

民情的呈现与守护^{*}

——卢梭“罗马政制”论的社会理论意涵

张国旺

提要:民情是卢梭社会思想的核心,他对民情的讨论构成了西方社会理论的重要开端。本文试图将“民情”这一道德社会学的视角带入罗马政制的讨论中,考察各项政制的社会理论意涵。本文认为,罗马人民大会是特定历史时期不同民情在制度上的体现,元老院的功能在于通过法律引导民情的总体趋向,护民官的实质是以否决权守护民情,监察官的权力旨在呈现和引导公共舆论的裁断,独裁官制能否有效运用取决于公众对绝对权力的社会心态。

关键词:民情 社会风尚 公共舆论 集体情感 罗马政制

一、引言:卢梭的“民情”与“罗马政制”

自卢梭《社会契约论》出版以来,人们往往习惯于从政治哲学的角度来理解其中以“公意”所确立的共和国,将其集体性的存在特征仅仅当成是一种拟制出来的“道德人格”。共和国即政治社会(civil society),这一思路所聚焦者乃是共和国作为“政治社会”而具有的“政治性”。与此不同,涂尔干则另辟蹊径,从社会哲学切入,探讨《社会契约论》中共和国作为“政治社会”而具有的“社会性”。在他看来,卢梭非常清楚地认识到了一个事实:“社会事实的秩序总体上不同于纯粹个体事实的秩序,社会是存在于纯粹心理世界之上的新世界”(涂尔干,2006a:60)。这个“社会事实”的新世界就是诸种“法”构成的世界,包括政治法、民事法和刑事法,也包括以习俗、风尚和舆论形态存在的法。

^{*} 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“卢梭法治思想的人性论基础”(课题编号:15YJC820075)和中国社会科学院大学学术创新工程支持计划的研究成果。感谢匿名评审人的修改意见。文责自负。

除了以上三种,卢梭又增加了第四种,即习俗、风尚以及至为重要的舆论,对卢梭来说,第四种法是社会秩序的基石。通过这些说法,卢梭旨在说明,集体性的思想形态与行为方式尽管没有采取一种明晰和确定的形式,却可以像正式的法律那样决定人们的心态和行为。(涂尔干,2006a:85)

在卢梭看来,舆论、风尚和习俗所呈现的就是总体意义上的“民情”(moeurs),^①是一个“社会”体现在舆论和风尚之中的集体意识、社会心态和共通情感。尽管卢梭无法像后来的涂尔干一样明确地将它们作为“道德社会学”和“法律社会学”的研究对象(涂尔干,2006b:222),也不可能去做有关于此的实证研究,但他已经意识到,它们之所以比其他正式的法律更重要,是因为它们是社会秩序得以可能的根本。

不过,作为社会科学正式诞生之前的先行者,卢梭对民情的思考并没有仅仅停留在理论原则的宣示上,也没有就民情的各项内容本身来讨论民情;他论述民情的独特之处在于他始终是在“民情与政制”及其互动关系的总体结构中来呈现民情的力量和限度。这集中体现在他对罗马政制的分析中,亦即《社会契约论》第四卷围绕罗马人民大会、护民官、独裁官和监察官所做的讨论。三种分别以库里亚、部族和百人团为单位的人民大会,以消极权力特征的护民官,紧急状态下的独裁官,以及充当道德风尚、民情舆论之“喉舌”的监察官,它们共同构成的权

^① moeurs 如何翻译,是一个需要严肃对待的理论问题。就历史渊源而言,moeurs 在罗马人的语言中即是 mores,指的是最广义意义上的风俗和习惯及其所蕴含的道德状态,欧洲各国指谓“道德”的词,如英文的 moral 皆由此而来。但 moeurs 的核心又不是通常所说的道德规范,因而许多英译者便直接用 mores 来指代,以避免 moral 或 morals 所具有的过强的规范性。就思想渊源而言,孟德斯鸠曾在《论法的精神》中较早地提出了现代风俗或民情的问题,涂尔干也在此意义上称其为社会学之“社会”概念,后来的托克维尔在《论美国的民主》中回应了孟德斯鸠提出的民情问题(渠敬东,2009:42)。在中文中,一般将 moeurs 翻译为“风尚”、“风俗习惯”等,如卢梭的成名作一般就译为《论科学和艺术的复兴是否有助于敦风化俗》。但这一译法过于强调了其中习惯、习俗等作为客观事实的一面,而无法传达出其中与整体的情感、意识有关的属于民心的一面。由于本文的重点是要从“人民共同体”这一政治体的生命状态的角度来看待 moeurs,将 moeurs 作为政治体生命状态的展现,因而,本文在整体上将其翻译为“民情”。同时,为了保留其风俗习惯的面向,我们在文中进行具体论述和分析时将不严格限定在“民情”这一表述上,而是会因语境不同而使用诸如“风俗”、“社会风尚”、“集体情感”、“社会心态”、“共通情感”等具有解释性的概念,以呈现 moeurs 的丰富性。

力结构相当不同于以代议制和三权分立为根本的现代自由主义政制对于权力的理解。而在罗马政制的现代复兴中,卢梭的这一重构起到了关键性的作用(卡塔拉诺,2009:1-7)。正是在上述意义上,卢梭《社会契约论》第四卷,尤其是其中的第四至七节,就通常被冠之以罗马政制的名称。

早在20世纪初,就有学者声称这部分罗马政制的内容对于卢梭的思想来说纯属多余,甚至不过是卢梭为了填满《社会契约论》第四卷而勉强为之的堆砌(Vaugan,1915:109;Derathé,1964:1494-1495)。但此后越来越多的研究都一再证明了这种观点的武断,并逐渐形成了现在研究这一论题的主流观点,亦即《社会契约论》第四卷的罗马政制仅仅是狭义层面的罗马政制,对它们的探讨必须充分结合《社会契约论》其余部分的内容;在此基础上,第四卷的罗马政制与《社会契约论》主旨之间有着内在关联:罗马政制不仅不是无关紧要的内容,相反它构成了我们从实践角度理解卢梭抽象的“政治权利之原则”的核心环节(马斯特,2013;吉尔丁,2006;迈尔,2014)。也就是说,政治权利之原则的论述是理论性的,而有关罗马政制的讨论则是实践性的(迈尔,2014:186),同时,政治家的实践智慧指向和依赖于一种“立法者的科学”(马斯特,2013:397-398)。但他们都忽视了一点,在卢梭的思想中,无论是政治家的实践理性,还是伟大立法者的创制智慧,它们如果要获得成功,都必须把对社会总体民情的引导和维护作为宗旨。

由此,真正的要害是,如果遵循涂尔干对卢梭社会思想的洞察,将“民情”这一道德社会学的视角带入罗马政制的讨论中,我们便会发现罗马政制之于卢梭的意义并不在于政制本身,而是在罗马政制与其民情之间的关系:三种罗马人民大会是特定历史时期不同的民情在制度上的体现,元老院对法律的执行所要面对和考量的是民情的实际状况,护民官消极权力的实质是代表民情状态下沉默的人民发出反对的声音,监察官的权力行使旨在呈现和引导社会意见和公共舆论的裁断,独裁官制能否有效运用也在很大程度上取决于社会公众对绝对权力所持的普遍心态。在卢梭看来,罗马共和国像任何一个政治体一样有其自身的“生命”,社会意见、公共舆论、集体心态所言者都是民情的构成要素,它们共同揭示着这个生命体的生命状态。

在此基础上,本文准备从民情或社会风尚的角度入手,梳理卢梭对罗马共和历史,尤其是罗马共和政制的论述,进而在社会理论层面分析

政制安排如何起到对民情的呈现和守护作用,探讨卢梭式罗马政制之于当代的理论意义。

二、“社会”的起源:民情的历史层垒及其可分性

(一)民情与“社会”的起源

民情(moeurs)可谓卢梭社会思想中最为核心也最难解的概念。阿兰·布鲁姆认为,当代社会理论的技术化倾向已经使我们难以理解这个词的实质含义,要么在“道德”(morals)意义上将其固化为人们必须遵从的诸种规范性要求,要么在“礼仪”或“行为举止”(manner)的意义上将其泛化为人际交往的表面性形式,最终消解了它与人的内在精神的关联。因而,他主张同时从民族整体上的生活样式与个体心灵的道德趣味两个方面入手来还原其真正内涵(Bloom, 1960: 149)。与此类似,马斯特也认为“moeurs”的复杂之处在于,它意味着个体或民族的生活方式,既包含个体的道德状态,又包括整体意义上的习俗和风尚(马斯特, 2013: 276)。借助社会理论史的洞察,渠敬东的分析扩展了上述讨论;他留意到孟德斯鸠、托克维尔和涂尔干对“民情”问题考察的关联性,同时也强调必须以卢梭思想中的两个“乌托邦式”^①的原初类型来澄清“民情”与“社会”或“社会性”之间的关系:“moeurs”既不是指卢梭自然状态下彼此隔绝的野蛮人的状态,也不是指斯巴达式的城邦生活中人彻底成为公民所构成的政治状态,而是蕴含着现代意义上“社会性”的内容,它所反映的是人时刻处于社会习俗之中、受到社会习俗的侵染,但又没有彻底将自身交给政体来确定的状态(渠敬东, 2009: 42 - 44)。也就是说,在卢梭以乌托邦方式所刻画的自然状态和

^① 乌托邦(utopia)在卢梭那里是表达观念的最完美方式,它源于卢梭以自我经验为核心的自我启示和自我确认,而不是由形而上学所作的推演(Shklar, 1969: 2; 渠敬东, 2009: 36)。同时,史珂拉(Judith N. Shklar)认为卢梭思想中有两个乌托邦的类型,分别是以公民生活为核心的“斯巴达城邦”(Spartan city)和以自足的家庭生活为核心的“黄金时代”(Age of Gold)(Shklar, 1969: 12 - 32)。本文在不那么严格的意义上承认这一点,并认为必须将卢梭刻画的原初“自然状态”(state of nature)列进其中;甚至,在更根本的意义上,黄金时代不过是原初自然状态演化的一个阶段。最后,“黄金时代”的核心其实是具有自然性的家庭生活,就本文所论述的人与公民、自然与政治的对张结构而言,它的典型意义并不重要,因而,本文选取自然状态与斯巴达城邦作为卢梭的两个乌托邦类型。

斯巴达状态之外,在人只作为人和人完全成为公民之外,有一种全新而复杂的状态需要用 *moeurs* 来处理,因为它既与人的自然有关,也与人作为公民的政治德性有关,而且还时常与社会习俗、地方习惯构成的“社会状态”搅扰在一起。在卢梭看来,是充满着恶和奴役的文明化的“社会状态”,而不是自然和政治构成了现代人首先要面对的必然性命运(Shklar, 1969: 110 - 112; 渠敬东, 2009: 38; 张国旺, 2014a),因而,要让人们摆脱社会状态的意见专制,就必须在“社会状态”中逐步培育纯朴健康的民情,搭建与自身自然、与政治体的正当性关联,进而形成真正的“社会”。就此而言,“社会状态”是一个更广泛的状态,它更多地指向个体自恋式的自尊(*amour-propre*)和社会意见的专制,而民情则是其中既贴近每个人的自然,又能以整体的方式通达政治的精神力量,而当它败坏的时候,它与“社会状态”就互相搅扰、融合在一起,进而带来个体心灵趣味、民族整体生活,甚至是政治内在结构的蜕变。在这个意义上,民情问题不是“社会状态”问题,而是“社会状态”如何克服的问题,也即“社会”的起源问题(渠敬东, 2009: 43)。

与此同时,两个乌托邦式的理想类型分别对应着卢梭描述社会起源问题的两条脉络。第一条以自然状态的乌托邦情景为开端,最系统地体现在《论人与人之间不平等的起因与基础》有关自然状态演化历史的论述中。这一线索的重点乃是人性本身在诸多因素的作用下变得丰富和复杂的过程,而不同的阶段都相应地形成了特定的社会;前者是个体意义上内在精神的变化,后者是集体意义上社会道德状态的变化,二者的结合在总体上构成了“社会”演变和生成的图谱(马斯特, 2013: 228 - 267; 张国旺, 2014b: 132 - 148)。事实上,如果纵观卢梭著作中对民情的描绘,我们将会发现,与这样一条哲学化的社会起源线索相照应,存在另外一条历史化的“民情”演变的脉络。它的一端是乌托邦式的斯巴达,它们在卢梭的笔下始终是民情健朗、人心纯朴的代表;一端是以当时巴黎为代表的现代社会,人心败坏、风尚混乱;而中间夹杂着罗马共和国、日内瓦共和国、败坏的雅典、罗马帝国、威尼斯等内容。显然,这不是一条遵循所谓历史时间而勾勒的进程,卢梭也根本不相信线性发展的历史观,对他来说,古代的罗马共和国和眼下的日内瓦、科西嘉具有同样的理论意义。因而,与其说它是历史的线索,倒不如说它更像是历史化的图谱,不同的国家或政体更多的是依照“民情类型”而做的区分;在这个意义上,这是一种以民情或社会类型为指引而对文明关

键阶段所做的类型化。下文还将表明,这样一条从纯朴到败坏的线索,同样适用于对每个社会自身演变历史的分析,亦即每个社会也都大致会经历“最初的野蛮状态”、“德行时期”和“败坏时期”(马斯特,2013:298)

在卢梭这里,作为原初状态的乌托邦源自现实,又构成衡量现实的标杆。斯巴达作为民情的完美类型源于卢梭对巴黎民情与日内瓦民情之间强烈反差的思考,亦即,为什么巴黎和日内瓦,它们的所有道德、宗教和政治原则都相同,但人们的生活状态和社会风习却截然不同?巴黎的“坏”和日内瓦的“好”在根本上源自它们在民情上的差别(渠敬东,2009:43)。^① 巴黎民情的败坏体现为人们都遗忘了自身的自然,远离自身所属的政治,而普遍地沉浸于一种由公共舆论和社会意见构成的社会状态;日内瓦民情的纯朴则体现为人们安于自己的家庭,乐于所属的祖国,对达朗贝尔所呼吁的以剧院为核心的社会娱乐兴趣索然(Rousseau,1960:97)。虽然日内瓦比巴黎更“好”,但评判它们的标准却是乌托邦式的斯巴达。^② 斯巴达在民情上是完美的原点,个人完全彻底地成为公民,人的自然与共同体的政治直接统合在一起;因而,民情的内容就是自然的内容,也即政治的内容。换句话说,斯巴达构成了“民情类型”的原初状态,它的完美或者说类型学意义就在于“民情”在那里恰恰不构成独立的空间,因为所有个体都处于去自然化的公民状态,所有的空间都是由政治所塑造的。民情的纯朴等同于公民德性的单纯。这已经不是真实的斯巴达,而是哲学化的斯巴达,这种理想化的思路也决定了他对罗马民情历史的论述本质上是一种带有理论性的建构。由此而言,“民情”和“自然状态”的概念一样,不在于表达一种完全固定的民情的状态和样式,而重要的是,我们要以原初的完美状态为标尺考察它不断发育、扩展、层垒的阶段和过程。

① “我告诉你,有些人在巴黎会毫无顾忌地去剧院看戏,但一回到日内瓦就压根儿不进剧院了,因为祖国的良好风尚比娱乐更让他们觉得亲近。哪一个厚颜无耻的母亲敢带她的女儿到这种散播丑行的地方去?哪一个品德高尚的人愿意到剧院去遭受大家的指摘?……在我们日内瓦,人们的宗教信仰肯定不比巴黎差,何况我们还有民情(moeurs)、德性和爱国主义所给予我们的力量,甚至能约束那些连宗教原则都约束不了的人们”(Rousseau,1960:97)。

② “我们国家的青年人在日内瓦也如同在斯巴达一样地处在正派的公共氛围的环绕之中。不过,不论我对我的同胞抱有多大的信心,但我十分清楚:他们毕竟不是斯巴达人”(Rousseau,1960:97)。

(二)民情的历史层垒

所谓“层垒”，不是人为营造的产物，而是某种要素在历史延续中不断自我沉淀和自我累积的结果，它开始可能体现为像种子一样的持续生成和成长，但在超过某个界线之后就会被视为不断蜕变和衰落的过程。对卢梭来说，这是任何一个政治体都必须面对的命运：“政治体也犹如人体那样，自从它一诞生就开始在走向死亡了，它本身就包含着使自己灭亡的原因；但它们也都能具有一种内在的本原——一种或多或少是茁壮的、能在或长或短的时期内保全自身的构造”（Rousseau, 1913:77）。就此而言，“历史的层垒”是政治体自我演变的结果，是“过去”和“现在”持续不断的叠加，也可以说是“古今”始终融合于自身，并指向一个宿命的终点。“民情层垒”的过程最为集中地展现在罗马共和历史的变迁中。在卢梭的民情类型学图谱中，罗马的位置极为重要又相当特殊，首先，它的民情从一开始就不是斯巴达式的政治统领一切的彻底公民化，自然性与社会性有特定的位置；其次，它共和时期的民情始终保有纯朴的力量，就像卢梭笔下“黄金时代”的野蛮人一样，处于纯粹的乌托邦原点与败坏状态的中间；再次，在卢梭看来，尽管每个政治体都包含着从青春到年老的衰退，但罗马从共和到帝国的历史将这样一条不断蜕变和“层垒”的线索呈现得最为明显。从早期罗马人对乡村生活的热爱，到财富的地位上升但富人仍需低调行事，再到贿选盛行而不得不采取秘密投票……最后，共和末期，“罗马人就常常不得不乞援于种种非常的权宜手段来补救法律的不足”（Rousseau, 1913:105）。^①因而，如果说斯巴达和当时的巴黎构成了卢梭考察民情类型的两端，那么，罗马对卢梭的重要意义就在于它能够类型化地展现民情在两端之间的演变。也正是因此，卢梭很清楚自己的工作不是要历史学地还原罗马生活的方方面面，而是要从民情的角度重新理解甚至“推测”罗马自身的变迁。

我们完全没有任何有关罗马初期的可靠文献。甚至于看来很有可能人们谈到有关罗马的大部分事情都只是寓言；而且一般说

^① 在卢梭看来，法律的大量出现恰恰表明原有的民情已经丧失力量，不再具有主导性的约束力；而法律只能约束坏人，但无法使其变成好人（卢梭，2016:57）。就此而言，民情的力量在罗马共和末期确实已经分崩离析，因为作为民情败坏之象征的法律也都需要非常规的手段来加以补救了。

来,各民族纪年史上最具有教育意义的那部分,亦即他们开创时期的历史,也正是我们所最缺乏的那部分……我们就差不多只有凭推测来解说他们是如何形成的。(Rousseau,1913:97)

卢梭的罗马论述采取的不是实证史学,而是“推测史”的进路,因为开创“罗马共和国”的历史在很大程度上属于一个民族的史前史,缺乏那种只有在明确的民族自我意识形成后才会自觉记载的可靠文献。不过,推测史并不是任意的猜测,而是要遵循特定的原则:“我们发现的种种既成风俗,至少表明了这些风俗都有一个起源。凡是能追溯到这些起源的传说,凡是根据最大的权威而且又被最有力的推理所证实了的传说,就都应该认为是最确切可靠的”(Rousseau,1913:97)。显然,这个建构过程与卢梭推测人类不平等的演化史呈现出方法上的一致(卢梭,2017:49)。因而,卢梭的罗马“推测史”,即是按照理性所重构的历史。不过,这种方法仍然是形式上的,它没有回答理性若要避免任意,它自身所遵循的原则是什么?卢梭在推测不平等的演化史之时,在根本上遵循的是在外因促动下的人性本身的发展逻辑,那么,他所呈现的罗马史的内在逻辑和节奏是什么?卢梭有关罗马政体变迁的讨论能够帮助我们理解这一点。

一定会有人举出罗马共和国来反驳我,他们要说罗马共和国经历了一个完全相反的历程,是由君主制过渡到贵族制,又由贵族制过渡到民主制的。但我的想法远非如此。罗慕路斯最初创立的是一个混合政府,这个混合政府迅速地蜕变为专制政体。由于一些特殊原因,这个国家过早地夭折了,正像我们看到新生儿在未成年以前就死去那样。塔尔干王朝之被驱逐,才是共和国真正诞生的时期……(Rousseau,1913:75)

这条长注夹杂在有关政府蜕化的论述中,至今还没有引起足够的重视。按照通常的罗马史分期,罗马共和国的政体演变是由君主制、贵族制到民主制,这与卢梭要确立的政体蜕变学说完全无法协调,因为他认为天然的趋势是由民主制到贵族制再到君主制。不过,卢梭不仅没有放弃自己的理论,而且重新勾勒了罗马共和国的政体变迁。大体上,传统认为是君主制的王政时期,在卢梭看来不过是罗马共和国真正诞

生前的一段“插曲”，对理解罗马共和来说并不重要。真正的历史线索应该是：塔尔干王朝被驱逐到护民官的设立属于共和国的孕育期；护民官的设立之后才是民主制的开始；接着是由传统身份贵族消失和新贵诞生所奠定的贵族制；最后是贵族制滥用所导致的内战，以苏拉、恺撒、奥古斯都为代表的君主制的确立。这已经不是纯粹的历史，而是对历史的重构。问题的要害是，在卢梭的政府学说中，政体或政府的蜕变仅仅是一种表征，它的因由并不在政府本身，而是政府为了应对总体民情之变化的结果。换句话说，民情及其变化才是根本，是促使政体变迁的最终本原。这也正是卢梭重构罗马政体蜕变的理论原则，也是他以护民官、贵族群体和内战来划分阶段的真正原因，因为护民官的确立、贵族群体的扩大和内战所反映的正是民情状态的变化，甚至它们自身就是民情构成中非常核心的部分。在此基础上，我们可以回答上文“推测史”的问题：民情及其演变，是卢梭重新勾勒罗马史时所遵循的“理性”，也是卢梭眼中罗马史内在的节奏。

（三）民情的可分性

民情，指向的是人的社会性的发育空间，它在横向结构上是能够将人之自然与政体的本原勾连起来的群体道德状态；而在纵向演变上则体现为一个民族整体生活方式不断的生成和层垒。因而，就像社会的诞生是自然状态逐步变得“不自然”的过程，罗马共和国民情的发育也正是最初的“民情”不断复杂化和结构化的过程。

在卢梭的考察里，特别引人注意的是，罗马民情的力量不单单体现在它对人们心灵趣味和集体道德取向的塑造上，更重要的是，它还以制度化的方式将活力不断灌注到最高政治中。这个制度化的方式即罗马的人民大会。人民大会是罗马人民作为主权者出场的方式，是人民作为整体直接将“集体情感”表达出来的渠道。

库里亚大会是罗慕路斯的创制，百人团大会是塞尔维乌斯的创制，部族大会则是人民的保民官的创制。任何法律惟有人民大会才能批准，任何行政官惟有人民大会才能选举；而且既然没有一个公民是不编入某一个库里亚、某一个百人团或某一个部族之内的，因此每个公民都不能被剥夺投票权，因此罗马人民在法律上与事实上都真正是主权者。（Rousseau, 1913: 101 - 102）

科瓦略夫在《古代罗马史》中指出,这代表了罗马人民大会或人民的“可分性”,不仅降低了人民集会的权威,更揭示了罗马民会组织的非民主性,而只有像雅典那样以一人一票的方式组织起来的埃克莱西亚才是真正民主性的(科瓦略夫,2007:121)。若以一人一票为标准,罗马的人民集会的确显得非常奇怪:三种方式都不是直接按人头计票,而是先在每个库里亚、百人团或部族内部以多数票做出决定,再以库里亚、百人团或部族为单位计算多数票作为人民集会的决议。尤其是百人团大会更显得匪夷所思,因为它首先是将罗马全体人民按财产划分为六等,然后每一等再分配不同的百人团数量,最后的结果是百人团大会总共有193个百人团(亦即193票),第一等级所占的团数就超过了一半——98个,“人数最少的一级乃是团数最多的一级”,而“当第一级所有的百人团意见都一致的时候,人们干脆就不再计算票数了,最少数人所决定的事,便被通过成为大多数人的决议”(Rousseau, 1913: 103)。但更加令人费解的是,卢梭在承认百人团大会的本质是金钱决定一切的同时,仍然明确声称“罗马人民的全部尊严惟有在百人团大会里才能充分表现出来”(Rousseau, 1913:104)。针对这一点,麦考密克在对比卢梭与马基雅维利的基础上,主张卢梭的目的是抵制马基雅维利的平民主义和反精英主义,并在形式平等的掩护下为等级制度和精英特权辩护(McCormick, 2007:3)。不过,两位学者都过于关注精英与平民在政治影响上的差别,而忽视了卢梭的真正关切:“我们在这里并不评判这第三种计数办法本身(指将人民划分为六等)是好是坏,但我相信可以断言,如果不是早期罗马人纯朴的民情,他们的公正单纯,他们对农耕的兴趣,他们对于商业与牟利的鄙视,这种办法就不可能付诸实践……民情和监察官要比这种制度更有力量,同时也纠正了这一制度的弊端”(Rousseau, 1913:101)。也就是说,卢梭要探讨的,恰恰不是这些制度在形式上是否合理或在实践上是否有等级歧视之嫌,而是这些看起来明显不合理的制度为何能够在罗马运行良好,那种能够支撑并纠正其弊端的力量是什么。在卢梭看来,这种力量就是民情,也就是罗马人整体的道德取向、喜好和舆论。

既然罗马的政制设置不能孤立地抽离出来评判,它们与民情的关联才是根本,我们就必须进一步探讨,为何罗马人民集会的方式多达三种,这种立体式的人民集会制度对我们理解罗马共和的民情意味着什么。特别值得注意的是他将三种人民集会的起源都放在了护民官产生

之前的时期,也就是说,按照上文所述的卢梭对罗马历史的重新划分,三者的起源都在罗马共和国真正诞生之前的“插曲”阶段。库里亚大会是在最早的罗慕路斯时期,百人团大会是在塞尔维乌斯时期,它们都在塔尔干王朝被驱逐之前。虽然部族大会是由护民官创制的,但作为其基础的城市部族与乡村部族的区分、数量比重却是由塞尔维乌斯奠定的。无论是罗慕路斯还是塞尔维乌斯,都属于卢梭所说的罗马民族的“传说”;在推测史和精神史的意义,它们恰恰构成了罗马民族在整体上进行自我理解的“源头”。由此来看,卢梭试图呈现的问题不在于三者的历史性,而在于它们与罗慕路斯、塞尔维乌斯之“传说”的直接关系;在很大程度上,它们共同构成了罗马共和国真正诞生时(以塔尔干王朝被驱逐为标志)所继承的结构化的“民情”及其制度化的呈现方式。也正是在这个意义上,我们才能理解,为什么卢梭要将三种分属不同时段、跨度如此之大的集会方式作为一个整体来讨论,因为他所说的既在法律上也在事实上是主权者的“罗马人民”并不是与三种集会方式相对应的特定时段的人民,而是由历史构成的、作为一个整体的罗马人民,同时,它也就是罗马共和诞生时(以塔尔干王朝被驱逐为标志)继承了自身历史与民情的现实化的人民。因而,三种集会方式所指向的与其说是人民大会或人民的“可分性”,倒不如说是层垒化的、结构化的民情的“可分性”。民情竟然也是可分的,这是卢梭民情学说的独特之处,也是他在推测史的理论冒险中得来的成果。

民情的“可分性”,意味着三种集会方式在起源上所代表的民情的差异。库里亚大会被恩格斯描述为原始氏族民主制的体现形式(恩格斯,1999:130-131),而在卢梭这里,它构成了罗慕路斯用以遏制元老院的方式,“他通过这种方式赋予了人民以整个数量上的权威,用以平衡他所留给贵族们权势上和财富上的权威”(Rousseau,1913:102)。同时,真正起核心作用的是一种主导着当时民情态度的社会制度——“庇护制”,^①它将库里亚大会和元老院勾连、汇合在一起,使得贵族可以通过自己所庇护群体影响库里亚大会的多数(Rousseau,1913:102-103)。同样,卢梭也没有像恩格斯那样将百人团大会视为罗马超越氏

^① 在韦伯看来,庇护制或恩护关系起源于战争中的主仆关系,随着重装步兵战术的胜利,这种关系便逐渐丧失了军事上的意义,而成为确保恩主社会势力的一种制度,因而是罗马门阀势力的重要支柱(韦伯,2005:202-203)。卢梭的论述则未提及这一军事性起源,而主要强调它的社会性。

族血缘共同体的标志(恩格斯,1999:133-134),而是从形式和实质两个方面强调了它与当时社会民情的关联,它在实质上对财富的重视代表了塞尔维乌斯应对传统身份贵族没落和财产新贵涌现这一形势的努力,而它在形式上的军事色彩则构成了它获得民众拥护的重要原因;前者是新社会态势的实际影响,后者是“保家卫国”这一公民德性在社会道德氛围上的遗存。就部族大会而言,卢梭没有像后来的韦伯一样将其视为城居土地贵族对城邦政治的主导(韦伯,2005:192),而是强调它虽然是由护民官所创制,但真正的社会民情基础却是乡村部族与城市部族区分,尤其是它所反映的罗马人民对乡村纯朴生活的推崇和热爱。就此而言,罗马人民对农耕生活的推崇、“爱祖国”所体现的道德氛围、社会庇护制所蕴含的社会结构、财富意义上的社会态势和心态,作为一个整体构成了卢梭反复强调的罗马人纯朴的民情和风尚,同时它们彼此在起源和现实效果上的区分又构成了三种人民集会的民情基础。

三、民情与政制:罗马政制的社会理论意涵

在讨论民情与政制的关系之前,我们需要从整体上确切地把握民情在卢梭社会思想中的根本性位置。按照卢梭的政体蜕化学说,政体形式从民主制向君主制演变的根由并不在政府本身,而是在作为其基础的民情的变化。如上文所述,这一思路也是他重新划分罗马政体分期的依据,而如果在民情发生蜕化甚至是败坏的时候,政体形式没有获得相应的调整,则恰恰会让民情导向更糟糕的结果,这也正是他批判西塞罗之言论的原因所在。^①不止于此,就法律而言,无论是规定国家总体关系的政治法,还是调整成员之间关系的市民法、以惩罚为核心的刑法,都不是最重要的法律,它们只是穹窿顶上的拱梁而已,而民情或风

^① 这一批评涉及罗马人民大会投票方式的转变,即到了共和国末期,投票从公开变成了秘密的匿名投票。西塞罗谴责了这一转变,并认为其带来了共和国的灭亡。但卢梭认为,西塞罗过于看重投票方式本身的转变了,而没有看到投票方式的转变仅仅是一种表征,真正的原因在于社会“民情”从纯朴健朗到腐化破裂的转变。好的制度应该因应民情的变化而适时地变化,而不是在民情已经转变的情况下依旧固守原有的形式。否则,不仅不可能维系原有的制度,还会因其对民情所强施的形式化要求而进一步败坏民情(Rousseau,1913:105)。

尚才是穹窿顶上真正不可动摇的拱心石，“它铭刻在公民们的内心里；它形成了国家的真正宪法；它每天都在获得力量……它可以保持一个民族的创制精神”（Rousseau, 1913:48）。就此而言，民情是一个政治体或共和国所有法律的源头和母体。

事实上，“民情”的基础性位置不只是体现在卢梭对政体、法律等问题的分析中，更重要的是，它在整体上构成了与“政治体”相互对等的范畴，它们在根本上所刻画的是同一个事物，所不同者仅仅是角度的差异。“政治体”所侧重的更多是它在政治联合意义上的统一性。

从卢梭的人民主权理论上讲，这个政治体即是由缔约联合的人们一起创造出来的“人民共同体”，因而，典型的卢梭式国家是人民的国家，“人民共同体”是共和国之所以存在的绝对的源头和根本；同时，这样的共和国也是有机论意义上“生命”，它拥有自己特定的内在统一性、恒常的自我和意志等生命要素。如果说“政治体”是从政治理论的角度对联合结果的描述，那么，“民情”则是由社会理论和历史维度所做的描述，旨在将政治体这一理论构造物落实在具体的社会风尚、习俗舆论和历史脉络中。“民情”与“政治体”的对等性在于：政治体是有机论意义上的生命，而民情就是它的生命状态；只有在民情中，我们才能判断它健康与否、活力如何。也正是基于这样的关联，卢梭才说，人们“处理一般事务的方式就足以确切地表明民情的实际情况与政治体的健康状态”（Rousseau, 1913:92）。

这一点对于我们理解卢梭式的罗马政制具有决定性的作用。比如，通常而言，卢梭重构的罗马政制往往被认为是权力的结构与配置问题，比如，库里亚大会、百人团大会和部族大会都属于主权者的现身形态，亦即“人民共同体”如何以主权者身份行使立法权的问题。这忽视了在社会学意义上立法权与总体民情的内在关系：罗马人民的三种集会方式在形式上被称为“立法权”的呈现方式，但立法权所呈现的内容恰恰是总体民情中共同的意志趋向。就本文的关注而言，卢梭式罗马政制的核心不是纯粹的权力结构问题，而是它与总体民情的结构性关系，亦即多元一体的政制安排如何从不同维度实现对罗马总体民情的呈现与守护。

（一）元老院：通过法律引导民情

表面上，卢梭对罗马政制的论述主要集中在《社会契约论》第四

卷,包括人民大会、护民官、监察官和独裁官四种制度设置,而在历史上起着重要作用的元老院似乎被有意忽略了。但事实并非如此,对它的定位需要同时结合罗马历史分期和卢梭政府学说中的“执行权”来理解。如上所述,在以护民官设立为标志的真正的民主制时期,人民既是主权者,又是行政官和司法官,“元老院只不过是一个低一级的执政会议,用以缓和或者是集中政府权力”(Rousseau, 1913:75),而执政官“尽管是战时的绝对统帅,但在罗马也不过是人民的主席而已”(Rousseau, 1913:75)。到了以传统贵族没落、新贵涌现为标志的贵族制时期,人民便仅仅是主权者,执行权完全由扩大了了的元老院掌握,而执政官由元老院任命,负责具体行政事务的裁断。君主制时期,不仅元老院变得徒具其表,就连人民集会本身都已经丧失了共和的要义,立法权与执行权在根本上统合于君主之手。总体来说,民主制时期立法权与执行权还没有完成应有的分立,君主制又意味着共和精神的完全消逝,而只有在卢梭视为共和典范的贵族制时期,元老院的位置才具有政制上的意义,亦即它们作为执行权的代表与罗马人民的立法权构成了罗马政制中最为核心的两种权力安排。

按照卢梭的界定,人民共同体的意志只能由人民自己来表达,这是人民共同体不可让渡和放弃的立法权(Legislative power),而人民共同体的力量却必须要有一个代表或代理来替人民行使,这就是政府所行使的执行权(executive power)。在罗马共和的历史语境中,元老院就是行使执行权的政府。元老院除了在执行权意义上代表罗马共和国的公共力量以外,还在整体的意义上与总体民情有着深刻的关联:“政府是那个把其包含在内的大的政治体的‘小型化’,它是被赋予特定能力的道德人格,可以像主权者那样是主动的,也可以像国家那样是被动的”(Rousseau, 1913:52)。也就是说,元老院不仅仅是公共力量的行使者,更是罗马共和国的“小型化”,是社会总体民情的“缩影”,是人民共同体自身内部多种力量、利益之间的强弱对比得以呈现的中介。

不止于此,元老院与民情的关系还体现在它的理性职能上。如同卢梭将执行权比作国家的“大脑”一样,它的实质内涵就是要求政府承担起理性意义上的判断、衡量和计算,在执行法律的过程中实现法律与民情的互动,“维护社会的自由和政治的自由”。比如在召开人民集会时,一个法定条件是要求占卜必须是吉兆,此时元老院的理性职能就体现出来:“元老院可以借此约束一个桀骜不驯的民族,并且可以及时抑

制要煽动事端的护民官的狂热”(Rousseau,1913:102)。无论是罗马人固有的桀骜不驯,还是护民官具有煽动性的狂热,都是罗马共和国总体民情的重要内容,而元老院正是通过对“占卜必须是吉兆”这一法律的明智运用实现了法律与民情的良性互动,以及对总体民情趋向的引导。

(二)护民官:通过否决权守护民情

卢梭对罗马护民官的讨论明显不同于马基雅维利。马基雅维利将贵族与平民之间的对张结构视为罗马体制的活力所在,而护民官的设立源于这一结构并使其更为完美,进而为罗马扩展为帝国奠定了基础(马基雅维利,2005:54-57;曼斯菲尔德,2009:24-25)。卢梭虽然也着眼于护民官的制度性位置,但其重心却大相径庭:护民官“可以用来保护主权者以对抗政府,就像人民的护民官在罗马所做的那样”(Rousseau,1913:106)。亦即,在马基雅维利那里的平民群体在此升格为“主权者”,作为对张结构一极的贵族及其元老院降格为“政府”,而护民官则褪去了平民色彩,成为立法权的守护者。不止于此,卢梭也明显无意于将护民官仅限于罗马体制,威尼斯的十人会议和斯巴达的监察委员都在其定义之内,因而,他探讨的护民官既源于罗马政制的具体历史,又具有相当程度的普遍性。

当人们不能在国家的各个组成部分之间确定一个严格的比率的时候,或者是一些不可消除的原因在不断地改变着它们的比率的时候,于是人们便创立了一种特殊的统治机构;这一机构并不和其他部分一道构成共同体,但它能使每一项恢复正确的比率。它或是在君主与人民之间,或是在君主与主权者之间,或者如果必要的话,同时在这两方面之间形成一种联系,也可以说是一个比例中项。(Rousseau,1913:106)

在卢梭这里,“比率”即法律,君主即“政府”,君主与人民、君主与主权者之间的比率就是国家的政治法和根本法。政府之所以设立,原本就是为了在主权者与臣民之间建立中介,使人民的自我统治成为可能;如今,在“主权者—政府—臣民”这一总体结构无法确定或者不断改变的时候,又需要在它们之间建立一个新的中介——“护民官”。就此而言,护民官是政治体之根本法的调节者。同时,之所以需要调节,

是因为根本法已经出现了危机,而调节的目的恰恰是为了让其恢复“正确的比率”,回到健康的状态。在这个意义上,护民官又是“法律和立法权的守护者”(Rousseau,1913:106)。

不过,何以一个世俗的、既无占卜权也无司法权的官吏能够成为总体意义上的守护者?要回答这一问题,我们仍需回到其与社会民情的内在关联。其一,就起源来说,罗马的护民官是罗马平民以“另建新城”为威胁而获得的成果(科瓦略夫,2007:85-86),但是,卢梭却有意淡化了护民官的派系色彩,将其视为贵族与平民的共同守护者。平民需要贵族、贵族也需要平民,这构成了护民官得以产生的社会心理和集体意识。其二,虽然罗马护民官的功能是调解人民与元老院,也就是主权者与政府之间的根本法关系,但这种关系并不是成文的规范,而是不成文的习俗与习惯,因而,护民官对法律和立法权的守护在根本上必须是也只能是对社会民情中涉及国家体制的习惯的守护。就此而言,护民官的真正力量并不来自护民官本人,而是源自习惯和传统在人们心中的权威。其三,尽管卢梭将罗马护民官的特征界定为守护主权者对抗政府,但就权力的具体行使方式而言,它却是被动的,它只能以“否决权”的方式禁止元老院对现状的任何改变。但是,何以以主动状态为特征的主权者需要一个被动性的护民官的保护?答案只能是此时的主权者不处于主动状态,因为处于主动状态的罗马人民就是集会时的罗马人民,它根本不需要任何权力的保护就可以轻易地捍卫自己。被动状态的罗马人民就是日常意义上处于社会民情状态的罗马人民,护民官的被动性恰恰表明它是在代表非集会状态下沉默的人民、代表民情中总体的意志趋向发声。此外,尽管护民官可以代表民情状态下的罗马人民发声,但发声的内容仅仅体现为否定性的禁止,它并不分享罗马人民立法权的任何部分;同时,它虽然以否定的方式对抗元老院的行政权,但它也不具有任何的行政权。如马斯特敏锐指出的,这些特征不得不让人想起卢梭所说的“伟大立法者”(马斯特,2013:526),因为立法者所具有的也正是这样一种既无立法权也无行政权,但又享有神圣权威的形象,而这种精神上的一脉相承表明护民官就是立法者在日常状态下的化身。^①

在卢梭这里,伟大的立法者不是个别条文的制定者,而是一个民族

^① 既要行使否决权,又要体察原初的立法者的用意,这样的制度设置并没有成为历史的遗迹,比如,美国联邦最高法院的司法审查权就在相当程度上体现了护民官的实质精神。

整体生活方式和道德态度的确立者,而创制的核心就在于逐步培育出适宜的民情。因而,对罗马的护民官来说,如果它要实现自己的功能,既超越于罗马人民与元老院,又能调解平民与贵族的结构性关系,它就必须以立法者的使命自我要求,不断地回溯和重温罗慕路斯、赛尔西乌斯等人为罗马创制时的智慧,像他们专心致力于彼时的民情一样守护此时的民情。

(三) 监察官:社会风尚的“喉舌”

在罗马,监察官也是神圣的高级官吏,其职责主要包括审查元老的名单,进行公民调查,监督公民的道德和风俗,以及管理国有财产和公共工程(科瓦略夫,2007:125-126;马尔蒂诺,2014:221)。而在卢梭的论述里,监察官的权力与元老院的权力在本质上同属一类,它们都是与立法权相对的执行权,差别仅仅在于,作为政府的元老院所执行的是由人民的公意宣告而成的法律,而监察官所执行的则是另一种体现为公共意见和社会舆论的法律(Rousseau,1913:111)。换句话说,在罗马式的城邦生活中,人民是最根本的立法源泉,不仅以集会方式行动起来的人民可以用公意来确立法律,即便是以日常状态处于社会生活中的人民也同样在不断地确立法律,因为人民的普遍态度、看法和情感所构成的总体就是具有约束力的“民情”。不过,监察官要执行这种无形的“社会之法”或“风尚之法”,就首先必须找到这种法律并将其宣示出来。

要把一个民族的民情和他们所看重的东西区分开来,那是徒劳无益的;因为这两者都依据同一个原则,所以必然地混在一起。在全世界的一切民族中,决定他们的趣味和取舍的绝不是自然,而是意见。只要矫正人们的意见,他们的民情自然也就纯正。人们总是爱好的事物,或者说,爱他们认为是好的事物;然而正是在这种判断上,人们会犯错误;因此,正是这种判断需要加以规制和引导。评判民情的人就是在评判荣誉,而评判荣誉的人则是从公共意见里得出他的法律的。(Rousseau,1913:111)

人们的生活态度和行为观念源于人们对好的事物的理解,而真正的“好”和看起来的“好”在这里没有根本差别,人们所追求的本就是在他们看来是“好”的东西。是他们对美好生活的看法和理解,而不是他们内在的自然本性决定了他们的日常行动和道德选择。卢梭所讲的并

不是个体意义上的行动,而是对一个民族或共和国来说,这就是整体意义上的趣味或伦理风格,也就是一个社会中民情最为典型的内容。监察官需要在无形的社会民情里找到那些真正决定人们生活态度和道德趣味的本原、力量和逻辑,并像立法者一样将其呈现出来。也就是说,民情的约束力不能仅仅体现在一般的社会氛围里,更要通过监察官的把握和行动成为一种制度化的力量。因而,凭借监察官的存在,社会民情如同拥有了身体一样,能够将自己的判断公之于世、加之于“个案”。在此基础上,我们才能真正理解监察官各项职责的要义所在。监察官有权审查元老名单,删去不合格的元老或添上新成员,看似专断的权力实则内在的逻辑在主导,因为监察官并不是以个人的喜好而是以整体民情的趣味作为裁断的依据。这一点在监察官的公民调查权上体现得更为明显。公民调查,表面上看起来仅仅是统计公民相关信息,编制公民名单,但其真正要害在于监察官有权决定公民应该划归的部族和等级。

为了羞辱乌合懒散之徒,就把他们很不光彩地迁徙到城市的部族里去。沙宾人阿皮乌斯·克劳狄乌斯回到罗马时是满载荣誉的,就被编入了一个乡村部族,而这个乡村部族随后就以他的姓氏命名。被释放的奴隶全都编入了城市的部族……(Rousseau, 1913:99)

我们必须看到,在罗马,民情和监察官要比这种制度(指把罗马人区分为六个等级的制度)更有力量,同时也纠正了这一制度的弊端,因为富人若是过分炫耀自己的富有,就会被贬到穷人的等级里去。(Rousseau, 1913:101)

如上文所分析的那样,罗马乡村部族与城市部族的区分是部族大会的基础,而这一区分依赖于一种特定的民情,亦即罗马人普遍怀有的对乡村纯朴生活的爱好与推崇,与此相对的是人们对倦怠懒散的城市生活的鄙夷,这种总体的心态构成了罗马共和国社会风气的根本。因而,对监察官来说,当他将一个人划归到城市部族,将另一个人划归乡村部族的时候,他是在代表罗马人民,将无形的民情对这两个人道德“评判”表达出来。也就是说,一方面,一个人是不是懒散之徒,民情和舆论早有定论,监察官只是以公权力的方式将这一定论公之于世;另一方面,将其划归城市部族是在执行无形的“社会之法”,一种以社会性

羞辱而实现的民情和舆论的惩罚。克劳狄乌斯编入乡村部族所表明的则是监察官如何呈现民情对个人的褒奖。

与此类似,监察官将富人降级的事例也遵循着相同的义理。如前文所述,按财产把罗马人分为六个等级是塞尔维乌斯的创制,它代表了塞尔维乌斯应对传统身份贵族没落和财产新贵涌现这一形势的努力。财富成为社会态势的核心的同时,人们对财富的集体心态也随之成为民情的核心。塞尔维乌斯的改革之所以成功并延续下来成为罗马制度的重要内容,很大程度上是因为人们仍然相信贵族不只是代表财富,而且也意味着更高的德性。就此而言,一个贵族如果沉浸于财富的炫耀,无疑意味着他在社会舆论面前沦落为缺乏德性的典型。而作为民情的守护者,监察官就必须表达民情所受到的伤害,并通过羞辱和惩罚恢复集体心态的平静。

除了在民情已有定论的情况下呈现并实现民情的评判,监察官还应该在民情摇摆不定的时候发挥作用,“在它们尚未确定的时候就把它们固定下来”(Rousseau, 1913: 112),引导其走向正确的道路。卢梭举例说,“决斗时要带副手的习惯,在法兰西王国中曾经举国若狂地盛极一时,但它只是由国王一纸诏书里寥寥的这样几个字就被废除了的:‘至于那些怯懦得要带副手的人们’”(Rousseau, 1913: 112)。如同对护民官的处理一样,卢梭对监察官的界定源于罗马经验但又不限于罗马经验;它不仅包括斯巴达的监察委员会,也指向了18世纪做出高妙之举的法兰西国王。不过,我们依然能够清楚地看到卢梭试图阐明的精神主旨。决斗关乎的是两方的荣誉,它依赖于人们的荣誉感和尚武精神,因而它的本质要求是他人的见证而不是副手的帮助。如果决斗时带副手已经成为普遍状态,那只能说明荣誉感虽然仍然支配决斗的习俗,但在新的社会情势下已经丧失了原有的主导性。而正是在社会心态摇摆于勇武与怯懦之时,国王的诏书刺激了人们的荣誉感并利用荣誉感压制了人们的怯懦。也就是说,“这一判断参与、引导了(anticipating)公共的判断,便一下子决定了公共的判断”(Rousseau, 1913: 112)。

(四)独裁官:绝对权力的困境与社会心态

在卢梭论述的罗马政制中,独裁官应该算得上是最为人所熟知的一个,也是现代政制中最容易明显看到其变体的一个。无论是施密特

意义上的例外状态,还是洛克执行权意义上的“专权”(prerogative),它们所揭示的难题在根本上都与罗马独裁官的处境大同小异。真正值得注意的倒是他展示了罗马共和国初期与末期运用独裁官制度时截然不同的困境。

在共和国初期,罗马人几乎毫无限制地将独裁官制运用于选举、祭祀和种种纯粹形式性的日常事务,而其原因在于“罗马的民情使得在别的时代里曾经是必要的种种防范措施都成为多余的;人们既不用害怕独裁官会滥用他的权威,也不用害怕他会企图在任满之后仍然保持他的权威”(Rousseau, 1913: 109)。但到了共和国末期,如同上文讨论卢梭的罗马史分期时所指出的,罗马整体的社会心态已经发生巨大变化,“罗马人已经变得更为谨慎多虑了,正像以往他们滥用独裁官制度一样,他们现在又毫无来由地吝惜独裁官制度”(Rousseau, 1913: 109)。在卢梭看来,共和国初期滥用的危险不在于滥用权力而在于贬低权力,势必会使得它在关键时刻无法坚定自持,被人们看成仅仅是个空的头衔;而末期谨慎多虑的危险则体现为命悬一线而不自知,在紧急状态中依然选择日常性措施。如此对罗马共和国末期和初期同时提出严厉的指责,这在卢梭的著作中是相当罕见的,但我们却由此清楚地看到,卢梭所关心的并不是独裁官本身的性质或应该何时设立,而是独裁官与民情(此处体现为社会心态)所构成的难题。共和国民情纯朴有力时,不仅决断性的总体权力在民情面前会轻易意识到自身的渺小,就连社会危机很大程度上也可以依靠民情而度过,因而人们才对考量独裁官的权力究竟应该用在哪里不那么严格,也不担心独裁官会滥用自身的绝对权力。而在共和国末期,共和所依赖的德性已经趋于衰弱,曾经是公开投票的公民大会也采取了秘密的匿名方式,西塞罗作为最有声望的元老真正关心的也不过是自己的虚荣而非祖国的安全,人与人之间的戒备和社会心态的紧张自不待言;此时本该是独裁官能够在危机面前发挥作用的时候,但却因人们普遍抱有的“谨慎多虑”而难以实现。比如,“关于喀提林事件并未任命一个独裁官,就是这样的—一个错误”(Rousseau, 1913: 110)。^①

^① 喀提林事件又被称为“喀提林阴谋”,卢梭对此事的叙述十分简略,详细过程可参见历史学家的相关论述(科瓦略夫,2007:509-518;布林格曼,2014:283-286)。不过,通过对比,恰恰能够看到卢梭所关注的既不是共和国末期的土地改革和债务问题,也不是当时的派系斗争,而是什么原因使得元老院在如此显而易见地需要独裁官的情况下竟没有运用这一制度。

卢梭并未从上述对比中得出有关独裁官的普遍性结论,更多的倒是罗马历史所提供的教训。事实上,这恰恰显示了这一权力包含的内在的困难。在初期的滥用和末期的吝惜之中,贯穿着一个相同的要素,亦即独裁官若要发挥作用,就必须具备让人“望而生畏”的权威,但权力是否能够让人望而生畏,恰恰不取决于权力自身,而取决于权力所影响的人们的共同心态。而对卢梭来说,作为民情的构成要素,集体心态、社会舆论的形态和变化都有其自身的强大逻辑,诸种政制安排也只能是呈现其要求,并在一定程度上维系和守护它,而绝不可能改变或决定它从健康到败坏的自然走向。滥用时对权力的放心是其自然,吝惜时对权力的恐惧同样是其自然。这种民情的自然衰变论和民情的决定论在卢梭的罗马政制论述中可谓俯拾皆是,在根本上构成了卢梭民情学说的主线和要害。元老院、护民官、监察官和独裁官,甚至包括罗马人民的三种集会,对民情的呈现和守护都必须以民情的这一特性为前提,就像是每个人的生命都会走向终结一样,民情“自从它一诞生起就开始在死亡了”(Rousseau,1913:77)。

四、余论:卢梭、罗伯斯庇尔与“罗马幻象”

在现代思想家中,卢梭并不是将罗马作为历史遗产来严肃对待的开启者,甚至也不是其中最系统和全面的一位,但因为雅各宾派在法国大革命中复兴罗马体制的灾难性实践,他所刻画的罗马却沦落为一幅必须加以克服的“幻象”。

作为卢梭的信徒,罗伯斯庇尔是这一演变过程中决定性的一环。罗伯斯庇尔政治行动的根本动力和关切是美德问题:“民主政府或人民政府的基本的本原是什么……这就是美德”,“我说的是公共美德,这种美德在希腊和罗马做出了伟大的奇迹,并且这一美德将要在共和的法国做出更令人惊异的奇迹”(罗伯斯庇尔,1965:171-172)。这里的希腊是在卢梭意义上使用的,指的是希腊世界中的异类——斯巴达,一个比罗马还罗马的城邦。而他经常提及的罗马,则几乎略去了卢梭刻画罗马时所强调的复杂的政制结构,只剩下一幅以罗马人的自由形象为基调的底色。因而,无论是对卢梭本人的理解和崇拜,还是对卢梭著作的阅读和吸收,罗伯斯庇尔所着眼的都是精神上的德性,一种

能够确立个体形象和公共伦理风格的内在力量(马德林,2016:165;斯科尔,2015:366)。而且,这种力量曾经塑造了强大而自由的罗马人民,而法国革命的任务就是要让它在法兰西共和国中实现出来。

但到了1819年,也就是大革命结束将近三十年之际,贡斯当就在那场关于古代人与现代人之自由的演讲中做出了截然相反的判断:个人自由和社会自由是现代人真正的自由,政治自由虽然也是不可或缺的,但要求现代社会的人民像罗马人那样为了政治自由而牺牲个人自由,其结果将是失去一切自由(贡斯当,2005:45-46)。对贡斯当来说,罗伯斯庇尔的错误相当程度上源自卢梭著作的误导,结果是他像卢梭一样“未能认识到两千年的实践所导致的人的气质的变化”(贡斯当,2005:40)。与此类似,菲斯泰尔·德·古朗士几乎是延续了贡斯当的观点,并用《古代城市》的详细论述来反对现代人对古人的盲目模仿。古朗士的批评也隐晦地指向了雅各宾派的罗马幻象的思想源头——卢梭,以至于有学者明确声称古朗士写作这本书就是为了“反卢梭”(阿尔多,2005:321)。

马克思与恩格斯则从另一个方面釜底抽薪地批判了雅各宾派的罗马幻象:“罗伯斯庇尔、圣茹斯特和他们的党派之所以灭亡,是因为他们混淆了以真正的奴隶制为基础的古实论民主共和国和以被解放了的奴隶制即资产阶级社会为基础的现代唯灵论民主代议制国家”(马克思、恩格斯,1957:156)。在马克思看来,古代罗马人以共和所实现的自由并不完全来自他们作为公民的美德,更重要也更根本的,是为他们的闲暇和政治参与提供社会条件的奴隶制;与此相比,法国大革命所催生的现代社会不仅缺乏这一实在的社会基础,而且它在一开始就视为命脉的“人权”恰恰是要涤荡社会中所有不平等的依附和奴役。罗伯斯庇尔没有意识到,一方面以人权的方式承认资产阶级追求自我利益的社会自由,一方面又在事后要求他们为了美德而压制、摧毁社会自由所创造的每个个体的生命状态,这不啻是自相矛盾、缘木求鱼。

如果回到卢梭,回到这个由雅各宾派所造就的“罗马幻象”的源头,我们就会发现他对罗马体制的处理与这些思路都不相同。如上文所分析,卢梭的确讨论过美德或德性,但他所说的德性更多的是指一种体现在整体罗马人身上的、普遍的社会风尚;卢梭也很清楚奴隶制之于罗马公民自由的意义,但他强调的不是经济对政治的决定关系,而是奴隶制基础上的公民共同体形成了何种与其没有必然关系的总体社会氛

围；而当卢梭勾勒自由的罗马人如何失去自由时，他所遵循的线索恰恰是在罗马人公共的道德态度在共和国到帝国的过渡中发生了何种转变。因而，经由法国大革命而变为“幻象”的罗马，在卢梭那里却有着真切的具体含义，不管是普遍的社会风尚、总体的社会氛围，还是公共的道德态度，它们指向的都是卢梭意义上的社会“民情”，这才是卢梭重构罗马共和政制的真正线索和实质关切。

卢梭重构的罗马政制包括了五种基本权力，即人民大会的立法权、元老院的执行权、护民官的否决权、监察官的公共裁断权和独裁官的决断权。与现代自由主义对国家权力的理解不同，卢梭所关心的是它们与总体民情的关系。如果说罗马共和国是一个生命体，民情代表的是这个生命体的生命状态和日常活力，那么，五种政制安排就是为了从不同方面将其生命和活力呈现出来，确立为制度化的力量。人民大会在罗马包括库里亚大会、部族大会和百人团大会三种形式，它们分别是三个特定历史时期民情状态的结果，同时又构成三种历史性民情在罗马共和时期得以遗存的制度化渠道。元老院作为罗马共和国贵族制时期的“政府”，既是整个社会民情的“缩影”，又要在执行法律的时候达成法律与民情的互动，实现对民情的引导。护民官是伟大立法者在常规时期的化身，它需要洞察总体民情中所蕴含的集体意志状态，将其以否决权的方式对抗元老院、维护既定的法律。监察官是社会舆论、公共判断的宣告者和“社会之法”的执行者，旨在以羞辱性的惩罚或荣誉性的奖励抚平集体意识所受到的伤害。独裁官是重大危机状态下的总体决断权，可以悬置包括人民立法权在内的一切既定权力，但其能否真正适时地确立最终取决于民众对绝对权力的普遍心理和整体心态。因而，对卢梭心目中的罗马来说，民情是“社会”的起源，是特定历史的层垒，也是诸种政制安排健康运行的本原。

历史并不是停留在过去的遗物，它能否创造性地成为当下生活的内容，给每一个普通人以充盈的力量，全在于我们能否找到历史与当下的关联。站在西方文明现代性的潮头，卢梭对罗马政制的重新理解并不是为了简单地重构，而是要在现代民情问题的新视野中重温罗马政制的历史场景。对卢梭而言，罗马并不是一个符号，而是其所身处的现代西方文明的源头之一。回溯源头，是为了更好地理解现在。不管是罗伯斯庇尔，还是贡斯当、古朗士，也不管他们是同意还是反对卢梭，他们事实上也都是在以自己文明处境的判断呈现对罗马的重新理解。

在这个意义上,他们讲的罗马都不是绝对的,文明还在发展,罗马的面目也还会发生变化。

参考文献:

- 阿尔多,2005,《古朗士反卢梭》,刘小枫、陈少明主编《卢梭的苏格拉底主义》(经典与解释第六辑),吴雅凌译,北京:华夏出版社。
- 布林格曼,克劳斯,2014,《罗马共和国史:自建城至奥古斯都时代》,刘智译,上海:华东师范大学出版社。
- 恩格斯,1999,《家庭、私有制和国家的起源》,中共中央马列著作编译局译,北京:人民出版社。
- 贡斯当,邦斯曼,2005,《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,上海:上海人民出版社。
- 古朗士,菲斯泰尔·德,2006,《古代城市:希腊罗马宗教、法律及制度研究》,吴晓群译,上海:上海世纪出版集团。
- 吉尔丁,2006,《设计论证——卢梭的〈社会契约论〉》,尚新建、王凌云译,北京:华夏出版社。
- 卡塔拉诺,匹朗杰罗,2009,《对罗马公法的运用》,《罗马政制史》第一卷,薛军译,北京:北京大学出版社。
- 科瓦略夫,2007,《古代罗马史》,王以铸译,上海:上海书店出版社。
- ,2011,《致达朗贝尔的信》,李平沅译,北京:商务印书馆。
- 卢梭,2016,《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》,李平沅译,北京:商务印书馆。
- ,2017,《论人与人之间不平等的起因与基础》,李平沅译,北京:商务印书馆。
- 罗伯斯比尔,1965,《革命法制与审判》,赵涵舆译,北京:商务印书馆。
- 马尔蒂诺,弗朗切斯科·德,2014,《罗马政制史》第二卷,薛军译,北京:北京大学出版社。
- 马德林,路易,2016,《法国大革命人物传》,冬初阳译,长春:时代文艺出版社。
- 马基雅维利,尼科洛,2005,《论李维》,冯克利译,上海:上海世纪出版集团。
- 马克思、恩格斯,1957,《神圣家庭》,《马克思恩格斯全集》第2卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- 马斯特,2013,《卢梭的政治哲学》,胡兴建译,上海:华东师范大学出版社。
- 迈尔,2014,《政治哲学与启示宗教的挑战》,余明锋译,北京:华夏出版社。
- 曼斯菲尔德,哈维·C.,2009,《新的方式与制度》,贺志刚译,北京:华夏出版社。
- 渠敬东,2009,《教育的自然基础:解读〈爱弥儿〉前三卷》,李猛、吴飞主编《教育与现代社会》,上海:三联书店。
- 斯科尔,露丝,2015,《罗伯斯庇尔与法国大革命》,张雅楠译,北京:商务印书馆。
- 施特劳斯,列奥,2003,《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店。
- 涂尔干,爱弥尔,2006a,《孟德斯鸠与卢梭》,李鲁宁、赵立玮译,上海:上海人民出版社。
- ,2006b,《社会学与社会科学》,《乱伦禁忌及其起源》,汲喆、付德根、渠东译,上海:上海人民出版社。

- 韦伯, 马克斯, 2005, 《非正当性的支配——城市的类型学》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 张国旺, 2014a, 《趣味、思虑与身体: 卢梭论民情与现代个体的关系》, 《社会学研究》第4期。
- , 2014b, 《自然社会之体的生成》, 许章润、翟志勇主编《历史法学》第八卷, 北京: 法律出版社。
- Arena, V. 2016, “The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau.” *History of Political Thought* 37 (1).
- Bloom, Allan 1960, “Translator’s Note 3.” In Rousseau, *Politics and the Arts*. New York: Cornell University Press.
- Derathé, 1964, “Note P. 444,” In Rousseau, *Oeuvres Complètes* 3. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- Fralin, Richard 1978, *Rousseau and Representation: A Study of Development of His Concept of Political Institutions*. New York: Columbia University Press.
- McCormick, John P. 2007, “Rousseau’s Rome and the Repudiation of Populist Republicanism.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10.
- Rousseau, Jean-Jacques 1913, *The Social Contract and Discourses*. Trans. by G. D. H. Cole. London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- 1960, *Politics and Arts*. Trans. by Allan Bloom. New York: Cornell University Press.
- Shklar, Judith N. 1969, *Men and Citizens: A Study of Rousseau’s Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vaugan, C. E. 1915, “Note 1.” In C. E. Vaugan (ed.), *The Political Writings of Rousseau*. Eds. By Vaugan. Cambridge: Cambridge University Press.

作者单位: 中国社会科学院大学政法学院
责任编辑: 闻 翔