

欧洲文化丛书



文艺复兴思想评论

第一卷

文艺复兴与现代思想的兴起

徐卫翔 韩 潮 主编

欧洲文化丛书

文艺复兴思想评论

第一卷

文艺复兴与现代思想的兴起

徐卫翔 韩 潮 主编

图书在版编目(CIP)数据

文艺复兴思想评论. 第1卷, 文艺复兴与现代思想的兴起 / 徐卫翔, 韩潮主编. —北京: 商务印书馆, 2017

(欧洲文化丛书)

ISBN 978-7-100-14655-5

I. ①文… II. ①徐… ②韩… III. ①文艺复兴—思想史—研究—欧洲 IV. ①D095.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 136275 号

权利保留, 侵权必究。

欧洲文化丛书

文艺复兴思想评论

第一卷

文艺复兴与现代思想的兴起

徐卫翔 韩 潮 主编

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
上海华教印务有限公司印刷
ISBN 9 7 8 - 7 - 1 0 0 - 1 4 6 5 5 - 5

2017年7月第1版 开本 890 × 1240 1/32

2017年7月第1次印刷 印张 14.25

定价: 55.00 元

学术顾问(按姓氏笔画为序)

- | | |
|----------------|----------------|
| 王庆节(香港中文大学教授) | 邓晓芒(华中科技大学教授) |
| 叶廷芳(中国社会科学院教授) | 司徒立(中国美术学院教授) |
| 刘小枫(中国人民大学教授) | 关子尹(香港中文大学教授) |
| 许 钧(南京大学教授) | 李秋零(中国人民大学教授) |
| 张再林(西安交通大学教授) | 张异宾(南京大学教授) |
| 张志扬(海南大学教授) | 张祥龙(山东大学教授) |
| 陈嘉映(首都师范大学教授) | 尚 杰(中国社会科学院教授) |
| 庞学铨(浙江大学教授) | 倪梁康(中山大学教授) |
| 韩水法(北京大学教授) | 童世骏(华东师范大学教授) |
| 靳希平(北京大学教授) | |

编辑委员会

编委会主任:周家伦

主 编:孙周兴 冯 俊

主 编 助 理:张振华

编 委(按姓氏笔画为序):

于雪梅	叶 隽	冯 俊	冯晓虎	刘日明	孙周兴	孙宜学
李乐曾	杨 焯	杨熙楠	吴建广	张永胜	陆兴华	陈家琪
林子淳	彼特·特拉夫尼	郑春荣	单晓光	赵 劲	赵旭东	
胡春春	柯小刚	徐卫翔	黄凤祝	梁家荣	韩 潮	谢志斌

总 序

同济大学外国哲学学科初创于 2003 年,先设硕士点,两年后获批博士学位授权点,2007 年成为上海市重点学科。本学科自始就把德国哲学和法国哲学立为研究重点,并于 2003 年开始主编、出版“同济·德意志文化丛书”,次年又启动了“同济·法兰西文化丛书”。几年来,承蒙海内外学界朋友的鼎力相助,上述两套丛书共出版了 50 余种学术图书(均在同济大学出版社出版),获得了良好的学术反响。

2007 年,我们整合同济大学德国哲学研究所和法国思想文化研究所,成立了国内唯一的“欧洲思想文化研究院”。稍后又与香港道风山汉语基督教文化研究所合作,在研究院内设基督教文化研究所,从而初步形成了同济大学欧洲哲学文化研究的基本框架,研究重点范围得以进一步扩展,涉及德国哲学、法国哲学、欧洲诗学(文艺)、欧洲基督教哲学等多个学科。为适应新的形势,我们随即把“德意志文化”和“法兰西文化”两个系列合并成一套丛书,并把它冠名为“欧洲文化丛书”。自 2014 年起,该丛书由商务印书馆出版。

众所周知,欧洲曾经是、现在重又是一个整体单位。中古基督教的欧洲原是一个统一的帝国,所谓“神圣罗马帝国”。文艺

复兴前后,欧洲分出众多以民族语言为基础的现代民族国家。这些民族国家有大有小,有强有弱,也有早有晚(德国算是其中的一个特别迟发的国家了),风风雨雨几个世纪间,完成了工业化—现代化过程。而到20世纪的后半叶,欧洲重新开始了政治经济上的一体化进程,1993年11月1日,“欧盟”正式成立。至少在名义上,又一个统一的欧洲诞生了——是谓天下大势,分久必合,合久必分么?

马克思当年曾预判:要搞社会主义或者共产主义,至少得整个欧洲一起搞(但后来列宁同志单干了)。一个统一的欧洲显然也是哲人马克思的理想。而今天的欧盟似乎正在一步步实现马克思的社会理想。虽然欧盟起步不久,内部存在种种差异、矛盾和问题,但在我看来,在今天以美国主义为主导的全球文明格局中,一个崇尚民主自由的欧洲,一个重视民生福利的欧洲,一个趋向稳重节制姿态的欧洲,是有特别重要的地位和价值的。这样一个统一的欧洲的存在,不仅具有地缘战略上的显赫意义,更可以具有某种文化上的示范和警示意义。

欧洲是“世界历史性的”欧洲。有鉴于此,我们当年创办了“欧洲思想文化研究院”。也正因此,我们今天要继续编辑出版“欧洲文化丛书”,愿以同舟共济的精神,推进我国的欧洲文化研究事业。

孙周兴

2013年12月14日于沪上同济

目 录

文学艺术研究

《神曲》中的维吉尔：一种不完满的爱 朱振宇 / 3

经典叙事中的“文艺复兴”

——从《巨人传》第五部的真伪说起 唐俊峰 / 31

蒙田其人其书 杨晓强 / 47

被误读的经典：从拉斐尔的《雅典学园》透视意大利文艺复兴时代艺术与宗教之关系 韩伟华 / 63

文艺复兴与历史意识

民族精神：布克哈特这样解释意大利文艺复兴之魂

周春生 / 113

“意大利文艺复兴美国造”的启示 刘耀春 / 130

自由与德性：布鲁尼之市民人文主义思想寻迹

郭 琳 / 146

圭恰迪尼和马基雅维利 冯克利 / 171

历史与方法

——论近代早期欧洲的历史形态学 吴树博 / 183

柏拉图主义与文艺复兴哲学

“柏拉图主义”与“人文主义”之间的张力

——以文艺复兴哲人斐奇诺的书信为例 梁中和 / 205

革命与危机：皮科论人的尊严与个体自由

——兼对特林考斯的一个批评 吴功青 / 227

皮科致巴尔巴罗信中的双重面具 徐卫翔 / 244

文艺复兴政治哲学

在现代的起点上

——论博丹的混合政体批判 韩 潮 / 263

“马基雅维利主义”的双重意蕴：马基雅维利与国家理性

刘训练 / 295

马基雅维利与当代共和主义的两种典范阐释 王寅丽 / 314

马基雅维利政治史撰的思想史位置

——以马基雅维利对基督教的处理为例 赵雪纲 / 337

求解“马基雅维利之谜”：源自哈维·曼斯菲尔德的解读

朱 兵 / 358

马基雅维利式的科学与人生 宗成河 / 395

走向近代哲学与科学

笛卡尔的“永恒真理的创造”学说与现代哲学的兴起

邓 刚 / 411

大地上的规矩

——克莱恩与现代科学的根基 徐 戩 / 430

编后记 / 444

文学艺术研究

《神曲》中的维吉尔：一种不完满的爱

朱振宇

(浙江大学 外国语言文化与国际交流学院)

一 但丁的维吉尔与《神曲》的伦理体系

在但丁学术史中,关于《神曲》中维吉尔的象征意义,存在着两种有影响力的说法。第一种说法可以追溯到14世纪早期但丁评注者弗朗契斯科·达·布蒂(Francesco da Buti)^①,在20世纪则为查尔斯·辛格尔顿(Charles Singleton)^②、琼·费兰特(Joan Ferrante)^③等学者所主张,认为《神曲》中的维吉尔代表的是理性,是他引导了朝圣者但丁在地狱和炼狱中的旅程;与维吉尔相对的是《神曲》中的贝雅特丽齐,她代表的是信仰。第二种说法起源于20世纪初批评家埃利希·奥尔巴赫(Erich Auerbach)^④,在当代则

① 参见 *Dante: the Critical Heritage*, Michael Caesar ed., Routledge, 1995, pp. 179 - 182。

② 代表作为 Charles S. Singleton, *Dante Studies II. Journey to Beatrice*, Harvard University Press, 1957。

③ 参见 Joan M. Ferrante, *The Political Vision of the Divine Comedy*, Princeton University Press, 1984, pp. 144 - 147, 168 - 171。

④ 奥尔巴赫一度认可但丁的维吉尔代表理性的观点(参见 Erich Auerbach, *Dante, Poet of the Secular world*, Ralph Manheim tr., University of Chicago Press, 1961, p. 94),但在1938年写“Figura”一文时观点则有所转变(参见“Figura”, Ralph Manheim tr., in: *Scenes from the Drama of European Literature*, University of Minnesota Press, 1974, p. 70)。

为罗伯特·霍兰德(Robert Hollander)^①、狄奥多琳达·巴罗里尼(Teodolinda Barolini)^②等学者所发挥。他们对“维吉尔代表理性”的观点进行了反思,并指出,如果《神曲》中的维吉尔代表理性,则但丁早年作品中更加频繁引用的亚里士多德比维吉尔更有资格代表理性,毕竟哲学家比诗人、古希腊人比罗马人更能代表人的智慧。持这一类说法的学者从维吉尔和但丁作品之间的关联出发,强调但丁笔下的维吉尔首先是书写《埃涅阿斯纪》等作品的诗人。^③正如霍兰德所言:“维吉尔之所以是但丁诗歌的向导,是因为他在但丁生命中扮演了那样的角色。诗歌的典范是维吉尔的《埃涅阿斯纪》,而非亚里士多德或托马斯的作品。”^④

第一种说法的问题是显而易见的,除了“哲学家比诗人更能代表理性”的反驳,至少还可以从其他三方面提出质疑:第一,史料证明,在中世纪晚期,维吉尔的形象不仅是一位古典诗人,还是一位先知,他的作品,特别是那歌颂黄金时代的第四牧歌能够证实他的先知地位。^⑤从这个角度看,但丁选择他作为自己的向

① Robert Hollander, “Introduction”, in: *Inferno*, Robert Hollander and Jean Hollander trs., First Anchor Books Edition, 2002, pp. xxxiv - xxxv. 霍兰德还对《神曲》解释史中的“维吉尔问题”做过详细的总结和梳理,参见 Robert Hollander, “Dante’s Virgil: a light that failed”, http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/LD/numbers/04/hollander.html.

② 参见 Teodolinda Barolini, *Dante’s Poets: Textuality and Truth in the Comedy*, Princeton University Press, 1984, pp. 201 - 255.

③ 1991年,斯坦福大学出版社出版了由蕾切尔·雅可夫(Rachel Jacoff)、杰弗里·汤普森·施纳普(Jeffrey Thompson Schnapp)合编的《影射的诗歌:但丁〈神曲〉中的维吉尔与奥维德》(*The Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante’s Commedia*),其中收集的文章均以讨论《神曲》对维吉尔及奥维德诗歌的继承和改写为主题,该书的出版是第二类说法在但丁研究中的体现。

④ Robert Hollander, “Introduction”, in: *Inferno*, p. xxxv.

⑤ 关于维吉尔在中世纪的“先知”地位,多米尼科·孔帕雷蒂(Dominico Comparetti)在其著作《中世纪的维吉尔》(*Virgil in the Middle Ages*)中进行过细致的考证。

导,很可能是因为他作为准先知的“信仰”而非他作为古典圣贤的“理性”。第二,仅仅将贝雅特丽齐当作信仰的说法与《炼狱篇》的文本存在一定出入。注释者们公认,朝圣者在炼狱山上的最后一个梦中梦到的两个旧约中的女子利亚和拉结,分别象征着伊甸园中的玛苔尔达和贝雅特丽齐;^①而对于前两位的象征寓意,托马斯的《神学大全》中有着明确的解释:利亚象征行动,拉结象征沉思。^②按照这种逻辑,被拉结象征的贝雅特丽齐完全可能被当作哲学沉思的符号,即贝雅特丽齐才代表理性,而这样的推论对“维吉尔代表理性”这一看法的挑战几乎是致命的。第三,这种以维吉尔为理性、贝雅特丽齐为信仰的说法隐含着必然的推论,那就是:维吉尔既然代表“理性”,就必然也代表但丁眼中“人性”的理想,因此,一旦“上帝死了”,维吉尔就代表了但丁以及继承但丁写作的文艺复兴作家所推崇的“人性”,然而彼特拉克的《歌集》、薄伽丘的《十日谈》等作品中欲望与恶的张扬却与但丁的维吉尔大相径庭。将维吉尔代表的“人性”等同于文艺复兴张扬的“人性”,显然混淆了古今。

但第二种说法也同样存在问题,它虽然立足于《埃涅阿斯纪》等文本,却未能总结出书写《埃涅阿斯纪》的诗人维吉尔具有什么样的气质,以及这种气质为何不应该归结为“理性”。很快,当学者们通过《地狱篇》第11歌、《炼狱篇》第17—18歌对维吉尔做经院哲学家式的论证,发现但丁笔下的维吉尔大大不同于历史上的诗人维吉尔本人时,这种说法就

① 第三个梦发生在《炼狱篇》第27歌。

② 参见 St. Thomas, *Summa Theologica* II-II. Q. 179. 2, The Fathers of the English Dominican Province trs., 2008, <http://www.newadvent.org/summa/index.html>。以下简称 *Summa*, 并直接标出章节号,不再另注。

更显得捉襟见肘了。^①

笔者以为,要评判两种说法的合理性,首先需要弄清《神曲》中“理性”的含义;然后再分析《埃涅阿斯纪》是否体现了相似的精神;最后,需要考察作为一个戏剧角色的维吉尔在《神曲》中的表现,判断维吉尔是否代表着《埃涅阿斯纪》精神的同时,也代表着《神曲》意义上的“理性”。只有这样才能评判这两种解读思路。

分析《地狱篇》第1歌,不难找到《神曲》中“理性”意味着什么,因为理性是人类心灵中的一种力量,而《神曲》首先是一部走向上帝的心灵之旅,其对内在心灵的强调在开篇就显现出来:

在人生的中途,我发现我已经迷失了正路,走进了一座幽暗的森林(selva oscura)。^②

纽曼(F. X. Newman)追溯了“森林”(selva)一词在中世纪寓意的变化,他指出,中世纪教父们用 silva 一词指代柏拉图《蒂迈欧篇》中的“物质”(hyle)一词的拉丁译法。^③ 在《蒂迈欧篇》以及受其影响的罗马思想传统中,“物质”都被认为是罪恶的来源。就人而言,正是物质性的肉身带来的欲望阻挡着灵魂的飞翔。奥

① 这种尴尬在罗伯特·M. 德林主编的《〈炼狱篇〉集注》中有明显体现。德林在针对这个问题写注释时,虽承认将维吉尔看作理性代表的观念“太过狭隘”,却也无法更加明确地指出维吉尔的象征意义。参见 *Inferno*, Robert Durling ed., Oxford University Press, 1996, pp. 36-37。

② 《地狱篇》1.1-3。本文的《地狱篇》引文均出自田德望译本,人民文学出版社,2004年;参照的意英双语版本为 *Inferno*, Robert Durling ed.。以下简称《地》,并随文标出歌号和行号,不再另注。

③ 参见 F. X. Newman, “St. Augustine’s Three Visions and the Structure of the Comedy”, in: *Modern Language Notes* (1967), pp. 64-65。

古斯丁修正了将罪恶的起源单纯归于肉身的看法,他认为罪恶是来自恶的意志;但他同时认为,由于人的原罪,人的肉身也堕落了,情欲及其他不当欲望的产生就是肉身堕落的标志。^①而秉承奥古斯丁传统的但丁,在此处所写的“幽暗的森林”意味着有罪的身体。^②因此,朝圣者旅程的起点,实为一个奥古斯丁传统中所理解的败坏的世界。^③

第1歌接下来的字面叙述,朝圣者从树林走到一座小山脚下,抬头望见了象征神圣智慧的太阳,得到了少许慰藉(1.16—27),而后:

我使疲惫的身体稍微休息了一下,然后又顺着荒凉的山坡走去,就这样,那只坚实的脚(*piè fermo*)总是落在后面。
(《地》1.28—30)^④

W. H. V. 里德(W. H. V. Reade)曾揭示出“坚实的脚”背后隐藏的灵魂论的演变史:柏拉图在《理想国》中将灵魂分成理性的(*nous*)、血气的(*thumos*)和欲望的(*epithumia*)三种成分。^⑤亚

① 参见 St. Augustine, *The City of God*, Marcus Dods tr., Random House, 1950, pp. 412—414。

② 此外,约翰·弗里切罗追溯了《地狱篇》开篇中的奥古斯丁传统,参见 John Freccero, *Dante, the Poetics of Conversion*, Harvard University Press, 1988, pp. 1—28, 以下简称为 *Dante*, 并以数字表示引文出处页码,不再另注。

③ 迄今为止,绝大部分注释者都认为,“幽暗的森林”首先指的是人类精神世界中的种种罪恶。安东尼·E. 卡塞尔梳理了迄今为止关于这个问题的解释史(参见 *Inferno I*, Anthony E. Cassell ed., University of Pennsylvania Press, 1989, pp. 1—7)。

④ “那只坚实的脚总是落在后面”一句为笔者根据但丁原文的意思翻译出。

⑤ 参见 Plato, *The Republic IV*, Benjamin Jowett tr., <http://classics.mit.edu/Plato/republic.5.iv.html>。

里士多德指出了柏拉图看法的不足之处,还在《论灵魂》中指出,理性力量除了认知功能外,也含有欲望,即(*boulēsis*)。^①在中世纪传统中,奥古斯丁不再强调古希腊灵魂论的认知因素,转而以“自由意志”或“爱”来分析人类灵魂中的力量,在其确立的传统中,自由意志或爱就是灵魂的脚步。^②托马斯将古希腊传统和奥古斯丁传统进行了调和,他将亚里士多德的理性欲望等同于奥古斯丁所说的抉择或意志(*voluntas*),将其与承担理性认知功能的理智(*intellectus*)并置,将意志看作理性中的一种力量。^③强调理性中包含“自由意志”,是托马斯在对理性所下的定义中不同于古典哲学的地方。

托马斯对人的意志还进行了更广义的定义,他将属于理性的“自由意志”看作狭义的“意志”,将其与亚里士多德眼中的另外两种欲望血气(*ira*)及贪欲(*concupiscibilis*)和意志(*voluntas*)合并,统称为广义上的意志。于是,灵魂在最广义上划分为理智(*intellectus*)和爱(*appetitus*),而爱进一步划分为理性欲望(*appetitus rationalis*),即意志(*voluntas*),以及感性欲望(*appetitus sensitivus*),而后者又进一步划分为血气(*irascibilis*)和欲望(*concupiscibilis*)(*Summa I-II. Q. 60. 2; Moral: 115*)。因而在托马斯确立的传统中,坚实的脚步(*piè fermo*)指的是左脚,它代表人的意志或爱,与之相对的右脚则代表理智,因此在《神曲》中朝圣者双足走过的旅程,其寓意就是灵魂内在的运动。无论是左脚

① 参见 Aristotle, *De anima* II, 3, 414b2, in: *Aristotle's on the Soul*, Hippocrates G. Apostle tr., the Peripatetic Press, 1981, p. 23。

② 参见 Augustine, *Ennaratio in Psalm. XI*, 15, http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm。

③ 参见 W. H. V. Reade, *The Moral System of Dante's Inferno*, Clarendon, 1909, p. 116。以下简称 *Moral*,并以数字表示引文出处页码,不再另注。

还是右脚,理智还是爱,最终的目的都是走向神圣。

根据托马斯的看法,亚当被创造时,其理性完善地驾驭着他灵魂中较低的那些力量,使灵魂的不同部分呈现出四种美德:在理性中是审慎,在意志中是正义,在激情中是勇敢,在色欲中是节制(*Summa*, I-II. Q. 85. 3; *Moral*: 161)。而当初人被剥夺了这些德性的时候,其灵魂的四个部分受到了相应的伤害:理智遭受了无知(*ignorantia*),意志中有了怨恨(*malizia*),血气中有了脆弱(*infirmitas*),欲望中有了不节制(*incontinentia*)(*Summa* I-II. Q. 85. 3; *Moral*: 269)。《地狱篇》第1歌中,仰头看到山肩上的太阳,得到少许慰藉的朝圣者形象意味着诗人但丁早年通过学习哲学而缓解了无知之伤,而仍然拖在后边的“坚实的脚步”则意味着意志之伤仍然未经治愈,意志之伤或爱之罪接下来就幻化成第1歌下文出现的三种野兽(豹子、狮子和狼),^①从这三种罪中衍生出了《地狱篇》乃至《神曲》的全部结构。^②因此,《神曲》的主要目的,首先是医治“爱之伤”(Dante: 29—54)。

所以,《神曲》无论是对于“理性”的理解,还是对于灵魂结构的理解,都是以托马斯的伦理学为根本,即:人类灵魂包含着认知与爱(或意志)两种力量,而理智和狭义的意志才是《神曲》所认定的“理性”。

那么,但丁笔下的维吉尔能否代表这种意义上的“理性”?对此,必须考察《埃涅阿斯纪》在“知识”与“爱”两个向度上体现

① 卡塞尔指出,迄今为止所有关于三只野兽的解释,无外乎两大类:一是当时社会上的三种人,二是心灵中的三种罪。但若如前文将“幽暗的森林”解释为心灵中的罪,则后一类解释无疑更为贴切(参见 *Inferno I*, Anthony E. Cassell ed., pp. 14-18)。

② 《地狱篇》再现罪恶的爱,《炼狱篇》再现对爱之罪过的治疗,《天国篇》再现各种向善的爱。