

孟德斯鳩的中國觀

龔鵬程*

A Perspective of China from Montesquieu

【Abstract】

The realization and perspective of the European society regarding China has gone through a tremendous change since the mid-18th century. Prior to this change, Europe had viewed China with respect and admiration. They regarded China not only as a highly civilization but its political system and moral thought were satisfactory to be the model for Europe. However, after the 18th century, China's world position has been gradually downgraded while the Chinese society and culture has become a negative representation. Judging from the aspect of modern thoughts, though there were so many reasons which led to such a dramatic change, Charles Louis de Secondat Montesquieu's "the Spirit of law" cannot be left without attention.

Montesquieu considered China the paradigm of Asian civilization. From his viewpoint, Europe was free at that time whereas in China, it was the combination of monarchism, totalitarianism and slavery. Apart from this, the geographical environment, climate, population, customs, the relations between men and women, ethical norms, and the systems of law and politics of the two sides were all-different.

His analysis has had a great impact upon the Oriental Despotism and the extraordinary presumption to China for the European society. In addition, it influenced the way how the Chinese viewed their own cul-

*佛光大學校長 (Peng-cheng Kung, *President of Foguang University*)。

ture at the time when China was under its reform in the last years of the Chin dynasty.

This essay has been divided into eight paragraphs and its main purpose is to examine the argument and viewpoint of Montesquieu. By exploring his approach and expression in depth, it is able for us to comprehend his impact upon the change of the way how the Europeans viewed China, then, to reconsider the Chinese attitude of the time towards Montesquieu.

一、想像遠方的異類

西元一六〇二年耶穌會傳教士鄂本篤由印度啟程來中國，一六〇七年抵肅州而病卒，利馬竇據其遺留之日記，撰成《鄂本篤訪契丹記》。他這次旅行最大的意義，在於確認「契丹」即「中國」（支那）。在此之前，歐洲人大抵視契丹與中國為兩國。稍早，更有不少人以為中國是信奉基督教的。經過利馬竇及鄂本篤等人的實際考察，對中國的理解，才漸漸準確了些。

但在一百多年以後，流行於歐洲學界的中國圖象，其實仍如哈哈鏡一般，看起來有些滑稽。以一七四八年出版的孟德斯鳩《論法的精神》為例，其中便有許多值得商榷之處。

孟德斯鳩這本名著是討論法律與地理、氣候、人種、風格、習慣、政治、宗教等等的關係，說明法律在各民族各文化中之地位與作用，具有比較法律社會學的視野。但它對於各民族文化及社會之知識畢竟未甚充分，故時有河漢其談的毛病。例如他根據「旅行家們的記述」，推斷：

我得到的結論是：正確地說，亞細亞是沒有溫帶的。和嚴寒的地區緊接著的就是炎熱的地區，如土耳其、波斯、莫臥兒、中國、朝鮮和日本等是。

歐洲正相反，溫帶是廣闊的，雖然它的四周的氣候彼此極相懸殊。西班牙、意大利的氣候和挪威、瑞典的氣候便迥然不同，但是當我們由南方走向北方，氣候幾乎是依照各國的緯度的比例，在不知不覺之中逐漸轉冷。因此相毗連的國家的氣候幾乎相類似，沒有顯著的差別。……

因此，在亞洲，強國和弱國是面對著面的。好戰、勇敢、活潑的民族和女人氣的、懶惰的、怯懦的民族是緊緊地相毗連著的。所以一個民族勢必為被征服者，另一

個民族勢必為征服者。歐洲的情形正相反。強國和強國面對著面，毗鄰的民族都差不多一樣地勇敢。這就是亞洲之所以弱而歐洲之所以強的重要原因；這就是歐洲之所以有自由而亞洲之所以受奴役的重要原因。……由於這個原因，在亞洲，自由沒有增加過；而在歐洲，自由則隨著情況或增或減（三卷，十七章，三節）。

這就是他論述的基本風格。先依據某些文獻，說明亞洲之狀況，然後持以與歐洲相對比。而歐洲好、亞洲差則為其結論。「亞洲與歐洲」，有時也用「東方與西方」來代稱。

在亞洲，代表性的國家，就是中國。因為中國人的政制及精神曾影響到北方的韃靼民族等，「所以，哲特或韃靼民族的氣質常常同亞洲各帝國的人民的氣質相類似。亞洲的這些帝國的人民，是用短棒統治的，韃靼的人民是用長鞭統治的。歐洲的精神同這種習氣則永遠水火不相容。在任何時代裏，亞洲人民叫做刑罰的，歐洲人民則叫做暴行」（同上，五節）。歐洲因此而顯示了它的自由，中華帝國則是帝制、專制主義、奴隸制的組合。

有關專制與自由的判斷，且留待後文討論，我們可以先看看孟德斯鳩所理解的中國（包括自然景觀與社會風俗）究竟為何。因為這部分的認識，乃是他推展出各種相關結論的依據。

據孟德斯鳩說，亞洲實無溫帶，只有炎熱與嚴寒。其次，「在亞洲，人們時常看到一些大帝國；這種帝國在歐洲是絕對不能存在的。這是因為我們所知道的亞洲有較大的平原；海洋所劃分出來的區域廣闊得多；而且它的位置偏南，水泉比較容易涸竭；山嶽積雪較少；河流不那麼寬，給人的障礙較少（河川在匯集前後就流失或蒸發。同上，第六節）」¹。而這樣的氣候與土地性質也非常不好，「由於中國的氣候，人們自然地傾向於奴隸性的服從」（同上，十八章第六節）「由於氣候和土壤性質的關係，中國人生活的不穩

1 相信亞洲河川不寬，河水在匯集前後往往流失或蒸發，可能是他讀了旅行者對沙漠地區河流狀況描述後的印象。

定，使他們具有一種不可想像的活動力和異乎尋常的貪得欲，所以沒有一個經營貿易的國家敢於信任他們。這種眾所公認的不忠實使他們得以保持對日本的貿易」（同上，十九章，十節）²。

對自然環境之認識，荒謬至此。在人文景觀方面，其理解亦多可笑。他首先注意到中國人多，但他判斷中國女人遠多於男人，並認為這是因為中國人吃魚及宗教上的原因：「濱海港口的男人，常常身歷萬險，遠涉天涯海角和窮鄉僻壤，生死是無定的；所以在那裡，女子多於男子。但是那裡的兒童，卻比什麼地方都要多。這是因為生活容易的緣故。這也許又因為魚類機體中油質的部分是較好的、促進生殖的物質。日本和中國人口繁密，不可勝數，其原因之一，恐怕就在此。在這兩個國家裡，人們幾乎只是吃魚過日子」（四卷，廿三章，十三節）「宗教的教義曾經對人性的繁衍產生極大的影響；在鼓勵增殖方面是如此，在抑制生殖方面也是如此。例如猶大人、回民、格伯爾人、中國人等的繁殖就受到了宗教的鼓勵」（同上，廿一節）³。

因人口眾多、土地貧瘠，所以中國須要節儉，「要知道一個國家應該鼓勵或是應該禁止奢侈，首先就要考量那裡人口的數目和謀生的狀況二者間的關係。在英國，土地出產的糧食可以供給農民和衣物製造者們食用而綽有餘裕，所以它可以有些無關緊要的工藝，因而也可以奢侈。法國生產的小麥也足以維持農民和工人們的生活。加之，對外貿易可以輸入許多必需品來和它的無關緊要的東

2 對中國人性格貪婪，喜歡詐欺之批評，又見三卷十九章廿節。這也是對中國人國民性研究的濫觴。不過，艾田蒲曾引用讓尼娜·柯恩·艾梯昂伯爾的注解說：「看來，孟德斯鳩只不過複述了幾個歐洲商人的流言蜚語，這些商人因無法讓中國商人上當受騙而大失所望」。見1994，河南人民出版社，《中國之歐洲》，許鈞、錢林森譯，下卷第一部第三章。

3 中國人並不都吃魚，北方各省尤其罕有魚吃。宗教方面，儒家固然鼓勵生育，道教卻只講個人養生。男女性交，僅視為房中術，並不鼓勵繁殖；宮觀道士甚至模仿佛教，建立出家教團。因此孟德斯鳩之說均不準確。

西交換，所以不著懼怕奢侈。中國正相反。婦女生育力強，人口繁衍迅速，所以土地無論怎樣墾植，只可勉強維持居民的生活。因此，在中國奢侈是有害的，並且和任何共和國一樣，必須有勤勞和儉約的精神」（一卷，七章，六節）⁴。

節儉形成了中國人的生活方式，這種方式他認為因基於人口及地理因素，故是不可改變的。同理，中國人基於人種學的原因，也將使其相關風俗持久不變：「器官的纖弱使東方的人民從外界接受最為強烈的印象。身體的懶惰自然地產生精神上的懶惰。身體的懶惰使精神不能有任何行動、任何努力、任何鬥爭。如果在器官的纖弱上面再加上精神的懶惰，你便容易知道，這個心靈一旦接受了某種印象，就不再能加以改變了。所以，東方今天的法律、風俗、習慣，甚至那些看來無關緊要的習慣，如衣服的樣式，和一千年前的相同」（三卷，十四章，四節）⁵。

對於中國的風俗，孟德斯鳩論述甚多，而也往往與上述例證相同，都是跟自然條件關聯起來說，例如「歐洲生男多於生女。亞洲和非洲則相反。關於這兩洲的遊記、著述告訴我們那裡生的女子比男子多得多。因此，歐洲的法律採取一妻制，而亞洲、非洲准許多妻制，是和氣候有一定的關係的」（三卷，十六章，四節）。而也因為氣候的關係，中國人必須儘量將男女隔離開來：「有的地方

4 孟德斯鳩當然明白中國人擅長國際貿易，更從杜亞爾德《中華帝國志》中知道中國境內之貿易量甚至比整個歐洲還要龐大（見第四卷、廿一章、廿一節），卻仍將中國定義為一個農耕國，拿來和法國之進行對外貿易相對比。因為他相信：「非農業人民幾乎不可能形成一個大國家」（三卷，十八章，十節），而中國之所以能形成這麼大一個帝國，即與它是農業國家息息相關的。理念先行，遂致罔顧事實，竟有如是者。

5 嚴復認為孟德斯鳩論東西方之差異，僅從天時氣候立說，未考慮地理及人為等因素（嚴譯，十七卷第三章）。其實不盡然，孟德斯鳩除了氣候之外，也考量了人口、地理、人種、制度等條件。只不過他對氣候因素的說法太強烈，所以常形成他是氣候決定論者的印象。

因氣候關係，自然的衝動極強，道德幾乎是無能為力的。倘若讓一個男人和一個女人單獨在一起，誘惑將帶來墮落，必然會有進攻而不會有抵抗。這些國家，不需要箴言誥誡，而需要鐵窗門門。中國一本古典的書認為一個男人在偏僻冷落的房屋內遇到單身的婦女而不對她逞暴行的話，便是了不起的德行」（同上，八節）。反之，「在我們北方各國，風俗天然就是好的；人們的一切情感都是平靜的，不太活潑，不太風雅，愛情很秩序地統治著人們的心靈，所以只要最少的行政力量，就可以領導他們；在這些國家裡，把婦女們幽閉起來，有什麼用處呢？」（同上，十六節）

歐洲的婦女不須要隔離，中國婦女卻須要。但幽閉婦女正是專制政治的一種特質，他說：「在一個共和國裡，公民的生活條件是有限制的，是平等的、溫和的、適中的。一切都蒙受公共自由的利益。在那裡，要向婦女行使威權是不那麼容易行得通的。在氣候需要這種威權的地方，單人統治的政體一向是最適宜的政體。在東方要建立平民政治，總是那樣困難，其原因之一即在此。反之，對婦女的奴役是極符合於專制政體的特質的。專制政體所歡喜的就是濫用一切權力。因此，在亞洲，無論什麼時代，我們都看到家庭的奴役和專制的統治總是相輔而行的。如果一個政體，它的首要要求就是安寧，又把絕對的服從叫做『太平』的話，那麼就應該把婦女

幽閉起來」（同上，第九節）⁶。家政與國政具有類比的相似性。幽閉婦女，要求她們在家庭中進行道德實踐，體現對家的依戀。這種「東方的道德原則」，固然使得風俗純潔了，但事實上乃是強化了政治的奴役。因此他說：「什麼都是密切聯繫著的：君主的專制主義和婦女的奴役自然地相結合的；婦女的自由和君主政體的精神也是相結合的」（三卷，十九章，十五節）⁷。

6 中國婦女被幽閉、歐洲婦女社交自由，是孟德斯鳩的基本看法。但中國婦女怎麼被幽閉呢？男女如何被隔離呢？包括《詩經》在內，有些時代或地區甚至到達「淫奔者不禁」的地步。漢代以後，婦女或採桑，或參與農勞，如樂府詩所云：「上山採蘼蕪，下山逢故夫」，怎能都關在家裡？男女交往，則有秦羅敷之類故事，豈能說已隔離？如張籍詩所謂：「還君明珠雙淚垂，恨不相逢未嫁時」，男女贈答，已婚尚多來往，未婚又怎麼會隔離不通交際？對於男女交往而生之各種流弊，古人有是許多反省、提出過許多「嚴男女之防」的主張，著書告誡之。歐洲傳教士陸續介紹翻譯了不少這類文獻，孟德斯鳩遂因此而據以建構其歐亞不同論，殊不知此與中國社會實際狀況頗有差異。何況，依羅馬之法律，小孩與婦女是要受到男人「監護」的，其禁制、歧視婦女，遠甚於漢魏南北朝。孟德斯鳩推崇羅馬法，對此卻無一語譏議其非，反而責中國禁錮奴役婦女，真是奇哉怪也。

7 孟德斯鳩一方面贊揚歐洲的氣候好，所以男女可以自由交往：「在這些氣候之下，人們彼此交往，嬌媚的女性彷彿是社會的美飾。結了婚的婦女，雖只承一人之歡，但仍然可以給與大家交際的快樂。在這種氣候之下，生活是幸福的」（三卷，十六章，十一節）；另一方面，他又提倡貞操，說：「一切民族對婦女的淫亂都是鄙視的。這是大自然給一切民族的訓示。……所以，如果說淫亂是遵循自然的規律的話，那是不對的。相反，淫亂正是違背了自然規律。遵循這些規律的，是貞潔與節制」（同上，十二節）、「婦女們失掉了品德，便會有許多的缺點繼之而來，她們的整個靈魂將會極端墜落；而且在這個主要之點失掉以後，許多其他

不過，孟德斯鳩對於中國之婦女地位及婚制並不盡了解，所以他說：「妻子嫁到夫家去，這幾乎是各地的通例。臺灣的習慣正相反，即丈夫進贅妻子，成為它的一個成員」（四內，廿三章，四節），又說：「有些國家，一個合法的妻子在家裡所享受的地位幾乎和歐洲的一妻制的妻子差不多。在這些國家裡，妾所生的子女就被看做是正妻的子女。中國的制度就是這樣。孝敬之禮和嚴肅的喪儀不用於生母，而是用於法定的母親的。根據這個擬制，他們就無所謂私生子了（妻有大老婆、小老婆之分，也就是說，合法與不合法之分；但是子女就沒有這種區別。杜亞爾德神父所譯的一本中國關於道德的著作裡說：「這是帝國的重要訓條。」見《中國帝國志》，第一四〇頁）。如果沒有這麼一種擬制，而用法律使妾的子女合法化的話，這顯然是不適宜的，因為這項法律對大多數國民將是一種羞辱。在這些國家裡，也沒有姦生子女的問題。那裡婦女受到隔離，幽閉深閨，又有太監和門閥，這種事情根本就很難發生，所以法律就認為這是不可能的事了」（同上，第五節）。

這些描述都是錯的，但他卻據此以推論中國的風俗較為穩定少變化：「在專制的國家，每一個人都是既居人上又居人下、既以專制權力壓迫人又受著專制權力的壓迫。那裡人們的交往就少於那

方面也會隨之墮落；所以在平民政治的國家，淫亂之風就是這種國家最後的災禍，它預示該國的政制必將變更。所以共和國良好的立法者總是要求婦女要有一定程度的莊重的美德。這些立法者在他們的國家裡不但擯斥了邪惡，而且連邪惡的外表也在擯斥之列。風流情場中的交際產生怠情，使婦女甚至在自己未墮落之先就成為使人墮落之人；這種交際把一切無聊的東西當做有價值的東西，對重要的東西反而加以貶抑；最後，這種交際使人完全依照揶揄戲弄的處世法則行事。婦女們在揶揄戲弄的處世法則上是非常高明的。良好的立法者是連這種風流情場中的交際也全都加以擯斥的」（一卷，七章，八節）。這，與被他譏評之「東方道德原則」其實相去不遠，非常接近宋明理學家的婦女貞節觀，也反對男女交際。

些自由存在於社會上各階層的國家。因此專制國家的禮儀和風俗就較少改變。風俗較為固定，所以就近似法律。因此，在這樣一個國家，君主或立法者比世界上的任何國家都應當少去更動風俗和禮儀。這樣的國家的婦女，通常是幽閉在深閨裡，對社會影響絕少。在其他的國家，男女互相交往；婦女要取悅於人的願望和男子要討婦女歡心的願望，便引起風俗不斷的變更」（三卷，十九章，十二節）。他所說的這個專制國家，指的就是中國。所以他又說：「中國的婦女和男人是絕對分開的。除此之外，中國人的禮儀，和他們的風俗一樣，都是教育的內容。一個文人可以從他行禮時那樣從容自若的態度看得出來。這些東西一旦經嚴厲的教師用來當作箴規施教後，便成為固定的東西，像道德的原則一樣，永遠不能改變」（同上，十三節）。

造成中國風俗如此穩定的另一個原因，他認為是國家之統治者、立法者，把支配著人類的各種原則混淆了。因為風俗不是法律，「風俗以人民一般的精神為淵源，法律則來自特殊的制度」（同上，十二節）；禮儀也不等於風俗，「風俗主要是關於內心的動作，禮儀主要是關係外表的動作」。

然而，「這些東西有時候被人混淆了。萊喀古士把法律、風俗和禮儀混合在同一個法典裡；中國的立法者們所做的也是一樣。中國和拉栖代孟的立法者們把法律、風俗和禮儀混淆在一起，我們不應當感到驚奇。因為他們的風俗代表他們的法律，而他們的禮儀代表他們的風俗。中國的立法者們主要的目標，是要使他們的人民能夠平靜地過生活。他們要人人互相尊重，要每個人時時刻刻都感到對他人負有許多義務；要每個公民在某個方面都依賴其他公民。因此，他們制定了最廣泛的『禮』的規則」（同上，第六節）「他們把宗教、法律、風俗、禮儀都混在一起。所有這些東西都是道德。所有這些東西都是品德。這四者的箴規，就是所謂禮教。中國統治者就是因為嚴格遵守這種禮教而獲得了成功。中國人把整個青年時代用在學習這種禮教上，並把整個一生用在實踐這種禮教上。文人用之以施教，官吏用之以宣傳；生活上的一切細微的行動都包羅在這些禮教之內，所以當人們找到使它們獲得嚴格遵守的方法的時候，中國便治理得很好了」（十七節）。

為什麼中國的統治者要如此混淆法律與風俗，創造出這套宗教、法律、風俗、禮儀結合為一體的禮教來呢？孟德斯鳩認為這是與統治者追求「太平」，而要求人民絕對服從有關的：

中國的立法者們認為政府的主要目的是帝國的太平。在他們看來，服從是維持太平最適宜的方法。從這種思想出發，他們認為應該激勵人們孝敬父母；他們並且集中一切力量，使人恪遵孝道。他們制定了無數的禮節和儀式，使人對雙親在他們生前和死後，都能克盡人子的孝道。要是在父母生前不知盡孝，就不可能在父母死後以應有的儀式來敬奉他們。敬奉亡親的儀式，和宗教的關係較為密切；侍奉在世的雙親的禮節，則與法律、風俗、禮儀的關係較為密切。不過，這些只是同一個法典的不同部分而已；這個法典的範圍是很寬廣的。

尊敬父親就必然和尊敬一切可以視同父親的人物，如老人、師傅、官吏、皇帝等聯繫著。對父親的這種尊敬，就要父親以愛還報其子女。由此推論，老人也要以愛還報青年人；官吏要以愛還報其治下的老百姓；皇帝要以愛還報其子民。所有這些都構成了禮教，而禮教構成了國家的一般精神。

我們現在可以看到，在表面上似乎是最無關緊要的東西卻可能和中國的基本政制有關係。這個帝國的構成，是以治家的思想為基礎的。如果你削減親權，甚至只是刪除對親權表示尊重的禮儀的話，那麼就等於削減人們對於視同父母的官吏的尊敬了。因此，官吏也就不能愛護老百姓了，而官吏本來是應該把老百姓看做像子女一樣的；這樣一來，君主和臣民之間所存在的愛的關係也將逐漸消失。只要削減掉這些習慣的一種，你便動搖了國家。一個兒媳婦是否每天早晨為婆婆盡這個或那個義務，這事的本身是無關緊要的。但是如果我們想到，這些日常的習慣不斷地喚起一種必須銘刻在人們心中的感情，而且正是因為人人都具有這種感情才構成了這一

帝國的統治精神，那麼我們便將了解，這一個或那一個特殊的義務是有履行的必要的（同上，十九節）。

二、東方專制主義論

孟德斯鳩對中國的理解，荒腔走板之處當然不止於上述，例如他據《創建東印度公司歷次航行輯覽》第五卷第一篇，第一八二、一八八頁的記載，說：臺灣島的宗教不許婦女在三十五歲以前生育子女，如懷孕，便由巫婆壓腹墮胎（四卷，廿三章，十六節）。又說：「臺灣人相信有一種地獄；但是這種地獄是要懲罰那些在某些季節沒有赤身裸體的人、那些該穿絲衣時而穿布衣的人、那些尋找牡蠣的人、那些沒有先問卜於小鳥的歌唱而採取行動的人。正因這樣，他們反而不把酗酒和荒淫當做罪惡了；他們甚至認為子女們的放蕩墮落是他們的神明所喜歡的」（五卷，廿四章，十四節）。

甚至，他還以為中國所有官吏都是太監，他說：「有一些國家，把一切官職都給與太監們。唐比埃說：『在東京，所有文武官吏都是太監』（過去在中國也一樣。九世紀時兩個阿拉伯伊斯蘭教徒曾到那兒去遊歷，當他們說到一個城市的長官時，他們就是用太監這個詞），他們沒有家庭；雖然他們是貪婪成性的，但是他們的主人或君主卻從他們的貪婪本身中得到了利益」（三卷，十五章，十九節）。

造成他講這些荒唐話，主要是時代的限制。他所論每一件事，都有根據，並非信口開河。所依據的資料，主要是《耶穌會士書簡集》、《北方旅行記》、杜亞爾德《中華帝國志》、《韃靼史》等書。尤其是杜亞爾德的書對他影響極大。「統治中國的就是棍子」，即是杜亞爾德的介紹⁸。另外，他曾於一七一三年僑居巴黎，住了

8 艾田浦《中國之歐洲》曾考察過這句話，說它的原意是指中國的刑法包括了笞刑，孟德斯鳩卻引用來做為中國屬於專制統治之證據。艾田浦對他這種引證方式非常不滿，認為那就像法國曾經有過禁書之舉，我們就

十年，遇到在皇家圖書館工作的福建興化基督徒黃嘉略，他們做過長談，孟德斯鳩更做了詳細的筆記。因此，孟德斯鳩談論中國的態度是嚴謹的。無奈，在那個時代，整個西方對中國的認識仍極有限；他所遇到的一些中國人，給他的訊息與印象也未必準確⁹。

前面曾談過，在利馬竇那個時代，歐洲人甚至尚不能分辨「契丹」與「支那」。這個認識，是犧牲了一位旅行家傳教士才獲得的¹⁰。而並非所有旅行者都如此盡責，一四〇三年西班牙使者克拉維局《奉使東方記》信誓旦旦地說他曾經過契丹國境內一個臣屬的女兒國¹¹。一四八〇年義大利人巴巴羅《奉使波斯記》則記契丹人皆奉基督教，且因天氣寒冷，故不產葡萄酒¹²。一五六〇年荷蘭人白斯拜克記述某曾遊中國之土耳其人所見，更謂中國人禮節近於猶太教，而印書之紙則均為蠶絲所製¹³。這類記載，類如海客談瀛，恢

說法國政體「只有靠禁書才能維持」那樣，十分偏頗不公平。

9 黃嘉略對孟德斯鳩的中國觀有決定性的影響，但此人在國內所追隨之法國傳教士，屬於域外傳道會，對中國之見解，本與耶穌會不同；而其本人又為鄉曲之士，對中國政經法律等等，所知有限。他告訴孟德斯鳩的東西，大抵強不知以為知，而且態度偏激，對中國之優點語焉不詳，一些缺點卻津津樂道，錯誤又極多。孟德斯鳩以為他既是中國人，所說一定比耶穌會傳教士的報導更可信，實在是上了他的大當。另詳許明龍《孟德斯鳩與中國》，1989，國際文化出版公司，第四章。

10 詳見張星《中西交通史料匯編》第二冊，163-164節，1983，世界書局本。

11 同上注，141節。

12 同上注，144節。

13 同上注，157節。艾田蒲(Rene Etiemble)《中國之歐洲》之卷第三部第一章〈傳教士不懂漢語的某些後果或公然傳播的謬誤〉對於那個時代歐洲中國觀之整體水準，有詳細的分析。他並認為孟德斯鳩即受限於這樣的理解情境，故所言多謬：「杜亞爾德神父在法國可謂是大權威了。但他從未見到過中國，他所做的，僅止於編纂、刪改、歪曲。……然而，孟

詭難憑，但對歐洲人的東方觀卻已具有先入為主的作用，使得歐洲人對於東方世界很早就習慣了從「異文化」的角度去掌握。

語云：「非我族類，其心必異」。遠方的異族，必然有奇山異水、奇風異俗，與「我們」截然不同。這種觀察東方或中國的態度，基本上主宰著孟德斯鳩那個時代的歐洲人。孟德斯鳩晚於鄂本篤百餘年，中歐交通狀況自非昔日可比，但獵異搜奇之心，仍然使得孟德斯鳩輕易地採信了許多早期旅行家的奇談怪論（如云中國女多於男、中國之官吏均為太監、中國無私生子、中國河川不寬且在匯集前或後便已流失或蒸發、中國人幾乎只吃魚過日子……等），並依著這些奇談怪論努力地把中國建構成一個足以與歐洲相對比的「邪惡帝國」。

造成這種結果，當然也同時是由於他的觀點有了問題。因為：在他之前或他自己那個時代，對於非我族類之異族，也不乏視之為「聖善天堂」的資料。而孟德斯鳩並不如此看，這就是他的觀點的問題。

西元一三五三年馬黎諾里歸自東方，著《波希米亞史》，一七六八年刊布，書中描述中國為「燦爛光榮之世界，非筆所能書、口所能言。而余得飽眼福，豈非人生之大幸乎？」（但這仍非天堂，該書曾敘述它到過天堂，天堂就在印度科倫白姆對岸，與錫蘭山相峙。此為當時有關天堂之一說。當時人有主張天堂「在恒河畔者、在錫蘭島者、在中國者、在韃靼境」等等甚多）¹⁴，馬黎諾里雖未以中國為天堂，但對中國的敬慕之意仍是非常明顯的。而這種敬慕的態度，實普遍瀰漫於當時各類文獻中，如一五六〇年白斯拜克所記錄的土耳其人言語，便說「契丹人精於各種技藝、開化文明、深

德斯鳩正是向他探詢到了最明確的信息」「讓我們對伏爾泰、孟德斯鳩採取寬容態度吧。他們幾乎身不由己，被他們自身的偏見、被耶穌會士的企圖所左右。再說，他們沒有課本、又沒有拼音表、沒有語法、也沒有字典」。

14 同注 10 所引書，117 節。

知禮讓」。

十七、十八世紀的歐洲也正瀰漫著中國風。僅荷蘭東印度公司輸入歐洲各國的中國瓷器，自 1602 至 1682 年便達 1600 萬件以上。路易十四時代十五時代，中國式家具、壁紙、絲織品、折扇、服飾、化粧……也都成為歐洲的時尚，中國繪畫與建築園林更被群起模仿。孟德斯鳩倚為主要資料書的杜亞爾德(J.B du Halde)《中華帝國志》，一七三四年出版後，一七三六年立刻出現英譯本，一七四七年出現德譯本，一七七四年又有了俄譯本，可見其風行。伏爾泰因讀其書見其中有趙氏孤兒故事，乃「根據孔子的教導，改編成五幕劇」，並認為此一故事「是個巨大的明證，體現了理性和才智最終必然凌駕於愚昧和野蠻」。歌德也因讀到此書而感嘆：「中國人有千萬部好小說，他們開始創作的時候，我們的祖先還在樹林裡生活哩！」「在他們那兒，一切都比我們顯得更明理、純潔和道德」¹⁵。

也就是說，在孟德斯鳩那個時代，推崇中國者大有人在。可是，孟德斯鳩雖與伏爾泰、歌德一樣看《中華帝國志》，卻看出了不一樣的意味。他對中國人毫無好感，曾說：

中國人的生活完全以禮為指南，但他們卻是地球上最會騙人的民族。這特別表現在他們從事貿易的時候。雖然貿易會很自然地激起人們信實的感情，但它卻從未激起中國人的信實。向他們買東西的人要自己帶秤。每個商人有三種秤，一種是買進用的重秤，一種是賣出用的輕秤，一種是準確的秤，這是和那些對他有戒備的人們交易時用的。……由於需要或者也由於氣候性質的關係，中國人貪利之心是不可想像的，但法律並沒想去加以限制。一切用暴行獲得的東西都是禁止的；一切用術

15 詳見沈福偉《中西文化交流史》，1989，東華書局，十八章第四節，第五節。許明龍《孟德斯鳩與中國》（1989，國際文化出版公司）第三章〈歷史上的中法交流和 18 世紀法國的中國熱〉，對此更有生動的描述。

數或狡詐取得的東西都是許可的。因此，讓我們不要把中國的道德和歐洲的道德相比較吧！在中國，每一個人都要注意什麼對自己有利；如果騙子經常關心著自己的利益的話，那麼，容易受騙的人也就應該注意自己的利益了。在拉栖代孟，偷竊是准許的；在中國，欺騙是准許的（三卷，十九章，廿節）。

顯然孟德斯鳩對當時稱揚中國人道德高尚之風氣是不甚滿意的。他認為歐洲人之道德高於中國，不僅中國人最會騙人，更因中國人所服膺的「東方的道德原則」乃是建立在恐懼和服從上的。所以他反駁當時有關中國政治清明、風俗良善的記錄，謂：

我們的傳教士們告訴我們，那個幅員廣闊的中華帝國的政體是可稱贊的，它的政體的原則是畏懼、榮譽和品德兼而有之。那麼，我所建立的三種政體的原則的區別便毫無意義了。

但是我不曉得，一個國家只有使用棍棒才能讓人民做些事情，還能有什麼榮譽可說呢？加之，我們的商人從沒有告訴我們教士們所談的這種品德；我們可以參考一下商人們所說的關於那裡的官吏們的掠奪行為。此外，巴多明神父的書簡，敘述皇帝懲辦了幾個親王，因為他們皈依基督教，惹起皇帝的不快。這些書簡使我們看到那裡經常施行的暴政，和依據常例——也就是無情地——對人性進行殘害的大略情形。我們還有德麥蘭和巴多明神父關於談論中國政府的書簡。……

是不是我們的教士們被秩序的外表所迷惑了呢？是不是因為在那裡，不斷地行使單一的個人意志，使他們受到了感動呢？教士們自己就是在受著（教皇）單一的個人意志的統治，所以在印度諸王的朝廷裡，他們也極願意看到同樣的統治。因為，他們到那裡去的使命只是要提倡巨大的變革。那麼，要說服君主們使相信君主自

己什麼能夠做，總比說服人民使相信人民自己什麼都能忍受要容易些（一卷，八章，廿一節）。

由這一大段，可知孟德斯鳩對於中國人的品德，印象可能有一大部分來自商人，所以對傳教士之稱許中國頗不以為然¹⁶。但更重要的，是他對政體的理論，使他無法稱贊中國。

三、中國國情特殊論

孟德斯鳩把政體分成共和、君主、專制三種，各有其原則與動力。共和政體的原則是品德、君主政體的原則是榮譽、專制政體的原則是恐懼。立法工作則須與政體的原則相適應，法律才能發揮其效用。

所謂共和政體，是指全體人民或部分人民握有最高權力的政體，例如民主或貴族政體。君主政體，是由君主一人執政，但一切依法律規定辦理。專制政體既無法律又無規章，由君主依其個人意志與反覆無常的性情領導一切。因此，在專制政體中，其實無所謂法的問題：「因為土地都屬於君主，所以幾乎沒有任何關於土地所有權的民事法規。因為君主有繼承一切財產的權利。所以也沒有關於遺產的民事法規。……人們通常和女奴結婚，所以幾乎沒有關於遺產或關於妻子利益的民事法規。又由於奴隸眾多，所以幾乎沒有有個人意志的人，因此也沒有應該對自己行為負責而對簿公庭的

16 據艾田蒲之研究，孟德斯鳩對中國人惡劣之印象，來自一位前耶穌會士富凱，此公因被耶穌會所憎惡，故竭力詆毀耶穌會對中國的描述。此外，孟德斯鳩讀過 1715 年出版的《羅朗·朗吉中國紀行》，「這位瑞典工程師說盡了他所能想像的一切有關中國商人的壞話」。孟德斯鳩還讀到《1740-1747 年環球航行》一書，此書是由一位英國神父所寫，他曾在一次旅行中被迫在中國停泊，與中國商人有些接觸，這些接觸使他對中國印象惡劣（見注十二所引書，下卷第一部第三章）。

人。他們道德上的行動，大半只是父親、丈夫或主人的意志而已。……因此，在專制國家裡是完全沒有發生糾紛和訴訟之機會的」（一卷，六章，一節）。

同理，孟德斯鳩認為共和及君主制均有自由可說，專制政體則無自由可言。歐洲各國中，英格蘭情況最好，意大利等國就差了，但縱使是意大利等國，也只是「企圖實行專制」，與「東方專制主義」仍是不同的（二卷，十一章，六節）。

亞洲，乃因此而是孟德斯鳩用來與他所揭揚的民主自由價值相對比之物，代表著專制政體與精神。

對所有亞洲國家，孟德斯鳩都無讚辭。事實上歐洲人此刻也正在進行大規模的亞洲殖民運動，對於中亞、西亞、南亞乃至東亞諸邦國，確實也較難激生什麼敬意¹⁷。但中國顯然不同。這個大帝國、古文明，與亞洲其他國家不能一概而論。何況，歷來歐洲人對中國政體、文化、風俗的頌揚已多，逕要將之貶為專制主義之代表，是得花一番氣力的。

在某些地方，孟德斯鳩也很稱贊中國，認為中國比亞洲其他地方好，間也有歐洲政府值得效法之處，如：

△亞洲的帝王幾乎沒有一年不下詔諭寬免他們帝國中某個省份的稅（這是中國皇帝的習慣）。他們表現賜給人民恩典的心意。但是歐洲則不然，君主的詔諭在人們還沒看到之前就已使人們發愁，因為君主的詔諭通常談的都是君主的需要，而從來不談我們人民的需要（二卷，十三章，十五節）。

△有關中國的記述，談到了中國皇帝每年有一次親耕的儀式。這種公開而隆重的儀式的目的是要鼓勵人民從事耕耘。不但如此，中國皇帝每年都要知道誰是耕種上最優秀的農民，並且給他八品官做（三卷，十四章，

17 對歐洲殖民大業躊躇滿志，可見孟德斯鳩書第四卷，廿一章，廿一節。

八節)。

△佛的教義是由氣候上的懶惰產生的，卻反而助長了懶惰；這就產生了無數的弊害。中國的立法者是比較明智的；他們不是從人類將來可能享受的和平狀態去考慮人類，而是從適宜於履行生活義務的行動去考慮人類，所以他們使他們的宗教、哲學和法律全都合乎實際（同上，五節）。

這顯示了他對中國的態度與對印度、暹羅、韃靼都不相同。甚至於他有時亦認為中國的政體也是或曾是寬和的，可以與歐洲並稱，如卷三第十六章第六節說：

有的地方需要人類的勤勞才可以居住，並且需要同樣的勤勞才得以生存。這類國家需要寬和的政體。主要有三個地方是屬於這一類的，就是中國的江南和浙江這兩個美麗的省份、埃及和荷蘭。

中國的古代帝王並不是征服者。他們為著增強自己的權勢就首先做一件事情，這件事情最有力地證明他們的智慧。他們平治了洪水，帝國版圖上便出現了這兩個最美麗的省份。這兩個省份的建立是完全出於人力的勞動的。這兩個省份土地肥沃異常，因此給歐洲人一個印象，彷彿這個大國到處都是幸福的。但是要使帝國這樣大的一塊土地不至受到毀壞，就要不斷地用人加以必要的防護與保持。這種防護與保持所需要的是一個智慧的民族的風俗，而不是一個淫佚的民族的風俗；是一個君主的合法權力，而不是一個暴君的專制統治。政權就必須是寬和的，像過去的埃及一樣。政權就必須是寬和的，像今天的荷蘭一樣。大自然給荷蘭那樣不便的地勢就是要它關心自己，而不是要它懶怠或是任性而使土地荒廢。

因此，雖然由於中國的氣候，人們自然地傾向於奴隸性的服從，雖然由於帝國幅員遼闊而會發生各種恐怖，

但是中國最初的立法者們不能不制定極良好的法律，而政府往往不能不遵守這些法律。

這是很重要的一段文字。因為它表明了孟德斯鳩立說時必須與歐洲人對中國已有的美好印象搏鬥。他是以中國為專制主義之代表的，但某些時候他也不能不妥協，說：基於某種原因，中國專制之害尚不甚嚴重¹⁸。

為什麼中國雖屬於專制主義卻仍能定法並守法，君主也能進行合法性統制呢？他歸功於早期那些立法君主具有非凡的智慧。這樣的辯解當然也是充滿「智慧」的。因為此種說法雖承認中國可能具有較寬和的政權、極好的法律，卻因其氣候與土地廣闊，使其不得不實施專制統治；而且後來的君主也不像早期那樣寬和睿智，以致中國終究仍是專制主義的典型。這就又回到他原有的主張上來了：

由於特殊的情況，或者是絕無僅有的情況，中國的政府可能沒有達到它所應有的腐敗程度。在這個國家裡，主要來自氣候的物理原因曾經對道德發生了有力的影響，並做出了各種**奇蹟**。

中國的氣候異樣地適宜於人口的繁殖。那裡的婦女生育力之強是世界上任何地方所沒有的。最野蠻的暴政也

18 艾田蒲《中國之歐洲》下卷第一部第三章〈孟德斯鳩的中國〉主要是針對孟德斯鳩對中國時而貶抑時而褒揚之矛盾進行的分析。他認為這是由於《論法的精神》乃「是由支離破碎、自相矛盾的片章構成的」，所以其中既有早期對中國政體好印象時的見解，也有遇到富凱之後，「由於過分輕信了富凱別有用心的挑動，又未經仔細鑒別，就聽取了安遜的胡言亂語，孟德斯鳩最終陷入了困境，難以將耶穌會士們的頌揚之辭與商人們的詛咒之語統一起來」。他的分析，不能說沒道理，但忽略了孟德斯鳩將中國視為專制政體的意義，也簡化了相關的問題，我不採此看法。

不能使繁殖的進程停止。在那裡，君主不能像法老一樣地說：「讓我們明智地壓迫他們吧！」他只好歸結到尼祿的願望：希望全人類只有一個首領。中國雖然有暴政，但是由於氣候的原因，中國的人口將永達地繁殖下去，並戰勝暴政。……

在中國，腐敗的統治很快便受到懲罰。這是事物的性質自然的結果。人口這樣眾多，如果生計困乏便會突然發生紛亂。在別的國家，改革弊政所以那麼困難，是因為弊政的影響不那麼明顯。不像在中國那樣，君主受到急遽且顯著的警告。

中國的皇帝所感悟到的和我們的君主不同。我們的君主感到，如果他統治得不好的話，則來世的幸福少，今生的權力和財富也要少。但是中國的皇帝知道，如果他統治得不好的話，就要喪失他的帝國和生命。

中國雖然有棄嬰的事情，但是它的人口卻天天在增加，所以需要有辛勤的勞動，使土地的生產足以維持人民的生活。這需要有政府的極大的注意。政府要時時刻刻關心，使每一個人都能夠勞動而不必害怕別人奪取他的勞苦所得。所以這個政府與其說是管理民政，毋寧說是管理家政。

這就是人們時常談論的中國的那些典章制度之所由來。人們曾經想使法律和專制主義並行，但是任何東西和專制主義聯繫起來，便失掉了自己的力量。中國的專制主義，在禍患無窮的壓力之下，雖然曾經願意給自己帶上鎖鏈，但都徒勞無益；它用自己的鎖鏈武裝了自己，而變得更為凶暴。

因此，中國是一個專制的國家，它的原則是恐怖。在最初的那些朝代，疆域沒有這麼遼闊，政府的專制的精神也許稍為差些；但是今天的情況卻正相反（第一卷，第八章，廿一節）。

在這一大大段中，他再次認定中國是專制政治。但它是專制

中的特例、奇蹟。據孟德斯鳩此處的分析，出現此種奇蹟之原因，與它形成專制的原因，都是不可抗拒的自然條件：因土地太廣以及氣候關係，中國不得不成為專制大帝國，人民自然地傾向服從；但又由於人口太多，這自然地物理原因又戰勝了暴政，使得人民要辛勤、政府要關懷人民。不過，雖然如此，中國也只是不太壞而已，專制政體最終仍然戰勝了。中國在早期縱或尚稱寬和，後來卻越來越嚴厲，越來越成就為一專制國家。因為專制政體的原則正是不斷腐化：

專制政體的原則是不斷在腐化的，因為這個原則在性質上就是腐化的東西。別的政體之所以滅亡是因為某些特殊的偶然變故，破壞了它們的原則。專制政體的滅亡則是由於自己內在的缺點。某些偶然的原因是不能夠防止它的原則腐化的。所以專制政體，只有氣候、宗教、形勢或是人民的才智等等所形成的環境強迫它遵守一定秩序，承認一定規則的時候，才能夠維持。這些東西可能對專制政體的性質發生強有力的影響，但是不能改變專制政體的性質，專制政體的凶殘性格仍然存在；這種性格只能暫時地被制服（一卷，八章，十節）。

倚賴這一類解釋，孟德斯鳩企圖平撫「中國現象」與其理論之間的扞隔、扭轉歐洲人對中國的觀感，以便安然將中國視之為東方專制主義之代表，用意是非常明顯的。但中國仍不斷在其論述中伸腳探頭，干擾著他所訂下的「規律」，使得他必須不斷做些補充說明。例如一卷五章結尾說：「專制政府不應該有監察官是顯而易見的。但中國的事例，似乎破壞了這條規律。在本書後面，我們將看到中國設立監察制度的**特殊理由**」¹⁹。這與第八章結尾處特立一節辯護道：「對於我在上面所說的一切，人們可能有所非難，所以我在未結束本章前，必須加以回

19 孟德斯鳩在後文中其實並未說出中國設立監察制度的特殊理由，也沒有回答為何設有監察官的中國仍然是專制的。

答」，可說是都這樣的說明。

同樣地，第七章說：「君主政體的政制，財富的分配很不平均，所以奢侈是很必要的。……在專制國家也是必要的」（四節），但中國事例又違背了這個規律，所以第六節又要補充云：「有些國家，**由於特殊理由**，須要節儉的法律」。這些辯護，旨在維護其理論、保障其規律之普遍性，而對中國之所以如此不符合其規律，則一概諉諸「中國國情特殊論」。

就像他原本區分了風俗、法律、禮儀的不同，但中國事例一出現，又打亂了他的區分，使得他只好說中國是個特例：「只有**特殊的法制**才這樣把法律、風俗和禮儀混合起來。這些東西在性質上本來是應當分開的」（三卷，十九章，廿一節）。

四、亞洲社會停滯論

中國不但是特例，更是或應是凝固的狀態。

依孟德斯鳩之見，專制國家的風俗禮儀原本就較少變化，中國尤其沒有變化。沒變化的原因很多，地理因素、人種狀況、持續之專制，以及下列兩種因素都是：「有兩種原因使這種禮教得以那麼容易地銘刻在中國人的心靈和精神裡。第一是，中國的文字的寫法極端複雜，學文字就必須讀書，而書裡寫的就是禮教，結果中國人一生的極大部分時間，都把精神完全貫注在這些禮教上了；第二是，禮教裡面沒有什麼精神性的東西，而只是一些通常實行的規則而已，所以比智力上的東西容易理解、容易打動人心」（三卷，十

九章，十七節)²⁰。

這些因素加起來，使得中國幾乎不可能有什麼改變：「中國並不因為被征服而喪失它的法律。在那裡，習慣、風俗、法律和宗教就是一個東西。人們不能夠一下子把這些東西都給改變了。改變是必然的，不是征服者改變，就是被征服者改變。不過在中國，改變的一向是征服者。因為征服者的風俗並不是他們的習慣，他們的習慣並不是他們的法律，他們的法律並不是他們的宗教；所以他們逐漸地被被征服的人民所同化，要比被征服的人民被他們所同化容易一些。從這裡還產生一個很不幸的後果，就是要在中國建立基督教，幾乎是不可能的事」（同上，十八節）。

話雖如此，孟德斯鳩真覺得中國不能成為基督教國家是不幸的事嗎？可能未必。他對其他國家，是同意風俗習慣乃至法律均可改變的，唯獨對專制國家不然。依其理論，政體既有共和、君主及專制之分，前兩者較寬和自由、後者則否，那麼，做為一種實踐性的思想，自應鼓勵採用專制政體之國家起而改變之，讓它逐漸走向共和或君主制才是。無奈孟德斯鳩對於專制政體之形成與性質的解釋，有著命定論的色彩，專制國家之所以為專制國家，係因其地理條件、人口因素、氣候、幅員……等而不得不然的。既如是，在這些條件未能改變之前，專制政體事實上並不能改變。而這些條件，基本上也不太可能改變，故專制政體即不得不成為一凝固之物。

而孟德斯鳩卻又鼓勵這種凝固狀態，建議人們勿輕易去嘗試改變它。他說道：「專制國家的風俗和禮儀，決不應該加以改變，這是一條重要的準則。沒有比這樣做更能迅速地引起革命。因為這些國家幾乎沒有法律，它們只有風俗和禮儀。如果推翻風俗和禮

20 禮本來就是精神性的東西，所以《白虎通·情性》云：「禮者，履道成文也」，《禮記·仲尼燕居》：「禮也者，理也」，它本質上是人對人類社會應有之條理秩序的一套理解與看法，而表現於視聽言動之間。在表現時，亦要求須有「敬」之類精神，孔子說：「禮云禮云，鐘鼓云乎哉？」就是這個道理，孟德斯鳩恰好弄顛倒了。

儀，就是推翻了一切」（三卷，十九章，十二節）。

這樣的論調，是難以令我人心安的。縱使我們不質疑它決定論式的專制政體論在學理上有多麼粗糙，一種教導人們安於專制、勿企圖改變之的理論，本身就是不正義的。

然而，若孟德斯鳩真如此想，他又何必寫這樣一部大書？這部書出版後又何至於被攻擊並被巴黎大學和主教會議列為禁書？這樣缺乏革命力量的書，又怎能被譯介到中國，成為晚清改變中國社會的重要武器？原因就在於它並不真正主張法律風俗等等皆不可改變。就他的理論來說，他並非純然的命定論，故認為立法之精神不在隨順地理氣候，而在於針對其弱點對治之，所以說：「不和氣候的弱點抗爭的，是壞的立法者」（三卷，十四章，五節節名）。同理，他也反對風俗習慣或法律全然不變，他曾針對「改變一個國家的風俗和習慣有什麼自然的方法」（三卷，十九章，十四節節名）「要接受最好的法律，人民的思想準備是如何的必要」（同上，二節節名）提了許多建議。更對如何立法來鼓勵繁殖、改革奢靡、糾正宗教繆誤，講了不少具體措施。可見他的理論本身不應該是教人服順於惡劣狀況的。

既然如此，那為什麼它竟覺得專制國家無庸改變呢？這個問題的解答，恐怕仍應關聯著「特殊的中國」來理解。

孟德斯鳩所說，可以改變的，是指歐洲。例如俄國彼得大帝變法之所以成功，是「因為彼得大帝不過把歐洲的風俗習慣給予一個歐洲國家，所以他感到的輕而易舉，是他自己也未曾預料到的」（三卷，十九章，十四節）。中國則不需要這樣的改變，也不可能改變。所以，他殘酷地認為，中國人民若生活在專制政體中，那就繼續過著「亞洲的奴役」吧。只要我們歐洲人能享受著「歐洲的自由」（這兩個專門術語，見三卷，十七章，六節）就好了。這種態度，在他論奴隸制時也非常明顯。

奴隸制，本來就是歐洲古老的傳統，亞里斯多德就曾論證有天生的奴隸存在，羅馬法也確定了這種制度，地理大發現及歐洲殖民運動又將非洲人美洲人都用為奴隸。但孟德斯鳩反對這種制度，他認為這種制度違背自然法也不符民法，「因為一切人生來就是平

等的，所以應該說奴隸制是違反自然的」（同上，七）。除了這種人道主義式的呼籲之外，他更從風俗、宗教、經濟、安全等各方面論證。「奴隸制對我們是無益的」（同上，八節），進而主張廢除奴隸制、釋放奴隸。

這些論辯當然甚為精采，令人動容。但是，這些都是針對歐洲說的；亞洲及非洲，「在專制政體之下，奢侈和專橫的權力支配了一切，所以是不可能這樣做的」「東方的太監，似乎是一種不可能避免的禍患」（同上，十九節）。「『天然的奴役』，就應該局限在地球某些**特殊的國家**」（八節）。

歐洲人應接受最好的法律，亞洲人則讓他們依舊承擔奴役。這樣的亞洲便不只是凝固的，也是停滯的。以致於「歐洲的自由」與「亞洲的奴役」既為描述語，也為祈使句，兩者成了永恆的對比。

形成這種對比，當然與他對於自己做為一位歐洲人的榮耀感有關。他活在大殖民時代，深感：

歐洲的權勢已達到了極高的程度，它消費浩大、事業顯赫、經常維持著龐大的部隊，甚至維持那些僅供炫耀而無實際用途的軍隊。人們只要看看這些情況，就可了解歐洲的權勢已是歷史上無可倫比的了（四卷，廿一章，廿一節）。

這種站在歷史高峰上、活在世界權勢之中心的感覺，使他生出了無比的優越感，對於那個曾被仰慕、推崇、贊美的古老中華帝國之聲望，異常地不服氣。將之貶為專制主義之代表，視為特例與異類，乃至於主張各行其是、分道揚鑣，正是出自於這種特殊的心理狀態。

五、中國觀的新典範

孟德斯鳩的專制中國論，在當時是頗有反對者的。例如伏爾泰就認為專制政治與中國政治並不相同。專制政治是君主不守法律，任意剝奪人民生命財產的政治，中國則因以下四個原因，不能稱為專制政治：(一)人民將君主或官吏看做家長一般，為之盡力。(二)政府注意人民福祉，經常修橋造路，保護學術與工業之研究，人民也自覺地表示敬意，養成順從的美德。而這種順從卻並非由於專制。(三)中國行政組織完善，官吏均經嚴格考試甄拔，皇帝雖高居上位，卻不便擅行專制，加上中國有諫議制度，故不能以專制國家稱之。(四)中國的法律，充滿著仁愛的精神，而且已存在四千年。

另一位重農學派的魁奈(Francois Quesnay, 1694-1774)則認為中國固然屬於專制政體，但卻是一種「合法專制」(legal despotism)。他著有《中國專制政治論》(Despotisme de la China)，專論中國之政治。這是一本與《論法之精神》足相對比的書，共分八章：

- 一、序說：(一)序，(二)中華帝國的起源，(三)中華帝國的領土與繁榮，(四)市民階級，(五)軍事勢力。
- 二、中國之基礎法：(一)自然法，(二)經典與第一階級之寺院法，(三)第二階級之寺院法，(四)中國人之科學，(五)教育，(六)學者的研究，(七)農業，(八)附屬於農業的商業。
- 三、中國之實定法
- 四、租稅法
- 五、君主權
- 六、行政制度：(一)行政，(二)刑法，(三)官吏
- 七、中國政治制度的缺點
- 八、中國憲法與造成繁榮政體的自然法之比較

魁奈此書第7章，第1節，〈孟德斯鳩的主張〉，專批孟氏【參閱：Quesnay:Despotism in China, translated by L. A. Maverick, China a Model for Europe, Vo1. 2, P. 239 (San Antonio, Paul Anderson Company, 1946)】。他判斷「自然法」是中國倫

理道德的基礎，也是中國政治制度與社會制度的基礎。並極稱贊中國的專制政治，以為「despote」一語，實有兩種含義，一種是依於國法行使主權的合法專制，一種是非法的壓制人民；前者可以中國為例子，後者則與 *monarque, roi, emperour* 即專制君主同義。中國的文化制度，均以自然法為依據，即皇帝自身，亦須嚴守此確乎不動之大法，所以中國專制政治，絕非壓制政治。中國人的最高信仰，是所謂「上帝」，所謂「天」。上帝創造萬物，同時即為萬物父母，皇帝則上帝在地上之代理人。以統治國家言，叫做君主；以教化人民，尊稱師表；以祭祀上帝言，則不過司祭而已。因此，形式上中國皇帝雖為專制君主，事實上皇帝亦須受天理的支配與束縛。這就是所謂「合法的專制政治」（*despotisme legal*），也是世界上最好的政治形式。

不論對中國政體之評價如何，魁奈與孟德斯鳩都認為中國是專制政制，只不過一屬於合法專制或開明專制，一屬於極權獨裁罷了。另一種對中國政體的描述則迥異，例如義大利神父金尼閣認為：中國政府形式上雖然是君主制，但一定程度上卻是貴族政體。因為「雖然所有由大臣制擬的法規必須經皇帝在呈交給他的奏摺上加以書面批准，但是如沒有與大臣磋商或考慮他們的意見，皇帝本人對國家大事就不能做出最後的決定。如果一個平民偶然有事呈奏皇帝，如果皇帝願意親自考慮這個請求，他就在奏摺上作如下批示：著該部詳核此項請求，并呈覆最好的措施。我已做過徹底的調查研究，可以肯定下述情況是確鑿無疑的，那就是：皇帝無權封任何人的官或增加對任何人的賜錢，或增大其權力，除非根據某個大臣提出的要求這樣做。然而，不應由此得出結論說，皇帝憑自己的權威就不能對他家族有關的人進行賞賜」。

也就是說：皇帝的權力，是受法律、官僚行政體系之制衡的。皇帝批准公布並實施法律，但此法律實非由皇帝一人任意訂定，而是由大臣們研擬的；皇帝在執行其權力時，亦須受法律之規範。他所形容的這種含有「貴族政體」意味之君主制，其實已很接近魁奈的講法。

但是，不論如何，孟德斯鳩之後，對中國政體的理解，已形

成了新的典範。孟德斯鳩式的中國觀逐漸取得優勢，成為歐洲人對中國政治狀況及社會民情的基本看法。金尼閣、伏爾泰、魁奈等人之見，並未能動搖孟德斯鳩的影響力。

之所以會出現這樣的結果，不是因孟德斯鳩所見較為準確、論述較具說服力，而是與整個大環境有關的。

艾田蒲《中國之歐洲》曾討論到在孟德斯鳩之前即已逐漸醞釀發酵的貶抑中國風氣。這種風氣，是對歐洲「中國熱」的反彈。許多人對於「中國如此炫耀的優勢」開始懷疑、開始批評了。對於因越來越高的遠東熱潮而被忽略的古希臘光輝，也覺得不平。像費奈隆就把孔子理解為一位替社會提供幾條美德格言的人，遠不如蘇格拉底能追溯至形上之本原；又說整個中國「民族的道德準則就是撒謊，就是謊言以自夸」。認為中國「儘管文明」，卻仍陷於「最粗俗、最可笑的迷信之中」（詳見該書上卷廿二章）。

另外，據史景遷的研究，到十八世紀，西方世界反中國的氣氛已佔上風。一本著名的小說《魯賓遜漂流記續集》就是明顯的例子。此書描寫魯賓遜漂流到中國，書中對中國字、中國學術、中國建築、食品、文化及中國人的儀態，都有嚴厲的批評。為何該書作者選擇以批判的態度撰寫他的小說？這與市場需求有極大的關係。自一七一五年起，英國的出版商判定反中國的基調會是暢銷書，同時，法國也出現反中國的歷史小說。而造成西方社會對中國產生負面印象的因素則是：英法當時積極推動和中國的商務關係，但是仍打不開中國的門戶，外交官及商人均備感挫折（見 1999.1.8 聯合報，史景遷與余英時的對談）。

這種風氣，相對於歌頌中國的論調來說，是一種時代的新潮，其作用不可忽視。孟德斯鳩本人可能也即受到這種風氣的感染，因此他說中國的禮教只是一些生活上的規則而已，並沒有什麼精神性的東西，又說中國人最會騙人，都與費奈隆類似。

而這種風氣之得以蔚為巨瀾，關鍵性的因素，是羅馬教廷的態度。歐洲的中國熱，主要得力於耶穌會教士的報導，這些報導塑造了歐洲人的中國觀。但由於「禮儀之爭」，耶穌會主張寬容中國人敬天祭祖等禮儀的立場，受到攻擊。教廷且於 1773 年裁決取締

耶穌會，致使耶穌會所代表的中國觀聲望一落千丈。中國人的宗教態度、社會狀況，從足以與歐洲相對，甚或更勝一籌的非基督教文明，轉而成為一黑暗帝國，有待上帝拯救。

1793年，英國派遣馬戛爾尼出使中國，被認為遭到羞辱，歐洲對中國印象更為惡劣。接著就是鴉片戰爭，以及一連串不平等條約。中國幾乎淪為歐洲列強的殖民地，歐洲人對中國還會有什麼敬意？

放在這個歷史脈絡中看，就不難發現出版於一七四八年的《論法的精神》為什麼恰好會成為歐洲中國觀的一個轉折點，成為十八世紀後歐洲人對中國論述的典範。

六、精神發展的譜系

要了解孟德斯鳩的中國論，如何成為新的東方論述典範，最好的辦法，就是拿十八世紀末十九世紀初的黑格爾之說與之對勘。黑格爾對中國的評論，若刪除他那些哲學性的講法，我們就不難看出其基本理解，都本諸孟德斯鳩。或者說，黑格爾乃是將孟德斯鳩法學性的解釋改換為哲學性的論證罷了。例如他說：

△自從歐洲人認識到儒家及孔子的著作以來，「中國道德」的優點就受到最崇高的表揚和最推許的讚賞，有些還是來自信賴「基督教道德」的人。……然而，這兩個國家（按：指中國與印度）都缺乏了對「自由概念」在本質上的「自我意識」，而且是徹底的缺乏。（N144-145, H175-176）

△中國人把他們的道德律則當成為自然的律法、外在的明文規條、強制的權利和強制的義務，或者是互相保持禮貌的律則。至於那要通由實體性的「理性規定」才可達致的倫理態度。這種「自由」在中國是找不到的。在中國來說，「道德」乃成為國家事務，而且是

通由政府官員和衙門來把持控制的。他們的著述並不是客觀的國家法典，而是理所當然地要由讀者之主觀意願和主觀態度來自行決定，就像那斯多噶學派的道德著作一樣，那是一連串的規條戒律。(N145, H176)²¹

這種講法，根據孟德斯鳩對中國禮教的批評而來，甚為明顯。但亞洲缺乏自由，在孟德斯鳩，主要是從外部解釋；黑格爾則從「精神」上說，認為中國人民因缺乏自我意識，所以只能服從官員的規定，故這種道德，便只能成為奴役的道德。而這種情況，在政治型態上就顯示為專制獨裁：

中國人的帝國及蒙古人的帝國俱屬於「神權式的專制政治」(the okratsichen despotie)，這是以家長制為基礎的。一位父親身居領導之位而同時掌握著一切，連我們認為是良知這方面的事情也要受其管轄。這「家長的法則」在中國乃被用以組成一個國家。但在蒙古人之間，這法則並未曾得到有系統的發展；在中國，那居於領導地位的人是個獨裁者(Despot)，他領導著一個多方面的龐大官僚層做其下屬成員，就算是宗教上的事情及家庭上的事物也要通通由朝廷來規定，個體在道德上並無自我可言。(N200, H246-247)

把中國之專制關聯於神權而說，乃孟德斯鳩所未及論者。但判定中國屬於專制政治，且以家長制為其基礎，卻是順著孟德斯鳩之說發展來的。據黑格爾的看法，家庭中父親的獨裁，與國家中皇帝的獨裁，在中國具有同一性。因為東方世界的個體與群體的關係是家長式的。個體沒有自己明確的主張，只能信賴和服從國家的意志，國君就是國家意志之代表，聽命於國君就等如聽命於國家，個體們沒有意識到他們可以有著自己的

21 本文所摘錄之黑格爾言論，出處書名代號，以李榮添《歷史的理性：黑格爾歷史哲學導論述析》(1993，學生書局)為據。

發言權，而且也應該去爭取自己的發言權，以致大家都沉醉於一個「直接的實體性精神世界」裡，令大家被束縛在一個君主專制的狀況中：

△在只有「實體性自由」之情況下，那些戒律和法律就會成為一種「在其自己而又為其自己」的束縛，那主體自己會採取一種徹底服從的態度，這些法律不需符合主體所特有之意志，於是乎主體便會像兒童一樣，要在沒有其個人所獨有的意志和判斷之情況下去服從父母。(N197, H243-244)

△在家庭裡，「個體」就是一個「全體」，而它也同時是這個「全體」之一份子；那裡有著一個共同目的。由於家庭是大家的，因此那裡同時有著每一個人所獨有之存在(eigentumliche Existenz)，以至於成為個體們之意識對象。這些意識乃體現在那「一家之主」的身上，他就是全家之意志，他要為了那共同目的而去張羅籌措，他要照顧個體們的生活，他要調校他們的活動以指向那共同目的，要教導他們，並且要確保他們跟那普遍目的維持一致。他們個體的知識和願望都不能乖離這共同目的，也不得違悖那代表其地位的「一家之主」及其意志，此乃一個民族底意識所必然會呈現之第一種方式。(N198, H244)

△此其時也，國家也開始出現了。在那裡，主體還未曾有著其應有的權利，而僅僅瀰漫著一種直接的、沒有客觀法律的倫理生活，此乃歷史之兒童期是也。這形式自己有著兩方面之表現：第一面是國家在空間的連續性，就像它是建基在家庭的關係那樣。一個國家乃是由父權來監管的，是要靠告誡和懲罰來維繫其整體性的，是一個平凡無生趣的國度，因為在這裡仍然未曾開展出「理想性」。與此同時，它卻是一個持久而有韌力的國度(ein Reich der Dauer)，因為它不能夠憑藉自己的力量來改變自己。這就是遠東的形式，特別

是以中國的情況為典型。(N198-199, H244-245)

這些說法很糾繚，實則理論很簡單。蓋謂人最初是自然生命，其後則逐步發展其精神生命。故人在兒童時期，仍處在自然狀態中，自我意識尚未獨立出來，人也只被隸屬於其家長。要到青年時期，人才能與自然分離(Trennung)，逐漸成為其自己，而也因此才有了自由。再到了成年以後，個體生命已徹底自由，主觀精神與客觀精神乃再度調和統一，達到圓熟之境。此乃人生「正、反、合」三階段辯證發展之歷程，亦即精神上昇之歷程、自由得以實現之歷程。把人生這三階段，類比於民族，也同樣適用。但，不是每個民族都能經歷這三個階段，像東方民族就只停留在第一階段。

黑格爾在此進行了幾個思維的跳躍，從「個人」直接類比於「民族」，再由「民族」跳接到「國家」，然後由國家跳接到「世界史」。個人精神史之發展，一轉而成為世界諸民族精神史底發展問題。謂東方社會即處於歷史的兒童期、個體尚未醒覺（這裡再細分為兩類，一是遠東的中國與印度，屬於神權專制政治，是束縛最深、最幼稚的時期。二是中東的波斯，屬於神權式的君主政治，可做為東方到西方的過度，略等於人的青少年時期）。希臘的城邦政治，則屬於青年期，個體性冒出，自由意志業已發軔。羅馬帝國，又代表歷史的成年期，以法律來安頓個體性。而基督教所帶來的真正主體性，則讓歐洲步上了歷史的成熟期，正反已合、矛盾獲得調解，遂成為世界史之高峰。因此他說：

△民族作為「精神的型態」(geistige Gestaltungen)。……
我們會在那古老的世界裡看到三個主要的形式：那遠東世界的法則，也是世界上最早出現的法則（蒙古人的、中國人的、印度人的）；那回教世界的法則，那是「抽象精神」底法則(das Prinzip des abstraktes Geistes)，那是個現存的「一神教」法則，但卻有著無所節制的意慾，跟外界相互對立；至於西方的世界、基督教的世界則早已樹立起最高的法則，那是「精

神」對自己之認識，以及「精神」對它底深處密處之認識。(N128-129, H154)

△東方世界無疑有著我們現存的國家體制，但在這些東方國家本身裡面卻沒有一種我們所稱之為「國家目的」者(Staatszweck)。我們無疑會在這種政治生活本身裡發現那「實體性的自由」。它那實在的、理性的「自由」(die realisierte vermmftige Freiheit)有著自己初步之發展，但就是沒有在自己那裡去得到「主觀自由」之地步。本來，國家在形式上乃為「實體性的、為其自己的思想」(das substanzuell für sich Gedachte)，在內容上則為所有成員之普遍的、實體性的目的。但在東方世界這裡，國家乃為一個「抽象體」(ein Abstraktum)。那是沒有「為其自己」本身之普遍目的者。構成國家實體者並非那為全體成員之普遍目的，而是那「國家首腦」。正如前述，人們乃可以把這種政治型態比喻為兒童期。(N202, H248-249)

把民族視為「精神的型態」，才可以將個人精神史類推於民族。但個人的成長史卻非對照於一個民族的精神發展歷程，而是用以比較諸民族的自由程度。在這種毫無道理的比較方式之下，東方社會被他判定為只有國家實體而無個人主體，且其國家實體則又以一個人（即統治者，家長皇帝共同體）為代表，全體即一體：

△因此之故，那民族底精神，那國家底實體就以一個具體的「人」之方式而出現在個體之面前。因為「人性」(Menschlichkeit)永遠都是最崇高的而又最有價值的「造像方式」(Weise der Gestaltung)。尤其是當那國家主體被塑造成為一個具體的「人」時，其民族就會視他為「精神的統一性」，視這主體性的形式為「全體」(das Ganze)、為「一體」(Eine)。這就是東方世界的法則。個體們仍未曾在自己身上爭取到他們「主

觀的自由」，而只是成為那國家實體之偶然屬性。但這並不是一個「抽象的實體」，就像史賓諾莎所講的那樣，而是以一個「國家元首」的方式出現於人們底「自然意識」之中，以致所有的事物看來都只是屬於他的。(N199-200, H246)

△東方的「精神」在其規定上是較為接近「直覺」(Anschauung)的，以致它跟其對象構成了一種直接的關係。但縱然它是如此的去規定自己，其主體依然沉醉在那「實體性」之中而未有讓自己從那純粹性、統一性裡脫身出來去為其「主觀的自由」而奮鬥。因此之故，主體仍然未從自己身上產生出那普遍的對象，以至那普遍的對象仍未由主體那處再生。它底「精神的方式」仍未落在思想的表象中。反而，它仍舊停留在「直接世界」底關係裡，而有著一種「直接世界」底方式；因此它的對象同樣是個「主體」，而且那是以一種直接的方式來被確定者。那是一個自然太陽的方式，像那自然的太陽一樣，它是個感性想像的產物而不是精神的產物。正好因著這個緣故，那「主體」同時就成為一個自然的、個別的「人」。(N199, H245-246)

「國家實體」為何又變成了「一人獨裁者」，他的解釋便如上述引文。一是說把國家塑造為具體的人的形象，有助於精神的統一性。二是說東方精神接近直覺，所以傾向於與世界有直接的關係，其對象遂亦為一主體，而此主體乃同時即為一自然的個別的人。

這兩種解說都問題重重：將國家造像為人，為何國家實體即等於統治者個人？若謂此造像係普遍之方式，為何又獨見於東方民族？如此造像，為何就可以推斷個體仍只是國家實體的偶然屬性？東方精神是否即接近直覺？直覺之對象即為主體？此主體即為個別之人？此個別之人即國家元首？這其中，每一步推理都含著跳躍與獨斷，每一句都有問題。但黑格爾企圖用這套辯證法及精神現象學來說明東方專制主義之性質，其用心是非常明顯的。

我認為黑格爾此說與孟德斯鳩有關，除了黑格爾對中國屬於東方專制政治之代表的判定，與孟德斯鳩相同外；他以歐洲為世界史的顛峰，將東方專制關聯於家庭父權宰制狀態、譏諷耶穌會教士對中國道德的宣傳，也都類似孟德斯鳩。不只此也，孟德斯鳩把中國視為凝固體的觀點，更對黑格爾深具啟發。前文所引黑格爾之說，已經談到：中國乃「是一個持久而有韌力的國度，因為它不能憑藉自己的力量來改變自己。這就是遠東的形式，特別是以中國的情況為典型」。在其他地方，它也不斷提到這個觀念：

△這種對「實體性」之規定，同樣會分裂成為兩方面，只因為它未能在其自己內裡容納得下矛盾，以至未能克服此中之矛盾，如果矛盾沒有在其自己內裡發展起來的話，則它會落在其外部而爆發。我們在一方面看到東方社會的持續性(Dauer)、穩定性(Stabile)，而在另一方面，我們同時看到那自我毀滅的專橫性。(N201, H248)

△在一方面，這驚人無饜的專橫意慾就存在於那政治的華廈裡面，就存在於那「實體性」本身的世俗權力裡面。在另一方面，在鎮壓內部之餘，它同時會在國家以外四處追逐那毫無建設性的功業。(N201-202, H248)

△這樣的歷史本身仍然是毫無歷史性的，因為它不過是同樣一個偉大沒落之重複(die Wiederholung desselben majestatischen Untergangs)。為了要取代昔日的光輝，那用勇氣、力量、豪邁的犧牲所換取回來的新局面同樣要經歷解體和沒落之循環。這些雖非「真正的沒落」。唯因通由這些動盪的轉變也產生不出任何的進步，不管有甚麼新局面取代了那已經沒落者，它自己同樣注定要沒落的。此中沒有任何進步可言，所有這些風波都不過是一種「非歷史的歷史」(eine ungeschichtliche Geschichte)。(N199, H245)

所謂未能在中國內部容納矛盾並克服矛盾，是說中國仍處在與自然狀態合一的情況中，只是「正」，尙未「反」，以形成正反矛盾。所謂中國歷史無歷史性，是說中國之歷史不具有進展之意義，故中國只有空間的連續性(spatial continuity)，而無真正的歷史性。此即社會停滯之謂。這當然是對孟德斯鳩認定中國無變化的哲學式解說，也可用以說明為何東方民族一直不能進入青年期。但自我毀滅的專橫性既存在於持續性與穩定性之中，東方社會仍能稱為持續與穩定的嗎？自我毀滅的專橫性，固然可見諸蒙古征西、匈奴屢犯中原等事件上，中國卻未嘗「在國家之外四處追逐那毫無建設性的功業」，以致遭人同化。然則，又如何能以貪得無厭的專橫意欲來描述中國呢？再說，若東方社會真具有此自我毀滅之專橫性，為什麼又不構成「真正的沒落」呢？由昔日之光輝到解體與沒落，沒落史為何又不能是歷史性的？黑格爾這套說詞顯然在此破綻或疑問甚多。我們可以看到在這套言辭背後，存在的，乃是憎恨與鄙夷。憎恨蒙古西征所顯示的專橫，鄙夷中國在十九世紀初的沒落。所以他認為依中國本身的力量無法改變自己（除非歐洲國家來協助它改變，促成其進步。一旦轉出這個結論，殖民主義對中國的侵略，就成為正義的行動了）。

黑格爾與孟德斯鳩的關係，還表現在對法律的理解上。黑格爾對文明型態三種類型的區分，實際上即援引自孟德斯鳩，所以他說：

「國家憲法」之區分乃涉及到民族底政治生活全體自己所要展現之「形式」。第一種形式乃為這個「全體性」所籠罩，至於其特殊的領域則仍舊未曾有著獨立性；第二種形式乃其特殊的領域以及個體俱有著較大的自由度；在第三種形式（也是最後的一種）之下，它們這些特殊領域及個體俱有其獨立性，而且其功能作用更是要去成就那具體的普遍。(N122-123, H146)

上述三種憲法形式，事實上就是「世界精神」在人類歷史

所發展出來的不同階段。第一種形式是東方世界的君主專制，國家以一個「全體」的姿態包攬一切，而由君主來作全權的主宰，個體在這裡全無獨立性可言；第二種形式可包括希臘人的城邦制和羅馬人的共和制度，這裡的成員有著較大的自由度；第三種形式當然就是近代歐洲日耳曼民族的政治體制，精神法則在它們身上基本已得到充份的實現，是個體及群體基本上已共同得到自由的政治體制。

專制政治中，與之發生「意志底連繫」的，是對君主的懼怕。在君主政體底下，則「私己性會臣服於一個力量之下，而這個力量乃絕無別的可能，而是要那些特殊的領域仍然有其本身的獨立性才臣服。這就是君主政體的憲法形式了」(N123, H146-147)。至於最好的第三種政體之憲法「乃出於理性狀況之建立。……於是國家乃為理性的自由」(N123, H147)。

這裡，均可看出黑格爾如何以孟德斯鳩對專政、君主、共和三種政體之分析，以及孟德斯鳩所說專制政體的原則是恐懼、君主政體的原則是榮譽，共和政體的原則是品德云云為基礎，來建構他的世界精神史圖譜。

七、孟德斯鳩在中國

史景遷曾說：「孟德斯鳩的思想顯然影響了馬戛爾尼對中國的觀感，從而影響他對中國及中國統治者的看法。它們還影響亞當·斯密斯對國家財富起源與成長或受限原因的看法。也許更具體的是，它們深深影響了黑格爾」²²。孟德斯鳩是否曾影響馬戛爾尼，不可確考；然而它影響著黑格爾卻如我在上文之分析，乃是確鑿無疑的，孟德斯鳩式的中國觀在近代史上的典範意義亦由此得以確認。

22 史景遷〈中學西漸：遠距看中國對西方的啟示〉，1999.1.8.聯合報。本文為史景遷在蔣經國基金會十周年慶之專題演講。

可以說，自十八世紀中葉以後，歐洲對中國的理解，即是以孟德斯鳩之說為基本模型的。一直到今天，談起古代中國，大抵仍不脫專制、父權、業農、勤儉、禁閉婦女、家國一體、宗教法律風俗禮儀相混而法律尚未獨立、貪婪、虛偽、不自由、不民主、長期停滯等幾個基本概念之運用。孟德斯鳩倡之於前，黑格爾等人繼於其後，承流接響者，則廣泛可見諸歐洲美洲之學界乃至一般社會認知中。

這樣的認知，最有趣的地方，不只於此，而更在於它還變成了近代中國人對於中國自己的認知。

孟德斯鳩的學說第一次被介紹進到中國，是 1899 年梁啟超〈蒙的斯鳩之學說〉一文。1901 年梁氏又發表〈立憲法議〉。一方面介紹孟德斯鳩三權分立之觀念，批判專制政治，一方面也藉機提倡君主立憲。在這樣的論述情境中，梁啟超幾乎完全接受了孟德斯鳩對中國專制政治的批評，認為：「泰西政治之優於中國者不一端，而求其本原，則立法部早發達，實為最要著者」。

1913 年嚴復譯《法意》出版，附有按語 330 則，是他所有譯著中按語最多的。嚴復對孟德斯鳩之學說並不盡贊同，例如兩人的宗教觀即差異甚大，嚴復根本視宗教為迷信，更擔心洋教會擾亂中國的社會，所以說：「孟德斯鳩生於法民革命之前，故言宗教之重如此。假使當一千七百八九十年之間，親見其俗，弁髦國教，吾不知其言又何若也。然至今西士尚有云東洲教化必不可以企及西人者，坐不信景教，則不能守死善道，不知何者為直公理。此其言固極可笑。」（嚴譯 19 卷 18 章）「景教之力，其在歐美已世衰矣。顧失於西者將生於東，特雖至盛，猶不久耳。他日亂吾國者，其公教乎！」（25 卷 1 章）他又批評孟德斯鳩根本不懂佛教：「孟氏以此攻佛，可謂不知而作者矣。佛道脩行之辛苦，其所以期其徒之強立者，他教殆無與比倫也。」（十四卷五章）推此意，嚴復也必不會同意孟德斯鳩說基督教精神與自由最能相合的議論。

而孟德斯鳩又不僅不懂佛教而已，對中國之社會禮俗，理解也頗有錯誤，故嚴復云：「孟氏此書，其及吾俗也，固較同時他書為精審，以其識足以擇言故也。雖然，猶有疏者，而多見於其意所

推度者。如右之所言，其有合於吾國情事與否，讀者當能自察也。」（23 卷 5 章）。這是指孟德斯鳩說中國因男女防閑極嚴，所以不可能有私生子的錯誤。孟德斯鳩云中國人善欺詐，嚴復也不同意，說它：「誠不識其何所見而云然。至於近世，甲午未戰以前，所聞歐商之閱歷，乃正與此言相反。彼謂吾國貪黷之風，至於官吏而極。上自政府爵貴，下至丞尉隸胥，幾於無一免者。至於商賈，則信義卓著，皦然不欺。往往他國契約券符所為之而不足者，在吾國則片言相諾而有餘。且或其人已死，在彼成不可收之逋矣，而其人子孫，一一代其還納。此尤他國之所罕觀者也。」（19 卷 10 章）此外，對於孟德斯鳩說中國禮俗久而不變，嚴復亦反對，謂宋以後即與唐以前大異，見十九卷十三章。至於孟德斯鳩以風土論斷民性之論證方式，嚴復批評尤多：

△如右所云云，其所以致然之原因多矣，孟氏徒以其地之南北寒熱當之，其例必易破也。今夫義大利美術之國也，而英吉利實業之民也，以二者而同為選舞徵歌之事，不待問而知其賞會之不同矣。又況宗教之通介不齊、風俗之和峻異等，凡此皆使相差，不必盡由風土。不然吾國燕吳分處南北，其地氣寒燠較然不同，而不睹所云云之效者，獨何歟？（十四卷二章）

△歐亞雖強分二洲，以地勢論，實同一洲。非若非美諸洲之斷然不得合一者也。顧東西風氣民德之異，後世學者每推原於地利。謂其一破碎以生交通，其一完全以生統攝。交通則智慧易開，統攝則保守斯固。自舟車利用，競爭之局宏開，於是二者之優劣短長見矣。而孟氏之論，則一切求其故於天時。至謂二洲之自繇多寡、強弱攸殊，以一無溫帶，一皆溫帶之故。取其言以較今人，未見其說之已密也。總之，論二種之強弱，天地、地利、人為三者皆有一因之用，不宜置而漏之也。顧孟氏之說其不圓易見，即近世學者地利之說，亦未為堅。何則？果如所言，則亞之南洋群島、美之中樞諸小國，其宜開化而為世界先進久矣，

何四千餘年寂寂無頌聲作耶？是知人為有關係矣！
（17 卷三章）

對於禮的問題，嚴復更與孟德斯鳩不同。嚴譯十九卷，談到古代法律往往禮、俗、法三者混而不辨，中國之治尤其如此時，嚴復曾說：「中國政家不獨於禮法二者不知辨也，且舉宗教學術而混之矣。吾聞凡物之天演深者其分殊繁，則別異暫，而淺者反是。此吾國之事又可取為例之證者矣」（十九卷十七章）。似乎他是贊成孟德斯鳩之見，認為法律應與風俗、宗教、禮儀分開的。然而實有不然。嚴復是強調禮的，故在本章另有一案語，舉曾國藩為說，云：

往者湘鄉曾相國有言：「古之學者，無所謂經世之術也，學禮焉而已。《周禮》一經，自體國經野，以至酒漿巫卜、蟲魚天鳥，各有專官，察其纖悉。杜氏《春秋釋例》歎邱明之發凡，仲尼之權術萬變，大率秉周舊典。故曰周禮盡在魯矣。唐杜佑《通典》言禮居其大半，得先王經世遺意。宋張子朱子，益崇闡之。清代巨儒輩出，顧氏以扶植禮教為己任。江慎修纂《禮書綱目》，洪纖畢舉，而秦氏修《五禮通考》，自天文地理軍政官制，都萃其中，旁綜九流，細破無內。惜其食貨稍缺。嘗欲集鹽漕賦稅別為一編，附於秦書之後。非廣己於不可畔岸之域，先聖制禮之體，其無所不賅，固如是也。」其為言如此。然則吾國之禮，所混同者，不僅宗教、法典、儀文、習俗而已，實且舉今所謂科學、歷史者而兼綜之矣。禮之為事顧不大耶？然吾獨怪孟德斯鳩生康乾之間，其時海道未大通也。其所見中國載籍，要不外航海傳教諸人所譯考者，顧其言吾治，所見之明、所論之通，乃與近世儒宗訢合如是。然則西哲考論事實、覘國觀化，不亦大可驚歎也耶？

這段案語，大力稱贊孟德斯鳩，是他認為其說與曾國藩相

合。而曾氏之說顯然是主禮不主法，且仍以禮兼綜宗教法典習俗歷史等等的。這種重禮的態度，又可見於廿四卷廿六章之按語：「歐洲之所謂教，中國之所謂禮。禮之立也由人，亦曰必如是而後上下安、人物生，遂得最大幸福焉耳。夫非無所為而為是以相苦，亦明矣。聖人制禮者也，賢者樂禮者也。二者皆知其所以然而弗畔。雖然，弗畔矣，然亦可以為其達節。此君子之所以時中，而禮法不累於進化。孔子絕四，東晉通人亦曰：『禮法不為吾輩設』，皆此義矣。至於愚不肖不然，或束於禮而失其所以為和、或畔於禮而喪其所以為安。由前將無進化之可言，由後將秩序喪亡而適以得亂化。不進者，久之則腐；亂者，拂戾抵突勢且不足以求存。凡此皆不足自宜於天演，而將為天擇之所棄者矣。」這種重禮的言論，絕非孟德斯鳩所能有²³。正因為如此，所以孟德斯鳩大力抨擊東方專制主義起於家庭內部之奴役，而家庭內的奴役又以幽閉婦女為其特徵時，嚴復卻大力主張嚴男女之防，謂：

△今夫中國之大坊，莫重於男女矣。顧揣古人所以制為此禮之意，亦豈徒拂其慕悅之情，而以刻苦自厲為得理歟？則亦曰：夫婦者生民之原也，夫使無別，將字乳之勞莫誰任也。且其效於女子最不利，惟其保之，欲其無陷於不利也，故其為禮，於女子尤嚴。此誠非無所為而設者矣。（廿四卷廿六章）

△中國多婦之制，其說原於《周易》，一陽二陰，由來舊矣。顧其制之果為家門之福與否？男子五十以後，皆能言之。大抵如是之十家，其以為苦境者殆九。……竊謂多婦之制，其累於男子者為深，而病於女子者較淺。使中國舊俗未改，宗法猶存，未見一夫眾妻之制之能遂革也！（十六卷六章）

△十數載以還，西人之說，漸行於神州。年少者樂其去

23 許明龍《孟德斯鳩與中國》第九章，認為嚴復同意孟德斯鳩之見，主張禮與法應分開，誤。

束縛而得自主也，遂往往盪決藩籬，自放於一往而不可收拾之域。揣其所為但凡與古舛馳而自出己意者，皆號為西法。然考之事實，西之人固無此，特汝曹自為法耳。觀於此章之所言，則西之處子，其禮防自持何如！自繇云乎哉？吾聞歐之常言曰：「女必貞、男必勇。」必守此二者，而後自繇庶有豸乎！（廿三卷九章）

前兩則，一是為古人嚴男女之防辯護，稱此制旨在保護女性；二是說一夫多妻其實是一夫一妻眾妾制，詳見下文之解釋）對男性造成的痛苦更大於女性。此皆用以破孟德斯鳩奴役女性之說者也。第三則，便正面藉孟德斯鳩提倡女性貞操之言，主張守貞才能真正自由。

守貞才能自由，這種說法便顯示了嚴復的自由觀非常特殊，起碼不同於孟德斯鳩，所以他又說：

西士計其民幸福，莫不以自繇為惟一無二之宗旨。試讀歐洲歷史，觀數百年百餘年暴君之壓制、貴族之侵陵，誠非力爭自繇不可。特觀吾國今處之形，則小己自繇尚非所急，而所以祛異族之侵橫、求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者，乃國群自繇，非小己自繇也。求國群之自繇，非合通國之群策群力不可；欲合群策群力，又非人人愛國，人人於國家皆有一部分之義務不能（十七卷八章）。

認為國群自由重於小己自由，而自由又關聯於義務說，是他與孟德斯鳩迥異之處。其他還有許多兩人不同之處，不及一一。然無論嚴復與孟德斯鳩如何不同，孟德斯鳩對中國屬於專制政體的批評，嚴復基本上是接受的。他曾說：「中國自秦以來，無所謂天下也，無所謂國也，皆家而已。一姓之興，則億兆為之臣妾。其興也，此一家之興也；其亡也，此一家之亡也。天子之一身，兼憲法、國家、王者三大物。……中國數千年間，

賢聖之君無論矣，若其叔季，則多與此書所以論專制者合。然中國之治，捨專制又安與歸？」又說：「吾國固無真自由，而約略皆奴隸」（廿一卷三章），可見他對中國專制之論斷，甚有會心，不但頗為契合，更因所處時局之故，發言不免較孟德斯鳩還要激切，例如：

△國民權利，載在盟府，此列邦立憲之大義始基也。而吾國亦有之乎？曰：「有之。」春秋昭十八年晉為霸主，韓起聘鄭請環，而子產告之曰：「先君桓公，與商人皆出自周。庸次比耦，以艾殺此地。斬之蓬蒿藜藿，而共處之，世有盟誓，以相信也，曰：爾無我叛，我無強賈，毋或予奪，爾有利市寶賄，我勿與知。恃此盟誓，故能相保以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也，毋乃不可乎？」云云。茲非其證歟？再不佞嘗謂：春秋聖哲固多，而思想最似十九世紀人者，莫如國大夫。如不毀鄉校、拒請環、不從裨灶之言而用寶、拒晉人問駟乞之立、不為國人賙龍門、鑄刑書，皆彰彰尤著明者。至其詞令之美，雖在今日之外交家，猶當雄視一世。嗚呼！使吾國今有一國大夫，勝於得管仲矣。（廿一卷二十章）

△夫西方之君民，真君民也。君與民皆有權者也。東方之君民，世隆則為父子，世污則為主奴。君有權而民無權者也。皆有權，故其勢相擬而可爭方為詔令。其君方自卹之不暇，何能為其抗己者計乎？至於東方，則其君處至尊無對、不諍之地，民之苦樂殺生由之。使不之卹其勢不能自卹也。故有蠲除之詔令焉。此東西治制之至異也。聞之西哲曰：「西之言倫理也，先義而後仁，各有所應得也。東之言倫理也，先仁而後義，一予之而後一得也」（十三卷十五章）。

△孟氏之言如此，向使游於吾都，親見刑部之所以虐其囚者，與夫州縣法官之刑訊，一切牢獄之黑暗無人

理，將其說何如？更使孟氏來游，及於明代。睹當時之廷杖與家屬發配象奴諸無道，將其說更何如？嗚呼！中國黃人，其亭法用刑之無人理，而得罪於天久矣。雖從此而蒙甚酷之罰，亦其所也。況夫猶沿用之，而未革耶？噫！使天道而猶有可信者存，此種固不宜興。吾請為同胞垂涕泣而道之！（十七卷五章）

△或曰中國之民猶奴隸耳，或曰中國之民非奴隸也。雖然，自孟氏之說而觀之，於奴隸為近。且斯巴達之奴隸，而非雅典之奴隸也。何以言之？使中國之民而非奴隸乎？則其受侵欺於外人，當必有其責言者。今中國之民，內之則在上海牛莊各租界之近、外之則在美斐諸洲之殖民地，其見侵欺殺害者，亦屢告矣。而未聞吾國家有責言之事，是非五洲公共之奴，烏得有此乎？（十五卷十六章）

第一段是說中國本來也有君主立憲的精神，舉子產為證例。但這種精神到秦以後就喪失了，人民基本上只是奴隸，所以與西方之君主制不同。注意：這裡採用的「東方專制」與「西方君主制」之對比格局，正是孟德斯鳩的用法。第三段第四段則更引申孟德斯鳩之意，揭發中國專制的殘酷面，且關聯著當時中國淪為次殖民地的「五洲公共之奴」情境來立論，言辭帶著感慨痛憤之情，足以令人想見他引薦孟德斯鳩此書到中國，是具有強烈的現實性的。其批判專制，亦即欲以此開啓民智，建立君主立憲之政。

梁啟超、嚴復都是主張君主立憲的，在他們的對立面，是革命者的議論。這些人對孟德斯鳩雖少具體之譯述與研究，但醉心於民主自由、嚮往法國大革命、主張推翻君主專制政體，只會比梁嚴等人更甚。孟德斯鳩以中國為東方專制主義之代表的論述，當然也就順理成章地成為中國人詮釋中國古代及清末民初當時存在的社會的典範。

而且近代中國政體變造的過程又極長，並不因辛亥革命成功就結束了。辛亥革命廢除帝制之後，因袁世凱準備稱帝及北洋軍閥

割據，而有護法等役，此後一直到成立國民大會，制定憲法，乃至現今之民選總統、修憲等等，都仍屬於由帝制轉換到民主政體的過程。在這個過程中，中國的過去均處於必須揚棄的境遇，批判並揚棄它才能順利完成憲政改革，成為社會普遍的認知。同時，帝王專制時期雖形式上已被改變了，但專制政體的精神，亦即「恐怖－服從」的邏輯，大家認為可能還沒有打破，所以民主憲政的建立才會如此困難。五四新文化運動以降，一連串反省國民性、企圖改變中國人之奴性的思想文化活動，也都呼應都孟德斯鳩對中國政治、國民性的論點。這些情形綜合起來，就形成了孟德斯鳩式中國觀典範長存的結果了。

近代中國之改革，又與留學歐洲之知識分子有絕對之關係。他們有著與孟德斯鳩、黑格爾以降一脈相承的東方觀，也是絲毫不足為奇的事。其中，本諸歐西民主憲政學說，對中國傳統政治進行徹底批判，以促進民國憲政之建立，憲法起草人張君勱的《中國專制君主政制之評議》一巨冊尤可視為代表。此書旁徵博引，反駁錢穆中國君主制未必即為專制之說，證成孟德斯鳩以中國為專制政體之論案，可說是孟氏最雄辯的闡釋者²⁴。

八、由歷史發現歷史

這當然不是說張君勱之說即為孟德斯鳩之說。張氏之見解不盡同於孟德斯鳩，一如梁啟超嚴復之不盡同於孟德斯鳩。而是說一種學說的接受史往往與接受情境有關。孟德斯鳩的東方觀，由於其時代因素，逐漸在各種論述中脫穎而出，占居典範地位，而發揮其影響力，影響了西方的東方論。這種影響關係，並不是一個個體對另一個個體間產生的影響，而更是一個歷史脈絡、認知情境與人所發生的意義關聯。一種講法，是因為鑲嵌到這個脈絡中而被理解

24 張君勱此書初在《自由鐘》連載，後來結集而成，長達 650 頁，1986，弘文館出版。與張先生見解類似，反對錢穆之說者，尚有徐復觀。

的，其理解也與這個整體脈絡有關。

無論孟德斯鳩的理論在純粹法學意義上有何價值，或在對法蘭西當時政治環境之改善方面有何作用，它東方專制而歐洲自由的論述，放在十八十九世紀歐洲殖民主義擴張的情境中看，它當然具有那個歷史脈絡的意義。正是這個脈絡，使得歐洲人不再採納「聖善天堂」的東方觀，而逐步將遠東的中國視為「邪惡帝國」，繼而再視之為落後的「黑暗大地」。陽光雖曾照耀過，但沈滯而無進步，永遠停留在童稚時期，以致啟蒙工作終不可少。

晚清民初的啟蒙運動，乃因此而必須是引進西方理性之光、敲響自由之鐘、建立民主之制。也就是在這個脈絡中，中國人又遇見了孟德斯鳩，並接受了他對中國的貶抑之詞，誠懇地以懺罪悔改之方式，發現自己原來只是奴隸。

在這個脈絡中，孟德斯鳩所提供的，只是一幅基本圖象，略具山川形勢之大貌而已，許多地方是煙雲模糊或逸筆草草的，接受者各以其感受於時代者穿插點染補足之，終於成為一組混聲大合唱。

要針對這樣的大合唱來指明其基本旋律已然失誤，並不容易。仍處在民主政制改革進程之中的知識分子，通常也很難跳脫出自己身處的認知情境，反省自己對東方、對中國的觀念究竟從何而來。以知識還原的方法，重新思考我們理解自我的歷程。正因為如此，所以像本文這樣，追溯近代東方觀之起源與發展，檢討孟德斯鳩的論點與論據，反而顯得別具意義。

在孟德斯鳩的論述中，法制的西方，和那將禮儀、風俗、宗教、習慣混為一談的中國，是一種明顯的對比，而且中國這種情況還被他當成特殊型態來說。可是真正考察西歐法律史，就會發現：法律與宗教、道德、習慣等等區分開來的特徵，雖可見諸羅馬法，但此一特徵卻並不普遍，十一世紀前通行於西歐日耳曼民族中的法律秩序，並沒有表現出這些特徵。據伯爾曼《法律與革命：西方法律傳統的形成》（1993.中國大百科全書出版社）的研究，十一世紀左右，法蘭克、英格蘭及歐洲其他地區也都沒有這樣的區分。是要到 1080 年羅馬法被發現、1087 年歐洲大學中建立法學院後，才

逐漸依羅馬法而發展出各國法律與宗教、道德、習慣區分開來的體系（見其書導論）。也就是說，羅馬法所顯示的這種特徵，可能才真是特殊的。孟德斯鳩處在西方法律傳統構建已成的時代，又以羅馬法為典範，把中國跟其他民族大抵類似的情況，視為特例，大加譏評，以特例為普遍，反謂普遍者為特例。實在不恰當之至。

孟德斯鳩對於東方專制社會形成之原因，歸諸地理氣候等，自然也是不能成立的。對於中國歷史及法律狀況之理解更是頗多可商。因為整個論述是「立理以限事」的，亦即先立三種政體之分，再分別擷摭選史事例證以填塞之。嚴復說他：「其為說也，每有先成乎心之說，而犯名學內籀術妄概之嚴禁。……往往乍聞其說，驚人可喜，而於歷史事實，不盡相合」（九卷四章），實是一點也不錯。

例如一卷七章十五節說不同政制下妝奩和婚姻上的財產利益，謂君主國，妝奩應多；共和國，妝奩適中；「在專制國裡，應該差不多沒有妝奩，因為那裡的婦女差不多都是奴隸」。君主國家，採夫妻財產共有制。在共和國，這種制度便不合適。「在專制國家，這種制度就是荒謬的，因為在這種國家裡，婦女本身就是主人財產的一部分」。可是，事實上，被他稱為專制政制的中國，歷來婦女都有妝奩，也都實施夫妻財產共有制。但早在漢律中即已規定，妻子離異時妝奩資產可以全部帶走。後世除元明之外，均沿其制。家庭分財產時，妻家之財也不在分限。所以婦女在婚後除夫妻共同財產之外，其實還有部分私有財產，這是比西方羅馬法以來更為進步、更能照顧婦女利益的法律。孟德斯鳩那套虛立一理以妄概事例之辦法，在此是完全說不通的。

一卷六章討論各政體中民、刑法之繁簡及判決之形式等。孟德斯鳩又說專制國家中因為所有土地與財產都屬君王，所以幾乎沒有關於土地所有權、遺產的民事法規，也「完全沒有發生糾紛和訴訟的機會」。可是漢律之中，「戶律」便是談婚姻、家庭、財產繼承、所有權、錢債等等的。唐律「戶律」，以迄清朝「戶部則例」也都對此有所規範。如此，又如何能說中國乃一專制國家？

三卷十六章，講家庭奴隸制，指的是婦女。將一妻制的歐洲

和多妻制的東方對比著說。東方因為多妻，「妻子是時常更換的，所以她們不能掌理家政。人們把家政交給了閹人，所有鎖匙都交給他們，家務事由他們處理」（十四節）。這樣的描述，用在中國也完全不適切。他不曉得中國一般家庭均無閹人。而且在法律上，中國也一直是一夫一妻制的。秦漢至明清，法律均禁止有妻再娶。唐律，有妻再娶者徒一年，若欺妄而娶者徒一年半。明清律則規定：有妻更娶者杖九十，離異。妻之外，所娶者均為妾。妻妾的法律地位是不同的。而且娶妾之俗雖普遍見於民間，但在法律上，娶妾原只准施行於貴族大臣，一直到明律中才正式規定：「庶人於年四十以上無子者，許選娶一妾」。至於妻的職責就是掌理家政，這是每個中國人都明白的事。

在政治方面，孟德斯鳩已對專制政體不應有監察制度而中國居然有之深感困惑，但他若對中國政制知道得更多些，他的困惑一定會更多。以唐制言之，號稱獨裁專制，權力集於一身，可以不必依法行事的帝王，其誥命不但須經中書省門下省審查，門下省的給事中、尚書省的尚書丞更都有權封駁，退還制誥。此制，宋明以降皆沿用之，《宋史·職官志一》說給事中「若政令有失當、除授非其人，則論奏而駁正之」，即指此事。這對王權當然會形成制衡。此外，唐代制度，中書省又設右散騎常侍，掌規諷皇帝之過失；右諫議大夫，掌諫諭皇帝之得失；右補闕、右拾遺，則掌供奉諷諫。大事廷議，小則上封事。門下省也設有左散騎常侍、左諫議大夫、左補闕、左拾遺，功能相同，都是專門職司監督糾正天子過失的制度性設計。它們與監察機關職司監督百官者不同，對制衡君王，有比孟德斯鳩所重視的監察制度更強更直接的作用。這樣的設計，以現在民主政治的原則來說，是否仍可稱為專制，固然還可有許多爭論，但依孟德斯鳩對專制政體的界定來看，是絕對稱不上專制的²⁵。

25 因為受到東方專制論的影響，整個東方法學研究，都不斷強調它與專制政治的關聯。以王立民《古代東方法研究》（1996，學林出版社）一書為例。此書將東方法之起源歸為三種類型，屬於宗教型者為希伯來法、印度法、伊斯蘭法；屬於習慣型者為俄羅斯法、楔形文字法；中國法則

再者，在中國的所謂專制政治的實際運作狀況中，帝王專制事實上就是法治。顧炎武《日知錄》卷九〈守令〉說得很清楚：「盡天下一切之權而收之在上，而萬幾之廣，固非一人之所能操也，而權乃移於法，於是多為之法以禁防之」。故所謂盡一切之權收之於上，就是一切之權皆歸之於法。葉適曾形容宋朝政治是：「吾祖宗之治天下也，事無大小，一聽於法。雖傑異之能，不得自有所為，徒借其人之重以行吾法耳」（《葉適集·水心別集》卷三〈官法上〉）。因一切歸之於法，遂致「因一言一事，輒立一法」，使得所有相關人員「搖手舉足，輒有法禁」（見《宋史·刑法志》）。此即專制政治之弊也。故在中國，傳統的政治見解，基本上都認為帝王越專制，法治越嚴密；若要鬆動專制統治，即必須從簡省法律、重人治而不重法治等處著手²⁶。這種思路與孟德斯鳩把「帝王專制」

屬於倫理型。所謂倫理型之判定，無疑與孟德斯鳩對中國法律混揉於風俗禮儀之說有關。其次，該書第四章即是〈古代東方法與專制制度〉，下分三節：專制制度是古代東方的基本政制制度、古代東方法對專制制度的維護、專制制度對古代東方法的影響。這樣的敘述，很顯然是完全立基於東方專制論之上的。所以該書甚至說中國的專制制度已有四千年之歷史（見61頁）。此書是中國大陸研究東方法最重要之著作，而其所見如此，不難想見此一領域正如何被東方專制論所盤踞占領，重新理解中國法制之精神，實深有待於來哲。

26 顧炎武《日知錄》論法制，又屢引葉氏之言，強調法治之弊曰：「宋葉適言：『國家因唐五代之極弊，收斂藩鎮之權盡歸於上。一兵之籍、一財之源、一地之守，皆人主自為之也。欲專大利，而無受其大害，遂廢人而用法、廢官而用吏。禁防纖悉，特與古異，而威柄最為不分。雖然，豈有是哉？故人材衰乏，外削中弱。以天下之大而畏人，是一代之法度又有以使之矣。』」又曰：『今內外上下，一事之小、一罪之微，皆先有法以待之。極一世之人志慮之所周浹，忽得一智，自以為甚奇，而法固已備之矣。是法之密也。然而人之才不獲盡、人之志不獲伸，昏然俯首，一聽於法度；而事功日墜，風俗日壞』」。這是傳統中國政治理論不信

和「依法治理」對比起來看，恰好是相反的。以孟德斯鳩式的想法來觀察中國傳統政治，當然就無法如實地理解了。

此外，討論中國政體是否屬於專制，也不能如孟德斯鳩一般，缺乏歷史性之認知。中國皇帝之稱為天子，早在周朝已然。但周天子僅為各部族封國之共主，怎能稱為專制帝王？魏晉南北朝時期，則是門閥貴族政治，帝王即使想專制，又怎能專制得來？孟德斯鳩將中國想像為凝固的社會，才會以專制來概括幾千年的政治狀況，而不知其間是變化甚大的。

諸如此類商榷辨析，要細談，還多得是，可是僅此即足以說明孟德斯鳩之說無論在方法和論據上都不能成立了。故亦無庸縷述。像這樣一個建構在錯誤方法及論據上的東方觀，生於歷史的因緣中，又因歷史之因緣，而成為近二百年來歐洲人與中國人認識中國的基本圖象，有什麼道理嗎？歷史發展本身，似乎就是它之所以如此的道理，此外，我們還能說什麼呢？嗚呼！

任法治、批判法治的原因之一，在宋明清學者反省政治弊端時隨時可以看到，非近日由西方政治哲學傳統來思考問題，一味宣稱中國應打破人治建立法治者所能知也。