

曹卫东 主编

跨文化研究

刘小枫

孟德斯鸠与普遍历史

王柯平

登梯观美与游心闻道

兰善兴

希腊公民、城邦和古希腊悲剧

本尼特兹

以教养和：柏拉图与孔子的和谐观比较

斯潘诺斯

现代人文教育中阿波罗的威权

方秀洁

从边缘到中心

——腰妾们的文学志业

TRANSCULTURAL
STUDIES

总第1辑
(2016年第1辑)



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

跨文化研究

TRANSCULTURAL
STUDIES

总第 1 辑
(2016 年第 1 辑)

曹卫东 主 编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

跨文化研究. 总第1辑: 2016年. 第1辑 / 曹卫东主编. -- 北京: 社会科学文献出版社, 2016. 10
ISBN 978-7-5097-9509-5

I. ①跨… II. ①曹… III. ①文化交流-文集 IV.
①G115-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 176231 号

跨文化研究 总第1辑 (2016年第1辑)

主 编 / 曹卫东

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 祝得彬

责任编辑 / 刘 娟

出 版 / 社会科学文献出版社·当代世界出版分社 (010) 59367004

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 北京季蜂印刷有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 18.75 字 数: 317 千字

版 次 / 2016 年 10 月第 1 版 2016 年 10 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-9509-5

定 价 / 79.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010-59367028) 联系

 版权所有 翻印必究

社科文

《跨文化研究》编辑委员会

主 办：北京第二外国语学院文学院（跨文化研究院）

社会科学文献出版社

顾 问：乐黛云 刘小枫

主 编：曹卫东

本期执行主编：胡继华

中方编委（按照姓氏汉语拼音字母排序）：

曹卫东 曹顺庆 常耀华 陈太胜 陈戎女 程 巍
高建平 耿幼壮 胡继华 江新兴 李瑞卿 廖四平
潘先军 邱 鸣 王柯平 汪民安 杨乃乔 院成纯
张 辉 周启超 周志强

国际编委：

Timothy Bewes（美国布朗大学英语系文学批评教授）

Lionedas Bargeliotes（希腊雅典大学哲学系古典学教授，奥林匹亚文化中心主任）

Rick Benitez（澳大利亚悉尼大学哲学与社会学院古典学教授）

Galin Tihanov（英国伦敦大学比较文学教授）

Thomas Robinson（加拿大多伦多大学哲学和古典学教授）

本期编辑助理：贺宥姗 王逸伦

目 录

· 经典论绎 ·

- 孟德斯鸠与普遍历史 刘小枫 / 1
- 登梯观美与游心闻道
- 探寻智慧人生的两条路径 王柯平 / 21
- 希腊公民、城邦和古希腊悲剧
- 基于历史人类学的考察 兰善兴 / 40
- 以教养和：柏拉图与孔子的
- 和谐观比较 本尼特兹 (Rick Benitez) / 64
- 亲希腊主义和反犹主义
- 阿诺德和他的德国模型 高斯曼 (Lionel Gossman) / 76
- 现代人文教育中阿波罗的威权
- 阿诺德、白璧德和瑞恰慈文学
- 思想论略 (上) 斯潘诺斯 (William Spanos) / 115

· 异邦视野 ·

- 从边缘到中心
- 媵妾们的文学志业 方秀洁 (Grace S. Fong) / 175
- 《圣经》在 20 世纪中国的译介
- 以《诗篇》为例 高利克 (Marián Gálik) / 207

· 文论前沿 ·

- 方法有限与哀悼理论
- 从新批评到新生命论 李博雷特 (Jeffrey S. Librett) / 219

· 新著揽英 ·

批判的人文主义 (等5则) 孙立武等 / 256

· 本刊特稿 ·

“一带一路”与日本

——以中日文化交流为中心 孟庆枢 / 279

《跨文化研究》稿约 / 292

Contents

• Classical Review •

- Montesquieu and Universal History *Liu Xiaofeng / 1*
- The Beauty Ladder and the Mind Excursion: Two
Ways of Pursuing the Good Life *Wang Keping / 21*
- Greek Citizens, Polis and Tragedy: From the Perspective
of Anthropology *Lan Shanxing / 40*
- Cultivation as Harmony in Plato and Confucius *Rick Benitez / 64*
- Philhellenism and Antisemitism: Matthew Arnold and
His German Models *Lionel Gossman / 76*
- The Apollonian Investment of Modern Humanist Education: the
Examples of Matthew Arnold, Irving Babbitt,
and I. A. Richards *William Spanos / 115*

• From Perspectives of the Other •

- From the Margin to the Center: the Literary Vocation of
Concubines *Grace S. Fong / 175*
- The Bible in Twentieth Century China against the Background
of Psalms Translation *Marián Gálík / 207*

• Frontier of Literary Criticism •

- Finitude of Methodology and Theory of Mourning: From
New Criticism to New Vitalism *Jeffrey S. Librett / 219*

· **Book Review** ·

Critical Humanism (five series)

Sun Liwu et al. / 256

· **Special Topic** ·

“One Belt, One Road” and Japan: Focus on Sino-Japanese
Cultural Interactions

Meng Qingshu / 279

Call for Papers

/ 292

孟德斯鸠与普遍历史

刘小枫

摘 要：孟德斯鸠借助“普遍历史”的论述方式塑造“自由主义”意识形态。孟德斯鸠的精神个性与马基雅维利更为相似，善于以文学笔法通过描述历史事件来探讨人世的根本问题。他那里，出现了福山的“历史终结”论的关键性论点：配合商业的民主共和主义将会给整个世界带来永久和平。由此看来，孟德斯鸠已经暗示了“历史终结”的进步论观点。通过诉诸“亘古不变的经验”，孟德斯鸠成功打造了“反专制”的意识形态，造就出自由主义信仰的知识人和革命家，他们把实现孟德斯鸠的“普遍历史”法则视为自己的普遍历史使命——商业化的自由国家才是普遍有效的历史判准：凡没有进入这种政制的国家，都是落后（等于专制）的国家。

关键词：孟德斯鸠；普遍历史；普遍理性；自由主义意识形态；商业化

进入现代文明形态以来，宣称具有普遍有效性的“主义”意识形态（哲学术语称为“理念”或“观念”）层出不穷。从20世纪末的视角来看，被名之为“自由主义”的意识形态最富生命力，它得到了多数人热烈赞同。如果要问个为什么，原因也许很简单：因为“自由主义”意识形态发现了这样一个简单的道理——人人都有自然欲望，让自然欲望得以实现的政制就是最佳政制。

道理虽然简单，要把道理讲清楚并不容易——何况，没有任何一种人类文明的古典传统会把政制的目的视为仅仅让自然欲望得以实现。可想而知，“自由主义”意识形态要获得胜利，必须经过一番艰苦卓绝的斗争。打造“自由主义”意识形态，可以有哲学〔说理〕的或文学〔讲故事〕的方

式,最有说服力的可能是史学的方式。毕竟,这种方式可以通过编织史料把说理与讲故事结合起来。本文将要考察的是,孟德斯鸠如何借助“普遍历史”的论述方式塑造“自由主义”意识形态。

一 商业文明与普遍历史

孟德斯鸠(1689-1755)刚巧在英国“光荣革命”成功之后那年出生。年轻的时候他就相信,英国革命之后的政治制度(表面上的君主制,实际上的民主制)才是世上的最佳政制。他出生那年,洛克的《政府论两篇》出版,可以说他是在洛克的政论文哺育下长大的。

孟德斯鸠原名查理-路易(Charles-Louis),姓德·塞贡达(de Secon-dat),是庄园主的儿子,“孟德斯鸠”是他的身为波尔多(Bordeaux)法院议长的叔父的姓氏。查理-路易在修道会办的中学读书时就有旺盛的读书热情:既对笛卡尔的物理学入迷,又热爱古希腊罗马文学——尤其崇拜西塞罗,对古代历史也很有兴趣,还尝试写戏剧。^① 16岁那年,查理-路易进波尔多大学学习法律,19岁毕业时,他的身为法院议长的叔父把自己的姓氏“孟德斯鸠”给了年轻的侄子,以便他今后可以继承议长职位。

随后,孟德斯鸠到大城市巴黎过了5年游学生活,结交各色才智之士。27岁那年(1716),孟德斯鸠的叔父去世,他继承了从祖父那里传下来的这笔职官遗产,当上了波尔多议会议长。尽管孟德斯鸠的天性中也有对自然哲学的兴趣,写过自然科学方面的论文,甚至自学过医学,这种兴趣明显不如霍布斯和洛克强烈。毕竟,他没有写《论物体》或《人类理解论》这样的所谓哲学论著。孟德斯鸠的热爱更多在文学和历史方面,他敏锐地看到,说到底,纯粹的智性思辨不过是“趣味”的一种类型。^② 就此而言,孟德斯鸠的精神个性与马基雅维利更为相似:他们属于另一类热爱智慧的人,即涉及实践智慧的历史比抽象的自然哲学问题更让他们感兴趣,“关注从历史中抽取对政治行动有益的格言”。^③ 而且,他们善于以文学笔法通过描述历史事件来探讨人世的根本问题。

① 参见戴格拉夫《孟德斯鸠传》,许晓龙、赵克非译,商务印书馆,1997,第25~26、41页。

② 参见孟德斯鸠《论趣味》,《罗马盛衰原因论》,婉玲译,商务印书馆,1962/2007,第137~140页。

③ 梅尼克:《历史主义的兴起》,陆月宏译,译林出版社,第140页。

32岁那年(1721),孟德斯鸠以化名“波尔·马多”出版了书信体小说《波斯人信札》(*Lettres persanes*),一时引起文坛热议。^①如今,文史家们喜欢考究这部小说与17世纪盛行的游记文学的关系。其实,《波斯人信札》与马基雅维利的喜剧《曼陀罗》一样,看似艳情文学,其实属于政治哲学著作——除非有深厚的古希腊罗马文学修养(“书信体”小说这种题材古希腊时期就有了)和对人世大问题的思考,否则没可能写出这样的大手笔小说。《波斯人信札》的主角是两位波斯人——分别名叫郁斯贝克和里加,他们出于求知目的出国游历欧洲,然后把在欧洲的见闻写信告诉远在家乡的人,并未在一起的两人也偶尔相互通信……通过两位波斯智识人之口,孟德斯鸠巧妙地告诉读者:法兰西王国眼下表面上是君主制,其实是东方式的专制——这无异于暗示,法国应该有一场海峡对岸的英国已经有过的推翻君主的革命。^②

《波斯人信札》为孟德斯鸠带来作家声誉,从此他经常前往巴黎,出入文学沙龙和政治俱乐部(如著名的“夹层俱乐部”),与各色新派文人交往,深得丰特奈尔和拉莫特等“古今之争”中的崇今派健将赏识。没过几年,他干脆卖掉波尔多法院议长职务,迁居巴黎过上如今“自由作家”式的生活。39岁那年(1728),孟德斯鸠当选法兰西学院院士,随即他开始了游历欧洲之旅,实地考察各国政治制度——在英国待的时间最长(1729~1731)。在这期间,孟德斯鸠追踪各种政治事件,旁听议会辩论……在伦敦的这段时期,孟德斯鸠加入了共济会。

1748年,即将年届六旬的孟德斯鸠在日内瓦出版了他花费20年心血写就的《论法的精神》(*De l'esprit des lois*),很快风行,两年印行22版。^③这部同样用文学笔法写成的大著不仅成了自由主义信念的经典之作,甚至成了美国宪政的精神教父——如“美国宪法之父”麦迪逊所说:“在立宪问题上,我们自始至终倾听和援引的是著名的孟德斯鸠”。^④孟德斯鸠不仅直接影响了自由民主政制的立法者,同样重要的是,他比霍布斯和洛克都更为成功地打造了自由主义意识形态:《论法的精神》以文学随笔的形式提供的

① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,梁守锵译,商务印书馆,2006。

② 即便19世纪末20世纪初期的瓦雷里也觉得,《波斯人信札》“写得令人难以置信地大胆”。参见居斯多夫《〈波斯人信札〉评析》,《波斯人信札》,第327页。

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》,许晓龙译,商务印书馆,2011(以下随文注页码);义疏参见潘戈《孟德斯鸠的自由主义哲学》,胡兴建/郑凡译,黄涛校,华夏出版社,2016。

④ 参见戴格拉夫《孟德斯鸠传》,第493页。

是如今所谓“世界历史”的论证,使得自由主义观念不仅更容易让常人理解,而且第一次显得具有历史说服力。

这并非意味着孟德斯鸠没有给自由主义信念增添任何新东西。凭靠敏锐的具有实践智慧的眼光,孟德斯鸠看到商业将成为一种超政治的力量,它会打造出一种全新的政治生态:“由商业传播到各地的风习,不同于大规模征战强制人们接受的风习”[《论法的精神》(下册),905]。换言之,自由主义信念的基础在于文明形态将要发生历史性转变:国家权力将不再像历史的过去那样依赖军事性力量,而是依赖商业化力量。孟德斯鸠用来表述他所谓“法的精神”的关键词是:“自由的国家”、“宽和的道德风习”(des mœurs douces)以及“权力制衡”的政体:

政治自由仅存在于宽和的政体下。可是,政治自由并不始终存在于宽和的国家里。只有权力未被滥用时,政治宽和的国家里才有政治自由。然而,亘古不变的经验表明,所有拥有权力的人,都倾向于滥用权力,而且不用到极限绝不罢休。……为了防止滥用权力,必须通过事物的统筹协调,以权力制止权力。我们可以有这样一种政治体制,不强迫任何人去做法律不强制他做的事,也不强迫任何人不去做法律允许他做的事。[《论法的精神》(上册),185]

这段箴言式的说法通俗易懂,尤其容易让常人理解,其中隐含的推论是:“政治自由”需要“宽和的政体”,而“宽和的政体”取决于是否限制国家权力。支撑这个逻辑推论最强有力的证明是历史的证明,因为“亘古不变的经验表明(c'est une expérience éternelle),所有拥有权力的人,都倾向于滥用权力”。这一论断一语颠覆了整个西方和东方的政治哲学传统,常人即便受过大学教育也不会去想这一论断是否有问题,而是把它变成自己的论断,从而成了如今所谓普世性的“常识”意识。

“亘古不变的经验表明……”这个短语在孟德斯鸠那里并非说说而已,事实上,整部《论法的精神》都采用了“亘古不变的经验表明……”。在这一意义上讲,《论法的精神》是一部类似“普遍历史”的著作。编年史并非唯一的史书形式,马基雅维利的史论同样是一种史书样式——不仅《李维史论》是史书,《君主论》同样是史书。与马基雅维利的《君主论》一样,孟德斯鸠力图论证一条像“永恒不变的大自然的规律[法则]”一样支配人

类生活的“普遍规律〔法则〕”：贸易必定造就宽和的道德风习〔《论法的精神》（上册），260，387〕。在讨论过“法与民族的普遍精神”的关系（第19章）之后，孟德斯鸠用了三章篇幅来讨论商业问题，而且碰巧在全书中间位置。^①在讨论之前，他唯一一次模仿古老的古希腊叙事诗人的做派“向缪斯女神祈求灵感”〔《论法的精神》（上册），385〕——这段祈求不仅让当时也让今天的读者感到费解。其实，它很可能是在暗示：接下来的文字是神灵附体的灵异文。

其实，孟德斯鸠的这一“灵见”并非仅仅呈现在讨论商业问题的三章之中，而是更多地散见于全书各个看似不起眼的细节。为了推崇商业化的自由国家政体，《论法的精神》展开了极为广泛的世界历史论述，涉及当时西方知识界所知道的世上所有主要的民族及其历史。凭借这种“亘古不变的经验表明”式的叙述，孟德斯鸠打造出一套具有历史普遍性的“自由国家”的标准来衡量世界上的所有政体，从而让自由主义意识形态具有了“普世”含义。

有人会说，孟德斯鸠不是说过，一种政体再好也不意味着在所有条件下和所有地方都好或都有可能建立起来吗？不同的民族习性和不同的地理环境，要求截然不同的政治安排，哪有什么历史普遍的政制原则呢？达朗贝尔已经提醒过我们，《论法的精神》的写作笔法诡异。毕竟，当时的法国仍然是绝对王权的君主制，他说民主共和制不一定适合所有民族或国家，未必不是一种障眼法。比如他说，专制更多出现在世界上气候炎热的地区，似乎专制有其自然原因——但他又说，宽和政体或“自由的国家”是人为技艺的结果。这岂不是说，即便在世界上气候炎热的地区，只要人们有足够的技艺，也可以废除专制——何况，所有专制政体都必将腐化。毕竟，在孟德斯鸠眼里，“以政治自由作为其政体的直接目标”的国家当时只有英格兰，而欧洲也不属于世界上气候炎热的地区。何况，孟德斯鸠说过，贸易其实并不受全球地理和气候的限制：

贸易时而被征服者摧毁，时而受君主骚扰，于是，贸易就远离遭受压迫之乡，走遍全球，落脚在可以自由呼吸的地方。今天，贸易兴盛的地方，过去只有荒原、大海和岩石，过去贸易兴盛的地方，今天

^① 按中译本页码计算，《论法的精神》共814页，专门讨论商业的三章在第385~487页。

只有荒原。[《论法的精神》(上册), 406-407, 亦参下册, 905-915]

这无异于说, 自由贸易就等于“文明”——或反过来说, “文明”等于自由贸易: “当文明民族主宰世界时, 黄金和白银日益增多……反之, 当蛮族占据上风时, 黄金和白银的数量就日益减少。”(上册, 460) 因此, “亘古不变的经验表明”, 商业的力量必将冲破不同的民族习性和地理环境的限制。这里出现了福山的“历史终结论”的关键性论点: 配合商业的民主共和主义将会给整个世界带来永久和平。由此看来, 孟德斯鸠已经暗示了“历史终结”的进步论观点, 即人类的历史脚步将在以商业化生活方式为基础的“自由国家”这里驻足, 人类的进步到此为止。

二 自然欲望与好政制

如果说自由贸易是人类“文明”的历史脚步, 那么, 人的自然欲望就是这一历史脚步的动力。《论法的精神》在开篇说到的“自然法”, 就是霍布斯所说的人的最为基本的自然欲望: 保存自己——“人的最初思想显然绝非思辨意识。人首先想到的是保存自己, 然后才会去思索自己来自何处。”但是, 孟德斯鸠马上就修改了霍布斯的基本自然欲望的具体含义——所谓“自我保存”指的是: 和平相处的欲望、填饱肚子的欲望、两性相互取悦的欲望和在社会中共同生活的欲望 [《论法的精神》(上册), 12-13]。通过重新界定自然欲望, 孟德斯鸠打断了霍布斯的推论。因为, 霍布斯从人的自我保存的欲望相互冲突、相互残害, 推论出建立制服冲突的统治权力的必要性。孟德斯鸠对自然欲望的重新界定取消了自己保存的欲望相互冲突、相互残害的性质, 为的是替“政治自由”及其“自由国家”论提供“自然法”证明, 进而为商业这一人类“文明”的基本要素提供理论前提。显然, “政治自由”或“自由国家”的确切含义是, 让他所界定的自然欲望享有自由实现的权利。严格来讲, 如今意义上的“人权”论只能建立在孟德斯鸠的“自然法”基础之上, 因为其首要的性质是“谁也不会想方设法彼此攻击”的“和平”。战争状态是社会状态, “和平”才是自然状态, 因此, “人为”的立法目的就是要限制甚至根除战争状态, 使“地球上的居民”享有“和平”的自然权利(上册, 13-14)。

不过，在《论法的精神》中，孟德斯鸠并没有充分展开对自然欲望的讨论，反倒是在 20 多年前出版的《波斯人信札》中，我们可以看到自然欲望与政体的关系这一重大主题。从这一意义上讲，《波斯人信札》堪称《论法的精神》的导言。

欧洲的读书人都知道，希罗多德的《原史》虽然记叙的是两种文明或两种政制之间的战争，开篇讲的却是僭主对女人的欲望的故事。《原史》被称为第一部具有“普遍历史”性质的史书，不仅因为它记叙了两种文明或两种政制之间的“世界性”战争，而且因为作者力图找出支配人世间重大事件的自然法则。《原史》以争夺女人的故事开篇，然后是僭主与女人的“后宫”故事——巨吉斯故事最为著名。如果我们不能说《波斯人信札》模仿了《原史》，至少也可以说有若干相似之处。首先，我们会想到《波斯人信札》的欧洲—阿拉伯对比与《原史》的希腊—波斯对比的相似——毕竟，自中古时期以来，欧洲人与阿拉伯人打过太多的战争。第二，两书所展示的广阔历史图景都以“后宫”故事为背景——或者说以爱欲为背景。第三，希罗多德笔下的僭主制和孟德斯鸠笔下的专制都违背孟德斯鸠意义上的自然法：郁斯贝克的妻妾没有权利自由地享有自己的性生活——反过来说，享受性生活是每个人的自然权利。显然，只有当作为奴隶的妻妾通过造反夺回自己被剥夺的自然欲望的权利，她们才能自由地享有自己的源于自然的性权利。因此，在最后一封书信中，郁斯贝克的女人对他说：“我可以生活在奴役之中，但我始终是自由的；我按照自然的法律改造了你的法律”（第 161 封信）。

经过孟德斯鸠的教育，在今天的我们看来，所有传统的夫妻制都包含着专制要素。由此可以理解，在比如说美国这样的后现代社会中，我们可以看到夫妻关系中为妻者的自然权利诉求。东方的夫妻关系是“主奴关系”，在黑格尔的《精神现象学》中，“主奴关系”成了一个形而上学问题，20 世纪的科耶夫对这一问题所作的政治哲学解释，使得“主奴关系”成了“普遍历史”的哲学论题：

法权的进化（即人类的、法律性的进化，或者，人类历史性进化的、法律性的方面）反映了人本身的进化：它反映了主人与奴隶的辩证法，而这种辩证法又不外乎是公民在时间中的、进步性的自我创造。就真实情况来说，或者，对于我们来说，人永远都是公民——也就是说，同时既是主人又是奴隶（因此，既不是主人也不是奴隶）。但在

开始的时候,只有主人被实在化,奴隶(作为一个人)只能潜在地存在。相反,到最后,这两种人都在公民当中并且也通过公民,或者更恰当地说,作为公民,被充分现实化了。^①

在黑格尔-科耶夫那里,“主奴关系”已经成为具有“普遍历史”意义的坐标。要树立这个坐标,首先需要证成“承认的欲望”,即“以另一个欲望为对象的欲望”——按科耶夫的说法,这是“关乎人类起源的欲望(désir anthropogène)”。因为,正是这种欲望才使得人这种动物的欲望与其他种类动物欲望区别开来:毕竟,“我们还得承认,这种欲望只能在动物性的智人类中的一员身上才能出现”^②。可以说,黑格尔-科耶夫的“承认的欲望”论是对孟德斯鸠的自然欲望学说的进一步推进,而且推进的方向刚好与洛克相反:不是从自我保存的欲望推导出诸如拥有私有财产的欲望,而是探究真正人性化的欲望。

回头看孟德斯鸠,我们不得不叹服他具有天才的敏感,他让性关系在《波斯人信札》中成了揭示“主奴关系”之政治哲学实质的最佳范例:

对孟德斯鸠来说,性与自我的联系表达出了主人-奴隶关系的实质:只有在奴役的前提下,只有在一个人作为奴隶的角色内,自我的界定才成为可能。在此政治构形中,主人的权威体现于他指定身份的权力,体现于否定他主宰的人选择其他角色的权力。“我无法想象”,郁斯贝克对罗珊娜写道,“除了取悦我之外,你还有什么目的”(第26封信)。因此,主人剥夺了奴隶界定自我的本质东西。奴隶的自我只能是在那个角色之内的自我,就连这个角色中的自我也是主人创造的,因此是主人的物品。对此,阉奴总管有切肤感受:“我的意志”,他提到郁斯贝克之时说,“就是他的财富”(第22封信)。在奴役中,自我的权力被他人占有,作为他者对另一自我自由行动的自由,在这种权力关系中已经取消。^③

① 科耶夫:《法权现象学纲要》,邱立波译,华东师范大学出版社,2011,第288页,亦参见第二部第二章。

② 科耶夫:《法权现象学纲要》,第255页。

③ 汉德尔特、纳勒斯:《〈波斯人信札〉中的自由与剧场》,刘小枫编《古典诗文译读:西学卷现代编》,李小均、赵蓉等译,华夏出版社,2009,第508页。亦参见Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, MD, 1995。

同样重要的是,《波斯人信札》具有今天意义上的“世界史”视野,^①而且通过比较欧洲和亚洲文明提出了具有“普遍历史”意义的政治原则——郁斯贝克给在威尼斯的里加写信说:

亲爱的里加,在我留居欧洲期间,我看到各种政府,不像亚洲,到处政制都一样。我经常探究,哪种政府最有理性。我已经想过了,最完善的政府就是实现其目的而麻烦最少的政府,因此,那种用最适合人之天性和欲望来领导人民的政府最完美。(第80封信)

如果说,在《论法的精神》中“最完善的政府”何以可能得到了全面探讨,那么我们可以说,在《波斯人信札》中何为“最完善的政府”的性质得到过深入探讨。有人可能会说,《波斯人信札》是小说,不能把其中人物的政治议论归于孟德斯鸠名下——没错,然而,幸好孟德斯鸠出版了《论法的精神》,它让我们可以清楚看到,《波斯人信札》中的哪些议论可以归在孟德斯鸠名下,以至于可以说,虽然两书写作时间相隔很久,在一些关键问题上,孟德斯鸠的头脑保持了一致。^②

因此,我们的确可以说,《波斯人信札》和《论法的精神》共同打造了一种“新的普遍历史精神”。^③所谓旧的“普遍历史精神”,指的是以波舒哀的《论普遍历史》为代表的犹太-基督教的“普遍历史”观念。居斯多夫将孟德斯鸠与波舒哀作了这样的对比:《波斯人信札》提供了与波舒哀的《论普遍历史》截然不同的“思想空间”。在西方,人们长期以为,能够让西方世界优越于其他文明的是犹太-基督教的观念,波舒哀是这种基督教欧洲观念的最后一位代表——孟德斯鸠宣告了这种观念及其《论普遍历史》的死亡。面对发现文化世界的多元性,《波斯人信札》提出了“寻求人类普遍认同”的真理这一启蒙精神所寻求的根本问题,孟德斯鸠笔下的波斯人

① 参见《波斯人信札》,第131、136封信。

② 参见施特劳斯《从德性到自由:〈论法的精神〉讲疏》,黄涛译,华东师范大学出版社,2016,第一讲。

③ Wolfgang Mommsen 在给《史学词典》写的“普遍历史”(Universalgeschichte)词条中说,“孟德斯鸠的《波斯人信札》和《论法的精神》已经感领到新的普遍历史精神(atmen diesen neuen universalgeschichtlichen Geist)”。见 Waldemar Besson ed., *Geschichte: Das Fischer Lexikon*, Frankfurt, 1961, p. 325。