

series of books by the historian of philosophy



哲学史家文库

孟德斯鸠及其启蒙思想

侯鸿勋 著

人民出版社

series of books by the historian of philosophy

哲学史家文库

孟德斯鸠及其启蒙思想

侯鸿勋 著

人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

孟德斯鸠及其启蒙思想/侯鸿勋著。

-北京:人民出版社,1997.5重印

(哲学史家文库)

ISBN 7-01-002608-4

I.孟…

II.侯…

III.孟德斯鸠,C.(1689~1755)-哲学思想-研究

IV.B565.24

中国版本图书馆CIP数据核字(97)第04704号

孟德斯鸠及其启蒙思想

MENGDESIJIU JIQI QIMENG SIXIANG

侯 鸿 勋 著

人民出版社出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

新华出版社印刷厂印刷 新华书店经销

1992年2月第1版 1997年5月北京第2次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张:8.5

字数:202千字 印数:3,001—8,000

ISBN 7-01-002608-4/B·217 定价 13.10 元



哲学史家文库

出版策划 方 鸣

编辑主持 陈亚明

执行编辑 王 粤

装帧设计 刘林林

制作总监 赵迎珂

“在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的那些伟大人物，本身都是非常革命的。他们不承认任何外界的权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判；一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利。思维着的悟性成了衡量一切的唯一尺度。”

——恩格斯

目 录

第一章 伟大启蒙思想家的一生	1
一、贵族世家.....	3
二、早年生活.....	5
三、一举成名.....	9
四、沙龙常客.....	13
五、周游四方.....	16
六、著书立说.....	25
七、桑榆暮景.....	37
第二章 对封建专制主义的揭露和批判	48
第三章 自然神论观点和对宗教的批判	57
一、自然神论观点.....	57
二、对宗教的批判.....	62
第四章 关于社会发展规律的观点和地理学说	87
一、关于社会及其发展规律的思想.....	87
二、地理学说.....	92
第五章 法学理论	106
第六章 君主立宪思想和三权分立学说	129
第七章 教育思想	141
第八章 论战争与和平	147
第九章 经济思想	164
第十章 人道主义思想	178

第十一章	妇女问题·····	188
第十二章	人口问题·····	200
第十三章	美学思想·····	208
第十四章	孟德斯鸠在历史上的作用和地位·····	233
第十五章	孟德斯鸠与中国·····	242
	一、孟德斯鸠论中国·····	242
	二、孟德斯鸠在中国·····	249
孟德斯鸠生平著作年表·····		256
主要参考书目·····		263
后记·····		266
图目		
孟德斯鸠肖像		
孟德斯鸠胸像		
拉柏烈德城堡外景		
拉柏烈德城堡藏书室		

第 一 章

伟大启蒙思想家的一生

沙利·路易·德·斯贡达·孟德斯鸠(Montesquieu, 1689—1755年), 是18世纪上半叶出生的法国启蒙思想家、社会学家, 资产阶级国家和法学理论的奠基人, 是与伏尔泰(1694—1778年)、卢梭(1712—1778年) 齐名的法国资产阶级革命的思想先驱之一。

孟德斯鸠生逢路易十四(1638—1715年) 封建王朝的鼎盛时期。然而, 这个“鼎盛”的封建肌体已是百孔千疮、外强中干。路易十四在位55年^①, 实行了长期的、高度集中的封建君主专制, 即所谓“绝对专制”。在他的“绝对专制”下, 法院的权力被大大地削弱了。他穷兵黩武、横征暴敛, 弄得民穷财尽, 怨声载道。到西班牙王位继承战争(1701—1713年) 结束时, 法国政府的财政赤字竟高达25亿法郎。善于阿谀奉承的大臣们称颂路易十四为“太阳王”。这位国王和宫廷贵族生活极端奢侈, 挥霍无度。他不惜耗费巨资建造宏大的富丽堂皇的凡尔赛宫。他在私人生活方面更是荒淫无耻, 放荡不羁, 有许多不同社会地位的妇女都曾是他的情妇。尤其是他到了晚年, 受其情妇曼特依夫人的影响, 使天主教会控制政治和社会的权力大大地增长了。路易十四的长期统治给法国人民带来了深重的苦难。他于1715年在人民群众一片怨声中死去之后, 由其曾孙路易十五继位。路易十五(1715—1774年在位) 嗣位时

^① 路易十四于1643年5岁时继位, 由其母路易十三的寡后安娜摄政, 但实权却掌握在马札然首席大臣手中。1661年马札然死后, 他开始亲政, 直至1715年逝世为止。

年方 5 岁,由奥尔良公爵菲力浦摄政。他是一个昏庸无能的君主,很少过问国事。这个地地道道的败家子有一句名言:今世尽够受用,死后管它洪水滔天。他喜欢行猎,并经常在凡尔赛宫举行舞会、化装舞会和话剧表演。他使这个本已破产的国家濒于彻底崩溃的边缘。

孟德斯鸠生活和从事创作的 18 世纪上半叶的法国,无论在政治上还是经济上都要比英国落后,是一个以农业为主的典型的封建君主专制国家。在全国居民中,农业人口占绝大多数,封建的生产关系占统治地位。当时的法国在政治上仍然存在着等级森严的社会制度,按照法律规定,居民被分为三个等级:僧侣贵族为第一等级;世俗贵族为第二等级;农民、手工业者、手工工场工人和资产阶级为第三等级。由贵族和高级僧侣组成的封建统治阶级拥有全国土地的一大部分,享有种种特权,残酷地压迫、剥削广大人民群众,过着穷奢极欲、荒淫无耻的生活。“第三等级”在政治上处于完全无权的地位,他们是被统治阶级。广大劳动人民群众的处境尤其困苦,他们受到封建专制政权和新兴资产阶级的双重压迫和剥削,生活在水深火热之中。

当时的法国虽然比英国落后,但它仍然是沿着资本主义道路发展了。17 世纪中叶,路易十四为了开辟税源,增强国家经济实力,他推行科尔伯(于 1665—1683 年间任财政总监)的重商主义政策,奖励工业生产,从而使法国资本主义经济得到了发展,国库增加了收入。新的资本主义的生产关系在封建社会内部逐渐发展起来了。资本主义工商业有了一定程度的发展,并逐渐形成了一个新兴的资产阶级。但是,在根深蒂固的封建专制制度下面,资本主义的发展仍然遇到了重重困难。法国国内关卡林立,度量衡不统一,加上封建统治阶级的横征暴敛,对资产阶级征收高额的赋税,这些都极大地阻碍了资本主义生产和贸易的发展。例如,在当时,

为把商品从法国南部的朗格多克郡运往巴黎，沿途就要上 14 次税。而从中部的奥尔良运往西部的诺曼底的商品，在经过重重征税之后，其价格竟要提高 20 倍。而当时法国广大人民群众在购买力又很低，这就大大地限制了国内市场的进一步繁荣。总之，腐朽的封建生产关系已经成了生产力发展的巨大障碍，成了阻碍社会进步发展的桎梏。正处在上升时期的新兴资产阶级同腐朽没落的封建统治阶级的矛盾越来越尖锐了。

为了给资本主义生产关系的建立和生产力的顺利发展扫清道路，为了使国家的政治经济得到进一步的发展，就必须同封建统治阶级及其专制制度作斗争。这是时代的要求。

孟德斯鸠所处的就是这样这样一个极端腐朽的封建专制主义发展到了最高峰并开始转向没落的时代，一个正在酝酿着革命风暴的时代——资本主义生产关系在封建制度内部竭力为自己开辟道路的时代。他在这样一个时代里，是作为一个封建统治阶级的反叛者，作为还比较幼弱的法国新兴资产阶级的代言人而出现在历史舞台上的。

一、贵族世家

孟德斯鸠于法国大革命前一百年，1689 年 1 月 18 日出生在法国西南部吉伦特省的重要城市波尔多（Bordeaux）附近的一个贵族家庭。他当时不叫孟德斯鸠，而叫沙利·路易·德·斯贡达。斯贡达家族是一个古老的、出过不少文官武将的“长袍贵族”家庭，而且它素以在野党的反抗情绪闻名，曾出过不少投石党人。^①

^① “投石党运动”亦称“福隆德”（Fronde），是由法院贵族和资产阶级领导的反政府运动。“福隆德”原是一种当时流行的投石器，这种武器被巴黎市政府禁止，违者入狱。巴黎群众曾用以射击马扎然（路易十四亲政以前掌握实权的首相）拥护者的住宅，因此，“福隆德”有反政府的意思。这场运动后来被镇压下去。

孟德斯鸠的高祖父名叫让·德·斯贡达,祖籍贝里,后来迁居到加龙河畔的阿让,正是他购买了“孟德斯鸠领地”。曾祖父叫雅各布·斯贡达,于1576年出生在阿让市,并受洗礼为新教徒。雅各布虽有兄弟6人,但有4个兄弟在年轻时即已战死沙场,因此,他在幸存的兄弟中排行第二。

孟德斯鸠的祖父叫让·巴普蒂斯特·加斯东,他是雅各布的长子,曾任波尔多法院的庭长。他娶法国西南部一位著名法官的女儿为妻。他有10个儿女,其中6人后来成了神职人员—3个牧师和3个修女。他的第三个儿子雅克,就是孟德斯鸠的父亲。雅克是个军人,他虽相貌出众,才华横溢,通晓事理,但却一贫如洗。这主要是由于他在家中不是长子,按照封建社会“长子继承权”的规矩,他无权承袭爵位和封地。1686年,雅克与玛丽—弗朗索瓦·德·贝斯奈勒结婚。她是一位当地贵族的独生女儿,她血统高贵,不仅从达尔布兰和波旁两门显贵那里继承了英国血统,而且还是圣一路易的后裔。她出嫁时带来了拉柏烈德庄园(Château de la Brède)和封地。这个庄园地处肥沃的波尔多葡萄种植区的最边缘地带。拉柏烈德出产的干白葡萄酒和罗凯莫林红葡萄酒在当年享有盛名,销路极广。

孟德斯鸠就是在母亲陪嫁来的这个庄园里出生的。他出生的那一天就在拉柏烈德教区的教堂受了洗礼,取名为沙利·路易。他的教父是村里的一个乞丐,也叫沙利。家长之所以选乞丐作孩子的教父,完全是为了要让小沙利永远牢记他对穷苦人应当负有义务。幼年沙利·路易还被送到拉柏烈德的磨坊里哺养过3年,在那里他完全过着平民孩子的生活,不仅吃的是粗茶淡饭,而且说的话也是当地的土腔土调。

孟德斯鸠有两个姐妹,姐姐叫玛丽,妹妹叫特莱丝,她们后来都出家当了修女。特莱丝后来还成了阿让圣母院的院长。她是一

个充满热忱、虔诚圣洁的神职人员，被教友们视为上帝的选民。她精明能干，办事认真，深受教友们的尊敬。她活到 81 岁高龄。弟弟约瑟夫，后来成了一位颇有名气的律师。同时他也是一位忠诚献身的牧师，出色的兼圣职者，1743 年被任命为尼佑尔修道院院长，其后，还担任过另外几个修道院的院长。另外一个弟弟和一个妹妹则在年幼时就已死去。

孟德斯鸠的母亲是个非常善良的妇女。她很喜爱自己的孩子，对他们有高度的责任心，并且乐善好施。她是个虔诚的教徒，她最爱读的书是《新约》。但是，这位对家庭忠贞、对信仰虔诚的年轻的母亲，竟于 1696 年在生最小的孩子时不幸去世了。这时的孟德斯鸠年仅 7 岁，作为长子，他继承了母亲的遗产和拉柏烈德男爵爵位。

二、早年生活

孟德斯鸠在 11 岁之前是在家里和村里接受教育的。教他读书的老师叫苏韦尔维。1700 年，他父亲决定送他到 370 英里以外的莫城主教辖区的朱伊公学去学习。

朱伊公学是一所很有名气的教会学校。它在巴黎附近，离巴黎圣母院仅有 20 公里。它于 1633 年经路易十三特许而建立，由奥拉托利(Oratory)红衣主教会议主管。

1700 年 8 月 11 日，11 岁的孟德斯鸠与他的两个表兄弟一起来到了朱伊公学。他于 1705 年 8 月 11 日完成了学业。在这座著名学校度过的 5 年里，他刻苦攻读，因而受到了人们的称赞。这 5 年的学校生活，对这位未来的启蒙思想家来说也许是至关重要的。因为，这所学校的学生作息制度极严，教学内容充实，学生除了要学习拉丁文、法文、希腊文和地理、历史、数学以外，还要学习绘画、

音乐、马术、击剑、舞蹈等课程。可见，在这所学校里，少年孟德斯鸠受到了较为全面的教育，为以后的进一步发展和学术研究打下了初步的、较为扎实的基础。孟德斯鸠在朱伊公学学习期间留下的作品中，值得一提的是标题叫《罗马史》的笔记，它约有 78 页。其内容虽然都是一些简单的历史事实，但却可以从中窥见这位未来的《罗马盛衰原因论》著者对古代罗马所表现出的最初兴趣。还有一点值得一提，孟德斯鸠在朱伊公学学习期间，非常崇拜红衣主教会议最杰出的成员、著名哲学家马勒伯朗士（1638—1715 年）。

在朱伊公学毕业后，孟德斯鸠回到了故乡，在波尔多大学专修法律。1708 年，19 岁的孟德斯鸠获得了法学学士学位和硕士学位，并获得律师资格，在基因议会任律师。然而，光有书本知识而无实际经验，是难以处理好律师事务的。这位年轻的律师显然正是出自这种考虑，才决定离开波尔多前往巴黎这个大都会的。

1709 年，这位 20 岁的青年来到了巴黎，一住就是 5 年（大约从 1709 年至 1713 年）。有关孟德斯鸠这个时期在巴黎的情况，人们所知极少。较为值得注意的是他与一位名叫黄嘉略的中国人相交往的情况。据记载，他在 1713 年曾与黄嘉略进行过多次讨论，他对儒教问题特别感兴趣。

1713 年 11 月 15 日，孟德斯鸠的父亲去世，终年 58 岁。孟德斯鸠为奔父丧而回到波尔多，作为长子，他继承了父亲的产业。这样一来，他便成为一个拥有相当产业的封建领主了。1714 年 2 月 24 日，他被破例任命为波尔多高等法院的推事。

这个在高等法院任职、父母双亡、年近 25 岁的封建领主也应当择偶成婚了。他选择了既高贵而又殷实的一家联姻。这个富有的贵族家庭住在克莱拉克，距孟德斯鸠村和拉柏烈德庄园都不远。未婚妻名叫让娜·德·拉尔蒂克，是一位督信加尔文教的教徒。1715 年 3 月 11 日在克莱拉克举行了订婚仪式，婚约写明给丈夫 10

万利弗尔的嫁资。同年4月30日在波尔多的圣一米歇尔教堂举行了婚礼。婚后生有一男二女,儿子叫让·巴普蒂斯特,1716年2月10日出生;长女叫玛丽·卡特琳娜,1717年5月22日出生;次女叫玛丽·约瑟奥·丹妮丝,1721年出生。

1716年4月24日,孟德斯鸠的伯父让·巴普蒂斯特·斯贡达·孟德斯鸠男爵病故。因无子嗣,他生前即已立下遗嘱,将全部产业、爵位和官职都留给侄子沙利·路易。伯父谢世后,孟德斯鸠由于继承其遗产而家产剧增,他的领地向东延伸到了加龙河中部和洛特省,而孟德斯鸠村也归他本人所有。同时,由于承袭了伯父的“孟德斯鸠男爵”这个封号,他的名字也成了“沙利·路易·德·斯贡达,拉柏烈德和孟德斯鸠男爵”(Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu)。此外,他还由于继承了伯父的官职而成为波尔多高等法院的庭长。^①他是在卖掉了推事之职以后,于1716年7月宣誓上任的。

法国封建时代的法院,主要由贵族代表组成,它既是处理诉讼的司法机关,又是贵族参政的机构,相当于议会,可以讨论国家大政,并对国王的措施提出不同意见。但是后来由于路易十四实行君主独裁,并亲自去法院撕毁投石党的议事记录,宣称“朕即国家”,从而使巴黎法院失去了可以对国王敕令提出异议的权力。所以,孟德斯鸠时代的法院,几乎仅仅是一个处理诉讼的机关,而且主要是处理市民的讼事。孟德斯鸠所任的庭长之职决非挂名的闲职,需要处理的日常法律事务十分繁杂。尽管他对自己的工作有高度的责任心和严肃认真的态度,但对诉讼程序却并不在行。他毕竟是个学者型的人物。

不过,在波尔多高等法院任职本身对他来说却是重要的,因为

^① 法国的高等法院,除巴黎高等法院外,各省亦有高等法院。每一所高等法院设一名院长,若干庭长和推事。院长由国王任命,庭长和推事之职是世袭的,可以买卖。

庭长这个职位使他获得了尊严,提高了他的社会地位。而且,也正由于在高等法院任职,才使他有机会结识了英王詹姆斯二世的私生子、担任过英国将军、西班牙将军和法国元帅的贝里克公爵。这位贝里克公爵是从英国被驱逐出来的。他在法国期间,是宫廷里受人敬重、众所瞩目的人物。他在1716年至1724年担任吉耶讷司令官期间,曾多次造访波尔多高等法院。孟德斯鸠与他成了莫逆之交。孟德斯鸠写文章赞颂他,说他待人谦和而严厉,有卓识而处事审慎,性格安详开朗,对待朋友忠诚不渝。与贝里克公爵的友谊,使孟德斯鸠受益匪浅。后来,正是在这位大名鼎鼎的皇族好友的支持和赞助下,孟德斯鸠才得以跻身于巴黎上流社会和顺利地周游欧洲。

青年时代的孟德斯鸠既不是一个只晓得埋头办案的封建官僚,也不是只会混迹于社交场合的花花公子。他在学术和知识方面有着自己的抱负和追求。他对历史和政治有着浓厚的兴趣。早在1711年,他就在新思潮的影响下,撰写了一篇为异教徒辩护的论文,认为他们不应当受到打入地狱、永世不得翻身的判决。这一时期的另一篇文章也值得注意,在这篇文章中,孟德斯鸠对西塞罗抨击迷信、倡导自由、反对凯撒专制表示赞许。1715年末或1716年初,孟德斯鸠还撰写了一篇政论性文章,题为《论国家债务》。

1716年4月,27岁的孟德斯鸠被选为波尔多科学院院士。他的受职演说是在4月18日宣读的。6月16日,他在科学院宣读了一篇重要论文,题为《论罗马的宗教政策》。然而,这篇文章却并未引起应有的注意。这主要是由于当时波尔多科学院的研究重点并不在历史和哲学领域,而是在自然科学和文学领域。于是,孟德斯鸠也就把自己的研究重点转向了自然科学。1716年9月28日,他出资创设了解剖学研究奖。也许是作为酬谢,他被选为1718年度波尔多科学院的院长。此后,他在科学院宣读过一些有关自然

科学的研究论文,内容涉及海水的涨潮与落潮、回声形成的原因、肾脏的功能、物体的透明性、重力形成的原因等等。不过,这些论文并没有多大的学术价值,所以很快就被人们忘记了。

尽管孟德斯鸠在波尔多科学院的学术活动成绩并不显著,但他进入科学院这件事本身却对他未来的发展有重大意义。因为,这个成立于1712年的波尔多科学院名流荟萃,人才济济,正是在这里,他才有机会结识了两位名人。其中一位名叫默隆,他是颇有名气的经济学家、后来担任过财政大臣、苏格兰人约翰·劳的秘书。另一位名叫多尔图·德·梅朗,他年轻有为,于1717年被吸收为科学院副院士,1718年移居巴黎后不久便被选入法兰西学士院,后来还成为学士院的终身秘书。

三、一举成名

孟德斯鸠自1713年11月因奔父丧从巴黎回到波尔多之后,一住就是数年。在此期间,他除了在波尔多高等法院供职和参加科学院的活动之外,便是埋头读书,从事写作。这位好学而深思的青年,有着自己的宏伟目标和抱负。他不满足于写些引不起人们注意的短篇论文,而决心写出一部能令举世瞩目的宏篇巨著。

孟德斯鸠是有能力和基础来实现这一宏伟目标的。他曾是成绩优异的学生,研究过法律,担任过高等法院的推事,并且是现任高等法院的庭长和波尔多科学院的院士,这就是说,他既有深厚的理论基础和学术研究能力,又有一定的处理讼事的实际工作经验。此外,他还有丰富的生活阅历,他经常涉足于波尔多和巴黎的上流社会的沙龙之中。对于法国现实的黑暗,上流社会的卑鄙污浊,司法机构中的种种弊病,他不仅耳闻目睹,而且有着比较具体而又深刻的了解。这一切也许就是这位正直的、好学而深思的青年学者

后来的一部鞭笞时弊的作品诞生的基础和准备。在他的成名作《波斯人信札》的第48封信中，我们就可以看到下面这样几句话：“勇于求知的人决不至于空闲无事……我以观察为生，白天所见、所闻、所注意的一切，到了晚上，一一记录下来。什么都引起我的兴趣，什么都使我惊讶。我和儿童一般，官能还很娇嫩，最细小的事物，也能给我大大的刺激。”^①

写大部头著作的准备工作也许是从1709年作者踏进巴黎社会之后就开始了。从那时起直到1720年，孟德斯鸠花了10年左右的时间进行酝酿和写作，终于完成了一部在法国文学史上乃至整个启蒙运动中具有划时代意义的名著——《波斯人信札》（《Lettres persanes》）。

1720年或1721年春，作者带着完成的手稿来到巴黎，找到一位颇有文学素养的朋友德穆兰牧师，请他斧正。这位颇具慧眼的朋友读完手稿之后兴奋地对孟德斯鸠说：“庭长，这部书将会像面包一样，成为人人争购之物”。于是，孟德斯鸠派秘书前往阿姆斯特丹，找到一位原籍波尔多的出版商、法国新教徒雅克·德博尔德，请他帮助解决出书问题。

1721年春或初夏，孟德斯鸠的这部重要著作——《波斯人信札》问世了。它是作者以“彼尔·马多”（Pierre Marteau）的化名在荷兰的阿姆斯特丹出版的。这部佳作的出版使孟德斯鸠一举成了文坛名士。它不仅是一部优秀的书信体哲理小说，而且是一部出色的散文名作。它写得非常形象生动、机智而又引人入胜。孟德斯鸠为什么要采用书信体小说体裁？在《关于〈波斯人信札〉的几点感想》中，孟德斯鸠实际上回答了这个问题。他写道：“……这类小说，在平常情况下，总是受欢迎的，因为人们可以借此明了自己当前的境况；使各种热情比在一般叙述热情的故事中更强烈地

^① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1978年版（下同），第75—76页。

触动人们的感情。”“在通常小说中，题外的话是不能允许的，除非节外生枝，另成一篇小说。普通小说中不能夹杂议论，因为一切人物都不是为议论才聚合在一起的，议论是和小说的企图与本性相抵触的。但是用书信的形式，登场人物就不是预先选定的，讨论的题目也不取决于任何计划、或任何预订的提纲；作者有这样的方便，可以将哲学、政治与道德，纳入一部小说中，并且把一切都用一条秘密的锁链贯穿起来；这条锁链，在某种程度上是使人察觉不到的。”^① 其实，更为重要的是，采用波斯人通信的方式，乃是一种自卫手段。同时，孟德斯鸠在《波斯人信札》中也显然是出于政治上的考虑才采用假托和讽喻的手法的。他在书中是以波斯人的面目出现的。他假托两个为了“寻求贤智之道”而离乡背井，到欧洲旅行的波斯人彼此之间，以及他们同国内朋友、后房妻妾、阉奴总管、侨居国外的波斯人和外交官等的通信，对法国的政治和社会问题以及宗教、哲学、历史等问题发表一通议论，从各种不同角度，猛烈地抨击和辛辣地讥讽了当时法国极其腐朽没落的封建专制制度和风俗习惯，从而启迪和间接地号召人们要对这种国家制度进行改革和斗争。《波斯人信札》所反映的显然是法国新兴资产阶级的思想与感情。它不仅表达了作者对于黑暗反动势力深恶痛绝的思想感情，而且用形象生动的语言抒发了作者对于未来的美好理想。因而它成了第三等级的代表们在为破坏旧的封建专制制度和习俗传统，建立新的资本主义制度而进行斗争的锐利的思想武器。

《波斯人信札》出版后，极受欢迎，一时成了巴黎最为畅销的书，以致那些书商们想尽办法谋求续篇。他们在街头看到过路的文人时，便一把拉住说：“先生，请您给我写一部《波斯人信札》吧！”这部书仅在一年内就再版10次，在孟德斯鸠生前曾重版过20多次。《波斯人信札》出版时，虽然没有署作者的真名，但是巴黎的读

^① 孟德斯鸠：《波斯人信札》第284—285页。

者很快就猜出作者是孟德斯鸠，而他也就从此声名大震，一举而成了法国文坛上瞩目的人物。然而他也因这本书而得罪了封建统治阶级，法国国王路易十五就曾为此而一度拒绝批准孟德斯鸠为法兰西学士院院士。孟德斯鸠在《关于〈波斯人信札〉的几点感想》和《〈波斯人信札〉解辩》中，都曾为《波斯人信札》进行辩解，他一再企图使书刊检查人相信，书中对法国现实以及宗教的批评，乃是出自两个文化水平不高的波斯人，在突然置身于完全陌生的欧洲的情况下，对于法国这样的文明国家中所发生的种种事情的茫然无知和偏颇成见。当然，孟德斯鸠的这些辩解只不过是应付封建统治者的遁词罢了。而且人们可以看得很清楚：这只不过是作者所采用的掩饰其“颠覆”思想的一种独特的颇为高明的手法罢了。其实，这两个波斯人在某种意义上也可以说是孟德斯鸠的化身，而孟德斯鸠也只不过是借他们之口来揭露和批判法国的现实罢了。

《波斯人信札》在文学史上的重要地位是无法抹煞的。就其体裁的活泼多样，文笔的清丽流畅，思想的机智敏锐而论，它堪称为世界文学杰作和散文名作。它是法国启蒙运动的第一部重要的文学作品。它为作为启蒙文学的主要艺术形式和启蒙思想的艺术表现的哲理小说奠定了基础。它对于法国文学，尤其是18世纪的法国文学的影响是非常巨大的。例如，伏尔泰的那些著名的哲理小说，就曾受到过《波斯人信札》的明显影响。

《波斯人信札》在启蒙思想史上也有重要的地位。在这部文学名著中，孟德斯鸠不仅谈到了他那时代的政治和习俗，而且还大胆地探讨了宗教、哲学、历史、法律、人口等理论问题，并以极大的理论勇气就这些问题发表了自己的看法。诚然，他在此书中所表述的理论思想既不够系统，又不够严谨，而且往往是杂乱无章，甚至前后矛盾，然而，在这部著作中，已可看到27年后出版的更伟大、

更重要的理论名著《论法的精神》中阐发的理论思想的雏形。《波斯人信札》与《论法的精神》这两部名著在理论观点上的联系是异常明显的。我们完全有根据认为,前者是后者的先驱和基础,后者是前者的继续和发展。

四、沙龙常客

《波斯人信札》的出版,使孟德斯鸠一举成了文坛名士。此时的他踌躇满志。远离首都的波尔多对他来说已嫌过于狭小,他要到更加广阔的天地里去驰骋遨游。他希望自己的才华能得到更大的发挥并得到更显赫人物的赞赏。于是,他比以前更频繁地到巴黎去。他到巴黎的目的主要是要涉足到巴黎的社交界中去。要达到这个目的并不太难,因为他是大名鼎鼎的《波斯人信札》的作者,而且又是颇有权势的贝里克公爵的朋友。因此,在他来到巴黎之后不久,便成功地跻身于巴黎的宫廷和知识界之中,成了巴黎社交圈里的活跃人物。

初入宫廷社交生活圈的孟德斯鸠,除了有贝里克公爵这个大靠山之外,他还结识了几位法国老一辈的军界贵族,其中包括戈瓦伊翁·德·马蒂翁家族。孟德斯鸠与马蒂翁元帅的儿子德·加塞伯爵及元帅的女儿玛丽·安娜的关系最为密切。他还与巴黎当时名噪一时的德·普里夫人(摄政王奥尔良公爵和波旁公爵的情妇)相识,并曾在这位贵夫人在枫丹白露附近的贝勒巴家里住过。

在法国宫廷的社交生活中,孟德斯鸠还与另一位令人瞩目的人物有着密切关系,此人叫德·克莱尔蒙小姐,她是波旁的玛丽·安娜公主、路易十四的孙女,她后来嫁给了一个西班牙王子。孟德斯鸠对这位花容月貌的贵族小姐异常爱慕。据说,正是她的社交圈激发了孟德斯鸠的创作灵感,才使他写出了散文诗《尼德的神

殿》(1724年)。这篇散文诗是在受到“罗可可”式^①文艺风格的影响下写成的。《尼德的神殿》是一篇比较轻浮的作品，它在巴黎出版后，以其用神话式的纱幕所遮掩着的香艳的、以至放荡的情节，并以其高超的修辞技巧、绚丽的文采、炽烈细腻的感情，而在上流社会广为流传，得到了很高的赞誉。不过，这里需要指出的是：《尼德的神殿》属于假古典主义的散文诗，决不是孟德斯鸠的代表作，更不是他的文学生涯中的主要倾向。孟德斯鸠不是一位假古典主义作家，而是一位伟大的现实主义作家。

孟德斯鸠在巴黎的这些年里，还撰写了几篇较为次要的政治著作，其中值得一提的是《色诺克拉底致费雷斯信札》，它实际上是一部称赞奥尔良公爵的书。

大约在此期间，孟德斯鸠还结识了一位在国际上颇有名气的人物博林布罗克子爵，此人对他以后的政治著述有极其重大的影响。

然而，孟德斯鸠并不以跻身于巴黎宫廷社交界而感到满足。他毕竟是个学者。他在学术上有着远大的目标和追求。此时的他虽然已经是波尔多科学院院士，但还不是法兰西学士院的成员。此时的他虽然已经出版了使他一举成名的《波斯人信札》，但自那以后尚未写出一部更有份量、更有影响的学术著作来。因此，他得为自己的未来谋划，刻意追求。他决心参加到当时巴黎一些著名的沙龙中去，以便在那里一展自己的才华。^②

通过友人的引荐，孟德斯鸠得以结识了一位文坛名人丰特纳

① 这是18世纪欧洲流行的一种艺术风格，其特点是比较纤巧、华丽、轻佻。

② 我们知道，18世纪是法国文艺、哲学沙龙的黄金时代。这些沙龙乃是当时学术派别聚会、进行思想交流、理论探讨、学术争鸣以及新作品传阅的重要场所。当时一些著名的思想家、文学家、科学家，如伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、狄德罗、达朗贝尔、爱尔维修、杜尔哥、霍尔巴赫、布封、孔多塞等等，都曾先后频频出入于当时巴黎一些著名的沙龙。

尔。这位丰特纳尔正是在巴黎蜚声一时的德·朗贝尔侯爵夫人的沙龙里大展才华的。这位侯爵夫人的沙龙每周有两次聚会，一次是在星期二，参加者主要是贵族，偶尔也有其他人参加；另一次是在星期三，参加者则是文人雅士。在这个沙龙里，禁止赌博，决不接纳法国社交界那些声名狼藉的人。因此，若能被接纳参加这位侯爵夫人的品位高雅的沙龙聚会，都被看作是一种难得的荣誉。据说，孟德斯鸠正是通过丰特纳尔的引荐，才得以成为朗贝尔夫人沙龙中的常客。孟德斯鸠为能参加这个沙龙的活动而费尽了心机。可能是在1724年，他通过丰特纳尔的介绍，把几封有关波斯人的信件寄给朗贝尔夫人。后来，他便在丰特纳尔的帮助下，进入了侯爵夫人的沙龙，并成了星期二聚会的常客。参加这个沙龙活动，对于激发孟德斯鸠的创作灵感极有好处。在朗贝尔夫人的沙龙里曾认真讨论过义务、趣味、爱情、友谊、幸福等等这些抽象的道德问题。孟德斯鸠是积极的参加者，从他的《随想录》可以看到，他曾参加过有关幸福、趣味、正义等问题的探讨。他那篇著名的美学论文《论趣味》就是从那时着手撰写的。孟德斯鸠还有3篇论文也与参加朗贝尔夫人的沙龙的活动有关：第一篇题为《漫话妒忌的历史》，这篇未完成论著的一些片断保留在《随想录》中；第二篇题为《论敬重与名望》，它在波尔多科学院宣读过，其摘要刊登在1726年的《法兰西书讯》期刊上。第三篇题为《论义务》，它是在朗贝尔夫人的影响和鼓励下撰写的。这篇论文的已完成部分曾于1725年5月1日在波尔多科学院宣读过。

在巴黎的日子里，孟德斯鸠还参加一些民间学术团体的活动。这是一种志趣相投之士定期聚会研讨文学理论的民间学术团体。孟德斯鸠曾有一段时间经常参加在红衣主教德·罗昂家里举行的聚会，但后来他就不再参加了。

孟德斯鸠经常参加的另一个民间学术团体叫做中楼俱乐部，

其主持人是法兰西学士院院士阿拉里教士，他曾当过路易十五年轻时的家庭教师，他也是德·朗贝尔夫人沙龙的成员之一。这个中楼俱乐部是整个18世纪法国最惹人注目的学术团体之一。它的成员每个星期六聚会，他们聚集在一起阅读报纸，议论时政。在这个俱乐部里，贵族与中产阶级人士一律平等相待，大家都可以对政治问题自由发表意见。与喜欢探讨抽象的道德问题的德·朗贝尔夫人的沙龙不同，中楼俱乐部所研讨的乃是一些异常敏感的社会政治历史问题。这个俱乐部存在达7年之久，于1731年解散。孟德斯鸠很可能是在1727年与1728年之间参加了中楼俱乐部的活动，并在那里宣读了他于1724年写就的《苏拉与欧克拉底的对话》这篇有关罗马历史的研究论文。

五、周游四方

长期涉足于巴黎社交界的孟德斯鸠，经济状况出现了困难。到1725年，他已负债数万利弗尔。如何摆脱困境？他虽有大量房地产，但又不能变卖。于是，他想到了鬻卖官职这一招，打算把承袭下来的波尔多高等法院的庭长职位卖掉。1726年初，他把这种想法告诉了自己的朋友巴尔博。同年4月9日，巴尔博写信劝阻孟德斯鸠，对他的想法提出了反对意见。而孟德斯鸠本人也不急于操办此事，因为他希望自己唯一的儿子能够承袭这个职位。当时，他的儿子正在上学。孟德斯鸠曾特意去询问儿子的学习情况。当他得知儿子对自然科学特别感兴趣的时候，他一下子变得脸色苍白，颓然倒在扶手椅里，露出绝望的神色，并高声喊道，他的全部希望彻底破灭了。他清醒地意识到，儿子是绝对不会承袭他在法院的庭长职位了。看来，正是这种无人接班的绝望感促使他最后下定决心把庭长之职卖掉。

促使他卖掉官职的另一个原因就是，这时的他对于诉讼职务已不感兴趣，庭长职务对他来说已不是什么快乐之事，反而成了他的一种负担。然而，还有一个更为重要的原因，这就是由于他对当时法国的封建专制制度非常不满，他深深地认识到，法院在王权面前是软弱无力的。在《波斯人信札》中，他愤懑地写道：“法院就类乎供人践踏的废墟，……法院除了审理讼事，别的几乎不闻不问了，它的权力日益削弱”。他哀叹象法院这样一些巨大的团体也难逃人间事物的命运：它们“在最高权威前让了步，因为这权威打倒一切。”^①在《波斯人信札》第140封信中，孟德斯鸠诉说了在专制制度下法院的困难处境。他清楚地知道，造成这种状况的原因就在于：由于法院揭露社会的真实情况，同情人民的疾苦，从而使它与欺君枉法的廷臣们存在极大的矛盾。他说：巴黎的法院以及其他几处法院，“这类团体总是讨人厌的；因为它们不接近君主则已，一接近君主就是为了奏闻令人发愁的真实；当一大群宫廷侍奉之臣，正在不停地对君主们介绍人民在他们统治之下如何幸福的情形时，这类团体却来揭穿廷臣们的谰词，而将他们所接受的人民的呻吟与眼泪，献于御座之前。”孟德斯鸠希望君主能够体察、理解法院处境之困难和它之忠于职守以及对君主的一片忠心，所以他接着说：“如果需将真情实况奏给君主，实在是个沉重的负担。君主们很应当想到，决心如此做的人，亦出于不得已；倘如不是迫于义务，出于敬意甚至忠爱，他们不至于下此决心，办理对于自己也可悲可痛的手续。”^②

可见，孟德斯鸠之所以要卖掉庭长之职，是由多种原因促成的。

1726年7月7日，孟德斯鸠终于卖掉了波尔多高等法院庭长

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》第159页。

② 同上书，第242页。

之职,买主名叫让·巴蒂斯特·达尔贝萨。据估计,孟德斯鸠获得了10万利弗尔左右的巨款。另外,按照签约上的规定,达尔贝萨在任职期间,每年还须向孟德斯鸠或其继承人付5200利弗尔。

出售官职之后,孟德斯鸠在波尔多还逗留了半年时间,以便处理一些其他事务。1727年新年伊始,这位业已退出政界的孟德斯鸠便立即告别妻小,离开故乡,前往巴黎。

孟德斯鸠此次重返巴黎的主要目的,就是要最终解决跻身于法兰西学士院的问题。在《波斯人信札》问世之后,他便是一位公认的文坛名士了。在其后的数年里,他在巴黎宫廷里和在文化沙龙及民间学术团体中,他的卓越才华已得到充分的展示,巴黎社交界也已公认他是一位名副其实的才子了。然而,他的才华和成就却尚未得到巴黎官方的承认,他还没有进入法兰西学士院。妨碍他跻身于法兰西学士院的主要障碍据说有两个。第一个重大障碍就是,他不是巴黎定居的人。因此,有人说他卖掉官职的原因之一是为了定居巴黎,这也是可能的。另一个重大障碍就是,他曾在《波斯人信札》中不仅对法兰西学士院揶揄了一番,而且攻击了国王和教皇,说他们都是魔术师。后来,只是在经过孟德斯鸠的多方周旋和耐心解释之后,才终于在院士会议上获得多数同意通过,被接纳为法兰西学士院的成员。1728年1月24日,他在院士会议上发表了一篇洋洋洒洒、文辞优美的受职演说。此后,他在出国游历前出席过两次院士会议。

39岁的孟德斯鸠,在进入法兰西学士院这个最高学术殿堂之后,便准备出国考察,游历四方。其目的显然在于实地考察欧洲各先进国家的政治经济状况和风土人情,增长见识。而其最终目的则在于寻求医治法国社会弊病的药方。

这时的孟德斯鸠出国旅游,无疑具有许多优越条件。他已不只是一位出身高贵的男爵和波尔多科学院院士,而且还是一位享

有极高名望的法兰西学士院的院士了。他这种社会地位无疑能够给他的旅途生活带来许多便利，而且也使他能够轻而易举地打进国际上一些最著名的知识界的圈子。此外，他在卖掉官职之后，不仅摆脱了经济窘境，而且也解决了出国游历的旅费问题。

1728年4月5日，孟德斯鸠离开巴黎，踏上了漫长的旅途。

他这次出游的第一个国家是奥地利。1728年4月¹26日，他在一位在奥地利担任大使的沃尔德格雷夫伯爵(一世)的陪同下来到了维也纳。这位伯爵是孟德斯鸠的至交、在欧洲各国宫廷中声名显赫的贝里克公爵的侄子。在维也纳期间，孟德斯鸠不仅觐见了皇帝，而且数次会见欧仁亲王和施伦堡元帅。此外，他还结识了一些外交使节。正是在维也纳的这些活动，使他甚至萌发了想要成为一名大使的心事。

按照原定计划，孟德斯鸠是要从维也纳直接前往直意大利的。但他由于对地质科学的兴趣而临时改变了主意，决定先去匈牙利。此行的主要目的是查看匈牙利的矿山。他访问了克姆尼茨地区的铜矿，对那里的具有铜铁共生特征的一股喷泉特别感兴趣。他的匈牙利之行几乎花了整整一个月时间。

1728年6月底，他回到了维也纳，并从那里向意大利进发。他直接穿过格拉茨和莱恩巴赫，到达美丽的威尼斯。从此时起，他开始了一年零一个月的意大利之行。他随身带着颇有影响的推荐信，几乎游遍整个意大利。这个美丽国家的所有历史名城——威尼斯、米兰、都灵、热那亚、比萨、佛罗伦萨、罗马、那不勒斯，都留下了他的足迹。

孟德斯鸠来到意大利，并不纯粹是为了游览参观。他此行的主要目的，还是为了弄清文艺理论方面的一些问题而进行实地考察，以便印证和修改他原已初步形成的思想。前面已经提到过，他在出国游历之前，即已着手撰写《论趣味》这一美学著作。这部著

作尚有待于继续完成，而业已完成的那些部分的观点亦有待于进一步订正。因此，他在来到意大利之后，便很自然地把自己的注意力主要集中在文化艺术方面，竭力加强自己的艺术修养。而他也相当走运，有一位通晓绘画艺术的历史和技巧的人给他讲解了这门艺术，并陪伴他游览参观。

有些奇怪的是，威尼斯的辉煌建筑并未引起他的强烈兴趣。但是到了佛罗伦萨，他对那里的艺术却表现出异常浓厚的兴趣。他赞美那里的大教堂和新圣玛丽亚教堂，称赞乔托（约 1267—1337 年）的钟楼是欧洲最好的哥特式建筑。他在行家的陪同下参观美术馆时，看得极其认真，并且做了一些笔记，把佛罗伦萨的艺术珍品极其详细地记录了下来。佛罗伦萨的雕塑也使他倾倒和着迷，他经常长时间地驻足于塑像之旁，认真观察，悉心研究。孟德斯鸠在这个艺术之城访问了整整 6 个星期。

然而，孟德斯鸠最喜爱的城市还是罗马。在访问意大利期间，他在罗马逗留的时间最长。从 1729 年 1 月 19 日至 4 月 18 日，他一直住在罗马。其后，他到意大利南部访问那不勒斯两周之后，又返回罗马住了几乎两个月。由此亦可看出，罗马这个古老而又美丽的城市对孟德斯鸠有着多么大的吸引力。难怪他后来对一位朋友说：比起其他城市来，他退休后更愿意到罗马来居住。在罗马逗留的 5 个月里，他在一些艺术家和学者的陪同下进行参观访问，对这个城市进行了彻底的考察。16 世纪文艺复兴时期意大利艺术大师们的杰作给他留下极其深刻的印象，他对这些艺术珍品给予极高的评价。他非常赞赏拉斐尔（1483—1520 年）的作品，尤其对他的代表作《雅典学院》这幅名画更是赞不绝口。他非常喜欢和推崇米开朗琪罗（1475—1564 年）的作品，认为在他的任何作品里都可以找到高贵的东西和伟大的东西。他也极其赞赏圣彼得大教堂这座宏伟建筑，说由于它的整体的宽态和高度的比例很适切而显得

要比它的实际规模要小些。在参观西斯廷礼拜堂时,他虽然对那里的壁画在透视方面提出了一些批评意见,但仍然对这些出自名家的艺术杰作的宏伟气势和雄浑有力的表现手法赞叹不已。可是,令人颇为费解的是,他对于罗马的古代遗迹却没有表现出浓厚的兴趣,他既不懂得古迹本身的价值,也认识不到考古挖掘工作的重要意义。

在罗马期间,孟德斯鸠与宗教界人士有着广泛的接触。他拜见了一些枢机主教。他甚至与其中一些枢机主教还有私交。例如,他很喜欢枢机主教洛伦佐·科尔西尼,不仅经常与他会面,而且认识他家的其他成员(这位在知识界享有很高声望的枢机主教,后来在1730年成了罗马教皇,人称克雷芒十二世)。然而,在所有这些枢机主教中,与孟德斯鸠交谊最深、也最受他爱戴的,却是波利尼亚克。这位波利尼亚克枢机主教是法国驻罗马大使。孟德斯鸠在出国访问之前并不认识他,只是到了罗马才通过介绍信与他见了面,并与他建立了亲密关系,成了他城堡里的常客。孟德斯鸠结识了这位枢机主教,实在受益匪浅。他不仅可以在城堡的陈列室内尽情欣赏不计其数的珍奇古玩,而且在外出考察时还往往有这位枢机主教作伴。当然,使他受益最大的,还是同这位才思敏捷、见多识广、学问渊博的枢机主教进行谈话。他们之间谈话无拘无束,涉及的问题极其广泛。他们除了探讨神学、历史、哲学等问题以外,还谈到外交活动、宫廷生活和教会内幕。这位枢机主教不仅谈到了外交中的奥妙,而且向孟德斯鸠讲述了路易十四亲政时期的宫廷生活,透露了有关克雷芒通谕的幕后活动和选举罗马教皇的秘密会议上勾心斗角的情况。

在罗马期间,孟德斯鸠还会见一些耶稣会士。他之所以结识他们,主要是为了增长见识,尤其是想了解一些有关中国的情况。他希望通过同那些到过中国传教的耶稣会士进行谈话,来印证和深

化他从1713年起在巴黎时从中国人黄嘉略那里获得的有关中国的知识。孟德斯鸠在罗马时会见的第一个耶稣会士是福凯(中文名叫傅圣泽)。此人是法国勃艮第人,曾作为传教士在中国住了30年,退休后住在罗马,在罗马社交界还是个活跃人物。在梵蒂冈的图书馆里收藏有他的手稿,其中有关于18世纪中国的描述;另外,他的中国生活日记,也很值得研究。孟德斯鸠以前在法国时并不认识他,但这位传教士的侄子却是孟德斯鸠在朱伊公学时的同窗。此次他们在异国相识,谈起话来特别投机。这位极爱交谈的“中国通”,把他所知道的有关中国的情况,诸如中国的风俗习惯、宗教、政府和人口等等,都向孟德斯鸠作了详细介绍。孟德斯鸠把他的多次谈话内容都做了笔记。后来孟德斯鸠极其满意地说:“我从他那里了解到了中国的一切”。显然,孟德斯鸠后来出版的著作中有关中国的大量知识和论述,有不少就是来自这位耶稣会士的多次谈话。孟德斯鸠在罗马期间,还与另一位耶稣会士有过接触,此人也是从中国回来的传教士,叫做马蒂亚·里帕(中文名叫马国贤)。这个马国贤此时正在为住在那不勒斯的中国人筹建一所学院,并且已经招收了一些中国学生。

在罗马期间,孟德斯鸠还与意大利的詹森教派的三位主要领导人的三名重要助手交往密切。这一点无论对于詹森派的历史,还是在孟德斯鸠的生活历程中,都具有很大意义。^①

从上述情况可以看出,孟德斯鸠在罗马期间之所以结识一些神职人员,无疑是希望与他们探讨一些问题,从而获得一些他所需要的知识。他虽然与一些地位显要的枢机主教交往密切,但与教会本身却没有什么特殊关系。

^① 詹森派系天主教中随从荷兰天主教反正统派神学家詹森(1585—1638年)的学说的教派。该派后来被罗马教皇英诺森十世(1644—1655年在位)斥为异端,下谕禁绝,但在法国、荷兰等地仍有不少人信从。

孟德斯鸠在罗马居留期间尚有一件值得一提的事：他结识了一位名叫雅各布·韦尔耐的瑞士人。他们有相当长一段时间住在同一家旅馆里。过了19年后，正是这位瑞士人在日内瓦监督出版了他的名著《论法的精神》。

1729年7月31日，孟德斯鸠离开了意大利北部城市特兰托，8月1日到达奥地利的因斯布鲁克。然后进入德国境内，在慕尼黑逗留了两个星期。接着又继续北上，途经奥格斯堡等城市，于9月14日抵达汉诺威。在汉诺威逗留一些时日之后，于10月8日起继续乘坐驿车，日夜兼程，向荷兰的乌德勒支奔驰。接着取道运河水路，于10月15日抵达阿姆斯特丹。然后又从那里来到海牙，并于10月的最后一天乘船前往英国，经过3天艰苦航程，终于在11月3日抵达大英帝国的首都伦敦。从此，孟德斯鸠便开始了此次出国游历中时间最长、收获最大、影响最为深远的英国之行。

当时的英国已经是一个完成了资产阶级革命的国家，它对孟德斯鸠有着巨大的吸引力。英国是他多年来心向神往的国度。

孟德斯鸠英国之行的主要目的，就在于着重考察这个国家的社会政治制度。因此，他在到达英国之后，不仅周旋于王公贵族之间，而且在当时的政界里面进行活动。他会见过英国女王。英国政界中的许多活跃人物都是他的友好知交。这些政界人物不是辉格党人就是托利党人。^①他参观过英国议会，两次出席听取了辉格党人和托利党人在下院进行的辩论。第一次下院辩论是1729—1730年1月28日举行的，其内容是关于维持一支1.7万人常备军的问题。第二次下院辩论是1729—1730年2月27日举行的，其内容是关于法国政府增防敦刻尔克港的问题。孟德斯鸠对这两次

^① 在英国议会中，“辉格党”代表部分资产阶级和新贵族的利益，“托利党”则拥护封建复辟政权。“辉格”和“托利”是英国议会中两派互相辱骂时用的绰号。“辉格”原指苏格兰“强盗”，“托利”原指爱尔兰“歹徒”。

下院辩论都作了简明扼要而又准确无误的记述。

为了更好地了解英国的政治状况，孟德斯鸠还大量阅读各种报刊。他最经常翻阅的是《手艺人》杂志。在这个杂志上，他可以读到许多政论文章，它们探讨和论述各种各样的社会历史问题，诸如关于古老的自由精神问题，关于把罗马历史与英国历史进行比较问题，关于爱国主义、开明政府问题，尤其是关于分权理论问题，等等。毫无疑问，《手艺人》杂志对孟德斯鸠的社会政治思想的形成和发展产生过重大的作用。

在英国期间，孟德斯鸠与英国知识界有着密切联系，他至少认识 10 多位皇家学会会员。在这些皇家学会会员中，有一位声誉卓著的皇家内科医生、皇家医学院的研究员，名叫乔治·路易·泰西尔，正是他于 1729 年至 1730 年 2 月 12 日提议接纳孟德斯鸠为皇家学会会员。泰西尔的这项提议立即得到了两位皇家学会会员圣一西辛特和汉斯·斯隆爵士的支持。2 月 26 日，经会议投票表决，孟德斯鸠当选为享有崇高学术声誉的英国皇家学会会员。孟德斯鸠主要是凭着他那部成名作《波斯人信札》的巨大影响而进入英国皇家学会的。可见，尽管孟德斯鸠的两部严肃的学术名著——《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》——尚未问世，他的崇高学术地位已在国内和国际上得到承认，登上了学术上的最高荣誉宝座，先后成了法兰西学士院院士（1728 年）和英国皇家学会会员（1730 年）。

在英国期间，孟德斯鸠与共济会也有一些联系，并成为这个世界性的秘密互助会社的成员。1730 年 5 月 16 日（星期六）的《不列颠日报》曾经报导说：孟德斯鸠作为外国贵族出席了 1730 年 5 月 12 日（星期二）晚上在威斯敏斯特的霍恩酒馆举行的共济会分会会议。

自 1729 年 11 月 3 日来到伦敦之日起，孟德斯鸠在这个被他称之为“文明的国度”的英国生活了近一年半时间。他的英国之行

收获最大的无疑是在政治思想方面。他对英国所采取的宽容异教的态度和资产阶级的政治自由特别感兴趣。他赞赏英国式的君主立宪制，把它看作是一种理想的政治制度。洛克的分权学说对他有很大影响。

令人深感遗憾的是，有关孟德斯鸠在英国访问的情况，我们知道的实在太少。造成这种情况的主要原因，就在于他有关访英的记述，在英国被他的孙子焚毁了。

1731年4月，孟德斯鸠离开英国回国。历时3年的国外游历考察工作就此圆满地结束了。他带着这次出游期间收集到的大量珍贵资料回到了自己的祖国。

六、著书立说

从英国回到阔别3年的祖国之后，孟德斯鸠在巴黎作了短暂的逗留。1731年5月2日，他出席了法兰西学士院的会议。6月底，他回到故乡波尔多，并在远离城市的拉柏烈德庄园住了下来。从此时起，他便过着深居简出，闭门著书的生活。

在1731年至1734年期间，孟德斯鸠所写的论文主要有两篇。一篇是《论欧洲一统王国》，另一篇是讨论英国立宪制度的论文，此篇阐述分权理论的作品，孟德斯鸠在英国考察期间即已动笔撰写，直到1734年才告完成，后来又经过多次修改，直到1748年才作为《论法的精神》这一名著的第11章第6节（“英格兰政制”）发表出来。

在这同一时期里，孟德斯鸠除了撰写上述两篇论文外，便把主要精力集中在撰写他的第一部严肃的学术专著《罗马盛衰原因论》（《Considérations sur les causes de La Grandeur des Romains, et de leur Décadence》）上面。

孟德斯鸠对罗马有着极其浓厚的兴趣。早在他就读朱伊公学期间,即已做过长约 78 页的《罗马史》笔记。后来又在波尔多科学院宣读过《罗马人的宗教政策》这篇重要论文。他还认真阅读过西塞罗的著作,并撰写过《苏拉与欧克拉底的对话》一文。尤其是他曾在罗马居留数月,这个古老的历史名城不仅给他留下了美好的印象,而且激发了他那思古之幽情。

为了撰写一部探讨古代罗马盛衰原因的理论专著,他极其认真地研读了大量有关罗马帝国的重要史料和权威著作。在整整两年的时间里,他几乎足不出户,全力以赴地进行苦读和写作。1733 年春末,《罗马盛衰原因论》终于写成。这样一来,他又在自己的创作生涯中竖起了一个重要的里程碑。

1733 年夏,他来到巴黎。他此行的目的,主要是安排新著的出版事宜。为了出版此书,孟德斯鸠颇费了一番心机。经过慎重考虑,他决定沿用《波斯人信札》的先例,在荷兰出版这部新著。此时的孟德斯鸠,既想成为学术界的泰斗,又未放弃当外交官的考虑。他不愿为了出版这部新著而与当局发生冲突,以致耽误了自己的锦绣前程。于是,他把此书的校样主动送给自己信得过的书报检查官、与自己有过交往的耶稣会士路易·贝特朗·卡斯泰尔教授,请他进行审阅。他认真地听取并采纳了这位书报检查官对书中有关宗教、道德、哲学等方面的内容提出的一些修改意见。这样一来,这部新著便得以较为顺利地问世了。

1734 年 6 月初,此书开始出售,但数量极少。当局要求作者出巴黎版,但必须经过皇家批准。于是,热心肠的卡斯泰尔又主动帮助孟德斯鸠对书的内容作了一些修改。此书的巴黎版经皇家批准后于同年 7 月问世。作者把这一新著赠送给法兰西学士院的同事们,并给英国皇家学会寄去三本。

《罗马盛衰原因论》的出版,虽然不象《波斯人信札》的出版那

样轰动一时，但是也引起了学术界的广泛关注。一些报刊对它发表了评论。评论家们对它的评价毁誉不一。有的人赞扬它学识渊博、思维敏捷、说理深透。有的人批评它缺乏连续性，有些地方含糊其辞、晦涩难懂，但同时又承认其笔力雄健、颇有创见。还有的人把此书的出版形容为“孟德斯鸠的衰落”。而在发表评论的学者中，对此书评价最低的要算是伏尔泰了，他把孟德斯鸠的这部新著简直说得一无是处，他说：这部著作充满了隐喻。与其说这是一部书，不如说这是一本以怪异的风格写成的就事论事的“资料堆砌”。

应该说，这些评论大都有一定的道理。真可谓见仁见智。而伏尔泰的评论，则未免过于偏颇，究其原因，恐怕主要是由于他未能正确理解孟德斯鸠撰写这部著作的真正用意。其实，孟德斯鸠此书并不是一部一般意义上的古代罗马史。作者在书中并不是致力于历史的叙述，而是致力于探讨历史的因果关系。书中之所以罗列一些历史资料，完全是为了说明罗马历史中的内在的因果联系，阐明其兴衰原因。

《罗马盛衰原因论》是孟德斯鸠的思想完全成熟时期的著作。它不仅是一部重要的历史哲学著作，而且可以说是一部重要的军事著作。在这一著作中，孟德斯鸠系统地考察了古代罗马人所进行的战争。在这部用历史题材写成的著作中，孟德斯鸠第一次扼要地阐述了自己的社会学理论，探索了历史更替的基本原因。在他看来，一个国家的兴衰主要是由政治制度和风俗习惯的优劣决定的。他认为，罗马兴盛的原因，就在于它建立了共和制度，统治者贤明，法律严明，社会秩序井井有条，每个人都热爱祖国，非常关心保卫祖国，有精良的军队，人们能严格遵守法律，有很好的风俗习惯和道德品质。而罗马衰亡的原因，则在于出现了恶劣的执政者，实行君主政体的统治和对外进行掠夺战争，致使人民不再热爱自己的祖国，法纪遭到破坏，社会陷于无政府状态，民风道德也被

败坏等等。而罗马人在精神上的堕落，都是由共和制突然变为帝制所必然导致的结果。显然，孟德斯鸠是想通过这本书来阐述自己的政治主张，论证政治制度和法律制度以及风俗习惯等在社会发展中的决定性作用，从而证明共和制度的优越性，并进而达到抨击法国当时的封建专制暴政的目的。因此，《罗马盛衰原因论》一书也是法国资产阶级革命的思想源泉之一。

此外，关于《罗马盛衰原因论》还有一个值得探究的问题：孟德斯鸠在这部论述古代罗马的著作中，为何对基督教问题禁若寒蝉，不作任何评论？这的确是个令人费解的问题。其实，出现这种怪现象的决定性原因，看来主要还是由于作者害怕直言不讳地评论基督教会惹来诸多麻烦，对著作的出版和他所渴望的外交官的出任都极为不利。曾记否，当年他在《波斯人信札》中只是骂了教皇一句，就弄得他几乎没当成法兰西学士院的院士。因此，他这次学乖了，接受了惨痛的教训，为了自己的锦绣前程，干脆对基督教这个敏感问题避而不谈了。

不过，尽管《罗马盛衰原因论》一书存在一些缺点和问题，它仍然是一部具有重大学术价值的历史哲学著作，是孟德斯鸠学术生涯中又一个伟大的里程碑。

巴黎始终是孟德斯鸠向往的地方。他自1733年春末夏初为安排《罗马盛衰原因论》的出版事宜来到巴黎时起，直到1748年10月《论法的精神》出版时止，在这15年间，他往返于波尔多与巴黎之间至少有7次之多。他在巴黎居留的时间比在故乡居住的时间还要长得多。

巴黎之所以对孟德斯鸠具有强烈的吸引力，这有许多原因。首先，孟德斯鸠非常重视他作为法兰西学士院院士的地位。他每次到巴黎都要尽量出席院士会议。其次，他对巴黎的共济会极感兴趣。他不仅自己参加过共济会的会议，而且还介绍年龄不满18岁

的儿子入会。只是在 1738 年教皇克雷芒十二世颁布一份通谕，明令谴责共济会之后，他才不再与共济会发生联系。再次，在巴黎，他可以更广泛地与外国学者发生联系。最后，更为重要的是，巴黎的沙龙对他仍有极大的吸引力。巴黎此时的沙龙已发生一些变化，沙龙的女主人不一定是出身名门望族的贵夫人，而沙龙的座上客也不一定都是有等级和地位的达官显贵。此时的巴黎，沙龙中的常客都是一些出身高贵而又才智出众的文人。孟德斯鸠把涉足于这种文人的沙龙视为一大乐事。在他当时所出入的大多数沙龙中，他最喜欢的是勃朗卡饭店的沙龙。这个沙龙的学术气氛较浓，客人们的谈话涉及各种各样的题目，有时谈及流言蜚语，有时谈论文学，有时讨论社会问题。孟德斯鸠也经常出入于德·唐森夫人的沙龙之中。这位夫人是孟德斯鸠的挚友。她曾为《罗马盛衰原因论》的出版出过主意。后来，她又承办了《论法的精神》一书在巴黎初次出版的印制事宜。

孟德斯鸠在故乡波尔多居留期间，也经常参加各种社交活动，譬如，与包括爱尔维修在内的一些朋友进行交往，出入于当地最有才华的女主人——杜帕莱西夫人的沙龙之中。他还积极参加波尔多科学院的活动，并经常在那里宣读一些有关自然科学方面的学术论文。

然而，孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》出版之后不久，便立下了一个更加宏大的目标——撰写一部有关政治法律的理论巨著。其实，应该说，他从 1728 年出国游历时起，就已下定决心要撰写这样一部宏篇巨著了。他周游欧洲诸先进国家、尤其是英国时搜集的大量资料，都是为撰写这部巨著使用的。据说，在《罗马盛衰原因论》出版之后，孟德斯鸠只休息了两三个月。大概在 1734 年底，他便决心投入新的战斗——撰写一部意义更重大、影响更深远的著作《论法的精神》。

为了撰写这部巨著,必须有渊博的知识,必须博览群书。书源是不成问题的。他有 3000 多种藏书,其中有些是祖传的珍本,有些是他自己在国内购买的,有些则是他从国外带回来的。此外,他还可以向朋友们和向波尔多科学院图书馆、皇家图书馆借阅图书。

孟德斯鸠几乎是住到哪里就写到哪里,但毫无疑问,他主要是在拉柏烈德庄园写成这部巨著的。因为,他的绝大部分藏书都在这里,而且在这里不象在巴黎和波尔多,既无社交活动的干扰,又无案牍之劳形,宁静的乡间生活和宽敞的书房,无疑是他读书和写作的最佳环境。

为了写出这部巨著,他全力以赴,呕心沥血。他孜孜不倦地博览群书,做读书笔记,对资料进行分类、整理。他以持之以恒、锲而不舍的精神奋力写作。他几乎每天都要伏案工作 8 小时,即使在视力减退时也从不间断。他写得极其严肃认真,真是做到了字斟句酌。几乎所有的完成稿都是经过反复修改、仔细推敲之后确定下来的。

1746 年底,这部宏篇巨著的撰写工作终于大功告成。接着要进行的只有誊写工作了。1747 年 6 月底,他以兴奋的心情写信告诉一位朋友说:“感谢上帝,历时许久的著作终于完成了”。

《论法的精神》(《De l'esprit des lois》)是孟德斯鸠的第三部重要著作。它同《罗马盛衰原因论》在思想上有着密切的联系。人们往往把《罗马盛衰原因论》看作是《论法的精神》的绪论,认为前者为后者打下了基础。这种看法不是没有道理的。《论法的精神》是孟德斯鸠最重要、最有影响的著作,是他 20 年辛勤探索的最后成果和理论总结。他在 1749 年曾经说过:“我毕生精力,耗尽在《论法的精神》一书上面。”同时,《论法的精神》也是一部划时代的作品:它既是亚里士多德以后第一部综合性的政治学著作,又是到他那时代为止的一部最进步的政治理论著作。在这部内容极其丰

富的著作中,作者全面地、系统地、明确地阐述了自己的哲学、社会学、法律、经济和历史观点,揭露和批判了封建专制制度和反动的天主教会,反对和抨击了形形色色的反动的王朝战争。显然,这部书也是孟德斯鸠站在当时尚处于幼弱阶段的法国新兴资产阶级立场上撰写成的一部专著,它代表了这个阶级的“理性”要求。它虽然不可避免地具有时代和阶级的局限性,但其革命性却是异常鲜明的。孟德斯鸠的这部名著与他的另外两部主要代表作——《波斯人信札》和《罗马盛衰原因论》一起,集中体现了孟德斯鸠的思想和学说,为即将来临的法国资产阶级革命提供了理论根据。它们都是孟德斯鸠给人类留下的极其珍贵的思想遗产。

毫无疑问,象《论法的精神》这样一部具有鲜明革命性的著作,是根本无法通过严格的书报检查而在当时的法国出版的。因此,只得考虑在国外解决它的出版问题。1747年夏,有一位名叫皮埃尔·缪萨的瑞士外交官来到巴黎,孟德斯鸠与他会面时,问他是否愿意为自己的新作安排出版事宜。这位外交官欣然答应,并将手稿亲自带到了日内瓦。在日内瓦,他找到了一位名叫巴里约的出版商,同时还选定了一位19年前曾在罗马与孟德斯鸠邂逅的知名教授、加尔文教派神甫雅各布·韦尔耐,负责监督出版事务的细节和校稿工作。于是,此书的排版工作很快就在日内瓦开始了。然而,就在这以后,笔耕不辍的孟德斯鸠还利用多年前收集的一些资料,着手重写或撰写了该书的第26、28、29、30、31章。1748年9月,这几章的手稿也送到了日内瓦的韦尔耐教授手中。同年10月,这部具有划时代意义的巨著问世了。

《论法的精神》出版后,轰动一时,极受读者欢迎,在短短的两年内(1748—1749年),连续印行了22版,并很快被译成多种外文出版。

但是,它的出版也引起了轩然大波。学术界、政界、宗教界对

它毁誉不一。围绕着它展开了一场异常激烈的争论。

孟德斯鸠的朋友们几乎异口同声地赞赏他的这部新著。德·唐森夫人在1748年11月11日和12月2日写给孟德斯鸠的信中,称赞此书集哲学、理性及仁爱之大成,而瑰丽的文字,更为博大精深的学识锦上添花。爱尔维修也称此书是“世界上最伟大、最杰出的著作”。一些与孟德斯鸠素昧平生的人也对此书赞不绝口,例如,有一位名叫德·勃劳斯的人,在读完此书后写信给朋友说:“啊,妙极了,难以计数的想法,无与伦比的热情,鞭辟入里的论述(简直太精辟了),崭新的、闪光的思想!”在法国国外,也有不少赞赏此书的人。孟德斯鸠的一位意大利朋友塞拉蒂在读完此书后,于1749年2月18日从比萨写信给作者,高度赞扬此书,同时,他也向作者通报了他从巴黎得到的一个令人不安的信息:“暴风雨将向你的著作袭来。”

果不其然。过不多久,与孟德斯鸠为敌的事件真的发生了。

首先发难的是耶稣会教士德·普莱斯神甫。他在1749年4月出版的《特雷沃杂志》上,以公开信的形式发表了一篇评论《论法的精神》的文章,文中除对此书加以恭维之外,还议论了该书触犯宗教的一些章节,同时还反对孟德斯鸠对一些重要社会现象的看法。

同年晚些时候,出版了一部匿名发表的著作——《关于〈论法的精神〉一书中若干部分的见解》。据说,此书的作者是金融家克洛德·德比内。他对《论法的精神》竭尽篡改歪曲之能事,对孟德斯鸠及其理论进行了猛烈的攻击和责难。不过,对孟德斯鸠的这场进攻很快就流产了。这部错误百出、内容浅薄的书最多只印了8套,而其中大部分都由作者收回并销毁了。

1749年10月9日,詹森教徒德·拉罗什神甫写了一篇文章,对《论法的精神》一书进行恶毒攻击。他指责孟德斯鸠自始至终力图使宗教名声扫地,认为他对气候、多妻制、离婚、高利贷、独身主

义等一系列问题的见解，都表现出其反宗教主义的观点。这位神甫对孟德斯鸠的新著所扣的大帽子是：《论法的精神》反对耶稣基督的宗教，也同样反对政体的正确准则。

对于上述那些恶毒攻击，孟德斯鸠在公共场合并未表现出不安和烦恼，他显得泰然自若、毫不介意，甚至把那些攻击者们只当作是围着他嗡嗡叫的几只黄蜂罢了。但在私下里，他却并不等闲视之，而是认真对待。于是，他撰写了《为〈论法的精神〉辩护》一著。此书于1750年2月匿名发表。书中出版商的名字巴里约和出版地日内瓦也都是假的（其实，出版地是巴黎）。他在书中明确宣称：他之所以撰写此书，乃是由于某个杂志上发表的文章对他进行了诬陷和攻击，指责他是斯宾诺莎主义者和自然神论者。于是，他逐一反驳了这些指责。同时，他也拒绝接受说他没提原罪的批评，因为《论法的精神》是一部政治学专著，而不是神学专著。此外，他还对那些被斥责为异端邪说的比较次要的具体问题，诸如多妻制、离婚、气候影响、宗教宽容、高利贷、独身主义等等问题，也都一一作了十分巧妙的回答。在书的最后部分，他向那些攻击他的人说了这样一句话：“评论宏篇巨著不能只凭热情，还得靠学识。”《为〈论法的精神〉辩护》一书是孟德斯鸠晚年的成功之作，它文笔流畅优美，说理严谨深透。而更为难能可贵的是，它充分表现出作者对信念的坚定不移态度和对压力决不屈服、毫不妥协的斗争精神。其所以会如此，除了作者本人的高度成熟之外，也许正是由于那些攻击者们的责难激发了他的斗争勇气，从而使他在书中坚决维护自己的全部观点，既不作任何修改，又不加以撤回，更不对任何论敌表示让步。

不难预料，孟德斯鸠的这种态度，势必引起批评者们的不满，招致更加猛烈的攻击。1750年2月16日《特雷沃杂志》上发表了一篇文章，对《为〈论法的精神〉辩护》进行了指责。过不多久，同年4

月21日和5月1日《教会新闻》上分别发表了詹森教徒拉罗什的两篇文章,作者漫骂孟德斯鸠是渎神之人,是一个满嘴喷出褻渎之辞的人,并指责他是斯宾诺莎主义者。

但在这时,站出来支持孟德斯鸠的也不乏其人。首先是大名鼎鼎的伏尔泰。他虽然不是孟德斯鸠的朋友,但在这场两军对垒的争论中他们有着共同的敌人,于是他毅然站出来,成了正在奋勇抗争的孟德斯鸠的暂时的盟友。他出版了一本带有讥讽意味标题的小册子《向一位仁慈者的衷心感谢》(出版日期为1750年5月14日)。在这本小册子中,他对詹森教徒极尽嘲讽之能事,而对孟德斯鸠则备加赞誉,说他的信仰是以理性为基础的。另一个站出来支持孟德斯鸠的人是《当今书刊评论》杂志的主编艾里·卡特林·弗雷隆,他称《论法的精神》是一部博大精深的著作,认为那些力图诋毁它的人只是在徒劳地追求一个毫无用处的目的。此外,还有几篇为《论法的精神》辩解的文章。直到1751年还出现一些参加争论的文章。其中一篇题为《写在〈为论法的精神辩护〉之后》,作者是孟德斯鸠的朋友、新教徒拉博梅尔,他对孟德斯鸠的敌手进行了攻击,高度评价了《论法的精神》,赞颂它是人类的胜利,天才的杰作和政治家的《圣经》。

自从《论法的精神》一书于1748年10月问世以来,围绕着它所展开的这场激烈争论整整延续了3年多。经过这场争论,各种社会势力的阵线变得越来越分明。看来已可对这场争论做个小结了。于是出现了一些综述这场争论的著作。其中值得一提的有:1752年出版于日内瓦的《〈论法的精神〉论战汇编》,从其内容来看显然是褒多于贬。另外还有一篇弗雷隆撰写的《〈论法的精神〉评论综述》一文,它以议论的形式汇辑了争论中的各种观点,作者的评论显然也是有利于孟德斯鸠的朋友而不利于他的敌人。

《论法的精神》一书的影响越出了国界,孟德斯鸠的声望在国

外与日俱增。意大利人卡塔内奥在他的著作《法的起源、力量及真正的精神》中对孟德斯鸠赞赏备至。佛罗伦萨人贝尔托里尼专门撰写了《〈论法的精神〉辨析》一著。丹麦人霍尔贝格在其《略论〈论法的精神〉的若干见解》中表达了他对孟德斯鸠及其新著的敬仰和赞赏之情。《论法的精神》一书在奥地利广为传阅，而在英国议会里则被当作权威著作加以引用。

那么，法国官方对《论法的精神》的态度如何？巴黎高等法院对于此书不抱敌视态度，政府当局也未给作者制造太大的困难。大法官达格索起初虽曾下令禁售此书，但后来还是被说服了。他不仅准许出售此书，而且还允许此书在巴黎出版，不过提出一个附带条件：出版地必须用外国城市的名字。

给孟德斯鸠制造麻烦的主要是法国的教会机构。首先是在1750年5月25日开幕的法国神职人员代表大会。1750年7月底，大会主席红衣主教德·拉罗什富科在其向大会所作的报告中，把《论法的精神》一书称为“反宗教著作”。在大会上，桑城大主教朗盖·德·吉尔基也指责此书对神的启示闭口不谈。不过，大会后来并未认真追究《论法的精神》。

几乎与此同时，索尔邦神学院即巴黎大学神学院也来找孟德斯鸠的麻烦。1750年8月1日，这个神学院为了对敌视宗教的书籍采取行动而成立了一个由20名代表组成的委员会。这个委员会查阅了《教会新闻》，并提出了一个应该审查的书单。当孟德斯鸠得知《论法的精神》也被列入此书单时极其气愤，表示决不妥协。后来，经过巴黎大主教克利斯多夫·德·博蒙从中斡旋，查禁《论法的精神》的这桩公案也就不了了之了。

而罗马教廷对《论法的精神》一书的态度又怎样？1750年初，孟德斯鸠获悉，有人向罗马教廷告发了《论法的精神》，并试图把它列入《禁书目录》之中。于是，他马上写信给法国驻罗马教廷大使

德·尼凡尔内公爵，把《论法的精神》所面临的危险处境告诉了他，并恳请他进行干预。而在此之前，罗马教廷审书部已经注意到孟德斯鸠的这部新著，并已指派鲍塔里负责审阅此书。这一情况对孟德斯鸠是有利的，因为鲍塔里是一位学者，他早就阅读过此书，并对它赞赏备至，认为它是一部令人叹羡的著作。

这时，那些赞赏《论法的精神》的孟德斯鸠的朋友们都出来帮助作者逃脱劫难。尤其是德·尼凡尔内大使更是全力以赴，四处游说，还写了一份备忘录，转达了孟德斯鸠本人对此问题的态度和看法。1750年4月1日，他把备忘录呈送给了枢机主教帕西奥内。同时，他又要求孟德斯鸠寄12本《为〈论法的精神〉辩护》给他。在收到这些书之后，他就把它们分送给有关人士，其中一本呈送给教皇本尼狄克十四世，同时还把孟德斯鸠的其他著作（《波斯人信札》除外）也一并给教皇送去。教皇因得到赠书而异常高兴，对作者备加赞许。

但是，在当时的意大利，对孟德斯鸠的谴责逐步升级，对《论法的精神》的攻击日益猛烈。在这种敌视情绪不断增长的情况下，虽然有一些显要人物的鼎力相助，其中包括教皇的偏袒和3名枢机主教的斡旋，依然无济于事。结果，1751年11月29日，《论法的精神》还是被列入了《禁书目录》之中。宣布它为禁书的裁决书是1752年3月2日公开发布的。不过，检查官鲍塔里对《论法的精神》的批评并不严厉，而是相当客气。他所提出的批评意见，绝大部分都只涉及细节问题，有时还提出一些修改建议。他提出的唯一较为重要的指责，是针对书中论及宗教法庭的第26章第11节的，他认为这一节必须完全删掉。

通过围绕着《论法的精神》的争论、尤其是罗马教廷对它的态度，我们可以清楚地看到，以孟德斯鸠、伏尔泰等人为代表的启蒙思想家的队伍正在不断壮大，他们的启蒙思想不仅在知识界广为

传播，而且在身居显位的神职人员中也有了相当明显的影响。然而，有一种事实依然不能忽视：在 18 世纪上半叶，遵循传统的教义和礼仪的势力在社会上和教会里依然占居统治地位。而在这种情况下，包含有大量反宗教内容的《论法的精神》，当然不可能逃脱社会上的庸夫俗子的攻击和教会的谴责。孟德斯鸠的挚友意大利人塞拉蒂已清楚地看到了这一点，他在 1751 年 1 月 31 日致鲍塔里的信中就曾直言不讳地说：《论法的精神》这部为时代增光添彩、超凡脱俗的天才的成功之作，肯定不能逃脱神学的谴责。孟德斯鸠的另一位好友德穆兰教士也持有类似的观点，他说：这部值得赞赏的著作必然会受到谴责，因为它公开宣扬真理，而这些真理是心胸狭窄的人无法接受的。

平心而论，孟德斯鸠把罗马教会对他的谴责实在看得过于严重了。其实，教会的谴责决不会给他带来多大的损害，而恰恰相反，还会使他的声誉更加提高。他完全可以采取泰然处之的态度，根本用不着如此惴惴不安，为此事过份烦恼。他在这场风波中的种种表现，显然也是他的软弱性和妥协性的生动写照。

七、桑榆暮景

《论法的精神》问世后，成了轰动一时的畅销书。此书虽被教会列入《禁书目录》之中并遭到谴责，但却无损于作者的声誉，反而使他的名字变得更加响亮，在社会上几乎家喻户晓。孟德斯鸠一时成了人们崇拜的偶像。他的著作为人们所争购，他的思想不胫而走，他的警句隽语被人们争相传抄，他的信函和手稿都成了珍品，他的外表和性格也成了人们议论和描述的对象，甚至他的生活起居情况人们也很想知道。若能与他见上一面，那就要被看成是一件极其荣幸的大事了。

关于孟德斯鸠的外貌，人们可以从他最早的一幅油画上看到。此油画保存在波尔多科学院的公寓里，据认为作者是图卢兹的老让·拉佩纳，作画时间是1739年，当时的孟德斯鸠已是50岁的人了。画上的孟德斯鸠身穿高等法院庭长的红色长袍，头戴假发，手持白形帽。他的面容安祥威严，但却显得过于苍老。长脸型，尖下巴，高鼻梁，蓝眼睛，左眼的右边有一个痣。人们从这幅传统画像中，只能看到作为高等法院法官的孟德斯鸠的形象，而无法看出他所具有的超凡脱俗的伟人性格。

若干年后，在18世纪40年代中后期，有一位意大利画家也曾为孟德斯鸠作画。此画现已不复存在。不过，它的失落并不可惜，因为，据说这是一幅平庸之作，画上所表现的孟德斯鸠的形象欠佳。

大约是在1753年，有一位曾受雇于伦敦造币厂的瑞士徽章匠人，名叫雅克-安托万·达西埃，他出自对孟德斯鸠的景仰之情，专程来到巴黎拜访。在圣多米尼克大街孟德斯鸠的寓所里，思想家让这位匠人画了像。结果制作出了异常完美的孟德斯鸠的胸像。胸像像章所显示的是孟德斯鸠的左侧面像。匀称的脖子，丰满的下颏，高高隆起的鼻子，无所畏惧地向前凝视的眼睛，再加上浓密而又蓬松的头发，这种富有刚毅表情的相貌，几乎和罗马帝国的伟人一模一样。难怪有人说他像西塞罗，也有人说他更像恺撒。但是无论如何，这是一件成功之作，它所表现的正是一位性格开朗、才思敏捷的伟大启蒙思想家的光辉形象。孟德斯鸠本人对此像章异常满意，为了对制作者表示谢意，他曾特地为之赋诗10行。

根据人们的描述：孟德斯鸠个子不高（他儿子说只有5呎2吋），体形瘦弱，皮肤白皙；他的面部表情富于变化，性格异常活跃。然而，他那高度近视的眼睛，对他的研究工作和社交活动有着极大的妨碍，长期给他带来无穷的烦恼。有人说他在社交场合显得相当腼腆，局促不安。其实，这完全是由于他的视力不好造成的：他

根本无法弄清楚谁在同他谈话。而有些人的看法则全然不同，他们认为，孟德斯鸠谈吐高雅，才气横溢，在法国社交界享有盛誉。例如，达朗贝尔说，孟德斯鸠谈吐轻松，中听，而且给人以教益，抑扬顿挫分明，妙语连珠，既不慷慨陈词，也不讽刺挖苦。莫佩尔蒂也赞誉说：孟德斯鸠的谈吐“言简意赅，鞭辟入里，趣味高雅，迷人而有教益，从不伤人。”因此，我们几乎完全可以肯定，这位思想家在社交场合是个谈吐高雅、朴实无华的人。当然，孟德斯鸠在社交场合的表现也确实并不总是那么完美无缺，光彩照人。据说，他有心不在焉的毛病，且又不善于记人名，所以他在与人交谈时往往一会儿一个“那位”，从而使他得了个“那位庭长”的浑名。

《论法的精神》出版之后，步入老年的孟德斯鸠仍然喜欢涉足于沙龙。在那里，他比以前更受人们的喜爱和欢迎。人们喜欢他那开朗的性格和儒雅风度，敬仰这位学识渊博、心地善良的伟人。

孟德斯鸠在国外也有许多崇拜者，尤其在英国更不乏其人。不少英国青年到法国旅行时都想方设法要同孟德斯鸠见上一面，向他请教一些问题。

由于社交活动过于频繁，晚年的孟德斯鸠已经没有太多的时间参加法兰西学士院的活动了。1749年和1750年，他参加了学士院的选举和招待活动。1751年和1752年，他大部分时间都住在故乡，不在巴黎，因而未能参加学士院的任何活动。只是在他于1753年4月2日被选为学士院院长之后，他才比较经常地参加学士院的活动。

晚年的孟德斯鸠依然笔耕不辍。他除撰写了一篇风雅的帮闲文章《珍珠菜》之外，主要从事一些其他创作活动，例如，准备新版《论法的精神》和《波斯人信札》，利用旧材料撰写两篇重要论文——《论趣味》和《论政体》，以及着手准备撰写一部论述梯欧多立克的著作。这里值得特别一提的是美学论文《论趣味》（即《论自然

和艺术的趣味》)。这是一篇孟德斯鸠关于审美的专论。它是研究 18 世纪法国启蒙思想的美学观点的重要资料。从这篇光辉的美学论文的内容中我们可以看到,孟德斯鸠确实是一位艺术方面的行家,是一位具体地、历史地对待艺术的现实主义的美学理论家。他不仅对自己的祖国的古代艺术有很好的了解,而且对欧洲各国、尤其是意大利的文化艺术也有很深刻的理解。他对建筑、雕刻、绘画等有着深刻的、独到的见解,他关于趣味、关于艺术的规则、艺术的各种形式和风格、关于魅力、关于艺术在教育方面的作用等等的论断和见解也都相当精彩,非常值得注意。

孟德斯鸠是法国启蒙运动的思想先驱。他的早期著作《波斯人信札》中所包含的进步思想,启迪过不少当时的青年人,使他们转变思想,成了后来蓬勃发展的启蒙运动中的杰出人物。他的晚期著作《论法的精神》给人们的启迪作用更为巨大,而围绕着这部著作所进行的一场争论,则使具有启蒙思想的人们结成联盟,形成了声势浩大的启蒙运动。因此,晚年的孟德斯鸠也就很自然地在启蒙思想家的圈子里成了最受尊敬的成员之一。到了 18 世纪 50 年代初期,法国启蒙派的队伍已经异常庞大。在法兰西学士院中,除了孟德斯鸠以外,还有 9 名成员可以算是启蒙派。他们是:丰特纳尔、梅朗、迪雷奈尔、米拉波、莫佩尔蒂、伏尔泰、布封、达朗贝尔和杜克洛。他们之中的大部分都是孟德斯鸠的朋友或晚辈。在 1753 年孟德斯鸠担任院长期间获选补缺成为院士的布封,虽曾在其《论风格》一书中批评过《论法的精神》,但他对孟德斯鸠却异常敬佩,他曾一再宣称,只有 5 个人可以称为伟人,这就是:牛顿、培根、莱布尼兹、孟德斯鸠和他本人。

伏尔泰与孟德斯鸠的关系比较复杂,有点特殊。他们之间的积怨比较深。早在 40 年代,当孟德斯鸠听到伏尔泰有可能被选为法兰西学士院院士的消息时,他曾这样写道:“伏尔泰若当上院士,

将是法兰西学士院的耻辱；而伏尔泰终将因未当过院士而感到羞耻。”1746年，伏尔泰在孟德斯鸠缺席的情况下被选为法兰西学士院院士。可是，随着启蒙运动的发展，他们之间的关系也多少发生了一些变化，他们之间尽管仍然存有敌意，但又互相抱有一定程度的敬意，而且还多少增添了一点点战友情谊。伏尔泰对《论法的精神》赞赏备至，把它推崇为“理性和自由的法典”。当它受到教会谴责时，他挺身而出，在《向一位仁慈者的衷心感谢》一文中为之辩护。而孟德斯鸠尽管从不掩饰他对伏尔泰的厌恶感，但他也并不否认伏尔泰是个天才。

达朗贝尔和杜克洛二人比较年轻，他们后来成了法兰西学士院中最有活动能力的启蒙派首领。达朗贝尔是德·唐森夫人的弃儿。前面已经提到过，孟德斯鸠与这位夫人关系密切，是她的沙龙里的常客之一。正是这位夫人曾为出版《罗马盛衰原因论》出过主意，并曾为《论法的精神》一书在巴黎首次出版承办印制事宜。孟德斯鸠与达朗贝尔也一直保持着比较特殊的关系。孟德斯鸠非常赏识达朗贝尔，赞颂他为《百科全书》撰写的前言，并为他的进入法兰西学士院出过力。达朗贝尔则对年长的孟德斯鸠极为崇拜，曾邀请他为《百科全书》撰写“趣味”这一条目（此条目于1757年发表在《百科全书》第7卷上）。在孟德斯鸠死后，达朗贝尔写过一篇颂词，充分表达了他对死者的敬意。杜克洛则是孟德斯鸠的老朋友，他们至少在参加勃朗卡沙龙活动时就已认识，其后他们一直过从甚密。

除了学士院的上述院士之外，属于启蒙运动圈子的人物，最著名的当推爱尔维修和狄德罗。前者是孟德斯鸠的密友和创作活动中的知己，后者亦是他的朋友。狄德罗对自己的友人满怀敬意，他是后来参加孟德斯鸠葬礼的唯一的启蒙思想家。

与老年孟德斯鸠有深交的还有一些具有启蒙思想的自然科学

家和外国人,其中就有博物学家和数学家拉孔达明、瑞士生物学家阿伯拉罕·特朗布雷。此外,他与英国著名哲学家休谟也有书信来往,他们发现彼此志趣相投。孟德斯鸠甚至还结识了一位富有哲学头脑的西班牙陆军上校。

可见,暮年时的孟德斯鸠仍然是巴黎社交界的活跃人物,是启蒙思想家圈子里极受敬重的成员之一。

孟德斯鸠这位杰出的启蒙思想家,心地善良,品格高尚,极富人情味。关心人、爱护人是他的本性。在他业已成为举世闻名的学者之后,他依然对故土有着深厚的眷恋之情。他非常喜欢回到拉柏烈德庄园居住。在那里,他经常走访农民家庭,用当地土话同他们拉拉家常,谈论孩子,为他们排忧解难。他还经常头戴白色布帽,肩扛葡萄支架,在田野里转悠。因而有时竟被来访者误以为是个农民,称他为“你”,向他打听去城堡的路。

乐善好施是孟德斯鸠的一大美德,他有一颗仁爱之心。诚然,作为一个封建庄园主,他竭力维护自己的封建权益和特权。他认为,严格履行法律所赋予他的职责,无疑是他应当肩负的责任,但他同时也认为,救助陷入困境的佃户和劳工,那也是他无可推卸的责任。他在自己的故乡有过两次值得一提的义举。其一是1748年波尔多大闹饥荒期间,他慷慨解囊相助,委托灾区周围各教区的牧师,向灾民们分发免费的粮食。其二是他与其伯父一起收养过一个弃婴,在这个孩子长大成人之后,他还帮助他立业成家。此外,他对待仆人宽厚慈善,也常常为人们所称道。

孟德斯鸠还具有爱惜人才、助人为乐的高尚品德,对于有才华的进步青年,他总是关怀爱护,鼎力相助。曾受到过他的关怀、帮助和教诲的青年人实在难以计数。这些人中有几位出身贫苦的青年人,后来都获得了相当高的社会地位。例如,波尔多人奥古斯丁·鲁是个穷学生,经孟德斯鸠介绍在巴黎当了家庭教师,后来学识

大增,成了《百科全书》的撰稿人。另一个青年名叫让·达赛,也是个穷苦人,孟德斯鸠为了照顾他,让他当了自己的秘书,并给他留出充分的时间从事自己的研究工作。此人后来成了一位著名的化学家,并且成了科学院院士。还有一位青年人亚历山德鲁·德莱尔也曾得到过孟德斯鸠的赞助,此人后来为《百科全书》作出过贡献,他同狄德罗和卢梭都是朋友,他还发表过《孟德斯鸠的天才》一文。另外,还有一位青年人,名叫安吉维埃尔·德·拉博梅尔,他非常赞赏《论法的精神》一书,因此,在那场围绕着此书所进行的争论中,他发表了一篇文章,题为《写在〈为论法的精神辩护〉之后》。孟德斯鸠对这个年轻人异常赏识。1753年,这位青年在和伏尔泰发生了一场笔争之后被投进了巴士底狱,后来主要是由于孟德斯鸠的出面干预才得以获释。此后他还在经济方面得到过孟德斯鸠的帮助。

把毕生精力奉献给了启蒙事业的孟德斯鸠,在他步入风烛残年之时,把自己对未来的希望完全寄托在年轻一代启蒙思想家身上,他热切地希望这些年轻人能够接过启蒙运动的火炬,继续勇往直前,最终完成老一辈启蒙思想家的未竟事业,实现启蒙运动所要达到的目标和理想。青年时代受到过孟德斯鸠的教诲、并对他十分崇敬的苏阿尔,异常忠实地记述了老年孟德斯鸠所说的下面一段情真意切、意味深长的话:“有一天,孟德斯鸠对雷纳尔教士、爱尔维修、鲁博士和苏阿尔先生说:‘先生们,你们处在需要付出艰苦努力并能获得巨大成功的时代,我希望你们有益于大众,有益于个人的幸福。我虽然有过愁绪,但半个小时的沉思便能将愁绪驱散。我的精力已经耗尽,残年即将结束。你们起步了,你们要对准目标;我没有达到目标,但却望见了它。人处在本性状态时,虽然与动物区别不大,却很安全,但是人不愿意也没能停留在本性状态。当人向理性升华时,犯了许许多多重大的错误,人的品德和欢愉不

可能比人的思想更真实。各民族都拥有丰富的物质和思想,可是,许许多多的人都缺少面包和常识。使人人都有不可或缺的面包、良知和品德的办法只有一个:好好地启迪人民和政府。这就是哲学家的事业。”^①

从1754年7月至12月这段时间,孟德斯鸠一直住在拉柏烈德庄园。就在这一年的8月,他那位忠诚献身宗教事业、担任过几个修道院院长的弟弟约瑟夫去世,这也许促使作为兄长的孟德斯鸠更多地考虑到如何面对病痛和死亡。这年年底之前,他来到巴黎,退掉了租来的房子,决定在办完一些事务之后,回到他出生的拉柏烈德庄园安度晚年。

然而,他已无法返回故土了。极其不幸的是,在1755年的头几个月里,有一种流行性热病在巴黎蔓延,而孟德斯鸠也在1月29日染上了这种热病。起初他并不在意,但过不多久病情恶化了。由于医生给他放血过了量,他陷入昏迷状态。当他神志清醒时,他已意识到死神即将降临,但并不感到恐惧。在他的病榻旁,除有两名医生负责护理和两位秘书侍奉之外,还有一些亲朋守候着他。前来探望的人群络绎不绝,甚至国王也派遣德·尼凡尔内公爵前来探视。当孟德斯鸠得悉自己的病情确实严重之后,他便主动要求请他的老朋友卡斯泰尔作忏悔神甫。他的秘书去给卡斯泰尔送了信。可是,这位耶稣会士却希望由他的会友伯纳尔·鲁思作孟德斯鸠的忏悔神甫。2月5日这一天,这两位耶稣会士一起来到了孟德斯鸠在圣多米克大街的寓所。鲁思神甫听取了业已奄奄一息的孟德斯鸠的忏悔。从这一时刻开始,教会与这位启蒙思想家之间展开了一场颇为令人瞩目的激烈搏斗。

忏悔神甫鲁思问孟德斯鸠:对天主教會的教义持何态度,对教

^① 加兰托:《苏阿尔生平和18世纪的历史回顾》,第103—104页。转引自罗伯特·夏克尔顿:《孟德斯鸠评传》(刘明臣等译),中国社会科学出版社1990年版。

会的决定是否愿意服从？据鲁思说：生命垂危的孟德斯鸠对这些问题作了令人满意的回答。而当问到是否对自己的信仰曾有过不坚定的表现时，病人的回答却未能使神甫感到满意。他虽说从未有过，但又认为自己对信条从未有过任何固定的或明确的异议。接着，鲁思根据孟德斯鸠过去的表现，询问病人，他以前曾亲自表述过一些观点，公然对宗教表示怀疑，这样做究竟有何原则作为根据？孟德斯鸠对这个问题的回答异常巧妙，他说：这是由于他喜欢标新立异，追求超越成见和已被公认的至理名言，以赢得那些左右公众舆论并对摆脱束缚而争得自由和独立极表赞同的人的承认。最后，鲁思还向孟德斯鸠提出一些要求，希望他若能病愈，必须言行一致，改正错误，信服上帝，并希望他能允许将他刚才表达的最后的意愿公诸于世。对于鲁思提出的这些要求，孟德斯鸠一概欣然接受。然后，鲁思请来了圣苏普里斯教区的本堂神甫。这位教区本堂神甫走近病榻，要求病人确认他在忏悔时所表述的意愿。孟德斯鸠请他去问鲁思。鲁思说：孟德斯鸠确已赎罪。于是，这位教区本堂神甫向孟德斯鸠说：“先生，你比别人更懂得，上帝多么伟大。”孟德斯鸠答道：“是的，先生，人是多么渺小啊。”神甫继而指着圣体饼问孟德斯鸠是否相信这就是上帝。孟德斯鸠答道：“是的，是的，我相信，我相信。”于是，孟德斯鸠做了一个表示崇拜上帝的动作，并接受了临终涂油礼和临终圣餐。此后，孟德斯鸠的生命还延续了5天，但主要处于昏迷状态。他在一次神志清醒时说了这样一些话：“我始终尊重宗教，《福音书》中的伦理道德是无与伦比的，这是上帝赐给人们的最美好的礼物。”这些话着实值得玩味，它们有力地证明，这位启蒙思想家在弥留之际对于宗教的信仰依然有一定的保留和限度。

鲁思神甫对于孟德斯鸠的宗教信仰显然极不放心。在思想家谢世之前的那些时日里，他几乎一直守护在旁，寸步不离其左右。

他所操心的主要事情,就是要利用孟德斯鸠神志清醒的机会,使他在效忠于宗教方面再前进一步。据达埃吉翁公爵夫人说,鲁思曾要求孟德斯鸠把他对《波斯人信札》的修正意见和手稿交给他们,但孟德斯鸠执意不肯,而把这份手稿交给了一直守候在病榻之旁的她和杜普里·德·圣莫尔夫人。当时,孟德斯鸠对她们说:“我将一切奉献给理性和宗教,但是,我不愿把任何东西送给宗教团体。请你们征询我的朋友们的意见,然后决定是否出版。”孟德斯鸠之所以不肯把手稿交给鲁思,显然是由于他对教会不信任。据孟德斯鸠的密友柯雷记述,孟德斯鸠在把手稿交给杜普里夫人时还说:“神甫们想从我手里把手稿拿走,以便恣意篡改,但是我没有让步。”据说,此后有一次,鲁思竟然趁公爵夫人外出用餐之机,命令在场的秘书走开,胁迫孟德斯鸠交出书柜的钥匙。公爵夫人用膳回来得悉此情,狠狠地责备了这位耶稣会士一顿。他不得已而吐露了实情,原来他也是出于无奈,为了服从上司的指令。

上述情况清楚地表明:在教会和这位启蒙思想家之间展开的这场异常激烈的搏斗中,面临死神威胁的孟德斯鸠仍然显露出惊人的机智和顽强的战斗精神,始终不肯从原有的立场上后退一步。作为一个基督徒,他在临终之前表示相信上帝,并且严守教规,这当然无可非议。但是与此同时,在教会的威迫面前,他仍敢于抗争,不肯背弃在自己著作中阐述过的观点和信念,这一点无疑是极其难能可贵的。

1755年2月10日(星期一),孟德斯鸠与世长辞。次日下午5时,遗体在圣苏普里斯教堂中的圣日诺维也伏小教堂中入殓。

这位伟人的逝世,在世界各地引起了强烈的反响。

罗马教皇本尼狄克十四世对这位思想家临终前对宗教的态度异常关注。在思想家辞世后一个月,罗马教廷国务秘书瓦伦蒂奉教皇的旨意致函其驻巴黎大使,要求详细叙述孟德斯鸠逝世的全

部过程。于是，教廷大使向孟德斯鸠的忏悔神甫鲁思索要孟德斯鸠临终前最后几天的情况。鲁思写了一份有关孟德斯鸠临终前几天的记事交给大使，而大使又把它转给了教皇。教皇以崇敬的心情认真阅读了鲁思写的记事，并下令把它发送给所有教廷使节和罗马天主教属下的各国主要城市的总管阅读。

在孟德斯鸠的故乡，波尔多科学院打破不对其院士的逝世作任何表示的惯例，向死者家属发了一封唁函。波尔多高等法院的法官们，为其前庭长的逝世而在圣安德烈大教堂举行了悼念仪式，之后又前往死者家里，向孟德斯鸠夫人表示哀悼之情。

百科全书派也对孟德斯鸠之死哀痛不已。狄德罗亲自参加了葬礼。在1755年11月出版的《百科全书》第5卷的卷首，还刊有编者达朗贝尔撰写的对孟德斯鸠的颂词。

第 二 章

对封建专制主义的揭露和批判

孟德斯鸠是一个封建统治阶级的反叛者。他虽然出身贵族,但却站在法国新兴资产阶级的立场上揭露和批判了封建专制主义。在他的著作中,尤其是在《论法的精神》和《波斯人信札》中,我们随处都可以看到他对封建专制主义的无情揭露和深刻批判。而且他一生都对专制政体怀有极大的恶感,对它进行了无情的抨击。他是一个坚决反对封建专制主义的英勇战士。

在《论法的精神》一书中,孟德斯鸠从《耶稣会士书简集》中援引了一个例子,来说明专制主义的实质:“路易斯安纳的野蛮人要果子的时候,便把树从根抵砍倒,采摘果实。这就是专制政体。”“专制政体的原则是恐怖。但是胆怯、愚昧、沮丧的人民是不需要许多法律的。”^①

孟德斯鸠认为,专制主义与法律是格格不入的。他说,在专制国家里,“我不知道立法者有什么法可以订立,法官有什么案件可以裁判。因为所有土地都属于君主,所以几乎没有任何关于土地所有权的民事法规。因为君主有继承一切财产的权利,所以也没有关于遗产的民事法规。还有些专制国家的君主独揽贸易,这就使一切商务法规归于无用。”一些东方的专制主义统治者的国家,几乎没有成文的法律,没有民法,而只有宗教的训条,和受一些习惯的约束。所以,孟德斯鸠说,“在专制国家里是完全没有发生纠

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,商务印书馆 1978 年版(下同)第 58 页。

纷和诉讼的机会的。”^①

孟德斯鸠指出,专制制度是一种完全由君主一个人独断专行、藐视任何法律的国家制度。在专制国家里,君主是完全按照自己一个人一时的与反复无常的意志行事的,所以专制国家也就不需要法律,而即使有法律,那也形同虚设。因此,孟德斯鸠说,在专制国家,“法律等于零。”“专制的国家没有任何基本法律,也没有法律的保卫机构。”^② 另一方面,专制君主是金口玉言的,他的话就具有法律的效力,正所谓“朕即法律”,“君主的意志一旦发出,便应确实发生效力,”必须“绝对服从”。尤其荒唐的是,“如果国王是在酒醉或者精神失常时做出这个决定的话,他的敕令仍然是要执行的”,因为不这样的话,他便将自相矛盾了,而法律是不能自相矛盾的。^③

孟德斯鸠称君主专制为“横暴的政制”^④。东方的君主“将全部权力集合在脑袋上”^⑤。孟德斯鸠把专制君主称为暴君。他说:“暴君之所以有权力正在于他能剥夺别人的生命。”暴君的“反复无常的意欲毁灭其他一切人的意欲。”^⑥ 暴君可以任意把人处死,甚至权贵们的头颅也有“随时被砍掉的危险”。

封建专制君主不仅是暴君,而且是只知道纵欲享乐的寄生虫。他们往往不亲自执掌国政,而把行政委托给宰相。孟德斯鸠说,在专制政体的国家里,“设置一个宰相,就是一条基本法律。”而宰相乃是君主的“第一个奴才”。东方的君主们更加不管事。“在他们设立了一个宰相的时候,他们便在后宫放纵最兽性的情欲;在一

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第74—75页。

② 同上书,第17页。

③ 同上书,第27、28页。

④ 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第174页。

⑤ 同上书,第177页。

⑥ 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第26页。

个颓唐的朝廷里,他们遵循着最愚蠢的反复无常的癖好,他们从来就没有想到当君主是那样容易的。”“帝国越大,后宫也越大,因而君主越沉醉于欢乐。所以,在这些国家里,君主应治理的人民越多,便越不想治理;事情越重大,便越少去思索。”^①

孟德斯鸠指出:“专制国家的君主们时常败坏婚姻制度。他们通常娶了许多妻子,尤其是在世界上专制主义可说已经生了根的那块地方——亚洲。他们子女太多,所以几乎不可能爱护他们,儿子们之间也没有兄弟之爱。”于是,在东方专制国家中,常常发生儿子们阴谋反对父王和父王把谋反的儿子或所有的儿子都杀光的事情。太子们争夺王位的残酷斗争更是屡见不鲜。“王室的每一个太子都有被选择为王的同样资格,所以一个太子登极为君,就首先把兄弟们绞死,土耳其就是如此。或者是把兄弟们的眼睛都挖掉,波斯就是如此。或者是使他们变成疯子,莫卧儿就是如此。”^②

孟德斯鸠一再强调说:亚洲是世界上专制主义已经生了根的地方。他指出:亚洲和非洲“一直在专制暴政的重压之下喘息。”^③可是,在他的笔下,法国的君主专制暴政却甚至要比东方伊斯兰教国家的封建专制暴政厉害得多。他在《波斯人信札》中无情地揭露和批判了法国的专制制度。他把批判的矛头指向曾拥有无限权力的已故的法国国王“太阳王”路易十四,指责他喜欢阿谀奉承,盲目轻信和刚愎自用,“从事或支持大规模的战争”,“卖官鬻爵”,滥发纸币,生活上极端奢侈浪费。孟德斯鸠还指责路易十四为了笼络臣民而“挥金如土,赏赐廷臣”。而且赏赐不当到了极其荒唐的地步:他对饱食终日、无所事事的侍臣和对艰苦作战的将领们,给以同样大方的赏赐;“他常常喜欢一个替他解衣脱靴或进餐时捧奉食巾的

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第18页。

② 同上书,第63、62页。

③ 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第227页。

人，甚于一个替他攻城夺地、或替他打胜仗的人。”那些由于吹牛拍马而被他看中的人，“即使没有长处，也就变成有长处了。”这些人哪怕是打了败仗，他也给以重赏。^①孟德斯鸠还借批评波斯而影射攻击了法王路易十四，他说：“职务与禄位，仅仅是国君喜怒无常的特征。名誉与品德，如果没有君主的恩宠作为陪衬，并且和王恩同生同灭，在那里是被视为空想的。一个受公众重视的人，决无把握说他明天不受羞辱，今天他是三军统帅，不久也许国王要他当庖师，而不再让他有获得别的赞词的希望，除非烤了一盘美味的羊腿而受夸奖。”^②孟德斯鸠还揭露了法国国王外出狩猎时要赶走数以千计的农民，以便让国王及其侍从们的车队通过，要数以百计的人替国王及其近臣们缝制猎服等飞扬跋扈行为。

在孟德斯鸠看来，专制制度不仅是产生暴君的土壤，而且还是孕育官僚阶层的温床。为了维护专制统治，专制君主总是把自己的权力授与善于阿谀奉承的大大小小的贪官污吏。于是宰相就变成了专制君主的化身；每一个个别的官吏又变成了宰相的化身。但是由于在专制国家里是无法可循的，由于法律仅仅是君主的意志而已，“即使君主是英明的，官吏们也没法遵从一个他们所不知道的意志，”因此，这些大小官吏们当然就只好遵从自己的意志了，他们就只好“替君主表示意志，并且同君主一样地表示意志，”“突然地表示意志。”^③这样一来，大大小小的官吏便变成了大大小小的暴君，而有多少官吏便又有了多少法律。官吏本身就是法律。在这种情况下，广大人民群众便只能落得个悲惨的命运，成为“什么都不是”的奴隶。所以孟德斯鸠说：在专制的国家里，“人的命运和牲畜一样，就是本能、服从与惩罚。”^④

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第61页。

② 同上书，第155页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第66—67页。

④ 同上书上册，第27页。

孟德斯鸠极其深刻地指出：“在专制的国家，每一个人都是既居人上又居人下，既以专制权力压迫人又受着专制权力的压迫。”^①

孟德斯鸠无情地揭露封建官僚们的卑鄙性格和恶劣品质，说这些官僚都是一些“好闲逸而有野心，骄傲而卑鄙，希望不劳而致富，憎恶真理，陷媚、背信、弃义”的人，都是一些自己没有品德、而又惧怕别人有品德，并且“永远向品德嘲笑”的家伙。^②孟德斯鸠尖锐地指出，在封建专制国家里，“首脑人物多半是不诚实的人，而要求在下的人全都是善人；首脑人物是骗子，而要求在下的人同意只做受骗的呆子；这是极难能的事。”^③专制国家的廷臣都是一些善于搞阴谋诡计的行家，而后宫则是“诈欺、叛逆和奸计在不声不响中支配着的地方；是黑暗笼罩着的地方；在那里，一个年迈的君主，一天比一天昏庸起来，便是宫中的第一个囚犯。”^④那些惯于弄权的廷臣们便趁机在后宫中干“挟天子以令诸侯”的勾当。孟德斯鸠认为，专制国家的廷臣中最善于阿谀奉承的莫过于首相了。他说：“向来恶劣的君王，他的首相总比他更为恶劣”。“一个君主有他的各种情欲；首相却反而设法激动这些情欲。首相处理政务，就从这方面入手；他毫无其他目的，并且不愿意知道其他目的。宫廷侍臣进谀词以悦君主，首相谄媚君主，情形更为危险，他用劝告、用他启示给君主的计谋、提供给君主的格言来谄媚。”^⑤

孟德斯鸠强调指出，封建专制国家虽然形式上也有法律，但由于这些法律往往很不完备，其条文又往往含混不清，所以就会有許多流弊。比如所谓的“大逆罪”就是如此。有“把大逆罪名加于非

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第309页。

② 同上书，第24页。

③ 同上书，第24页。

④ 同上书，第63页。

⑤ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第217—218页。

大逆的行为”的,有宣布“谋害君主的大臣和官吏就象谋害君主本身,是大逆罪”的,甚至还有把一个人做的梦或他的“思想”或他的“不谨慎的言词”当作大逆罪的“罪体”而据之处以极刑的。孟德斯鸠是原则上主张“言者无罪”的,他说:“言语并不构成‘罪体’。”^①他尤其反对以言语定死罪。如果“以言语定死罪的话,那就什么都混乱了。”^②孟德斯鸠举了中国封建时代的例子。他说,按照那时的中国法律规定,任何人对皇帝不敬就要被处死刑,但由于法律没有明确规定什么叫不敬,“所以任何事情都可拿来作借口去剥夺任何人的生命,去灭绝任何家族。”^③使许多人受到株连,“受到史无前例的可怖的迫害。”孟德斯鸠并由此得出结论说:“如果大逆罪含义不明,便足以使一个政府堕落到专制主义中去。”^④

从上述情况可以看到,在封建专制主义下生活是多么的恐怖!无怪乎孟德斯鸠一再强调指出:“专制政体的原则是恐怖。”

孟德斯鸠强调指出,贪污是专制国家里的当然现象。这是因为“一个政府如果没有做不正义的事情的爪牙,便不致成为一个不正义的政府。但要这些爪牙不给自己捞一把是不可能的。”^⑤孟德斯鸠指出,专制的国家还有送礼行贿的恶劣习惯。“无论对哪一位上级都不能不送礼物,就是对君主也不能例外。”“这些君主,甚至连他们自己所给人的赏赐,也要受贿赂。”^⑥

孟德斯鸠无情地揭露并谴责了在专制国家里存在的贫富悬殊等不合理的社会现象。他指出,在专制国家里,君主、廷臣以及若干个别人士,占有全部社会财富,而其他大多数人却呻吟在极度贫

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第217—218页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第198页。

③④ 同上书,第194页。

⑤ 同上书,第65页。

⑥ 同上书,第67页。

困之中。他非常痛恨封建统治阶级的寄生生活，同情人民群众的疾苦。他满怀激愤地写道：“巴黎也许是世上最重嗜欲的城，那里人们最考究享乐；然而这也许同时是生活最艰苦的城。为了一个人生活得十分舒服，必须有一百人为他不停地劳动。一个妇女，心里惦念着要穿戴某种服饰，参加某一集会，从那时起，五十名工匠必须忙得连睡眠和饮食的时间都没有。”^① 孟德斯鸠指责法国国王路易十四极端奢侈浪费，在经营宫室方面十分豪华，“御苑中的雕像，多于大城市的居民。”

孟德斯鸠还批判了封建专制制度下的奴化教育。他一针见血地指出，由于专制政体的性质要求绝对服从，所以专制政体的教育也就必然是奴化教育。他说，专制国家的教育所努力的是“把恐怖置于人们的心里，”是“降低人们的心志”，其目的在于“培养好奴隶”，即是说，培养能绝对忠于君主、上司的奴才。孟德斯鸠还说：“甚至对于处在指挥地位的人们，奴隶性的教育也是有好处的。”这是因为在封建专制制度下，“没有当暴君而同时不当奴隶的。”^② 我们知道，封建专制国家的教育就是培养一些既当奴才又当奴隶总管的反动官僚的。这些官僚都是一些不讲道理的家伙，他们的看家本领就是：对上级唯唯诺诺，阿谀奉承，对下级发号施令，独断专行。所以孟德斯鸠极其深刻地指出：“绝对的服从，就意味着服从者是愚蠢的，甚至连发命令的人也是愚蠢的；因为他无须思想、怀疑或推理，他只要表示一下自己的意愿就够了。”^③

孟德斯鸠以生动有力的笔触描述了封建专制制度下知识分子的可悲遭遇。他尖锐地指出，宫廷学者是“暴君的奴隶”，他们只能写些为国王及其奴仆歌功颂德的东西，而如果他们在思想中有高

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第182页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第33页。

③ 同上书，第33页。

尚的成分,在感情上有正直的成分,敢于直书,描写真实,敢于替人民说话,那就要遭到迫害,被送进巴士底狱。孟德斯鸠愤怒地指出:“在极端专制的君主国里,历史学家们出卖了真理,因为他们没有说真理的自由。”^①

在《波斯人信札》中,孟德斯鸠也谈到了学者与作家的种种困难处境。他写道:“所有的学者,在往昔均以魔术而被控诉。”“现在这类控诉既已无人置信,人们又采用了别的手段,于是一个学者很难避免反对宗教或提倡异端邪说的谴责。”“如果他写了一部历史,而他的思想中有高尚的成分,他的感情上有正直的成分,人们就千方百计来迫害他。根据一件发生于千年以前的事实,人们煽动法官来和他作对;如果他的笔不肯出卖,人们就想俘虏它。”^②

当然,在封建专制制度下,也必不可免地要出现一些出卖灵魂的无耻文人。孟德斯鸠痛斥了这些人,称他们是“卑怯的人”。这些人“为了一笔菲薄的年俸,放弃自己的信念;他们将所有的欺诈手段零碎出卖,获得的代价不仅是些微的金钱;他们推翻帝国的宪章,减弱这一国的权利,增益那一国的权利,对君主有所贡献,对人民肆行剥夺,使古老的权利复活,恭维当时受一般信赖的欲望,向坐在龙床上的恶癖陋习献媚;他们强加于后代的影响尤其卑劣,因为后代没有很多办法来摧毁他们的见证”。^③

孟德斯鸠看到,知识分子中还有一些妒贤忌能的人。他写道:“一个人缺乏某种才能,以藐视这种才能作为补偿,因为这样,他在达到功勋的道路上所遇到的障碍,可以消除了;并且这样一来,他发现和那个在研究工作上使他望而生畏的人水平相齐了。”^④

由于上述种种原因,真正的学者在专制制度下的命运当然是

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第329页。

②③ 孟德斯鸠:《波斯人信札》第279页。

④ 同上书,第280页。

极其悲惨的：“一个学者不但声名优劣没有把握，而且必须加上一切乐趣被剥夺和健康的丧失等不幸。”^①

在孟德斯鸠看来，反动的专制制度是外强中干的，它完全靠实行恐怖政策来苟延残喘。他在《波斯人信札》中假借一个在欧洲漫游的波斯人之口说：“如果我们的君主，不在他们的无限权威之中，如此小心谨慎，顾及生命安全，则他们连一天也难活；如果他们不雇用数不清的军队，借以虐待其余的老百姓，他们的江山连一个月也难保。”^②

孟德斯鸠认为，尽管专制政体的原则是恐怖，尽管它所奉行的唯一政策就是对公民进行威吓、惩罚和镇压，但这些都无济于事。实行恐怖政策决不能使天下太平，而只能使人民群众暂时“缄默而已”。他断言，专制制度由于失去人民群众的支持，它是不会巩固的，是必然要垮台的。

从上述情况我们可以清楚地看到，孟德斯鸠从各个方面对封建专制主义进行了猛烈的抨击和无情的批判，应当说，这些抨击和批判是相当深刻的，击中要害的。

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》第280页。

② 同上书，第175页。

第 三 章

自然神论观点和对宗教的批判

孟德斯鸠不仅是一个反对封建专制主义的英勇战士，而且是宗教、尤其是天主教的无情的揭露者和批判者。

我们知道，欧洲中世纪的天主教是封建统治阶级的官方宗教。罗马天主教会是欧洲封建制度的中心，它用神恩的灵光极力维护封建专制制度。天主教推行神权政治，它的僧侣是中世纪的第一等级，控制着封建社会的整个上层建筑和精神文化生活。天主教会的法庭——宗教裁判所，是封建统治阶级专政的工具，它极其残酷地迫害劳动群众和革命者。因此，反封建专制主义的斗争必然同反对天主教会和反对一般宗教的斗争紧密地联系在一起。

封建时代的法国也是天主教占统治地位的国家。封建势力的代表人物大都信仰天主教。在新旧教斗争（即宗教战争）中，国王路易十四偏袒天主教，排斥新教，迫害新教徒，致使大批新教徒流亡国外。正因为如此，法国启蒙思想家，包括孟德斯鸠在内，在同封建专制主义作斗争的同时，也都尖锐地批判了宗教传统和宗教偏见，而其批判矛头主要是指向天主教。同时，他们在同封建统治阶级的官方宗教——天主教作斗争时，都是以自然神论者的面目出现的。

一、自然神论观点

孟德斯鸠一生没有撰写过有关哲学的专著和论文，他的哲学

思想主要散见于他的两部主要著作——《波斯人信札》和《论法的精神》。他与伏尔泰和卢梭一样，就哲学世界观来说，既不是唯物主义者，也不是无神论者，而是自然神论者。他是法国自然神论的早期代表之一。

自然神论(来自拉丁文deus——神)是一种在17—18世纪在自由思想发展中起过积极作用的宗教哲学派别。它虽然不否认上帝的存在，但它却否认上帝可以任意地干预世界和主宰世界。它虽然认为上帝是一种非人格的世界的最初原因，是世界的创造者，但它却认为上帝在创造了世界之后，便不再对世界进行干预，而世界也就只是按照自身的规律发展了。而且上帝本身也要按照根本理性即法或规律行事，而不能任意地自由地行事。可见，自然神论是早期资产阶级思想家用来反对传统基督教神学的一种思想体系。它在启蒙时代最为流行。它虽然有明显的妥协性质，但它却是这些思想家们在当时历史条件下同封建统治阶级的官方宗教作斗争时所采用的一种“最适当的宗教形式”。^① 信奉自然神论的有各派思想家：既有唯物主义者，也有唯心主义者，而且还有持折衷主义世界观的思想家。马克思深刻地指出：“自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。”^②

孟德斯鸠的自然神论思想首先是在《波斯人信札》中表述出来的。他在这本早期著作中以异常生动的笔法，把上帝塑造成为一个不管事的立宪君主形象。他写道：“上帝随兴所至，支配造物，所以他想认识什么，就认识什么，不过，虽然他洞烛一切，却不经常运用这一机能，平常他总把行动与不行动的机能、让造物自己掌握，为了将功过之机能，亦给予万物；在这时候，上帝放弃了他支配造物、决定造物的权利。但是，他想知道什么，总能知道，因为他只

① 马克思：《资本论》第1卷下册，人民出版社1975年版，第96页。

② 马克思和恩格斯：《神圣家族》。《马克思恩格斯全集》第2卷，第165页。

要愿意这事物按照他的看法而发生，只要依照他的意志决定万物就行。”“如果对这超乎一切譬喻的事物，能用一个譬喻来说明，那么可以这样说：有一君主，不知道他的大使在某一重要事务上将作些什么；如果他愿意知道，他只要命令大使，按照某一方式行事，那么他准知道，事情将按照他的计划进行。”^①这是一个创造了世界万物，而又主动放弃了支配造物、决定造物的权利的上帝的多么生动的形象啊！

孟德斯鸠的自然神论思想，直接来源于英国的一些自然神论者即资产阶级“自由思想家”，尤其是唯物主义的自然神论者约翰·托兰德（1670—1722年），是英国自然神论思想的继续和进一步发展。

孟德斯鸠如同自己的思想先驱一样，他既相信宗教，又相信人类理性，他力图用理性的尺度来衡量宗教，并通过批判宗教迷信的神秘色彩来使宗教理性化。其目的在于使信仰从属于理性，把信仰建立在理性的基础上。但是，他又比自己的前辈前进了一步：他提出并强调规律（即法）的重要性。

孟德斯鸠在其名著《论法的精神》的开头就强调：“一切存在物都有它们的法（即规律——引者注）”；“有一个根本理性存在着”。他认为：“法就是这个根本理性和各种存在物之间的关系，同时也是存在物彼此之间的关系。”在谈到上帝和宇宙的关系时，孟德斯鸠一方面公开承认上帝是宇宙的始因，认为“上帝是宇宙的创造者和保养者”；而另一方面他又认为上帝并不干涉自然界的事务，世界是受自然规律支配的，上帝也不能改变自然规律，甚至上帝的活动也要受自然规律的制约。孟德斯鸠写道：“上帝创造宇宙时所依据的规律，就是他保养时所依据的规律。他依照这些规律行动，因为他了解这些规律。他了解这些规律，因为他曾制定了这些规律。”

^① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第124—125页。

他制定这些规律，因为这些规律和他的智慧与权力之间存在着关系。”^①

值得注意的是：在孟德斯鸠的自然神论中还包含有某些唯物主义因素和极其可贵的辩证法思想。例如，孟德斯鸠在《论法的精神》中谈到了世界的物质性，世界运动、变化的规律性和永恒性等问题。他写道：“我们的世界是由物质的运动形成的，并且是没有智能的东西，但是它却永恒地生存着。所以它的运动必定有不变的规律。如果人们能够在这个世界之外再想象出另一个世界的话，那末这个另外的世界也必有固定不易的规律，否则就不免于毁灭。”他还说：“如果说，造物主没有这些规律而能够管理世界的话，那是荒谬的，因为世界没有这些规律将不能生存。”“这些规律是确定不移的关系，在两个运动体之间，一切运动的承受、增加、减少和丧失，是取决于重量和速度间的关系；每一不同，都有其同一性；每一变化，都有其永恒性。”^② 在《波斯人信札》中，孟德斯鸠也表达了这样一些极其重要的思想，即：世界是运动、变化的，物质的运动是有规律的，而且每时每刻都有新东西在产生。他写道：“世界决不是万古长存的，就连天体本身，亦非永远不坏。天体变化，天文学家是目睹的证人；而这些变化，是宇宙中物质运动之极自然的结果。”“地球和其他行星一样，受运动规律支配；它在自身内部，忍受着各种元素的经常不息的搏斗：海洋与大陆仿佛处于永恒的战斗中；每时每刻都有新的组合产生。”可见，地球乃是人类托身于其上的“如此变化多端的寓所”。^③

孟德斯鸠的自然神论具有非常重要的意义：

第一，孟德斯鸠是利用自然神论来限制神权的。在他那里，神

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第1页。

② 同上书，第1—2页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》第193页。

权受到了自然规律的限制和约束。正如普列汉诺夫所说的：“自然神论是天上的议会制度。”^①同时，孟德斯鸠还利用自然神论来同天主教和宗教世界观进行斗争，并进而宣传科学知识，即力图把信仰还原为知识，把宗教还原为理性。他虽然没有直接否定上帝的存在，但他却用自然神论思想推动对宗教、特别是对天主教的批判。他虽然没有反对一切宗教及其信条，但他却在自然神论外衣的掩盖下，揭露和批判天主教会和僧侣的无耻罪行和宗教世界观对人类社会的危害。

第二，孟德斯鸠的自然神论思想是与他的君主立宪思想直接联系着的，是从哲学上为他的君主立宪的政治主张提供理论根据的，是法国新兴资产阶级要求限制和削弱君权的愿望的反映。孟德斯鸠著作中的上帝，的确很象是一位没有实权的立宪君主。

第三，孟德斯鸠的自然神论，在与传统基督教的斗争中虽然不如后来的公开的无神论那样英勇，那样坚决，那样彻底，但在当时的历史条件下毕竟是启迪了人们的思想，对即将来临的法国资产阶级革命起了积极作用。无产阶级革命导师恩格斯曾充分肯定法国启蒙思想家的自然神论思想在历史上的进步作用。他在谈到包括自然神论在内的整个法国唯物主义对法国资产阶级革命所起的积极作用时写道：“在法国，唯物主义起初也完全是贵族的学说。但不久，它的革命性就显示出来了。法国的唯物主义者并不把自己的批评局限于宗教的领域；他们把批评扩大到他们所遇到的每一科学传统或政治体制。……它以这种或那种形式——公开的唯物主义或自然神论——而成为法国一切有教养的青年的宇宙观。它的影响是如此巨大，以致在大革命爆发时，这个由英国保皇党孕育出来的学说，竟然成了法国共和党人和恐怖党人的理论旗帜，并

① 《普列汉诺夫论宗教和教会》，1957年俄文版，第290页。

且提供了人权宣言的底本。”^①

最后，应当看到，孟德斯鸠的一系列社会政治思想和政治态度，都是与他的自然神论思想有着密切联系的，是以它为基础的。其实，自然神论者孟德斯鸠的目光所注视的根本不是天上，而是人间，是人类社会。他真诚地同情广大人民群众，站在法国当时比较先进的第三等级、实际上是新兴资产阶级的立场上，同反动的封建统治阶级和天主教会作斗争，并提出了自己的具有进步作用的社会政治理论和美学思想。

二、对宗教的批判

在孟德斯鸠的《波斯人信札》和《论法的精神》这些主要著作中，宗教问题占有很重要的地位。然而值得注意的是：孟德斯鸠在谈论宗教问题时，决不是以神学家，而是以政论家的面目出现的。关于这一点，他自己也并不讳言。例如，在《论法的精神》第24章中谈到“一般宗教”时，他宣称：“我不是以神学家，而是以政治著作家的身分来写这本书的”，是“用人类尘俗的思维方式去考察”宗教问题的。在另一处谈到“宗教自由”时，他又一次声称：“我们在这里是政论家而不是神学家。”

首先，孟德斯鸠认为，宗教神学与科学是格格不入的。因此，他要求科学摆脱宗教的束缚，坚决反对中世纪天主教会所提出的“科学是神学的侍婢”的口号。他证明说，科学与神学毫不相干，因为科学应当研究自然界及其规律，而宗教神学却只能相信上帝和宗教教条。科学应当为人民服务，而神学却是为上帝服务。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠谴责了宗教迷信对科学研究的危害和对专心

^① 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》人民出版社1961年版，第22—23页。

从事科学研究的学者的迫害。他指出：“一个学者很难避免反对宗教或提倡异端邪说的谴责。”^①

其次，孟德斯鸠认为，宗教也不是完全没有存在的理由的，因为它对人类社会毕竟还有一些用处。因此，他说了下面一段意味深长的话：“在各种虚伪的宗教之中，我们也能够看出哪一些宗教最符合于社会的利益；哪一些宗教最能够使人得到今生的幸福，虽然它们不能够给人来世的快乐。”^②从这段话中我们可以看出，在他看来：（1）各种宗教都是虚伪的；（2）在这些虚伪的宗教中，有些是“最符合于社会的利益”的，有些是“能够使人得到今生的幸福”的；（3）但这些宗教都“不能给人来世的快乐”。

孟德斯鸠以下面的话表明了他探讨宗教问题的明确目的：“我只要从一种宗教在尘世生活上所可能给人们的好处着眼，去研讨世界上的各种宗教，不管它们的根源是在天上或是在人间。”^③

那么，宗教在尘世生活上究竟可能给人们什么好处？

孟德斯鸠认为，宗教的存在是很重要的。相信神的存在是很有用处的。“从没有神明存在的思想，就将产生人类恣肆无羁的思想；换句话说，如果我们没有神明存在的思想，我们就将有背谬的思想。”他把宗教看作是“一种约束力量”。因此，“即使说，老百姓信仰宗教是没有用处的话，君主信仰宗教却是有些用处的；宗教是唯一约束那些不畏惧人类法律的人们的缰绳，君主就象狂奔无羁、汗沫飞溅的怒马，而这条缰绳就把这匹怒马勒住了。”“一个又热爱又畏惧宗教的君主，就好比是一只狮子对抚摩它的手掌或安慰它的声音驯服一样。一个又畏惧又憎恨宗教的君主，就好比是一只野兽，怒吼着、啮咬着那防备它向走近的人们扑去的链子。一个完

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第 279 页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第 138 页。

③ 同上书，第 138 页。

全不信宗教的君主，就好比是一只可怕的动物，它只有在把人撕碎、吞食时才感到它的自由。”^①由此可见，孟德斯鸠是想要把宗教信仰变作一条强有力的缰绳，用它来勒住封建暴君这匹“恣肆无羁”的怒马；他是想要把宗教信仰变作一个牢固的铁笼，用它来关禁封建暴君这只“可怕的动物”，使其不能再有“把人撕碎、吞食”的自由。诚然，孟德斯鸠的这种善良愿望只能是一种不能实现的幻想而已。但是他的上述言论中所包含的反对封建专制君主的意图却是非常清楚的。他的上述言论是刺向封建暴君的投枪和匕首。从这些言论中，我们不仅看到了孟德斯鸠的无比勇猛，而且看到了他那惊人的机智。

孟德斯鸠主张把宗教的利益和政治的利益结合起来。他认为宗教教义的真伪是无关紧要的，而最主要的是要把宗教的教义同社会的原则连结在一起。他说：“一个国家的宗教对人类有利或有害，主要不在教义的真伪，而在适用的当否。”“最真实、最圣洁的教义，如果不同社会的原则连结在一起的话，可能产生极恶劣的后果；反之，最虚伪的教义，如果同社会的原则发生关系的话，却可能产生美妙的后果。”^②

在孟德斯鸠看来，基督教是一种值得尊重的真正的宗教，它的利益是与政治的利益相一致的。“基督教要人相亲相爱，毫无疑问它愿意各民族都有最好的政治法规和最好的民事法规，因为除了基督教是人类最高的福泽之外，最好的政治法规和最好的民事法规就是人类所可能‘施’与‘爱’的福泽中最大的福泽。”^③

孟德斯鸠认为，基督教是比较适宜于宽和政体的。基督教对于信教的君主们是一种约束的力量。“基督教和纯粹的专制主义

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第139—140页。

② 同上书，第151—152页。

③ 同上书，第139页。

是背道而驰的。《福音书》极力提倡仁爱，所以基督教反对君主以专制淫威去裁决曲直、去肆意横虐”。“基督教禁止多妻，所以基督教的君主们比较不幽居深宫，比较不和国民隔绝。因此，就比较有人性；他们比较愿意依从法律，而且能够感觉到自己并不是什么都可以为所欲为的”。基督教的君主们也不象伊斯兰教的君主们那样残忍。^①

孟德斯鸠认为，真正的基督教对于信教的臣民也能起到良好的作用。他说：“真正的基督徒，如果作为公民的话，一定非常了解自己的职责，并将用最大的热诚去尽他们的职责；他们将最能感觉到天赋的自卫权利。他们越相信受到宗教的恩泽，就越想念受到祖国的恩泽。基督教的原则，深深铭刻在人们心坎上的时候，将比君主国那种虚伪的‘荣誉’，共和国那种属人的‘品德’和专制国家那种奴隶性的‘恐怖’，远为坚强而有力。”^②因此，真正的基督教是可能组成良好的国家的。

孟德斯鸠从维护资产阶级的利益出发，他特别痛恨为封建统治阶级服务的天主教，无限同情为新兴资产阶级服务的基督教新教。在他看来，基督教新教要比天主教优越得多。他在《波斯人信札》中写道：“新教徒将日趋富有、强大，而天主教徒将日益贫弱。”“新教各国，应当是，而且实际上也是比天主教各国人口更多。由此可见：第一，在新教各国，赋税收入更为可观，因税收是按纳税人数的比例而增加的；其次，田地耕种得更好；最后，商业更为繁荣，因为想发财致富的人更多，需要增加了，满足需要的办法也增加了。……至于天主教各国，不但田地荒芜，而且实业也是有害的。这实业仅在于学习某种死语言中的五六个字。”^③可见，在孟德斯鸠看来，天

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第140页。

② 同上书，第143页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第202页。这里所谓的“实业”是广义的，是指修道生活与修道院产业之经营。“五六个字”是指修道士日常说的拉丁文咒语。

主教不利于社会经济的发展，它使人民生活贫困，给人民带来灾难；新教则有利于社会经济的发展，它使人民生活富裕，给人民带来幸福。所以，他接着指出：“事情尚不仅这样：修道士手中，几乎掌握了全国的财富；这是一帮吝啬的人，他们永远往里拿，决不向外掏；为了购买资产（按：主要指不动产），他们不断累积收入。这许多财富落在他们手中，可谓陷于瘫痪，再没有交流，也没有贸易；更没有百艺，也没有制造。”“没有一个新教国君所征的税收，不比教皇（按：指天主教罗马教皇）取之于民的赋款多；然而教皇之民贫穷，新教徒却生活在繁荣之中。在新教徒之间，商业使一切生气勃勃；在天主教徒之间，修道制度到处散播死亡。”^①

孟德斯鸠认为，宗教应该崇尚纯洁的道德，才能使人们热诚信奉。这是因为人类中固然有几个骗子，但绝大多数是极诚实的，是热爱道德的。对于那些道德高尚、干好事的人，就应当给予奖励，而对那些缺德的人，尽干坏事的人，则应当加以惩罚。因此，宗教里关于天堂和地狱的观念是必不可少的。孟德斯鸠说：“人类是非常富于希望与恐惧的感情的，所以一种没有地狱也没有天堂的宗教几乎是不能使他们高兴的。”正因为如此，在日本，外国的宗教，如相信有天堂和地狱的基督教和印度的宗教，便很容易建立起来，并受到人们虔诚的崇奉和热爱。^②

因此，对于宗教宽恕人们罪恶的做法孟德斯鸠是持否定态度的。他说：“如果宗教宽恕人们的罪恶是依据偶然的事物而定的话，那末对于人类，宗教就将白白地失掉它那种最伟大的推动力量。”他认为，印度教就是如此。在那些相信恒河水有使人圣化的效用的印度教徒看来，“一个人生前是否过着道德的生活，是无关紧要的问题。只要死后被扔进恒河就行了。”孟德斯鸠指出，印度

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第202—203页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第159页。

教徒认为在恒河沐浴或将死者骨灰投入恒河中便可涤除罪恶的做法,是荒谬的,它不能使人向善,而对社会的发展也只能起消极作用。因此,孟德斯鸠认为,作为对人进行赏善罚恶的天堂和地狱的观念,对于法律来说也是必要的,有积极意义的。“有了作为报偿的天堂的观念,一定就要有进行惩罚的地狱的观念。如果只有天堂可以希望而没有地狱可以畏惧的话,法律就将失掉它的效力。对那些相信在来世肯定可以得到报偿的人们,立法者是无能为力的。他们过于轻视死亡了。假使一个人确信,官吏所可能给他的最重刑罚结果恰恰就是他的幸福的开始,法律还有什么方法去约束他呢?”^①

从上述情况可以看出,根据孟德斯鸠的观点,宗教的存在是完全必要的,它对社会、对人类的尘世生活是能带来好处的,它虽然“不能给人来世的快乐”,却“能够使人得到今生的幸福”。天堂和地狱的观念也具有积极的意义。然而,我们决不能由此得出结论说:孟德斯鸠是个地地道道的神学家,是个虔诚的基督徒。不是的。我们在前面曾经说过,他是一个自然神论者。他虽然既不直接否定上帝的存在,又不反对一切宗教及其教条,但他却在自然神论外衣的掩盖下,对宗教、尤其是天主教会和僧侣的无耻罪行以及宗教世界观对人类社会的危害等等,进行了无情的揭露和深刻的批判。

孟德斯鸠作为一个有神论者——自然神论者,他是承认上帝存在和上帝创造世界的。然而上帝究竟是什么样的,是怎样创造世界的?他却从未具体谈到过。相反地,他却对神学家们关于上帝的种种说法进行反驳和讥笑,对《旧约》“创世纪”中关于上帝创造世界的神话表示怀疑。

孟德斯鸠认为,上帝不可能是完美无缺的。他说:“最明达的

^① 孟德斯鸠,《论法的精神》下册,第148—149页。

哲人,关于上帝的性质加以思考之后,说上帝是至高无上地完善;但是他们极度滥用了这一意念,因为他们列举人间一切可能的和意想得到的完善之点,加在‘神’这个观念上,却没有想到这些特点,常常互相抵触,并且它们不能存在于同一对象上而不互相破坏。”孟德斯鸠举了一个古希腊画家画美神像的例子,嘲笑了那些企图塑造完美无缺的上帝形象的人们。他写道:“西方的诗人们说,有一位画家,因为要画美神的肖像,集合了最美丽的希腊女子,采取各人身上最悦目的部分,画成一个整体,他相信这就和最美丽的女神相像了。假如有人从而得一结论,说那女神,头发既黄且黑,眼眸既黑且兰,性格又温柔又骄傲,那人势必为大家所嗤笑。”^①

孟德斯鸠认为,上帝也不可能是万能的。他说:“上帝常常缺乏某种完善,而这种完善,可能给他造成很大的缺陷;然而上帝除了由于他自己的限制,决不受其他限制,他就是他自己的必要性。因此,尽管上帝万能,也不能毁弃诺言,不能欺骗世人。甚至上帝常常无能为力的原因,也许不在他本身,而在有关的事物;他之所以不能改变事物的本质,原因在此。”^②

既然上帝不是完美无缺的,不是万能的,那么上帝也就不可能有无穷的预见性。所以孟德斯鸠接着写道:“也就因此,在我们的博士(指神学博士。——引者注)之中,有几个敢于否认上帝的无穷预见,他们的基本理由是:上帝的预见,和他的正义是两不相容的。”接着,孟德斯鸠假托这几个神学博士的名义,充分地论证了上帝对某些事物是不可能预见的。他写道:“按照他们的说法,某些事物,依靠于自由原因的決定,这是上帝不可能预见的。因为,还没有发生的事物根本就没有,因此之故,无法认识。因为‘无’之为物,毫无特点,故不能窥见。他们认为,上帝不能在某一毫不存在

^{①②} 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第123页。

的意志上,有所辨认;也不能在一个灵魂中,看出某一并不存在于彼处的事物;因此,在事物被决定前,决定它的那一行动,并不存在于它本身。”^①

孟德斯鸠还利用《圣经》上关于亚当吃禁果的故事,驳斥了上帝全知的说法。“上帝将亚当安置在地上乐园中,条件是亚当不吃某一种果子。可是,一个人假如知道各人灵魂将作何种决定,还能在他的恩惠上附加条件吗?这也就是像某人先知道巴格达陷落,却对另一人说:‘如果巴格达没有陷落,我给你一百刀曼。’这岂不是开恶玩笑吗?”^②

在《波斯人信札》第 113 封信中,孟德斯鸠借一位哲学家之口,径直对于《旧约》“创世纪”中关于上帝创造世界的神话表示怀疑。他写道:“有些哲学家,将创造分别为两种:物的创造与人的创造。他们不能理解,物质与物体之创造,只有六千年的历史;他们也不明白,何以上帝等待了这么悠久的中间,没有动手工作,直等到明日,方始利用了他的创造力。也许上帝在以前没有能这样做,或不愿意这样做?然而,如果他在这一时期不能,在另一时期也一定不能。那么也就是他不愿意这样做。可是,由于在上帝本身是毫无接替性的,假设他某一次愿意某些事物,那么他一定一直愿意,而且一开始就愿意。”在孟德斯鸠看来,人类始祖亚当,并不是上帝创造的,而是古代某一次大天灾的孑遗。所以他又写道:“这些哲学家认为,亚当是从一场普遍的灾祸中被拯救出来的,正如挪亚是从洪水里被救出来的一样;并且认为自从创造世界以来,地球上这种巨大事件是很多的。”^③

在《波斯人信札》中,孟德斯鸠借波斯人之口,发表了一通非常

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第 124 页。

② 同上书,第 125 页。

③ 同上书,第 194 页。

精彩的关于人按照自己的形象塑造神祇的议论：“我觉得我们评判事物，永远是用暗中回想自我，作为衡量。我并不惊奇，黑人将魔鬼画成眩目的白色，而将他们的神祇画成漆黑如炭；某些民族的美神，双乳累累，下垂及股；总之所有的偶像崇拜者，以人的面目，表现了他们的神祇，而且将他们自己的全部好尚倾向，给予众神。有人说得妙：如果三角形也要创造一个神，它们一定给它们的神三条边。”^①

孟德斯鸠嘲讽了那些自称是代表神的意志的人们。他说：人类“居然直截了当，自以为是天神意志的典范，我不知道如此大而无当的夸张，和人类那样的渺小，如何能协调。”^②

孟德斯鸠指出，宗教僧侣们完全是抱着自私的目的进行写作的：“僧侣们如果没有拘束人的力量，就不能保护宗教，也不能受宗教的保护，所以他们便设法说服人。我们看到从他们的笔下产生了卓越的作品，来证明上帝的启示和意旨。”^③孟德斯鸠在《波斯人信札》第134封信中，借一个波斯人之口，辛辣地讽刺了神学著作。他指出：“圣书十分晦涩”、“问题之多，几乎和书中行数相等。”因此，圣书诠释家们写了大量著作，“他们歪曲了书中一切意义，折磨尽了所有的篇段章节。这是一块土地，不同宗派的人都可以闯进去，如同打劫一样的；这是一片战场，敌对的国家在那里相遇，在那里打仗，有人冲击，有人作前哨战，方式很多。”^④可见，在这里，孟德斯鸠给我们描绘了一幅神学家们围绕着《圣经》展开激战的生动画卷：神学家们为了自私的目的而撰写了大量诠释《圣经》的著作，他们在这些著作中任意编造出一些荒谬绝伦、矛盾百出的论断；而

①② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第100页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第326页。

④ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第231—232页。

且他们之间还围绕着《圣经》进行了长期的激烈的论战。

孟德斯鸠还把批判的矛头直接指向灵魂不灭的学说。他用讥讽的口吻和轻蔑的态度，驳斥了关于灵魂不灭的宗教信念。他指出，有不少基督教徒对于宗教信条，无论是信还是不信，都不坚决。他借一个教徒之口说道：“我相信灵魂不灭，但得看季节。我的意见绝对取决于我的身体情况；按照我精神上有多少禽兽成份，按照我的胃纳增减，按照我呼吸的空气是纯是杂，按照我食用的肉类（也广义地指一般食物）是否易于消化，我就成为斯宾诺莎派，索西尼派^①，天主教徒，虔诚或反教。医生站在我床边时，接受忏悔的教士觉得我易于摆布。我身体健康时，很知道如何阻挡宗教，不让它来使我痛苦；但是我生病时，就允许它来安慰我；当我对于一方面毫无希望时，宗教就出来，用它的诺言争取我；我很愿意把自己交给宗教，而死在希望那方面。”^②

在孟德斯鸠看来，对于那些虔诚的基督教徒来说，灵魂不灭的学说是祸害无穷的。他指出，相信永生必然会给社会带来极大的害处，因为相信永生的人就会不履行公民义务，向往“来世”的人就会很少关心自己的现世生活，不想为改善社会制度而斗争。“对那些相信在来世肯定可以得到报偿的人们，立法者是无能为力的。他们过于轻视死亡了。假使一个人确信，官吏所可能给他的最重刑罚结果恰恰就是他的幸福的开始，法律还有什么方法去约束他呢？”^③他还揭露了灵魂不死说给人类带来的严重的恶劣后果，他指出：“灵魂不死说，……差不多在世界各方和在一切时代，都曾使妇女、奴隶、国民、朋友等自杀，希望这样可以到另一个世界去为他

① Sozzini, 即 Socin (1525—1562 年), 意大利的新教(基督教)提倡者。

② 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第 131—132 页。引文中的“毫无希望”,是指人世的生活;“死在希望那方面”,是指死后进“天堂”的希望。

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第 149 页。

们所敬爱的人们服役。”^①这真可以说是对“灵魂不死说”这个宗教信条的血泪控诉！

在《波斯人信札》中，孟德斯鸠对天主教关于独身生活的教规进行了批判。他说，天主教的教士和修道士都献身于永远的禁欲生活，这在基督徒之间，被认为是最高意义的德行。孟德斯鸠不同意这种看法。他认为，这是一种“毫无效果的事业”，根本不是什么“德行”。他指出，天主教的神学博士显然是自相矛盾的，因为他们一方面说婚姻是神圣的，另一方面又说独身更为神圣。他猛烈地抨击了天主教的禁欲主义。他指出：这禁欲的职业，摧残了许多人，即使瘟疫与最惨烈的战争，也从来不至于如此。在修道院中，人们可以看见一个永恒的家庭，这家庭不生育一个人，而它自身的存在，则依靠天下众庶。这些庵院，永远张大着嘴，和无底洞一般，吞没未来的种族。”^②孟德斯鸠认为，在这个问题上天主教是不如新教的：“在新教中，任何人都有权利生男育女；这宗教不容许有任何出家的神甫与修道士。”^③

孟德斯鸠是坚决主张政教分离，反对神职人员干预政治的。他在《罗马盛衰原因论》中指出：“这些由于一种特殊的誓愿而必须逃避和害怕世俗事务的人们，却利用一切机会来干预这些事务”，“他们到处不停地激起喧嚣并且扰乱他们已经离开的俗世。”“任何国家大事，任何和约，任何战争，任何休战协定，任何谈判，任何婚姻，如果没有僧侣参加，就都不能进行。君主会议为他们所充斥，而人民大会也几乎都是由他们组成的。”^④孟德斯鸠认为，这一切必然会导致难以想象的恶果。因此，他强调说，教会权力和世俗权

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第152页。

② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第201页。

③ 同上。

④ 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第126页。

力的本质和界限,是决不能加以混淆,而必须加以严格区分的。这是“人民的安定的基础。”^①

孟德斯鸠把教皇作为攻击的对象。他说,教皇“是个古老的偶像,人们给他焚香,无非是习惯使然。”孟德斯鸠把教皇称为魔法师。他非常幽默地说,教皇这个魔法师比法国国王更强有力。“有时他令国王相信,三等于一,人们所吃的面包并非面包,所饮的酒并不是酒,诸如此类,不胜枚举。”^②显然,孟德斯鸠在这里不仅攻击了天主教教皇,而且也批判了圣经中关于所谓三位一体,所谓面包就是耶稣的肉,酒就是耶稣的血这样一些极端荒谬的宗教信条。

孟德斯鸠还把天主教僧侣作为攻击的对象。在他看来,天主教的僧侣们都是寄生虫,而寺院则是一大群寄生虫的安乐窝。他说:“僧侣本身是一群懒惰的人,他们又培养别人的懒惰,由于他们的好客,无数游手好闲的人、仕绅、中流社会的人士,就以奔走寺院过日子了。”^③

在《波斯人信札》第48封信中,孟德斯鸠以讥讽的口吻极其生动地描绘了巴黎社交场中一位天主教神甫——“宣教的法师”、“良心的导师”的一副可恶形象,说他神气欢欣、面色红润,衣着整齐,喜欢向女人献殷勤。“关于妇女们的事,他比丈夫们知道得更详细。他认识妇女们的弱点,妇女们也知道他有他的弱点。”他虽然嘴上老离不了“天恩”这件事,但是“在漂亮女子的耳边,他更愿意说他如何动了凡心。当众说法,他咆哮如雷;个别接触,他温顺如羔羊。”如此等等。在同书第28封信中,孟德斯鸠还谈到一个年轻的神甫用欺骗手段奸污了一个女演员。在这里,孟德斯鸠笔下的天主教神甫简直就是一个地道的惯于玩弄女性的花花公子了。

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第130页。

② 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第39—40页。

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第137页。

在孟德斯鸠看来，天主教的罪业审辨师乃是地地道道的江湖骗子。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠通过一位天主教的罪业审辨师的自白，极其生动而又深刻地揭露了罪业审辨师所玩弄的一套欺骗善良的教徒的手法和那些既要放手干坏事、又想进天堂的所谓“教徒”的丑恶嘴脸。这位罪业审辨师得意洋洋地解释了何谓罪业以及他是如何进行审辨的：“大凡业障，分为两类：一为致命业，犯者绝对不能进天堂；二为可恕业，犯者触犯上帝，倒是真的，不过并不触怒上帝，以至于褫夺犯者天上的洪福。哦，我们全副本领，就在于仔细辨别这两类罪业。因为，除了几个放浪之士（在这里，主要是指思想自由，没有宗教信仰的人。——引者注）以外，所有的基督徒都愿进天堂，但是几乎什么人都愿意用尽可能低廉的代价，赚开天堂之门。人们认清了哪一些是致命业，竭力避免犯这类罪业，此外不妨放手干去。”有的人“尽量办到刚刚够进天堂，一分都不宽裕；只要能进去，他们就满足了，因为他们目的在于不多不少，恰好及格。这类人，与其说他们获得天国，不如说他们窃取天国。……行动本身不成罪业；罪业决定于犯罪者的认识程度。这人做了恶事，只要他们能够相信这并不是件恶事，良心是泰然的；又因模棱两可的行动，多到无穷无尽，罪业审辨师可以宣布这些都是善行，给它们添上本来没有的善的成分；而且，只要他能说服别人，认为那些行动并无毒素，他就将毒素从那些行动中完全消除。”^①

天主教的教士在群众中是极不受欢迎的。孟德斯鸠在《波斯人信札》第61封信中，描绘了一个教士在社交场合的窘态。这个教士对那些思想自由、没有宗教信仰的“放浪之士”，尤其感到难以对付，他诉苦说：“我们一出现于社交场合，人们就挑逗我们，引起争辩；比如要我们设法证明，对于一个不信上帝的人，祈祷是有用

^① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第96页。

的；或证明对于另一个终身否认灵魂不死的人，斋戒是必要的。这种工作是十分艰苦的，而且那种哈哈大笑的人，显然并不是在拥护我们。”于是，这位教士也终于意识到，不应当勉强人民接受某些宗教上的观点。所以他说：“我们搅乱国家，我们自寻烦恼，为了使人接受某些毫无基本意义的宗教观点，于是我们就和某一个征服中国的霸主一样，为了强迫人民剃发或削指甲，引起了大规模的反抗。”^①

孟德斯鸠是反对天主教传教士的殖民主义的。他在《波斯人信札》第49封信中谈到：有一个托钵僧——天主教圣芳济派修道士，恳求波斯旅游者帮助，想要解决派两三个修道士到波斯古都加斯班去，却遭到这位波斯旅游者坚决拒绝的事。孟德斯鸠借这位波斯人之口痛斥了这个打着传教旗帜的海外殖民者：“教两个托钵僧去呼吸加斯班的空气，计划倒是极妙；对于欧亚二洲，定必十分有用；十分有必要引起君主们的兴趣。这就是所谓地道的殖民地！算了吧！你和你的同类，是不适宜于移植的，你们不如在你们出生的地方，继续爬行吧。”^②

孟德斯鸠从新兴的资产阶级立场出发，提出了限制天主教会财产等等一系列进步主张。他认为，僧侣无止境地获取财产是极不合理的。因此，应该让僧侣“放弃手中新取得的财产。”他认为，教会拥有大量土地会使广大农民群众破产，征收苛捐杂税会危害新兴的工商业。他指出，宗教节庆过多是一个大弊病，这会妨害国民经济的发展，尤其不利于农业的发展。他写道：“当一个宗教规定人们要在某日停止劳动的时候，它首先要关心的应该是人们的需要，然后才是它所敬奉的神明的尊荣显赫。”^③

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第103页。

② 同上书，第82页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第154页。

孟德斯鸠反对宗教迷信上的奢侈。他认为,“小心翼翼地尊敬神明”与“崇拜仪式的堂皇华丽”,这是极其不同的两桩事。他赞成柏拉图的意见:“纯洁、虔诚的人应该奉献和他们相似的祭品,即纯洁、虔诚的祭品。”人们是不应该把金银宝贝献给神明的。他很赞赏柏拉图的话:“一个好人如果接受一个奸人的礼物将感到羞惭;那末神明对不敬神的人们的祭品应当如何想法呢?”他强调指出:“宗教不应当以献祭为借口而把国家由于必要的考虑留给老百姓的东西勒索了去”。他主张丧葬应以节俭为原则。“宗教也不应当鼓励丧葬的浪费。在死亡的事情上,在死亡的时候,不论财富多寡,全都是一样的;在这种场合,把贫富的差别取消掉,还有比这更合乎自然的么?”^①

孟德斯鸠坚决主张宗教信仰自由,反对采取强制手段要人们信教,猛烈抨击宗教裁判所的残暴行为。他指出,对异教徒或不信教的人提出公诉,进行镇压,那只不过是对于无罪过者的迫害而已。他认为,采用威吓的办法决不能使人相信什么东西。因此宗教应避免使用刑法。他说,历史表明,“刑法除了破坏而外是没有其他效果的。”他认为,“要变更宗教的话,诱导比刑法更为有力。”他强调说,天主教不应当用火和剑来巩固自己的地位。在《波斯人信札》中,他指责西班牙和葡萄牙的某些教士非常残酷,说“他们烧死一个活人,和烧稻草一般轻易。”他们极端野蛮,完全不讲道理,他们可以把一个穷苦小百姓“作为异端,活活烧死;他即使能分辩,也没有用处。毫无分辩的余地!等人们想起听他分辩,他早已成了灰烬。”^②孟德斯鸠揭露了这些教士们所采用的卑鄙手段:他们为了证明被烧死者有罪,竟不惜“接受十恶不赦的人,下流娼妇,或操无耻贱业的人作证明”。接着,孟德斯鸠还进一步揭露了这些教士

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第165页。

② 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第50页。

们的伪善面目：他们在把这个无辜者烧死之前，还要对他“作小小的赞扬，并且说看见罪人穿得那么破烂，不胜气愤，说他们心肠很软，怕看流血，说他们作此判决，万分无奈”等等一套假慈悲的废话。而在把这个无辜者烧死之后，他们却将其“财产充公，从中自肥”。孟德斯鸠指出，天主教教会就是采取“上述各种残暴手段，借以维持自身”的。^①在《论法的精神》第25章第13节中，孟德斯鸠极其愤怒地谴责了葡萄牙里斯本宗教法庭烧死一个不信基督的18岁的犹太女子的罪行。孟德斯鸠借一本小册子的犹太著者之口，严肃告诉西班牙、葡萄牙宗教法庭的法官们说：“当伊斯兰教徒自夸信徒众多的时候，你们就告诉他们说，他们是依靠暴力获取信徒，依靠刀剑扩展宗教的；那末你们为什么用火刑来建立你们的宗教呢？”“真理的性格在于它能够制服人们的心和精神，而不是像你们所了解的那样软弱无能，需要用酷刑来强迫我们接受它。”“我们必须警告你们一件事，就是：倘使将来有人敢说，在我们所处的时代，欧洲的人民是文明的话，人们将要引你们为例，来证明他们是半野蛮的。人们对于你们的看法将使你们的时代受到羞辱，并将使人们憎恨和你们同时代的一切人。”^②

对于东方的宗教——伊斯兰教、佛教、道教等，孟德斯鸠也进行了尖锐的批判。他的批判矛头首先指向伊斯兰教。在他看来，伊斯兰教是东方这个封建专制主义最盛行的地方的最有代表性的典型的宗教。他说：“专制政体比较宜于伊斯兰教”。“伊斯兰教的君主们不断杀人或是被杀”。伊斯兰教是违反人性的，是与“破坏”联系在一起的。他写道：“如果宗教是由征服者授与的话，这对人性是一种灾难。伊斯兰教只靠利剑讲话；它是通过破坏建立起来

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第50—51页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第169、170、171页。

的；它仍然用这种破坏的精神去影响人类。”^①

孟德斯鸠批判了伊斯兰教的定命论。他指出：“精神的懒惰产生了伊斯兰教的定命论；这种定命论又滋生了精神的懒惰。他们说，这是上帝的命令里规定的，所以应该休息休息”^②。“伊斯兰教徒养成了沉默思辨的习惯；他们一天祈祷五次，每次都要做一件事，就是，把属于尘世的一切，全都置诸脑后。这就使他们习惯于沉默思辨。除此之外，他们对一切事物，又都淡然视之，漫不经心。”孟德斯鸠认为，他们的“这种对事物的漠视态度是由命数不易的教义产生出来的。”^③在他看来，伊斯兰教的这种“超脱尘世的思想”在政治上只能起消极的作用，是不能起消弭“专制主义的恶果”的作用的。

孟德斯鸠对佛教和道教也是采取批判态度的。在他看来，“佛和老君的教义的弊害”就在于：不自谋衣食，不做社会的一切工作，只过一种“沉思默想的生活”。^④应该说，孟德斯鸠的批判是中肯的，而且从中可以看出，孟德斯鸠作为新兴资产阶级的代表，是主张积极干预社会生活，反对消极的出世、遁世思想的。

我们从上述情况可以看到，孟德斯鸠在对基督教新教作了许多肯定评价的同时，对于世界上的其他几大宗教都作了不同程度的批判，而他对于当时在法国占统治地位的天主教的抨击则尤为猛烈。然而，他并不认为，只有新教才有存在的必要，而天主教等则完全没有存在的理由。在他看来，宗教同政体是有密切关系的。天主教比较适宜于君主政体，基督教比较适宜于共和政体，伊斯兰教比较适宜于东方国家的专制政体。而孟德斯鸠是主张在法国用

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第142页。

② 同上书，第148页。

③ 同上书，第146页。

④ 同上书，第145—146页。

基督教新教来代替天主教的。这显然是由于基督教新教在当时已披上资产阶级革命的外衣，进行反对天主教和反对封建专制主义的缘故。新教在当时正是最适应资产阶级发展的宗教意识。马克思在《资本论》中就曾指出，对于商品生产者的社会来说，“崇拜抽象人的基督教，特别是资产阶级发展阶段的基督教，如新教、自然神教等等，是最适当的宗教形式。”^①

在这里有必要指出：孟德斯鸠之所以主张在法国要用基督教新教代替天主教，是有其历史原因的。在当时的法国，信仰新教的大部分人都是资产阶级分子，而信仰天主教的则主要是封建势力的代表。尤其是有这样一种历史情况：在新旧教斗争（宗教战争）中，法国国王路易十四偏袒天主教，排斥新教，迫害新教徒，企图扑灭异教——冉森教和加尔文教。他拆毁了冉森教的中心——波尔罗雅尔修道院。他派遣天主教传教士强迫加尔文教徒改信天主教，由于遭到拒绝，他便派龙骑兵到加尔文教徒家肆意骚扰，这就是历史上有名的“龙骑兵迫害新教徒事件”。他还于1685年下令废止了亨利四世于1598年颁布的承认加尔文教徒有信教和礼拜自由的南特敕令，严禁加尔文教的存在，致使大批教徒流亡国外。据统计，到18世纪中叶，已有大约40万人流亡国外，他们大都是一些能工巧匠、富商、手工工场主。这些人中有一大部分后来定居在信奉新教的德国、瑞士等国家，大大地促进了当地的工商业的发展。路易十四所执行的这种宗教歧视政策，再加上在经济领域中所实施的那一套封建专制的规章制度，使得工商业趋于萧条，使资本主义经济的发展受到很大的阻碍，因而引起了法国新兴资产阶级的强烈不满。

针对路易十四王朝实行的偏袒天主教，排斥新教的宗教歧视政策，孟德斯鸠提出了各种宗教互相宽容的主张。他说，历史上之

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第96页。

所以充满宗教战争，并非由于宗教派别繁多，而是由于不宽容精神。他认为，“任何宗教都会有对社会有利的教训”，因此，各种宗教都有权利被人们热心地遵奉，而它们之间也应该互相宽容，和睦相处，互不干扰，互相尊敬。而且在一个国家里有多种宗教存在，可以互相竞争，这对于统治者来说也是有好处的。

孟德斯鸠认为，在一国中有数种不同的宗教比只有一种宗教更要好一些。而且在他看来，“生活在被宽容的宗教中的人，在平常情况下，比活在统治宗教中的人，对于祖国更有用些；因为，前者在社会上没有尊贵的地位，他们不能以豪富阔绰来露头角，他们倾向于用劳动来取得财富，倾向于从事社会上最艰苦的职业。”“况且，由于任何宗教都含有对社会有利的教训，最好任何宗教都热心地被遵奉。”而由于各种各样宗教的信徒都存在竞争者所具有的嫉妒之心，所以，信徒们“各人战战兢兢，唯恐一举一动有辱本宗，而令异宗得以鄙视本宗，并对本宗作毫不宽恕的检举。”因此，在只存在一种宗教的情况下，孟德斯鸠主张引进新的宗教，他认为，“将一个宗派引入国内，纠正旧有宗派的种种过分之处，这是最有把握的方法。”^①

有人认为，在一国内容忍几种宗教，对于君主是不利的。孟德斯鸠驳斥了这种说法，他说：“若全世界的教派齐集一国，对于君主将毫无损害，因为没有一个教派不主张服从，不倡导驯顺。”^②

孟德斯鸠谴责宗教战争，把“劝教热”斥之为“传染病”。他认为，历史上经常发生的宗教战争都是由“不宽容精神”所引起的。这种不宽容精神“鼓励着自以为居统治地位那一种宗教；犹太人从埃及人那里学来的就是这种劝教热；这狂热像流行于民间的传染病一样，从犹太人身上传染给伊斯兰教徒与基督教徒；这令人晕眩的

^{①②} 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第148页。

精神之发展,只能看作人类理智的完全抹煞。”^①

在《波斯人信札》中,孟德斯鸠借波斯人之口谴责了波斯的伊斯兰教徒对于拜火教徒的迫害。他指出:这种迫害使拜火教徒“不得不成群结队,逃往印度,致令波斯丧失了这一如此勤于耕种的民族,这民族曾用自己的劳动,独立战胜我们土地的贫瘠。”^②

孟德斯鸠认为:各种宗教应互相尊重,而不应互相轻视,更不应互相憎恨、厌恶。他说:“宗教的法律,除了激起人们对邪恶的轻视而外,是不应该制造他种轻视的,尤其是不应该使人们离弃对人类的的爱和怜悯。”他不赞成伊斯兰教徒和印度教徒互相憎恨、厌恶的做法:“印度人憎恨伊斯兰教徒,因为他们吃牛;伊斯兰教徒厌恶印度人,因为他们吃猪。”^③

孟德斯鸠主张容忍异教。当然,容忍异教不等于赞同异教。但一个国家应该容忍好几种宗教,而法律也必须要求这些宗教彼此互相容忍。他说:“一切受压制的宗教,自己必将成为压制异教的宗教。这是一条原则。因为当一种宗教侥幸而脱离了压迫的时候,它就要立即攻击曾经压迫它的宗教——不是作为宗教,而是作为暴政来攻击。”“因此,法律如果要求这些不同的宗教不仅不要搅扰国家,而且也不要互相搅扰的话,这总是有好处的。”^④

一般说来,孟德斯鸠是不主张引进新的宗教的。其理由是:一个国家旧的即原有的宗教和气候是相适应的,和国家的政制是连系在一起的;而从外国引进的新的宗教则不同,它不仅和国家的政制没有连系,而且常常是和本国的气候格格不入的。“不仅如此,新教将使国民厌恶本国的法律,并轻视已建立的政府;国民对新旧

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第148—149页。

② 同上书,第148页。

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第154页。

④ 同上书,第166页。

两种宗教的猜疑将代替他们原来那样对一种宗教的坚定信仰。一言以蔽之,这种情况,至少有一个时期,将给国家制造坏国民和坏信徒。”^①所以,孟德斯鸠认为,“如果一个国家对本国已经建立的宗教感到满意的话,它就不要容许其他宗教进来设教。”当然,如果一种新的宗教已经在国内设教的话,那也“应该容忍它。”^②

在孟德斯鸠看来,宗教如同风俗习惯一样,是长期逐渐形成的。因此,一个国家是不可能在瞬息之间就把它改变的。如果企图用颁发法令的办法去摧毁或改变国内占支配地位的宗教,那是很危险的,甚至有“激起革命”的危险。而企图用强暴的方法使人们脱离宗教,那也是难于达到目的的。因此,“对于宗教,应避免使用刑法。”孟德斯鸠认为:“要变更宗教的话,诱导比刑罚更为有力。”“刑罚除了破坏而外是没有其他效果的。”^③

孟德斯鸠认为,对于教徒来说,应当重视宗教的人道主义精神,完全不应当在宗教仪式方面争吵不休。他说,“无论你生活在何种宗教中,遵守法律、热爱人类、孝顺父母,永远是首先第一的宗教行动。”由于各种宗教都认定上帝是“热爱人类”的,那么信教者也就应当“遵守社会的规矩,尽人类的义务”。孟德斯鸠写道:“如果上帝爱人类,我们也爱人类,必能使上帝高兴;就是说,对于人类,要尽人道与仁善的义务,不要破坏保障他们生活的法律。”他认为,“这样做,比奉行这种那种仪式,可以有更大把握使上帝高兴;因为各种仪式,它们本身并不包含丝毫仁善;仪式之所以好,无非假设上帝命令如此,并且不能不重视这命令。然而这一点就引起了大大的争论;在这方面,我们极容易搞错;因为必须在两千种宗教仪式之中,选择某种宗教仪式。”^④

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第167页。

② 同上书,第166—167页。

③ 同上书,第168页。

④ 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第72—73页。

孟德斯鸠把犹太教和伊斯兰教、基督教之间的关系,比作树干和树枝,母亲和女儿之间的关系。它们本是一家,理当互相尊重,和睦相处。孟德斯鸠对于它们之间的长期纷争是很不满意的。他写道:“犹太的宗教,是古老的树干,它产生两股枝柯,荫蔽全世界,我意思说伊斯兰教与基督教。或者不如说,这是一个母亲生了两个女儿,而女儿把母亲欺侮得遍体鳞伤:因为,在宗教方面,最接近的派别,彼此是最大的仇敌。然而,母亲虽然受了女儿虐待,她仍然始终以生了这样的女儿为荣;利用这个和那个女儿,她拥抱全世界,同时在另一方面,她的令人尊敬的高龄,拥抱各时代。”“犹太人因而自视为一切圣道的渊源,一切宗教的根源。相反地,他们把我们看作改变了圣则的异端,或不如说,把我们看作离经叛道的犹太人。”^①

孟德斯鸠以欣慰的心情看到,在欧洲基督教徒之间已经开始摆脱以前曾经有过的不宽容精神,从而使人们“享受着向所未有的安宁”。他非常痛恨宗教的纷争给人民带来的严重祸害和灾难,他指出:“人们把事情办糟了,因为他们把西班牙的基督徒驱逐了出来,又因为在法国,那些信仰与国王稍有不同的基督徒被搅得疲惫不堪。人们发觉,对于宗教事业发展的热心,并不等于对于宗教本身的爱戴;而且,热爱宗教、遵奉宗教,决没有必要因此而憎恨与迫害不遵奉的人。”^②

孟德斯鸠希望伊斯兰教内部各派之间也应停息纷争,他借波斯人之口说道:“很希望我们伊斯兰教徒,在这方面也和基督徒一样,有合乎情理的想法;希望我们能在哈里与阿普贝克之间永建和平,而让上帝来操心,决定这两位圣先知的优点何在。我愿人们以崇拜和恭敬的举动,来尊重这两位先知,而不是用无济于事的偏

① 孟德斯鸠,《波斯人信札》,第100—101页。

② 同上书,第101页。

受；并愿大家设法，不辜负两位先知的恩惠，不论上帝给他们指定的位置，是在他右边，或是在他宝座的踏脚板下边。”^①

最后，这里顺便谈谈孟德斯鸠对于迷信的批判。

在孟德斯鸠看来，迷信乃是一种偏见，它是一种没有任何科学根据的理论，然而，在那愚昧黑暗的封建社会里，迷信的力量却是很大的。“迷信的偏见强于其他一切偏见；迷信的理论强于其他一切理论。”例如，在路易斯安纳有一个叫做“纳哲”的民族，他们崇拜太阳，而他们的首领便把自己想象为太阳的兄弟。孟德斯鸠说：可是，“他们的首领如果没有想象自己就是太阳的兄弟的话，人民便要认为他也和他们一样是一只可怜虫而已。”^②孟德斯鸠对那些迷信符箓、魔法的人们进行了有力的反驳。他指出，人们不应当迷信符箓，“将全部信心寄托在几个神秘的字母上。”他写道：“人们真不幸！他们在落空的希望与可笑的恐惧之间不停地飘荡着；不但不依靠理智，他们自己反而制造出妖魔鬼怪来，使自己胆怯；或者制造幽灵幻想，迷惑自己。”孟德斯鸠嘲笑了那些迷信符箓的人：“某些字母这样排列，你愿意它们发生什么效果呢？这些字母散乱之后，你愿意它们扰乱什么已发生的效果呢？为了平定风暴，这些字母和风有什么关系呢？为了战胜大炮的力量，这些字母和火药有什么关系呢？为了治病，这些字母和医生所谓疾病的‘恶性瘰疬’以及‘致病原因’有什么关系呢？”孟德斯鸠认为魔力是根本不存在的。他反驳那些相信魔力的人说：“你可以对我说，由于某些魔力，使人打了一次胜仗；而我却对你说，你想必瞎了眼睛，因而在地形、兵士人数与勇气、军官的经验等情况上，你看不见足够的原因，可以产生你所不愿意知道原因的那种结果。”^③

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第101—102页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第288—289页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第256—257页。

*

*

*

综上所述,在宗教问题上,孟德斯鸠不是一个反对一切宗教的无神论者,而是一个自然神论者。与完全抛弃了宗教外衣,公开地批判宗教僧侣主义的18世纪法国唯物主义者的战斗无神论不同,他是在宗教外衣掩盖下来同天主教会和宗教神学作斗争的。

尽管他知道宗教神学与科学是格格不入的,但他认为宗教的存在、相信神的存在,还是有用处的:可以对暴君、对恶人起约束作用。他主张把宗教的利益和政治的利益结合起来。他同情新教,反对天主教,把天主教作为主要的批判对象。他反驳和讥笑神学家们关于上帝的种种特性的说法,诸如所谓上帝完美无缺、全知全能以及具有无穷的预见等等说法。他甚至对于上帝创造世界的神话表示怀疑。他认为,神祇是人按照自己的形象塑造出来的。他指出,僧侣们完全是为了自私的目的而撰写神学著作,诠释圣经,因而提出形形色色荒谬绝伦、矛盾百出的论断,进行长期的激烈的论战。他批判灵魂不灭的学说,抨击天主教的禁欲主义,反对神职人员干预政治,主张政教分离。他攻击教皇是“魔法师”,批判僧侣们所过的寄生生活。他攻击的对象中还有天主教的神甫,天主教的罪业审辨师,以及天主教传教士的殖民主义。他提出了限制天主教会的财产、尽量减少宗教节庆、反对宗教迷信上的奢侈等主张。他主张宗教信仰自由,猛烈抨击了宗教裁判所的暴行。他对于东方的宗教——伊斯兰教、佛教、道教等,也进行了尖锐的、中肯的批判。但他认为,任何宗教都有对社会有利的教训,所以,各种宗教都有存在的权利。因此,他坚决反对宗教歧视政策,主张各种宗教互相宽容、和睦相处、互不干扰、互相尊敬。他认为,在一国中有多种宗教存在是有好处的,它们之间可以互相竞争。他强烈谴责宗教战争,反对迫害异教。他认为,各种宗教应互相尊重,而不应互相轻视、憎恨和厌恶;各派宗教都应重视宗教的“爱人类”的人道主义

精神,而不应当在宗教仪式方面争吵不休。最后,他还对迷信进行了批判。

可见,自然神论者孟德斯鸠对宗教传统和宗教偏见,对各种宗教,尤其是天主教进行了猛烈的抨击和批判。他对宗教的批判,尤其是对天主教及其思想体系的批判,有许多地方甚至同无神论者霍尔巴赫(1723—1789)对宗教的批判相比也是毫无逊色的。当然,他在同传统基督教的斗争中,就整个而言,是不如后来的公开的无神论者那样英勇,那样坚决,那样彻底,但在当时历史条件下,他对宗教的批判毕竟还是起了重大的进步作用的。仅就这个方面而言,他也不愧是一个对人们的思想起过启迪作用的伟大的资产阶级启蒙思想家。

第 四 章

关于社会发展规律的观点和地理学说

一、关于社会及其发展规律的思想

孟德斯鸠不仅是一个反对封建专制主义和反对天主教僧侣主义的英勇战士，而且是一位杰出的社会学家。他把自己毕生的主要精力和心血都花在社会历史问题的研究上。他非常重视现实的关系，他对社会历史问题的分析都是以大量现实的和历史的事实材料为依据的。他把自己的研究工作同反封建专制主义和反宗教僧侣主义的斗争紧密联系起来，并使之成为这种现实斗争服务。

孟德斯鸠是资产阶级社会学和资产阶级历史科学的奠基人之一。在《罗马盛衰原因论》一书中，他第一次比较系统地阐述了自己的社会学理论和历史观点。他的巨大历史功绩在于：他力图摆脱中世纪的思想家、历史学家用宗教神学来解释社会历史的传统观点的影响，而力图根据业已记载下来的历史事实来解释人类社会历史，对它进行分析，并从中找出社会历史发展的规律。他力图用古罗马的政治制度和风俗习惯等社会本身的因素来解释古罗马盛衰的原因。在他看来，世界并不是由上帝来统治的，人类并不是由命运来支配的。

孟德斯鸠的社会学思想，受意大利早期思想家尼科洛·马基雅维里（1469—1527）政治学的影响较深。马基雅维里在国家观上已经摆脱神学的束缚，“已经用人的眼光来观察国家了”。（马克思

语)孟德斯鸠正是这样。在他看来,对社会政治的研究,不能根据宗教的教义,不能根据中世纪的神学观点,而应当根据对历史事实本身的观察。

我们在前面已经说过,孟德斯鸠非常重视对古罗马历史的研究,非常赞赏古罗马共和国的道德。他非常强调公民道德(这包括:自愿履行公民义务,酷爱自由,勇敢善战,谦虚和美德,大公无私的品德和坚定的信心,等等)在罗马历史上的巨大作用。在他看来,公民道德乃是罗马共和国的光荣和强大的基础。而一旦罗马人的道德败坏,罗马也就必不可免地要走向灭亡。当然,这种观点是不科学的,而且是违反历史事实的。历史告诉我们:古罗马是奴隶制国家,当时的阶级矛盾和斗争是极其尖锐的。而孟德斯鸠却无视这一重要历史事实。他把古罗马共和国理想化了,把它说成是具有高尚的公民道德的社会。不过,我们也要看到:孟德斯鸠的观点是为其反对封建君主专制这个政治目的服务的。他是企图到古罗马的历史中去寻找自己的政治观点的理论根据。他后来在《论法的精神》中写道:“当我发现了罗马人的事迹证明了我的看法时,我对我的意见更加坚定了。”^①孟德斯鸠大谈罗马历史的另一个政治目的,无非是想用借古讽今的手法,即用隐喻的方法,影射攻击法国当时的封建专制主义。

孟德斯鸠在研究古罗马历史之后得出的最后结论是:罗马强盛的原因就在于:罗马的共和制度,君主贤明,罗马人骁勇善战,热爱自由,风俗质朴。而罗马衰亡的原因则在于:它出现了野心家,它的掠夺扩张政策,致使人民的风俗败坏,发生内讧、互相残杀,财产集中于少数人手中,形成贫富不均现象,民族精神不振,国内外贸易也遭到了严重破坏,等等。应该说,孟德斯鸠所列举的上述种种现象无疑都是存在的,而且它们也的确曾对罗马的兴衰产生过

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第89页。

一定程度的影响。然而，他却没有看到罗马盛衰的主要原因和动力是国内的阶级斗争。马克思主义认为，人类社会各个阶段上的物质资料的生产，是整个社会历史发展的基础。生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾，是社会的基本矛盾，是社会发展的根本动力。社会基本矛盾推动社会前进，推动新旧社会的更替，推动社会由低级向高级的发展。而孟德斯鸠当然是不懂得这一点的。所以，他只能看到罗马历史上的一些表面现象，而不能揭示出产生这些历史现象的根本原因，因此也就不能真正科学地解答罗马盛衰的原因问题。其次，他也同许多剥削阶级的思想家一样，对人民群众是轻视的，他不承认人民群众在历史上的重要作用。他只强调立法者——君主在历史上的决定性作用。在他看来，君主的贤明与否，是罗马盛衰的一个极其重要的原因。

可见，由于阶级和时代的局限性，孟德斯鸠也同其他的资产阶级启蒙思想家一样，在社会历史观方面仍然是一个唯心主义者。对于社会发展的动因，他不是到物质资料的生产方式中去寻找，而是到人们的意志和思想中去寻找。他既看不到人民群众的伟大力量及其在社会历史发展中所起的决定性作用，也不懂得在阶级社会里阶级斗争是历史发展的动力这个道理。他认为，人类历史的命运归根到底要以个别政治活动家（主要是立法者）的意志为转移。立法者贤明，就会颁布好的法律，而有了好的法律，也就会产生出好的社会制度。反之，如果立法者昏庸残暴，他就会颁布坏的法律，并从而产生出坏的社会制度。因此，贤明的立法者即“开明君主”的出现与否，就成了能否“从上面”实行改革、建立起理想的社会秩序的关键。所以在孟德斯鸠那里，人们的思想、理性就成了社会历史发展过程的决定性的动力。可见，孟德斯鸠的社会历史观，正是这样一种从社会意识决定社会存在出发，把人们的思想动机（即理性）看作是社会发展的根本原因，把全部历史归结为少数

英雄人物的历史的唯心史观。

然而，孟德斯鸠的社会历史观却包含有合理因素，其中最有价值的就是关于人类社会历史发展的规律性的思想。这种思想是《论法的精神》一书中极其重要的思想。

这里有必要指出，孟德斯鸠想要寻找社会发展的一般原因即社会发展规律的意图，在《罗马盛衰原因论》一书中就已经表现出来了。在这本书里，他反对命运支配着世界的说法。他认为，历史事件的成败、王国的兴亡决不是偶然的，而必有其“一般的原因”即“总的基础”。他这样写道：“支配着全世界的并不是命运。这一点从罗马人身上可以看出来：当罗马人根据一种办法来治理的时候，他们一连串的事情都是成功的，可是当罗马人根据另一种办法来行动的时候，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，或者是生理方面的。这些原因在每一个王国里都发生作用，它们使这个王国兴起，保持住它，或者是使它灭亡。一切偶然事件都是受制于这些原因的；如果偶然一次战败，这就是说一次特殊的原因摧毁了一个国家，那就必然还有个一般的原因，使得这个国家会在一次战斗中灭亡。总之，一个总的基础是会把所有特殊的事件带动起来的。”^①在《论法的精神》中，孟德斯鸠已从寻找社会发展的某些“一般原因”进一步发展成为力图建立某些“原则”，力图“从事物的性质推演出”某些“原则”了。他这样写道：“我建立了一些原则。我看见了：个别的情况是服从这些原则的，仿佛是由原则引伸而出的；所有各国的历史都不过是由这些原则而来的结果；每一个个别法律都和另一个法律联系着，或是依赖于一个更具有一般性的法律。”“当我回顾古代，我便追寻它的精神之所在，以免把实际不同的情况当做相同，或是看不出外貌相似的情况间的差别。”“我的原则不是从我的成见，而是从事物的性质推

^① 孟德斯鸠，《罗马盛衰原因论》，第102页。

演出来的。”^①

孟德斯鸠想要寻找的“一般原因”和力图建立的某些“原则”究竟是什么？显然就是：能够主宰一切、支配一切的理性的法则，亦即理想的法律原则。而孟德斯鸠也正是希望用一种理想的法律来改变人类社会历史的发展进程的。在他看来，凡是根据理想的法律原则建立起来的社会制度和国家都是正义的，反之则是不正义的。资本主义的社会制度和国家乃是建立在这些原则之上的，因而是正义的。而封建的社会制度和国家则是建立在违反理性的原则之上的，因而是非正义的。可见，孟德斯鸠提出的这些原则和论断，虽然具有主观臆测的性质，但它们在当时是为了反对封建专制国家制度和中世纪的君权神授理论而提出来的，因而是具有积极的进步意义的。

孟德斯鸠说，世界上一切存在物都有它们的规律。上帝有他的规律，物质世界有它的规律，高于人类的“智灵们”有他们的规律，兽类有它们的规律，人类也有他们的规律。孟德斯鸠驳斥了那种否认规律的存在、认为世界上的一切东西都是由一种盲目的命运产生出来的说法。他指出，这种说法是极端荒谬的。孟德斯鸠给规律下了一个定义：“从最广泛的意义来说，规律是由事物的性质产生出来的必然关系。”^②从这个定义中我们可以看到，他不仅是把人类社会的发展看作一个有规律的过程，而且把这个社会发展规律看作不是从外部强加给社会的，而是社会本身所固有的，也就是说，是客观存在的。这一点可以说是孟德斯鸠的一大功绩。

这里有必要指出：孟德斯鸠虽然提出了社会规律的问题，但他并没有正确地理解“规律”一词的真正涵义。他时而把社会规律看

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第37页（著者原序）。

② 参看孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第1页。

作是客观的,时而又把社会规律看作是主观的。例如他说:“人,作为一个‘物理的存在物’来说,是和一切物体一样,受不变的规律的支配。作为一个‘智能的存在物’来说,人是不断地违背上帝所制定的规律的,并且更改自己所制定的规律。”^①从这里可以看出,孟德斯鸠是错误地把作为法学范畴的、由国家政权所制定的法规同客观存在着的社会规律混为一谈了,并进而得出了人可以“更改自己所制定的规律”这个错误结论。而实际情况却正如马克思列宁主义所证明的,社会规律也象自然规律一样,是客观的,是不以人们的意志为转移而在社会历史中起作用的。人们能够发现和认识这些规律,并利用它们来为社会谋福利,但却不能改变规律、废除规律,并随心所欲地创造新的规律。而法规却不同,它们是由人们所制定并且可以废除的,当然,立法者在制定或废除它们时也是不能毫不考虑各种具体的社会历史条件而完全任意地行事的。

这里附带说一下,孟德斯鸠之所以会把规律同法规混为一谈,很可能是与法文中“loi”一词有多种含义有关。法文“loi”一词含有法、法律、规律等意思。而在有关孟德斯鸠著作的各种中译本中,对“loi”一词的译法也很不相同,相当混乱。

二、地 理 学 说

孟德斯鸠是资产阶级社会学中地理学派的创始人之一。他特别强调地理因素(尤其是气候因素)在人类社会发展中的作用。他之所以如此决不是偶然的。我们在前面谈到过,孟德斯鸠认为人类社会历史的发展是有规律的。但是由于他没有把法规同社会规律严格区分开来,这就必然会夸大立法者在社会发展中的作用,并从而把全部人类历史的发展归结为立法者等少数英雄人物的活

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第3页。

动。而这样一来，也就必然会把人类社会历史的发展变成为无数偶然事件的杂乱无章的堆积，并从而导致对他自己关于人类社会的发展有规律性这个主张的否定。显然正是出自这种考虑，而且也是基于反封建专制主义的需要，孟德斯鸠才到自然界中寻找那些对立法者(君主)的思想行动和整个社会生活进程以决定性影响的客观原因。因此，他在《论法的精神》中用了整整五章的巨大篇幅，来论述法律和气候、土壤的关系。他认为，地理环境，特别是气候、土壤和居住地域的大小，对于一个民族的性格、风俗、道德和精神面貌以及其法律性质和政治制度，具有决定性的影响作用。

孟德斯鸠特别强调气候的影响作用。他认为，“气候的影响是一切影响中最强有力的影响。”所以，在《论法的精神》中，他专辟了一些章节详细论述了气候对各民族的性格、感情、想象力和智慧，并进而对道德、风俗、宗教和法律等的巨大影响。在“人怎样因气候的差异而不同”这一节里，他特别详细地阐述了气候对人的性格、感情等的影响。他认为，由于南方民族和北方民族生活的气候条件完全不同，他们的性格、感情等也就完全不同。

孟德斯鸠在考察气候对人的决定性影响时，运用了他所掌握的生理学知识来加以论证。例如他说，寒冷的空气会增加纤维末端的弹力，并有利于血液从这些末端回归心脏。寒冷的空气还会减少这些纤维的长度，因而更增加它们的力量。反之，炎热的空气使纤维的末端松弛，使它们伸长，因此减少了它们的力量和弹力。“所以人们在寒冷气候下，便有较充沛的精力。心脏的动作和纤维末端的反应都较强，分泌比较均衡，血液更有力地走向心房；在交互的影响下，心脏有了更大的力量。心脏力量的加强自然会产生许多效果”。例如，有较强的自信，有较大的勇气，有较强的优越感，有较少的复仇的愿望，较为直爽，较少猜疑、策略与诡计。而居住在闷热地方的人则不同，他们心神非常萎靡，什么都要害怕，因

为他们觉得自己什么都不成。“炎热国家的人民，就象老头子一样怯懦；寒冷国家的人民，则象青年一样勇敢。”^①再如，他说：“在炎热的国家，皮肤的组织松弛，神经的末端展开，最软弱的东西的最微小的动作也都会感受到。在寒冷的国家，皮肤的组织收敛，乳头状的细粒压缩，小粟粒腺多少有些麻痹。”^②他认为，由于北方人皮糙肉厚，感觉迟钝，南方人细皮嫩肉，感觉敏锐，这又会产生许多不同的效果。北方人体格健壮魁伟，但不大活泼，较为迟笨，对快乐的感受性很低；南方人体格纤细、脆弱，但对快乐的感受性极端敏锐。北方人“邪恶少、品德多、极诚恳而坦白”；南方人犯罪的多，喜欢占便宜、纵欲。孟德斯鸠还说，极度炎热的气候会使身体完全丧失力量，使人没有任何好奇心，没有任何高尚的进取心，也没有宽容豁达的感情，懒惰，不肯动脑筋，可以忍受奴役。因为，在极度炎热的气候条件下，懒惰就是幸福，心思的运用比刑罚还要难受。

孟德斯鸠还在气候方面去寻找东方各国（主要指印度等气候炎热的国家）的宗教、风俗、习惯和法律持久不变的原因。他认为，身体的懒惰自然地产生精神上的懒惰。而懒惰的心灵一旦接受了某种印象，就不再能加以改变了。因此，“东方今天的法律、风俗、习惯，甚至那些看来无关紧要的习惯，如衣服的风格，和一千年前的相同。”^③

孟德斯鸠用印度炎热的气候来解释佛教教义的产生。他说，印度“过度的炎热使人萎靡疲惫；静止是那样地愉快，运动是那样地痛苦”，所以便很自然地产生了佛教教义，诸如相信“静止和虚无是万物的基础，是万物的终结”，“认为完全的无为就是最完善的境界”和欲望的目的，等等。^④

① 详见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第227—228页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第228页。

③ 同上书，第231页。

④ 同上书，第232页。

孟德斯鸠说：僧侣制度起源于东方炎热的国家，“在这些国家里，沉思默想的倾向多，而行动的倾向少。”“在亚洲，似乎是气候越热，僧侣的数目便越多。印度气候酷热，所以充满了僧侣。在欧洲也可以看到这种差异。”^① 孟德斯鸠认为，僧侣制度就是由炎热的气候造成的懒惰而产生出来的。因此，“如果要战胜气候产生的懒惰，法律就应该努力消除一切不劳动而生活的手段。”可是印度的立法者佛却没有这样做。“印度的立法者佛顺从自己的感觉，使人类处于极端被动的状态中。但是佛的教义是由气候上的懒惰产生的，却反而助长了懒惰；这就产生了无数的弊害。”^② 因此，印度的立法者佛是坏的立法者。

孟德斯鸠用自然条件、尤其是气候来解释各种不同宗教的地方性的戒律，例如，禁止宰牛、吃牛肉的戒律，禁吃猪肉的戒律。他说：“轮回说是适应印度的气候而创造出来的。那里，烈日的火焰燃烧着广漠的田野；人们只能喂养极少的牲口，又在农作上常有缺乏耕畜之虞；牛的繁殖不多，又常常感染到各种各样的疫病。所以，宗教以戒律加以保护，这对国家的大政方针来说，是最适切不过的了。”既然禁止宰杀作为重要劳动工具的耕牛当作食品，那就只好让人们喝牛奶和吃五谷杂食了。“当赤日灼照着草原的时候，由于有水源可以利用，稻米和蔬菜都欣欣向荣地生长。所以宗教的戒律只准许吃这类食物，这对这些气候下的居民是最有益不过的了。”“在那里，家畜的肉是没有味道的。但它们所产的奶和奶油却成为人们部分的食料。所以，在印度，法律禁止吃牛、宰牛，不是没有道理的。”雅典也有类似的情况：“雅典居民稠密；土地又贫瘠。所以，有一条宗教的箴规说，用微小的礼物供奉，比杀牛祭祀，更能荣

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第233页。

② 同上书，第232页。

耀神明。”^①

孟德斯鸠认为,禁吃猪肉这条地方性的法律,是信奉伊斯兰教的阿拉伯国家的立法者们适应他们所处的自然条件而制定出来的。因为,“那里几乎没有树林,而且几乎没有适宜于猪的任何饲料。”还有,“吃猪肉不易发汗,而且非常妨碍其他食物发汗。”而“不发汗会引起皮肤病或加深皮肤病的痛苦。所以在气候容易使人患皮肤病的地方,如巴勒斯坦、阿拉伯、埃及和利比亚等地,是应该禁止吃猪肉的。”^②

因此,在孟德斯鸠看来,把那些根据自然条件建立起来的地方性的宗教戒律输入到别的国家,往往是不合适的。例如,禁吃猪肉这条地方性的法律对于像中国这样一些国家就不会是好的。因为,“在这些国家,猪几乎是普遍的食品,而且多多少少是不可或缺的食品。”^③

这里值得注意的是:孟德斯鸠实际上已经看到宗教的地方性戒律与生产的发展、人民的生活之间的密切关系。这些戒律是为了保护生产和确保人民的健康而制定出来的,它们所禁止的乃是对生产发展起破坏作用的东西,对人民的生活、健康不利的东西。而且,这些戒律完全是因地制宜地制定出来的,是不能到处随便搬用的。应该说,孟德斯鸠的这些论断是有合理因素的。

在孟德斯鸠看来,由于宗教及其教规的产生是与气候密切相关的,因此,要把一种宗教输入到气候迥然不同的国家去那是不可能的。“如果一种宗教是建立在气候的基础上,而且同他国气候相去悬绝、格格不入的话,那它就不可能在他国立定脚跟;倘使有人把它传进去的话,也会被赶出来的。从人类的角度看,给基督教和

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第155—153页。

②③ 同上书,第156页。

伊斯兰教划分界线的似乎就是气候。”^①应该说，孟德斯鸠的这个论断也是有一定道理的。

可是，在孟德斯鸠看来，基督教却是一个例外，它是可以输入到别的国家去的。因为，“基督教是人类最高的福泽。”^②“基督教是充满良知的。”^③在这一点上，孟德斯鸠的偏见是显而易见的。

孟德斯鸠还用气候来解释人们饮酒的风俗习惯和禁酒的法律。他还是从生理上谈起，认为热带人宜喝水，寒带人宜喝酒。“穆罕默德禁止饮酒的法律是出于阿拉伯的气候的法律”。“禁止迦太基人饮酒的法律也是出于气候的法律。”孟德斯鸠认为，“这种法律对寒冷的国家是不适宜的。那里的气候似乎要强使全国的人在一定程度上都有爱好饮酒的习惯”。“当你从赤道走向北极，你便会发现，饮酒的嗜好是随着纬线的度数而增加的。当你再从赤道走向南极，便将要发现，这种嗜好也按着同样的比例，向南方发展。”^④孟德斯鸠进而概括地说：“不同气候的不同需要产生了不同的生活方式；不同的生活方式产生了不同种类的法律。”^⑤

孟德斯鸠认为，地理位置、气候与各民族的娱乐、节日的多寡是有关系的。他说：“由于新教国家和天主教国家的地理位置的关系（按：天主教国家比较靠近南方，新教国家比较靠近北方），新教国家比天主教国家需要更多的劳动。因此，取消节日比较适宜于新教国家，而不宜于天主教国家。”“炎热的气候出产丰富的甜美果实，那里的野蛮人很容易获得生活上所必需的东西，因此他们用较多时间嬉游玩乐。寒冷地方（按：指北美洲）的印第安人是不很空闲的；他们非不断捕鱼、狩猎不可。因此，他们的舞蹈、音乐和宴会

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第157页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第156页脚注②。

③ 同上书，第157页。

④ 同上书，上册第234—235页。

⑤ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第235页。

是比较少的。”^①

孟德斯鸠认为,家庭奴隶制(“家庭奴役”即专指妇女所受的奴役)的法律和气候的性质也有关系。他用气候的原因来解释一夫多妻制和一夫一妻制的产生。他说:气候炎热地方的女子结婚得早,衰老得早。她们的“理性”和“容色”永远不能同时存在。当“理性”可以取得霸权的时候,“容色”已不复存在。于是,“如果宗教不加以禁止的话,一个男人便遗弃发妻而另觅新欢,因而产生了多妻制”。而在气候温和的地方,女子的容颜不那么易于衰老,结婚较迟,她们有较多的生活经验,所以她们结婚时已有了较多的理性与知识,因而很自然地给两性间带来一种平等,结果法律也只规定了一妻制。孟德斯鸠的结论是:“一妻制的法律,在生理上比较适合于欧洲的气候,而比较不适合于亚洲的气候。”与此相联系,主张一妻制的基督教便能在欧洲绵延下去,而在亚洲则受到摧毁;准许多妻制的伊斯兰教在亚洲很容易地建立起来,而在欧洲则一筹莫展。^②

孟德斯鸠还用气候因素来解释人民之是否勇敢,民族之能否享有自由,国家之是否强盛。关于这一点他也发表了长篇大论。他说:“炎热的气候使人的力量和勇气萎顿;而在寒冷的气候下,人的身体和精神有一定的力量能够从事长久的、艰苦的、宏伟的、勇敢的活动。不仅在国与国之间是如此,即在同一国中地区与地区之间也是如此。中国北方的人民比南方的人民勇敢,朝鲜南方的人则不如北方的人勇敢。”“因此,……热带民族的怯意常常使这些民族成为奴隶,而寒冷气候的民族的勇敢使他们能够维护自己的自由。……这是自然的原因所产生的后果。”在美洲也是如此。“墨西哥和秘鲁的专制国家都是接近赤道的;差不多所有自由的小民

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第154—155页。

② 见孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第259—260页。

族在过去和现在都是接近两极的。”^①

最后，孟德斯鸠还用亚洲和欧洲的气候的不同来解释国家之强弱，民族之有自由或受奴役。他说：亚洲是没有温带的，和严寒的地区紧接着的就是炎热的地区；欧洲则相反，温带是广阔的，相毗连的国家的气候几乎相类似，没有显著的差别。“因此，在亚洲强国和弱国是面对着面的；好战、勇敢、活泼的民族和巾幗气的、懒惰的、怯懦的民族是紧紧地相毗连着的；所以一个民族势必为被征服者，另一个民族势必为征服者。欧洲的情形正相反；强国和强国面对着面，毗邻的民族都差不多一样地勇敢。这就是亚洲之所以弱而欧洲之所以强的重要原因；这就是欧洲之所以有自由而亚洲之所以受奴役的重要原因。”^②孟德斯鸠还根据他这种气候决定论，预言了波兰民族的独立。他说：虽然波兰已失去自主，“但是我们可以信赖气候，由于气候的缘故，它的主权虽已丧失，但不是永无恢复的日子。”^③

现在我们来谈谈地理条件中的土壤因素。孟德斯鸠认为，土壤同居民的性格之间，尤其是同民族的政治制度之间也有非常密切的依赖关系。他在这方面也有许多典型的论断，我们不妨把它们摘录于后。例如，他写道：“土地贫瘠，使人勤奋、俭朴、耐劳、勇敢和适宜于战争；土地所不给与的东西，他们不得不以人力去获得。土地膏腴使人因生活宽裕而柔弱、怠惰、贪生怕死。”^④“土地肥沃的国家常常是‘单人统治的政体’，土地不太肥沃的国家常常是‘数人统治的政体’；……阿提加的土壤贫瘠，因而建立了平民政治；拉栖代孟的土壤肥沃，因而建立了贵族政治。”“居住在山地的

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第273页。

② 同上书，第275页。

③ 同上书，第275—276页。

④ 同上书，第282页。

人坚决主张要平民政治，平原上的人则要求由一些上层人物领导的政体；近海的人则希望一种由二者混合的政体。”“肥沃的地方常常是平原，无法同强者对抗，只好向强者屈服；一经屈服，自由的精神便一去不复返了；农村的财富就成为那里的人们忠顺于强者的担保品。但是在多山地区，人们能够保存他们所有的东西，同时，他们所要保存的东西也并不多。他们所享有的自由，就是说他们的政体，成为值得他们保卫的唯一的幸福。因此，自由在崎岖难行的多山国家，比在那些得天独厚的国家，更占有重要的地位。”“多山国家的人民，保存着比较宽和的政体，因为他们不那么容易被征服。他们容易防御，而很难受到袭击。”^①孟德斯鸠认为，岛屿和山地都是促进自由的自然条件，所以，这些国家的人民比大陆国家的人民爱好自由。而岛屿有着更大的优越性，岛上的居民更加热爱自由。他写道：“岛屿的人民比大陆的人民爱好自由，岛屿通常是很小的；一部分的人民不那么容易被用来压迫其他部分的人民；海洋使他们和大的帝国隔绝；暴政不能够向那里伸展；征服者被大海止住了；岛民很少受到侵略战争的影响，他们可以比较容易保持自己的法律。”^②

孟德斯鸠还认为，民族居住的地域的大小也同国家的政治制度有极其密切的依赖关系。他说，小国宜于共和政体，中等国宜于由君主治理，大帝国宜于由专制君主治理。

他在谈到“亚洲的奴役”和“欧洲的自由”时，就曾用国家幅员的大小这个自然因素来加以解释。他说：亚洲有一些大帝国，它们出现在幅员辽阔的大平原上，在这种地理条件下，为了防止形成割据的局面，就只能实行专制制度，而且只能实行一种极端严酷的奴役的统治。因此，“一种奴隶的思想统治着亚洲；而且从来没有离

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第280页。

② 同上书，第282页。

开过亚洲。在那个地方的一切历史里，是连一段表现自由精神的记录都不可能找到的。”在亚洲，只能看见“极端的奴役。”^①在欧洲的情况则不同。“在欧洲，天然的区域划分形成了许多不大不小的国家。在这些国家里，……法治是很有利于保国的；所以没有法治，国家便将腐化堕落，而和一切邻邦都不能相比。”于是形成了“爱好自由的特性”，“因为有这种特性，所以除了通过商业的规律与利益而外，每一个地方都极不易征服，极不易向外力屈服。”^②

最后，孟德斯鸠还根据他的地理学说断言，一般地说来，大帝国的首都必需设在北方。他强调说：“对一个大国的君主来说，正确地给他的帝国选择首都是一件重要的事。如果他把首都设在南方，就有失去北方的危险；如果他定都于北方，他就会容易地保有南方。”^③

我们在上面用了较大的篇幅阐述了孟德斯鸠的地理学说，引证了他的大量言论。我们从他的上述论断可以清楚地看到，他的地理学说决不是凭空臆造出来的，而是在大量事实材料基础之上建立起来的，是他长期不辍地搜集积累材料和苦心孤诣地对自然、社会进行研究探索的重要理论成果。他这种在资产阶级社会学中占有重要地位的地理学说，不仅包含有合理因素，而且在历史上也具有一定的进步意义。

这里有必要指出，孟德斯鸠之所以如此强调气候等地理因素的重要作用，把它们看作是人类社会发展过程中的决定性因素，这显然是由于他企图证明：社会历史发展进程并不是由上帝的意志决定的，而是由自然界本身的原因决定的。我们知道，在中世纪以及在后来的相当一段时期内，占统治地位的是唯神史观，这种观点

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第278—279页。

② 同上书，第278页。

③ 同上书，第279页。

认为,人类历史的发展是从神开始的,是神计划的,神决定的,向神发展的。宗教神学把法律 and 政制看作是上帝的恩赐。因此,孟德斯鸠提出的地理环境决定论便具有明显的反宗教神学的性质,它在当时的历史条件下无疑是具有一定的进步意义的。此外,孟德斯鸠的这个理论也是人类在探讨社会问题方面为摆脱宗教神学的羁绊而向科学迈进的重要一步。

还有必要指出:孟德斯鸠重视地理环境对人类社会发展的影响作用无疑是正确的,但他把这种影响作用过分夸大,把它说成是决定性的,这就不对了。正因为如此,有不少杰出的思想家在受到孟德斯鸠地理学说影响的同时,又对他的地理环境决定论进行了批判。

例如,德国思想家赫尔德(Johann Gottfried Von Herder 1744—1803年)在探讨社会发展的原因时,就曾向“伟大的孟德斯鸠”求教。他承认地理条件对人类社会的重要影响作用。他认为,人类的多样性在相当大的程度上是由地理条件决定的。北方各国居民和南方各国居民在外貌、风俗习惯等方面的不同,都是由大自然所造成的。他指出,良好的自然环境有利于文化的发展。然而,他并不同意地理环境决定论,他不相信地理环境对人类社会的影响是万能的。他在批判地理决定论时指出,有些国家经历过繁荣或衰落,可是其地理条件却未发生变化或变化很小。赫尔德认为,人类社会的发展是由其内部因素(即有机力量)和外部因素(即地理条件)的相互作用引起的。而且在他看来,内部因素即有机力量的作用乃是社会发展的主要的、起决定性作用的动因。他写道:“把摩尔人(摩尔人是古代非洲西北部摩尔国的民族,是一种黑人。——引者注)运到欧洲,他将依然是原来那个样子的人;但要是使他与白种人结婚,那就会在下一代中发生变化,这种变化是阳光充足的气候在几个世纪内无法达到的。一切民族的发展也有同样

的情况：环境对这些民族的改变是极其缓慢的。”^①

再如，在黑格尔（1770—1831年）的《历史哲学》这一著作中，我们也可以看到孟德斯鸠的地理学说对这位德国著名哲学家的巨大影响。黑格尔从他的客观唯心主义立场出发，把地理条件看作是精神发展所需要的场地，“是‘精神’所从而表演的场地”，“是一种主要的、而且必要的基础。”他认为，地理环境对社会发展具有巨大的意义。首先，地理环境的不同必然会影响到居民的社会经济生活和职业。例如，居住在干燥的高地及其广阔的草原和平原的人们从事畜牧业；居住在巨川大河流过的平原流域的人们从事农业；居住在海岸地区的人们从事工商业。其次，在具有不同地理条件的国家里，社会关系和政治制度也是各不相同的。例如，高山居民的特色是家长制的生活，大家族分为各个家庭，在这些高山居民中，还不存在法律关系；在历史文明开始的各大河流域地区，出现过四个大帝国即四大文明古国，而在这些地方之所以出现大帝国，是由于在那里占统治地位的是农业、土地所有制以及与之相联系的法权关系。最后，在不同的地理条件下，居民的性格也是不同的。例如，高地居民的性格是好客和掠夺；平原上的居民的特性是守旧、呆板和孤癖；海岸居民的特性是勇敢、沉着和机智。如此等等。不过，我们决不能把黑格尔看作是一位地理环境决定论者。在关于地理环境对人类社会的作用问题上，黑格尔同孟德斯鸠是有根本区别的。黑格尔是一位“绝对精神”决定论者。在他看来，对人类社会起决定作用的，并不是地理条件，而是“绝对精神”。他既反对地理环境决定论的观点，又反对那种认为地理环境对于社会的发展并不重要，起不了多大作用的观点。他说：“我们不应该把自然界的意义估计得太高或者太低；伊奥尼亚的温和的气候固然大大地有助于荷马的诗的优美，可是这个温和的气候并不单独产

^① 《赫尔德全集》（33卷本）柏林 1877—1913 年德文版第 13 卷，第 279 页。

生荷马,而且它并没有再产生其他的荷马;在土耳其人统治下,就没有出过任何诗人了。”^①显然,黑格尔的上述议论是针对地理环境决定论而发的。

对于孟德斯鸠的地理环境决定论,普列汉诺夫作了这样的评论:“孟德斯鸠(Montesquieu)深信‘不同种类的法律’适合着不同的气候。他解释这个相互关系所引用的理由,是完全不充分的,唯物论的哲学家们毫不费力地就证明了他的理由不充分。霍尔巴赫说:‘我们难道能说那煦育过曾经酷爱自由的希腊人和罗马人的太阳,不再将同样的光线送给他们堕落的后代子孙吗?’”普列汉诺夫认为:“不过孟德斯鸠的思想过程的根据,并不全然错误。”^②应该说,普列汉诺夫的上述评价是中肯的,比较全面的。

马克思主义并不否认地理环境的重要作用。马克思主义认为,人类社会是不可以离开地理环境而单独地发展的。马克思指出:“人们所遇到的各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及其他条件”,是物质资料生产的“自然基础”,^③是人类社会借以存在和发展的必不可少的物质条件。自然条件的优越与否,对于物质资料的生产和人类社会的发展,当然会有一定的影响,而且有时甚至会起很大的影响作用。但是,马克思主义也不同意地理环境决定论的观点。它认为,地理环境决不能决定社会的性质和面貌,更不能决定一种社会制度转变为另一种更高级的社会制度。社会变化发展的根本原因,不能到社会的外部而只能到社会内部去寻找。马克思主义认为,只有物质资料的生产方式才是社会发展的决定性因素。

① 《黑格尔全集》俄文版第8卷,第76页。参看《历史哲学》三联书店1956年版,第123页。

② 普列汉诺夫:《唯物论史论丛》,人民出版社1953年版,第21—22页。

③ 马克思和恩格斯:《德意志意识形态》。《马克思恩格斯选集》第1卷,第24页。

*

*

*

总而言之,在社会历史领域内,孟德斯鸠是一个唯心主义者,他一方面承认人的意识是由环境(主要是地理环境)决定的;另一方面又认为人们的意见(或思想)即立法者的意见(或思想)支配着世界,也就是说,理性支配着世界。他始终陷在这个迷宫里而走不出来。但是毫无疑问,他在社会历史问题的探讨方面还是比他的前辈们前进了一步。他虽然没有正确地解决社会历史发展的基础和动力问题,可是他提出社会发展的规律性和动力这个问题本身,对于推动社会历史的研究,却是有启发作用的,极其有益的,是他的一大历史功绩。与中世纪神学家们用纯粹思辨的方法去研究社会历史的做法完全相反,他根据丰富的历史事实,对社会历史现象的相互联系和相互制约进行具体的研究和探索,并力图找出社会历史发展的规律性和动力。在这个方面,孟德斯鸠不仅继续和发展了意大利著名社会学家维科(Vico, Giovanni Battista 1668—1744年)提出的路线,而且对德国著名哲学家黑格尔的社会历史观点也有极大的影响。应该说,孟德斯鸠的社会历史理论对于马克思主义的科学的学说——历史唯物主义——的出现,也是有间接影响的。列宁在概述社会科学产生的复杂而合乎规律的过程时,也肯定了包括孟德斯鸠在内的18世纪启蒙运动者的重大功绩,指出他们“用反封建反僧侣主义的斗争进一步丰富了这门科学。”^①

① 列宁:《又一次消灭社会主义》。《列宁全集》第20卷,第198页。

第五章

法学理论

孟德斯鸠是资产阶级法学理论的奠基人之一。他一生都与法学结下了不解之缘。他青少年时代学习过法学，并曾获得法学学士学位。他当过律师、高等法院的推事、庭长等职。他几乎花了毕生精力才完成的《论法的精神》这部巨著，不仅是一部社会学说的百科全书，而且是资产阶级法学最早的古典名著之一。在这部名著中，他系统地提出了关于国家和法的理论。这部名著对于18世纪欧美各国资产阶级革命起了思想准备和理论指导的作用，并成了资产阶级建立国家和法律制度的理论基础。

孟德斯鸠与格老秀斯(1583—1645年)、霍布斯(1588—1679年)、洛克(1632—1704年)、卢梭(1712—1778年)等人一样，是近代资产阶级自然法学派的代表人物。他们以自然法学说为思想武器，进行了反对封建专制主义的斗争，摧毁了中世纪的神权政治理论，为资产阶级法律思想的发展准备了理论基础。他们从人性出发，把自然法看作是人类理性的体现。他们假定人类有一种“自然状态”，有一种以“理性”为基础的自然法，而国家则是起源于社会契约。他们站在资产阶级的立场上宣称：封建制度是与人类理性相矛盾的，是违反人类自然法即自然规律的，只有资产阶级的国家和法律才是符合理性，合乎自然法即自然规律的。这些是他们的共同点。但是，由于他们所处的历史条件不同，他们对于自然法的理解和结论也有差异，并因而分为若干派别：(1)以格老秀斯、霍

布斯为代表,拥护君主专制,主张主权在君;(2)以洛克、卢梭和托马斯·杰弗逊(1743—1826)为代表,坚持共和,主张主权在民;(3)以孟德斯鸠为代表,赞成君主立宪,主张改良,他的观点是介乎前面两种观点之间的。

孟德斯鸠的法学理论是以理性为基础的。他曾这样地谈到理性的含义:“神圣的女神们啊,……你们要我根据理性谈话,理性是我们知觉中最完全、最高尚、最精致的知觉。”^①在他看来,理性就是人类社会建立以前就存在着的规律,这个规律就是自然法即自然规律。换句话说,自然法就是人类处于自然状态时所适用的法。他写道:“在所有这些规律之先存在着的,就是自然法。所以称为自然法,是因为它们是单纯渊源于我们生命的本质。如果要很好地认识自然法,就应该考察社会建立以前的人类。自然法就是人类在这样一种状态之下所接受的规律。”^②自然法也就是人类理性。孟德斯鸠认为,这种自然法有四条。和平是人类的第一条自然法(在这个问题上,孟德斯鸠不同意霍布斯所谓原始人处于一切人反对一切人的战争状态的观点。孟德斯鸠说,只有建立了社会,人类才有互相攻打和自卫的理由);寻找食物的意图是人类的第二条自然法;相互之间经常存在着自然的爱慕是人类的第三条自然法;过社会生活的愿望是人类的第四条自然法。这四条自然法都是植根于人类理性之中的。当人类根据这四条自然法组成社会之后,就不再依赖自然法,而依赖人为法即社会规律了。人为法就是人类在进入社会和建立国家之后所适用的法。“人类一有了社会,便立即失掉自身软弱的感觉;存在于他们之间的平等消失了,于是战争的状态开始。”^③并且由于产生了国与国之间的战争状态和个

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第14页。

② 同上书,上册,第4页。

③ 同上书,第5页。

人之间的战争状态而使人与人之间的法律建立了起来。于是便有了国际法、政治法和民法。国际法是规定不同人民之间的关系的法律,政治法是规定统治者与被统治者之间的关系的法律,民法是规定一切公民之间的关系的法律。

什么是法?在孟德斯鸠看来,法就是世界上存在着的“根本理性”同各种存在物之间的关系,同时也是存在物彼此之间的关系。他说:“一般地说,法律,在它支配着地球所有人民的场合,就是人类的理性;每个国家的政治法规和民事法规应该只是把这种人类理性适用于个别的情况。”^①因此,法律便应该和国家的气候、土壤、面积大小等自然条件有关系,和人民的生活方式有关系,和居民的宗教、人口、风俗习惯等等也有关系。而这些关系综合起来就是所谓“法的精神”。可见,在孟德斯鸠看来,“法的精神”是包括地理环境、人口、风俗习惯等等许多因素的。孟德斯鸠认为,每个民族都受“气候、宗教、法律、施政的准则、先例、风俗、习惯”等这许多种事物的支配。这些因素是彼此紧密联系着的。而这些因素相互作用的结果便形成一种“一般的精神”,即民族的精神。孟德斯鸠说,立法者的职责就是“在不违反政体的原则的限度内,遵从民族的精神。”而且立法者必须“自由地顺从天然秉性之所好处理事务”,才能把事务处理得最好。从孟德斯鸠的这种议论中,我们可以清楚地看到,他是想要限制立法者(即封建君主)的权力,而且实际上是在告诫立法者不要违背人民的意愿。

孟德斯鸠认为,根据他所谓的“法的精神”,不仅能解决自然法与人为法之间的关系,而且能进行各种法律的分类。

孟德斯鸠在对法律进行分类时写道:“人类受到种种法律的支配。有自然法;有神为法,也就是宗教的法律;有教会法,也叫做寺院法,是教会的行政法规;有国际法,也可以看做是世界的民

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第6页。

法，——在这意义上每个国家就好比是一个公民；有一般的政治法，表现人类创建了一切社会的智慧；有特殊的政治法，关系每个特殊的社会；有征服法，是建立在一个民族想要、能够或应该以暴力对待另一个民族这种事实上面；有每一个社会的民法，根据这种法律，一个公民可以保卫他的财产和生命，使不受任何其他公民的侵害；末了，有家法，这是因为社会分为许多家庭，需要特殊的管理。”^①在列举了法律的各种不同体系之后，孟德斯鸠指出：“人类理性之所以伟大崇高，就在于它能够很好地认识到法律所要规定的事物，应该和哪一个体系发生主要的关系，而不致搅乱了那些应该支配人类的原则。

从上述情况可以看出，孟德斯鸠主要是把法律分为自然法、人为法和神为法三大类。在他看来，由于它们在性质上各不相同，它们对人类起支配作用的范围也就不一样。因此，不仅必须把自然法和人为法的界限划分清楚，而且必须把神为法和人为法的界限严格地划分开来。“应该由人为法规定的东西就不应该由神为法规定；应该由神为法规定的东西也不应该由人为法规定。”^②孟德斯鸠指出：“宗教的主要力量来自人们对它的信仰；人为法的力量来自人们对它的畏惧。”^③

这里有必要指出：孟德斯鸠的这种法律分类是不够科学的，因为在人类历史上根本未曾有过所谓的“自然法”。但我们也不能无视这位伟大的启蒙思想家这样进行法律分类的良苦用心。显然，他的真正用意在于反对宗教神权统治。他一方面强调自然法，把它置于神为法之上，进而抨击宗教的某些教规与自然法相抵触；另一方面又强调人为法，从而拒绝和指责宗教和教会对世俗生活的干预。

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第173页。

^{②③} 同上书，第174页。

例如,孟德斯鸠在谈到自然法问题时,对某些宗教的教规进行了猛烈的抨击。他认为,本来应属于自然法的问题,是不应该依宗教的箴规来裁决的。他举出一些历史上的事例来说明这个问题。例如,“阿比西尼亚人的斋期是五十天,极为艰苦,身体大受削弱,以致斋后长期不能做事。土耳其人就选择他们斋后的机会攻击他们。”孟德斯鸠认为这种斋戒是违反自然法的。“宗教应该维护大自然所赋予的自卫权利,对这类习惯加以限制。”再如,“犹太人有守安息日的规矩;当敌人选择这天进攻他们的时候,他们竟不进行自卫。”孟德斯鸠指出,“这对这个国家来说,真是愚蠢不可及。”还有一个例子:“坎拜栖兹围攻柏卢潜的时候,把埃及人认为神圣的许多动物放在第一线。驻防军竟不敢接近。”孟德斯鸠认为,这也是违反大自然赋予人类的自卫权利的,而“大自然所赋予的自卫权利是高于一切箴规训条”的。^①也就是说,自然法是高于神为法的。

为了反对宗教、教会干预社会生活,孟德斯鸠一再强调要把民法的原则规定同宗教的原则规定区分开来。他认为:宗教的法律富于崇高性;国家的法律富于普遍性。由宗教产生出来的“至善境域的法律”,主要是以遵守这些法律的个人为目的,即以“某些个人道德的完善”为目的;而民法则正相反,它的目的主要是“一般人道德的完善”,也就是说,主要是以“社会的完善”为目的。“因此,由宗教直接产生出来的思想,不论怎样值得尊敬,并不老是 can 用作民法的原则的,因为民法有另外一个原则,就是:社会一般的利益。”^②可见,在这里,孟德斯鸠不仅已把民法即人为法与宗教法即神为法严格区分开来,而且把前者置于后者之上了。

为了反对宗教、教会干预社会生活,孟德斯鸠还把宗教法庭即

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第180页。

② 同上书,第181—182页。

异端裁判所作为主要的抨击对象，并对它进行了深入的分析 and 批判。他认为，人类的法庭不应以有关来世的宗教法庭的箴规作准则。这是因为，宗教法庭是由基督教的僧侣们按照“忏悔法庭”的思想组织的；它同一切良好的施政是背道而驰的，它对各种政府都是有害的。因而它在各处都引起公愤。孟德斯鸠指出：“这种法庭，不论对什么政府，都是不可容忍的。在君主政体之下，它只能制造告密者和卖国贼。在共和政体之下，它只能培养不诚实的人；在专制政体之下，它和这种政体一样，具有破坏性。”^①他还指出宗教法庭的荒谬做法和弊害：“这种法庭的弊害之一是：当两个人因同一罪名被控，一个人否认犯罪，就处以死刑，另一个人承认犯罪，就能免除刑罚。这种做法，渊源自寺院的思想，否认就好像是不知悔改，应该受刑罚，承认就好像是知所悔改，应当‘得救’。但是这么一种区别法是不应同人类的法庭有任何关系的。人的审判只看行动；它对人类只有一项要求，就是‘无罪’。神的审判则看思想；它对人类却有两项要求，就是‘无罪’和‘忏悔’。”^②

在人为法方面，孟德斯鸠又强调要把政治法与民法严格区分开来。他说：“以民法为根据的事情就不应当用政治法加以规定。”他是从维护私有财产的立场出发来谈这个问题的。他说：“政治法使人类获得自由；民法使人类获得财产。……自由的法律是国家施政的法律；应该仅仅依据关于财产的法律裁决的事项，就不应该依据自由的法律裁决。如果说，个人的私益应该向公共的利益让步，那就是荒谬背理之论。这仅仅在国家施政的问题上，也就是说，在公民自由的问题上，是如此；在财产所有权的问题上就不是如此，因为公共的利益永远是：每一个人永恒不变地保有民法所给与的财产。”因此，就应该建立这样一条准则：“在有关公共利益的问题

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第183—184页。

② 同上书，第184页。

上,公共利益绝不是用政治性的法律或法规去剥夺个人的财产,或是削减哪怕是它最微小的一部分。在这种场合,必须严格遵守民法;民法是财产的保障。”“因此,公家需要某一个人的财产的时候,绝对不应当凭借政治法采取行动;在这种场合,应该以民法为根据;在民法的慈母般的眼里,每一个个人就是整个的国家。”私有财产如同主权国家一样是神圣不可侵犯的。因此,“如果一个行政官吏要建造一所公共的楼房,或修筑一条新道路的话,他就应该赔偿人们所受到的损失;在这种场合,公家就是以私人的资格和私人办交涉而已。”^①

可见,孟德斯鸠的上述论断贯穿着“私有财产神圣不可侵犯”的思想,这是非常典型的资产阶级思想。孟德斯鸠认为,由于私有财产是人的自然权利,是神圣不可侵犯的,因此,在涉及私有财产的让与问题上,起作用的就只能是“自由的精神”和“公道的精神”,即买卖自由和公道。

其次,孟德斯鸠的上述议论,显然是针对当时法国封建统治者往往以“公共利益”的名义,凭借政治法去侵夺私人财产的恶劣做法而发的。这实际上是新兴资产阶级对封建统治者所提出的强烈抗议。

孟德斯鸠法学理论中的一个重要组成部分就是建立法治的思想。他的法治思想主要是在亚里士多德、尤其是洛克的影响下形成的。古代西方最伟大的思想家亚里士多德(公元前384—322年)是西方最早崇尚法治的人。他非常重视法治的作用。他反对“一人之治”。他说:“让一个个人来统治,这就在政治中混入了兽性的因素。常人既不能完全消除兽欲,虽最好的人们(贤良)也未免有热忱,这就往往在执政的时候引起偏向。法律恰恰正是免除一切情欲影响的神祇和理智的体现。”可见,法治优越于人治。

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第189—190页。

“法律是最优良的统治者。”^① 英国政治思想家洛克是近代西方资产阶级法治主义的奠基人。他反对君主独裁专断,主张实行法治。他说:使用绝对的专断权力,或不以确定的、经常有效的法律来“进行统治,两者都是与社会和政府的目的不相符合的。”^② 他强调必须制定人人都要遵守的法律。在他看来,人不论贫富贵贱,在法律面前都一律平等,人人都要遵守法律,谁也不能凌驾于法律之上。

孟德斯鸠与其前辈们一样,也主张建立法治国家。他把法治和政治自由联系起来,他认为,一个国家要是不实行法治,那就不会有自由。不过,孟德斯鸠根据其地理环境决定论观点认为,一个国家是否实行法治,最终还要由“自然原因”即地理环境来决定。在他看来,由于自然条件的迥然不同,在亚洲就出现了一些由暴君凭着个人意志进行统治的极端严酷的专制国家,而在欧洲则相反,出现了一些人民享有充分自由的法治国家。他写道:“在亚洲,人们时常看到一些大帝国;这种帝国在欧洲是绝对不能存在的。这是因为我们所知道的亚洲有较大的平原;海洋所划分出来的区域广阔得多;而且它的位置偏南,水泉比较容易涸竭;山岳积雪较少;河流不那么宽,给人的障碍较少。”“在亚洲,权力就不能不老是专制的了。因为如果奴役的统治不是极端严酷的话,便要迅速形成一种割据的局面,这和地理的性质是不能相容的。”孟德斯鸠强调欧洲国家实行法治的重要性:“在欧洲,天然的区域划分形成了许多不大不小的国家。在这些国家里,法治和保国不是格格不相入的;不,法治是很有利于保国的;所以没有法治,国家便将腐化堕落,而和一切邻邦都不能相比。”“这就是爱好自由的特性之所以形成;因为有这种特性,所以除了通过商业的规律与利益而外,每一个地方

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆 1981 年版,第 169、171 页。

② 洛克:《政府论》下篇,商务印书馆 1983 年版,第 85 页。

都极不易征服,极不易向外力屈服。”^①

这里有必要指出的是:孟德斯鸠的主张法治、反对人治的法治国家理论,是针对封建专制主义国家而提出来的,它是为新兴资产阶级的民主、自由思想开辟道路,并为这个阶级在政治上争得政治权利服务的。诚然,孟德斯鸠所要建立的法治国家,也无非是按照资产阶级的法律原则精神建立起来的国家。然而我们也要看到,在当时的历史条件下,即在新兴资产阶级正在进行反对封建君主专制并为摆脱政治上无权地位而斗争的历史阶段上,孟德斯鸠关于建立法治国家的思想无疑是有进步意义的。可是,当资产阶级取得了政权之后,这种思想也就随之而失去了其先前曾经有过的反封建专制主义的意义。而且,资产阶级法学家们还往往标榜“以法治国”,打着“在法律面前人人平等”的旗号,宣扬其所谓“纯粹的”、“超阶级的”资产阶级的“民主”、“自由”,借以欺骗人民,为巩固资产阶级专政服务。

我们前面曾经说过:在孟德斯鸠看来,立法者贤明,就会颁布好的法律;立法者昏庸残暴,就会颁布坏的法律。他强调指出,贤明的立法者应当具有“适中宽和的精神”。他在《论法的精神》一书中谈到“立法者的精神”时说:“我写这本书为的就是要证明这句话:适中宽和的精神应当是立法者的精神;政治的‘善’就好像道德的‘善’一样,是经常用于两个极端之间的。”^②

孟德斯鸠在《论法的精神》一书中列举了立法者在制定法律时应注意的一些事情,其要点如下:

(1) “法律的体裁要精洁简约。”孟德斯鸠认为《十二铜表法》是精简谨严的典型,小孩子们都能把它背诵出来。而查士丁尼的《新法》则是繁冗散漫的典型,所以人们不得不把它加以删节。

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第278页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第286页。

(2) “法律的体裁要质朴平易；直接的说法总是要比深沉迂远的辞句容易懂些。”

(3) “重要的一点，就是法律的用语，对每一个人要能够唤起同样的观念。”这就是说，用语要准确，不会在理解上发生分歧。

(4) “法律要有所规定时，应该尽量避免用银钱作规定。”因为，有无数原因可以促使货币的价值改变；而改变后的同一金额就已不再是同一的东西了。

(5) “在法律已经把各种观念很明确地加以规定之后，就不应再回头使用含糊笼统的措辞。”

(6) “法律的推理应当从真实到真实，而不应当从真实到象征或从象征到真实。”

(7) “法律不要精微玄奥，它是为具有一般理解力的人们制定的。它不是一种逻辑学的艺术，而是像一个家庭父亲的简单平易的推理。”

(8) “当法律不需要例外、限制条件、制约语句的时候，还是不放进这些东西为妙。”

(9) “如果没有充足的理由，就不要更改法律。”

(10) “当立法者喜欢为一项法律说明立法的理由的时候，他所提出的理由就应当和法律的尊严配得上。”

(11) “每条法律都应当发生效力，也不应当容许它因特别的条款而被违背。”

(12) “要特别注意法律应如何构想，以免法律和事物的性质相违背。”

(13) “法律应该有一定的坦率性。法律的制订是为了惩罚人类的凶恶背谬，所以法律本身必须最为纯洁无垢。”^①

应该说，孟德斯鸠的上述论断是相当精辟的。在孟德斯鸠看

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第296—298、300—301页。

来,立法者只要在“适中宽和的精神”指导下,按照上述注意事项制定出来的法律,就必然会好的法律。

孟德斯鸠在《论法的精神》中,还探讨了一系列关于法律的理论,例如,关于审判、量刑、刑罚等等问题的理论。

孟德斯鸠主张法官应按照法律的明文断案,因而他特别强调制定明确的法律的重要性。因为,只有在制定了明确的法律的情况下,才能在断案时做到有法可依。他认为,没有任何法律作根据的断案,就只能是武断,这是一个弊病。他说:“专制国家是无所谓法律的。法官本身就是法律。君主国是有法律的;法律明确时,法官遵照法律;法律不明确时,法官则探求法律的精神。在共和国里,政制的性质要求法官以法律的文字为依据;否则在有关一个公民的财产、荣誉或生命的案件中,就有可能对法律作有害于该公民的解释了。”良好的法律,对于罪行的处罚是有明确规定的,“法官只要用眼睛一看就够了。”例如,古代罗马的法律和英国的法律就是如此。^①

在孟德斯鸠看来,如果法律不完备,法律的条文含混不清,那就会产生许多流弊,带来无穷的恶果。例如,所谓“邪术”、“异端”以及“大逆罪”就是如此。

孟德斯鸠认为,对于某些控告(如对“邪术”、“异端”的追诉)要特别和缓和审慎。这是因为,在愚昧无知的社会里,有许多“世界上最好的行为,最纯洁的道德”往往被别有用心的人斥责为“邪术”和“异端”,从而使许多善良的人们受到迫害。针对这种情况,孟德斯鸠强调指出,在惩罚“邪术”、“异端”时要非常谨慎,否则就会酿成“无穷的暴政”。他写道:“对‘邪术’和‘异端’的追诉,要非常慎重。这两种犯罪的控告可以极端地危害自由,可以成为无穷尽的暴政泉源,如果立法者不知对这种控告加以限制的话。因为这种

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第76—77页。

控告不是直接指控一个公民的行为，而多半是以人们对这个公民的性格的看法作根据，提出控告，所以人民越无知，这种控告便越危险。因此，一个公民便无时不在危险之中了，因为世界上最好的行为，最纯洁的道德，尽一切的本分，并不能保证一个人不受到犯这些罪的嫌疑。”^①

而实际上，所谓的“邪术”、“异端”罪，往往都是一些莫须有的罪名。孟德斯鸠指出，“邪术罪”可以证明并不存在，异端罪“可以有无数的差别、解释和限制”。可是却要“处以火刑，真是咄咄怪事。”^②

孟德斯鸠对于“大逆罪”的揭露和抨击是极其尖锐而又中肯的。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠给“大逆罪”下了一个定义：“大逆不道并非别的，不过是最弱的人在不服从最强的人时所犯的罪，无论他在什么方式之下表示不服从。”^③ 在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠谈到了中国封建时代的情况。“中国的法律规定，任何人对皇帝不敬就要处死刑。因为法律没有明确规定什么叫不敬，所以任何事情都可拿来作借口去剥夺任何人的生命，去灭绝任何家族。”他举出一个极其典型的例子：“有一个亲王由于疏忽，在有朱批的上谕上面记上几个字，人们便断定这是对皇帝不敬，这就使他的家族受到史无前例的可怖的迫害。”因此，孟德斯鸠慨叹说：“如果大逆罪含义不明，便足以使一个政府堕落到专制主义中去。”^④

孟德斯鸠坚决反对滥用“褻渎神圣罪”和“大逆罪”这两种罪名。他指出，把大逆罪名加于非大逆的行为，这是一种极大的流弊。在这方面他列举了古代欧洲的许多例子。“罗马的皇帝们有

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第192页。

② 同上书，第194页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第178页。

④ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第194页。

一条法律规定，凡是对君主的判决表示异议或对君主所任用的人的才能有所怀疑，则以亵渎神圣罪进行追诉。这个罪名无疑是内阁和宠臣们创立的。另一条法律宣布，谋害君主的大臣和官吏就象谋害君主本身，是大逆罪。”在古代，有的法律宣布“伪造货币为大逆罪”，有的法律（茹利安法）“不但曾以熔化皇帝雕像为大逆罪，即连类似行为亦以大逆罪论处”。“英格兰在亨利八世时通过一项法律，宣布凡预言国王死亡的人犯叛逆罪。这项法律是很含糊不明的。专制主义已经可怕到连施行专制主义的人也受到害处。在这位国王末后一次患病时，医生们怎样也不敢说他已病危”^①。

孟德斯鸠是反对以思想定罪的。他说，在古代，甚至有的人因为做梦割断了皇帝的咽喉而被处死的。其理由竟是：“说他如果白天不这样想夜里就不会做这样的梦。”对于这一点，孟德斯鸠评论说：“这是大暴政，因为即使他曾经这样想，他并没有实际行动过。法律的责任是惩罚外部的行动。”^②

孟德斯鸠还反对以不谨慎的言词定罪，尤其是定死罪。他说：“如果不谨慎的言词可以作为犯大逆罪的理由的话，则人们便可最武断地任意判处大逆罪了。”在他看来，“言语并不构成‘罪体’”即“证罪物”。如果可以根据言语给人定罪的话，那末，就“不但不再有自由可言，即连自由的影子也看不见了。”他认为：“言语要和行为结合起来才能具有该行为的性质。因此，一个人到公共场所鼓动人民造反即犯大逆罪，因为这时言语已经和行为连结在一起，并参与了行为。人们处罚的不是言语，而是所犯的行为，在这种行为里人们使用了这些言语。言语只有在准备犯罪行为、伴随犯罪行为或追从犯罪行为时，才构成犯罪。如果人们不是把言语当做死罪的征兆来看待，而是以言语定死罪的话，那就什么都混

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第195—197页。

② 同上书，第197页。

乱了。”^①

孟德斯鸠以赞赏的口吻谈到了古代几个皇帝坚持不轻率地以言语定罪的谨慎豁达态度。这些皇帝致书裁判长说：“如果有人说是我们个人或我们政府的坏话，我们不愿意加以处罚；如果他是因轻浮而说的话，就应该轻视他；如果是因疯癫而说的话，就应该可怜他；如果是咒骂的话，就应宥恕他。因此，事情发生时完全不要去管它，而是向我们报告，让我们能够按照他的为人去判断这些言语，并好好衡量到底应交付审判或不加理睬。”^②

关于以文字定罪问题，孟德斯鸠说：“文字包含某种比语言较有恒久性的东西。但是如果文字不是为大逆罪作准备而写出的话，则不能作为犯大逆罪的理由。”^③

他愤怒谴责封建专制主义的株连政策。他说：父亲获罪要连坐儿女妻室，这是出自专制狂暴的一项法条。“这些儿女妻室不当罪人就已经够不幸了。然而君主还要在他自己与被告人之间放进一些哀求者来平息他的愤怒，来光耀他的裁判。”^④

孟德斯鸠考察了各种审理案件的方式即“裁判方式”。在他看来，各种不同的政体采取的裁判方式是不同的。在君主国，法官们所采取的是公断的方式：“他们共同审议，交换意见，取得协调；改变自己的意见，以便和别人的意见趋于一致；而且少数又不能不服从多数。”而古罗马和古希腊的共和国则不同了：“法官们从来不是共同商议的。每个法官用以下三种方式之一发表意见，就是：‘我主张免罪’、‘我主张定罪’、‘我认为案情不明’；因为这是人民在裁判或者人们认为这是人民在裁判。但是人民并非法学者，关

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第197—198页。

②③ 同上书，第199页。

④ 同上书，第211页。

于公断的一切限制和方法是他们所不懂的。”^①

国家元首可不可以当裁判官呢？孟德斯鸠认为，在专制的国家里，君主是可以亲自审理案件的。这是不言而喻的。而在君主国里，君主则是不可以亲自审判案件的。孟德斯鸠列举了许多理由。最主要的理由是：如果君主亲自审判案件的话，“政制便将被破坏，附庸的中间权力将消灭，裁判上的一切程序将不再存在；恐怖将笼罩着一切人的心，每个人都将显出惊慌失措的样子，信任、荣誉、友爱、安全和君主政体，全都不复存在了。”此外，还有别的一些理由：“在君主国，君主是原告，控告被告，要被告或被处刑或被免罪。如果他亲自审判的话，那末君主将既是审判官，又是诉讼当事人了。”不仅如此，“如果君主当审判官的话，他便将失掉君权最尊贵的一个标志，就是特赦。当他做出判决又取消自己的判决，岂不是荒谬么？他一定不愿意如此自相矛盾。”此外，“如果他当审判官还会引起一切思想上的混乱；一个人到底是被免罪，还是被特赦，就弄不清楚了。”^② 孟德斯鸠还援引古罗马历史来说明君主亲自审案必然会带来不公正和种种弊端。他写道：“由君主做判决将成为不公正和弊端无穷无尽的泉源；朝臣们将通过啰嗦的请求向君主强索判决。有些罗马皇帝有亲身审理案件的狂热；他们的朝代的无可伦比的不公正，使全世界为之惊愕。”^③

总之，在孟德斯鸠看来，封建君主们是不可以亲自审判案件的。他们只应当保留着特赦的权力，而把审理案件和定罪的权利留给官吏。孟德斯鸠发表这些长篇大论的主要目的显然在于限制君主权力。他的这个意图最集中地体现在他的三权分立思想中（详见第六章）。

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第77页。

② 同上书，第79页。

③ 同上书，第80页。

孟德斯鸠认为，“单一的审判官”这种职官是只有专制政体才有的。而在君主国则是不容许的。因为，这种职官必然会“滥用权力”，必然会“藐视法律，甚至违背自己所制定的法律”，对法律做“不公正的解释”。^①

孟德斯鸠是反对对罪犯进行拷问的。他非常赞赏英国“禁止拷问罪犯”的做法。他说：英国“禁止拷问罪犯，但并没有发生任何不便。因此可知，拷问在性质上并不是必要的。”但他又说：拷问可能适合于专制国家，因为“凡是能够引起恐怖的任何东西都是专制政体最好的动力。”^②可见，在孟德斯鸠看来，政治宽和的国家对于罪犯是不进行拷问的，只有专制国家才使用拷问这种不人道的手段。

孟德斯鸠也反对严刑峻法。他认为，严峻的刑罚比较适宜于以恐怖为原则的专制政体，而不适宜于以荣誉和品德为动力的君主政体和共和政体。这是因为，在君主政体和共和政体这样一些政治宽和的国家里，“爱国、知耻、畏惧责难，都是约束的力量，能够防止许多犯罪。对恶劣行为最大的惩罚就是被定为有罪。”因此，在这些国家里，一个良好的立法者，就应当“关心预防犯罪，多于惩罚犯罪，注意激励良好的风俗，多于施用刑罚。”^③

孟德斯鸠不仅反对严刑，而且认为刑罚必须有教育意义。他在《论法的精神》一书中写道：“治理人类不要用极端的方法；我们对于自然所给与我们领导人类的手段，应该谨慎地使用。”“让我们顺从自然吧！它给人类以羞耻之心，使从羞耻受到鞭责。让我们把不名誉作为刑罚最重的部分吧！”他认为，如果一个国家，刑罚并不能使人产生羞耻之心的话，那就是由于暴政的结果。只有暴政才会对恶棍和正直的人使用相同的刑罚。^④他在《波斯人信札》中

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第81页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第93页。

③ 同上书，第82—83页。

④ 同上书，第85页。

也表达了同样的思想。在他看来,温和的政府,乃是最合乎理性的最完善的政府。它能以较少的代价达到统治的目的;它能以最合乎众人的倾向与好尚的方式引导众人。他说:“如果在温和的政府之下,人民驯顺,不下于在严峻的政府之下,则前者更为可取,由于它更符合理性,而严峻是外来的因素。”^①他指出,在那些实行严刑峻法的东方国家如土耳其、波斯和莫卧儿等国,并不是犯罪的人较少,在那些地方的人,并不是“被严刑重罚所慑服,因而比别处更遵守法律。”“那里的君主,虽然本身就是法律,却比任何别处,更不能主宰一切。”^②

孟德斯鸠关于量刑的理论很值得注意。他强调罪与罚一致的原则,提出了“依犯罪的性质量刑”的理论。他在《波斯人信札》中就说过:“无论政府温和或酷虐,惩罚总应当有程度之分;按罪行大小,定惩罚轻重。”^③他认为,“依犯罪的性质量刑”是有利于自由的。他把自由与刑法结合起来加以考察。在他看来,良好的刑法乃是公民自由的保证。他写道:“如果刑法的每一种刑罚都是依据犯罪的特殊性质去规定的话,便是自由的胜利。”^④因为要是这样,一切专断就停止了,刑罚也就不是依据立法者一时的意念,而是依据事物的性质产生出来的了,而刑罚也就不是人对人的暴行了。孟德斯鸠认为,只有暴政才对恶棍和正直的人使用相同的刑罚。而且,如果不执行“依犯罪的性质量刑”的原则,如果对罪犯的刑罚没有区别的话,那就必然会带来一些消极的作用。他说:“在我们国家里,如果对一个在大道上行劫的人和一个人行劫而又杀人的人,判处同样的刑罚的话,那便是很大的错误。为着公共安全起见,刑

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第140页。

② 同上书,第141页。

③ 同上书,第140页。

④ 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第189页。

罚一定要有一些区别，这是显而易见的。”他举出中国和俄国两个完全相反的例子来加以说明。“在中国，抢劫又杀人的处凌迟，对其他抢劫就不这样。因为有这个区别，所以中国抢劫的人不常杀人。”“在俄罗斯，抢劫和杀人的刑罚是一样的，所以抢劫者经常杀人。”^①

与上述情况相联系，孟德斯鸠提出了他的关于“罪刑的赦免”的理论。他说：“在刑罚没有区别的场合，就应该在获得赦免的希望上有些区别。”英国的抢劫者之所以从来不杀人，就是因为抢劫者有被减为流放到殖民地去的希望，而如果杀人的话，那就没有这种希望了。可见，罪刑的赦免在“政治宽和的国家”是有极大的用处的。孟德斯鸠认为，如果君主谨慎地使用他所掌有的赦免的权力的话，那是能够产生良好的效果的；而专制政体则不同，它的原则“不宽恕人，也不为人们所宽恕，因此就没有这些好处。”^②

为了具体贯彻“罪与罚一致”的原则，把“依犯罪的性质量刑”的理论付诸实行，就首先要确定犯罪的性质，并对各种犯罪进行分类，然后还要规定对各种不同类型的犯罪科以不同的刑罚。于是，孟德斯鸠提出了根据犯罪的性质对犯罪进行分类，并应按照犯罪的性质科以刑罚的思想。他认为，犯罪有四个种类：第一类是危害宗教罪，第二类是危害风俗罪，第三类是危害公民安宁罪，第四类是危害公民安全罪。法律就应该按照各类犯罪的性质来规定所应科处的刑罚。接着他具体地谈到了自己对犯罪的分类和相应的刑罚的意见。

第一类是危害宗教的犯罪，也就是“直接侵犯宗教的犯罪，如一切单纯的亵渎神圣罪之类。”对于这种“亵渎神圣罪”的刑罚应当是：“剥夺宗教所给予的一切利益，如驱逐出庙宇；暂时或永久禁止

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第92页。

② 同上书，第92—93页。

与信徒来往；避开罪犯，不和他们见面；唾弃、憎厌、诅咒他们。”也就是说，把罪犯革出教门。在孟德斯鸠看来，那些“为上帝复仇”的做法，比如给渎神者判处“剥皮刑”、“火刑”的做法是错误的。“我们应该荣耀神明，而不应为他复仇。”

第二类是违反风俗的犯罪，“例如破坏公众有关男女道德的禁例或个人的贞操，亦即破坏有关如何享受感官使用的快乐与两性结合的快乐体制。”对于这类犯罪的刑罚应该是：“剥夺犯罪人享受社会所给予遵守纯洁风俗的人们的好处、科以罚金、给以羞辱、强迫他藏匿、公开剥夺他的公权、驱逐他出城或使他与社会隔绝，以及一切属于轻罪裁判的刑罚，已足以消除两性间的卤莽行为。”

第三类是那些危害公民的安宁的犯罪，这里指的只是单纯的违警事件。“这类犯罪的刑罚应依事物的性质规定，并应采取有利于公民的安宁的形式，例如监禁、放逐、矫正惩戒及其他刑罚，使那些不安分子回头，重新回到既定的秩序里来。”

第四类是那些搅扰安宁同时又危害安全的犯罪。这一类犯罪的刑罚“就是真正的所谓‘刑’，是一种‘报复刑’，即社会对一个剥夺或企图剥夺他人安全的公民，拒绝给予安全。”孟德斯鸠认为，这种刑罚是从事物的性质产生出来的，是从理性和善恶的本源引伸出来的。”^①

在孟德斯鸠关于犯罪的分类和刑罚的论述中，特别值得注意的是：他虽然把“危害宗教”看作是一种犯罪，而且把它列为四种犯罪之首，可是他对这类犯罪所规定的刑罚实际上却是最轻的：仅仅是“把罪犯革出教门”而已。同时，他还借机抨击了宗教法庭——

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册第189—191页。所谓报复刑，即同态复仇，例如：“以目还目，以牙还牙”。孟德斯鸠是反对使用这种意义上的报复刑的。他说：“专制的国家，喜爱简单的法律，所以大量使用报复刑的法律。政治宽和的国家有时候也准许使用这种法律。但是有不同的地方：前者是严格地执行，后者则时常加上一些缓和的办法。”（同上书，第94页。）

异端裁判所的暴行即对异教徒或无神论者使用“剥皮刑”和“火刑”。这一点非常充分地反映出孟德斯鸠对宗教的态度。

孟德斯鸠强调不要用法律上的强力手段去改变风俗习惯。他说：法律是立法者创立的特殊的和精密的制度，而风俗习惯则是一个国家一般的制度。“因此，要改变这些风俗和习惯，就不应当用法律去改变。”如果用法律去改变的话，那就显得过于横暴了。孟德斯鸠认为，如果用别人的风俗习惯去改变自己的风俗习惯，那就要好些。如果用法律来改变本来应该用习惯去改变的东西的话，那是“极糟的策略”。他举例说：“那个强迫俄罗斯人把胡子和衣服剪短的法律，以及彼得大帝让进城的人把长袍剪短到膝盖上那种暴戾的做法，就是苛政。”总之，在他看来，想要改变习惯，决不能使用“暴戾手段”，而应该使用“创立典范”的手段。他强调说：“一般来说，各族人民对于自己原有的习惯总是恋恋不舍的。用暴力取消这些习惯，对他们悲惨的。”因此，不要强迫他们改变这些习惯，而要引导他们自己去改变。^①

*

*

*

通过对孟德斯鸠法学理论的考察，我们可以得出下面几个简短的结论。

首先，由于时代和阶级的局限性，他的法律观点，如同他的整个社会历史理论一样，是唯心主义的。他把法律看作是对经济基础起决定性作用的东西；他颠倒了法律和经济基础的关系；他不但没有把法律看成是经济基础的产物，反而把经济基础看成是法律的产物。他不懂得法的阶级性质，他把法看成是“超阶级”的东西。他这种法律观是与马克思主义的法律观根本对立的。在马克思主义看来，法属于社会上层建筑，法和法律关系只不过是社会生活的经济条件的反映。法不是“超阶级”的东西，它是有阶级性的，它只

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第310、311页。

不过是被奉为国家法律的社会统治阶级的意志。马克思和恩格斯在向资产阶级说明资产阶级的法的性质时指出：“……你们的法不过是被奉为法律的你们这个阶级的意志……，而这种意志的内容是由你们这个阶级的物质生活条件来决定的。”^①

其次，孟德斯鸠的以理性为基础的自然法理论，是不科学的，因为在人类历史上就根本不存在所谓的“自然法”。然而，我们也要看到，他的“自然法”理论是有积极意义的。首先，他借助于自然法理论来反对封建专制主义，指责封建统治者的许多所作所为都是违反自然法的（关于这一点，我们在其他章节里也要谈到）。其次，他是借助于自然法理论来反对宗教、尤其是天主教的。我们在前面已经说过，孟德斯鸠是想要借助于严格划分各种法律的办法，来达到其反对宗教神权统治的目的。他通过把法律划分为自然法、人为法和神为法，从而一方面强调自然法，把自然法置于宗教箴规即神为法之上，抨击宗教的某些箴规与自然法相抵触（例如违反大自然所赋与的自卫权利等等），另一方面，强调人类社会只能根据人为法来治理，而不能根据神为法来治理，也就是说，宗教、教会（如通过宗教法庭）不应干预社会生活。可见，这也是孟德斯鸠启蒙思想的一个重要组成部分。

第三，孟德斯鸠所谓的“法的精神”，把自然界和人类社会的许多因素都包含在内，这样就把法律变成包罗万象的东西，并且把法律的作用过分地夸大了，把法律变成衡量一切事物的尺度，并从而扩大了法学的研究范围。因此，“法的精神”的提法是有缺陷的。然而，也要看到，孟德斯鸠之所以提出“法的精神”，其用意无非是强调法的重要，提醒封建统治者（君主和教会僧侣）在进行统治时一定要注意“法的精神”，而不要违反“法的精神”，无法无天。孟德斯鸠所谓的“法的精神”，实际上就是新兴资产阶级的“法的精神”，

^① 《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第268页。

其核心无非是强调资产阶级的私有财产神圣不可侵犯，保障资产阶级的生命财产的安全。这在当时历史条件下，是反对封建专制主义和反对教会专横的，是有进步意义的。

第四，孟德斯鸠的法治国家理论，是针对封建专制主义国家而提出来的，因为，封建专制国家往往是无法可依或有法不依，而只是由“一个单独的个人依据他的意志和反复无常的爱好在那里治国”的。因此，这个理论是为新兴资产阶级的民主、自由思想开辟道路，并为这个阶级在政治上争得政治权利服务的。诚然，孟德斯鸠所希望建立的法治国家，无非是一种按照资产阶级的法律原则精神建立起来的国家。但是，在新兴资产阶级为反对封建君主制和摆脱政治上无权的处境而斗争的时期里，建立法治国家的思想是有进步意义的。而当资产阶级取得了政权之后，这种思想也就随之而失去其先前曾有过的反封建专制的意义了。而且，资产阶级法学往往标榜“以法治国”，打着“在法律面前人人平等”的旗号，宣扬所谓“纯粹的”、“超阶级的”资产阶级的“民主”、“自由”，借以欺骗人民群众，为巩固其阶级专政服务。

第五，孟德斯鸠关于审判、量刑、刑罚等问题的理论——主张法官应按法律的明文断案，主张只应刑罚行为、不应刑罚思想、言语，反对株连，反对拷问罪犯，反对严刑峻法，主张“依犯罪的性质量刑”，等等，所有这些理论观点都是针对封建专制主义而提出来的，是对当时封建统治者的残暴的刑法的尖锐批评和猛烈抨击，是对封建统治者利用法律手段对第三等级即资产阶级和平民所进行的残酷镇压提出的猛烈抗议，并进而为新兴资产阶级关于人身、财产的安全和言论出版自由的要求提供了有力的法律论据。可见，这些理论是为法国新兴资产阶级夺取政权鸣锣开道的。

总而言之，孟德斯鸠的法学理论，是18世纪上半叶法国社会历史的产物，它反映了时代和新兴资产阶级的要求，成了这个阶级

反对封建暴政和天主教会专横的思想武器。它在历史上是起过积极的进步作用的。诚然，它的基本观点是唯心的，不科学的，但它所包含的许多合理因素，却是值得我们在制定法律时借鉴的。

第 六 章

君主立宪思想和三权分立学说

孟德斯鸠是君主立宪制的拥护者和系统地提出三权分立学说的主要代表。君主立宪思想和三权分立学说，是孟德斯鸠政治学说中极其重要的组成部分，它们对人类历史和政治生活的影响是比较重大和深远的。

孟德斯鸠在其名著《论法的精神》中把政体分为三种类型。而每种类型都有其性质和原则。所谓政体的“性质”，是指由谁或由哪个集团来掌握最高权力；所谓政体的“原则”，是指假如一个政府要想最强有力地和最有效地发挥其作用的话，那就要以其某一种激情来激励担任公职的人们。

孟德斯鸠在进行政体的分类时，主要是受了亚里士多德的影响。亚里士多德把政体分为六种：(1)君主政体，(2)贵族政体，(3)共和政体，(4)民主政体，(5)寡头政体，(6)僭主政体。他又把这六种政体分为两类。前三种为一类，是正常的、好的、理想的政体；后三种为另一类，是不正常的、坏的、变态的、现实的政体。君主政体和僭主政体是由一个或两个人统治的；贵族政体和寡头政体是由少数人统治的；共和政体和民主政体是由多数人统治的。亚里士多德认为，在三种理想的政体中以共和政体为最好，而在现实存在的三种政体中则是民主政体比较好。

孟德斯鸠仿效亚里士多德的做法，根据统治者人数的多寡来确定政体的性质。他把政体分为三种：共和政体、君主政体、专制

政体。他在谈到这三种政体的性质时写道：“共和政体是全体人民或仅仅一部分人民握有最高权力的政体；君主政体是由单独一个人执政，不过遵照固定的和确立了的法律；专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。”^①，接着，他谈到了这三种政体的原则。他认为，共和政体的原则是品德，君主政体的原则是荣誉，专制政体的原则是恐怖。

孟德斯鸠在《波斯人信札》（1721年出版）和《罗马盛衰原因论》（1734年出版）中曾是拥护共和政体的。例如，在《波斯人信札》中，他以赞赏的口吻谈到古希腊的共和国。他说，古希腊人在挣脱了君主的暴政的桎梏之后，“从这许多王国的废墟上，建立起那些共和国，使希腊十分繁荣，在四方八面的蛮邦之间，成为唯一的文明国土。”“对自由的热爱，对君主的憎恨，使希腊长期维持独立，并将共和政府扩展到远方。”^②在《罗马盛衰原因论》中，他也曾盛赞古罗马共和国，并为它后来的衰亡深感惋惜。可是，孟德斯鸠后来在《论法的精神》（1748年出版）中却转而拥护君主立宪即君主政体了。

这里需要指出的是，孟德斯鸠虽然拥护君主政体，但他却是坚决反对专制政体的。他在《论法的精神》一书中虽然公开号召读者要“爱自己的君主”，但他这里所说的“君主”并不是专制暴君，而是“开明君主”。而且在他看来，人民也不应对封建君主绝对服从。如果封建君主不能很好地履行自己的职责，不能为人民做好事，反而压迫人民的话，那末，人民就有权不服从这个君主。孟德斯鸠写道：“……假如有一个君主，不但毫不使人民生活幸福，反而加以蹂躏和摧残，于是人民服从国君的基础立即丧失；君民之间，毫无维

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第8页。

② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第226页。

系、毫无牵绊，于是人民恢复本来的自由状态。”^① 那末，人民究竟如何“恢复本来的自由状态”？作为当时还比较幼弱的新兴资产阶级的代表，孟德斯鸠是不敢公开号召人们用暴力去推翻反动的封建专制制度，喊出“打倒暴君”的口号的。他只能主张资产阶级同封建贵族妥协，建立以“开明君主”为首的君主制，即君主立宪制。

在孟德斯鸠看来，君主政体和专制政体是有严格区别的，因为君主政体的原则是荣誉，专制政体的原则是恐怖。他认为君主政体无论如何要比专制政体好，并有许多优越性。他从主张改良、反对革命的立场出发，认为实行君主制的国家还有一个优点，这就是：当国内发生纷乱的时候，事情不会推向极端，不会做得过分，因为这时君主和宰相等“明智而有权威的人们”便会出来“采取温和手段，商议解决办法，改正弊端”，使法律重新发生效力，这样也就可以防止革命的爆发。孟德斯鸠说：“在君主政体下面生活的人民，总比那些没有规章、没有领袖、在森林里游荡的人们要快乐些。同样，在国家的基本法律下生活的君主，总要比暴君快乐；暴君没有任何东西可以约束他的百姓的心和他自己的心。”^②

必须指出，孟德斯鸠把君主政体和专制政体原则地区别开来，显然是错误的，是一种保守的和妥协的观点。马克思曾对孟德斯鸠的这种错误观点进行过尖锐的批判。他指出：“君主政体的原则总的说来就是轻视人，蔑视人，使人不成其为人；而孟德斯鸠认为君主政体的原则是荣誉，他完全错了。他竭力在君主政体、专制政体和暴政三者之间找区别，力图逃出困境；但是这一切都是同一概念的不同说法，它们至多只能指出在同一原则下习惯上有所不同罢了。哪里君主制的原则占优势，哪里的人就占少数；哪里君主制

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第178页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第58页。

的原则是天经地义的,哪里就根本没有人了。”^①

我们知道,孟德斯鸠的理想的政治制度是君主立宪制。他主张“按照英国样式”在法国建立君主制。我们知道,英国所实行的是议会制君主制,即以世袭君主为国家元首,而把国家权力集中在内阁。孟德斯鸠认为,英国人所实行的这种君主立宪制是一种“优良的制度”,它的特点是:“小事问首长,大事问群众;因此平民作主,首长实行。”^②可见,这种君主立宪制,虽有君主,却是“虚君”,实质上是一个由议会掌握国家最高权力的制度。

这里有必要指出,孟德斯鸠之所以如此美化英国资产阶级革命胜利后实行的君主立宪制,显然是由于他想要通过对英国制度的赞扬来达到批评法国封建专制制度的目的;同时也是想要通过制定宪法来达到限制君主权力的目的。这是他作为新兴资产阶级代表的立场的表现。因此,他的君主立宪主张在当时的历史条件下是具有一定的进步意义的。

那末,孟德斯鸠为什么主张实行君主在名义上握有最高权力的君主立宪制,而不同意实行人民握有最高权力的共和制?这不能不说与他的贵族出身并由此而产生的轻视人民群众的思想有一定的关系。

孟德斯鸠认为,在一个自由的国家里,人民理当有统治自己的权利,“所以立法权应该由人民集体享有。然而这在大国是不可能的,在小国也有许多不便,因此人民必须通过他们的代表来做一切他们自己所不能做的事情。”人民选举出来的代表是有能力讨论事情的;而人民群众则“完全不适宜于讨论事情”。这正是民主政治的重大困难之一。而且如果人民握有最高权力,人民代表便事事都要请示选民,那就必然会拖延时机,使许多急需办的事不能及时处

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第411页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第166页。

理。因此，人民“参与政府应当只是选举代表而已，这是十分适合他们的能力的。”而人民的代表机关则是为着制定法律或监督它所制定的法律的执行而选出来的。^①

因此，孟德斯鸠认为，在实行君主立宪制的君主国里，立法权应由贵族团体（由那些以出身、财富或荣誉著称的人民即贵族组成）和平民团体（由平民选举产生）共同拥有。立法机关中代表平民的部分即众议院和代表贵族的部分即贵族院，它们二者是“既无相同的利益，也无相同的欲望”的。而行政权则“应该掌握在国王手中”。为什么要这样？“因为政府的这一部门几乎时时需要急速的行为，所以由一个人管理比几个人管理好些；反之，属于立法权力的事项由许多人处理则比由一个人处理要好些。”^②在孟德斯鸠看来，掌握行政权的国王之所以不可少，还有一个理由，这就是：“如果没有国王，而把行政权赋予一些由立法机关产生的人的话，自由便不再存在了；因为这两种权力便将合而为一，这些相同的人有时候同时掌握这两种权力，而且无论何时都能够同时掌握它们。”^③

可见，孟德斯鸠的君主立宪思想是很自然地同他的三权分立学说紧密地联系在一起的。他对于与洛克的分权学说有密切联系的英国政制倍加赞赏。他写道：“这就是英格兰的基本政制：立法机关由两部分组成，它们通过相互的反对权彼此钳制，二者全都受行政权的约束，行政权又受立法权的约束。”“这三种权力原来应该形成静止或无为状态。不过，事物必然的运动逼使它们前进，因此它们就不能不协调地前进了。”^④

① 见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第158、159页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第160页。

③ 同上书，第160页。

④ 同上书，第163—164页。

孟德斯鸠的三权分立学说是与亚里士多德、尤其是洛克的分权学说一脉相承的,是后者的继承和发展。

亚里士多德认为,一切政体都要有三个要素为其构成的基础。一是议事机能,二是行政机能,三是审判机能。在这三种机能中,“议事机能”是最高的最基本的机能。只有这三种机能完全具备的政体,才是健全的政体。后面我们将会看到,亚里士多德在这里所说的三种机能,同近代资产阶级思想家、尤其是孟德斯鸠所鼓吹的“立法、行政、司法”三权分立是有相似之处的。不过,它们的内涵是不一样的,因此,决不能把它们简单地等同起来。

洛克是资产阶级分权学说的倡导者。他的分权学说是为了维护资产阶级的政治权力,防止封建贵族实行专制统治而提出来的。他主张把国家的权力分为立法权、行政权和对外权。立法权是制定和公布法律的权力;行政权是执行法律的权力,所以又叫司法权;对外权是与外交有关的宣战、媾和和订约等权力。在这三种权力中,立法权是“每一个国家中的最高权力”。洛克认为,这三种权力必须分别由不同的机关行使,不能集中在君主或政府手里。他主张立法权应由民选的议会来行使;行政权应由君主根据议会的决定来行使;对外权与行政权是联合在一起的,因而它也交由君主来行使。可见,洛克的分权原则实际上反映了当时英国新兴资产阶级的愿望和要求。我们知道,1688年的所谓“光荣革命”,其结果就是在英国确立了君主立宪制,由资产阶级、新贵族和封建君主、旧贵族分掌政权。恩格斯说:洛克是“1688年的阶级妥协的产儿。”^①洛克把立法和执法的权力分开,主张由封建君主和旧贵族掌握执政权,而由资产阶级和新贵族控制立法权,这正反映了英国资产阶级对封建势力妥协的愿望,尤其表明了资产阶级力图控制最高权力并防止君主专制的要求。

^① 《马克思恩格斯全集》第37卷,第489页。

孟德斯鸠的分权学说，正是由于他亲自考察了英国的政治制度和直接受到了洛克分权理论的影响而形成的。

孟德斯鸠的分权学说，是与他自由的想法紧密地联系在一起的。因此，我们得从他的自由观谈起。

和其他资产阶级启蒙思想家一样，孟德斯鸠也非常重视自由问题。他把自由看作是一个人的“无价之宝”，认为它是“不能出卖的。”^①他把自由区分为“政治的自由”和“哲学上的自由”，认为这两种自由的含义是不同的。“哲学上的自由，是要能够行使自己的意志，或者，至少（如果应从所有的体系来说的话）自己相信是在行使自己的意志。政治的自由是要有安全，或是至少自己相信有安全。”^②他从反对封建专制主义的资产阶级立场出发，提出了政治自由的主张。他说，“人们通常认为共和国有自由，而君主国无自由”，因而人们往往认为，在民主政治的国家里，人民仿佛是愿意做什么几乎就可以做什么。他不同意这种看法。他认为，这些人是把人民的权力同人民的自由混淆起来了。他说：“在民主国家里，人民仿佛愿意做什么就做什么，这是真的；然而，政治自由并不是愿意做什么就做什么。在一个国家里，也就是说，在一个有法律的社会里，自由仅仅是：一个人能够做他应该做的事情，而不被强迫去做他不应该做的事情。”^③自由就是“可以说或写一切法律所没有明文禁止说或禁止写的东西。”“自由是做法律所许可的一切事情的权利；如果一个公民能够做被法律所禁止的事情，他就不再有自由了，因为其他的人也同样会有这个权利。”^④

在孟德斯鸠看来，让人们敢想敢说，敢于议论政治，这是政治

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第243页。

② 同上书，第188页。

③ 同上书，第154页。

④ 同上书，第154页。

自由极其重要的标志。他强调说：“要享受自由的话，就应该使每一个人能够想什么就说什么；要保全自由的话，也应该使每一个人能够想什么就说什么。”^① 他非常赞赏英国的宪法，因为在他看来，英国宪法的直接目的就是政治自由。他认为，英国的君主立宪制乃是实现公民政治自由的最理想的政体。他称英国人是“自由的民族”。他认为，英国是最自由的国家，英国的政治制度是最完善的政治制度。总之，在他眼里，英国乃是一个人人享有政治自由、人人都可以自由地谈论政治的国度。他说：英国的政制“让每一个人都参与政事的管理，使每一个人都有政治的兴趣，所以他们许多的言谈都是围绕着政治。”由于“公民谁也不怕谁”，所以大家都可以自由地谈论政治，“推测事物的演变”。孟德斯鸠认为：“在一个自由的国家，一个人推理推得好或不好，常常是无关紧要的事；只要他推理就够了。自由就表现在这里。自由就是使人不受这些推理的影响的保证。”^②

在孟德斯鸠看来，不许议论政治则是专制国家的重要标志。为什么？这是因为，“在专制政体之下，不管人们推理推得或好或不好，全都是有害的。只要他们推理就足以打击那个政体的原则。”因此，那些不满现实而又喜欢议论政治的人大都要受到迫害。孟德斯鸠深有感慨地说：“许多人不愿讨人喜欢，又任性。有些有才智的人，大半就受到自己的才智的苦楚。”^③

在孟德斯鸠看来，那些把自由理解为“极端自由”的“民主政治”的国家和那些存在着奴役的自由的“贵族政治”的国家，从性质上来说，都不是自由的国家。政治自由只存在于政治宽和的国家（按：孟德斯鸠把共和国和君主国都称为“宽和的政体”或“政治宽和的国家”）里，而且“它只在那样的国家的权力不被滥用的时候

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第322页。

②③ 同上书，第328页。

才存在。”孟德斯鸠强调指出：“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。”而且，有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。因此，为要防止掌权者滥用权力，就必须“以权力约束权力”。^①如果没有一种能够有效地防止掌权者滥用权力的政制的话，公民的政治自由和生命安全就根本无法保证了。孟德斯鸠极其深刻地指出：“一个公民的政治自由是一种心境的平安状态。这种心境的平安是从人人都认为他本身是安全的这个看法产生的。要享有这种自由，就必须建立一种政府，在它的统治下一个公民不惧怕另一个公民。”^②他强调说：“政治自由的关键在于人们有安全，或是人们认为自己享有安全。”^③

那末，要怎样才能确保每一个公民都能有一种安全感，都能享有真正的政治自由呢？孟德斯鸠认为，要做到这一点，就必须像英国那样，建立一种实行三权分立制的政府。“政治自由是通过三权的某种分野而建立的。”^④这就是说，必须使立法权、行政权和司法权分掌在不同的人、不同的国家机关手中。而这样做，就既可以使三种权力互相制约，又可以使这三种权力保持平衡，从而使这三种权力有条不紊地、互相协调地行动，并最终建立起真正法治的国家。因此，孟德斯鸠认为，把立法权、行政权和司法权严格区分开来的制度，乃是确保公民的政治自由的必要条件。要不实行三权分立制的话，“君主政体便蜕化为专制政体。”

孟德斯鸠在解释“三权”的含义时说：“每一个国家有三种权力：（一）立法权力；（二）有关国际法事项的行政权力；（三）有关民法法规事项的行政权力。”“依据第一种权力，国王或执政官制定临时的或永久的法律，并修正或废止已制定的法律。依据第二种权

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第154页。

② 同上书，第155—156页。

③④ 同上书，第187页。

力,他们媾和或宣战,派遣或接受使节,维护公共安全,防御侵略。依据第三种权力,他们惩罚犯罪或裁决私人讼争。我们将称后者为司法权力,而第二种权力则简称为国家的行政权力。”^①

孟德斯鸠强调指出:如果不实行三权分立的制度,公民的政治自由就得不到任何保障。为什么?孟德斯鸠解释说:“当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手,自由便不复存在了,”“因为这个人或这个机关可以用暴力方法来执行他们自己制定的法律。”“如果司法权不同立法权和行政权分立,自由也就不存在了。如果司法权同立法权合而为一,则将对公民的生命和自由施行专断的权力,因为法官就是立法者。”“如果同一个人或……同一机关行使这三种权力,即制定法律权、执行公共决议权和裁判私人犯罪或争讼权,则一切便都完了。”^②在孟德斯鸠看来,有些君主国的人民享有自由,有些君主国的人民则没有自由,其关键就在这些国家是否实行三权分立制。他举例说:“欧洲大多数王国之所以是政体宽和的国家,这是由于国王只享有前两种权力,而把第三种权力留给他的臣民去行使。”而东方的土耳其则不同了,在那里,“这三种权力集中于苏丹一人身上,所以可怖的暴政统治着一切。”^③他认为,人民之是否享有政治自由,这与政体没有关系。即使是共和国,若不实行三权分立的制度,那也会形成暴政。他举例说:“在意大利各共和国,三种权力合并在一起,所以自由反比我们的君主国还少。因此,为自保起见,这些国家的政府也需要采用象土耳其政府所采用的那种残暴的手段,国家检察官以及密告者随时可以投进密告书的狮子口,这二者的设置就是证明。”^④根据这些情况,孟德斯鸠提醒人们注意:在一切权力合而为一的国家里,人民群众将

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第155页。

②③ 同上书,第156页。

④ 同上书,第156页。

处于生命财产安全毫无保障的境地,因为,独揽一切权力的个人或机关,既可以用其“一般的意志”去蹂躏全国,又可以用其“个别的意志”去毁灭每一个公民。因此,在这样的国家里,即使“没有专制君主的外观,但人们却时时感到君主专制的存在。”^①而企图实行专制的君主又“总是首先独揽各种职权”的。因此,孟德斯鸠认为,必须用分权的办法来限制君主的权力,剥夺君主及其政府干预司法事务的权利,以保障人民的政治自由和生命财产安全。

应该指出,孟德斯鸠的三权分立学说,乃是法国早期资产阶级的政治理论和政治纲领,它表达了法国新兴资产阶级希望参与政治的要求——要求同封建统治阶级“分权”,即由资产阶级取得立法权和财政控制权,而把行政权留给贵族阶级。因此,孟德斯鸠的三权分立学说虽然具有与封建统治阶级妥协的局限性,虽然不如后来小资产阶级激进派的思想代表卢梭提出的“人民主权不可分”的学说那么彻底、那么革命,但就其当时的历史条件来说,它仍然具有反封建的革命性和进步性。

还应该指出,孟德斯鸠的三权分立学说,也是为保护资产阶级的私有财产服务的。孟德斯鸠认为,私有财产是人们的“自然权利”,任何人都无权剥夺私有财产。因此他提出,立法机关的主要任务就是颁布一些保护公民的私有财产的法律;行政权应当促使人们遵守保护私有财产的法律;而司法权则应当处罚一切侵犯私有财产的人。显而易见,孟德斯鸠的分权说,是从资产阶级立场出发,针对封建统治阶级和天主教会对于私有财产的侵夺而提出来的。因此,它尽管具有资产阶级的偏见和局限性,但就其当时的历史时代来看,它仍然具有反封建专制主义的作用。

总之,孟德斯鸠的君主立宪思想和三权分立学说,是在英国1688年“光荣革命”影响下形成的,是时代的产物,具有非常明显

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第157页。

的时代特征，同时又是当时法国新兴资产阶级的软弱性和妥协性的表现，因而具有非常明显的阶级烙印。然而在当时的历史条件下，君主立宪总要比君主专制好，三权分立总要比君主独揽大权好。所以，君主立宪思想和三权分立学说，在历史上不仅曾经成为资产阶级夺取政权的思想武器，而且曾经对消灭旧的封建专制国家和建立新的资产阶级国家起过积极的作用。当然，在这里还有必要指出：当资产阶级夺取了政权之后，立法、行政和司法这三种权力便集中在资产阶级手中了。这时，一些资本主义国家虽然也承认分权论是国家的宪法原则，但它已不仅不再具有它早先曾经起过的反封建的积极、进步作用，而且是相反地在起着欺骗人民群众的消极、反动作用了。资产阶级法学家所标榜和吹嘘的所谓通过三种权力机构互相平衡和制约，可以确保不会使少数人独揽大权，并从而可以确保人民的“民主”和“政治自由”云云，这只不过是一些骗人的鬼话而已。因为实际上，在资本主义国家里，无论是议员、行政官吏还是法官，都只不过是资产阶级的代表或代理人，而“三权分立”也无非是一块用来掩盖资产阶级专政的遮羞布罢了。

第七章

教育思想

孟德斯鸠一生未曾从事过教育活动，也未曾写过有关教育问题的专著。他不能算是一个教育家。但是，在他的名著《论法的精神》中却有一章（第4章）是论述教育问题的，其中所阐发的有关教育问题的论断是相当精辟的，有独到之处，有合理成分，是很值得注意的。

他把社会看作一个“大家庭”。每一个个别的家庭都是这个社会大家庭的一个组成部分，所以，前者应当受后者的支配。作为社会的成员，每个人都是必须受教育的。他把教育提高到法律的重要地位，他说：“教育的法律是我们最先接受的法律。”

在他看来，教育的法律是受政体的原则制约的，它应该和政体的原则相适应。因此，教育的法律在各种政体之下是不同的。“在君主国里，教育的法律的目的应该是荣誉；在共和国里，应该是品德；在专制国里，应该是恐怖。”可见，在这里，孟德斯鸠已明确认识到，教育不能脱离政治，教育必须为政治服务。

孟德斯鸠在论述君主国的教育时，他特别强调社会教育的重要性。他指出，在君主国里，人们接受主要教育的地方绝不是教育儿童的公共学校，而是社会。社会乃是教给人们所谓荣誉的学校。荣誉乃是众人的教师，它引导人们前进。君主国的教育就是要使受教育者成为具有强烈荣誉感的人。因此，君主国的教育要求便是下面三件东西：“品德，应该高尚些；处世，应该坦率些；举止，应

该礼貌些。”孟德斯鸠指出：在君主国里，人们的品德往往是自私的。“人们使我们看到的品德，往往是关于我们对自己所应负的义务，而关于我们对他们所负的义务方面则较少。这些品德，与其说是召唤我们去接近我们的同胞，毋宁说是使我们在同胞中超群出众。”因此，在君主国里，“判断人的行为的标准不是好坏，而是美丑；不是公道与否，而是伟大与否；不是合理与否，而是非凡与否。”^①因此，在君主国里，就必然会出现为一些卑劣行为辩护的怪现象：“如果不是法官把它们合法化，就是诡辩家替它们提供理由。”例如，对妇女献殷勤，如果是同爱情的思想或征服的思想相结合的话，是可以容许的。再如，施用权谋术数，如果是同胸襟的伟大或事业的伟大的思想相结合的话，是可以容许的；在政治上施用狡诈是无损于荣誉的。还有，为了求取富贵而去阿谀奉承，这也是荣誉所不禁止的。

孟德斯鸠指出，君主政体的教育所要求的处世应坦率，绝不是因为爱真实。人们之所以要真实，这是因为“一个习惯于说真实话的人，总显得大胆而自由。”“显得他是专以事实为根据，而不是随和别人对事物的看法。”孟德斯鸠认为：只有老百姓的坦率，其目的才是“真实与质朴”。^②

孟德斯鸠还指出：君主国的教育之所以要求人们举止要有几分礼貌，那是“来自想出人头地的欲望”。因为，那些不遵守礼节的人，会得罪一些共同生活的人们，从而失掉社会的尊重，以致不能有所成就。“礼貌使有礼貌的人喜悦，也使那些受人以礼貌相对待的人们喜悦，因为礼仪表示着一个人是朝廷中的人物，或者应当是朝廷中的人物。”孟德斯鸠说：朝臣是喜欢“矫饰的尊贵”的。因此，朝廷里各种东西的风味都很讲究。“这是由于长期习惯从巨富而

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第29、36页。

② 同上书，第30页。

来的浮华；由于逸乐的多样性，尤其是由于对逸乐的烦腻；又由于幻想、嗜癖的纷繁，甚至混乱。”

孟德斯鸠指出：上面所有这些东西都是君主国教育的目标。君主政体的教育“就是要培养所谓文质彬彬的君子，也就是具有这种政体所要求的一切特质与一切品德的人。还有，君主国的教育的目的，就是灌输忠君思想，就是培养“为君主服务”的人。“在君主国里，法律、宗教和荣誉所训示的，莫过于对君主意志的服从。”荣誉所要求于贵族的，也“莫过于为君主作战。”孟德斯鸠强调说：在君主国里，无处不为荣誉所浸渍，它渗入到人们各式各样的想法和感觉之中，甚至于指导人们的原则。君主国家的教育应当适应荣誉的最高规律，激励人们的荣誉感，努力提高人们的心志，培养具有强烈荣誉感的人。

孟德斯鸠对于专制政体的教育也发表了许多精辟的论断。这些论断是他抨击封建专制主义的一个重要组成部分。他一针见血地指出：“专制国家的教育所寻求的是降低人们的心志”。这就是说，要培养人的奴隶性。因此，专制国家的教育就必须是奴隶性的。这种奴隶性的教育对于专制国家政权的巩固来说是至关重要的。“甚至对于处在指挥地位的人们，奴隶性的教育也是有好处的，因为在那里没有当暴君而同时不当奴隶的。”在专制政体下，除暴君一人之外，其余的人实际上都是奴隶或奴隶总管（奴隶总管便既是暴君又是奴隶），这些人都应绝对服从暴君和自己的上司。“绝对的服从，就意味着服从者是愚蠢的，甚至连发命令的人也是愚蠢的，因为他无须思想、怀疑或推理，他只要表示一下自己的意愿就够了。”^①

孟德斯鸠认为，对于专制政体来说，品德是绝对不需要的，而荣誉则是危险的东西。它所需要的就是恐怖。为什么？这是因为，

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第33页。

“在专制政体之下，君主把大权全部交给他所委信的人们。那些有强烈自尊心的人们，就有可能在那里进行革命，所以就要用恐怖去压制人们的一切勇气，去窒息一切野心。”^①孟德斯鸠指出：“专制政体的恐怖是自然而然从威吓和惩罚产生出来的。”专制国家的教育就是要“唤起恐怖”，就是要“把恐怖置于人们的心里，把一些极简单的宗教原则的知识置于人们的精神里”。在专制国家里，知识招致危险，竞争足以惹祸，而对奴隶也用不着进行品德教育。因此，专制政体的教育范围是极其狭窄的。甚至从某种方面可以说，在专制国家里，教育是等于零。孟德斯鸠的结论是：专制国家的教育“不能不先由培养坏臣民开始，以便培养好奴隶”；专制国家的教育是不可能“致力于培养一个同公众共疾苦的好公民”的。

孟德斯鸠关于共和政体的教育的精辟论断，尤其值得我们注意。他特别强调教育对共和政体的重要性。他认为，“共和政体是需要教育的全部力量的。”这是因为，实行共和政体的国家需要品德来作为动力。而且品德的力量乃是共和政体唯一的支持力量。孟德斯鸠这里所说的品德，是指政治品德。而人们的优良的政治品德不是生而有之的，而是要通过教育来培养的。这种政治品德就是“舍弃自己”，即我们常说的自我牺牲精神。要真正做到这一点是很不容易的。所以孟德斯鸠认为，“这永远是很苦痛的一件事。”他给这种品德下了一个定义，就是“热爱法律与祖国”。他强调说：这种爱要求人们不断地把公共的利益置于个人利益之上；这种爱是一切私人的品德的根源。“私人的品德不过是以公共利益为重而已。”对法律和祖国的爱是民主国家特有的。只有民主国家，政府才由每个公民负责。每个公民都有义务保护自己的国家及其法律。但是，要保护它们，就首先要爱它们。“因此，一切的关键就在于在共和国里建立对法律与国家的爱。教育应该注意的就是激

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第26页。

发这种爱。”孟德斯鸠特别重视儿童教育。他认为，必须对儿童进行“热爱法律与祖国”的教育。他强调家庭教育的重要性，强调家长的表率作用。他说：“……要使儿童有这种爱，有一个妥善的办法，就是做父亲的先要有这种爱。”“通常父亲就是老师”，他不仅把知识传给孩子，而且他更是把感情传给孩子的老师。孟德斯鸠不仅重视家庭教育，而且强调家庭教育必须得到社会教育的配合。他敏锐地看到了社会环境对儿童的思想意识所产生的巨大影响作用。所以他接着说：假如这个方法没有成功，就是因为在家庭所获得的教育受到了外界思想影响的破坏。”他也清醒地意识到了老一代人对“新生的一代”的健康成长应负的重大责任。他说：“变坏的绝不是新生的一代，只有在年长的人已经腐化之后，他们才会败坏下去。”^①

最后，我们再谈一下孟德斯鸠关于音乐的论述。他强调“音乐对心灵的影响力”的思想特别值得我们注意。他说，在古希腊各共和国里，公民的职业是体育和军事操练。因而古希腊便成了一个运动员与战士的社会。然而，这些训练极容易使人变得“冷酷而野蛮”，所以便需要用别的能使人们的性情柔和的训练来加以调节。音乐最适宜于担任这个角色。“它通过身体的感官去影响心灵。身体的锻炼使人冷酷；推理的科学使人孤僻。音乐是二者的折衷。”音乐虽然不能激励品德，“但是它具有防止法制的凶猛性的效果，并使心灵受到一种只有通过音乐的帮助才有可能受到的教育。”孟德斯鸠又说：热爱狩猎，并以狩猎为专业的人们，无疑会由于狩猎而养成一定程度的粗暴性格。但是“如果这些人又沾上了音乐的嗜好的话，我们马上就要看到他们在举止上和性情上已有所不同。”^②孟德斯鸠得出结论说：“总之，希腊人的训练只能养成一种

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第34—35页。

^② 同上书，第40页。

粗暴、愤激、残忍的感情。音乐能刺激所有这些感情，又能够使心灵有温和、怜悯、仁慈和爱情的感觉。”^①音乐对人们心灵的影响力是很大的。音乐的作用就在于“陶冶人们的性情”。雄壮的“打鼓吹号”和“柔和的音乐”，是可以起到不同的作用，达到不同的目的的。但是，在孟德斯鸠看来，无论如何，“在所有感官娱乐之中，音乐是最不会败坏人的心灵的。”^②

总之，孟德斯鸠的教育思想包含有许多合理成分，其中最值得注意的是：关于教育应该和政体的原则相适应的思想；强调家庭教育的重要性，强调家长的表率作用，强调家庭教育必须得到社会教育的配合的思想；以及强调“音乐对心灵的影响力”的思想。此外，孟德斯鸠关于专制主义的教育论断，实际上是他对封建专制主义的抨击的一个组成部分。因而也是他的启蒙思想的一个重要组成部分。

①② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第40页。

第 八 章

论战争与和平

孟德斯鸠生活在战乱纷起的年代。从 17 世纪下半叶到 18 世纪上半叶,欧洲各大小封建主之间战争频繁。法王路易十四好大喜功,为了炫耀武力,称霸欧洲,他对外推行侵略扩张政策。他拥有一支欧洲人数最多、最强大的常备军,据史料记载,法国的陆军人数 1690 年超过 30 万,几乎相当于当时欧洲其他国家军队人数的总和。他进行了一系列大规模的征服战争。例如,1667—1668 年的与西班牙发生的“遗产继承战争”^①,1672—1678 年对荷兰的战争,1688—1697 年对反法“奥格斯堡联盟”^② 的战争,1701—1714 年与奥地利争夺西班牙王位的战争^③。总之,路易十四亲政 55 年中,打了 32 年仗。这种连绵不断的对外战争,加上挥霍无度的宫廷开支,使法国的人力和财力日趋枯竭。战争不仅给法国人民带来了无穷的苦难,而且也使对于国际贸易有着浓厚兴趣的新兴资产阶级遭受巨大的损失。因此,孟德斯鸠作为法国人民的优秀儿子,作为法国新兴资产阶级的思想代表,他对于战争与和平问题表示极大的关注,是理所当然的。他关于战争与和平问题的观点,是

① 路易十四的王后是西班牙国王腓力四世的长女,1665 年腓力死后,路易以其王后的名义要求继承西属尼德兰的遗产,因此,这场战争史称“遗产继承战争。”

② 参加这个反法联盟的有英、荷、奥地利、西、瑞典、意和德意志一些小邦的诸侯。

③ 西班牙国王查理二世死后无嗣,而路易十四的王后和奥地利皇后乃是查理二世的姐妹,所以双方都要求西班牙王位继承权。

在他的三本主要著作——《波斯人信札》、《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》中表述出来的。

孟德斯鸠探讨了战争的起源问题。他不同意霍布斯关于人类“自然就处于战争状态”的说法。他认为，过着原始生活的人类彼此之间并不普遍敌对和互相残杀，而是处于和平友好状态之中。和平是人类的第一条自然法。只有在建立了社会和国家之后，人类才有互相攻打和自卫的理由，才开始了战争的状态。战争是一种社会现象。

孟德斯鸠说：“国家的生命和人的生命一样。人在进行正当的自卫时有杀人的权利；国家为着自己的生存有进行战争的权利。”“战争的权利是出于必要，出于严格的正义的。”^①这样，孟德斯鸠就把战争与正义联系起来了。

孟德斯鸠把“正义之感”看作是“与生俱来的人的特有的品质”，是一个人道德高尚的最重要标志。^②假如一个人不正直，那么他“就可能成为一切人中最坏、最不完善的一个。”^③因此，孟德斯鸠说：“我们……必须永远热爱正义；也就是说，努力和我们理想中最完美的人相像；而这最完美的人倘使真的存在，势必合乎正义”。^④孟德斯鸠认为，正义是永恒的。正义的原则能给人以勇气，激励人们去进行战斗。由于人们心中有了“正义”这个内在的原则，他们在比他们更强的人面前，便能提高勇气。所以，正义原则“起战斗作用，对我们有益，使我们免受那些人的侵害行为；我们知道这点，心中何等泰然！”“不然的话，我们难免经常提心吊胆，我们从别人面前走过，将如同在猛狮跟前经过一样，而我们的财产、荣誉

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第137页。

② 见孟德斯鸠：《波斯人信札》，第16页。

③ 同上书，第144页。

④ 同上书，第145页。

和生命,亦即得不到片刻保障。”^① 孟德斯鸠认为,“有正义之心”的人乃是能够永远遵循公平无私的大道前进的“天下第一人”,他“要比没有正义的人高超得多”。^②

孟德斯鸠把战争区分为正义战争和非正义战争。他说:“只有两类战争是正义的战争:一类为了抗拒敌人的侵袭而进行的战争;另一类,为了援救被侵袭的同盟者”。^③ 在他看来,侵略战争和殖民战争则是非正义战争。

孟德斯鸠对于两种性质不同的战争的态度是旗帜鲜明的。在《波斯人信札》的“穴居人”故事中,他愤怒地谴责了那种以扩张领土、奴役他人和掠夺财物为目的的侵略战争,并且以满腔热情歌颂了爱好和平劳动、赋有高尚情操的“穴居人”为了保卫家园而进行的可歌可泣的英勇的反侵略战争。全副武装的野蛮的外族人原以为天真纯朴的“穴居人”软弱可欺,可是他们的算盘打错了。他们遭到了英勇顽强的抵抗。“穴居人”用对付野兽的手段对付他们。“穴居人”“决心保卫自己,他们将妇女和儿童围在当中。使他们惊奇的是敌人的凶狠寡义,而不是敌人人数众多。一股新的热血充满了他们的心:这一个愿意为父亲而战死;另一个愿意为老婆子女去牺牲;也有的为兄弟;也有的为了朋友;总之,大家都为了穴居族的人民。一个人牺牲了,先由他亲近的人上去接替,接替者除了为公共事业之外,同时也有私仇要报。”“非正义与德行之间的战斗,就如上述。那些卑怯的族类,所求的无非赃物,并不以逃亡为可耻,面对穴居人的勇敢,尚未接触,就大败而去。”^④

可见,孟德斯鸠企图通过这个虚构的“穴居人”的故事向我们证明,对侵略者的仇恨和对祖国、对人民的热爱,乃是弱小民族战

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第145页。

② 同上书,第146页。

③ 同上书,第162页。

④ 同上书,第23—24页。

胜强大的外来侵略者的伟大力量的源泉。

《罗马盛衰原因论》不仅是一部历史哲学著作，而且也可以说是一部重要的军事著作。在这一著作里，孟德斯鸠系统地考察了古代罗马人所进行的战争。他希望通过对罗马战争的探讨，总结出一些富有教益的历史经验教训。我们知道，古罗马长期处于战争状态。一部罗马史也就是一部连绵不断地进行侵略、扩张、掠夺战争的历史。罗马人所进行的战争，在孟德斯鸠看来，决不是正义的战争，而是一种极其残酷的以掠夺财物、扩张领土为目的的侵略战争。

孟德斯鸠揭露了罗马统治阶级喜欢发动战争的原因和实质。他指出，由于罗马的将领必须带回大量的金银才能得到凯旋的荣誉，所以，“被征服的敌人便会被搞得一干二净。”他还指出：一部罗马史之所以会充满战争，这是由于罗马的执政官想要得到凯旋的荣誉，想要在他们任职期间能成就显赫功勋以便重新当选，于是，他们“劝说元老院建议人民发动战争，他们每天都向人民指出新的战争。”而元老院本身也是很愿意进行战争的。“因为它经常不断地被人民的声诉和请求所苦，因此为了使自己摆脱人民的困扰，它就设法把人民的精力放到对外事务上去。”^①可见，孟德斯鸠在这里实际上已经看到这样一个带规律性的历史事实：反动统治阶级总是为摆脱国内的困境而把人民的注意力转移到外部去。孟德斯鸠还企图用人们的物质生活的需要来解释罗马人喜欢战争的原因。他写道：“对人民来说，战争永远是一件快意的事，因为战利品的合理分配是使人们获得利益的一种手段。”“罗马这个城市没有商业，又几乎没有工业。每个人要是想发财致富，除了打劫之外，没有其他的办法。”^②

①② 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第4页。

罗马人为什么能在这种以掠夺财物为主要目的的侵略战争中取得胜利呢？孟德斯鸠认为，早期的罗马之所以能取得一系列的军事胜利，并使罗马繁盛起来，其重要原因之一就是，它的国王都是伟大的人物，都是一些杰出的政治家和军事统帅。他们能执行合理的政策。他们首先把土地平均分配给社会的各个成员，“使人民强大起来，造成一个井井有条的社会”，造成一个“每个人都能同样充分地关心保卫自己的祖国”的“精良的军队”。^① 罗马的元老院是由一些非常精明能干的贵族组成的，它甚至在取得军事上的胜利的时候也从不粗心大意，而“永远是踏踏实实地处理事务”，从而使那些已被击溃的敌人俯首听命。它赏罚分明，恩威并济，“从被征服民族的领土上拿走一部分土地用以分配给它的同盟者”，从而使那些得到奖赏的国王依附于它，使那些受到惩罚的、对自己有威胁的国王的力量削弱下去。

孟德斯鸠还对罗马人的战术、武器、军纪、作战方法等方面进行了探讨。

他说：与战争结下了不解之缘的罗马人是非常讲究战术的，他们把战争看成是唯一的艺术。“他们把自己的全部才智和全部思想都用来使这种艺术趋于完善。”孟德斯鸠认为，精通战术既是罗马人在军事方面的美德，又是他们取得高级官吏职位和荣誉的唯一道路。

在孟德斯鸠看来，罗马人的军事胜利也是同他们对武器的重视分不开的。罗马人给自己的军团以比任何其他民族的武器都要有力、都要沉重的进攻武器和防御武器。既有重武器，又有轻武器。他们的军团装备着各种各类的战争器械。他们经常进行严格的军事训练。他们善于学习其他民族的优点和长处，用以改进自己的武器。例如，他们采用了萨比尼人的大盾，来代替他们以前一

^① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第13页。

直使用着的阿尔哥斯的小盾。孟德斯鸠在谈到罗马人正是由于善于吸收其他民族的长处才取得了对其他民族的胜利时，写道：“哥特人和汪达尔人持剑作战时是可怕的力量；匈奴人则精于射术；苏汇维人是优良的步兵；阿兰人是重步兵；埃路勒人是轻骑兵。罗马人从所有这些民族当中吸收适合于他们的需要的不同队伍，他们在对一个民族作战的时候，却有着其他民族的优点。”^① 孟德斯鸠认为，不积极采用先进武器的军队，在战斗中是一定会吃大亏的。他说：后期的罗马军队放弃了他们先前采用过的先进武器。士兵们嫌先前的武器太重了，他们不穿铠甲了，后来索性连头盔都不戴了。这样一来，他们便没有办法防御敌人的打击，结果他们只有逃跑这一条出路了。

孟德斯鸠对于人和武器的关系的看法是比较辩证的，值得注意的。一方面，他强调武器的重要性。他认为，在两军的士气相同的情况下，武器的优劣决定着战争的胜负。例如他说：“爱荣誉，不怕死，有顽强的胜利意志”，是罗马人和高卢人的共同特点，但是，他们的武器却不相同。高卢人的盾是小的，他们的剑也不行。因此罗马人在战争中对高卢人占了上风。然而另一方面，孟德斯鸠也不是一位唯武器论者。他认为，在武器相同的情况下，战斗的胜负则要以“使用武器的人们的气力和技艺”为转移了。因为，“受过训练的人们比起那不分青红皂白地集合起来并不加选择要被率领去参加战斗”的乌合之众，肯定“具有巨大的优点。”

孟德斯鸠特别强调士兵的自豪感和爱国心以及由之而产生的士气在战争中的重要作用。他认为，士兵的爱国心和自豪感乃是士气的源泉。具有这种极其珍贵的感情的士兵，必定会有极高的士气，一定能英勇作战，所向披靡。这样的士兵是决不会向敌人投降的。孟德斯鸠说：开小差的士兵乃是“一个民族的最卑劣的那一

^① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第112页。

部分。”罗马士兵之所以很少有开小差的,就是由于“士兵们是从一个自尊心这样强、这样骄傲、这样深信应该统治别人的民族中间吸收来的,他们绝不会想到把自己鄙视到这样程度,甚至不要再做一个罗马人。”^①孟德斯鸠认为,在战役中士气的丧失要比人员的实际损失更为严重。他说:“一般对国家十分不利的并不是在战役中所遭受到的实际损失(这就是说损失了几千个人),而是想象中的损失和士气的沮丧,这种士气的沮丧使国家失去了甚至是命运留给它的那些力量。”^②

孟德斯鸠非常强调纪律在战争中的重要作用。他指出:“如果没有军纪的话,重武器或轻武器的步兵是什么也不顶用的。”要步兵“能够行动得持久,那就需要纪律。”他还指出:早期的罗马军队的纪律是十分严格的。“罗马人的纪律严格到这样程度,以致人们可以看到,他们的将领竟把自己那违背命令而取得了胜利的孩子处死。”^③孟德斯鸠认为,严明的纪律是罗马军队取得最后胜利的可靠保证。他写道:“罗马的军队的纪律永远是十分严明的。因此即使在最不利的战斗中他们也不会不集结在某一地区,或者在敌人的队伍中也不会不发生任何混乱。因此在历史上,我们总是不断地看到,尽管在开始的时候,他们由于敌人的数量大或是斗志强而被战胜,但最后他们总是从敌人的手中夺得了胜利。”^④孟德斯鸠指出,可是,到了罗马的后期,他们的纪律松弛了,他们的军官们几乎总是不听从一位将领的话了。纪律松弛乃是罗马灭亡的原因之一。

孟德斯鸠在考察罗马人的作战方法时,实际上已经总结出用“各个击破”的方法取胜的重要军事原则和树敌太多必败的历史教

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第10页。

② 同上书,第22页。

③ 同上书,第104页。

④ 同上书,第11页。

训。他写道：“罗马的兴起是由于它只能不停地作战，原来，仗着一种难以相信的幸运，它总是在征服了一个民族之后，另一个民族才对它开始战争。罗马之遭到毁灭是因为所有的民族一齐向它进攻，并且从四面八方侵入了它的土地。”^①

孟德斯鸠对于罗马统治阶级的道德品质是极端鄙视的。在他的笔下，罗马统治者乃是一些不讲原则、不守信义、惯于耍弄权术的政治骗子和掠夺者，他们为了取得战争的胜利，可以不惜采取一切极其卑鄙无耻的手段。这一点在他们对待同盟者的关系上表现得尤其突出。罗马人有各种各样的同盟者；他们结盟的目的就在于利用同盟者来同敌人作战。然后他们又背信弃义地撕毁盟约，并且采取“各个击破”的办法把这些同盟者征服。而且，他们“永远是惯于以主人的口吻讲话的”霸权主义者，他们经常以各种各样的方式侮辱那些力求同他们相安无事的弱小民族。他们总是喜欢制造种种借口来发动一场新的战争。他们“总是在最适当的时候，以最适当的方式，对他们最有利于进攻的那个民族宣战。”“他们从没有真心诚意地缔结过和约，而是想侵占一切”，因此，“他们的条约不过是战争的暂时中止而已”，而且，“他们总是把会使接受这些条约的国家陷于毁灭的各项条件加到条约里面去。”^②他们甚至可以玩弄语言游戏，任意地解释条约，从而达到消灭与之订约的国家的目的。有许多国家就是被罗马人用这类卑鄙手段消灭的。

在《论法的精神》中，孟德斯鸠考察了较晚时期的战争。在他看来，封建君主所进行的以私欲为出发点的战争，无疑是非正义的战争。他说：“君主由于个人的争吵而进行的战争，毫无正义之可言”。他认为，君主决不能以别人拒绝对他所应得的某项礼遇或以别人对他的使臣不够得当等为借口而进行战争。君主的荣耀和尊

^① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第110页。

^② 同上书，第33页。

严是不能成为发动战争的理由的，这是因为，君主的荣耀“就是他的自尊自大；是一种情欲，而不是合法的权利。”而如果“以君主的荣耀、尊严、功利等武断的原则为基础的话，那末大地上便将血流成河了。”^①因此，他劝导君主不要只考虑威势的原则，而无视公正的原则。他说：“君主以威势著称，诚然可以增加他的国家的力量；然而君主以公正著称，同样也会增加他的国家的力量。”^②

孟德斯鸠关于不许杀戮俘虏的观点，是特别值得注意的。他从人道主义观点出发，坚决反对杀戮俘虏。他认为，杀害俘虏是“不合道理的”。他说：“除了必要的场合，说战争准许杀戮是荒谬的。当一个人已经把另外一个人当了自己的奴隶，他便没法说他曾有杀戮他的必要，因为他实际上并没有杀戮他。战争所可能给与的对待俘虏的全部权利，只是把俘虏看守起来，使他们不能继续为害而已。在激烈战争之后，由士兵对俘虏进行无情的屠杀，是世界各国（除了那些吃俘虏的民族而外。——孟德斯鸠原注）所唾弃的。”^③

孟德斯鸠关于“征服的权利”的论述也是很值得注意的。在这些论述中充满了人道主义的精神。

孟德斯鸠说：“战争的权利产生征服的权利。”“征服是一种取得，取得的精神就包含着保存和使用的精神，而不是破坏的精神。”他认为，按照我们今日遵行的国际法，征服国对待被征服国的方法应当是：按照被征服国原有的法律继续治理其国家，而征服国则仅仅行使政治及民事方面的统治权。他坚决反对把被征服国的公民全体杀绝。他认为，征服者完全没有杀人的权利。他说：“显然，在完成征服以后，征服者就不再有杀人的权利，因为他已不处于当时那

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第138页。

② 同上。

③ 同上书，第242页。

种需要自卫和自保的情况了。”他驳斥了一些公法学者的错误想法和错误结论，即：“认为征服者有权利毁灭社会”和“有权利毁灭组成该社会的人”。他指出：“这是一个由错误原则得出的错误结论”。孟德斯鸠还指出，政治家们从征服的杀人权利引伸出奴役的权利来，这也是没有根据的。“征服的目的是保存；奴役绝不是征服的目的。”因此，“永久性的奴役也是违背事理的。应当使被奴役的人民能够变成臣民。”“所以，把被征服人民降为奴隶的征服者，应当经常保留一些被征服的人民得以恢复自由的方法”。^①

孟德斯鸠认为，如果征服不是毁灭性的征服的话，那末，征服者的权利有时就可能给被征服的人民带来一些好处，就是说，“被征服民族可以得到一些好处”。为什么？孟德斯鸠解释道：“被征服的国家通常都是法制废弛的。腐化已经产生；法律已停止执行；政府变成了压迫者。……一个政府如果已经到了自己不能进行改革的地步，人家把它改造一下，于它有何损失呢？如果一个被征服的国家的状况是，富人通过千种诡计，万种技巧，在不知不觉间使用无数手段进行掠夺，而不幸的人们受着压迫，嘘吁叹息，看到他们一向认为弊害的东西已经成为法律，并连感到压迫都被认为犯了错误，如果情况如此，我认为征服者就应该把该国的一切都推翻掉，而首先以暴力对待那里暗无天日的暴政。”^②可见，孟德斯鸠是希望征服者能够替被征服的人民推翻暴政的。

然而，希望征服者给被征服者带来好处的想法，只不过是出自孟德斯鸠这位人道主义者的善良愿望的空想而已。一些严酷的历史事实教育了他。他看到了并愤怒地谴责了西班牙殖民主义者对墨西哥人民犯下的种种惨无人道的罪行。他在《论法的精神》中写道：“他们本来应该向墨西哥人传布一种慈悲的宗教，而他们却把

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第138—140页。

② 同上书，第140—141页。

狂热的迷信带给墨西哥人。他们本来可以把奴隶变为自由人，而他们却把自由人变为奴隶。他们本来可以教化墨西哥人破除祭祀时以人作贡献的恶习，但他们不这样做，反而屠杀了墨西哥人。如果我要把他们所没有做的好事和做了的坏事全都说出来的话，那是永远说不完的。”^①他在《波斯人信札》中也强烈谴责了殖民主义者征服弱小民族的罪恶行径。他指出：“如果被征服的人民已经消灭或失败，征服乃是暴政的纪念碑。”^②他极其愤怒地谴责了西班牙殖民主义者在美洲殖民时对印第安人所犯下的灭绝种族的滔天罪行。他把西班牙殖民者称为野蛮人。他写道：“那些野蛮人所到之处，只见一个人口之多和欧洲各国人口总数不相上下的大民族，从地球上被消灭了；那些野蛮人，在发现西印度群岛时，似乎只想替人类发现什么是残酷的最高阶段。”^③可见，征服者——殖民主义者对于被征服民族是欠有巨债的。他们必须对自己所做的坏事进行补偿。于是孟德斯鸠给“征服的权利”下了这样一个定义：“征服的权利是一种必要的、合法的而又是不幸的权利，这种权利老是留给征服者一笔巨债，要他清偿对人性所加的损害。”^④

孟德斯鸠认为，对于被征服民族的风俗习惯一定要采取尊重的态度，除了那些极其恶劣的惨无人道的风俗习惯要加以禁止以外，一般都要尽量加以保留。他说：“在征服地区，仅仅保留战败的民族的法律是不够的；保留他们的风俗也许更为必要，因为一个民族对自己的风俗总是比对自己的法律更熟悉、更喜爱、更拥护。”征服者调戏妇女是最容易激起被征服民族的愤懑和反抗的。法兰西人之所以九次被逐出意大利，就是由于他们对妇女的粗野无礼。

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第141页。

② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第163页。

③ 同上书，第209页。

④ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第140—141页。

孟德斯鸠说：“一个民族被迫忍受征服者的傲慢已是难堪，还要加上他们的淫佚和轻率，那就更是无法忍受了。”^①

孟德斯鸠高度赞扬迦太基的征服者西拉库赛王——哲隆坚决废除被征服民族的恶习的人道主义精神。他说：“我以为历史所载最高尚的和平条约莫过于哲隆要迦太基人废除祭祀时杀子女作贡献的习惯。这是何等可赞美的事！在打败三十万迦太基人以后，哲隆要求一个仅仅有益于迦太基人的条件；或是说得确切些，他的订约是为了人类。”^②

在孟德斯鸠眼里，马其顿王亚历山大不仅是一个天才的军事统帅，而且是人类历史上一个最伟大、最理想、最富有人道主义精神的征服者。他对亚历山大消灭希腊长期的敌人和征服亚洲的计划倍加赞赏。他认为：亚历山大的计划之所以获得成功，只是因为它合理。亚历山大的计划是智慧的，而且执行的方式也是智慧的。他称赞亚历山大，说“他在迅疾的行动中，甚至在情绪激动的时候，都受到‘理智的光辉’的指导”。^③

孟德斯鸠不但佩服亚历山大的军事才能，而且尤其赞赏他在所征服的地方执行的种种宽和明智的政策。“他反对那些主张把希腊人当作主人而把波斯人当作奴隶的人们；他只想把这两个民族联合起来，并且把征服民族和被征服民族的界限消除。在完成征服以后，他抛弃了他曾经利用作为进行征服的理由的一切成见。他采用了波斯人的风俗，以免波斯人因须随从希腊人的风俗而感到忧伤。他对大流士的妻子和母亲那样尊重，对自己的情欲那样节制”。^④

孟德斯鸠指出：对于被征服民族，亚历山大只要求他们对他效

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第145页。

② 同上书，第141—142页。

③ 同上书，第147页。

④ 同上书，第149页。

忠就行了，至于他们的风俗怎样，这位征服者认为是无关紧要的；对于他们的风俗习惯，他基本上是采取尊重保留态度的；但对其中一些最恶劣的陋习则加以禁止，例如，他禁止了大夏人把他们年老的父亲喂大狗的习惯。孟德斯鸠历数了征服者亚历山大的一系列明智政策和优秀品质。他说：“他不仅允许被征服的人民保留他们的风俗，而且还保留他们的民事法规，常常甚至连他们原有的国王和总督也不更动。他用马其顿人率领军队，用本地人当政府首长；他宁愿冒个别人对他不忠诚的危险（这有时发生过）而不冒一般人叛乱的危险。他尊重各民族的旧传统和一切光荣或虚荣的纪念物。波斯的国王们曾毁坏了希腊人、巴比伦人和埃及人的庙宇，他把它们重建了起来；向他屈服的民族中，很少民族的祭坛他没有去供奉祭品的。仿佛他征服的目的只是要成为每个国家的特殊君主，成为每个城市的第一位公民而已。罗马人的征服一切是要毁灭一切，他的征服一切是要保全一切；不论经过哪一个国家，他首先想的，首先计划的，总是应该做些什么来增进那个国家的繁荣和强盛。他所以能够达到这个目的，第一，是由于他伟大的天才；第二，是由于他的俭朴和对私事的节约；第三，是由于他在重要事情上挥金如土。他的手对于私人的开支握得很紧；而对于公共开支则放得极宽。”^①

孟德斯鸠非常赞赏亚历山大所采取的征服民族与被征服民族通婚的方法。他写道：“没有比用通婚的方法把两个民族连结起来更能巩固征服的成果的。亚历山大从他所征服的民族中挑选他的嫔妃，并且要他的朝臣也如此；其他的马其顿人都仿效这个榜样。”^②

孟德斯鸠虽然如此高度评价亚历山大，但他并没有把他加以

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第150—151页。

② 同上书，第149页。

神化。他认为亚历山大也犯有错误。他只是把他看作是一个犯有错误而又敢于承认错误，并因此而显得更加伟大的征服者。他写道：“他做过两件坏事：他烧毁了百泄波里，他杀死了克里图斯。二者都因为他的忏悔而出名。所以人们忘记他的罪行，而怀念他对品德的尊崇；把二者视为不幸事件，而不视为属于他个人的行为；后世的人几乎就在他的感情激动和弱点的近旁发现他灵魂的美；人们觉得应该惋惜他，而不应该憎恨他。”^①

孟德斯鸠认为，亚历山大在他所征服的地方执行的政策是得人心的，他本人的高尚品格是受人尊敬的，而这些对于保持住他在这些地方的统治是极有好处的。他征服了被征服民族的人心。因此，“当他逝世时，所有被他征服的各民族都哀悼他”。孟德斯鸠深有感慨地说：“这是怎样的一个征服者呢？被他推翻的王室也曾为他的死落泪；这又是怎样的一个篡夺者呢？这是他生命中的一个事迹；历史家们从没有告诉过我们还有其他征服者能够以这种事迹自诩。”^②

应该说，孟德斯鸠对于亚历山大大帝的评价是比较全面系统的，基本上符合历史事实的。他是近代思想家中最先给亚历山大以公道评断的人。

孟德斯鸠极其赞赏清朝统治中国的方法。他认为，征服中国的清朝统治者所采取的是一种“新方法”，是“一个极好的办法，既可以缓和专制主义，又利于保持征服地”。这个统治办法就是：“为了不使被征服的人民觉到沮丧，不使胜利者傲慢，为了防止政府军事化，并使两个民族各守本分起见，现在统治中国的鞑靼皇室规定各省的每支军队都要由汉满人各半组成，这样，两个民族间的妒忌

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第151页。

② 同上书，第149页。

心便得到约束。法院也是汉满人参半。这就产生了几种良好效果：（一）两个民族互相钳制；（二）两个民族都保有军事和民政的权力，谁也不能把谁毁灭；（三）征服民族能够到处扩张而不致变弱或灭亡，能够应付内战或对外战争。”孟德斯鸠认为，这是一个很明智的制度。“缺乏这样的一个制度，几乎就是一切征服者败亡的原因。”^①此外，孟德斯鸠还注意到了清朝统治中国的另一个极其重要的办法，这就是：“中国皇帝身边常常有一支很大的鞑靼军队，以备紧急时调遣。”这些军队是一支特别忠诚的军队，它们“随时可以去平定帝国中发生动乱的地方。”同时，“这些特殊军队威慑着一般的军队。”^②

孟德斯鸠对欧洲各君主国的军备竞赛和扩军备战极其不满，并对之进行了猛烈的抨击。他说，欧洲的一些君主们得了一种传染病——扩军，“他们觉得非维持过分庞大的军队不可。当病情加剧，势必传染，因为一国增加它的所谓部队时，他国便也立即增加它的部队，结局各国将一无所得而同归于毁灭。每个君主尽量养兵，常备部队里各兵种都有，仿佛他的人民已遭遇到绝灭的危险。人们把这种‘人人竭力反对人人’的状态叫做和平。”孟德斯鸠指出，这种军备竞赛的恶果就是民穷财尽，国库空虚，以及“无尽期地增加赋税”。^③很明显，孟德斯鸠在这里主要是把喜欢穷兵黩武，妄图称霸欧洲的法国国王路易十四作为攻击目标的。

孟德斯鸠反对利用科学技术来制造灭绝人类的大规模杀人武器的观点，是特别值得注意的。他非常重视科学技术，认为它对人民生活有着重要意义。他认为，科学技术的丧失，必然会使人类引向野蛮和不幸。同时，他也看到了有人利用科学技术发明来为战

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第151—152页。

② 同上书，第152页。

③ 同上书，第223—224页。

争和开拓殖民地服务这个事实，而且他并不排除有这样一种可能性，即：有人会发明一种能够“置众人于死地，整个地摧毁一切民族，和一切国家”的武器。孟德斯鸠作为一位人道主义者和和平爱好者，是坚决反对使用这种武器的。而且，他非常乐观地指出：“这样万恶的发明一朝出现，它将迅速遭受人权的禁止，由于各国一致同意，这发明将被埋葬。”同时他还指出，用这种途径从事征服，对君主们来说也是没有丝毫利益的，因为“他们寻求的，应当是百姓，而不是赤地千里。”^① 孟德斯鸠早在二百多年前就发表了如此具有远见卓识的论断，该是多么的难能可贵啊！

孟德斯鸠关于国际法的思想也是值得注意的。鉴于地球上存在国与国之间的战争这一社会现象，孟德斯鸠谈到了国际法的问题。他认为，世界各国人民之间是应该有法律的，即是说，应该有国际法。他给国际法下了一个定义：“国际法是国家与国家相互关系的政治性的法律。”^② 他认为：“国际法是自然地建立在这个原则上的，就是：各国在和平的时候应当尽量谋求彼此福利的增进；在战争的时候应在不损害自己真正利益的范围内，尽量减少破坏。”^③ 可见，孟德斯鸠的国际法原则贯穿着一个极其重要的思想，即：世界各国人民和平友好的思想。

孟德斯鸠是一位和平的爱好者，和平的捍卫者。他呼吁和平，要求征服者对被征服者“保证和平，并补救征服所造成的错误。”他强调和平条约的神圣性和捍卫和平的必要性。他说：“和平条约对于人类如此神圣，就像是大自然的呼声，大自然在争取它的权利。如果和平的条件使两国人民能够生存，这样的和平条约都是合法的；否则，订约的两个社会之中，那个走上绝路的社会，既被剥夺了

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第181页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第137页。

③ 同上书，第5页。

通过和平的自然保障,难免诉诸战争。”^① 孟德斯鸠相信,以大无畏精神进行反侵略战争的小国,是可以打破发动侵略战争的大国的,“因为,大自然既然在人间造成不同程度的强弱,也常用破釜沉舟的斗争,使弱者不亚于强者。”^②

总之,孟德斯鸠不仅是一位坚决反对以掠夺财物和扩张领土为目的的侵略战争、殖民战争的正直学者,而且是一个主张各国人民和平相处、友好往来,维护世界和平的光荣战士。他关于战争与和平的观点,充满人道主义精神,包含有许多合理因素。它不仅具有不可磨灭的重要历史意义,而且对我们时代也具有重大的现实意义。正是由于这样一些原因,世界和平理事会曾于 1955 年作出决定,纪念这位世界文化名人、伟大的启蒙思想家逝世 200 周年。

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第 163—164 页。

② 同上书,第 164 页。

第九章

经济思想

作为法国新兴资产阶级的代表，孟德斯鸠对经济问题是非常重视的。在他的著作中、尤其是在《论法的精神》中，包含有不少经济思想。他不仅对法国经济制度上的弊端进行了揭露和抨击，而且针对当时已经陷于崩毁边缘、民穷财尽的法国经济状况，提出了改革经济的主张和理论。在经济学说史上，他是“货币数量论”的代表人物之一。

孟德斯鸠认为，劳动是财富的源泉。他强调劳动致富。他说：“大自然对人类是公道的。它按照人类的劳苦给与酬报。它以较大的报酬给与较大的劳动，它就这样鼓励人类勤劳。”^①他坚决批判了所谓“要人民勤劳，就必须征重税”的谬论。他指出：“说重税本身是好的这种推理法是笨拙的。”国家对劳动者征重税必然会影响人们的劳动生产积极性，不利于生产的发展。“如果专制的权力把大自然的报酬夺走的话，人们便憎厌劳动，而怠惰便仿佛唯一的幸福了。”^②因此，孟德斯鸠认为，对公民征收较少的赋税，对于穷国来说，往往是害少利多。政府的政策应该是减轻赋税，先富民，后富国，从而达到民富国强。他这样地论证道：“如果一些公民纳税较少，坏处不会太大。他们的富裕常常会反过来富裕公家。如果有一些个人纳税太多，他们的破产将有害于公家。如果国家

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第214页。

② 同上书，第214页。

把自己的财富和个人的财富的关系调济得相称适宜的话，则个人的富裕将很快增加国家的富裕。一切要看在这些关键的问题上作如何抉择。国家应该通过使国民贫困的手段来先使自己致富呢？还是等待国民富裕后再由国民来富裕国家呢？国家要的是第一种好处还是第二种好处呢？国家愿意以富始呢？还是以富终呢？”^①应该说，孟德斯鸠在这里表达的先富民、后富国的思想，是很重要的，非常值得重视的。

孟德斯鸠以其敏锐的眼光看到了“利益”在世界上、尤其是在资本主义社会中所起的重大作用，把它提到人类社会最高统治者的地位。他说：“利益是地球上最大的君主。”他给我们描绘了一幅资本主义社会中人们为积累财富而拼命操劳的生动图画：“这种劳动热情，和这种发财的狂热，从这一社会阶层发展到另一阶层，从手工艺工匠直到大人先生。谁也不愿意比他刚刚看见的、紧接着排在他下面的那个人更穷。在巴黎你看见一个人，财产足够生活到裁判之日（即基督教《圣经》中所谓“最后的裁判”，意即世界之末日。——原注），还在不停地劳动，冒着缩短生命之险，在那里积累他所谓糊口之资。”^②

孟德斯鸠作为新兴资产阶级的代表，是极其注意发展生产的。他很赞赏那种“鼓励勤劳的方法。”例如，他说：“在欧洲的南部，人民重荣誉，所以把奖赏给与农业上优秀的农民，或是给与曾经推进了工业的工人，这是好的做法。”他指出：这种做法在爱尔兰已获得成功，它“已使爱尔兰建立起欧洲最大规模的麻织工业之一。”^③他预言这种方法将会在一切实业获得成功。孟德斯鸠很赞赏中国皇帝鼓励农耕的做法。他说：“中国皇帝每年有一次亲耕的仪式。这

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第216—217页。

② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第182页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第234页。

种公开而隆重的仪式的目的是要鼓励人民从事耕耘。”“不但如此，中国皇帝每年都要知道谁是耕种上最优秀的农民，并且给他八品官做。”^①孟德斯鸠称这种鼓励农耕的做法是“中国的良好风俗。”

孟德斯鸠特别重视发展工业。在他看来，“工业”（主要是指手工业）在国民经济中起着比农业更为重要的作用，工艺对人民生活有着比农业更为重要的意义。这是因为，工艺的收入要比农业的收入大得多。因此，一个国家如果只注重农业，不注重工艺，那它只能成为世界上最贫困的国家之一。他写道：“我设想在某王国内，人们只许可土地耕作所绝对必要的艺术存在——虽然土地为数甚广；同时排斥一切仅仅为官能享受与幻想服务的艺术；我可以这样说：这国家将成为世界上最贫困的国家之一。”“即使居民有足够的勇气，能舍弃许多必需的事物，民生必日渐凋敝，国家也削弱到这种程度，以致任何小邦可以征服它。”“……在上述情况下，个人的收入将几乎绝对涸竭，因此之故，君主的收入也是一样。公民之间，将几乎没有经济关系；由于各行各艺互相隶属而产生的钱财的流转与收入的增进，亦将终止；各人将依靠自己的土地生活，而土地的生息，将只够他免为饿殍。”^②可见，在孟德斯鸠看来，农业只能解决人民群众的温饱问题。但是除了温饱之外，人民群众还有更多的生活需要。只有工业（即所谓的“工艺”）才能满足他们多种多样的物质文化需要，使他们过着丰富多采的富裕生活。因此，孟德斯鸠告诫统治者说：“如果要君主强大，必须使百姓生活在无上的欢乐之中；君主必须设法使百姓得到各种各样的奢侈品，和生活必需品一样地加以注意。”^③

在孟德斯鸠看来，一个理想的国家，固然应当发展农业、尤其

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第233页。

② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第183页。

③ 同上书，第183页。

是工商业,增加财富,使人民过着富裕的生活,但这还不够,它同时还必须重视道德,必须使人民具有高尚的道德水平。只有这样的国家的人民才是幸福的人民。在《波斯人信札》中,孟德斯鸠在谈到穴居人已认识到“有建立商业和工艺的必要”之后,他借穴居人的国王之口说:“穴居人,财富将进入你们的家室;但是,我向你们宣告,如果你们德行失堕,你们将成为世界上最不幸的人民之一。”^①穴居人的这位国王是坚决反对“轻美德而重财富”的。

孟德斯鸠作为新兴资产阶级的思想家,他是提倡勤劳、俭朴,反对好逸恶劳、奢侈浪费的。他在自己的著作中曾就这方面的问题阐发了许多精辟的论断。

他认为,“爱俭朴”是实行民主政治的共和国的国民应当具有的美德。共和国的国民是以俭朴为乐的。因为,在共和国里,“每一个人既然都应该有同样的幸福和同样的利益,那末也就应该享受同样的快乐,抱有同样的希望。这种情况,如果没有普遍的俭朴,是不可能达到的。”^②同时,由于民主国的国民都是以平等的地位为国家服务的,所以每个国民的社会地位都应该是平等的。因此,孟德斯鸠主张把“爱平等和爱俭朴”订入法律。他说:“当一个社会把平等和俭朴规定在法律里的时候,平等和俭朴本身就能够大大地激起对平等和俭朴的爱。”^③这种法律对于那些喜欢逸乐奢侈的人就能起到束缚作用,因为,那些被逸乐所腐化的人们是不会喜爱俭朴生活的;那些羡慕或赞赏别人的奢华的人们,也是不会喜爱俭朴的。

孟德斯鸠还把俭朴同财富的平等联系起来。他说:“财富的平等保持着俭朴;而俭朴保持着财富的平等。”在他看来,俭朴与财富

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第282页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第41页。

③ 同上书,第42页。

的平等是“互为因果”的；“要是民主政治失掉了其中的一个，则其他的一个也必跟着消失。”孟德斯鸠认为，一个“以经营贸易为基础”的民主国家，“个人有巨大财富而风俗并不变坏”的可能性是存在的，“这是因为贸易的精神自然地带着俭朴、节约、勤劳、谨慎、安分、秩序和纪律的精神。这种精神存在一天，它所获得的财富就一天不会产生坏的效果。”但是，“当过多的财富破坏了这个贸易的精神的时候，害处便来了；一向没人感觉到的不平等的纷乱，便产生出来，并立即为人们所看到。”那末，要怎样才能维持这种贸易的精神？孟德斯鸠认为，“应该由重要的公民亲身经营贸易，”从而使这种精神占统治地位，并应该由全部法律加以维护。这些法律应该随着贸易的增加，来进行财富的分配，使每一个贫穷的公民都能获得相当宽裕的生活，都可以和别人同样地工作。这些法律还“应该使每个有钱的公民的生活维持中等水平，使他不能不用劳动去保持或取得财富。”孟德斯鸠还认为，在经营贸易的共和国里，法律应该规定把父亲的遗产平均分给所有的子女。因为，这就可以造成这样一个结果，即：“无论父亲曾有多大的财富，他的子女都不能象他那样富有，因此便不得不避免奢侈，象他们的父亲一样地工作。”^①就是说，这些子女只能勤俭持家，靠劳动来过较为宽裕的日子。

孟德斯鸠指出：在君主和专制的国家里生活的人们是不会喜爱俭朴的，相反地，他们都以奢侈逸乐为荣。在这样的国家里，根本没有人渴慕平等，人们的头脑里也根本没有平等的观念。“大家都希望出类拔萃。就是出身最卑微的人们也希望脱离他原来的境地，而成为别人的主人。”^②

孟德斯鸠认为：奢侈是和财富的不均紧密相联的，二者“永远

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第46—47页。

② 同上书，第42页。

是成正比例的”。如果全国的财富都分配得很平均的话,那便没有奢侈了。因为,“奢侈只是从他人的劳动中获取安乐而已。”^①

因此,在一个财富平均的共和国里,是不可能有奢侈的。孟德斯鸠认为,财富分配的均等正是共和政体的优点。“一个共和国,奢侈越少,便越完善。”如果奢侈之风在共和国里盛行起来的话,那末,人心也就会随着转向私人利益。而“一个被奢华腐蚀了的灵魂,它的欲望是很多的,它很快就成为拘束它的法律的敌人。”孟德斯鸠举出古罗马的例子深有感慨地说:“……罗马人一腐化,欲望立即变得漫无边际。……在一个急趋腐化的情势下,人人都倾向于奢侈淫佚的时候,还有什么品德可说呢?”^②古代的罗马共和国正是由于奢侈成风、道德沦丧而遭到覆亡的命运。因此,孟德斯鸠得出了“共和国亡于奢华”的结论。

与共和国的情况相反,在君主国和在专制国家奢侈都是必要的。这是因为,在这两种国家里,财富的分配都是很不平均的。它们的区别仅仅在于:“在君主国,奢侈是人们享受他们从自由所得到的东西;在专制国家,奢侈是人们滥用他们从奴役中所得到的好处。”^③

孟德斯鸠强调说:“奢侈对于君主政体特别合适。”君主政体是不需要节俭的。因为,在君主政体下,贫富极端悬殊,“要是有钱人不挥霍的话,穷人便要饿死。”因此,在君主国里,“财富越不均,富裕的人们花费就应该越大,……奢侈也应该按这个比例增加。”孟德斯鸠富于正义感地指出:富人的财富是通过剥夺了穷人的生活必需品才增加的,因此,“必须把剥夺的东西归还他们。”^④

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第96页。

② 同上书,第98页。

③ 同上书,第100页。

④ 同上书,第99页。

关于节俭和奢侈的问题,孟德斯鸠得出了一个一般性的结论:穷国要讲节俭——“相对的节俭”,富国要讲奢侈——“相对的奢侈。”他写道:“一般地说:一个国家越穷,它的‘相对的奢侈’便越能摧毁它,因此它便越需要‘相对的节俭法律’。一个国家越富,它的‘相对的奢侈’便将使它更富,因此,它应该特别谨慎,不要制定‘相对的节俭法律’。”^①孟德斯鸠是反对绝对意义上的节俭和奢侈的。因为前者就是吝啬,后者就是浪费。所以他说:“吝啬与浪费应当同样地加以斥责。”^②

我们在这里不妨谈一下孟德斯鸠有关中国的论述。他认为:中国地少人多,“奢侈是有害的。”当时的中国虽然不是共和国,但它也应当和任何共和国一样,“必须有勤劳和俭约的精神。人们需要从事必需的工艺,而避免供人享乐的工艺。”孟德斯鸠还很好地总结了中国的历史教训,指出了中国统治者因奢侈而必然产生的恶劣后果。^③

孟德斯鸠在经济学说史上是占有一席地位的,他是“货币数量论”的代表人物之一。他的“货币数量论”是在《论法的精神》第22章中加以阐述的。他认为:“货币是一种标记,代表一切商品的价值。”^④货币的总量对于商品的价值起着决定性的作用。他在谈到商品价格是怎样确定的这个问题时说:“物价的建立在基本上总是依据物品的总数和标记的总数的比例。”^⑤孟德斯鸠的“货币数量论”是直接反对重金主义和重商主义学说体系的。他和另一个货

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第101页。

② 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第282页。

③ 详见孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第103页。

④ 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第77页。马克思《资本论》1975年中文版第1卷第109页上的译文是:“货币是某种物的符号,并且代表这种物。”

⑤ 同上书,第82页。《资本论》第1卷第144页上的译文是:“商品价格的决定总是基本上取决于商品总量和货币符号总量之间的比例。”

币数量论者大卫·休谟(1711—1776)一样,是反对银行的发行,而且是反对以纸币发行为基础的信用的。他们对于银行的见解,是跟约翰·劳(John Law, 1671—1720)的见解直接处于对立地位的:约翰·劳过分重视了银行的作用,而孟德斯鸠和休谟则太轻视了银行的作用。

我们知道,约翰·劳是重商主义崩溃时代独树一帜的人物之一,是现代的资产阶级庸俗信用论的创始人。他把信用神化了,把信用看作是一种“创造资本”的力量;他以为,由于纸币是银行发行的,银行就能够创造货币和财富,而银行也成了整个国民经济的原动力和创造力。于是在他当了法国财政大臣之后,为了医治百孔千疮的财政,他便采取开设银行,滥发纸币的办法,这就是所谓“劳氏制度”。在纸币发行之初,的确曾在短期内使商业活跃起来,可是很快就引起通货膨胀,财政紊乱,致使法国经济陷于破产状态。可见,正是这种过分强调银行作用的错误理论,才使他的实践碰壁了。而他的理论体系本身也就连同他根据这个理论体系所创立的银行一起破产了。

孟德斯鸠对于约翰·劳进行了猛烈的抨击。例如,在《波斯人信札》第138封信中,他借一位波斯人之口,用讥讽的口吻,批评了路易十四的几个大臣,尤其是后来的约翰·劳。他写道:“先王(指路易十四。——引者注)逝世之日,法国是一个百病丛生的身体。N(指纳埃衣公爵(duc de Noaille),他主持内阁财政会议,直到1718年1月28日。——引者注)手执利刃,切削废肌腐肉,并且涂上一些头痛医头、脚痛治脚的药膏。可是剩下一内疾,有待治疗。来了一个外国人(指约翰·劳。——引者注),着手治疗工作。用了许多猛烈药剂以后,他以为已使法国恢复了丰腴,实际仅仅使法国肿胀。”“半年以前的富人,目前均在贫困中;而过去没有面包的人,今天却财富用之不尽。……许多人发了意外的横财……”,

成了新暴发户。①这里指的是约翰·劳所制定的关于整顿货币和财政的“制度”即所谓“劳民制度”及其恶果：他开设银行，滥发纸币，致使法国金融紊乱，货币贬值，狡黠者投机取巧，往往暴富，也有些人因为不善于经营而在旦夕之间遭到破产。在《波斯人信札》第145封信中，孟德斯鸠再次猛烈抨击了约翰·劳，他说：由于这位财政大臣的“恶劣榜样，顷刻之间，从最普通的百姓直到权贵大员，全部腐化恶化。”“腐蚀全国风俗、使慷慨的灵魂堕落、使高尚的身份黯然失色、使道德本身成为黑暗、使最高贵的家世混杂在众人唾弃的末流之中——这些作为，全是一个大臣的罪行，能有比这更大的罪行吗？”②

应该说，孟德斯鸠对约翰·劳的抨击、讥讽以至责骂，都是以历史事实为依据的。如同上面所述，约翰·劳的理论和实践都彻底破产了。同时应该看到，孟德斯鸠对约翰·劳的批判，乃是他同法国封建统治阶级作斗争的一个组成部分。

这里有必要提一下：马克思在《资本论》中也对约翰·劳的理论错误和实践上的彻底破产作了类似的评述。③

孟德斯鸠非常注意商业问题和流通问题。他特别强调商业在资本主义发展中的作用，他认为，国内外贸易的发展对于一个国家的强与弱、富与贫起着决定性的作用。他非常赞赏英国人的贸易精神，说他们比其他民族更善于做生意。他非常赞赏英国政府实行的宗教宽容、重商和政治自由的政策，尤其是扶植商业的政策。他说：别的国家是为了政治的利益而牺牲商务的利益；而英国却总是为了商务的利益而牺牲政治的利益。英国是“世界上最能够同时以宗教、贸易和自由这三种伟大的事业自负的民族。”④孟德斯

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第239—240页。

② 同上书，第261、262页。

③ 见马克思：《资本论》1931年俄文版第1卷，第46—47页。

④ 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第19页。

鸠认为,英国之所以富强的根本原因就在于此。

在孟德斯鸠看来,贸易是互通有无的结果。由于各民族居住地区气候的不同,各民族也就非常需要彼此的货物。于是便有了贸易。如果完全没有贸易,那就会产生抢劫。而“贸易的本质就是使多余的东西变成有用的东西,又使有用的东西变成必需的东西。”^①可见,商业贸易是与善良的风俗紧密地联系在一起的。“商业能够治疗破坏性的偏见。因此,哪里有善良的风俗,哪里就有商业。哪里有商业,哪里就有善良的风俗。这几乎是一条普遍的规律。”^②孟德斯鸠认为:贸易使每个地方都能够认识到各国的风俗,从而进行比较,并由此而得到巨大的好处。因此,他坚决反对封建的闭关自守政策,非常重视发展对外贸易。他说:“一个国家如果没有重大的理由不应排除任何国家同自己通商。这是一条真正的准则。”^③他认为,发展互通有无、平等互利的国际贸易,有利于在各国人民之间建立和平友好的关系。“贸易的自然结果就是和平。两个国家之间有了贸易,就彼此互相依存。如果此方由买进获利,则彼方由卖出获利,彼此间的一切结合是以相互的需要为基础的。”^④

孟德斯鸠以其敏锐的目光清醒地看到,贸易对于风俗的影响是多方面的,既有积极的影响,又有消极的影响。它既可以使野蛮的风俗日趋典雅与温厚,又可以破坏纯良的风俗,使之日趋腐败。他看到了资本主义商业的发展,把人与人之间的一切关系,都变成了赤裸裸的金钱关系这个冷酷的现实。他十分深刻而又尖锐地指出:“但是,虽然贸易的精神把不同国家连结起来,它却并不以相同

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第28页。

② 同上书,第14页。

③ 同上书,第20页。

④ 同上书,第14—15页。

的方式连结个人。我们看到,在贸易的精神旺盛的国家(指当时的荷兰。——引者注),一切人道的行为、一切道德的品质全都成为买卖的东西。做人道所要求的最微小的事情也都是为着金钱。”“贸易的精神在人们的思想中产生一种精确的公道的观念。这个观念在一方面和抢劫的观念势不两立,在另一方面同某些道德的观念极不相容。这些道德认为,一个人不必总是斤斤计较自己的利益,尽可以为着别人的利益而忽略自己的利益。”^①这就是说,那些浸透了“贸易的精神”的人们,固然不会干明火执仗的抢劫勾当,但他们也决不会做出见义勇为、公而忘私的事情来的。

孟德斯鸠认为,贸易和政制是有关系的。“在君主统治的政体下,贸易通常建立在奢侈的基础上,虽然那里的贸易也以实际的需要为基础,但是贸易的主要目的却是为贸易国获取一切能为它的虚骄逸乐和奇思妙想服务的东西。”而在多人统治的共和政体下,“贸易通常建立在节俭的基础上。那里的商人把眼睛注视着地球上的一切国家,他们把从一个国家得到的货物运给另一个国家。”^②

孟德斯鸠认为,“贸易上的巨大事业不适合于君主国。”因为“在君主国里,商人通常对公共事业抱着怀疑的态度。”但是贸易上的巨大事业却适合于“多人统治的政体”即共和政体的国家。因为,“在共和国里公共事业就似乎受到信任。”在共和国里,“人们相信他们的财产极为安全,这使他们什么都去经营。人们对所获得的东西相信是安全的,他们就敢于抛出资财,以取得更多的资财;他们除了在取得的手段方面要冒些风险而外,并不需要任何冒险。因此人人都渴望发财致富。”^③可见,这里的关键就在于要使商人

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第15页。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第17页。

对自己的财产有安全感,要使他们敢于放手经营,以获取更多的资财。

孟德斯鸠是主张贸易自由的。但他认为,贸易的自由并不是商人一种为所欲为的权利。即使是在自由的国家里,也要从国家利益出发对商人进行种种必要的限制。他在举了英国的例子之后说:“英国限制了商人,但却有利于贸易。”在他看来,从国家的利益出发,征收关税是完全必要的,理所当然的。“哪里有贸易,哪里就有税关。贸易的目的是为着国家的利益进行商品的输出与输入;税关的目的是取得支配商品的输出与输入的某种权利,这也是为着国家的利益。因此,国家居于贸易与税关之间,应该不偏不倚,应该使二者不相抵触,从而使人们享有贸易的自由。”^①

孟德斯鸠坚决反对包税,主张由国家直接征税。他认为,国家直接征税最有利于君民。“直接征税是一个好父亲的管家办法。他亲身去收租,既不糜费,又不紊乱。”^② 孟德斯鸠极其痛恨法国大革命前替封建君主包征全国某些赋税的代办人——包税商。因为,这种人不仅充当专制政府的爪牙,残酷压榨人民,而且从中自肥,富甲天下。“比有钱,他在众人之上;比出身,他在众人之下。”这种人毫无教养,傲慢无礼。因此,这种毫无良心的家伙,是当时人民群众最为憎恨的对象之一。^③ 孟德斯鸠猛烈抨击包税人,指责他们采取种种卑劣手段阻碍贸易的发展,破坏贸易自由。他指出:“包揽关税的人们,由于他们的不公道、横暴、过高的抽税,结果破坏了贸易。除此之外,他们所制造的困难,所要求的手续,使贸易受到更大的破坏。”孟德斯鸠盛赞英国的关税制度,说它有利于贸易的发展:“在英国,关税由官府办理,经商便利非常,只要写一

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第22页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第224—225页。

③ 见孟德斯鸠:《波斯人信札》,第77页。

个字,最大的事就办成了;商人无须枉费无穷无尽的时间,也不需要特别的伙计,去免除或承受包税人所给与的一切困难。”^①

孟德斯鸠是反对贵族经商的。他认为:法律“应该禁止贵族经营商业。因为这种有资财的商人,将会垄断一切贸易。”而贸易乃是一些平等的人们之间的职业。^②“贵族经商也违背君主国的精神。英国准许贵族经商,是该国的君主政体受到削弱的最重要的因素之一。”^③他非常赞赏法国所实行的不许贵族经商的作法。他说,如果法国也准许贵族经商,那不但对贸易毫无裨益,而且是毁灭贵族的手段。他认为,法国的下述做法是明智的,这就是:“商人里面没有贵族,但是可以成为贵族,商人有取得贵族资格的希望,而且在实际上又没有障碍。”^④商人要想离开商业,最稳妥的办法就是:尽自己最大的能力“把商业搞好或是搞得名誉善良。”他说:“我认为,如果一个人在某一职业搞出卓越成绩,就有希望升入另一职业的话,他将会把业务搞得更好。”“金钱既能够让人取得贵族的身份,这就大大鼓励商人们努力去创造获得这种身份的条件。”^⑤这里值得注意的是:孟德斯鸠的这些以发展资本主义商业为出发点的论断,却打上了他那“长袍贵族”出身的阶级印记。在他看来,似乎商人是理当把获得贵族身份作为自己的奋斗目标的。

最后,孟德斯鸠对于私有财产的看法也是值得一提的。他认为,私有财产是人类的自然权利。他强调私有财产神圣不可侵犯。这是针对天主教会和封建统治阶级对私有财产强取豪夺而提出来的。这是典型的具有反封建色彩的资产阶级理论。

综上所述,孟德斯鸠的经济思想,尤其是关于贸易问题的思

① 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第22页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第52—53页。

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,第26页。

④⑤ 同上。

想,是 18 世纪法国资本主义经济日益发展的产物,它反映了 18 世纪上半叶法国新兴资产阶级力图摆脱封建桎梏,发展资本主义工商业的迫切要求。它也是孟德斯鸠反对封建专制主义思想的一个重要组成部分,在法国历史上是起过进步作用的。其中所包含的许多合理因素,对我们今天仍然具有重要意义,是值得我们认真思考的。

第 十 章

人道主义思想

孟德斯鸠是资产阶级早期的人道主义思想的代表之一。他的人道主义思想，是在《波斯人信札》和《论法的精神》这两部主要著作中得到阐述的。他的人道主义思想主要表现在：反对和谴责奴隶制度；反对对黑人的奴役和迫害；反对和谴责西班牙殖民主义者对殖民地人民所采取的奴役和屠杀的暴行；反对迫害犹太人；反对战争，主张全人类和睦相处；反对歧视妇女，主张男女平等，反对和谴责封建专制主义；反对和谴责天主教会迫害异教徒的罪行；等等。

孟德斯鸠之所以反对和谴责上述种种社会现象，这是由于它们不仅违背自然法，而且违背人为法，因而是无人道的。我们在前面曾经讲过，在孟德斯鸠看来，当人类还处在自然状态的情况下，他们所接受的是下面四条自然法：(1)和平；(2)寻找食物；(3)相互之间经常存在着的自然的爱慕；(4)过社会生活的愿望。而当人类根据这四条自然法组成社会之后，他们就不再依赖自然法，而依赖人为法亦即社会法了。无论是人类的自然法还是社会法（国际法、政治法和民法），都是“人类的理性”的体现。

孟德斯鸠认为，人是生而平等的。“在原始时代，人一生出来就都是真正平等的，但是这种平等是不能继续下去的；社会让人们失掉了平等，只有通过法律才能恢复平等。”^① 孟德斯鸠把平等看作

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第 114 页。

是自然法的要求和人类理性的体现。他主张在法律面前人人平等。在孟德斯鸠的平等观中特别值得我们注意的是：他不仅反对不平等，而且反对极端平等。他说：“民主政治原则腐化的时候，人们不但丧失平等的精神，而且产生极端平等的精神。每个人都要同他们所选举的领导他们的人平等。”^①他认为，民主政体应该避免不平等的精神和极端平等的精神这两种极端。他对平等的理解是非常精辟的：“平等的真精神和极端平等的精神的距离，就象天和地一样。平等的真精神的含义并不是每个人都当指挥或都不受指挥；而是我们服从或指挥同我们平等的人们。这种精神并不是打算不要有主人，而是仅仅要和我们平等的人去当主人。”^②

孟德斯鸠把自由也看作是自然法的要求和人类理性的体现。他认为，人是生而自由的。他主张在社会生活中人人都应享有政治自由。但是，政治自由是与极端自由、与奴役格格不入的。因此，既要反对极端自由，又要反对奴役（奴役就是极端不自由）。他对政治自由的理解也是非常精辟的。他说：政治自由并不是愿意做什么就做什么，而仅仅是“一个人能够做他应该做的事情，而不被强迫去做他不应该做的事情。”“自由是做法律许可的一切事情的权利。”或者说，自由就是“可以说或写一切法律所没有明文禁止说或禁止写的东西。”^③

可见，在孟德斯鸠看来，让人类能够在自由、平等、博爱、和平的环境中安居乐业，过着丰衣足食的生活，这是天经地义的事情，是作为与动物不同的、具有理性的人类所应当享有的权利。可是，在孟德斯鸠所生活的世界上，尤其是在18世纪上半叶的法国，这种理性的、人道主义的要求却远远没有达到，相反地，随处可以看

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第112页。

② 同上书，第114页。

③ 同上书，第322页。

到违反理性的、不人道的现象——奴役、压迫、暴虐、不平等、战争、贫穷、饥饿。于是，这些违背人类根本理性的不人道的东西，便成了孟德斯鸠揭露和批判的对象。他的著作充满了这方面的内容。在他的著作中，除了揭露和批判封建专制主义和天主教会的内容占有很大分量之外，反对和谴责奴隶制度的内容也占有相当大的篇幅。

孟德斯鸠对奴隶制度进行了强烈的谴责。在他看来，奴隶制度是违反自然状态的，是不合乎人类理性的，因而也是不道德的坏制度。他在给奴隶制下定义时写道：“正确地说，所谓奴隶制，就是建立一个人对另一个人的支配权利，使他成为后者的生命与财产的绝对主人。”可见，奴隶制在性质上就不是一种好的制度。孟德斯鸠认为，这种制度无论对主人还是对奴隶都是没有任何益处的。“它对奴隶没有益处，因为奴隶不可能出于品德的动机，而做出任何好事情。它对于主人没有益处，因为他有奴隶的缘故，便养成种种坏习惯，在不知不觉间丧失了一切道德的品质，因而变得骄傲、急躁、暴戾、易怒、淫佚、残忍。”^①

孟德斯鸠认为，自由乃是人的无价之宝。因此，一个自由人是不可以卖身为奴的。“每个公民的自由，是公共自由的一部分。在平民政治的国家，这个特质，甚至是主权的一部分。出卖这个公民的特质，是如此不可想象的一种行为，我们简直不能设想，作为一个人来说，竟会作出这种事来。如果自由对于买主来说是可以论价的话，它对于卖主来说，却是无价之宝。”^②

孟德斯鸠认为，奴隶制对于社会来说也没有什么好处，因为这种制度必然会使奴隶丧失劳动的积极性，因而也会在经济方面造成不良的后果。在《波斯人信札》中，他在谈到美洲的奴隶劳动时，

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第241页。

② 同上书，第243页。

从人道主义精神出发，愤怒地谴责了殖民主义者为了获取巨额利润，不肯改善奴隶劳动的条件，致使大量奴隶（黑人和印地安人）身体倍受摧残以至丧失生命的种种罪行。他说：“稀奇的是这个美洲尽管每年接受外来居民，本身仍然很荒凉，非洲人口不断损失，对美洲并无裨益。那些奴隶，被运到另一气候之下，成千地死亡；不断使用本地土著与外国人的矿山劳役、从矿中发出的恶劣气息、以及必须不停地使用的水银，不可挽救地摧毁了他们。”他指出，殖民主义者“为了从地底挖取金银，而害死数不清的人。”^①

孟德斯鸠幻想通过采用先进技术的办法来改善奴隶的劳动条件。他说：如果支配劳动的是理性而不是贪婪的话，那么任何劳动都是不会太艰苦，以致达到和从事那种劳动的人的体力完全不相称的程度的。他认为：“在别的地方强迫奴隶去做的劳动，是可以通过技术所发明或所应用的机器的便利来代替”的。他举例说：泰姆士瓦边疆地方土耳其人的矿山，虽然比匈牙利的矿山矿藏丰富，但其矿产却并不很多，这是因为土耳其人不采用先进技术，而完全靠他们的奴隶的双手进行开采的缘故。孟德斯鸠的这些论断充满了人道主义精神。他自己也说：“我不知道我这个论点是出于我的智能或是我的良心的指使。”^②

不过，也有必要指出：孟德斯鸠关于奴隶制的论断是矛盾的。他一方面说，“因为一切人生来就是平等的，所以应该说奴隶制是违反自然的”，可是，另一方面他又说：“有些国家的奴隶制是建立在自然的理由上。”^③他把奴隶制的产生归咎于气候的原因。他写道：“有的国家，天气酷热，使人们身体疲惫，并大大削弱人们的勇气，所以只有惩罚的恐怖，才能够强迫人们履行艰苦的义务。”^④ 他

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第203页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第248页。

③ 同上书，第247页。

④ 同上书，第246页。

又把法律不好看作奴隶制产生的原因。他说：“由于法律制定得不好，所以才有懒惰的人；由于这些人懒惰，所以让他们当奴隶。”^①

但总的说来，孟德斯鸠是否定奴隶制的。他认为，“天然的奴役”即农奴制，只应“局限在地球上某些特殊的国家，在其余的一切国家里，……社会所要求的劳动，无论是多么艰苦，也可以完全由自由人去做。”^②因为在孟德斯鸠看来，奴隶制毕竟是残酷的，违反人的自然本性的，是与人类理性不相符的。

这里还要提一下孟德斯鸠关于古罗马奴隶制的议论和看法。孟德斯鸠对古罗马共和国的奴隶制表示赞赏，认为它有利于繁殖人口，发展工商业。在《波斯人信札》第115封信中，他认为，古罗马的奴隶主们善于利用奴隶。他说，他们不象波斯等东方国家那样采取强制手段阻止奴隶繁殖，而是“尽量用各种婚姻的形式，使奴隶结合起来。”他们让奴隶们生儿育女。“用此方法，他们家宅中充满了男、女、老、幼的仆役，而国家则充满了数不清的人民。”他片面地夸大、赞扬古代罗马奴隶制的优越性，说它有利于人口的繁殖。他写道：“奴隶的儿童，在主人周围大批繁殖，年长月久，全成了主人的财富；主人独自负责那些儿童的饮食与教育；父亲们身上无此重担，可以顺着‘自然’的倾向，胆大放心，繁殖人数众多的大家庭。”他还认为，古罗马的奴隶制有利于工商业的发展。因为，奴隶们可以占有小额的本钱去“经营银行”，“从事海外贸易”，“经营商品零售”，“专力于某种机械手艺”，“出租田地，使之生利”。“这就形成了勤劳的人民，刺激了手艺和工业的活跃。”“这种奴隶，由于自己的努力，和自己的劳动，发家致富，获得解放，变为公民。”孟德斯鸠由此还得出一个结论：“一国之中，人愈多则商业愈繁荣；……

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第248页。

② 同上书，第247页。

商业愈繁荣，人数愈增加；二者互相扶助，互为必要的有利条件。”他还说：“上述情况，当然就使为数奇多的、永久辛勤劳动的罗马奴隶，不断地增加人口！工业和富庶产生了奴隶；同时奴隶也使富庶和工业得以产生。”^①

可见，孟德斯鸠看到了古代罗马的繁荣富强是由辛勤劳动的众多奴隶所创造的这个历史事实。但是，他对古罗马奴隶制的看法却是不全面的。他过分地赞扬它的优越性，几乎把它理想化了。他没有强调它的残酷性，他闭口不谈充满古代罗马历史的此伏彼起的大规模的奴隶起义。

孟德斯鸠从人道主义精神出发，反对拷问罪犯和奴隶。他认为，这种恐怖手段在今天已经没有必要了。他举英国的例子说：英国“禁止拷问罪犯，但并没有发生任何不便。”它仍然是“一个治理得很好的国家”。^②在他看来，拷问罪犯或奴隶，是专制国家为了巩固其统治而使用的恐怖手段，是违反大自然的意志的。他这样写道，“我所要说的是，拷问可能适合专制国家，因为凡是能够引起恐怖的任何东西都是专制政体最好的动力。”^③

孟德斯鸠强烈谴责基督教徒从事殖民活动和恢复奴隶制。他以讥讽的口吻笑骂了那些曾以“解放奴隶”自诩的信奉基督教的殖民主义者，斥责他们在殖民地所犯下的恢复奴隶制、允许做奴隶买卖的罪行。他写道：“很久以来，基督教君主们已经解放奴隶。因为他们说，基督教教徒使众人平等。这一宗教行动，对于他们非常有利，……后来君主们征服了某些地方，他们认为在那些地方有奴隶，而这是于他们有利的；于是他们就允许贩奴与买奴，将从前曾经使他们如此感动的宗教原则置之脑后。你叫我说什么？此时的

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第197—198页。

②③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第93页。

真理，到了彼时成了错误。”^①

孟德斯鸠谴责一些殖民主义者以传教为幌子奴役美洲土著人民的罪行。他指出：“宗教给信教的人一种权利，去奴役不信教的人们，以便使宗教的宣传更加容易些。”“就是这种想法鼓励了美洲的破坏者们的罪恶。在这个思想的基础上，他们建立了他们把那么许多人民当奴隶的权利”。孟德斯鸠把这些披着宗教外衣的殖民主义者斥之为“强盗兼基督徒”。^②

孟德斯鸠揭露和抨击了西班牙殖民主义者甚至在婚姻问题上也对美洲印地安人进行压迫和奴役的罪行。他说：他们“为着增加赋税”而要印地安人早婚，给他们“规定的结婚年龄是男十四岁、女十三岁；……他们有时候甚至强迫刚刚十二、三岁的人结婚，如果他们看见这些人四肢发达，身体强壮的话”。孟德斯鸠愤怒地指出：“在一个人最最应该有自由的行为上，印地安人却仍然受到奴役。”^③

孟德斯鸠坚决反对开辟殖民地，愤怒谴责和控诉了西班牙殖民者采用野蛮手段残酷消灭被征服国人民的滔天罪行。他写道：“西班牙人感觉到没有希望使战败的各国对它保持忠诚，就决定灭绝战败国，再从西班牙本国派遣忠诚的人民到那边去。丑恶的阴谋，从未如此不爽秋毫地被执行过！那些野蛮人（指西班牙殖民者。——引者注）所到之处，只见一个人口之多和欧洲各国人口总数不相上下的大民族，从地球上被消灭了；那些野蛮人，在发现西印度群岛时，似乎只想替人类发现什么是残酷的最高阶段。”孟德斯鸠指出：这些西班牙殖民主义者正是“通过这种野蛮手段”才把那些地区保持在他们的统治之下的。他认为，这种灭绝被征服国

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第132页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第244页。

③ 同上书下册，第112—113页。

人民的做法，是极其悲惨的“丑恶的下策”。^①

孟德斯鸠的人道主义思想在他对犹太人的态度方面也有所反映。他认为，犹太人在贸易方面是一个“名誉扫地的民族”，他们使贸易“不再同最可怕的重利盘剥、垄断、征收税金，以及一切以诡诈方法获取金钱的事情有所区别了。”^②然而，孟德斯鸠对于欧洲君主们用残暴手段迫害犹太人和掠夺他们的财产的做法，却是持抨击态度的。他揭露了一些极其残酷的历史事实：“犹太人由勒索致富，而君主们用同样残暴的手段对他们进行掠夺。”英国的“约翰王监禁犹太人，以索取他们的财产。这些犹太人至少一只眼睛被挖掉；其中很少有幸免的。这个国王就这样自己执掌司法。有一个犹太人每天被拔掉一根牙，一连拔了七根；到了第八根牙时，他付银一万马尔克。亨利三世从约克的犹太人阿伦勒索了一万四千马尔克给自己，一万马尔克给王后。”^③在欧洲，犹太人是不会被当作公民的。而且，人们建立了一个惯例，即没收信奉基督教的犹太人的一切财产。孟德斯鸠指出，这个惯例是“离奇的”。而“没收的理由是十分虚妄的；他们说这是要考验犹太人，以肯定他们已完全摆脱魔鬼的奴役。”孟德斯鸠愤愤不平地说：“一世纪又一世纪，这个民族如何受到戏谑。一个时期，如果他们愿意当基督徒的话，他们的财产将被没收。不久之后，如果他们不愿意当基督徒的话，就要被人烧死。”^④可见，孟德斯鸠虽然对犹太人带有一定的民族偏见，但他对于迫害犹太人这种种族歧视做法却是持否定态度的。在他看来，迫害犹太人的做法无疑是完全违背人道主义精神的。

孟德斯鸠的人道主义思想还表现在：他认为，一个国家的天责

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第208—209页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第66页。

③ 同上书，第66页。

④ 同上书，第66—67页。

就在于：保证人民能够安居乐业、丰衣足食，满足人民群众多种多样的物质文化需要；因此，必须发展生产，不仅要发展农业，而且要发展工商业和对外贸易。他对带给人民深重苦难的路易十四、十五的反动封建统治进行了猛烈的抨击，对处于饥寒交迫、水深火热之中的法国人民寄予了极大的同情。这方面的内容是很多，我们在前面若干章里都已涉及到。

孟德斯鸠的人道主义思想，尤其突出地表现在他关于战争与和平的观点上。他坚决反对以侵略扩张、奴役他国人民为目的的侵略战争和殖民战争，竭力维护和平，主张各国人民应该和睦相处，友好往来。关于他在这方面的观点，我们在前面（第八章）已经详细谈过了。

最后，孟德斯鸠的人道主义思想，还表现在他反对歧视妇女、主张男女平权这一点上。关于这方面的讨论，我们将在下一章（“妇女问题”）加以论述。

*

*

*

综上所述，我们可以清楚地看到，孟德斯鸠如同其他启蒙思想家一样，真不愧是资产阶级早期人道主义的优秀代表，他的著作渗透了人道主义精神。他的人道主义思想是以他所代表的新资产阶级的利益为出发点的，是这个阶级进行反封建、反教会斗争的重要思想武器。它在历史上无疑起过进步作用。但是，孟德斯鸠的人道主义思想也是有局限性的；它如同所有资产阶级人道主义一样，只是从抽象的人出发，申述人道主义的一般原则，宣称人生而自由、平等、博爱，反对奴役、残暴等不人道行为，等等；而且它的物质基础是私有制，道德基础是个人主义和不损人为前提的“合理利己主义”。孟德斯鸠的人道主义同真正科学的人道主义——马克思主义的人道主义有本质上的不同。马克思主义的人道主义是以现实的人及其历史发展的科学为基础，把解放全人类和消灭剥削制

度、消灭私有制作为自己的斗争纲领,并把建立没有阶级、没有压迫和剥削的最自由、最平等、最公正的共产主义社会作为最终目标的。

第十一章

妇女问题

妇问女题在孟德斯鸠的著作中占有重要的地位。这个问题之所以引起他的注意决不是偶然的。在裙带关系成风的封建专制主义下的法国，少数妇女虽然在政治舞台上起着相当重要的幕后作用，即左右当权者的作用，但是妇女普遍的社会地位毕竟是低下的，她们仍然不能与男子处于平等的地位。孟德斯鸠清楚地看到，无论在法国、在西方，还是在东方，都普遍存在着男尊女卑，压迫歧视妇女的现象。在他看来，这些现象完全是人为的、违反自然的、不人道的。而且这些现象的存在是与封建专制主义的存在密不可分的。因此，他在谈论妇女问题时也就从人道主义精神出发，直接或间接地揭露和批判了封建专制主义。

在《波斯人信札》中，孟德斯鸠谈到了西方的、尤其是法国的妇女在政治舞台上的幕后活动。他指出：在西方，君主们的精神是受情妇和忏悔师（即神甫）掌握的。而且，情妇的作用往往更大些。甚至年迈的法国国王路易十四也“处于妇女的绝对统治之下”。法国的官员也莫不如此。在法国，不论是身在朝廷、在巴黎、或外省，没有一个官员不是和妇女串通的。这些官员经过妇女的手，有时可以获得种种恩惠，有时则可以掩饰他们“所作的不忠不义之事”。这些妇女，彼此互相交结，形成一种共和国，而其成员，永远活跃，彼此援助，彼此服务，犹如在一国之内，成立了一个新的国家”；这些妇女就象推动机器转动的“发条”一样，推动着大臣们、官员们、

主教们的活动。

孟德斯鸠指出，一些法国妇女之所以甘心做大臣的情妇，“那是为了每天早晨，向大臣提出五六份大大小小的请求书”，并从而获得大量财物。孟德斯鸠深有感慨地说：“在波斯，王国由两三个妇女统治着，人们对此牢骚不平。但在法国，更其不堪，这里一般妇女，都在统治，不但将全部权威一把抓住，而且甚至在她们之间，把权力分得支离破碎。”^①

孟德斯鸠认为，在各种政体下妇女的身份地位是不同的。他具体分析了各种政体下的妇女的身份地位。他认为，在君主国里，“每一个朝臣都利用妇女的美色和感情来增进自己的富贵。妇女本身的软弱，不容许他们傲慢，但容许他们有虚荣心；奢侈总是同妇女一道支配着朝廷。”“在专制国里，妇女并不产生奢侈，但她们本身却是奢侈的对象。她们应当绝对地是奴隶。……不但如此，这些国家的君主玩弄人性，所以拥有好些妇女。由于千百种的考虑，君主们不能不把她们都幽闭起来。”“在共和国里，妇女在法律上是自由的，但是受风俗的奴役。那里摈斥奢侈，腐化和邪恶也一齐被摈斥。”^②

孟德斯鸠认为，奢侈和淫乱这些不好的风气是密不可分的。“奢侈总是跟随着淫乱，淫乱总是跟随着奢侈。”因此，必须摈斥奢侈和淫乱，提倡质朴和贞洁。妇女应该具有质朴、贞洁、庄重等美德。而且这些美德对于共和国来说是至关重要的。他一再强调妇女要注意保持贞操，要有庄重的美德。他说：妇女们失掉了品德，便会有许多缺点继之而来，她们的整个灵魂将会极端堕落；而且在这个主要之点失掉以后，许多其他方面也会随之堕落；所以在平民政治的国家，淫乱之风就是这种国家最后的灾难，它预示该国的政制必

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第185页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第104—105页。

将变更。”“所以共和国良好的立法者总是要求妇女要有一定程度的庄重的美德。这些立法者在他们的国家里不但摈斥了邪恶，而且连邪恶的外表也在摈斥之列。风流情场中的交际产生怠惰，使妇女甚至在自己未堕落之先就成为堕落之人；这种交际把一切无聊的东西当做有价值的东西，对重要的东西反而加以贬抑；最后，这种交际使人完全依照揶揄戏弄的处世法则行事。妇女们在揶揄戏弄的处世法则上是非常高明的。良好的立法者是连这种风流情场中的交际也全都加以摈斥的。”^①应该说，孟德斯鸠的这段议论是极其精采的，非常中肯的。

孟德斯鸠十分赞赏古希腊妇女的品德。他说：古希腊各城邦的妇女“很有品德；她们是那样质朴、贞洁，我们几乎从来不曾看到其他民族在这方面有更好的风纪。”^②

孟德斯鸠把妇女之受奴役直接归因于封建专制制度。他说：“对妇女的奴役是极符合于专制政体的特质的。”专制政体所喜欢的就是滥用一切权力。因此，在专制主义盛行的亚洲，“无论什么时代，我们都看到家庭的奴役和专制的统治总是相辅而行的。”^③

然而在别的地方，孟德斯鸠却运用他的地理学说来解释妇女受奴役的问题。例如，他说某些东方国家，由于天气炎热，“生理的要求力量大，而羞耻心则软弱到不可理解的程度。”“妇女们的性欲非常强烈”，容易产生放荡行为。而且，“妇女们的放荡行为曾造成了恐怖、犯罪、诈欺、暴行、毒杀、暗杀。”因此，这些实行多妻制的东方国家便往往对妇女采取幽闭的办法，即用家屋的围墙把妇女和男人隔开，而且在同一个围墙内她们也被彼此隔离开来。孟德斯鸠认为这种做法是有必要的。他十分赞赏“把妻子严禁在深闺里，

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第103—104页。

② 同上书，第105页。

③ 同上书，第265页。

并防止她们再进入社会”的做法，说什么：“因为这个缘故，在土耳其、波斯、莫卧儿、中国、日本等帝国，妻子的品行实在令人惊叹。”^①他甚至得出了“妇女的幽闭越严，风俗也越纯洁”的结论。

这里有必要指出的是：孟德斯鸠的上述解释和论断是没有根据的，不正确的，而且所起的作用也是不好的：它们实际上起到了为某些东方国家惯常采用的把妇女幽闭在后房深院之中的恶劣做法进行辩护的作用。此外，孟德斯鸠的上述说法，也同他在《波斯人信札》中精心编写的后房故事所表明反对迫害妇女的基调相矛盾的。关于这一点我们在后面将会看到。

孟德斯鸠关于离婚、休婚等问题的许多见解是相当精采的，很值得我们注意。

他给离婚和休婚下了这样的定义：“离婚是由于双方感情不和，经双方同意而成立的。休婚是出自一方的意愿，为着一方的利益而成立的，完全不顾另一方的意愿与利益。”^②

孟德斯鸠对封建社会关于离婚和休婚的不合理规定进行了猛烈的抨击。

在谈到休婚问题时，孟德斯鸠指出：休婚的法律只把休婚权利给与男子，而不给予女子，这是不正确的，残酷的。因为，休婚权掌握在作为家庭主人的丈夫手中，“似乎只能是他的权力的多一种滥用而已”。孟德斯鸠说：“妇女们有时很有必要提出休婚，但进行休婚对她们常常是很不愉快的事。”这是因为，“一个妻子进行休婚，只是行使一种悲惨的补救手段。她已经嫁过一个丈夫，她的容颜已逐渐衰老，这时竟不得不再去寻找第二个丈夫，这对她常常是莫大的不幸。女性妙龄时期的娇艳的可贵，就是到了衰暮之年，还能使丈夫回忆过去的欢乐；因而心满意足，恩爱不渝。”因此，孟德斯

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第265—267页。

② 同上书，第268页。

鸠认为：一般的规则应该是：女子应和男子同样有休婚的权利。而且“不仅如此，在气候使女子生活于家庭奴役状态的场合，法律似乎应该准许妻子有休婚的权利，并且准许丈夫有离婚的权利。”^①应该说，孟德斯鸠的上述论断是比较合乎情理的，是为封建社会的妇女们鸣不平的。

在谈到离婚问题时，孟德斯鸠认为：既然“离婚是由于双方感情不和，经双方同意而成立的”，那么无论是父亲或母亲便都不可强迫自己的儿女离婚。因为，“离婚由一个第三人去决定，这是违背人性的。”他说：“离婚只有双方同意，或至少一方同意，才合乎人性；如果哪一方都不同意的话，这种离婚就好象是妖孽，极为可恨。总之，离婚的权力只得授与那些受到婚姻的苦恼，并且知道结束这些苦恼对自己有利的时机已经到来的人们。”^②可见，在孟德斯鸠看来，只要双方同意，或至少一方同意，就可以而且应当准许离婚。

但是，孟德斯鸠提醒说：夫妻双方必须慎重地对待离婚问题，不要轻率地离婚。这是因为，离婚虽然“是为着夫妻双方而建立的，但对于子女则始终是不利的。”^③

孟德斯鸠认为，但这并不等于不准人们离婚。不准离婚是不合理的，因为这是违反人性的。他批判了基督教各国的不准离婚的婚姻制度。他认为，这种婚姻制度是极其不合理的。因为，不准离婚，便把婚姻的全部温情都消除了。“在如此自由的一种行动中，本来感情应当起很大的作用，而人们却加以拘束、加以必须的要求、甚至不可避免的命运。丝毫不考虑反感、任性和脾气不相投合；人们要想感情固定下来，而感情正是自然界中最变化无常的东

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第269页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第176页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第270页。

西；人们将两个几乎永远不相配合的、互相厌恨的人，毫无挽回余地、毫无希望地维系在一起；这种办法，就像古代暴君，将活人与死尸捆缚在一起。”^①孟德斯鸠指出：“不许离婚，配合不当的婚姻就不能得到挽救”。因此，那些婚配不当的基督徒，“他们眼前的痛苦，使未来也毫无希望，因为他们在婚姻的不愉快中，看不见何日了结，可以说看见的只是永恒。从而产生厌憎、纠纷、蔑视；对于后代，这都是损失。结婚刚刚三年，已经疏忽了主要的事，于是三十年的生活，都在冷漠中度过；有时形成内部分离，和公开的分离一样粗暴，并且也许更为有害；男女双方分开生活，各干各的；而这种种，对于子孙后代都有损害。”^②在孟德斯鸠看来，硬是不让貌合神离、同床异梦的夫妻离婚，不仅是不合情理，而且也是不公道的。“如此结合的男女双方，倘有一方不适合于‘自然’的安排，不适合于种族的繁殖，或由于气质使然，或由于年龄关系，于是连同埋没了对方，使对方也和自己一样，成为废物。”^③

孟德斯鸠是反对男尊女卑，主张男女平权的。他谴责男子对妇女的“肆行暴虐”这种不人道、“不通理性”的行为。他认为男女应当平等，男子不应当有任何特权。在《波斯人信札》中，他用大量篇幅详尽地阐述自己的观点，说：“自然的法则是否要女子服从男子，这是另一问题。日前有一个对妇女很殷勤的哲学家对我说：‘不，自然从未规定这样一条法则。我们加于妇女头上的威力是真正的暴虐。妇女任我们肆行暴虐，无非因为她们比男子温和，由此之故，比男子更富于人道与理性。这些优点，如果男子通理性的话，本应使妇女得到优越的地位；男子却不通理性，所以妇女失掉了优越地位。可是，男子施于妇女的仅仅是暴虐的权力，这是真

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第199页。

② 同上书，第199—200页。

③ 同上书，第200页。

实的；妇女在男子方面，具有自然的威力，这点却也是真实的；她们的权威就是美丽，那是不可抗拒的。我们男子的权威，并非各国都有，而美丽的权威则四海皆同。为什么我们有特权？难道我们比谁都强？但这是真正不公道的事。我们用各种办法，毁伤妇女的勇气；如果男女教育平等，力量亦必相等。不妨将妇女们未经教育削弱的各种才能，加以考验，就可以知道究竟我们男子是否比她们强。”^①

孟德斯鸠甚至认为：妇女执政、治理国家，是有优越性的，妇女在治国方面甚至要比男子强。他写道：“在家庭里，因为妇女体质软弱，所以不能获得优越的地位；但是在治国的场合，一般地说，妇女正是因为软弱，所以较为仁厚宽和；这比严峻残暴的性格更能施行善政。”他列举了埃及、印度和非洲的一些例子。他还举出俄罗斯和英国的事例来证明说：“妇女们执政无论在宽政和暴政的国家都一样地获得了成功。”^②

这里有必要指出的是：在 200 多年前妇女尚完全处于被压迫、被奴役、被歧视的封建专制主义制度下，孟德斯鸠就能发表上述这些议论，无疑是须要有反潮流精神和极大胆识的，对妇女的解放斗争是起了积极的进步作用的。

孟德斯鸠在《波斯人信札》中精心编写的后房故事，与妇女问题有着直接的关系。

我们知道，在古代波斯，除穷苦百姓之外，普遍实行一夫多妻制。不仅王宫中嫔妃如云，就连一般富贵人家也是妻妾成群。这些妇女长年被禁闭在与外世隔绝的后房内院之中，由那些进行过一种“比死亡还残酷千倍的腐刑”的阉奴严加看管着。这些年轻美貌的妇女纯粹是供男主人享乐的玩物；众多的奴婢和阉奴乃是受

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第 62—63 页。

② 详见孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第 111 页。

尽压迫凌辱的奴隶；而男主人则是惯于玩弄女性、虐待婢奴成性的老爷。孟德斯鸠通过其《波斯人信札》中讲述的波斯权贵郁斯贝克家中的后房故事，充分表达了他的反封建专制主义思想。

在这个后房故事中，给我们留下了深刻印象的，首先是作为男主人的郁斯贝克。他出身于波斯封建贵族家庭，是一个学识渊博、思想深邃，对许多问题都有比较深刻、进步见解的知识分子。可是，他在对待妻妾、家奴等问题上，却是一个擅长于玩弄女性，残酷无情、心狠手辣的封建大老爷。一方面，他在写给妻妾们的信中总是虚情假意地叙说他如何热爱她们、想念她们的甜言蜜语。可是另一方面，他在写给友人的信中却声言他不是真正的爱她们，他说：“生活在群雌粥粥的后房内院，我曾预先防范，不使爱情发生；即使发生了爱情，也要用新的爱情抵消旧的。”^①他居然假阉奴之手，去残酷镇压和迫害那些不安于后房生活的妻妾们。例如，郁斯贝克在一封写给阉奴总管的信中，俨然以暴君的口吻命令道：“你要用像我自己一般的威权来发号施令。必须使畏惧与恐怖跟着你走。你要挨门逐室，到处施行责罚和惩办。要使大家生活在惊愕和慌乱之中；要大家在你面前痛哭流涕。”^②在老阉奴总管被毒死之后，郁斯贝克又命令新上任的阉奴总管替他“报仇”，嘱咐他“不要附带任何温情与怜悯”；命令他在后房进行“清洗”，“消灭负罪的人，并且使那些有犯罪意图的人，吓得哆嗦。”郁斯贝克还寄信给后房妇人，吓唬她们，要求“整个后房”必须在阉奴总管面前低头。无怪乎他的妻妾们称他为指使阉奴总管干出种种野蛮行动的暴君。他的妻妾向他骂道：“你的灵魂在堕落，你变成了残忍的人。”^③

在后房故事中，值得我们着重谈一下的是以管束、监视后房妇

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第7页。

② 同上书，第263页。

③ 同上书，第271页。

女为职责的阉奴。阉奴是东方专制暴政下最不幸的牺牲品。他们受到惨无人道、骇人听闻的残害——阉割，永远成了“残缺不全的人”。他们既是为残暴好色的主人服务的奴隶，又充当主人奴役妇女的帮凶。他们既听命于主人，又要使人听命于他们，因为他们除了伺候主人以外，还可以指挥奴婢，甚至管束后房妇女。有一个阉奴头目，他对后房妇女说的下面一席话是很典型的：“我是奴隶；对的，可是得问是谁的奴隶。你们的主人，同时也是我的主人，我使用他给我的对付你们的权力。因为惩罚你们的是他，不是我，我无非把手借给他用而已。”^① 他们的身体受到过残害，他们的悲惨处境和特殊职务，造成了他们特有的变态心理和报复情绪。他们的心中燃烧着怒火，他们的灵魂充满可怕的绝望，他们满怀苦闷和忧郁。他们的性格变得异常残酷，他们的内心充满报复情绪。这些由于自己的不幸遭遇而变得极其残酷的人们，往往把自己的全部愤恨都发泄在由他们看管的无辜妇女身上。他们成了“执行暴政”的人。他们在主人面前极尽奴颜卑膝之能事，而在那些妇女面前却往往成了十足的暴君。《波斯人信札》中的老阉奴总管就曾自鸣得意地说：“我永远记得，我是为了指挥她们而生活在世上的，遇到对她们发号施令的机会，我仿佛觉得自己重新成了男子汉。”“我在后房内院好比在我的小小的帝国中一样，于是我的野心……也稍稍满足。”^② 可见，这些人是多么的可鄙、可怜而又可憎！然而，他们毕竟是丧失了自由、不能掌握自己命运的奴隶。他们的社会地位是极其卑贱的。郁斯贝克就曾一再告诫黑阉奴总管在后房妇女面前要“保持极其卑下的身份”。他称阉奴是“一些卑怯的灵魂”。从郁斯贝克严斥白阉奴总管时所说的一番话，我们可以极其清楚地看到阉奴所处的卑贱地位和悲惨处境：“你们是什么人？无非我

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第108页。

② 同上书，第13页。

手中随意可以捏碎的卑贱器物；懂得唯唯听命，你们始能存在；你们在世上，仅仅为了生活在我的法律之下，或者为了我命令你们死的时候，立刻就死；你们一息尚存，无非因为我的幸福、爱情和嫉妒，用得着你们卑鄙的手脚；总之，除了服从，你们不可能有别的命运；除了我的意志，你们不可能有别的灵魂；除了使我快乐，你们不可能有别的希望。”“如果你放弃责任，我必将你的生命，和我脚底下的昆虫一样看待。”^① 阉奴们的命运是完全掌握在主人手中的。上面提到过的那个老阉奴总管就曾以极其凄惨的心情诉说道：“我被关在可怕的监牢中，周围的一切，天天如此，心上的忧郁，永远不变。五十年来，战战兢兢、提心吊胆的日子，重重地压在我身上，使我呻吟不已。我这一生，去日虽多，却不能说曾经有过一刻清静，一天安心。”^② 老阉奴总管的这一席话实际上是对惨无人道的封建奴隶制度的有力控诉。可见，《波斯人信札》的作者对于那些虽以管束妇女为职责、但却过着非人生活的阉奴们也是深表同情的。

当然，孟德斯鸠给予最大同情的还是那些被禁闭在后房内院里的妇女们。她们虽然表面上备受主人宠爱，但实际上只不过是主人的玩物而已。她们的生活是极其凄惨的。例如，那位年轻貌美、充满青春活力的妇女法忒梅，独处后房，她既无事可做，又得不到爱情和自由，她感到屈辱和愤慨，“于是不得不生活在长吁短叹和如怒如狂的热情之中。”她感到自己“远远谈不到幸福”，“她在后房是无用的装饰品，她之所以被保存，是为了她丈夫的体面，而不是为了她丈夫的幸福！”^③

后房故事的结尾处讲到：长期在欧洲旅游的主人郁斯贝克，当

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第35、36页。

② 同上书，第12页。

③ 同上书，第9—10页。

他从阉奴的来信中得悉家中妻妾有不轨行为时，便命令无知的阉奴对她们进行残酷的镇压，于是激起了后房妇女们的极端仇恨和坚决反抗。那位最受主人宠爱的年轻漂亮的洛克莎娜表现得尤其突出，她在把那些直接迫害她们的众阉奴毒死之后，也随即服毒自杀了。这场后房风波，极其有力地表现出了深受封建专制主义迫害虐待的妇女强烈的反抗精神。

最后，再谈一下与妇女问题有直接关系的《波斯人信札》第141封信。在这封信中，孟德斯鸠改写了一篇波斯故事——“伊卜拉亨的故事”。这篇故事讲的是：一个名叫阿娜伊丝的女人，被其非常凶暴的丈夫伊卜拉亨无辜杀害之后，来到了“极乐世界”，“在那儿享受着日新月异的幸福”。在那儿，她有一座后房，她把供她使用的天上的健壮的美男子们禁闭其中，用若干极其忠心的阉奴来看守他们。她和这些男子们无时不陶醉于源源不竭的欢乐之中。在那儿，“她有时沉湎在热闹的欢乐中，有时玩赏着清静的乐趣；或被一群光彩焕发的人所赞扬，或被一个狂热的情人所独爱。她时常离开快乐的宫殿，到野外的窑洞里去；她足迹所到之处，好象开遍了鲜花，各种娱乐，成群结队欢迎她。”^①她是一位见义勇为的善良女子，她在经过深思静虑之后，便下决心要解救那些仍在人间受苦受难的女伴们。于是她命令身边的年轻人之一，扮作她原来丈夫的状貌，到她原来的内院去，成了后房之主，赶走了原主，取而代之。“这位新的主人，采取种种行径，恰好与旧主人完全相反，乃至四邻八舍，大为惊异。他遣散了众阉奴，把他的家宅，向群众开门；他甚至不愿意他的女人们再戴面幕。看她们在宴会席次，和男子参差杂坐，无拘无束，都和男子一样，实在是奇闻异事。”^②这篇经过孟德斯鸠改写的波斯故事，尽管完全是虚构的，带有乌托邦性质，但

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第247页。

② 同上书，第250页。

从这篇故事我们也不难看出，它异常深刻而又生动地反映了在残酷的封建专制主义重压下挣扎的被摧残、被蹂躏的女性，要求对她们所谓的“多情郎君”、实为她们的敌人——暴虐的压迫者进行反抗与报复的心理，同时也有力地表达了她们要求获得真正的自由、平等与幸福的热切愿望。

综上所述，我们可以清楚地看到：孟德斯鸠关于妇女问题的观点，尽管并不完全正确，但其基本思想倾向却是与反对奴役妇女、主张男女平权的进步思潮相吻合的。它充满了人道主义精神，其矛头是直接指向封建专制主义的，因而也是他的启蒙思想的一个重要组成部分。

第十二章

人口问题

孟德斯鸠对于人口问题非常关注。在《波斯人信札》中，他用11封信（信 112 至 122）的巨大篇幅来专门讨论人口问题。在《论法的精神》中也有一章（第 23 章）是专门用来论述婚姻、家庭、人口问题以及法律与人口的关系问题的，其题目就叫“法律和人口的关系”。孟德斯鸠在这些著作里谈到了当时世界人口日渐减少的现象，探究了造成这些现象的原因，并提出了自己的解释。

在《波斯人信札》第 112 封信中，孟德斯鸠非常详细地谈到了地球上人口日渐减少的问题。他在具体地叙述了欧洲、美洲、亚洲、非洲人口日益减少的情况之后，深有感慨地得出结论说：“总之，纵览全球，我所见到的无非残余和破碎的局面；我仿佛看见地球正从瘟疫与饥荒的大破坏中出来。”孟德斯鸠认为，地球上人口日渐减少必然会产生令人震惊的严重后果：“长此以往，十个世纪以后，全球势必只剩下一片沙漠而已。”孟德斯鸠把人口日渐减少看作是“世上向所未有的最可怕的灾祸”。他指出：这灾难的来到是不知不觉的，已经历了无数世纪之久，所以人们几乎没有察觉到。这表明它是“一种内在的恶症、一种隐秘的毒素、一种损害人类本质的衰弱病。”^①

孟德斯鸠认为，人类赖以生存的地球，是一个“变化多端的寓所”，“千百万种原因，可能发生作用，可能摧毁人类，何况增加或减

^① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第 191—192 页。

少人类的数目。”导致地球上人口减少的原因是多种多样的。“姑且不谈史籍中非常普通的、曾经摧毁整个城市、整个王国的那些个别的灾祸；还有普遍性的灾祸，曾多少次使人类濒于灭绝。”孟德斯鸠说：“历史上充满种种世界性的疫病，它们曾经轮流地毁伤世界”。他在这里举出了“黑死病”和“梅毒”的例子。此外，他认为，洪水也对人口减少起极其重大的作用。他举出《旧约》“创世纪”中挪亚及其方舟的故事，来证明人类确曾遭到过毁灭。因为，这个故事证明，在事实上，洪水“已经将人类缩减为仅仅一个家庭了”。^①

孟德斯鸠认为，多妻制也是使地球上居民比往昔稀少的一个原因。多妻制是不利于人口的繁殖的。因为，多妻制是违反“自然”的，它损害人们的健康。例如，在实行多妻制的波斯人中间，“非常惯见的是：一个男子宿在妇女奇多的后房，只有寥寥几个孩子。这些孩子本身，十有九个是软弱、不健康的，并且萎靡不振，像他们父亲一样。”此外，在波斯人的后房内院里，为了监视“处于强制节欲中的妇女们”，就必须拥有为数众多的阉奴，“一个男子有十个妻或妾，用十个阉奴去监视她们，并不算太多。但是，这许多生下来就等于死的人，对于社会是何等损失，这岂不引起很大的人口减退！”另外，还需要伺候众多妻妾的那些婢女，而这些婢女，“几乎总是在那里保持着悲痛的处女纯洁，直到白头。”孟德斯鸠深有感慨地说：“这说明了一个单独的男子，为他一人的乐趣，如何占用了那样多的男子与女子，使他们对于国家说，等于已经死亡；对于人类繁殖，成为无用的废物。”孟德斯鸠指出，实行多妻制，造成人口锐减，后果是极其严重的。例如，君士坦丁堡和伊斯巴汗这两个世上“最大帝国的首都”，它们是各族人民向往朝拜的地方，可是它们都日趋凋敝，“两国君主，几乎每世纪都要召来一个整整的民族，补充

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第194页。

首都人口。否则的话，两城不久就会毁灭。”^①

这里需要指出的是：孟德斯鸠对多妻制的抨击，其矛头是指向封建专制主义的，因为盛行多妻制的是东方那些实行专制主义的封建大帝国。

孟德斯鸠认为，禁止多妻制是有利于人类的繁殖的。因此，禁止多妻制的古罗马人的宗教，就要比实行多妻制的伊斯兰教好些。

孟德斯鸠认为基督教各国有关“不准离婚”的规定，也是人口减少的一个重要原因。他指出，正是基督徒不准离婚的婚姻制度，使得基督教世界的人口在不断减少。所以他说：“如果看见基督徒之间，这许多婚姻只产生了为数极少的公民，不应当觉得诧异。”^②因此，他认为，允许离婚的古罗马人的宗教要比不准离婚的基督教优越得多。而基督教各国的人口则少于古罗马治下各邦的人口。

孟德斯鸠认为：当然，禁止离婚并不是基督教各国人口减少的唯一原因。在这些国家里大量“宦官”的存在，也是个不小的原因。这“宦官”就是“献身于永远的禁欲生活”的男女教士和修道士。^③显然，孟德斯鸠在这里再次把批判的矛头指向了天主教及其教规，即认为独身比婚姻更为神圣，因而禁止神职人员结婚的规定。他驳斥了天主教把神职人员“献身于永远的禁欲生活”看作是“最高意义的德行”的教规。他说：“我不知道毫无效果的事业为什么是德行。”他指出：禁止神职人员结婚的规定“摧残了许多人”，比瘟疫和最惨烈的战争还要厉害。修道院这个“永恒的家庭”从不生育一个人，而它自身的存在，却依靠天下众庶。“这些庵院，永远张大着嘴，和无底洞一般，吞没未来的种族。”可见，天主教是极其不利于人口繁殖的。孟德斯鸠认为，在人口繁殖问题上，新教要比天主教

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第195—197页。

② 同上书，第200页。

③ 同上书，第201页。

优越得多。因为，“在新教中，任何人都有权利生男育女；这宗教不容许有任何出家的神甫与修道士。”^①可见，新教是有利于人口繁殖的。

孟德斯鸠认为，某些思想与成见也会影响人口。例如，犹太人虽然经常被消灭，但又经常能再生，究其原因就在于：他们的所有家庭，“都希望产生一个强有力的君王，将来作为全世界之主。”再如，古代波斯之所以人口众多，那是因为当时博士们的宗教立有这样一个教条：“凡人所能够办到的、最使上帝舒服的事，就是生育一个孩子、耕一片地、种一株树。”

孟德斯鸠认为，伊斯兰教所谓“天国”的思想无疑会对人口的蕃衍产生不利的影响。他指出：相信和向往“天国”的人们“把自己看作旅客，应当想到的只是另一个祖国”——“天国”；“至于有用和持久的工程，保证子孙幸福的考虑，超越个人短促生命过程的计划”，在他们看来，“都仿佛是荒诞不经的。”他们“安于目前，对未来毫不操心，不肯费事去修葺公共建筑，不开垦荒地，亦不耕种熟地”。他们“生活在普遍的麻木中，一切听凭天意。”^②因此，孟德斯鸠强调说：这种“天国”思想“固然十分神圣”，但它一旦在人们头脑中生根，便不可避免地会产生十分有害的结果。他认为，伊斯兰各国之日趋荒凉，就与“天国”思想有关。

在孟德斯鸠看来，欧洲盛行的长子继承权思想，也极不利于人口蕃衍。他写道：“一种虚荣的精神，在欧洲人之间，建立了不公平的“长子权”，非常不利于人口蕃衍，关系在于它使父亲的关怀集中在长子身上，置其他儿女于不顾；在于它迫使父亲为了巩固一个孩子的财产，不容其他子女成家立业；最后，在于它破坏了公民平等，

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第201页。

② 同上书，第204—205页。

而平等使公民富裕。”^①

孟德斯鸠认为，人口的多寡与谋生的方式也有关系。农业有利于人口繁殖，牧畜业和狩猎不利于人口繁殖。“非农业人民几乎不可能形成一个大国家。如果他们是牧民的话，便需要广阔的土地去维持一小群人的生活；如果他们是猎民的话，他们的人数便更少了；他们为着谋生而组成的国家便更小了。”^②

孟德斯鸠还从其他方面来解释非农业民族人口稀少的原因。他认为：“野蛮人”居住的地方之所以总是人烟稀少，那是由于“他们几乎人人都躲避耕田种地的劳作。”他们对于农事特别反感，他们认为只有渔猎才算是高贵的营生，并且无愧于他们的身份。“可是，往往有些年头，渔猎收获甚少，所以他们常常苦于饥谨；何况根本没有一个地方盛产野味鱼类，足够供养一个大民族，因为禽兽总是逃避人类丛聚之处的。”^③

孟德斯鸠还认为，在“野蛮人”中间盛行的“堕胎”这种极其残忍的风俗习惯，对于人口的蕃衍也有极大的危害。

孟德斯鸠指出：殖民政策也不利于人口增殖。“殖民地的通常效果，是削弱了移民所从出的地方，但并不增加移民到达地的人口。”其主要原因在于：把已习惯于在一个地方生活的人们移到气候、土地迥异的地方去，就容易生病以至死亡。他说：“被移到美洲的‘为数奇多的黑人，也丝毫不曾充满美洲’；而那些蹂躏了美洲，并代替了当地原有居民的西班牙人，也未能恢复美洲人口，相反地，这些殖民主义者却‘正在自己互相残害，而且日益耗损’。孟德斯鸠把这些殖民主义者——‘破坏者’的这种‘命运’称之为‘天意昭彰’。

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第205页。“长子权”：按照封建贵族的规矩，只许长子承袭爵位、采邑与财产，其余的子女皆无继承权，目的显然在于避免封建家族的经济基础逐渐分散，因而削弱封建势力。——原注

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第285页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第205页。

他警告那些妄图开辟殖民地的君主们,说他们不应当梦想“用殖民方式来增加某些广大地区的人口。”他认为,西班牙人、葡萄牙人和荷兰人的殖民政策虽然各不相同,但却没有获得真正的成功。开辟殖民地的“英雄们”是不会有好下场的,等待着他们的只能是破产和失败的命运。“哪一个君主,羡慕这些征服者的命运呢?在这种条件之下,谁愿意作这样的征服呢?这些人立刻从征服地点被驱逐,另一些人使征服地区化为沙漠,使自己本国亦化为沙漠。”^①我们在前面曾经谈到过:孟德斯鸠愤怒地谴责了西班牙殖民主义者在美洲所犯下的滔天罪行——消灭了“一个人口之多和欧洲各国人口总数不相上下的大民族!”

孟德斯鸠认为,政权的性质对人口的蕃衍也有影响:共和仁政以及与之相随的自由、富裕最有利于人口蕃衍;而专制暴政以及与之相随的不自由和贫穷则极不利于人口蕃衍。

孟德斯鸠在《波斯人信札》中说:“政府温和,可以非常有效地帮助人口蕃衍,所有的共和国,即为经常的例证。”其中以瑞士和荷兰尤为突出。就它们的土地性质而言,可以说是属于欧洲最不好的地区,但是人口却最为旺盛。为什么会这样?这是因为,在这些共和国里,人民享有政治自由,可以勤劳致富。这样的国家是有吸引力的。“最吸引外国人的,莫过于自由与富裕;富裕永远随自由而来;自由本身,为人所追求,而我们则为需要所引导,到那些富裕的国度中去。”^②在这样的国家里,物产丰富,决不会由于要供给孩子们足够的需要而减少对父母亲们的供应。因此,在这里人口是可以倍增的。

“在那些屈服于专制政权之下的国家,情形就和这不同。那里君主、廷臣以及若干个别人士,占有全部财富,同时别的人却全体

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,第209页。

② 同上书,第210页。

呻吟在极度贫困中。”^①象这样一类贫富极端悬殊、人民群众极度贫困的专制主义国家，当然是不利于人口繁殖的。孟德斯鸠指出：在专制国家里，许多人是由于遭受暴虐政府的扰害而弄得田园荒芜、生活贫困的。这些穷人生育的子女是不会多的。因为，“他们自己就没有粮食，怎能想到分给别人呢？他们有病都不能照顾自己，怎能去培养一些孩提时代就不断在疾病中过日子的子女呢？”他驳斥了所谓“国民越贫穷，家族便越繁盛”的说法。他指出：“政府的暴虐可以发展到使天然的情感破坏天然的情感本身。美洲的妇女不是曾经堕胎，以免自己的子女也遭遇到她们自己所遭遇到的那样残酷的主人么？”^②

这里有必要特别提一下的是：孟德斯鸠是反对“盲目顺从自然的本能”，“漠不关心地增殖人口”的；而且他实际上已经提出了要求控制人口增长，提高人口素质这样一个非常值得称道的思想——优生的问题。他写道：“这许多儿童在贫困中活得毫无生气，对于国家有什么用处呢？他们几乎全部随生随灭；他们决不会发展得很好；羸弱无力的孩子，在千种方式之下陆续死亡，同时又被频数的平民疾病大批卷走，那种疾病是贫困与恶劣食物所经常造成的。有的侥幸死里逃生，到了成年，却无成年的体力，于是终身萎靡不振。”“人和植物一般，如果不好好培养，决不能生长得很好；在穷困的人民之间，人种受到损失，有时甚至退化。”^③孟德斯鸠说得多么好啊！早在200多年前就能如此尖锐地提出并如此深刻地认识这样一个直到今天才被我们比较清醒地认识到的迫切问题——“优生问题”，该是多么的难能可贵啊！

综上所述，我们可以清楚地看到：孟德斯鸠关于人口问题的许

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第210页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第114页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，第210—211页。

多见解是相当精辟的。尽管对于他所列举的地球上人口减少的现象是否完全符合事实,我们无法断定,但是,他对这些现象所作的解释却显然是有其独到之处的,很有说服力的。而且,这里最值得注意的是:他关于人口问题的见解和论断,充满了人道主义精神,其矛头是集中指向封建专制主义和天主教以及奴隶制度、殖民主义的。因此,孟德斯鸠的人口理论也是他的启蒙思想的一个重要组成部分。

第十三章

美学思想*

孟德斯鸠这位杰出的理论家和思想家，还有很高的文学修养和美学修养。

他的第一部重要著作《波斯人信札》，乃是法国启蒙运动的第一部重要的文学作品，是一部出色的哲理小说。它用美感的形式，把孟德斯鸠那柄刺向封建专制主义和天主教會的利剑掩饰得不易被发觉，这无疑是当时具体情况下斗争策略的需要。它用生动、形象而又优美的文学语言，抒发了对反动势力深恶痛绝的感情，反映了资产阶级的愿望和要求，表达了作者的审美理想。而孟德斯鸠的历史哲学著作《罗马盛衰原因论》和政治学著作《论法的精神》，也同样具有文学上的审美价值。因为它们不仅是“论”，而且还包含着作者鲜明的情感态度，以及优美的语言和隐喻、讽刺、对比等手法的娴熟运用，都大大地加强了形象性、趣味性的特点，从而具有了审美教育的力量，使他的强烈的反封建反教會的理性精神，借着文学的表现形式，发挥了巨大的作用。他这样做是很自觉的，是为了他的理论著述更加具有教育的力量。正如他自己所说：“凡是善于教导别人的人，总是尽可能使他们的教训不流于单调无味的。”^①

* 本章内容基本采用我与聂振斌同志合写的《孟德斯鸠〈论趣味〉》一文（载《美学》第5期，上海文艺出版社1984年版）。——著者

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第144页。

与他的文学修养密切相联的,是他的美学修养。他曾为狄德罗等人主编的百科全书撰写“趣味”条目,还撰写了美学专著《论趣味》。他在审美领域,对中世纪的宗教艺术采取了否定态度,与他在政治思想上反对宗教蒙昧主义是完全一致的。过去的文学史,对孟德斯鸠的文学成就和他在文学史上的地位,都给予很高的评价和充分的肯定,然而过去的美学史,却很少提到他,这是不公平的。实际上,他的美学思想是比较丰富的、深刻的,有不少卓越的见解,在法国古典美学形成之前的美学史上占有突出的地位。这一点,仅从他的美学专著《论趣味》,就可以得到充分的说明。

《论趣味》^①是孟德斯鸠关于审美的专论,是研究18世纪法国启蒙思想家的美学观点的重要资料。它在1728年已具雏形,最终完成于1753—1755年,发表于作者逝世后的1892年。此文论及了艺术和审美的一系列重要问题,不少方面作了较充分的发挥,提出了不少深刻的美学见解,表现了他的很高的艺术修养。

什么是趣味?孟德斯鸠说:“趣味的最普遍的一个定义,且不去考虑它是好的还是坏的,正当的还是不正当的,趣味就是通过感觉而使我们注意到某一事物的那种东西。”^②这就是说,趣味是通过感觉去把握(即他所说的“注意”)事物的能力。由于事物的感性形式引起了人们快乐或不快乐的情绪,从而形成了一种判断,这就是趣味判断。所以他说,“趣味就是快乐的标准”,“是一种能够精细地和迅速地发现每一事物应该给予人们快乐的尺度的能力而已。”^③而快乐则是“构成趣味的对象”,是趣味判断的结果。因此要研究趣味,首先就要研究快乐。要研究一下,“为什么、怎样以及在什

① 中译文附在婉玲译的孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》一书之后(第137—164页),商务印书馆1962年版。

② 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第140页。

③ 同上书,第138页。

么时候”我们可以得到快乐。在《论趣味》中，孟德斯鸠列专题分析了好多种快乐，如“秩序的快乐”、“多样化的快乐”、“对称的快乐”、“惊讶的快乐”、“以理性为基础的快乐”、“游戏、终场、对比所引起的快乐”等。他认为，这些都属于“我们精神的快乐”而不同于生理快感。研究这些快乐产生的根源和条件，能使“我们的感觉有一个清楚的认识”，并“有助于形成我们的趣味。”在《论趣味》中，他以美感(快乐)经验为中心，论述了许多重要的审美问题。

孟德斯鸠说：“在我们当前的存在方式之下，我们的精神感受到三种快乐：一种是从它存在的本身取得的；另一种是由于它和身体相结合而取得的；最后，第三种则是建立在某些制度、某些风俗、某些习惯在它身上所引起的癖好和偏见上面的。”^①这三种快乐都属于精神活动的领域，是不同于“来自感官的那些快乐”、“是不依赖于感官的。”也就是说，他列举的几种快乐都排除了生理官能上的快感，而属于审美的、道德的、理智的，一句话，都是在精神上得到了某种满足时而产生的愉快。这三种快乐包括美感在内，但却不完全是审美的。如何加以区别呢？他说：“比方说，当我们看到一件事物对我们有用而感到快乐的时候，我们就说它是好的。当我们看到一件事物时感到快乐，却没有发现它在当前有什么用处时，我们就说它是美的。”^②把这种说法与他对趣味所下的定义联系起来看，他是认为审美是超功利性的，或者说他已经深刻认识到美感不同于有用感、道德感的根本特点。人们可以不去考虑对象是有用还是无用，是“好的还是坏的”，是“正当的还是不正当的”，只是由于对象的存在(形式或形象)而给人以快乐，这正是审美超功利、目的的表现。这是一个非常重要的观点，它在以后的康德那里得到了充分而深刻的论证。虽然我们还不能断言孟德斯鸠的美学观点对于康德有师承关系，然而美学思想发展史却非常自然地把他

①② 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第137页。

们联系起来了。

在《论趣味》中，孟德斯鸠并没有明确指出他所列举的三种快乐中那一种是属于审美的，哪一种是不属于审美的。但是，从他认为审美超功利性的观点和对趣味的性质分析来看，第三种快乐，即建立在某些制度、某些风俗、某些习惯在精神上引起的癖好和偏见上面的快乐，显然不是审美的快乐。因为这种快乐是由于满足了某种“癖好”和“偏见”而产生的，而癖好和偏见乃是一定的政治制度、社会风习的产物，它们既不是无功利目的的，又不具普遍性。看来只有第一种和第二种快乐才是属于审美的。因为这两种快乐不是来自客观存在的功利实用关系和政治伦理关系，而是从精神“存在的本身”和精神与身体相结合而取得的。把他这种难懂的话说得干脆一点就是：审美的快乐是由先验的、普遍的人性产生的。他说：“在这里，研究我们的精神，是作为同身体有联系的存在还是作为同身体分开的存在才有这样的一些快乐，这一点是完全无关紧要的，因为它们是精神从来就有的，而且是趣味的对象；因此我们在这里不再分别从精神本质产生的快乐和由于身体相结合而产生的快乐。我们把所有这些快乐称为自然的快乐，而把它们和得来的快乐又分开来：得来的快乐是精神本身在同自然的快乐发生了某些联系之后创造出来的。因此，由于同样的原因，我们就把自然的趣味和得来的趣味区分开来了。”^①所谓“得来的”云云，就是人们通过实践、经验、认识获得的。在孟德斯鸠看来，只有“自然的快乐”才是审美的愉悦，只有“自然的趣味”才是审美的能力，因为“得来的快乐”和“得来的趣味”都是和功利目的、癖好偏见、理论认识联系在一起的，所以他才强调要把“自然的……”和“得来的……”严格地加以区别，实际上也就是把审美与实用、功利特别是理论认识加以区别，以突出审美的感性、静观的特点。他批评说，

^① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第138页。

由于过去人们不了解这一点，总是把趣味的根源归结到理论认识上，以为“读了哲学在这方面所谈到的一切之后，也可以获得趣味，在这之后人们就可以大胆地评论艺术作品，这样做也就可以了。”其实不然。因为学习哲学理论虽然也能获得趣味，但是这种“得来的趣味”还不是审美趣味，靠这种能力评论艺术作品就不会是审美判断，而是一种概念判断。因此，他认为，“柏拉图使苏格拉底用来进行议论的对话”，“在今天就经受不住批判，因为它们是在建立在虚伪的哲学之上的。关于优秀的、美丽的、完善的、智慧的、荒谬的、坚硬的、柔软的、干燥的、潮湿的等等肯定的概念的所有这些议论现在都失去了任何内容。”^①由此可见，他之所以反对柏拉图关于美的对话，一是他的议论是以“虚伪的”唯心主义哲学为基础，二是离开了审美的根本特点——感觉与静观。也就是说，柏拉图把趣味完全当成理论认识，而且他的理论认识又是“虚伪的”，是站不住脚的。“然而自然的趣味并不是一种理论的认识；这是对于人们所不知道的规律的一种迅速的和精巧的应用。不一定要知道，我们认为美丽的某一对象所给予我们的快乐是从惊讶产生出来的；我们只需知道：对象使我们惊讶，它按着应有的程度使我们惊讶，不多也不少。”^②这就是说，审美不是对客观对象的一种冷静的认识，而是对对象的一种情感态度，审美的结果不是反映客观规律的理论、概念，而是对“规律的一种迅速而精巧的应用”，虽然并不一定知道规律是什么，但是却又是一种合乎规律性的活动。

从上面的介绍看，孟德斯鸠认为美感快乐，既不是“来自感官的那些快乐”（即生理快感），又不是一种理论的认识，而是一种“精神的感觉。”通过精神的感觉而产生的快乐“在于精神的本质，并不依赖于感官，因此它们属于会思索的人物。”因此，这种感觉与理性

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第137页。

② 同上书，第140页。

一样,同属于人的高级的精神活动,是认识世界的一种特殊方式。正如他所说:“精神借助于思想和感觉而有所认识;尽管我们把思想和感觉对立起来。”^① 这里的“思想”是指理性概念,“感觉”是指感性形象,我们虽然把二者对立(即区别)起来,但同属于认识。他与18世纪某些理性主义哲学家一样,把审美看成是一种感性认识。这种感性认识并不是整个认识过程中的低级阶段,而是和理性认识一样都属于高级阶段,它们的区别则在于:感性认识只对事物作总体把握,认识事物的笼统的形状;理性认识则要经过逻辑思维,把事物中部分之间的关系分辨得很清楚。例如比孟德斯鸠稍早一些的德国理性主义哲学家莱布尼兹(1646—1716)就是这种看法。他说:“如果我们能认识一事物,我对它就有明晰的知识;但是明晰的知识又分混乱的(感性的)和明确的(理性的)两种。”审美就是属于前者,即“在全体上是明晰的,在部分上却是混乱的”,其结果就“形成一些趣味,一些感觉性质的印象。”^② 孟德斯鸠与莱布尼兹的看法是相近的,他一再强调审美的感觉性质,以区别理论的认识。这种“感觉”是“精神的”而不是“感官的”,并且是“精致的”、“精巧的”,因此它在对事物作总体把握时能够很自然地合乎规律性。他说,一片景物或一部文艺作品越是由极不相同、极不相称、甚至截然相反的各个部分组成,人们就越是能迅速地感觉到美,因而产生无限的愉快。从认识来说,对各个部分的性质和相互之间的内部联系是模糊的、错乱的,但从全体来说却是清晰的,把握到了美的规律。所以他认为“美是精神的某种错乱的结果”。^③ 这个说法几乎与莱布尼兹同出一辙。

孟德斯鸠认为,审美感觉和理论认识一样,其心理基础都是好

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第140页。

② 以上引自《西方美学家论美和美感》,第85—86页。

③ 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第156页。

奇心。好奇心是人的自然本性(或精神本质)的表现。在好奇心的驱使下人们才不断地探索知识和追求美。他说:“我们的精神被创造出来是为了思索的,这就是说,是为了观察的;因此,这样一种东西是应当有好奇心的;原来,既然一切事物都被一根线索贯穿着,或者说每一个思想是从前一个产生,又产生了后一个,因此人们就不能只愿意看到一个事物,而不想看到另一个事物;如果我们对这个东西没有更多的期待,则我们在另一个东西上面也就不会感到快乐。”^①他曾以一幅图画为例,说,如果只让我们看图画的一部分,而把另一部分掩盖起来,那末就总想看到被掩盖的那一部分,而从看到的部分给我们的快乐越多,就越想看没看到的那一部分。“因此,一事物给予我们的快乐,会使我们注意到另一事物;而正是因为这个缘故,精神就总是寻求新事物,决不会静止在那里不动的。”而且当我们“看到比自己所期望的更多的事物”的时候,我们的精神必定是十分愉快的。”^②正因为如此,“我们喜欢看到许许多多更多的事物”,愿意到许多地方去,愿意看到尽可能多的空间,一句话,“愿意扩大我们的眼界”,以致于使“我们的精神逃避界限”,即是说,精神不愿意受空间的阻扼,不愿受有限的事物的局限,而愿意得到自由驰骋,无限地伸展开去,这种无限和自由,“对精神来说乃是一大乐事”。但是,由于人总是处于一种有限的时间和有限的空间之内,这种对自由的要求,亦即是好奇心,总是由于受到条件的限制而得不到完全满足。比如,一个人住在城里,眼界为房屋所限制,在农村也有成千的阻碍物遮住了眼睛,最多也不过只能同时看到三四棵树。这种客观的必然性与人的自由本质的矛盾,因为有了艺术而得到解决:艺术能把“隐藏起来的自然界”呈现给我们,使我们能看到在现实中看不到的一切,这正是“我们喜欢艺术

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第141页。

② 同上书,第141页。

甚于自然”的原因所在。他的上述见解都在说明：人的精神本质决定了它有好奇心，这种好奇心实质上是对无限与自由的不断追求，通过想象和艺术得以实现，满足了赏心悦目的审美要求，从而产生了快乐。

与好奇心密切联系的是惊讶，惊讶是由于好奇心产生出来的一种情感表现。孟德斯鸠认为，在很多情况下，快乐是“一种主要建筑在惊讶之上的效果。”也就是，惊讶的结果便是审美愉快。例如，伟大、崇高、喜剧、游戏以及“不可名状”的魅力所产生的审美愉快，都是建立在惊讶的基础上的。令人惊讶的情形很多，但从审美主体的感觉来说主要有两种：一是与“想象的截然不同”，他说：“当我们的精神本身不能识别自己的一种感觉，并且在我们看到一种同我们所想象的截然不同的事物时，我们感到愉快；这会产生一种我们无法摆脱的惊讶的感觉。”^①二是与知见的不同，即没有预料到，因此产生“新”、“奇”的惊讶感觉，他说：“一件事物可以作为一个奇迹使我们感到惊讶，但是也可以作为一件新事物，还可以作为一件料想不到的事物而使我们感到惊讶。在新事物和料想不到的事物的情况下，主要的感觉还同一种附属的感觉联系着，而这附属的感觉之产生就因为事物是新的或是料想不到的。”^②所谓“主要的感觉”就是出自人的自然本性的感觉（先天的），“附属的感觉”就是建立在知识上的感觉（后天的）。这两种感觉是联系着的，都可以产生惊讶而获得快乐。它们都是来自好奇心的一种精神倾向：“精神永远追求不同事物的这一倾向，使得它可以享受到从惊讶产生出来的一切快乐。”^③不管是由于与想象的不同而产生的惊讶，还是由于与知见的不同而产生的惊讶，都是以好奇心为出发点，是

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第156页。

② 同上书，第148页。

③ 同上书，第148页。

在这个基点上才得到了联系。所以,在孟德斯鸠看来,好奇心应该是审美的心理基础。

孟德斯鸠的美学见解,虽然不乏精采、卓越的看法,然而模棱两可、矛盾、不连贯,甚至荒谬、神秘之处也不少。例如,由于他认为精神是独立于物质(机体)而存在,因此审美也就可以离开感官。但是在另外的地方他又很强调感觉器官在审美中的基础作用:“如果我们的机体多一个或是少一个器官,那我们的雄辩,我们的诗就不是这个样子了。如果我们器官的结构不是今天这个样子,那诗也就不是今天的样子了。”^①这不明明是在说,作为精神感觉的审美和艺术创造是离不开一定的生理心理基础吗?然而他所说的那种精神固有的快乐和趣味又是什么,它们是怎样产生的呢?类似这样的自相矛盾、不合逻辑的地方还有不少,由于篇幅的限制,我们就不一一评点了。孟德斯鸠在德国古典美学——具有完整而深刻的理论体系——产生之前,在理论上已经把审美与实用、道德,把理性认识与审美感觉区别开来,很有见解地论述了艺术和审美的根本特点与规律(这在下面将进一步评述),这是难能可贵的,对美学思想的发展无疑是作出了重要贡献的。过去的一些美学史忽略了这一点,也是不够公平的。他虽然没有能象康德那样把审美与实用、道德,把理性认识与审美感觉的区别,作深入系统的理论分析,从而鲜明地突出了审美的特殊规律和特殊意义,但是也没象康德那样把它们的区别形而上学地推向极端。他素朴地认识到它们之间的相互联系、渗透和影响。例如,他一方面把“自然的趣味”(即不系于功利、概念的审美愉悦)和“得来的趣味”(即由于认识真理和道德感的满足而产生的快乐)加以区别;同时又看到了它们之间的联系,认为“得来的快乐是精神本身在同自然的快乐发生了某些

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第139页。

联系之后创造出来的。”^①遗憾的是，他没有具体分析它们是怎样的一种“联系”以及怎样“创造出来的”。对“趣味”也是如此，他一方面把“自然的趣味”和“得来的趣味”加以区别，认为“自然的趣味”来自先天的人性，因此“为了培养趣味不管我们定出了什么规则，这些规则只能是涉及取得的趣味”，因为“取得的趣味”是后天的，是从理性活动、道德实践中获得的。但是他又说，这些规则对于“自然趣味”也不是绝对没有联系的，而是“间接地涉及自然的趣味”的，“因为取得的趣味影响、改变、增加和减少自然的趣味，同样自然的趣味也影响、改变、增加和减少取得的趣味。”^②这就在理论上又把审美与理论认识、道德实践联系起来。这一方面，他虽然没有作具体的分析、论证，但是在实际上，在审美评价中，他把所说的两种趣味还是作为人的统一的审美能力来看待的。这和他在现实生活中，从反封建反天主教的政治立场出发，重视艺术的教育作用和审美的重要社会意义是一致的。因为如果“自然的趣味”和“得来的趣味”只有区别而没有联系，那末就意味着反映实用功利意义的政治、道德、理论与审美就是完全绝缘的，因而艺术和审美的政治、道德、认识等教育作用就成为不可能，而这与实际是不符合的。再说，他一方面强调趣味是一种“感觉”能力，审美实践是一种感性活动，但是在他的审美分析中并没有把感性与理性完全对立起来，并且专题论述了“以理性为基础的快乐。”他说：“我常常说，使我们感到快乐的作品应当是建筑在理性上面的；有的作品在某些方面不是这样，而其他方面却仍然使我们感到快乐，那它必然是尽可能不违背理性的。”^③他所说的理性的主要内容就是真实自然，合乎情理。他批评了某些作家“犯了违反常识的错误”，例如把“滚滚的

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第 138 页。

② 同上书，第 140 页。

③ 同上书，第 161 页。

河水画到天上去”了,因而使欣赏者失去了对作家的信任,也感觉不到快乐。他还认为,一部严肃的历史题材的作品更要真实,不能把古代的事情写成现代的样子,把非洲人写成是英国人。同时在表现形式上,严肃的历史题材也不适于用歌剧的形式。他说:“在意大利,看到加图和凯撒在舞台上唱小调的那种样子,我实在是忍受不住;从历史上采取歌剧题材的意大利人,论趣味是不如我们的,因为我们的歌剧题材都来自神话或小说。由于有了奇妙的事物,唱起来就不会那么不自然,因为非常的事物看来是更适于用比较不自然的方式表现出来的。”^① 这里的“不自然的方式”不是指那种矫揉造作、装腔作势的表达方式,这,他是一贯反对的,而是指不按生活实际存在的方式如艺术的虚构、夸张等。把孟德斯鸠的以上见解归纳起来应该是这样的:理性要求艺术作品必须真实自然,才能引起人们的美感愉快;所谓真实自然主要是指艺术作品的内容要忠实于历史、符合客观规律,同时在表现方式上要合乎情理。而情理是与一定的“快乐的习惯、甚至利益”联系在一起的。正因为如此,所以常有这样的情形:“事物在某些方面同理性相矛盾,却在另一些方面给我们以快乐。”但是,“我们应当做到使它尽可能地不同理性相违背。”^② 再如,他一方面把精神和人的机体唯心主义地各自独立起来,同时又觉得应该把精神与身体“结合”起来,等等。这些情形都说明,他从自然神论的哲学观点出发,唯心主义地规定出审美的性质和“规律”,同时他又常常尊重艺术和审美的实际,发挥了不少正确的、唯物主义的见解。这在下面的评述中可以得到进一步的证明。

在《论趣味》中,孟德斯鸠不仅从快乐产生的根源、性质等方面论述了趣味的哲学心理学基础(详前),还从快乐产生的具体条件

①② 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第162页。

论述了趣味的某些范畴、规律和原则，例如秩序、多样化、对称、对比、魅力、崇高、喜剧、游戏、内容与形式、艺术创作的一般规律等等。由于内容较庞杂，逻辑结构也不很严密，同时不少题目、论点也没有充分展开，所以我们的评述就不能照顾他的题目顺序，也无法作到面面俱到，而只能根据其主要的、有较多发挥的问题，归纳为几个重要方面。按照他的说法，“趣味就是快乐的标准。”趣味判断就是以感觉（精神的和情感的）上的快与不快而作出肯定与否定的评价。秩序、多样化等等，就一般的情况来说，都是引起美感快乐的条件，是趣味判断的肯定性因素。但是却不能因此就把这些条件或因素当成一成不变的原则、公式，那样也会走向反面。因为一般的美感条件或因素，都不是孤立地、绝对地给人的快乐，而是要和审美个体的具体心意状态以及客观环境结合起来，才能真正发挥它的美感作用；同时各种美感条件或因素之间的联系、制约、对比、补充等等情况、方式的不同，也要产生不同的审美效果。这是孟德斯鸠对艺术进行审美分析时所表现的一个重要观点，而且贯穿在《论趣味》的始终。

秩序和多样化都是美感快乐的条件，但是孟德斯鸠认为这两者必须统一起来，互相补充、互相制约，才能最大限度地发挥美感的作用。因为只有从事物的秩序和多样化的统一中，才能既看到事物的运动、变化，又感觉到这种运动与变化是合规律与合目的的。

孟德斯鸠认为，事物之间都是有联系的，秩序就是这联系的表现。因此，在审美观照中，“只看到大量的事物是不够的，还必须使这些事物有秩序。”^①也就是说，人的好奇心驱使人们要不断地进行探索和追求，这种普遍心理表现在审美领域，就要求审美对象或艺术作品必须是大量的和丰富的，但是如果只有量上的丰富、多

^① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第143页。

样,而看不到它们的秩序,同样也不能产生真正的审美愉快。这正是“我们喜欢看一个布置得很好的花园甚于一丛杂乱的树木”的缘故。因为秩序是事物之间的联系及其“首尾一贯性”的表示,看到了秩序,才会感觉到它的合规律性和合目的性。在孟德斯鸠那里,秩序是合规律性和合目的性的主观形式。他说,我们通过“看到的一切”而“想象我们将会看到的東西”,因此当看到一部毫无秩序可言的作品时,就觉得“我们想放到那里去的秩序受到破坏。”“作者所创造的首尾一贯性同我们自己的首尾一贯性发生了冲突;我们的精神什么都记不住,什么都预见不到。由于思想的混乱,由于最后产生的空虚,我们的精神受到了屈辱。我们的精神受到无用的折磨,并且得不到任何快乐。正是为了这个缘故……我们总是要使甚至混乱成为有秩序的。”^① 为了显示出秩序,艺术家进行创作时对于生活素材就要有意识地作好组织安排,分清主次明暗,例如画家就把他们所描绘的人物分成类,描写战争的人也就把他们想突出的人物安放到引人注目的前面的地方,而把混乱的场面放在画面的深处和远处。在上面援引的这段话里,他谈到了这样一种事实:创造者的想象、逻辑与审美者的想象、逻辑,没有统一起来,就不能产生审美愉快。这当然是对的。但是,如何才能统一起来,他却没有进行深入的分析。他只是从创作技巧作了一些说明,这是远远不够的。因为创作者的趣味和审美者的趣味不一致的情形是经常出现的,这不仅是创作者方面的问题,也有审美者的问题,仅从一个方面找原因是不够的。同时两方面的统一必须有一个基础,这就是客观存在。秩序之所以能成为美感因素,则在于它反映了事物的内在联系,使人们看到规律性。而他所谓的“作者创造的首尾一贯性”与“我们自己的首尾一贯性”的冲突或统一云云,由于离开了客观存在的基础,所以他的分析是唯心主义的。

^① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第143页。

不过,孟德斯鸠把秩序同多样化联系起来加以分析,这一点具有重要的审美意义。他认为,秩序虽然能给人以美感愉悦,但是如果没有多样化加以补充,秩序也会变成单调、呆板而令人感觉乏味。他说:“事物既然需要有秩序,也就需要多样化;如果不这样的话,我们的精神就感到烦躁了。”^①因为人有好奇心,要求有新鲜感,才能满足精神需要而感到愉快,因此同自然创造物的美相似的艺术作品的美,必须是多样化的。所以故事由于它的多种多样的题材,小说由于它的多种多样的怪事,歌剧由于它的多种多样的热情,才能使我们感到满足。相反,那些“单调乏味”的艺术、演说、诗,甚至自然风景,由于它们会使我们“厌烦”、“不可容忍”,感受不到满足和快乐,因而也就不能达到教育和陶冶人的目的。总之,美的对象或艺术作品必须是秩序和多样化的统一。只有这样,才能使人的感觉既明晰而又富于情趣。所以,“一事物应当单纯到易于被认识,还应当多样化到能够被愉快地认识。”^②孟德斯鸠从认识目的和教育作用出发,反对艺术上的烦琐与神秘主义。他尖锐地批评中世纪哥特式宗教建筑艺术说,表面上看它十分多样化,“但是它的装饰琐碎得令人厌烦。”特别是它的神秘化,使人“精神上感到难受”,如同“读一首晦涩难解的长诗。”而与此相反,他认为希腊的建筑艺术,表面看来是单调的,但是由于它的各个部分是完整的,齐备的,比例也恰当和谐,这就使人“不会感到厌烦与无聊。”尤其它的组成部分不多,各个部分都是大的,“我们的精神感到在这里到处洋溢着一种伟大的气魄。”^③总之,由于审美是一种感觉的认识,因此,作为审美对象的艺术作品就要明快而不单调乏味,多样而不烦琐晦涩。这样,才能既容易被感觉(认识),又令人愉快地

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第143页。

② 同上书,第144页。

③ 同上书,第145页。

去感觉。这就要恰当地处理好秩序和多样化的关系，使审美者从对象中感觉到生命的运动和无穷的变化。孟德斯鸠是把运动与变化作为艺术和审美的根本来加以强调的。这种审美效果的获得，依赖于充分调动各种美感条件并且恰到好处地处理各种审美因素的关系。他的这个基本思想在下面的评述中可以继续得到说明。

对称、对比和秩序、多样化一样，它们各自都是美感的条件，相互之间都形成了密切关系。孟德斯鸠是把它们各自作专题论述的，在论述中又把它们作了比较、联系。在比较和联系中，他更强调了秩序与多样化，对称与对比的相反相成的关系。

对称为什么能成为美感的条件呢？孟德斯鸠认为，这是由于对称能使人感到“轻快”，它之所以能给人以轻快感，那是因为它使我们节省一半的气力，对于认识事物是有帮助的。例如，“当我们一眼望见一个建筑的正面，一座花坛、一座神庙的时候，那里面的对称由于一种轻快而使我们觉得愉快，这是对称在我们感受整个事物时使我们感到的轻快。”^① 另一个原因是对称“会给人一种均衡或平衡之感”，它之所以产生平衡感，那是因为从事物的本性来说，对称是完整性的表现，能给人以完善或完美的印象。例如，他说，“只有一个侧面的建筑，或一个侧面短于另一个侧面的建筑”，“就好象没有胳膊的躯体或一只胳膊比另一只胳膊短得多的躯体一样”，“这样地不完美”就不会使人感到愉快。^② 由于这两个理由，人们都喜欢对称。见到对称的事物常常觉得它美。但是，对称同其他美感条件一样，也不只是绝对的，而是相对的。它必须遵循这样的一般规则：“任何地方只要对称对精神有益处并且可以帮助精神的机能来感受它，那么这种对称就是令人愉快的。但是，任何地方如果对

①② 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第146页。

称是无益的,它就变得淡而无味,因为它把多样化取消了。”^①由此可见,对称和多样化存在着相辅相成的关系。要避免对称的“无味”,就要把它和多样化统一起来。既对称而又多样,使我们“依次看到的事物应当是多种多样的”,而“一眼看到的事物,却应当是对称的。”^②从多样中看到变化,从对称里看到统一;多样而统一才是美的。

与对称相反则是对比。对称主要表现在事物的静态中,对比则主要在事物的运动中。对称“造成一个统一的整体”,很容易被人的感觉所把握,但是由于对称是单纯的、静态的,很容易使人感到乏味,因此通过对比的方法突出事物的差异、变化,显示它的生命、运动,就是十分必要的。孟德斯鸠举例说,如人的机体结构是对称的,而举止、动作、姿势、言论等,就是一系列的对比,这样连续的对比就具有了多样化和丰富性。如画人物,“一只脚摆得同另一只脚一样,身体的一部分摆得同另一部分一样,这是不能忍受的;原因是,这种对称使得姿势几乎永远是相同的,就好象人们在哥特式的人物的身上看到的情况一样,在那里一切人物都是相同的。”^③这就违反人性自然的真实,因为自然赋予我们的行动、姿势就不是这样死板的对称,而是由于不断地运动、变化而形成了对比,因而也是多样化的。如果“象固定的泥娃娃那样地固定我们”,“拘谨和不自然”,这是人们“不能容忍的。”因此,呆板而无变化,故作而不自然的艺术作品,就不会使人感到真实,因而也不美。特别是雕刻艺术,“人物的姿势必须是有对比的”,“因为雕刻的样子就其本质而论是冷的,可是却能通过对比和姿势的力量把热情表现出来。”^④绘画以及其他造型艺术,通过对比都会加强其审美效果。

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第145—146页。

② 同上书,第146页。

③ 同上书,第146页。

④ 同上书,第147页。

对比之所以能产生显著的审美效果，把孟德斯鸠的具体分析归纳起来大致有两种理由：

第一，通过对比可以使对立的两件事物中的“每一件都能表现得更为突出”，从而产生一种惊讶的审美愉快。比方说，如果一个高个子旁边站着一个小矮子，小矮子就把高个子衬托得更高，反之，高个子也把小矮子衬托得更矮了。孟德斯鸠还举意大利的玛教列湖为例，说明对比在审美中的意义。他说，这个大湖的沿岸都是荒芜的，在湖中心有两个小岛，从湖岸走十五哩就到了这个“世界上最适合诗人居住的场所。”因为到这里来，先要经过布满岩石的不毛之地，踏上小岛就象进入“仙境一样美丽的地方”。^①这种传奇性的对比，使人们感到惊讶，甚至还要联想到从读过的小说中而感到惊讶的事件，因此便产生了极大的愉快。这种对立因素的对比，更容易产生喜剧效果。他说：“当我们想忍住而不笑的时候，由于我们所处的情况和我们应当处的情况之间的对比，我们却更加要笑起来。”^②例如，看到一个人脸上的巨大的缺点，比方说，一个十分巨大的鼻子，我们一定要笑起来，因为人的鼻子同脸上其他部分的对比不应当是这样的。也就是说，某种事物的“丑”本来就不同于一般，经过对比更加突出，更为夸张，使人们感到惊讶而发笑，这正是喜剧所常用的表现手法。但是，通过这类对比而突出来的“丑”并不都产生喜剧效果，这需从人的心理感受的不同而加以区别。如果“丑”是一种缺点，通过对比使人更觉得它不合情理，不符实际，那么就会“更大地增加了”它的“丑态”，因此就引起了“精神上的一种愉快并使我们发笑”；如果“丑”是人的一种不幸、缺陷，“就会引起我们的怜悯”，而不是发笑；如果“丑”“可能会伤害我们的想法”，或者拿它“同那通常会使我们感到激动或激起我们的愿

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第157页。

② 同上书，第157—158页。

望的事物相比的话，这时我们就会有一种嫌恶之感。”^① 孟德斯鸠所区别的这三种情况，都是通过对比方法以突出我们的感受，但唯有第一种情况才能获得喜剧效果。以上是从欣赏角度分析了通过对比产生快乐的条件，注意由对比产生出的不同情感态度，以便在审美中正确使用对比的方法。为使对比真正发挥激发快乐的作用，还应该在创作中掌握对比合乎情理而表现又不寻常，真实自然而又避免过分的穿凿。他说：“我们的思想如果其中包含着不合于常情的对立，如果这种对立是平凡的和容易发现的，那它们就不会使人感到愉快并且是一个缺点，因为它们根本不能引起惊讶；相反的，如果是过分的穿凿，它们也会是这样的。应当使人们在一个作品中感到对立，因为对立本来是存在的，而不是因为作者想把它表现出来；在后面的一种情况下，使人们感到惊讶的只不过是作者的愚蠢罢了。”^② 这个见解是很正确的，也是很深刻的。

第二，与前面的情形相反，对比不是使对立的因素更加突出，而是使对立的因素更加调和起来。这里最为重要的是，对比的因素要具有“適切比例。”他举例说，当米开朗琪罗在看到罗马最大的神殿——万神殿的时候，于是根据这个样式，他建造了圣彼得大教堂的圆顶，由于他使下面的柱子很粗重，以致圆顶虽然象一座山那样地耸立在人们头上，看起来却仍然好象是很轻似的。同时它的整体的宽度和高度的比例也是很适切的，如果再高一些就会显得太窄，再低一些又会显得太宽，都不会象现在这样，“在看到如此巨大同时又如此轻快的建筑物的时候，我们的精神感到惊讶”，而产生了美感愉快。^③ 他说：“使我们最感愉快的事物之一就是天真，但是要取得这种风格却决非易事。理由是它恰好在崇高和鄙俗之间，

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第 158 页。

② 同上书，第 158 页。

③ 同上书，第 156 页。

并且又同鄙俗如此地相近，以致在经常同鄙俗接近的时候而又不成为鄙俗，那真是难乎其难了。”^①“天真”在孟德斯鸠那里，是一种最纯朴的品格，是美的一种最高境界，属于人的自然本性，是先天的，因此它深藏在智慧之中，产生魅力，引起人们一种不可名状的美感愉快（详后）。它不是崇高，也不是鄙俗，而是处于崇高与鄙俗之间，通过恰到好处地对比是可以表现出这种品格的。这就要靠智慧的力量。“因为在比较的时候，智慧必然是永远得到胜利而决不会失算的；原来比较必然永远会加上一些东西，使人把事物看得更伟大或者（如果谈到不是伟大的问题的话）使人觉得它更雅致、更精美。”^②

孟德斯鸠认为，对比是艺术创作中十分重要的方法。它能产生运动、变化、多样、生命，显示出天真。但必须运用得恰当，真实自然。如果不按照美的规律而滥用对比，就会走向反面。例如哥特式艺术，“试图以对比的办法所取得的多样化却变成了对称和一种令人讨厌的单调。”再如，在中世纪的圣·奥古斯丁等人的作品中，“所写的每一句话总是用连续不断的对句的办法，把开头拿来同结尾对比”，这种“经常不断的对比变成了对称，而永远故意追求的这种对照变成了单调”，^③而看不到变化和多样。孟德斯鸠经常用中世纪的某些宗教文学艺术作品作为美感的否定对象来进行尖锐的批判，这是他在审美领域反对宗教神秘主义的重要表现。

如果说，秩序、多样化、对比、对称、精巧等等，主要是从对象的形式、外观来论述美感快乐的产生的话，那末，魅力则是着重从对象的内在意蕴进行论述的。魅力是由于对象的内涵的丰富性和无穷的变化所产生的一种力量，它是只可意会，不可言传的，因此孟

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第158页。

② 同上书，第159页。

③ 同上书，第147页。

德斯鸠称之为“不可名状。”他说：“在人或事物当中，常常有一种看不见的魅力，一种自然的优美，人们对于这种东西无法给予定义，而只得称它为不可名状。”^①魅力之所以是“不可名状”，就是因为任何一种固定的形式都无法完全地表现它，它蕴涵在无穷的运动、变化和机敏之中，最能牵动人的好奇心，引起惊讶的心理状态，产生无限的快乐。例如，一个漂亮的女人，我们第一眼看见她很愉快，但很快就会觉得厌烦；而一个丑女人却可以长久地吸引我们，甚至会产生爱情。因为，“丑女人常常有诱人的地方，漂亮的女人反而几乎没有。”这种诱人的力量就是魅力，而不是容貌。因为魅力并不表现在容貌上，而是表现在言谈情思和活动之中，而这正是人类特有的智慧。孟德斯鸠说：“魅力通常是在智慧之中，而不是在容貌之中，因为美丽的容貌一下子就显示出来，并且几乎隐藏不住任何东西。可是智慧只是在人愿意这样做的时候和在他所希望的程度上才一点一点地显示出来。智慧把自己隐藏起来是为了在后来显示自己，并且产生一种造成魅力的惊讶。”^②由此孟德斯鸠作出了一个非常精采的论断：“一个女人只有通过一种方式才能是美丽的(belle)，但是她可以通过十万种方式使自己变得可爱(jolie)。”^③

在动态与静态、变化与规矩的关系中，孟德斯鸠比较强调前者在审美中的决定意义。但是动与变，必须是自然的和自由的。因此魅力虽然蕴涵在运动与多变之中，但与那种牵强、造作的动与变是不可调和的。例如，服装不是为了整洁而是为了虚荣，说话不是自然流露而是装腔作势，等等，这都不会具有魅力，因而它决不会给人以美感愉快。“豪华的装饰很少产生什么魅力，而牧人的服装

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第153页。

② 同上书，第153—154页。

③ 同上书，第154页。

却常常是有魅力的”，原因就在于此。他说：“我们赞赏保罗·维罗涅兹的衣饰的豪华，但是我们更为拉斐尔的单纯和柯尔列奇奥的纯净所感动。保罗·维罗涅兹答应了许多东西，而且凡是答应他都兑现了。拉斐尔和柯尔列奇奥答应的很少，但给的很多，而这就使我们越发喜欢了。”^①这就是说，前者虽然形式上很绚丽，却很肤浅，看见多少就是多少；后者虽然形式上单纯、素朴，但是却深含意蕴，给审美者去驰骋想象创造了一个深邃无限的广阔天地。这才符合人的自由本质。因为“魅力是在某种自由里，或是在处于两个极端中间的从容自在里。”^②因此任何一种牵强、拘谨和造作，都是不能产生魅力的。孟德斯鸠用荷马史诗中关于维纳斯的腰带的传说，来印证他的上述观点，发挥了很精到的见解。他说：“没有一件事物比它更适于使人们感到魔法和魅力的力量了，魅力正仿佛是由于一个看不见的力量给予一个人的，并且甚至是和美丽本身无关的。而且，这条带子也只能是给予维纳斯的。它配不上朱诺的美丽，因为庄严需要一定的凝重，这就是说，一种同魅力的朴直相对的拘谨。它也配不上帕拉司的高傲的美丽，因为高傲是同魅力的温和相对立的，而且常常又会被怀疑为做作。”^③这就是说，魅力是一种“自然的优美”，它不是来自外表的美丽，而是来自心灵的朴直、温和、善良，它不存在于某种故作的态度里，而是存在于从容自在里。所以人们不是因为外表漂亮而感到维纳斯美，而是由于她的天真纯洁亲切可爱而觉得她美，这正是她的魅力所在。至于美丽的朱诺、帕拉司之所以没有魅力，是因为她们的美丽外表与庄严、凝重、拘谨和高傲、做作等品格联系在一起，而这些品格常常是表现故作的态度或者被审美者“怀疑”为故作的态度里，失去了

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第153页。

② 同上书，第154页。

③ 同上书，第155页。

纯真自然、从容自在的本色，因此也就不会产生魅力感。

从以上介绍可以看出，孟德斯鸠之所以那样高度评价魅力在审美中的意义，根本原因就在于魅力凝聚着人的无穷智慧，反映了人的自由本质。也就是说，在反映事物（包括人在内）的无限的运动、无穷的变化丰富多采而又和谐统一的美感形式中，饱含着真与善的内容，这才是魅力的源泉。对象就是靠着这种魅力，给人带来了无限的快乐，产生了巨大的美感力量。

在《论趣味》中，孟德斯鸠通过例证和具体的审美分析，论及了一系列艺术问题。这些问题集中到一点，就是艺术如何才能美，如何才能满足趣味上的需要。因此，他认为，艺术的规则、理论与趣味的丰富、多样应当是一致的，相互制约的。

一切艺术作品都是人类的一种创造，而人类的一切创造都不是随意胡来的行动，它们必须各自遵循一定的规律、法则。艺术创造这种更为高级的活动更不会例外，它也有自己的规律和法则，“这些规则有指导的作用，是任何时候都不应当忘记的。”但是，应该知道，把规则运用到实际情况却是很复杂的，不能把规则看作一成不变的公式。孟德斯鸠说：“既然法律在一般的情况下才永远是公正的，而在实际运用时又几乎永远是不公正的，则规则也是这样，它们在理论上永远是正确的，可是用到假说上去时却又是谬误的了。”^①例如，绘画或雕刻人体，从理论来说必须遵循一定的比例，用头部的长度作为测量的单位，可是在具体进行绘画或雕刻中，又不得不时时刻刻破坏这种比例。不然的话，就无法达到生动、多样、形象、感人。因为人是活动的，它的姿势是各种各样的，这是一般的规则所无法包括的。例如，伸开的胳膊比没有伸开的胳膊要长得多，如果按照理论所确定的比例（二者是一样的长）画出来，那就无法准确地表现人物的各种姿势、各种表情、神态，因而也

^① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第160页。

不会有运动、变化,那必然是死板的,千篇一律的。鉴赏这样的绘画或雕刻,怎能不使人感觉单调乏味呢?所以孟德斯鸠说:“艺术产生规则,而趣味产生例外;趣味告诉给我们,在什么样的情况下艺术应当服从,在什么样的情况下应当服从艺术。”^①联系上下文,它的意思大致是这样:艺术虽然包含多种门类,但却又同属一个领域,当然要有共同的规律可循,因而艺术创作才产生了共同的规则;艺术创作是为了满足审美趣味的需要,而这需要是多种多样的,内容要丰富,形式要多样,仅按艺术的一般规则进行创造是不可能满足这种种“例外”的要求的。这里包括了两种关系:一是创造与鉴赏的关系,一是一般与个别的关系,这两种关系都通过趣味判断统一起来。所以高超的艺术家,既要严格遵守着艺术的一般规则,而在进行创作时又要“另有一种专门的办法”。这是因为每一种事物的产生,既然能作为同一个种类而存在,“都有赖于一个总的原因”,因而也才具有共性一般。“但在这总的原因上又搀杂了这样多其他的特殊原因,以致每一后果就某种意义而论都有一个个别的原因。”^②这是孟德斯鸠关于艺术的共性一般和个性特点相统一的哲学理论基础。共性是抽象的、死板的,个性是具体的、生动的,艺术如果不具有个性特点,它就失去了审美感觉的基本前提,因而就不能满足人们的趣味需要而令人快乐。孟德斯鸠虽然提出了艺术创作要遵循一般的规则,却没有规定出“规则”的具体内容,因为他论述的重点是艺术风格上的独特个性和审美趣味上的“不规则”。从《论趣味》的全篇来看,批评作品的呆板、单调、乏味,反对创作上的公式化、概念化,是他强调的重点并且贯彻始终。与他政治上坚决反对封建专制一样,在艺术领域他始终把批判的锋芒对准了束缚人性自由的中世纪宗教文艺,与此相反,他却一再地充分肯定和高度赞扬了表现个性自由的希腊艺术和文艺复兴时

①② 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第161页。

期的意大利绘画艺术,尤其是对米开朗琪罗那是推崇备至的,多次用他的作品作为最高范例来印证他的审美观点。他说:“任何人在任何时候都不能比米开朗琪罗更通晓艺术了;也没有人能象他这样自由地运用艺术。从他留下的很少的一些建筑物看来,比例是十分准确地被遵守着的;可是,他虽然精通一切可以使人愉快的事物,看来在创造每一个作品时他还另有一种专门的办法。”^①这种“专门的办法”,就在于深谙洞悉艺术特殊规律的基础上进行自由创造时所表现出来的“极端特殊的”“才能”,这是一般的规则所无法包括的。

孟德斯鸠强调艺术家要为人民创作的思想,是特别值得注意的。他说:“通俗的事物在人民看来是崇高的事物,人民喜欢为他们创作并且是他们所理解的事物。”^②作家和艺术家应当是一些很有教养和很有智慧的人物,他们所发表的思想应当“或者是天真的,或者是高贵的,或者是崇高的。”^③因此,孟德斯鸠进而把艺术创作同培养人们的道德品质联系起来。他认为,艺术创作决不是目的自身,而是培养人们的优良品质(高贵、崇高、伟大、尊严等等)的手段。他非常赞赏拉斐尔的作品单纯,柯尔列奇奥的作品纯净。他也赞赏拉斐尔的门徒玉尔·罗曼(1499—1546)所作的那幅朱比特用雷电打击巨人们的名画所具有的伟大气魄。他尤其喜欢和推崇米开朗琪罗的作品,因为在他的任何一个作品里都可以找到“高贵的东西”和“伟大的东西”。

总之,孟德斯鸠的美学思想,是他的哲学思想的重要组成部分,是新兴资产阶级的世界观在美学方面的反映,具有明显的现实主义倾向。他对“趣味”的论述和对艺术的审美分析,具有重要的进步的历史意义。这主要表现在他继承了文艺复兴的进步传统,

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第161页。

②③ 同上书,第159页。

反对中世纪宗教艺术的神秘主义和烦琐方法，并在审美理论上旗帜鲜明地进行了深入的批判。这同他在文学创作实践中，自觉地把文学作为反对封建政治和宗教思想的武器是完全一致的。他在《论趣味》中之所以那样强调艺术的审美特征，正在于他看到了审美的重大社会意义——认识与教育的作用。正如他自己所说的：要给人以认识，还要使人愉快地去认识；要给人以教育，还要使教育不枯燥无味。这正是他的美学专著《论趣味》的根本宗旨。

第十四章

孟德斯鸠在历史上的作用和地位

综上所述，可以清楚地看到，孟德斯鸠不愧为自己时代的儿子，他站在时代的前列为新兴资产阶级的利益战斗了一生。他的一生是一个战士的一生，他用自己犀利的文笔，机智而勇猛地抨击了腐朽反动的封建专制主义和宗教僧侣主义。他的一生又是一个学者的一生。他毕生孜孜不倦地探索着各个科学领域的许多问题，撰写了不少很有价值的著作。他是在社会学思想史上揭开了新篇章的杰出思想家，为新兴的资产阶级提出了一系列进步的社会理论，在促使旧的封建社会的死亡和新的资本主义社会的产生方面起了重要的作用。他和伏尔泰、卢梭、狄德罗等人一起，同属于资产阶级革命的思想先驱。

然而，孟德斯鸠也同历史上一切杰出的思想家一样，具有自己时代和阶级的局限性。由于他生活的时代，远离 1789 年法国资产阶级革命近半个世纪之久，革命的暴风雨尚未临近，革命的条件尚未成熟，所以他只能提出一些改良的主张。由于他是一位出身于贵族家庭的、法国 18 世纪上半叶新兴的资产阶级在政治上的温和派的代表，由于他看不到人民群众的伟大力量，所以，在他的思想中具有非常明显的不彻底性和妥协性。他一方面对封建专制主义进行了无情的揭露和深刻的批判，可是另一方面又同它进行妥协，提出了君主立宪的主张。他一方面对宗教僧侣主义进行了斗争，可是另一方面他又不是一个无神论者，而是一个自然神论者。在

社会历史观方面也是这样。他虽然比其他许多启蒙思想家更深刻地提出了社会发展的规律性和动力问题，可是他却不能正确地解决这个问题，而且在社会观方面他仍然是一个唯心主义者。

正是由于孟德斯鸠的思想具有这种两重性，所以在他逝世以后，他的思想在不同的社会阶级中间便很自然地引起了不同的反应和得到了不同的对待。

一切反动阶级的代表人物和反动思想家，都总是力图利用孟德斯鸠的不彻底性和妥协性来为自己的反动政治目的服务。例如，俄国女皇叶卡捷琳娜二世(1729—1796年)就曾为了追求“开明女皇”的荣誉，公开宣称自己是孟德斯鸠的崇拜者。但她特别赞赏的却是孟德斯鸠关于幅员辽阔的国家似乎宜于建立专制制度的错误主张。同时她也为了收买民心而大谈特谈孟德斯鸠关于发展工商业、关于宽容异教和关于发展教育事业等具有积极意义的启蒙思想。她还侈谈法律面前人人平等和立法、行政、司法三权分立，声称要使俄国成为文明的法治国家。又如，美国资产阶级社会学家汉丁顿(Huhting ton E. 1876—1947年)则企图从孟德斯鸠的社会学的某些错误论断中得出种族主义的反动结论，说什么居住在南方国家的各族人民没有能力发展文化，他们应该受北方民族的支配。其目的说穿了就是想要论证美国人这个“北方民族”是应该拥有支配权力的优秀民族。当然，这只能是对孟德斯鸠的地理学说的歪曲利用而已。因此，我们决不能把孟德斯鸠的地理理论同现代资产阶级的反动的地理学说混为一谈。

一切先进阶级的代表人物和先进思想家，则总是以积极的态度对待孟德斯鸠的思想遗产。他们既充分肯定孟德斯鸠在反对封建专制主义、反对天主教神学斗争中的伟大功绩，又指出他在这些斗争中的妥协性和不彻底性，他们既充分肯定孟德斯鸠在社会学研究方面所作出的巨大贡献，又指出他的社会学说中的缺点和错

误。俄国的伟大诗人普希金把孟德斯鸠看作是机智而优秀的法国人民的最光荣的代表,是法兰西民族的骄傲,认为他的“每一行字都将成为后世的珍品”。^① 俄国革命民主主义者在指出孟德斯鸠的巨大的进步作用的同时,也指出了他的观点中的不彻底性,批评了他对君主制度的妥协态度。例如,皮萨列夫就曾在《亨利·海涅》一文中尖锐地批评了孟德斯鸠和其他法国启蒙思想家的所谓立法者万能的错误理论,说他们是一些“信仰宪法是万应灵药”的人。

无产阶级革命导师马克思和恩格斯对孟德斯鸠给予高度评价,把他看作是一位反对中世纪经院哲学的英勇战士,是一位在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的杰出的启蒙思想家,是那些“不承认任何外界的权威”的“非常革命的”“伟大人物”之一。^② 与此同时,革命导师们也总是指出孟德斯鸠的观点的不可避免的历史局限性。

孟德斯鸠的思想对后世思想家们理论的形成是有重大影响的。孟德斯鸠对封建专制主义和宗教神学的批判,他的自然法理论以及他有关自由、平等、私有制的论断等等,曾对法国唯物主义者狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修等人产生过重要影响,尽管他们在许多方面都大大地超过了自己的前辈。法国唯物主义者继承了孟德斯鸠批判唯心主义和批判宗教神学的传统,但他们比孟德斯鸠前进了一步,他们不是自然神论者,而是彻底的唯物主义者 and 无神论者。他们继承了孟德斯鸠批判封建专制主义的传统,但他们与孟德斯鸠不同,他们不是改良主义者,而是“资产阶级革命的哲学家”;^③ 而他们的学说则是 1789 年政治变革的哲学前导。^④ 他们

① 《普希金全集》第12卷,1959年俄文版第75页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,第56页。

③ 《马克思恩格斯全集》第37卷,第489页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第21卷,第305页。

接受了孟德斯鸠的自然法理论,并用这个理论来论证人民主权、平等、自由和私有制,然而他们比孟德斯鸠前进了一步,对自然法理论的一系列原则进行了新的论证,并得出了新的更为激进的结论。他们不同意孟德斯鸠的地理环境决定论,而认为人是社会环境的产物,人的个性是他周围环境的产物。例如,爱尔维修说:“人们不是生来就是他们现在的那个样子,后来的样子是后来逐渐形成的。”这种形成人的个性的环境,首先就是政治制度和法律制度。尽管爱尔维修的这一原理仍然是唯心主义的,但与孟德斯鸠那种强调地理环境作用的理论相比,它还是前进了一步。因为爱尔维修的这个原理必然会得出消灭封建专制制度的结论。法国唯物主义者们在研究国家形式即政体问题时,也受到了孟德斯鸠的一定的影响,尽管他们对他也采取了批判的态度。例如,霍尔巴赫对民主政体、贵族政体持否定态度,而比较喜欢君主政体。他认为,在君主立宪政体下,君主的权力受到了人民代表权力的限制。他还认为,最完善的国家必须以分权为基础。他如同孟德斯鸠一样,竭力美化君主立宪政体,特别是英国的君主立宪政体,但是他却反对贵族院,认为它总是支持君主的。在这一点上,他就比孟德斯鸠前进了一步。再如,爱尔维修在关于国家形式的问题上则更前进了一步。他不同意孟德斯鸠对国家形式的分类,他尤其不同意孟德斯鸠把君主政体同专制政体对立起来。在他看来,君主政体和专制政体是没有原则区别的。他指出,孟德斯鸠关于荣誉是君主政体的原则的论断是错误的。他对贵族政体持敌视态度。他指出,贵族和自由是不相容的,贵族把国王控制在自己手中。他甚至指出,孟德斯鸠“保留了议会顾问和贵族的一切偏见”。因此,孟德斯鸠的君主立宪思想与他是格格不入的。他对具有民主原则的共和政体表示赞赏,并把建立“联邦共和国”作为自己的政治理想。

孟德斯鸠的社会政治思想,尤其是他的法治思想、三权分立思

想以及君主立宪思想，对德国古典哲学家康德、谢林、黑格尔也产生过不同程度的影响。

康德接受了孟德斯鸠关于法治的思想和三权分立的主张。在《永久和平论》中，他把国家看作是“许多人依据法律生活而组织起来的联合体。”他认为，国家或文明的社会组织是“唯一的法治社会。”他把文明社会和法治等同起来。在他看来，只有法治社会才是文明社会。他也主张法律面前人人平等。他认为，只有严格实行立法、行政、司法三权分立，才能消除专制主义。而在那些不能保证使一种权力完全独立于另外两种权力的地方，就必然会出现专制主义。如果三种权力协调一致，那就能够防止独裁并使国家繁荣昌盛。在康德看来，共和国虽然是唯一合理的国家形式，但它却是一种永远不能实现而又是我们应该永远力求和企图实现的基准。因此，实际上，康德是把君主立宪制看作最可以接受而且可以实行的一种国家制度了。

孟德斯鸠的法治思想和三权分立思想也曾对青年时代的谢林产生过重大影响。青年谢林把资产阶级的法治思想当作是直接反抗封建专制主义的武器。他把法治的普遍实现看作是资产阶级的自由发展的条件和保证。他说：“普遍的法治状态是自由的条件，因为如果没有普遍的法治状态，自由便没有任何保证。”^①在他看来，法治国家就是实行三权分立的国家。

孟德斯鸠的思想对黑格尔的社会历史观点有着极大影响。孟德斯鸠关于社会发展的规律性的思想，关于“民族精神”的思想，以及强调地理因素在人类社会发展中的作用的思想，都对黑格尔的社会历史观点的形成产生过巨大影响。孟德斯鸠的君主立宪思想和三权分立学说，对黑格尔的影响尤其巨大。黑格尔在《法哲学原理》中主张建立的君主权（单一）——行政权（特殊）——立法权（普

^① 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆 1977 年版第 246 页。

遍)相结合的政治制度,就是对孟德斯鸠三权分立学说作辩证的加工改造而成的。另外,黑格尔也主张君主立宪,其真正意义就在于限制君主权力。在他看来,君主只是一个说“是”的人。君主的最后裁决或签署命令,也只是一个形式而已。这样的君主实际上只是一个没有实权的傀儡罢了。可见,在这里,黑格尔不仅模仿了英国的“虚君制”,而且也是直接受到了孟德斯鸠的影响。无怪乎黑格尔在其《哲学史讲演录》中,赞扬孟德斯鸠的《论法的精神》是“一部美妙的著作”,称孟德斯鸠认为“法制、宗教以及一个国家里面的一切构成了一个整体”的思想,是一种“伟大的见解。”^①

孟德斯鸠的三权分立思想和君主立宪的主张,对日本明治初期的启蒙思想家西周(1829—1897年)和明治时期的唯物主义者与无神论者中江兆民(1847—1901年)也产生过一定的影响。西周是西方哲学的最初的移植者和传播者,被人们称之为“日本近代哲学之父”。他曾把孟德斯鸠的君主立宪和三权分立思想移植到日本,并要求它们为助进“三宝”^②而服务。他说:就政府的性质而论,所谓国宪,如近世欧洲各国所夸称的三权分立,无论立法、司法、或行政均须以尊重三宝为目的。^③号称“东洋卢梭”的中江兆民,在留法三年期间,也曾学习过孟德斯鸠的著作。他虽然是卢梭的崇拜者,但也曾受到孟德斯鸠的一定的影响。他虽然是一位自由民权论者,并且痛斥过政府和专制官僚,但他却从未批判过国家和天皇。他在《平民之警醒》(又名《国会的心得》)中甚至赞扬天皇说:“我国之天子,其地位之尊,世界万国无其例者。”又说:“我日本之天子,神武天皇以来,皇统连绵不绝,及今上犹聪明慈爱,惠民如

① 见黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版第231页。

② 所谓“三宝”者,即:“第一,健康;第二,知识;第三,富有。”(《人世三宝说》,见《西周哲学著作集》,第243页)

③ 见《西周哲学著作集》,第258—259页。

父母。”因此，中江兆民起初主张“君民共治”，然后则主张自上而下的所谓“恩赐民权”。他把政治制度的进化分为三个阶段：(1)君相专擅之制；(2)立宪之制即君主立宪制；(3)民主之制。他在谈到君主立宪制时说：“出专擅制而入立宪制之后，人始得有个个独立的人身，……有参政权，有财产私有权、职业选择权。……凡此类诸权，均为人所必具有。此种权具备之后，人始有为人价值。”^①但是在他看来，君主立宪制毕竟是不如民主制的。“立宪之制，整则整矣，备则备矣，犹隐隐使人有头痛之感。”^②“立宪之制，春也，有些霜雪之气；民主之制，夏也，无复有霜雪”；“立宪可贵，民主可爱。”^③

孟德斯鸠的理论对世界资产阶级革命运动产生过巨大而又深刻的影响。他的理论曾被欧美资产阶级革命家用作反对封建暴政的锐利武器，尤其是他关于分权和法治的理论更为一些资产阶级国家所直接采用过。

例如，美国独立战争(1775—1783年)前后，美国的资产阶级报刊就曾大量介绍孟德斯鸠的著作，特别是介绍《论法的精神》，独立战争的领袖们不仅非常熟悉《论法的精神》这本书，而且后来还把其中的分权理论写入了宪法。孟德斯鸠的进步的政治法律思想，曾对美国杰出的启蒙思想家、《独立宣言》的起草人托马斯·杰弗逊(Thomas Jefferson, 1743—1826)起过鼓舞作用，尽管后者批评了孟德斯鸠关于君主制国家形式有优越性的观点，并指出了孟德斯鸠偏爱君主政体、特别是英国式的君主政体的危害性。孟德斯鸠的君主立宪思想和三权分立学说，对另一位著名政治活动家、曾参加制定美国宪法的亚历山大·汉密尔顿(Alexander Ham-

① 《明治文化全集》第7卷政治篇，第380页。

② 同上书，第382页。

③ 同上书，第383页。

ilton, 1755—1804)有着极大影响。在1787年10月至1788年5月期间,汉密尔顿和麦迪逊(James Madison, 1751—1836)等人共撰写了85篇论文,发表在报刊上,后又印为《联邦党人》文集发行。其中一半以上的论文都出自汉密尔顿之手。他在此文集中竭力宣扬美国“三权分立”的总统制。麦迪逊也在文集中写道:“……立法、行政和司法权置于同一人手中,不论是一个人、少数人或许多人,不论是世袭的、自己任命的或选举的,均可公正地断定为虐政。”^①此文集成了论证联邦宪法的性质和作用的文献。而汉密尔顿则被美国资产阶级奉为宪法理论的“权威”。1787年5月在费城召开的制宪会议,正是在汉密尔顿的领导下(会议主席由华盛顿担任),依据孟德斯鸠的三权分立学说,制订美国宪法的。

法国资产阶级大革命(1789—1794年)也曾受到孟德斯鸠的明显影响。例如,曾亲自参加过北美独立战争和法国大革命的法国将军和政治活动家玛利·约瑟夫·拉法耶特(Marie Joseph La Fayette, 1757—1834),就曾受到启蒙思想家们的自由主义思想和君主立宪思想的影响。他是在1789年5月5日召开的三级会议上,最早同第三等级代表协同行动的贵族代表之一。他既主张实行英国式的君主立宪制度,但又主张把这种制度建立在美国式的成文宪法基础上。他曾一度成为君主立宪派的实际首领。法国大革命的另一位著名活动家、大资产阶级和资产阶级化贵族利益的代表人物奥诺莱·加里布埃尔·米拉波(Honoré-Gabriel Mirabeau, 1749—1791),是一位反对专制政权,维护民权的政论家。他也深受孟德斯鸠的影响,赞赏英国的君主立宪制。法国大革命时期吉伦特派的主要领导人雅克·波埃爾·布里索(Jacques-Pierre Brissot, 1754—1793),也曾受到包括孟德斯鸠在内的启蒙思想家的影响。他主张法治,希望在法国实行美国式的宪法。法

^① 原载1788年2月1日《纽约邮报》。

国杰出的资产阶级革命家、法国大革命时期雅各宾派著名首领罗伯斯比尔 (Maximilien de Robespierre, 1758—1794) 和马拉 (Jean-Paul Marat, 1743—1793), 都曾孜孜不倦地阅读启蒙思想家的著作, 尤其是卢梭和孟德斯鸠的著作。他们都曾受到孟德斯鸠的思想、尤其是他的法治思想和三权分立学说的巨大影响。他们主持制定 1793 年法国新宪法时采用了孟德斯鸠关于立法、行政、司法三权分立的思想。罗伯斯比尔在其《革命法制和审判》中谈到制定宪法的原则时写道: “要使任何人不能同时兼任几种职务。”“要使权力分散, ……” “要使立法领域和行政领域彼此仔细分开。”等等。马拉在阐明他关于宪法的观点时, 也赞同孟德斯鸠主张的立法、行政、司法三权分立的思想。法国大革命时期山岳派的重要领导人之一若尔日·雅克·丹东 (Georges-Jacques Danton, 1759—1794), 早在青年时代就酷爱阅读孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、狄德罗等人的著作, 这些启蒙思想家的思想对其革命思想的形成产生过深刻的影响。此外, 在 1789 年 8 月 26 日法国通过的《人权宣言》中, 宣布没有分权就没有宪法, 宣布私有财产作为人的权利是神圣的。

孟德斯鸠的理论, 对 19 世纪爆发的其他资产阶级革命 (如日本的明治维新) 也是有影响的。

第十五章

孟德斯鸠与中国

孟德斯鸠这个光辉的名字，对我们中国人民来说是既熟悉而又亲切的。这位在300年前诞生的“非常革命的”“伟大人物”（恩格斯语），其启蒙思想传入我国并产生巨大影响，至今已有100多年了。

一、孟德斯鸠论中国

孟德斯鸠所处的法国路易十四和路易十五时代，相当于中国清王朝的康、雍、乾时代。他的三部主要著作就属于这个时代的作品：《波斯人信札》发表于1721年（清康熙六十年）；《罗马盛衰原因论》发表于1734年（清雍正十二年）；《论法的精神》发表于1748年（清乾隆十三年）。从他的著作中我们可以看到，他是一位视野开阔、学识渊博的百科全书式的学者。他不仅对欧洲各国的情况非常熟悉，而且对东方的情况也相当了解。他虽然从未到过中国，但他却从那些旅居法国的中国人和到过中国的传教士的著述中得到了不少有关中国的知识。^①他对古老文明的中国有着浓厚的兴趣，

^① 1713年，孟德斯鸠在巴黎居住期间，曾与一个名叫黄嘉略的中国人进行多次讨论，他对儒教问题尤感兴趣。在1728—1729年游历意大利期间，他又结识了两位到过中国的耶稣会士福凯（中文名叫傅圣泽）和马蒂亚·里帕（中文名叫马国贤），并从他们那里了解到不少有关中国的情况。此外，他在法国还接触过一些了解中国情况的人，其中有一位叙利亚的阿帕美亚的大主教，名叫斯特凡·埃沃提乌斯·阿赛玛尼，是个“中国通”。

在他那些不朽的著作、尤其是《论法的精神》中，包含有不少关于中国的论述。这些论述主要涉及清康、雍、乾时代中国的政治、经济、法律、文化、宗教、道德、风俗习惯、人口等问题。尽管这些论述比较零散，但是我们仍然可以从中看到，它们主要是围绕着与中国封建专制主义直接有关的问题展开的。

孟德斯鸠认为，封建时代的中国乃是由专制君主治理的大帝国，是“一个强大的专制国家”^①，中国的专制主义是极其凶暴的，“它的原则是恐怖”^②。他引用一个传教士的话说：“统治中国的就是棍子。”^③他不同意某些传教士把中华帝国的政体的原则看作是“畏惧、荣誉和品德兼而有之”的说法。在他看来，封建时代的中国是一个地道的君主专制国家，而在这样的国家里，是根本无“荣誉”可言的。所以他说：“……我不晓得，一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情，还能有什么荣誉可说呢。”他还指出在中国经常施行暴政，“对人性进行残害”等情况^④。

在孟德斯鸠看来，中国封建时代虽然形式上也有法律，但这些法律往往很不完备，其条文又往往含混不清，所以会有许多流弊。比如，关于大逆罪，就有“把大逆罪名加于非大逆罪的行为”的。中国封建时代盛行的所谓“大逆罪”就是如此，它是专制暴政的典型例子。孟德斯鸠说：“中国的法律规定，任何人对皇帝不敬就要处死刑。因为法律没有明确规定什么叫不敬，所以任何事情都可拿来作借口去剥夺任何人的生命，去灭绝任何家族。”“有一个亲王由于疏忽，在有朱批的上谕上面记上几个字，人们便断定这是对皇帝不敬，这就使他的家族受到史无前例的可怖的迫害。”孟德斯

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，第172页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第129页。

③ 同上书，第127页。

④ 同上。

鸠深有感慨地说：“如果大逆罪含义不明，便足以使一个政府堕落到专制主义中去。”^①

孟德斯鸠把中国人的“子罪坐父”的习惯做法也看作是封建专制主义的典型表现。他说：“在中国，子女犯罪，父亲是受处罚的。”“这个习惯是从专制思想产生出来的。”“子罪坐父这一事实说明‘荣誉’在中国是不存在的。”^②

孟德斯鸠抨击了中国封建时代的太监。他认为，让太监担任文武官职必然会带来许多恶果。他说：在中国的历史上，虽然有许多剥夺太监一切文武官职的法律，“但是太监们却老是又再回到这些职位上去。东方的太监，似乎是一种不可避免的祸患。”^③

按照孟德斯鸠的观点，严峻的刑罚是比较适宜于以恐怖为原则的专制政体的。然而他认为，在这一点上中国却有些例外，它的情况是“等于共和国或君主国”，即“政治宽和的国家”。因为中国的立法者“关心预防犯罪，多于惩罚犯罪，注意激励良好的风俗，多于施用刑罚。”“中国的著述家们老是说，在他们的帝国里，刑罚越增加，他们就越临近革命。这是因为风俗越浅薄，刑罚便越增多的缘故。”^④孟德斯鸠对中国统治者在刑罚问题上严格加以区别的做法表示赞赏。他说：“在中国，抢劫又杀人的处凌迟，对其他抢劫就不这样。因为有这个区别，所以在中国抢劫的人不常杀人。”可见，“为着公共安全起见，刑罚一定要有一些区别。”^⑤

孟德斯鸠赞赏清王朝所采取的某些统治中国的方法，诸如“规定各省的每支军队都要由汉满人各半组成”，“法院也是汉满人参

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第194页。

② 同上书，第94—95页。

③ 同上书，第258—259页。

④ 同上书，第38页。

⑤ 同上书，第92页。

半”的办法。认为这是“一个极好的办法，既可以缓和专制主义，又利于保持征服地”。孟德斯鸠还注意到清王朝统治中国的另一个极其重要的方法，这就是：“中国皇帝身边常常有一支很大的鞑靼军队，以备紧急时调遣。”这支军队特别忠诚于清王朝，它“随时可以去平定帝国中发生动乱的地方”，同时，这支特殊的军队又“威慑着一般的军队。”^①

孟德斯鸠注意到，中国的封建统治者除了利用其强大的政权和军队进行统治之外，还利用作为中国封建社会的道德规范和生活准则的“礼”和“礼教”来在思想上为巩固其封建统治服务。

孟德斯鸠认为，法律、风俗和礼仪是有严格区别的。法律主要规定“公民”的行为，风俗主要规定“人”的行为。而风俗与礼仪的区别则是：风俗主要是关系内心的动作，礼仪主要是关系外表的动作。可是中国的立法者们却把法律、风俗和礼仪混淆在一起，“因为他们的风俗代表他们的法律，而他们的礼仪代表他们的风俗。”^②孟德斯鸠窥透了中国的立法者们之所以这样做的良苦用心。他深刻地指出：“中国的立法者们主要的目标，是要使他们的人民能够平静地过生活。他们要人人互相尊重，要每个人时时刻刻都感到对他人负有许多义务；要每个公民在某个方面都依赖其他公民。因此，他们制定了最广泛的‘礼’的规则。”而“礼”的规则也就成了束缚人们思想、行为的绳索。“这是养成宽仁温厚，维持人民内部和平和良好秩序，以及消灭由暴戾性情所产生的一切邪恶的极其适当的方法。实际上，如果使他们不受‘礼’的规则约束的话，岂非就等于给他们以放纵邪恶的便利么？”^③可见，“礼”对于中国的封建统治者来说具有很高的价值：“礼”可以防止把人们的“邪恶”暴

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第152页。

② 同上书，第312页。

③ 同上。

露出来。“‘礼’是人们放在彼此之间的一道墙”^①，就是说，“礼”可以防止人民起来造反、革命。

孟德斯鸠还进一步谈到中国的“礼教”。他说，中国的立法者还把宗教、法律、风俗、礼仪都混在一起。所有这些东西都是道德，都是品德。而这四者的箴规就是所谓礼教。他指出：中国的封建统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得“成功”的。中国人的一生都用在学习和实践这种礼教上。“文人用之以施教，官吏用之以宣传；生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内”^②。由于中国人读书时学的都是礼教，而礼教里面所讲的又只是一些通常实行的规则，比较“容易理解，容易打动人心”，所以礼教便得以“容易地铭刻在中国人的心灵和精神里”^③。礼教成了中国政体的原则，成了中国人的道德行为规范。孟德斯鸠指出：当道德沦丧了的时候，“国家便将陷入无政府状态，革命便将到来。”^④

孟德斯鸠认为礼教的核心是孝道。他认为，中国的立法者们把服从看作是维持帝国太平的最适宜的方法。于是，他们竭力激励人们孝敬父母，并集中一切力量使人恪遵孝道。“他们制定了无数的礼节和仪式，使人对双亲在他们的生前和死后，都能克尽人子的孝道。”“敬奉亡亲的仪式，和宗教的关系较为密切；待奉在世的双亲的礼节，则与法律、风俗、礼仪的关系较为密切。”^⑤可见，通过孝道，便实现了宗教、法律、风俗、礼仪的结合。孟德斯鸠指出：“尊敬父亲就必然和尊敬一切可以视同父亲的人物，如老人、师傅、官吏、皇帝等联系着。对父亲的这种尊敬，就要父亲以爱还报其子女。由此推论，老人也要以爱还报青年人；官吏要以爱还报其治下

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第313页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第314页。

⑤ 同上书，第315页。

的老百姓；皇帝要以爱还报其子民。所有这些都构成了礼教，而礼教构成了国家的一般精神。”^①在孟德斯鸠看来，上述以孝道为基础和核心的礼教是与中国的基本政制有关系的。因此他说：“这个帝国的构成，是以治家的思想为基础的。”^②可见，在孟德斯鸠看来，“礼”和“礼教”是中国封建统治者用来维护其统治的思想武器，是为巩固中国封建统治和防止革命服务的。

在孟德斯鸠看来，礼教除了有利于中国封建政权的巩固和防止革命的爆发以外，它还有一个重要作用，就是：使中国没有被征服者所同化。他说：鞑靼人曾经两度征服中国，然而，征服者却无法改变中国的习惯、风俗、法律和宗教，他们“不能够一下子把这些东西都给改变了。”究其原因就在于：在中国，“习惯、风俗、法律和宗教就是一个东西。”于是，在中国，被改变、被同化的便“一向是征服者”。因为“征服者的风俗并不是他们的习惯，他们的习惯并不是他们的法律，他们的法律并不是他们的宗教；所以他们逐渐地被征服的人民所同化，要比被征服的人民被他们所同化容易一些。”^③应该说，孟德斯鸠的这种见解是有一定道理的。

孟德斯鸠认为，礼教在阻止基督教在中国传播方面也起了很大的作用。他说：“要在中国建立基督教，几乎是不可能的事。”为什么？究其原因就在于：基督教的教规和仪式是与中国的礼教相矛盾、相抵触的。“贞女誓言、妇女在教堂集会、她们和神职人员必要的来往、她们参加圣餐、秘密忏悔、临终的涂油式、一夫一妻——所有这一切都推翻这个国家的风俗和习惯，同时也触犯它的宗教和法律。”“基督教，由于建立慈善事业，由于公开的礼拜，由于大家参加共同的圣礼，所以似乎要求一切都要在一起；但是中国的礼

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第315页。

② 同上。

③ 同上书，第314页。

教似乎只是要求一切都要隔开。”^① 孟德斯鸠指出：“这种隔离是和专制主义的精神相关连的”。^②

尽管中国的封建统治者有比较丰富的统治经验，尽管他们在政治、军事和思想等方面加强其反动统治，但是由于他们所实行的是“极其野蛮的暴政”——封建专制主义，再加上由于天灾和人口众多而造成饥荒，所以爆发农民起义是不可避免的。在孟德斯鸠看来，“贼帮”（指起义的农民）的行动是有意义的，它对中国的封建统治者可以起到“警告”和“惩罚”的作用。他说，中国的统治者如果腐败，如果不及时“改革弊政”，就会“受到急速的显著的警告”，“受到惩罚”，“就要丧失他的帝国和生命。”^③

在孟德斯鸠看来，中国封建统治者还有一个导致亡国的致命的内在原因，这就是：好逸恶劳，骄奢淫逸，腐化堕落。他在总结中国历史上的教训时这样写道：“大体上我们可以说，所有的朝代开始时都是相当好的。品德、谨慎、警惕，在中国是必要的；这些东西在朝代之初还能保持，到朝代之末便都没有了。实际上，开国的皇帝是在战争的艰苦中成长起来的，他们推翻了耽于逸乐的皇室，当然是尊崇品德，害怕淫佚；因为他们曾体会到品德的有益，也看到了淫佚的有害。但是在开国初的三、四个君主之后，后继的君主便成为腐化、奢侈、懒惰、逸乐的俘虏；他们把自己关在深宫里，他们的精神衰弱了，寿命短促了，皇室衰微下去；权贵兴起，宦官获得宠信，登上宝座的都是一些小孩子；皇宫成为国家的仇敌；住在宫里的懒汉使劳动的人们遭到破产，篡位的人杀死或驱逐了皇帝，又另外建立一个皇室，这皇室到了第三、四代的君主又再把自己关闭在同样的深宫里了。”^④

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第314页。

② 同上书，第314—315页。

③ 同上书，第128—129页。

④ 同上书，第103页。

总之，孟德斯鸠作为 200 多年前的法国人，在当时交通不便、材料有限的条件下，竟能对中国封建社会的情况有如此深刻的了解，并发表许多精辟的论断和见解，这的确是极其难能可贵的。

二、孟德斯鸠在中国

孟德斯鸠及其启蒙思想，尤其是他的政治法律思想，不仅对欧美资产阶级革命运动产生过巨大影响，而且对中国近代革命运动也产生过很大影响。孟德斯鸠及其思想之所以被一些先进的中国人和进步刊物介绍到近代中国并得到广泛传播，这决不是偶然的，而是与中国旧民主主义革命时期的任务紧密相联的。在这个时期里，中国人民面临的任务是：推翻帝国主义和清王朝的封建专制统治，变革腐朽反动的社会制度，建立独立的资本主义国家。当时那些为实现这个革命任务而奋斗的先进的中国人，企图走一条向西方寻找真理的道路。无论是资产阶级改良派还是资产阶级革命民主派提倡革新变法，都是从介绍西方资产阶级政治法律制度开始的，他们不仅把参用西法作为变法的主要内容，而且把西法作为论证变法的依据。他们对孟德斯鸠的三权分立学说和君主立宪思想表现出浓厚的兴趣。

孟德斯鸠的三权分立学说和君主立宪思想大约是在 19 世纪七、八十年代传入我国的，当时，我国早期资产阶级改良派的一些代表人物，就开始将西方国家所采用的三权分立和君主立宪等政治法律制度介绍到中国。例如，马建忠（1845—1900）曾介绍过三权分立之制，说这种制度使政事“纲举目张，粲然可观”。王韬（1828—1897）、郑观应（1842—1922）等人对西方政治法律制度也作过评介，认为这种制度值得效法，他们对于资产阶级的君主立宪制度尤为赞赏。

资产阶级维新派的主要代表人物康有为(1858—1927),从19世纪80年代中期到戊戌年间,也曾批评封建君主制,主张效法英国、日本,实行三权鼎立之制,兴民权,开国会,立宪法,建立君主立宪制。在他看来,这才是真正实现国家治强之途。他不仅强调在中国实行“三权鼎立之制”的必要性,而且认为要建立君主立宪制,就应实行三权鼎立之制。他批评了清王朝不实行三权分立之制的弊病。可是,在辛亥革命爆发以后,康有为却由鼓吹变法转而反对变法,从主张采用西方资产阶级的法律制度转而反对废除清王朝的旧法。他竟然攻击说:人们宣传“民主、革命、平等”,“使举国之人,皆卢骚、福禄特尔、孟德斯鸠”,都是无济于事的空谈。

资产阶级维新运动的激进代表 谭嗣同(1865—1898)也主张实行资产阶级的分权制。他认为,由帝王和地方长官一人包揽各项权力,势必出现独断专横,导致“平等亡,公理晦,而一切惨酷蒙蔽之祸,斯萌芽而浩瀚矣。”^①他非常赞赏西方国家的分权制,他说:“西国于议事办事,分别最严。议院议事者也;官府办事者也。各不相侵,亦无偏重。明示大公,阴互牵制。法治之最善而无弊者也。”^②

严复(1851—1921)是中国近代著名的资产阶级启蒙思想家、维新派的重要理论家、著名的翻译家。在他翻译的大量西方资产阶级社会学原著中,就有孟德斯鸠的《法意》(即《论法的精神》)。他认为,西方各国之所以富强,就在于它们的制度是以“自由为体,民主为用”。他把英国的君主立宪制看作是最理想的政治制度。孟德斯鸠的法治思想对他有一定的影响。他赞同孟德斯鸠的观点,认为法律是“治国之经制”,而有了法,则君民“上下所为,皆有所束”。严复认为,只有懂得以法治国,才算得上是“知治之要”。照他的意见,

① 《壮飞楼治事篇第五·平权》,《谭嗣同全集》卷一。

② 同上。

要采用西法,实行新法制,重要的一条就是实行三权分立之制。他指出,英国的立宪,能“久行不敝”,“上下相安”,其秘密就在于采用了洛克、孟德斯鸠的分权论。他主张司法独立,他说:在中国的专制制度之下,帝王、守宰“一人身而兼刑、宪、政三权”,分司不明确,容易发生流弊,难有持平之狱。他认为,法律一经制定,就必须切实执行。“法之既立,虽天子不可以不循也。使立法矣,而其循在或然或不然之数,是则专制之尤者耳。”^①他指出,专制君主是“超乎法之上,可以意用法易法,而不为法所拘”的^②。

资产阶级维新派的另一位主要代表人物梁启超(1873—1927),以其通俗流畅的文笔,介绍了孟德斯鸠、卢梭等人的学说。从1894到1902年间,他的政治法律思想较多地受到卢梭、孟德斯鸠等人学说的影响。他曾经宣称:在“西哲”的治国方案中,卢梭的《民约论》“最适于今日之中国”;孟德斯鸠的《万法精理》(即《论法的精神》),常为后来西方各国“改制之模范,功固不在卢梭下也”。在中国近代资产阶级改良派中,梁启超是一位较为重视法制,具有法治思想倾向的思想家。他受孟德斯鸠学说的影响,非常强调法律的作用。他把有无法律和法律是否发达看成是区别人类和禽兽、文明和野蛮的重要标志。他认为,“人治”不如“法治”。他赞扬孟德斯鸠的分权论,说它“实能得立政之本原”。他认为,实行三权鼎立之制是西方各国“制治最要之原”。他还反复陈述要在中国实行君主立宪制。他认为,中国若要强盛,就必须实行以三权分立为基础的君主立宪制。他在《立宪法议》一文中说:“君主立宪者,政体之最良者也。”“立宪政体,亦名为有限权之政体。……有限权云者,君有君之权,权有限;官有官之权,权有限;民有民之权,权有限”^③。

① 严复译《孟德斯鸠法意》上册,商务印书馆1981年版,第27页。

② 同上书,第26页。

③ 《饮冰室文集》卷20。

他宣称：“采定政体，决行立宪，实维新开宗明义第一事”。但他认为，根据当时中国的条件，特别是根据国民现有的程度来说，尚无资格实行君主立宪，而只能先从事预备立宪，必须在“民智稍开”之后才能实行。于是他提出了“预备立宪”的主张。而到了1905年，当他成了资产阶级革命民主派的主要论敌之后，他便抛弃了前期曾经极力宣扬的一些积极的主张。他由反复陈述要实行君主立宪制，退而强调要先实行“开明专制”；由热情呼唤卢梭的《民约论》，“尚其东来”，退而对它采取批评态度，认为不论“应用之于何国，而无不失败者”^①；过去曾称孟德斯鸠的三权分立学说是“后世改制之模范”，而这时却对它进行攻击，说在中国“亦万不能实现”，甚至说什么如在中国推行三权分立之制，则其“危险有不可思议者焉”。

曾在光绪二十八年清王朝变法修律时出任修订法律大臣的沈家本(1840—1913)，也是三权分立原则的拥护者。他反对政刑“丛于一人之身”的专制体制，主张政刑分离，司法独立。他认为，“司法独立，为异日宪政之始基”^②。

20世纪初，以孙中山(1866—1925)为代表的资产阶级革命民主派宣传和提倡资产阶级的法制，强调以法治国，反对人治。他们主张三权分立，强调行政不得干涉司法，以确保司法独立。孙中山说：“英国宪法所谓三权分立……是从六七百年前由渐而生，成了习惯，但界限还没有清楚。后来法国孟德斯鸠将英国制度作为根本，参合自己的理想，成为一家之学。美国宪法又将孟氏学说作为根本，把那三权界限更分得清楚，在一百年前算是最完善的了。”^③孙中山认为，资产阶级的三权分立制度通过权力的相互制约，避免

① 《开明专制论》，《饮冰室文集》卷29。

② 《清末筹备立宪档案史料》下册。

③ 《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会上的演说》，《孙中山选集》。

了封建专制时代集国家大权于君主一人之身的弊端，这无疑是应当肯定的。但是他也发现，三权分立仍然存在着严重的缺陷，这就是：人民没有直接民权，容易出现议会专制。于是，他提出了五权分立和五权宪法的理论。所谓五权分立，就是在立法、行政、司法三权分立之外，另立考选权和纠察权。他说：“兄弟的意思，将来中华民国的宪法是要创一种新主义，叫做‘五权分立’。”以五权分立为基本内容的宪法，就称作五权宪法。他把五权宪法称为“立国之本”。

章太炎（1869—1936）也是拥护资产阶级三权分立的政权体制，推崇司法独立的。他的理想是：建立一个没有议会的、由平民直接行使权力的立法、司法、行政三权分立的总统制共和国。

这里再谈一下 20 世纪初我国介绍、传播过孟德斯鸠及其思想的刊物。这些刊物主要有：（1）《译书汇编》（1900 年 12 月在日本东京创刊，月刊，出至 1903 年 4 月），是我国留日学生最早创办的刊物。在其第 1—3 期上刊载了孟德斯鸠的《万法精理》（即《论法的精神》）的部分译文。这是孟德斯鸠这一名著最早的中译文。（2）《国民报》（创刊于 1901 年 5 月，终刊于同年 8 月，共出 4 期），是清末资产阶级革命派主办的刊物。它赞颂孟德斯鸠说：“孟德斯鸠苦心焦虑，审慎周详，其播之也出以和平”。（3）《清议报》，是资产阶级改良派的宣传阵地。梁启超那篇论述君主立宪的重要文章《立宪法议》就是在 1901 年 6 月 7 日的《清议报》上发表的。（4）《新民丛报》（1902 年 2 月由梁启超创办，最后一号出版于 1907 年 11 月），在其第 3、4 号上连续介绍了孟德斯鸠的三权分立学说，认为这是孟氏“千古不朽”的创见，是一个国家“创设自由政治”，保障国民“自由权”的模范政体。（5）《湖北学生界》1903 年 2 月出版的第 2 期发表的一篇文章强调说：只有“灌输路索（即卢梭）、孟德斯鸠、达尔文、斯宾塞诸儒之学说”，才能使学界适应时代潮流，求得新的救国方案，不致于“长沦于黑暗之中”。（6）《浙江潮》（1903 年 2 月创

刊,月刊)在其第3期上发表了《最近三世纪大势变迁史》一文,评介了卢梭、孟德斯鸠等人的学说。

孟德斯鸠的思想对于民国时代的宪法和法制有着明显的影响。辛亥革命后成立的南京临时政府,在孙中山法律思想的指导下,颁布了许多具有民主主义性质的法律和法令,建立了前所未有的司法制度。1912年颁布的、作为辛亥革命胜利产物的《中华民国临时约法》,就是根据三权分立的原则,来建立民国的国家机关体系的。

孟德斯鸠的三部主要著作都有中译本。《论法的精神》一书最早的中译本是文言文,译者是日本人何礼之和中国人程炳熙、张相文,只译出孟氏原著的一半,书名为《万法精理》,于本世纪初发表在《译书汇编》月刊上;1913年商务印书馆出版了严复的译本,书名为《法意》,这个译本也还有第30卷和第31卷未译;1961、1963年,商务印书馆又出版了张雁深的现代汉语译本,书名为《论法的精神》(上、下册),这是个全译本。孟德斯鸠的另一本重要著作《波斯人信札》,过去也曾由林琴南和口译者王庆骥合作译成文言文,书名为《鱼雁抉微》(只译出了其中的80多封信),连载在1916年的《东方》杂志上,全国解放后,由罗大冈译完了全书的160多封信,于1958年由人民文学出版社出版。孟德斯鸠的第三部重要著作《罗马盛衰原因论》的中译本(书后附有他的一篇重要的美学论文《论趣味》),于1962年由商务印书馆出版,译者婉玲。

孟德斯鸠的著作,尤其是他的三部主要著作,是包括中国人民在内的整个人类的进步传统的重要组成部分和整个人类极其珍贵的文化遗产。孟德斯鸠的名字,将与他的不朽著作一起,在人类文化史上永放光辉。

孟德斯鸠生平著作年表

1689 年 1 月 18 日

生于法国西南部吉伦特省波尔多市附近的一个姓斯贡达的贵族家庭。父亲雅克·斯贡达，是个军人。母亲玛丽·弗朗索瓦·德·贝斯奈勒，是一位贵族小姐。未来的启蒙思想家就出生在她陪嫁来的拉柏烈德庄园里。出生后，在拉柏烈德教区的教堂受洗，取名沙利·路易。其教父是村里的一个乞丐。

1696 年 (7 岁)

母亲去世。作为长子，他继承了母亲的遗产和拉柏烈德男爵爵位。

1700 年 (11 岁)

8 月 进巴黎附近的教会学校朱伊公学读书。

1705 年 (16 岁)

8 月 朱伊公学结业，回到故乡。在朱伊公学 5 年期间，学习了拉丁文、法文、希腊文、地理、历史、数学、绘画、音乐、马术、击剑、舞蹈等课程。写有诗体悲剧《布里马尔》。此外，还留下 78 页的《罗马史》笔记。进入波尔多大学专修法律。

1708 年 (19 岁)

获得法学学士学位和硕士学位，并获得律师资格，在基因会任律师。

1709 年 (20 岁)

离开波尔多，来到巴黎。在巴黎一直住到 1713 年 11 月之前。

1711 年 (22 岁)

写作《异教神甫》一文。

1713 年 (24 岁)

本年 在巴黎居住期间曾与中国人黄嘉略进行多次讨论，对儒教问题尤其感兴趣。

11 月 15 日 父亲去世。奔父丧，回到波尔多。作为长子，继承了父亲

的产业。

1714年(25岁)

2月24日 被破例任命为波尔多高等法院的推事。

1715年(26岁)

3月11日 与一位贵族小姐、加尔文教徒让娜·德·拉尔蒂克订婚。婚约写明新娘给丈夫10万利弗尔嫁资。

4月30日 在波尔多圣一米歇尔教堂举行婚礼。

1716年(27岁)

年初或去年底 写作《论国家债务》一文。2月10日 儿子让·巴普蒂斯特出生。(他于1734年未满19岁时已获得律师资格,并被选入波尔多科学院,两年后又当选为科学院的执行主席。他有一个儿子,但其子无子嗣。)

4月 被选为波尔多科学院院士。18日,宣读受职演说。

4月24日 伯父让·巴普蒂斯特·斯贡达·孟德斯鸠男爵病故。遵照伯父生前立下的遗嘱,继承其全部产业、孟德斯鸠男爵爵位和波尔多高等法院庭长职位。

6月16日 在波尔多科学院宣读《论罗马的宗教政策》一文。

9月28日 出资创设解剖学研究奖。

11月16日 在波尔多科学院宣读《论思想体系》一文。

1716—1724年(27—35岁)

与颇有权势的贝里克公爵结识,成了莫逆之交。

1717年(28岁)

5月22日 长女玛丽·卡特琳娜出生。(她后来嫁给一位乡绅。)

8月25日 在波尔多科学院宣读《论才华的差异》一文。

11月15日 宣读《波尔多科学院新学年开始时的演说》。

本年(约) 写作《论西塞罗》和《赞诚实》两文。

1718年(29岁)

5月1日 在波尔多科学院宣读《论回声的起因》一文。

8月25日 在波尔多科学院宣读《论肾腺的功能》一文。

1719年(30岁)

写作《古今地球历史的设想》一文。

1719—1721年(30—32岁)

写作《对自然史观察的随笔》，1719年11月16日及1721年11月20日
在波尔多科学院宣读。

1720年(31岁)

5月1日 在波尔多科学院宣读《论物体重力产生的原因》一文。

8月25日 在波尔多科学院宣读《论物体透明性产生的原因》一文。

1721年(32岁)

春或初夏 第一部重要著作《波斯人信札》化名“彼尔·马多”在荷兰阿姆斯特丹出版。因此书的出版而一举成为文坛名士。次女玛丽·约瑟奥·丹妮丝出生。(她后来与堂弟戈德弗洛瓦·德·斯贡达结婚。孟德斯鸠家族由他们的后代繁衍下来。)

1721—1728年(32—39岁)

跻身于巴黎宫廷社交界，成为沙龙常客，并经常参加民间学术团体(主要是中楼俱乐部)的活动。

1723年(34岁)

11月18日 在波尔多科学院宣读《论弹性》和《论相对运动》两文。

本年(约) 写作《致古蒂芒什神甫书简》、《歌：我们没有哲学》、《致普利夫人》。

1724年(35岁)

写作《尼德的神殿》、《赛菲斯与爱情》、《苏拉与欧克拉底的对话》。

本年(约) 写作《色诺克拉底致菲拉斯的信》。

1725年(36岁)

由于长期涉足于巴黎社交界，经济状况出现困难，负债数万利弗尔。

5月1日 在波尔多科学院宣读《论义务》一文摘要。

8月25日 在波尔多科学院宣读《论敬重与声望》。

11月12日 在波尔多科学院宣读《在波尔多高等法院复业时的演说》。

11月15日 在波尔多科学院宣读《鼓励科学研究的诸因素》。

本年 写作《论政治》一文。

本年(约) 写作《论自然法及正义与非正义的区别》一文。

1726年(37岁)

7月7日 卖掉波尔多高等法院庭长之职，获得10万利弗尔左右巨款。

因而摆脱了经济窘境，并为以后的出国游历解决了旅费问题。

8月25日 在波尔多科学院宣读《颂扬德·拉福斯公爵的演说》。

写作《论雷电的产生原因及效用》一文。

着手写作《论趣味》一文。

1726—1727 年 (37—38 岁) (约)

写作《论西班牙的财富》一文。

1727 年 (38 岁)

写作《反对 1725 年 2 月 27 日枢密院决定》。

写作《巴弗斯游记》。

本年(约) 写作《对话》;《桑蒂帕与色诺克拉特的对话》。

1728 年 (39 岁)

1 月 24 日 被接纳为法兰西学士院院士,并在院士会议上宣读《法兰西学士院受职演说》。

4 月 5 日 离开巴黎,出国旅游。

4 月 26 日 抵达奥地利首都维也纳。在维也纳期间,觐见了皇帝,会见了欧仁亲王、施伦堡元帅,结识了一些外交使节。

5—6 月间 前往匈牙利考察矿山。

6 月底 回到维也纳,并从那里向意大利进发。

7 月底 抵达威尼斯,开始了为时一年零一个月的意大利之行。

写作《奥地利旅行记》、《告别热那亚》。

1729 年 (40 岁)

7 月 31 日 离开意大利北部城市特兰托。在意大利游历期间,参观访问了威尼斯、米兰、都灵、热那亚、比萨、佛罗伦萨、罗马、那不勒斯等历史名城,拜见并结识了一些枢机主教,包括后来成为罗马教皇克雷芒十二世的枢机主教洛伦佐·科尔西尼,会见过一些耶稣会士,尤其是两位从中国回来的传教士福凯(中文名叫傅圣泽)和马蒂亚·里帕(中文名叫马国贤),并与一些詹森派人士有过交往。

8 月初 经奥地利的因斯布鲁克,进入德国境内。其后,曾在慕尼黑逗留两周,并途经奥格斯堡、汉诺威等城市。

10 月 15 日 抵达荷兰的阿姆斯特丹。

11 月 3 日 抵达英国首都伦敦,开始了此次出国游历中时间最长、收获最大、影响最深远的英国之行。

1728—1729 年 (39—40 岁)

写作《意大利、德国、荷兰游记》、《佛罗伦萨》。

1730 年 (41 岁)

2月 被选为英国皇家学会会员。

5月 出席过共济会分会会议,正式成为这个世界性的秘密互助会社的成员。

1729—1731 年 (40—42 岁)

写作《游英笔记》、《英国旅行记》。

1731 年 (42 岁)

4月 离英回国。在英国生活的近一年半时间里,着重考察了英国的社会政治制度,会晤过女王和政界显要人物,出席听取了辉格党人和托利党人在下院进行的辩论,并与英国知识界密切交往,还参加了共济会。

5月21日 回国后第一次出席法兰西学士院会议。

6月底 回到波尔多,住进拉柏烈德庄园。从此深居简出,闭门著书,主要集中精力撰写《罗马盛衰原因论》。

本年(约) 写作《热那亚书简》。

1731—1732 年 (42—43 岁)

写作《关于矿山的论文》。

1731—1733 年 (42—44 岁)

写作《论欧洲一统王国》、《论几位君主的性格及其一生中的若干事件》两文及《罗马盛衰原因论》一著。

1731(约)—1738年(42岁(约)—49岁)

写作《真实的故事》(又名《灵魂转世者》)。

1732 年 (43 岁)或以前

写作《康蒂的信》、《嫉妒的故事》(又名《论嫉妒》)。

1732 年 (43 岁)

11月 在波尔多科学院宣读《论罗马居民的节俭及其与古罗马人饮食无度的对比》一文。

1734 年 (45 岁)

夏 第二部重要著作《罗马盛衰原因论》在荷兰阿姆斯特丹出版。

11月14日 在波尔多科学院宣读《论思想的形成及发展》一文。

本年(约) 写作《政治自由》、《论哥特人的风俗》两文。

1734 年 (45岁)(约)—1748 年 (59 岁)

这一时期经常往返于波尔多与巴黎之间,而且主要住在巴黎。经常出席

波尔多科学院和法兰西学士院的会议,并涉足于波尔多和巴黎的文化沙龙之中。

主要集中精力撰写《论法的精神》一著。

1734年(45岁)后

写作《贝里克元帅颂词草稿》。

1736—1743年(47—54岁)

写作《论影响精神与性格的诸因素》。

1738年(49岁)

写作《献给乔弗里夫人》(四行诗)。此诗著作权不确定。

写作《献给勒弗朗夫人》一诗。

本年(约) 写作《法兰西史》。

1739—1740年(50—51岁)

写作《路易十一史》。

1740年(51岁)或此后

写作《米尔波瓦夫人素描》。

1742年(53岁)

写作《阿萨斯与伊斯梅尼》、《圣约翰的新年礼物》。

1745年(56岁)(约)

写作《致布弗莱夫人》、《马德里加尔:致两位向他索取歌曲的姐妹》。

1746年(57岁)

被选为柏林皇家科学院院士。

1747年(58岁)

写作《斯坦尼斯拉斯·莱茨津斯基宫中回忆》、《向缪斯诸神祈求》。

1748年(59岁)

10月 最重要的著作《论法的精神》在瑞士日内瓦问世。这部具有划时代意义的巨著出版后,在学术界、政界、宗教界反应强烈,对它毁誉不一。围绕着它展开了一场激烈争论。这场争论进行了3年。经过这场争论,各种社会势力的阵线变得越来越分明,启蒙思想家的队伍不断壮大,孟德斯鸠在启蒙思想家的圈子里成了最受尊敬的成员之一。

本年 应达朗贝尔之邀为《百科全书》撰写“趣味”条目。

本年 波尔多大闹饥荒,孟氏发放免费粮食,赈济灾民。

1748年(59岁)或此后

写作《论所有权诉讼》一文。

1750 年 (61 岁)

2 月 匿名发表《为〈论法的精神〉辩护》一著以及《关于〈论法的精神〉的几点澄清》一文。

写作《关于鲍塔里报告的思考》。

1751 年 (62 岁)

写作《珍珠菜》

11 月 29 日 罗马教廷把《论法的精神》列入《禁书目录》之中。(但宣布它为禁书的裁决书则于 1752 年 3 月 2 日公开发布。)

本年(约)写作《关于〈罗马盛衰原因论〉英文版译者提出的几点意见》。

1752 年 (63 岁)(约)

写作《论政体》。

1752—1754 年 (63—65 岁)

写作《对神学院的答复与解释》。

1753 年 (64 岁)

4 月 2 日 被选为法兰西学士院院长。

写作《致达西埃》。

一位瑞士徽章匠人专程来巴黎为孟德斯鸠制作胸像。

1753—1755 年 (64—66 岁)

最终完成早在 1728 年已具雏形的美学论文《论趣味》。

1754 年 (65 岁)

给《波斯人信札》增添了 11 封信。

1755 年 (66 岁)

1 月 25 日 在巴黎染上流行性热病。

2 月 10 日 在巴黎圣多米克大街寓所与世长辞。

2 月 11 日 举行葬礼。启蒙思想家狄德罗参加了葬礼。

11 月 《百科全书》第 5 卷出版,卷首刊有编者达朗贝尔撰写的对孟德斯鸠的颂词。

主要参考书目

马克思：《摘自“德法年鉴”的书信》，《马克思恩格斯全集》中文版第1卷。

马克思和恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》中文版第2卷。

恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》中文版第20卷。

恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》中文版第20卷。

列宁：《社会主义和宗教》，《列宁全集》中文版第10卷。

列宁：《论战斗唯物主义的意义》，《列宁全集》中文版第33卷。

* * *

Montesquieu. Oeuvres Complètes, t.1—VII. Paris. 1875—1879.

Mélanges inédits du baron de Montesquieu. Paris. 1892.

Voyages de Montesquieu. Bordeaux. 1894—1896.

Pensées et Fragments inédits de Montesquieu. Bordeaux. 1899—1901.

Correspondance de Montesquieu. Paris. 1914.

Montesquieu. Cahiers (1716—1755). Paris. 1941.

Montesquieu. Oeuvres complètes, t. I—III. Paris. Nagel. 1950—1955.

Монтескье Ш. Избранные произведения. — М.: Госполитиздат, 1955.

Монтескье Ш. Персидские письма. — М.: Госполитиздат, 1956.

《孟德斯鸠法意》，商务印书馆 1981 年版。

孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社 1978 年版。

孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，商务印书馆 1962 年版。

孟德斯鸠：《论法的精神》（上、下卷），商务印书馆 1961、1963 年版。

* * *

Actes du Congres Montesquieu. Bordeaux. 1956.

Althusser L. Montesquieu. La Politique et l'histoire
P., 1959.

Barckhausen H. Montesquieu. Ses idées et ses oeuvres
d'après les papiers De la Brèdes. P., 1907.

Baum J. Montesquieu and social theory. Oxford. 1979.

Cotta Sergio. Montesquieu e la scienza della società.
Turino. 1953.

Dedieu J. Montesquieu. P., 1954.

Durkheim E. Montesquieu and Rousseau-forerunners of
sociology. Ann Arbor. 1960.

Gohring M. Montesquieu historismus und moderner Ver-
fassungstaat. Wiesbaden. 1956.

Hullington M. Montesquieu and the old regime. Berke-
ley. 1976.

Goyard-Fabre S. La philosophie du droit de Montesquieu.
P., 1973.

Merry H. Montesquieu's system of natural government.
West Lafayette. 1970.

Pangle T. Montesquieu's philosophy of Liberalism. A
commentary on «The spirit of the Laws». Chicago—L-
ondon. 1973.

Shackleton R. Montesquieu. A critical biography. Lon-
don. 1961.

Waddicor M. Montesquieu and the philosophy of natur-
al law. Nijhoff, 1970.

- Баскин М. П. Монтескье.—М.: Мысль, 1975.
- Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в.—М.: Наука, 1977.
- Деборин А. М. Социально-политические учения нового времени, т. 1.—М.: изд-во АН СССР, 1958.
- Политические учения: история и современность. Домарксистская политическая мысль.—М.: Наука, 1976.
- 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆 1981 年版。
- 洛克:《政府论》,商务印书馆 1982、1964 年版。
- 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1961 年版。
- 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆 1978 年版。
- 张宏生:《孟德斯鸠》,商务印书馆 1963 年版。
- 罗伯特·夏克尔顿:《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,中国社会科学出版社 1990 年版。

后 记

自 80 年代以来,我除了继续从事黑格尔哲学研究之外,还对孟德斯鸠作了点研究,并陆续发表了一些有关孟德斯鸠的学术论文。后来又在上述研究基础上,撰写出了这部以马克思列宁主义为指导,比较全面系统地论述孟德斯鸠及其启蒙思想的学术专著。这部书稿原是在 1987 年完成,并于同年底交给一家出版社的,当时名为《伟大的启蒙思想家——孟德斯鸠》。承蒙该出版社有关同志的积极支持,得以在 1989 年 4 月发稿,同年 6 月登出新书征订广告,并在同年 8 月排出初校样,按计划它将于同年 12 月出版。但遗憾的是,1990 年初,在学术著作出版难的大环境下,该出版社还是以“经济效益”为由把它作退稿处理了。

同年夏天,人民出版社哲学编辑室得知此书的不幸遭遇之后,主动向我要去书稿。承蒙他们的大力支持和热情帮助,才得以较快地与读者见面。在此,我谨向出版印刷工作者致以诚挚的谢意。

在把书稿交给人民出版社之前,我又作了一些修改,并增补了一些新的内容,书名也改为《孟德斯鸠及其启蒙思想》。

因水平所限,书中难免会有缺点或错误,敬希学术界同仁和广大读者批评指正。

作 者

1991 年 2 月 9 日

于中国社会科学院哲学研究所