

论中世纪和文艺复兴对话中但丁的多重文化身份

——但丁700周年祭

李婧敬

摘要：在但丁逝世后的7个世纪里，人们对但丁一直持有两种迥异的评价：有“文艺复兴的先驱”之说，也有“中世纪思想文化体系的捍卫者”之说。但丁的人文思想确实具有多面性、矛盾性和多变性，对此可从社会道德观、政教观和语言文化观三个层面综合探析，力求揭示但丁在历史漩流中的种种彷徨与抉择，真实、全面、立体地解读其人文思想的动态发展过程，说明其价值取向的矛盾性和复杂性。

关键词：但丁 人文思想 多重文化身份

引言：“中世纪的最后一位诗人，同时又是 新时代的最初一位诗人”

1893年，恩格斯在《共产党宣言（意大利文版）》（*Manifesto del Partito comunista*）序言《致意大利读者》（“Al lettore italiano”）中写道：“封建的中世纪的终结和现代资本主义纪元的开端，是以一位大人物为标志的。这位人物就是意大利人但丁，他是中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人。”^①这一评价勾勒出但丁（Dante Alighieri, 1265—1321）作为身处历史岔路口的承前启后者的历史文化

^① [德]卡尔·马克思、[德]弗里德里希·恩格斯：《共产党宣言》，[意]帕尔米罗·陶里亚蒂译，罗马：梅特米出版社，1998年版，第24页。

形象，也为现当代学者研究但丁的人文思想确立了一个基调。“最后”与“最初”传递出但丁人文思想取向的基本要义：“复古”和“创新”。孰重孰轻，学者们各抒己见，观点纷繁歧异。

事实上，在但丁逝世后不久，争论便已拉开帷幕。就诗歌创作而言，但丁的崇拜者薄伽丘（Giovanni Boccaccio）称赞他“第一个开启了缪斯回归的道路”^①；彼特拉克（Francesco Petrarca）则谨慎地认为“给但丁的最恰当的称号应当是‘用俗语写诗的顶尖高手’，而不是其他的什么”^②；萨卢塔蒂（Coluccio Salutati）的学生尼科洛·尼科里（Niccolò Niccoli）干脆称但丁的拉丁文错漏百出，比“制作裤带的、烤面包的人好不到哪里”^③。就政治观念而言，尽管布鲁尼（Leonardo Bruni）将但丁塑造为一个“将大部分时间都用在为共和国服务上”^④的佛罗伦萨公民，但《帝制论》（*De Monarchia*）的核心论题却是关于世界帝国的政治理想。至于但丁的历史观，倘若恩格斯将其誉为代表中世纪终结和现代资本主义纪元发端的标志性人物，另一些学者则更为赞赏“中世纪的天鹅绝唱”^⑤这一比喻。

在国内学术界，梁启超首次将但丁介绍给中国读者，此后众多学者对但丁的定位就是“新时代的最初一位诗人”，并倾向于将这一评价理解为中世纪的反叛者和人文主义运动的先驱，“在20世纪将近100年的时间里……展现的是或多或少被扭曲的景象，这些是由于评论家对

① [意] 乔万尼·薄伽丘、[意] 列奥纳多·布鲁尼：《但丁传》，周施廷译，桂林：广西师范大学出版社，2008年版，第11页。

② [意] 弗朗切斯科·彼特拉克：《家信集》，阿尔多·S. 贝尔纳多译，巴尔的摩：约翰·霍普金斯大学出版社1982年版，第204页。

③ 周施廷：《关于但丁“文艺复兴先驱”的三次大辩论及其政治意义》，《世界历史》，2009年第6期，第101页。

④ 贾长宝：《从薄伽丘和布鲁尼笔下的但丁形象差异看意大利人文主义的转型》，《外国文学》，2019年第3期，第68页。

⑤ 例如，意大利文学评论家弗朗切斯科·德桑蒂斯认为但丁“以过去谴责现今，又以现今的堕落作为反衬，赞美过去”。荷兰历史学家约翰·赫伊津哈表示：“《神曲》似乎正是为了阻止这一切所写，并试图扭转这些在但丁眼皮底下正在发生的变化，恢复过去的生活方式，并从过去找到一种当前世界所努力寻找的满足感。”

于但丁，主要是他的《神曲》的不充分的知识背景造成的”^①。随着但丁的作品逐渐被译介为中文，当代国内学界“呈现出对但丁的思想与艺术风格的全方位研究”，“满足了中国读者认识但丁、欣赏其文学创作特别是思考其作品中关于哲学、伦理、政治、美学问题的社会需要，但仍存在不少问题”^②。

2021年适逢纪念但丁逝世700周年，国内外学界的纪念活动和学术研讨层出不穷。在一次相关主题的访谈中，佩尔蒂勒（Lino Pertile）指出：“但丁作为诗人的声望与他作为思想家的声望并不相称……他的思想没有得到充分的重视……在《神曲》（*Divina Commedia*）写了700年后，我们对其的回应仍然不足。”^③之所以存在“回应不足”的现象，一个重要的原因在于但丁的人文思想确实具有无法一言以蔽之的多面性、矛盾性和多变性特征。因此，针对其中某一个领域的相关研究犹如管中窥豹，难见全貌，而针对但丁在某一人生阶段价值取向的静态研究亦无法解释其观点和立场的数度变化，甚至是彻底反转。

本文尝试从社会道德观、政治宗教观和语言文化观三个层面，以动态追溯的方式，去探析在一个旧有价值体系土崩瓦解，全新价值体系尚未形成的特殊历史时期，但丁所经历的彷徨及其在不同人生阶段作出的抉择，以阐释但丁的人文思想价值取向及其发展、变化，直至最终成熟的来龙去脉。

① [斯洛伐克]高利克：《中国对但丁的接受及其影响（1902—2000）》，格桑译，《扬子江评论》，2012年第1期，第22页。本文就老舍、何其芳、矛盾、吴宓、冯至、华宇清、巴金、李玉悌、徐迟、李忠星、徐坡、陆洋、陈鹤鸣、王玉琦、葛涛、索绍武、常勤毅、孙振田、蔡清富和台湾学者罗光等人对但丁的评价进行了综述，详细梳理了20世纪中国现代学界对但丁及其作品的接受情况。

② 姜岳斌：《但丁在中国的百年回顾》，《外国文学研究》，2015年第1期，第135页。本文第三部分就2000年以后国内当代学界关于但丁人文思想价值研究的情况进行了综述，肯定了相关研究领域细分化的趋势，也指出了存在的问题。

③ 陈绮：《七个世纪后，我们怎么读〈神曲〉——访哈佛大学意大利文学教授利诺·贝尔蒂勒》，《中国社会科学报》，2020年4月26日，第2版。

一、道德价值体系的双重面向：高贵， 取决于心灵还是血脉？

如赫伊津哈（Johan Huizinga）所言：“从中世纪晚期到近代的过渡，是贵族傲慢到资产阶级贪婪的转变时期。”^①这是对1300年前后佛罗伦萨社会结构变革的真切描述：随着封建经济逐渐让位于商品经济，传统贵族的地位也遭到“新人”（gente nova）的威胁和冲击。以市民资产阶级为代表的“新人”并不具备引以为傲的家世背景，但其务实、创造的价值观却为即将启幕的文艺复兴打下了经济基础，同时也深刻地改变了原有的社会格局。然而，令但丁心生厌恶的，恰恰是在这座城市初露端倪的现代社会特质。在他看来，“新人”虽占有愈发可观的经济资源，也为社会财富的增长作出了不可否认的贡献，但他们唯利是图的道德观念却令其富而不贵——“新人和暴富滋生傲慢，使人们之行为肆无忌惮（la gente nuova e i subiti guadagni / orgoglio e dismisura han generata）”^②——即便他们一时得意，也如同沸水翻滚的过程中借势浮起的沉渣，无法真正成为稳定的社会领袖阶层；更为可怕的，乃是“新人”的崛起诱发了传统道德价值体系的土崩瓦解，让佛罗伦萨社会陷入了因财富和权力之争而不得安宁的深渊：“铸传罪恶的弗洛林币，羊与羔被诱走错误路线（conia e diffonde il maledetto fiorino, / che ha traviato il gregge dei fedeli）。”^③简言之，佛罗伦萨的繁华盛景并未给但丁带来欣喜，令他辗转反侧的，是藏于繁华表面之下的隐忧：喧嚣鼎沸的佛罗伦萨将往何处去？它如何才能回归往昔平静、

① 陈绮：《七个世纪后，我们怎么读〈神曲〉——访哈佛大学意大利文学教授利诺·贝尔蒂勒》，《中国社会科学报》，2020年4月26日，第2版。

② [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第二卷：《地狱篇》，佛罗伦萨：文字出版社，1994年，第16歌，第73—75行。

③ 同上书，第四卷：《天国篇》，佛罗伦萨：文字出版社，1994年，第9歌，第130—131行。

有序的状态？既然“传统贵族傲慢，资产阶级贪婪”，那么何种群体才堪称高贵，有资格也有能力成为佛罗伦萨的领袖阶层，引领这座城市重建其道德价值体系，走向恒久的和平？从这个角度而言，对“高贵”这一特质内涵的探索，构成了但丁道德价值观的核心所在。不过，在不同的人生阶段，但丁给出的回答却是有着极大差异的。

创作《新生》(*Vita nova*)期间，但丁还是“温柔新体诗派”(Dolce stil novo)的代表性诗人，他在这一时期所理解的“高贵”是以文化贵族的理念为基础的。当他写下那首《爱与高贵的心灵毫无二致》(*Amore e 'l cor gentil sono una cosa*)时，其立意可谓与圭尼泽利(Guido Guinizelli)的那首《爱总是栖息于高贵的心灵》(*Al cor gentil rempaira sempre amore*)一脉相承：将爱与高贵的心灵等同视之，因为爱从不栖息于卑劣的心灵，只有高贵之人才能感受爱。

不过，若说上一代“温柔新体诗派”诗人提出“高贵的心灵是感受爱情的必要且充分条件”，乃是基于一种试图打破原有社会阶级壁垒的需要，以便将“高贵”这一品质向所有不具备显赫家世背景的人开放；那么此刻，在但丁笔下，爱与高贵心灵的同一性原则却转而体现出另一种封闭和隔离的倾向：在诗人那里，能够承担引领佛罗伦萨社会之重任的高贵群体虽不必来自传统的名门望族，却必须具备特定的文化素养。换言之，但丁在这一阶段虽认同上一代“温柔新体诗派”诗人关于“高贵”的看法，赞同取消门第出身这道门槛，却划出了另一条并非人人可企及的文化底线。在他看来，“社会由两种人构成：有知识的人（由此可以期待完美与福祉，他们即为人类）与无知识的人（没有幸福的希望，因幸福来源于知识，因此他们是野兽）”^①。

为了塑造佛罗伦萨领袖阶层的高贵灵魂，但丁创作了若干具有道德教化色彩的诗篇，《我常常寻找的甘甜的爱之韵律》(*Le dolci rime d'amor ch'i' solia*)和《既然爱已全然抛弃了我》(*Poscia ch'Amor del*

^① [意]罗贝托·安东内利：《但丁、彼特拉克与欧洲知识分子的起源》，成沫译，《复旦大学学报（社会科学版）》，2019年第3期，第87页。

tutto m'ha lasciato) 是两首最为典型的作品。在《我常常寻找的甘甜的爱之韵律》中,诗人驳斥腓特烈二世(Federico II)的观点(事实上,那是亚里士多德的理论,只不过被诗人安在了腓特烈二世的身上),强调“财富”非但不是“高贵的源泉”,相反是企及高贵的阻碍;此外,“家世”也并非高贵的标签。在《既然爱已全然抛弃了我》里,但丁进一步阐述了“高贵”既不取决于血统,也不取决于财富,而是一种在后天获取的品质,并具体探讨了高贵之人的“优雅”言行。针对那些虚假的“贵族式”做派,诗人猛烈斥责^①,其口吻与他在《地狱篇》(*Inferno*)的最初几歌里审视传统道德在贵族阶级中的沦丧时一般无二。^②在此基础上,但丁给出了谦谦君子的行为典范:“既懂慷慨给予,也能坦然获取;谈吐得体,令人愉悦;欣赏智者,也得智者青睐,对愚蠢之人的评价淡然处之;为人谦和,同时懂得在必要的场合展现自身的价值”。^③通过上述两首诗篇,但丁提出了以心灵“高尚心灵”(gentilezza)、而非“尊贵血统”为导向的“高贵”论,突出强调文化素养较之财富、门第等因素的重要性,主张以文化滋养佛罗伦萨领袖阶层的文化生活,进而重塑失落的道德价值体系,诗中的观点带有明显的圭尔甫派(guelfo)市民色彩。

然而,随着流亡生涯的开始,但丁的看法发生了改变。在托斯卡纳和罗马涅地区的大小封建宫廷里,但丁感受到一种有别于佛罗伦萨市民社会的气息:“人们谨慎地维护社会的阶层秩序……统治者依照以

① 遭到叱责的有挥金如土的挥霍者;有大笑无度,自视风趣幽默的人;有喜欢舞文弄墨、故弄玄虚的自恋者;有无视爱情中的忠诚,沉迷于打情骂俏,如小偷一般从女性那里窃取鬼鬼祟祟的欢愉和牲畜般的快乐的人……详见〔意〕马可·桑塔伽塔:《但丁传》(Marco Santagata, *Dante: il romanzo della sua vita*),米兰:蒙达多利出版社,2012年,第108页。

② 弗朗切斯卡·达·波伦塔和保罗·马拉泰斯塔的故事反映了他们所属的封建贵族阶层的道德沦丧;菲利普·阿尔詹蒂的行为体现出早期城市豪强家族的奢靡做派;门客恰克的形象则勾勒出佛罗伦萨那些毫无门第背景的新贵阶层的腐化之风。上述群体都在以堕落的方式模仿贵族的生活:他们试图通过在社会中消耗财富来确立高贵的地位,却混淆了慷慨与炫耀之间的界限。详见〔意〕马可·桑塔伽塔:《但丁传》,第140页。

③ 〔意〕马可·桑塔伽塔:《但丁传》,第109页。

才干、功劳、礼仪和忠诚为基础的荣誉标准来规范公共事务……如果说利益是佛罗伦萨的标签，那么荣耀则是亚平宁山区的标签。”^①在诗人看来，这里等级森严且固化的阶层分布反映了天国的秩序，相对平静的政局亦可让人隐约窥见一个理想的基督教社会。如果说13世纪90年代，支持城市公社（*comune*）圭尔甫派的但丁曾反对亚里士多德的看法，坚称高贵的社会领袖阶层并不需要拥有显赫的家世；那么在撰写《飨宴》（*Convivio*）的时期，诗人便已开始远离原先的评判，以谨慎而恭敬的态度重新考量家族承袭的因素对于高贵的身份价值。

在后期作品《帝制论》里，但丁又一次提到了亚里士多德的观点且明确表示赞同：“根据那位哲学家（亚里士多德）在《政治学》（*Politica*）里的论述，高贵蕴于德行和来自古代的财富。尤维纳利斯（*Decimo Giunio Giovenale*）则称‘心灵的高贵是唯一的德行。’上述两种观点表明了两种不同的高贵的来源：一种源于自身，一种源于祖先（*Est enim nobilitas virtus et divitie antique, iuxta Phylosophum in Politicis; et iuxta Iuvenalem: ‘nobilitas animi sola est atque unica virtus.’ Que due sententie ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum. Ergo nobilibus ratione cause premium prelationis conveniens est*）。”^②

不难看出，但丁对世袭贵族的身份价值给予了越来越高的认可。在他看来，埃涅阿斯（*Enea*）之所以高贵，一方面是由于他个人的德行出众，另一方面也是因为他从诸位祖先及其妻子身上承袭了高贵的因素。出于同样的理由，诗人对腓特烈二世的评价也发生了重大转变：在《地狱篇》里，腓特烈二世被置于火棺之中，^③而在《炼狱篇》（*Purgatorio*）里，当诗人再次提及此人时，却发出感慨：“腓特烈被卷入倾轧之前，/勇武与彬彬礼随处可见（*solea valore e cortesia trovarsi, /*

① [意] 马可·桑塔伽塔：《但丁传》，第140页。

② [意] 但丁·阿利吉耶里著，[澳] 布露·肖编：《帝制论》：佛罗伦萨：文字出版社，2009年，卷二、三，第4行。

③ 详见[意] 但丁·阿利吉耶里著，[意] 乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第二卷：《地狱篇》，第10歌，第119行。

prima che Federigo avesse briga)。”^①

除了追寻普遍伦理道德的高贵，但丁也致力于追寻属于他自身的高贵。尽管他的家族“既谈不上极其富有，也并不穷困”^②，但在其自我形象的塑造过程中，他却反复强调自己的高贵出身：高祖卡恰圭达（Cacciaguida）是尊贵的埃利塞家族（Elisei）的亲眷，还曾获得皇帝的加封。^③但丁明知自己通过多年投身公共事务已足以证明心灵的高贵，但他仍然希望为自己增添一份光彩的家世，以便取得全方位的话语权。

回顾但丁的创作生涯，对于社会领袖阶层之高贵特质的思考与反思是一条贯穿始终的主线。通过对“高贵”的核心内涵（究竟是源于心灵，还是源于血脉）的探寻，但丁尝试在一个变化的年代重建支离破碎的道德价值体系，恢复理想的社会秩序。青年时期的但丁曾尝试通过强调道德情操和文化素养的价值，消除“高贵”的阶级壁垒；经历多年流亡以后，他最终在原有的封建贵族阶层找到了稳定的归属感，从而彻底改变了自己对“高贵”的评判标准，明确表示传统贵族的高贵血统乃是成为社会领袖阶层的先决条件，彻底否定了新兴市民资产阶级成为社会主导的可能。可以认为，在社会道德体系重构的问题上，但丁虽不是全然无视“新人”的价值，但他最终选择了将希望寄托于拥有高贵血脉传承的旧贵族。对于该阶层日趋显现的颓败之态，但丁是心知肚明的：若不具备高尚的道德情操和人文素养，仅凭家世血统，必然无法在那个被“新人”扰乱秩序的社会中力挽狂澜。正因如此，他才会一面骄傲地赞颂自身的高贵家世，一面表明：“噢，太渺小，我们的高贵血统（*O poca nostra nobiltà di sangue*）。”^④换言之，在

① [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第三卷：《炼狱篇》，第16歌，第115—117行。

② [意]列奥纳多·布鲁尼：《但丁与彼特拉克传》，保罗·维迪编：《列奥纳多·布鲁尼文学和政治作品集》，都灵：UTET出版社，1996年，第547页。

③ 详见[意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第四卷：《天国篇》，第15歌，第134—148行。

④ [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第四卷：《天国篇》，第16歌，第1行。

但丁那里，高贵的出身构成了高尚的道德的基础，但只有让血脉辅以个人德行，才能企及完全意义上的高贵。但丁的哲学论著《飨宴》正是为了这个包括“君主、男爵、骑士以及其他贵族（*principi, baroni, cavalieri, e molt'altra nobile gente*）”^①在内的传统贵族群体而创作的，其旨归是为这一已经具备高贵血统的阶级提供与其血统相匹配的高尚的知识和德行的盛宴，助其重振旗鼓，清除市民阶级崛起所带来的种种流弊，恢复理想的社会秩序并担当社会领袖的职责。正是从这个意义上，葛兰西（Antonio Gramsci）评价但丁想改变当前，却把目光转向了过去。

二、反复变化的政治理想：一个数度倒戈的圭尔甫派？

“在但丁所处的社会里，他只能算是二流的政治家，然而，对于他的个人生活而言，政治却起到了比其他任何因素都具有决定性的作用。”^②现实生活中的但丁是一个迫不得已在对立的政治势力之间一次次作出选择的人，其对于佛罗伦萨城市公社、帝国和教廷的政教观念也数次历经重大变化。

早年的但丁，的确是布鲁尼笔下那个“将大部分时间都用在为共和国服务上”的佛罗伦萨爱国公民。即使是在30岁以前那些刻意回避政治的日子里，但丁也不曾逃避佛罗伦萨公民的义务，包括参军打仗。^③1293年以后，但丁得到圭尔甫派白党领袖维耶里（Vieri De' Cerchi）的提携，开始凭借自身的智慧服务于城市公社。1300年，“人

① [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]弗朗卡·布兰比拉·阿杰诺编：《飨宴》，佛罗伦萨：文字出版社，2003年，卷一，九，第5行。

② [意]马可·桑塔伽塔：《但丁传》，第17页。

③ 在一封已经失传的书信里，但丁描述了自己于1289年骑马参加坎帕迪诺之战（*Battaglia di Campaldino*），击溃吉伯林派（*Ghibellino*）时的情景。关于该书信，详见[意]列奥纳多·布鲁尼：《但丁与彼特拉克传》，第540—542页。

生的路途方行半程（Nel mezzo del cammin di nostra vita）^①的但丁经历了一系列复杂的联合与对立，被推选为佛罗伦萨城最高执政官。与此同时，他开始了《地狱篇》的写作，以佛罗伦萨圭尔甫派的视角记录了这座城市“风云变幻的政治局势、社会阶层之间紧张微妙的张力以及被快速的经济发​​展所抛弃的传统城邦价值”^②，并在此基础上展开批评和教化。

卸任执政官后，但丁深陷黑白两党之争，被迫踏上流亡之旅。他黯然叹息“这不祥的执政官职位是我遭遇的所有劫难的原因和起始”^③，表达了他在政治立场上重新作出选择的良苦用心和深沉思考。

流亡初期，但丁参与了圭尔甫派白党流亡者与吉伯林派在加尔贡扎的会见，共同筹谋凭借武力杀回佛罗伦萨。此举给他个人带来了极为严重的后果：但丁由一个试图重返故土的流亡者变成了谋逆者，由圭尔甫派黑党的敌人变成了整个佛罗伦萨的敌人。^④此时的但丁虽继续在《地狱篇》里在宣扬自己的圭尔甫主义，但圭尔甫派黑党人却控诉他倒向了吉伯林派。

背负叛徒恶名的但丁开始谋求个人层面的解决途径，争取获得黑党的宽恕和赦免。为此，他撰写了一封悔过信，先是以高傲的口吻展开自我辩护，追述自己作为市民和政治家所经历的事件，并重申自己是圭尔甫派阵营内的一员；而后以谦卑的态度请求黑党执掌的佛罗伦萨政府原谅他先前所犯下的过错：与佛罗伦萨的宿敌——吉伯林派结盟，进而撤消对自己的流放。不过，但丁的忏悔之举不仅没能博得黑党的宽恕，还让圭尔甫派白党人和吉伯林派也对他恨之入骨——在他们眼里，但丁为了洗清自己背叛佛罗伦萨的污点，便毫不犹豫地他们将他们弃之如敝屣。

① [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第二卷：《地狱篇》，第1歌，第1行。

② [意]马可·桑塔伽塔：《但丁传》，第128页。

③ [意]列奥纳多·布鲁尼：《但丁与彼特拉克传》，第542页。

④ 详见[意]马可·桑塔伽塔：《但丁传》，第189页。

先是与吉伯林党结盟，后又悔不当初，但丁的态度反转是否应被视作纯粹的投机之举？应当看到，无论是依靠群体武力，还是请求个人宽恕，这一时期的但丁只怀揣唯一的目标：重返他深爱的佛罗伦萨。在但丁心中，他虽流亡在外，却仍将自己视作佛罗伦萨市民群体中的一员，保持了一个圭尔甫派对佛罗伦萨政治理想的忠诚。这正是他在《地狱篇》里为自己塑造的形象：始终秉承佛罗伦萨在近几十年来固守的圭尔甫派传统，对祖国心怀一腔赤诚。值得注意的是，此刻的但丁关心的是祖国佛罗伦萨的命运，而非某个派系的命运。换言之，但丁在这一时期的政治观念已超越了圭尔甫派内部黑白党派的纷争，而他的委曲求全之举恰恰体现了他在政治领域内的正直：“我将我遭受的流放当作荣誉：/如果判决或命运之力/迫使这世界/将白花变为黑花，/与正直的人一同倒下总也值得赞扬（l'essilio che m'è dato onor mi tengo: / che se giudico o forza di destino / vuol pur che 'l mondo versi / li bianchi fiori in persi, / cader co' buoni è pur di lode degno）。”^①遗憾的是，此次以回归祖国为目的的尝试除了让但丁身陷两难——“两党都恨不能把你吞咽（l'una parte e l'altra avranno fame / di te）”^②，并没能带来实际的效用。面对佛罗伦萨的冷酷，但丁难掩心中的酸楚：“或许你将看见佛罗伦萨，我的故乡，/它将我紧锁在门外，/没有关爱，也不带一丝怜悯（forse vedrai Fiorenza, la mia terra, / che fuor di sé mi serra, / vota d'ammore e nuda di pietate）。”^③

痛定思痛。诗人在看清圭尔甫派白党已无力重返佛罗伦萨，个人命运亦无法随之改变后，反而感到一种畅所欲言的自由。如果说《地狱篇》的笔触与但丁迫切渴望重归佛罗伦萨的意愿存在明显的呼应，那么从《炼狱篇》开始，但丁表达的政治理念可谓改是成非：他不再

① [意]但丁·阿利吉耶里：《诗歌集》，[意]克劳迪欧·君塔编：《但丁作品集》，米兰：蒙达多利出版社，2014年，第四十四首，第73—80行。

② [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第二卷：《地狱篇》，第15歌，第71—72行。

③ [意]但丁·阿利吉耶里：《诗歌集》，第五十首，第76—79行。

期许城市公社的秩序，转而将希望寄托于帝国。1310年春，即将加冕的卢森堡的亨利（Enrico di Lussemburgo）^①决意南下意大利，宣称要在四分五裂的城市之间重建和平。对于先前被佛罗伦萨黑党拒之门外的但丁而言，这无异于让他重新见到了一缕出乎意料却十分可靠的希望之光。

诚然，因先前那封“悔过书”造成的与白党和吉伯林派的裂痕是不可能轻易弥合的。不过，“无论是在今日，还是在当年，政治生活的组成要素就是不断地改换阵营、一拍两散以及握手言和”^②。此刻的但丁再度与流亡的圭尔甫派白党和吉伯林派站在同一阵营，俨然成了一个彻头彻尾的吉伯林派。薄伽丘认为：由于对圭尔甫派的仇恨，但丁变成了一个“激进的吉伯林派”^③。事实上，但丁从不曾加入吉伯林派，只是在这一时期，他的政治观点发生了第二次重大飞跃：直到1310年以前，但丁（无论是作为市民还是作为流亡者）一直是“属于城市公社的人”——尽管他反对过佛罗伦萨，却从没想过取缔其独立的政治地位；然而此时，随着皇帝的出现，但丁不再以佛罗伦萨市民的身份关注祖国的命运，而是以一个世界帝国公民的视角期盼帝国的复兴。

1311年，但丁代表他所选择的阵营发出了两封宣言式的书信：第一封写给“罪恶之极的佛罗伦萨人”，第二封的收件人则是卢森堡的亨利。第一封书信的核心议题是帝国权利的不可解除性。但丁在信中采用了一种近乎扬声恶骂的口吻，向自己的同胞宣称：倘若他们负隅顽抗，便会陷入毁灭、死亡、被流放和被奴役，不仅是由于他们对卢森堡的亨利的反对，而是因为他们骨子里“疯狂的反叛”，居然“与不可剥夺的权利叫板”，否认自己“臣服于帝国的本分”。因为“君主的权利无论被遗忘多久，都不会消失，即使被削弱，也不可被挑衅（*publica rerum dominia, quantalibet diuturnitate neglecta, numquam posse*

① 1312年被加冕为神圣罗马帝国皇帝，史称“亨利七世”。

② [意]马可·桑塔伽塔：《但丁传》，第233页。

③ [意]乔万尼·薄伽丘、[意]列奥纳多·布鲁尼：《但丁传》，周施廷译，第69页。

vanescere vel abstenuata conquiri)”^①。如果说但丁对佛罗伦萨人的斥责已属惊人之举，那么第二封鼓动皇帝进攻佛罗伦萨的书信则更加令人唏嘘。然而，在批判佛罗伦萨的基调下，我们却能读出但丁对故乡的复杂情感：“我们爱佛罗伦萨，以至于恰恰是因为爱她，我们才会承受这不公正的流放之刑……这世界上没有任何地方比佛罗伦萨更加令我们感到亲切（... in terris amenior locus quam Florentia non existat）。”^②夹杂着“知识人的理想主义、个人的愁怨、迫不及待的复仇心理和皇帝的突然驾临所带来的欣喜”^③，但丁着手为帝国的复兴构建理论依据。

早在撰写《飨宴》及《论俗语》（*De vulgari eloquentia*）过程中，但丁就已在酝酿某种以皇权为中心的政治理念。通过《帝制论》的完成，他的政治观念找到了最终落脚点：“必须找到一个具有普世性的帝国，它既能在维护共同利益的基础上调节君主制国家和其他形式的国家之间的关系，同时又能与教廷过度膨胀的权力相抗衡，令教廷回归精神引领的范畴，而将有关世俗事务的权力牢牢掌握在自己手里。”^④但丁所指的“世界帝国”概念，究竟具有怎样的思想内涵？但丁又为何认为此种政治体制能够代表尘世生活的最理想状态？在但丁看来，所谓“世界帝国”是最为广泛意义上的人类社会共同体：“由于人的征服欲，小的社会共同体如城邦无法避免纷争等痛苦，为了消除这种痛苦，只有让整个人类的大地联合成一体，才能使各个共同体共享友爱与和平。”^⑤从信仰角度而言，但丁认为既然上帝是依据自身的形象创造了人类，且上帝是唯一的，那么他创造出来的这个人类社会便理应处于一个唯一的世界帝国的统治之下。

① [意]但丁·阿利吉耶里：《书信集》，[意]弗鲁格尼·阿森尼奥、[意]乔治·布鲁尼奥利编：《但丁作品选集》，米兰：里卡尔迪出版社，1979年，第六封，第6行。

② [意]但丁·阿利吉耶里：《论俗语》，[意]米尔克·塔沃尼编：《但丁作品集》，米兰：蒙达多利出版社，2011年，卷一，四，第3行。

③ [意]马可·桑塔伽塔：《但丁传》，第244页。

④ 同上书，第174页。

⑤ 详见朱振宇：《但丁的“世界帝国”理念》，《中国社会科学报》，2015年10月28日，第7版。

关于照亮和引领世界的两大“光源”之间的关系，但丁并不否认教廷作为其中一个太阳的价值，但他同时强调君主的主权是另外一个太阳，其合理性直接来自上帝，丝毫不依赖于教廷。但丁的目标远不止于撰写一部政治宣传品，以讨好新任的皇帝；他要构建一种理想的政治制度：一个作为“上帝之城”种子的“地上之城”^①——后者并非前者的影子，而是切实存在的实体。如此，但丁所指的理想君主统治下的“世界帝国”就具有了独立的神圣意义，它作为“地上之城”与教廷拥有等同的地位，都是“上帝之城”在人间的序曲。

为了论证这一观点，但丁首先需要解决帝国的缺位和教廷的越位问题。相较于《地狱篇》里反吉伯林派的立场而言，这一部分的观点几乎是彻底反转。他指出“有二日照耀着两条路面，/一条是尘世路，另条通天（Due Soli aver, che l'una e l'altra strada Facean vedere, / e del mondo e di Deo.）”，但“一日熄另一日，牧师持剑（L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale）”，因而“两权力已合体，绞成一团（e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada）”^②，并随着卜尼法斯八世（Bonifacio VIII）颁布的《一圣通谕》（*Unam Sanctam*）达到最糟糕的极致。不过，对于如但丁一般怀有坚定信仰的人来说，任何个人恩怨、政治仇恨和道德斥责都不足以让他违背最为严格的正统教义。尽管抨击历任教宗，他的核心观点却是：皇帝和教宗应各司其职，彼此应相互尊敬。他将尚在人世的卜尼法斯八世打入地狱，却从未对他作为彼得继承人的身份产生质疑。在《帝制论》的末尾，但丁先是重申皇帝所掌控的世俗引领权独立于教宗的精神领袖权，随后又补充道：“这一真理……不应被狭隘地理解……属世的幸福终究是受制于永恒的幸福的。”因此，但丁劝勉皇帝向教宗献上“一

① 详见吴功青：《帝国、教会与上帝——但丁的“二元论”及其理论困境》，《学海》，2016年第5期，第171页。

② 〔意〕但丁·阿利吉耶里著，〔意〕乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第三卷：《炼狱篇》，佛罗伦萨：文字出版社，1994年，第16歌，第108—111行。

个长子应向父亲表达的尊崇（*Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem*）。”^①

至此，但丁的政治理念实现了第三次飞跃，其政教观囊括了整个基督教帝国社会的政治和制度构架。对于在城市公社里成长起来的但丁而言，此种转变实在不可不谓彻底。正是因为持有这种理念，但丁永远不会变成一个狭隘的吉伯林派：他的“世界帝国”理想已远远超越了“皇权派”和“教权派”的界限，而是在“古典政治哲学与基督教神义论之间把握住了微妙的平衡，将古罗马与耶路撒冷合二为一”^②。

遗憾的是，但丁的世界帝国理想注定只是一种末世呼唤。一方面，但丁提出的“二元论”虽“限制了精神权力对世俗权力的干扰，却使世俗政治完全为上帝的意志所操控，无法获得自身的确定性”^③；另一方面，由于“世界政府”建立的前提条件是所有的民族国家放弃主权——“不是对自身传统和民族过去的放弃，而是对传统和过去总是声称自身所具有的那种强制性权威和普遍效力的放弃”^④，因此，在那个民族国家日渐崛起的年代，没有人能像成为自己国家的公民一样，成为世界公民。如雅斯贝尔斯在探讨世界帝国时说：“哲学或许可以设想一个作为人类家园的地球，并考虑一种永恒的，对所有人都有效的不成文法；但政治处理的却是各国的国民、各种不同传统的后裔；政治中的法律是被积极建立起来的护栏……在其中自由不只是一种概念，而是一种活生生的政治现实。一个具有主权的世界国家的建立……相反会导致所有公民权的终结。”^⑤至于但丁，他虽在早年积极投身于佛罗伦萨城市公社的事务，为其鞠躬尽瘁，但作为派系斗争的受害者，他是在流亡生涯中亲身经历了意大利在摧毁与重建之间的反复循环，才会对市民阶级的道德价值体系及其缔造的城市公社政体丧失信心，转

① [意]但丁·阿利吉耶里著，[澳]布鲁·肖编：《帝制论》，卷三，十六，第17—18行。

② 朱振宇：《但丁的“世界帝国”理念》，第7版。

③ 吴功青：《帝国、教会与上帝——但丁的“二元论”及其理论困境》，第176页。

④ [美]汉娜·阿伦特：《黑暗时代的人们》，王凌云译，南京：江苏教育出版社2006年版，第76页。

⑤ 同上书，第83页。

而将希望寄托于传统贵族阶级和一个在社会和城市结构层面永恒不变的乌托邦式的世界帝国。可以认为，“朝古代回归倒退”构成了但丁晚年时期的政治理想的底色。

三、贯穿始终的语言理想：“光辉俗语” 何以与拉丁文比肩？

但丁的语言观也是其人文思想构建中一个不容忽视的重要侧面。在但丁看来，他极力推崇的意大利俗语是传统贵族东山再起，重新夺回社会引领者地位的重要文化工具；亦为四分五裂的意大利再度凝聚起来提供了语言上的可能。在这一领域的“新”与“旧”的抉择之中，但丁扮演了新生的意大利语的奠基者的角色。

1312年，皇帝亨利七世的暴毙让但丁的世界帝国之梦变得遥不可及。尽管如此，面对1315年佛罗伦萨城针对流亡者提供的赦免机会，但丁依然选择了高傲地拒绝：“这不是回家的道路；倘若你们今后发现另外一条不会辱没我但丁名誉的道路，我必然快步前行；如果那条道路无法将我带回佛罗伦萨，那我便永远不再进入佛罗伦萨（*Non est hec via redeundi ad patriam, patermi; sed si alia per vos ante aut deinde per alios invenitur, que fame Dantisque honori non derogat, illam non lentis passibus acceptabo; quod si per nullam talem Florentia introitur, nunquam Florentiam introibo*）。”^①此时的他已经成为一个不受党派和权力约束的独立的知识人。他不再将重返佛罗伦萨的希望寄托于某个党派、某位皇帝、教宗或庇护者；他最后的筹码，是那部他倾尽半生之力的作品——《神曲》。

然而，“天与地合力成”的“这部圣诗”（*poema sacro / al quale ha*

^① [意]但丁·阿利吉耶里：《书信集》，第十二封，第2行。

posto mano e Cielo e terra)^①，居然是用意大利俗语写就的。在14世纪的意大利，拉丁文早已成为普通民众难以企及的“阳春白雪”，但与此同时，大学教授们仍坚持只有拉丁文才堪称文化语言，也只有用拉丁文吟咏的人，才有资格被冠以“诗人”(poeta)之名——若以俗语创作，只能被称为“作韵者”(rimatore)。

关于但丁为何选择用俗语创作《神曲》，布鲁尼的解释如下：“但丁知道相较于拉丁语或者传统的文学风格而言，他自己更加擅长于这种用俗语来写作的边缘风格……因为他并不具备知识和能力成熟地运用拉丁语来写英雄史诗。”^②这一评价提供了两条信息：第一，俗语诗篇作为一种“边缘”创作，其价值在当时并未得到主流学术圈的认可；第二，但丁之所以用俗语写作，乃是因为他的拉丁文水平欠佳。

布鲁尼的评价未免有失公允，倘若但丁的拉丁文水准只是差强人意，他又如何能够凭借自己的文笔为接纳他的数位领主或是一同流放的友人服务？——对于但丁而言，担任文书或秘书之职是他拮据的流亡生涯中的主要谋生手段。不要忘了，他的导师拉蒂尼(Brunetto Latini)是从事“拉丁文信函写作艺术”(ars dictandi)的专业人士，也是活跃在佛罗伦萨的最知名的权威学者；13世纪的90年代，但丁“在出生的城市完成了最初的学习，随后前往文化土壤更为肥沃的博洛尼亚(li primi inizi... prese nella propria patria, e di quella, sì come a luogo più fertile di cibo, n'andò a Bologna)”，“在那里花费了不少时间(non picciol tempo vi spese)^③，获得了他渴求的修辞学教育。因此，但丁理应具备优秀的拉丁文写作能力。不过，博洛尼亚的文化氛围对但丁的文学创作语言选择产生了重要的影响：在那里，俗语诗歌相当盛行，一大批当地诗人在圭尼泽利的影响下蓬勃成长。青年时代的但丁在那

① [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]乔治·佩特罗基编：《古本喜剧》，第四卷：《天国篇》，第25歌，第1—2行。

② [意]乔万尼·薄伽丘、[意]列奥纳多·布鲁尼：《但丁传》，周施廷译，第114—115页。

③ [意]乔万尼·薄伽丘著，皮埃尔·乔治·利奇编：《但丁传(第一版)》，[意]维托莱·布朗卡：《乔万尼·薄伽丘全集》，米兰：蒙达多利出版社，1974年，第425页。

里找到了适宜的环境和鲜活的灵感，还为这一群体起了一个名垂千古的名字——“温柔新体诗派”。除此之外，还有什么因素促使但丁在后续的一系列创作中，越来越坚定地使用那种被当时的文人所不齿的俗语呢？在《论俗语》中，但丁给出了理由。

首先，俗语代表了诗人但丁的文化理想：他力图证明与吟咏拉丁文和希腊文诗歌的“文人”（*litterati*）相比，使用俗语创作的作韵者毫不逊色。但丁革命性地首创了“俗语诗人”（*poeta volgare*）的概念，宣称“用俗语作韵和用拉丁文写诗是同一回事（*dire per rima in volgare tanto è quanto dire per versi in latino*）”^①。在西方历史上，俗语诗歌第一次被赋予与拉丁文诗歌同样的尊严。当俗语获得了文学语言的尊严，文学也就走下了神坛，走入了普通民众的寻常生活，正因如此，在街头巷尾诵读《神曲》的行为才会在意大利文人和民众群体中蔚然成风，其传统一直延续至今。事实上，《神曲》之所以不似许多同时代的拉丁文著作，仅在有限的精英知识人阶层流传，而是跨越时空，得到广泛且持续的传播，成为人类文学史上的不朽丰碑，在很大程度上得益于作者在写作语言上的大胆转型。

更为重要的是，俗语也是政治家和知识人但丁的政治理念的语言载体。在但丁眼中，语言与政治之间存在着密切的内部关联。流亡期间，但丁辗转于意大利各地，亲身体会到意大利的领袖阶层缺乏一种共同的语言。以往，拉丁文充当了这一角色，但此刻，他必须认清现实：“君主、男爵、骑士以及其他贵族”都是“讲俗语的，不通古典语言的人（*che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati*）”。^② 逐渐取而代之的，是新生的俗语。然而，这一时期的意大利俗语却比他想像的支离破碎得多，一如当时小国林立的割据政局。尽管如此，但丁仍坚持认为“一种以各地方言为基础的‘光辉俗语’

① [意]但丁·阿利吉耶里：《新生》，[意]古列莫·格尔尼编：《但丁作品集》，米兰：蒙达多利出版社，2011年，25，第4行。

② [意]但丁·阿利吉耶里著，[意]弗朗卡·布兰比拉·阿杰诺编：《飨宴》，卷一，九，第5行。

(*volgare illustre*) 比拉丁文这种通用文言更具生命力”^①。这种“尊贵的、稳定的、文雅的和具有宫廷气息 (*illustre, cardinale, aulico e curiale*)”^② 的新语言应具有与历史上的拉丁文相似的地位, 凭借其同一性、尊贵性和稳定性成为贵族阶级进行政治和文化交流的工具, 改变其一盘散沙的现状, 使之重新凝聚、振兴。

正是因为对俗语抱有坚定的希望, 但丁拒绝了崇拜者乔凡尼·德·维吉尔 (*Giovanni del Virgilio*) 劝勉他改用拉丁文创作, 以便融入主流文化圈的建议。他骄傲地宣称自己将凭借这部被学术圈嗤之以鼻的《神曲》获得桂冠之誉: “待到《天国篇》(*Paradiso*) 完成和发表之日, 诗人头顶必将环绕常春藤和月桂枝。”^③ (*Dante*: 312-313)

但丁为自己的选择付出了代价: 一生被主流学术圈排斥在外。就连彼特拉克也无意与但丁拉开距离: 他承认但丁是新时代伟大的俗语诗人, 却不承认他的古典学造诣, 也不认可他用俗语来写《神曲》的做法^④——彼特拉克并不知晓, 他本人最为后人所推崇的作品, 恰恰是那部险些被自己付之一炬的《支离破碎的俗语诗》^⑤。与彼特拉克不同, 薄伽丘对人文主义者重视拉丁文而贬低意大利俗语的倾向感到警惕, 认为这种狭隘的倾向有可能将文艺复兴引向重形式而不重内容的歧路, 因此, 他特地在《但丁传》中阐明但丁之所以用俗语撰写《神曲》, 并非因为他无法驾驭拉丁文, 而是这部作品“崇高的主题所要求的”^⑥。

结论: 但丁人文思想的多重面向

在激荡的历史洪流中, 但丁的价值取向曾数度反转。他从不问政

① 李永毅:《语言与信仰: 德里达与但丁》,《外国文学评论》,2015年第1期,第207页。

② [意]但丁·阿利吉耶里:《新生》,17,第1行。

③ [意]马可·桑塔伽塔:《但丁传》,第312—313页。

④ 详见周施廷:《关于但丁“文艺复兴先驱”的三次大辩论及其政治意义》,第99页。

⑤ 该作品的另一个更为知名的标题是《歌集》。

⑥ [意]乔万尼·薄伽丘、[意]列奥纳多·布鲁尼:《但丁传》,周施廷译,第82—83页。

事的诗人转变为沉浮于政局的政治家，而后又成为超越政治、同时对政治和社会保持深刻思考的知识人，去探寻新的自主性和新的功能。这一探索沿着两条思路展开：一条是试图建立“政教分离”的政治模式；另一条则是通过自身的文化成就打开此前未曾通过政治渠道成功开启的回归佛罗伦萨的大门。成熟时期的但丁不仅关注文学本身，还致力于“探究政治与文化的关联……研究知识分子的功能以及知识分子与社会之间的关系”^①，通过《飨宴》、《论俗语》和《帝制论》等作品，综合呈现了他作为知识人的宏大理想：其一，重新界定“高贵”的含义及与之相称的言行举止规范和文化素养水准，为传统贵族阶层重建社会道德体系提供全新的文化滋养；其二，将俗语作为一种崭新的工具，实现意大利贵族阶层的重新凝聚和振兴；其三，通过重塑贵族阶层的道德价值体系，复兴其文化，推动该阶级建立起一个从根本上结束四分五裂局面，实现永久和平的普世帝国。这是一个关于“统一”和“秩序”的乌托邦式的理想，而上述三部作品则代表了这一理想的道德理念、文化理念和政教理念。这三者既密切相关，又呈现出彼此之间的明显张力：作为一个在道德和政治理想中极力主张回归古代恒久秩序的复古者，但丁在语言文化领域的选择虽未契合人文主义学者们即将掀起的拉丁古典主义热潮，却表现出了极其敏锐的洞察力和创新精神。随着历史的前行，但丁的“血统贵族”观念和“世界帝国”理想终将沦为失落的旧梦，但他设想的“光辉俗语”却“成为了新的光，新的太阳，升起在旧的太阳落山的地方（Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'ausato tramonterà）”。^②

但丁的伟大是无需多言的，但“伟大并不总是‘先进’的同义词”^③。在欧洲社会从中古走向现代的转型时期，但丁在“返转”与“前

① [意] 罗贝托·安东内利：《但丁、彼特拉克与欧洲知识分子的起源》，成沫译，第86页。

② [意] 但丁·阿利吉耶里著，[意] 弗朗卡·布兰比拉·阿杰诺编：《飨宴》，卷一，十三，第12行。

③ 陈绮：《七个世纪后，我们怎么读〈神曲〉——访哈佛大学意大利文学教授利诺·贝尔蒂勒》，《中国社会科学报》，2020年4月26日，第2版。

行”之间的一系列彷徨和抉择受制于他自身所处的时代传统，也与其人生遭遇不无关系。就世俗权力和精神权力的关系而言，基督教传统是西方文化最重要的传统之一，它作为一种集体无意识，主导着每一个社会成员的价值观念和思维方式。在《神曲》里，但丁固然将诸位贪婪腐败的罗马教宗打入了地狱，但他却无法割断自身人文思想与中世纪传统的内在联系。尽管他在《帝制论》中强调“世界帝国”作为“地上之城”的独立的神圣意义，却不可能否定天国真福与尘世幸福之间的高下之分，也就无法真正完成皇权的价值高于教权的论证。就道德观念而言，面对货币经济的到来，但丁关注的并不是其带来的新活力，而是其潜在矛盾和消极影响：他拒斥以利益为导向的道德价值体系，也惧怕此种体系带来的社会竞争和社会流动，他“希望能够恢复和维持旧有的、小型的、静态的、封闭的社会，并保持非流动性”^①。就政治理想而言，他提出的“世界帝国”模式高尚而严肃，但同时也是狭隘而保守的，他心存希冀的那个万能的君主政体在本质上是逆历史潮流而行的，虽在某个瞬间几乎成真，却注定会成为一个失落的旧梦，一个不可能投射到未来的过去的模型。

不容忽视的是但丁人文思想取向的多重面向。对于往昔的回归并非简单的旧日重现，其中不乏创建性的价值重构。在道德领域，他虽斥责世风日下，人心不古，但字里行间亦流露出对新时代情感和精神同情。^②在人与上帝的关系问题上，如果说《神曲》讲述的是一场为了拯救生者而前往死者世界的旅行，那么这部史诗所展示的，则是一种在根本上不同于中世纪基督教传统的得救模式：主持审判的“上帝”

① 陈绮：《七个世纪后，我们怎么读〈神曲〉——访哈佛大学意大利文学教授利诺·贝尔蒂勒》，《中国社会科学报》，2020年4月26日，第2版。

② 在《地狱篇》里，但丁一面斥责保罗与弗朗切斯卡走上淫乱的歧路，一面又为他们的爱情黯然神伤；一面让古希腊文化中象征智慧的尤利西斯承受烈焰的炙烤，一面又为他的英雄壮举而发出感慨。详见王军：《对但丁与〈神曲〉的另一种认识》，《外国文学》，2015年第6期，第47页。

是在某种程度上“从神圣观照世俗”的，“人”化了的上帝^①：既代表了基督教的爱与信仰，也代表了人间的爱与正义；而人，则“通过运用自由意志去行善或作恶，理应受到正义的惩罚或报偿”^②。这样一种“脱胎于中世纪的基督教文化母体”的得救模式“巧妙地为基督教文化向近代的发展提供了全新的可能”^③，因为它既认可了基督教的传统文化精神，又透射出即将兴起的人文主义思想的曙光。更为可贵的是，但丁在对中古基督教文化的批判中针对人类智慧展开的反思对当今社会亦有警示意义：人类不可盲目地相信自身的智慧，一旦智慧挣脱了道德的约束，便会对脆弱的人类社会造成致命的打击。从这个意义上来说，但丁人文思想所彰显的前瞻性着实令人钦佩。

随着但丁的故去，阅读成为后人与其对话的唯一可能的途径。然而，如同作者无法跳脱他所处的时代，每一代读者也都是根据自身所处时代的价值取向来解读但丁的。在14世纪，薄伽丘意欲推动人文主义思潮从文化领域向社会领域拓展，因此，他需要将但丁塑造成一个先驱、一个救世济民的爱国知识分子的典型；中国的新文化运动时期，当鲁迅在《摩罗诗力说》中发出“彼生但丁，彼有意语”^④的赞叹，钱稻孙在《〈神曲〉一裔》的短序中称但丁“始引当世之言入文，实开国文学之先导”^⑤，吴宓在《但丁〈神曲〉通论》中着力阐述但丁的自由意志观^⑥时，显然都是看重但丁对于中华文化寻求革新的借鉴意义。

可否打破静态，以动态的视角反思恩格斯对但丁的评价，更为辩证地看待其人文思想价值取向的两重性——一方面是对既有思想传统

① 详见蒋承勇：《从神圣观照世俗——对〈神曲〉“两重性”的另一种理解》，《四川外语学院学报》，2002年第2期，第24页。

② 朱振宇：《朝圣者的“冥府之行”——关于〈埃涅阿斯纪〉与〈神曲〉“冥府之行”主题四个片段的比较文学解读》，《国际比较文学》，2018年第3期，第365页。

③ 胡志明：《但丁与基督教文化》，《外国文学》，2019年第3期，第64页。

④ 鲁迅：《摩罗诗力说》，鲁迅先生纪念委员会编《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，1981年，第64页。

⑤ 钱稻孙：《〈神曲〉一裔》，上海：商务印书馆，1924年，第2页。

⑥ 详见吴宓：《但丁〈神曲〉通论》，《学衡》，1925年第41期，第13页。

的延续和总结，另一方面则是对新兴文化要素的吸收和对整体价值体系的重构与革新？作为“中世纪的最后一位诗人”，但丁从道德、政治、宗教和文化角度出发，向古代旧世界折返，筑起一个乌托邦式的世界帝国之梦；作为“新时代的第一位诗人”，但丁不遗余力地推崇诞生之初的俗语的价值，通过俗语史诗《神曲》“以最为精美的艺术形式为基督教文化向近代转换提出了基本模式”^①。需要注意的是，“新”与“旧”之间的矛盾对立并不能简单地以“先进”与“落后”一言蔽之；“新”对“旧”的取代过程亦非一刀切式地将原有的传统弃之一净——欧洲社会从中世纪走向文艺复兴的过程亦不例外。如勒高夫（Jacques Le Golf）所言：“无论是在经济、政治还是社会、文化领域中……都不曾有能证明将中世纪与一个新的、不同的时代即文艺复兴相分离的根本改变。”^②复杂的时代变革进程和坎坷的人生经历为但丁人文思想中的矛盾性和复杂性提供了注解，而但丁在数度彷徨之后作出的最终抉择恰恰能够证明旧时代的既有传统和精神，是酝酿新时代的文化基底；也只有旧时代的土壤中，新时代才有可能破土而生。

① 胡志明：《但丁与基督教文化》，第68页。

② 〔法〕雅克·勒高夫：《我们必须给历史分期吗？》，杨嘉彦译，上海：华东师范大学出版社，2018年，第93页。