

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

政 治 學 史 概 論

波 拉 克 著

張 景 琨 譯

商 務 印 書 館 發 行

政治學史概論

波拉·克拉夫
張景惠譯

漢譯世界名著

編主五雲王
庫文有萬
種百七集二第

論概史學治政

An Introduction to the History
of the Science of Politics

究必印翻有所權版

中華民國二十五年九月初版

原著者

F. Pollock

譯述者

張景琨

發行人

王雲五
上海河南路

印刷所

商務印書館
上海河南路

發行所

商務印書館
上海及各埠

朱

◆ D五二二三

八

譯者序

波拉克先生 (Sir Frederick Pollock) 係西方著名之大法學家，以一八四五年之冬生於倫敦。曾任牛津大學法學教授 (Corpus Christi Professor of Jurisprudence) 二十年，著作極富；大率皆關於法學者。凡先生所著諸書，研究法學之人，殆未有不熟讀者。政治學史概論 (An Introduction to the History of the Science of Politics) 一書，係一八八二年皇家學會 (Royal Institution) 之講稿，曾分期載於半月評論 (Fortnightly Review)。一八九〇年始初次刊印成書，風行以來，已數十版。一九一一年作者曾校訂一次，此後則未有修改。此書問世後之三年，即有法人 德人將其譯成法德文；一九〇二年又有波人 將其譯為波文；更後有俄人 某未得作者同意復將其譯為俄文；最近又有日人 意人將其譯為日意文。政治學書之有數國譯文者，實不多見；而此不滿十萬字之小書，竟有六七國之譯文，則其重要，亦可以想見矣！吾國研究政治學者，頗不乏人，而於此

書獨未加以介紹，實一憾事。譯者欲待國人之介紹此書者，已三年矣！而此三年中竟不獲一人，今遂不能毅然介紹之。此吾譯此書之第一動機也。

年來國人對政治發生興趣者日多，此實一極好現象；蓋人類本政治之動物，而政治係人類之出產品，無人民即無政治可言。惟發生興趣一事也，而能了解政治又一事也。欲國家政治之進步，人民對政治固非發生興趣不可；然而只發生興趣而不知解，猶未入室也。必了解矣，而後始能運用其興趣，以求政治之改革，庶幾真正進步可期。了解之道不一，而研究政治學史，或政治思想史，實一最適當辦法。緣夫二者所敘述者，皆前代各思想家對於國家之性質，國家之組織，以及國家之功用等所發之概觀。惟此種概觀並非空泛之論；除柏拉圖之理想國，及謨爾之烏托邦外，各家所言少有不受當時環境影響，或前代歷史之影響者。有希臘雅典諸城，始有市邦 (city-state) 之觀念；有中世紀政教之爭，始有神權之說；有十五六世紀之意大利，始有馬基雅弗利之學說；有近代國家之興起，始有波丹之主權論。吾人能諳政治學史，或政治思想史，對於政治，則能有所借鏡。前人之環境或歷史情形，有與我同者，我即可採前人之說，變更之，增修之，以適應吾所處之時代。不僅此也，吾且能知

前人之錯誤，而不爲現代之謬論所惑，再流入誤途。試以共產主義而論，今之人或有以此說始於馬克斯之唯物史觀，而不知二千年前（即周代），此說即嘗行於希臘。讀亞里斯多德之政治思想，則知共產主義之所以不能實行，乃人性使然。以雅典之下，且無實行之可能，遑論其他乎？於此吾人益可以知政治學史或政治思想史之重要矣！然而反觀吾國之出版界，此種書籍，真寥寥無幾。二十年前嚴子幾道曾將甄克斯（Edward Jenks）之政治學史（History of Politics）譯爲中文，顏曰社會通詮；惟甄氏所言者頗類社會學中所言之社會演進，以之爲政治學史，未免與本義不合。此外所有者惟高一涵教授所編之歐洲政治思想史上中二卷而已！高氏所言者，僅及孟德斯鳩（一六八九——一七五五）而下卷迄未出版。西方關於此類之記載，良者亦不可多得。頓林（W. A. Dunning）所著之三卷，尚不失爲一佳作，但篇幅太長，又不適於普通讀者。其篇幅短，而包涵又廣者，以吾所知，亦惟有波拉克先生此著。此吾譯此書之第二動機也。

吾譯此書，始於去夏，將過半矣，適勞特（Lord）氏所著之政治原理（The Principles of Politics）一書，其序言中有曰，波氏此書之精雋，初學者每不能得其真正價值，待十七年之時，始著

今書，以連貫波氏之書及鮑桑葵 (Bosanquet) 之哲學的國家論 (Philosophical Theory of the State)。吾讀至此，乃廢然停止。吾之譯事，蓋懼遂譯不精，徒損原書之價值也。既而思之，吾譯若不妥，經此介紹後，他人未嘗不可重譯。因於今春，重整舊稿，將文言改爲語體，俾更明瞭普及，並續譯餘兩章；同時復致書原著人，詢其對繙譯其著作之意見，兼請代作一序言。五月間得覆書，對繙譯其著作甚贊同，惟於作序一事，謂普通作序有兩種情形，一則已見譯文，一則對原書欲加以修改，今者兩種情形皆不存在，實無作序之必要；並謂若欲加以任何弁言，可自爲之。此序。

本書所譯之名，悉本商務印書館所出版之標準漢譯外國人名地名表。書中遇有不易了解處，譯者曾略加以註釋，並於重要思想家之生卒年日，附以中曆，俾留心中國政治思想者，可以與西土比照，以覘我之發達程序。譯者不諳希臘文與拉丁文，書中之希臘引語，係清華大學西洋文學系教授霍孟生 (R. D. Jameson) 先生代譯爲英文，譯者復將其譯成中文；拉丁引語，係霍孟生先生先譯成英文，班拉德 (E. S. Bennet) 先生及譯者又將其譯成中文；今於印行之時，用特附述數語，以誌感謝。

中華民國十八年國慶日張景琨

按本書著者波拉克先生曾有一編致譯者張君，許其逐譯，此編正在製版中，不幸於民國十八年十一月十二日敝館印刷所第四廠四樓失慎時被焚失，用特聲明於此。

商務印書館編譯所謹

目錄

第一章 政治學的初期……………一

政治學在各科學中的位置……………二

科學的分類……………四

倫理科學中的實際方面與理論方面……………四

政治學的疆域……………四

古雅典的政治生活的理想……………一〇

吾人所知的蘇格拉底的淺近政治思想……………一三

理想國太理想而不切實用……………一五

亞里斯多德的新途徑及其實用的方法……………一六

亞里斯多德的政治學·····	一八
亞里斯多德的「自然公民」和盧梭的「民約論」·····	一八
亞里斯多德的經濟學說·····	二一
亞里斯多德對於柏拉圖共產主義的批評·····	二三
公民及城市的定義·····	二五
好的憲法與壞的憲法·····	二七
亞里斯多德的公民見解與近代國家·····	二八
羅馬征服後希臘政治學的衰微·····	三〇
西塞祿的哲學著作·····	三三
第二章 中世紀及文藝復興時代 ·····	三八
腓特烈二世與教皇之爭·····	三八

阿奎那的君治論與但丁的君政論	四〇
但丁的理想君主	四四
馬基雅弗利以前的政治學作家	四五
馬基雅弗利的政治學說	四六
馬氏恢復意大利統一的計劃	四九
波丹的國家論	五〇
波丹的主權觀念	五〇
主權權力的法律上的限制及普通限制	五四
福忒斯邱的英吉利王國論及謨爾的烏托邦	五九
斯密司的國會全能說	五九
霍布斯的政治之組織	六一
政治社會始於契約	六一

秉有主權者與人民的關係……………六四

是非的定義……………六八

霍布斯諸原則的後來討論……………六九

第三章 十八世紀及民約論……………七七

洛克的政府論……………七七

自然狀態與戰爭狀態……………七九

政治社會……………七九

立法權的權力……………八二

政府變更的合法性……………八四

皇室的特權……………八七

盧梭與民約論……………八八

乘有主權的人民	八八
布拉克斯吞對於洛克學說的討論	九三
孟德斯鳩的法意	九六
孟氏之優點及其缺點	九六
柏克	九九
經驗與武斷	一〇二
大多數的意志	一〇三
一七八九年的原則	一〇五
便宜與合法性	一〇七

第四章 近代的主權論及立法原理

理論政治與應用政治的分類	一一一
--------------	-----

邊沁：他的政法隨筆·····	一一六
政治社會的定義·····	一一七
主權與服從·····	一一八
功利原則·····	一二〇
奧斯丁——奧氏學說的孤立性·····	一二三
政治最高權的實際所在·····	一二七
國君及國土內的人民·····	一二七
憲法施行的慣例·····	一二七
功利主義者與自然法·····	一三一
英國學派與大陸上的哲學·····	一三五
歷史學派·····	一三九
近代的發展·····	一三九

個人主義及國家干涉的範圍·····	一四四
洪保德穆勒拉布雷·····	一四四
斯賓塞與赫胥黎·····	一四四
社會主義·····	一四四
中央管理與地方管理·····	一四八
回到亞里斯多德·····	一四九

政治學史概論

第一章 政治學的初期——科學在希臘哲學的位置

凡是虔良的婆羅門弟子，要從事文藝作品的時候，沒有對於該禮沙（Ganesa）（學問的守

護神，其頭爲象）不先施以敬禮的。我們在西方雖不若是的拘拘於形式，但是欲從事於哲學或科

學的研究，而公然或默然的上追亞里斯多德（Aristotle）紀元前三八四年生即周安王四十八年）紀元前三二二年卒即周顯王四十年）

要不爲過。亞氏之特爲科學與科學方法的始祖，亦猶希臘之爲凡可以使生活具有意義者的根源；而當希臘的教化被遺忘的數百年中，其間唯一的線索能使今世與希臘世界，仍相啣接不斷，也只有亞氏的名字同他的作品而已！（亞氏的名字用在此地，以及其所含的意義，如他本人看來必十分驚異。）

我們現時所欲討論的題目，亞氏之當據爲己創，是很明確而昭著的，後代已公認他是政治學的創始人。亞氏之前，固然也有政治理論，但用艱忍的分析與無偏無私的深究，——二者是科學方法研究的特色——來研究政治現象，亞氏是第一人。政治學正如吾人其他的學問，以及其他知識的企圖，實在是肇始於亞氏。亞氏對於政治學——其他學問亦如此——用他組織的天才，將前人所遺下的分散材料聚在一處而成一有系統的組織。今當將政治學的興衰發達，由亞氏起一一述之。政治學發達的程序，並不是一連續無斷，而有迅速發展的記載，像精密科學的歷史那樣，甚或與不能得有數學精確性的自然科學的歷史，亦不相同。反之我們將要發現很多的荒唐的理論，同重大的錯誤。但是我們若留意於歷來真具科學精神研究諸人所得的成就，而放過藉科學之名而出的社會與政治的宣傳，則結果我們在政治學上也未始不可以看出真正的進展，我們固不能因其失敗而淹沒其成效。

政治學在各科學中的位置

我們於未入政治學的歷史之前，不妨略察政治學在人類學識中所佔的位置。也許有多少人，不肯承認有政治科學這門學問。抱此意見的人，如果以為做首相的，不能得有一定的法規，可以保證他沒有錯誤的，得到操縱多數的方法，在事實上他們也許是對的，但顯然把科學的定義看得太狹窄了。我們之有政治學意義上及規模上正如我們之有倫理學（science of morals）一樣，無論有條理的倫理學者所憶想的如何，倫理學的定則，對於吾人日常中的行為，是否直接能有所幫助，實在至少是可疑的。以我個人而論，若遇有關良心事件發生時，我寧可就商一正直明達的知友，而不願諮詢世上的倫理哲人。假使我的朋友也是一個倫理學者，他的忠告我也並不就因而更重視或輕視。然而凡是受過教育的人，對於道德規律的性質及來源的研究，絕不能認為非法，或無助於人類，對於歷史的或理論的引述所費的精力，亦不能謂其擲之於無用。人既是生為道德動物，就不能不探求是非的真理，同良心的作用；既生為國家的公民，也就同樣不由不研究國家的性質，政府的職務，及公民義務的起源與法權。後者的研究較前者尤為實用；因為公共事業每受極廣泛的政治理論的直接影響，而道德理論則不能有這種的效果，法國國民選議會（Constituent Assembly）

的人權宣言 (Declaration of the Rights of Man) 已早有了實際的效果，裏面包含的普通的陳述，即關於人之爲人所應享受而可合理要求的權利。裏面所陳述的，若是合乎事實，對於執政的人與立法的人可以發生極大的影響；若是虛妄無要，必也能發生很大的禍害。無論其是否合乎事實，或近乎虛妄，二者皆是政治學上的論題。巴退爾米聖提雷耳 (M. Barthélemy St. Hillairs) 在一八四八年宣告世人，謂人權宣言是集前代政治學的大成。此種經過宣布的信條，所佔的權力如此的大，而實際上人的心理，又已受其影響，我們絕不能泛泛然視之；迎拒的標準，不能不用科學的批評做原則。凡是不承認有哲學的需要與哲學有可能性的人，總不能否認批評哲學 (critical philosophy) 的需要，用以指正一般的僞稱哲學；所以即以駁斥悖理的政治理論與方略而論，也不能不承認政治學的存在，而且事實上也確實存在。

科學的分類——倫理科學中的實際方面與理論方面——政治學的疆域

如何證明政治學是吾人一切知識中應有的科學，我將沿用舊有的科學分類法，即分爲自然

與倫理二類以說明之。○我用這種分類法並不是因為這種分類法是一個普通的定則。無論那一種分類法，絕不能絕對的完善，所以爲其他緣由，未嘗不可用他種的分類法。更由他方面看來，就是將自然與倫理的區別——我現在所要用的——完全取消，也未嘗不可，例如斯賓塞 (Herbert Spencer) 在他的科學分類法一文裏就沒有這種區別。大概到最後的分析，這種區別可以使之消滅。不過我現時並不求事物的最後的分析，所欲爲的是想指明政治學的研究，是知識的一種，爲實際方便起見，確可使其自成一科。自然科學所研究的，是物質的世界，所以人體的有機組織也屬物質世界的一部。倫理科學所研究的是人——理性的人——與他的理性行爲的法則。二者的目的與方法皆是想用已有推論的事實以發現真理。不過所經途徑有不同而已。研究自然科學的方法，不外借重覺官所感到的現象，以及手用的儀器。至於倫理科學，非深思沒有材料，研究的工具，不外是文字與書籍。所以學者的工作，有很大的差別，所得的結果也不同，而鑑定的能力，也各有不同；世人雖盡力的研究，而倫理科學無論如何不能像自然科學的準確，這實在不是人力的不足，卻爲科學的性質所限制（此點亞里斯多德早看出）。自然科學的詳細分類，與本文沒有關係，所以不必

討論。⊙倫理科學可再分理論的與實際的兩部。前者以人爲有理解有思想的動物；後者以人爲有感覺有動作的動物。這種分類法到了最後的分析，是否仍能有效，實在是一個疑問。我個人以爲這種分類法不能成立，因爲知識與動作兩件事，實在是不能分開的，不過在日常生活中，仍能看出一種區別而已。論到理論方面，或思想的規律，我們有論理學（不論其在理論科學中或理論科學外所佔的地位如何），與形而上學，凡什麼是知識，以及何以有知識等難題的難題，皆屬此類的範圍。這樣由理論方面的知識，以及實用方面由倫理學我們乃登入（謂爲漂流，亦無不可）於特殊意義的哲學；這特殊意義的哲學，既不是倫理科學，也不是自然科學，因爲特種現象的有組織的知識，不能包含知識分析的本身。我之所以言此，乃欲借此表明無論各科學的分合如何，絕不能因之即將哲學棄絕。孔德（Auguste Comte）按氏係法國的哲學家，同時又是社會學的始祖，在哲學方面創實證論 *positivism*，意謂這種哲學是建設在事實之上的（的支離附會的科學分類轉爲哲學所嘲笑，它盡力在種種方面攻擊普通人思想的錯誤，作爲報復。心理學對形而上學及倫理學，皆有密切的關係，可以屬於理論方面，亦可以屬於實際方面。在實際方面，我們可以視心理學爲以人

爲一單人的行爲研究但是我們不能只以人爲一單人而研究之人都是生存在社會中的自古以來絕沒有離社會而生存的。所以人在社會中的動作，是另一種研究的題目，這就是現在普通所謂的社會學 (sociology)。社會學這個字（指英文而言）學者每以其字根不妥^①而不喜常用；現在雖不能再矯正這個錯誤，我寧願用社會經濟學 (economy) 一名詞，以代表沒有國家關係的社會研究。這個用法，很近於亞里斯多德的用法，社會經濟學有一個重要的分支，就是現在所謂的政治經濟學 (political economy)，此科是倫理科學中的一個重要部分，已具有準精確性。至於這個精確性，究竟已到了什麼程度，此處大可不必討論。若我們也取法希臘人，視倫理學 (ethics) 所討論的，大要皆是人與人的關係，則倫理學也是社會經濟學的一分支。我們對於絕對的或純然自願的義務之存在，無論意見如何，或以爲社會之外，也可發生道德的觀念，但是大部分的道德義務，絕不能脫離人與人的關係，要爲無容疑異之事。所以對於這個問題的爭論，不必加以論斷，我們可以將倫理學作爲社會科學的一種。最後我們所要討論的，即不但以人爲社會的一分子，而視其爲某特殊社會的一分子，此特殊社會既有特殊的組織，對其各分子，又能運用最高權；換一句話說，就

是以人爲一公民，而研究他對於國家的關係。這個研究的範圍，就是政治學了。此科研究的材料，如此之廣，如此之富，所以政治學於發端之始，卽爲此大量的資料所困累。關於政治學的詳細分類法，俟述至其獨成一科時再加敘說，較爲適宜。此處所可言的就是十分精確與完美的分類，雖不可得，但是國家的基礎，與普通的組織，政府的形式與行政，以及立法的原理與方法，皆是政治學中的主要論題；此外有很顯然自成一論題的，就是以國家爲單一而完整的更高級的社會，對於其他相似的社會，而能發生確定的關係。

亞里斯多德，如前所言，是政治學的創始人；但是世間至大的學者，絕不能於無中而生一科學，所以對於影響亞氏的人，及當時的時代環境，不能不略敘一言。憲法及爲政理論之發生，必先有實際的文明政治與爲政的人，亦正如社會的必先具道德的成分，而後始能有倫理學說的發生。政治理論之所以能發生，實以當日希臘境內，存有多種的憲法，而尤以衆城之城（指雅典而言）的種種顯著的政治生活爲導引，在雅典藝術，文學，以及社會造詣各方面，希臘天才的權能及美麗，可謂登峯造極；這也就是我們的詩人密爾頓（Milton）不論其清教徒主義的信仰如何，同時卻也是

一個藝術家，希臘學家）所頌為希臘之眼^①的城，研究希臘詩學與藝術，其造詣與密爾頓相等（或且更為自由不拘）的斯文本（Swinburne）在他的 Erechtheus 裏面所稱頌的，實不遜希臘的悲劇家所寫的——

這是沒有主子的人民的

膏腴，不朽，塗着香油，受尊崇的寶城，

這是美麗的堡城，生來便自由的人民的堡城，

他們站在它的自由，站在你的周近，日神，

他們是不受任何人奴屬和統御的自由民；

像一種登于山海之上的奇蹟，

像一位加有四重光榮的少女，

誰都不能把她頭上的驕矜撕滅，

紫羅蘭和橄欖樹葉的紫和灰白的彩色，

第一章 政治學的初期——科學在希臘哲學的位置

繚繞不斷的歌聲和故事，就是最美的聲名，
還有冬季所不能摧殘的花朵；

正如太陽自己那樣一種光輝射到了地上，

正如他自己那樣的大名，

雅典——一個無盡的讚頌！

古雅典的政治生活的理想

伯里克里斯 (Pericles)

紀元前四九〇年生即周襄王三十年
紀元前四二九年卒即周敬王十二年

係希臘第一政治家，也是世

界大政治家之一。他的祭葬演說——為第一次希臘南半島戰爭 (Peloponnesian War) 陣亡

的人而設，演詞由修昔的底斯 (Thucydides) 所述——內，包括對國家的敘述，並略及理想的國

家，這個敘述固然是膚淺概括，以便為當時聽眾所領悟，但也可以使我們稍稍知道有待柏拉圖

(Plato) 紀元前四二七年生即周敬王二十四年
紀元前三四七年卒即周顯王二十二年

亞里斯多德更加深造的政治學的起源。修昔的

底斯所記載的，是否是伯里克里斯所親言的，實無法斷定；不過我們至少可以斷定這是修氏心中以爲伯氏所要言的，或以爲這是雅典聽衆所要嘉納的；再證以這種典禮之如此昭彰，如此隆重，以及與會（修氏亦必其中之一）而事後能精記不忘者如此之衆，故我以為修昔的底斯所講的，實在皆是伯里克里斯所言的。治政治學人所當注意的，就是通演說中的對城市的觀念，並不僅僅視爲一個居住的地方，或物質安全的所在，而是爲人類更高級活動的場所。凡公民生活的表範與理想，莫不映之社會的本身，及其法律，風俗，公共建設中。雅典的榮譽，就在其理想較其他的城市爲高崇；其文化已達前所未有的進步的最高點，而爲希臘全境的師表。雅典的目的，乃欲改進人種，使較他城爲優；人生天賦的才能，大致相等，技藝的發展，在雅典卻較他地爲優，而又能多方發展。這種成就，並不恃乎迂腐煩碎的教練（若斯巴達人所爲）^⑥。而在有文明生活的高尚教育。伯里克里斯嘗言：「我們的目的是在有一美而不奢，沈而不懦的生活；財富並不是做虛飾的東西，而當用於當用之地；貧困並不是一件可恥的事，沒有解除貧困的方法，方是一件真恥的事。」——以上所言，就是現代的社會，仍多可供採摘的地方。有這樣高尚的目的，對於人生價值，又是這樣的寶貴，雅典之

欲冠希臘全境，實在是應當的。假使伯里克里斯也用近代的外交語，必曰：「雅典之所以當爲文明社會最高的榜樣，因爲有待成的使命。因此他勸令雅典的人民當忘其個人，以忠實於他們親而可貴的城市，當熟記前人的偉業，尤當奮勉自振，因爲要使後人得知本朝的事蹟，必須歷史上有不朽事蹟的記述，而不能靠詩人的讚揚，因爲那種讚揚，每近乎空虛而言過其實。關於伯氏的演辭，不能詳述；不過我們可以希望凡是讀伯氏演辭的英國人對雅典人皆能十分的表同情，這些雅典的人，就是救全希臘出於波斯壓迫的人，又廣播雅典的光榮，使他們航船所能到達的地方，莫不知有雅典城市的人。」

在氣概和真誠中出生的雅典人的子孫，都是生來便是的自由民，

大部分的我們，都在北風控御着的地方成長；

我們都是薩拉密尼海民（Salaminian seamen）的子孫，

是打退波斯人的後輩，他們打退了西班牙。

吾人所知的蘇格拉底的淺近政治思想

是可知國家的觀念，對於雅典的民衆，乃一有生氣的實在 (living reality)；蘇格拉底就是生長在這些民衆中之一人。我們可以想像，國家的問題，在蘇氏與人民不倦的諸辯論題目中，必是人民樂聞的問題。至於蘇氏對於這個問題，是否發言甚多，實在沒有確據可以證明。不過讀柏拉圖，我們可以揣測蘇氏所言的，必較色諾芬 (Xenophon 係蘇氏的門弟子) 所遺下給我們的要多些。色氏所說的，僅限於他自己所能理解的，他爲人既懦弱而又平庸 (其人可以說是半具斯巴達的風氣，又不善希臘文) 恐我們所散佚於色氏的，實在不知凡幾。不問是否是記載不詳的關係，或是有別的原因，總之我們在色氏所記下的蘇氏會話中，僅能看出政治學的狹小起源。蘇氏勸人服從已通行的法律一段，可謂含有公民責任的原則，他以爲凡是以法律可以變更而可以藐視的人，不啻是一個以爲逃去戰地而可以得和平的兵士。④ 我們在他的會話中，又能得見一粗陋的政體分類法。⑤ 裏面所舉的名稱有王家政治 (royalty)，有專制政治 (tyranny)，有貴族政治

(aristocracy) 有富人政治 (plutocracy) 有平民政治 (democracy) 裏面並沒有君主政治 (monarchy) 或寡頭政治 (oligarchy) 的名詞，此等名詞至柏拉圖的政治學 (Politics) 中始得見之。蘇氏也嘗以統治是一特殊的技術，正如其他的技術一樣，非適稱的人不能措置裕如，^④但是以統制爲一特殊技術而使之成爲學說的，卻非蘇氏，而是柏拉圖。蘇氏的理論以爲一種技術的智巧，正如一切的特長（道德的美德亦然）只能以相當的訓練得之，而不能以他法得之。蘇氏之所以有這種理論，蓋欲實際勸勉那班爲政的人，當認真以政治爲職志。這個理論，經柏氏的演進後，而一變爲不可思憶的幻想，連柏氏自己也認爲不切實用，因爲以獨裁而機敏的君主問政，不受剛性的法典拘束，而政治必變爲因時制宜之事了！^⑤理想國 (Republic) 中所想像的精密組織的理想國，差不多皆是根據這個原理。處在實際生活狀況下，就是能有最合格的評判人，也不能使政權與政治資格，盡相符合；我們對於蘇氏所擬的原則所能做的，是應當盡力使爲政的人，不致缺乏政治的鑑識力。瑟布魯克爵 (Lord Sherbrooke 氏英國十九世紀的政治家) 的領袖教育論，可謂完全得自蘇格拉底的精神與形式。

理想國太理想而不切實用

柏拉圖的理想國，在我的意思，實在是一種哲學想像的光輝的發揮，而不能視為政治學上的貢獻。他最後的作品法律篇 (Laws) 似乎是為調和理想國的理想與實際政治的情形而作，可惜未能有所成就。除了促進亞里斯多德的批評外，在政治論題的系統思想發達上，未能有明確的地位。並且謂柏拉圖始終未略及國家論，也沒有什麼不可。他在政治家篇內，想律定理想的政治家的品格，但僅由實在的及可以實現的各種政體的迴想，而涉及這個題目。柏氏以為以不受任何法律拘束的賢明君王治理政事，是最良的政治；但是政府若操在一不受法律限制而又無能的君王，恰是最惡的政治。這個哲人所說的賢明君王，在這個世界上，既不能獲得，所以法治的政府，雖是一件笨拙的事，但較此外唯一的暴君政治，終勝一籌。理想國的出發點是個人的特性及特性的養成。柏氏既然是一個希臘人，所以認為個人既是國家公民之一，則此特性的養成，與國家的制度及組織，有至密切的關係（伯里克里斯也有這種觀念）。在柏氏的意思，個人就是一個城市的縮小；為欲

得正義的界說（理想國的對語，就是以這個問題爲開端，全篇的討論，大概皆是爲解決此問題而設），所以將個人放大而爲國家。故柏氏以爲欲建設完全的公民，不能不由改造國家着手。亞里斯多德也頗受這個觀念的影響，因爲在他所遺下的論政治學的文章中，教育的理論竟佔了全書八分之一的地位；這個理論用今人的眼光來批評，未免多片段的思索，而未能成有組織的專篇。不過地位的排列，雖不適宜，而能有此理論，終較勝於無；「無」的通病，一直至最近以前，正是在文藝復興時代的教化墮落成爲例行公事以後我們所有的情形。

亞里斯多德的新途徑及其實用的方法

亞里斯多德的行徑，與前人皆不同。亞氏第一大進步，在將倫理學與政治學分開。柏拉圖的著作中，非但不將二者分開，而且混而爲一；他在理想國中以人爲一小社會（*micropolis*），而以城市爲公民的放大。亞氏第二重要供獻，是他討論政治事實與問題的方法。亞氏首欲明瞭實際國家的自然史，而同時並不離棄理想國家的組織方面，因爲國家實在是應當成一個理想的國家。所以亞

氏的出發點，不由理想方面，而由實際社會的情形及實際政府的組織方面。亞氏對於當日希臘境內各城市的憲法，一一加以詳細的研究，因之得搜集大量的知識與資料，可惜遺下的極鮮。^④亞氏所言的皆十分精確，而吾人所知道的，較他以前及他以後諸人所說的又特熟，這種失落，實在更覺可憾。在亞里斯多德，我們不能得到像柏拉圖的驚人想像力，與他的雋上文筆，但我們得到人物實際情形的確切的觀察，及一健全而切實用的鑑別，使我們立於堅實的基礎之上，保證我們有實在的進步。氣球雖然好，但不能有指定的駕駛地點；道路雖然普通，行其上且覺煩厭，但終有達到目的的時候。柏拉圖實在是乘氣球的人，翱翔在新的陸地上，時時由霧中獲得地面的主景。亞里斯多德恰是一個工作的僑民，自己親臨其地，而建築道路。我們愈讀亞氏的書，愈覺其判斷力的健全，並喜其解決問題的方法（必是固定情形下最好而可能的），以及其對讀者的真誠。亞氏遇了不能加以批評的分析，或不欲加以批評的分析，或其所根據的事實，係普通的見解等等，皆絲毫無隱的告訴我們。他常確切知道他所從事的是什麼，而研究一件東西時，對於那東西必詳細的加以參考。他的實際觀察力，錯誤的地方實在不多。^⑤即以他作品中，常用引證典章的地方而論，我們每以為

原文已甚明瞭，實沒有援引的必要，但是經過多次精深考證的證明，所謂明瞭的，實不明瞭，而引證的典章，也並不覺冗多，——這實在是聰明人的不願一顧的妄斷。

亞里斯多德的政治學——亞理士多德的「自然公民」和盧梭的民約論

上言的優點，在亞氏政治學第一卷的總論中，可以很顯明的看出。他用他的慣法，不要序言，即直入分析的研究。一個國家是一個社會，社會的存在，即所以爲其分子謀福利（因爲人類一切活動，皆是想獲得若干的確實利益）；國家是那一種以包括最概括的利益爲目標的社會。國家與家庭實在並不像有些人想像的那樣有什麼區別，不過人數的多寡有同而已！欲明此理，必須一察國家的要素。第一、人不能一人獨居；欲生命的繼續不斷，不能不有兩性的結合，而兩性的安全，則非有命令與服從制度不可。所以家庭就爲夫婦主僕間的關係所決定。家庭相聚，就成村莊或部落。一家庭最長男性的治理，就是君主政治的最初形式。國家是更高級的社會，以村莊或部落爲單位。國家的構成，乃用以保持生命的安全，其持久有改進生命的意思。所以國家並不僅僅是一個因襲的

事（這是他的第一要點），實係家庭的進演，自然而不能不有的結果。家庭與村落的社會，不能獨立或自養自給，所以不能不期望國家來保證一種穩妥的社會的生存。說國家是自然的制度，有兩重意思，在一方面是生命的普通及永久的狀況下，不能不加於人的，在另一方面是生命的唯一形式，在這種形式之下，可以使我們盡力發展我們所能做的。「人生而為公民」(Man is born to be a citizen)這句話，係希臘文學中後人最常引用的話，亦是最常善用的話，也是最能成箴言的話。這種說法，似乎是很簡單，但是我們的知識愈增，則覺此中的真理愈多意義。這種現象就是在精確的科學中，也常發覺牛頓 (Newton) 第三運動律的要義，若他本人所解釋的，在當時並沒有人注意，就是科學界的首領，也未能充分理會，直到近代「能力」(energy) 學說發現後，始有新的見解發生。該律——仍如牛頓的原式——之能在數學的科學中，佔其應佔的重要地位，皆是克爾文 (Lord Kelvin) 退特教授 (Professor Tait) 二人研究的結果。所以我們儘可以希望我們的後人在達爾文 (Darwin) 的學說中，在我們所發現的見解外，再發現新的見解。哲學方面的「回到康德」(Back to Kant) 一語，在德國之能成為標語，也就是為此。這當然不是說康德之後就沒

有哲學，不過以爲百年來的哲學雖很發達，而百年之期仍不能充分認識康德的偉大。現在就以亞里斯多德而論，雖有二千年的研究，也不能算多；因爲自亞氏之後，有多少次有些國家受了悅目動聽的政治謬論的害，很需要有一獨醒的人，高呼「回到亞里斯多德」(Back to Aristotle)，而竟然不能得這種人。

亞氏的「人生而爲公民」的理論，可以說是在這個時候，即駁斥民約論 (theory of the social contract) 的學說；民約論是今日最惡的而流傳最廣的錯誤，因爲這個學說，如果加以一貫的推演，必至引導至於狂妄的個人主義 (individualism)，直至產生出軍國主義 (militarism)，或資本主義 (capitalism) 的契約的獨裁制 (dictatorship) 轉而把個人主義吞沒了，而後已。亞氏會謂假使世界上真有沒有社會的人 (cityless man)，此與因災禍而失去政治地位的無籍人不同；亞氏或者指普通徒流的人而言，或指鄉城盡行傾覆的人而言，我們對於此人，究竟有什麼意見可言？此人要不是超人，就是衆人所不齒的人；他必定處於戰爭的自然狀態之下，赤手空拳而與所有的人對敵。這個沒有部落沒有領袖的人——亞氏視爲妖物的——就是霍布斯 (Thomas

Hobbes 一五八八年生即明萬曆十六年(一六七九年卒即清康熙十八年)盧梭(J. J. Rousseau 一七一二一年生即清康熙五十年)所說的自然人,也就是民約論的理論家,欲以此爲單位——數目當然要適稱——而造成國家的人。這種理想,亞氏對之必耽耽然而喘息。這種理論所生的影響,就是我們所看的,也很多了!法國的革命雖是受盧梭與民約論的影響,但是以多年來經驗的證明,我們可以說亞里斯多德所言的是對的,而霍布斯盧梭(假設我們通常所瞭解的霍布斯,是霍布斯的真意)所言的是錯的。

亞里斯多德的經濟學說

亞氏以爲國家之於人,是天然而不能不有的東西,在理性的次序上,且在個人之前,因爲人離了國家,就不能有完美而健全的生活。國家既是家庭所組織成的,於是有多少基本的問題,因之發生,這些問題,亞氏總稱之爲經濟學(economy);——整理家室(oikia),這家室就是組成國家(trótic)的單位——裏面所研究的,不啻是政府特種體制以外的社會各方面。我們對於亞氏所常申辯的蓄奴制度(slavery, 此處正應提出)實在沒有再可說的話,就是有,可言的也很少。讀者

（原書係指英人而言）所當記憶的，就是亞氏以爲這種制度，只能在相當條件下始能認爲合法，這些條件，若現之於事實，必可大大減少當日通行的蓄奴制度的各種弊端。較有永久研究的興趣的，當推亞氏所謂的貿易術或得財術（art of trade or wealth-getting），此術亞氏以爲不應包含在社會生活普通活動內，應自成一目，但同時又互相爲成。倘因亞氏偶然有這一段討論，而稱亞氏爲經濟學的始祖，不免有太過的地方，然而亞氏對於用科學眼光，治理經濟問題一事，確有精明的見解，對於匯兌幣制，尤多特見的地方。瑟布魯克爵士（他的攻擊古典著作畢竟不過是情人間口角 *amantium irge* 的口吻）在他的復本位幣制（*Bimetallism*）論一文上，引用亞氏所說的而至覺滿意。亞氏關於利率所說的，實在是謬論，而自命爲道德家與政治家的人，踵亞氏而錯的，也有多少世紀。英國不法的利率規律，也一直在一八五四年方根本取消。不過亞氏視經濟學仍是一純然次要的研究，以爲國家一般福利及最良生活進展的幫助。近代的經濟學者恰以爲他們的問題，非有解釋不可，似乎以財富自身就是一個目的，爲政治家的，當研究他們所得的結果，以求適用於社會久遠的計謀。這種現象卻有使人輕忘生活上應有的其他目的，及高尚意義的危險，所

以亞里斯多德的學說雖是謬論，我們由亞氏仍能得一個教訓，或者說是由希臘人得一個教訓；因為亞氏這種見解實代表當時具有文化的希臘社會的普通的觀念。

亞里斯多德對於柏拉圖共產主義的批評

亞氏於未詳釋他本人思想之前，先批評前人柏拉圖輩的學說，作清除道路的工夫。理想國內所說的貨物共有等等，柏拉圖不過是揭發一個理想，這個理想，他自己也知道不能行之於事實，而亞氏視其爲一實際的建議而加以批評。亞氏意見的真價值，卻不因此而生影響，就是經了很久的時間，增加了很多的經驗，其價值也不因之減少。他攻擊共產主義的理由，在今日之有力和公正，實不減他初言的時候，我恐怕在今日的需要，恐也不減當時。今人有所謂所有權的幻術（magic of ownership），再也沒有人比亞氏所解釋的好。「願惜心絕不多見於共有之物；因爲人類首先愛護其私物，而視公物，絕不能若其視私物。」所以合法規定的私有權（private ownership），實兼收共產主義及分享的一切設想的利益。「朋友與貨物公有」“Friends, goods are common”的

格言，可以說是人類在社會中的唯一真實而較高尙的共產主義。但是如何培植而保持這種友道，使人人生活上有用的物質，可以互相融洽，有財產私有的名稱，而有共享的實在，恰是一個很重要的社會問題，那班共產主義者反避而不談，但是真正的政治家卻必須求一解答。「而且我們若以一件東西爲己有，則其中所得的喜樂，將因之而不知增至何止；人之愛己，亦非偶然，實在是天性有以致此」。^⑤亞氏進而證明，社會的痛苦，與私產的存在並沒有密切或實在的關係，而這恰是今日共產主義者的最大理由，也是當日共產主義者最常襲用的理由；所以亞氏當批評共產主義的時候，特再三的申言，謂國家不僅是一個家庭的放大，或獨立的以及同樣的個人結合，而實在是一個特殊的有機體，由不同的部份組織而成，各有其適應的機能，而同時共同行動。亞氏之批評財產平均分配法（此計劃在當時已有相當的勢力），也以此爲要旨。亞氏以一個很通達的問題，直接的論到這個問題。亞氏謂設法平均分配或限制財產，固然是很好，不過就是可以實行，而一世代（按通常爲一世紀的三分之一）的生育死亡，亦必變更人民與財產間的關係，以前的推算，必因之推翻。所以財產之外，還有人口的問題，將如何解決這個問題呢？並且爲平等而談平等，以爲這是絕對

的好，未免徒費光陰；因為赤貧的平等，對於我們並無什麼裨益，再者就是我們能依人數的多寡，將財產平分爲若干份，使每人皆得一份，也無助於事；「重要的在於平均各人的需要，而不在于平均各人的財富」。這又亞氏精深而重要的話；古今的宏謀佳略，因忘此而遭失敗的，不知凡幾。亞氏的理想與實際的憲法討論，在此處研究，似非所宜，也不是本書的原意。不過對於亞氏所用的批評的方法，前面已說了不少，我們已可得一個概觀。

公民及城市的定義

我們對於亞氏著作中所講的模範國家的建設，及可能範圍內各種政體的形式等段，也不擬一一追述。不過對於總題，可略置一言。政治學第三卷所言的，仍是初步的問題。凡政體諸形式的通用名詞，及分類法（於此可略置一言，至今仍受沿用）皆定立在此卷裏面，且有近代所謂的主權論（theory of sovereignty）的討究。有一個偶然的問題，就是公民的定義是什麼？如何方得爲完全的公民？照亞氏的意思，有參與立法及司法行政權的人，方得爲一完全的公民。這個見解與英國

古代的「合法人」(lawful man) 觀念，極相類似；而與近代的立憲國家的參政權 (political franchise) 的定義，也很符合，不過以人民選舉代表，組成議會，而得間接的立法權，亞氏本人固然未想及此，就是亞氏後多年間，也沒有人想到此事。在希臘人的意思，國家的大小，當以能直接參於公共事業的公民數目之多寡為限。巴比倫 (Babylon) 全城雖在一牆之內，但照希臘的城市定義，不能稱為城市；凡是一端已為敵人攻下兩日（巴比倫為其敵攻下的傳說如此），而他端尚無所知的，皆不能稱為城市。既然皆在寰形防衛之內，尚不能成為國家，究竟什麼方構成國家呢？是否在國家主權可以達到的領土內，種族的繼續（若水之於河，水雖然常常變更，而河是始終如一）就可作標準？亞氏以為領土與人民二者，皆不能做國家的標準；因為悲劇與喜劇中的歌者，雖可同出一人，而二者的歌調則大異。所以憲法的繼續，也是一個要素。每當革命後，政體必有變更，國家的名稱雖可不變，而新立的國家，恰非昔日的國家。亞氏說這句話的時候，可以斷定他絕未想到國際的關係，因為國際的關係，如也應用這個標準的話，必至混亂不可言狀，試以法國而論，凡以前與他國所締的條約，在十九世紀中，就非數次取消不可。不過獨立國家間相互關係的理論，其發生遠在

亞氏之後，由亞氏的純粹自然歷史的觀念而論，他所說各節，實多稱述的地方。

好的憲法與壞的憲法

我們既已知道公民與城市的定義，我們又將以什麼標準評定一憲法之好壞？這個答案很簡明，就是最高權 (sovereign power) 不論屬之一人，或少數人，或多數人，凡是以公衆利益爲目的所制定的與實施的憲法，皆是正當或常態的憲法。凡是爲一階級利益而制定的憲法，雖此階級占全數的大多數，也是悖理而不合法的憲法。君主政治，貴族政治，共和政治，皆是正當的體制；君主政治的墮落是專制政治，貴族政治的墮落是寡頭政治 (oligarchy)，共和政治的反面，就是貧民政治 (democracy)。（按亞氏 democracy 的觀念，並非民有民享民治的平民政治）——專制政治是君主政體的變形，以君主的利益爲目的，而不顧其他人民的利益；寡頭政治，是享有特權階級的政府，以富人的利益爲目的，而不顧貧窮者的利益；貧民政治是庶民的政府，以貧民的利益爲目的，而不顧富人的利益。專制政治這個名詞，在今日仍指惡政治而言，寡頭政治這個名詞，係指通常不

良的政治而言；不過亞氏的貧民政治這個名詞的定義，在今日的政治語言中，已不存在，大概是因爲這個名詞，對於普通的國家而言，不能自成一名詞。在英文方面若以 *commonwealth* 或 *republic*（共和政治）用於亞氏正當國家的定義，而以 *democracy*（平民政治）用於腐敗國家的定義，恰無難點；然從來未有人取用此法。

亞里斯多德的公民見解與近代國家

最後，我們對於希臘的理想國家，不妨略一論及，我們就是無所得，要亦無礙。斯賓塞（Herbert Spencer 一八二〇年生即清嘉慶二十五年）嘗謂我們對於政治事件，當遠視其最後而最發達的境界，在那境界內「法律除了維持組織國家內發展完全生活的情形外，別無存在的理由」。這不啻謂我們雖歷數千年，而仍復入亞里斯多德或伯里克里斯的時代。因爲「組織國家內之完美生活」就是亞氏政府的用意與目的。城市的存在，也就是爲此，凡不以此爲務的政府，實無存在的必要。其他目的皆是次要的目的。後代各家所設想的政府存在的目的或理由，在亞氏看來，直荒誕

而不適用。^④但是我們當知道今日的國政處理 (statcraft) 問題，較希臘哲人所想見的，範圍既廣了很多，而又比前時繁雜多多，所以後來的各說，也未嘗沒有理由。一國的公民——亞氏以爲國家的存在，就是爲這些公民的福利起見——雖是在政治極民治化的國家，也畢竟是一個有限的享有特權的階級。他們是閒適而有教化，又不以手工業爲生的人民。若使一機械工人，或沒有閒暇的工匠，而爲一真正公民，在亞氏看來，實一不可能之事，就是使精巧而較高尙的工藝匠爲一真正公民，也是不可能之事。粗下的工作，應當以毫無政權的奴隸充之。但此並不是說亞氏置下級的自由人或奴隸的幸福於不顧，亞氏固亦欲政治家設法使他們生活安適，就其情形設法使他們盡量趨近於快樂的境地，但真正的快樂，是非他們能力所及的。我們現在已棄去這些限制，此時正欲以希臘城市的理想應用之於廣大而種族不一的近代政治組織，這實在是一極艱鉅的事。除非社會的風俗與法律都平等了，平民政治是否能稱爲完善，確是一件可疑的事；這種平等，事實上在近代的共和國家中，能否得見，^⑤又這種平等除了在有限數而享有特權；而又同一種族的結合內存在外，此外能否有實現的可能，也都不免令人懷疑。若是我們的成就，不能過於希臘的人，這是因

爲我們的事業，大於希臘人，而目的也較高之故。今日仍有若干政府，雖然佯爲文明，實際上既不能獎勵其國民，使他們的生活達於完美境界，且用最可恨的方法，公然阻止之，壓迫之，這實在是一件大可哀的事。像這種事情，無論如何，不能歸咎於文明之不能爲功，而是一種本質上野蠻的統治之應有的外表現象。另一方面希臘人對於藩屬統治之道，也不能謂其有若何進步；至於爲施行外交政策起見，使殖民地有自治權，而與母國成一久遠的聯合一事，希臘人殆也未嘗計及。英帝國組織的企圖（其間雖有數年不甚順利，就大體而論，前途確甚興盛）在亞氏看來，一定是一件富有興趣的事；明達的英美人雖未視其他有文化的國家較己爲卑，然於盎格羅薩克森或英吉利語同盟思想發達中，也可發現近代的相類似的希臘觀念。

羅馬征服後希臘政治學的衰微

亞氏所處的地位，對於政治研究最適宜。以環境關係能不直接從事公共事業活動，而同時對於個人身份，並不發生關係。因之能以超然的眼光，觀察希臘的世事，而當馬基頓人（Macedonian）

完成統治後，天下平靜，亞氏尤多觀察的機會，同時希臘獨立的告終，尙未產生公衆生活顯然墮落的惡果。在亞氏之後，墮落散布得很快，其影響極可驚人。據謂當時繼亞氏的人，對於政治理論，亦嘗有所研究，然所著的書皆已不存，所以他們研究的結果，已經很少知道。希臘晚年各家的政治理論，可謂全然停滯。舊有的公共精神一變而爲四海一家的漠不關心的冷淡態度。希臘辭學家之視羅馬的征服者，正如今日大多數印度婆羅門人之視英籍的統治者，不過是命運所遣來的野蠻的霸者，他們的事業與制度對於具有哲學心靈的人，毫無關係。富於思想的希臘人中，固然也有例外，但是——我以為這大概是真的——終羅馬之世的，希臘著述家未有對於拉丁文學發生興趣的，或以羅馬人爲其知識上的平等的。當時研究哲學的風氣就是仍有所存，亦不過爲倫理學的研究，其於人的行爲不以公民爲出發點，而以人與人爲出發點。在許多方面，亞氏之後諸家，非但不能將亞氏所遺下的使之前邁進，反而從他所已到達之點後退。紐盟(W. I. Newman)氏嘗曰^①他們

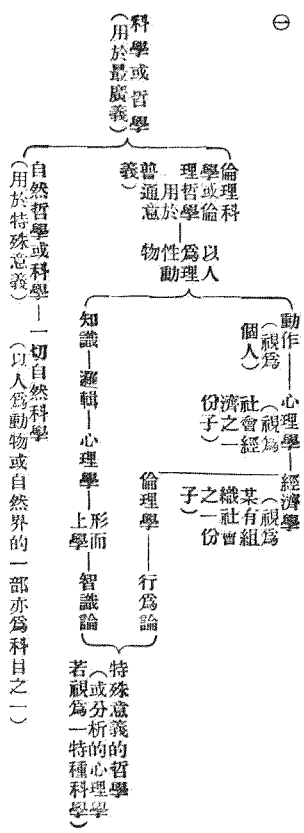
的學說，多有使個人與政治分離的趨勢。所以他們對於政治學的供獻，沒有什麼可述的地方。伊壁鳩魯(Epicurus)按氏生於紀元前三四一年，所說的倫理以個人爲主，言能自樂其樂，就是道德目

的所在，能善求樂，纔是哲人，雖不言嚴禁體慾，而言貴有節度）的學說中，可以發現民約論的最初的陳述；斯多噶派（*Stoics*）按此派始祖是芝諾（*Zeno*），約創於西曆紀元前三〇八年，主張人類宜自克情慾，而不為悲樂所動）有一個優美的觀念，以世界為一種大社會，在此大社會內，各個的社會不啻是家族。這種思想（西塞祿（*Cicero*）紀元前一〇六年生即漢元封五年紀元前四三年卒即漢永光元年）若在適當的情勢之下，有人再事深究，頗能創立獨立國家相互間關係的原理，且可進演而為國際公法之初步。惜乎當時沒有獨立國家，僅有羅馬一國，凡有文化各地，皆受其統治，與羅馬為比鄰的，也不過是些未開化而不聞名的部落與王國。羅馬初年希臘人而曾悉心研究羅馬各種制度的波里比阿（*Polybius*）紀元前一二〇四年生即漢高祖三年紀元前一二二年卒即漢元狩元年）便是一個例證。他的頌揚羅馬憲法之言，頗有研究的價值，因於混合權及衡權原理（*theory of mixed and balanced powers*）在理論與實施方面，有明晰的解說，這個原理，是十八世紀英國政論家最時尚的論調，而效法英人的大陸政論家，雖在今日，仍有論及這個原理的。不過最初在希臘時，這個原理殆指一國家內相異原質之混合而言。

西塞祿的哲學著作

羅馬人做統治人與行政人，實在令人欽服，他們並且創造出有系統的法律。但於哲學方面，僅師希臘人而模仿之，於各種科學及政治學皆少有創作的才能，西塞祿是一個文人，同時又是一個幹才，嘗盡力欲使拉丁文成一哲學語言。其撰錄當時希臘各派的思想，頗有所成，尤以關於斯多噶派的思想；文筆之精雋，也遠過當時模倣亞氏的各體。不過西塞祿此外則未有所圖，就是有，也沒有什麼成就可言。以我所知，今人於西氏的哲學或類似哲學的作品中，尙未能發現若何新思想；就是在他遺下未完成的國家論著作中，也未能發現什麼新思想。他的理論，大部分是斯多噶派的，他的作品中唯一特點在研究羅馬憲法，富於歷史的討論，也做着波里比阿，^⑤稱頌羅馬憲法，謂其具有各種政體的優點。羅馬智力所產生最大而獨創的成績是羅馬法，但在理論方面，就是這個也略受希臘哲學的影響。此處不是討論羅馬人受希臘人影響深淺的地方。法學是政治學的一支，但因性質特殊，此處不能詳究其歷史。所可言的，就是希臘人在這方面未能發生重要理論。羅馬帝國，以

其征服的權力，使萬邦臣服，不過馬基頓人所未成之功，等到政治獨立完成後，而政治學的科學研究也就亡了。羅馬後千數百年間殆為一長期的睡眠期，僅略受中世紀半自覺辯論的間斷。此千百年間固然也有顯著的企圖，並聞名的先導者，但於政治學的理論，並沒有再發生認真的興趣，直至文藝復興時代，這個興趣始再發生；所以政治思想的新誕生期，以及相繼而生的各說，以求適應近代歐洲的文化，可以說是由霍布斯始，最早也不能在馬基雅弗利 (Machiavelli) 一四六九年生即明憲宗五年（一五二七年卒）之前。



② 既不欲作一個詳細的分類，所以對於空間及數目的純粹科學，是否應當居自然科學之首，或當自別爲一類，因其不研究自然界的某一種事實，而在於確定對於外界的精確知識的普通情形等問題，特置而不論。我對於論理學也不欲加以意見，所欲言的是論理學屬倫理科學的理論方面，而不屬實際方面。至其是否是一特殊的科學，卻是一個問題（純粹的科學也有此種的問題），而其對於心理學及形而上學的關係，實在是更進一步，而且很難解決的問題。

③ 如該字能成爲拉丁字，其字只能指合作或結盟學而言。但我們對於這個字的反對，不必推之太遠。自殺 (suicide) 一字，曾爲一建橋大學著拉丁論題「裴氏之評斷自殺是矣 *Recte statuit Paleius de suicidiis*」反對的學者指出，謂若作拉丁字，只能指戮豬而言。

④ 不錯，這是撒旦口中的語；不過米爾頓在他的晚期作品中，對於惡魔得佔上風一事，每不介意而出之。

⑤ 斯巴達人的光榮，皆出在修辭家，或二等的學者。我以為古代史中最虛偽的，莫若斯巴達人。就以軍事技術而論，差不多所有的事情皆爲軍事而犧牲，然而也未能優勝他人，觀其挫敗於雅典愛非克利提 (Athenian Iphicrates) 步兵一事，即可證明。集其多年自耀的訓練，而全朝戰爭將領中之能稱爲君子 (gentleman) 者，不過伯拉西達士 (Brasidas) 與加尼克那底達士 (Callieratidas) 二人而已。論到藝術方面的造詣，由今人發掘所得的而言，凡稍具觀察力及稍知希臘文化史的人，當能判斷其高下。

⑥ 一八八二年斯文本的 *Tristram of Lyonesse* 詩集中的雅典。

⑦ 閱色諾芬著的著名事蹟考 (Memorabilia) 卷四第四章第十四節。

④同上，卷四第六章第十二節。

⑤同上，卷三第九章第十節。

⑥亞里士多德的政治家篇第二百九十四頁。

⑦今人所能知的，僅是雅典的憲法。

⑧我在此處可言一個我熟記的例題。尼可馬成倫理學 (Nicomachean Ethics) 第五卷第八章中 (自書，雖不是亞氏自己所著，但此處的學說，確可認為是亞氏的) 將甲可加諸乙的損害，分爲四級。曰純粹不測的損害 (pure misadventure)，曰疏忽的損害 (Injury by negligence 此處損害有時可以預見)，曰任意而未預謀的損害 (injury wilful but not premeditated)，曰熟籌的損害 (deliberate injury)。假使我多年前所記的可璞 (Mr. Cope) 的演講 (我所得亞氏政治學的知識，皆係先生所授) 而沒有錯誤，則可璞先生的意思以第四級的辨別，定義上未免有太過處。但是這一級並以前的三級，與近代文明各國法律上所擬的分類法，頗多相似的地方。亞氏的時代，國家的法律並未發達，而能這種分類，實不應加以批評，而應加以讚揚。

⑨亞里士多德政治學第二卷第五章，第五節至第八節。

⑩亞里士多德政治學第三卷第五章。彌得爾塞克斯 (Middlesex)，薩立 (Surrey)，根德 (Kent) 等郡的地理上相連接的數區，於一八八八年正式的稱爲倫敦，而改爲行政郡，這種合併，在一個古代的希臘人看來，必是一不可解決的迷；但無論如何，他必無疑的以其爲一國家 (πολις)，此事卻也合理。

⑤ 法學論的法律權力，與此全然不同。屬主權論，當更論之。

⑥ 我以為冰洲 (Iceland) 與此最相近。

⑦ 這些名詞，皆是通常襲用的名詞。此種同盟多由於政治組織及教化的相同，而於語言人種的關係較少。欲悉一九一八年正月時帝國聯合的前途，可閱該時的季刊評論 (Quarterly Review) 由吾所作之一文。現在 (一九二〇) 我希望帝國會議的結果，不久可以實現吾所言之。

⑧ 閱紐盟亞里斯多德的政治學第一卷第五四九頁。

⑨ 如一議會，由特種受統治階級的合作而成立，而其執事，則由議會內輪流推出，且握有相當權力，衡以亞里斯多德的定義，就可視為混合組織。但衡以今義，則不能稱為混合組織。讀者可以自己發現這種組織；在英國有些會社內，確有這種組織。

⑩ 西塞祿對於亞里斯多德的政治學似略有研究，而波里比阿十之八九殆未有研究。閱紐盟亞里斯多德的政治學卷二
第十二章——第十四章。

第二章 中世紀及文藝復興時代

腓特烈二世與教皇之爭

羅馬帝國治下，一方面既然沒有獨立的政治生活，一方面市政法律及行政上又有極大的發展，因此遂不能有研究理論政治的餘地。一切統治大權既授與凱撒（Caesar）後，羅馬的法家也就心滿意足。此後國是也就沒有什麼變動，直至帝國分裂後，纔一變舊觀。帝國既顛覆，漸有一新社會出現，終而有公法的進演。但政治哲學發生的條件，仍舊缺乏。蓋培植希臘思想的高尙的閒暇，——亞氏且視爲常人參政資格所必需的保障，——既經消滅，有待再興的必要。新發生的制度，雖堅結了歐陸殘破的文化，但不能視爲政治制度。蒲徠士（Lord Bryce）說得很好，「中世紀本質上是無政治的時代」。十三四世紀間唯一的重要問題，而使當時政治理論一切心力皆集於此的，不外

政權與教權之爭。爭辯者所常用的理由，是教皇與皇帝皆受有上帝的付託，而各於其範圍內，有統治基督教國（Christendom）的全權。爭論點就在二統治權間的關係。政治的主宰，是否終極須附屬於宗教的主宰之下，若小光之於大光，抑或二者的地位，皆屬同級而平等？腓特烈第二（Friedrich II 一一五〇年生即宋淳祐十年）就是他的敵人也承認他是當代最非常的人物，他的全統治期間充滿着政教不休的爭鬪。腓特烈之爲帝，係得有教皇的嘉納，但入位不久即與教皇失和而相敵抗，終且不能不屈服於教會之下。腓帝大概已立定心志，不但要保存帝國的獨立，而且要與教會周旋到底，他的唯一目的，在收政權與教權皆爲己有。這種計劃的詳情曾經規劃到什麼程度，不能得悉，但他有這個意志，恰是很明白的事。他公然輕視教皇的責問，不承認其有權力，並對自己加以相當名職，以適合管理宗教的事務。他自稱（或令其隨從者稱之）爲人間的上帝牧師，或時代的改革者，或戰勝巴爾牧師（Priests of Baal 意即崇拜偶像的牧師）的新以利亞（Elijah 係耶穌降生前第九世紀的希伯來預言者）。反之他斥教皇爲罪惡油塗抹的法利賽人（Pharisee 按此係古猶太人種之一派，以墨守形式與偽善而著），處於腐敗審判的座位上，或基督的假牧師，

或欺人的惡蛇，只因爲着嫉視皇帝與帝國的興盛，便來擾亂世界。有人謂腓特烈且有以西西里（Sicily）爲中心，重建新教會，收歸帝國治下的計劃。⊙當時歐洲各君王及人民，對於這個反對教皇的政策，並無反對之意。乃當腓特烈將要成功之時，忽然中道謝世，全功盡廢，這個不測之變，令人頗多生疑的地方。此後此被斥出於教外的帝王，也就默默無聞，這大概是教皇的仇敵，犯有信奉異教，或褻瀆上帝的罪名常有的命運。當腓特烈在世之時，這些罪名是少有人注意的；就是天主教的模範國王，法國的聖路易（St. Louis）也置而不問。腓特烈本人則更盛怒加以駁斥。但是腓特烈當時犯一昭彰不可輕恕之罪，就是與埃及及皇締一平等的條約，此事決非當時的政治思想所能接受。與生命較朝代的興盛更長的勢力對抗，是決不會被遺忘或被寬恕的，而所生出的影響，也必及於後世。但丁（Dante）一二六五年生即宋度宗元年卒即元英宗元年對於腓特烈與羅馬教皇的終身奮鬥精神，雖極端表同情，而在他的地獄記（Inferno）中，仍不能不將腓特烈置於信奉邪教者之列。⊙

阿奎那的君治論與但丁的君政論

腓特烈二世在行動方面所未完成的那種衝突，後一變而爲供中世紀辯證術 (dialectics) 上探究的一種遺物。由此而生的文章頗多，其有經久不沒之名的有二書：一祖腓特烈之所爲，一斥腓特烈之所爲。辯護教皇權利的，有阿奎那 (Thomas Aquinas 一一二五年生即宋理宗二年) 所著，而由其弟子路加的托勒密 (Ptolemy of Lucea) 所完成的君治論 (De Regimine Principum)；辯護帝國應獨立的，則有與君治論齊名的但丁所著的君政論 (De Monarchia) ①。此二書皆不能視爲有系統的政治理論。就其爲政治理論而言，二書無形中現有反亞里斯多德的治學方法，而回入柏拉圖的治學方法之趨勢。二者對於以合法原理分配政權於各部問題，皆置而不論。他們均退以無限制的君主政治爲保持和平的唯一保障，而以國君之有無識見，皆委之上帝。②但丁所言的較阿奎那猶有過之。他不僅以君主政體是政體中最善的，且以爲人類謀福利起見，天下應屬一個君主政體；此普世的君主，既然沒有勁敵可懼，又無其他野心可逞，舍賢明而公平治理外，絕不能有其他動機，其他治理方法。但丁書中所言的君主，不啻柏拉圖所謂的天生政治家，不過由希臘的市邦，而移至範圍較大的中世紀的基督教國來罷了。但丁謂只有在普世的君主治下，人民

纔能享有真自由，天下應屬一君主，也就是爲此。亞里斯多德以政府之善惡，當視其能否增進人民共同福利的原則，此處全然的而且明顯的採用了。

「君主對於其人民既充滿了愛心（前已稍及之）必然欲全體的人民，皆爲善人，但是人民若處於惡憲法下，這是做不到的。」所以亞里斯多德在他的政治學中說，腐敗國家的善人爲惡公民，而在政治健全的國家，善人與好公民係可以互用的名詞。健全的國家的目標，在於自由，使人人可以自立。公民並不是爲執政官（CONRATI 按古羅馬共和時代有二大執政官）而存在，國家也不是爲國君而存在；反之，執政官卻是爲公民而存在，國君爲國家而存在。國家不在法律之下，而法律實在國家之下；所以守法的人，並不是爲立法人的職務而存在，而立法人確爲守法人的事務纔存在的；凡此皆是亞里斯多德對於政府存在的意見。由此可以知道執政官或國君在手段方面雖在萬人之上，而在目的方面實爲萬人之僕；世間大多數的君主，實在可以公僕視之。」

但丁與阿奎那所說的君主政體，較多頭政治有真正統一的優點，而贊成君主政體的種種經典學派的理由，此處實無討論的必要，而對於但丁認爲當時復興的西羅馬帝國的君主，就是他的

理想君主的理由，此處也不能詳述。不過爲得悉當時最高學者對於政治學的觀察起見，不能不略言數語。君政論第二卷中所舉的羅馬人係受上帝吩咐以征服世界的證據，在文學上恐再也沒有較此更奇異了。舊約詩篇作者的話，以及亞里斯多德西塞祿味吉爾（Virgil）阿奎那諸人的言論，皆視爲與此有關和有力的引證；其引用的詩篇第二章之言，於羅馬的統治，直如腓特烈二世的大法官與朝臣向其陳述各節之強而有理。他主張說，羅馬的勝利，並不是普通的征服，乃是以戰爭來裁斷世界主權爭執所應有的和合法的結果，這個結果就是上帝的審判。最可奇異的理論，莫過於說羅馬皇帝的尊稱，曾爲在基督受難期中可能的最高權力而證實。亞當（Adam）的罪，懲罰於基督的身上，但是言懲罰必先有適宜的裁判權；基督既是全人類的代表，統治全人類的統治權，當然就是此唯一適宜的裁判權。彼拉多（Pilate）所運用的羅馬統治權，就是這個世界統治權。但丁在他的君政論第三卷及最後一卷中證明羅馬帝國的權力，是直接受自上帝的，並非得自教皇或教會。他對於教皇所引證的日月，僧侶（Magi）按此爲古美提亞（Medea）及波斯（Persia）的僧侶階級或僧團，在近時則假定爲魔術家的貢獻，以及二短劍等各理由的微細駁斥，在現在看來，較

之教皇所用各理由之離奇，不過相去一間而已。

但丁的理想君主

但是但丁在他的著作中，確欲定立一歐洲公法制度的堅實基礎，此事雖無成功之希望，此企圖卻甚誠懇。他所設想的君主，並不是一普世的暴君，實在是一職位較高的治理者，置於各國的君主或元首之上，以保持各國間的和平。用近代的言語說來，就是此君主應具有國際法庭的裁判權。「凡發生爭辯的地方，皆應有裁判權」；所以當各獨立君王間發生爭辯時，此君主必須給以判斷。希臘的哲人對於此種權力的需要，可謂未嘗有所覺。羅馬皇帝的裁判權將如何運用，或如何使其判決發生效果，但丁未置一詞。大概他也知道這個理想去事實太遠。即至現在，這種理想，也不過稍具雛形。但是這個理確很高尚，我們也可以但丁對他的先師味吉爾所說的話加到但丁身上，曰

「光榮偉大的詩人」(Onorate l'altissimo Poeta)

馬基雅弗利以前的政治學作家

我們對於其餘的中世紀的政治學作家，正如我們前時論柏拉圖，可以更無限制的說他們絕沒有國家論的貢獻。他們的目的，常隨情勢轉移，不是替教權辯護，就是替政權辯護。以純粹學者眼光來研究政治，當時直無此事。英人布刺克吞（Henry Bracton）所著的書——他書成後不久或曾為他人所擴充——固然也論到憲法的原理，但是所言的原理，如此的含混，正足以表現當時政治上系統思想的缺乏。他否認英王是絕對的君主。謂英王受有法律的限制，如果他不依法治理，做他僚屬的本國要人，必會設法制遏他。但是用什麼方法制遏他，他並未說出；又如最後的政權，若不在皇權，究竟在什麼地方也未說出。十四世紀初年的作家馬栖略（*Marsiglio of Padua* 一三二〇年生即元度宗六年）頗有回復到亞里斯多德的方法及其結果的傾向，他熟諳亞氏的政治學，並採用該書中的名詞。馬氏辯護大多數人民享有參政的政府，所用的理由，就是亞氏曾經用的，即此種政府是實際上不能達到完美境界的社會的可用政府。大多數的人民雖不適為治

人的人，但是他們能知道治者設施的善惡，正如一個人自己不必做鞋匠，而能知道鞋子的大小，是否適宜。馬氏的書中有一處曾提到代議的制度，若不能稱爲代議的制度，馬氏的意思至少以爲法律應由選舉的代表來制定。他對於行政權（馬氏所用的就是這個名詞）與立法權劃分的很清楚；並贊成政權與教權完全分開，且進而謂法律與行政長官，不能因宗教信仰的關係，而加人民以不同等的待遇。馬氏本人既然是一個熱心擁護帝國的人，所以對於教皇即在宗教方面，也不承認他有優越權，因此他自然不能被教會放逐。數十年後有法文對語的果園夢（*Songe du Verger*）拉丁語稱爲 *Somnium Viridarii* ① 今人以爲作者是美最耳（*Philippe de Mézières* ②），其攻擊教會，也不減馬栖略，不過這次的目的在擁護法國，並且是愛國思想的表現，而不在擁護羅馬帝國。

馬基雅弗利的政治學說

近代的政治學，無論如何，可以說是始於馬基雅弗利。這並不是說馬氏對於政治理論，有什麼

精確或久遠的供獻，可以成爲政治原理而能繁生新的影響。馬氏著作中所述的多爲國政處理的細事，而少及國家的分析研究。但是馬氏是亞里斯多德以後，真能以純粹科學眼光研究學問的第一人。政治與倫理的分離原則，世人已久不注意，至馬氏纔再將二者分開，並且馬氏以這個原則作他全生著作中推論的唯一根基，他對於這個原則，推闡到非常的顯著，至於成爲僻論和邪說的地步。馬氏視道德無關重要。在他的意思，凡爲國君的或國家本身皆應有一定的目的。以馬氏的經驗與他本人所經歷的痛苦而論，這些目的，或不是他本人所贊成的。但是他以爲十六世紀的意大利的統治者，用什麼方法纔實現這些目的，是一個純粹的理智問題。在馬氏的觀察，宗教與道德不過是國君治理的工具；其本身並不是主人，甚至也不是一定穩妥的嚮導，不過是有用的僕役與代理者而已。政治的技術，隨人類自私心的不易原理與動機而定，其詳情細節應當在歷史與經驗內求之。馬氏自己對於他的最著名作品（但或者不是最重要的著作）的意見中，在他致其友弗多利（Francesco Vettori）的信中，有着最明白的敘述。在這封信裏他敘述他日中如何從事戶外事業；游獵的時候作什麼游獵，或照顧，伐木；暇時如何在鄰鄉逆旅內閒談，或作葉子戲；採集新聞，留意各

人的機智；至於晚間纔是真正的快樂時候；到了那時他將粗而不潔的衣服卸去，然後重整衣冠，若一個與體面的人相處的政治家似的，這些體面的人就是古代的賢俊，他這個時候專心致意於他們的往蹟與思想，忘記了災禍與貧困。凡有所聞，必深加思索，而使有一歸結。所以他說「我已草成君道論 (De Principatibus) 一文，盡我之所能，來研究這個問題，並探討主權的性質，[⊕] 其種類有幾，用什麼方法致之而保全之，並其喪失的原因」。馬氏說他的論著，是一個純粹自然歷史的研究，用以考察專制君王（當時這種君王在意大利頗多，有自號甚尊的，也有較遜的），以何種手段，可以真能昌盛，或使權力堅固。這正就是該書的要旨。馬氏並不像有些攻擊他的人所設想的那樣贊成欺騙行為和陰謀企圖，他個人的公共行為（他曾服官多年）以吾人所知，在國內國外皆很正直。馬氏不過指出權力用某種手段獲得，亦必以某種方法保全之。以當日意大利政治的黑暗（若馬氏個人所精察而描寫的），則身處其境的人，以為政治與道德的分離為不可救藥之弊，而不能接受，實在並不是一件奇事。若謂馬氏根本不知分離的弊害，未免是沒有根據的話。至於說後代的暴君霸主，因利用馬氏所述的成功術，而成其僭竊目的，也是不合理的言論，因為霸道的祕訣，絕

不能由書中習得。

馬氏恢復意大利統一的計劃

世人皆說馬氏的政治著作中，另含有一種目的，關於這個目的究竟是什麼，所發生的爭論極多。各種意見皆有，偏見者流說他是沒有真誠的疾世的辯護者，而近代稱頌馬氏的作家，則置馬氏於但丁瑪志尼 (Mazzini) 之列，說他是意大利統一史上的先鋒人與英雄。⑤後者的觀察無論如何，較前者近乎事實。馬氏在教育與偏向方面雖是一個贊成共和的人，然而對於當日的意大利各邦，以他所知，絕不能成立一種堅固的共和的政體，其時恢復意大利福利的唯一要事，就是驅逐侵害國土的法人、德人以及西班牙人；馬氏以為欲達到這一步，非有較賢明而幸運較佳的君王，具有較高尙的雄心，出為意大利的統治勢力，並集有相當的本國軍隊，足以抵制外人不可。此種目的，在意大利人的心目中，是非常神聖的，任何足以達到這個目的的政治手段皆是合法；除了達到目的以外，國內政治與國內政體問題變成了不足輕重的事。國家的統一與獨立，應當是最大的目的，就

是要經過軍事的專制，也在所不惜。德人的統一（文化與風尚自然互有不同），所採的方法，差不多與馬氏爲意大利所設想的相同，我們既已看見了，當然不能說馬氏的理想爲荒誕離奇。這無疑實是在馬氏重要思想之一。不特君道論的最後一章，將此明明說出，而且馬氏畢生著作中皆置國外政治於首要，國內政治於次要，也只有用這個確定的目標纔能解釋。確定政治生活一問題，對於馬基雅弗利，正如但丁一樣，仍是一孔亟問題，在這個問題未解決前，不能有暇詳論何種政體最爲合宜。用亞里斯多德的話，就是生命保存的步驟（the process of $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ τοῦ $\xi\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\upsilon$ ）尙未完成，遂無暇顧及內部組織的最後問題（the final problem of $\epsilon\upsilon\delta\epsilon$ $\xi\eta\upsilon$ ）所以馬氏雖然有豐富的觀察，同實際的知慧，也不過纔入政治學之門。他的學說是一個國家保存論，而不是國家論。^⑤

波丹的國家論——波丹的主權觀念

我們在波丹 (Jean Bodin 一五三〇年生即明世宗二十九年一五九六年卒即明神宗二十四年一) 國家論 (Of Commonwealth) 1

書內初次對於近代政治原理至少得一重要原則的精確說明他實在可以與霍布斯號爲分享近代國家學說創始者的榮譽；且能於最早時悟解其要點。上言的重要原則是政治主權（political sovereignty）原則。他以爲凡是法治的獨立社會，無論其權力屬一人，或少數人，要不能不有權力，有此權力纔能有法律而發生法的作用。此權力既然是法律的起源，當然要在法律之上，但不能在義務與道德責任之上，波丹對於這點會有精細的解釋——它是在國家制定而實施的國內典章條例之上，用現在的話說，就是在實在法（positive law）之上。凡受國家憲法的規定，承此權力的固定付託的人，不論是單人或少數人，以及其名稱爲何，皆是秉有主權的人（sovereign）。主權的定義是「統御公民與臣民而不受法律限制的最高權力」。無論此權力屬在何處，凡是獨立國家，皆不能不有此權力，而國家之能否享有獨立，也就視有無此權力爲定。以上所說的就是波丹主權論的梗概，百年後霍布斯加以採取擴充，而近代政論家所言的，也以此爲準則，不過對於敘述方法略有變更而已。這個原則，在近代的讀者看來，似乎很簡易，而英國的政治與立法史，使英人對此尤覺無可置議的地方；如果說有人所想見的，與此不同，在一個精於法律的英人聽來，且必大費思索。

但稍加以審察，就可以明白知道，這個問題在十六世紀以前，絕不能以具體的形式出現。國家在法
律上的無上原則，必待國家有一定居民與久遠的組織後，始能爲人所了解。歐洲的中世紀制度，用
我們的見解或希臘人的眼光看來，並不是國家的制度。它不過是一個羣體的聚合，最初是以個人
不能獨立或互相依附而聯合，後來再以同樣的個人關係，團體與團體相聯合，不過規模更大而已。
上至帝王，下及最謙卑的封建佃戶，其間的結合關係皆是貴族權力 (lordship) 與臣服典禮 (homage)，
歐洲之不致變成凋殘片斷的混亂，即賴于此。君王同人民以及貴族同其屬下所遵守的法
律與常規，並不以地方政府爲效力的來源。其具有若干真實而絕對權力的只有羅馬法。英倫雖向
未正式接受羅馬法，而在英國也可以看出羅馬法的影響。當時的實際生活，無所謂治理統一，無所
謂政權統一，衆人只在羅馬帝國的殘影及過去的組織中求這兩件事。昔日的部落團結，崩潰了，而
後纔逐漸地和緩地由強有力的君主完成國家的新統一。有些地方像英國，因爲天然的地勢關係，
早已自成一區，而外人的擾亂，又不易侵入，所以真正的民族思想與國家的生活，立時興起而向前
進展。但是歐洲大陸在十五世紀的時候，仍是國家造作的時期，而不是組成的時期；當十六世紀法

蘭西王國開始強盛的時候，波丹的精確定義表現出了尚在幼稚時代的歐洲的變遷情勢。

我們既然知道主權的定義，就不能不進而研究它是不是同霍布斯和他的隨從者所說的是絕對的，(absolute)，無限制的 (unlimited)，單一的 (single)，而不能分的 (indivisible)。一國是否能有數權力，各在其範圍之內為最高的權力；事實上在聯邦憲法 (federal constitution) 之下，一個國家非但可以有數權力，而且非有數權力不可；凡受有教育的澳大利亞人或加拿大人必能深知此點，而美國的政論家知道此點更早。羅特島 (Rhode Island) 若於美國憲法給予該島議會的保留權 (reserved power) 內，用合法手續制定法令，任何權力便不能裁撤這個法令；同時美國會依聯邦憲法的規定制一法律，羅特島的居民，不論贊成與否，皆非服從不可。憲法本身固然也定有修改方法的條款，特意的將手續定的很繁難，但此權——有些人認為修改權是實際的最高權——不僅不常運用，而且沒有為各邦制定細節法律之權。它可以在聯邦憲法上增加新的條款，但不能為羅特島制一新法律。此種不直接而又遙遠的治理，當然不是實際政治上的主權。我們若必欲得一「不受法律限制的」單一權力，我們非反到一無規制無組織的團體不可，那就是美國的

人民，他們是美國憲法的來源。若不承認美國或澳大利亞政府有實在的主權，不啻將主權變成論理的假定，與事實毫不發生關係。關於以上各點，此處不能詳細討論，但是在未講霍布斯之先，不妨略言數語。

主權權力的法律上的限制及普通限制

波丹是一個大學問家，除去與巫術的論辯外，所有的學問皆是開明的知識。他對於公共經濟以及其他各方面的見解，較當時一班人的見解，既深而遠。他對於政治理論應有充分的歷史觀察為基礎一事，不但盡力使之行於實際，而且特將其定為必要的原則。波丹平日也像馬基雅弗利，以公民資格，在行動中作愛護自由與正義的堅決表示，因為素志不移的關係，竟有遭厄之事。但是波丹的理論中，很有贊成專制權的傾向（在他之前有馬基雅弗利，在他之後有霍布斯）。他不僅以主權為不受法律限制的權力，而且視主權為法律的創制者、法律的主人翁，此權其實可以屬一人，可以屬少數人，也可以屬多數人，可以屬君主，也可以屬議會，或君主與議會共有，而波丹恰以為有

君主的國家，這個君主就是理論上乘有主權的人。此語若專指波丹的本國而言，或不致有大的難題發生，但是波丹所說的，不僅是法國，其他各國也在內，所以當英國都鐸爾皇室（Tudors按Owen Tudor娶亨利第五的寡妻 Catherine 爲后，其後嗣爲亨利第七，亨利第八，愛德華第六，瑪利女王，及伊利沙伯女王，全朝自一四八五年迄一六〇三年）時，皇權雖然達到極點，而證之波丹所說的，仍有很多的難題。波丹對於立憲君主政體存在的可能性，恰沒有若霍布斯之絕對否認。嘗謂神聖羅馬皇帝並不是專制君主，因爲他受有德國各君王的律例並法令的限制。波丹的見解，大概生於法蘭西王國的實際觀察。在波丹看來，當時能以相當的效率與公道治理法國的，舍王權無他，而證之實情，也是如此。波氏既然說君權是無限制的，而又加以限制，實在是一件異事，於此也可以看出他未能如霍布斯之始終一貫。主權權力——若我們所知道的——不論屬在什麼地方，皆是國家的絕對權力。既不是暫時的（temporary）權力，也不是受委託的（delegated）權力，不受任何其不能變更的法規所限制，世界也不能有其他權力與之匹敵。所謂「主權並不受任何再高之權力，或任何法律以及時間年代之限制……乘有主權之君主，或民衆，除永生之上帝外，不須向其他任

何方面，報明所行各事之理由」(“Maiestas nec maiore potestate, nec legibus ullis, nec tempore definitur……princeps populusque in quibus maiestas inest rationem rerum gestarum nemini præterquam immortalī Deo reddere coguntur”[⊗])像這種權力，在法律的實際及歷史的事實方面，皆屬法王。但這不過說國王對他的臣民沒有法律的義務，國王對他的臣民另負有道德上的義務，或用波丹所用的當日的法學話講，就是國王負有對自然法的義務：「所謂國家最高權力高於法律者，非謂高於神法或自然法」(“Quod summum in Republica imperium legibus solutum diximus, nihil ad divinas aut naturæ leges pertinet”)由此看來，專制君主對於與其他君主所立的盟約，不能不負有道德上與信用的義務，就是與他的臣民所立的盟約，也負有上言的義務。主權權力雖不能(古代作家已見出此點)制定不能更改與永久不變的法律，使繼承的人，必須遵守，但是有些地方，前任所許的誓約是不能不遵守的。波丹也嘗引用原理并歷史的證明，說的很詳明，謂以法律爲不可更改，是一句空言。因爲法律若沒有禁止廢止條文，主權權力就可以廢止法律。但是此條文自身也是法律，所以主權權力可以將其廢止，

而將法律的假定保障，完全取消。假使立法權而不能爲此，絕不能稱爲一國的最高權。結果波丹一方面將真正的法律責任與純粹的道德及信用上的義務分開，一方面又將真正的法律責任與獨立君主間相成的盟約的義務分開；政治學上的法律思想範圍，與倫理思想範圍，至是乃有更明晰的分離，此事較之亞里斯多德之分政治學與倫理學爲二，其重要也不過略遜一籌而已！

但是波丹并未敢追踵霍布斯的絕對推論。他說組織法或章程(organic laws or rules)與這個主權或那個主權的性質，可以有極密切的關係，而主權權力不能單獨將其取消，他以法國皇室承繼的規定爲證。並且有些社會制度像家庭與財產制度等等，是國家的基礎，主權權力非但不能將其取消，而且也不能加以干涉。④由財產不能侵犯的原則，他下一推論，謂雖極專制的君主，也不能不要人民的同意，而能合法的課稅。在現在看來，這實在是一極好的政策規範，而對於國家法律上的最高權，或（於此用一形容英國憲法實質的後有的古典名詞）國會全能之說(omnipotence of parliament)又皆不發生影響。有些事情，凡有見解的國君，是不願做的，有些事情，只有極少數或沒有一個君主所能做的。正如對一個私人，有很多的事情，在法律方面講，他是可以做

的，但假如他是一個精明的人，他是不願做的，或者有很多的事情，凡是具有常識或公益觀念的人，都是不願做的。但是他的法律賦予的權利，並不因此而發生影響。同樣國家有些執政機關，可以有法律賦予的權力，雖然實際上從未運用，此權不論對何事，若一經運用，必不免有失策的地方。英王對於兩院通過的議案，在法律上講，可以拒不批准，但是二百年來，未嘗有此事發生，照我們看來，此後恐也不致有此事發生。法權或政權暴用或誤用的時候，並不因其暴用或誤用，而停止其爲法權或政權；所以主權權力不審慎或不合正義的法令，也不因其不審慎或不合正義，而不成其爲主權權力的法令。波丹的主旨，用現在的話說，就是政府組織上的種種憲法限制，可以用成文法規定，也可以用習慣規定；霍布斯恰反是，他說他始終不能明瞭根本法所宣示的是什麼。十八世紀前，英國也嘗有類似未經定明的憲法限制原則，可惜從未發生實效。

波丹對於細微事件所發的意見，一大部分也可視爲重要原理解釋。他對於蓄奴制度，斥之不遺餘力，對於宗教信仰，主張擴大的寬容政策。他所用的方法，不僅是霍布斯的分析方法的先導；

同時也是孟德斯鳩 (Montesquieu) 一七八九年生即清康熙二八年) 的歷史方法的先導，因爲他

於氣候以及地理形勢對於政治組織并行政方面的影響，也有詳細的討論。波丹的著作，問世不久，即大享盛名。除原著的拉丁本外，十七世紀初年，有一英譯本。無疑他不僅是霍布斯及孟德斯鳩二人的先導，而且二人——方法，體裁，與目的，皆各不相同——皆曾讀了波丹的著作，受到他的裨益。

福忒斯邱的英吉利王國論及謨爾的烏托邦——斯密司的國會全能說

論到英國的政治學發達概況，早在十五世紀的時候，就有些人研究英國的憲法及法律，因而發生理論政治的研究。福忒斯邱 (Sir John Fortescue 一三九四年生即明太祖二七年) 在他

的英國法律的優越 (De laudibus legum Angliæ) 及其聞名較遜的王政論 (Monarchia) 中，

對於英王的權力，有謹細的陳述，謂國王的權力，并不是絕對的，實受有法律的限制，或者用他抄襲阿奎那君政論裏面的話講，即王權不是皇權而是政權。國君雖是政治團體 (body politic) 的元首，但其行事，須遵守憲法，各事應當以適當的機關擔任。福氏且概言君主的權力，是得自人民的同意。但是政治的最高權，應在什麼地方，並未論及。對於政府的起源，也未能有明晰的解說。謨爾

(Thomas More 一四七八年生即明憲宗一四四年) 的烏托邦 (Utopia) 其著名完全為其文學價

值，裏面對於十六世紀初年的英國社會情形，偶爾間固然不乏明的與暗的精明批評，但不能視為政治學上的一個貢獻。該書實係一理想的 (Platonic) 或極端理想的 (Ultra-Platonic) 幻想，而生自文藝復興時代的理想主義 (Platonism of the Renaissance)。其應入於詩詞，而不能為政治哲學，在程度上比較柏拉圖的理想國或且過之。斯密司 (Thomas Smith 一五一年生即明

神宗五年) 的英國政府論 (De Republica Anglorum 於一五八三年初次印行，時作者已去

世) 中所說的，多類霍布斯的話。該書論主權各章，意義非常的明晰而精確，讀之令人不能不以

為斯氏也嘗讀過波丹的著作。政治最高權定義的解釋，起始就與波氏的觀念。沒有多大相異，斯氏

說「所謂治理，即具有最上最高的命令權之謂。有管理，矯正，以及指導國家其他一切各部份權力

的，方得為國家的治者」。及其論英國的制度時，他對於國會全能一說，特以極正確的筆陳明，似乎

是專對（以我所知，這大概是第一次）波丹的英國實在是一個專制政體的見解而發。他說「國

會取消舊的法律，制定新的法令，規定以往的事，以及今後應做的事，變更私人的權利與財產，法定

私生子的地位，建設各種宗教，變更度量衡的制度，制定皇室承繼的規則，解釋沒有法律規定的未決的權利等等……總而言之，凡羅馬人所能做的，不論是列甲會議或列族會議（centuriatis Comitibus or tributis），英國的國會沒有不能做的；代表全邦的是國會，握全邦權力的，也是國會，同時爲全邦的首領與幹體的，也是國會。波丹的國家論固然是刊於一五七七年，在斯密司去世的那一年，但是我們知道斯氏的書，是作於使法的時候，衡以當日出書的情形——一書成後，必須經若干時，纔能付印——我們很可以斷定波丹的作品，或至少彼論這一部份，在斯密司著述的時候，必已寫成，並且當時有些學者已經熟知波書的內容。就是百年後，還繼續有這類私人間的往來。但是無論斯密司的原理，來自何處，迄於當時，英國的作家，或英語中的著作，其能將那些原理解釋最明切的，當推斯氏。

霍布斯的政治之組織——政治社會始於契約

現在我們所要討論的是霍布斯近代政治思想的肇生，實始於霍氏。亞里斯多德嘗分倫理學

與政治學爲二，到了霍氏（或者可以說經了霍氏）政治與法律的分離益明顯，就是將政策便宜的事與實在法所准許的事分開。霍氏的政治思想，在他的一切著作中，皆可看出，但是在政治之組織（Leviathan）按此字的原意，係指人間的上帝而言）^①一書中包含的特別多。這著名而又常爲人非難的書，富有各種奇想，就是宗教的怪說，也不在少。但是裏面對於後世政治思想有大影響的理論，可以類別爲二：一個是主權論：一個是社會起於契約的來源論。我們對於前一世紀波丹的主權論，已經得了一個概觀了！波丹的推論，是純然由事實上的文明政府的分析而來，無論那一種政體，終必有一絕對的權，此權可以限制國家其他的任何權，而不受其他任何權的限制。這種權力就是主權，秉有此權的人或團體，就是秉有最高權的。霍氏的定義，有一方面，似乎不若波丹的勇敢，而肯直言。他因爲亟欲鞏固主權原則，及使他人不能辯駁國家權力起見，詳敘國家的組織狀況，謂其起於人間的契約。類似這種幻想的契約，當宗教改革爭論時，已經流行，霍布斯不過修改其詞義，以符合他的結論而已。後世政論家所說的原約或民約（original or social contract），也就是這個：這種觀念的發生，若我們所知道的，^②猶遠在宗教改革之前。霍氏的契約，並不是治者與被

治者間的契約，是被治者共立的契約，將一切權力，交與治者的手中，政治之組織綱領中最重要的。霍氏所說的，若我們簡單的用一句話講，不外藉不必有而不能成立的構想，以證實一易見而合理的原則，並藉此以演繹定論，至於種種定論恰不能與原則相應。但是這種評論，初不必對霍氏一人而發，對於前代極有能的人，皆應發這種評論。霍氏因對於他個人所有的思想，能有不變的理解，而於理由結論，不論其是否合理或錯誤，能有驚人的條理，所以他的著作能為英國政治學的第一傑著。

我們現在可以研究一下霍布斯的國家成立的概況。世人無論在那方面，皆是生而平等的，沒有身心之強而無須畏懼他人的人，也沒有弱而不足為害他人的人。相居既然沒有一公共權力加在衆人之上，日夜必處在一相懼相敵的情景，換一句話說，就是日處在一種戰爭的狀態。這種情景，若是永久的話，人民殊不能忍受；既無所謂財產，也無所謂法律，也無所謂公義。各人所事的，皆是各人的安全，為獲得安全起見，各人必盡力以取他所能得的。和平固然可愛，但是生命卻更重要，所以處於戰爭的狀態中，我們利用一切的方法，以保護我們自己，這是我們應有的權利。

秉有主權者與人民的關係

得有和平的唯一方法，在乎各人將他的與和平生活不相容的自然權利 (natural rights)，皆以摒棄。要完成這個目的，只有賴共同的契約；踐約（自然可以增進自衛目的）一事，是理性治理 (rule of reason)，用霍氏自己所用的經院學派的話講，就是自然法。但是僅以一個契約為和平相居的保障，仍有不足的地方。因為社會不具有他種更堅固的根基，個人的慾望與野心，必能使社會立時瓦解，所以不能不有「一公共的權力，使人民有所敬畏，并指示他們的行動，使以公共利益為謀」。完成此事之道，在乎社會所有的人，皆將他的自然權利，交給一人或少數人，此後就將公共的權力囑託於該一人，或該少數人。每人所以肯將自治的權交給此推舉的元首，條件就在於社會所有的人皆須如此實行。秉有公共權力的個人或團體，因此而變成一種新法人：「佔有此法人的人，就是秉有主權的人，具有最高的主權；此外所有的人，皆是人民」。

右面所言的，霍布斯是否以這個為實際政府成立步驟的真實記載，實在不易斷定。我以為霍

氏必會說，政府的成立是否如此，對於他的論旨，沒有什麼關係；但是若有人詳究原約的來歷，而持異議，霍氏必將明白告訴他，說他沒有生存社會的權利。霍氏由這種國家組織——氏稱其爲國家——進而推論主權的性質。秉有主權人的權力，係得自人民的同意，國君是指導人民的聯合勢力，爲公共謀利益的代理人 (agent)；不過這個代理人是一完全不受限制，有自由行動的代理人，並且他的權力是不能取消的權力。人民不能變更政體，因爲變更了政體，對於國君及其他人民，皆有破壞原約的名。爲國君的人，不能因故而喪失他的權利，因爲他未嘗與人民立約，所以他根本就沒有契約可以破壞。人民對於國君固然沒有什麼契約，但是二者間並沒有立約的必要，因爲國君的權力之能發生效力，不在契約權 (covenanted right)，而在自然權利或自然權力，這自然權利或自然權力，就是人民共同契約所給予他一人的。凡不贊成建立國君的人，就不復爲社會的一份子，仍回返到初時的戰爭狀態，任何人有能力將他消滅的人，就可以不背任何權利而將他消滅。國君既不是立約的當事人，所以不能負有任何責任，也不能受有懲罰。無論何人，不能在他的代理人職權內所作的事，發生怨言，若在一政治的國君，所有的國君行動，皆是預先已得有全體人民的

認可。所以乘有主權權力的人，可以犯過，而不能犯法。什麼是國防的需要，什麼是國家安全的需要等問題，其唯一的裁判人就是國君，以何種原理可以授給人民的問題，尤賴國君的判斷。此外如立法權與司法權，宣戰媾和權，選擇諮詢員官吏權，賞罰權，以及規定名稱爵位權，也屬主權範圍之內。凡這些權都是不能分和不能傳授的：乘有主權的人可以將上項的權力委託與他人，而不能絕對的將其捨棄。●霍氏也很深的知道對於這樣定義的乘有主權的人不必爲一人；但他仍然切望的指明在英國只有英王是乘有主權的人。霍氏對於這個論旨，在他的最重要的著作內，並不明明說出（另在河馬問答集 Behemoth內言出）。他欲表明主權權力不能分開，若波丹先前所言的，所以認爲這個原則與混合君主政體，或君主立憲政體各說，不能併立。有些贊護憲政者的浮泛的議論，他以謂實與事物的天性相逆，適足見其謬誤。主權既當囑託於一單純團體，又安不應囑託於一混合團體？而在霍氏的意思，恰爲不可能的事實；霍氏也絕未想到法律權——就是制定不可爭論的命令的正式權力——應屬國家的某一部份，而政治的最高權（事實上握有法律權），應屬國家的另一部份；例如英國國會的立法權，雖受內閣的指引，而最後終必受下議院多數的約束。

主權的限制，或人民的自由（照霍氏的觀念二者可以互稱）就是那些不能用任何契約棄去的個人權力或權利。所以無論何人沒有自殺己身的義務；不能自己禁止自己的生存，或自己控告自己；大抵乘有主權的人，若無力保護其人民，人民對之即失去服從的義務。

霍布斯對於國家的最高權力與地方方法的關係，當其深究民法時，得一更詳細的敘述。霍氏的民法定義，再加上序釋所言的，實包含有十九世紀間英國法理學派所逐漸演進的各點。

「一切法律並不是勸言，而是命令；不是任何人對任何人的命令；實係往昔（意即已經自願做他的人民）不能不服從之人的命令。論到民法，不過加一命令人的名稱而已。這命令人，就是國家人（*persona civitatis*）」。

「既如此我當解釋民法的定義如下：民法者就是國家以文字，公文，或其他可以代表意志的表記，所給予人民的法則，用以辨別是非；換一句話說，就是用以判斷何者不違法則，何者有違法則者」。

是非的定義

是非在法律意義方面講，就是何者爲國家法律所認可，何者爲國家法律所禁止，此外並無他義。欲得一明晰的法律思想與政治思想，非先明此不可。霍氏於此能有一極明瞭的解釋，而使人不致有誤解，實在是一個大的貢獻。凡能了解霍氏這個定義的人，對於國家法律有違自然權利，或自然法不能發生效力各種口頭上的奇語，絕不致有所惑於心。此類的辭句，頗能貽害於人，以其每使實在法的道德的及政治的基礎，與其實際效力，混雜不明。在實際上，我們皆知國家的官吏，不能因爲他認國家最高權力所制定的法律有不公平處，而作不平之鳴。否則國家一切政事必不能進行。人民之於國家，對法律非服從不可，並不是以法律合乎理智，實以國家命令如此。國家固然可以極詳細的討論制定法律（此在政治賢明的國家殆爲必然的事，至於討論當如何詳細，當以各律的性質爲轉移），且事後可以容納人民的批評，甚且歡迎人民的批評，但法律既經實施以後，人民非服從不可。違反國家權力的人，在其個人，不啻破壞社會，霍氏的奇異的人造原約的基本原理，也

就是此義。霍氏民法定義所生的影響，有些如下：曰秉有主權的人在任何國家，皆是唯一的立法人，其人既有立法廢法的權，就不受民法的限制。爲實際應用起見，若我們將此原則，另換一種說法，似更較切用，即一國主權的最後試驗，在其有無不受限制，或絕對的立法權。假使霍氏所說的英國，是依照這個原則，他對於斯密司的結論，就不能不發生難題。如是此習慣法之發生效力，就不能不特「秉有主權者的意志，這意志就是用緘默所表現出來的」。因爲「秉有主權者對於習慣緘默不言」，習慣「不能成爲法律」。至於法律不能與理智相違一語，固然是事實，惟當解釋的就是國家——秉有主權者，即國家人——的判斷事物是否合乎理智的最高裁判人。第二影響必將使讀者驚愕不止，即霍氏的著作沒有他論可得，惟專制政治的箴言而已。上面所講的法律，既然是發給人民的命令，就必須宣告衆人，以發生效力。凡不能加入建設原約或了解其影響的人，不能負破法的罪名；若不是自己的過失，而沒有「方法得知任何法律」的人，也不能負破法的罪名。

霍布斯諸原則的後來討論

我們上面曾言法律與政治的分離，是經過霍布斯而傳與吾人的。對於霍氏的重要原則，既已得一概觀，我們當能知道二者何以能分離。霍氏對於法律的最高權 (Legal sovereignty) 及法律義務皆有既詳而精的定義；但同時他又想容納政治甚至於道德於實在法之中，所以法律與政治分離的原則，仍有待後世的進演。此事之成，經過很長的時間。奧斯丁 (John Austin) 一七一九年—一七六〇年 卒即清乾隆四九年) 在英國最先完成這個程序，但是他的作品仍多不適宜而又不良的道德哲學，足以敗壞他的法律哲學；所以說霍蘭教授 (Prof. Holland) 法學概論 (Elements of Jurisprudence) 一書，是英國首見的純粹科學的法學（就是法律學通論，與政治學的倫理部分完全分開），實不為過。霍布斯的影響，無疑足使英國發生反動；但是反對運動的領袖，每引用霍布斯書中不適當的部分，他們不以主權論為新批評新改造的出發點，他們想出另一種的原約，作為社會的起源，以免去霍氏的結論。十八世紀的政論家，就屬這一派，當另論之。原約之說，自盧梭於其熱情中，探為口語之後，遂由毫無根據的幻想，一變而為各國的很大的具危險性的妄言。幸而仍有深思精察的人，不以幻想為社會的組織為滿意。若法人孟德斯鳩，則為歷史方法的創始人；他如

英人柏克(Edmund Burke 一七二九年生即清雍正七年)較孟德斯鳩爲偉大，又是極深博的政治思想家，其人本身雖沒有缺點，而是有史以來最不幸的政治家，——則又集歷史的大成者。

① 閱雨拉伯雷我 (Huillard-Bréholles) 一八六五年巴黎出版的羅馬彼得傳及其信札 (Vie et Correspondance de Pierre de la Vigne) 此博學者將腓特烈二世與其臣彼得 (Peter of Vine) 和英王亨利第八 (Henry VIII) 及克林威爾 (Thomas Cromwell) 作一甚巧妙的比較。

② 如欲證據，則微內阿的彼得口中所言各節(地獄記卷十八第六十四——七十五節)可作一積極的佐證。

③ 君治論的第一第二兩卷，實係阿奎那本人所著。第三卷刊行稍後；第四卷與全書殊覺不合，而涉有文藝復興時代的特質。參閱普爾 (Poole) 的中世紀的思想 (Medieval Thought) 第二版第二一〇頁。

④ 阿奎那對於誅戮暴君一事，不以爲然，惟謂無論如何，於選舉君主政體的國家中，暴君可以合法的手續去之。

⑤ 拉丁原文如下：Quod esse non potest apud oblique politicantes

⑥ 但丁所說的公平而合法的裁斷戰爭應有的「正式決鬪」(formalia duelli) 的條件，正如所預想的，實屬含混無定。如欲悉決鬪的早年歷史，可閱古浪西 (Fustel de Coulanges) 的法蘭克王國 (La Monarchie Franque) 第四五三頁，及泥爾孫 (George Neilson) 的戰爭審判 (Trial by Combat) 再與波拉克及邁特蘭 (Pollock and Maitland) 合著的英國法律史 (History of English Law) 第二卷第五九七及六三〇頁(第二版的六〇〇及

六三二頁) 相比較。

④馬竊略的書，初次印行在十六世紀，地方大概是巴塞爾(Basel)，該書拉丁名為擁護和平者(*Defensorem Pacis*)，成於一五二二年。在英國博物院目錄(British Museum Catalogue)內，可於米蘭得利勒士(Menandrinus)的名稱下尋之，這是馬氏別名的拉丁拼法，波得利安目錄(Bodleian Catalogue)謂此說有誤。馬竊略以外的第一重要著作，是英人奧坎(William of Ockham)的偉大的辯證論(*Dialogue*)，只能在十八世紀的哥爾達士(Goldast)的君政論集(*Monarchia*)內得之。奧坎以為羅馬人有一自然權利，並有選擇主教的神權。威克里夫(Wycliffe)殆嘗引用奧坎的書。現時可再參閱一九二二——二三年英國歷史評論上論馬氏的二文：第一篇載於三十七卷第五〇一期，講馬氏的身世，係布藍頓(C. Kenneth Brampton)所作；第二篇載於三十八卷第一期，論馬氏的學說，係普勒裴代奧唐(O. W. Previtè-Orton)所作。普氏現正從事刊印擁護和平者，內加評論，並與原本照對。

⑤這是一個牽強附會的拉丁對語，作者是楞雅諾(Givo da Legnano)。參閱楞氏所著的戰爭論(*Tractatus de bello*)，此書係卡內幾基金委員會(Carnegie Institution)於一九一七年在荷蘭印行。法文本(名曰談論教士與武士爭辯的園丁夢(*Le songe du verger qui parle de la disputation du clerc et du chevalier*)係馬耶(Jacques Mailet)於一四九一年在里昂初次印行。近代的唯一刊本載於一七三一年出版的法國教會的權利與自由論(*Traitez des droits et libertes de l'Eglise Gallicane*)的第二卷中。對語體裁是取法於奧坎的文士與軍人討論教會主者與世界君主所秉之權能記(*Disputatio inter clericum et militem super potestate*)

praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa)

④閱謝爾克 (Gierke) 的上古與中世紀的國家及社會論 (Staats u. Korporationslehre des Alterthums u. d. Mittelalters) 第五〇七頁；一八九二年五月的史學評論 (Revue Historique) 世人初以普勒斯 (Raoul de Pre-sles) 是該夢的作者，此問題到現在尙未完全斷定。再閱度科頓 (Ducondray) 一九〇二年出版的巴黎高等裁判所 的起源 (Les origines du Parlement de Paris) 第一三七頁。

⑤馬氏的 Principato (君主政體) 一詞很不容易得一正確的譯名。凡屬於個人的政府，而不是共和政體 (republica) 者，不論其名稱是什麼，皆是君主政體。馬氏以爲根據他的說法，普通的政體，只可分這兩種。

⑥閱科思德羅 (F. Costérol) 君道論的敘言，再閱第九版大英百科全書 (Encyclopedia Britannica) 昔蒙 (J. A. Symonds) 著的馬基雅弗利，並一九一九年牛津大學印刷所 柏得 (Burd) 刊印的君道論，內有阿克吞 (Lord Acton) 與柏得的敘言，再與一九一六年出版的懷達克 (F. Wittaker) 的抽象的倫理學論 (The Theory of Abstract Ethics) 第一〇〇頁相比較。

⑦用專門名詞講，即「馬氏的範圍屬政策 (Politik) 方面，而不是政府論 (Staatslehre)」閱頓林 (W. A. Dunning) 一九〇二年出版的上古與中古的政治學說 (Political Theories—Ancient and Medieval) 第二九三頁。

⑧閱蒲徠士 一九〇一年出版的歷史與法學研究 (Studies in History and Jurisprudence) 第二卷內的「主權的性質」第四一——一一一頁。美國 一班的意見，上至憲法的創始人，下迄近人，皆以爲最後的主權，屬於美國人民 的性質。

全體。但是各邦於其保留的權限內，在法律上講，仍握有最高的權力。

⑤波丹對於主權的見解，頗含有中世紀寫實主義所遺下的影響，以為主權是可以據為己有，並可轉讓他人——完全照法律上所用的意義——的產業或爵位之一種。

⑥主權若有施行法則——組合的或羣衆的團體非有此不可——則其法令，不依法則，就不能認為法令，假使要制定一新法則，必當以舊法則為軌範。這個問題不在握有主權的團體不合法時，是否有人可以加以譴責，而在不合法的行為之是否可以發生效力。「假使英王，貴族院並下議院同在一處開會，同在一處投票，通過的法令，英國人就可以不服從。」
 閱格雷 (John O. Gray) 一九〇九年出版的法律的性質及其來源 (The Nature and the Sources of the Law) 第一七三頁。

⑦波丹本人著作的拉丁本，實在是新校訂本，內較法文本完全，而在文字方面，也較法文本準確。

⑧波丹責亞里斯多德，謂對國家定義，不應當將家庭遺落。但是亞氏實在是以家族為起點，而上及國家，且解釋家庭是國家的單位，波丹所說的，殊難索解。

⑨福忒斯邱的王政論，亦名英倫統治論 (On the Governance of England) 係普蘭麥 (C. Plummer) 於一八八五年為牛津大學印刷所刊印，中有評論，敘言及註釋，對於中世紀的歷史并政治，尤多特見的地方。欲悉福氏的論旨，與蘭加斯德 (Lancastrian) 皇室政策的關係，參閱士達布斯 (Stubbs) 的英國憲法史 (English Constitutional History) 第三卷第三六四、三六五節。福氏的真正立憲君主政體的觀念，視為君主統治與政治統制 (dominium

politicum et regale) 的相合，大概是獨創的思想；普通的觀念，是出於選舉的君主之權力，纔有限制。

① 一九〇六年阿爾斯敦 (L. Alston) 印於建橋大學。阿氏對於此處關於國會所引用的一段古典語，使其重要減少，在我看來，似乎是過慮之失。都鐸爾王朝的政策，是增高國會的地位，斯密司本人嘗任外務大臣。

② 二人大概未嘗晤面，也沒有假想他們曾經晤面的必要。

③ 如再欲悉該書的詳情，可閱我所著的霍布斯一文，載於一八九四年九月的國家評論 (National Review) 及我所著的霍布斯與洛克 (Hobbes and Locke) 一文，載於一九〇八年的社會的比較立法雜誌 (Journ. Soc. Comp. Legal)。霍氏較早的政府及政治社會概論 (De Cive) 一書所講的，不若政治之組織的武斷。

④ 閱上三四頁。

⑤ 前此的作家，有的說踐約的天然義務，足以維持治者對其人民以後所發的誓約，但是這個不能適應霍布斯的論旨。

⑥ 此點是霍布斯與持神權論者的共同主張。非爾莫 (Finer) 極贊佩霍氏的著作。

⑦ 我以「認可」一詞代「命令」，因為在一個普遍性的定義中，用命令一詞，很容易看出是與歷史的事實相背的。

⑧ 斯賓挪莎 (Spinoza) 在他的未完成的政治論 (Tractatus Politicus) 中嘗欲改進霍布斯的論則。但以他的哲學，在他去世後的百年中爲人所厭棄，所以他的政治學說，以我所知，遂未能發生若何影響。參閱一九二四年倫敦出版的格林 (T. H. Green) 的政治義務演講錄 (Lectures on Political Obligation) 第六十頁。夫恩教授 (Prof. O. E. Vaughan) 去世後所出版的盧梭前後的政治學研究 (Studies in the History of Political Philosophy)

before and after Rousseau) 一書中，對於斯賓挪莎的政治思想，有甚精詳的敘述，該書一九二五年 Manchester and Lond. 出版。

第三章 十八世紀及民約論

洛克的政府論

以洛克(John Locke

一六三二年生即明崇禎五年
一七〇四年卒即清康熙四三年)

爲首的政治理論運動，并不是科學

思想的純粹發展的結果，實在是一種證實已成的事實的不能不有的理論。洛克的政府論(*Essay on Civil Government*)^①其實就是對一六八八年革命的一種苦心作成的辯護；其要點不在明然辯護英國革命的當有，或英國革命的政策，而在示人於類此的情形之下，這種舉動是可以合法的。詹姆士二世(James II 按在位始於一六八五年迄一六八八年)的黨徒以王權是不可廢弛的權，出於神意所建設的王國，用以鞏固王政。神權說(*the doctrine of divine right*)在今日看來，可謂毫無爭論的價值；其說既不合乎理性，又無精巧的地方，並且也沒有久遠的歷史。上古的

時候，爲王者固然也有其神聖 (sanctity) 所在，但此屬於王者的位 (office)，而不屬於王位外的王身 (Person)。爲王者當其爲王的時候，雖然有一種神聖特質，但不能因爲他曾一度爲王，就不能將其廢去，或當運用王權時，則不能有所限制。王位本身應超出人力處置及人力裁判之一說，不過近代纔爲外人所接受。王位外表應有使他人尊敬的權力，雖是可笑的事，而事實上仍不能免去這種現象。多數的人不但有這種觀念，而且這種觀念已成多數好人天良上的原動力，或天良上迷亂的原因。此時抱自由政策的黨人 (Whigs 按今日的英國自由黨 Liberal Party 卽由此派進演而來，一八三二年後始有今名) 正需要一種除去這種謬見的解劑，洛克乃在他的原約——

會將前人的加以修改——中得了一個。洛克所說的，呼克爾 (Richard Hooker

一五五四年生卽明世宗三三年一

六〇〇年卒卽明神宗二八年) 在他之前已略有所言。而遠早呼克爾之福忒斯邱輩，對於英國憲法，也有一種不

明晰的陳述，說英國憲法的成立，得有國家始創人的考慮後的同意。此說在呼氏的教會政團法論

(The Laws of Ecclesiastical Polity) 的第一卷中，可以見之瞭然。至於霍布斯所最受人攻擊的戰爭狀態說，其簡易敘述，在呼氏所述的人民無政府的情況篇內，也可隱然見出：呼氏對於政府

的起源明白的說它是出於「人與人間的審慎見解人與人間的審慎協商人與人間的審慎組織」
呼氏復謂「就自然界本身而論，誠無不可能之事，但於萬人相處，而無公共統治力一事，則爲不可
能」；此語似爲反對亞里士多德的言論而發，然以呼氏之推重亞氏，並常引用其語爲證而論，則此
語是否爲反對亞氏的言論而發，殊難斷定。我們在教會政團法論的第一卷及未完成的第八卷中，
也可見出主權論之肇生，但終其極不過是肇生而已。使呼克爾後，世人所特稱的明哲 (judicious)
導師，在這一方面有什麼確切的結果的話，則其重視英國的政治情形及政府的實際可能性，必過
於霍布斯的勇敢方法。

自然狀態與戰爭狀態——政治社會

洛克將呼克爾（洛克常直接引用他的話）的思想作更精確的陳述。他的政權定義十分繁
雜，且加以種種資格限制，似懼有涉及專制之嫌者。洛氏首述一自然狀態，但他對於這自然狀態的
看法與霍布斯不同。自然狀態的特點在「缺乏有權力的公共裁判人」；惟處於這種狀態下的生

人，並非處於一完全混亂狀態。衆人皆受治於理性法則（Law of Reason），它「指導全人類（他們也深願詢求這一種理性法則的），謂世人既皆平等而獨立，則無論何人，對於他人的生命、健康，或所有物，不應加以損害」。不過因為沒有深當方法使人遵守此律，所以和平不能穩定；但是真正戰爭狀態的發生，也須待有人違棄理性法則，不以此法則爲保障而侵犯他人之時。被侵害者以何種權利可以抵禦他人，甚或殺戮侵犯者的問題，洛克有一切實的答案。人類處於自然狀態之時，所有的人皆有自然律的行政權；今日各國之能於其領土內，對於外人運用主權，也正就是因為有這種權之故。讀者必以爲洛克將由此處而直入原約論了，但以十分深慮的原故，仍不能不有所待。他於是首盡其能，以確立私人權利，並以充分的智巧辯護財產的自然權利，蓋以財產是政府的前提。無論何人，皆有「身體上的財產」，^①由身體上的財產而推及其他凡會由勞工（Labor）而變更其自然狀態的物品，用洛氏的話講，就是會和以勞工的物品。由是利益的衝突乃不能免，而財產權利的解決，遂不能不賴有以享受能力爲限制的自然法則，最低的限度，亦必視個人的保藏能力，能否久遠而安全爲定。洛氏對於家庭組織略加討論後，即進而詳究政治社會（洛氏之討論政治社

會，時轉時移，思想至不堅定。凡人「不僅有天賦其保衛財產（即生命，自由，並產業）的權力，以抵禦他人的侵害與圖謀，且得判斷而懲罰他人之不守法（自然法），……政治社會之存立及生存，既不能不具有保衛財產的權力，及懲罰該社會一切破法人的權力；所以政治社會的產生，非所有的人將他的自然權力放棄，而所有的事件，皆聽命於社會的團體不可（請求團體所立的法律，以資保護的權除外）。不如此就不能有政治社會。私人的判斷既皆因此而取消，所以團體就依照規定的條文裁斷一切事件，對於所有的人皆一視同仁，無私無偏」。所有的人將他的實權交給團體，這團體並不是一個君主，若霍布斯所說的；而他也並不是將他的權完全的交給團體，不過為某種特殊的而有限制的目的而已。無論何人加入已成立的國家，就變成訂立原約的一份子，願意接受原約的一切利益，他自己雖未親身參加訂立的手續，卻與親身參加初次成立時，負有同樣的遵守義務。洛克次乃證明（無疑的是為反對霍布斯的意見）君主專制政體，已完全不是文明的社會，因為專制君主並無「有權力的公共裁判人」，可以裁判他本人與他的人民，由他的人民看來，他們仍是處在自然狀態。政治社會成立的時候，多數權力為權力最後來源的原則，是實際需要（Practical

necessity)上所不能不有的。沒有這種權力，國家就不能若一整個團體行動。洛克又引用實例來辯證他的意思：「我們試看有實在法賦予立法權的集會，法律雖未規定其法定人數，但多數通過的法令，就等於全體的法令，並且依照自然法則與理之常情，當然的有全體權力的定奪權。」

立法權的權力

所以政治社會照洛克的理論看來，是那社會原有各人所立的契約而組成的，這契約世世由人民繼續的重訂一次，這些人就是達到可以裁斷的年歲選擇他的依歸 (allegiance) 的公民。若是他願意——大多數沒有不願意的——他就繼續居住在這國家內，這國家就是他受教養成入的地方，他就變成這國家憲法的參預人，承認國家的主權可以支配他自己。但是這公共社會的主權並不是絕對的。它受有先前所授予的目的所限制；國家猶如一個合股公司，公司行動絕不能合法的超過其先前組織的宗旨。人類之有政府，完全不是要約束他們的生活，實在是「爲求互相保護他們的生命，自由，與產業」。政體可以不同，而實際也不是完全同的，不過根本的原則是相同的。

立法權是最高、的權，國家所有的人皆須服從；但其權力並不是武斷的。第一、立法權爲人民謀幸福的運用，應當遵照委托時所規定的。第二、正義的實施，必須有固定的法律與受有權力的公判人；因爲要是處在便宜行事權力的狀態下，而沒有固定的法律，人民的情況就要比在自然狀態下還要壞。第三、任何人的任何財產，沒有他本人或他的代表的同意，他人絕不能剝奪；或像洛克更切當的在他的結論時所說的「沒有人民本人或他們代表的同意，在上的不能在人民的財產上增加賦稅」。第四、立法機關不能將其權力移交與別人或其他的團體。以上所講的皆是政府的根本條規，任何政府皆不能不有的（洛克的這種意思，就我們能確切明瞭的）。這些條規雖是極優良的原則，但是我們今日不能說它是對立法權——就是法律本身所從出的——的限制，它不過是政治上行事便宜的法規；除非是明確的載在普通立法機關所不能變更的正式憲法上，我們方可稱其爲立法權的限制，不過洛克對於這些情形，並未加以絲毫的討論。

洛克自己也知道他人對於自然狀態的異議，自然世界是不能證明而又不能有的假定，原約也不過是一種臆想。他對於這些問題的解答，雖無相當的結果，卻很專意的想解答。洛克謂自然狀

態在現代是一件實際存在的東西，表現於各獨立國家的相互關係裏面。講到證據方面，自然狀態是否是所有人類的原始狀態，洛克認為最初記載的渾沌與確定知識的缺乏，實足使社會起源的任何可信的假設，更為顯著。

政府變更的合法性

除受以前所講的種種限制——這些限制，有些地方很像波丹加在主權上的限制——洛克很明白的知道，「政府存在一天，立法機關總是最高的權；能制法律給他人的，必須在那人之上」。但是立法機關的權力並不是不能廢絕的：「既然是受委托的為達到某種目的而設的權力」(fiduciary power)，其權力因妄用或誤用，就能失去其效力。在任何政體之下，社會團體仍然保持其自衛的最高權，這自衛權就是一切組織的根基，對任何組織皆不負義務，「不至政府瓦解時，也不能實現」。在霍布斯必要說這陳述的權，不過是一種美名，給予實際上有可能性的可以成功的叛亂，結果再回到戰爭的自然狀態，換一句話說，就是回入於那無論如何應當避免的無政府狀

態。洛克乃進而費很大的心力——似乎是要回答上言的異議——詳說政府瓦解與社會瓦解的不同。「社會瓦解時，政府絕不能再存在」；但是政府可以由內裏瓦解或變更，而社會仍不消滅。洛克對於最初的契約，似乎分成兩個步驟。第一人民贊同生存在一個國家裏面；第二這個國家的組織可以有這種或那種形式，已選定的形式就應當遵守。◎就社會建立的全體上看來，最初的合同是永久的而不能取消的；就放置權力方面看來——交與一姓皇系或立法機關——遇公共利益需要實際變更時，合同是可以修改的。洛克用事實證明他的論題，這些事實言詞方面是假設的，不過對於英國的憲法，與一六八八年的英國革命，有顯露的指引。他對政府的變更能否在法律內實現的問題，始終未明白的論及。若是我們想到特別國會（Convention Parliament）「合法的，充分的，自由的代表英國各界所有的人民」，用十分簡單的話，宣告政府的變更可以實現，在範圍之內時，我們覺得這個缺陷實在殊堪奇異。我們詳細讀人權法案（Bill of Rights）時，就看出編制人的本身，不但自信這是合乎正義而有政策的，且自信他們的手續十分合法，但是他們的手續究竟是否合法，實在是可疑的。我們有技術上的難題，因為不知道詹姆士二世（James II）是怎

樣依法而成爲廢君的。所可知道的就是革命的進展，由始至終皆視爲法律範圍內的改革，不特如此，且視爲法律的再興，並不是破壞已經變成不能忍受的法律。霍布斯每以爲凡是合法的皆可由行使其政策，而洛克則以爲凡是有政策的，所行的皆是合法的，其極端甚相類似。

有一點洛克是十分的注意事實，而與霍布斯相反，並且對於那點討論的很詳細。政權可以削奪的假定，「可以常時激動叛亂」的異議，洛克是知道可以發生的。所以他的答覆是「其他的假定也是如此；因爲在上者使人民受窮困而任意行使他的暴力時，不論人民怎樣稱頌他們的長官，呼他們爲上天之子也好，視他們爲神聖，或由天降下，或受天的委托也好，總之無論用什麼名字稱他們，或用什麼東西代表他們，這種事實皆要發現的」。人民遇了實際上真不能忍受的政府，就是用霍布斯的不可取消的主權契約說，或非莫（Filmer）的君父——由亞當傳下來的——論，人民也不能任那種政府存在。霍布斯似乎認爲這種政府也可存在，不過他沒有明白的說出；但從他的政治之組織裏面，及別的書中，可以看出他對於政府權力，或宗教權力所產生出的政治理論影響的重要，未免言過其實。他似乎以爲在上的不論說什麼，人民皆是信從的；就是遇了有關人民自

身利益時，人民也是信從的，所以做君主的，若能設法使他之外而不再生一君主，就使人民如他的意信從他。

皇室的特權

此外洛克本人與他的門人的猶豫的地方和似是而非的道理，有些不能不說是受當日著作時的實際情形所限制。他們不敢明言英王在主權的政治意義方面，不是具有最高權的。所以洛克說「在立法機關不終年存在的國家，而行政權又放置在一個人身上，同時此人也參與立法事宜，則此人也可以說是具有最高權的。」洛克對於太講求定義一事，也是很恐懼的。他對於國會具有最高權力一節（他言立法機關時，心中皆是想到英國的國會），可謂講的最精確，正如百年前斯密司所論及的。對於特權（*prerogative*）一事，卻不如塞爾登（*John Selden*）一五八四年生即明神宗一二年一六五（四年卒即清世祖一一年）所說的明簡而確切。塞氏好似一個頭腦明晰的律師，他認此中並無奧妙。特權是特別有關皇室的法律，但是與其他的法律，性質上也沒有不同的地方。特權對於洛克似乎仍有點奧

妙。它是一種渺茫而特別的自由，如立法權本身一樣，受一種限制。就是要至誠的爲公共謀利益。

盧梭與民約論

霍布斯與洛克對於所塑造的原約假定，各有各的用法，前者用以產生政治之組織的絕對權力，而後者則用以辯護立憲的政府，謂溫和的立憲政府，不僅在自然法方面，是應有的政府，而且是唯一的正當政府。但是到了盧梭，同一的假定，用的意義則不大同，盧梭用以解釋的，在霍布斯看來，必以爲是不可能的，在洛克恐亦必大爲驚異。洛克的理論，如冒雷 (Lord Morley) 所指出的，各方面皆顧到事實，盡力的使其近乎實際，以成普遍的信條。盧梭的作品較洛克尤爲一般人所習知，較霍布斯尤爲武斷。結果民約論 (Social Contrat) 一書，成爲一最成功而最危險的政治上的欺騙 (political imposture) ⑤。

乘有主權的人民

盧梭的民約論^⑥與其他理論家不同的點，在以創造一個公共而有主權的權力（*common and sovereign power*），而同時使各訂約的人，與未訂約時同樣的自由，只有自己服從自己。每人將他自身及所有個人的權利，皆盡量的捨棄，與霍布斯的契約正相同。不過這些權利並不交付與君主，而交給整個的社會。正是「每人將他所有的交給衆人，實際上等於未交給任何人」（*Chacun se donnant à tous ne se donne à personne*）。契約的條件（因為盧梭對於契約的條件，知之甚詳）是：「我們各人受普遍意志（*general will*）的指導將我們的身體與能力交出，組成一個團體；我們各人就是這團體不可分離的單位」。由享有主權方面講，所有的人皆是公民（*citizen*）；由服從國家制定的法律方面講，所有的人皆是人民（*subject*）。無論何人，若不服從普遍意志，團體必須強迫他服從；「也就是說他人要逼迫他做自由人」——這實在是一句可以兆禍的話。像這樣口氣的主權權力，恐霍布斯所講的，也不能過此。主權是不能轉讓的（*inalienable*），不能分解的（*indivisible*），並且若能使普遍意志真正的表現出來，也是不能錯誤的（*infallible*）。乘有主權的人非公平不可，因為沒有人的關係在內。法律就是具有普遍性（*generality*）的東西，

所以君主或朝代的選擇，不能爲立法機關的法令。照這種的定義講，人權法案可以說是法律，又可以說不是法律，而授產律（Act of Settlement）簡直不是法律，英人之研究政治學的，對於這種定義，似可不必特別注意。盧梭的目的不外想調和霍布斯的無律不公平的定言（盧梭也採用這個意思），與他自己的公平的定義，這公平就是秉有主權者所必須有的。除人民外國家再也沒有最高的權力。立法人並不是具有最高權力的，不過是秉有主權的團體的機關與公僕而已。政府也不是具有最高權力的，不過是團體（視爲法人而享有主權）與個人（視爲人民）間的媒介而已。政府既不能制定法律，所以主權者的人民不能直接治理。不過政府的趨勢皆想將主權侵奪去；人民終有一日被國君征服，而社會的根本契約也就瓦解。所有的國家皆有這個天生的弱點，有了這個弱點，國家最後終要消滅。政治社會也如天然的身體，當其生存的時候，就是一天一天向死亡的路上行的時候。

盧梭也知道依照他自己的主權定義，主權的充分的運用是不可能的；所有享有主權的人民，如何能同到一處呢？盧梭的答覆是近代的國家都太大了，他想恢復希臘的獨立市邦，或者如他想

像中的希臘市邦。人民聚在一處的時候，每一公民與其他的公民一樣，皆是長官，一切的政事皆待他們議決。凡是代議的政府，皆是爲一時之計的；人民的代表絕不能實在的代表他們的權力，代表僅能做有限制的代理人，一切行動，皆非得本人認可不可。英國的自由，不過是一種幻想，因爲英人是他們自己創設的國會的奴隸。政治的代表制度與封建制度下的種種惡行，實在沒有什麼差別。「普遍意志」既然無相當的方法表現出來，所以照法律的適當定義，世界上沒有一個國家有法律。既如此則對於佔有近代國家領土與自衛的財源的，將如何使公正而真實的人民主權聚而爲一呢？盧梭會答應詳細的討論這個問題，不過在民約論及其他的著作裏，並沒有實踐他的諾言。爲對外政策起見，他的計劃大概是一種聯邦政府的組織。在那時的瑞士聯邦憲法，雖是很不完善，對於這個問題，一定給盧梭不少的貢獻。

在盧梭之前有的人以爲民約包含國君或元首與人民所立的契約，有的人以爲民約就是國君或元首與人民所立的約。盧梭正式的駁斥這種說法。照他的意思，政府並不是由於契約而產生，而實產生於主權的法令。這假定的契約，盧梭謂（實在不錯，但他能有此說，實在奇異），並不是政

治的契約，而是一個自然的契約，並且不受任何公共權力的裁制。所謂契約只能有一個，就是社會的原始契約，有了這個契約，就不能再有第二個契約，因為社會的團體由那個契約已經得了各個人所有的一切權利。^⑥盧梭對於主權人民的不能取消的權力，有非常的信心，甚至使他好像認可權力的委托，而此在憲政論家，如洛克等，則認為很危險而非法的。盧梭視迪克推多制是一件很平常的事。在公安委員會（Committee of Public Safety）的時代，法國雅各賓（Jacobin）長官所實行的，恐怕還不只是盧梭所說的原理。對於主權人民的權利的運用，依舊是一個很大的困難，很不容易解決。盧梭自然也真像其他對國家持絕對論的人一樣，解釋過何以意見不同的公民，要服從大多數的意志。盧梭的解釋較之洛克既嫌詭辯而又嫌笨拙。洛克對於此點求助於實際的方便，可謂十分的坦白。

以上是盧梭政治思想的一個簡略的敘述，其歷史上的重要，就在其大部能符合人權宣言。^⑦此宣言（屬革命最早期）對於法權與政治上的便宜，未能分清，至於耀目的顯而易見的真理——需要的條件如此的泛廣，致使那些條件變為夢想——經其宣示以後，到了一種恐怕其他的政治

公文所從來沒有的地步。所有的人生而自由的，有同等的權利，以及國家的集合的主權（collective sovereignty），普遍的意志——以法律表現之——等，皆是直接取自盧梭。謂此宣言毫無價值，自然未免太不公平。宣言中第七第八第九諸條所用的文字，實無疵可擊，所敘述的皆是立法與行政司法上的重要原理。不過若就人權宣言為政治理論的實理，則此宣言對於各國與各政治家可以作一永久的警告，不可為形式的定則所拘。當詹姆士二世讓位之時，國會對於此事的辯論，亦多談及國君與人民所立的原約；所幸我們的（英國的）人權法案並未把這一點包括進去。一七八九年的原則——即人權宣言——所生的影響，實在無可限量地阻止了法國政治實際方面和理論方面的進展。

布拉克斯吞對於洛克學說的討論

盧梭民約論將要出版的時候，正是布拉克斯吞（William Blackstone 一七二三年生即清宗四五年）在英國談論洛克學說的時候，但是態度則與盧梭大不同。假使我們丟開邊沁（Joh-

emy Bentham 一七四八年生即清高宗一二年)對於布氏的猛烈批評，而以無成見的心理，研究其學說，則知布氏不僅忠於洛克的學說，而實際上改進洛克的學說，也不止一點。至少對於自然狀態這一點，他明白的否認其為歷史事實，由是可以避免了一難點，此難點與其謂洛克曾以奇妙而無根據的說法解答過，不如說他將此點掩飾了。布氏謂「社會的正式起源，並非由於個人間的契約」。家庭乃社會的單位，布氏對於原約一名詞雖未能取消，但謂人與人在社會之所以相集成團體，因為他們不能不如此。關於主權論一點，布氏亦較洛克明顯。氏謂無論在什麼政體之下「皆有——也是必須有的——最高的，不能反對的，絕對的，不受約束的權力，以為主權權力 (jura summa imperii) 之所在」。更上追斯密司，以明言洛克所未確實說的，謂此權在英國即屬國會，若欲得其他機關，恐再也沒有合法的可能性。「凡是國會所做的，地上無權可以革除之」。法律與政治的分離，去理想仍甚遠，但以布氏比之霍布斯或洛克，可謂近乎事實的真情多了。

盧梭與布拉克斯吞並不同時，而將二人同時並論，實在是為要明瞭原約的面面觀，以得到一個總見解。同時在法國本土批評盧梭的仍大有人在。休謨 (David Hume) 以兩重的快慰 (我

們可以深信無疑）關此哲學的謬論——此謬論英自由黨幾奉爲信條——將其空洞不着實際，說得非常之詳盡，幾乎什麼都給他說盡了。然而休謨是一個破壞的人，並不是一個改建的人。他並無別的理论，來代替這個可愛的假定，這假定——如史帝芬 (Leslie Stephen) 所說的——在其發明人去世之後，仍然生在政治社會中。他本人的政治思想既粗淺而又機械化，他的完美國家的觀念，也不過是世上最無益，最無趣的政治想像。對於盧梭的假定，預先供給一劑消毒藥的，是一個法國人，假使他的國人能够早些重視他的話！孟德斯鳩[⊕]——加上他所有的缺點與不規則處——是近代歷史方法研究的始祖。他的知識固然有些時候幼稚而不完全，他的推論有些時候輕率，他的論斷有些時候錯誤，但他對於政治不能視爲兒戲（按原文係真正的政治，不能隨從任何種族任何國家的富於想像力的人，在空中造成，亦不能若兒童以木塊建壘，而使不同的情形，勉強合在一處）的大原理，則始終認爲不能破壞。他專心研究政治社會，認其屬於某一種某一種的社會程序，而這皆是受歷史情形所斷定。孟氏是我們皇家學會的會員，我們很可以得意的回想這件事，而這也可以證明皇家學會很早的就由孟氏看出政治的問題，也如物理的問題，可以用科學精

神研究，使研究者的工作，可以有真正的科學性質。

孟德斯鳩的法意——孟氏之優點及其缺點

孟氏的方法，包含兩種觀念，這兩種觀念，在其自身，本是很昭彰，但是當日的政論家，決未想見到此。孟氏的目的在創立一比較的立法與制度論（a comparative theory of legislation and institutions），以求適合於各種政體的政治需要，並一比較的政治與法律論（a comparative theory of politics and law），基於各地各時代的實際制度的廣博觀察。馬基亞弗利在他之前，對於前項似乎略一論及，但是範圍很小，而且他有他的特別目的。至於後項則完全肇始於孟氏，在他之前，絕無一人想到。我們已經說過所行的未能如所理想的，這是因為那時沒有能使所行的等於所理想的工具。像法意（L'Esprit des Loix）這本書，若由書中抽選數段，或草率的一看，以批評其價值，是頂不適當的。其中有好幾章，好似收集閒談人得來的旅客人故事。不過孟氏在他的深思中，也不是常常快樂的，他超脫了他那時代的許多幻想，但他不能逃去十八世紀的誘惑，就是把

人類看得比他實在具有的更有理性。所以孟氏對於一切的野蠻風俗想出種種理由，加以辯護，認為出於政策的必要。（這些野蠻的風俗，耶穌會的教士與其他的人，有稍正確的記載。）孟氏以為有些風俗，我們雖覺愚蠢而奇異，但其存在，決不是沒有理由的。氏又以爲一個社會的制度，與其特別情形有相依的關係，所以研究一社會，對於一社會的特別情形，不能不同時研究；這番話都是不錯的，但惜乎孟氏言這些情形時，卻將人的本身忘了！他沒有想到要明瞭一個同我們很不同的政治社會，我們對於他們祖先的習慣，人民的特性，以及他們的文明，進行到什麼程度等等，必先要知道一點。簡單的說，孟氏未能發現制度之造成，是種族與環境的共同事業；^⑤不過他以生理學應用於政治一事，說得也不少。孟氏並不是不注意種族的因素，實因對外界環境變更的效果，說得太過。孟氏的歷史方法，雖不完善，而因有此方法，免去當時的錯誤也不少。例如十八世紀的道學者——甚至福爾德（Voltaire）也如此——所共同稱論的關於中國的種種美好記載，孟氏卻看的十分透切，所以能如此的，就是因爲他能苦心，將所有的事實，作一整個的事實研究之故。

孟氏對於英國的評論頗多（有時也學洛克用設想的方式，將實事輕輕隱着），但也不能無

錯誤，不過就大體而論，對於英國政治上有有效驗的各勢力，很有驚人的觀察力，而且能深深了解英人的特性。^⑤關於孟氏的一般的智慧與心理的健全，似可不必多言。孟氏以一十八世紀中葉的作家而能建議以國際會議，取消奴隸貿易（雖則他那一段話帶有諷刺的意味），其可讚美，是無待我們再說的。孟氏對於古來反對平民政府（popular government）——因為大多數人民都是不適於參與政治——的意見，很直爽的答覆他們。氏謂我們並不要人民皆有相當的資格，而且有沒有相當的資格，也並不重要。最要的是人民對於政治皆須發生興趣。要使錯誤發現平坦的路，總得有賴於經驗和討論。「在一個自由的國家裏，那一個人理論的好，或那一個人理論的不好，每每是一件無關重要的事；所要的是衆人皆理論；這種自由纔能保障這些理論所得的結果」。“Dans une nation libre, il est très-souvent indifférent que les particuliers raisonnent bien ou mal; il suffit qu'ils raisonnent: de là sort la liberté, qui garantit des effets de ces mêmes raisonnements.”

孟氏很受他本國人民的敬重，但遇有實際事實時，人民也不十分注意他。革命時代的政治家，

凡引用孟氏的，皆引用其錯誤，且更擴大其錯誤。英國人對孟氏倒有更深切的了解，甚至有人呼氏爲布拉克斯吞（Blackstone）的精神上的先導者^⑥。不過孟氏的著作第一次出版時係一七四八年，布氏早在一七五三年即將其作品整理，後在牛津大學作爲演稿。其間爲期甚短，孟氏很難有機會使布氏的著作，大受其影響。⑦我們的柏克所遭遇的恐較孟氏爲尤惡；他目覩別人棄絕了他的極賢明的忠告，更目覩他所預言的罪惡一一實現；只能孤寂地感到不幸而言中的滿足；最後他雖爲衆人所推許，但這是因爲他的政治見解與那些排斥他爲叛教人的盲目的情感適相吻合之故。

柏克

我講孟德斯鳩時，我說用簡略的話很不容易對孟氏下一公正的批評。孟氏自己雖說他是有條理的，但他太無層次，所以不應用很簡略的話批評他。就是將他的內容摘要下來，也不能得孟氏的菁華，因爲他的優點時常在著作的方法，而在內容的本身。講到柏克，困難較孟氏尤大；他的思想極多，而較別人的思想系統也更富於教性，但是這些思想，柏克皆用以討論實際問題，用的方法，

如此之妙，幾不能與實際問題分開，所以不能將其抽出，以爲他的思想的代表。這些思想的出發點，皆有確定的思想方法，但永也不能將這些思想歸納成爲一個總括的論旨。凡是柏克所作的，幾乎無一不有大智的光照耀在裏面，但這光是散光，光的焦點並不明現出來，而要人去揣測。這固然是受他的生活情形與他活動境遇的影響，但是他的思想本身的性質也有關係。我們可以斷定柏克無論如何絕未創立一正式的政治理論。他極惡拘於形式，痛惡到過度的程度，他最快樂的時候，恐莫過於用其最雄壯的政治辯論力（英國演說史上空前第一次），斥言過量辯論的危險之時。柏克公然的說他懼怕定義。他說「形而上學固然不能離開定義，但是深慮可以謹慎下定義」。他宣說他自己「絕不於立法的記載與日常所行的事外求智慧」。柏克不但不是一個正式而又完全的政治學大師，而且他前後也並不是一致的。當其斥論愛爾蘭可怕的刑法時，他將實在法的恆有價值，盡量的說低。他說——其中有一點，真是奇怪，似乎是爲近代歷史派大師開先導的，所用的言語，也幾乎相同——「法律若與全國民衆相對敵，就失去合理制度的性質，所以也就失去法律的權力；因爲不論在什麼政體的國家內，人民是真正的立法人；法律之成立，不論是由於一人或多

數人，其效力的產生，則在人民的同意，此同意可以正式表現於外，亦可隱藏於內；此同意對法律的效力，是絕對不能少的。就是全體的人民「也沒有權力制定一法律，損害社會全體」同一的柏克，但當他攻擊人權宣言時，他對立法權力又有一種說法。他在天主教義律 (Tracts on the Popery Laws) 上，他將霍布斯提出，說他創立了一個令人可怕的學說；但在法國革命回顧 (Reflections on the French Revolution) 上，我們可以一時看出霍布斯學說的回聲，幾乎同霍布斯自己的論調一樣。他說「倘使政治社會係由契約生出來的，那契約就是社會的法律」；無論何人不能背離此契約，而要求不應得的權利。「因為要得到公平，所以一個人放棄判斷何物為其最需要之權利；因為想得有自由，所以一個人放棄他的自由，冀得整個的自由」。政府與自然權利沒有關係；其目的在供給人民的需要，並約束人民的慾望，「欲完成此目的，非在人民之外另有一權力不可」。

——這很像霍布斯的「公共權力，以使人民懼怕」。讀了此段，至少暫時的，我們以政治之組織若能供給柏克以刀劍，以戰勝法國革命時的雅各賓黨人，柏克必下伏而敬拜政治之組織了！

經驗與武斷

但是兩處所講的，是同一的柏克，而所說的語氣，實際上兩處也十分相合。他反對愛爾蘭新教的壓迫，與法國雅各賓黨人的暴戾，其理由同出一源。他的堅定目的——不論是愛爾蘭的事，英國的事，或法國的事，——在使人做事，當以經驗爲重，而不可武斷。他以爲法律制定各機關的空文件，與普通命題的空推論，絕不能爲政治的指導，必以建在——同時也保存——今日仍存在的權利與自由上的公平 (equity) 原則，及效率 (utility) 原則，始能爲政治的指導。他以爲政治是實驗科學，而不是先驗的論證的制度 (scheme of a priori demonstration)。他受人責難，說他對於自己的學說，有很顯著的轉變，說他的法國革命回顧與他以前的社會生活不適合。批評的結果，於是有由新自由黨人而求訴於舊自由黨人 (Appeal from the New to the Old Whigs) 一文之作，此文由批評雅各賓黨人的社會論，而能看出柏克自己的明晰思想，在其他的作品中則不能如此。

大多數的意志

柏克謂在人民最高權力的名義上，我們對於無限制的變更政府基礎的權力，非認爲出於特別的需要，而認爲共有的權利。所謂「人民」究竟是什麼？「多少無定的自由的單個人」——像民約裏面所設想的——並不是人民；他們也不能立時訂立契約，自成人民。「一羣有首領統率的人」並不因有人統率，而與以前的地位不同，即成爲人民。一個人民的法人的統一性（*corporate unity*）誠然是人爲的；但技術上需時很長，因此之故所以一個國家的瓦解比成立來得易。然則人民的最高權力將如何運用？曰憑藉大多數的意志（*will of a majority*）。大多數有什麼權力使其餘的人服從他呢？這權不是自然的權力，又是人爲的而且人爲的意味最強的權力。我們有兩個假定，第一就是使多數人成爲一個法人；第二——「是實在法上最不自然的設想之一」——就是使大多數可以代表這個法人。這些人造的判斷的概念，若柏克所說的，雖是使司法與政治原則混亂，而法國革命時的理論家，卻以爲實在法本身的權力，就建立於此上。至於大多數是否必有權

力斷定事件，以及什麼事件大多數始可斷定，什麼大多數始可斷定等等，是習俗的慣例。這些人民在他們自身本沒有運行國家任何權力的權。「假使久用 (prescription) 與長期佔領而不能得財產的所有權」，則佔有名為法蘭西國土的人民不正就是一羣劫奪的人或僑寓的人呢？政治社會之成立，絕不在人口的多少；政治社會實在是一種社會的有機體 (social organism)，一種社會的紀律 (social discipline)。若謂政治社會之完美，是人為的，而政治社會是一個自然狀態。比那「沒有文化，沒有連貫生活的」自然狀態還要真切，換一句話說因其是人為的，所以是自然狀態，蓋「技術是人的本性」(Art is man's nature)。以上所言的，是柏克對於亞里斯多德重要學說註釋之大要。所謂人生而為公民者，是因為人入世後就到已經存在的社會制度，別人對他有一種種義務，他對別人也有種種義務關係，他不能離開社會，這些義務既不受他本人的支配，也不能受他本人的支配。人生到世界上，並不是像一個與外界毫無關係的人，而因為什麼契約，纔得了一種幻想的名義，於不可分除的人民主權內，佔有總數的若干萬分之一。

一七八九年的原則

政治的詭論，到了此時——前此所未有——被人攻擊的，可謂分文不值了！柏克用他強有力的文筆，在一個地方，稱民約論爲「糝糠破布，關於討論人權的沒有價值的污損紙片」。這樣的批評家自身也發詭論，似乎是一件不可能的事；這大概是因爲他自己不常注意及此，所以他失足也不止一次。柏克既認政治學爲實驗的科學，不能離開事實，所以對於——這是他自己告訴我們的——極須辯護的論點，皆爲之辯護，且堅持他的說法，對原點毫不加以修改，對於其他各方面也不深想。因之在柏克的陳述方法，與反對方法中，若在一較次的人，我們必謂其愚蠢。柏克以爲——他自己曾明言——現在是由過去中所演進的，這種連續性與他物不能代替的社會結合，應當加以尊敬的；所以社會基本勢力的分解，視爲一種瀆神的罪。他以爲法國一七八九年的原則，若任其存在，那怕只在思想的領域內存在的話，則英國的憲法，必不會有實際的安全。同情革命者——自命爲和平者——所說的安全，「實際不過就等於這個，就是法國的共和制度，與英國的君主立憲制」

度，雖有差別，但不值一次內戰。」柏克謂「此乃人類心理中曾經產生的。反對他人嘗試的一種最無價值的辯護原則」。似乎無論那一種社會，最後皆可以另有一種辯護的原則，或是較強的原則，是可以理解的。如果真是這樣，則霍布斯也不能得有再穩固的基礎，以放置他的政治之組織。大部分人之所以對於他們現有的制度表示忠順者，並不是因為他們愛慕這種制度，也不是因為他們有一種不可改的偏見，謂此制度對他們很有利益，實在是因為他們懼怕未來的而不知的情況。爲了平穩與習慣的緣故，凡是可以忍受的平穩狀態，他們皆對之表示忠順，等到他們與舊有的制度關係弛懈之時，這可作一種激烈的推測，就是他們現在的處境，不僅不是完善的，而且是到了不能忍受的地步。等到了這一點的時候，舊制度下的任何合法君主，皆不能挽回，就是有柏克的言詞爲之辯護，也不能挽回。在一八三二年時，大部分的英國人民，皆以爲未改革的國會與改革的國會之不同，實有發生內戰的價值；幸而人民的這種意見，與他們趨於極端行事的準備，爲人所知，英國始得保安於萬一。柏克對於法國革命，未能看出這一點，所以攻擊的很利害，而只有一面之詞。但是柏克並不膚淺或虛偽；撇開他的形容過實的辭語，或有些時候即不撇開這些辭語，他所攻擊的，皆極

正確，而他所預言的事實，皆一一實現。當一七八九年的時候，甚或再晚一些，在巴黎與倫敦兩個地方，有很多良好的人，夢想快樂而和平的變更，由舊法的君主專制，得到一種類似英國的憲法。柏克一開始便警告他們，謂無論如何，他們決看不到這種希望，不幸他的言皆中了！

便宜與合法性

柏克之後，再也無人在英國能將民約應用於實際的事實，無論其所講的是盧梭的民約，或是洛克的民約。在政治學與實際政治推理的精確上一個很顯著的貢獻，我想不能不歸功於柏克的，這貢獻就是將便宜（expediency）與合法性（legality）分而為二。在他的著作中很難尋出一詳細而正式的陳述；但在他的對美戰事的偉大演說與書札的全體中，皆可看出。那時英國的人民正高呼國會有向殖民地的人民徵稅的權利。柏克告訴他們謂由抽象的權利方面講，國會可以向殖民地人民徵稅，但是它們違反正義，便利，與人性，爲了抽象的權利，簡直使英國的殖民地，與祖國生了一個破裂。柏克的智慧，後來的事實，不幸皆顯著的一一實現了。

柏克在他那時代，未免太偉大了。他恢復歷史在政治上應有的地位；但是像有些純粹哲學的大思想家，那樣他沒有門人，繼承他的學說。十九世紀政治學的正式發展，並非由柏氏的學說所推演而出，在英國方面有些人全然由另一方面研究政治學，而在大陸諸國上，有些人在精神方面，甚或有些時候在體裁方面，雖與柏克的相同點，較任何英人皆多，但其研究政治學，也有出於獨立的動力。

① 我對於洛克的國家論，有一更精詳的討論，載於一九〇五年倫敦出版的英國皇家學會會錄（*Proceedings of the British Academy*）的第一卷。有一個與他很相似的見解，流行於十一世紀至十三世紀之間。閱喀萊爾（*Carlyle*）的中世紀政治思想史（*History of Medieval Political Theory*）第三卷，該書係一九一五年出版。

② 額爾平（*Ulpian*）的「似無一人可為己身百體之主宰」（*Dominus membrum suorum nemo videtur*）的相反見解，當很易為現代的法學家及哲學家所接受。

③ 用大陸政論家的話，就是 *pactum unionis* 及 *pactum subjectionis*。各人所重訂的是第二契約或輔助契約。洛克是否有雙約的假定，他本人並未十分言明，不過就全體觀之，他似乎有這種假定。

④ 民約論內偶然有下列一個含糊的原則：「戰爭並不是人與人的關係，而是國家與國家的關係。」這原則卻含有一部分真理，不過視為普遍信條，太嫌漠茫。詳情可參閱一九〇九〇九〇政治學季刊所載賴林著的虛梭政治思想篇（*Rousseau*）

cau's Political Theories)。

⑤參閱夫恩 (Vaughan) 附有批評所印行的虛梭政治思想。

⑥有人謂他對於這個討論，有材料遺下，因為政治上的疑畏，又將其毀了。不過保藏的人將其印出，似無畏懼可言。因民約論而生的種種危害，初不待加上這些材料，已無法再增了！

⑦用專門的名詞講，就是原來的 *pactum unionis* 創生最高的權力，所以後來的 *pactum subiectionis* 是不需要的。

⑧這個宣言的全文（很奇怪的多數歷史家不注意此公文，）載在馬旦 (Henri Martin) 的一七八九年以來的法國史 (*Histoire de la France depuis 1789*)。繙譯本書的法國譯者，於此處註下附加一語，謂此宣言，在法國的近代政治，已失其重要性之十之八九。

⑨我們在現在很容易批評布拉克斯吞的憲政學說的真價值。爲對布氏公平起見，有兩點不能不注意：第一布氏係以律師而著作，以實在法而論，在他的時候，英國的憲法，當其運行時其間有不進不退的困難，並不是一件不可能的事，困難直至一九一一年後始消除。第二當布氏講解之時，皇室及兩院間的實在政權的分配，尙未確定。我們現在論政權——與立法的主權不同——謂其最好操在下院的大多數。布氏非但不願如此說，而且也不能有此說法。

⑩亞蘇銳 (M. Albert Sorel) 的孟德斯鳩專篇，巴黎一八八七年出版，再參閱意爾伯 (Sir Courtenay Ilbert) 一九〇四年在牛津大學 Romanes lecture 所講的孟德斯鳩。孟氏巨著係一七四八年在日內瓦未用姓名印出，二年後

法蘭西國家正式允准在法國境內發行。一七五〇年的愛丁堡 (Edinburgh) 刊本，仍未用姓名。

⑤ 蘇雷謂「孟氏的錯誤，在未能考究原素（空氣、土地、國家、人種）的影響，上列數種，未嘗研究一種，就算研究一種，研究得也是很粗略」。

⑥ 關於英國的外交與殖民政策，有數點孟氏雖是就已觀察的事實而推論，卻有先見之明。閱法意第十九卷第二十七章，蘇雷很合理的令人注意此章內合於科學的未來事的推測。

⑦ 閱蘇雷第一四三頁；「布拉克斯吞實出自孟氏。」

⑧ 不是韋拉仁 (Vinerian) 講演。韋拉仁講座至一七五八年始設立，布氏係第一任教授。

⑨ 與薩樊宜語比較：「法規是人民權利的機關」(Das Gesetz ist das Organ des Volkrechts)。

第四章 近代的主權論及立法原理

理論政治與應用政治的分類

我們現在已經講到十九世紀的初期，此後政治理論的發達，範圍至廣，學說至多，用現在這種簡略法敘述，實在不容易。所以在此科的各學說中，非有一選擇不可。下表在於表現各學說的一般性質。在一方面我們有政治學上最古的一派，所討論的是國家的普通原理，及其可能的形式。此派學說，近代作家會將其範圍定義大加增改，特別在英國，主權定義之不適於解釋複雜的事實，正如其他的武斷的定例一樣，早已爲人發現。在另一方面則有各個制度的研究，及國家特殊目的之行動，此可總稱之爲政府論 (theory of government)。什麼事情國家應當做？什麼事情國家不應當做？此處似乎是最適宜的地方，討論此問題；後一問題對於放任主義 (laissez faire)，國家權力

的限制，以及個人自由等名詞，是有相連關係的。再一方面我們有更專門的學說，所討論的是法律方面的國家，換一句話說，所討論的是實在法的方法，及其形式與應用。這個可以說是廣義的立法論，法學——特別是律師所了解的——的範圍，比之立法論，雖廣的很多，而在歷史的程序，又遠在立法論之前，但由論理的次序講，可以說是由立法論分出來的。最後一方面政治學所討論的係比擬國家爲人——爲對外行動起見，——視一國家對其他國家有種種應盡義務，而此國家對其他國家，亦有享受這些義務的要求。國際公法上關於這些義務與權利，載有系統的傳述，此外贊助國際公法之種種理論，對於國家的權利義務，亦有類似的陳述。以上的分類——最後的一類不在內——實在不能稱爲政治學的分類，不過欲表明同一的論題在各方面的形式與關係的不同而已。不僅不是詳細的分析，政治的形質，根本就不能有詳細的分析。不過它可以略示近代政治學的範圍與類別。

理論政治

(一) 國家論

國家的起原

一 歷史的

二 理論的

憲法

政體的分類

政治的主權

(二) 政府論

組織的形式

代議制及閣員制的政府

行政部份

第四章 近代的主權論及立法原理

應用政治

(一) 國家

政府現有的形式

邦聯國家及聯邦國家

獨立

保護國及治外法權

(二) 政府

憲法及常例

國會制度

內閣及閣員責任

國防與秩序

國課與賦稅

國家的財富

實在法的範圍與權力

(二)立法論

立法的目的

實在法的普通性質及其分類

(法律哲學或法學通論)

法律的方法與制裁

解釋與執行

言語與體制(立法的機械學)

(四)比擬國家爲人的國家論

行政的組織

陸軍,海軍,警察,

幣制,預算,貿易,

國家規制或不干涉

(三)法律及立法

立法手續(實現理論於立法體制中:備忘錄,

緣起之說明(*exposé des motifs*等)國

會起草

各國的法學

法院及其組織

司法成案及其權力

(四)比擬國家爲人的國家

對於其他國家及其他人民的關係

國際公法

外交和平與戰爭

會議、條約及公約。

助進公義、商業、交通等的國際公約。

那些常爲英國作家所討論的，而其本身就是重要的題目，且對於立法行政有實際關係的題目，自然似乎宜詳加披覽。國際公法除外，因爲太專門和離題太遠了，要不然也是應該研究的；應當研究的題目當推政治的主權 (political sovereignty) 及國家干涉的範圍。關於這兩個問題，英國的書籍，即使說不豐富，至少可以說是不少，單就理論而言，大部分的英國近代政治討論，不是研究的書籍，就是研究第二個問題。所以特別提論英國作家對於此二問題所討論的，是一件很方便的，至於近代政治思想的其他各派學說，只能略言其極普通的概要。若在一較詳細的說明內，哲學家以其宇宙概觀所發的國家論，以及此種理論——特別是黑格爾 (Hegel) 的——對於近代不是自命爲哲學家的政論家的影響，似乎皆宜特別稍加敘述。不過此處不能如此實行。⊖

邊沁：他的政法隨筆

那一個人，我們應當第一討論，是沒有疑問的。那就是邊沁。霍布斯後百年中沒有人討論主權問題，邊沁乃將霍氏所遺下的，繼續討論之，顯示出他可以有合理的解釋，並且能產生出實際的結果。他的政法隨筆（*Fragment on Government*）一書，於一七七六年出版，雖是一本很短的書，但是他的重要思想，皆包含在內。不僅思想皆包含在內，且其表現的方式，也較邊沁自己後來所說的為佳。再也沒有人若邊沁在他老年那樣黽勉不倦地使他的思想外表為衆人所厭惡或輕視。幸而他的思想現在已變為公共的財產，而他的文存內的最後數冊，儘可以置之不覽，除非對於偉人憑行有好奇的人，願意費精力，觀察一個哲學家，怎樣憑他自己的創見，對於英國文字，可以發生一種怎樣激烈的辭句。政法隨筆是對於布拉克斯吞評註（*Commentaries*）序論那一部的極嚴厲的批評，那個時候正是評註初次聲譽鵲起的時候。布氏的古典論著，通篇有一種愉快的樂觀主義的論調，這激起了邊沁的憤慨。他斥布氏為改革的仇敵，說他的詭論悖理到簡直是一種罪惡的程度，

加上「情感方面的錯誤偏見」，是對於惡俗的官家辯護人。布氏與他的批評人間的爭論，孰是孰非，與我們沒有關係，不過我們所要知道的，就是邊沁大部分的詰責，可以說是吹毛求疵，在詳細方面，也不公正，但是他攻擊人民以一七七六年那時的英國法律，係集理智之大成，及以布氏爲他們最善的代表一事，實在是很對的。至於布氏爲說明者的優點，邊沁亦嘗完全承認，他說「氏乃第一法律作家，使法學一變而爲文人學者的學識」。但是我們對此不能多言，必須轉講邊沁自己的學說。

政治社會的定義

近代英國的國家論的基礎，係建在邊沁政治社會的定義上。「有很多的人（我們可以稱爲人民）設想他們對於一個已經知道而確定的人或一羣人（我們可以稱爲治人的人，具有服從的習慣）這些人（人民與治人的人）可以說皆處在政治社會的境界」。◎此處有值得注意的，就是照着梅因（Sir Henry Maine）一八二二年生即清宣宗二年一八八八年卒即清德宗一四年）後來的批評，邊沁明白的

承認一個困難，即不能斷定一個社會已經知道而確定的長官，人民對之是否有習慣式的服從，結果不能斷定這個社會是政治的，抑自然的；自然社會的定義，就是說沒有這種習慣式服從的社會。他也十分明白，在人類社會的事實上，沒有東西能與這個定義完全符合。「完全沒有這種習慣的例證，就算有也是很少的，完全具有這種習慣的例證，一定是沒有的」。在實際上政治社會的記號，就在於「事務名稱的建立」(the establishment of names of office)，有一部分人辦理統治與發布命令的事務。

主權與服從

法律是最高長官的命令，用現時通用的名詞講，就是秉有主權者的命令。最高長官的權力的領域是沒有明定的，但是實際上可以生出一種抵抗力，限制這個權力，在有些情形下，由道德方面講，這種抵抗力是合理的。然而這些情形，不能下以一般而又精確的定義。為科學的分析起見，秉有主權者的權力，應當視為無限制的。自由與專制政府之不同，就在最高權力的組織，而在最高權

力的權能；在於能否保障運用此權者的負責，以及能否自由批評其運用方法，而不在其範圍上名義的限制。謂最高的立法機關不能做此事或那事，或這種機關的法令有不合法的，可謂妄用文字。「爲什麼不能做？有什麼東西能阻止立法機關？」自命爲討論兼有主權者權力的人，實在是於不知辨別，不知不覺中討論那權力的法令，是否有益或有害；最後，法令如果如此的有害，反抗是否猶勝於服從。

邊沁雖以爲用「明言的契約限制」兼有主權者的權力，是一件例外的事——或者他僅指聯邦國家間的關係，或獨立國對於保護國或半獨立國間的關係而言——但也承認在事物的本性上看來，未嘗不可如此實行。假使這種限制是定明的，解釋當然沒有困難；至於在什麼時候，應加以此種限制，是行事便宜的問題。照此看來，邊沁心中似乎有蒲徠士與戴賽 (Prof. Dicey) 在我們時代所稱謂的剛性憲法 (rigid constitution) 的觀念；並且以爲憲法的修改，可以設一規定的機關辦理之；這個主張發生於美國憲法採行前之十一年。霍布斯主權不受限制，不能分解的信條，他很顯明的把它捨去了。(不論他是否在霍布斯書中知道此信條)。在聯邦政府最後的最高

權，究竟能在什麼地方，或我們必須謂其在一個地方，關於此問題，邊沁則未加以討論。

邊沁又辯明服從的法律義務（最高權力本身假定不受非難）與無抵抗的政治原則。君主或議會治理國家，並沒有指定的上司或正式的限制約束他們，但是被人民推翻的危險，是時常不能免的，若有相當數目的人，以為服從的禍害，比反抗的禍害更大，事實上就可以被人民推翻。此處也可以看出邊沁與霍布斯的不同。若霍布斯用邊沁的語，陳述他自己的真意思，必定會說反抗的禍害，尤大於服從的禍害；而在邊沁則一定不會承認這是明證，必不接受，對於霍布斯有力地描寫的戰爭狀態的痛苦，也一定不會承認它就够作證據。簡單的講做一個法律上最高的治理人是一件事，任意治理人民又是一件事。政治義務（political duty）是一件事，道德義務（moral duty）又是一件事。由政治意義講（在今日我們可以謂為法律意義）最高治理人不能有任何義務。邊沁對於布拉克斯吞國君有制定法律的義務一點，批評的特別嚴厲。

功利原則

不過由另一方面講，國君有制定法律義務一點，是邊沁在政治學上的一個最大發明。因為邊沁在主權論外，對於政府存在的目的，有一個無疑而自信的理論。政府之所以存在，是爲的受治人共同的利益；用邊沁的以爲更精確的話講，就是增進最大多數的最大幸福（the greatest happiness of the greatest number）。評論政府的行動，只有一個標準，就是大多數的利益。邊沁以爲這個原則，就是衡論公共利益與私人道德的準則；他由這個原則與他的主權論所得的實際推論。便是說一個國家如不能增進人民的幸福，就無法自解。最大幸福是人類活動的目的；罪惡與痛苦是存在着，但是有了國家的權力——人類活動中最有權力的——就可以設法免除之。政府機關與司法機關宜少不宜多；不合理而呈畸形發達的法則，應當取消；惡習與腐敗的動力，應當除去；政治義務應當簡明，使人易於了解。對於舊有的法規，不可有一種迷信，以爲舊的就不可干犯。久久享受的特權，不可違反衆人的幸福。最主要的是無論何人不可思有權力做以上所說的事。國家之具主權，並不是空的。霍布斯謂「天下並無權能者足與之比」（Non est potestas super terram quae comparetur ei）；所以人民懼怕國君而服從他。邊沁以爲服從固然是好的；但在「我無事不

服從」之外，我於各事亦可「自由批評」。主權若不受一切理智的引導，以求獲得共同幸福，又有什麼意義可言？最大幸福的公式，係政府行事的目標，政府苟能準此目標前進，政府元首是一個人抑多數人，沒有什麼關係。若請邊沁做一個常期的英國議員，他固然願意，而請他做法國共和國的常期立法員，或帝俄的常期立法員，他也是同樣的願意。右所講的就是邊沁的國家論與立法論的相互關係。由此二論，可以看出近代立法的理想，就是國家是自動的，不僅限於免除新的危害，而在逐步的有系統的改進各種制度。由前代以迄十八世紀，立法一事每被視為政治上的一種特別工具，在英國，無論何時，人民對之尤多猜忌。習慣的神祕勢力在當日的歐洲，仍佔優勢，現在的東方還是如此。近百年來立法精神與方法之能有所變更，幾乎不能不盡歸功於邊沁。

關於邊沁學說的倫理價值，我們無討論的必要，所可言的，就是他的學說已經大加修改，即直接隨從他的人，也不能不大加修改。但他的學說在政治學上之占有相當勢力一事，是不可否認的。假使他的見解較為精微，也許不致像這樣的成功。其間所論的及見解所到的，適足——就是在英國也是如此——使理論，運行於事實。沒有人不以爲他明白幸福的意義，曾於是否真正明白，就實

際的目的而言，其實是不重要的。不過幸福（稱爲利益，快樂，或其他的名稱皆可）的公認定義，無論如何，不是一個準確的定義，因爲人事的性質，是如此的；就是言義務的性質，不論加什麼解說，有許多工作（皆是應當做的）皆可因之而生。要點在使國家自知其權力，及其應做之義務；邊沁於此自信而不斷的言而復言，而且也成功地做到了。

奧斯丁——奧氏學說的孤立性

有多少因邊沁而生出的實際改革，此處我們也不能敘述，同時那些對於人類感情習慣毫無關係的建議（爲數頗多）也不能加以討論。在他的著作內，有些地方，很富於常識，而有些地方，是毫不着實際的思想與固執的思想。④關於這些也無暇討論，而且就是討論，也沒有什麼好處。邊沁的僻論，除了使人在接受他的真有價值的思想時，可以發生一種偏見外，此外也未遺下什麼害處。他所未盡的是未將政治的主權理論與政治社會的倫理的及歷史的基礎分開。成此功的人是奧斯丁（John Austin），他用很多的精力（在今日視之未免愚拙而過量）⑤最後始能將實在法，

成爲一純粹科學。奧氏爲其個人學說目的，認國家的最高權力，係法律與現有法律制度的最後來源，他將這些法律及法律制度，加以分析分類，對於倫理的，社會的，歷史的種種理由（這些理由能使國君批准法律及法律制度）則略而不論。這種作法需要極度的形式的抽象，而此種抽象，一經談到事實——就是極簡單的事實——卽不能保持其理想的純粹。不過凡是科學與哲學的抽象，皆有這種現象。另有一點我以為普通人皆未注意。假使我們要成立一實在法的科學，我們應當以現有的法律制度之內容，作固定的事實，用論理的方法將這些事實分門別類，則各制度的來源，不論是什麼，實在皆沒有大關係，所要的就是能證明這些來源，確實都是準確。一個國家的法律，就是對那國家發生約束效力的行爲法規的總則。謂其爲國家的命令，或國君印刷人的印刷物，或特准的報告，或任何名詞，材料要皆現有的法規；而無論如何絕不是國家的最高權力，可以切當的告訴我們法規是件什麼東西。由法律方面講，法律解釋之重要，不在立法之下，而經驗告訴吾人，則解釋之能歷久不變，亦每與立法同。既欲立一起源論，而不以歷史事實爲依歸，則在一位法學家看來，卽不啻犯了混政治法律爲一之病，這正是奧斯丁自己所欲免去的。無論如何，奧氏在他自己的國內，

與他那個時代，總算做出了有用的工作。若他的態度不是這樣的武斷——我怕我們要說不是這樣的拘迂——有許多的誤解必不致發生。他既然是這樣的武斷，在他自己所習的範圍內，不僅有過事武斷之弊，且輕視舊有法律的準確解釋，對於歷史，則絕對的不加一顧。⊗「分析派的法學 (analytical school) 需要批評，是必要的，供給這種批評的有梅因⊕與哈禮孫 (Frederic Harrison)⊖。其後有霍蘭教授，將英國法學派所得的結果，重新敘述，盡去舊有的爭論上的妨礙，及極端的孤立性——大陸上思想家之所以不能理解前時的英國政論家，就是爲此；更有蒲徠士討論主權的性質，蒲氏對此問題不僅具有專門知識，又兼有歷史與政治家的知識。他所證明奧氏理論（極端的像霍布斯的）所能適合的各事，實在不是普通的見解，直到現時尚無人能攻破。⊗

英國的作家，實在的講，差不多有一世紀心滿意足的，只就英國的憲法推論，認爲國會的無限制的最高權，是立法權的正當模範。在十九世紀中葉的數十年間，一方知識界有好奇心的興趣，加上缺點很多的教練，因之稍知政治哲學的作家，對於法律家可以加以任何極膚淺的定則，這些定則，法律家自身則毫無所知。當我們轉而一觀其他各地的事實時，就知道在英倫三島外，很難見有

一個權力無限制的立法機關。就是在專制政府下，也不能見有此種權力。（我們對於專制政府第一就可以搜求這個權力）；因為這種政府絕不能無帶有約束性的成規，這些成規實在具有法律的效力。俄國的皇帝（*tzar*）或土耳其的君主（*sultan*），絕不會有人說他們「創立宗教派別」；一個基督教的土耳其君主，或路德教的俄國皇帝，比起一個土耳其共和國或一個俄國共和國也許更革命些，而聖會（*Holy Synod*）[⊕]與什克庫爾回教（*Shaikh-ul Islâm*）在宗教事業方面，決不承認任何更高的長官。若在霍布斯，他一定會勸土耳其的君主，要做一真國君，非將什克庫爾回教除去不可；土耳其的君主就能回答他如果冒險併兩元首為一個元首，恐非犧牲他個人的頭顱不可。在這種例證中，有些要素並非用合法手續可以改變的；例如剛性的憲法，有些規律是可以變更的，但僅能用特別手續更改，這些手續與普通立法多少總有些不同。柔性的憲法視普通改革與特別改革為一物，是霍布斯的普遍公式所能解釋的唯一的型式；我們已經說過，實際上是很少的。照此看來，即在未討論聯邦政府問題之先，主權不受限制不能分解的定義，已不能成立了。邊沁明然的承認此事，所以免除了很多的困難。奧斯丁與他的隨從者想立時的將這個問題除去，但是不幸

的失敗了。論到聯邦政府，他們遂不得不將秉有主權者之尊稱另歸之一權力，謂此權力在一世紀內至多只能發生一二次效力，再不然則將主權與人民的最後而無組織的政治約束力混而爲一：這一個含混，實在正是分析派所欲亟免去的。立法試驗的範圍，與立法的重要，誠然如梅因^⑤所指出的，已經大大的增加，而且有加無已；而功利學說之能成立，也就是因爲分析派這一點的先見。但謂聯邦或甚至單一制國家的立法權因此在今日已無須正式的限制，或此種限制之重要有較前減輕之趨勢，未免毫無根據。讀此段的人（假使不是著者本人）諒必有目覩國會按此制法的一日。

政治最高權的實際所在——國君及國土內的人民——憲法施行的慣例

現在我們可以看出，主權的理論，非但不能使討論終結，且在實在法範圍之外，更可發生新的討論。我們已經將實際的政府及權力，及政府之基礎并成立之理由，分而爲二。秉有主權者的語言，是國家的命令，國家不再承認任何其他更有權力的人。^⑥但秉有主權者可以是一個人爲的，而又是多數組合的團體。現在世界上有文化的政府，沒有一個不是如此的。由此又生出一正式的

(formal) 與實在的 (substantial) 區別，若是用法律的 (legal) 替代邊沁所說的政治的 (political) 此字在此有一新而特別的用法，我們可以說法律的主權 (legal sovereignty) 與政治的主權 (political sovereignty) 之區別，在一個主權握在多數人的國家內，最高權事實上究竟在什麼地方？即是一個極簡單的單獨議會——如雅典的平民政治——整個的議會在理論上講，皆是乘有主權的，但除非他們的意見一致，大概整個的議會，皆不是乘有主權的。全數的權力，係由大多數運用之；無論何人若思另法運用之，必須先勸服多數人，使他們能以他的意見爲然；若能成此，他就可以實現他的意思。勸服他人之人，是什麼人呢？舉例說，如伯里克里斯，他是否是乘有主權的人呢？或亞斯巴西亞 (Aspasia) 勸服伯里克里斯，是否也是乘有主權者？這豈不是無結果無止境的，因上又加因的尋求？不過答案是很簡明的。能有成功的勸服並不是主權。伯里克里斯勸服雅典人民的多數，但此多數無須再用勸服；他們可以命令他人。多數總有方法可以尋出。我們也可以想像（雖然不必相信）一個乘有主權的議會，其主權平分與各人，在這個議會裏，無人有斷定議案的投票權。像這種實際上絕不能有的事情，主權的形式，或不致分開，但是國家不能行事了。由此我

們可以想像更複雜的議會，分成數部，而不集在一處投票；開會與討論也分成數個團體，不過定奪一切，非有共同的決定不可；最後我們可以將這些概念應用到英國憲法的獨有制度。（此制度因為我們久已習聞而視為自然的，模仿此制度而略加以預定的及自然的變更的殆遍及全世界）。前此的政論家，因為不願意將政治與倫理分開，思想上所生出的混亂，我們已經看見了。此種混亂在英國政論家的思想上，（近代的功利主義派也在內）流行的也很久，因為他們不能或不願意辨別法律的最高權與指領運用此權的實際權力。國會在英國是最高的權力，用專門的名詞講，就是秉有主權者。自霍布斯以後，凡是徒然否認此事的人，（甚至承認主權屬之多數人在理論上是不可能的），實皆承認和確說國會是最高權力。但是國會是什麼？秉有最高權力的是誰？讓我們將法典的最後一卷翻開看看：「現在集會的國會，是依國君的聖威及貴族院平民院的指導與同意，並國君及兩院的權力制定法律」。此處很顯明的有三個不同的權力；並且可以有四個，（由歷史上看差不多有四個）。英國實在法（就是管理法院的法律）的一部分，規定創一新律時須得三方面的同意。國君沒有國土內的人民絕不能制定法律，只有國會的一院的同意，而違反另一院，也

不能制定法律，國會的兩院沒有國君的同意，也不能共同或單獨立法。然則有什麼東西可以使三方面皆同意？有什麼東西可以保障他們常常的無異議？為什麼英國人從事於他們事業時，能自信這個很複雜的機關及其顯然的獨立部分，可以共同的平穩工作？單就純粹的法律的憲法而論，英國的憲法，可以喻作一個鐘，有管理時針，分針，及報時三部分的不同工作，並且沒有東西使這三部守一同樣的時間。十八世紀的政論家，事實上很自滿的謂國會構成的各部，實在是完全獨立的，它們相互的關係（用當時的話）是處於自然的狀態。不進不退的危險（事實上並不是沒有的）已視為英國憲法的特別優點，而對各方面能生有節制的影響。嘗有人很巧妙的設想，謂國君的權力，貴族院的權力，以及下院的權力，非但在類別上不同，前人憑其智慧把它們分開，因為三權的聯合，不論在一人之手，或一個議會，對於自由都是很危險的。德羅爾謨（De Lolme）他的研究與布拉克斯吞很類似，也常引用布氏的話（證明若行政權不是一個，或立法權不分開，此種均衡，絕不能成立。主權論（縱使在其純粹的法律方面）是解決這個理論的一個完全答案。熟讀霍布斯的人，大概沒有人相信憲法權力的均衡。白芝浩（Walker Bagehot）在他之前有思想的人，必也是這

樣想，不過未明白言出）謂英國的憲法，若現時的形體，將實在的主權，交給下議院的大多數，並且這種交給是有實效的交給。下議院之自作自行，並不是因為各權力有一種均衡，實以最後只有一個權力。主權的最後單位，被獲得主權的方法掩蔽了；因為這些方法在我們制度的法律表面上，絲毫並不露出。政事的進行，有賴多少事業的調和。這些調和大多數不僅從未有正確的定義，更沒有實在法的效力。這些非正式慣例之研究，——與實在的憲法（Positive constitutional law）不同，此種憲法之研究，在美國及大多數的大陸國家，可於國家之莊嚴的法令中求之，在我們自己國內，可於大憲章（*Magna Carta*），人權法案，授產律中求之——實在政治學的一個新支派。

功利主義者與自然法

本書並不想一一敘述十九世紀歐陸上政治理論的發展程序。在大陸上（說是好也可，說是壞也可）自命為哲學家的人對於政治理論較之英國自命為哲學家的人，總佔有較大的部分；大陸上的政論家喜用玄學的語言，而英國的政論家，就是同時也是哲學家，亦必設法使普通的人了

解他的學說。所以欲適度的討論大陸上的國家論，而不略知哲學通史，是很不容易的。我們先前所講的政治與倫理的分離，（倫理學最後的玄學基礎亦包含在內）非但未能實現，且有多少大陸學派在數十年前且認爲不可能，而有些雖在現時亦仍認爲不可能。英國的提倡功利學說的人，爲什麼時常的立在政治思想重要發達之外，此處不妨將其原由指出。當功利學說衰亡之時，尚有餘下的少數人——願意或不願意——捲入進化論（evolutionism）的時候，^⑥他們自以爲堅持經驗的學說，以反對所有的武斷論家。他們對於外人所討論的，一如一六八八年改革以來我們的孤立的態度，難得去加以聞問，所事的在喚醒英人政治與法律思想上的一種武斷的通病，所以他們很誠實的自以爲與那僧侶時代（monkish ages）及經院學派人的幻想，沒有什麼相同的地方。邊沁很得意的棄絕了「冒充的自然法」（pretended law of nature），謂其「不過是一片空話」，只用稍一理論卽不能成立。他同他的門人絕未想到他們所說的最大快樂標準，在四百年前就被他本國一個很有才能的人，奧坎（William of Ockham）用公共利率（communis utilitas）的名義已經講過了，而且正就是用着自然法則的名義。恐怕他更沒有記到——假使他曾經讀過

——我們普通法 (common law) 全部中法律專門知識以外的理智原則 (principle of reason or reasonableness) 就是英國自然法的解說。恐怕這個申斥「裁判官制定的法律」 (judge-made law) 的人——這種異常的見解，所有隨從他的人，皆不承認——更沒有想到在十四世紀的時候，就有過一個裁判官於言笑中論到這個申斥，而另一個又叱責他。「易拉利 (Hillary) 法律是裁判官所選定的。史多若 (Stonore) 否，法律是理性」。要是有人告訴邊沁說自然法——就是就理性單獨所能發現的以人為倫理的社會的動物的義務原則，是中世紀前後，甚至是文藝復興時代種種爭論的理性的開明的勢力，^⑤ 他必然不相信。在英國的思想，就是現在也是如此，邊沁的倫理觀，是一種建在經驗上的思想系統，而不是建在超絕的觀念 (transcendental ideas) 之上的，這與近代大陸上哲學家的倫理觀，以及隨從大陸派學說的人如柯立芝 (Coleridge) 常常相反；兩派的倫理觀，對於兩派的政治思想，皆有相當的影響。實在的講，邊沁的功利學說，較之康德的實踐理性原則 (Principle of the Practical Reason) 在武斷方面毫無遜色。二人學說之能否成立，全視其對人生經驗的解釋，是否準確，而二人卻皆以經驗辯證他們的學說。講到政治的

應用方面，邊沁之武斷，正不減任何自然法的說明人，不論講自然法的那一方面，或是近代的特殊方面，——我們可以稱爲建在倫理哲學上的立法論。邊沁由就他所見的人類一般動機的抽象研究，指出國家有一個最後原因，(final cause)，又不去研究歷史，或精確的事實，即創一普遍的立法論。

他的計畫，是模範制度，模範法規，並不限於英國一地或其他任何一個國家。他的民法原則 (Principles of the Civil Code) 內的權利承繼章就是德國所謂的自然權利 (Naturrecht)，因爲裏面所定的法則，建在人類關係的普遍天性上，而沒有時間或地方的限制。這種法並不是拉伯席格 (Leipzig) 或巴黎法家所討論及施行的實在法，也不是倫敦法家所討論及施行的實在法。⑤ 一個英國的律師在第一教區能遇到一塊地，這地是個戶平均傳給他的各兒子，在第二教區他能遇到一塊地，這地是僅傳給他的最小的兒子的。這個律師所要審察的，並不是眼前的規條，以其更可表現社會的理性意志，或更適於增進最大的幸福。凡是關於這塊地一切的法規，皆須施行，不論其合理與否，而事主的權利，能否獲得，皆視現行的法律之能否有正確的考核與引用。再者

假使有什麼政治理論作品，是純粹的而又單獨的屬於英國學派的，那就是印度刑律（Indian Penal Code）初稿後面所附的註釋，這註釋是一極有趣而又極富於教訓的公文，英國讀者（已有多年）可於特萊佛顏夫人（Lady Trevelyan）所刊印的馬臯來文集中見之。⊙不過這個註釋的內容，除了有些規條，是為英國印度特別情形設的，及編制該律的人於不知不覺中受了英國實在法特點的影響外，實在就是純粹而簡單的自然權利（Natuurrecht）。

英國學派與大陸上的哲學

就是在這個題目內，英國的（English）理論，與大陸上的理論仍有互相不同的地方。我們不可以說不列顛的（British），因為蘇格蘭的思想在大體上與大陸上的相同。有什麼理由可以解釋這個不同呢？在德國的或贊成德國主義的（Germanizing）哲學家必將曰這很容易答覆的問題，「這不過是因為你們英國人還沒有費了一番工夫來了解近代哲學。你們仍處在康德以前的黑暗中，除非脫離這個黑暗，你們永也不能得一個真正的國家論或法律論。等到你們有脫離那

黑暗的現象，我們就可以研究你們所說的了」。在他一方面，有些英國人，也有他們要說的理由。他們可以說「不錯，我們對於你們的超絕哲學，了解的很少，並且我們也不注意此事。論到政治的超絕哲學，由我們看來，你們除了得些無窮盡的而又不確定的「人格」(Persönlichkeit) 與「人之尊嚴」(Menschenwürde) 或「幸福」(le bien) 與「理想」(l'idéal) 的空論外，也沒有得到什麼，而論到真正的政治問題時，你們非用我們所用的經驗方法不可，並且你們的語法更顯得煩累」。兩方面所言的，皆有真理，亦皆有言過其實的地方。大陸上的批評家所以輕忽英國的學派，因為他們以為英國學派所說的，就是邊沁的功利主義，而實在英國政治學的真面目，非於各政論家在政治倫理，憲法政治，及實在法中所討論的求之不可。其間的程序，由霍布斯起，直至休謨，始可謂完成。霍布斯欲以法律的最高權，作政治倫理最後而最終的標準，於不知不覺中開始了這個程序。自由黨人(Whigs)得了洛克的幫助，想由民約論的媒介，將自然法加入政治最高權的專門概念內，而恢復倫理的原理。民約論經了休謨與柏克的駁斥，已不能成論，於是邊沁及其後來的人乃有將政治學中的倫理部分的立法論與政治論與分析部分的國家論與實在法論分開。立法論無論

如何總得含有倫理論，不過不必包含最後的玄學問題上的判斷。一個國家雖皆有已經通行的道德標準，而這些標準法律最後終非隨從不可，但是政治學的分析部分，包括實在法的純粹科學，與倫理思想卻絲毫無關係。以上所講的是我們英國人歸功前世紀研究所得的精密的科學的成績結果。我們對於專門名詞能有極精確而抽象的定義，外國學者誤認這是思想的膚淺與狹窄，就是採用大陸上的方法很有才能的蘇格蘭人如愛丁堡大學的羅尼美 (Lorimer of Edinburgh) 也是這樣想，直至最近這種誤解始除去。

因為這種誤解關係，英國的學者自然而然的生了一種反響，每每臆斷從哲學家方面決不能期望得到什麼實質的好處，因為他們在他們的心理上，還沒有認明實在的事物觀念 (the notion of things as they are) 與應當的事物觀念 (the notion of things as they ought to be) 德國的學派，在英人視之似乎混亂地將政治學的分析方面與實際方面混而為一，對於普通的政治學，與倫理學也未能分清。但是英國人卻不可臆斷以為我們與德人用相同的名詞時，所談論的東西也是一樣，就是英國人同蘇格蘭人用同樣的名詞時，也不能這樣的臆斷。在一方面有「法律」

(Law) 與「權利」(Right) 兩個字，在一方面只有 Recht (此字可以譯爲權利，亦可譯爲法律，但權利意義較爲普通) 或 droit (此字亦如德文的 Recht) 以解釋這兩個意義，則兩方面對於同一觀念之不能不有差別，英人不能不承認，是以我們的「法律」與「權利」(就是「權利」指個人的權利而言，也是如此) 就是一件同樣東西的兩種觀法——客觀的 Recht (Recht in objektiven Sinne) 與主觀的 Recht (Recht in subjektiver Hinsicht) 德人大概以爲這種異點對於他們有利。我們英人卻不如此想；但是無論如何我們必須記牢這種異點。若我們以事論事，(並不期其爲另一物)，則知這個奇怪而可懼的「自然權利」(Naturrecht) 一詞，並不比直接由舊時的自然法所推演出來的政府論及立法論爲壞；或將創作人所賦予的廣闊普通性，加以更妥的保存，稱爲國家及其制度的一種原因學(a kind of teleology of the state and its institutions)，此在英國的政論上，則無所見，而此種理論之包含康德派及康德以後各派之倫理哲學，亦正如邊沁的立法論之不能脫離功利主義學說。吾人於英德兩派學說中——由不同中而求一解釋——可以了解很多的精微區別，及健全的政治思想。實在沒有正式理由，爲什麼這兩派

不能得一個暫時的調停 (modus vivendi)，或各作另一派有理解而又有用的批評。

兩派觀點的不同，並不是因為德人與英人的心理上有什麼重要的區別，實以歷史情形各有不同。在英國實在法是一切公共生活上數百年來的唯一的，強有力的，而又彰明的東西，所以實在法能自成科學研究的一個適當題目。在德國直到我們的時代，還有許多獨立的邦國，其中有些是很小的，各有其本國的法律，不過各國的法律，差不多出自一個模範，因為他們沒有特別的法令或習慣，遂以其有的羅馬的或羅馬化的德國的成規 (Roman or Romanized German tradition) 為權力之所出。處在這種狀況之下，除大談共有的思想，而略其繁衆而不同的實際施用外，實無法可想。於此有值得注意的，就是在美國有多少獨立的地方司法權——正如德國各邦於羅馬法中獲得法律的權力，而含有英國法律思想之主體——於習慣法中求獲普通權力的來源，也有這種現象。雖然有英國的成規與交通，近代美國政論家的傾向，反多趨於大陸上思想的習慣。

歷史學派——近代的發展

英國抽象的政治思想，與德國抽象的政治思想，互通曉的機會，不幸在事實上被完全不同的一個新學派所打破，此派數十年來幾乎在歐洲所有的倫理科學研究上，皆佔了優勢，那就是著名的歷史學派。穆勒（John Stuart Mill）一八〇六年生即清仁宗一一年（一八七三年卒即清穆宗二年）恐怕是最後一個英國有名的政治著作家，未重視此派的重要。此派的政論家對於制度是什麼東西問題，想得一解釋，不過他們所講的，偏重於制度以往的情形，及其何以能有今日的情形，而不是現有制度的分析研究。

近代法學大師的薩焚宜（Savigny）一七七九年生即清高宗四四年（一八六一年卒即清文宗一一年）他以歷史方法應用於政治通論，在他的可嘉的著作內，雖佔一很小部分，但他在德國是此派的重要代表。論到英國方面，德人承認柏克是他們的先導；柯立芝的政治著作，雖不十分切實用，而在精神與影響方面，與德國歷史學派相同，所以也應當列入這一派。歷史方法的普通概念可以用一句現時人已熟習的諺語述之，即制度並不是人造的，而是生長的（Institutions are not made, but grow）「國家並不是為人的緣由而生存，也不受法律的管轄，實受上天的宇宙力（cosmic force above）所支配……法律係尋得的，而不是人造的……預備未來的力，就是造成過去的力。」^②由此我們可以看出薩焚

宜對於法律並未下一正式定義，不過敘述法律是一個國家的全體共同生活的現象 (as an aspect of the total common life of a nation) 並不是國家以選擇或集會制定的東西，好像國家的民情風俗及語言那樣，法律與國家的生存是不能分開的，並且對於國家之造成，也有很大的幫助；所以（如前所提及的）薩焚宜幾乎用柏克所說的話——人民是真正立法人——謂法則是人民權利的機關 (Das Gesetz ist das Organ des Volksrechts)。於是柯立芝在他的教會與國家論一文內，所說的英國教會，既不是真正的教會，也不是理想的教會（如果有人設想一個理想國），而是他所說的一種教會概念；這就是說英國的教會，由其在英國國家的地位與情形而論，在他的心目中應當作什麼東西，以及沒有前時的紛爭，可以成一種什麼東西。這種方法生出一種樂觀主義，這樂觀主義就是這種方法的危險；這不是十八世紀唯理論者的樂觀主義，以為凡是現在的皆是好的 (Whatever is is best)，而是空論的樂觀主義，以為凡是向前變化的，或始終變化的，皆是好的 (Whatever is becoming or is continuously to be, is best)。現代自然科學中的進化論，也正遇有這種危險，所以我們可以稱這個為歷史進化論的樂觀主義 (Optimism of

the historical evolution) 此外所要講的，就是歷史方法的方面很多，在英國任何確定的學派，從未據此方法爲己有。至於梅因在吾人中如何的用這種方法，以發展法律與政治思想的新見解，似無細論之必要。在英國憲法方面，福禮門 (E. A. Freeman) 對於歷史方法曾有極良好的應用。此外留伊斯 (Cornwall Lewis) 的政治學上的觀察與理論方法 (Methods of Observation and Reasoning in Politics) 一書也是英國應用歷史方法(更普通的用法)的一個好例。此後的應用歷史方法的人，作者特將其遺去，讀者可以自己研究得之。十九世紀後四十年間，因爲考古學與人類學的進步，加以批評上採用更精確的標準，最後更有比較方法研究各制度，各方面的歷史方法，乃大有增進，即謂爲有所變更亦無不可。也林 (von Jhering) 一八一八年生即清仁宗二三年卒即清德宗一八年

——一個富有天才的人而不易純粹的列入某派——的著作，可以說是這個變化的開端。巴勒摩的阿馬里 (Amari of Palermo) 實在是這個變化的先導，但是因爲他處在意大利的那個惡時代，所以在一八七〇年去世後，他的真正供獻未能爲人所知。近代方法中晚近而生存的代表有阿克

吞 (Lord Acton) 一八三四年生 邁特蘭 (Maitland) 一八五〇年生 來伊爾 (Sir A. Lyall)

一八三五年生) 銳拉西 (Salomon Reinach), 布魯羅 (Brunner 一八四〇年生) 謝爾克 (Gierko) 一八一一年卒) 雷他尼西 (Redlich) 微拉里 (Villari 一八二七年生) 及 羅威爾 (President Lowell) 等人。一個新創的研究方法的重要,無疑的每易為人形容過實,不過很少的新文件並不能使一個人變成一個歷史家。所以這種錯誤仍然是在正當的方面。

政治理論其他的近代發展,因為本書的篇幅太少,所以不能一一說出,就是略一指出,亦有所不能。若在獨立著作家——不是自命為歷史家或考古家,如伯倫智理 (Buntschli 生一八〇八年卒) 霍生道夫 (Holzendorf 一八二九年生) 但恩 (Taine 一八二八年生) 薛智微 (Henry Sidgwick 一八三八年生) 等,他們有哲學家的心境,又有專門的學識,與廣博而熟習的歷史知識,——的著作中,追述他們研究的結果,實在是一件很有趣的工作,若欲斷定實證論在其他近代思想中的位置,或枚舉我們時代斯賓塞的思想系統(在我的意思斯賓塞的思想比孔德的思想重要的多多,)對於前代英國思想的關係,也是很有趣的工作。但是這些題目皆不能在此短短的篇幅內述出,因為述出並沒有什麼益處。

個人主義及國家干涉的範圍——洪保德穆勒拉布雷——斯賓塞與赫胥黎——社會主義

功利主義者卻不贊成這種較新的研究方法（以他們所知道的而言）；梅因由功利主義者末流所得的，不過是草率的認識。但在另一方面他們同一個很重要的歐洲運動是成一線的。邊沁主義若衡以民約論的假定，所產生的個人主義，實不是主張個人主義的主義，這民約論我們前面已經說過，曾受邊沁的申斥。但是「最大多數最大幸福」的公式，若逐句研究，實以國家為公民集成的總數，與柏拉圖亞里斯多德以來的深遠政治思想家的見解，仍不免有相反之處。因此乃生出一個假定，即國家的事務只在防止範圍以外的個人間的衝突；這個假定，經了其他學說及純粹經濟學說的獎勵，就生出「任其自然」（laissez faire）的口號；結果「立法的功利主義不過是有條理的個人主義。」^⑤這個見解對於邊沁思想出發所自的主權觀念也是一致的。法律不過是最高權力的命令，因為完全只注意於它的約束的效用，遂使人以為法律的強迫，根本是壞的；於是以為國家的法律，只要適合社會的保存，應當愈少愈妙。大陸上對於國家行動限制的理論，有其自有

的來源。一個國家對於其公民私人行動（不論是單獨的行動或多數人共同的行動）的普通管理，就應加到什麼程度一問題，洪保德（Wilhelm von Humboldt）一七六七年生即清高宗三一年一八三五年卒即清宣宗一

年五）在他一七九一年所著的一本小書裏有近代式的精確敘述，此書當時並未出版，直至作者去世後七十年始問世。在此數十年間有很多的事發生。洪氏自己做普魯士的教育總長，也是其中的一件事，氏在他的書裏證明謂公共教育是國家無論如何不可干涉的事業之一。他是否曾取消他以前的意見，作者實無所知；他的書未出版，即使要取消也沒有機會可以取消；但遇了這種事件，事實卻較文字來的更有效。他較早的論著，在事實上是一個富於思想的人對十八世紀後半葉德國各小邦騷擾而包攬諸事的政府所發的一種極自然的抗議。沒有疑問的，裏面所講的皆是普通的話。洛克辯護一六八八年革命所講的，同樣是普通的話。至於洪保德的理論，對於一八五一年普魯士或其他的德國各邦，仍能適用到什麼程度，吾人無討論的必要。他的理論在那時候英國也採用，以為可以適用於英國的政府情形與英國的民意，似乎是一件很奇怪的行動，初視之，並且似乎是沒有理由的行動。不過我們對於鄰邦所有的，有一種不合宜的借用方法。在形而上學方面哈密

爾敦 (Sir William Hamilton) 在此未久之前，因為對於康德哲學有奇異的誤解，發明一種幻想，稱爲「無制約」(unconditioned) 按在哲學方面此指絕對而無限制之第一因，但制約其他而不受其他所制約者，質言之神是也。他自己同他少數的門人，皆慎重其事的，謂這是系統哲學可能的基礎。有一個英國政論家——後來是哈密爾敦最顯著的論難人——差不多也是這樣，很願意採取這個整頓太過的普魯士人所說的話，這個結果就是我們所知道的穆勒自由論 (Millon Liberty 嚴復譯爲羣己權界論)。厄特味士 (Eötvös 一八一三年生 一八七一年卒) 在匈牙利 (匈牙利那時正在奧國壓迫之下) 也發這種議論，而數年後拉布雷 (Edouard Laboulaye 一八一一年生 一八八三年卒) 在法國則採用所有這些作家的理論，列爲撮要；凡略知十九世紀法國行政情形，特別是第二帝國時代政治情形的人，可以很容易想見拉布雷所受的激怒。稍後斯賓塞也抱同樣的議論 (在穆勒論著未出版前數年，斯賓塞在他的早年著作社會靜學 Social Statistics 內 (即有此種論調) 但是赫胥黎 (T. H. Huxley 一八二五年即清宣宗五年 一八九五年即清德宗二十一年) 反對他的說法，用「行政的虛無主義」(administrative nihilism) 的奇想名字，稱呼這種減少至最小範圍的原則。斯賓塞不接

受這個名稱，改議一較中立而又不致令人駭異的名詞，稱爲「特別專門的行政」(specialized administration)。在人與國家 (The Man Versus the State) 一書 (一八九四年出版) 他又重申他對於國家干涉的危害意見。關於鐵道管理這一點，他忘記了鐵道之所以能成立，實因國家對私人所有權有完全的干涉，其所以能有特種的管理 (不論其是否能爲公共謀利益)，係因爲所轉的特權，對國家納有相當的代價，所以無論如何其間並沒有什麼很重大的不公平。穆勒的特別說明，史帝芬 (Sir James Stephen) 在他的自由、平等、友愛 (Liberty, Equality, Fraternity) 一書中，曾下有很激烈的批評，因爲書裏面講的不關重要之點非常之多，遂致該書的真價值，爲後人所忽略。在過去有些時候所爭論的，多偏於經濟的及社會的問題，而少有政治的問題，所爭論的，牽連到私有財產，合作，或利益分配等問題，而反對強迫的財產分配，及其他類似的問題，凡此皆不在本書所討論的範圍內。社會主義，這個名詞用法有很多不同，甚至有相矛盾的意義，試就諸意之共同意義而論，是一種應用到政治方面的經濟學說，而絕不是政治理論。對於任何政體，皆無必然的關係。一個君主專制國家或神權政治國家，可以提倡社會主義；而平民政治國家也未嘗

不可反對社會主義。

中央管理與地方管理

我自己所要說的唯一批評就是這個：贊成國家干涉減到極小範圍的人，似乎未能十分認明國家的普通行動與中央集權的行動。有許多事情國家不能交由中央政府辦理，或辦理而不能收大效，但是這些事情，如由地方的自治團體辦理，卻能辦的很好。我們要知道這是國家直接行動與委托行動的問題，而不是國家行爲與私人事業的問題。由伯明漢（Birmingham）或格那斯科（Glasgow）的市政廳來規定本市的煤氣與自來水供給，固然與洪保德與斯賓塞的純粹原則相背，但由貿易局（Board of Trade）來規定此事，仍還是一樣的相背。有一點可謂無指出的必要，即如果按照純粹的個人主義，則所有國有與共有的博物館，美術展覽院，公園等等，將皆不用公家的財源維持，假使要維持這種機關，必須完全依靠私人的慷慨，與自願的捐助。

回到亞里斯多德

論到上言的問題的普通意義，我以為若不回到舊有的問題，就是「國家爲什麼而存在，」必不能得有盡量的討論。我在此處雖不能詳細的說明我的理由，但願意證明，就是論到我個人，我以為我們所論的這一點，我們可以適當的名爲「回到亞里斯多德」(Back to Aristotle)。贊成國家干涉減到極小範圍的人告訴我們，謂國家爲保護而生存。亞里斯多德告訴我們，謂國家創始於保護；而其存在則尚有保護以外的事。在許多人生命與工作的有組織的合作——這就是國家——內，我們所求的，並不僅限於物質的安全，也在於求人類與人類生活的完善。以剛性而堅固的法則，限制一個國家的法人行動，在理性與經驗方面，我實在看不出什麼好的擔保。穆勒謂我們必須以自衛確定這個限制；斯賓塞謂我們應當用消極的法規，而不用積極的法規確定這個限制。但是什麼地方保護停止？什麼地方干涉開始？假使責罰一個人因其將他的房屋建築於城內，致倒塌在街市上，是消極的正常的法規，那麼爲什麼對於一個人建築房屋，加以相當的規定，使適當人觀之，不

致倒坍於街市，就是積極的不應當的法規呢？責罰忽略公共預防而將傳染病傳給他人的人，是純粹的消極的法規，並且可以稱爲正當的；爲什麼在危險已經發現的地方，不待任何人已實際受了傳染之先，而令人遵守這些預防，就是不應當呢？斯賓塞願意國家保護財產和保護契約，有少數熱心主張斯賓塞意見的人且超過他們先生所說，認爲國家只許保護真正的財產，對於契約，可以任其自然。◎爲什麼僅言至此處？別的人可以說法律是約束，約束是勢力，國家只可以勢力反對實在的勢力；換一句話說，就是直接的保護人身，財產除間接的由人身外不用第二法保護；由此再進一步就可達到勝利的建設，即霍布斯自然境界——普遍的戰爭狀態——中的至善的「人民自由」。我個人卻寧願採用實事求是的赫胥黎所說的，就是政府是團體聚集的理性（corporate reason）。寧願與哲學家而又是政治家的柏克抱同一的意見，就是國家「並不是只對於那些能滿足暫時的，可以毀滅的，易見的動物生存的東西，是一個聯合」，而是「一切科學的聯合，一切藝術的聯合，一切美績全德的聯合」；又願探霍布斯所說的「天下並無權能者正與之比」（*Non est super terram potestas quae comparetur ei*）不過較他所說的意義，更爲高崇與深遠而已。

①以我所知，此類最完全的著作，最近用英文刊行的，當推鮑桑葵 (Bosanquet) 的哲學的國家論 (Philosophical Theory of the State — 一八九九年出版)。格林 (T. H. Green) 去世後刊行的政治義務講稿 (Lectures on Political Obligation) 亦當參考。

②所謂設想是否指「事實上已經了解」而言，或指法律需要而言，或指包含於法律需要而言，主權視為發布命令的正式權力，而不受其他任何更高權力的變更——立法的絕對權——是法律問題；習慣式的服從是事實問題。

③「若謂……就是契約也不能對於一個國家乘有主權者的權力加以限制，——在別的方面仍然是最高權——我認爲說的太過。這不啻說德國帝國沒有政府這種東西，荷蘭的各省也沒有政府，瑞士的各郡，上古的亞其結盟 (Archæan League) 也沒有政府了。」十八世紀的歐洲聯邦制度，較之十八世紀以後的，要鬆弛得多。

④邊沁之不能十分明瞭公共感情及其趨向，在其刑罰學說，尤爲顯著。功利主義，如普通人所知者，與理性的博愛，是有關係的，而在大體上講，卻也如此。但是有一個時期，邊沁似乎以爲煽惑他人的人，可以活活的拿他燒死，且認焚斃是應當的。其他的建議，也有些是很殘酷，否則就是荒誕。

⑤奧斯丁的態度如此之冷淡（敬慕他的人也如此承認）使人對其學說殊不易十分公平。謂其講稿無論如何不能爲初學法學者之良課本，似無不當。關於他的學說最好的普通批評，當推史帝芬 (Leslie Stephen) 的英國功利主義者 (The English Utilitarians) 一書（第三卷第五章）最短的批評是梅爾本 (Lord Malbourne) 所做的，好奇者可於格來非的隨筆 (Greville Memoirs) 中得之（卷三第一三八頁，一八三四年出版）。穆勒 (John Stuart Mill)

的論文，是一個有名的功利主義信徒著作，文筆甚妙，是一個很有用的說明。

④單言專門的批評，已不是本書的範圍。奧斯丁本人既是公平律師公會 (Equity Bar) 的會員，而談論法律與法律制度時，仍犯常人諳法律的俗見，認法律的唯一功用為刑罰；以及何以在德國學了羅馬法，非但不明瞭羅馬法的精神，而在文字上犯了幾乎與布拉克斯吞同樣的錯誤等等難題，此處似亦無討論之必要。

⑤制度之最初的歷史 (Early History of Institutions)

⑥閱一八七八——七九年之半月評論，後集成書名曰法學與國際私法論 (On Jurisprudence and the Conflict of Laws)，一九一九年牛津大學出版。

⑦閱一九〇一年牛津大學出版的歷史與法學研究 (Studies in History and Jurisprudence) 卷二第十篇。再參閱第三篇論柔性與剛性的憲法。再參閱戴賽教授著的英憲精義 (Law of the Constitution) 及薛智微 (H. Stigwick) 的政治要義 (Elements of Politics)。

⑧在一九一〇年十一月托爾斯泰 (Tolstoy) 去世的時候，此團體公然的以反對俄皇的態度演講。

⑨梅因的批評未涉上言的種種異議。

⑩但這不一定說在國際目的上國家必須獨立，這又是奧斯丁的一個含混的地方。我們只要在這裏提一下就够了。

⑪他的著作於一七七一年初次印行，他將一七八四年改訂後的英文版獻給喬治第三 (George III)。

⑫白芝浩的前數語我特將其遺去。氏不能預先想見一九〇九——一九一〇年的危機。國會的兩院對於憲法的慣例

(constitutional convention) 的解釋既不能同意，於是就發生一種新的問題。一九一一年的國會法令 (Parliament Act) 並不是一個最後的解決；但我的意思（有評論資格的人未必皆與我同意）以為若是視為臨時的恢復，則可以接受；對於律令定義不可避免的缺點，則不能免，這定義就是十九世紀後葉所普通主張的定義。

⑤ 不是達爾文主義 (Darwinism)；這不但因為斯賓塞自命（他也有確有道理）是一個進化論者，他在達爾文未自承認前，對於這種思想方法，就有很廣的應用，也因為這種運動在倫理學及政治學方面是一個獨立的而更早的運動。

⑥ 自然法先被人用以反對教皇的特別的權利，後 Romanists 用以反對新教的爭論家，謂其只顧字面上的祈禱。因此有些新教著作家，不願經院學派的慣例，明白的宣布謂自然法不及上帝法 (Law of God) 的權力，所謂上帝法就是聖經的本文，照他們自己的解釋，而不顧先前的傳說。

⑦ 既有哲學眼光又具法學眼光的德國批評家——布汝羅 (Brunner) 柯樓 (Kohler)——看出這一點，毫不客氣的拒斥功利主義學說的人，謂其不過是後起的沒有領受歷史教訓的自然權利理論家 (Naturrechtler) 的一支。

⑧ 評註此律律的人，引論這些註釋的地方很對，也甚適當；但應讀其全體。

⑨ 論到大陸上的（在相當範圍內，美國的也是如此）國際公法時，此點不可不記在心上，國際公法係格老秀斯 (Grotius) 由同一的根源所創成。

⑩ 欲得一更詳細的歷史家的觀察，參閱第一卷第九期英國歷史評論中阿克吞所寫的「德國的歷史學派」(German Schools of History) 一文，此文後又印入一九〇七年出版的歷史論文與研究 (Historical Essays and Studies)

一書。

◎有少數的個人主義者顛倒異常，甚至視自由貿易(Free Trade)不過是所臆斷的普遍的干涉原則之一派。我所知道可以稱爲這個相反的原則就是笨拙雜誌(Punch)上長姐姐熟用的規條：「去，看看弟弟現在做什麼，告訴他不可這樣做。」

◎閱戴賓的法律與民意(Law and Public Opinion)一七四頁，再比較一四五——二〇九頁全段中所講的。

◎後來他解釋謂社會的統計學，不能視爲他成熟見解的代表。在該書內他且認爲「個人有不顧國家的權利。」在自然的有機體，一個人若欲不顧他的身體，可以立刻得了這個錯誤的教訓，並且這教訓是很嚴厲的教訓。

◎閱他的方法與結果(Methods and Results)一書。

◎但是有些極力主張個人主義者，對於契約制裁，稍遇有貶抑之事，即盛怒不已；假使他們相信民約是社會的基礎，似乎更令人了解。

