

# 欧洲文明的古典渊源： 文明互动的一个案例

王超华

**【摘要】**西罗马帝国灭亡之后,古典传统长期存在,并对新生的欧洲文明的成长产生了深刻影响,具体表现有:罗马法为欧洲政治文明的框架构建提供了重要元素;古代文化为文艺复兴提供了素材宝库和创新力源泉;古希腊理性精神在中世纪基督教哲学中的保存推动了近代科学革命的发生;等等。通过对古典文明要素的吸收、采纳和创新,欧洲文明不断进行着自我塑造,最终形成独特的现代文明道路并建立起自己的文化自信。古典文明对欧洲文明的影响属于文明互动的一种特殊类型,即同一地区先在文明与后来文明的单向度、历时性互动。关注不同文明互动类型对于拓宽学界关于文明史研究的理论视野有一定参考价值。

**【关键词】**欧洲文明;古典文明;罗马法;文艺复兴;理性

**【作者简介】**王超华,中国社会科学院大学历史学院副教授、中国社会科学院世界历史研究所副研究员。

**【原文出处】**《天津社会科学》,2024.1.156~163

**【基金项目】**本文系国家社会科学基金重大项目“世界历史上主要文明之间的比较、互动与互鉴研究”(项目编号:22&ZD249)、中国社会科学院学科建设“登峰战略”资助项目“世界文明史”的阶段性成果。

欧洲文明(或称西方文明、西欧文明、基督教文明、大西洋文明等)是当今世界的几大主要文明之一,也是人类历史上最早实现现代化的文明,对人类历史进程和发展方向产生过重大影响<sup>①</sup>。欧洲文明在发源和漫长的成长过程中,曾受惠于多个文明。古典文明(或称古希腊罗马文明、地中海文明)便是其一。在西罗马帝国灭亡之后,日耳曼人吸收古典元素和基督教因素建立起欧洲封建文明。在中世纪史家本内特和霍利斯特看来,虽然古典文明与新生的欧洲文明迥然不同,但在某种程度上有着“如母子一样的传承关系”<sup>②</sup>。对于这种传承关系,著名法学家哈罗德·J.伯尔曼曾明确指出,西方作为一种历史文化和一种文明,不仅区别于东方,而且区别于各种“前西方”文化(以色列、古希腊、古罗马)。这些因素变成西方文明的精神原型,方式不是保存或继承,而是被作为原型进行采纳,即对古代典籍文本的重新

发现、重新审查和重新采用<sup>③</sup>。上述主张已为学界所普遍接受<sup>④</sup>。在12-17世纪欧洲“采纳”的古典遗产中,有三个元素对于欧洲现代文明的形成意义非凡,即罗马法、古典文艺和古希腊理性精神,它们的“复兴”(或保存)在不同阶段、从不同侧面深刻影响和塑造了欧洲文明。对此,国内外学界已经有不少论述,但多偏重于某一领域、某一主题或某一时期。例如,在对罗马法的研究中,研究者多强调其对后世法律体系的影响,鲜有人论及它对欧洲政治文明构建的意义,即从私法中抽取的原则如何被广泛应用于政治领域<sup>⑤</sup>;对于欧洲的理性精神,学界的关注时段多集中于18世纪启蒙运动前后,较少注意基督教利用古希腊理性构建宗教哲学的传统及历史进程;等等。鉴于上述偏颇,似有必要从空间视域进行更为系统性的研究和总结。本文尝试围绕上述话题展开探讨,以期管窥欧洲文明的历史演进及其特征,并为

我国学界关于历史上不同文明之间交流互鉴及其模式的理论研究提供一些线索。

### 一、罗马法复兴与政治文明框架构建

罗马法是古典文明留给欧洲文明的丰厚知识遗产<sup>⑥</sup>。它的影响不限于中世纪,即便是到了20世纪,在欧洲大陆的大部分地区,罗马法依然有效,而欧洲各国的民法也基本源于罗马法<sup>⑦</sup>。这当然与中世纪罗马法的复兴有莫大关系。而罗马法复兴的基础在于,罗马帝国灭亡之后,罗马法并未消失,而是在日耳曼人之中得到了继承和发展,这在近年已成学界共识。日耳曼各部族对待本部族和对待其治下的罗马人采取“属人”原则,罗马人仍然适用罗马法。但此时的罗马法已经是日耳曼化的罗马法,即“粗俗罗马法”(Vulgar Roman Law)。这样一来,在日耳曼诸王国就出现了一种“罗马法与日耳曼法共存”的局面<sup>⑧</sup>。实际上,日耳曼人的立法也不可避免地受到了罗马法的影响,勃艮第的《勃艮第法典》、东哥特的《提奥多里克敕令》、伦巴德的《利特勃兰德法典》、法兰克的《利普里安法典》等都或多或少摘引了罗马人的习惯法《狄奥多西法典》(Codex Theodosianus),有的条款甚至直接继承了该法的内容。西哥特的《西哥特法典》因罗马法特征过于明显而被有的学者认定“实质上属于罗马法”。8世纪之后,随着封建制度的确立和查理曼加冕,日耳曼法与罗马法进一步深入融合,以至在新的封建法律中已经很难区分其中哪些源于日耳曼人,哪些源于罗马的制度,包括法律在内的一种真正的中世纪文化也随之产生<sup>⑨</sup>。因此,在5-10世纪,尽管罗马法丧失了古典时期的统治地位,甚至这个时期被称为欧洲法律文明的“黑暗时代”和“无法学家的时代”,但“帝国法律体系的碎片”仍然被保存在日耳曼人的生活和法律中,其生命以多种方式得以延续<sup>⑩</sup>。

十一二世纪,随着博洛尼亚大学建立、查士丁尼《民法大全》(尤其是《学说汇纂》)的全面发现以及以伊纳留斯(Irmerius)为代表的注释法学派(the Glos-

sators)对原典的发掘和整理,一场学习、研究罗马法的运动在欧洲兴起<sup>⑪</sup>。美国历史学家哈斯金斯认为,在“12世纪文艺复兴”(the Twelfth Century Renaissance)中,罗马法复兴是核心内容之一,它不仅是法律条文的复兴,还是罗马体制和罗马思维方式的扩展,为当时欧洲各国不同程度地接受<sup>⑫</sup>。那时的法学家们将时代精神融入对罗马法的研究之中,不断创新理论体系和话语体系,如12世纪初意大利人格拉提安(Gratian)在汇编教会法规之时,对*ius*(法律或权利)一词进行了重新解释,并使用经院主义辩证法的分析和综合方法对各种不同的法予以鉴别,得出“君主的法律”和“教会的法律”不应高于自然法、不得与自然法相抵触的结论<sup>⑬</sup>。此后,从13世纪中叶到16世纪,随着人文主义的兴起,在注释法学派工作的基础上,评论法学派(或称后注释法学派, the Commentators)根据社会发展需求,对罗马法进行了扩充和阐释,形成了一种使法律服务于生活需要的“全新的法学”,并将罗马法复兴推向了新的高潮<sup>⑭</sup>。如此一来,在几个世纪的时间里,罗马法逐渐成为欧洲各国的“共同法”(ius commune)。进入资本主义时代后,罗马法的精神和原则得到更快扩散。马克思、恩格斯指出:“当工业和商业进一步发展了私有制(起初在意大利随后在其他国家)的时候,详细拟定的罗马私法便立即得到恢复并重新取得威信。……这时候法便在一国家里(法国是在16世纪)开始真正地发展起来了,除了英国以外,这种发展到处都是以罗马法典为基础的。但是即使在英国,为了私法(特别其中关于动产的那一部分)的进一步发展,也不得不参照罗马法的诸原则。”<sup>⑮</sup>由此,到17世纪,查士丁尼《民法大全》的影响已遍及欧洲,补充着当地法律和习惯的不足。正如基克所说:“活的意大利法……已经越过阿尔卑斯山。”<sup>⑯</sup>

罗马法复兴对欧洲文明产生了深远影响,主要体现在以下三个方面:第一,促进了西方多元法律格局的形成。在19世纪法国文明史家基佐看来,与单

一性的古典文明相比,欧洲文明以多样性为特征<sup>①</sup>。这种多样性的重要表现之一便是多元法律传统,而该传统的形成时间正是十一二世纪。罗马法复兴标志着法学从辩证法、修辞学等学科分离出来,成为一门独立的学科,并为欧洲文明提供了若干法律理念和原则。我们今天所熟知的陪审制度、律师制度、不告不理的审判原则、将法律划分成“公法”与“私法”的理论、“法律面前人人平等”等均来源于罗马法。罗马法复兴再现了古典时代的正义和平等的理念,唤醒了民众的权利意识,有力地推动了社会商业化进程和资本主义经济发展。为此,有法学家称,罗马法复兴的遗产不在于制度方面,而在于它改变了人们的思想,使他们尝到了法律保障的甜头<sup>②</sup>。第二,为欧洲政治文明构建提供了重要元素。罗马法的权利概念属于私法领域,如财产权、继承权、债权等,这些权利受法律保护、不可剥夺。罗马人“把私人权利看成国家权利的最高准则”。在研究罗马法的过程中,中世纪教会法学家不断更新罗马法关于私人权利的概念,并将其与选择统治者的权利结合起来,延伸出了“少数人的权利”和臣民的抵抗权等重大理论问题<sup>③</sup>。同时,罗马法所蕴含的“国家产生于人们的共同契约,参与立法是每个社会成员的权利”“关系大家的事情必须由大家来确定”“权力必须委托给大家同意的人”等民权思想与日耳曼人的自由平等文化传统特别相容<sup>④</sup>。这样一来,罗马法的复兴就为中世纪人开展限制王权的斗争提供了法理依据,也为西方国家在历次改革和革命运动中始终把政府权力置于法律框架之内奠定了基础。因此,英国著名政治思想史家昆廷·斯金纳指出,把罗马法看作近代立宪主义的主要来源之一,此说貌似荒唐却符合事实<sup>⑤</sup>。第三,影响了近世各国的法律编纂,成为欧洲各国法制现代化的动力源泉。对于18世纪以来欧洲的法典化,罗马法提供了基本的术语体系和规则。由于罗马法最强大的部分在于其私法,因此各国民法典的编纂对罗马法继受较多。在这方面,最著名

的是1804年拿破仑《法国民法典》,它借鉴和内化了罗马法精神与制度,大致可以被称为“罗马法规则的概要”,结果使罗马法在解释新法典、解决学术争议以及补充法律漏洞方面成为一种不可或缺的工具<sup>⑥</sup>。此后,《法国民法典》又成为许多国家制定民法典的蓝本,如1811年《奥地利民法典》、1838年《荷兰民法典》、1889年《西班牙民法典》。德国对于罗马法的继受也较为彻底。十八九世纪,随着“潘德克顿”(Pandectarum/Pandekten,即查士丁尼《学说汇纂》)中兴运动的发起和以萨维尼(Friedrich Carl von Savigny)为代表的历史法学派的鼓吹,罗马法逐渐适用于德国各地,最终在1900年促成了以罗马法为基础的《德国民法典》的公布实施。在欧陆国家之外,罗马法关于契约、信托、赠予、法人制度的相关规则还在英国法中被采用,而罗马法的原则更是与苏格兰法的原则“明显地混合在一起”。正如约翰·塞尔蒙爵士所评价的那样:“当一个熟悉罗马法术语的英国律师去学习法国或德国的实用法律书籍时,他会发现这一切并不陌生。”<sup>⑦</sup>鉴于上述原因,对于罗马法复兴及其对欧洲文明的影响,我们这里借用法学家W.S.霍兹华斯的话作为总结,即如果欧洲主要国家没有在不同时期不同程度上接受罗马法,那么,政治理论和制度、工业和商业组织、公法和私法的规则……都不会像今天这样<sup>⑧</sup>。

## 二、古典文化与文艺复兴

14-16世纪“文艺复兴”是欧洲文明进程中的一次思想解放运动,也是一个重要历史时期,最能体现出古典文化是欧洲文明汲取养分的“富矿”。人文主义者认为,古典文化在经历了近千年的“死亡”之后,在他们的时代“复活”了<sup>⑨</sup>。然而,这只是他们一厢情愿的幻想。因为古典文化从一开始就深深根植于中世纪欧洲的土壤中,并未中断<sup>⑩</sup>。奥地利学者多普施曾指出,当日耳曼人征服罗马帝国并在古罗马的疆土上建立起新兴国家之后,“西方的罗马帝国毫无痛苦地睡着了”,而日耳曼人就处在一个并不需要多费

什么周折便能接受罗马文化,并维持罗马文化的活力,同时还为罗马文化注入新鲜血液的境地<sup>⑤</sup>。因此,对于中世纪的欧洲人而言,罗马是不远的过去,是他们共同的记忆。可以说,无论在哪个地方回溯过去,他们都能看到罗马,并听到“罗马的低语声”<sup>⑥</sup>。

作为古典文化两大载体,语言和文献的延续是文艺复兴能够发生的关键。在中世纪欧洲,拉丁语一直是知识阶层的共同语言,希腊语在中世纪后期也得到学习和推广。即便是基督教也是以罗马模式组建,继承并传播了许多古代遗产,它的经典用古希腊语写成,以拉丁语形式传播。古典文献在中世纪被尘封起来,但并非长期无人问津。相反,在13世纪之前,欧洲人对古典文献的发掘和研究曾经出现过两次高潮,也被一些研究者以“文艺复兴”来称谓,即“加洛林文艺复兴”(the Carolingian Renaissance)和“12世纪文艺复兴”。在前一时期,许多古罗马科学和文学典籍得到收集、修订和抄写,古典传统在一定程度上得到恢复。最为关键的是,教育得到更广泛推广,读写率得到提升,为将来的学术复兴奠定了基础<sup>⑦</sup>。在后一时期,欧洲人对古典思想、语言和文学的理解不断扩展和深入。为了满足古典研究的需要,重新焕发活力的诸城市纷纷建立大学。这些大学是高等学校而非神学院,其专业也不限于神学。在课程上,亚里士多德的自然哲学、逻辑学、天文学、算数几何等受到推崇,古典文献自然也受到青睐<sup>⑧</sup>。以此为背景,欧洲知识分子作为一种专业人员最终诞生<sup>⑨</sup>。对于后来的人文学者而言,那些最为人们所熟知的拉丁诗人、历史学家、演说家和书信作家连同亚里士多德、普鲁塔克和一些其他希腊作家的作品的拉丁文译本一并构成了一个宝库。待到十四五世纪,随着资本主义经济的发展,新兴资产阶级迫切渴望一种新文化,用来表达他们的思想观念和价值取向。毋庸置疑,这种新文化就是在古典文化的宝库中找到了灵感。对此,19世纪文艺复兴史家布克哈

特评论道:“文化一旦摆脱中世纪空想的桎梏,也不能立刻和在没有帮助的情形下找到理解这个物质的和精神的世界的途径。他需要一个向导,并在古代文明的身上找到了这个向导。因为古代文明在每一种使人感到兴趣的精神事业上具有丰富的真理和知识。”<sup>⑩</sup>

与此同时,那些著名的人文主义者无不极力推崇古典文明。但丁将维吉尔视为自己的父亲、古典文明的化身、众诗人的火把;彼特拉克将西塞罗视为自己的另一只眼睛,并认为古代文明是意大利人的母亲,一切令人尊崇的艺术的创造者;薄伽丘则为文艺女神的复归而欢呼<sup>⑪</sup>。这些人将西塞罗、普林尼等人的书信当作典范来学习,如佛罗伦萨政治家、哲学家萨鲁达蒂(Coluccio Salutati)使用西塞罗体写公函和私人信件,据称其一封信函的威力抵得上一支长枪队<sup>⑫</sup>。他们将许多古代的演讲词拿来作为样本,他们收集、学习和保存能够找到的所有拉丁语经典著作,并努力翻译希腊语文献。例如,佛罗伦萨人列奥纳多·布鲁尼(Leonardo Bruni)直接从希腊文重新翻译了亚里士多德关于道德和政治哲学的著作,如《尼各马可伦理学》《政治学》等。M.费奇诺(Marsilio Ficino)则痴迷柏拉图的思想,并在美第奇家族的支持下翻译了柏拉图的著作。费奇诺还出版《柏拉图神学》(1474年),尝试证明柏拉图哲学和基督教的融合性<sup>⑬</sup>。不仅如此,人文主义者喜欢在编辑古典文献时添加上他们自己的充满激情的评注,借此激起公众对这些作品以及他们此后生活于其中的古典语言的尊崇<sup>⑭</sup>。印刷术的发明无疑加速了这些新古典文本和人文主义思想的传播。有人统计,到1500年,在意大利,西塞罗的文集印过二百多版,维吉尔的作品印过七十版<sup>⑮</sup>。这些文本证实,人文主义者一直在有意识地进行文化创新。“人文主义之父”彼特拉克将柏拉图的智慧、基督教的信仰和西塞罗的雄辩融入自己的人性化的哲学纲领之中,用古典修辞学反对经验哲学的辩证法。洛伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla)提倡

简洁的古典拉丁文风来取代经院式的晦涩风格,他考证了所谓“君士坦丁赠礼”为伪作,并试图在伊比鸠鲁主义的现世幸福与基督教的彼岸幸福之间达成一种妥协。还有不少人在哲学上试图恢复柏拉图主义,但在这个外壳下塞进了大量自然和人性的内容。有西方学者指出,从时代精神的角度来看,文艺复兴和人文主义的哲学基础既不是亚里士多德主义,也不是神秘的柏拉图主义,而是感性的伊比鸠鲁主义<sup>⑧</sup>。15世纪初的人文主义者,通过从希腊的史料研究古代城邦的宪政生活以及以此为依据评价近代意大利城邦的历史,为文艺复兴的政治学和历史编纂学的发展铺平了道路<sup>⑨</sup>。建筑师和艺术家更是将古典主义与人文主义相结合创造了无数至今可见可叹的作品<sup>⑩</sup>。关于古典文明对欧洲文明的这种“决定性层面”的影响,有西方学者说,“没有古典建筑的范例,文艺复兴的建筑是不可想象的;没有古典史诗传统,也不可能有《失乐园》”<sup>⑪</sup>。

尤其需要指出的是,古典教育传统在文艺复兴中得到传承和发展。尽管“人文主义”是19世纪才出现的概念,但其源头可以追溯到古希腊。古希腊思想以人为中心,而不是以上帝为中心。古希腊人开创了教育(paideia,针对青春期前的儿童),为古罗马人所继承,其目的在于培养那些为人类与人性所独有的品质,西塞罗则以humanitas(人性)来称谓它。为了让人从自然的状态中脱离出来,文艺复兴时期,人文主义者专门开展“人文研究”(studia humanitatis)并讲授相关科目,其中语法、修辞不仅要引导学生熟悉古典学术并培养其演讲和写作能力,同时还要他们全面掌握文学、历史和道德哲学等领域的经典作品。因此,可以说,学生们是从古代作家那里学到humanitas的含意的<sup>⑫</sup>。这一源自古典的传统对后来的西方教育有着极其长远的影响。人文主义课程在16世纪实现制度化,到19世纪一直是中等教育的标准课程。因此,那些欧洲的政治、社会和思想精英在步入职业生涯之前都会有一个人文

主义教育的准备<sup>⑬</sup>。

### 三、古希腊理性精神与近代科学革命

近代自然科学也是文艺复兴的产物。它始于哥白尼的天文学革命,即以日心说取代古希腊天文学家托勒密的地心说。到17世纪,天文学、数学、医学、物理学等领域以及科学研究的理论方法几乎都取得了重大突破。不少近代早期科学史家主张,那时两个领域的进展堪称“革命性”,其一是物理学和数学的“弥合”(数学物理学及其他“数学科学”的产生),其二是“实验方法”的发明和运用(可观察和可操作的实验科学)。然而,如果我们向上追溯,上述两项进展在古代或已见端倪。对于前者,亚里士多德虽然多次明确区分数学和物理学,但他始终拒绝禁止跨越物理学和数学之间的界限,相反,他还反复把数学应用于物理世界,尤其是对于运动的分析。哥白尼、伽利略、开普勒等许多近代早期科学家采用和拓展的正是这些传统。对于后者,科学实验在古代就已在进行,托勒密运用各种天文仪器来证实几何模型是否适用于行星,他也经常把仪器有效地用于精心设计的光学实验,旨在收集数据。鉴于此,在美国科学史家戴维·林德伯格(David C. Lindberg)看来,伽利略、威廉·吉尔伯特(William Gilbert)、弗朗西斯·培根、波义耳等人所创造的不是新的实验“方法”,只是新的实验“修辞”。林德伯格还认为,如果进一步考察17世纪许多科学中的革命性成果,我们很可能会从中发现更多古典成就的影子。例如,在哥白尼的日心行星体系模型中,个别行星模型的数学结构和几乎所有数据都来自托勒密及其天文学传统,哥白尼成功建立的日心模型的各个部件和大部分样式仍然是古代的;直到17世纪,盖伦的医学理论和医疗实践一直主导着西方哲学;所谓科学革命的核心机械论哲学,也基本是对公元前3世纪伊比鸠鲁原子论的重现;等等。科学革命创造者的卓越之处不仅表现在摒弃过去、创造新的理论,更反映在能够重新有效地利用继承下来的科学思想、理论、假设、方法、仪器和

数据,并把它们付诸新的理论创造<sup>④</sup>。

由此看来,科学“革命”绝不是突然和偶然发生的,不能忽视自古典时代以来的知识积累。爱因斯坦对此早有洞见,他指出,西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础的:希腊哲学家发明形式逻辑体系(体现于欧几里得几何学中),以及(在文艺复兴时期)发现通过系统的实验可能找出因果关系<sup>⑤</sup>。其实,上述两点均与理性紧紧相关。理性是推动自然科学在近代取得长足进步的精神内核,而它正是古代(古希腊)哲学的基本特征。曾有学者指出,希腊人在思维方面彻底、严格而又勇敢,而在将理性置于人类等级的顶端时尤其如此。例如,苏格拉底把人定义为“一个对理性问题能够给予理性回答的存在物”,因为“一种未经审视的生活还不如没有的好”<sup>⑥</sup>。亚里士多德以最彻底和最强烈的形式阐明理性主义,他说,理性是我们人的存在中最高级的部分,一个人的理性,是一个真正的自我,是他的存在的中心。同时,他又说,“求知是人的本性”,所谓认识,就是要认识原因,而人类理性可以上升到所有事务的第一因<sup>⑦</sup>。依靠理性,人不仅可以主宰自身命运,还可以去认识自然和人类社会。正是在这种理性思想的指导下,希腊人对科学保持着高度的兴趣,并在天文学、光学、数学、物理学、医学、地理学等诸多领域取得惊人成就。可以说,一直到17世纪之前,希腊化时期是世界科学史上最辉煌的时代<sup>⑧</sup>。

从罗马帝国晚期到中世纪再到近代早期,理性地位的演变有一个漫长的过程。在基督教兴起之后,理性被视为信仰的对立物,受到早期教父们的批判。护教士德尔图良(Tertullianus)拒绝使用古代哲学和理性来为基督教信仰辩护,并提出“不能将基督教视为一种哲学,基督徒与你们的哲学家在认识和方法上都没有什么相似之处”<sup>⑨</sup>,他甚至还极端地主张“因其荒谬,我才信仰”(credo quia absurdum)<sup>⑩</sup>。教皇格里高利一世(即大格里高利, Gregory I)认为真正信仰就要排除所有知识而完全靠个人体验,于是

有了他在《对话录》中的名言:不学无术乃信仰虔诚之母。然而,为了论证信仰的合理性,神学家们又不得不求助于古希腊的理性逻辑。例如,护教士殉道者查士丁(Justin Martyr)曾借用“逻各斯”(logos,或译为“道”,即古希腊哲学家赫拉克利特所称运动变化的必然性和规律性<sup>⑪</sup>)的概念来论证基督是智慧和真理之源<sup>⑫</sup>;奥古斯丁坚持信仰优先,认为所有真理都来自上帝,但又努力拓展任何信仰与理性的共同领域,并极力用理性来捍卫信仰<sup>⑬</sup>,他曾提出,基于信仰而接受的真理,最终都不可能与理性发生冲突——如果理性被正确理解的话<sup>⑭</sup>。此后,在诠释经典和对上帝论证的过程中,对古希腊理性逻辑的使用成为经院哲学的根本特征。11世纪唯实论的最著名代表安瑟伦(Anselm of Laon,又译安瑟尔谟)强调“为求知而信仰”,并尝试用逻辑三段论来证明上帝的存在。到了十二三世纪,随着古希腊文献的完整版本得到发现,尤其是亚里士多德的著作被全面翻译成拉丁文,知识领域取得重大进展。在此基础上,针对信仰与理性孰轻孰重的问题,托马斯·阿奎那将基督教义同亚里士多德哲学进行全面整合,建立起一套完整的理性神学体系,而这一无所不包的哲学体系的关键在于“和谐与一致”。他断言理性与信仰可以并存,信仰可以通过理性来证明,又使理性趋于完备<sup>⑮</sup>。与之前安瑟伦所提“信仰高于理性”相比,在阿奎那这里,理性的地位无疑得到进一步提升。但即便如此,阿奎那对于信仰与理性的人为调和还是遭到不少人的反对。罗吉尔·培根(Roger Bacon)提出只有实验科学才是认识真理的道路,他批评阿奎那的神学体系缺乏数学和自然科学两块基石。接下来,邓司·斯各特(Duns Scotus)和他的学生威廉·奥卡姆(William of Ockham)明确提出信仰与理性分离的观点,尤其是后者指出,二者是两个互不关联的领域,在神学领域中要以信仰为准,在其他领域则要求助于理性<sup>⑯</sup>。既然理性不能认识上帝,而自然和宇宙又是可以认识的,那么理性就应该摆脱束缚将目光转

向尘世,去认识和研究自然和宇宙,这就使许多思想家能够从事探索自然科学的工作<sup>⑤</sup>。由此开始,坚守信仰与从事科学研究不再矛盾,经院哲学的时代成为过去,文艺复兴的道路被扫清,科学摆脱“神学的婢女”的地位也就指日可待了。那个时代的人,“一旦摆脱了经院哲学权威的桎梏,就吸收了经院哲学的方法给与他们的教育。他们本着自然是一致和可以了解的信念,开始进行观察,用归纳的方法形成假设并解释他们的观察结果,然后又用逻辑的推理演绎出推论,再用实验去加以检验。经院哲学训练了他们,结果反而叫这些人把它毁坏”<sup>⑥</sup>。最终,理性从形式逻辑的方法变成自然科学的方法,理性的法则也变得与自然规律同一,近代科学革命的发生近在眼前,而这场革命正是启蒙运动的一个重要组成部分<sup>⑦</sup>。

### 余论

古典文明对欧洲文明的影响是多方面的,前文所述并未穷尽全部,其他影响还涉及民主制度、代议制政府、语言文字等领域<sup>⑧</sup>。它们在欧洲文明的形成和发展中分别承担了不同的角色。例如,罗马法、古典文化和古希腊理性精神为欧洲文明注入了血肉和灵魂,成为欧洲迈向现代化道路的力量源泉。对此,恩格斯评论道:没有希腊文化和罗马帝国所奠定的基础,也就没有现代的欧洲<sup>⑨</sup>。同时,在建设现代文明的过程中,欧洲人对于古典传统文化的学习和借鉴不是完全照搬,而是根据自身的发展阶段和时代主题,在不同的时期采用了不同的部分,尽管有时它是以“复兴”之名进行的。欧洲人对古典传统不断进行反思、改造与创新,其方式“会使原作者感到惊异”,从而形成独特的话语体系并构筑起自己的文化自信。在此过程中,欧洲文明的特征愈加明显,与古典文明的差异愈大。事实表明,不论古代世界与中世纪欧洲曾有着怎样的连续性和相似性,不论欧洲文明如何复兴古典文化,都无法掩盖它们之间的“裂痕”。两种文明之间有着根本的不同,而这种不同与

生俱来<sup>⑩</sup>。

此外,不同文明在成长过程中,必然通过与他者文明的交通、交往、交流、联系和竞争等方式进行互动,不断地丰富、提升和完善自身。没有一种文明可以游离于文化引进之外,没有一种文明可以毫不流动地存续下来<sup>⑪</sup>。一般而言,文明互动主要发生在共时性文明之间,是一种双向关系,如游牧文明与农耕文明、欧洲文明与伊斯兰文明、中世纪欧洲文明与拜占庭文明、近代欧洲文明与世界其他文明等<sup>⑫</sup>。然而,从古典文明与欧洲文明的关系中,我们看到了文明互动的另一种类型,即在同一地区先后出现的两种文明之间,先在文明对后来文明影响和渗透,后来文明对先在文明借鉴和吸收,其特征是历时性和单向度,而欧洲对古典传统的各式“复兴”展示出文明互动的特征。与之类似,犹太—基督教文明与欧洲文明之间、中东古代文明与阿拉伯—伊斯兰文明之间等亦可视为存在此类互动关系。当然,这种互动模式的动因、性质、规律以及归宿还需进一步探讨。

无论如何,欧洲文明对其他文明元素的借鉴和吸收都决定了它绝非单一文明,只能是一种混合文明。在文明互动的视野下,西方学界长期宣扬的所谓“文明纯粹论”和“文明优越论”实难成立,某种文明的中心论自然也就站不住脚了<sup>⑬</sup>。文明因多样而交流,因交流而互鉴,因互鉴而发展。当今世界正处于百年未有之大变局,全球化程度不断深化,推进不同文明间交流互鉴并深入开展相关理论研究,对于解决人类面临的各种问题、破除西方文明观困境无疑会提供很好的思路。

### 注释:

①国外学界关于世界文明及其数量的研究评述,参见塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》(修订版),周琪、刘绯、张立平、王圆译,新华出版社2009年版,第23~26页;菲利普·巴格比《文化与历史:文明比较研究导论》,夏克、李天纲、陈江岚译,商务印书馆2018年版,第177~203页。

②朱迪斯·M.本内特、C.沃伦·霍利斯特:《欧洲中世纪史》

(第10版),杨宁、李韵译,上海社会科学院出版社2007年版,第5~7页。

③哈罗德·J.伯尔曼:《法律与革命——西方法律传统的形成》,贺卫方、高鸿钧、张志铭、夏勇译,中国大百科全书出版社1993年版,第3页。

④相关论断参见侯建新《中世纪与欧洲文明元规则》,《历史研究》2020年第3期;侯建新《欧洲文明不是古典文明的简单延伸》,《史学理论研究》2014年第2期;侯树栋《断裂,还是延续:中世纪早期文明与罗马文明之关系研究的新动向》,《史学月刊》2011年第1期;等等。

⑤徐大同主编:《西方政治思想史》,天津教育出版社2005年版,第93~94页。

⑥ Hessel E. Yntema, "Roman Law and Its Influence on Western Civilization", *Cornell Law Review*, Vol. 35, 1949(1).

⑦克里斯蒂安·迈耶:《自由的文化:古希腊与欧洲的起源》,史国荣译,北京时代华文书局2015年版,第8页。

⑧舒国滢:《法学的知识谱系》,商务印书馆2020年版,第451~452、457~459页;李栋:《中世纪前期罗马法在西欧的延续与复兴》,《法律科学(西北政法大学学报)》2011年第5期。

⑨李秀清:《日耳曼法研究》,商务印书馆2005年版,第481~487页。

⑩ Paul Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe*, London and New York: Harper & Brothers, 1909, pp. 2-31.

⑪ Paul Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe*, London and New York: Harper & Brothers, 1909, pp. 33-58.

⑫查尔斯·霍默·哈斯金斯:《12世纪文艺复兴》,夏继果译,上海人民出版社2005年版,第20、159~160页。

⑬舒国滢:《法学的知识谱系》,第527页。

⑭舒国滢:《法学的知识谱系》,第567~596页。

⑮《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第71页。

⑯D. G. 克莱克尼尔、C. H. 威尔逊:《罗马法的接受和持续影响》,林榕年、王云霞译,《中外法学》1995年第2期。

⑰基佐:《欧洲文明史》,程洪逵、沉芷译,商务印书馆2005年版,第22~28页。

⑱勒内·罗迪埃:《比较法导论》,徐百康译,上海译文出版社1989年版,第16~17页。

⑲侯建新:《思想和话语的积淀:近代以前西欧财产观的

嬗变》,《世界历史》2016年第1期。

⑳赵文洪、赵秀荣:《欧洲文明进程:自由观念卷》,商务印书馆2023年版,第56~57页。

㉑昆廷·斯金纳:《近代政治思想的基础:宗教改革》下卷,奚瑞森、亚方译,商务印书馆2002年版,第175页。

㉒赖因哈德·齐默尔曼:《罗马法、当代法与欧洲法:现今的民法传统》,常鹏翻译,北京大学出版社2009年版,第8~9页;何勤华、李琴:《罗马法复兴对〈法国民法典〉之诞生与演进的影响》,《学术界》2019年第11期。

㉓转引自D. G. 克莱克尼尔、C. H. 威尔逊《罗马法的接受和持续影响》,林榕年、王云霞译,《中外法学》1995年第2期。

㉔参见D. G. 克莱克尼尔、C. H. 威尔逊《罗马法的接受和持续影响》,林榕年、王云霞译,《中外法学》1995年第2期。

㉕罗伯特·E.勒纳、斯坦迪什·米查姆、爱德华·麦克纳尔·伯恩斯:《西方文明史》,王觉非等译,中国青年出版社2003年版,第405页。

㉖克里斯蒂安·迈耶:《自由的文化:古希腊与欧洲的起源》,第7~20页。

㉗阿方斯·多普施:《欧洲文明的经济与社会基础》(下),肖超译,大象出版社2014年版,第622~623页。

㉘查尔斯·霍默·哈斯金斯:《12世纪文艺复兴》,第90页。

㉙ John Contreni, "The Carolingian Renaissance: Education and Literary Culture", in Rosamond McKitterick (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, c. 700—c. 900, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 709-757.

㉚ James A. Weisheipl, "Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century", *Mediaeval Studies*, Vol. 26, 1964(1); James A. Weisheipl, "The Structure of the Arts Faculty in the Medieval University", *British Journal of Educational Studies*, Vol. 19, 1971(3); Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 33-53.

㉛雅克·勒高夫:《中世纪的知识分子》,张弘译,商务印书馆1996年版,第4页。

㉜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1997年版,第170~171页。

㉝朱龙华:《罗马文化与古典传统》,浙江人民出版社1993年版,第402页;朱龙华:《意大利文艺复兴的起源与模式》,人

民出版社2004年版,第63页;张椿年:《从信仰到理性:意大利人文主义研究》,方志出版社2007年版,第13~14页。

③张世华编著:《意大利文艺复兴研究》,上海外语教育出版社2002年版,第48~49页。

④玛格丽特·L.金:《欧洲文艺复兴》,李平译,上海人民出版社2015年版,第115~116页。

⑤费尔南·布罗代尔:《文明史纲》,肖昶、冯棠、张文英、王明毅译,广西师范大学出版社2003年版,第320页。

⑥G. R. 波特编:《新编剑桥世界近代史:文艺复兴1493-1520年》,中国社会科学院世界历史研究所组译,中国社会科学出版社2018年版,第104页。

⑦邓晓芒、赵林:《西方哲学史》(修订版),高等教育出版社2014年版,第120~121页。

⑧G. R. 波特编:《新编剑桥世界近代史:文艺复兴1493-1520年》,第77~78页。

⑨玛格丽特·L.金:《欧洲文艺复兴》,第125~161页。

⑩理查德·詹金斯编:《罗马的遗产》,晏绍祥、吴舒屏译,上海人民出版社2002年版,第3页。

⑪阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》,董乐山译,群言出版社2012年版,第7~9、35、56页。

⑫Margaret L. King, *A Short History of the Renaissance in Europe*, Toronto: University of Toronto Press, 2017, p. 82.

⑬戴维·林德伯格:《西方科学的起源》(第二版),张卜天译,湖南科学技术出版社2013年版,第398~404、406~407页。

⑭《爱因斯坦文集》第1卷,许良英、李宝恒、赵中立、范岱年编译,商务印书馆2010年版,第772页。

⑮恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海译文出版社2004年版,第9页。

⑯参见威廉·巴雷特《非理性的人:存在主义哲学研究》,杨照明、艾平译,商务印书馆2004年版,第88~89页。

⑰罗伯特·E. 勒纳、斯坦迪什·米查姆、爱德华·麦克纳尔·伯恩斯:《西方文明史》,第158~161页。

⑱德尔图良:《护教篇》,涂世华译,上海三联书店2007年版,第77~78页。

⑲关于此论的历史演变参见 Peter Harrison, "I Believe Because It Is Absurd: The Enlightenment Invention of Tertullian's Credo", *Church History*, Vol. 86, 2017(2).

⑳北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马

哲学》,三联书店1957年版,第18页。

㉑查士丁:《护教篇》,石敏敏译,生活·读书·新知三联书店2014年版,第67~71页;胡斯托·L. 冈萨雷斯:《基督教史:初期教会到宗教改革前夕》上卷,赵城艺译,上海三联书店2016年版,第62~63页。

㉒参见安东尼·M. 阿里奥托《西方科学史》(第2版),鲁旭东、张敦敏、刘钢、赵培杰译,商务印书馆2011年版,第177~179页。

㉓参见G. 希尔贝克、N. 伊耶《西方哲学史:从古希腊到二十世纪》,童世骏、郁振华、刘进译,上海译文出版社2004年版,第135~145页。

㉔参见乔治·萨拜因著、托马斯·索尔森修订《政治学说史》(第四版)上卷,邓正来译,上海人民出版社2008年版,第300~301页。

㉕马啸原:《西方政治思想史纲》,高等教育出版社1998年版,第135~136页。

㉖贺璋璋:《中世纪神学中的理性思想》,《世界历史》1991年第4期。

㉗W. C. 丹皮尔:《科学史及其与哲学和宗教的关系》,李珣译,广西师范大学出版社2009年版,第93~106页。

㉘托马斯·L. 汉金斯:《科学与启蒙运动》,任定成、张爱珍译,复旦大学出版社2000年版,第1~18页。

㉙理查德·詹金斯编:《罗马的遗产》,第1~49页。

㉚《马克思恩格斯全集》第26卷,人民出版社2014年版,第189页。

㉛克里斯蒂安·迈耶:《自由的文化:古希腊与欧洲的起源》,第5、15页。

㉜费尔南·布罗代尔:《文明史纲》,第30~32页。

㉝在布罗代尔、威廉·麦克尼尔、杰里·本特利等西方学者研究的基础上,国内已有不少相关成果问世,如彭树智《文明交往论》,陕西人民出版社2002年版;马克垚主编《世界文明史》(上),北京大学出版社2004年版,第13~17页;刘新成《互动:全球史观的核心理念》,《全球史评论》第二辑,中国社会科学出版社2009年版,第3~12页;刘文明《全球史理论与文明互动研究》,中国社会科学出版社2015年版,第115~135页。

㉞刘新成:《文明互动:从文明史到全球史》,《历史研究》2013年第1期。