新課程標準世界中學教本

高級中學學生用

新標準高中公民

第三册

徐逸樵　李楚生編著

世界書局印行

編輯大意

一、本書係將徐氏高中公民第一册及第三册合併，而加以損益，使與教育部最近頒布之高級中學公民課程標準相吻合。

二、本書分法律大意與倫理大意二部分，約可作二學期之用。

三、編配程序與部頒標準大致相同，雖亦間有出入，而部頒標準所定者，則無不包含其中。

四、本書頗多借助於中外名著之處，茲特對原著者諸君致謝。

目次

第一篇　法律大意

第一章　法律通說……一

法律的意義——法律的種類——法律的成立和消滅——法律的淵源——法系的分類（大陸法系，英美法系，中國法系，回回法系。）——法律的效力

第二章　民法……一九

民法的概念——民法總則（自然人，權利能力，行爲能力，法人，法律行爲與意思表示，時效。）——債（債的發生，債的標的，債的消滅。）——物權（動產與不動產，所有權，所有權之本質及其內容，所有權之取喪及其變更，所有權與制限物權，不動產所有權。）——親屬（婚姻之社會的意義，訂婚，結婚，離婚，父母子女之類別，父母子女間之權利義務，親屬與親系，親等與其計算法，家制，監護，扶養義務，親屬會議。）——繼承（繼承之開始，繼承須有合法的繼承人，繼承之限定承認，繼承之拋棄，遺囑之類別與要件，遺囑之無效與撤銷，遺囑之成立與效力，遺贈與特留分，遺贈外之遺囑的內容。）

第三章　刑法與監獄……五六
一　刑法……五六
刑法的性質和刑罰的演進——犯罪的構成——犯罪的種類——刑罰的種類——刑罰的執行猶豫和消滅
二　監獄……七一
監獄之社會的與教育的功用——監獄之組織——我國監獄之情形——監獄之管轄——看守所之性質
第四章　司法制度……七七
一　法院組織……七七
普通法院與特別法院——司法獨立——吾國法院的組織
二　外國在華之領事裁判權……八八
領事裁判權之名稱——各國在華領事裁判權之沿革——領事裁判權之運用——觀審會審及會審公堂——領事裁判權之實害——我國要求撤廢領事裁判權之理由及交涉之經過與現狀

三　律師制度……九七
律師制度之起源——律師之職務與資格——律師之義務
四　陪審制度……一〇四
陪審制度之意義——陪審制度與參審制度——陪審制度之起源及其發達——我國之陪審制度——陪審員之資格與名册之編製——蒞庭陪審員之選定與發表——陪審團之組織與審判長之提示——陪審效果之制限——陪審制之利弊
第五章　民事訴訟法……一一三
民事訴訟法的概念——法院——訴訟當事人——民事訴訟的程序
第六章　刑事訴訟法……一二一
刑事訴訟法的概念——訴訟的主體——刑事訴訟的程序——附帶民事訴訟
第二篇　倫理大意
第一章　倫理之意義……一三一
倫理與人生——道德的生活之發生——道德是進步的——道德的修養如何完成——倫理研究的必要——倫理與道德二名辭的釋義

第二章　道德的判斷……一四九
道德的判斷之性質——道德的判斷之對象
第三章　道德的標準……一六二
法則標準與目的標準——法則主義的標準之諸說——目的主義的標準之諸說
第四章　倫理學說……一七五
一　中國倫理思想……一七五
中國倫理的基本觀念——中國倫理的最高理想
二　中山先生的倫理思想……一八九
發揚固有的道德——特倡知難行易學說
三　西洋倫理思想……一九六
倫理問題的變遷——現代的倫理問題
第五章　中國青年之責任與義務……二〇七
對於自己的責任與義務——對於家族的責任與義務——對於社會的責任與義務——對於國家的責任與義務——對於全人類的責任與義務

第一篇　法律大意

第一章　法律通說

法律的意義——法律的種類——法律的成立和消滅——法律的淵源——法系的分類（大陸法系，英美法系，中國法系，回回法系。）——法律的效力

法律的意義　社會生活就是共同生活，而欲維持共同的生活，並使其康寧和繁榮，必須有人人應該遵守的法則，以爲共同生活的軌範。不然，各人祇主張自己的利益，不顧他人的幸福，則社會的秩序完全破壞，共同生活無法維持，其結果，個人的利益也同歸於盡。所以共同生活的軌範，就個人的立場而言，卽所以維持個人的幸福；就社會的立場而言，卽所以維持社會的安寧秩序。

共同生活的軌範，範圍甚廣，有屬於宗教方面的，有屬於道德方面的，有屬於法律方面的。而法律方面所謂共同生活的軌範，乃指爲國家所制定或承認的共同生活的軌範。

法律爲國家所制定或承認的共同生活的軌範，正所以有別於道德或宗教方面的共同生活的軌範。因爲共同生活的軌範，不限於國家所制定或承認。就道德方面而言，任何社會都有道德的信條，這種信條，或爲社會所公認，或爲某種私人團體所制定，但是並沒有經過國家立法機關制定的手續；就宗教方面而言，任何宗教團體都有共同生活的信條，但是這種信條，也祇限於宗教團體或其他社會所承認，而非經過國家制定的手續。至於法律，必須由國家所制定，或爲國家所承認。制定屬於國家立法機關的職權，而承認則多出於國家的司法機關。例如風俗習慣而可以作爲裁判是非曲直的準則的，司法官往往引爲裁判訴訟的根據，這就是國家承認的意義。

法律和道德宗教的領域，在未開化的國家，本來沒有多大的區別，其後社會關係逐漸複雜，國家的權威逐漸樹立，於是法律和道德宗教也逐漸分化，而祇認國家所制定或承認的共同生活的軌範爲法律。蓋法律須由國家機關負執行之責，如果不經國家的制定或承認，自然沒有執行的根據，如沒有根據而濫爲執行，這便成爲無法的國家，人民的生命財產和自由將益無保障。

一、法律和道德的區別　法律和道德的重要區別點有三：（一）道德所以規律人們內在的作用，而法律所以規律外部的行爲；（二）道德基於個人的確信，故最後裁判者爲個人意志（良心）或社會意志（社會良心），而法律由國家制定或承認，故最後的裁判者爲國家，具有強制的性質；（三）道德以完成人格及維護社會爲任務，故爲個人的，同時爲社會的，而法律則以保持國家生活的安寧秩序爲目的。

二、法律和宗教的關係　法律和宗教的關係，在古代極爲密切，例如世界最古的法典，如巴比倫的 Chammurabi（紀元前二二五〇年時）以及印度的 Manu 等，都

自命爲神所授予，卽其後歐洲十七八世紀間，君權神授說盛行之時，法律也沒有脫離宗教的領域。但自國家組織健全以後，國家和宗教的領域完全劃分，法律與教義也自然脫離關係。法律和宗教的關係，簡言之，前者以維持國家生活的安寧秩序爲目的，而最後的裁判者則爲國家；後者則以神爲中心，藉信仰以維持，故最後的裁判者則爲神。又法律和宗教雖同爲共同生活的軌範，但法律爲國家生活所必需，而宗教則和國家生活並無必然的關係。例如猶太人雖無國家的組織，而猶太教則仍支配猶太人的信仰。

法律的種類　法律的種類，可由法律適用的範圍，法律的性質，法律的來源三方面來說明：

一、由法律適用範圍的大小而分：爲(1)國際法和國內法，(2)公法和私法，(3)普通法和特別法。

(1)國際法和國內法　規定國家與國家間的關係，其效力爲對於國外，而非對

於國內者爲國際法，例如平時國際公法，和戰時國際公法是；反之，無論何種法律，只對國內發生效力者爲國內法。全部法律，除國際法外，其餘一切法律皆屬於國內法。

(2)公法和私法　人類之生活關係，可以分之爲二種：其一爲自國家組織尚未完成前，繼續而來之生活關係；其一乃自國家組織完成以後之生活關係。如父子以及夫婦之間的關係，乃自國家組織尚未完成前，繼續而來之關係也；財產關係亦然。至對於國家的兵役關係，選舉關係，刑罰關係，訴訟關係，均屬自國家組織完成以後之關係。在國家組織未完成以前，此種關係，固未存在也。故謂規律國家組織完成以後之生活關係的法律爲公法，謂規律國家組織未完成以前之生活關係的法律爲私法。蓋卽規定國家本身行爲，國家和其他公共團體相互間的關係，國家或公共團體和私人的關係等法律爲公法，例如憲法，行政法，刑法，民刑訴訟法是；規定私人和私人相互間關係的法律叫做私法，如民法和商事法規是。

(3)普通法和特別法　效力及於全國的法律爲普通法，如刑法民法是；僅適用於某地，而效力不能及於全國或僅適用於某一部分人某一種事而不能適用於全國的人或事者爲特別法，例如各省市縣的單行法規，商事法規，懲治盜匪條例等是。

二、由法律的性質而分：爲(1)實體法和程序法，(2)強行法和任意法兩種：

(1)實體法和程序法　規定權利義務實質的法律爲實體法，如憲法，民法，商法是；怎樣去保護或執行實體法上所規定權利義務的法律爲程序法，亦名手續法，如選舉法，民刑訴訟法是。

(2)強行法和任意法　凡在法律規定之下，不許以私人意志避免服從者爲強行法；反之，得許以私人意志避免服從者爲任意法。強行法的內容，大概以保護公共的利益和維持國家社會的安寧秩序爲主旨，故違反強行法者，其行爲無效，或受刑罰，例如憲法，刑法，及民法中與公共利益有關係的部分是；任意法的內容，以

保護私人的利益爲目的，而認當事人契約的效力等於法律，故只須私人間表示意思合致，不依照法律，亦無不可，例如民法和商事法規中關於私人利益的部分是。

三、由法律的來源而分：第一爲固有法和繼受法，第二爲成文法和習慣法。

(1)固有法和繼受法　法律的內容，根據本國固有的社會人情風俗習慣地勢氣候等而定者爲固有法，例如我國海禁未開以前的法律是；反之，以外國法爲模楷而制定爲國內法者爲繼受法，例如吾國的公司法，保險法等商事法規是。

(2)成文法和習慣法　依立法手續而制定者爲成文法；風俗習慣由某種條件而爲國家所承認者爲習慣法。習慣法又名不成文法，因其不經公布的形式，而祇爲國家所承認。

法律的成立和消滅　法律是根據社會環境的需要而產生，同時也隨環境的變遷而消滅，所以凡是一種法律，不問其爲成文法或習慣法，必有其成立的歷程，同時也

必有其消滅的歷程，決不是突然而來，忽然而去的。茲將法律的成立和消滅，分成文法和習慣法兩項說明如下：

一、成文法的成立　依各國的通例，成文法成立的程序可分爲(一)法律的制定，(二)法律的公布，(三)法律的施行三步驟。

(1)法律的制定　制定法律就是通常所謂立法。吾國今日的立法權屬於立法院，別的國家則屬諸國會。制定法律的程序有二：第一爲法律案之提出，即由立法機關議員，或其他需要制定某種法律的機關擬訂草案，附加理由書，提出於立法機關，請其討論。但現在吾國重要的法律，大抵先由中央政治會議決定原則，交立法院擬具詳細的條文，這是因爲訓政時期，以中央政治會議爲政治的最高發動機關。第二爲法律案的議決，法律案交到立法機關後，即由立法機關於開會以前列入議事日程，以便逐條討論。一種法律的決議，大概須經過三次讀會：第一讀會決定法律的應否成立，第二讀會決定內容如何增刪，第三讀會祇須修改文句。經

三讀通過以後，則法律便算正式議決通過。不過因法定手續的不同，也有經過二讀而卽行議決通過的。

(2)法律的公布　凡法律案既經立法機關議決後，卽須咨送國家元首以命令公布之，這是民主立憲國家的通例。現在吾國立法院通過的法律，也須呈請國民政府於國府會議開會之時，加以正式決定。決議以後，再由國民政府於公報上公布之。

(3)法律的施行　照通常的情形，法律公布之日，卽爲開始施行的日期，但也有公布和施行的日期不一定相同的。例如我國民法總則係公布於民國十八年五月，然施行的日期卻爲同年十月。從這點看來，法律未經公布，固然無從援用，但雖經公布而未到實施期，也不能視爲正式有效的法律。

二、習慣法的成立　習慣成爲法律，必須具備：(一)反復或繼續施行，(二)不違反公共秩序和善良風俗，(三)得法律上的明認或默認三種要件：

(1)反復或繼續施行的習慣　所謂反復施行的習慣，就是說某種習慣，在人民間，已經經過長時間和無數次的通行，而人人皆確信這種習慣，是合乎正義和公道的；所謂繼續施行的習慣，就是某種習慣，尚爲現代所繼續通行的，如爲過去，或不適合現在社會生活的習慣，當然失去法律的根據。

(2)不違反公共秩序和善良風俗　如浙江地方，有一種貧民出租其妻的習慣，雖行之已久，但因爲牠有害社會的公共秩序，和善良風俗，所以在法律上，是絕對不承認其有效力。

(3)須得國家的明認或默認　風俗習慣成爲法律，除掉上面兩種條件以外，還須得國家的明認或默認。國家對於某種風俗習慣，在法律上明白宣布認爲有法律的效力，叫做明認；法律上雖無明文規定，但暗示該項風俗習慣，有法律上同等效力的，叫做默認。

三、法律的消滅　法律消滅的原因，可分爲兩種：第一由於法律的內因而消滅法

律。第二由於法律的外因而消滅。

(1)內因的消滅　就是指法律本身，已經到了規定的有效期間，或者任務已經完畢。前者例如懲治盜匪暫行條例，規定施行期間爲六個月，到了滿期，倘無明令展期，卽爲廢止；後者如戒嚴令因和平恢復而消滅是。

(2)外因的消滅　凡由國家明示或默示而廢止法律，叫做外因的消滅。如軍政府在十一年二月以明令廢止暫行補充刑法條例，是爲明示的廢止；又如本於後法優於前法的原則，國民政府頒行新刑法後，以前的暫行新刑律卽歸消滅，這就是默示的廢止。

法律的淵源　法律不是立法者所能憑空創造，必然有牠的來源，這種來源，通常叫做「法律的淵源」，也有人叫爲「法源」。茲將法律的淵源分述於下：

一、習慣　由歷史上觀察，在上古時代，人類是以血統關係相團結，共營部落的生活，並沒有國家的組織。人們行爲的法則，如關於親屬的組織，婚姻的關係，以及戰爭，

交際，和平時的一切起居行動，都依賴習慣以爲準繩。這種習慣，雖無法律明文的規定，但人們的心中各存一共信共尊的觀念，倘有孤行其意，與習慣相反者，其人必爲同類所斥，或至受罰而得禍。但這種習慣，祇有事實上的威力，並不參入國家的力量，一直到了國家成立制定法律的時候，於是這種習慣就爲立法者所採取，變而爲法律上的力量了。

二、學說　學者對於法律的見解，叫做學說。學說雖不能直接發生法律上的效力，但往往爲立法者所採取，如吾國以前的出妻條例，卽根據孔子家語內的「七出」而來；又如羅馬法典係採取三十九個法律家的學說而成，這就是學說成爲法律的例證。

三、判決例　法官審理沒有法律條文可依據的案件，往往得依正義或社會善良習慣，以爲裁判的標準，這樣的裁判，一經確定以後，其後發生類似的案件，便可作爲援引的標準，於是變成判決例了。判例所以能成爲法律的來源，因爲社會變化，一天

複雜一天，靜的法律或習慣，不易與新發生的訴訟案件相適應，同時法院方面又不得以無法可據而拒絕審判，於是法官不得不引用判例，以濟法律之窮。而立法者制定新法律時，也不得不採取判例，以爲立法的材料。

四、外國法　近代交通便利，國與國間不絕往來，國家的界限，幾爲交通線所打破，於是甲國制定法律，便不能不採乙國法律的優點，以補自己的缺點，這是現世各國極爲普遍的事象，所以外國法，也是一種法律的淵源。

法系的分類　法系的分類，是根據世界各國的法律史，研究其產生和成長的背景，凡能獨樹一幟，自成一個法律系統的，就把牠列爲一系。現在略述法系的種類：

一、法系的類別　依通常的分類，世界各國的法律有以下四個不同的系統：

(1)大陸法系　這個法系以羅馬法爲牠的老祖宗，現在歐洲大陸各國，如德意志，比利時，意大利，法蘭西，西班牙，葡萄牙的法律，都屬於這個系統之下。羅馬法起源於十二銅標法，以後才編成系統的法典。羅馬滅亡後，羅馬法的勢力，逐漸侵入

以上各國，而形成一個大陸法的系統。羅馬法系的特點：爲注重私法，用語精確，組織完美的成文法典，所以以上各國的私法，也帶有這些特質。

(2)英美法系　這個法系的老祖爲英國，其所以形成的因素有二：卽條頓民族生活的習慣，和羅馬法的精神。英國自被諾曼征服以後，向保有中央集權的行政組織，故能依據古代條頓民族的生活習慣，造成一種法律，同時對於公法上的原則，也多所發明，這種法律，跟着英國的移民，而輸入美國，加拿大，澳洲，遂自成爲一種系統。這種法系的特點：注重習慣，和法庭的判例，是自然成長的結果，故無成文法典的編制。

(3)中國法系　中國法系起源甚早，周朝以後，已有法典，春秋時鄭子產鑄刑書以詔國人，卽其先例。不過到了唐朝，才集法律之大成，明清兩代的法律，都是採取唐律爲基礎。中國法系的特色：在注重刑法，民法不過附屬於刑法之中而已。我們看古人所謂：「告之以直而不改，必痛之而後畏。」「刑名者與天地俱興，法令者與

風霜並厲」等理論，都可以證明中國法系的特色，在於注重刑法。

(4)回回法系　現在土耳其，阿剌伯等回教國的法典，都屬於這個法系之下，回回教所信奉的法典爲可蘭經，其中有許多部分可以代替法律，所以凡屬回教國都信奉爲法律。結果，經典和法典，合而爲一，成爲世界上別開生面的法系。

法律的效力　法律經國家頒行後，就發生一種力量，這種力量，叫做法律的效力。法律的效力，可分三方面說明：(一)關於時的效力，(二)關於人的效力，(三)關於地的效力。茲依次說明如左：

一、關於時的效力　法律的時效，以不溯既往爲原則，例如今日施行的法律，其效力卽從今日開始，今日以前的一切事實，皆不能追溯適用。蓋因昨日的事，自然有昨日的法律去解決。不過也有例外，卽立法者的意思，認爲必須追溯既往，也可由法律規定其追溯既往的效力，例如中華民國刑法第二條規定：犯罪時之法律，與裁判時之法律，遇有變更者，依裁判時之法律處罰；但犯罪時法律之刑較輕者，適用較輕之

刑。從上面這但書內，就可以看出有追溯的用意。又如已嫁女子追溯繼承財產施行細則，也是追溯既往的一種法律。

二、關於人的效力　法律的效力，除掉以上關於時間的效力以外，還有關於人的效力和關於地的效力兩種。前者由於屬人主義（Principle of Nationalities）出發，後者由於屬地主義（Territorial Principle）出發。所謂屬人主義，即法律跟隨於人的主義；申言之，即甲國人不問其在甲國或乙國，須服從甲國的法律。反之，乙國人不問其在乙國或甲國，亦須服從乙國的法律。至於屬地主義，即法律祇行於國家的領土之內，在其領土以內，有絕對行使的權利；申言之，即甲國人在甲國領土之內，固須服從甲國的法律，但一旦至乙國的境內，即須受乙國法律的支配。乙國的人民亦然。

在十六七世紀以前，屬人主義盛行於歐洲各國，其後因領土觀念的強烈化，乃由屬人主義而移至屬地主義。蓋在十六七世紀以前，歐洲各國人的思想，認爲人民重於領土，故在羅馬的時代，有「羅馬法爲羅馬人的法律」的觀念，其意即謂羅馬法

既爲羅馬人的法律，則不問羅馬人居住於本國或外國，須受羅馬法的支配，有服從羅馬法的義務，這種觀念，直至十五六世紀間，尙支配歐洲人的思想，故在十六世紀之時，英國在瑞典，那威，意大利等國的領事，卽以本國的法律，裁判各該地英國人的訴訟事件；意大利在荷蘭，倫敦的領事，也以本國的法律，裁判各該地意大利人的訴訟事件。其後民族國家逐漸確立，領土的觀念，漸被重視，於是認爲在本國的領土內，應受本國法律的支配，不許他國法權的伸入，不然，卽不能保持本國的主權。這種觀念，也就是屬地主義的濫觴。不過這種觀念，其後雖隨國家主義的強烈化，而普遍於世界各國，但是依舊爲強國所獨有，至於強國對於弱國，仍沿其過去屬人主義的思想，不肯放鬆由屬人主義出發的領事裁判權的畸形制度，例如十九世紀以來，對於土耳其，暹羅及其他弱國，依舊牢不放棄。現在這些國家，都已經先後撤廢所謂領事裁判權的畸形制度了，祇有我國還受制於這種畸形制度之下，這實在是吾國的奇恥大辱！另章詳言之。

三、關於地的效力　關於地的效力，卽出發於近世屬地主義的思想，已述於前。不過所謂屬地主義，也有幾種例外：

(1)國家駐外使節及其家屬和部屬，不論在駐節國發生何種民刑訴訟，須依本國的法律和法院來裁判，駐節國的法律，不得施以干涉，這就是國家本於治外法權的作用，視駐外使館同爲本國的領土的一部分。此外駐外的軍艦公船等，也都認爲本國的領土的一部分，遇有事故，雖在乙國，仍適用本國的法律，乙國的法律不能制裁。

(2)憲法上如兵役和納稅的義務，卽在外國的本國人，也應服從本國的法律，但仍不得免除居留國的一切租稅。

(3)領事裁判權　這在上面已經說過，是強國對於弱國的畸形制度。

第二章　民法

民法的概念——民法總則（自然人，權利能力，行爲能力，法人，法律行爲與意思表示，時效。）——債（債的發生，債的標的，債的消滅。）——物權（動產與不動產所有權，所有權之本質及其內容，所有權之取喪及其變更，所有權與制限物權，不動產所有權。）——親屬（婚姻之社會的意義，訂婚，結婚，離婚，父母子女之類別，父母子女間之權利義務，親屬與親系，親等與其計算法，家制，監護，扶養義務，親屬會議。）——繼承（繼承之開始，繼承須有合法的繼承人，繼承之限定承認，繼承之拋棄，遺囑之類別與要件，遺囑之無效與撤銷，遺囑之成立與效力，遺贈與特留分，遺贈外之遺囑的內容。）

民法的概念　民法是規定私權和保護私權的普通法，也就是規定私人間爭執的私法。私權在民法上，可分爲人格權，財產權，身分權三種：人民生命的安全，身體的自

由，姓名和名譽的完全等，由法律來規定，和保障權利的，叫做人格權。由法律容認人民對於財產的管理，享用，和處分的權利，叫做財產權。因親屬關係而生的權利，如父母對於子女的親權，夫妻家屬間相互所生的權利等，由私法來規定和保障的，叫做身分權。吾國民法，關於以上三種私權的規定，分作五編編制：第一編總則，規定人民對於私權的享用，行使，和怎樣的得喪變更。第二編債和第三編物權，規定人格權及財產權的享用和保護。第四編親屬和第五編繼承，規定人民的身分權。現在世界上具有成文法典的國家，關於民法的編制，除依羅馬法的編制以外，如德意志，日本等國家，都依這種方法編制。

中華民國成立雖已二十二年，但在民國十六年以前的政府，從來沒有正式頒布過民法，直到十七年國民政府成立五院，才由立法院着手編制，並由國民政府逐期頒行。總則編於十八年五月二十三日公布，十月十日施行。債編於十八年十一月二十二日公布，十九年五月五日施行。物權編於十八年十一月三十日公布，和債編同

日施行。親屬，繼承兩編於十九年十二月二十六日同時公布，二十年五月五日同時施行。至此，我民法法典便算全部正式成立。不過我國民法的編制，雖採德意志法的形式，但取「民商合一主義。」商法上除公司，票據，保險，海商等法另頒單行法外，凡一切商行爲，均附屬於民法之中，這是應當注意的。

茲照民法的編次，逐編討論如下：

民法總則　民法總則係規定私權的享用，行使，和怎樣的得喪變更，已如上述。大體言之，私權構成的要素，可分爲主體和客體：私權的主體爲自然人和法人，而客體則爲物，至於私權的得喪變更，則視行爲是否爲法律行爲，和時效已否經過以爲斷。我民法總則中所規定的範圍，大抵不外這幾項。

一、私權的主體　在私法上有資格享受和使用私權者，叫做私權的主體。私權的主體當然是人，但法律上的人有自然人和法人兩種：

(1)自然人　自然人就是具有五官四肢的人，不過法律上所謂具有資格享受

和使用私權的人，乃指具有法定條件的自然人。法定的條件有二，卽權利能力和行爲能力：

（A）權利能力　依民法的規定：人之權利能力，始於出生，終於死亡，卽使未出生的胎兒，關於其個人利益的保護，也應視同既已出生，不過應以脫離母體的時候爲非死產罷了。人的權利能力，雖始於出生，終於死亡，但若不幸而失蹤，且經過法定的時間，得應利害關係人的請求，受失蹤的宣告。宣告失蹤的人，法律上等於死亡，除有特別規定外，不得再享私權。

（B）行爲能力　凡人都有權利能力，上面已經說過，但有享受權利能力者，未必有行爲能力，故法律上對於自然人的行爲能力，設有種種的條件，凡合於法定的條件者，才許其行爲發生法律上的效力。吾國民法規定：凡年滿二十歲者爲成年，未滿七歲之未成年人無行爲能力；滿七歲以上之未成年人祇有限制行爲能力。所謂限制，就是他們的行爲，祇有享權利的生效力，負義務的不生效力。至於成

年以上的人，在原則上雖然視爲有行爲能力，但那種因心神喪失，如犯瘋狂白癡等病，致不能處理自己事務者，法院依本人，配偶，或其最近親屬二人之聲請，得宣告禁治產，禁治產的人，也視爲無行爲能力。

(2)法人　凡自然人所組成的團體，而經法律認爲有自然人一樣的人格者，叫做法人。法人有公法人和私法人兩種，公法人爲國家的機關，其組織由公法規定，不在民法範圍之內。民法上所謂法人，皆指私法人而言。私法人可分爲財團法人和社團法人二種，以人的集合爲基礎而組織者，叫做社團法人。以財產爲基礎而組織者，叫做財團法人。財團法人常以學術，技術，慈善，宗教，祭祀等爲目的，故其性質爲公益的團體。反之，社團法人有以營利爲目的者（如公司，銀行等），亦有以公益爲目的者（如學術團體，）故社團法人可分爲公益法人和營利法人兩種。

法人的人格既因法律的承認而產生，所以法人非依法律不得組織。法律對於法人的組織有一定的程序，並須經主管官署登記合格，方有獨立的人格，被認爲

法律上權利義務的主體，故「登記」爲法人成立的要件。

法人不問爲社團法人或財團法人，通例都設有董事會。因爲法人沒有自然人的生理機能而可以對外活動，所以必須設立董事會。這個董事會重要的職能，就是對外代表法人。社團法人於董事會外，通例又有最高權力機關的社員大會，凡變更章程，任免董事，監督行政，進退社員等，都由社員大會來討論和決定，但變更章程尤須得主管官署的許可。

民法上關於自然人和法人的住所，也視爲行使法定權利義務的要素，因爲住所不僅是生活的根據，尤爲確定法律關係時所必要。民法上關於自然人的住所有二個要件：一爲須有久住的意思，二爲實際的住居，否則只能視爲暫時的居所。沒有住所，或住所無從查考（如外國人），則居所亦可視作住所。至於法人，則以其總事務所所在地爲住所。

二、私權的客體　在上面曾說過私權的客體爲物，物有無體物和有體物兩種，凡

占有空間而爲人們的官能所能感觸的爲有體物，反之則爲無體物。但民法上所稱爲物，只限於有體物中一部分可以融通的物。蓋日月星辰雖亦爲有體物，但以不能融通故，無從做人類私權的客體。所以雖爲有體物也非民法上所稱的物。民法上所謂物，可分爲下列各類：

(1)動產和不動產　凡非固定而用人力可以移轉的物叫做動產，反之，固定而人力不易移動的物叫做不動產。前者如金錢，家具，家畜等屬之，後者如土地，房屋等屬之。

(2)主物和從物　獨立而成的物叫做主物，附屬於其他主物上的物叫做從物，例如房屋爲主物，其門窗卽爲從物。從物雖爲主物上的附屬物，但有時可以離去主物而獨立自成一物，所以法律上規定：主物和從物的所有權必須同時屬於一人，不然不得認爲從物。

(3)特定物和替代物　經特別指定某物，而不能用其他物代替者爲特定物，例

如甲向乙定租某某街第幾號房屋一所，這房屋是特定而不能用別處房屋替代的。反之，倘甲向乙定租時，祇言定房屋一所，而未經特別指定者，則乙可以同類的房屋代替，這代替的房屋，就叫做代替物。

(4)原物和孳息物　生出孳息的物叫做原物，由原物生出的物叫做孳息物。故原物爲母，孳息爲子。孳息又可分爲二種：其一爲天然孳息，例如各種植物的果實；其二爲法定孳息，例如利息租金等。

三、私權的得喪變更　私權得喪變更的原因很多，有因不可抗力的天災人禍而私權的標的物歸於消滅，因而無從行使私權的，例如房屋因火災而焚燬，動產因兵燹而消失。亦有因天然力而私權的標的物反形擴大的，如因大水的冲積，而原有的土地，反而漲大。此外更有因法律行爲，或時效關係，而生私權的得喪變更的。茲將法律行爲和時效的意義，說明如下：

(1)法律行爲與意思表示　法律行爲，乃以意思表示爲其重要的組成部分之

法律要件。蓋卽人類由意思表示，在法律上能發生效果的行爲也。其一般的成立要件有二：一、當事人須有意思能力，二、須有意思表示，無此二者，法律行爲卽不成立。其有效要件有二：一、當事人須有行爲能力，故民法上，對於限制行爲能力的人，其法律行爲，必須有法定代理人代理或同意，才能有效。至於無行爲能力人的意思表示，或行爲，完全無效。二、法律行爲之內容，須確定，可能，適法，且不可違反公共秩序，善良風俗，否則無效。三、意思表示須與眞意一致，且不可有瑕疵，若表示的意思，與內心的眞意不一致，或由於虛僞，或由於錯誤，或由於強迫，則其行爲均可取消。

法律行爲有由一人單獨表示意思而成立的，叫做單獨行爲；有由雙方表示合意而成立的，叫做契約行爲。屬於前者，如捐助遺囑等是；屬於後者，如買賣交換等是。法律行爲有須經一定的要式而成立的，叫做要式行爲，如買賣不動產和設立遺囑，須用必要形式的書面是。有祇須表示眞意爲已足，不必經一定的要式者，叫

做不要式行爲，如普通的買賣及贈予等是。

(2)時效　民法上所以有時效的規定，其目的在使人民的私權，經過一定的時間後，得以確定取得或消滅，以免引起多方面的流弊。蓋私權永久不定，個人固蒙極大的不利，卽社會秩序亦易陷於不安。法律上所謂時效的意義有二：其一爲時效的取得，例如占有不動產滿若干年後，卽取得所有權是。其二爲時效的消滅，例如不動產滿若干年後，而仍不行使其所有權者，卽喪失其所有權是。

債　債是一特定人要求別一特定人行爲或不行爲的權利。享債的權利者曰債權人，負債的義務者曰債務人。債的發生，須依此兩方面的人而構成之。故債權人行使權利的目的，祇在於特定人的行爲或不行爲，而不及其他的人，例如甲和乙訂約，聘定乙來年在甲學校爲教員，在這種場合的權利，甲只能對特定人乙行使，而不能及乙以外的人。法律學者稱債權爲對人權，就是基於這個道理。

一、債的發生　債有由契約而發生的，有由單獨行爲而發生的。由契約而發生的

債，係憑一方的要約和他方的承諾而成立，如買賣及合夥等屬之。由單獨行爲而發生的債，則祇憑一方的意思而成立，這樣的債，可分爲下列數種：(一)由於無因管理而發生的債，卽並未受人委託，而爲別人的利益，管理別人的事務，此種情形，管理人得要求本人償還代爲支出的有益費用。(二)由於「不當得利」而發生的債，卽無法律上的原因，而得不當得的利益，以致損害他人者，應負損害賠償之責。(三)由於侵權行爲而發生的債，卽由故意或過失，致侵害他人的權利，此時對於受害人應負損害賠償之責。

二、債的標的　債的標的，在民法上，叫做給付，給付不以金錢或財產爲限，亦不以行爲爲限，卽不行爲而屬於合法確定和可能者，亦得爲給付。給付的種類有五：(一)特定的給付，卽給付的標的物，必須限於特定的物。(二)種類給付，卽不限於特定物，倘和原物爲同種類或同數量者，卽可給付。(三)金錢給付，卽標的物爲金錢。(四)利息給付，卽標的物爲孳息。(五)選擇給付，卽於數宗給付之中，任擇其一以爲給付。

三、債的消滅　債的消滅，卽債權和債務關係的消滅。消滅原因計有六種：一曰清償，卽債務人將全部債務給付清楚是。二曰提存，卽債權人延不收受，或因行蹤不明，或不能確知債權者爲何人，因而債務人將給付提出於法院所指定的提存處所是。三曰抵銷，卽雙方互負債務，互相抵銷是。但抵銷須具下列三種條件：（一）給付物同一種類者，（二）同時到期者，（三）向以意思表示爲之者。四曰更改，卽變換債權人，債務人，或債權標的，因之舊債消滅而變爲新債。五曰免除，卽債權人以意思表示免除債務人的債務。六曰混同，卽債權人和債務人兩種身分，因繼承關係同屬於一人，於是債的關係，當然因之消滅。

物權　吾人對物而行使的權利，叫做物權，故物權和債權不同；物權的標的是物，不是特定人的行爲。有的法律學者因爲物權的效力及於社會全體，所以稱物權爲對世權。又因爲和他種權利比較，有優先的性質，所以又稱物權爲優先權。前者例如甲有一册書，被人竊去後，無論該書入於任何人之手，甲都可以主張向之追回。後者例

如甲負債一萬元，其中二千元曾以屋相質，其餘八千元則無之，在這種場合，使甲不幸破產，卽有質權者，應先受清償。倘其屋只値價二千元，亦爲有質權者所獨得。

但物權既爲對世權，其效力如此廣大，故物權非依嚴格的手續，不得創設，例如動產的移轉，須經交付後，方生效力。對於不動產物權的取得，設定，喪失，變更，須經登記，方生效力。在登記以前，且須當事人訂立書面契約，以免發生糾葛。

一、物權的種類　依民法的規定，物權可分爲：(一)所有權，(二)限制物權，茲述之於後：

動產與不動產所有權　動產與不動產之區別，已於總則中言之。至所有權乃物權中最重要者，有動產所有權與不動產所有權之別，且有一所有權歸屬於數人者，我民法特設通則，爲共通適用之規定，並以所有權之取得時效編入，以與總則編之消滅時效相對應。茲就所有權述之：

(1)所有權之本質及內容　所有權乃於全般的關係支配物的物權，所有人於

法律及命令所限制之範圍內，得任意使用，收益，處分其所有物。但此三者乃所有權之作用，而非其本質，故所有權之作用，得受制限，例如所有人於其土地上設定地上權，與永佃權時，則其自身對於其土地不能使用與收益，而使用與收益之權利，已歸屬於地上權者，與永佃權者，所有人無有矣。然所有權固未失其爲所有權的本質。蓋制限物權之設定，僅制限所有權之作用而已。所有權之本體，與所有權之內容，毫未因此有所損益。此種制限撤廢，則所有權立即恢復原來之狀態矣，此即所謂所有權之彈性力是也。又所有權於對物關係以外，尚有對人關係，所有人於有人干涉其所有物時，得排除之，即所謂所有權具有排斥外來干涉之排他性。故所有權除受憲法刑法行政法之保護外，我民法尚規定有返還之請求權，及除去或防止妨害之請求權。前者於他人無權占有或侵奪其所有物時，行使之。後者於用前項以外之方法妨害其權利，或有妨害其權利之虞時，行使之。

(2)所有權之取得喪失及其變更　所有權之取得，有由於尋常原因者，有由於

特別原因者。由於尋常原因者，如繼承，買賣，贈予等。由於特別原因者，爲（一）先占，卽對於無主的動產，或埋藏物，經發現，而照法律規定取得者；（二）添附，卽一物合併於他物，或加工作於一物，因而取得其物之所有權；我民法規定添附分爲三種——附合，混合，及加工，是也；——（三）占有，卽遺失物與漂流物之取得，惟取得遺失物或漂流物後，卽須通告招認，或報告警察官署，或自治機關，幷將拾得物一併交存，如經過六個月，尙無人認領時，卽可因時效而取得所有權。此外，占有他人之物者，動產以經過五年，不動產以經過二十年或十年，而取得其所有權。惟占有者，必須以所有的意思，和平地公然地繼續占有，而未中斷者爲限。

所有權之消滅，其主要原因，不外下列數種：（一）所有權之目的物消滅時，其上之所有權，亦歸消滅。如房屋罹火災而燒失時，其所有權消滅之類是也。法院照刑法規定沒收目的物時，其所有權亦當然消滅也。（二）他人依法取得其目的物時，其目的物上之所有權卽消滅，例如他人因時效，附合，加工等，取得所有權時，在其

目的物上之所有權卽歸消滅也。(二)所有者對其所有權拋棄時，則所有權消滅，而成無主物矣。

我民法爲貫澈吾黨土地政策起見，關於不動產物權之取得，設定，喪失，及變更，採取登記要件主義，明定不動產物權。依法律行爲而取得，設定，喪失，及變更者，非經登記不生效力。所謂不生效力者，不但不能對抗第三人，卽當事人間，亦不發生效力也。如係由法律行爲以外之事實，如因繼承，強制執行，公用徵收，或法院之判決等，於登記前已取得不動產物權者，固毋庸經過登記程序，法律上卽認爲取得權利。然欲處分其物權，仍非經登記不得爲之。至對於動產物權之讓與，採取交付要件主義，除二三特例外，非將動產交付，不生效力。

(3)所有權與制限物權　我民法物權編，首置以使用，收益，處分之全部效用，爲內容的所有權。次置以物之使用，收益，或處分之一部效用，爲內容之限制物權。以使用收益爲內容之物權，則爲地上權，永佃權，地役權，及典權之四種。以物之處分

爲內容之物權，則爲抵押權，質權，及留置權之三種。所有權已於前述之，茲就限制物權分述之於後：

（A）地上權　以在他人地上，有建築物，或其他工作物，或竹木爲目的，而使用其土地之權，謂之地上權。

（B）永佃權　乃支付佃租，永久在他人之土地上耕作或畜牧之權，謂之永佃權。至地上權及永佃權，雖同爲以使用他人土地爲本質之權利，但一係爲保有工作物或竹木之所有物，使用他人之土地；一係以耕作或畜牧爲目的，使用他人之土地。且一係以永久使用爲要件，一則不以永久使用爲要件。永佃權之設定，既屬永久，自應無期，如定有期限，則與永佃權之要件不符，只能視爲租賃，而適用關於租賃之規定也。

（C）地役權　以他人之土地，供自己土地便宜的使用之權，謂之地役權。至其使用土地，有在便於通行者，有在便於觀望者，有在便於引水者，頗不一致，皆依當

事人之設定行爲，任意訂定之。

（D）典權　典爲我國特有之習慣，與不動產質權性質不同，蓋不動產質權，爲擔保物權，出質人對於原債務仍負責任，如質權價格低減，不足清償其債務時，出質人仍負清償之責。而典則否。質權既爲擔保物權，則於出質人不清償其債務時，祇能將質物拍賣而受清償。典則用找貼方法，而取得其所有權。故我民法物權編，特參酌我國固有習慣，而設典權之規定，卽支付典價，占有他人之不動產，而爲使用及收益之權也。

（E）抵押權　此爲擔保物權之一，卽對於債務人或第三人，不移轉占有，而供擔保之不動產，得就其賣得價金，受清償之權。抵押權經一次之設定後，如抵押物之價值，大於所擔保之債權額時，就其剩餘部分，再設定抵押權，以供其他債權之擔保，不但無礙於第一次抵押權人之權利，且可盡其抵押物之利用，以促經濟之發達，故我民法規定不動產所有人，因擔保數債權，於同一不動產上，得設定二次

以上之抵押權。至其秩序，則依登記之先後決之。蓋抵押權以登記爲要件也。因可作二次以上之抵押，故民法特設賣得價金分配之規定，卽抵押物之賣得價金按各抵押權人之次序分配之，在先者先受清償，在後者後受清償，次序相同者，按各抵押權人之債權額平均分配。

（F）質權　在外國法律所謂質權，包括不動產質權，動產質權，權利質權三者而言。我國無關於不動產質權之習慣，此種權利，亦無創設之必要，故我民法祇設動產質權，及權利質權之規定。茲述之如下：

動產質權，乃因擔保債權而占有由債務人或第三人移交之動產，得就其賣得價金受清償之權。

權利質權，乃以所有權以外之財產權爲標的物之質權，民法除另有規定外，準用關於動產質權之規定。

（G）留置權　留置權者，乃占有他人之物者，至受關於其物所生債權之清償

止，可以留置其物之物權也。例如甲以一錶，送往修理店乙處修理，乙可留置該錶，至清償其修理費時止。蓋其債權，乃由修理該錶而生，故謂其有牽連關係也。惟商人間交易頻繁，其留置權之範圍，應較一般留置權爲廣，始足以保護債權人之利益，故我民法規定，商人間因營業關係占有之動產，與因營業關係所生之債權，不問其營業是否相同，一概視爲有牽連關係。此種規定，各國法律，多於商法中定之，我國民商法合一，故規定於民法中。

(4)不動產所有權　不動產中之重大者，厥惟土地，土地對於人類之生活，關係最大，所有權之效力，又及於土地之表面，內部，及其上之空間，如漫無限制，若所有人濫用其所有權，則遺害公共利益非淺，且多糾紛。故我民法規定，卽無法令之限制，其行使須有利益。又規定如他人之干涉，無礙其所有權之行使者，不得排除之。蓋防止所有權之濫用，於保護私益中，寓維持公益之意也。又明定土地所有人，經營工業及行使其他之權利，應注意防止或免除鄰地之損害，以示土地相鄰關係

之準則，而謀相鄰者相互之利益。至關於水流之事項，用水之事項，使用鄰地之事項，土地安全之事項，竹木果實之事項，以及數人區分一建築物之關係等，均有規定。蓋以不動產所有權，影響於生活關係甚切也。

親屬　親屬編的內容，是規定親屬間和家屬間的身分關係，及由這種關係而生的各種權利和義務。他的性質和別的私法比較，有二點不同的地方：第一，親屬法具有一種強制的性質，如婚姻，親子，監護，扶養等，皆與國家的公共秩序和善良風俗有密切的關係，所以關於親屬法的規定，概不許人民以自己的意思或地方的習慣來自由改變。第二，親屬法爲適用於本國領土內人民的普通法，在原則上其效力不能及於外國人民，故凡外國人在中國者，關於親屬事件，須適用當事人本國的法律。但外國的法律有違背我國的公共秩序，或善良風俗的情形時，法院應根據本國的親屬法處理之。

一、婚姻之社會的意義　婚姻就是法律上所承認的一男一女的結合，而這種結

合又以營共同生活爲目的。婚姻本是私人的結合，似乎用不到法律的過事干與，但因婚姻是家庭的來源，而家庭又是社會的基礎，所以國家爲保持社會安寧秩序和善良風俗計，對於訂婚，結婚及離婚等條件和限制，不能不有法律的規定。

(1)訂婚　婚約是婚姻的預約，卽俗語所謂定婚或訂婚。婚約得由當事人自行訂定，但必須男滿十七歲女滿十五歲，方有這種訂約的權。婚約訂定後，雙方雖都受相當的拘束，但任何一方不得強制履行，惟無故解除婚約時，則無過失的一方，得向有過失的對方請求損害賠償。

(2)結婚　結婚須具備兩個要件：第一爲形式的要件，卽必須有公開的儀式及兩人以上的證人。第二爲實質的要件：(一)男女當事人須本於自動的願意；(二)男滿十八歲女滿十六歲的結婚年齡；(三)未成年人結婚須得法定代理人的同意；(四)須非直系血親或直系姻親；如爲旁系血親，次在八親等以外，或五親等以外而輩分不同者，但表兄姊妹不在此限；(五)監護人和受監護人，於監護關係在

繼續狀態中，除得受監護人父母的同意外，不得結婚；(六)須非重婚；(七)因姦經判決離婚或受刑的宣告者，不得與相姦者結婚；(八)女子自婚姻關係消滅後，非逾六個月不得與人結婚，但於六月內已分娩者不在此限。

結婚既經成立，即發生婚姻的效力，婚姻的效力爲：(一)須互負同居之義務；(二)相互扶養的義務；(三)對於日常事務互爲代理人；(四)妻應冠以夫姓，以夫之住所爲住所，而爲夫家家屬之一員，但贅夫則反是。至於夫妻的財產關係，現在法律上採兩個制度：(一)法定制，即妻的財產除保留部分外，其餘均歸一方管理，且有用益權；(二)約定制，這種制度以夫妻財產共同爲原則，但又可分爲：(甲)統一制，財產所有權統歸於夫，妻祇有返還請求權；(乙)共同制，夫妻設定一種共有財產，餘留部分爲各人獨有財產；(丙)分別制，夫妻之財產各自管理用益。以上三制中，夫妻可以任便約定一種。

(3)離婚　離婚就是夫妻間在婚姻有效期內解除婚姻關係。離婚的方式有二：

其一爲協議離婚，其一爲呈訴離婚。凡經夫妻雙方的願意而解除婚姻關係者，爲協議離婚，但須具有下列要件：(一)應用書面；(二)兩人以上證人之簽名；(三)如爲未成年者，須得法定代理人的同意。至於呈訴離婚，凡由夫妻的一方，就法律規定的原因，呈訴法院，將婚姻關係解除而消滅者屬之。

夫妻離婚以後，關於子女的監護，如爲協議離婚，則依約定；如爲呈訴離婚，則除有特別情形外，以夫任之。離婚後妻之財產仍歸於妻。又離婚時無過失的一方，得向有過失的他方請求損害賠償，即兩方均無過失，而因離婚陷於生活困難的一方，亦得請求贍養費。

二、父母子女之類別　親屬編對於父母和子女有具體的規定，分子女爲「婚生子女」和「非婚生子女」兩種；凡由正式婚姻而生的子女爲婚生子女；由無效的婚姻或非正式婚姻關係而生的子女爲非婚生子女。非婚生子女係包括以前所謂庶子和私生子兩種而言。此外尚有被養父母收養的子女叫做養子，養子和養父母

的關係與婚生子女同，但法律上規定：養子之年必少於收養者十五歲以上，且一人不得同時爲兩家的養子。

三、父母子女間之權利義務　關於父母和子女的權利義務關係，除關於扶養義務於另項說明外，其最重要的規定，分爲下列數項：(一)父母對於子女負保護教養的義務；於必要範圍內得懲戒其子女；(二)父母爲未成年子女之法定代理人；(三)父母爲未成年子女管理其特有財產；(四)子女從父姓，贅夫之子女從母姓，或從父母的約定；(五)未成年子女以父之住所爲住所，贅夫之子女以母之住所爲住所。法律上對於未成年者所以有這樣特別的規定，其目的在使父母保護教養之下，達到能營獨立的生計，做一個善良的公民。

四、親屬與親系　親屬編只分親屬爲血親及姻親兩大類：

(1)血親　凡親屬中之有血統關係者，概稱爲血親。血親又可分爲直系親和旁系親二種：出於自己本身一個系統而聯絡的血親，卽爲直系親。直系親又可分爲

二類：第一類就是上溯自己本身所從出的如父母，祖父母，曾祖父母，外曾祖父母，更溯而上之都是。第二類就是下溯從己身所出的如子女，孫男女，曾孫男女，更溯而下之都是。旁系血親卽非直系而與己身出於同源之血親，例如上而伯叔父，伯叔祖父，姑母，舅父，姨母等；下至胞姪男女，胞姪孫男女，堂姪男女，甥男女，姨甥男女等；平輩的如胞兄弟姊妹及堂兄弟姊妹等都是。

(2)姻親　以婚姻爲根據的親屬叫做姻親。姻親可分爲三類：第一類爲血親的配偶，如兄弟之妻，伯叔父之妻，姊妹之夫，姑母之夫，姨母之夫等。第二類爲配偶的血親，如夫對於妻之父母，祖父母，曾祖父母，外祖父母，兄弟姊妹等；反之，妻對於夫亦同。第三類爲配偶的血親的配偶，如妻對於夫之兄弟之妻，夫之姊妹之夫，夫之伯叔之妻等；反之，夫對於妻亦同。至姻親之親系，則本夫婦一體之義，法律定爲(一)血親之配偶，從其配偶之親系，例如子之妻爲直系姻親，兄弟之妻則爲旁系姻親。(二)配偶之血親，從其與配偶之親系，例如夫之父母爲直系姻親，而夫之兄

弟姊妹則爲旁系姻親。(三)配偶血親之配偶，從其與配偶之親系，例如夫前妻子之妻爲直系姻親，而夫兄弟之妻則爲旁系姻親是也。

五、親等與其計算法　親等乃所以定親屬的遠近親疏的，至其計算方法叫做親等計算法，就民法上言。繼承財產先後的標準，全視繼承人和被繼承人間親等的遠近而定，所以親等計算法在親屬編中是必須規定的。親等的計算法計有兩種：一爲羅馬法計算法，一爲寺院法計算法。這兩種方法計算直系親時完全相同，卽由己身往上或往下數，以一輩算作一親等。至於計算旁系親屬則各不相同：依羅馬法計算，須由己身數至同源始祖，再由同源的始祖下降所指的親屬，合計其雙方的世數來定親等。依寺院法計算，須由己身數至同源始祖，再從同源始祖下降所指的親屬，倘若雙方的世數相等，就依一方的世數而定親等。雙方世數不同，就依世數較多的一方而定親等。例如己身和胞伯叔間的親等，只須從己身溯至父親以至同源的祖父作爲二親等，再從祖父下降數到伯叔作爲一親等；雙方的世數是不相等的，於是依

多數的那方面定爲二親等的旁系親。這是寺院法的計算法，但照羅馬法的計算法，則雙方世數相加，成爲三親等的旁系親了。

六、家制　家庭係合共同生活爲目的而同居於一家的人組織而成。家庭中除家長以外，餘皆爲家屬。家務由家長管理，家政由家長計劃，家屬須受家長的指揮以營共同的生活。家長的人選，由全家親屬團體中推定或所最尊輩者任之，尊輩同者，以年長者任之，如最尊或年最長者不能或不願爲家長時，則由其指定家屬中一人代理之。至於已成年的家屬，得隨時請求由家分離。家長對此已成年的家屬，如認爲其行爲有妨害一家的和平或安全時，亦得令其由家分離。

七、監護　監護制度的目的，是爲保護無父母，或雖有父母而不能行使親權的未成年人，及禁治產人，身體上和財產上等的利益。有監護權者叫做監護人，受監護者叫做被監護人。監護人的職務有三：(一)身體的保護；(二)財產的管理；(三)能力的補充。故凡被監護人之一切行爲皆由監護人爲之代理，苟非經監護人的同意，其行

爲不能有效。未成年人的監護人可分爲三種：(一)父母死亡時，以遺囑指定者叫做遺囑監護人；(二)父母死亡時未有指定，而依法律規定，以血族關係最近的人爲監護人者，叫做法定監護人；(三)無上面兩種監護人，而由親屬會議或法院選定一人任監護之責者，叫做選定監護人。

充任禁治產人監護人的順序：第一爲配偶，第二爲父母，第三爲同居的祖父母，第四爲家長，第五爲後死的父或母以遺囑指定的人。如果實際情形上不能照這樣產生，卽由法院徵求親屬會議的意見而選出之。

八、扶養義務　法律上規定親屬間有相互援助艱難和困苦的義務，故財力餘裕而同時負有扶養義務的親屬，對於無能力而具有受扶養權利的親屬，應予以生存上必需的生活費，醫藥費或教育費。不然，照刑法則爲遺棄，應受刑罰的制裁。依親屬法規定：負有相互扶養的義務者爲：(一)直系血親相互間；(二)夫妻之一方與他方父母同居時之相互間；(三)兄弟姊妹相互間；(四)家長家屬相互間。

但負扶養義務者不止一人時，有扶養權利的人應依下列順序要求履行扶養義務：（一）直系血親卑親屬；（二）直系血親尊親屬；（三）家長；（四）兄弟姊妹；（五）家屬；（六）子婦女壻；（七）夫妻之父母。如同係直系尊親屬或直系卑親屬者，以親等近者爲先，例如子較孫近，父母較祖父母近，因之扶養的義務，子應先孫而履行，父母應先祖父母而履行。又同一親等的扶養義務人有數人時，應依其經濟能力的高低而定其負擔。

受扶養權利者不止一人，而負扶養義務者的能力不能遍爲扶養時，其受扶養的先後順序如下：（一）直系血親尊親屬；（二）直系血親卑親屬；（三）家屬；（四）兄弟姊妹；（五）家長；（六）夫妻之父母；（七）子婦女壻。如同一順序內受扶養權利的人不止一人，則以親等近者爲先，卽父母應先於祖父母而受扶養，子女應先於孫男女而受扶養。又如同一親等子女中受扶養權利者有數人時，卽父母應按各個子女需要的程度，酌量給以扶養。

九、親屬會議　親屬會議由五人組織而成，其人選依法應就未成年人，禁治產人，或被繼承人之親屬任之，並由當事人，法定代理人，或其他利害關係人任召集之責。非有三人以上之出席不得開會，非有會員過半數之同意不得議決。

繼承　繼承法是規定財產繼承和遺囑方法等的法律。我國新繼承法已把宗祧繼承完全廢除，所以在新繼承法中所謂繼承，僅指財產繼承而言，此外關於遺囑的規定，其性質雖不以財產處分爲限，但考其內容，還是關於處分身後遺產的成分居多。

一、財產繼承　財產繼承就是被繼承人死亡後，移轉其遺產上的權利義務於合法的繼承人之謂，故財產繼承的內容包含下列要件：

(1)繼承之開始　繼承的目的既在於繼承財產，則所謂財產當然係指被繼承人死亡後遺留的財產。雖然事實上當被繼承人生存的時候也有取得他的財產的，但繼承法上的所謂繼承，乃以被繼承人的死亡爲開始。

(2)繼承須有合法的繼承人　繼承財產的權利在法律上有一定的標準，不是

任何人都可以享受的，所以繼承須依繼承法的規定，或者由於被繼承人以遺囑指定，前者稱爲法定繼承，後者稱爲指定繼承。法定繼承人的繼承順序爲：(一)直系血親卑親屬；(二)父母；(三)兄弟姊妹；(四)祖父母。而配偶卽於以上任何順序內都可以加入爲繼承人。至於指定繼承，凡被繼承人沒有直系卑親屬時，得以遺囑指定繼承人繼承財產，但被繼承人須把「特留分」除出後，才能將其餘的財產給予指定繼承人，不然，關於侵害特留分的遺囑，在法律上不承認其有效力。法律上所以規定特留分，其目的在保護被繼承人其餘家屬的生計。

(3)繼承之限定承認　繼承人除掉享受遺產的權利以外，如被繼承人負有債務及有遺贈時，尙須代負償還之責，惟遺產不足，法律准許繼承人於一定期限以內聲明，以因繼承所得之財產爲限度，以償清被繼承人之債務及遺贈之旨，而爲承認之意思表示，遺產不足時，繼承人不負何種責任，此在繼承法上名爲限定承認，乃一有期限之要式行爲也。

(4)繼承之拋棄　法定繼承人，或指定繼承人，於一定期間內，可以書面向法院親屬會議，或其他繼承人，聲明捨棄其繼承權，在繼承法上，名爲拋棄，此亦爲有期限之要式行爲也。乃就於應繼遺產之一團，而爲捨棄，非就遺產中各個財產而爲捨棄。至其效力，乃溯及繼承開始時發生，故一旦已爲繼承之人拋棄繼承時，卽由次位繼承人爲繼承，而直接承繼其被繼承人之權利義務，而非承繼拋棄人者也。

二、遺囑之類別與要件　吾人若不能爲死後發生動力之處分，則每有不能完成自己之目的之憾，故法律有遺囑之規定，蓋此乃依法律規定之方式，以死後發生效力爲目的之要式的單獨行爲，故無待他人之承諾，卽成立，然非依法律規定之方式，不能生效，且須由本人親自爲之，不能遣人代理也。其方式有二：一爲普通方式，一爲特別方式。普通方式，又分爲四：(一)由遺囑人自書的，名爲自書遺囑。(二)由公證人作成的，叫做公證。(三)由遺囑人生前將作成的遺囑封緘，至繼承開始時，始許開折者，叫做密封遺囑。(四)由見證人代筆作成者，叫做代筆遺囑。至特別方式，乃遺囑人

因生命危篤，或其他特殊情形，不能依上面方式作成，而由口授意旨，經見證人筆記而成者，名爲口頭遺囑。至其類別，可分爲遺贈與遺贈外之遺囑二種，後分述之。

三、遺囑之無效與撤銷　因認爲無行爲能力的人，不能有正當決定意思之能力，故規定無行爲能力的人，不得爲遺囑。未滿七歲之未成年人，及禁治產人所爲之遺囑，不生效力。至限制行爲能力的人，滿十六歲以上者，得爲遺囑，且無須法定代理人之允許，蓋以遺囑須本人親自決定意思故也。因遺囑乃遺囑人欲其死後發生效力之法律上的處分，故其性質上，非遺囑人死亡後，不生效力，遺囑人死亡後，如遺囑中未附加停止條件，或始期，則立即發生效力，若有之，則須待條件完成，或始期之到來，始可生效。又因尊重遺囑人最後意思，故准遺囑人隨時撤銷其遺囑之全部或一部，惟此撤銷，亦爲一個意思表示，而此意思表示，非依一定之方式，則不生效力。但有左列情形之一時，雖未經一定方式，亦視爲撤銷也。

(1)前之遺囑，與後之遺囑抵觸時，其抵觸部分，視爲後遺囑撤銷前遺囑。

(2)遺囑人於遺囑後，所爲之行爲，與遺囑有抵觸者，視爲撤銷遺囑。

(3)遺囑人故意破毀，或塗銷遺囑，又或在遺囑上，記載廢棄之意思者，其遺囑視爲撤銷。

四、遺贈之成立與效力　遺贈，乃以無償地移轉財產於他人爲目的之遺囑也。其遺贈之標的，須爲關於財產之利益，始可謂之遺贈，而受遺贈人不負反對給付者也。但遺囑人於遺贈可附加條件，亦可附加期限。若受遺贈人於遺囑發生效力前——即遺囑人死亡之前，——死亡時，其遺贈不生效力。附停止條件之遺贈，而受遺贈人於遺贈人死亡後，條件未成就前而死亡時，其遺贈亦不生效力。蓋遺囑人皆注意受遺贈人本人而爲遺贈，若其本人，先於遺囑人而死亡，或於遺囑人死亡後，條件未成就前而死亡，其遺贈效力，自無令其發生之理。但遺囑人若有特別意思表示，令其效力於受遺贈人死後，亦得爲其繼承人而發生者，亦仍應從其意思，是謂補充遺贈。遺贈與其他遺囑相同，亦不待受遺贈人之承認，即生效力。不過法律無強人必受利益

之理，故受遺贈人，於其效力發生後，可將其拋棄。而其拋棄之效力發生，乃溯及遺囑人死亡之時。至遺贈之拋棄，法律未設期間之限制，遺囑人死亡後，無論何時，均得爲之。但受遺贈人是否拋棄，永不確定，則於繼承人及其他利害關係人之利益，亦多影響，是以法律令其有催告受遺贈人是否承認之權，如在其所定期間內，不作表示時，則視爲承認也。

五、遺贈與特留分　特留分者，乃被繼承人應爲法定繼承人遺留財產額之一部。被繼承人不得以遺贈而減殺法定繼承人之利益。故被繼承人以不害特留分之範圍內，始得處分其遺產。若被繼承人之遺贈，減少特留分時，卽爲有害於其特留分。爲保全特留分所必要之限度內，得將遺贈減殺。例如甲只有三千元之遺產，而遺贈二千元於他人時，則其繼承人以保全其特留分千五百元爲限度，得請求減少遺贈五百元之類是也。此外關於遺囑執行之費用，亦不得害及特留分，此均以保全法定繼承人之利益也。茲將我民法所定各繼承人之特留分，書之如左：

(1)直系血親卑親屬爲其應繼分二分之一。

(2)父母爲其應繼分二分之一。

(3)配偶爲其應繼分二分之一。

以上三者，被繼承人皆應爲之遺留其財產之半額也。

(4)兄弟姊妹爲其應繼分三分之一。

(5)祖父母爲其應繼分三分之一。

以上二者，被繼承人皆應爲之遺留其財產三分之一。

六、遺贈　外之遺囑的內容　此乃除遺贈外之其他遺囑，關於親屬或繼承關係之處分者有之。例如非婚子之認領，監護人之指定，及繼承人之指定之遺囑之類是也。而關於財產關係之處分者，亦有之。例如應繼分指定之遺囑之類是也。至民法六〇條一項但書，規定以設立財團法人爲目的之捐助行爲，須以遺囑爲之。而遺囑所爲之捐助行爲，解釋上自應準用關於遺贈之規定者也。

第三章　刑法與監獄

一　刑法

刑法的性質和刑罰的演進——犯罪的構成——犯罪的種類——刑罰的種類——刑罰的執行猶豫和消滅

刑法的性質和刑罰的演進　刑法爲公法之一，是規定犯罪和刑罰之關係的法律。凡人類的行爲，怎樣是犯罪的？怎樣是不犯罪的？屬於犯罪的行爲，何者爲應處重刑？何者爲應處輕刑？都在刑法討論的範圍。大概人民違犯刑法及其他公法所禁止的事項，其行爲就叫做犯罪的行爲；犯罪的行爲，經國家的刑法或其他公法的懲罰，就叫做犯罪；這種刑法或其他公法所規定的處罰，就叫做刑罰。我們試考人類的歷史，沒有一個時代沒有犯罪的事實，可知犯罪實挾人類而俱來；不過刑罰的方法和目

的，是隨時代而進化的。依一般的見解，刑罰演進的歷程大約如下述：

初民時代沒有刑法，更無所謂刑罰。當時個人被他人侵害以後，只有復仇；殺人者死，傷眼者傷其眼，傷手者傷其手，你怎樣的傷人，就怎樣的傷你。復仇是本於人類自衞的觀念，是被害人或被害人的親族出以反攻的手段。後來代替復仇的辦法，又有賠償，繼賠償以後又有扣留。但是這些都是私人力量的制裁；是由私人的力量去執行，而不是公共機關去執行的。

但私人報復循環不已，貽禍甚大，殊非維持社會秩序和安寧的正軌。社會漸漸進化，民族團體初具國家形態以後，就由國家的強制力，來代替以前私人的復仇。賠償，扣留等方法，就成功了國家的刑罰制度。可是當時國家的組織沒有今日的明確，同時人民的智識也幼穉得很，所以對於怎樣叫做犯罪？犯罪要受怎樣的刑罰？都茫然不知，祇有任憑官吏的擅斷。至於政府也沒有一定的刑法和法院，官吏爲維持當時社會秩序安寧起見，往往用嚴刑峻法來處置妨害團體的行爲，俾收威嚇的效果，所

以刑罰的執行自然絕難公平。

從十八世紀末葉到十九世紀，在這一段時期，個人自由權利的觀念極形發達。許多學者都認個人自由是天賦的人權，對於妨害個人自由權利的行爲，應該有適宜的制裁。但是制裁應該依照法律的規定，不能任官吏的好惡，於是罪刑法定主義極占勢力。「民可使由之，不可使知之」的威嚇時代，自然成爲過去了。

十九世紀以後，各種科學非常發達，許多學者應用社會學和生物學去研究犯罪者的生理和社會環境的結果，發現犯人之所以犯罪，大半由於疾病，遺傳，教育的不良，和社會環境的惡劣等影響。如果社會組織良好，教育和醫學的方法與設備有進步，那末犯罪一定可以預防，犯罪率一定可以減少。因之認爲人民的犯罪，不應由犯罪的人民負責，而應歸罪於社會制度的不良。這種說法，在事實上雖然未必若是的簡單，但是我們如果考察犯罪的原因，這種說法確實含有絕大的眞理。現在文明國的政府之所以採用預防和感化的政策，同時對於社會制度極力加以改良或改造，

實由於這種學說的影響。

犯罪的構成　人類的行爲或不行爲，是否構成犯罪，須視構成犯罪的要件有否完備爲斷。構成刑法上的犯罪，須具備下列的要件：

一、犯罪的主體必須爲人　人類以外的動物，有時似乎也能做人類犯罪的行爲，但刑法上不認爲犯罪的主體。犯罪的主體必須爲人，同時必爲自然人而不是法人。

二、須達責任年齡的人　近代立法，以年齡的高低區別人們的有無責任，而對於應負責任的年齡名爲「責任年齡」。我國刑法第十三條規定：未滿十三歲人之行爲不罰，這是絕對的責任年齡；又規定十三歲以上，未滿十六歲人之行爲得減輕本刑，這是相對的責任年齡。申言之，十三歲未滿的人，卽使犯罪，也絕對不負刑事責任，法官不能處以刑罰，但十三歲以上未滿十六歲的人犯罪，在法律上就認爲有半行爲能力，須負相當的刑事責任。不過因爲他的年齡究竟未達成年，所以刑法上有「得減輕本刑」的規定。這個「得」字，就是由法官審判時得以自由裁量的意思，

欲減輕本刑固然可以，就不減輕亦無不可。

三、須爲健全的人　凡已經成年的人，而心神耗弱者，或滿八十歲以上者，就責任年齡論，當然已有完全的責任能力，但以其不健全和年老的緣故，其犯罪與普通的人比較，究竟不無可以曲原的地方，所以刑法上亦有得減輕處刑的規定。

四、須刑法上有明文規定　刑法中正式規定的條文叫做明文。犯罪的種類既由刑法上規定，則犯罪的行爲，自應在刑法規定以內者方得認爲犯罪。我國刑法第一條規定：行爲時之法律無明文科以刑罰者，其行爲不爲罪，就是這種意思。刑罰須依明文規定，其學理的根據就是上述的罪刑法定主義。這種主義，已爲近世國家所共奉爲刑法立法的原則了。

五、須爲故意或過失及外表的行爲　犯人對於構成犯罪的事實，明知並有意使其發生者爲故意，按其情節可以注意而不注意者爲過失。依刑法的規定，故意必須處以刑罰；而過失則在法律上有特別的規定者，亦要處以相當的刑罰。但故意和過

失如祇是內心的意思，而不是表現於外部的行爲，法律自然無從處罰。

六、須具備犯罪的要素　犯罪的要素有三：(一)意思，(二)行爲，(三)結果。犯罪含蓄於內心的叫做意思；實施犯罪的行爲叫做行爲；犯罪已經表現於事實的叫做結果。刑法上構成犯罪，須以意思，行爲，結果三種要素具備爲原則。

七、須爲不法行爲　我國刑法第三十四條規定：依法令之行爲，或正當業務之合法行爲爲不罰。所以不罰，因爲承認合法行爲是正當的行爲。例如官吏逮捕罪犯或執行死刑，乃係依法令規定以內的行爲；醫生解剖屍體，係業務範圍以內的行爲；又如正當防衞，緊急避難，皆爲刑法所許可的合法行爲，所以一概在不罰之例。

犯罪的種類　犯罪可以用種種方法去分類，現在祇擇重要的種類說明如下：

一、既遂犯未遂犯和中止犯　犯罪的行爲，不受意外的障礙而發生結果者，爲既遂犯。犯罪行爲已經着手，而因意外的障礙不遂者，爲未遂犯。未遂犯有種種的區別：有着手未遂者，如準備放火而忽遇大雨是；有實施未遂者，如用刀殺人而未中要害

是；有結果不能者，如誤以糖食爲毒藥而未致人於死是。未遂犯倘無特別規定，概不處罰；如有特別規定，法官亦得酌情減輕或免除。又已着手於犯罪的實行而中止者，爲中止犯，例如攜槍殺人，而忽以己意中止是。中止犯的罪較未遂犯更輕，法官審判時必須爲之減刑或免除。

二、作爲犯和不作爲犯　由積極行爲成立的犯罪叫做作爲犯，例如殺人盜竊等是。由消極行爲而成立的犯罪叫做不作爲犯，例如對於長者幼者本應負護養的責任，而予以遺棄，或不予生存上必要的保護而竟至餓死是。不過不作爲犯必限於法令上規定負有作爲的義務而後成爲犯罪。不然，則路見飢餓待斃的人而不顧，以致餓死，豈不是也要成爲犯罪了嗎？

三、故意犯過失犯和結果的加重犯　刑事上的責任條件爲故意和過失。所謂故意，就是犯人對於構成犯罪的事實，明知並有意使其發生，或預見其發生，例如盜以刀殺人越貨，是其殺人的結果，於提刀之時已經預見，不待結果發生後而始認識。所

謂過失，就是因一時的過失而犯罪，絕無故意的成分，例如某甲以槍擊鳥，當然無犯罪的故意，但因不注意而誤殺人是。結果的加重犯，就是本意爲某種的犯罪行爲，而結果竟出意料之外的犯罪，例如甲本意在用刀傷乙，而結果竟致乙於死是。

四、單獨犯和共犯　一人獨立犯罪者爲單獨犯，二人以上共同實施犯罪者爲共犯。共犯又可分爲正犯，教唆犯，從犯三種：凡二人以上共同實施犯罪行爲時，不問其任務分配如何，都各爲共同正犯。例如甲乙丙三人共爲盜劫，甲乙入室搶劫，丙在外把風，他們的任務雖各不同，但爲共同正犯則一。教唆犯亦名造意犯，即他人並無犯罪的意思，而由其教唆或造意始實施犯罪行爲是。教唆犯的處罰和正犯同，不過正犯的犯罪行爲如果超過教唆的程度，則超過的一部分，教唆者得不負責。例如甲教唆乙殺丙，而乙竟殺丙外更殺丙妻，則甲祇負教唆殺丙的責任是。幫助正犯者爲從犯，其處罰較正犯減輕二分之一。

五、累犯罪和併合論罪　犯罪人受有期徒刑的執行完畢，或受有期徒刑一部的

執行而免除其餘後，五年內，再犯有期徒刑以上的罪者，名爲累犯。累犯又分爲普通累犯和特別累犯兩種：前者指先後的犯罪行爲絕無牽連關係的累犯而言，例如先犯爲賭博罪，後犯爲姦非罪是。後者指先後的犯罪行爲性質相類似的累犯而言，例如先犯竊盜罪後犯侵占罪是。併合論罪係指裁判宣告前迭犯數罪而言，但亦有下列區別：(一)以數行爲而犯數罪，例如甲今日殺乙，明日傷丙，後日又竊取丁之財物。(二)以一行爲而犯數罪，例如甲一槍擊乙，先中丙之頭，次中乙之腰，最後又貫乙而及於丁之腿。(三)以數行爲而成一罪的結果，例如甲入乙之室，奪取乙之物並殺其身。在刑法上規定，以數行爲而犯數罪者，分別宣告刑罰後，再定其應受之刑，這就是併合論罪。其次以一行爲而犯數罪，或以一行爲而成一罪的結果，則僅擇其最重者而執行之，不爲併合。這種不併合，乃基於刑法上的吸收主義的理由。所謂吸收主義，即比較輕微的犯罪行爲爲重大的犯罪行爲所吸收。

六、現行犯和非現行犯　依刑事訴訟法規定：犯罪於實施中或實施完畢即被發

覺者，爲現行犯。反之，於犯罪行爲後經過相當時間始發覺者，爲非現行犯。

七、普通犯和特別犯　犯普通法者爲普通犯，犯特別法者爲特別犯。前者例如犯普通刑法所規定的罪，後者例如犯懲治盜匪條例所規定的罪。

八、親告罪和非親告罪　犯罪必須經被害人或其親屬告訴，而後論其罪刑者，爲親告罪，例如姦非和誘略誘，毀損名譽等屬之。無論何人皆可告發，或直接由檢察官起訴的犯罪，爲非親告罪，凡殺人劫物等罪屬之。刑法上非親告罪範圍很廣；除親告罪外，其餘皆爲非親告罪。

九、卽成犯和連續犯　在極短時間之內一次完成犯罪行爲者爲卽成犯；對同一犯罪行爲分數次及經相當期間而始完成者爲連續犯。

刑罰的種類　刑罰分主刑和從刑兩種：可以獨立科罪的刑罰叫做主刑；隨主刑而科的刑罰叫做從刑。主刑包括生命刑，自由刑，財產刑三種；從刑包括財產刑和能力刑（一名名譽刑）兩種。

一、生命刑　生命刑實卽死刑，是國家用以剝奪罪犯者生命的刑罰。生命刑是刑法中處置罪犯最重的刑罰。執行的方法，依法用絞，並須在獄中執行，不過事實上在吾國處決盜匪大都用槍斃的。

二、自由刑　這是國家用以剝奪罪犯者身體自由的刑罰，卽徒刑和拘役是。徒刑又分爲無期徒刑和有期徒刑二種：無期徒刑是終身的監禁；有期徒刑最長期限爲十五年，最短爲二月，但遇有加減時，得減至二月未滿或加至二十年。拘役則爲自由刑中的最輕者，多則二月，少則一月，但得加重至二月以上。

三、財產刑　這是國家剝奪罪犯者一部分財產的刑罰，其實就是罰金。我國刑法規定：罰金最低限度爲一圓以上，其多寡視犯罪者負擔能力而定，惟貧窮的犯人得減至五分之一。

罰金可別爲三種：其一爲獨立罰金，其二爲選擇罰金，其三爲併科罰金。條文中祇有罰金而無他項科刑的規定者，叫做獨立罰金。條文中既規定刑期，又規定罰金，聽

司法官自由選擇其一而裁判者，叫做選擇罰金。條文中規定刑期和罰金併科不能缺一者，叫做併科罰金。

四、沒收　將犯罪者的財產等充公叫做沒收，也是財產刑的一種。惟沒收的目的物，必須和犯罪有關係的東西。依刑法規定，沒收之物有三：第一爲違禁物，如私藏的軍火等。第二爲供犯罪所用之物，如僞造貨幣者的僞幣僞鈔和機械等。第三爲因犯罪所得之物，如竊盜者所盜竊的贓物等。

五、能力刑　這是國家剝奪犯人某種資格的刑罰，所以叫做能力刑。能力刑又名名譽刑，在刑法上特別叫做褫奪公權。褫奪公權的內容有下列各種：(一)爲公務員的資格；(二)爲選舉人及被選舉人的資格；(三)入軍籍的資格；(四)爲學校教員的資格；(五)爲律師的資格。公權的褫奪也和徒刑一樣，可分爲無期和有期二種：無期的褫奪爲終身；有期的褫奪則自一年至十五年不等。

刑罰的執行猶豫和消滅　犯罪行爲經審判官審問確實判決處刑後，照程序便須

執行，執行刑罰是檢察官的職權。但刑法上有所謂緩刑和假釋的規定，前者適用於執行以前，後者適用於執行以後，可見犯罪行爲即經判決也不一定照判決受刑的。

一、緩刑　對於初犯輕微的罪犯，暫緩執行刑罰，叫做緩刑。緩刑的目的在冀罪犯能夠改過自新，因爲刑罰最後的目的重在感化，除罪大惡極的罪犯，不得已而處以重刑外，對於初犯輕微罪的罪犯，或不一定有惡習慣性的罪犯，如果貿然投獄，則犯人恆覺在社會上原有的名譽地位已經喪失，易流爲自暴自棄，而絕其改過自新的機會。所以刑法上規定受拘役，罰金，或受二年以下有期徒刑的宣告者，苟其人沒有受過拘役以上刑罰的宣告，或拘役以上的刑罰經執行完畢或免除後三年內，未曾受拘役以上刑的宣告，則可宣告二年以上五年以下的緩刑。

二、假釋　對於被處徒刑而有悔過實據者暫釋出獄的制度，叫做假釋。假釋的目的和緩刑相同，在冀犯罪者能夠改過自新。據吾國刑法的規定：對於受徒刑的執行而有悔過實據者，無期徒刑滿十年後，有期徒刑滿二分之一後，由監獄官呈報司法

行政部，得許假釋出獄（但使執行未滿二年者，不在此限。）假釋有一定的期間，在假釋期間以內，如果不再受其他拘役以上刑的宣告，也不犯假釋管束的規則，則一經期滿，卽完全恢復自由，和已經執行完畢相同。不然，不僅撤銷其假釋而須重行入獄，其出獄的日數且亦不得算入刑期以內。

以上係關於刑罰執行猶豫的規定，但這是猶豫而不是消滅。刑罰的消滅可以分爲下列幾種：

一、罪犯的死亡　刑罰是對於犯罪人本身在生存時候的制裁，不能及於罪犯的屍體或家屬，故犯罪人一經死亡，刑罰卽失其效力而歸於消滅。

二、大赦　大赦指全赦某某事件或某某時期的罪犯而言，被赦者可由此消除已被判決確定的刑罰，並恢復一切公權，卽在再犯時，也不以累犯論。大赦是國民政府的特權，赦免範圍於舉行大赦時臨時定之。

三、特赦　特赦和大赦不同，其赦免對象爲特定的個人，被赦者也祇能免除刑罰

的執行，至其犯罪的行爲法律上並未消滅；如果再犯，仍視爲累犯。被赦者的公權，非特別有復權的宣言，也不得恢復。

四、時效經過　犯罪行爲已經過一定的時間，卽免除其公訴或刑罰的執行，叫做時效的經過。因爲法律的作用，在於維持社會的安寧和秩序，如果犯罪的事實經過長久的時期還要被追究，非僅不易搜集證據，且足以影響社會的安寧秩序，所以各國刑法都有時效的規定。我國刑法規定：對於應受死刑，無期徒刑，或十年以上有期徒刑者，起訴時效爲二十年，行刑時效爲三十年，對於應受一年以上十年未滿有期徒刑者，起訴時效爲十年；執行時效爲十五年；對於應受一年未滿有期徒刑或拘役或罰金者，起訴時效爲三年，行刑時效爲五年。過此法定時間，卽不能提起公訴和執行刑罰。

五、刑期和緩刑假釋的期間終了　刑期業經執行完畢，或緩刑和假釋時間內不再犯罪，都視作刑罰的消滅。

二　監獄

監獄之社會的與教育的功用——監獄之組織——我國監獄之情形——監獄之管轄——看守所之性質

刑法有自由刑之規定，故國家設置監獄以執行之。至監獄之功用與組織，均隨刑法而進化，故因時代而異。茲分述如左：

監獄之社會的與教育的功用　古者刑法採取報復主義與威嚇主義，故監獄乃使犯人受苦受罰之地，對犯人本身無所謂愛惜，必使多受痛苦，以威嚇之，使不敢再犯，俾他人見之，知所戒懼，予以鎮壓，使不敢嘗試，對犯人即戕賊其生命，亦所不惜，所謂「自作孽不可活」者，皆報復之意也。故古有畫地爲獄蟻不入，覆盆不可望天之語，蓋威嚇主義已充分發揮矣。晚近法學進步，目的主義，主觀主義，在刑法學中已見發達，故刑罰與保護方法及教育方法之間，其本質之差異，已漸次稀薄矣。刑法既趨於

特別預防主義，而自由刑已占刑罰中重要地位，監獄爲執行自由刑之所，關係益大，蓋犯罪者乃害羣之馬，身具惡性，一若害傳染病之人，監獄恰如傳染病醫院，必使此種病者與社會隔離，免其傳毒於人，又必對症醫治，去其病根，使其恢復健康，出院不至再發。故監獄固在執行自由刑，使犯人與社會隔離，尤在加以訓導感化，以消滅其惡性，使之工作勞役，以培成其技能，運動衞生，以鍛鍊其身體，務使出獄後，性情改良，知識增加，有相當之技能，能謀生活，得爲良民，不致再犯，又罹法網，不特不危害社會，且能爲社會謀福利，故監獄可謂爲一種特殊學校，對危害社會者強制地加以教養，雖用費稍多，然可減少犯罪，又可使破壞社會利益者爲社會生利，所得豈僅償所失哉？至監獄之功用雖大，若不顧及其出獄後之社會環境，則不免有前功盡棄者。蓋出獄之人，每遭社會輕視，所謂刑餘之人，無可比數，其由來久矣。雖具技能，求職則無人爲介，亦無人收容，雖有心向善，而無與爲伍，因而自暴自棄，倒行逆施，監獄努力所得結果，未有不付諸流水者矣。且犯罪原因，多係家庭惡劣，交友不良，出獄後，若無法救

濟，仍聽其入此旋渦，鮮能自拔，故出獄人保護會之設，乃助監獄發揮其功用，未可等閒視之。

監獄之組織　昔者監獄專爲拘禁犯人之地，無專建之房屋，除防範逃逸外，無所謂設備，鐵柵鎖繫，狀如獸欄，穢氣之薰蒸，待遇之凶暴，人且不如獸矣。不問罪之輕重，年之老少，皆閉居一室，混同雜居，苟有瘟疫，十九倒斃，且惡性之傳播尤甚。累犯罪重者爲教師，初犯罪輕者爲學生，而監獄爲研究犯罪方法之學校矣。及後文化演進，仁義博愛之說興，監獄已具改良之萌芽。及法學昌明，刑法趨重目的主義，注重特別預防，而監獄對於國家社會之功用益顯，監獄制度遂爲專門研究之對象，其進步日新月異，靡有止境，以混合雜居制之弊害甚大，乃改爲分房制，將囚犯個別監禁於監房之中，不使交通，可防止惡性之傳染，且孤寂之境，可使暴徒鎮靜，有反省之機，則善念易生，易收教育之效。惟需房屋甚多，而建築費繁，且管理不易，作業不便，又以獨處一室，易生惡癖，其利雖多，不無弊害，故進而行階級制。階級制者，乃劃定時期，分爲階級，由

分房而雜居，由雜居而假出獄，層次而進，逐漸從寬，使犯人經過此種階級，復歸於良民生活。故先之以分房拘禁，除其暴性，生其善念，繼之以雜居監禁，以訓練其羣衆生活，終以假釋出獄，以爲投身社會之試驗，由嚴而寬，由干涉主義進而爲自治主義，視其改良進步之程度，爲升級降級之標準，循序以教，求達到刑罰之目的。犯人有升級之希望，易啓改悔向上之心，而收教誨之效，故世界各國，多採用此制。近來美國更進一步，唱自治制與不定期刑制：自治制乃於獄中養成自治之公民，使犯人於不違背監獄規則，不違長官命令，不干預監獄行政之範圍內，各人自治，並組織自治團體，以治理其本身事務，監獄長官僅立於輔助的指導的監督地位而已。此制已風行各國，從事試驗，成績尚佳。至不定期刑制，美國紐約州之哀爾邁拉感化監已從事試驗，法庭祇宣告罪之有無，不宣告刑期，其刑期之長短，停止及免除，統由監獄當局者視其惡性已否除去定之。惟最長不得逾其所犯本刑之最高期，蓋恐輕罪而長期拘留，失去刑法之作用也。最短亦須一年，以防犯人之飾僞。此制以監獄爲醫院，病愈出院，本

極合理，惟監獄之責任太重，考察難周，實行殊不易也。

我國監獄之情形　以上所述，乃世界監獄進步之情形。至我國監獄，在唐宋已有明令規定，制度亦佳。然奉行者少，成績殊鮮，多係混合雜居，僅嚴男女之別而已。洎至清季，受外來學說之影響，力圖改革，民國以後，進步頗速，二十一年，司法行政部議定改良獄制方案，及訓政時期改進監獄制度工作大綱，極力整頓，已有可觀，廢止混合雜居制，而以分房制爲原則，對階級制，自治制，不定期刑制，均在研究進行中。現有徒刑監與拘役監兩種，以我國自由刑僅有此二者之分也。

監獄之管轄　關於監獄管轄權之歸屬，學說頗多，各國制度亦有差異。如普法則採分屬主義，以獄政分屬於有關係之機關；英俄日比則採統一主義，以獄政歸一機關指揮。而英俄則歸之內政部；日比等則歸之司法部；其最高機關之下，均有中間機關，以便就近監督，有委任地方長官辦理者，有特設機關者，蓋恐最高機關視察難周也。我國監獄屬司法行政部管轄，中間監督之權，則委之各省高等法院，在各縣者，復委

託於爲各縣行政長官之縣長，由部派員巡視，每年至少二次。

看守所之性質　至於看守所，人多視爲監獄，實誤也。其性質迥異，蓋爲拘禁刑事被告人而設，並非執行自由刑之處所。而被告人僅有犯罪嫌疑，是否犯罪，尚未偵查確定，惟防其逃亡，故暫加看守，其資格與平民無異也。故我國規定看守所與監獄分立，另訂有看守所暫行規則，其第四條明定：看守所待遇被告人，須與平民同，以示與監獄區別。故被告人一經偵查判決，罪名成立，遂爲犯人，卽不能仍留看守所，應改歸監獄執行矣。惟因疾病，或其他重要事故，不能移送監獄者，則仍暫拘禁於看守所。我監獄規則第二條規定：「有不得已時，被處徒刑，及拘役者，得暫禁於看守所，」以解除事實上之困難也。

第四章　司法制度

一　法院組織

普通法院與特別法院——司法獨立——吾國法院的組織

普通法院與特別法院　法院得依審判範圍的不同，分爲普通法院和特別法院兩種：普通法院係審判普通民刑事件的司法機關；特別法院係審判特種事件的司法機關。特別法院的名稱很多，如行政法院所以審判行政訴訟事件，憲法法院所以審判違憲的法律，軍人法院所以審判犯法的軍人，以外還有商業法院，工業法院，勞資調解法院等，各國的制度不同，不易一一說明。以下所討論的，重在普通法院的範圍，而特別法院中如行政法院，憲法法院兩種，因和普通法院的職務有密切的關係，所以也不能不提及。

法院的職權在解釋和適用法律，而其權力發動的目的，則在保護人民的權利，維持社會的公平，實現「法律之前人人平等」的理想。因之法院在表面上雖然不及行政機關那樣惹人注意，而實際上一個國家能否配稱「法治」，幾全視司法機關是否健全以爲斷。蓋立法縱使怎樣冠冕堂皇，如果沒有健全的司法機關，以不阿不曲的精神，去實現條文的規定，依舊不免有法而不治。蒲萊士（Bryce）氏以司法機關不但是不可少的東西，而且是善良政府最好的試金石，確是不易的名言。

法院不但解釋和適用已成的法律，而且往往作成和法律同等效力的判決案，作爲往後法官審判類似案件的依據。因爲法律條文是死的，社會現象是活的，以死的條文去範圍活的一切社會現象，事實上是不可能，所以不能不靠法官以豐富的常識，公正的頭腦，去活用死條文於活現象之上。英美各國之所以承認法庭基於解釋法律的判決案，甚至承認法官依正義法理判決無法可依據的案件，和正式制定的法律享同等的效力，原因也在於此。

一、司法權和立法權的關係　法院一部分的職權，既然在解釋法律，那末於解釋法律之時，如果發現和憲法相抵觸的法律，法院是否有判決其無效之權呢？關於這一點，各國的制度極不相同，而尤以英法和美國成一相反的對照。

英國是不成文憲法的國家，憲法和普通法律的界限本不存在，所以法律內容抵觸憲法的觀念無從發生。如果議院制定一種法律而法院認爲違反人民的權利，也祇有讓人民輿論去制裁，法院根本無宣告無效之權。因爲英國的議院是英國最高的權力機關，除掉民意以外，便沒有其他方法可以左右牠的意志。其次法國也承認議院的權力爲最高，議院制定法律而經過大總統的公布，即不問其內容是否違反憲法，法院祇有忠實適用，絕無宣告無效之權。

美國的制度和英法二國的相反，法院如果發見有違反憲法的法律，就可以依據憲法的規定，宣告這法律爲無效。美國法院之所以有這樣的權力，大概不外以下的幾種理由：（一）美國是三權分立比較最嚴格的國家，因之法院認爲解釋違憲的法

律而予以否認，乃是三權分立下責無旁貸之事。(二)美國是聯邦制的國家，各邦和中央的權力都有憲法明文規定，不容越權侵犯，而爲保障兩方面憲法上的權利，不能不靠獨立的法院來做仲裁機關。(三)美國人民認爲法院否認違憲法律，並不是法院的權力在議院之上，而是人民的權力在議院之上。因爲憲法乃人民公意的表徵，議院如果違反憲法而制定法律，法官自然應該遵循人民的公意，不該遵循議院的意志。

法院有否認或撤銷違憲法律之權，當然可以制限立法部的專橫，發揮司法權獨立的精神，但同時不免有下列的情弊：(一)法官死守成法，足以妨礙立法部制定適於時代的新法律。(二)法律時受法院的否認，足以減少人民對於法律的信仰。(三)易使立法部和法院發生衝突。

此外如奧國和捷克斯拉夫以憲法裁判所有審判違憲法律之權，也不失爲調劑的辦法。照奧國新憲法百四十條規定：「憲法裁判所（The Supreme Constitutional

Court）依聯邦政府之請求，裁判邦法律之違憲與否，依邦政府之請求，裁判聯邦法律之違憲與否。……依憲法裁判所之判決，認定法律爲違反憲法時，聯邦內閣總理，或各邦行政長官，卽將該判決公布。該項法律撤銷之時期，除憲法裁判所限定時期外，自公布之日起，卽行撤銷。」

由此可知凡屬聯邦制的國家（瑞士除外，）對於解釋違憲的法律，大概看得很重要，不過負責的機關不同而已。

以上是司法權和立法權關係的大概，其次對於司法權和行政權的關係也不可不加以討論。

二、司法權和行政權的關係　訴訟事件除掉普通民刑訴訟以外，尙有行政訴訟。行政訴訟基於官吏違法行爲而發生。所謂官吏的違法行爲，係指官吏依其官吏資格而作的違法行爲，並不是指官吏依其私人資格而作的違法行爲——如官吏因非法執行職務而違反人民的權利。

照英美的制度，行政訴訟概由普通法庭受理，不另設特別法院，至於大陸各國，則由行政法院這一種特別法院受理，不由普通法院兼理。據英美人的見解，官吏違法應視作普通人民違法一樣，不能另眼看待。人民和官吏之爭，無異人民和人民之爭；官吏因違法而侵害人民的權利，無異私人侵害私人的權利；所以關於這些行政訴訟的案件，應由普通法院受理，不必另設專院。反之，據大陸人民的眼光，「總以爲行政訴訟的性質是特別的，與普通民刑訴訟不同，普通法官萬難有審理這類案件的能力。行政官如果因爲執行職務同人民發生衝突，這一類的衝突，性質上便與普通人民與人民之間衝突不同，萬不能把行政官當作普通人民看待。如果把行政官看得同普通人民一樣，行政職務便難保不受妨礙。」（高一涵政治學綱要三二九頁）

英美和大陸關於行政訴訟見解的差異，大概由於三權分立解釋的不同。英美人民對於三權分立的意義，多視作立法，司法，行政三權職務上的分立，這三種職權須由三種不同的機關獨立行使，不得相互侵犯，所以凡屬於司法範圍以內的事，應由

司法機關處理；行政官違法，其應受司法機關處理，乃是當然之事。反之，大陸各國認爲三權分立，乃指三種機關的分立，而不是三種職務上的分立，這三種機關須各自管其範圍以內的事，不能相互侵犯；行政官違法既屬於行政範圍的事，卽使涉及司法的性質，也應該由行政機關所屬的法院——行政法院處理。

這兩種解釋各有相當的理由，沒絕對的是非；因爲行政訴訟由附屬於行政機關的行政法院管理，跡近行政干涉司法，人民的權利難免不能保障；而行政訴訟由普通法院兼理，又不免有普通法官不明行政實情和司法干涉行政之弊。不過治權的分立，原係相等而不能絕對，要在相互牽制和平衡的方法如何，所以以上所謂相互侵犯之辯，祇是偏面自持的理由，結果都不能駁倒對方。照現在各國的制度，行政訴訟已有劃歸行政法院管理的趨勢。吾國國民政府組織法中，也有行政法院的組織，直屬於國民政府司法院，其性質和普通法院不同。各國所以趨於另設專院管理行政訴訟的理由，大半基於普通法官不易明瞭行政實際的情形，若讓其兼管，難免妨

礙行政的效率。

司法獨立　司法機關的職務，既在保障人民的權利，實現法律之前人人平等的理想，使國家眞實躋於法治之域，則司法權的獨立，自爲唯一的前提。所謂司法權的獨立，實際就是司法職權的獨立。換言之，司法官於行使職權之時，在橫的方面，不受立法或行政機關的干涉，在縱的方面，不受上級司法機關的牽制（上級法院認爲判決失當，也須待判決後依法定手續糾正），而欲達到這個目的，對於司法官的任用和保障，自不能不有良好的制度。

現在各國任用司法官最普通的制度，不外：（一）由人民選舉；（二）由議院選舉；（三）由行政部任命。

法官由人民選舉，祇行於美國各州，這種制度，照一般學者的見解，認爲最不妥當。因爲民衆擇人能力薄弱，於舉行選舉之時，必爲政黨或律師公會所操縱，欲當選爲法官者自非和他們勾結不可。同時法官既由民衆選舉，則當選爲法官後，不能不阿

民衆所好，而失其高風勁骨之氣。由議院選舉，其弊幾同於由人民選舉，因爲議院是政黨的角逐場，被選爲法官者必爲政黨所喜歡的人物，在這種情形之下，欲求鐵面無私的法官，當然很不容易。由行政部任命，當然不免行政部引用私人的弊病，但行政部任命法官，不若由議員或人民選舉那樣易受一時的衝動或感情所支配，比較能够選任志操高潔而又有智識能力的人物，所以這種制度，爲今日多數國家所採用。

其實欲期司法權的獨立，法官的任用方法如何固然重要，但任用後保障的方法如何尤其重要。如果任用後沒有適當的保障，縱屬有節操有學力的法官，也難保不發生枉法的行爲，失去司法獨立的眞義。

司法官保障的方法可分爲：(一)任期，(二)免職，(三)薪給三方面討論。

司法官的任期以終身爲原則，除因年老或其他能力不能執行職務，因而依法退職外，一經任命以後，非依特別規定，不得免職。這是各國一般的制度，但也有如美國，

瑞士那樣有一定的任期，甚至有短至二年如美國韋爾蒙州（Vermont）所規定者，但這是例外的制度，並爲有識者所詬病。其次說到免職，各國的制度也較其他官吏特別繁重。例如英國的高級法官，如果犯重大的過失，須由上下兩院提請國王免職；美國須經下院的彈劾，上院的審查，如果認爲確有重大的過失，然後由元首予以免職。其他如德國，法國，比利時，捷克斯拉夫等也須經最高法院的裁可，行政部不能直接免職。

除任期和免職有特別保障以外，關於司法官的薪給，各國的制度大抵也較其他官吏所有者豐裕，這也無非在保障司法官的生活，養成廉潔不苟的精神。

吾國法院的組織　吾國法院的組織本爲四級制，自十九年立法院通過法院組織法以後，卽由四級制改爲三級制，撤銷舊有縣法院一級。現行三級制，卽：（一）地方法院，（二）高等法院，（三）最高法院。

地方法院分設於各縣或市，但其區域狹小者得合數縣市設立一地方法院，其區

域遼闊者得設地方分院。地方法院管理第一審訴訟案件與非訟事件，審判案件以推事一人任之，但案件重大者得以三人合議行之。高等法院分設於各省或特別區域（如上海市等），但其區域遼闊者得設高等法院分院。高等法院管理：（一）關於內亂外患及妨害國交之刑事第一審訴訟案件；（二）不服地方法院第二審判決而上訴之民刑訴訟案件；（三）不服地方法院裁定而抗告之案件。審判案件以推事三人合議行之，但得以推事一人行準備及調查證據程序。最高法院設立於首都，管理：（一）不服高等法院第一審判決而上訴之刑事訴訟案件；（二）不服高等法院第二審判決而上訴之民刑事訴訟案件；（三）不服高等法院裁定而抗告之案件；（四）非常上訴案件。最高法院審判案件，以推事五人或二人合議行之。

以上爲吾國普通法院組織和職權的大概，至其他特別法院，除行政法院屬於國民政府司法院以外，其餘皆附屬於行政機關之下，與其他各國制度相同。

吾國最高司法機關爲國民政府司法院，掌司法審判，公務員懲戒，及行政審判最

後之決定權。至特赦，減刑，復權事項，也由司法院院長依法提請國民政府主席署名行之。司法院設院長副院長各一人，下設最高法院，行政法院，公務員懲戒委員會三機關。最高法院爲普通法院的最高機關，院長由司法院院長兼任。公務員懲戒委員會係掌理公務員枉法瀆職，經國民政府監察院彈劾後移付懲戒之職，委員長由司法院副院長兼任。行政法院則爲審判行政訴訟事件的機關，院長人選，由司法院院長依法提請國民政府主席任命。行政法院的組織，在國民政府組織法中雖已規定，現在已經開始成立。過去關於行政訴訟的案件，都由行政機關處理。

二　外國在華之領事裁判權

領事裁判權之名稱——各國在華領事裁判權之沿革——領事裁判權之運用——觀審會審及會審公堂——領事裁判權之實害——我國要求撤廢領事裁判權之理由及交涉之經過與現狀

領事裁判權以屬地主義發達，十七世紀之初，殆已絕跡於歐西，惟於土耳其及其他東方諸國則仍繼續存在，現在日本，土耳其諸國皆已撤廢，地球上仍存此畸形的不正當的領事裁判權者，僅我國而已，誠我司法上之汚點也。

領事裁判權之名稱　領事裁判權，又有稱之爲治外法權者，大抵歐洲大陸學派多用「領事裁判權」而英美學派多用「治外法權」故華盛頓會議，關於領事裁判權事件，亦用治外法權字樣。二說各有其理論的根據。主用「治外法權」者，謂一國之元首公使等，不受所在國法律支配，而享受領事裁判權之僑民，亦不受所在國法律之支配，其特權並無不同，故可均稱之爲治外法權云。廣義的解釋，治外法權，或可包括領事裁判權在內。惟此二名辭，確有區別之必要，兩者在實際上，均已成獨立之問題。由其性質觀之，治外法權乃根據國際法，自然的存在，爲國際間相互尊敬之禮儀，無論國之大小強弱，一律互相平等地享用，乃永久繼續的。而領事裁判權乃由於不平等條約而產生，爲強國對弱國片面的權利，抑亦強國侵略弱國，壓迫弱國之方

法，國勢變更，卽行取消，乃一時的，此其性質不同之點也。至其內容，亦甚差異，治外法權乃限於一國元首與大使公使等具有代表國家資格之人，而由所在國免除其法律上之義務，爲消極的。領事裁判權則一般僑民既不受所在國法律之支配，又享受本國法權之保護，爲積極的。似此，性質，內容，均屬不同，而以一名辭概括含混用之，誤會滋多，故吾人採大陸派學說，主用領事裁判權之名稱。

各國在華領事裁判權之沿革　各國在我國之領事裁判權，實肇始於一八四二年南京條約，一八四四年中美條約繼之，領事裁判權之意義益顯，厥後英人又據此要求，續訂中英天津條約，擴大領事裁判，法國繼之，於中法天津條約規定領事裁判權，如是，各國效尤，所有條約國，在我國無不有領事裁判權矣。至日本與我國，自一八七一年（同治十年）至一八九五年止，有相互的領事裁判權，甲午戰敗，訂中日通商航海條約，吾國在日本之此項權利撤廢，而日本在我國與歐美各國一律享受領事裁判權，敗國求成，夫復何言？

領事裁判權之運用　領事裁判權之運用，約可分爲下列數端：

一、同一締約國人民發生爭訟，歸該國領事，或該國在中國所設立行使領事裁判權之特殊法庭，依其本國法律處理，關於刑事案件，中國官廳，雖有逮捕犯人之權，但於逮捕後，必須解送所屬國之官廳看管。二、凡非同一締約國之外國人民爭訟事件，卽由各該當事人之本國領事，依其法律處理，中國官廳不得過問。至其處理之手續，則因各該國相互間之協定而異，通例多採用以原告就被告之原則。三、凡外國人民之爭訟事件，如原被兩造，一方爲無約國人民，一方爲有約國人民，則視其孰爲被告而定其管轄標準。如有約國人民爲被告時，則審判權屬諸有約國官吏。被告係無約國人民時，則由中國法庭審判。四、凡未享受領事裁判權國家之人民，於中國發生訴訟時，不論爲此種人民相互間之訴訟，或此種人民與中國人民間之訴訟，亦不問孰爲原告被告，均由中國法庭依中國法律審判。五、中國人民與享受領事裁判權之外國人民間之訴訟，卽所謂華洋訴訟案件，不論民事刑事，均由被告所屬國家之官廳

審判，其所適用之法律，亦依被告之本國法律，如被告爲中國人，則由中國官廳依中國法律審判，被告爲外國人，則由該外國人之領事署，依其本國法律審判，亦採以原告就被告之原則也。

觀審會審及會審公堂　上述各項，係根據條約對於領事裁判權之運用也。乃事實上軼出條約範圍，有毫無條約根據者存焉。蓋外人得寸進尺，藉口天津條約中，有會同審辦字樣，而要求觀審權，既得觀審，又利用我國官吏之無能畏葸，操縱審判，各國領事除審理其國人爲被告之案件外，更可干預與外人有關係之華人爲被告的案件矣。幸至民國新式法院成立，絕對不許外人觀審，因我國舊制縣知事爲初級司法官，中外混合案件，外人均於縣署觀審，如外人欲觀審，仍由各縣公署訊辦，若訴之法庭，則完全依法定程序辦理，外人絕無參與之權，準諸司法獨立精神，固應爾也。至於會審，中外條約所無，並無條約的根據，其範圍又超越洋原華被之界限，直擴張及於無約國人民間之訴訟，以及外人所使用華人間之訴訟，甚至與外人無直接牽涉，若

地在租界以內，外人亦竟有置喙之地，而加操縱，查此等會審機關，原爲吾國爲便利中外人民起見，於華洋訴訟特別繁多之重要通商口岸特設專理洋原華被之機關，前清時所設之上海會審公堂，民國時所設之哈爾濱鐵路交涉總局，漢口洋務公所，厦門鼓浪嶼之會審公堂是也。外人乃藉觀審，漸進而假之以爲會審，喧賓奪主矣。最甚者，對於上海會審公堂，竟乘辛亥革命會審公堂之委員潛逃，我國當局不即行委人接辦，上海領事團乃藉口維持租界之治安，竟將公堂之行政權亦篡奪以去。自此以後，上海公堂已脫離我主權，作種種違法越權之事，而毫無顧忌矣。後屢經交涉，未能收回，至民國十五年，江蘇省政府與領事團訂收回上海會審公堂章程九條，改上海公堂爲上海臨時法院，雖收回法權不少，然法院內設書記官一人，須由領事團推薦而後任用，且華洋混合案件，仍許領事團派員觀審，仍留未收回前之大弊。至民國十九年，國民政府與各國締結關於上海公共租界及法租界內中國法院之協定，則較諸以前收回之上海會審公堂章程進步頗多，惟法警須由工部局推薦，中國法院

無完全之任免權，且關於協定之解釋及適用，發生爭議時，外國代表有調解權，終不免有間接干涉審判之嫌。蓋此尙有未能恢復至前清設洋涇濱會審公堂時之狀態者也。

領事裁判權之實害　領事裁判權侵害我主權，紊亂我司法，夫人知之。其他實害，通商口岸外之人，與外人接觸少，未感切膚之痛，尙有未充分了解者，茲舉其大者而言：

一、領事爲行政官吏，政治觀念強，法律觀念薄，故對於本國人民恆不免有偏袒之傾向，致犧牲吾國人民之利益，審判難期公平，且法律亦非其專長，審判亦難期妥愜，而上訴機關又遠在其本國，或其殖民地，道路遼遠，上訴不易，我國人民負屈，亦祇得含冤隱忍。二、中外法律不同，如與外人交易涉訟，須至外國領事處控告，多以不明外國法律及其手續，致處不利地位。三、外人居吾領土內，而獨立於吾法權外，恆致作姦犯科，肆行無忌，國內不肖之徒亦往往改入他國國籍，倚爲護符，肆其橫暴，中國官廳無如之何，致紊亂吾國治安。

以上各項，乃就我國不利者言之，然外國亦多有不便也。茲述之於下：

一、若有多數不同國籍之外國人民發生爭訟，且有多數不同國籍之被告人時，依領事裁判權之通例，以原告就被告，各被告人須各受其本國領事署之審判，然以各國法律不同，各審判者之意見自不免因之互異，常有同一案情之同類被告者，罪之有無，輕重，出入頗多，爲害實甚，且其訴訟手續，尤爲煩難。二、領事裁判權係適用被告所屬國之法律，假令兩不同國籍之人，發生爭訟，如中國人控告法國人，應歸法國官廳裁判，然若有僞證，則法國官廳又須交由中國辦理，於訴訟進行，發生困難。三、領事爲商務官，不必盡諳法律，今使兼理司法，則審判難期允當。而上訴機關遼遠，其僑商有與我國民相同之困苦。四、我國因領事裁判權侵我主權，故不允外人雜居內地，外人在吾國者，除教士外，其餘一般營業者，僅能居住通商口岸，此種居住之限制，頗爲外國商務發展之阻礙。

我國要求撤廢領事裁判權之理由及交涉之經過與現狀　由上述觀之，領事裁判

權，絕無存在之理由，卽外國有識僑民，亦主撤廢。且我國與各國所訂約章，亦曾規定我司法改良，卽行撤廢。乃一九一九年，巴黎和會，我國提出要求撤廢領事裁判權問題，未得結果。一九二一年，又提出於華府會議，僅由會決議於閉會後，設立一調查中國司法委員會，由該會調查中國司法，以其所得結果及意見，報告於中國及各國，中國及各國可自由處理之。而該會遲不組織。嗣於民國十五年，成立法權調查委員會，該會向我國建議，約謂司法極宜眞正獨立，並須整頓內容，公布一切法規，如實行有成績，可商議漸進的撤廢領判權之辦法云。又拖延而無結果。十八年，我國民政府照會英，美，法，荷蘭，挪威，巴西等六國，希望於十九年元旦，完全撤廢領判權，乃各國答覆，以十五年法權調查會之建議爲藉口，不允卽撤。致使此種制度，仍存於我國。查我國法規，業臻完備，法警監獄，亦已遍設，如俄，德，奧等，已撤廢之國，及智利，波斯，玻利非亞等未享有領事裁判權之國，其僑民受我國法律保護，毫無不利，事實俱在。而各國對於此不正當之權利，仍不撤銷，可謂無理之至。觀土耳其於法規未曾公布前，各國卽

不得不允撤廢，其對我毫無誠意可知矣。然則領事裁判權之撤廢，不全在司法改良之本身，要亦視國勢之如何耳。

三　律師制度

律師制度之起源——律師之職務與資格——律師之義務

律師制度之起源　我國昔在專制時代，國家法例，爲吏者始得習之，非一般民衆所易知，刑名傳授，幾祕襲習之，而不爲吏者，則挾其一知半解之所得，舞文弄墨，緣以爲奸，甚且勾結胥吏，無所不爲，或挑撥唆訟，或淆亂是非，社會謂之訟棍，而爲人所不齒，間有自好者，雖爲人代撰訟詞，然不以此爲常業，且無能代理出庭辯護者，此時固無所謂律師制度也。英國古時，在未經採用律師制度以前，不許當事人委任律師代理或辯護，必由本人親自到庭。即遇必用律師之時，亦須先得國王之允許，且此種律師，事實上雖得行律師職務，法律上並未予以律師身分。稽諸典籍，國王苟許當事人委

任律師，卽由國王命令裁判官許其接受，非經此項手續，律師無出庭代理或辯護者。英王亨利第六時代，曾發布一種命令：凡欲充任律師者，須經全體裁判官之審查，均以爲可，乃登諸名册。此種命令，其用意所在，不過予裁判官以選擇律師之權，然實採用律師制度之先聲也。嗣後，條例頻頒，而律師制度，漸趨發達矣。蓋以社會情狀，日趨複雜，訴訟關係，亦益紛繁，如欲伸張權利，防禦侵害，自非藉長於法學，富於經驗之律師，不能達其目的，普通人若自爲訴訟事務，勢必曠廢其原有之職業，且對於訴訟程序，素無經驗，不諳方法，往往多費時日，訴訟不能速結，社會經濟均不免受其影響。故各國均先後有律師制度之設，以協助司法之進行，發揚法治之精神。故律師之責任極重大，其在社會之關係亦極深切，是以各國對於取得律師之資格，限制綦嚴，蓋恐不肖者混雜其間，逾越規範，專圖私利，致遺害社會也。我國於民國十六年七月發布律師章程，關於律師事項，予以規定。茲就律師職務與資格及其義務，分別言之：

律師之職務與資格　律師之職務，各國稍有不同。英國有狀師（Barrister）與訟師

(Solicitor)之分，可出庭辯護者爲狀師，訟師則蒐集證據，就事實上及法律上整理委託者之主張，作訴訟之準備，而狀師接受委託，除特別情形外，皆經訟師之手，而不直接於當事人，其辯護材料，亦根據訟師所準備者。法國亦有辯護士（Avocat）與代訟人（Avoué）之分，辯護士以出庭辯護爲職，代訟人則以代當事人作成訴狀答辯書等，進行各種訴訟手續爲職，而辯護士有屬於高等法院，及初級法院者，有屬於參事院，及大審院者。德國無狀師訟師等之分，惟地方法院以上之民事庭，在原則上，祇該法院所屬之律師，能作訴訟行爲，採用所謂律師強制的制度，故德國地方法院之民事庭，當事人不能親自出庭，作訴訟行爲也。而律師中有大審院律師，祇能於大審院執行職務，於其他法院則不能，同時一般的律師，亦不能於大審院執行職務。日本與我國，律師職務，均無出庭辯護與準備訴訟手續之區別。我國律師章程第一條規定：「律師受當事人之委託，或法院之命令，得在通常法院，執行法定職務，並得特別之規定，在特別審判機關，行其職務，律師得受當事人之委託，爲契約遺囑之證明，或代

訂契約等法律文件。」蓋律師除爲民事事件代理人，於法庭代理當事人爲刑事事件辯護人，於法庭爲被告人辯護外，其職務因社會制度之繁複，經濟關係之發達，範圍愈廣，責任愈重矣。

至於律師之資格，各國規定，亦有不同。英國狀師必須先對於 The Middle Temple, The Inner Temple, Lircoln's Inn, Gray's Inn 等四學會，擇一入會，入會時，除有一定的資格者外，須受入會試驗，且須由二名以上之狀師保證其品行方正，及爲人所尊敬之人，入會後，須就學一定期間，普通爲三年，並須作一定次數之聚餐，食後須作法律上之討論，實習，與講演等，就學期間終了後，再受法律上之試驗，然後經四法學會幹部會商之承認，於是始得爲狀師。爲訟師之條件，大概如下：(一)二十一歲以上之英國男子，(二)於一定期間（三年乃至五年）爲訟師事務員而見習，(三)然後經過三次試驗，(四)合格者記入於訟師名簿等是也。法國屬於初級法院及高等法院之辯護士，其取得資格之條件，約如下：一、須爲法國人民，二、須經宣誓後，學習三年

乃至五年，三、須登錄於名簿，並加入於辯護士會。屬於參事院，及大審院之辯護士，其取得資格如下：一、須爲二十五歲以上之法國人，二、須從事辯護士之職務三年，三、須經法定試驗合格，而經大審院之承認，及大總統之裁可。關於爲代訟人之資格爲：一、二十五歲以上之法國人，而享有公權，二、須有市區鄉長對其品行善良之證明書，三、須卒業於一定之學校，再實習三年乃至五年，四、須經大總統任命。德國普通律師資格，須有爲法官之資格，卽大學卒業後，須經二次試驗，第一次與第二次相隔三年，於此期間，須實習；又須經聯邦司法部之認可，執行職務時，須經登錄。至能爲大審院律師之資格，與普通律師相同，惟認可須由大審院裁量行之。日本稱律師爲辯護士，經法定之試驗合格者，爲試補辯護士，再實習一年零六月後，又經法定之試驗合格者，始有辯護士之資格。關於試驗，另以命令定之。此外有法官及檢察官之資格者，以及專任行政裁判所長官，或評事，與海陸軍軍法官，三年以上者，可不經試驗，而有律師資格。我國關於律師資格，據律師章程第二條規定：一、中華民國人民，滿二十一歲以

上者。二、依律師考試令，考試合格，或依本章程有免試之資格者。第三條規定有下列資格之一者，不經考試，得充律師：一、依司法官任用法令，具有司法官資格者。二、經甄拔律師委員會審議合格者。三、依本章程充律師後，經其請求，或有第十三條第十四條情形，撤銷登錄者。四、在本章程施行前，領有律師證書者。就以上所述，比較觀之，我國未規定實習期間，規則不若他國之嚴格也。

至取得律師資格後，必須登錄於名簿，及加入律師公會，始能執行職務，此乃各國一致之規定，蓋政府乃由律師公會，以統制律師，故有此項規定，而對律師公會規定尤詳也。

律師之義務　由私益關係觀之，律師之權利義務，乃於委託人與律師之間，可以民法之委任，準委任，及類此之法律關係律之，卽當事人間，有契約，則依據契約，無契約，則依據民法所規定者定之，此等權利義務關係，乃關於委託人與律師間之私益，故其違反義務，不過發生當事人間，由義務不履行而生的賠償問題而已。唯其義務違

反，若侵害公益，則生懲戒問題矣。

由公益觀之，律師之權利義務，與上述者異，而以關於律師之品位信用者爲主，義務重而權利少。律師之職，厥在維持正義，擁護法律，關於刑事，對無罪將誤被罰者救助之，情狀可酌量者要求緩刑，處刑過重者要求減輕。又立於被害者方面，作犯罪之告訴，向法院促進法之妥當的運用。關於民事，對於財產或親族繼承之紛爭，爲當事人之一方，於裁判上，或裁判外，作正當的主張，而謀法律關係之圓滿，以擁護法律，而防止其破壞。蓋法官與檢察官，乃在朝之法律秩序維持者，而律師乃在野之法律維持者，兩者相輔，而法律秩序，乃得完全維持也。是故律師接受委託，處理裁判上及裁判外之事務，對於委託人之生命，自由，名譽，身體，財產，身分等關係極爲重大。若其事務之處理不誠實，雖可視爲對於委託者之私益問題，然以其利害所關重大，已直接關係於公益，故我國律師章程第五章所規定，爲律師之義務，如第十四條，律師非證明其有正當理由，不得辭法院所命之事務，蓋視律師職務，爲公益的。第十七條，律師

不得收買當事人間所爭之權利，蓋防止律師中有以收買紛爭之權利而爲當事人以主張其權利爲業者，致傷律師全體之品位，且恐助長濫訴之弊也。此外，其各條均就公益的見地規定之。世界各國，莫不如是。英國尤嚴。然法律之規定，究難完全詳盡，苟律師不能遵守道德上之義務，則曲解法文，以圖私利之弊以生，而律師終不免有訟棍之譏矣。歐美各國，對於律師道德，極其重視，法律學校中，以律師道德律爲必修科，以養成是非之心，正義之觀念，各律師公會均有道德律之規定，以互相策勉，至美，德，法諸國，律師就職，必舉行極莊嚴之宣誓式，蓋欲使律師各受良心之約束，而有內心的制裁也。

四　陪審制度

陪審制度之意義——陪審制度與參審制度——陪審制度之起源及其發達——我國之陪審制度——陪審員之資格與名册之編製——蒞庭陪審員之選定與發表——陪審團

陪審制度之意義　現今法治國家，其權力之發動，皆以民意爲主。立法權，以國民選舉之代表所組織之議會行使之；行政權，復由議會監督之，並由議會決定預算，且有地方自治制之施行；若司法權之行使，無人民參與，則三權中，已有一權無人民參與，殊非崇尚民權的國家，故各國有陪審制度之設，此乃使一般人民參與司法之制度也。其參與之程度，各國雖有不同，而使法律專家的法官以外之國民參與司法，則一也。

陪審制度與參審制度　此制度可分爲二種：即狹義的陪審制度（Jury system）與參審制度（Schöffengericht）是也。普通單稱陪審制度時，即指狹義的陪審制度而言。參審制度，乃由法官與參審員相合，而組織一合議體。該團體對於事實之認定，法律之適用，刑之量定等事件，全體加以裁判，而陪審制度，則由法官與陪審員分別各組合議體，劃分權限，祇使陪審員之團體，處理關於事件之裁判的一部分事項，不參與

其全部，此兩制度不同之主要點也。陪審制度又因其適用範圍之不同，有民事陪審，刑事陪審之別。而刑事陪審，又有起訴陪審（Grand jury），與公判陪審（Petty jury）之分。英國於民事刑事一般陪審之外，尚有特殊的陪審，如檢屍陪審，白痴陪審等。民事於普通陪審之外，亦有特別陪審之制。

陪審制度之起源及其發達　至陪審制度之起源，有謂完全發生於英國者，有謂萌芽於他國，而移入英國，遂得發達者，學說頗不一致，然此制度，培養於英國，得健全的發育，而垂爲各國之範典，則顯明之事實也。蓋英國之公判陪審，乃濫觴於國王允許以證據審判，代替決鬬神裁。千二百十五年之大憲章（Magna charta），已明定用證據陪審，爲人民之權利，已具此制度之形體，自此以後，遂逐漸發達，而成現在之制度。美國因原係英國之殖民地，獨立以前，英國已於該地施行此制，故獨立時，即明定於憲法矣。至法國於其第一次革命時，以陪審制度爲革命要求之一，始成爲一七八九年國民會議之提議，旋採用於法律，乃以抑止官僚裁判之專恣橫暴，而爲擁護民權

之必要的機關，由英輸入此制，於是風靡歐洲大陸，而爲各國所採用。現在歐洲全未曾採用此制者，僅土耳其而已。日本於明治末年，已有採用此制之議，幾經研討，於大正十二年，發布陪審法，已於昭和三年實施。德國於千八百四十八年，已施行陪審制度，至大戰後，乃改行該國所創始之參審制度。然參審制度之歷史尙淺，除德國外，採用此制者，僅奧國與挪威而已。惟歐洲大陸諸國，均有採用此制之趨勢耳。

我國之陪審制度　至於我國，以前曾否有類似陪審制之制度，未得確實之紀載，可加徵信，然古代與衆共聽共斷之例，則迭有紀述，如禮記王制篇有云：「疑獄，汜與衆共之，衆疑，赦之。」書呂刑曰：「簡孚有衆。」周官司寇「以三刺斷庶民獄訟之中，一曰訊羣臣，二曰訊羣吏，三曰訊萬民，聽民之所刺宥，以施上服下服之刑。」孟子「左右皆曰可殺，勿聽，諸大夫皆曰可殺，勿聽，國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。」此雖不能證明我國古代曾行陪審制度，然此種思想，則早已具有，可斷言也。民國時代，律師公會曾建議政府，請採用陪審制度，未蒙當局採納。及

至民國十八年八月，國民政府始有反革命案件陪審暫行法之公布，經修正後施行，該法只以反革命案件之由法院依暫行反革命治罪者，始用陪審制度，範圍甚狹，蓋以我國昔時雖具有此種思想，然歷久未行此制，官民均缺乏經驗，若未經訓練，即施行於廣泛範圍，成績如何，殊有可慮，且恐轉生阻滯，故於訓政時期，限制於相當範圍內，而適用之，較爲妥當也。

陪審員之資格與名册之編製　陪審制之構成，首在陪審員之產生，與陪審團之組織。陪審員之資格，各國互有同異。英國特別陪審員之資格，普遍地有財產上之要件，普通陪審員，在倫敦市與各縣，則有財產的制限，而在地方都市則無之。日本一概規定須繼續二年繳納直接國稅三元以上者。此外各國則無此制限。我國反革命案件陪審暫行法第五條規定：任陪審員之積極條件，爲中國國民黨黨員，年齡在二十五歲以上。消極條件爲非現任政務官，現任海陸軍人，該管法院職員，及不識文義者。於財產未加制限。至於凡具有資格之人民，各國均預先編製名册，因編製名册之種類

不同，遂有單式制與複式制之別。單式制卽僅編一種名册，複式制須編二種或三種。如英國爲單式制，僅編一種陪審員名册。日本採複式制，則編製陪審員資格者名册，與陪審員候補者名册二種。法國亦採複式制。我國反革命案件陪審暫行法第八條規定：法院應將有陪審員資格者之姓名，性別，年齡，籍貫，職業，住址，編製候選陪審員名册，名册中並應以每二十四人爲一組，編定其號數。別無其他名册，可知乃採用單式制者也。關於名册之編造，各國辦理手續，詳略不同。大抵採單式者，手續較簡。如英國卽於選舉名册上，各人姓氏之旁，加注普通陪審員（CJ）或特別陪審員（SJ）字樣而已。採複式制者，手續較繁，須先組委員會，調查有資格者，再組委員會，或以選舉，或以詮衡，或以抽籤，由有資格者之中，以決定候補者。如奧則以詮衡；法則以選舉；日則以抽籤。我國反革命案件陪審暫行法所規定之編製名册手續，則爲：

一、由各高等法院及分院所在地之最高級黨部，於每年將居住該地有陪審員資格者之姓名，性別，年齡，籍貫，職業，住址，列表送交各該法院，其第一次之表册，須於反

革命案件陪審暫行法奉到後一個月內，編就送去。二、法院於接到前項表冊後，即編製候選陪審員名冊，並於五十日內編組完竣。惟編組須由法院書記官二人以上，赴黨部會同黨部職員抽籤定之，以每二十四人爲一組。三、各高等法院及分院，應每年會同所在地之最高級黨部，於每年十二月一日以前，將翌年之候選陪審員名冊，編組完竣。

莅庭陪審員之選定與發表　至選定莅庭陪審員，各國概用抽籤法決定。人數每爲正額之一倍或三倍，恐其中有應行迴避，或自動辭退者，以備補充也。歐西各國，於陪審開庭前，先期選定，並通知被告，或公布，俾被告行使其迴避權，而有準備期間。日本與我國，均於陪審庭開始時，始行公表，蓋防止被告與陪審員間，有請託賄賂之事發生，兩者各有利弊，殊難兩全也。

陪審團之組織與審判長之提示　陪審員選定後，即組成陪審團。陪審團之組織，除英國之大陪審——起訴陪審——爲二十三人，我國反革命案件陪審暫行法規定

爲六人外，概係十二人。至蒞庭陪審，須行宣誓，此乃各國一致之規定。其他手續，與通常刑事訴訟手續之審理，無多差異，所不同者，卽有若干陪審員之出庭耳。至英國規定審判長，就各項證據之憑信力，依證據法之規定，及其他可加適用之法律摘要提示，有時可自述其對於犯罪事實之意見，行之迄今，尙無障礙。法國初曾行之，因審判長口吻中有畸輕畸重之弊，已予廢止。我國規定審判長應向陪審團提示關於犯罪構成之法律上論點，並有關係之事實，及證據，詢問有無構成犯罪之事實，但關於證據可信與否，及犯罪之有無，審判長不得表示意見。但書之規定，所以防蹈法國之覆轍也。

陪審效果之制限　陪審團爲合議體，其評議結果，若法國認爲不當時，雖可採取更審手續，在歐美各國對於更審制限頗嚴，否定犯罪之評決，可絕對地拘束裁判所；肯定犯罪之評決，雖可更審，然以一回爲限，而第二次陪審團之評決，則絕對有效矣。日本與我國尙無此種制限，蓋民衆訓練未熟，其拘束力不宜過大也。

陪審制之利弊　以上已就陪審制度述其大略，考此制度，使國民參與司法權之行使，發揮法治國之精神，且可使國民有與國家機關協力之涵養，及擁護正義之情緒，與了解法律之機會，同時可使法官之精神緊張，而增高其能力，此皆此制度之優點也。然亦不無短處，如陪審員之素質，難期其盡屬優良，合議之判斷，亦恐不能適當，又以陪審員易受感情之影響，判斷難得其平；且手續太繁，用費過鉅，若行更審，則費金錢，費時間愈甚；陪審員雖非公務員，而無俸給及宿食之費，仍須與以津貼也；尤可懼者，對陪審員恐發生收買運動等不正當的行爲。在英國施行此制，已歷九百餘年，國民素以有紳士之風著稱，然觀英國政府之陪審制度調查會紀錄，此種不正當事件，亦非絕無，則其他國家，更可憂矣。然此制度，既有其特殊優點，祇能陶冶國民人格，促進其正義觀念，以救其弊，固不能因噎廢食也。

第五章　民事訴訟法

民事訴訟法的概念——法院——訴訟當事人——民事訴訟的程序

民事訴訟法的概念　民事訴訟法爲民法的程序法，亦爲私法的一種，凡民法中規定私人的私權受有侵害時，向司法機關請求救助的手續皆適用之。民訴的目的在保護私權，而私權得由私人自由處分，在原則上不必國家過事干涉，因之民訴和刑訴比較，有四點特殊的地方：(一)民訴由於私人間的關係而起，故必須當事人自行提起，敗訴者更須負擔訟費；(二)民訴可以任意起訴或撤銷並許和解，且因國家在原則上不取干涉主義，故和解契約可以推翻判決；(三)民訴必須繳納種種訟費；(四)法院對於民訴，除人事訴訟外，可以缺席判決。惟以上第(二)項特點亦有例外，蓋民事上因婚姻親子，禁治產等問題而起的人事訴訟，因與社會公益有密切的關

係，檢察官亦得干涉或參與。

民事訴訟法的內容計分法院，訴訟當事人，通常訴訟程序，特別訴訟程序等數項：

法院　法院受理民事訴訟，與刑事訴訟同採三級三審制，任法院中裁判之職者亦同爲推事。法律爲使推事得以公平態度審理訴訟起見，對於法院本身有兩點重要的規定：一爲法院的管轄，一爲法院職員的迴避：

一、法院的管轄　法院管轄的範圍和種類，在上面刑事訴訟法中已約略提及。在民訴中法院的管轄，也和刑訴一樣，有事物管轄，土地管轄，指定管轄三種。此外尙有一種合意的管轄，而爲刑事訴訟法中所無。如由於僱傭關係，占有，經界涉訟，及八百元以下的債權涉訟等輕微案件，都屬於第一審法院管轄，這就叫做事物管轄。如民事被告人居住於何處，卽以何處的法院爲審判機關，是爲土地管轄。如當事人聲請上級法院於原有管轄法院外，另行指定一管轄法院，或於皆有管轄權的兩個法院中指定其一爲管轄法院者，是爲指定管轄。凡財產權的訴訟，由雙方當事人的合意，

於原有管轄權的法院外，願受其他法院的裁判者，是爲合意管轄。但這兩種管轄，都是法院管轄的例外規定，在民事訴訟中，法院最重要的管轄，還是事物管轄和土地管轄。

二，法院職員的迴避　法院職員如推事，書記官，翻譯官等，倘與對造當事人爲親屬，或與訴訟案件有特別利害關係，足以引起偏袒的嫌疑者，均應自行迴避，如應迴避而不迴避，當事人得聲請迴避。當事人聲請迴避後，法院得以決定核准或駁斥，但駁斥後當事人認爲不服，亦可提出抗告。

訴訟當事人　民事訴訟當事人有二：一爲原告，即請求救濟侵害權利者；一爲被告，即受侵害權利之訴者。但原告被告必限於有行爲能力者，這種行爲能力，在訴訟法上叫做訴訟能力。如爲無訴訟能力的未成年人，禁治產人，可由法定代理人代理到庭，或請輔助人於言辭辯論時偕同到庭陳述意見。

此外在某種民事案件，參加人亦爲當事人之一，例如民事上對於兩造的訴訟案

有法律上的利害關係者，也得參加訴訟以輔助一造，這種參加訴訟的人，就叫做參加人。

民事訴訟的程序　民事訴訟分通常訴訟程序和特別訴訟程序兩種。通常的訴訟程序：先起訴，次辯論，再次判決，不服的一方可向上級法院上訴，判決確定後，如發現新事實或新證據時，得提起再審。特別訴訟程序：則程序簡易，或審判迅速，而不依通常的手續辦理。茲將兩種程序說明如下：

一、通常訴訟程序　通常訴訟程序可依下列五項說明：

(1)起訴　原告依法向法院提起訴狀叫做起訴。起訴除簡易的訴訟事件亦許用言辭聲明外，餘皆須用書狀。提起訴訟後，法院須於一星期內通知被告，此時被告須提出答辯辯護一切。而訴訟之標的物即受訴訟拘束，在本案未經解決前，不許對該標的物加以處分或變更。

(2)審理　民訴上審理的必要手續有二：一爲言辭辯論，即法院接到被告提出

答辯書狀後，於一定期限內傳集當事人開言辭辯論，此時當事人得委任律師出庭代理，或委託其他的人出庭輔助。在言辭辯論時，原告被告各向對方所主張的事實加以攻擊或防禦，法官就疑點加以質問，以期達到明白事實的眞相。法官於必要時，得將訴案分離或併合。二爲調查證據，證據分人證，書證，勘驗，鑑定四種。普通的案件得用人證，訟案中須提出文書證據者爲書證，訟案須經法官親到訴訟標的所在地驗明者爲勘驗，更有特別的訴爭標的，須請具有專門學識的人來鑑定者叫做鑑定。

(3)判決　審理既經完畢，對於訟案卽可判決。判決分終局判決及中間判決兩種，前者爲全案的判決，後者爲就一部分爭點的判決，以爲終局判決的準備。又當審理時，原告或被告倘有一方缺席，法官得依到庭一方的請求，施行缺席判決，這種缺席在法律上叫做「訴訟行爲的遲誤。」缺席判決後，如缺席者認爲缺席原因出於不可抗力，得聲請回復判決前的狀態重行裁判。判決經過一定時間而不

上訴者，即就判決確定，最後一步便是執行。

(4)上訴和抗告　判決送達後，當事人不服，得於法定期內向第二審法院提起上訴，再不服，更得向第三審法院上訴。但第三審非事實審而爲法律審，所以必須第二審的裁判違背法律時方得提起。判決中間，如當事人對於裁定或命令不服，於法定期限內，得向裁定或命令的原法院提出抗告，如原法院認抗告爲有理由時，應即撤銷裁定或命令；如原法院認抗告爲無理由而決定駁斥時，除原審法院爲終審法院外，抗告人得向上級法院提出再抗告。

(5)再審和非常上告　判決確定後五年內，原當事人如發現新事實或新證據，或法院的判決爲非法時，得向原判決法院請求再審。再審的管轄，如原判決爲第一審者屬於第一審，餘類推。法院的判決如違犯訓政時期約法，當事人得向最高法院提起非常上告。

二、特別訴訟程序　這種程序可分下列三項：

(1)督促程序　凡債權人遇債務人不履行到期的債務，得向債務人所在地之法院，或營業所事務所所在地之法院，聲請發給支付命令於債務人，限期清償。如法院認債權人之請求爲合法，卽依所請發出支付命令，債務人接到支付命令後，既不提出異議，又不清償債務，則債權人可再聲請法院發執行命令，加以強制執行。但債務人對此執行命令仍得提出異議，其異議如不爲法院所駁斥，則法院須依通常訴訟程序辦理。

(2)保全程序　凡債權人於提起訴訟時，慮債務人變賣其財產，致將來判決確定後無法執行，因而請求法院先爲保全，這種特別的程序叫做保全程序。保全的方法有二：(一)假扣押，(二)假處分。如金錢債務或得易爲金錢的債務，雖尚未到履行清償期，但債權人得聲請法院暫將債務人的財產施以假扣押，以待訟案的結束。惟債權人向法院請求假扣押時，須先供相當的擔保，債務人對此假扣押，亦可提出相當擔保請求將假扣押撤銷。至於假處分，卽就金錢以外的訴爭物，請求

法院施行假處分，預爲保全，以待訟案的結束。假處分的程序與假扣押同，但法律上規定不許被告以相當擔保請求撤銷假處分。以上兩種請求，債權人祇須聲敍於訴狀上，不須言辭辯論等手續。

(3)公示催告程序　公示催告在法律上爲非訟事件的一種，卽法院依聲請公示催告人的請求，在法院牌示處或新聞紙上所揭通知第三者的公告。其聲請的原因約有兩種：一爲財產上的，如遺失證書票據等；一爲非財產上的，如宣告死亡等是。

第六章　刑事訴訟法

刑事訴訟法的概念——訴訟的主體——刑事訴訟的程序——附帶民事訴訟

刑事訴訟法的概念　刑事訴訟法爲刑法的程序法，所以規定國家刑罰權實行的手續，故也可以名爲刑法的手續法。刑事訴訟法亦爲公法的一種。

我國刑事訴訟，以國家訴追（公訴）爲原則，被害人訴追（自訴）爲例外，但國家本身不能訴追，不得不以檢察官爲其代表，因此，凡屬公訴案件，非檢察官不能進行。至刑事訴訟關係的成立，須有一定的主體，這種主體，公訴和自訴不同；公訴的主體爲檢察官——原告，被告，和法院，自訴的主體爲被害人——原告，被告，和法院。原告攻擊，被告防禦，各盡自己的力量和方法，而法院則超然立於兩者之間，行其審理判斷的職權。

刑事訴訟從發動以至終結，必須經過若干的階段。這種階段，在刑事訴訟法上叫做刑事訴訟的程序，爲本章中主要的討論範圍。我國刑事訴訟法頒布於十七年八月，同年九月一日施行，共計五百十三條，凡訴訟的主體，刑事訴訟的程序，和附帶民事訴訟等，均有詳細的規定。茲依以上各項的程序，分別說明如下：

訴訟的主體　法院爲訴訟主體之一，已述於前。法院二字，原來包括審判廳和檢察廳在內，但國民政府下的司法機關，祇有法院的名稱，已將檢察廳的名義廢止，不過於法院之內設立檢察處獨立行使職權而已。法院的審級，新近由司法行政部廢去四級三審制，所謂三審，就是以地方法院爲第一審，高等法院爲第二審，最高法院爲第三審。各級法院管轄的範圍，分爲事物管轄，土地管轄，指定管轄三種。其管轄的範圍依刑罰的重輕，犯罪的種類而定的，叫做事物管轄，例如最重本刑在三年以下的徒刑歸初級法院管轄，內亂罪，外患罪，和妨害國交罪歸高等法院管轄是。以犯罪地或被告所在地而定管轄範圍，叫做土地管轄。管轄範圍發生爭議，由上級法院指定

者，叫做指定管轄。

刑事訴訟的主體，除法院以外，則爲訴訟當事人。訴訟當事人在公訴則爲檢察官和被告，在自訴則爲自訴人和被告。公訴之所以以檢察官爲訴訟當事人之一，並爲法定的原告，因爲刑法上認罪犯爲侵害國家的安寧秩序，卽認國家爲眞正的被害者，惟國家本身不能提起訴訟，於是不能不有代表的制度，這種代表，就是法院中獨立的檢察官。不過犯罪既涉及國家的安寧秩序，固不獨檢察官可以提起公訴，直接的被害人或其他第三人，也可以向檢察官提起告訴或告發。反之，若犯罪者所侵犯的不是國家的法益而爲個人的法益，在原則上不必檢察官干與，可由被害人居原告的地位，直接以書面向法院提起訴訟，這就叫做自訴。我國刑法規定：自訴必限於親告罪，及直接侵害個人法益而屬於第一審管轄之罪。惟被告而爲直系親屬，配偶，或同財共居的親屬，就是合於這種自訴的規定，也不許自訴。

刑事訴訟的程序　刑事訴訟的程序可分以下各方面說明：（一）公訴的程序；（二）

自訴的程序；(三)審判的程序；(四)抗告的程序；(五)再理的程序；(六)執行的程序。

一、公訴的程序　公訴必須經下列一定的程序才能成立：

(1)告訴告發或自首　刑事訴訟開始的第一步爲告訴，告發，或自首。由被害人，被害人的法定代理人或親屬，向檢察官或司法警察官陳述被害的情形，叫做告訴。告訴後若遇檢察官的不起訴處分，仍得於接受處分書後七日內向檢察官聲請異議。除親告罪外，由其他無利害關係的第三人，向檢察官或司法警察官陳述被害的情形，叫做告發。但告發而遇檢察官不起訴的處分，於法無可救濟。犯罪人於犯罪案件未經發覺之前，向檢察官，司法警察官，或其他有權接受告訴者，自動陳述其犯罪行爲，叫做自首。

(2)偵查　檢察官因告訴，告發，自首，或自己直接見聞某種犯案，卽須着手偵查犯罪的事實，原因，和證據。在偵查期內，檢察官對於被告有逮捕，拘押，和審問之權。但審問須以祕密行之，如有證人，亦須依法審問，以期發現案情的眞相。檢察官經

偵查後，如認被告無犯罪的嫌疑，卽予以不起訴的處分，如認被告確有犯罪的嫌疑，卽須向法院提起公訴，請求裁判。

(3)公訴　檢察官向法院提起公訴，須用書面，分列犯罪的事實，起訴的理由，和所犯的法律條文等，俾法院的審判推事，得根據書面，加以審判。推事於審判公訴案件時，不能踰越公訴所列的範圍以外。如於所列範圍以外發現其他的犯罪嫌疑，亦應請檢察官重行偵查，這就是刑法上所謂「不告不理」的原則。

二、自訴的程序　自訴爲被害人和法院審判官直接的關係，在原則上不必檢察官干與，故自訴案件中所有偵查事務，皆由法院的推事任之。推事於偵查完畢後，如認自訴爲無理由，應予裁定駁斥，但自訴人不服駁斥，也可以提起抗告。又自訴除親告罪外，於第一審辯論終結前，得由自訴人撤回自訴。但於請求撤回之時，推事應諮詢檢察官的意見，檢察官認有異議，得自爲偵查起訴，同時於自訴案件判決後，檢察官如有不服，也可以獨立提起上訴。至於自訴的被告人，對自訴人當然可以提起反

訴；即自訴雖經撤回，反訴仍可繼續依法進行，不受其影響。法院對於反訴的判決，應與自訴的判決同時爲之。

三、審判的程序　法院於檢察官提起公訴，或自訴人提起自訴後，即應開正式法庭開始審判，這便是三審中的第一審。惟此時檢察官如發現公訴證據不足或錯誤，或公訴權已經消滅，可以請求撤銷。自訴人在第一審辯論終結前，亦可以撤回自訴。

刑事審理的程序：公訴案件，先由審判官審問被告和證人，再由檢察官聲述意見，然後由被告律師辯論。辯論終結，審判官以兩方言詞辯論爲根據加以裁判，至此第一審手續已經完畢。倘被告不服判決，於法定期間內得上訴於管轄第二審的法院，再不服，更可上訴於管轄第三審的法院，待三審判決後，案件便算確定。至於自訴案件，則檢察官在公訴中所應陳述或辯論者，皆由自訴人及自訴人的代理律師任之，如遇重大案件而被告又無聘請律師辯護的能力，法院爲保護被告人的利益起見，應代被告指定義務律師爲之辯護。以上皆係指通常的審判程序而言；但案件輕微，

證據明顯，或被告於偵查中已經自白，法院因檢察官的聲請，得逕以命令處刑，這在刑事訴訟法上叫做簡易程序，例如拘役及最重本刑爲六月以下的有期徒刑等案件屬之。

又刑事審判中有：(一)口頭辯論主義，(二)公開主義，(三)直接審理主義三種重要的原則，爲法官所應遵守。刑事審判因採口頭辯論主義，故除被告拒絕陳述，抗傳不到，或其他輕微罪得不待陳述逕行判決外，其餘皆應待口頭辯論後宣判，不得缺席判決。因採公開主義，故無論公訴或自訴，應任原被告雙方公開攻擊與辯護，不得祕密審理。因採直接審理主義，故推事須直接調查及採取證據，除法律上有特別規定外，並須由同一推事負審理之責，不得中途更換。

四、抗告的程序　刑事案件於終局判決以前，有裁定的程序，對於法院的裁定如有異議，應卽提出抗告。抗告的期限爲裁定後七日內，再抗告則爲五日。

五、再理的程序　刑事訴訟本以一事不再理爲原則，但爲維持公益和原被告的

利益起見，得於判決確定後再理原案，以補救確定判決之窮。再理可分爲：(一)再訴，(二)再審，(三)非常上訴三方面說明。

(1)再訴　再訴須由檢察官提出，凡因證據不足而在第一審辯論開始前撤回的案件，如以後發現新確據，檢察官得提起再訴，以符有罪必罰的原則。

(2)再審　某案判決確定後，如當事人發現新事實，證據，或訴訟程序有重大的錯誤，可向原判的法院提起再審。有權提起再審者爲檢察官，受刑人，或其法定代理人或配偶。爲受刑人或被告的不利益而有權提起再審者，爲檢察官和自訴人。

(3)非常上訴　非常上訴祇限於最高法院，上訴手續須由最高法院首席檢察官以書面向最高法院提出。非常上訴的目的，在糾正違法的判決，故爲受刑人或被告的利益而設的制度。以其不屬於通常的上訴，故有非常上訴的名稱。

六、執行的程序　審判確定後即須執行。執行的程序，其屬於輕微的罪犯者，通常由裁判法院的檢察官，或上級法院的檢察官指揮行之。但如爲死刑，檢察官應將全

案卷宗送呈司法行政部，經部令覆准文到後三日內，由檢察官親蒞行刑場所監視執行之。

附帶民事訴訟　附帶民事訴訟，爲被害人對於被告，或依民法負損害賠償責任者，於刑事訴訟中，請求回復損害的訴訟。例如乙爲甲所傷，此時乙除提起刑事訴訟外，尙得附帶要求損害賠償，而要求損害賠償，則爲民事訴訟。民事訴訟和刑事訴訟性質不同，程序亦異，本不能混爲一談，法律上之所以承認被害者有附帶民事訴訟之權，乃基於被害者和法院本身兩方面的利益。蓋因刑事訴訟中附帶民事訴訟，不獨可以免除被害者因另提民訴而受經濟上和時間上的損失，卽法院本身也可以免除民事訴訟繁複的手續。附帶民事訴訟，須於刑事案第二審辯論終結前向刑庭提出，逾此法定期限，仍須另向民庭起訴。附帶民訴應和刑訴部分同時判決，但民訴部分過於繁複者，法院得酌量延期。又刑訴部分若經法院諭知無罪，免訴，或不受理，則法院刑庭得將附帶民訴部分移轉於民事法庭審理。

第二篇　倫理大意

第一章　倫理之意義

倫理與人生——道德的生活之發生——道德是進步的——道德的修養如何完成——倫理研究的必要——倫理與道德二名辭的釋義

倫理與人生　人類有生以來，卽須與社會公衆營其協同生活。倘脫離社會，而爲孤獨的生活，決不可能。協同生活云者，乃係二人以上共其相互的生活，而且在相互的生活方面，彼此又具有因果的關係之謂。詳言之，卽於個人與個人的關係，個人與全體的關係，團體與團體的關係等方面，都爲有機的，恰如身體各部分的相互關係，以及與其全體的關係一樣；於互相依存，而各個又具有獨立的意義以外，更復結合統

一而爲一體，因而構成具有全體的意義。在此個人與個人，個人與全體，團體與團體等有機的關係之間，於是所謂人倫道德，遂從而發生了。此種人倫道德的方式，固然通乎人類全體，未必一樣；不過凡是人類社會，則無不有此人倫道德的存在，卻是可以斷言。而通乎此種人類社會的道德之普遍的眞理，吾人稱之爲倫理。

此種倫理，實爲我們人類在營度協同生活之上，所必須遵守，不可或渝之道德的理法。因此，無論何人，對於了解此種倫理的要諦，藉以處世接物，實爲必要而不可缺者。從而聽取倫理道德的講話，閱讀倫理道德的書籍，乃至研究倫理道德的學說等等，乃係無論何人所「當爲」的事項。至於倫理的研究，應該如何，以及內容如何，此則屬於倫理學的範圍以內之事。

道德的生活之發生　我們人類，各有其天稟之性，卽所謂天性是也。此種天性，應乎所處的境遇，自然發現，漸次成爲有意的行動，更經過多次的反覆，於是所謂習慣者，從而構成了。此種已經構成的習慣，乃在暗中支配着我們日常的行動，對於處世方

面，具有很大的潛勢力。不過所謂習慣，又有個人的與社會的兩種區別：個人的習慣，卽普通所稱之習慣；至於社會的習慣，乃係某一社會內的人人所共通具有的習慣，在通常則稱之爲風俗。

此種風俗習慣，不獨依社會的體制，文化的程度，民族的特質等等而異；又隨時代發生變遷。例如在漁獵時代或游牧時代的社會，則有相應於該時代的風俗習慣；在農業時代或商工業時代的社會，又有相應於該時代的風俗習慣。故適應於漁獵時代或游牧時代的風俗習慣，到了農業時代，遂有感到不便者；同樣，在農業時代，一般稱便的風俗習慣，到了商工業時代，卻又有認爲不合者。惟其如此，故以甲的風俗習慣，來非難乙；或以丙的風俗習慣，來批評丁；都屬不可能之事。倘欲加以非難或批評，惟一的方法，祇有視其與社會的體制及其歷史，是否一致，以及能否幫助社會的進步發達，而評定其優劣罷了。

凡是風俗習慣，都具有維持社會的秩序，而使社會內的人人，得以平和地幸福地，

遂行其生活之勢力。吾人道德的生活之原型，實存於此。原來在未開社會之所謂正邪善惡，以其是否遵從該社會的風俗習慣爲主，而爲決定。倘在順應其風俗習慣之時，則被一般所讚賞；如其不然，則必加以苛刻的制裁。此種情形，正和文明社會的道德或法律，無甚差異。不過因其知識尚未進步，故並無對於某種行動，必伴以某種制裁的那樣精細的規定而已。因此，有時雖逢着頗爲重大的犯罪，乃意外地從輕處分；而對於些細的犯罪，反有時加以重大的制裁。總之，此等風俗習慣，在社會方面，遂自然地發展起來，衍爲一種規律；而社會內的人人，遂亦漸次地不得不遵守之。倘有違背，必受制裁。積之既久，於是卽在各人自身，亦遂以爲遵守的時候，則其內心感到滿足；如其不然，則發生一種莫可名狀的不安之念。這樣地推衍下去，於是風俗習慣，遂終於構成一種權威了。此種權威，卽爲道德的原型；在一方成爲感化，在他方演爲制裁，而出現於社會之上。感化云者，乃係於不知不覺之中，使他人同化於己身的作用；制裁云者，則係不問他人的同意與否，施用一種強力，使之同化於己身之謂。要之，此

種力量，實係通乎未開社會與文明社會而存在的風俗習慣所發生的權威。

社會上的風俗習慣，固係多種多樣，而其輕重本末，亦不一致。但是就中對於其民族性，具有深遠的根柢，而又於其國家社會的維持發展，和其個人的平和幸福，具有密切的關係的，則漸次衍成法律的形式，而認爲一般人的行爲之準則，從而強制其服從；倘有違背，則不能免於懲罰了。此爲法律之由風俗習慣孳生出來的雛形，亦卽社會上法律發生的起源。雖然如此，但是僅賴外部的拘束，仍不能感到滿足，又必於其內面，亦加以體察，從而置重於各個人的行爲所由發現的動機；於是人們乃各個反省其自身的言行，訴諸自己的良心，判斷其善惡，藉以趨善避惡。此爲道德之由風俗習慣分化而來的基點，亦卽社會上道德發生的起源。如此說來，法律與道德，固然同係由風俗習慣分化孳生而來；但是此等三者，卻又常是互相依存，而爲社會進步的原動力。

如上所述，風俗習慣，在道義心不甚發達的個人與社會兩方面，乃係規律各個行

動的一種規範。因此，在這樣的個人與社會方面，對於行爲的判斷，大抵都爲常識的。質言之，卽以從其風俗習慣，而又與之脗合的行動，認爲正善；否則認爲邪惡。但是隨着社會的變遷，與新生的事實，一旦道義心發達以後，則對於善惡正邪的標準，決不如以前之僅依常識的判斷；又必更進一層地依從內心的或合理的標準，而爲判斷。於是眞正的道德，遂成立了。像這樣地從道德的意識或道德的發達觀察起來，則風俗習慣之與道德具有密切的關係，自然更加明白了。質言之，卽風俗習慣，在道德尙未發達的時代，固然代表道德的權威；及至道德逐漸進步以後，又係構成其根本材料的東西。故道德的一部分，實可謂爲係由風俗習慣所醇化而來之物。

道德是進步的　道德的眞理，固係超越時間空間，通乎古今而不渝的；但是說到如何認識此眞理，以及將認識所得之道德的眞理，如何爲之現實化的等等事項，卻係隨着空間時間而有變遷的。今就人類自有歷史以來，道德的事實之變遷，觀察起來，大抵都因時代之不同，而有多少的差異或變化。不過無論其差異如何，其變化如何，

總之，通觀全體，卻又可以認知其常在進步的途中。至其進步發展的事情，則可由以下的三項而說明之。

一、道德的範圍逐漸擴大　當人類社會，還在幼稚的時代，所謂道德，僅不過限於一部落或一地方之內；對於其他的部落或地方的人們，或則敵視，或則輕蔑，或則併吞劫掠，或則刻薄殘忍。及至因時代的推移，社會的進步之故，乃漸次地改變從來的態度或行爲，以至於互相交通，互相貿易，從而自然地有共通的道德，行於其間了。古時，階級思想極強，民族相互之間，沒有顯著的區別，概以自己爲優者，而視他人爲劣者；其視他族，幾如禽獸，而加以虐待。但是這樣的區別與虐待，一旦因時代的推移，以至民族相接近，性情相溝通之後，亦自然地漸次地，歸於烏有了。此爲道德的範圍逐漸擴大之一證。又如各種動物，在最初時，就人類的眼光看來，實爲勢不兩立的強敵。但是隨着人類的生活，逐漸擴充發展以後，則向之所視爲強敵而加以抵抗者，今則利用之，畜養之，成爲家畜；而且進而對於虐待動物之舉，亦加以限制了。此外又如當

戰爭時，且有紅十字會的組織，人道的觀念，大爲擴充，任何國家，其步調大抵一致，彼此相依相助，以謀人生的幸福。凡此種種，亦爲道德的範圍逐漸擴大之證。

二、道德的內容逐漸深刻　當道德尚在原型之際，因其係由風俗習慣分化而來之故，概易流於形式；其對於道德的判斷，亦大半僅就外形方面而試行之。及至文化大開，思想進步，乃漸次由外形進入於精神的內部，而將道德的中心點，置諸品性或人格的上面了。此種舍形式而重內容，由客觀的方面，進而置重主觀的方面之變遷，卽爲道德的內容逐漸深刻之證。

三、道德的意識逐漸明確　如前所述，當最初時，所謂道德，原係依傳習慣例而行之的。後來隨着社會文化的進步，乃明瞭地知悉道德上的意義，以至於意識地自覺地爲之遵守奉行；於是道德的觀念，歸於明確了。質言之，當最初時，原係無秩序，無統一的；到了後來，乃漸次地歸於統一，歸於組織。於是道德的意識，逐漸明確；而道德的標準，亦從而愈加增高了。

綜上所述，可知道德係隨着人類社會的發達進步，從而在其觀念內容方面，逐漸擴大，逐漸深刻，逐漸明確的一事實，爲道德史上之一般的現象。雖有時單就某一時期，加以檢討，亦未嘗不無有與之相反的現象；但由歷史的全體觀察起來，則如上所云之進步的現象，卻爲不可掩的事實。

道德的修養如何完成　修養一詞，乃係英之 Culture 的譯語，原可解爲耕作心田，培養善種，以得到收穫之義。茲將此語的意義，更加以廣義的解釋，則所謂修養云者，乃係吾人自覺其己身的天分能力，以之觀照於最高的理想，從而開發地加以培養修鍊，藉謀實現其最高的理想之一種自覺的努力。然則修養的根柢，究何在呢？

就一般言，說到修養，務須亘乎心身的兩方面。蓋精神與身體，正如圓之內外的關係一樣。固然從內面看來爲凹，從外面看來爲凸；但是圓的自身，卻並非有二。吾人的心身，亦是如此。在主觀的方面，謂之精神；在客觀的方面，謂之身體。而心身二者，原非截然有別。因此之故，修養的第一步，在乎身體的鍛鍊，固不待言；但其根柢，卻不可不

置重於精神的方面。

從古以來，概以人類爲萬物之靈；到了近代，由一部分人們的見解說來，則以人類並非萬物之靈，仍係在生物進化的途中之物。此兩種見解，似乎完全相反，其實乃係由於觀察點的差異而然。質言之，前者乃係就其精神生活的方面而言，後者乃係就其身體組織的方面而言，都不失爲道破了眞理的一面。而此兩者之間，又非無調和折衷之道。原來吾人人類，其在肉體的方面，固然與一般動物，無大差異；但在精神的方面，卻有天壤之別。蓋一般動物，雖不能謂其決無精神作用；不過較之人類，其程度之差，殆無異卽爲種類之差。惟其如此，動物的精神作用，既極幼稚，故常被自然之力所支配。卽就其生活以觀，幾全爲本能所制馭，不能越過雷池一步。因之其生活，完全爲自然的，本能的。至於人類，固然亦具有此種動物的本能；但是決不像一般的動物一樣，以此自然的，本能的生活，認爲人生的最高階段；乃係以人生的眞面目，置之於精神生活方面的。換句話說，人之所以爲人，在乎進入於高尙的精神生活，從而使爲

其基礎的之肉體的生活，具有意義之一點。惟其如此，故修養的根柢，一面固須置重於身體的鍛鍊；而其要點，卻須求之於精神的生活。

同時我們人類，無論誰何，都有其希望，有其理想。質言之，人類乃係追求此希望或理想，從而一生都爲之努力奮鬪的。人生的眞價，實發生於此。假使人而無希望，無理想，則若而人者，僅不過繼續其生存而已。決非一般人所謂具有意義的生活了。原來人類與其他動物之所以異者，乃係依其是否對於自己的生活，認知其意義以爲斷。蓋吾人既認知過去，又認知現在，且認知未來，而生活着。故在有生的期間，具有自我之一貫的意識。從而生活的意義，表現於此；人生的價值，表現於此。至於動物則不然，忘卻過去，不察將來，僅賴瞬間的本能動作而已；既無自我之一貫的意識，而所謂生活的意義與價值，更無從說起了。總之，此二者的區別，僅就其行動或衣食住數者觀察起來，已屬極明白的事實。

吾人人類，既係有希望，有理想，從而營其有意義的生活的，則欲達其希望或理想，

自不得不想到應該採取如何的方式或手段了。關於此點，有以自然放任爲主義的，有以禁欲爲主義的，有以節欲爲主義的。在主張自然放任主義的說來，則以人類原有天賦的本能或欲望，其自身實具有絕對的價值；倘故加以人意的束縛限制，是爲悖於自然之理，而反乎人情之僞的行爲。但是此種說法，流弊甚大。須知在此等本能或欲望之中，並無何等統一的東西，吾人人類，果能追隨其後，而營生活嗎？卽或能够，而此種辦法，果足使人進於最高的價值之道嗎？都是值得深加考慮的問題。原來人類的勢力，本屬有限；而將此有限的勢力，爲此無限的本能或欲望之故，隨時爲之放散濫費，究係有效的方法與否，實不待智者而後知也。又如禁欲主義云云，亦爲極端的主張，到底非吾人之所能實行。如此說來，則吾人所宜採取的方法，自別有在了。質言之，卽須查考本能或欲望的內容，以之參照自己的最高理想，明其本末輕重，給與以統一之道；雖係僅少的勢力，亦決不虛擲濫費，以謀最有效的使用之之工夫。此則所謂節欲的方法是也。像這樣地將勢力用於最有效的方面，以謀實現自己的最高

理想，自不得不有賴於修養。故修養乃係實現自己的最高理想所不可缺的條件。

修養之於吾人，既如此其重要，故修養所最必要的，爲修養上的自覺。所謂修養上的自覺，乃係自己認知自己的稟賦性能的眞價之爲何，從而努力發揮；同時又體察自己的短處缺點，從而爲之矯正補充的一種自己意識之謂。無論何人，皆賴有此自覺，而後不至安於現狀，進而追求最高的理想，企圖最善的生活，努力修養，以謀實現。於是吾人的一舉一動，遂都發生大的意義了。而與此理想相關聯的有意義的生活，實爲具有眞價的生活，亦卽爲自覺的生活。此種具有最高理想的生活，固非一朝一夕之功所能達到；而且在尙未達到的中途，務須打破許多的困難，不以現狀爲滿足，努力於理想的追求，藉此繼續不斷的修養，以了解人生的眞趣。

如上所述，可知理想之爲物，實係吾人的眞的生命，而爲使現實生活，得以向上發展的一種至大至剛之力；由此現實進於理想之道，又爲吾人排除萬難，努力進行的向上之大道。所謂修養的必要，實存於此。

倫理研究的必要　當社會尚在幼稚的時代，其社會中的人人，大抵都係不識不知地生息於社會之中；對於道德的規範或傳習的慣例，亦僅盲目地加以承認與遵守，毫無內省之可言。至其現實的生活，亦不過保持祖先傳來的信條，墨守社會共通的習慣而已；關於事理的當否，非所問也。及至社會發達，人智洞開以後，乃漸次脫離此種幼稚的狀態，對於從來流行於社會之道德的規範或傳習的慣例，遂自然地不至於如以前之盲目的承認；所有一切，都須追尋其理法，加以考察，加以批評，藉以辨明其眞否；久而久之，終至於創造一種合於社會之道德的規範了。此種現象，卽在個人方面，亦屬同然。凡人在幼稚之時，對於師長的教訓，家庭的習慣，社會的風俗等等，大都視爲無上的權威，而遵守之，毫無疑惑的發生。到了知識漸進，理解了社會的實情以後，對於從來的狀態，自不能安然渡過。於是發生懷疑，感到自己的內面生活之矛盾，而大爲不安了。因此之故，乃追尋各個事象的理法，加以研究，加以批評，以求一種合理的生活焉。此種自由討究，實爲人生之自然的要求；從而倫理研究，亦遂自然地

發生起來了。至其必要，則爲下列二點。

一、由於現實生活的必要　倫將倫理研究的要求之事情，詳細考察起來，又有兩種不同的要求原因，存在其間。其一，係由實際生活的必要而起；其二，係由眞理追求的必要而起。前者乃因社會的進步，交通的發達，思想文化的向上，以及人生世相的體驗等等所促成。或則致疑於自己所屬的社會，而有相異的道德的規範之存在；或則震驚於因時代的不同，而有相異的道德的規範之存在；此外又如自己的行爲，與自己的道德觀念之相異；自己所信的道德觀念，與他人或社會的道德規範之相異。因此種種，遂至不能安然停留於原來的道德生活之中，終於深刻地發生內省，而引起倫理研究的要求了。

二、由於眞理追求的必要　倫理研究，除上述的由現實生活的必要，所引起的以外，尙有純然由於眞理追求之念而發生的。蓋人類原來具有求知的精神，惟其有此，故得以促成學術的發達，思想的進步；從而倫理研究，乃更一層地，導入於深刻的境

地了。其所研究的結果，一面對於其人之人生觀，喚起偉大的覺醒；一面又足使社會之倫理的觀念，更歸於明確而深刻。

倫理與道德二名辭的釋義　現今所採用之倫理學的名稱，固係由歐洲諸國語翻譯而來；但是倫理一詞，卻是我國從古以來，即已存在，並非因歐西的倫理思想傳來以後，製作出來的。禮記有曰：「凡音者，生於人心者也；樂者，通乎倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知聲者，衆庶是也。惟君子爲能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者，不可與言音；不知音者，不可與言樂。知樂則幾於理矣。」（樂記第十九）此所謂倫理云云，鄭玄加以注解，謂：「倫猶類也，理分也。」陳澔則解爲「係指事物之倫類，各有其理。」朱子亦曰：「讀史當觀大倫理，大機會，大治亂之得失。」由此看來，倫理二字，大抵係指法則而言。但是到了後世，其意義乃逐漸發生變化，以至專用於道德的方面了。不過在古代時，倫理二字，亦未嘗不含有道德的意義。例如五倫，五常之類，將倫之一字，用於人倫道德上的

事，亦不在少。要之，古代之所謂倫理，除含有道德的意義以外，又被用於其他的法則方面；及至後世，乃僅局限於道德方面了。到了現在，說到倫理，必限於道德；在道德範圍以外，使用倫理二字的，殆不復有。

然則所謂道德二字，又作如何解釋呢？今日倫理學上之所謂道德一語，固亦爲歐語的翻譯；但是此語，在我國古代，卽已存在。易說卦傳有曰：「和順於道德，而理於義，窮理盡性」云云，可知道德一語，其起源，頗爲悠遠了。不過在我國古代所謂道德的語義，與歐洲諸國所謂道德的語義，彼此稍有不同。茲先就我國所謂道德的語義而言，從古以來，係分道與德爲兩種概念。道者路也，乃萬人共同通行之路；德者得也，乃行之而有得於心之謂。韓愈曰：「由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。」亦屬此義。質言之，卽道爲客觀的，德爲主觀的。不過雖然如此，而在實際，難於像這樣嚴密地爲之區別的，亦屬不少。例如在論語，有所謂「中庸之德」，在中庸又有所謂「中庸之道。」同爲中庸的一概念，而一則稱之以德，一則稱之以道。由此看來，道與德，又

非迥然不同之物。不過由主觀的看來，謂之德；由客觀的看來，謂之道。究其實際，仍屬一體。至於歐洲諸國所謂道德的語義，例如英之 Maralily，德之 Sittlichkeit，法之 Maralite，都係指人與人之情意的關係而言。人與人之間，原有種種的關係，例如血族的關係，地理的關係，朋友的關係等等。但是此等關係，都不能謂爲道德。質言之，甲與乙，雖有親族的關係；但僅賴此點，而卽發生道德，殊不可能。必於甲乙二者之間，發生了情意的關係，而後所謂道德，乃從而成立。例如甲對於乙，表示好意；或乙對於甲，懷有惡意；則於甲乙二者之間，得以認知道德的（或不道德的）關係之成立了。

第二章　道德的判斷

道德的判斷之性質——道德的判斷之對象

道德的判斷之性質　要說明道德的判斷是甚麼，須先就所謂判斷的一詞，略加解釋。判斷云者，原爲一種思考作用。由舊式的論理學言之，大凡兩種概念的結合，卽謂之判斷。例如墨黑，雪白，桃紅，柳綠，都不失爲一種判斷。不過此種解釋，與心理學上之所謂觀念聯合，似乎易生混淆。故近來一般論理學者，乃由心理的考察，以解釋判斷，認爲係對於各種事物的分析所得之結果。如上述墨黑，雪白諸判斷，卽係就墨雪所具有的屬性，加以分析的考察，而判斷其色之爲黑爲白也。此種說法，在論理學的書中，敍述頗詳。吾人於此姑認判斷爲兩概念間（或兩個以上）之關係的結合，斯可矣。

判斷既爲思考上的一種作用，則爲判斷之主體的，以及所判斷的對象（卽客體）二者，實爲必要的條件。而此主客的存在，及其相互的交涉，又爲判斷作用所由成立之根本的條件。倘無此者，則判斷作用，將無從成立了。

判斷有事實判斷與價值判斷兩大別。前者係將某種事實，僅加以事實的判斷，並無所謂目的觀念，存在其間。通常在自然科學方面所觀察討論的，都屬之。至於後者，乃係將某種事實，判斷其與吾人的目的或理想，相合與否。質言之，卽由吾人之目的方面，而估定其價值如何也。通常所謂眞的判斷，美的判斷，都屬之。如此說來，似乎上述兩種判斷，彼此各別，毫無關係。但是有時對於同一事物或行爲，因觀察點之不同，一方面可加以事實判斷，同時他方面又可加以價值判斷。例如某慈善家，對於乞丐，給與金錢；其所動作，單由事實加以解釋，不過以手入袋，握取銅塊，投諸前方而已。縱有同情表示，然其發言，亦可視爲聲帶振動。如此說來，則是某慈善家之所爲，不外一種筋肉動作罷了。由此觀察，加以判斷，是爲事實判斷。倘使同時以其動作，出於同情，

所謂貧者宜施，正屬當然的要求，從而認爲善行；則此種判斷，又謂之價值判斷了。由是所謂價值云者，實爲滿足人類的欲求之總稱，又可知矣。人類有生以來，必有種種欲求，如衣食住，以及眞，善，美之類皆是。於是所以滿足之者，遂有經濟的價值，倫理的價值，道德的價值，審美的價值等等的區別。道德的價值，既爲滿足吾人的欲求中之一種，故道德的判斷，乃爲價值判斷。

既如所述，凡判斷必有其主體與其對象，且以此兩者的交涉，爲其成立上的必要條件。然則爲道德的判斷之主體的，是甚麼呢？曰：道德意識，卽通常所謂良心是也。爲其對象的，是甚麼呢？曰：行爲與品性是也。而此兩者，又有何種交涉，方能構成道德的判斷呢？曰：吾人的良心，對於行爲與品性，依人類生活的理想或目的，從而批判之；倘使與之適合者，則謂之善，否則謂之惡。而此所批判者，既以人類的理想爲標準，故謂之價值判斷。換句話說，乃係準乎人類的理想，而評定其有否價值的一種判斷。

前言道德的判斷，乃係準乎人類的理想或目的而發生的，故謂之價值判斷。但於

此卻有一種疑義，不可不辨者。原來吾人在通常，對於詐欺者，謂之不正；對於盜竊者，謂之惡行。如此云云，豈非係以「勿欺」「勿盜」等道德上之法則，爲標準嗎？果眞如此，則以上所謂道德的判斷，爲準乎人類的理想之判斷云云，豈非讕言！平心而論，通常所謂道德的判斷，以道德上的法則爲標準的，原來甚多；而且卽以此種法則，爲判斷的標準，亦無大誤。何以故呢？蓋所謂良心之聲者，乃純然發於道德上的法則之判斷，而爲一般所重視。因此之故，日常之道德的判斷，卽謂之法則判斷，亦無不可。不過雖然如此，倘將道德的法則之所以認爲道德的法則者，加以考察，又將知其不然了。蓋通常所謂「勿欺」「勿盜」「孝親」「敬長」等道德的法則，究係何爲而認其有價值呢？而此等法則，又係以何爲標準呢？假使以爲此等法則，爲社會的教訓，或爲祖先傳來的信條之故，因而不得不加以重視者。然則社會又何爲有此教訓？祖先又何爲有此信條呢？則吾人所以解答之者，只有一途，曰：爲欲完成社會生活或家族生活之故，此類教訓與信條，實爲必要也。蓋欲圖人類的生存與發展，則社會生活

與家族生活，實爲必要；而欲完成此類生活，則所謂「勿欺」「勿盜」「孝親」「敬長」諸法則，又爲必要。如此說來，可知道德的法則所由具有法則之性質的，乃係由於滿足人類生活的理想或目的之故。苟離乎此，則其意義，將全然爲之失卻了。故其判斷，雖係以道德的法則爲標準；但由其終極說來，仍係以人生的理想或目的，爲標準的。於是道德的判斷之爲價值判斷，遂益信而有徵了。

道德的判斷之對象　倫理學上，通常所認爲道德的判斷之對象的有二：一曰行爲，一曰品性。茲分別敍述於後：

一、行爲　凡活動表現於外者，謂之行爲。吾人的生活，既必假社會之力，而始完成；則吾人的一切活動，遂自然地無不於社會中，相互影響。從而道德的判斷，爲之發生了。但是吾人的活動，固非一端；其全體範圍，又非盡可納之於道德的判斷之對象以內。惟其如此，故此所謂行爲者，係指其負有道德的責任而言。此種行爲所必須具有的條件，通常有三：第一，必爲具有良心者之所出發。蓋良心云者，原爲道德上的一種

辨別力。例如白癡及悖德狂一類的人們，其對於善惡是非之道德的判斷能力，既不具有；則其種種行爲，自然不能歸之於道德的判斷之範圍以內了。第二，必爲意識的。蓋吾人的行爲，原有意識的與無意識的兩種區別。意識的云者，乃指心之活動的狀態之謂。質言之，卽爲吾人之自覺的活動。例如吾人在睡眠以後，時或囈語，時或反側，雖未嘗非人類的行爲，但在其自己，並不自覺。故道德上的責任，可以置之不問。第三，必爲具有自由意志的。蓋吾人的或種行爲，雖爲有意識的；但是假使係因強迫（內的或外的）之故，使其不得不如此者，則仍不得科以道德上的責任。務必依自己的意志，自由選擇，自由決定，而後乃可認爲道德的判斷之對象。由此看來，可知凡爲道德的判斷之對象的，僅限於人類中具有人格者的動作而已。至如所謂自然物或自然現象，固然亦間有以善惡判斷之者，例如善歲，善馬，惡溪，惡疾之類。但其性質，決非道德的判斷，更非道德的判斷之對象。

由心理學言之，凡一行爲的成立，必經過種種階段，是爲行爲的過程。分析說來，則

最初所發生的，爲缺乏之感。既感缺乏，則必求所以滿足之者，是謂欲望。當此之時，又必有使之得以滿足此缺乏之目的觀念，以及想像目的達到時所引起之想像的快感。假使所以滿足此缺乏之目的物有二，或二以上之時，又必加以比較思維，擇其善者而從之；故思慮選擇，又爲必要了。欲望既多，競爭斯起，而此所選擇決定之目的，謂之動機。動機既立，則必求所以實現之的方法，是爲決意。由決意而發生動作，於是所謂行爲，乃歸於成立。

但由倫理學言之，此種外部的動作，卻未必卽爲行爲之重要的部分。蓋不現於外部的動作之行爲，在事實上，儼然地得以存在。例如某甲決意盜竊，忽遇妨害，因之未能遂行。此由外部看來，因無何種動作可言；但是某甲所負之道德的責任，卻已充分的成立，不可或逃。因此之故，可知行爲之所以爲行爲的，實在自己選擇，自己決定之一點。

如上所述，又可知一切行爲，都具有內外的兩方面了。例如思慮，選擇，決意等等，皆

屬於意識以內的事項，謂之內部過程；由決意所表現的實行，則爲外部的動作，謂之外部過程。不過行爲雖有內外之分，但爲意志活動之中心的，卻非外部過程，而在內部過程。何以故呢？蓋道德上的責任，實存於思慮，選擇，決意諸點；至於外部的動作，存在與否，並非所問；而行爲之所以有責任的，又以其爲自己選擇，自己決意之故。惟其如此，故所謂動機者，在行爲的各種過程之中，最爲重視；而道德與法律，最大的差異之所在，亦由此可以推知了。蓋法律所能科罰的，僅限於外部動作；至於內心的決意如何，卻無從窺知。而在道德方面則不然，倘一旦決意而後，雖無外部的動作之表現；但其所以賞罰之的，卻絲毫不容假借。然則內心的決意如何，究於何處得以窺知呢？曰：吾人人類，都各個具有道德的感官，謂之良心。我的內心如何，他人雖或不知，而我則知之。此卽良心的作用，亦卽行爲所以負有道德上的責任之故。

不但如此，凡欲望發生，假使僅如火之炎上，水之就下，而爲機械的作用者，或亦無問題之可言。然吾人必於諸種欲望之中，加以思慮，繼以選擇；而此思慮選擇云云，又

都爲意志活動的中心。而其所以取此舍彼，或取彼舍此的，又實由於自己決定，自己實行而然。惟其如此，故行爲上的一切責任，遂有所歸了。此所謂自己決定，自己實行云云，是爲意志的自律。而此自律性的所在，卽爲責任的所在。質言之，所謂道德上的責任，實由意志之爲自律，而始發生也。

一、品性　品性兩字，原爲 Character 的譯語。欲知其意義如何，試先就拉丁文中 Mores 一語，以解釋之，自易明瞭。Mores 云者，原含二義：一爲習慣，一爲品性。可知習慣與品性二者的意義，甚爲接近。而在通常，則以人格的習慣，謂之品性。蓋吾人對於任何動作，苟反覆爲之不已，久而久之，自能習慣成性。例如日常精勵於學業的人，積之既久，自能養成勉學的習慣。推之他事，莫不皆然，所謂習與性成者是也。而此等各種習慣，復相聚積，於是人格的傾向，爲之決定了。故品性云云，又不外由各個習慣的合成，而示其人格的傾向之謂。倘更一層地加以考察，又可知品性的基礎，存於遺傳。蓋吾人各個都感受其父母祖先之所遺傳，因而身心生活方面，有生以來，卽有一定

的傾向。例如知力有敏鈍，感情有厚薄，意志有強弱。凡此種種傾向，當其在純然被支配於本能衝動的幼年時期，一切動作，都爲遺傳性的表現，自不待言。即在年長而後，亦無能免。例如氣短的人，概易發怒；意志薄弱的人，大抵遇事逡巡不前；即其明證。從而凡與遺傳性相適合的行動，大抵最易反覆，終至演成習慣。而同時又有所謂境遇與教育者，一般稱之爲廣義的經驗。此種經驗，在後天的方面，又實影響及於各自的遺傳性。此二者（遺傳與經驗）相互作用，於是吾人之全體的傾向，即所謂品性者，遂爲之構成了。

如此說來，則人之所以爲人者，似乎全屬遺傳與境遇二者之所產了。近時一般生物學者，大抵重視遺傳；心理學者與社會學者，又大抵重視境遇。即在我國的古聖先哲亦然。孟子曰：「居移氣，養移體，大哉居乎！」荀子亦謂人之爲善爲惡，完全由於境遇之力。且引古語以證明之，曰：「不知其子視其友，不知其君視其左右，靡而已矣！」靡者磨切之謂。質言之，即謂其由境遇所化成的習慣。不過於此有須注意

的一事，卽遺傳與境遇，固爲構成品性的要素，但是倘僅以此爲要素，卻又謬於事實了。蓋除此以外，尙有一重大的要素存在，卽吾人的意志是也。蓋意志作用，實能並遺傳與境遇而支配之，以表現於行動。由此行動反覆的結果，乃成習慣。習慣相集，遂爲品性。如此說來，又可謂遺傳爲品性之自然的要素，境遇爲品性之社會的要素，意志爲品性之精神的要素。由此三種要素的錯綜作用之結果，則所謂品性者，遂因而成立了。要之，遺傳與境遇，乃品性構成之外的要素；而意志則爲其內的要素。凡將外的要素所具之材料，加以選擇取舍的，實爲意志作用。惟其如此，故吾人對於其自身所具有的品性，亦自然地有道德上的責任，存在其間了。

既如所述，由同一行爲反覆的結果，則習慣成性，而爲品性。故品性，又不外爲有意的動作反覆的結果。然則行爲的反覆，果由何道得以演爲習慣呢？曰：此由吾人固有先天的傾向，所謂可型性者，存在其間之故。既有此可型性，則吾人種種活動，假使習之既久，遂自然地發生機械化作用，而使心身雙方，相互影響。質言之，卽由身體活動，

既可造成精神活動的傾向；及其傾向既成，復可由此而規定身體活動。這樣地彼此互爲因果，於是行爲與品性二者的關係，又可得而言了。由此行爲反覆的結果，遂成品性，此其一。品性既成，復有決定其他行爲的傾向，此其二。德人馮德（Wundt）曾經說道：「在今日所謂品性的，實爲過去意志活動的總果，且以之決定將來意志生活的方向。」此種說法，試再由事實方面加以觀察，尤易明瞭。例如精勵學業的人，自有勉學的品性；及其品性既成，則對於任何事業，將無不黽勉從事了。又如操屠業者，即所謂屠戶，大抵刻薄殘忍；及其殘忍成性，又大抵易爲殘忍刻薄之行。凡此種種，實爲吾人日常所習見的事項。總之，行爲與品性二者，既有密切不離的關係，故當考察他人的行爲之際，自不能不論及品性。換句話說，即凡判斷行爲的善惡，雖欲不論及其品性，亦不可得。此品性所以成爲道德的判斷之一對象也。

抑尤有言者，前段曾言行爲與品性二者，互有因果的關係云云，然而此種說法，又不過係就大體言之而已。實則尚有所謂努力者，尤關重要。何以故呢？蓋惟有此努力，

而後吾人的品性，乃得以改造；而且意志活動，始有趨赴正善方面的可能。惟其如此，故品性雖爲決定吾人將來的意志活動的方向之一大要條，但又非唯一的要件；而尤有較此重大的，卽此努力是也。例如某甲，晏起已成習慣，假使竟如前段所云，品性而爲行爲之唯一決定者，則某甲將終其身不能脫此晏起的習慣了。但是徵之事實，又殊不然。某甲果能決意努力，改造其晏起的習慣，則不多時，而原有的惡習，卽可爲之打破了。由此看來，又可知爲吾人將來的行爲之決定的，實爲品性與努力兩者；而以努力，尤爲重要。常見世間有所謂殘忍刻薄的惡漢，專以劫奪他人的財產，謀害他人的生命爲事；但是一旦翻然地發生悔悟，卻又立可改心歸善。問其何以如是？曰：努力爲之也。所謂放下屠刀，立地成佛之說，證以吾人的努力之活動，可知其絕非誇大之談了。品性的善惡，既然一視吾人的努力如何而定，故責任云云，更無所逃避了。

第三章　道德的標準

法則標準與目的標準——法則主義的標準之諸說——目的主義的標準之諸說

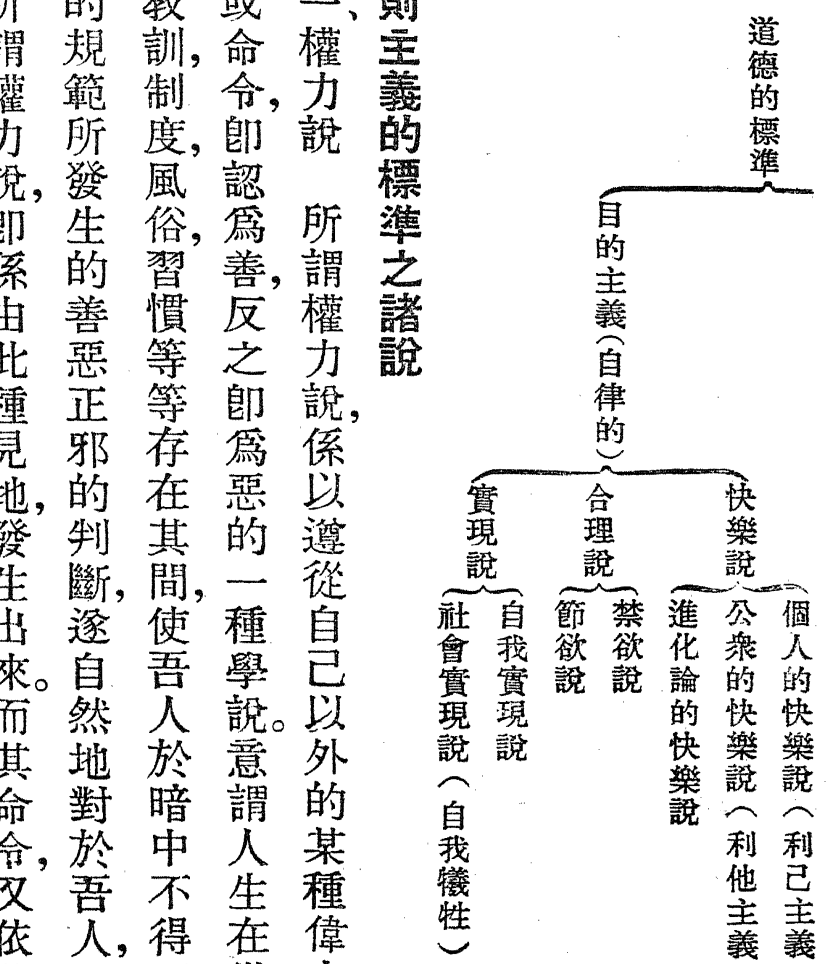
吾人人類，倘僅依生來的心性，任意行動，則決難有發達進步的可能。務須懷抱何等希望，規定何等目的，追求何等理想，從而向一定的方向，努力進行；而後其行動才有生氣，品性乃能發展。故選擇正當的目的或理想，以作道德的標準，從而追求之，憧憬之，在吾人的生活方面，實爲最切要而又最有意義的事項。茲就從來一般所認爲道德生活之標準的，分門別類，略加敘述於次。

法則標準與目的標準　說到道德的標準，原有法則主義與目的主義的兩大區別。前者係以法則的觀念，爲判斷的標準。此種標準，在倫理學上，通常稱爲他律的。（但其中的直覺說，卻並非完全爲他律的）後者係以目的的觀念，爲判斷的標準。此種

標準，在倫理學上，通常稱爲自律的。從歷史方面說來，法則主義的標準之發生，固然較之目的主義的標準爲先；從理論方面說來，則後者實較前者尤爲根本的，自覺的。

道德的標準，既有上述的兩大區別；而法則主義之中，又可分爲二種：一爲權力說，一爲直覺說。權力說之中，又有神權說與國權說兩者。直覺說之中，又有知覺的直覺說，理性的直覺說，哲學的直覺說三者。至於目的主義方面，則可分爲三種：一爲快樂說，一爲合理說，一爲實現說。快樂說之中，又有個人的快樂說，公衆的快樂說，進化論的快樂說三者。合理說之中，又有禁欲說，節欲說二者。實現說之中，又有自我實現說，社會實現說二者。茲將諸說的關係，列表於下：

- 法則主義（他律的）
  - 權力說
    - 神權說
    - 國權說
  - 直覺說
    - 知覺的直覺說
    - 理性的直覺說
    - 哲學的直覺說



法則主義的標準之諸說

一、權力說　所謂權力說，係以遵從自己以外的某種偉大的權力者，所制定的法則或命令，卽認爲善，反之卽爲惡的一種學說。意謂人生在世，既有所謂傳習的規範，如教訓，制度，風俗，習慣等等存在其間，使吾人於暗中不得不服從之；則基於此等傳習的規範所發生的善惡正邪的判斷，遂自然地對於吾人，似乎具有權力的命令一般。所謂權力說，卽係由此種見地，發生出來。而其命令，又依其權力之所從出，乃有神權說與國權說的兩種區別。

(1)神權說的要旨　神權說，詳言之，卽宗教的權力說，係基於宗教上的信念而成立的。蓋依據神的意志，以爲善惡正邪的標準。例如某事，係由神所命令之故，遂稱之爲善爲正；又如某事，係由神所禁止之故，遂稱之爲惡爲邪。吾人的凡百行爲，一以神的意志如何，而爲決定的，謂之神權說。此種學說，在具有宗教信仰的人，固可以之作爲道德的標準，而服從之；但是對於素無宗教信仰的人，則毫無何等權威可言了。故就社會一般的人們說來，此種學說，殊不能普遍地作爲道德的標準；而在現代，更已成爲毫無價值的學說了。

(2)國權說的要旨　國權說，換言之，卽政治的權力說，係以國家的權力，視爲道德的標準，所謂法律卽道德的一種學說。國家的權力，不問其在君主，或在民衆，總之，無不存在。其所制定的法律或命令，原所以扶助正善，懲治邪惡，維持社會的安寧，藉以爲國民行動之規範準則的，自不容疑。但是倘以之竟作爲道德的標準，又似乎將法律與道德，混而爲一，等於未開社會的原始生活了。故此種學說，亦殊不

適於吾人現代的生活。

二、直覺說　就直覺說所主張的說來，則以吾人都生而具有一種先天的特殊能力，如所謂良心或理性之類；既可以離乎經驗，亦不必經過何等的推理論證，自能直覺地識別行爲的善惡正邪，以及道德的原理或法則，從而得以絕對的權威，對吾人而命令之。在西洋方面，從古以來，倡導此說的學者頗多；而以德國的康德（Kant）爲其代表的人物。至於我國的孟子，王陽明等所主張的，亦係屬於此派。但是同樣地所謂直覺說，又依其直覺的能力之性質，及其對象的不同，而有左列的區別。

(1)知覺的直覺說之要旨　意謂吾人得就特殊的動作或感情，藉以直覺其道德的價值。蓋以吾人都具有所謂道德的感官之先天的能力，正如耳目的感官之於聽視一樣，能够直覺其各個行爲之道德的性質。又以爲吾人之於動作的動機及刺激，自有所謂道德的階段存在其間。倘放棄高級的而傾向低級的之時，則道德上的直覺能力，自然地加以責罰；反之則必加以讚賞。不過此種說法，殊非事實，

而爲現今的心理學家所斷不承認的。故到了現在，已不復占有勢力了。

(2)理性的直覺說之要旨　意謂吾人所直覺的，並非各個行爲的善惡正邪，而爲道德上的幾種通則或根本概念。蓋以此等通則或根本概念，並非因人因時因地，而有差異的。例如誠實，正義，廉恥，禮讓等等之宜加尊重，實爲具有良心者所共同了解的觀念；在一般常識方面，無論何人，概係自明之事，不得不加以承認的。而此種直覺的能力，通常稱之爲理性；故謂之理性的直覺說。

(3)哲學的直覺說之要旨　意謂將一切道德上的規則，綜合起來，還元到一種根本的原理，從而制定一種得以適用於所有場合之普汎的法則；於是由此原理，演繹起來，自然得以識別各個特殊的行爲之爲善爲惡了。德人康德，卽爲此說的代表者。他之所謂「無上命法」，卽係一種具有普遍性，不論時間空間的如何，而爲具有理性的人類所應當服從的。故一切行爲的善惡，都可按照此辨別之。同時此項法則，又完全爲無條件的，且毫不具有經驗的內容，而絕對地足以支配吾人

的道德生活。此種說法，因其毫無經驗的內容，以致徒流於形式之故，對於吾人的道德生活，殊無多大的裨益。

目的主義的標準之諸說

一、快樂說　快樂說，係以快樂認爲人生的目的之一種學說。但其間又有三種區別：(1)以追求自己的快樂爲美的，所謂個人的快樂說；(2)以圖謀公衆的快樂爲善的，所謂公衆的快樂說；(3)由進化論上而說明快樂的，所謂進化論的快樂說。分述於次：

(1)個人的快樂說（利己主義）之要旨　此派學說所主張的，係以吾人人類，務以獲得自己的快樂，乃爲人生最終的目的。蓋以自己的快樂，就自己說來，實爲最高之善。固然有時亦有舍棄快樂而趨赴苦痛的人；但此不過是犧牲小的快樂，藉以獲得更大的快樂之一種手段罷了。例如子之孝親，親之愛子，學者研求眞理，志士殉死國難等等，都不過係獲得自己的快樂之一手段。質言之，此等行爲的自身，並非爲善；僅因其由此可以發生快樂之故，乃爲善也。且以自利一事，認爲衆德

的根源。人之所以有賢愚的差別，僅由其自己獲得快樂的方法之巧拙而然。例如通常的人，僅迷於眼前的小利，因而陷入永久的苦痛；特殊的人，則忍耐一時的小苦，而求得永久的快樂。因此之故，吾人務須擴大自己的識見，盡量地以謀得自己的最大快樂爲目的，實爲必要。此種說法，完全係以自己個人的利益爲立脚點，故通常又稱之爲利己主義。

(2)公衆的快樂說（利他主義）之要旨　此派學說所主張的，係以吾人人類，務須以增進最大多數的最大快樂，爲道德的標準。換句話說，吾人道德的行爲之目的，不可僅限於自己個人的快樂，務須在求最大多數的最大快樂。蓋凡屬快樂，莫不爲一般人之所欲求。例如孜孜爲利的人，其所欲求的，並非財產其物，乃係因此而求得快樂也。又如亦有樂於放棄快樂的人，但此亦不過因放棄一種快樂之故，而求得其他的快樂也。如此說來，快樂既爲無論何人所共同欲求之物，故道德的行爲，不得不爲最能廣給公衆以快樂的行爲了。同時又因快樂在強弱，長短，確

否，遲速，數量等方面，互不相同；故又常須選擇足以發生最大之快樂的，以爲吾人行爲的標準。此種說法，係以社會公衆的利益爲立腳點，而與上述之個人的快樂說，全然不同。故通常又稱之爲利他主義，或功利主義。

(3)進化論的快樂說之要旨　所謂進化論的快樂說，係以通行於生物界的進化的原理，而說明道德的行爲。此種學說，其在以快樂認爲吾人的行爲之終極目的一點，與其他的快樂說，固然無甚差異；但就其說明看來，則又殊不相同。蓋謂吾人倘是直接地追求快樂，則其目的，將終於不能達到。故須首先討究其所由來的必要條件之爲何，從而常常地努力充實此種必要的條件。果能如此，則所謂快樂，雖不去追求，亦將自然地隨之而生了。惟其如此，故吾人對於各個行爲，是否足以發生自己的或公衆的快樂，並無一一加以計算的必要；僅須估定其行爲是否適於所必要的條件，斯足矣。如此云云，正爲我等行爲之直接的目的，同時亦可爲善惡正邪之客觀的標準。倡導此種學說的，爲英國的斯賓塞（Spencer）。

二、合理說　合理說，亦謂之克己說。蓋以人性原有感性與理性之分，而認感性必多少帶有動物的性質；惟有理性，實爲高尙的人類之眞性。何以故呢？因爲感性足以誘惑吾人，使之發生種種煩惱；故非有以克服之，則眞正之道德的行爲，無從成立。上述的快樂說，係以快樂爲目的，僅是注重感性的一面。而合理說則不然，乃僅注重理性的一面；對於感性的方面，卽一般所謂感性及欲望，卻極端地加以排斥。不過其中又有兩種區別：一爲禁欲說，一爲節欲說。

(1)禁欲說的要旨　意謂吾人所具有的感性，最易使人發生煩惱，而爲罪惡的根源；倘不加以克服，則眞正的道德生活，無從發現。質言之，吾人之所謂至善，並非此種動物的性質之滿足，亦非現實社會的所謂富貴利達。人生的目的，乃在乎脫離感情或欲望的束縛，而營其合理的生活。道德上所要求的衝動之整理，須以高尙的要求，抑壓卑劣的衝動。果能如此，而後吾人之衝動的生活，爲之阻止，而高尙純潔的理想生活，始能達到。此爲禁欲說的主張。但是此種主張，卻未免反乎人性；

除宗教家以外，殊非一般含生負氣的人們，可以做到，眞所謂「其道太殼」也。

(2)節欲說的要旨　節欲說係以節制感情，認爲至善的一種學說。蓋謂吾人的感情或欲望，原不必完全地加以抑壓，只須相當地加以節制，使之達到自然的目的，卽爲吾人之道德的理想。換句話說，卽係以合理的快樂，認爲至善的一種學說。從古以來的道德家，倡導節欲之爲必要的，殊不在少。例如孔子說的「克己復禮爲仁；」孟子說的「養心莫善於寡欲；」以及王陽明說的「破山中賊易，破心中賊難」等一類的話，都爲此說之絕好的代表。

三、實現說　快樂說係以追求快樂爲人生的目的，合理說係以服從理性，抑壓或節制感性，爲道德的生活之極致，既經具述於前了。此外尙有採取以上兩說的優點，舍棄其缺點，欲從而調和之的學說；質言之，卽以實現或完成人生的全體，認爲究竟的目的，所謂實現說（或稱完成說）是也。蓋快樂說與合理說，都不免僅看到人生的一面，因而或重感性，或重理性；至於實現說，乃係以實現人生的全體，認爲吾人道

德生活的最高標準，實爲現今倫理學上一種最新的學說。惟其中又有兩種區別：一爲自我實現說，一爲社會實現說。

(1)自我實現說之要旨　意謂所謂快樂，並無認爲至善而追求之的價值。何以故呢？蓋快樂的本身，原非圓滿無缺的東西；倘不常賴智力作用的補助，則不獨不能完成其目的，反有時發生損害。原來吾人的感情，大都爲盲目的，對於追求快樂的一事，常不能判斷其是非利害之所在。至於克己云云，亦非吾人所追求的理想。蓋人類的感性，不是可以橫加抑壓或節制的東西。然則究應如何呢？曰：將吾人的個性，澈底地爲之實現而已。原來吾人的個性，具有雜多的狀態，而又爲漸次地將其狀態，加以開展之混一的活動力。故個性的活動，即爲自己的開展；自己的開展，又爲自己的表現。而此種表現，卻並非無中生有，乃係將其所具有的可能性表現之而已。因此之故，道德的觀念，原爲吾人生而具有的一種無意識的本有觀念；所謂道德，不外係將此種無意識的本有觀念，而爲意識的表現之而已。質言之，即由

不德的狀態，漸次地循由向上的途徑，而進於理想的境地。故所謂道德，卽係對於理想的一種向上的努力，而爲自己的本性之實現。此種以實現自己的本性，認爲道德的行爲之目的的，謂之自我實現說。

(2)社會實現說之要旨　此派學說的主張，係以吾人道德的行爲之目的，在乎犧牲自我，以謀社會的進步與發達。所以然者，蓋以進化既爲宇宙的原則，則吾人人類，自不得不以助成進化，爲其本務。如其不然，則其生存，將不能完成了。因此之故，個人的本務，在乎扶持國家，發展社會，藉以促成民族的文明之進步。原來社會正如個人之有肉體與精神一樣，亦有其社會形體與社會精神。此種社會精神，一方面表現於社會之精神於生活；一方面則表現於物質的生活。質言之，卽表現於政治的生活，經濟的生活，藝術的生活，道德的生活等等方面。而個人的本務，卽在使此等各方面的生活，進於完成發展。此種以實現社會的各種生活，認爲吾人道德的行爲之目的的，謂之社會實現說。

第四章　倫理學說

一　中國倫理思想

中國倫理的基本觀念——中國倫理的最高理想

道德的事實，既隨社會的進步而代有變遷；倫理的思想，自必隨各民族所處的環境，而互不相同。中華民族，來自西北，據一般學者所研究的結果，漢族最初生息的地方，大概在今之新疆一帶。該地氣候，爲純粹的大陸性，冬令嚴寒，夏季酷熱，而土地又非膏腴，且常須和四周的土人搏鬪。因此之故，我國的倫理思想，從古以來，就具着實踐性和現實性，於是便鑄成了唐虞三代以來的儒家思想。而演爲中國倫理的正統派。此外雖尙有道家，墨家，法家等等，但其勢力，究不若儒家之大。茲爲敍述便利起見，將中國的倫理思想，分爲基本觀念，與最高理想二者，列舉於後：

中國倫理的基本觀念　中國倫理的基本觀念有三：第一爲天，第二爲道，第三爲性。

一、天　在中國民族中，印象最深，勢力極大的，莫過於天。至於天的概念，在上古時，亦和其他的原始民族，同樣地經過神話的時期，認天爲一個偉大無比的人物，稱之爲上帝。卽詩經之所謂「帝謂文王」「上帝既命」是也。後來知識日進，從而此種神人同形的觀念，乃漸歸於消滅，竟將天解爲「至高無上，從一從大」（見說文）於是天的概念，昇化爲偉大圓滿的品格了。同時又以天具備兩種作用：一爲生成作用，一爲攝理作用。意謂人和萬物，都由天生；所謂「大哉乾元，萬物資始」（易乾卦）「天生烝民，有物有則」（詩大雅）「天者萬物之祖，萬物非天不生」（春秋繁露）等語，都係就天之生成作用而言的。至於天的攝理作用，則並不像人君統治人民一樣，可以任意地加以愛憎賞罰。既如所述，天只是品格，而非人格；其對於宇宙全體，並無一定的大目的，僅視人的行爲如何，而定予奪罷了。所謂「天道福善禍淫」「天道無親，常與善人」（書湯誥）云云，卽係表明天雖有賞罰禍福萬民之舉，而

究其實，又不過等於虛靈制度，毫無實權。質言之，天的攝理，只是一種覆核權，並不能任意地爲之加減也。復次：吾人既得天之氣以生，自然與天具有密切的關係。因之我們的心身方面，一有變化，遂立刻會牽動到天的變化。所謂「和氣致祥，乖氣致戾」云云，卽係說明天與人之感應關係的。漢淮南子更謂：「天有四時五行九解三百六十日，人有四肢五臟九竅三百六十節；」「天有風雨寒暑，人有取與喜怒；」「膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲雷。」（淮南子精神訓）至於宋明時代的理學家，尤盛倡天人感應之說，所謂「人之神，卽天地之神；」（邵康節）「民吾同胞，物吾同與；」（張橫渠）「一人之心，卽天地之心；一物之理，卽萬物之理；」（程伊川）「人人有一太極，物物有一太極；」（朱晦庵）「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙；」（陸象山）「天者吾性之象；」（楊慈湖）「人的良知，就是草木瓦石的良知」（王陽明）等語，都係表明人與天是感應的，溝通的，決非互不相關的。

二、道　道是甚麼？據易繫辭傳及說卦傳，則謂：「一陰一陽之謂道，……立天之道，

曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」可知道的本身，實具着兩種相反的元素，而又永遠保持着圓滿調合均平和諧之玄妙的活動。此種相反而又相成之處，卽爲中國民族素所愛慕，素所憧憬的大理想；而在日常生活中，無時無處，不有這種理想的表現。例如從來流傳於世的太極圖，實可認爲中國人的宇宙本體觀。「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，」眞是平衡極了！中和極了！至於道的表現問題，儒家和道家的見解，卻不相同。儒家以爲道只在天和聖人之中，始能完全顯出。詳言之，儒家係認道的表現，是有限制的。「率性之謂道，」倘不率性，卽不是道了。孔子曰：「舜其大知也歟？……執其兩端，用其中於民」（中庸）云云，乃是認舜獨能表現中和之道的。故從儒家的觀點說來，道只表現於某特殊的部分，並非普遍的。至於道家則不然，係認道乃無所不在的。例如老子說：「道是獨立而不改，周行而不殆的；」（道德經二十二節）莊子亦說：「汝惟莫必，无乎逃物，至道若是，大言亦然，周遍咸三者，異名同實，其質也。」（知北遊篇）下面的一段對話，更爲透澈。「東郭子問

於莊子曰：道惡乎在？莊子曰：無所不在。東郭子曰：期而後可？莊子曰：在螻蟻。曰：何其下耶？曰：在稊稗。曰：何其愈下耶？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚耶？曰：在屎溺。」（莊子知北遊篇）

從道家看來，道是無所不在的；其表現的範圍，較之儒家，廣大多了。但是無論在道家，在儒家，都絕對地承認道是人生唯一的最高標準；人人果能都受道的支配，任道而動，便成爲理想的完人了。道的本質，既是均衡而又和諧的中和，則守中一事，自是人生的正鵠。「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此所謂「執中」云云，乃係堯以傳舜，舜以傳禹，以至傳於周公，孔子的格言，即所謂道統者是也。老子所持的最高理想，亦係中和之道。他說：「人法天，天法道，道法自然。」而其自然觀，亦就是「有無相生，難易相成，長短相形，前後相隨，高下相傾」（道德經）的一大和諧。換句話說，自然即是中和，中和即是自然。所以道家的人生最高標準，亦就是這個中和之道。

三、性（命）　性的問題，在中國哲學方面，辯論了兩千多年，尚不曾得到結論。其

所以這樣重視之故，乃因通常都將人類行爲的美惡，籠統歸結到人性的善惡，從而遂認性爲決定人的一生運命的東西了。孟子曰：「生之謂性」，是直認性等於西文的 Life 了。在日常談話中以及古書上，又有將性命兩字相提並稱的。例如「乾道變化，各正性命」之類。中庸又謂「天命之謂性。」可知性的觀念，在中國人的心目中，似乎比現代科學上之所謂本能的範圍，尤爲廣大；而在人生上，占到極重要的地位。茲將從古以來，討論性的問題，各種不同的見解，列舉於次：

(1)性絕對善說，此說大概爲道家所倡導。

(2)性有善有惡說，此說爲孔子，王充，荀悅，韓愈等所主張。

(3)性傾向善說，此說爲子思，孟子，李翺，陸象山，王陽明等所主張。

(4)性傾向惡說，此說爲荀子，董仲舒等所主張。

(5)性無善無惡說，此說爲告子，程頤等所主張。

(6)性善惡混說，此說爲世碩，揚雄，張載，朱熹等所主張。

中國倫理的最高理想　關於此點，又可從兩方面以說明之：即（一）個人的理想，（二）社會的理想。

一、個人的理想　從歷史上看來，我國對於個人倫理的最高理想，似乎可分爲四派：即(1)儒家，(2)道家，(3)墨家與法家，(4)新儒家。就中以儒家的理想，影響於中國人心者最大，道家次之，墨家與法家較少；至於新儒家，乃係受過道佛兩家洗禮以後的儒家。茲順次分述於後：

(1)儒家　儒家的倫理思想，自以孔子爲其代表。中庸稱「仲尼祖述堯舜，憲章文武；」孔子自己亦嘗曰：「甚矣，吾衰也！久矣，吾不復夢見周公。」可知孔子心目中的理想人格，具體說來，便是堯，舜，禹，湯，文，武，周公。但是這一般人的人格，究係怎樣呢？茲就堯的人格而言，孔子對之最爲讚美的，是「巍巍乎惟天爲大，惟堯則之。」書經堯典中，稱頌堯德，則曰：「欽明文思安安，允恭克讓。」後人有加以解釋的，謂：「欽以法天，明以治民，文思其條理之精，安安其中道之從容。」（崔述唐虞考信錄）

可見堯的人格的最高活動，不外法天一端了。至孔子自己所倡導的最高理想，則爲仁。而仁的本質，卽是法天。易繫辭傳有曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁。」意謂天的本體爲生，吾人果能效法這個生，便是仁了。所以仁只是法天而已。而此法天一事，實爲歷代儒家之一貫的人生理想。

(2)道家　道家代表的人物，爲老子，莊子，楊朱等。其特色，在認自然爲絕對至善，無上純美；吾人人類，應完全浸沒於其中，與之同化才好。人類當離開自然的瞬間，卽是墮落的起點。自然的反面，是人爲。假使人爲加多一層，自然便隔遠一層；隔離自然愈遠，罪惡便愈大。所以此派的第一件大事，便是打破一切人爲。如禮教，名器，文化，教育，法律等等，因爲都是人爲，便都在擯棄之列。老子曾經明白宣言：「聖人不死，大盜不止。」「大道廢，有仁義；智慧出，有大僞。」「民多利器，國家滋昏，法令滋彰，盜賊多有；」莊子亦謂：「絕聖棄智，大盜乃止；……剖斗折衡，而民不爭」等語。都是極端反對人爲的說法。

(3)墨家與法家　此兩家的特色，在能注重事實，不斷改造，着眼於未來，具着進取的精神。其所持的主張，可由下列五點以考察之：(一)基本標準，爲事實而非理論，爲功效而非存心。墨子曾經定出三種標準，都是以功效和事實做根據的。他說：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」（非命篇上）(二)實利實害，非就個人而言，乃以大多數人爲標準。質言之，爲謀大多數的幸福起見，犧牲個人，亦所不惜。惟其如此，故注重民衆，注重社會，主張眞理應視大多數人的好惡爲轉移。故曰：「民惡憂勞，我快樂之；民惡貧賤，我富貴之；民惡危墜，我存安之；民惡絕滅，我生育之。」（管子）(三)所謂幸福快樂，乃係實用的，而非精神的。蓋此派所立的唯一標準，爲實用二字，而排斥所謂奢侈品。例如房屋，可以「夏避暑焉，冬避寒焉，室以爲男女之別焉。」（墨子非樂篇）因爲實用，所以爲好。(四)理想的人生，係由於後天改造，實地學習而成，並非

先天本善的。意謂要想做成好人，非積經驗而學得之不可。正如荀子之所謂：「聖人者，人之所積也。人積耕耨而爲農夫，積斲削而爲工匠，積販貨而爲商賈，積禮義而爲君子」也。(五)人之善惡，既當判諸行爲而非存心，故國法的制裁，極爲重要；而且善惡既由學習而成，則外來的獎懲，自具極大的功用了。墨子曰：「天子得善人而賞之，得暴人而罰之；善人賞而暴人罰，天下必治矣。」管子亦說：「人心之悍，故爲之法。」此種法治主義的主張，以之與儒家的德治主義相較，恰成反對。要而言之，墨家與法家所持的最高理想，實爲改造。吾人倘能改造一分，便是自己的人格，提高一分。所謂「大天而思之，何如物蓄而制裁之，從天而頌之，孰與制天命而用之」（荀子）即是最好的說明。

(4)新儒家　此所謂新儒家，係指受過道佛兩家影響的儒家而言。其代表的人物，在古代有子思，孟子；在中古有揚雄，董仲舒；到了近代，則有陸象山，王陽明等等。此派的特色，在修正舊儒家之說，而採用道家或佛家之長，同時又避去其短。至其

根本思想，則爲天人合一。卽從儒家擴大了人的地位，從道家保留着人的價值。例如孟子卽有「萬物皆備於我矣」的話。及至中古，此派更爲盛大。例如揚雄則謂「聖人仰天則常窮神掘變，極物窮情，與天地配其德，與鬼神極其靈，與陰陽挺其化，與四時合其誠。」（太玄）到了近代，因受佛教的暗示，而此派的勢力乃益振。例如陸象山的「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙；」王陽明的「大人者，以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉」一類的話，不勝枚舉。總之，此派的優點，在提高人生的地位，使人樂觀而鼓舞，藉以進入至善之域。

二、社會的理想　在我國歷史上所展開之理想的社會觀，係以下列的四原則爲基礎；卽(1)天下主義，(2)名分主義，(3)和平主義，(4)務實主義四者是也。

(1)天下主義　書堯典所謂「克明俊德，以親九族，九族旣睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」等語，呂東萊對之加以注釋，而謂「……至於變時雍，天下盡在春風和氣中矣！」此爲中國人心目中的理想社會。原來社會的理想，

與個人的理想，是一貫的，此處之所謂天下主義，卽是從個人理想中的天之觀念而來。蓋以吾人旣然同戴一天，則凡是「蒼蒼者天」之下的人類，自然都屬於同一的血統，所謂「四海之內，皆兄弟也」（論語）「天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣，莫不尊親」（中庸）「大道之行也，天下爲公，……是爲大同」（禮運）「大人者以天下爲一家，中國爲一人焉」（傳習錄）等語，都足證明中國人的理想社會，其範圍，乃係全世界，而非一國家或一民族。

(2)名分主義　我國之所謂理想的社會觀，不是權（利）義（務）分清，乃係名分正定。以爲人人果能各從其名，各遵其道，各安其分，自可秩序井然，百利具舉。儒家的正名主張，例如所謂「君君，臣臣，父父，子子」的說法，固不待言。卽在道家，雖然攻擊君臣父子，不遺餘力；但其所反對的，只是人爲的名分。至於天然的名分，卻仍以爲應當順循。所謂天然的名分，卽是鳥順鳥的自然，獸順獸的自然，嬰兒順嬰兒的自然，大人順大人的自然之謂。楊朱更謂：「人人不損一毫，人人不利天下，

天下治矣。」尤可想像名分主義所建築的理想社會，究是如何。墨家的名分主義，更爲明澈。例如「各從事其所能，」（墨子節用中）「各因其力所能至而從事焉，」（墨子公孟篇）「譬如築牆，能築者築，能實壤者實壤，能掘者掘，然後牆成也」（墨子耕柱篇）云云，以爲倘能如此，則社會自歸於安樂榮達了。至於法家，更是最重名分的。尹文子曰：「萬物並存，不以名正之則亂；自古及今，莫不用此而得，用彼而失；失者由名分混，得者由名分察。」蓋中國人的社會哲學，係置基於「對偶，」「相互關係」等概念之上的。名分主義，卽爲此等概念的具體應用。

(3)和平主義　中國人心目中的理想社會，又以爲必是一團和氣。至於澈底與競爭云云，固然是社會進化的要素，卻爲中國人所最不歡喜。在儒家方面，向來主張和平，自不必言。至於道家亦然，老子謂：「上善若水。」水之所以被喻爲最高標準的，正因其平順柔和之故。他又謂：「人皆取先，己獨取後；」「佳兵者，不祥之器」云云，卽爲最好的代表。由此看來，法家思想，在中國之所以不昌，究其原因，大抵卽

由於稍稍傾向於尚武的一點。

(4)務實主義　此種主義，亦爲中國社會的特色。原來中國民族，較之任何民族，遙爲務實。蓋我們的理想社會，既非天國，亦非淨土，乃是現實的世界。質言之，卽爲福祿壽，及兒女繩繩的現世主義。對於靈魂永久問題，漠然不甚關心；而無後卻是一件大事。祭祖並非因爲有鬼而然，只是維繫宗法制度的工具之一。所謂「愼終追遠，民德歸厚矣」是也。至於墨子，似乎是個極富宗教信仰與神祕經驗的人；但其立論，卻處處純從功利主義的觀點出發。復次：中國人以爲理論問題，原可暫時擱下；惟獨實利方面，卻總須過得去才行。因此之故，儒家的理想社會，爲足食足兵。道家雖然力主「見素返樸，少私寡欲」，但其所希望的社會，仍是「甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望。」墨家注重：「中國家百姓人民之利。」所謂利者，「凡足以奉給民用則止」之謂。總而言之，中國人以爲窮奢極欲，固然不對；而太窮太苦，如印度人那樣的修行，卻亦不必。董仲舒曰：「太富則驕，太貧則憂；憂則爲

盜，驕則爲暴。」此數語，最能道出中國人的本色。

二　中山先生的倫理思想

發揚固有的道德——特倡知難行易學說

發揚固有的道德　說到中山先生的倫理思想，可以一言以蔽之：就是繼承堯舜以至孔孟而中絕的仁義道德的正統思想。何以言之呢？據戴季陶氏著的孫文主義之哲學的基礎所載：

「曾有一個俄國革命家，去廣東問先生：『你的革命思想基礎是甚麼？』先生答覆他說：『中國有一個正統的道德思想，自堯，舜，禹，湯，文，武，周公至孔子而絕；我的思想，就是繼承這一個正統思想，來發揚光大的。』那人不明白，再又問先生；先生仍舊把這一句話來答覆。」

先生一生的事業，在革命；革命的目的，在救國；而其根本精神，則在恢復固有的道德文化，以謀民族的解放，民權的發展，民生的進步。至於所謂固有的道德，究竟是些

甚麼呢？先生曾經說道：

「講到中國固有的道德，中國人至今不能忘記的，首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，其次是和平。這些舊道德，中國至今還是常講的。」（民族主義第六講）

可知我國從來固有的道德，歸納起來，不外爲忠孝仁愛信義和平數者；而先生所欲恢復而又極力提倡的，亦爲此數者。然則此數者，在我們現代生活上所具有的意義，又如何呢？先生對於此點，更有精闢的見解。先生說：

「我們做一件事，總要始終不渝，做到成功。如果做不成功，就是把性命去犧牲，亦所不惜。這便是忠。所以古人講忠字，推到極點，便是一死。古時所講的忠，是忠於皇帝；現在沒有皇帝，便不講忠字，以爲甚麼事都可以做出來，那便是大錯。……我們在民國之內，照道理上說，還是要盡忠。不忠於君，要忠於國，要忠於民，要爲四萬萬人去效忠。爲四萬萬人效忠，比較爲一人效忠，自然是高尚得多。故忠字的好道德，還是要保存。講到孝字，我們中國，尤爲特長，尤其比各國進步得多。孝經所講孝字，幾乎無所不包，無所不至。……所以孝字更是不能不要的。

「仁愛也是中國的好道德。古時最講愛字的，莫過於墨子。墨子所講的兼愛，與耶穌所講的博愛，是一樣的。古時在政治一方面所講愛的道理，有所謂愛民如子，有所謂仁民愛物，無論對於甚麼事，都是用愛字去包括。所以古人對於仁愛，究竟是怎麼樣實行，便可知道。

「講到信義，中國古時對於鄰國，和對於朋友，都是講信的。依我看來，就信字一方面的道德，中國人實在比外國人好得多。

「中國更有一種極好的道德，是愛和平。現在世界上的國家和民族，祇有中國是講和平；外國都是講戰爭，主張帝國主義，去滅人的國家。……中國幾千年來，酷愛和平，都是出於天性。論到個人，便重謙讓；論到政治，便說不嗜殺人者能一之；和外國人便有大大的不同。所以中國從前的忠孝仁愛信義種種的舊道德，固然是駕乎外國人；說到和平的道德，更是駕乎外國人。這種特別的好道德，便是我們民族的精神。我們以後對於這種精神，不但是要保存，並且要發揚光大。」（民族主義第六講）

上所云云，卽爲先生對於忠孝仁愛信義和平的解釋，亦卽爲先生所主張的基本道德。分而言之，固爲上述數者；實則中心思想，又可歸納於仁愛兩字。仁愛亦謂之博

愛；韓愈說：「博愛之謂仁。」故可謂博愛卽仁，仁卽博愛。論語記：「樊遲問仁，子曰：愛人。」又曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」易繫辭傳更謂：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁。」蓋謂天地的本體，是生；人能效法這個生，遵行這個生，便是仁了。中山先生的中心思想，既是仁愛，故其所倡導的主義，所建立的事業，遂無一不以此仁愛爲出發點。關於此點，戴季陶氏講得最好。他說：

「先生的思想，是愛中國人，先生的信仰，也是愛中國人，先生的力量，也是由愛中國而生。把這一個愛中國人的心，推廣起來，就是愛全亞洲的被壓迫民族，愛全世界的被壓迫民族，推到極處，就是愛一切人類。」

此種仁愛的精神，正與孟子所說的「禹思天下有溺者，猶己溺之也，稷思天下有飢者，猶己飢之也」的禹稷精神，毫無二致。惟其如此，故對於那種「既不能反對帝國主義，又不能爲農夫工人講利益」的人，卽主張「在革命的中國國民黨，就可以紀律來制裁他。」實則此種拿來制裁的紀律，仍是從仁愛的道德律，產生出來；並不

是從階級的道德律，產生出來，尤其不是從利益的道德律，產生出來的。如此說來，先生所具有的仁愛觀念，用之於道德方面，則構成其倫理思想；用之於政治方面，則衍爲三民主義。質言之，先生的倫理哲學與政治哲學，乃是一而二，二而一的。蓋其出發點，無不置基於仁愛兩字。仁愛卽博愛，觀於先生嘗手書博愛兩字以贈人，益足證明其憧憬之深，嚮往之誠了。

同時先生又以智仁勇三者，認爲精神教育的要素，尤其是軍人的精神教育之要素。而以智的作用，在乎別是非，明利害，識時勢，知彼己，卽所謂「智者不惑」是也。仁的性質，則爲博愛，因而有救世之仁，（卽宗教家之仁）救人之仁，（卽慈善家之仁）救國之仁。（卽志士愛國之仁）此等三者，目的雖異，而心術則同；都以救人濟世爲中心，雖犧牲生命，在所不計；卽所謂「仁者不憂」是也。至於勇的定義，則爲不怕兩字，卽所謂「勇者不懼」是也。此等說法，固然係專對軍人而言；實則不獨軍人應當如此，無論何人，都須有此修養，從而加以身體力行的必要。中庸曰：「智仁勇三者，天

下之達德也。」即此之謂。可知中山先生的倫理思想，無一不是繼承我國數千年來的所謂正統思想，而又爲之發揚光大。誠如戴季陶氏所說：「先生的確是中國民族文化的結晶，是中國繼往開來的聖哲。」

特倡知難行易學說　顏子曰：「舜，何人也？予，何人也？有爲者，亦若是。」人亦在有爲而已，苟能有爲，雖舜之德業事功，尚可企及，況其下者乎？我國輓近人心，畏難苟安，不能振作有爲，故難上進，中山先生之革命計畫，均受其阻礙，先生研究其原因，知爲傅說對武丁「知之非艱，行之惟艱」一語，流毒所致。先生謂其威力，萬倍於滿清。奪吾人之志，迷吾人之心，爲先生之最大敵人。又謂：

「夫國者，人之積也。人者，心之器也。而國事者，一人羣心理之現象也。是故政治之隆污，係乎人心之振靡，吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日。吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。心之爲用大矣哉！」（孫文學說自序）

傅說之說，奪吾人之志，迷吾人之心，故使吾人遇事因循，無實行之勇氣，畏難苟安，

不能振作有爲。先生詳加研究，深知此說之誤謬，有背眞理，實行易而知難，乃倡知難行易之說，以打破數千年之迷妄，而鼓吾人實行之勇氣。舉飲食，用錢，作文，以及建屋，造船，築城，開河，電學，化學，進化等十事爲證，旁徵博引，證明詳盡，而眞理大昌矣。先生恐人以爲此理僅能應用於事功，與修養心性無關。故又曰：

「或曰：『行易知難之十證，於事功上誠無間言，而於心性上之知行，恐非盡然也。』吾於此請以孟子之說證之。孟子盡心章曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之，而不知其道者，衆也。』此正指心性而言也。由是而知行易知難，實爲宇宙間之眞理。施之於事功，施之於心性，莫不皆然也。若夫陽明知行合一之說，卽所以勉人爲善者也。推其意，彼亦以爲知之非艱，而行之惟艱也。惟以人之上進，必當努力實行，雖難有所不畏，既知之則當行之，故勉人以爲其難，遂倡爲知行合一之說。曰：『卽知卽行，知而不行，是爲不知。』其勉人爲善之心，誠爲良苦，無如其說與眞理背馳，以難爲易，以易爲難，勉人以難，實與人性相反，是前之能行之而不著焉，習焉而不察焉，終身由之而不知其道者，今反爲此說所誤，而頓生畏難之心，而不敢行矣。此陽明之說，雖爲學者傳誦一時，而究無補於世道人生也。」（第五章知行總論）

吾人可知修養心性，實亦行易而知難。吾人能本中山先生知難行易之學說，鼓起實行勇氣，力爭上流，勿妄自菲薄，則德業自進矣。

三　西洋倫理思想

倫理問題的變遷——現代的倫理問題

倫理問題的變遷　西洋倫理思想的發達，就時代言，通例分爲古代，中世，近世的三期。茲將此三期倫理問題的中心，及研究方法的特色，概括說來，則如下式：

〔時代〕	〔主題〕	〔研究法〕
古代	至善	哲學的
中世	德	宗教的
近世	本務	科學的

古代的倫理學，卽爲希臘的倫理學。當時所研究的主題，概爲人類的終局目的如

何，卽所謂至善的問題是也。到了中世，因基督教發達的關係，倫理學乃極顯著地傾向於宗教方面，完全成爲基督教的倫理學了。故古代所論究的至善問題，到了此時，以爲神的意志，卽爲吾人行爲的最高標準，不容再加討論，故在當時，倫理問題的中心，遂由至善的方面，移轉到德的方面了。蓋以論究吾人適於神的意志，所宜具有的品性，究應如何，認爲主要的問題。質言之，當中世時，以爲吾人的目的，既經確定；不過爲養成適於其目的之故，吾人必須具備如何的德性。而此種德性，是否有其輕重；是唯一的，還是多種的？是生而具有的，還是由於修養的結果？此等問題，卽爲當時倫理上的中心問題。

德的數目，及主德的說明，從古以來，東洋與西洋，殊不相同。在我國，有所謂智仁勇的三達德，或以仁義禮智信五者爲主德。而在西洋，則有以古代希臘的四德（節制，勇氣，智慧，公正）爲主德，和以基督教的三德（信，愛，望）爲主德的。又因希臘的德目，缺少仁愛之一德，故又有合希臘的四德與基督教的三德，而爲七德的。但是復以

其過於煩瑣之故，後來乃更約而爲仁愛與公正的二德。前者係進而爲善之積極的德，後者則爲無損於人之消極的德。

關於性善性惡的問題，一般神學的倫理研究家，不待言，是採取性善說的。意謂吾人人類，原係神所造作，故人性是善的。但是後因亞當與夏娃犯罪之故，遂遺傳惡性於吾人了。此種說法，與我國的孟子，荀子所主張的性善性惡之說，又自不同。蓋其出發點，大有差異也。要之，此等問題，在今日神學上，或宗教上，固然非無多少的議論；但在倫理學上討論此一問題的，殆已不復有了。

既已說到善惡，然則因何而始認爲善，因何認爲惡呢？此種確實的標準之宜加規定，自爲必然的要求，而且爲重要的倫理問題。

道德的標準方面，或有以利於自己保存的行爲爲善，否則爲惡的；或有以博愛利他爲標準的；或有以實現社會，從而犧牲自我爲善，反之卽爲不善的。諸說紛紛，不遑枚舉。關於此一方面的各種學說，既經略述於第三章，茲不復贅。

但是又因研究此等問題的開展，從而對於吾人所以認知善惡的能力，果係由於何種精神活動而然的一點，又有加以根本的解說之必要。於是由標準問題，又一轉而引起良心問題了。

良心問題，實爲十九世紀倫理學界，所研究的主要問題。原來良心爲人類所具有的一種識別善惡的精神作用。不過所謂良心，究係何物？其要素如何？其起源究是天賦的，抑是經驗的？所謂良心的命令或權威，果何所指？關於此等問題，在近世倫理學上，都有極充分的說明。

同時又有意志是否自由的問題，亦爲近世倫理學上的主要問題。從中世的神學的倫理學者之說，以及自然科學者的機械觀看來，吾人的意志，乃係由於神或自然的法則而決定的；在吾人自身，毫無自由之可言。此爲意志必然論者之所主張。反之以爲吾人的意志，原屬自由，而有獨自選擇條件，決定行爲之能力。此爲意志自由論者之所主張。此等問題，經過了十九世紀以至於二十世紀的今日，仍未得到解決。

至於本務的研究，尤爲近世倫理學上的主題。在古代希臘的倫理思想，雖亦有本務的觀念，存在其間；但爲其中心問題的，卻是至善的研究。意謂凡具有理想的人類，務須努力達到現實世界之所謂最高目的；而所謂法律或規則，僅不過爲達到此種最高目的之一方面而已。至於中世時代，基督教的倫理，則以道德係依神的意志所規定，所強制的；其衷心所希望的幸福，無寧爲未來世的幸福。質言之，彼等終極的希望，僅止於霧氣朦朧的想像之裏而已。其所及於本務的觀念之影響，雖亦有可言者；但與明竅的學理的論證，實不相容。到了近世，因文藝復興，宗教改革的結果，舊有的觀念，均爲之澈底改造。於是向以至善爲主題的倫理思想，乃一轉而爲以本務的研究爲中心了。不過直到最近爲止，對於本務的解釋，又各不相同。功利學派，有功利學派的解釋；進化論者，有進化論的解釋。至於德國的康德，更着重本務的觀念，而以服從所謂「無上命法」即內部的意志之法則，認爲人類的本務。且以本務的觀念，認爲道德上最根本的東西。

及至現代，倫理問題的研究，更較進於深刻。例如科學的進步，社會組織與產業組織的改革，交通機關的發達等等，對於倫理方面，都足以促成重要的改革。質言之，所謂現代，乃是思想上將有何種變化到來的時代；從而倫理問題，遂愈進於複雜多歧。一般自然科學家，社會科學家，對於倫理問題，都各個本其專門的研究，而述其獨特的見解了。

現代的倫理問題　試將現代所認爲倫理問題的，列舉於次：

一、關於理想的問題　此種問題，到了現代，實極複雜。在此以前，因爲各種精神科學，尤其是心理學，其發達頗爲幼稚，心身的關係，不甚明晰；故有時以爲肉體之中，原有所謂靈的實在，存宿其間。但是到了現代，由肉體方面而研究精神的學問，如所謂生理的心理學，特別發達；而身體與精神的關係，遂得明瞭。或由生理的方面，以研究瘋狂者的精神狀態；或對於兒童的精神，加以研究，以明其發達的狀態。由此等見地說來，故在今日關於道德理想的問題，極爲複雜。

二、自由意志的問題　此種問題，究其起源，在二千餘年以前，卽已發生。近代倫理學大家席其維克（Sidgwick），雖然說過「自由意志問題，在倫理學上，不必解決，無論是自由，或是必然，都無妨礙」的話；但是對此問題的研究，在倫理學上，決非不必要之舉。蓋依吾人的意志之爲自由或必然，乃發生責任的有無之問題。故在某一時期，雖有認爲不必要者；不過到了現代，卻又視爲重要的倫理問題了。例如法國的柏格森（Bergsen），德國的倭伊鏗（Eucken），都爲主張意志爲自由的代表學者。

三、個人與社會的關係問題　時至現代，因社會學發達之故，對於個人與社會的關係之見解，大有變動。當古代時，大都以爲個人係爲國家或社會而存在的；並非爲自己之故，而組織國家，以圖進步發達的。及至個人主義最爲旺盛的時代，又以國家社會係個人依契約而形成的了。質言之，國家乃係因個人的便宜而組織的了。到了現代，則以社會與個人，具有有機的關係；就國家或社會而言，所謂個人，不過爲有機體的一部分罷了。然則究採個人本位說呢，抑採社會本位說呢？此不獨爲現代倫理

學上的問題，尤爲政治，法律，經濟各方面的重大問題。

四、人格的問題　人格問題，亦非新近始發生的；但是到了現代，又有不可不詳加研究的必要了。蓋最近的百數十年間，因爲生物學非常發達的結果，知道人類亦爲生物之一。其生活，正如其他的動物一樣，並無根本的差異。例如禽獸有雌雄之別，而繁殖其種類；人類亦有男女之別，而繼續其血統。至其發達的狀態，亦頗相似。所謂優勝劣敗，自然淘汰的法則，對於人類社會，亦如行於禽獸之間的一樣。總之，人雖號稱萬物之靈，但是赤裸裸地就其生活看來，和其他的動物，並無根本的差異。然則人類果與其他的動物，毫無差異之點麼？平心而論，人類原爲生物之一；其在肉體方面，與其他動物，具有類似之點，亦爲事實。但是人類的精神，卻因教育之故，而有特殊的發達。又由自己的修養，得以形成高尚的品性。但在其他的動物則不然。又如其他的動物，果有食物到口，即可滿足；而在人類，假使僅有食物，決不滿足。又必在現實生活以外，進而追求人生的理想。此種追求，即爲人之所以爲人的地方，通常稱之爲人格。故

人格的存在，卽爲人類與其他的動物相異之點。

五、關於道德之經濟方面的問題　倫理學的性質，固非爲生計之故，而研究的學問；但是道德與經濟，卻常有密切的關係。從古以來，道德與經濟，固然是分道揚鑣，各自發達，道德家不必關涉實際的事業，經濟家又無顧及道德的必要；所謂自由競爭，早成爲實業發達的原則了。但是假使長此以往，則社會的統一，或將爲之破壞。故道德的生活，不可蔑視經濟；而經濟的發展，又必以道德爲基礎。然則欲使二者互相調和的必要，其在實際方面，究將發生於如何的場合呢？概括說來，不外下列數者：

(1)到了現代，無論何國的產業組織，都發生了變化。質言之，卽小工業的時代，既經過去；大工業的時代，已經到來；大規模的工場，隨處設立。號稱資本家的，大抵以鉅大的設備，而爲營利的企業。其結果，遂至於虐待勞動者，演成勞動者與資本家的衝突，而發生所謂勞動問題。因此之故，於是對於勞動者的人格尊重感到必要，而成爲道德與經濟的調和問題了。

(2)由於貧富的懸隔，愈趨顯明之結果，一般勞動者，僅賴男子的收入，不能撫養其一家；於是不得不夫婦兩方，共同出去工作。因之對於兒童的教養，由是而放棄。關於此點，遂由家族制度的問題，而成爲經濟與道德的調和問題了。

(3)社會上的奢侈風氣，與日俱增。當古代時，原有所謂身分的限制；今則國民平等，無論何人，都有同等的權利與義務，故貧者亦求與富者享受同樣的生活。而奢侈之風，遂傳播於一般國民之間，遂有所謂「生活難」的呼聲。實則生活難的原因，固有種種；但是此種奢侈的風氣，卻亦爲原因之一。由此看來，亦成爲經濟與道德的調和問題了。

(4)因爲生活難的結果，遂演成人口的減少，國力的衰退之現象。此則關於國家盛衰的大問題，殊不能漠然置之了。但是須由何種方法，乃能調和道德與經濟，使之增加人口，發展國力，實爲現代最關重要的問題。

此外尚有倫理與宗教的關係如何，倫理與教育的關係如何等問題，亟待解決。要

之，現代的倫理問題，都爲現實生活上之活的問題。對於此等活的問題，而欲根本地由人生的理想，人生的目的，加以解決，實爲至難之事。倘欲對於將來的社會，建設一種最有權威的倫理說，自須由各方面，考察人生或社會的眞相，運用最爲穩健的推理而後可也。

第五章　中國青年之責任與義務

對於自己的責任與義務——對於家族的責任與義務——對於社會的責任與義務——對於國家的責任與義務——對於全人類的責任與義務

所謂道德，原是具有實踐性的東西；倘只騰爲口說，託諸空言，而不躬行實踐，則是陷於「倫理的遊戲」而不能謂之道德了。道德的生活，既爲吾人的價值生活之一，（參閱第二章）自必有某種理想，懸爲鵠的，從而謀所以達到之方法。因此之故，吾人在實現其理想的途中，又必有不可不爲的種種行爲，所謂責任與義務是也。可知責任與義務云者，卽爲吾人達到道德的理想之方法或手段。例如親子之間，其主要的德目，爲孝與慈；但欲達到孝與慈之理想的境地，又必履行種種必須的條件而後可。此種必須履行的條件，卽爲吾人的責任與義務。推之其他方面，蓋莫不然。茲就吾

人對於各方面所必須履行的責任與義務，分爲下列的五者以說明之：即（一）對於自己的責任與義務，（二）對於家族的責任與義務，（三）對於社會的責任與義務，（四）對於國家的責任與義務，（五）對於全人類的責任與義務。

對於自己的責任與義務　自己爲行爲的主體，道德的動因。道德之爲物，原係由自己與自己的關係而發生的。故在說明對於自己的道德以前，先將自己的意義，略加解釋。

吾人人類，在空間的方面，與其他的生物或無生物相隔離着，而爲一個物質的全體，具有感覺，營養，生殖等機能，度其獨立的生活。因此，遂衍成自他的區別，以此五尺有餘之軀，認爲自己，而毫無所疑。但是此種觀念，乃係知識發達頗爲幼稚的人們，所特有的自己的觀念。蓋在彼等看來，肉體的健全，即爲自己的健全；反之肉體的缺損，亦即爲自己的缺損了。實則肉體固然確爲自己之一形象，然決非自己的全部；倘竟以此認爲自己，又屬皮相之見了。原來吾人人類，在物質的方面，與其他動物，固無若

何的差異；而在精神的方面，卻有顯著的不同。惟其如此，故從來一般學者及宗教家，大抵都注重精神，輕視肉體；而以肉體視爲精神的牢獄，或以肉體認爲罪惡的根元，從而教以務須脫離肉體的束縛。此等說法，都不失道破了眞理的一面。然則自己云云，果純爲精神的麼？又決不然。原來所謂自己，既非肉體，亦非精神，乃係由此兩者的一致結合所形成的統一體。蓋就事實以觀，既無離開精神的肉體，又無離開肉體的精神；倘使有之，則不過僅爲抽象的概念而已。

復次：在動物方面，固然亦有意識的存在，但決無自己意識之可言。此所謂意識，等於通常之所謂心。自己意識云者，乃係知道自己之爲何的一種自識的心。換句話說，即將自己爲之客觀化，而將自己和客觀物置之同列，從而加以思維的心。因此之故，在動物的生活上，乃僅有現在而已；既無過去，又無未來，自無所謂歷史，每日僅是輾轉反覆於同樣的圈套而已。固然就客觀的方面而言，雖在動物，自亦有其歷史；但在其主觀的意識的方面，卻不曾有。至於人類，因有自己意識的存在，故對於自己的生

活，卽視爲自己的生活，決非他人的生活；而且又以今日的自己的生活，決非在今日才開始的，而視爲昨日的自己的生活之繼續。惟其如此，故現在的經驗，乃可一面以之和過去的相區別，一面又以之和未來的相區別，藉以意識地營度其生活焉。可知自識之爲用，係使吾人統一內外的經驗，一面知道自己之爲何，同時又知道自己與外圍，處於怎樣的關係的一種作用。質言之，自識云云，乃係統一吾人的思想感情及欲望，而爲自己活動的中心，自己存在的基本。如此說來，可知自己又係依自識而統一了的肉體與精神之全體之謂。吾人之所由對於自己的行動，一一地感到責任的所在，而形成其道德的生活的，其要因實基於此。

吾人人類，倘欲單獨地維持其生活，決不可能。又必相聚相集，組織種種的社會，以營度其共同生活。而人我彼此之間，遂發生密切的關係，此一人的行爲，乃直接地或間接地影響及於他人了。因此之故，無論何人，假使一意爲所欲爲，毫不顧及他人的利害得失，自非一般所許可。故生活於其社會之中，應乎自己的地位與境遇，遂行其

當然的行爲，遂稱之爲道德。質言之，所謂道德，乃係吾人以此種應當如此做去的意識爲原因，從而遂行着的各種行爲之謂。假使放棄此種當爲的行爲，則內既不能謀自己的發展，外亦不能圖社會或國家的進步了。本節之所謂對於自己的責任與義務，原係以遂行自己之完全的發展，爲其主要的目的。不過如上所述，吾人既不能單獨地維持其生活，則在爲絕對的單獨的自己方面，自無道德的存在。故此之所謂自己云云，係就爲社會之一人的自己而言；故對於自己自有一種責任與義務存在其間了。茲就身體與精神兩方面，分別述之於後。

一、身體的方面　身體爲精神的生產機關，取譬來說，則正如精神的奴隸。奴隸之理想的資格，在乎勞作多而需求少；至於精神之奴隸的身體，其理想的資格亦然，吾人苟欲發揮其精神的能力，藉以完成自己的人格，第一要着，卽在講求身體的健全。蓋無論是怎樣高深的知識，或怎樣偉大的德性，但是假使身體衰弱，亦將無充分地使用之機會了。加以在生存競爭日益劇烈的今日，我進一步，人進十步；我進十步，人

進百步。卽或身體素稱強健的人們，亦將漸感疲勞，而歸於困乏。況以「東亞病夫」見稱的中華民族，對於身體方面，更須加倍保護，加倍鍛鍊，以期能够擔負個己的責任，挽救國家的危難，自不待言。

原來身體的健康，爲吾人生活之基礎的條件；而保持身體的健康，又爲對於自己的道德之起點。歐西之所謂「健全的精神，寓於健全的身體」的話，雖然一見似很平凡，但其意味卻極深長。何以故呢？蓋自己身體的健康，不獨爲自己一人的幸福，亦爲家族的幸福；又不獨爲家族的幸福，且爲社會國家的幸福。反之，倘以身體衰弱之故，既不能營度其獨立自給的生活，而成爲家族的贅疣；且以不生產的人物之故，又長爲社會國家的奇零。因此之故，吾人須重加考量：無論是政治，是法律，是教育，是學藝，以及其他的一切事業，都莫不爲健全的身體所支持的健全的精神之產物。吾人更須重加考量：假使身體衰弱，則記憶，想像，推理等心的作用之減退，固不待言；甚至缺少勇氣，缺少自信，缺少同情，而終於不能營其有意義有價值的生活了。

吾人身體之自然的稟賦，固有強弱之不同；有生而強健的，有生而虛弱的，且有生而殘廢不具的。關於此點，原爲吾人的能力所莫可如何。但是生後的健康，在某種程度以內，卻爲吾人的能力所得以左右的。甚至壽命的長短，亦可以人力爲之增減。世人嘗有因自己的不注意或不謹愼之故，致妨害自己的健康，短縮自己的生命的。反之，亦有於周到的注意之下，雖是生來衰弱的人，卻能回復其健康，而延長其生命的。因此之故，吾人對於身體的責任與義務，遂從而發生了。

說到對於身體的責任與義務，不外維持其健康。但是達到的方法，又可分爲積極的與消極的兩種。至於最重要的德目，則爲清，愼，勤三者。清是清潔，愼是謹愼，勤是勤勞。

積極的方法，在使吾人的日常生活，進於合理化。蓋吾人日常的生活，不外衣，食，住，行四者。倘能使此四者，處處合理，則不獨吾人身體的健康，得以維持；且由此推而廣之，更爲我中華民族復興的基礎。近來蔣介石氏所提倡的「新生活運動」，溯其動

機，卽不外欲改造吾人的日常生活，以樹立民族復興之基礎的一種運動。然則吾人對於自己的衣，食，住，行等日常生活，所應當力行的責任與義務，究如何呢？關於此點，我們的先儒詔示於吾人者，極爲詳盡。例如禮記以及其他經傳所載，幾乎不勝枚舉。而最近蔣氏所頒發的新生活運動綱要之中，對於衣，食，住，行四者，所宜遵守的條件，說來更是明白易曉，最足取法。茲將全文列舉於次，以當說明。

（新生活中之衣）「衣服章身，禮貌所寄，莫趨時髦，樸素勿恥，式要簡便，料選國貨，注意經用，主婦自做，洗滌宜勤，縫補殘破，拔上鞋跟，扣齊鈕顆，穿戴莫歪，體勿赤裸，集社入室，冠帽卽脫，被褥常曬，行李輕單，解衣贈友，應卹貧寒。」

（新生活中之食）「飲食養生，人之大欲，食貴定時，莫恣口腹，食具須淨，食物須潔，要用土產，利勿外溢，遇酒毋酗，食量有節，飲嚼無聲，坐必正席，飯屑骨刺，毋使狼藉，宴客聚餐，相讓舉筷，注意微菌，生冷宜戒，鴉片屏絕，紙煙勿吃，恥養於人，自食其力。」

（新生活中之住）「住居有室，創業成家，天倫樂聚，敦睦毋譁，黎明卽起，漱口刷牙，翦甲理髮，沐浴勤加，

建築取材，必擇國產，牆壁勿污，傢具從簡，窗牖多開，氣通光滿，愛惜分陰，習勞勿懶，當心火燭，謹愼門戶，莫積垃圾，莫留塵土，廚房廁所，尤須淨掃，捕鼠滅蠅，通溝清道，和洽鄰里，同謀公益，互救災難，種痘防疫，國有紀念，家揚國旗，敬旗敬國，升降循規。」

（新生活中之行）「行是走動，行亦作爲，舉止穩重，步伐整齊，乘車搭船，上落莫擠，先讓婦孺，老弱扶持，走路靠左，胸部挺起，兩目平看，端其聽視，拾物還主，相識見禮，遇喪知哀，觀火勿喜，噴嚏對人，吐痰在地，任意便溺，皆所禁忌，公共場所，遵守紀律，就位退席，魚貫出入，莫作吵鬧，莫先搶說，聞黨國歌，肅然起立，約會守時，做事踏實，應酬戒繁，嫖賭絕跡。」

此外尙有一事，而爲吾人維持健康上所不可缺者，運動是也。蓋吾人的各種器官，愈用則愈發達；倘使不用，反將歸於萎縮減退了。運動的必要，卽由於此。運動可以發達筋肉，增加體力。吾人果能於正當的業務之餘，從事有規則的運動，如練習體操或遊戲散步等，積之既久，不獨吾人的健康大爲增進；卽對於精神的修養，亦必大有裨益。此則凡係注重體育的人們，類能言之；而就教育說來，智德體的三育之所以並重，

實有其深意存在也。

以上所述，都係吾人在維持健康上所採取之積極的方法。至於消極的方法，則爲衞生。蓋社會日趨複雜，吾人各個的生活，益陷於困難；而有害於健康的機會，更爲加多。故關於衞生方面的知識，必須具備，藉以常常地留心於健康的保持。但是又有須注意者，卽不可過於受制於衞生思想，致反使身體爲之孱弱。原來衞生的目的，在乎保持身體的健康，而使衞生自身，歸於無用。因此之故，吾人決不可徒徒地採取消極的態度，又必進而講求鍛鍊身體的方法。例如冷水浴，深呼吸之類，實爲必要。質言之，衞生之於身體，務須始於消極的注意，而終於積極的鍛鍊，方爲合理。

假使將衞生加以廣義的解釋，則所謂休養，亦可納諸其中。原來所謂勤勞，固爲美德，但並非吾人的目的。故過度的勤勞，或爲勤勞而勤勞，都足使人成爲業務的奴隸，以至於與怠惰得到相等的結果。蓋怠惰固足使社會的下層人民，歸於破滅；而過度的勤勞，亦足使勤勉者，歸於破滅。因此之故，吾人在一定的時間，勞其身心，消費了活

力以後，務須得到相當時間的休養，以圖元氣的回復，而謀繼此以後的再接再厲。此亦吾人對於自己所當履行的。至關於休養的方法，則不外下列三者：(一)工作的變更，(二)自由的娛樂，(三)適當的睡眠。

上述的衣，食，住，行以及運動，衞生六者，都爲吾人的日常生活中不可或缺的事項；而此等六者之合理與否，得法與否，又在在與身體的健康，發生密切的關係。故吾人對於自己的責任與義務，實以此爲基礎。不過我國人的生活，最大的缺點，爲不清潔，太散漫，圖安逸；故又必以清，愼，勤三者，爲日常生活上之主要的德目。清是清潔，愼是謹愼，勤是勤勞。苟能對此三者，力行不懈，則不獨吾人身體的健康，賴以維持；卽吾人之精神方面的修養，亦將大有增進了。

二、精神的方面　前段曾言所謂自己，乃係肉體與精神二者的一致結合所形成的統一體。關於身體的方面，既經略述於上；故再就精神的方面，吾人所宜遵守的本務或道德，而一言之。

精神的修養，原爲吾人對己的責任與義務中之一重要的事項。蓋吾人在身體方面，無論如何地增進健康，發展體力，但是吾人的身體，終不及獸類的體質之強大，又不及鳥類的體質之輕快。而吾人之所以優於鳥類或獸類的，實由其精神的方面，確有超出衆庶，迥不相同的地方。因此之故，吾人對於身體方面的種種注意，固亦有其必要；但在道德上，尙不具有絕對的意義。至於精神的方面則不然。吾人的精神，實具有一種靈妙的作用，故得以營其爲他種動物不可企及的高尙而又複雜的活動。質言之，吾人人類，係一面認識自然界的現象，一面理解人事界的事實，藉以爲人格的生活之遂行。故從來一般學者，竟有以人類視爲小宇宙的。吾人的精神，在先天方面，又具備着發達的傾向。無論爲能動的或爲被動的，總之，只要對其發達的傾向，加以相當的注意，則隨時隨處，都有發達向上的可能。通常稱前者（能動的）爲修養，稱後者（被動的）爲教育。吾人的價值之高下，既一依其精神的發達之程度，而爲決定；於是修養與教育，遂對於吾人具有很大的價值了。

吾人的精神作用，固極複雜；但在研究的便宜上，則大抵分爲知，情，意三者以爲常。知的作用，爲認識萬般的事物，從而構成觀念，以爲判斷，推理之用，而使吾人的知識或思想，歸於豐富。情的作用，爲應乎內外的刺激，引起快或不快之感，藉以呈現喜怒哀樂的反應。意的作用，係於思慮，選擇等作用之下，在內則整頓意識的內容，在外則爲出以一定的行動之原動力。不過此三項作用，雖然各異其趣；但又決非孤立獨存的，乃係彼此互相關係，互相聯絡的。此三者，果能得到調和的發達，而爲精神的統一之情態，則謂之人格。至於精神的修養之目的，乃在使此等三種作用，爲平等的調和的發達，藉以陶鑄完全的人格之一點。假使偏而不全，例如富於知識而薄於感情，或厚於感情而弱於意志，都不得謂之圓滿發達的人格。

吾人各個的個性，既互相差異；彼此的氣質，亦各不相同。有偏於知的，有偏於情的，有偏於意的。因此之故，吾人對於自己的精神的修養，務須深切地加以注意，以圖三者之平均的發達，最爲必要。又通常之所謂教育，大抵開始於家庭，告終於學校；至於

修養，卻幾無終了的時期之可言。質言之，修養的終了之期，卽爲生命的終了之期。惟其如此，吾人對於自己精神的修養之本務，遂發生了。人格的完成，既爲知，情，意三者的圓滿發達；故吾人對於修養的本務，自須注意於此三者的平均調和，毋使有所偏倚。於是修學，積仁，養勇等三種本務，遂成爲吾人所當履行的條件了。修學所以增進知識，爲知的修養；積仁所以陶冶感情，爲情的修養；養勇所以鍛鍊意志，爲意的修養。至於主要的德目，則爲知，仁，勇三者。茲分別敍述於次：

(1)修學　知識爲萬事之本。凡百事業，斷非懵然無識的人，所能成功。加以近代文化日新，所需於知識者，較前益爲迫切。現今歐美諸國之所以稱雄世界，卽由於學術昌明，新知煥發之故，決非專恃武力而然也。但是知識何由而獲得呢？曰：惟賴修學而已。至於修學的方法，則有數端：一爲立志，二爲勤勉，三爲專精，四爲忍耐，五爲惜時。除此五者以外，尤須深思熟考，以求會通；否則偏而不全，常好以一知半解，衡量一切，則其弊將較無知爲更大了。孔子曰：「學而不思，則罔；思而不學，則殆。」

蓋謂思與學二者，不可偏廢也。中庸曰：「好學近乎知。」又可知修學一事，實爲「知」德之基了。

(2)積仁　仁之一字，爲我國先哲對於人生之理想的目標，尤以孔子所嚮慕憧憬的，最爲深切。蓋吾人感情方面的修養，雖有多端，但是任何德目，都不如仁的範圍之大，包含之廣。仁的意義，原有種種不同的解釋；而以愛人一義，最能含蓋一切。不過此所謂愛人云云，非徒有存仁之心，又貴有行仁之實。否則，何有於仁呢？因此之故，仁者須以扶助他人，愛護他人爲職責。果能推而廣之，則四海之內，將無一夫不得其所了。韓愈曰：「博愛之謂仁。」中山先生亦嘗以仁愛詔示國人。實有見於仁之爲德，其利甚溥；社會之所以維繫，事功之所以建立，胥賴於是。因此之故，吾人雖不能卽刻地達到仁的境界，卻不可不勉力爲之，以爲修養之助。故曰：「力行近乎仁。」

(3)養勇　勇有大勇小勇。「匹夫見辱，拔劍而起，挺身而鬬，此不足爲勇也。」所

謂大勇，乃係激於義憤，貫徹始終，其所挾持者甚大，而其志又甚遠。推至其極，正如孟子之所謂「浩然之氣。」「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」所謂「勇者不懼，」卽由於此。吾人對於意志的鍛鍊，務須以此爲理想的目標。不過小勇雖不足貴，但較之那種貪鄙畏葸，恬不知恥者，卻又勝過萬萬。是則知恥一事，又實爲養勇的基點。蓋倘能知恥，則「雖柔必強」了。故曰：「知恥近乎勇。」

對於家族的責任與義務　家族爲社會國家的基礎。蓋吾人有生以來，無不各求配偶，養育子女，以成一家。由此各個之家，再聚而爲社會，立爲國家，而後共同生活的目的，乃能達到。至於一切事業，一切文化，亦莫不置基於此。故從一面說來，固然離乎社會國家，則家族將不可保；而由他面說來，卻又離乎家族，則社會國家，亦將無從構成了。關於此點，在歐美各國，固莫不然，但在我國，則是「更有甚焉」了。我國數千年來，社會之所由維繫，種族之所由團結，實無不以家族爲其中心。從而家族道德，遂爲一切道德的出發點了。故曰：「國之本在家。」又曰：「家齊而後國治。」「欲治其國者，

先齊其家。」即爲最好的說明。同時，家族又爲社會國家的縮影。試思家人喁喁，朝夕聚處，談笑相共，情感相通，是無異於國家社會之有交際。或治外事，或主內政，男女相助，長幼相維，是無異於國家社會之有分工。有家規以維持家族的生活，彼此共同遵守，毋敢踰越，是無異於國家社會之有法律。惟其如此，故吾人倘能各齊其家，樹之風聲，則將鄉里被化，州邑同風，正所謂「君子不出家而成教於國」了。而且家族又爲吾人的慰安或休息的場所。蓋世間惟有天倫之樂，眞而且永。常人共事，大抵以利害爲分合；因之苦惱煩悶之情，在所不免。其能超乎利害以外，終身不離者，惟有家人之間而已。假使「父母俱存，兄弟無故，」「妻子好合，」則一團和藹之氣，充溢一堂；當此之時，將舉世間一切得喪之見，煩惱之情，都相與俱忘，而「和樂且耽」了。家族對於吾人的關係，既是如此密切，如此必要；故吾人對於家族，自有其所當遵守的，所當履行的，而所謂對於家族的責任與義務，遂發生了。此種責任與義務，分而言之，則爲親子的關係，夫婦的關係，兄弟的關係等項；合而言之，則爲殖家產，振家風，守家法，理

家政等項。茲先就後者說明於次：

一、殖家產云者，並非營私牟利，自肥其家之謂。乃係家人各以勤儉相勗，藉以整飭家計之謂。全家之人，倘能各盡其能，從事生產，彼此同心協力，互相維護；同時又念物力的艱難，崇尚節儉，毋使濫費，則家計自可日進於豐裕。如其不然，子弟習於奢侈，安於逸樂，只知分利，不事生產，則一家的敗亡，可立而待了。

二、振家風云者，蓋謂家人朝夕聚居，其言行的善惡，都足彼此濡染，而成風氣；爲父兄者，務須注意於自己言行，遇事以身作則，藉爲子弟的模範之謂。孟子曰：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。」可知家人彼此之間，其互相感召之力，極爲敏捷。吾人果能造成善良的家風，一面使先世的清德令名，賴以不墜；一面又可代出賢能，爲之發揚光大；則其影響所及，正所謂「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」了。

三、欲振家風，則必以守家法爲首要。所謂家法，固不必著之條目，刊爲令典。但如待人的禮節，持家的費用，以及一切立身處世的訓戒，卻是大抵累代相承，隱然成爲一

家的規範，倘有違犯，卽爲「不肖」。不過欲子弟遵守家法，又必爲父兄者，先自納於軌物之中，則子弟方面，將「不令而行」矣。否則家教喪失，怙惡縱奸，以至「上無道揆，下無法守」，正如國家之法令不彰，秩序紊亂，而岌岌不可終日了。

四、處理家政，以整潔爲第一要着。例如起居有節，動作有禮，事有定時，物有定所，勤於灑掃，則一門以內，自無蕪穢凌亂之象了。就通常言，主持家政，固爲婦女的本職；但在男子方面，亦自有其責任，不容委棄；世有以不治家人生產之事，而疏放以鳴高者，是乃自弛其當盡的責任與義務，不足爲訓也。

以上所述，係就對於家族之一般的責任與義務而言。至於家人之個別的責任與義務，又有以下的數者；卽(一)親子間的責任與義務，(二)兄弟間的責任與義務，(三)夫婦間的責任與義務。不過夫婦爲人倫的開始，茲先就夫婦說明之：

一、夫婦間的責任與義務　夫婦爲人倫之始，風化之原；故欲明倫立教，以謀家計的繁榮，必自正夫婦之道始。中庸曰：「君子之道，造端乎夫婦。」卽此之謂。既爲夫婦，

則終身的休戚與共；其相得與否，實爲一生的禍福之所繫。故在結合之際，務須特別謹愼。倘因所偶非人，彼此情好日乖，則男女雙方所感受的痛苦，將不可以言喻了。固然在法律上，設有離婚之條例，以補救之；但不得已而出此，其精神上所受的創傷，亦將終其身不能磨滅了。然則欲愼婚姻之始，其道果何在呢？曰：選擇配偶的條件，最爲緊要。此種條件，由科學的見地說來，則爲以下數事：第一，須身體健康而無遺傳的疾病，且爲血統之純良者；第二，須精神有健全之發達者；第三，須人格高尚而純正者；第四，須在知識，才能，技術等方面，能够獨立營生者；第五，須經濟能力能獨立者。無論男女雙方，倘能在求偶之際，按照上述的五事，以爲選擇的標準，則其結果，大抵可以良好。至於容色的美醜雖有列爲選擇的條件者，但是決不能認爲絕對的標準。蓋容色大抵與年俱衰，非如情感之積久彌篤的可比也。

到了男女雙方結合而爲夫婦以後，彼此應當盡的，惟在情愛二字。蓋夫婦原非有骨肉之親；而能形影相依，始終不渝的，惟賴情愛以維繫之而已。果能甘苦相共，哀樂

相關，平居則相互扶助，不幸則相互慰藉，既無彼此之分，又無利害之見；則自能長久地保持和諧了。詩曰：「妻子好合，如鼓瑟琴。」蓋謂妻子的好合，正如琴瑟的調和一樣。此種眞正的純潔的情愛，實爲夫婦間之惟一的責任與義務。除此以外，又各有其責任與義務，卽夫對於婦，婦對於夫的責任與義務，亦須略爲說明。夫對於婦的責任與義務，其一曰保護。蓋從生理上與心理上看來，女子的體力心力，都較男子爲弱。故爲夫者，務宜體卹之，幫助之，責勞過甚，已屬不可，倘加虐待，則更爲無理之尤了。其二曰贍養。關於此點，雖未必爲夫對於婦之絕對的義務；但就從來的習俗而言，卻大半爲男子的責任。假使遊手好閒，不事生產，以致陷其妻於飢寒者，是爲放棄男子的責任。至若本無贍家之力，而冒昧地以結婚者，則更是不足道了。其三曰表率。女子的識見與才力，大抵遜於男子；故爲夫者，必先修德明行，以盡其誘掖指導之責。至於婦對於夫的責任與義務，其一曰貞操。關於此點，原非僅爲婦對於夫之片面的。就理論言，乃係雙方面的。惟從來的習俗，乃置重於女子方面。其二曰勤儉。女子以整理家政爲

主要的職務，故於可能的範圍以內，務須躬親操作，不辭辛勞。近來奢侈之風，與日俱增；而生活之難，卻又較前益甚。故須力求節約，以謀家計的充裕。其三曰柔和。就多數言，女子天性柔和，原可措而不論。但亦有賦性剛愎，交謫之聲，不絕於室，以致感情爲之決裂的，殊不在少。因此之故，假使其夫所爲，或有違理拂情之處，則宜出以溫厚之情，說以和婉之語，以待其徐徐悔悟，否則彼此交謫，將無寧日了。

二、親子間的責任與義務　此係就父母子女之間而言。茲先由子女對於父母的責任與義務以說明之。子女對於父母的責任與義務，爲從順與奉養兩事；而其主要的德目，則爲孝之一字。蓋吾人自呱呱墮地以來，生活上的一切事項，無一不賴父母之力。當在孩提之時，固不待言；即在長大以後，關於教養方面，仍須有待於父母的苦心焦思。質言之，父母之愛子，乃係根乎天性；故其恩情的深厚，幾乎無可比擬。正所謂「欲報之德，昊天罔極」，眞有非吾人所得而想像者。因此之故，爲子女的，遂以孝道爲其惟一的本務了。孝之一事，在家族道德中，占着最重要的地位；其他的一切家族

道德，無不直接地，或間接地與之發生關係。尤其在我國，因係家族制度，極端發達的國家，更是一切道德的基礎。孝經曰：「人之行，莫大於孝親。」即此之謂。不過孝之爲物，原係子女對於父母的一種至情，而發於人性之自然的；假使有以此爲子女對於父母之恩的一種報酬，則是大誤而特誤了。何以故呢？倘果以此爲解，則又須依父母之恩的大小，以定孝的報酬之多少了。故孝之一事，實係基於子女對於父母的至情，欲已而不能已者。

孝道係由兩種要素而成立的，即從順與奉養是也。奉養又分兩種：一爲養體，一爲養志。茲先言從順。說到從順，務須以愛敬二者爲其基本。原來愛係基於骨肉之親的一種至情，不獨人類爲然，其他的動物，亦莫不然。故僅僅言愛，而不濟之以敬，則易疏於禮儀，而狎於父母的恩愛。反之，倘僅言敬，而不濟之以愛，亦不免過於嚴肅，有損於親子之情了。禮記曰：「嚴威儼恪，非所以事親也。」即此之謂。必須愛敬二者兼備，而後所謂從順之恰好的態度，乃能呈現。故又曰：「孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣

者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。」既有和氣，有愉色，有婉容，則所謂從順云云，乃能恰到好處；而親子間的關係，自必圓滿無疑了。但是父母有過，則爲子女者，又將如何呢？倘使仍然加以盲目的從順，是又陷父母於不義了。最好的方法，則在和顏愉色，以諫止之。論語曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而無怨。」內則亦曰：「下氣怡色柔聲以諫；諫若不入，起敬起孝，悅則復諫。」卽此之謂。再則父母有過，但當密圖補救，毋令暴露。質言之，卽以隱匿爲佳。昔者葉公以父攘羊，而子證之爲直，而孔子非之，曰：「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」此爲處家庭之變時的一種變通辦法，較之處常之時固自不同。

再說奉養：奉養又分養體養志兩種，既述於前了。所謂養體，卽爲人子者，當爲父母調其飲食，娛其耳目，安其寢處；其他的尋常日用所需，亦必備必稱。卽或家計不豐，處境困難，亦當盡其力所能爲，而以愛敬將之，所謂「菽水承歡」，或將有逾於甘旨了。但是僅能養體，亦不過使父母之物質的生活，得到充實而已。又必進而圖安父母之

心，而實行其所期望於子的素志，此之謂養志。例如勤於學業，勉於事功，圖謀身體的健康，努力人格的修養，皆爲養志之必須的條件。孝經曰：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」又曰：「事親者，居上不驕，爲下不亂，在醜不爭；居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在醜而爭則兵；三者不去，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。」此等語句，皆所以說明養志的重要，超過於養體也。

假使不幸而父母病沒以後，又須「葬之以禮，祭之以禮；」而後人子的孝道，乃稱完畢。故孝經又曰：「生事愛敬，死事哀戚，生民之本盡矣，死生之誼備矣，孝子之事親終矣。」卽此之謂。

次就父母對於子女的責任與義務而說明之。父母對於子女，爲養護與教導兩事；而其主要的德目，則爲慈之一字。嬰兒初生以後，語言不辨，行動不靈，故關於生活方面的一切事項，遂莫不有待於父母的養護保育。爲父母者，對於此點，不獨宜引爲自己的責任，而且對於養護方面的知識，更須有相當的明瞭。例如飲食，衣服，以及起居

寢處等等，無一不需要父母的勞力來主持，更無一不需要父母之相當的合理的知識來處理。此事甚明，無待多述。至於教導方面，則不如養護之簡單了。蓋人之初生，正如草木甫萌，既可導之於善，亦可導之於惡。是故家庭教育，實爲子女一生涯中最重要的階段。惟其如此，爲父母者，對於此點，最宜以全副的精神，加以周到的注意。至於家庭教育的方法，原非可以一言盡之。舉其大者，則如強健其身體，啓迪其知識，培養其情操，堅定其志趨之類，都爲必須注意的事項。而其關鍵所在，又不外「以身作則」一語。語曰：「以身教者從，以言教者訟。」即此之謂。同時子女又爲未來的國民，非父母所得而私的。故教導子女，一面固爲子女一生的利害着想；一面又係替國家社會，造成有用之人。因此之故，子女既屆學齡，即須送入學校，令受國家所規定的教育。即或無力爲繼，至少亦須畢業小學。蓋小學期間的教育，原爲義務教育，又稱國民教育；實爲現今文明國家的一般國民所必須遵行的。到了年長學成以後，爲父母者，又當相其材器，爲之愼擇職業，時加指導。蓋少年血氣未定，思慮未周，最易誤入歧途，

實爲一生涯中最危險的時期。上所云云，係僅就其犖犖大者言之而已；父母對於子女的責任與義務，並非盡於此也。不過無論在養護，在教導，其中心的條件，則爲慈愛；正如子女對於父母之中心的條件爲孝的一樣。可知親子間的責任與義務，都爲雙方面的，並非片面的，惟慈愛云者，決非溺愛之意。假使因溺愛之故，以致姑息養奸，是則「雖曰愛之，其實害之，」而大有背於慈愛的本義了。

三、兄弟間的責任與義務　此所謂兄弟，係包括姊妹而言。原來兄弟姊妹，都係同由父母之所從出。所謂「同氣連枝，」所謂「兄弟如手足」云云，卽所以表明「本是同根生」的。惟其如此，故宜互相友愛，互相敬重，以維天倫的樂趣。而且兄弟間不和，最足以傷父母之心；故我國從古以來，對於孝弟二字，必連類道及。蓋未有不弟而能孝者，亦未有不孝而能弟者。論語曰：「孝弟也者，其爲仁之本歟！」卽此之謂。然則兄弟之間，所當遵守的，是甚麼呢？大體說來，不外以下三者：第一，須互相敬愛。昔謂「兄友弟恭」的是正當的辦法。此理甚明，無待多述。第二，須互相容讓。人性不同，有

如其面。或偏於剛，或偏於柔，或喜靜默，或喜動作。除此以外，又如知識的高下，見解的廣狹等等後天的差異，自然未能強合，故須互相容讓，互相體諒，而後彼此心無芥蒂，不致發生衝突了。第三，須互相扶助。扶助有兩種：一爲精神上的扶助，例如研究學術，砥礪品性，彼此規勸勉勵，藉成爲有用之人。一爲物質上的扶助，例如經濟方面，或有一方發生困難，必須量力接濟。蓋在朋友之間，尙有通財之義，況兄弟乎！總之，兄弟或姊妹相處之道，貴在以義相規，以誠相見，有事相扶持，有過相容讓，各本其童年時代的愛慕之心，而終身以之。果能如此，不獨家庭之樂可以增進；卽推之國家社會，如公正，博愛諸德，亦莫不胚胎於此了。孟子以「兄弟無故」認爲君子的三樂之一，蓋有由也。

對於社會的責任與義務　社會一語，近來最爲流行；但其意義，卻是複雜多歧，極不一致。茲於說明對於社會的道德與本務以前，須先就社會本身的意義一言之。所謂社會，乃係自己與自己以外的人格者所形成之有機的團體。換句話說，亦卽各個人

所依以營其協力生活之有機的團體。至於組織社會的成員，固然各個都具有個人之特殊的目的；但在社會方面，卻有社會之特有的目的。質言之，卽社會的成員，在各個個人以上，又係具有共同之目的，共同之理想的。如此說來，可知社會云者，實爲具有共同之目的的個人所組織之有機的團體之謂。惟此所謂有機的云云，又有略加說明的必要。原來有機體的一語，係對無機體而言的。此兩者的差異，卽前者於全體與部分之間，以及部分與部分之間，具備着生活的交互作用；而在後者則無此種作用的存在。例如茶杯一只，破碎以後，雖無茶杯之用，但其破片的實質，仍與未破以前一樣。至於植物或動物則不然，假使折其根幹，墮其四肢，則其實質方面，卽將發生變化了。問其何以如是？曰：在植物或動物方面，其全體與部分之間，以及部分與部分之間，具有生活的交互作用；而茶杯方面，卻無此作用也。今以吾人所處的社會，逕比於具有這樣意義的有機體，或者稍覺過早，亦未可知。蓋社會的組織，尙未達到如有機體這樣整然的組織也。不過倘稱之爲有機的團體，卻是可能。何以故呢？蓋社會的各

部分，概依其全體之生活的職能所規定；而其全體，又依爲其要素的各個個人的活動所規定之故。質言之，卽社會爲謀其爲一個的全體之存在與發展之故，實有賴於爲其要素的個人之有機的共同作用。而其統一，又非機械的，乃爲職能的。因此之故，所謂社會，又不可僅認爲個人的集合。蓋在集合方面，則其全體與部分的差異，僅爲分量的；至於有機體或有機的團體，則此種差異，係於分量的之上，又爲職能的。換句話說，組織社會的各個成員之職能，乃依部分而爲相異的。倘以此換彼，或以甲代乙，皆屬不可能之事。

如上所述，可知社會係具有一定的目的，而社會的萬般活動，都一以達成此目的爲務的了。惟於此有須注意者，卽組織社會的各個人所有的目的之總和，卻未必卽爲社會本身的目的。蓋社會既爲一種有機的存在物，自又有其超乎個人以上的目的，卽社會特有的目的；而爲欲達成此目的之故，在必要的場合，有時又須犧牲個人的目的，以供其要求。惟其如此，於是吾人對於社會的道德，遂發生了。

說到對於社會的責任與義務，實極複雜多歧，而又非如家族之有跡象可指。就廣義言，凡屬道德，都由社會而後發生，故都可納之於社會的範圍以內；凡屬本務，又都由自己以外的對象之存在，而後有履行的必要，故亦可納之於與個人相對立的一切團體（卽社會）的範圍之中。但在通常說來，則似乎於家族或國家的責任與義務以外，卻又有社會的責任與義務，儼然存在。因此之故，吾人對於社會的責任與義務之範圍，雖頗廣大；然綜其大要，卻可歸納爲對人與對事二者。至於應當遵守的條件，固有多端；但亦可概括爲禮讓，正義，廉恥三者。而對人與對事兩方面，又都有遵守禮讓，正義，廉恥三者的必要；故以下僅就此等三者，而說明之。

一、禮讓　吾人的社會生活，所以能遂行無阻者，首在維持社會的秩序。社會的秩序之得以維持，半恃法律，半賴道德；而以道德的力量，尤爲廣大而深遠。故欲聯人我之情，完交際之道，使社會之間，能藹然而調和的，實大有賴於禮讓。所謂「能以禮讓爲國，於從政乎何有！」卽屬此意。禮者，禮節或禮貌之謂。讓者，謙讓之謂。此二者，蓋具

有不可離之關係。故孟子曰：「辭讓之心，禮之端也。」能盡禮讓者，必知尊重他人的人格。人我彼此之間，果能互相尊重其人格，則社會上的一切糾紛，都將爲之消除；而社會全體之蒙受其賜者，更不知紀極了。故曰：「禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知。」我國素重禮治，蓋由於此。

二、正義　正義云者，我不侵害他人的生存與利益，同時又不許他人侵害自己的生存與利益之謂。蓋吾人各個都有其生存及利益之基本的範圍，例如生命，財產，名譽，自由之類。於此基本的範圍以內，對於自己的行爲，在不與他人的生活相衝突的程度之下，從而加以制限的，是爲正義。假使吾人各個都能遵守正義，彼此互不侵犯，而且互相尊重，則社會的安寧，賴以保持；社會的福祉，亦賴以增進了。故曰：「義者宜也；」「行而宜之之謂義。」如其不然，「多行不義，必自斃。」是又於人己的兩方面，都無裨益了。

三、廉恥　吾人的日常生活，須賴物質的資料，乃能維持。而一切物質的資料，又大

都取給於社會。倘使其所取給者，適如其分，自別無問題可言。但就一般看來，卻最易超過其所應得之量。故又須養之以廉，行之以恥。所謂「可以取，可以無取，取傷廉。」又曰：「邦無道，富且貴焉，恥也！」即爲最好的說明。倘將廉恥二字，分別地加以解釋，則又廉爲清白，恥是羞惡。前者係取與不苟，後者係守正不阿。都爲吾人處世接物所必須履行的本務，亦爲社會生活所賴以整飭之重要的條件。如其不然，竟至貪墨成風，卑汚成性，正所謂廉恥道喪，而個人與社會，未有不同歸於盡者。

管子曰：「禮義廉恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。」信如是也，則以上所列舉者，又不獨爲吾人應有的本務，且爲我國的當務之急了。最近所謂「新生活運動」，即欲將此四者，表現於吾人的衣食住行的日常生活之中，以謀改造社會，復興民族的張本。所訂定的綱要之中，對於禮義廉恥的解釋，最爲明白切當。茲節錄於次，藉資參證。

「禮義廉恥，古今立國之常經。然依時間與空間之不同，自各成其新義。吾人應用於今日待人，處事，接物，

持躬之間，得爲簡要之解釋如下：

禮，是規規矩矩的態度；

義，是正正當當的行爲；

廉，是清清白白的辨別；

恥，是切切實實的覺悟。

「禮者，理也。」理之在自然界者，謂之定律；理之在社會中者，謂之規律；理之在國家者，謂之紀律。人之行爲，能以此三律爲準繩，謂之守規矩。凡守規矩之行爲的表現，謂之規規矩矩的態度。

「義者，宜也。」宜卽人之正當行爲，依乎禮——卽合於自然定律，社會規律，與國家紀律者，謂之正當行爲。行而不正當，或知其正當而不行，皆不得謂之義。

「廉者，明也。」能辨別是非之謂也。合乎禮義爲是，反乎禮義爲非；知其是而取之，知其非而舍之；此之所謂清清白白的辨別。

「恥者，知也。」卽知有羞惡之心也。己之行爲，若不合禮義與廉，而覺其可恥者，謂之羞；人之行爲，若不合禮義與廉，而覺其可恥者，謂之惡。惟羞惡之心，恆有過與不及之弊；故覺悟要在切實。有切實之羞，必力圖上進；有切實之惡，必力行湔雪。此之謂切切實實的覺悟。

「禮義廉恥之解釋，既如上述；可知恥是行爲之動機，廉是行爲之嚮導，義是行爲之履踐，禮是行爲之表現。四者相連貫，發於恥，明於廉，行於義，而形之於禮。相需相成，缺一不可。否則禮無義則奸，禮無廉則侈，無恥則諂；此奸侈諂，皆似禮而非禮者也。義無禮則犯，義無廉則濫，義無恥則妄；此犯濫妄，皆似義而非義者也。廉無禮則僞，廉無義則吝，廉無恥則汚；此僞吝汚，皆似廉而非廉者也。恥無禮則亂，恥無義則忿，恥無廉則醜；此亂忿醜，皆似有恥而無恥者也。是誠所謂恥非所恥，則恥蕩然矣。如果其禮爲非禮之禮，義爲不義之義，廉爲無廉之廉，則禮義廉恥，適足以濟其奸犯僞亂之私而已。可不辨乎？」

對於國家的責任與義務　國家原爲社會的一種；不過在各種社會之中，其組織最爲鞏固，其勢力最爲強大的，除國家外，實無其他的社會可以比擬。蓋其構成的要素，爲土地，人民，主權三者；而其內部，又有立法，司法，行政，軍事，外交，以及其他的種種機關，相峙並立，藉以發揮國家的種種權威。此則凡屬獨立國家，莫不如此。至關於國家之所由構成的問題，從古以來，雖有種種學說；但是究極說來，則不外爲人類的本性之自然的或必然的要求。換句話說，人類惟其有此自然的或必然的要求，而後國家乃從而發生，從而構成。西哲亞里斯多德曾經說道：「人類在其本性方面，原爲社會

的動物。」惟其如此，故國家成立的根源，實存於此。質言之，人類決不能長久地度其單獨的生活，於是或組織家庭，或組織各種團體，以至於組織國家。故在今日，苟爲文明的人類，遂莫不組織國家，以營其國民的生活了。國民與文明，又有密切的關係，存在其間。蓋吾人生活於國家之內，則其生命，財產，名譽，自由等等，都賴以保護，從而得以發展其知能；於是所謂文明，亦爲之發展了。文明既經發展，則國家亦可更進一步地加以改善，而遂行其發展了。因此之故，凡是國家，既經一度構成了以後，圖謀其存續與發展的一事，實爲國民之重大的責任與義務。詳言之，卽須認清國家的主權之權威，明白治者與被治者之關係，從而絕對地以服從一國的主權，實爲國民之根本的義務。所以然者，蓋國民與國家，原係「相卽」一致的。無國民固無國家，無國家亦無國民。而且國民云者，乃係生活於國家以內的個人之謂。故個人與國家，又具有密切不可離的關係。無個人固無國家，無國家亦無個人了。因此之故，國家的發展，必有賴於個人的發展；而個人的安全，又必託庇於國家的安全。惟其如此，故個人對於國

家的服從，決不能認爲他律的，實爲自律的。而且究極說來，個人對於國家的服從，又不外爲服從自己的本性，或服從眞我了。於是吾人對於國家的責任與義務，則爲下列二者：一爲服務，一爲守法。前者爲圖謀國家的發展，乃屬於積極的；後者爲維持國家的安寧，乃屬消極的。至於主要的德目，則爲忠之一字。茲略加說明於次：

一、服務　服務云者，各個國民，認定其對於國家所當負擔的職務，從而服事之謂也。原來凡享受權利者，必有與之相當的義務；既負擔義務，亦必有與之相當的權利。二者相因，不可偏廢。此不獨私人與私人之間爲然，而國家之於私人，亦是如此。故從國家方面說來，既有保護人民的義務，必有可以行此義務的權利；從人民方面說來，既有享受國家的保護之權利，則其對於國家，必有當盡的義務。例如納租稅，服兵役，以及教育子女等等，都爲國民對於國家當盡的義務。現今凡屬文明國家，無不以此等事項，列入憲法，認爲國民之共通的義務。蓋各個國民，果能各竭其力，各事其事，而開拓物質上及精神上的文化，則國力由是充實，國威由是發揚；同時爲國民者，亦將

共受其賜了。中山先生嘗詔示吾人須以服務爲目的，其意義亦不外此。假使人人只知奪取，不尙服務，竟如孟子之所謂「不以義爲利，而以利爲利，」則國家的敗亡，可立而待了。

二、守法　此所謂守法，係包括擁護國憲，遵守國法而言；亦爲吾人對於國家一種重要的道德。蓋憲法係國家統治的原則，乃一切法律與命令之所從出；吾人所以能享受相當之權利的，惟賴有此。而且憲法鞏固，則國家的基礎，乃能穩定。故吾人應當同心協力地以擁護之，自不待言。國法云者，如行政法，民法，刑法之類皆是。或規定政府與人民的關係，或規定人民相互的關係。總之，惟有此等國法，而後強暴姦邪的行爲，乃能折服；公理由是而伸，正義由是而立，人民的安寧與幸福，亦賴以增進了。凡屬國民，既無不欲受法律的保護，則第一要着，卽須先使法律的效力，完全發揮。而欲法律的效力，完全發揮，又當各個國民，遵守法律，勿使失其威嚴，而後可能。現代所謂文明國家，無不號稱法治；然欲完成法治，又必從國民能遵守法律爲始。如其不然，則是

「上無道揆，下無法守，國之所存者，幸也」了。

上述兩項，爲國民者，果能澈底履行，卽爲忠於國家，亦卽爲對於國家的一種道德了。不過現時國人對於忠之一字，頗多誤解；以爲此乃專制時代對於皇帝的一種道德，今已不能適用了。實則忠的本義，並不如此。例如論語曰：「爲人謀而不忠乎？」又曰：「主忠信」云云，原係一種待人處事的德目，並非對於君主而言。所謂忠君，亦僅爲忠的一方面而已。孔子嘗以忠恕並稱，所謂「夫子之道，忠恕而已矣」，更可知忠的本義之所在了。關於此點，中山先生講得最好。他說：「我們在民國之內，照道理上說，還是要盡忠。不忠於君，要忠於國，要忠於民，要爲四萬萬人去效忠。爲四萬萬人效忠，比較爲一人效忠，自然是高尙得多。」此種說法，的是允當之至。

對於全人類的責任與義務　此所謂對於全人類的責任與義務，質言之，卽爲人類相處之道。蓋就廣義的社會而言，則世界人類，亦卽爲一社會。例如學者社會一語，非獨僅指本國的學者；卽在國籍不同者，亦與有聲應氣求之雅誼的。既知世界人類，卽

爲廣義的社會，則其所待遇一般社會之道，自可推而廣之，以待遇一切人類。惟因國籍既分，而吾人又各個都有對於國家的道德，於是對於本國社會，與世界社會，不能不分別言之罷了。

人類相處之道，可以一言蔽之，卽博愛是也。所謂博愛，蓋不問是知交或是路人，是同種或是異族，總之，濟人之急，拯人之危，有不幸者，則加以慰藉，有不能者，則爲之匡助；意以彼我既屬同類，我則愛之，此之謂博愛。

世界的觀念，與國家的觀念二者，原不相妨。蓋吾人既爲國家的一國民，亦卽爲世界的一小體。就其爲一國民的立場而言，固然不能不先其國而後人國；但就其爲人類的立場而言，則同屬含生負氣之倫，又何必以國界之故，而分厚薄？取譬來說，國之與國，正如家之與家。人固各愛其家，卻不能以其非吾家之人，而怠於友愛的道德。待遇異國之人，又何獨不然？假使事有關於己國的利害，爲國民者，固然在所必爭，但是除此以外，則無所用其歧視了。彼僅以疆土不同，血統不同，言文不同，教俗不同之故，

從而歧視外人者，實不免於褊狹之見也。

國家之有交際，如私人之有交際一樣；平日使節往還，互通情愫，須以信義相守，禮讓相見。蓋欲人不侵我權利，傷我感情，必從我不侵人權利，不傷人感情爲始。此則於理於勢，皆屬當然。至其所異於私人之交際，卽當利害相左，是非各執之際，在私人則可訴諸國法，以求平直。而在國家方面則不然，有時竟訴諸武力，而引起國際間的戰爭。不過到了最近，卻因國際聯合會，以及其他的和平會議之類，相繼成立，對於國際間的爭端，實可加以裁斷或調停。故於國際之間，亦自有所謂國際道德，可以遵守了。

除國家的交際以外，又有國民的交際。吾人遊歷異國，或外人來遊我國，彼此個人之間，自不無周旋酬酢之舉。當此之時，務須以誠相見，以禮相處，既勿損我國體，亦勿傷人感情。至於辭令儀節之間，則以不亢不卑爲主。假使國民言論，涉及國際之時，固當執理不屈，卻宜出以婉詞。否則徒傷邦交，於事無濟，適所以表示態度的卑陋了。

上所云云，係專就國際一事，以說明世界人類的相處之道而已；但此不過爲其一

端罷了。實則吾人對於人類的道德，有更較重大於此者。原來吾人生當今日，於物質界，於精神界，所由能沐文明之澤，而享樂利之福的，豈非過去的萬千年來，全世界的人類，前仆後起，各出其心思才力，以辛苦經營而得來的嗎？吾之個人的思慮行動，雖曰吾自爲之；但是試一思量所以有此思慮行動的，又何一不受影響於世界人類呢？吾人以渺渺之身，既爲世界中的一小體，自當以開物成務爲本懷，以守先待後爲職志。或研究學術，或建立事功。從來所未知者，希望自我而發明；從來所未備者，希望自我而改進。必令世界全體，日見進步；而後代的文化與樂利，有更逾於今日。倘能如此，則吾人對於世界人類的責任與義務，「庶乎其不差矣。」

以人格的等差而言，有所謂一鄉的人物，一國的人物。蓋謂其言行的影響，僅及於一鄉或一國而已。惟有名震全球，能使世界人類，都被其感化，或受其福賜者，則謂之世界的人物。立志遠大的人們，務須以世界的人物，高自期許；而後其所行所爲，自有可觀了。

中華民國二十四年十月出版
中華民國二十四年十月初版

新標準高中公民（全三冊）

第三冊定價大洋九角

（外埠酌加運費匯費）

版權所有
不准翻印

編著者　徐逸樵　李楚生

發行者　陸高誼　世界書局有限公司代表人

出版者　世界書局　上海大連灣路

印刷者

發行所　上海及各省　世界書局

教育部完全審定　新課程標準

世界中學教本

初中　進步英語讀本　進步社　三冊　第一二冊各九角　第三冊一元二角
初中　英語標準讀本　林漢達　三冊　第一冊八角五分　二三冊各九角五分
駱氏　初中算術　駱師曾　二冊　上冊五角　下冊七角
王氏　初中算術　王剛森　二冊　上冊六角　下冊七角
黃氏　初中幾何　附數值三角　黃泰　二冊　上冊五角　下冊六角
何氏　初中幾何　附數值三角　何時慧　二冊　每冊七角半
陳薛二氏　初中代數　薛湊舲　二冊　每冊七角
薛氏　初中代數　薛天遊　二冊　上冊八角　下冊五角
徐氏　初中動物學　徐崛　二冊　每冊六角
王氏　初中動物學　王采南　一冊　六角
朱氏　初中本國史　朱翊新　四冊　每冊五角
譚氏　初中本國地理　譚廉逖　四冊　第一冊六角　二至四冊各七角
高中英語讀本　林漢達　三冊　一二冊各九角半　第三冊一元一角
李氏　高中外國史　李季谷　二冊　上冊九角五分　下冊一元三角五分

世界書局發行

32(406)——24.8.30。

封　底