

# 宗教与世俗的平衡及其相互制约

## ——意大利人文主义者的宗教观

赵立行

**提 要：**意大利人文主义者与宗教的关系不是简单的对抗关系。人文主义者对宗教的认识不是整齐划一的，也从来没有否认宗教和教会；他们以虔诚为前提来批评宗教，形成了自己的理想宗教模式，即追求宗教原始的真义，主张宗教宽容，并试图使宗教与世俗分离，并在更高意义上统一。人文主义者寻求宗教与世俗平衡的努力陷入了双重的矛盾，一方面他们更多地停留在理论的层面上来解释世俗和宗教，另一方面他们试图把教会改造成一个抽象的存在，结果陷入了自身无法消解的悖论。

**关键词：**人文主义者 宗教 世俗 悖论

文艺复兴作为一个时代，人文主义为主旨的新精神的形成始自布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》一书的出版。布克哈特认为，这种新精神与以宗教信仰为特征的中世纪精神相对立，这种精神的主要特征就是把理智解放了出来。这种观念立即吸引了众多的追随者。英国学者西蒙兹便是其中的重要人物，西蒙兹在其《意大利文艺复兴史》中认为文艺复兴标志着人们与中世纪的决裂和现代社会的开始。应该说，布克哈特对文艺复兴的认识的倾向性很明显，但是他并没有否认，也无法否认人文主义精神与宗教信仰纠缠在一起的特征，遗憾的是，他并没有对此进行详尽的阐述和剖析，只是“把它们看作更加自由的社会出现的附带物，形同青春期成长的痛苦”。这种缺憾本身恰好成为反布克哈特学派争论的焦点。几乎在布克哈特的观点得到广泛欢迎的同时，反对布克哈特的观点也同时产生。反布克哈特的学者们正是认识到了人文主义精神与宗教的纠缠不清，而强调人文主义精神中所渗透的中世纪精神，从而否定文艺复兴的创新性。无论是哈斯金斯 强调“加洛林文艺复兴”的重要性，还是林·桑代克 从科学的角度否定文艺复兴的创新性，都反映了同样一种态度。围绕布克哈特观点的争论，虽然在二战

Symonds, *Renaissance in Italy*. Smith, Elder and Co., 1880.

Philip Lee Ralph, *The Renaissance in Perspective*. St. Martin's Press, Inc., 1973, p. 4.

C. H. 哈斯金斯 (C. H. Haskins), 美国中世纪史家，以其《十二世纪的文艺复兴》(*The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge Mass., 1927.) 强调文艺复兴与中世纪的继承性而著名。

林·桑代克 (Lynn Thorndike), 著有《实验科学与幻术史》(*A History of Magic and Experimental Science*. New York and London: Columbia University Press, 1923) 等著作，强调从科学的角度来看，人文主义者并非现代世界的开创者，因而文艺复兴时期没有复兴。

前后告一段落，但是双方并没有就人文主义与代表中世纪精神的宗教信仰的关系问题达成一致意见，而且事实上双方都没有对这样一个复杂的问题进行深入的哲学探讨。这呼唤着人们更深入、更客观地探析人文主义者具体的思想。在这方面，克里斯特勒和加林做出了不小的贡献，前者先后出版了《费奇诺的哲学》（1942），《文艺复兴时期人的哲学》（1948），《人文主义和文艺复兴》（1974）等著作，后者则以其《意大利人文主义》而著名。他们不是单纯从宏观的角度判定人文主义者是创新世俗生活还是具有中世纪精神，而是从哲学的角度具体地分析人文主义者个人的思想，揭示了人文主义者思想的复杂性和矛盾性。此后，学者们转入更加细微的研究，在文艺复兴时期的经济史、社会史等方面取得了不少的成果，但对评价文艺复兴地位至关重要的人文主义与宗教的关系问题研究不多。因此丹尼斯·哈伊在《近二十五年来对文艺复兴的研究》（1977）一文中认为，尽管学者们取得了瞩目的成绩，但是还需要在某些方面做进一步深入的探讨，其中教会的精神和人文主义者与宗教的关系就是课题之一。为此，1985年西方学者专门以“基督教与文艺复兴”为题进行了专题学术研讨会，可见国外学者对该问题的重视。就国内而言，在很长时间里，大多数学者都普遍认为，人文主义者与教会是相对立的，人文主义者攻击的矛头直接指向天主教会。尽管上述观点的合理性不容怀疑，但其不足也非常明显：它的结论过于简单，过于注重价值判断，注重变化而忽视了连续性。而事实上，“新的出发点总是由对过去的关注所塑造的，而且只能慢慢地取代过去”。随着近年来学者们对人文主义者，对当时的宗教状况，对人们日常生活研究的深入，发现人文主义者和宗教的关系并非那么简单和清晰。例如，与人文主义者尖锐批评教会同样明显的事实是，人文主义者在实际生活中并没有同教会划清界限，反过来，教会也并没有视人文主义者为自己的敌人，反而出现了不少人文主义教皇。由于这些明显的矛盾现象的存在，我们不能笼统地、简单地强调人文主义的反宗教性，而应该充分认识到人文主义宗教观念的复杂性。人文主义者虽然反对中世纪的神学统治，但却以宗教信仰为前提，而且并未从根本上否定教会组织。因而，文艺复兴时期的教皇并非铁板一块，都是站在文艺复兴运动的对立面。这些新的研究一方面丰富了对人文主义思想认识的层次，同时也提出了新的研究问题：人文主义者宗教批评的目的和限度何在？人文主义者本身的理想宗教模式是什么？人文主义者到底是如何看待世俗化和宗教信仰之间的关系的？只有弄清这些问题，我们才能了解人文主义者对待宗教的真实态度，才能更客观地确立人文主义者在西欧思想过渡时期的社会地位。因此对人文主义宗教观进行再认识是非常必要的。

限于资料和篇幅，本文以文艺复兴时期意大利人文主义者的宗教观为中心进行论述。

## 一 宗教批评的前提和限度

人文主义者提出自己的主张是以批评教会为突破口的。彼特拉克曾在阿维尼翁住过不少时间，他亲眼目睹了当地教皇和教士的种种不良行为，曾把教皇的宫廷比作“魔鬼的大淫窟”；薄伽丘在《十日谈》中更是对教士的种种劣迹和言行不一的本性极尽讽刺挖苦之能事；瓦拉则通

参见丹尼斯·哈伊《意大利文艺复兴的历史背景》附录（李玉成译，三联书店，1992年）。

John F. H. New, *The Renaissance and Reformation*. John Wiley & Sons, Inc., 1969, p. 53.

参见程显煜《意大利人文主义者的矛盾性与复杂性》，《历史研究》1987年第2期；《罗马教皇与罗马文艺复兴》，《历史研究》1988年第1期。

参见庞易民《教皇尼古拉五世与文艺复兴运动》，《青海师大学报》1988年第4期。同时参见郑如霖《教皇利奥十世的历史地位》，《华南师大学报》1988年第1期。

过论证《君士坦丁的赠赐》系教会伪造的文件，从而在理论上否定了教皇国的合法性。人文主义者宗教批评的言论和例证几乎无法穷尽，不管每个人文主义者的观点如何，但对教会的批评似乎是一致的。然而，进一步的疑问在于，人文主义者是否从对抗的角度从整体上批评和否定教会？如果不是，那么人文主义者宗教批评的前提条件和限度到底是什么？如果不弄清这些问题，我们就会直观地夸大人文主义者与教会的对抗程度，从而推导出偏颇的认识。这就需要我们对人文主义的宗教批评再聚焦，分层次地分析人文主义者宗教批评的特征。

首先，对教会进行批评是人文主义者共通的特征，这种共通性往往使我们在认识人文主义者时，把他们看作是一个有组织的统一的团体，有着共同的政治倾向，有着共同的理论基础，从而把人文主义者界定为对抗教会的统一的力量。其实，这与事实不符。人文主义者作为当时的知识分子，其地位是模糊不清和难以界定的，他们在一定程度上非常孤独，很难清晰地看出他们代表着什么阶层的利益和力量，“他们越来越成为一个与社会分离的团体的成员，是一个城堡的成员，是一个世界中的小团体的成员，他们的地位非常类似于教士”。难怪勒·戈夫把人文主义者称为“贵族人文主义者”，因为他们“经常为王侯效力，但始终把领导社会的责任让给他们，——他们强调的是空闲时间，用美文学来打发的‘闲散’以及古典时代贵族的‘悠闲’”。这种模糊性使得人们很难把他们摆在与教会对抗的地位上。人文主义者之间的理论并不一致，在对待宗教的态度上也参差不齐。这一点，布克哈特在他的《意大利文艺复兴时期的文化》一书中已经提到：“在所有形成一个阶层的人们当中，他们是最没有共同利益感，并且也是最不尊重关于共同利益感的一切的”。从人员构成来看，人文主义者成分复杂。他们的来源根本没有集中于某一个社会阶层，可以说是来自当时各种不同的阶层和阶级，“他们是一群最复杂的，形形色色的人物，今天具有这样一副面貌，明天又换了另外一副面貌”。这些人文主义者既有来自意大利商业城市共和国的，有来自专制暴君统治的君主国的，也有来自教皇所统治的教皇国的。有出身新兴商人家庭的，也有出身于世袭贵族家庭的，还有的来自教会。这些来自不同背景的人文主义者，尽管有着某些共通的东西，但更有着各自不同的志趣和倾向。由于他们并非一个统一的团体和组织，因而在理论思想方面相互间的出入很大，甚至在某些问题上相互对立，他们之间的相互攻击司空见惯。人文主义者“是一群争论不休，脾气暴躁，动辄生气，性好妒忌的人，总是不断地互相写信，指摘和挑剔对方”。就是每个人文主义者自己前后的思想也经常是矛盾的。彼特拉克、布鲁尼和萨卢塔蒂都赞颂尘世的价值，认为知识并不是孤立地存放在象牙塔里的东西，而是居住在城市里，为民众造福的东西。但是他们又非常轻视自然科学，他们讽刺医生是机械师，从医是一件卑鄙的事情。里努奇尼曾经激烈地反对禁欲主义，但是后来他又赞赏“寺院的和潜修的道德”。薄伽丘在《十日谈》里对教会大加讽刺，但后来又想皈依正教，做僧侣，卖掉自己的书籍；幸而经彼特拉克极力劝阻才没有彻底放弃人文主义立场。布洛克曾这样总结文艺复兴时期意大利的人文主义，说它“既不是一种信条，也不是一种哲学体

John Oppel, Alberti On the Social Position of the Intellectual. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 19, no. 1 (Spring 1989), p. 123.

雅克·勒戈夫：《中世纪的知识分子》，张弘译，商务印书馆，1999年，第142—143页。

雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，何新译，商务印书馆，1981年，第269页。

阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，董乐山译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第21页。

阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，第21页。

加林：《意大利人文主义》，李玉成译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第22—23、78页。

系，他不代表任何一个利益集团，也不想把自己组织成一种运动”。虽然这样说有些言过其实，但也从一个侧面说明人文主义者无论在人员构成，思想体系和行动中都没有形成一个有组织的团体。因此，尽管人文主义者在宗教批评上具有一致性，但每个人对宗教的认识是有差异的，而且每个人进行宗教批评的着重点都不一样。这就需要进行具体分析，如果我们从整齐划一的角度去认识人文主义者，就难免过于强调其共性而忽略其复杂性，从而造成理解和认识的偏颇。

其次，人文主义者的宗教批评始终固守着一条不可逾越的界限，那就是人文主义者从来没有达到否认宗教和教会的地步，也就是说，他们所做的一切批评都是在承认宗教信仰，保持虔诚的前提下进行的。人文主义者以讽刺和揭露教会的腐败，暴露教会的丑行而著名，似否认宗教，同宗教格格不入。这其实是一个认识误区。人文主义者批评宗教，但没有任何言论和行动可以说明他们否认宗教，“他们之中没有一个人曾经承认或者敢于承认是一个正式的哲学上的无神论者”，甚至他们对待宗教的态度比一般人还要虔诚，“一个奇怪的事实是：这个新文化的某些最热心的提倡者是最虔诚地敬上帝的人乃至是禁欲主义者”。对教会的揭露和批判同对宗教的虔诚似乎是一对无法调和的矛盾，但是，如果我们了解人文主义者对待言语的态度，也许可以部分理解这一矛盾。人文主义者的雄辩和激烈言辞并不代表推翻什么，而是强调言辞对某些心灵病症的“治疗”作用，“在其早期的著作《秘密》和信件中，我们可以看出彼特拉克试图成为 *medicus animorum*，即成为一名医治者，用言辞治愈自己和其他人的各种疾病”。因此，他们的批评本身也往往带有良药苦口的意味。正因为如此，韦斯曼探讨了大众团体的宗教行为和人文主义者的思想，找到了两者的共通之处，认为文艺复兴时期的“大众团体和人文主义者的虔诚都源自同样的道德和精神世界”，“两种团体都对宗教文化做出了实质的贡献”。

人文主义者承认宗教信仰和保持虔诚的态度可以从两个方面得到明显的体现。一方面，人文主义者的实际生活是同教会密切结合在一起的，人文主义者或是亲身担任教职，或是为教皇所重用，反过来，教会往往热情地接纳人文主义者，“因此如像过去一样，不少从事研究古典著作的人，他们把在教廷里担任秘书或是什么工作当作他们晋升的阶梯”。洛伦佐·德·美第奇是佛罗伦萨的统治者，本身又是一个人文学者和艺术的保护人，他又极力使他的儿子乔瓦尼成为红衣主教，并最终登基为教皇，由此而出现了一个人文主义教皇。在洛伦佐给儿子的一封信中，他除了教导自己的儿子不要学坏和不要奢侈外，特意教导他说，“我首先要告诫你，你一定要感谢上帝，并不断地想起不是因为你的美德，审慎和节制而使得我们家族荣耀和尊贵，而是因为他的恩惠，你应当通过虔诚，贞洁和模范生活来报答”。彼特拉克是“人文主义之父”，但他接受过僧职和低级神品，并曾经在罗马柯隆那红衣主教的宫殿里愉快地做了七年食客，在获得桂冠诗人称号后，他“接受了好几个教俸，富裕得足以轻视财富”。尽管瓦拉在1440年便已

阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，第67页。

布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第491—492页。

布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第490页。

George W. McClure, *Healing Eloquence: Petrarch, Salutati, and the Physicians*. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 15, no. 2 (Fall 1985), p. 319.

Ronald F. E. Weissman, *Humanist Preaching and Lay Piety in Renaissance Florence*. Timothy Verdon and John Henderson (eds.), *Christianity and the Renaissance*. Syracuse University Press, 1990, pp. 251—252.

丹尼斯·哈伊：《意大利文艺复兴的历史背景》，第158页。

Lorenzo De Medici, *Paternal Advice to a Cardinal*. Merrick Whitcomb (trans.). *Source-Book of the Italian Renaissance*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1903, p. 82.

威尔·杜兰：《世界文明史·文艺复兴》，幼师文化公司译，东方出版社，1999年，第18页。

经写出了他那著名的文章，证明了《君士坦丁的赠赐》是伪造的文件，并因此同当朝的教皇发生了矛盾，但是，他还是得到了后继教皇的支持，并在1448年担任了教皇秘书。著名的柏拉图主义者费奇诺从1473年开始正式成为一名牧师，之后又获得好几个基督教会的有薪俸的职位，最后成为佛罗伦萨大教堂牧师会的成员。著名学者皮科在10岁便被命名为教皇法庭首席公证人。人文主义者投身教皇宫廷或担任教职，说明人文主义者同教会有着广泛的合作基础。正是教会为人文主义者的生活提供了物质保障，为人文主义者的研究提供了空间和文化基础，同时也正是教廷为人文主义者提供了施展才华的机会。教皇利奥十世时，人文主义者与教皇的合作是非常典型的，利奥十世奖励和帮助古典及人文主义作品的编订和出版工作，邀聘和保护艺术巨匠，给予优厚待遇与赏赐，不遗余力地收集古典文物和古典著作，大量的人文主义者都投到他的麾下。对教会而言，人文主义者也似乎是不可或缺的，因为人文主义者可以为国家草拟公函和在公开而庄严的场合担任讲演，可以用自己的才能来装点教会。因此，在实际生活中，人文主义者并未抛弃教会而形成独立的阵营，教会也没有因为人文主义者的主张而把他们拒之门外，双方反而形成了相互扶植和相互合作的关系。尽管他们之间也有着这样或那样的矛盾，但是这些矛盾并没有引起人文主义者与教会的决裂。

另一方面，就人文主义者的理论而言，他们在批评教会的同时，也是极力维护宗教和教会的至上地位的。彼特拉克在他的文章《论无知》中非常清楚地阐明了这一观点。他说，“我的心灵的最深处是与基督在一起的”，“当这颗心灵思考或谈到宗教时，即在思考和谈到最高真理、真正幸福和永恒的灵魂的拯救时，我肯定不是西塞罗主义者或柏拉图主义者，而是基督徒”。因此，就彼特拉克而言，“宗教信仰和宗教虔诚在他的思想和著作中居于核心地位，并且也没有丝毫理由来怀疑他的陈述是否真诚。假如在宗教和古代哲学之间发生冲突的话，他将站在前者的教旨一边”。乔瓦尼在自己的通信中也表达了同样的情感。他说，虽然他非常喜欢古代，但是这种喜欢并不包括神圣的宗教和信仰，与古代人相比，在宗教信仰上“我们”要幸福得多。尽管在其他方面古代有优越于“我们”之处，但在信仰方面“我们”不会居于他们之下，因为古代人在异教的引领之下，必将走入歧途，而“我们”则沐浴着基督教的光芒。所以“那些追随他们的领路人走入地狱的人是不幸的，相反我们是非常幸福的。我们已经看到了真正的光芒，它使得我们知道了我们所愿，并为我们打开了道路，沿着这条道路，我们可以达到真正的幸福”。马基雅弗利虽然批评罗马教会使意大利处于四分五裂状态，因为它一方面占有世俗权力，但又没有足够的力量来控制它，但是他仍然认为宗教不可或缺，因为“维持宗教的基础并维持它们，是共和国或一个王国的统治者的职责；如果他这样做了，就会很容易保持他们的共和国虔诚，结果会保持国家的完美和团结”。因此，无论在实际生活中还是在理论上人文主义者都没有否认宗教和教会，这成为他们进行宗教批评的前提，也成为他们与教会合作的基础。

第三，人文主义者宗教批评的内容方面，同样体现着他们的限度。人文主义者由于没有形成统一的力量，因而也没有形成系统的理论体系，同时他们又是作为虔诚的信徒进行宗教批评，

参见郑如霖《教皇利奥十世的历史地位》，《华南师大学报》1988年第1期。

保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，姚鹏、陶建平译，上海译文出版社，1987年，第13页。

Giovanni Dondi Dall' Orologio, Letter to Fra Guglielmo Centueri da Cremona. From Eric Cochrane and Julius Kirshner (eds.), *Readings in Western Civilization: The Renaissance*. The University of Chicago Press, 1986, p. 70.

Niccolo Machiavelli, Discourses on the First Ten Books of Titus Livius. From *Readings in Western Civilization: The Renaissance*, p. 203.

所以批评内容同样带有零散性和不成体系的特点。概括起来讲，人文主义者宗教批评的重心不是整个神学体系和整个教会本身，而是神学中的某些问题和教会中的某些人员；不是注重宗教理论的评点，而是针对教会人士的种种行为；不是注重教会人士的所有行为，而是主要注重教会的世俗化行为；不是针对所有的世俗化行为，而是针对他们言行不一的欺骗行为。从人文主义者的著作中我们可以很明晰地看出，人文主义者批判的对象主要集中在教会中出现的生活腐化以及道德堕落现象，而且主要以低级教士、僧侣和修道士作为批评的靶子，因为“他们是过时价值的载体。他们也是最容易受到讽刺的对象，他们离世俗的人和诱惑很近，但又宣称纯洁和拥有特权。按照人文主义者的观点，他们拥有教会前辈的缺点但缺乏前辈的美德”。确实，在文艺复兴时期，教士和修道士在宗教信仰上出现明显的衰落趋势。教士的素质明显下降，许多教士不了解基本的宗教仪礼常识，甚至有的教士完全是文盲；教会中担任教职的人员成分变得复杂，许多人进入教会组织并不是为了信仰，而是为了金钱或其他目的，随着教会素质的下降，随之而来的是教士在道德上的败坏和堕落。正是在这样的状况下，人文主义者对教会进行了攻击和嘲讽，他们揭露和攻击的对象是教会出现的弊端，而不是把矛头指向整个教会，更多的是希望驱除教会中出现的腐败现象。既然如此，我们就不能简单地得出他们“反对教会”的结论，正如张椿年所指出的，“批判僧侣的行为与反对僧侣制度；反对个别教皇与反对所有教皇；反对僧侣制度、反对教皇与反对整个教会；反对教会与反对神是有区别的。每一个批判与反对不等于另一个批判与反对，同一个批判与反对，也可以从不同的立场、角度与深度去进行”。

人文主义者开始尝试着评点教会、研究《圣经》的另一个前提不是教会在日益走向没落，反而是因为基督教会经过几个世纪的发展，无论在思想上还是力量上已经取得了绝对的优势。对它进行评述，对异教进行研究不但不会妨碍基督教会的优势地位，反而在一定程度上能够促进基督教会的发展。“真正的宗教已经站稳了脚步，异教已经被毁灭，而胜利了的教会已经占领了敌人的营垒。现在几乎有可能和异教接触并对它加以研究而没有什么危险了”。因此与其说人文主义者对教会的批判和评点是出于对宗教的厌恶，倒不如说是对宗教的关心。与其说人文主义者沉迷于古典学，研究古代希腊和罗马的典籍和思想是为了寻求与教会对抗的工具，倒不如说是在古典文化中寻求素材，来延伸和扩大当时占优势的宗教文化。

只有了解了人文主义者对宗教的真正态度和宗教批评的前提和限度，我们才可以真正了解为什么对语言学和古典学这些充满异教思想的学问的研究差不多都会得到教皇和主教等人的赞助，为什么人文主义者往往会成为罗马教廷和主教官邸里的红人，为什么人文主义者都激烈地批评教会但从来没有越过否认教士的范围，为什么在文艺复兴的发源地意大利没有发生或更早地发生德意志那样的宗教改革。这一切都是由人文主义者对教会的态度所决定的。

## 二 理想宗教模式的建构

人文主义者的宗教模式是学者们探讨最少的问题，应该说，到目前为止，人们对人文主义者心目中的理想宗教样式，仍然模糊不清。造成这种状况的原因，一方面是因为人文主义者往

John F. H. New, *The Renaissance and Reformation*, p. 63.

张椿年：《从信仰到理性》，浙江人民出版社，1993年，第85—86页。

布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第203页。

往是作为宗教的批评者，而不是改革者出现的，“瓦拉是以批评的方式而不是以建构的方式来行事的；在瓦拉那里，也许隐含着某些教会学观念，但从没有积极地表达出来”。同时他们的批评主要集中在教会人士的不良行为上，而不是教义上，所以他们并没有关于理想宗教的特别清晰的系统阐述；另一方面，他们是在保全现有宗教和教会的基础上进行宗教批评的，所以不可能提出一种与现有宗教模式反差极大的新的理论体系。另外，由于我们往往把人文主义者当作宗教的对立面，所以非常注重他们关于反宗教的言论，而不注重他们作为虔诚教徒的真实想法。其实，尽管人文主义者关于宗教的论述散见于各处而不成系统，但是他们确实是通过自己的著作和行动进行着建构理想宗教模式的努力，他们的宗教观念就存在于对宗教的批评之中，存在于对世俗领域的拓展之中。既然他们并不是站在推倒宗教和取代现有教会的立场上，那么，在他们的宗教批评和强调世俗观念的背后，也就有着改善宗教的意味，有着构建理想宗教的线索。

人文主义者建构理想宗教模式的努力之一是回到古典时代，通过古典时代来重新审视现有的一切，从而为自己的理论找到支持和理论依据。我们知道，重视古典学术的搜集和研究，回到古代是人文主义者的主要特征之一。彼特拉克说，“在所有使我感兴趣的课题中，我尤其关注古代，因为我所在的时代时常拒斥我，因此，如果不是为了那些我亲爱的人，我宁愿选择出生在别的时代。为了忘记我自己的时代，我总是努力把自己的精神置于其他时代”。马基雅弗利1513年在给朋友的一封信中这样写道，“当夜幕来临时，我回家进入书房，我脱掉沾满灰尘和汗水的劳动服装，穿上在宫廷穿的长袍，我进入古代的殿堂，并受到他们的欢迎。在这里我独自享受只属于我的食粮，我因此而生。”这反映了人文主义者与古典时代的独特情感。人文主义者回到古典时代，并不仅仅是回到西塞罗等古典学术大师那里，回到柏拉图等古典哲学家那里，吸取关于世俗生活的素养，他们也同样回到了古典教父那里，从他们那里探寻宗教的本义，并把自己的思想交给他们去审视。彼特拉克就经常把早期教父奥古斯丁作为自己精神上的导师，时常把自己的心迹向他坦白，通过奥古斯丁以正统宗教的观点来检视自己的灵魂。这一点明显地表现在他的著作《秘密》一书中，在这本书里，他以和奥古斯丁对话的形式，道出自己对爱情、荣誉的看法和追求，让奥古斯丁来评判是非。彼特拉克在他的《登上文图克斯山》的信件中，同样表达了对奥古斯丁的尊敬。这封信本来就是彼特拉克写给一位奥古斯丁僧侣的，他在巴黎遇到这位僧侣并把他当作自己的精神导师。在这封信中，描绘他登上文图克斯山时，在山顶上看到了周围的景色，他翻开了随身带去的奥古斯丁的《忏悔录》，发现奥古斯丁已经在书中记载了彼特拉克此时所见到的景象，因此他从周围的景色反过来审视了自己的心灵，“我对自己感到愤怒，因为我们仍然赞美尘世之物，虽然我很久以前就从教徒哲学家那里得知‘比较而言，除了灵魂以外没有什么值得赞赏，如果灵魂是伟大的，那么其余的都微不足道’”。以彼特拉克为主的人文主义者与古典教父的精神沟通、交流，昭示人文主义者把理想的宗教建立在对早期

Christopher S. Celenza, Renaissance Humanism and the New Testament: Lorenzo Valla's Annotations to the Vulgate. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 24, no. 1 (Winter 1994), p. 40.

Francesco Petrarca, To Posterity. From James Harvey (trans.), *The First Modern Scholar and Man of Letters*. New York: G. P. Putnam, 1898, p. 64.

J. R. Hale (trans.), *The Literary Works of Machiavelli*. Oxford: 1961, p. 139.

关于彼特拉克《秘密》的内容，参见北京大学西语系资料组编《从文艺复兴至十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论辑》（商务印书馆，1973年，第6—13页）。以及 *Readings in Western Civilization: The Renaissance*, pp. 46—48.

Francesco Petrarca, The Ascent of Mount Ventoux. From *the First Modern Scholar and Man of Letters*, p. 72.

基督教的追寻上。人文主义者选择早期教父的宗教思想作为标本，是因为那时正是基督教成熟的原始阶段，是基督教理论的创成阶段，是宗教更纯洁的阶段，他们的思想中包含着基督教思想的真义和最基本的形式。而文艺复兴时期的宗教理论由于各种各样后来的解释的加入和不同理解的纷争，已经掩盖了宗教理论最原始的本义，同时由于神职人员对世俗问题的过多涉及和其种种不良行为的泛滥，已经玷污了宗教本身的清白。人文主义者追溯早期教父时代，就是当时试图恢复宗教本身的清白。就这一点而言，人文主义者与早期教父的亲近，同他们进行宗教批评和重视古典是非常一致的，“从根本上说，人文主义者与受其影响的哲学一样并不是异教徒，反宗教者或隐秘的无神论者。人文主义者无非是想对文化来个深入的追本溯源，从漏洞百出的注释和译文回到经典著作本身。一些基督教的人文主义者，回到了《圣经》和教父那里，他们对宗教及世俗的语言和文本有了更确切的理解”。瓦拉论证《君士坦丁的赠赐》文件的真伪正是人文主义者这方面努力的典型体现，这说明，人文主义者不是通过设计一套新的教义理论来建立自己的宗教理想，而是通过考证，鉴别现有宗教理论的依据，去除后人添加在宗教理论上的多余和错误的东西，从而回复基督教本来的含义和面貌，“瓦拉教会学的观点是极为尊重和倾听‘旧基督教’教会的仪式，圣保罗的精神和早期教父时代的基本要旨”。瓦拉力图去除附加在宗教上的种种属性，认为宗教就是宗教，而没有必要在它面前加上“真正的”、“基督的”等资格限制和属性限制。皮科也是在这方面做出努力的人文主义者之一，他亲自设计和完成了著名的九百论题，邀请欧洲的著名学者在罗马广泛辩论，以求辨明真理。人文主义者在宗教上寻求与古典时代的结合，清楚地表明了人文主义者的宗教理想：现在的宗教和教会已经蒙满尘垢，人们应当追本溯源，扫除这些尘垢，真正的宗教应当回复到基督教原始初创时期的真义上去。

人文主义者宗教理想的第二个表现就是要排除现有宗教的狭隘和偏执，提倡宗教宽容。具体说来，人文主义者就是想通过广泛探讨古典文化，推崇古典学者的思想，以及追溯教会最初的状态，为宗教和古典文化寻找到结合点，从而为宗教宽容找到理论依据。人文主义者认识到，古典时代既是一个人才辈出，各种学问和理论诞生的时代，也是基督教真正诞生和定型的时代，而当时基督教理论的创成不是与那些古典学问和理论分离的结果，恰恰是结合了古典学问的成果，因此人文主义者心目中的理想的宗教应当是和古典学问相容的，它们之间是可以调和的。布克哈特注意到，从但丁开始，就经常把同一个事实的基督教说明和异教的说明放在一起，说明他已经开始注意到了对同一个事物的不同看法。彼特拉克非常崇拜西塞罗，处处模仿西塞罗的文风，甚至还给西塞罗写过不少“信件”，同时彼特拉克又信守基督教，他认为“两者可以互相容忍”，因此“我们可以说，彼特拉克是一个清楚的例子，说明人文主义者能够既反对经院哲学，同时保持其基督教信仰，能够把自己的古典学识和宗教信仰调和起来。因而彼特拉克乃是‘基督教人文主义’早期意大利先驱”。布鲁尼在给一位有教养的妇女的信中认为，人们往往不自觉地首先把宗教和道德作为研究的主题，研讨圣奥古斯丁等人的著作，从中寻求美

大卫·戈伊科奇等编著《人道主义问题》，杜丽燕等译，东方出版社，1997年，第100页。

Christopher S. Celenza, Renaissance Humanism and the New Testament: Lorenzo Valla's Annotations to the Vulgate. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 24, no. 1 (Winter 1994), p. 40.

Lorenzo Valla, The Profession of the Religious. From David Englander (ed.), *Culture and Belief in Europe 1450—1600: An Anthology of Sources*. Blackwell Publishers, 1993, p. 34.

参见布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》第201页。

保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，第13页。



德，但是，美德往往存在于古希腊、罗马的著作中，存在于历史、演说术和诗歌中。因而，寻求美德应该拓展领域，把宗教以外的其他学科的知识纳入研究的视野之中。费奇诺则试图把柏拉图主义和基督教调和起来，他确信，“真正的宗教即基督教，和真正的哲学即柏拉图主义，在根本上是彼此能调和一致的，它倾向于把它们看成是姐妹，而不是使一个从属于另一个。他相信柏拉图的理性的任务是证实和支持基督教的信仰和权威，甚至认为为了真正宗教的利益而不能仅仅靠信仰引导的人，只能通过理性和最完美的哲学走向真理。”皮科则走得更远，他不但认为古典文化与基督教具有可调和性，而且认为所有有真知灼见的思想和宗教理论都可以统一起来。对皮科而言，“所有已知的哲学和神学学派及思想家都具有某种真实和可靠的洞见，这些洞见可以彼此调和起来，因而值得重新提出和辩护。”这种调和不仅只是宗教和古典文化的调和，同时也包括不同宗教观点之间的调和，正如费奇诺所说的，“每一种宗教都宣扬唯一真正的上帝，它们的多样性给世界增添了美丽的色彩。”通过这种调和的主张，人文主义者提出了自己的观点：宗教应该在尊奉真理的前提下广泛宽容，最初的基督教本来就没有同古典优秀文化形成对立关系，而是与之调和，达成和谐的状态，因此理想的宗教应该放弃偏执，善于吸收各种有见解的学说和理论，既包括不同的神学理论，同样也包括各种哲学理论。

人文主义理想宗教模式的另一个内容是力图在理论上把人的价值纳入神学体系之中，为人性和人生活的价值在宗教中找到应有的地位，从而达成人性和神性的统一。人文主义者反对人作为“罪人”一辈子过着无意义的赎罪的生活，相反认为，人具有的所有的能力和美德都是上帝赋予的，人们在俗世积极地活动本身就体现着神性。人文主义者这样做的目的不是贬损人性和人的价值，而是把长期被贬损的人的价值提升，认为人的价值同样有着神学的依据和神学的意义，从而扩大神学的内涵和外延。阿尔伯蒂在他的《论家庭》中详细阐述了上帝与人的积极的关系。他说，上帝赠与人适合其所有活动的形式，以及认识到危险事物并逃脱危险的能力。在所有这些数不清的礼物中，上帝加诸人们思想和灵魂上的一些宝贵的东西：节制的意识，对羞耻的畏惧，渴望得到赞扬，这会克制人的贪婪和制止人们过分的欲望。上帝也在人的灵魂上确立了人类社会的约束——正义、平等、自由和爱，因此它可以获得他人的恩惠和赞扬，并获得上帝的怜悯和仁慈。上帝给予我们能力、耐力、力量，并鄙视短暂的东西，因此我们可以尊重和服侍它——通过公正的活动，也就是通过怜悯和节制，并通过任何其他完美和值得赞扬的活动。在阿尔伯蒂看来，上帝赋予人的不只是虔诚地敬奉神祇和向往来世的心，同样包括人的自然的欲望，人的能力和本能，如果人们充分利用上帝赋予的这些能力和本能，同样是在完成上帝的天职。这样，人文主义者就把上帝和人在积极的层面上统一起来，从而为人文主义者所提倡的积极的世俗生活，提倡的对利益的追求和对名誉的注重在神学上找到了依据。提倡人性并不违背神性，人性同样是神性的一部分。费奇诺更直接地在人的认识能力方面找到了上帝与人的统一。他认为人作为尘世的主人，具有同上帝一样的无限的认识能力，这种认识能力是上帝给予人的礼物，让人们认识世界的和谐与美。人们运用这种认识能力认识自己，也就是认识上帝，他这样阐述了两者的关系，“如果我们认识事物是为了认识自己，那么认识自己就是为了

Leonardo Brunio Arezzo, *De Studiis et Litteris*. W. H. Woodward (ed.), *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912, p. 127.

保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，第59页。

保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，第72页。

大卫·戈伊科奇等编著《人道主义问题》第103页。

Leon Battista Alberti, *On the Family*. From *Readings in Western Civilization: The Renaissance*, p. 92.

认识上帝……因为上帝让我们认识自己，如果不认识自己，我们怎么可以认识我们从上帝那里得来的优点呢？”反过来，上帝作为一种抽象的存在，他也需要通过人作为实现自己洞察力和爱的中介，把自己的神性充分显示出来。所以，人文主义者认为“上帝只有在人身上才能表现出完全的神性，也就是说，在基督的完全的人性中，人才是完全的人。在这个意义上，基督是我们无限之爱的榜样，而不是无限权力的榜样”。在人性和神性统一的前提下来探讨人性的价值，符合人文主义者的基本特征，即在承认宗教的前提下表达自己的主张。

通过构建理性宗教模式，人文主义者表达了纯洁宗教的观点，并为他们所提倡的人性理论找到了神圣的依据。

### 三 世俗与宗教的悖论

人文主义者在理想上建构了一种宗教模式，并为人的价值找到了神学的归宿，但是如何在现实生活中实现这种理想，确是摆在人文主义者面前的难题。人性和神性可以在理论上达到逻辑的统一，但是两者的真正调和决不如理论推演的那样简单。况且人文主义者所面对的是日益世俗化和日益堕落的宗教，所面对的是要从宗教那里才能分离出的尘世的生活，所以他还要面临纯洁现有宗教和设定尘世生活的任务。所以人文主义者一直纠缠于宗教与世俗的两端，试图在两者之间寻求平衡点，结果形成许多难以消解的悖论。在宗教的前提下，人文主义者的世俗生活更多地停留在心灵的层面上，世俗观念的过度发展又使得人文主义者找不到实际的约束力量；人文主义者通过宗教批评来纯洁宗教，他们在宗教方面否认的东西恰恰又是他们在设定世俗生活时所大力提倡的，因而他们纯洁宗教的努力建立在非现实的基础上。由于人文主义者无法突破自己所设定的前提，所以他们也无法消除这种矛盾。

人文主义者追求人性与神性的统一，但并不是现有宗教与世俗的统一，因为现有的宗教太世俗化了，已经掩盖了宗教的真义；世俗生活又太宗教化了，人们根本认识不到人自身的价值。所以，如果没有纯洁的宗教，人性便失去了赖以统一的依据；如果没有人的真正的生活，又何必来与宗教的统一。因此，人文主义者首先面临着两种任务，一是纯洁宗教本身，恢复其原有的面目；一是把世俗生活从宗教中剥离出来。要完成这样的任务，最主要的首先是宗教和世俗分离，两者各归其位。宗教要有宗教的生活，世俗要有世俗的生活。因此，人文主义者“把尘世划归人类管辖，把宇宙仍然留给上帝去统治”。彼特拉克在他的《秘密》中，已经以向奥古斯丁请教的口吻表露了这一思想：“我的想法是，在尘世的时候，我们希望获得尘世的光荣是对的。当我们到达天堂，不再希望和关心尘世的光荣时，人们可以希望享受天上更高的荣耀。因此，我认为，凡人首先关心凡人的事情；短暂的事物之后接踵而来的是永恒的事物，这是一个正确的次序”。特勒肖从人具有双重灵魂的论点出发，论证了人的双重智慧，启示了两种不同的生活。他认为：“人有两个灵魂，一个是神圣的和不朽的，另一个是世俗的和会死的。结果是，人有双重的欲望和双重的智慧。一种智慧可以认识神圣的事物，属于被注入的灵魂，是人

加林：《意大利人文主义》，第94页。

大卫·戈伊科奇等编著《人道主义问题》第110页。

张椿年：《从信仰到理性》，第42页。

Donald Weinstein (ed.), *The Renaissance and the Reformation 1300—1600: Sources in Western Civilization*. The Free Press, 1968, p. 64.

所特有的。另一种智慧可以认识感性对象，它属于精神”。这样，由于人具有双重智慧，所以以他为中介，世界区分为世俗世界和神的世界。人作为神的世界的一部分，需要追随上帝；同时作为世俗世界的一部分，他要认识和享受世俗的世界，在世俗世界积极地生活。正如萨卢塔蒂所说的，“当你想从世界上逃走的时候，你就会从天堂里掉下来；而当你生活在尘世中的时候，你的心就可以进入天国。关心、爱护你的家庭、孩子、亲戚、朋友以及包容一切的祖国，并为他们效劳吧！这样做，你的心就不可能不升入天堂，并为上帝所喜爱”。世俗和宗教辩证地统一，又清晰地区别。

人文主义者纯洁宗教的努力是通过宗教批评来完成的。人文主义者批评教会宣讲禁欲但实际上又极度纵欲，许多教会人士甚至教皇都制造出很多的丑闻；教会宣讲节制和赤贫，但是实际上是财富的最大敛聚者和挥霍者，甚至通过出卖圣职，出售赎罪券和圣物来赚取钱财。说到底，就是教会对世俗事物涉入太深。因而，人文主义者攻击教会的主要目标其实正是教会的种种世俗化行为以及言行不一的欺骗行为，以及教会把宗教事务和世俗事物混杂在一起的现状。人文主义者指望通过这种批评使得教会还原为其宗教代表的位置，而把世俗世界从宗教中剥离出来。从表面上看，人文主义者的这种努力是非常合理和理性的，但从更深层的角度去分析，其实人文主义者的这种做法含有很大的矛盾。人文主义者一厢情愿地想把教会改造成一种抽象的存在，但教会实际上从一开始就不是一种抽象的存在，而是实实在在地存在于现实社会之中，“涉足市民世界一点也不是文艺复兴时期人文主义者的专利。实际上，多米尼克派从十三世纪早期，甚至在1290年共和国建立之前就已经完全加入到佛罗伦萨市民生活中”；人文主义者主观地把教会看成一种静态的存在，但教会其实是一直在顺应时代的发展而变化的，“教会随着和附和着时代的潮流而动，除非这些潮流直接威胁到它自己的直接利益，否则它不会去对抗它们……教会几乎不会采取任何不利于自己利益的步骤”。人文主义者批评教会的种种世俗行为，但他们没有注意到自己对世俗生活的宣扬其实与教会世俗化的趋势在本质上是一致的。人文主义者一方面赞美世俗的爱情，鼓励人们追求荣誉，追求财富，但一方面又对教会追求财富和满足人的本能的欲望大加斥责，这本身就构成了一对鲜明的矛盾。因而，由于人文主义者纯洁教会的努力并非建立在现实的基础上，所以他们的努力更多地体现为理论上的意义，未能影响教会立足的基础，也未能阻止住教会世俗化的进程。事实上，在人文主义者批评的浪潮中，教会反而越来越世俗化，世俗化成为教会顺应时代修正自己、接近民众的手段。关于这一点，王挺之做过详细的论述。他认为，尽管“意大利的教会在社会转型时期总的发展方向是趋于衰落，但值得注意的是，教会的衰落并不完全是一种单向的变化，而是呈现出多元变化的复杂因素。一方面在信仰上普遍衰落，价值观念更加趋向普通俗人；另一方面又在社会生活中采取了更加积极的姿态，从各方面加入社会，极力发挥天主教普世主义的影响，重树其拯救众生的济世形象。”因此，人文主义者在顺应时代的要求创建自己的理论的同时，教会也在顺应时代的变化而改变着自身。人文主义者的矛盾之处正是忽略了教会的世俗基础，忽略了教会变化发展的性质，人文主义者试图努力引导出一股世俗的潮流，但又试图让教会在这股世俗的潮流面前止住

保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，第122页。

加林：《意大利人文主义》，第27页。

Daniel R. Lesnick, *Civil Preaching in the Early Renaissance*. Timothy Verdon and John Henderson (eds.), *Christianity and the Renaissance*. Syracuse University Press, 1990, p. 210.

Philip Lee Ralph, *The Renaissance in Perspective*, p. 100.

参见王挺之《意大利文艺复兴时期的城市宗教生活》，《历史研究》1996年第5期。

脚步。人文主义者在不从整体上否认教会的前提下纯洁教会缺乏现实的基础，因而也就削弱了他们的理论对实践的指导力量。

人文主义者除了从宗教中剥离出世俗生活外，还从正面的角度来创建世俗生活。他们赞美尘世生活的价值，主张积极的生活和文明的生活。赞颂世俗生活是人文主义者的一个主题。曼内蒂抨击英诺森三世教皇的禁欲作品《蔑视世俗事务》，强调“我是一个人”；帕尔米耶里则认为离群索居的人对公共福利毫无用处；阿尔伯特强调真正的市民要承担责任，追求全体市民的公共福利。维吉利奥是一个人文主义教育家，他从世俗的观点表达了教育和现实生活的关系：“语法是为了使他能够掌握例文，从而使他演讲和写作起来更容易和能适应不同的题目和听众。历史可以为他提供行为范例，或避开或遵循，诗歌则渴望模仿史诗文学中英雄的美德。道德哲学则强调希望负责的市民具备高标准的个人行为”。但是，正如前面所述，在人文主义者的整体理论中，世俗生活并非生活的全部，人的完美价值并非人的世俗价值所能够全部体现，也就是说，世俗生活是相对于宗教生活而存在的，人性也是相对于神性而存在的。一方面世俗生活要从现有的宗教中剥离出来，一方面又要使剥离出来的世俗生活的价值最终同人文主义者并不清晰的理想的宗教相统一，所以，人文主义者的世俗价值观陷入了双重矛盾。

一方面，人文主义者的世俗观念主要停留在伦理的层面上，并不能走向彻底。彼特拉克赞颂世俗生活，但是他却认为探索自然是无益的，而把自然归于上帝的范畴，人们只能接受上帝的创造，而不能不自量力地去弄懂它。他说，“我们以笃诚的信仰来接受上帝的最神秘的东西——大自然的奥妙。那些自负要弄懂它的人，不但未达到目的，甚至毫无进展。只有傻子才相信自己真正掌握了宇宙的奥妙。他们听到一些虚假的吹捧，便忘乎所以，以为自己真正掌握了它们似的。这里用不着花更多的笔墨去描绘它们干这桩蠢事的尊容了。使徒已经对罗马人说得明白：谁知道上帝的奥秘？你参加了上帝制定奥秘的工作了吗？”对此，维利（Waley）评价说，“再也没有比这更加‘中世纪的’了，没有比这与人们通常认为是文艺复兴本质的探究的精神更加相对的了”。蓬波那齐虽然坚持没有神秘的东西，没有依赖于信仰的东西，但是他同时认为人的智力无法获得真理，“人的智力是征服真理的糟糕的工具，因此，我们对自然物的了解只不过是一种双重的无知”。人文主义者的这种态度影响极为深远，虽然人文主义者注重理性的态度引发了对自然的探索，但是文艺复兴时期并没有真正形成自然科学观，无论是布鲁诺、哥白尼还是刻卜勒在探索天文学方面都没有忘记探索本身的宗教意义。“刻卜勒的看法就是一个特别突出的例子。它的态度不仅是宗教的，而且还极其神秘。它的伟大的天文学发现主要出于宗教动机。它从寻找上帝之路出发，结果发现了行星的路径。”他还用太阳中心说来说明“三位一体”的教义，认为太阳是宇宙的统治者，行星之所以绕日运动，是由于太阳的世界灵魂在指挥。他把圣父说成了居住在太阳上，也就是居住在宇宙的中心，圣子就是环绕太阳这个中心的星球，圣灵则是宇宙间复杂的关系。人文主义者把自然界看成是上帝的范畴，把自然科学看成是无益的东西，这样就使得他们的世俗价值观建立在非常狭隘的基础之上。

Daniel Waley, *Later Medieval Europe: From St Louis to Luther*. Longman Group Ltd., 1985, p. 135.

John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Atheneum, 1994, p. 194.

加林：《意大利人文主义》，第23页。

Daniel Waley, *Later Medieval Europe: From St Louis to Luther*, p. 139.

Philip Lee Ralph, *The Renaissance in Perspective*, p. 206.

亚·沃尔夫：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》上册，周昌忠等译，商务印书馆，1997年，第7—8页。

另一方面，由于人文主义者的世俗生活观不是建立在世俗自然的基础上，而是从与现有宗教观念相对的角度去阐述的，他们在抛弃了现有宗教的不合理成分的同时，也把现有宗教合理的成分一起抛弃了。基督教会对人性的压抑是显而易见的，人文主义者要通过主张世俗生活把人性解放出来；然而，当时教会的理论不仅仅是压抑人性，也同样对社会的行为具有规范作用，人文主义者解放了人性，但同时也把这种规范去除了，而他们又未能切实地建立起一套替代教会规范的社会规范，因而在人文主义者提倡世俗化的同时，社会上也出现了道德的无序和混乱状态。人文主义者用提倡爱情和肉欲来与禁欲主义相对，用享受财富与教会赤贫相对，用追求名利来和教会的谦恭相对，但是爱情、肉欲，追逐财富和名利的限度在哪里？这样的世俗追求在怎样的程度上是合理的？人文主义者没有限定或无法限定。结果正如布克哈特所说的，“他（文艺复兴时期的意大利人）的爱情大部分是为了满足欲望，转向于另外一个同样发展了的个性，就是说转向于他的邻人的妻子。在一切客观的事实、法律和无论哪一类约束面前，它保留着由他自己做主的感情，而在每一个个别事件上，则要看荣誉或利益、激情或算计、复仇或自制哪一个在他自己的心里占上风而独立地做出他的决定。”人文主义者解放出人性和世俗，目的是为了最终与纯洁了的宗教达到完美的和谐，但人文主义者不可能控制住世俗发展的脚步，很快它就把人文主义者抛到了后面，对自然和科学的探索成为继人文主义之后的主流力量。

综上所述，人文主义者与宗教的关系强烈地体现着人文主义的特征，人文主义者处于一个过渡的时代，它带有该时代新与旧的双重特征。他力求在不放弃宗教的前提下纯洁宗教，想为人性和世俗生活的价值找到生存的空间，从而为两者找到一个平衡点。但是这个平衡点是不存在的。因为社会不是静态的，无论宗教生活还是世俗生活都非常具体和复杂，人文主义者停留在心灵和伦理阶段的静态的理论不能概括生活的全部特征，也不能预见生活的发展趋势。脱离开人文主义者的过渡性特征，不从其思想的整体去考察，我们就难以公允地对其做出客观的评价。

〔作者赵立行，1966年生，副教授。复旦大学历史系 200433〕

（责任编辑：姚玉民 舒建军）

布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第445页。

cerning the political situation in China. The changes in these relations exerted profound influences over the development of China's politics, including peace negotiations between the Guomindang and the CPC, the break-out of all-round civil war, the victory of the CPC throughout the country and the formulation of its foreign policy. Every change in these relations sent strong shock waves throughout East Asia and had far-reaching influence on the molding of post-war international relations in South East Asia.

### **A Perspective on the Ancient Thracians**

Shen Jian (104)

The Thracians existed as an important ethnic community in the Balkans in ancient times. "Thracian" was a general term and referred to numerous groups and tribes scattered across central and eastern Europe and Minor Asia. They used different languages derived from two linguistic systems. Their social and economic life laid the foundation for the early state regime and their religious and cultural life embodied such a high level of rich and dynamic cultural achievements that the classic Greek and Roman civilizations derived numerous cultural elements from them. Although the Thracian nation did not survive as an independent nation due to splitting and assimilation during Roman times it is still one of the few foundation colours on the national cultural palette in the Balkan region.

### **An Investigation of "the Leading General of Athens"**

Yan Shaoxiang (119)

Many scholars both in China and abroad believe that there was a post of "leading general" in the Athenian Constitution and that Pericles, the Athenian statesman largely responsible for the full development, in the later 5th century BC, of both the Athenian democracy and its empire, held this post for fifteen successive years. This is a misunderstanding. First, there was no such post when the ten posts of generalship were set up. Second, although the Athenian generals had more power and were more influential after the Greco-Persian War, no evidence is available of the establishment of the leading generalship in Athens. Finally, there were indeed signs that Pericles had more political power, in his grasp but his power came from non-constitutional factors, rather than from any privileged constitutional position.

### **The Balance and Mutual Restraint of Religion and Secularity ——The Religious Perception of Italian Humanists during the Renaissance Period**

Zhao Lixing (132)

The relationship between the Italian humanists and religion during the Renaissance should not be simplified as antagonistic. Humanists did not view religion as homogenous, and never totally negated it or the Church. They criticized religion out of their religious piety and cherished their own idealistic model of religion. They sought the original religious truth, advocated religious tolerance and tried to separate religion from security and achieve their unity on a higher plane. However, their efforts were trapped in double contradictions and slipped into an inextricable paradox: on the one hand, their interpretation of security and religion was purely theoretical, and, on the other, they tried to transform the church into an abstract existence.