

其是對於農工智識的提高，合作教育的推廣。至於耕地狹小的區域，舉行集約農業的改善，也能收到相當的效果。如是，則各地下層階級——貧農及工人的生產力頻增，實最有力以奠定民生的基礎，與及完成「抗戰必勝，建國必成」的偉大任務。

## 論 儒家的法律觀

沈玉清

各國的法律，自古迄今，雖不相同，但是它演進的階段，差不多是一樣的，這似乎已不容我們否認了。最初文化幼稚，社會組織不健全，那個時候除了一些習慣外，無所謂法律（註一）強者（Leviathan）要怎樣，便怎樣；被治者——弱者——不能主張什麼，祇有俯首服從，這是第一個階段，就是所謂「人治」（ruled by certain person or persons）。後來，文化逐漸發達，民知已開，覺得人之所以和其他動物不同者，就是因為他有特有的反省能力（reflection），換句話說，就是人是一種有理性的動物（rational being），「人性」是可以感化的，所以竭力提倡「德」「禮」，這就是所謂「禮治」（ruled by rites and morals）。但是過了許多時候，人事較前更趨複雜，社會組織已不若往日之簡單，學者的思想變遷，認為道德是屬於良心上的制裁（Sanction of conscience），只能防衛於未然，對於已發生的不道德行為，單靠社會的輿論來作制裁，是不夠事的，若是依舊高唱「禮治」，則前途危險，不知將「伊於胡底」？於是鼓吹「法治」（ruled by laws），主張不論何人，觸犯法律，都要受國家執行司法權的機關——法院——的制裁。

我國為世界五大法系之一（註二）法律思想淵源很古，按胡適之先生的考據所得，謂中國的法學思想在西曆前三世紀已很發達，古代的管子申子商君書慎子尹文子尸子韓非子諸書籍中的議論「比比皆是」（註三）

總括上面所提供的管見，前者係針對着合理的分配，雖屬於糧食政策，然實近於社會政策，後者則為着生產的促進，純歸於經濟政策的範圍，然二者無論在直接上間接上皆對於平抑問題的中心問題，實有對症下藥的效能，而且大有輔助於政府先後所頒布之各種施政計劃的推進。

但是為什麼彼泰西諸國發展在後而法治基礎已固若「金城湯池」，我國法學思想早已勃發而法治基礎時至二十世紀之今日猶未確立？叩厥原因無他，由於儒家數千年的重重壓服所致。（註四）因為儒家言必「學禮乎？不學禮無以立。」進退唯「先王之道」，他們只要自己能爬上「仕途」，別的都管，歷代君王們為其自身利益計，咸以儒家學說奉為「行政」圭臬，曉諭黔首一律奉行，所以儒家名義上以「道」為最高，可憐得很，結果還是做了君王貴胄的工具，流毒滋深，為人所厭惡。但是話兒又得說回來，他們的思想影響法家的地方很多，當然不能一概抹煞的。這里，我們不妨來把他們的法律觀，探討一下。

### 二

在沒有說到儒家的法律觀之前，我們應當把儒家的涵義，先來介紹一下，但是它自來就沒有一種確切的定義，照辭源上的記載：「儒家」古九流之一，漢書「儒家者流，游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高」是也。自漢至今，凡宗尚六經，孔孟之說，及以訓詁性理著名者，皆為儒家云云。除此以外，恐怕也找不到更完全的說明了。這里，我所說的儒家，僅是指它的代表人物孔孟荀三人為限，現在先來把他們各人的法律觀，分別的敘述，然後再作歸納的說明。

#### (A) 孔子



孔子名丘，字仲尼，爲魯之陬邑人。孔老夫子原來是主張人治的，他說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」（註五）後來他覺得「人治」的危險性很大，事實上「人治」的效力沒有「禮治」之宏，於是他轉過身來就服膺感化主義，以德治爲人生的極則。同時，孔老夫子還詆毀「法治」，他說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（註六）這是他自己對於「禮治」的提倡，他認爲「法」的效力很微，乃是出於不得已的。禮記上說過：「治國不以禮，猶無耜而耕」（註七）「禮者，禁於將然之前，而法者，禁於已然之後。」（註八）我們從上面所引的幾句話看來，就可以知道他的論「德禮」與「刑法」效用的深淺厚薄了。儒家宗尙「德禮」，所以他們主張制裁的工具也在「禮」而不在「法」。

關於「禮」的功用，孔老夫子在禮記上曾經這樣說過：「禮義以爲祀……示民有常，如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。」（註九）他說的所謂「殃」，乃是指社會共同斥棄的意思，並不是指法律的制裁。他講禮治，在於節制人情，使「民日遷善遠罪而不自知」。禮記上說：「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」（註一〇）「禮者，因人之情欲而加以品節。」（註一一）然而禮之用尚不止此，還用之於正名定分，所以孔子說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言無所苟而已矣。」（註一二）孔老夫子是一個極端的賤法貴禮者，孝經上說：「安上治民，莫善於禮。」禮記上說：「聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」（註一三）又曲禮上說：「禮不下庶人，刑不上大夫。」孔老夫子把「法」看得好像地痞惡棍者流，而把「禮」卻形容得與妙無窮，我看他未免有點「偏見」。

(B) 孟子

孟子名軻，戰國鄒人。孟子的政治哲學與孔子的政治哲學有一個根本不同之處，孔子講政治的中心學說是「政者，正也。」而孟子講政治的中心學說是「仁政。」孟子曾經對梁惠王說：「彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散，彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰仁

者無敵。」（註一四）所以孟子是主張尊王賤霸，重仁義而輕功利的。不但此也，孟子並且以爲人是感化的，故創性善之說。他說：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也……凡有四端於我者，知皆廣而充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海，苟不能充之，不足以事父母。」（註一五）孟子爲政，在擴充人類的同情心，由近及遠，所以喜歡講「仁義」，而最恨言「利」。他以爲言「利」是釀成爭亂的導火線，非「害仁害義」是不已的。孟子的政治理想近於「唯心」，他說：「生於其心，害於其政，生於其政，害於其事。」所以他着重「正人心」與「善推其所爲」。

至於「禮」，孟子和孔子一樣，把它看得很重，他說：「城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」（註一六）他以爲「禮」是唯一的爲政之道。對於「法」，他卻非常輕視，他說：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員，師曠之聰，不以六律，不能正五音，堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善，不足以爲政，徒法，不能以自行。」詩云：「不愆不忘，率由舊章，遵先王之法而過者，未之有也。」（註一七）孟子是一個極端的保守者，認爲只要行先王之道就可以治國了。同時，他也是一個輕法貴禮者，他以爲「先王之道」是永久可以適用的，若是以「法」爲「治」，那末將來一定要束手無策的。所以由此看來，孟子對於法律的觀點，和孔老夫子也沒有什麼兩樣，不過他的政治理想「仁者無敵」確是要比至聖前進得多。

(C) 荀子

荀子名況，字卿，戰國趙人。荀子是以孔子的學說爲依歸，首先對於「人治」也看得很重，他批評莊子的哲學道：「莊子蔽於天而不知人……由天謂之道，盡因矣。」接着又說：「惟聖人爲不求知天。」所以荀子論天，極力推開天道，注重「人治」。荀子論性也極力壓倒天性，而注重人爲，故創性惡之說。他說：「人之性惡，其善者僞也。」又說：「不可學，不可事，而在人者謂之性，



可學而能可事而成之在人者謂之僞。」(註一八)他所說的「僞」非真僞之「僞」乃指人爲(「僞」字本訓「人爲」)因人性惡所以必須以禮來豫防。荀子對於人性善惡的看法適和孟子相反但是在治理的方法的一點上則二者的主張卻是「不謀而合」的。依照荀卿所說「人性」雖「惡」但爲其生存故不能不「羣」但「羣」與「性惡」卻是矛盾的所以便不能不拿「分」來節制各人「性惡」的物欲等天性這樣便自然能「羣」了。至於「分」自何起呢他說「以義」「以義」而得出的「分」的節文便是「禮」。在這里他不但完全承襲着「名以制義義以生禮」的階級說教而且完全是孔丘的見解的重複。(註一九)至於禮的起源荀子也有說明他說「人生而有欲欲而不得則不能無求求而無度量分界則不能不爭爭則窮先王惡其亂也故制禮義以分之以養人之欲給人之求使欲必不窮乎物物不屈於欲兩者相持而長是禮之起也。」(註二〇)荀子對於「禮」也看得很重他說「由禮則治通不由禮則勃亂提侵」(註二一)又說「將原先王本仁義則禮正其經緯蹊徑也」(註二二)故所成所出皆在於「禮」。

荀子對於「法」雖然沒有像孔老夫子的那樣看得很輕但是他依然還以「人治」的重要爲第一義認爲若是主觀的「人」的條件不合「法」也是徒然的他說「有良法而亂者有之矣有君子而亂者自古及今未常聞也」(註二三)這是什麼緣故呢因爲「法不能獨立類不能自行得其人則存失其人則亡」(註二四)這樣雖可和「人存政舉人亡政熄」的主張初無二致但也只能從維持等級制的「封主政治」上去說教否則便和他自己的立場會根本矛盾不僅此也他以為「人」和「法」的兩種條件都具備之後並不是即能滿足政治上的條件的還須那執行「法」的人要有勢然後「法」纔能發生力量否則「法」也不過是具文而已所以他在王霸篇上曾經剴切的說過「人主者天下之利勢也」又在儒效篇上說道「造父者天下之善御也無馬則無所見其能……大儒者善調一天下者也無百里之地則無所見其功」這樣有了勢那末人民有違法或亂法的事情發生便可「以拿」嚴刑酷罰去制裁鎮壓換句話說「勢」即是維護「法」的威信的必要工具在這一點上他已和「法家」的意見相接近因此他的這種主張在

「儒家」學說的發展過程的變化上言不能不說他有重大的意義。(註二五)在另一方面荀子雖然生在孔子後幾百年但他還是充滿了很深的「階級」思想他在富國篇上很得意的說「由士以上則必以禮樂節之衆庶百姓則必以法數制之」這似乎與孔子的「禮不下庶人刑不上大夫」的論調「如出一口」。

我們從上面所引的幾段話中就可以窺知儒家對於「法」的態度了。孔孟荀三人的政治思想雖不完全相同但是他們在賤法貴禮的一點上可說殊無少異。儒家原來主張「人治」所謂「有治人無治法」「法不能獨立……得其人則存失其人則亡」這些話都足以表示儒家頌揚人治的證明。世界聞名的證據法大家威模姆爾氏 (J. H. Wigmore) 在他那部饒於興趣的世界法系大觀上關於儒家所代表的中國政治哲學曾作這樣的透視：「中國儒家的政治哲學和我們西方的政治制度有一個迥然不同的地方這便是儒家的根本主張是重人治而輕法治恰恰和我們的主張相反。中國的政治哲學認爲如有一個賢明的君主便能產生出一個安樂的社會」(註二六)威氏的話說得很對不過他似乎難免有些言過其實因爲儒家的政治思想不重「人治」主要的還是着重「禮治」所謂「禮者君之大柄也所以別嫌明微儆鬼神考制度別仁義所以治政安君也」(註二七)由人情仁義以至正名定分治政安君無不納之於禮他們是把「禮治」奉爲政治的主臬。儒家對於法治雖很卑視但是並非完全否認法治中國歷史上最長的時期還是「禮」和「法」的合治孔子曾經評述過他自己的司法生活他說「聽訟吾猶人也必也使無訟乎」(註二八)當然要「使無訟」那卻不能專恃法律本身而非依靠教育道德以及其他多種的社會節制不可由此看來我們知道儒家所代表的中國哲學思想它底目的是雙方的。一方面它要由「禮」與「法」的普及和實施來保障社會上一種有效的法治生活。他方面它又要用各種社會節制的通力合作去提高一般人的道德生活。儒家的窮極目的誠如漢儒董仲舒所謂是「在使人人有士君子之行」(註二九)所以儒家和法家之爭由此看來並不是彼此排斥的問題而是注重點所在的問題。法家注重現實法(「法」)範圍的擴張及其效力之優越。儒



118820 家卻認為自然法（「禮」）當任其照常存在，而現實法卻應減至最低限度。事實上，儒家中的荀子，他的學說後來已和法家的「法」極相接近，不過荀子生當戰國生產事業尚未發達之時，從而他的「度量分界」僅用之於消極的不使「歸於暴」而已。（註三〇）

儒家的禮治，在中國的政治史上確是佔了一個很長的時期，它之所以能維持這樣長久，當然自有它存在的價值。法國的法學家伯實先生（M. Padoux）對於儒家的禮治，也曾有一個合理的觀察，他說：「自有史以來，中國便相信一種天然秩序或自然法則的存在（指中國的禮）。這種法則非但包涵宇宙間的一切，它並且能使其中的各部分彼此和諧。這種天然秩序並非由於任何外力所創設，而全恃它自己的力量而存在。人類既是其中的一部分，他們當然應該適從這種法則……這種自然法則對於代表人類經驗和智慧的事實法，不但有優越的效力，而且現實法的作用，還只能限於把自然法則改變為成文方式而已。」（註三一）

伯實先生對於儒家的「禮治」非常贊美，當然他有他的看法。不過我們平心靜氣的想一想，儒家的這種「重禮輕法」的觀念，實在不能不說他是一個極大的錯誤。因為現在我們即使承認禮是可以感化人性的，但是收了感化之功，難道就可以不要法了嗎？何況禮治是全恃社會的制裁力，社會的制裁力究竟有限，有時會無可復施的，那末怎麼辦呢？所以韓非子駁他們說：「微妙之言，上智之所難也，今為衆人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣，故糟糠不飽者，不務梁肉，短褐不完者，不待文繡，夫治世之事急者不得，則緩者非所務也……故微妙之言，非民務也。」（註三二）這就是說徒務道德是不足以治國利羣，那末要治國利羣，焉能無法？焉能輕法？所以我以為儒家的「重禮輕法」畢竟是一個「謬誤」。

### 三

儒家的學說，除了「重禮賤法」是他的大疵之外，實在還有許多地方值得我們抨擊與糾正的，這些缺點都是可以證明他們對於法律的觀念，根本沒有明瞭，也許這就是構成他們「賤法」的一個致命傷。現就管見所及，

揭其犖犖大者如次：

第一，道德與法律的不分明：儒家認為道德和法律是一個東西，所以說「聖人化性而起偽，偽起於性，而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，聖人之所生也。」（註三三）他們的卓見實在和十八世紀英國的法學家布拉克斯敦（William Blackstone 1723-80）的主張「違反道德之法律無效」一語（註三四）犯了同樣的毛病，他們都把法律原則和道德原則混為一談，其實道德是屬於良心上的制裁，做違反道德的事情，國家並不出來干涉，而法律則不然，法律是屬於行為的制裁，其力乃賴國家權威的作用，人民觸犯法律，國家就可以出來干預。

雖然，道德和法律應當並行不悖，但是一個是倫理上的問題，一個是法律上的問題，決不能完全雜揉並用的，因為有的事情，在道德上看來是壞的，但是在法律上看來，並非非行；有的事情，從法律上看來是違法的，但是在道德上看來，平是很好，這是分析學派的鼻祖奧斯汀（J. Austin 1790-1859）在他的大著「法學範圍論」上（註三五）早已很刻切的昭示我們了。所以儒家把道德和法律目為一元，在多數場合下，無論事實上理論上，都有點說不過去的。

第二，道德的永久不變：儒家認為先王的德禮是可以永久適用的，所謂「不愆不忘，率由舊章」，所謂「君子審於禮，則不可欺以詐偽」，他們把先生之道當做「萬應錠」，「百效膏」，實在是一個極大的錯誤，因為道德觀念是隨時隨地可以變更的，德國的司坦因梅茲（Steinmetz）曾經這樣說：「游牧民族殺死老年人（或其自殺的）和小孩的風習，並不認為是不道德的，但是當這些游牧民族居定一地，從事農業，而能夠養活更多子女，維持老年人生活的時候，就把這種道德觀念和習慣，完全消滅了。」（註三六）儒家認為道德觀念的永久不變，和自希臘的斯多（The Stoics）派以來，目自然法（Law of Nature）為永久不變之法，染了同樣的病症。德國的法學大家斯多穆拉（R. Stammler）在他那本名震全球的「公平原理」（The Theory of Justice）上曾經這樣說：「公平的觀念是隨時隨地變化的，並不是永久不變的，今天看來是公平的，明天情勢變遷，就不一定公平了。」（註三七）



我們看了上面所引的二段話，便可知道，先王之道，不一定可以適用於後代，因為文化的發達，社會情形的日趨複雜，以及外來的種種影響，總之這些都是改變道德觀念的因素。何況，社會科學是討論「應該」與「不應該」(Sollen, Oughtness)的問題，它是隨社會變遷而變遷的。(註三八)難道「先王之道」就可以例外嗎？

第三、「刑罰」與「法」的觀念之混為一談。儒家常把「刑罰」和「法」的觀念看作一件事，其實刑罰是從古以來就有的，而「法」的觀念，是在文化發達到相當時候才發生的，也可以說「法」是文化的結晶，上古時代只有刑罰而無法，所以當時社會混亂，文化幼稚，到了現在，刑罰便是法的工具。但是在某些場合下，刑罰和法絕然沒有關係，譬如現在內地鄉人捉住了做賊的人，便用私刑拷打，又如那些惡漢隨意鎗斃人，這都是用刑罰，卻不是用「法」。(註三九)

「刑罰」在另一方面看來，也可以說是「法」的後盾，它至少含有下面的兩個作用：一是使人不敢觸犯綱紀，具有威嚇的作用；一是使「法」易於實施，具有收效的作用。所以「法」與「刑罰」雖是相互作用的，但在學上，則為二個不同的概念，不能把它們混為一談的。

第四，適用上之不平等。儒家對於階級觀念很深，主張人類生來就是不平等的。(註四〇)他們不但有「禮不下庶人，刑不上大夫」的成見，還有「親親」「貴貴」種種的區別，故孔子有「子為父隱，父為子隱」的議論。孟子有「瞽瞍殺人，舜竊負而逃」的議論，所以我們簡直可以說儒家沒有「法律之下人人平等的觀念」。(註四一)因為他們認為禮俗習故，是先王所留遺的，只能待諸貴族，而不能適用於平民，平民用的僅是刑法。所以儒家的學說，為歷代君王們所採納而視為唯一的「護身符」。這樣真不知剝奪了多少人民的自由，而使黔首們永遠呻吟於奴隸生活之下。法家說：「刑過不避大臣，賞善不避匹夫。」韓非子這種公平正直的思想，確是要比孔老夫子們前進合理。

不過話兒又得說回來，我們評論學說，應該從多方面去觀察的，儒家的「吃人禮教」固然我們可以罵它一聲，但是他們對於法家的幫助之處，也

不應緘默不說的。儒家中的荀子，他的思想比較新穎些了，他在修身篇上說：「非禮是無法也，」「學也者，禮法也，」在勸學篇上也說：「禮者，法之大分也，」且有「法之不行，自上犯之，」「法後王者法其法」之語。荀卿在這里的理論，恰充任了由孔孟的「禮治」主義到韓非李斯的「法治」主義的過渡的橋樑。(註四二)後來法家之得以確立厥功不小。

二十九、二十九於嘉定武大

(註一) Allen: Law in the Making (1927) Pp. 102-103.  
(註二) 見王龍惠著比較民法學言世界法系之分派，學者主張其衷一是，其為多數所公認者凡五印度法系，回回法系，中國法系，羅馬法系，英國法系是也。——中華法學雜誌第二卷第三號。

(註三) 見胡適之著中國哲學史大綱第三百六十五頁。  
(註四) 參考吳經熊華戀生合編法學文選序文。  
(註五) 論語第十二(顏淵)篇。  
(註六) 論語第十二(為政)篇。  
(註七) 禮記禮運篇。  
(註八) 禮記禮祭篇。  
(註九) 禮記禮運篇。  
(註一〇) 禮記坊記篇。  
(註一一) 檀弓篇。  
(註一二) 論語。  
(註一三) 禮運篇。  
(註一四) 孟子梁惠王篇。  
(註一五) 孟子公孫丑上。  
(註一六) 孟子離婁章。  
(註一七) 孟子離婁章。  
(註一八) 荀子性惡篇。  
(註一九) 參考呂振羽著中國政治思想史第一百九十一頁。  
(註二〇) 荀子禮論篇。  
(註二一) 荀子修身篇。  
(註二二) 荀子勸學篇。  
(註二三) 荀子王制篇。  
(註二四) 荀子君道篇。  
(註二五) 參考呂振羽著中國政治思想史第一百九十七—九十八頁。  
(註二六) J. H. Wigmore: A Panorama of the World's Legal Systems



# 中英票據法異同考

劉朗泉

## 一 引言

抗戰軍興前之數年間，不佞方執教鞭於天津南開大學，曾因授課之便，於中英票據法之異同，略作比較。蓋其時商學院所用課本仍大半係英美兩國所出版，所述各種商事關係，自係準據英美法律。故講商事法時，苟完全根據本國法聽者必覺與英美課本格格不相入，苟捨本國法而專講英美法，亦嫌於本國法制未能了解，均非善策。折衷之法，惟有以本國法為主，以英美法供比較，斯則尚能雙方兼顧。軍興以來，歷年所藏冊籍，既盡散失，又復激於世變，改業從政，短時間內，應無重彈舊調之可能。暇日偶檢篋中所藏僅存之若干札記紙片，備覺敝帚之可珍。爰擇錄票據法部分若干則，以供尚能在漫天烽火中埋頭研究之學者及實務家之參考。其所以名曰中英票據法異同考者，因美國各邦各有其票據法，雖內容大致雷同，而條文間有參差不齊之處，援引甚為困難，雖有統一票據法案，然僅法案而已，殊不可即以為代表而引述之。故本文所述者，僅限於英票據法。

## 二 票據行為

我國票據法以票據行為為單獨行為，以票據為無因證券。票據上之權利義務，僅依票據行為之完成而發生，不問此票據行為有無原因，或其原因是否適當。當事人間之契約，固常為票據行為之原因，然若當事人間全無契約，偶因錯誤而為發票、承兌、背書、或保證之行為，或因受人詐欺脅迫而為各種票據行為者，其票據行為對於善意執票人仍然有效。初不能以無原因或原因不正當而圖免責。英美票據法則不然，對於票據行為皆採契約說。票據上債務成立與否，以契約關係是否有效為斷，而「兌價」(Consideration)又為契約成立之要件，苟非債務人自其相對人受有「兌價」，其契約即難成立，從而其票據債務亦即不能存在。惟票據為流通證券 (Negotiable instrument)，恆視同現金而行使，且發行背書承兌保證之際，僅於票據上為簽名或其他之記載，別無證明契約之文件，苟必須主張權利之人提出契約有效之證據，始克令債務人負責，應非持平之道。故英美票據法雖採契約

之「法學範圍論」問世後，英國之分析法學派遂以確立，奧氏為布拉克斯敦之最嚴酷批評者，即奧氏將法律與道德嚴行區別。

(註二六) Das Verhältniss Zwischen Eltern Und Kindern bei dem Naturvorkern (Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1, 1898).

(註二七) R. Stammler: The Theory of Justice, Translator's Introduction P. XXXVIII.

(註二八) Mothera Theories of Law (1933) P. 107 "Kelsen's Pure Science of Law" (By H. Lantierpacht).

(註二九) 見胡適之著中國哲學史大綱第三卷七十頁。

(註三〇) 同前第三百七十五頁。

(註三一) John Wu: The Art of Law P. 46.

(註三二) 見呂振羽著中國政治思想史第一百九十六頁。

(1928), Vol. I. P. 145.

(註二七) 禮記禮運篇。

(註二八) 論語顏淵篇。

(註二九) 董仲舒春秋繁露敬序篇。

(註三〇) 見趙之遠著法律觀念之演進及其詮釋——社會科學叢刊。

(註三一) Leang Kitchon "La conception de la loi et les theories des legisles a la veille des Tsing" George Padoux 之序文——Wignore

"Panorama" P. 143 引用。

(註三二) 韓非子五蠹篇。

(註三三) 荀子性惡篇。

(註三四) Commentaries On the Laws of England 1765 之序文。

(註三五) J. Austin: The Province of Jurisprudence Determined 奧斯丁