲禮。」（樂記）

此言禮之爲義，以時爲大，故「三王異世，不相襲禮。」蓋禮也者，因時俗而增損，本非一成不變者，顧以土地之風習言，則有系統，以時代之關係言，則有因革，是以先王制禮，所重者在禮之義，而不在禮之數。郊特性云：

「禮之所尊，尊其義也。矢其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也，知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」

其所謂義者，即禮之原理。所謂數者，即具體之禮儀。故禮之所重，在知其義，知其義，則可「因人之情而爲之節文」以制禮，此天子之事也。若禮之數，則不過祝史之事而已。據此以言，是禮之固定而不變者義也，至於具體之禮數，則因時而異，非一成而不變者也。

上文言孔子曰：「克己復禮爲仁，」荀子曰：「將原先王本仁義，則禮正其經緯踐履也。」是儒家者流以仁爲理想中最高之人格，而以禮爲達成此種人格，惟一之工具。此彼宗相傳不易之論，故戰國末年，儒家言禮，說亦類是。其言禮之爲用，在於「因人之情，而爲之節文，」凡風俗習慣，社會制度，一切關於人類行爲之規範，莫不納之於其中，故其與人生之關係，至爲密切。禮運云：

「夫禮之初，始諸飲食。」

又云：

「昔者先王，未有宮室，冬則營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，范金，合土，以爲台榭宮室闢戶，以炮，以燔，以烹，以炙，以爲醴酪。治其絲麻，以爲布帛，以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。故玄酒在室，醴醕在戶，粢醕在堂，登酒在下，陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴瑟，管磬鐘鼓，修其祝嘏，以降上神，與其祖先，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所，是謂承天之祜。

……此禮之大成也。」

是言人生而不能無欲，即不能離物質而生活，「聖人制禮，」不過因其物宜，以爲之「節文，」故曰：

「昔先王之制禮也，因其財物而致之義焉爾。」（禮器）

此所謂「因其財物而爲之義，」即荀子以度量分界養人之欲，給人之求之意。夫聖人制禮，既在因其物宜，爲之節文，以給人之欲，

人之欲以飲食居處爲大，故禮始於飲食起居，充而言之，以及於親親尊尊，君臣父子，兄弟夫婦上下之義，凡人類一切行爲，莫不以禮爲其軌範。曲禮云：

「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備，公爭辨訟，非禮不決，君臣父子兄弟，非禮不定，官學事師，非禮不親，班朝治軍，撤官行法，非禮威嚴不行，禘祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊，是以君子恭敬撝節，退讓以明禮。鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸，今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎！夫唯禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作，爲禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」

又禮運云：

「言僊復問曰：『如此乎禮之急也？』孔子曰：『夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生，詩曰：相鼠有禮，人而无禮，人而无禮，胡不遄死。』是故夫禮，必本於天，殺於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘，故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」

此其意，蓋謂聖人之制禮也，既所以「承天之道」「節人之情」故吾人一切行爲，小之如正心修身，大之如治國平天下，一是皆應以禮爲其根本。「得之者生，失之者死。」何則，人之所以異於禽獸者，惟在其有禮，人而無禮，是失其所以爲人之道，換言之，即失其人格。人而失其爲人之道，是無以自別於禽獸，雖生猶死。故曰「人而無禮，胡不遄死。」禮之重要，既如是，故儒家以禮爲立身行世惟一之途徑。禮運云：

「禮義者人之大端也，所以講信修睦，而固人肌膚之會，筋骸之束，所以養生送死，事鬼神之大端也。所以達天道，順人情之大寶也。」

又禮器云：

「禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人，設之不當猶不備也。」

是言禮者，爲人之大端也。禮有不備，則不足爲成人。然則禮何由而備耶？冠義云：

「凡人之所以爲人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備，以正君臣，親父子，和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而後禮義立。……成人之者，將責成人之禮焉也。責成人之禮焉者，將責爲人子，爲人弟，爲人臣，爲人少者之禮行焉。……故孝弟忠順之行立，而後可以爲人，可以爲人，而後可以治人。」

是禮也者，蓋始於正容體，齊顏色，順辭令，而終於君臣父子兄弟長幼之義。四者之行立，而後禮備，禮備而後可以爲人。可以爲人而後可以治人，此儒家禮治一貫之系統也。

惟禮雖爲人之大端，而爲人之所「不可斯須去身」（樂記）者。然禮之表現，必以真性情爲其基礎。否則禮僅爲虛偽之形式，非惟不足貴，抑且甚可賤。此其意蓋本之於孔子。孔子云：「人而不仁如禮何？」儒行云：

「禮節者，仁之貌也。」

孔子言「君子義以爲質，禮以行之。」問喪云：

「禮義之經也。」

夫「仁」之與「義」，皆本心之全德，惟其意難見，故必藉禮以表現之。祭義云：

「禮，動於外者也。」（樂記同）

又文王世子云：

「禮所以修外也。」

是言禮也者，蓋人類性情合理之表現也。故禮之所貴，在於內外一致。非然者，則失其所以爲禮之意。故禮弓云：

「子夏曰：『吾聞諸夫子，喪禮，與其哀不足而禮有餘，不若禮不足而哀有餘。祭禮，與其敬不足而禮有餘，不若禮不足而敬有餘也。』」

夫喪禮者，哀思之表現也，祭禮者，恭敬之表現也，捨哀思而言喪禮，捨恭敬而言祭禮，不過徒益其偽而已，其又何貴？故書說命曰：

「禮煩則亂，」孔子曰：「禮與其奢也寧儉。」經解云：

「禮之失煩。」

又樂記云：

「樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。」

是言禮之事，在於「合情飾貌，」若禮勝而煩，則易失性情之真，轉不如儉與不足之能導達人情也。

夫禮既爲立身行世之大端，擴而充之，則亦可以治國平天下惟一之途徑。何以言之？蓋儒家者流，深信非有健全之人民，則不能有健全之政治，故其言治也，惟在能養成多數人之人格，大學云：

「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」

彼所謂修身者，意即培養健全之人格，至於修身之道，則彼宗相傳，以禮爲其惟一之工具，此前引冠義所謂「禮也者，所以責成人也，可以成人，然後可以治人。」故彼宗之意，以爲爲政者之責任，惟在「化民成俗」（學記）以禮導之，以率之於正，哀公問云：

孔子曰：「丘聞之：民之所由生禮爲大，非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也。非禮無以別男女父子

兄弟之親，婚姻疏數之交，君子以此爲尊敬，然後以其所能教百姓。」

禮運又云：

「君者所明也，非明人者也；君者所養也，非養人者也；君者所事也，非事人者也。故君明人則有過，養人則不足，事人則失位。故百姓則君以自治也，養君以自安也，事君以自顯也。故禮達而分定。」

其曰：「民之所由生禮爲大，」又曰：「以其所能教百姓，」是儒家之所希望於聖君賢相者，初不在於治民滋事，而惟冀其能立於匡助之地，以禮率民，使其能「自治」「自安」「自顯」。苟能以「自治」「自安」之民，組織國家，則何施而不可者。惟所謂匡助者，非必人人而教導之，蓋儒家深信同類意識之感召力至偉且速，故欲養成一種風俗，惟在上者能以身先之，「然後使民則之以自治」而已。此即孔子所謂「上好禮，則民莫敢不敬」之意，故經解云：

「禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日遷善遠罪而不自知也，是以先王隆之也。」

此言在上者之以禮導民，惟恃其感召力之偉大，故可使人民於平日不知不覺之間，從細微處做起，養成良好之風俗，此禮治主義之所以尙也。

禮記諸篇中，不惟以爲禮可以節民之情，使之日遷善而不自知，又可以規定社會上之諸種差別，使人各安其分而無所爭，上文所引「非禮無以辨君臣上下長幼之位，非禮無以別男女父子兄弟之親，」「禮達而分定」諸義，其所重者，全在此點。曲禮云：

「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」

又坊記云：

「子云：『夫禮者，所以章疑別微，以爲民坊者也。故貴賤有等，衣服有別，朝廷有位，則民有所讓。』」

此其意，蓋全本於荀子。蓋人生不能無群，非人與人相偶，則人之概念，不能成立。社會若僅有一人，則所謂「人格」者，將無從表現。人格者，必藉二人以上相互間之同類意識，始能表現者也。換言之，則必人與人相偶，然後人格始能完成。故儒家之意，以為欲使人格完成，捨以禮為之分界，使人與人相互間之同類意識次第覺醒外，別無他途。禮運云：

「何謂人情，喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能。何謂人義，父慈子孝，兄良弟弟，夫義婦聽，長惠幼順，君仁臣忠。十者謂之人義。講信修睦，謂之人利，爭奪相殺，謂之人惡。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？」

是言與父偶則為子，與子偶則為父，與兄偶則為弟，與弟偶則為兄，……先從此等處看出人與人相偶之關係，然後始有擴充之可言。父何如始得為父？以其能履行對子之禮，故謂父，反之則「父不父」；子如何始得為子？以其能履行對父之禮故謂子，反之則「子不子」。「其他兄弟夫婦長幼君臣，莫不皆然，是之謂「五倫」，」從其偶言之，則曰十義。凡同類意識之覺醒必先從直接關係者體念起，然後始有擴充之可能。中庸云：

「親親之殺，尊賢之等。」

此言五倫之關係，必有差別，蓋同類意識，必以吾身為中心，隨其環距之遠近以為強弱濃淡。故儒家之所謂禮者，不過欲因同類意識覺醒之次第，為之分界，以規定其差別，使人人「各安本分」，然後社會相處，始可以無爭，此之謂「禮達而分定」也。

戰國末年，法家思想，應時勢之需要，而日益興盛，浸浸乎幾欲駕儒家之禮治主義而上之。是以荀子言禮，已不得不稍稍接受法家思想，以適應社會之環境，及荀子後學者流，更不得不堅其壁壘，與法家爭一日之短長，故其所謂禮者，與法家之所謂法，其性質幾完全相同。經解云：

「禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。故衡誠縣，不可欺以輕重，繩墨誠陳，不可欺以曲直，規矩誠設，不可欺以方圓。君子審禮，不可誣以姦詐，是故隆禮由禮，謂之有方之士，不隆禮，不由禮，謂之無方之民。……」

孔子曰：「安上治民，莫善於禮，」此之謂也。」

此數語者，幾全襲荀子禮論之文。蓋儒家之言禮，與法家之言法，皆認爲行爲之標準。儒家所謂由禮，不由禮，即法家之所謂適法不適法，二者無論就形質上言，或就功用上言，其觀察點殆無以異，惟其所謂禮者，雖同於法之觀念，然其就二者比較言之，則仍以禮治爲尙，大戴禮記禮察篇云：

凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者禁於將然之前；而法者，禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所爲生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石，行此之信，順如四時，處此之功，无私如天地爾。豈顧不用哉？然如曰：「禮云禮云，」責絕惡於未萌，而起敬於微妙，使民日遷善遠罪而不自知也。孔子曰：「聽訴吾猶人也，必也使無訟乎？」此之謂也。」（禮記經解同）

此論禮與法之優劣，可謂深切著明。雖其言禮「禁於將然之前，」法「禁於將然之後，」似不足以服法家之心。然儒家之意，不過以法爲消極的，譬之治病之醫藥，若禮則爲積極的，譬之平日衛生之道。且法必以國家之強制力爲後盾，若禮則不然，故禮運云：

「孔子曰：「禮義以爲紀……示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。」

是言禮之爲用，惟恃社會之制裁力，以發生功用。蓋法之爲用，既恃國家之強制力，故在此國家之中，即不能不守此國家之法。若禮則惟恃社會之制裁，人民願守此禮否，雖似可以隨人之自由，但此禮既爲社會所公認，即有一種社會制裁之力量，有不守者，則視同怪物，而不齒於社會，是之謂「衆以爲殃。」其有勢位者，若不守禮，則終必被社會之所擯棄，是之謂「在勢者去。」夫禮之效用，既

如其偉大，故儒家者流，皆以禮為治國平天下惟一之條件。此種思想之見於禮記者如：

「凡治人之道，莫急於禮。」（祭統）

「聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」（禮運）

「治國不以禮，猶無耜而耕也。」（同上）

「為政先禮，禮其政之本與。」（哀公問）

「致禮樂之道而天下為焉，舉而措之無難矣。」（祭義）

「樂至則無怨，禮至則天爭，揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」（樂記）

若斯之類，皆極言禮治主義之效用，及其與國家之關係也。

儒家者流，據禮之與法，比較而論，雖極言禮治之優於法制。然時代之力景終不可抗，當戰國末年，兼併盛行，諸侯力政，有識之士，競務修明法度，以畫一其民，是以法家日盛，而禮樂浸微，儒者處斯時勢，一方面既不得不受法家之影響，修正舊說，以圖復興，一方面又不得不於禮治之外，兼採法治，以適應當時之環境。故戰國末年，荀子後學之言治也，多倡禮刑一致之說，樂記云：

「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則五道備矣。」

又云：

「禮以道其志，樂以其聲，政以一其行和，刑以防其姦，禮樂刑政，其極一也。所以同民心而出治道也。」

此其語，蓋全本荀子，惟荀子僅以刑法為禮治之輔，至其後學乃曰禮之與刑，其極一也，故二者並行，五道始備，是其於法家之讓步，定有以甚於荀子。蓋儒家者流，欲使其主張，見用於世，為適應環境之計，對於法家，固不得不表示相當之讓步，此亦時勢使然，良非

得已也。

(九) 先秦諸子對於禮治主義之評判

吾國禮治主義雖源於三代之初，然逮夫孔子之後，始克大成，而以儒家唯心之人生觀爲後盾，參以親親尊尊之旨，成爲一種有系統之政治學說。惟當戰國末世，社會之變遷既烈，時代之需要亦殊，時君世主，好惡殊方，是以諸子百家，羣起並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。於是道家之放任主義，墨家之功利主義，與法家之法治主義，並起而與儒家之禮治主義相抗衡，甲論乙駁，莫衷一是。吾儕論先秦儒家之禮治主義既盡，請更就先秦諸子，對於儒家禮治主義攻難之說，畧加論列，以觀其是非曲直焉。

吾前論孔子言禮，惟注意於禮之本義，至於禮數，則非其所重。及孔子既歿，儒家浸微，後世陋儒言禮，始規規焉欲取一切行爲而悉爲之制定一具體之形式，繁文縟節，爲世所病，而禮治之本義漸失。不知行爲者，應社會之變遷，而不得不異也，故禮之爲用，以一時爲大，「勢難閱百年而猶與社會相適也。且人類之行爲，自洪荒織，其數累億，是所謂禮者，亦不得不泯織悉備，其數累億，此非徒人力之所能制定，亦非人力之所能悉記，故當戰國以還，社會之變遷日劇，諸子百家，於儒家之禮治主義，攻難日甚，此時勢使然，亦儒家末流之繁文縟節有以致之。非禮治主義果不適於社會國家也。故道墨兩家之攻難禮治主義也，其言曰：

「及至聖人，猶僻爲禮，而天下始分矣。」（莊子馬蹄篇）

「孔丘盛容修飾以盡世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以勸衆，儒學不可以讓世，勞思不可以補民，累壽不能盡其學，當年不能行其禮。」（墨子非儒篇）

夫道墨兩家之思想，其立足點，雖極端相反，然其所以與禮治主義爲敵者，則如出一途。其攻難之說，見於兩家典籍者，雖多至不可悉

舉，然即以前引二則論之，則其所持之理由，不外二端：一曰束縛過甚，二曰繁縟難行。蓋兩家者流，皆深以儒家者流，其禮煩擾，傷生害業，糜財貧民爲病。此寔儒家末流之繁文縟節有以致之，若孔子所重，則惟在禮之本義，故曰：「禮與其奢也寧儉，」又曰：「禮之失項，」是儒家言禮，本不以繁縟之節文爲尙，故道墨兩家之所攻難。惟後世儒家之陋說，不足爲禮治主義之病也。

除道墨兩家外，於儒家之禮治主義，攻駁最力者，厥爲法家。蓋法家興於戰國末世，首倡法治主義，以與儒家之禮治主義相抗衡，且其所以攻難禮治主義者，與道墨兩家之觀察點，又復不同。道墨兩家之攻難禮治主義也，謂其病在於干涉程度之太過，若法家則謂其病在於干涉程度之不足。其說曰：

「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊。爲治者，用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱括之道用也。雖有不恃隱括而自直之箭，自圓之木，良工弗貴也，何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴，何也？國法不可失而所治非一人也。今或謂人曰：使子必智而壽，則世必以爲狂。夫智性也，壽命也，性命者非所學於人也，而以人之所不能爲說人，此世之所以謂之爲狂也。謂之不能，然則是論也，夫論性也。以仁義教人，則是以智與壽說也。有度之主弗受也。故善乎蠶四施之美，無益於吾面，用脂澤粉黛則倍其初，言先王之仁義，無益於治，明吾法度必吾賞罰者，亦國之脂澤粉黛也。今巫祝人曰：使若千歲萬歲，千歲萬歲之聲聒耳，而一日之壽，無徵於人，此人之所以簡巫祝也。今世儒者之說人主，不言今之所以爲治，而語已治之功，不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功，儒者飾辭曰：聽吾言則可以霸王，此說者之巫祝，有度之主不受也。」（韓非子顯學篇）

「若夫賢良貞信之行者，必待賞不欺之士，貴不欺之士，亦無不欺之術也。布衣相與交，無富貴以相利，無威勢以相懼也，故

求不欺之士。今人主處制人之勢，有一國之厚，重賞嚴誅，得操其柄，以修明術之所燭，雖有田常子罕之臣，不敢欺也，爰待於不欺之士？今貞信之士，不盈於十，而境內之官以百數，必任貞信之士；則人不足官，人不足官，則治者寡而亂者衆矣，故明主之道，一法而不求智，固術而不慕信。」（韓子五蠹）

「今有不才之子，父母怒之不爲改，鄉人讟之弗爲動，師長教之弗爲變，夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉。而終不動其脛毛，不改，州部之吏操官兵，推公法，而求索姦人，然後恐懼，變其節易其行矣。故父母之愛，不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛聽於威矣。」（韓子五蠹）

「是以有道之主，不求清潔之吏，而務必知之術。」（韓子八說）

「分定而無制不可，故禁立。」（商君書開塞）

「古者民藝而群處，故求有上也，將以爲治也，今有主而無法，其害與主同，有法不勝其亂，與不法同。」（商子開塞）

「仁者能仁於仁，而不能使人仁，義者能愛於人，而不能使人相愛，是以知仁義之不足以治天下也。聖人有必信之性，又有使天下不得不信之法，所謂義者，爲人臣忠，爲人子孝，少長有禮，男女有別，非其義也，餓不苟食，死不苟生，此乃法之常也。聖王者，不貴義，而貴法；法必明，令必行則已矣。」（商子畫策）

「國之亂也，非其法亂也，非法不用也；國皆有法而無使法必行之法，國皆有禁姦刑盜賊之法，而無使姦邪盜賊必得之法。」（同上）

「今天地之間，不肖實衆，仁賢實寡，趨利之情，不肖特厚，廉恥之情，仁賢偏多，今以禮義招仁賢，所得仁賢者，萬不一焉。以名利招不肖，所得不肖者，獨地是焉。故曰：禮義成君子，君子未必須禮義。名利治小人，小人不可無名利……上下不

相侵與，謂之名正，名正而法順也。」（尹文子大道）

是言儒家之所謂禮，雖不失為一種制裁力，可以定分而止爭，然此種制裁力乃社會之制裁力而非國家之強裁力。夫人民叢生群處，則不能無國，既有國矣，則不可無強制之組織。若儒家之禮治主義，雖亦政治之道，然其所取，在於教化而不在於督責，故語人曰：禮者吾人所當率循者也。其率循與否，惟在各人之道德責任心如何。使其人之道德責任心薄弱，則將視禮蔑如，然人性多惡，其能有完全之禮律責任心者，萬不得一，故禮治不足以為政治之具。此其所論，雖似持之有據，言之成理，然詳而論之，則知其論證薄弱，不足以攻難儒家。何則？儒家之與法家，其立論之根據，各異其趨。法家以權衡尺寸喻法，而以被量度之物喻被治之人，不知被量度之物，不能自動，若被治之人，則能自動，使吾儕方以尺量布，而其布忽能自伸自縮者，則吾尺將無所施，夫被治之人，正如是也。故儒家難之曰：

「衡石稱縣者，所以為平也……乘是而後險……故械數者治之流也，非治之原也……官人守數，君子養原，原清則流

清，原濁則流濁。」（荀子君道）

是言法令雖為制治之具，然非制治清濁之源。就彼宗之「機械主義」辭而闢之，可謂一語破的。蓋法家者流，欲以「械數」之法馭人，使其如物之無遺形，殊不思人之與物，寔異其情，即束縛而馳驟之，其最終之結果，亦不過駁之於「免而無恥」而已。若儒家則以為「法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡」，（荀子君道）故「有良法而亂者有之矣，有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。」（荀子王制）此正以人治之矛，陷法治之盾，其說至當而不可易。蓋儒者深信苟無健全之人民，則政治道德不能確立，政治道德不能確立，則雖有冠冕世界之良法，亦不過與廢紙等耳。故吾儕若不作極端究竟之論則已，苟欲作極端究竟之論，則法家所謂「以法治國則舉而措之而已」者，稍有常識者，當知其不然。而不得不歸結於儒家「徒善不足以為政，徒法不足以自行」之說。總之儒家言

治，乃以活的，動的，有生機的，唯心的人生觀爲其立論之根據，故其政治論，不得不歸宿於「德治主義——禮治主義」。若法家則以死的，靜的，機械的，唯物的人生觀爲其立論之根據，故其政治論，不得不歸宿於「法治主義——物治主義」，據此以言，則兩家之優劣利弊，不待煩言而決矣。

據上之所論，先秦諸子之所以攻駁儒家之禮治主義者，其說雖多端，然要而論之，皆似是而非，不足以中其肯綮。夫儒家之禮治主義，其持論固極精深，然詳而考之，亦未嘗無可非難者，何者？無論如何精深博大之文化，其興也固浸昌浸熾，日益發揚光大，及其極盛，而成爲結晶體，則必漸成僵腐而日趨陵夷。儒家初期之所謂禮治主義者，不過欲以禮節文人之性情，藉合理之習慣，以培養人類健全之人格而已。夫既欲使習慣合理，則非保持其彈性性不可，欲保持其彈性性，則必不容有固定之禮數，使其外之能順應環境，內之能發揮個人之性情，而隨時產生「活的禮儀」，夫然後可以合理。易傳曰：「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。」蓋惟其不倦，故民能宜之，此所謂禮之所尊，尊其義也。及儒學末流之言禮，則異於是，其說在立隆之極，而天下莫之能損益。此其意蓋由當時法家者流，主張立固定之成文法以齊一其民，其說壁壘甚堅，儒家者流，無以破之，不得不提出一物以與之對抗，於是乃以彼宗風所崇尚之禮充之。至是而後，於是所謂「禮儀三百，威儀三千」者，遂成小儒占畢墨守之寶典，而相與致謹於繁文縟節，兩載禮記所討論之禮文，什九皆此類也。道家墨家之攻難禮治主義也，嘗曰：「累壽不能盡其學，當年不能究其禮，」豈不以此耶？夫吾儕之所以不滿於法治主義者，正以其用機械的人生觀建設政治，若儒學末流所言之禮，則其與機械性法家之所謂法，抑又何別？且等是機械，法特國家之彈潤力，尙能貫徹，禮特社會之制裁力，猶不能貫徹，吾儕於禮，抑又何取？故儒家末流之以禮對抗法家，吾徒見其捨本逐末，進退失據而矣。儒家禮治主義之所以爲世所詬病者，定由於儒家末流以「活的禮」變爲「死的禮」，有以致之。雖然此固不失爲儒家之流弊，惟其言禮，仍以化民成俗爲其歸宿，與孔子提高人格之旨不戾，是則終有以異於機械之法治主義也。

且不寧惟是，儒家禮治主義之所以不免爲後世訥語病者，更在其迂濶而遠於事情。蓋儒家禮治主義最高之理想，在於完成「仁的社會，」故曰：

「人人親其親，長其長，而天下平。」（孟子）

此所謂天下平者，寔儒者最高之理想也。惟此種理想，絕非旦夕之可致，故孔子曰：

「如有王者，必世而後仁。」（論語）

又曰：

「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」（論語）

是言禮治主義最終之目的，必有長時期之寔行，然後可以望成。後人批評儒家之說，恒曰「王道無近功，」其說信然，惟儒家政治之目的，本非可以一時一地之效率判斷之者，蓋儒家深信宇宙本非完成之物，創造進化會無窮期，寔無使吾儕滿足之一日，苟滿足者，則乾坤息矣。孔子同時人之批評孔子也，曰：

「是知其不可而爲之者與？」

夫不可固宇宙之常態，而「爲之」則人之所以爲人之道也。孔子曰：

「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（論語）

是言人之所以異於禽獸者，正惟其雖知其不可而爲之，以「自強不息，」此孔子之所以偉大，亦禮治主義之所以高於法治主義者，吾儕固未可以其迂濶無近功而疑之也。

(十) 結 論

右述吾國古代之禮治主義既竟，吾儕當已知先秦儒家之所謂禮治主義者，其精深博大爲何如矣。夫以禮治主義之適於國家治術既如此，則其一旦發生之後，宜如何繼長增高，有進無已，以致國家於長治久安之途。惜徵之史事，殊有未然。何則？自戰國以來，時君世主，但求速效，以禮治主義迂遠而難行，奉而行之，殊不足以增強國霸。且禮治主義，雖至孔子之世，始克大成，然及其末流，已捨本逐末，而競競焉惟知致謹於繁縟之禮數，使孔子生機活潑之禮治主義，一變而爲矜矜之機械規律，爲後世學者之所詬病，此禮治主義之所以卒不見用於斯世也。雖然，禮治主義，雖不無流弊，然其精神，則初未喪失；即在今日，其精神之一部分，尙可適用，請舉吾說，與天下憂時之士，共商討之，以終吾篇焉。

今日之言匡時救國者，大抵皆尙法治。夫法治之適於國家治術，吾儕固深信之而不疑；惟法治必得有健全之人民，及高尚之政治道德，然後能行，此尤吾尊之所深信。如曰不然，則吾國自鼎革以來，雖有約法，其政象果如何耶？藉曰約法不良，必得有完全之憲法，如前此國民黨所期待之憲政時期定現，然後可以望治，則吾儕試揣度之，苟人民之人格及政治道德，無所增進，即使憲政定現，最良好之憲法制定之後，其政象又如何耶？故健全之人民未養成，政治之道德未確立，雖有冠絕世界之良好憲法，吾相信不過與廢紙等耳。且舉國上下，即人人能奉行神聖之法以相檢制，其去治道也猶遠。蓋法治最高之成績，不外能「齊一其民」，以「壹同天下之義」；其結果亦不過如陶之治埴，千器萬器，同肖一型，個人之性情，幾爲機械之規律；吞滅淨盡。夫吾儕苟以國家爲死物，則無容論矣。若承認國家爲一生機體，而謂構成此生機體之分子，可以剝奪其個性，而無損於此生機體生存之活力者，吾未之信也。法治主義之流弊，正坐於是。惟儒家有見於此，故其禮治主義之目的，惟在養成健全之人民，使「人人有士君子之行」，而能「各盡人之性」。蓋儒家言政，

皆植本於「仁」。孔子曰：「仁者人也。」（中庸）以今語釋之，則所謂「仁」者，即吾人人格之表徵也。人何以名？曰知有「我」，故比類而知有「人」。人也者，通彼我而始得名之也。故「仁」之字从二人，鄭玄釋之曰：「仁，相人偶也。」（禮記注）是人類非人與人相偶，則「仁」之概念不能確立。換言之，則所謂人格者，必因二人以上相互間之「同類意識」始能表現。人類莫不有同類意識，彼不仁者，不過同類意識麻木而已。故儒家理想之政治，惟在使吾人之同類意識擴充至於極度，以完成所謂「仁」之世界。至於挾何術以達成此目的，則彼宗之老生常談曰：「禮治主義。」蓋彼宗深信同類意識之感召力至偉且速，若以禮導之，不惟可以使人民於平日不知不覺之中，從細微處養成健全之人格，如大戴禮記所謂「民日遷善而不知爲之者。」且可以養成一國之「普遍人格」與政治道德。何則？人民者，構成國家之分子也。一人一家之於一國，正如一細胞之於一體，此細胞之或良或壞，其影響於全身者，至鉅且大。故政治之爲物，非獨居上位者所當有事，凡爲一國之人民，皆當負其責任。論語云：

「或謂孔子曰：『子奚不爲政？』子曰：『書云：『仔乎！惟孝友于兄弟，施於有政。』是亦爲政，奚其爲爲政。』」

是言舉國之人，無論在朝在野，皆爲政之人，吾人之行動，無論爲公爲私，皆爲政治的行動。所謂「惟孝友于兄弟，施于有政」者，正謂禮治主義之足以養成一國之「普遍人格」與政治道德也。此其義雖似過於玄妙而無畔岸，然吾儕苟深思「普遍人格」中各個體之相互關係，當知其言之不可輕易。此禮治主義之所以優於法治主義者，惜可爲識者言，而不足爲「機械人生觀」者流道也。

明乎此義，則知儒家之所謂禮治主義，其精深博大，絕不似其末流之僅待縹緲之禮數以爲治，而其真精神之所在，定欲以禮義培養吾人健全之人格，而將政治植基於全民之上。孔子曰：「人能弘道，非道弘人。」（論語）此其語，適足以代表我東方政治哲學，而爲千古不易之論。查吾國人民，自有文化以來，對於國家觀念，法治觀念，自始即甚薄弱，故我先哲言治，恒以全民爲其對象，而深信必有健全之人民，然後始有健全政治之可言。其制治之道，務在教養，而不在於督責，至其所以教養之道，則惟在以禮導之，使「民日遷

善而不知爲之者。故宮室車輿以爲居，衣裳弁冕以爲服，尊爵俎豆以爲器，金石絲竹以爲樂，以適郊廟，以臨朝廷，以事神而治民。其歲時聚會，以爲朝覲聘問；權欣交接，以爲鄉射食饗；合衆興事，以爲師田學校；下至閭閻田疇，吉凶哀樂，凡民之事，莫不一出於禮。由之以教民爲孝慈友悌，忠信仁義者，常不出於居處動靜，起居飲食之間，使人人於平日不知不覺之中，從細微處做起。故禮之所貴，貴於「絕惡於未萌，而起敬於微眇。」惟禮治之爲用，全恃社會之制裁力以發生功效，與法治之專恃國家之強制力以發生功效者，仁大異其趣。此種社會制裁力，雖不能謂全無流弊，然最少較法治主義之流弊爲輕，則可斷言。孔子曰：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語）

此其語，在古今中外政治論中，可謂最徹底之見解。何則？所謂「道之以政，齊之以刑」之法治主義，即使律令賞罰，畫一明備，其胡良之結果，亦不過使人民兢兢焉惟期免於受罰；但人民因思免於受罰之故，必至用種種之方法以逃監察者之耳目，或於法律條文拘束不及之範圍內，故意自恣。此叔向所謂「民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可爲矣。」（左傳昭公六年叔向論子產書）至其流弊，或將因危文以生爭，緣微幸以成巧。於是倚公法而展私情，附輕刑而犯大惡，養成此種卑劣心理，人格便日趨墮落，此孔子之所謂「民免而無恥」也。若「道之以德，齊之以禮」則專務以身作則，爲人格之感化，以養成良好之民風，民風既成，其有干犯社會之禮義者，則必爲世人之所擯棄，而思有以自新，此孔子之所謂「有恥且格」也。據此以言，則禮治之與法治，斯二術者，其優劣利病之比較，固昭然甚明矣。

夫法治主義，最大之缺點，在其致治之道不能正本清源。法家者流，固嘗力言君主當「置法以自治，立儀以自正，」又嘗力言人君「棄法而好行私謂之亂。」然則試問法果何自出，果爲誰之所立？則彼宗亦不得曰人主而已。夫人主而可以立法廢法，則彼宗所謂「抱法以待，則千世治而一世亂者」，固根本不能成立。故欲法治主義言之成理，最低限度，亦須有如現代所謂之立憲政體者，以爲其後

盾。惜乎彼宗之未計及此也，彼宗固自言之，其說曰：

「國皆有法，而無使法必行之法。」（管子七法篇）

夫「使法必行之法」在民本國家之下，能否有之，且未可定；況在古代君權國家之下，則更無術以解決此問題。故苟無監督機關，君主可以自由廢法而不肯廢法者，則其人必為具有健全人格之人如堯舜者。夫必待堯舜而法乃存，則仍不離禮治人治之道，而非法治之道矣。且不寧惟是；如前之所論，法家者流，動以衡量尺寸比法，謂以法量度人，如尺之量度布帛，衡之量度土石。殊不知布帛土石皆為死物，而一成不變者也；故以一成不變之死物，如衡尺者度量之足矣。若人則活物也，其自由意志之發動，日新而無朕，欲恃一客觀之物準以窮其態，此必不可得之數也。荀子曰：「法而不議，則法之所不至者必廢。」（王制篇）是一尺可以盡萬物之長短，一衡可以盡萬物之輕重，至於人心之輕重長短，試問須有幾許之法，而後始能盡之耶？夫法之設文有限，民之犯罪無窮，為法立文，不能網羅諸罪；故法雖如牛毛，終有「法之所不至者」，「自然之數也。特法以為治，則法所不至之部分，或聽人民自由行動，或因此危疑之文，以飾其巧偽，此荀子之所謂廢也。且天下之事理為法之所不至者，轉多於為法之所至也，是舉者一二，而廢者八九，彼宗所謂「萬事皆歸於一，百度皆準於法」者，亦不過一種空想之理論而已。若儒家之禮治主義則不然，蓋儒家以為欲禮法之能行，必先使人人理解先王設禮，其精神之所在，而無所疑惑。所謂「禮之所重，重其義也。」夫如是則可以無過，雖禮法不至之處，亦可以因時致宜，「類舉」之而得其標準。曷為可以「類舉」耶？是則儒家之意，以為天下之事理，固宜有標準以度量之；然量物之與量物，決不能混為一談；物準可以量物，而不可以量人，若量人則惟有賴於「心準。」物準固可以一措為而不容異議，心準則非「寡論公察」以類舉焉不為功，故禮之所尊，惟尊其義，「知其義而敬之，」則政治之道畢矣。此其義，又豈唯物觀之法家所能夢見耶！

總而論之，儒家以活的，動的，有生機的，唯心的人生觀為立腳點，故政治論不得不歸宿於禮治主義——人治主義。法家以死的，

靜的，機械的，唯物的人生觀爲立腳點，故其政治論不得不歸宿於法治主義——物治主義。兩家之說，孰優孰劣，就吾儕以上之論點觀之，蓋不待煩言而決矣。惜吾國自鼎革之後，世之爲政者，多不明乎此，而惟務鯁然朝制一法，暮領一令，法令滋彰，而社會沆陘不安之象乃愈著。至於濶識之流，更醉心於歐西之物質文明，而汲汲於移植歐美之政治法律，一制度不效，則顧而之他，幾欲取人之所會行者，而一一移植於我邦，名寔相謬，治絲益棼。蓋制度不植基於國民意識之上，之譬猶援鄰圃之繁花，而接之吾家乃老幹，其不能榮育者宜也。最近以來，始窮而思返，悟既往之不諫，知來者之可追，一時有識之士，始揭更新國家之旗幟，以相號召。然更新國家之大業，據吾儕之所確信，萬不能將他社會之思想移植於吾國，而更陷於前此之迷途，計惟有從本社會遺傳之共業上爲自然之濬發。換言之，即惟有使我先哲數千年來相傳精深博大之精神文明復興而已。信如是，則吾儕今日所當有事者，惟在如何而能用我先哲最優美之唯心的人生觀，使之實現於今日，以促吾國之更新。惟此其事，非可徒託之空言者，必須求其具體之條理，以見諸行事。僕雖不敏，故敢提出我先哲所以致治之禮治主義，以敬獻於斯世焉。

嗚呼！世變極矣，人類受物質上之壓迫，其勢力之暴，迥非前代可比。科學之發明進步，固多有益於人類，而爲吾儕所不能拒，亦不應拒。然試觀歐美科學勃興之結果，徒使物質益爲畸形之發展者，此無他，不過缺少一種中心思想以支配之而已。吾儕固斷不肯承認此機械的物質文明爲美善，然今後之社會，日趨擴大，日趨複雜，寔爲不可逃之事實。然則，吾終身之憂，何時已耶？又如何使此日擴日複之社會，得依正當之途徑進，而爲「仁的社會」，不至流爲歐美機械的社會耶？此正吾儕對於本國，乃至全東亞全人類之一大責任也。孔子曰：「不憤不啓，不悱不發。」若先哲之所謂禮治主義者，其終有以啓吾憤而發吾悱耶？願我東方民族，其極圖之！

狀元考畧

班書閣

序

狀元之名，始於唐而絕於清，在唐即禮部試之首選，猶後之會元也。宋初仍之，迄開寶之八年，始以廷試第一爲狀元，降及明清，永爲定例。至其所試，或以詩賦，或以論，或策，及乎末世且重書法；故由唐及清雖同爲掄才之大典，而其制，則代有不同，爰考其沿革，庶得窺其涯涘焉。

唐之狀元

(一) 狀元之名自唐始 考唐書選舉志唐制取士之科，多仍隋舊，然其大要有三：由學館者曰生徒，由州縣者曰鄉貢，皆升於有司，而進退之；其科有秀才，有明經，有俊士，有進士，有明法，有明字，有明算，有一史，有三史，有開元禮，有道學，有童子，此歲舉之常選，固未見有狀元之名也。而詳考之，狀元之名，確昉於唐，特未著於選舉志耳。唐末有鳳閣侍郎王方慶八代從孫，定保撰摺言一書，記進士應舉，登科雜事，所述典故，有選舉志所未備者；其中稱狀元之語，不一而足，茲舉數則，以爲明證。

等第末爲狀元。(卷二)

狀元與同年相見後。(卷三)

盧文煥光化二年狀元及第。(卷三)

裴思謙狀元及第。(卷三)

登壇（葉逢）爲狀元。（卷五）

鄭朗狀元及第。（卷七）

孫龍光僱崔澹下狀元及第。（卷八）

張續會昌五年，陳商下狀元及第。（卷十一）

定保以唐人言唐制，狀元之名，既見於定保之書，是狀元之名，助於唐代，未可以不見於選舉志而致疑矣。至上舉「孫龍光僱崔澹狀元及第」，「張續會昌五年，陳商下狀元及第」，其所謂「崔澹下」、「陳商下」者，蓋崔澹陳商，僞是二科之主試，故云然也。又狀元之名，助於唐代，錢大昕氏亦言之，其養新錄卷十云：

進士第一人稱狀元，起於唐，至今猶因之，予嘗讀周益公省齋集，有回姚狀元穎啓，回第二人葉狀元適啓，回第三人李狀元寅仲啓。又魏了翁鶴山集有回蔣狀元重珍蔡狀元仲龍趙狀元發三啓。於蔡則云「擢亞魁」，於趙則云「名列魁三」。又嚴州淳安縣狀元坊二，一在儒學以淳祐丁未邑人黃說爲大對二建；一在邑東新橋以邑人方逢辰爲大對第一建，是二三人皆稱狀元也。

周益公魏了翁皆宋人也，其集中之姚狀元穎，蔣狀元重珍等，既與之書札往還矣，則其爲宋之狀元也，無疑義矣。是錢氏所云第二三人在宋皆可稱狀元，而狀元之名，則確始於唐也。趙翼亦云

自武后初試貢士於殿前，別其等第，門下例有奏狀，其居首者因曰狀頭亦曰狀元。通鑑唐僖宗謂優人曰：「朕若應舉，穩進士舉，須爲狀頭。」酉陽雜俎「李固言擢狀元詩」有芙蓉人鏡之目。又鄭谷登第詩，「好是五更殘酒醒，耳邊聞喚狀元聲」此唐人稱狀元之故事也。（陔餘叢考卷廿八）

據趙氏所云，不特唐代，已有狀元，是狀元之稱，亦曰狀頭，考諸推言亦有是稱。如云：

請侍郎與狀頭。(卷六)

自放狀頭。(卷八)

裴思謙以仇中尉闕節取狀頭。(卷九)

是爲狀頭之稱，見於王氏撰言者，宋錢易南部新書，所記，皆唐時故實，狀頭之名，亦時有之。如云：

李翱江淮典部，有進士盧僊投卷，翱長女見之，曰：「此人必爲狀頭」翱即以女許之，來年果狀頭及第，僊詩曰：「昔年將去玉京遊，第一仙人許狀頭；今日幸逢秦晉會，早教鸞鳳下粧樓。」

唐之狀元，又曰狀頭，考之各書，莫不云然，惟降及後世，則僅有狀元之稱，而無云爲狀頭者矣。據言又稱：

張又新進士狀頭，宏詞勅頭，京兆解頭，時號張三頭。(卷三)

說備載：

唐崔元翰，京兆解頭，禮部狀頭，宏詞勅頭。

後世以鄉試解元，會試會元，殿試狀元，曰「三元」在科第中，其榮已極，質之以上二則，殆亦肇始於唐，特勅頭，與後世微有不同耳。

(二) 唐之狀元皆主試所定 科舉時代，以廷試第一人爲狀元，按唐時狀元皆主試所定，猶後世之會元；以廷試第一當之，非唐制也。故陔餘叢考(卷二十八)云：

唐武后天授元年，二月，策問貢舉人於洛陽，數日方畢，此殿試之始也。然其制與後世異，其時舉人皆試於考功員外郎，武后自矜文墨，故於殿陛間行考功，主試之事，是殿試即考功之試，非如後世會試後，再赴殿試也。武后以後，其事仍歸考功，無復

殿試。開元中改命禮部知貢舉，故知貢舉者，所放第一，卽狀元。穆宗時始令知貢舉官，先以所取及第進士姓名文卷，申送中書，官，然後放榜；然亦第令禮部所取試卷，具送中書覆閱，非另於殿陞再試也。

唐之狀元，爲主試所定，趙氏此文，言之頗詳。證之王氏摭言，所載事實，尤爲顯著。云如：

鄭侍郎薰主文，誤謂顏標乃魯公之後，時徐方未寧，志在激勵忠烈，卽以標爲狀元。謝恩日從容問，及廟院，標曰：「標寒遠也，未嘗有廟院」薰始大悟，笑默而已。尋爲無名子所嘲曰：「主司頭腦太冬烘，錯認顏標作魯公」。（卷八）

王相起長慶中再主文柄，志欲以白敏中爲狀元，病其與留拔基爲交友，基有文而落拓，因密令親知申意，俾敏中與基絕。（卷八）

鄭薰主試，以顏標爲狀元，王相起主試，欲以白敏中爲狀元，是狀元之定，權出主試，非若後世之廷試，出諸欽定也，其事甚顯；以其權出主試，而其所定之濫，亦有非可思及者。例如：

杜黃門第一榜，尹樞爲狀頭。先是杜公主文，志在公選，知與無預評品者。第三場庭參之際，公謂諸生曰：「諸學士皆一時英俊，奈無人相救；」時入策五百餘人，相顧而已，樞年七十餘，獨趨進曰：「未諭侍郎尊旨，」公曰：「未有勝帖，」對曰：「樞不才，」公欣然延之。從容因命卷簾，授以紙筆，樞援毫斯須而就，每札一人，則抗聲斥其姓名，自始至末，列庭聞之，咨嗟歎其公道者一口。然後長跪授之，唯空其元而已，公覽讀致謝訖，乃以狀元爲請，樞曰：「狀元非老夫不可，」公大奇之，因命筆親自札之。（畫言卷八）

清季科場，折卷填榜，先從第六起，今就以上所錄，填榜「唯空其元，」蓋知自唐已然也。惟唐季以取士之重，填榜細事，何患無人，乃令舉子自書，而自定其元，謔言所云，如果可信，其濫可謂至矣。此未可思及者一。

貞元中李鄘公先榜落矣，先是出試揚州外於陝省宿歸第，遇程於省司，詢之所試，程探勅中得賦彙示之，其破題曰：「德動天靈，祥開日華。」於陵覽之，謂程曰：「公今年須作狀元。」翌日雜文無名，於陵深不平，乃於故策子末繕寫，而斥其名，携之以詣主文，從容給之曰：「侍郎今者所試賦，奈何用舊題？」主文辭以非也，於陵曰：「不止題目，向有人賦次韻脚亦同，」主文大驚，於陵乃出程賦示之，主文歎賞不已，於陵當謂今場中若有此賦，侍郎何以待之？」主文曰：「無則已，有則非狀元不可也。」於陵曰：「苟如此，侍郎已遺賢矣，」乃李程所作，亟命取程所納面對，不差一字；主文因而致謝，於陵于是請權爲狀元，或曰：「出榜重收。」

清制主試入闈，不惟例與友人禁往還，即與家庭，亦禁通聲氣，按李程事，是唐之主試，未放榜可以見客，然未放榜何以知其無名耶？豈穆宗以後，原有先送取中試卷姓名，于中書覆閱，而後放榜之例，所謂翌日無名者，或即送中書未放榜之先耶？然既送中書閱定，狀元豈可忽又更易，此未可思及者二。

高鑄侍郎第一榜，裴思謙以仇中尉關節取狀頭，庭議之，思謙迴顧廡聲曰：「明年打香取狀頭，」明年鑄戒門下不得受書題，思謙自懷士良一緘入貢院，既而易以紫衣，趨至階下，白鑄曰：「軍容有狀，庶裴思謙秀才，」鑄不得已，遂接之，書中與思謙求魏裁，鑄曰：「狀元已有人，此外可副軍容意旨：」思謙曰：「卑吏面奉軍容處分，裴秀才非狀元請侍郎不放；」鑄悅首良久曰：「然則略要見裴學士，」思謙曰：「卑吏便是，」思謙詞貌堂堂，鑄見之改容，不得已遂禮之矣。（裴言卷九）

按科第造請權要，謂之關節，清季關節，禁令極嚴，而唐竟公然行之，此未可思及者三。後世進士對策，皆天子親覽，升黜之權，一出於上，唐則悉以付之有司，故彼輩得以請託橫行，而失衡鑑之實也。

(三) 唐狀元借進士之儀注 唐之進士，放榜以後，其事頗繁，而其最要者，曰「過堂」曰「謝恩」曰「期集」皆以狀元爲諸進士之

表率。茲將其制，分述於左：

(甲) 過堂 其日圍司先於光範門裏東廊，供帳備酒食，同年於此候宰相上堂後參見，宰相既集，堂吏來請名紙，生徒隨廳主過中書，宰相橫行在都門裏叙立，堂吏通云：「禮部某姓侍郎領新及第進士見相公。」俄有一吏抗聲屈，主司乃登階長揖而退，立於門側東向，然後狀元以下叙立於階上，狀元出行，致詞云「今日禮部放榜，某等幸忝成名，獲在相公陶鑄之下，不任感懼，」言訖退揖。乃自狀元已下，一一自稱姓名，稱訖，堂吏云：「無客，」主司復長揖領生徒退詣舍人院。主司欄簡，舍人公服靴鞋迎接主司，然舍人禮貌謹敬，有如隨事，叙杯酒列於階前，鋪席褥請舍人登席，諸生皆拜，舍人答拜，狀元出行致詞，又拜答如初，便出於廊下，候主司出，一揖而已，當時詣宅謝恩，便致飲席。

(乙) 謝恩 狀元以下，到主司宅門下馬，緩行而立，敘名紙通呈入門，並叙立於階下，北上東向，主司列座褥東面西向，主事揖狀元已下與主司對拜，拜訖，狀元出行致詞又退，著行各拜，主司答拜。拜訖，主事云：「請諸郎君叙中外，」狀元已下，各各齒叙，便謝恩，餘人如狀元禮。禮訖，主事云：「請狀元曲謝，」名第第幾人謝衣鉢，謝訖，即登階，狀元與主事對坐，于時公卿來看皆南行叙坐，飲酒數巡，便起赴期集院。三日後，又曲謝，其日主司方一言及薦導之處，俾其各謝擊維之力，有特達而取，亦要言之。

(丙) 期集 謝恩後，方詣期集院，大凡勅下已前，每日四集，兩度詣主司之門，然三日後，主司際請已即止。同年初到集所，主司所，由輩參狀元後，便參衆郎君，拜訖，俄有一吏當中庭唱曰：「諸郎君就坐，雙東雙西，」其日隨簡不少，又出敘名紙錢，每人十千文，其敘名紙見狀元俄於衆中寫出三五箇，便出此錢鋪底，一自狀元已下，每人三十千文。

據言又云：

大凡謝恩後，便往期集院，國司光於司宅側設院內，供帳設饌，甲於輩輩，其日狀元與同年相見後，便請一人為錄事。舊例率以狀元

為錄事其餘主賓，主酒，主樂，採花，主茶，之類，咸以其日呼之。主樂兩人，一人主飲妓。放榜後大科頭兩人，第一小科頭一人，

第二常詣且至期集院，常宴則小科頭主張，大宴則大科頭，縱無宴席，科頭亦逐日請給茶錢。平時不以數後每人日五百文第一部樂官科地每日一

千，第二部五百，見燭皆倍。科頭皆重分，遍曲江大會，則先陳教坊，請奏上御紫雲樓垂簾觀焉。時或擬作樂，則為之移日，故曹

松詩云：「追遊若過三清樂，行從應坊一日春」勅下後，人置被袋，例以圖障酒器鏡絹實其中，逢花即飲，故張籍詩云：「無人不

借花園宿，到處皆攜酒器行。」其被袋狀元錄事，同點檢闕，一則罰金；曲江之宴行市編列，長安幾於半空，公卿家率以其日，揀

選東牀，車馬圍寒莫可殫述，泊巢寇之亂，不復舊態矣。

考上舉之進士，為新及第之進士，隨座主至部堂，初見宰相，通姓名之禮也。唐後已無之，後世之謝恩，為謝天子，唐則謝主試，

後世又有恩榮宴，亦曰瓊林宴，為天子所賜，上壽之期集，為同年之公聚，與恩榮宴，其事亦異。此外宴名，尚有下列諸稱：

大相識，主司在具座次相識，主司在偏侍小相識，主司有兄弟聞喜，勅士宴櫻桃，月燈，打毬，牡丹，看佛牙，每人二千以上佛牙樓實錄定水莊嚴皆有之寶蓋量成佛牙用水精函子盛銀香燭捧

之然得一僧禮捧香燭多是僧錄或首座方得捧之矣關隘，此最大宴亦謂之離筵

就上所舉，可知唐之進士，晏飲之繁，而最重者則為曲江大會，又名曲江宴，蓋陝西長安東南，有曲江池，隋改為芙蓉園，唐更疏

鑿，周七里，內有杏園慈恩寺，唐新進士，大宴於此，且於慈恩塔下，依次題名。據樞言會昌三年，贊皇公為上相，不欲令及第進士，

呼有司為座主，兼題名局席，因上疏云：

伏以國家設文學之科，求真正之士，豈可懷賞拔之私惠，自謂門生，遂成膠固。臣等商量，今日已後，進士及第，任一度參見

有司，向後不得聚集參謁，及於有司宅置晏，其曲江大會，朝官及題名局席，並望勅停。

自是以後，向之題名晏會，盡行削去，至贊皇公之所以若此者，或謂因公不由科第，故設法以排之，及公失意，悉復舊態。夫晏會本無傷於體制，禁與不禁，謂關重要，惟所舉「主樂兩人，一人主飲妓，」以國家取士之大典，而行此輕佻之戲事，有玷風化，殊屬非細。又

裴思謙，狀元及第後，作紅綫名紙十數，詣平康里，因宿於里中，詰旦賦詩曰：「銀缸斜背解鳴瑤，小語偷聲賀玉郎，從此不知蘭麝氣，夜來新惹桂枝香。」鄭合敬及第後，宿平康里詩：「春來無處不閑行，楚閣相看別有情，好是五更殘酒醒，時時聞喚狀元聲。」（《雜言卷三》）

登聞者，一曰楚娘，一曰闍娘，皆妓之尤者，狀元宿妓，固屬不檢細行，然尚爲一己之私事，若曲江大會，竟舉一人主飲妓，殊爲國家典制之羞。

(四) 唐狀元之執事 唐之狀元，執事甚繁，茲分列之，以見其概。

(甲) 以其人不稱試而後驚 黎逢氣貌山野，及第年，初場後至，便於廳前設席，主司異之，謂其生疏，必謂文詞稱是，專令人伺之，句句來報，初聞云：「何人徘徊」曰：「亦是常言，」既而將及數聯，莫不驚歎，遂擢爲狀元。（《同篇言卷五》）

(乙) 圓夢爲狀元 孫龍光偃崔濬下狀元及第，前一年嘗夢積木數百，偃蹇屢往復，既而請一李處士圓之，處士曰：「賀喜郎君，來年必是狀元，」何者？已居素材之上也。（《同上卷五》）

(丙) 已得復失 張漬會昌五年，陳商下狀元及第，翰林覆落漬等八人，趙渭南貽漬詩曰：「莫向春風訴酒杯，謫仙真個是仙才，猶堪與世爲祥瑞，曾到蓬仙頂上來。」（《同上卷十一》）

(丁) 日者相狀元之驗 張曙崔昭緯中和初西川同舉，相與詣日者，問名，時曙自恃才名，籍然人皆呼爲將來狀元，崔亦分居其

下。無何日者殊不顧曙，自崔曰：「將來萬全高第。」曙有慚色，日者曰：「郎君亦及第，然須待崔家郎君拜相，當於此時過堂。」既而曙果以慘恤不終場，昭緯其年首冠，曙以篇什刺之曰：「千里江山陪駭尾，五更風水失龍鱗，昨夜浣花溪上雨，綠楊芳草屬何人，」崔甚不平。會夜以崔以巨觥飲張，張推辭再三，崔曰：「但吃却，待我作宰相，與你取狀頭，張拂衣而去，因之大不叶。後七年崔自內廷大拜，張後於三勝襲公下及第，果於崔公下過堂。」(同上)

(戊) 與狀元戲謔 鄭光業嘗言及第之歲，策試夜，有一同人突入試鋪，爲吳語謂光業曰：「必先必先可以相容否？」先業爲輟半鋪之地，其人復曰：「必先必先，語仗取一杓水，」光業爲取。其人再曰：「便干託煎一碗茶得否？」光業欣然與之烹煎。居二日，光業狀元及第，其人首貢一啓，頗叙一宵之素，略曰：「既取水更煎茶，當時之識與不識貴人，凡夫肉眼，今日之俄爲後進窮相骨頭」(同上卷十二)

唐之狀元大略如右，以清制準之，清之解元唐之解頭也清之會元，唐之狀頭也宋朱弁曲消舊聞云：「狀元之目，始自辟召，本朝科舉取士之法，合以省試第一名當之，今呼廷試第一名爲狀元非也。」朱氏所云於理頗允夫天子臨軒稱制，何狀之有然降明清而不改，宋時猶有人知其非，後世則并知者矣。

宋之狀元

(一) 宋開寶八年，始分省元狀元之別 宋之科目，有進士，有諸科，有武選，常選之外，又有制科，有童子舉，而進士得人爲盛。神宗始置諸科，而分經義詩賦，以取進士，其後遂行，未之有改。宋初取進士之法，一如唐制，進士第一名曰榜首，尙未明示爲狀元，

開寶八年，始分省元狀元之別，據通考（三十二）宋登科記總目可以明見，茲錄於下：

太祖建隆元年，進士十九人，榜首楊礪。

二年，進士十一人，榜首張去華。

三年，進士十五人，榜首馬適。

四年進士八人，榜首蘇德祥。

乾德二年，進士八人，榜首李景陽，制科一人。

三年，進士七人，榜首劉察。

四年，進士六人，榜首李肅，制科二人。

五年，進士十人，榜首劉蒙叟。

六年，進士十一人，榜首榮成務。

開寶二年，進士七人，榜首安德裕。

三年，進士八人，榜首張拱。

四年，進士十人，榜首劉寅。

五年，進士十一人，榜首安守亮。

六年，進士十一人，榜首宋準。

八年，進士三十一人，省元王式，狀元王嗣宗。

自是終宋之世，皆曰省元某人，狀元某人，而不惟曰榜首某人矣。實則宋初之榜首，即唐之狀元，而開寶八年之省元，亦即前此之榜首。蓋唐制或以禮部所取進士，間有未當，命中書省詳覆，宋初仍重其事，其曰「省元者」，殆指中書省而言也。宋初未有殿試，及開寶六年始有之，遂定爲例。其原因據宋史選舉志云

翰林學士李昉知貢舉，取宋準以下十一人，而進士武濟川，三傳劉審，材質最陋，對問失次，上黜之。濟川昉鄉人也，會有人訴昉用情取舍，帝乃籍終場下第人姓名，得三百六十人，皆召見，擇其一百九十五人，并準以下，乃御殿給紙筆，別試詩賦，命殿中侍御史李瑩等爲考官，得進士二十六人，皆賜及第。又賜錢二十萬，以張宴會。昉等皆坐責，殿試遂爲常制。

更據通考（卷三十）云

按殿前試士，始於唐武后，然唐制以考功郎中任取士之責，后不過下行其事，以取士譽，非於考功已試之後，再試之也。開元以後，始以禮部侍郎知貢舉，送中書門，下詳覆然惟元和間錢徽爲侍郎，知貢舉，宰相段文昌言其取士不公，覆試多不中選，徽坐免官，長慶以後，則禮部所取士，先詳覆而後放榜，則雖有詳覆之名，而實未曾再試矣。五代以來，所謂詳覆者，間有升黜，入宋太祖乾德六年，命中書覆試，則以帝疑陶穀之子，不能文而中選，故覆之，亦未嘗別爲之升黜也。至開寶六年，李昉知舉，放進士後，下第人徐士廉等，打鼓論勝，上遂於講武殿命題重試，御試自此始。昉等所取十一人重試，共取二十六人，然於昉等所取十一人內，只黜武濟川一人，餘十人則高下一依元次，而續取到二十六人，不過附名在此十人之後，共爲一榜，然則是年雖別試，而共爲一榜，亦未嘗有省試殿試之分也。至八年，覆試禮部貢院合格舉人王式等，於講武殿內，出試題，得進士三十六人，而以王嗣宗爲首，王式者，禮部所定合格第一人，則居其四，蓋自是年，御試始別爲升降，始有省試殿試之分，省元狀元之別云。

後世以殿試第一爲狀元，實肇於此。據宋史選舉志，至雍熙四年，宰相以帝閱試，果日方畢，屢請如唐故事，以奉官之職，始有

司，上從之，次年命未知白知舉，榜出而謗議騰起，或擊登聞鼓，求別試，於是再行覆試，凡百數十人。又明年，則知貢舉蘇易簡等，不敢專其事，因請御試，上從之，自是遂定例。總之殿試之制，雖始於開寶，而著爲定例，則助於雍熙也。

(二) 宋殿試之制度 後世殿試，惟試對策，宋初則用詩賦，據通考所載，太宗太平興國二年，得狀元呂蒙正之殿試所出題目，所以知矣。

禮部上所試各格人姓名，御講武殿覆試，內出詩賦題，賦韻平仄相間依次用，命李昉慮蒙定其優劣，爲三等，得第錄以下一百九人。(通考卷三十)

通考又引石林葉氏曰：

國初取進士，循唐故事，每歲多不過三十人，太宗初即位，天下已定，有意于修文，嘗語宰相薛文惠公治道長久之術，因曰：「莫若參用文武之士，」是歲御試題，以訓練將爲賦，主望臣賢爲詩，蓋示以參用之意，特取一百九人，自唐以來未之有也。遂得呂文穆公爲狀元。李參政至第二人，張僕射齊賢，王參政化基等數人皆在其間，自是連放五榜，通取八百一人，一時名臣，悉自茲出矣。

太平興國三年，九月上御講武殿，試禮部貢士舉人，進士加論一首，自是殿試，以詩賦論三題爲準。按唐時試題，不肯有出，或以意爲之，舉子得進閱題意，謂之上讀，宋既增殿試，猶循故事，景祐中始詔御藥院具試題，書經史所出，罷上讀之制。洪氏容齋筆云：

淳化三年，太宗試進士，出「卮言日出賦」題，孫何不得知所出，但率叩殿楹，乞上指示之，上爲陳大義。景德二年，御試「天道猶張弓賦」，後禮部貢院言近進士惟鈔畧古今文賦，懷挾入試，昨者御試，以正經命題，多摺所出，則知題目不示以出處也。

大中祥符元年，試禮部進士，內出「清明象天賦」等題，仍錄題解摹印，以示之，至景祐元年，始詣御藥院御試日，進士題目，具經史所出，摹印給之，更不許上請。

考清寧會試及殿試，皆刷印題目紙，頒給士子，猶宋制也。殿試用策，始於仁宗天聖二年，通考選舉考云：

仁宗天聖二年，賜舉人宋郊葉濟臣鄉試以下，及諸科凡四百八十餘人，及第出身有差，先是上封事者，言經學未究經旨，乞於本科策問一道，對者紙繆，上以執經肄業，不善爲文，特命取其所優，用廣世路，並不黜落，國朝以策羅上第，自清巨始。

然此次僅於殿試加策一道而已，非專以策取士也。且係偶一爲之，此後殿試，仍以詩賦論三題爲準。宋季殿試，其事以策取士，爲神宗之熙寧三年，通考云：

熙寧三年，親試舉人，初用策，舊制進士，一日而用詩賦論，謂之三題，特奏名人止試論一道，至是進士就席，有司猶循故事，給題部韻，及抽出乃策問也。葉祖洽對策，言「祖宗多循苟簡之政，陛下即位，革而新之，」初考爲三等，覆考爲五等，上令宰相陳升之面讀，以祖洽爲第一。考官蘇軾疾其阿諛，因擬進士策一篇以進。（通考卷三十一）

葉祖洽四朝聞見錄（甲集）亦云：

王安石以三經取士，遂罷詞賦，廷對始用策先是葉祖洽，夢神人許之爲狀元，惟指庭下竹一束謂之曰：「用此則爲狀元，」葉不解其意，及用策取士，葉果爲首，竹一束乃策。

證之以上二則，殿試用策，始於此時，可無異議。後世殿試，例點大臣爲讀卷官，其制亦始於宋。核驗彙考（卷二十九）云：

竊宋史王禹偁善讀，仁宗每試舉人，經河讀卷者，多在高選，與子納卷，必曰「得王楚望讀之幸也。」呂陶對策力言新法不便，王安石觀其牛，神色頗沮，神宗覺之，乃命馮京讀卷。胡安國廷試策以推明大學禮復三代爲主，宰相以其無詆元語，欲置下等，對

宗命再讀，備第三。主禮禮傳廷試進士，上欲以第七卷為第一卷，應讀之曰：「是卷古書若龜鑑，忠肝如鐵石，臣敢為得士賀，」遂置第一，乃文天祥也。

然清制雖名點大臣為讀卷官，實則皆先由讀卷官評次甲第，而後進呈，由上親閱，不煩為宋制之必由大臣於御前跪讀也。宋之殿試又有彌封另錄之制，其別亦散見於通考，而趙翼言之頗簡而賅，其言曰：

紹興庚辰殿試，上親閱卷問對讀官云：「鶴鳴却寫作鶴鳴，嗚呼却寫作嗚呼何也？」對讀官李浩曰：「臣讀至此，亦疑之，然以其正本如此，不敢改易，乃取正本視之，果然，是宋時殿試，亦彌封另錄進呈也。通水燕談錄亦謂殿試彌封另錄，始於景德祥符之間。宋史常安民傳安民試第一，主司啓封見其年少，欲下之，常秩不可曰：「糊名較難，豈容輒易。」此蓋禮部試，非廷試也。

（續修四庫全書卷二十九）

考清季彌封另錄，推行諸會試，若殿試則僅彌封而已，蓋清季殿試，重書法，若另錄則無以見其書法之優劣矣。後世殿試，分一二三甲，宋則又異之焉。

宋時進士三甲之外，又有四甲五甲，紹興十八年賜王佐以下及第出身同出身，共三百三十人。第一甲十人，二甲十九人，三甲三十七人，四甲一百二十二。五甲一百四十二人，朱文公乃是榜五甲九十名。寶祐四年，文天祥榜，共六百零一人，一甲二十人，二甲四十人，謝枋得為首，陸秀夫第二十七，三甲七十三人，四甲二百四十八人，五甲二百十三人。（續修四庫全書卷二十九）

清季一甲僅三人而已，與宋頗異，宋時一甲雖不止三人，而三人為最重，蘇老泉云：「今進士三人之中釋褐之日，天下望為卿相，不十年，未有不兩制者。」蘇子瞻送章子厚序亦云：「仁宗朝十三榜，數其上之三人，凡三十有九人，其不至於上卿者，九人而已。」則是時一甲雖不止三人，而以三人為貴重可知。又清季一甲賜進士及第，二甲賜進士出身，三甲賜同進士出身，其制雖與宋異，大致亦

同。陔餘叢考(卷二十八)云：

周密唱名記，第一名承事郎，第二三名文林郎，第一甲賜進士及第，二甲同進士及第，第三四甲賜進士出身，五甲同進士出身。其制與後世雖微有不同，然一甲三人，即授承事文林之階，此清季一甲三人，先授職之制所由昉也。

(三) 宋狀元轍事 宋狀元之轍事，有下錄各則，然第舉其凡，實未盡十之一二焉。

(1) 印實狀元賦 宋高文虎夢花間錄載：祥符中西蜀二舉人，至劍門，在張惡子廟祈夢，夢神授以來歲狀元賦，以「鑄鼎象物」為題，至神試，神題果出「鑄鼎象物賦」，「神脚盡同，思廟中所書，一字不能上口，草草信筆而出，及唱皆被讀，狀元乃徐爽也。既見印實賦，比廟所見者，無一字異。按宋時狀元所作賦，已印實於市，此即今鄉會試墨卷之權輿也。(茶香室叢抄卷七)

(2) 出狀元 宋樓鑰攻媿集跋劉資政遊縣學，留題云：「龍遊有石面鏡，右記有之曰『尖石圓出狀元』紹興十四年，在甲子，大水去其鏡，次年乙丑，公遂魁天下。宋郭彥暎車志云：平江里俗舊傳云『潮過唯亭出狀元』又云：『西山石移狀元南歸，』這熙庚子，三月二十二日，吳縣穹隆山大石自麓移立山半，八月十八日夜，海潮大至，過唯亭，明年省試，平江黃由以國學解中選，廷試魁天下，國學發薦，南歸之驗也。(同上)

(3) 狀元跋臂 宋俞文豹吹劍錄外集云：宣祐十年，狀元嚴州方夢魁賜名逢辰，右足跋，左目瞽。第四名川人，楊湖南省元，泉州陳應雷皆瞽一目。歐陽修歸田錄云：真宗雖以文辭取士，必視其體識，每御崇政，賜進士及第，必召其高第三四人，並列於庭，更察其形神磊落者，始賜第一人及第，豈南宋後：此法不行，故狀元得有跋臂者耶？(同上)

卷二十八

(4) 狀元遊街 宋史蔡濟舉進士第一，儀狀俊偉，真宗特命金吾七關傳呼以寵之。此後世狀元遊街之制，所由昉也。（續餘載）

(5) 狀元除官不可更稱狀元 宋史呂大忠傳馬涓以進士第一入幕府，時自稱狀元，大忠曰：「狀元者及第未除官之名，既爲判官，不可更稱。」

(6) 渴睡漢狀元 六一詩話載：呂文穆未第時，海遊一縣，縣令之子胡且，遇之甚薄，或言呂工詩，宜少加禮，胡問其警句，

客舉其一首末句云：「挑盡寒燈夢不成，」且曰乃一「渴睡漢耳。」呂聞之甚恨，明年首中甲科，使人寄聲曰：「渴睡狀元及第矣。」

(7) 老榜官狀元 夷堅志：董體仁累舉不第，過臨江郡守彭子從，其鄉人也。視其刺子曰「老榜官耳。」後年南省奏名，廷試第一，查書鎮南軍判官，歸次臨江，彭遣人迎，董書其紙尾曰：「黃紙初開墨未乾，君恩重許拜金鑾，故鄉知己來相送，便是從前老榜官。」彭甚慚。

(8) 王狀元之遠大 王沂公狀元及第，郡守令倡樂迎於郊，公乃易服由他門入謁守，守驚曰：「已遣人奉迎矣，」王曰：「不才偶忝科第，敢煩郡守父老致述，是重其過也；」守嘆息卜其遠大。

(9) 李迪得狀元之祥 景德二年親試舉人，得進士李迪等二百四十餘人，先是迪與賈邊皆有聲場屋，及禮部奏名，而兩人皆不與。考官舉其文觀之，迪賦落韻，邊論「當不讓於師，」以師爲家，與注疏異，特奏令就御試。參知政事王旦諸，落韻者失於不

詳，筆活注疏而立異，不可輒許，恐士子從今放蕩，無所準的，遂取迪而黜邊。（通考卷三十）

(10) 免省到殿狀元 大中祥符三年，親試賜進士梁固以下三十一人。四年，親試賜進士張師德以下三十一人。按自雍熙端拱而

後，取士之法，省試之後，乃有殿試，已爲定例。獨此二年，會要所載，乃停貢舉年分，禮部未嘗放進士，然則此六十餘人，乃封
 譚特恩所試，如後來免省到殿之類是也。（通考卷三十）

(11) 兄弟互易狀元 仁宗天聖二年，賜舉人宋郊以下，及諸科凡四百八十餘人，及第有差，郊與弟祁俱以詞賦得名，時奏祁

第二，太后不欲弟先兄，乃擢郊第一，祁第十。（通考卷三十一）

(12) 光皇策士 周南吳中人，遊太學，有時名，然頗任俠，與水心先生善，晚號爲善類。南嘗與鄭湜遊，湜有奏疏未報，南嘗

見之，會廷對策中微諷上以未報鄭之意。有司已第南爲第一，光皇讀其策問，顧謂大臣曰：「湜之疏入纔六日爾，南何自知之？」
 遂就南卷批云：「鄭湜無創稟愛君之忠周南顯非山林恬退之士，」可降爲第一甲十五人。（四朝見聞錄乙集）

龍川陳亮奏書阜陵，幾全大用，阨于卿相，流泊有年，光皇賜對問，以「禮樂形政之要」亮舉君道師道以爲對，時諸賢以光皇
 久闕問安，更進迭諫，亮獨於末篇有「豈一月四朝爲禮之說，」光皇以爲善處父子之間，故親擢爲第一，及發卷得亮，上大喜曰：

「天下英才爲朕所得。」（同上）

(13) 狀元局 狀元局在祥符寺，錢塘遺事，以別試所爲之，謂之三狀元局。宋俗第一第二第三皆呼狀元，是日迎出便入局。大

魁入局，便差局中職事，一由狀元點差，糾彈，錢表，小錄，掌儀客，司計，掌器，掌酒果，監門多者至五六十員。初第人，皆

喜入局，得陪侍三狀元，他日相遇，便爲傾。蓋三狀元常宿於局中，月餘而罷，三狀元入局五日，職事官入局。十日後正謝。越二日拜黃甲于貢院。越四五日赴國子監謁謝先聖先師。越三日局中職事官，下湖運司，做二大舟，局中連三狀元凡七八人分坐兩舟，借張侯真珠園散步，侯家亦有餽焉。越十日引正奏各黃甲士人射，上自按試於講武殿。次日賜聞喜晏于貢院。次日局中自用錢作期第所會。正奏各皆預焉，亦貢院爲之。按此可見南宋時士大夫親得第之樂，使人神往也。（茶香齋叢抄卷十）

新進士有期集，渡江後置於貢院，特旨賜之餐錢集英殿，賜第之三日赴焉。上三人得自擇同升之彥，分職有差，朝謝後，拜黃甲，其儀設褥於堂上，東西相向，皆再拜。拜已擇榜中年長者一人，狀元拜之，復擇最少者一人拜狀元，所以寵重好會明長少也。又數日赴國子監謁先聖先師，用釋奠禮，遂賜聞喜晏，侍從以上，及知舉官館皆預焉。（通考）

此外狀元之軼事，多難勝舉，然即此可見狀元在宋，已爲世重，有關士子之顯晦矣。

（四）宋狀元之名錄 兩宋三百餘年，逐科狀元，據通考所載，其名如左：

太祖開寶八年進士三十人，省元王式，狀元王嗣宗。

太宗太平興國二年，進士一百九人，省元佚名狀元呂蒙正。

三年，進士七十四人，省元 狀元胡旦。

五年，進士一百二十一人，省元 狀元蘇易簡。

八年，進士二百三十九人，省元王禹偁，狀元王世則。

雍熙二年，進士二百五十八人，省元陳充，狀元梁顛。

端拱二年，進士一百八十六人，省元陳堯叟，狀元同。
淳化三年，進士三百五十三人，省元孫何狀元同。
真宗咸平元年，進士五十人，省元孫僅狀元同。
二年，進士七十一人，省元孫暨狀元同。
三年，進士四百九人，省元李庶幾狀元陳堯咨。
五年，進士三十八人，省元王會狀元同。
景德二年，進士二百四十七人，省元劉滋狀元李迪。
大中祥符元年，進士二百七人，省元鄒向狀元姚暉。
二年，親試東封路進士三十一人，狀元梁固。
四年，祀汾陰路進士三十一人，狀元張師德。
五年，進士一百二十六人，省元狀元徐爽。
七年亳州南京路進士，二十一人，狀元張觀。
八年，進士二百八十人，省元高鍊狀元蔡齊。
天禧三年，進士一百四十人，省元程戡狀元王整。
仁宗天聖二年，進士二百人，省元吳感狀元宋郊。
五年，進士七十七人，省元吳育，狀元王堯臣。

八年，進士二百四十九人，省元歐陽修狀元王拱辰。
景祐元年，進士四百九十九人，省元黃舉狀元張唐卿。
寶元元年，進士三百一十人，省元范鎮狀元呂湊。
慶曆二年，進士四百三十五人，省元楊實狀元同。
六年，進士五百三十八人，省元裴煜狀元賈黯。
皇祐元年，進士四百九十八人，省元馮京狀元同。
五年，進士五百二十人，省元徐無黨狀元鄭獬。
嘉祐二年，進士三百八十八人，省元李實狀元張衡。
四年，進士一百六十五人，省元劉摯狀元劉輝。
六年，進士一百八十三人，省元江衍狀元王俊民。
八年，進士一百九十三人，省元孔武仲狀元許將。
英宗治平二年，進士二百人，省元彭汝礪狀元同。
四年，進士二百五十人，省元許安世狀元同。
神宗熙寧三年，進士二百九十五人，省元陸佃狀元葉祖洽。
六年，進士四百人，省元邵剛狀元余中。
九年，進士四百二十二，省元張暄狀元徐鐸。

元豐二年，進士三百四十八人，省元凌明狀元時彥。
五年，進士四百四十五人，省元劉燾狀元黃裳。
八年，進士四百八十五人，省元焦蹈狀元同。
哲宗元祐三年，進士五百二十三人，省元章稷狀元李常寧。
六年，進士五百一十九人，省元鄒起狀元馬涓。
紹聖元年，進士五百一十二人，省元劉範狀元畢漸。
四年，進士五百六十四人，省元汪革狀元何昌。
元符三年，進士五百六十一人，省元李峯狀元同。
徽宗崇寧二年，進士五百三十八人，省元李階狀元霍端友。
五年，進士六百七十一人，省元吳備狀元蔡疑。
大觀三年，進士六百八十五人，宗室上舍四十二人，上舍魁李彌遜，狀元賈安宅。
政和二年，進士七百一十三人，上舍魁師曠狀元莫儔。
五年，進士六百七十人，宗子上舍十七人，上舍魁傅崧卿狀元何臬。
八年，進士七百八十三人，上舍魁何奎，狀元王嘉。
宣和三年，進士六百三十人，上舍魁宋齊愈狀元何渙。
六年，進士八百五人，省元楊椿，狀元沈晦。

高宗建炎二年，進士四百五十一人，狀元李易。
紹興二年，進士二百五十九人，狀元張九成。
五年，進士二百二十八人，省元樊光遠狀元汪應辰。
八年，進士二百九十三人，省元黃公度，狀元同。
十二年，進士二百五十四人，省元何溥狀元陳誠之。
十五年，進士三百人，省元林機狀元劉章。
十八年，進士三百三十人，省元徐履狀元王佐。
二十一年，進士四百四人，省元鄭聞狀元趙遠。
二十四年，進士三百四十八人，省元樂損狀元張孝祥。
二十七年，進士四百二十六人，省元張宋卿狀元王十朋。
三十年，進士四百一十二人，省元劉朔狀元梁克家。
孝宗隆興元年，進士五百四十一人，省元木待問狀元同。
乾道二年，進士四百九十二人，省元何澹狀元蕭國梁。
五年，進士五百九十二人，省元方恬狀元鄭備。
八年，進士三百八十九人，省元蔡幼學狀元黃定。
淳熙二年，進士四百二十六人，省元章穎狀元詹曠。

- 五年，進士四百一十七人，省元黃渙狀元姚顛。
- 八年，進士三百七十九人，省元龔烈狀元黃由。
- 十二年，進士三百九十五人，省元邵康狀元衛涇。
- 十四年，進士四百三十五人，省元湯璿狀元王容。
- 光宗紹慶元年，進士五百五十七人，省元錢易直狀元余復。
- 四年，進士三百九十六人，省元徐拜憲狀元陳亮。
- 寧宗慶元二年，進士五百一十六人，省元莫子純狀元鄭應龍。
- 五年，進士四百一十二人，省元蘇大璋狀元曾從龍。
- 嘉泰二年，進士四百三十五人，省元傅行簡狀元同。
- 開禧元年，進士三十八人，省元林執善狀元毛自知。
- 嘉定元年，進士四百二十六人，省元朱停狀元鄒自誠。
- 四年，進士四百六十五人，省元周端朝狀元趙建夫。
- 七年，進士五百二人，省元姚宏中狀元袁甫。
- 十年，進士五百二十三人，省元陳墳狀元吳潛。
- 十三年，進士四百七十五人，省元邵大發狀元劉渭。
- 十六年，進士五百五十人，省元王胃狀元蔣重珍。

理宗寶慶二年，進士九百八十七人，省元王會龍狀元同。
紹定二年，進士五百五十七人，省元陳松龍狀元黃朴。
五年，進士四百九十三人，省元葉大有，狀元徐元杰。
端平二年，進士四百六十六人，省元楊茂子狀元吳叔告。
嘉熙二年，進士四百二十二，省元繆烈狀元周坦。
淳祐元年，進士 人，省元劉自狀元徐儼夫。
四年，進士 人，省元徐霖狀元留夢炎。
七年，進士 人，省元馬廷鸞狀元張淵微。
十年，進士 人，省元陳應雷狀元方逢辰。
寶祐元年，進士 人，省元丁應奎狀元姚勉。
四年，進士 人，省元彭方迥狀元文天祥。
開慶二年，進士 人，省元李雷奮狀元周震炎。
景定三年，進士 人，省元李珏狀元方山京。
度宗咸淳元年，進士 人，省元阮登炳狀元同。
四年，進士六百六十五人，省元胡躍龍狀元陳文龍。
七年，進士 人，省元劉夢麟狀元張鎮孫。

十年，進士人，省元李大同狀元王龍澤。

宋史列傳第七十六卷，論謂「宋進士自鄉舉至廷試，皆第一者王曾宋庠爲名宰相，馮京爲名執政，」是宋時三元者，共有三人。然王巖叟傳以明經科舉，省試廷封皆第一，則亦三元也。楊賓傳舉進士，京師試國子監禮部皆第一，建試時，仁宗臨軒啓封，見名喜動顏色，遂擢爲第一，則眞亦三元。又唐之殿試，景德以前不過覆審其繆濫者，黜之，而元在前列者，固未嘗別其升降也，景德以後，多別取狀元，然省元亦皆置之。石林燕語云：

故事南省奏名第一人，殿試唱過三名不及，則必越衆抗聲自陳，雖考校在下列，必得升等，吳春卿歐陽公皆由是升第一甲。獨范景仁避不肯言，等輩屢趣之，皆不應，至第十九人方及，徐出拜命，而退，時服其靜退，自此遂爲故事。

蓋當時殿試，雖曰別命試官糊名考較，然賜第之時，往往亦參采譽望，乃定掄魁。歐陽修作蔡齊行狀：「言凡貢士當賜第者，考定必召其高第，數人並見，又參擇其材實，可者後賜第一。及公召見，衣冠偉然，進對有法，天子以爲無能出其右者，乃擢爲第一。」可見當時掄魁，未嘗不參取譽望，非必文章冠儕輩者，即可得也。

(未完)

消息與資料

東亞教育大會ニ參加シテ

小山門作

大東亞戰爭下滿洲國建國十周年ノ佳年ニ際シ東亞共榮圈諸國ヨリ教育關係者ヲ招請シ其大同團結的親和ヲ圖ルト共ニ今次大東亞聖戰ノ目的ニ歸一スル興亞教育ノ推進方途ニ付協議スル方針ヲ本年七月二十二日カラ三日間新京ニ於テ開催サレタノガ此ノ東亞教育大會デアアル。

華北ヨリハ十五名ノ代表ガ招請セラレ私ハ政治教育部會ノ一代表トシテ參加ヲ命ゼラレタノデアアル。

同大會ハ民生部主催デハアルガ滿洲國トシテハ建國十周年慶祝ノ意味ヲ以テナサレタノデアアルカラ文字通り國ヲ學ゲテノ大會デアアル。總裁ニハ國務總理大臣張景惠閣下、副總裁ニハ武部總務長官並ニ三宅協和會中央本部長ヲ押シ、會長ハ民生部大臣谷次亭閣下、副會長ニハ源田民生部次長並ニ王祝典事務局長、顧問ニハ一流ノ名士三十七名、參與五十六名、實際ノ經營

ハ委員長タル民生部教育司長指揮ノ下ニ民生部各科長以上全部ト其他ノ者ヲ加ヘテ全員協力シテ事ニ當ツタノデアアル。

參加者ハ日、滿、華、蒙、泰ノ諸國カラ代表三百七十余名、之ニ相當數ノ參觀者ヲ加ヘ大戰爭下ニ於ケル會トモ思ハレヌ程頗ル盛大ナ會デアツタ。

以下極簡單ニ會ノ概況ヲ御報告シ、現下大東亞共榮圈内ニ於ケル教育者諸賢ガ何ヲ考ヘ何ヲ爲サントシテ居ルカラ御傳ヘシ且ツ教育ノ任ニアル吾々ノ研究ノ參考ニ供シタイト思フ。

大會第一日デアアル七月二十二日ハ大會開會式ニ先立ち、午前ハ先ヅ建國神廟遙拜並ニ帝宮參拜ニ本大會行事ノ蓋ヲ開ケラレタノデアアル。午前八時參加者全員ハ會場敷島高等女學校校庭ニ集合、民生部佐藤學務科長案内ノ下ニ二十台ノ専用車ニ分乘シテ市内ヲ通過帝宮ニ到着、先ヅ建國神廟ヲ遙拜シ次デ帝宮ヲ奉拜シタ、ソレヨリ直チニ専用車ヲ走ラセ忠靈塔前ニ到着、能ク清メラレタ雨上リノ境内ヲ進ンデ護國ノ英靈ニ感謝ノ默禱ヲ捧ゲタ。終ツテ大同大街ヲ南ヘ直走スルコト約五軒、南嶺ノ建

國忠靈廟ニ到着シタ一行ハ參道ノ玉砂利ヲ肅然ト進ミ廟前ノ廣場ニ整列、建國ニ殉ジタ英靈ニ感謝ノ默禱ヲ捧ゲタ。

斯クテ大會第一日午前ノ行事ハ終リ再ビ敷島高等女學校ニ歸ツテ晝食ヲ共ニシタ。

午後ハ本大會ノ開會式ガ新京西廣場厚生會館ニ於テ舉行サレタ、零時四十五分奏樂ノ下ニ先ヅ滿洲國內參加者入場、次イデ日本參加者入場スレバ滿洲國內參加者拍手ヲ以テ之ヲ迎へ、韓イテ華、蒙、泰各國參加者ガ順次入場、何レモ國內參加者ハ拍手ヲ以テ之ヲ迎ヘル、カクテ大會參加者全員ノ入場ハ和氣霽々裡ニ終ル一方壇上ニハ本大會總裁、副總裁、會長ヲ始メ役員並ニ來賓着席、先ヅ委員長ノ開式ノ辭アリ、一同起立ノ上建國神廟、宮城並ニ帝宮遙拜ノ後「國ノ鎮メ」ノ奏樂裡ニ建國ニ殉ジタ英靈ニ對シテ默禱ヲ捧ゲテ着席、次イデ本大會總裁ノ致辭並ニ會長ノ致辭アリタル後左記參加國代表ノ致辭ガ嚴肅且ツ熱誠ヲ以テ行ハレタノデアツタ。

一、 日本帝國代表 廣島文理科大學長塚原政次

二、 中華民國代表 教育部政務次長戴英夫

三、 蒙古聯合自治政府代表 興蒙學院長超克巴圖爾、

四、 泰國代表 駐滿泰國公使館一等書記官サヴァフット
ガジヤスター

五、 滿洲帝國代表 新京畜産獸醫大學長新美信太

右ニ引續キ左記祝辭ガアツタ

一、 外交部大臣 董煥章

二、 協和會中央本部長 三宅悅治

三、 滿洲建國十周年慶祝會總裁 東條英機(代讀)

四、 文部大臣 橋田邦彦(代讀)

五、 中華民國國民政府行政院々長 汪兆銘(代讀)

以上ノ祝辭ノ後委員長ノ閉式ノ辭アリ建國十周年慶祝東亞教育大會開會式ハイトモ壯嚴裡ニ終了シタノデアアル。

開會式後武部總務長官ノ「滿洲國ノ使命」ト題スル特別講演ガ二十分間許リ行ハレ參加者一同ニ多大ノ感銘ヲ與ヘタ。概要ハ左ノ通りデアアル。

滿洲建國十年ノ歴史ヲ顧ミテ東亞新秩序建設ノ第一歩トシ
 ナ又世界新秩序建設ノ第一歩トシテノ滿洲國ノ歴史的使命ヲ強
 調シ、日滿一徳一心ノ關係ニ及ンダ後滿洲國當面ノ問題トシテ
 東亞共榮圈北方ノ護リヲ分擔スルタメ、民族協和ノ國是トソレ
 ノ實踐ト産業開發、治安確立ナドノ諸問題ニ觸レ最後ニ文教政
 策ニ觸レ次ノヤウニ論及シタ。

過去十年間ノウチ前五年ハ治安ノ確立ニ没頭シ後ノ五年ハ
 産業開發ノ問題ガ政策ノ中心デアツタケレドモ今後ノ十年ハ當
 然文教政策ヲ重視シ、長期ノ戦ニ對處スベキデアル、コノタメ
 ニハ先ヅ文育ヲ無クシ滿系大衆ノ知識水準ヲ高メルベキハ云フ
 迄モナク、大學ノ充實、初等教育ノ普及ヲ圖リ民族協和ノ中核
 體トシテ在滿日本人ノ教育ニモ重大ナ關心ヲ持ツモノデアル
 ト。

此ノ特別講演終ツテ少憩ノ後、午後四時半ヨリ滿洲映畫協
 會提供ノ「逞シキ草原」及ビ「開拓地點描」ナル映畫ヲ觀覽、
 文字通り逞シキ地力、逞シキ人力ニ依ツテ異常ナ發展ヲ遂ゲツ

ツアル狀況ヲ見セラレテ一同感嘆シタ。

會場前ニテ紀念撮影ヲシテ一日打掃フテ中央飯店ニ於ケル
 本大會會長ノ招待晚餐會ニ臨ンダノデアツタ。三百人モノ席ヲ
 一室ニ設ケ得ル飯店ノ壯大サニモ滿洲建國ノ偉大ナ構想ノ下ニ
 行ハレタ一端ヲ見得ル心地ガスルノデアツタ。

第二日目タル七月二十三日午前ハ總會々場タル厚生會館ニ
 於テ昨日ニ引續キ總會開會、谷次亨民生部大臣議長トナリ、其
 ノ挨拶アツテ直チニ各國代表ノ意見發表ニ入り本總會議案タル
 「興亞教育ノ推進方法」ニ關シ左記代表者各々其精著ヲ傾ケテ
 意見ヲ發表セリ、其意見ノ大要左ノ如シ。

一、滿洲帝國代表民生部教學官張壽昌氏
 長クモ我が

皇帝陛下ニ於カセラレテハサキニ天照大神ヲ建國元神ニ御奉祀
 ナキレ、同時ニ國本奠定ノ詔書ヲ御換發、我が國建國ノ大本ハ
 惟神ノ道ニ由ル旨ヲ論シニナリ、八紘一字ノ大理想ニ歸一スル
 雄大ナル世界觀ヲ御宣示遊ハサレタ、ココニ於テ教學ノ基礎モ

又自ら定ツタノデアル、我が國ニ於ケル教育ノ大本ハ即チ興亞教育ノ大本デアリ、惟神ノ道ニ歸一スルトコロニ興亞教育ノ最モ根本的ナ推進方途ガアルト考ヘル云々。

二、日本帝國代表京都帝大教授高坂正顯氏

興亞教育ノ理念ニツイテ考ヘル前ニ先ヅ嚴然タル世界史ノ現實ニ注目サレ度イ、古クカラ共同ノ運命ヲ擔ツテ來タ東亞諸民族而モ夫々獨自ノ歴史ト獨自ノ文化ヲモツテ來タ東亞ノ諸民族ハ現在ソノ地盤ノ上ニ新シイ人倫共同體トシテ自ら新ニ組織サレ直サレ乍ラ新シイ世界秩序ノ方向ニ進ンデキルノデアル、大東亞戰爭ハ、之等東亞諸民族ノ進ンデキル道ヲ率直ニ自覺セシメテキル、興亞教育ノ理念ハ、之等ノ世界史的事實ヲ飽クマデ深く理解スルコトニ他ナラヌノデアルト思フ。

三、中華民國々民政府代表教育部參事俞義範氏

我が中國ハ汪主席指導ノ下ニ和平反共ノ建國運動ト善隣友好ノ運動ニ努力シテ居リマスガ、コノ建國ト興亞ノ運動ハ密接一體ノ關係ヲモツモノデアツテユノ信念ニヨツテ新國民運動ヲ

勵行シテキル、興亞教育ヲ推進スルタメニハ共榮國各國ト共同協力ニ依ツテ初メテナシ得ルコトデアル、東亞共榮國ノ中核デアル日滿華三國ハ一方ニ於テ夫々ノ長所ヲ持ツテキルガ之等ノ諸國ガ東亞ノ共同性格ヲ徹底的ニ認メテ全東亞ノ發展ヲ計ルベキデアル、我が國ノ新國民運動モ斯様ナ方向ニ向ツテ新國民ヲ養成シタイト念ジテキル。

四、蒙古聯合自治政府代表興蒙學院長超古巴圖爾氏

興亞教育ノ根本理念ハ要スルニ亞細亞ハ一體デアルトイフ固キ信念ノ下ニ東方道義ニ基キ自由主義ヤ共產主義ノ思想ヲ排除シテ、共榮共苦、夫々ノ地域、夫々ノ職場ニ於テ挺身奉公スベキ心身共ニ頑健ナル東亞人ヲ練成スルコトニアル、之ガタメニハ第一ニハ東亞ノ道義ヲ昂揚シテソノ實踐ヲ布ヲ期シ、第二ニ東亞各民族ハ其特質ヲ助長スルト共ニ相互ニ大同協和シテ以テ各國內諸民族ヲシテソノ所ヲ得セシメ、第二ニ東亞共榮國理念ヲ確立シテコレヲ徹底スル必要ガアル。

五、日本帝國代表帝國教育會常務理事武部欽一氏

興亞教育ノ方向トシテ東方道義世界ヲ確立スルコトガ第一

デアルガ具體的ニ興亞教育推進方法ニツイテハ左ノ四點ニ留意スベキモノト思フ(一)普通教育ノ普及、歐米的ナ憲民政策、文育政策ヲ一擲スルコト(二)東亞特有ノ道義ト文化ニ對スル信念ト自覺ヲ促スコト(三)各民族間ノ親睦融和ヲ圖ルタメ共通語トシテ日本語ノ普及ヲ圖リ又日本語ノ整理ヲ圖ルコト(四)東亞各地ノ教育者ノ相互ノ親睦協力ヲ圖ルタメノ機關ヲ設置スルコト。

六、 中華民國代表華北教育總署參事孫季瑤氏

大東亞共榮圈ノ建設ニハ東亞諸民族ノ自覺的結合ヲ強化スルコトガ第一デアル、コノタメニ最モ緊要ナコトハ教育デア、古來教育ノ興廢ハ一國一民族ノ盛衰興亡ニ直接關係ヲ持つモノデアツタガ興亞ノ大業ハ今後教育ノ普及ニヨツテ民衆ヲ啓發スルコトガ最モ必要ナコトト考ヘル、興亞教育實施ノ具體的方策トシテハ第一ニ文字、言語ノ問題ガアリ、第二ニ興亞教育綜合機關ノ設置、第三ニ學者、教育家ノ交流、第四ニ科學教育ノ普及ナドガ取上ゲラルベキデアル、

七、 滿洲帝國代表新京法政大學長田所耕耘氏

大東亞圈各國ノ人民ハ言語モ文化ノ程度モ違ヒ一律ノ教育ヲ施シタリ、同一ノ教科書ヲ用ヒルコトハ出來ナイ、只德育ヲ第一義トシテ圈内ノ青少年ニ大東亞全民族ノ運命ヲ認識セシメ將來大東亞ノ人材トシテ大東亞ノタメニ努力スル決心ヲ固メンメル必要ガアル、カクスルコトガヤガテ圈内全民族ガ同ジ信念ト理想ノ下ニ心カラ協力スル精神の基礎ガ出來ル譯デ、コノ精神の基礎工作トシテノ根本的ナモノガ興亞教育推進上ノ一大要點デアル、ナホコノ爲第一ニ教育ノ環境カラ調整スルコト、第二ニ恒久的の機構ヲ作ルコト、第三ニ共同運命認識ノ徹底ヲ圖ルコトナドガ必要ト考ヘル。

以上デ第二日午前ノ行事ヲ終リ晝食後、午後一時ヨリ各部會ハ左記會場ニ於テ夫々一勢ニ開會各部會共熱烈ナル意見ノ發表アリテ四時閉會シタガ尙第三日目午前中モ續行シ最後ノ質疑應答ヲ以テ此部會ハ終了シタノデアル、各部會ニ於テハ豫メ研究議題ヲ定メ各代表ニ依ツテ十五分位ニ限り意見ヲ發表セシ

メ最後ニ質疑應答ヲ許シタノデアルガ各部會ニ於テ論議サレタ
項目ヲ舉ゲレバ

○教育行政部會（會場奉天敷島高等女學校、參加者八十六名）

1. 興亞教育行政推進ノ前提トシテノ教育理想ノ確立及教育行政組織作用中ノ非東亞的性格ノ排除ニ關スル件、

2. 留學生教師ノ派遣交換ニ關スル件

3. 共榮圈內教育相互連絡ノ爲ノ常置機關設置ニ關スル件

4. 共榮圈教育者ノ特別養成施設ニ關スル件

5. 學生ノ交換ニ關スル件

○政治教育部會（會場新京商業學校、參加者八十四名）

1. 大東亞共榮圈ノ教育指導理念確立ニ關スル件

2. 大東亞教育聯盟並ニ共同研究機關設置ニ關スル件

3. 大東亞共榮圈ノ國民勤勞奉公制度ニ關スル件

4. 大東亞共榮圈ノ婦人教育指導理念ノ確立ニ關スル件

5. 大東亞共榮圈ノ青少年ノ練成並ニ連絡提携ニ關スル件

○言語教育部會（會場奉天敷島高等女學校、參加者五十九名）

1. 日本語普及ニ關スル件

2. 日本語ノ特殊問題ニ關スル件

3. 特殊ノ言語教育ニ關スル件

4. 共榮圈ノ外國語問題

5. 共榮圈內共通語設定ニ關スル件

○科學技術教育部會（會場新京商業學校、參加者七十二名）

1. 工業教育及農業教育ニ關スル件

2. 醫學教育ニ關スル件

3. 生活ヲ中心トスル科學教育ニ關スル件

4. 科學技術教育振興ニ關スル件

○初等教育部會（會場新京西廣場在滿國民學校、參加者九十三名）

名）

1. 東亞民族ノ特別教育提唱ニ關スル件

2. 東亞團體訓練ノ提唱並共同目標設定ニ關スル件

3. 東亞教育ノ根幹トシテノ勤勞教育確立ニ關スル件

4. 女子教育ニ於ケル興亞教育ノ推進方策ニ關スル件

以上五部會共各十數名ノ代表ノ意見發表アリテ後眞劍ナ實
 疑應答アリタルモ詳細ハ之ヲ省クコトトスルモ只私ノ出席シテ
 政治教育部會ノ發表意見ノ二、三ヲ御照會致サウ。

○瀋江省立哈爾濱第一女子國民高等學校長吉田弘惠氏ノ意見概
 要。

近イ過去ニ於ケル東洋平和ノ禍根ハ漢民族ノ抗日思想ニ起
 因シテキタ、今ヤ東亞ヲ一丸トスル新秩序ノ建設ヲ目的トセル
 興亞教育ハ民族間ノ協和ヲ其ノ先決問題トシナケレバナラス、
 東亞各國ハユコニ共同使命達成ノタメニ進ンテ共榮圈確立ヲ目
 的トセル教育指導理念ヲ確立スルコトガ緊要デアル云々。

○吉林第五高等國民學校副校長大塚秀夫氏。

舊世界觀即チ英米の世界觀ヲ打倒シ、コレニ代ルニ、新世
 界觀即チ東方の世界觀ヲ樹立シ、以テ興亞教育ノ理念ヲ確立シ
 ナケレバナラナイ、ソノ具體的方法トシテ、興亞教育委員會、
 興亞教育連絡會、興亞青少年同盟ヲ結成組織スル必要ガアル云
 々。

○北京大學法學院教授胡瀛洲氏。

大東亞ハ政治的集團トシテ、一ツハ運命的共榮圈トシテ
 日本ヲ指導國家トシ、日本民族ヲ指導民族トセル政治原理即チ
 指導者原理ヲ確立スル必要ガアル。而シテ華北ニハ新民主義ガ
 アルガ私ニハ良ク解ラナイガ我中國ノ政治原理タル三民主義ハ
 表面ハ近世歐米ノ政治思想ヲ借り來ツタモノデアアルガ其政治哲
 學の根底ニハ儒教ノ仁義禮智信ノ教ヘガアルカラ之ハ日本ノ皇
 道滿洲國ノ王道ト全ク同ジモノデアアルガ故ニ東亞共榮圈ノ政治
 指導理念トナリ得ルト思フ云々。

○京都帝國大學教授高城正嗣氏。

健全ナル東亞共榮圈ノ建設ニハ、ソレニ必要ナル倫理ガ創
 造サレナケレバナラナイ、ソノ先決問題トシテ速カニ政治的世
 界觀ヲ確立セヨ云々。

○平壤山手公立國民學校長市川他九郎氏。

大東亞共榮圈樹立ノタメニハ先ツ教育理念ノ確立ガ必要デ
 アル云々。

○奉天省民生廳文教科長堀田義弘氏。

今ヤ理論ハ究メ盡クサレタ。今後ノ問題トシテハソノ實踐ガ急務デアル云々。

右ノ意見發表中胡教授ノ華北ニ於ケル政治教育ノ基礎理念タル三民主義ノ哲學的基礎ハ儒教ノ仁義禮智信ノ思想デアルトノ説ニ對シテハ翌二十四日ノ質疑應答ノ時間ニ熊本高工ノ又井教授ヨリ三民主義ガ儒教哲學ニ基礎ヲ置クト云フ點ニ對シテ質問アリシガ胡教授モ充分ニ研究ヲ遂ゲ居ラズ戴天仇氏ノ書物ニ見ユト文ケノ答ヘニ一堂釋然タラザルモノアルヤニ見エタリ。依ツテ私ハ現在ノ華北ニ於ケル政治教育ノ實際ニツキ説明シ置クノ必要ヲ感ジ新民學院ガ行ヒツツアル政治教育ノ根本理念タル新民精神ニツキ左ノ如ク説明シ置ケリ。

「新民精神ハ支那事變勃發直後日本精神ノ影響ノ下ニ嘗テノ三民主義ヲ排撃シ中國固有ノ民族精神タル儒教ヘノ復古ノ形ニ於テ發展セルモノナルコト、而モ日本精神ハ日本固有ノ皇道精神ヘ亞細亞ノ代表的精神文明タル儒教並ニ佛教ヲ取入シ聖德

太子ニ於テ全ク之等ヲ融合統一シタルヲ以テ夫レ以後ノ日本精神ハ正ニ亞細亞精神デアリ且ツ近代ニ到ツテ之ニ更ニ西洋ノ科學精神ヲ取入レタル今日ノ日本精神ハ正ニ世界精神ノ集大成サレタルモノデ、之ガ生成發展ノ過程ニ於テ滿洲建國トナリ新中國建設トナリ將又大東亞戰爭トナツタノデ全ク是ハ歷史的必然性ニ基因スルノデアル。從ツテ此世界精神ノ歷史的必然過程ニ於テ中國固有ノ民族精神ト結合シテ發生セル新民精神ハ當然亞細亞ノ指導理念タルベキ性格ヲ具ヘ日本ノ皇道精神又ハ滿洲國ノ王道精神トモ其ノ原理ニ於テハ同一ナルモノト云ヒ得ベク只其具現ニ當リテハ時處位ノ變化ニ伴ヒ各特別ナ形相ヲ表ハスニ過ギヌモノト信ズルノデアル。故ニ滅滿興漢ト云フ革命遂行ノ一時的政策トシテ取上ゲラレタル三民主義トハ其本質ヲ異ニスルモノデアル。サレド三民主義運動ノ底ニモ清末公羊學派ノ思想ノ流ノ影響ナシトハ斷言シ得ヌデアロウカラ胡教授ノ説モ一應ノ理由ハアル譯デアルト。

大會ハ七月二十四日滿鐵厚生會館ニ於ケル閉會式、續イテ

露西亞舞踊、同舞、並ニ滿洲劇等ノ華ヤカナ歡送大會、終ツテ市公館庭園ニ於ケル新京特別市長招待園遊會ヲ以テ幕ヲ閉ゲタノデアアル。

大會ハ三日デアツタガ此處ニ集ツタ大東亞諸國ノ代表數百人ガ一家族ノ如ク和氣霽々タル中ニ新ニ大東亞建設ノタメノ教育方策ニツキ語り合ツタコトハ有形無形ノ中ニ甚大ノ勳果ヲ納メ得タトイフベキデアアル。

殊ニ私ノ痛感シタコトハ東亞教育理念ノ確立ト云フガ如キ問題ハ日本ニ於テモ滿洲國ニ於テモ一應明白ナコトトシテ余リ問題トモナラヌノニ華北ニ於テハ地理的、歴史的將又政治的關係ノ複雑ナ所文ケニ一番問題トナル事柄デアリ又早急ニ何トカ見透シヲ付ケル必要ガアルト思フノデアアル。

是ハ吾々華北ノ教育ニ携ハル者ニトツテハ最モ根本的ナ放任シテハナラヌコトデアルト思フ。

(一七、九、三〇)

校 名	志 願 者	入 學 者
新滿洲國法政大學	四	二
上海滬江大學	一	一
濟南省立河南大學	二	〇
濟南齊魯大學	二	〇
天津工商學院	一	〇
法政學院	一	一
農學院	一	一
河北省立法商學院	一	一
北京鐵路學院	一	〇
北京師範大學	四	二
華北大學	五	五
師資講習館	三	二
輔仁大學	二	一
民國大學	三	〇
中國大學	八	二
朝陽大學	五	一
北京師範大學	二〇	五
（本科特班）		
財務職員訓練所	三	一
新京司法部法學校	四	一
齊齊哈爾師道學校	一	〇
四平師道學校	一	〇
哈爾濱兩級中學	一	〇
計	二九九	七三
註	各特別市未計算於省中	
滿洲國交通大學	二	〇
奉天鐵路學院	二	〇
奉天鐵道法學院	五	〇
奉天農業大學	二	〇
東天農業大學	二	〇
哈爾濱農業大學	二	〇
哈爾濱法學院	二	〇
日本京都帝國大學	一	〇
東京工業大學	一	〇
明治大學	一	〇
早稻田大學	三	二
法政大學	一	二
日本大學	二	〇
專修大學	二	一
計	一三八	五二

國立新民學院研究部業務報告

(自民國三十年四月一日起
至民國三十一年三月三十一日)

一、昌平實習縣調查報告出版

1、緣起

本學院為造就建設新中國之堅實優秀官吏，講求學生研究實習地方行政各種問題之便利計，特指定河北省燕京道昌平縣為實習縣，以俾學生於肄習講義之外，獲得實務之印證。乃自三十年五月十七日首由本科特科學生實施地方建設中心之調查活動，結果異常圓滿，所撰調查報告，復多參考之資。爰經潤潤編纂，付印出版，以為本學院師生及關心地方建設運動者研究之助。

二、實施狀況

1、編例及內容

由研究部平等主任總攝企劃，計內容分為發刊詞、序、調查日程、並第一篇

昌平縣勢狀況，第二篇縣城內概況，第三篇白浮村農業實態調查。共為報紙三十二開本，一八二頁，印訂合為一冊。

2、

編刊經過 (一)五月二十九日學生各組調查

報告提出彙交研究部，(二)六月十一日平等主任

審核內容，並企劃編例終了，(三)六月十四日起

至九月七日王捷克部附整理修纂調查日程及第

一、二篇完了，(四)九月十日序文脫稿，(五)九月

十四日印刷事項設計連絡，(六)十月六日起盧文

連部附整理修纂學生調查報告第三篇，(七)十月

十九日起盧文連部附校閱學生調查報告稿全部

各篇，並加刪正及潤詞。(八)十一月五日調查報

告全稿送印，並由盧文連部附開始校對(九)十二

月三十日。

副院長閣下「發刊詞」脫稿(十二月三十一日)

盧文連編製調查報告目錄，(十一月三十一日)

七日起盧文連設計調查報告封面，並規定裝釘

注意事項，(十一月三十一日)調查報告印

刷完竣，(十一月三十一日)三月十四日調查報告出

版，共二千冊。

分佈狀況——(十一月三十一日)三月十六日起開始

分佈，(二)贈送華北各省各廳，各市，各道，各

縣公署，計四〇四冊，北京及日，滿，蒙各關

係機關一三七部，交輔導部二〇〇冊分送國立

新民學院畢業同學會各分會，交圖書館三〇〇

冊分送與本學院交換圖書各學術文化機關，交

庶務科二〇〇冊分配全院教職員，其餘均留研

究部以備各機關團體向本院索贈之用。

二、研究會開催

イ、趣旨

爲增進本學院研究部各位研究員於授課外之專門研究，並加強學生課外學習，崇高本學院學術文化推進地位，達成新中國建設之大使命計，乃設置此種研究會之組織。

ロ、研究會開催狀況 如左記

回次 開催日期 講 題 講師 職氏 名

第一回 三十年十月二日 關於清鄉工作 防共委員會 專務委員 吉村秀雄

第二回 三十年十月十六日 言語之意義與事物之意義 本院教授 山口喜一郎

第三回 三十年十一月五日 宇宙原始に關し上古傳説ミ後世に及ぼしたる影響に就て 本院講師 久保田肇

第四回 三十年十一月十九日 現地經濟事情 陸軍囑託 高田耕治

第五回 三十一年三月廿七日 東洋倫理之諸問題 本院副教授 小山門作

三、學生昌平縣實習

一、趣旨 本院為育成新中國建設優秀官吏計，於設置昌平實習縣，探求種種實習上所必要之設施，由研究部企劃實習作業，使學生於地方行政之理論及實務之均衡修養上，有所獲益，乃對本特科學生施行昌平縣實習作業，以為地方行政現地研究之張本。

二、實施狀況 如左表

科別及期別	實施日期	指導者	實施內容
本科五期	民國三十年五月二十日至二十七日	研究部春宮部長平田，附及學生隊隊長，教職員等共十人	昌平縣行政，縣城內及白浮村調查作業
特科五期	同	同	同
特科六期	民國三十年十一月二日至十四日	研究部春宮部長平田，主任，周部附及學生隊隊長，教職員等共九人	昌平縣行政，縣城內及城外近郊調查作業

四、地方建設考察及縣政農村調查

一、趣旨 本學院為促進新中國建設，並增進學生學習素

養計研究部部長，主任，研究員，以地方建設研究中心，就必要之課題，作現地考察。並研究部附於提供各研究員及學生研究資料之充實，於需要準備在補足資料時，施行其實態調查，以利研究之便。

實施狀況

年月日	出張考察者	出張地點	考察或調查事項
三十年九月廿二日至廿八日	春宮千鐵部長	包頭張家口間	蒙疆政府機構及與華北政治，防共之關係並研究資料蒐集
三十一年二月一日至七日	附屬部附屬部	昌平實習縣	農村實態調查及資料蒐集

五、植樹運動

一、趣旨 華北農村對於植樹造林，向不注意。本學院為復興農村建設地方，講求急切事業倡導促進計，於適宜期日，全院師生在昌平實施，以資推廣。

五、實施狀況

1、日期 民國三十年四月五日(清明節)

2、指導者 本學院研究部長，主任，研究員，部

附，

本學院學生隊各隊長，教官，

本學院教授

本學院庶務科職員

3、參加植樹者 本學院全體學生三三七名

六、資料蒐集

1、趣旨 本學院為推進地方建設，增強是項研究使命

計，除設置昌平實習縣，供學生研究實習地方

行政外，對於有關建設之諸般資料，均設法蒐

集，以便研究之參考。

口、實施狀況

1、華北各地各級公署施政資料

自三十年十一月一日起至三十一年三月三十一

日止，計蒐集到院四七四件。由研究部周長英部附整理，保管。內容可別為縣誌，行政概況，工作報告，地圖等。

2、北京市內關係機關有關建設資料

自三十年十二月十七日起至二十五日止，研究部王捷克部附赴華北政務委員會，財務總署，實業總署，統稅總署，及教育總署連絡，蒐得資料十三件。

3、日本側關係機關資料

依賴機關 滿洲國興農部 興亞院華北連絡部 軍司令部參謀部第二科 滿鐵調查所等

依額件數 自三十年十二月至三十一年三月三十一日止共蒐集到五件。

七、雜誌公報徵集並瀏覽

1、趣旨 本學院為增進地方建設研究之效率計，除於各

種資料蒐集外，並備置有關研究之雜誌公報，以備各研究員及研究部職員瀏覽，藉以充實研究參考。

五、實施狀況

1、每月由圖書館借與研究部日文雜誌約十餘種，中文者一種。（三十年十一月份起開始）

2、每月收到雜誌公報

中國聯合準備銀行月刊，中外經濟彙報（三十年三月）

華北政務委員會公報（三十一年二月開始）

八、式典參加

一、緣由

本學院於新中國建設之大使命上，凡外間機關團體與本學院有關聯及相互協力者舉行式典徵請本學院參加，如遇便利研究時，研究部奉派即代表學院前往，起錄式典情況，提出報告，以爲研究之助。

五、實施狀況 如左表

期	日	參加者	主催機關	株典名
三十年十月廿五日至		盧文連	新民會中央總會	第二屆全體聯合協議會
三十年十一月十四日		王捷克	河北省燕京道公署	興亞物品展覽會
三十一年三月九日		盧文連	華北安清道總會	該會結成式典

以上

書評

オットー・フランケ

「支那土地制度論」

春宮千鶴

本書はオットー・フランケの「支那に於ける土地所有權の諸法律關係」(ライプツィヒ、一九〇三年)(O. Franke, Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China, Leipzig, 1903)を京大助教授、清水金次郎氏が全譯したものである。譯者序によれば著者は嘗て北京駐在の獨乙公使の任にありて活躍し、後長らくベルリン大學教授として獨逸に於ける支那學者の第一人者として知られ且つ著書は本書外にも「支那帝國史」(Geschichte des chinesischen Reiches, 1937)の近著ある由である。本書はその出版年代によつても知らるる通り極く最近の著書に云ひ難い、然し乍ら此の故に、この書は單なる歴史的意義を有するに止らず、本質的には民國革命後、國民政府治下に於ても大した土地關係に革命變革を経て居ない中國の現状にまつて

尙教へらるる所決して少しもしないのである。特に原著者が同文同種に云はれながら日本人にまつても容易に近づき難い諸漢文文獻を從横に驅使してゐる事は敬服に價するものがある。從來、獨乙の支那學者(獨乙は限らないが歐米の學者が)が例はヴィットフォードにしても中國の現實の諸問題の解明に應中國の歴史的文獻に當つて見る態度は我々の學ばねばならぬ點であらう。免角中國人の學者は古文獻に當れば應々として訓話的解釋の範圍を一步も出でず、新進の學徒は多く古文獻に對する理解を缺いて居る。——此點は日本の支那學者も雖も必ずしも陥入り難い弊ではない、——本書は此の意味からも注目される可きものである。而て本書の意圖する所はかくの如き歴史的文獻に現實との關係付けの發見にある。彼の言葉を借りるならば「しばしば非常に理解し難い支那の精神生活の諸現象をばその内的本質に從つて理解するには、支那思想の本源たる古代の教へに遡及して此處から歴史の發達過程をば現代に至る迄追求するのが最も確實な、亦しばしば唯一の方法であるからだ。一方

支那學が従来よりも以上に實地の仕事のためにも勞を執るべきであると同時に——傍點筆者——他方に於て支那に於ける大問題を支那學の助力なしに解決せんを欲しても、それは徒勞であつたし、將來も左様であらう云ふこと」を確信してゐるのである。註

註・緒言・三頁。

かくの如き意味に於ける古文獻と現實との連關が彼によつて完全になされたか否うかは或は尙批判の餘地はあらう。然し、中國の土地所有の法律關係をヨーロッパ式體系に體系つけた最初のものである云ふ點は誠にこの書に對する「寛大な批判を願ふ」事を完全に許容し得るのである。而も彼は比較法學によつて中國の土地關係をヨーロッパ——主として獨逸——的法律關係に還元し乍らもよく兩者の民族的、傳統的ニユアンスを理解し形態の類似性にあつて輕々にその同一性を論斷する事を避ける周到なる注意が至る所に見られるのは敬服に價するのである。註

註 尤も彼は田面(又は田底)の買却は買買としてよりむしろ用益賃借として分類し得ると主張する。その理由とする所は、前者の(買買)要素が少く後者(賃賃借)の要素が多いからである(一一二頁)。この項になると博學多識の著者の筆論が急に些か精彩を缺いて來てゐる。第一「支那人の理論では土地は田底と田面とに分れると云はれてゐる」と簡單に云つて此の田底はもとより、何等の説明をも加へてゐない。然らばこの買賃借が如何にして田面所有權になるかと云へば之は時效所得された永小作權であるとしてゐる。此の結論は餘りに突然で(突飛ではないとしても)ある。思ふに封建的領有觀念と近代的所有觀念が明瞭に分れてゐなかつた、かつての中國の土地に於て、果して近代的意味の土地賃賃借の觀念があり得たかどうかは頗る疑はしい。彼も尙一四頁では「法典は田面と田底の理論は認めてゐるが、それを基礎とする用益賃賃借の本質についての見解は尙認めない」等と云つてゐる。「純粹に實際的に見れば、田面の買却は勿論、獨逸の用益賃賃借に對する支那的な同格物たるに過ぎず」(一一五頁、傍點筆者)と斷言してゐるが、何故に勿論であるか明でない、實際的に見ればと云ふ事と、理論上同一であると云ふ事は決して一致した概念ではない。中國に於ける田面、田底の理論は實際的に見ても誠に理解し難い問題であり、この點では著者の斷言は更に充分の検討が加へられねばならないと信ずる。

本書の構成は二部に分れ、第一部を「中國人の土地所有

「權」を以てし、第二部を「中國に於ける外國人の土地所有權」を以てす。

我々に於て最も興味深いのは——學問的興味を云ふわけではないが——第二部である。此處では中國的土地所有關係をヨーロッパ式土地所有概念が直接交錯し幾多の矛盾を生み、特に彼が獨乙公使にして屢々自國人の財産保護の爲にこの厄介な問題に直面せねばならなかつた事である。彼等之等の接觸を通じて中國の論理を多々體驗したわけである。例ば彼はこんな事を云つてゐる。「先例といふ論理 (die Logik von Präcedent)こそ支那で人々が時折り理解を示す唯一の論理と思へるからである。」(一四七頁——傍註筆者——)を。或は抵押を所謂、ヨーロッパ式抵當權設置位に考へても、公信用は更なり登記簿目録すら存在せざる中國に於ては「支那人所有權者は外國人の無智識を頼みとして屢々土地の利用を阻止し」「更らに外國人は利子のみならず元本をも失ふ危險に陥入るこゝ」さへある事を警告してゐる。之は勿論田底と田面の複雑な理

を公信用なき抵當物の擔保方法について獨逸式に考へた人々の應々冒る可き損害であつたからである。然し乍ら開港場地——それ故に租界——としての土地が資本投機の対象として大きく浮出して來るに従つて動的安全の保護の必要は著しく増大して行つた、然し人間は外國人でも土地は中國の土地である。——従つて物はその所在地の法律 (lex loci rei sitae) によつて判定される——而てこの中國の土地法關係が、ヨーロッパ式——條約法上の地位に基く——概念によつて如何に變更され或は、妥協されたかを我々は彼の體驗を通じて知る事は興味深いものと思へるであらう。

第一部の「支那人の土地所有權」については既に先きに述べた様に之がヨーロッパ的法概念による中國土地關係の再構成を云ふ點以外にはさう新味の、或は深い研究であるとは云ひ難い。然し當時の諸外國學者は多く中國に於ける王土思想を「確定的な、それ以上何等の證明をも要せざる公理」とする見解に基くか、「又は支那に於ける事實上の諸關係のために孤疑遂

巡して判定を未解決にして置いたかの何れかであつた」(三頁)の
 に拘らず、彼は敢然として中國に於ける土地私有の觀念の古
 くから存在することを主張してゐる。之が論據として擧ぐるも
 のは上は詩經から、孟子、前漢書、舊唐書、唐書、宋史等々五
 光十色である。所謂「王土主義」の出典となつた詩經「溥天之
 下。莫非王土。率土之濱。莫非王臣。」に對しても彼は獨得の
 理解を示して居る。即彼によれば「王土」は自然神教的に解
 すべき、即神の土地を解すべきで従つて「土地に對する皇帝の
 所有權上の請求權を技技的意味に於て表現するのではない」、
 それは恰も、イスラエルの詩篇作者が「地をそれに充つるも
 の、世界にその中に住むものは、皆エホバのものなり」と云ふ
 のに「全く同じ」を意味するのである。「(一八頁)を主張
 するのである。然るにかくの如き中國人の國家的格言を基礎と
 するもの他に尙、第二の王土主義的見解が可能である。即、
 すべての土地に對する國家の確固たる權利であつて、國家權力
 の權化たる皇帝の上級所有權が凡ゆる個人所有權を制限するこ

云ふ觀念である。例は國家は従つて王は——凡ゆる土地から一
 定の租税を求め、或は讓渡税を徴收し、更らに無主の地は國家
 に歸屬するではないかと主張するのである。成る程中國に於て
 土地の自由賣買其他について私有權としては些か不必要と考へ
 られる様な色々な制限が附帶させられてゐる、然し之は國家よ
 りの要求ではなく却つて、この國の家族制度に基き、それを維
 持せんために専ら家族のために行はれてゐるのである。無主の
 地が國に屬するに云ふ觀念の如きは必ずしも中國獨有のもので
 はなく獨逸でもその通りであるに、従つて之亦、國家の——王
 の——上級所有權のみの存在を理論付けるものではないに、然
 し彼も認める様に之等は「支那の土地所有權に於て個人主義が
 歐洲諸國のやうな程度に發展せざりしに並びに、人民の道德
 的觀念に相應して現今も古代と同様に、むしろ家族が單位と看
 做されてゐることを、明瞭に示すのであり、この心理的契
 機が全法律觀念に深い影響を及ぼした」(二四頁)と云ふ言は
 味はふべきであらう。

土地所有權の種類。國家的土地負擔——地稅、賦役、讓渡稅——の法的性質。土地所有權の得喪。他物權の取得が第一部——「支那人の土地所有權」——の各論的部門を構成するものであらう。既に本書の紹介も長きに失する傾があるからこれは省略する事にする。

本譯書は日本文にして決して難解なものではなく、且中國文献に關しては譯者の親切から一々出典の場所を求め漢文を挿み中國人讀者にみづつても容易に讀破し得るものと信じ敢て中國同好の士にすすめる次第である。

オットー・フランケ著、清水金次郎譯、

支那土地制度論

(支那に於ける土地所有權の諸法律關係) 序文一四頁
本文一八八頁

昭和十六年十二月十五日京都市教育圖書株式會社發行、

定價(日本内地)貳圓

不依裁判之案件之處理狀況

特科乙班 施澤鴻

緒言

國家政務之活動。方式不同。自孟德斯鳩倡三權分立之說以後。法治國家制定憲法。多採三權分立制度。蓋以司法事務，以辦理民事訴訟為其專責。上而言之影響國家安寧，社會秩序。下而言之，關係人民之生命財產，名譽自由。苟非保持獨立，則動受行政干預。烏足發揮其效能。此所以學者有司法權獨立說，審判權獨立說一語也。法院為國家行使司法權之機關，語其職掌，約分兩種如左。

(一) 民事刑事訴訟案件。

(二) 非訟事件。

夫訴訟以求明確人格者間，權利義務之存否，及其範圍者也。人格者間之權利義務，依法規而定。故終結訴訟之裁判，端在法規之適用。質言之，即法院以法規之精神，一適用於事實，公

其說明，作成裁判，以止息人格者間之紛爭耳。國家為期裁判之正確，特制定各種實體法，程序法，以資適用。依法實施於案件之裁判，似無遺憾矣。惟是一切案件，如胥依裁判程序終結，則程序之運用動需時日。案件之終結殊嫌遲緩。國家人民同感煩雜。勞費時間兩不經濟。為避免上述弊害，俾得公私兩利計，於是另設不依裁判而處理之制度，運用簡易程序，解決紛爭，尤合於公平經濟迅速之三大原則。稽諸法制史冊，此種制度，以日本最稱完備。即各種調停法是也。我國急宜仿行，以補立法之不修，實為急務焉。

第一章 我國之民事商事調解及和解制度

吾國民情，向長多事。除暴安良。賴之有司。田畝之爭，聽之鄉長。一言之齟，痛釋前嫌。此種傳統思想，其來有自。誠以訟則終凶，古有明訓。凡構訟者，動則經年累月，背井離鄉，曠時失業。其勝也須不償失。損失已屬不貲。敗訴者更數倍之。馴至破家蕩產。而胥吏之勒索，衙役之敲詐，捶楚之。漁肉之。畏如蛇蝎。向懼對簿公庭。迨夫民國以降。重人權，廢刑訊。審判

公開，罪刑法定。而好訟之風亦漸熾矣。惟是纏訟經年，當事人勢必以全副之精神赴之。不獨荒時失業，抑且虛糜金錢。即幸而獲勝而的不償失有之。若其敗也，則所受之損失更鉅。故於來起訴之先，如有調解之可能者，自宜先行調解。即令調解不成，而至於起訴。在訴法進行中，如有可以協商之機會。亦以盡力和解為實也。立法及司法當局，布鑒於此。故有民事和解，及民商事調解之規定。以資止息訟爭，法至善也。茲特分述於左。

第二章 民訴法上之和解

按民事爭執，原無不可解之糾紛。祇以構釀日久，嫌怨叢生。調解之人，雖致興訟。倘能於訴法程序進行中，設法和解，言歸於好。既非如判決須受法定程序之拘束。且有時並執行程序，亦可一併提前終結。怨嫌立釋易於協諧。事半功倍，便民多矣。故司法行政最高當局，曾經一再通令各法庭庭推事，務本此意，勵行審判上，或審判外和解。遇有商事糾紛，併名先由商會試行和解。即年終考績，亦兼以和解成立案件之多寡，課其殿最。斯誠當局對於和解殷望至切也。關於和解之方法有二。一

為實判外之和解，即由當事人雙方協商條件，終止訴訟。（如民法上之和解契約）。和解如已成立，則由原劣撤回其訴。一為審判上之和解，規定於民訴法中。依該法第三百七十七條規定云，法院不問訴訟程度如何，如認有成立和解之望者，得於言詞辯論時，或使受命推事，或受託推事，試行和解。法院為試行和解，並的命當事人或法定代理人本人到場。以期和解之易於成立。

訴訟上和解，即為當事人於訴訟繫屬中，在受訴法院，受命推事，或受託推事前，因止息訴訟，或訴訟上集爭點，所為之和解。則與民法第七百三十六條之和解契約不同，誠以民法上之和解，為私法上之法律行為，祇能擬設置體上法律關係。而訴訟上和解，則一面為私法上法律行為，同時為訴訟行為。於擬設置體上法律關係之外，並發生一定之訴訟法上效果。其效果如何，即民事訴訟法第三百八十條，所謂和解成立者，當事人不得就該法律關係更行起訴是已。試行和解，應由受訴法院，斟酌爭執之性質，辯論之狀況，當事人之身分資力以及其他情事衣其自由意見認定之。故試行和解全為法院之職權行動當事人雖得聲請試行和

解但法律上並不認當事人有聲請權法院自無庸就其聲請特為裁判。關於試行和解之方法，在當事人就和解之內容，已有成議時，應指示其如何立訴訟上和解。若尚無成議，則應詳審案情酌擬辦法，勸說兩造遵從。或就各當事人所擬之辦法，量加增損，勸令讓步。亦得使當事人自行在外磋商，或使第三人（包括參加人，及訴訟代理人等在內）從中調停。俟有眉目，再導之成立訴訟上和解。惟使當事人在外磋商，若須延展期日者，往々因此虛耗時日，苟無必要，不宜濫用。在試行和解時，自得為相當之發問或臆論。受訴訟法院於言詞辯論時，試行和解而成立者，書記官應於該期日之詞言辯論筆錄內，將和解之成立，及其內容記載明確。其作為和解筆錄以之為言詞辯論筆錄之附件亦無不可。其由受命推事受託推事試行和解，而成立者，書記官應作和解筆錄。蓋訴訟上和解，終結訴訟或訴訟上爭點之效力。法院就訴訟或某爭點，已為裁判後，而和解成立者，其和解之效力。優先於該裁判之效力。關於訴訟標的之和解，有與既判力相類之確定力。更有為執行名義之效力。故訴訟上和解，有適於強制執行

之內容者，係執行名義之一種。即得本於記載該項和解之言詞辯論筆錄，或和解筆錄，為強制執行。是和解制度，在法院既可節省勞費時間，及裁判之煩。而在當事人方面，亦得早捐訟累，立釋嫌怨，法至善也。

第三章 民法上之和解

我國民法上之和解契約，規定於民法債編第二章，第二十三節之內，特闢等節。條文凡三，茲舉述於左。

民法上之和解云者，謂當事人互相讓步，以終止爭執。或防止爭執發生之契約也。分折言之。(1)和解之標的，以可得處分之法律關係為限。如受扶養之權利，法理上得處分，即不得為和解之標的。但法律關係之種類，則毫無限制。凡物權關係，債權關係，或無體財產權關係，抑或是否財產關係，均所不問。又雖已經確定判決之事項亦屬無妨。(2)和解不以業經發生之爭執為限。即將來可以發生爭執者，亦可先行和解，以防止其發生。又爭執事項之業經涉訟與否，亦可不問。(3)和解須雙方互有讓步。若一

方拋棄其主張，倘能解為原來法律關係之確認，不得謂有和解。所謂互相讓步，即雙方均蒙損失之意。其損失之內容，則毫無限制。如一部拋棄，或一部承諾。或全部拋棄。或承諾而另受他種報酬，以及承認全部權利。而期限延長，或減輕利率等皆是。

(4) 和解因意思表示之一致而成立。為諾成契約，其意思表示之形式，如何，於契約之成立不生影響。故為不要式契約。雙方互相讓步，故為有價契約。契約成立後雙方互負債務，為雙契約。以其為有價契約，於履行和解時，所移轉之物或權利，如有瑕疵，自應準用關於買賣之規定，負擔保責任。因其為雙務契約，則關於同時履行，及危險負擔等問題，自應適用債編通則二六四條，二六七條，及二五四條以下之規定為契約之解除，亦不待言。(5) 和解乃當事人，依和平之方法，以解決或防止爭端。雖因讓步不無多少之損失，然較諸採用需多大費用，與時間之訴訟方法，於個人及社會方面，均裨益頗鉅。故民事訴訟法上，於特設和解之規定外，復有民事調解之法制也。和解契約既有使當事人所拋棄之

權利消滅，及使當事人取得和解契約所訂明權利之效力，則自不許當事人以錯誤為理由，任意推翻。然如。(1) 和解所依據之文件，以後發見為偽造，或變造，而和解當事人若知其為偽造或變造，即不為和解者。(2) 和解事件經法院確定判決，而為當事人雙方，或一方於和解當時所不知者。(3) 當事人之一方，對於他方當事人之資格，或對於重要之爭點有錯誤，而為和解者。則為保護當事人正當之利益計，自應許其撤銷。故民法於第七百三十八條，特以明文規定之也。

第四章 民事調解

人民因民事發生爭執，其始也不過一朝之忿，一言之激。至於意氣用事，設作退一步想，原無不可解之糾紛。然每以居間調停之乏人，或調停人選之不當，遂致各趨極端。公庭無訟。國家有鑒於此，為杜息爭端，減少訟累起見，特設調解制度。由法院擔負調解之任。兩造當事人，各得推舉一人為調解人，協同調解。凡屬簡易程序之民事訴訟事件，及離婚之訴，與夫妻同居之

訴，終止收養關係之訴，均須於起訴前經法院調解。其他民事訴訟事件，當事人亦得於起訴前聲請調解。依諸民事訴訟法，第四百零九條規定云，第四百零二條第一項，及第二項所定之訴訟，（即關於財產權之訴訟，其標的之金額或價額，在八百元以上者，與夫因租賃房屋之遲延，使用修繕，留置權等而涉訟者，因繼續契約涉訟，其備期間在一年以內者。旅客與旅館主人，飲食店主人，或運送人間，因食宿運費，或因寄存之行李財物涉訟者。因請求保護占有涉訟者。因不動產之界線，或設置界標涉訟者）。於起訴前應經法院調解。自法院或其他調解機關調解不成立時起，已經過一年者，於起訴前，應再經調解。第四百一十條第一項規定云，調解依當事人之聲請行之。第四百二十一條第一項規定云，調解成立者，與訴訟上和解有同一之效力。依第四百二十五條之規定，不合於第四百零二條第一項，及第二項規定之訴訟，當事人亦得於起訴前聲請調解。有適用簡易程序之合意，而當事人逕行起訴者，經他造抗辯後，視為調解之聲請。綜上以觀，得以行調解之事件至夥，其範圍殊甚廣泛。

至若離婚之訴，及夫妻同居之訴，於起訴前應經法院調解。終止收養關係之訴，於起訴前應經法院調解。誠以此等特定之人事訴訟，尤以適用調解程序為當。故第五百七十三條，與第五百八十三條，特以明文規定之也。統觀我民事訴訟法，簡易訴訟程序章中，大部為關於調解之規定。如能貫徹立法精神，而勵行之，則造福於國家人民誠無限也。茲再舉調解之程序於左。

(一) 調解形式，調解不用開庭之形式，調解推事書記官不得着制服，其席次推事與書記官並坐，當事人及調解人則於前面附近另設座位，律師僅得以代理人資格到場，無須着制服，亦不特設座位。

(二) 調解人選 調解期日之傳票，應記載當事人，推舉調解人時，須推舉兩造所共信仰之人，例（如同業同旅中之負有聲望者），至法院選任人時，亦應為同一之注意。但未成年者，充任律師者，禁治產者，受破產之宣告尚未復權者，無正當職業者，不得推選為調解人。

(三) 調解人數，當事人之一造有多數者，應共同推舉調解人一人。如未經全體共同推舉時，其一人或數人推舉到場之調解人，亦得准協同調解，但仍以一人為限。

(四) 調查資格，調解人有無未成年，理充律師，禁活產，受破產之宣告，現未復權等情事，調解推事應於開始調解前，依職權調查之，其有此情事者，不許其協同調解。

(五) 缺調解人，調解期日調解人不到場，或雖已到場但以資格缺欠，不許其協同調解，而兩造當事人均已到場者，法院仍得進行調解。

(六) 購用狀帶，調解程序如用書面，須購用民事狀。

(七) 勸讓讓步，調解推事，應詢調解人之意見，就該調解事件酌擬平允辦法，勸諭兩造相互讓步，

(八) 先行勸解，推事行調解時，得暫行退席，令調解人先行勸解，勸解結果，應由調解人報告推事，推事接受報告後，應立

即出席調解。

(九) 調解筆錄，調解成立者，其條項須詳晰記入調解程序筆錄，並應將該筆錄作成正本，送達於當事人。

(十) 令繳訟費，當事人兩造於期日到場，而調解不成立者，法院如依一造之聲請，命即為訴訟之辯論時，應命聲請調解之當事人繳納費。

(十一) 調解爭執，調解成立條件，如當事人主張尚未合法成立，或有撤銷之原因時，得就此項爭執，向調解所繫屬之法院，繳納訟費，訴請裁判。

(十二) 調解欠缺，應經調解之案件，未經第一審依法調解，遽予判決，當事人提起上訴時，第二審法院應予受理，逕為審判。

民事調解制度，於我國已堪稱粗修，如能勵行，則頗足收減少訟累之效。前臨時政府，爰參照最新立法例，為適應地方情況

起見，特頒行青島法院民事調解暫行條例，施行於青島市區。綜觀該條例內容，其特點有如下述。

(1) 調解之獨立程序，與現行民事訴訟法，以之包括簡易訴訟程序，合併規定者不同。

(2) 一切民事爭執事件，非先聲請調解，經證明調解不成立，或調解之聲請被駁回者，不得起訴。

(3) 調解處除指定推事，兼任調解官，法院書記官兼任調解書記官外，並置調解委員，由高等法院院長就素具聲望，或有特別智識經驗，及其他之適當人員遴選充任。於實施調解時，或由調解官單獨調解，或召開調解委員會，由調解官任調解主任，以調解委員二人組成，並決定之，對於到場之調解委員，並支給每日六元以下之日費。

(4) 調解不成立者，調解處仍就爭執事項，決定適當辦法，作成筆錄，送達當事人。當事人於一個月內，不聲明異議時，視為已依該辦法成立調解。

(5) 調解事件依訴訟費用規則，第二條至第四條之率，繳納二分之一之調解費。調解不成立時，由聲請人起訴者，其所繳之費請費，抵充審判費之一部。

(6) 調解委員，負保守秘密之義務，如洩漏其因職務所知悉之事項者，酌處以徒刑拘役或罰金。

第五章 商事調解

關於商事爭執，我國向有公斷辦法，與民事調解相輔而行。論其性質，可稱為廣義之調解，依我現仍有效適用之商事公斷處章程，及該辦事細則，其要旨如下。

(一) 公斷範圍，以商人間關於商事之爭議為限。於未起訴之前，任由兩造當事人，自行聲請。或於起訴後，由法院委託調處，執行事件亦同。於受商人之聲請，或法院之委託，得辦理清算事宜。

(二) 公斷處組織，公斷處附設於商會，設處長，評議員，調

查員，公斷事件之處理，由評議員三人或五人之。

(三)公斷程序，評議員之公斷，須兩造同意，方為有效。兩

造對於公斷結果均無異議者，由公斷處函請管轄法院，宣告強制執行。其宣告無異於民事判決之宣示，考之北京地方法院向例，係傳喚兩造到場，說明對於公斷結果有無異議。如無異議，即作成「某年月日之公斷得予強制執行」之裁定。送達後，開始執行。如有異議，即將其聲請駁回。對此宣告並得聲明不服。蓋以公斷結果性質上與審判上之和解不同，不認許其直接發生執行名義也。

第六章 區鄉鎮坊調解委員會之組織

調解制度，足以息爭，法院勵行之結果，收效至宏。倘由鄉村隣閭戚族負責施行，動之以感情，曉之以大義，痛陳利害，剖折得失，則收效之大，更不待言。前司法當局有鑒及此。爰於民國二十年間，由司法行政部，會同內政部，根據市組織法，及區鄉鎮坊調解委員會規程，由各調解委員會，在區鄉鎮坊公所監督之下，辦理民事調解，及妨害個人法益之刑事輕微案件。惟關

於民事調解事項，須得當事人之同意。刑事調解事項，須得被害人之同意。調解委員會，不得有阻止告訴，及強迫和解各行為。

並除查勘實費外，不得徵費報酬。其調解成立者，應叙列當事人姓名，年籍及事由概要，暨調解成立年月日，報告區鄉鎮坊公所，並分報縣市政府，及該管法院。又調解內容，除對於民事當事人，及刑事被害人，得評定賠償外。不得為財產上或身體上之處罰。法律學家，均認為現今最美善之辦法。

而余則有不能已於言者，此種辦法，行之於鄉村，收效自宏。如行之於都市，則困難殊多，效果渺少也。蓋以吾國鄉村民衆，聚族而居，各守其業，父子相承，率多世居，鄰里相識，世代比鄰，感情素孚，聲氣相通，易於組織一也。抑且鄉村風俗，尚敦敦接，人情篤厚，古道尤存，緩急相濟，守望相助，疾病相扶持。中國固有精神之仁讓美風，相沿未泯。以行善為榮，以過惡為辱，道德自治之觀念尚高，向長輿論之制裁，對於德較尊，聲望素孚之鄉長，尤畏而敬之。虛心坦懷，聆其指導。尊卑長幼之序，顯然不紊二也。試觀中國歷次戰亂，陷於地方無政

府之際，實地士紳，無出而維持秩序，臨時成立地方政權，而治安立即恢復。民衆對於負維持責任之士紳，視如官長，其擁戴服從之程度，甚且過之。此種美俗，如施行上述辦法，收效自宏。至若都市民衆，遷移驟定夙少交接。所謂老死不相往來，比鄰對戶不相識。淳樸之風較薄，狡詐之習較多。於行上述辦法，實不易收效也。

第七章 破產法上之和解

查我國破產法，於民國二十四年七月十七日公布，於同年十月一日施行。於二十六年五月一日，復將第二十七條條文予以修正。茲以限於時間，謹述該法中關於和解之規定於左。

綜計全部破產法條文，都凡一百五十九條，究其編次，則第一章爲總則之規定。第二章爲關於和解之全部規定。而第三章破產之全部規定於和解之後。推溯其立法精神，其原理原則乃明示側重於和解。申言之，即以和解爲破產之預防方法。但期能依和解程序，解決債務，即應避免以破產爲清理之方法。就和解章之章次觀之，是首重和解，無異於對於將垂危之患者，予以強

心劑之注射。更不啻免疫之預防針也。必也和解而不可能，終之依破產程序解決。斯又迫於情勢，不得已也。至於和解章之內容，折爲三節。即1. 法院之和解，2. 商會之和解，3. 和解及和解讓步之撤銷。統其全部規定言之，尙屬完修。而該法第五條復設準用民事訴訟法之規定之明文。此種程序之運用，如得其當，自可收最大之效果。

第八章 餘論

綜上所述，不依裁判而處理案件，除上述之制度外，尙有其他工商會社，地方團體等，各自施行之調停規則。與夫各地方行政官署頒行之調停辦法。其因地域特殊關係，（如東省特別區）或爲推行地方自治，而訂定調解辦法，以施行於該地域者，（如前山西之區村自治）尤不勝枚舉。即如北京市之房租評議委員會，諮商處，新民會之調解機構，均爲實施調停制度之一部者也。而中國社會上習慣已久之地方解決辦法，尤爲普通。其用語各地方間或不同，或名說和，或名調處，或稱調解，即當民刑案件發生之始，率由鄉里族戚之聲望較高，關係較近，長於

詞令，善作魯仲連者，出而調處。俗諺有云，大事化小，小事化了，方是興隆的家運。此種習慣，與格言，其潛在的勢力頗強。賴以解決，所造福於民衆者，誠匪淺鮮。惟是中國民衆，中國社會，雖具此善良風俗，優美之習慣。則政府當局，正宜獎勵之，發揚之。光大之，以激發中國固有之精神文明。增進仁讓和平之美德。以造福於人民國家。迺徵諸我國所有之調停法規，雖稱粗修，然較諸友邦日本，調停法規完修周密；推行普及收效最宏者，則向去遠甚。中日同種同文，兄弟鄰邦，風俗習慣文化思想共同之點至多。允宜採其所長，以補我之缺欠。確立完美之調停制度，以施行於新中國。不獨司法前途之福音，於立法史上放一異彩，其造福於國家人民之豐功偉績，尤足永垂不朽矣。切願與國人共勉，協同努力，改善司法，斯亦促進建設新秩序之一端也。

不依裁判之案件處理之狀況

特科乙班 鄧國霖

緒論

民事訴訟事件，以及關於民事之爭議，通常由法院，依裁判終結之，民事裁判者，乃依法律即民事訴訟法所規定之一定手續，而處理民事爭議之謂，蓋此乃裁判之本則，所以能保持裁判作用之劃一性與確實性

然此裁判應決定勝訴或敗訴，裁判所努力審理結果，縱使事實不明，亦不許為中間的解決，必下一勝敗之斷定，因之當事者，一方有陷於全敗之危險，此裁判注重一定形式，而事件審理之結果，乃易流於形式妥當，就實際事件以觀，縱有程度上之差異，兩個別情實之內，在則不可免，然此等情，實於踏入手續法一定之形式而進行間，瀕歸稀薄結果，乃不得不以形式的妥當，終結事件為滿足，加以此種裁判，係準據手續法，因之亦有

難望其能簡易迅速，及低廉之缺點

依法律所為之裁判，於裁判制度上，固係正則，且為必要，然在他方亦有不依法律考求完成私權救濟之手段之必要，不依法律之私權救濟手段，有將私權之爭執，委諸個人自由意志之決定，而解決之者，此種手段，被認為制度者，為司法自治之制度

然中國關於此制度，蔚成法規者，為數甚夥，惟中國素重禮治，莫不耻於財帛之爭，縱不獲已而一經調處，亦即克己復禮，鮮有健訟者，蓋以訟則終凶，古有明訓，且人民因民事發生爭執，其始也原無不可解之糾紛，極宜諭以謙德勸解讓步，俾人民無訟累之苦，國家免案牘之勞，然自清末變法，摺拾法律新制以還，多與民情格格不入，又鑒諸日本順應自治制度之時代情勢，各種法規，次第頒行且成績斐然可法，故中國於此，勵行推廣，庶良法美德，相互策進，發揮東方法系特質，實司法界之天職也

沿革

中國以儒教化民，故自古關於民事紛爭之解決，均賴禮法

以爲難禁，因之民事訴訟法規，付之闕如。亦可謂東方法系之特色

至清末變法新式法典，始一一頒布，惟最初司法部，爲辦理訴訟一程序起見，頒行各級審判廳辦理訴訟章程，以資圭臬，惟民刑相混，不足爲訓，嗣後民事訴訟條例公布施行，中國之民事訴訟法典，方告美備，因之不依裁判解決法爭議之辦法，亦有明文規定，如民事訴訟條例內，設有和解一章，民法草案，亦有和解之規定，其以單行法制定者

(1) 商事公斷處章程，民國二年七月二十八日北京司法部工商部會同公布施行，嗣經歷次修正，至今仍繼續有效，(參照司法院院字第八四九號解釋)爲仲裁商人間爭執之準據

(2) 區鄉鎮坊調解委員會權限規程，民國二十年四月三日內政部司法行政部會同公布，二十四年十一月八日由司法行政部內務部會同修正公布

(3) 民事調解法，民國十九年一月二十日公布，二十年一月一日

施行惟自民國二十四年七月一日施行，新民事訴訟法，將調解一事，納入規定，因而調解法，失其效力

(4) 破產法之和解章，民國二十四年七月十七日公布，同年十月一日施行

(5) 民事調解暫行條例，此爲前臨時政府頒行，惟專以青島市區爲限，查此條例，係參照最新立法例，並爲適應地方情形而制定者，惜乎限於青島一隅，未能普施，不無遺憾，若歸納其內容，可得特點如下

- (一) 調解爲獨立程序，(二) 一切民事爭執事項，非先聲請調解，經證明調解不成立或調解之聲請被駁回者，不得起訴。
- (三) 調解處置調解委員，由高等法院院長，就素具聲望或有特別智識經驗及其他適當人員，遴選充任，(四) 調解處經費獨立，(五) 調解委員洩漏因職務所知之秘密，或關於評議表決內容者，酌處徒刑拘役或罰金

立法趨勢及統計概況

中國關於處理民事問題之真精神，即在以禮解紛，縱在新法頒行以後，而此風不替，蓋以民事紛爭，如依訴訟為解決一途，姑不論手續煩瑣，且每以一事件，轉訟三審，國家人民，兼受損失，而結果或因昧於法律，坐誤主張權利之機會，致遭敗訴之痛，民事訴訟制度目的，則無從達到，故中國法家，亦深覺現行民事訴訟法制度，個人主義色彩甚重，與中國固有道德精神不侔，尤宜恢宏古風，納民於軌物，乃第次制定不依裁判處理爭議之法令，並傾向勸行和解制度，查民事調解法，第二條規定限於人事訴訟事件及初級管轄民事事件，非經調解不成立，不得起訴，而其他民事訴訟當事人，亦得請求調解，新民事訴訟法，關於此點亦同，更於民事訴訟法第四百二十五條第二項規定，有適用簡易程序之合意，而當事人逕行起訴者，經他造抗辯後，視其起訴為調解之聲請，由此觀之，立法上對於調解之見解，日趨勸行之途，以期固有美德，重見於世，故今後立法之趨勢，不在汲汲於權利之保護而以社會全體之福利為重，將來禮治恢復，關於

民事之解決，廢除裁判形式亦未可知

唯不依裁判處理案件之狀況，其效果如何，吾人無從就全部檢，茲據二十六年六月三日司法行政統計錄述如下

江都法院二五年各月份，調解成立案件，均不滿十起，有少至二三起者，南通地院二五年內調解成立案件，僅二十六起，不成立者七百零九起，泰縣地院，二六年三月份所有調解案件，除未結百分之六十九起外，其成立者僅及百分之二，興化地院二月份調解成立案件僅三起，三月份則無經調解成立案件者，常熟地院，三月份已經調解案中成立者一起

就以上觀之，調解之成績，並不良好，推究其原因，不外下列各端，(1)司讞者，因受審理案件審限之拘束，均不欲試行調解，空糜時日，有違審限，(2)法院推事，不敷分配，無專司調解之人員，(3)當事人，非迫不得已，則不輕率起訴，苟經起訴，則不輕易讓步，(4)當事人起訴，若重於意氣之爭者，經推事略以開

導，即能化除誤會，同歸舊好；若是非顯著，而一方堅持權利，他方又不明已非，縱經調解，亦難有效；(6)人民對調解制度，不明真象，對推事之調解意見，皆生偏頗疑惑；因之不接受調解。此上種種，均屬外部原因，而非調解本質不良，且新法改制以來，人民之觀感，無所適從，故對於調解多不了解之，今後努力發揚，光明可待。

不依裁判之案件處理之狀況

一、調解

調解程序，屬於民事訴訟程序之一種，蓋以現行民訴法將調解規定在內，自應解為民事訴訟程序；調解依當事人之聲請行之，設於必要調解之事項，而逕行起訴者亦視為調解之聲請，(民訴法四二五條參照)其聲請，應表明為調解標的之法律關係；及爭議之情形；對於調解之管轄法院，準用民事訴訟管轄規定，(民訴法四一〇條第三項參照)即普通管轄，從以原就被之原則，(民訴法第一條第二條參照)但因調解之標的及調解者間各種事項，亦設有特別管轄；(民

訴法第三條以下參照)

法院受理調解，除有一，為標的之法律關係，曾在法令所定之之其他調解機關調解，而未成立者；二，因標涉訟者，三，係提起反訴者，四，送達於被告之傳票，應於外國送達，或為公示送達者；五，依法律關係之性質，當事人之狀況或其他情事可認為調解顯無成立之望等情形之一者，法院得以裁定駁回之，此外縱令聲請形式要件欠缺，亦應命其補正，不得逕行駁回，蓋以調解之本旨，乃在杜息爭端減少訟累，若拘泥形式之遵守，反與此目的相違。

法院除駁回調解聲請外，應速定調解期日，將聲請狀與期日之傳票，一併送達於他造，當事人無正當理由，不於調解期日到場者，法院得以裁定料五十元以下罰鍰，以策進行，而為調解程序之特色，調解既與審理不同，自不採公開主義，(民訴法第四一五條)蓋以調解者，乃調解當事人間之爭端，並非論究是非，自毋庸公開審理，以昭示天下；又調解之順利底成起見，許當事人兩造，各推舉一人為調解人，

以資拆衝

調解推事，應詢調解人之意見，就該調解事件，擬平允辦法，勸諭兩造互相讓步，推事行調解時，得暫行退席，命調解人先行勸解，其結果應由調解人報告推事，推事接受報告後，應即出席調解，（地院處務規程第二〇條參照）

調解成立與否，均由法院書記官製作調解程序筆錄，以為公證，其調解成立者，與訴訟上和解除有同一之効力，申言之，調解成立，其適於執行者，即得聲請執行，其調解內容，為變更喪失既成關係者，自調解成立者之日起，即生效力，惟調解成立之案件，如當事人主張尚未合法成立者，或有撤銷之原因時，得就此項爭執，向調解所繫屬之法院，繳納訟費，訴請裁判，以為調解之補救辦法

二、和解 依現行法制，關於和解之規定，得分訴訟上和解除，訴訟外和解，及破產法上和解除，茲分述如下

(1) 訴訟上和解除 訴訟上和解除者，訴提起後，於裁判機關前，由訴訟當事人就訴訟標的全部或一部訴訟上之某爭點，以使其停

止爭執為目的和解也，其性質，一面為訴訟行為，一面為法律行為，此為通說所主張，凡認和解有成立之望者，法院不問訴訟程度，如何得於言詞辯論時或使受命推事或受託推事前試行和解，惟因試行和解，而延展期日，則為事例上所不為，和解通常在引起當事人間之感情作用，故因試行和解，得命當事人或法定代理人本人到場，以期收得效果，於言詞辯論時試行和解而成立者，應記載於言詞辯論筆錄，由受命推事或受託推事試行和解而成立者，應作和解筆錄，明確記載調解結果，並應送達於當事人，（民訴法第三七七條以下參照）惟和解一道，在息事寧人，故參與和解者，不以訴訟當事人為限，即第三人參與者，亦為法旨所許；且和解之標的，亦不以現繫屬之訴訟的為限，至試行和解時，推事應詳審案情，酌擬辦法，當庭勸諭兩造遵從，毋得率行依一造之聲請，或依職權延展期日，命當事人在外和解，以免虛耗時間，（修正辦理民事訴訟案件應行注意事項二九）和解成立者，當事人不得就該法律關係更行起訴，並得為執行名義，設對於和解主張無效或得撤銷者，則得向和解之法院聲請繼續審判，

自不待言

(2) 訴訟外和解 稱和解者，謂當事人約定互相讓步，以終止

爭執或防止爭執發生之契約是也。當事人間發生爭執，而雙方自願息爭，互相讓步，乃禮讓所尚，自勝於對簿公堂，鼓弄唇舌，故法律，定為有名契約之一（民法第二編二十三節參照）惟其內容，須不違善良風俗公序共秩序，否則無效，（民法七二條參照）若係乘他人之急迫，而依當時情形顯失公平者，法院得因利害關係人之聲請撤銷之，（民法七四條參照）此和解之性質，僅單純法律行為，與訴訟上和解異趣，故此雖非不可於日後訴訟上主張，提供於法院，求為訴訟資料，然並不生何等民法上之效力，因而此種和解，原不屬於本題之內，茲附論於此，聊備參攷而已

(3) 破產法上和解 破產法上設有和解一章，破產法上之和解，乃防止破產宣告之方法，蓋以宣告破產，不特債務人經濟地位，蒙受不利，且對於社會，亦一大損害，故和解之設以此

前商人不能清償其所負債務者，得依商人債務清理暫行條例

辦理之，惟自破產法公布施行以來，停止適用，惟查破產法上和解，分法院之和解，商會之和解茲分述如下

甲、法院和解 債務人不能清償債務者，在有破產聲請前，得向法院聲請和解。惟和解之管轄，法無規定，故適用上除破產法第二條不足應用外，應準用民事訴訟法之規定，（破產法第五條參照）債務人聲請和解時，應提出財產狀況說明書，及其債權人債務人清冊，並附具所擬與債權人和解之方案，及提供履行其所擬清償辦法之担保，和解之聲請，除合於第十條各款情形應駁回外，法院應於七日內裁定准駁，其經許可者，法院指定監督人及監督輔助人，並公告許可和解聲請之要旨，監督人等之姓名住址及進行和解之地點，申報債權之期間，及債權人會議期日等項，於牌示處並登載於公報，及新聞紙等處置，關於和解條件，應由債權人與債務人自由磋商，主席應力謀雙方之妥協，以期和解成立，和解經債權人會議可決時，主席應即呈報法院，由法院為認可與否之裁定，若妥協條件，無大不當，即應認可以符立法真意，故法院如認為債權人會議可決之和解條件公允，提供之擔

保相當者，自應為認可之裁定也

乙、商會之和解 商人不能清償債務者，在有財產聲明前，得向當地商會請求和解，此時該商會依商會法，應接受，縱不屬其管轄，除因其聲明移送外，亦應處理之，商會應就債務人簿冊或以其他方法查明一切債權人，使其參加和解，並出席債權人會議相解經債權人會議可決時，應訂立書面契約，並由商會主席置署名加蓋商會鈐記並監督和解條件之執行

三、商事公斷 與民事調解相輔而行者，尚有公斷辦法，惟此以商人間，關於商事之爭議為限，其發動或由聲請，或由法院委託，公斷處設於商會以內，以評議員三人或五人組織之，處理公斷事件，但其公斷，須兩造同意方為有效，故其性質仍調解也，兩造對公斷結果無異議者，由公斷處函請法院宣告執行，依北京地方法院歷來辦法，係將兩造傳到訊明，對於公斷結果有無異議，無則製成裁定，送達後開始執行，蓋公斷不能直接發生執行名義故也

四、區鄉鎮坊調解 此係根據市組織法及區鄉鎮坊調解委員

會權限規程所行者，辦理民事調解及妨害個人法益之刑事輕微事件，不得徵費索賠，調解成立者，列敘當事人姓名年籍及事由概要，並調解成立年月日報告公所縣市及該管法院，又調解內容，得評定賠償洵美制也

五、其他 現在北京市政府，為解決市民租房問題，而組織租房產評議調解委員會，其權限係解決房主與房客，關於租賃之爭議，故有爭議者，得向其申請評議，該會按照房產之狀況，依客觀情勢，予以公平措置，數年來北京租房問題得以解決，實利賴之，又前臨時政府頒行青島法院民事調解暫行條例，以適應地方實況，其內容與民訴上調解規定大同而小異可毋庸贅述

結論

總上觀之：不依裁判處理案件之各法令，其主旨在維持當事人之情感，及滿足其所希望，故手續簡單，形式從寬，殊合於訴訟經濟之要求，當斯聖戰之下，解決民事紛爭，尤應宏大之，乃要務也

不依裁判之案件處理之狀況

特科乙班 李興渠

一、概說 私權救濟從來以訴求裁判為一正則之方法，惟涉訟法院，耗財廢時，破壞情感，流弊百出，故於實際效果言，裁判實為一不得已之私權救濟方法，故現今各國法制多於裁判以外另有調解和解等制度，亦即學說上所謂之司法自治制度

我國從來私權救濟之手段，亦係以裁判為本則，現基於實際的需要，法令上亦有多種調解和解制度之制定，茲列述於下：

1. 訴訟上和解
2. 調解
3. 商事公斷
4. 地方自治團體調解
5. 勞資爭議調解
6. 破產和解
7. 新民會問事處調解

8. 北京市房租評議委員會房租糾紛評議

二、各種制度內容概況

1. 訴訟上和解

甲、性質 訴訟上和解為民事訴訟法所規定之和解即當事人於訴訟繫屬中在受訴法院或受命推事或受託推事前所為之和解此和解之意義應依民法之規定（民七三六）即兩造互相讓步以止息其間爭執之合意也，惟其合意一面以就私法上之法律關係止息爭執為目的，一面又以終結訴訟或訴訟之某爭點為目的，故既為私法上之法律行為，而同時亦為訴訟行為（民訴法三七七至三八〇）

乙、條件 民訴法三七七條規定：「法院不問訴訟程度如何，如認有成立和解之望者，即可試行和解」

丙、程序 於言詞辯論時或使受命推事或受託推事試行和解成立者，應記明於筆錄，將筆錄送達於當事人（言詞辯論時記於言詞辯論筆錄；由受命或受託推事和解者，作和解筆錄）

丁、效力 當事人不得就該法律關係更行起訴，關於訴訟標的之和解，有與既判力相同之確定力；又有為執行名義之效力（三九九，強制執行法四條三款）

2. 調解

甲、性質 調解亦為民訴法所規定之程序，以避免防止訴訟為目的，由法院於訴訟繫屬前勸諭兩造行之

乙、應經調解之事件

(一) 四〇二條一項二項所規定之適用簡易程序之（訴訟四〇九）

(二) 離婚或夫妻同居之訴（五七三）

(三) 終止收養關係之訴（五八三）

上述三者於起訴前必須經過調解程序，即必經調解而不成立之後，始得起訴，故為訴訟要件之一

(四) 四〇二條一項二項規定以外之訴訟當事人

亦得於起訴前聲請調解（四二五）

丙、程序 民訴法所規定之程序因法條已有明文，不再贅述，茲僅將地方法院及分院處務規程，辦理民事訴訟案件應行注意事項規定，及司法行政部各項通令畧述於左：

(一) 應設調解處并不得用開庭形式

(二) 調解推事與書記官均不着制服

(三) 調解辦法 甲、調解推事應諮詢調解人之

意見酌擬平允辦法，勸諭兩造互相讓步。乙、推事行調解時得暫行退席，命調解人先行勸解

(四) 不設特律師座位，不取言詞辯論形式

(五) 僅徵收調解聲請費，不徵收審判費（因不

屬審判範圍）又以書狀聲請調解者，應購用民事狀紙

又前臨時政府會頒行有青島法院民事調解暫行條例，專在青島市區施行，與民訴法規定不同，其特點有下列各

項：

提，否則不得起訴

(一) 認爲獨立程序

(二) 一切民事爭執事項以先經聲請調解爲前

(三) 調解處設置調解官，(由推事兼任)調解

書記官，(書記官兼任)調解委員(遴選素具聲望，或有特別智識經驗，及其他適當人員中充任)

(四) 實施調解由調解官單獨調解，或召開調解

委員會調解

(五) 調解不成立者，調解處應決定適當辦法作

成筆錄送達當事人，當事人於一個月內不爲異議之聲請時，視爲該決定之辦法調解成立(即具有相當強制性)

(六) 徵收一定之調解費

丁、效力 成立者與訴訟上和解有同一效力(四二

一)

3. 商事公斷(參照商事公斷處章程及其辦事細則)

甲、性質 仲裁商事之爭議，以息訟和解爲主旨，

由附設於商會之公斷處處理

乙、應經公斷之事項 以商人間關於商事之爭議爲

範圍，又如受商人之聲請或法院之委託，亦得辦理清算事宜

丙、程序

(一) 發動 未起訴前由當事人自行聲請，或起

訴後由法院委託調處

(二) 組織 公斷處置處長評議員調查員以處理

公斷一切事件(公斷由評議員三人或五人行之)

(三) 公斷成立 須兩造同意

丁、效力 兩造對公斷結果均無異議者，由公斷處

備函聲請管轄法院宣告強制執行(即不認其直接發生執行名義)

北京地方法院實際辦法，係先傳訊兩造對公斷究否有異議，

無異議則制作准予強制執行之裁定，送達於兩造後開始執行；有

異議者，即將其聲請駁回，此種辦法尚屬簡便可行，其他法院亦不妨仿效。又上述之宣告如有不服，可聲明不服亦因認其無直接發生執行名義之故

4. 地方自治團體調解（參照區鄉鎮坊調解委員會權限規程）

甲、性質 以地方自治團體之區鄉鎮坊組織調解委員會調解糾紛

乙、調解事項 按照區鄉鎮坊調解委員會權限規程規定辦理民事調解，及妨害個人法益之刑事輕微事件

丙、程序

(一) 調解委員會應本於當事人自由意思不得有強迫和解各行爲

(二) 不收費用（只收查勘實費）

(三) 調解成立者列敘當事人姓名等事項，報告

區鄉鎮坊公所，並分報縣市政府及該管法院

丁、效力 無執行力

5. 勞資爭議調解（參照勞資爭議處理法）

甲、性質 調解勞資間關於僱傭條件之爭議

乙、調解事項 凡僱主與工人團體或工人十五人以上關於僱傭條件之維持或變更所發生之爭議事項

丙、程序

(一) 調解機關 組織調解委員會，置委員五人

或七人。（主管行政官署派代表一人或三人；爭議雙方各派代表一人）

(二) 調解發起 由爭議當事人聲請，或經主管

行政官署提付調解（二二至二三）

(三) 調解成立 經爭議當事人雙方代表之同意，在調解筆錄簽名者，調解成立（二九）

丁、效力 成立者視同爭議當事人間之契約；如當

事人之一方爲工會時，視同爭議當事人間之團體協約（三二）

6. 破產和解(參照破產法)

甲、性質 破產和解專為預防破產而設，故與訴訟上和解及調解不同

乙、程序 分為下列二種：

(一) 法院之和解 債務人不能清償債務者，在有破產聲請前得向法院聲請和解；許可和解者，法院指定監督人，選任監督輔助人，公告一定事項，開債權人會議以進行協議；如經債權人會議可決時，呈報法院為認可與否之裁定

(二) 商會之和解 其程序大致與法院之和解相同。惟係向商會為之，又和解經債權人會議可決者，應訂立書面契約，并由商會主席署名加蓋商會鈐記

7. 新民會問事處調解 新民會問事處工作係以輔導人民為目的，故對人民一切紛爭本息事寧人維持感情計，亦兼辦調解事宜

8. 北京市房租評議委員會房租糾紛評議 事變以來北

京人口暴增，房屋求過於供，房主多將房租提高，故常生房租糾紛事件，北京市政府爰評議委員會之設。主要工作係在處理房主房客間之爭議

三、各種制度實施以種來之經過

1. 訴訟上和解 訴訟上和解實施已有悠久之歷史，雖普遍行之於各法院及兼理司法之縣公署，但在實際亦生流弊。因訴訟和解成立後依強制執行法規定可據以聲請強制執行，故債務人常有勾串他人涉訟法院，假作和解藉和解之效力詐害另外第三人之正當權利者此種流弊尤以各縣為多，故實施和解時，對於此種情事務應注意

2. 調解 舊民事訴訟律，民事訴訟條例，雖亦規定當事人於起訴前得向初級法院(初級法院現已廢止。其管轄事件界同現今民訴法所規定之適用簡易程序訴訟)聲請傳喚他造當事人試行和解。(條例四九三、四九四。民訴律五二五。至五二七)然僅係認當事人在起訴前有聲請和解之自由權，非以試行和解為起訴前之必要程序。至十九年一月二十日民事調解法公布，始採

用所謂義務調解制度，其第二條規定之管轄案件爲人事訴訟事件，初級管轄民事事件，及其他事件，而經當事人請求調解者。二十二年十二月十五日並公布施行規則。現行民訴法乃將調解法及施行規則所定條文酌加修改，併入本法內而成爲現行制度。至實際實施情況，在舊調解法施行時代法院多未能切實推行，依照歷年統計，調解成立之案件亦甚稀少；民訴法施行以來亦未見有何大效，各地方法院甚有未設調解處者，即實施調解者亦不過潦草塞責，寥寥詢以數語，休戚漠不關心，自殊失調解制度之本旨。

3. 商事公斷 民國四年成立商事公斷處，施行以來尚見成效。又按照現行辦法，判決後執行中之案件有必要情形者，亦得由法院委託商事公斷處調處。此種辦法亦甚有裨益。因民事案件判決以後貴能執行，而執行程序多經年累月，故執行中亦得試行和解，蓋所以體恤商艱免除拖累也

地方自治團體調解 民國二十年四月三日前司法部政委會同內政部根據市組織法頒行區鄉鎮坊調解委員會權限規程。二十四年十一月八日又會同修正公布，實施以來尚未見成效

5. 勞資爭議調解 民國二十一年九月二十七日公布勞資爭議處理法。因中國勞資爭議事項尚少，故實行以來亦未見具體成效

6. 破產和解 嚆矢於民國二十三年前司法行政部公布之商人債務清理暫行條例（此條例適用範圍不專限於商人之清理事件又內容除少數條文關涉破產事項外，多爲關於和解之規定）

二十四年十月一日現行破產法施行，該條例於同日失其效力，因破產事件依據統計，在中國尚不普遍，故關於和解制之成效亦無具體的表現

7. 新民會問事處調解 實施已有數年，成效甚著，頗得各地民衆信仰

8. 北京市房租評議委員會房租糾紛評議 實施亦有數年成效極著，尤以其平抑房價，保護房客，用和平方法解決糾紛，爲一般市民所稱道

四、日本各種制度概說
日本司法自治制度極爲盛行，按照日本現行法律規定，計有

左列各種

1. 防止起訴之和解（民訴法三五六）
2. 於公証人面前關於強制執行之合意（五五九III）
3. 仲裁判斷（七八六以下）
4. 各種調停制度

甲、借地借家調停法

乙、小作調停法

丙、商事調停法

丁、金錢債務臨時調停法

戊、勞動爭議調停法

日本所謂調停與我民訴法之調解相當，依我國調解制，一切民事爭議均得聲請調解，簡易之民事事件及一定人事訴訟事件於起訴前並必須經調解；在日本則得行調停者以上述各調停法所規定之事件為限，除訴訟繫為後法院有時以職權將該事件移付調停外，其聲請調停與否，悉聽當事人之意。又我國因採行調解制度，故民訴法中不復設起訴前聲請和解之規定，與日本民訴法仍

存有此規定與調停法并行者不同

日本各項制度實施以來成績極為優良。究其原因：一因各項制度甚合於日本國情，蓋日本國民與西洋不同，日本人民間三權利觀念遠較西洋為低，一因擔任實施調停等制者均能忠於職守，故能發揮司法自治制度之效能，使無遺憾

五 結論

中國本為一禮教國家，習俗以謙讓為美德，上述各種制度固多仿諸他國法制，實均本諸我國固有淳風美德。惜乎實施以來成效未著，尚有待於吾人努力，以盡量發揮其效能，又吾國鄉鄰戚族間常有基於排難解紛精神，為戚友解決爭議「大事化小，小事化無，更應積極倡行，以為補各制之不足。至上述日本各項制度，亦多可供吾人借鏡，苟能採長補短，當可獲得更大裨益

研究部各省道市縣彙送施政資料調查表

三十一年九月一日現在

研究部編製

(甲) 各省道市之部

機關名稱	件名	備考
河北省公署	各縣鄉鎮組織辦法省公報 委辦九六冊、鄉鎮所事務員 委用辦法施政紀要	二〇八件
保定道公署	施政方針、工作報告、治 運運動報告、清鄉報告、 行政會議報告、組織系 統、縣長會議文件七件、 管內各縣公署報告書	三十一件
真定道公署	第四次治運報告、編組鄉 鎮報告、道鄉圖等資料	三十五件
冀東道公署		
津海道公署		
渤海道公署	二月份道公署月報 三月份道公署月報	四件
燕京道公署	道區行政計劃實施程度、 上半年下半年、內務總署、 道尹會報、第四大治 強指等方案、職立職業學校 辦法、道署職員服務出差 請差規則等	十件
冀南道公署	冀南道月刊一冊	一件
順德道公署	道地圖一、治安報告及實 施對策道月報、周年特刊	
山東省公署	二十九年度財政年刊、教 育概覽一冊、省單行法規 上下各一份	四件
濟南道公署	三十年度上半年工作報告	一件
泰安道公署	泰安道年刊	一件
萊蕪道公署	道區歷屆工作報告、地圖	四件
兗濟道公署	三〇年九月份工作概況十 月份工作概況、地圖	三件
東臨道公署	道地圖	一件
沂州道公署	道公署成立週年刊、各縣 地圖	二件
曹州道公署	三十一年度一、二、三月 份工作報告三冊、道區地 圖一張	四件
登州道公署		
青州道公署	保甲讀本二冊、地圖一冊	二件
武定道公署		
山西省公署	山西省單行法規二冊、財 政統計一件、建設統計八 件	三件
廈門道公署		

石門市公署	煙台市公署	唐山市公署	太原市公署	濟南市公署	青島市公署	天津市公署	北京市公署	豫南道公署	豫西道公署	豫北道公署	豫東道公署	河南省公署	冀寧道公署	河東道公署	上黨道公署
市署組織系統及各項章則 二十六件		唐山合作社概況、行政概況、市區交通略圖、唐山現狀、治安狀況、暫行保甲規約				行政概要	最近單行法規二份					河南省三十年度財務行政概況	道縣政會議紀要、政治分會、網道工作計劃、新分會、網道宣傳須知、宣傳參考資料	新河東刊物等八種、道屬十九縣縣圖各一份	
二十六件		五件				一件	二件					一件	十一件	二十七件	

(乙) 河北省各縣之部														
平谷	密雲	懷柔	順義	昌平	通縣	宛平	大興	保定省警署	保定市公署	保定省警署	農村經濟研究所	北京大學	內務總署	開封市公署
保甲規約、縣政概況、地圖		縣政概況報告書、治強工作報告、合作社事項表、保甲統計表	縣地圖、縣政概況、縣誌		縣志、行政計劃、合作事業方針、新社會工作方針、通縣統稅局施政方針、禁煙局施政方針、武裝自衛團一覽表、縣政方針報告書、縣圖	縣概況	地圖、政務現況報告	工作概況	市政組織系統表、市署籌備經過報告、辦事細則、市署第一二期工作預定表		山東省農村調查二冊、泰安地區落花牛取奶機構		辦事細則、組織大綱、各道縣市等級及姓名長官一覽表	
三件		五件	三件		九件	一件	二件	一件	五件		三件		四件	

保											道							
安國	博野	蠡縣	高陽	安新	雄縣	容城	新城	定興	徐水	滿城	清苑	良鄉	房山	涿縣	固安	香河	三河	薊縣
		縣地圖、保甲條例		縣地圖、行政概況書			縣政報告書調查表、縣政概況、地圖		縣概況地圖		縣志合、作社章程報告書、政務現狀報告、縣圖、保甲市圖、保甲規則統計表、外資料七件	縣政概況、地圖		縣地圖、行政概況、財政概況、教育概況、警察概況、建設	地圖、政務報告書	縣志地圖		
		二件		二件			四件		二件		十五件	二件		七件	二件	二件		
冀											道						定	
涿	蠡	昌黎	撫寧	遷安	宣龍	新樂	行唐	阜平	曲陽	定縣	涞源	涞水	易縣	完縣	唐縣	望都		
縣地圖、三十年度行政計劃、九年度行政概況行政計劃	縣政概況書、合作社組織、縣圖、四次治運實施計劃	縣志、保甲須知、縣地圖、工作概況、行政細則等	縣地圖、縣政概況警務概況		縣行政概況治安概況合作社實際報告、保甲制度、地圖	縣地圖、縣志、政情報告書	縣地圖行政概況保甲規約			縣地圖、定縣教育計劃		行政概況、縣地圖	縣行政概況、地圖、禁煙統稅局資料	縣地圖一、縣署報告一、自衛團警察訓練規四治運計劃	縣地圖一、各礮堡自衛團訓練一覽表、戶口調查表	望都縣政概況		
四件	三件	七件	三件		六件	三件	三件			二件	二件	三件	四件	三件	一件			

津 海 道										道									
井陘	獲鹿	寧河	寶坻	武清	安次	永清	霸縣	新鎮	文安	大城	青縣	靜海	天津	唐山	興隆	玉田	豐潤	灤化	臨榆
縣地圖、三十年縣政狀況			縣行政概況地圖	縣公報、警友、教育月刊、縣誌、地圖		縣志		地圖		行政概況保甲狀況縣地圖		縣政工作報告保甲條例、研究會報、地圖		地圖、表		三十年行政計劃、縣政報告政務概況、產業開發計劃縣圖	縣地圖	縣政概況縣志縣圖	
二			二	五		一		二		三		四		二		六	一	三	
件			件	件		件		件		件		件		件		件	件	件	
道										真 定									
石門	正定	新河	冀縣	安平	饒陽	武強	深縣	東鹿	深澤	寧晉	高邑	趙縣	贊皇	元氏	樂城	晉縣	無極	靈壽	平山
	政務報告書							縣政實況		縣地圖、三十年行政狀況		縣誌、行政概況、縣圖	縣政概況、縣志月刊、地圖	三十一年度施政計劃、辦事細則、治安狀況、組織系統、縣圖等	各項報告書六份縣地圖一枚		縣誌、縣地圖		縣誌縣概況書地圖
	一							一		二		三	四	十	七		二		三
	件							件		件		件	件	件	件		件		件

德		順				道				南				冀							
內邱	堯山	鉅鹿	廣宗	平鄉	南和	沙河	邢合	長垣	東明	濮陽	清豐	南樂	大名	磁縣	成安	廣平	肥鄉	曲周	雞澤	永年	邯鄲
地圖	縣行政報告、縣地圖	第二次道會議報告書、縣地圖	縣地圖	縣地圖				地圖				縣志、縣政概況、縣地圖	縣志、縣政概況、縣地圖	縣志、縣政概況、縣地圖	會議報告、縣沿革史、地圖	縣志、縣圖、行政計劃	縣志、縣圖、行政計劃	地圖		縣地圖、縣行政概況、縣誌	縣誌
一	二	二						一				二	三	三	三	三		一		三	一
件	件	件						件				件	件	件	件	件		件		件	件
海		渤				道				道				任							
吳橋	寧津	東光	交河	任邱	獻縣	肅寧	河間	南皮	慶雲	鹽山	滄縣	清河	威縣	南宮	隆平	柏鄉	臨城	任邱			
	縣圖、政況報告書	縣圖、三十年上半年施政計劃、下半年施政計劃		縣地圖	保甲制度講義、戶口調查、保甲規約、鄉政概要、縣圖		縣圖、最近政務概況	縣地圖、行政概況	縣地圖	行政工作概況書、合作社組織、保甲規約、地圖		縣政概況、地圖		縣行政概況一覽表、南宮縣全圖	縣志			縣政三週報告、保甲施行規程、保甲規約、縣地圖			
	二	三		一	六	二	二	一	三		二		二	二	一			五			
	件	件		件	件	件	件	件	件		件		件	件	件			件			

道別縣名										道別縣名									
(丙) 山東省各縣之部																			
安	泰	東	東	泰	濟	濟	濟	章	長	歷	沂	濰	武	衡	故	景	阜		
萊蕪	東阿	東平	泰安	濟東	鄒平	濟陽	齊河	章邱	長清	歷城	沂海	濰強	武邑	衡水	故城	景縣	阜城		
縣地圖、縣政報告書	三週年紀念年刊		縣圖、四週年工作報告、縣政工作報告	縣地圖、縣政報告書			縣署三週年年刊、地圖		推行縣政報告		地圖三十年下半年政況概況			縣地圖、行政概況、保甲規約		縣政概況、保甲制度、合作社章程、地圖	縣地圖		
二件	一件		二件	二件			二件		一件		二件			三件		四件	一件		
泗水	曲阜	鄒縣	金鄉	汶上	寧陽	澤縣	滋陽	滕縣	濟寧	掖縣	平度	昌邑	安邱	高密	濰高	平陰	蒙陰	新泰	肥城
縣地圖、縣政概況書		縣政報告書、縣地圖	縣政概況、地圖、保甲圖說、自衛團系統	縣地圖	縣地圖、推行縣政報告書、保甲自衛練習要綱		縣志、縣政報告、縣圖						縣圖、縣政報告、合作社事業報告	推行縣政報告		三周工作概況、縣政報告、三次治強工作			縣圖、縣政報告書
二件		二件	五件	一件	三件		三件						三件	一件		三件			二件

道										州										
高苑	博興	桓台	壽光	廣饒	臨淄	長山	淄川	博山	臨朐	益都	威海	龍口	煙台	拓遠	棲霞	海陽	榮城	文登	黃縣	蓬萊
		模範地區圖、工作月報、縣地圖		縣志、縣署成立三週紀念刊、縣圖	工作報告、地圖		縣政報告概況、保甲須知地、圖工作狀況	行政概況參考資料				龍口區形勢全圖、保甲規約	保甲制度、施政概況報告書、保甲條例補充辦法		推行縣政報告書	縣略圖、推行縣政調查表		縣政概況地圖	推行縣政報告書	推行縣政報告書(一月至九月份)
		二		三	二		五	一				二	三		一	二		二	二	三
		件		件	件		件	件				件	件		件	件		件	件	件

雁				道										定		武		
徐溝	太原	榆次	陽曲	青	蒲	利	雲	無	陵	德	濱	樂	陽	臨	商	民		
			縣諸地圖	青	縣地圖、成立二週年紀念刊	津	化	棣	縣	平	縣	陵	信	邑	河	民		
									行政狀況、縣圖			縣政概況書、保甲制度、縣分區詳圖	縣地圖、推行縣政報告	三十年七八九三月推行縣政報告、縣地圖				
					二				二			三	四	二				
					件				件			件	件	件				

(丁) 山西省各縣之部

道別縣名	備考
陽曲	縣諸地圖
陽曲	一一件

河		道										門									
冀城	襄陵	安邑	嵐縣	偏關	岢嵐	靜樂	五寨	神池	寧武	繁峙	代縣	崞縣	五台	定襄	忻縣	昔陽	孟縣	平定	壽陽	潞源	
	行政概況一份		縣署成立特刊第二三次治強特刊各一份縣圖一張					縣地圖、縣誌摘要		縣地圖											
	一		四					二		一											
	件		件					件		件											
		道										東									
遼縣	和順	長治	芮城	平陸	夏縣	永濟	虞縣	解縣	臨晉	猗氏	萬泉	榮河	聞喜	稷山	河津	新絳	汾城	曲沃	絳縣		
縣志、報告書、地圖	縣地圖一份	縣署一週年施行報告、整頓冬季編村自衛團辦法、縣地圖											縣志、地圖、行政概			地圖	縣政報告書、縣地圖	縣政實施報告書、縣地圖	縣行政概況書、地圖		
三	一	三											三			一	二	二	三		
件	件	件											件			件	件	件	件		

豫		道										北				
民權	清化	陽武	溫縣	孟縣	修武	原武	濟源	沁陽	封邱	滑縣	潘縣	延津	輝縣	淇縣	獲嘉	新鄉
縣署各科各項表冊一份	縣概況沿革縣政報告保甲情形全縣圖		縣地圖							縣地圖	縣地圖、警備道、模範村說書		行政概況行、政機構之沿革、地圖			
一	三		一							二	三		三			
件	件		件							件	件		件			
													道		西	

大 東 亞 日 誌

自三月七日 至七月六日

三月七日 △蘭印方面バタヴィヤ占領部隊接收政府蘭印機關

軍政布告△滿德貿易支付協定繼續保留業已簽訂

八日 △王華北政務委員長與汪國民政府懇談△滿華聯絡

協議會(新京)

十日 △中聯合準備銀行對日匯兌決算信用期間再行延長

△泰ビブソ内閣再組織△濠洲政府對泰國發表戰爭狀態

十一日 △王華北政務委員長辭去國民政府考試院長兼

職其缺以江亢虎副院長升任△河南省懷慶線地區爲開發水田

移住農家四百卅餘△佐藤駐蘇日本大使赴任

十二日 △確立馬來半島軍政機構任命州知事△華北政務

委員會內務總署地方行政會議

十五日 △北京市感謝日軍舉行軍用機獻納命名式

十六日 △今村蘭印方面作戰日軍最高指揮官進駐バタヴ

イヤ城△在華北敵國保險會社決定清算整理△張景惠滿洲國

謝恩特派大使已到東京

十七日 △美大將マツカーサー就任西南太平洋反樞軸聯

合軍總司令官

十八日 △河北省公署成立四周年遷保三周年紀念式典禮

△ジャヴァ島採用日本時間

十九日 △北京——略口間約九十基羅、北京——永樂店

間約七十基羅汽車路線業已開通△日本帝國政府對ブラジル

反樞軸態度提出抗議

二十日 △華北教育會議△全華北各省市宣傳處長會議△

蒲州——芮城間約八十基羅(芮城線)徐水——答崗間七十

基羅汽車路線業已開通

廿二日 △褚國民政府外交部長來燕

廿三日 △ジャヴァ島派遣日軍布告經濟各部門暫定的取

締方針

廿四日 △廣九鐵道(廣東——九龍)開通

廿五日 △蔡滿洲國經濟部大臣來燕△廣東舊英租界行政

移交廣東省政府管轄△將ミンドロ以外三洲編入菲島行政委

員會管轄

廿六日 △華北派遣日軍當局孫中山先生靈柩移交國民政

府△國民政府決定王華北政務委員長爲國民政府中央政務委

員會延聘委員江國民政府考試院長爲國民政府中央政務委員

會當然委員△華北中貿易會議

廿七日 △山西省陽城線(澤州——陽城間約七十基羅)

△大營鎮線(每時——大營鎮間約九十基羅) △孟縣線(陽

泉——孟縣間約五十基羅) △單縣線(金鄉——單縣間約四

十基羅) △汽車路線完全開通

廿八日 △天津舊英租界行政移交華北政務委員會管轄△

昭南放送局開始短波放送

廿九日 △華北日軍發表解除第二次軍管理工場

卅日 △第四次治安強化運動開始△國民政府遷都、華北

政務委員會成立二週年紀念祝典典禮△華北政務委員會公布咨

詢會議規程王克敏等七氏就任為委員△華北政務委員會發表

決定設立惠民土木事業概要並華北綜合調查研究所△國民政

府公布修正貨幣整理暫行辦法△義空軍攻擊トブルク港

卅一日 △成立山西產業股份有限公司

四月一日 △北京各界聯合義賑會接收啓門醫院、中國兒童

福利金聯合會

二日 △結成與亞宗教同盟

六日 △佐藤駐蘇大使會見蘇聯外務人民委員

八日 △爪哇真珠灣特別攻擊隊九軍神合同締

九日 △華北、蒙疆、滿朝鮮經濟連絡會議△美海軍省發

表——自大東亞戰爭以來在大西洋美船被擊沈者一一六

十日 △沁水線(山西省翼城——沁水間七十基羅)汽車

線路開通

十一日 △北部ボルネオ方面設置陸軍最高司令部、親補

前田爲利中將爲最高指揮官△北京市教育者大會

十二日 △將漢口特別第三區市政管理局移交漢口特別市

政府△德易聯合空軍機擊ル阿メチリ地區マルタ島△クリツ

プス英特派印度使節歸國

十三日 △安藤利吉中將親補台灣軍司令官已發表

十四日 △第一回華北宗教行政會議

十五日 △オホツク海日本方面投票十四漁區全部獲得△

泰將經濟省改編爲商務產業二省

十六日 △陸軍南方軍政地域明示棉作方針

十七日 △華北交通會社創立三週年紀念式

十八日 △美機來襲京滬、名古屋、神戶、三重、和歌山

等地、忽然擊墜九機其餘擊退

廿日 △瀋泡河地區水利事業起工式△滿洲國政府設置外

交部、任命章煥章爲外務局長大臣

廿一日 △德王蒙古政府主席到達新京

廿二日 △及川與亞院總務長官心得抵燕△保津運河東焦

莊船開開式

廿三日 △日衆議院議員選舉立候補截止立候補者一千八百名

廿四日 △華北政務委員會臨時處理法務委員會管內關係長官會議

廿五日 △日本天皇行幸靖國神社臨時大祭

廿六日 △四月一日現在北京總領事館管下在留日本人一〇五、三三三

廿九日 △日本、天長節觀兵式

卅日 △北京創立煤礦交換所

五月一日 △天津碼頭開始車船連絡△健民運動△昭南島開始旅客列車運轉及民船航行

二日 △治安軍團旗授與式△山西學術調查團抵太原

四日 △汪國民政府主席訪問滿洲國△大東亞建設審議會正式決定大東亞建設理念及經濟建設基本方針兩案

八日 △菲島完全佔領日、爲華北慶祝日△滿洲國皇帝會見汪國民政府主席

十日 △塘沽新港正式開港

十一日 △華北政務委員會設置華北治強運動總本部

十二日 △信安鎮線(郎坊—永清縣開卅キ口)外四新汽

車路線開始營業

十三日 △王華北政務委員長視察石門地區

十四日 △鹽澤與亞院華北連絡部長官視察石門地區

十五日 △華北政務委員會公布實施管理金融機關規則施行細則等△中華民國中央陸軍々官學校開校△滿洲國政府、滿蒙國境劃完關係文書發表確認手續完了

十六日 △華北以本日爲ビルマ勘定記念日

十七日 △河南省豫東道小孟莊、太康間新黃河築堤完成

廿日 △鹽澤與亞院華北連絡部長官山榮繼視察歸廳△北京—開封間電信直線回線業務開始△在華北日本總領事館公布放送聽取用無線電話規則

廿一日 △華北交通會社改正華北內河運營并樹立五ヶ年計畫

廿五日 △召集日第八十臨時議會(東京)

廿六日 △太田與亞院華北連絡部長官來燕△國民政府行政院會議任命浙東行政長官

廿七日 △國民政府財政部實施江蘇、浙江、安徽三省之新舊法幣全數交換

廿八日 △王華北政務委員長視察山東省治強運動△上海

方面陸海軍各最高指揮官布告封鎖中央、中國農民兩銀行

廿九日 △大東亞博覽會閉會式(北京)

六月一日 △成立便勘特別行政公署區△天津縣據交換業務開始△現地健民運動週間第一日△國民政府公布整理舊法幣條例△褚民誼國民政府訪日特派大使親見△菲島華僑協會發會

三日 △石門地區八軍管理工場返還式

五日 △成立華北治強運動總部△華北政務委員第一四路詢會議

九日 △對參加ノモンハン張鼓峰事件等之滿洲國軍人行賞△緩官中國派遣軍總參謀長由華北視察歸任(日本)△華北綜合調查研究所創立總會△汪國民政府主席與滿洲國特派大使張景惠會見

十日 △實施華北緊急物價對策

十一日 △公布獎勵第四次治強運動地方功勞者辦法△北京日華商工協會新經濟對策協力全體會議

十二日 △新民會協和會第二回滿蒙國境會議(承德)△興亞院連絡部長官會議(南京)

十三日 △汪國民政府主席訪問廣東

十五日 △王華北政務委員長發表第四次治強總評

十八日 △成立日泰借款(三億圓)協定、并成立關手以圓

清等協定

廿四日 △新鄉電燈廠外三軍管理工場解除式

廿五日 △岡村華北軍最高指揮官視察冀東道屬密雲、平谷、薊、三河、通等五縣△日滿中交通懇談會、可決大東亞幹線鐵道建設案△馬來華僑獻金式

廿六日 △冀東道寶台特別區工作開始式

廿九日 △關於河北省冀東兩銀行改組當局發表談話

七月一日 △興亞紀念週開始△國立北京大學自事變後第一回卒業式△閉封軍管理三工場解除式

二日 △北京防衛司令部演習警戒警報發令

三日 △華北貿易大會

四日 △北京防衛司令部下令北京市及石景山地區演習防空△天津防衛司令部下令天津管區全城演習防空

六日 △北京總領事館決定等煤炭七種物品正當販賣價格

內務部登記政字號拾號
新學季刊第一卷第二、三期
中華民國三十一年十二月二十五日印刷
中華民國三十一年十二月三十日發行

非賣品

國立新學院季刊編輯委員會

編輯者 袁 栴
北京市國會街二十六號

印刷者 加 藤
北京市南長街四十一號

印刷所 中華法令編印館
北京市前長街四十一號

發行所 國立新學院