

孟德斯鸠的“社会”： 不同于现代自然法传统的努力*

杨 璐

提要：面对近代以来目的论的自然秩序的瓦解，早期社会思想家们都在努力探索另一种可能的秩序。政体、民情、法律与人性诸因素如何相互配合，构成现代秩序的基础，是孟德斯鸠不断讨论的主题。本文认为，孟德斯鸠的社会思想一方面继承现代自然法传统通过自然为社会生活提供确定性的努力，另一方面却不再诉诸人的本性，而是探究社会的本性，即社会各要素的整体关联。孟德斯鸠试图在这种关联中实现现代道德处境下的自由，而这恰恰是社会学关心的原初问题。对孟德斯鸠“社会”概念的重新阐述，有助于重拾早期现代社会的实质问题，为理解当下政治与社会的种种问题提供某种线索。

关键词：社会 自然法 民情 道德 自由

一、导 论

社会科学的标准化往往容易使我们遗忘社会学的本原。作为社会学的基本命题，政治与社会、体制与民情、价值与事实的关系长久地被分割开来。随着现代性的加深，它们之间的矛盾愈加凸显。因此，无论是对现实处境的理解，还是对学科源头的探寻，我们都得重返经典问题。这些问题不仅具有学理价值，更具有现实意义。本文通过分析孟德斯鸠的“社会”概念，意在重现早期现代社会的实质问题，从而为理解当下政治与社会的种种问题提供某种线索。

涂尔干曾说过，与其说孟德斯鸠就像孔德所委婉指出的那样，仅仅对社会科学做出了贡献，毋宁说孟德斯鸠就是一位社会学家。他指出，孟德斯鸠首次确立了社会科学的基本原则，即，将社会当作“自成一类”的实在，而非契约论者的人造物。后继者们确立的社会学，不过是

* 十分感谢匿名评审人对本文提出的细致而具体的修改建议。文责自负。

为孟德斯鸠开创的这一领域赋予的名称(涂尔干,2006:41-44)。孟德斯鸠保留了先验的自然法,但并没有陷入现代自然法学派的几何学推演,而是通过历史比较,重新发现社会自身的自然法则。因此,在他这里,社会与人一样,有其自身的本性。社会的本性并不比人的本性更缺乏稳定性和连续性。仅仅从人的本性出发推演社会,反而无法理解社会。涂尔干洞察到,孟德斯鸠的思想与现代自然法传统的最大不同在于,他不再根据人性之上的自然法来理解社会,而是在各种社会因素的关联里来理解人们的社会生活。这就是孟德斯鸠论“法的精神”的主旨所在。

法律应同已建立或将要建立的政体的本性和本原有关系……法律应同国家的自然有关系;同寒、热、温的气候有关系;同土地的质量、形势与面积有关系;同人们,如农人、猎人或牧人的生活方式有关系。法律应同政制所能容忍的自由度有关系;同居民的宗教、兴趣、财富、人口、贸易、民情和行为举止有关系。最后,法律彼此之间也有关系……我将研究所有这些关系。这些关系综合起来就构成所谓“法的精神”。(Montesquieu, 2003: 7)

政体、民情、法律、气候等诸因素之间的总体关联构成了社会本身的法则。只有根据它,社会生活方能得以理解。孟德斯鸠对社会科学的贡献,正是在于他“指出了社会现象的相关性,预感了科学的统一”(涂尔干,2006:41)。这种对社会现象之整全系统的重视,恰恰是社会学的本原。

不过,涂尔干也承认,孟德斯鸠的思想有其自身的模棱两可:一方面他强调社会现象背后的因果法则,另一方面又给自然法留有余地。这也体现在他的研究方法上,“虽然孟德斯鸠使归纳首次出现在社会科学中,但归纳却无法与其相反的方法截然分开,因而被这种混合的东西搞得非常不纯”(涂尔干,2006:38)。

涂尔干发现的问题在阿尔都塞那里得到了进一步的阐释。阿尔都塞(Althusser, 2007:31-42)指出,孟德斯鸠的法似乎有两层含义,一方面是规范意义上的法,另一方面是法律与诸社会因素之间的实然关系。他认为,孟德斯鸠在试图搭建事实和价值之间的关联,使必然的因果法则也能具有规范的意涵。雷蒙·阿隆说,这是孟德斯鸠

所处的新旧传统带给他的印记，“在某种意义上，孟德斯鸠是最后一位古典哲学家，在另一种意义上，他又是第一位社会学家”（阿隆，2000：40）。

因此，要理解孟德斯鸠的社会思想，我们必须将之放在新旧交织的历史格局中。自目的论的自然秩序瓦解，如何在自然科学机械论的自然秩序的图景之上重建道德科学，就成为了这个时代不得不处理的问题。格劳秀斯以降，现代自然法学家努力超越怀疑论，在某种先天的（a priori）法则和理证（demonstration）之上建立以自然权利为内核的自然法，为早期现代的人心和秩序奠定了基础。^① 不过，从自然状态推演契约社会的几何学方法，使他们不得不将现实社会的复杂多样性归因于立法者权益的实践。这意味着，多样的信仰和习俗仍无法得到解释，属于任意的范畴。因此，现代自然法学家力图建立道德科学的理想并未彻底实现。解释道德信仰和实践的多样性的任务就落在了18世纪的哲学家身上。

深受自然科学影响的孟德斯鸠扬弃先验推演，从事物之间的必然关系出发，为无限多样的实定法找到了更具确实性的法则。孟德斯鸠的社会思想资源，不仅仅体现在他的社会形态学或社会科学方法论上，更体现在其“社会”概念所传达的对早期现代问题的理解上。孟德斯鸠的“社会”既不同于现代自然法学家的政治社会，也不同于社会学家的资本化的现代社会。那么，如何理解他的“社会”？孟德斯鸠继承了现代自然法传统的什么思想，又借助什么资源，做出了不同于现代自然法传统的努力？

二、现代自然法传统的困境

塔克指出，格劳秀斯的理论存在着某种分裂。一方面，人的主观权利篡夺了整个自然法理论，自然法仅仅是保护彼此的权利，另一方面，

^① 怀疑主义者不仅用感觉的不确定性来质疑亚里士多德的物理学，还攻击其伦理学，认为信仰的多样性足以证明没有什么意见能为所有人和所有地方接受，智者也不会根据某种普遍的德性标准来行动，而只能遵守自身社会的习俗和法律。现代自然法派试图超越怀疑论对一切规范的否定。他们不仅努力重建自然科学，还力图把政治学也建立成为一门立足于先验前提和理证的科学。参见 Tuck, 1997b: 502、509-513。

人们又不得不通过契约转让自己的权利,甚至全部原初自由给主权者,即使主权者的行动违反了衡平或正义法则(Tuck, 1981: 63、65 - 67、77)。格劳秀斯在《战争与和平的权利》中就写到:

事实上所有人根据自然都拥有权利,通过抵抗来保护自身免受伤害。但公民社会是为维护和平而建立的。这就直接产生出了一种国家对我们和我们权利的更高权利……为维护公共和平与良好秩序,国家有权禁止个体对他人人格无限使用那种权利……因为如果混乱的抵抗权利得到允许,这将不再是一个国家,而是一群没有联合的人。(Grotius, 2005: 338 - 339)

对于这种自由主义与绝对主义的分裂,^①格劳秀斯只是强调自然法植根于人的社会品性(social character),并承认仁慈使人事实上保留了一些权利,但并未能给出令人信服的答案。作为“冲破中世纪漫长冬日的破冰者”,格劳秀斯在精神危机的时代遭遇到了前所未有的困难,使之不得不将人的自然权利作为秩序的基础,在财产和商业交往之上,重建社会的自然关系。然而,当他发现人们会因利益产生冲突而损害彼此的正当权利时,为保护这种权利,他提出个体让渡权利,从而形成高于个体的主权权力。不过,格劳秀斯的这番努力并没有从根本上解决早期现代的危机。霍布斯目睹了良知自由引发的清教革命后,将他的理论建立在更为现代的基础之上。

霍布斯的自然权利比格劳秀斯主观性更强,“每个人对任何事物没有一件不具有自然权利的”,即使是对彼此的身体。越强调个体的自由,就越难维系社会的和平。虽然霍布斯强调 ius 和 lex 的区别,^②但

① 这也体现在格劳秀斯对团体(association)的两种区分上。一种团体需要成员持续不断的同意,如社会团体,这种团体虽然也可能有纪律性权力,但并不是严格意义上的主权。而另一种团体一旦成立,成员将不能再有任何异议,只能服从选出的领袖,这才形成了主权。参见 Tuck, 1981: 65 - 66。

② 拉丁文 ius 和 lex 分别是权利(right)和法律(law)概念的源头。在罗马法那里,ius 与 lex 并无明显差异。然而,自中世纪起,ius 越来越具有一种积极权利的意涵。让·热尔松(Jean Gerson)将 ius 明确定义为一种能力(facultas),并使自由(libertas)归入其中。不过,直至文艺复兴晚期,人的 ius 仍然从属于上帝的自然法。以格劳秀斯为首的现代自然法学家率先建立了以 ius 为内核的自然法体系(Tuck, 1981: 5 - 80)。不过,登特列夫(2008: 69)指出,霍布斯似乎有意忽略或隐然否认一个事实,即 ius 的两个意义并非绝对对立,而是相互关联着的。ius 总以客观的行为规则为先决条件。

他不得不承认 *lex* 在人心中无所凭藉,只能依靠外在的强制权力(*power*)来实施。在他看来,历史演进至 17 世纪,传统的道德与政治的秩序开始动摇。人性纯粹是一个感觉和想象的结构,在复杂的激情和言语的表象下,不可避免地趋向战争状态。一方面,传统的权威关系濒临崩溃,人获得了前所未有的自由。另一方面,人越是平等,越无法容忍他人超过自己。人与人共同的世界只剩下了权力。对权力的追逐使他们陷入了无休止的战争。在霍布斯看来,人要走出战争,必须依靠利维坦的绝对权力(Hobbes, 2003: 86 - 121)。然而,霍布斯过于现代的方案不仅没能驱散革命的阴霾,反而使以上分裂扩大到了极致。

霍布斯的困难在洛克那里得到了部分的解决。其原因恰恰在于后者为社会的自然关系留出了空间。洛克指出,每个人都是上帝创造的平等个体,正当地享有自我管辖权。在上帝的中介下,人与人之间形成了权利与义务的自然关系。洛克从自然状态出发,认为公民政府无需拥有绝对权力,因为自然社会本身就能培养人的理性。所以,当政府篡夺权力,危害公民福祉时,人们有权解散政府,重组立法机关。可见,为了在议会中落实人们的权利,洛克毫不犹豫地为个体保留了自然自由。但他的理论也隐藏着一些危机。无独有偶,18 世纪的历史也恰恰印证了这一危机:当行政权牢牢从属于立法权时,议会作为绝对的权力机关,成为了党派选票的角力场。狂热的议会政治反而使社会充满了不稳定的因素。

可见,从格劳秀斯、霍布斯到洛克,现代自然法传统一方面发展到了它的顶峰,另一方面也面临着它无法规避的难题。

首先,在亚里士多德那里,政治学并不完全是一门科学,而带有技艺的实践色彩。^① 当怀疑论者以信仰的多样性为由,试图消解一切道德标准时,现代自然法学家为了证明法则颠扑不破的确实性,不得不努力使政治学也能成为一门科学。格劳秀斯率先从先验基础出发,以数学为类比,提出了方法论上的新假定。霍布斯更是以几何学为模型,从定义开始,推导定理和一般法则。这种几何学式的演绎方法对重建西

^① 在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德虽然指出了政治学的目的不是知识(*gnōsis*)而是实践(*praxis*),但他在论述最高的善是最权威的科学和技艺的对象时表示,政治学就是这门最权威的科学。塔克(Tuck, 1997a: 264 - 265)指出,亚里士多德的物理学才是纯粹基于先验前提和理证的,其伦理学和政治学都带有实践的技艺色彩。

方整体性的精神格局十分必要,但由此推出的理想社会却不足以构成西方现实条件下的秩序基础。换言之,从先验法则出发的现代自然法学家无法解决实定法的现实问题。他们只能承认现实的多样性,却难以处理现实的多样性。

其次,在中世纪,“自然”被安放在一个完整的世界秩序里,作为达成神恩的条件和手段(登特列夫,2008:50)。然而,当“自然”脱离了基督教框架,成为惟一的正当性来源时,现代自然法学家不得不重写创世论,在现代人性的基础上建立“有朽的上帝”。然而,此时的政治体已非古希腊的城邦,此时的人亦非政治的动物。这种方案虽然为个体保留了该时代最重要的自由遗产,但根据自然法规定社会,唯意志论的成分仍然无法使社会彻底摆脱不确定性。对孟德斯鸠而言,一切都需要重新奠定在一个新的秩序基础之上。

三、社会的基础:作为关系的法

孟德斯鸠(Montesquieu, 2003: 7)也认为,社会状态是战争的源头。他看到了社会内部复杂多样的矛盾。这一点与现代自然法学家没有实质的区别。但他不再像他们那样,根据先验的自然法确定社会的现实秩序。而是将现实的地位提高,在混乱之源中看到秩序之本。换句话说,他要考察社会本身的法则。

因此,孟德斯鸠与现代自然法学派最根本的不同在于“法”的概念。在现代自然法学派那里,法是来自更高意志的命令。但在孟德斯鸠这里,法是“由事物的性质产生出来的必然关系”(Montesquieu, 2003: 3)。这一点体现了自笛卡尔、牛顿以来的哲学的转变。不过,孟德斯鸠更进一步地认为,是有一个根本理性存在着,上帝也只是依法创造和保存宇宙。这种去意志论的讲法令人惊愕。詹森派就对他进行了猛烈的攻击,视之为斯宾诺莎主义者。

然而,孟德斯鸠既非无神论者,也非伦理相对主义者。他不认为物质世界的运动法则可以完全支配人,相反,他为智识世界保留了自然法。他(Montesquieu, 2003: 4)指出,智识世界并不像物理世界那样永恒不变地遵守运动的一般法则。它还受自己特殊法则的影响。同时,还存在着一些先于它们存在的更高的法则。孟德斯鸠用一种近乎“直观”

的方式提出了公道关系(rapports d'équité)。^①这种公道关系如自然法一般,早早地植入了人心。^②他写道:“如果说除了人为法所要求或禁止的东西之外,就无所谓公道不公道的話,那就等于说,在人们还没有画圆之前一切半径都是长短不齐的。因此,我们应当承认,在实定法建立公道关系之前,就已有了一些公道关系的存在”(Montesquieu, 2003: 4)。

孟德斯鸠的比方与笛卡尔用三角形内角和等于两直角阐述先天知识如出一辙。这种知识不同于感官传递给人的影像,也不是人自己精神的捏造,而是“早已在我心里的东西,尽管我以前从未想到”(Descartes, 2005: 44)。物质世界是否存在现实的“三角形”并不影响人心中“三角形”的观念。同样,即使人没有画出现实的“圆”,但“圆”内含的法则却在人被创造前就已存在。孟德斯鸠看到,人在进入社会后被激情麻痹,将先天的知识遗忘了,但他认为,人无需重来一次笛卡尔式的沉思。借助社会的实定法,立法者就能帮助人认识这些法则,重返符合公道的状态。

人,作为物理存在物,和一切物体一样,都受着不变法的支配。作为智识存在物,人不断违背着上帝制定的法,更改着自己制定的法……他甚至于连自己微薄知识(connaissances)都失掉了。作为有感觉的动物,他受到千百种激情的支配。这样的存在物,能够随时把他的创造者忘掉;上帝通过宗教的法让他记起上帝来。这样的存在物,能够随时把他自己忘掉;哲学家们通过道德的法劝告了他。他生来就是过社会生活的;但他在社会中却可能把他人忘掉;立法者通过政治和民事的法使之尽其责任。(Montesquieu, 2003: 5)

可见,孟德斯鸠认为,要化解社会中的各种矛盾,人们必须求助于法。不过,这种法不再是自然法,而是实定法。它们不只由自然法规

① “公道关系”指的是先在于社会的自然秩序。自亚里士多德以来,自然秩序蕴含着最高的善。中世纪的经院哲学家在亚氏学说的基础上,建立了基督教世界完整的秩序图景。随着17世纪信仰危机的不断加深,一方面,现代自然法学家从人性出发,重建目的论的自然秩序,另一方面,越来越多的自由思想家(free thinkers)认为现代世界本就没有普遍性的规范。他们认为,政治与道德取决于地方习俗。孟德斯鸠正是在这样的语境下来强调自然秩序的先在性。

② 这里隐含着孟德斯鸠对笛卡尔心物二元论和机械物理学的继承。

定,还由社会各要素之间的必然关系所规定。故立法者应在社会法则的基础上制定它们。社会之法成为孟德斯鸠为此世生活寻找到的秩序基础。在孟德斯鸠看来,法不仅关乎一般性的秩序,还蕴含着本质性的善。在《波斯人信札》中,他指出,正义是永恒的,绝不取决于人间的习俗。在他这里,上帝虽然不再拥有自由意志而化身为一个根本理性,但它仍然包含着公道关系。只不过,这种公道关系无法成为规定社会的惟一法则。

孟德斯鸠保留了自然法,却避免了自然人与公民、自然状态与政治社会之间的紧张。在他看来,作为关系的法才是社会的准绳。正因如此,孟德斯鸠采用物理学的方法来研究社会的有机整体,“在自然的效果之中认识物体之间的影响”(Montesquieu, 2012: 338),^①反而建立了现代自然法学派力图实现的科学。

四、社会的内核:关于政体的学说

孟德斯鸠的“社会”不再是现代自然法学家的“由一群个体构成的权利和主权的共同体”(Tuck, 1981: 77),而是以政体为内核,由政体、民情、法律、气候等因素构成的整体。他指出,政体是社会最核心的部分,“没有政体,一个社会就不能持续存在”(Montesquieu, 2003: 8)。政体这一长久以来被现代自然法学家忽视的古典概念在孟德斯鸠这里又重获生命。

在古典政治哲学中,政体是核心问题。柏拉图的《理想国》,希腊文为“πολιτεία”,就是“政体”的意思。亚里士多德(Aristotle, 1985: 89)在《政治学》中指出,政体是城邦的生命,“倘使这里的政体发生了变化,这个城邦也就不再是同一个城邦了……决定城邦同异的,主要是政体的同异”。在古典政治哲学家看来,聚集在一起的人,如果仅仅通过贸易来交往,是无法构成城邦的,因为他们没有形成某种共同的生活方式。换言之,共同的生活方式才是城邦的实质内容,而它只能由政体这种形式来安排。当一个城邦具备了某种基本的物质条件,它最重要

^① 在《随想录》中,孟德斯鸠指出,所有自然的效果都是法则和运动传递的结果。他要在自然的效果中认识到物体之间的影响(Montesquieu, 2012: 338)。

的问题就是,什么形式才最好并最能使人们过上设想的好的生活(Aristotle, 1985: 55)。正是在这样的基础上,亚里士多德将政体分为“正直的政体”和“偏态的政体”两种类型。“正直的政体”是最高治权者将公共的善作为城邦正义标准的政体。而“偏态的政体”是最高治权者仅仅将自身个别的善作为城邦正义标准的政体。也就是说,在正直的政体中,统治关系的建立是为了全体公民的幸福。而在偏态的政体中,统治关系的建立仅仅是为了统治者自己的幸福。亚里士多德根据统治者人数的多寡,将正直的政体分为三类。“政体以一人为统治者,凡能照顾全邦人民利益的,通称为‘王制’。凡以少数人为统治者……则称作‘贵族制’。政体之所以被冠以此名,或是由于统治者都为‘贤良’,或是由于该政体对城邦及其人民怀着最好的宗旨。最后一种政体是‘政制’,其统治者就是群众,因而能照顾全体公民的利益”(Aristotle, 1985: 96)。但亚里士多德明白,现实中的政体往往是对正直的政体的偏离,因而,他在前者的基础上,区分了三种相应的偏态的政体。“僭主政体是王制的偏态,寡头政体是贵族制的偏态,平民政体是政制的偏态。僭主政体以一人为治,以他个人的利益为旨归;寡头政体以富人的利益为旨归;平民政体以穷人的利益为旨归。三者都不会顾及城邦的共同利益”(Aristotle, 1985: 96)。

可见,亚里士多德的政体学说紧紧扣合着他的伦理学说。他表面上以统治者的人数多寡为分类依据,实质上却是以统治者的德性为本原。他说道:“一人或少数人为统治者,这些人可能具有特殊的才德;等到人数逐渐增加……能被期望的惟有武德”(Aristotle, 1985: 96)。统治者人数多寡的背后其实是统治者才德的增减。而城邦政体的品种,恰恰在于统治者的品种。作为城邦的治理者,他们的才德关系到全体公民能否过上一种合乎自然的生活。^①

① 对亚里士多德而言,城邦作为人们幸福生活的共同体,其共同性的生活是由政体来安排的,而政体安排的核心就在于统治者,他们才是城邦中完全参与政治生活的人,是城邦最重要的部分。对他而言,政制、贵族制和王制的差别就在于统治者的品种。其中,王制是最好的政体,因为王是人中之神,能对城邦做出最合理的安排,以培养公民的伦理德性。贵族制是中等的政体,因为贵族仅仅拥有善人和好公民的德性。政制是最差的政体,因为随着统治者数量的激增,他们再难拥有伯利克里式的明智。对于统治者和被统治者的这种关系,亚里士多德曾用灵魂的构成做比:“灵魂在本质上有两种要素,其一为主导,另一为服从,各相应于不同的德性。理性要素符合统治者的德性,非理性要素则符合从属者的德性。”他将被统治者比作制笛者,而统治者则为笛师。这些论断都透露出他的有关城邦各种成份的自然配合的思想(Aristotle, 1885: 53、92)。

虽然孟德斯鸠不喜欢亚里士多德,但他并没有忽视政体对于人的秉性的影响,这是他与现代自然法学的不同之处。在现代自然法学家看来,政体只是政府采取何种形式进行治理的问题,并不是政治学的实质问题。对他们而言,现代政治的核心是权力的起源与归属问题。因而在他们那里,原始契约永远是讨论的主体,政治的形式只能退居次要契约的地位。但他们的原始契约并不考察多样化的历史条件,而是从自身传统推演而来的理想模式。孟德斯鸠则不囿于特定的政体模式。他指出,只有政体的个别安排(*disposition particulière*)与人们的秉性(*la disposition du peuple*)相符合,政体是最合自然的政体(Montesquieu, 2003: 8)。他看到了政体的安排与人们的秉性之间的相互关联,因而,在更实质的层面跟古典政治哲学家进行了对话^①。

换言之,孟德斯鸠在现代的语境下重提政体对公民人格的影响。但他并非想回到古典时代,通过建立统治关系来使人们过上善好的生活,而是要在现代人格结构的基础上,建立一套符合人性的政治方案。

(一)人的结构:笛卡尔与三种激情

对于现代自然法学派而言,人性论是他们整个架构的基础。他们面对的问题是:当“人民”成为政治不可忽视的前提,如何处理这些从上帝之城散落下来的主观个体;当怀疑主义的论调甚嚣尘上,如何在新的人性起点上,建立现代政治赖以维系的规范。他们从个体的自然状态出发来推演政治社会的基本结构,却无法抹去个体与社会的分裂。孟德斯鸠并未回避现代自然法学派的难题。他吸收了笛卡尔的激情动力学,发现了人与政体的自然关联。

在笛卡尔那里,人的身体是一个自动化的机器。血液在心脏的搏动下不断运动,喷涌的动物精气一部分进入脑腔,推动松果腺,形成印象或欲望,一部分通过脑腔中的孔道被血液带入神经,继而达至肌肉,产生外部行动。在这个过程中,脑腔中的动物精气既会引发激情,又会流向神经,使心脏收缩或扩张,或推动身体其他部分的血液,使心脏持

^① 1734年后,孟德斯鸠买了两本亚里士多德的《政治学》。此前,他已有希腊文版和拉丁文版。他在《随想录》中开了几本必读书,其中就包括亚里士多德的《政治学》和柏拉图的《法律篇》。后来他从书单中划掉了这两本书,说明他已经阅读了,并做了摘录,而且摘录很可能是大量的。《随想录》中提及这两位作者最多的是1734-1738年这个阶段,也就是在他写《论法的精神》第2章至10章的时候(夏克尔顿,1991:328-329)。

续产生激动,进而牵起新一轮的血液和精气运动。在这种激动停止下来之前,激情都会呈现在人的思维中。笛卡尔指出,激情的基本效果是驱使灵魂欲求一切为身体准备的东西。没有什么思维比它们对灵魂的刺激和振动来得更加强烈。笛卡尔承认灵魂与身体的紧密结合,更意识到了激情的巨大力量。它们是灵魂的知觉、感觉、情绪,不被意志取消,甚至在极端时刻能席卷意志而去,使虚弱的灵魂沦为奴役的对象。但是,笛卡尔又认识到,人不能消灭激情,因为人生命中所有的善与恶都寄存于激情之中。“灵魂可以拥有自己的快乐,但灵魂和身体共有的快乐完全依赖于激情。因此,那些最受激情驱动的人最能品尝到此世最甜美的欢乐”(Descartes, 1985: 404)。

孟德斯鸠继承了笛卡尔的观点,在《随想录》中,用类似的笔调写道:^①

既然人的功与过通常都是激情的效果,而激情又是机器某一状态时的效果——我说的是激情的物质方面,而非灵魂在机器运转过程中所感觉到的激情的顺从形式……某些疾病会使我们陷入激情……从一个更完美的状态跌入悲惨境地……当医生和道德学家都来面对激情,他们不会说同样的话。道德学家会十分关注灵魂的方面,而医生则会非常关注身体的方面。道德学家更多将人看作精神的存在,而医生则更多将人看作工匠的机器。但人是由两个实体平等构成的。它们是如此此起彼落地统治与被统治。(Montesquieu, 2012: 629-630)

面对现代个体的新处境,孟德斯鸠与笛卡尔一样,扬弃了古典伦理学,^②强调身体与灵魂是人平等的构成部分,甚至对于大众来说,激情更是人的生命动力。孟德斯鸠(Montesquieu, 2012: 2)讽刺他的时代的

① 孟德斯鸠在《随想录》中的讲法和论述的问题与笛卡尔的《论灵魂的激情》类似。他将人视作身体的机器(bodily machine)来讨论人的幸福的来源,以及如何通过自主的控制引导激情,获得身心的安宁(Montesquieu, 2012: 451)。

② 笛卡尔在《论灵魂的激情》第47条中,表达了他反对亚里士多德灵魂学说的倾向。他指出,根本不存在灵魂的低级部分(感性部分)和高级部分(理智部分),也没有自然的欲望和意志之间的冲突,这些都是人们没能对灵魂和身体的功能做出区分而犯下的错误。在笛卡尔那里,人的灵魂是不可分的。它是一个完整的“一”,既是感性的,也是理性的。它所有的欲望都是意志。那些让人想象自身中有两种互相冲突的力量的实际情况,只不过是松果腺在不同运动的倾向下来回摇摆。它可以被灵魂推到这边,也可以被动物精气推到那边,两种力是相反的,力量强的一方会抵消另一方产生的作用(Descartes, 1985: 345-347)。

道德学家:“我们的道德学家几乎都是极端主义者。他们对纯知性说话,不对由感觉和想象修正过了的灵魂说话”。他从人的结构推到政治架构,指出:“物理世界的持续存在只是因为物质的每个部分都趋向于远离中心。因此,政治世界的维持也依赖于每个人都趋向于离开自身被安放的位置的躁动不安的内心欲望。苛刻的道德会抹杀伟大的工匠烙在我们灵魂之中的善的特征,这是徒劳无益的。道德需要在人心理上起作用,以此来调节人的各种情感,而非摧毁人的情感”(Montesquieu, 2012: 2)。

在某种程度上,孟德斯鸠认为,人的情感才是维持现代政治的基础。他从现代人的身心结构出发,将政治放在它与人心、民情、法律、气候等的关联中进行考察。孟德斯鸠继承了笛卡尔“身体本原运动”的讲法,^①视政体为一种需要激情作为发条的机器。基于此,他提出了作为政体本原的三种激情:德性之爱、荣誉之爱和恐惧。在笛卡尔那里,爱是统合众激情的一种原始激情,而恐惧是所有激情中最差的激情。无独有偶,孟德斯鸠将前者归为共和制和君主制的本原,将后者归为专制的本原。

(二)政体:制度形态学与激情动力学

在孟德斯鸠看来,政体由本性和本原构成。本性是政体的构造,本原是使政体运动的激情。与现代自然法学派单纯简化亚里士多德的政体分类不同,^②孟德斯鸠承认现代政治的母题是“权力”(power),指出政体本性的区别不再是最高治权者的优异要素,而是政治权力的运行方式。根据这种方式,孟德斯鸠将政体分为共和制、君主制和专制。

对于三种政体的判断,孟德斯鸠与托克维尔一样。他认为,纯粹的形式民主只能走向无政府主义或专制,只有掺和了贵族制的混合民主

① 孟德斯鸠的“本原”(principe)概念似乎继承了笛卡尔的学说。笛卡尔在阐述活的身体与死的身体时曾指出:活的身体(corp)就像上足发条,并内含身体性本原(le principe corporel)的自动机器,伴随着运转所需要的一切条件。而死的身体是同样的机器,但坏掉了,它的动力本原停止了活动。不过,笛卡尔认为身体的本原是心脏里一种持续性的热,或者说,是血管中血液维持的火,而孟德斯鸠直接用激情取而代之。

② 无论是霍布斯以主权者的数量为依据划分政体,还是洛克以立法权的归属为依据划分政体,他们都在某种程度上简化了亚里士多德的政体分类。亚里士多德指出,政体是对城邦公职的某种安排,尤其是对掌握一切权威的人的安排。“政体”一词的希腊文是πολιτεία,也是“统治集团”的原词,而“统治集团”往往指向“最高治权的执行者”。这背后是复杂的灵魂学说的伦理学。

才最能实现民主精神。与此相同,贵族制应更容纳一些民主的要素,只有这样,内在的断裂与失衡才能得到恢复(Montesquieu, 2003:24)。至于君主制,孟德斯鸠则强调中间等级的重要性。所谓“中间等级”,即由领主、教士、贵族和自治市镇构成。他们凭借封建特权对抗专制王权。尤其贵族,被孟德斯鸠视为“君主政体的本质”。在这一点上,托克维尔无疑为孟德斯鸠提供了最为详实的批注。托克维尔指出,表面上这些权力是从属的,可他们在从属中却保持着一种非常自由的精神,“不管他们怎样屈服于国王的意志,他们都不接受这样一种屈服:他们不会由于某个政权有用或能为所欲为而屈服于一个不合法,或不正义、不被人尊重、常常遭藐视的政权。这种可耻的奴役形式对他们来说始终是陌生的”(托克维尔,2009:146-156)。孟德斯鸠对三种政体权力运行的考察,透露着他对现代社会个体滥权可能性的判断。因此,他打破了以亚里士多德物理学为基础的立法者的“各部分自然配合”说,从动力学的角度来研究各种政体的内在逻辑。

孟德斯鸠早在波尔多科学院做科学研究时就读过牛顿的著作,并写过关于牛顿学说的文章,深知牛顿与笛卡尔的分歧所在。^①虽然在旨趣上,孟德斯鸠自称是个笛卡尔主义者,信奉心物二元论,研究自然

① 在《随想录》中,孟德斯鸠曾借牛顿的“超距作用”来讽刺当时科学界那些为名所累的人,说他们“像牛顿先生的物体,被超距地作用着”(Montesquieu, 2012: 394)。恰恰是“超距作用”,体现了牛顿与笛卡尔的不同。对于笛卡尔来说,由于物质的本性是广延,运动只是相互接触的物体之间力的传递的效果,因而在到处充满物质的空间里,物体相互碰撞,只能像“涡旋”一样运动(Descartes, 1985:224-239)。如果将这个原理推向宇宙,就会得出,“围绕地球的小天空的部分比地球中心周围的部分运转得更快,因而倾向于以更大的力远离中心,结果却将地球中心周围的那些部分推向了地心”(Descartes, 1998: 47)。笛卡尔的物质运动是机械的,只有被动性,不可能得到精神才拥有的吸引力。换言之,广延是物质的,不可能存在“超距作用”(action at a distance)。对他而言,即使是电吸引,也需要以太或稀薄物质作中介进行力的传递。以笛卡尔为先师的哲学家,大多都视地心引力假说为谬误,认为它将灵魂的属性推导到物质之上。不过,牛顿指出,广延只是物质存在或移动的地方。除广延外,物质还有惰性力(Newton, 2004:35)。在他看来,笛卡尔的碰撞只是外力的一种起源,除此之外,还有向心力。牛顿说道:“所有物体被迫在轨道上运行……(由于惰性力)它们都努力从它们的轨道中心退离,除非某个与退离方向相反的力参与进来,由它物体被抑制且被保留在了轨道上,我们称之为向心力,否则物体将以均匀的运动沿直线离开……地球反过来也有着朝向物体的相等重力,因为重力的作用是相互的,且在两个方向上是相等的”(Newton, 2004: 45)。牛顿不赞成“涡旋”假设,强调理性的力学应该通过对物体的合力进行数学分析,从原因、效果及表面上的差推断真实的运动,或从运动推断它们的原因和效果(Newton, 2010:82)。他的宇宙不再是纯机械式的,而是各天体通过彼此的作用和反作用,围绕中心点在各自的轨道上恒定运行。而这样的图景也多次被孟德斯鸠引入《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》的叙述中。

效果背后的整体法则,但在探讨具体社会条件的相互作用上,孟德斯鸠却援引牛顿的原理,带有英国经验主义的味道。牛顿与笛卡尔都围绕“物体运动”展开过对亚里士多德的检讨,但他们的根本分歧在于,笛卡尔认为,物质的本性是广延,物体相互碰撞,像“涡旋”一样运动(Descartes, 1985: 238)。牛顿则不从心物二元论出发,他指出,“除非通过实验,物体的性质不能被得知。普遍的性质是任何与实验普遍相符合的性质”(Newton, 2004: 384)。牛顿理性的力学分析深刻地影响了孟德斯鸠。他指出:

在一个政治统一体中,统一是一个很有歧义的术语。真正的团结是协调一致的团结。各部分尽管相互对立,却能协力促进社会一般的善(bien général),就像音乐中各不协调的音,协力促进全体一致一样。人们认为只有混乱的国家里也会有统一,也就是说,存在着一种和谐,从中能产生出构成真正和平的幸福。各部分就像宇宙中各部分一样,由彼此的作用和反作用永恒地联系在一起。(孟德斯鸠,1995:51)

在孟德斯鸠看来,现代个体已经回不到古典时代,自由是现代政治必须为个体保留的自然权利。既然“力”的平衡既能让物体既自由运动,又能带来社会的一般秩序,那么这就是一条处于古典政治与现代利维坦之间的中道。孟德斯鸠认为,要形成一个宽和政体,必须联合各种力量加以规制和调和,使它们动起来,就像是给一种权力加码,使之处于能与另一种权力相抗衡的地位(Montesquieu, 2003: 63)。

因此,孟德斯鸠的动力学原理一方面强调治理者的权力促进法律在被治者中实施,抑制被治者的任意性,另一方面强调本原作为激发政体运行的发条,引导权力以符合本性的方式流动,抑制治理者的任意性。

维持和支撑君主制或专制并不需要很多正直。前者有法律的力量,后者有经常举起的君主的手臂……但平民国家就需要另一种发条了,那就是德性……贵族制有着民主制所没有的一种力量,那就是,在贵族制中,贵族们形成了一个团体,这个团体依据自身的特权和个别的利益,抑制人民。只要有法律,就足以保证它们的

实施……君主制少了(德性)这一发条,却拥有另一种发条,即荣誉。荣誉就是每个人所在等级的偏见……它和法律的力量相结合,就能与德性一样达成政府的目的……而专制则需要恐惧。(Montesquieu, 2003: 22, 26-28)

在民主制中,每个人既是治理者,又是被治者,平等地承担祖国兴衰荣辱的责任,因此,民主制需要一种发乎个人内心的对祖国的爱和由此而来的对同胞的义务。在贵族制中,贵族治理平民,人们不一定需要民主制那么多的德性,而是需要贵族们的宽和(modération)之爱。与贵族制不同,君主制的本性恰恰在于地位、品级、出身的差别。每个人都想超拔出群,跻身上流。就像在宇宙体系中,有一种离心力,不断驱使一切物体(corps)远离中心,又有一种万有引力,不断迫使一切物体趋向中心。在君主制中,荣誉就是这种万有引力。它不断推动政体各部分向自己的方向运转,又不断将各部分连结起来。“当每个人自以为奔向个别利益(intérêts particuliers)之时,却走向了公共的善(bien commun)”(Montesquieu, 2003: 27)。孟德斯鸠看到,压制个体野心的正是各阶层的荣誉之爱。虽然这不是荷马史诗中对真荣誉的热望,而是身份社会里对虚荣的欣羡,但不同于卢梭,他没有单纯将之视作奴役的锁链,反而看到其中蕴含自由的可能。自幼生长在君主制下,孟德斯鸠目睹了社会各阶层在荣誉之爱的驱使下追求伟大,却又在等级结构的限制下相互牵制。个体挣脱束缚的力量越大,受到的反作用也就越强,谁也无法摆脱这个结构加诸于身的规定性。对孟德斯鸠而言,傲慢与偏见不是德性,但它们却能形成力与力相互牵制的格局,将君主社会各部分永恒地联系在一起。一旦这些中间力量被横行抹去,消灭的不只是个别利益,还是宽和政治的可能性。此时的君主制将腐化为专制。孟德斯鸠最反感的就是专制,认为它的本原就是败坏的。“专制政体下,当君主有一瞬间停止举起手臂,当他不能对身居高位的人说消灭就立即消灭时,一切便都完了,因为当这种政体的发条——恐惧——不复存在,人民将不再拥有保护者”(Montesquieu, 2003: 28)。孟德斯鸠认为,专制的麻烦在于,君主与权贵的任意性同在,前者如不用恐惧压制住后者,那么人民不是在横征暴敛中革命,就是在饿殍满地中死去。换言之,专制自身的缺陷就要求君主的权力必须能达到任意。一旦他人拥有独立意志,这个政体便趋向毁灭。

孟德斯鸠通过激情动力学表面上承袭了自马基雅维利、霍布斯以来的“权力哲学”,实质却是在为现代政治寻找可能的新的道德基础。本原不再是特定城邦的人所具有的习惯,也不完全是自然法下需要理性引导的激情,而是人的内在的精神力量,是不同政体规定的理想人格。孟德斯鸠看到,有什么样的本性,就得有什么样的本原。本性与本原的配合,才是现代政治的基础。不过,他也看到,政体本性无法仅凭制度安排来获得它的本原。“应然的”本原背后有无数“实然的”小河连结着大海,大海供给着这些小河以汇成本原。政体只是沧海一粟,社会有其自身的秉性。

五、社会的秉性:关于民情的学说

孟德斯鸠意味深长地谈到,在无限参差驳杂的法律和民情中,人并不单纯跟着幻想走。他认为,在人的主观任意性背后,还有另一股力量为其提供规定(Montesquieu, 2003: xliii)。它不是政治的生活,不是理性的律令,而是民情与法律。那么,什么是民情?它的源头在哪里?它与法律是什么关系?它又如何与其他力量相互作用?要回答这些问题,只能从第一个问题入手。

《随想录》的英译者亨利·克拉克在译注中指出,民情涵盖了行为举止(manners)、习俗(customs)和道德(morals)的意思(Montesquieu, 2012: xxi)。为同时唤起这些意象,该词往往被译为mores。克拉克的讲法有些随意,因为在孟德斯鸠的文本中,他不仅专门区分了民情(mœurs)与行为举止(manière),还细致地分辨了民情、习俗(coutume)和道德(morale)。要澄清这一问题,必须仔细揣摩他在使用这四个概念时的细微差异。

在《论法的精神》中,民情第一次出现在孟德斯鸠对“君主国教育”的论述中。在那里,民情作为与个人德性相关的内容存在。这种用法也出现在孟德斯鸠对于立法的论述中。孟德斯鸠用历史的笔法勾勒了从罗马共和国、罗马帝国,再到基督教时代妇女民情及相关法律法规的演变。在共和国时期,政体本原对妇女德性的要求很高,民情直接由政治法管理。随着共和秩序的瓦解,普世帝国建立,政体本原对德性的要求降低,妇女的民情就交由市民法处理。基督教神权政治建立后,保存妇

女民情的法律越来越与纯良的民情无关,而致力于维系神圣婚姻。可见,民情不是一成不变的。它是一种属“人”的东西,无论高低贵贱、身份等级,甚至连最卑微的奴隶,也都需要拥有它(Montesquieu, 2003: 255)。^①它与政体、法律等因素存在着必然的关联。

那么,这种东西与行为举止有何区别呢?孟德斯鸠指出,民情与行为举止同为法律尚未建立的习惯(Montesquieu, 2003: 317)。它们同法律的区别在于,法律规定着公民的行动(*les actions du citoyen*),而民情规定着人的行动(*les actions de l'homme*)。但就民情与行为举止的区别而言,前者主要关乎内在品行,后者主要关乎外在品行。

孟德斯鸠认为,无论民情、行为举止,还是法律,都是治理人类的本原,只不过它们在性质上存在差别。法律是已经建立了的明文规定,属于公民的政治制度,在力量上更“刚”。民情与行为举止是一个民族或一个地方的社会习俗,属于人类的一般制度,在力量上更“柔”。虽然就这点而言,民情与行为举止更为接近,但二者仍然存在着不容忽视的区别:民情虽无形,但更“实”,更关乎人的某种内在品行和精神特征。行为举止虽有形,但更“虚”,更多关乎人的某种外在行为方式。^②因此,孟德斯鸠说道:“一个国家,人们越是要互相打交道,越是要避免惹人不快,礼貌在这里也就越多。但使我们区别于蛮族的,更多应是民情上的礼貌,而非行为举止上的礼貌”(Montesquieu, 2003: 331)。在他看来,惟有民情,而非行为举止,才是一个国家本原的基础,虽然对于国人的教育来说,两者密不可分。

不过,切勿就此判定孟德斯鸠是一个伦理相对主义者,因为对他而言,民情与习俗(*coutume*)有着根本的不同。在他的用法里,习俗更多地体现为地方性的风俗习惯,仅仅是一种习惯(*usage*),没有太多的道德意涵,甚至时常还会偏离自然。他举了几个例子。一个是希腊青年

① 有关奴隶民情的论述其实更加凸显了孟德斯鸠在现代处境下对自由的理解,以及对人的自由权利的捍卫。

② 在孟德斯鸠这里,行为举止(*manière*)不能被理解为“礼仪”。“礼仪”专由 *civilité* 指代,为法则(*lois*)、民情(*mœurs*)与行为举止(*manière*)的混合体,如中国的礼教。在中国,礼教没有纯粹的形式,行为举止与法则、民情合为一体。一切礼数(*cérémonies*)和仪式(*rites*)都具有实质的精神含义,背后是一整套形而上学和日常道德实践,由外而内地培养人们的性情和德性。行为举止也不能被理解为“礼貌”,“礼貌”只是它的一种样态。在斯巴达,莱喀古士形成的行为举止就没有虚饰的礼貌,而仅仅是简朴刚毅的作风,承载着该民族的尚勇精神。

做一切运动都要裸体的习俗。孟德斯鸠称之为犯罪,认为它应该被明确的治安条例禁止,“像对待一切违反民情的习惯一样。”他颇具深意地指出,一旦法律建立,“我们就将立刻看到‘自然’捍卫并恢复她的权利”(Montesquieu, 2003: 194)。另一个是罗马帝国的例子。皇帝提贝留斯为保存所谓未及笄的女子不能被处死的古老习俗,他让刽子手对她们先奸污,再行刑。孟德斯鸠称:“这个阴险残忍的暴君在摧毁民情来保存习俗。”还有日本的一些习俗,“自然都为之颤抖”(Montesquieu, 2003: 200 - 201)。

可见,在孟德斯鸠看来,这些习俗都是反自然的,是对民情的无情摧残,应及时使用法律来矫正。在孟德斯鸠看来,一个民族或一个地方的风俗并不全然具有正当性,其中有很多并无任何道理,甚至背离自然,推动人们走向恶的深渊。对于这些习俗,孟德斯鸠认为应该逐渐移除,因为它们往往带有人为主观任意性,只是借着习惯而被人们承袭下来,不算是民族的一般性制度。与之相反,民情作为民族的一般性制度,不仅具有实质的道德意涵,而且与自然法和人性一致。它的败坏意味着一个民族或一个地方的人的腐化。这一点对理解孟德斯鸠的民情很关键。孟德斯鸠在批判人法违反自然法时类似卢梭,^①认为一些人法不顾及自然为人设立的标尺,制造了许多罪恶的行为,如惩罚人的自然自卫权(*la défense naturelle*),僭越人的贞操保卫权(*pudeur naturelle*),以及违反人的自然身心成熟期。

孟德斯鸠曾举过一个列赛逊突斯的例子。那里的法律准许与人通奸的妻子的子女控告她,准许他们对家中的奴隶进行拷问。孟德斯鸠认为,这是一项罪恶的法律。它为保存民情,反而倾覆了自然,“殊不知自然才是民情的源头”(Montesquieu, 2003: 497)。在孟德斯鸠看来,民情不纯然是地方性的,更不尽然是人为性的,它的源头是自然,因而包含了自然法,这是它有别于习俗的根本。虽然民情大部分由气候等自然力量产生,但也与当地的法律、宗教、施政准则等历史传统息息

^① 在孟德斯鸠看来,人法应尽量符合自然,越符合自然,才越符合人性,人心才不会变得残忍,民情才会更加纯良。然而,由于人法是人为制定的,往往带有任意性,不符合事物的性质。但孟德斯鸠与卢梭不同的一点是,他认为在纯粹的社会秩序里,人法可以不以自然法为尺度,而依据社会本身的目的来制定。他不认为在这种情况下,人法违反了自然法。因为自然法不是地方性的法律,它依赖不变的普遍事物,无法对偶然情况做出规定。这时,人法要以民情和行为举止为基础。参见 Montesquieu, 2003: 496、508 - 509。

相关。它含有超越地方的共通的人性情感。^①如果说在笛卡尔那里,意志对抗激情的最佳武器是建立在善恶知识上的判断(jugement)或决断(résolution),^②那么在孟德斯鸠这里,就是民情。纯良的民情里有好的准则。它以一种日常生活的方式浸润个体,规定个体的激情,这在孟德斯鸠看来,比智识的效果更为持久。因此他说,半启蒙状态的人比接受教育的人更能坚守已确立好的准则,对它们更加依恋。^③

不过,孟德斯鸠也明白,民情终究不是道德(morales),后者是一种固定下来了的的原则,是启蒙的结果。相较于道德法则,民情是地方性的,虽然比行为举止稳定,但在内外因素的作用下仍会败坏。孟德斯鸠在《随想录》中就常斥责巴黎的民情带坏了整个法国(Montesquieu, 2012: 271),在《论法的精神》里也曾暗示,许多东方国家的妇女,越不沾染社会,民情越纯洁。

可见,在孟德斯鸠这里,民情既不同于行为举止、习俗,也不同于道德。它体现为人的外在行为,但关乎于人的内在品行;它表面上属于地方习俗,但实质上源于最高自然,合于普遍人性。它不通过智识发生作用,但能起到道德律令的效果;它无法化为个体心理,但又与心理存在密切联系。它在政体之外,但政体的良性运行依赖于它;它在法律之外,但法律的有效执行诉诸于它。在孟德斯鸠的“社会”里,民情作为一种无形而柔和的力,与政体、法律发生着复杂的关联,为现代政治提供现实的基础。换言之,孟德斯鸠试图在自然与习俗之间找到一种道德实体,使抽象的自然法通过习惯,变成社会的品质与秉性。这是最高自然与人的自然在特定社会条件(condition)中的果实。这就是孟德斯鸠的民情。民情可以为社会落实根本的公道,可以为人法确立真正的基础。那么,在既定的条件下,立法者如何既尊重现实的民情,又引导社会接近普遍的善呢?

① 这一点尤其体现在孟德斯鸠对奴隶制的分析上,参见 Montesquieu, 2003:246-259。

② 笛卡尔认为,意志对抗激情的适宜武器是决断(jugement/résolution),其中最牢固和确定的是基于善恶知识的决断,其次是基于由某种过往激情形成的意见(opinion)的决断,但这种决断时常会出错。如果这些武器都没有,人只能通过养成习惯(habitude)去分离某种松果腺或动物精气运动与特定激情运动的关联,建立新的运动与运动的联系。参见 Descartes, 1985: 347-348。

③ 孟德斯鸠一直对启蒙抱有怀疑态度。他强调,在民主制中,人民之所以能比君主教育下的人更持久地坚守已建立的民德,恰恰在于他们是半启蒙状态。他认为,德性不是知识的结果,而是一种情感,即使国内最卑微的人也能和最高等的人一样感觉到。家庭教育之所以很重要,就在于父亲的言传身教。这种教育不是传授知识,而是把自己对共同体的爱传递给孩子,是一种情感教育。

(一) 民情与法律

如前所述,法律作为政体本性的构成,与政体本原发生着关联。但政治仅仅依赖法律与本原还远远不够。法律由于自身的性质,适用范围比较有限,很多事物不能直接由它来改变,否则显得过于暴虐。本原作为本性规定的理想人格,还需要一个更为实在的基础。也正因为法律无法事无巨细地规定一切,在法律之外,存在着大片习俗风尚之地。它自成一类,不与政治直接关联,却时时刻刻影响着生活于其中的人们。政治本原的实存正是习俗风尚与政体相碰撞的那个部分。就如血液在心脏的搏动下,喷涌的动物精气进入脑腔。在习俗风尚的海洋里,喷涌的激情进入政体,推动权力的运转。正是在这个意义上,民情与法律发生了关联。孟德斯鸠通过对历史的比较,指出好的民情比好的法律更具有效力。当民情纯良,法律是简单的,当民情败坏,法律是复杂的,也是不足的。

塔西佗说:“日耳曼人从不遗弃子女,因为那里有好的民情,力量比其他地方的好的法律都要大”(转引自 Montesquieu, 2003: 451)。在罗马共和国早期,人们刚毅、豪胆、坚定、尚武,大量公民在战争中牺牲,增加公民成为罗马人共同的诉求,无需法律禁止他们遗弃子女。但到了共和国晚期,人们追求奢侈逸乐,反抗法律权威,遗弃子女成为父亲为保留财产而习得的惯习,屡禁不止。为了矫正腐化的民情以支撑本原,立法者不得不制定繁琐的法律。但人心坏了,再好的法律也无力回天,“再明智的法律也无法拯救一个垂死的共和国”,“是罗马人将世界拱手让与野蛮人”(Montesquieu, 2003: 451)。

民情与法律就处在这种关联中。民情纯良,不仅可以增强法律的效力,也能降低法律的严苛。这便是政治的宽和。民情败坏,法律也随之败坏,少有自然的公道,更多主观的任意,也再难遵守,从而恶性循环:民情腐化引来严刑峻法,反而败坏人心,世风日下,再难重兴。

可见,孟德斯鸠并非民情决定论者。他看到了物体之间的作用与反作用。法律受民情影响,反过来也影响民情。因此,虽然法律想将民情从不好的力量中解救出来,但也最好不要直接施加作用。“法律是立法者特殊而精密的制度,民情和行为举止是民族的一般性制度。当立法者想要移风易俗,不应该直接诉诸法律,否则会显得太过横暴”(Montesquieu, 2003: 315)。孟德斯鸠认为,法律最好只直接作用于法律建立的东西,民情和行为举止由其他力量来改变,如气候、宗教、典范

等。虽然这些间接作用的过程缓慢,但却最符合人性,较少弊端。彼得大帝曾为政治改革颁布了一项暴戾的法律,强迫俄罗斯人把胡子和衣服统统剪短。孟德斯鸠认为,这种苛政实为不必。彼得大帝可以通过赠与妇女一些日耳曼服饰布帛,让她们首先爱上一种西方化的生活方式,进而影响家庭、政制。孟德斯鸠强调,即便是微不足道的习惯的改变,也都可能对政制产生极大的影响。“每件事情都是密切地联系在一起:君主的专制和妇女的奴役自然是联为一体的;妇女的自由和君主制的精神也自然是密切相关的”(Montesquieu, 2003: 316)。

统治者用法律变革民情的方法来激发政体的本原,这种做法有违事物的本性,往往充满弊端。这也是为什么孟德斯鸠不赞成古罗马为保存民风而平分土地。在他看来,法律不是一种纯粹的权力作用(*pur acte de puissance*)。一切非出自必然性的刑罚都是暴政。

然而,不可否认,法律对民情的作用方式与特定的政制精神关系甚深。换言之,现存的政体本身也会反过来会影响法律,进而影响民情。孟德斯鸠指出,当政体转向专制,如果民情没有败坏,它尚且能在一定程度上抵制这种即将扩散的本原和法律。但如果统治集团长期滥用权力,专制主义就会在地方生根,民情也将再无力与之抗衡(Montesquieu, 2003:118)。^①

孟德斯鸠通过研究政体、民情与法律之间的动力学关系,非但没有消解自然权利,反而将之落实在各种历史条件和社会要素的相互关联之中。这些力量相互作用,推动历史的变迁。在这个意义上,政体、民情和法律不仅是当前的,也是历史的。

(二)民情与物质自然

孟德斯鸠指出,民情的生成之力主要来自物质自然。尽管某些地方的民情与气候无关,而是由民族融合和战争征服带来的,但“气候的统治是一切统治中最强有力的”(Montesquieu, 2003: 316)。如前所述,孟德斯鸠继承笛卡尔,肯定身体与灵魂的紧密关联,看到激情是道德不能不依赖的基础。这里,孟德斯鸠不再局限在身体内部讨论心物二元,而开始探讨外在世界对身心的影响。

^① 孟德斯鸠看到了地方民情对政体本原的对抗,但他也明白,本原和其他因素的力量依赖于习惯。因此,如果权利长期自由滥用,民情、气候等力量都无法与之抗衡。

我们不确定这个世界是否存在,因为上帝可能是个骗子,影响我们,让我们像做梦的人一样,或者像那些截断腿却仍然感觉腿在的人一样。我说,这个推理仅仅对那些认为灵魂独立于器官来感知的人而言才是确定的。因为,在所引的这两个例子里,灵魂是通过器官来感知的。这两个例子本身就证明了物质的存在。(Montesquieu, 2012: 234)

在孟德斯鸠看来,更确实的知识不是上帝的完满性,而是灵魂无法与器官分离来感知。虽然灵魂有其自身的法则,但纯粹只与灵魂相关的知觉却并不存在。正如他在阐述“法”的概念时指出的,虽然智识世界有其特殊的法则,但仍会受物质运动法则的影响。对他而言,重要的不再是对人性进行几何学式的推演,而是结合各地气候、土壤等自然要素,考察物质自然对“精神特征”(le caractère de l'esprit)^①和“内心激情”(les passions du cœur)的影响,并由此探讨各民族一般性制度的自然史。换言之,孟德斯鸠努力将“思”(cogito)与“广延”(extension)更紧密地结合起来,从而用物理学的方法来探讨形而上学的命题。

孟德斯鸠在实验的基础上改造了笛卡尔的动物精气说。他指出,寒冷的空气使身体表面的纤维末端缩紧,增加它们的弹力,促进血液从末端回归心脏。炎热的空气则会使纤维的末端松弛,使它们伸长,减少它们的力量和弹力(Montesquieu, 2003: 231)。虽然他同意笛卡尔所说的,人的身体运动和感觉与神经有关,而神经从大脑出发,如小细丝般与肢体末端相连,但他不认为这些神经内部存在动物精气,来回穿梭,使细丝得以自由地伸展和停留。在他看来,是物质自然促使纤维舒张或收缩,带动心脏活动,促进体液分布,产生心脏与血液的相互作用,并影响到神经末端,让人产生不同的感觉,从而灵魂受到激情的扰动。于是,孟德斯鸠由激情转入了道德:

在南方的气候里,纤细、虚弱,但敏感的机器给予了它自身一种闺房之爱……对于北方的民族,健康、魁伟,但迟笨的机器虽然也有着自己的逸乐,但这种逸乐能使精神重新运动起来……在北

① caractère 的意思是痕迹、迹象、特征,或一种习惯性的活动和感觉方式。当孟德斯鸠用 caractère 这个词时,他似乎想表示精神的一种形式或形态(Montesquieu, 2003: 231)。

方的气候里,各民族邪恶较少,德性较多,拥有更多的真诚与坦白。但当你走向南方,你会相信自己已完全远离道德:最强烈的激情导致各种各样的犯罪……你将看见行为(*manière*)不定、恶德无常的民族;气候不足以使它们固定下来。气候的极度炎热使身体完全丧失了力量。而这种萎靡也传染到了精神:没有好奇心,没有高贵的进取心,没有宽宏的情感(*sentiment généreux*);一切倾向(*inclinations*)都是被动的;懒惰是幸福;让灵魂行动比接受刑罚还要难受;人们可以忍受奴役,但不能忍受精神的力量,而后者才是人们引导自身行为的必需。(Montesquieu, 2003: 234)

孟德斯鸠发现,南方的气候容易使纤弱敏感的“机器”产生一种被动的激情,进而滋生罪恶,而北方的气候使人产生的激情,却能带动精神的自主运动。^①在孟德斯鸠看来,气候能产生不同的道德状态,这是自然的法则。自然的作者(*L'auteur de la nature*)建立了物理原因与身体秩序之间的必然关系,由于身心相连,也会影响灵魂的状态。但这里存在一个疑难:如果自然包含了先在的公道关系,它为何又在破坏这种秩序?换言之,孟德斯鸠这里的物质自然与自然是什么关系?

如前所述,孟德斯鸠不是伦理相对主义者,但他也不是现代自然法学家。一方面,他保留了最高的自然,称之为“温柔、可爱、娇媚的自然,以她慷慨的手散布欢悦……使我们获得比快乐自身更大的满足”(Montesquieu, 2003: 194)。另一方面,他保留了气候、土壤等自然的物理方面,作为影响精神的物理力量。正如笛卡尔在第六个沉思中所做的澄清,前者类似现代自然法学派的“自然”,是一种包含了先在公道关系的精神总体,而后者是一种狭义的物的自然(*physique*),是物质世界的构成,其自然效果遵循物的必然性。卢梭认为,物的自然必然性更符合自然的本意,社会风尚扭曲了这种自然的秩序,因而人的教育的第一步是自然的教育,用物的必然性对人的主观做出规定。但孟德斯鸠不这样认为。他看到物理因素带给人身心的萎靡,使灵魂不愿处理外界加诸的印象,陷入极端被动的奴役状态。他看到物理因素作为一

① 虽然孟德斯鸠与洛克一样,都看到激情的被动性是个体实现自主自由的重大障碍。但与洛克不同的是,孟德斯鸠不再诉诸于理性对自由意志的引导,而是通过实定法对物理力量的效果进行干预。

种不具有任何道德属性的力量,能给北欧民族带来良好的感觉,使之摧毁罗马政权,也能给印度民族带来软弱的性格和燃烧的想象力,产生出他们的懒惰习惯和残忍风俗。因此,孟德斯鸠指出,不与气候弱点相抗争的立法者是坏的立法者(Montesquieu, 2003)。物理原因越使人类堕落,道德原因就越应使人类远离这些力量。教育、法律、宗教等力量应该用来矫正物理力量带来的罪恶,使人类的身心恢复到正常的运动状态。他在论“自然的羞耻”时讲道:

所有民族对妇女淫乱都是鄙视的,这是自然对所有民族的训示。她建立了防卫与攻击,将蛮勇植于男人而将羞耻植于女人,给个体很长时间保存而很短时间繁衍。因此,说淫乱遵循自然法是错的。相反,淫乱违反了自然法。遵循自然法的是羞耻和节制。而且,对缺点的觉察是智识存在的本性;自然使我们有了羞耻心,即,为我们自己的缺点感到耻辱。因此,当某种气候的物理力量违背了两性的自然法和智识存在的自然法,立法者应制定市民法强力对抗这种气候的性质,以恢复原始的法则。(Montesquieu, 2003: 272 - 273)

与卢梭一样,孟德斯鸠淡化了失乐园的色调,承认身体内含自然为人立的法。但对他而言,原始的法则并非物理世界的必然关系,其中道德的部分,只能由人的智识来发现。气候的性质只与物理世界的运动法则有关,但智识世界除了受物理法则的影响,还受道德法则的制约,因而需要各种道德力量的存在。虽然,孟德斯鸠不否认自然可能带来的好的民情,^①但他认为,在大多数情况下,民情都经过了道德力量的修正。孟德斯鸠一方面尊重现实,不主张诉诸自然来反抗现实,因为那是一种依靠强力的做法。越依赖严刑峻法或暴力革命,越容易损害民情,事与愿违。另一方面,民情可能因气候环境、法律制度等因素而败坏,这就有必要找到某种调整的方式。在孟德斯鸠这里,根本的尺度仍然是某种“自然法”。自然的民情进入历史,与气候、宗教、法律、施政准则、先例、行为举止等相互作用,形塑民族的一般精神。

① 孟德斯鸠指出,气候可能自然地带来纯良的民情,这时无需用一些制度进行改造,因为当自然的物理力量能有序统治(empire si réglé)人心,最少的治安即可引导人们。这时,无关道德的习俗风尚应由气候的物理力量自然而然地决定,不必人为规定(Montesquieu, 2003: 272)。

六、小 结

涂尔干认为孟德斯鸠的类型学具有道德意涵,因此,当社会处于病态时,立法者可以借助法律维护社会的正常本性。涂尔干将孟德斯鸠“社会”的复杂性归结为与旧哲学的纠缠。然而,恰恰是这种纠缠,展现了孟德斯鸠在现代道德处境下所做的另一种对自由的努力。

孟德斯鸠理解的“社会”,不再是现代自然法学派以自然权利为基础的社会,而是由政体、民情、法律、气候等要素相互关联形成的整体。它既保留了自然法,也容纳了现实多样性。孟德斯鸠指出:“在一个国家里,也就是在一个有法律的社会里,自由仅仅存在于,一个人拥有做他应做之事,而不被强迫做他不应做之事的权力(pouvoir)……自由是做法律(lois)所允许的每件事的权利(droit)”(Montesquieu, 2003: 155)。

孟德斯鸠看到用自然法定义自由导致的自由与权力的混淆。面对现代政治处境下人人讲权利的本质是人人讲权力,孟德斯鸠认为,抽象的自由只能让权力漫过边界,最终带来的只是利维坦。他强调,只有服从法律的自由才是真正的自由。

孟德斯鸠的法律不是利维坦的恐惧之鞭,也不完全取决于个体的意志,而是立法者通盘考虑社会条件后建立的符合“社会”的法律。他的“立法者”不是普通的政治家,而是拥有良好民情的创制者,在诸多因素的考量下,建立弊端最少,最能为人承受,也最能引人从善的法律。在他看来,只有符合社会本性的法律才符合公道,不背离法律的本原(Montesquieu, 2003: 259)。

在孟德斯鸠看来,社会有其本性,有其符合人性和道德的秩序,这是现代社会之敦厚民风与谐和秩序的根基。身处符合社会本性的法律制度之中,我们才不会陷入抽象的意见和任意的自由,才会逐渐培养起社会的道德秉性。这也许才是这位社会学先驱者眼中的现代自由。

在整个现代性的历程中,西方历经了若干痛楚,在绝望和希望的相互交织中前行。在此过程中,早期社会学家,无论是在探寻历史上,还是在安顿人心中,都做出了重要的努力。事实上,中国也正经历着这样一种变迁,甚至比西方遭受了更大的痛楚。越痛楚,人们越想即刻找到答案,也就越容易陷入理想的政制和抽象的观念。这就可能导致一系

列问题。一方面,当我们过于强调社会政治中的某个维度时,无论是确立一个理想政体、理想社会或理想人格,还是比较抽象地谈论权利与法则,这些基于自然的判断都不足以构成现实社会的规范秩序。因为越是在抽象观念和法则上理解世界,越容易使世界产生混乱。另一方面,现代世界又在给无数的个体以产生和释放激情的巨大空间。如果个体不能受到更高的政治或社会存在的束缚,这种空间很可能就会无限地蔓延开来,成为一种具有破坏性的意见世界。在急速变迁的现实社会中,这两种情况很容易导向两个极端:一是抽象的理想形态,一是现实的欲望形态。任何一端被过分强调,都会带来彼此的分裂。孟德斯鸠要解决的恰恰是这些问题。在他看来,任何一种极端的权利都是不牢固的。同样,任何一种对制度的单纯模仿也是不现实的。孟德斯鸠并不否认理想,但他清楚地意识到,只有现实各种关系达到一种平衡,人们才能进入一个理想的自然关系之中。尤其对中国而言,要明白什么是理想的自然关系,我们需要对自身传统、现代,以及整个世界进行深入的研究。同时,我们需要回到一个民情的世界中,对现实蕴含的传统、体制带来的习惯,以及人们在日常生活中产生的各种激情与激情的关联,都给予较好的安顿。我们需要对所有这些方面进行认认真真的研究,并尊重它们之间的关联。只有这样,我们才能为迈向一条真正的未来之路打下基础。而孟德斯鸠所做的正是这种努力。

自社会学诞生一百多年来,社会学家在这些实质问题上做了大量工作。作为社会学的先驱,孟德斯鸠看到了各种社会要素之间的关联。他既不急于创造出某种固定的理想和模式,也不急于走上一条批判性的道路,而是给予社会存在的各个部分以一个比较合理的位置。只有这样,我们才能扎扎实实地构建我们自身的社会和政治。这是一条漫长而艰辛的道路。

参考文献:

- 阿隆,雷蒙,2000,《社会学主要思潮》,葛智强等译,北京:华夏出版社。
- 登特列夫,2008,《自然法——法律哲学导论》,葛智强、胡秉诚、王沪宁译,北京:新星出版社。
- 洛克,1983,《人类理解论》,关文运译,北京:商务印书馆。
- 卢梭,2006,《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆。
- ,2007,《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。
- ,2008,《爱弥儿,或论教育》(上下卷),李平沅译,北京:商务印书馆。
- ,2011,《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。

罗伯茨, 克莱顿·戴维·罗伯茨、道格拉斯·R·比松, 2013, 《英国史》(上), 潘兴明译, 北京: 商务印书馆。

罗桑瓦龙, 2012, 《法兰西政治模式》, 高振华译, 北京: 三联书店。

孟德斯鸠, 1958, 《波斯人信札》, 罗大冈译, 北京: 人民文学出版社。

——, 1987, 《论法的精神》, 张雁深译, 北京: 商务印书馆。

——, 1995, 《罗马盛衰原因论》, 婉玲译, 北京: 商务印书馆。

渠敬东、王楠, 2012, 《自由与教育: 洛克与卢梭的教育哲学》, 北京: 三联书店。

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, 2006, 《孟德斯鸠与卢梭》, 李鲁宁、赵立玮、付德根译, 渠东校, 上海: 上海人民出版社。

托克维尔, 1988, 《论美国的民主》, 董果良译, 北京: 商务印书馆。

——, 2009, 《旧制度与大革命》, 冯棠译, 桂裕芳、张芝联校, 北京: 商务印书馆。

夏克尔顿, 罗伯特, 1991, 《孟德斯鸠评传》, 刘明臣等译, 北京: 中国社会科学出版社。

Althusser, Louis 2007, *Politics and history: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, translated by Ben Brewster. London: Verso.

Aristotle, 1887, *The Politics of Aristotle* (Vol. II). Edited by William Newman. Oxford: Clarendon.

—— 1894, *Ethica Nicomachea*. Edited by I. Bywater. Oxford: Oxford University Press.

—— 1902, *The Politics of Aristotle* (Vol. III). Edited by William Newman. Oxford: Clarendon.

—— 1952, *The Works of Aristotle Volume X*. Edited by Benjamin Jowett, E. S. Forster & Sir Frederic G. Kenyon. Oxford: Clarendon.

—— 1985, *The Politics*. Translated by Carnes Lord. Chicago: The University of Chicago Press.

—— 2002, *Nicomachean Ethics*. Edited by Sarah Broadie, translated by Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press.

Carrithers, D. W., M. A. Mosher & P. A. Rahe 2001, *Montesquieu's Science of Politics*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Descartes, 1985, *The Philosophical Writings of Descartes* (Volume 1). Translated by John Cottingham, Rober Stoothoff & Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1998, *The World and Other Writings*. Translated and edited by Stephen Gaukroger. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 2001, *Les Passions de l'ame*, <http://libgen.org./book/index.php?md5=3160B68A6592FEFFB22CB9038307D285>.

—— 2005, *The Philosophical Writings of Descartes* (Volume 2). Translated by John Cottingham, Rober Stoothoff & Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.

Grotius, Hugo 2005, *The Rights of War and Peace* (Book I). Introduction by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Hobbes, Thomas 2003, *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1998, *On the Citizen*. Edited by Richard Tuck & Michael Silverthorne. Cambridge:

Cambridge University Press.

Locke, John 2003, *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.

Montesquieu, 1907, *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence*. Edited by M. L'Abbé & C. Blanchet. Paris: C. Poussielgue.

—— 2003, *The Spirit of the Laws*. Edited by A. M. Cohler, B. C. Miller & H. S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 2010, *The Persian Letters of Montesquieu*. Translated by John Davidson. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing.

—— 2012, *My Thoughts*. Translated, edited, and with an introduction by Henry C. Clark. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Newton, Isaac 2004, *Isaac Newton: Philosophical Writings*. Edited by Andrew Janiak, Cambridge: Cambridge University Press.

—— 2010, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. Edited by Motte. New York: Daniel Adee.

Rousseau, 1979, *Emile or on Education*. Edited and translated by Allan Bloom. New York: Basic Books.

—— 2003a, *The Discourses and Other Early Political Writings*. Edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 2003b, *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuck, Richard 1981, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1997a, “Grotius, Carneades and Hobbes.” In John Dunn & Ian Harris (eds.), *Grotius*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.

—— 1997b, “The ‘Modern’ Theory of Natural Law.” In John Dunn & Ian Harris (eds.), *Grotius*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.

作者单位:中国社会科学院研究生院社会发展系
责任编辑:闻 翔

the family educational strategies can be divided into the relative risk aversion strategy (RRA) and the credential decline aversion strategy (CDA). Using the data of CGSS2006, this study explores the effect of these two strategies on the children's educational attainment. This paper finds that: (1) the strategy of RRA has effect only in the stage as the children undergoes transition from junior school to high school, in which the meritocracy has been violated; (2) the strategy of CDA is robustly and persistently influential on the children's educational attainment; (3) whether parents have the high school education or above is a watershed of CDA, separating children's educational attainment; (4) as one of the most significant family educational strategies in China, the strategy of CDA's plausibility is contingent with the factors such as the social background of credential driving force, the single-track educational system and the meritocracy selection mechanism.

Montesquieu's Society: A different attempt from the modern natural law tradition
..... Yang Lu 214

Abstract: Facing the breakdown of physical order of teleology in modern times, early thinkers were endeavoring to find another possible order for early modern society. The theme Montesquieu continued researching was the necessary relations of government, mœurs, law, human nature and other factors. This paper argues that on the one hand Montesquieu inherited the natural law as the supreme law for social life, on the other hand, he constantly explored the nature of society, namely the relations of all kinds of social factors, as the foundation of modern western autonomic society. Montesquieu held the belief that liberty consisted in the positive laws, which were based on the natural order of things. Under the scrutiny of Montesquieu's Society, we can enhance our knowledge of the substantive issues of sociology, acquiring some clues for the nature of problems in today's society.