

## 從專制到東方專制——十八世紀 英國殖民進程與東方專制論的源起

陳正國\*

雖然專制一詞在現代中文政治學與社會學，甚至一般日常用語中都極為常見，但相關研究卻出奇貧乏。有關西方專制論述的研究更顯空白。本文意欲彌補此一缺憾。本文的主要論點有二。其一，十八世紀英國輿論普遍從孟德斯鳩的專制論出發，開展出兩條相關卻又獨立的專制論述。一是共和主義式，同時是歐洲自我批判的專制論述；一是對他者或東方政治加以定性的專制論述，亦可稱之為東方主義式的專制論述。為因應英法戰爭與北美獨立運動的政經情勢，英國持續深化亞洲殖民行為與貿易活動。東方主義論述在此現實政治中逐漸壓過共和的專制論述。其二，本文結論道，英國的東方專制論與歐陸，尤其是法國的東方專制有所不同；它是印度殖民的產物。英國殖民主義脈絡下的東方專制論，在兩個理論層面上，成了英國殖民主義的理據。第一，在印度當地的殖民者如東印度公司軍人與英國官員普遍強調回教政權的專制，藉以凸顯英國捍衛印度教居民的自由權。第二，英國東方專制論的內容與亞里斯多德，或早期現代政治理論家如布丹、霍布斯的專制論不同，不只侷限在憲政或王權議題，而擴及對於政教關係、家庭與社會組織等整體層次的文化評論。基於此一東方專制理論，英國殖民者咸認，唯有進行社會改革與西方教化，印度或東方才能從專制體制中解脫。本文最後結論道，十八世紀晚期的東方專制論預示了十九世紀帝國自由主義的出現。

**關鍵詞：**專制 東方專制 共和主義 殖民主義 孟德斯鳩

---

\* 中央研究院歷史語言研究所

本文為科技部專題研究計畫 (100-2410-H-001-083) 的成果；筆者感謝該機構的支持。

## 一·一 前言：題旨與文獻回顧

自晚清以降，專制一詞就逐漸在中文世界普及開來，成為描述中國傳統政治或皇權的另一種定性語言與政治行動的語言。專制一詞，本漢文所有。只是在傳統中國文獻裡，專制一詞常常以動詞型態出現；現代中文語境中的專制，傾向指涉一種政體——也就是帝制。此外，傳統文獻使用專制一詞時，似乎預設所謂專制，其實是皇帝執行職權時本有之義。例如《國語》〈楚語上〉有「若武丁之神明也，其聖之睿廣也，其智之不疚也，猶自謂未乂，故三年默以思道。既得道，猶不敢專制，使以象旁求聖人」之語，描述具有統治或專制正當性的武丁不敢獨擅權力，不敢自己做出決斷的故事。也就是說，武丁雖有君主之位，卻不敢主張君主的職能。武丁的審慎或謙抑，應是特例，也才因此被史書記載傳為佳話。又如《大戴禮》〈本命篇〉上說，「婦人者，仗於人者也，是故無專制之義，有三從之道」。所謂的「義」，也同樣說明專制是男性君主的職權。至於大臣、外戚專制，則常常是史書批評的對象，這也證明了古代專制一詞，很可能是指涉皇帝或正統君主的職權。至於這項職權可以擴大到何種程度，是否必然會受到任何法律概念，包括非成文法、自然法的限制、是否大到可以隨意處死臣子、剝奪臣民財產、可以自由決定是否用兵，當然是另外一個層次的問題。<sup>1</sup>

不過，到了十九世紀末，另有一種專制概念開始在中國智識圈迅速傳播開來。此一現代中文的專制概念，其所依傍的文獻來源或許不只一端，但開啟此一

---

<sup>1</sup> 傳統中國帝制是否就是某種學理下的專制，曾經有過兩波的辯論。二〇〇〇年之前的正反意見可參考錢穆，《中國歷代政治得失》（臺北：東大圖書公司，1977）；蕭公權，《中國政治思想史（上）（下）》（臺北：聯經出版公司，1982），尤其是頁 279-696；徐復觀，〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，氏著，《兩漢思想史·卷一·周秦漢政治社會結構研究》（臺北：學生書局，1985）；余英時，〈「君尊臣卑」下的君權與相權〉，氏著，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976），頁 47-75。二〇〇〇年以後新一波的辯論可參考甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 533-546；閻鴻中，〈職分與制度——錢賓四與中國制度史研究〉，《臺大歷史學報》38 (2006)：105-158；侯旭東，〈中國古代專制說的知識考古〉，《近代史研究》4 (2008)：4-28。邢義田從皇帝稱謂與皇帝與百姓關係的差異，提供另一個角度來觀察中西最高政治權威的制度與文化差異，參見邢義田，〈從比較觀點談秦漢與羅馬帝國的「皇帝」〉，氏著，《天下一家：皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011），頁 202-216。

概念系譜與相關爭論的關鍵人物，應是梁啟超 (1873-1929) 無疑。<sup>2</sup> 對梁啟超而言，歐洲列強的侵逼與慈禧的擅權顛預，益加凸顯了中國帝制的結構缺陷，也直接造成了戊戌政變的失敗。戊戌政變失敗的歷史意義很豐富，其中一節在於顯示，只有少數幾位幕僚進入宮廷，並不能改變帝國的宮廷政治。政令既出於宮廷，這幾位幕僚君子，只能寄望於影響帝君的政治判斷與措施；倘若不成，不只無能扭轉國運，甚至會惹來殺身之禍。避禍扶桑期間，梁啟超透過日本人何禮之 (が れいし, 1840-1923) 翻譯，接觸到了孟德斯鳩 (Baron de Montesquieu, 1689-1755) 的《論法的精神》( *L'esprit des lois*, 1742; 日譯本作《萬法精理》)，並親睹日本議會制度與國勢發展的關係。<sup>3</sup> 或許對梁氏而言，找到一個更能有效整合智識階級意見，統合國家智力與力量的政治制度設計，就是議會。相對於幕僚是皇帝的私人秘書，議會代表了多數人民、制度與公理。就在他鼓吹心目中的議會制度背景下，梁啟超沿用了何禮之的翻譯，以「專制」代表《論法的精神》中的關鍵詞彙 *le despotique* 或 *despotism*。從此，專制成為與君主立憲對立的概念，也成了對中國傳統帝制的定性之語。<sup>4</sup> 徐復觀 (1904-1982) 在三十年前提醒讀

<sup>2</sup> 至於當代政治學界探論中國專制政治最主要的源頭，應該是魏復古 (Karl August Wittfogel, 1896-1988) 的《東方專制主義》。Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957)。

<sup>3</sup> 何禮之的翻譯出版於一八七五至七六年間。日本帝國會議始於一八九〇年。梁啟超的引介應該在一九〇二年。嚴復在一九〇三年出版《群己權界論》(翻譯自 John Stuart Mill 的 *On Liberty*) 也以「專制」對譯 *despotism*。至於嚴氏於一九〇九年出版翻譯《法意》時，也同樣遵循何禮之與梁啟超的專制譯法。參見 John Stuart Mill 著，嚴復譯，《群己權界論》(臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998)，頁 20；Charles-Louis de Montesquieu 著，嚴復譯，《法意》(臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998)，頁 19。

<sup>4</sup> 梁啟超評論道，「專制與非專制一以憲法之有無為斷」。見梁啟超，〈開明專制論〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，第 3 冊，頁 1453。其他有關專制的文章集中見諸〈論專制有百害於君主而無一利〉以及《自由書》。梁啟超在〈論專制有百害於君主而無一利〉一文中清楚將「君」與「國」分開，強調君主「與國民共治此國」，讓「君位之安危與國體同」；其具體作法，類似英國或日本的君主立憲。事實上，國民 (citizenship) 這概念即使在歐洲也相當晚出；其流行已是十八世紀中期以後的事，參見 Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (London: Random House, 1989)。大概可以這麼說，早期近代歐洲國民概念的普及，代表了人民主權的觀念發軔，乃至於昂揚。進一步言，君主立憲中的人民常常是被某種階級——例如梁啟超所謂的「華族」——所代表的人民或臣民，而非具政治自由身分的城市居民或其延伸的國民；因為在法理上，城市居民對城市的管理具有完全與平等的參與權。隨之，近代的國民概念也就預設對國家政治的直接參與的渴望與權力宣稱。但在中國近代思想史中，概念的引入與政治、社會結

者，「把秦政所建立的政體稱為專制，其意義乃來自與立憲政體相對立的 Despotism 一詞的翻譯，或係由 Absolute Monarch 一詞的翻譯。與我國傳統所用的專制一詞，實大有出入」。<sup>5</sup> 儘管上述以君主立憲與自由主義為基調的現代「專制」論述自歐洲傳入已逾百年，並早已成為中文世界裡的重要語彙與概念，但相關的歐洲史研究卻依舊顯得異常貧瘠。本文固然無法全面分析早期現代西歐專制論述與概念；此處將先集中於闡述西歐，尤其是英國十八世紀專制論述的重要轉變，探究專制論如何演變為東方專制論，並為後者所取代。<sup>6</sup> 本文希望對專制概念演變的分析能增加我們對英國思想史的理解與掌握，同時擴展晚清政治思想研究的視野。

之所以集中於英國政治與思想，當然不意味著英國以外的歐洲諸國在此一課題的討論上無足輕重。正好相反，正如本文以下分析所示，英國的專制論述常引自法國作家，如孟德斯鳩 (Baron de Montesquieu, 1689-1755)、奎奈 (François Quesnay, 1694-1774)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)、布朗吉 (Nicolas

---

構的發展之間，形成非常不一致的進程；常常是概念遠遠先行於社會與政治生活經驗。因此有梁啟超這般的智識分子一方面推行國民概念，另一方面卻冀望政治秩序可以藉由部分的權利讓渡，或華族代表參與政治而達成。此處階級之謂，在西方相對的政治思想脈絡，就是孟德斯鳩所提出的中介團體或力量 (corps ou pouvoirs intermédiaires)。有關孟德斯鳩的政治思想，本文以下會有所論述。參見梁啟超，〈論專制有百害於君主而無一利〉，張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》（香港：三聯書局，1962），第一卷上冊，頁 237。

<sup>5</sup> 徐復觀，〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，頁 128。徐氏將傳統與現代專制加以區隔，並將現代專制論放在立憲主義脈絡來理解，是完全正確的提議。但其所謂「大有出入」，就需要多一點的解釋。現代智識分子在接受分權概念之後，於使用專制概念時，始終隱含對傳統帝制的「貶抑」。這當然與傳統使用專制時，將專制當作是君主之義，有極大的出入。可是無論是在傳統或現代語境裡，專制一詞的基本意涵，都是指「最高統治者個人以一己之意全權決斷、樹立規則、責成下屬執行」。正如以下本文所將論證，某些支持所謂開明專制的理論家，其實傾向區分合法專制與非法專制兩種統治者。如果將此種區分，以非歷史的方式套回古代中國歷史，或許前者就是一般帝王，後者就是孟子所謂的「獨夫」。或許，比較貼近傳統中國歷史政治的課題，應該是探討誰是獨夫，誰可以不是獨夫？

<sup>6</sup> 值得注意的是，王權固然有專制之虞，共和與民主體制也有可能出現「專制」的隱憂。十九世紀的托克維爾 (Alexis de Tocqueville, 1805-1859) 是這方面的早期理論家。請參考 Paul A. Rahe, *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect* (New Haven: Yale University Press, 2009); Harry Dickinson and Michael Lynch, Introduction to *The Challenge to Westminster: sovereignty, devolution and independence*, ed. H. Dickinson and M. Lynch (East Linton: Tuckwell Press, 2000).

Antoine Boulanger, 1722-1759) 等人，而且明顯地刻意與這些法國意見對話。但緣於兩重因素，本文認為英國的專制論述對中文世界有更為重大的意義。第一，誠如徐復觀在三十年前所言，中文「專制」概念顯然是從分權概念與君主立憲而來，因此，英國憲政底下的專制論述無疑具有重要歷史意義與啟示。把憲政分權概念與專制作為對比的理論系譜，是由孟德斯鳩在《論法的精神》一書中所開啟，也是晚清中國智識分子據以繹述專制概念的重要思想資源。本文將試著闡述同樣由孟德斯鳩所開啟，流行於十八世紀英國的專制論述傳統。我們或許可以創造一個波卡克式 (Pocockean) 的語彙，稱之為英國與中國共享的「孟德斯鳩時刻」。<sup>7</sup> 或許將來研究者可以透過這種跨國界的平行與比較研究，更深入探討專制概念在人類政治與社會思想史上的意義。第二，誠如本文所欲論證，英國從一七七〇年代開始，隨著印度殖民的深化，在此之前著重在憲政意義的專制論，逐漸轉變成政治、宗教、社會三者合論的東方專制論。因此，相較於其他社會，英國專制論的發展層次不只值得關注，也可能與東方社會在採用專制論時所不自覺的自我東方化有理論上的關涉。總之，討論英國的專制—東方專制論之發展與演變，或許能對往後中文世界的專制論研究有所助益。

我們不妨省卻學術文章常見的吊胃口寫作策略，在此先行交代本文的結論。本文認為，十八世紀的專制或專制主義論述，原是歐洲共和主義進行自我批判的假設與修辭。其後，因為大英帝國在對抗波旁王朝、海外殖民事業的擴展、以及北美獨立運動時所發生的政治激進主義等三階段的政治發展，使得專制概念轉而成為批評其對立者的語彙。本文強調，約莫自一七七〇年代起，專制概念迅速東方化。箇中主要原委在於北美獨立情勢逐漸加溫之後，英國的殖民活動轉而更加注意印度以及東亞世界。一七五七年英法七年戰爭期間，英國東印度公司軍官克萊夫 (Robert Clive, 1725-1774) 在印度普拉西 (Plassey) 戰役中擊敗蒙兀兒帝國名義上的屬國——孟加拉公國——的軍隊，重挫法國東印度公司在此地的勢力與影響，並扶植一位傀儡孟加拉大公 (Nawab of Bengal) ——米兒迦法 (Mir Jafar)。英法戰爭結束後，英國繼續在南亞進行軍事征服。一七六四年東印度公司在布沙戰役中 (Battle of Buxar) 擊敗蒙兀兒帝國與阿瓦德公國 (Awadh) 的聯軍。一七六五年，英方與蒙兀兒帝國皇帝阿蘭二世 (Shah Alam II) 簽訂阿拉哈巴德條約 (Treaties of Allahabad)，同意東印度公司在印度東方的孟加拉省區 (Bengal-Bihar-

<sup>7</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

Orissa) 有徵稅權，也就是史籍上所稱的迪宛尼徵稅權法 (Diwani rights)。英國從此成為孟加拉地區的實質統治者。自從英國正式統治印度半島之孟加拉地區之後，英、印帝國的統治差異，逐漸成為一些英國作家與政治家書寫的重點。就是在英國漸次加深印度殖民統治的背景下，東方專制論述逐漸壓倒，甚至取代了原先的共和主義者的專制批判。即便是法國大革命時期再次出現批判英國本土政治的專制論語言，也特別強調英國保守政治之所以能夠維持，係受到東方專制社會的加持。更細一點講，一七六〇年代之前的專制論常常伴隨著共和主義論述出現，成為十八世紀作家在探討如何平衡君主制度時的重要語言。它是英國作家在反思自身政治文化與制度時的座標之一。在這樣的背景下，專制是平衡政體或君主立憲的威脅。但此後，隨著英國殖民事業的擴展，尤其是在七年戰爭 (1756-1763) 以及北美獨立運動 (1776) 之後，英國更積極地發動征服印度西南的邁索爾 (Mysore, 1766-1799) 與中部的馬拉塔 (Maratha, 1772-1818) 兩大王國的戰爭。在這一連串的軍事與政治征服過程中，專制概念漸漸成為英國公共意見描述亞洲政治與社會的特殊語彙，變成區分英國與亞洲文化的概念軸線；從而為英國的殖民政策提供理據。本文希望爬梳專制概念在共和與殖民兩種不同的政治議題中，如何嵌合到英國政治論述與政治文化之中。

誠如前述，在英國，從概念的使用與普及情況來說，專制與東方專制兩個概念之間有明顯的時間落差。而此落差與英國在十八世紀的政治情勢轉變密切相關。但是，無論是共和主義脈絡下的專制，或是殖民主義脈絡下的東方專制，其思想淵源都應該上溯至孟德斯鳩。雖然「專制主義」一詞，可能最早出現於流亡至荷蘭的法國著名懷疑論者貝爾 (Pierre Bayle, 1647-1706) 的著作中，但真正影響後世，尤其是十八世紀英國社會最重要的文本，則非孟德斯鳩的《論法的精神》莫屬。<sup>8</sup> 一九五〇年代以來，開始有學者嘗試勾勒孟德斯鳩之前，尤其是十七世紀的專制論。其中一些關鍵性的研究，值得在此交代，既可作為前孟德斯鳩的專制論背景理解，也方便為讀者釐清本文在專制論學術史上的角色。

Richard Koebner 於一九五一年發表的原創性長文可以看作是當代專制論研究的里程碑作品。Koebner 以字詞考釋學 (philology) 的方法，考索專制一詞在歐洲文獻中的幾處重大轉變。Koebner 認為，法國法學家布丹 (Jean Bodin) 是讓專制一詞出現在早期近代西方政治思想文獻中的第一位重要人士。在此之前，「專制

---

<sup>8</sup> Roger Boesche, "Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's two Theories of Despotism," *The Western Political Quarterly* 43.4 (1990): 741-761, p. 741.

的」(despotic) 與「暴君的」(tyrannical)、「恣意而為」(arbitrary) 等描述其實相差無幾。<sup>9</sup> 這點觀察應該已是學界共識。羅馬帝國時期文獻上描述主人對奴隸所握有的絕對權力，比較常見的詞是擁有奴隸的「主人」(dominus, master)；此字，也同時被用來描述政治上相似的處置權力。<sup>10</sup> 一五六八年，勒華 (Loys le Roy, 1510-1577) 翻譯亞里斯多德的《政治學》(Politics)，他以中古世界的「領主」(seigneur) 一詞，來指涉前述的管理或統治權力。勒華融入當時歐洲人的世界經驗，以「領主式帝國」(empire seigneurial) 來描述土耳其、莫斯科。<sup>11</sup> 勒華的翻譯受到布丹的青睞。在其近代討論主權的名著《共和國六講》(Six livres de la République, 1576) 中布丹區分「君主王朝」(monarchie royale)、「領主王朝」(monarchie seigneurial)、「僭主王朝」(monarchie tyrannique) 三種王朝統治。所謂君主王朝是指其「君主之繼承具有法源，其人民遵守王朝所訂之法，而其王室除了照顧臣民的自然自由與福祉，也遵守自然法。領主王朝是指其君主承其軍法、合法戰爭、政府法制而對臣民之人身財產具有領主般的權力，其臣民有如家室中父權下的奴隸。僭主王朝則是王室蔑視自然法、如奴隸般地濫役自由人、視臣民之財產為自己之私財」。<sup>12</sup> 英格蘭的法學者霍布斯 (Thomas Hobbes) 從布丹的「領主」概念，也就是主權概念出發，再度回到希臘文 (despotic 或 despotical) 既有詞彙，從而創造英語語境中的主權概念。在《國民》(De Cive, 1642) 與《巨靈》(Leviathan, 1651) 兩本重要的政治學論著中，霍布斯認為，從生成的原因來看，國家 (commonwealth) 可以區分成「循制而成之國」(commonwealth by Institution) 以及「兼併而成之國」(commonwealth by acquisition)。其中，征服者的權力被稱之為「專制的」(despotical)，與希臘文之

<sup>9</sup> Richard Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitude of a Political Term," *Journal of Warburg and Courtauld Institute* 14 (1951): 275-302, p. 277.

<sup>10</sup> Koebner, "Despot and Despotism," p. 278.

<sup>11</sup> Koebner, "Despot and Despotism," pp. 284-285. Koebner 認為勒華的翻譯與評論，開啟歐洲近代，尤其是法國東方專制的辯論。

<sup>12</sup> "Donc la Monarchie Royale, ou legitime, est celle où les subjects obeissent aux loix du Monarque, et le Monarque aux loix de nature, demeurant la liberté naturelle et propri eté des biens aux subjects. La Monarchie Seigneuriale est celle où le Prince est faict seigneur des biens et des personnes par le droit des armes, & de bonne guerre, gouvernant ses subjects comme le pere de famille ses esclaves. La Monarchie Tyrannique est où le Monarque mesprisant les loix de nature, abuse des personnes libres comme d'esclaves, & des biens des subjects comme des siens." Koebner, "Despot and Despotism," p. 285.

原意相同。對研究霍布斯主權理論者而言，此處的重要關鍵在於霍布斯認為，即便是靠兼併而成之國，其主權也與循建制而成之國一樣，都來自「盟約」(covenant)：其臣民因為害怕戰敗而可能招致的即刻死亡，而同意絕對服從其新主的權威。<sup>13</sup> 但對本文而言，霍布斯的專制說有其重要性，原因是對霍布斯來說，專制王朝既非「野蠻民族的」也非「東方的」；它的出現，其實極為正常、「自然」；這表示了，專制王朝與其他任何一種能持續維持社會秩序原則的統治相比較，都不會更為嚴苛。<sup>14</sup> Koebner 的觀察有其深刻的意義。正如以下所要分析，十八世紀上半葉，許多反對共和主義言論的政府論，都同意專制統治其實極為正常且「自然」。我們不妨視之為布丹—霍布斯 (Bodin-Hobbesian) 的專制論系譜。另一方面，本文認為，十八世紀的專制論述核心文本是孟德斯鳩的共和關懷，這是另一條系譜。而在十八世紀下半葉的英國，無論是布丹—霍布斯系譜，或者是孟德斯鳩系譜都逐漸東方化了。

Koebner 最後結論道，在路易十四時代 (1643-1715)，專制一詞突然大量減少，取而代之的是「擅恣」(arbitraire) 一詞。與擅恣相對的，則是具有合法性的「絕對」(absolut) 權力。此絕對權力，類似於布丹所謂「君主王朝」的君王權威，亦如「上帝之宏偉形象」(l'image de la grandeur de Dieu)。<sup>15</sup> 路易十四晚年，反對國王的人士開始對朝政有所批評，並引進時人在批評羅馬教廷時所使用的「裙帶政治」(népotisme) 一詞：「法國宮廷的專制主義是羅馬裙帶主義的鮮活類例。」<sup>16</sup> 一些圍繞在王儲（即後來的路易十五）身邊謀劃篡位的人士，如菲納昂 (François Fénelon, 1651-1715)、聖西蒙 (St. Simon, 1675-1755)、布連維以 (Henri de Boulainvilliers, 1658-1722) 等人，認為專制主義成了法國政治中需要改革的體系。「三十年後，專制主義成了《論法的精神》這本被時人讚譽為現代最偉大的成就之一的政治理論的基本元素」，「專制主義概念成了法國思想與政治騷動的重要成分，驅使此王朝馳向大革命」。<sup>17</sup> 從思想史的角度看，Koebner 對路易十五時代的專制論述描述過於簡化或線性化。雖然他在文章中提到伏爾泰 (Voltaire, 1694-1778) 對孟德斯鳩的批評，但他對法國思想中，尤其是奎奈等人對絕對王權

---

<sup>13</sup> 也就是泛希臘文化中的家戶主人與奴隸之間生殺予奪的權力關係。Koebner, "Despot and Despotism," p. 289.

<sup>14</sup> Koebner, "Despot and Despotism," p. 290.

<sup>15</sup> Koebner, "Despot and Despotism," p. 295.

<sup>16</sup> Koebner, "Despot and Despotism," p. 301.

<sup>17</sup> Koebner, "Despot and Despotism," p. 302.



或中央集權的支持，著墨極少。此外，Koebner 傾向認為專制的、領主式的、擅恣的、暴君的等等語詞可以自由互用或轉變。這現象在許多作家身上的確存在。但是，雖說這些詞彙語意相近，然而 Koebner 的字詞史研究畢竟無法說明，何以在十八世紀中期之後，專制主義一詞能從中勝出，並且轉化出東方專制這樣的固定概念或意識形態。換言之，Koebner 的字詞史研究固然精彩，也可以勾勒出概念的出現與轉變，但對我們理解當時的政治史、思想史、社會史的助益則相對有限。本文希望延續 Koebner 對於重要文本的關注，對字詞出現與轉變的敏感，但有意識地將文本與時代密切連結，以期掌握思想與政治社會變遷之間的關係。

另一份當代討論專制概念的重要著作是法國當代史家 Lucette Valensi 的《威尼斯與君士坦丁堡：專制者的誕生》。在這本精彩有趣的研究中，Valensi 同樣試圖為專制君主 (despote) 與專制主義 (despotisme) 梳理出一段政治語言演化史。<sup>18</sup> 本書最特別與精彩之處在於它企圖擺脫傳統談論政治語言或概念時所採行的研究方式。傳統語言學者與思想史家如 Koebner 多半以偉人言行或經典作品為宗，追索某一政治概念的起源與演變。相較之下，Valensi 獨特之處在於論證，威尼斯使節於出使鄂圖曼土耳其帝國之後，其所公開陳述、出版的出使報告書，才是歐洲傳布、轉化專制論意涵的重要來源。Valensi 最重要的論證是，在十八世紀初之前的重要思想家如馬基維利、霍布斯、布丹等人，雖然以專制 (despotism) 表述鄂圖曼皇帝的統治權力，但他們並未賦予此概念明顯的負面評價，而毋寧是「客觀地」標示一種權威擁有者與表現者。所謂專制者，就是擁有至高制法權者。此外，歐洲君主制與鄂圖曼的獨裁者統治各有其優點與缺點。<sup>19</sup> 一五七五年前後，威尼斯大使的述職報告書開始出現對鄂圖曼帝國的態度轉變。鄂圖曼帝國逐漸成為了威尼斯或義大利體制、政治文化的負面他者。「在其他國家，正義與理性有其位置；在此〔鄂圖曼帝國〕意志控制一切，而其嚮導，則是激情」。<sup>20</sup> 從此以後，威尼斯人逐漸發現，基督教世界有「自由的人民、世襲的貴族、穩定而有法源的制度」。反之，鄂圖曼帝國所到之處，「貴族階級全被剷除，所有的

---

<sup>18</sup> Lucette Valensi, *Venice and the Sublime Porte: The Birth of the Despot*, trans. Arthur Denner (Ithaca: Cornell University Press, 1989). “Sublime Porte” 經常被用來指涉鄂圖曼帝國中央政府。因為該帝國總是在伊斯坦堡的 Topkapi 皇宮大門接待歐洲來的外交使節，因此，近代早期以來，歐洲外交界就以此詞作為鄂圖曼帝國的別稱。

<sup>19</sup> Valensi 不認為鄂圖曼皇帝是暴君，而是專制者。Valensi, *Venice and the Sublime Porte*, pp. 60-62.

<sup>20</sup> Valensi, *Venice and the Sublime Porte*, p. 72.

人都降成奴婢地位，社會整體墮入確鑿的卑微之中」。<sup>21</sup> 威尼斯大使對土耳其帝國的態度轉變相當普遍，最終也影響了其他歐洲人。Valensi 結論道，在法國，即使到了十七世紀初，專制 (despot, despotic) 一詞仍遠遠比不上暴君一詞普遍。但在十六世紀末的義大利，「專制」浸浸然有後來居上之勢。十六世紀義大利諸城邦在其他帝國勢力的衝擊下而動亂頻仍，有些作家因而企圖在外交上提出歐洲的合縱聯盟，以消弭義大利內部的戰端。源自內部的不安，變成對外態度的轉變。耶穌會教士波提洛 (Giovanni Botero, 1544-1617) 在 *Della ragion di stato* (1583, 暫譯《論城國之理性》) 以及 *Il Discorso della legua contro il Turco* (1614, 暫譯《論反土耳其的黨派》) 兩份著作中有意識地以「專制」一詞取代原先慣用的暴君來描述鄂圖曼皇帝的統治。

鄂圖曼政府是完全的專制，因為那偉大的土耳其人 [the Grand Turk, 筆者按：指鄂圖曼帝王] 是其轄域內所有事物的主人，而其居民則自認為其奴隸，而非其臣民。除了默罕默德二世所揀選或鍾愛的少數家族，在此地，無人是自己的主人，無人是其居住之屋、其耕作之地的主人。除非他能討這位大爵爺的歡心，否則無人可以偉大到自為其領地或生命的主人。他之所以能持續保有如此絕對的權力，原因有兩端。其一是將所人繳械，其二是將所有事物都丟給那些在孩童時代被當作什一奉獻，送給了鄂圖曼君王，如今長大成為亂臣賊子的人。<sup>22</sup>

Valensi 結論道，《論法的精神》中所討論的專制主義，諸如土耳其大臣的生命朝不保夕，君王是他自己後宮的囚犯，君主與人民的道德日益墮敗等等旋律早已在義大利的大使述職報告中，迴盪了有百年之久。<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> “On one side, . . . a free population, a hereditary aristocracy, and stable, lawful institutions. On the other side, the eradication of the nobility in every conquered country and the reduction of all subjects to servitude such that the entire social body is brought down to a common level of utter indignity.” Valensi, *Venice and the Sublime Porte*, p. 73.

<sup>22</sup> “The government of the Ottomans is completely despotic: for the Grand Turk is so much the master of all things contained within the bounds of his dominions, that the inhabitants account themselves his slaves, not his subjects; no man is master of himself, or of the house in which he lives, or of the field he tills, except certain families of Constantinople whom Mohamet II has chosen and privileged; and there is no personage so great that he stands in his life or in his estate unless it so pleases the Grand Signor. He maintains such absolute power in two ways: by disarming his subjects and by turning everything over to the Renegados, whom he has taken in their childhood as tithes from his states.” Valensi, *Venice and the Sublime Porte*, pp. 94-95.

<sup>23</sup> Valensi, *Venice and the Sublime Porte*, p. 99.

Valensi 認為威尼斯大使，甚至義大利作家對鄂圖曼帝國的態度在十六世紀最後二十年開始產生明顯的負面變化。他並且認為，此一態度的轉變與專制一詞的逐漸流行有密切關係。這是很精彩的發現。不過，從思想史的角度而言，Valensi 的發現卻顯示出一個弔詭現象：「專制」這個影響十八世紀以降中西政治思想甚鉅的政治概念，其思想系譜竟然不出於思想家的著作，而出於外交官之口與輿論。這等於宣稱，「專制」一詞在更多時候僅僅表示了喜惡態度，而非有深刻意義的理念。誠如前述，本文並不排斥 Valensi 所採用的「言說」(discourse) 模式來研究專制論，畢竟十八世紀英國輿論界的確有許多專制言說，所反映的，較多是論述者的立場與利益以及其對事物的態度，卻不必然企圖對名詞或概念的內涵詳加理解，或賦予社會哲學或政治哲學上的意義。但我們也不該因此而忽略，對許多英國嚴肅作家而言，專制主義是有效的政治概念，可以為他們當時所關心的政治秩序，乃至社會秩序找到辨識的座標，猶如今日時人之所以必須依賴自由、民主、人權等概念來理解政治秩序或社會秩序一般。

Joan-Pau Rubirés 最新的研究矯正了 Valensi 研究的盲點。與 Valensi 的觀察一致，Rubirés 也認為波提洛 (Botero) 在早期現代的專制論史上佔有關鍵性地位。但原因是他在《普世關係》(*Relationi Universali*, 1591-1596) 這套書中，以亞里斯多德的分類工具、布丹的絕對王權政治理論兩種觀點，參照當時的旅遊紀錄與使節報告，與西方或義大利人所認為的世界主要國家的政治體制做歷史性的說明。Rubirés 結論道，透過對土耳其帝國、基輔公國、印度政治與社會的描述，波提洛認定非歐洲之「野蠻主義」(barbarism) 的根源其實不在其宗教或人種，而在社會自由與政治自由。這個專制概念影響了後來幾個世紀的歐洲思想。<sup>24</sup> 當然，波提洛這個系譜並非直接傳遞至孟德斯鳩，而是經過幾個中繼者，如伏來則 (Gil Fletcher)、博尼 (François Bernier, 1620-1688) 以及德烈 (De Laet) 等人。其中以博尼與本文最為相關。博尼是懷疑派科學家、作家、思想家與神學家嘎桑狄 (Pierre Gassendi, 1592-1655) 的親密學生。嘎桑狄認為，「專制的」統治介於皇室風範 (royal) 與暴君統治 (tyrannical) 之間。如果暴君視人民為奴隸，專制則是指君主視人民為子弟，也就是一種父權式的管理。<sup>25</sup> 博尼的政治哲學與其師嘎桑狄或布丹，差異不大。比較特別的是，他本人到過印度，並與路易十四的財務大

<sup>24</sup> Joan-Pau Rubirés, "Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu," *Journal for Early Modern History* 9.1-2 (2005): 133-134.

<sup>25</sup> Rubirés, "Oriental Despotism and European Orientalism," p. 148.

臣，同時也是催生法屬東印度公司的柯博 (Jean-Baptist Colbert, 1619-1683) 有密切通訊。<sup>26</sup> 透過書信以及旅遊書寫，博尼將布丹與嘎桑狄對專制統治的定性加以普遍化了。不過，Rubirés 提醒我們，博尼的書寫透露出他對專制統治危機的敏感。就在他返回法國後，適逢柯博推動新法案，企圖回復路易十四在十七世紀初就已經讓渡出去的土地。柯博的理據之一是，王國內的土地都是皇家領地。就在這樣的法國政治背景下，博尼特別強調嘎桑狄的社會自由概念，也就是保障個人財產權，作為歐洲政治與亞洲，尤其是蒙兀兒帝國之間的關鍵差異。<sup>27</sup> Rubirés 認為博尼的傳統，無論是旅遊與政治思想論述之間的連結方法、對專制的猶疑與對法國國內政治的關聯等等，都直接影響了孟德斯鳩。<sup>28</sup>

近年來，研究專制論述最為中肯且相對全面的著作，當屬 Michael Curtis 的《東方主義與伊斯蘭》(*Orientalism and Islam*)。自從薩伊德 (Edward Said) 的《東方主義》(*Orientalism*) 一書在一九七八年出版以來，許多學者，尤其是文學批評家開始以格蘭西 (Antonio Gramsci, 1891-1937)、傅科 (Michel Foucault, 1926-1984) 等人的批判理論談論東方專制概念。只是這些後殖民主義論述，幾乎沒有例外的指謫這個概念是西方中心論所創造出來的「幻想」，是伴隨著統治欲望所出現的霸權論述。<sup>29</sup> 誠如 Curtis 所言，這種後殖民論述固然包含了真理，卻也有過度概括的嫌疑，以及在分析與論點上過於單調的缺點。《東方主義與伊斯蘭》雖是近年來最為細緻的相關論著，但仍有幾項缺失。此書基本上是以政治思想家為綱領來書寫。人物基本上以時間先後次序出場。但是書中許多論述其實常常有時間錯置之病。<sup>30</sup> 其次，此書所分析對象主要包括法國的孟德斯鳩與托克維爾，英國的

---

<sup>26</sup> Glenn J. Ames, *Colbert, Mercantilism and French Quest for Asian Trade* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996); Nicholas Dew, *Orientalism in the Age of Louis XIV* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

<sup>27</sup> Rubirés, "Oriental Despotism and European Orientalism," pp. 149-150. 此外，有研究者提出，嘎桑狄的自由觀影響了英國政治理論家洛克的自由主義。J. R. Milton, "Locke and Gassendi: A Reappraisal," in *English Philosophy in the Age of Locke*, ed. M. A. Stewart (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 87-109.

<sup>28</sup> Rubirés, "Oriental Despotism and European Orientalism," pp. 158-169.

<sup>29</sup> 例如 Pana Kabbani, *Imperial Fictions: Europe's Myth of Orient* (Glasgow: Pandora, 1994); Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, trans. Liz Heron (London: Verso, 1998).

<sup>30</sup> 例如以一七八六年法國駐伊斯坦堡大使的意見來反對孟德斯鳩在一七四〇年代的看法。Michael Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 101. 這樣的例子不少。

柏克、彌爾父子，以及德國的馬克斯、韋伯等人。這樣的寫法，比較接近選擇具代表性的西方政治理論家，並排比出彼此的思想光譜；也因此近於比較政治的寫作，而遠於思想史梳理。最後是此書對東方專制的使用與看法與本文大異其趣。書中認為：(1) 東方專制是專制論的「衍生同義詞」(derivative equivalent)；(2) 它與西方體制相對，是「絕對、擅恣、腐敗」(absolute, arbitrary and corrupt) 的統治形式；(3) 在十七、十八世紀法國，「獨裁」(tyrant) 一詞尚存某些正面意義，但東方專制則純為負面評價。東方專制是以「他者」(the “Other”) 出現在西方論述之中。<sup>31</sup> 但根據本文以下的分析所示，東方專制論述與專制論述的背景迥然不同，前者在殖民脈絡下發揚，而後者是共和主義脈絡下的產物。它們雖然都有相同的語意學源頭，但所反映的政治文化則頗為不同。因此視二者為同義詞，顯然對歷史變遷的說明不夠到位。

## 一·二 孟德斯鳩專制論的共和命題

英國十八世紀中葉以來，無論是共和主義或是殖民主義的專制論，都可以追溯至孟德斯鳩的《論法的精神》。此書認為世上的統治類型有三，分別為君主、共和與專制。眾所周知，孟德斯鳩的政府類型說淵源自泛希臘時代的政治學，尤其是亞里斯多德的政體分類。亞里斯多德將統治形態歸類為君主或暴君統治 (monarchy or tyranny)，寡頭或貴族統治 (oligarchy or aristocracy) 以及憲政或民主統治 (a constitution or democracy) 三種。這三種統治形態的區分，是以掌握統治權的人數而定；分別為一人統治、複數人但非多數統治，以及多數人的統治。<sup>32</sup> 值得注意的是，亞里斯多德進一步在統治形式上加入道德或統治素質的考量，並依據此素質，區分君主與暴君。用亞里斯多德自己的話，就是正常統治與扭曲統治。所謂扭曲，主要肇因於統治者不再以公共利益為念，而以個人利益為考量。根據亞里斯多德的觀點，每種正常政體都有其相對應的扭曲或變形：君主制變成暴君；貴族制變成寡頭；憲政制度變成民主。暴君是只關心王室利益的君主制；

---

<sup>31</sup> Curtis, *Orientalism and Islam*, p. 52.

<sup>32</sup> “The true forms of government, therefore, are those in which the one or the few, or the many, govern with a view to the common interest.” (Aristotle, *Politics*, 1279a) 又見 Aristotle, *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 71.

寡頭是只關心有錢人的利益；民主是只關心有需求的人的利益。總之它們都不關心所有人的共同福祉。<sup>33</sup>

孟德斯鳩在亞里斯多德的論述基礎上，將共和政體再細分成貴族統治 (aristocracy) 以及群眾或民主統治 (democracy) 兩種。前者的統治權掌握在一些家族手中，後者的統治者人數更多。至於「君主」及「專制」均為一人統治；然前者之統治有其律法規範，後者則全憑一己之意志。孟德斯鳩這麼說：

政府之類型有三：共和、君主與專制 (le despotiques)。即便是知識淺陋之人也擁有此觀念，得以發現〔政府類型之〕本質 (la nature)。我願意在此提供三種定義，或者應該名之曰三種事實：共和政府是全體人民或僅有部分人民擁有主權力量；君主政府則是單一人統治，然而是以固定與確立之律法來統治；至於在專制的統治裡，單一〔統治〕者，以其意志與私念駕馭所有事物，既無法律也無規範。以上為我所謂各式統治的本質。以下我們將看到各種本質會直接發展出相應的法律，它們也因此成了〔各自統治類型〕首要的基本法。<sup>34</sup>

此中專制 (despot) 所乘載的語意學意義，有如於亞里斯多德的暴君 (tyrant)，視為君主制度的墮落與變形。在《論法的精神》中，「君主」及「專制」也經常以

---

<sup>33</sup> “Of the above-mentioned forms, the perversions are as follows:—of kingship, tyranny; of aristocracy, oligarchy; of constitutional government, democracy. For tyranny is a kind of monarchy which has in view the interest of the monarch only; oligarchy has in view the interest of the wealthy; democracy, of the needy: none of them the common good of all.” (Aristotle, *Politics*, 1279b) 又見 Aristotle, *Aristotle*, p. 71. 只是，亞里斯多德雖然在概念上將三種政府的正常與扭曲型態加以區分了，他在《政治學》一書卻又將兩種型態交互混用。似乎對亞里斯多德而言，正如對柏拉圖而言，獨裁統治 (tyranny)、寡頭或少數統治 (oligarchy) 以及民主或多數統治 (democracy) 可以視為正常、常見的統治與政治學的分析對象。

<sup>34</sup> “Il y a trois espèces de gouvernements: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits; l'un que le gouvernement republicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. Voilà ce que j'appelle la nature de chaque gouvernement. Il faut voir quelles sont les lois qui suivent directement de cette nature, et qui par conséquent sont les premières lois fondamentales.” Charles-Louis de Montesquieu, *L'esprit des lois* (Paris: Callimard, 1995), vol. 1, p. 97. 緊接著，他進一步闡述各種政體的相對原則。他說，共和的原則，也就是維繫共和政府於不墜的基礎是德性 (vertu)；君主政府的原則是榮譽 (honneur)；專制政府的原則是恐懼 (crainte)。

對比形式出現：「正如同在君主制裡，教育之目的在於提升心靈，而在專制國家裡，教育在於使心靈沉淪。」<sup>35</sup> 將正常的、依法統治的君主政府與變態的、恣意專擅的專制政府對比是《論法的精神》的核心命題；這也表示孟德斯鳩專制論述的主旨，在於提示正當的君主制應該如何行止，如何被規範。

正如下文將論證，在極大程度上，英國作家討論專制主義或東方專制，都可以追溯到孟德斯鳩的作品。十八世紀末英國愛丁堡大學最聲譽卓著的哲學教授司徒亞特 (Dugald Stewart, 1753-1828) 就將孟德斯鳩比喻為科學界的培根 (Francis Bacon, 1561-1626)，認為在孟德斯鳩的筆下，法律與政治才成了科學。<sup>36</sup> 質此而論，本文所欲論證主題則是在此一新科學中，(東方)專制論具有重要地位，是此中關鍵的元素。孟德斯鳩的專制論述與《論法的精神》整體作品環環相扣，不可分割。想要仔細梳理，絕非本文所能。從思想傳遞與流變的角度，以及本文的主旨來看，孟德斯鳩專制論有兩項特點值得注意。第一是他的專制論明顯與其共和與自由關懷息息相關。第二是他認為東方專制不只是理論，乃是事實。這兩項特點，也正是英國專制論述的前後兩重主旋律。

孟德斯鳩的共和關懷與自由主義是學界耕耘已久的課題，無須重起爐灶來探討。但我們必須注意的是，孟德斯鳩陳述共和關懷與自由主義與他的專制論不可分割。孟德斯鳩認為，雖然君主與專制各自為特定的政府類型，但兩者之間的界線既清楚又曖昧。所謂「清楚」，因為君主統治的行政必須經由法律施行，其司法必須經由法院審判，而其統御文化則是以榮譽為尚；反之，專制統治純憑君主個人好惡行政，所有權威來自君主，他賴以維持政體的原則是令社會各層面感到恐懼。以法治論，君主與專制涇渭分明。之所以說「曖昧」，因為君主很容易就變成，或墮落成專制。只消君主以一己之私欲統治國家就行。如果君主的個人意志盛凌，就無可避免地會侵害人民的權益或意志。為了保有社會的自由，君主必須接受中介力量如議會 (le parlement)，作為他施展權力的調和機制。君主體制與專制體制的真正差別，就是政令之所出，是否有一具有法律位階的間架制度的協同合意，雖然這間架制度的法律位階不必高於君主。

---

<sup>35</sup> “Comme l'éducation dans les monarchies ne travaille qu'à élever le cœur, elle ne cherche qu'à l'abaisser dans les États despotiques.” Montesquieu, *L'esprit des lois*, vol. 1, p. 135.

<sup>36</sup> Dugald Stewart, “Account of the Life and Writing of Adam Smith,” in *The Collected Works of Dugald Stewart*, ed. William Hamilton (10 vols; Edinburgh: Thomas Constable, 1858), vol. 10, pp. 3-98.

除了上述這個共和關懷，也就是對波旁王室的專制隱射，《論法的精神》的專制論述卻又執意地宣稱，在經驗或歷史上，專制統治的確存在。亞里斯多德認為，專制或獨裁政體是雅典以外的野蠻人或亞洲人的普遍政治制度。孟德斯鳩同意亞里斯多德的文化地理學。不過要注意的是，十八世紀歐洲人對世界的認識已遠邁泛希臘時代。因此，孟德斯鳩所謂的亞洲，不只包含希臘時代尚屬模糊或甚至完全無知的國度如中國、日本、甚至朝鮮，也在認知細節上更加精細。正是因為透過與當時同步出現、發展的遊記、書信所建構的現代世界知識，讓孟德斯鳩對東方諸邦的專制描述，獲得了知識上的優越地位，而成為爾後英國東方專制論述的重要資源。<sup>37</sup> 從《論法的精神》作為核心文本或思想泉源來看，英國思想界的「從專制到東方專制」的論述演變，是將《論法的精神》的東方專制論述析隔成兩套思想系譜，一為共和主義，一為殖民主義。換言之，英國作家是在兩段不同的歷史背景下，逐漸發展出兩種專制論述。

如果《論法的精神》的主要論旨在於以法治取代人治，以三權分立或權力平衡取代行政獨大等原則來規範君主統治，那麼，專制不妨視之為一種理型的(ideal-typical) 統治方式；或者，更精確地說，是君主統治的邊界逾越；至於此種統治是否在歷史上或經驗上曾經真實發生過，可以不必過度追究。例如美國開國元勳約翰亞當斯 (John Adams, 1735-1826) 就以孟德斯鳩的三權分立與三種政體的理論，自我標榜道，美國的政治制度最能夠解決馬基維利所擔心的政黨傾軋：「〔我們〕可以輕易地解決這問題，只要設有明顯而獨立的立法、行政、司法權力，並在立法機構中分設兩個委員會。共和制度比起專制制度與君主制度更能有效處理黨爭。」<sup>38</sup> 亞當斯在此，顯然是把孟德斯鳩的專制主義當作是普遍意義下的政體。但孟德斯鳩本人除了將專制概念中的形態，以事實化的方式描述出來，他同時傾向將君主統治的邊界逾越具體地設定在歐洲的「東方」，也就是土耳其

<sup>37</sup> 雖然後世以孟德斯鳩的文本為基礎，展開整體論的東方專制論，孟德斯鳩本人其實相當自覺於「例外」。譬如孟德斯鳩並未將東印度列入專制政體的版圖中，反而認為東印度的一些民族的民族性特別溫和。此外，儘管後世相信孟德斯鳩是環境決定論者，但其實他在著作中一再強調宗教與其他文化因素的作用。只是環境決定論與文化相對論的課題已經遠遠超出本文所能涵蓋的範圍，當另文探討。

<sup>38</sup> “This is easily done by distinct and independent legislative, executive and judicial powers, and by two councils in the legislature. Factions may be indefinitely better managed in such a republic than in a despotism or monarchy.” John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America against the Attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price* (1787; 3 vols; London: printed for John Stockdale, 1794), vol. 2, p. 129.



帝國及其以東諸國。換句話說，在《論法的精神》裡，「東方」、「專制」這兩個概念的組合，就是理想或擬想與事實交錯的雜揉。政治學上的「專制」概念與文化空間概念上的「東方」之所以產生密切聯繫，原因多端。很明顯的，對處於歐洲君主制逐漸或相對高張的作家如孟德斯鳩者而言，論述場景或批評對象設定在東方，可以為自己創造更大的迴轉空間，不會受到統治當局的直接干預或禁止出版。孟德斯鳩本人早在一七二一年出版的《波斯書簡》(*Letters persanes*) 就已經使用這個書寫策略。但即便《波斯書簡》是以虛擬的人物批評「東方」政治，孟德斯鳩依然小心翼翼的，不敢在巴黎出版，而是送到阿姆斯特丹出版，並且不敢署名。孟德斯鳩如此的謹慎作為，其實更凸顯了在他心中，法國政治的高壓情況。

另一個原因與歐洲普遍對土耳其帝國由敬畏到嫌惡的態度轉變有關。歐洲國家從十六世紀開始，在軍事技術，尤其是築城以及槍砲的快速進展造成他們對土耳其回教帝國的恐懼與敬畏逐漸消失。反之，土耳其帝國的宗教、風俗、政治的異質性更容易在鄙視的態度下被放大、檢視、甚至批評。孟德斯鳩在談到專制國家 (*despotic state*) 時說道，專制國君多半「懶惰、無知、好大喜功」。為了避免麻煩或政爭，專制國君傾向將公共事務交付給大臣 (*vizir*)。而這些大臣們，遂擁有了與國君相同的統治權力。<sup>39</sup> 這與義大利使節的述職報告所顯露的態度之轉變，以及時代背景若合符節。根據 Sven Stelling-Michaud 的研究，法王路易十四在一六八三年，當鄂圖曼帝國圍攻維也納時，曾經與回教領袖互通書信。此舉激起反對者的批評，他們將路易十四的權力比擬為蘇丹 (*Sultan*)，將波旁「絕對王朝」(*la monarchie absolue*) 視同東方專制主義 (*le despotism oriental*)。<sup>40</sup> 因此，當孟德斯鳩將東方專制概念炮製成其政治文化理論裡的重要語彙時，上述義大利使節報告書、路易十四政局與其政敵的攻訐之語，以及法國知識界對鄂圖曼帝國的態度，應該都是他重要的「一手」材料與論述背景。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Vizir (英文作 Vizier, 中文又譯作「維齊爾」或「倭色爾」) 原指回教帝國的皇帝秘書，後來演變成(樞機)大臣。見 Montesquieu, *L'esprit des lois*, vol. 1, p. 112. 此點早經學者指出。見 Leonard Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism* (Chicago: Chicago University Press, 1975), p. 38.

<sup>40</sup> Sven Stelling-Michaud, "Le mythe du despotism oriental," *Schweizer Beitrage zur Allgemeinen Geschichte* 1 (1960): 328-346, p. 334.

<sup>41</sup> Thomas Kaiser, "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture," *The Journal of Modern History* 72.1 (2000): 6-34. 早在一七二一年，孟德斯鳩就在《波斯書簡》中，藉由虛構人物的他者觀點，間接批評法國的專制政治。書中的專制，同時可能指涉土耳其帝國、法國、波斯帝國的政治。

不過我們必須注意，相較於威尼斯使節的時代，孟德斯鳩處於東西方之間交通更為頻繁，歐洲人的世界觀乃至東方觀更為裘展的時代，而《論法的精神》所借用的材料除了大使報告書，還同時兼收其他諸多遊記與見聞錄。孟德斯鳩將這些異時異地，論及異國異俗的材料整合、概化，而成為相當具備體系的政治文化之比較研究。<sup>42</sup> 不只如此，他對某些特定的非歐洲社會與文化的關注，顯然也不是附庸風雅的隨興之舉。例如他對當時中國宗教，尤其是教廷與康熙皇帝之間的禮儀之爭事件，相當關心，甚至透過在羅馬擔任神父的友人福科 (Mgr Fouquet) 掌握第一手資訊。此外，他曾仔細閱讀法國耶穌會神父杜阿德 (Du Halde, 1674-1743) 所編纂的《中華帝國全志》來了解中國事務。<sup>43</sup> 其實《論法的精神》是孟德斯鳩綜合許多十七世紀以來的異文化見聞與記載而完成的法律社會論著。此書出版後，(東方)專制論才成為政治文化的論述焦點，成為民族理論的分類概念，同時成為歐洲一般知識階級論辯的主題。

對於本文而言，孟德斯鳩最重要的意義在於他擴展了專制概念的意涵，從亞里斯多德單純或狹義的政治學語彙提升至我們今日所謂文化分析的範疇。例如孟德斯鳩認為，政治之所以為專制，與社會制度以及風俗之專制特質密切相關。以前面所論中介力量為例，孟德斯鳩評論道，君主制畢竟有像共和制度那樣的民議 (tribunes)。民議必有領袖。其領袖，猶如群眾與君主之間的中介力量，他們固然要反對君主，卻又不希望被群眾綁架或超越，因此行事處處顯露節制。也因此行伍之中會出現「有智慧與權威的人民」。而專制社會則不然，其民多半不知節制而躁進極端。是故，「吾人歷史充滿內戰卻無革命，而專制國家卻充滿革命而無內戰」。<sup>44</sup> 又如，孟德斯鳩認為，在君主制或貴族制社會，刑罰較輕；但在專制國，死刑卻是極常見的處罰。他由兩種不同的角度解釋死刑之所以在亞洲國家普遍的原因。其一是古典自由主義的觀點。自由主義的基本定義是人對於自己的生命、財產具有擁有權與處置權。但如果一個國家所有人事物都被視為君主的財產，那麼前述的自由只有君主一人才能與之德配。換言之，其他人的自由都是君

---

<sup>42</sup> David Young, "Montesquieu's View of Despotism and His use of Travel Literature," *The Review of Politics* 40.3 (1978): 392-405.

<sup>43</sup> Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine* (Paris: L'Harmattan, 2008), pp. 99ff; Rebecca Kingston, *Montesquieu and his Legacy* (New York: New York University Albany, 2008); Jean-Baptist Du Halde, *Description Geographique, Historique, Chronologique, Politique et Physique de L'empire de la Chine* (1735; 4 tomes; La Haye: Henri Cheurleer, 1736).

<sup>44</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois*, vol. 1, p. 172. 此處革命是指推翻政權以及弑君。

主所給予的特權而非自然的權利。死刑因此可理解成君主在感覺被侵犯時，取消臣民的身家自由的特權，因為「日本天皇被視為所有事物的擁有者；因此，所有的犯罪，都被視為對天皇利益的直接傷害」。因此，「幾乎所有的犯罪都被處以死刑」。<sup>45</sup> 另一種角度可以稱之為文化學角度，尤其是與生命態度有關。孟德斯鳩獨斷地認為，溫和君主國的人民珍惜生命或生活，而非害怕死亡。專制國家則正好相反。因此，兩種政體所造成的刑罰概念也就不同。為了嚇阻違法，溫和君主國的刑罰在於使人無法享受或珍惜生活，專制國則以死亡作為威嚇。<sup>46</sup> 某社會的集體行為方式（manners 或 mores）、對刑罰或生命的態度，都與社會關係、權力關係有密切關聯。這是孟德斯鳩《論法的精神》與專制論述的精華。誠如文涂立 (Franco Venturi) 所說，現代史家常常忽略了孟德斯鳩論社會專制這面向。<sup>47</sup> 其實，十八世紀下半葉，尤其是英法七年戰爭之後，有關東方社會與專制統治之關係的論述就已經逐漸增多。到了法國大革命前夕，這類說法幾乎成了英國東方論述的主流，與英國本土希望對亞洲殖民地進行英格蘭化與基督教化的社會改革遙相呼應。本文將論證，這個從（上層）政治轉向（下層）社會的專制論述，既反映了英國國內政治，也呼應了英國殖民事業的發展。

## 二·一 專制的必要與專制的弊病

專制概念之所以值得重視，原因之一在於它並非自始就是一個汙名；其汙名化的歷史，是政治思想與文化的有趣課題。有相當長一段時間，尤其是在近代國家體制與君權如旭日東升的早期現代，也就是十六世紀至十八世紀初期，專制與王權（概念）的發展密切相關，且常常代表正面的歷史發展。許多英國政治或經濟理論家認為，為了有效管理，相當程度的中央集權乃屬必須。而在君主制度下，中央集權等於是同意了王權的集中與高度權威。王權的集中，意味著專制力量 (despotic power) 的展現。蘇格蘭人羅 (John Law, 1671-1729) 的經濟思想直率

---

<sup>45</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois*, vol. 1, p. 216.

<sup>46</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois*, vol. 1, p. 211.

<sup>47</sup> Franco Venturi, "Oriental Despotism," *The Journal of the History of Ideas* 24.1 (1963): 133-142. 與 Koebner 的論著一樣，文涂立雖以「東方專制」為題，但文章目的在於釐清專制觀念的淵源，而不及於「東方」概念。此種論旨的底蘊，似乎認為東方專制觀念單純是專制論的簡單延續。本文要指出，這兩種政治觀念有其複雜的異同，必須嵌在當時諸般的政治語彙與政治現實中來考察。

地表露了專制政治力量在建立經濟—國家秩序的重要性。羅年輕時旅行至荷蘭與法國，並在當地靠著投資營生。他的數學與金融才華被當時的王儲，也就是後來的法王路易十五所賞識，拔擢為內府財務總管，並於一七一六年成立法國中央銀行 (banque general)，作為他的新財政體系 (New System) 的核心機構。中央銀行的目的，在於發行鈔票，以解決當時歐洲的銀荒，方便發行債券，幫助海外貿易的發展，增加國庫稅收。銀行的核心概念就是以紙鈔 (bank-money) 取代金銀等貴重金屬。但在紙鈔尚未普遍使用，金、銀等重金屬為世人所鍾愛、信賴且普遍流通的時代，一般人對於紙鈔的價值容易有所疑慮，這是相當可以理解的現象。羅率先利用當時醫學上的新發現，也就是血液循環理論來表述錢的意義。他說，正如血液輸送養分讓身體健康運作，血液的停留反而對身體不利一樣，錢的價值在於流通。顯然，銀行紙鈔較諸貴重金屬更易於流通循環。<sup>48</sup> 羅進一步提議，人們平常只要領取足以支應日常所需的錢，餘者可全數留在中央銀行系統孳息。這個金融見解在二十世紀已經獲得了普世的應用，但在十八世紀初，這提議無疑需要人們對於尚不熟悉的銀行體系，以及支持這銀行系統的政府有極高的信賴與信心。十七世紀末，英國著名的政治經濟學作家巴本 (Nicholas Barbon) 認為，所謂「錢」(money)，就是「依據法律所規定的價值」；而「信用 (credit) 就是公眾輿論 (public opinion) 所衡量出來的價值」。若依照巴本的分疏，羅的新財政體系必然要訴諸有力並且有效的中央行政與司法統治來確定公眾輿論對於政府信用的支持。<sup>49</sup> 而事實上，當時法國也的確訴諸警察手段，意欲依賴強勢政府來穩定銀行紙鈔的價值。當時一位法國女士公開批評銀行紙鈔，稱之為「狗」，並認為「這紙狗應該拿去燒掉」。結果該女士遭到訓誡，並被強迫搬

---

<sup>48</sup> “The Bank, with Respect to the Finances, is the Heart of the Kingdom, whither all the Money ought to return, in order to begin anew the Circulation. . . . Money is no further yours, than by the Title which gives you a Right to call it in, and to make it go through your Hands, in order to answer your Necessities, and gratify your Desires. These Cases excepted, the Use of it belongs to your Countrymen; and you cannot deprive them of it, without committing a Publick Injustice, and even a Crime of State; which, I’m sure, you would not be guilty of, Money bears the Stamp of the Sovereign, and not yours; in order to warn you, That you have no other Title to it, but by way of Circulation, and that it is not lawful for you to make it your Property in another Sense.” John Law, *Observations on the New System of the Finances of France* (London: printed for John Roberts, 1720), p. 18.

<sup>49</sup> Nicholas Barbon, *A Discourse of Trade* (London: printed by Tho. Mibourne, 1690).

離居所數個月。<sup>50</sup> 這個例子說明了中央權威對於新金融體系的重要。羅說，雖然許多人擔心「國王是絕對的主人，而專制的力量會消滅人們對他的信賴與信心」，但人們之所以應對新財政體系懷抱信心，是因為國王本身具有崇高身分，故而值得信賴。此外，除非國王無法時時回應人民的需要，否則對國王本該具有信賴。準此，羅結論道：

如果這個新體系會有任何危險，那絕對不是如某些人所設想的，來自專制力量。因為，正好相反，我們所受其澤惠的專制力量，只會維護與支持它。<sup>51</sup>

在十八世紀上半葉的歐洲，羅對中央集權或專制力量的謳歌並非特立獨行之舉。路易十四時代正好是現代國家財稅革命與海外貿易齊頭並進的時代。<sup>52</sup> 自一七〇〇年起，路易十四的孫子，飛利浦五世 (Philip V, 1683-1746) 入主西班牙，波旁王室同時統治了法國與西班牙，成為歐陸最為強勢的王室。波旁王朝的政治、經濟、文化均有中央化的傾向。<sup>53</sup> 雖然十八世紀初，英語世界出現了許多對於「普遍王朝」(universal monarchy) 的批評，並對彼抱持戒慎恐懼的態度，但這並不能阻擋法國內部對於絕對君主 (absolute monarch) 的塑造與歌頌。此一王權觀，正是羅的財政改革所仰賴的專制力量。<sup>54</sup> 其實羅也多半將專制當作形容詞來使用。畢竟近代早期，將專制當成是一種政體或主義，需要等到孟德斯鳩之後才

---

<sup>50</sup> 引自 Thomas E. Kaiser, "Money, Despotism, and Public Opinion in Early Eighteenth-Century France: John Law and the Debate on Royal Credit," *The Journal of Modern History* 63.1 (1991): 1-28, p. 17.

<sup>51</sup> "If the *New System* be in any Danger, 'tis not from Despotic Power, as some People are apt to suggest: For, on the contrary, Despotic Power, to which we are beholden for it, will maintain and support it..." Law, *Observations on the New System of the Finances of France*, p. 20.

<sup>52</sup> Ames, *Colbert, Mercantilism, and the French Quest for Asian Trade*; Paul Cheney, *Revolutionary Commerce: Globalization and the French Monarchy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

<sup>53</sup> T. C. W. Blanning, "Louis XIV and Versailles," in *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe 1660-1789* (Oxford: Oxford University Press, 2002), chap. 1, pp. 29-52.

<sup>54</sup> John Robertson, "Universal Monarchy and the liberties of Europe: David Hume's critique of an English doctrine," in *Political Discourse in Early Modern Europe*, ed. Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 349-373; Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV* (New Haven: Yale University Press, 1994); Johannes Kunisch, *Absolutismus: Europäische Geschichte vom Westfälische Frieden bis zur Krise des Ancien Régime* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

顯現。換言之，羅是以家長制主人的權力與形象來表述絕對王權。這造成了專制、絕對君主、甚至獨裁等概念的彼此混用，特別是在東方專制成為主流論述之前，情況尤為如此。

## 二·二 法國的君權擁護者與合法專制論

十八世紀上半葉，西歐有兩種政治體制相互睥睨。一種是上述以法國波旁王朝為代表的強勢王權。對許多批評者而言，它展現了「絕對王權」、「普遍王朝」的意象。另一種是以英國為代表的政體，強調國王與議會共享主權，或是藉由議會節制國王主權的施展。支持這種溫和的君主制或共和制的思想家與作家多半也會對於積極建立帝國、擴張領土等行動抱持疑慮。在西歐，專制逐漸成為汗名的過程，就是英國體制逐漸壓倒法國波旁體制的過程。這就是現代史家 Grosrichard 說的，從十七世紀末開始到十八世紀結束，一直有個幽靈驚嚇著歐洲，就是專制幽靈。<sup>55</sup> 它顯然與波旁王朝共處了一段頗長的時光。但我們應該特別注意，孟德斯鳩在一七四〇年代開始以專制概念來描述君主在憲政上絕對、無節制的權威時，許多當時的哲士、作家其實相當不以為然。誠如前述，孟德斯鳩一方面在理論上提出三權分立作為溫和王權的理想，另一方面以西亞與東亞諸國政治為專制統治的實例。從修辭學上講，這無異是以東方為他者，作為歐洲內部自我批判的礪石。孟德斯鳩以東方專制再現自我批判的策略，在當時就遭遇了許多反對的意見。例如伏爾泰就認為，「在需要審斷的地方，孟德斯鳩常常過於富有想像力；他經常誤認事實；我甚至相信，他的推論也常常有誤」。<sup>56</sup> 伏爾泰相信，從鬆散的封建君主到相對集權的君主，是正面的歷史發展。他的名著《路易十四的時代》(*Le siècle de Louis XIV*) 就是發揚中央集權統治優勢的著作。中央集權的歷史正面意義是，法律得以統一、改善，酷刑變得比較輕緩，社會秩序會伴隨政治秩序的統一而愈加彰顯。如果君主可以與知識的進程一起成長，成為啟蒙時代之子，則宗教寬容政策就可以落實，思想可以解禁，言論可以自由發表，藝術與科學的進步才能步入穩定的軌道。伏爾泰針對《論法的精神》中的專制論批評道，其實土耳其帝國皇帝的決策模式與基督教世界並無二致。《可蘭經》從

<sup>55</sup> Grosrichard, *The Sultan's Court*, p. 1.

<sup>56</sup> Voltaire, "First Conversation. On Hobbes, Grotius and Montesquieu," in *Political Writings*, ed. and trans. David Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 87.

來不會同意不遵守誓言。伏爾泰以他一貫的諷刺手法論道，不論是回教或基督教，都會在「良知中行惡」。<sup>57</sup>「專制者」(despot) 在希臘時代原指「家內主人、父親」，如今卻被孟德斯鳩濫用成「摩洛哥皇帝、土耳其皇帝、教皇、中國皇帝」的頭銜。<sup>58</sup> 伏爾泰強調，所謂專制統治在歷史上並不存在。《可蘭經》及其歷代注疏就是回教世界的律法。中國更是以法律為統治原則的國家。光是北京一隅，就有六座高等法院統轄其他四十四座法院。<sup>59</sup>

在法國，對孟德斯鳩的（東方）專制論做出最嚴肅評論的作家，應該是法國重農學派重要的理論家奎奈，他曾經出版《中國專制主義》(*Despotisme de la Chine*) 討論中國的統治體制。奎奈認為，孟德斯鳩對中國政治的黑暗描述得如果不是過於誇大，至少有失精準。<sup>60</sup> 他認為，中國的確是父權國家；但中國皇帝雖視臣民為子女，卻同樣以父執之身分關心臣民福祉。<sup>61</sup> 更重要的是，中國皇帝一切行政均以法律為斷。<sup>62</sup> 奎奈雖然接受孟德斯鳩的專制語彙，視之為分析統治型態的有效工具，但他卻認為，專制統治必須再細分成兩類，一為有法律基礎的專制統治，一為專斷、無視法律基礎的專制統治。「我認為，根據我們所已知有關中國的記載，中國政府的協同運作 (la constitution de son gouvernement) 乃是建立在睿智與確切的法律之基礎上。中國皇帝自己則是仔細視察此運作的督察」。簡言之，中國皇帝是專制君主 (despote)，但不是擅恣之君或暴君 (souverain arbitraire et tyrannique)。

我們以專制主義描述中國政府，原因是此帝國之主權集中於權威最高的唯一一人身上。專制者，指的是主人或大公。此名可以延伸指稱一位擁有絕對權力的主權者 (souverains)，但其絕對權力受到法律的規範；也可以指稱有擅恣之權無法可約束的主權者，他們或許對其國 (nations) 有益，或者有害，但關鍵是其政府統治因欠缺基本而固定之律法而無法確定。因此，有合法的專制者，也有擅恣與不合法的專制者。

中國皇帝是位專制者；但我們是在何種意義下，給予他這樣的稱呼？對我

---

<sup>57</sup> Voltaire, *Political Writings*, p. 92.

<sup>58</sup> Voltaire, *Political Writings*, p. 92.

<sup>59</sup> Voltaire, *Political Writings*, p. 97.

<sup>60</sup> François Quesnay, *Despotisme de la Chine, Œuvres Économiques Complètes et Autres Textes* (Paris: Institut National D'études Démographiques, 2005), vol. 2, pp. 1099-1102.

<sup>61</sup> Quesnay, *Despotisme de la Chine*, p. 1092.

<sup>62</sup> Quesnay, *Despotisme de la Chine*, p. 1092.

而言，歐洲對這帝國的政府普遍有不良的印象。但我透過我們所擁有的中國紀聞，卻得出相反意見的見解；中國政府其實建立在具有智慧且普遍的法律基礎之上，它的皇帝則嚴格的監督這些法律的施行。<sup>63</sup>

奎奈之意，用今天的政治學概念來說，就是中國帝制有「依法行政」(rule by law)，但不必然是「法治」(rule of law) 之國。將專制分成依法統治的專制與擅恣或獨裁的專制，表面上很接近孟德斯鳩的君主統治與專制統治之分，但他將君主制改換成合法的專制者，其實有替波旁王朝的中央集權進行理論上的辯護的意味：只要統治者的作為有法源為依歸，專制君主 (despot) 或專制的統治其實有其正當性。隨著現代早期國家體系日漸穩固，波旁王朝透過一連串的繼承戰爭以及海外殖民，使得國王特權因為軍事、施惠、特許權的擴大而增加。路易十四著名的「朕即國家」(L'état c'est moi) 以及「太陽王」(Le Roi-Soleil) 這樣的稱謂中可見法國王權高漲之一斑。奎奈的專制論是順著孟德斯鳩的政治分類學來為波旁王朝或法國政體辯護。因為奎奈在策略上選擇與孟德斯鳩直接對話，因此他的專制論與世紀初的羅 (John Law) 支持波旁王室的中央集權同屬一脈，卻顯示出一種新的時代意義，就是在法國共和主義興起之時，借用孟德斯鳩的專制論述來為中央集權張說。十九世紀中葉以來，德語世界的作家將十八世紀歐洲尤其是法國、俄國、奧地利的中央集權王室，稱之為啟蒙專制或開明專制。<sup>64</sup> 本文無意反對這樣的歷史敘述。其實，現代學者甚至將路易十四與俄國沙皇恐怖的伊凡 (Ivan the Terrible) 並列為「絕對專制」(absolute despotism)，與其他歐洲君主如彼得大帝、普魯士的斐特列大帝的「啟蒙專制」(enlightened despotism) 有

---

<sup>63</sup> “On comprend le gouvernement de la Chine, sous le nom de Despotisme, parce que le souverain de cet empire réunit en lui seul toute l'autorité suprême. Despote signifie maître, ou Seigneur. Ce titre peut donc s'étendre aux souverains qui exercent un pouvoir absolu, réglé par les loix, et aux souverains qui ont usurpé un pouvoir arbitraire, qu'ils exercent en bien ou en mal sur des nations dont le gouvernement n'est pas assuré par des loix fondamentales et fixes. Ainsi, il y a des despotes légitimes et des despotes arbitraires et illégitimes.

L'empereur de la Chine est un despote; mais en quel sens lui donne-t-on cette dénomination? Il m'a paru qu'assés généralement on a en Europe, une idée peu favorable du gouvernement de cet empire; et je me suis aperçu, au contraire, par les relations que nous avons de la Chine, que la constitution de son gouvernement est fondée sur des loix sages et irrévocables, que l'empereur fait observer et qu'il observe lui-même exactement.” Quesnay, *Despotisme de la Chine*, p. 1009.

<sup>64</sup> Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, pp. 18-19.



所區隔。<sup>65</sup> 但本文卻必須強調，從十八世紀的實際歷史脈絡考察，所謂開明或啟蒙專制是在反對孟德斯鳩的專制論裡產生的中央集權論。

相對於奎奈將專制視為正當甚至有效的統治，盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 與布朗吉 (Nicolas Antoine Boulanger, 1722-1759) 是兩位延續孟德斯鳩共和主義專制論的代表人物。雖然盧梭對英國政治思想的影響更為全面而深刻，但相較之下，布朗吉在專制論議題上的影響較諸盧梭猶有過之而無不及。一七六二年，盧梭出版了他最重要的政治哲學著作，《社會契約論》(*Du Contrat Social*)。盧梭所關心的課題是人民主權如何實現。依據此一主旨，盧梭區分了暴君或暴政 (tyran, tyrannie) 與專制 (despotisme)。盧梭辯道，今人使用 tyran (暴君) 一詞時多不求甚解，以為就是無視於正義與法律，以殘暴手段統治。其實，在古希臘，tyran (僭主) 指其王位不經合法程序獲得。簡言之，tyran 就是篡位者。<sup>66</sup> 接著，盧梭提出了他非常獨特的僭主與專制者的概念差別。他說，僭主以違反法律的方式即位卻以法律統治國家，但是專制者則將自己置諸法律之上。僭主因此是王室權威的篡奪者，專制者則是普遍主權，也就是對普遍意志的篡奪者。<sup>67</sup> 在人民主權脈絡下，專制與無政府形成兩種統治的極端，因此，相較於亞里斯多德—孟德斯鳩這個政府統治形態的論述傳統，盧梭所謂專制不一定指涉君主制度的崩壞，毋寧是一種制度性的壓迫，一如無政府不是民主制度的崩壞；它們是人民、政府、主權三者之間的混亂與傾軋，是統治失效的極端代表：「此外，對此三詞〔政府、主權、人民〕的改變必會讓它們的平衡關係分崩離析。如果主權者也想執政統治，或行政首長也想立法，或人民拒絕服從法律，失序將取代秩序，力量與意志將不再共同和諧運作。崩解的國家將墮入專制主義或無政府

---

<sup>65</sup> Eric Carlton, *Faces of Despotism* (Hants, England: Scolar Press, 1995), pp. 110-122, 136-149. 另外，Carlton 將東方專制一詞用於描述中國早期的帝制，而將波斯的統治稱之為掠奪式的專制 (depredatory despotism)。Ibid, pp. 46-57, 86-97. 梁啟超在晚清則將專制分為野蠻專制與開明專制兩大類。舉凡彼得大帝、普魯士的斐特列大帝、中國歷史上的趙武靈王、商鞅的秦國、諸葛亮的蜀漢都是開明專制之例。梁啟超評論道，「專制與非專制一以憲法之有無為斷」。見梁啟超，〈開明專制論〉，頁 1455, 1460-1461。

<sup>66</sup> “Ainsi tyran et usurpateur sont deaux mots parfaitement synonymes.” Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, ed. Ronald Grimsley (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 184; 或見英譯本 *The Social Contract and other Later Political Writings*, ed. and trans. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 108.

<sup>67</sup> 同上註。

狀態。」<sup>68</sup> 可以想像，盧梭對於以奎奈為代表的重農學派的法治專制或開明專制概念完全不抱同情。他在一封致米亞波 (Victor de Riqueti, Marquise de Mirabeau, 1715-1789) 的公開信中直率表示，所謂「合法專制」(legal despotism, despotisme legal) 只是自我矛盾的概念，不值一哂。盧梭寫道：「尊敬的先生，無論發生何事，請別再向我表達你的合法專制〔概念〕；對此，我無法贊同，甚至無法了解。對我而言它們只是兩個彼此矛盾的字組合在一起，無任何指涉意義。」<sup>69</sup> 從後見之明來看，十八世紀固然可以稱之為共和的世紀；美國獨立運動與法國大革命都以共和之名在二十年內相繼爆發。共和主義對專制的批評，很難為合法專制或開明專制這樣的概念預存空間。

早於盧梭《社會契約論》一年，也就是一七六一年，布朗吉的《論東方專制主義的起源》(*Recherches sur L'Origine du Despotisme Oriental*) 在日內瓦匿名出版。一七六四年被翻譯成英文。相較於盧梭，布朗吉非常有意識地承續孟德斯鳩的學說。他自承已作在於補充說明孟德斯鳩專制論的源頭，亦即神權政(統)治(theocracy)。他認為，遠古人類面對大自然的力量與災難時，勢必會產生恐懼之情。宗教力量此刻適時介入並利用了這份恐懼而發展出神權政治。<sup>70</sup> 布朗吉道，「專制主義就是異教神權統治」(Despotism is pagan theocracy)，而教廷統治也仍然

---

<sup>68</sup> “De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l’instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d’obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n’agissent plus de concert, et l’État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l’anarchie.” Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 155; 或見英譯本 *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 83.

<sup>69</sup> Rousseau, *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 271.

<sup>70</sup> “Such was the religious disposition of the human mind, when societies, already multiplied and reunited, betook themselves to give a new turn of their civil administration, and to think of electing a king. . . . Their thought being engrossed by heaven, they forgot, in this critical juncture, that they were as yet upon the earth; wherefore, instead of giving to their government a natural cement, they sought after a supernatural one: and that they might not lose sight of the heavenly kingdom, to which they incessantly aspired, they imagined they might represent it here below, by acknowledging no other monarch but God alone.” N. A. Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental, and other Empire of Africa, Europe and America* (Amsterdam, 1764), p. 88. 書中有系統地對政教關係提出強烈批判，恐怕不見容於法國當局。由於此書的反宗教力道，法國百科全書派中的要角，也是反宗教的作家 Baron d’Holbach 在一七六六年將此書重新整理再版。

殘存著古代神權統治的遺緒。<sup>71</sup> 專制統治的起源，不是孟德斯鳩所說的物質因素，而是情緒或感性因素。<sup>72</sup> 一旦理性得到完全的解放，感性就能得到合理的運行。布朗吉是百科全書派的重要作家，他此處批判教廷與宗教的關係，當然有強烈的現實批判意義。布朗吉最重要的論點應該是該書末尾出現的結論：法律才是王室權威的前提與基礎。

在君主統治形式中，人們會發現，君主們既不標榜神聖特徵，也未曾忘記他們是人。是人們可以愛、可以彰顯其榮耀、可以尊敬的人，而非愛戀或恐懼的神或鬼物。在此，君主服從社會的基本律法；藉此律法，他們的王座才堅固不移，他們的人民才安居樂業。在此，人們樂於服從良法美律卻沒有強迫或抱怨。這些律法為他們帶來溫謹主權，讓他們擁有亞洲的奴隸或美洲的野蠻人所沒有的可敬與理性的優勢。如果我們的祖先依照完美的理性行事，充滿人性尊嚴的公正情感，他們若同意遵從國王，他們也無須在神與魔之間做誇艷的抉擇。不，他們只需在像他們這樣的必朽者之間做選擇即可，支持這些君主的是固定且恆久的法律。國王是第一位受此律法所束之人，因為他是人，而且是人之第一人。此一溫和政府，它是如此符合人性，無須要求其國王行事如神，無須要求其人民有極少數人才具備的高潔品行，無須要求奴才般的服從，因為這只會讓國王厭惡或降低其格。此溫和政府讓人的價值適當的彰顯，且讓人民得以自在生活，如果他們的情感關注於文明與自然的狀態。<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> “Popery having, in fact, but revived an antient chimera, of which herself was the dupe, she hath ever since laboured to re-establish the antient theocracy upon earth, and hath indeed removed the evils and the errors, which were the annexed consequences of their false principles. From these antient sources is derived the crude dogma of the future universality of their papal monarchy. It is in quality of successors and representatives of this false great judge, adored now in a like manner as Adonis and Osiris were; that monarch, while upon this earth, have dared to lay a claim to infallibility and independence, and that the sacerdotal supremacy hath always aspired to Despotism, directly or indirectly, by corrupting that form of government, whose constitution was the most averse from it.” Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental*, p. 223.

<sup>72</sup> 布朗吉認為導致專制統治的因素是「激情、無知、迷信」(passion, ignorance, and superstition)。Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental*, p. 280.

<sup>73</sup> “In the monarchical form of government he sees kings who neither affect any attributes of the divinity, nor forget that they are men, there he can love, honour, and respect them, without adoring and fearing them as gods or demons. There kings subscribe to the social and fundamental laws of society, by whose energy their thrones are immovably fixed, and their subjects rendered happy:

布朗吉不只踵事孟德斯鳩的東方專制論述，在寫作策略上，他也追摹孟德斯鳩，利用東方作為他者來批判法國社會本身。<sup>74</sup> 對於神權政治的批判，在歐洲並非新事。十七世紀時代，貝爾 (Pierre Bayle) 與史賓諾沙 (Baruch Spinoza, 1632-1677) 等人就已強力提出懷疑論，對神權政治加以批判。對許多信奉新教的法國人，也就是雨格諾人士 (Huquenots) 而言，天主教國家如羅馬教廷、法國的神權政治則是親身的經歷。<sup>75</sup> 例如十八世紀波旁王室是當時西歐少數還實行「國王觸摸」(Royal Touch, *thaumaturgic*) 儀式的君主。此儀式的假設是說國王的權威來自上帝，因此作為上帝的代理人，君主的身體具有神格，也因此具有聖經裡耶穌治病一般的神奇力量。路易十四在一六八〇年的逾越節，共觸摸了一千六百位癩瘋病等患者。雖然路易十五本人不相信國王觸摸的療效，但在教會的鼓勵下，他依舊在登基時舉行了這項儀式。路易十六當政後，這個宣示王權神聖性的儀式，再度出現。當法國周邊的新教國家，甚至親波旁王朝的英國司圖亞特王室都紛紛對王權進行除魅工作的時候，法國的王權依舊披著神聖的宗教袈裟。<sup>76</sup> 作為法國《百科全書》的重要投稿人，布朗吉對神權的不信任，完全可以理解。了解布朗吉的專制論述在於批判法國的政治現實，也就可以了解何以在第一共和創建進行得如火如荼的一七九一至九二年，他的作品連同盧梭等人的作品，重新被大量翻印、閱讀。

---

there men obey without reluctance or murmuring, those salutary laws to which they are indebted for such prudent sovereigns, and for all the honourable and rational advantages which distinguish man from the Asiatic slave, and the savage of America. Whereas our ancestors were under the guidance of sound reason, and were deeply penetrated with a just sentiment of the dignity of human nature, when they agree to submit themselves to kings, they proceeded to no extravagant choice between a god and a daemon: no, they made choice of a mortal like unto themselves, whom the public reason supports by fixed and permanent laws, by which he himself is the first bound, because he is a man, and the first among men. This moderate form of government, which is so congruous to humanity, does not require that its kings should act as gods: it does not require from the people a rigid virtue, of which few are capable; or a slavish submission, which would either disgust or must degrade them. It sets a just value upon men, and leaves them in the free enjoyment of their sentiments concerning their civil and their natural state.” Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental*, pp. 276-277. 底線強調為筆者所加。

<sup>74</sup> Rebecca J. Joubin, “Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopédie: The ‘Other’ as a Case of French Cultural Self-Criticism,” *International Journal of Middle East Studies* 32.2 (2000): 197-217.

<sup>75</sup> Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

<sup>76</sup> Marc Bloch, *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Paris: Gallimard, 1983), pp. 334-379.

## 二·三 休姆與君主制

在多佛海峽另一邊的英國，由於議會主權觀念的掣肘，十八世紀英國的王權與當時波旁王室不可同日而語；也因此，與王權理論相關的專制論，就呈現出相當不同的光譜與面貌。英國議會主權雖然已於一六八八年確立，但國王的實質影響力卻如歐陸國家一般，隨著戰爭以及頒與特權，尤其是商業特權而在十八世紀上半葉擴大。在輝格派大老華爾波 (Robert Walpole, 1676-1745)「主政」(1721-1742) 的時代，國王喬治一世 (George I, 1660-1727) 及二世 (George II, 1683-1760) 正是透過華爾波的穿針引線而發揮了威廉三世 (William III, 1650-1702)、安女王 (Queen Anne, 1665-1714) 等人無法企及的影響力。一些同情共和理念的作家遂因此抨擊國王優掖 (patronage) 的浮濫以及與之相生的政治墮落或腐敗。這些共和理念支持者被視之為「鄉村派」(Country party)，而在倫敦圍繞著國王與特許利益的政治人物則被稱之為「宮廷派」(Court party)。<sup>77</sup> 在十七世紀晚期，鄉村派的代表人物有哈靈頓 (James Harrington, 1611-1677)、春查德 (John Trenchard, 1662-1723)、高登 (Thomas Gordon, 1691-1750)、佛萊則 (Andrew Fletcher of Saulton, 1655-1716) 等人。在十八世紀早期則有哈奇森 (Francis Hutcheson, 1694-1746)、強生 (Samuel Johnson, 1709-1784) 諸人。但與本文最為相關者，應是活躍於一七五〇至七〇年代的佛格森 (Adam Ferguson, 1723-1816)。佛格森的政治與道德思想具有相當明顯的折衷主義特色，他既承續了佛萊則的積極共和精神以及哈奇森的進步式道德哲學傳統，同時糅合了盧梭的反文明觀念與孟德斯鳩的共和主義專制論。

不過，在討論英國共和主義與專制論之前，我們必須注意，正如同在法國有伏爾泰與奎奈反對孟德斯鳩的專制論，在英國也有深刻的作家對共和或議會主權至上的觀點提出諍言。休姆 (David Hume, 1711-1776) 是其中的翹楚。休姆與孟德斯鳩有過親身接觸與交談，對他的作品、思想都抱以高度肯定。但是他對孟德斯鳩的文化理論與政治思想都曾以委婉方式表達過極為不同的意見。他曾明白對孟德斯鳩的「環境決定論」提出商榷。早在一七三九年，休姆便在他所出版的第一本著作《人性論》中表示道，一群人乃至於一個民族之所以會表現出氣質或習慣上的同質性，其原因不在「土地與氣候的影響」，而在同感 (sympathy) 的作

---

<sup>77</sup> Issac Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

用上。<sup>78</sup> 休姆後來延續此論，在他著名的文章〈論民族特質〉中論道，民族特質的形成主因在於道德因素 (moral causes) 而非物質因素 (physical causes)。某一政府所轄區域內的人民必然會具備類似的氣質。休姆甚至結論道，「氣候只會影響吾人較為粗大、身體性的器官，而無法影響吾人纖細的器官。而吾人的心智其實是在那些纖細器官上的作為」。<sup>79</sup> 而政府統治方式，是諸般道德因素中之大者。<sup>80</sup>

與奎奈一樣，休姆雖不同意孟德斯鳩的氣候文化因果論，卻也接受了孟德斯鳩的專制概念。只不過休姆認為，專制比較像是人類歷史演進過程中的伴生現象，而非一種確切、獨特的統治類型。換言之，專制應該是個形容詞，而非專有名詞。相對於孟德斯鳩的類型學與專制論的絕對化，休姆提出他對君主制的歷史理解；一個相當具有辯證性的君主政體的歷史。在〈論工藝與科學的興起〉一文中，休姆宣稱，人類從野蠻到文明的過程，其政治制度就一直並行存在著民主（或共和）與君主制。早期的君主制多半有「專制的傾向」(despotic)。<sup>81</sup> 但隨著歷史的嬗遞，君主制的權力表現會越來越溫和。對休姆來說，歷史的進步主要是表現在知識、工藝、科學、文學等等的進步上。而共和制度，或者自由國家 (free states) 有助於科學發展。反之，專制或專擅君主的社會，經常有害於意見的表達，所以斲喪許多創造力。這中間最重要的關鍵，在於法律的執行。「法律帶來

---

<sup>78</sup> 或許在孟德斯鳩正式出版《論法的精神》之前，休姆便曾接觸過孟氏手稿，或耳聞其學說。David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1888/1978), p. 317.

<sup>79</sup> David Hume, *Essays: Moral Political and Literary* (1985), p. 215. 孟德斯鳩常被認為是環境決定論者。此說固然有幾分道理，但是我們也必須注意，此論斷其實也是當時或後世作家所建構出的解釋傳統，其中不無誤解。休姆顯然與這個誤解的傳統有密切關係。其實孟德斯鳩本人並未全盤否定文化、甚至政府對於民族的形塑與影響：“Many things govern men: climate, religion, laws, the maxims of the government, examples of past things, mores, and manners; a general spirit is formed as a result. To the extent that, in each nation, one of these causes acts more forcefully, the others yield to it. Nature and climate almost alone dominate savages; manners govern the Chinese; laws tyrannize Japan; in former times mores set the tone in Lacedaemonia; in Rome it was set by the maxims of government and the ancient mores.” Charles-Louis de Montesquieu, *Spirit of the Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 310.

<sup>80</sup> 休姆許多論述，包括他的《人性論》、《英格蘭史》都觸及到政治制度與政治文化。但比較核心的文本，可參考 Knud Haakonssen 編輯的 David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。

<sup>81</sup> Hume, “Of the Rise of Arts and Science,” *Essays: Moral Political and Literary*, p. 115.

人身的安全；人身安全之後，人才會對事物產生好奇。而知識則來自好奇」。<sup>82</sup>不過，雖然「專擅君主」(arbitrary monarchies) 與「野蠻君主」(barbarous monarchies) 肯定有害於人類智識的發展，而共和或自由國家才會帶來文藝與科學的第一波精緻化，但是當某社會達到某種程度的智識程度之後，他們反而有條件創造出溫和的君主制。

沒有法律的共和國肯定無法持久。與此相反，在君主制政府背景下，法律的出現不一定肇因於君主制本身。絕對的君主制度會有不利於法律的穢事，但是大智慧與反省，就可以調解它們〔筆者按：指王室與法律之間的齟齬〕。不過，在人類的理性未達細緻與重大進展之前，這樣的智慧肯定無法尋得。理性的細緻需要好奇心、安全感、法律。<sup>83</sup>

在〈論古代人口滋盛〉一文，休姆略帶嘲諷地說，有些「市民自由權的狂熱信徒」將人民對政府的服從說成是「奴隸」，卻感嘆古代〔筆者按：指希臘〕家奴制度的失去。在此，休姆把「奴隸」概念帶到論述的中心位置，因為奴隸與主人之間的關係，正是專制論的隱喻。休姆論道，十八世紀的人民，即使是處於專斷剛復的政府統治之下，其所享有的自由，猶超過古代的輝煌時期。「與其對一個小城君服從，不如對一個偉大君主服從；家內的奴隸遠比任何形式的公民服從都要來的殘酷」，休姆如是說。<sup>84</sup> 休姆的原意當然不是要歌頌專制主義，只是要從歷史演化的角度提醒契約論或天意論的革命理論倡議者，政治權威與社會型態都有其合理的演化進程。專制與否，關鍵不在君主體制或共和體制，而在統治的文化，也就是政治文化。在〈英國政府更接近絕對君主還是共和〉一文，休姆語帶詼諧地表示，任何政府都有死亡的一天，「我願意在此公開宣告，雖說自由總比奴隸為人所眷愛，但我卻寧願在英國見到絕對君主，也不願見到共和的出

---

<sup>82</sup> "From law arises security: From security curiosity: And from security knowledge." Hume, "Of the Rise of Arts and Science," p. 118.

<sup>83</sup> "A republic without laws can never have any duration. On the contrary, in a monarchical government, law arises not necessarily from the forms of government. Monarchy, when absolute, contains even something repugnant to law. Great wisdom and reflexion can alone reconcile them. But such a degree of wisdom can never be expected, before the greater refinements and improvements of human reason. These refinement require curiosity, security, and law." Hume, "Of the Rise of Arts and Science," p. 118.

<sup>84</sup> Hume, "Of the Populousness of Ancient Nations," *Essays: Moral Political and Literary*, p. 383. 奴隸與自由是相對甚且互斥的概念。自由多，奴隸就少；反之亦然。判斷自由程度的多寡，只能從歷史上的實證，以及「功利」(utilitarian) 的觀點。

現……絕對王權是痛快的死亡，是英國憲政真正的安樂死」。<sup>85</sup> 休姆的政治哲學顯然是針對英國獨特的政治現實而設想。在英國，即便有些人對議會主權概念仍存有爭議，「在議會中的國王」這概念已經是憲政運作的基本原則。所以事實上，英國極不可能出現君主專制主義。反倒是英國還有可能出現假共和之名的政治狂熱運動，一如內戰時期的克倫威爾與清教徒革命。<sup>86</sup> 對倡議「文人」(literati) 或哲人 (philosophes) 文化的休姆而言，與其期待多數人民都具備政治智慧直接參與政府，不如相信溫和王室 (civilized monarchy) 的政事處理能力。<sup>87</sup>

## 二·四 英國的共和主義專制論與東方專制論——佛格森的專制論與東方專制

英國專制論直接承襲自孟德斯鳩，而其中最關鍵的繼承與轉折，來自佛格森。伏爾泰與休姆視君主制為歷史之所以進步、社會秩序之得以建立的基石。伏、休兩人的見解其實都立論於歷史學式的觀察，而且都是針對封建制度而議論。相較於封建體制，君主制的完善，使得司法權威得以集中，並有效執行。而司法或政府的效能，絕對是文明進展基本而重要的動力。<sup>88</sup> 對部分相信進步以及歷史經驗的人士來說，王權的上升與文明的進展息息相關；也唯有此時，開明專制或絕對君主概念才會出現。問題是，歐洲人的歷史記憶不是只有封建制度，還有古代憲政與希臘羅馬共和。在英國，最積極體現古羅馬共和精神的十八世紀作家，或許非佛格森莫屬。<sup>89</sup> 這些英國共和主義論者沿襲了孟德斯鳩以專制論作為自我批評的參照，同時又作為本質化歐亞政治社會之差異的雙元書寫。不過，我們必須注意，英國作家，尤其是佛格森完全放棄了孟德斯鳩的環境決定論或文化

---

<sup>85</sup> Hume, "Whether the British Government Inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic," *Essays: Moral Political and Literary*, pp. 47-53.

<sup>86</sup> Hume, "Whether the British Government Inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic," p. 52.

<sup>87</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Science," p. 126.

<sup>88</sup> Nicholas Phillipson, "Propriety, Property and Prudence: David Hume and the Defense of the Revolution," in *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); *David Hume: The Philosopher as a Historian* (New Haven: Yale University Press, 2012).

<sup>89</sup> Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).



相對主義，並提出一個具重大警醒意義的命題：專制政治不是東方社會的特有產物，而有著人類社會的共相。

佛格森在一七五二年自歐洲旅行回到蘇格蘭，從此放棄了牧師的工作，立志成為文人作家。他在一七五四年擔任愛丁堡大學道德哲學教授。佛格森對專制的討論，幾乎集中在已成經典的《文明社會史論》(*An Essay on the History of Civil Society*, 1767) 一書。本書內容是佛格森於一七六七年之前的十年間，為了參加各種文人聚會或辯論所草擬的短論文。本書既是一七六〇年代英國最有代表性的共和主義著作，也是當時討論專制論最深的作品。休姆的專制或絕對君權論述，比較是針對孟德斯鳩的發言，佛格森的專制與共和書寫，顯然是受到兩起重要政治事件的影響。第一是「火鉗俱樂部」(Poker Club) 的成立，第二是英法七年戰爭的爆發；而這兩件事有著密切的因果關係。「火鉗俱樂部」成立於一七六二年。雖然其成員多數來自更早之前的「菁英社」(The Select Society)，但「火鉗俱樂部」成立本身有個特殊的背景，就是反映蘇格蘭仕紳對於英格蘭國會否決蘇格蘭民兵法的失望與抗議。<sup>90</sup>「火鉗俱樂部」原名為「民兵俱樂部」(militia club)。之所以有此社團的出現，是因為英法戰爭於一七五六年二月爆發之後，倫敦議會通過了民兵法案，同意英格蘭仕紳可以自主組成民兵團，保衛家園。但是與此同時，議會卻否決了蘇格蘭的民兵組織請願。其中的主要考量，是蘇格蘭仍有一群人，尤其是高地氏族，依然眷戀、效忠司圖亞特王室。他們在一七一五年以及一七四五年發動內戰，聲援詹姆士二世的兒子詹姆士司圖亞特 (James Francis Edward Stuart, 1688-1766) 以及孫子查理司圖亞特 (Charles Edward Stuart, 1720-1788)，意欲迎接他們繼位為英國國王。雖然叛變都隨即被平定，但也因此使得倫敦當局對蘇格蘭的民兵請願深以為戒。然而以佛格森為首的蘇格蘭仕紳雖然效忠當政的漢諾威王室，他們卻無法接受蘇格蘭人民不被賦予同等政治權利與共和精神的實踐機會。《文明社會史論》就是在這樣的背景下的（溫和的）逆抗書寫。<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> 有關菁英社的研究可參考 Roger Emerson, "The Social Composition of Enlightened Scotland: the Select Society of Edinburgh 1754-1764," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 114 (1973): 291-329.

<sup>91</sup> Fania Oz-Salzberger, Introduction to *An Essay of the History of Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. vii-xxv; John Robertson, *The Militia Issue and the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: John Tuckwell, 1982); Richard Sher, *The Church and University in the Scottish Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

另一起關鍵事件就是英法戰爭。根據近人研究，英國人的（優越）自我認同建立在四種意識形態上，亦即自由、新教、海洋與商業。<sup>92</sup> 其中，自由或許佔據最核心的地位，因為其他三種意識形態也都與自由有關。<sup>93</sup> 十八世紀英國一般人咸認天主教國家如義大利、西班牙、葡萄牙為落後，其中一項「偏見」就是這些國家有宗教裁判所，以宗教機構箝制人的宗教良心。至於海洋與商業，英國人作為踵步於葡、西、荷蘭之後的重要海權國家，自然傾向倡議海洋的自由出入。對於法國這個強大的陸軍大國，英國人則批評其專制與企圖建立基督教普遍王朝的野心。這時，英國人的集體記憶就集中在光榮革命之後逐漸形塑的平衡政體上，並自詡為當世憲政最為完美、平衡的政治社會。七年戰爭伊始，許多批評法國政體的小冊子開始出現，成了國家動員、對抗外敵的宣傳策略之一。<sup>94</sup>

以下本文將會論證道，布朗吉的神權政治論的專制論對往後英國的東方專制論影響極大。但我們必須注意，約同此時佛格森則從文明社會或啟蒙社會角度，提供了另一種相當不同的論述策略。我們或許可以將布朗吉與佛格森二人視為一七五〇年代晚期、一七六〇年代早期，法國與英國共和主義專制論代表人物。<sup>95</sup> 《文明社會史論》最後一節標題為〈論專制主義的發展與結束〉。一七五〇至六〇年代，法、英兩國的共和主義關懷者對於實務政治的看法相當不同。如果法國啟蒙哲士對天主教在政治上的影響始終如鯁在喉，英國作家因為議會主權的抬頭，其對王權的觀感與疑懼的理由明顯與法國不同。正如柯莉 (Linda Colley) 所言，一七六〇年之後，英國王室的新權威訴諸人民的效忠與認同；它與國族意識 (national consciousness) 的茁壯息息相關。<sup>96</sup> 在英國，公民或共和主義者所關心

---

<sup>92</sup> David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

<sup>93</sup> Harry Dickinson, *Liberty and Property: political ideology in eighteenth century Britain* (New York: Holmes and Meier, 1977).

<sup>94</sup> 例如 *The Progress of the French in their View of Universal Monarchy* (London: printed for W. Owen, 1756)；又如 Charles Davenant 在一七〇一年出版的著名政論 *An Essay upon Universal Monarchy* (London: printed for R. Baldwin, 1756) 也在戰爭期間重新被翻印、流傳。

<sup>95</sup> 布朗吉的著作在十八世紀下半葉影響了許多英國作家。其中尤以羅根 (John Logan, 1748-1788) 以及詹姆士彌爾 (James Mill, 1773-1836) 最為顯著。主要的原因正是布朗吉在孟德斯鳩的論述基礎上，將政治與宗教做更仔細的連結。同時，論述專制政治在社會生活各層面的影響。本文以下將對此進行討論。

<sup>96</sup> Linda Colley, "The Apotheosis of George III: Loyalty, Royalty and the British Nation 1760-1820," *Past & Present* 102.1 (1984): 94-129, p. 99.

的問題已非王權是否應受到法律或立法者的規範，而是王權的實際運作是否會因為時勢變遷，尤其是帝國的擴張而隨之擴張。帝國日益龐大，政商關係日益複雜，國王的傳統經濟與稅入特權就可能成為攏絡議員的誘餌。<sup>97</sup> 另外，帝國的擴展表示了行政體系的擴大以及官僚體系的日常化。這對於抱持古典共和理念的人而言也是一項極大的挑戰。<sup>98</sup> 佛格森分別以政治德性的腐敗 (corruption) 以及政治奴役 (political slavery) 兩個道德語言來描述政商不分與帝國官僚的可能後果。

英國在十八世紀的擴張，尤其是在印度的軍事征服，令許多有識之士隱約感受到羅馬共和轉向羅馬帝國或羅馬和平 (Pax Romana) 的歷史可能在國勢日隆的英國重演。相較於許多人，佛格森對此表達了更深刻的憂慮。正如前述，其時英國人普遍認為自己的平衡憲政體制是當世最優秀的制度，最能保障人民自由。佛格森的論述則企圖論證，這些制度的背後，必須有自由的精神作為支撐。唯有自由精神始終不受時勢與社會物質進步的干擾，繁榮的政治與經濟生活才能生生不息。佛格森說，自由之所能受到保障，其關鍵不在法律或制度的本身，而是人民是否自我警醒、覺悟到自由必須一直存在心中當作必須加以保守的首要之務。許多人認為自由來自於法律的執行，這原是沒錯，但所謂自由並非法律本身，自由並非成文法所制定、允許的內容。法律只是種表徵，是人民決意要享有自由的決心的表徵。自由的真義是造成法律制定的決心與精神。<sup>99</sup> 這是一種前法律的自由觀。<sup>100</sup> 佛格森強調，此種前法律的自由觀，也就是公民自發的、有意識的自由決心，在羅馬共和裡喪失了。或者說，它被法治主義的自由觀取代了，也因此種

<sup>97</sup> J. G. A. Pocock, *Ancient Constitution and the Feudal Laws* (2nd ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

<sup>98</sup> 近人認為孟德斯鳩的專制說有兩種內涵。一為政治上的專制，一為商業專制。所謂商業專制，是說商業的發展讓人，尤其是公民的道德容易墮落。筆者認為此說有其價值。其實佛格森也亟言商業對於公民德性的潛在威脅。但是筆者不傾向用專制來表示商業對德性的可能風險。

<sup>99</sup> “And the influence of laws, where they have any real effect in the preservation of liberty, is not any magic power descending from shelves that are loaded with books, but is, in reality, the influence of men resolved to be free; of men, who, having adjusted in writing the terms on which they are to live with the state, and with their fellow-subjects, are determined, by their vigilance and spirit, make these terms be observed.” Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Cambridge, 1995), p. 249.

<sup>100</sup> 佛格森的自由觀念有神學上的意義；有關此節可參考陳正國，〈宗教與世俗的辯證——佛格森論歷史與自由〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》79.2 (2008)：187-233。綜觀佛格森對文明與自由的態度，其實更接近盧梭而非孟德斯鳩或其他英國文人。但此題已經超出本文所能處理的範圍，須留待另文書寫。

下羅馬共和衰亡的種子。為了維持所謂的「政治秩序」，羅馬共和以人類福祉之名，允許其政治人物以專制的統治方式治理國家；以國家的力量盡其可能的完成徵稅與要求人民服勞役。其結果，羅馬共和建立了「專制主義」卻自詡行事完全依照良知與時宜。佛格森道：

他們有時甚至認為，如果有幾個好君主出現，專制的統治可以謀求人類的幸福。一旦作如是想，他們就無法抱怨主權者以善意為口實，盡力擴張其權力。他也就會依據自己的理解，盡力除去擋在這條思路上的阻礙，以及會干擾他的善意的種種阻礙。

於是乎，已經準備篡取更大權力，〔人們〕使身為自由之邦的領袖可以為自己裝備武力，在他的轄域的每個角落，隨時鎮壓失序的種籽；使他得以有效遏抑人民的抗議與異議的精神；讓他排除刁民與人民私利所造成的統治障礙；讓他盡其徵稅與勞役之能，集中足以對抗敵人的國內力量；非常可能的情況是，在以人類福祉的名義下，他可以打破所有自由的藩籬，建立專制主義，並且自詡自己種種的作為，完全是依據理性與必要措施。<sup>101</sup>

佛格森將專制主義與共和主義對立，並以此作為解釋羅馬共和終結的主軸，顯然深具自我批判的啟蒙意義。<sup>102</sup> 同樣的例子出現在荷姆 (Henry Home, 1696-1782) 於一七七四年出版的《人類簡史》(*Sketches of the History of Man*)。本書雖號稱「人類」簡史，而且是以進化觀點來書寫人類(社會)在財富、商業、藝術、風俗、女性地位、智識、理性、品味、政府、軍事、宗教等等制度或能力的

<sup>101</sup> “They even sometimes acknowledge, that if a succession of good princes could be found, despotical government is best calculated for the happiness of mankind. While they reason thus, they cannot blame a sovereign who, in the confidence that he is to employ his power for good purposes, endeavours to extend its limits; and, in his own apprehension, strives only to shake off the restraints which stand in the way of reason, and which prevent the effect of his friendly intentions. Thus prepared for usurpation, let him, at the head of a free state, employ the force with which he is armed, to crush the seeds of apparent disorder in every corner of his dominions; let him effectually curb the spirit of dissention and variance among his people; let him remove the interruptions to government, arising from the refractory humours and the private interests of his subjects; let him collect the force of the state against its enemies, by availing himself of all it can furnish in the way of taxation and personal service: it is extremely probable, that, even under the direction of wishes for the good of mankind, he may break through every barrier of liberty, and establish a despotism, while he flatters himself, that he only follows the dictates of sense and propriety.” Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 254.

<sup>102</sup> Adam Ferguson, *The Progress and Termination of the Roman Republic* (3 vols; Dublin, 1783), vol. 1, p. 3; McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment*.

進展。不過有關現代歐洲以外的人類歷史，作者的觸角多半限於希臘羅馬文獻，少數觸及北美印度安人與亞洲。書中他屢屢使用專制主義一詞來描述羅馬帝國的政治。<sup>103</sup> 依本文主旨而論，此書值得注意的有兩點。第一，荷姆認為，專制就是不遵循正義 (justice)，也就是統治者以一己之私意，擅恣統治。而這樣的統治，正是最不穩固的政權：「同時，雖然專制主義謀求主權者高於正義的原則，讓主權者成為轄內唯一自由的人，卻比其他所有統治都更讓他不安全。」<sup>104</sup> 他說，在古羅馬，若有人弄翻了皇帝塑像，就會被判叛國罪。此種為皇帝尊嚴而不符比例原則的判刑，證明了專制主義的存在。<sup>105</sup>

荷姆的普世專制主義概念最有意思的地方，是他將專制主義與奢侈概念作連結：兩者都對人口的增加，也就是民族或國家的力量具有極大的負面作用。在十八世紀，奢侈經常是共和主義者用來警醒重商主義或王權擴張的主要概念與詞彙。這在孟德斯鳩、盧梭的著作中特別明顯。<sup>106</sup> 但荷姆特殊之處，在於他認為奢侈會降低女性的生育能力——「奢侈是人口的死敵，不只是因為從勞動者處剝挪食物，也因為造成生育能力的減弱」。<sup>107</sup> 荷姆相信，貴族女士很少動，所以生育力差。但在勞動階級裡聽到有女人不孕，簡直就是天大新聞。<sup>108</sup> 荷姆的人口與政治經濟學與當時的主流意見相差極大，他的共和主義語言也雜揉、折衷了孟德斯鳩、盧梭、佛格森等人的說法。<sup>109</sup> 與本文直接相關的論點是荷姆使用普遍意義的專制論來論述他的人口經濟學。他說：

奢侈令男女失去精力，故為人口之敵。專制主義把人變作奴隸，斲傷農工，也是一號大敵。專制對人類物種之害，尤甚於埃及瘟疫。因為它讓人變得悲慘，致使人對於生育與權力都失去興趣。<sup>110</sup>

<sup>103</sup> Henry Home (Lord Kames), *Sketches of the History of Man* (2 vols; Edinburgh: printed for W. Creech, 1774), vol. 1, pp. 101-102, 153-155, 397 and passim.

<sup>104</sup> Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 401. 荷姆擔任過蘇格蘭最高法院法官；他之所以如此定義專制，或許與個人經驗有關。

<sup>105</sup> Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 397.

<sup>106</sup> Christopher Berry, *The Idea of Luxury: a conceptual and historical investigation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

<sup>107</sup> Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 59.

<sup>108</sup> Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 60.

<sup>109</sup> 例如荷姆認為金錢的大量使用也會不利於人口增加。見 Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 60.

<sup>110</sup> Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, pp. 59-60.

儘管荷姆的專制論有它獨特，甚至詭異之處，但它的歐洲指涉，或普遍宣稱的意圖卻不名可喻。例如在孟德斯鳩的專制論中，東方尤其是中國的溺嬰習俗被視為是東方專制的證據。但荷姆卻特立獨行地評論道，對於人口的傷害，中國的溺嬰遠遠不如歐洲的孤兒院。他說，在孤兒院中，每年有幾千嬰兒喪生。但在中國，儘管在艱苦中，父母對存活下來的嬰兒，總是竭盡愛護之能。<sup>111</sup> 相較於荷姆的普遍的、或側重於自我批判的專制論，佛格森的《文明社會史論》則明顯將專制論與東方專制論並列。本書除了古典學的背景，尚有人類學式書寫的智識特徵，這點既是《論法的精神》的遺緒，也是許多當時蘇格蘭作家的智識興趣。於是，佛格森將眼光投到了亞洲世界。佛格森認為，防止社會墮入專制主義的唯一良方就是公民具備自由精神。新經濟制度的分工主義固然帶來富裕與精緻文化，卻也讓以獲利為鵠的經濟人的眼界益加狹窄，而不利於公民社會的發展。這時候，自然傾向於擴大權力的君主，就容易建立專制統治——一個不是法律上的意義，而是實質政治的意義上的專制。佛格森強調，專制主義不一定有殘酷與壓迫的行動。專制的真正基礎在於腐敗，在於使公民失去政治德性，讓人民因為害怕而不敢從事公民事務。最精緻的專制政府 (the highest refinement of a despotic government) 能夠憑藉單一的命令與強迫之術，讓人民的理解力、感性、想像力都得不到發揮。如果羅馬帝國是由共和轉入專制而終至崩解的歷史代表，佛格森時代最能代表富裕國家專制主義的政府，就莫過於鄂圖曼帝國與中國了。佛格森認為，十八世紀的回教帝國致力於境內的寧靜 (tranquility)，以恐懼為原則，致使人民噤聲，不以提出己見為意。他以「後宮」(seraglio) 為隱喻，強調回教帝國境內的政治異議力量被消音、被荏弱化。<sup>112</sup> 佛格森的論證，顯然是將專制與共和意義下的積極公民對公共事務的意見表達，做了徹底的對比。他說：

其〔專制政府〕基石在於腐敗與對公民、政治德性的壓抑；其成事與否需要臣民行事以恐懼為由。統治回教帝國後宮的是沉默。當我們聽見沉默，我們便知言說已非必要，無聲之記號已足以傳達政府最重要的訓令。在此

---

<sup>111</sup> 或許是因為這段評論太過特異，荷姆將他的意見寫在註釋中，而非正文。當時最激進的共和主義作家盧梭同時出版了一時洛陽紙貴的著作《愛彌爾》。而盧梭本人廣為人知的事蹟之一，就是將六位親生子女送進孤兒院。當然，我們無法確知荷姆此段議論是否有針對性。Home, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 60.

<sup>112</sup> 有關後宮隱喻的研究不少，但多出於後殖民文學批判家之手。可參考 Grosrichard, *The Sultan's Court*.

處，掌握軍樞無須任何知識技術，因為在此處，力量的對面只有恐怖；在此處，主權者將權力層層下放給屬僚，但不管身處任何地位，在沉默與羞辱裡，都無法給屬僚心智的自由發揮 (liberality)。在此處，每個心靈都被忌妒與謹小慎微所佔據。在此處，只有動物性的歡愉才能平衡主權者自身的受難，與其臣民的受難。<sup>113</sup>

恐懼、寧靜、後宮等等語彙與意象，都是孟德斯鳩慣用的譬喻與象徵。佛格森特殊之處則在於他將專制與富庶或物質發展、肉體的愉悅做了連結，並且認為專制之力道，主要在於對於心智的箝制。中國是另一個富裕與強大的東方帝國。或許佛格森有意避開孟德斯鳩—奎奈的爭辯，也就是中國政府究竟是否依法行政的歷史爭訟，他刻意強調中國專制的外顯是以層層分工來讓公民困厄於官僚統治。在佛格森的理解裡，啟蒙哲士如伏爾泰、休姆等人所讚頌的中國文人 (literati) 文化，反倒成了專制主義結構的一環：

我們期待政府可以創造某種程度的寧靜，希望可以從中獲得甜美果實，希望公共事務可以在不同立法與行政部門間進行，盡量不受商業與高利潤工藝事業的干擾。這樣的國家，例如中國，將公共事務丟給個別的部門，每個部門對細節與形式的注重，遠超過對偉大或自由心智之鼓淬的注重。〔這樣的國家〕其實它與專制主義的親近關係超過我們的想像。<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> “It [despotic government] is founded on corruption, and on the suppression of all the civil and political virtues; it requires its subjects to act from the motives of fear . . . When we hear of the silence, which reigns in the seraglio, we are made to believe, that speech itself is become unnecessary; and that the signs of the mute are sufficient to carry the most important mandates of government. No arts, indeed, are required to maintain an ascendant where terror alone is opposed to force, where the powers of the sovereign are delegated entire to every subordinate officers: nor can any station bestow a liberality of mind in a scene of silence and dejection, where every breast is possessed with jealousy and caution, and where no object, but animal pleasure, remains to balance the sufferings of the sovereign himself, or those of his subjects.” Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 260-261.

<sup>114</sup> “When we suppose government to have bestowed a degree of tranquility, which we sometimes hope to reap from it, as the best of its fruits, and public affairs to proceed, in the several departments of legislation and execution, with the least possible interruption to commerce and lucrative arts; such a state, like that of China, by throwing affairs into separate offices, where conduct consists in detail, and in the observance of forms, by superseding all the exertions of a great or a liberal mind, is more akin to despotism than we are apt to imagine.” Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 254-255.

佛格森的專制論是以心智（靈）哲學為底蘊的世界文明史。雖然佛格森承襲了孟德斯鳩的共和主義與專制論，但他完全跳脫了環境論的窠臼。也因為如此，佛格森沒有相對主義的難題：古今中外要避免專制統治的最重要途徑都相同，亦即一套能讓社會的菁英公民保持自由心智的體制。只是自由心智的維持在新經濟社會或商業社會中，或在帝國擴張中，都顯得特別抗勢逆流而困難。

在一七八〇年代之前，英語世界的專制主義與共和主義有相當密切的關係。在北美政治社會中，此一關係出現了一波高潮，而此戲劇性發展可能相對減弱了在英國本土共和主義專制論。眾所周知，從一七六〇年代開始，英國北美殖民地開始對於倫敦政權有諸多的不滿；尤其是對於徵稅（如糖稅法、印花票法）以及茶葉專賣——亦即北美的茶商不能主動與其他國家貿易，而必須由倫敦購入——等法律與措施普遍有怨言。這些抗議在一七七〇年代逐漸加溫激化，並且得出一個理論化，同時是政治學的抗議概念：「沒有議會代表就不能徵稅」原則。此一原則成了一七七五年開始的十三州獨立運動的正當性來源。<sup>115</sup> 儘管此一政治原則的諸多底蘊如政治平等、政治內地化或去殖民化、洛克政治哲學等都相當重要，卻絕非本文此處所能處理。與本文直接相關的課題是北美獨立運動所標榜的政治原則是與哈靈頓、佛萊則、佛格森相較，相對激進的共和主義。他們相信傳統輝格政治哲學的原則——政治的目的在於保障個人人身與財產自由。<sup>116</sup> 只是在北美政治獨立運動中，活躍者如潘恩 (Thomas Paine)、普萊斯 (Richard Price)、傑佛遜 (Thomas Jefferson) 等人堅持此一政治自由原則必須普及於每一位對政治中心有效忠或納稅的個體及其家庭。換言之，他們的共和主義同時包含了民主的意涵。在北美的民主共和脈絡下，英國國會的殖民法案都被視為強制與暴政。一些政論性宣傳冊子紛紛以「專制」來描述英國主權者。<sup>117</sup> 普萊斯的共和言論是典型的孟德斯鳩主義，也與佛格森的論述同出一轍，都相信共和精神的墮落與消失肇因於過度的欲求。只不過，普萊斯將專制主義的定義做了多一層次的界定，也就是國家與國家之間的宰制。<sup>118</sup> 在他看來，殖民母國宣稱對殖民地擁有立法

---

<sup>115</sup> Allen Jayne, *Jefferson's Declaration of Independence: Origins, Philosophy, and Theology* (Lexington: University Press of Kentucky, 1998).

<sup>116</sup> Dickinson, *Liberty and Property*.

<sup>117</sup> *A Dialogue on the Principles of the Constitution and Legal Liberty, compared with Despotism; applied to the American Question* (London: printed for W. Owen, 1776).

<sup>118</sup> 普萊斯同時使用家國 (country) 與國家 (state) 這兩個不同的概念去指涉北美，並且似乎有意等於這兩個概念。獨立前的北美是個家國 (country)，但是否是個國家 (state) 則不無疑



與政治的超然權威——也就是可以直接立法決定殖民地的權益，等於是「奴役」(enslave) 殖民地；猶如羅馬共和時期的對外省的統治。羅馬人的自由越多，外省人就越受到壓迫。英國國會決定對北美徵稅，其實是奢侈、鋪張的專制政治的結果；而其徵稅立法與手段，則是暴君 (tyrant) 的行為。<sup>119</sup> 美國〈獨立宣言〉僅有短短 1320 個英文字，卻同時出現「絕對專制」(absolute despotism)、「絕對暴君」(absolute Tyranny)、「擅恣統治」(arbitrary government) 等三種不同的描述來指控英國國王喬治三世及其政權。〈獨立宣言〉作為一份指標性的政治運動文獻，其主要訴求恐怕不在於政治思想與語言的精確界定，而是修辭效果與力道。這點可從專制、暴君、擅恣的混用中看出。眾所周知，〈獨立宣言〉的政治理念承襲自洛克 (John Locke)，尤其是他的《政府論二講》：政府的正當性在於它能保障每個公民的身家財產安全以及人民的快樂，否則人民有「權利」更換政府。在〈獨立宣言〉中，人民的權利被翻譯成「責任」：當北美殖民地的政治訴求一再被倫敦當局所否定，就證明了英國君主是一名「暴君」(Tyrant)，因此不配統治北美「自由的人民」(free people)；也因此，殖民地人民有責任拒絕這個政府。事實上，即使是在詆毀專斷統治的用語上，〈獨立宣言〉也與《政府論二講》沒有差別。洛克說：「專制權力是一種絕對、擅恣的權力；擁有者可以一憑己好對另一個人擁有生殺大權。」<sup>120</sup> 專制、絕對、擅恣的混用越來越普遍，說明了專制已經脫離了政體分類的科學性語言範疇，而成為民主原則——包括洛克的人民主權或普萊斯的「自治」(self-government)——的對立者。根據激進的民主原則，被統治者或人民的意志才是立法的基礎，而國王應當遵從依「人民」立法原則而生的法律。一旦立法程序與此相違，或國王或行政首長無能遵從公意，就是專制與擅恣。

在佛格森的共和主義裡，專制對英國君主共和而言雖然至關重要，但還僅僅

---

義。普萊斯如果不是不清楚政治學上的嚴格區分，就是有意陳倉暗渡國家這個概念，讓北美事先具有政治主權或獨立性。當然，此問題已經遠超出本文所欲論證的主題。Richard Price, *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government and the Justice and Policy of the War with America* (London: printed for Edward and Charles Dilly, 1776).

<sup>119</sup> Price, *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government and the Justice and Policy of the War with America*, pp. 13-15.

<sup>120</sup> “Despotical power if an absolute, arbitrary power one man has over another to take away his life whenever he pleases.” John Locke, *The Second Treatise of Civil Government*, ed. J. W. Gough (Oxford: Basil Blackwell, 1946), p. 86.

是預警性的政治德性宣示。但在帶有民主傾向的美國共和主義裡，被多數英國輝格黨人認為是當世最完善、最溫和，同時也是孟德斯鳩眼中的分權政體典範的英國政府體制，卻招致了專制統治的批評。我認為，北美共和論述的興起，乃至於它對英國政府的評價翻轉，開始令英國菁英式的共和主義顯得尷尬，這或許是造成英國本土的共和主義專制論述消退的重要原因之一。佛格森的共和主義專制論作為一種警語，多數表現在一七六七年出版的《文明社會史論》。雖然共和精神始終是他畢生的關懷，但他晚年的關注重心從商業、官僚轉移到軍事專制主義。他在一七八三年出版的《羅馬共和之進展及其終結》(*History of the Progress and Termination of Roman Republic*) 以及一七九二年出版的《道德與政治科學之原理》(*Principles of Moral and Political Science*) 都很少使用專制這個概念。佛格森曾發表一篇論文，駁斥普萊斯支持北美獨立運動的言論。<sup>121</sup> 他顯然不會同意普萊斯的民主或自治原則，以及據此評論英國政體為專制的言論。佛格森晚年，尤其是一七九二年之後的他批評羅馬窮兵黷武（現代學者名之為批評羅馬的軍事專制主義），更像是對法國大革命之後法國共和政治發展的擔憂，而非他早年對於商業與官僚化政治的警伺。<sup>122</sup>

陶森 (Joseph Townsend, 1739-1816) 在一七八一年出版的《專制與自由統治散論》是少數在美國獨立運動期間，延續孟德斯鳩—佛格森的貴族或溫和共和主義的論述，強調英國「混和政體」優越性，以及它與英國自由傳統的關係。<sup>123</sup> 我們當然可以將此書視為對北美與少數英國本土政治激進主義的抗衡之作。陶森論斷道：「英國人覺得光榮之處在於其所受的法律約束，全都經由他們所同意。」<sup>124</sup> 此語聽在北美殖民者，尤其是相信「無代表無徵稅」的抗議分子耳裡，自然充滿諷刺。但是陶森倒是提出了他對專制與自由的嚴格分疏。在他看來，英國的自由表現在法律對於王權，尤其是司法權的嚴格限制上。陶森承襲了輝格史觀，認為英格蘭歷史上出現過幾位專制君主如亨利八世、查理二世 (Charles II) 等人。但一六四〇以及一六七九年通過實施的人身保護令 (Habea Corpus)，使得人民的言論與人身自由受到法律的保障。尤其是一六七九年沙士伯

---

<sup>121</sup> Adam Ferguson, *Remarks on a Pamphlet lately published by Dr. Richard Price ...* (London: printed for T. Cadell, 1776).

<sup>122</sup> McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment*.

<sup>123</sup> Joseph Townsend, *Free Thoughts on Despotism and Free Governments* (London: printed for Charles Dilly, 1781), p. 18.

<sup>124</sup> Townsend, *Free Thoughts on Despotism and Free Governments*, p. 20.

里伯爵 (Earl of Shaftesbury) 積極推動寬容法令，防止即將繼任的詹姆士二世 (James II) 濫權，任意拘禁政治或宗教異議分子。這個立法，使得倫敦塔不再像巴黎的巴士底獄一樣，成為言論與自由的牢籠，以及專制的象徵。<sup>125</sup>

### 三·一 柏克對印度殖民的批評及其專制說

如前所論，孟德斯鳩的專制論已浸浸然成為常用的英國政治語彙；許多英國作家不論贊同或反對孟德斯鳩的論斷，都接受專制或專制主義作為討論集權、君主，甚至共和、自由等概念的參照概念。柏克 (Edmund Burke, 1729-1797) 在一七八〇年代對東印度公司的批評，創造了一個特殊而緊急的公共領域，讓專制論與東方專制論匯流在一起。其間，柏克極有意識地與孟德斯鳩學說進行詰辯。孟德斯鳩的「氣候說」非常容易導出文化相對主義：文化或社會的差異，實肇因於人力之外（之上）的結構因素。因此，殖民統治儘管不該完全「以夷制夷」，至少應該參考夷情以制夷。柏克與同屬鄉村輝格派的佛格森一樣，均不服膺文化相對主義的論點，且認為自由的原則應該放諸四海而不誤。其次，一般讀者很容易從孟德斯鳩的《論法的精神》得到一個孟德斯鳩本人不見得喜歡的刻板結論：專制是東方的特殊產物，而且，東方絕不可能從自身的傳統、物理條件發展出另一種可能的統治形式。換言之，文化相對主義最終竟導出決定論。柏克反對這樣既相對又帶有決定論的觀點。此外，柏克幾乎不用「專制」(despotic) 而用原先英語世界比較常用的「擅恣」(arbitrary) 一詞，指涉非法治的統治方式。這或許也與柏克刻意與孟德斯鳩的理論保持距離有關。<sup>126</sup> 雖然英國共和主義作家如佛格森在使用專制一詞時，並不全然指涉東方，但是專制一詞的確已經長久與東方，尤其是回教帝國聯結在一起。選擇擅恣而非專制來描述非法治統治，既可以將專制的普遍意義標示出來，同時又避免掉入地域主義或相對主義的窠臼。<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Townsend, *Free Thoughts on Despotic and Free Governments*, p. 40.

<sup>126</sup> "My Lords, you have now heard the principle upon which Mr. Hastings governs the part of Asia subjected to the British empire. You have heard his opinion of 'the mean and depraved state' of those who are subject to it. You have heard his lecture upon arbitrary power, which he states to be the constitution of Asia." Geoffrey Carnall and Colin Nicholson, eds., *The Impeachment of Warren Hastings: Papers from a Bicentenary Commemoration* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989), pp. 12-15.

<sup>127</sup> Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 314.

柏克在思想史上，以《法國大革命的反思》(*Reflection on the French Revolution*)一書名留千古。此書的論點被認為是近代保守主義的濫觴，強調政治作為必須考量文化、宗教、觀念的延續性，政治創新或改革必須事先評估後果，必須謹慎。<sup>128</sup> 比較少人知道的是，在此之前，柏克曾以國會議員身分，花了極長的時間與相當的心思致力於批評東印度公司的殖民統治。從一七七八年起，柏克便邀請艾略特 (Gilbert Elliot, 1751-1814) 一同在國會提出印度治理的問題。<sup>129</sup> 柏克的印度政策質詢前後長達十年之久。他曾經頗為自負地向友人表示，為了質詢的需要，他所廣泛吸取的印度知識，已達前無古人的程度。柏克在一七八六年開始於下議院運作海斯汀彈劾案；一七八七年五月下議院同意彈劾案；一七八八年二月，彈劾案在貴族院正式審理。柏克的彈劾基礎是，英國作為當時全世界最自由的國家，其殖民的正當性，應該來自於秉持自由的原則統治印度。然而，柏克認為，海斯汀的統治卻充滿了專制色彩。印度總督經常辯解道，東方政治傳統使得歐洲殖民者不能完全遵照歐洲的法治與習慣來治理當地。柏克認為，此種文化相對觀點經常成為殖民官濫權的遁詞。<sup>130</sup> Mithi Mukherjee 認為，柏克代表了首波的英國帝國論述，他希望依據自然法建立統治印度的制度與體系。而海斯汀則是傳統的殖民論述，是依據征服原則而建立的統治模式。<sup>131</sup> 這個區別相當具有說服力。但正如下文所要論證，從本文主旨來看，此兩種論述的區別關鍵之一，在於東方專制論述能否成為統治的理據。

根據孟德斯鳩的說法，專制就是統治但憑主權者一己之意念，不受任何法律之規範。柏克認為，任何一個長期建置起來的政府，不可能任憑一人恣意而為。

---

<sup>128</sup> Richard Bourke 在他最新的研究中挑戰以保守主義來定義柏克的歷史書寫傳統。Richard Bourke, *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

<sup>129</sup> 柏克出身於愛爾蘭。他對愛爾蘭問題、北美殖民地問題、印度問題的關注顯然都與他關心大英帝國應該如何治理其轄內的多民族與政治領地有關。有關柏克對印度統治的看法，請參考 Frederick G. Whelan, *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997)；Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton: Princeton University Press, 2005)；Richard Bourke 的近著 *Empire and Revolution* 應該是最新且最具綜合研究意義的著作。其中有關印度統治部分，請參考頁 627-675。

<sup>130</sup> Whelan, *Edmund Burke and India*, p. 240.

<sup>131</sup> Mithi Mukherjee, *India in the Shadows of Empire: A Legal and Political History 1774-1950* (New Delhi, 2010).

從自然法的觀點看，人與人成為社會，就表示人與人都同意了某種既已存在的律法。即使是個人，都無法單憑己意而活。<sup>132</sup> 柏克在他的書面彈劾內容上表示，所謂專擅或專制，就是執政者擅意剝奪人民的財產。這顯然是洛克式，也是依據自然法開展出來的自由主義觀點。在此，透過對權力專擅的普遍意義的提醒，柏克將孟德斯鳩的東方專制命題做了翻轉：放棄了自由主義的普遍原則之後，真正的專制統治，並不是來自被殖民的東方君主或社會，而是歐洲殖民者。

貴族院議員們，容我這麼說，亞洲歷來的政府從未有擅恣的力量。假使有某個政府具有擅恣的力量，他們也不可能將此力量交付在任何個人的手中。亦即，權力交付出去時，交付者必須負有責任，此一責任原則與當初權力的產生必須一致。但這顯然是矛盾概念，是重大的荒謬與巨大的弱點。容我為人性的榮譽並帶有英格蘭的驕傲這麼說，儘管我們擁有比世上任何其他國家更好的憲政來保守人的權利，但無論是過去或現在，都沒有任何國家會放棄自己的權力。我現在要談論的，是東方政府。我必須強調，東方政府並不知道甚麼是擅恣權力。我曾經亟盡心力深究它們的憲政。我曾經盡可能充實相關資訊到一定的程度。最近，我的工作讓我有機會更仔細研究這些資訊。如果今天有任何人向我說，東方政府據稱有擅恣的權力意志，我肯定可以挑戰他。

我貴族院的議員們，亞洲大部分是默罕默德派政府。所謂默罕默德派政府，就是依法統治的政府。除了偉大領主〔the Grand Seignior，筆者按：指土耳其帝國皇帝〕，相較於歐洲政權，此法律受到更強大的宗教律令的輔翼。此法律來自於上帝，同時具有法律與宗教的神聖諭令。一如其他人，對於這些法律，國君所能做的，也只不過是純粹頒行而已。如果今天有人可以指出《可蘭經》中有任何一段文字說政府可以擁有擅恣之權力，我會

---

<sup>132</sup> “He has arbitrary power! My Lords, the East India Company have not arbitrary power to give him; your Lordships have not; not the Commons; nor the whole legislature. We have no arbitrary power to give, because arbitrary power is a thing which neither any man can hold nor any man can give away. No man can govern himself by his own will, much less can he be governed by the will of others. We are all born in subjection, all born equally, high and low, governors and governed, in subjection to one great, immutable, pre-existent law, prior to all our devices and prior to all our contrivances, paramount to our very being itself, by which we are knit and connected in the eternal frame of the universe, out of which we cannot stir.” Carnall and Nicholson, *The Impeachment of Warren Hastings*, p. 13.

宣布，我以前對此書的閱讀，對亞洲事務的浸淫全無是處。事實上，一個法條也無。正好相反，這些法律的每個字母都強力譴責壓迫者。他們有法律詮釋人員；我的意思是說，全亞洲都有教士，他們被稱為法律人。這些人是法律的守護者。為了讓他們可以完美保守律法，他們被妥善保護，不受主權者的憎恨所斷傷。法律人被安置、保護於在位、當政的主權力量的對立面。<sup>133</sup>

很顯然的，柏克對東方政權的觀點比較接近休姆與奎奈這些啟蒙盛期思想家的觀點，而與孟德斯鳩、盧梭、佛格森這些共和主義論述有相對較大的差異與距離。尤其是他將《可蘭經》與宗教視為對政治權威的指導與節制，其觀點與布朗吉將東方專制視為神權政治的觀點不啻針鋒相對。

---

<sup>133</sup> “My Lords, I will venture to say of the governments of Asia that none of them ever had an arbitrary power; and if any government had an arbitrary power they cannot delegate it to any persons under them; that is, they cannot so delegate it as not to leave them accountable upon the principles upon which it was given. As this is a contradiction in terms, a gross absurdity as well as a monstrous wickedness, let me say, for the honour of human nature, that although undoubtedly, we may speak it with pride of England, we have better institutions for the preservation of the rights of men than any other country in the world, yet I will venture to say that no country has wholly meant, or ever meant, to give up his power. I am to speak of Oriental governments, and I do insist upon it that Oriental governments know nothing of this arbitrary power. I have taken as much pains as I can to examine into the constitutions of them. I have been endeavouring to inform myself at all times to a certain degree; of late my duty has led me to a more minute inspection of them; and I do challenge the whole race of man to show me any of the Oriental governors claiming to themselves a right to act by arbitrary will. My Lords, the greatest part of Asia is under Mohammedan governments. To name a Mohammedan government is to name a government by law. It is a law enforced by stronger sanctions than any law that can bind an European sovereign, exclusive of the Grand Seignior. The law is given by God, and it has the double sanction of law and of religion, with which the prince is no more to dispense than anyone else. And, if any man will produce the *Kuran* to me, and will but show me one text in it that authorises in any degree an arbitrary power in the government, I will declare that I have read that book and been conversant in the affairs of Asia to a degree in vain. There is not such a syllable in it; but, on the contrary, against oppressors by name every letter of that law is fulminated. There are interpreters to explain that law; I mean that great priesthood established throughout all Asia, whom they call men of the law. These men are conservators of the law; and, to enable them to preserve it to perfection, they are secured from the resentment of the sovereign; for he cannot touch them. A man of the law is secured and indemnified against the sovereign, acting, executive, power.” Carnall and Nicholson, *The Impeachment of Warren Hastings*, pp. 12-15. 有關柏克的印度統治批判及其自由主義的近著可參考 Pitts, *A Turn to Empire*, pp. 63-70.

但是，柏克在上議院的發言內容可能故意忽略了一個事實。英國從一七六五年在孟加拉正式取得統治權之後，不少東印度公司的職員與官員出版有關印度的觀察。其中的多數意見都強調亞洲，尤其是蒙兀兒帝國政治的專制性格。例如一七七二年，竇 (Alexander Dow, 1735/1736-1779) 出版了流傳極廣的《印度斯坦史》(*History of Hindostan*)。此書〈前言〉其實就是依據專制論觀點來敘述南亞政治。竇說，亞洲諸國都是專制政體。只是各國因民族性不同，使得各國的專制統治各有其貌。例如阿拉伯人雖是專制統治，但他們仍保有自由，不知奴隸是何物。<sup>134</sup> 帕坦族 (Patans) 的專制主義則因為係由外來政權所建立，所以帶有暴力。「其政府因驕傲而壓迫，其獨裁肇因於激情，而非縱欲享樂」。<sup>135</sup> 至於回教徒的專制主義，則是透過宗教壓迫人的身體與心靈。<sup>136</sup> 殖民的發展固然讓英國社會有機會更貼近地認識亞洲。但是，在以專制論為前提的論述裡，更細緻的認識，反而弔詭地豐富了專制論的內涵，進而強化了專制論論述。

### 三·二 東方社會專制論的擅場

儘管柏克極有意識地以自由主義的普遍價值，批評英國殖民統治的濫權，但英國輿論所呈現的結果，卻正好與柏克的本意完全相反。隨著柏克高調的國會質詢，東方政治在英國得到了巨大的輿論關注，彷彿它不再是理論家的論述或建構，而是與英國本土政治與社會密切相關的課題。海斯汀彈劾期間，坊間出現許多論述東方專制論的出版品。陶森的《專制與自由統治散論》在一七八六年再版並獲得《每月評論》(*Monthly Review*) 的注意與評論，代表社會輿論對於專制與亞洲世界的關注。如同前述，陶森此書應該歸類為孟德斯鳩—佛格森的共和主義專制論述；對於古代歐洲境內的「專制」以及歐洲近代的軍事主義有深刻地體認，但此書對於東方國家如回教世界、中國的「專制」統治，也有不少與孟德斯鳩相去不遠的描述。比較特別的倒是本書最後一句結論。它說，如果世界體認到的聖經中對於弱者的照顧與同情，狼與小綿羊可以和平共處，那麼「不只基督教將為全世界所接受，也將對全世界有影響。野獸般與專制的力量將被完全摧毀，

---

<sup>134</sup> Alexander Dow, *History of Hindostan* (London: T. Becket, 1772), pp. ix-x.

<sup>135</sup> Dow, *History of Hindostan*, p. xi.

<sup>136</sup> Dow, *History of Hindostan*, p. xiii.

此世王國將成為上帝與基督的王國」。<sup>137</sup> 這預設了基督教文化可以從內部生成對抗專制主義的思想淵源，等於是預設了基督教文化與東方的本質差異。其實陶森從立法節制王權，或法律對言論與人身自由的保障出發所鋪陳的反專制論述，不需要與基督教信仰有任何掛勾。或許是因為陶森本身是一位英國國教派牧師，很自然在世界觀上採取了基督教中心的立場。但對本文主旨而言，陶森的基督教中心論，正好符合了柏克所掀起的殖民論述爭論所圍繞的西方文明中心論。殖民主義的東方專制論則是這波昂揚的西方文明中心論的一環。

羅根 (John Logan, 1748-1788) 是持東方專制論最重要的小冊子作家 (之一)。羅根雖在後世默默無聞，他其實曾經在英國文壇與知識界嶄露過頭角。羅根不只是位口才不錯的牧師，也曾出版過詩集，在倫敦文壇小有名氣。然而在此之前，也就是七〇年代末，羅根曾在蘇格蘭學術名流如佛格森、史密斯 (Adam Smith, 1723-1790)、布萊爾 (Hugh Blair, 1718-1800，英國) 等人的支持下，於愛丁堡大學開設歷史哲學的課程。雖然羅根隨後角逐愛丁堡大學的普遍歷史教授席 (Professorship in the Universal History) 失利，但他的歷史哲學大綱卻留了下來，並在海斯汀彈劾案期間廣為流傳。<sup>138</sup> 羅根的歷史哲學課程，基本上是以進步史觀為綱，以孟德斯鳩《論法的精神》為緯鋪衍而成。其實，史密斯本人在一七五〇年代於格拉斯哥大學講述法理學 (Jurisprudence) 時，就曾大量引用孟德斯鳩的東方專制論，藉以理解家戶之中的權力行使，如父親與丈夫的權威。在《論法的精神》中，孟德斯鳩一再提到亞洲，尤其是回教以及中國的婦女地位有如奴隸。她們不只操持家務，有些甚至需要到田野工作營生。此外，她們行動自由受到嚴格控制；她們或者長年待在回教貴族的後苑 (harem or seraglio)，或者擁有行動不便的三寸金蓮；她們的遭遇，有如王室宮廷中的太監。雖然孟德斯鳩認為歐洲也曾出現專制統治，但是因為孟德斯鳩將家戶內的權力關係推而廣之、延伸比附成社會權力、政治權力關係，讓讀者深深感覺到，所謂專制的典型，就是東方社會的特色：一個從家到社會，再到國家領域，無所不在的權力與權威體系。政治上的不自由，反映家庭制度內的奴隸現象；社會的不自由，最終造就了政治上的奴隸。史密斯在他的法學講義中一再重複孟德斯鳩對東方法律社會的描述，諸如中

---

<sup>137</sup> Townsend, *Free Thought on the Despotism and Free Governments*, p. 316.

<sup>138</sup> 最後教席由律師出身的 Alexander Fraser Tytler (1747-1813) 獲得。請參考 A. F. Tytler, *Plan and Outlines of a Course of Lectures on Universal History Ancient and Modern* (Edinburgh: printed for William Creech, 1782)。



國的溺嬰，印度的一夫多妻與子承父業等等父子、夫妻之間的權力或法律關係。但值得注意的是，史密斯本人幾乎沒有使用專制或東方專制一詞，來描述東方社會。<sup>139</sup> 史密斯對孟德斯鳩從家庭關係與組織來看法律社會這議題雖有興趣，卻未曾有專門著作闡發。倒是他的學生，米勒 (John Millar, 1735-1801) 與羅根，繼續沿著這條家庭、習俗與法律的現象研究，各自開展他們的寫作經歷。米勒在一七七三年出版《有關社會地位差異的觀察》(*Observation concerning the Distinction of Ranks in Society*)。此書最主要特色，在於將政治自由的遞增與統治者或權威者的權力遞減，緊緊地扣合社會的物質進步。雖然米勒的家長制權威係出自亞里斯多德—孟德斯鳩這個傳統，但他傾向於以發展論的觀點，描述自由政體如何隨著人類生產經濟的發展而遞進。因此，專制，尤其是東方專制並非他關心的主要課題。進一步講，史密斯與米勒的例子再一次證明，一七七〇年代之前，東方專制尚非英國智識界關心或流行的課題。與此相反，羅根的「普遍歷史課程」(*Lectures on Universal History*) 中的亞洲，可以看作是孟德斯鳩「東方專制」論述的精簡版與強化版。<sup>140</sup>

「普遍歷史課程」的大綱曾在一七八一年以《歷史哲學簡綱》(*Elements of the Philosophy of History*) 為名出版。一七八七年，也就是英國國會彈劾案即將在上議院審理前夕，英國當時極為活躍的五家出版商包括影響力最大的兩家出版商，也就是倫敦的 John Murray 以及愛丁堡的 William Creech 等共同出版了其中有關亞洲的部分，名之為《論亞洲的政府、風俗以及精神》(*A Dissertation of the Governments, Manners and Spirit of Asia*)。<sup>141</sup> 其中在廣告文字裡，出版商直接表示，此書的出版是因應「當前公眾們對印度事務的關心，以及國會的調查」的需要。《論亞洲的政府、風俗以及精神》以孟德斯鳩般斬釘截鐵的口吻，強調亞洲帝國都是專制政治。稍微特別之處，在於他加入了十八世紀討論英國憲政以及王

<sup>139</sup> Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence* (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), pp. 152-154, 172-173, 191-192 and passim. 史密斯的課堂講述並未留下文字資料，直到一八九五年康南 (Edwin Cannan, 1861-1935) 發現了相關的學生筆記，世人才得以知曉。

<sup>140</sup> 有關羅根，目前學界的研究甚少。比較詳盡的介紹，似乎只有 Richard Sher 的一篇簡短傳記。請參考 Richard Sher, Introduction to *Elements of the Philosophy of History* (Bristol: Thoemmes Press, 1995), pp. v-xxi。Sher 認為羅根的課程大綱係依照其師，佛格森的《文明社會史論》而來。但是，本文要強調，羅根的東方或亞洲專制論的再現方式是孟德斯鳩式，而非佛格森式。

<sup>141</sup> Richard Sher, *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and their Publishers in Britain, Ireland and America* (Chicago: Chicago University Press, 2006).

權的其他語言，諸如三權分立、完全君主等等來對比專制主義。隨著課堂講述的進行，亞洲的專制形象越來越黑暗。用羅根的話，亞洲只有兩個階級，「主權者與奴隸」。<sup>142</sup> 在政治上如此，在家庭裡亦無例外：

亞洲從歷史記載的初期到今日，普遍存在一種政府。一位專制者，他的名字是大王，王中之王，擁有無上無節的權力。他的意志就是法律。立法、司法、行政諸權，全都被置放在這個機器的中心，是他們給予了〔機器的〕其他部分生命與運行。權力與權威，都來自於他。總督、地方首長皆由他提名。執行正義的法官由他任命。行政首長是他的私念或愉悅的奴隸。這個既擅恣又絕對的權力沒有任何制衡。

專制政府的原則是恐懼。……對東方之主 (the Lord of East) 需抱以崇拜與服從。想靠近他的身體，絕對被禁止。廷臣們匍匐在他面前，在他腳邊的塵土上趴倒。<sup>143</sup>

此外，就像布朗吉論專制的起源來自神權政治，羅根認為在亞洲，宗教一直是專制統治的幫凶或夥伴：「長久以來在亞洲，神壇總是併入王座，產生神權統治。」<sup>144</sup> 羅根最後結論道：

無論是在宗教或宗教領域，婆羅門教士，也就是印度教或 Gentoos 的立法者被視為具有神聖的榮耀。默罕默德的王座起於神壇，而他的繼任者 (Califfs) 則統合了王權與主教權。……韃靼的大喇嘛既是神也是王。全東方無不存在著神權統治，而大喇嘛則是最佳代表。<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> “One form of government hath prevailed in Asia from the earliest records of history to the present time. A despot, under the name of the Great King, or King of Kings, possessed supreme and unlimited power. His will is law. The legislative, judicative, and executive powers are vested in the centre of the machine, and give life and motion to all its parts: power and authority are delegated from him: the viceroys and governors of provinces are of his nomination: judges who administer justice are of his appointments. His minister is the slave of his caprice or his pleasure. There is no check to a power which is not only arbitrary but absolute. The Principle of despotic government is fear. . . . Worship as well as obedience is paid to the Lord of East. Immediate access to his person is prohibited. The courtier prostrate themselves before him and fall on the dust at his feet. . . .” Logan, *Elements of the Philosophy of History*, pp. 11-12.

<sup>143</sup> John Logan, *A Dissertation of the Governments, Manners and Spirit of Asia* (以下簡稱 *Asia*) (London: John Murray et al., 1787), pp. 10-11.

<sup>144</sup> “In Asia, the altar has always been joined to the throne, and a kind of theocracy has taken place.” Logan, *Asia*, p. 23.

<sup>145</sup> “Brimha, the legislator of the Hindoos or Gentoos, both in politics and religion, was invested with

我們有理由相信，羅根對於亞洲神權統治或是東方專制的宗教看法，根源於布朗吉。雖然羅根的基本意見與論述模式，可以視為孟德斯鳩與布朗吉的合體，但仍有三點差異值得注意，因為它們構成了英國東方專制論的底色。第一，英國的東方專制論已經加入許多英國海外帝國的經驗。英國經驗所造成的最重要改變，在於東方專制論述重點從法國論述常見的中國變成了南亞。這顯然與前述等殖民者的在地觀察與報告有關。只不過，地區重心的轉移非但沒有削弱「東方」專制的力道，反而強化了東方作為同質類型政府的刻板印象。第二，一如孟德斯鳩依賴早期的旅遊文獻與耶穌會教士的出版品，藉以揉合成一套文化理論與專制論，英國國內的作家，也依賴英國人的旅遊紀聞、述職報告、商人評論、移民者回憶錄等等文獻，揉合成有機的論述體。不過，英國作家基本上仍遵循著孟德斯鳩所訂下的政府學的分類或分析架構，只是在修辭上有所不同。羅根的最重要修辭，就是佛格森式的共和主義。在此修辭下，專制論述的重點，既非「專制的」政治制度，也不是統治者的個性或行為，而是被統治者或公民的品質。羅根承襲佛格森的結論，認為造成專制統治的原因是人民心智的軟弱：亞洲人沉迷於享樂，使得身心靈都失去生命力 (vigour)，喪失了對工藝的熱愛；自由 (liberty) 永遠激不起他們對產業創新的熱誠。<sup>146</sup> 政府之良窳不是肇因於物理環境，而是根植於人民的精神：

所有國家的政府型態起源於其人民行誼之精神。我們先前所述各因素共同打造了東方精神 (the spirit of the East)，無論在任何時代，它們都像是民族的衰落，其衰落則造成了專制主義。<sup>147</sup>

第三，在殖民背景下，亞洲專制論透過不同媒介進入公眾視聽，成為刻板或格套化的論述。因為英國殖民印度所引發的政治議題與政商糾葛，英國民眾對於亞洲課題的興趣普遍增濃。認知的需求，致使課堂內容也透過大量的出版而快速成為形塑社會意見的資源。學院與社會的知識界限逐漸消失——至少在亞洲專制

---

the honours of divinity. . . . Mohammed, in modern times, erected the throne upon the altar; and the Califfs, his successors, united the regal and pontifical office. . . . The Grand Lama of Tartary, is a god as well as a king, and exhibits the most perfect remains of that theocracy which has been established over all the East.” Logan, *Asia*, p. 26.

<sup>146</sup> Logan, *Asia*, p. 22.

<sup>147</sup> “The form of government, in every country, arises from the spirit of manners of the people. The causes which we have mentioned, concur to form the spirit of the East, Every period of their existence resembles the decline of nations, which establishes despotism.” Logan, *Asia*, p. 22.

論上。同時，共和主義所衍生出來的歐洲 / 亞洲政治差異，越來越成為英國社會牢不可破的想法。在海斯汀彈劾案期間出現了一份匿名小冊子——《對海斯汀案的看法》(*A Review of the Principal Charges against Warren Hastings*)。<sup>148</sup> 作者首先肯定柏克的彈劾，認為議員彈劾總督是「英國憲政的優點，公共自由的強大守護者，是民族的尊榮」。<sup>149</sup> 但是此宣傳冊子目的在於為海斯汀辯護。作者認為，柏克與其他在英國國內議員的咄咄批評，肇因於他們不了解東印度公司在印度實際的統治狀況。他認為，「任何形式的統治政體，即便是最為自由之政體，有時候免不了需要一些臨時的裁斷與專制的力量」。<sup>150</sup> 該作者認為，政府行事的依據固然是法律，但法律不外乎一種前代之習慣或常人的理性。而事實上，海斯汀的殖民舉措與政策，均可在前代印度指揮官克萊夫 (Robert Clive) 的殖民治理找到依據。因此，從習慣法或前例觀點看，海斯汀的統治方式都具有合法性。<sup>151</sup> 強調經驗與習慣的法律觀點，很自然地會認為殖民統治是特殊的統治情境，因此有其自身的統治理念與法統。該匿名作者辯道，如用英國憲政觀點來彈劾或批評印度治理情境下的作為，其實等於是同意在新憲法下，舊政府的違法作為反而有

---

<sup>148</sup> *A Review of the Principal Charges against Warren Hastings* (以下簡稱 *Review*) (London: printed for John Stockdale & John Murray, 1788). 權威的 ECCO 資料庫認為此政論冊子係出自羅根之手。筆者認為值得商榷。ECCO 之所以如此認定，可能是受到此冊書末的同類出版品廣告之誤導。廣告中有 25 本書，大多數是國會對海斯汀的質詢，以及海斯汀的辯解。其他則有當時東印度公司的人員名錄等等資料。而其中第一本，就是羅根的 *Asia*。我想這極可能造成編輯的誤會或誤看。筆者之所以不同意，理由有三。第一，羅根與他的故鄉，也就是愛丁堡出版商 William Creech 關係甚好。*Asia* 以及 *Elements* 兩書的出版商均有 Creech 在其中，而此書則無；不太合情理。第二，此冊作者顯然非常熟悉印度事務，而且文中多有關於印度統治的訊息，甚至內幕；極可能是東印度公司內部人員所為。第三，此冊主要目的在於替海斯汀辯護。羅根與東印度公司及海斯汀個人都無淵源，實無必要撰寫如此長篇（本冊正文共有 106 頁）的辯護。

<sup>149</sup> “[A] valuable privilege, a formidable guardian of the public liberty, and the dignity of the nation.” *Review*, pp. 3-4.

<sup>150</sup> “In every form of government, even in the most free, a discretionary and despotic power must sometimes be exercised.” *Review*, p. 26.

<sup>151</sup> “All laws, in their commencement, were merely consuetudinary, and founded by the common sense of mankind, Every code of legislation, in every corner of the world, is established on previous usages and hereditary habits. There is not a single or solitary fact in the government of Mr. Hastings, that has not a sanction or example in the administration of Lord Clive.” *Review*, p. 89.

可能被寬恕。<sup>152</sup> 從憲政角度來看，海斯汀彈劾事件暴露英國社會的新問題——英國國會如何統治海外帝國。但從本文所關心的專制論主題而言，殖民脈絡讓部分英國官員或智識分子強調政治性在統治中的位置：「政治之必要性就如同求生一般，超越了所有法律。」<sup>153</sup> 在實際政治前提下，法治只能退位。對這些統治官員而言，英國在印度不得不執行某種專制統治。其實，這位匿名作者的意見與海斯汀本人的答辯辭如出一轍。海斯汀說，統治印度之所以不得不採取專制、擅恣的方式，原因在於印度大陸居民無法與征服者合作。這是為什麼回教帝國在印度必須建立專制政府。這也是英國統治必須採取與歐洲不同的統治原則。<sup>154</sup>

東方專制論在殖民經驗的持續進行中逐漸蔓延。而柏克的海斯汀彈劾案，反而創造了另一座具有鎂光燈效果的公共領域，讓這些蔓延的專制論細流匯聚在一起。在東方專制論甚囂塵上的時刻，羅伯森 (William Robertson, 1721-1793) 是少數觀察到輿論傾向，卻又敢試圖扭轉風向的作家。羅伯森曾任蘇格蘭全國長老教會大會主席以及愛丁堡大學校長。他的《蘇格蘭史》(*The History of Scotland*)、《查理五世當政史》(*The History of the Reign of the Emperor Charles V*)、《美洲史》(*History of America*) 等著作均享有盛譽。時人將他與休姆、吉朋 (Edward Gibbon, 1737-1794) 視為史學三雄。一七九一年，羅伯森出版《古代有關印度的知識之歷史考釋》(*A Historical Disquisition of the Knowledge which the Ancients Had of India*)。此書是他最後一本著作，此年離他辭世只有兩年光景；許多年輕時的知識夥伴如亨利荷姆 (Henry Home, 1696-1782)、休姆、史密斯已經凋零，其他尚存活於世的友人如約翰荷姆 (John Home, 1722-1808)、卡萊爾 (Alexander Carlyle,

---

<sup>152</sup> 作者同時強調，如果想要將英國憲政介紹到印度人民中，無疑會是個災難。這好比太陽從西邊出來，違反自然。“If an attempt is made to introduce the English constitution among the Gentoos (an attempt as impossible as it would be pernicious), those are exempted from its jurisdiction who acted under a different government, and from other maxims of policy. If a new Sun is to rise in the West, and send its propitious ray to India, let not its dazzling splendours consume the heads of those who acted in the shade of former obscurity.” *Review*, p. 91. 非常有意思的是，此種強調特殊歷史情境與經驗的政治原則，顯然與柏克的《法國大革命反思》中的政治保守主義非常吻合。

<sup>153</sup> “Political Necessity, like self-preservation, supersedes all laws.” *Review*, p. 26.

<sup>154</sup> “The *Hindoos*, who never incorporated with their Conquerors, were kept in Order only by the strong Hand of Power. The constant Necessity of similar Exertions would increase at once their Energy and Extent; so that the Rebellion itself is the Parent and Promoter of Despotism.” 引自 Whelan, *Edmund Burke and India*, p. 236.

1722-1805)、佛格森、布萊爾等人都已經封筆。<sup>155</sup> 羅伯森之所以在相對老邁之年，勉強擎起老筆撰寫這本對他而言相對陌生的主題，主要目的在於證明印度是個具有高度古文明的溫和民族；希望英國民眾與輿論可以在殖民印度的同時，也同情地理解印度的歷史與政治。

《古代有關印度的知識之歷史考釋》的題旨是印度自古以來對世界商業的貢獻。該書認為，早期亞歷山大大帝時期，以及回教帝國時期，東西交通以陸路為主。回教世界的傳佈其實與商業傳佈同時並行。而這期間，主要的商貨其實是來自印度。十六世紀始，葡萄牙人、荷蘭人、英格蘭人相繼從水路來到東方世界，使得商業貿易的總量與速度都快速進展。加上美洲的白銀，使得商業更加蓬勃，連帶的，歐洲人也開始深入非洲地區。換句話說，四大洲或整個世界透過了水路貿易而開展，連結在一起。<sup>156</sup> 而印度顯然在這神意式的世界圖像裡扮演了關鍵角色。<sup>157</sup> 印度之所以在羅伯森的世界史裡具有關鍵地位，除了肇因於印度土地富饒，也因為印度住民的勤奮。從東方專制論的爭辯來看，羅伯森的印度論述主要依繞在兩條制度主軸上。第一是種姓制度，第二是宗教。羅伯森認為，儘管在印度沒有任何歐洲式的議會節制王權，但各個種姓階級都有其相對應的特權。尤有甚者，婆羅門教士對於王權具有節制作用，這使得回教專制政治不見諸印度教社會。<sup>158</sup> 羅伯森的意見固然可以詮釋成英國殖民者藉由區分回教與印度教，從而合理化自己在印度半島的殖民，認為英國從蒙兀兒回教帝國手中，部分解放印度社會，免受前者的專制統治。但是如果認真思考羅伯森的寫作與出版是在柏克彈劾海斯汀之後的英國輿論背景下完成，我們應該可以清楚感受羅伯森的寫作與出版，顯然是針對布朗吉—羅根這個東方專制的普遍命題而發。只是這種具有啟

---

<sup>155</sup> 以上諸人中，只有佛格森還於一七九一年出版作品 *Principles of Moral and Political Science* (London: printed for A. Strahan and T. Cadell / Edinburgh: printed for W. Creech, 1792)。這部重要的道德哲學著作其實是在八〇年代的授課講義。

<sup>156</sup> 羅伯森的《美洲史》出版後，柏克寫了一封信向他致賀。信中說 the great map of Mankind is unfolding。

<sup>157</sup> William Robertson, *An historical disquisition concerning . . .* (以下簡稱 *Disquisition*) (London: printed for A. Strahan [and 2 others], 1791), pp. 160-170; Nicholas Phillipson, "Providence and Progress," in *William Robertson and the extension of the empire*, ed. Stewart Brown (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 55-73. 正如許多當時的智識分子一樣，羅伯森對於英國殖民或統治印度的正當性表現出相當曖昧的態度。羅伯森說，英國似乎是被「命定」(destined) 擁有印度。Robertson, *Disquisition*, p. 163.

<sup>158</sup> Robertson, *Disquisition*, p. 176.

蒙精神的言論在十八世紀晚期，尤其是拿破崙戰爭以及福音復興運動之後，雖然顯得特別珍貴，卻也特別微弱。

不過，歷史畢竟沒有必然的發展路徑，而毋寧充滿事件與轉折。就在東方主義因殖民主義而生根固蒂的時候，歐洲爆發了法國大革命。隨著英法戰爭（1792-1805）的觸動，另一波強調普遍主義的專制論再次出現。英格蘭國教牧師約翰亞當斯（John Adams, 1750-1814）在一七九五年出版 *Curious Thoughts on the History of Man*，其中他特別強調「專制主義在任何地方都一樣」。<sup>159</sup> 他說，儘管波斯帝王的專制統治最令人恐懼，但希臘、羅馬帝國、俄國、祕魯、暹羅、錫蘭等國都是國王以一己之意，擅恣統治的國度。<sup>160</sup> 或許，亞當斯的普遍主義背後的精神與蘇格蘭常識主義哲學（common sense philosophy）陣營裡的重要作家比提（James Beattie, 1735-1805）一樣，是把專制與英國憲政文化作強烈對比；間接說明、自詡英國無須經過劇烈的革命，卻又能確保人民財產自由的優點。<sup>161</sup>

相對於亞當斯與比提的溫和輝格政治史觀，一七九五年出版了一本激進卻流通極廣的著作，《專制主義的精神》（*The Spirit of Despotism*）。此書的作者顯然同情法國大革命的共和原則，相信第三階級應該在政治上承擔更多的責任與權利。<sup>162</sup> 他認為英國實質上仍是寡頭統治的貴族社會。而這些英國貴族之所以能繼續成功統治英國，主要方法是依賴殖民地的利益與壟斷式的海外貿易。英國在失去北美殖民地之後，積極轉向南亞殖民，並且派遣使團到中國，不只希望擴大貿易，也希望互派使節，讓貿易活動正常化。這一切的考量，自然都是希望維持東印度公司與英國的商業力量與財稅收入。<sup>163</sup> 此外，在英法戰爭爆發之時，許多國會議

<sup>159</sup> John Adams, *Curious Thoughts on the History of Man* (London: printed for G. Kearsley, 1795), p. 204.

<sup>160</sup> 亞當斯的論述有一點特別值得注意就是他不只將中國視為與英格蘭一樣文明、女性化，而且農業極為發達的國度。他也不認為中國可以列為專制國家。

<sup>161</sup> James Beattie, *Elements of Moral Science* (2 vols; Edinburgh: printed for T. Cadell, 1790), vol. 2, pp. 362-364. 比提本書發表於一七九〇年，可能也是對法國大革命的反應。比提所論專制統治，幾乎與孟德斯鳩的觀點完全雷同。所以應該視為亞里斯多德—孟德斯鳩的政府論類型傳統，也就是專制論傳統而非東方專制論傳統。

<sup>162</sup> “The middle and lower ranks, too numerous to be bribed by a minister, and almost out of the reach of court corruption, constitute the best bulwarks of liberty. They are a natural and most efficacious check on the stride of power.” [Vicesimus Knox?], *The Spirit of Despotism* (London, 1795), p. 84. 一般認為此書作者是一位英格蘭牧師，納克斯（Vicesimus Knox, 1752-1821）。

<sup>163</sup> 一七八七年，英國政府派遣卡瑟卡特（Charles Cathcart, 1759-1788）擔任使節前往中國。但卡瑟卡特在途中身亡，使得遣使案胎死腹中。

員呼籲大家應該發揮愛國心，提供商船給政府以備戰爭之需。他們甚至提出一個口號：「放棄商業，拯救我們的憲政」(perish commerce, live our constitution)。<sup>164</sup> 因此在這段期間，商人階級與國家，尤其是國王之間的關係，起了微妙卻重要的變化。《專制主義的精神》既反對徵兵制，也反對商人階級過度向王室傾斜，向國王宣誓效忠。作者認為這些措施與體制，將嚴重削弱英國人原有的自由。<sup>165</sup> 要求商人團體支援軍事的新法，只是貴族階級企圖讓商人本身漠視公共事務，並利用高稅來削減商人利潤與影響力，藉以鞏固自身利益的作法與藉口。<sup>166</sup> 但是讀者必須特別注意，《專制主義的精神》非但不反對商業與貿易，甚至認為，商業是英國憲政的基礎。這點不啻與法國共和主義者如孟德斯鳩以及盧梭恰好形成對比，也與馬基維利的佛羅倫斯共和精神不同。我們甚至可以斷言，此書作者提供了一個或許可以稱之為威尼斯共和的史觀，認為西歐的現代自由精神的基礎是商業活動。商業所獲得的富裕同時帶來獨立與自由。現代商業社會讓人們可以脫離封建社會的「暴君」(tyrants)。作者強調，英國的商業應該要「與我們的憲政永遠的一同繁榮」，因為「繁榮的商業帶給中間與下層階層人民的結果，總是比所有的軍事聯合更能保守憲政的真正精神」。<sup>167</sup> 但是從本文主題觀點來看，《專制主義的精神》值得注意的地方在於書中如何使用專制概念。作者認為，英國之所以在面對法國大革命時，反而興起一股專制精神，其原因，當然與英國貴族掌握政治經濟樞紐有關。東印度公司正是這個樞紐的具體代表。作者將環繞在東印度公司的政商團體與投資機構稱之為兄弟會。他們有能力建立支使英國中下階級的制度，使人們放棄自由，一味追隨這些政商權威者的意見或意志。作者稱此透過利益餌誘的無形控制力為專制主義。換言之，在商業社會中，新的專制體制不是亞里斯多德以降至孟德斯鳩的「一人擅恣」的統治，而是政治團體透過對資本的操控，箝制了商人團體以及多數人民意見。

類似此種壟斷的兄弟幫會，掄起海神大力士的狼牙棒猛擊了自由。它們劇力萬鈞地興起。理性、辯論、法律、憲政都向它們稱臣，如風中的稻穗。

---

<sup>164</sup> *New Annual Register, or General Repository of History, Politics and Literature for the Year 1794* (London: printed for G. G. and J. Robinson, 1795), p. 21.

<sup>165</sup> Colley, "The Apotheosis of George III"; Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 195-236.

<sup>166</sup> Knox, *The Spirit of Despotism*, p. 95.

<sup>167</sup> Knox, *The Spirit of Despotism*, p. 96.



如果它們不受到大多數人民——尚未被黃金之輕喚吹落的人——強而有力的牽制，他們就會在泰晤士河畔建立起東方專制主義。屆時我們將不會驚訝地發現，兩位警長坐上大象往齊普賽街 (Cheapside) 去，市長則在公司職員頸項上的轎子裡，驅趕著大家去向已經跟中國皇帝一樣偉大的首相匍匐拜見。我們不會驚訝，銀行家建立了寡頭統治；而在鉛廳街 (Leadenhall street) 上的豪宅，成了一座神廟，成了上帝的聖牛。<sup>168</sup>

《專制主義的精神》認為，新的專制精神與體制的養分來自東方殖民。它應該是接受了羅根等人的東方專制論述，將專制主義普遍化成全亞洲的統治形式，以及普遍化成社會的控制形式。根據輝格史觀，英國憲政的精神與進步，就是從司圖亞特朝的絕對王權發展到部分共和，或者是從中央集權到市民社會的自由化過程。<sup>169</sup>《專制主義的精神》以「東方氣候」這種模糊卻又無所不包的譬喻說法，來描述東印度公司的殖民利益在仕紳階級的操作下，變成他們維持社會控制的利器。作者道：

我們的確從東印度進口了巨量的絲綢與淫口的甜品，但我們同時也進口了專制主義，它為紫袍〔貴胄之家〕增添殘缺，為蜜汁增添苦澀。……隨著從東方氣候不斷湧入，身帶腐敗之器，傾向支持擅恣統治原則的人，我們無須懷疑，這些都增加了專制主義精神。<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> “Such monopolizing fraternities attack liberty with the club of Hercules. They rise with gigantic force. Reason, argument, the law and the constitution yield to them, as the chaff before the wind. If they should not receive a powerful check from *people* at large, who have not yet fallen down worshippers of GOLD, they must go on to establish, on the banks of the Thames, *oriental* despotism: and it would not be wonderful to see the two sheriffs riding up Cheapside on elephants, with the Lord Mayor borne in a *palanquin*, on the necks of liverymen, hastening to *prostrate* themselves at the feet of a *prime minister*, now become as great as the emperor of China: it would not be wonderful to see BANKERS erecting an *oligarchy*: the great house in Leadenhall-street, a *temple*, and a *golden calf* the God.” Knox, *The Spirit of Despotism*, p. 187. Cheapside 是倫敦的金融中心。至於位在鉛廳街的豪宅，指的就是東印度公司的總公司 the India House。

<sup>169</sup> Knox, *The Spirit of Despotism*, p. 67.

<sup>170</sup> “We do indeed import gorgeous silks and luscious sweets from the Indies, but we import, at the same time, the spirit of despotism, which adds deformity to the purple robe, and bitterness to the honied beverage. . . . By a constantly successive influx of such men from the eastern climates, furnished with the means of corruption, and inclined to promote arbitrary principles of government, it cannot be doubted, that much is contributed to the spirit of despotism.” Knox, *The Spirit of Despotism*, pp. 15, 18.

十八世紀上半葉，英國社會曾經擔心東印度公司職員在沾染印度生活習俗之後，會失去基督徒的品性。他們在致富後返回英國，有可能因此對社會產生不良的影響。這就是所謂英國老爺 (English Nabobs) 的問題。<sup>171</sup> 英國老爺的問題所反映的是十八世紀初道德哲學上所關心的風俗與民族性問題。而東方專制則反映了共和思想與自由主義在後法國大革命時代，以及帝國—殖民脈絡下所面臨的困境。<sup>172</sup>

### 三·三 從東方專制到殖民自由主義

在英國殖民主義背景中，專制論逐漸消失。取而代之的，是普遍的東方專制。<sup>173</sup> 更重要的變化是，東方專制不只是亞里斯多德—孟德斯鳩所定義的「一人擅恣之治」，而是更廣泛地代表東方社會的禁錮、奴隸、不自由的社會文化。專制論不再只集中於論述印度或其他亞洲政府，也成了他們理解印度或其他亞洲社會關係的概念，從而為殖民地社會改革議程建立理據。這個趨勢從上述賈以及羅根等人的出版品中已經可以清楚窺見，且隨著大英帝國在亞洲殖民事業的深化，越加明顯。綜合來看，英國殖民主義的東方專制論有兩種主要形式與論述策略。一種是強調回教帝國，尤其是邁索爾王國 (Mysore) 或蒙兀兒帝國的專制。威爾克斯 (Mark Wilks, 1759-1831) 的《南亞史略》(*Historical Sketches of South India*, 1810)、墨侃 (John Malcolm, 1769-1833) 的《印度政治史略》(*Sketch of Political History of India*, 1811) 以及《波斯史》(*History of Persia*, 1815) 等書是其中的代表。此一論述隱含的意思是說，雖然傳統西方帝國主義的合法性來自於征服，但英國征服印度還有一層重要的文明意義，就是將（相對）自由的政治制度帶到印度半島。此種東方專制論述是後設的歷史書寫，作為此前政治與軍事行動的合理化訴求。更細一點講，這種東方專制書寫，被挪用來合理化英國在一七六五年之後在印度半島的軍事行動：保護溫和的印度教人民，免受專制、好武的回教徒的

---

<sup>171</sup> Percival Spear, *The Nabobs: A Study of the Social Life of the English in Eighteenth Century India* (Delhi: Oxford University Press, 1998).

<sup>172</sup> Uday S. Mehta, *Liberalism and Empire: a Study in Nineteenth Century British Political Thought* (Chicago: Chicago University Press, 1999).

<sup>173</sup> 美國獨立宣言中明白表示，他們的獨立運動係對英國專制統治的反抗。或許這是英國在十八世紀最後25年，甚少以專制作為自我批判的概念的原因之一。但這猜測牽涉到英國輿論與思想界如何進行自我約束的心理。很難有實證或定論。

統治。例如一八〇七年，當法國試圖與回教力量聯盟打擊英國在印度的勢力時，就有許多英國本土的反戰派批評英國的印度軍事政策。這情勢迫使同情英國海外帝國的人士起而著書捍衛英國在印度的軍事行動。一名東印度公司職員坎博 (Lawrence Dundas Campbell) 辯說，蒙兀兒帝國在印度的政策，就是推行其「普世、絕對、無條件的征服」，「在整個印度大陸獲致完整的專制控制」。<sup>174</sup> 在英國與邁索爾王國發生軍事衝突時，威爾克斯上校更直接說，「東方 (the East) 的專制主義自古綿延。他們〔對專制主義〕的接受，就像我們對自然法的知識，無須任何麻煩的探究就很容易接受……」<sup>175</sup> 這意涵著，英國在印度半島的軍事，目的在於捍衛自己海外帝國的自由。墨侃由一名 13 歲的東印度公司小兵開始他的戎旅，最後晉升至上校並封爵。他後來書寫許多有關印度半島的歷史，更與小說家史考特 (Walter Scott, 1771-1832) 因為殖民歷史書寫而成為至交。<sup>176</sup> 他也替東印度公司的軍事行動辯護道，十二世紀以來，回教帝國「未曾達到高度文明」。<sup>177</sup> 而從他們自身的歷史書寫來看，他們所欠缺的，倒不是作家的才情，而是他們所處的社會條件：「他們唯一能講的，專制的故事，總是千篇一律。」<sup>178</sup> 相較之下，溫和的印度教徒如孟加拉地區的居民，是在英國的軍事保護下得到自由。<sup>179</sup>

相對於上述後設書寫的策略，另有一種書寫方式或許可以稱之為前瞻性書寫。前瞻性書寫是在英國軍事與政治統治印度到達一定深度之後，開始看見東西西方社會習慣與制度的差異，進而強調印度社會內部普遍的專制與不自由。這種新的自由觀點的支持者多數來自個體貿易商、熱衷傳教者以及關心英國海外事務的人士；在英國殖民深化之後，他們的聲音與行動逐漸浮出檯面，挑戰英國原先壟斷與封閉的殖民政治。它們形成輿論，希望國會可以打破東印度公司的壟斷政策，允許個別商人到此進行貿易以及傳教。例如曾任東印度公司董事會主席，並

<sup>174</sup> Lawrence D. Campbell, *A Reply to the Strictures of the Edinburgh Review* (London, 1807), pp. 15-16.

<sup>175</sup> Mark Wilks, *Historical Sketch of India in an Attempt to Trace the History of Mysoor* (3 vols; London: printed for Longman, 1810), vol. 1, p. 22.

<sup>176</sup> Theodore Koditschek, *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 70-78.

<sup>177</sup> John Malcolm, *History of Persia* (2 vols; London, 1815), vol. 2, p. 621.

<sup>178</sup> Malcolm, *History of Persia*, vol. 1, p. 276.

<sup>179</sup> 有關墨侃的研究可參考 Matha McLaren, *British India and British Scotland: Career Building, Empire Building and a School of Thought on Indian Governance* (Akron, OH: University of Akron Press, 2001)。

且對於傳教事業極有熱誠的葛蘭特 (Charles Grant, 1746-1823) 批評印度社會制度與習俗如種姓制度與寡婦自焚等。他認為，基督教信仰可以改變這些陋習。在葛蘭特之前，羅伯森等人發揮亞當史密斯的分工論，相信印度種姓制度是一種社會分工的制度，因此代表印度社會的正面文明。但對葛蘭特而言，種姓階級的嚴明，尤其是第四階級的境遇，表示了社會壓迫與奴役。<sup>180</sup> 葛蘭特的描述最為突出之處在於以專制主義，也就是希臘古典意義的主人與奴隸的關係來說明印度種姓制度。換言之，在印度，專制主義已不只是政治上的獨裁或憲法的缺席，而是社會運作的原則。因此，政治與社會的改革必須同時進行。葛蘭特這麼說：

專制主義不僅是印度教政府的原則，也是該社會最原初、基本、不易的原則。……現在，從這種安排〔指種姓制度〕所衍生出來的邪惡已不可勝數。其他專制主義形式在過度與濫用下還能被治癒，但此處的奴隸之鍊則是永恆的桎梏。<sup>181</sup>

就在葛蘭特的書發表後不久，英國國會在一八一三年新通過的東印度公司特許章程中，同意英國宗教人士在印度傳教。這件事所代表的意義，是英國殖民政策已逐漸從特許與壟斷，轉向開放。換言之，自由主義的原則與殖民政策逐漸合流。而此一英國自由的說法在殖民政策裡的擅場，進一步鞏固了東方專制的意象與論述。從孟德斯鳩的《論法的精神》出版到此時，整整經歷七十年。原本據以自我批判的共和主義專制論，移植到英國，經歷七十年的轉化，成了根深蒂固的殖民主義專制論。

#### 四・結論：專制、自由與殖民

十九世紀初把自由主義意識形態與殖民政策做最徹底連結的作家應該是詹姆

---

<sup>180</sup> 其實，印度不同種姓之間並非完全不能流動。將種姓制度稱之為永久不變的階級劃分，固然可以視之為一種東方主義。

<sup>181</sup> “Despotism is not only the principle of the government of Hindostan, but an original, fundamental, and irreversible principle in the very frame of society. . . . Now the evils that flow from such an arrangement, are infinite. Other modes of de[s]potism lead in their very excess and abuse to a remedy, but here the chain of servitude is indissoluble and eternal.” Charles Grant, *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain, particularly with respect to Morals; and on the means of improving it* (reprinted in *Parliamentary Papers &c East India Company*, 1812-1813), p. 44.

士彌爾 (James Mill, 1773-1836)。他在一八一九年出版《大英印度史》(*History of British India*)。在此書中，他將英國描述成已經啟蒙，但尚未完全啟蒙的國家，而將印度描述成低度文明與高度壓迫的國度。正如同《專制主義的精神》的作者那樣，彌爾真正要批判的對象，其實是英國政府，以及讓英國貴族維持其政經優勢的東印度公司。只不過，彌爾要彰顯的政治原則是自由主義陣營中的功利學派。功利主義認為，政府的良窳端視其政策是否讓社會之多數人蒙利。然而，「〔印度〕在英國統治下，擴大、增加支出是無可避免的傾向；增加官位、年薪、酬勞，簡言之，就是將個人的權力盡力擴大」。<sup>182</sup> 結果，英國政府在印度統治上所採用的優掖政策，其實是腐化了英國政府。<sup>183</sup> 因此，英國既需要在國會選舉制度上進行改革，也需要在印度統治一端進行改革。前者，就是擴大參政權，後者，就是同意讓個別商人、公司可以與東印度公司競爭，直接與東方貿易。在這一波殖民自由主義的改革議程下，原先共和主義的專制論已不是特別重要。許多當代史家很自然地把彌爾視為東方專制論的重要理論家。<sup>184</sup> 這說法不完全錯，但有兩點需要特別留意。第一，彌爾在卷帙浩繁的印度史裏所描述、所要論證的主題是，印度文明不像第一代東方學者如瓊斯 (William Jones, 1746-1794)、寇布魯克 (Henry Thomas Colebrooke, 1765-1837) 等人，或社會名流如羅伯森等人所讚頌地那般高明，也不是東印度公司官員如墨侃所說的較諸回教文明迷人。正好相反，雖然亞洲文明都相對低落，但相比之下，回教文明卻要比印度文明為高。在彌爾看來，無論是回教或印度教，都具有迷信的成分，但回教至少還將宇宙視為系統，而印度教則只是崇拜某些對象，沒有系統的宇宙觀。<sup>185</sup> 彌爾甚至與墨侃的論點針鋒相對，認為印度教社會沒有歷史書寫，而回教世界至少有清晰的編年，兩者之間的差異證明了回教文明的智識發展較高。彌爾認為，只有先確認這個文明的高下秩序，英國人才能確實知曉，殖民印度，尤其是印度教地區的政策重點應該為何。

---

<sup>182</sup> James Mill, *The History of British India* (5 vols; New York: Chelsea House Publishers, 1968), vol. 2, p. 151.

<sup>183</sup> Mill, *The History of British India*, vol. 2, pp. 151-153.

<sup>184</sup> Ram Sharan Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India* (Delhi: Motilal Banasidass Publishers, 1991), pp. 77-78; Gregory Claeys, *Mill and Paternalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 99.

<sup>185</sup> Mill, *The History of British India*, vol. 2, pp. 258-268.

第二，在上述殖民主義前提下，彌爾論斷道，印度居民受到傳統宗教與政治的雙重專制，導致心智的閉鎖與桎梏。因此，「自由的」教育體系應該逐漸引進印度，讓居民的心智與知識開展起來。亞當史密斯在《國富論》中有句著名的論斷：亞洲國家的經濟發展幾乎呈現停滯，甚至退化的現象。史密斯多次談到中國的長期停滯以及孟加拉當時的經濟慘況。<sup>186</sup> 在討論「自由工資」<sup>187</sup>、工人生活水準與人口增長的連動關係時，史密斯觀察到：「正是此〔自由工資〕規範並決定了世界各國，在北美、歐洲、與中國的人口生長；它讓第一區快速增加，第二區緩慢而持續增加，最後一區完全停止。」<sup>188</sup> 彌爾將這個著名論斷做了唯心主義的轉向，宣稱亞洲文明的低落，肇因心智發展的停滯，而停滯的緣由，則在於知識不夠系統化與不夠普及。至於印度社會裡知識不夠系統化、不夠普及的原因，乃在於此間的宗教與政治聯手抑制人民的智識發展。彌爾說：

我們已經看到一個系統般的教士治術，建立在強大且驚人，既曾追擾著人類又曾將人類降格的迷信之上。較諸其身體，他們的心智受到更難以忍受的箝制。總之，教士治術與專制主義並行，無論是身體或心智，印度教民都是人類中最被奴役的一群。<sup>189</sup>

彌爾並不強調宣揚基督教對於亞洲社會的改革有任何助益，但他顯然認為傳授西方知識既是提升印度文明的唯一法門，同時也是印度掙脫心智專制的捷徑。在十

---

<sup>186</sup> Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (2 vols; Indianapolis: Liberty Fund, 1978), vol. 1, pp. 89, 91, 111.

<sup>187</sup> 史密斯所說的自由工資 (free wage) 指在自由市場下的合理工資。如果工資足以讓工人養家活口，勞動力就會增加，反之，就會出現勞動力不足。這間接影響了社會的人口增長與否。

<sup>188</sup> Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 1, p. 98. 熟悉十八世紀政治經濟學的讀者應該都清楚，在史密斯的學理中，人口的增加是經濟發展的最忠實指標。這假說直到馬爾薩斯的人口論出版才遭到嚴重質疑。參考 Donald Winch, *Adam Smith's Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain 1750-1834* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

<sup>189</sup> "And we have seen that by a system of priestcraft, built upon the most enormous and tormenting superstition that ever harassed and degraded any portion of mankind, their minds were enchained more intolerably than their bodies; in short, that despotism and priestcraft taken together, the Hindus, in mind and body, were the most enslaved portion of the human race." Mill, *The History of British India*, vol. 2, p. 132. 彌爾在另一個地方引述亞當史密斯評論埃及古文明的話說，「對閒情與安全更具破壞性，同時對心智發展更不利的，不是無政府主義，而是專制主義」。參見 Mill, *The History of British India*, vol. 2, pp. 163-164.

八世紀初，英國社會普遍出現知識性社團，標榜鼓勵新知的模仿、實驗、探索等等。現代學者咸認，這些標榜知識與社會進展 (improvement) 兩者關係的社團，是所謂啟蒙時代的重要標誌。質此，彌爾的（東方）專制論或許可以說是西方對於東方的啟蒙計畫。只是此一計畫並不從鼓勵社會自發性社團，或哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 所稱的公共領域，而是透過體制性的教育方式，也就是由上而下的方式來傳遞。<sup>190</sup>

值得注意的是，儘管英國在十九世紀之後依舊相信亞洲是「專制」國度，但英國作家，尤其是輝格派政治作家已經逐漸不去強調東方專制，而是強調英國的自由傳統。英國的自由主義者在大英帝國國勢日隆的前提下，開始進行一套自由主義的世界或普遍論述。東方以及其他地區或社會，開始在這個普遍的自由主義下被衡量、被敘述。一八一〇年，史丹敦 (George Thomas Staunton, 1781-1859) 出版他自行翻譯的《大清律例》。<sup>191</sup> 當時英國輝格陣營的機關雜誌，《愛丁堡書評》刊出主編傑佛瑞 (Francis Jeffrey, 1773-1850) 的書評。傑佛瑞的許多觀察都投射了孟德斯鳩的東方專制論點。例如他認為中國農民上稅似乎是繳納土地租金，這反映皇帝才是土地的所有人；又如中國父親的權威與羅馬法律不相上下，這反映了希臘羅馬時期專制者 (despot) 的原意——擁有絕對權力的家戶主人、領主。這些都是孟德斯鳩相信專制統治在東方的實證，但傑佛瑞並不強調其中所彰顯的專制意義。<sup>192</sup> 比較具體的專制書寫只見於傑佛瑞在討論為何中國（官員）普遍腐敗這件事。他說，這表示中國是個沒有榮譽的民族。之所以如此，應該包括專制政府、人民愛貿易的習慣、太長時間的和平、極少與外族接觸等等原因。<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> 有關啟蒙社團的歷史課題當然可以再細分為社團作為一種建置與文化空間，以及社團所傳介的知識。有些史家在鋪陳何謂啟蒙時，比較重視建置的歷史，有些則重視知識的內容。無論如何，彌爾的啟蒙計畫顯然是比較重視引介西方知識內容，而非在印度建立市民社會的型態與結構。

<sup>191</sup> George Thomas Staunton, trans., *Ta Tsing Leu Lee, being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes, the Penal Code of China* (London: printed for T. Cadell and W. Davies, 1810). 史丹敦的父親喬治史丹敦是瑪嘎爾尼使節團的副使。小史丹敦以 11 歲之齡，隨父親東來。此後他曾一度在廣州出任東印度公司商館的主管。並隨阿瑪士德使節團進京。返國後，曾任國會議員。

<sup>192</sup> Francis Jeffrey, "Penal Code of China," *Edinburgh Review* 16 (1810): 492.

<sup>193</sup> Jeffrey, "Penal Code of China," p. 499. 其實英國在十八、十九世紀也有腐敗的問題。但與官員收賄情形不同，是指一般性的失職，或利用職權從政府中獲得較多資源、年薪，或利用

相較於邊緣性地以專制角度來理解中國或東方，傑佛瑞的主要論述是想藉中國法律一題來發揮，強調輝格自由主義的精神，並以此批評當時的激進派領袖邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832) 提倡制定普遍的法律全書及其背後的理性主義。或許在一八一〇年以後，尤其是對比十八世紀下半葉的共和主義者，專制與東方專制都已經不再是英國自由主義所關心的核心問題。尤其是英國殖民印度的幅度與深度都在拿破崙戰爭 (1803-1814) 之後大幅提升，原本在十七、十八世紀商業心態下所設想的英、印關係，已經發生重要的轉變，浸浸然成了英國的海外擴張。這使得先前在商業主義心態下實行的二元統治，逐漸而遞次地在十九世紀伊始朝一元化、英格蘭化轉變。雖然英國實行真正的一元統治要遲到一八五七年英國國會直接統轄印度之後才算正式底定，但在此之前，一元化的呼籲、現象、實施已經陸續出現，這就是前述葛蘭特之所以成功說服議會，在一八一三年允許在印度傳教的背景。如果一八五七年英國直接統治印度需要一個意識形態基礎，此基礎顯然就是自由主義：專制論比較像是消極地說明英國殖民印度的理據，自由主義則是積極地說明殖民的正當性以及目標。它們像是孿生兄弟，共同說明英國與東方世界的差異，以及此一差異在上下統治關係裡的意義。要仔細論證這個轉變，需要另一篇長文甚至專書才能妥善處理。但傑佛瑞的書寫很能彰顯此時英國的時代精神。

傑佛瑞提出一個英國自由主義觀點的法律進化史來涵蓋人類的發展。此書寫傳統可以上溯到前面介紹的米勒。傑佛瑞說，文明之初，也就是在蠻人社會裡，法律的規定極為寬鬆。等文明進化到一定程度，法律便會趨向嚴格，汲汲於控制或規範人民的行為。但是當文明再往上進一步發展之後，法律的規範就又鬆弛了下來。此時社會的秩序與運作，倚靠的是個人的智慧與道德，而非外在的法律規範，因此法律政治就會傾向依照自由的原則來建立。依照這個普遍定義，中國的法律就是完全不理會自由價值的原則所建立起來的系統，其目的只是控制。傑佛瑞說：

---

金錢等方式，影響選區選情。這些現象在十八、十九世紀的英國都引起廣泛注意與討論。Shelley Burtt, "Ideas of Corruption in Eighteenth Century England," in *Private and Public Corruption*, ed. William C. Heffernan and John Kleinig (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004), pp. 101-123; W. D. Rubinstein, "The End of 'Old Corruption' in Britain 1780-1860," *Past & Present* 101.1 (1983): 55-86.



在所有國家，立法初階時的作力都相當短暫而平常；多半只是些簡短而權威性的顯而易懂的道德宣示；或是社會約定俗成的習慣。……等到社會稍微進化，政府變得強大，立法者也開始有了雄心……他壓抑不規則，只是為了實現有關完美這個理想，用力讓整個人類社會臣服於法律的一致姓，但社會並不會因此繁榮。……由於他們腦中存有太多騷亂與失序危險，他們於是誇大強制規範的價值，而完全忘記個人自由喪失之後的痛苦與卑微，他們念茲在茲的只是想推行完全的指導與永久的控制的計畫。……在印度與古埃及我們看到它的源頭，就是種姓制度……〔以及〕封建制度下多數的軍事措施。……但當真正的文明提升之後，這樣的控制顯得既遺憾又無謂；較為自由的體系慢慢被帶進來；從此之後，儘管人的智能再如何擴展，國家財富再如何提高，野蠻的規律繃帶會突然斷裂——真正秩序井然的國家裡的成員享有對半馴化者的領牧人而言，顯得可怕且危險的自由。這些成員也重新回到絕對的自主自立卻不再對他們的鄰人造成危險。<sup>194</sup>

傑佛瑞之所以提出自由主義普遍原則，據此反對立法的縝密與系統化，主要是針對邊沁而來。他說中國法律想用杖刑的竹板子鉅細靡遺的規範所有人的行為，是犯了蒙昧的錯誤，以為人類的睿智可以預知所有人類的愚行，施以輕重合宜的懲

---

<sup>194</sup> “The first efforts of legislation, in all countries, are very short and general; and consist, for the most part, in little else than the brief and authoritative enunciation of some of the great and obvious maxims of morality, or some of the established usages to which the society had previously conformed. . . . When society has advanced a little, however, and governments have become strong, the legislator takes a much more ambitious aim. . . . he represses irregularities, merely in order to realize an ideal notion of perfection, and labours to subject the whole frame of human society to a law of uniformity and subordination, under which it is not calculated to flourish. . . . Having uppermost in their thoughts the dangers of a tumultuary and uncontrolled state of society, they set a most exaggerated value on coercive regulations; and, forgetting altogether both the suffering and the debasement that was to result from the destruction of individual freedom, thought of nothing but of enforcing and reducing to practice their own schemes of permanent control and complete superintendence. . . . To this source, we conceive, are to be referred the institution of *castes* in India and in ancient Egypt . . . a great part of the military array of the feudal system. . . . As real civilization advanced, however, this control was felt to be both grievous and unnecessary: a more liberal system was gradually introduced: and, wherever human intellect expanded, and national prosperity rose high, the bands of this barbaric regularity were burst asunder—members of a truly well regulated state were left to a freedom which appeared frightful and pernicious to the keepers of a half-tamed generation—and men were restored to every degree of independence that did not manifestly endanger the safety of their neighbours.” Jeffrey, “Penal Code of China,” pp. 484-486.

罰。他接著批評道，邊沁竟然在他的《道德與立法的原则》(*Principles of Morals and Legislation*) 倡議這種無知、蒙昧時代的立法原則。<sup>195</sup> 傑佛瑞的專制與自由對立論述，與前代討論政體類型，尤其是君主與專制，或共和與專制的對立都有所不同。其中最重要的關鍵是自由(主義)似乎更適合承擔殖民政策的意識形態基礎。關於十九世紀上半葉英國自由主義者如何爭論殖民統治的正當性，遠遠超出本文的主題，勢必也無法在此做任何令人滿意的交代。本文僅以自由主義的擅場，來理解東方專制論功成身退時的離場身影，並以此作為本文的結論。

在經過幾十年的辯論與大眾政治的宣傳之後，亞洲作為專制社會，已經深入英國人心。像柏克、羅伯森這樣溫和的啟蒙人士的言論，已遠遠不足以修正由遊記、軍事報告、歷史書寫等出版物所重重編織出來的東方專制圖像。另一方面，英國在進入十九世紀第一個十年之後，有兩項重要的政治情勢發展：在內是輝格派自由主義的發展——傑佛瑞就是其中代表人物之一；在外則是積極擴大佔領印度半島。這兩個共時的發展讓輝格人士必須直接面對印度統治的問題，因為印度殖民地常常是輝格人士外派歷練的場所。輝格人士傾向同意他們的輝格前輩柏克所言，英國的殖民統治必須與英國的自由主義原則一致，雖然他們可能是出於急躁而如此主張，而柏克卻是出於謹慎原則。輝格人士開始在班廷克 (William Bentinck, 1774-1839) 擔任印度總督期間，積極推行文明化政策，也就是以西方的文明標準來統治印度。從第一任印度總督海斯汀開始，英國人便積極鼓勵職員進行東方學研究；並且先後成立加爾各答學校 (Calcutta Madrasa 或稱 Arabic College, 1781)、梵文學院 (Sanskrit College at Benares, 1791) 等相關教育機構，整理當地的律法與文學遺緒。拿破崙戰爭期間的總督衛斯理 (Richard Colley Wellesley, 1760-1842) 建立了威廉堡學院 (The College of Fort William, 1800) 講授阿拉伯文、波斯文、梵文以及其他六種印度方言。這些語言政策反映了二元統治的需要。但從十九世紀初，相信普世自由主義的英國世代對於「入夷狄則夷狄之」的政策已經漸漸失去耐性。他們透過國會、遊說、私交等管道，說服新總督班廷克頒布法律，宣布一些習俗如寡婦自焚為違法，並逐漸減低以往對於印度或印度古代法律、語言的倚賴，取消以梵文、波斯文為主的學校教育。<sup>196</sup> 根據

---

<sup>195</sup> Jeffrey, "Penal Code of China," p. 487.

<sup>196</sup> John Rosselli, *Lord William Bentinck The Making of a Liberal Imperialist* (London: Chatto & Windus, published for University of Sussex, 1974); David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835* (Berkeley: University of California Press, 1969). 但是這項舉措受到當地菁英的反對而一度作罷。

近人的研究，班廷克的改革，也就是盎格魯薩克森化，獲得英國民眾的多數支持。<sup>197</sup>

作為文明化的手段，語言教育與法律同等關鍵。一八三五年，英國國會經過冗長的聽證與辯論後，最終選擇了馬考萊 (Thomas B. Macaulay, 1800-1859) 的建議，在印度通行英語教育，並授西學。<sup>198</sup> 馬考萊是十九世紀中葉英國輝格黨的重要人士。他衷心相信英國的繁榮與英國從光榮革命之後的自由傳統息息相關。他在國會教育委員會上有一段著名的發言：「一座優良歐洲圖書館內一個架子上的書，可以抵過印度與阿拉伯所有文學的總和。」<sup>199</sup> 雖然詹姆士彌爾的著名兒子，也就是撰寫《論自由》(*On Liberty*) 的思想家約翰彌爾 (John Stuart Mill, 1806-1873) 對馬考萊本人沒有太大好感，也沒有被印度史家稱為「馬考萊主義」的絕對西方中心主義心態，但他與馬考萊一樣，也都如傑佛瑞、休姆、米勒一樣，相信自由是歷史發展的結果，同時相信自由——真正的文明——可以透過教育而獲得。自由的教育是東方社會從專制狀態轉變的重要方法。共和主義基本上是自我指涉、自我批判、自我定義、自我追求的政治主張。也因此共和主義的專制論述也呈現了強烈的自我批判意義，在共和主義脈絡下所展開的東方專制比較像是一種警語與警世的鏡像；雖然論者如孟德斯鳩、布朗吉、佛格森等人又傾向

---

<sup>197</sup> Rosselli, *Lord William Bentinck The Making of a Liberal Imperialist*, p. 209. 但是班廷克並未取消蓄奴制；因為他認為奴隸制度讓極端貧窮的印度人可以存活。

<sup>198</sup> 馬考萊是傑佛瑞相當倚重的《愛丁堡書評》的經常投稿人。他曾經在印度擔任法官五年，返國後擔任過國會議員。他最為華人熟知的事蹟應該是在一八三九年英國國會對於是否對清廷宣戰一事爭辯不下時，所做的重要發言。他認為中國官員燒毀英國貨物，是違背了自由的原則，侵犯了英國國民的財產安全，因此支持宣戰。最終英國國會以九票之差，通過宣戰案。當時的首相 Lord Melbourne 並任命他擔任軍事部長 (Secretary of War)。馬考萊晚年拒絕劍橋大學的史學講座教授之聘，致力於《英格蘭史》(*History of England*) 的寫作。雖然沒有依計畫寫完，但該書仍是那個時代的歷史觀念的代表作品。Herbert Butterfield 把用現代觀念投射到前代，再將古今講成單一因果、單一線性發展過程的歷史稱為輝格史學。一般咸信，馬考萊的歷史思維就是典型的輝格史學。據此，輝格史學的實質內容就是輝格觀點下的自由的進展史。Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (New York: Norton, 1965).

<sup>199</sup> Sharada Sugirtharajah, *Imagining Hinduism: Postcolonial Perspective* (London: Routledge, 2003), pp. 77-78. 有關馬考萊的印度教育動議 (the Minute of Indian Education)，參見 John Clive, *Macaulay: The Shaping of the Historian* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987), pp. 342-426; Lynn Zastoupil, *The Great Indian Education Debates* (London: Curzon Press, 1999).

陳正國

具體化東方主義。相對而言，殖民主義的專制論，彰顯的是一種政治文化的區隔；正是這一種區隔，讓殖民與被殖民的身分差異凸顯出來，並轉而正當化了殖民。但是當殖民成為薩伊德所謂的「事業」，同化就成了重要，甚至是必要的選項。十九世紀英國自由主義正是以自由與進步作為理據來統治印度，逐漸同化印度社會。在同化過程中，「東方專制」裡的「東方」因此不再受到強調——儘管對許多英國人而言，它在歷史上是個不言自明的事實。但在強調英國統治的情況下，原本在十八世紀被強調的獨裁或專制統治或「神政」已經不再具有意義。專制的意涵，已經轉變成社會的殘存，諸如習慣、民族性、法律、道德等等。這些後專制社會就成了自由主義的對立面以及所欲改革的對象。

（本文於民國一〇五年二月二十二日收稿；同年八月十八日通過刊登）

## 後記

承蒙兩位專業審查人惠賜許多精審意見，本文因此得以減少許多錯誤的可能，筆者深表謝忱。寫作期間蒙游逸飛先生、尤智威先生、林穎鈺小姐等人協助，筆者由衷感激。邢義田先生閱讀本文草稿並惠賜其相關著作，對其高誼，在此一併誌謝。《集刊》編輯的精細校訂，讓本文的舛誤降至最低。筆者謹表謝意。惟所有錯誤均為作者一人之責。

## 引用書目

### 一・傳統文獻

- 張枏、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》，香港：三聯書局，1962。
- Charles-Louis de Montesquieu 著，嚴復譯，《法意》，臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998。
- John Stuart Mill 著，嚴復譯，《群己權界論》，臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998。
- A Dialogue on the Principles of the Constitution and Legal Liberty, compared with Despotism; applied to the American Question.* London: printed for W. Owen, 1776.
- A Review of the Principal Charges against Warren Hastings.* London: printed for John Stockdale & John Murray, 1788.
- New Annual Register, or General Repository of History, Politics and Literature for the Year 1794.* London: printed for G. G. and J. Robinson, 1795.
- The Progress of the French in their View of Universal Monarchy.* London: printed for W. Owen, 1756.
- Adams, John (1735-1826). *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America against the Attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price.* 1787; 3 vols. London: printed for John Stockdale, 1794.
- Adams, John (1750-1814). *Curious Thoughts on the History of Man.* London: printed for G. Kearsley, 1795.
- Aristotle. *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Barbon, Nicholas. *A Discourse of Trade.* London: printed by Tho. Mibourne, 1690.
- Beattie, James. *Elements of Moral Science.* 2 vols. Edinburgh: printed for T. Cadell, 1790, vol. 2.
- Boulanger, N. A. *The Origin and Progress of Despotism in the Oriental, and other Empire of Africa, Europe and America.* Amsterdam, 1764.
- Campbell, Lawrence D. *A Reply to the Strictures of the Edinburgh Review.* London, 1807.
- Davenant, Charles. *An Essay upon Universal Monarchy.* London: printed for R. Baldwin, 1756.
- Dow, Alexander. *History of Hindostan.* London: T. Becket, 1772.

- Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge, 1995.
- . *Principles of Moral and Political Science*. London: printed for A. Strahan and T. Cadell / Edinburgh: printed for W. Creech, 1792.
- . *Remarks on a Pamphlet lately published by Dr. Richard Price . . .*. London: printed for T. Cadell, 1776.
- . *The Progress and Termination of the Roman Republic*. 3 vols. Dublin, 1783, vol. 1.
- Grant, Charles. *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain, particularly with respect to Morals; and on the means of improving it*. Reprinted in *Parliamentary Papers &c East India Company*, 1812-1813.
- Halde, Jean-Baptist Du. *Description Geographique, Historique, Chronologique, Politique et Physique de L'empire de la Chine*. 1735; 4 tomes. La Haye: Henri Cheurleer, 1736.
- Home, Henry (Lord Kames). *Sketches of the History of Man*. 2 vols. Edinburgh: printed for W. Creech, 1774.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1888/1978.
- . *Essays: Moral Political and Literary*. 1985.
- . *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Jeffrey, Francis. "Penal Code of China." *Edinburgh Review* 16 (1810): 476-499.
- [Knox, Vicesimus?]. *The Spirit of Despotism*. London, 1795.
- Law, John. *Observations on the New System of the Finances of France*. London: printed for John Roberts, 1720.
- Locke, John. *The Second Treatise of Civil Government*. Edited by J. W. Gough. Oxford: Basil Blackwell, 1946.
- Logan, John. *A Dissertation of the Governments, Manners and Spirit of Asia*. London: John Murray et al., 1787.
- . *Elements of the Philosophy of History*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.
- Malcolm, John. *History of Persia*. 2 vols. London, 1815.
- Mill, James. *The History of British India*. 5 vols. New York: Chelsea House Publishers, 1968.
- Montesquieu, Charles-Louis de. *L'esprit des lois*. Paris: Callimard, 1995.
- . *Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- Price, Richard. *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government and the Justice and Policy of the War with America*. London: printed for Edward and Charles Dilly, 1776.
- Quesnay, François. *Despotisme de la Chine, Œuvres Économiques Complètes et Autres Textes*. Paris: Institut National D'études Démographiques, 2005.
- Robertson, William. *An historical disquisition concerning the knowledge which the ancients had of India [electronic resource]: and the progress of trade with that country prior to the discovery of the passage to it by the Cape of Good Hope: with an appendix, containing observations on the civil policy, the laws and judicial proceedings, the arts, the sciences, and religious institutions of the Indians*. London: printed for A. Strahan [and 2 others], 1791.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Edited by Ronald Grimsley. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- . *The Social Contract and other Later Political Writings*. Edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Smith, Adam. *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1978.
- . *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- Staunton, George Thomas, trans. *Ta Tsing Leu Lee, being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes, the Penal Code of China*. London: printed for T. Cadell and W. Davies, 1810.
- Stewart, Dugald. "Account of the Life and Writing of Adam Smith." In *The Collected Works of Dugald Stewart*, edited by William Hamilton. 10 vols. Edinburgh: Thomas Constable, 1858, vol. 10, pp. 3-98.
- Townsend, Joseph. *Free Thoughts on Despotic and Free Governments*. London: printed for Charles Dilly, 1781.
- Tytler, A. F. *Plan and Outlines of a Course of Lectures on Universal History Ancient and Modern*. Edinburgh: printed for William Creech, 1782.
- Voltaire. *Political Writings*. Edited and translated by David Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Wilks, Mark. *Historical Sketch of India in an Attempt to Trace the History of Mysoor*. 3 vols. London: printed for Longman, 1810.

陳正國

## 二·近人論著

甘懷真

2004 《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺灣大學出版中心。

余英時

1976 〈「君尊臣卑」下的君權與相權〉，氏著，《歷史與思想》，臺北：聯經出版公司，頁 47-75。

邢義田

2011 〈從比較觀點談談秦漢與羅馬帝國的「皇帝」〉，氏著，《天下一家：皇帝、官僚與社會》，北京：中華書局，頁 202-216。

侯旭東

2008 〈中國古代專制說的知識考古〉，《近代史研究》4：4-28。

徐復觀

1985 〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，氏著，《兩漢思想史·卷一·周秦漢政治社會結構研究》，臺北：學生書局，頁 63-162。

梁啟超

1999 〈開明專制論〉，《梁啟超全集》，北京：北京出版社，第 3 冊，頁 1451-1486。

陳正國

2008 〈宗教與世俗的辯證——佛格森論歷史與自由〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》79.2：187-233。

蕭公權

1982 《中國政治思想史》，臺北：聯經出版公司。

錢穆

1977 《中國歷代政治得失》，臺北：東大圖書公司。

閻鴻中

2006 〈職分與制度——錢賓四與中國制度史研究〉，《臺大歷史學報》38：105-158。

Ames, Glenn J.

1996 *Colbert, Mercantilism, and the French Quest for Asian Trade*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

Armitage, David

2000 *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Berry, Christopher  
1994 *The Idea of Luxury: a conceptual and historical investigation*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanning, T. C. W.  
2002 “Louis XIV and Versailles.” In *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe 1660-1789*. Oxford: Oxford University Press, chap. 1, pp. 29-52.
- Bloch, Marc  
1983 *Les rois thaumaturges: etude sur le caractere surnatural attribue a la puissance royale particulierment en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard.
- Boesche, Roger  
1990 “Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu’s two Theories of Despotism.” *The Western Political Quarterly* 43.4 : 741-761.
- Bourke, Richard  
2015 *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*. Princeton: Princeton University Press.
- Burke, Peter  
1994 *The Fabrication of Louis XIV*. New Haven: Yale University Press.
- Burt, Shelley  
2004 “Ideas of Corruption in Eighteenth Century England.” In *Private and Public Corruption*, edited by William C. Heffernan and John Kleinig. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 101-123.
- Butterfield, Herbert  
1965 *The Whig Interpretation of History*. New York: Norton.
- Carlton, Eric  
1995 *Faces of Despotism*. Hants, England: Scolar Press.
- Carnall, Geoffrey, and Colin Nicholson, eds.  
1989 *The Impeachment of Warren Hastings: Papers from a Bicentenary Commemoration*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cheney, Paul  
2010 *Revolutionary Commerce: Globalization and the French Monarchy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Claeys, Gregory  
2013 *Mill and Paternalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

陳正國

Clive, John

- 1987 *Macaulay: The Shaping of the Historian*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Colley, Linda

- 1984 "The Apotheosis of George III: Loyalty, Royalty and the British Nation 1760-1820." *Past & Present* 102.1: 94-129.
- 1992 *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. New Haven: Yale University Press.

Curtis, Michael

- 2009 *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dew, Nicholas

- 2009 *Orientalism in the Age of Louis XIV*. Oxford: Oxford University Press.

Dickinson, Harry

- 1977 *Liberty and Property: political ideology in eighteenth century Britain*. New York: Holmes and Meier.

Dickinson, Harry, and Michael Lynch

- 2000 Introduction to *The Challenge to Westminster: sovereignty, devolution and independence*, edited by H. Dickinson and M. Lynch. East Linton: Tuckwell Press.

Emerson, Roger

- 1973 "The Social Composition of Enlightened Scotland: the Select Society of Edinburgh 1754-1764." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 114: 291-329.

Grosrichard, Alain

- 1998 *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*. Translated by Liz Heron. London: Verso.

Israel, Jonathan

- 2000 *Radical Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

Jayne, Allen

- 1998 *Jefferson's Declaration of Independence: Origins, Philosophy, and Theology*. Lexington: University Press of Kentucky.

Joubin, Rebecca J.

- 2000 "Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopédie: The 'Other' as a Case of French Cultural Self-Criticism." *International Journal of Middle East Studies* 32.2: 197-217.

- Kabbani, Pana  
1994 *Imperial Fictions: Europe's Myth of Orient*. Glasgow: Pandora.
- Kaiser, Thomas E.  
1991 "Money, Despotism, and Public Opinion in Early Eighteenth-Century France: John Law and the Debate on Royal Credit." *The Journal of Modern History* 63.1: 1-28.  
2000 "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture." *The Journal of Modern History* 72.1: 6-34.
- Kingston, Rebecca  
2008 *Montesquieu and his Legacy*. New York: New York University Albany.
- Koditschek, Theodore  
2011 *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koebner, Richard  
1951 "Despot and Despotism: Vicissitude of a Political Term." *Journal of Warburg and Courtauld Institute* 14: 275-302.
- Kopf, David  
1969 *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*. Berkeley: University of California Press.
- Kramnick, Issac  
1992 *Bolingbroke and His Circle: the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Ithaca: Cornell University Press.
- Krieger, Leonard  
1975 *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*. Chicago: Chicago University Press.
- Kunisch, Johannes  
1999 *Absolutismus: Europäische Geschichte vom Westfälische Frieden bis zur Krise des Ancien Régime*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- McDaniel, Iain  
2013 *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McLaren, Matha  
2001 *British India and British Scotland: Career Building, Empire Building and a School of Thought on Indian Governance*. Akron, OH: University of Akron Press.

陳正國

- Mehta, Uday S.  
1999 *Liberalism and Empire: a Study in Nineteenth Century British Political Thought*. Chicago: Chicago University Press.
- Milton, J. R.  
2000 "Locke and Gassendi: A Reappraisal." In *English Philosophy in the Age of Locke*, edited by M. A. Stewart. Oxford: Oxford University Press, pp. 87-109.
- Mukherjee, Mithi  
2010 *India in the Shadows of Empire: A Legal and Political History 1774-1950*. New Delhi.
- Oz-Salzberger, Fania  
1995 Introduction to *An Essay of the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereira, Jacques  
2008 *Montesquieu et la Chine*. Paris: L'Harmattan.
- Phillipson, Nicholas  
1993 "Propriety, Property and Prudence: David Hume and the Defense of the Revolution." In *Political Discourse in Early Modern Britain*, edited by Nicholas Phillipson and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press.  
1997 "Providence and Progress." In *William Robertson and the extension of the empire*, edited by Stewart Brown. Cambridge: Cambridge University Press.  
2012 *David Hume: The Philosopher as a Historian*. New Haven: Yale University Press.
- Pitts, Jennifer  
2005 *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A.  
1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.  
1987 *Ancient Constitution and the Feudal Laws*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahe, Paul A.  
2009 *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*. New Haven: Yale University Press.

Robertson, John

- 1982 *The Militia Issue and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: John Tuckwell.
- 1993 “Universal Monarchy and the liberties of Europe: David Hume’s critique of an English doctrine.” In *Political Discourse in Early Modern Europe*, edited by Nicholas Phillipson and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 349-373.

Rosselli, John

- 1974 *Lord William Bentinck The Making of a Liberal Imperialist*. London: Chatto & Windus, published for University of Sussex.

Rubinstein, W. D.

- 1983 “The End of ‘Old Corruption’ in Britain 1780-1860.” *Past & Present* 101.1: 55-86.

Rubirés, Joan-Pau

- 2005 “Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu.” *Journal for Early Modern History* 9.1-2: 109-180.

Schama, Simon

- 1989 *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. London: Random House.

Sharma, Ram Sharan

- 1991 *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*. Delhi: Motilal Banasidass Publishers.

Sher, Richard

- 1982 *The Church and University in the Scottish Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- 1995 Introduction to *Elements of the Philosophy of History*. Bristol: Thoemmes Press.
- 2006 *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and their Publishers in Britain, Ireland and America*. Chicago: Chicago University Press.

Spear, Percival

- 1998 *The Nabobs: A Study of the Social Life of the English in Eighteenth Century India*. Delhi: Oxford University Press.

Stelling-Michaud, Sven

- 1960 “Le mythe du despotism oriental.” *Schweizer Beitrage zur Allgemeinen Geschichte* 1: 328-346.

陳正國

Sugirtharajah, Sharada

2003 *Imagining Hinduism: Postcolonial Perspective*. London: Routledge.

Valensi, Lucette

1989 *Venice and the Sublime Porte: The Birth of the Despot*. Translated by Arthur Denner. Ithaca: Cornell University Press.

Venturi, Franco

1963 "Oriental Despotism." *The Journal of the History of Ideas* 24.1: 133-142.

Whelan, Frederick G.

1997 *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Winch, Donald

1978 *Adam Smith's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

1996 *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain 1750-1834*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittfogel, Karl August

1957 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

Young, David

1978 "Montesquieu's View of Despotism and His use of Travel Literature." *The Review of Politics* 40.3: 392-405.

Zastoupil, Lynn

1999 *The Great Indian Education Debates*. London: Curzon Press.

## From Despotism to Oriental Despotism: British Colonialism and the Origins of Oriental Despotism in the Eighteenth Century

Jeng-Guo S. Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Despite having long been stock-in-trade in modern Chinese political and cultural lexicons, the concept of despotism is extremely understudied in the Chinese speaking world. Providing a path-breaking study of despotism, this article sheds new light on the history of the idea of oriental despotism in eighteenth century Britain. It identifies two related but distinct trends of despotism, both derived from Montesquieu's *L'esprit des lois*. One of the trends is identified in this paper as the republican discourse; the other colonialist. This essay analyzes how these two trends entangled and intertwined with each other in eighteenth century British politics. It argues that the colonialist trend of despotism, or oriental despotism, surpassed and, virtually, replaced the interest of the republican discourse of despotism, due to the intensification of colonial activities in India in the last quarter of that century, and, in a lesser degree, to the political radicalization evoked by the American Revolution. Oriental despotism helped colonialists justify British political and military actions in the Indian subcontinent by criticizing Muslim despotism and its actions against the Hindu populations. More importantly, this essay contends that British colonial discourse of despotism painted the Hindu and Muslim societies not only politically, but also religiously, and socially despotic. To the British colonial administration home and abroad, the deeply embedded despotism in India or Asia could not be easily eradicated without social reforms in line with Anglicization. In short, oriental despotism lent the colonialists a rationale for the liberal cum imperial governance in the subcontinent in the nineteenth century.

**Keywords: despotism, oriental despotism, republicanism, colonialism, Montesquieu**