

政治叢書

# 政治學說史

今中次磨著

溫互生譯

上海民智書局發行





政治叢書

# 政治學說史

今中次磨著

溫互生譯

上海民智書局發行

政 治 叢 書

溫 互 生 譯

政 治 學 說 史

上 海 民 智 書 局 發 行

# 序 文

本書，本來稱爲政治思想史的題名之下，而論究立憲政治之學說史的。實際過去二年間，我專門從事研究了立憲政治的學說。但是，無論怎樣在這期間內蒐集必要的文獻是不可能的。於是遂至於不得已而變更了所豫定的計劃。

本書照所觀察的一樣，在政治學上只不過接觸了重要的學說而已。那是因爲受了篇幅與時間的制約而使然的。然而我以爲由此以後想研究政治學的人們看來，或許是最適切的入門書吧。我以爲比起當作政治思想史，不如當作政治學來讀下去還是更適當的。又或許會過於羅列學說的嫌惡亦未可知，但也有因爲特別費了多少的私財與時間而聚集的文獻而使然的，所以我感着希望在讀者也要儘量玩味原來（Original）的文意與思想史的陳舊（Secondhand），這在學術上是差不多完全等於無價值的。

尙且希求讀者注意的事，在各事項後，是給與著者本身的結論。假使單讀各節的結末，則好像就可了解著者原來的意見。

其次，本書實際的執筆，便是不能不遂行於暑中極短的期間。那是因爲儘量待着多數的文獻之到着與徒然遷延了時日的原故。因此想求引照的體裁，書名的譯文與人名的呼稱之統一的事是很困難的了。所以就這點都萬萬要希望讀者的寬宥。又因爲很急迫所寫下的，我本來打算儘量用着正確的文法，但總



覺得譯文有非常的生硬之嫌惡。這也豫先對於讀者的申明。

最後還有一點要申明的就是名稱的變更。本來稱牠爲政治思想史，是最初的計劃，但因爲在我的別的著述有混同與從所改正的內容上，所以甯可稱之爲政治學說史還是適合本書的內容。這點也是希望讀者的了解。

一九三一年十月三日

於福岡

著者

政治學說史

# 政治學說史 目次

## 序文

## 第一章 緒論

(一) 記述的方法

(二) 時代的區分

(三) 浪漫主義的概念

(四) 十九世紀之思想的下野

(五) 現代

## 第二章 政治學方法論史

### 第一節 社會科學史

(一) 古代

(二) 科學的發達

目次

一

一

三

八

一〇

一四

一七

一七

一七

二〇

一



(三) 社會的發見	一三三
(四) 社會的確立	三三三
(五) 社會學之四派	四一
(六) 浪漫主義與自然科學	四二
(七) 社會的自然科學	五四
(八) 社會之科學的確立	六八
第二節 政治科學史	七四
(一) 政治學發達的階段	七五
(二) 政治學之發生	七六
(三) 神學的政治學	七七
(四) 政策的政治學	七九
(五) 哲學的政治學	八六
(六) 自然科學的政治學	九〇
(七) 社會學的政治學	九二

## 第二章 政治發生論史

一〇三

### 第一節 政治起源論史

一〇二

(一) 政治原始存在說

一〇三

(二) 族父權說

一一二

(三) 神權說

一二三

(四) 國家契約說

一四二

(五) 法國大革命及其後的國家契約說

一五三

(六) 功利主義 (Utilitarianism)

一六八

(七) 浪漫主義

一七九

(八) 黑格兒左派

一八九

(九) 達爾文主義

二一〇

(十) 實證的一元論

二一六

(十一) 歷史學派

二二九

### 第二節 政治階段論史

二二九

(一) 政體的分類.....二三九

(二) 政體循環論.....二四二

(三) 黑格兒以前的政治階段論.....二四四

(四) 黑格兒以後的政治階段論.....二五三

## 第四章 政治統制論史.....二六五

### 第一節 政治本質論史.....二六五

(一) 政治本質論之分類.....二六五

(二) 政治即力說.....二六七

(三) 唯物一元論.....二八五

(四) 實證的一元論.....二九七

(五) 政治即為法之說.....三〇六

(六) 國家契約說.....三一五

(七) 德國啓蒙哲學者.....三一八

(八) 理性主義.....三二九



(九) 現代法的一元論	三三八
(十) 政治卽是法與力的合體說	三六八
(十一) 生物學的有機體說	三七七
(十二) 科學的心理的有機體說	三九二
(十三) 形而上學的有機體說	四〇一
<b>第二節 政治目的論史</b>	<b>四〇九</b>
(一) 財產國家論	四〇九
(二) 警察或福祉國家論	四一四
(三) 法治國家論	四二六
(四) 文化國家論	四三九
(五) 經濟國家論	四四七

# 政治學說史

## 第一章 緒論

### (一) 記述的方法

編纂政治思想史的方法，大別之有三種。一是編年體 (Chronological)；二是列傳體 (Biographical)；三是學說體 (Dogmatical)。其中能夠考作最基本的方法，就是列傳體。但是爲着政治思想史而爲有體系的編纂，僅列傳體還是不充分的，那不過只有當作辭書的價值而已。因此當作政治思想史上看來，一般在列傳體上加合編年體而用的。但是我以爲在這些列傳體與編年體的組成上，再要加起學說體。爲什麼？因爲依加起這個學說體之後，才能最正確地把握各種學說的原故。

一般的政治思想史，從來好像非常缺乏了這點般的。但本書與我的持論係採用少許不同編纂的方法。爲什麼？因爲我在別的著書中已試述過牠的。並且我以爲從來所缺乏的方法，是學說體的政治思想史。好像僅能舉出麥特蘭 (Maillard)的英譯本——是鸚圖·基爾格 (Otto gierke)著的中世政治學說史的爲例的樣子，但那也不過中世紀的政治學說史而已，所以各種的學說及各時代的學說之研究，幾可以說完全都沒有的。於是我在本書中特別撰擇這個編纂的方法。因之在本書的敘述上，是以學說爲中心，所

以依人與時代之學說的內容，而在處處分離而論的。假使想了解某時代或某人的全體之思想，則本書是極不便的。因此，我以為補償本書之所持的缺陷，故首先沒有緒論，係試述政治思想史之全般的發展之素描。

政治思想史，不消說是思想史，並不是政治史或經濟史。那是思想的歷史。在將來的關係上而思考現在的就是理論的諸學；在過去的關係上而觀察現在亦是史的諸學。由現在而回到過去的關聯，不管在怎樣的情勢之下，也已經不是必然 (Sollen) 的問題？（且不能否單是必然與作為之決定的生成之過程的）。各種社會的關係，常常好像在必至的是妥當的關係一樣，過去是向着現在，而在必至的便會考察生成的發展起來。其必至的關係之淫索，常常係使歸任於史家之研究的問題。

但是，社會與自然則不同，行為與思索係成爲渾然的一體，假使行為要求思索，則思索也要求行為的，像這樣最初種種的現象才妥當地組成社會起來的。因之在社會的研究上，思想的歷史不能由行為的歷史分離而考察的，自不用說，原來政治思想史與政治史係站在不可分離的關係上，又和經濟史或文化史等也有不能分離的事，固不待論。但在這裏我差不多全是不言及這些的行為及其他專門的領域之史實的。並且只管在思想本身的內容上而論述思想史的吧。那就是因爲論述牠的我底頭腦與讀牠的人們之腦裏，便要豫先考作準備這些各點的。若使萬一有此無準備牠的人，則最先翻開政治史或經濟史等的書物而閱看，就可以的。我特別對於那樣專門外的工作，不要消費很少的能率之勞力與時間，我想拚命給



與我自己之適當的工作而努力。所以我聲明這點，然後才述及本論。

(二) 時代的區分

最先未述及本論以前，我先要明白了在本書中所用的時代之區分。

(一) 古代

(A) 希臘時代——至亞里斯多德 (Aristotta = 384—322 B. C.) 的時代。

(B) 羅馬時代——至奧格斯丁奴斯 (Aurelius Augustinus = 354—430 A. D.) 的時代。

(二) 中世——自羅馬法王之成立時代至奧坎威廉 (William Occam = 1280—1349) 的時代。

(三) 近古——自尼哥羅·馬基雅弗利 (Niccolo Machiavelli = 1469—1527) 至盧騷 (Jean Jacques

Rousseau = 1712—1778) 的時代。

(A) 黎明期 (第十五世紀)

(B) 神權論及民權論的時代 (第十六，十七世紀)

(C) 保護主義及自由主義的時代 (第十八世紀)

(四) 近世——自休謨 (David Hume = 1711—1776) 至多賓乞克 (Heinrich Gollhard Von Treitschke

= 1834—1896) 的時代。

(A) 功利主義的時代 (法國大革命及拿破崙一世)

- (B) 復古主義的時代 (波爾旁 [Bourbon] 王朝自一八一四年至一八三〇年)
- (C) 自由主義的時代 (奧爾良 [Orleans] 王朝自一八三〇年至一八四八年)
- (D) 唯物進化論的時代 (自由主義之衰頹至達爾文主義及黑格兒一元論之成立)
- (五) 現代——自一九〇〇年以後。

(A) 立憲政治之爛熟時代 (歐洲大戰以前)

(a) 新康德 (Kant) 學派

(b) 新黑格兒 (Hegel) 學派

(B) 立憲政治之衰頹時代 (歐洲大戰以後)

(a) 維也納學派及法的一元論之康德學派，

(b) 多元的國家論之折衷主義

(c) 現象學派的基督新教 (Protestantism)

(d) 馬克斯——列寧主義的唯物論

我在舊著的書中，稱了近古爲近世的前期，且稱近世爲近世的後期。實際上那是有一得一失的。在本書中則總括近古與近世而稱之爲「近代」。

歐美之政治理論，是由於希臘的柏拉圖及亞里斯多德之都市國家學說爲開始。詭辯學者 (Sophists)

的出現，是以人們的眼目，由自然而向着社會及國家的問題上，結果形成了促進柏拉圖及亞里斯多德的學說之發展的動因。然而到了羅馬時代，伴着其領土的膨脹，而至於表現了世界國家的觀念。希臘的思想係最先達到這種傾向，其次有因基督教思想的深入，更助成這種傾向，漸次好像已確立包攬的世界國家之理論般的了。即塞奈加 (Lucius Hamaeus Seneca) 已經是以斯托亞的自然法論為基礎，而述及世界國家觀，更在奧格斯丁的著作中更可看出世界國家觀的發展，最後在詩聖但丁 (Dante Alighieri) 的著作中已完成了羅馬之世界國家觀。

可是在中世紀的時候，事實上好像分裂了羅馬的世界之國家，就在政治理論上也分裂世界的國家觀，一方面再成為都市的國家論，他方面也表現了封建的國家論。尼哥羅·馬基雅弗利根據佛羅稜斯 (Florence) 的地方而說權謀術數論，卡爾皮 (Calce) 則根據日內瓦，又薩文黎 (Huldreich Zwingli) 亦根據支黎蘇 (Zurich) 而反對羅馬之統一的政權，托馬士·謨耳 (Sir Thomas More) 則著有理想鄉或稱之為烏托邦 (Utopia) 而說都市國家之理想的模型。反之路德 (Martin Luther) 之宗教改革說和朱安·蓬丹 (Juan Boudin) 的國家論，不外是確立對於教權之封建國家的獨立性之理論吧了。

在近代史上之政治思想的問題，是隨着封建國家之中央集權制的發展，又與此相對立之都市的國家上，則庶民運動便抬頭起來，且表現了上下抗爭之顯著的發展。譬如神授君權說是代表前者的主張，國家契約說大體代表了後者的主張，但國家契約說本身又好像以之分裂成為君權的擁護與民權的擁護，且

彼此相互抗爭的樣子了。神授君權說，是對於教權而爲着統一民族國家之確立，所以就是成爲國家之御用必要的學說，但正是完成確立統一民族國家之中央集權制上爲必要的，就是卡美拉里亞科學（*Cameralwissenschaft*）的重商主義（*Mercantilism*）。卡美拉里亞的科學，的確在統一民族的國家上是不可缺的政治理論。爲其主張的保護貿易，充實軍備，增殖人口及國家集權制的理論，是最先確立了統一現代歐洲民族的諸國家之基礎。國家契約說，應當作抗爭這個集權制之自由主義的理論而發展的。國家契約說，本來是當做反抗專制君主政體（*Absolute monarchy*）之專制民主政體（*Absolute democracy direct Democracy*）的理論而產生的，但其發展是產生各種的分野，此外也至於生出專制君主制或立憲君主制（*Limited monarchy, constitutional monarchy*）的理論。而且到了第十八世紀，係因爲主張專制民主政體與立憲君主政體之抗爭而發展起來的原因，所以這兩個主張的抗爭，就是形成了法國大革命之理論的背景。

在盧騷的著作中，便可以找出其代辯者的法國革命之理論，這也不外是主張專制民主的政體，但革命歸於失敗去了，其次發展起來的反動主義之時代，就是第十九世紀，這個反動主義是指導近世的政治思想史，即是形成新的原理起來。

我們是以法國大革命爲中心，便可以找出像其次似的政治的分野。最先在英國已確立了立憲君主政體；又在北美合衆國也是確立了立憲民主的政體。對於這點的法國，好像是想實現專制民主的政體。可

是，革命第一憲法，僅實現立憲民主的政體而已，而從革命思想上說來，在那裏不能滿足的事，自不用說。於是表現雅各賓黨 (Jacobins) 的權力，更因為有這個社會的混亂與外國的壓迫，所以會行了反動拿破崙的專斷政治 (Coup d'état)，是當然的過程。當時思想的背景，係以拿破崙的右翼獨裁政體與雅各賓黨之左翼獨裁政體為兩極的，且在其中間又是存在了有三個的分野。在這個中間思想之中最接近右翼的，就是立憲君主政治的理論，屬於這派的人物，在法國有重農主義者 (Physiocrat)；在奧國則有功利主義者 (Utilitarian)；在德國則由康德而至斐希特 (Immanuel Herman Fichte) 的啓蒙哲學者，也是屬於這派的人物。但隣接近於左翼的，就是民主立憲政治的理論，而屬於這派的分野者，在北美合衆國是依畢爾克林·華薩斯而代表英國的思想；在法國則依西耶士 (Joseph Sieyès) 及康多塞 (Condorcet) 而代表其思想的 (就中是康多塞的思想)。更在其左位置的，換言之，即左翼獨裁政體之隣接右的，就是主張專制民主的政治；在英國則有威廉·高德文 (William Godwin)；在北美合衆國有托馬士·佩因 (Thomas Paine)。但在法國則有盧騷。現在將牠分項表示如次：

- (一) 拿破崙的右翼獨裁政治
- (二) 立憲君主政治——重農主義者，功利主義者，及德國啓蒙哲學者，
- (三) 立憲民主政治——畢爾克林·華薩斯，康多塞及西耶士是，
- (四) 專制民主政治——盧騷，佩因及高德文是。

## (五) 雅各賓黨的左翼獨裁政治

這種政治之思想的混亂，自依拿破崙的沒落及其後成立，路易十八世的波爾旁王朝的復古才得一時的安定，其後根據一八一四年六月四日所發布欽定憲法“*Charte constitutionnelle*”才能確立立憲君主主義，依牠而清算了一切的過去，同時也是確立了第十九世紀的近世史之出發點。

自波爾旁王朝的復興而至一八三〇年七月革命波爾旁王朝的崩潰——第十九世紀前半期間，在社會的歐洲諸國家之自由主義的風行時代；在政治的則是立憲君主政治之確立的時代了。這個時代之思想的分野，是浪漫主義與理性主義的對立（尤其比較更左的，則有社會主義的思想便是漸次生長起來，但其活躍還是在一八三〇年七月革命以後。）

## (三) 浪漫主義的概念

我們最初能夠認識了所謂浪漫主義之一個學派的，不消說是路得福·亥謨（Rudolf Haym）著的浪漫主義學派（Rudolf Haym, "Romantische Schule" 1870）。其次李嘉達·羽克著有浪漫主義。其興盛時發展及沒落（Ricarda Hach, "Romanik; Blutezeit, Ausbreitung und Verfall der Romanik," 1893）。又馬利·約阿喜密亦著有德意志·浪漫主義的世界觀（Marie Jauchimi, "Die weltans chaung der deutschen Romanik," 1905）。更在厄爾文·啓爾赫爾的浪漫主義之哲學（Erwin Krichler, "Philosophie der Romanik," 1906）的著作中，可使我人瞭解在哲學上浪漫主義的分野；但據我的見解，所謂今日浪漫主



義的分野與特質，不一定能正確地把握的。啓爾赫爾將希勒格 (Schlegel) 與西林克 (Friedrich Wilhelm Joseph Van Schelling) 也包含在浪漫主義裏，而奧武馬爾·西班牙則以 (Schlegel, Novalis, Tieck Brentans, Arnim Achim, Th. A. Hoffman, Fichendorf) 等也包含在浪漫主義派中的，但我以為將浪漫主義是絕對地當做梅特涅 (Metemich) 反動運動之理論，而只限於天主教 (Katholische) 世界觀的範圍內。爲什麼？因爲本來浪漫主義的運動，係依法國大革命而敗退的貴族，以及依法國革命的唯物論而被破壞的舊教教會，就是當做對於法國大革命之反動運動而發展起來（原來其反嚮，不限於法國，已經是影響及歐洲各國了。）的。浪漫主義的理論，亦僅在其意味上才有價值的，故浪漫主義的理論，是向着第十八世紀之自由主義革命理論的反駁；在其意味上又是向着中世紀教會理論的復歸。

因此他們照雅各·巴薩所說的一樣 (Jacob Baxa, "Gesellschaft und Staat in siegel deutscher roman-tik" Herdflamme, 1924)，爲着反駁國家契約說，而強調歷史的自然發生的社會觀，又爲着反駁天賦人權論，而強調統一階級的國家觀（依貴族的統一），以神本主義爲對置人本主義，又以君主主義爲民主主義相對立，且反對人的自由而高調神的必至性，但其一切的思想，都是以構成觀念的辯證論上的事爲特徵。

總之，那不外是在法國大革命時被打敗的僧侶及貴族，爲對於新興布爾喬亞的政權之反動的階級運動之理論，而再生起來的天主教之運動而已。譬如，在法國好像是依 (De Bonald, de Maistre, de Lam-

一般的貴族及天主教的僧侶，在瑞士則像是依（Ludwig Haller）般的門閥家，在德國也好像是依（Adam Miller）的天主教徒，而是實際上所支持的理論。現在據德國浪漫主義代表者一人約瑟夫·基約連斯所說一樣，在法國革命上所看見的天主教與基督新教的矛盾，君主主義與民主主義的對立，假使那不是依天主教與君主主義的勝利而揭棄（Aufheben），那麼歐洲的幸福與平和也不會到來，就是浪漫主義之根本的主張。任何時代的思想理論也不能離開其社會之實踐的意義而存在的，但所謂浪漫主義的東西，是其最顯著的一個例證（尙且基約連斯本身也說了是（Romantik）。

#### （四）第十九世紀之思想的分野

第十九世紀的理性主義（Rationalism），與上述般的浪漫主義之歷史的必至論，自然法則萬能論相對立，在新的形式上是以傳授十八世紀之入本的自由主義之命脈爲使命的了。浪漫主義係敘述神的世界秩序，反之理性主義是說明人類理性的普遍性。他們稱牠爲“Ratiss”。在浪漫主義上，國家是罪惡。因之那是與矛盾相對之永遠的鬭爭。反之，在理性主義上，則國家是最高之理性的社會秩序；又是人類社會生活之最高形式。浪漫主義係說在康德主義的意味，則理性主義便可以說是基督的新教。屬於這個理性主義的學派，在德國則有稱爲『理性法學派』（Vernunft rechtsschule），即是由西林克而至黑格兒的系列之理論家，比如（Karl Friedrich Krause, Jakob Friedrich Erichs, 及 Karl Kautsch）等等便是。在法國則有包含（Benjamin Constant）的自由主義者（Pécote libérale）及（François Guizot, Ropercollard,

de Broglie) 等的『權理派』或屬於『正理派』(Pecole doctrinaire) 的學者。在第十九世紀的大陸之立憲君主政治的實際上之建設，大多數是負於這些理性主義的理論家。他們的理性主義，已經與第十八世紀以前的理性主義則不同，又因之從德國的康德至斐希特之系列的啓蒙主義者站在國家契約說上也與理性主義不同。並不是仍依然主張國家契約說的。他們僅認牠爲單純的擬制，並且不以國家來考作是個人的作爲的產物，這不外是考作他們之中心的主張之“Ratio”的具體的顯表而已。他們已經不是認牠爲君主或人民的主權，而是在當作法的“Ratio”之最高統一性本身上，設立國家的主權。那是典型的一個法主權論，同時那不外是法的國家論而已。在英國，則以牠同樣的見解，而完成了其立憲君主政之理論的建設者，這就是 (William Blackstone 與 John Austin) 的兩人，浪漫主義好像是沒有由實踐而分離似的，理性主義也是沒有由實踐而分離的理論。那是照着文字的一樣，是新興布爾喬亞階級的理論，且已經與浪漫主義階級的理論有相對立的意味。

而且在一八一二年時黑格兒著的法律哲學要綱 (Grundlinien der philosophie des rechts im grundsatz) 之出現後，在理性主義的基礎上，是完成了理性主義與浪漫主義的綜合大體系，那是清算了第十九世紀前半期的諸思潮，又是向着十九世紀後半期的諸思想之新的發足點。他的歷史哲學係由浪漫主義而發出的觀念的辯證論；其政治理論也不外是浪漫主義之官僚的立憲君主主義而已，但他的立腳思想的土壤，始終都不出是理性主義之自由主義。那不消說，又可以說是布爾喬亞與自由主義的理性主義之勝

利。

黑格兒當一八三一年十一月四日病歿於柏林市，在法國則依一八三〇年七月的革命，而打倒波爾旁王朝，其後稱爲『法蘭西人民之王』路易·腓力普 (Louis Philig) 就登新帝位。這兩個事件，就是布爾喬亞政權之確立與向着其次必會來的新的階級對立之鬥爭的轉換之意味。所謂新的階級對立是什麼呢？那不消說，是由貴族政治與布爾喬亞的抗爭，而轉移向着布爾喬亞與普羅列塔列亞的對立。接受由七月革命而敗退的貴族政治之後而確立了對於布爾喬亞之政權的新興第四階級之抗爭，那是由一八三〇年的七月革命而至一八四八年的二月革命之過程上，是形成了不可動搖的勢力。

在那裏又是插入有黑格兒思想之任務與分裂之社會的意義。從這時期以後，與浪漫主義的抗爭上，而獲得了勝利的理性主義，隨着政權的獲得，同時漸次捨棄其本來的自由主義，才開始找出向着集產主義的過程。理性主義之法治的國家，已開始移到集產的文化國家上去，自由主義者斯賓塞 (Spencer)，在他著的個人對國家 (The men versus the State) 上已慷慨於這種的傾向。他說時代思潮是遮蔽自由主義的假面，在事實上，不能不指摘是向着干涉主義——即是『奴隸國家』而發展着的。

而且自黑格兒死後，而分裂進展的黑格兒思想的分野之中，隨着稱爲其所謂右翼的神權派之衰頹，同時已完成了對於遺傳黑格兒之中的浪漫主義之殘屑的清算。依據稱爲其所謂左翼的唯物論之發展，而在第十九世紀後半期勃興起來的布爾喬亞底帝國主義政策，好像是形成了供給其實踐的理論。

在那兒，我可以將第十九世紀思想上之分野爲其次似的對立。

(一) 浪漫主義

(二) 理性主義

(三) 黑格兒

(四) 黑格兒右翼之神學的觀念論

(五) 黑格兒左翼之唯物論及其亞流

(A) 向着自然科學的唯物論之發展

(a) 人類學派——紮哈力厄·夫藍次及波士德

(b) 唯物的進化論——赫胥黎·巴佐特及謝富勒

(c) 超人的進化論——尼采

(d) 唯物的一元論——黑格兒及阿斯特瓦德

(B) 向着社會科學的唯物論之發展

(a) 唯物的辯證法——詩萊爾馬哈·利奧·費爾巴哈·馬克斯及恩格斯

(b) 實證主義——聖西門及孔德

(c) 折衷主義——斯賓塞·斯泰因·謨耳及格李斯提

(d) 實證一元論——各謨布羅威地及制特策和費爾

(六) 歷史學派

(A) 折衷主義——薩比尼·托克俾爾及緬因

(B) 黑格兒學徒——達爾曼·惠芝及多寶乞克

像這樣黑格兒以後的時代之學問的盛觀，一、是因為資本主義之勃興的民族國家之隆昌的所賜，但一貫這些各思想的分野，而對於社會主義及共產主義之駁擊的聲浪，便可以認出是漸次高漲起來了。但這個時代，其駁擊之聲浪的方面，還是絕對地保持着優勢的勢力，一方面是顯著地表示立憲民主主義的發展，他方面民族國家的帝國主義，也是因為民族生存之當然的國際的權利，也是可以看出有強力的主張。要之，那就是布爾喬亞勃興期的現象了。

(五) 現代

其次到了現代，就是立憲民主主義的爛熟期。所謂「給還康德吧！」的呼叫，要之是立憲民主主義的聲浪。在這裏再生之康德的思想，已經不是舊時的康德本身的思想，而以黑格兒的侵略主義而作出的勢力關係，而轉向維持現狀之合理的秩序之意味上，依康德的再生，是以牠為權威的必要。故現代的初期，即在歐洲大戰前已印押了顯著很大的學問之足跡的新康德學徒之業績，係為着合理的說明所建設之立憲民主的國家和其統一的秩序之確立而集中的。但是，所謂黑格兒的侵略主義之主張與運動，還



是依然沒有放下足跡的，而是指導立憲國家之實際政策，且如實地已表示了康德底立憲國家的實質是什麼的東西呢。在那兒又與新康德學徒並相立，這就是現代新黑格兒學徒的任務。

歐洲戰後政治思想的特徵，已依據改造社會論而指導。這種事實，在一方面資本主義與其立憲民主的政治，已經顯示漸次走到衰頹時期的路上，對於俄國之十月革命的關係上，在政治思想史已發表了。正是像法國大革命以後似的顯著的階級之分野。西耶士在同樣的關係上叫了『第三階級』即是國家的問題，而『第四階級』即是國家（馬克斯——列寧主義）的理論，是重新得到勢力，且再產生了對牠的反動的新功利主義（多元的國家論），反動的新浪漫主義（法的一元論）及反動的新理性主義（現象學派）的。即我們好像任何時也可以看見這樣變轉期的一樣，一方面是表現了唯物論與其破壞的主張，同時在他方面也是表現天主教底神學的觀念論及中間的折衷主義底保守主義。我們現在在馬克斯主義上對於表現最尖銳的急進主義，而在哈斯·刻爾槽（Hans Kellner）與其亞流中也可以看見有表現了最尖銳的保守主義。前者是把持由黑格兒而發足的戰鬥的唯物論；後者是天主教底神學的觀念論，這可以說不外是史的定則之實證而已。而且康德的法治立憲民主國家之思想，常常好像是中間的折衷主義的理論一樣，現時那也是不出中間的機會主義吧了。



## 第二章 政治學方法論史

### 第一節 社會科學史

#### (一) 古代

我們可以說確立社會與其科學的研究方法，是第十九世紀末葉時代的事體。一直到那時候的研究，科學是什麼東西？還沒有明確的觀念。即使能夠意識科學是什麼，但關於牠是社會的什麼東西呢？那還是沒有把持明確的觀念。

在希臘學者底眼光，最初只從自然界上去考察，好像漸次才注意到人類社會的問題上似的當時——紀元前五、六世紀的時候——以詭辯學者的思想為哲學思想，在大體上是德謨頤利圖 (Democritus) 的原子論，又是有機的唯物的世界觀。但是，他們始終沒有完成有體系之社會的理論，只不過是打破非科學的傳統的舊思想而已，但一切社會關係，比較的是以科學的而唱導合理的觀察，因之又以世人之眼目只向着那方面上去觀察牠的而已。自蘇格拉底 (Socrates) 出後，才說在智的合理性上是可以確立社會關係的事，又柏拉圖 (Platon) 對於物象也說了是觀念本身的自立性，於是漸次以向着社會關係之合理的思惟之可能性為明確着再到了亞里斯多德的出後，教授我們若使沒有意識與物象之不分離的觀念，則實證的判斷是不能確立的，於是才漸接近社會之科學的研究而進展。

但是，在這些時代存在的社會觀念，不是從倫理學上識別個人的行爲之善惡而分離的，與所謂個人之區別之社會的觀念，或從善惡的觀念上離開社會之合理關係的觀念等，這些不特是完全沒有存在的，比如蘇格拉底與柏拉圖自不用說，尙且亞里斯多德亦還是沒有認識哲學與科學的區別。所以自然科學是自然的哲學。又社會的科學亦不外是倫理學的科學之一而已。在蘇格拉底的見解，倫理學是包攬政治學，法律學及經濟學；但在柏拉圖的見解，所謂國家論，法律論及政治論等，均是看作倫理學的學問。尙且最初認識倫理學，政治學及經濟學之分界的亞里斯多德，也還是稱各各爲個人的倫理學，家庭的倫理學及全體社會的倫理學的了。因之在希臘看來，便可以說若使離開善惡的問題，就不是社會的問題；同時又離開哲學也不是學問的。但是，希臘人用理智的眼光而想觀察一切的事體之努力，是向着開拓將來必會發生科學的方法，那是我們不可忘記的事體。在這樣情勢之下的希臘人，最初對於科學，總之對於社會之科學的發展，也許可以說已爲了不能沒却的貢獻吧。

反之，羅馬人，雖然能夠樹立社會的科學，但不過是思辯的而已。然而最初觀察世界爲物質與精神，卽是以靈與肉的二元對立之方法爲基礎者，就是羅馬人。並且這樣二元的考法，是當做物質界的探求而暗示自然科學的發達，同時又當做精神界之究明的社會之研究——至於會刺激精神科學的發達也是不能忘掉的事。從這個對立的觀念上，是最初在明確的觀念上而區別自然科學與社會的精神科學，一直到那時候僅不過當作一個學問——這二個領域的研究，好像在這裏是最初才當做二個的學問而明確地分化

的一樣。在希臘或猶太人則沒有由物質界來遊離的靈魂之世界。因為他們是過於理智的和現世的。與牠相反的羅馬人是過於精神的。於是靈魂與肉體係以矛盾爲對立，以爲肉體雖立即可以消滅罪惡的根源；但反之靈魂才是正當且是永遠的。因之基督教克服希臘主義（Hellenism），而至於達到獨占羅馬的世界之時代，那又以羅馬的色彩爲色彩，所謂本來的以色列底現世的宗教是非常的不同，而是變成來世的及靈魂的宗教。即耶穌及保羅之現世的教義，當抱着羅馬人的心之時候，那已經是變成了靈魂的彼岸之宗教。與牠同時本來很放浪的以色列的教義，在羅馬是當作政治的貴族的宗教而組織化的了。而且在所作出的羅馬之基督教的剪圍氣上，則羅馬之民族的創作，奧格斯丁奴斯的『神的都會』已經是完成了。這本書說了在神學上是綜合社會的理論，且以站在希臘的善惡觀之社會觀，是稱揚到，比較更神秘的罪惡觀上之社會觀。因此在那兒，僅以地獄和天國，以及其神學而代替了社會與社會的科學。

中世紀的學問一切均是神學。因之沒有社會也沒有科學。尤其這種傾向，是在柏拉圖哲學的支配下的第九世紀乃至第十二世紀的時代爲最強，又到了第十三世紀，在亞里斯多德的實在論的支配下，是繼續到完成中世神學的大體系了。但到了第十四世紀，而教會政治哲學的統制已陷於崩潰，於是表現了俗權的分立與分散主義的哲學出來。那即是名目論。這個名目論，係依據蘇格蘭的威廉·奧坎及丹斯·斯科脫同而主張的異端邪說（*Heterodox*）。這又是亞里斯多德的思想，但比較牠更急進的亞里斯多德底思想，是以薩刺塞的文化而輸入歐洲來了，這是依據阿刺伯的戰鬥唯物論而主張的。於是從那裏才誕生了

科學的東西，假使以路得威希·谷謨布羅威地 (Ludwig Gumplowicz) 的口吻說來，那個阿刺伯的思想，就在社會的科學上也可以說是開端的 ('Soziologische essays' Kaz, vl. jah. chaldum) 元祖。這個阿刺伯思想的立場，便可以看出個人爲自然的社會的環境之生產物，當做自然的環境則以地理；又當作生活形式係認爲基本的動因。所以這個思想在表示的地理的立場上，係以澤安·波當 (Jean Bodin) 及孟德斯鳩 (Montesquieu) 的地理的立場爲先驅，在重視生活形式的點，我以爲說過了要以朱理亞·里伯特 (Julius Lippert) 的地理的立場爲先驅的谷謨布羅威地之言才是正當的 (同上，撰集本，九四——九五頁)。但是像這樣自然史的方法，已經素朴的，並且係在雄壯的詩人提多斯·魯克雷影斯·卡魯司 [Titus Lucretius carus] 90—55 B. C.] 的自然法則論 (de rerum nature) 中已展開過的，我以爲把牠來當作轉向這個方向的發端。

像以上所說阿刺伯的思想一樣，從自然史的觀點來檢討社會已成功了。在那裏最初才成立了社會的自然科學。但是蘇格蘭的名目論，寧可說是消極地打破妨礙科學之勃興底教權的權威，且爲了確立學問討究自由之世界上的任務。而且隨着第十五世紀的文藝復興 (Renaissance)，同時又打倒神學的神本主義 (Scholasticism)，所謂能夠確立了理性的人本主義 (Humanism) 的事，在近世科學文明史的發展上是必然的回轉。

### (1) 科學的發達



在近古史的過程中，所謂社會科學的方法論，已經是成就了怎樣的發展呢？對於這點，我們甯可說這時代是發見個我的時代；並不是發見社會的時代。但在科學思想上，便可以看出有顯著的進展。假使一方面是法蘭西斯·培根 (Francis Bacon) 鼓吹實驗主義，則在他方面是卡爾底蘇斯 主張 (Cogito ergo sum)，又是變成了思想的革命的革命底導火線。

在第十六與第十七世紀之間，已有了三個思想的對立。就是培根的實驗主義，霍特馬奴斯 (Hotmanus)，波當及漢耳 (Sir Thomas More) 的文藝復興的理性主義，及波綏亞 (Jacques Benigne Bossuet) 與斐爾曼 (Sir Robert Filmer) 的斯哥拉主義 (Scholasticism)。其中理性主義，是與基督新教 (Protestantism) 合流。在這三個的思想系列之中，最會妨害科學的發展，不消說雖是第三的斯哥拉主義，但第二的理性主義亦比之爲着觀察還是更走過於思辯上的原故，所以會混淆了哲學與科學的境界。只有斯哥拉主義的神學，是以理性主義的哲學而代替，其次理性主義的哲學也是以實驗主義的物理學而代替了。其結果是最初才完成了依據唯物論而克服斯哥拉主義 (煩瑣主義的哲學)。那是由托馬士·霍布斯 (Thomas Hobbes) 而克服。其次由巴綠克·斯賓挪莎 (Baruch Spinoza) 及約翰·陸克而克服牠了。霍布斯的人性論係在一六七〇年時代所發表的，"Leviathan" 是其翌年——一六五一年公佈於世；斯賓挪莎的神學政治論係在一六七〇年時代所發表，並且陸克的智性論與他的政治論二編係在一六九〇年同時代所出版的，但在這個第十七世紀後半期，才完全克服中世紀的斯哥拉主義，同時又樹立唯物論的基礎，這可以說

是踏到社會的科學的研究上的第一步。

但是，所謂當做第十七世紀的唯物論底霍布斯、陸克及斯賓挪莎，還不是徹底的唯物論，在斯賓挪莎就有斯哥拉的汎神論；而霍布斯及陸克還是沒有充分地由二元論而脫腳的。因之，由第十七世紀所得培根到陸克的經驗主義之貴重的傾向，則不能再找出新的敵人。那就是理性主義。英國則有劍橋（Cambridge）學派是代表牠的；在德國，也有（Kameraria）而代表牠；但在法國，則有卡爾府蘇斯主義是把握有不可拔動的勢力了。

克服這個理性主義，在第二世紀的今日還不能說是充分的形成。直至今日還有社會科學的混亂，總之對於這個理性主義之偉大勢力之唯一的敵人，常常係說了流入英國之深奧的思想之根底的經驗主義，那就是我們不可忘記的。即說繼承由培根到陸克之唯物的傾向，且以牠而達到第十八世紀法蘭西革命之唯物論的陶養者是誰的話，那不消說也是英國人達微德。休謨（David Hume）與其功利主義。所謂指導「La mettrie的「L'Homme machine」（1748），Helvetius的「De L'Esprit」（1758）（L'Holbach的「Système de la nature」（1770），「Système Social」（1780）及「La Politique naturelle」（1780）的一樣的，極端的，以及第十八世紀法蘭西唯物思想之發展的，是休謨的（Treatise on human nature）（1739—40），且以牠已移植到法國去了，這可以說是法國重農主義的『自然的秩序』（Ordre naturel）。所以法蘭西第十八世紀之革命的唯物論，在其實在論中好像採用功利主義似的官能主義，但在其倫理思想上是利己

主義，又在其認識論中則採用了經驗主義。要之，那可以曉得是功利主義的發展。假如就在重農學派的思想中，也不過是依改作汎神的形式而想達到救濟功利主義之二元的分裂的人格主義而已，所以在那兒還是殘留二元論的折衷的痕跡了。

法蘭西革命唯物論之正面的仇敵，就是主權，教權及與牠相結合的煩瑣主義（斯哥拉主義）因之其論鋒是極端地向着斯哥拉主義之神秘主義的暴露了。這時候在他說什麼關於自然與社會的區別之事，均是沒有何等的實益和實踐的意義。那只代表集權的民族國家，及與牠相結托的天主教權，在其理論的基礎上，是怎樣神話的亂語（Nonsense），是荒唐無稽的呢？現在我們將牠來表示出來，就很夠了。所以我們在這個唯物論之中，只認識社會與自然在同樣地位上想看見的態度，從那兒還沒有認識「社會」以「科學」之特殊的領域。

### （二）社會的發見

社會的科學，僅指導了自然科學的唯物思想之發展，還不能說是完成的。那對於靈魂與肉體的世界，是因為以明確地識別所謂「社會」的概念為必要的原故。本來唯物論的東西，在第十八世紀中也還不能說是完成的。就在明確了唯物論的「社會」的概念以後，是最初才能給與更正確的理論的基礎。那末，「社會」的「科學」究竟從何時發生起來的呢？

「社會」的「科學」也是最初在第十七及十八世紀的時候，才生萌芽的。但是正確的基礎，便不能不說

是第十九世紀中葉的事體。十八世紀以前的努力，大多數是集中自然科學方法論的確立，好像最初努力集中確立社會的科學，還是十九世紀以後的問題。

法國大革命以前，所謂『社會』的觀念，是站在怎樣的狀態上呢？這是我們來回顧檢討一下吧。一直到現在的唯物論上看來，沒有自然與社會的區別；社會也是自然的東西。那麼在唯心論上怎樣說才好呢？在這個思想的根本上，不消說社會從自然界是完全隔絕的，但同時在那兒是完全沒有社會的觀念之存在。因為在那兒社會同時是精神界的原故。

那麼這個自然與精神相對立，究從何時才認識，所謂社會之第三的世界呢？對於這點，依據我們所知：最初明顯地確立。『社會』的觀念者，就是德國的學者約罕涅斯·阿爾特朱斯 (Johannes Althusius) 其人。他的著作政治學體系 (*Politica Methodice digesta exemplis sacris et Profanis illustrata*) 的第一版係在一六〇三年，第二版則在一六一〇刊行問世。在這本書中，不特爲了詳細的團體之分類，尙具支配關係 (Herrschaft)，爲社會關係的——換言之，從來單想國家爲社會的思想都被顛覆去，在支配關係之外，所謂有組合關係 (Genossenschaft) 之存在的事，最初才明確地被認識了。這個事情已爲明白了國家及支配之對立的社會及結合的觀念。關於這個思想的內容在『政治思想史』(上卷)中已稍稍詳述過了，所以在這裏從略(四五八頁以下)。可是，阿爾特朱斯的理論，好像就在上面所舉出的著書之表顯也可以明瞭的一樣，即是 (Concerned, by examles from sacred and profane history) 的，仍沒有充分脫離

斯哥拉主義。從那裏使脫却還有把着斯哥拉主義之阿氏的社會觀念，同時以之爲置於理性主義之上者，就是來布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 氏其人。但在來布尼茲氏，還沒有把牠又體系化了。於是最初在理性主義的基調上才以社會觀念爲體系化者，只有基利斯當·倭爾夫 (Christian Wolff) 其人而已。恐怕就這種意味上，倭爾夫，也可以說是產生了近代社會學之祖父吧。倭爾夫的著書“Vernünftige Gedanken Von dem gesellschaftlich Leben der Menschen und insonderheit dem gemein Beförderung der Glückseligkeit des Menschlichen Geschlechtes. 1721” (『關於人類社會的生活及尤其促進關於兩性生活福祉的公共組織的合理思想』)，那不能不說是爲着牠而寫下的。倭爾夫後來又稱讀書爲政治學 (Die Politik)，但從今日之學問的立場看來，這本書是純粹一種社會學。倭爾夫的這本書與阿爾特朱斯之上揭書不特是同樣稱別名爲『政治學』，且『一般的福祉』亦是由社會的概念而發定，而向進國家論這點，又是把着同樣的傾向，那是我們不可忽視的地方。倭爾夫對於這本書，是因爲三個目的而寫的，即是：所謂研究哲學上的實在論的“Vernünftige Gedanken Von Gott, der Welt und Wesen zu der Seele des Menschen. 1719.” (『關於神，世界及人類的精靈之合理的思想』) 的書，與所謂研究認識論的“Vernünftige Gedanken Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Menschen. 1712.” (『關於人類之認識能力及在真理的認識上之其正當的適用之合理的思想』) 的書，以及所謂研究規範問題之“Vernünftige Gedanken Von der Menschen Tun und Lassen

zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, 1720." (『關於爲着促進人類的福祉之人類活動及其限界的合理的思想』)的三著而寫了，但他方面又當作自然研究的著作，而寫所謂“Vernünftige Gedanken Von der Wirkung der Natur, 1723.” (『關於自然的物象之意圖的合理的思想』)及“Vernünftige Gedanken Von den Teilen der Menschlichen, Thiere und Pflanzen, 1725.” (『關於人類，動物及植物的部分之合理的思想』)的三個著作，正是如夾在這二個的哲學與自然科學之研究的中間，這就是對於我們給了研究社會組織的地位。在這裏我便可以找求『社會學』的發端。本來又稱牠爲『政治學』，並且其立場又是站在理性主義上的。可是完成了這種事業的倭爾夫之站在思想史上的地位，是以德國之萊布尼茲的理性主義爲體系的。這點，的確是很重要的。因之從那裏社會學也不過是形成理性主義的而已。因此又稱他的『社會學』爲『社會』的『科學』雖然是應當躊躇的，但倭爾夫也以社會學由哲學而分離，又與自然科學及『自然法論』(“Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, Worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschlichen in einem leeständigen Zusammenhange hergeleitet werden, 1750.”(原本是拉丁文，但這是一七五四年德文譯書的名稱)也分離，可是與政治學雖還是沒有分離，但他樹立了一個『社會學』的功績，就是我們不能埋沒的。

倭爾夫在這本書之中是怎樣的述說呢。他在該書的卷頭第二版的手錄(Erinnerung Wegen der andern Auflage)之中，曾說如次：



『來布尼茲君，已經在肉體與靈魂的中間，說明了關於社會的存在，但我好像又完成了其組織之可驚的體系化的一樣，人們又對於不讀我的書的人們也想來鼓吹似的。我本來關於形而上學，最多係藉賴於來布尼茲君的地方。但這種事情是關於道德和政治的問題，則沒有什麼的不同。特別要求了解的事，就是我關於靈的形而上學，不特想舉出以確實的經驗為基礎而論的，與牠同時在道德之中可以找出的例證，那是因為當作表示道德的真理之基礎，任何人也不能拒絕的事而論的。』(參照一七四〇年發行第五版的)

倭爾夫是最先這樣表明自己的立場，但由此觀之，倭爾夫是打破靈魂與肉體的二元的世界觀，關於找出了在其中間所謂社會的第三世界的問題，我們便可以曉得他係由來布尼茲氏已受了暗示的模樣。即像我已經在政治思想史上卷中所述過的一樣(六七二——六七三頁)，來布尼茲氏已在社會的一般的觀念上我求了公正的觀念。所謂『正義是公共的道德』雖然是他說過的話說，但這種意味，則不像今日之社會觀念般的明白，我以為當作國家的及民族的意味之思考還是適當的。在這裏我想附加說明一言。即是從於Bluntschli的“Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Allgemeine staatsrecht und Politik” 5. 180)頁中所引照(Gubrauer)版的來布尼茲底“Deutsche Schriften”(1414)的一句，就是因為不能充分地說明這點的原故，所以收載了於(A. Buchenau與Ernst Cassirer)版來布尼茲哲學全集第二卷中的“Fragmente aus den rechtsphilosophischen Schriften”的內容，有不一定係以來布尼茲的法律觀念，使人

想當作站在社會的基礎上的，與牠同時來布尼茲的社會的，即社會的思想，要之，不外是以德意志國家主義爲內容的，但以他的“*Deutsche Schriften*”的各論作，便可以認識牠的。在這種的意味上，我以爲更明確地說明了今日之『社會』的觀念者，與其說是來布尼茲氏，不如說倭爾夫氏還是更適當的。

但是所謂這個來布尼茲氏底國家的及民族的立場，已經延長發展到倭爾夫的社會觀上，好像使確立了今日的社會觀念般的事體，是無疑義的。以這樣社會觀發展的足跡來看，所謂這個思想的發展之原因，與隨着近代的民族諸國家之發達的中央集權制之確立的必要關係，就是我們不可忽視的地方。即當作這時期之政治思想而叫着重商主義之中，是最初確立了社會的觀念。爲着中央集權論的重商主義，係以各部分之個别的自由自主的立場爲犧牲，而主張了全體的集團生活之統一。即高調了全體的完成及統一的福祉的，就是重商主義。但法國的重商主義，還是沒有與斯哥拉主義相結托，而深入到近代的理論的根底內的，可是，在德國係因爲過強了基督新教的勢力，所以自溥分道富(Samuel Friedrich von Puffendorf)與來布尼茲兩氏以來，便是顯著地發達理性主義，因此德國的重商主義，好像變成了有稱爲“*Kameralia*”的科學之特殊的內容。這特別在倭爾夫，則好像形成了社會學之表現起來的誘因。但這樣思想的發展，如果更深刻地究明在德國所表現起來的原因，那麼在其背後不但止有如前述之反對的特殊事情，在德國看來，則沒有完成民族之國家的統一，因之會說過強了要求國家之統一的事也是不可忽視的。這也是表現了阿爾持朱斯的社會觀。但這方面的關係，是因爲愈寫愈長的原故，所以免避瑣細的說述，

，總之，像這樣實際上之社會的政治的必要，德國的重商主義，而使採用理性主義，從那裏才使產生近代的社會概念，這就我們是不能忘記作出的原因(註)。

(註)關於這點的事情，雖然是很簡單的，但在(Philosophische Bibliothek)版的萊布尼茲的“*Deutsche schriften*” Bd. I. 的卷頭上所揭載的編者，即在(Walther Schmied-Kowarzik)的緒言“*Leibniz und der völkische Gedanke*”之中是很明瞭的說明。因此，我以為希望讀者的參照。

那麼在上述的倭爾夫的『政治學』假如就除去時代的展開而觀察，但也可以認出已經有了被體系化的一個社會學概論的事體。關於這點，好像一直到現在的社會學者連一人也沒有注意到的，但這本書不特從確立社會概念之狹小的見地，而從社會學之成立上看來，當然可以說有布羅多德(Herodotus)或亞里斯多德的地位。在這種意味上，我想以該書第一版序文的日子——一七二一年四月十八日，是最初確立了社會學於德國的哈勒(Halle)市的。所以在此我特別會用了哈勒街的名稱。那在第十七世紀中，基里斯當·托馬西尼(Christian Thomasius)，他因為有進步的神學之思想，所以他會被母校而追逐，他的母校是當時德意志學問的中心，且是反動主義的淵藪的勒不士格大學(University der Leipzig)。他從深刻的迫害之中，而得受勃蘭登堡(Brandenburg)侯爵的後援，因此僅不過得了在哈勒街開設義塾而集合子弟而已。那就是哈勒大學的起源。因此哈勒大學的名稱與勒不士格大學相對立，即是理性主義之發祥地的德國而對於斯哥拉主義的。在那裏我所以會特別說這個名稱的。

又該書已把着怎樣的內容呢？這本書是三十二開，本文共有六百二十六頁之適中的書物，即是第一部在關係上觀察人類社會；第二部在統一組織上是觀察牠的。在第一部中最先論及爲什麼人類不能行孤獨的生活呢？因爲人類在社會生活上不特使滿足其生活，而且主張把自己也要完成的，所謂社會是依據人類各人所合成的力量，不外爲着實現其最良的狀態，而定義各人的契約；社會就是財產，勞動及扶助的結合（I. Kaz § 1. U. 2）。

原來，倭爾夫的社會觀，是爲時代的思潮而設立的社會契約說。但是，他的契約說，不是爲着確保各人的自主自由的，又不是爲着國家構成之原始契約說，而是想作爲着社會的福祉（Wohlfahrt der Gesellschaft）及最高善的完成（Vervollkommnung des höchsten Gutes）的（I. Kaz, § 3. U. 4）。因那又像霍布遜所說的一樣，所謂各人的自由及平等，並不是說依着國家權力之絕對的承認，而最初才可能之說的一樣，而是完全不承認像那樣說的個人主義的觀念，只從最初是站在一個集產主義（Collectivism）的觀點。

『因此我們不外是爲着社會之全體的，最高善的促進及無障礙的進展而找求社會之福祉的而已。』（二頁）

不但是如此說，而且由權利本位而分離，由義務本位的立場而觀察各個人。

『促進這樣社會之福祉，同時成爲其障礙的事，以之來排斥對牠不便的事項之意味』（七頁）。

『因此，全體的福祉比起特殊的福祉還是更被重視，則特殊的福祉便不能不讓出其地位於全體的福祉。又與牠共同全體的福祉，決不能由於各各的，公共組織上所規定的社會的見地而超越的。』(八頁)

『與牠同樣地，各社會是把着各各的人格。那是正如各人格，相互負擔義務的一樣，即是一個社會又對於別個社會，而負擔義務的』。(九頁)

以上，是要約地表明最適合他的立場。近代社會觀也好像是如此般的，世人一直到現在都過於忘却了從社會契約說之中而誕生出來的事體。

像這樣地，雖然是同樣社會契約說，但其立場在不同的點上，現在應該要注意之一點，所謂倭爾夫的社會契約說，不是論及國家原始契約的地方。他分社會為二種類，即一是『單純社會』(Einfache Gesellschaft)。二是『合成社會』(Zusammengesetzte Gesellschaft)的。前者是以個人為構成員，後者是以社會為構成員的大社會(1. Kap. § 15)。其他的社會契約說，或許可以說是差不多完全沒有以這樣社會為構成員而成立的社會之觀念吧。比如到了康德才明確地區別(Völkerrecht)(國際法)、(Weltbürgerrecht)(世界公民法)的，所謂國際法係以國家為構成員之國際社會法的考察，但並不是沒有以社會為構成員的大社會之觀念，可是許多的社會契約論者之考察，甯可說與康德的(Weltbürgerrecht)則有同樣的內容；世界社會也是以個人為單位的考察之時候居多。然而倭爾夫係從純粹社會學的立場而述了牠

的。那不是法學也不是國家論。在這裏也是明瞭了倭爾夫之社會的見地。

在這個倭爾夫的社會學上，那麼國家係占着怎樣的地位呢？倭爾夫首先分社會爲三個的階段。即 I 是婚姻關係，II 是親子社會 (Väterliche Gesellschaft) 及 III 是支配社會 (Herrschaftliche Gesellschaft)。所謂這個支配階級，就是說丈夫對於妻子，主人對於僕婢及支配者對於被支配者之社會的支配關係。而且以上各種的關係中，是最單純的形式且最具備的社會，在倭爾夫則舉出是家庭 (Haus) 的組織 (I. Theil. II. III. IV. U. V. Kap. je § 1.)。然而集合多數的家庭，而促進全體的福祉，又爲着維持治安 (Sicherheit) 的起見，所以才發生社會之全體的組織 (Das gemeinsame Wesen)。那即是權力者與服從者之對立的發生。這個全體的組織論，就是構成本書的第二部分。在那裏倭爾夫最初才認識政治機能的發現。於是所謂政治制度與法律秩序是最初才成爲問題的。他的政治制度論，要之是以政體論及統制論爲構成的，又他的法律秩序論，要之也是以自然法論上爲基礎的。而且最後以戰爭爲中心問題，而論及世界社會的構成 (II. Theil)。在這裏因爲認爲不要論及他的政治理論的原故，所以從略，但他的政治理論，是在第十九世紀的浪漫主義之中所表現出來的階級國家或與現代的多元國家論等相對立的及一元國家之典型的東西。爲着這樣的國家理論的基調而說述的及可驚的社會學的理论體系，正是形成上述的一樣。以盧騷爲首先，在大多數的國家契約論者看來，爲着『自然狀態』是極獨斷的處理，在康德及黑格兒在法理上已處理了私法的領域，其領域在倭爾夫，則恰好是從純正社會學的立場，當然在論理的及



科學的體系化了。

#### (四) 社會之確立

倭爾夫的社會學係產生了於德國的第十八世紀的初葉。但這個第十八世紀的初葉，實在是已經能夠生出社會學的環境，即是到了準備世界的時代。在法國則有孟德斯鳩的波斯人的書翰 (*Lettres Persanes*)，已經比起倭爾夫的『社會學』更早十年前，即是在一七一二年已公佈於世，而與倭爾夫的社會學之適當名稱的萬法精通 (*De l'Esprit des Lois*)，係在一一十七年後——一七四八年時公佈於世了。但萬法精通在執筆的時間已費了二十年的歲月，所以和倭爾夫的『政治學』之發表也不是大過相懸隔的時代。在英國中，任何人也承認了為今日社會學之先驅者就是亞丹·弗格遜 (*Adam Ferguson*)。他的政治社會史論 (*Essays Concerning the history of civic Society*) 係發表於一七六七年；及他的道德學及政治學原理 (*Principles of moral and Political Science*) 11卷係在一七九1年時代已公佈於世了。

自到了孟德斯鳩及弗格遜之後，是最初才排除了社會契約說的。他們均不是重商主義的思想家，而是自由主義者，並且又能夠脫却了國家契約說的，就是因為在他們有了實證的立腳地的原故。倭爾夫還是社會契約論者，又是理性主義的信奉者。在那裏就有倭爾夫的特殊之地位。因此所謂社會的概念與社會學是最初才隨著德國之集權的國家思想而發生，那到了倭爾夫才當作理性主義而完成了，但到了孟德斯鳩與弗格遜，比較的已經經過了完成的發展。那麼在這裏所實現的第二期之社會學，究竟有怎樣的內

容呢？對於這點不消說，在孟德斯鳩與弗格遜，他兩的內容雖是不同的，但這兩人之共通的地方，即在二元的方法，是以社會學為基礎的。

孟德斯鳩底社會學的方法論，已述了於萬法精通的起初，假如能夠讀牠的話，則當做法蘭西現代思想的實證主義 (Positivism) 的薰陶已很高尙的。不，那不允就是形成康多塞 (Marquis de maric jean Antoine Nicolas Caritart Condorcet) 及聖西門所發見的實證哲學之起源。德意志的理性主義，是因為對於來布尼茲的 (Monad) (單元) 論——那說起來，就是以靈魂與肉體而結合為一元的理性主義——的系統，所以表示很強的一元的傾向，但法蘭西的理性主義，是因為站在 (Cartisimisme) 與英國的經驗主義 (Emiricism) 的影響之下，所以難免了有二元的傾向。因此孟德斯鳩說是：

『理性的世界，不是像物質的世界那樣之很適合的支配。理性的世界，雖然也是把着其自體之本質的。不變的法則，但理性的世界不像是物質的世界一樣，有嚴格的一致之法則。其理由，各個之理性的個體——人類——是因為有限的東西；而且又在他方面，本質地係想當作自由的能動者的原故，所以屢屢會犯着返覆的誤謬。於是他們不能正確地合致他們之本源的法則，尙且他們本身屢屢都會犯着所作出的。……』(政治思想史上卷，七二〇頁)

但這個萬法精通不是法律學，而是想找尋在社會諸現象中的法則之綜合社會學。那在阿爾特朱斯或倭爾夫之所用的名詞之意味上是正當的『政治學』。只在阿爾特朱斯及倭爾夫看來，那是當做了社會關

係論 (Beziehungslchre) 的，但在孟德斯鳩氏，是當做了社會法則學——法則發見的學問。這個變化，在社會學及社會科學的發達上是很重要的，又不能不看作比較更向着科學的階段之發展的意味。

在亞丹·弗格遜，是更明白地表現二元的方法。但他的方法之特徵，不是在法則上觀察社會，而是在史的發展上去觀察社會的。即弗格遜氏說是：

『一切之自然的物象係可以由二個的見地而觀察的。即其物之有其現實的狀態，並其特徵或其缺陷的。在前者看來，那不過是記述或事實之確認的對象，但在後者來說，即是測定或排斥，賞揚或非難的對象。關於人的事實上之作爲或表現看來，所謂人的自然性，是歷史及自然科學的對象，但關於人底行爲之善惡的關係，則人的自然性就是統制及道德學的對象。爲着歷史的對象而研究人類的時候，我們拚命地從其理想的完全或缺點等而離開，只是蒐集其事實，而且想把握現在或過去之實際的人類之自然性的。』

爲着道德學的對象而觀察人類時，不是限定於人類或社會的特殊形態，只是要努力理解人類是表明在怎樣的形態。

以目前的和方針爲明確的，並且要了解至於牠的方法，是特殊心的動作，是智能者的特性。第一動作是意思及選擇的意味；第二動作是能率或力量的意味。因此人因爲想知道自己的領域與爲着其立場所允許的限界，所以他關於同樣這兩者的基礎便不能不了解的。』(Ferguson, Principles of

moral and Political science, ed 1792. Vol. I. PP. 1—2)

在上文中，我們便可以了解及認識思維與觀察的二個方法。但這種態度，不單祇是弗格遜個人所有的，而是英國近代思想本身的，特殊的傾向。

依據這個方法二元論，便可以打破了大陸的理性主義。那就在大陸上也興起重農主義的一派，其次又是形成了使生長第十八世紀之法蘭西唯物論的動因。

在大陸的理性主義，是因為受孟德斯鳩及重農學派而被打破了。他們對於理性主義中所找求的『理性的世界』而高調了『自然的秩序』(Ordre naturel)。理性主義之所求的事體，雖然是內的理性之命令，但重農主義之所求的事體，就是看不出自然的引導。然而重農主義之考察的『自然』。斯賓塞耳的獨斷就是殘存於其中的。換言之，經驗主義的二元論，在那兒還是沒有充分地清算完的。那更（但不是完全的）被清算的時候，則最初才產生了愛爾法修 (Helvétius)，拉·姆托里及德爾巴克的唯物論。但是唯物論已經把社會還之於自然的了。因為還沒有走到那裏底極端，所以爲着社會的正當的立場上而確立了社會的，那更發展到法國去，與實證主義的哲學相結托的，就是英國的功利主義了。

達微德·休謨 (David Hume) 的政治理論，已經是非常社會學的。政治上的諸事實，決不是因着『承認』或『找求和平及秩序的心情』而動着的，他已經主張『恰好在自然的重力或抵抗的法則之原理的一樣』是放置於力量的關係上的 "Of the original Contract" Essays moral and political, ed. 1753.

PP. 305—306)。這種見地，是貫通到功利主義上去的。但就在其中，而弗格遜則以更明白的『社會』為特徵了。他說：

『人類的生存，常常不能不觀察羣團的。個人的歷史，不外是他是其他的同種族所得到的感情及思想的一部而已。而且他所有一切的經驗，都是與全種族共同地所獲得的，並不是孤獨的人類而可以獲得的。』(Essays Concerning the history of civil Society, I. ed. 1767. 六頁)

『……為什麼？因為人類之一切的行為，同樣是人類本身的，自然性的結果的。』(同上。一四——一五頁)

從這種立場，他又否定了盧騷在人類不平等起源論中所述的魯賓遜·克魯索的自然狀態論(同上揭書八頁)他們雖然是高唱了這樣實證的研究，但如上述的一樣，決沒有墮落到唯物論的。弗格遜又說：

『我們如果看見自然力為持續的動作，且那向着必要的目的而說結合的事，在那兒可以實證神的存在及想到為計劃的構成的。因此，若使一旦認識這個真理的話，那麼我們已經不要溯及到實在之淵源的找究。我們只是樹立了自然的創造者及聚集諸法則起來，那就可以的。而且我們要了解由最古的發見一直到最近的發見的諸事實，最初我們才能啓示在渾沌之中及能夠把握創造的真面目。』(同上揭書九頁)

在這裏有以上述同樣一個重農主義者度·蓬·得·內毛爾斯(Du pont de Nemours)，曾說……

『法是由創造一切權利與義務者的『他的手』(The hand of Him)，而放射。實體法只不過是社會秩序的自然法則之表明而已。……』(參照政治思想史上卷七六〇——七六一頁)

這是表示重農主義所唱導的思想之特色：就是『自然的秩序』、『物理的秩序』(Ordre Physique)，『物理的必然』(Physique n'est nécessaires) 或『物理的精神』(Moral Physique) 等等的，與弗格遜的神是很相似的。

理性主義，在這裏才崩潰，在社會的研究上是最初才表現了實證的基礎。

在這樣綜合的必然觀之上，又看見了一層確立社會的概念。功利主義是反駁國家契約論者之獨斷的自然狀態說，而突進了國家發生以前之原始社會之實證的研究。他們最初不特如此，且在實證的社會學的研究上，又建設了國家的社會學。但與牠有同樣的功績，又不能不給與德國的重農學派。他們也脫退支配許久思想界的國家契約說，而論述了社會之必至發展。實在那所謂德意志的理性主義的社會學，與近代社會學在社會科學的研究上而得到了更不同的領域。如果說起什麼是其不同的地方呢？那就說是『實證的』的事體。(參照政治思想史上卷七四六頁以下。)

這個法蘭西的實證主義之哲學，首先在康多塞的『歷史表』中，更體系化了。康多塞著這個『歷史表』的時代，正是當一七九四年，比之亞丹·弗格遜著的道德學及政治學原理還是更遲四年的。又聖西門使用歷史之實證的方法之時，現代已經高調了實證主義的時代。但那已經到了第十九世紀的時代。所



謂法蘭西之這個『實證的』的名詞，已經是從孟德斯鳩氏用過了。

像這樣的第十八世紀，在法蘭西大革命以前，我們便可以想到是確立了社會與其科學的時代。若使將牠統括起來，就是如次：

一、自約哈內斯·阿爾特朱斯開端至基里斯當·倭爾夫完成之德意志的社會學（德意志學派）；

二、自達微德·休謨開端至亞丹·弗格遜完成之英國的社會學——（英國學派）；

三、自孟德斯鳩開始至重農學派及聖西門完成之法蘭西的社會學——（法國學派）。

而且說到這些各社會學的理论，對於政治學已把着怎樣的關係呢？那比起什麼在政治學上已有了密接的關係。第一德意志派的社會學自稱為政治學的事已如上述過了。與牠同樣第二第三的社會學的方向也決不是與政治學很遠緣的。只加以政治的觀點之經濟問題，已加及於這些社會學的方向去了。在功利主義上而樹立了經濟學的，就有亞丹·斯密斯，重農學般比起政治上寧可說是注意經濟理論上的問題，是世人周知的事實。但這兩者也的確又述過值得注目的政治理論，那是我們不可忘掉的。而且第十八世紀的社會學，與政治學之實證的方法，已有密接的關聯而發達了。

並且所謂這個『實證的』的觀念，與所謂『自然科學的』的觀念，決不是同一的，但這是法蘭西之特有的思想，而孟德斯鳩的萬法精通已經立腳在這個思想上，那是形成重農學派，即是立腳於所謂（Physiement）的方法論的學派了。這個（Physiement）的名詞，與英文及德文的“Physical”和“Phy-

sicht"等，沒有同樣的內容。後者有『自然科學的』的意味，但法文的意味，是指着由重農學派而發展到孔德之特有的方法論。

在法國這個 *Physique*，即以實證的方法為基礎的，是聖西門，而完成牠的，就是孔德。德國的保羅·拔特 (*Paul Barth*)，為着聖西門所貢獻的地方，曾舉其次的六點。即是：

『一，政治學是實證的科學，即像物理學的一樣，是實證的觀察之科學。

二，國家憲法不是其對象，而社會的全狀態才是政治學的對象。

三，在人類的精神之發展過程上，所謂世界觀，係由神學經過形而上學，而次第向着實證的科學之傾向。

四，精神發展的各階段及哲學的各體系，係與其建設的政治組織相結着。同時政治組織，是站在財產，生產的組織及為着其結果的階級構成上。

五，最初概論了階級發展史。但不過多少參照英國的，而其材料只限定於法國的。

六，在那裏，好像他是高長了由文學到科學的歷史。』(*Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Erster Teil, Leipzig 1897, S. 23*)

主張了以政治學為必然是實證的科學者，只有聖西門。要之，對於基里斯當·倭爾夫所明確的『社會』之觀念，而結着『實證的』科學方法論者，假使就想到聖西門也無不可的吧。

## (五) 社會學之四派

世人常常說社會學是第十九世紀的科學。但是，社會學之成立的時期，如上述的一樣，已經是十八世紀的產物，那不過在第十九世紀中爲了幾分的發展而已。只有『社會學』(Sociologie) 的名稱，不是第十八世紀的，而是在奧古斯德·孔德 (Auguste Comte) 時是最初才使用了牠。因此社會學到了名實具備的時代，就說是第十九世紀的中間時代亦可以的。

在第十九世紀的社會學，假如沒有顯著的發達，則社會之科學的研究，也不能發達起來着。在第十九世紀的社會學，對於第十八世紀之存在的三個社會學的方向，已經行過各各的發展，但到了第十九世紀的末葉，第四的方向也附加於牠。而且我在大體上看見這個第四的方向，已完成了社會學與社會的科學。

第一德意志學派，在第十九世紀中依據詩萊爾馬哈 (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher) 而發達。他以謝林克 (Schelling) 底唯心的辯證論來引導到社會學上，而作成了辯證的社會科學之方向。

第二英國學派，在第十九世紀中，已產了所謂赫伯特·斯賓塞 (Herbert Spencer) 底典型的社會學者。斯賓塞的社會學，隨着英國的傳統，而固守了二元的方法底立場。

第三法蘭西學派，在第十九世紀中，自生出聖·西門的社會思想，第一的理論與第二的法則相對立，而發展到實踐的社會改造理論的途上，但這個聖·西門的社會思想本身，已達到形成階級的分裂。其

中爲着支配階級的社會理論而表現的，已有奧古斯德·孔德的社會學；爲着被支配階級的革命理論而發展的，也有所謂『社會思想』，即是無政府主義，社會主義及共產主義等的社會理論。孔德的社會學已形成體系化，所以一看他的社會學好像是過於專門化的，由實踐而分離的一樣。但他本身也好像在他的著書中已反覆言及似的，決沒有由改造社會的實踐而分離，而樹立其社會學的意圖了。就在這個意味上，他也是聖·西門的惡流。社會思想的流派，不外是他的兄弟輩而已，但這種社會思想也好像在聖·西門的時代已演過的一樣，就是爲着主張比起『國家』還是更注重『社會』；比之支配還是更注重共存的，所以對於愈發明確地爲社會的概念上，也可以算得孔德爲了不少的貢獻。

第四就是奧·太·利學派。這是對於以上之三個的系統，在這裏來樹立第四的系統。這是纔到了第十九世紀的末期而發現的，第十九世紀後半期之唯物思想的發展，特別在英國的『達爾文主義』，或在德國的『Monismus』（一元主義）的影響之下而創生的理論。奧·太·利的社會學係以謝富勒（Albert Eberhard Friedrich Schaffle）爲先驅，其次由路易·谷謨布羅威地（Ludwig Gumplowicz）及古斯達夫·刺策和斐爾（Gustan Ratzenhofer）等而完成的。他們均是奧·太·利國的人們，所以就稱他們爲奧·太·利學派的。但是，這個學派，藉Lester F. Ward及Albion W. Small等的力量，傳到北美合衆國的社會學界中，已築成了非常強力的基礎。

其次，我們不能不說明社會科學的研究，已怎樣地形成實證的及科學的呢？

已如在諸論中所述的一樣，在第十九世紀前期的政治思想，已有了二個的潮流。卽一是浪漫主義；二是理性主義。在其中而貢獻於社會的科學之發達的，不是理性主義，而是浪漫主義的學說。浪漫主義，又叫做更生的斯哥拉主義（煩瑣主義），卽是打倒無神論的天主教之反抗理論，是敗退的貴族階級之復古的理論了。因之那反對法國革命之目標的絕對民主政治（Absolute Democracy），又是反抗理性主義之個人的自由平等論的了。爲着貴族的他們所以會抱着難堪憎惡的心情，來對於新興布爾喬亞底階級的支配，是出於不得已的。因此他們再從墓地中喚起自聖奧格斯丁奴斯以來所主張中世紀的世界觀底斯哥拉主義——卽靈魂與肉體，教權與俗權，其矛盾鬥爭，而且靈魂與教權之最後的勝利，分裂的地上世界之終焉，與牠同時爲着理想的統一秩序之神的地上天國之出現——的理論，而說對於『第三階級』（*Third Estate*）布爾喬亞的貴族、僧侶階級的對立與支配，其後依據復古政府的出現，最初才終焉這個矛盾對立的社會，教權也再復興，於是最初才說確立世界的統一秩序了。而且就在這個理論的說明上所用的辯證法的史觀之點，但比之中世紀的斯哥拉主義，還是更有科學的實證的東西。在中世紀的斯哥拉主義，則依據靈肉的鬥爭而說明了世界的發展，所以矛盾與對立已採用了精神及內在的形式。卽在人類內的神性與動物性的矛盾鬥爭而形成基礎，以爲是產生了世界的矛盾與分裂。但在第十九世紀的浪漫主義，則在社會階級的立場上找來了對立的事體。因之所謂世界的矛盾與分裂，便可以看出了不是內心生活

的問題，而是外界之必然性的問題。原來這個社會之階級的矛盾鬥爭，又自亞丹·伊發 (Adam Eve) 以來，經過該隱 (Cain) 以後由埃和華神對索托母·哥摩刺 (Solom—gomorrah)，在那裏已規定了有對於人類的原罪之懲罰的原因，那是以爲是塵世的世界之當然必受的荆棘。於是他們也由斯哥拉主義的立場，爲着神的秩序之發展而觀察歷史，這就是想論證了社會之史的發展之必然性。這種意圖，在第十九世紀中，已好像變成了獎勵史之社會史的研究似的。原來在功利主義之中，也好像有了弗格遜的社會史的研究公佈於世的，但那是因爲受休謨的諫告，結果他已中止出版，所以那從世間沒有大過的注意，但像這個浪漫主義，則沒有暗示了這樣研究的方向。古昔的浪漫主義，已經像中世紀或近代初期的斯哥拉主義的一樣，僅在希伯來底宗教的經典中，則不能找求其實證的論證，正如上述般的神學的，豫定的獨斷而出發，並且在世界史底科學的研究之上，已努力想得其論證了。那是盛行了世界史之科學的研究也不少。現在與牠同時特別一個不能忘記的事，就是他們的學問還是刺激了自然科學的研究之發達。那是因爲他們看作自然法則爲神的天啓而尊重牠的原故。在他們看來，窺視神的旨趣，是自然地所啓示的必至性，即不是找求其因果的關係。因爲這樣的必要，所以社會的自然史，或所謂『國家的自然科學』(Naturlehre des Staates)的學問，當然會繁盛起來。所謂這個『國家之自然科學』的事，已貢獻於社會科學之發達上的地方，是非常多的。

人們在第十九世紀中，一直到謝林克的自然科學都找求自然科學發達的淵藪。恐怕那是無錯誤的。



爲什麼？因爲謝林著的對於自然的哲學之理念，那在一七九七年時代已公佈於世，且他的自然哲學體系第一草稿也是在一七九九年時代中所寫下的，但從其理論構成上看來，寧可說那是以理性主義之汎在的傾向爲基礎的，爲着到自然科學的影響說來，則輕視人爲而極度地高調了生成的浪漫主義的方面上，那是我想放置重點的。

這個浪漫主義的統帥，就是法國的得·波那爾 (Viconte Louis Gabriel Ambroise de Bonald)。他是法國之很舊的貴族，是失敗於革命的一人。他在一八一四年隨着波爾旁王朝的復古，同時得到路易十八世的援助，被選任爲元老院的終身議員 (Pair de France)，其後因受一八三〇年的七月革命，當自由主義的政府成立時，他就反抗新政府，結果他是沈寂地過去十年的餘生。

休謨一旦向着國家契約說舉了駁擊的烽火，在這些浪漫主義之中愈發發展，第十九世紀的國家論，就說是爲着駁擊國家契約說的，也好像是無關緊要的樣子。尤其理性主義，對於牠，係以汎理論而擁護國家契約的立場，但尙且那個理性主義，大概也已受了時代的色彩。波那爾原來也是反對國家契約說，而說國家之自然發生論。不用說他們所謂『自然』的時候，自然也是站在神之創生的觀念上的，但從這樣立場，他爲着個人之自由平等而反對思着國家之存在的理性主義，而說『人類只是爲着社會而存在的』所以他主張集產主義的這種想法，就在第十八世紀中也好像是如此的一樣，是社會學的考法 (Bonald,

Oeuvres, 1829)



其次，薩波伊的貴族得·姆斯托爾(Comte Joseph Marie de Maistre)爲着『法王全權論』(Ultramontanisme)的運動之創始者而現出的。他們均是否認宗教改革的，而是主張法王的無謬——其世界的絕對支配，至於民族國家的至上權，假如有常常墮落的事，但法王的權力，絕對地是神的啓示，那是錯誤的。因此便會離開自然地發展而行的社會之習慣及傳統，所謂一切作爲的秩序和政策，沒有把着何等的價值，結局一切之社會的判斷之無謬的基礎，則主張應該求之於羅馬法王的。在那裏我們也可以看見集產主義。『Consideration sur la France』(1796): "Essai sur le principe générateur des Constitutions Politiques" (1814); "Du pape" (1820); "Les Soirées de Saint—Petersbourg" (1821); Peter Richard Rohden, Joseph de Maistre als Politischer Theoretiker (1929)』。

在法國之這些浪漫主義，又雖然發展到得·拉梅內(Hugues Eliecièr Robert de Lamennais)，但在他看來，則反却表現反抗教權之民衆的，共產主義的浪漫主義，不過是少許變化其內容的形態而已。(Oeuvres complètes de Lamennais, 2Vols, Bruxelles, 1839; Projet de Constitution de la République Frans, aise Par Lamennais, 1848; F. Dnne, La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, 1922; Pierre Harispe, Lamennais, 1925; Das Volksbuch Von Edeicité de Lamennais, Von Alfred Paetz, 1905)。

像這樣說過的一樣，在法國的浪漫主義，係顯著地有了神學的傾向，但這個思想傳移到德意志的文化之中，則好像已變成了顯著地染着自然科學的方面之色彩似的。其中的人物，就是路易·奉·哈勒爾

(Karl Ludwig Von Haller)。他是因爲在1798年時代的『瑞士共和國』(Helvetische Republik)的成立，而被本國追逐之柏林的貴族。他的學問，是因爲作出對於其共和思想之反抗的理論而樹立的。在維也納亡命中，他已經著成了國家學汎論 (Handbuch der Allgemeinen Staatenkunde, 1808) 之適切的書物。這本書，自拿破崙帝政成立後，他被招聘爲柏林大學教授，所以他才完成大部的著述，這就是形成所謂有名的國家學的復古 (Restauration der Staatswissenschaft) 之六冊的大作，自一八一六年至一八二五年，約費去十年間的光陰才完成的。這個書物，要之，爲着反駁法蘭西革命理論底國家契約說及自由平等論，係在自然發生的立場上來說明國家的，在一方面從世界史的綜體視及發展觀來觀察國家，同時在他方面是爲着自然及社會的全體現象之表現而觀察國家的。本來就在他說來，其全自然及社會，不外係置於神的意思底自然法則 (Naturgesetz) 的支配下，是斥退作爲而重視生成的。在上面所舉出書物的題名也有附記說是：『與作爲的及公民的謬說相反之自然的及法則的狀態之學說』(oder Theorie des *naturlich-gesetzlichen Zustandes, der Chimare des Künstlichburgerlich entgegengesetzt*)，在國家學汎論的方面，好像也說有附記的樣子，即是：『依據自然法則的規定，係以一般國家法學及一般政策學爲基礎的』(……des darauf gegründeten allgemeinen Staatsrechts und der allgemeinen Staats Klugheit nach den Gesetzen der Natur)。更踏入其內容裏看來，那個事情是愈發明瞭地說明着。譬如，在國家學的復古之中，也可以看見所謂『一般的國家論，換言之，國家的自然史』(Die allgemeine Staatskunde oder

gleichsam die Natur—Geschichte der Staaten) 的表現，又以自然科學上的用語之所謂『國家長命術』(Makrobiotik oder die Lebensverlängerungskunst der Staaten) 的名詞，而說明『一般政策學』(Allgemeine Staatslehre) 的(國家學汎論二頁)。像這樣地，依據自然科學的方法而想來研究社會的主張，在這個天主教的反動理論中已發生最強的力量了。這在後來，變成爲達爾文主義或一元主義，但所謂天主教的世界觀與作出完全矛盾的，自然科學的昌隆的遠因，那在這個時代中，到底想不到屬於浪漫主義的人們。

這樣，一面抱着中世紀的神秘的思想，他面則主張自然的因果法則的，就是浪漫主義。從我們的立場看來，以爲這好像是一個思想的矛盾的一樣，但在對立上與統一上來把握理解高尚的神秘的世界與低下的物質的世界，是中世紀的天主教會理論的特質，這是所謂稱爲辯證論的思想。思惟與自然之一體性底辯證的說明，已發達於所謂中世紀之教會理論中的思想，但當時還不過有神學的理论而已。然而在這個時代的浪漫主義上看來，那是最適用於社會理論上的了。

以這樣觀念的辯證法，而定成了國家論及政治理論之代表的人物，這就是德國的天主教徒亞丹·海涅力希·米勒(Adam Heinrich Müller)。當一九二九年一月十七日，正是相當他死後的百年的紀念日，所以紀念他的著作已有二三公佈於世了。已樹立於觀念的辯證法上之他的國家論即國家技術要論

(Die Elemente der Staatskunst, Bde, 1809)也已經在一九二二年重新復刻公佈於世了。他的辯證法，在其

著的矛盾的學理 (Lehre Von Gegenätze, Berlin, 1804) 中，是說得非常的明瞭。但他的觀念的辯證論也在上述的國家技術要論中，有非常明瞭的說明。(以下一切均是參照第一卷中所發表的。)

『比較什麼，最初要在運動中來觀察國家的。而具真正的國家學者的心情，正如政治家的心情一樣，則不能不應用這個運動而把握國家的。』(五頁)

『我所考察的國家學，是在飛躍上而把握國家，在運動上而把握國家……』(一一頁)

『在許久的和平的時代，對於國家學的文化上，則沒有給與什麼好的機會了。國家之內面的本質，在激烈的運動之下，僅即在革命和戰爭之下，才能表現出最光輝的。』(七頁)

『對於有名的言詞，在戰爭狀態也與和平狀態一樣，有可以說是自然的。國家常常又在一方面上是充滿好意的組織和同時，那又是鬥爭的組織。並且戰爭的精神，便要貫徹和平時的全家族，全法律及全制度的。各國家，單從外部不特有永遠的仇敵，同時在內部秘密地或公開地也有永遠的仇敵。所謂不準備(不留心)與和平主義，常常是很危險的。』(一三頁)

『現代政治組之第一根本的謬誤，就在其次各點。國家決不是像單純的工場，農園，股份公司或商事公司的一樣。國家是形成全物質的及精神的要求，全物質的及精神的財產與一民族的全內部及外部的生活之一大勢力的，永遠的運轉，及活動之全體的，緊密的結合。』(五一頁)

以上，是米勒對於國家論所說的大要，但在這裏我們從其矛盾中可以看出所達到及統一的思想，同

時又可以看出是發展的，是實力的國家觀。

在這個辯證法中，又可以看出由實踐上考察理論是不可以分離的地方。關於那點屢屢詳細的論述，即是論及科學和國家的關係。這本書第一講（*Erste Vorlesung*）的表題，是說『現代的政治組織，在運動上是缺乏的。因此理論係在實踐和矛盾上的。』（二三頁）。在這章中，這點已詳細地述過，即是論及兩者之不可分離的關係。更適切的記述，已收編於他著的國家·哲學及藝術論文集（*Adam Müllers Vermissische Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, 2 Theile, 1812*）的第一部中，第三的小論文，是關於國科學之間的和平（*Vom Frieden Zwischen dem Staate und der Wissenschaft*）。

『一切特殊的科學，就是科學向着全體的生活，換句話說，即是向着國家生活使科學為有用的時候，最初才能成熟或大成其花與實的。而且何以會說今日失掉科學之所謂實踐的效用，至少所以會失掉着的原因呢？那是因爲已變成了國家之代表者的工具的原故，科學之神聖的努力，不能爲着強制死的機構上的效用，且不能得到效用的。』（五七頁）

從這樣的立場而寫出文化史的，而是他著的關於德意志的科學及文學的講義（*Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, II. Aufl, 1807*）。在該書中曾述如次：

『我們不管古代人與現代人均是走着一個大集團的過程。各人的獲物，係用着其各各所有特色的武器而掠奪，那雖然是在各各的特殊的方向上而獲得的，但那是形成了我們底全體所有的財富。』

各人，只是因為忘記與人類的全體共同生活之一大集團，所以會失掉其特色，而至陷於沒落的方面上去』（九頁）。

這是說明全體與部分之對立性及一體性的。又就在他的國家技術要論第一卷中，也在社會的見地上找求法律的基礎。他說：

『在這裏，所謂法的觀念，隨着人類均是很古的，或那是稱爲人類之唯一的，第一，也許可以說是表示真正的特質吧。但法這東西，在一般的說看來，就是形成國家的本質的東西。國家又特別不能成爲其本質的及其便宜的，即假使從其形式之特殊的方面來觀察牠時，即比起人類之兩性關係的存在，決不能說在後來才發生的。在人類的思想之中，是否在自然上樹立二個不同的形式，或兩性的觀念，——而且依牠，好像人類是可以永久地生產人類的一樣，但——又是否生出這二個人類之關係，或這兩個性間的關係，在那裏已有了他們之依存的結合之關係。在那裏也有了社會的法則。而且有這二種的人類之關係的存在，且以活動的爲限，又這個社會的法則，當然要有其存在與活動的。要之，在那裏才漸次產生法的觀念出來了』（七〇——七一頁）。

依據以上所述看來，已表明了思想，在社會學觀念的發展上，又不能附之於等閑的。在這所述的『社會的法則』（*Cerells Chaitliches Gesetz*）的名詞，足值注目的，在這個時代中，實在是希奇的用語。這個用語，到了羅拔特·奉·摩爾時，才發達到稱爲『社會法』（*Gesellschaftsrecht*）的名詞。那，不能

不說是社會學及社會科學史之重要的一斷面(註)。

(註)上文中所引照的書籍，就是如次。

“Elemente der Staatskunst” 係參照一八〇九年時所出版的。“Vermischte Schriften” 也係引照一八一二年的二合冊本的。“Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur” 係引照一八〇七年時所增補的第二版。

爲新刻版而能夠參照的，就是 Ohmar Spann 編纂的 “Die Herdflamme” 的國家技術要論（一九二二年）。Jakob Baxa 編纂的 “Adam Müller, Ausgewählte Abhandlungen”（2 Bde 1921）、及 (Rudolf Rohler 編纂的 “Adam Mülb, Schiltw Zur Staatsphilosophi.”（1922））。爲着研究的起見，也有上記雅各·巴庫沙的 “Adam Müller, Ein Lebensbild aus Befreiungs kriegen und aus der deutschen Restauration”（1930）。

所謂羅拔特·奉·摩爾的『社會法』的名詞，已經在他著的 Mohl, “Encyclopädie der Staatswissenschaft.” SS. 105, 198 (11-Anfl) 中有詳細的說明。關於這點，在後也許還有明瞭地敘述的機會吧。

在德意志的浪漫主義，漸次傾向國家主義而進展的，已經在亞丹·米勒的學說中也可以認識，但至生於萊茵蘭州的科勃列芝地方的約瑟夫·奉·革勒斯 (Joseph Von Garres) 的時候，益發發展這樣的傾向



了。他在年輕的時代，是法國的自由主義之讚美者，但後來他的思想又變化了，且當德國解放拿破崙的戰爭，他也從軍，其後他的理想只有爲着德意志民族的統一國家而努力了。在一八二七年時，他擔任閔行 (München) 大學之史學的教授，又被選爲德意志之法王全權論 (Ultramotanism) 的首領。在他著的德意志的國家與革命 (Deutschland und Revolution, 1819)、歐洲和革命 (Europa und Revolution, 1821)、神聖同盟與柏洛那會議的國民 (Die Heilige Allianz und die Völker auf dem Kongresse Zu Berona, 1822) 及基督教的神祕主義 (Christlichen Mystik. 4 Bde. 1836—1842) 等書中所述的思想，要之，是罵到德意志的民族及德意志政府之現狀的及民族之奮起的要望，而且天主教的信仰之復興，僅依據牠而說了德意志民族的偉大之發展。並且他以爲現代歐洲之紛爭的最根本的原因，就是在天主教與基督新教的對立，君主主義與民主主義的矛盾之存在上，這個矛盾與對立，倘不是依據天主教與君主主義的勝利而統一及揚棄 (Aufheben)，那麼歐洲的和平也會到來的。在這樣的意味之下，他也是浪漫主義者一人，但同時他又是德意志民族主義之鼓吹者。尤其在更嚴格的意味之下的德意志民族主義——已經完全地脫離法王全權論 (Ultramotanism)，而叫着『德意志民族之世界的優越』(Deutschland über Alles) 的民族主義，係發足於黑格兒的理性主義上的，但在黑格兒的思想之中，已經多量地流入這些浪漫主義的思想。像這樣地，德意志的民族主義，始終都可以說是近代社會學發達之一個鄉土 (Der Deutsche Staatsgedanke, Inausgeben Von Amo Duch, München 1921)。

## (七) 社會的自然科學

浪漫主義之政治的勢力，已如上述過的一樣，隨着一八三〇年的復古運動之倒塌而衰頹了。但那殘留於後世的痕跡，已包含了重要的事體。那即是社會之自然的發生的觀念，與伴着牠的社會及歷史之實證的觀察本身。而且在自然的法則上想來觀察社會的努力，在這裏最先作出了自然科學的社會觀。社會之自然科學的研究，照以前所述過的一樣，在浪漫主義中雖有表現過的，但在理性主義中，也有已表現過的。這種學說的先驅者，我以為恐怕是卡爾·薩羅摩·紮哈力厄 (Kar Salomo Zacharia) 其人吧。

紮哈力厄氏思想的立場，是康德的思想，其法律觀係站在理性主義上的(註)。但他的國家論，強烈地表現文化國家的傾向，如理性主義的一樣，係以國家來當做法律秩序而觀察，且看見了牠為有機體的。這種事情，雖然是表示他的學問之方法的混亂，但在思想史上觀察牠起來，則康德及洪保德 (Karl Wilhelm Von Humbolt) 的法治國家論，在斐希特之末期的思想上却有些少變形，最後當黑格兒想產生出文化國家觀的過渡的時期中，紮哈力厄也是這樣地思考着。在思想的和時間的，紮哈力厄的地位也是這樣的了。

(註)總之，在 *Zächaria. ueber die Vollkommenste Staats — Verfassung, 1800* 的書中，是強烈地表現理性主義的傾向。

紮哈力厄的自然科學之研究，係展開在他有名的主著國家論四十卷 (Vierzig Bücher Vom Staate,

I. Aufl, 5 Bde 1820—1832, II Aufl, 7 Bde, 1839—1843) 的第二部第七章至第十四章之中，即在他的國家論中才發生自然科學的各種傾向，至其發展的時期則可以說是第十九世紀的後半期。這部分係稱爲『政治自然科學汎論』(Allgemeine politische Naturlehre)，在其中稱爲『政治地理學』(Politische Erdkunde; Politische Geographie)，『政治氣象學』(Politische Klimatologie)，『政治人類學』(Politische Amhrozoologie) 及爲着政治地理學一部門而寫成的『政治自然史』(Politische Naturgeschichte)，是給着各各特殊的地位(第二版第二卷)。恐怕這樣的學問與名稱之表現，或許這最初的吧。在這些各部門之中，所謂『政治地理學』與『政治人類學』其後各各獨立而分爲政治學，地理學及人類學之一個特殊部門了。這種事情不消說，在社會的研究上是適用自然科學的方法，爲着確立社會的科學，則當然要想起已爲了一個貢獻的事體。

但是，以社會的研究來當做社會的科學，而與自然科學則區別，並且所以能夠適用在自然科學上之嚴密的科學的方法般的，則不能不看出在黑格兒的思想之分裂後才發生其端初的。爲着靈魂與肉體的中間領域而確立了社會的概念，已如前述過的一樣，必要溯及於第十七及十八世紀之期間的。然而爲着這個第三領域的社會之研究，好像已形成了安置於嚴密的科學的方法上的，就是在從此想述黑格兒以後的事體。

自黑格兒歿後，黑格兒左派的唯物思想便是發展起來了。黑格兒左派的發展，在上述的紮哈力厄的

學說中，已經有了這樣的準備，但哈勒大學教授海涅力希·雷翁 (Heinrich, Leon)，他和謝林一樣，是『年輕的黑格兒學徒』的一人；他對於這方面的研究之傾向，是作成了非常有力的人物；他又是黑格兒左派的政治思想家。一直到現在他是過於輕視雷翁的地位。在一八三三年所出版的國家之自然科學序論 (Studien und Skizzen Zueiner Naturlehre des Staates)，是最初才用着這種的名稱。即在紮哈力厄的學說中，僅不過表現於其片影的國家之自然科學 (Naturlehre des Staates) 中，但在雷翁的著述中，是最初形成一個獨立的體系而表現出來了。至於檢討其內容起來，雖然說是多量地增加亞丹·米勒的觀念的辯證論——是黑格兒主義，但他的國家理論，在世界史教科書 (Lehrbuch der universalgeschichte, 6 Bde 1835—1844) 中，是提供豐富的社會的論證。要之，紮哈力厄的國家之自然科學，不外是以這個世界史教科書的原理為基礎的而已。其方法已如上述過的一樣，又是觀念的辯證論的了。但是，依據純粹的唯物思想為基礎的國家之自然科學，所以會發達而進展的，是因為摸索這種過程而行的原故（參照國家學會雜誌一九二〇年五月號及六月號所載拙稿——海涅力希·雷翁的國家之自然科學）

達微德·夫里德力希·司特老司 (David Friedrich Strauss) 著的耶穌基督傳 (Leben Jesu, 2 Bde. 1835—36) 及路易·安德索雅斯·費爾司哈 (Ludwig Andreas Feuerbach) 著的基督教之本質 (Wesen des Christentums 1841)，是明確地在唯物的基礎上樹立了黑格兒左派的理論。與牠同時地有夫里德力希·朱理亞·斯梯爾 (Friedrich Julius Stahl) 係由右派的立場而說的學者，但在他的主著的法律哲學 (Ph-

Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, 2 Bde, 1830—37) 中，對於理性主義之理性法論和黑格兒的觀念的辯證論，而爲了銳烈的批判之解剖刀 (Messers)，反之爲助長黑格兒左派的唯物理論的效果了。

斯楊爾對於理性主義的非難，他以為理性主義係以人類理性內容的普遍性爲前提，而認爲社會的判斷之等一性，又是主張想以此爲社會行爲之判斷的準據之謬誤，因爲社會的現象是多種多樣的原故，所以決不是說依人類之單純的抽象的判斷而在統一的能夠把握的，僅這樣的理性主義的非現實性，就是革命運動的原因了。那不外說是從自然法和自由平等之抽象的理論而產生的謬誤而已 (Philosophie des Rechts, I. Bd. II. Buch, I. Abschnitt, u. a.)。

又對於黑格兒之觀念的辯證法說來，他本身也說過辯論的，黑格兒所述的客觀的觀念論，和斐希特所述的主觀的觀念論是同樣的，不，或說是侵犯以上的謬誤，那是完全地說夢的世界的，所謂黑格兒的人格論和自由論，不外是單純無內容之抽象的觀念而已，那是完全沒有行動的內容——是死的抽象，不外是塗了白色的坟墓而已，以上是他所說的 (Idem, IV. Abschn.)。因之斯楊爾當說明法的觀念時，好像說過法律狀態 (Rechtszustand) 和法律關係 (Rechtsverhältnisse) 的一樣，雖然強調了說不能由社會之事實的關係而分離的 (II. Bd. II. Buch, I. Abt. I. Kap.)。但這種想法，係以法律觀念來放置社會的基礎上，在思想的發達上則不能說是無關係的。

以這樣的理性主義和浪漫主義，最初推究崩潰的過程時，在他方黑格兒左派的唯物理論，是益發地發展着的。對於已經放在批判的俎上着的黑格兒之觀念的辯證論，已添加最後一擊，且顛倒牠後，而最初確立了唯物的辯證法者，就是路易·費爾巴哈其人。

費爾巴哈之科學方法論，係顛倒了黑格兒的觀念的辯證法而成爲唯物的辯證法的。黑格兒的問題，或許可以說是謝林克以來的問題——或萊布尼茲以來的問題亦未可知，但康德是過於峻別爲着價值之世界的思惟及爲着物自體之世界的自然的原故，所以今回已有了想找出兩者之一體性的。比之康德以前的萊布尼茲，係想依照元子 (Monad) 論而想解決了和牠同樣的問題，但在謝林克以後，係依照辯證法而想解決牠了。黑格兒係用『絕對的精神』而想來解決萊布尼茲所用元子論而想解決的事體。他說思惟，是爲着絕對精神之主觀的表現之主觀精神；現象形態，則爲着絕對精神之客觀的顯現之客觀精神。總之，思惟與自然係由父祖耶和華一人而生出的亞丹和伊發，當然成爲一體的，而且當牠成爲一體的時候，便產生兒子，所生的兒子分裂爲夫和妻，更爲着新的一體則又產生孫兒的組織，是行着主觀與客觀之相對的發展，其發展，從絕對精神和從最遠的存在，對牠是考察最近的存在，並且最後已考察了到牠的歸一的以前而發展的樣子。因此絕對精神本身，在現實之內是遂成世界中的發展。(Vorbereitung über die

Philosophie der Weltgeschichte, herausgegeben von Lasson; Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von Lasson und von Gans n. a.)



費爾巴哈對於這點，已如上述的一樣，在他著的基督教本質論中，曾安置宗教於人類學（Anthropologie）的基礎上了。他的宗教論，便可以看出存在第十八世紀無神論之中的功利主義之反映，那雖然是否認了神學，但並不是抹殺宗教的。宗教是不能抹殺之現象的事實。可是在這個時代，所謂神學上的問題——即基督教之神性的問題，雖然是黑格兒思想分裂之中心的論爭問題，但在我們看來，在這裏宗教的問題却是不必要的。在這裏爲必要的，寧可說是他的遺稿關於費爾巴哈的『斷片』之中的『認識論』及『法與國家』（*Recht und Staat*, 1851.——*Werke X.*），以及論文『路易·克內普的法律哲學體系』（*System der Rechtsphilosophie*, Von Ludwig Knaupp 1858.——*Werke X.*）。後者，在其前年所出版克內普的法律哲學，是最初安置法律學於自然科學的唯物論之方法上的意味，是費爾巴哈之推獎的。在這裏雖然可以曉得費爾巴哈的立場是什麼呢？但其次從他的國家與法之中，我想拔萃他所說的地方來觀察一下吧。

『斯哥拉哲學是向上而上昇；近代哲學是向下而下降的。前者是由現實而至理想；後者是由理想而至現實的。斯哥拉主義是抽象的思惟，那雖是思惟的，但一直到康德以前的近代哲學，是變成表象化的現實。即牠只在間接的現實，而應用存在於對象和人類之間的表象而把握的。自斐希爾至謝克林及黑格兒的其次時期，在當做客觀的理念而所思惟的表象本體之內，是認識實在的理念。並且最後我的時期，不應用表象和理念，而是現實的觀念。』（全集·第十卷·三二六——三一七）

頁)

「黑格兒，係站在已構成的世界上，我是以存在爲前提的世界，同時又想認識站在以牠爲存在的立場上。」(同上。三二八頁)

「一直到現在的哲學者，不外是依照介紹者的——抽象的概念而媒介的，神學者而已。」(同上。三二八頁)

「現在唯物論是弊病的。有什麼尊貴的發見呢？德意志觀念論之病的現象是怎樣地作出了我們半生的悲慘呢？任誰由其自己或他人的經驗本身也當然可以知道的。在認識原料及認識唯物論的必  
要以前，任誰也許不會想到自身是健康和合理的吧。」(同上。三二二頁)

「思惟和存在之同一性，就是思惟和存在之同一性，比較無相等的存在與存在的事，就任誰也不可能的。」(同上。三二二頁)

可是，費爾巴哈，不是單純的唯物論者。他在他的關於「認識論」的斷片之中，曾述如次：

「我不是拒否思惟的。爲什麼？因爲思惟在我，而是感覺的真理的原故。——我是拒否精神或一定之精靈的思惟——或一定的實在。本質。主體的思惟。」(同上。二九七頁)

「從物質上，怎樣才會發生思惟呢？這是不能知道的。那元來也不用說的。爲什麼？因爲思惟之法則是同一的法則；又我們只是以思惟才能說明與牠有同一性的某實在的，但反之物質是觀察的

客體，是他物，又是感覺的存在的原故。那只有在一般的事體上才能有這種名詞的存在，當作思惟的這個東西和當作現實的這個東西之間，因為有不能填充的罅隙之存在的原故，所以在物質與精神之間，便會分裂起來着。」（同上・三〇一頁）

『人類在無意識的基礎上，是把着意識而成立的。但他是非意欲的。他是自然之必然的實在。對於他的意思和意欲是無關係的，自然是動着他的內面的。……他是從屬於自然的。……人類不是可以作出的，而是發生出來的。在發生之後，最初他自己可以作出，且可以成爲人類的智能的生產物。』（同上・三〇六頁）

『現在，有超越的唯物論的事體，只在間接的，即經過遠路，最初直接地想給與可能近於理解之純粹的物質的問題之解答，又對於人類智能的限界，是完全地侵犯謬誤的。在我們之意識的背後之存在的事體，只有應用意識的現象，或許應用存在於我們的眼前之物體而認識吧。但是，所謂意識是什麼呢？所謂意思是什麼呢？……這些各點，在有機的規定或過程上所考察以前，首先要解明

的問題，但關於牠的唯物論者，他們本身沒有提出那一個的問題。』（同上・三〇八頁）

費爾巴哈，從這樣的立場便叫着：『在思惟的領域上，而神學向着人類學的解消，正是在實踐的領域和生活的領域上，而君主政治向着共和政治的解消一樣』（同上・三二四頁），在第十八世紀的唯物論或第十九世紀的非辯證的唯物論，也當然不能說是完全同意的。因為在這裏有了辯證的唯物論之地位的

原故。這個費爾巴哈的認識論，又與階級的解放思想相結着的事，已明瞭地表現了稱爲『國家與法』的『斷片』中，但那在後的國家理論中才詳述吧。在這裏只注意對於費爾巴哈辯證的唯物論，及結合羅倫徹·奉·斯泰因 (Lorenz von Stein) 底經濟史觀之時，而說明馬克斯及恩格斯底唯物史觀的方法之成立而已。

馬克斯的唯物論，在二月革命以前，大體就看作完成也可以的吧，但在這個時期，已被費爾巴哈的哲學而支配了。然而以一八五四年爲一時期，費爾巴哈的唯物論才開始墮落，而思想再向着超越的唯物論底方面的發展。一八五四年，係在格丁根 (Göttingen)——是德國中部的都會——創開自然科學者第一回大會的時期。在那裏是路德福·瓦格勒 (Rudolf Wagner) 的唯心論和卡爾·佛格特 (Karl Vogt) 的唯物論才開始爭論，又是雅各·侖雷斯珂 (Jacob Moleschott) 和路易·畢希勒 (Louis Buchner) 等的唯物論，再來繁榮的時期，又可以說是產生所謂『唯物論爭鬥』 (Materialismusstreit) 的時代了。

在這個時代思潮之下，在一八五九年，已經有了君士坦丁·夫藍次 (Konstantin Froup) 的國家的自然科學初步 (Vorschule Zur Physiologie der Staaten) 的出版，又到一八六二年，再有他的政黨論 (Kritik aller Parteien) 的出版。在一八七〇年，是他的國家的自然科學 (Die Naturlehre des Staates) 的大成。即到了夫藍次，最初我們在第十九世紀中，才看見站在超越的唯物論上之自然科學的國家論底體系。他批評了紮哈力厄的，又反批判羅拔特·奉·摩爾 (Robert von Mohl) 的學說了。紮哈力厄之方法上的

混亂，當然有足值了受摩爾的批判，但夫藍次也表示了摩爾的方法亦不能不批判的。夫藍次非難摩爾的地方，就是摩爾在其國家論中，已承認了有三個的法則。即是摩爾在一個國家學之中已混用了『法律法則』(Rechtsgesep)，『倫理法則』(Sittengesep)及『政策法則』(Klugheits oder Zweckmässigkeitgesep)的三個法則。夫藍次反對摩爾的三個法則，而主張自然法則是國家現象之最基礎的法則，但所謂『政策法則』般的法則，在他則主張是不可能成立的。摩爾以國家學爲四分，即『一般國家論』(Allgemeine Staatslehre)，『國法學』(Staatsrecht)，『國家倫理學』(Staatsittienlehre)及『國家政策學』(Staatskunst, Klugheitslehre)便是。但夫藍次主張分理論的國家學爲三種，即『國家之自然科學』(Naturlehre des Staates)『國家之法律學』(Rechtslehre des Staates)及『國家的倫理學』(Sittenlehre des Staates)等是，而政策學則排除之，而且在這些之中的『國家之自然科學』是最基本的科學。爲什麼？因爲他說了『國家是自然的產物』(國家之自然科學七頁)的原故。並且他又說：『黑格兒是依照『客觀精神』而說明國家；斯泰因則依據『神的意思』而說明國家了，但我想以依『自然力』(Naturkraft)的『自然的產物』(Naturprodukt)來說明國家的 (Naturlehre des Staates; u. a.)。

又以法律學來代替了這個時代思潮者，就是亞爾伯特·赫爾曼·波士德(Albert Hermann Post)其人。他是最多研究法律社會史的，但就中出版最早的理论，是『法的自然法則』(Naturgesetz des Rechts, 1867)，其次出版的就是『法之自然科學序說』(Einleitung in einer Naturwissenschaft des Rechts 1872)

。這些都是依照其表題，便可以知道其內容的一般(註)。

(註)所謂像『國家之自然科學』的名稱者，除此之外，還有有名的經濟學者 Roscher 的 "Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Deukratie." (1892) 的人，是世人周知的事實，但他的這書，在內容上所謂 Naturlehre 的，好像是很難說的社會史之一種。

這些的自然科學的唯物論，在政治上是說着什麼的意味呢？那不外是國家主義之理論的構成而已。如夫藍次的學者是高調德意志的聯合，當然又會夢想大德意志民族國家之建設的。那時候又有由英國表現起來，而高調了大陸的唯物論思想與民族主義的人，那就是達爾文主義。

查理士·達爾文 (Charles Darwin, 1809—1882) 的種之起源 (on the origin of Species by means of natural Selection) 係在一八五九年時出版的，他的人類的進化 (The descent of man and on Selection in relation to sex) 是些少過遲，即在一八七一年時所出版的。這種事件，給了社會科學思潮上的反影，比之一六八七年自牛頓發現力學說的反影還是更利害的，從辯證的唯物論而使唯物論轉向成爲有機的，生物學的和自然科學的唯物論之力了。爲着社會科學的理想而樹立達爾文主義的努力，已經由托馬斯·亨利·赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 氏而先爲了。達爾文主義的要點，不消說是論及進化的，然則所謂進化論是什麼呢？那是有四個的內容。即『遺傳』 (heredity) 、『適應』 (adaptation) 、『



『自然淘汰』(Natural Selection)及『性的淘汰』(Sexual Selection)便是。這種說明在 Arthur Ruppin, Darwinismus und Sozialwissenschaft, S. 493. (Natur und Staat; Beiträge Zur natur wissenschaftlichen Gesellschaftslehre) 中，已詳述過的。

但是在這裏從必要的社會科學方法論之立場而觀察牠，那是由第十八世紀至第十九世紀之間，是再混淆對於特別明確着的『社會』之『自然』的觀念，而想觀察兩者成爲一體的——即是想以社會來當作自然而觀察的，又是成爲自然科學的唯物論了。結局，那是相反地到回第十八世紀的唯物論。只與牠不同的地方，就是從新替換了生物進化論的觀念而已。

赫胥黎在他的人類之自然的不平等論 (on the natural Inequality of Men, 1890) 的論文中，他曾反駁盧騷之說如次。盧騷係從蒲豐的自然史 (Buffon, Histoire Naturelle, 1749——) 的主張說『人類，本來與別的生物同樣是一個生物，但與這些別的生物是受着不同自然的環境之影響，而變成了如今日的一樣』，他一面受着暗示，同時他又想區別稱爲『自然的或物理的』，與『倫理的或社會的』之二個觀念的一樣，後者即是倫理的或社會的環境，又是主張了是人類不平等發生的原因，但依據赫胥黎的意見說來，那實在就是盧騷的錯誤，而區別說自然的及物理的，和倫理的及社會的事體是沒有意味的，但兩者同樣說是自然的和物理的，並且人類在自然的特質上而觀察牠時，明白地沒有產生了自由與平等的，這是他反駁的要點。又赫胥黎在他的自然的權利和政治的權利 (Natural rights and Political rights, 1894

的論文中，而反對平等政治的權利，但在他的進化與倫理 (*Evolution and ethics*, 1894) 的論文中，所謂倫理的觀念，結局，在生存競爭的發展階段上表現出來的，不外爲着生存確保的。團結的紐帶而已，而社會的進化，如自然界的進化一樣，不是發生新種的意味，且社會之生存競爭，不是爲着生存手段的競爭，而是爲着享樂手段的鬥爭，——這是赫胥黎所說的 (*Social Essays* 的英文本，現在我們的手中沒有，只有參照一八九七年提列氏的德文譯本。)

又在英國中，有窩爾忒·巴佐特的學者，在他著的生理學和政治學 (*Physics and politics*, 1863) 中，係站在達爾文主義而論述政治理論了。這本書，雖然是論述了民族問題，而不是論述政治學的一般，但在這裏所述的民族論，是最初區別『人種』 (*race*) 和『民族』 (*nationality*) 的概念，更論及民族鬥爭的過程，爲着民族性而最良的，係漸下成爲好戰的結論 (八〇頁)。這些的學說，大概通通在後面中，還有說明的機會吧 (*Physics and Politics*, IV, ed 1876)。

這種大勢，是不曉得到何處才停止的大勢，遂告成了尼采 (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) 和伊倫斯特·黑克爾 (*Ernst Haecker*) 的兩人。尼采的超人論，係以進化論的突然變異的理論來應用於社會上的，他是忘記了赫胥黎已經注意過的一樣，所謂社會的進化，正是生物的進化一樣，不是說新種之起源的意味，而且說到伊倫斯特·黑克爾的一元論時，則漸次自然科學上的法則，仍然就在社會科學上也可以說是適用的，而是變成了完全不認兩個科學的區別。依據這個黑克爾的一元論 (*Monism*)，而想試以社

會理論爲體系化的，他的紀念塔，係在一九〇〇年用懸賞而募集的論文，當選的論文已經在一九〇三年出版的叢書『自然和國家』（Natur und Staat; Beiträge Zur Naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre）中所發表了。那是其次的十部。即是..

（Wilhelm Schallmayer (1857—), “Vererbung und Anlass in Lebensauf der Völker.”

Albert H. sse (1876—), “Natur und Gesellschaft.”

Hermann Friedmann (—), “Der natürliche Staat und sein Recht.”

Emil Schalk (1834—), “Der Wettkamp der Völker.”

Alfred Mehnert (1857—), “Organismen und Staaten.”

Walter Häcker (1866—), “Die ererben und die Bemessung ihres Wertes für das Politische Leben.”

Heinrich Matzat (1846—), “Philosophie der Anpassung, mit besonderer Berücksichtigung des Rechtes und des Staates.”

A. Eleuteropulos (1871—), “Soziologie.”

Arthur Ruppia (1876—), “Darwinismus und Sozialwissenschaft.”

Curt Michaelis (1871—), “Die Prinzipien der natürlichen und Sozialen Entwicklung der Mens-

cheit”

除上述之外，還有海涅力希·齊庫勒爾 (Heinrich Ziegler) 的總論；又在這個叢書之外而出版的，也有 Ludwig Wollman, *Politische Anthropologie*, 1903. 的。

要之，嘿克爾的唯物論，不外是原子論而已。可是，在原子論說來，不能充分地說明現象的運動，於是加以修正了牠的，就是威廉·阿斯特瓦德 (Wilhelm Ostwald) 的“*Energetische Lehre*”。他從這種立場而論國家社會，在這裏漸次達到完成德意志主義戰論的理論。(Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaften, 1909)

#### (八) 社會之科學的確立

像這樣自然科學的社會理論之發展，漸次除去社會之觀念的想法，而盛行地爲了實證的研究。對於這種傾向，爲着以前所述的靈魂和肉體的中間領域的『社會』之觀念時，在這裏才是確立了『社會科學』的。即牠是爲着確立第三對象領域的社會之自然科學的和法則學的研究之社會科學的。在這樣的意味之下，雖是完成了社會科學的，但那是以前所述過的社會學派的第四分派，即是奧大利學派。換句話說，那就是谷謨布羅威地和刺特策和費爾的學說。

在第十八世紀才發出萌芽的社會科學，到了第十九世紀的末葉，最初才達到這個地點之間，爲了上述之三個社會學派的貢獻，元來也是我們不能忘記的事體。即在德意志學派的社會科學上，詩萊爾馬哈

，係站在謝立克的辯證法的基礎上，而構成『政體論』(Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsoformen, 1814)的。(註)

(註) 詩萊爾馬哈的辯證論，已經解釋在他的遺稿“Dialktik”(1811—1831)的書中。那是承認思惟和存在，理性和自然，以及自然法則和倫理法則之絕對的對立，國家也是依照矛盾的發展而說明牠的。

費爾巴哈，更以這種傾向來進展於實際的方面去了。又羅倫徹·奉·斯泰因關於社會之實證的基礎，係從法蘭西社會運動史而研究，且他好像以社會來置於經濟關係上的了。並且馬克斯結合費爾巴哈的唯物辯證法和斯泰因的經濟史觀，而作出了唯物史觀的。斯泰因，已經在一八四四年公布了他的現代法國社會主義和共產主義(二卷)的書於世。其後自一八四九年至一八五一年之間，他將這本書，改名為自一七八九年至現代的法國之社會運動史(三卷)而且增補了。在這些的著書中所採用的見地，應用所有關係和勞資的對立，而想眺望社會和國家的，那明瞭地他是以社會而和國家對立的。即階級鬥爭的激化，就是國家喪失在社會的政治機能的意味，那當然又是國家復歸到社會上的。於是他再發生想在社會之內，而努力地作出新的國家。要之，他說政治史和社會史就是這樣的社會和國家的矛盾之變化的過程。本來，他始終都是反對共產主義的。斯泰因的經濟史觀係為着布爾喬亞而作成的理論；又是以元來顛倒普羅列塔利亞的理論，但馬克斯和恩格斯的唯物史觀是為着普羅列塔利亞，而顛倒布爾喬亞的理論的

。本來已經費爾巴哈自說了『理念和利益的鬥爭，又是舊和新的鬥爭的意味』之時，便不能否定這樣顛倒之發展着的事體。這時候，德意志的社會科學，已經表示漸次有階級的分裂了。到了羅拔特·奉·摩爾，已消失實證的辯證理論，而再復興了方法的二元論。又到了路得福·格奈斯特 (Rudolf Gneiss) 的時候，已表示了法治國家觀的衰頹，而表現文化國家觀起來了。當勃興這些理論的德意志，爲着布爾喬亞的理論而發展之時，則馬克斯和恩格斯的普羅列塔利亞的理論愈發感着必要起來了。因此，普羅列塔利亞的社會運動，自二月革命以後，是急激地發展起來了。

英國的社會學，即斯賓塞的理論也在其階級的意義上，與牠是同樣的。他的政治理論之結晶的『個人對社會』除了反抗集產主義與防衛自由主義以外，什麼都沒有的。法國之孔德，在這種意味上，又以社會的『秩序』(Order) 和『發展』(Progress) 爲目標，以其發展的目標來置於科學的產業社會上的，是他由聖·西門的學說而發足，同時他又又是離開社會思想而表示同樣的意義着。

像這樣的布爾喬亞，隨着近代國家得到鞏固的地盤之時候，便表現其次的問題出來了。那是民族向着國外的膨脹，而且在那裏已經能夠找求必要的理論了。那就是達爾文主義。但是，第四奧太利學派的社會學，又完全是充足其要求的，關於好戰主義和軍閥主義，比較是更社會學的，已經提供所完成的理論了，因之這個思想，蓋是由達爾文的進化論而發展出來的。最先應用達爾文主義到奧太利去的，就是

亞爾伯特·謝富勒 (Albert Eberhard Friedrich Schäffle) 其人。他的達爾文主義和社會科學 (Darwi-



nism und Sozialwissenschaft) 的論文 (收載論文全集第一卷，最初公布於世的，就是一八七九年的時期)，是爲着這種目的的任務。並且這個達爾文主義，當想發展於嘿克爾的一元論的時候，而比之以前已先支持一元主義的法則的，而且又因爲社會和自然的現象表現形式的差異，因此已明確地爲了認識牠的研究方法之差異的，但這就是谷謨布羅威地與刺特策和費爾的『實證的一元論』。

所謂『實證的一元論』的事體，首先主張以『社會的』(Soziale)的事體爲對象的。因此那已經不是『精神科學』(Geisteswissenschaft)和『文化科學』(Kulturwissenschaft) 而是『社會科學』(Sozialwissenschaft) 的。那麼，什麼是其『社會的』的東西呢？那就是集團現象或集羣關係。從來，自然科學者，當研究這個領域時，和生物學是以同樣的方法而爲了。比如謝富勒也不能脫離這種傾向了。就嘿克爾一元論的誤謬也是在這裏的。又在他面來說，也有主張認識這種領域者，就是心理學派。但是，這也是誤謬的。社會的領域決不能當做某生物的個體之行動而把握的，同時又不能以牠來當作個人的心理作用之表現而觀察的。社會的領域，雖然以無機、有機和心理的三界爲基礎，但所謂社會的領域，就是站在其上而經營多數的個體，在結合及分散的過程上，而是表現出來現象的本身。因此，所謂以社會爲對象而成立的科學，不是以物質的法則之發見爲目的，又不是以生物的法則或心理的法則之發見爲目的。而是常常以內在這個集團關係的法則之發見爲目的。像這樣的法則，因之又是僅在這個社會的領域上之存在的特殊的東西，而是可以稱爲『社會法則』(Sozialgesetz) 的。在這裏所謂社會科學，就是說以社會法則的發

見爲目的的(註)。

(註) 如果了解谷謨布羅威地之這樣理論，就觀察其次的諸著便可以了。

Grundriss der Soziologie, I. Aufl, 1885. II. Aufl, 1905, III. Aufl, 1926.

Sozialphilosophie in Umriss, 1910.

Soziologie und Politik, I. Aufl, 1891. II. Aufl, 1928 (Ausgewählte Werke, Bd. IV.)

(Soziologische Essays, I. Aufl, 1899, II. Aufl, 1928 (Ausgewählte Werke, Bd. IV.)

對於牠的刺特策和費爾的立場，正如谷謨布羅威地本身所說的一樣，係在哲學上已確立了『實證的一元論』(Positiver Monismus)。在谷謨布羅威地的見地，差不多完全沒有接觸牠而遺下來了，而且深刻地研究認識論的問題，已確立了『實證的一元論』之社會科學方法論的，那就是刺特策和費爾的功績。

谷謨布羅威地更說如次：

『所謂刺特策和費爾的一元主義，比之黑克爾的一元主義和現代自然哲學(阿斯特瓦德)，還是更深刻的，且站在廣汎的基礎上。社會學者之一元主義，也沒有包含怎樣的矛盾，在各各的特質上把着四個的現象領域，而且主張在統一的原理和統一的法則上理解牠的。社會學，比之自然哲學，還是更近於一元的。在這種意味上的刺特策和費爾，在其一元主義上附加『實證的』的形容詞，的

確是正當的。爲什麼？因爲他是在完全的正確上把握事實的原故。那不是無機的領域，有機的領域或心理的領域上而把握事實，還是在社會的領域上來把握事實了。然而現代的自然哲學，則完全地抹殺這個最後的領域，只不過是依照『生理學的規定』而想說明牠了。』（*Epilosophie im Umrisse*, SS. 13—14.）

刺特策和費爾著的實證的倫理學（*Pastine Ethik*, 1901），社會學的認識（*Soziologische Erkenntnis* 1898），實證的「元論（*Positiver Monismus*, 1899）和悟性的批判——實證的認識論（*Kritik des Intellects*, 1902）等著作，均是以這個實證的一元論之社會學的方法，而爲着確立哲學的論策了。

他的立場比之谷謨布羅威地，好像看去含有多少心理的樣子。爲什麼？因爲他是從基本的本能的說明而進展到社會論去的原故。即他考察社會的動態，是以利益的追及爲最基本的要因，但他述了這個利益的追及，首先是因爲想維持種族底種族的利益（*Gattungsinteresse*）而發足，漸次以肉體的發達爲必要的生理的利益（*Physiologische Interesse*），且想企圖自己的利益之個人的利益（*Individualinteresse*），而發展到想追及共同的利益之社會的利益（*Sozialinteresse*）路上的進行，更追及進展到超越的利益（*Transcendentalinteresse*），在這裏再還元於原始的統一性的（*Soziologische Erkenntnis*, SS. 55—66）。這好像是想作心理的立場一樣，但他否認牠是心理的，而說：『心理的認識，在個人意思上才能理解的，但社會的認識，也是在社會上才能理解着……』的，他是不能不解釋心理關係來當作社會的法則性的問題

(同上、六頁)，並且刺特策和費爾思考宇宙的本源爲『源力』(Urkraft)的，以這個源力爲中心，且想在統一的構成現象的，他又看作人類和其意識也不外均是這個源力的創造物而已(Ratzschhofer, Soziologische Erkenntnis, S. 26. u. a.; Gurrpłowicz, Grundriss der Soziologie, 1926, S. 27)

在『實證的一元論』以後，有發生什麼出來呢？自十九世紀至第二十世紀初頭間，我很說是在社會上的科學之墮落的時期了。在這裏我想再說一言，就是這個『實證的一元論』還決不是完全的社會科學方法論的。可是，即不外社會學的方法論是益發想接近於完成其發端的領域而已，而不是完成其本身的。

那麼，在『實證的一元論』以後，什麼的發展已附加於社會科學方法論上的呢？那在『實證的一元論』中，是『收回』行過了唯物的宿命論。所謂由浪漫主義而流至馬克斯的，第十九世紀之辯證論的發展，自一八五四年在格丁根市創開自然科學者大會以來，是完全地停滯的了。到了一八五九年自出現達爾文的種之起源的名著後，以這個完全地停止發展的車子，今次是相反地到回反對的方向。我們從今日所期待着的事體，在一八五四年以前之順調地發展的辯證論上，就是想登載所謂『實證的一元論』之根本的觀念。但是，說向着那樣方法的社會科學的方法論，是由誰人才完成牠的呢？……

## 第二節 政治科學史

## (一) 政治學發達的階段

我在前節中，已經敘明，可以當作政治學之基礎的，就是社會之科學研究之發達。在本節中，更想論述政治學係經過怎樣的過程，才能達到確立科學的方法呢？或許這裏和前節有重複的地方亦說不定，但是在後面又因為有重要的問題，所以在這裏極簡單地略述一下吧。

政治的科學史，大概可以分牠爲如次的階段一樣。

(一) 政治學的發生。總之，稱爲政治學的體系的著作，不問其內容的如何，但出現的時期，那雖然不明瞭其確實的年代，然而亞里斯多德是因爲紀元前第四世紀的人，所以政治學也是依他那時候最初才作成的。

(二) 神學的政治學的時代。這也是不明白其明確的年代，但以聖奧格斯丁的奴斯的神之都，也不能不看作是其最初的，因此，那是紀元後第五世紀左右的時代。

(三) 政策的政治學的時代。這是在一五一三年以馬基雅弗利的君主論爲開端的。與其說是爲體系的科學，不如說是爲着實踐的方略而說的政治學。

(四) 哲學的政治學的時代。到了近古的時代才開始的，這是採用國家哲學，政治哲學和法律哲學等形態的政治學，雖然那不是神學的，但也不是科學。而是哲學的政治學，

(五) 自然科學的政治學的時代。這是在第十九世紀中葉以後的事件。這是和自然科學在同一

基礎上而樹立的政治學。這最初已確立了政治的科學。可是，那還沒有達到確立政治的社會學。

(六) 社會學的政治學的時代。這是從第十八世紀左右才漸漸地開始的。我以牠爲完成政治學的時代。像這樣政治學的完成，却不能不待着社會學的完成。其大體的方向，已經在所謂『實證的一元論』中確立了。但在今日還是在完成的途上。

## (二) 政治學之發生

第一，是政治學的發生。最古的泰西政治思想，可以在史家希羅多德 (Herodotus) 中找求之。即在他已有了政體論等的。繼續他的學說者，就是哲學家柏拉圖 (Plato) 其人。他已經將政治學上的三個重要的著作公佈於世了。即理想國論，政治家論及法律論便是。可是，他沒有用了政治學的名稱。在上述的三個著作中，所謂政治家論是最近於政治學的，且又是論述政治學的技術，但結局看作牠和建築學是同樣的東西，所以他沒有和工學的技術的區別。又他的有名的理想國論，係述了國家的理想之一種烏托邦論的，同時又是社會的理想和人倫的理想了。即所謂柏拉圖的政治論，和中世紀的神學同樣地又是一切的智識之綜合體系，在那兒學問的領域還是沒有分化着的。

到了亞里斯多德最初才解開這個綜合的線索。政治學和倫理學也漸次達到像有區別的樣子。不管有這樣的區別，但他尙且思考政治學又是倫理學の後編，並且他以爲政治學和倫理學係在一個體系之中的。在名稱上雖有倫理學和政治學的區分，這也可說是亞里斯多德的特色。此外他又分做『經濟學』的名稱



了。要之，所謂『倫理學』，『政治學』和『經濟學』的三個名稱，最初依亞里斯多德才作出三個社會的學問之分化。

到了羅馬的時代，除上述之外，再分化牠為『法律學』的。但在希臘好像還沒有稱為法律學的東西。上述的柏拉圖的法律論，好像在那裏已有了，但那是說明正義，節制，智識和勇氣之四個道德的原理，又因為不過述了實現牠的方法，所以只能稱牠為倫理學。因此，羅馬帝政時代之五大法曹家所作的法律理論，在希臘還是沒有存在。

### (二)神學的政治學

第二，是神學的政治學。那是基督教世界觀和亞歷山大所唱導的歷史哲學的產物。那是當作歷史哲學的政治學。到了第十九世紀，再唱導歷史哲學的政治學，其實中世紀已是歷史哲學的政治學時代了。在那裏常常也有『世界史』(Weltgeschichte)的研究，並且明白世界文化的階段之發展，為着其一部門或一支派，而敘述政治現象的發展。這是歷史哲學的政治學之特徵，但這種方法，還是奧格斯丁、奴斯才開始研究。所謂中世紀唱導神學的政治學，如上述的歷史哲學，是安置於神學的，即基督教(那也是天主教特有的)思想上的。在這個神學的政治學上看來，當做中世紀羅馬教會神學的中心人物，則不能不推托馬士·阿奎那(Thomas Aquinas)其人，他在一二七〇年時發表有君主政治論的名著。

站着神學的地盤上來反對羅馬教會，而說反對的理論者，在英國有威廉·奧坎(Wilhelm Occam)和

意國有巴士亞。馬爾西里亞(*Marsilius of Padua*)二人。後者有和平的擁護者的著書(一二三四年)，是爲着代議政治論的先驅，且帶有重要的使命。

詩聖丹第(*Dante Alighieri*)的君主國論(一二〇九年)，不是神學的東西。但其理論的內容，和神學的政治學把着同樣的傾向。他主張建設統一世界的君主國家，又主張國家對教會的獨立。尤其在他的思想之中，與馬爾西利奧等，均很認識文藝復興的萌芽。尤其丹第以『自由』來當做指導原理。這種觀念，以稱爲『統一』的和『秩序』的爲中心觀念之天主教思想，已把着對立的意味，而在近代的觀念之生成上，已經有了重要的意義。

又到了近代的時期以後，和民族國家相抗爭的耶穌會徒(天主教內一派的教徒)教團的理論，又和民權論相抗爭的君主專制主義之神權說等，均是屬於神學的政治學之領域的。不特如此，再到了第十九世紀的浪漫主義，又可以說是在現代——最近時代的那個再生，即是復興(*Revival*)起來了。

以耶穌會教徒來說，則有柏勒氏(*Robert Bellarmine*)、馬利亞納(*Mariana*)和蘇亞勒斯(*Francisco Suarez*)等的君主統治契約論，又以神論者來說，也有法國的波緒亞(*Jacques Benigne Bossuet*)的聖書政治學(一七〇九年)，英國的羅拔特·斐爾麥(*Sir Robert Filmer*)的族文權論(一六八〇年)及詹姆士一世是最有名的。浪漫主義係發生於法國的，即是得波那爾(*Louis Visconte de Bonald*)和得·梅斯特(*Joseph Maril de maistre*)而創造的學說，其後傳至瑞西，代表其學說者，就是路易·哈勒爾的復古的

國家學（一八一六年——一八二五年）的；在德國則有亞丹·米勒的國家技術要論（一八〇九年）和約瑟夫·喬爾列斯著的德意志與革命（一八一九年）等也是這種學說的代表者。在英國也有天主教復興的牛津運動（一八三三年勃發）的東西。

這些都是屬於天主教的理論，但就站在基督新教的神學上底神學的政治學來說，所謂薩文黎（Huldreich Zwingli），路德和卡爾賓等學者自不用說，而在國家契約說之中，在英國有理查·呼克爾（Richard Hooker）的教會制度（一六四六年及一六九四年）；又在德國也有基利斯當·投馬亞厄（Christian Thomasius）的自然法及國際法論（一七〇五年）等的，但在第十九世紀中看來，在普魯士的朱理亞·斯榻爾（Julius Schutal）著的法律哲學（一八三〇——一八三七年），是爲着神學的政治學而洩氣的。

#### （四）政策的政治學

第三，是政策的政治學。以牠在政治學史上，已開始響着近代的曉鐘。雖然說天主教的思想已開始崩潰着的，但代替牠的體系還是沒有產生出來。然而在實際上新的建設又迫近必要起來了。因此其他姑且不論，但適合於這時候的政策的政治理論，當然也會盛行地發生出來的。馬基雅弗利的君主論，是非常漂亮的作物，而托馬士·摩亞（Sir Thomas More）和康伯內拉（Companella）的烏托邦等的著作，實現的可能與不可能，那當作別論，但那是過於少實際的，現實是過於深刻的理論之政治論了。可是，那些立場，在科學的理智的方向上，便可以看出進一步的學說。

這種政策的政治學，到了第十七和第十八世紀的時代，對於爲着政策的學問的體系，已經是高漲起來了。那是重商主義的政治學。在法國看來，路易十三世的名宰相黎塞留 (Armand Jean du Plessis de Richelieu) 的黎塞留政治聖典 (一六八七年)，陸軍部長盧波的盧波政治聖典 (一六九二年) 和商務部長科爾伯特 (Colbert) 的科爾伯特政治聖典 (同樣是一六九二年) 等，都是重商主義的政治學。在德國又完成了稱爲『Kameralia 科學』的政策學之體系。在法國這個重商主義中已確立稱爲“Politique” (政治) 的東西，又德國的 Kameralia 科學中也確立了稱爲“Politik” (政治) 的觀念。一直到那時候之所以才稱爲政治學的，不外就是國家論而已，但在這裏，國家所行的政策技術，已達到稱牠爲政治學的了。最初政治學，在今日的術語上，才達到稱牠爲『政治政策』的內容了。在 Kameralia 科學上看來，那麼不認警察有“Polizei” (警察) 和 (Politik) (政治) 的區別。前者在今日已譯成爲『警察』的名詞，但這個名詞，在那時候，只有當做『政策』或『政治』的同樣意義而用在其中，已經是包含了財政，國民經濟和警察行政等的，國家之所行着全般的政策。即政策之特殊部門的分化，還是沒有的。就在英國也是同樣的。

當第十八世紀左右，又有“Staatskluhheitslehre” 或單純地稱爲 Staatskluhheit 的名詞，在德國已經使用着的。這都是和『政策』用着同樣的意義。這個名詞，稱爲“Politik” 的名詞，是因爲過於多方面的原故，所以決不一定是表示『政策』的意味，及依照國家之理性的判斷，而從稱爲行使促進國民之幸福般的政策之理性主義的觀念來說，便可以思考像已行使過的名詞一樣。在今日則鮮見使用，但在第十九

世紀時，已經屢屢地使用過了。在我的所藏本，是一七六三年所出版的，係阿痕發爾（Guthreid achewall）的“Die Staatsklugheit mech ihren ersten Grundsätzen, Göttingen.”的書本。這是最初確立了政策概念的書本。這本書，雖然是屬於站在自然法論上的 Kameralia 科學，但又在康德的國家論中，是屢屢地把他來當作評論的對稱了。在他的國家論第三頁中，會有其次的說明：

『若使世人關於 Klugheitslehre 看來，以其目標而找求稱爲所謂公民狀態的人類之狀態上的時候，那麼存在那裏的，就是國家的構成員。並且當探求能夠實現國家之幸福的，最適切的手段時，從那裏便成立稱爲 Staats—Klugheitslehre 或 Politik 卽人們常常稱爲 Staatsklugheit 的東西。』(111頁 § 5)

並且『Politik 卽 Staatswissenschaft (國家學)的一部。(但是這兩個名詞，依照 111 個人則可以處理牠爲同一的)』(111 四頁 • § 7)，又說明其內容如次：

『假如想在嚴格的哲學上來探求 Klugheit 的，則至少只限於能夠認識照着理性的光火上，而與神意像不一致般的自由行動，是無意義的。如果自然法可以在其完全的領域上而把握牠的話，那麼至少也不能不應用心良的義務或強制的義務而把握的……』(五頁。§ 10)

自然法論，在這裏才在義務本位上顯現出來，而和杜基 (I. Duguit) 的實證法學是採用同樣的形態。那姑且不論，而 Klugheit 的意義及起源，在這裏已經達到明白了。其後到了紮哈力厄的時候，則想

從些少不同的立場而試說明這個名詞 (Sechstes Buch, Erste Hausstück)。

在紮哈力厄的見解，則大別國家學 (Staatswissenschaft) 爲『憲法論』 (Verfassungslehre) 和『政治論』 (Regierungslehre) 的，再以『政治論』分爲多數的小部分。在其中，便可以認識稱爲『政治法論』 (Regierungsgerecht) 般的事體。又特別地區分國家學爲『國法學』 (Staatsrecht) 和『政策學』 (Politik oder Staatshugheit) 的。他再以這個『國家學』來對立『國家技術』 (Staatskunst) 的。但他說國家技術，是稱爲『站在經驗上的熟練』。(同上)。而且他又說：

『希臘人，一般都解釋 Politik (政策學) 稱爲 Staatswissenschaft (國家學) 的，但那在德文上，和稱爲政策的名詞，一般都用 Klugheitslehre 或 Kunst (技術)，即稱爲 Klüglich Zu handeln (巧妙地作爲的) 的名詞。』(同上)

因此，我們便可以明瞭 Staatskunst, Politik 及 Staatsklugheit 係用着同一的意義。即在紮哈力厄的見解，像阿痕發爾般的理論的基礎，已經不存在『政策』的後背。那是成爲單純的技術的巧妙者。這個紮哈力厄的觀念，是一直到現所把持的『政策』之一的觀念 (參照拙著政治政策學第一編第三章)。

尙且還有 Staatskunst 的名詞。同樣地在我的所藏本之內，係在一七五〇年所出版的。——是約翰

• 邁克爾·雷翁 (Johann Michael Leon) 的 'Entwurf einer Staatskunst, worin die natürlichste Mittel entdecket werden, ein Land mächtig, reich und glücklich Zu machen, Frankfurt und Leizzig.' (『國家技



術草案。在幸福上作出什麼的富強國才是最自然的手段呢？』之深刻的慾望的表題的書本。這個著書也是屬於 *Kameralia* 科學之一人，但所謂稱爲 *Staatskunst* 的名詞，又是常常用過的一例。

又在朱斯特 (*Johan Heinrich Gatlub Von Justi*) 著的『*Die Wirkung und Folgen Sowohl der wahren als der falschen Staatskunst in der Geschichte des Pamitichus, Königes Von Egypton, und der damaligen Zeiten, 2 Theilen, Frankfurt und Leipzig.*』(爲着表示埃及王普薩米提克斯及其時代的歷史，是正當的國家技術，和謬誤的國家技術之影響及效果)的書本中，也有使用過這種文字，但這本書，比之雷翁的上述的書本，還是更落後八年間的，那在一七五九年時，是最初才出版的。舊的 *Domeralia* 科學者，是因爲常使用着所謂 *Polizei* 的名詞，所以雷翁，比較地是最古的，且可以想到是用過稱爲這個國家技術的名詞。

其後，亞丹·米勒在其著的書中，曾使用稱爲『*Elemente des Staatskunst, 1809.*』(國家技術要論)的名詞，但他用着這個名詞，也包含國家論的意味。尤其其他的這本書，關於財政，國民經濟及行政等的諸政策，是占了很多的頁數，其內容比起政治政策還是更廣大的。

在第十九世紀中，除了『國家學』(*Staatswissenschaft*)或『國家論』(*Staatslehre*)之外，還有稱爲『政策學』(*Politik*)的表題之著作，也表現不少。比如，就是如次……

*Johann Von Müller, Die Staatsweisheitslehre Oder die Politik, Leipzig 1810.*

Ludwig Timotheus Freiherrn Von Spittler's Vorlesungen über Politik, herausg., V, Karl Wächter, Stuttgart und Tübingen 1828.

F. C. Dohmann, Politik, Esser Bd, Leipzig 1835.

Georg Waitz, Grundzüge der Politik, Kiel 1862.

Rolurt Von Mohl, Politik (Zweiter und Dritter Bände des Staatsrechts, Völkerrechts und Politik) Tübingen 1869.

Franz Von Holzendorff, Die Prinzipien der Politik, Berlin 1869.

J. C. Bluntschli; Politik als Wissenschaft (Dritter Theil der Lehre Vom Modernen Stat, Stuttgart 1876.

Wshelm Roscher, Politik, Stuttgart und Berlin 1892.

Heinrich Von Treitschke, Politik, 2 bde, Leipzig 1897—1899.

但是，差不多這些的全部，不一定單是論及政策，且含有國家論的，尤其洛瑟的那本書，是研究政體的。只在上述的書中，所謂夫藍次·奉·和爾策多爾夫的那本書，雖然是以國家目的為政策的目的，但不一定是追隨國家論的，一看似乎想努力確立政治政策獨自的領域。然而為着全體而在上述的諸書中，確立政治政策學的領域，且可以認識不是和經濟，行政等的諸政策一起而論的。只在摩爾才以司法政

策，教育政策和社會政策（也包含有階級問題，勞動問題和交通政策）等來加入這個政策學一起而論的。在那裏還沒有政治政策之獨自的領域。

站在這樣情勢之下，如和爾策多爾夫則由國家論及其他諸政策分離而獨立，且他獨自地創造政治政策的學，那是我們不能不注意的。到了現代對於這個方向的試圖，首先就依瑞西的叔爾列柏格爾而試了（J. Schollenberger, Politik, Berlin 1903），但在他不特還有稱爲『國家政策』（Staatspolitik）的特殊部門，而且他在一切的學說上，都還沒有脫離從來的國家論的政治學之形式。又史提爾·索慕羅的政治政策學（Fritz Stier—Somlo, Politik, I, Aufl, Leipzig 1907）和亞歷山大·烏拉爾的政治政策學（Alexander Ular Die Politik, Frankfurt A. M. 1906）也可以看作是同一的批評。對於這個學說，近時表示由現實政策的立場所構成的二個著作。其一，是齊格列爾的政治政策序說（Wilhelm Ziegler, Einführung in die Politik, Berlin 1927），其二，是罕斯·奉·厄克哈的政治政策學原理（Hans Von Eckardt, Grundzüge der Politik, Breslau 1927）。從這樣現實政策的立場上而樹立的政治政策學，係容易地由國家論而分離的事，已經由古昔的世人所認識的，如上述約翰·奉·米勒（Johann Von Miller）的著作，也是屬於那個部類的。又以最近來說，魯路德福·庫埃連（Rudolf Kjelen, Der Staat Als Lebensform, Berlin 1924）所樹立的政策學，也已經惹起了世人的注意，但這也不能脫離國家論的。結局，那也是難出於叔爾列柏格爾的試圖外的吧。

關於近時這樣試着的政策學，而一般所下的批評，是方法論的缺陷。那是歷史的，若不然的話，就是分析的。由國家論而分離，並且樹立政治活動之社會科學的原理，這不能不想是政策學的任務。而且這樣的試圖，又使完成政治學本身的話，那是不可忘記的。爲什麼？因爲政策學莫非是政治政策學本身的原故。但這樣的政治學還是沒有發生過的。現在正是其將產生的時代。（在拙著政治政策學第一編，第三章中，已論過最近的事體，所以具體的內容之說明從略了。）

#### (五) 哲學的政治學

第四，是哲學的政治學。那本來雖有實踐的意義，然而對於更理論和更體系的，係想依着努力以政治學爲組織化而產生的，但比起政策學的政治學還是有更新的傾向。在柏拉圖·亞里斯多德和羅馬的 Hellenism（希臘主義）之中所淘養長成的政治學，比如西塞祿（Marcus Tullius Cicero）的國家論，法律論及官吏論等，是表示這種領域的事體，但哲學政治學則依照中世紀之神學的政治學，一時雖有中斷，而依據近代的理性主義之勃興，再吐其芽出來了。法國蓬丹（Jean Bodin）的國家論（一五七六年），及英國的托馬士·斯密斯（Thomas Smith）之英國的國家論（一五八三年）等的著作，是表明民族國家之專制君主政治理論，但不是神權說，而是因爲站在重視民族之習慣的傳統的立場上的原故，因此也可以說是歷史學派的先驅，或許也可以認爲在近代之哲學的政治學上的先驅吧。但不論說出什麼，而哲學的政治學，係依照理性主義而唱導的。法國的笛卡兒（René Descartes），德國之萊布尼茲，英國之霍布

遜及荷蘭之斯賓挪沙 (Baruch Spinoza) 等哲學的地盤上所樹立的第十七和第十八世紀的政治學，便可以說是最代表哲學的政治學。在上述的笛卡兒則沒有特別的政治學。在萊布尼茲則僅有非體系的德意志論文集，霍布遜也有市民論 (一六四二年) 及 "Leivithon" (一六五一年) 的，又斯賓挪沙亦有政治論 (一六七七年) 及神學和政治論 (一六七〇年) 的。

其他社會契約說，一切都是加入這個哲學的政治學中。格老秀斯 (Hugo Grotius) 的平戰條規論 (一六二五年)、溥分道富 (Samuel Freidrich Von Pufendorf) 的德意志帝國憲法論 (一六六七年)。錫德尼 (Algernon Sidney) 的政治論 (一六八九年)，陸克 (John Locke) 的政治論 二編 (一六九〇年) 盧騷的社會契約論 (一七六一二年)，康德的道德的形而上學 (一七九七年)，其外有斐希特的道德學體系 (一七九八年) 及封鎖商業國家 (一八〇〇年) 等等，均是包含這部門中的。

又自謝林克以後，而變形了理性主義的著作，在德國則有克勞西 (Karl Christian Friedrich Krause) 、弗黎斯 (Jacob Friedrich Fries) 、洛德克、阿連斯及黑格兒的法律哲學要綱 (一八一一年) 等的，但在英國則有威廉·布拉克斯吞 (William Blackstone) 的英法釋義 (一七六五——一七六九年) 及約翰·奧斯丁 (John Austin) 的法律學講義 (一八三二年) 等，也是屬於這個系統，在法國則由基佐 (Francois Pierre Guillaume Guizo) 的代議政治論 (一八一六年)，而代表「理權派」的，像所謂厄柏、栖埃的第三階級是什麼呢？及特權論 (均是一七八八年出版) 和卡雅明·空斯坦的政治學原理 (一八一五年) 等般的自由

主義，這些均是站在理性主義的立場上而論的，因此我們可以說他們係屬於哲學的政治學中的。

可是，在其中，大別牠有二個的系統。那就是康德的和黑格兒的系統。

黑格兒學徒，尤其在左翼方面是最盛極了。就在政治學的領域上來說，所謂哲學的東西，便不見得大多，而站在黑格兒的哲學上的來講，在德國則有達爾曼和惠芝 (Theodor Wain) 的政治政策學 (前者係在二八三五年；後者則在一八六二年的出版) 以及海涅力希·多賚乞克的政治學 (一八九七年——一八九八年) 等的，在美國也有佛蘭西斯·利貝爾的政治倫理學 (一八三八年——一八三九年) 和約翰·巴塞斯的政治學及比較憲法學 (一八九〇年)，又在英國也有稱爲所謂『牛津學派』的托馬士·喜爾、格林 (Thomas Hill Green) 的政治責任論 (一八七九年——一八八〇年) 及博山克 (Bernard Bosanquet) 的國家之哲學的學說 (一八九九年)。這些學者，均是所謂一元的國家論者，他們且站在國家至上主義上而說的。

到了現代看來，所謂黑格兒學派的政治學，多半數係向着自然科學的傾向的發展，爲着保有哲學的立場而論者，只不過係能夠舉出奧特馬爾·斯判 (Althar Spann) 的真正國家 (一九一一年) 的程度而已。

康德的一派，好像有格奧爾古·厄力納克 (Georg Jellinek) 的一般國家論 (一九〇〇年)，厄斯漫的法國及比較憲法論要綱 (一八九六年) 及理查·斯密特 (Richard Schmidt) 的一般國家論 (一九〇一——



九〇三年）等的一樣，是很強烈地表示二元的方法論之傾向，但到了最近看來，便可以看出有漸次發展於理念的一元論的傾向。比如，罕斯·刻爾塞（Hans Kelsen）的國家論之主要問題（一九一一年），社會學的和法理的國家概念（一九二一年）及一般國家論（一九二五年），克拉伯（H. Gauthier）的現代國家的理念（一九一九年），法律主權論（一九〇六年時，最初才公布於世的。）及國家論批判（一九三〇年）的法一元論，厄福爾忒爾的爲着倫理的法之國家（一九二八年），攸紐斯·畢德爾的爲着國家的生活原理之公正（一九二六年）及權謀術數和倫理（一九二六年）般的倫理主義，以及夫立芝·薩忒爾的法和國家（一九二五年）及他的一般社會學（一九三〇年）般的現象學派，像以上等的一樣，我們便可以看出很強烈地表示再想到回康德的理念論中的傾向。

那麼，說到哲學的政治學，現代要以怎樣的任務呢？那不過自康德以來，不一定說是解決的，那是向着思惟和自然的分離與對立的。統一的把握的問題。像這樣的問題，結局是認識論上的問題，並不是政治學固有（Proper）的問題。但是，只限政治學是一個社會學，這個問題，在研究政治學者看來，是重要的問題。

新康德學徒，對於這種問題，已爲了三個的試圖。其一，是再復歸柏拉圖之實體的觀念之一元論。所謂馬爾堡學派，已經表示了這種傾向；其二，是西南學派之試了文化科學，即主張文化價值之一回性，只想認識歷史的方法係對於社會現象的；其三，係從布稜他諾（Franz Brentano）的心理主義之發源的

奧太利學派，並且在今日係爲着現象學派而發展着的，這些人們，在現象本身上，是認識實體的存在，又可以看出有復歸謝林克之同一哲學的傾向。

我們在現代所提供着的問題，在完全的對立的形式上可以看出是物質的，法則的，必然的事體和精神，理念的，自由的事體，或者選出其中那一個看去比較是更基本的東西。辯證法是前者；現象學是後者。可是，就在其中那一個也有共通現代的傾向，不是由物質的，法則的和必然的事體而分離，而是看去像有精神的。理念和和自由的事體。那至少非有比較更優秀的現代思潮不可的。

康德的哲學，在今日還是有給着我們的問題，不外也是像那樣的問題，決不是在政治之哲學的把握本身上的。因之像所謂『政治哲學』般的題目之無意味的東西，則在現代已沒有了。那不外是在學問發達之過去的某階段上所殘存的殘骸而已。

### (一) 自然科學的政治學

第五，是自然科學的政治學。那首先不能不舉出是詭辯學者 (Sophist)——是古代希臘一派的哲學者) 的，但那還沒有充分的發達。其次有伊壁鳩魯的唯物論。然而在自然科學的方向，比之希臘和羅馬還是顯著地流入阿拉伯 (Arabia) 文化之中的 (Hellenism) (希臘主義) 之中，在第十四世紀中，隨着薩刺塞 (Sarsen) 的文化流入到歐洲，同時又刺激了科學文化的勃興。可是在近古的文化中，還沒有充分地出現自然科學的政治學，漸次由近古到近世的過渡期的法蘭西唯物論之中，最初才表現了當作自然科學

的政治學的萌芽。所謂愛原法修 (Cunde Adrian Helvetius) 的精神論 (一七五七年)，同時用無名出版的得·奧爾巴克的社會的體系 (一七七四年) 及自然的政治學 (同年) 等，那不能不看作是自然科學的政治學的先驅。

第十九世紀，是自然科學之隆盛的時代。就在第十九世紀中來講，而自然科學之所以會達到隆盛的，那是繞到黑格兒以後的事體。最先紮哈力厄的國家論四十卷 (一八二一——一八三二年)，海涅力希·雷翁的國家之自然科學序論 (一八三二年)，君士坦丁·夫藍次的國家生理學 (一八五七年) 及國家之自然科學 (一八七〇年)，赫爾漫·波士德的法之自然法則 (一八六七年) 及法之自然科學序論 (一八七二年) 等為德意志學派，又窩爾忒·巴佐特的生理學和政治學 (一八六三年)，赫胥黎的社會的論文集 (一八九七年) 為英國學派，又亞爾伯特·謝富勒的社會體之構成及生命 (一八七五——一八七八年) 及利利恩斐德 (Lilienfeld) 的社會病理學 (一八九六年) 等，係樹立了政治的自然科學的。

這個方法，係依據尼采的超人論，嘿克爾的一元論及阿斯特瓦德 (Ostwald) 的自然哲學等，當然可以說在現代的前半期，已殘存顯著的業蹟了，但為着那些代表的著作，在現代看來，已經有成為一元論的紀錄 (Monument) 的『自然和國家』的叢書 (一九〇三年)，在美國則有約翰斯·亨利·福特 (Johns Hengr Ford) 的國家自然史 (一九一五年) 的。到了最近，又由德國則表現有威廉·齊格列爾 (Wilhelm Ziegler) 的政治學序說 (一九二七年)。這是代表在今日的德國之盛行的 (Geo-Politik) (地理的政治學)

的。又有瑞典的學者路德福·谷厄列的爲着生活體的國家（一九一六年），也已經在日本有介紹過的，這些等的學說，也是屬於自然科學的政治學之部類的吧。可是，自然科學的政治學之任務，在今日已經告終的了。

### （七）社會學的政治學

最後，就是社會學的政治學，但這如上述過的一樣，到了第十八世紀才發生其萌芽的。所謂德意志的（Genreinschaftlich）的觀念，稱之爲『社會的』的，而作出第三世界，在這裏更動着法國的 Positive（實證的）的觀念，和英國之稱爲經驗哲學的 Utility（實用的）的觀念，而促進了社會之科學的研究的事體，已在以前述過了，但那對於政治學的文獻中，說了怎樣的表現呢？

在德國的社會學派，爲着和自然科學派相對立，所以沒有把着唯物論的傾向，而強調了二元的方法論的傾向。比如，有羅技特·奉·摩爾的國家學總論（一八五九年），路德福·格奈斯提的法治國家（一八七二年），羅倫徹·奉·斯泰因的國家學體系（一八五六年），德意志法律學及國家學的現在和將來（一八七六年），現代法蘭西社會主義及共產主義（一八四二年）及自一七八九年以後至現代的法國社會運動史（一八四九年——一八五一年），約瑟夫·赫爾德的國家和社會（一八六一年——一八六五年）等的學者，但布倫秋力的現代國家論（一八五二年——一八七六年），也許可以加入德意志的這個部類中去的吧。其後，在德意志底社會學的政治學上看來，便可以舉出佛立芝·柏羅魯海瑪的國家哲學和政策原

理（一九〇六年），法律及經濟哲學體系第三卷）夫藍次、奧平海瑪（Franz Oppenheimer）的國家（一九二六年），社會學體系第二卷）及他的小著國家（一九二二年），亞歷山大。烏拉爾（Alexander Ural）的政策學（一九〇六年），斐康德（Alfred Vierkandt）的在現代的國家和社會（一九二一年），罕斯。奉。厄卡爾特的政策學的原理（一九二七年）等等的人物，但就中柏羅魯海瑪則帶着黑格兒主義的色調已非常的濃厚，斐康德也有康德派的傾向，又奧平海瑪也表現有馬克斯主義的傾向，然而不一定是一樣的，指導今日德國之社會學的政治學的傾向，就看作形式社會學和馬克斯主義也可以，但通通都還沒有爲着政治學而體系化的。

在奧太利國中，因爲受了達爾文主義非常強大的影響，所以有盛行研究唯物論的勢力，他面又是因爲有天主教的世界觀的勢力，所以哲學大多數傾於超越的觀念論，若不然的話，就有了心理學的傾向。以站在唯物論的傾向者，來說，則有古斯達夫。刺特策和斐爾（Gustav Ratzenhofer）和路易。谷謨布羅威地的兩人。他們是完成『實證的一元論』的政治學，且確立社會的政治科學之基礎，比之他的學者還是殘留很大的功績於政治學界中了。可是在今日的奧太利找不出是其後繼者，那的確是遺憾的。反之，德國的奧平海瑪，是多量地注入他們的思想。阿道弗。麥爾卡爾的法學通論（一八八五年）是倫理學的，安多。孟草（Aton Meiser）的新國家論（一九〇一年）及馬克思。阿德勒（Mox Adler）的馬克斯主義的國家觀（一九二二年），爲着普羅列塔利亞生活理論的馬克斯主義（一九二三年），政治與道德（一九一八

年)，民族鬥爭對階級鬥爭（一九一九年）及政治的和經濟的民主主義（一九二六年），是社會主義的。僅在奧托馬爾·斯判的真正國家（一九二一年）和社會學（一九一四年）中，我國才可以知道現代意大利的社會學，但現代奧大利的政治學，已被罕斯·刻爾塞（Hans Kelsen）的哲學派所壓倒。

在法國和比利時之社會學的政治學，已爲了特殊的發展，除了多少心理學的及生物學的東西外，差不多完全已染着實證主義之一色的觀感。孔德之所以寫下實證哲學（一八三〇年——一八四二年），實證的政治學體系（一八五一年——一八五四年）及實證主義的精神（一八四四年）等的著作，是因爲確立的實證的科學之方法，又愛彌爾·度耳克亥謨（Emile Durkheim），自使發展牠以來，攸其奴·得·洛貝爾提（Eugène de Roberty）在社會學的新綱領（一九〇四年）和其他中，已確立所謂『社會學主義』，對於自然界，經濟界，心理界，倫理界和價值界，而認識社會之特有的地位，又雷翁·微克忒、奧古斯德·部耳追斯（Léon Victor August Bourgeois）確立『社會聯帶的社會觀』，且以純粹社會學的領域之特性爲明白的了。那影響於政治學上的結果，已產生了工團主義（Syndicalism）的理論。工團主義的政治理論，比較的是很少的，但我們從其次諸學者的著書便可以了解牠的。其理論是站在傅立葉及克魯泡特金的，自由人的自由聯合之政治的無政府主義和經濟的產業自治主義之上的。在比利時，已經由約瑟夫·得·格勒夫早已述過國家職能論，在法國則謝爾魯·普諾亞，在他著的現代之政治的詭辯（一八九三年），現代國家之危機（一八九七年），民主主義的組織（一九〇一年）及民主主義的弊病（一九二九年）等



中；又部爾·坡庫爾，在他的經濟聯合主義（一九〇〇年）中，已使發展國家職能的理論。雷翁·度基在他的公法變遷論（一九一三年），國論變遷論（一九〇八年）及國家·客觀法和實證法（一九〇一年）等中，又以這個理論為體系化的了。除上述之外，還有馬基西謨·魯洛亞也寫下有公法變遷論（一九〇七年），為着政治的起見（一九一八年），工團主義的新戰術（一九二一年）及到福祉的國家（一九二二年）等的著作。

對於牠的英美之社會學的政治學，係從亞丹·弗格遜（Adam Ferguson）而開始建設，到赫爾伯特·斯賓塞（Herbert Spencer）才完成的，但就在這裏，也被達爾文主義所押倒，而社會學已向着自然科學的傾向而發展，且可以稱之為純粹社會學的政治學，在英國則沒有發展，寧可說在美國之社會學固有的領域上是非常的隆盛，反之，政治學，已達成有憲法學原理的內容了。我們首先以弗格遜的著作來看，則有政治社會史（一七六五年）及道德學和政治學原理（一七九二年）的二部，又當作斯賓塞的著作而必要的，也有社會靜態論（一八五一年），社會學研究（一八七三年），社會學原理（一八七六年——一九六年）及個人對國家（一八八四年）等等的著作。在現代中，而引導這個系統者，則有格累姆·窩拉斯的在政治上的人性（一九〇八年），大社會（一九一四年）和社會的遺傳（一九一八年）民主主義和反動（一九〇四年），社會進化和政治學說（一九一一年），自由主義（一九一一年）及社會公正的要素（一九二二年），馬革巴亞的基本社會（一九一七年）及現代國家（一九二六年），佛蘭格林·亨利·吉丁

史 (Franklin Henry Ciddings) 的責任國家論 (一九一八年)，厄托瓦德·增庫斯的政治小史 (一九〇〇年) 及國家和民族 (一九一九年)，哈力·厄爾曼巴納斯的社會學和政治學說 (一九二四年) 及羅拔特·洛威的國家之起源 (一九二七年) 等的；最近也可以舉出喬治·卡托林的政治學之科學及方法 (一九二七年) 及政治學原理 (一九三〇年)，以及馬庫勒奧德的國家之起源及歷史 (一九三二年) 的。

到了現代，爲英美的政治學之主流的學說，寧可說是所謂多元的國家論。其立脚地，就是所謂人道主義 (Humanism) 或實踐主義 (Pragmatism) 的英美特有的哲學思想，即是詹姆士 (James) 及西拉的多元的 或站在實用的世界觀上的。因此，這是否稱爲社會學的問題呢？但社會學者的斯賓塞對以『個人對國家』爲問題的，而厄涅斯提·巴刻 (Ernest Barker)，則在以『團體對國家』爲問題的地方上，又多元的國家論之起源，係負於梅特蘭的介紹鴉圖·基爾刻 (Otto Friedrich Cierke) 和拉斯基 (Lascki) 的介紹基 (L. Duguit) 之多大的地方上，再又和基爾特社會主義相結合的政治理論，在所謂多元的國家論的意味上，或許把着非常的接近社會學的政治學之內容的吧。

其中心的人物，雖然說是拉斯基 (Harold J. Lascki)，但現代之多元的國家論，像其次的過程而發展的。從舊的地方說來，在一八三三年所發生的『牛津運動』和在一八四三年所發生的托馬士·查爾曼斯 (Thomas Chalmers) 的『自由長老教會』的運動，係因爲國家對教會之自由的問題而發起的，這就可以算得是最初的發源，其次檢討其學說的發展看來，那麼梅特蘭氏最先在『中世政治學說』(一九〇〇

年』的表題之下，而譯出基爾刻的著作之一部。其次約翰·納畢爾、斐基斯著有君權神授說（一八九六年），由革爾遜（Gerson）至格老秀斯（Grotius）止（一九〇七年），在現代國家中的教會（一九一三年）和到自由的意思（一九一七年），而說教會的獨立，於是益托列作有政治的過程（一九〇八年）一書，喜勒爾、益洛克則寫有奴隸國家（一九一二年），麥爾·福列特也著有新國家（一九一八年）的學說，均是次第爲着開拓多元的國家論之道途的了。更給與促進這個過程之有力者，就是奧倫治，S. G. 霍布遜（S. G. Hobson）和配第等的基爾特社會主義了。那在政治上不主張無政府主義的工團主義，且否認生產者的國家，而是主張消費者的國家。這種思想，係依佐治·柯爾（George Douglas Howard Cole）的在產業上的自治（一九一一年），社會理論（一九二〇年）和勞動世界（一九二〇年）等著作而確立，那是爲着多元的國家論而作出政治學的關聯了。像這樣的赫拉爾特、約翰·拉斯基，就是完成了多元的國家之政治的理論。所謂主權問題的研究（一九一七年），現代國家的權威（一九一九年），主權的基礎（一九二一年）及由陸克到邊沁的政治思想（一九一九年），均是屬於他的政治學史的領域之研究。他的在社會學秩序下的國家（一九二二年）和政治學研究（一九二六年），也均是小冊子的，但自政治學階梯（一九二五年）出世於後，拉斯基的思想最初才大成的了。最近拉斯基又發表了政治學（序論）（一九三二年）及近代國家的自由（一九三〇年）等的著作。除他之外，我們還可以舉出厄涅斯提·巴刻和他的自斯賓塞至現代的英國之政治思想（一九一五年），政治學及近接諸學科的關係之研究（一九二八

年），失墮信用的國家 "Political Quarterly," Feb (1915) 和教會與國家的研究 (一九三〇年)；德里斯爾、班茲 (D. Barnes) 和他的政治思想 (一九一四年)，國際政治學 (一九二〇年) 及民主主義 (一九二九年)；和愛略脫 (Eliot) 的在政治學上的實踐主義之革命 (一九二八年) 等等的著作。到了現在的確像愛略脫所說的一樣，在政治學上的實踐主義之革命已成功，英美完全地係在其革命的勝利之中的。愛略脫在上述的書中，已批判了意大利的團體議會和其他的國家職能論，但就在現實上，的確也不能不承認那是成爲一部改造的理論着。

我們對於這些的見解，雖然不能等閑視俄羅斯的馬克斯和列寧主義的政治學，但那是爲着馬克斯和恩格斯之仍然未組織而遺留下來的，所以到現在還沒有完成牠爲體系的。然而在政治理論的內容上看來，或在帝國主義論中，或在民族問題論中，或在政黨理論中，最近是達到異常的發展着的事體，那是我們不能不承認的。可是，其中任何的理論，也在共產黨內部中，現在還是爭論的問題，至於其完成的話，那麼我以爲尙且還要待着今後的經驗和研究的。這種理論的基礎不用說，在唯物史論上，係以經濟的觀察爲基礎的，但思考在今日經濟的危機和關聯上的政治時，在其適切的地方上，大概好像沒有超出於這個理論上的。

在這裏，我爲了現代社會學的政治學之國別的觀察，但可以了解係依牠而附着各民族的色彩。現在的德國，奧太利，法國，英美及俄羅斯等等的國家，均是把特有的傾向。在現代的社會改造論上而

觀察牠時，就可以說是成爲德國之第二國際，奧太利之第二半國際，俄羅斯之第三國際，即共產主義，英國之基爾特社會主義及法國之工團主義的。這是當然附加色調於各國之政治理論的內容上的。

我再離開民族的境界，而觀察現代社會學的政治學之時，便可以認識各種之科學的方法論之對立的。比如，那就是成爲心理學的，倫理學的，經濟學的及形式社會學等的事體。心理學的政治學之發展，在德國，是負於鴉圖·基爾刻及威廉·武德 (Wilhelm Wundt) 之多大的地方，但在法國則負於塔爾德 (Jean Gabriel Tarde) · 盧波的地方很多，在英美的兩國，則負於窩拉斯和馬克杜加爾 (William Macdougall) 的地方也很大的。

爲着倫理的事體說來，在德國系的國家中，便可以舉出厄福爾忒爾，麥爾刻爾和賓德爾等的學者，但作出了其傾向的，就有包爾生 (Friedrich Paulsen) 的倫理學體系 (一八八九年) 及倫理和政治論集。依據近時美國諾爾漫、王爾德 (Nalman Wilde) 所著的國家之倫理的基礎 (一九二四年) 及國家之本質 (一八九六年) 而所認識的威斯忒爾、威維平的政治權威之倫理的基礎 (一九三〇年)，係屬於這種部類的近着。關於其他的見解，已經照所述的一樣。

可是，我們必須了解這個心理的，倫理的及形式社會學的東西，決不是確立社會學的政治學之獨自的基礎。已經在前世紀末以來，社會學者主張說社會學不能在心理學的，哲學的和倫理學的東西。那是在以前所述的社會學主義的立場。這個立場，係主張在理念，心理和個人上，當然不能看作是社會的

。並且主張一個看見以社會爲人類的集團。但是和蜜蜂及蟻的集團則不同，人類的集團就是思考而動作者們的集團。社會不是有機體，而是制度。社會不是 Organism，而是 Organization 和 institution。就中，政治的集團，不是集合在共同目的之下的等質的團體，而在各不相同的共同目的所集合無數等質的集團，更爲着最大的集團之異質的集團。因之在那裏僅有全體之目的則不能作用，只要強大的集團之勢力才能伴着支配的事實。爲着這個優勢之集團的勢力，來維持異質的大集積之政治團體的制度，但從那裏又會產生這種力的支配之不合理性，且會產生對於牠的被支配的諸集團和對於支配的集團之要求——即主張支配的合理性之要求，便會產生出來。這種合理性是採用法的形式。支配者之法則採用成文法（或實證法）的形式，而被支配者之法則不允許要求的，就是還沒有實現的性質。可是那也是法的。這樣的要求常常是因爲合理的原故，所以非達到成文化的法不可。

從這法的根據而產生政治的批判。因之政治的批判，自然便分裂牠爲二個的分野。主張承認現在的支配關係之立場的，即從支配者方面的批判和主張不承認牠的立場的，即從被支配者方面的批判，在這兩個立場上，政治的批判是對立的。現實的批判不特是這樣，學問上的批判也依據學者選擇那一個的立場，而可以分牠爲二部分的。但是，這個分裂，又說沒有第三者的批判，那並不是不行的。當牠說是怎樣的立場時那並不是說那一個主張才是正確的比較的理想的判斷；而是看透必然會到來的支配關係，係站在怎樣發展的立場上的批判。那麼，當說支配關係轉換的洞察以怎樣才可能的呢？那第一要依據支配



關係之對立的勢力之消長的觀測上的。

因此，我們或許可以說政治的集團，是勢力的對立，是勢力的分裂，又是力之矛盾的吧。但是不停止於那兒，而政治的集團也可以爲着支配關係的表現之法律秩序的統一。可是，政治關係的安定性，僅在合理的間才能存在支配的法律，且其支配雖是優勢的，但那隨着成爲不合理，而被支配者的要求也會增加合理性的，所以有增大其社會的勢力之性質。因爲如此的原故，所以政治團體，常常在想促進法之合理的統一的關係上，只有一直發展的。支配也不能度外視牠的，轉換也又是因爲牠而發生的。但這個意味上看來，那麼政治，不是分裂和矛盾的。

像這樣說過的一樣，所謂對於政治之觀察和考察，只依看見社會事實本身，社會之集團的運動本身的事體，才能把握的，在那個意味上而動着社會的集團和最低的勢力關係，就是生活關係。換句話說，就是可以規定生活關係之經濟組織本身的，作出了德國的危機的，並且又能解救這個危機的，不消說不是聯合國方面的意思和理念本身的，好像在現實上所設定的信用貸借(Credit)的一樣。

在那樣的情勢之下，蔑視了社會關係之自然科學的考察，從事實而離開的理念之遊戲的政治哲學等，當做政治學之科學的方法，在今日已經不能把握什麼的意義，只是以政治在『社會的領域上，加之，依認識牠來當作必然和經過必然的思惟的，集團的交錯之事體，而政治之社會科學的把握，最初才能完成的事，那是我們非知道不可的。



## 第三章 政治發生論史

### 第一節 政治起源論史

#### (一) 政治原始存在說

所謂政治之起源和國家之起源不一定是同一的，但因兩者從來不一定有區別而研究的原故，所以現在我想把牠來一起的研究。元來在本章中第一節想研究的部分，就是國家之原始的起源的問題。

關於政治之原始的起源而論的事體，不消說係以政治沒有存在的狀態的事為前提的。即在原始社會中還沒有發生可以稱之為政治的狀態，但從這個狀態究竟經過怎樣才會達到發生政治的呢？在這裏想以這點來當作問題而論的。然而政治學說上，當然不一定常常是這樣的考察，所謂沒有政治的社會，不特不能考作是社會，而且所謂人類之生存的事體，若使沒有政治關係，就是不得成立而論的。這就是可以稱之為『國家原始存在說』的。在這裏，因為不能網羅這樣的學說的原故，所以只以二三個的實例來討論一下吧。

稱爲政治學之祖父的亞里斯多德的國家起源論，也已經說了國家原始存在說的。他在他著的政治學 (Politics) 的第一卷第十一章 (Book 1. § 2) 中，曾說如次：

『國家，係由自然的創成而成立的。並且人在人的本性上，是政治的動物。然而人本來，即不

是單純的偶然的東西，若使不成國家的東西，就是人類以上或人類以下的東西。』(二八頁)

爲什麼？因爲人類在本質上，如果說是這樣政治的，那麼人類可以說話和可以識別正邪的事體。在他的政治學中，他繼續地說是：

『國家，本來很明顯地比之家族和個人是更早存在的。爲什麼？因爲全體是比之部分先有的原故。國家是自然的創成，又比之個人先有的證明，就是個人在孤獨上不能生存的。因此，他常常對全體而是部分的吧。可是，不能行社會的生活者 或沒有其必要者——爲什麼？因爲像這樣者係可以行孤獨生活的原故——所以那是動物，若不然的話，那就是神，而不是國家之構成員者。社會的本能，是自然地賦與一切的人們。不特這樣，就最初創成國家者，不消說是最大的恩人。』(Aristotle's Politics Translation, by Benjamin Jewett, P. 29——本書，係依據一九一六年的縮小版。)

尤其亞里斯多德如在後所述的一樣，我以爲預先注意國家構成和家族同樣所考察的族文權論者的。

其後羅馬之偉大的詩人提多·魯克雷提斯·卡魯司(Titus Lucretius Carus)，自找求國家之起源於契約中的以來，並不是沒有反對國家原始存在說的學說，但古昔的時代之學說的主潮，大體站在和亞里斯多德有了同樣的立場上的考察也可以的。到了近代，最初才唱導國家契約說，在國家契約說上，主張在國家成立的以前有了『自然狀態』的事體，就是來對於這個國家原始存在說之一個轉向了。

然而就在國家契約說的時代，來反抗牠的專制君主理論之中，又好像形成了盛行地反駁這個國家契

約說的一樣。自第十八世紀頃至第十九世紀間，這個國家原始存在說，再抬頭起來了。在這個時代中，總之，浪漫主義之反動的政治理論及歷史學派之民族主義的國家論之中，係表現這個國家原始存在說出來。關於這點，我想在後才詳細地說吧。在這裏只試舉殘存於現代的政治學說中的，二三個的例子來說一說吧。那多半數就是民族主義者的理論。

譬如，海涅力希·奉·多賓乞克 (Heinrich Von Treitschke)，在他著的政治學 (Politik, 2 Bde 1897—1898) 之中，曾批判了國家契約說如次：

『於是，想起沒有國家人類之事體，在歷史上不特沒有什麼的根據，又同時對於一般的思考法則的矛盾。本來，又可以考察人類已爲了各種之重要的發見。但是所謂沒有國家的人類之事體，就是明白地不能考察的事實。爲什麼？那是因爲想起沒有把着理性的人類的原故。在人類的本質上，已經是具備政治的衝突。依牠而說構成國家的話，恰好還沒有造成言語的同樣意味上是不可缺少的事實。布盧門巴哈 (Blumenbach)，曾說：『已經在百年以前，爲什麼猿猴不會說話呢？那是因爲他沒有把着什麼可以說話的東西。那的確是很適切的答覆了。言語是理性的表現，所謂沒有把着理性的東西，當然是不會說話的本質。威廉·斐謨波爾特也說了人類爲着能夠發見言語，所以已經不能不說是人類的，那的確是漂亮的文句。恐怕又說是政治的能力，但沒有那樣的話時，那麼就是不能成爲人類的，或許也可以說是人類的本性吧。』(一七頁)

在那裏，多賽乞克引用亞里斯多德的，說人類是政治的動物之一句，而主張政治作用是人類的本能的事體，又在原始人的衝動之內，隨着這個社交的衝動，同時認識和牠相對的，即是認識有對於他種族之鬥爭的衝動的事，所謂社交性在他們之間看來，只有血緣關係上才能顯現着，那是成爲種族的團結，和對於他種族之鬥爭的觀念而表現的了。可是，像這樣的團結，已經在他的政治學中，曾說如次：

『本來可以考察人類，已經分割了於法的小羣團 (Rechtliche Kleine Gruppen) 的而已。那又是原始的小國家 (primitive Kleinstaaten)。』(一八一—九頁)

依據他說，所謂國家的發生，不特是如此，就國家的制度也是必然的產物。即某國民的政治組織，大觀牠起來，就說：『這個國民之內部生活，不外必然地會表現出來的而已』(110頁)。(Politik, IV, Aufl. Bd. 1. SS. 17—22)。

其次有和牠爲同樣的主張者，就是美國的普麟斯吞大學 (University of Princeton) 政治學教授亨利·華茲·福特 (Henry Jones Ford)。他在他著的國家之自然史 (The Natural history of the State, introduction to political Science, 1915) 中，曾說如次：

在留埃斯·亨利·摩爾根 (Lewes Henry Morgan) 的古代社會中 (他的六六頁)，說道：『當發見了美洲大陸時，還是沒有政治社會，國民，國家和文明的了』，比較爲着政治社會的國家，還是一層更爲着一般的觀念而拿出『社會』的觀念了。依據從來社會學者們，係對於各個人的綜合體而變成了可以用



着稱爲社會的觀念。可是，所謂『國家』的名詞，本來，是一般的『狀態』的意味，便可以想到從羅馬法中所用過的 *Status reipublicae* 而生起的。並且說國家係用着狀態的名詞而表示的事，就是表示沒有國家的狀態，則在人類生活中便不能存在的。(§ 50)

不特如此，在歷史的觀察牠時，則區別國家稱爲『文明國家』(Civilized State) 和『種族國家』或『原始國家』(Tribal State or The Gentile State) 的，又是包含由最發達的國家至原始的國家。而且這個事情，摩爾根在他的古代社會中也說過了如次的話。

『在歷史的國家生活的過程上的變遷，已經有了這樣說的證據，並不是表示代替國家而替換社會之必要的事體。』(150頁§ 51)

假如又從人類學上的研究來觀察牠，然而豪易特 (Howitt) 曾說在澳洲的蠻族裏，已表示了有稱爲『偉大者們』(The great Ones) 的長老們的政治之存在的，又摩爾根本身也說過有世襲的氏族 (Clan) 的酋長，但只是處理平時的事務，因爲具有優秀的勇氣，智識和舌辯的支配者的人，一般地才構成貴族階級，但沒有把着氏族內部的權力，但這不外是表示軍事的必要和國家形態之存在的而已。因此，他對於這些問題，曾說。

『差不多完全一切之原始形態的社會，是因爲要具有政治的機能的，且要適用稱爲政治團體的觀念的原故，所以，以正確的科學才呼牠的時候，那就可以稱之爲國家的。』(155——156)

頁 52)。

『因此，國家就是全體的團體 (Whole body)，因之，國家又包擁社會的。但社會決不是全體的部分，而和國家有着同樣廣大的 (Coextensive) 的。所謂國家和社會，當然可以推想是同樣的全體。』  
『面是表示其集合的觀念 (Collective aspect)』，『別一面是表示其分配的觀察 (Distributive Aspect)』。  
因此斯賓塞氏也說了國家是「當作集團的權力之社會」(Society in its Corporate Capacity) 的。(一五八頁 53)

『要之，所謂「國家」的術語，就是表示全體的；所謂「社會」的術語，也是表示各部分而成爲一塊來構成全體的；又所謂稱爲「政府」(Government) 的術語，在全體之中，尤其在顯著的部分，即是在一般的經驗上，和全體係用着被看做同一待遇的部分之意味。』(同上)(Ch. VIII)

要之，主張國家和人類一塊是不可分離的存在，那雖然是這個學說的特徵，但這樣的主張從怎樣的動機才會產生出來的呢？那比起個人還是以國家爲重要的，個人對於國家放置絕對的信賴，爲着鞏固牠的原故，所以說構成國家的各員，非用盡忠誠不可的。這是多賓乞克和福特的學說也是這樣說過的。福特氏對於這點會說如次：

『國家是以永遠而無窮的人類生存的組織。人類正不能如鳥飛到空氣之外去的一樣，就是不能由國家而脫離出來的。』(一七四頁)

『人不作出國家，而是國家作出了人的。人爲着政治的事體而產生的。其本性依政府而作成，以政府爲必要，並且找出政府的。……國家對於其構成的生活之關係，是絕對的和無限制的。』（一七五——一七六頁）

『國家的目的，就是人類的完成，但是，爲着達成這個目的，所以非完成國家不可。』（一七七頁）（Ch. X. § 59）

我們呼牠爲黑格兒的一元的國家論。又稱牠爲軍國主義國家論的代表的东西。

自到了第十九世紀末葉才盛行地研究社會人類學上的結果，漸次地明白原始社會的事實了。但是以什麼來稱爲國家，以什麼來看作政治的機能，因爲不免有了那樣見地之動搖的原故，所以政治的起源，還是依然沒有確定的。現在，爲其一個例子，將阿多夫·坡薩塔（*Adolphe Posada*）的學說來介紹如次：

站在社會人類學的論據上，來主張這個學說者，就能夠舉出有西班牙的阿多夫·坡薩塔（*Adolphe Posada*, Professeur de droit Politique à l'université d'Oviedo）著的關於家族、社會及國家之起源的現代之學說（*Théories Modernes Sur les Origines de la Famille de la Société et de l'état*, traduit de Léopagnal Par Frantz de Zelmner, 1896）的。這本書的原書，已經在一八九一年所完成的，但爲着社會發生論的學說史看來，是一個貴重的文獻。

坡薩塔是很困難地區別『族制社會』（*Sociétés domestiques*）和『政治社會』（*Sociétés Politiques*）的

，結局，他不外說『族制社會』是當作原始形態的『政治社會』而已。即分出這兩個的觀念爲標準，雖然拿出所謂『血緣』(Consanguinité)和『共同生活』(Symbiase)的，但兩者已經同樣地可以找出在人類原始形態之中的。比如，像宗教，產業和科學等的一樣，就沒有血緣的關係，也已經存在於原始社會中了。譬如，照佛斯忒爾、得·庫蘭治 (Numa Denis Fustel de Coulanges) 所說的一樣，他就是說宗教爲着原始社會的紐帶，尤其是必要的；財產觀念，那也發達而產生封建制，物質力的觀念，其後也成爲軍事國家的淵源，世襲的觀念又作出了族父制社會的形態。因此，在原始社會中來區別這兩個觀念，是不可能的。又族制社會和政治社會的區別，後者雖然可以說是地域的共同生活 (Symbiose territoriale) 的，但地域的要素，已經爲着民族的觀念和部落的觀念之成立，是不可缺乏的紐帶。因爲這樣的原故，所以坡薩塔氏對於這點會說：『政治社會已經和族制社會一起發生其端緒，其後在一時間的前者，在其形式上，不能和後者相區別的。的確這兩者之分化，說起多少怎樣地反映於原始社會的呢？那是極曖昧的了。即第一，族制社會即家族，當做兩性的結合之結果而成立，又是依據長和幼的本能的秩序而成立的；可是第二，這個社會已經想固定其居住的傾向和想確保一定之地域的關係之下，便可以說有了存在的社會。尤其必要注意的，就是貫徹遊牧生活至定居生活之全發展的過程，而明確可以稱爲政治社會的組織，便可以認識是作成而行過的。……』(一一九頁)——(一〇九——一二四頁)。

『國家原始存在說』，已如上述過的一樣，爲着專制主義的理論，也有可以主張的時候，但不特那

樣，尙且由國家及政治之概念的不明確的地方而發生的也不少。假如就由今日研究社會人類學上的結果而觀察，但屢屢表示關於這點的不正確。只在今日成爲問題的地方，所謂人類之最原始的生活狀態，已經是否置於一定的社會秩序之下的，抑或不然的話，那麼不過是無秩序的單純的人羣而已呢？換句話說，人類抑或從最初已有了社會（Association）的呢？或不過是單純的『人羣』（Hord）而已呢？若使是後者的話，則國家之原始存在說，當然非一步敗退不可。那時候，是否國家又隨着社會的發現而發生的呢？或又比牠更落後，而在社會之某後次的發展階段上，是最初才表現出來的呢？像這樣的問題，便會發生起來着。並且今日假定人羣之存在的社會學者方面，是因爲有力的原故，所以國家起源的問題，結局，關於是否一起爲了社會之發生和運命的地方上的。並且從這個立場，以爲國家和社會一起而發生的人們，是否來當作國家原始存在說的，那是疑問的。假如就此來當做國家原始存在說，那麼在今日的社會學者之間，決不能想到這個問題已被解決的。比如坡薩塔的學說，也是屬於其一個典型的，然而在今日來看，如美國人類學者高爾登威撒（Alexander, A. Goldenweiser）的主張，就是這一類的（參照政治學要論第二章）。關係這些各點，又到最後才說述吧。其次，首先從國家原始存在說的立場而離開，在社會的某後次的發展階段上，究竟國家從怎樣的動機達到發生的呢？因爲這樣的原故，所以我先回顧這個學說來檢討一下吧。在這樣的立場上，那麼有了怎樣的學說呢？對於這點，我可以大別牠爲其次的四種吧，即是：

- (1) 族父權說 (Patriarchal Theory)
- (11) 神權說 (Divine right Theory)
- (111) 國家契約說 (Contract Theory, Compact Theory)
- (四) 國家征服說 (Force Theory Eroberungs Theorie)
- (11) 族父權說

關於政治作用之起源的學說之最古的，就是就司法作用，即爲着裁制某社會之個人間的紛爭底仲裁制度，而說政治組織之發達起來了的事體。爲其例證也許可以舉出希臘史家希羅多德 (Herodotus) 和猶太民族的傳說吧。所謂希羅多德的記事，就是屬於亞西利亞 (Assyria) 的一種族——米大人 (Media) 的事體。關於其內容，請參照我的政治思想史上卷，九五——九六頁。又猶太民族的傳說，也已經在政治思想史中上卷，一六七——一六八頁所記述過的一樣，那就是舊約聖經出埃及記、第十八章的記事。

然而這些記事，與其說是學說，不如說是傳說，還是更適妥的。爲學說之最古的，便不能不說是柏拉圖和亞里斯多德的學說。那麼，這兩個古聖是怎樣說過了的呢？柏拉圖的學說，就是與神權說相等的。亞里斯多德的學說，已如上述過的一樣，是國家原始存在說，但其原始國家，係說了由家族而發展出來的，在本質上係沒有承認家族和國家的區別，因爲那是以族父權說爲基礎的原故了。我以爲在這裏首先從族父權說而說明，所以想介紹亞里斯多德的這方面的理論吧。亞里斯多德的族父權說，他已經述了



在他的政治學第一卷第一章乃至第三章中。以下略略介紹亞里斯多德的族父權說一下吧。

『爲了錯誤的學說者，就是政治家，君主，家主 (Householder) 或主人，均是同一的，爲什麼？因爲在性質上沒有什麼的差異，所以只有在服從其下者的人類，才有不同的而已。……但那是誤謬的了。爲什麼？因爲像我們的一直到現在的立場一樣，關於其組織的考察之時，最初才能分出其特異性的原故。就在政治學上也和其他的諸科學的一樣，不能不找求由單純要素至複雜要素，由小部分至全體的解決的。於是我們很想研究國家構成的諸要素。因爲如如此的原故，所以我想檢討國家相互地有怎樣的不同，又對於其統治的形態，又有怎樣不同的種類的呢？』

因此，不管國家和什麼，最先要考究最初的發生和起源的，就是最先要明白其事物的內容。第一(一)非無相互的關係則不能存立之統一的不可，即是要有相互的關係之存在的統一。譬如男女，即爲着種族的存續，所以才相互地結合起來的，並不是爲着審議的目的而結合的。即人類也和其他的生物或植物同樣，是因爲把着殘留同樣事體的本能於自己之後的原故。其次(二)以自然的支配者和服從者之間所成立的結合爲必要的。即有識見者，本來自己也想當做主人的。而且從事肉體的勤勞者，則成爲服從者。像這樣的人們，在本質上是奴隸的人們。因此主人和奴隸也有共同的利益。可是自然已區別女子和奴隸的了。……但在野蠻人之間看來，在女子和奴隸之間沒有什麼差別的。那在他們之間是因爲沒有自然的統治者的原故。他們又因爲有奴隸和男子以及女子的社會的原故

。……從這個男子和女子，主人和奴隸之關係是最初才發生了家族的。……家族本來爲着供給人們之日常的需給而作出的。……但假使有數家族合一和充足日常的需要以上的目的底團體，那麼便會產生村落的。並且村落之最自然的形式，就是包含子女及孫兒們的家族的殖民。……並且這爲什麼像依諸君主們會來支配了希臘諸國家般理由呢？因爲希臘在其成立的當時，像今日的野蠻人的一樣，係受了君主的統治的原故。各家族係由最年長者所統治的了。於是就在家族的殖民，他們因爲有了同一血族的原故，所以會最多行了君主的政治了。……當結合包含有自給自足的可能之程度之充分的廣大底數村落而形成社會時，是最初才發生國家的東西。那最初不過係以生活的必要爲目的的了，但漸次好像爲着良好的生活而存在的樣子。在那兒，如果初期的社會諸形態有了自然的目的話，那麼國家也可以說是自然的成立。爲什麼？因爲國家是初期之社會諸形態的目的，所完成的自然又是目的的原故。……因此國家是自然的創造物，並且人類本來無疑地是政治的動物。……」（上揭書、二五——二八頁）

『如果像這樣的國家係從數家族(Household)而成立的話，那麼未說過國家以前，則不能不從家族的管理而先述的。家族的部分是其構成者，而完全的一家族係由奴隸和自由人而成立的。尙且我們再詳細地關於各要素來檢查一下吧。若使是這樣的話，那麼家族之最初的最小的部分，就是主人和奴隸，夫和妻，以及父和子等等。在那裏，我們又要考察這些三個的關係是怎樣的，又應該是

怎樣的呢？……家族，尙且在今日還是一個要素。那是作出全的技術。』（二〇頁）

從這樣家族之構成形態的考察——亞里斯多德，係區分牠爲主人對於奴隸之專制的政治形式，夫對於妻的立憲的政治形式和雙親對於兒子之君主的政治形式等，在這裏他是作出他的政體得失理論的基礎，（二〇—五三頁）。

這個族父權說，一直到第十九世紀以前，便不能不著作只是最科學的政治發生論的。因之又被最新大的範圍所信用的了。到了近代，又朱安。蓬丹也採用了這種學說。那是在一五七六年最初所出版他的國家論六卷（*Six livres de la republique*）第一卷第一章（*Live I. ch. II.*）中。曾說明如次：

『家政，是家長一人所固有的和服從其下的多數主體之政治組織（*Droit Gouvernement*）的。因此，不提及家族則不能定義國家的，國家之真實的淵源，就是一切的家族。因之又其主要的構成員也是家族的。……因此在家族中的全事務和國家的事務是相似的，在家庭內的權力關係又和國家的主權相似的，同時又家庭的政治組織，又是國家政治組織的模型。』（一〇一頁）

像這樣的國家發生論，說到在政治上，係有怎樣的意義呢？那不外是想擁護民族國家之君主權的而已。那樣蓬丹所說的一樣，君權就是家長權的延長，家長權是因爲由神所給與自然的理法，所以當然那非尊重不可，這就是他想主張的事體了。即該書，第一卷第四章的最初，曾述如次：

『父及其子等的政治組織，父在其子等之上，就是爲着好好地來運用由神所允許的權能的，又

在其養子之上，他有權利的，子對父的服從，就是愛情及尊敬的組織。所謂力的名詞，本來一切都是來支配他人的權能之意味。卽照塞內加 (Lucius Annaeus Seneca) 所說的一樣，君主是支配人民，行政者是支配公民，父親是支配兒子，教師是支配弟子，上官是支配兵卒及地主是支配奴隸。但是，這些一切都是由顯現偉大的神之主權的父親之所有的和支配者對於服從者的力量，並且本來沒有淵源的，則不能存在着的。……』(119頁) (Ed Par Gabriel Cartier, 1608)

在這個隆丹的說明看來，國家權力的淵源係歸於父的家長權的，但與牠同時父的家長權又看作不外是神之偉大的主權之表現的而已，結局以國家權力之淵源爲歸之於神的，卽牠也可以看作像如次所述神權說的一樣。但在這樣的意味上把着神權說的傾向之事體，就在初期的國家契約說中也是同一的，就在近代來說，一般的思想，從斯哥拉主義 (煩瑣主義) 至脫化以前，都不能離開這個神權說的基礎了。

那麼，族父權說和神權說的境界，存在於何處呢？關於這點，約翰·納威爾·飛基斯 (John Neville Fiske) 曾說明神權說的内容如次：

- (一)，君主政治係基於神的意思來組織的政治。
- (二)，君主權係站在萬世一系的世襲權上的。
- (三)，君主，因爲只有對神才有負着責任的原故，所以不能把着怎樣的法律上的制限來賦課於君主的。只有他的意思，才有法的效力的。

(四)，不管在怎樣的事情之下，但反抗君主者，就是違犯罪惡的。爲什麼？因爲那就是反抗神的意味的原故。——(John Venille Figgis, *The divine right of Kings*, Second ed. 1922, Pp. 5—6.)

從這個第四的立場來觀察蓬丹的學說時，那已經不是否認神權說的。可是，我們在中世紀的斯哥拉主義冒讀科學以前的希臘主義 (Hellenism) 之內，便可以明白地看出有由神權說而分離的族父權說的。那個亞里斯多德的學說，完全就是如此的。在亞里斯多德說來，並不是以君主政治爲理想的。他也沒有主張萬世一系的世襲權，同時又沒有主張以君權的萬能爲絕對無責任的事體。何況不一定是絕對否認革命的。卽那是主張在飛基斯所舉出四個條件之一條也沒有該當的族父權說了。像這樣科學的族父權說，便可以看出到了蓬丹氏是最初才冒瀆了。

然而若就蓬丹的時代之思想的背景來看，那麼就可以知道蓬丹的學說，是極科學的，沒有像神權說的那樣地獨斷的。他的國家論，雖然係在虐殺聖巴爾托羅繆 (Bartholomew) 的四年前已公布於世，但是他的立場，想站在當時的舊新兩教徒的宗教戰爭以外，完全冷靜地科學地來批判政治的。

羅馬教權的權威衰微，法國王權隨伴着增高的事實，在政治理論上，已經在一五一八年出世的法國路易十二世的宰相西塞爾 (Claude de Sessel) 著的法蘭西大君主國 (Le Grand monarchie de France) 中詳明了。在這個前年的德意志，路得叫着改革宗教，瑞西也在這個年頭，而薩文黎 (Huldreich Ulrich Zwingli) 也唱導了新教說的學說。從這年自蓬丹的國家論公佈於世至一五七六年之間，是宗教

戰爭的時代，又是教俗兩權之抗爭的時代。在此間，法蘭西民族主義之國家理論，係依法國法律家而展開了。比如 Jean Ferrault, *Tractatus de juribus et Privilegiis regis Francie* (1542) — Charles de Grassai-He, *Regalium Franciae* (1538) — Le Perrière, *Le miroir Politique* (1555) — Vincent de La Linpe *Livre des dignités* 1511) — Charles du Moulin, *Traité de L'origine, Progres et Excellence du royaume et monarchie des Francis* (1561) — Claude Gousté, *Traité de la Puissance et autorité des rois* (1561) 等，係爲着法國君主權，而說展開必要的法理論。

可是，在這個時代，已有了主張君權之絕對專制的和主張有限的論爭。其後者的立場，係認識對等族會議的君權之掣肘的，比如，Michel de L' Hospital, *Traité de la reformation de La justice* (1570). Raul Spifame, *Dicaearchiae Henrichi regis* 等，就是爲着這樣的立場而論的。以這種的論者稱爲“Politique” (政治) 的，且努力地爲了法蘭西現代國家的基礎者，就是他們，其中 de L' Hôspital 也可以說是這派的創設者。

蓬丹的理論，也不過在這些的第十六世紀中葉的，法蘭西法律家的國家理論之一，又是從羅馬法律學脫却來安置了民族國家的權力於法蘭西的法學之基礎上的了。比如，所謂蓬丹的學徒意大利人 (Melteo Zompini) 氏也是爲了同樣的任務。

當時，找求君主權的理論於族父權說中者，不單止是蓬丹氏一人而已。就巴黎大學教授路易·魯、



雷(Louis Le Ras)著的“De l'excellence du Gouvernement rogalc.”(1575)，在這點上採用和蓬丹同樣的立場。他們本來，又雖然沒有脫却斯哥拉主義，但比其他的神權論者和國家契約論者，在實證上係研究民族的歷史和法律上之民族的傳統，想在那裏找求合理的政治理論的點上，便可以說是更科學的(J. W. Allen, A History of Political Thought in the Sixteenth Century, London 1928.)。

創成法蘭西民族國家之蓬丹的地位，並不是只在法國才可以看見這樣的。就在任何的國家，也和牠爲着同樣時代的理論，就有了和蓬丹的國家論相似的。那尋問其國家之歷史的傳統，在那裏就是想樹立關於君主權的絕對性的理論之試圖。

我現在以英國和牠有同樣的理論來說一說吧。那個事情。(G. P. Gooch)也說“First describes the mochinerg of English Government, and discusses Soverieignty in the Spirit of Bodin.”的地方，就是薩托馬士·斯密斯(Sir Thomas Smith)其人。(Annals of Politics and Culture, 1492—1899, 1901, P. 79)。

在一五八三年其第一版所出版的“The Commonwealth of England, and the manner of Government thereof Compiled by Sir Thomas Smith, Knight, Doctor of both Lawes, and one of the Principal Secretaries Unto two most Worthy Princes, King Edward, and queene Elizabeth”和蓬丹的膨大的書物不同，雖然不過是一三四頁的小冊子，但照於當時的理論，窮究英國法的古制，在樹立了歷史的君權萬能論

的意味上，是很貴重的東西。

『國家 (Commonwealth) 是社會，又是自由人之共同的集合的行動，依據他們的合意或契約，爲着他們的交際或平時戰時的目的，便可以說是結合的。……』(一一頁)

『但是……在他們之間，沒有爲着什麼契約的權利，法律和國家，只有主人或軍長者的意思而已。』(一二頁)

那麼，說國家是怎樣發生的呢？他對於這點會說如次：

『因此，家庭或家族，係有國家的性質之中，是當作最好的之一；最初，並且是最自然地（但是我的）表現的。』(一三頁)

『和時代的進展，集合許多的家庭而成爲街，或成爲村落；又集合許多街或村落，又成爲都市或郡部的。並且許多的都市，郡部或村落，依共同的且相互的承認，爲着他們的交際，依他們全體，第一人的父親而支配的時候，才稱牠爲國民或王國的。並且這是市，街，國民，王國及一切的政治社會的最初，且可以想像最自然的開始和淵源的一樣。這個大祖父還生存且可以支配之間，說他們的兒子和子孫，比他還是站在上面的統治……是不自然的。因爲如此的原故，所以像這樣的支配者，可以說是絕對而完全君主的，最初成爲自然的實例。爲什麼？因爲他，愛他們正是自己的小孩子或姪甥似的，比之任誰如慈愛我身內者，在許久的經驗上，還是更良好的原故。』(一四——

『可是，自這個大祖父死了的時候，他的兒子們和兄弟們……互相地相量，一時有支配權，和維持秩序的。……像這樣的少數已變成了站在上面的一樣。』（一五頁）

但是他關於英國來觀察牠時，曾說如次：

『我國民，不是貴族政治和民主政治，只有君主政治，其外什麼制度也沒有的。只在最初時，係分裂於無數的君主的支配之下，各各也已有絕對的權能。……那發展到最後的時期，只有形成了一個君主國的英國了。不管他們是怎樣的君主，但終始也沒有受過羅馬皇帝的敍任，又不管怎樣變遷，也沒有從比較以上的君主來受 牠的敍任，只有從一個神的本身，就是依神的劍，來給了其地位的。』（一〇頁）

『亞里斯多德係以君主政治來分類了。但那些一切均是歸於同一的。爲什麼？因爲最初一切的君主，是專制地支配了的原故。他們在太古的時代均是家族的主長，像亞丹，諾亞，亞布拉哈謨，雅各和伊索的一樣生來同時對於他們的子孫和從僕們等，就掌握有絕對的支配權了。』（八頁）

並且斯密斯在該書的卷末中，他曾說的事體和亞里斯多德，柏拉圖及托馬士·謨耳的烏托邦等則不同，他當那時寫下的一五六五年三月二十日，依利薩伯（Elizabeth）治世第七年（那本書，比蓬丹的國家論第一版，早出世十一年），在該書的（一三四頁）係寫有英國實際的狀況，他且誇張了不是空理想

的，而是實際的事實。（參照一六二一年的新版）。

照以上引用的文句所表示的一樣，他也拿出亞丹的族父權論來了。這是在後的薩、羅技特·斐爾漫 (Sir Robert Filmer) 著的族父權論中，雖然詳細地論過了，但已經比他先約百年，這個族父權論，已經在英國的斯密斯所唱導過的，那是我們不可忘記的。

又我們從德意志學說之中，也可以當做民族國家創成理論中，而引出族父權論的。那比前者等雖然有少許落後，但那是在一七六一年時候所出版的，即是哥特夫里·阿痕發爾 (Gatfried Achenwall) 的國策之第一原理 (Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundätzen, Götting 1761)。這本書係站在典型的重商主義的立場上而論的，且引用了猶斯特 (Johann Heinrich Gottlob Von Justi) 等的學說，但其內容一面找求國家的起源於家族中，他面找求國家的構成於國家契約論中的。阿痕發爾對於這說的見解，概括如次：

『一個國家係由數個家族而成立的。』(111頁。§ 1)

『以一定的土地，來給與這些數家族的定住地。』(同上。§ 2)

『那些家族，以他們的外部的。一時的福祉，來當做他們的共同的目的而找求的。』(同上。§ 4)

『因此，他們結集一個社會，並且服從他們的共同支配者。』(111頁。§ § 4. 5.)

『這個社會，基於他們的見解，永久地持續他們一旦所團結的結合關係，尙且他們在原始的狀

態上，對於一切的外部者，常常因為持續自然的自由的原故，所以他們是獨立的，而不受一切的其他的支配者。』（同上。§§ 6. 7.）

『爲什麼？因為國家又是一個社會的原始，所以在國家內，不能不想到結合多數的各意思爲一個意思，且以多數的各個力來成爲一個的。』（同上。§8.）

這個阿痕發爾的國家契約說，不是各個人的契約，而是說成爲家族的契約。這是因爲有少許時代的落後，所以國家契約說的支配，也許會表示影響及於族父權說之內的吧。那是一個有趣味的例證。尙且重商主義的國家論，一般係站在族父權說上的。

像以上的族父權說，隨着國家契約說的崩潰，同時再盛行地被唱導般的，到了第十九世紀，則完成各民族國家，又因爲其勃興的勢力係顯著的原故，所以這個理論益發會強大的力量起來了。總之，強大地把握了這個學說者，就是歷史學派。所謂德國的 (Niebur, Mommsen, 和 Grote) 等的大民族史家，英國的緬因 (Maine) 和法國的 H. Taine 等等，均是支持這個學說的，那通通在後再詳細地來說述吧。

### (三) 神權說

以上已說了族父權說，現在我想關於神權說來說一說吧。

神權說，我以爲首先依柏拉圖所說過的而說。柏拉圖以爲世界，最初以在克倫諾斯 (Chronos) 神的支配下之時爲理想鄉的，且他以爲在那裏沒有政治的作用。然而這個世界逆轉的最初成爲噠斯 (Zeus) 神

的時代時，又橫行罪惡，因此最初才感到政治的支配作用爲必要般的了。這就是政治及國家之起源。因此依據柏拉圖的見解，則所謂罪惡和政治是同時發生的。但他的政治上的理想，係以現代的瞧斯神的治世，再復歸到克倫諾斯神之無罪的治世的。美化後世的，國家發生前的原始社會而考察的思想，已經從這時候而開始的（參照政治思想史。上卷，六二——六四頁）。

和上述有同樣考察的，又有舊約聖經的世界觀，但在那裏就有伊甸 (Eden) 園的生活和從伊甸園被追逐的亞丹·伊發的生活相對立，係從後者而發展到成爲國家的。國家係當做亞丹·伊發的原罪之產物而考察的。可是，在這個想法之中，好像已明瞭地表現亞丹的一代記的一樣，連族父權說的理論也加入其中。並且以這個猶太人的宗教的思想來完成到理家理論者，就是聖奧格斯丁的神之都 (De Civitate Dei) 的了。據他說來，以亞丹的罪子該隱 (Cain) 爲地上國家的始祖，以神之所嘉獎的子亞伯 (Abel) 爲天上國家即爲教會之始祖，經過這兩個團體的對立和鬥爭，係想在合理上來說明由地上國家發展到天上國家，因之又合理地說明教會對國家的支配。這又是中世紀的兩劍論 (Theory of two Swords) 的理論，不外又是羅馬教會之國家論的而已。

然而在嚴格的意味上的神權說，係因爲想主張近代民族國的君權和絕對性的，並不是因爲想說明教會對國家的支配權的。在這種意味上的神權說，就是中世紀的詩聖丹第 (Alighieri Dante)，已經說過了。



「君主的權力，正如下級勞動者隸屬於其東家之下的一樣，來主張站在教會的權力之下者，不消說係從種種的論點想來主張牠的。比如從聖經的事實，從法王或君主之個個的行為，又或從合理的判斷想來論證牠的。本來，對於牠說來，可以成爲其次各種的反駁。……」（七二頁）（III. Bach, IV (XIII) Cap.)

其次，丹第引用亞里斯多德的文獻來舉出反對的理論，最後地達到其次的結論。

「因此，爲人間的君主之權力，沒有什麼的介紹者，包擁一切東西的權力之源泉，即在其發生上是不可分而統一的，又有從各自的發源而流注於充滿着神的恩惠之各各的河川的，所以直接地會落臨到君主之手的事，那是很明白的。」（九一頁）（ibid. — (XV) Cap.)

這是代表在兩劍論中的世俗派的思想的，而國家的君主權，不是經過羅馬法王的介紹，而間接地由神所給與的，而是直接地由神授與君主的意味（註）。

（註）在這裏所引用的書本，係在一八七二年柏林出版德文譯的丹第著的君主論（*De Monarchia*）所謂“Historisch—Politische Bibliothek Oder Sammlung Von Hauptwerken Aus dem Gebiete der Geschichte und Politik Alter und Neuer Zeit.”的1冊，係由Dr. Oskar Hubatsch之手所譯成的，那是用“Dante Alighieri, Ueber die Monarchie.”的。在拉丁文，係在一九一六年牛津版（Dr. E. Moore）氏之手所編輯的，且有（W. H. V. Reade）的緒言的，是最好的書本。

參照政治思想史上卷，二七四頁。

我想在這裏略說明兩劍論一下吧。所謂『兩劍論』的東西，在英文說來就是 Theory of two Swords 的，在德文說來，則稱爲 *Zwei Schwertheorie* 的。那麼所謂兩劍論是什麼？兩劍論就是爲着想說明羅馬教會之所有世俗的主權，即是發生於中世教會理論之中的理論了。其理論的內容，要之，人支配人的權能，假如不是神之所許容的話，那麼便不能承認的，但這個罪惡的地上世界，若使沒有支配的秩序，便不能維持和平的。因此，神先對於耶穌·基督的使徒彼得 (Peter)，已給了地上的支配權。要之，彼得的後裔，就是由羅馬教會發達而形成的羅馬法王。因爲這樣的原故，所以地上支配權才單允許法王一個人而已。可是，在這個地上支配權之中，支配靈魂的世界之精神上的權力，即羅馬法王本身才只保留教權 (Spiritual Power)，而肉體的世界之支配權，即世俗權或俗權 (Temporal Power)，已把牠來委任於封建諸侯，即各國家的會長了。因之國家的主權，從羅馬法王所與的，那並不是最高的。羅馬法王，在其上又把着命令權。又依着這樣的事體，而靈魂爲指導肉體的精神的思想，也最初才能達到完成的，但反之，肉體對靈魂的支配就是身體的破滅和同樣地，又是說着成爲地上生活的衰滅之意味的。這就是在南劍論中的羅馬教會之主張的。又在第十九世紀重新地主張這個教會的理論，係企圖了天主教之再生 (Renual) 的，但是以『法王全權論』 (Ultramontanism) 越過了阿爾卑斯 (Alps) 山脈的那方的權力爲中心的運動。並且爲着教會的，這樣的理論上之唯一文獻的根據的，就是新約聖經路加傳第二十

二章第三十八節之一句，即當耶穌被將囚去時和使教徒們訣別的說話，在訓誡的話說中，他曾說如次：

『但如今有錢囊的可以帶着，有口袋的也可以帶着，沒有刀的要賣衣服去買刀。我告訴你們經上寫着說，他被列在罪犯之中。這話必應驗在身上，因為那關係我的事，必然成就。他們說主阿，請看，這裏有兩把刀。耶穌說，够了。』（新約聖經，路加二二章三六——三八節。）

因此，後世不說牠稱爲『兩權論』的，而稱之牠爲『兩劍論』的。不消說，這一句是偶意的，好像沒有把着羅馬教會之主張般的意味。不特如此，在新約聖書及其他三福音書裏，只能看見論及錢囊的事，而看不見關於力的記事，縱使在路加傳只能看見關於這種的記事，然而爲其記事是很不可靠的內容了。

這樣獨斷的內容，好像已經明白的樣子，那就是反教會的理論之發達的結果，但依近代之改革宗教的理論，於是益發可以明確的了，即路得，加爾文（Jean Calvin），和薩文黎等的理論，係以宗教的教威爲全然精神的，而教權對於世俗權的優越則完全不認牠，且反抗牠的了。可是，他們認爲君主權係淵源於神的。那正是丹第所說過的一樣，認識從俗權對教權之獨立的立場來主張牠的。

然而，我在這裏想稱爲『神權說』的之中，在嚴格的意味上看來，則不愿意包括這些宗教改革者和丹第等的人們。尤其在宗教改革者亦復如是。其理由，因爲他們之所以會君權係神授的——就是說君主常常尊重神的正義，且因爲想主張不流於暴政或專橫，而完全不是說君權像神的一樣，稱之爲萬能的事

，就可以的意味。在嚴格的意味上的神權說，則不可忘記爲着想主張君權之萬能的理論。就在丹第方面說來，也沒有主張過這樣的意義。何況在他也有主張世俗權對教權之獨立的眼目，所以君權和民權之相互關係便不能成爲問題的。反之，近代的神權說，主張以君權對民權之萬能爲主眼的。

尙且就以君權和民權爲主眼的，而像國家契約說般的，縱使就有神權說的傾向，但沒有可以說是神權說的。譬如在後述的一樣，所謂初期的國家契約說，主張民權便淵源於神的。最初民權，係基於自然權——而產生的，且以爲牠是所賦與的權利，但同時又可以考作是神之所授與的權利。本來所謂自然法和神法是各不相同的，但自猶太人的思想克服 *Helénism*（希臘主義）以來，好像自然法和神法有漸次接近的樣子，雖然就沒有合體，但自然法的淵源，好像已找求於神法中樣的了。因此被考了爲自然法上的權利之民權，同時又可以考爲神法上的權利，因之所以會生起了主張民權的絕對的是神之法的。這就是最初的國家契約說了。即他們會想到地上的權力，不是由神經基督和彼得而至羅馬法王，經過羅馬法王才授與各國君主的，而代替會主張先給與人民，並且經過人民之後，其次才授與君主的。因此，這在廣大的意味上，也許可以說是神權說的吧。可是，神權說之最重要的，因爲對於主張君權的萬能最初才認識的原故，所以只以牠才可以限爲神權說的。因此我以爲主張民族國家的君權之萬能的神權說，只可以在嚴格的意味上才稱爲『神權說』的。

在這樣意味上的神權說，已完成近代民族國家之中央集權制，民族君主專制國家，也達到其隆盛的

高潮期，隨伴牠又好像抬頭民權對君權之反抗運動起來的樣子，於是主張君權萬能之說，漸次達到像以合理的基礎為必要的時代之政治理論。

像這樣的時代，係從第十六世紀之宗教改革才開始的。在法國看來，即當於一五七二年十二月二十四日虐殺聖巴托羅繆的時代，一五九八年又當於奈托的勅令之發布的年代。所謂宗教戰爭和國王對於法王的君權之確立的問題已相混合，又是最混亂的時期了。在英國，當於一五三四年，就是亨利八世發布Act of Supremacy（大權令），確立君權對於教權的優越，到了愛德華（Edward III）六世，才信奉新教，關於牠的依利薩伯女王，在一五五八年即位的年代，就發布Act of Uniformity（統一令），最初才採用國教主義，而確立了英國的教會。反之，在德國路得的宗教和國權是最初才密接地相結合，好像才達到採用公教的形式了。因為像這樣的法國和英國的狀態，其宗教鬥爭雖然沒有那樣的激裂，但自流入卡爾賓的教說以來，就作成了和路得教會相對立的反君主的勢力。

像這樣大概之宗教的紛爭，那不特是新舊或路得和卡爾賓的對立，且有了羅馬法王和君主的政治的對立，所以這個時代之政治理論，在神學的對立上則有了密接的關係。在這樣的時代，而神權說常常係純粹地對君主為本身的理論，便不可說有反抗牠的。以這樣時代之思想的分野來看，則支持君權之絕對性的神權說便相對立起來，已有了二個之反抗的理論，係支持羅馬教會的，那比起君權還是主張優越的教權派的理論，和依卡爾賓教徒而所叫了人民主權論的。這兩個理論，常常在廣大的意味上係主張神權

的學說；結果神權最初任誰人也給與的地方，才成爲問題的。現在對於牠所謂一個折衷的理論，究竟是什麼？那就是由歷史的科學的立場而主張專制君主主義的。屬於這派的人們，大多數是法律學者，何以不是宗教家的，因爲其立場常常設置法律的傳統上的。其中之一就是歷史學派。並且其主張的專制君主主義，並不是像神權說的那樣極端地主張君權的絕對性。最先認爲民族的法律的傳統來制約君權的。又認爲等族會議有制約其立法權的。然而他們還是仍然確信主權，只是君主才有的。因爲如此的原故，所以有一部人們說牠是立憲君主主義的。（比如 J. W. Allen）雖然說那的確是成爲立憲政治理論的淵源的，但說立憲主義，還是不適當的，而是中央集權的君主主權論。

大概，這樣的三派之對立，我以爲可以說係從這時代才開始的。關於法國而觀察牠時，只有激烈的紛爭，這種對立也又是表現得最鮮明着的。那即是 (Ligue)、(Politique) 和 (Huguenot) 的三派。所謂 (Ligue) 的，就是天主教的諸侯之反君主運動，所謂 (Politique) 的也就是中間的君主專制論，大多數是法律學者。猶庫諾 (Huguenot) 係卡爾賓教徒稱民主主義者，自不用說。法國之神權說，是這個中間理論之一分派，雖然是天主教的教徒，但不是支持法王的，而是支持君主的一團。又 (Ligue) 的運動也發展起來，又變成耶穌會教 (Jesuit) 教團的民主主義的運動。這點就在西班牙也是同一的。在英國則分牠爲舊教徒，國教徒及反國教徒的三派。神權說則主唱國教徒的。清教徒 (Puritan) 和組合教會員們 (Congregationalists) 係唱導民主主義來反抗君主的。



以德國爲中心的大陸之教徒國家看來，則有路得派（國教會）和卡爾賓派（改革教會）的抗爭是很激烈的。前者唱說君權專制論的神權說；後者則傾於民主主義的。比如勒不士格（Leiris）和基星大學，是路得派的根據地；哈勒和羅馬爾堡大學等，則是卡爾賓派的根據地了。此外在中歐諸邦，則有再浸禮教徒們（Anabaptists）的運動，自一五二五年在支黎蘇（Zürich）市所結成以來是非常猖獗的，和法國的猶庫諾教徒，英國的清教徒，以及西班牙的耶穌會教團等等同樣，是行了非常極端的民主主義運動了。又和德國農民運動也有密接的關係的。

爲法國的神權論而有名的，且比較的很早表現於世者，就是亞丹·布拉克武德（Adam Blackwood—1539—1581）的（De Coniunctione religionis et imperii,）（1576—1611）和（Adversus Georgu Buchonani dialogum, de iure regni aqud Scotos, Pro regibus Apologia,）（1581）等等。前書是主張教權和俗權之合一的，又是承認君主對教會的支配權。後者照表題所示的一樣，係反駁蘇格蘭的國家契約論者佐治·布卡南（George Buchanan）的學說，而是主張了君權之神授的（Allen, P. 378）。

其次屬於神權說者，就有（Pierre de Belloy）的。他在（Apologie Catholique Contre les libelles, déclarations, avis et Consultations faites, écrites et publiées par les Lignes, Perturbateurs d'aropos de la royaume de France,）（1585）和（De l'antiosité du roi et Crimes de lèse-majesté qui Se Commettent Par Lignes, désignations de Successeur et libelles écrits, Contre la Personne et dignité du Prince,）（1587）

中，已述過牠的。前書係獻給亨利四世的，且以他的王位繼承權之正當爲理論的基礎。即繼承王位者，只有神才能決定牠的，不管怎樣的人們也不能來決定牠的。因此這樣的原故，所以就說是羅馬法王，但也沒有資格來決定牠的。故王位繼承權，只有依法才能決定的，這也是表示神的意思。若使有出現神之不喜歡的繼承者，他必會受天刑而失掉其地位的。這種思想，在後(Claude de Moreane)也有說過的。在後者，所謂君主政治是最適合神的意思，那是神之所作出的，君主的權能，則主張是神之所確立的。並且君權決不是有限，而是萬能的。爲什麼？因爲君主是神的代理人，只有對於神才有負責的，君主的意思，因爲是神的意思的原故，所以那是國家之最高的意思，而說法之唯一的淵源。可是，君權之所以會成爲萬能的，因爲並不是單對於俗界的原故。就對於教會也有支配權的。而且人民對君主的反抗，就是對於神的反抗，所以就說牠是惡事的(Allen, Pp. 383—385.)。

到了一五八九年時，出現了有稱爲(De la puissance des rois.)的匿名的小冊子。在那書中，明白地會說：『君主的權力，決不是直接地由人民所給與的，而是神確立牠的，因爲神對於君主才有給與其權能的原故，所以君主只能運用牠的。』(Allen, P. 385)

繼續牠的法國之神權論者，還有威廉·巴克墨(William Barclay—1546—1608)其人。他是生於蘇格蘭的地方，但自一五七三年以來，他到法國而至終生不歸故鄉了。他的著作有(De regnis et regali Potestate, adversus Buchansum, Brutum, Boycherium et reliquos monarcos machos. (1600) ; De Potestate Papae,

au et quatenus in reges et Principes Seculares jus ad imperium habeat.) (1609, Engl. 1611); (Traité de la puissance du Pape.) (1611), 係反駁 (Buchanan, Junius Brutus) 的 (Vindiciae Contra tyrannos), Hotoman 和 (Ligue) 的 (Jean Boucher) 等的國家契約說的，係站在君權萬能的神權論上。他的神權說也不是說特別新的東西，如果人民選出君主時，則不能確立統治權的。這樣一看，他也不外說君權是由神所授與的思考而已。他也說明主權是絕對性的。主權因為在人類社會上不可缺的原故，所以主權是神之所作成的。其本質是作成法，且在命令法的。像這樣的作用，不管在怎樣的社會也是必要的，但那是不能分裂的。常常是一體的。所謂有說制限的話，不消說因為主權有兩個以上的原故，所以那是社會的混亂。又主權是作成法且命令牠的權能，所以除法之外也不能不有的。且那在怎樣其他的法上也不能服從的，這是他所考察的了。可是，君主只有對神才有負責的原故，所以不能妄濫變更神之所成的王位繼承法，或行使暴政也不允許的事，這又是他所考察的。又對法王的問題，是很簡單地被他解決了。即他說法王和君主有關係的事，本來雖然要承認的，但法王命令及支配君主的事，那是絕對地要排斥的。不特如此，連對於國內的僧侶，和一般人民同樣承認當做公民的被支配權。所以那完全是民族國家的理論 (Allen, PP. 386—391.)。

其次法國的君權，自經過路易十三世至路易十四世的時候，已達到其最隆盛的時代，但在這時候所表現有名的神權論，就是波緒亞 (Jacques Bossuet, 1627—1704) 的聖經政治學 (Politique tirée des Propres

Paroles de L' Ecrétaire Sainte, 1709)。他說以君主政治是最自然的，是最良的政治（五章二節），且牠必然會成爲世襲君主政治（第二章第一節）。並且本來，君主，是神之本體（同上），又是神之地上的代表者，所以說其地位是不可動的，其權能是不可侵犯的（第三章，第二節，第四章第一節），且其權限和父權是同樣性質的，不，即是說父權之延長擴大的（第三章第三節）。那和第十六世紀的神權說已有了同樣的傾向。（依據一七一四年第三版的第一卷。政治思想史上卷，三九七——四〇四頁）。

在英國支持神權說者，究竟是怎樣的人們呢？我們可以首先舉出爲着亨利人世的王權之辯護者而所知道的，那就是（Simon Fish, Supplication for beggars, 1529）。在愛德華六世的治世時，而（Thomas Cranmer, Reformatio legum Ecclesiasticarum,）則主張王權支配教會的，又在依利薩伯女王之下，而（Jewel, Apology for the church of England, 1562.—John Bridges, Defence of the government established in the Church of England, 1587.—Thomas Bilson, True difference between Christian Subjection and unchristian rebellion, 1585）等等，均是主張王權的萬能了。

繼承依利薩伯女王之後而就王位的蘇格蘭王詹姆士十六世，其後改稱英國王詹姆士一世（1603—1625），他是這個神權說的主張者，已被世人所熟悉的，他又有（Basilikon Doron, 1599）（王之所賜）和（True law of Free monarchies or the mutual duty leetwixt a free King and his Subjects, 1603.）（自由君主國之真正的法律）等的著作。（Morle's universal Library, 63, a Miscellany: Basilikon Doron; The

Political Works of James I. ed. by C. H. McIlwain, 1918; Hearnshaw, S. & P. Ideas of Some great thinkers of the XIII. and XVII. Centuries, V.; Gooch, Political Thought in England, PP. 7—22, 政治思想史，上卷，三二二——三二三頁）。

到了第十七世紀的中葉，荷蘭的學者提奧多爾·格拉斯威克爾 (Theodor Groswinkel, 1600—1666.) 著有 (De jure Majestatis, 1642.) (君權論)。同樣地有站在神權說的君主專制論 (Vgl. Gumpłowicz, Geschichte der Staatsthorien, I. Aufl. S. 182.)。我以這本書，大概是同時代的，就在內容上也從同樣的立場，而主張是神權說的，就是英國的羅技特·斐爾漫 (Robert Filmer, 1604—1653) 的族父權論 (Patriarcha or the natural right of King)。這本書，當斐爾漫在世還沒有發表的，其後到一六八〇年最初才發布於世，但因為受了錫德尼 (Alger non Sidney) 和陸克 (John Locke) 的批判之後，最初才成為有名的著作了。當他寫下這本書的時代，和格拉斯威克爾的書，我以為大概是同樣的時候，但不能充分的明瞭。那就想到第十七世紀半左右也可以的吧。

格拉斯威克爾和斐爾漫的理論，在說兩劍論就是法王的理論之同樣的重要上，而述了新的君主專制權的理論，在這裏才看做神權說的理論是最初才完成的也可以的。其理論係找求各民族國家的君主之祖先於亞丹 (Adam) 中的，亞丹的家長權，就是繼承到今日的民族國家之會長的君主了，但可以看做是君主權之法理的根據。所以說那是神學的族父權說，又是以君主為家族的首長，以國家為家族的集合，以

王家爲其本家，以人民來考作其分家的思想。本來這樣的思想，蓬丹也述過的，又可以看出和那時候的法律家之主權論或神權說等之中相結合而述的。可是到了斐爾漫的時代，那是當然最詳細地論述的了。

就在日本，也有和牠同樣的主張，卽係依丸山作樂氏而主張的，又在明治二十一年四月所發行久永廉三氏著的一聲曉鐘國會之燈籠的書中的第五席，爲着『關於神造之說』而介紹神權說的，就在日本團體上，也是很適合的理論了（明治文化研究，第四卷第七號，四二頁，參照拙著）。

其次德國的神權說是怎樣呢？已經如 Peter Von Andlau, (de inzere Romanus.) (1460) 的書本，便可以看出德意志國王的權力，經過七選舉候，結局是說淵源於羅馬法王的，又是代表教會派的理論，但在第十六世紀，德意志皇帝和德意志諸侯的抗爭已經非常的顯著，前者如上述過的一樣，和路得教會相結合，後者和卡爾賓派的神學者相結托，來反抗其專權的。

比如，馬爾堡的卡爾賓主義者 (Hermann Bullejus) (1555—1684)，在 (Commentarius ad titulos Codicis qui sunt de iurisdictione et foro Competenti) (1599) 中，但反對世襲君主政治和皇帝有絕對的主權，而基星大學的路得派之御用學者 (Gottfried-Anhnius (1571—1618) 著的 (Disputationes feudales.) (1604) 和 (Dietrich Reinking) 著的 (Tractatus de regimine Saculari et ecclesiastico.) (1619)，均是唱導了支持皇帝的君權萬能論。又比上述者稍遲多少的時候，如 (Wilhelm Wizendorf) (1609—1646) 著的 (Discursus de Status et administrationis.) (1642) 的書，和上述等書也同樣地說着帝權萬能論的內容。



對於這些，爲着吸收(Bullstius)的帝權制限論之方法的反對論，而(Dominicus Arunäus)的「重主權論」(Johann Limnäus 和 Johannes Althusius)的民主主義論，則當然會存在的。(R. Sintziy, Geschichte d. deutschen Rechtswissenschaft, Bde I. U. II.)。

關於(Wirzendorf,)爲着帝權的萬能論而表現者，那就是(Johann Friedrich Hord)著的(Politicorum parsarchitectonica de Cioiate) (1664)。這本書，係代表德國之神權論的，君權是神權的肖像，君主是因爲代表神(Pro-Deus)的原故，所以保有神權的，這是該書之主要的論調。(穗積重遠神權說和民約說，五六頁。Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, tome XV.)。

又魏多夫(Veit Ludwigs Von Seckendorf (1626—1692) 在(Christen—Staat) (1686) 中也說過「神權說。他的立場在路得神學思想的，是他本身在這本書本，曾說：『我從聖路得的書中，尤其爲了許多的引照的，我就負於牠的地方是最大的，那也是不得已的。』(在Vorrell)的書中，故意不寫明頁事，但那是在其第十五頁中)的，是最明白。他在這本書的第二卷第四章第五節(Buch II. cap. IV. § 5.)中，反對說政府由人民而作成的主張，他說：『這個主張，不特對於君主和最高的政府，是忌惡的，就在國民本身上，完全也是很危險的，而且人們對於神和其政府所期待的安靜和平和，均是相反的』(一六五頁)。所謂這本書的第二卷第四章第五節和第六節，是他的神權說之展開的場所。

『君主及政府之行政事務，係依理性之光而行的，但在其限度上，又是從神而來的。……高權

，他本身是因爲知道的原故，所以他代替神而座的，就是想從神的命令而行使其政務的，他本身對於神應負有報告的義務，又在其側面希望神的保護的。……因此，他願服神的恩惠，隨從神的法律，應着必要又促進國民的福祉……』(二六六—二六七頁)。

這個則聖多夫著的基督教國家，要之，他從站在基督新教的立場上說來，係想解決國家永遠之福祉的問題，來反對國家契約說，且說君主依信仰基督的宗教而統治之時，就是行使最良善的政治。他的思想本來不是自由主義，排斥自由的觀念，而是主張重商主義的干涉主義的。

可是，則聖多夫，比起這本書恰好在三十年以前的光景，著有德意志君主國家(*Deutscher Erbkönigthum*, 1656, II. Aufl, 1687.)的書，係述及德意志國家理想的，但這本書是極分析的，好像差不多完全沒有在以前所述過的書一樣的神權說的色彩了。在這本書第一部·第一章·第一節(1. Theil, Cap 1. 1.)中，他曾說過關於君主的政權之起源的，但在那裏只不過說是：

『君主政治(*Firstestaat*)的名稱，在種種的名稱之下而成立的。或應着民族，國民，政府的所在地，城磐，或某家族的長老底支配，以及其他或其時的狀況而成立的了。』(第二版，三三—三四頁)

所謂高權(*Hoheit*)也和其他的君主，等族及自由民等一起，是共同地所有的，又認爲有依據契約的時候，而述等族國家的理論(同上，一一八頁，第二部·第七章·第九節)。這本書，照他本身所說過的

一樣，不是爲着初學者的，而是爲着有識見者所研究的（Historischen oder Geographischen Beschreibung eines Landes, die Politische Betrachtung）（政治觀念或國家的，歷史的或地理的記述）了。（第二版，追補一七頁）

大概和則墾多夫同時代，又有德意志的學者阿貝爾第（T. Valentins Alberici）氏也曾說過神權說的。他在（Compendium juris naturaeorthodoxae Theologiae Conformatum, Lipsiae 1678.）中，曾述神權說，但和前面則墾多夫等一起反對溥分道富（Sawuel Friedrich Von Paleudorf）氏的學說，而主張塔西陀（Tacitus）的主權的地方，家的爲政者，均是神的代理者的。在其中，尤其不同的地方，就是主張塔西陀（Tacitus）的主權的地方，他曾說：『皇帝啊！神是賦與最高的審判權給你了。我們的安慰，就是服從牠的』。不特如此，就在上述的書皮裏，有貼着裸體的亞丹神的圖那個寫下有如次說：在左手拿着象徵神的鏡子，在右手也拿着曲尺，在腰上則結着有花環，係逍遙花之下的；對牠而穿着衣服的長髮的男子，則在左手拿着破了的鏡子，在右手也拿着彎曲的曲尺極悲慘地走着荆棘的叢林和巖塊之間的。這是使人對照亞丹的神聖和人間的罪惡的，是最簡單地表明患過全卷的煩瑣主義（斯哥拉主義）的基調。（Bluntschli. Geschichte, SS. 16 2—163, Friedrich Von Raumer, Ueber die Geschichtliche Entwicklung der Begriffe Von Recht, Staat und Politik, 1861, S. 56）。

又（Heinrich Von Cocceji 1044—1719），和其子同時又做了普魯的宰相（Samuel Von Cocceji（16

79—1755)，的西人，在這個時代也是爲着德意志神權說的人物。前者著有(Grotius illustratus, Sen Commentarü ad Hugonis Grotii de jure et pacis. 1744—1747. 3 Vols.);後者也著有(Tractatus juris Gentium de Principio juris naturalis unico, Vero et adaequato……(1702)的書物，他們均是神意地歸於君權的起源的。他們的理論，係以駁擊溥分道富和萊布尼茲的理性主義爲目的的，或是承認了理性主義的結果，在其背後，不是承認有神意的事(在後世人是這樣說的)，而是直接地主張現實的立法有神意的。在這裏又存在有神權說的本旨。(Rauner, A. A. O, S, 56, Bluntschli, Geschichte, SS. 246—247.)。

要之，在第十六世紀後半期最初才現著地出現了，一直到第十八世紀的初期時，是盛行地表現出來的神權說的文獻，對於國家契約說是民主的理論，又不外是代表民族國家之專制君主政治的理論而已。因此，國家契約說才站在理性主義上，反之，神權說本身仍然以斯哥拉主義的舊的土壤上爲基礎的，不外是保守的權力防護之理論而已。可是，因爲有了這樣的理論的原故，所以最初才能確立了民族的家。

指導了法蘭西大革命的傾向之國家契約論及理性主義，一時已打倒了這個斯哥拉主義的，但其後法蘭西大革命漸次發展到拿破崙的民族專制國家上，繼續地普爾坡的復古政府成立，並且在一八三〇年七月革命中，一直到打倒梅特涅(Clemens Lothar Wenzel Metternich)的反動勢力以前，還是支配了歐洲的保守的時代中，再更生了這個神權說的。我們在最嚴格の意味上，如上述的一樣，總稱牠爲浪漫主義

的。

然而第十九世紀的神權說，是法蘭西大革命的批判，若使對國家契約說沒有一次理解的話，那麼是因爲不能了解牠的原故，所以我在這裏首先想說明國家契約說。本來如上述過的神權說，也不外是批判國家契約說了，但那又不外是國家契約說的發達途上的時代之理論而已，所以當然有些少不同的。

我在這裏當從神權說移到國家契約說時，則不能不先述浪漫主義以後的神權說。在德國則有斯泰爾 (Friedrich Julius Stahl) 代表這個學說。他攻擊黑格兒站在理性主義上的觀念的辯證法，而主張在中世紀的·斯哥拉的·觀念的辯證法的點上，和浪漫主義站在同樣的立場。但他不是天主教，而是基督教。浪漫主義和他的思想的差異，在浪漫主義之自然法則的方面，即是斯泰爾沒有把着實證的一面。斯泰爾，完全是觀念主義者。如柏拉圖的一樣，他是觀念的一元論者了。

所謂法律哲學 (Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, 2 Bde, in 3 Teilen, Heidelberg 1830—1837. V. Aull, 1878.) 一書，是他的主要著作，那不管有了斯哥拉的彩色，但也不恥爲著名的。在他的第二卷·第一部和第二部中，載有斯泰爾的學說。那最先是否定理性之最高性，給了理性主義一個打擊。並且攻擊黑格兒的汎神論，那是從基督教的，一元的，人格的及神觀上而出發的，而且向着的目標，就是在個人之神的人格之完成和在地上之天國的實現。

其次，他區分神對人類之倫理的命令爲二部分。其一，是個人的，其二，是世界的。前者是道德；

後者是社會制度。以後者名爲法律。因此，據他說來，道德和法律的區別，就是由個人的和社會的之標準而出發的。這個社會之神之命令就是法的，所以法在人類共同的存在上而成立的。因此便會發生道德和法之作用的不同。和個人的道德也不同，爲着共存之秩序之法，本身若使無人爲的機關之統制，則不能實現的。當然不能直接由神而命令的。在那裏才生出國家的必要。

可是，人爲的事體雖然是國家，但那是因爲實現神之對社會的命令之機關的原故，所以不能從神意爲分離的政治。同時斯泰爾觀察神是最高的人格。又看見倫理的人格之最高的存在（卽是基督新教之神觀）。因此神意的內容是倫理的；國家之存在也以爲把神之最高倫理性來發布於社會上的事體爲目的。於是斯泰爾曾說：『依神之主權而作成，在神的地上中，依全能的力量而作成的』（第二卷之二。一八七三年第一版，三頁）。

法國，在佛士德·庫蘭齊（Numa Denis Fustel de Coulanges）氏著的古代都市（一八六四年）中，同樣地述了國家是由宗教而起源的。可是，他的學說是社會人類學的研究，所以不容易進入所謂神權說的範疇（Category）中。只有宗教，才主張是國家發生的唯一源力而已。然而這個主張，恐怕以爲是神權說本身的，最發展的科學吧。關於這個學說，在後再述。

#### （四）國家契約說

國家契約說，就是羅馬的史詩學派的詩人提多·魯克雷維斯·卡魯司（Titus Lucretius Carus），



最初才說過的。即國家在技巧上依着人們的契約而作成的，並不是自然地發生起來，也不是依單純的神意而成立的，但那就是這個學說的內容。（政治思想史，上卷一三三——一三五頁）

但是，這個學說，像達到最隆盛所唱導般的，就是在以前述過第十六世紀之宗教戰爭的時代，在這個時代所勃興起來的民族國家，以之來反抗專制君主的政治，就是其本來的主旨了。其思想系統，分之二有支持卡爾賓的新教說和主張羅馬法王的教權有優越俗權的二種，他們以這種理論爲各各其實際政治運動之指導原理而產生的事，那是一般地所承認的地方，但其外的中歐諸國，又好像認爲再洗禮派的運動和這個民主的運動，是並行而行樣的。

再洗禮教徒們的運動，本來已經從一五二一年左右發生起來了，但到了一五二五年才在瑞士的蘇黎市，最初結成這個運動，所以以這個年頭來看作是這個運動的起源，我以爲好像才是正確般的。當時爲了這個運動的中心之指導者們，雖然說「是 Conrad Gabel, Felix Maup, Balthapar Hubmaier, Thomas Munper 等，但他們像主張說了『內之光』，『內之言』，『神之力量』，『神之力量』等的一樣，純精神的基督教，一切不認了外部的權威。因之他們所以會不相信君主之神權說，自不用說，但他們又極力反對國教制度和分認制度的，在政治上也只有認爲內在的權威之精神的無政府主義者，所以和國家的衝突則難免了。他們又是極端無抵抗主義者。但是自一五二五年至一五二七年，在中歐的各地地方發生擾亂，政府雖然要禁止這種運動，但不容易鎮靜下去，到了一五三〇年時，可以說有二千人的主義者被處了死刑。這種

運動又是爲着中央集權國家的成立，所以容易侵入了陷着悲境的農民之間，因此可以說和德意志的農民騷動有了密接的關係，在這個時代，恰好是站立像今日之無產者運動般的地位上的了。可是，國家契約說之本流，已發展到上面去，就說了是庶民階級之運動理論，好像還是正確般的。（關於再浸禮教徒們的運動，參照 Allen, A. History of Political thought in the Sixteenth Century, 1928, Part I, Chap. III.）

其次說卡爾賓的運動，這元來他的思想，不管是很保守的和貴族的，但他的鄉國是法國，爲着不能不敗北新教說，所以在政治上也不能不站在急進的（Radical）地位上了。那單是法國，不特暗示了民主的運動，且在各處的國家，也變成了革命之運動的火口。比如，當一五五三年十月在日內瓦市，把 Michael Servetus (Miguel Serveto) 是西班牙本名被處於焚刑，但那是異端之故，又因爲和卡爾賓的意見不相合的原故，所以這個事件便給了很大的衝動於全歐羅巴中。並且其衝突之最大的，就是荷蘭的卡爾賓主義之運動——阿民尼阿斯（Arminius）派和牠相對立的哥麥爾斯派的抗爭，又生出了那個最初偉大的社會契約論者葛老秀斯（Hugo Grotius），也是這個阿民尼阿斯的一派。尤其塞爾維塔斯和卡爾賓相對立的，這不是卡爾賓教徒本身的運動，而是其一個餘波。

其次，在德國自一五四八年至一五五〇年四月之間，盛行地流布了反君主的小冊子，這就是國家契約論發展的端緒。在這些小冊子中所述的主張之總結算的，就是稱爲這個一五五〇年四月十三日發布，

馬德堡市的宣告“*Bekentnis Unterricht und Vermaunung der Pfarrherrn und Prediger der Christlichen Kirchen Zu Magdeburg.*”的一個小冊子，即係(Niclas Von Amsdorf)外八名的馬德堡市教會職員所署名的。這是路得派反抗卡爾五世對新教壓迫的運動，但在德國之路得派的勢力，正是卡爾五世的遠征中，伸張到北德意志，因受卡爾五世的迫害，所以漸次達到形成了宗教戰爭的原因，但在一五五五年的奧格丁堡的國家中，皇帝和教會的提携成立，由此路得教會，捨棄其反抗理論，而說：『人們，當然要服從在上執權者』，這是回復羅馬書十三章的保羅的信仰了。因之，自第十六世紀後半期以後的路得教會，不特不能聽到像以前其所看見那樣過激的理論，寧可說好像已變成了保守的勢力為中心般的了。可是，像這樣的關係，不特德意志如此的。只有受政權的抑壓之間，卡爾賓派和路得派共同，有了侵入德意志的機會，但自政權和路得派成立這樣妥協以後，在德意志的卡爾賓主義，已經失掉了其本身發展的機緣。

反之，卡爾賓教的勢力，則在蘇格蘭地方是發展到最隆盛了。輸入卡爾賓主義於蘇格蘭者，就是其弟子約翰·諾克斯(John Knox)其人。他的宗教改革運動，就是因受美利女王之壓迫新教徒，而給了其機會的。諾克斯的著書“The First Blast of the trumpet against the Monstrous regiment of Women.”(1558), “The Appellation of John Knox from the Cruel and most unjust Sentence Pronounced against him by the balse his hoppes and Clergie of Scatland, With his Supplication and exhortation to the no-

billite, estates and Communitie of the Same realm." (1558), Letter to the Commonalty." (1558) 等，均是攻擊美利的君臨。在這些著書之出現的一五五八年，就是依利薩伯女王繼任王位，但說這書已經在其前年所寫下的。

和他同時谷德漫 (Christopher Goodman) 著的 "How Superior Power Ought to be Obeyed of their

Subjects; Wherein they May lawfully by Good's Word be disobeged and resisted" (1558) 也出版了。

又蓬納 (John Ponet) (Poynt) 著的 (A. Short treatise of Political Power.) (1642), 也說了反抗美利女王之迫害的理論。但是，反抗這樣的政權，到了一五五八年就英國教會之確立，也還沒有停止的。那是因為政權之對教會的優越善惡的問題之未解決而成然的原故。自一五七五年至一五八三年，清教徒之數顯著地增大起來了。可是清教徒到了一五九二年的時候，還是受着政權之非常的壓迫，至翌年（一五九三年）時，則被處了政府彈壓之下。當一五八二年時，由這派分離出的一派，就是羅拔特·布守温 (Robert Browne) 的會眾派 (Congregation alists), 普通譯稱『組合教會』。清教徒，不特反對政權優越教權的，而且他們主張了教會指導國家和同時，國家沒有教會則不行。那不用說是卡爾賓的政治理論。可是，他們所說的教會，不是法王的羅馬教會。而是把着純然精神的構成的。合眾派的立場，反之，主張承認政權獨自的支配權，只教會是完全精神的團體，且教會不能受一切政權的支配和干涉的。以這樣的社會情勢為背景，而產生出布卡爾 (George Buchanan) 和佛刻的國家契約說了。

在一五七二年前時的法國之卡爾賓教徒，又沒有那樣的急進的樣子。他們的理論，大概和擁護法蘭西君權之法律家們的理論相似的，和主張對於法蘭西國法本身的君權之優越，即主張對於法的聖神和等族會議 (Eats-Generaux) 本身的君權之拘束，有了法律家之制限君主論的同樣，但承認絕對的服從君主和順從法律的，為全體的他們，只想擁護民族國家對羅馬教會的立場了，在德國的路得教會也是同樣。但是，為什麼會使改變這個態度般的動機，不消說是因為在一五七二年八月二十四日發生（虐殺聖巴托羅繆 (Bartholomew) ）的事件。和托漫 (Francis Hotoman) 著的 (Frauco-Gallia) 已經在一五七二年，由日內瓦市出版了。這在時間上看來，可以說是形成近代國家契約說的先驅。

其次，我們要考察國家契約說之發端的關係，那就是天主教徒的理論。在天主教徒之中，有二個的傾向，那已經在以前述過了，即是有傾於支持羅馬法王者（法王全權論者）和傾於支持民族國家的。在法國所謂 (Ligue) 的思想，就是代表前者的，但在理論之中，當然要知道漸次抬頭放伐暴君的思想起來的。可是，又為天主教的一派，而至產生耶穌會員教團，以及新教徒與舊教徒之反君主運動之合流般的事，也已經述過了。

耶穌會徒教團 (Jesuitenorden)，係依據羅耀拉 (Ignatio Loyola) 和紮維厄 (Francis Xavier)，而興起在西班牙腓力普 (Philip) 二世的援助之下的，那是周知的事實，但這個教團，一直存續到一七七三年被法王發出解散命令的時候。耶穌會徒教團，為什麼會由西班牙發生起同樣民族國家的呢？在西班牙看來，

因爲法王的勢力和君權有密接地結合的原故。反之，在鄰國的法國，而兩者的抗爭益發顯著起來的。其理由，因爲腓力普王早已站在天主教上夢想實現世界的王國，而燃起了中世紀的世界君主國之理想的原故（在這裏有西班牙民族國家之特殊性）。因此，耶穌會徒教團的理想家，雖然係反抗法蘭西的王權，但在西班牙的王權，些少都沒有反抗過的。

這派的國家契約說，由其教團成立的當初，已經說述過了。卽耶穌會徒教的將軍，萊尼芝在特里恩特（Trient）市的宗教會議（一五四二年——一五六三年）中，曾說過如次的話是：

『神之教會和人類之國家有矛盾的存在。教會不是自己所作成的。就教會之政治機關也不是在自己本身所作成的。爲其君主或國王的基督，最初才給了她法規。反之，國家自由地作出了政府。本來一切的權力在於全體中，但全體以其權力來給與統治者。但那決不是放棄了自己權力的本身。

』（Loepold Von Ranke, *Abhandlungen und Versuche*, I. Sammlng, II. Aufl, 1877, S. 227.）

我們已經明白其國家論，是人民主權論了。這個思想又在（Robert Bellarmine）（1542—1621）著的（*Disputation*）（1581）和（*Tractatus de Potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*）（1610），Juan-ariana）（1536—1624）著的（*De rege et regis institutione*）（1599）和（Francisco Suarez）（1548—1617）著的（*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*）（1612）中，漸次以自然法論爲基礎，而發達到國家契約說了（*政治思想史*，上卷，四三九——四五一頁）。



在德意志以再浸禮教徒們的運動和馬德堡的反抗等爲契機，而發展到民主的理論，又在法國和英國，卡爾賓主義的勢力是最顯著的，而在法國和西班牙，則耶穌會徒教團的理論，已在這個方面合流起來了。可是自近代國家契約說的出現，很明白地以一五七二年八月廿四日所發生的事件爲機緣的了。

以上，係說了國家契約說發生的由來。自那個學說以來，便可以說在第十六，十七和十八世紀，是這個學說之最隆盛的時代了。現在我們要把其內容來說明如次：

國家契約說的內容，常常大別有二種。卽是：(一)是君民統治契約說，或放伐暴君說 (Governmental Contract, Herrschaftsvertrag, Monarchomachos; Tyrannicidium.) 及 (二) 是社會契約說 (Social Contract, Gesellschaftsvertrag)。君民統治契約說，是初期的契約說，就是法國的卡爾賓教徒，西班牙的再浸禮會教徒，德國的 (Johannes Althusius)，英國的 (George Buchanan, Richard Hooker)，及詩聖密爾頓 (John Milton) 等等所唱導牠的。社會契約說的方面，大多數好像從第十七世紀後半期而表現的，但荷蘭的 (Hugo Grotius)，已經在一六二五年出版有平戰條約論 (De Jure Belli de pacis)，係成爲其先驅的。在荷蘭看來，由此約五十年後，而 (Baruch Spinoza) 著有神學政治論 (Tractatus Theologico-politicus)，在德國出有 (Samuel Von Pufendorf, De jure Naturae et gentium (1672), De Status imperii germanici) (1667)；Christion Thomasius, Fundamenta juris natural et gentium (1705)等的人物，在英國也有 (Thomas Hobbs, Leviathan (1651) Algeranon Sidaeg, Discourses Concerning government (169

8); John Locke, *Two Treatises of Government* (1690) 等等是代表那種學說的，在法國也有 Tean Jacques Rousseau, Du Contrat Social (1762)，是代表牠的。

『君民統治契約說』和『社會契約說』的差異，是在何處呢？兩說的差異，便可以在其次的四點中來認出牠的（參照政治思想史，上卷，四一〇頁）。

一，兩者之科學方法論的立場之差異。

君民統治契約說，沒有脫却斯哥拉主義的。因之尋求政治的諸權利的源泉於神法及神的。不特如此，其實證的根據，多半數係尋求聖經中的時候。反之，社會契約說，係站在理性主義上的。因之其政治的諸權利之源泉，便可以尋求當做理性法的自然性 (Natural Law) 上。因之是哲學的和論理的。像霍布斯和斯賓挪沙的一樣，有站在唯物論上的，但其唯物論也是非常理智的。他們的唯物論，結局是心理的和感覺的，並不是澈底地物質的（參照同上。四八九——五四五頁）

二，在國家契約說上的差異。

這是最根本的問題，但君民統治契約說，因為一切的權力最先以爲淵源於神之上，所以最先神的權力直接地授與被治者的人民，並且在後又會說由人民對於治者，以一定的條件——即以善政爲條件，來委任於統治者的君主。反之，社會契約說，說各個人生來，就有自主自由的權利了，任何的個人生出來，也是有自由地生存且有自由地所有的權利了。可是仍然反却是因為不能確立他們之社會生活的自由，

所以各個人互相相約，而組織政治權力，且誓約服從牠的了。因其契約是附加有條件，各個生來不外是因爲保證所有的自由權的原故。所以像沒有保證自由樣的政治權力，和各個之承認的則不同。因之沒有服從這樣東西的義務的。這個生來而存在各個人的權利，就稱牠爲自然權 (Natural right) 或天賦人權 (Angeborensrecht) 的。

### 三，關於人民之反抗權的差異。

君民統治契約說，是主張『放伐暴君』(Mo archomahos, Tyrannicidium)。即不施行善政的君主，當然說是違反最初君民統治契約的原故，所以說人民能夠處刑君主的。照我想來，在私德上的契約當事者，雖然沒有認爲處刑對手者之違法的權限，但在公法上的契約，比如在國際法上的契約，有處刑對手者之違犯者的權能。那是依戰爭及戰爭的行爲。上述的議論也許可以和這時候同樣的考察吧。又在這樣的時候，君主之統治的內容若使沒有決定判斷是否善政的人，那麼沒有標準的話，從當時常常在理論家之間，那就成爲問題的地方，結局在那兒不合人民之意氣的君主，任何時都會被處刑的原故，所以從反對派會主張不能保障社會的秩序了，但在我想起來，這個事情，若使也和國際法同樣的考察起來，那麼決不要緊的。在公法的契約上，常常係以實力爲最後的審判者。而在君民統治契約說上，則以『放伐暴君權』爲最後的判決；在社會契約說上，革命權是解決牠的。即說前者追放暴君，而是迎接新的良善的君主，後者是政體之變革的意味。廢止專制君主政治，而實現立憲君主政治或民主政治的權能，那就在

人民，即是主張說社會契約說。在公法的關係上，如果說力的強弱來決定最後的公正是真理的話，那麼在國家契約說上，主張放伐暴君權或革命權，則些少也無不合理的。

#### 四，爲理想之政體的差異。

君民統治契約說，係一切君主政治爲前提。可是，其君主權的制限，是因爲由神所授與了人民的權利發生出來的原故，所以不外反抗君權的優越性和萬能性而已。反之，社會契約說，分裂了爲三個的學說。那即是民主政治論，立憲君主政治論及專制君主制政治論的三種。統治權，一旦把牠交給了統治者以後，當然說不能再取回牠的，那就是專制君主政治論的，霍布斯就是代表牠的學者（在霍布斯的專制君主政治論，當然革命權也被否認的。）但是說不能回復牠的，那就是民主政治論，盧騷就是代表牠的學者。立憲君主政治論，當做契約的內容而主張國法的優越，就是說君主受國法所制限的。格老秀斯，斯賓挪沙及陸克就是代表牠的學者。這個第三思想，係發展到法治國家論了。在君民統治契約說，已經有了主張法的優越論，但又表示了民主政治的傾向是很強大了（朱理士·布魯特斯）。可是，社會契約說的大勢，就以爲是立憲君主政治論也可以。所謂霍布斯和盧騷，從這個大勢而離開到左邊和右邊，所以就走到反對的極端了。

要之，這二種的國家契約說，各各以其立脚的國家之歷史的階段爲不同了。君民統治契約說，正是想確立中央集權民族專制君主國家的時代，而社會契約說，已經撞着這個中央集權專制君主國家想轉向

立憲自由君主國家的時期了。從這個時代的差異，自然會產生兩說之內容的對立出來了，可是中央集權民族專制國家，已經好像不外爲着生出其本身立憲君主國家的過程的一樣，而所謂君民統治契約說和社會契約說的對立，也決沒有絕對的。兩者在那裏也認爲同樣的方式了。那是以君主政治爲向着民主政治之發展的努力，只不過那主張達到怎樣的程度之差的而已，但大勢已經沿着這種方式而進行的（個別的說明，已經在政治思想史，上卷裏說明過了，請參第四編，第三章，第二節）。

#### （五）法國大革命及其後的國家契約說。

這樣的國家契約說，爲着全體看來，雖然有走了反動的方向的，但進展民主主義的方向，其結果，就有了政治的社會的任務。那恰好神權說爲着撤廢封建制度而作出民族集權國家，所以同樣地必要的觀念論，好像想使以民族專制君主國家，而發展民主主義國家來當做理論般的，那就說是國家契約說的任務。

在神權說之燃起着的地方，就是抬舉宗教戰爭起來了。並且在國家契約說之燃起着的地方又有了民主主義的革命勃發起來了。爲其代表的，就是法國大革命（一七八九年）。

那麼，在法國西大革命中，對於社會契約說係給了怎樣的地位呢？

對於法國西大革命上，人們常常過度地評價盧騷的理論。那是不正確的。一般人們所用的盧騷底有名的社會契約論（Du Contrat Social au Principes du Politique）的第1版，係在1761年由亞摩斯德

登 (Amsterdam) 所發布於世的，但在這個時代已經過去社會契約說及理性主義之勃興時代，在思想史的，已經開始唱導了比較實證的科學的研究之時候了。譬如達微德·休謨 (David Hume)，已經在一七二九年時，以他的智性論 (Treatise on human Nature) 來公佈於世，又有最有名的最初反駁國家契約說的題名原始契約說 (of the original Contract) 的論文也集載於休謨的道德及政治論文集 (Essays, Moral and Political)，那已經在一七四一年乃至一七四二年時出版了。那本書，在法國出版後十八個月內已重版到二十一版，不久地又出了第二十二版，的確已被世人所愛讀的光景；孟德斯鳩的萬法精通 (De l'Esprit des lois)，也費了執筆二十二年的歲月，卒至一八四八年時才見出版；盧騷的時代，已經由理性主義移到實證主義 (Positivism)，這我們不能不說是重農學派 (Physiocrate) 的時代了。不特如此，傳入陸克和休謨的新科學理論之影響的法蘭西唯物論，所謂在拉·美脫理 (Julien de la Mettrie) 的人類機械論 (l'Homme Machine) 的感動 (Sensation) 的形式上，已經在一七四八年所出版，又受爾法修 (Claude Adriaan Helvétius) 的精神論 (De L'esprit)，也已經在一七五八年出現於世了。因此盧騷的社會契約論，不過像將沈於山邊而表現西片天空之夕陽的光輝似的而已。

在出版的年代上，不單止是這樣說的。實際地形成了法蘭西大革命的原動力的，就是重農學派，而不是社會契約論的運動。作出了法蘭西革命第一憲法 (一七九一年) 的理論，決不是盧騷，而是依重農學派所唱導的法治主義 ("Despotisme légal") 和地緣國家 ("Etat agricole") 的理論，決不是民主專制



論（盧騷），而是立憲君主論（重農學派）的了。

本來，我們不能忽視影響及於第一憲法的北美合衆國的憲法理論，但美國憲法也決不是站在盧騷的理論之影響下的了。

美國憲法制定當時的思想，大概可以分牠爲其次的三個分野了。即是：

一，汲收理查·呼克蘭（Richard Hooker）的思想之社會契約論。

這個思想的系統，係形成了新英國的理論，而是主張立憲君主制。爲其代表者，便可以舉出約翰·歲茲（John Wise）其人的。

二，汲收功利主義之思想的科學理論。

比如，像詹姆斯·奧林（James Olin）的一樣，多少認識依着社會契約之國家的起源；主要的便可以看見力和財產已產出了國家，爲憲法理論看來，也是主張立憲君主制的。

三，站在民主專制論上的社會契約論。

其代表者看去像托馬士·佩因（Thomas Paine）所說的一樣，係出發反擊英國之立憲君主制，而否認立憲制度，又是主張作出小規模的民主專制的國家。這便可以推想是盧騷的理論之直系。

並且事實上，作出了美國憲法的理論，便可以說是第一立憲民主主義論了。

在法蘭西大革命的憲法制定事業有關係者之中，所謂托馬士·佩因也是其一人。可是在憲法制定上

，以事實上所表現出來的思想來看時，則所謂 (Marquis de Mirabeau, Condorcet Joseph Siegès) 等的思想是最多的事，那是不能否定的。總之，在大革命的前年所寫下的，康多塞 (Condorcet) 的憲法計劃 (Plan d'constitution, 1783)、西耶士 (Siegès) 的第三階級是什麼呢？ (Qu'est-ce que le tiers Etat 1788) 及特權論 (l'Essai Sur les Privilèges, 1788)，當布爾喬亞的立憲國家創成時，是最值得紀念的記錄了。以他們的理論來看，關於採用君主制？抑或採用共和制呢？關於這點；雖然可以認為動搖着的，但說採用立憲代議制度的地方，是完全地一致的。這和盧騷或佩因的反對立憲代議制度論，明白地是對立的。

不特新的布爾喬亞的立憲國家之組織，當說在這個時代上，依何人的理論而進行的呢？我們便不能忘記重農學派的政治學上並行政學上之對牠的功績。比如，像其次種種的現代立憲家之立國的原理，就是依重農學派一人，杜澇·得·內毛爾斯 (Dupon de Nemours) 氏所主張的了。

一，以不侵害他人的自由爲限，各人的行動是自由的；

二，自由勞動的；

三，所謂公正，就是全體的平等；

四，尊重私有財產，那同時公共福利是一致的；

五，制限租稅，即是制限國防，治安，教育，土木，及君主之必要的費用之限度；

六，徵稅，須要經過議會的承認；

七，完全廢止特權，即應着財產的徵稅之全體的平等和應着才能的平等；

八，撤廢義勇兵和志願兵的制度，而代替實施徵兵制度；

九，穀物，是自由的交易；

十，民法法典的編纂和刑法的改正；

十一，在各小宗教區內，各區都設立一個學校，而普及教育的。

一七八九年八月二十六日法蘭西『人權宣言』(Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen)

——那仍然被一七九一年的憲法所抄譯了，但——其第二條的規定，就是杜滂·得·內毛爾斯主張的國家任務，仍然採用了在『個人的財產，自由，安全』的保護之思想，不一定是美國的維基尼阿州 (State of Virginia) 的憲政的模倣 (Du Pont de Nemours Physiocratie, 1767; Paul Dubreuil, Le despotisme legal, 1908. PP 108—109)。

又關於成爲今日立憲國家之重要的一個原理——地方分權制度看來，也有不能忘記杜滂·得·內毛爾斯的 (Des administrations Provinciales, 1788) 的著作。

不消說，在孟德斯鳩和重農學派，已經沒有社會契約說的存在。爲什麼？因爲他們不認國家之技巧的作製，那是說『自然的秩序』的。但是我不是主張說立憲政治的樹立和社會契約說，是完全無關係的

。而是說盧騷的理論和牠有非常的遠緣。反之錫德尼和陸克的社會契約說，那只在代議制度論中，而和立憲政治之創成有關係的地方也不少。然而立憲政治的完成，就在理論上和實運動上，也不能說很多負於所改變的第十九世紀的理性主義——即單擬制地所認的社會契約說的地方。社會契約說，也一直到現在發展起來的時候，已經從政治發生論的問題而蟬脫，即就是成爲政治統制論的問題。可是，在前後的脈絡上，關於牠的事件，我想在下略述一點。

第十七世紀的國家契約說，就是說明國家及政治統制之事實的起源的問題，或又想論證政治統制形態之當爲的問題，但手中沒有明白內容的材料。本來我們可以認識像陸克所說的，是極歷史的，和像斯賓挪沙所說的，是極論理的對立，但在那個說述的出發點上，究竟是爲着歷史的事實而說，還是想以論理的妥當性爲論證的呢？那在意識上則沒有說明。在盧騷所說的看來，大概像以論理的妥當性爲問題了。尤其好像他有當做『假說』而說般的地方。像這樣的發展變化，便可說國家契約說，係由國家起源論來向國家統制之當爲的問題而轉變着的。自第十八世紀末葉至第十九世紀中，這種傾向是益發顯著起來了。並且最初國家契約說，好像在意識上當做一個擬制而述似的了。最先在英國看來威廉·布拉克斯吞 (William Blackstone，在他著的 *(Commentaries on the law of England, 1765—1769.)* 中，已爲了這樣任務的先鞭。在盧騷的『社會契約論』和這本書之間，僅不過隔離數年的時間而已。在德國的康德，也爲了同樣的任務 (*Metaphysik der Sitten, I. Teil, 2. Teil, Abschnitt, 1797*)。斐希特也還是採用

國家契約說，可是他已經脫却法治國家觀而進展到經濟國家觀上的（*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800）參照拙著政治政策學 113—114頁）。在法國則有（*l'Ecole doctrinaire*）（正理論者，或理權論者）也爲了同樣的任務。在拿破崙沒落後的反動時代，係擁護立憲自由主義，又在一八三〇年七月革命，當普爾坡王朝沒落的時候，和奧爾良（Orleans）市的路易·腓力普（Louis Philip）相結托，而是建設了法蘭西自由主義國家的人們之一羣，文明史家的基佐（François Guizot），就是其中最光輝的人。

在這個『理權論者』中，而現代立憲國家的理論已完成了。在英國中，則由上述的布拉克斯吞（Blackstone）氏而發足的『分析學派』（Analist School），也是代表同樣的地位。比如（John Austin, *Lectures on Jurisprudence*（1832）係屬於這一類的。在德國由謝林克而發展的『理性法學派』（*Vernunftrechtsschule*）係代表同樣的地位。比如，在其次所舉出的人們，係代表這個系統。即是……  
Karl Christian Friedrich Krause, *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts*, Jena 1803 *Abriss des Systems der Rechtsphilosophie*, Göttingen 1828。

Jakob Friedrich Fries, *Philosophische Rechtslehre Und Kritik aller Positiven Gesetzgebung*, 1803。  
Karl Von Rattck, *Lehrbuch des Vernunftrechts Und der Staatswissenschaft*, 4 Bde, 1829—1836。  
Heinrich Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts Und des Staates*, Französisch 1838,

deutsch 1846。

Ernest Rudolf Bierling, Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, 1877。

在立憲政治學說史上，各各是站着重要的地位。寧可說現代立憲政治，係負於這些的第十九世紀的理性主義的，而不是負於第十七世紀的國家契約說的。

所謂在嚴格意味上的法蘭西底『理權論者』雖然沒有成爲一體，但同樣地指導了第十九世紀的法國憲政之發達的有力學者，是我們不能忘記的，那就是立憲自由論者卜雅明·空斯通 (Benjamin Constant) 其人。他的稱爲憲法草案 (Esquisse de Constitution) 的論著，恰好押有一八一四年五月二十四日的序文，和同年六月四日由普爾坡復古王朝 (路易十八世) 的欽定憲法 (“Charte Constitutionnelle”) 也是屬於同時代的，在兩者之間有了關係的事，我們可以推定牠的。但是可以認爲他的主著的，就是“Principles de Politique” (1815) 和 “Cours de Politique Constitutionnelle” (1817—1820) 的著作。

在這些的第十九世紀理性主義上，最初才確立法主權論，因之才完成了法治國家觀。所謂重農學派的 (Dépôtisme légal) 係立腳於 (Ordre de la Nature) 上的實證主義，康德的 (Rechtsidee) 不外係隨着 (der Inbegriff der Bedingungen, Unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern Nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt kann) (Metaphysik der Sitten, Erster Teil, SS. XXXII—XXXIII)，即隨着自由一般的法則而可以結合的個人和個人之意欲的規定之全體而



已，雖然說是存在社會契約的基礎上，但第十九世紀理性主義的法概念，係站在（Panlogismus）上的汎在的“Ratio”的。在這裏最初才能明確理想法（Ideales Recht）和實證法（Positives Recht）的對立，並且其理想法，並不是物理的法則，而是好像爲着各法條（Rechtssätze）的理想法源而考作先存的觀念形態的一樣了。這是以法政國家論，而最初才使安置論理的基礎上的重要點了。在這樣的意味之下，對於爲着這個“Ratio”的理想法，依賦與了最高之政治的權威之後，才能夠說明國家權力之統一性，永遠性及其優越性的了。這是現代的法治國家論。因此那不是站在人民主權論上的，本來也不是站在君主權論上的。那是站在法主權論上的了。

那麼，在這裏重要的問題，就是第十九世紀理性主義之政治起源論，但那已如上述過的一樣，已經不能認爲當做歷史的事實之社會契約，而是爲着說明法治統制之論理的妥當性的根據，並且以牠爲單純的擬制而說的。比如布拉克斯吞，關於國家之發生，曾說如次：

『隨伴人類生活之必要，而社會的領域，也照着一天過一天的擴大。其擴大的結果，那在遊牧生活的時代已經成爲不適當的結果，發生族父的支配關係，又殖民的結果，照着所看的一樣是發生多數的小區域，在這裏的社會才入農業時代。農業比起牧畜，還是以人的勞力爲必要的事居多，又可以看出殖民之漸次減少，最初所分裂的社會也好像變成了作出統一結合的社會般的。惹起這個種族的再結合的動機，雖然是依據強制，征服，偶然發生的事體及契約的事，但那決不是在形式上所

表明的意味之契約。那即是基於各人的『慾望』和『恐怖』的，各個人以為自身的薄弱，且感到自身的不完全的，但是成爲政治社會之結合的基礎。這是在我們的社會原始契約上的意味。即全體係保護其一切的各部分，並且各部分費了服從全體的意思，即在這一切的各部分，若使沒有服從全體的護，那麼全體是不能給各部分的保護。』(Comm. eularies, Introduction, Sect. 2.)

在這樣的布拉克斯吞，以爲他一面有否認國家契約說時，同時他在他面又有肯定國家契約說的。他所肯定的意味，係在人民服從的理由上，他所否定的意味，也是爲着社會學的國家起源的問題。這點不特在他如此，又就在他的亞流(一派)，也一樣地可以看出來的地方。不特如此，在國內關係上，像這樣國家契約說被排斥的，同時在國際法關係上，仍然是肯定國家契約說的，那就是這派的特徵。

『國際法，依據自然的理性而抽出，依據世界之文化的住民相互間之普遍的承認而樹立了。……可是這樣的規則，必然由各國民之一切有識者的同意自然的正義之原則，而所達到的結果。換句話說，那就是依據關係諸社會相互間之相互的契約或契約而作成的。……』(Ibid. BK. IV, Ch. V.)

『(國際法) 全然是依據自然法的規則。換句話說，就是依據這些數社會，相互間之相互的合意的。……』(Ibid. Introduction Sect. 2.)

本來，這是基於國法和國際法之本質的差異，國際法方面比起國法，還是更有適用社會契約說的便宜，社會契約說的發達，又助成國際法的發達的事也是非常多的(尤其格老秀斯及蘇亞勒士 (Fracisco

Suarez) ，可是我以為國際法依據社會契約說來說明牠的事，則不免誤謬的（參照國際法外交雜誌，昭和五年二月號所揭拙稿國家主權和國際法）。

那姑且不論，在第十九世紀理性主義，依據布拉克斯吞所示的一樣，係以否定國家契約說，同時又以肯定國家契約說為特徵的。

譬如，在基佐在他著的代議政體論 (Du gouvernement représentatif, 1816) 之中，係極力地攻擊國家契約說，但那是因為反對認為各人的意思之絕對性的原故，所以他認為以理性法之超在性來代替牠的。人們是因為有其理性的和道德的天性的原故，不是有自由的意思，所以他不能作出牠的，而說要服從的（第二部第十講）。然而所謂被認這樣至上權之他的法，不是自然法則和神法，而是理性法，且是置於各人的意思和分離的關係上的。在這點看來，卜雅明·空斯通也在同樣的立場。

在德意志看來，格羅星 (Karl Christian Friedrich Grause) 的理論，和牠是同樣的。他不特以國際法的基礎來置於契約上 (Entwurf eines europäischen Staatenbundes, Philos. Bibl. 1920. S. 21.) ，而且主張法之優越力的 (S. 13.)

又弗黎斯 (Jakob Friedrich Fries) 也在上記的『哲學的法律學』之中「在其 § 16. (II. Theil Politik) 中」，登載在『國家不能依契約而作成基礎的。國家構成契約是矛盾的』(七六頁以下) 的表題，曾說如次：

『其他種種的社會之合法性 (Rechtheit)』，係依據各人所行構成契約的，自由意思的參加上為基礎的。反之，國家的合法性，比起怎樣的契約還是首先在以法律之必要性上為基礎的。因之，為着政治的憲法之基礎看來，契約是不可能，也許可以說是矛盾吧。』(七九頁)

但是，他的理論，結局在實質上，和契約說是歸着同樣的。為什麼？因為他說：『(國家) 最高之力，就是單純地可以成為法律的力。』(八〇頁)，但是『國家最高之力，係由國民而生出的，依着他們多數之力的結合而成立。』(同上)，因之說『為着正確地維持法律之力，非一切各個人所結合的力不可。並且這個所結合的力，不能不站在為政者的意思之下』，然而為政者和人民之對立關係，是怎樣地說明的呢？關於這點，在其次的 § 17. 中，曾說明如次：

『在國家之唯一可能，法的組織，就是為政者和人民之間的，相互的強制之組織。為政者在法律之下，以最高之力來強制各人；反之，人民，在法律之下，以恐怖的開明的輿論來強制為政者的。』(八一頁)

到了洛提克 (Karl, Von Rattck) 的時代，則一層更明白地主張社會的契約。他在上記的理性法及國家學教程第二卷中，即在『一般國家論教程』(I. Theil Staatmetaphysik) 之中，曾說國家是為着想實現 (Rechtszustand, Sicherheit, allgemeine Lebenszwecke) 的，定住的人民之永續的社會，且是人民之『所結合的力』的。(Bd. II. § 7)，但又關於其起源，曾認為國家契約說如次：

『關於國家之起源的問題，不是歷史的問題，而是哲學的問題。……即是想說明法律的構成之基礎的，即不是我們稱國家爲人類之集團的些許的，偶然的要素，像在本質的問題上來看待……般的。——其內面的特性，主要的若使不看做法的特性或性質的話，那麼好像不能明白國家之概念，或理念（理性的前提）的一樣，那就是想明白其根本的要素。』(Bd. II. § 2)

在其意味上，當觀察國家時，他又說過如下的話，即是：

『是恐怖的抑或是迷信呢？是傾向的，還是要求呢？是環境的支配，抑或是自由的決定呢？或者是道德的，感情的，抑或是利己的呢？不管其那一個當作結合的動因而動着，但……那（國家之起源）同時不外是完全特殊的（所謂其他一切契約的種類則不同）契約而已。並且那只有在國家社會才是特有，就在其他那一個的社會也以沒有存在特別的性質爲其內容的地方，除了爲着實現一定的一般的目的所締約的，社會契約（即所謂一切所能夠考察的私的諸契約則不同）以外，什麼沒有的。說一個契約是必要的話，則在國民要負擔當做國民之實證的義務，又說實證的負擔之權利是賦與的話，則沒有契約……就是什麼這種權利和負債也不能考察的。那是依力、事實的必至或由愛又或是由信仰等而發生的，不是依自由意思的奉侍，而成立了國家之法的紐帶，那是依負擔法律的義務，即是依契約而成立的。』

但是，這種契約，不是私的契約，即不是在個人和個人之間所結成的契約。爲什麼？……並不

是伴着構成員之交代而不斷地所締結的契約。在國家上看來，一切的東西對於一切的東西，一切的個人對於全體的人們，是負有義務的，全體則能夠認其利益和權利，而站在完全支配的狀態上，有首長來代表牠的，或在地域上來制限，組織和處罰牠，或關於全體的福祉來要求承認，或者是要求尊敬他的。

國家契約，又是一個社會契約。即是多數者之法的結合之行爲。……

並且這個國家契約，不是虛構的契約。……不是像能夠暗默的，拒否般的。而是當現實的實際上所締結的契約。爲什麼？因爲請求和承諾之相互的意思表示，多半數是暗示的，也有默示的。即依着行爲本身而隨着所與的表示，也有承認義務或負擔的事。因之那是關於國家之哲學的起源之問題，但就和其歷史的問題也不是矛盾的。因之那不特以單純的理念爲前提，也是以相應牠的事實爲前提的。(Bd. II. § 2.)

並且他是承認國家成立之三種的契約。即是：(I)，是結合契約 (Vereinigungs-Vertrag)。(1)，是服從契約 (Unterwerfungs-Vertrag)。(II) 及 (III)，是憲法契約 (Verfassungsvertrag)。(Bd. II. § 18.)

又海涅力希·阿稜斯 (Heinrich Ahrens) 也是承認國家契約說。他在上記的書物中，曾述如次：

「契約，是以國家及國家的關係之可能爲重要成立的形式，像人們平常目擊牠的一樣，而是屢



屢能夠發生的事實。比如都市國家羅馬，係依據舍拜因人 (Sabines) 族，拉提泥人 (Latins) 族和伊特刺斯坎 (Etruscans) 的殖民之契約而成立的。小日耳曼諸種族也依據結合，爲着作成了比較更大的團體 (亞勒曼尼，佛蘭克和薩克僧等) 的，所以失掉了本來的名稱。最近又在北美合衆國看來，隨伴人口的增殖，各地方也依着契約而發展達成爲國家了 (關於這點，摩爾特別指摘關於加利福尼亞 (State of California) 州的)。尤其瑞士聯邦，和一八一五年德意志連合 (但是，德意志聯邦，不是依據契約而成立的) 等，係依據契約的。因此，契約就是國家發生之一個可能的法的形式。本來依牠而蔑視國家成立之倫理的本質，那決不可能的，但說契約其本身，在一切的事體，使認爲依據自由的合意而成爲基礎的生活關係的事，就是一個形式。[Bd. II. § 104.]

一時表示衰頹着的國家契約說，隨着第十九世紀中葉以後之民主的趨勢，便可以認爲再得到勢力起來了。據洛提克和阿稜斯所說的地方，已經是純然的國家契約說。

這樣一直到第十九世紀以前所持續着的國家契約之最發達的，就是俾亞林克 (Ernst Rudolf Bierling) 著的承認說 (Anerkennungstheorie)。

『規範的承認本身的事體，係以團體爲基礎且保持的。』(Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, 1877. I. Teil, S. 121.)

『一切國家法律的拘束力，就是以國法爲規制的團體規範，依着國家構成員而承認的原故，所

以說牠是存在的。並且所謂其制約的事體，一切的國家法律，依據承認最初才發生効力的意味上，且在其承認的範圍上而說有効力的意味，就是因為被承認牠的原故。『(Ibid. S. 138.)

依據『團體構成員，以牠爲他們的共同生活之規範而承認』(Ibid. S. 66.) 的事，而說法的拘束力即其統制係現實地發揮力的。以此看來，自弗黎斯一直到洛提克以前，又認識國法和自由團體之法的區別，且認識了國家統一和法的對立，但到了俾亞林克的時代，則沒有國法和其他一般法的區別，所謂國法和自由團體，已經變成了在一樣的形式之下，而觀察的。國家，即是股份公司。

國家契約說，從最初也有了這種傾向。可是，所以會說一直到現在防止這種傾向，像弗黎斯所說的一樣，不是以法的要素和力的要素爲二元的對立嗎？若不然的話，則像洛提克所說的一樣，係使私的契約和公的契約爲對立的，但國家契約和債權的契約則不同，因爲是主張了統治契約的原故。這個洛提克的見解，在第十八世紀的國家契約說上看來，則充分地說明牠的了。在他有暗示了這個見地的，就是在後所述的路德福·哈勒 (Rudolf Haller) 之看作國家爲私法的構成的見解。洛提克在上述的書中，批判這個哈勒，且益發明瞭地解釋自己的立場(同上，Bd. II. § 3.)

### (五) 功利主義

其次，我想來說述駁擊國家契約說的理論史一下吧。

在國家契約說的時代，今次來反對牠的，和君權神授說不同，而是由自由主義的立場來反對國家契

約說者，在英國則可以說有海利法克斯 (George Savile, Marquis of Halifax, 1633—1695) 其人。他的遺稿到一七五〇年時才弄好發佈於世了。那就是“Thoughtsand Reflections”。本來第十六和第十七兩世紀的君權專制論，就是放擲國家契約說的駁論。但是，那沒有在這裏所述般的價值。在這裏所必要的，就是和國家契約說站在同樣政治的地盤上者的批判，比如是同樣自由主義者，是同樣民主主義者，並且不採用國家契約說者的批判。在德國則以分乃龍 (François de Salignac de la Mothe-Fénelon) 和孟德斯鳩 (Montesquieu) 爲端初，其次那就是重農學派 (政治思想史上卷，七五二——七五四頁) 的人們，但在他們還沒有那樣大過對於國家契約說的駁論。德國又還是沒有從國家契約說的醉夢而醒覺的第十八世紀中葉，已經展開了有力反駁國家契約說的理論着的人們，就是英國人。近代之思想的革命，常常依着英國而爲了其先驅的。海利法克斯是其最早的一人，但對於這個反契約說的運動上，而給了一個劃期的人，就是達微德·休謨和功利主義者。

其次檢討功利主義者的政治起源論。

最先從休謨氏來開始，他對於這點曾說如次。

關於政治的起源，從來有了二個的學說。第一，是找求政治之起源於神的；第二，就是想要求人民全體的承認的。稱這第二個說爲『原始契約說』(Original Contract) 的(1101頁)。

關於想找求政治之起源於神之說而考察時，我們可以曉得『全政治，當然係在神的支配之下，決不

能否定的。但是，說神係支配全政治的話，不外說全世界係存在神之不見的力之下的意味，決不是說神以奇蹟來作成了政治的意味。』因此『看作君主是神之使者，也是決不正當的（三〇二——三〇三頁）。

其次，關於原始契約說來觀察時，政治是支配，人類也把着一種的力，有腕力和勇氣之優秀者也能夠支配人的。但個人的腕力和勇氣之優秀者也能夠支配人的，但個人的腕力和勇氣，不管是怎樣優秀，也不是單能屈服大眾之強大的。因為政治就有怎樣的支配，但在那裏若使沒有一定『承認』（Consent）和『受着和平及秩序之心』（Sense of the advantages of Peace and order）的話，那麼政治到底也不能維持着的，像這樣的考察，我以為是適當的，在這裏也許可以說是生出國家契約說的吧，但是，國家契約論者，不特說是『承認』本來自由平等的人類是相互相約的，而且主張委任了統治的權力於君主的，倘使達到這點的時候，那麼到底不能相信的（二〇四頁）。

為什麼？因為君主是各各把着獨立的主權，隨着自己所欲的地方而行使政治的。又各個人決不是生來是自由的，因為人們生下就已經受其父母的支配，又當然自己被置於要受沒有承認過的政治之支配的地位。因之政治不是依據什麼事實上的承認，而是因為不能不看作被置於『正如關於重力或抵抗的自然法則上的原理一樣』之力的關係上的（三〇五——三〇六頁）。

可是，現代的政治，反覆幾次的變遷才達到今日的。縱使我們的祖先就依據契約而作成了國家，但

今日的子孫們，沒有依牠而被拘束的必要。因此，假如就有最初所行過的契約，但在今日當然其效力必然歸之消滅了（三〇六頁）不特這說，和歷史的事實則不同，甯可說關於事實觀察時，則政治是『篡奪』（Usurpation）的，若不然的話，那麼是依據『征服』（Conquest），或依據其兩者的混合，而作出的了。因此，決不是依據契約的（三〇七頁）。

在那裏，關於政治的起源，是否正當的見解呢？他對於這點，曾說如次：

『有某種才能且有勇氣的人物，為軍隊的指揮者，或為一黨派的首領之時，或以暴力，或用詐術，來對於比自己本來所有的黨派數百倍的人民，而確立他自己的統治權，決不是困難的。即好像他以其自己的實勢力不給敵人知道他自己有那樣實力樣的。並且敵人也不以其在集團上之反抗的機會來給他知道的。除了他的篡奪之單純的工具以外什麼都沒有者們，一切他的沒落，同時又感到自己的脅威，其無智者，以他的地位來使安泰之唯一的原因。』（三〇七頁）

在這樣發生的政治過程上，除了『勢力』（Force）和『暴力』（Violence）以外，究竟可以發見怎樣的因素呢（三〇八頁）？縱使在僅少的例外的時候，依照『承認』而作出政治關係，但要之在這樣的形勢，只有說暴力和詐術不是主要的要素，但不能說那是完全沒有的（三一一頁）。

尤其依據契約，而不能說發生的政治是惡的。不，那反却有可希望的，但只在事實上沒有這樣的存在，事實上，只說在別的方法而發生政治的。若使人類相互尊重他人的財產而不侵犯牠，又相互地不相

侵犯他人的利益，可以相互地尊重權利的話，則政治恐怕不會發生出來，任誰也不會受政治的支配，也許各人有把着各人完全的自由吧。可是在事實上，那樣的事情是因爲不可能的原故，所以便會發生政治的原因。政治不是依據承認而發生的，而是依據力而發生的了（111頁）。——(Essays and Treatises on several Subjects, by David Hume in 4 Vols, Vol. I. Containing essays, moral and Political, IV. Cd. 1753.)

這個休謨的主張是非常幼稚的，且沒有脫去個人主義的觀點。但是，找求發生政治的原因於力的要素上，而說否定了承認的事，那是足值很大的注意的事實。

更在社會上使發展這種觀點者，就是亞丹·弗格遜 (Adam Ferguson) 其人了。他的政治起源論會說如次：

『人類是進步的』，那是政治支配發現之最根本的原因。

在野蠻未開化的時代，則沒有貧富的對立，因之也沒有階級的分裂，也沒有政治，的東西。然而文明的發達，作出貧富的相差，生出階級的對立，而樹立了政治的支配。其原因，第一係在財產制度之發生（113頁）。

人類最初的社會形式，沒有包含財產的私有。收穫物，共同地貯藏之。應着必要而分配。在那裏，已經有男女之性的共同生活的家族，有女子和男子的分業，又有男性對女性的支配。不特如此，在社會



上也有要處理必要的事務之會議，又有指導牠的長老，也有指揮戰爭者和處理政治事務者。可是沒有看見以牠爲今日之意味的政治。爲什麼？因爲在那裏所存在的勢力關係，只除了自然的感情以外什麼也沒有，在那裏所存在的社會的機關，也還沒有脫却自然的個人的勢力之性質，又在那裏所行使的社會秩序，對於各人的心裏也不會喚起什麼階級的反感。在會議中的支配，也只有由年齡上的生出差異之勢力關係以外，則什麼也沒有的（Part. II. Sect. 2. 1118——1119頁）。

那麼政治是怎樣發生的呢？那第一在人類有同類相羣居的性癖，而成爲國家的結合之原理；第二，爲着共同防衛而有想盡忠實的念慮，而成爲作出政治的權力之協同的組織之原因；第三，因爲想保障生命的原故，所以會說富的蓄積是必要的，而成爲作出商業的技術之原因；漸次地又變成了政治的起源（一八七頁）。

其次，政治上的秩序是怎樣發生呢？那是因爲戰爭之必要的原故。野蠻時代之最重的問題，雖然說戰爭，但是戰爭，係以團體員之一致團結爲必要的（二二六頁）。並且戰爭的優勢者，其次關於內部的秩序而考察。最先儘量地抑制戰爭和競爭，儘量地互相要整理人們的要求。在那裏則法律秩序便成爲必要的。這就是政治組織之發生的理由（二二六頁）。

野蠻時代，雖然有了這樣戰爭的狀態，但隨着社會的進步，同時技術和政策也變化，最初才發生階級的。最初也沒有所有權和階級，但最先到了以戰鬥爲職業的時代，則在和平的住民之對立關係上，最

初才表現階級的問題出來。那是已經所謂主人與奴隸之關係則不同。階級又當做所有權的關係而發展起來。但是，那又在機械的勞動之關係上發展起來，然而這時代已經漸次減少奴隸，只有能夠看見貴族和下層民的對立而已。並且優勝階級常常是把握政治上的支配階級 (Part III. Sect. 5. 1111頁)。——

(Adam Ferguson, *Essays Concerning the history of Civil Society*, I. ed. 1767.)

其後，若使以谷謨布羅威地所說；政治發生論來比較看來，則這個弗格遜的見解，差不多完全和他相等的事，那也許會驚怪的吧。這是成爲征服的國家起源論的先驅，如果以一直到這時代來考察，那麼就有了最好社會學的研究。在這個當時看來，英國的學界，雖然還沒有認識那樣研究的價值，可是在政治理論上，便不能不說比起休謨還是有了更優秀的地位。即已經在一七六七年，不過自盧騷的社會契約論公佈後五年，又當盧騷還保存了一年餘生的時候，這個弗格遜的著作已經發表於世了，但在盧騷和他的思想之間，已經有了百年之相距的光景。

其次，說亞丹·斯密斯的學說，他說：

政治之起源，就是『權威』(Authority)和『厚生』(Utility)的。所謂財富，年齡，能力和門閥等，雖然說是權威的源泉，但門閥是因爲破壞人的機會均等的原故，所以會生出很多的弊害，財富也是成爲有力權威的基礎。其次所謂厚生的問題，就是公正與和平的原理，爲着全體的善事和全體的幸福，而說陰忍個人的利害。因之比如，貧者雖有說受富者的支配，但爲着全體好像忍着牠的一樣，常常這個厚生

，是供於政治的支配之根據（九一一—一二頁）。

因之政治的服從之根據，決不是基於國家契約的。國家契約說是怎樣誤謬的呢？那在其次諸點便可以明白了。

一，如果試問今日被雇人和勞動者，你們爲什麼會服從政治呢？對於這點，他們必然地答覆說其他的人們都服從政治，並且若使拒絕服從的話，那麼就會被國家所處罰的原故。這種事實，好像說契約般的事體，但是表示怎樣虛構的事實呢（一一——一二頁）。

二，最初政治權力，在一定的條件之下，假定委給某的人物。那麼，爲了其契約的人，則當然要服從牠的，但其子孫則什麼都沒有因受這個先人的契約而被拘束的。又說事實上服從的話，或許說暗默的承認也說不定。可是說任何人也以怎樣要來服從政治的話，那麼連移住外國的自由也不能了，那是因爲貧窮，不懂外國的言語和事情的原故，因此，結局不得依在生長的地方，一生都要作定住的。所以對於政治之最忠誠的服從者，尙且也決不是依照契約的。契約說之所說的地方，正如人搭着船走到很遠的大海中時，他現在因爲在船中的原故，所以當然要服從船長的契約了，像這樣的主張，就是同樣無理的主張。一切義務的基礎，關於牠的人們，在不知道什麼以前，則不能被處理的。那不管有怎樣複雜的內容，但人們的行動，關於牠的事件，一定要把着什麼的觀念（一二頁）。

三，假使就在原始契約說上，但那任何時也可以解消的。契約，自由地又可以打破牠的。但若使人民拒絕服從政治的話，那麼馬上又由國家以極刑而處罰之。外國人又當入國之際，又不能明示受諾的契約，但外國人常常沒有當作自由民而被待遇，其自由就是被制限的。又官吏在就任之時，或爲了誓約，或比起違背契約，還是叛逆政治的方面，則被重罰的，如果契約說是事實，那麼均是矛盾的。

因此，政治的服從的原理，不是原始契約，而是權威和厚生的（一三頁）。

在那裏，如果在歷史上來觀察政治之起源時，那麼亞丹·斯密斯對牠會說如次：

『獸羣的擅有，說是作出了身分上的不平等，在正確的意味上，這是說政治之最初的起源。一直到發生財產制度以前，政治也還沒有存在的。政治，實在以保護財富爲目的，自貧者以防衛富者爲目的的了。在遊牧的時代，假如某者所有五百頭的羊，他者連一頭都沒有時候，則政府不加以保護爲限，當然不能安全地所有羊的五百頭的。像這樣身分上的不平等，就是作出富者和貧者之差別，又是作出了富者對貧者的支配關係。爲什麼？因爲富者依據狩獵所得物，且以牠爲馴染，來把牠爲自己的所有物之時，那麼貧者已經不能得到獲物的原故，所以貧者不能不由富者得到其生活資料。因之貧者就像成爲富者的從屬般的地位。於是所有獸類者，就會奪取無所有牠者的優勢的支配力。但是，在比較任何的時代，沒有像遊牧時代那樣身分上的不平等。尙且在今日的人們，雖

然說是消費很多財產，但在那裏沒有什麼從屬的關係，又縱使技術和製造業也非常的發達，然而那差不多完全沒有作出隸屬的關係。可是遊牧時代和這個時代是完全不相同的。他們沒有家庭的奢侈生活。因此，他們充分地不曉得怎樣來消費財的方法。於是富者供與財產於貧者而支配貧者，就是像形成以牠爲奴隸而使役的樣的。』（一五一—一五六頁）

據斯密斯說來，這樣，政治爲着富者對貧者的支配而發生了。那麼，會長和君主是怎樣發生出來的呢？在多數家族之集合的一個民族的內部，而最優勝者，漸次像成爲奪取得力的勢力般的，而把握政治的實權。其子孫世襲其地位。隨着時代的進展，同時其權力也漸次擴大起來。獻給他的貢物，因之也益發增大。那是益發高漲他的權威。在文明社會雖然有優者對劣者給與物的習慣；但在野蠻時代，則劣者對優者有贈與物的習慣。（十六頁）（Adam Smith, Lectures on justice, Police, revenue, and arms, ed. by Cannan, 1896 Division I. §1—§2.）

斯密斯是非常簡單的，但他也已經找出國家之起源於財產的發生中，看作政治爲富者的支配了。

其次，關於功利主義者之完成者澤勒明·邊沁（Jeremy Bentham）的見解來觀察一下吧。他的政治理論，爲着反駁布拉克斯吞的學說而寫有政治論斷片中，是最明瞭表現着。在其中批判布拉克斯吞的契約論如次：

一，人民對於君主的政治之批判，常常是輕率的。

二，君主的惡政，雖然可以說是違犯法律，但君主係因爲可以作出反人民之幸福的法律的原故，所以說是惡政不一定是違法行爲。

三，君主，雖是沒有常常破壞法律，但可以蹂躪人民的幸福。

四，當緊急的事變之際，甯可說君主是違背法的緊急的處分，反却爲着人民的幸福也有必要的事。

五，君主之輕微違法行爲，決不能說無破棄原始的契約的口實。

六，以人民之不幸爲內容的契約，是無效的，所以契約當然沒有最後的效力。

七，契約常在念頭上不能不思考其效用和效力的。無效的契約，從最初便不能成立的。結局契約不能不爲着『社會的利益』的。於是，邊沁論『社會的利益』，係分政治的正邪爲標準的，且稱牠爲『厚生』的（*Jereng Bentham, A. Fragment on government, 1776, ed. T. Sect. XLV. —XLVIIID.*）。

對國家契約說的駁擊，同時代替牠，而創成了新的政治起源論。其新的政治起源論的理論，正如上述過的一樣，已經依據功利主義者而作成着的。如果綜合其新理論的話，就是歸於『所有權』的發達及『階級』的發生，富對於貧，而發生支配階級的問題，就是在說形成了政治之源始的起源的。

這個理論，在第十九世紀中是怎樣發展的呢？那是如上述過的第十九世紀之立憲民主主義運動理論的社會契約說相對立的，保守反動的理論，即由浪漫主義而使益發發展的。其次以牠來觀察一下吧。



## (七) 浪漫主義

浪漫主義，最初是承繼了第十七世紀之君權神授說的思想。因之那是斯哥拉主義的再生了，但其後次第在其思想之中，而觀作神之創造的秩序的方面來發展自然界及社會的，又好像成爲高調自然之必然的法則性般的，那個事體，又很多刺激科學之實證的研究的事，已經在以前述過了。浪漫主義，所以會說強調了這樣方面的，不用說國家契約說是因爲過於主張社會之技巧的和作爲的構成的原故，所以就是爲着國家契約說之對立理論的浪漫主義和對於法蘭西革命之反動理論的浪漫主義之當然的態度了。因之在其中，便會發展反駁國家契約說的理論，並且暗示了政治及國家的比較更科學的研究。

第十九世紀之浪漫主義的中心人物，就是南法蘭西的貴族天主教徒·波那爾 (Vicomte Louis Gabriel Ambroise de Bonald) 其人。

他以國家之本質，來結合神和人類的，智的要素和物的要素在其一般的且對立的關係上來當作結合，必然的法則之全體了。卽照他說來，所謂物質和精神，也不外同樣神意的表現而已，又不外爲着神之法的自然法的，必然的發展而已。這樣事體，爲着地上的權威而表現之時，那是國家，爲着天上的權威而表現的時候，那是教會。要之，站在『歷史哲學』、『辯證法』及自然的發生』之三個方法的基礎上，這個浪漫主義，就是貢獻於第二九世紀的思想界了。

在那裏波那爾，反對被考作了法蘭西革命之理論的國家契約說，共同意思說和個人自由主義等，且

排斥以國家爲人民之自由的創造物的思想，而主張了國家是『自然之必然的生產物』，社會不是人而作成，反之社會才是作成人的，人是依社會而育成，且說『人類只有爲着社會』的集團主義（註）。

從這個思想，其後不久雖然有發生了有機體說，但站在辯證法上，比之統一還是想認爲矛盾的對立，那就是浪漫主義的特徵了。

（註）“Théorie du pouvoir Politique et éligieuse dans la Société, Civile,” 1<sup>re</sup> ed. 1796.）在這裏是用着一八八〇年出版的（Librairie Bloud et Barral, Paris.）參照 Liure I. Chapitre I. et 2. (Tome I.)

其次是薩坡市的天主教徒的貴族，是法王全權論的運動之始創者，就是得·梅斯特（Comte Joseph Marie de Maistre）其人。

梅斯特的政治理論，是最明白說在他的憲法淵源論（Essai Sur le Principe générateur des Constitutions politiques et des autres institutions humaines, Paris 1814）中的。其次關於牠，來敘述政治起源論。

在這個憲法淵源論的序文中，以梅斯特已經在一七九六年所述過的法蘭西回想錄（Considération Sur la France）中的內容來要約表示出如次：

『1、憲法、決不是審議結果所作成的。人民的權利，決不是被記錄的，那只不過是在命令上所與

不文的權利。

二，人類的行爲，僅在其被許容的範圍上，才是可以活動的。

三，人民的權利，本來係依據權力者之許容而存在的，在其上最初歷史的事實才能成爲問題。可是只有主權者和貴族的權利，才是成爲其發足點，不是成爲其基礎的。

四，其許容本身，也常常是基於必然的狀態，而不是在主權者的恣意上的。

五，成文法，常常不過是存在的權利之表明，但又其權利，並不是表現成文法的。

六，假使制度愈達到成文化，則那是愈成爲薄弱的。

七，任何的國民，若使沒有自由的話，則不能給與牠的。

八，固有的立法者，是異常的人物，恐怕還是屬於大古的民族之幼少時代的事體在吧。

九，這樣立法者，尙且以其偉大的力量，而不過綜合已經存在的諸要素，並且在神之名上，最初才能完成其事業的。

一〇，一切自由國民，係依君主而作成的，所以自由，在某程度上，是君主的贈物。

一一，從國民成立的當初，在其自然的憲法之中，好像包含自由的萌芽似的國民，決沒有存在的。並且任何的國民也在事實上，決沒有像在他們之自然的憲法之中，除了已經存在的以外，而使發展權利的原則般的。

一二，任何的集會，也不能作出國民的憲法。可是常常這樣試着，好像依無智者們而為的一樣。』

(一五九——一六二頁)(註)

梅斯特的國家論，結局是神權說，但那可以曉得是考作同樣『自然發生的』的事體。

(註)依據一八七四年的全集版(Oeuvres du Comte J. de Maistre, Arras, Victor Brunet Editeur)。  
在這裏參照了其次二種的德文譯本。

“Des Großen Joseph de Maistre, Versuch über Ursprung und Wachstum der Politischen Constitution,” Von Albert Von Saza, Naumburg, 1822.

Klassiker der Politik, Bd. II. (1924) ‘Joseph Maistre, Politische Betrachtungen.”

再到瑞西，百倫的門閥家路易·奉·哈勒 (Ludwig Von Haller) 的時候，益發向着自然觀的方面發展去了。他對於國家契約說的反駁，是能夠指摘了其缺點出來，且是最有名的。

『第一，以為人類可以從社會生活分離而生活的，那是誤謬，是不可能的。……』

第二，說在自然狀態(那是國家契約保證者所認的)，沒有什麼的保證，但那又是誤謬的。……』

第三，依這樣國家契約的自由團體，便隨伴難克勝的困難和暴力的法律蹂躪。……』

第四，最後依據這樣法的共同團體和牠所作出的國家權力，比較存之於自然社會，還是不能維持比較更以上的治安。』(Handbuch der allgemeinen Staatskunde, Winterthur, 1808, SS. 25—26,

那麼，政治是怎樣發生的呢？他說明牠是自然發生的。

『怎樣支配的關係，那也不管怎樣的性質，也是基於自然的優越，所有從屬性或服從性，係以自然的要求為基礎。兩者決不是關於人類的意義。甯可說在那裏，是否會生起力的必要，則確立強者的支配，便是成為很大的，且會行着一般的，必然的自然法則。並且在世界上，以力和必要為合體時，任何時，在那裏都是強者支配牠，劣者則服從或奉待的關係，必然地會成立的。但是這個事情，決在兩者不是說那有利益的。』(同上，III頁。Vgl. Restauration, Bd. I. XII. Cap.)

因此，『強者則支配牠，強者不能不支配牠，並且常常也許是強者支配的，但那又是恆久獨立的神之秩序。』(Restauration, II. Aufl. Bd. I. S. 375)。那麼，所謂一般社會的支配和國家的支配之差異是存在何處呢？哈勒則找求牠是否有比較以上的支配者的地方。

『像這樣地，父命令其兒子，主人命令其下僕。但是兩者又服從比較以上的主人。……在這個人類的關係上的連鎖和階級的秩序，但是最後不能不在完全自由的東西上而告終。這個自由的東西存在的地方，在那裏團體被綜合，而完成國家（自主的組織）。君主不能由他人而受與其最高的權力。從自然自體，而受與他的。在這個意味上，國家又和其他的社會的關係相等，不是依着人類而作成的，而是依着神本身而創設的，古人之言就是正確的。』(Staatskunde, SS. 40—41)

這個哈勒的見解，和巴綠夫·斯賓挪沙（Baruch Spinoza）的學說，在根本上是同樣的。可是，斯賓挪沙爲着掣肘在自然上的強者之權利，所以他想了合意的法的限界。即承認契約說了。反之，哈勒在自然法則本身之中，找到了力之正確的運用和不正確的運用之區別。即自然法則，據哈勒說來，就是神的法則本身。因此其自體，就是包含謬誤的東西。若使在那裏有錯誤的話，則牠已經不能把握力的。（*Restauration, Bd. I. Cap. XIVV.*）

在那裏結局，我們可以曉得哈勒的國家論，不過是神權說的而已。

『難認爲例外之普遍的事實，國家之一般的存在，就是充分地表示那個事情本身，除了已經現在不能不站立那裏存在的法則以外，則連什麼都沒有的自然法則（*Gesetzen der Natur*）的基礎上的，爲什麼會那樣說的呢？因爲常常在全世界上最能夠表現出來的現象，的確不是依人類而創造的，不管我們的喜歡不喜歡，但我們不得已要服從牠的，就是神及自然的秩序的原故。』（*Restauration, Bd. I. I. Aufe. SS. 16—17, II. Aufl. SS. 18—19*）

德國的天主教徒亞丹·海涅力希·米勒（Adam Heinrich Müller），在他的主著國家技術要論（*Die Elemente der Staats Kunst*）（註）中，又使發展這個哈勒的自然發生的國家論，且以辯證的觀點來注入牠的中了。關於牠的理論，已述於上面書的『第一講』（*Zweite Vorlesung*）之中。我想把其大意來說明其次吧。



(註)所謂以下的舊版，就是一八〇九年的第一版；所謂新版，在 'Die Herdflamme' 叢書中所新刻的，那就是一九二二年發行的二冊本。

他最先反駁法蘭西革命的理論之國家契約說。

第一他的錯誤，係由社會的結合來分離個人，而說是爲着孤立的而待遇。蔑視其歷史性，那從爲必要的社會秩序而分離，又是想考察在國家之外的個人樣的。並且使他們，在一二星期之內，係像作出比起傳統的國家制度還是更完全新的憲法般的（第一卷。舊版，三五—三六頁。新版，二六頁）。

第二的錯誤，站在歷史的端初而看不見國家，而看見現在國家是當做所作成的。和同時又站在歷史的終結上，又不想看見作成歷史而行過的過程。歷史本身，不外是政治的經驗之過程本身的而已，那是他們忘記了（同，舊版，三六—三七。新版，二六—二七頁）。

第三的錯誤，爲着政治的前提，而基於他們之必要而作出國家的，爲單純最上的制度而作出的，就是考作人類的製造品。因之好像考作國家技術家係站在國家以外的建築技師，民族是充分其需要的購置者，政治家是裝飾其家是裝飾師的一樣（同，舊版，三七頁。新版，二七頁）。

米勒對於這三個的錯誤曾答覆如次：

『一，一切自然的創造物，在自然本身中，好像考察存在的一樣，一切的生物也想認識牠來當作真理爲限，那不外是包圍牠的全世界的產物而已。在自然之外沒有精靈，又好像能夠相信自然係

成爲精靈的下層階級的一樣，蟲的東西，決不會思考的。——和牠同樣，一切的人類，均是站在國家的生活本身上，那一切部分係受着國家的支配，因之，人類正如不能由自然脫出的一樣，由國家也不能逃遁的。

二，那麼，任何人也是自欺，扮飾爲豫言者或塔西佗 (Tacitus)，又誤想其時代的精神，又像安德烈所想的一樣，也以世界的最初和世界的最後，朝和晚爲白天的，或不會想到住在世界的日中爲限，則任何人的生涯，也是國家的人民，在他之後，有不能閉却的過去，在他之前也橫架有不能思慮的將來，只要自己不陷於矛盾爲限，從這些綜合集積的何人，也是不能脫却的。我們一切，都是免避惡劣的時候，在不幸的瞬間都希望未來的幸福，若使以爲是我們的祖先或孫兒的話，但那是存在我們之中的永遠的矛盾。

三，最後，國家不是單純作爲的構成物。又不是爲着國家的生活之無數的必要和需要而作成的。那不外是隨着人類的存在，同時是必要的，不可避的，這個國家的生活本身的全體而已。——依據人類的自然而作成基礎的。從一切正確的見地想來，所謂人類的存在和國家的存在是一個，雖然難說是同時，但就那樣說的，也許不能說是非常的過言吧！『同，舊版，三八——三九頁。新版，

二八——二九頁)

這樣一看，米勒的見解，係近於國家原始存在說的。

次；

現在又有一個錯誤的國家契約說。米勒以爲牠在國家以前就是自然狀態的。關於這點，他曾說如次：

『又在自然上，最初所有者，並不是一個人類，而是二個人類，所以他們從最初就是同一的人類，同時又有二個完全相反的素質，他們是相互地充足其必要着，同時又是相對立的了。卽在那裏有了兩性的人類。卽人們，在男子與女子之中間，設有看不見第三者的『人類』的思考，好像對我們變成了給與人類的概念般的。像這樣的我們，人類常常在二個不同的人類之交錯上，在運動上，又同時不是以牠爲概念，便會生起爲着理念而把握的必要。——有人類的地方，究竟在何處，沒有關於他們之正確的關係之感情，換句話說，或許說是沒有法的時候吧。』

對於第二人們有效的事體，又在第二的第二者的——第三人們也好像說有效的一樣，便可以考作無際限地進行着的。那麼，在世界史之中的不特定場面，劃一個假想的境界線，從這裏所向的，不是國家而是自然狀態，從這裏橫架在這方面的，若使說是國家的話，那麼怎樣說才好呢？但是，從「國家」的這樣死的概念，同時以無數的非本質的，來混入科學之中，但概念本身還不精練，因爲不能除去其非本質性，——從自己所謂法律狀態和國家，在發生上不同的原故，或生出法比國家先有存在的謬見了。

他們的「國家」之概念，恐怕農業達到表現這個世界以前，已經達到的。一直到那時候的國家

，係基於科學的誤謬，而在心之中不能不藏着和牠很相似的相貌。在這樣的意味之下，在他們看來，修昔的底斯 (Thucydides)，是最初因有歷史之第一頁。修昔的底斯的理想，雖然是農業的理想，但——實在那裏沒有歷史，已經沒有固有的國家，在那裏適用完全不同的尺度，我們在那裏不能不凝結完全的新概念，即不能不認容他們所謂名為自然法的立場。……

人類的事務之結合關係，只限人類的存在，到處或何時也存在着。並且歷史對於我們從最初，有國家的理念，所謂其生長和完成，在任何的階級，或在到處中也表示着。——國家是完全自立的。人類的意欲和作爲則無關係，國家是直接和人類的存在同時發生的。若使從自然——以古人之言來說，則由神而生出的。』(舊版，五九——六二頁。新版，四三——四五頁)

那麼，他的國家論，究竟在那裏的呢？他對於這點曾述如次：

『國家不是單純的製造物，生產物，保險公司或商事公司；國家，完全是爲着物質的和精神的要求，完全物質的和精神的財產，民族的完全，內面的和外部的生活的，一個偉大勢力的，永久地活動，且生存着，一直到全體的，是緊密的結合。』(舊版，五一頁。新版，三七頁。)

因此，他以爲那是國家原始存在說和同時又是包擁的一元的國家論——即以爲國家是包擁人類的全生活和社會的全機能的組織。

可是，米勒的國家論，決不是一般之包擁的一元的國家論，在辯證上所把握的國家論，那是我們不

可忘記的。這點和哈勒之自然發生的理論相並列，在第十九世紀的政治學說上，實在使米勒的地位爲重且大的原因。

『關於這個全體（國家）的科學，不能給與那一個死的，靜觀的肖像或那一個的概念。爲什麼？因爲不能寫出死以生，又靜以動的原故。因之，怎樣的理想，同樣又國家的理想，那正如上述過的一樣，在普遍性和無窮性係可以把握的原故，所以決不是無形體地可以融解霧散的事，或許在後才述吧。一切的限界，不是可以排斥的，只有絕對的限界係可以排斥的。一個運動，存在限界之中。自然科學稱這個運動爲生長。在這裏就是關於牠而述的。』（舊版，五一——五二頁。新版，三七

——三八頁）

他這樣在發展和運動上，想來觀察國家的。不特那樣，他在鬥爭關係上，和在矛盾對立上係想把握國家的。這種事體，已經好像在以前所引用的一句中也能看見的一樣，在人類之兩性的對立上，從想看見歷史的態度也是可以承認的，而是更明白地敘述的。但是，那點係超過政治起源論的範圍，而成爲國家本質論的問題，所以在這裏，我想不述及吧（後述，第四章，第一節）

（八）黑格兒左派

這樣說起了發達反駁國家契約說的理論，同時就是政治起源論之科學的發達了。休謨已經找來了政治之起源於『勢力』和『暴力』中。弗格遜對牠說階級係從貧富的懸隔而自然地發生的，因之在那裏出

現了『財產制度』的，換句話說，發現商業的技術，又使富之積蓄為可能的事，那是說明了政治的起源。又到了亞丹·斯密斯的時候，從『家畜的占有』而產生『財產制度』，在這裏的『貧者對防衛富者的目的』之下，而說了表現政治權力。並且浪漫主義，在事實上沒有提供比較什麼更新的政治，但確立了對於這樣自然發生的想法之哲學的基礎。

在黑格兒之後，這個自然發生的政治起源論，係漸次發展而行了，但在這裏是黑格兒的學徒，又是新基督教，但還是不能不提出保有大量浪漫主義之思想的背景之一人學者，在我所觀察，在思想史上係佔着非常重要的地位。不管那樣，但一直到現在的世間和學界，係過於輕視牠了。總之，我在這裏，引用他的發表國家論，到明年相當百年的今日，就是我想來強調本書的價值。那就是德國哈勒大學教授海涅力希·雷翁 (Heinrich Leo) 其人。

海涅力希·雷翁，在他未完成而留下他的國家論之要約『國家之自然科學大綱』 (Studien Und Skizzen Zu Inner Naturlehre des Staates, nur I. Abtheilung, Halle 1833) 之中，他是述了關於動着政治之基本的勢力之要素。那是由四個的要素而成的。

『從來，一切的傾向，當然不能說是政治的構成的原理。其中的某部分，在人類生活和其要素，係當做充分包括的形式，或以各個獨立的領域為結合的手段，而沒有一般的關係，如各個的，或某個個的使用或單享樂才有用的物質之所有，在人類的努力和人類的相互關係上，也不能當作基礎



的效用。縱使就有同樣的對象，但一切物質的所有之源泉和（至少在某時候）好像能夠考察般的對象之所有，便可以當做人類的勢力，或人類的相互關係之基礎的效用。這即是家畜（在游牧者），土地，及可以考察一切物質的財貨的代表物之對象的貨幣（在廣義上）的所有。就在精神的方面，而一切的事體，不是可以成爲獨立的政治的構成之基礎的，只在生活的要求上才有一般的關係。即哲學（在最廣大且惡的意義上）及優勝的意思，即其意思，從感覺的領域上能夠得到其優勝之力時，也有在武器的勝利上表現出來，又從精神的世界能夠得到牠時，那就是名譽的喪失，或像神怪的冒險般的精神的損失之恐怖。』（*Einleitung, I. Kap. 7.*）

這四個的要素，大別牠爲二種。家畜所有，土地所有及貨幣，是物質的要素，哲學思想的優勝武器的優勝，及精神的損失之恐怖，而成爲精神的要素。可是，雷翁，重以前者爲國家之自然的『有機的要素』，後者以牠爲作爲的，『機械的要素』，看作了牠爲國家之分裂的原因，即據雷翁說來，已經看見了『有機的要素』而生出『組織的國家』，『機械的要素』而生出『非組織的要素』的（*Einleitung, I. Kap. § 3. § 5. § 6.*）。這是從謝林克而繼承的思想。

那麼，這二種的要素，在國家之原始的起源上，爲了怎樣的動作呢？

『雖然說不明瞭原始時代的國家，但不外是人類社會之自然發生的關係，以爲從國民之精神的內在界而發生的，而關於社會關係的規定，不顧慮什麼傳統，僅依着外部的手段，好像其規定在國

家成爲有效的樣子，而人們被強制的地方，也有依着自由的考案而作出的狀態（比如，或爲病的，偏面的教育之結果，或爲向外而想發展能率（Energie）之必然性的結果，又或站在外來的勝利者之下爲國民之服從的結果）。』（Einleitung, I. Kap. § 3.）

但是這樣機械的作爲，關於原始國家的成立，是不可能的。爲什麼？因爲——

『在各個人的關係，而說作出這樣的國家，在內面上不是依國家相互的結合，或許僅在外面上，單機械的結合吧。當於人類的事物之最初，這樣作爲的國家，則沒有存在的。爲什麼？因爲說國家係以這樣而能夠作成的，已經是不能不使以其他自然的國家之先存的事體爲意味的原故。』（Einleitung, I. Kap. 3. Anm. 2.）

我們在以上便可以曉得。雷翁以爲了原始的國家之起源，是自然的發生。

那麼，爲政治起源的問題，係單以家畜，土地及貨幣的所有樣的，有機的要素才是成爲問題。但是，在此之中的貨幣，因爲比較係以發達的社會爲前提的原故，所以說不能成爲這裏的問題。

『那麼我們，看見了家畜和土地所有，僅在族父權的狀態上，貨幣在比較發達的狀態上，對於勝利者，思想之優勝的勢力和精神的不幸之恐慌，任何時也可以成爲憲法的基礎和同時，在那些上，事實上便可以認爲政治的生活之要素的了。其他一切的對象和關係，在社會關係上，則不過吧着比較下位的價值而已。』（Einleitung, I. Kap. § 8.）

是：

那麼，據雷翁說來，爲着基於自然的『有機的要素』而發生原始的國家，便可以舉出其次的二種，即

- 一，依利用家畜而生活的種族。那是有族父權制度的游牧國家 (Nomadenstaaten)。譬如，古代猶太人的國家。
- 二，依利用所有定住的土地而生活的種族。那是農業國家 (Ackerbauerstaat)。譬如，古代日耳曼的『馬爾克』，的共產體，及古代『墾爾特』族的氏族制度 (Einleitung, I. Kap. § 9.)

現在，我最先關於依利用家畜的游牧國家來說一說吧。

『游牧國家，係以他們逸脫其原始的領域而沒有膨脹爲限，所以他們有了族父權的制度。假使超越其領域，則他們常常移到其他的國家形式而進行了。過於沒有自由的游牧生活底人類，就是受着由自然的彈壓和由社會制度的強制，在像高山樣的冬天之激烈的地方，他們係由那裏而遁走到氣候之穩和溫暖的地方去。在那裏，如果像有惱於真熱的樣子，那麼他們又再到回山上去。倘使有受洪水，地震及疫病的地方，則就免避和自然的鬥爭而逃避。但是在絕對不能逃避的地方，則以住宅和衣服爲輕快的。又在他們，像其他的地方一樣，比如得到一定的氣候所晒的結果，而使其固有的性質之不歪，或因爲那樣而好像說作出其屈從的性質般的，沒有什麼的敵人，所以在他們看來，沒有顧慮住宅和衣服的必要。但是，像那樣游牧者的一樣，可以容易地逃避自然的害惡和要求的

，同時又從社會的關係容易地可以免避的。假使種族膨脹，家族的愛已經不能成爲全公共的組織之族父權的紐帶的時候，則分裂家族爲二，三及適當數的遊牧團體，好像成爲相對立或相對敵樣的。在這樣的情勢之下，決不能依據技巧的，相量的國家機關和銳敏的計劃所作出的法律而維持統一的。反却在分離乃至極端的時候，則不能不用暴力來當作解決的手段。對於固定的、居住的、固形化的、社會關係之、非常的不便、在這些恐怖之中、而遊牧者係把着恐怖而存在不能排棄的一個社會的關係。即牠在一切的事體之中、是最自然的、又是最原始的、家族關係。因此，遊牧生活，常常係樹立家族關係的基礎之上。當作最古的家族之後裔的家父，或在比較更大的結合成立的地方，有認爲族長者，那是把與最高的國家權力來合體的權利，係運用在他的從屬者之大多數的承認之下的。摩塞耳（Moseil）的書物之第一章及全遊牧國的歷史，係提供關於牠的實證。『上揭書，八——九頁』

因此，雷翁說家族本身，不是說國家，而是說家族，只已經是國家起源的基礎。

其次，我以土地所有和農業國家之關係來檢討看一看吧。

『農業國家的生活和牧畜國家的生活之差異，尤其存在其次的地方上。農業國家的構成員，就是受着比較以上自然的不便性的地方。因爲那樣的原故，所以他們以嚴格倫理的束縛爲必要的。在比較向農業國家以上的階段之發達，便可以有二個的方向。爲主要的，係爲着家族其開拓及其他的利用，而占有某一定的土地，以牠爲共有財產，在後期是最古的家族或族長而管理牠，個人只有其

用益權的，但其個人的死後，一旦反却而重新再行分配，其分配係依據族長本身而支配。——像存在這樣全國家之族父權的基本關係的時候——這樣例子，好像已經在古代聖爾特族憲法中有存在過的樣子，但在愛爾蘭的地方，就到了中世紀的時候也還是有殘存的（引用書省略——今中）——或像其次般的時候，即分配者依着分配良好的土地和不良的土地，而在自己的手中好像成爲掌握家族的幸福和不幸福的地方，已如上述過的一樣之種族憲法中，恐怕發生嫌惡不便的結果，而發生了種族的不幸。其結果，家族的權利，漸次被這個分配者所奪去，一切的婦女，也因爲這樣的原故，所以不能不獻給其身體於他的。『參照關於愛爾蘭的宿泊權（Winkbrot）及乳兄弟……』等等的結果，全部地廢棄在種族中的族父權的形態，而代替牠，在財產關係上是完全分離了，且發生了想作用各個之家庭生活的組合組織的運動。本來，從這種分離的家庭生活而形成農業的國家，在原始的時代中，已經存在過的。在這樣的情勢之下，族父權的關係，不過單依着構成組合，並且依據家長們和君主們而代表的，各個個的家族之集合體的基礎而已。但是，站在這個國際法的基礎上之君主合成的團體，依據一切構成的單位和依據想保證的組合契約，而成立了屬於這個團體之各構成單位的地位。代替種族憲法而表現全市民權，代替氏族而表現了「馬爾克」的共產體（引用書省略——今中）。』（上揭書，九——二一頁）

關於這些原始社會之史的研究，依照雷翁本身更詳細地說過，他雖然係發表於下記著作諸中，

但我現在這裏，關於牠係因為沒有記述的餘閑，所以讓之於他日再來述及牠的，在這裏只在我的手中所有的原書名來掲載如次，以資讀者的參供。

Lehrbuch der Universalgeschichte Zum Gelrauche in höheren Unterrichtsaustalten. 6. Bde.

II. Aufl. Hille 1839—1844.

Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates. Berlin 1828.

Entwicklung der Verfassung der lombardischen Städte bis Zu der Ankunft Kaiser Friedrich

I. in Kaliau. Humberg 1824.

以此看來，好像雷翁對於某高度的國家形式，比如對於商業國家等，係認作依着國家契約之國家起源的一樣，但不是那樣的，像這樣國家也是認爲武力的支配。即是『武器的優勝』的。

『物理的強制，常常在其背後，以優勝的武器爲必要。那一旦敗北者，雖不欲服從強制的，但事實上，不得已要服從的，或已經些少勝利在可以豫想確定的事實上的意味。各國家在怎樣的範圍內才可以考作是一定數之各個人的合體呢？對於這點，他們說作成國家的事，在具體上理性地和自由地作成牠的，並且他們對牠又不是在自主的意味上的服從，甯可考察不過是對於事實的，豫想的，優越的強制的服從。在這樣意味上的國家，是安置於勝利上的，因之又存在可以克勝的勝利上。爲什麼？因為有強制的原故，所以不得已有服從的一派，是否在那一方面才能得到勝利呢？關於這



點疑問，假使一次像有疑問般的話，那麼勝利是歸之於破滅了。一切感覺的勢力，那在作出國家的程度上，又可以維持國家。爲着政治的要素，一切感覺的勢力，在窮極上看來，是武器的優勝。在其次也還有感覺的勢力。比如像飢餓樣的事體，常常把着同樣的任務。可是，飢餓是爲着像說支配政治的大衆般的動作，所以在其背後非有武器的勝利不可。在這裏，一切其他暴力的，獲得政治的要素，都歸之於武器的優勝。（「上揭書，一三四——一三五頁」）

雷翁所以會說武器的勝利，不一定說係指着武器的機具。還是說不可誤解「武力」樣的意味之事體。在那個意味上，在這裏要記述的地方，我以爲好像係說典型的『征服說』的問題其次的。爲什麼？因爲他是否認上面說明適用於原始國家的生成上的原故。因此，那我也是全然同意的地方，所以這點上是最能夠暴露『征服說』的缺陷。

『優勝的武器，但不可離開某國家而考察的。並且若使某國家在優勝的武器上可以成立的話，則牠恐怕已經比較牠以前，在那裏存在有某國家的，依着其國家而說奪取優勝的武器，比如基於其國家的性質，那一個是已經向着所組織的國家，而發出軍隊，或軍隊本身，非爲着獨立國家而作成的不可。』上揭書，一三五頁）

我以爲這種想法才是正當的。在征服以前，已經是因爲可以豫想政治的構成之先存的原故。  
雷翁之政治起源論的結論，結局可以歸着其次的一句。

「假如沒有家族的話，也許不能考察人類的關係之什麼的發達吧！家族是自然地所給與的。國家之最自然的，而成爲直接的發足點。」（上揭書，五一頁）

要之，雷翁的政治起源論，就是族父權說的。但是，在他看來，征服說已經被批判，在其批判上所謂確立族父權說的意味，則不可看作和昔日的事體是同一的。

在上面所述的政治理論，究竟是貢獻了什麼東西呢？那就是『人類學』(Anthropologie)及『人類學派』(Anhaopologische Schule)的發達。人類學派對於政治之原始的起源而貢獻過的地方，比起過去的那一個學派都是更偉大的。不特如此，就在今日這個問題，依據這個學派，也許可以說從最正當的方面去研究的吧。我在這種一定要說政治之原始的起源的學說之中，能夠殘留存在後世的，不消說又是這個學派。

人類學派的發展，大多數係受了黑格兒左翼思想的影響。但是已經在牠以前所述過的一樣，所謂功利主義以後之實證的研究，係促進了這個方向。在這樣的意味上看來，也不能不溯及於黑格兒以前的。

爲這樣意味的先驅者，我們當然可以舉出那個詩萊馬爾哈 (Friedrich Schlegelmacher) 其人。關於他的國家之主著，雖然是政體論 (Ueber die Begriffe der Verschiedenen Staatsformen, 1814)，但在這裏從他的遺稿國家論 (Die Lehre Vom Staat)，所以有引用之必要的地方（根據哲學叢書版詩萊馬爾哈

撰集第三卷。）

他是最先斷言『這個論文，完全可以說是生理學的』（五三九頁）的，他曾述其次：

『若使非國家可以發見成了國家的話，則在牠就是充分的。……族父權的統治，決不是國家。爲什麼？因爲那不過是父權之擴大的原故而已。可是，因爲有像那樣的原故，所以最初的國家，也許是君主政治吧——爲什麼？因爲那是和君主政治相似的原故，若使有——想的，則牠是錯誤的。……兩者之共通點，就是權力者和服從者之對立的地方。亞里斯多德曾說了政治（*Politics*）係爲着幸福的實現之社會，但戰鬥些少有達得行着侵略戰爭的話，那麼不能說國家是存在的。就怎樣欲求可以滿足，怎樣力也可以發達，但若使沒有這樣的對立，決不能說這樣空想的共同生活是國家的。——其反證，若使就能消滅對立的話，但還是有國家嗎？……家父和其奴隸之關係，決不可稱之爲國家。而是可以稱多數的家父等和奴隸之關係爲國家。但是奴隸，不是屬於牠的。若使我們可以考作擴大這個關係，則依着大多數，而不能成立國家的。（五四〇——五四一頁）

在這裏，我們便可以發見由族父權說至征服說的轉換期的。

其次，我們不能不舉出卡爾·撒洛蒙·紫哈力厄（*Karl Salomo Nahlia*）其人。他又沒有脫去康德底理性主義的。他的政治理論也以立憲君主政治爲理想的了。但是，在他關於政治之自然科學的研究方法，到底走不動了。本來在他雖有了矛盾，但爲着對於社會之自然科學的研究之發達的方向的確立來講，是非常尊貴的萌芽了。他的時代，比起黑格兒的時代雖看作有些少落後也可以，但他的主著國家論

十卷 (Vierzig Bücher vom Staate, I. Aufl. 5. Bde. 1820—1832. II. Aufl. 7 Bde. 1839—1843. Heidelberg) 的第一版，係和黑格兒的法律哲學要綱及雷翁的國家自然科學要綱等同時左右出版的，可是他比起黑格兒思想，甯可說以其以前的思想的背景為基礎。在那個意味上，是黑格兒以前，又比起上述的雷翁，還是屬於前的時代。紫哈力厄的國家論，係以科學的有機體說為基礎的，但在這裏必要部分，就是在上述的國家論四十卷的第二卷，第二部，第二章乃至第十四章的『政治的自然科學汎論』(Allgemeine Politische Naturlehre)。這個理論係置於非常的混淆的方法上，而向着自然科學之一切領域和政治學相結着的，但我們應要注意的部分，甯可說在其中發出萌芽的政治地理學(Politische Geographie)和政治人類學(Politische Anthropogil)。就中，政治起源論是後者的。

我們首先在政治地理學上的理論中，以應要注意的地方來揭載如左吧。他是反對一直到現在的族父權的學說，而且認識了女性對於男性的支配之事實，也許必要注意的事實吧。

『比如住於溫熱的地方底人們，一般地是怠惰且不活潑的。……因之像這樣的人民有冥想的的生活之傾向(基督教會的僧侶制度，係淵源於埃及的)。因之他們的習慣和法律也沒有變化。因之他們又不喜歡緊張和發奮的，所以好像不能把着認為各個市民的權利樣的憲法。又在南方比起北方的女性，係從很早就成熟，且從很早就凋落，(在我們的半球)的。於是又好像男子努力想奪取對女子的支配權的一樣，一般女子也努力想奪取對男子的支配權。然而獲得勝利之唯一的手段の武

器，在女子不能不爲不利的地位，所以在女子的精神之內，最先利用且想確保勝利的精神，假如南方比起北方更早盛行起來的話，那在南方當然比之北方更早想排除武力的樣子。那麼兩性之鬥爭的關係，在南方看來，比之寒冷的氣候的地方，或溫暖的氣候的地方，則不能不行完全不同的發展。所謂像氣候的那樣的差異，本來雖不能說是唯一的原因，但爲什麼在南方比之北方還是有了非常多的一夫多妻制度的支配的事實，或抑壓女性的狀態是非常利害的事實，也是一個有力的原因，又（兩性之間的關係，係因爲對於一切其他的社會關係也給與影響的原故）國家的全狀態在南方，比之在北方就是表呈不同的形態之原因。所以把婦女關閉於後宮，或者使沒有穿着遮蓋的衣服，則不能外出樣的習慣，便可以看出係想維持婦女之美的用心（五二——五三頁）。

以上所述的紫哈力厄的原始社會的女性優越論及其變遷的由來，的確是很無聊的東西，但自巴庫奧費恩的婦女政治論未發布（一八六〇年）前約三十餘年前，已經就來當作思想，我以爲也想來注意有了這樣的意見。

其次關於氣候和國家組織的關係，他曾述如次：

「氣候的差異，又爲着人類充足其要求的，對於力之運用的大小及性質，係給與本質的影響。這種氣候的影響，係最先影響及於國民的生活樣式的差異。即人類一般及一個或同一國家團體的構成員，總之和維持生活的手段及勞動的差異有相互關係的。……同樣在這個氣候的影響之下，而有

人類相互的社會的交涉之規定的存在。若使在寒冷的，荒涼的或很多變動的氣候之下，其生活則不能爲公的又和牠相對的氣候的一樣的情勢的意味，也不能爲公的。已經從這樣的立場，而古代希臘自由諸邦，或羅馬自由國家的憲法，和北美合衆國或德意志連合的自由都市之憲法，係有了不同的精神和性質的。已經從這樣的立場，就在把着德意志的起源的諸帝國，而在帝國議會中的投票權之一的自由，也不能不隨着時代一起所失而行的。』(五七頁)

其次，我們把紫哈力厄關於國家的發生成立，一般政治地理學的 (Politische Erdkunde) 的說明來觀察一下吧。

『人類是因爲有天性社會的、本質的原故，所以就爲國家的生活。爲其單位的，不消說就是從兩性生活之本性發生出來的人類社會的家族，及同一種族的構成員之集團——一個或同一的民族。種族的或民族的集團，在其本質上，同時又是國家的團體（那是唯一之自然的國家團體）。爲什麼？因爲那些和那一個的法律規則，係以他們的結合之規定爲必要的原故。』(七六頁)

那麼，爲什麼會發生了人類結合的必要出來呢？因爲第一，是人類協動的必要。

『某勞動係因爲一定要行協同的原故。比如在狩獵中的協力之必要，……同樣農業之共產制……有時候有由民族之定住的土地之狀況係必然地或任意地發生協同的勞動。比如像埃及的周期的洪水，或荷蘭國的河海工事樣的東西。在埃及是非常古的，而作成了有力的帝國，恐怕以爲和這個地



上之自然的特殊事情有歷史的關係。這個勞動上之協力的必要，係形成了國家成立的基礎。……』  
(七八——七九頁)

第二的要素，就是勞動及生產物交易的必要。

『各個人，各公共團體（都市及地方）及全國民，就是說彼此不能不為相互的勞動，和同時相互地交換了其自然生產物或製造物的方面，比起從事於同樣的勞動還是有利的。』(七九頁)  
那是成爲國家結合之第二原因了。第三就是能力不平等的對立。

『一個在同一的國家上來說，其構成員的一部分，對於別的部分——貧民不能不奉侍富者——領受多少的工資。——雖有這個不平等的事件，但又社會的關係，在根本上，係隨伴天性的不平等——才能，力，性質——地上之不同的狀況，生產物分配之不平等的原因。……所有權和承嗣稅，不是作出財產關係之不平等，甯可說在人類社會之利益；或某國家憲法之利益上，一部分保證國家之持續的秩序，一部分就是作出了牠的。』(八一——八二頁)  
第四，就是居住地的一致。

『從這樣的必要，而人類相互地或爲着相互的，他人的利益不能不動作的，這個事情，係使以共同的居住地和貯藏所爲必要的了。並且像有把着共同的居住地樣的，但反對又在種種的形式之下，係強爲了人類之社會的結合之結果。……』(八一頁)(Zehntes Buch, Zweiter Abschnitt, Erstes

## Hauptstück)

其次，紫哈力厄從『物理的人類學』(Physische Anthropologie)的立場，曾述如次。第一，是年齡和政治的關係。

『小兒的天真爛漫，青年的熱情，成人的力量，及老人的熟慮和經驗，不是自己在同樣一體性上相結合的。因之年齡的相差等，常常係作出階段的關係。於是老人的優越性自然地發生，老人對於別的人們好像也形成有特權的一樣。——在這樣同時代人的年齡之差異上，便會行着自然的國家政務的分配。於是比如，在原始的國家上，公共事務的指導，則委任於其種族或國的老人之手的。不特如此，尙且在技巧上所作出的憲法之下，而國家最高的地位或官職，常常都稱之爲元老的。不特如此，因時候的事情，縱使國務在老人之手，不如給與青年的方面，還是更好的時候，又假如怎樣的憲法，來對於青年，無條件地不允許造成高級的國家的地位之時候，但長老男子因爲有深思遠慮和力量，所以就在怎樣的情勢之下，也可以允許要求的。……』(一〇八——一〇九頁)

『所謂人類的世代之交代的自然法則，雖然有把着人口過剩的傾向，但這個時情係使動着人類的世界，常常又置於動搖之中，卽是自然的槓杆。爲什麼？因爲自然是準備了在人類之間不絕的鬥爭的原故。一切生存者，因爲可以使快樂的生活的原故，所以那是死和生的鬥爭。但是僅這個鬥爭

，就是一切文化與文明之主要的源泉。』（一一四頁——一一五頁）

第三，是人種 (Menschentrassen) 及民族 (Nation) 的。他依據 Plumenbach 的人種五分說，分之爲高加索 (Kavkas) 的 (白色)，蒙古人 (Mongol) 的 (黃色)，亞美利加 (America) 的 (赤色)，愛西屋皮亞 (Ethiopia) 的 (黑色) 及馬來 (Malag) 的 (黑赤色) 的五人種，隨着這個順序而認爲優劣的高下，在發生上因爲有劣等的原故，所以漸次高等的人種，便可以考作次第發生分歧出來了。並且人種發生的原因，以爲係以其地方的原因爲主的，又國家組織的差異，也看見了係由此所影響的。比如高加索人種的民主主義，蒙古人種的君主主義及亞美利加人種之奴隸的狀態等便是。

其次關於民族看來，他以牠來看作爲人種的小區分了。因之同一民族，就是同一人種。但是，爲着其小區分的標準，他以爲了就是言語，的東西。

『如果以人類的分類係由人種找到下級的進展，則最後達到特殊人種的分類。即是稱爲民族之下級的分類。爲什麼？因爲縱使像上述的一樣，那就有當做思考的，和意義的性質上的差異的，人類的分類，在窮極上看來，在其肉體的構成的遺傳性上係把着基礎的原故。反之，現代一般的言語學，還是不完全的，但今日已經認爲其次一二個的事實。即屬於同一人種，一切民族的言語，係站在親類關係上的。譬如印度。日耳曼語，和所謂塞姆族語 (Semitic) 雖是很不同，但依其他的言語之介紹，而兩者可以認爲有歷史的關係，爲着有一個言語的，人種有很大的領域，民族是很少的

領域。』(一五八——一五九頁)

在根本上和人種沒有區別民族的，但是，依據同一言語來看見兩者的集團的這個紫哈力厄的思想，係形成谷謨布羅威地 (Ludwis Gumplowicz) 的『人種鬥爭』(Rassenkampf) 的思想而發展的了。對於這點打開新的見地，在根本上雖有區別了人種和民族，但那就是高爾忒。巴佐特 (Walter Bartsch) 其人了。

最後紫哈力厄從『心理的人類學』(Psychische Anthropologie Oder Politische Seelenlehre) 的立場來觀察政治發生論。

第一，是意識的問題，但『一個國民，如果國家之永遠性的理念係生在他們之中的話，則依據他們，當作一國民而意識的。』(一七〇頁)。利己主義在國家『是光明和陰影。』(一七一頁)，假使國家和利己主義一致的時候，那麼就是成爲結合的紐帶，反對的時候，則成爲分裂的力量。

第二，國家係以習慣和法律等的統一性爲必要 (Nueies Hauptstuck, I.)。但作出牠的，就是人類的創造力 (II.)。其次，就是智識及判斷。國家憲法，大多數待着經驗和科學的地方 (III.)。第三，是理性 (IV.)。第四，是言語和文字。同一民族係用着同一言語和同一文字的。國家權力的運用，受着這個同一言語的影響是最大的 (V.)。

最後，便可以舉出本能的問題。假如以本能來講，好像可以舉出支配的本能，自己保存的本能（自

由欲，所有欲，傳統欲及團結欲），享樂的本能（物質的，精神的或智的和名譽的）等般的感情的和自由意思的（*Drittes Hauptstück*）。關於那些看來，係因為大多數不見得要說明的原故，所以從略吧。像這樣的紫哈力厄，拿出所有一切的要素，係想來考作國家的生成。那在這個時代看來，便不能不說是很希奇的態度。但是，他到這樣的地步，已經不能收拾廣大的基礎。他關於這點會述如次：

『就在怎樣的原因上，也可以歸納國家的領域之現象和事實的，但一一來表示牠的話，已經是  
很困難的，一個原因，好像就說怎樣地制限，改變和支配別的原因樣的，來表示相互關係的事實，  
就是益發更困難的。』（*III頁*）（以上，參照一八三九年的第二版。）

尙且紫哈力厄收錄稱爲『屬於國家經濟學的領域之六個論文』的著書中的論文，尤其其他的第四的論文『關於所有權，即依據關及動產。不動產的所得及所有的權利之變形的公民社會之革正』，係批判了聖·西門，羅拔特·歐文及其使徒辣普（*Rapp*），並且傳立葉的社會理論的，又是足值注意的，但在國家論四十卷中看不見紫哈力厄的經濟的國家論，就在這些論文中也可以看見的（“*Sechs Abhandlungen aus dem Gebiete der Staatswirrsage, 1850.*”）

到了紫哈力厄，我們好像漸次看見人類不平等論的樣子，又形成了像能夠聽聞和牠相關係之永遠鬥爭論的。於是漸次表示了近世的帷幕。

我們由紫哈力厄，在現代之科學的政治學中，係可以抽出各種的方向。但是如上述的一樣，在那裏

不能清算的地方，已經占了很多的。清算牠，而最初才能作出自然科學的，那就是德意志的聯合主義者君士坦丁·夫藍次 (Constantin Fautz) 其人。

夫藍次，其主著的爲着全國家學的基礎之國家的自然科學 (Die Naturlehre des staates als Grundlage aller staatswissenschaftl. 1870) 的緒論，在第一及第二中，曾述了國家成立的見地。尤其在他沒有關於牠的詳細的說明，只不過表示他的立場而已。

『站在康德主義的世界觀上，同時試了政治的自然科學之樹立的紫哈力厄，已經有了內面的矛盾。他的廣汎的智識，他的潑瀾的觀察眼，係使他超越了狹小的康德的領域。並且那對他沒有給與什麼新的根本原理了。——在他係缺乏了獨創力——不管在那兒表示有那樣止的很多興味且豐裕的內容，但只並列地排列牠，沒有表示什麼可以貢獻的事體。不特如此，他的政治的自然科學，又爲了很不明瞭而告終。』(一三頁)

那麼，夫藍次是怎樣地說過的呢？他對於這點曾述如次：

『若使國家，不能依着神或人類的意思而說明，——那麼國家係由何處發生出來的呢？那只有靠着現實的力量才能成立的。假如是這樣的話，則牠明瞭地，決不是單純的理念而可以滿足的，無疑義地是有力量的事體。若使意思不是創成的力，則殘餘的，只是自然力的。國家，因之依着自然的力量而成立，其基礎就是自然的生成物。』(一四一——一五頁)



因此，他是反對國家契約說的。

『我們不特否認以契約來當作國家之一般的生成，就在怎樣的情勢之下，也主張國家不是依據契約而成立的。摩爾反之，在某事情之下，爲着不得已的結果，而允許了產生的時候。但是，因爲如此的原故，所以他是不能確立了政治的自然科學。若使在何處，而國家有依據契約，即依據單純的意思而成立的時候，則像這樣的國家，決不是自然的，則在法上不能不有基礎的。那麼，國家之自然的性質，當然不能說是本質的，那是不過只能夠認爲有些少偶然的存在而已。……』（一五——一六頁）

那麼，對於說亞美利加殖民地，係契約而成立的摩爾之言，他曾反對說如次：

『在亞美利加的最初之殖民看來，總之宗教的要素，是怎樣強力而動作的呢？那是我們不能不承認的。那並不是從道德，宗教和我們的意思而發生的。即從意欲變成當爲的，對於當作命令的投票之意思，係和道德與宗教相對立的。在這個形式之下，精神的衝動，動着亞美利加的最初底殖民，就在今日也還是動着的。因此，我們在一方面也許可以說是自然的，同時在他方面也是倫理的衝動吧。即依牠只是成立了全體的殖民之活動的集團，但那能夠說到成爲新國家之正確的基礎，那還不是國家本身的。在那裏只不過說成立事實上的集團，尙且以牠來爲着國家，所以從參加者方面的承認是必要的。像這樣的承認，任何的國家，也必然的存在着。就在我們的世襲君主國，也依着忠

誠，戴冠或向着憲法的誓言而行的。……但是這樣的契約，不是以新國家團體為基礎的，國家之成立正如上述的一樣，係依着自然的及倫理的要素，而契約，只不過在牠說成爲固定的形式，說起來，在其上成爲刻印的而已。』（一六一——一八頁）

即國家契約，不過以已經在自然上成立的國家之權力爲認可（*Authorize*）的手續而已。並不是依牠而發生國家的，那是夫蓋次所說過的。

（九）達爾文主義

自然科學的政治學之政治發生論，係依着達爾文主義，而給與了進化的觀點，最先由托馬士·赫胥黎（*Thomas Huxley*），在他著的人類之自然的不平等論（*On The Natural inequality of men*, 1890）的論文中，曾批評過盧騷，且確立了人類之不平等論的。

『人類在其自然的特質上來觀察牠時，明顯地也不會發生自由和平等的。』（*Soziale Essays, Weberstz! Von Alexander Tille, S. 19.*）

因之，人類不是依着契約而作成的，那是從社會的必然性而成立的。模倣和協力的感情是人類結合的要素，但又和自然的鬥爭，並且和其他的社會之生存競爭，也是以益發緊密的團結爲必要的了。並且各人，多少把着像他人一般所有樣的能力，且其大多數早已無制限地想實現各自的希望，所以不容易免避一個社會內部之生存競爭的，因之在那裏便會行着自然的淘汰，並且改善其社會形式而行的。依據這

樣的事情，而野蠻人的團結是很鞏固的，且數團體間之相互的支維互援也行着的。

像這樣地，便行使社會的集團的強化，一社會內部的生存競爭，到了休止的時候，爲着自然的淘汰之統一的全體之社會的觀念，好像才有倫理的意義般的，一直到這個狀態止的高漲的時候，社會之生存競爭，像在自然狀態中的樣子，才成爲沒有重要的意義。生存競爭的結果，在社會上才產生這樣倫理的紐帶，假如像確保各員之社會的生存樣的話，則在其限度上，人類和人類的鬥爭，在其社會內部才消滅，所謂自然狀態，一直到不同的狀態以前，便可以說是發展的。（社會與進化上揭書二四八——二四九頁）

但是在赫胥黎的見解，所謂在社會上的自然淘汰，像生物界的一樣，不能說是表現新種的。本來爲社會的動物之人類的性質，依據社會適應的教育，以爲大大地可以改善的，但是在生得的生理上，精神上，倫理上之人類之特性上，當然不會發生本質的變化。因之那是說什麼意味呢？那是應用和他民族的戰爭，或平時的產業戰爭，而打開站在自然力的支配下的人類生存之祕密，來找求達到社會幸福和人類完成的道路（同上二五二——二五五頁）。

基於達爾文——赫胥黎的思想而論「民族之起源者，那就是巴佐特的自然科學和政治學（Walter Bagot, Physics and Politics, London 1869）。這本書係根據洛增塔爾（J. Rosenhal）的德譯本（一八七四年），那是稱爲民族之起源（Der Ursprung der Nation）的題名。這本書，照其題名所示的一樣，

最初就區別『人種』和『民族』的，比起紫哈力厄是益發更明白民族的定義，那就是確立了對民族主義的達爾文主義之方向的。

他說：人種和民族均是基於人類之類同性的觀念。但是，人類的生成是因爲屬於太古的事情，所以作出牠的力，僅在太古的時代才有，那在今日必然要沒有存在的性質，反之，民族的生成，已經在古昔時代有存在過的，和同時在今日的時代也有，所以今日也不能不在動着的力之上來找求其生成的原因。那麼，民族是基於怎樣的力呢？他反對那是受氣候風土的影響，且又反對了說起源於族父權支配之說的。並且他曾說民族和其生成如次：

『要之，——法——嚴格的、確定的、具體的法——，就是原始的人類之最初的欲求。那比起他們的，什麼的以上，還是更必要的，又那比起什麼的以前，還是他們的，需要的地方。但那是他們的最初的需要，那同時係存在不容易送到他們之手的地方。到了後代，多類的人種，雖是很困難來規定這些的多數，但是非常急速地獲得的。分散的諸民族之緩慢的關係，次第依着某固有的征服者，而作成充實的殖民地而行的。羅馬人爲着歐羅巴的半數以上，所以能夠成就了這樣事業的大半。但是，征服者的羅馬人，在到處也可以發見其起源的。人們係依據政府的力量而征服，並且在那裏還沒有確立的政府。文明的起源，假如在現在的我們來觀察牠的話，則牠好像已經雖能說不算得什麼的事體，但那是漸次地表現出來了。』(二二頁，德譯本，二六頁)

那麼，未征服前有了什麼呢？

『民族，係以人類之肉體的類同性為意味的。為什麼？因為其類同性，以人類的協力為可能，且其類同性使人類，而對於同一支配者的服從為可能的原故。』（二一頁，德譯，二五頁）

那麼，巴佐特為着國家之起源的原動力，而舉出有二個的事實，即是 Identity of the body of men（人類之肉體的類同）和 Obedience to the Smilar ruler by Conquest（對於征服者之共通支配者的服從）。這即肉體的類同，係使集團的征服為可能的（參照 Physics and Politics, lv. ed, 1876.）

移傳英國的進化論於大陸者，就是亞爾柏特·謝富勒（Allert E. Friedrich Schöfle）其人，那已經在以前所述過的，但他從『應用變異，適應，遺傳，鬥爭等的現象，而想捕捉社會的自然淘汰的特質』（Bau Und Leben des Sozialen Körpers, II. Aufl, I. Bd, S. 266）的立場，來觀察政治和社會現象的，然而在這種見地，在根本上沒有區別社會進化論和生物進化論的地方，只有社會進化，在其主體，組織，利益目的，武器及鬥爭手段，適者生存及自然淘汰的形式上，來表現特殊的形態，而生存競爭和利益鬥爭的性質及結果，所採用特殊的形態，只說有差異的而已。（“Darwinismus und Sozialwissenschaft.”

“Gesammelte Aufsätze, I. Bd, S. 2.”）

從這樣的立場，而說：『要之，國家的生成，發達，沒落，是外的內的生存競爭的結果。』（Bau Und Leben, II. Ed, S. 434.）並且他曾說明國家生成的過程如次：

『在那裏有國家之存在的事，最初的國家構成是很小多樣的且幼稚的，隨着時代的一起次第政治的小經濟，在政治生活上好像會惹起很大的打擊樣的，國家權力最初雖然是強行私的支配權的，但次第好像成爲有職能的，責任的性的樣的，那些事體，決不是一時的，就是作爲的來講，不是偶然的，不是依據某獨裁的支配者的恣意的，也不是依據其公共團體構成員的各員之契約意思的。那是不可避的。……』

爲着自己的保存，已經就在最古的人羣上，也是以統一的意欲和行爲的相互關係爲必要了。生存競爭，在他們係以牠爲必要的。生存競爭，係使很小的公共組織爲發達到很大的公共組織，且使融合國家和國家的。生存競爭，若使費盡國家構成的勢力，則在不斷鬥爭的勝利者上，便可以找出新的強大的勢力。並且這個事情以可能爲限，國家構成在持續上又重新反覆，從歷史的流動之中，不絕地表現新浮起的集團的自己保存的問題出來。自然淘汰，係向着國家構成而押迫，並且在國家史的偉大的演劇 (Drama) 上，常常係把着其背景的任務了。』(同上，第二卷。四三四——四三五頁)

紫哈力厄和巴佐特，是很深刻的用心，在有條件上所認識征服的國家起源論。從這裏再向着無條件的所主張樣的誤謬的方向而發展的。

尙且謝富勒也曾區別了人種和民族的問題如次。即人種係基於生理的差異的對立(同上，第二卷。



一九頁），他說：『人種的統一，依據作出了地理的特殊性，外部的生活規定之同一。很久的過去之產物本身的，但那助成了民族及數民族的結成。反之，人種的差異，係得到了民族及尤其國家的分裂。』（同上，六〇〇頁），那麼民族是怎樣成立起來的呢？他對於這點，曾述如次：

『血緣的諸民族之民族的再結合，即其民族的統一，並不是單依據血緣而生起的。』（同上，二一五頁）

『很大的民族的構成之統一，因之已經不是純粹的民族和種族的。』（同上，二六頁）

『國民性的構成，已經開始於純然種族的血緣關係的基礎上的了。但是，後世人們爲着確立牠的原故，所以不能不加起其他的自由，不自由的結合的衝動和力的。並且最後最重要的地方，並不是國民性，已經不能得到一般的母胎和人種的純粹性的……比如，在一個偉大的民族用語上可以認識其民族的表象，而內面的。精神的融合，國民精神之統一的完成，歷史及制度之共通性，利益之聯帶性，係作出了民族的構成。』（同上，二六頁）

谷漢布羅威地著的人種和國家 (Rosse Und Staat, eine Untersuchung über das Gesetz der Staatenbildung, 1875)，和謝富勒的主著社會體的構造與生命 (Bau Und Leben des Sozialen Körpers, 2 Bde, 1875—1878) 的第一卷均是同年出版的，後者的第二卷，從那時候過去三年間後才出版的。因之，前者係混同了人種和民族的事，不一定是原來看不見的，但到了巴佐特的自然科學的政治學，該書的第一版

，在一八六三年已經公佈於世了，所以在那本書中，已經很白了民族和人種的區別，但谷謨布羅威地，到一八七五年以前，還說不知道那樣的事體，那就說他的不注意也沒有法子的（註）。

（註）在 Gumpowicz, Geschichte d. Staatstheorien, I. Aufl, 1905, S. 476. Anm. 中，曾述如次：

“Ich bezeichnete diese Kämpfe Rurz als ‘Rassenkampf, (in meinem So betitelten Buche 1883), ohne dass ich dabei an engsten Begriff der Rasse als genealogischer Einheit dachte, den ich vielmehr nur fuer eine uns gan entruckte primitivste Entstehungsperiode des Menschengeschlechts auf Erden gelten lassen moechte.”

（一〇）實證的一元論

考斯道夫、刺特策和費爾（Custov Ratzenhofer），在他著的社會的認識（Soziologische Erkenntnis Leipzig 1898）之中，曾說明政治發生的關係如次。

一、從二個的集團，發生一個集團，優勝的種族在劣敗的種族上，不是物質的，而是獲得政治的支配。

二、劣敗的種族，依然是持續自己的團體性，在新的集團之內部，而構成下級的階層。在這裏確立社會的不平等關係之法律秩序，對於奴隸或勞動階級，而發生支配的秩序。

三，和牠一起支配階級，爲着享樂被支配階級的勞動之結果，而發生權力組織。

四，在這個新集團的內部，則表現有個人的不平等關係。爲什麼？因爲在這樣情勢之下所生的結果，最初就是異種族的結合，所以依據異種族間的婚姻而發生種族的變質。在這個人的不平等之外，再有社會的不平等和政治的不平等的存在。爲什麼？因爲優勝種族的習慣和法律觀念，和劣敗種族的習慣和法律觀念則不同的原故，所以新集團之下，當然優勝種族者，必然站在支配的地位上，劣敗種族者，則站在其制約之下的。因之，劣敗種族被置於抑壓之下，反之，優勝種族則不受什麼的制壓。不特如此，又這樣的關係，當然有支配者和被支配者之社會的不平等關係，所以在那裏同時，有政治的不平等關係。

五，從這樣各種之不平等關係，來代替既存的習慣的秩序，便發生法律出來。那即是基於各個人的自然的本能，以共同的構成之消滅爲意味，同時爲着強者的利益所支配的政治關係，即是表現權力關係的意味。

六，以這樣，從血緣關係的社會組織而脫却，所謂表現政治組織的，就是和歷史以前之原始社會及族父制社會不同，而表現了新的社會的構成。那是國家的生成。我們今日，所謂國家，雖然考作是大社會的事，但在初期的國家和今日的大國家之間，當然不是有什麼本質的區別。

七，依據征服及支配而分化，混淆的種族，又和其住居無關係地，爲着單純的大衆，作出一個新的

集團。這就是國民。

那麼，這樣國家發生過程的，成爲最根本的動因的東西是什麼呢？刺特策和費爾氏答道：那是戰鬥的目的。從特殊的事情的離開，而一般地來觀察這種過程，定住某地方，只支配某種族看來，是充分地維持生活，但不能得到滿足欲望的物質。像這樣的事體，就是成爲正真的原因。其結果，移動於別的有望的地方，且征服定住於其地方的異種族，於是在這裏才發生樹立新的支配關係之必要。因之其過程是很多成爲戰鬥的（一五六——六四頁）。

自然科學的征服說，在這裏最初才發展到社會學的征服說了。

征服說，從古昔並不是沒有的，但基於豐富的資料的牠，在科學上而論證過的，就是路易·谷謨布羅威地（Ludwig Gumplowicz）其人。因此，我在其次關於他才些些詳細地敘述的。最初從文獻的說明而開始。

谷謨布羅威地，最初他發表了征服說，比起摩爾根的古代社會論的出版，還是先二年前的一八七五年稱爲人種和國家（Rasse und Staat, eine Untersuchung über das Gesetz der Staatenbildung）的論文。這個論文，最初用荷蘭文寫成的，但在後稱爲人種鬥爭的書本之附錄中，則用德文而發表了。次於人種和國家之後發布的，那就是他當作綜合的國家論的哲學的國法學（Philosophisches Staatsrecht, 1877）。這本書由第二版時就改稱一般國法學（Allgemeines Staatsrecht）的題名，但內容是同樣的。在這個書

物中，只結論沒有論及的，但重要的就是其附錄。爲其附錄，曾添加了有其次的四個論文，那即是：(一)多腦和卡爾巴西亞諸邦的最古之國家的起源 (Die ältesten Staaten gründungen in den Donau-Karpathenländern)。 (二)南方 (西利西亞和波希米亞之間的山脈) 諸邦的最古之國家的起源 (Die ältesten Staatengründungen in den Süderländern)。 (三)關於歷史記述的心理 (Zur Psychologie der Geschichtsschreibung) 及 (四)塞爾普及庫洛厄特族的國家之起源 (Die Staatengründungen der Serben und Kroaten)。

其次，谷謨布羅威地氏之出世作的人種鬥爭 (Rassenkampf, 1883) 公布於世了。在其中，又添有其次五個論文爲附錄。照以前所述的一樣，即是 (一)人種和國家 (二)關於國家構成之自然法則 (Ueber das Naturgesetz der Staatenbildung)。 (三)歷史的法則 (Gesetz der Geschichte)。 (四)爲歷史哲學者的歷史家 (Historiker als Geschichtsphilosophen)。及策爾 (Moses Schorr) 的論文之譯載的 (五)哈羅拉比的國家 (Der Staat Humrabis)。並且在這些諸論文中所發表的理論，最後的綜合就是依據社會學綱要 (Grundriss der Soziologie, 1885) 而所行的。

在這些文獻中，最重要的，就是添加於一般國法學中的，(一)，(二)及(四)的附錄。以上所舉出的書本，均是重加增至三版的，便可以想像其重要的，但依據最近夫藍次和奧利海馬等，而發刊谷謨布羅威地撰集 (Ludwig Gumplowicz, Ausgewählte Werke, Innsbruck)，所以他的原本任何人也可以容易地入

到手中的。

其次，我們把在這些書中所述的學說來觀察一下吧。

『不管在怎樣歷史的國家有機體中，我們同樣當於其最初之歷史的發生時，便可以發見其次樣的社會的根本原本的。即一個固定上下關係的秩序，係在支配和被支配的關係上所行，其結果，我們從這個狀態，並不是沒有缺乏最歷史上正確的資料的時候，但要之一切的國家，係依據征服（*Eroberung*）而發生的，即強大的種族，也可以考察係依着武力的來屈服或制退了弱小的種族而發生的。並且同時，我又想說關於附加說明這樣國家之發生的資料不少，且想認識比牠更不同的國家之發生是不可能的。』（人種和國家——一般國法學第三版，三五四——三五五頁）

像這樣說的，就是谷謨布羅威地的立場。又在社會學綱要中，則有其次樣的綜合。以下，試述其文意。

好像和許多社會學者的一致樣的，人羣之最原始的狀態，就是母系制。然而這個制度已變化為族父權制了。像這樣變化的動機，就是在掠奪的外婚制上的。這個掠奪婚制的習慣，同時，對於婚姻以外的，他種族，係隨伴侵略的掠奪的行動，一種族對於他種族，已達到侵略，征服及抑壓的行動而表現。其結果，便發生私有財產制度和統治關係。

私有財產制度，最初係爲着對於土地的不動產的制度而發達，但到了後來也及於動產的制度上的。



隨着這個私有財產制度之發達，好像產生其權利關係的規定樣的，又爲着強行支配其規定，也好像發生統治組織樣的。前者是法律；後者是國家。

這個私有財產制度之統治組織，在族父權制社會中，保持着族父權制度之發達，在這裏已藏潛有國家的萌芽。但是馬上不稱牠爲國家的，那因爲還是遊牧的，且沒有一定的領土之定住的原故。……

國家是一個社會羣，依着征服別的社會羣之社會的行動，來當做最初的基礎。可是，其征服者常常是小數羣。其全行動，常常同樣以對外的防衛和攻擊，權力和領土的擴大爲目的的。其根本的動機，要之，就是基於『生活上的必要』的。爲着實現其目的，則對被支配者便行使抑壓或榨取的。因此國家，係依據一個小數種族來征服別的多數種族，那便可以說是所統一的結合的，戰勝的，團體。但是，這個戰鬥的關係，在平和的且持續的關上，係因爲有可以代替的必要，所以在這裏對於新的社會關係上，便會發生必要的，習慣及法律的形式出來。法律秩序之存在，當然係以不平等關係之存在爲前提。因此，所謂『法是不平等關係的秩序。』

支配階級，是最希望生活的保障和充實的。因爲如如此的原故，所以說支配階級，便會被課很大的經濟的負擔。爲着支配這樣的關係，可以令發生勞動的秩序。其內容本來，係因氣候風土的如何而不同，但勞動的分配常常必然非不平等不可。那就是國家本身的本質。（撰集版，八一——一〇五頁）

又在他的一般國法學中，曾有其次的綜合。

據他說來，所謂國家就是『爲着想確立一定的法律秩序，所以自然地會發生統制的組織』（第三版，二頁）。因此國家不是在意識上而作成的，而是在自然上而發生的。那若使沒有社會的陣痛之煩惱，則不會產生的，而是『從漸漸地國民的土壤之不可知的深奧而生長的社會羣』的了。其陣痛，就是戰鬥或鬥爭的。只限社會的存續，那是永遠的鬥爭。但在其社會的鬥爭之中，則有二個的事體。一，是上下關係的鬥爭，即是支配和服從的爭鬥。稱牠爲政治鬥爭（*Politischer Kampf*）。二，是相互關係的鬥爭，即是爲着競爭和相互的壓迫的鬥爭。稱牠爲經濟的鬥爭。政治鬥爭，常常把經濟鬥爭包含其中，但經濟鬥爭，則沒有包含政治的鬥爭。

這些的鬥爭，是集團的事體，並且以隨伴理念的論爭爲特徵。在政治鬥爭則隨着法理的鬥爭，在經濟鬥爭也隨着經濟論的鬥爭。但是，這些的理論鬥爭，就是說潛在的必至社會過程，係表現在個人的意識上的，而文化過程則不是說指導社會過程的意味。文化過程的方面，不過是社會過程的反映而已。因之個人的觀念，常常係依據社會的必然而壓迫。於是所謂戰爭，鬥爭革命，對於個人的心理上係給與苦痛和忌避的。

但是，個人不管怎樣的忌避，而社會過程是必然地發展的。社會是永遠的鬥爭，鬥爭的勝利者，對於敗北者的犧牲和奉侍上，係確立自己的利益而進展。爲着確立這樣的利益，所以當做一個手段的國家，便會表現出來了。因此，『國家，就是勝利者在敗北者的負擔上，係確保勝利的獲物。自然的手段』

(同上，三一頁)。「但是，社會鬥爭，當然不是行使在國家上的告終。在國家之中看來，就是說在規定的軌道(法律秩序)上而行使的。」(同上)

這個過程，同時又是文化過程。國家的東西，係行使在文化上和不是文化上的，那就是支配關係。又這個過程，係表現在對內的及對外的二重的形式。國家有對內的對立，就是表示國家以異質的構成。國家有對外的對立，反之，表示國家係統一的存在。這個對立和統一，係從許多個人的社會的利益關係而發生的，但在這個利己的動機上，已經有隱藏社會發展的勢力。

這樣一個國家，已經幾次被反覆的。即係一種族對他種族依着征服的行為而產生的。並且這種征服行為，常常依着外來的戰鬥種族，以抑壓及征服來對於先住的劣弱種族，而行的事體(同上，二七—三九頁)。

其次，最重要的地方，就是關係谷謨布羅威地所示的世界各國家之起源的史實，但因過於麻煩，所以在這裏從略吧。只在那裏所說的，關於中國，印度，波斯，埃及，猶太，巴爾幹諸國家，羅馬及東歐，中歐諸邦，而最初的原住種族，係被外來的種族所追逐，在現代只不過能夠認識其原住種族的痕跡而已，可是現代的支配的民族，決不是其土地之原住的種族。後來，這個征服過程，在怎樣的內容上才得到確立呢？比如，就是對於言語的關係，階級的發生，宗教的任務及土地所有關係的影響等等的地方。那也非省略不可。(詳細，請參照國家學會雜誌一九二八年。第四十二卷第八號及第九號所揭拙稿關於

## 谷謨布羅威地的政治發生論

只在其次題有關於歷史記述的心理的論文中，我想引用所綜合的事體。

「歐洲全國家，沒有一個例外，均是依據從外來的戰鬥羣方面所行的征服，而遮蔽成爲基礎的事實，那不能不說係有非常科學的意義。那要之，對於一切國家發展的本質，係以妨礙正確的認識之不澈底，或以事實之意識的歪曲爲原因的。」

爲什麼？因爲係依着當做外來種族的征服之武力的侵略，而說發展一切國家的。法的現象之全部的事體，雖是完全地不實證這種現象自體，但依據由其他一切的事體之類推，便可以考察的原故。

和這個武力的土地掠奪相關係，而征服者的土地所有權，是怎樣發生的呢？像這樣說的事體，那是我們非考察不可。這個事實是簡單的，要之已經訓練過的戰鬥的小數征服團體，則對於有非戰鬥的組織之和平的說征服團體而行的，那不外依據技術的。戰鬥的武力的威嚇主義所強奪的而已。這種事實，在現代看來，就是歐洲人常常對於亞非利加和澳洲的土地所行的事體，那是人們周知的事實。……

但是，征服者，不是在單純的武力的行爲上可以滿足的。他們在自己的統制上，便想給與法的標識。不特如此，尙且對牠都想附加倫理的權威。現在正是和提倡歐洲文化之宣布的必要相同的。

中世末期，和教會成立盟約的當時，征服者，在說基督教的擴布上，我求了武力的行動之論理的根據。就在異教思想之下；也認識了所謂「戰爭是確立勝利者的權利」和「戰爭權」的。這是已經包含了對於征服地的土地及人民的所有權。

然而所謂戰爭權的事體來說，又因為還沒有充分的原故，所以想找求比較更好論理的權威，而得到的，就是宗教。在歐洲中世紀，教會在到處，對於由北方來的歐洲的征服者，曾給與了像其次高尚的權威似的。即這些征服者在精神上支配人民，其於民衆之宗教的要求，基督教及天主教的禮拜的優越性，而統一其他一切的宗教，在精神的基礎上係使安置政治的支配了。

一直到這時候，對於文化之低劣的蠻族，而表現了羅馬的，精神的。政治的優越出來。羅馬對於北方蠻族的土地人民，而發揮了精神的權威。可是這個權威，要之，對於幼稚未開化的蠻族，不外是表現了舊式的文化之優越而已。但是，在北歐好像有羅馬的使節和中歐的征服者相提攜樣的。即是成立了代表舊式的文化的優越者和代表年輕的自然的武者的提攜。

有共通的利益者，對於第三者，相互地同盟的事，是自然的，這樣關係，在征服者的蠻族和羅馬教會之間，好像在到處都有相結托的樣子了。……

關於這間的事情來觀察時，便會發生一直到這時候歷史家之等閑視的第二的疑問。即是這樣提攜的結果，教會和僧院，由各國的君主所送給多數的贈物，就是說怎樣成爲君主的東西呢。這個過

程是很簡單的。教會以說君主是其領土的所有者的學說爲權威的。這種學說就在世俗的權力上，又在精神的權力上，均是非常便宜的了。爲什麼？因爲君主依牠來獲得了對於政治和宗教的自由支配權的原故。又中世紀歐洲諸國家的記事，在對於君主的貴族，騎士，教會及僧院等的贈與之事體上，是充足的。同時以其所獲得的領土之土地所有權，在大地主之間不公平地分配的事實也在到處中便可以看出來的。這個土地所有權，係給與了少數支配階級的貴族及高僧的，又是包含了伴着全人民之強制的公事的義務之佃農權的。現在以從來意大利，西班牙，法國，英國，德國，荷蘭及俄國諸國的土地所有制度來觀察時，在原所有權和佃農權之間，便可以發見有非常顯著的相差的地方，這是歷史家最困難的說明，但今日的土地所有，最初是征服者的掠奪；征服者當做支配階級，在自已們之間分配獲物，因此一切的土地，比較的爲之於少數者的所有，這些的支配階級，以其土地的分配，如果考察只專任一人指揮者的話，則在這間的事情，就是可以明白的。像在事實上所認識的一樣，所謂不平等土地分配的事體，到底在和平的一般的經濟發展過程上，不能說明的，那必然要看作是武力的掠奪。

其次，在一切歐洲歷史家所誤解的問題，就是貴族的起源。依據外來的戰爭種族之土地掠奪而存立了一切國家上，我們同時可以看出貴族是大地主的，但從這個事實，我們可以解釋外來的征服種族，好像構成貴族階級似的。



然而國家主義的歷史家，不觀察這個事實，而以大地主的起源，係想歸之於漸進的，經濟的優越的結果。……但是，那在根本上均是包藏國家主義的見地。

真正的研究者，以為這種制度係基於征服關係的，或者又是外來種族之移住的結果呢？在資料上還是疑問的。比如薩賓尼曾說：『那（貴族）是在有史以前的征服之起源，或又是基於少數文化民族的移住的，那在我們是很難決定的。但不管在那一個的情形之下，而牠常常和種族的差異有相關聯，並且在一方面，即在古昔的時代有起源的貴族，比起其起源之新的，還是表示顯著的形式，同時在他方古昔的貴族之婚姻制度，若使觀察是限定的話，則貴族是基於種族的差異上的』。在這個婚姻制度上的制限，又外來種族係依據征服和土地掠奪而確立，為着確保自己之貴族的地位相結合的利益，所以會說不喜歡血液的混淆，那就是很好的證據。

像這樣最初的國家制度和社會現象，即大土地所有，君主與教會的贈物，特權的貴族階級之存在，一方面是外來的征服種族，武力的土地占領之直接的結果，同時又那些在他方面，彼此有密接的關係，且彼此成爲因果的關係。因此，所謂從外來的種族，土地占領的見地，假使不能觀察牠的話，那麼就別的現象也是很難理解的。……（一般國法學第三版，五二一——五二六頁）

若使要約以上記述過的谷謨布羅威地的政治發生論起來，我以為也許可以形成其次的吧。

一，征服 係外來的戰鬥種族（少數遊牧種族）對於和平的土著種族（多數農業種族）之武力的

征服。即是少數對於多數的支配關係之發生。

二，**宗教** 係因為以武力的征服過程來轉換平和的持久關係，實力關係之宗教的權威化。政治權力和精神的權力之結托。社會的法律狀態之確立。

三，**大土地所有** 武力的征服，以對於土地及人民的支配為內容。奴隸的使役關係之附着，大土地所有制度之發生。征服的少數種族各員間之土地的分割。

四，**貴族階級** 形成大土地所有者，就是少數征服種族之政治的特權之確立。政治的特權和經濟的特權之合體。貴族階級的支配。

五，**國家** 以上一切之實力關係為基礎的，新社會統制形態。比起支配階級還是成為優勢的，依着少數羣的抬頭，幾次的顛覆。以這個谷謨布羅威地的學說，我以為是征服的完成。

征服說在其後，好像是益發奮發其勢力樣的了。愛德華·贈克斯，他在一九〇〇年著有政治小史，就是追隨征服說的。谷謨布羅威地的美國友人，列士達·厄夫·瓦特也是追隨了征服說的。自那時以後美國社會學界，係依據征服說而征服了。就在德國，而庫諾和奧平海瑪也是承認征服說的。但我們只可以曉得法國的諾畢科夫和俄國的克魯泡特金，則展開人類相愛之科學的研究，而反駁征服說的。然而其反駁，在征服說的攻擊的前面，也沒有給與什麼的反應。（參照上揭谷謨布羅威地的政治發生論及拙

著政治學要論第二章。）

## (一) 歷史學派

剩餘其次的研究，就是歷史學派的見地。歷史學派在廣汎的意味上，已經是朱安·蓬丹之基礎的地方，但他的政治起源論，已經在家族上找求國家的淵源之族父權論了。自那以來，歷史派的政治起源論，在這個結論上沒有添加什麼的變更。

我們最先以法國爲例來說，我以爲可以舉出一八三五年由格丁根（Göttingen）市所出版（第11版由波昂（Bonn）出版）達爾漫（F. C. Dahlmann）的政治政策學（Die politik, auf den Grund und ols. Ma-ss der gegebenen Zustände Zurückgeführt, Leipzig 1835.）吧。他在該書中曾述如次：

『國家並不是依據危機或技術而作成的，也不是股份公司或機械，而是由自然生活而發生的，又不是依據自由契約行爲而成立的，決不是就在不得已的罪惡和經過時間之後可以救癒的人類之缺陷。國家是原始的秩序，必至的狀態，人類的能力係爲着完成其人類的存在，所以就是必要能力的所產，國家是原始存在的。原始家族就是原始國家。各家族，如果在獨立上看來，那就是國家。』  
人類在自然上有了國家的組織，（亞里斯多德）。』（第3版，三頁）

但是，到了後世，他曾說：『國家和國民次第像有區別樣的，國家比起國民之單純的形態，還是至於成爲不同的形態。』（同上，四頁）的。

英國民主義的政治學者約翰·西利（John Robert Seeley），在他著的政治學序論（Introdu-

tion to Political Science, 1896) 中，曾說如次……

『原始人，沒有什麼疑問的，而文明人在一切的事體上均有不同的地方。若使以原始國家——原始人的政治組織，和文明人的政治組織比較起來，——我以為前者和家族係有非常的關係，後者則不同……像這樣許多的實例所表示的一樣，國家之起源和家族有關係的，但在第十七世紀中，尚且那也不曉得，常常考察了牠是國家的起源。……依據它的學說看來，他以為原始社會，是各個人的非組織的社會。但是，政治組織的始源，在本質上係依據家族關係的。從最初不管有沒有戶主的權力，又不管有沒有世界的事實，但我們的確能夠回溯國家的歷史為限，即出發點不是世界的混亂的狀態，好像能夠考察有了一個有力且有嚴格的家族組織似的。雖然說是弱者，但也決不是強者之餌食的事，因為弱者是家族的一員，家族已有了在今日不能想像般的力量來保護了他們的原故。……所以家族能夠次第發展家族以上的事體了。關於牠次第附加附隨的組織，其附隨的組織隨着次第的增加，因之國家本身係從血緣的家族而遠離，血緣的家族，像今日所看的一樣，當做其組織內的一個獨立的形式而再生，遂以便宜的或擬制的性質的家族，來代替牠似的，最後國家和自然的家族之關係，已變成了可以忘記，否定樣的。』(Lect. III. PP. 54—56.)

其次，我們引照法國史家的例證來觀察吧。比如那就是泰尼(Hippolyte Taine)泰尼，生於一八一八年，法國著名之批評家與歷史家。他的主著就是現代法國的起源(Les origines de la France contempora-

Jul 6 Vols 1876-1892.)，但是未完全的。在其第一卷中，曾述有其次的一句：

『君領，伯領和公領，人們以盲目的本能而愛護，又對牠不惜獻給盲目的愛而成爲祖國的。祖國的觀念和領主及其家族成爲一起的。人們當說他們的武勇傳的時候，均是自慢地稱道自己領主的本事。倘有騎馬隊通過時，也馬上喝采之，或喜歡稱道其勇壯的姿態。若使領主死去，而沒有嗣子的時候，則國家落到他國人之手中，好像沒有發生繼承王位的戰爭一樣，而勸誘其寡婦行再婚的。像這樣的我們，好像能夠看見在永年間的中斷後，足使活躍人類社會，來再現強力且生活力之旺盛的感情似的。在這裏，小封建的祖國，依着成爲一大民族的祖國，而漸次能夠擴大的，那實在是貴重的精神，但同時又依牠，而全支配依唯一者之手而統合，君主爲貴族的首長，在貴族的事業上，又是可以附加法蘭西第三的基礎。』(五八頁)

(根據著名的 L. Kalscher 的德譯本即是。"Die Entstehung des modernen Frankreich, Zweite Aufl, Leipzig, I. Bd. I. Buch, I. Kap. III. S. 50.)

這個歷史學派的思想，自第十九世末棄至現代初期，而說了發展到主戰論的國家理論的，在上述的地方雖是很明白的，但就觀察已經所述的海涅力希·多賓乞克的國家論等，我以爲也可以明白了。

但是，這個歷史學派的，國家卽家族論，尤其在科學上非研究不可的。充足了這個必要的事體，以一八六一年爲一劃期而表現的，就是原始社會之社會人類學的研究。我打算在其次來說述牠的吧。

當一八六一年時，其次有二個相反的主張，被世人以為很不可思議的。就是英國緬因之族父權論和巴塞爾巴哈和夫的『母權論』。

Sir Henry James Sumner Maine, *Ancient Law*, London 1861.

J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861.

緬因在他著的古代法論的第五章中，曾述如次：

『原始時代的社會，不是像今日一樣各個人的集合體，在這個領域一切上，係當作最明白的事實而表示的。同時事實上，在構成牠的人類之見地上，那是家族的集積了。古代社會的單位是家族。現代社會的單位則是個人。依據這種事實，最明顯地表示兩者的對稱。』(Emergens Libraris, P. 75.)

『集團的單位，係向着最高的男系底男子而相結共同的服從的家族。家族的集積就是作成種族的種族的集積是構成國家的。……事實上，政治觀念的歷史，而血緣在政治機能上，是社會之唯一可能的基礎，隨着這樣的假定，同時而開始的。……因之原始國家，其構成員，一切都是依據有共同的系圖的考察而確立的。關於家族明白地有了真理的事，最初就是關於家，其次種族，最後就關於國家，也可以相信是真理的。』(同上，七六頁)



『關於原始社會之家族組織，今日僅在所殘存的法律制度上看來，父或他的祖先，在其子孫的人及其財產上，在後世羅馬中，終身間爲着便宜上稱牠爲 *Patria Potestas* 的權威而奮鬥了，且遺下明瞭和廣汎的證據。』(同上，八〇頁)

反之，——

『古代法，在其血緣上把婦人置於下位的，但就爲着近代法之第一現象，也把她置於其丈夫的下位的了。』(同上，九一頁)

又從土地和國家的關係看來，只說遊牧種族移到定住生活的事，就是很大的社會的變化，那雖是發生土地的要素之重要性，但不是根本的政治的要素，就在近代的大國家上，而應用民族的觀念，而持續血緣的觀念而止的 (*“Early Institutions.”* VII. ed. 1914, PP. 72—75.)。

這個緬因的主張，站在比較更實證的論據上，而說族父權說的再生爲意味的。但是，他係以有史以後之歷史的資料爲基礎的，而缺乏以前的原始社會的，社會學的研究。從這點才開始巴哈和夫與他的理論的對立了。

在原始社會之社會人類學的研究上爲了基礎，那使巴哈和夫，比起緬因更能使達到獨創結論的原因了。

『承認一個婦女之支配的事體，就在一切的形勢之下，也決不是由存在的自然法而遠離的。爲

什麼？因為暴君係由婦女而得到其全權力的原故。其支配權，不過係依母性管而所繼承的而已。就在怎樣的形勢之下，但種族的會長，不是由其父親而繼承其權力的，而是由母親的方面，因之從母親的母親，換句話說，由從前的君主們的姊妹們而繼承的想法，所以還是使他們權力為合法化的。

『(一七——一八頁)』

『就在日耳曼的封建的法律秩序上……長子繼承權，不是單認為長男才有的，連長女也被承認，以後弟弟們且置於其下位的。就在習慣及法律上，好像婦女才認為在家族中唯一的代表者。其丈夫及其子孫也繼承了那個婦女的名稱。其結果所表現的母權政治，有了比較更重要的意義。即繼承者的姑娘，常常和屬於別的系圖之年輕的男子——非繼承者相結婚的關係，決不是和最長者相結婚的關係了。為什麼？因為在這樣的時候，那一個應有拋棄其家族上的地位之必要，若使不然的話，就成為全社會秩序和矛盾的結果了。』(四一七——四一八頁)

巴哈和夫很重視血緣和政治之原始的關係，而緬因也是同樣的。但是，緬因最初主張『男系的男子的支配』(Patriarchy)，反之，巴哈和夫却主張『女系的女子的支配』(Gynaiokratie)的。

四年以後，又確立了這個母權說者，就是蘇格蘭的約翰·弗格遜·馬克楞喃(John Ferguson Maclean)的原始婚姻論(Primitive marriage, 1865)。他區別女性氏族(Clan)和男性氏族(gens)，而明白了原始社會的婚姻制度，不是內婚制(endogamy)，而是外婚制(exogamy)的。

馬克楞楠的原始婚姻說出版的同年，在法國又有浮士忒爾·得·庫拉治 (Eustel de Coulmyes) 的古代都市 (La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et Rome, Paris 1864) 的出版。這本書，係探究政治的起源於宗教的了。因之，我們在這裏可以認識神權說的再生，但這個學說同時又是族父權說，而不是母權說。我們便可察覺舊的學說，仍然靠着新的科學的姿態而表現的。

其次，我們將庫拉治的說明來研究一下。

『私有財產的觀念，依宗教本身而達到的。』(六二頁)

『一個家族，是由一人父親，一人母親，兒女們及奴隸而成立的。這個集團，不管怎樣的小，但以其統制認的爲必要，那麼最初統制的權威，究竟屬於誰的呢？是父親的嗎？不，在各家中的那一個，比起父親還是站在上位的。那是家的宗教。那是家的神，……父親在竈中，係行了第一種任務。他點火於竈中，且繼續維持舉火。他是竈的僧侶了。』(九四頁)

『國家，本來係家族及種族的，宗教的及政治的團結了。……但是國家，依困難的，且常常在許久之間的事業，最初才作成的。』(一五三頁)

『在家族中，當着父親的，它的權威，好像和僧侶的職位有密接關係似的，又當作家族之宗教的首長；同時是司法官，又好像是行政官的一樣，又是都市公共團體之最高的僧侶，同時又是其政

治的首長。』(二〇九頁)

『對於一人的人物上，其政治的及僧侶的權力來合體的事，就在君主國家上也是同樣的。作出了共和的憲法的革命，也沒有分離這兩個作用，兩者的結合，看去是非常自然的，並且是當時人類社會之根本的原則。代替君主的最高官吏，同時是僧侶，也是政治的首長了。』(二一四頁)

『最初希臘人羅馬人，以及印度人，以為法律就是宗教的一部分，舊式的法典，就是習慣，禮拜式，祈禱，同時是立法手續的集成了。所有權和嗣承權的規定，在其間，係包含了關於犧牲，葬埋及死的信仰的規定。』(二二二——二二三頁)

『原始的宗教，對於父親，係承認在家內有無限制的權力。』(二八四頁)

『打破僧侶階級的支配，且使廢止下層階級對於從來氏族首長的効力之革命，在都市公共團體的歷史上，係劃了新的時期。那是以階級來代替別的階級之地位，並非單由一人之手，把權力來讓給他人之手的，舊的原理失去一切的力量，而新的精神已有統治社會的表示。在其他地方看來，都市公共的團體，和從來是完全同樣的。爲着政體來講，持續共和政體，最高官吏，差不多完全保留一切舊時的名稱，雅典維持牠的 Archon (Atheus 長官之一，普通稱之爲執政官……譯者)，並且羅馬也維持它的 Consul (執政官)。公的宗教的儀式，也沒有什麼不同，新婚的晚餐式，開院式的犧牲，貴顯的參列及祈禱，一切仍然被保存着。』(三八五頁)

『舊的宗教形式已凋落，同時處處，表現着困難的關係。依着新的支配之發生，而變化了生活的方式。一直到現在的永久間，宗教本為支配之唯一原理。到了現在，已經表現新的宗教來代替舊的宗教了。那是由危險的潮流及爭鬥，係因為想儘量地防衛於社會的。現在足以都市公共團體的支配關係為基礎的原理，已經形成了公共的福祉。……』(二八六頁) (Deutsche Uebersetzung von Paul Weiss, 1907)

我以為這是現代之科學的神權說。但是，那又和緬因的族父權說相結合的事體，依據上述的引照，就可以明白了。

其後，六年之間，在英國有約翰·拉布克 (Sir John Lubbock) 氏發表『徽號制』的研究 (Sir John Lubbock, The origine of Civilization, and the Primitiae Condition of man, London, 1870.)。但是他關於法律，僅有多少的言及，關於政治的起源，沒有什麼的展開。

從這個『徽號制』的研究，而發表了驚人的綜合的研究，就是美國的路易·摩爾根 (Louis H. Morgan) 其人。他的古代法論 (Ancient Society or research in the lines of human Progress from Savagery through Barbarism, to Civilization, New York, 1877.)，對於政治起源的問題，已立了不朽之名。

他以為在族父制的社會以前，已有了母系制社會的存在。但是站在『徽號制』上的母系制社會，還沒有發展到母『權』的政治，但他認為非政治的社會了。那麼，他在何處才認為非政治社會和政治社會

的分界點呢？他對於這點，以美洲土人之中所殘的「易洛魁人」種族等的，種族聯邦制（*Iroquois Confed-eracy*），恰好就是站在其分界線上的（參照芝加哥版，六一—七頁）。

這個種族，看去好像希臘，羅馬及日耳曼等的古制一樣，換句話說，就是看去像定着的，統一的地域團體一樣，沒有到着緊密的結合，但是已經由原始血緣的紐帶而遠離，而至於把着機能的社會的構成，摩爾根氏以爲牠是政治社會的最初起源了。那以領土爲形成完全的結合體底民族之時候，就是國家發生的第二階段，這是摩爾根所述過的（同上）。因之他以血緣的紐帶和地域的紐帶之中間所發生的機能的紐帶，來考作政治關係之原始的形態，且由此發現政治的起源的。

依據摩爾根氏所主張，爲政治的起源之機能社會的觀念上，而找求政治的起源於結合經濟的階級之觀念的階級的發生上的，那是恩格斯的家族・私有財產及國家之起源（*Friedrich Engels, Ursprung der Familie, des Privateigentums und des States, 1884.*）（參照政治學要論第11章）

我們回顧在第十九世紀末葉，關於已完成的這樣政治的起源之很大的研究，那就是其一切，或爲着反駁國家契約說的或自有功利主義以來，除了所重積實證的研究的結果以外，便可以說什麼都沒有了，但是，在這裏仍然沒有解決這殘存的問題。那就是說宗教，家族，征服或階級，其中那一個，才是其真正的政治起源的原因呢？但我們觀察以上所回顧的思想史的發展過程，在這四種對立的學說之中，關於那一個才是真正的學說呢；自然可以達到明白的解決的。



『宗教』，結局也是歸之於族父權說。又『家族』從政治之嚴格的概念，雖然不能和國家觀作同一的見解，但那已經明瞭的了。依着『征服』而作出國家以前，雖以比較更原始的國家之存在爲必要的，但已經由雷翁、繫哈力厄和巴佐特而說明牠了，於是結局，原始社會之階級之分裂，在作出了社會的機能社會的地方上，我們便曉得最原始的起源，不能不找求政治的起源的。

（尙且本來還要批判最近的美國社會人類學的事業，但這已經簡單地在政治學要論第二章中說過，所以在這裏從略了。）

## 第二節 政治階級論史

### （一）政體的分類

我們在這裏所要討論的問題，就是已經發生的政治，其後怎樣地發展和變化的問題。在經濟史中看來，其階段論大概已經研究過的，但在政治史中，直到現在還沒有注意過牠。關於這點本來是有理由的，而附加這樣的階段，就關於牠的是否科學，但還有很大的問題的地方。然而在這裏免避這樣的論評，所以祇不過排列比較有名的階段論而已。

最古的政治階段論，就是『政體循環論』。所謂政體循環論，就是說各種的國家政體，在怎樣的順序之下，而述了變動和移動的議論。在敘述牠以前，我想簡單地概說古來的政體分類方法。

政體，已由最初希臘的史祖希羅多德 (Herodotus)，分爲三種。那就是『君主政體』(monarchy)，『寡頭政體』(oligarchy) 及『民主政體』(democracy)。且稱牠爲三分法的。其後柏拉圖把牠分爲各二種，即是正則的事體和變則的事體，但民主政體，在名稱上係因爲沒有分之爲二種的原故，所以成爲五分法的。當然添加『暴君政體』(tyranny) 和『貴族政體』(aristocracy)。其次亞里斯多德用民主政體爲不良的意味，而以民主政體之良好的時候才稱爲『良民政體』(polity)，所以在這裏有形成了完全六分法的。尤其在這時候已經有用過了其他的『全權政治』(plutocracy) 爲“timocracy”或“isonomy”的用語。其後，到了波里比阿 (Polybius) 的時代，而稱爲『混合政體』(mixed government) 的學說。於是混合上述三個政體之良好的地方，而說成立政體的意味，但這是成爲今日之立憲政體的淵源。就到了近世，立憲政體，常常也稱之爲混合政體。

到了馬基雅弗利時，最初才成立二分法的。所謂三分法，就是合起貴族政體和民主政體，來稱爲『共和政體』(Republic)，在牠係使對立爲着個人的支配之『君主政體』的方法。其後二分法，好像成爲很廣泛地行使的樣子。

又關於稱爲『獨裁政體』(dictatorship) 的政治，在近世的政治理論家之間才生起議論了。這是和“absolutism”或“despotism” (專制政治)，不一定是一致的，而有特殊的意義。這個說話，係從羅馬的『獨裁官』(dictator) 而發生的事，是很明白的，但其『獨裁官』的政治，已經有了怎樣的事體呢，那還是

成爲問題。某者以牠爲『主權的』，其他者則爲『委任的』地位了。但是，這個政體是暫定的，並且指着給與專制的權力，沒有異論的（關於這點，參照拙著現代獨裁政治論文明協會出版）

此外重新附加的政體，就是伯倫智理 (Bluntschli) 所唱導『神政政體』(Ideokratie oder theokratie) 和『神權政體』(Idolokratie)。後者是前者的墮落狀態。此外他也唱導『教政政體』(hierokratie)。那當卡斯特(宗教階級)把握政權的時候，就是僧侶階級的政治，所以在一般會和神政政治相混合(Theory of the State)。但約翰·柏澤斯係反對這樣的政體(John W. Burgess, Political Science and Comparative Constitutional Law, 1890, Vol. I, P. 75.)。威斯忒爾·尉羅比(W. W. Willoughbz), 他說一切的政體分類是不可能的。那像無理的分類，就是多種多樣的(W. W. Willoughbz, The nature of the State Pp. 351—352)。又最初表現了現代最重要的『代議政體』(Representative government) 的名稱，就是在巴士亞的馬亞利歐(Marsiglio of Padua) 的(Defensor Pacis, BK. I, Ch. 12.)，所謂『立憲政體』的名稱，已經在亞里斯多德的時候說過了。即在他的『政治學』(Politics)第四卷，第七章，第一節中，會述如次。

『但在這裏有第五的政體，其原名稱之爲 Polity Constitutional government 的。』

尤其這依照 Jowett 的英譯本，是很適當的名詞。又在該書的同卷，第八章，第七節及第八節，同第九章，第二節也同樣地對於良好的民主政治之意味，係用着“Constitutional government”的名

詞。

但是『立憲政治』的觀念，最先說『憲法』的觀念，當牠確立之後，是最初才完成的。因此到了近世，便不能不確立國家根本法的觀念了。尤其亞里斯多德找求國家的不變性和持續性於『憲法』中，從那裏，而表現了他的立憲政治的觀念，但其發達係在近世的事實。總之，在憲法的觀念之確立上爲了重要的事，尙且爲政者也像承認被拘束法的存在似的。那在英國看來，就是 *Charter* 卽 *Charita* 的事實上之出現。其最古的，也許可以說是在一一〇〇年八月五日，亨利一世卽位當時所發布的 "*Charter of Liberties of Henry I.*" 吧。又一切如已述過的一樣，當於近世民族集權國家的發生，而漸次明白地起來，爲着民族固有的傳統之習慣法，卽是 "*leges imperii*" 的觀念。朱安。蓬丹或托馬士。斯密斯，及其他第十六世紀的國家理論家，總之依屬於歷史學派的學者所主張的這個觀念，爲明白『憲法』的觀念，而說確立立憲政治的概念。

那麼關於政治的分類而概論過了，所以再歸回原處，而移到政治階段論之最古的『政體循環論』的話說。

### (一) 政體循環論

最古的政治階段，就是『政治循環論』。所謂政體循環論 就是說各種的國家政體，以怎樣的順序，而變化移動進行的議論。政體循環論，已經在柏拉圖和亞里斯多德中所述過的，但確立了這說的，就是

亞爾加的亞 (Arcadia) 的政治史家波里比阿 (Polybius) 的『羅馬史』。

照他的見解，則政體的循環，係永遠地反復其次的順序。

君主政治——暴君政治——貴族政治——寡頭政治——民主政治——暴民政治——君主政治——

他稱牠名爲憲法革命之規則的循環 "regular Cycle of Constitutional revolution" 或稱之爲憲法變遷的

原本的階段 "original stage" 的 (BK. VI. 4—9. Cf. Shuckburghs english translation, Vol. I. PP. 461—,

政治思想史上卷，一二二——一二五頁)

自那以來，已有了各種的學說，但到了詩萊爾馬哈 (Friedrich Schlegel) 的時代，則表示了些少不同的見地。據他說來，所謂政體的循環找出其次的順序——

民主政治——貴族政治——君主政治——民主政治——

其理由，他曾說明如次：

『爲着小的統一，在我們以爲民主政治就是原始的基本的形式。』(五六二頁)

『若使我們考察由很少的統一。而想發展到很大的統一之國家生成的強烈的情感，同時又能夠考察作出大衆的統一之努力的衝動，則從那裏便成立貴族的政體。……那麼若使爲政者，爲着想指導比較更好的政治，而把全大衆來陷於分裂起來，則中心點便成爲必要的，從那裏再成立君主政治的形式。』(五六〇頁)

在這裏，雖然能夠表示了上述代表的二個循環論，但在此外多數之說，依着種種的學者而說過的事，自不用說。但在這裏因篇幅所限不能不省略的。

### (三) 黑格兒以前的政治階段論

其次我進入正式的政治階段論。

政治階段論，係以歷史哲學的思想為背景的。以為社會來當做一個階段的發展而考察的，在根本上最先是必要的。像這樣的考察，是否可以稱之為科學的呢？那是很疑問的，但在這裏廢止其妥當性的選擇，只是仍然表示古來所主張的階段論吧。

歷史之階段的考察，是辯證法的一面。辯證法是極觀念的形式，又是淵源於亞歷山大的歷史哲學上的。在其影響之下，至奧格斯丁奴斯，在第五世紀中，在他的神之都 (Civitate Dei. Ilibl. XXVXIX.) 之中，是最能夠表示牠了 (參照政治思想史上卷、二二二——二二四頁)

#### 一、幼少時代——自然狀態

幼年期 (由亞丹至諾亞) —— 地上國家和天上國家的對立

少年期 (由諾亞至亞伯刺罕) —— 巴別塔下之民族的分裂

青年期 (由亞伯刺罕至塔比德) —— 士師時代

#### 二、壯年時代——法的支配

(中期) (由塔比德至浮因) —— 民族國家的分裂

(後期) (由浮因至巴布德芝馬的約哈納) —— 民族國家的分裂



三、老年時代——恩寵的生活——審判——千年統治——地上天國的出現

這個發展，爲着罪和神，國家和教會，肉體和精神之矛盾對立的鬥爭而說明的。稱牠爲斯哥拉觀念的辯證法。比起黑格兒的辯證法，更是觀念的。

到了第十四世紀的時代，修正奧格斯丁奴斯底觀念的史觀，而表現了確立物質觀的史觀了。那就是亞拉伯學者易蓬·卡爾頓 (Ibn Khaldūn)。(參照 *Cumplowicz Soziologische Essays*, 政治思想史上卷, 三〇一——三〇三頁)

據他說來，則大帝國的生命，可以說不會超越其次的三世代。其延長也可以看出有百二十年以下的。

第一世代，是猛勇的種族之感情，又是好戰的。

第二世代，是財富和勢力的獲得，又是力氣和勇氣之喪失。

第三世代，是社會的分散，又是喪失防衛外敵力。

但這也還是沒有脫却伊斯蘭 (Islam) 的宗教的觀念。伊斯蘭文化，係因爲鬥爭的，所以看去像唯物論的一樣。

又到了第十八世紀的初葉，而意大利的韋科 (*Giambattista Vico*)，在他著的新科學的原理 (*Principi d'una Scienza nuova*, 1725—1730.) 中，他曾主張了政治史上的三階段 (政治思想史上卷, 七一五

頁。)

一，是神的，或神學時代。——在神的宣託上，係以政治的權威為基礎。

二，是英雄的，或貴族時代。——有力的數家族的家長，係共同地掌握國家權力。

三，是人的，或民主時代。——在全體人民上，係以國家為基礎的。

這種思想，係由孟德斯鳩氏，而傳到法蘭西的思想中的。孟德斯鳩的實證主義，大多數係負於韋科的。孟德斯鳩曾說，他在威尼斯市 (Venice)——意大利東北部的港市)時，將上述的草稿，已請求著者給他看過了。

為確立了在法國的實證主義史觀者，我們只能舉出康多塞 (Marquis de Condorcet)其人。他的歷史表·人類精神之發展 (Tableau historique des Progrès de l'esprit humain. Paris 1794)。當恐怖政治時代中，係在隱藏的家中所寫下的，但到他死了的翌年，才由他的友人而出版的。他的階段論，把一直到那時候的歷史來分為其次的十階段。即是：

- 一，是血緣的集團生活的時代(家族、種族、村落及其他)；
- 二，是一直到農業的發生時而止；
- 三，是一直到文字的出現時而止；
- 四，是一直到希臘之固有科學的完成時而止(蘇格拉底及柏拉圖)；

五，是由亞里斯多德在羅馬的希臘文義 (Hellenism) 的沒落，一直到基督的勝利時而止；

六，是一直到十字軍的遠征時而止；

七，是一直到印刷術的發明時而止；

八，是一直到笛卡兒 (René Descartes) 的時代時而止；

九，是一直到法國第一共和政體之實現時而止；

十，是自一七九三年的共和政體以後，一直到第十八世紀的精神之完成時而止。

這種階段論，為政治理論上看來，沒有什麼很大的價值。只以農業的成立，而老作國家之起源，即以為是『規制社會』(Société régulière) 的，就是重農學派的特徵，又以其以後稱之為『社會狀態』(État de société) 的事，那是我們應要注意的。

和重農學派底實證的自由主義不同，而站在個人主義的，觀念的自由主義上的者，就是康德 (Immanuel Kant) 康德在他著的永久和平論 (Zur ewigen Frieden, 1795) 之中，他曾主張了其次的階段論。這個康德的史觀，最初從理性主義的立場，而樹立的史觀。其後到了黑格兒的時候，才完成了這個理性主義之觀念的史觀。

一，是準備的過程。

A. 自然就是使人類在地上到處可以得到生活的。

B. 自然，係依著戰爭，在人口稀薄的地方上，而撒布了住民的。

C. 自然又是用着同一的手段，雖有厚薄的差異，但向着法的狀態而強制了人類的。——就是國家的發生。

二、最初各國家，好像不能融合於唯一的世界國家中的一樣，係因為有了宗教和言語的對立的原故。

三、到了其後，最初才發達國際的通商，在這裏最初才發生了和戰爭不兩立的現象。國際通商的發達係促進了國際協調心的發達。——就是國際聯盟的成立。

但是，這樣的發展，第一係依據『大自然的攝理』的，這是康德所說過的（政治思想史上卷、八三四——八三五頁）。

比起康德的自由主義理性主義的政治階段論，還更澈底的形態的，就是夫里德力希·克勞西（Kri Christian Friedrich Krause）其人丁。他在他著的法律哲學體系（Abriß des Systemes der Rechtsphilosophie Göttingen 1828）中，會說了其次的三階段論的。

1、是苞芽時代（Keimalter）。還沒有國家的存在，是國家以前的狀態，是自然的狀態。但是，法已經存在着。他沒有考察所謂無法的狀態。

11、是生長時代（Wachalter）。這是專制的國家組織的存在。但是所謂君主，貴族和民主的政治

，均是有的。只是通通採用專制政治的政體。因之是不完全的國家。當消滅國家對立後，才發生國際聯盟 (Völkerverein, Völkervereinigt, Staatenverein) 而確立世界和平的保障。

三、是成熟時代 (Reifalter)。這是『世界法團體』(Erdrechtbund) 的出現。遂至國家的消滅。僅法的支配才能實現『共同組合的公共組織』(Genossenschaftlich Gemeindefassung) 的。是非政治社會的出現。那即是絕對的法治國家觀的完成。

即克勞西，係表示了第十九世紀的理性主義，典型的歷史哲學。僅法是永遠和遍在的。在原始時代，還沒有國家的存在，但是就在將來的完成社會，而國家也已經達到凋落了。因此，國家是暫時的，不過爲着法的完成之手段而已。他認爲國家的消滅，是當然要注意的。

到一八二一年時，而黑格兒 (George Wilhelm Friedrich Hegel) 的法律哲學要綱 (Grundlinien der Philosophie des Rechtsim Grundrisse) 已出版了。在其『第三部』的終末，最初才簡單地發表了他的歷史哲學。但是他自一八二二年冬期以來，在每冬學期中，一直到一八三一年十一月十四日的他的臨終以前，他在柏林大學擔任了歷史哲學的講義。其中比較更詳細的，就在遺稿中發表了。據他的歷史哲學說來，世界史有其次的四個階段。

第一期，是東洋的精神 (Orientalischer Geist)。

這個時期，是世界精神 (Weltgeist) 的最素樸之表現的時期，而是採用沒我的。即個別觀係被

沒却，僅全體觀才被主張，一般地有神政政治的存在，但政治和宗教的分界則不明白。神之國和政治社會被看作同一的，宗教組織和國家組織則沒有區別。但是在那裏所行的宗教，是自然的宗教，是支配的宗教，向着全體的統一底服從，係認為最高的價值，而沒有個人的主觀的自由之覺醒。東洋精神，又有其次樣的諸階段。

A. 中國及蒙古，是族父權的神政政治。

B. 印度，是神政的貴族的階級專制政治。

C. 波斯，是神政政治統一君主政治。

D. 西部亞細亞（飛尼客，西里亞，以色列），是宗教精神的興隆。飛尼客的海洋的原理，西里亞的苦痛的宗教。以色列的一元的神觀。

E. 埃及，斯勞克士的國。『朝之國』的文化之終末。

第二期，是希臘的精神（*Griechischer Geist*）。

這是『女之國』的開始。宗教和政治雖還是一體，但精神在個人的主觀界是智的表現，又是民主的，美術的和倫理的。但那只能說是表示美的調和，在真理還沒有到達的，可是其民主政治，比起何處的民主政治都是更美麗，而介在東洋的專制政治和羅馬的貴族政治之中間，又是最自由的世界了。但是其民主政治又和神相結託了。



第三期，是羅馬的精神 (Römischer Geist)。

在這時期，希臘的主智特質，係採取抽象的、形式的普遍性的形式而表現，沒有精神的內容，成爲客觀性的對立而表現了。羅馬的民族，本來是鬥爭的牧畜種族，羅馬的國家，本來係當做掠奪的國家而成立的事，是史家一致的意見。其後經過長久的努力，而平定四鄰的蠻族，且作出了統一的國家。因此，羅馬係以實力爲基礎的，所以各員對於全體係富於犧牲的精神了。那已經不是族父權的，也不是民主的，也不是依據自由或道德的結合，在征服者和被征服者之間的成立，而是階級的貴族政治。各個人，因之是軍人，是爭鬥者，所以重視法律命令，而有了鞏固的統一。因此，對於形式是法律觀念是便宜的。在希臘係結合了法和道德的，但在羅馬則分離法和道德，而法好像形成了考察形式的社會生活的規定樣的。羅馬種族的文化，是非常散文的，但對於這個文化之第一衝動，係已經流入了有希臘的文化，對於外形的希臘文化，是最初才給與了內觀的傾向。其次流入基督教，而變成了羅馬皇帝的神聖之地位的權威之力了。

第四期，是日耳曼的精神 (Germanischer Geist)。

在中世紀的時代，比較的更早，向採用了基督教文化的，就是日耳曼的民族了。那個事情，已經變成了對於新文化之強裂的刺激。在第十一世紀，有工藝技術的發達，而發生了市民的社會。第十一世紀係在歐洲中的矛盾和恐怖的時代了。中世紀的支配原理，是基督教，而支配權力，是教會

的。但所謂這個時代之宗教和教會，是外形的，是階級的，又有了僧侶和怪俗的區別。表現在這樣的時代的，那就是日耳曼的精神。而日耳曼民族之所得到的，是宗教的改革，又是解放的精神。在這裏表示了路得的偉業。本來路得是時代之子的。即路得由對於外部的形式的奴隸，而解放人類，在內在的精神上相結着人類的。實在由外形解放這個宗教，而在內的生活上之確立的地方，就是路得對於天主教的宗教改革的意味了。爲其結果，在精神之內實現了神之國的。其結果又這個精神，好像已變成了非在世界上來實現不可樣的。那是在近代的政治的自由之發展。法蘭西革命，不是改革宗教，而是單想改革政治之矛盾的表現了。革命思想，一切都是由這樣的矛盾而發生了。那在舊的思想中表現了新的思想的矛盾。因此天主教的國家，均是煩惱於革命的事體了，但在基督新教的國家，就發生革命，但還是沒有像那樣的慘憺了。在法國，盧騷說了個人的解放，在德國的康德，同樣地雖說了個人的解放，但在法國則發生革命，而在德國則不會發生革命了。那是盧騷所說的自由，係經過國民議會所承認過的，是在個人的社會中之絕對的自由，但反之，在德國的康德，在自我的確立上，而自由就是因爲成爲問題的原故。以現下的歐洲之狀況來觀察。所謂丹麥，荷蘭，英國及普魯士般的基督新教的國家，其前途的希望是非常的光輝。所謂其物質的勢力和其文化的發展，足值傳於世界上的。德國也因受拿破崙的戰後，已確立法律，且確立了財產和人格的自由，任何人也可以爲官吏的，但在那裏有確然的規制，政府站在官僚的政治上，而總攬牠者，那就是君主。

其法律和宗教的精神一致，國家和教會也是調和的。在那裏爲着神意的實現，所以要有不斷的努力，在那裏又有自由原理的確立。

世界精神，不外是精神的實現和自由概念的發展而已，但國家實在不外是自由之世俗的實現而已。世界歷史。是精神和事實之一致，每天發生的一切事實，與神一起，本來爲着神本身的事業而生起着的。

(<sup>4</sup>Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte, 4 Bde. 1910—1920.)

這是所謂爲着理性主義觀念的辯證的史觀而大成的了。

(四)黑格兒以後的政治階段論

海涅力希·雷翁的政治階段論，已經在以前略評論過了，但橫互其全般，現在我想表示其概略如下：

- 一、是族父權的遊牧國家 (Der Patriarchalische Nomadenstaat)——家畜。
- 二、是族父權的農業國家 (Der Patriarchalische Akerbauerstaat)——土地所有。
- 三、是僧侶國家 (Der Priesterstaat)——對於精神的不幸之恐怖。
- 四、是空理國家 (Der Ideokratie)——空想的優越。
- 五、是軍事國家 (Der Militärstaat)——武器的優勝。

## 六、是商業國家 (Der Handelsstaat) —— 是銀行家的支配。

現在簡單地說明牠如下。

遊牧國家，和其他的國家則不同，常常追隨水草的，因之不能不找求新的住居，所以在內沒有安定的生活，和同時向外成爲影響近鄰諸種族的生活。因之其國家，常常把着軍事的構成。其結果，一遊牧種族對於他的遊牧種族，便生起支配的關係。其支配關係，以能夠繼續支配種族的力量爲限，在那裏表現了弱點的時候，好像被支配種族會生起反抗支配種族者樣的。在這裏舊的支配關係才告其終焉。但是遊牧種族，當征服了其他不是遊牧種族之時候，和牠則不同，則爲征服者的遊牧種族之一部或全部反却入於被征服種族的生活之內而進展。比如波斯帝國及韃靼，中國是其適例。在這個時候，征服種族，只有站在政治的，宗教的支配的地位上的，而在被征服種族的組織，則不會生起變化。在這樣情勢之下，則增加貴族階級的人數，又在某種的情勢之下，又會增加新的支配者底貴族，又在其他的時候，而貴族階級則變成完全新的。和牠同時漸次被征服國家的，機械的構成要素則漸次得到勢力。有被征服種族的，國家的性質之宗教上的組織，也是漸次衰頹而進展。(Naturlehre des Staates, I. Theil, IV. Kap.

## § 5. a)

農業國家，有自由的土地所有和不自由的農奴的對立，自由人係依其所有地的廣闊和其家事，即依據在其土地所有固定的地位之優劣，而給與其地方的支配權；不自由民因爲他而被使役的，好像被待遇

和勞動義務相結着的所有物的一樣。(Op. Cit. II. Kap. § 4. a.; IV. Kap. 5. b.)

僧侶國家，則被禁止和外國的通商，國境也被封鎖的。這樣的國家是農業的，所以土地又是國家之主要的要素，但那多半數是寺領的。除寺領之外，而存在所有土地的貴族，和僧侶階級相結着特殊的關係，在全國的土地的大部分上，係把着用益權。這樣國家的法律是宗教的，僧侶係把握政治上的支配權。因之又這樣的國家，僅有戰鬥者才能成爲職業的階級。這個階級，若使像有反抗僧侶階級樣的話，則這個國家就是崩潰的，以不能的爲限，他們的戰鬥，係把握僧侶國家之延長的目的。僧侶國家的成立，係因爲對於人類之精神的不幸之恐怖的原故。所以這樣的恐怖，若使成爲僧侶政治的基礎，和同時這樣國家的國民，在宗教上便可以樹立是神之選民的自負，而是排他的。(Op. Cit. II. Kap. § 4. b.; III. Kap. 4. a.; IV. Kap. § 5. d.; V. Kap.)

空理國家，係以農業國家來使發展到商業國家的任務。所謂土地所有的衰頹和動產的所有，卽是貨幣的出現。因之，農業階級便會陷之於衰頹。並且可以看見產業貴族的出現。空理國家決不是自然的東西，只是某自然的要素之必然的發生爲阻礙的時候，而僅有除去牠的任務而已。空理國家，係反對軍備的。爲什麼；因爲所謂言說的實現和軍備，就是矛盾的原故。空理國家，本來爲着對於政治的抑壓之反抗而生起的。空理政治的武器，是騷擾的東西。(Op. Cit. II. Kap. 4. c.; III. Kap. § 4. b.; I V. Kap. § 5. d.; VI. Kap.)

軍事國家，常常係以廣大的領土爲必要的。同時又是很多包含土地所有者的軍事貴族。但是，封建國家，則不說典型的軍事國家。爲什麼？因爲軍事國家係以產業的隆盛爲必要的。假如沒有國民的實力，則軍事國家的隆盛，便不能伸張的。因此，爲軍事國家之典型的說來，就是產業的國家。但是產業，在軍事國家看來，不過是手段的而已，所以商業國家和軍事國家，不是同一的。(Op. Cit. II, Kop. § 4. d. III, Kop. § 4. C.)

商業國家，隨着貨幣國家，(Geldstaat) 的發達而出現。在那裏看來，貨幣的蓄積，必然地成爲最大的目的。一切的機能，爲着商業而集中，軍隊也是爲着商業的利益之伸張而存在的。農民階級，隨着這個國家的成長，同時次第而衰頹，農業也是以合理的經營爲必要的。在這裏被變革土地的利用法的結果，一時好像數百萬的農業人口，從他們的生活資料而斷絕樣的，因之便發生了社會的危機，但幸得依着工業的發達，其人口便可以轉變爲工業勞動者，所以能夠避免其危機的了。在商業國家看來，最初工業資本和商業資本是對立的。這個事情，就是以工業資本家和商業資本家的對立爲意味的。兩者相互地爭奪政治的權力，且相互地想獲得支配的地位。但是，因爲工業的大規模經營之發展的結果，在這裏便會表現金融業者的寡頭政治的出來，這是銀行家的支配 (Bankiersherrschaft)。銀行事業，因爲貨幣和通商之發達的結果，所以便成爲必要起來了，但在一方面有集中低利的小資本而集積企業資本，在他面又有經營金融的介紹業而可以得達利益。像這樣的銀行業者，係因爲頗能夠運轉巨萬的資本，所以自然



獲得產業上的支配權，因之又能夠掌握政治上的支配權。在這裏政治漸次係帶着階級的傾向般的。不特如此，大企業的發達，係使勞資深刻的對立，又好像引導出社會之精神的墮落樣的。（Op. Cit. Iv. §. 5., IV Kap. § 4. d.; II. Kap. § 4. e.）

在這個雷翁的史觀之中，係多量地注入浪漫主義的史觀。並且早已包含其良好的部分。但是在雷翁本身始終，都是爲着觀念的理性主義的使徒，即是黑格兒的使徒。

在其次表現出來的，就是和黑格兒觀念的歷史哲學有能夠相對立的地位，有名的奧古斯德·孔德（Auguste Comte）的實證的歷史哲學。這是在他著的實證哲學（Cours de Philosophie Positive. 6 Vols, 1830—1842）和實證政治學體系（Système de Politique Positive, 4 Vols. 1851—1854.）等中所述過的地方。前者是在緒論的第一章，及第六卷的第六章乃至十二章，後者是在第三卷的社會動態論中所述的。他著的實證主義的精神（Discours sur l'esprit Positif, 1844.），也是以這個階段論爲基礎而論的，這個階段論，不消說是孔德所力說實證主義之必要，而形成了那的理論的基礎的地方，但又同時那是把握當做政治理論的意義。然而孔德的階段論，決不是他自己所獨創的，已如上述過的一樣，是法蘭西實證精神之傳統的思想，聖·西門，已經在他著的關於人類之科學的追想（Saint-Simon, Mémoire sur la science de l'homme, 1813）中，曾述過的地方。孔德的階段說，係從其次的三階段而成的。

第一階段，是神學的，虛構的和軍事的階段（l'état théocratique）。

第一階段，係神學的時代，因此以僧侶為基礎，而行着神政的政治。君主係站在僧侶的下位，宗教比之政治，還是把握權威的。並且是盛行戰爭着的。因之武備便是成為國家之主要問題。在這個時代便有宗教上的三個的發展。

A. 拜物教 (Fetichisme)。這個時代是在社會以前的，以血緣關係為中心，是家族生活的時代。但拜物教係尊重自然，因之係尊重土地的，所以次第便會生起農業。

B. 多神教 (Polytheisme)。農業，係引導崇敬太陽和崇拜天體，而發生多神教，在這裏最初才發生民族及國家，而生出愛國主義。國家的對立，係愈發使戰爭為激甚的，戰爭的結果之俘虜，已經達到沒有戮殺而成為奴隸。奴隸的發生，係成為財富的增進，成為社會的不平等的發生，又會生起奢侈的。

C. 一神教 (Monothéisme)。神學時代之最後的階段，就是一神教的成立。不管在希臘和羅馬的國家中，也可以看見一神教的發達。一神教係使確立道德的。那是成為戰爭的制限了。並且產生了各人是神之子，各人是同胞的思想。戰爭係以防衛為主要的工作，因此財產生了封建制度。土地的所有也因之而安定，等族和奴隸也次第被緩和而行了。基督教，是這個一神教之最發達的宗教。

第二階段

，是形而上學的，抽象的和法律的階段 (l'état métaphysique)。

第二階段，係指着由一三〇〇年乃至一五〇〇年左右，至法蘭西革命之勃興的時候止的。

最先爲着工業的隆盛，所以農奴被解放了。軍國主義再次的發展，但依着智識的發展和社會觀念的發達，而制限利己主義，且能夠尊重自由和機械的文明，對於天主教，而行了基督新教的革命，但對於一神教，而強力地唱導自由人的精神，且爲了以宗教來代替形而上學的任務。基督新教主義係作出了國家的宗教，這是表示了一神教的衰頹。宗教來代替形而上學，已經有了其次的三個的過程。

A. 是在大學中的法律學，在國家的議會政治之發達。這種苞芽已經在中世紀的斯哥拉主義的發達上，而作成着的。

B. 基督新教，在良心上確立宗教，民族國家係分立於天主教的內部了。

C. 代替宗教的，就是抬頭了理性主義的自然法論。霍布斯的自然神教 (deism)，係以君權來代替神權的，而盧騷的自然教，係已經確立了人民主權的。

形而上學的時代。就是說國家係占着重要的地位之時代。差不多完全和國家沒有關聯而發達的了。所謂文藝，學術，宗教和產業，均不是依據國家的支配，而作成的。但是，形成這個階段，而和國家的關係，已經益發重大起來了。國家也是益發成爲干涉一切的人類生活上的事體了。

第三階段，是科學的，實證的和產業的階段 (l'état Scientifique)。

第三階段，就是有機的狀態，已表現於各方面上了新聞紙係變成了很重要的事體。共和政治，差不多一切的國家都被實現，政權也被工業家所把握，在工業家的後面，又表現了有銀行家的人們。形而上學已讓給其地位於科學，政治也好像次第讓給其地位於道德樣的。

以此看來，那要之，不外是重農學派的階段論的而已。他最後也以道德來代替政治說過了。

赫爾巴特·斯賓塞，在一八八五年出版的個人對國家 (Man Versus the State) 的跋文 (Postscript) 中，曾表示了二個國家的形式。

一，是軍事型國家 (militant type)。

二，是產業型國家 (industrial type)。

前者，係有專制的，集權的和軍事的組織，依着傳統的信賴而結合，又是把握主戰主義的國家。後者，係站在自由主義，自由結合和國際協調主義上的國家。斯賓塞以爲了原始國家，在第二段上，才發展到這個『軍事型國家』，那又發展到『產業型國家』。但他以爲現代國家，係在兩者的過渡期之中的，而看見了是『半軍事型、半產業型』的。這個斯賓塞的階段論，是自由主義，國際平和主義的階段論，和理性主義是同樣的。

和這個英國社會學者一起可以舉出的，那就是澳洲的謝富勒 (Albert Eberhard Friedrich Schaffle)

的階段論。他反對分之爲古代，中世及近世的人，而主張其次的五階段論的（*Bau und Leben*, II. Bd. II. Aufl. SS. 556—560.）。

一、是人民時代的，至遲也是到古代族父制時代止的憲法階段（*die Vol Kzeitliche* *Zuhöchst* *alpatriarchale* *Verfassungsstufe*）。

二、是等族國家的或官僚國家的（戰鬥國家的，僧侶國家的，領主及地主的，封建的）憲法階段（*die ständestaatliche* *Oder* *ämterstaatliche* [*Kriegerstaatliche*, *Priesterstaatliche*, *lehns- und gut-sherrliche*, *feudale*] *Verfassungsstufe*）。

三、是市民的和都市的憲法階段（*die bürgerlich-städtlich* *Verfassungstufe*——*politeia*, *Civitas*。）。

四、是領土國家的（領主的，領土的）後期等族的，即是領土等族的憲法階段（*Die länderstaatliche* [*laudesherrliche*, *territorialistische*,] *Spätständische*, *d. H.* *landländische* *Verfassungsstufe*）。

五、是最近代的，領土以後的，民族統一及帝國統一的憲法階段（*Die Neuzeitliche*, *Nachterritorialistische*, *National* *Und* *reichseinheitliche* *Verfassungsstufe*）。

這、是他的國家形態的階級論，但是過於繁雜的。

所謂黑格兒的觀念的階段論和孔德的實證的階段論，均是被世人認爲偉大的歷史哲學了，但是繼續

牠而出現的政治的階段論，就是路易·費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 有站在辯證的唯物論上，馬克斯及恩格斯的共產黨宣言 (一八四八年)。在其中所表示的，係以近代社會為中心的政治的階段論，在恩格斯的反杜林克論 (一八七八年) 及由空想的社會主義至科學的社會主義之發展 (一八八二年) 之中，比較的是非常表示牠的。對於這點，若使加以檢討在兩人的諸著中所述過的地方，表示其綜合的政治階段論，那麼也許可以形成如次的吧。

- 一、是原始共產制的社會。
- 二、是古代的亞細亞的社會。——氏族制度。
- 三、是中世紀的社會 (Mittelalterliche Gesellschaft) ——封建國家 (Feudalstaat)。
- 四、是資本家的革命 (Kapitalistische Revolution) ——民族國家 (Nationalstaat)。
- A. 是專制君主國家 (Absolute Monarchie) ——民族主義 (Nationalismus) 軍國主義 (Militarismus)。  
。官僚主義 (Bureaukratie) ——係站在農民層上的波那帕爾特主義。
- B. 是立憲君主國家 (Konstitutionelle Monarchie) ——係站在商人層上的奧倫列尼主義。
- C. 是立憲民主國家 (有產者的民主主義、Bourgeois-Demokratie Oder Republik) ——帝國主義 (Imperialismus)。
- 五、是無產者的革命 (Proletarische Revolution)。



A. 是無產階級的獨裁 (Diktatur Des Proletariats) ——無產者的民主主義 (Proletarische Demokratie) ——社會革命 (Soziale Revolution) 。

B. 是共產社會 (Kommun. Gemeinwesen, Association) ——階級，民族，國家的凋落 ——自由王國 (Das Reich der Freiheit) 。

馬克斯，在他著的黑格兒法律哲學批評（一八四四年）中，是最能夠表示了和黑格兒的對立之他的歷史哲學。在那裏他批評德意志革命運動，路得之宗教的改革，係排除神的支配而作出了人類的（君主）支配。德意志之啓蒙哲學，係爲着想排除的支配，而作出了觀念的支配。人的解放，就是想恢復完全人的，但那若使沒有廢棄普羅列塔利亞，則便不得實現的。哲學，又若使廢棄普羅列塔利亞，也不能夠實現的，所以普羅列塔利亞，假如沒有實現哲學，當然不能廢棄的，這是他所述過的了。（參照德法年誌梅林克編，馬克斯和恩格斯的遺稿集，第一卷。）



## 第四章 政治統制論史

### 第一節 政治本質論史

#### (一) 政治本質論之分類

以怎樣現象的發生，才能看作政治之起源呢？像這樣上面所述的問題，自然政治的本質是什麼呢？那是把着這樣的關聯。其次，我想檢討關於牠的學說來看一看吧。

古來，關於政治之本質，已經展開了種種的理論，但結局我以為可以綜合其次的三種。

一、政治即是成爲力之說——實力說 (Machtheorie, force Theory) ..

二、政治即是成爲法之說；

三、政治即是成爲法和力的合體之說——有機體說 (Organische theorie) 。

第一說，即政治的本質是力之說，成爲“Staat als Macht”的。第二說，即政治的本質是法之說，成爲“Staat als Recht”的。第三的學說，就是其折衷論的。

但是若使詳細地說述起來，則在第一的學說，則有二個種類。這即是：(A)係以政治來看作力之統一的，和(B)係以政治來看作力之對立的。即前者，常常看作政治是統一的，其統一的本質，係看作是力的。反之，後者，常常看作政治之本質，是分裂的，即是看作力和力之角逐的。

第二的學說也可以分之爲二種。這即是：(A)係認爲法的、世界的、統一性，和(B)係認爲法的、國家的、對立性。前者關於各國家的法的判斷，則不承認差異的，一切的國家，橫互其他的團體，係主張法的判斷之普遍性的，因之法的判斷，係超越民族的習慣和國家的利害而存在，且看作是宇宙的或世界的判斷，但法的判斷之時間的變遷，好像大多數認爲牠樣的。但是這個時間的變遷，在特殊國家上也不是在局部的發生，便可以考察在世界的共通的發生。像這樣的法，則可以稱牠爲『自然法』(Naturrecht)，『自然的秩序』(Ordre Natural)，『理性法』(Vernunftrecht)，『世界法』(Weltrecht)或『超民族法』(Suzranaturales Recht)等的。反之，不認這樣超國家的統一的法律秩序之存在，而是以國家便可以考察稱之爲法的判斷之最高的權威者的。本來在總括國際法和國家的意味上，就是這樣考察的。在前者來說，尙且國家都可以考察係站在國家的權威上的，但在後者，就在國際法也能夠考察係站在國家的權威之下的。

第三的折衷論，又不要特別的區別。本來在這個立場上來說，法的觀念，或許可以考察採取認爲國家的立性的立場；力的觀念，也採用認爲政治的統一性的立場吧。

若使在歷史上來眺望這三個的學說，那麼勢力的優劣，縱令本來是難免的，但就在怎樣的時代中，常常三個的學說也說是相併存了都可以的吧。但是在這裏是因爲想採用本位上敘述學說的方法，所以各時代的對立關係，以爲不能去詳細的說明。

## (二) 政治即力說

### 第一學說——政治即力說。

不管像希臘樣的實證的時代中，但這個學說還沒有達到優勢的了。那一般地以爲了倫理的思想，係達到優勢的吧。但就在這個時代上，當然並不是沒有這樣的學說。那就是詭辯家的學說。他們反對蘇格拉底說了法律的尊重，而說法律政治的害惡，即喜庇亞 (Hippias) 係說『法律是專制的君主』；卡力庫利斯 (Callicles) 係說『自然權不外是強者的權力而已』；托刺息馬科斯 (Thrasymachos) 也說『法律是治者的利益』等的事體，均是人們周知的事實，但這些均是說了政治即是成爲力的主張。(Zeller, *Pre-Socratic Philosophy*, Vol. II.; Plato, *Protagoras*; Palko, *Gorgias*; Plato *Republic*.)

其次，所謂樹立了希臘的科學的史學者，就是修昔的底斯 (Thucydides) 其人。傳說他係以弱肉強食來當做在自然上的人類之法則，辯護雅典採用了征服戰爭和侵略主義的政策，帝國不是站在公正的基礎上，而這站在「不可抗力」(Force Majeure) 之上的 (政治思想史上卷，1011頁)。

在古代中看來，但這樣的思想也不少了。自到了羅馬的時代之後，爲着強大了其思想之法律的，道德的，宗教的傾向，所以益發這樣的學說是很難表現出來了。這樣的學說，要之，負於科學的發達上的地方居多。

在世界思想史上的科學思想之曙光，就是亞刺伯的文明而流入於歐洲的。這是已經述過了。從其中

，我們僅關於伊普·卡爾丹 (Ibn Khaldun) 的學說才能知道的。在他的世界史之中，便可以看出其次樣的文句。即是：

『各社會，爲着維持其內部的秩序和統制，所以必要一個支配者。這個必要係從人間的天性而發生。但是支配者，假使沒有依着有力的黨派而支持的話，則決不能支配的，這樣的支配，所謂和原始種族底族父的支配則不同。爲什麼？因爲後者，只不過站在道德的勢力上，而缺乏了執行力的原故。可是，支配者支配其人民，用着強制的手段，而強要其服從。若使在人民中的被支配者，像有這樣力的話，那麼這樣的力，對於人的精神，係給與誘惑的魅力，所以他決不由手而離牠的。』  
(1011頁)

『國家係依征服而成立的。但爲着征服，可以充足於同一精神，且想追及同一目的底追隨者爲必要。但這樣的協力，其一係因神的業務，僅對於宗教的恐懼才是可能爲的。爲什麼？因爲地上的目的使分裂人數，對於神的，或對於真理的愛，係使他們的協力的原故。』(同上) (Gumpłowicz, *Soziologische Essays, Ausgewählte Werke, Bd. IV. Innsbruck 1928.*)

他在這裏，拿出宗教的事，並不是不可思議的。爲着伊斯蘭的教徒是當然的。

上述的書發布於世的，恐怕在第十三世紀末或第十四世紀的最初時所寫成的。(爲什麼？因爲他在1406年死去的原故。) 尙且這樣的宗教的觀點也已經脫離，專在力之上，而找求政治之本質者，



那就是尼哥羅·馬基弗雅利 (Niccolo Machiavelli) 的權謀術數論的了。在他的君主論 (Il Principe) 第十八章中，曾述有其次的有名的文句。即是：

『當決定爭鬥時，則有二個的方法。那就是採用正理呢？還是採用暴力呢？前者可以適用於人類的，而後者則可以適用於獸類的，但是正理常常有不能達到其目的之時候。在這樣的情勢之下，則不能不訴之於暴力的。因此君主便不能不了解併用兩者的術謀。所以君主也要把着獸類的性質。即係非學習獅子和狐的性質不可。獅子有顧慮謀捕牠的器具，狐也有顧慮會被狼子的來襲擊。因此君主當然要把着狐之發見來捕牠的器具之智慧和獅子使狼子畏懼牠的威嚴。』

『若使人類均是善人的話，那麼不要遵守這說，但人之性是兇惡的，並且是因爲容易背叛其約束的原故，所以君主不要嚴正地遵守其約束的。』（政治思想史上卷，三三三——三三三頁）

後人稱牠爲『權謀術數論』（Vagione di Stato, raison d'état Staatsrason）。

這個『權謀術數論』，又對於羅馬教會的權力，而成爲民族國家的理論了。那即是重商主義 (Mercantilism) 的理論。但重商主義，初期的理論也站在君權神授說上，後期的理論則站在理性主義上的，所以舉出在這裏，不是適當的。

其後，一直到第十八世紀以前，看不出什麼可以成爲政治即是成爲力的學說。我在正確的意味上，想來考察最初主張政治即是力之學說者，就是休謨 (David Hume) 其人。在其以前的見解，如在後述的

一樣，在嚴格的意味上看來，我以為通通非除外不可吧。

休謨在他著的關於政治之第一原理 (Of the first principles of Government) 的論文中，曾述其次：

『在哲學上考察人事的人們，便可以看見多數爲着少數而統治，抑押自己的感情和衝突，而看見他們對於他們的支配者是默默而服從的樣子，並不是不可思議的。這個不可思議係怎樣而表現的呢？我們以這點來觀察起來，便可以發見在那裏常常說力係在支配者的方面，而被支配者除意見之外，沒有把着支持自己的東西。因之僅在意見上，以政治爲基礎的。並且這個原則，就在最專制的且最軍事的政治，或又最自由的且最民主的政治，也同樣的適用。埃及的沙爾塔或羅馬的皇帝，把善良的他人民，而反他們的感情或本性，爲猛獸的一樣，而巡迴了。但他們最後，則不能不基於他們的奴隸騎馬軍或羅馬近衛軍的意見而左右的。』 (Essays and treatises on several Subjects by

David Hume, in four Volumes, IV. ed. London 1753. Vol. I. P. 40.)

在這裏便表現休謨的二元論。他認爲現實的政治係依存於力的，同時在他面也認了被沉者的意見係基於政治的。(參照關於原始契約同上，三〇——頁以下。)

亞丹·弗格遜 (Adam Ferguson) 在其道德及政治學原理 (Principles of moral and political Science. 2 Vols. Edinburgh 1792) 中，曾述如次：

『爲什麼在最和平的社會中，尙且爲政者是武裝，而權威的徽章，尙且爲國家的劍，即是暴力

的工具，是恐怖政治的目的物呢？爲什麼國家，保持國內的治安，爲着防止外國的侵寇，多數的組織是必要的呢？誰人是創設監獄，誰人是想出鐵腳圈，鎖和拷問的工具呢？爲什麼國家要用城寨而鞏固，且深刻的注意來選定軍隊的駐屯地呢？這些用意，是不是爲着接待外國的賓客嗎？或者寧可說他們依着某技巧的手段，而從所維持的和平的限界而超越的時候，他們考察除豫想敵意和戰爭之外，就是因爲彼此不能支付相互的信任的原故。爲着對於這個疑問的回答，我們在許多的時候，明白地不能不強制社會的和平，並且不能不認識依着各種的技巧的手段，而非維持不可的。……」（第一卷，二二——二三頁）

又澤列民·邊沁 (Jeremy Bentham)，在他的政治論斷片中，曾區別了政治社會 (Political Society) 和自然社會 (Natural Society) 其次。

『多數的人們（稱牠爲人民），對於一定的、某規定的、一人的人，或一定的人們之集團（稱牠爲統治者或統治者等），而考察在服從的、習慣之時候，以這些的人們，爲全體（以人民和統治者），而說在政治社會的狀態上的。』（一二七頁）

『對於牠的否定的，那就是自然的社會。即多數的人們，便可以考察在相互地交際的習慣上，同時不能考察在上述樣的習慣之時候，以牠稱爲在自然社會的狀態上的。』（同上）

亞丹·斯密斯又舉出『權威』和『厚生』，來說明了政治之本質的事，已經述過了。照斯密斯的見

解，政治就是階級的支配。

關於這樣國家之物質的說明之發展，在第十八世紀後半期法蘭西的思想界中，便不可忽視繁華地出現過了。那又大概受着國家契約說的影響，但其國家和政治本質論，已經安置於力的觀念上的了。

在一七七四年所出現了其次的二個匿名的書物，實際均是得·奧爾巴哈 (P. H. Dietrich Baron d. Holbach) 的著書，但其中曾有其次樣的記述。

『爲着實現幸福，可以委之於爲最適當的判斷的人之手的地方，社會之諸勢力的總和，就是政府……』(一七七四版，第二卷，一〇頁)

這是在社會的體系 (Système social on principes naturels de la morale et de la politique. Avec un ekamen de l'influencé du Gouvernement sur les moeurs. 3 Vols.) 中，所述過的一句。又在自然政治學 (La politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 2 Vols.) 之中，也同樣地曾述過了。即是：

『在那兒，基於公衆的意思，爲着規定社會各員的行爲，又向着治安，福祉，全體及各部的防衛之目的，而爲着達到協動的責任，而設立的「力」(La force) 就是政府。』(一七七四年版，第

反之，如一般地所認為『力是權利』(Might is right)的主張者的斯賓挪沙氏，係很難入這個範疇(Catégorie)中，在他看來，以為國家最高的要素，就是『意思』的了。他決沒有說牠是『力』的。和牠同樣地在英國的霍布斯，及法國的孟德斯鳩和重農學派等，也主張國家最高的要素，是『意思』的，而不說是『力』的，所以在這裏不能不除牠的。但唯物論者和牠則不同，明白地又站在國家契約說上，同時找求國家的本質於上述樣的『力』之中的了。

可是，一直達到表現徹底的力之學說以前，則不能不待着第十九世紀之科學理論的發達了。

浪漫主義的國家本質論，已經在以前的政治發生論中的說明，我以為大概可以照所推測的一樣，爲着力之學說，所以便會作出了新的傾向。

我們在這裏，最先關於路易·奉·哈勒(Ludwig Von Haller)的見解來檢討看一看吧。他曾說如次：

『國家，不過係存在於自然的，服從關係，社會關係或所謂私的關係(Privaterhältnisse)的最高的階段之中，所以唯不過在其首長的獨立或其最高權力及其自由之存在的地方上，才和私的關係而區別的。因此國家，又決不是像大多數的國家論者的定義一樣，是爲着單純的法律維持的機構，法理的市民的結合，恣意的，技巧的組合，或外部的正義的確保，人權的保護，原始權的實現，和其他等等的社會，而獨立的，即自立的且自主的社交的集團才是國家，是完成的，且是統一的人類』

的結合，又是獨立的服從關係或是社會的關係。……』(Restauration. 1816. I. Bd. S. 449; II. Aufe. 1920. I. Bd. S. 463; Staatskunde. S. 41.)

就在這個說明中，也可以窺知的一樣，以為國家是私的關係之最高階段的，但這是哈勒的特徵。在他係缺乏了和私法關係之對立的公法的觀念。就對於國家來講，也看見了有君主或主權者之私的關係，或其私的權力了。

其次，亞丹·米勒，更進一層徹底地說述了力的學說。他關於這點曾說如次：

『國家，決不是單純的製造物，生產物，保險公司或商事公司，而國家是為着物質的且精神的要求，全物質的且精神的財產，民族的全內面的且外部的生活，成為一個偉大的，勢力且永久的活動，並且是成為生存全體的，緊密的結合。』(參照前述的 Elemente Der Staatskunde, Bd. I. Originalausgabe, S. 51. Neuausgabe, S. 75.)

『國家是人類的事項之總體，又是其全體的活動的結合。』(同上，舊版，第一卷，六六頁。新版，第一卷，四八頁。)

又在對立上看作國家的，那就是米勒的特徵。在一般的，僅在和平的狀態上才能看見國家。但是，米勒在戰鬥與和平的兩面上也可以看見牠的。

『國家在自己之中，又是含有二個的國家。那即是：一個戰鬥的國家和一個和平的國家。官吏

也是由武官和文官而成立，係掌握各各不同的事務和同時，又是相互的對立。國家用着和平時的全力，自不足說，或就說完全沒有也可以的程度。可是那在戰爭時，則沒有什麼的效用。和牠同樣地，而戰時的武力，在和平時也沒有什麼的效用。

……和平狀態，像自然的一樣，戰爭狀態也是自然的。國家同時是這個兩面的。是平穩的存在和同時，又是鬥爭的存在。並且戰爭的思想，戰爭的心情，便不能不侵入於平時的，各家族，全法律，全制度之中的。任何的國家，也不是單由外部，或從內部的，秘密地或公然地把着永遠的敵人。所謂其怠慢與和平主義，常常便可以成爲其危機的。』(同上，舊版，第一卷，一二——一三頁。新版第一卷，九——一〇頁)

照牠看來，便可以曉得米勒的政治論，是主戰論的。他再接續說：

『比如，想努力作出絕對的和平，或絕對的法律狀態的國家技術，就是謬誤。』(同上，舊版，第一卷，二四二頁。新版，第一卷，一七二頁)

『完成的人類社會之一切的行爲，依着體力之比較更強的性者，和比較更弱的性者之勢力關係而成立的。這兩性之各各，在無限地不同的形式上所組織着的，在他方，沒有抑制他的幸福的勢力，在最幸福的形式上，相互地和其他的人是相對立的。但是在這裏所謂對立，不消說不是量的，而是質的東西。在這裏同一的，是活動的，而有生產的權力的均衡。在這裏有統一的。……』



……要之，如在自然的一切狀態所看的一樣，就在國家上，也從同一的源泉而流出分裂和統一的。除了真正的對立和真正的分裂本身以外，便不能相結合的。……』(同上，舊版，第一卷，二六八頁。新版，第一卷，一九〇頁)

在這裏，我們便可以看出辯證論係對於國家論的。

但是，這些的浪漫主義，在其後面，已隱蔽了有非常非科學的斯哥拉主義（煩瑣哲學）了。路易·哈勒所寫的關於政治的宗教或國家的聖經的學說（*Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten, Winterthur, 1811*）的一書，係爲着宗教和政治的結合。亞丹·米勒也以其的國家技術要論的第六卷以後來對於基督和政治的關係論，而說：『基督不是單爲着人類而死的，也許以考察爲着國家而死的。』（該書，二十四講的表題），那的確是說了很奇妙的事體。

已經完全消滅了這樣的斯哥拉主義的，就是路易·費爾巴哈（*Ludwig Feuerbach*）其人。他在法和國家（*Recht und Staat, Nachlassene Aphorismen, 1851, Werke X.*）中，曾以辯證的國家論來展開於其次般的，即是：

『在思维的領域中的神學，向着人類學的解消，就是在實踐的領域，生活的領域上的，向着君主政治的，共和政治的解消。』（二二四頁）

『所謂二元論和分裂，是神學之本質。——分裂，是君主政治之本質。在前者看來，是神和俗

界的對立；後者是國家和人民的對立。不管在前者和後者，而人數在其本質上，和其他的東西，是相對立。——在前者說來，爲着普遍的本質，而在後者，爲着現實的，人格的，或個人的本質而對立。所謂「君主是神」的，即比起在現實上的東西，還是表示什麼其他不同的東西一樣，所考察的存在。即事實上的牠，和別的人類，是同樣的，但在妄想的效果上的牠，和其他的東西則不同，又是使考察有比較更高的性質之存在樣的。(三二二——三二四頁)

『妄想力，係像神學的力一樣，妄想力就是君主政治之力。人類，只是依妄想所支配之間的君主所支配着。君主只空想支配人類之間的支配。一面有奢侈，華麗，光輝和外觀，他面有危機，不幸和窮乏的事件，這是君主政治之必然的屬性。妄想，只不過在誇張上才能表現着。以最深刻的不幸來和最高的幸福的對置。就是說了天國對地獄，神對惡魔的一樣。』(三二四頁)

在這樣的意味之下，他必然地反對專制君主的政治，主張由權力而解放人民的事體。關於這點，他曾述如次：

『自由比較什麼是最高。但是，自由若不是理念，也不是出發點的。那是目的，那不是生理的生的能力——人類不是爲着自由的事體而產生的——自由是機構，那正是適合產生於地上的，是技術的效果 (Anlagen)。』(三二四頁)

『所謂自由，常常像說這樣一般的話說一樣，係解作非常不同的意味。在多數的情勢之下，自

由的揚棄，即空想的自由的揚棄，則解釋爲恣意的空間的運動本身的揚棄，又他們說：「人不是自由」的時候，便可以解作「人類不是人類」的，又不是動着的存在。而是植物和岩石的同樣。」（三一五頁）

『外部的政治的自由，在可以看作行動之目的的時候，則我至少不能解作牠像理想家和精神家的一樣。在精神家看來，在精神的自由是充分的，從外部的壓迫，愈大愈發，使他對牠而把着發揮精神的自由之自由。政治的自由，在精神主義的意味上，就是在政治的領域上的唯物論。現實的自由，事實上是物質的肉體的自由。出版的自由，不是像我的頭腦中所作出的一樣，也不是在我的心裏，我的肺裏，我的腹裏和空間中所作成的。但在精神者，在思惟的精神上才可以滿足的。』（三一五頁）

『卡斯退拉（Castelar），在他的反對西班牙君主政治的演說中的一句，曾說：「人類的歷史，係理念和利害之不斷的鬥爭。在瞬間的時候，常常利害關係佔着勝利，在永久的時候，常常理念也佔着勝利的。」這是什麼的矛盾呢？那麼，理念不是利害嗎？現在因爲有支配的地位底各等族，或各階級的特殊利益和矛盾的原故，所以在暫定的，則不能承認的。不能尊重的利益，雖然是能夠追及着的，但又不能實現着。就在法律上也不能承認般的利益，即單當做理念上之存在的利益，並且那是像一般人類的一樣的利益，這些是不是沒有的嗎？正義的事體，不是一般的利益，假使不正

和結托自不用說，縱使和牠不是同一的，但也可以運用這個不正的，僅在這個不正利益的特權之中，不是才可以找出。等族的及階級的利益嗎？——要之，所謂理念和利益的鬥爭，不外就是舊和新的鬥爭而已。』(二二五——二二六頁)

因此，他的自由，在政治的自由意味上，不是當做單純的理念，而是現實上的，社會上的，現實上的公正的人類之自由的實現。並且那不能不見不是爲着對於現實的不正之理想的正義而論爭，只不過是指摘爲着由舊至新的，比較一般的利益之發展，而由君主政治到共和政治的動向。

在這樣的意味之下，費爾巴哈會說：『專政君主政治，是不正的國家』(二二三頁)，『政治和國家，其自體也不是目的』(二二二頁)。

這樣的學說，差不多完全仍然看作形成了馬克斯的政治理論也可以，但在兩者的中間，我想加放置羅倫徹·奉·斯泰因的見解。我們最先不能不舉出最潑刺的，加入他的思想之他的著作，即是法蘭西革命史論 (*Geschichte der Sozialen bewegung in frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 Bde, Leipzig 1849—1851.) 的第一卷社會之概念，和到一八二〇年以前的法蘭西革命社會史 (*Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis Zum Jahre 1830.*)。這本書的緒論，係題着『社會的概念和社會運動之法則』 (*Der Begriff der Gesellschaft und die Gesetze ihrer Bewegung*) 的，但在這書中的斯泰因，以國家和社會的對立，且從經濟的立場上來眺望國家。這點，

在這裏就是必要的部分。

他曾說了國家和社會，係『人類生活之二個的生活形態』的。並且說國家，係把自己的意思，組織和人格，但社會則是非人格的、非組織的、非意思的集團。不特如此，兩者均是相互地相互矛盾的存在。社會以利益而集合，國家則以自由和平爲目的。這個矛盾自身成爲國家目的實現的障礙。即在社會，必然爲着其矛盾，不能免避階級對立的發生。並且優勢階級，自然形成支配劣勢階級的。爲這個階級關係的，必然的反映，而國家權力，則被置於優勢階級的支配下。其結果，爲國家本來之目的，必然會阻礙自由和平等的實現。像這樣國家目的之實現會被阻礙的事體，就是喪失國家本身的存在之意義，又是消失國家對社會的特權之意味。因此，那是國家對於社會的復歸。

那麼，若使國家復歸到這樣社會的話，則自然地再會感着國家的必要。於是便會開始國家之再生的運動。這個國家再生運動，也又由階級對立的矛盾而引導的進展。即在人類社會上以國家之必要爲限，像這樣國家再生運動，當然對於政治的支配階級，依着政治的抑壓階級的，大衆運動而惹起的。

但是，這樣國家再生運動會發展，爲其結果，而所謂實現階級的轉換，在一方面，隨着支配階級之抑壓的深刻化，同時益發會高漲被抑壓階級之反抗的勢力，在他方面，對於牠的抑壓階級之防衛，依着成爲不可能，而次第會達到可能的。而且爲着這個反動的勢力之強化，在一方面上，教育的普及是必要的，在他方面，以財高的分配已達到非常的不公正而進展的事，這是羅倫徹·奉·斯泰因爲必要的了。

他以為這個社會來當做轉換國家而進展於過渡的問題，已區分了牠為政治過程和社會過程。為其政治過程的問題，係關於政治革命，政治改革，篡奪，內亂和暴動等而說明了。政治革命，係由深刻社會的矛盾而惹起的運動。那是想生出國家權力之新的形式的努力。那以社會法的廢棄為目的，而企圖社會之一切物質的關係的變革。反之，政治改革，不過是變更國家之機關關係及其作用的而已，且單以在國家的行政上的改革，或已經以在社會的事實上成熟的關係，依據公法上的辦法，而不外達到法律關係上的固定之作用而已。反之所謂篡奪和內亂，而說了國民對於君主，獨裁者，專制者和征服者等的反抗之意味。

可是，斯泰因說了反對革命和共產主義，這樣的方法，反却是因為會作出不自由的原故，所以他為着免避牠的起見，因之便不能不依着政治改革的手段了（一九二一年閏行市版，九——一四九頁）。

上述的書本，在一八四九年時，已出版了其第一卷，但他以前，即在一八四二年時，已經發布他著的現代法蘭西之社會主義及共產主義 (*Der Socialismus Und Communismus des heutigen Frankreichs, Leizig 1842.*) 於世了。在這本書中，他為着了解法蘭西的革命，不特國家，且說要了解法蘭西的社會是必要，在法蘭西，關於國家和社會是怎樣處理過了呢？他關於這點，曾說如次：

『在德意志看來，已經許久以前，對於他們的偉大的哲學的面前，找求國家的概念，同樣地考察所謂國家和法律的名詞，而且對於這兩者的合一的思想，已經確立了權利義務的概念，但法蘭

西的評論家，則採取了和牠不同的立場。……法蘭西的哲學者，通通都沒有以國家的思想為基礎而展開了其理論的，不特如此，就在法文上，沒有像德文上所用「國家」般的名詞，所以不能翻譯牠的。然而社會的觀念，即“Société (社會) 的名詞，和牠完全是反對的。他們關於所謂“état de la Société” (社會狀態) 或“Forme de la Société” (社會的形態) 或“droit Social” (社會權) 或“Contrat Social” (社會契約) 而說的。但是，這樣的觀念，譬如也像路易十四世的主張“l'état c'est Moi” 的一樣，而完成以君主的人格和國家為同一視國家的哲學的研究，所以就說衰頹的了。而代替牠，就表現了所謂關於政府之片面的概念“du Gouvernement” (政府) 的名詞。而且由坡爾忒至勒爾密尼埃 (Lemnier) 的法律哲學，在本質上，好像已分裂了成為社會和政府的二部分樣的。……社會的觀念，在本質上，係內可以和國家的區別。為什麼？因為國家就是全人格之統一的原故。國家在其國家的統一上係使發展所屬的各員之生存的各部分的本身，且規定着的。國家，是因為以各員為國家之絕對的構成員，所以把各員為非人格性的形式。反之，社會以各個人為最高的概念。社會，在各個人的固有的領域上來觀察各個人的。即各個人就參加國家的意思，或所有，名譽及其他的事體，但為着個人的領域上，來當做有絕對的權限，而社會是觀察各個人。……等族在其本質上，不是屬於國家的概念，其本質上，只是能夠找出在社會上的意義而已。……”(一八四二年



因之，所謂等族和國家，不是一致的。國家是統一，社會說是分裂的。

我們現在以亞丹·米勒和路易·費爾巴哈，和這個羅倫徹·奉·斯泰因的國家論來比較，便可以發見很有趣味的對象。米勒係在對立上係看見了國家的地方，但和費爾巴哈則不同。可是兩者的立腳點，已把着神學和自然科學之很遠的距離了。若使從這個立腳點看來，寧可說費爾巴哈係近於斯泰因的見解。但是斯泰因的國家，常常說是要完全的統一體。在這點上，兩者又有了很遠的距離。

要之，羅倫徹·奉·斯泰因想述過的事體，係由空想的理念而斷定國家，已經想安置於社會的實證的基礎上的了。並且其外的社會學者，當時沒有爲過了。斯泰因已經蓄志社會學的國家論的體系化。並且在某程度上，他已實現了這種的志願。

在上述般的，時代的，思想的，背景上，馬克斯和恩格斯已寫了共產黨宣言 (Das Communistische Manifesto)。當完成了宣言的草稿，通稱在二月革命的當前，但我以爲在一八四八年的初頭，已經寫好了。在其中的一節，曾述如次：

『在發展的過程上，階級的對立，則已衰頹，並且一切的生產，若使能夠集中於各個人的自由團體的手中，那麼公共權力，便會失掉政治的性質。政治的權力，在固有的意味上，就是爲着一個階級來抑壓別的階級，有組織的權力。若使普羅列塔利亞對於布爾喬亞的鬥爭上，必然地以自己爲階級的組織，則依據一個革命，以自己爲支配階級，並且爲支配階級，而在實力上來揚棄舊的生產

關係。因之，在那裏隨着這些的生產關係，同時便可以揚棄階級對立的生存規定，階級一般，及同時爲着普羅列塔利亞本身的階級的支配。

代替有階級和階級對立之舊的布爾喬亞社會，在那裏便表現各人的自由發展，係爲着全員的自由發展的條件，一個自由團體。』(Vorwärtsausgabe 1921. S. 45.)

從一八四六年至四七年的冬季所執筆，而作成的共產黨宣言的年代，在前年的六月已完成了(參照該書的恩格斯的序文)哲學之貧困 (Elend der Philosophie, Brüssel deu 15. Juni 1847) 的最後，已經馬克斯述了同樣的事情。

『勞動階級，在發展過程上，而代替舊的布爾喬亞的社會，或許想設置廢棄階級和其對立之一個自由團體樣的。而且在那裏已經也許沒有何等固有的政治的權力吧。爲什麼？因爲政治的權力，不外係在布爾喬亞社會內部的階級對立的，公的表現而已。』(Internationale Bibliothek. 1921. S. 163.)

在這裏，最初費爾巴哈的主張，是非常不明瞭階級國家的觀念，所以才明瞭地確立牠的了。那麼，在馬克斯，是怎樣地解釋法的呢？

『我的研究，到達了其次的結果。法律關係，和國家形式相同樣，並不是在其自體上可以理解，又所謂在人類精神之一般的發展上也不能理解，寧可說是基於黑格兒底第十八世紀的英國人及

法國人的先例，在「公民社會」的名稱之下，而公民社會的解剖，好像說了可以找求於國民經濟之中的一樣，就是已經說過根據於物質的生活關係中。」(Kritik d. Oekonom. Vorwort: S. I. IV. — Philos. Bidel.)

『法，係依據經濟的形態及牠而受制約的，比起社會之文化的發展，決不能在比較更高的。』(Neue Zeit. IX. I. S. 567.)

在這樣的意味之下，馬克斯把政治關係之一般的基礎，已經放置於經濟的生產關係上的。那即是『政治即優勝階級——階級，社會學的政治學』的了。

這個馬克斯的國家觀，好像已形成了把着現代重要的意義樣的。可是在這個當時看來，差不多完全在學界上沒有回顧，僅有路易·谷謨布羅威地，在一八八一年——馬克斯係死於一八八三年三月十四日，資本論第一卷已經約在十年以前所出版的——所出版的著作題有法治國家和社會主義(Rechtsstaat Und Sozialismus, Innsbruck)的論文集之第三章，第二十節乃至第二十三節中，反駁了馬克斯的資本論的剩餘價值說，資本制生產及原始的蓄積的問題，那不過是我們已經所知道的程度而已。

因之，這個學說，當時對於學界沒有給與多大的反響，寧可說受了唯物進化論的大勢所押倒，而至於今日。我關於其後的這個系統的學說而論述以前，最初不能不回顧唯物進化論的。

### (三) 唯物二元論

自一八五四年以後之德國的『唯物論序』，和一八五九年時代之達爾文的進化論之發現，對於實力說的發展上，已經作出了非常有力的地盤。

最先在窩爾達·巴佐特的自然科學和政治學（一八六三年）之中，他主張了民族發展的原動力，就是戰爭的事體。在那裏他曾說過了其次三個發展的法則。即是：

『一，在世界中的國家，而最強的國家，好像成爲支配其他的國家一樣。並且在某一定的特性上之最強者，便可以說是最善的。

二，在各民族之中，而有其性格之最特徵者，則占着優勝。多少的例外雖有不免，但以最特徵者，我們便稱牠爲最善的性格。

三，這些二個的觀念，就在怎樣歷史的狀態之下，但依據外部的勢力，而不能說是尖銳化的原因。只是給着今日世界的最影響般的，在某狀態之下，才能兩者一起爲尖銳化着的。

他以此爲自然科學上的『自然淘汰』的原則，仍然在國家理論上還想認牠的（四三頁）。在那裏巴佐特關於這點，曾述如次：

『關於民族底軍事的競爭上，有利的，多數的性格和制度之中，什麼才是最有價值的呢？那已經在上述過的地方中，是充分，又是希望充分的事體。

和牠同時又好戰的性格，差不多完全在一切的時候，都可以希望的。和這些可愛的競爭者之不

斷的緊張，在初期文明的時代中，可以研磨必要之最良的性格，且是爲着保存之特殊的形式。』(七九——八〇頁)

這個達爾文主義，其後好像益發支配英國的思想界樣的了。在一八八九年，達微德·立契 (David

G. Ritchie)，在他著的達爾文主義和政治學 (Darwinism and Politics. London 1889)之中，曾述如次：

『一直到現在所述過的地方中，我雖然說明『生存競爭』和『自然淘汰』的公式，是人類社會的進化，但已經認了是完全充分的事體，而這些的公式，在這些的鬥爭上，若使比起在生物學的領域上動着的要素，還是比較更以上的新的要素，可以在充分地所認識上之適用的話，那麼就是完全成爲正確的東西。』(第三版，五五——五六頁)

那麼，他所謂的新要素是什麼呢？他關於這點，曾述如次：

『在人類社會上看來，已如上述過的一樣，所謂思想和反省，便可以當做要素而附加着的。那個事情，又以人類社會，而使比起自然的有機體更以上的事體。因之我們恐怕想了解社會之進化的方向，便不能不檢討思想是什麼呢。』(同上，五六頁)

這也是可以看作達爾文主義的批判。但他說如次：

『良心，反省，言語，這些一切來看，均是當於生存競爭，明白地在把着牠的是有利的事體。

並且依據自然淘汰而說明這些一切的起源，比起由外部拿入神秘的前提，還是比較更簡單的。窩勒

斯君本身也說：「在科學上研究某不明的地方之時候，不管依據已經所知道的方面說明，但不是可以依着不能知道這樣的力而說明或拿出牠的。」（同上，1011—1011頁）

依此，便可以明瞭立刻的立場，是什麼呢？

達爾文主義，又開始了支配倫理學。勒斯力·斯帶勞 (Leslie Stephen)，在一八八二年時，他著的倫理學 (The science of Ethics, London 1882) 中，已經確立了達爾文主義的倫理學，但又過了十四年後，出版倫理學協會的講演，那本書的題名，稱之為社會的權利和義務 (Social rights and duties. 2 Vols. London 1896)。這本書的第一講，便是科學和政治 (Science and politics. 1892)。在那書中，他曾述如次：

『社會的構成，就在怎樣的時代中，事實上正是構成過去和現在的社會，是各個人之全經驗的生產物，但是，騷擾的或誇張的，並且連接比較的外面的政治的混亂，而漸漸地發展的，而且關於發展着的，持續的社會秩序之變化，在綜合全體的觀察上，以我們所知道的為限，我們便可以發見在社會秩序之中動着的自身。沒有何等意識的地方，依着決定的原因而發生着的，一般現象之某真意的。我們多少可以知道中世基爾特，或現代工場組織，職工組合和協合組合等的社會團體，而作出各種的形式，是怎樣的原因。依據特殊的時候之研究，我們對於一般的結論。加以修正和變更着，雖不是固有科學的領域，但尙且可以考察是思想之科學的秩序，關於各種之社會組織的發展法則

，縱使當做其嚴格的，或大略的，但也可以曉得是其近似的觀念。」（同上，第一卷，八六一—八七頁）

像這樣地，特別在第十九世紀的初葉所主張的動態之研究，即社會之辯證法的把握，便是次第喪失而進行，在法則上或在法則科學上理解社會之觀念，已發達而行了。在這裏我雖然不能直接接觸於國家概念的本身，但當然可以看作爲着自然法則的國家，那就是這些的思想傾向之特質的了。

我現在可以舉出一人來當做這個學派的代表者，就是卡雅期·啓德 (Benjamin Ridd) 其人。他在一八九四年著有社會進化論 (Social evolution, London 1894)，其次在一九〇一年，又出版有力之科學 (The Science of Power, London 1902) 的書。均是一般世人所喜歡讀的良書。在社會進化論中，他曾說如次：

『我們可以曉得我們的社會進化，作出有絕對的特色的姿態着，多樣的現象，係爲着鬥爭的結果而產生着的。在一方面看來，那是依據過去的人類之歷史而作出的光景，又在他方面也是依照現代西歐文明本身而代表着主要的社會現象，那些到底沒有這個鬥爭的觀念，便完全不能理解牠的。

這實在就是人類歷史的，及人類發展的，全演劇 (drama) 的回轉的樞軸。』（第二版，八二頁）

鬥爭的觀念，又是啓德之社會觀的樞軸的了（啓德之社會進化論的骨子，和載在力之科學的卷末的生物進化論，係簡結地表示於比較圖表 [A Chart of Human Progress] 中的）。



比牠以前，在德國的夫里德力希·尼采的超人論，已經在一八八〇年代所唱導過着的。他著有善和惡的那邊 (*Jenseits von Gut und Böse*, 1885—1886)，繫刺圖士特刺也說 (*Also Sprach zarathustra*, 1683—1892)，對於權力的意思 (*Wille zur Macht*, 1887)，關於道德發生論 (*zur Genealogie der Moral*) 及偶像黎明 (*Götzendämmerung*, 1888) 等等便是。

他在這個對於權力的意思之中，曾述如次：

『我的結論，第一，當做類的人類不是進化的，到比較更高的形態，雖是能夠達到的，但那並不是人類。……第二，當做類的人類，比之別的動物，沒有什麼的進化。一切的動物、植物的世界，並不是其本身由下級到上級的發達。……』 (*Sämtl. Werke herausg. von Max Barhu, Bd. 9, S. 236.*)

『一直到現在的生物學之根本的缺陷，並不是沒有關於類而處理的，而是關於把着比較更有力的勢力之個人們而忘却過了 (多數的個人不過是手段的而已)。

生命不是內的規定之對外的緊張，而是由內部益發可以投入於「外部的東西」中，又有向着所結合的權力的意志。

生物學者們，繼續倫理的評價 (在相愛主義之最高價值上，爲着對於支配慾，戰爭，無益，階級及位階的反感) (同上，一三三—一三七頁)

『由發生學的見地上來判斷起來，個體是不斷地由一分裂爲二，又爲着指導發展的少數個人之利益，所以個人是不斷地滅亡着。任何時，而大多數也會死滅（「肉體」）的。』

在根本原則上來說，爲着少數意思的實現，所以多數的個人，係因爲少數而犧牲。——人們不可受欺騙的。這是諸民族和諸人種的實相。他們爲着生產押進偉大的過程之各個的價值之個體，所以就是作成「肉體」的。』（同上，二二七——二三八頁）

『（價值）的見地，就是關於生成體的內部，生命之相對的持續的，由複雜的構成體的立場而觀察的，維持及發展之規定的見地。……』

『統制團體』，那是應着被支配者之不斷地增大的領域，或應着事情的善惡（生活資料——）而增大或衰頹的領域。……』（同上，二二八——二二九頁）

『這個世界，便對於權力的意思——除那以外什麼都沒有的！』（同上，三七六頁）

『人類不是動物，而是超動物。比較更高度的人類，不是人類，而是超人的。』（同上，三七五頁）

『不是「人類性」，超人才是目的』（同上，三七五頁）

在那裏，尼采關於國家也曾說過如次：

『軍事國家的確立，從人類最高的型態——即從最強的型態之立場而觀察，又從繼承偉大的傳

統上或從確保牠的立場上，也是最終的手段。並且想使國家的敵意和爭霸爲永遠的，一切的概念，係因爲牠的原故，所以才能考察牠爲正當化的（比如，民族主義，保護關稅）。

道德在本質上，爲着防衛手段以上來說，還是沒有成熟的人類之表象（穿着武裝。斯比亞學派。）

成熟的人類，特別是把着武器。他是攻擊的。和平的武器，便不能不代替戰爭的武器。『（同上，二七六頁）

尼采，從個人主義的天才主義的立場，而說了軍國主義和主戰論的。這也不外是表示了達爾文主義之一個形態的而已。

又和尼采差不多完全同時代，說明了人類不是爲着優種的發生，而在空間的擴大的法則上說明了生物進化論者，那就是夫里德力希·刺策爾（Friedrich Ratzel）其人。刺策爾代替尼采論了強者的支配，而是提供了國家的領土擴大政策的理論，他的人類地理學（Anthropologische Geographie, 2. Teil, 1882）係確立了他在地理學界中的地位，但到了一八九七年時，刺策爾發表了他的名著政治地理學（Politische Geographie oder die Geographie der Staaten. es Verkehres Und des Krieges. München W, Berlin, I. Aufl. 1897. II. Aufl. 1903. III. Aufl. 1923.）以後，最初才確立地理學的政治學。

因之，他的立場，常常在領土關係上，而考察了國家的。並且他考察了領土本身，又是國家之最基

本的勢力之源泉。

『權力，常常在窮極上，和土地相關係的，爲着偉大的權力之發展及擴大，所以當然成爲獲得領土的必要……』(政治地理學第二版，三二頁)

『當說權力的要求，依據怎樣的權力手段才能充足的呢？爲着其最正確的方法來說，一直到現在的歐羅巴列強的組織之中，照自然地所表現的一樣，所以領土的獲得，當然可以置於其第一線上的。』(同上，三三頁)

這種思想，從來係鼓舞國家的領土侵略政策，且形成了 Geo-Politik (地理的政治政策) 的理論。所謂地理的政治政策，要之，站在民族生存權的論據上，主張在歷史上所與的各國家的，領土分配的公平，不管某民族有着豐富的物質，但某民族和他則不同，僅不過到了過於貧弱的物質，因此至於其最利害的看來，尙且主張民族的獨立和生存，也說常常會受着非常的影響，而是認爲領土的擴張，或佔領必要的地方，是正常的。因之，在那裏成爲問題的地方，就是住在地形，肥瘦，領土的廣狹，及其上的人口之多寡等等，才成爲相對的問題。

自刺策爾以後，所謂 Supan, Vogel, Dix, Doue, Ziegler, Henig 等等的學者，對於這個方向，而使發展政治的理論了(註)。

(註) Alexander Supan Leitlinien der Allgemeinen Politischen Geographie, Naturlehre des Sta-

ates, Berlin und Leipzig 1918, II Aufl. 1922.

Walther Vogel, Politische Geographie, Leipzig und Berlin 1922.

Arthur Dix, Politisch Geographie, Weltpolitisches Handbuch, München und Berlin, 1922.

Derselbe, Politische Erdkunde, Breslau 1922.

K. Döner, Allgenreine Politische Geographie, Berlin und Leipzig 1920.

Wilhelm Ziegler, Einführung in die Politik, Berlin 1927.

Richard Hennig, Geopolitik, 1928.

關於『地理的政治學』之發展及其意義，在這個痕尼克 (Hennig) 的書本的緒論中，係說得非常的明瞭。

和這個『地理的政治學』的對立，而其他的自然科學的政治一派，仍然係繼承生物進化論的體系之『生物的政治學』(Bio—Politik)。已經能夠確立了這個方向者，就是伊倫斯特·嘿克爾 (Ernst Haeckel) 其人。

他著的世界的謎 (Weltträter, 1899)，係在一八九九年時出版的。到了一九〇四年時，又出版了他著的生命之不可思議 (Die Lebenswunder, 1904)。他是主張全宇宙之自然力的統一，而說了『實體的法則』(Substanz-Gesetz) 底一元支配。據他說來，國家也不過是這個法則之一個表現以外什麼都沒有

的了。

『比較我們的自然科學及其應用的進化，而我們的政治形式，行政，司法，國民教育，及我們的全社會的、道德的組織之未發達是怎樣的呢？』（世界的謎，第八頁）

這完全是因為法律學和國家學，過於專接觸形式的概念之研究，而怠惰了人類學，心理學及進化史等的研究而使然的。首先最必要的，就是人類的『自然性』的研究（同上，九——十一頁）

倫理觀念也是由『人類的幻想的「無上命令」而分離，那便不能不依據當做現實的基礎之社會的本能。即為社會生活之一切高等動物所有社會的本能，就是倫理。』（四〇三——四〇四頁）

以這樣的黑格爾底唯物論一元論為基礎，在這裏改變站在社會進化論上的政治學說，於是才盛行起來了。

路易·窩爾托曼 (Ludwig Volkmann)，在他著的依據政治人類學·進化論的民族政治的發展之研究 (Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluss der Deszendenztheorie auf die Lehre Von den Politischen Entwicklung der Völker, Leipzig 1903.) 之中，而展開人類學的國家觀及法律論，窠爾忒赫克爾 (Walter Haecker)，在他著的在政治生活上的遺傳的素質及其價值的測定 (Die ererbten Anlagen und die Bemessung ihrer Wertes Für das politischen Leben, Jena 1907) 之中，已經說了生物進化論的原則，怎樣才通用於政治生活上的。

但是，又這個『生物學的政治學』係依據物理學者同時又是化學者的威廉·阿斯特瓦德 (Wilhelm Ostwald)，而發展到機械的政治理論上去了。他所表示的地方，說起來，就是『物理的政治學』。他從和他同樣的立場，而想說明現代文化的現象，所以他已經確立了『現代自然哲學』(Moderne Naturphilosophie, 1914)。但他的思想的基礎也是在他著的文明之目的的一元論(Monism as The Goal of Civilization, Hamburg 1913)的論文中。但他的一元論，已經不是生物學的或地理學的，那已經是物理學的。他在他的著文化科學之精力的原理(Energetische Grund lagen der Kulturwissenschaft, Lipzig 1909)之中，曾述如次：

『在物理學和化學上看來，已經把精力保存的法則，好像適用於各種的過程上的一樣看。……所謂從精力(能力)的立場來研究各種的問題，就在社會學上也是很必要的問題。』(11—12頁)在他所說的 *Energie* 的事體之中，係包含有其次的五種，即是：『(1)機械的 *Energie*。(2)溫度。(3)光。(4)電氣，濕氣的 *Energie* 及(5)化學的 *Energie*。』(13—14頁)。

從這樣的見地，說什麼才認為政治上的 *Energie* 的呢？那像在『文化科學的 *Energie* 的原理』(第十一)講所說明的一樣，第一係以國民大眾來結合於強力的中央權力之下的，即是『軍隊的動員』(一五九頁)。第二，是『貨幣的集積』。那即是『有最多貨幣者，就是可以形成有最大的力量的國家』(一六三頁)。要之，在一切的事體上，有組織的統制，在國家就是很必要的。在這樣的意味之下，阿斯特瓦德曾說



國家，又是一個 *Energie* 的集積。

在以上所說看來，我可以表示站在自然科學的政治學理論上，所謂政治係成爲力之說的，在現代中的各種的方向。若使綜合牠的話，便可以形成如次的三種。即是：

- 一、是政治即領土（侵略）——地理學的政治學；
- 二、是政治即優種（支配）——生物學的政治學；
- 三、是政治即 *Energie* ——物理學的政治學。

#### （四）實證的一元論

在政治的實力說上，可以形成其次的問題的事體，那就是社會學的理论。就在社會學的諸理論之中，尤其就是『實證的一元論』（*Positiver Manismus*）和『實證哲學』（*Positive Philosophie. Positivismus*）。

我們最先舉出刺特策和費爾，在他的劃期的著述政治之本質及目的（*Wesen und Zweck der Politik. 3. Bde. Leipzig 1893*）之中，他在『集團的利己主義』（*Kollektive-Eigennutz*）的本能上，找求政治行動的本質，說『個人在社會的必要上找求自己的必要』行爲，這是政治（第一卷，二九頁）。因此，他決沒有看作政治和國家是同一的。因此他明白地區別了政治和國家的。他明瞭地說過如次，即是：

『從各市民一直到國家的，一切種類的，社會的個體（*Gesellschafts-Individualitäten*）的現實的

，獨立的，公的生活才是政治。』(同上)

因此，在他的見解看來，雖然說國家是政治上的主要之行動的主體，但不是唯一行動的主體，而是多數的政治主體之中的一個。因之，比如政黨，在他的見解，係當做政治上的主體而被重要的了。像這樣地，他在國家以上，或在國家以前，找求政治的概念之事件，就是政治學的發達上之重大的劃期的事件了。

從那時候起五年後(即在一八九五年)，他公佈了題有社會學的認識的書物。在這書中，他曾說明國家的本質如次：

『依着征服的過程，而規定一切支配的關係。——爲着這樣支配關係的，相互關係的社會構成體，就是國家。……』

在國家的支配中的這樣本質，隨伴社會過程之發展階級，而作成的進行了。……

鬥爭，戰爭，社會的混亂，一般，係以社會構成體爲鞏固的了。因之那是形成了政治權力的源泉。』(二四八頁)

在這樣的意味之下，他曾說如次：

『國家是力的創作物，又若使沒有力的話也是不能成立的。』(Sociologie, Leipzig 1907. S.

但這樣，向着當做力的國家之他的價值評價，他曾述如次：

『從單純的社會構成體，向着歷史的社會構成體的移行，從一切其他的社會構成體的否定，而對於社會構成體的不同的合體之進展，稱牠爲征服的國家。依着征服而確立的，在公共組織的基礎上，尤其尊重和平的利益之時，最初文化國家才像表現成爲姿態的一樣。想努力企圖必要的強制支配和爲着要求之文化的自由之調和，就是文化國家。』（社會學的認識，二四八頁）

『代替征服國家，而隨着表現文化國家，在其程度上來比例起來，便可以排斥各個人的利益之滿足的不平等，所謂人類之政治的，社會的，經濟的不平等，好像存在了於原始社會狀態般的，而可以還元到利益分配的平等上的進行。』（社會的認識，二四九頁）

他想在這裏發見國家存在之正當的理由了。他已認識了由征服國家『至『文化國家』的發展，由武力的支配，而至全體的利益之實現的，政治的轉換。

不特如此，他在這樣國家的發展上，尙且已經認識了倫理的價值。

『僅不外在社會的，倫理的最小限度的，實證而已，當作強制組織的國家，依着倫理的意思理想上所指導的社會的權威和協力，而成爲自由實證的組織，並且高漲到倫理的最大限度的社會上的。』（Positive Ethik. Leipzig 1901. S. 272）

在他的見解，國家是最高力量，同時又是最高的道德的了。爲什麼會說牠是最高道德呢？在他

的考察看來，所謂國家的發展，益發係爲着全體的利益之實現的發展。要之，他說了國家是最高之政治的社會構成體，又是最高之『集團的利己主義』之實現的手段。

我在這裏，便可以看出第四的學說。那是『政治即優勝民族——民族，社會學的政治學』。所謂路易·谷謨布羅威地的國家觀也是屬於這個部類的。

『像這樣的東西，就是國家，所以國家決沒有強制，無力的運用，無戰爭及鬥爭的話，則不能成爲基礎的，因之沒有手段的適用，當然不能成立，也不能存在的。』

但是，爲着國家的建設，而必要的，原始的，武力的強制作用，隨着時候的進展，同時可以變成合法的行政。然而國家已經經過封建制，等族政治，專制政治，立憲政治和議會政治的各階級而發展，常常又發達到民主共和國的。可是在這些各形式之下，所謂在國家的本質上，也沒有什麼變動的話，這是何人可以說得的呢？就在民主共和國來說，假使國家沒有力量的話，則不能成立的，當必要之時，也不能不以極力和暴力來維持法律的，像這樣的時候也有的。這樣的力和強制之保證準備，就在自由國家也不可缺的事體。並且這個法律秩序本身，也不特在工場的罷工者們之間，雖是遺憾的，同時在議會的「妨害主義者」們之間，尙且也像常常看見的一樣，而代替公法用武力的周旋，在法律的形式之下所行使的社會鬥爭，還是仍然而存續着，除了爲勢力均衡狀態的，社會集團相互間的勢力關係固定以外，什麼都沒有的。』（一般國法學第三版，二二二頁）

由此觀之，刺特策和費爾和谷謨布羅威地也是考察政治之合理的狀態。刺特策和費爾，像以文化國家來和征服國家對立，谷謨布羅威地已經承認了在法律狀態之下的勢力之均衡。那在論理上來說明事實是很必要的。若使征服本身，當做國家之完成的狀態，那麼爲什麼限定人民的權利之法律，同時拘束國家的權力之法律也會很必要的呢？那沒有說明的把握。在國家必然有制約國家的權力之法律秩序，現在是行使其權力的拘束。國家權力，縱使踏上與不踏上法律制定之所規定的形式，但爲着表示自己之行為的合法性和合理性，並且爲着想圓滑地運轉權力的事，所以要守着其制約，那還是得策的。這是因爲他不願受無用反抗的原故。假如就有反抗，反却權力有時候也會蹂躪這個制約的。但那當做最後的拙策，好像國家是儘量地想避免牠的。這樣的事實，已經國家不特是力的支配，又有表示不能不爲合理的秩序。不能成爲合理的力之支配，到底任何時也不能持續的。不特如此，又無益地濫用力的事體，也是成爲必要起來着。

那麼，什麼才是力之合理的運用呢？刺特策和費爾，曾說過在團體的利己主義上便可以找求這個標準的。可是這樣團體的利己主義，即支配團體之利己主義，就是很難把着合理的性質。於是這樣利己主義，在支配者和被支配者之間，當然會形成共通之全團體的利己主義的。但從他的國家觀，像這樣的觀念，就是很難發生的。因之他們想說明了國家支配之合理的關係，可是那個事情已經是矛盾的。征服國家任到何時止也可以成爲征服國家，而說了所謂文化國家和合法的秩序之事體，已經是破壞了自己的學

說。我們在那裏可以看見國家，徹頭徹尾是爲着階級的支配，又在那裏好像沒有認爲什麼合理的關係之馬克斯國家觀的方面，也可以把牠來成爲比較更合理的理論。

這樣，在完全沒價值上，而說看見國家的事，不特馬克斯主義，而且是無政府主義的主張，又是工團主義的主張。但是沒價值的國家，是因爲沒有把着存在的價值，所以當然對牠會生起排擊的運動。那是當做國家否定之理論的國家理論。但是，爲着不會陷於這樣極端的國家及政治的否認，以怎末樣的方法，在力的原理上，而想完成合理的國家及政治的說明之努力，在其後並不是不能繼續的。關於這點，我想在其次來說明一下吧。

在以力爲基礎之現代的學說之中，比如伯洛爾芝海姆爾 (Fritz Berolzheimer) 及策爾 (Adolf Meunzel) 的學說，就是在這裏所說的，所謂在力的合理的綜合的關係上，已經想說明了國家的。

夫立次·伯洛爾芝海姆爾 (Fritz Berolzheimer)，他在一九〇六年所發表的爲政策原理的國家哲學 (Philosophie des Staates samt den Grundzügen Der Politik. München, III. Bt. der System der Rechtswissenschaften und Wirtschaftsfilosofie. 5 Bde.) 之中，已經說明了國家是一個源力。於是稱牠爲『源力說』 (Kraftquellen-Theorie) 的。

他批判谷謨布羅威地和馬克斯主義的學說，又反駁孟德斯鳩的基於氣候的學說，而說『國家是自主的法支配』的，但其意味，係說『法的支配，只在國家之中，或單爲着國家存在的效果，才存立着』(1)

九一二〇頁)的，所以他曾說明國家是力的源泉如次，即是：

『國家，在其內面的本質上，就是源力(Kraftquelle)。在國家內相結合的人類之多數，當能夠使對立於缺乏國家的組織及當做國家的組織之人類的大部分之時，才能認為力之缺乏的。在前者，爲着法的所組織的國家各員(爲着其全體)，而有保證法的地方之力的。並且這樣力的基礎，及這樣力的發生原因，是爲着法的前提之國家。人類及人類之動物的祖先之世界史的發展(以我們所知道的爲限，或關於史的生物學的要素所能看見爲限)，係表示其自然的力及抵抗力之喪失，以及比例、牠的、技術的、才能及力之獲得的漸進的形態。技術源力，以這樣而連接這種的人類團體而存立。這樣的源力，在今日看來，好像早已由禮儀，法律，道德的媒介而實現樣的了。由這個見地看來，國家是法，技巧的，基本和源力。一切的法，技巧的力及各法力，在根本上，是淵源於國家上的。』(1111—114頁)

在那裏，他曾說：『在國家上來說，所謂諸力及力的諸要素之維持，發展及強化，是一切正確的政策的，本質的目的』(218頁)。伯洛爾芝海姆爾，已經說過國家之力，在必然上從具備法的要素之前提而出發的。但應該要說明的事體，還是仍然沒有說明而遺留於今日了。

其次，阿道夫·巴策爾(Adolf Meuzel)，在集合於他的舊版政治學提要(Handwch der Politik Von Laband U. A., Berlin und Leipzig I. Aufl. 2 Bde. 1912—13)第一卷的『國家之概念和本質』



(Begriff und Wesen des Staates) 中，曾說了一個力的學說。世人稱牠爲『合力說』(Kollektivkraft-theorie) 的。那已經有了如次的說明。

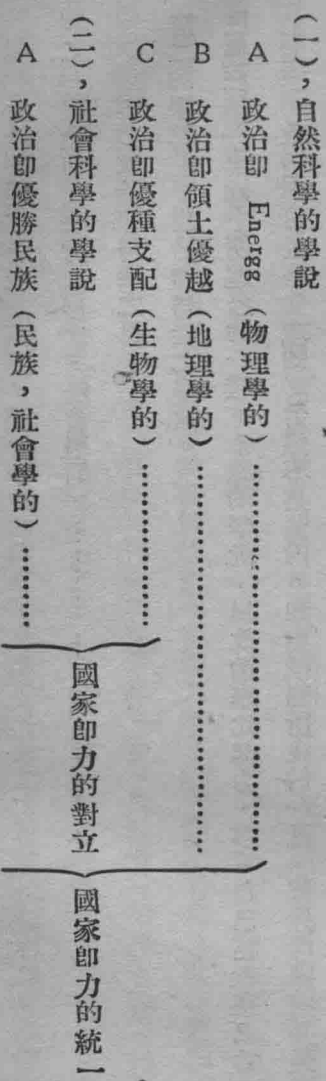
『結合於國家中的各個人，我們對牠稱爲國家的全體，而爲着作成獨立的勢力中心，無間斷地，寄與其生理的，經濟的，精神的及道德的勢力着。依牠而成立高漲到獨立的全 Energie 和全體の勢力之恒久的貯藏者底個別的諸勢力之間，有特色的交互關係。在那兒，便發生對立和競爭。可是，這個對立和競爭，豫先一切係行於組織的秩序之下的，所以不能在自然的有機體上來比較的。但構成國家的各員，各把自己的力量和技倆的一部分，來寄與國家的事實，則不能從各各不同的原因。這個事實，說起來，只在動物國家上，就是已經所能看見樣的，單純的，一個原始的本能的結果。或是高尚的神的，或對於人的權力之恐慌，或對於支配者，或對於組合的團結有能夠基於愛的。或習慣及單純的無智，也有成爲這樣行爲的誘因，或者又對於合理的判斷和意識的反省，也有這樣效果的存在着。

這樣所集合的，物的，人格的，義務的負擔，當成爲恒久的制度之時候，便會出現全體の勢力。其結果，爲着這個國家團體的構成員，而比較這個更高的 Energie 的源泉和所注視的各人，就在全體的和部分的上，已經全然成爲也不要把握對於自己的支配權。……依據這樣限界的設定，最初各個人對於國家的關係，係依照法規而確立的。又在這個前提之下，最初國家，對於沒有改變其本

性——主要的，而對於沒有改變國家的 *Enforce* 的性質，而至於把着法的概念。在這裏，國家，爲着、作、成、國、民、的、合、力、（*Kollektivkraft*），且命令於國民的合力之上，所以才能考察制度的全體。』（四二——四三頁）

這個門策爾的合力說，和以前所述的伯洛爾芝海姆爾的源力說，是非常相似的。同時在合理上爲着想說明國家權力的全社會性和力的合法性，那已經是產生過的學說，但結局那並不是說明以上的什麼東西，依牠而在國家和政治的事實，也沒有給與什麼的影響或指導的事體。所以我想稱這兩個的學說爲『政治即集合力——形式，社會學的政治學』的吧。

以上，已經關於力的學說而說了。若使綜合在現代上，尙且把着其生命和可以考察的限度上起來，或許可以形成如次的吧。



B 政治即優勝階級（經濟，社會學的）……………

C 政治即集合力（形式，社會學的）……………

（五）政治即爲法之說

## 第二的學說——政治即爲法之學說。

已經在第一學說中所述過的一樣，希臘的學說，以政治來比起力，寧可說已經考察成爲理念的了。在他們看來，政治寧可說是倫理的，當然不是法的。如柏拉圖所說的一樣，雖然說國家是最高的道德，但這個思想，不特是柏拉圖所專有的，已經是希臘一般之最普遍的觀念了。因爲如此的原故，所以就在亞里斯多德的思想，也難免有了這種的傾向，但好像他已經找求政治之本質於法之上的傾向了。不，他已經說了『國家是憲法』的。即在亞里斯多德的政治學（Politics）第三卷，第三章，曾述如次：

「他們說這些的憲法（寡頭政治及暴君政治），係依據力而作成的，並不是爲着一般的善而作成的。但是那點，就在民主政治也是同一的。民主政治也同樣地可以說依着暴力而作成。爲什麼？因爲在民主政治上所行使的行爲，也決不是比較寡頭政治和暴君政治以上，而說合法的。這個問題，自然便會產生如次的問題。即我們以什麼爲標準，是不是想說了同一的國家，抑或是不同的國家呢？比如以場所，還是以住民爲標準的呢？那是非常表面的見解。……但是，住民在其住民上是同一的，縱使在國家上也是同一的話，那麼住民是不斷的生死，正如河之水一樣，雖是稱爲同樣的名稱

，但其水不是不絕變遷的嗎？人類也是和河的同樣，世代就是變遷，但國家也不是同一的嗎？爲什麼？因爲國家係集結於某政治的形式之下的公民的社會，所以若使不同政治的形式，則國家也可以考察不是同一的。悲劇的合唱曲(Chorus)和喜劇的合唱曲(Chorus)，就依照同一人員而唱，也決不像是同一樣的，又特里亞人和佛利喀人的民謠，也像依着同樣的要素，只調子之組織的不同而差異的一樣，就在國家上來說，而國家之同一性，多半數係存在於憲法、同一性的，而名稱之變更，住民之異同的如何，則完全沒有關係的。(§ 1-9.)

但是，在亞里斯多德的思想上看來，係因爲過於不尊重成文憲法的原故，所以在這裏所說的憲法之事體，決不單是成文憲法的意味。就解作確立國家的政體之根本的組織之意味，也可以的。所謂國家之基本的構成的法律秩序，就是說了國家的意味。

以此看來，亞里斯多德，有時候雖然看見了力爲國家發生的要件，但同時又可以曉得以憲法即以法來看作是國家之本質的要素。

但是以國家來看作法的觀念，在羅馬的自然法說的影響之下，益發能夠看見了其發展的。幫助了在這個羅馬的法的國家觀發達的思想，就是赫拉頤利圖斯(Heradins)的萬有流轉說。他在這個萬有流轉說之中，只承認了發展的理法之一脈。他稱牠爲Logos(理性，世界原理或神言)的。Logos係遍及於萬物，且是永久地發展之一個法則。僅有這樣的法則才是真理。因之，在赫拉頤利圖斯看來，所謂真理

的事體，已經是永遠的發展。

以這個赫拉頤利圖斯的哲學，已經使發展於法的國家觀上的，那是斯托亞的哲學者，尤其是塞奈加 (Lucius Annaeus Seneca)及馬卡斯·奧理略，安托奈那 (Marcus Aurelius Antoninus) 皇帝的兩人。依據他們的最初，已經確立了自然法和世界國家的思想。赫拉頤利圖斯的 Logos，本來是自然的法則，且又是理性的法則。其後發展到羅馬的斯托亞哲學之中的觀念，尤其是在那個理性法則的方面上的了。因之他們以為人類的理性，是遍在的理性法則之一部分，又是代表發展的法則之一時代了。這樣的思想，必然會陷於一個運命論和宿命觀上的，但人類之一生及其社會，是依據這個自然法則的意思而運送着的，決不是依據我們個人之自由意思而所為的，這是他們所考察的。比為和牠同時小民族的對立觀念，早已不成為問題的，人類只是以怎樣來合體於這個自然法上的，而大悟牠，且是怎樣才可以適合於自然上的最幸福的生活呢？這樣的事體，才是成為問題了。因之，在他們的見解，政治也是成為倫理道德的問題了。

這是自然法說的開端了。但是以這個自然法論為自由平等的政治理論，而確立於近代中的自然法理論的基礎者，就是折衷學派的馬卡斯·屠理略·西塞祿 (Marcus Tullius Cicero) 其人。但在斯托亞哲學者的見解，所謂自然法，還是包含物質的部分了。即那是自然的法則。但是，到了西塞祿的時候，好像才是高調自然法之理念的方面的樣子，並且他以為自然的本質是意思的了。即那是宇宙的意思。而且法

律是這個意思的表現。這就是今日我們所說的『自然法』(Natural law)，的正確的意味。那不是自然之物理的法則(Physical law)，又不是超越於人類之『無上命令』的。那是內在於人類，遍在於萬物，對於人類表示行爲的純理，且不會使錯誤正邪的判斷之理性的法則。在這樣意味上的自然法，到了西塞祿的時代最初才確立的了。因之，在西塞祿的見解，已經不是宿命觀，各人照着內面的理性的光輝，而且能夠識別什麼是公的或邪的，所以是自主的自由，又從學問，位階和社會的地位等而離開，若使以赤裸裸的人類來觀察起來，那麼通通都可以考察是平等的。因之，他曾說過如次的話，即是：

『因之，法是維持政治社會的紐帶，而且權利的平等，是法的構成部分。因此，若使市民的法律上的地位，不是平等的話，那麼怎樣的權利之原則，才使維持市民的結合呢？因爲，財產之平等的分配，係過於不喜歡，各人的自然的能力，假如就一切不是平等，但尙且同一國家的全市民，相互地可以享有平等的權利，那是當然的。實在依據法而結合的市民之團體，若使不是國家的話，那麼什麼才是國家的呢……』(Cicero, on the Commonwealth, BK. I. § XXXII. Translated into English by G. H. Saleine and S. B. Smith, 1929, PP. 136—137.)

但是，西塞祿的法，便可以考察是非常作爲的。他對於這點，曾說如次：

『因此，國家是人民的事業。但所謂國民，在當然不是各種的形式之下，而集合，包含種種的團體；而是在法律和權利上，爲着參加相互的利益，依據共同的合意而結合，一定的人員之集合體

的。這種結合之根本原因，人類之自然的社會本能，就在各種的本能之中，也不是那樣薄弱的事體。爲什麼？因爲人類不是孤獨的，也是成爲個別的生活，寧可說他們是爲充足物質的必要，好像不能不爲共同生活的一樣，而可以作成的。……『同上，第一卷，二五，一二九頁』

這樣的西塞祿的國家觀，就是把握等於差不多完全近代的國家契約說的內容。

這樣，自然法說的發展，而助長了國家之法律的觀念之事，雖然是不相爭的事實，但已經給了助長這些的觀念之力的事體，那就是羅馬的法律學之發達。

即在羅馬的共和政治之下，不消說，有國家最高的權威的就是憲法，但並不是執政權的。同樣地就在羅馬帝政之下，而皇帝也有受憲法所制肘的觀念，若使除了薩拉(*Sulla*)和愷撒(*Caesar*)樣的獨裁政治之時期來講，則一般地便可以認爲憲法之最高性的。在阿爾匹亞那(*Ulpianus*)的話說中，也曾說過這樣即是：『皇帝的意思就是法的。但那只是因爲人民對皇帝，才認了有這樣的權限』的話，但這個話說，像霍布斯所說的一樣，不是承認君主的專制權，而是保留了人民之最後的權能——承認皇帝的權能——的。比如就是第奧德盧斯和伐倫泰納帝，當於紀元五世紀左右所發布的勅令之中，也曾說過皇帝係受法的所拘來。爲什麼？因爲皇帝的權限，就是從法之所有的權限中，而產生出來的，像這樣的話說，也曾說過的(A. J. Carlyle, *Mediaeval Political Theory in the West*, Vol. I, Ch VI.)

又主張這樣法的優越之思想，大多數係負於基督教之發達的地方。以色列的宗教，由來已經爲了幾



多的變遷，但在基督出現當時的宗教，是最尊重律法，而戒律的，而且主持了法萬能的思想。尤其法利塞派 (Pharisees) 的宗教，在這個傾向上是很強大的。自己比倫的 Talmud 和厄爾薩列姆的 Talmud 以來，已經形成了像今日所看一樣的猶太教之 Talmud (猶太經典) 的基礎，但那可以說是紀元後一八〇年左右的事體。自這個猶太經典成立以來，好像猶太教益發拼命於律法之訓誥解樣的，而成爲戒律萬能的宗教，且至於失掉了宗教的生命。在那裏，所以會說生命宗教之基督出現的必要，但傳道了這個基督教於羅馬的使徒保羅，本來他是法利塞派的人，在他的信仰之中，照在『羅馬書』等中所能夠看見的一樣，便可以看出他是想脫却戒律主義之非常的煩悶。其後，保羅之建設了羅馬教會，到了像發達於天主教會的時候，則在那裏再達到像產生非常組織的宗教。其組織即是卡儂 (Canon)。所謂卡儂係說了像希臘語的尺度或法規樣の意味。本來這樣羅馬的基督教，和奔放不羈基督本身之原始宗教，有相當距離的話，自不用說。

這樣的希臘主義和基督教，在羅馬中也受羅馬化，同時又形成羅馬之法律的萬能，但從這個基督教，只提供了神法 (Divine Law) 的觀念。這個神法，係如從上述般的傳統而產生的，只不是空想，當然是包含實證的規定。這個『神法』的觀念，係和希臘主義的『自然法』的觀念相合流，而對於自然法，已經像給與益發更明確且超在的觀念的了。

爲其結果，只法律的三分說才能得到勢力，而二分說已陷於衰頹了。所謂二分說，就是以自然法和

羅馬的萬民法 (*Jus gentium*) 來看作同樣的學說，但所謂三分說，係除了萬民法，市民法 (*Jus Civile*) 之外，且認為自然法 (*Jus Naturale*) 之說的。按雅斯 (*Gaius*) 是二分說的學者。他還沒有說過所謂自然法的，他只說『自然理性』 (*Natural ratio*) 的事體。並且那可以看作是異種族間之國際的法源。反之，阿爾匹亞那 (*Ulpianus*)，區別牠為自然法，萬民法和市民法的三種，他已說了自然法係在全動物的世界中所行使的理法，在這裏最初自然法，才對於市民法和萬民法的實證法，而形成了好像能夠認為理想的法源一樣。在羅馬教會的神學者們 (教父) 的意思看來，益發已明白了這種觀念，而對於 *Natural State* (自然狀態)，已經像能夠明白和 *Conventional Institution* (人為制度) 相區別的一樣，尊重適合於神意自然之狀態，並且已經發達到輕蔑充滿罪惡的人類之行爲的制度了。

像這樣思想的發達，好像確立自然法的觀念一樣，同時又使發達法的國家之觀念而行了。在以前的亞里斯多德，他以為國家只能考作是憲法的，其想法已經是國家的本位，但在這個自然法觀之下，所謂自然法，因為考作是宇宙的和世界的事，所以其國家觀也是成爲世界的東西。像這樣地，又世界國家的觀念，係漸次從斯托亞哲學者之間而發達起來了。因此從這時候，已經在法國家論中，當然可以認識了有法的超在普遍性和其世界的傾向之區別，(因為在這裏和在後述的地方有相符的原故，所以請讀者豫先注意吧。)

但是，關於自然法之說，是中世紀的羅馬教會神學之柱石，所以我們不可忽視托馬士·阿奎那斯

(Thomas Aquinas) 的功績。照他的見解，最初自然法，係當做理性法，而給了明確的內容。那在他的神學全書 (Summa theologica) 之中，是這樣的論述。這本書，自一九一五年以來，係由英國的多米民加派的教父 (Fathers of the English Dominican Province) 而英譯，但在其 Part II, (First Part) Third Number, 之中，已述了法律的理論。就中，由第九十問至第二百零八問 (Question 90—108)，是該當牠的，第九十四問，係論證自然法的實在，那是最重要的部分。

已如上述的一樣，他是以自然法，來看做理性之法。那就是“Ordinance of reason” (理性之命令) 的 (同上，第九〇問・第四項)。那麼，在人類的理性之間，是怎樣法則的普遍性才存在呢？他對於這點，把理性的動作來分類如次的四項，但他只在第一，第二和第四的時候，才說了自然法的存在。即是：

- (一) 是純正理性之一般的原理 (General principles of the speculative reason) ..
- (二) 是實踐理性之一般的原理 (General principles of the practical reason) ..
- (三) 是純正理性之具體的判斷 (Proper Conclusions of the Speculative reason) ..
- (四) 是實踐理性之具體的判斷 (Proper Conclusions of the practical reason) ..

第一，單是論理的判斷之一般原則的原故，所以才有通則的。反之，關於像第三般的特殊問題之理論的判斷，比如，所謂內角之和等於二直角——這樣幾何學上之特殊的定理的話，那麼雖有通則，但並不是任何人也可以了解牠，那只有人們學牠才可以知道牠的。又關於第二之實踐的行爲之判斷，即在這

樣的情勢之下，怎樣才可以爲的呢？像這樣說過的時候，在某行爲之一般的原理，雖有原則的通則，但像在第四般的特殊之行爲，各各不能說是有原則的。因之，規定人類之行爲的法律關係，只有在第一，第二和第三的時候才有存在着的，而在第四的時，則沒有存在的。（政治思想史上卷，二四三二——五〇頁）

像這樣，托馬士·阿奎那 (Thomas Aquinas)，已經在形式上想確定自然法的存在。不錯，如果在這樣形式上考察看起來，那麼所謂自然法以爲存在的一樣，但若使踏入其內容中來觀察時，的確論理學和數學等的形式論理學的通則之存在的事，是很明白的，然而在和牠不同行爲的規範之中，那麼究竟有怎樣的法則的普遍性之存在呢？那是很可疑的。和國家的法律，在時代上與場所上，雖然不同其內容，但那決不是恆存不變的，所謂國家之存立，社會之目的和個人之自由，若使沒有那一個的標準，則法律的普遍性，也決不可以找求的。可是，阿奎那說過第一和第二的原則是不變的；而只有第三的原則才說是有變化的，在這裏不能不說本來藏有反駁的餘地。

但這樣地，像真正的地，並且在可恐嚴肅的形式上所論證的自然法，其後以非常的勢力而發展和漫延，在社會上和政治上，已經爲了偉大的任務。不，就說現在，還是爲着那的任務也可以的。那決不是原來爲着阿奎那的論證的事體，因爲在社會上係以牠爲必要的原故的了。要之，國家即法的論理，已經有了多少自然法說，或其傾向的。

可是，關於自然法論之發達，在這裏有一個很有趣味的傾向。最初自然法，像梭雅斯（*Cicero*）所考察的一樣，與理性本身同一視了。其後，次第那和神法被視爲一體的，到了阿奎那的時代，所謂自然法與神法，均是以爲由神之意志而出發的，但沒有爲了兩者之本質的區別。然而其中好像再區別了自然法和神法的一樣。而且第三次卒至以自然法和理性來當做同一視的。那即是自然法觀念之循環。當於這樣自然法觀念之循環，而和神法之被同一視的自然法時代之一環境，便可以說是斯哥拉主義之最盛的時代，國家論也變成了神權說的。因之，在嚴格的意味上說來，這個斯哥拉主義之時期，就是神法的時代，也可以說不是在後世的意味或最古的時代之意味的自然法之時代。在這個意味之自然法的時代，和在近古世紀之國家契約說之時代以及近世紀（第十九世紀）中，而自然法係包含和理性之汎在所認的時代。其次關於國家契約說來檢討一下吧。

#### （五） 國家契約說

國家契約說，本來把民意來置於君權之上的了。而且常常主張君主的統治權之有限的。個個別別的人民，即以私人來說，雖然是屈服於國家的統治權，但全體的人民即公民（*Citizen*）係監督君主，而監視其統治權的濫用，這是約罕拉斯（*Johannes Althusius*）所考察過的。

但是，這個思想，已經分裂牠爲二個的理論。比如，像霍布斯所說的一樣一次以自然權來讓渡君主或統治者的結果，則公民已經沒有把握什麼的權利；但不是這樣的，而自然權的讓渡，因爲係以善政爲

條件的原故，所以行使惡政的君主或統治者，已經說了可以免除他的職位。在前者來看，君主或統治者意思，或基於其意思之法，便可以看作是國家最高之法的；後者，公民的意思或基於其意思之法，也可以考察是國家最高之法的了。因此，不論在那一個的立場上，而意思或法，可以考察是國家最高的要素，那就是國家契約說的特徵。但是，以君主或統治者的意思來看最高之法者，爲着君主或統治者的私人之意思本身，馬上不能考察是把握法的効力了。可是，說國家是可以爲什麼呢？那在國家之意思的最後決定者，在他們來講，因爲是君主或統治者的個人意思本身的原故，所以在這樣意味之下的國法，已經係以這些君主或統治者之所有的自然意思爲基礎的了。反之，假使主張民意是最高之法的話，那麼最先不能不論證民意之統一，以怎樣才能存在的呢？於是他們被迫關於公民之多數決的原則，或關於『共同意思』(General Will, Gesamtwille, Volonté General)的原則而論的必要了。在這點又分裂了國家契約說的。

這點露俄·格老秀斯 (Hugo Grotius)，最先說過：『國家係爲着享樂法的効用和促進共同利益而團結的，是自由人之完全的團體』，因此國家是『精神的人格』的（參照平戰條規論第一卷、第一章、第七節）。

到了斯賓挪沙 (Spinoza) 的時候，才最明白說過：『所謂國家的權利或最高權力，不外是自然法本身而已。所謂自然法，不是基於個人的力量，而是依據統一的精神而基於所引導的公民之力量的，個

人在自然狀態上不能有比較更多的力量，而在國家的肉體和精神上才可以有的。……』。(參照斯賓挪沙著的政治論第三章·第二節)

又德國 溥分道富 (Samuel Friedrich Von Pufendorf)，在他著的依據自然法的權利義務論 (The two books on the duty of man and citizen according to the natural law) 中，曾論過統治者的義務 (第十一章) 即是··

『統治者之應要守着的法律，即說人民的福祉，就是最高之法的。』 (The classics of International Law, ed, dy James Brown Scott: De officio hominis et Civis juxta legem naturalem libri dus, oxford 1927, Vol. II. P. 121.)

基利斯當·投馬西厄 (Christian Thomasius) 也說過：『國民的福祉，是國家最高之法的』，國家就是『統治者和服從者的秩序或憲法』的。(Intuitiones jurisprudentiae divinae libri III, III, 6; Bluntschli, Geschichte d. n. Stw. S. 234)

而且到了盧騷的時代，最初才完成共同意思說，由個人意思的本身而離開，於是才確立了國家意思本身的自主獨立性。為個人意思 (Volonté particulière) 的主體來說，各人是被治者，但為着共同意思的構成部分，則各人是主權者，這是盧騷所說過的，他在他著的人類不平等起源論中，曾說如次：

『國民，在其社會的關係上，係集中其意思於一個的。關於各種之事項，當表明這個意思時，則形



成許多基本的法律。而且國家全體人們構成員，對牠而負着責任，那些法律的某條項，爲着監督別的行政，所以才規定所選任的行政官的選任和權力的。……』(Edmond Dreyfus—Brisac 的一八九六年版，

盧騷著的民約論附錄，三六二頁)

但是，在民約論中，則述如次：

『社會的各員，共同地以各自的人格和權力之一切，來置於共同意思之最高支配之下，並且各員，在團體內爲着全體之不可分的一部分，是回復各自的。這個集結的行爲和同時地，而代替當做契約之當事者的個別的人格，依據只等於公民會議中的投票數之人員而所構成的，作出精神的，或集團的團體 (Corps Moral et Collectif)，基於這個行爲，而可以取得這個團體之統一，其共同我，其生命，及其意思。這個公的人格……以前稱牠爲市 (Cité) 的，但在今日，則稱牠爲國家 (Nation) 或政治團體 (Corps Politique)……的。』(L'Etat. Dreyfus—Brisac 版。III—114頁。)

並且盧騷，爲着共同意思之主體的公民全體，而說是國家之主體者，在其共同意思之外，像拘束主體者般的，比較更基本的法，則說沒有存在過的(民約論一之七)。而且他又說這樣社會契約不是空想，而在暗默之中，有不得已使一切的人們要服從牠的力量，又這樣成立的國家，因爲不是自然的人類，所以他只說那是『當做理性的存在之人格』(L'Etat Comme un être de raison) 的(民約論一之七)

(七) 德意志啓蒙哲學者

盧騷的心理主義，到了康德的時代才變化形體，而成爲理念的東西。康德之自然法的國家論，比起盧騷的自然法的國家論，還是更把握形而上學的傾向了。康德會述國家的定義如次：

『國家(Civitas)，係在法律之下的各數人類的結合。這些法律，爲着法律，以先驗的(Apriori)，即從外面的法之一般的概念，以必要自然發生(不是當做制定法)的先驗的爲限的國家，爲對於共同的組織的，各各的現實的，結合之規綱(Norma)而有效用的地方，必然在純粹和法原理上當然有的原故，所以國家的形式，是一般國家的形式，即是在理念之中的國家。』(Metaphysik der Sitten; Der Rechtslehre, § 45. Zeilen 31—39.)

這樣的康德，係看見了國家爲法的理念。但他關於國家上的力和法之關係，曾說明如次：

『若使最高權力，爲着福祉(除公民和人以外的福祉)的確立，而制定法律的話，則那不是以國家憲法之制定爲目的，尤其對於國民之外敵，不過單是爲着想確保法律狀態之手段而爲牠的而已。於是那是否適合於公共組織的繁榮或那對於內敵和外敵，而關於公共組織是否能鞏固和安固的呢？對於國家的元首，自然不能不給與單獨地判斷的權能。但和牠同時地，國民又是反他自己的意思，因爲不能成爲幸福的原故，所以在那裏只依據能夠確保當做公共組織的存在，國民才能以牠爲幸福的。關於什麼是必要之政策的判斷之當否，在立法者雖是難保無謬誤的地方，但立法者照着法的原理爲法律，對牠是否能一致的判斷，那是沒有謬誤的。爲什麼？因爲立法者以那個原始契約之理念

，來當做無謬誤的規準；不，又是當做先驗的而把握的原故。（比如，像福祉的原理，從經驗可以得到的地方上，則不能不找求可以指導這樣手段之重要的原理。）』（Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig Usw. II. Verhältniss der Theorie Zur Praxis im Staatsrecht—Sämtel, Werke Von K. Vorländer, Bd. VI. Ss. 96—97.）

那即在康德的見解，原始契約之法，就是國家最高的要素。因之關於國家的主權，康德又曾述如次：

『從公共組織一般概念而生出國家之三權力（立法，司法和行政之意味——今中），便可以統一的，先驗的，而從理性之發生的國民意思的，單是三個的關係，又是國家元首之客觀的，具體的，現實性的，純粹理念。但這個元首（主權者），尙且以表象最高的國家權力之自然的缺乏爲限上，不過是單純的（表象全國民）思维的，存在（Gedankending），所以這個理念之具體的內容，係依據國民意思而可以作出的。……』（Metaphysik der Sitten: Der Rechtslehre, § 51. Zeilen 12—22.）

這樣康德的主權論，就是理念——即是法的主權論，並不是意思本身的主權論。雖是同樣民衆的主權論，但和盧騷的人民主權論不同的地方，那就是在這裏。像這樣理念的民衆國家之觀念，就說最初從康德而發足也可以的。在他以前的德意志之理性主義，不受在溥分道富和投馬西厄的時代，又像康德屢屢反駁過的一樣，就在阿痕發爾（Achenwall）的見解也沒有脫却福祉的國家觀，又像康德的一樣，爲

着『純粹地自由的理念』，還沒有確立的個人主義的國家，便可說到了康德最初在德國才確立的。（尙且這點，在次節關於法治國家觀，或許可以詳細的說述吧。）

由康德所發足之自由的理念之國家，到了斐希特更發展着。但斐希特因爲結合了康德的理念和盧騷之共同意思，所以康德的個人主義才衰頹，而汎在的集團主義已經達到濃厚的了。卽在一方面，便可以看出來由斐希特直授與希勒格（Friedrich Schlegel）和諾伐利斯（Novaris，本名是Friedrich Hardenberg）而發展到浪漫主義的思想，在他方面也可以看出由謝林克而發展到汎理主義的思想。

斐希特，在一七九六年著的依據科學理論之自然法之基礎（Grundlage des Naturrechts Nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1796）中，他曾說如次…

『因之，在我的學說之見解，法律之效力，任何時也不是基於多數決，只認全員的一致。』（全集，第三卷・一〇八頁）

這樣全員的一致，在斐希特，則稱之爲共同意思（Gemeinsamer Wille）的，那就是和康德的立場不同的地方。據康德的見解，若使國民意思來看做純然一致是很難的。公民的意思也是很難的話，那麼除採取多數決以外，便沒有方法的，但多數決也是公民全體的意思，爲什麼？因爲以公民的多數決爲公民全體的意思，是依據原始契約而所認的；不，原始契約本身，已經係依多數決而成立的。反之，斐希特係以完全的全員之一致爲必要的了。

照斐希特的見解，因之便不能採擇如次的：

『憲法，橫互其全部分……依照全員之絕對的一致』（全上，三卷，一六四頁）

因此，那又不外是國民之共同意思本身的實證而已。在那裏斐希特已經係以這個國民之絕對的共同意思，來看做國家之最高的權力。

『這個共同意思，對於無限地些少分歧各人之力，而不能不為優越的一個力量的。依牠的共同意思，是自主的，又是可以保持強制力國家的權力。』（全上，三卷，一五三頁）

因此，斐希特的理論，不是像康德的一樣，民衆的法主權論，而是像盧騷的一樣，直接的人民主權論。

『……國民就在事實上和法律上也是最高的權力，對牠沒有優越的，國民又是一切他的權力之源泉。並且這個最高權力，只對於神才有負責任……只有神才站在國民之上的。』（全上，三卷，一八二頁）

在這裏，國民是國家意思的源泉，又是國家權力的源泉，所以關於國家之本質，斐希特曾主張如次：

『法律不能不是力的。……法律本身，是最高的權力，最高的權力，當然要表示是法律的。兩者合成為一成爲同一者。』（全上，三卷，一〇五頁）

那是正確的法國家的理論，就是斐希特所主張過的。

由康德而至斐希特的發達，在其中間，當考察洪保德（Wilhelm Von Humboldt）的時候，便可以益發更明白其發展的過程。即洪保德，在一七九一年八月，給與佛利德力希·聖芝的書翰，即在基於法蘭西新憲法上的國家憲法之理念（Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution Veranlaßt.）之中，曾說如次：

『在理性中，組織目前存在的資料之能力，本來是有的，但重新作出資料之力，在理性則沒有的。這樣的力，只在事物之本質中才存在着。』（Wilhelm Von Humboldt, Eine Auswahl aus seinen politischen, "Klassiker der Politik," 1922. S. 5.）

因此，像法蘭西憲法的一樣，他曾說如次：

『單依着理性的原理，在組織上對於所採擇的國家法，則國民決沒有成熟的。』（同上）他是反對單依理性之技巧的作爲，那麼他說什麼才是必要的呢？對於這點，他曾述如次：

『各各的人類和事物的狀態，在這裏決不是要注意的，只在過去的現實和由此時所生出的結果之關係，才是成爲問題，但結果本身沒有把握意義，而對於作出其結果之力，及由此發生力的本身，一切均說是關係的，那是足值注目的地方。』（同上，九——一〇頁）

但是，洪保德在這裏沒有想過像自然科學者和唯物者之考察的一樣，自然力和因果關係之力的。他只說了國民之結束的必要。即在他著的國家活動之限界的理念之書中，曾述如次：



『人類之真正的目的……以他們之力來向着一個全體，而最高的，又是最公正的構成。』

(*Ue'en zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, II. a. a. O. S. 16.)  
但其意味，他曾述如次：

『人類之真正的理性，各人享樂無拘束的自由，不是想照着自己所思可以來伸張其特性般的狀態，各個人應着其要求和傾向，在自主的或強制的，只在他的力和他的法的界限內，而自由地行爲的事，在自然地所允許般的狀態中，則不能找求的。』(同上，110頁)

即洪保德的立場，而英國之愛德曼·巴刻(*Edmund Burke*)，評過法蘭西的大革命，他說是過於走着自由的極端，又是缺乏責任的觀念和同樣地係說由個人主義，一步向着集團主義的方面，又是由理性主義而向着浪漫主義的方面之退步的意味。像這樣的康德之個人主義的理性法論，係次第向着集團主義的理性法論之方向而發展，但其動機已經潛在哪處呢？在這裏我以為自然可以明白的吧。要之，那雖然係對於法蘭西大革命之一個批判，但那不外是給與法蘭西大革命的衝突之不僞的告白而已。

由康德至斐希特的理念國家觀之發展，同時又是向着集團主義之發展，但是，這個集團主義，在德國不外是傳統的民族主義而已。斐希特之『告德意志的國民』(*Reden an die Deutsche Nation*)，就是這種的學說。然而以斐希特之民族的理念國家，比較引導到完成者，就是黑格兒其人。黑格兒的國家觀，比起康德和斐希特，更是民族主義的，那在黑格兒的國際法理論中，便是表現非常的明瞭。



康德和斐希特，也是以國家爲主體的國際法，即除了“Völkerrecht”之外，還是承認了世界公民法，即是“Waldbürgerrecht”的。所謂世界公民法，恰好國民依着國家契約和基於作出國家之同樣的理論，而世界中之全人類，係依據社會契約，而作出世界的法律狀態之觀念的。一直到這時候的國際法，多半數係以國家爲單位，正如個人相互之間，像結成國家契約的一樣，便可以考察了是在國家相互之間所結着國際的契約。因此，那是國際契約了。然而康德和斐希特，除國際契約以外，以全人類各個人爲單位，而承認了相互地所結着的社會的契約。但那在他們的見解，也並不是沒有理由的。

康德以爲牠是自然狀態，私法（或社會）狀態和國家（或公法）狀態的三階段之社會，他已經是區分了牠爲無法律狀態；私法的狀態及公法的強制法規之存在的狀態之三種，所以國際關係，當然也可以區分爲三階段的。那即是戰爭的狀態；世界公民法的狀態及國際法的狀態。因此，所謂世界公民法，係對於國際法，在康德的見解，所謂國家狀態係相當於『私法（社會）的狀態』的。

斐希特也分國家的成立爲三階段的。但像康德的一樣，他不承認自然的狀態，沒有法律的狀態，他沒有考察牠過的。人類是最初便有法律的。他稱這個最初的法律爲『原始法』（Urrecht）的了（我以爲這個測想法，本來是更合理的想法）。於是斐希特，所以會說了法律狀態之三個的階段，但那即是『有契約』（Eigenumsvertrag）及『保險契約』（Sicherheitsvertrag）及『公民契約』（Bürgervertrag）的（康德只分了牠爲『社會契約』和『原始契約』（Ursprünglicher Vertrag）的而已）。所以會說所有契約的

，不消說是確立各人的權利之所有的契約。保險契約就是確保其正當的關係，而互相地不相侵犯的契約。並且第三的公民契約，也是爲着創設保證這個約束之強制法規的，確立之政治權力的契約。因之，他所謂保證契約的，像他所說過的一樣，就是基於『誠實和信賴的原則』(Treu und Glauben)的，那是康德所說私法(社會)，狀態之同樣的事體。在這個階段上的世界全人類之相互的社會契約，在斐希特的見解，那就是世界民法了。

本來像今日般的法律秩序，除站在特殊的立場以外，則不能承認牠的，但這樣的法律秩序，所以會說在康德和斐希特所認識的，因爲和今日之法律的國家觀有重大的關係，同時又他們和黑格兒也有了不同地方。

黑格兒，恐怕最初也是承認了國家之對主權的觀念之人吧。黑格兒始終在國際法上也擁護國家之至上權，而不承認了像世界公民法般的法律之秩序。黑格兒的法律秩序，常常是團體的規範，不外是 *Community* (*Gemeinschaft*) 的規範而已。他已說過想譯牠爲 "*Sittlichkeit*" (『公正』) 的，但黑格兒的『公正』，在最基本的形態上，則成爲家族的規範，在其次的階段上，就是家族的集合體，且成爲勞動的對立之狀態的『公民社會』(*Bürgerliche Gesellschaft*) 的規範，在第三的最高之階段的國家上，便可以考察了是完成這個規範的存在。因此，黑格兒之所謂『公正』的規範，常常只在團體的構成上才能存在，決不能考察是汎在的存在。在他的觀念之中，可以考察是汎在的存在的，就是客觀的精神。要之，『公正』

，不外是這個客體精神之一個顯現而已。但那常常只在團體生活中才能表現出來了。依照黑格兒的見解，客觀精神，在社會上已經表現了有三種的形態。那即是道德 (Moralität)；法 (Recht) 和公正 (Sittlichkeit) 的。道德係可以考作對於客觀精神之內心生活的沈潛了。法，是客觀精神對於外面生活之表現的形式。並且公正，是道德和法之合體的，依他的法，最初已經係給了實踐的效力。

黑格兒的家族，係因為建設了在道德規範上的，所以才有了其自身的自律性，但『公民社會』，已經是利益本位的集團，因此，在其自體上已不能確保其秩序的了。於是為着遂行這個秩序保證之任務，當然黑格兒會以站在道德和法之合體的規範之公正的國家為必要了。所以黑格兒的保家，在道德上可以實現法的。國家的各員，在自己之私的生活上，精神地便會揚棄國家的普遍我和各自的小我之矛盾，依此最初才能考察了為無矛盾之自由的國家之生活。就在國家本身的方面上，常常也是以小我的利益為基礎而抽象的，以全國家的普遍我為國家自身的意欲，當行使統制之時候，最初國家的統制才是合理的，又可以考察了牠是合法的。國家的各員，是構成稱為國家之全體的各部分；國家就是以各員為其構成部分而成立的全體。並且這些各部分的特殊性和這個國家的普遍性之無矛盾的構成，已經可以考察了是國家的理想境。因此，又國家的各員，在普遍我的理念上之考察時，而國家之統一和強制，已經不是他律，而是各員的自律。又反對地國家，在一切各員之個別的小我上而行使統制的事，已經也不是統制，而是自治的。在那兒，黑格兒才認了國家生活的自由。國家之強制行為，係這樣地，只在這個全體和部分

之一致上來說，因為差不多完全是歸於沒有的原故，所以只爲着揚棄兩者的矛盾，才是必要的了。

像這樣黑格兒的國家，在內面的精神生活和不可分離的關係上，係認識外部的法律秩序，所以在他的見解，國家依然不是力，而是規範和理念的。國家，便可以考察了係稱爲「公正」之理念的本身。

但是，國家不是單純的形式。國家是一個活動體，所以意思是必要的。那麼所謂國家之普遍的意見，究竟是怎樣作出的呢？這樣的意思，當然在自然上沒有存在的。在那裏又是以什麼來考作國家的普遍我呢？必然以牠的意思之主體爲必要的。但是，這樣的主體，係不能當做形式的國家本身的事，所以結局在具體上能夠考察物的一個自然人，當然便會成爲必要起來，這樣普遍我的窮極之決定者，就是國家的元首。依據國家的元首，則可以爲各種的利害關係上最公正的，最後之判斷。黑格兒稱這樣的個人名爲主權者，又稱這樣個人的所有之權利名爲主權的了。像這樣說的黑格兒，不是人民主權論者，也不是法主權論者。這點也是和康德，斐希特及盧騷不同的地方。但是，早已和康德，斐希特及盧騷不同的地方，係論過主權之對外性了。

『國際法的原理，就是可以行使於諸國家間的一般的，必然的法之原理，而和實證的條約，則把着不同的內容。』(Grundlinien des Philosophis dis Rechts im Grundrisse, § 333.)

黑格兒當說如上的話時，他還是使人可以想到他是自然法論者的，但他說如次的話時，他已經拋棄自然法說了。

『但這個關係（國際關係），係在主權的原理上為基礎的，所以能夠說是一個自然狀態，其國際法，對於一般的，不是給與有效的內容，只不過係基於各主權國家之個別的意思之存在的而已。因之，其一般的規定之事體，只止於單純的 *Sollen*，其狀態，依着是否適合於條約，而可以容認或排除的性質。』（同上）

即是關於國際法的效力，黑格兒已經把持民族主義的理論了。他的立場，就是所謂國際法的『主觀主義』的立場了。（法律哲學要綱——國家。）

像這樣的黑格兒之國家觀，在第十九世紀中，已經失掉了理性主義的純真性。

#### （八）理性主義

所謂第十九世紀的理性主義之『理性法學派』及『理權論者』一派的理論，和牠則不同的了。關於這點，我想在其次來檢討一下吧。

比如，法國之『理權論者』基佐（*Francois Pierre Guillaume Guizo*），他曾說如次：

『不管有怎樣國家的權力，又不管沒有靠着力就不能發生，但並不單靠着力之政治的基礎為基礎的意味。和牠同樣地，假如沒有那一個其他的法律的要素，而只有力的，當然不能考察政治的成立。因之，其外法律的手段是必要的。政治，係當做公民的社會之一個關係的結成。政治係依據民族的，一個狀態，習慣和意見而所作成的。一切國家權力的源泉，那不論是怎樣作成，但決不能誤

解只依着粗暴的力量而作成的。

諸君啊！依着這樣力的起源之說明，我以為任何人也不能首肯的吧。一切的政治，那不論怎樣的稱呼，但可以拒否這樣的起源。假如只在一個時候，然而其存在並不是負於力的。難壓的感情，或許是對於他們而說的吧。由力的法，當然不會發生出來的。又國家權力之存在，如果單是負於力的話，那麼國家的權力，便不能說是合法的。因之比較更早勃興起來的各種之憲法和政體，當看見當做那些的相互的鬥爭之結果，而獲得和確立的時候，則人們也許可以看見其全般都是想把着儘量早的、或儘量良好的、法律的要素吧。不論在那一個的形情之下，其鬥爭的發生，寧可說不外是爲着確立合法的政治，又是爲着防衛不法的暴力了。

諸君！根據這種現象，也許可以明瞭政治的合法性，決不是站在力之上的，寧可說是站在別的基礎之上的吧。實事上，一切的組織，又怎樣地才能拒否力之形式的呢？其組織的一切，便不能不站在和牠不同合法的權力之基礎上的、即可說只能夠存立在理性和公正之法上所安置的力而已。所以政治，就不能不考察有這樣的起源。政治之成立，不是以力爲基礎的結果，那在許久之間，好像樹立一個不同法的基礎般的了。對於政治之合法性的努力，不消說拒否當做權力的源泉之力，而以道德之理念，道德之力及法的、公正的、理性的理念，來代替當做其存立的源泉而得到的。在這裏，所謂政治的合法性之概念，便是次第像其次樣的成立了。



國家及政治，依着力而創設之後，有時候對牠給與法的效力了。對於粗暴的肉體的力之創作物，也已經給與了別的穩和的形態。根據力而付出之公民社會的形態，那不論何時也可以存續的，又其社會係依據人類所構成的，所以其本身自然已經達到非改善不可的。人類，已經作出了一定的秩序，規則和法之概念。人類，有效地使用這種概念，依牠而作出規定他們本身的生活之關係，來充足了如此的要求。這樣的勢力，已經益發有效地繼續爲過了這種努力，使人類，在其中他們爲着生活的理性，道德和合法性，而達到成爲世界的「」。』 (*Histoire de la Civilisation en Europe, Paris 1878, IIIe. Legon, PP. 70—72. Deutsches Von Carl Sachs, Stuttgart, 1874, SS. 46—48.*)

又德國的克勞西 (Karl Christian Friedrich Krause)，已經像述過的一樣，係承認國家和法律的相關性，而國家和法律團體也承認了同一的觀念。即他已經考察了一切真正的國家，係以法爲最高的支配者，決不是以個人的力量 and 全員的合意等爲支配者的。法，當人類想來過合理之生活的時候，雖有必然地要遵守的規定，但法，是各個人之內存的理性之命令，又是貫通各個人之實在的，普遍的理性本身的。因之在國家中之共同生活的成立，實在是這個理性的命令之發露，因之國家的事體，就是這個理性的秩序的本身。在國家中之最高的要素，又是這個理性本身的命令之法的，這就是克勞西所述過的。

克勞西的功績，係承繼第十八世紀之心理的國家契約說，同時又是以牠來置於理念的先驗的之下。又完全地克服康德之論理的假說之原始契約和斐希特及盧騷的心理主義，而確立了當做理念之契約說的



，他在他的生前所作成的講義法律哲學體系之中，曾述如次：

『第一，係想關於人類的國家一般來觀察吧。那麼，當做統一的，自主的法律生活之人類的國家，有機地包擁人類中的被治者之一切人格，同時又是爲着包擁由國際團體至個人的，一切上述的基本的人格，以及理性的規定之各部分，而繼續活動着的一切團體，像這樣的事體，就是根本的真理。

又以其自然的一個全體之人類，下級的部分的全體，即係以部分國家的組織之人類的國家來觀察起來，那麼國家，第一係在各法律的人格之內部的法上的成立。即在結局上，當做全體的人類國家，就是人類之全體的，內部的，法律生活的本身。和牠同樣又當做全體之國家，也是這個國際團體之內部的法律生活的本身。因之，國民的國家，即國民國家，在本質上，對於國民全體之內部的法律生活上，當然有關係的。……

其次，在地球上的社會的國家之構成，在歷史上，最先由各個人的法律生活而開始，其次進展到各家族的法律生活上的，由此最後地，發展到最高社會的全體，或達到精神的人格之法律生活上。……

第三，法的實現，自然和自由的實現則有關係的。所謂國家的成立，又可以作成國家的話，則人類便可以依着法的而實現，依據國家的結合而確立他們的自由的必要。因之法的構成，雖然依着

自由而可以規定的實現的本身，但其次在物質上觀察牠時，則法或國家的實現是因為作爲的行爲，所以爲着國家成立及完成，而法的觀念，即最先法的表現，其次公正的意思，同時行爲力或力，以及技術的熟練，國家技術，技術的訓練及技術的努力之觀念才是必要的。構成國家的技術，雖然可以稱牠爲狹義的政策，但這個技術，又是爲着人類之全生活技術之本質的部分。……在這裏，當考察國家及國家技術之特殊的目的時，那又不是爲着唯一的個體的有機體之法的實現本身而已，同時又是實現對於一切法的人格的一切法人格之法的關係……這是我們不能不考察的。……

第四，把在人類之中，所發見的部分國家之關係，而從其成立過程的見地上，並且在人類之中，從其次第成立的國家之法律關係的見地上，比較更想詳細地來觀察牠一下吧。已爲上述過的一樣，人類國家，在其內，就是包擁一切下級的法的人格之多數的國家。因之，全人類國家，像其次的一樣，便是最初才能完成的。即這樣的國家，係包擁地上之一切民族的國家，更在那些各國家之下，則完全地可以包擁一切的人格，那些的各國家，而在各有各有機的所完成的時候，和同時地那些各國家相互地站在有機的法律生活之關係上，又那些各國家的一次，和全人類國家之最高的法律生活，便不能不結合在有有機體上的。……

第五，所謂全人類國家和其他一切之下級的人格，以怎樣而成立，又怎樣才能成立的呢？關於牠的本質之形成，我想來考察牠看一看吧。在這個見地上看來，一般的、道德的、自由意思，就是

統一的法律秩序之實現的，合理的基本形式；在神自身的至高性的見地上，則可以找求一切無數之下級的理性的組織之統一的法律，或可以完成牠的。因此，又各個人的自由之意思，在他的內心的法律過程上，是因爲他的個人的國家之理性形式的原故，所以法的各各社會的實現之理性形式，即各各社會國家之理性形式，就是加入於這個國家上的，一切各法的人格，在社會上、所統一的意思。以在這些社會國家上所統一的，各法的人格爲總體，我們稱牠爲國家之共同團體或法的共同團體的。因之，國家之法的形式，是全、法的共同團體之社會的法律意思，若使在這個見地上來考察牠起來，則國家之法的形式，並不是像一般所說國家的形式之意味的，這個事體，係在社會上的，一切法的生活之唯一、完全的、本質的形式。……

最後應要表示的事體，不消說國家的理性的形式，就是共同團體之自由的意思，且這個共同團體，係依據國家契約的形式才能實現的。可是，這個事體，決不是主張當做法的生活之國家自體及國法，在國家契約上爲其基礎的。爲什麼？因爲內容，決不是基於形式的，反之，形式才是基於內容的原故。這個事體，已如在上面有了充分說明的一樣，法決不是依意思而爲基礎的，反之，在國法上想來實現法的之法的判斷，並且想來締結國家契約之法的判斷，即國家契約法 (Staatsvertragsrecht) 才是成爲問題的。我們現在一次關於人類社會上的，國家之歷史的發達，來考察看一看吧。我們首先不能不考察最下級的社會國家之家族國家，係依婚姻之性的結合，並且依着繼續牠的出生之

家族的構成者之意思的，社會的一致而成立的。但他方面，在社會之不完全的狀態之下，性的結合之意思，在道德上不是自由的。爲什麼？因爲人類，容易會受許多性的衝動所驅使，而至於容易走入性的結合上的原故。於是家族的結合，不是單純地依法的，又還是受個人的戀愛和欲求所支配着。而且纔在人類生活及社交性的最高之狀態上，最初的家庭國家，才在純粹的，且完全的、本質上，而完成的。又觀察社會的國家，比較更高的歷史的階級之時候，最初其團結，不是基於想實現法的，純粹的動機，又不是依據志愛的，多半數係基於利己的欲求。尤其這就是因爲利己的人類，爲着比較更廣汎地想充足其利己的要求之必要的手段。像這樣地，超越家族的，在歷史上最初當做法律國家的形式，而依利己的目的之恣意的權力之強制才表現出來了。在這樣的情勢之下，爲人類之貴重的性質之愛，和關於之苞芽的感情，雖然說是很微弱的，但人類在其認識，感情及意欲上，漸次隨着成熟的結果，最初僅在感情上才能把握牠的，其次在道德上的自由之意思，已經形成了希求的目標。在這裏，又在法之道德上的自由之思惟，或成爲血和肉，而當做法的意思而表現出來，最後，在其完成之最高的階段上，舉至在到處當做有效的，法之共同團體憲法（*Gemeindeverfassung des Rechts*），而完成的。即在那兒，總之，國家當做一個組合而結成，有全統一的，法的同一之意思，並且依着這個意思而作出共通的技术和勞動，而至才能實現唯一的、完全的、法律之生活的。……】（*Das System der Rechtsphilosophie, Herausgegeben Von Röder, Leipzig 1874, SS.*

516—524)

我們在這裏，便可以找出完全的世界法論和法的一元論（法國家論）的。

但是，這樣一元的理性論法，也在第十九世紀中，又是因為民族主義的勢力之強大，所以不能充分的發展了。比如，就以雅各·弗黎斯（Jakob Friedrich Fries）、洛提克（Karl Von Rotteck）及阿稜斯（Heinrich Ahrens）來講，都是以理性法為基礎，結局他們均是陷於二元的國家論上的。這些理性法論者，雖然認理性法是國家之重要的基礎，但他們同時也想認力的要素了。譬如弗黎斯在法律觀上也主張理性法論，他對於這點曾說如次：

『關於正和不正之決定，在最終的，決不是依照個人之偶然的，經驗的關係而所行的，而是由恆存的、理性、而得到基礎的。』（Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung Jena 1803. S. VI.）

『法律，係從我們的內在界而發生。我們係以牠為自由之法則，又承認和自然之對立的人類社會之法則。假如人類就是自然的產物，但法律決不是自然地已經所規定的法則，而表現社會上的，而是僅當做一個理念表現的。』（Idem, S. VIII.）

這樣一來，他的國家觀，和康德同樣是二元的，法力合作論的了。這個事體，就關於洛提克和阿稜斯也是同樣的主張。

這樣理性法論之發展上，又在主權法論之發展上，比較更能看出來的。即是一直到第十九世紀初期以前的主權論，或人民主權論，君主主權論，或不然者，均是承認所謂國家團體的人格，並且承認牠是主權者的了。然而在法蘭西的『理權論者』的見解，則主張國法本身的主權，在國家上的法之最高優越性，好像認識過的一樣，而立憲國家論之法治主義也給了最合理的基礎。在德意志看來，可以說克勞西是最適合代表了這種的立場，這個法主權的思想，在事實上，係當做普爾皮的君主主義之制約的理論，而對於立憲自由主義國家之創成的時代，在實踐上是很必要的了。可是在歐洲，大概到了以立憲自由主義底政府為基礎的第十九世紀後半期看來，則這個法主權的理論，已經達到不是大過必要的形勢了。立憲國家，已經不是單專心於對內的問題，而是不能不伸張迫於勃興對外的，產業的勢力之支配的必要了。於是唯物論發達起來，比之自由的力和比之政權的制時，而國家權的伸張，還是成為更重要的問題。在這裏，國家不論到何處，也不能停止在法的形式上的，也會受迫於把着力的要素了。民族的優越比起世界的秩序，還是成為更必要起來。在這樣的意味之下，又確立了約翰·奧斯丁(John Austin)底民族的主權論。他的主權論，已經不是法主權論，但這是為了一直到今日之民族的主權論底總決算。即他所說的主權，就是說國家係最高，優越的人格的了。即有主權的國家，假如有隨着比之以上的法，但不是持續地服從比之以上的人格之狀態上的事，並且國家內部之一切構成部分，而說對於國家，在持續上有服從的習慣之意味的，(Lectures on Jurisprudence, Vol. I. Lect. VI.)。即那看做主權為人格的支配的。但



這樣地，第十九世紀的理性主義，便次第陷於法和力的二元論中的了。其次厄力納克（Georg Tellinck）說過主權之自己拘束說（Selbstbeschränkungstheorie），好像主張了主權的屬性是法和力的合體之說的樣子。（參照今中著在政治學上的方法二元論第六章）

### （九）現代法的一元論

到了現代，其反動當然便會表現出來的。就對過於民族主義的第十九世紀末的主權論來講，當然也會表現反動出來了。尤其隨着歐洲戰後之國際主義思潮之發展，而向着這個民族主義主權論的反動，好像益發得到勢力的樣子。這樣，現時我們再把着其次各種之法主權論——即法的國家論。

（一）從理念的立場，而主張理性法的世界法的——理念的法的二元論——刻爾仙（Hans Kelsen）  
論——杜基（Leon Duguit）

（二）從心理的立場，而主張契約法之世界法的——心理的法的二元論——克拉比（Hugo Krabbe）。

（四）從人道主義（Humanism）或實踐主義（Pragmatism）的立場，而主張人道（Humanität）的世界法的——人道主義的法的二元論——拉斯基（Harold John Laski）和巴刻（Ernest Barker）。

其次，我想說明關於這些的概要一下吧。

第一理念的法力論，在現代看來，我們可以說係由伊倫斯特·路得福·俾亞林克（Emil Rudolf



Bierling) 而發足。他在一八七七年時著的關於法理的基本概念之批判 (*Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe*) 中(第一卷。六六頁)，對於這點曾述如次：

1、當關於決定法的結合力之基礎的問題，決不可找求牠在法以前，或存在法以上的某立法者底特性中的。

2、法之構成要素，尤其從第一立場而能考察的國法之構成要素，不外承認了團體構成員，係以牠來當做他們的共同生活之規範的而已。

已如上述過的一樣，他的理論，也是再歸回到康德和斐希特的心理的傾向而論了。

可是，在一九一七年所表現的『法理的基本理論，(*Juristische Grundlehre*) 中，菲力克斯·索母羅 (Felix Solf) 氏，反對這樣心理主義的傾向，曾說如次：

『總意 (*Gesamtheit*) 即共同意思——今中』之規定的概念，在法理的基本理論上來看，則不成爲問題的。……

人們不思考法的規範係從普通個人意思而發生的，以爲係從總意中而發生的，比如，想理解法的規範爲意欲的事，是很困難的，若使以法的規範來歸納於唯一意思上起來，則牠單不過當做假想的表現而考作。那是不正確的。『七六、一九二七年第二版、二三五頁』

以此看來，他是向着那一向的方向呢？那是大概可以想像出來的，但當於國家的說明，則明白地可

以看出他是表示理念的見地。對於這點，他又曾解釋如次：

『國家，依據一個法力之規範的遵守而構成的，不外是一個底社會而已。』（§82 同上，二五一頁）

在這個文句的注腳中，他本身已申明了不是和康德所說國家係在法律之下的人類多衆之結合之同一的意味，但那恐怕他以國家來當做社會之點的。可是，他也沒有從法的概念而脫離，來思考社會的，對於這點，他在 (O. K. G.) 中，曾述如次：

『國家概念，也是歸着法的概念。若使沒有法的概念，則決不能理解國家的概念。』（§82. 全上、二五一頁）

因此，依據他的見解，他對於這點，很明瞭地曾述如次：

『一直到現在所說過的法和國家的概念，完全相反地沒有理解國家的概念，係依據先行牠的法規而作成的社會。因之又屢屢反對地，以為法係依據先行牠的國家而作出的學說，和以法來看做國家的意思之學說，是同樣的誤謬。』（同上二五三頁）

因此，他的主權論也是法的主權的了。

『為基本概念的主權，就是當做高漲到法力的力之屬性的全體。這個力或這個力的意思，在便宜上或法理上，若使成為國家的事體，則馬上就會成立一個新的，規範的——便宜的或法理的——

主權之概念。這個主權的概念不是事實，而是一個能夠表明的規定。』（§ 89. 全上，二八〇頁）『所有法力者，常常就是主權者。在那兒就有法力的。』（同上）

這個索母羅的見地，已經係純然底理念的法之一元論了。

可是，以更強力的反響而表現者，就是維也納市的罕斯·刻爾仙（Hans Kelsen）其人。他在一九一一年，已經把他的國家論之主要問題（Hauptprobleme der Staatslehre）的大著，公佈於世。一九二〇年則以主權的問題和國際法的學說（Das Probleme der Souveränität und die Theorie des Völkrecht），其次翌年一九二一年，著有社會學的及法理的國家概念，而對於世界的國家學界，已提出主權論和國家理論的問題，但又到一九二五年，他則以一般國家論（All. Gemeine staatslehre）為體系，而公佈於世了。

他的立場，雖然說是康德的，但更極端地使發展康德的理念的國家論。並且他不是像斐希特般的經濟見解，也不是黑格兒的歷史哲學，又不是克勞西底發展的觀念。徒然是主張理念的最高性和一元性的，並且是極理念的，然而他又是很濃厚的汎理主義之傾向者。浪漫主義之自然法則，而對於克勞西的理性，係以理念來代替的，但就思考是他底法的觀念也可以。

其次關於一般國家論，來考察他的國家之概念一下吧。他最先反對了國家社會學和國家法律學之對立的二元論。對於這點，他曾述如次：

『國家的兩面說 (Zweifelhentheorie)』，現今是非常的流行。但是這個學說，在認識論的見地上，便不能不說已陷於破產了。認識客體之同一性，同時又要求認識過程中之同一性的。換句話說，認識方向之同一性則以認識過程之同一性為必要的 (七頁)

那麼，國家是事實的，還是法的呢？他對於這點，不消說，曾述如次：

『若使國家之存在的領域，是規範之效力，認為不是因果關係的事業性，我們找求國家的概念之中的特殊統一，不是有於自然事實的世界中，而是認為存在於規範或價值的世界中的，又國家在其本質上，認為是規範的組織，或為着這樣組織的統一之表現的話，那麼國家，當然不過是法律秩序的秩序，或可以說是其秩序之統一的表现，本來那可以認識已經有這樣的事實了。』 (一六頁)

因之，國家不是『相關關係』 (Wechselwirkung)，而是統一的，假如是統一的話，但那不是『總意』 (Gesamtville) 或『有機體』 (Organismus) 的，又不是『自然』 (Natur)，那是在世界中的存在。假如就當做精神世界的存在，但那不是數學的或論理的『精靈』 (Seele)，而是事實的形態的存在，那是為着法的『規範組織』 (Normensystem) 的 (§§ 3—4)。因此，刻爾仙對於這點又曾說如次：

『國家不是強制『器械』 (Zwangs "Ordnung") 的形態。……所謂國家之力，只是法之力的——實在那不是理想的自然法之力——不過是認為實證法之力而已。』 (一七頁)

因此，他說國家的強制力是法的效力之本身，並不是其以外的事體，但他所謂法的東西，不是一直

到現在的自然法般的假說，而是指着現在所行的實證法的事體。所以國家的權力，就是國家所有的國法之效力的事體。

那麼，爲什麼法自身會把着這樣的效力呢？對於這點說起來，因爲法係依據法以外之力而行的就否認法的實現的原故。法係依據力而行的，也會有容許反法的力之運用，而是其自體的矛盾。因此，法若是運用力的話，則這樣的力便要法的本身之屬性的。所以他對於這點，曾述如此：

『那即在法的基礎上才可以說的。因爲那是法律秩序的效力，人們以爲牠是法規範之前提要素的效力』。

從這樣的立場，便發展刻爾仙之特色的主權論。國家權力就是法的本身之法的。因些，他關於這點，曾說過如次：

『主權，係因爲會成爲國家的屬性，所以那就是法的屬性』。(§20—011—10111)

『要之，國家的主權，而國家的法律秩序是最高的，因之係包擁當做支分的部份秩序和其他一切秩序，以這個部份秩序來置於其法律秩序的規定之下，並且本身依據比較那一個其他的更高的秩序而規定的時候，便可以說是統一的，並且——因爲係排除其他一切的秩序——所以說是唯一的秩序。在這個意味上，主權就是一個形式的，一個法律——實在——之概念。但這個形式的概念，又當做最主要的，而是不能不思考主權的基本概念。……』(109頁)

可是，他和國際法的關聯上來觀察國家主權的時候，他對於這點曾說過如次：

『對於國家，係從國際法而不能干涉的範圍之殘餘的部分上，才存在主權的。可謂國際法和主權，雖是不能一致的，但同時主權，只在國際法的基礎上才能存在的。』（二四九——二五〇頁）

他又說過由國家觀，民族主義和帝國主義，而向着國際主義的發展。並且他在這本書的卷末，對於這點，曾述如次：

『所謂在法律觀上的主觀主義和客觀主義，就是現代法律學上之論爭的問題，尤其國際法的學說，係在國家的個人主義和人類的世界主義之對立，以國法的本位的主觀主義，及以國際法為本位的客觀主義的對立之間而動搖着。法律學上的，這樣不滿足的對立狀態，要之，社會意識係由個人而向着比較更廣大的領域之發展的過渡期中，又不會超越民族的領域，……因為係不能達到人類的意識的原故。但和他沒有關係的國際法理論，係在於可能的向着客觀的法律觀之過程上的。那正如自然法的國家契約說之主觀主義，係依據人類底主權的觀念而克服，並且確立了單一國家的法律秩序之客觀的效力之後和同樣地又可以克服單一國家之主觀的學說，而是實現「承認」和無關係的，超越單一國家的，客觀的國際法秩序——在正確上，世界法秩序，即是實現（*Civitas maxima*）的。主權的觀念，實在是極度地可以抑壓的。在文化意識上的這個革命的變化，是最緊要的。但那並不是單為着法理的構成而已。……同時又不管語言底政治的。實質的意味上，那也是必要的。可是，為

着世界的組織之這樣世界的國家，係可以當做政治的努力之永久的問題。」（365—371—372  
〇頁）

我們在這裏便可以看出在新的形式上再生的天主教的國家法律觀的。

第二，實證主義法的一元論，係依據愛彌爾·度耳克亥謨（Emile Durkheim）和格里夫一基雲（Gull-  
laume de Greef）等，早已培植於法蘭西的文化之中。他們之特別的主張的，係確立了產業的職能團  
體之自治主義，來代替當做地域團體之政治團體的無意義的事體。度耳克亥謨已經在一八九三年，在  
他著的社會分業論（*De la division du travail social*, Paris）之中，又格里夫也在他著的社會學序論（  
*introduction à la sociologie*, 2 Vols 1886, 1889）議會和代議制度（*La Constituante et le représentative*  
*système*, Bruxelles et Paris, 1892, Nouvelleed 1920）和其他的著作中，都是主張這種學說的。不特如  
此，在他們的思想之基調中，也受了孟德斯鳩，重農學派，聖·西門及孔德以來之傳統的（*Loi positive*  
）的觀念之影響。度耳克亥謨在上揭書的第一版序文中，稱社會之法則好『道德』（*Morale*, *Moeurs*）之  
法的。在其中，雖然包含了有倫理、法律、習慣及禮儀等一切社會的規範，但他一切都是從一個基  
礎來說明牠的。而且這個規範，便可以思考了有二種的特性。即是『喜歡的』；同時又是『良好的』  
。由此，便可以思考了在宗教上，則產生有稱之為『神聖』的觀念；在法律上，則產生有稱之為『公正  
』的觀念。並且在各個人的責任及義務上之對於這樣社會的規範，也可以思考了成立『社會聯帶』。（



Solidarité Sociale) 的關係。社會聯帶的觀念，再依據雷翁·都耳追斯的聯帶』(Léon Bourgeois, Solidarité, Paris 1896.)，益發更確定了。

他們均是已經思考國家之政治的統制機能，是非常簡單的意味。格里夫，已經由統制的社會而向着契約的社會，來說社會構成的變遷。(L'Évolution des croyances et des doctrines politiques, Bruxelles et Paris 1895, nouvelle éd. 1901.)

可是，否認政治統制的思想，依據其後的工團主義的發達，益發像達到成為強調般的了。比如，依據麥克沁·魯洛 (Maxime Leroy) 的見解，國家已經不是公共利益的代表者，而是支配階級的利益之擁護者，因之官吏，現在些少也可以給與事務上的獨立之必要，國家的事體，不能不成為公共事務的，忠實的管理者，國家決不能成為權力的主體。國家係依據有責任的官吏之集團而構成的公共的機能。因之其機能，當然會受供奉社會的事務之範圍所限定的，定是他所說過的 (Les transformations de la puissance publique, Paris 1907.)。假如就以其他的工團主義者的國家和政治觀來說，大概已經有了和牠相同的內容。

所謂保羅·蓬柯爾 (Joseph Paul-Boncour) 和查理士·邊諾斯 (Charles Benoit) 等的見解，比較上述的人們是穩和的，他們只反對說國家是把握最高的主權之唯一團體的，而是承認了當做民族的集團之國家本身的存在。(Benoit, sophismes politiques, de ce temps, Paris 1894; La Politique, Paris 1894.)

te—Paul-Boncour), Le federalisme économique, paris 1900.)

在這樣法蘭西底思想之特質——即(一)職能團體論、(二)社會聯帶論及(三)否認國家主權論——之一，已經完成。雷翁·度基(Léon Duguit)底實證法的一元論。度基的晚年之大著憲法提要(Traité de droit constitutionnel, II, éd, 5 volumes Paris 1911—1925)第二段，就是他的學說之最後體系的完成。這本書的第三卷，『係一般國家論』(La théorie générale de l'Etat, 1923)的，我們均是認為最必要的之一。在這裏和他的這本書一起必要之他的著作，就有社會法·個人法及國家之變遷、(Le droit social, Le droit individuel et la transformation de l'Etat, I éd, paris 1908)、國家·客觀的法律和實證的法則(L'Etat; Le droit objectif et la loi positive, paris 1901)及公法變遷論(La transformation de droit public, Paris 1913.)等等便是。關於這些著作之中的社會法·個人法及國家的變遷則有木村龜二氏的日譯國家變遷論(一九二七年)關於國家·客觀的法律和實證的法則，便有現代法蘭西法律哲學(斐伊勒·圭爾門·杜基及德摩克——Modern french legal Philosophy, the modern legal philosophy series, New York 1921)的部份的英譯本(日譯本還沒有)關於公法變遷論，則有拉斯基(Harold Thon Laski)的英譯本，稱之為現代國的法律(Law in the modern state London 1921.)的書名，日譯本也有二種，即是現代政治之社會化及童蒙化(文明協會出版)及木村常信氏譯的公法變遷論。

度基在憲法提要第三卷，第四章(第二版)中，曾論述『國家和法律』的問題。現在揭載如次：

『本書完全研究爲目的，專爲着其次的基本觀念之下的。即國家，係優越國家本身的，服從一個法律的規定，並是這個法律的規定，不是國家本身而作出的，又這個規定，依據國家不能無睹的。』（五四七頁）

我們在這裏不能不爲問題的，就是說這樣法律的本質是怎樣的呢。在這樣法律之下所支配的國家之本質是如何的呢，而且國家，若便在這樣法律的法的支配之下時，則國家主權的地位又是怎樣呢，這是我們要討論的問題。

最先以度基關於最高的法之本質，來揭載如次。要之那就『社會聯帶』的事體。即是：

『社會聯帶，係形成行爲的規定之直接的基礎。那是包含一切人類所有的，一切的感情，意欲，利己性和相愛性，在一方面上，雖然想儘量地擴大自己的行爲之領域；但是各人的行爲相互地影響於他的緣故，所以在他方面上，也包含彼此想來尊重他人的行爲之內容。那是追求自己及他人的幸福。最少也想找求自己及他人之最少的痛苦。爲什麼？因爲一人痛苦係影響於全體之痛苦的緣故。但那不是幸福的倫理學，或利己主義和相愛主義的調和，而是單純地事實本身的規定。一人的不幸，會反映全體的不幸，一人幸福係全體幸福的意味。所以目的和結果，是一致的意味。可是，到了發見這樣的事實，決不是新的事體，只不過說到了現代最初才在歷史上最明瞭地理解牠般的而已。』（L'État: le droit objectif et

依據度基所說的地方，所謂社會聯帶，係使人類向着集團生活而奔馳，可是人類之集團的生活，不是依據社會契約的。人類的集團，最初先『從同類性的聯帶，』但隨着文明的發達，而隨從漸次作出人類的的不平等，在這裏依向着可以要求的觀念，最初才發生比較更堅結的社會聯帶起來，然而個人之相互不同性，不特是難免的事實。但隨着文明的發達，那漸次也會利害起來。爲其結果之自然的人類，於其說會結成一個很大的統一社會，不如說會把握像分屬於各種的職能，團體般的傾向。並且人類，依他們所屬之各自的團體爲單位之社會的分業，而相互地交換有無的，優劣相補，以及像充足其社會的必要一樣。國家也是當做這樣的職能團體之一，不外係來充足一個社會的機能而已。（同上。§§一八三——一八五。）

度基在那兒，係說過承認這樣社會聯帶的事實，同時又是承認各人之行爲的規則之存在的。他對於這點，曾述如次：

『以人類的意識及行爲的法則，來稱之爲行爲的規則。爲什麼？因爲這樣的法則，係可以適用意識的行爲。因之這個法則，不是因果的自然法則。那非表示目的之窮極的法則不可。我們從因果關係之反覆的事實而學這樣的法則，在意識上依自己的行爲而學牠的。因此，這樣的法則不是當做一個關係而表示，而當做一個命令而表示的。可是，這樣的命令就是在精神主義者的哲學上才可說，譬如和所謂人類的意識之性質則不同，只是人類當行爲時，在意識上不能不選擇某種的動

機，即是人類不能不信其動機之決定的。然而這些哲學者，則誤解這命令的性質，而對於社會的領域，係因為拿入自然界的機構，所以才會失掉了社會學之最初的體系。』(同上。§ 186. Op. cit. Pp. 287—288)

其次，度基關於這個行為的規則之特性，曾述如次：這樣行為的規則，第一是『目的規則』。第二是『人類共同的規則』。第三是『任何人也不能夠輕輕地違犯牠的規則』。第四是『爲着社會聯帶的實現，所以一切的人們都要協力實行的責任之規則』(同上。§ 189.)。第五是『以社會事業爲基礎』的。第六是『在責任的原理上，各人是平等的，但在責任的實際之負擔的內容上，則各人不是一樣的。』即行爲之規定的內容，應着各人的才能之差異而差異的。但依據人的勢力之強弱，並是在其規定的內容上有大小的。『行爲的規定，就在權力者和支配者，或弱者和被支配者，也是平等的動作。』第七，這個規則係包含恒久的和變化的。(同上。§ 189.)

依據度基這樣的說明，而社會聯帶的法律，明白地可以曉得不是神之法或自然界之法的。那更當做各個人之理性的普遍性而觀察，來說是理性主義的自然法，但不是如此的；在社會關係之法的上方和牠則不同，又依着意識所認識的意味上，雖有和康德的理念之法相類似，但在這社會關係之法的上方也有不同的。可是法的自體，認爲包含法的強制執行力的地方上來講，則其他的自然法論和理念法論，係把着同樣的內容。度基關於法的強制力，曾述如次：

「在主觀的狀態上，各人的行為係基於各人的意思。……即法和合一的目的——即依着合一社會聯帶之目的的各人之意思而決定的。……各人底個人的意識及各人底意思，相互地是聯帶的。以這個聯帶上為基礎的規則，係在各個人的意識及意思上的命令。比較更強大的個人，係基於這個規則上，因為聯帶而使他們之強大的力量為有效用的。依據支配者及制裁手段組織而所為的這個規則的確定——那是國家，即是客觀的法律，並且那是實證的，形式的法律。國家的人格，主權及法的主權之觀念，因為和事實係不能一致的緣故，所以斷然可以否定牠的。」（同上。§ 199. Op. cit. pp. 343—344.）

「於是國家不是排他的，共同利益的代表者，而是要保護社會聯帶的義務之一個意識的力，又是為着個人的及集團的利益之福祉的綜合。」（同上。§ 197. Op. cit. 142.）

度基是這樣否定國家的人格和國家的主權。依據他的思想之見解，係以社會聯帶的社會和聯帶的目的為自己的意思。因為想來實現牠，不外除了奉侍的個人和其集合體以外，什麼也沒有的。關於主權的否認，在他著的公法變遷論第一章中，說得最明白。現在把牠來揭載如次。以供參考，即是。

「個人的名義上所有國王之財產權，自第十六世紀以來，已經稱之為主權的了。因此主權是最初不是指着國王權力的事體。……」

這是民族主權的起源。那好像已思考為唯一不可分，不變和恒久的東西一樣了。而且在革命時代的



宣言和憲法之中，好像已表示了國民的意思是主權的樣子。這些形式，在技巧上，只不過表明了他們的理想而已。這樣主權的觀念，和個人的主權之觀念同樣不過是歷史的店物，那又隨着歷史的變遷，當然會被置於消滅的運命之下的。』(公法變遷論(Ch. Liv—v; Laski, Pp. 1—10))

因此，依據度基的見解，主權的觀念，隨着主張國家的人格性，同時也想來擁護國家權力的專制主義。那不外是帝國主義，是民族主義和軍國主義之觀念的象徵而已。就是度基對於這點，曾述如次：

『包含本文的各種講演，已經展開了二個基本的思想，一是關於公法而對於我所寫的一切事件，而給與一種感悟(Inspiration)的。即國家主權之存在的信仰，不是照應什麼實在的。這種信仰係漸次消滅的，國家爲着命令權係潛伏其影跡，同時，那保證今後的成就認定法的原则的，而漸次變成民族的協合之團體。自一九二〇年至一九二一年冬，得了紐約哥崙比亞大學之名譽的各種講演中，我在別的形式之下，發表同一的思想，曾述如次：到處以民族國家來代替權力的國家，若使說民族，或再進一步來說，則多數個人作成的，活的且活動着的集團係表現在目前的。統治者已經不是社會的命令權底代表者，而是種種的公役之管理者。是的，統治者係握着實力的。他們是握着行使實質的強制之力量。但是他們主張這種強制力，係直接或代議的來賦與的。依據主權思想看來，則不能正當地使用的。強制權的使用只依着追求牠的目的，最初才能正當化。換句話說，統治者係有種種的義務，而沒有權利的。他們發佈的命令，他們所行的強制，這些均是在其目的上，只能保證



種種的義務之遂行的時候，才能考作要請服從；且能夠主張其行為之正當性的。『國家變遷論第三段序文之一、一一二頁、木村氏譯本。一〇——一一頁』

度基不特否認主權。當做政治權力的國家也否定的。對於這點，他曾述如次：

『不錯，國家是死的。或寧可說在羅馬的、王權的、雅各賓黨的、拿破崙的、集權主義者的。形式等上，表現了在不同的外形上之不同國家的形式，現在尤其非常想死滅的。但和牠同時，比較更大的，比較更自由的，比較更保證的，再比較更人類的，不同的國家之形式，漸次創成着了。其次，我想明確這些的諸要素吧。那特別非舉出其次兩個要素不可。其一，係向着全體所強制社會的規則，即是客觀的、法律。其二，是分權主義，即是工團主義的聯合主義。』(Transf. de L'État III, 64 P. 40.)

這是度基氏之法的國家論的概略，但這個思想，除了最初所舉出的人們之外，同樣是依據法蘭西公法學界之有力學者所支持着的，比如，也許可以舉出摩里士·奧柳(Maurice Haurion, Principes de droit public, Paris 1910.)、亨利·柏德爾明(Henry Berthélemy, Le fondement de l'antiquité politique—Revue du droit Public PP. 662—682. 1915) 等等的人們吧。尤其是他們的學說，完全不能說和度基是同一的。到了柏德爾明氏的時候，是更穩和的；到了奧柳的時代，以其說是主權的否認，不如說是承認主權的多元性吧。奧柳對於這點，曾述如次：

『一國之社會的組織，就在經濟組織上，也不劣政治組織，係基於其社會的實狀而產生，常常係把握和政治組織之同樣的強制力。……』

這個權力之事實上的作用，或創設一定的事實關係，或保護牠的。權力的作用，又常常不看作附與牠的目的之點為適當的，而是考察單純的命令及強制的。……權力之事實上的作用，係在創設秩序和安定的事實上的。這個作用係可以達到非常有效的，又有不能達到有效的，但倘使達到適當的時候，則權力是合理的。』(上揭書，七八——七九頁。Laski, *law in the modern state*, P. 37.) 這個法蘭西的法的一元論，係給着非常影響於英美兩國。可是，在根本上，法蘭西的聯帶和英美的自由——之思想，係各各相對立，且到底不能相容的。

第三，心理的法的一元論，決不是包含心理主義之國家，政治理論之全體の意味，一定要以國家來看做法的本身。在這樣的意味看來，荷蘭的拉丁大學教授葛俄·克拉比 (Hugo Krabbe)，是最適合代表的。威廉·馮特係確立心理主義 (W. Wundt *Völkerpsychologie* Bd. IX: *Das Recht*. 1918)，又鄂岡·基耳格，雖然更確說牠 (O. Gierke, *Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechts-theorien*, 1915)，但比較牠，決不是同樣的東西。比如馮特曾說：『國家本身來作出法的事。是不可能，但超在各個的法、或限定各國之法的秩序是可能的。事實上我們一般在法的秩序上，不是承認國家的。甯可說在國家意思的自立的事上，才是承認國家之標識。』(上揭書，一一頁)，基耳格也思考國家，

曾述如次：『在人類社會的內部，而限定意思之外部的支配關係上，有法的本質。』(上揭書·一〇二頁)，『和委員的生活則不同，爲統一的團體生活底人類之社會的有機體』(同上·九八頁)才是國家的。因此法律和國家，互相地有了自己固有的領域。要之，這些心理的國家、法律的理論，只不過是爲了二元的國家理論之一個試圖而已。那不是在這裏所述的法的一元論的亞流。在那個意味上，在這裏只得舉出克拉比氏一個人。

克拉比氏的著書，在一九一五年有用荷蘭文的現代的國家觀念。本書第二段，到了一九一九年時，則用德文出版(Die moderne staats-idee, Haag II. Aufl 1919)的，其後到了一九二二年，這個德文本第一版也有英譯的出版(The modern idea of the state translated by George H. Sabine and Walter T. Sheparc, New York and London 1922)。但他的學說，已經在一九〇六年出版法的主義之學說(Die Lehre der Rechtsouveränität, Haag 1906)中發表過的。最近又有國家論批評(Kritische Darstellung der staatslehre, Haag 1930。)的發刊，但從上記諸著的見解，係以此來批評其他諸學說的，不是表示他本身的國家論之體系。並且從克拉比的立場，是怎樣地觀察刻爾仙和度基之法的一元論呢？關於這是來檢討看來，是非常有興味的事，但他在這本書的序文中，曾述：『早已關於刻爾仙及度基之名有密接的關係，益發有不足之感慨。現在我想依據這些諸書，來檢討克拉比之心理的法的主義論吧。』

克拉比在他的國家論批判的卷首，關於國家的概念，曾述如次：

『我們，係以包含國家的概念的 *Gemeinschaft*（基本社會——今中）概念爲出發點的。當說 *Gemeinschaft* 之時，或基於同一的目的，或當做同一的理念之效果而發生，來考作人類之集團的。國家係由人類之結合的多數 *Gemeinschaft* 而成立的。人類所以會結合國家的基本社會的，係依據怎樣的目的，依據怎樣的理念呢？』

對於這個問題，雖國家是一個法的基本社會，又是從法的理念之效果而發生之一個結合的話，那是歷史給與答覆牠的。

但是在那裏，有可以來考察法之適用的標準爲不同之多數的國家。即荷蘭，德國，法國，比利時及英國等等的國家，關於法的適用之法律構成上，且在各個特殊的法的標準的地方，係有各個特殊的國家。所謂在這個法的適用中的，各個不同的標準之存在的事，在民族的結合上，有各個特性之人類的精神生活之結果。』（上揭書。一——二頁）

這個共同的生活理想及共通的生活利益，在克拉比氏看來，是最基本的要素，由此便可以考察係產生了法，國家的統一及力的原理。我們更關於他的現代的國家觀念來檢討一下吧。他最先由於法的基礎，曾述如次：

『……支持法的基礎和法的規範之拘束性，不是存在於人類之外，而是存在於人類的精神生活之中的。即其精神的生活，係在法律感情及法律意識之中的啓示。』（德譯本。四四頁；英譯本四一

(頁)。

『法的規範，係從人類之精神的性質而發足，對於教育之有無則完全無關係的，比如道德的感情，美的感情，宗教的感情等，對於人類係一樣的存在，從學數的感情之中的一個，主要的法律感情，在其低級的形式上，則當做法律意識之存在的，感情而發生。關於變愛及友愛般的，以及其他感情，是完全沉默的。這個法律感情，和其他的感情同樣不是基於人類之意思的，又不管在其效果上，而和這個意思是沒有關係的。本來依據個人，這種感情，有很多表現的和有很少表現的。但是當做必然的，生得的，一般人類的，傾向而可以觀察的。……』

法，又是基於我們之精神的能力所為無數之價值判斷的啓示，人類之一切生活的表現及其全事實係置於我們的判斷之下，但單對於牠的相當等可以適用之多數的標準之規範的種類，便當然可以區別的。但是想不認這些的規範，並不是可以委任於我們的自由，我們適合或不適合牠的行動，當然也不是自由的。我們的內存性，不拘有意思與否，也會反應的。為其反應的結果，我們來判斷善，美或正的事體，不依據什麼事情，而感着自身想遵奉的。這樣，給與價值且認識價值的人類性之傾向的事體，對於我們才給與規範的世界，從這個傾向本身的這些規範，而獲得當做規範的支配。又隨伴牠的，而法的權威便可以找求在法律的反應之中，但這個權威，不是存在於人類之外，而是存在於人類之內的。

在這個自然的和精神的勢力之上，則一切之法的效力都是存在着的。那不是像教科書所示的一樣，法的復數之法源的。法源只有一個而已，那多半類係存在於人類的意識生活之中的，來判斷各種之價值判斷品各種之傾向和同樣，生在人類之中，是法律感情或法律意識的一切之法，在這上面則有基礎的。所謂制定法，習慣法或不成文的法律，一般在這上面也有基礎的。不站在這個基礎上的法則，並不是法的。那假如就任意的或強制的去遵奉，但這樣法則，在效力上係缺乏的。……單純的力量，如在國家時一樣，也有組織的事體，又如果暴動或革命之際，沒有組織的時候，雖是可能的，但這樣單純的力量，以和法的規範相結着的倫理的要素，決不能給與規範的。反之，奉侍法的權力，可以把握倫理的性質。在那裏便不能不明瞭規範之法的性質，但那是種殖於人類底心理的本性中。

這樣，法的拘束力不是世界觀和哲學的考察之結果，那只是從經驗的事實而作出來的。〔德譯本，四八——五一頁；英譯本，四五——四八頁〕

其次，克拉比關於法的內容之統一性，曾述如次。法在一般的非把握效力不可。那麼，從各人的法律感情而發生制定法之一的性質，是怎樣而產生的呢？那才是成爲問題的。克拉比像刻爾仙和度基一樣，不依據法的感情之普遍性來說明這點，而是以多數決原理來說明的。

「若使社會的各員之法律意思，關於其可以遵奉的規範，看見不同主張的時候，而各法律意識



在質的同樣的話，則對於當做法規範而所欲的員數之比較更多數的方面，或許可以認識其規範之比較更高的價值吧。對加以法律構成的各員，若使同價值的話，則所謂規範之統一和規範之內容的撰擇，或許依牠負着義務之人的數量之見地而爲的吧。若使依據數量來決定的話，則多數者之找求的規範，比起一切別的規範，因爲係表示有最高的價值，可以自然能夠認識多數者的規範。〔德譯本、八三——八四頁；英譯本、七五——七六頁〕

克拉比的法的概念，已如上述過的一樣，係基於生活事實的緣故，所以法之統一，隨着法律生活的限界而分裂。即是發生民族國家。因此，他對於這點，曾述如次：

『國家，若使有法的價值之獨立的源泉之社會，則國家之唯一作用，對於怎樣的人，爲着保護怎樣的利益，而可以課於怎樣的義務呢。因爲明白法的價值，所以才能規定公的及私的利益之法的價值。這樣的國家，是一個法的社會，又只在法律意識的效力之中，才能認識其生命的原故，所以於國家在完全或某程度上，是爲着保護一定的利益之社會，係考作非利益社會不可般的觀念，便不能排斥的。爲什麼？因爲依據現代國家的理念起來，則某國家的國民性，爲着法的價值之獨立的源泉而把握效力的地方上，雖是認爲排他的事體，但決不是爲着存在於那兒的那一個的利益之實現，便不能思考是存在的。』〔德文本・二四〇——二四一頁；英文本・二——三頁〕

但是，他的國家觀，也和法的一元論一般的傾向同樣，不看做民族國家爲終極的。而認之爲法的超



國家性的。但在這個意味上，認牠爲『超民族法』(Supranationales Recht Supranational Law)的。他對於這點，曾述如次：

『所謂國際法 (Internationales Recht)，不適表示這個法的，而是看做國家爲法的主體，且不過表示各民族相互間的法而已。因此，才規定包含多數國家之人類的社會，因之又比起民族法，還是表示有比較更高的效力之法的意義看來，稱牠爲超民族法的方面，還是適當的吧。』(德譯本，二七八頁；英譯本，二四五頁)

關於這樣超民族法和世界社會組織的問題，他曾述如次：

『隨着增加一切民族之構成員的接觸，同時可以作出超民族的組織之法律感情的活動，係永久地益發成爲優勢的，比起從前也益發成爲包括的了。隨伴這樣事實的情勢，而在過了半世紀之間，至於作出很多的國際的法律秩序的事，那是很明白的。本來又關於包含諸國家之一切的一個法律社會所謂的期間，雖然沒有達到，但那還不是緊要的，爲現代國家的法律社會，已經沒有把握在今日的國家論上所說般的自足性的。國家觀已經踏越民族國家之境界，比起在小的法律社會上，還是更高的，並且新的法的價值上，可以使增加人類的利益，已經開始實現一部分比較更大的法律社會。因此，我們已經踏上可以作出比較更大的國家的道程上，而比較更大的法律社會之法，隨伴構成的完成，同時開始凋落附與現代國家之本身的法律之生活，法的價值之窮極的源泉，則移讓給這個大

的社會上，現代民族社會，因為更想多少來維持派生的自治權，於是被剝奪其國家的性質而進展。  
〔德譯本，二六九頁；英譯本，二三七頁〕

『像這樣地，爲着向於現代的意義上之國家的，國際社會的發達，而國際主權（在英文則稱之 *Sovereign authority*）的確立，換句話說，必要獨立的法律社會之確立，依據上述的地方，是很明白的。這樣的社會，而從現存各個國家之獨立的法的規準，係當做法的構成而作成般的時候，也許最初才成立的吧。並且這個事體，即世界的法律意識，而和作成現在文明諸國家之同樣的方法而組織，即現代國家觀，當實現於文化人的全社會時，才會到來的吧。』〔德譯本，三一〇——三一頁英譯本，二七四頁〕

這樣看來，克拉比的思想也是反民族主義，是世界主義。但是，以牠來比起刻爾仙和度基的思想，還是承認民族的立場，對於刻爾仙和度基的天主教的思想，便可以說他是基督教的。

第四，是後從人道主義的立場，來主張法的主權和法的國家之理論者，我想舉出哈羅德·約翰·拉斯基（*Harold John Laski*）其人。

英國，如再後所謂者一樣，自休謨以來，重視道德的傾向是非常強大的。比如就此布拉克斯吞（*William Blackston*）的自然法論來觀察，他也曾述：『自然法是我們底道德的行爲之規則。』（*Commentaries on the laws of England, vol. I, Intrcd. Sect. 2.*）的，又以奧斯丁（*John Austin*）的國際法論來看，他也

曾述：『國際法是倫理之一部，換句話，是自然法之一元論支派』。(Jurisprudence, Campbell's III. ed., vol. II. P. 593. footnote.)，因此國際法上的『義務』，係依據道德的制裁而受強制的』(同上，第一卷，1111—1113頁)，但達新則不以國際法爲法的，而是說『公共的倫理之規則』(Law of the Constitution, III. ed. 1889. P. 22.)的。本來，這是由於國際法，但和倫理來區別國際法，始終都是不主張法的意味。

但是，因爲引導這個英國思想之道德的傳統於錯誤的歧路上了，所以才有了黑格兒學徒的，牛津學派的人們，係過於熱心主張黑格兒的倫理主義，而至於喪失了英國人之傳統的自由主義和個人主義的。托馬士·喜爾·格林 (Thomas Hill Green)，以道德上完成個人的自由，來解釋在國家上的個人之自由 (Lectures on the principles of political obligations, 1921.)，又伯爾拿·博山克以爲善的生活和精神之向上，是國家之目的，而說了從這個見地之國家的統制，是益發更必要的 (Philosophical theory of the state, 1910.) 這樣反英國的傳統，已經發展了露布斯基國家觀之所謂一元的國家論。那當然不能不發生反動的。這個反動，就是在這裏想述的人道主義之國家論。

又以英國的法律觀來觀察時，和自然科學的方面則不同，事實的法力論 (比起法還是主張力的優越論) 沒有勢力，甯可說想認爲對力之法的優越之傾向，還是更濃厚的了。奧斯丁確立了民族的主權論，已如上述一樣，係否認國際法之法律的性質，而確立了民族主義的主權論，但對牠而行達新及葉忒維。

布拉文 (Iethro Brown, *Austrian theory of law*, 1906) 的批判，達新已主張法和力之二元的優越，反之布拉文以主權來歸於國家的人格之優越性，又尉羅比 (W. W. Willoughby, *Nature of the state*) 已經明白地說了，主權不過是爲着國法上之對內的觀念而已。

然而，在現代英國之最急進的政治理論之下，好像已經叫了否認國家主權的，主張國際的人道主義的光景。本來在牠受了上述過的法國實證主義之法的國家論之影響雖不少，但克服跳着的黑克兒的一元論，並且對於現代問題之社會的困難，也包含了想找出合法的解決之動機的。

代表現代英國之急進的政治思想者一人，即柯爾 (G. D. H. Cole) 氏，對於這點，曾述如次：

『因此，我相信國家不是絕對的、包括的、主權的、權威。國家不過是構成 Commonwealth (民政) 的男女之各種的共同意思之機能的表現之中的，一個機能的表現而已。』 (Labour in the Commonwealth, London 1918, P. 191.)

然而拉斯基對於這點也曾說如次：

『國家，爲着實現社會全體之一般的目的，係基於必要不能缺乏的標準，直接或間接都是爲着達成共同之目的的規制。』 (Grammar of politics, 1925, P. 70)

可是，這種思想益發發達，已經成爲法的國家論了。

拉斯基在他的主權問題之研究 (Studies in the problem of sovereignty, 1917.)、現代國家的權威 (

Authority in the modern state, 1921) 等等著作中曾以主權的多元論——即國家以外的一切自主團體，也是以各各主權團體之說——為基礎的。但到了一九二五年時，他的大成之體系的著作——政治學階梯 (Grammar of Politics, London) 中，甯可說已經確立了法的主權論。到了最近，他再出版了有如次的著作，即是關於政治學的研究 (On the study of Politics, 1926.—Fabian tract)。現代國家的自由 (Liberty in the modern State, 1930.) 及政治學序論 (這本書雖有兩個種類，但其內容是同樣的。其一稱之為 An hour of Politics” 其二稱之為 “Introduction to Politics.” 的，均是一九三一年出版的。) 但不過統統是表示在政治學階梯中所述之理論的要領而已。其次我們來以拉斯基的法的主權論來檢討一下吧。

拉斯基關於法是優越國家的事，曾述如次：

『法，在淵源上，當思考是法的、單純的、命令的人們看來，這樣複雜的事，以為是很難理解的，但我們實際主張法不是國家的意思，國家的意思——有道德的權威為限——從法而抽出來的。……因之那同時又是否認國家的主權，又一面主張國家是法的主人，同時照着行為之一定經驗的規則，而想來限制自己的行為的意味上，又是法的奴隸，係向着巧妙學說的否定。那在法上重要的地方，不是在命令的事實，而是主張在其命令之所為之目的，並且至於其目的之途徑的地方。』(Grammar of Politics, 1925. P. 286.)

這樣的法，當站在國家之上的時候，怎樣才會發生法的拘束的效力呢。關於這點，拉斯基曾說明如

次：

『如已述過一樣，國家是規制人們的行爲之一個方法。那和別的方法不同，在某一個方法上。是拘束人類的行爲之規範，即是法律秩序。國家的行爲，怎樣的國民也難免的一樣，要加入法的，是極度命令的行爲。爲什麼國家要把持那樣力的呢。從職能之見地之外，來說明牠的話，是很難的。國家之力，僅在國家之能爲的界限內，才能把握正當性的。國家之法，係以國家之要求的滿足爲正當化的意味上，才可能存在着的。』(An hour of Politics, P. 36; Introduction to politics, P. 32.)

但是，個人不單是國家的構成員，所以說國家單是社會之法的主權的組織的時候，便不能感着服從的責任。因爲個人係基於自己的經驗的緣故。個人批判國家的行爲。……國家，說起來，常常是基於恒久的觀念而行動。若使說強制是常常所行使的話，則常常非首肯其行爲不可的。因之國家，以個人在國家之行使着的法律的命令之中，便不能不感到包含個人之善的。因此，不是因爲有國家一定就可以來強制個人的服從，寧可說係依據國家之所爲的事體。的』(An Hour of Politics, PP. 41—42; Introduction to politics, PP. 33—34.)

像這樣地，拉斯基也和柯爾同樣，把國家的權威來引下於個人的權威之上的了。因此，他容易可以超越民族的境界，而思考人類之世界的社會之統一的構成。

『因之，國家的主權，在國際關係上，將近消滅着的。爲什麼？因爲國際的目的，已經爲着國



家的侍候的緣故。國家已經不能強要個人的服從，又不能包括的。個人的忠誠，和他的生活經驗是矛盾的。個人隨着次第認識世界的意識，同時世界也好像爲着他的人格而侍候的一樣。』(Grammar of Colitics, 1925, P. 666.)

因此，今日他對於這點又已經會述如次：

『我們的問題，不是人類 (Humanity) 的利益和英國的利益之調和，我們的問題，係想以英國的政策，來爲着自然的人類之福祉，而活動般的。服從之實際的責任，係對於各人之全體的利益而存在。』(同上。六四頁)

其次，大概拉斯基在建設上沒有說明過的，但依據劍橋大學政治學教授厄爾納斯特·巴刻 (Ernest Barker) 所主張的地方，也把着同樣的內容。一直到現在所發表過的諸論文，都記載於最近發刊的一卷書中，稱牠爲教會，國家及研究 (Church, state and Study, London 1930.) 的題名，而公佈於世了。在其中是值得我們注意的，就是他曾發表於舊刊 'Political Quarterly, Feb. 1915.' 的誌上，稱爲『失掉信用的國家』(The Discredited state) 的論文，和同樣在該誌上所發表的 (一九一四年五月) 『法文統治』(The 'Rule of Law') 的論文。兩者均是主張國權力的限定和法的優越，但不是體系的東西。

『法之統治』的要旨，結局不外說國家係掌握行政的司法之官吏的集團而已。並不是說其以上的主權團體或法的人格的事件，然而行政官和司法官，對於社會要爲必要之公共的事務，常常對於社會之法而



負着責任的。因之，若使國家不是這些官吏之集團以上的什麼東西的話，則國家也依着法的命令，不能不思考係不過爲着給與國家之本身的社會的職能而侍候的，這是他所說過的。這點，他又曾說明如次：

『所謂『法之統治』和「裁判所之認定」的事體，常常都會混同的原故，所以我們須當注意的。這樣的混同，不是特別的行政法，也不是區別而才能通用的，且一切法的適用，係委任於普通裁判所的權限之英國，是不得已的。在英國看來，所謂法的統治和裁判所的認定，係把着同一的意義，和所謂司法機關的統治也是相等的。這是亨利二世以來之遺制。……不是會議，政黨和內閣，我國（英國）司法的統治，已經作成了特殊的國家的組織。法律上的問題，也以法律問題爲限，好像司法官的決定一樣。我們沒有私法和公法的區別。那是普通的司法官才能適用一切法律的原故。即法是一體，那並不是說某法係關於公共權力之行爲的法，某法又係關於和會行爲的法。同一之法係包含兩者同樣司法的手續法——同樣證據的審理，同樣證據審理的規定——係包含兩者的。

這是法的統治之原理，這個原理，係影響於英國法律之觀念，又是反映於國家行爲之辦理法的。其結果，所謂國家之觀念和其行爲的辦法，是非常個人主義的。因之，有人說英國已經不能認爲有國家的行爲。又有人說，在那裏法律上，能夠說國家的東西，已經沒有存在的，但那樣也可以說的。在那裏，只有在各個裁判所的認許之下，才能運用權力的規定，雖有各個官吏的結束，但考察運用國家的權力者則沒有存在着的。尙且內閣總理都不能運用國家的權力。各個的官吏，依據君

主的抽象的觀念而統一，而考察是君主的使用人（官吏），那是事實的。但是，君主不是在一個抽象上之活的機關。……』（同上揭書，一七二頁，一七三頁。Rule of law）

在那裏巴刻，結局曾爲了如次的結論。即是：

『國家不是先行在法的以前的。……以一言而言之，如已述過的一樣，法是維持現實性，而作出判例。但是，依據牠而作成判例的種類，係可以規制非常適切的現實。』（同上，一六八頁。The discredited state.）

這樣依據巴刻的說明，在英國不是國家創造法的，而不能不解釋法才是創造的國家着。我們在這裏，始終都主張在個人的自由之基礎上，則可以看見了法的一元論。因此，我們從這些法的一元論，當然也可以求得許多新政治理論的。

### （一〇）政治即是法與力的合體說

第三學說——政治即是法與力的合體之學說。

當說政治是力的時候，則政治的合理性，便會成爲不能保證的。又說政治是法的時候，則政治常常會成爲合理的東西。但是，政治常常不一定是合理的，而是力的時候也不少。爲什麼？因爲政治成爲力的原故，所以會不滿足和不平的隨着牠的時候也有的，又政治係因爲會成爲力的原故，所以便會想來反抗不合理的政治。連各種革命的運動也會勃發起來。於是就看見政治爲力和法的東西，但也有不滿足的

。這就是思考政治爲二元的。即是想當做力和法之合體而考察的思想之發達的原因。這種學說，最完成的，就是國家有機體說或國家團體說。其次，我們想關於其發展來檢討一下吧。

我最先想關於有機體說之發生來說述一下吧。

所謂有機體說，對於一切的事體，係找求統一之斯哥拉主義（煩瑣哲學）並且以一切精神的現象，以爲係在神的自然意思底斯哥拉主義之中，最初發生出來的。統一和自然，這常常是天主教的標語，雖然係依據斯哥拉主義而確立的觀念，但若使沒有這二個觀念的話，也許又不會發生有機體說的吧。因此，中世紀的國家觀，均是有機體說的了。

斯哥拉主義的中核。托馬士·阿奎那（Thomas Aquinas），在他著的君主政治論中，曾述如次：

『若使人類，如別的動物一樣，可以爲孤獨的生活的話，那麼各人是自己的君主，且只對於神的侍候就可以了。……但是，人類比起其他的生物是最優秀的，所以不能不爲社會的國家的生活一樣，而自然也作成的。那是對於人類之自然的規定了。……』（Herdillanne 版阿奎那氏撰集，10頁）

『關於自然的物質界來觀察牠時，一切的物質係依據最高的物質而統一。在個人看來，精神係統制肉體；在精神的各部分上，所謂感情和慾望，係依據理性而制裁的。在肉體上，而頭腦和身心，係統制全體的。因此就在社會上，統一的事件也是必要的。……』（同上，一二頁）

在那裏，他以君主國家，而說了是最合理的。（依據頸圖，基耳格的研究，在當時好像益發更徹底

有機體說的樣子，但不曉得是達到怎樣的程度。——(Political Theories of the Middleage, by Mailland, Pp. 22 ff.)

其次是隨着近古世紀之國家契約說的發達，就其中也發達了國家有機說的。但大多數是哲學的東西。比如雷俄·考老秀斯 (Hugo Grotius)，對於這點明白地會述如次：

『國家，享樂法的效用，爲着促進共同利益，而團結的。自由人之完全團體。』(平戰條規論第一卷。第一章。第十四節之一)

『統治國家之精神力，那是稱爲國家的權力，但……』(同上，第一卷，第三章，第六節之一)  
『因此，最高權力之一般的所有者，我們已經說了是完全的社會。是其國家。』(同上，第七節之一)

並且他關於這個國家之一般的最高的精神力之本質，會述如次：

『法……從全員的意思……而獲得其拘束力。』(第卷，第一章，第十四節之一)

在德意志的國家契約論者，以爲這個國家團體說，係傾於法的主權論而過的。但是，考老秀斯，又比起法，還是把意思之力來置於其上的。這個意思——係由以全員的意思來認爲國家之本質的觀念，而發展國家法人說。

所謂斯哥拉主義和國家有機體說，係站在非常難分離的關係上，但就當做近古世紀的，中央集權制

民族國家之理論的，重商主義之中，同樣地也採用了有機體說。但是，其大多數，係以國家爲心理的『精神的人格』之程度的了。（參照竹內教授，既指摘夢特克勒第安（Antoine de Montchretien）曾述過自然有機體說。這樣的例子，寧可說是很少的樣子。九州帝國大學的經濟學研究・第一輯。）

其次孟德斯鳩也找求國家之本質於意思中的，他曾述如次：

『一切社會，若使沒有政治的組織，便不能存立的。格拉米那（Gravina）氏，也說過個別的勢力之全體的結束，係形成所謂政治的狀態，但這正是如此的。』（萬法精通一之三。一八三八年發行，全集本一九二頁）

然而，他其後對於這點，接續說如次：

『這些個別的勢力之結束，沒有全體的意思之結合，係所謂公民狀態的，正是這樣的意味。』（同上）

可是，他不是法的國家論者。他的立場還是民族主義的。

『法，一般是以支配地上的全人民爲限，才是人類的理性。……那些的法，在各國國民看來，始終都不能不說是固有的。……』（同上）

主張同樣的心理主義之折衷論者，就是重農學派（Physiocrat）的人們。比如里味耳（Le Mercier de la Rivière）。曾說：『國家，係基於共同利益，而站在這個共同利益上爲有用的，社會組織之完全的

和合之統一體。』；又亞比·蒲多 (Abbe Baudeau) 以國家的中央集權，而說是『一個共同的、智識的。優越的意思之中心』；且稱牠為主權 (Benedikt Gintzberg, *Die Gesellschafts und Staatslehre der Physiokraten*, Leipzig 1907, S. 68)、但揆內 (Francois quesnay) 也說過：『所謂主權，係由社會之一切構成員，和個別的利益之一切不正的事業之超越與統一。因此所謂其支配和服從，係以全體的治安和全體之合法的利益爲目的。』(Quesnay, *Maximes Générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*: Maxime Ire, —Oeuvres par Auguste Oncken. Frankfurt A. met Paris 1888, S.S. 329—380.) 而里味耳又說：『主權的東西，係依據個別之力全體的結成，及集合而作出的，除了政治的權力 (Force politique) 以外，便沒有什麼的。』(Gintz berg, A. A. O. S. 72.) 我們在那裏可以窺知 “Forces Physiques” (自然的力) 爲 “Reunion Devolontés” (個別的意思之結合) 的觀念。

這些心理的有機體說，現在還是溫和的主張，但加一點極端的形式而說過者，就是托馬士·霍布斯的有機體說。他的有機體說，多少雖然是譬喻的，但以國家和生物來當做同一視的。所謂他著的 “Leviathan” (Leviathan, or the matter, form, and power of a Commonwealth, ecclesiastical and Civil,) 係附加於國家論的表題，但這是表示了他想以國家論來比譬 “Leviathan” 的心情。所謂 Leviathan 的事體，就是在舊約聖經的「雅蒲記」第四十一章·第一節中所表示的怪獸之名稱。即係他以國家來說 Leviathan。可怕的力量。稱爲怪獸的。主權表示其精神，行政官是其關節，賞罰是其神經系統，國富是其能

卒，人民之安寧是其職責，顧問官是其記憶，法律是人工的理性或其意思，國家的團結則表示其健康的狀態，國家之分裂是其疾病，內亂是國家之死亡。因此他的學說，是生物的有機體說。

這樣的譬喻，而最優秀之一，當一七〇五年在倫敦出現了。係一本小冊子，就是「蜜蜂故事」。(The fable of the bees: or private vices, public benefits)。這個小冊子，最初叫做“Th. Gumbing Hive: or, Knaves Ivm' d' Honest”。的名稱。醫生科學者和反對沙甫慈白利 (Lord Shaftesbury)，是十八世紀英國道德哲學者) 的倫理思想，而主張了人類的利己性底孟第維爾 (Bernard de Mandeville)，係罵倒其時代之英國底社會的政治的害惡，又是因為警告這樣的緣故，所以才寫下牠的，完全擬作蜜蜂的社會，而寫下的。

已如上述的一樣之國家有機體說，說起來，就是成爲國家有機體理論史的前史了。國家有機體說，到了第十九世紀之後，最初才能看見了顯著之理論的發展。本來國家有機體說發生的原因，就是以國家的力和法之二個要素，怎樣才能在合理的和統一的來組成地方上的。若使以今日的用語來說，不外是『自然和思惟』及『國家和法律』的問題而已。

在第十九世紀的思想史，對於這個問題之第一答案，根據辯證哲學，而給了自然和思惟之辯證的統一論之解釋。在這樣的情況之下，第十九世紀的國家有機體說之發達，大多數係負於謝林克 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) 的主張。謝林克在他著的世界精神論 (Von der Weltseele, Hamburg-



1798)中，曾論過一般有機體說。但他的國家有機體說，係在他的起在觀念論體系 (System des transcendentalen idealismus, Tübingen 1800, Schellings Werke, 1927: II. Bd. SS. 581—587.) 及他的關於學術的研究之方法的講義 (Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums, Stuttgart und Tübingen 1803. Werke III. Bd. Zehnte Vorlesung. Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz) 之中，簡單地說述過的。

依據謝林克的見解，國家係在自然的發展中的某高度之階段。那即是歷史的階段之現象。歷史的發展，但在他看來，一切的存在，就為諸要素底有機的調和統一的。又依據他的觀察，歷史也是作為調和與統一，但國家係表示其歷史之有機的調和與統一本身的存在。國家最初在其創成的當時，大多數有了自然的要素。即比起法的存在，還是更多把握力的要素。這因為國家還是近於自然的存在之故。自然地發生出來的，當然可以沒落於其中，而是包含不完成的要素。但是，在這裏又有自然的發展。然而隨着國家的發展，那是當做理念的統一，近於法律秩序而進行(全集。一九二七 year 上版。第二卷。五八七頁)。並且國家，由單一國家，而發展到其連合體，又由連合體再發展到世界惟一法律秩序而行，最初才能說是完成歷史之最高的階段。(同上。第二卷。五八六——五八七頁)

但是，謝林克決不以國家來看做法律秩序的事體，一切的實在，正如自然和理念之綜合的一樣，國家也考察了係當做自然的要素之力和理念的要素之法的有機的調和。即他的國家有機體說，係可以當做

權力和法的綜合而考察的。這是所說過的。『不是國家構成本身的事體，而是在國家的形式上之絕對的有機體。』這當可能的時候，國家最初才能有生命的（上·第三卷·三三八頁）。在這樣的意味之下的他，曾說明國家如次：

『歷史完成的世界，因之依據自己一個理念的自然——即依據必然和自由的調和，而當做達到自由本身的，外部的有機體之國家』（同上·第三卷·三二九頁）

從這樣謝林克底辯證的史觀，而取去理性主義，代替牠而注入斯哥拉主義的，就是浪漫主義。因此在以國家來考察是自然的生產物，並且以國家也來考察是矛盾的統一，則主張個人爲着全體社會而存在，並不是因爲個人才有社會的存在，並且更主張國家是物質和精神之一體性等等的地方上，浪漫主義的國家論便不能不說是能表現國家有機體說之理論的內容。得·波那爾（Louis Visconte de Bonald）和得·海斯特（Joseph Marie de Maistre）等的國家論，已經充分地是有機體的論者，但明白地主張有機體說者，就是諾伐利斯（Novalis·本名係叫稱 Friedrich von Hardenberg），在他的國家和法律（*Staat und Recht*, 1798）的斷片中，曾說：『國家，常常是看做 Makroanthropos（長壽人）的』（*Baxa, gesellschaft und Staat*, S. 179）而亞丹·米勒（Adam müller），則以國家的諸機能，來和男女兩性的比喻，曾述如次：

『國民會議和內閣，等族會議和行政官，貴族和技術家，以及土地所有者和動產所有者，各個

都是隨從自然與國家，正如男子和女子一樣的關係上的。』(über Friedrich II. S. 71—Siehe Bluntschli, Geschichte der neueren Stw. S. 5—8.)

可是到了約瑟夫·基約連斯的時代，是益發濃厚有機體說的傾向了，他對於這點，曾述如次：

『……國家，在其一切的構成上，是有機的。……當時（希臘時代），國家的觀念，已經當做一個活的有機體而保護，在其中，已可以確定全體的各部構成之相互關係。』(Deutschland und die Revolution—Der deutsche Staatsgenake, 1921, SS. 136—137.)

然而，他曾考察過有機體的事為國家思想。

但是，這些浪漫主義者，又以國家本身的事體，來看做階段的對立，所以他們的有機體說，又不能說是本格的東西。

更依然承繼這些神學的立場，並且不站在辯證法上，而作出了統一的有機體說者，就是斯榻爾(Friedrich Julius Stahl)其人。他在一八三七年所完成的在歷史上所觀察的法律哲學第二卷下冊裏對於這點，曾述如次：

『在神中的人類之內心的統一體——神之國——，係依據罪惡而被分離了。……這個外面的統一，也是因為屬於神的組織的原故，所以那就是神的秩序之國，是神的支配之國，同時又是為着人類的安寧和幸福，相似自然的創造而作成的。是神的經綸，又是天啓的實在。這個外部的秩序，

在逼在的或恆久的，係依據神的意思（即法律）和神可以支配的（在倫理上成爲合理的），便不能不表明人類的意義。……這個外部的秩序，在一般的狀態上，係包括在神的支配中的人類之行爲，不是在神的內部的衝動，在外部的。可見的狀態的關係上，卽不是爲着其內部的，精神的統一體，在行爲的結果上，係可以構成的統一體。——表示這個外部的世界底組織體，不，就是這個世界本身的事體——國家 (Staat)。』（第一版，一一二頁）

自此以後，國家有機體說，隨着自然科學的政治學之發達，於是漸次發展了，但國家有機體說，此後大概便可以看見了牠爲其次三個的系統。卽是：

(一) 依據生物學的類推而論有機體說 (Natural organism)

(二) 從科學的心理學底見地而主張的有機體說 (Psychological organism)

(三) 當做形而上學的人格概念而說的有機體說 (Metaphysical personality)

(一) 生物學的有機體說

第一生物學的有機體說，係由紫哈力厄的學說，而產生其萌芽的，但紫哈力厄的學說，還不能充分地說是生物學的。確立了這個學說的時期，就可說才到一八七〇年時代，係待着利利恩斐爾特 (Lilienthal) 的主張而確立吧。並且在黑格爾 (Ernst Häckel) 的唯物一元論中，這種學說才達到更發展的。

他們首先關於紫哈力厄的學說來檢討時，他在他的國家論四十卷（第一版・一八二〇——一八三三）

年；第二版·一八三九——一八四三年）中，曾述如次：

『一個國民，是一個精神的人格，是一個共同體和是一個統一體。爲什麼？因爲一個人格係有自由意思之特性的主體。並且一個國民當然有這個特性的。在他之中，有人類（或自然人）全體的意思，向着一個意思，或從其下的人類全體，而成立國民的。——一個國民，已經在其法或在其法律上，是一個人格。所謂一個國民和人格之二個概念，是其本身同一的概念。爲什麼？兩者係因爲人類服從於一個力的，且以一個集團爲前提的原因。但是這樣的集團，在其本質上，就是國家。』（一八三九年版·第一卷·五九頁）

但說明精神的（*Moralische*）人格，就以爲是行爲的可能性，或又以爲和倫理的規則一致的事，也可以的。

並且在政治學的『生理學或生物學』的部門（第二卷·第二部·第七章·第三節）中，便可以認識國家和自然有機體（*Organische Naturkörper*）的區別，對於這點，他曾述如次：

『國家，不能不成爲有機體的。然而事實上那依據人類作成，或所而作成的東西，在其相互的法律關係之構成上，係想將近於自然的有機體完成的作爲的東西。』（同上，一〇——一一頁）

可是，在國家和自然有機體之間，便可以說有其次的相差點的。即（一）有機體，雖然是自然的化學的結合，但國家係依據內部的，一個合目的性而結合；（二）有機體，雖然說係從有機的構成部分而成

的，但國家就是意識的構成；(三)自然界的有機體，雖然才有植物，動物和精神生活之階段的構成，但國家係依據恐怖而團結，追及共同利益，在各人底自由之實現上，才是完成的，而是和牠則不同的；(四)有機體，在自然上雖然說已經是完全的，但國家依據支配權力，最初才能統一的；(五)有機體，當做其自體雖然說有統一的生活力，但國家在內部係包含有許多的對立關係。並且最後；(六)有機體，是體系的，其部分是從屬的。反之，在國家上來講，各部分係保有各個的生命。(同上·第三節全部的要旨)

這樣紫哈力厄雖然難說是充分地自然的有機體說之主張者，但他又非常濃厚了有心理的有機體說之傾向。

其次，到了一八五二年，有了伯倫智理 (Bluntschli) 的現代國家論 (Lehre vom modernen Staat) 的第一卷的出版。在其中，他曾說如次：

『國家決不是無生命的工具，也是死的機械。國家是活的。因之是有機的組織。』……  
但他是反對其次的有機體說的。

『從數理的見地，或從原子論的立場而主張的。比如國家底數學的——機械的觀念，係因為全體而忘了各個人，所以會反對的。』(Lehre vom modernen Staat, VI. Aufe. 1886. Bd. I. 8.)  
明白這點的，就是德意志的歷史哲學派之功績——是他所說過的(同上)。

「國家決不是自然的創造物。因之不是自然的有機體的。國家係依據人類而作成的。因此國家的構成，便可以看出係照着人類的本質。在這個意味之下，國家係有其自體的，自然的基礎。……在這種的意思之下，國家是人類底行爲的生產物，在其有機的現系上，是自然的有機體之模倣。」

（同上，一八頁）

在那裏，他說明自然的有機體之特徵，對牠係以國家來對比的。

第一，有機體是精靈的和肉體的結合。國家係由國家精神，國家團體。國家意思及國家機關之結合而成的。

第二，有機體，係想使滿足全體的生活要求，把着特殊的衝動和能力。由構成部分而成的。是一個全體。對牠在國家上看來，由其構成部分地方上，是同一的，但只是國家的各部分，係繼續地保有人格的。

第三，有機體的發達，係由內而外之生長的。在國家上，有時代的轉換，也有幼少時代和老年期。但是國家的發達，正如生物的一樣，不是規則的。其發達不特在自然的關係上，而且係依據各個人之自由作爲和努力，而可以動着的。（同上，一九——二二頁）

這樣，他的有機體說，已經不是自然的有機體說，而是充分地二元的國家論的了。

「根據歷史之教授的地方，國家之有機的性質，不是像植物和動物般的，低級的東西，也許是



更高級的東西。……歷史在國家上，有精神和肉體。有自己固有的意思。而給了人格的。』(同上，二二頁)

在他的有機體說，雖然是已經一層更發展的，但他對於國家又高調了和有機體的差異點。

從那時經過五年後，即到了一八五七年，又有了夫藍次的國家生理學的出版。在其中，他曾說有國家的有機體說。而且再到了一八七〇年，他又著有國家的自然科學的出版。在後者之中，他曾述如次：

『我想在這裏來明白國家把着自然的方面，而說國家本身是自然的組織，究竟是什麼意味呢？

』 (Naturlehre des Staates, S. 25)

卽在這裏，所謂自然的意味，並不是指着力學，電氣和礦物等等的東西，而是說：

『那卽早已由人類的共同生活而生出的，就是指着人類的自然。……在人類的生活上，關於特有的諸要素和諸力，……而述政治的自然科學。』(同上，二五——二六頁)

以此看來，夫藍次底國家觀的立場，明白地是有機的學說，但他對於這點，更曾述如次：

『國家的集合生活，不但是從公民各個人全體之關係的綜合而成立的。那是以團體 (Körper) 爲本質的。

國家團體，在某種意味上，係和個人從同樣的有機體而成立。……』(同上，二七頁)

在那裏，係表示對於生物的有機體之一個發展。可是，夫藍次分有機體爲其次的各種之意義，

他本身的立場，明白地和下述的全體係完全不同的。

『常常從錯誤的立場所主張的。有機體的事體，就是說建築技術的 (Architektoische)，機械的 (Mechanische)，精神的 (Geistige)，歷史的 (Geschichtliche)，個人的 (Individuelle) 及人格的 (Persönliche)……等等的。』(同上·五一頁)

夫藍次不管採用這樣那一個立場都是反對的。只是說：『政治的自然科學，不是像憲法般的東西中來找求國家的。那不過想表示照着現在的國家而已。』(同上·六二頁)，那麼，所謂照着現在的國家，究竟是怎樣的東西呢？對於這點，他曾述如次：

『從自然的方面來觀察國家時，係從許多的要素而合成的，國家係依據各種之力而動着的團體，即是國家的團體。其最物質的基礎就是領土。其他一切，正始人類的一樣，國家係有貫通在那兒的精神底團體，或成爲團體。精神的東西。因此國家生活，像純粹的物質一樣，不會受數和量的拘束，也不會受不變法則而束縛。爲什麼？因爲制約自然的運動，常常係動着能夠支配牠的幾部分的，精神的原理。』(同上·五八頁)

『國家和人類在同樣的意味上，是自然的。並且我們看見人類時，而人類又在一切的事體上，係不會因縛的觀察者。』(同上·六三頁)

因此，明白了他所說的地方。他所謂『形而上學，明白地如其所示的一樣，係以自然科學爲前提』

(同上。六四頁)，他決不是完全否定形而上學的。他不過說：『法律的東西與倫理的東西，最先不能不觀察係當做具體的現象。於是政治的自然科學，是其全體系的基礎。爲什麼？因爲那以別的名詞說來，就是包含國家的現象學的原故。』(同上。六四頁)。可是，他脫退了心理學。因此他的有機體說，不是心理學。然而同時那就在生物學的地方上，也還是不完成的。

由人類哲學 (Anthropologie) 而至人種學 (Ethnologie) 上，才確立了政治學者，便可以說是倭爾格·拉夫 (K. Volgraf, *Erster Versuch einer Begründung sowohl der allgemeinen Ethnologie durch die Anthropologie* Wiensch der Staats- und Rechtsphilosophie durch die Ethnologie oder Nationalität der Völker, 3 Bde. 1851—1905.)

他舉出四個自然的自己保存之本能，即是：(一)是生理的保存；(二)是心理的和道德的保存；(三)是在死後之生產的存續(子孫)；(四)是成爲死後之心理的存續的。這些四個的本能，便看見了成爲一切經濟的、文化的、政治的、宗教的現象之力。這個說明，就是非常近於刺特策和費爾的學說。(Coker.

*Organismic theory of the State* New York 1910, pp. Co. H; 91 ff.)

更和牠同樣，當做人種學的法律學者而有各的亞爾伯特·赫爾曼·波士德 (Aebert Hermann Post) 從同樣的立場也主張了有機體說的。

他的國家有機體說，在他的法律之自然法則 (*Das Naturgesetz des Bremen* 1867) 中，是最際的說明。

他已以個人和社會的對比，曾述如次（二四頁），即是：

（單體）

（單體的勢力）

（同類的勢力）

（兩者的結果）

原子

求心力

凝聚

個體

星

遠心力

重力

太陽系

動機或人類

經濟

法律

國家

次：  
基於這樣的對比，波士德在這些的各團體上來觀察國家（二四——三一頁），對於這點，他曾述如

『依據如上述的對比，在人類的國家生活之中，只能發見一般的世界法則之表現而已。只這個世界法則，在國家生活上，依着人類的悟性，僅能給與特殊的形態。』……

因之，爲着比較更詳細地了解人類的本性，而至於人類的國家生活底中底一般的世界法則，已經成爲特徵了。』（同上。三二頁）

即波士德所說世界法則之一的立場，已經非說他是一個唯物一元論不可了。

這個唯物的一元論之社會觀，到了謝富勒便可以看見有一層更發展的。但是謝富勒在社會體的構造和生命第二版的序文中，對於這點，曾述如次：

『除此之外，已經在第版中，決沒有考察社會的東西爲有機體的。寧可說超越有機體及無機體

來考察社會體爲精神的東西，決沒有思考在生理的所作成的，比較更高的獨立的秩序之生活體的了。』(前附錄·四頁)

就在第二版中，謝富勒還是依然支持這個立場，他說：『在第二版中所省略的部分，又是包含了生物學的類推之拋棄。第一版因爲牠，便可以找出許多的矛盾。』(同上)，所以他的立場是什麼的呢？這已經是很明白的。他在意思和力的結合上，想來找出社會和國家的，但看做他是有機體論者，則大不適當了。他在上述的書(第一卷·一五頁·第二卷·四二八——四三四頁)中，本來多少想來試述動物和社會的對比，因爲他過於重視有機體，所以常常會被人看做有機體論者的。

斯賓塞的社會有機體說，係過於有名的。但他也承認了兩者的差異。他曾說結合體係有二個種類。即是有機體和無機體，社會明白地不是無機體的。然而社會是不是有機體的問題，當然不能這樣簡單地答覆的。但他說過：『答，是可以肯定的。』(斯賓塞已經視察了社會爲有機體的。但他完全不認兩者是一回事體。(Principles of Sociology, Vol. I. Part II. § 213.)

那麼怎樣認爲兩者之異同呢？他對於這點，曾述如次：

(1) 有生命，且能夠成長發達的 (§ 215) ..

(11) 依據機能的分化，便可以成就其成長發達的 (§ 216) ..

(111) 在各機能之間，有分業的事 (217) ..

(四)全體的生命，係以單體的生命為基礎的 (§ 218)。

(五)沒有戮殺單體的生命，便不能奪取全體的生命，又從便能夠奪取單體的生命，但馬上不能戮殺全體的生命 (§ 219)。

在上述的五點中，他已經觀察了前兩者是同一的，但其次三點，則不同的。對於這點，曾述如下：

(一)有機體，雖是成為具體的個體，但社會是成為不是具體的全體 (§ 220)。

(二)有機體的部分，依據自然的作用而結成的。但是社會的各部分，僅有自然力，則不能結成，還要其他之力的媒介 (§ 221)。

(三)有機體的單位，係從屬於有機體全體的。但社會是因為以各單體為本位，所以才能存在着的 (§ 222)。

在那裏，斯賓塞又說了在過去中之所為一切政治團體的努力，不是為着全體，而是為想實現其構成員各個人的要求而行的 (§ 222)。

在這樣的意思之下，他本來係從有機體的立場來討論國家的。他的有機體說決不是心理的，便不能不認是生理學的東西。

其次，從斯賓塞的批判而出發，站在黑格爾的一元論上，而完成了生物學有機體說者，就是利利

恩斐爾特，在生物學的有機體說之中，不能不說是爲了最重要的地位者。他的主著關於將來社會科學之考察五卷（*Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft*, Mitau 1873—1881）中之第一卷，比斯賓塞的社會學原理第一卷（*Principles of Sociology*, 1876—1896），還是早二年前出版的。這第一卷，很早就用爲現實的有機體的人類社會的題名。那是因爲想確立了有機體的社會學之試圖。在其序文中，曾述如次：

『人類社會，像有相等於自然的有機體的，一個現實的存在，已經不是自然的延長，不過係以一切自然現象爲其基礎之力量底最高的表現而已。』（前附·五頁）

這個事體，不消說，是利利恩斐爾特想來主張自己的意思而述的。又他想述的事體，係基於培根（*Bacon*）的實驗主義之精神，而打破獨斷的社會科學，且在生物學及人類的立場上，以社會科學來樹立真正的社會科學的（同上）。對於這點，他曾述如次：

『種種的社會集團和各自的國家，不單止在空間及時間的觀念上而存在的，而且是活的有機體，和自然之一切其他有機體同樣，在現實上可以發展和把握的事，這是當然要證明的。』（同上·第一卷·七二頁）

『人類社會，和人類本身同時而發生的。爲什麼？因爲沒有家族的結合，則人類便不能存在着，依着家族的人類，才能維持和增殖的。家族是社會之最初的模型。在家族之中，已經在胚芽的



狀態上，係包含了有一切社會的、發展的、經濟的、法律的、個人的統一、即是表示了國家的統一。所有物，法律，權力及自由，正如兩性生活，種族生活，民族生活及國家生活一樣。已經是家族生活的規定了。……

若使追及人類的發生學，而推溯到太古的黑暗時代的話，也許可以找出人類之發生及認識許多過渡的階段吧。在人類界和發生人類的動物界之間，也許很難找出明白的區劃吧。和牠同樣地，動物界和植物界，更有機界和無機界的限界，也沒有明白的。……」（同上・二九六——二九七頁）

這樣，社會若使又沒有看做這些的發展過程之一個階段，便不能正當的理解。對於這點，他也曾述如次：

『當做現實的有機體底人類社會，若是沒有完全地認識自然有機體的延長底社會的有機體的話，決在自然上便不能理解牠的。』（同上・三〇〇頁）

因此，利利恩斐爾特的社會有機體說，就是說社會站在種種自然的有機體的，發展階段的，某一個限段的自然有機體，又是站在唯物進化論的立場上的了。他對這點，曾述如次：

『人類，在動物的狀態上，自發生以來，人類不斷地在社會的集團上，已經能夠和同類繼續了共同的生活。』（Zur Vertheidigung der organischen Nethode in der Soziologie, Berlin 1896, S. 5.）

因此依着，動物學的法則之類推，而想來觀察社會的事體，當然就是會當做他的立場的。他對於這

點，曾述如次：

『動物學者不能成爲社會學者，經濟學者、法律學者及政治學者也不能爲動物學者。只二三人的德意志之優秀學者，比如洛瑟 (Roscher)，赫利發爾德 (Hellward) 及謝富勒 (Schäffle) 等，對於這個法則 (進化的法則)，不過給與其應把握的完全的價值而已。』(同上·113—114頁)

那就是他支持了唯物進化論的。在這樣的立場而寫下的，是他的名著社會病理學 (La pathologie Sociale, Daris) 在其中，他曾述如次：

『在人類社會之中，政府因爲個人及階段，是代表國家底經濟的。法律及政治的生活之管理指導者，又是相當於動物之神經系統的中樞機關的東西。……』(116—117頁)

這樣，在這裏已表現了黑格爾的全盛時代。

黑格爾的唯物一元論之學說的國家觀，均是採用生物學的有機說的，但若使舉出其一例來看，就是在自然和國家叢書之一，曾說如次：

『國家是不是可以成爲有機體呢？……依據我們的診斷看來，即從發生學的立場來觀察內政過程的話，也不要煩費許多的言語，國家係當做生活體之一個有機體，那便可以明瞭地證明的。』(W. Haacker, Die ererbten anlagen und Bemessung ihres Wertes für das politischen Leben, Jena 1907, S. 62)

生物學的有機體說，就到現代，也不至絕滅其跡的。當做現代之生物學的有機體說，也有二個有名的。一個是瑞典的學者，路德福·克埃列 (Rudolf Kjellén) 之說，別一個是德意志學者盧多爾夫·斯泰納爾 (Rudolf Steiner) 之說。但是這兩者之說，當以牠為國家觀的時候，完全是站在不同的見地。前者係站在一元的國家論上，後者則站在機能的國家論上的。

最先觀察克埃列的學說之見解，就是在他一九一六年出版的爲着生活體的國家 (Der Staat als Lebensform, IV. Aufl. Berlin—Grunewald 1924.) 中，他曾述如次：

『……實際政治家，也是沒有捨棄了國家，是有有機體的觀念。在很高的純粹理念之中，來找求人格的觀念，或在很低的有機體之觀念上，而當做純粹的動物或植物之生活過程而考察的事，要之不過是用語上的論爭而已。可是，現在若使以有機體的本質，在生存競爭上，從內面的勢力本身而發生的，又以人格概念之本質，向着高的精神的規定之方向，不外成爲這個有機體之內面的勢力之發生的話。那應關於國家之性質的這種論爭，也許會考察已經不要的吧。』(同上。三六一—三七頁)

克埃列也像夫藍次氏的一樣，以國家來看做『生活體』的有機體的了。關於這點，他曾述如次：

因此，我們當說國家的時候，在各個人的領域上，當然不會考察相互對立的國家之權力，在那兒的其形式上，不會僅規定多衆的外部生活。法律條文的，單純的集積，又那在其目的上，已經不

但是法律狀態的治安維持者的。國家早已當做生命的保險。生命的發展，生命的法律之一個生命。

』（四〇頁）

其次，關於盧多爾夫·斯泰納爾氏的學說來檢討一下吧。

盧多爾夫·斯泰納爾 (Rudolf Steiner)，在一九一九年曾有告德意志國民及文化社會的宣言 (Auf-ruf an das deutschen Volk und an die Kulturwelt, 1919)，其次又發表有社會問題的中心論 (Die Ke-rnpunkte der Sozialen Fragen, in den Lebens-notwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft, Stuttgart 1919) 的著作，到了翌年又發展有社會的有機體底三部制 (In Ausführung der dreigliederung des Soz-ialen Organismus, Stuttgart 1920) 的大作，均是主張了國家有機體說的。那多少係潛於暗示的。依據他的社會問題的中心點一書，社會組織已經分之為三個的系統。對於這點，他曾述如次：

『因之，或許可以曉得「社會問題」早已分為二個的問題吧。第一，就是在社會的有機體上之精神生活的健全之構成；第二，就是在公共生活中底勞動關係之正確的分配；第三，在這個生活上，所謂經濟生活是怎樣才能活動的問題。』（一五頁）

第一，係說相等於人類中的精神系統 (Kerfsystem) 的，第11，係說相等於循環或血行系統 (Zirkulation-s-Butsystem) 的，第211，係說相等於新陳代謝系統 (Stoffwechsel-system) 的 (117——118頁)。並且關於社會來觀察牠時，則第一是精神的文化生活；第二是經濟生活；第三是公法生活，僅這個第三

的公法生活之領域，才是所謂在法治國家觀上底政治上之固有的領域（二一——二二頁）。爲什麼？因爲依據政教的分離，第一領域係從政治而被除外，在自由主義法治國家上，第二領域則從政治而被除外的。這樣，代替今日之一元的民族國家，而能夠成立這樣三部制的機能社會之時候，則最初社會各般的關係，才能主張正確的規制，而國際平和也容易可以實現着的。這種學說，是一種機能的國家論，一直到現在的有機體說，和許多一元的國家論來比較，完全是把握反對的意味。（In *Ausführung der dreis-*

*liederung des Sozialen Organismus*, S. 6. U. A.)

（二）科學的心理的有機體說

第二，關於科學的心理的有機體說，我想在其次來說一說吧。

這樣和自然科學的有機體說相並列，已經在一八五〇年代，而科學的心理的有機體說，已經發展着的。自然科學的有機體說，在政治學上，早已在採用自然科學的見地之人們間，係用過的學說，和牠些少不同心理學的有機體說，係依據完全在自然和思維的二元的立場上，想來組織政治家的，二元論的人們，是最廣泛地所採用過的觀念。在這個立場上看來，（如德意志的摩爾（Robert von Mohl），也許可以說是比較的最古代表的學者吧。

羅拔特·奉摩爾在他著的國家學總論（*Encyklopädie der Staatswissenschaften*, Tübingen, 1859）中，已經承認了心理的有機體說，曾述如次：

『國家，是恒久的，統一的有機體，由一個總意而引導，又是依據一個綜合而維持和實現的制度，從空間上所限定的，一定之國民的，個人而至社會的，並且表示自己之力的滿足，而把握一般的要求之內容，達成所允許的生活目的爲問題的。』（第二版，七一頁）

因之，他說包含總意（Gesamtwille）和綜合力（Gesamtker Organismus），才說了是國家的本質（同上，七二——七三頁，三九頁）。

其次，格奈斯提（Rudolf Gneist），在他著的法治國家（*Der Rechtsstaat und die Verwaltungsgerei Che in Deutschland, Berlin 1892*）之中，已經主張了自溥分道富（Puffendorf）及康德（Kant）以來，法治國家的思想，但那在今日已經不能支持的，對於這點，他曾述如次：

爲什麼？因爲我們今日所稱呼的『國家』，若使除外社會，則不能存在的。』（第一段，八頁）但他說：『人生本來係屬於社會的，不管經過怎樣革命之後，而國家權力，不是歸於國民，而是歸屬於社會的了。所謂國民主權的事，也不是說國民的主權之意味，而是說社會的主權之意味的。』（同上，八——九頁），因此國民，係依據道德的觀念，來抑壓自己之私慾的衝動，和同樣地，他對這點，曾述如次：

『對於一切的利害關係，或不自由的障礙，而確立了國家的有機體（Organismus des Staates）的支配。就是人類社會之永遠的規定。』（同上，九頁）

這樣看來，又可以曉得他是有機體論者。關於這點，又曾述如次：

『這樣國家構成之廣闊，調和或爭鬥，係依存於其次的三個系統中的，社會和國家之有機的結合的如何。』（同上，二二頁）

可謂三個系統，即是指着執行機能，司法機能及立法機能。並且他從各人之利害關係而發生之多數決議的意思中，去找求這個有機體的內容。（同上，七九頁，八四頁）

又羅倫徹泰·斯泰因，在其著的行政學及行政規要（*Handbuch der Verwaltungslehre und der Verwaltungswissenschaften*, Stuttgart）的卷頭中，曾論了『有機的國家概念』的，即是……

『而且，這個獨立的，自主意識的及達到自主行爲的，人格而高漲的大社會本身，就是國家。當做人格的國家，就是具備人格的存在之一切的要素。國家是行爲的存在，因之又是由肉體及精靈而成的。』

其次，國家有自己決定的組織。其自己決定的要素，係由把着同樣一般的內容之三種類而成的。即國家係具有其自我，其意識的意思及其行爲的事體。但是在國家上看來，這三個要素，係因爲在相互上有分立的且牽制的，獨立的，有機的構成的原故，所以才說國家是人格之最高形式。』（第一版，四一五頁）

這就是斯泰因氏的國家之概念。這個斯泰因的國家概念，究竟有怎樣的有機體說之意味呢？那依着



其次的一節，便可以非常明白的。

『因之，國家係具有其健康和其疾病的事，不外說係解消國家的人格及其內容的概念之意味而已。』(同上，五頁)

可是，斯泰因有機體說，不一定是生理學的。他雖說『國家的肉體是領土』(同上)，國家的精神是國民(同上)及『在領土和國民上，國家係有人格性』(同上)，但同時他以『元首』，『國家意思』及『國家行爲』的三種事體，而成爲國家的三機能。並且國家意思，最初已經當做過了元首之個人的意思，可是次第在國家意思之下，好像認了各個人之自己決定權般的結果，而國家意思，已經成爲有機的了。因此，作出各員之自己決定權之基礎上的國家意思，已經像使發展國家底有機性的一樣了。因此，又國家的行爲，係存立於國民底統一的意思上時，這就是他所說的(同上，五一七頁)。即依據這個說明，便可以了解他的學說是心理的有機體說的。

自維倫徹·泰·斯泰因的行政學及行政法提要公佈於世後的四年，而鷓圖·基爾刻(O. Gierke)的國法及最近國家學說之基本概念(Die grundbegriffe des staatsrechts und die neuesten staats theorien)才揭載於全國家學雜誌(Zeitschrift für die gesamte staatswissenschaft, Tübingen 1874, Heft 1—2)上的。依據這個基爾刻的論文，而科學的心理的有機體說，才達到完成的。他對於法律學，曾述如下：

『……早已在尖銳的形式上，係向着分裂的傾向。所謂其分裂，就是形式主義的傾向和實用主義的傾向。這個對立，隨着克服一直到現在之存在的哲學派和歷史學派之對立，同時代替牠的才表現出來了。』（一九一五年版，五頁）

爲其結果，而哲學派和形式主義者，係陷於法律萬能主義上，反之，又所謂歷史學派及實用主義者，也已經陷於權力萬能主義中的了。即這個對立，不外是法和國家的討立而已。基爾刻的有機體說，也不外係因爲想克服這個對立之一個試圖吧了。

『「國家的」結合之本質，係以普遍的意思之權力的實現爲內容，而存於結合的方法。』（同上，九六頁）對於這點，曾述如次：

『法的本質，在人類社會的限界內，係在於確定或限定外部的意思支配上的。』（同上，一〇二頁）但這裏，他曾述如次：

『法律和國家之關係，自然在一方面，係說國家和法律，是各各人類共同生活的，特殊的不同的側面，在他方面，係基於沒有國家則不能完成，沒有法律而國家也不能完成的事實，而決定的。』

（同上，一〇三頁）

因之，所謂法律和國家，便可以考察係站在相互同一的基礎，又把着同一的價值，相互地並列的，而爲着各自的任務。對於這點，他曾述如次：

「國家概念和法律概念，同樣隨着人類而發生。但是實證法，說起來，就是一個普遍精神，早已從國民精神，而形成可以賦與其本源的觀念的形態。在這裏，僅有發展的國民精神，而應着國家之發達程度，才當做實現的有機關之效用了。因為這樣的緣故，所以國家不是法底最終的源泉，又不是法底唯一實現的機關。法底最終的源泉，寧可說存在於當做什麼社會存在的。普遍意識之上。因此，爲使一般人們的確信某的事是法的起見，必須牠本身有法規的外形之存在，而在一般的表現中是具體化的。可是，這個一般的表現，在種種的方法上，便可以找求的。並且這一般的表現就在國家可以找求的時候，也在種種的方法上而爲的。在法律上，以國民的法律意識爲成文化的事，就是文化國家之主要的問題。……因之，在法規及自主的規定之存在的時候，和牠相並列，常常依據習慣而有效力的，本來是極優勢的，無形式的，法律的構成之存在，這個形式之下的法律的構成，係依據一般人之確信法的，相應於牠的社會之領域的，直接的生活行爲，而表現於法律的生活之中，且依着牠而給與當做法律規定之外形的存在。可是這樣的過程，明白地在二種的過程上而發生的。第一在那裏事實上，係表示作出國家和法的，二個不同的，人類之精神力的存在。爲什麼？因爲國家，是普遍的意思之凝結體；反之，法係普遍的意識之流出的原故。不消說，無意識的意思衝動，係依據意思的決定，而愈被排除時，則愈發反映的意識，間接地當於國家的構成而作用。和牠相反地，若使不明瞭的法律感情，愈負於明白的法律事實上的話，則愈發所形成的總意（*Gemeinwill*）

，像當於法的具體化而形成接受媒介者之任務的一樣。只有固有的實質，在前者則說係可以具體化的確信。——第二，那個事情，係表明牠本身在主觀的關係上，而相互不同的社會領域，係成爲法的生活底支持者，又不能不成爲政治的生活底支持者的。因之，在國家上會分裂的。各國民就如此也還是可以保持法律生活之統一。在一國民的內部，係能夠成立當做政治的區劃，而不必要地所作出的，許多的，特殊的，法之生活的領域。並且在文化民族之國際社會，假如還沒有帶着國家的紐帶但國家法已經可以發生出來的。

國家和法的同一關係，是其對立的，並且可以找出在相互關係的，生活活動之中。所謂國家生活和法律生活，就是共同生活之二個的，獨立的，並且是特殊的側面。國家生活，係當做能夠意欲的共同目的之權力的實現而存在，站在政治的行爲之頂點上底法律生活，係因爲受着法的所拘束之意思，而當做行爲之限界的標識而表現，又是站在法的認識（認識的）的點上的。在國家的權力，就是國家之概念的前提，沒有權力手段的國家，係因爲已經不能成爲國家，但就在法的概念本身也和牠同樣，是否能夠爲着法的外部的權力手段之具備，並且又不管是不是無力的法和權力的法，但常常以法的事體爲必要的。」（一九一五年版，一〇三一—一〇五頁）

這樣看來，基爾刻以爲政治和法律的領域，是完全不同的東西。

『因之，又國家和法，在人類的生活上，而做着的事，決不是同一的。（同上、一〇六頁）

但是，使分裂這兩個的領域，並不是基爾刻的目的。他的目的，就是排斥非論理和非事實而想在各各這二個領域上的法和國家之全領域的。他究竟說在何處去找這兩個領域之統一呢？那照從最初所述過的一樣，係在『社會之現實的統一』本身上的了。

到了現代，這個科學的心理學的有機體說，在英美的政治理論之中，是一般地所認識的。在英國就有威廉·馬克杜加爾 (William Mc Dougall)，和德意志的馮特 (Wilhelm Wundt) 及英國的格累模·窩拉斯 (Graham Wallas)，或法國的塔爾特 (Jean gabriel Tarle) 同樣，屢屢地係主張了社會心理主義的，但這樣的立場，結局不外係從心理學的見地所觀察政治之一側面而已，以此也不能說是完成政治底全體的構成。

在英國看來，從古昔就有唱導過了心理的國家觀，丹新在輿論上係想確立了國家的事體。那種思考從他以前早已有的，但今日還是依然繼續的。即在輿論 (Public opinion) 上想找求法和法力的淵源，但在英美是一般的傾向。在這立場上，代表現代的學者，是加拿太的馬岐味 (R. M. McClure)。那在他的名著基本社會 (Community, being an attempt to set out the nature and fundamental laws of Social life, London, 1917. III. ed 1924.) 中，曾述如次：「一切團體的法規，係拘束其團體員的。然而從國家之外的團體之規定，若使構成員不願保守牠的話，則任何時也可以蹂躪的。反之，國家的法律，把着強制力尚且可以執行刑罰的。這是因為國家有權力的原故。那麼，國家權力，是不是有法以上的效力呢？對於這

點，他曾述如次：

『法的力，決不是終極的東西。那常常又必然地依存意思的國家，若說爲什麼有強制力的話，則國家構成員的意思，係因爲有這種力量的原故。爲什麼？因爲他們本身係服從法，並且又因爲維持其法，所以把他的力量來合一的。』（一九二八年版，三二——三二頁）

馬岐味也像這樣地，依着統一意思，而起來解決權力和法律的矛盾。

和他同樣，在其後馬岐味所著的現代國家（*The modern state*, Oxford 1926）中，曾述如次：

『國家不但是賦與力的。國家是當做一個機能而賦與相對的力量。並且這樣的機能，係在人類所組織的諸機能，係可以當做其中一個的。超越力和超越國家，係橫架社會人的意思上。從那裏的國家，關於力的運用，係可以允許的是什麼呢？那就取決最後的判斷。國家對於人們係給與諸權利的。然而人們最初係作出國家的諸權利。但會依據某的人（依據 A. D. Lindsay）所說過的一樣，「對於構成員的國家之權力，係依存於其構成員自身的意思的原故。」即係基於他們所允許在國家來組織權力的事業，本來各個人係可以強制的。但是，基於這個事實，同時來強制全社會的事，是不可能的。』（四七七頁）

在這種意味之下，他不是法的一元論，也不是一元的國家論者。

『主權是共同團體的意思，不是基本社會的意思。』（同上，四九〇頁）

他的立場，雖然可以說是機械的，但照着一般心理的有機體說一樣，只不過主張了權力的限定而已。

### (一三) 形而上學的有機體說

第三，我們關於形而上學的人格概念的有機體說來檢討一下吧。

形而上學的團體人格之概念，那過於成爲形而上學的時候，則超越在這裏想述的法和力底合體的國家論底立場，而成爲在法的一元論中的法的人格論。卽在那時，團體的人格，完全可以考察爲法上的概念，係缺乏力的要素。這樣的團體人格之觀念，早已失掉稱爲力的，自然的，事實的要素，所以這已經也許很難說是有有機體說的吧。

於是在這裏想述照所思的，不是那樣程度的觀念，而是還沒有思考團體的人格爲力和法底合體的，並且不但是看見意思的綜合，而是爲再些少理念的觀法。這樣的學說，結局以團體人格的本質，來看做是目的底統一體的。但那決不是單以國家來看做是共同的目的 (Common Purpose)。卽各人之所有的目的，偶然間有一致的，自不用說。只不過說國家和其他的團體，係有一個存立之目的——卽係有社會的機能之意味。卽其機能在社會上是必要的，而說是不可缺乏的。並且在國家上，早已說這個目的之必要的程度是很高的，但思考國家係給與特殊的地位。

在這樣的意味之下，而確立了國家有機體說者，就是喬治·厄利納克 (Georg Tellinek) 其人。



厄利納克又當維也納大學教授的時候，曾述有法律和命令（Gesetz und Verordnung, Freiburg 1887）的大作，但其中，他最初才發展了形而上學的有機體說。對於這點，他曾述如次：

『國家的支配，和一切人類行為同樣，係向着一定的目的而行的。因此，關於國家之本質的見解，依着認識國家之目的，最初才能完成的。歷史哲學及倫理的考察之問題，係在於確立國家之目的。……』

國家之第一的，法理及本質的特徵，係當做人格的國家之屬性。國家係因為形成統一的意思，所以才有人格的。國家的人格，並不是人們長久地相信着的擬制的東西。和說各人之存在的同樣意味上，見現存的。人決不是自然的本質，而是一個抽象的。人和自然的個性不是同一的。人是統一的，持續的，合理的意欲。這種屬性，在自然的個性中，常常自然地秉有着。可是，這樣的統一，縱使是人類而作成的，但是也可以賦與的。人類，不但是充足自己的。人類同時又可以想做他人的代理人。因此，已經沒有把着意思能力的個人時，爲着其個人也可以意欲其他的個人之意思，或實現其意欲的。那在缺乏自然的器官看來，不外說作出人爲的代替者之意味而已。人類，像可以爲着他人的意欲一樣，人類又可以爲着多數人的意欲。多數人，係接連這樣個人的意思，自然可以結成一個的。

在統一體中，係有兩個種類。即是自然的統一和目的統一體。目的係爲着一切的人類之事物的

統一原理 (Principun individuations) o.....

因之，國家在我們底具體的認識上，係有人格的。國家，依着自然人而可以支持着的，但又和自然人則不同，一直到獨立的，統一體到可以被壓榨的意思。同時那當做統一體，站在相互的關係上，而當做多數的意思之結合的目的。』（初版，一九一——一九四頁）

其次，厄利納克又在其著的公權論體系 (System der Subjektiven öffentlichen Recht, Tübingen 1892) 中，係益發主張了形而上學的立場，曾述如次：

『所謂人格或人，就是能力。權利的所有者，在某的意味上，係可以把握權利的能力。人格的觀念，不是屬於物的自體之領域的，即那不是一般地存在 (sein) 的。而是主體和主體，或主體和法律秩序的關係。……奴隸，雖然有自然的意思能力，但沒有把着權利的能力。換句話說，他以保護個人的法律秩序之規範，則不能爲着自己的利益而動作的。所謂能力，在其能力的本質上，技巧上——即不是依據有機的自然過程——在意識上，依據人類的作爲，而作出的。因之，形成自然的人格之事體，不是可以存在的，僅有法律的人格才能存在着的。……但所謂人，已如上述的一樣，僅可解作一個——在心理上，是抽象的——關係。人格，係以多數人之持續的關係之存在爲前提。並且所謂這個持續的事體，也係依據人類而作出的法律秩序，非保證不可。但這個秩序，已如上述的一樣方法而作出的，是法律當事者的結合。各人格者，不是成爲這個統一的基礎，寧可說反對地當

作法律社會存在的效果，而存在的。亞里斯多德教授人類對於國家之關係，而說國家比起人類還是更以前的事，係說了對於權利主權的公共團體之關係的意味上看來，那不是錯誤的。……

但是，各權利的主體，係因為想實現自己法律的利益，所以不能不把着意思的。國家係因為想把着權利主體，從何處才能給與其必要的意思呢？一切的意思，若使係人類的意思的話，則國家自體便不能不成為無意思能力者的。……（第二版，二八——二九頁）

厄利納克，在這裏說明國家的本質如次：

『依據共同的力量，而想來實現不斷地統一的，相互地有關係的目的，一個結合，即係當做一個統一多數人的。』（同上，二九頁）

因此，國家的意思，不是自然的意思，他對這點，曾述如次：

『爲着達成他們多數的統一中，所得到的目的起見，所以要不斷地活動着，其自體的意思。』（同上，三〇頁）

在這樣的意味之下，又厄利納克在他的一般的國家論（Allgemeine staatslehre, Berlin 1900）中，從社會學的見地，曾爲了國家的定義如次：

『國家，係給於本源的支配，定住的人類之統一體。』（第二版，一八〇——一八一頁）

支持這個厄利納克的立場者，就是美國的衛斯特爾·尉羅比（Westel W. Willoughby）其人。他在

一八九六年所出版的國家之性質 (An Examination of the nature of the Staat, New York 1896) 中，曾述「法律和命令」的時候，係支持厄利納克的學說，並述了他同樣的國家有機體說的。這點，即如次：

『所謂人格，和自然人不是同一的。人格，就是統一的，持續的，判斷力。在統一中有二種的區別，即是理想的目的和自然的目的。形成一切人類個人底主要要素，就是統一的目的。在一切具體的思想上，個性係爲着區別人與人的目的觀的標準。若使沒有這個目的之觀念的適用時，則人係不能存在的。在那裏僅有當做細胞之複合的個體。爲什麼？因爲僅有機械的觀念，則不能認爲原子和原子的結合。』

假如就沒有各部分間的持續的，物質的結合之存在的時候，然而依着共同目的而考察可以維持時，在原子的複合之中，便可以認有統一的目的觀，一切都可以考作個體，若使從純粹地物質的立場來考察牠看來，就是很少的單位或原子的集合。爲自然的單位底原子，沒有把握可以分離的存在。因之，爲着說明依據共同目的而結合複數的人們之統一體，決不能和牠同樣地思考的。我們以這些原理來適用人類社會中之時，係依着政治目的之統一，而給與人格的屬性於國家，並且在這意味上，當做人的國家，已發見可以和站在國家之下的個人相區別的。』……（一九二八年版，一三五—一三六頁）

這樣，國家之人格的觀念，已如上述的一樣，更些少發展於形而上學之上的，且於人格之本身，而

產生了完全看做法理上的觀念之學說。比如刻爾增的人格理論，就是爲着如此的。但是，這樣的學說，已經看作人格爲單純地法之概念，而已經不是當做法和力的折衷理論之有機體說，所以在這裏係犯着不適當的內容。卽那不外是已經述過的一元論而已。

那麼，厄利納克和衛斯特爾·尉羅比之目的觀的有機體說，恐怕當做一直到現在的有機體說看來，最發達吧。（參閱今中著政治學要論第三章，第二節）。然而我在這裏想些少指摘對牠的批判和些少指摘可以修正的餘地一下。那一個就是厄利納克和尉羅比以當做人格的本質底國家之目的，則認之爲「凝縮的各個人的意思」的地方。國家之目的，究竟是怎樣而作出的呢？對於這點，也不能不說他們，同樣多量地認識基爾刻等的心理的有機體說之傾向。基爾刻等代替認識當做「總意」之自然存在的社會意思，而厄利納克只認識了在意識上可以作出之共同的目的。但是，那結局也可以思考歸還於國家契約說上的。

現在一點，僅在法理的領域上，才能認識厄利納克等的人格觀念，在社會事實的領域上之國家，係說在別的觀念上，則可以認識的。卽厄利納克的國家之社會的概念，已如上述過的一樣，就是「定住的人類」和其「支配力」的。卽國家僅在法理上才可以當做統一體的，在事實上依然當做一個地域和一個力的。在這裏，特別依據厄利納克等所完成的人格——統一的觀念之合理的說明。當做國家最高的屬性之統一觀念，若便是一個法理的觀念，那麼站在其下的國家權力之合理的掣肘，究竟依據怎樣的力才能

行的呢？即不過成爲觀念之國家最高的要素底人格，係因爲觀念的原故，所以其本體決不能說是力的。若使那不是力的話，則制約國家底執行的權力，而使維持其合法性的東西，是什麼呢？這樣的疑問，當然非從他們的學說而發生不可。這點，又明白地當做厄利納克底主權理論之缺陷而反映的。那就是所謂拘束其自己說的，主權係基於自己的判斷，而說在合法上來制約自己的力，是極難依賴的，依據主權之合法性的說明，則他非滿足不可。

於是，我們不能不把這個人格觀念，來安置比較更實證的基礎上的。那是怎樣才可能的呢？厄利納克等以爲國家，係依據各人之目的意思而作成的，但我們想代替牠，而人類在自然上和必然上，從有可以爲國家或政治的生活之運命底事實而出發的。人類之社會生活，必然以政治生活爲前提。至少一直到今日的人類底實狀之下，這樣的前提，係當做事實而難否定的。爲其結果，而政治機能已產生於社會上的了。本來，這個政治機能的發生和人類的意識並不是完全無關係的。社會的必然，依着人類的意識，最初才必然地動作的。這樣政治目的之意識的必然性——那在社會上說是必要的事體——那個事體，若使是社會各員之欲求的話和同時，又自然地在社會上，說這樣機能是必要的。——是當做社會自身的本質——這是政治存在的理由，因之在這樣必要性的內容上，便可以說政治的本質是存在的。

法的一元論者，在法律上——在秩序的必要上——看見了社會的必要。實力論者，在權力上——在支配的必要上——看見了牠的。那通通雖然是沒有錯誤的，但一概都不是觀察了政治的全面。沒有秩序



的支配，則不能成爲合理的，沒有支配的秩序也不得實現的。社會係因爲以政治爲必要的原故，所以才會發生政治的團體。但是政治團體，隨着有關係的時候，同時也是構成體。隨着是法律的時候，同時也是想來維持法律的力的。可是一般之私的團體，在這樣社會的必要性上，包含任意的要素是非常多的。卽那必要性的程度是非常輕的。因此，其集合離散，係因爲不給與那樣的痛癢於人們，所以在其程度上，是很缺乏其組織的凝結力。反之，國家的必要性是很多的。不，在今日看來，其必要性，差不多完全也可以考作是絕對的。於是把着其組織的凝結力，也差不多不能完全不把着絕對的內容。但是這樣結成的必要性，並不是誰人所規定的，只有社會是自然地把着的必然性。社會係因爲自然地握着的必要性，所以人們又不能不感到其必要的。並且係因爲感到其必要的緣故，所以又在其內容上，也不能不給與必然的構成。

人以爲階級權力是國家權力。那在社會的必然上，當階級權力之必要時，人們才作成牠的。因之，這樣社會的國家，又在事實上也是成爲階級國家。人們又欲求沒有階級的社會，所以想來打破支配階級的權力。並且當打破這個階級之時，或許最初才能思考得到公正的社會，這也是社會的必然之意識。國家是因爲階級權力的原故，所以在一方面上，便可以充足社會的必要的機能，但同時又是成爲階級的權力，因此國家沒有解除被抑壓階級時，則不能滿足的。於是國家又馬上不能不爲着被壓抑階級之解放的機能。在這樣的關係上，社會係以國法和國家權力爲必要的。這樣是必然的，所以國法有時候又不能不



包含惡法的。要之，國家，也有從人類社會生活之自然性而產的必然的善，又是必然的惡。但不管那是惡或善，然而國家常常係爲着充足社會之某種機能的必要而存在。國家的本質，就是社會之必然的某機能目的及其本體的。其機能目的之合理過程，係國法（政治力）的秩序，其機能之目的之推進力的事實之要素，也許可以思考是國家權力（政治權力）的吧。

其次，我們不能不考究國家或政治之機能目的之內容是什麼呢？我想在次第中來述政治目的論，就是關於牠的研究。

## 第二節 政治目的的論史

### （一）財產國家論

政治目的，若使分類牠時，便可以分牠爲種種的。那即（一）是政治本身之目的論；（二）非政治本身之目的論。這個分類，就是說政治係基於有自己的目的，或又爲別的目的之手段的標準。但一般地考察看來，政治係有自己的目的，同時也可以思考有比較更大的目的之手段，然而當說非政治本身的目的論時，就是指著絕對地不認政治之自己的目的。爲其例說來，就是神權說底政治目的論和倫理的政治學之目的論。前者則考作政治爲人生之倫理的目的實現之手段。又多數社會思想者，以爲政治是階級利益的手段，而不認政治本身之目的。

又在別的標準上來分類政治目的時，則可以分之爲（一）是包括的目的論；（二）是限定的目的論。前者係主張在政治的支配之下，而包括人類生活的全部分的，一般地稱之爲一元的國家論。反之，後者僅人類生活的某部份，才主張置於政治的支配之下的，所謂多元的國家論是其極端的，但不特限於多元的國家論而已。比如從來一般地所謂法治國家的，也已經主張了政治的目的之限定的。

更從別的立場看起來，那就是否定同一內容之政治目的，恒久的及遍在的存在。應着時代和國家起見，而有主張各不相同的。稱牠爲相對之目的論。對牠而認識其恒久的及遍在的，稱牠爲絕對的目的。所謂包括的目的論和絕對的目的論，屢屢便會相混同，名稱大多數也會混同而用的，但如上面所述一樣的用法，以爲不會混雜是很好的。爲相對的目的論而有各者，就是羅拔特·奉·摩爾，但除了厄利納克之外，還可舉出(Slahl, wartz, H. A. Zacharia zopfl, H. Schulze, Brie, georg Myer, Haenel, Bruno Schmidt, Rehm, Krabbe, H. V. Frisch, Ankweicz, Rosenhal) 等等便是(一般國法論第二版，二四九頁腳注了)。但在這裏，我想從別的立場，來考究政治之目的，可以關於他們的見解之詳述，因爲要避免麻煩起見，從略。

在這裏我想來說明的分類，便是如次：

(1) 財產國家(Patrimonialstaat)。

(1) 警察國家(Polizeistaat)或福祉國家(Wohlfahrtsstaat)

(三) 法治國家 (Rechtsstaat)

(四) 文化國家 (Kulturstaat)

(五) 經濟國家 (Wirtschaftsstaat)。

這些的分類，係以政治目的之實質的內容為標準，又是最重要的原故，所以在這裏，我想基於這個標準而說明。

第一，係關於財產國家，我想來看一看吧。

所謂財產國家，和個人的私有財產是同樣地思考的。這個政治目的論，不外是封建國家之政治的目的論而已。這樣政治目的論，不是大多的。大概路易·奉·哈勒爾的國家觀，是表示牠的樣子。對於這點，他曾述如次：

『依據一直到現今所證明的地方看來，元首的權力，是獨立的；並且這種權力，是力的結果，又不外是外形的財產之結果而已。為這個證明之必然的結果，就是直接地可以作出正如其次的想像的國家底組織。』

(一) 個人或團體的元首底支配權，不是基於信用的，而是基於自己固有的權利的。(不是 *Jure delegato*，而是 *Jure proprio*)。

(二) 元首，不是公共組織的行政者，也不是國家第一的僕人，或國民的最高官吏；比如又不

像市長一樣之國家的元首，元首不是他人的東西，在根本上，只係管理自己的，獨立的主人，獨立的實在。

(三) 因之，他的所有，這個統治的執行權，是一個權利，並不是義務的。可是只在不能侮辱他人的權利之意味上，其統治係含有一個義務。

(四) 其義務，對於國民或對於站在其下的臣民，則不能存在的。在本質上，又比較什麼以前，還是爲着他的本質——那和一切其他的人們同樣，他要負着義務的，即元首和臣民，都是在單純相互的法律關係上，而生活的。

(五) 國家 (*Fürstenthum*)，決不是公共的組織。在其本質的性質上，是一個私的存在 (*Privat-Existenz*) 又是一個家庭的組織 (*Magna familia*)。

(六) 這個組織，又是依據元首的自治而鞏固，在元首的基礎上，而可以確立的，所以決不容易陷於專制政治的。寧可說基於自然的公正，而各人只把着各各之各自的東西，就說元首和臣民也同樣可以滿足的。寧可說係以元首，來考作全國人民的代表者及全能權力者，或爲總意的表現者及執行者的新學說方面，是把握非常危險性的。爲什麼？因爲在這種口實之下，元首的權力之基礎是很危險的，但一切暴力之行爲都會行着，又是殘留可以強行的餘地。 (*Handbuch der allgemeinen Staatenkunde*. 1808. SS. 48—49.)

哈勒爾，在這樣基本觀念上，區分國家爲君主國家和共和國，更分兩者爲其次的三種。即是：

(1) 財產國家 (Patrimonialstaat)，或世襲的，或封土的諸侯 (Erb- und grundherren) ——這是對於富裕的家長，或地主的子孫，家庭的執事 (王家貴族等的家庭，才用有這種人) 及其他的從僕之關係。

(11) 軍事國家 (Militärstaat) 或將軍國家 (Generalat) ——係對於指揮者，其從者及忠臣之關係。

(111) 僧侶國家 (Geistlichen Staaten) 或神政政治 (Theokratien) ——係對於教師，或精神的首長的自由青年，或信徒的關係。(同上，五二頁・一一〇頁)

關於這些的國家看來，均是當做一個私的關係而觀察的，那是值得我們注意的事件。

對於君主國而所認之共和國，那麼，究有怎樣的性質呢？對於這點，他已說牠是一個『共同團體』(Communität)。所謂共同團體是怎樣的東西呢？他對這點，曾述如次：

『一個組合，協同團體，或任何人也不能屈服他人之下，在各自的力量，向着共同目的而結合多數人的團結，是可能的。這樣就是成立共同的團體。這樣共同團體或精神的人格，當保有完全的自由之時候，在自己之上，也不推戴什麼的首長。因之，那是獨立的社會或組合。』(同上，二〇三頁)

因此，哈勒爾所謂共和的國家，不消說和公司及銀行等是差不多完全同樣。但是，這樣的國家，非各人相能夠相知的程度不可，所以決不能說大國家，而是僅極小社會才可能的（同上）。那麼在共和國家看來，什麼才說是國家之目的呢？對於這點，他曾述如次：

『所謂人權之保安，個人的自由之確立，公民的公正之實現等，若使以為僅在共同生活之下，或在其下才能存在的話，即是錯誤的。在地主的、軍事的、及僧侶的團體中，那些事體也不可能和同樣地，就在共和政治之下也沒有的。所謂公正，常常不是自然的義務以外之什麼的，寧可說第二次的，在社會上，不外是當然成爲必要之直接的目的而已。……這樣結合體的，因有的且第一基礎，寧可說已經是生活的保證，對外的治安（外敵的防衛），通商的自由，及商業的經營。共同財貨之生產，就是成爲必要或爲着必要所締結之誓約的實行等等的了。……』（同上，二〇九——二一〇頁）

這樣的意味上，哈勒爾的國家，並不是說支配者和被支配者的對立，那不外是因爲各各的各人想達到其私的目的而集合的勞務關係而已。

這樣哈勒爾的學說，係把着非常奇妙的內容，除此之外，不容易找出許多的類例，但那是非常富於獨創的，也許可以說是富於暗示的吧。

第二，關於警察國家或福祉國家來試述一下吧。

所謂福祉國家的名稱，就是以公共福祉 (Public interest Gemeinwohl felicitas) 爲目的，所以才呼他爲福祉國家的名稱。反之，所謂警察國家的名稱，和今日的警察在間接上雖然說是有關係的，但直接地則完全沒有關係的。那也是指着這個公共福祉爲目的之國家觀的。所以指摘兩者均是全然同樣的事體，只不過說可以使用兩個的名稱吧了。

這樣國家觀，在廣汎的意義上看來，一切都包含公共福祉爲目的之國家觀，但在嚴密的意味上，不外是依據封建制度之崩潰而成立的，爲着中央集權制，君主專制國家所作出的，一個御用學說而已。財產國家觀，不能不說是正如封建國家的學說一樣，而福祉國家係繼續牠的，不外是其次的階段之國家學說而已。因之其學說，是集權制的學說，不是個人的幸福，個人的利益和個人的自由等等的，縱使以那些來犧牲，但寧可說是已經主張了非企圖國家之全體的幸福，國家全體之利益不可。那就是在經濟學上，稱之爲重商主義的名稱，但在德意志，尤其是這一派學問，已經稱之爲『Cameraria 科學』或官房科學 (Camerarwissenschaft) 的了。並且在這個 Cameraria 科學 之下，而財政，經濟及行政政策被重要視的，在同樣名詞之下，也稱了這些政策爲 Polizei —— 卽和今日的警察之名稱是同樣的。這是以這個國家觀來稱爲警察國家的由來。(如上述一樣，這個 (Polizei) 有說是今日警察學之起源，同時又 Politik —— 卽是政策學或政策的政治學之起源。一直到十八世紀左右以前，德意志所謂警察和政治的名詞，多半數



係使用同樣的語言。就在英國來講，若使以托馬士·斯密斯等所謂 *Police* 和 *Politic* 的文字，同樣用作政治的意味了。又從日本所謂『經濟濟民』的話說，好像由經濟的名詞而產生的樣子。）

因此，這個警察國家的觀念，就說隨着這些國家的中央集權制之發生，同時而發生的也可以。即我以前，爲着這個時代的國家觀，已經舉出過了法國的朱安·蓬丹 (*Jean Bodin*) 和英國的托馬士·斯密斯 (*Thomas Smith*)，但他們的思想，正是這個福祉國家觀的。朱安·蓬丹在他的有名的國家論六卷 (*Six livres de la republique*) 的第一卷，第一章中，曾述如次。即是說國家的正邪之標準，以什麼來建立的？那即是：

『以各人之個別的生活之福利 (*La vie Pinheurense*)，而不能成爲主要之目的，那是國家之存

在的意義上 (*la fin*)，即若使可以歸之於國家的福祉 (*le bien*) 時，則不能不下結論的。』 (*Par Gabriel Cartier, 1608—P.5*)

蓬丹的國家論第一版，已如以前所述過的一樣，係在一五七六年的時代所出版的。其次，到了一五八三年，在倫敦又有了托馬士·斯密斯的英國之國家與其政治形態 (*The Common-Wealth of England and the manner of government there of*) 的出版。在該書第二卷，第二章中，曾論過關於「一切國家，即政府上什麼是公正或是法律的呢？」的，是相當於上述的蓬丹底國家論第一卷第一章的，那他會述如次：

『那麼國家，係在最完全的狀態上可以維持的（對於一切事體，均是一般的且個人的），那在一切的國家看來，便可以致作是有利（Profitable）的。因此（若使在有統治者的方面上，因為牠而命令有利的，且其命令是這樣性質之統治的話，任怎麼樣的國家（已如上述過的一樣），也可以當做公正而尊重的。比如像特刺息來庫斯的說過一樣，所謂公正，係對於統治者及最強者（若使那是當做都市或國家之意味的話），而說是福利的，又如柏拉圖，鄭重地解釋牠，則決沒有錯誤。但在有福利之存在的地方必有權利，又可以考做福利的事，也可以思考是權利的。……』（一六二一年版，二頁）

蓬丹，已經使用過了 *felicite* 的名詞，但斯密斯也使用過所謂 *profitable* 的文字了。其後，福祉國家觀，隨着重商主義之隆盛的進展，同時也是發展的。

近古之民族中央集權制之確立，首先由西班牙而開始，但關於西班牙的事體，在我們不大甚了解的。次於西班牙的，就是法國和英國，再次是德國。在法國看來，自亨利時代的時候，漸次有民族國家的發展，到了路易十三世的時代，已經確立了其中中央集權的制度，再到了路易十四世的時代，的確那已達到最隆盛的時代了。因為如此的原故，所以有了緒利（*Sully*），黎塞留（*Richelieu*），盧福亞（*Louvois*）及科爾伯特（*Colbert*）等，有名英才的輩出，依據他們的努力，事實上和理論上，都達到了法國之重商主義的。就中有名的著作，就是緒利的追想錄（*Memoire*, 1638），黎塞留、盧福亞及科爾伯特的政治聖典

(*Testament politique*)的。

在黎塞留 (*Richelieu*)的政治聖典(一六八七)的第二部第二章中，對於這點，曾述如次：

『神的支配，就是國家的政治原理。其結果，君主把握着權力而支配，但在根本上，絕對地是必要的。若使不然的話，則國家不能說是幸福 (*heureux*) 的。』 (*Amsterdam 1708. Second Partie pp. 38—39, Oeuvres du Cardinal de Richelieu, par Reger Gaucheron. Paris 1929, P. 54.*)

又這點，接續說如次：

『在本書的第一部中，已如確實說的一樣，顧問官爲着國家而盡職，所以不能不把關於國家之良好的行政之一般的原理爲基礎的。』(同上原本，第二卷・三八頁)

但是，那更在該書的第二部第四章中，曾述如次：

『所謂公共福祉 (*interest publics*)，在君主及其顧問官上，係表示最終的統一。但是在他們有責任的事，並不是重視個別的，而對各部分係說使優越全體的。』(原本・第二卷・四七頁；新版六〇頁。)

然而科爾伯特和盧福亞，則不外是敷衍這種思想的。基於這種國家目的之下，可謂重商主義之經濟政策，就是主張了(一)貴金屬的尊貴；(二)是外國貿易，保護政策及原料生產工業之重視；(三)是人口增殖的政策；(四)是軍備的充實等等的了。(這些的理論，均是在上述的政治聖典之終末所論過的)

，而成爲商業政策的部份之內容。尙且參照政治思想史上卷。六五二——六六五頁。

其次在德意志看來，普魯士的夫力德里希·威廉 (Friedrich Wilhelm I) 一世，當一七二七年，在哈勒和福蘭福爾的兩個都市，設立 *Cameraia* 科學研究所，其次到了威廉二世接位時，德意志的重商主義，已經達到其最隆盛的時代了，但路易·則墾多夫 (Veit Ludwig Von Sackendorf) 著的德意志之君主國家 (一六五五年)，一書，已經表現了在前世紀的中葉。在這個書中，他曾說過君主國家 (*Lan'ca* — *Fürstliche Regierung*) 的目的如次。

『在故事和學說中所考察的一樣，君主國家，係爲着一般的必要和精神的及世俗的事項之福祉 (Wolstand) 而存立的。

一切人類的行爲及事業之窮極的目的，就是崇敬神的。人類係因爲崇敬神而被作出的。早已担負最高權威的名譽者，不消說是地上之神之代理者，並且可以考察天上的神之一切的榮譽係賦與他的，和他同時他是爲着神的最忠實而勤勉的行政官，是神之話說，又是自然法的，遵據國家所行使的法，爲着最後之目的，精神的及肉體的福祉 (Wol'arth) 的實現，而可以努力的。

依據奉侍神的事體，而可以引導出榮譽，同時又明白了被君主國家所課的是最後之目的。『(一六八七年版。五六——五七頁)

於是則墾多夫也以精神的問題爲國家的政務了 (同上，五七——五八頁)。這點，其後他在基督教

國家（一六八六年）中，比較更詳細地論述過的。他再說了國家之四個主要的目的。第一是等族之構成（等族的構成，係說確保國家的權力）；第二是立法；第三是司法；第四是治安和國防。（同上。五八一—五九頁）。

到了一六六七年的時代，才有了來布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）的法律學新方法論（*Nova methodus jurisprudentiae*）的出版。在這本書中，他承認由三階段而成的法，第一是戰爭與平和之法，即稱牠為嚴密之法。第二係表示關係的諧調之法，即稱牠為平衡之法。並且第三是支配者的意思之法，即是稱為國法的意味了。然而他以爲法的淵源，一切係歸於神的，且看做了人類底社會之必要及世界的秩序，牠和神的意思是同一的。因之，他以社會生法之完成，而考做法的目標。在這個意味之下，而神對於地上的意思之完成，在他看來，當做國家之目的。（Leibniz, *Philosophische Werke*.—*Phil. Bibl.*—*Bd. II. SS. 504 ff.*; Bluntschle, *Geschichte*.)

又在來布尼茲氏的政治的文獻中，曾高唱了『祖國之福祉』如次：

『……在燃燒幸福和希望着的國民看來，不特祖國愛民族的榮譽，道德的報酬，啓蒙的智識及從那裏流出之言語的正確，而且至於一般人，非浸入牠不可。……

……但是，我們的不幸，還幸得沒有達到最高度的。並且現在想疑問祖國的福祉，是大過於早計的。……』（*Deutsche Schriften*, *Bd. I. S. 23*——*Philosophische Bibliothek*）他對於這點，更繼

續地曾述如次：

『所謂公正，就是社會的道德。卽那是維持社會的道德。……最完成的社會之見地，而成爲一般的，且最高的福祉的。』(Bluntschli, *Geachiehd. n. Sw. S. 180*)

其次，基爾斯當·倭爾夫在以前所述過的關於人類社會生活之合理的思想(一七二一年)中，對於這點，曾述如次：

『社會，是促進一般的福祉之手段。各社會係因有各各不同之一般的福祉……』(一七四〇年版，三頁)

『一般的福祉之促進而無障礙的發展，人們係依據結合力而想實現牠的，稱牠爲社會的福祉。這樣說的事體是很正確的。爲什麼？因爲我們所謂社會的福祉的時候，就可以思考不外在社會上實現最高善的原故。又牠不外對於比較更大的完成之無障礙的發展，所以我們當說社會之福祉的時候，便不能不在社會之一般的最善的促進之無障礙的發展上來找求牠的。』(同上)

但他在一七五〇年所出版的自然法及國際法論 (*Institutiones juris maturae et gentium.*) 中，對於這點，曾述如次：

『在國家中看來，反其福祉的事體，決不會行的。因此在國家中，以一般的最善爲重要的法則。』 (§ 976. 一七五四年法文譯本，六八七——六八八頁)

然而，關於其內容，又曾述如次：

『國家的福祉，就是維持滿足的生活，安息及治安之意味。』（§ 972. 同上。六八六頁）

福祉，又是一般的最善，所以這點，他曾述如次：

『在大部看來，考作是很好的事，就是可以成爲全體的意思，因之小部分，係因受大部分而被拘束的。』（§ 978. 同上，六八九頁）

結局，他是承認了最大多數之最大幸福的。

同樣在一七五〇年，也有了約翰·密哈爾·里昂的國家技術草案的出版。在其中，他曾述如次：

『我所謂政策 (Policy) 的時候，係關於一般的國家及個人的行動，而爲着一般的福祉而存在，且可以解作牠爲組織體及秩序之一的。』（第三版·九五頁）

『Policy，就是因爲維持公民生活的平安、秩序及良好的習慣之唯一手段。人們在國家上，或防衛外敵，若單供給食料，則不充分的。國民若使達到人口過剩，而沒有把握 Policy 的時候，則好像大過於不乘而過於肥大的馬一子樣，所以是很難來統禦牠的。（同上，二二一頁）

其次，承嗣倭爾夫的理論，並且完成了官房科學 (Cameraria) 者，就是約翰·海涅力希·哥托洛

普·奉·查士丁 (Johan Heinrich Gotlob Von Justi) 其人。他在一七五六年著有政策科學綱領 (Gr-

unpässe der Policy-Wissenschaft, Göttingen) 一卷。在一七六〇年及一七六一年則著有國家技術·即當



做政策之基本科學的。國家之性質及組織（Die Natur und das Wesen der Staaten, als die Grundwissenschaft der Staats Kunst, der Policeny, und aller Regierungswissenschaften, des gleichen als die Quellwässer Gesetze, Berlin, Stettin und Leipzig.）, 其外也還有數種的著作，但那些的內容，不消說均不外是福祉國家的觀念而已。對於這點，他曾述如次：

『一切國家存在之窮極之目的，係在於一般的幸福之促進。因此國家一般的的能力，就是國家一般的幸福之促進的手段。因之所謂這個一般的能力之維持促進及其合理之使用，則不能不爲着共同之幸福的促進的。這個事體，就是一切經濟的科學，及官房科學（Cameraria）的內容。（政策科學綱領第二版，五頁）』

『因此，國家一般的幸福，是國家最高的法則，是唯一的標準，又是中核的原故，所以國家之內部的憲法及法律等，一切都不能不歸一於這個見地的。那麼這個幸福的觀念，本來在何處才能確立的呢？以我所觀察的來講，大概可以歸於三個觀念，即自由，治安及內部的強大之三種的觀念便是。所謂自由，就是包含國家之自由和公民之自由的二種的。所謂國家的自由，就是關於別的國家之關係而說，而是在於國家的獨立。對牠而當國家成立之際，便可以從國民的見地上而說的。所以會說公民之自由，政治的自由或公民的自由，就是基本的憲法之制度，及公民之狀態的構成，早已歸於刑事法的關係。連治安也是成爲外部的治安和內部的治安之二種。……國家內部的強大，

係在於人口及豐富的食物。可是這點，只是和近隣國家之單純的相對之觀念。『國家技術。即當做政策之基本科學的。國家之性質及組織第一版，六八——六九頁』

又在他的關於國家的權力及幸福之綱領。政策科學總論之中，對於這點，曾述如次：

『在政策的行政之運用上看來，常常不能不以各家族的福祉和社會的最善爲目標的。』（第一版，第一卷，二二頁）

那不是說各個人，而是說各家族之福祉的。要之，『Policy』的思想，係站在君主主義上之開明專制政治，或善政主義之意味的了。

這種善政主義之思想，在實際上和理論上，都是由佛里德力希大王，是最能實現出來的。他著的反馬基雅弗利主義（Antimachiavelli, 1740），係反駁暴君政治的東西，又表現了君主是國家第一的僕人之觀念的，其次在一七五二年及一七六八年二回之出版的政治學典（Das Politische Testament）二部，也不外是表明了佛里德力希大王之重商主義的思想而已（政治思想史上卷，六八二——六八八頁）。在這樣思想之下，而確立近代民族集權制的國家，連福祉國家也已經完成了。但是其完成之時候，則警察國家已經開始第一步沒落了。

和他同時，而政策學的基礎，又在這時代也已確立的了，但可以說樹立了其基礎的（Vgl. Jacob, Staatswissenschaften, § 242），就是哥特夫里。阿痕發爾（Gottfried Achenwall）。在他著的國家政策第

一原理 (Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen, Göttingen 1761.) 之中，對於這點，他曾述  
如次：

『國家各員之窮極的目的，係在於他們本身的幸福上，因為想達成這種目的，所以他們才思考  
國家之統一為其手段的。因此，國家之窮極的目的，便可以考察在全體的見地上之一般的福祉，且  
不能不思考和各員之個別的窮極目的之區別，但那是不能考察和各員之窮極目的之本身而分離的。  
國家政策，在全體或各個人上為着國家構成員而達成其幸福，來企圖全國家之最良的地方，可以說  
是技術的。』

為促進人類之外部的幸福，一般地係在於擴大他的外部的完成。但是由國家的立場，係在於維  
持國家構成員之全體及各員之各自的治安和供給生活資料的。因之，對於各公民，而保護其人格，  
自由，財產及權益，又不能不講求為着他的幸福之手段。然而國家全體，維持健康的平和的和自由  
的，且企圖內部的強大的和外部治安是必要的。』(一七六三年版，二二——二五頁)

其次，約翰·雅各·摩塞耳 (Johann Jacob Moser)，在他著的政策事項上之領土高權 (Landes-  
Hoheit in Policy-Sachen, Frankfurt und Leipzig 1773) 之中，對於這點，曾述如次……

『政策之目的，係關於(一)一般的生活及移住之良好的秩序，及(二)適合於國民之外部的福祉  
之促進般之運用。』(四頁)

但是，那已經可以看做非常接近於法治國家之思想的。

並且斐希特的封鎖商業國家（Geschlossener Handelsstaat, 1800）大概那對於警察國家，則不能不  
看做是最後的總決算的了。但是斐希特已經在其中，係以所有權之正確的規定為唯一的目的，而反對以  
『幸福、富、健康、道德及宗教』為國家目的之事，所以不能不思考已經一半包含法治國家論的（今中著  
政治政策學一一三——一一六頁）

### （三）法治國家論

第三我想關於法治國家來試述一下。

所謂法治國家，係對於人而不與國家之最高的權威，而當做規範本身的法則，係想給與最高權威來  
當做根本的觀念，所以法才能自治牠的——稱之為法治國家。因此，這個學說的主張，就是國家之目的  
在法的實現和維持，但在這學說之下，所考察的法，或所謂法的維持，有如下的內容：

（一）當做人類行為之外部的關係，強制的自由之規範底法律觀念之確立——當做外部的強制之規範  
的法。

（二）這樣法律規範，在政治上，是最高的支配——法的主權。

（三）這樣政治的支配，係以各人的私有財產，生命及自主的自由之最大限度的保證為目的——個人  
主義。

(四)因爲牠的原故，所以政治權力，係行使最小限度的統制——自由主義。

這樣國家目的論，在十八世紀末葉，因爲重商主義的衰頹，而自由放任主義之主張已達隆盛的結果，於是才能看見了國家目的論的確立，但一直到那時候，這個思想，究竟經過了怎樣的發展呢？我們現在關於牠來觀察一下吧。

第一在法律觀念上，所謂外部的強制之強制，當看見像確立法的概念般的過程時，已經達到可以明白地識別法律和宗教，法律和道德一樣，法不是精神的規範，所謂社會的生活，外部關係的規範，好像已經明確的一樣，因之又是自律精神的效力，法不是可以遵守的，依着國家的強制作用而可以維持，所謂他律的強制的規範，已經有明確地必要的了。

已如前述的一樣，中世紀以來，有了所謂自然法，神法及人爲法的觀念，一切的規範，被看做法，同時一切的規範，已經被考察係淵源於神的。若使沒有破壞這個觀念的話，則不能明白法、宗教、道德的分界了。於是最先區別牠的，就是宗教改革的運動。就中瑞士的薩文黎 (Huldreich Zwingli)，他在一五二三年的著作中，曾區分『神的公正』和『人的公正』在人的公正中，更那爲內在的精神生活和相對的外部關係，因此最初才區別了宗教，道德及法律之三個世界。並且他說法律，並不是可以當做其本身而行的，而是隨伴刑罰的特殊強制作用之必要時，最初才明確了外部的強制之規範的法律之觀念。(政治思想史上卷，三五〇頁及三五七——三五八頁)。

展開了當做外部的強制規範之法律觀念發達之第一階段者，就是薩文黎其人，但更其第二階段，就是完全由神學而分離法律學的問題。對於這個問題，而打開了第一光明者，又是著作者不詳（恐怕可以說是朗格埃其人吧）的暴君政治抗議（*Vindiciae Contra Tyrannos*, 1580）的。在這本書中，係排斥神法，自然法及人為法的中世紀的法之分類法，好像最初才採用了自然法（*Natural Law*，國際法（*Law of Nations*）及國法（*Civil Law*）的分類。即根據這本書中所記載看來，那麼自然法：『係教授且命令我們要擁護及防禦我們的生命和自由的。國際法：『係對於一切外敵之侵入，而防衛各人，所以能夠明白其所有物和領土的境域，確定其限界，使各人係表示各各其本身的行為之境界和其相互的關係，』並且國法係『在各種的制度之下，可以統治各各的社會，稱之為各國家的法律，又包含還可以清算之許多的觀念，但差不多完全可以說是由神學的觀念而分離的。

其次，法律觀念之確立的第三階段，在怎樣的形態之下發達起來的呢？那在斯賓挪沙·霍布斯·孟德斯鳩及重農學派的見解中，便可以看出其實例，即係在法律觀念中之實證的基礎之確立了。斯賓挪沙的法律觀念之基礎，雖然說是理性，但其理性，他已經和自然之因果法則為同一視的了。又依據霍布斯的見解，也分自然法為三個階段，第一自然法，各人把着自由地可以為自己所欲的權利為內容；第二自然法，各人有了了解自己的生命保存之方法的理性；及第三自然法，因為牠而依着社會契約，便可以知道經營集團生活為必要。但是，根據這個說明看來，霍布斯的自然法，不外是人類的本能或衝而動已，和



斯賓挪沙的自然法係差不多完全同樣的。社會生活及國家生活，是人類之自然的必然；但法，也可以考察不外是在其必然關係本身上的。孟德斯鳩及重農學派的法之概念，雖不是唯物的，但已經是實證的。要之，這些的發展，已經有了法的概念上之唯物的傾向之確立，但從別的點觀看起來，則從斯哥拉主義及理性主義而脫却法的概念之意味了（政治思想史上卷五二一——五二四頁及五三六頁）。

但是，在法治國家觀上的法律概念，還沒有達到這個唯物的第三階段之發展，係以存立於第二階段上為特色，始終都是當做理性主義的理性法，那非考察不可。

在這樣的意味之下，而確立了立憲法治國家之概念者，就是康德。他在一七九三年作有道德之形而上學（Metaphysik der Sitten）的出版。在其第一部法律學之形而上學的序說已經確說了當做外部的強制之規範的法之概念，康德曾說明法的概念如次：

『對應法的結合關係的關係（即對於道德的結合之概念，而考作法的時候），而法的概念，係有其次的內容。（一）即是個人與個人之外部的且具體的關係，更當做事實而有相互的影響底關係，才是法的。但是（二）法，是各人的姿意和姿意之相互的關係，而不是基於說好意或無情般的，他的單純和希望的姿意的關係。又（三）法雖然係在各人的姿意上的相互關係，但其姿意的內容的本身就不是法的，而是在姿意的相互關係上的形式本身才是法的。即當事者相互之行爲，在一般的法則上，和相互對手的自由是可以一致的。姿意之相互關係，本身就是法的。』（Vorländer 版，



## 三四頁 § B)

在這樣意味之下，最初才能區別法，道德及宗教，在各人的行為之外部關係上，當做自由之形式，法的概念，也已經確立的了。

康德之法的概念，同時又是外部的強制之規範。爲什麼？因爲他對於這點，曾述如次：

『除去活動的障礙，就是把握促進活動的意味。所謂不法，在一般的法則上，係爲着自由的障礙的原故，所以法的強制，便有排除自由障礙之意味。因此，自由的某種形態，在一般的自由之障礙的時候，在排除其障礙的意味上所行的強制，和自由之一般法則是一致的，所以那不能不說是正確的。在這裏，法和牠同時，照據其行為和矛盾的法規，來強制法的侵犯者，所以強力作用是必要的。』(同上·三六頁 § D)

在這樣的意味之下，康德曾述：『最良的政體，而法係有權力的，人則沒有權力的。』(同上·一八六頁)。在這裏，可以說已經確立了法的支配之國家的觀念。

尙且法治國家觀，——即關於法的統治之觀念，不一定是康德最初才說明的，但在這裏我附加一言而說的，就是“Oceana”的著者有名的詹母士·哈林頓 (James Harrington)，他在一六五九年所著的政治的片言集 (Aphorisms Political, London) 的思想，全然係說明法治國家的。對於這點，他曾述如次：

『英國君主政治，不是依據軍力的政治，雖然說是非常不完全或無能力的，但還是法的政治。』

(第二句)

『了解軍事的政治和法的政治之不同的人民，常常排斥軍事的政治，而熱望法的政治。』(第六句)(原版·一頁)

又重農學派，比牠百年後，比起康德在二三十年以前，已說過法治國家的事，即是主張『法律專制』(Dépotisme légal)。我在這裏想來引用在十八世紀末葉所表現的一個文獻吧，那個文獻，現在摘錄如次：

諸國民，若使從 Felizien (著者的理想國家) 所考察的地方來說，便可以區分牠為兩種類的統治方法。即是說奴隸者或自由人。僅有一個意思，或有獨立的，無限制的權力，依着武裝的力，而行着持續的，封鎖的社會，個人的意思之支配的時候，那是奴隸之支配。若使以自己作成，並且自己自由意思而採擇，站在普遍的法律之下來講，就是當做自由的政治。這時，對於法律的服從，在各個人看來，不外實現自己的意思而已。爲什麼？因爲法的淵源之普通意思，係依據一切各員的一般的意思而成立的原因。

第一種的統治方法，和真正的國家之正確的概念則不一致。爲什麼？真正的國家，係因爲非自由各員而成立的來做其組織的特色不可。在奴隸的結合之下看來，我們早已不能成爲人的。』(後揭第一卷·七三一—七四頁)

『在 Felizien 看來，係站在可以稱之爲法的支配之觀念上的，這種觀念，係完全地適合真正

的國家之觀念。』(第一卷，九〇頁)

這本書，係用匿名而發表的。標題係稱之爲幸福的民族。Felizien 的國家，當一七九〇年在巴黎所出版的，但一般人們以爲是諾爾曼第地方的 Falaise 街所生的 Piere Joachim Henri de Mercier de la Riviere (一般人們以爲是重農學派的 P. F. J. H. de Mercier de la Riviere 是別個人，其實是同一人) 的著書，而其內容，和重農學派的思想是完全一致的。(在這裏，我係根據德文譯本：Die glückliche Nation, Oder der Staat von Felizien. Ein Muster der Volkommensten Freyheit unter der unbedingten Herrschaft der Gesetze." Aus dem Französischen 2 Bde Leipzig 1794 的) 可是，哈林頓和私有財產制度的反對者，重農學派，係因爲是民主主義者和理性法論者的原故，所以康德在典型的意味上，不能說是法治國家論者的。

但是，就在康德來講，所謂法和當做其強制力的國家權力，係依然而對立的。因之，已經在政治本質論中所述過一樣，自康德以後，次第發展比之權力還是主張法的優越之思想，在德意志的理性法學派，或法國之正理學派等學者之時代，好像看去最初才確立了這個法的主權之觀念的樣子。並且那不特法是優越的，而且有了當做自由的規範之法的優越的。

其次我們非考察不可的事體，就是在法治國家之下所謂個人主義之自由的內容。關於牠講起來，最初不能不區別政治之自由和公民的自由。政治的自由，要之雖是民主主義之發達的意味，但最初說了民

主義係以政治之自由爲目的者，就是孟德斯鳩 (Charles Louis de Secondat Montesquén) 其人。然而最初在觀念上區別了政治的自由和公民的自由者，便是亞里斯多德 (Aristoteles)。(政治思想史上卷。八五頁及七三二——七三八頁)

公民的自由之觀念的內容，好像已經確立了在十八世紀中的美國和法國之『人權宣言』中的光景，但若使把牠來大別起來，我可以區別如次：即是(一)是信仰生活之自由；(二)是生命、財產、名譽及其他私生活之自由；(三)是政治運動的自由；(四)是經濟生活的自由，但信仰生活的自由，大概依據宗教改革而完成，政治運動及私生活自由之思想，在國家契約說上而完成，經濟生活之自由，係依據重農學派之放任政策，最初才確立的了。

最先以自由爲中心來考作國家和政治者，就是從亞里斯多德最初才開始的(政治思想史上卷。八四——八五頁)。其次就是西塞祿 (Cicero) 其人。他在他的國家論 (de republice) 中，對於這點，曾述如次：

『各國家，依據主權者的性質及傾向而不同。但像人民爲最高權力者的國家一樣，有自由之存在的地方上，除此之外則沒有比牠更優越的國家。但是，自由若使對於公民全體不能平等享受的話，那決不是自由。』(Narcus Callius Cicero, on the Commonwealth, translated in to English by

George Holland Sabine and Stanby Barney Smith, 1929, PP. 134——135, Bk. I. § XX I.)

在中世紀看來，統一本位的思想，已經達到最盛行的時代，所以自由主義之觀念，一時表現停止的狀態，但在這個時代，復開始於自由為基調，而論了政治者，就是丹第 (Dante Alighieri) 其人。他在他的君主國論 (De Monarchia, C. 1309) 之中，對於這點，曾述如次：

『人類，當其最自由的時候，是最良的狀態。自由的原理，若使能夠明白牠的話，那麼這個事情，就是自然明白的。因此我們的自由之根本原理，雖然有多數的人們來當話題，但充分地不能理解的地方，就非了解意思的自由不可。意思的自由，就是為着正確的判斷者之意思判斷的自由。：並且又有恒存的意思底智的實在，在死後，而從肉體的離開的靈魂中，是因為有有意思的恆存性的原故，所以不特不會失掉意思之自由，而且能夠完成牠，以及可以維持到最高度上的。』

因此，這個自由的原理，便明白地可以曉得神給與人的天性之中的，是神之偉大的所賜。為什麼？因為自由的原理，在天上的神之幸福，不外是表現於地上的人類之中的而已。』 (Dante Alighieri, Ueber die Anarchie, uebersetzt von Oskar Hubartsch, Berlin 1872, SS. 41—42, Bk. I. Cap. XII.)

這個思想，在文藝復興 (Renaissance) 中，成為思想解放的運動；在宗教改革上，則成為良心解放的運動；在國家契約說上，也為了政治解放的運動。就在宗教改革者之中，而薩文黎就是最高調的政治和宗教的分離，但其次在國家契約論看來，陸克 (John Locke) 和投馬西厄 (Christian Thomasius)，又是高調了信仰的自由。(政治思想史上卷·五八八——五九二頁)

更在法治國家之下，最主張私有財產制度之觀念，是怎樣的發達呢？那在希臘，已如人們所知道的一樣，已經有了柏拉圖和法勒亞斯（Phaleas Calcedon）般的共產主義。就在羅馬的五大法曹家等的思想，而所有權，雖然沒有思考適合自然法的制度，但自然地發生的事，已經認識牠的了。又縱使在羅馬教會的教父之思想上，比如巴西留斯和安布絡秀斯等，以爲了牠是反對自然的制度與罪惡。到了中世紀，次第想來承認所有權的傾向，是益發強大了，於是中世紀羅馬法學者們的議論，好像已經分裂了的樣子。那麼托馬士·阿奎那，是怎樣考究了牠的呢？對於這點，他的財產論（Das Verhältnis des Menschen zu den ausseren Dingen）之中，在根本上看來，已經是承認了所有權，但當其使用時，以牠來當做神的東西，爲着社會公共之福祉，便不能不使用的（Thomas Von Aquino, Ausgewählte Schriften, herausgegeben Von Spann, Jena, 1923, SS. 187 ff.）。再到近古時代，薩文黎也完全不承認私有財產的制度。卽他說了在理想上，那是罪惡的，但在法律上，是不得已的事實，就如何也沒有辦法，所以像惡用的一樣，則國家非監督牠不可。（Paul Wernle, Das evangelische Glaube, Bd. II. 1919, SS. 113—114）

然而在這裏，已經發生了私有財產的觀念上之一大變革的了。那在國家契約論者上，爲着各人之自主獨立，所以發現了私有財產是正當的權利之思想。因爲當做自然法論，而依然地承認存在現實上的私有財產制度，是至適當之事的緣故。暴主政治抗議的著者，已經主張說：『人們不能把自己的財產來讓



給於君主，只不過委託其保全而已』（第三問）。約翰·陸克會說：「政治權力，有立法和處罰的權能，爲着財產的保全及規制，可以行使各種輕微的處罰，爲着法的執行，可以運用社會之力，雖是能夠防衛外敵，但這些事體，其實只不過是爲着公共的善良而行的。」（Two Treatises of Government, Ch. VII. sec. 95.）。

但是，和牠一併，又不可忘記說過了共產主義的思想，即多數的烏托邦文學，均是論着所有權之社會的害惡，而說代替牠的制度，即有托馬士·謨耳（Sir Thomas More）著的理想鄉（Utopia），托馬士·康帕內拉（Thomas Campanella）著的大陽之國·法蘭西斯·培根（Francis Bacon）著的“New Atlantis”和詹母士·哈林頓（James Harrington）著的“Oceana”等，均是爲着這種問題而作的。以這些私有財產爲罪惡視的思想，遂至盧騷的國家契約說之中，也好像表現的樣子，盧騷以人類不平等的起源，而歸之於私有財產制度之發達（人類不平等起源論第一章）。因此，盧騷就在民約論中，排斥力的支配和富的支配，並且以『不管有了如何的貧者，但作出不要因爲金錢而賣自己身體的狀態』爲理想的（第二編第十一章）。但這樣私有財產制限的理論，和法治國家則向着別的流程而發展，法治國家，則始終都站在神聖視的思想上，而確立了私有財產的制度。現在我們摘錄維吉尼阿「人權宣言」（一七七六年）第一條。

『人在一切自然上，同樣有自由且有平等，並且有一定之先天的權利。這些的權利，主要的享



有生命和自由，獲得或所有財產，並且有追及或保全幸福和安全之權利，當構成國家社會時，依據怎樣的契約，但沒有去奪取或剝奪其子孫的。」

又法蘭西的「人權宣言」（一七八九年）第二條，揭載如次：

『一切政治團體之目的，係在於人的自然的。且不可讓的權利之保全。這些的權利，係對於自由，財產，安全及壓制之反抗。』

在這個時候，國家契約說，已經受着批判，因之次第表着衰頹的樣子，但反之自由主義和個人主義的思想，則益發表示發表的了。

在德意志的啓蒙哲學之中，自由主義個人主義之發展而行的事，已經不待說明的必要了。但是在英國則有些少說明之必要。在英國看來，這種思想，在布拉克斯吞（William Blackstone）的見解，是最後表現的，他以國家之目的，解釋如次。即是：（一）是個人的保護（生命、身體、傷害、健康、名譽的保護）；（二）是個人的自由；及（三）是財產的保護，那不是治安、自由、財產的保護（Common Law, Bl. I. ch. I.）。然而反之，功利主義之所謂“Utility”的觀念，係對於全體而高調個人的責任，並且以社會道德之促進，來當做國家的任務，為立憲政治理論，是把持極保守的傾向，所謂模範的法治國家論，是很難說的。

譬如休謨論政治的服從之根據，那是人類之自然的本能，並不是為着責任的觀念，私的利益和公

益的。社會，若使沒有政治的使用，連一天也不能存立的，所以這是對於國民要服從責任的原因（人性論第三卷・第一部）。又亞丹・斯密斯（Adam Smith）也說過公的厚生比起私的厚生還是更重要的，公正及平和的原則是公的厚生，而形成國家服從之根據（關於公正・警察・歲入及軍事的講義卡爾版。九——一一頁）。更到了邊沁（Jeremy Bentham），又曾說：『正邪的標準，是最大多數之最大幸福』（政治論斷片序文・九三頁），但這種事情，和阿痕發爾（Gottfried Achenwall）等的福祉國家論，究竟有怎樣的不同呢？其距離，便可以說是不大過相遠的。又再其後，就觀察約翰・斯圖亞特・穆爾（John Stuart Mill）的政治論，但人類本質是利己主義的，因之，國家對於牠的使命，係在於『包含智性、道德、活動力及能率之增進的意味上，而促進一般心的發展，並且完全地組織已經存在、精神的、智的、及活動的價值』上的（代議政治論一九五頁（Everyman's Library）。即不如不說是近於文化國家觀的。

縱使在法國來講，而所謂 *Sûreté, liberté, propriété*（治安、自由、財產）的諸名詞，雖然係依據重農學派而所用過的，但他們是立憲君主主義者，就在前揭匿名的著書中，曾述這點如次：

『*Felicien* 的政體，是君主的政體，但他在普遍的意味上為其基礎的，又存在於依據一般的意思而作出的法律上的了。……（上揭書・第一卷・一九七頁）』

自聖・西門以來之法國實證學派的思想，也大概和立憲法治國家，是很遠的緣了。因此，在法國之

立憲法政國之思想，則不能不說是依據西耶士，基佐和空斯通等的自由主義者，而爲其代表的。自一八三〇年歿後的空斯通，在晚年時曾述有如次的話：『我在四十年之間，只不過主張了其次的事體。即是主張在宗教上、哲學上、文學上、產業及政治上之一切的自由——尤其尊重個人的意味上之自由——換句話說，係主張了優越容易行使專制的權力和要求以少數爲奴隸化的法律之羣衆上的，個人之自由。專制政治是不正的東西。多數對於少數的支配，則非尊重不可。關於治安維持之一切事項，關於像意見般的內心生活之一切事項，依據暴行而不能妨礙意見之發展，在產業上相互之競爭也不會妨礙而行的事等等，均是屬於個人的事體，在法律上，不是可以服從社會的權力』（Bluntschli *Geschichte* S. 577.）但這不能不說空斯通的生涯中，是最足值我們之注意的話說。他在一八一五年著有政治學原理（*Principles de politique applicables a tous les gouvernements représentatifs et particulièrement a la Constitution actuelle de la France, Paris*），也可以說是論「最典型的民主主義的書物吧。當他死的一八三〇年，正是現實地確立了立憲法治國的年頭。

#### （四）文化國家論

第四，我想關於文化國家來試述一下吧。

文化國家，係和在財產國家的 *Patrimony*（家產），在警察國家上的 *Wohlfahrt*（福祉）及在法治國家的 *Liberty*（自由）之對立，而主張 *Kultur*（文化）的。並且那是主張民族的文化之高揚，又說了民

族精神 (Volkgeist) 之光輝的。但是，什麼才是民族文化或民族精神的內容呢？關於這點，結局和民族概念的不鮮明同樣是非常不鮮明的，但從國家目的論之立場來觀察牠時，或許可以考作是道德的東西吧。即國民道德之完成，是其國家之目的，民族僅在物質上和外部關係上，則不能結合的，而是和在精神上打成一團，以作出鞏固的統一國家為其理想的。然而所謂國民道德的東西，以國家的領域，來看做最高之道德的單位，在其上，則不認國際的或世界的道德的東西。因此那不是世界人道主義，而和國家的尊嚴，係因為益發發揮民族的特徵之所限的道德。因此國家，為着企圖國民之文化的向上而行着種種的文化之施設，在宗教和教育上，而排除超國家的指導，其實係想來行使民族國家的指導。因此文化國家，已經在以民族國家為單位的點上，和財產國家不同，而不是社會各員一般的福祉，寧可說在以民族全體之勃興為目的之點上，而和警察國家則不同（警察國家，係因為以封建社會為引上到民族集權國家的政策，但文化國家，就是民族發展的政策。）比起各員之自由平等和精神生活之自由，寧可說還是在以社會的統制及精神的統一為目的之點上，而和法治國是不同的。因此文化國家，在法治國家上，係以引上到個人的自覺之國家，更達到民族的自覺，而不外想來高漲的政策而已。

這樣意味的政治政策，在主張文化的指導之點上，而對於神權說的國家觀，係可以比較牠的，但和牠不同的地方，宗教不是指導政治，而是政治才指導宗教的。又文化國家，在道德的地方上，雖然可以把牠來比較功利主義的政治理論，但後者是缺乏民族的觀念，是道德的自由主義，而在個人的人格主義

的地方上則不同的。又主張階級國家的浪漫主義和主張民族的統一之文化國家，是很難一致的，但有一種國家社會主義的傾向之點上，而文化國家，和社會思想是相似的，但和當做自由解放運動理論的社會思想，決不是同樣的，寧可說和牠相對立的。

那麼，文化國家，是怎樣發展的呢？這自來希尼茲以來，在傳統上是民族主義的德意志之最肥沃的土壤中，次第生長起來了。財產國家觀，從封建的瑞士而生起；法治國家，係以自由的法國為土壤；文化國家，則當然在德意志民族之中，而發生的。並且文化國家在思想上，一般地到了黑格兒最初才成立其基礎的，在黑格兒的觀念論底政治理論之中，而培養成長的。又人們想回溯德意志的民族主義到斐希特的時代。但是斐希特的時代，在德意志的民族文化主義之得以勃興底社會的地盤，還沒有充分的存在。因此他的封鎖商業國家（一八〇〇年），不外係說警察國家或重商主義本身的事體而已，決不是文化國家，當浪漫主義之盛時的反動主義終了，將民族主義向着勃興的氣運的時候，黑格兒的文化國家，最初才確立了。

德意志的民族主義，和前面述過一樣，已經成為自來布尼茲以來之傳統的思想。在斐希特·亞丹·米勒和基約列斯也表現民族主義之思想，雖然不能否認，但黑格兒的民族主義，已經與這些的民族主義不是同一的。他最初以站在世界史的文化最高階段上的事為歷史哲學，而敘述日耳曼民族，又在法律學說上，論國家是最高的『公正』，更爲了國家是國際法上之主權的主體。尤其是黑格兒之民族主義，在

他的遺稿德意志憲法論 (Die Verfassung Deutschlands, 1802) 之中，當他力說統一德意志諸邦，而作成大德意志民族國家之必要和可能的地方，最能表現出這思想的傾向和地盤。他對於最密接地文化國家有關係之點，便不能不說他是完成了民族的之包括國家論的。在其他的方面，則還沒有充分地論及國家之文化的目的，大概不過遺留了自由主義的殘渣而已。

反之，和亞丹·米勒的同時代之德意志人——約翰·奉·米勒 (Johann Von Müller)，在1810年所出版的國家政策 (Die Staatsweisheitslehre oder die Politik, von Heinrich, Leipzig 1810) 之中，已經明白地會述了文化國家觀如次：

「國家，係站在公的法律秩序之下的人類之結合體，而且有法理的目的和道德的目的。」(二三頁)

「法之目的，因為不是包括人類之外部行為之全領域的緣故，所以在人類治安之外，所謂人類之教化及人類的幸福之促進也是當做國家之目的，其實現是看做國家的義務。因此國家在文化上使人類為獨立的，在智識上為啓蒙的，在國富上而有可以使為安固的義務，並且那沒有很多的困難，不特必然地要到達的，而且以喜悅而可以創成的。文化、道德、及福祉之促進，在國家上看來，比較法的維持不是輕微的東西，寧可說這些的目的，最初才能把握當做一般之自由之法的規定。」(一



我們在這裏可以看出從法治國家至文化國家之過渡的思想。但對於法治國家而結了明白的轉向者，就是路得福·格奈斯提 (Rouloff gnaist) 的法治國家 (Der Rechtsstaat und die Verwaltungsgesetze in Deutschland, Berlin 1872) 的了。這點，他曾述如次：

『自縛分道富 (Puffendorf) 及康德以來，根據在哲學派的學者之間的有力思想底法律理論來講，則以國家，差不多完全不過爲着法的實現之強制組織而考察的。但是這種見解，對於國家之民衆的勢力之勃興，同時又對於開明專制政治的農工商之行政的統制，不外對於國民爲幸福之理由的觀念，而所向着的思想而已。……不管在怎樣時代之學說，但在學界係因爲沒有意識國家和社會的樹立之深刻，所以來找出國家目的之正確之構成，已經是很困難的。……』(第一段，一五頁)

但是，在德意志看來，和牠不同，而行了最科學的政治的統制。這點，格奈斯提曾述如次：

『在那裏，根據在德意志所表示的實證看來，一直到最近，是確立有產智識階級的支配，國家當做人們之財產營業及職業上，依據外部關係的，規範之嚴格的規制而存在，——國家活動，不特治安，連下層階級都成爲問題，——這個外部的秩序，係可以強制，——對於法和權力之服從，已經形成了公共的自由之第一前提。』(同上。一七頁)

並且今日，在一切社會生活上的法律構成之改造，好像已經成爲必要的樣子了。其結果，曾述如

次：



「今日我們稱爲「國家」的東西，決不是在社會之外，而可以保存在的。……人類之國家的結合，並不是只爲着比較更能夠達成我們之社會的目的之緊急的救濟而已。恰如社會，基於人類的經濟的本質，而存立和同樣地，國家在獨立上，係基於人類之道德的本質而作出的。經濟的福祉，不外對於這個目的之手段而已。爲什麼？因爲今日之可驚的財之生產，其富及其文明之光輝，若使不能高漲人類及人類之道德的義務觀念之時，則不能把握什麼的價值。」（同上，八一—一〇頁）

這樣的觀念，實在就是德意志之觀念論的立場，係主張國家之『文化目的』的事體，已經有了日耳曼。羅馬的種族之固有精神。並且在其上有啓蒙的君主，在其下有優秀的才能之官吏。有機的結成，這已經是德意志傳統的特色。他曾述這點如次：

『社會，是因爲站在最高的恆久的權力之下的各人，人格的自由和道德的、精神的發展爲可能之恆久的，不外是下層秩序而已。』（同上，一二頁）

這樣，文化國家，已經有了站在道德的國家之主張者。那就是美國的黑格兒主義者法蘭西斯·利貝爾其人。他寫有政治道德論 (Manual of Political ethics, 1838—1839) 的著作，曾說一切人類的行爲，當然要在國家的支配之下的，而且主張包括的國家觀，但多賈乞克 (Treitschke)，則主張國家之道德的至上主義，而灌注國民的愛國心，卒至確立了德意志軍國主義之政治理論般的了。

與牠同時，本來有了道德的英國，則有托馬士·喜爾·格林 (Thomas Hill Green)，追求國家結合

基礎於道德中，即他在牛津大學自一八七九至一八八〇年所講的政治責任論的講義中，曾述這點如次：

『道德，第一就是要這樣規制（國法）的遵守。並且高度的道德，以利益為度外觀的道德，即其意味上的人類之完成的道德，與本來幼稚之道德，即為着共同之善而作成的，關於規定之尊重的道德，便不能不區別的，可是這個外形的道德，也不外是以高度的道德為前提。因之所謂道德與政治之服從，係把握共同的源泉，政治的服從，而與奴隸的服從等則不同，而是為着臣民而確保其權利的服從。所謂其共同的源泉——不外就是同胞的兄弟一樣——依着一定的人類們，而關於他們之平安的、共同的平安，係在理性上承認過的事體。……』（一九二一年版，一二四頁）

『關於權利的問題，為着完全地理解牠的時候，與國家成立的權利之同樣方法，則不能不考察牠的。權利，與政府的諸機能係有關係的。因此，這些的權利，怎樣才會成為必要，又是國家機能上之窮極的東西。為着道德的目的，這些的權利，怎樣才能最會實現的呢？關於這點，非考究不可。正如我已經述過一樣，關於社會道德有考察之必要，並且關於行為的善惡，而為判斷之基礎，我以為非關於「道德的感情」來考察不可。一切的道德，事實上就是成為社會的東西。再嚴格的說，區別社會道德與個人道德，是很錯誤的。指示自己想為善的目的，意思的習慣，或態度看來，道德均是個人的，但在那個形式上，找求社會的平安、一切的意思，那以不能向着善的指導為限，決不能說是道德的，在這樣的意味上，道德均是社會的。』（同上、二四四頁）

在那裏，格林因為社會善的實現，而主張國家的實在理由。因此他關於道德之促進，而論國家之責任（§ § 207—210）。這點，曾述如次：

『兒童的教育，不消說是父母道德之義務。……那在父母看來，不單是道德之義務。因為除去兒童應受教育的權利與實現的障礙，所以對於教育的國家之強制是必要的。』（同上。二〇九頁）那就是主張文化政策之理由。已如所述過一樣，找求政治的基調於道德中的事，雖然說是功利主義的特徵，但依據格林的見解，與牠不同，而說了在國家機能之中，當然有包括文化之目的。並且國家之窮極的目的，並不是個人之自由，而是在於人類之社會道德的完成上的了。

博山克 (Bernard Bosanquet)，也在他著的國家之哲學的學說（一八九九年）之中，曾述這點如次：『在我們看來，社會及國家之窮極的目的與個人窮極之目的同樣是實現最善的生活』（一九一〇年版一八二頁）

『因此，國家之目的，是社會之目的，又是個人之目的——依着意思之基本的論理而決定的，就是最善之生活。……』（同上，一八七頁）

『國家之目的，係對於國家構成員上而所下的命令之道德的目的。但是其具體作用，就是依據排除這個目的達成之障礙的見地，而受約制的。即當打破這個目的之實現的障礙時，便是提供必要之力的。』（同上，二〇三頁）

在這樣的意味之下，博士克曾主張了一元的包括國家觀如次：

『國家，決不是可以依據任何的提言而爲工作的。普通的目的之存在，決不是依然馬上可以成爲共同的統制。並且依着複雜之單位也不能實現普遍的目的的。當關於某事的意見——在那兒，以不能行使共同的統制爲限，人們是複雜的單位。……』(同上。一八七頁)

因此，便可以了解博士克以爲在政治上，則不可缺乏國家之一元的統制。(參照今中著政治政策學八九——九八頁)

#### (五) 經濟國家論

第五，我們最後關於經濟國家來試述一下吧。

所謂這個經濟國家之國家目的觀，已如上面所述過的四種的學說一樣，又不是一般地所承認的。因爲其名稱也還沒有充分地使用的原故。我自身尤其最近對於新國家觀想使用這個名稱。我已經在我著的政治學要論中(一六九頁)，最初才正式使用這個名詞，在那裏所述明過的一樣，又在布稜他諾的紀念論文集(Brentant Festgabe münchen und Leipzig 1925)中所集合之夫藍次·奧平海瑪(Franz Oppenheimer)的論文之內，也可以看出有了這個『經濟國家』(Wirtschaftsstaat)的文字(第一卷·三三三頁)。奧平海瑪的立場，是一個穩和的馬克思主義，所以其內容是什麼呢？那不要我們的說明。在這樣的意味之下看來，比如錫德尼·韋伯(Sidney Webb)在一九二〇年所著的英國社會主義國家之憲法(A

Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain London) 及『社會主義國家』的表現，又卡爾·高祖基 (Karl Kautsky) 所用的『階級國家』 (Klassenstaat)、『勞動者國家』 (Arbeiterstaat) 及『社會國家』 (Sozialstaat) 等的表現，和 (Materialistische Geschichtsauffassung, Berlin 1927, Bd. I, S. 612.) 同樣地，在其內容上看去，就說是表示這個『經濟國家』般的觀念也可以吧。但我特別使用『經濟國家』 (Wirtschaftsstaat) 的名稱，對於這點也會特別給與其次的概念。

文化國家，雖是求了國家之文化的統制，但經濟國家與法治國家同樣，是拒絕在文化的領域上之國家的統制。但是這個拒絕，與在法治國家上的意味是不同的。即對於文化的領域——宗教、教育、思想、研究及藝術——之社會的施設，大大地依着國家而非準備不可。然而，這個施設，沒有包含充足其施設之內容的純文化的內容之指導的。國家係依據其富力與統制力，而對於豐滿之文化的社會之建設，則不能不努力的。然而至於運用其設備，指導牠以及給與牠的內容看來，這不是國家之所能爲的，又不是屬於國家之當然要爲的機能。那是可以侍着各各之專門家的指導而爲的，國家只在其外形的、經濟的、實力與設備上，是可以當做後援的。

因此，經濟國家，係法治國家的一樣，決不是主張放任政策與最少限度之國家的干涉，對於社會之經濟生活並且個人之經濟生活之領域上看來，從一定的立場，係以正確的國家之統制爲必要的。像法治國家的一樣，僅保證個人之財產與個人之極度的自由，則不能說是政治的機能。而保證社會各人的，像

人類生活般的事，寧可說是政治機能之本質的目的，爲着其必要，所以國家會生起制度財產的私有，連家庭生活也會生起干涉的。比如對於貧民的兒童，授與豐富的教育，而對於富豪的兒童，也加以剛健的人格陶冶般的事體，並不是說國家馬上就會干涉其教育技術之意味。國家，若使努力於這樣統制的教育，所能行的社會之施設與經濟的助力，那就可以的。

這樣的問題，不單限文化的問題，在經濟生活上，是益發成爲重要的。因此經濟生活，不問是社會的和個人的，從國家之正確的統制，是最必要的。

那麼什麼才是經濟國家的立腳點呢？即什麼才是成爲合理的規準呢？這點已如上述過的一樣，所謂各人之像人類般的生活，是成爲目標的，但其內容，結局也是從個人的解放之觀念，而不能脫離的。法治國家觀，爲着個人的解放，雖然是主張了不干涉主義，但那寧可說是非改造干涉主義不可。依據正確的干涉，最初我們之經濟生活才能解放的。並且若使沒有經濟生活的解放，則個人之像人類般的生活或教養也不可能的。因此，究竟什麼要解放的呢？那就是各人生來所有的才能與技量。我們生得來的才能之閃光，多半數也因受經濟的貧困，而被壓潰的。現在須要注意不會被壓潰的一是，所謂不斷地使之伸長而進行的事，就是父母希望兒子之尊敬的心情，但那又縱使在社會上，但所謂不能不希望的事，不消說是當然的當然。那當做別論，但這個可尊的心情，爲着無良心的什麼，若使被蹂躪的話，恐怕沒有像這樣可悲的事體。就在社會和國家來說，也許沒有像這樣般的損失。國家之政治的心情也求於此。因



此，政治依着國家，而對於各人的生活 and 社會的生活，就是要把強力的支配力而奮關。因此經濟國家，又不能不說是解放的國家觀。

這樣的意味，還是不能充分地把握的。但是說國家非向着其方向不可的事，好像次第認識的樣子了。已經安托·孟草 (Anton Menger)，在1902年所著的新國家論 (New Staatslehre, Jena 1902) 之中，曾說國家目的發展之四個階段，現在摘錄如次，即是：(一)是王朝的權勢；(二)是貴族的特權；(三)是布爾喬亞所有；(四)是普羅列塔利亞的生活條件之確保。(第二版·一五八——一六〇頁；今中著政治政策學七七頁)。又最近來說，則有威廉·揆·窩雷斯 (William Kay Wallace)，在政治時代之凋落中，曾述從宗教的軍事社會而發展到商業的都市之民族社會的時候，政治係達到其最盛期的，但是如現在一樣，隨着世界的工業之社會的發達，同時科學的專門技術，也被各方面認為必要的，從政治至經濟的躍進，也被視為必要的 (Passing of Politics, London 1924, pp. 24—25)。並且奧平海瑪也說過：『至以經濟國家來代替法治國家，已表現於舞台上的了。』(上揭)。普羅列塔利亞的問題，及由這個政治至經濟問題，好像當做經濟上之重大的問題一樣，又是當做政治上之重大的問題。

而且關於實際上來觀察牠時，已經在1919年德意志的憲法中，曾述『經濟生活之秩序，使各人能夠得到人類之生活為目的，且要適合於公正的原則。各人之經濟上的自由，僅在這界限內才能保證的。』(一五一條)，並且言明『所有權是包含義務。所有權的行使，必須為着公共的福利。』(一五三條第



三項)。

到了現在，正要叫着政治的經濟化。可是，我們應該了解那不外是經濟的政治化而已。

一九三二年·五·十五·於上海溫互生

