

陈 涛

摘 要:本文以对孟德斯鸠思想的社会学诠释为出发点,重返《论法的精神》,借此澄清从现代政治科学到社会学的学科转换。一方面,孟德斯鸠借助对法的重新定义,将政治科学的视野拓宽到政府之下的社会,从而推动了从政治科学到社会学的过渡;另一方面,通过澄清政府的原则与民族的一般精神、风俗和礼仪的关系指出,在孟德斯鸠那里,政治并不是社会的一个子系统或附属领域,而是从政治视角出发来看的整个社会,甚至还超出了社会。借此,我们希望突破当前社会学重视社会,轻视政治的学科思维。

关键词:法 政府的原则 风俗 立法者 社会

Politics and Society: An Interpretation of *The Spirit of Laws*

CHEN Tao

Abstract: Starting with Comte and Durkheim's sociological reading of Montesquieu's *The Spirit of Laws*, this paper attempts to offer a reinterpretation of the work in order to clarify the transition from political science to sociology. This will help us to examine the basic issues and propositions of sociology. According to Montesquieu's critique, political scientists in the past saw society through the lens of natural law and social contract, excluding laws and customs as they were seen as either arbitrary outcomes of the will of legislator or practical actions by contingency, things of non-scientific nature. By redefining the concept of law, Montesquieu expanded the scope of political science from the study of human nature and political institutions to society as a whole, including climate, soil,

* 作者:陈 涛 中国社会科学院社会学研究所(Author:CHEN Tao, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences)E-mail:chengt1986@163.com

** 本研究得到国家社科基金项目(15CSH004)的资助。[This study was supported by the National Social Science Foundation of China (15CSH004).]

the general spirit, mores, and manners of a nation, commerce, and religions as well. Thus, it promoted the transition from political science to sociology. However, politics continued to be Montesquieu's primary interest. The principle of the governments, i.e. the passions of the citizens under particular governments, constitutes the political expression of the general spirit, the mores and the manners of the nations. In his view, it is the choice and action of a nation in political sphere that exercise definitive influence on other parts of a society. Legislation is the precise point that joins the principles of governments with the mores, manners, and general spirit of a nation, something that was overlooked in Comte and Durkheim's works. It is understood that for Montesquieu politics is not a subsystem of society, instead, it is a perspective through which a society can be examined as a whole, or a perspective that even transcends society itself. This brings us to question the current trend in sociology that places all its focus on society but neglects politics.

Keywords: law, the principle of government, mores, legislator, society

奥古斯特·孔德设想的、涂尔干加以实践的这种社会学是以社会而不是以政治为中心的,甚至把政治放到从属于社会的地位。这会导致贬低政治制度而重视社会基本现实这样的结果。

——阿隆《社会学主要思潮》

一、导言:社会学学科史视域下的孟德斯鸠

我们更愿意用学科史,而不是思想史、观念史、社会理论、知识社会学、科学史和社会学史等概念来界定本文的研究。与思想史或观念史偏重于一般或普遍问题不同,学科史首先是立足于本学科当下所面对的那些问题来研究前人的思想。举例来说,思想史或许会关心由古至今不同的思想家是如何处理政体问题的,但社会学学科史更关心当前的社会学研究只关注“权力的非正式运作”而忽略、低估或回避那些与当下社会生活息息相关的政治制度或政体问题,这是否是社会学学科本身固有的局限呢?与社会理论侧重于通过研读经典或汲取当代哲学思潮来构建新的综合理论相比,社会学学科史更偏重于诠释那些影响

或形塑社会学学科基本思维的经典理论。就此来说,霍布斯、孟德斯鸠、涂尔干、韦伯和帕森斯等人的社会学思想较之于现当代的哲学和社会思潮更具有优先性。同样,与知识社会学偏重于从外部历史和社会因素来解释社会理论相比,以及科学史偏重于从知识积累或断裂的角度来择取经典理论相比,社会学学科史更强调文本研读,把讲清楚某个思想家说了什么作为一项最为基本的阅读德性。最后,与社会学史把自己局限于社会学这一门学科来讲述从孔德开始的故事,或者把柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁的“社会”思想与涂尔干、韦伯、帕森斯的“社会”思想择取、编纂在一起相比,社会学学科史更注重考察从不同的思想或学科到社会学的学科转换过程,并希望借此来把握社会学这门学科的基本预设和基本问题。就像必须借助一个取景框来定位并诠释某个景物一样,对任何一个经典社会理论的诠释都要求我们将其置于某个思想或学科脉络之中,还原它最初试图回应的问题。这就要求研究者超出经典社会学理论,不仅熟谙经典的三大家,还必须充分研读契约论、政治经济学和法哲学,甚至是古典政治哲学。综上所述,社会学学科史力图通过研读经典理论,澄清社会学学科的基本问题、基本预设和基本思维方式,并基于对当下社会学处境的反思,探索超越这些基本思维方式的可能性。

如果我们把学科史置于更为广阔的人类历史之中,就不会不看到这种学科转换只是人们整体思维结构和社会结构转换的一个缩影。因此,有关社会学学科史的研究不仅关心当下的学科建设,也同样希望以此为切入点关照我们当下的历史处境。毕竟最初促使我们返回经典理论,反思当下学科思维局限的动机是当下社会学无法切中现时代的历史处境这一事实。因此,通过研读经典,在厘清社会学这门学科的思维界限的同时,我们也能够对当下的历史处境有更进一步的认识。同样,超越当下学科思维界限的努力,也不仅仅是一种学科内部的实践。

学科史研究者必须具备一种福柯(1997)所说的“界限态度”(limit-attitude),即分析和批判这门学科强加给我们的界限,同时又可以指出逾越界限的可能性。正如海德格尔(2010:69)所说,“一种知识,如果没有有意识地立足于其基础之上或没有理解其界限,那它就不是知识而仅仅是意见。”社会学也不例外,理解社会学学科的由来、基本思维及其界限是每一位社会学者不可回避的问题。

这也正是我们选择通过诠释孟德斯鸠的《论法的精神》来把握社会学这门学科的基本思维和界限的原因。除了作为提出“权力分立”学说的政治科学家,孟德斯鸠也以实证主义社会学的先驱而闻名。他之所以具有这种模糊的双重身份,恰恰是因为《论法的精神》处于从政治科学向社会学的学科转换中。他的同时代人对此看得非常清楚。在卢梭看来,孟德斯鸠只限于论述各国现实当中的实证权利或法是什么样的,从而与此前以格劳秀斯和霍布斯为代表的政治科学传统区别开来,后者以论述应然意义上的政治学原理为内容。

能够创造这样一门既宏伟而又毫无用处的科学的唯一一位现代人,就是著名的孟德斯鸠。不过,他小心地不去谈政治权利的各种原理,而只满足于论述既存政府的实定权利;在这个世界上,再没有什么东西比这两种研究更不相同的了。(Rousseau, 1979:458)

于是,孟德斯鸠成为 17 世纪和 18 世纪以自然法和契约论为代表的政治科学传统中一个无法被归类的另类,直到孔德和涂尔干等人将其诠释为实证主义社会学的先驱。孟德斯鸠处于从政治科学到社会学学科转换的界限之上的这种身份,为我们通过研读《论法的精神》来把握社会学这门学科的基础和界限提供了途径。而对于界限在哪里的明确意识也同时指向逾越界限的可能性。

二、法的概念

在谈到孟德斯鸠时,孔德一改他对此前,尤其是 17 世纪和 18 世纪的政治科学家的贬斥,盛赞孟德斯鸠是第一个“把政治作为事实的科学”(孔德,2010:194)来研究的人。此前那些所谓的政治科学家只是基于一些想象出来的抽象概念或“形而上学假定”,如自然权利和社会契约,来批判现实政治,因此,仍停留在人类精神发展的形而上学阶段。只有《论法的精神》的作者把理解各个政治事实之间的法则作为基本目的,率先迈入科学阶段。半个多世纪以后,涂尔干(Durkheim, 1997: 71)再次重申这一点:“孟德斯鸠第一次建立了政治科学的基本原则”。因为他明确规定这门科学的对象是政治事物,即法律、道德和宗教。要不是“政治科学”这个词被滥用已久,涂尔干更愿意使用这个词而不是“社会学”来称呼自己所从事的工作。更为关键的是,孟德斯鸠还为政

治科学或社会学确立了两个必不可少的基本概念：属的概念(notio generis)和法的概念(notio legis)。尤其是后者,在涂尔干看来,构成了社会学得以可能的的基本前提。

要获得关于社会事实的研究,并且仅仅着眼于认识它们是什么,我们就必须理解到它们具有明确的样式,舍此无它。也就是说,它们拥有恒常的存在方式,从它们的本性中生发出必然的关系。换句话说,我们必须达至法的概念。它是这样一种感觉(sentiment):存在法,后者是科学思想的规定性因素。我们知道,自然法概念的形成,以及逐步扩展到自然的不同领域的进程是多么缓慢。(Durkheim,1973:5)

涂尔干在这里几乎重述了孟德斯鸠在《论法的精神》的开篇对法的普遍定义:“法是源自事物本性的必然关系”(孟德斯鸠,1997:1; Montesquieu,1989:3)。¹从这里的简要介绍来看,无论是孔德还是涂尔干,都强调了孟德斯鸠的研究与传统政治科学的断裂,并且这个断裂首先就集中在他对“法”的界定上。因此,澄清法的实质含义对我们把握社会学与传统政治科学的区别至关重要。

在传统上,法属于伦理、政治和宗教等领域,被界定为立法者针对某个目的所发布的命令。在现代自然法理论家竭力摆脱传统神学语境并仅仅基于人的自然本性或自然权利来重新界定自然法,从而提供一套独立于神学的自然法理论的过程中,法的这个含义尽管变得模糊,但并未被根本动摇。例如,霍布斯(Hobbes,1996:80)在论述自然法时就明确指出:“这些理性的命令,人们使用法的名字来称呼不合适,因为它们只是关于什么有助于保存和保卫自己的结论或定理(theoremes),而法严格地是指有权利命令别人的那个人的话。但是如果我们把这些定理视为有权利命令万物的上帝的话,那么它们就严格地被称为法。”自然法只是人们从自我保存的本能或权利中推导出来的逻辑结果,即一些有助于自我保存的手段,有没有上帝并不影响自然法的内容或约束力(自然的约束力只能借助国家来保障)。或许,把它们称为派生的自然权利,从而区别于基本的自我保存权利要更为恰当。不过,与自然权利

1. 为了表述的精确和在术语上的统一,本文在引用孟德斯鸠著作的中译文时,根据英译文或法文原文做了一定修改,并标出参照文本的页码。

不同,自然法可以经由主权者的重新表述成为严格意义上的市民法。市民法就是主权者的命令。例如,为了人们的自我保存,主权者命令臣民的行为不得危及他人的生命。简单来说,现代自然法理论或契约理论的基本思路就是要借助人缔约或建立国家的方式,以暴力为后盾,将缺乏上级和约束力的自然法转化成严格意义上的市民法。因此,孟德斯鸠之前的现代政治科学在很大程度上仍然固守着传统的法律概念。

这只是故事的一面。故事的另一面是,自17世纪以降,现代自然哲学开始借用传统道德哲学的自然法概念来界定人们凭借理性所发现的运动着的物体之间的因果必然关系,如运动法则、重力法则、自由落体法则等等。法这个概念由此开始超出道德哲学和神学领域,延伸到自然哲学领域,涵盖了一切存在者(陈涛,2014;Daston and Stolleis,2008:10;Steinle,2008:227-228)。用孟德斯鸠的话来说,“一切存在物都有它们的法。上帝有他的法;物质世界有它的法;高于人类的理智存在者有他们的法;兽类有它们的法;人类有他们的法”。不过,此前的思想家尽管同时在两个领域使用法这个概念,但他们并没有像孟德斯鸠这样,以物理法则为标准,根据自然必然性来界定一个统一的有关法的定义,而是更习惯将人类世界的法与自然世界的法区分开来。简言之,孟德斯鸠是第一个以物理法则意义上的法来统摄法的概念,并将其应用到人类社会的人。孟德斯鸠的仰慕者查尔斯·博耐特曾写信称赞他说,“牛顿发现了物质世界的法则,而先生您则发现了理智世界的法则”(转引自夏克尔顿,1991:331)。本节开篇引用的涂尔干那段话说的正是这个过程,即,把新的自然科学或物理学中“自然必然性”意义上的“自然法”概念中扩展到社会领域,把社会世界看成与自然世界一样,都被某种自然必然性所支配,因而也属于自然的另一部分。

在孟德斯鸠之前,在谈到人类世界的法时,人们指的仍然是作为命令的法。对于法这两个含义的并存,斯宾诺莎说得非常清楚:

法这个词,其绝对的含义,指的是一个个体(不管是作为一个种的所有,还是作为同一类的所有),据以根据同一个固定和规定的方式而行为的那个东西。这种方式或者依赖于自然必然性,或者依赖于人的意志。依赖于自然必然性的法是那些从事物本性,即定义中必然而来的法。另一种法则依赖于人的意志,更正确地说,被叫做法令,是人为了获得更安全或更便利或

其他类似的理由而为他们自己或其他人立下的。……把法这个词应用到自然事物上看起来只是借助类比,因为法通常被用来指人们能够服从,或不服从的命令……因此,看起来这样更合适,即把法狭义地定义为由人为自己或为了某一目的其他人规定的一个生活准则。(Spinoza,2002:426-427)

在这里,我们暂不讨论斯宾诺莎如何处理这两种法的统一性,也暂且撇开现代政治科学的自然法理论如何促进了这种统一性的问题,²仅就这里有关人法和自然法的区分来说,它大致反映了早期现代政治科学的世界图景。仍以霍布斯为例,作为一个自然哲学家,他与伽利略、笛卡儿和牛顿等人一样,认为自然世界中各种现象之间存在一种因果必然关系,法就是对这种自然必然性的定义。但是,涉及人类世界,这仍然是一个被人们的各种激情、意见、无知和迷信主宰的黑暗王国。即使他试图借助自然法和契约理论等赋予这个世界一种秩序,但在契约社会中,每个人仍然受制于他所处的那个社会中主权者为了所有人的和平和安全所颁布的市民法。市民法作为主权者的命令,并不完全等同于自然法。它最多可以说是主权者参照自然法,根据特定政治社会的历史、时间和地点等所发布的命令。例如,自然法既未规定人们的宗教信仰,也未规定人们具体的宗教仪式,这些都来自主权者自己的命令。因此,政治世界免于机械论意义上的因果必然关系,仍然是一个被人为目的和各种偶然性所占据的世界。在机械论的理性世界图景之中,仍然保留着一个由人类所占据的还不够理性的孤岛。一方面,人们可以按照自然法,以及由此所推演出来的国家,包括主权者和臣民的权利和义务,来理性化、条理化这个无序的世界,使其慢慢成为由我们所制造的,并因而可以被我们所认识的理性世界。³另一方面,在人造秩序和现实政治世界之间始终存在一个不能凭借自然法和主权者的意志所取消掉的,被偶然性、幻想、无知、迷信等等所充斥的距离。

大致来说,早期现代政治科学默许自然法与实定法之间所存在的这种距离,并承认它属于立法者可以根据时间、地点、人民的性格、环境等等,并凭借自己的意志和明智权宜处理的实践事务。换句话说,实定

2. 有关这一点的简要讨论,请参见笔者对霍布斯自然法理论的讨论(陈涛,2014)。

3. 有关这一点的富有启发性的分析,可参见施特劳斯(2006:173-180)。

法所表现出来的各种差异和多样性被归因为实践中的偶然性,而不隶属于科学论证和解释的范围。格劳秀斯就指出:“自然法总是一样的,能够轻易被带到技艺的准则之下,但是那些其起源是由于人类的建设,根据地点而不同,并且在同一地点也经常变化的东西,并不适合系统地处理,更不要说那些关于个别事物的观念了。”(转引自 Courtney, 2001: 45)他的注释者巴贝亚克将这一点阐释得更为清楚:“涉及本身无关紧要的事物,或那些并不基于我们本性的构造,因此能够根据时间、地点或其他环境而以不同的方式来规制的事物,所有这些,就它们是被一个上级(superior)判断为合适的,而这个上级的意志是这一类法律的唯一基础,因此,这种法律被称为任意的。”(转引自 Courtney, 2001: 45)总之,早期现代政治科学并不把自然法与实定法之间的这个距离作为一个问题。在他们看来,单凭基于人的自然本性所推演出来的自然权利和自然法,以及由此进一步推演出来的主权者和臣民的权利和义务,就足以理解和构造一个确定而又安稳的社会。

但在孟德斯鸠看来,仅仅凭借人性和自然法等架构来理解,乃至改造人类社会太不充分。首先,“人是可塑的存在,他在社会中同别人的思想和印象相适应”(孟德斯鸠,1997: 著者原序; Montesquieu, 1989: xliv)。姑且不论我们能否借助一个“自然状态”把这些社会影响剥离掉,并发现一个足够稳固的人性,即便我们能够找到它,也解释不了人因为这种可塑性在各个社会中建立起来的“无限多样的法律和风俗”。自然法理论家只能把它们归结为无法处理的“任意”或“幻想”。以自然法理论以及契约社会来裁量现实政治社会,太多的法律和风俗都将被归结为无法理解的、非理性的东西。尤其是在孟德斯鸠这里,自然法连理性法都算不上,而只是基于人们最为基本的情感,即自我保存、食欲、性欲和社会欲之上的法(孟德斯鸠,1997: 4-5; Strauss, 2014a: 33-36、40, 2014b: 14-18),因此,试图凭借自然法来理解古今类型各异的政治社会就更不可能。

其次,面对自然法理论在理解人类社会上的匮乏,我们也并不需要走到另一个极端,像斯宾诺莎主义者⁴认为的那样,“我们所看见的世界上的一切东西都是一种盲目的命运所产生出来的”。相反,“是有一

4. 有关《论法的精神》此处针对的对象以及相关背景的解读,可参见施特劳斯(Strauss, 2014a: 16-18)的讨论。

个根本理性存在着的。法就是这个根本理性和各种存在者之间的关系,同时也是存在者之间的关系”(孟德斯鸠,1997:1)。具体到各个民族的法律和风俗的多样性,它们并不产生于人们的“幻想”(孟德斯鸠,1997:著者原序),而是可以理解的。因为“一般地说,法,在它支配着地球上所有人民的场合,就是人类的理性;每个民族的政治法和社会法只是把这种人类理性应用于特殊的情况”(孟德斯鸠,1997:6; Montesquieu,1989:8)。但这种“应用”并不是基于某种普遍的自然法或理想国家来理解各个特殊的政治社会,而是探究特定民族的法律与其政体的本性、原则,该民族所处的气候、土壤,居民的宗教、性格、人口、贸易、风俗和礼仪的关系,以及内在于这种关系中的理性。这种理性并不是霍布斯等政治科学家所说的个人凭借理性能力作因果推理或计算意义上的理性,而是一种内在于历史和社会之中的“人类理性”。以孟德斯鸠对君主制政府本性的论述为例:君主凭借贵族、僧侣和法律监护机构来行使权力,区别于专制政府中仅凭一个人按照自己的意志和反复无常对权力的行使,从而使君主统治成为一种合法而又理性化的统治(孟德斯鸠,1997:15-17)。不过,单纯考虑君主制中任何一个等级,他们都不够理性:贵族是“自然的无知、怠惰和轻视民众”(孟德斯鸠,1997:17),僧侣则依靠特权来对抗君主,而担当法律监护机构的政治团体则是为了自己的利益或荣誉。然而,他们与君主一起构成了一个理性的政治架构。孟德斯鸠力图把握的就是这种内在于事物之中的理性。涂尔干(Durkheim,2006:54)后来在澄清社会学试图发现的理性时,同样强调它是一种“内在于实在之中的客观理性,由事物本身所给予的理性”。对孟德斯鸠以及此后的社会学家来说,理性和法表达的是同一个含义。事物有其自身的必然法则,也就意味着事物内在的拥有某种理性秩序。为了区别于人们通常所说的作为立法者的命令的实定法,孟德斯鸠把他所要研究的这种支配政治社会的、由各种因素的关系所构成的理性法称为“法的精神”(孟德斯鸠,1997:7; Montesquieu,1989:9)。

现在可以简短总结一下为什么社会学对孟德斯鸠界定的法赋予如此高的地位。首先,较之于此前的政治科学仍然把人类社会看成一个受制于立法者或统治者的意志和各种偶然性所左右的世界,孟德斯鸠在这些自由意志和偶然性背后看到了某种“事物的自然秩序”(孟德斯鸠,1997:7; Montesquieu,1989:9),或事物之间的必然关系。尽管人作为

“理智存在物”，“不能免于无知与错误”（孟德斯鸠，1997：3），但这仍然不能否定人类的社会和历史仍然具有某种法则，能够被理性所认识。借助对法的重新定义，孟德斯鸠指出，人类世界像自然世界一样也受制于某种理性的必然法则。其次，要理解现实中的政治社会以及内在于它们之中的理性秩序，我们既不需要诉诸超历史的秩序，也不需要诉诸命运，更不需要像契约论那样诉诸人性以及基于人性的自然法。政治社会本身的各种因素之间就存在某种理性关系，一种“人类理性”。涂尔干（Durkheim，1997：28）特别肯定了孟德斯鸠这一贡献：“他没有从人的自然本性中，而是从政治体的自然本性（*natura corporis politici*）中推演法律，并认为社会的自然本性并不比人的自然本性更缺乏稳固性和不变性。”综上所述，孟德斯鸠发现了一个新的领域，一个由政府、气候、土壤、民族性格、风俗、礼仪、宗教、贸易和人口等等合在一起过构成的领域。这个领域不同于此前政治科学考察的城邦、政体或国家，也不能被还原为人性或人性的法则——或者说心理事实（Durkheim，1997：26）来理解，而是有其自身的、有待发现的理性秩序。在社会学家看来，这就是作为总体的社会。社会是自成一类的事实，像物理事实一样有其内在的必然法则——“集体生活的法则”（*communis vitae leges*）（Durkheim，1997：12）。因此，通过将“社会”纳入科学研究的范畴，孟德斯鸠就告别了政治科学，宣告了社会科学，或“社会物理学”的诞生。

政治科学和社会科学或社会学的区别，不仅仅是在研究对象上的差别，还体现在更深层次的分歧上。社会的登场，意味着政治原本占据的优先地位降至其次。要理解政治，我们不能再仅仅局限于城邦、国家、政体以及主权者和臣民的权利和义务，而是必须依据社会的法则来理解政治。对孔德来说，我们必须从社会或文明进步的法则来理解政治，因为“对每个时代来说，最好的政治制度都是最适合于当时的文明状态的制度。从来没有而且今后也不会有绝对优于其他一切政治制度的政治制度，而只能有一个比一个更加完善的文明状态”（孔德，2010：188）。借用涂尔干评论卢梭公意理论的话来说，我们不能再只盯着立法者的意志，而是“必须向下看，看那些没有被意识到的地方，并考察民族的习惯、倾向、习俗。‘习俗是真正的国家构造’”（涂尔干，2003：99）。针对孟德斯鸠的法的概念，他评论说，“承认政治生活中有确定的秩序必然降低了立法者的作用。政治制度，如果来自于事物的本性，那么就不依赖于某一个

公民或许多公民的意志”(Durkheim, 1997: 47)。有关经济基础和上层建筑的区分,有关政治子系统隶属于社会系统的讲法,以及有关权力的非正式运作的关注等等,都被涂尔干这句话所预示。

在我们看来,今天的社会学走得太远了,远到背离了孟德斯鸠以及此前政治理论的一个基本洞察力:政治生活在社会生活中具有优先性。这种优先性不仅仅是价值上的优先,还指政治制度、政治权力等等的安排对于社会生活具有主导作用。或者说,社会生活的建立必须以政治制度和政治权力的安排为核心。对社会学后来发展上的这一偏颇,阿隆(2000: 186、260)很早便有反思:“奥古斯特·孔德设想的、涂尔干加以实践的这种社会学是以社会而不是以政治为中心的,甚至把政治放到从属于社会的地位。这会导致贬低政治制度而重视社会基本现实这样的结果。”针对晚近布尔迪厄的社会理论,他更是刻薄地批评说:“如果有人认为莫斯科的国家意识和巴黎的‘象征性暴力’仅仅在程度上有所区别,那么他就会让唯社会学论弄瞎了眼睛而看不到我们这个世纪的关键所在。”(阿隆, 1992: 950)政治制度或政体上的差异较之于社会生活的其他方面,仍然具有根本地位。

这给我们提出了一个问题:处于政治科学向社会学转换的临界点上的孟德斯鸠,究竟如何理解政治与社会的关系?他是否为我们提供了某种纠正晚近社会学,特别是社会理论的视角?

三、政治与社会

(一)政府类型还是社会类型?

无论是孟德斯鸠的同时代人,还是后来的读者,都有一个最为基本的阅读感受:较之于 17 世纪和 18 世纪的主流政治理论,《论法的精神》显得非常另类。人们很难把它归入某个既有的政治科学传统。较之于契约论通过构建一个缺乏政治社会的自然状态作为思考政治现象的出发点,自然状态在孟德斯鸠那里被一带而过,他几乎总是就历史和当下存在着的政治社会讨论政治社会,如历史上曾经存在的希腊和罗马的共和政府,以及他那个时代正在盛行的君主政府;较之于契约论把人性以及由此推导出来的自然权利和自然法作为思考政治的规范基础,他似乎只把描述和解释每个民族“自己的准则所以建立的理由”(孟德斯鸠, 1997: 著者原序)作为自己的目标,而在解释它们时,他似乎也从未借用

人性理论,而是诉诸气候、土壤、民族的一般精神、风俗、礼仪、贸易、货币、人口和宗教等非法律性的因素来探讨其对特定社会的实定法的影响。让研究者最感到困惑的是,这些因素之间的统一性是什么?孟德斯鸠是否只是罗列了各种原因,而它们最终无法构成一个整体?实际上,这不仅仅是孟德斯鸠思想的困难,也是今天仍在困扰社会学的难题。孔德和涂尔干等人使用的“社会有机体”概念,马克思使用的“经济基础与上层建筑”的框架,帕森斯、卢曼和哈贝马斯等人使用的“社会系统”概念以及与之相应的“功能”分析,晚近社会理论偏爱的“权力分析”,都是试图把握社会整体性的工具。不过,这些都不是《论法的精神》的思路。该书从内容上可以大致分为以下几个部分:政府理论(政府的形式、原则和对象)、自然环境(气候、土壤)、精神环境(风俗、贸易、货币、人口、宗教)、法律史和立法者的目的。其中,政府理论与精神环境两部分合起来占整本书的三分之二。前者是传统政治科学关注的焦点,后者是此后社会学研究的对象。因此,问题的关键在于回答这两部分是什么关系,这也直接关涉我们如何理解在孟德斯鸠这里政治现象与社会的关系。

至今对这个问题最有说服力也最为主流的诠释仍然是从社会学的学科视角出发对《论法的精神》的诠释。总的来说,把孟德斯鸠视为社会学先驱的研究者倾向于认为,他在讨论政体类型的地方实质上是在讨论社会类型或社会结构(Althusser, 1972: 67 - 72; 阿隆, 2000: 23)。在这方面,尤以涂尔干对孟德斯鸠的解读最具代表性。

在涂尔干看来,孟德斯鸠将政府分为共和制(包括民主制和贵族制)、君主制和专制三种类型只是表面上沿用了亚里士多德政治学的术语,但二者实际存在根本差别,孟德斯鸠自己“创建了一套具有原创性的体系”(Durkheim, 1997: 44)。首先,孟德斯鸠区分的三类政府实际上“是三个完全截然不同的社会种(societatum species)”(Durkheim, 1997: 33)。因为他在划分政府类型时,并不像亚里士多德那样仅仅考虑统治者的数量(一人、少数和多数)、政治体制(civitatis regimen)或管理公共事务上的差别,而是顾及“整个自然”(Durkheim, 1997: 32),也即,社会的各个方面。此外,亚里士多德在划分政体时,根据的是先验的有关国家的抽象观念(abstracta civitatis notione),而孟德斯鸠却是从历史研究和各种游记中推演出这三个社会类型,它们都有历史事

实的依据。共和制指的并不只是所有公民或部分贵族统治的政府，而是专指以雅典、斯巴达和罗马为代表的古代城邦。同样，君主制指的并不只是一人按照基本法来统治的政府，而是以英法为代表的现代欧洲大型民族国家。正如孟德斯鸠(1997:106-107)明确指出的那样，古代人并不知道什么是君主制，因为他们并不了解建立在等级制和代议制之上的政府。至于专制，尽管其他政府的腐败也可以落入专制，但它主要是以波斯、土耳其和亚洲民族为原型。总之，这是建立在历史事实之上的三种截然不同的社会类型，而不单单是政府统治形式上的差别。

其次，在论述政府类型时，孟德斯鸠考虑到社会团结纽带上的差别，或者说，他是根据社会团结来讨论政治统治的。每一种政府的统治都基于一个预先存在的社会秩序，而不是像契约论那样从缺乏社会的自然状态中直接创造出政治社会。共和制或古代城邦是这样一种社会纽带，它们依靠热爱公共事务、热爱祖国这种利他主义的“集体精神”(Durkheim, 1997:34)，在彼此同质的个体之间建立了一种社会团结。公民对政治的集体参与正是以这样一种社会纽带为前提。在君主制或现代国家中，社会结构则大不相同。在共和体制下，每个人都是平等和相似的，每个人都参与政治，分工还没有发育，而在君主政府中，各个社会阶级(civium classes)的私人生活与公共生活划分明确，每个人都谋求自己的私人利益，发展自己的事业。不过，君主制恰恰依靠这种功能差异和多样性，在彼此各异的个体之间建立了一种新的社会团结，并保证每个人的自由。这就是为什么在孟德斯鸠那里，政治自由只能出现在君主制中。涂尔干对孟德斯鸠最具个人色彩的诠释是君主权力借以运转的等级结构，在本质上乃是一个社会劳动分工结构。

君主制包含了既存秩序的存在对君主权力的制约……如果没有任何东西能够抵制君主的权威，就不存在任何法律能限制他的意志，因为法律本身将只依赖于君主的意志。君主制与其他国家的差别就在于劳动分工，它并不存在于共和制中，但在君主制中却朝向它最完备的发展。(Durkheim, 1997:36-37)

显然，涂尔干将自己在《社会分工论》中阐发的核心观点读入孟德斯鸠的“政府类型说”。共和政府与君主政府的差别是集体意识和劳动分工的差别，是机械团结为主的社会与有机团结为主的社会类型的差别，而

不是权力安排或法律安排上的差别。他甚至认为,孟德斯鸠著名的权力分立学说正是社会分工原则的一个特殊形式(Durkheim,1997:37)。涂尔干的整体解释思路非常明晰,他有意忽略孟德斯鸠对立法者的作为、法律和权力安排等所作的大量讨论,着力凸现一切政府权力的安排和行使都依赖一个在先的社会秩序,并进而强调只有依据这种社会秩序才能对政治现象作出真正的理解。这突出体现在他基于社会学立场对传统政体理论所作的批评上。涂尔干承认,孟德斯鸠本人还没有充分意识到其方法的独创性,因此还拘泥于传统政体分类的术语,按照统治的形式来划分他实质上在研究的社会。对此,他强调,“政府的形式并不能决定社会的本性”(Durkheim,1997:40)。传统政体分类没有看到,“两个人民可能是不同的属(*generum*),尽管它们以同样的方式被统治”(Durkheim,1997:16),或者,“同一人民,城邦的体制可以完全改变,但他们本身并没有被转化为另一个种”(Durkheim,1997:17)。基于此,涂尔干批评道,传统政体分类不仅没有抓住社会的本性,反而将大量的社会事实排除在科学研究之外。究其根本,传统政治科学始终盯着公开进行和众所周知的立法者的意志和行动,并希望由他来创造一个理想的政治体制。但无论是法的概念,还是社会类型的概念,都排斥立法者的意志能够介入政治或社会事件。

社会属(*genera*)不可能存在,除非原因在不同的时间和地点,总是产生同样的结果。此外,如果立法者任意地(*arbitrio*)建立和指导城邦生活,我们到哪里去为科学寻找题材呢?科学的题材只包含在那些事物中,它们拥有稳定的本性,并能抵制人类意志的力量。如果它们是无限可控制的,那么就不存在任何东西推动我们去观察它们。……但是,如果它们有其固有的特性,那么就没有人能自由地形塑它们。政治科学若要存在,我们就必须假定城邦(*civitates*)具有某种本性,这种本性来源于它的各个要素的本性和持久的安排(*dispositione*),并且它们同时也是政治事实的产生者。(Durkheim, 1997:20)

涂尔干基于社会学学科视角对孟德斯鸠所作的诠释尽管把握到了后者的政府类型学与传统政体理论的差别,但却过分贬低了政府的权力安排和立法者的工作对理解政治现象,乃至整个社会的重要意义。

他说“立法者的作用只是清楚地表达了在其他人意识中隐藏着和模糊的东西”(Durkheim, 1997: 51), 既无法解释孟德斯鸠屡屡使用的“立法应该如何”的显然针对立法者提供建议的表述, 也无法解释他对梭伦、莱喀古士、罗穆路斯和努马等伟大立法者的仰慕。更为关键地是, 仅仅把政府类型还原为社会类型, 恰恰回避或抹消了在孟德斯鸠那里政治与社会之间究竟是怎样一种关系的问题。这从涂尔干竭力抹消而孟德斯鸠却力图建立的法律与风俗的区分可见一斑。在涂尔干看来, 法律并不出于立法者的目的, 而仅仅发自风俗, 只是比后者更为明确而已。但是, 孟德斯鸠强调法律是立法者制定的特殊制度, 而风俗和礼仪则主要由民族的一般精神所“激发”(inspirées)(孟德斯鸠, 1997: 309、311; Montesquieu, 1989: 314、316), 因此也是一般性的。其次, 法律规定的是公民的行为, 而风俗则更宽泛, 它规定的是人的行为, 并且还延伸到人的内心。并且, 他特别强调, 风俗、礼仪和道德都属于“在本性上无关紧要的东西”, “不属于法律的范围”(孟德斯鸠, 1997: 311; Montesquieu, 1989: 316)。虽然他强调不能用特殊更正一般, 用人为制定的东西更正被激发出来的东西, 因为那会凸现出立法者的人为权力在意见上的横暴, 令人敏感和愤怒, 但孟德斯鸠并没有否定立法者在这里的重要作用, 即他可以使用“自然的方法”(孟德斯鸠, 1997: 310 - 311; Montesquieu, 1989: 315 - 316), 换句话说, 用他人的风俗和礼仪改变既有的风俗和礼仪。再者, 从孟德斯鸠的立场来看, 抹消法律和风俗之间的差别是极为危险的, 它要么走向斯巴达式的严峻的法制, 对公民的德性有很高的要求, 要么就走向专制政府下仅仅依靠一成不变的风俗和礼仪来使臣民驯顺, 对于权力执行却缺乏固定的法律给予约束。中华帝国就是这样的例证。然而, 无论是斯巴达还是中华帝国, 都与现代国家所追求的政治自由不相符合(孟德斯鸠, 1997: 312 - 313)。英国作为孟德斯鸠眼中的理想政府, 之所以能够实现政治自由, 正是归因于它借助法律建立的权力分立和制衡为这个民族在风俗和礼仪之中灌注了一种自由的风气。这种自由的风俗转而成为英国政制的根基。它一方面使每个民众对于行政权力的行使保持着一种敏感, 乃至不安, 另一方面, 又使民众愿意信任立法权力来制约行政权力(孟德斯鸠, 1997: 320 - 321)。

对立法者以及政治领域在孟德斯鸠那里的重要性的上述澄清, 旨在立足于政治科学到社会学的学科转换这个临界点, 抓住社会学这门

学科思维方式及其界限。而突破这种界限的可能性也就在于澄清孟德斯鸠如何把握政治与社会之间的关系,从而唤起社会学对从政治现象入手理解社会之重要性的意识,敦促社会学对它本身的“社会中心论”加以反思。

(二)政府原则与民族精神

实际上,孟德斯鸠本人是给出了理解二者关系的线索的。在列举了将要研究的各种因素,并界定了什么是“法的精神”之后,孟德斯鸠接着指出:

我将首先研究法律同每一种政府的本性和原则的关系。因为政府的原则对法律有最大的影响,所以我将尽力很好地去认识它。当我一旦论证了原则,人们便将看到法律从原则引伸出来,如同水从泉源流出一样。然后,我便将进而讨论其他看来比较个别的关系。(孟德斯鸠,1997:7)

这段话值得注意的有以下三点:第一,孟德斯鸠在前文曾交代过,他在研究中将遵循各个要素的关系和事物的自然秩序。这里则进一步指出,处于这个自然秩序第一位的是政府的原则。政府原则在《论法的精神》中占用了专门的六章,它也频繁出现在讨论其他因素的部分,孟德斯鸠给它的比重是最多的。政府的原则和政府的本性一起,构成他处理政体问题的基本框架:“政府的本性是使政府是其所是的东西;而政府的原则是使政府行动的东西。一个是政府本身的特殊结构,一个是使政府运动的人类激情。”(孟德斯鸠,1997:19; Montesquieu, 1989:21)或许只有古代政治科学赋予德性和伦理学的优先地位能够与孟德斯鸠对政体原则的重视相匹配。不过,无论是亚里士多德的伦理德性,还是理智德性,都强调理性对激情的约束。相比之下,孟德斯鸠对人的看法则更为现实,他并不寄希望大众的理性能够在政府运转中发挥实际的作用。在民主制下,“人民的性格是依激情而行动”(孟德斯鸠,1997:12);在君主制下,各个层级的人则为个人野心和“每个人和每个阶层的成见”,即“虚假的荣誉”(孟德斯鸠,1997:24-25)所驱动;在专制政府统治下,无论是君主还是臣民,都被一种从自我保存的本能中直接生发出来的恐惧攫住。孟德斯鸠论述的三种政府原则——德性、荣誉和恐怖,都是没有达至理性意识层面的大众情感。至于现代政治科学,霍布斯、洛克等契约论理论家除了在前国家的自然状态中讨论人

性,特别是人的激情之外,在国家理论层面,他们论述的重心在于国家的权力安排,以及与此相关的主权者和臣民的权利和义务,这些大致对应于孟德斯鸠所讨论的政府本性。换句话说,孟德斯鸠之前的现代政治科学很少赋予人类激情在国家理论中如此重要的地位。但在孟德斯鸠看来,政府以及法律并不是纯粹的权力安排,而是包括被各种具体权力安排所转聚起来的、生活于其中的人们的激情。借用 17 世纪和 18 世纪现代机械论对生命体的表述,可以说,政府的本性或权力结构构成政府的身体构造,但正是生活于特定政府之中的人们的激情赋予这个身体生命,使其能够运动起来。孟德斯鸠(1997:19)有关二者关系的论述是:“政府的原则自然地源于政府的本性”。正如阿尔都塞(Althusser, 1972: 45)提醒我们的,不能把这里的“源于”理解为结果从原因中产生出来那种因果关系,而是要把它理解为特定政府的本性需要以特定的原则为“前提条件”。在民主制中,全体人民掌握着最高权力,负责执行法律,要求每一个公民具备爱祖国、爱法律的政治德性来遏制其野心和贪欲;在君主制中,君主借助中间的、附属的贵族、僧侣和法律监护机构来行使权力,就要求维护等级以及各个等级的偏见,将每个人追求优遇和出众的野心和荣誉感导向公共利益;在专制中,权力是任意和专横的,要使人民安于奴役却又不进行革命,就只有依靠恐怖去压制每个人的勇气和野心。

第二,上面的引文暗示我们,与其他“个别的关系”相比,政府原则与法律,或者说与法的精神的关系更具有某种一般性或统摄性。因为政府的原则构成了一个中介和一个“泉源”,其他一切社会因素都要经过这个泉源影响政府中的各项具体的法律。这一点理解起来并不难,因为气候、土壤、风俗、礼仪、贸易等最终都必须通过作用于人的激情,并经由人的激情,对政府发挥影响。“原则的力量带动一切”(孟德斯鸠, 1997:119)。因此,正是借助政府原则,孟德斯鸠将传统政治科学所处理的政体问题或国家理论与更为广阔的社会领域联系起来,使得有关政体或政府的讨论经由政府原则,被引导至有关特定政府之下的社会生活的分析。

最后,在《论法的精神》中,另一个具有一般性且具有统摄性的东西就是第 19 章专门讨论的“民族的一般精神”。这一章介于讨论自然环境的章节和讨论精神环境的章节之间,统领这两部分。“人类受多种事

物的支配,就是:气候、宗教、法律、施政的准则、先例、风俗、礼仪(manières)。结果就在这里形成了一种一般的精神”(孟德斯鸠,1997:205)。现在,出现了两个具有主导性、统摄性的要素:政府的原则和民族的一般精神。困难源于《论法的精神》本身同时主张两个要素。它们恰好分别指向政治科学和社会理论各自关心的政治和社会。在论述政府类型的部分中,政府原则构成政府结构得以维持和运转的前提条件。一切其他因素都必须经由政府原则对政府发生影响。在论述影响法律的自然和精神因素时,民族的一般精神,尤其是风俗和礼仪构成了主导性的因素。第19章的焦点就在于探讨立法者如何既“在不违反政体的原则的限度内”,又能“遵从民族的精神”(孟德斯鸠,1997:205)来制定法律。“这样说更好,即当政府的特殊安排和政府为之建立的那个民族的秉性处于最佳的关联中时,政府最合乎自然”(孟德斯鸠,1997:6; Montesquieu,1989:8)。问题在于,政府的原则与民族的一般精神之间究竟是怎样一种“关联”?⁵

对此,最具有启发性的诠释来自阿尔都塞。他指出,在孟德斯鸠这里,“原则实际上是对具体的人类行为,即他们的礼仪、风俗和精神的一种政治表达”或“政治抽象”(Althusser,1972:56-58;阿隆,2000:29-30)。不过,阿尔都塞(Althusser,1972:59)坦诚这个表述多少回避了问题,因为“很难看到从礼仪和风俗向原则,从政府形式的现实条件到政治需要的转换,如何聚焦于各种原则”。但阿尔都塞的诠释毕竟还是抓住了要害。究竟是把孟德斯鸠诠释为政治科学家还是社会学家,取决于面对政府原则与民族精神这二者时,我们在解释时偏向于哪一边。强调政府原则,就将导向对政府本性和政府原则的强调,导向政治科学关心的主题。强调民族精神、风俗和礼仪,则将偏向社会学对社会整体的法则的分析。又或者,我们能够抓住孟德斯鸠在这二者之间据以保持平衡的那个支点?

(三)立法者与原则的更新

这个支点正是被涂尔干明确排斥在社会学研究之外的立法者。

5. 在国内有关孟德斯鸠的研究中,杨璐(2015:223、232-233)的分析也敏锐地抓住了在孟德斯鸠那里政府原则与风俗之间的关系。不过,遗憾的是,囿于涂尔干对孟德斯鸠的诠释,她未能充分阐释出这二者在他那里关联的方式及其内在张力。

《论法的精神》本身就是针对立法者来写作的。这从孟德斯鸠惯用的各种表达中可以看非常清楚：“立法应与政体的原则适应”、“应如何注意不变更一个民族的一般的精神”、“法律应该怎样和风俗礼仪发生关系”等问题的关键在于如何公允地评价立法者在整个社会生活中的作用，而不是将其排斥在外。

“政府的原则”这个表述来自孟德斯鸠(1997:78)所仰慕的“伟人”，同时也是现代政治科学的奠基人——马基雅维利。⁶与《君主论》对“新君主”通过立法创建新国家的讨论不同，在《论李维》中，马基雅维利更为关心既有国家的保存问题。在他看来，国家犹如一个有机体，既会发展，也会面临腐败和衰亡。

组织得较好而且存活得较长久的是这样一些国家和教派，它们的体制使它们能够定期更新或者由于某个体制之外的偶因也能够自我更新。……更新它们的方法……就是使它们回复到原则(principii)。因为，所有教派、共和国和王国的原则都必然地有内在的某种善(bonta)，它们通过这种善重新获得原初的声望和原初的发展能力(augumento)。因为那种善随着时间的推移而腐化，如果不发生什么事情使它回到它原来的状态，这种腐化就必然杀死那个机体。(马基雅维利，2013:419)

马基雅维利并未对他所说的这些原则给出明确定义，它主要指国家最初的制度安排、相应的风俗，以及民众对整个安排的情感。更新原则的时机要么来自外因，要么来自内部。具体到内部，要么凭借一个好人的榜样效果，要么凭借重新遵守创建之初的法律。而对原则的更新，要求立法者把握时机，重塑人民的习惯和风俗，使其更接近国家初创之时的风俗和制度。更新原则的主题不仅出现在孟德斯鸠这里，而且也回响在卢梭的《社会契约论》中。卢梭援引孟德斯鸠(1995)《罗马盛衰原因论》中的一段话——“社会诞生时是共和国的首领在创设制度，此后便是由制度来塑造共和国的首领了”——强调立法工作的艰巨：立法者必须能够洞悉人的情感，改变人性，并为特定的民族建立一个最好的

6. 参见夏克尔顿(Shackleton, 1964:1-13)从文献学角度就马基雅维利对孟德斯鸠的影响所作的详细考证。

制度。不过,一个民族一旦从青年迈向成熟,风俗确立,偏见扎根,立法者就很难再去塑造他们,为其立法,除非诉诸极为罕见的革命,恢复到最初,使这个民族“重新获得青春的活力”(卢梭,2005:57)。思想温和的孟德斯鸠回避了卢梭那样的激进表述,但同样认为立法者必须以更新政府原则作为职责:“当一个共和国腐化了的时候,除了铲除腐化,恢复已经失掉了的原则之外,是没有其他办法可以补救所滋生的任何弊害的。一切其他纠正方法不但无用,而且有可能成为一个新的弊害。”(孟德斯鸠,1997:121)

当我们从这一主题重返孟德斯鸠在第19章中就民族的一般精神所具有的影响力对立法者所提出的建议时,立法者在政府原则与民族一般精神、风俗和礼仪之间所扮演的角色就更为明晰了。孟德斯鸠并未幻想能够借助知识去改造人民。人民依据激情行动,并且“因为自己学识平庸所以对已经确立了的东西便更加强烈地依恋”(孟德斯鸠,1997:41)。他也未曾像卢梭那样寄希望于通过革命和立法来重塑人性和政府,因为“一个国家的革命和新政府的建立,只有通过无数的困苦和艰难,才能成功,而很少是悠闲的、风俗腐化的人民所能做到的”,并且这还需要颁布一套新的良好的法律。相比之下,“使人们记起古时的箴规训则,这通常就是把他们重新引回德性的道路上”(孟德斯鸠,1997:48)。这正是立法者的工作。立法者必须熟悉一个民族的精神、风俗和礼仪,利用它们来培育或塑造特定政府的运转所需要的公民激情。因此,正是立法者不断将人民那些纯良的精神、风俗和礼仪表述为政府的原则,或者进一步将其上升到法律明文的层面。也正是立法者借助风俗等去形塑特定政体所需要的民族性格或激情,使特定民族守持在一定的政府原则之内。罗马和英国的典范意义也正在于此。在相当长的一段时间内,罗马能够借助保民官、监察官等法律手段,通过诉诸“施政的准则”、“古代的风俗”和“宗教”(孟德斯鸠,1997:48-49、122-123、305)而不断更新自身,保持一种活力。英国作为一个经过革命重新确立起来的共和制,正处于政治上的青春期。其他国家的立法者只能尽量使法律随从风俗,但在英国,风俗却要随从法律。正在英国上演的是一个新制度的创制时期,立法者能够凭借法律塑造民族的风俗、礼仪和性格。相反,只有专制政体,只有腐化堕落、丧失了政府原则的政府,才完全无法凭借立法者主动的工作,而只能依靠被动的风俗和

礼仪来维持政治。

至此,我们可以对《论法的精神》中政治与社会之间的关系作一简要总结。特定政府的原则,也就是说,生活在该政府形式之下的某个民族的情感状态是该民族的风俗、礼仪和精神在政治领域中的特殊化或具体化。特定民族的精神和性格正是经由那些关乎该民族生死存亡的重大政治选择和政治行动而得到放大,并被人们明确感知到。要不是经历各种政治事件,令人们感受到政府原则的腐败,人们恐怕很难意识到他们的风俗和礼仪已经腐化到何种程度。在民主制中,当选票可以买卖的时候,人们才会深切感受到每个公民已经丧失了对公共利益的关注,而陷入私人利益的算计;在君主制中,当君主事必躬亲、象征荣誉的品爵不再令人感到荣耀时,人们才会深切感受到原本的等级秩序以及与此相关的一套价值体系已然坍塌。反过来说,在政府中上演的一切政治选择和政治行动都是基于社会这个舞台。通过考察特定政府的原则,即生活在某个政府之下的人民的激情,孟德斯鸠第一次拨开了政府之下的社会基础或社会条件:特定民族的一般精神、风俗和礼仪。政治科学研究的视域从主权者、政府、法律等进一步被拓宽到由气候、土壤、风俗、礼仪、宗教和贸易等所交织而成的社会世界。

尽管如此,孟德斯鸠仍然强调政治相对于社会领域的首要地位。“一个社会如果没有一个政府是不能存在的”(孟德斯鸠,1997:6; Montesquieu,1989:8)。他的世界仍然是由以国家或政府为核心的各个社会集团所构成的。也不是民族精神或风俗的任何具体化都能构成政府的原则,只有那些为政府良好运转提供支撑的风俗和精神才能真正进入政治领域之中,成为公民激情的一部分,发挥作用。而伫立在政治与社会的临界点上,一只眼瞄着政府的运转,另一只眼盯着民族的风俗和精神的变化的正是立法者。他要么使法律顺从风俗,要么借助法律或风俗来形塑风俗,形塑特定政府能够运转的前提,即政府的原则。因此,政治之于社会的首要性并不仅仅是价值层面的,即各种政治选择和行动在人类社会生活中的举足轻重性,而且也是因果关系意义上的,即较之于人们在风俗、礼仪和民族精神上的被动,政治是人们能够主动参与,乃至借此来干预风俗的入口。在特定民族的风俗、礼仪和精神的形塑过程中,政治,特别是立法活动乃是首要的原因。

四、社会理论及其界限

在上文中,为了澄清孟德斯鸠对法的定义,我们有意强调他与此前政治科学家借助自然法和契约论来思考政治社会的差别。实际上,尽管存在这种差别,他仍然延续了现代政治科学的基本努力方向:把对人类世界的理性认识上升为一门具有确定性的、独立的科学,并以此来指导政治实践。古代政治哲学或政治科学从未想要成为一门完全独立的和具有确定性的科学。追求独立性和确定性是现代早期政治思想家对政治科学提出的独特要求,其初衷是为了摆脱神学争论和各种怀疑主义思潮来构建国家理论。建立在机械论宇宙观之上的现代几何学和物理学以其独立性和确定性成为政治科学的榜样。霍布斯在《利维坦》第一部分从机械论角度对人性展开的研究,其基本动机就是为自然权利和自然法提供一个堪比自然科学的确定性基础,然后再在这个基础之上搭建一个同样确定的国家理论。孟德斯鸠之前的政治科学借助自然法和契约理论,只将这种机械论的因果必然关系扩展到适用一切社会的主权者和臣民的权利和义务。至于历史和现实社会超出自然法和普适的契约社会而在法律和风俗上表现出来的差异性和多样性,仍然构成一个不能为理性之光所穿透的暗箱。它们似乎只是由历史的偶然、人类的无知和立法者的任意杂交而成的一个非理性的东西。正是孟德斯鸠(1997:著者原序)从自然必然性的角度对法所作的重新定义将“无限多样的法律和风俗”,将“各国的历史”纳入理性认识或科学的范围。现代政治科学寻求独立性和确定性的努力在这里达到一个高潮。“法的精神”的实质就在于,不仅要关涉到人类世界的各种要素纳入理性认识,而且还要借助法的概念和某种理性必然关系,对其加以体系化。在马基雅维利那里,政治还只是一门驯化命运女神的技艺,但到了孟德斯鸠这里,政治科学已经可以从理性法则的角度来容纳原本对人封闭的命运。对比他和孔德、涂尔干有关社会类型的研究,可以清楚地看到这种体系化指向什么。在孟德斯鸠那里,共和政府和君主政府尽管一个基于古代城邦,一个基于现代国家,但他并没有想借助某种历史进步法则在二者之间搭建一种关系。政府的原则或开端的优先性和支配性,以及对更新政府原则的要求甚至还抵制这种历史化。相比之下,通过将古代社会和现代社会纳入一个历史的线性法则来理解现

代社会却几乎是所有早期社会学家的的工作重心。如孔德所阐发的人类精神和社会进步的三阶段法则,涂尔干(2000:4)借助社会劳动分工的“自然法则”在机械团结和有机团结、古代和现代之间建立关联,以及德国社会学关注现代西方资本主义的起源问题等等。因此,早期政治科学的体系化最终走向了以某种进步史观为基础的社会理论或历史哲学。处于历史之中的社会闭合为一个独立自足的领域,甚至“神与社会只不过是一回事”,社会是比神还要原初的东西(涂尔干,1999:276),供人“观看”(θεωρεῖται)。社会学就是社会“理论”(θεωροῦται)。无论孟德斯鸠还是涂尔干,都强调社会或历史现实本身就具有某种理性,有待科学去认识和理解。因此,我们不再需要抱持古人的“理论”观,超出社会和历史,通过观看永恒和必然的秩序(“理念”或“上帝之城”)来获得某种有关整全的智慧,对社会本身的理解就已然足够自足和完备。

但是,社会学成为一门有关社会的理论,并没有使人安享去做一个旁观者(θεωρῶς),过上一种幸福的理论生活。将科学知识应用于对实践的改造本身就构成现代政治科学和社会学发展的内在动力。不过,孟德斯鸠、孔德和涂尔干等对内在于历史和社会事实之中的法则或必然关系的强调,往往使人们误以为他们只专注于描述和理解事实,而避免价值判断,或对政治现实的干预。恰恰相反,他们只是坚持,我们必须基于社会学对社会法则的认识来改造当下和“设计未来”(孔德,2010:190、208),而且社会法则的自然必然性不仅丝毫无损于每个人的自由,反而是个人自由的根据。

对人类来说,自主意味着理解他不得不承受的必然性,并基于对各种事实的充分认识去接受它们。我们不可能违背事物的自然本性去制定事物的法则,不过,我们却可以通过思考它们,而把我们它们那里解放出来,也就是说,通过思考把它们做成我们自己的东西。(涂尔干,2006a:73-74)

这就是我们所拥有的唯一的自主性,也是唯一对我们有价值的自主性。它不是我们从自然中预先构建的自主性,也不是我们在我们与生俱来的构造性质中所发现的自主性。相反,正因为我们获得了事物的更完备的知识,所以我们自己塑造了自主性。”(涂尔干,2006b:88)

因此,我们越是能够在科学研究中纳入更多的因素或变量,越是能

够把握内在于社会事实的必然关系或社会法则,越是能够按照这些法则来塑造自己,我们就越是自由。

上述简短考察旨在澄清孟德斯鸠在何种程度上隶属于现代政治科学的传统,又在何种意义上推进了现代政治科学向社会学的转换。针对第三部分中的分析,这里的分析会招致一种质疑:立法者实质上只是将他或社会学家有关社会法则的知识应用到政治领域,应用到对人的改造上。立法者的活动,甚至政治,在孟德斯鸠这里,只是一门借助科学理论来改造实践的技艺,它并没有给大多数人的政治实践留出空间。因此,政治在根本上仍然只是从属于社会和有关社会的研究。这一点的确可以从涂尔干(Durkheim,1973:4-5;1997:13-16)有关科学和技艺的区分中得到印证。从莫斯(Mauss,2005:75)对法国社会学后来的反思中看到:“政治并不是社会学的一部分”,它只是一门实践技艺,或者说,属于对社会学的应用。我们更可以从海德格尔、马尔库塞、阿伦特、伽达默尔等人对现代科学和技术的批判那里,从哈贝马斯和哈耶克等人对实证科学的反思中看到有关这个主题的详尽讨论。在此,我们并不想提供另一套学科史或思想史叙事来否定这个判断。我们并不否认,在孟德斯鸠有关政府原则的论述与有关民族的一般精神、风俗和礼仪的论述之间存在张力,同样,在他有关立法者作用的阐发,以及他有关法的概念的界定之间存在张力。这些的确都是事实,不过并不是事实的全部。要超越现代政治科学或社会学传统,并不需要全盘否定它,回到某个前现代或古代的传统,而只能由此出发。在此,我们只想就上文的考察进一步澄清孟德斯鸠有关政治与社会的理解。在这种理解之中,就蕴含着逾越当下社会学学科界限的某种可能性。

在孟德斯鸠那里,不可否认地一点是,政治具有根本的优先性。上文从立法者对原则的更新解释了这种优先性。此处,我们想就政治视域的优先性进一步阐发这一点。在孟德斯鸠那里,政府或国家并不是社会的一个次级领域、组成部分或子系统,而是一个缩微化了的社会世界,或者说,是一个从政治事件和政治行动出发来看的社会世界。特定政治选择和政治行动的发生并不是偶然的,而是受到气候、土壤、风俗、礼仪、民族精神和贸易等等的综合作用。因为社会世界中的各种要素,最后都要通过作用于人们的激情而映射在政治世界,并经由各种政治事件凸现出来。

支配着世界的并不是命运,这一点从罗马人身上可以看

出来:当罗马根据某个计划来治理的时候,他们在一连串的事情上取得了持续的繁荣,可是当罗马人根据另一种计划来行动的时候,他们就遭到了一连串的失败。有一些一般的原因,它们或者是道德方面的,或者是物理方面的。这些原因在每一个君主国里都发生作用,它们使这个王国兴起,保持住它,或者是使它覆灭。一切偶发事件都是受制于这些原因的;如果偶然一次战役,这就是说一次特殊的原因,毁了一个国家,那就必然还有一个一般的原因,使得这个国家会在一次战斗中灭亡。总之,一个主要的趋向带动所有的特殊事件。(孟德斯鸠, 1995: 102; Montesquieu, 1876: 273)

政治领域中的一个特殊事件通向的是社会领域中道德或物理上的一般原因。另一方面,尽管政治世界构成了通达社会世界的通道,但这并不要求我们离开政治进入社会,而是要求我们穿梭或折返于两者之间,并最终将重心放在对那些事关特定民族生死存亡的政治选择和政治行动的认识上。因此,强调政治之于社会的优先性,并不要求社会学在政治与社会之间作出非此即彼的选择。圈定一块社会领域作为社会学的研究对象,圈定另一块政治领域作为政治学的研究对象,不仅背离了《论法的精神》的主旨,而且还背离了孔德和涂尔干等社会学奠基者的本意。无论是“法的精神”,还是“总体性社会事实”的讲法,都希望能够从某种整全性的视野出发把握人类生活内在的法则。当我们基于当前社会学和社会理论的局限,透过《论法的精神》来重新审视社会学这门学科的界限,敦促它去关注政治生活时,并不要求社会学放弃自己的研究对象,而只是要求它转换一下视角。当社会学能够从政治事件和政治行动入手来把握整个社会事实时,它并未丢掉其原有的优势,而只会看得更为深入。因为,通常来说,政治事件和政治行动较之于其他领域中人类的行动和事件来说,更牵动整个社会的局势,甚至还超出了特定社会的局势本身。⁷简言之,政治,优先于一切,为我们提供了通向整全的道路。正像孟德斯鸠(1997: 著者原序)所说的那样:“我们观察局部,不过是为了作整体的判断”。

7. 参见笔者就涂尔干的社会学从另一个角度对这个问题所作的分析(陈涛, 2015: 88-93)。

参考文献(References)

- 阿隆,雷蒙. 1992. 雷蒙·阿隆回忆录[M]. 刘燕清,等,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 阿隆,雷蒙. 2000. 社会学主要思潮[M]. 葛智强,等,译. 北京:华夏出版社.
- 陈涛. 2014. 法则与任意——从社会契约论到实证主义社会学[G]//政治与法律评论(第四辑). 北京:法律出版社.
- 陈涛. 2015. 道德的起源与变迁[J]. 社会学研究(3):69-95.
- 福柯. 1997. 什么是启蒙[J]. 李康,译. 国外社会学(6).
- 海德格尔. 2010. 物的追问:康德关于先验原理的学说[M]. 赵卫国,译. 上海译文出版社.
- 卢梭. 2005. 社会契约论[M]. 何兆武,译. 北京:商务印书馆.
- 马基雅维利. 2013. 君主论·李维史论[M]. 潘汉典、薛军,译. 长春:吉林出版集团.
- 孟德斯鸠. 1995. 罗马盛衰原因论[M]. 婉玲,译. 北京:商务印书馆.
- 孟德斯鸠. 1997. 论法的精神(上)[M]. 张雁深,译. 北京:商务印书馆.
- 孔德. 2010. 实证政治体系[G]//圣西门选集(第二卷). 董果良,译. 北京:商务印书馆.
- 涂尔干. 1999. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2000. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干. 2003. 孟德斯鸠与卢梭[M]. 李鲁宁,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2006a. 职业伦理与公民道德[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2006b. 道德教育[M]. 陈光金,等,译. 上海人民出版社.
- 施特劳斯,列奥. 2006. 自然权利与历史[M]. 彭刚,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 夏克尔顿,罗伯特. 1991. 孟德斯鸠评传[M]. 刘明臣,等,译. 北京:中国社会科学出版社.
- 杨璐. 2015. 孟德斯鸠的“社会”:不同于现代自然法传统的努力[J]. 社会学研究(2):214-241
- Althusser, Louis. 1972. *Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, translated by Ben Brewster. NLB.
- Courtney, C. P. 2001. "Montesquieu and Natural Law." In *Montesquieu's Science of Politics: Essays on the Spirit of Laws*, edited by David W. Carrithers, Michael A. Mosher, and Paul A. Rahe. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers: 41-67.
- Daston, Lorraine and Michael Stolleis. 2008. "Introduction: Nature, Law and Natural Law in Early Modern Europe." In *Natural Law and Laws of Natural Law in Early Modern Europe*, edited by Lorraine Daston and Michael Stolleis. Burlington: Ashgate: 1-12.
- Durkheim, Emile. 1973. "Sociology in France in the Nineteenth Century." In *Emile Durkheim on Morality and Society*, edited by R. N. Bellah. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile. 1997. *Montesquieu: Quid Secundatus Politicæ Scientiæ Instituendæ Contulerit*, translated by W. Watts Miller & E. Griffith. Oxford: Durkheim Press.
- Durkheim, Emile. 2006. *Durkheim: Essays on Morals and Education*, translated by H. L. Sutcliffe. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*, edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University

Press.

- Mauss, Marcel. 2005. *The Nature of Sociology*, translated by William Jeffrey. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Montesquieu. 1876. *Oeuvres complètes de Montesquieu*, translated by Deuxième, edited by Édouard Laboulaye. Paris: Garnier frères.
- Montesquieu. 1989. *The Spirit of the Laws*, edited by M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1979. *Emile or on Education*, translated by Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Shackleton, Robert. 1964. "Montesquieu and Machiavelli: A Reappraisal." *Comparative Literature Studies* 1 (1): 1–13.
- Spinoza, B. 2002. *Spinoza: Complete Works*, translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Strauss, L. 2014a. *Montesquieu: A Course Offered in the Autumn Quarter of 1965*, edited by Thomas L. Pangle. <http://leostrausscenter.uchicago.edu/courses>
- Strauss, L. 2014b. "Seminar on Montesquieu: A Course Offered in Winter Quarter, 1966." <http://leostrausscenter.uchicago.edu/courses>.
- Steinle, F. 2008. "From Principles to Regularities: Tracing Laws of Nature in Early Modern France and England." In *Natural Law and Laws of Natural Law in Early Modern Europe*, edited by Lorraine Daston and Michael Stolleis. Burlington: Ashgate: 215–231.

责任编辑: 张 军