

布克哈特“文艺复兴”观念的传统

曹意强

布克哈特所创造的“文艺复兴”观念，在半个多世纪里没有遭到任何挑战。究其原因，不外乎有两个：首先是他所描绘的意大利文艺复兴历史画卷精美而恢弘，犹如一座高峰，耸立于史学界，仰之靡高，令人不敢攀登，更不消说另立山头与之抗衡了。第二个原因是，在这半个世纪里，西方史学依旧浸润于会通的传统之中，而布克哈特的文化史则代表着这一传统的新理想、新模式，他被时人誉为“史学家的圣哲”即为明证。只有当西方史学进入 20 世纪的专业化时代时，人们才得以从各自的角度发现新的细节材料，补充、夸张、修正，甚至解构布克哈特的观念。然而，直到 20 世纪后半叶，即使是最激进的解构也没能摧垮其主体结构。就是在我们这个“后批评的时代”，人们暗中发现，后现代理论不可能割断与它的血缘关系，而要驱除这个挥之不去的祖先幽灵，唯一的办法就是有意识地忘记其存在。

布克哈特与后世的牵连就是这般奇特。他影响深远，但在严格的意义上说，他后继无人。如果硬要找出一个后继者，那末，只有英国史学家约翰·埃丁顿·西蒙兹[John Addington Symonds, 1840—1893]可享此殊荣。

西蒙兹早年就读于牛津大学，古典文学考试名列第一。他醉心于古希腊和意大利文化。1863 年，他的《文艺复兴》一文荣膺英语散文奖。他翻译的迈克尔·安赫洛·坎帕内拉[Michael Angelo Campanella]的十四行诗，和他自己的诗集一样，极富盛名。他所译的《切里尼自传》，文笔奇崛而传神，其自撰《但丁研究引论》也是如此。他那浩繁的 7 卷本《意大利文艺复兴》是迄今为止唯独堪与布克哈特著作相比的作品。

西蒙兹在布氏出版《意大利文艺复兴时期的文化》之前即已撰就首卷《暴君的时代》。该卷论述 14 至 16 世纪初期意大利政治形势，不仅内容与布书的第一部分巧合，而且两人的观点也惊人地相似。他们都从意大利自治制度，从无法无天的暴君国家那独特的政治史里找到了特殊天才的起源，也同样从王子及其臣民身上看到了前所未闻的自信与个人主义。

与布克哈特一样，个人主义是贯穿西蒙兹全书的主题，他的第二卷书以“文艺复兴之人”开篇，这部分读来恰似是对布克哈特的第二部分“个人的发展”的重写。这一卷的其余部分论述学术的复兴，主要取材于沃伊特[Voigt]，但对古学复兴在整个文艺复兴运动中作用的见解则与布克哈特相同，也认为古代复兴仅仅是文艺复兴的一部分，仅仅起了指导作用，而非决定性的作用。虽然如此，它乃是不可或缺的一个部分，是“15 和 16 世纪的最重要的成就”之一，其消极作用是阻碍了意大利民族文学的自然发展，但它却为后人带来了积极的成果：“倘若意大利民族没有把自己的精力投入到自由学术的复兴中去，我们将难以想象现代世界会是什么样子！”这种复兴只能发生在意大利，只能发生在意大利人的性格已为此作好了充分准备的时刻。然而，西蒙兹对人文主义的定义，与其说接近布克哈特，倒不如说带有几分黑格尔主义的色彩：“文艺复兴之人以正确的直觉，把丰富的学术题材统称为 *Litterae Humaniores*——更具人性的文学，或使之人性化的文学。”“人文主义的本质存在于一种崭新的重要知觉即将人的尊严视为摆脱神定论的理性存在，它进一步存在于这样的认识：单是古典文学就可展示具有丰富的智识和道德自由的人性。”

这些决定性因素自然会将西蒙兹的目光移向文学

艺术。他的第三卷论述意大利美术，第四、五卷论述意大利文学。其要旨在于阐明艺术是如何在这一伟大的复兴时代中起决定性作用的：“在那个时代的意大利人的语言，他们的社会习惯，他们的理想作风，他们的道德标准，他们对人的估价，均受艺术的制约。”布克哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》中为特殊原因而牺牲了视觉艺术，西蒙兹则把艺术放在中心地位，似乎要弥补布氏的缺憾。这恐怕是两书最显著的差别了。其实，将西氏这三卷书合为整体看待，恰与布克哈特的第四部分“世界与人的发现”若合符节，其主题也是：意大利人对个性和天伦之乐的独特见解，思想的日益世俗化，对神学控制的摆脱，以及意大利文艺复兴人“赋予其各种智识力量的每个阶段以艺术形式”的内在素养。

西蒙兹的最后两卷书论述反宗教改革运动，追溯文艺复兴的衰落，很像是全书的后记。

西蒙兹没有像布氏那样为“社会和节庆”或“道德与宗教”等主题专辟章节，而是将之散布于整套书（尤其是第一卷）的字里行间，其观点基本上与布克哈特一致。例如，强调文艺复兴人的异教精神，突出他们对宗教的冷漠态度等。一个反复出现的主题是文艺复兴时代的道德混乱。西蒙兹本人多病而神经质，并且是个同性恋者。他说，自己在写这部巨著时，常常感到“时间和死神就在他的脚后跟”穷追不舍。他身为新教教徒，却对宗教毫无敬意。显然，在他看来，其笔下那些精力旺盛、无视宗教的罪人具有特殊的魅力。

西蒙兹的文艺复兴观念在本质上跟布克哈特相同，只不过是更戏剧化而已；西蒙兹在许多方面微妙地夸张了布氏的观念，这尤见诸于他对文艺复兴本质的看法：

文艺复兴一词的真正涵义是自由的新生——人类精神恢复意识和自我决定的力量，经由艺术认识外部世界和人体的美，解放科学中的理性和宗教上的良知，将文化重返智性，建立政治自由的原则。教会是中世纪的校长。文化是文艺复兴时期使人高雅而更具人性的影响。今天与未来所面临的问题是怎样通过教育使知识家喻户晓——即推倒中世纪在教士与凡人，以及

中间时代在知识阶级与无知阶级之间所设立的屏障。不论人人平等享有社会、政治和知识利益的现代乌托邦世界能否成为现实，我们都坚信不疑，从文艺复兴以来，人性一直朝着那个方向运行。

在此，西蒙兹言过其实地强调了文艺复兴的双重意义。羡慕“文艺复兴”的贵族知识分子大凡惧怕“民主观念”的滋长，西蒙兹则不然，他与英国自由主义者一样深信，随着个性和理性自由的增强，人性会取得不断地进步，在这一方面德国理想主义哲学进一步坚定了他的信念。对他来说，“文艺复兴”是现代进步的开端，法国大革命和19世纪的各种运动接过其接力棒而完成现代进步史的第一个阶段。它是西蒙兹在自己时代所珍视的、也为未来所展望的一切价值的本源。而这一本源即是其特有的“青春活力”，一种随之而消失、不论以何种方式都难以恢复的朝气：

穷奢极欲的岁月，学术奋斗的岁月，以人工的手法维持或以巧妙的方式延长的生命岁月，都不能削弱那将要创新世界者的骨气。这些文艺复兴的巨人，在严酷的环境中成长，不习惯于娇生惯养的生活，他们像少年男子一样，善于吃苦耐劳，而在人生享乐上毫无节制。在他们的人生道路上，饥饿，疾病，疲惫，危险和失望都没有压服他们。他们不知道那种产生于怀疑主义的厌倦疲困，他们不知道那种受到挫折而引起的绝望。他们那清新而纯正的感觉，使他们对美和自然的东西具有敏锐的眼光。他们渴望宏伟壮丽，他们能够凭直觉领悟豪华显赫，与此同时，履足的时期还远在后面。他们的青春活力似乎所向披靡；没有一种快乐曾减弱他们的胃口。他们好像出生在一个欲望和能力势均力敌的时刻，一个知觉没有迟钝，感觉没有腻烦的时刻。这些文艺复兴的人们，对奇妙的世界他们刚刚睁开双眼，经受了我们可以称之为现代世界的第一个伟大的春潮。世上没有什么比在他们身上颤动的完满生命更奇妙的了。他们天生富于各种能力和感觉，没有任何东西可以限制他们个性在行动中的作用。

上述两段话引自《意大利文艺复兴》第一卷导论，系作者未见布克哈特著作时所写的文字，可见没有布

克哈特的影响，他照样能构造这样一幅令人眼花缭乱的文艺复兴画面。这是一个比布克哈特更夸张、更具戏剧化、更带主观情感的“文艺复兴”观念。

西蒙兹曾试图向读者说明自己在多大程度上受益于布克哈特。他承认曾把“自己的意见跟布克哈特那样一位学术渊深、理解精审的作家进行过比较”，他认为布氏对整个题目的处理既敏感又富于哲理，但他笔锋一转特意强调说，他不愿夸张从这种比较中所受的裨益。然而，正是他的申辩，无意中给我们提供了看清他的弱点的线索：他缺乏布克哈特那种善于冷静分析、谨慎下笔的气质。西氏读书多多，不求甚解，不求耐心消化，其火焰般的激情、神经质的焦虑，给他的著作染上了一层厚厚的戏剧化色彩。他的探索是美学的；如果说布克哈特是谨慎的艺术史家，那么西蒙兹就是主观的艺术批评家。在他那里，“文艺复兴”是一个光明与黑暗强烈对比的时代。其“文艺复兴人”的形象更多地建立在米什莱与黑格尔的哲学基础上。布克哈特轻视因果说明，西蒙兹则热衷于此。他把“文艺复兴”解释成“聪明才智的自动迸发”，把意大利人在现代历史的“自由戏剧”中所成功扮演的角色说成是“体现于欧洲种族的人类所获得的自我意识的自由”，或“现代世界的理性的解放”。布克哈特决不会如此莽撞地得出这类结论。如果西氏也回避此类肤浅的推论，其论述也许会更深刻一些，因为，与布克哈特相仿，西蒙兹想写的“既不是制度史，也不是政治史，而是一部关于某个时代的文化史”。

他的这个本意足以抵消黑格尔主义诱惑的侵扰，在传播布克哈特式的“文艺复兴”观念上，他的《意大利文艺复兴》所起的作用，事实上远远大于布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》本身。胡适的“中国文艺复兴”的设想，就是布克哈特观念的翻版的翻版。他这方面的思想资源是1914年出版的普及读物，属于大众化了的西蒙兹。

按照通俗的解释，“个性的解放”构成了布克哈特式“文艺复兴”观念的核心。布氏的年轻朋友尼采[Friedrich Nietzsche]把他的“个性的发展”夸大成超人的概念[the conception of the Superman]。这是对布克哈特的“文艺复兴”观念所作的最为严重的歪曲，然而，正是通过这类歪曲，“文艺复兴”的观念对现代

世界产生了更深远的影响。尼采从“超人”的观念出发，提出要“重新估价所有的价值”（此论为胡适所运用）。然而，要理解尼采的思想，就必须考察一下它的另一个资源：约瑟夫·戈比诺[Joseph Arthur Comte de Gobineau]对布克哈特的“文艺复兴”思想的扭曲。

戈比诺可被称为“尼采前的尼采”，而尼采的“文艺复兴”观可被称作“戈比诺后的戈比诺”。戈比诺是个臭名昭著的种族主义者，其种族歧视理论在门徒中激发了种种古怪的“文艺复兴”观念。他的“文艺复兴”观奠基于极端的利己主义思想。他看重自己的贵族身份，崇尚历史上的自我本位主义者，崇尚依照个人意志随意支配他人，支配历史的非道德英雄。他痛恨法国大革命的平均主义思想，痛恨自己时代的民主制度，痛恨论述民主思想的著作。在他心目里，“文艺复兴”文化归根结底是精英文化。其本质凝聚于那些个人自由得到充分发展、个人利益得到充分满足的多才多艺的超人身上。这种观念决定了他1877年的《文艺复兴》一书的形式。此书并非是一部历史著作，而是一出历史剧，其主要演员是萨沃纳罗拉[Savonarola]、塞萨尔·博尔贾[Cesare Borgia]、尤利乌斯二世[Julius II]、莱奥十世[Leo X]和米开朗基罗。而该时代的其他杰出人物均是配角，先后登台亮相。戈比诺特别赞美那些王子、教皇和佣兵队长，他们的多面性格，融权力意志与高雅的文学艺术趣味于一体。他津津乐道，大书特书他们与诗人、艺术家和学者的对话，精心描写精英小圈子，他们远离普通人的世界，享受高雅的社交生活。布克哈特“作为艺术作品的国家”的主题，时常复现于外交场景和政治阴谋斗争之中。在整出戏剧里，马基雅弗里充当了类似于古希腊剧中的解说员。就此而论，戈比诺的“文艺复兴”观包含着布克哈特的成分，但整个调子却属于更早的传统，更接近海涅[Heinse]和司汤达的浪漫主义传统。而他在这一老传统中加进了更强烈的浪漫主义色彩，更进一步夸张了“文艺复兴”社会的“如画罪恶”。他与维克多·雨果相似，对有关博尔贾家族的传说，阴谋、叛逆、秘密下毒等故事，信以为真。在他的心目中，塞萨尔谋杀自己的丈夫之后，亚历山大六世[Alexander VI]对卢克雷齐亚·博尔贾[Lucrezia Borgia]的安慰是“伟人道德”的完美缩影。

我们前面将尼采的“文艺复兴”观说成戈比诺后的戈比诺，主要原因是，尼采的观念比戈比诺还要缺乏历史感。尼采并不想弄清文艺复兴的历史，仅仅将之当作象征标志，以表达他对现在与未来的看法。对他来说，“文艺复兴”乃是有待实现的神话。然而，关于该神话对今天与将来到底有什么现实意义，他并未加以说明。尼采是布克哈特的朋友，两人在巴塞大学一起教书。尼采很崇拜布克哈特，他将布氏《意大利文艺复兴时期的文化》视为取之不竭的资料宝库，从中援引史实支持自己的观点。布克哈特当然难以接受尼采所构想的神话。博雅而忧郁的布克哈特，对他笔下的文艺复兴个性的发展持矛盾心理，他担心，一旦这种无节制的个性膨胀付之现实，就有可能摧毁人类文明。尼采心目中的“文艺复兴”“超人”的时代，正是布克哈特所恐惧的时代：一个反基督的朝代，一个跟“消极、脆弱、人道主义的19世纪”截然对立的时代：

人们最终会理解文艺复兴到底是什么吗？重新估价基督教价值，不择一切手段，凭借一切直觉和天赋，力图使那些对立的价值观，即那些高贵的价值取得胜利。

惟独超人才有能力完成“重新估价一切价值”的使命。尼采比戈比诺行之更远，将布克哈特所痛惜的文艺复兴精神的消极产品即极端个人主义的罪恶看作是一种崇高的理想，任何希望进入他的超人英烈殿堂的人都必须朝着这个理想奋斗。据此而论，文艺复兴人所犯的滔天罪行反而是人类精神健康的标志，是勇气的象征：

无论如何，一个罪犯是这样的人：他已将自己的生命、荣誉和自由置于危境之中。因此，他是个有勇气的人。在我们的社会里，罪犯恰恰是营养不良、发育不全的动物，这个事实本身就是对我们的制度的一种谴责。在文艺复兴的日子里，罪犯是人性兴盛的标本，他有自己的美德——文艺复兴意义上的美德，即是说，摆脱道德酸味的 Virtù[美德]。

在文艺复兴观念史上，人们往往把艺术家描述成

文艺复兴人的代表。他们的公认形象是：享乐现世生活，疏离基督教崇尚异教。这当然是个夸张的形象，而尼采则将此夸张到淋漓尽致的程度：

世上没有一个基督徒同时也是一位艺术家。决不要让任何人如此幼稚，以致将拉斐尔或任何基督徒看成反对这个陈述的暗示：拉斐尔说不错，他真做得不错——结果，拉斐尔不是基督徒。

记得阿比·瓦尔堡曾以类似方式比喻尼采和布克哈特的观念差异。他说，这两个人都犯有忧郁症，而其病灶是对人类的现在与未来的担忧。他们两人都从塔尖上俯视这些大问题。在关键的时刻，尼采发疯了，从塔尖跳了下去，而布克哈特保持冷静，幸免跳塔身亡的悲剧。

任何头脑清醒的历史学家都难以接受尼采的文艺复兴观念。然而，观念的合理与否是一回事，其实际的影响又是另一回事。尼采的变态的文艺复兴观念，对拜伦的浪漫主义时代，对他自己以及后来时代里那些无法适应社会的青年具有特殊的吸引力。当他的观念与那股崇拜“邪恶的文艺复兴”思潮汇流时，其冲击力更是巨大无比，产生了世界性的影响。一代又一代的诗人、小说家、历史学家和激进的社会文化改革者汲取了他的文艺复兴观念。不论尼采的文艺复兴思想有多么危险，他把一个文化史概念转化为纯道德观念，由此而产生了更大的威力。

这个转化因此而成了文艺复兴观念史上一个不可忽视的事实。著名的意大利史学家帕斯夸莱·维拉里[Pasquale Villari]便全然从道德的角度理解“文艺复兴”及其历史意义。维拉里是当时积极的社会改革家，主张以史为鉴，教育国民，抨击现状。他发现“文艺复兴”的历史尤其适合这一目的。1877至1882年之间，维拉里发表了《马基雅弗里的生平及其时代》，在导论中对意大利文艺复兴作了极为详细的分析。其关注点是文艺复兴道德问题与意大利人民的生活，以及现行国家之间的关系。他继承布克哈特的学说，也认为文艺复兴时代具有矛盾意义。一方面，它是其民族历史上最辉煌的时代：“在意大利灿烂的阳光照耀下，世界焕然一新，恢复了青春。”另一方面，它虽在知识

领域取得了惊人的成就,但从政治和社会的角度看,它是一个腐败的时代;其腐败使之无力抵御外强侵略,最终导致民族文化的毁灭。维拉里提出的主要问题是:“意大利怎么会在那那卓越的知识和艺术成就中变得如此脆弱,如此堕落,如此腐朽?”他运用布克哈特的思想回答这个问题,即这种腐败是当时特殊的政治形势所造就的极端个人主义之结果。不过他比布氏更注重道德危机。他强调说,当时意大利正处于一个从中世纪社会组织向近代统一的国家转变时期,而这一转变引起了种种道德危机:

这个变化和转变的时期充满着重重危险,新制度兴起,旧制度垮台;每一个人都各自为阵,全然受个人利益和利己主义的支配;因此,道德堕落,势不可免。

他认为,文艺复兴时期的意大利的腐败,其知识和道德发展之间的强烈反差,并非是意大利人性格中固有的缺陷。其腐败的根源在于缺乏公共与私人道德观念,缺乏构想道德价值的能力;由于缺乏宗教和国家的道德基础,文艺复兴时期的意大利人只能凭理性行事,而缺乏道德内容的理性是不够的。王子和雇佣兵队长也许表现出至高无上的个性与才能,但他们缺少道德力量,无以挽救社会,而“仅仅这种道德力量就足以给人类的工作带来真正的稳定性”。甚至文艺复兴时代的文学也因其道德上的弱点而遭到削弱。维拉里最终用一句话高度概括了“文艺复兴人”的矛盾心态:

他蒙受了缺乏空虚的心灵与狂热的脑力活动之间的和谐、平衡的苦难。

维拉里的文艺复兴观是新教思想与黑格尔主义的混合物。黑格尔和新教历史学家早已指出,道德力量和宗教信仰的匮乏,损坏了意大利文艺复兴,中断了实现它早期所透露的希望。然而,维拉里就文艺复兴所提出的问题,他为此而提供的答案,对他的同代人来说,更具有现实的意义。因此,与西蒙兹的著作一样,他的论述成为流行的“文艺复兴观念”中的一个

成分,一般的读者,甚至包括许多学者,更常是从西蒙兹和维拉里等作家而非直接通过该观念的真正创造者布克哈特来了解这个观念的。直到20世纪早期,这种流行观念依然渗透于所有的历史课本和普及读物,只要翻阅一下杰出的英国史学家阿克顿爵士主编的《剑桥现代历史》第一卷便可明了此点。文艺复兴观念的流行,不止是历史兴趣的问题,而是现实问题的要求。中国晚清以来的历次社会和知识改革运动,都公然或隐然地以“文艺复兴”为标榜,就很可能说明问题。

现实的要求,必然加速对“文艺复兴”的不同解读,由此揭开了修正布克哈特观念的序幕。同时,欧洲史学进入了专业化的纪元,门户分立,发展各自的方法与模式。新的方法提供了新的视野,旧眼光中的布氏《意大利文艺复兴时期的文化》犹如一件完美无缺的艺术品,而在新眼光中却并非是无懈可击的。20世纪的学者,站在有利的视点,把批评的眼光对准了布克哈特无法涉及或有意回避的问题。思想史家说他尽管论及文艺复兴人的心性,但对那个时代的思想观念却未加论述;哲学史家说他的最大弱点之一是轻视文艺复兴形而上学思想;科学史家指责他对文艺复兴科学成就所知甚少;历史学家批评他忽视人文主义史学家的理论著作;经济史家责怪他没有系统地探讨文艺复兴意大利的经济和社会结构。不可否认,他们的新知识、新观点、新材料和新的研究方法,或多或少地纠正了布克哈特的错误,弥补了他的不足,最终丰富了对文艺复兴的理解。尽管如此,他们触动的只是布克哈特的综合画面的局部,并未改变其整体面貌;布克哈特命题的基本成份依旧是他们填补修正工作的脚手架:文艺复兴标志着与中世纪的决裂;文艺复兴时代的意大利人在某种程度上是“现代欧洲之子中的长子”。他们依然以不同的程度相信,个性的解放是那个时代的基本特征之一。

鉴于此,局部的修正并不足以产生堪与被修正对象相对较新的综合或独立的假说。倘若追溯这一修正的过程,也只能从繁多而零星的论述中寻找最富有创造性的例证了。这些例证包括狄尔泰[Wilhelm Dilthey],卡西尔[Ernst Cassirer],莱昂纳多·奥斯基[Leonardo Olschki],阿尔弗雷德·冯·马丁[Alfred von

Martin], 爱德加·齐尔泽尔[Edgar Zilsel]等人的相关论述。选择这几个人物并非全然出于方便的考虑,而是有内在的逻辑关系的。他们不仅源出于布克哈特的德语传统,而且是我们理解整个欧洲观念史学科发展不可回避的重要人物。我曾将“文艺复兴”的观念称为西方现代思想之母,从这些观念史先驱的论述中,可见“文艺复兴”观念本身对西方观念史的诞生起了催生作用。

德国 Geisteswissenschaften 的创始人狄尔泰常被恰当地誉为“观念史之父”。人们用 Geisteswissenschaften 一词来概括他的探索路径,而该词在世界各门语言中都无对应词,故译法不一。其基本思想可概括如下:如果说英国经验主义者洛克和休谟的认知理论,以及德国的康德将经验与知识解释为纯属思维的事实,那么,狄尔泰把认知的过程理解成产生于人性的整合,它不仅包括人的才智,而且包括人的情感与意志。换言之,这个整合是活生生的人的全部,一个个具体人物的生命统一体,历史的世界由这样的人所构成,因而他们形成了心理科学的研究对象,相对于自然科学中的自然现象研究。据此,我们不妨将 Geisteswissenschaften 译为“智性科学”。在狄尔泰那里,所有的思想和精神活动,包括非理性意志、欲望与情感,都是个人的复杂整体的产物,而这个复杂整体反过来又受其生活时代的整体文化结构的决定。因此,哲学和其他人类心理活动都应从历史的角度加以研究。哲学只能是哲学的历史,而哲学的历史必须是这样的一门学问:它直接从往昔的生活,从活生生的经验而非从以黑格尔的方式强加于经验的体系中汲取材料。狄尔泰将哲学史与社会学、心理学和其他相关学科更紧密地联系起来,这就将哲学史研究引到了观念史的路径上去了。狄尔泰曾打算写一部现代欧洲观念史,但从未完成全书,仅给我们留下了一些讨论观念史重要发展阶段的文章,其中最有影响的一篇就是研究文艺复兴思想的,题为《对 15、16 世纪的人的直觉理解与分析》。

狄尔泰把意大利文艺复兴描述成一个思想观念分裂的时代。以往的宗教,古希腊之理性宇宙观,罗马之法律观念与统治意志塑造了一个坚固的观念综合体,在文艺复兴时期,这个整体开始裂变,破碎为各

个部分,产生了不同的“世界观”[Weltanschauung]:“享乐主义者、禁欲主义者、陶醉于自然的泛神论者,怀疑论者和无神论者,随着文艺复兴而重露头角。”以布克哈特式的文化史为背景,狄尔泰追溯了这类相异的文艺复兴世界观。从彼特拉克的半禁欲主义思想,经由瓦拉[Valla]的享乐主义,直到马基雅弗里复兴非道德的罗马权力意志的梦想。在这形形色色的人生观变异中,涌现了一种全新而丰富的描写人的思想、性格与激情的文学形式,强调个性的差异,由此而对纯粹的人的力量有新的意识,在此指引下,提高了人对生命的享受。

狄尔泰论述虽简短,但从方法论的角度来说却功效甚大:将“文艺复兴”纳入了观念史研究的领域,并为此提供了全新的研究方法。

恩斯特·卡西尔承接了狄尔泰的问题与方法,尝试对文艺复兴哲学作更全面的分析。卡西尔的《文艺复兴哲学中的个人与宇宙》,其书名就暗示着狄尔泰在研究文艺复兴世界观时所忽视的一个重要方面。对卡西尔来说,文艺复兴世界观中最显著的特征是人对物理宇宙的数学化客观因果关系的认识。与此相伴的另一个意识是:人凭借对外部现实的主观感知之统一性而获取的对自己创造一体化宇宙之能力的新认识。卡西尔坚守这个观点,至死不渝;就在他谢世前不久,特重申之:

在文艺复兴之前,数学已是文化中的一个要素,但在文艺复兴时期,由于莱奥纳尔多和伽利略等思想家,它变成了一种新的文化力量。这种新的力量强烈地笼罩着整个知识生活并使其发生内在的变化,而就是这种强度,我们应当将之视为意义深远的新东西。

这个结论是卡西尔从对文艺复兴哲学的长期探究中演绎出来的。狄尔泰在文艺复兴人身上发现了近代宗教、政治和历史思想的萌芽,卡西尔的看法从一开始就与之有别,他在文艺复兴人身上觉察到了近代科学世界观与康德主观认识论的萌芽。然而,卡西尔采纳了狄尔泰的研究方法,透过文艺复兴代表性人物而探索该时代的世界观。卡西尔选择思想复杂多面的库萨[Cusa]的尼古拉斯为主角,断言说:研究文艺复兴

哲学必须从这个人物的学说出发。他确信,在这个人物身上,可以发现一切数学、哲学和人文主义的要素,看清15世纪意大利对现代思想所做的特殊贡献。其贡献当然也包括“个性问题的深化”。在此卡西尔同意布克哈特的结论,认为个性发展系文艺复兴时代智力力量所追求的主要目标。

在分析库萨的尼古拉斯的理论体系对意大利思想的影响时,卡西尔阐释了文艺复兴哲学的基本命题,诸如自由、必然性、主客观问题等。他指出,库萨的尼古拉斯对世俗世界即对实用技师,工程师,艺术家阶层的影响大于对精英智识阶层的影响:

在某种程度上,库萨是一个知识圈的典型,在15世纪的意大利,随着经院哲学的衰退和人文主义文化的兴起,这种知识圈代表了第三种特别现代的知识形式和研究方向……在这里,一切都指向具体的,技术的,艺术的目的,并为此目的而探寻某种理论。在创造性的艺术活动中,产生了更深入地理解这种活动的本质的要求。但是,除非回到知识,尤其是数学知识的根本基础,这个要求便难以满足。

这样,在卡西尔看来,普通实践者在现代科学的形成中起了主要作用。然而,这并不是说,卡西尔想要抹煞人文主义者的功绩。恰恰相反,他认为,构成文艺复兴时代新的世界观的本质要素是他们关于人的创造力,内在高贵性和智性自由的思想。而这种思想“必然产生人类知觉是一种创造性活动的新观念,从而产生新的认知理论,将经验世界视为人类心灵的创造,并由此而假定经验世界的统一性”。

无疑,卡西尔把文艺复兴看作一个伟大的革新时代。在晚年,卡西尔再次回到布克哈特的“个性发展”问题,文艺复兴时期的思维重心从共相转向殊相的角度,为布克哈特的理论进行了辩护,同时进一步申明自己的信念:文艺复兴在更开阔的基础上代表了一个新的时代,而正在这广阔的世界里,文化各要素间的相互关系发生了剧烈的变化:

在15世纪初期,各种力量——社会、城邦、宗教、教会、艺术和科学——之间的平衡开始缓慢地变动。

新的力量于深处挤压而出,改变了先前的平衡状态。因此,每一种文化都建立在赋予其形式的种种力量之间的平衡。

卡西尔所关注的问题,前人也有所论述,但前人不是将之孤立看待,就是将之对立划分。卡西尔力图通观文艺复兴观念中的对立因素,其综合方法的确为解释“文艺复兴”提供了一个新的参照系。

1927年,当卡西尔发表《文艺复兴哲学中的个人与宇宙》时,其同胞莱昂纳多·奥斯基出版了《近代语言中的科学文献史》第三卷。该巨著是西方科学史的一个里程碑。第一、二卷早于1919和1922年间问世。事实上,奥斯基先于卡西尔一步发现技术实践者和艺术家对现代科学的起源所起的重要作用。奥斯基从语言学着手,通过研究实践科学家的俗语著作,追溯了文艺复兴科学思想的发展。他的基本假说是:观念与表达方式必然在持续的相互作用中并肩发展,因此,科学文体的历史即是科学的历史。就文艺复兴而言,那些用俗语所写的科学论文就是其科学的历史本身。在伽利略、迪卡尔[Descartes]手中所完善的实验性科学和数学思想的伟大复兴主要在俗语中同时表现出来。俗语是解决实际生活问题的人的语言,“从人们将数学系统地运用于各种技术问题的尝试中,俗语著作的内在意义显得尤为明显”。奥斯基坚持认为,文艺复兴科学并非源于古代或中世纪的研究方法,而是一个由技师、工程师和艺术家的实践所创造的独立运动;其实践者既不具备大学的书本知识,又不像人文主义者那样沉浸于古典修辞学。在他看来,经院哲学和人文主义都缺乏创造性;它们脱离实际,为学术而学术。除了拉丁文体上的区别,经院哲学家和人文主义者是一路货色,他们刮起“一股行会风气,阻塞了新生命的呼吸通道”。伽利略和迪卡尔的新思想,不可能来自经院哲学,也不可能是人文主义的产物,而是“源于和两者不相干涉的原理与前提:即对自然和抽象数学概念的直接考察。”他们是独立于专事学术的人文主义者的实际工作者,而他们的工作性质决定了他们必须直接跟自然打交道,必须同时顾及科学与实践,概念与事实。

奥斯基不遗余力地强调“文艺复兴”观念的实践

性意义,这与德国理想主义思想格格不入。卡西尔的文艺复兴综合理论明显地带有这一理想成份,强调人的内在价值和智识自主性。如前所述,这种观念是黑格尔的遗产。

19世纪中叶,贝尔特兰多·斯帕文塔[Bertrando Spaventa]将之引进“文艺复兴”故乡意大利。意大利学者认为这个理论非常适用于解释他们民族最引以为荣的伟大的文艺复兴时代。因此,这个德国理想观念在意大利的影响比在德语国家还持久。黑格尔断言,宗教改革是精神自由和自我意识的实现,斯帕文塔便将这个教义套用于“文艺复兴”,声称“文艺复兴”是对中世纪超越主义“辩证反应”的结果。在意大利,斯帕文塔的理想主义“文艺复兴”观在弗朗切斯科·德桑克蒂[Francesco de Sanctis]、克罗齐[Croce]等手中得到不断发展。到法西斯时代,被当时最有影响力的年轻一代历史学家奉为教条。秦梯利[Gentile]是这群学者的领袖。在“人文主义世界观”一文中,他模仿黑格尔主义的口吻说,中世纪的超越哲学向人类和世上的生命否定了一切现实和一切固有的价值。人文主义即是这种哲学的辩证对立命题,它重新肯定人生的价值,用固有论取代超越论,从而恢复了人性的精神。他认为,15、16世纪人文主义著作处处都体现了对人及其生命的尊严之信仰,体现了对人类心灵创造性的信仰。就是这种自我意识,这种自信精神摧毁了中世纪的超越主义,奠定了科学理想主义哲学的基础。人文主义者愈来愈从生命本身寻找生命的意义。他们认识到个人无限的意志创造潜力,因而与神学权威建立了一种新的独立自主关系。在此类新观念的汇合中,涌现了人定胜天的科学精神。概而言之,人文主义世界观哺育了布鲁诺和坎帕内拉的哲学,培养了伽利略的科学成就。

秦梯利的推理与奥斯基的观点判若云泥。卡西尔则把这团云泥揉合成了相对完整的体系。而支撑这个体系主干依旧是布克哈特的基本思想。

20世纪初对布克哈特“文艺复兴”观念的修正,以及日后的挑战,反映了欧美观念史的整体发展。没有这一发展所提供的分析观念的新模式,就不可能对布克哈特的观念作出种种修正。20世纪初,最流行的观念史方法是美国哲学家洛夫乔伊所开创的“单元观

念”[unit—ideas]解析法和源于法国年鉴学派的智力史[Intellectual History]。借助新方法,人们将布克哈特“文艺复兴”观念解析为各种单元观念,并将之与具体的社会、政治、经济、思想意识等方面联系起来。此种将文艺复兴时代的世界观与当时生活的总体结构相关联的方法,颇有成效地丰富了“文艺复兴”观念。长期以来,“文艺复兴”观念被看作是一个文化艺术史概念,在布克哈特以前,人们都是依据非物质力量解释这个观念的。这并非是说布克哈特本人,以及他的文化史追随者,没有意识到社会变化对该观念的发生与进化有重要影响,而是由于缺乏合适的方法与工具,无法确定这种互动关系。现在,狄尔泰的方法为研究“文艺复兴”观念中的社会学、心理学、经济学意义铺垫了道路。卡尔·曼海姆[Karl Mannheim]、马克思·韦伯[Max Weber]、颂巴特[Sombart]和马克思主义思想家为解释“文艺复兴”中的单元成份提供了具体的模式。德国学者汉斯·巴龙[Hans Baron]就专门致力于探究佛罗伦萨人文主义者与市民生活的内在关系,从而推演佛罗伦萨市民氛围中成长起来的新的历史观念,新的道德哲学和新的关于人类本质的理论。他的研究非常细致,三言两语难以概括。我们不妨转向另一位与其着眼点相同但论点更为激进的德国学者。

阿尔弗雷德·冯·马丁早年运用观念史方法研究文艺复兴。他注意到观念的连续性,强调中世纪思想在人文主义世界观中的延伸。后来读到欧根·沃尔夫[Eugen Wolf]对彼特拉克的心理分析文字而抛弃观念史方法,采纳了心理学。新的研究方法帮助他颠倒自己对人文主义与中世纪的关系之看法。心理学乃社会学之邻邦。从心理学他很快进入社会学领域,撰写了《文艺复兴社会学》,试图寻求某个社会学理论去包罗15世纪佛罗伦萨思想与政治社会状况的复杂关系。他所依凭的理论假说是:一个时代的精神在本质上是统治阶级的精神,而这种精神可约简为某种“理想类型”。那么,什么是社会学意义上的“文艺复兴”典型理想呢?依据马丁的见解,必须到“资产阶级与现代思潮明确成形并最易把握”的领域中去寻找答案。他认为15世纪佛罗伦萨就是这个典型场景。当然,将佛罗伦萨资产阶级选为“文艺复兴”理想典型是以更宽泛的

社会学解释为前提的，是建筑在把“文艺复兴”作为一个整体来看待的社会学基础之上的。诚如他所说，“中世纪的经济支点是土地和地产，文艺复兴的经济重心随着社会重心的转移而转移到了城市：从‘保守’的极端转到了‘自由’的极端，因为是个可变、多变的力量”。但是，他认为城市生活本身并不足以破坏那秩序井然的中世纪文明。工匠和小店主们永远能够适应中世纪方式，而大商人和新兴的资本主义企业家则不能。因此，是资产阶级市民的精神最终摧毁了旧世界，创造了新世界。在这个新世界里，社会取代了社团，依靠人的聪明才智而支撑的经济实力取代了神权统治。这是一个重视个性的世界，一个理性的、现实的、清醒的世界，一个现代世界的样板：

文艺复兴的类型学意义在于：它是从中世纪走向现代的第一个社会和文化的转变时期，因而是现代文明的早期阶段的典型。

马丁的思考与巴龙的研究形成强烈的反差。他书中充满了理论分析与综合，难得涉及具体的事例。尽管如此，他对早期资本主义所引起的社会阶级结构的革命性变化的论述，极具洞察力。他指出，早期资本主义孕育了全新的个体企业家，全新的世俗思维模式，这导致了自然科学的诞生，引发了新的艺术运动，最终创造了依赖财富与智力而登上社会高层的统治阶级。在此之后，“发展的曲线”从日趋保守、停滞不前的时期滑向衰退，因为资产阶级堕落成了专制王子统治下的宫廷式社会。

在马丁看来，文艺复兴的观念即是“资本主义精神”的萌芽。其实这个观点当时十分流行。许多学者都在忙于探究经济发展与文艺复兴观念的因果关系。第14版《大英百科全书》中“文艺复兴”条目及时反映了这个倾向：

经济史家业已大大地修正了我们的文艺复兴观念，他们强调了14、15、16世纪的伟大政治和知识运动是以物质变化为前提的。几乎跟他所有的同代人一样，西蒙兹著书立说，仿佛[意大利]人种的心理习惯的变化是第一个原因，跟任何社会状况变化原因没有

关系。但是，现在人们普遍承认，智性的变化仅仅是物质状况的自然结果，而物质状况是随着财富、商贸和城镇社会的增长而改变的。

改变“我们的文艺复兴观念”的社会经济史家是埃德加·齐尔泽尔、亨利·皮雷纳[Henri Pirenne]、亨利·塞[Henri Sée]、阿尔弗雷德·多伦[Alfred Doren]、E·P·切尼[E.P.Cheyney]！费迪南德·谢维尔[Ferdinand Schevill]等。在这些学者中，齐尔泽尔的观点最有代表性。他也把文艺复兴的起源与资本主义的兴起相挂钩。他同意奥斯基的观点，认为是实践技师和工程师而非人文学者为文艺复兴奠定了基础。他认定前者“是凭经验观察，从事实验与因果研究的真正先驱”。然而，其真正的关注点则是这个社会阶层赖以产生并决定其生活与思维方式的境况。他相信，自然科学诞生前所发生的基本变化是从封建主义向早期资本主义的过渡，换言之，自然科学不可能在封建或宗教社会中得到发展，因为，它涉及到社会环境的转变，涉及到文化主角从乡村到城市，从骑士到教士，再到城镇阶级的转变。依据这个逻辑，他进一步争辩说，资本主义为自然科学的成长提供了必要条件。它加速了技术进步，促进了因果思维能力；它溶解了中世纪的集体组织，摧毁了它的集体心态，催发了新的个人主义的兴起；而个人主义则是科学思维的必要前提。最终，它与传统习惯决裂，朝着理性之路猛进：

理性的经济的兴起，推进了理性的科学方法的发展。量学方法——它实际上不存在于中世纪理论中——的出现，不能跟资本主义经济的计算精神相分离。

不论马丁的“资本主义精神”说或齐尔泽尔的“资本主义经济精神”论多么具有革命性，正如上面的简述所示，都没有完全摆脱布克哈特的英雄。“个性的发展”始终立于他们的解释中心，所以马丁公开承认，“布克哈特的重要著作绝对没有过时”。

布克哈特的两个核心命题：一，文艺复兴源于意大利；二，其本质特征乃是个性化的解放，在经历了半个多世纪的批评考验后，依然有力地支撑着日趋复杂

的文艺复兴观念。著名的挪威史学家哈尔夫丹·库特 [Halvdan Koht] 曾勇敢地对之发起攻击。结局甚悲壮；如果说他能捣毁布克哈特文艺复兴观念的第一根支柱，那么他不得不在第二根坚实的支柱前缴械投降。

库特承认“文艺复兴”始于意大利，但他认为这场运动是欧洲的普遍现象，不为意大利所特有，它必然同时发生于欧洲各国的相同社会环境之中。他不能接受文艺复兴源于意大利说所隐含的种族或民族主义理论，在寻找欧洲文艺复兴所共享的基本原因时，他认定资本主义的兴起即是关键的共因。正是在论述这个共因时，他不知不觉当了布克哈特的俘虏。他提出，经济上的个人主义是资本主义的本质特征。因此，资本主义不但为各个领域的精神解放创造了必要的物质条件，而且也创造了必要的心理条件。随着资本主义

的兴起，涌现了一个热爱个人自由，热爱自由思想，热爱自由行动的市民阶层。他们是新文化的创造者，替代贵族与教士的地位而成为文明进步的旗手。在此，库特虽然否定了布克哈特关于个性的发展起源于意大利的特殊政治条件的著名论断，但有意思的是，其否定是以接受布氏理论内核为前提的，即是说，他从另一个角度协助布氏验证了其论断的有效性：个性解放是文艺复兴的本质特征：

至于文艺复兴的本质，至于新的个人主义的伟大潮流，我并没有发现其他既以具体事实为基础又适用于整个运动的说明理论。因此，我只能断定，文艺复兴的新精神，个性的解放，是社会经济变化的最终结果。从本质上说，文艺复兴是一种新社会的智力生活。



埃克斯贝尔 罗马的博尔盖塞别墅花园一景 1814年 布上油画 24cm × 32.5cm