

论意大利文艺复兴时期人文主义者的自由观^{*}

——以“德性政治”为视角

郭琳^{**}

在过去半个多世纪里,西方学界在德裔美籍学者汉斯·巴龙和“剑桥学派”的引领下大多围绕“共和自由”来审视文艺复兴时期意大利人文主义者的政治思想。^① 忠实捍卫者,佛罗伦萨共和主义形

^{*} 本文是国家社科基金重大项目“西方国别政治思想史”(13&·ZD149)子课题“意大利政治思想史”的阶段性成果。本文在撰写过程中极大受惠于美国哈佛大学历史系詹姆士·韩金斯教授的指导,文中部分拉丁语文献的引用以及文献翻译均得到韩金斯教授的认可与帮助,谨此致谢!

^{**} 作者简介:郭琳,上海师范大学与美国哈佛大学联合培养博士研究生,上海对外经贸大学马克思主义学院讲师。

① 汉斯·巴龙:《早期意大利文艺复兴时期的危机》(Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*),普林斯顿大学出版社 1966 年版;约翰·波考克:《马基雅维利时刻:佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》(J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*),普林斯顿大学出版社 1975 年版(中文版参见冯克利译《马基雅维利时刻》,译林出版社 2013 年版);昆廷·斯金纳:《自由主义之前的自由》(Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*)剑桥大学出版社 1998 年版(中文版参见李宏图译《自由主义之前的自由》,上海三联书店 2004 年版);代表性论文有尼克莱·鲁宾斯坦:《佛罗伦萨的自由》(Nicolai Rubinstein, “Florentina Libertas”),《文艺复兴》(*Rinascimento*)1986 年第 2 期,第 3—26 页;罗纳尔多·G. 威特:《共和自由观念在意大利的再生》(Ronald G. Witt, “The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy”),安东尼·莫尔霍、约翰·A. 特德斯基编:《文艺复兴研究:汉斯·巴龙纪念文集》(Anthony Molho and John A. Tedeschi eds., *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*),桑索尼出版公司 1971 年版,第 175—199 页;埃里森·布朗:《文艺复兴时期共和主义的去面具化》(Alison Brown, “De-masking Renaissance Republicanism”),詹姆士·韩金斯编:《文艺复兴时期公民人文主义:重估与反思》(James Hankins ed., *Renaissance Civic Humanism*: (转下页)

同一种自由的意识形态;在佩迪特、斯金纳眼里,15世纪佛罗伦萨人文主义者的自由观涵盖了平等自治、不畏强权、积极参政等内容,正是这些内容支撑起当代共和主义者以“无支配”自由理论为基石的共和主义哲学大厦。^①然而在笔者看来,这似乎过度拔高了“共和自由”在意大利人文主义思想中的地位,原因有两点:第一,我们必须注意到意大利人文主义者在论及“共和自由”时的写作目的与受众对象。人文主义者在宣扬“共和自由”时,写作目的大多出于政治宣传,针对的对象一般又都是社会上层统治阶级,并且就佛罗伦萨当时的政治现实来看,这类“共和自由”之作还存有虚妄矫饰之嫌;^②第二,我们不能因为当代共和主义者理论研究的偏好而将“共和主义”的标签加之于意大利文艺复兴时期所谓的共和派人文主义者身上,这样势必导致时代倒错、视野瓶颈等问题。^③

鉴于此,本文试图重新审视意大利文艺复兴时期人文主义者

(接上页)Reappraisals and Reflections),剑桥大学出版社2000年版,第179—199页。

① 斯金纳对共和主义“无支配”自由观的阐释经历了一个转变的过程,他早先将“无支配”自由视为消极自由的替换形式,满足于实际干涉的阙如,随后又自我纠偏,重新阐释了“无支配”自由的涵义,指出这种自由观同时区别于古希腊政治家亚里士多德以及当代政治家以赛亚·伯林对于自由的定义,并称之为“新罗马”(neo-Roman)自由。

② 自汉斯·巴龙于1925年提出“公民人文主义”概念,并将布鲁尼奉为该思想意识形态的典型以及共和政制的忠实捍卫者之后,西方学界在过去半个多世纪内针对“巴龙论题”的质疑便不曾停止。详见拙文《“巴龙论题”:一个文艺复兴史研究经典范式的形成与影响》,《学海》2015年第3期。

③ 有些学者甚至试图从根本上否定“共和主义”,指出所谓的共和传统不过是人为的逻辑概念,共和、自由等词汇所描绘的历史现象千差万别,毫无共性可循,当代共和主义者带有目的性地从历史中寻找古人经验,将许多特定情况不加分拣地统一归置于共和传统的大旗之下,反倒模糊了共和自由的多样性。参见达里奥·卡斯蒂里奥内:《共和主义及其遗产》(Dario Castiglione, “Republicanism and its Legacy”),《欧洲政治理论杂志》(*European Journal of Political Theory*)2005年第4期,第453—465页;另外,美国学者尼尔森指出,在近代早期西方思想史中,共和传统的观念其实包含了两种互为冲突(或者说带有冲突性质)的统治形式。一种是新罗马传统,另一种则是希腊式传统。前者以西塞罗和李维的政治主张为基础,强调公民权利、军事能力以及国家整体的对外扩张,新罗马传统建立在公民个体的荣誉观念以及为国奉献的精神之上,这即为“剑桥学派”对文艺复兴时期共和主义的阐释;相反,希腊传统是以柏拉图、亚里士多德的政治主张为基础,强调共善、集体利益,以及与罗马帝国主义腐败奢靡截然不同的斯巴达式质朴生活,较之于公民个体的权益,希腊传统更注重个体平等,认为这样才有利于国家的统一和稳定。总之,新罗马传统与希腊式传统最大的差别就在于前者意欲扩张,后者旨在持守安稳。参见埃里克·尼尔森:《共和思想中的希腊传统》(Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*),剑桥大学出版社2004年版,第4—7,15页。

的自由观,通过分析布鲁尼、帕特里齐、斯卡拉、里努齐尼等人文主义者的政治文本,旨在探明几点问题:意大利人文主义者政治思考的核心到底是共和自由还是德性政治?人文主义者理解的积极参政、平等自治到底在多大程度上与等级秩序、精英主义势不两立?人文主义者高度重视的德性又能否构成政治自由的必要前提?

一、是共和自由还是德性政治?

在当代西方政治理论中,共和主义已成为有别于自由主义和社群主义的第三股思潮。^①在“剑桥学派”引领下的共和主义运动既受“古典共和主义”启发,又旨在复兴和传承这股拥有悠久历史的思想传统,^②文艺复兴时期意大利人文主义者的自由观也被卷入这股共和主义的历史洪流中。^③在佩迪特和斯金纳看来,人文主义者提倡的自由具有“无支配”特征,具体表现在三个方面:第一,法律制度和政府机构应当致力于维护社会弱势群体的利益,确保无权无势者的自由不受侵犯;第二,公民应当积极参与政治生活,唯此才能免遭压迫,不至于沦为滥权迫害的对象;第三,权势者的举止行为一旦触及公共利益,就该接受人民的审议,经由公民大会讨论通过后方可实施。显然,在当代共和主义理论诠释的模式下,人文主义者的自由观同时囊获了消极和积极自由的意味,打破了伯林关于消极或积

① 当代共和主义者将矛头直指社群主义和自由主义,批判他们只顾一味铺陈空洞抽象的理论,无法通过历史资源和原典文本让理论丰满可信。简言之,社群主义脱离现实,犹如乌托邦式的空中楼阁,建构不切实际的理想化未来;自由主义脱离社会,将个人从其所处的历史环境与社会传统中硬生生剥离。鉴于此,当代共和主义者自称开辟了“第三条道路”。

② 詹姆士·韩金斯编:《文艺复兴时期公民人文主义:重估与反思》,第3页。

③ 波考克认为,意大利人文主义者的共和自由观是对亚里士多德思想传统的接续,抑或说是复兴;斯金纳虽然主张人文主义者的共和思想盖出于李维、西塞罗等古罗马作家(非亚里士多德),但他亦将此源头追溯至古典时代。文艺复兴时期意大利人文主义者深受古典共和主义思想文化的滋养,他们的自由观自然被纳入宏大的共和主义政治传统的脉络体系中。参见约翰·波考克:《美德、商业与历史》(J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History*),剑桥大学出版社1985年版,第37—50页。

极自由的二分法。^①享有“无支配”自由的公民不臣服于任何个人或团体,哪怕对方有专断干涉其事务的权力。这种自由既不同于消极自由中对条件性干涉的宥恕,也不同于积极自由中绝对化的自主,它不纯粹依赖于国家法律机制提供的保障;相反,“无支配”自由的目标是通过改善法律制度以及习俗规范从而不断扩大自治领域的范围,消解等级观念和阶级划分,根除社会、政治、经济等各层面上的特权现象。^②“无支配”自由容不得任何形式的支配与干涉,^③更不可能接受一位肆意专权的君王,即便统治者仁心善意也无法改变君王的本质,他拥有凌驾众人之上的地位与权力,这是君主制无可争辩之事实,个人终究夺走了他人的自由乃至幸福。

按照当代共和主义者的“无支配”自由理论,拥护共和制的人文主义者无疑都成了排他性共和主义者,这种对“共和自由”内涵的当代性诠释将共和制推向了君主制的对立面,在两种政治统治模式之间割裂出一道不可逾越的鸿沟。但稍加留意便不难发现,文艺复兴时期宣扬“共和自由”的意大利人文主义者并非毅然决然地批驳君主,赞成共和。准确而言,14、15世纪意大利人文主义者在选择良好政体时往往表现地模棱两可,甚至自相矛盾,君主制与共和制孰优孰劣成了难解之谜。尽管卡斯蒂里奥内、帕特里齐、普拉蒂纳、马基雅

① 以赛亚·伯林:《两种自由概念》(Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”),《自由四论》(Four Essays on Liberty),牛津大学出版社1969年版。

② 菲利普·佩迪特:《一种自由理论:从民众心理到政治机构》(Philip Pettit, A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency),牛津大学出版社2001年版;菲利普·佩迪特:《共和自由与论辩式民主》(Philip Pettit, “Republican Freedom and Contestatory Democracy”),伊恩·夏皮罗、卡西亚诺·海克考顿编:《民主的价值》(Ian Shapiro, Casiano Hacker-Cordon eds., Democracy's Value),剑桥大学出版社1999年版,第165页。中文版参见刘厚金译《民主的价值》,中央编译出版社2015年版。

③ 佩迪特与斯金纳虽然同为共和主义理论家,但两人的自由论存有差异。佩迪特的自由观仅仅强调无支配,而斯金纳则认为是无支配和无干涉的并行。简言之,佩迪特和斯金纳都主张支配和干涉限制了自由,但斯金纳将无干涉视为保障自由的充分且必要条件。昆廷·斯金纳:《第三种自由概念》,菲利普·佩迪特:《消极自由:自由主义的和共和主义的》,应奇、刘训练编:《第三种自由》,东方出版社2006年版,第136—218页。

维利等都写过关于君主制和共和制的著作,^①但人文主义者在论及政制时会尽量避免两种意识形态的直接碰撞与冲突,鲜有像布朗多利尼的《共和国与君主国对比》那般明确个人政体好恶的著作。^②鲁宾斯坦指出,在文艺复兴政治著述中,对君主制和共和制进行直接比对的做法甚是罕见,^③我们很难断定谁才是共和制的忠实拥护者。

不可否认,在意大利文艺复兴时期,尤其是在佛罗伦萨共和传统中,对自由的强调已达到无可复加的地步。“公民人文主义”的代表布鲁尼曾言:失去了自由,共和国将不复存在;失去了自由,生活的意义便荡然无存。^④但有两点事实需加注意:第一,共和派人文主义者并非排他性共和主义者,一方面他们并没有否定君主政体的合法性,也没有将君主制本身与共和制截然对立,另一方面他们从未与广大人民站在同一阵营,更没有希冀在全世界普及民主政府;^⑤第二,那些毕生为君王权贵效力,拥护君主制的人文主义者也同样会宣扬自由与平等。参政议政不是共和国的特权,帕特里齐就用“公民的生活方式”(vivere civile)、“自由的生活方式”(vivere libero)来描绘君主政体下的政治生活。简言之,文艺复兴时期人文主义者对于“共和”有两种不同的用法:一种是沿袭了自古典时代的传统

① 卡斯蒂里奥内(Baldassar Castiglione)的《廷臣论》(*The Book of the Courtier*)第4卷;帕特里齐的姊妹篇《论共和教育》(*Republican Education*)和《论君王教育》(*On Kingdoms and the Education of the King*);普拉蒂纳(Bartolomeo Platina)的姊妹篇《论君主》(*On the Prince*)和《论最佳公民》(*On the Best Citizen*);马基雅维利的《君主论》和《李维史论》。

② 奥勒留·里皮·布朗多利尼:《共和国与君主国对比》(Aurelio Lippi Brandolini, *Republics and Kingdoms Compared*),詹姆士·韩金斯编译,哈佛大学出版社2009年版,第11—12页。

③ 尼克莱·鲁宾斯坦:《意大利政治思想 1450—1530》(Nicolai Rubinstein, “Italian Political Thought 1450—1530”),詹姆士·H. 伯恩思、马克·戈迭编:《剑桥政治思想史 1450—1700》(J. H. Burns and Mark Goldie eds, *The Cambridge History of Political Thought 1450—1700*),剑桥大学出版社1991年版,第35页。

④ 莱奥纳多·布鲁尼:《奎尔夫党新法条序言》(Leonardo Bruni, “Preamble to the New Code of the Statutes of the Guelph Party”),戈登·格里菲茨、詹姆士·韩金斯等编译:《莱奥纳多·布鲁尼的人文主义:著作选》(Gordon Griffiths, James Hankins, David Thompson transl. & intro., *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*),中世纪和文艺复兴研究论丛1987年版,第48页。

⑤ 詹姆士·韩金斯:《排他性共和主义与非君主制共和国》(James Hankins, “Exclusivist Republicanism and the Non-monarchical Republic”),《政治理论》(*Political Theory*)2010年第4期,第452—482页。

用法,“共和”与“君主”并不冲突,但却与“僭政”(tyranny)构成对立,可用于指称任何尊重公民自由与平等的良好政体,该用法下的“共和”既包含了平民共和国,又包含了君主制的和贵族制的共和国;另一种用法大约出现于15世纪中叶,在布鲁尼和帕特里齐的影响下,“共和”被用来指称所有非君主制的政体类型,表示与君主制相反的平民政府形式,该用法下的“共和”除了指称平民共和国以外,还包括贵族和寡头统治的政体。^①例如,马基雅维利在《君主论》开篇写到“从古至今,统治人类的一切国家,一切政权,不是共和国就是君主国”^②,就是遵循了这第二种用法。鉴于此,“共和自由”显然无法真实全面地反映出人文主义者政治思考的核心,我们不禁发问,什么才是他们政治关怀的主题?

实际上,14、15世纪意大利人文主义者大量的文本信息都指向同一个鲜明的主题——德性。人文主义者在探讨共和自由时几乎绕不开“德性”的话题,他们以“德性”为中心展开的政治思考可称作“德性政治”(virtue politics)。美国学者韩金斯指出,无论是在早期人文主义的伦理学著作中,还是在他们的政治著作中,德性的主题无处不在,“德性”才是人文主义者政治价值观的主导,即便说人文主义政治就是德性政治也不为过。^③人文主义者推崇的德性所涵盖范围很广,不仅包括古希腊传统上的四主德:智慧、勇敢、节制、正义,以及中世纪传统中的三种神学德性:信德、望德、爱德,并且还包括了个人能力、专业知识、有效性、男性气概与力量。^④

如果从“德性”的视角来审视,很多问题似乎迎刃而解,尤为突出的一个问题就是人文主义者的政体论。在一个政治体里,统治者的德性要比特定的政体类型远为重要,^⑤其实这就是“德性政治”的具体表现,在看似赞成共和抑或拥护君主的政体争辩背后,上层统治集团是否具备德性才是关键所在。比如,帕特里齐曾将九卷本

① 詹姆士·韩金斯著,曹钦译:《马基雅维利与人文主义的德性政治》,《政治思想史》2013年第3期,第83页。

② 马基雅维利著,潘汉典译:《君主论》,商务印书馆2012年版,第3页。

③ 詹姆士·韩金斯:《马基雅维利与人文主义的德性政治》,第84页。

④ 詹姆士·韩金斯:《马基雅维利与人文主义的德性政治》,第81页。

⑤ 詹姆士·韩金斯:《排他性共和主义与非君主制共和国》,第455页。

《论共和教育》毫不费力地修改成无论在长度还是内容上都相似的姊妹篇《论君王教育》，他在前部著作中还竭力称赞并维护共和政体，在后部著作中却笔锋一转倒向了君主制。帕特里齐对于这种前后相抵给出的解释是，国家制度的好坏取决于统治者的德性与智慧，而非制度本身的形式。^① 只有当我们从德性的视角出发，才能理解像帕特里齐这样同时拥护君主制与共和制的双重政体倾向与思维模式。^② 一方面，人文主义者提倡以德性为准绳来决定拥有最高统治权的人数和人选，要找到具有德性的个体显然更易于找齐具备德性的团体，由此导出君主制优于共和制；另一方面，人文主义者又质疑这位至德至善者的存在，社会中或许并不缺乏充满德性的个体或家族，但任何人都不可能拥有超乎所有人的至德，仅万能的上帝才有如此完满的德性，由此又可导出共和制优于君主制，因为让个体（君主）凌驾于众人之上成为绝对权力者的做法显然是有悖于自然的非正义。^③

这种以德性为轴心的思考方式在文艺复兴时期人文主义者身上比比皆是。著名的教育家菲勒尔福(Francesco Filelfo)在致费拉拉权位继承人莱奥内罗·埃斯特(Leonello d'Este)的信函中表达过类似观点；^④ 卡斯蒂里奥内(Baldassar Castiglione)在《廷臣论》中赋予

① 弗朗切斯科·帕特里齐：《论君王教育》第1卷(Francesco Patrizi, *De regno et regis institutione*)，第7—8页；詹姆士·韩金斯：《人文主义与现代政治思想》(James Hankins, "Humanism and Modern Political Thought")，吉尔·柯瑞耶编：《剑桥文艺复兴人文主义指南》(Jill Kraye ed., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*)，剑桥大学出版社1996年版，第120, 140页。

② 帕特里齐的声名虽然在当代鲜有问津，但他在文艺复兴时期的知名度却远甚于马基雅维利。帕特里齐的政治著作在15、16世纪多达37个印刷本，并被译成多种语言，是大学课堂里的通用教材，帕特里齐的政治主张迎合且代表了绝大多数人文主义思想家的观点，可视为人文主义者主流思想。参见詹姆士·韩金斯：《当代共和主义与共和史》(James Hankins, "Modern Republicanism and the History of Republics")，斯特法诺·卡洛蒂、维多利亚·P. 孔帕尼编：《人文主义与文艺复兴：现代思想的起源》(Stefano Caroti and Vittoria P. Compagni eds., *Umanesimo e Rinascimento alle Origini del Pensiero Moderno*)，列奥S. 奥斯基出版公司2012年版，第112页。

③ 弗朗切斯科·帕特里齐：《论共和教育》第1卷(Francesco Patrizi, *De institutione reipublicae*)，第1页；詹姆士·韩金斯：《当代共和主义与共和史》，第114页。

④ 弗朗切斯科·菲勒尔福：《书信集》(Francesco Filelfo, *Epistularum familiarium libri XXXVII*)，第44页；詹姆士·韩金斯：《人文主义与现代政治思想》，第140页。

廷臣最重要的使命就是要作“君王的磨刀石”，对君王的德性教育要比才能教育更加迫切；^①新柏拉图主义者兰迪诺（Cristoforo Landino）强调，只有拥有杰出德性的人才才有资格被赋予统治的权力，真正的贵族（高尚之人）哪怕没有显赫的头衔，却依然因为内在的德性而高尚，官职、荣誉、头衔等并不足以使人高尚，这些东西只能被用来作为高尚的佐证，唯有德性才能促成高尚，“真正的高尚只源自于德性，它是引导国家健康发展的航标，也是国家实现理想统治的最高目标”^②。布鲁尼在对比了古罗马共和国与帝国历史后指出，罗马共和国取得非凡成就的关键就在于它让拥有德性的公民展开良性循环的竞争，而帝国时期君主将任何有德性和能力的人都视为敌手，竭力抹杀自由。^③

我们不妨再以阿拉曼诺·里努齐尼（Alamanno Rinuccini）为例，里努齐尼被文艺复兴研究史家马丁内斯（Lauro Martines）誉为“最具天赋的人文主义者之一”^④，通过分析里努齐尼对自由的阐释有助于进一步证明“德性政治”才是人文主义者自由观念的基石。里努齐尼在斯多亚派思想框架下，强调自由必须具有自治特征，公民有权按照个人意志生活，只要合乎理性、法律和风俗传统，换言之，当且仅当公民的行为有悖于法律纲纪和道德理性时才应受到他人的干涉。公民在自由状态下同样也有许多不能做的事情，比如“禁止伤害他人，禁止强行抢夺别人财产，禁止凌辱其他公民的妻儿”，“并

① 巴达萨·卡斯蒂里奥内：《廷臣论》（Baldassar Castiglione, *The Book of the Courtier*），诺顿出版公司 2002 年版，第 216, 231, 240 页。

② 克里斯托弗·兰迪诺：《论真正的高尚》（Cristoforo Landino, “On True Nobility”），阿尔伯特·拉比耳编译：《智慧、善与权力：15 世纪意大利人文主义关于高尚的争辩》（Albert Rabil ed. and transl., *Knowledge, Goodness and Power: The Debate over Nobility among Quattrocento Italian Humanists*），中世纪和文艺复兴研究论丛 1991 年版，第 210 页。

③ 莱奥纳多·布鲁尼：《佛罗伦萨城颂》（Leonardo Bruni, “Panegyric to the City of Florence”），本杰明·G. 科尔、罗纳尔多·G. 威特编译：《世俗共和国》（Benjamin G. Kohl and Ronald G. Witt eds., *The Earthly Republic*），宾夕法尼亚大学出版社 1978 年版，第 154 页。

④ 劳洛·马丁内斯：《佛罗伦萨人文主义者的社会环境 1390—1460》（Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists 1390—1460*），多伦多大学出版社 2011 年版，第 7 页。

不能因为这些行为遭到禁止就说某人被剥夺了自由”^①。不过里努齐尼提出了一个非常特殊的情况,即当政治体本身已经腐化堕落时,公民只有奉迎而为才能成功融入政治生活,即所谓的“顺势者昌”,这难免在合乎道德理性与迎合现实利益之间撕开了一道裂口。里努齐尼本人便不得不面对这个两难的抉择,^②他认为佛罗伦萨共和国在美第奇家族的统治下形同僭政,对于佛罗伦萨人民的现状,里努齐尼哀其不幸、怒其不争,“曾经统治大片托斯卡纳及相邻地区的佛罗伦萨人民如今却乖乖听命于一个毛头小子(指洛伦佐·德·美第奇)”,让里努齐尼更感悲愤的是:第一,多数人并没真正意识到自己处于被奴役的境况;第二,没有人胆敢在大洛伦佐面前畅所欲言,即便是那些比大洛伦佐博学多才的年长者;第三,许多人甚至不愿去重获自由,反对任何试图将他们从奴役中解放出来的努力。^③在这种状况下,拥有德性和正义感的公民要么遭受打压惩罚,要么只好自愿放弃自由参政的权利。此时,自由不再简单地化约为公民能广泛参与自治,而是由外化转变成一种内省的状态,是精神上的勇气与毅力,当刚正不阿的人落到了腐败的国家,他唯有凭借内心自由方能抵制包括激情、欲望在内的各种堕落的诱惑。

从表面来看,里努齐尼的自由观包含了不畏强权、不受支配的涵义,但是却与当代共和主义政治家所谓的“无支配”自由有着本质区别,重点就在于里努齐尼并没有将积极参政视作共和政治的必然构成。与布鲁尼一样,里努齐尼也将古罗马共和国视为佛罗伦萨效仿的榜样,但是公民应该在不降低品格、不妥协品德的前提下自由

① 阿拉曼诺·里努齐尼:《斥责洛伦佐政权》(Alamanno Rinuccini, “A Condemnation of Lorenzo’s Regime”),斯特法诺·U.巴达萨里、阿里艾勒·塞伯编:《15世纪佛罗伦萨的形象:文学、历史、艺术著作选》(Stefano U. Baldassarri and Arielle Saiber eds., *Images of Quattrocento Florence: Selected Writings in Literature, History, and Art*),耶鲁大学出版社2000年版,第105页。

② 里努齐尼本人迫不得已选择退出政坛,他拒绝为美第奇政府效力,其对话体著作《论自由》(*On Liberty*)包含三方面的内容:第一,谴责美第奇家族篡夺了统治权力,施行暴君专制;第二,赞美先前佛罗伦萨人民取得的伟大成就,追思过去美好的自由生活;第三,呼吁人民坚守自由原则,勇敢地反抗暴君。《论自由》创作于1479年,正是帕齐阴谋发生后的次年,里努齐尼一来是为表明自己选择隐退的真正原因,同时也旨在告诫身边朋友和他人不要沦为美第奇的兵卒,成为佛罗伦萨共和国的敌人。

③ 阿拉曼诺·里努齐尼:《斥责洛伦佐政权》,第106页。

地参与政治生活。在里努齐尼看来,大洛伦佐僭取了佛罗伦萨人民的自由,里努齐尼甚至公然支持 1478 年的帕齐阴谋,称之为“伟大的行为,配得上至高的赞美”,呼吁恢复共和政制,“让人民和国家重获自由”^①。由此可见,里努齐尼透过“德性”的视野将“自由”升华到了一种精神层面的新境界,其政治思想中的自由是指按照理性与道德生活的能力,这种能力或许可以引导人们通过建立民主政府、修订法律条例、改善机构设置从而改变不自由的状态,但却独立于现实政治之外,与政体本身的形式无关,只有通过哲学以及道德方面的提升才能获得这种心境上的自由,使灵魂纯洁无瑕。这样一来,积极参政充其量只能算作是在履行公民的职责与义务,在被腐败裹挟的国家中,非但不能成为提升道德的帮手,反倒会对自由构成头号威胁。^②

总之,较之于“共和自由”,“德性政治”才是文艺复兴时期意大利人文主义政治理论的核心。在人文主义者看来,德性统摄的范围早已超越了伦理哲学以及道德自律的界限,德性关乎合法统治的权力,自由则是对有德之人的嘉奖。人文主义者所持的德性政治观与亚里士多德在划分政体好坏时所依据的道德目标之间有着明显的亲缘纽带,“德性政治”将统治权力的合法性以及政治行为的正当性与统治者个人所具备的德性紧密联系在一起,自由作为德性的衍生甚至犒赏,俨然已不能再用“无支配”或“无干涉”来归纳了。

二、德性政治决定自上而下等级秩序的合理性

“德性政治”牵涉到德性分配的比例问题以及德性与权力之间的对等关系,简言之就是有德者称王。拥有德性之人自然散发出人格魅力,柏拉图《理想国》中的“哲学王”正是最高德性拥有者的化身,亚里士多德在政体六分法中亦将开明贤德的行王政者视为最佳。透过德性的焦点不难发现,在意大利人文主义者的自由观中潜藏着承自于古典哲学和德性伦理学的思维逻辑,“德性政治”的观念

① 阿拉曼诺·里努齐尼:《斥责洛伦佐政权》,第 104 页。

② 詹姆士·韩金斯:《当代共和主义与共和史》,第 121—122 页。

意识建构于道德理性的伦理模式之上,其中包含两层含义。

首先,具体的行为模式是德性的外化表现,行为模式的关键在于理性控制的理念,使得理性能够将激情与欲望控制在适度范围内,这与古典哲学中以理性为主导的传统不谋而合。“对亚里士多德而言,考察理性是否在正确地行动,就要看是否整个人(而非只有某种官能或方面)正在欣欣向荣。”^①将这种道德理性的伦理模式放大到国家层面,基于整体与部分的考虑也同样适用于城邦共同体的政治生活。德性统治就是由拥有智慧和美德的统治者个人(君主)或团体(贵族)运用理性的工具去服务于整个政治共同体,控制社会政治生活中各种能被勾唤起的人类激情与欲望,通过驾驭公民对荣誉的渴望来中和恶行和私利的诱惑;^②再者,德性成为划分社会地位以及分配政治角色的尺度。个人地位(包括社会、政治、经济)依照道德能力呈阶梯式递升,在金字塔顶端是少数具有理智与德性的优秀个体,在金字塔的基部则是被激情牵引的普罗大众。道德德性是一种习惯,它不是自然赋予的;而理智德性则需要一种有德性的自然。^③正是因为德性并非与生俱来,更不是人皆有之的公平之物,才更突显其弥足珍贵;也正是由于德性的分布不均才使之成为人文主义者判断合法统治权力的度量衡。

人文主义者在“德性政治”的统摄下流露出两种倾向,一是反对纯粹的平民政体,二是拥护既有的寡头统治。人文主义者大多都有在政府部门供职的经历,他们对政治的看法极大地受制于周遭环境的影响以及个人利益的算计,具体表现在对所服务对象的依赖,对民粹主义的怀疑,以及对精英主义的好感。人文主义者虽然一再降低世袭特权、祖辈荣耀、出身门第的作用,但却从另外一个特殊的角度,即德性的角度再一次肯定了政治等级秩序的合理性,只不过他们所接受的政治等级制度是严格建立在对道德和理性的评估基础之上的。人文主义者不屑与社会下层阶级为伍,^④他们认为贤人统

① 詹姆士·韩金斯:《马基雅维利与人文主义的德性政治》,第86页。

② 詹姆士·韩金斯:《马基雅维利与人文主义的德性政治》,第86页。

③ 哈维·曼斯菲尔德著,宗成河等译:《马基雅维利的 Virtue》,《共和主义:古典与现代》,上海人民出版社2006年版,第101页。

④ 劳洛·马丁内斯:《佛罗伦萨人文主义者的社会环境,1390—1460》,第99页。

治要比天下为公的平等机制更加合理,理想政体就是将权力交予智者贤者,由德性统治者领导蒙昧大众。不仅如此,人文主义者还赞成开明统治者在治理国家、决策政事时有权独断专行,劝说甚至强制被统治者服从命令,一方面因为被统治者在智慧、能力、德性等各方面都不如统治者,另一方面是因为德性统治者的决议通常迎合了共同利益。毋庸置疑,人文主义者认为政治统治集团的存在是自然且必要的,这个集团既可以由君主及其廷臣构成,也可以由贵族寡头构成,只要统治集团保持开放,使得任何具备德性和智慧的人都有跻身其中的权利。此外,人文主义者还主张权利特殊化,有德性和能力的公民可享有更多特权,先后担任过文书长一职的布鲁尼、马尔苏比尼(Carlo Marsuppini)和波焦(Poggio Bracciolini)等人的生活待遇简直可与佛罗伦萨显贵相媲美,他们都享有纳税豁免,^①布鲁尼甚至能与科西莫、卡博尼(Neri Capponi)、阿恰约利(Angelo Acciaiuoli)等政治首脑同台共商机密要事。^②

无论人文主义者如何极尽笔墨地渲染共和国法律怎样保障公民的平等与自由,我们都要明白,这种公正绝不是彻底的平等,而是合适的比例;自由也非绝对的独立,而是有限的权利。^③ 自由在任何情况下都不可能等同于自治,那些在德性上的弱者和劣者理应接受贤德者的统治。布鲁尼曾带着畏惧的口气告诫城市显贵,永远不能将政治武器及施展政治行为的权力交到大众手里,任由他们按自己意志加以滥用。布鲁尼在记述梳毛工人起义后不忘补充:“或许这是对这座城市中显赫地位者的永久性警告”,“一旦人民夺到权力的缰绳便再难以收回,他们人数众多势不可挡,强而有力”^④。在文艺复兴时期的城邦共和国中,佛罗伦萨当属典型,尽管佛罗伦萨是以抽签方式选拔政府官员,但人文主义者对此普遍不予赞同,他们更

① 劳洛·马丁内斯:《佛罗伦萨人文主义者的社会环境,1390—1460》,第87,117—130页。

② 格里菲茨、韩金斯等编译:《莱奥纳多·布鲁尼的人文主义:著作选》,第41页。

③ 详见拙文:《论布鲁尼市民人文主义思想的两面性:以〈佛罗伦萨城市颂〉为例》,《政治思想史》2014年第2期。第53页。

④ 莱奥纳多·布鲁尼:《佛罗伦萨人民史》第3卷(Leonardo Bruni, *History of the Florentine People*),詹姆士·韩金斯编译,哈佛大学出版社2007年版,第9页。

希望通过投票挑选出真正具有德性的统治者,而不是依靠盲目的抽签以示平等,让那些无能无德的人仅仅凭借运气和上天的眷顾登上权力宝座。即便是堪称公民人文主义代表的布鲁尼及其门徒帕尔米耶利(Matteo Palmieri),也都认为德性才是选拔官员、分配公共荣誉的标准。帕尔米耶里在谈到政治统治的基础时说:“公共荣誉(也就是官职)应当根据个体价值(*degnità*)来分配,但是在共和国里很难断定谁的价值更大,因为人们在这个问题上无法达成共识。贵族和权势者说,价值体现在财富资源和古老尊贵的出身;平民主义者说,价值取决于与他人一起和谐共存的能力;有智慧的人说,个体价值存在于积极的德性。那些掌管官职分配以及尊奉至理名言的人总是会将荣誉授予最具德性的人,这是因为公共荣誉就该对应于个体价值,而在人类身上,再也没有比为了公共事业奉献自我的德性更加难能可贵。那些只会借助先辈的德性来获取荣誉的人(反倒)丧失了所有获得公职的机会,那些毁损祖辈名誉的人无疑是凄惨可怜的。让他凭借自己的能力(而不是借助亲眷关系)去证明他值得被授予荣誉;让他只有当自己的德性与他人等同时才敢自诩高贵。最具智慧的古人在开疆拓土时通常会让外邦人、穷人以及出身卑微的人担任掌权的职位,只要他们认为这些人身上体现出杰出的德性。这类历史事例不胜枚举……所有人都该欣然接受有德之人的统治,即便有德者的出身低贱,没有显赫的祖先。”^①显然,帕尔米耶里认为在挑选行政官员时首先应该考虑的还是德性,只要具备了德性,哪怕他是穷人还是外邦人,都该被予以掌权之职。在德性这条准绳的面前,无论是传统显贵还是新兴权贵,祖辈、门第、财富等其它条件统统都与个人德性相形见绌。不过我们绝不能认为帕尔米耶利的这段话是在为平民辩护,因为与穷人、平民相比,富人、贵族肯定有更多的时间和金钱去接受古典文化与人文教育,这种教育熏陶对德性的养成来说又是必不可少的,因为人文主义者主张德性的获取与提升必须依靠后天的努力。^②

① 马泰奥·帕尔米耶里:《论公民生活》第3卷(Matteo Palmieri, *Vita Civile*),桑索尼出版公司1982年版,第136—137页。

② 詹姆士·韩金斯:《马基雅维利与人文主义的德性政治》,第88页。

巴托罗缪·斯卡拉(Bartolomeo Scala)对自由的阐释或许能够从另一个角度帮助我们看清人文主义者是如何借助“德性政治”使得自上而下的等级秩序具有合法正当性。斯卡拉将自由称作所有高贵之人必须努力去获取的“神圣且伟大的馈赠”，是人类天性中的“荣誉与特权”，这种特权既然是人类天性中不可分割的一部分，那就意味着应该不分门第贵贱，所有人都能享有自由，并且不光是佛罗伦萨公民，所有属邦、外邦人也都可以享有。如果斯卡拉就此停笔，那或许可以说这位人文主义者的自由观中透射出“无支配”的一面，只可惜斯卡拉似乎意识到自己偏离了主流思想的轨道，于是他话锋一转：“渴望自由，这是多数人都会做的；但学会如何变得自由以及如何利用自由，则只有真正拥有自由头脑的人才能够做到。”^①斯卡拉所谓“拥有自由头脑的人”在笔者看来不失为“德性”包纳的特性之一。乍看之下，斯卡拉似乎是在为以平等自治为基础的自由进行辩护，然而其著作中但凡涉及自由的内容，没有只言片语提及“不希望受到支配”或“不应屈从于特权”，也没有将“公民参政”视作保护个人权益的必要手段，更没有对逾越法律允许范围之外的强权之举横加谴责。斯卡拉的自由观一方面表明其与“无支配”自由的背离，另一方面再次体现出人文主义者不仅是以“德性”论自由，更是将“德性”作为行使政治权力、划分等级秩序的条件和手段。

总之，在人文主义者看来，追求自由是人类天性，但这并不意味着每个人生来就具有政治自治的权利，对于缺乏德性的人而言，接受有道德的统治反倒更有利于他们的利益。自由如同荣誉、尊严那样都是对德性的嘉奖，只有在接受教育和提升德性的过程中自由才会相伴而生，也只有贤德之人才配得上自由，拥有自治以及治人的权力。显然，人文主义者的自由观带有强烈的精英色彩，当且仅当以贤德开明的上层阶级为对象时，人文主义者视域下的自由才增添了一抹积极意味。

^① 巴托罗缪·斯卡拉：《防范反对佛罗伦萨之人》(Bartolomeo Scala, "Defense Against the Detractors of Florence")，瑞内·沃金斯编：《论文与对话》(Reneé Neu Watkins ed., *Essays and Dialogues*)，哈佛大学出版社2008年版，第254—256页。

三、德性政治决定由内而外扩张征服的合法性

自从巴龙提出“公民人文主义”在国与国的关系中表现为一种自我防御型的意识形态,就遭到很多学者的质疑,焦点在于该如何解释人文主义者一方面鼓吹和捍卫共和自由,一方面却在寻求对外扩张,打造佛罗伦萨帝国神话。西方学者在面对“自由”与“扩张”的悖论上,有认为兼容的,有认为对立的,也有认为互不相干的。巴龙本人当然没有在佛罗伦萨的对内自由与对外扩张之间看到矛盾,他认为两者不仅兼容,而且后者对于“公民人文主义”的形成还起到推波助澜的作用;鲁宾斯坦则认为,开疆扩土在人文主义者眼里是国家自然的政治野心,帝国梦想不需要忠实于共和自由,帝国扩张是政治现实,是实际的权力政治的必然路径;共和自由是意识形态,是崇高的公民人文主义观念反映,两者在理论层面上没有交集。^①

但笔者发现,倘若从“德性政治”的视角出发,似乎又能提供另一种解释的新路径。以布鲁尼和里努齐尼这两位共和派的代表为例,我们可以看到人文主义者不仅在思考内政时以“德性”为基点,他们还将“德性政治”逐渐扩展到城邦之间的关系中,以母邦佛罗伦萨为中心,在对待邻邦和属邦的外交政策上,主张属邦必须听从母邦指令,没有资格也没有能力擅自决定同盟对象或发动进攻,当佛罗伦萨陷入战争时,属邦还需全力以赴出兵援助。“统治(signory)与自由,再没有什么能够比这两者更让人喜爱有加”^②,人文主义者以“德性”为支点,非常自然地撬开了横亘在“自由”与“扩张”间的这道壁垒,他们的确如巴龙所说,并没有在对内自治与对外控制之间看到任何实质性的矛盾,只不过这全凭“德性政治”才自然决定了由内而外扩张征服的合法性。

① 尼克莱·鲁宾斯坦:《佛罗伦萨的自由》,第3—26页。

② 这是文艺复兴时期非常流行的一句谚语,参见杰罗德·西格尔:《是“公民人文主义”还是西塞罗式修辞? 彼特拉克和布鲁尼的文化》(Jerrold E. Seigel, “‘Civic Humanism’ or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni”),《过去与现在》(Past and Present) 1966年第34期,第24页。

布鲁尼被巴龙誉为公民人文主义典范,从某种意义而言,布鲁尼堪称德性政治的鼓吹者,他对自由的理解与阐释都是以德性为基点向外延展。身为共和国文书长,布鲁尼的言行无疑代表了佛罗伦萨统治者的立场。我们姑且不论布鲁尼的政治话语到底在多大程度上体现出其个人主张,抑或是代表了统治集团的政治取向,因为无论如何,一方面宣扬以自治独立为支柱的共和自由,另一方面又要求属邦人民无条件地服从佛罗伦萨统治,这种互为悖论的政治主张除了反映出布鲁尼自由观中严重不对等的一面,或许另一种可能存在的解释就是要回归到“德性政治”的主题。

在《佛罗伦萨城颂》和《佛罗伦萨人民史》中,布鲁尼巧妙地用德性让佛罗伦萨的帝国外交政策显得合理合法,因为佛罗伦萨人民的德性远胜过托斯卡纳其他地区的居民,故佛罗伦萨完全有理由成为托斯卡纳的领袖与主宰。身为高贵的罗马人的后裔,佛罗伦萨人民的血脉里流淌着如此之多的美德,“佛罗伦萨的儿女比起任何他国的人民都更具天赋、荣耀、审慎和伟大”,而“其他民族的祖先都是些避难者、流放者、乡巴佬、流浪者,或是来历不明之徒的后代”^①。就天性而言,所有人都渴望自由、追求独立,国家亦是如此;然而,并非任何人、任何国家都配得上独立与自由的尊荣,那些缺乏道德德性和理智德性的人们自然应该接受被统治的命运,让更具德性的人来为他们当家做主。在描述围攻皮斯托亚(Pistoia)一幕时,布鲁尼从目的和性质两个方面阐述了由佛罗伦萨统治皮斯托亚的正当性。“我们必须让皮斯托亚人清楚地明白,战争的目的并不是为了夺取他们的自由,而是出于双方共同的安全利益。佛罗伦萨之所以派兵驻军皮斯托亚城,一来是为了让皮斯托亚享有更大的安宁稳定,二来是为了消除皮斯托亚对佛罗伦萨(偷袭)的怀疑猜忌”,“每个人都拥有渴望自由的意志,但并非每个人都拥有获取自由的能力”^②。

显然,布鲁尼根据“德性”的标准对自由进行了双重划分:佛罗伦萨人民的自由与属邦辖地人民的自由。布鲁尼要灌输给属邦辖地人民这样一种思想:他们在接受佛罗伦萨的统治后反倒会变得

① 莱奥纳多·布鲁尼:《佛罗伦萨城颂》,第136,149页。

② 莱奥纳多·布鲁尼:《佛罗伦萨人民史》第2卷,第327页。

更加自由。布鲁尼从安危以及法治两个维度来渲染这种在母邦庇护下的自由。首先,佛罗伦萨帮助属邦摆脱了原来的暴君独裁或僭主专制,将他们从缺德的统治者手里解救出来,并且从心理上帮他们摆脱惶惶不安。未知的入侵者伺机而动,流放者不仅随时都有可能武装回归,更有一些贪婪的邻邦虎视眈眈,万一这些侵略者党朋勾结,势单力薄的属邦没有了佛罗伦萨的庇护,势必岌岌可危。再者,佛罗伦萨遵循依法统治,这也从更大程度上确保了属邦人民的平等与自由。布鲁尼义正辞严地宣扬佛罗伦萨开疆扩土的征服行为,意图让他邦心甘情愿地让渡出自治权力。布鲁尼相信,母邦与属邦之间在臣属关系下达到的和谐自由在古代伊特鲁里亚(Etruria)早已有之,法律作为共同的纽带对于属邦人民既起约束又有保护作用。

里努齐尼同布鲁尼一样,也认可佛罗伦萨的母邦地位,支持佛罗伦萨在外交政策上的征服扩张,在对内与对外“自由”之间持双重标准。“谁不知道佛罗伦萨人民与邻邦交手时骁勇善战?无论是抵御进攻还是发起战争,佛罗伦萨都展现出卓越的军事实力和战略能力。她的战绩遍及各地:沃尔泰拉、比萨、阿雷佐和皮斯托亚完全听从于佛罗伦萨统治;锡耶纳、佩鲁贾、博洛尼亚在与佛罗伦萨展开激战后最终主动发出和平提议,这些地方应该为佛罗伦萨接受议和而感激涕零。至于卢卡,佛罗伦萨虽然屡次征服却始终未能掌控她,尽管卢卡频频表示愿意臣服,但总在关键时刻逃脱,犹如一个吞噬着佛罗伦萨人民金钱和血汗的万丈深渊。”^①在里努齐尼看来,佛罗伦萨所有对外征服的行为都正当合理,要么是对其他城邦先前伤害佛罗伦萨的不义之举予以回击,要么是为了帮助他们摆脱被暴君奴役的现状。我们在里努齐尼的这番言词中分明能够看到布鲁尼思想的缩影,“由佛罗伦萨人民发起的战争多数都是正义的,他们的战争绝不会缺少正义,要么为了保家卫国、要么为了收复失地。这种正义的战争是一切法律和司法制度所允许的”^②。实际上,这种以

① 阿拉曼诺·里努齐尼:《斥责洛伦佐政权》,第109—110页。

② 莱奥纳多·布鲁尼:《佛罗伦萨城颂》,第150页。