

回轉與重塑

——伊拉斯謨基督教人文主義思想的內在轉向

Turning and Reshaping: The Inward Turn in Desiderius Erasmus's Christian Humanism

許若容

XU Ruorong

作者簡介

許若容，陝西師範大學哲學學院講師。

Introduction to the author

XU Ruorong, Lecturer, School of Philosophy, Shaanxi Normal University.

Email: ruorong@snnu.edu.cn

Abstract

Confronted with a conflict of values in the late Middle Ages, Desiderius Erasmus transformed the image of Silenus from ancient Greek philosophy into a central symbol of his Christian humanism. Erasmus employed the Silenic dichotomy as a basis for a reform program in both the sacred and secular realms. The image of Silenus symbolizes the inward turn of Erasmus's thought, in which the individual's inner transformation serves as the pivot point. Through the reordering of the mind, Erasmus envisaged a shift in the realm of cognition and the reconstruction of knowledge, which ultimately led to a transformation of values. The Erasmian inward-turning approach elevated human dignity and free will, while contributing to modern philosophy's development of the principle of immanence.

Keywords: Desiderius Erasmus, Silenus, Christian Humanism, Metanoia

在1511年的《愚人頌》(*Moriae Encomium*)中,伊拉斯謨(Desiderius Erasmus)喟嘆:“世間萬物如阿爾喀比亞德所形容的西勒諾斯(Silenus)那樣,擁有截然相反的兩面。初看是死的事物,當向內觀看時就成了生,反之亦然,生即是死……若你開啟西勒諾斯雕像,你會發現一切事物都在頃刻間反轉。”^①伊拉斯謨在此處使用了《會飲》(*Symposium*)中的譬喻:蘇格拉底如森林之神西勒諾斯,使內在的智慧隱於外在的愚拙,將神聖的本質藏於平實的表象。^②來自古代哲學的西勒諾斯之登場並非偶然。1503年,伊拉斯謨就注意到西勒諾斯與基督教人文主義思想間的一致性。他進而於1515年作《阿爾喀比亞德的西勒諾斯》(*Sileni Alcibiadis*),使西勒諾斯成為其基督教人文主義構想的內在信仰的關鍵象徵。^③

歐美研究者大多肯定西勒諾斯形象在伊拉斯謨思想中的重要意義。^④

* 本文係教育部人文社會科學研究西部項目“伊拉斯謨的知識共同體思想研究”(項目編號:23XJC730002)的階段性成果。[This paper was supported by the Ministry of Education Humanities and Social Sciences Western Region Project: “A Study on Erasmus’s Thought of the Community of Knowledge” (No. 23XJC730002).]

^① Desiderius Erasmus, *Literary and Educational Writings, 5 and 6*, ed. A. H. T. Levi (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 102-103.

^② 西勒諾斯即古希臘神話中的森林之神,是酒神狄奧尼索斯的養父兼老師,也是薩梯(Satyrs)與寧芙(Nymphs)的父輩,擁有馬的身體與人的面孔。在醉酒狀態下,外表醜陋的西勒諾斯能產生神聖智慧與預言能力,這一形象因而成為工匠為展示技藝而設計的雕塑,將雕塑從中打開即可發現諸多小神像。西勒諾斯形象因其二元結構的張力而被伊拉斯謨、拉伯雷、叔本華與尼采等學者接受使用。

^③ W. M. Gordon, *Humanist Play and Belief: The Seriocomic Art of Desiderius Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), 73.

^④ 參見Albert Rabil, *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist* (San Antonio: Trinity University Press, 1972), 80-81; Thomas More, *Utopia*, ed. David Wootton (Indianapolis: Hackett, 1999), 23; Jacob Vance, *Secrets: Humanism, Mysticism, and Evangelism in Erasmus of Rotterdam, Bishop Guillaume Bricconnet, and Marguerite De Navarre* (Leiden: Brill, 2014), 39; Sam Hall, “The Deformed Face of Truth in Erasmus, Montaigne, and

然而，研究者主要關注修辭學視域下伊拉斯謨對以西勒諾斯為代表的古代思想的接受。雖然拉比爾（Albert Rabil）和凡斯（Jacob Vance）等學者從哲學層面對西勒諾斯形象與伊拉斯謨基督教人文主義思想的關聯加以揭示，但歐美和漢語學界都未能系統地闡釋伊拉斯謨以此形象為根基的內在轉向思想。^① 本文嘗試在既有研究基礎上指出，西勒諾斯內外對立的二元結構，為伊拉斯謨與同時代思想家關心的身體與靈魂、假象與真理、宗教的外在性與內在性等問題提供借鑒：西勒諾斯將不可見真理藏於可見表象，要獲知真理，就須實現由外到內的轉向。這與伊拉斯謨對宗教與社會秩序重構的改革設想一致。面對中世紀晚期世界的巨變，以伊拉斯謨為代表的知識群體試圖建構以內心轉變為依託的內在信仰，繼而強調心靈秩序重構下的認識領域轉向，最後直指羅馬天主教會與歐洲社會的整體轉向。有鑒於此，本文將首先考察伊拉斯謨對西勒諾斯形象的接受，進而解釋這一形象如何漸次統攝基督教人文主義的內在轉向之路，最終把握伊拉斯謨基督教人文主義思想的特徵及其意義。

一、從哲學的西勒諾斯到神學的西勒諾斯

柏拉圖在《會飲》後半部分安排醉酒的阿爾喀比亞德登場，將宴飲的主題從對愛若斯（eros）的討論轉移到對蘇格拉底德性的讚頌。柏拉圖借阿爾喀比亞德之口，用西勒諾斯的形象（eikon）來形容蘇格拉底：西勒諾斯雕像雖擁有荒誕醜陋的外觀，但被開啟後就會顯示出內部的神像，這一二元對立結構與蘇格拉底達成一致

Shakespeare's *The Merchant of Venice*," *Exegesis*, no. 1 (2013): 23; Erasmus Bartholin and Lynda Gregorian Christian, "The Figure of Socrates in Erasmus' Works," *The Sixteenth Century Journal* 3, no. 2 (1972): 10.

^① 比較遺憾的是，目前漢語學界對西勒諾斯形象和伊拉斯謨思想乃至基督教人文主義思想之間關聯的探索並不充分。

(215a-215b)——蘇格拉底將真理置於平實的話語中，向內觀看才能發現神聖本質(221d-222a)。^① 伴隨文藝復興時期人文主義者對古典傳統的重振，西勒諾斯形象再現於15世紀的思想世界。

面對中世紀晚期羅馬天主教會在制度層面的震盪，以及唯名論思想在無根基的個體意志與全能的神的意志之間製造出的緊張，如何在存在論層面修復神人關係與重新安頓自我，成為人文主義者的關切。文藝復興人文主義者強調人的尊嚴，認為個體應借助理性與美德來克服重重假象、逐步接近神聖真理。在此背景下，西勒諾斯逐漸被形塑為一種“區分真理與具有欺騙性的表象”^②的思維模式。1435年，布呂尼(Leonardo Bruni)將《會飲》中阿爾喀比亞德的頌詞譯為拉丁文敬獻於科西莫·美第奇(Cosimo de' Medici)。他把阿爾喀比亞德引誘蘇格拉底的段落(217a-219e)替換為具教化意味的反思：“我領悟到關於自我與自我之美的奇妙，因為我燃燒着求知的欲望(ardebam vero discendi cupiditate)。”^③ 布呂尼借此強化了西勒諾斯與真理之間的關聯。

皮科(Pico della Mirandola)繼續關注與真理同構的西勒諾斯：“(經院哲學)與西勒諾斯極相近。由外觀之，你看到的是野獸；向內觀看，則會發現神明。”^④ 皮科一反人文主義者對經院哲學的批評，認為後者隱藏着真知。個體需從感覺經驗中抽離，向內進入靈魂深處獲知真理。^⑤ 他不僅點明真理在形式與本質間的對立，亦繼承源

^① 關於柏拉圖的《會飲》，筆者使用的版本參見John M. Cooper, *Plato Complete Works* (Indianapolis: Hackett, 1997)。本文同時參考了中譯本，參見柏拉圖：《柏拉圖的〈會飲〉》，劉小楓譯，北京：華夏出版社，2003年。[Plato, *Bo la tu de hui yin*, trans. LIU Xiaofeng (Beijing: Huaxia Publishing House, 2003).]

^② Lucy Razzall, *Boxes and Books in Early Modern England: Materiality, Metaphor, Containment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 73.

^③ Leonardo Bruni, *Leonardi Bruni Arretini epistolarum libri VIII* (Hamburg: Felgner, 1724), 73.

^④ Eugenio Garin, *Prosatori Latini del Quattrocento* (New York: Riccardo Ricciardi, 1952), 812.

^⑤ Garin, *Prosatori Latini del Quattrocento*, 814.

自奧古斯丁的路徑，為認識真理提供內向的方案。奧古斯丁從外部世界轉向內在自我尋求真理，真理之路得以自下而上地抵達最高存在。皮科繼而認為闡釋真理的過程就是打開西勒諾斯的過程，闡釋者探尋真理的前提是完成從身體到靈魂的轉向，這為伊拉斯謨對西勒諾斯的改造提供支持。

區別於意大利人文主義者，伊拉斯謨基於北方的基督教人文主義思想，既重視古典傳統對人的理性與主體性的抬升，又強調個體的內在虔誠，要求形成理性與啟示的統一。這就促使他將來自古代哲學的西勒諾斯形象引入神學圖景，進而以西勒諾斯為中介，在蘇格拉底與耶穌、古典哲學與基督教信仰之間建立聯繫，形成介於人文主義與虔敬精神之間的內在信仰新路線。在此背景下，伊拉斯謨淡化《會飲》的欲愛成分，強調作為喻體的西勒諾斯的精神性而非物質性，因而作為本體的蘇格拉底也擁有相同特徵。伊拉斯謨關注蘇格拉底追求神聖價值而捨棄世俗價值的特質，並因此把作為西勒諾斯的蘇格拉底視為接近神的、真正的哲學家的判斷標準。

隨後，伊拉斯謨踏出具有關鍵意義的一步，將基督視為最重要的西勒諾斯，認為其對真理與表象的區隔，顯示出與西勒諾斯貼合的二元結構。如此，世俗哲學的西勒諾斯就被改造為神聖領域內的西勒諾斯。伊拉斯謨認為，兩種西勒諾斯雖然都可被視為真正的哲學家，但蘊含的真理有區別，以蘇格拉底為代表的前者教授的是世俗的、人的哲學，至高存在者所傳授的則是位於基督教人文主義核心的、具有超越性的“基督哲學”（*Philosophia Christi*），即“唯一一種能提供其他哲學所不倦求索的事物——幸福——的哲學。”^①這裏的幸福，本質上是一種重視虔誠與美德的內在信仰，強調對外價值的背離與對內在價值的探索。這就使“基督哲學”並非如其他注重理論建構的

^① Desiderius Erasmus, *Collected Works of Erasmus: Adages II VII 1 to III III 100* (Toronto: University of Toronto Press, 1992), 265.

系統性神哲學知識一樣僅對少數人敞開，而是作為一種內在的生活方式，扎根於普遍的人性圖景。

對伊拉斯謨而言，“除了對原初完善的人類本性的重建，基督哲學——這‘重生’的哲學，還能教授些甚麼？”^①此即是說，以“基督哲學”為根本的基督教人文主義的首要任務就是對人性的反思與重建。因此，開啟西勒諾斯的第一步，是重構個體的心靈秩序，即通過對人類本性的向內考察，使個體心靈實現由外而內的革命性轉向。

二、心靈的轉向與內心秩序的重構

在解釋心靈如何實現轉向前，需理解心靈革命對伊拉斯謨及其同儕的意義。伊拉斯謨認為中世紀晚期信仰危機的實質是強調外在性的人的哲學與注重內在性的“基督哲學”的倒錯，這一錯位造成了存在論層面的神人關係的斷裂。要彌合斷裂並重建與神的關係，就需實現以“回到本源”（*ad fontes*）為旨的轉向。

伊拉斯謨“回到本源”的提法是對文藝復興思想主題的接續。如上所述，意大利人文主義者希望返回傳統尋找提振理性、復甦文化的資源。伊拉斯謨受北方人文主義濃厚的宗教敬虔傳統影響，重視回歸作為信仰之源的希臘文《新約》，以尋求信仰的更新。^②因此，他於1516年出版希臘文《新約》（*Novum Instrumentum*），首次將聖經的希臘文與拉丁文譯文進行對照，這對在中世紀具權威性的《聖經武加大譯本》（*editio Vulgata*）造成挑戰。三年後，伊拉斯謨出版了建立在勘誤基礎上的拉丁文《新約》。其中，對“悔改”一詞譯法的改動，體現出伊拉斯謨對心靈轉向問題的思考。

^① Desiderius Erasmus, *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings*, ed. John C. Olin (New York: Harper & Row, 1965), 100.

^② Jens Zimmermann, *Re-envisioning Christian Humanism: Education and Restoration of Humanity* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 97.

《馬太福音》中，施洗約翰與耶穌先後提出：“天國近了，你們應當悔改（μετανοείτε, metanoete）。”^①（太3:2；4:17）《聖經武加大譯本》將“悔改”譯為poenitentiam agite，即“行悔改之事”，將恩典與人的外部悔改行動相聯繫，從而為中世紀的告解聖事提供正當性保障。伊拉斯謨規避傳統譯法而使用resipiscite一詞，意為“回歸正確的心靈秩序”，強調內在於個體的心靈轉變。這一選擇更貼合原詞義“後覺”（posterius intelligendo），即在犯罪後或事件發生後，人才可能意識到自己的罪。^②伊拉斯謨認為，當人在犯罪後有意識地進行自省，才能理解罪如何釀成。借助內在於靈魂的反思能力，個體能夠在恩典引導下重構內心秩序、實現悔改。

與此同時，馬丁·路德（Martin Luther）受伊拉斯謨影響，亦贊同悔改作為一種心靈活動的決定性意義。他在1518年致施道比茨（Johann von Staupitz）的信中表明，倘若人的心靈不發生轉變，悔改也就不會發生。具體而言，悔改“不僅表示心靈的改變，也表示使這種改變實現的方式，即上帝的恩典。”^③路德比伊拉斯謨更重視恩典在心靈轉變中的作用，源於兩人對自由意志問題的不同理解。伊拉斯謨認為人擁有能夠導向拯救的自由意志，關注人的自由意志在心靈轉變中的積極意義，路德則在救贖論背景下否定人具有通達拯救的自由意志，強調恩典對心靈轉變的根本性影響。當然，伊拉斯謨並未如路德所指稱的那樣忽視恩典，他始終將其視為心靈轉向的第一因，認為喪失恩典的人類意志難以轉變，更無法獲救。重要的是，路德與伊拉斯謨排除分歧而贊同作為心靈活動的悔改的內在性。他們同時認識到，看似細微的詞義變動實則關涉核心問題，即對信仰優先性的調

^① 該句希臘文原文為Μετανοείτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, 前綴meta意為“在……之後”，或某種狀態與地點的改變，詞根nous意為“心靈”。

^② C.A.L. Jarrott, “Erasmus’ Biblical Humanism,” *Studies in the Renaissance* 17, (1970): 126.

^③ Martin Luther, *Luther’s Works: Vol. 48*, ed. Gottfried G. Krodel (Minneapolis: Fortress Press, 1963), 66-67. 拉丁文參見WA 1, 525-527.

整——個體需從信仰的外在層面進入內在層面，借以整飭心靈秩序。

對伊拉斯謨而言，“基督哲學”的要義在於“認識你自己”。^①其同代人面臨的並非人與人之間的外在矛盾，而是人性深處的內在矛盾。在此背景下，對人的本性進行考察，是個體實現自我認識、重建心靈秩序的前提。部分研究者指出，雖然西勒諾斯象徵身體（caro）與靈魂（animus，在這裏指支配身體的、靈魂的理性部分）相對的二元結構，但在處理具體人性問題時，伊拉斯謨承襲希臘教父奧利金（Origen）對體、魂、靈的劃分，形成三元論（tripartite）的人論圖景。^②如上所述，伊拉斯謨着意為人的自由意志在心靈轉向的過程中保留一席之地。

伊拉斯謨從二元人論到三元人論的變化有跡可循，在進入對人的本性的討論時，他採取了介於二元與三元人論之間的模糊立場：

“人，是最獨特的存在，由兩或三個差異極大的部分組成：與神聖之物相似的靈魂，以及與野獸相似的身體。”^③他隨後考察了身體與靈魂的關係，認為二者截然不同：身體是可見的、可朽的存在，受限於欲望與激情，傾向於向下墮入動物性；靈魂則是不可見的、永恆的存在，具有與神相似的理性，故傾向於向上接近神性。創造伊始，靈魂借助理性而統治被激情控制的身體，身體也自願接受靈魂的管束。然而在原罪後，靈魂因受污染而從原初的純淨狀態墮落。在墮落後的普遍人性圖景中，身體與靈魂的正當秩序被打破，但又因受困於同一人性之中而持續纏鬥。

二元人論的困難在於，它只能說明身體與靈魂的衝突，卻無法為轉向提供有效方案。面對困難，伊拉斯謨援引奧利金以說明心靈轉向

^① Desiderius Erasmus, *The Enchiridion of Erasmus* (Indianapolis: Indiana University Press, 1963), 62.

^② David Marsh, “Erasmus on the Antithesis of Body and Soul,” *Journal of the History of Ideas* 37, no. 4 (1976): 673.

^③ Erasmus, *The Enchiridion of Erasmus*, 63.

的動力。奧利金在保羅的基礎上提出，人由體（caro）、魂（anima）與靈（spiritus）構成。身體是最低下的部分，伴隨魂的墮落而出現，雖有好壞之分，但其本身並非惡的；^①相反地，靈是最高貴的、與神相似的部分；最後，魂被置於身體與靈之間，是一種可感覺、能活動（sensibilis et mobilis）的實體。^②魂因其在被造時所賦予的自由意志而具變動性。所以，魂不會在體與靈之間停歇，而能夠借助意志的自由抉擇，在虛弱的體與自主的靈這兩端擇一而居，抑或順應身體的欲望作惡，抑或上升至靈的一端行善。

受奧利金影響，伊拉斯謨構建人性的三元結構：魂介乎低等的、基礎性的身體與高等的、趨於完善的靈之間，具有感覺與自然運動的能力。人的自由意志（liberum arbitrium）是內在於魂中的關鍵能力，它使魂得以在身體與靈之間進行抉擇（hinc atque hinc sollicitatur, liberum habet, utro velit inclinare）。伊拉斯謨希望通過從二元向三元人論的跨越，為人的自由意志保留餘地，使魂能夠借助自由意志來促成心靈的轉向。在此背景下，伊拉斯謨於1524年借《論自由意志》（*De Libero Arbitrio*）開啟與路德的自由意志論爭，不僅顯明兩人此前在處理悔改問題時隱藏的分歧，也更為深刻地激發出對神人關係危機的殊異回應。伊拉斯謨延續了阿奎那（Thomas Aquinas）對自由意志的看法，認為人的自由意志與理性能力緊密相關，意志從理性中產生，理性的判斷與意志的自由抉擇都內在於人類靈魂。如上所述，原

^① 吳功青：《奧利金的靈魂先在說》，載《哲學動態》，2020年第3期，第60頁。[WU Gongqing, "Aolijin de ling hun xian zai shuo," *Philosophical Trends*, no. 3 (2020): 60.] 奧利金在註釋《羅馬書》1: 9時引用保羅在《帖撒羅尼迦前書》中的：“又願你們的靈、與魂、與身子，得蒙保守。”（帖前5: 23）後又陸續使用《哥林多後書》三章6節與《加拉太書》五章17節佐證三元人論。參見Marsh, “Erasmus on the Antithesis of Body and Soul,” 673。

^② Origen, *De Principiis*, 2: 9: 5. 中譯參見奧利金：《論首要原理》，石敏敏譯，道風書社，2002年，第123-124頁。[Origen, *Lun shou yao yuan li*, trans. SHI Minmin (Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2002), 123-124.]

罪並未完全瓦解人的理性與意志，墮落後的意志因恩典而恢復自由抉擇的能力，成為在理性作用下進行自我決斷的意志。在自由意志與恩典的協作下，魂得以在背離拯救的身體與通達拯救的靈之間選擇其所意願的朝向。因此，為了恢復本性的原初秩序，人需運用內在於魂的理性把握上帝的話語，在此基礎上使意志進行抉擇，將魂調轉方向朝向內在的靈而非外在的體。伊拉斯謨強調恩典與理性作用下的自由意志的合作，進而在理性主義背景中構造以人的主權為基點的、具有縱向連續性的對話式神人關係；相反地，路德否定人具有屬靈的、能夠自我創造的意志，認為人必須通過信仰才能締造與神的關係。此即是說，個體心靈只有在信仰中才能被上帝的話語自上而下地佔據，進而在恩典的全權把握下扭轉朝向。人的意志因神的意志帶來的徹底轉變，才真正地擁有屬靈自由。在路德這裏，神的主權在心靈秩序的轉變過程中戰勝人的主權，成為重構神人關係的起點。由此可見，雖然路德與伊拉斯謨皆要求個體的心靈轉變，但對自由意志與神人關係的不同立場，使二人的轉向之路採取了相異的原則。

伊拉斯謨為人的主權辯護，使自我成為開啟西勒諾斯、實現心靈轉向的主體。主體性的抬升過程被伊拉斯謨描繪為朝向至高存在的心靈上升之旅。在意大利人文主義者的啟發下，伊拉斯謨採用“雅各之梯”譬喻來形容心靈的上升過程^①：“不要與野獸一同在地上爬行，而要……追求逐步的上升——就像攀爬雅各之梯那樣——從身體到靈，從可見世界到不可見世界，從字面到精義，從可感的到可知的，從多到一。”^②這意味着，在重構心靈秩序後，個體需繼續實現從可見世界到可知世界的認識轉向。

^① 伊拉斯謨對這一意象的使用很可能受到意大利人文主義者斐奇諾與皮科的影響，參見Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity* (Toronto: University of Toronto Press, 2013), 48。

^② Erasmus, *The Enchiridion of Erasmus*, 130.

三、認識領域的轉向與知識的重建

處於轉型期的時代拋出的關鍵問題，就是如何在變動的可見表象中發現穩固而不可見的真理。伊拉斯謨將西勒諾斯視為真理的象徵，因其二元結構體現知識的雙重面相：個體憑感覺經驗認識到的僅是表象，而非內在真理。“越重要的事物，越會逃離我們的感官……最為重要的事物離我們的感官則最為遙遠。”^①伊拉斯謨借此將知識重新界定為外在的、可見的知識和內在的、不可見的知識，後者才能導向終極真理。在這一柏拉圖主義式的普遍知識圖景中，探尋真理的路徑在於從可見知識向不可見知識的轉向。

在心靈轉向的基礎上，認識領域的轉向何以發生？對伊拉斯謨而言，可見知識等同於人的身體，不可見知識則等同於人的靈，人論與知識論圖景因而在類比中關聯。進而，伊拉斯謨受柏拉圖主義影響提出“兩個世界”，即外在的可見世界與內在的可知世界的宇宙論設計：可見世界通過感官而被認識，包括人所能認識到的宇宙中的天體及眾多元素；可知世界則僅能借助理性而被理解，是神與靈魂的安居之所。由於感覺與理性都是人所具備的認識能力，所以伊拉斯謨將人作為第三個世界放置於兩個世界之間。人的身體屬於可見世界，靈則屬於可知世界。基於文藝復興時期流行的想像，伊拉斯謨認為人本身是小宇宙（microcosm），在小宇宙中居間的魂連接身體與靈使其和諧。與作為小宇宙的人相對應的是作為大宇宙（macrocosm）的世界。如上所述，世界被劃分為可知的與可見的兩部分，雙重世界的對立似乎使大宇宙陷入不停息的對峙。然而，人成為雙重世界外的第三個世界，借助魂這一核心（locus）勾連可見世界與可知世界。對伊拉斯謨而言，人僅是可見世界中的羈旅者（viator），眼前的流變之物並非真

^① Erasmus, *Collected Works of Erasmus: Adages II VII 1 to III III 100*, 266-267.

正的認識對象，可知世界才是真理的永恆居所。

在這一宇宙論背景下，完成認識領域轉向的第一步是明確兩個世界的差異。與身體和靈之間的差異相似，可見事物在價值層面低於可知事物。此處，伊拉斯謨沿襲柏拉圖，將可見事物形容為不可見事物的圖像，不可見事物才是不變易的存在。在理解差異的前提下，個體需要在兩個世界之間建立聯繫，將可見事物放置於可知世界的背景中進行考察，從而將感覺經驗轉化為理性沉思。也就是說，人不應被可見世界中的幻象所吸引，而應從對感官的依賴轉向對理性的依賴，從外部的意見轉向內部的真理，完成認識領域的革新。

伊拉斯謨強調理性在認識轉向中的重要性，並推動柏拉圖主義等古代哲學傳統融入基督教信仰圖景，顯示出基督教人文主義的理性主義兼容立場。面對中世紀晚期虛假意見的流行與真理的隱而不發，伊拉斯謨需要在意大利人文主義倚重的異教哲學思想與中世紀神學傳統之間尋求新的道路，這一道路指向對古典哲學與基督教、理性與啟示的融合交互。當人類理性在神學框架中獲得承認後，伊拉斯謨就能借助理性來為認識領域的轉向提供動力。

這一對理性與啟示的糅合態度更明顯地體現於對上帝的話語的闡釋。伊拉斯謨認為作為真理本身的聖經具有隱晦性（*obscuritas scripturae*），所以對待聖經的合理態度並非濫用“不虔誠的好奇心”（*irreligiosa curiositas*）去探究人類理性難以通達的奧秘，而應停留在理性的限度內理解並接受上帝的話語，以此為根據來規範個體的道德實踐與信仰生活。至於聖經中被刻意遮蔽的那一部分真理，則需要採取懷疑主義立場懸擱判斷，將解釋權交付於歷史中的信仰共同體。相反地，路德強調聖經的明晰性（*claritas scripturae*），認為上帝的話語本身清晰自明而無歧義，能夠自我解釋（*sui ipsius interpres*）。個體僅憑信仰而非理性或教會中介，就能通過神的意志自上而下對人的意志的轉變來獲得真理。借此，路德將通達真理的路徑從人的話語轉移到神的話語，從人的理性徹底轉移到神的啟示。然而對伊拉斯謨來

說，背棄理性而獨重信仰，實質上是鼓勵具有不確定性的主觀判斷標準，憑此獲得的真理不僅因相對主義色彩而值得懷疑，更容易破壞不同派別間的共識基礎，進而傷害基督教世界的和平。

總體而言，伊拉斯謨不僅強調人類理性在知識重建過程中的意義，更在理解至高真理時採用懷疑主義立場，將真理的最終裁決權限交付給羅馬教廷和大公會議（general council）。^①此舉不僅是為規避路德式的信仰主義立場可能對真理標準造成的破壞，更是對前文所指出的、具有縱向連續性的神人關係在實踐層面的延展。伊拉斯謨試圖據此塑造包容個體理性與道德責任的信仰共同體，進而開啟以理性主義為主導的宗教改革之路。正如柏拉圖對個體心靈與城邦秩序的同構，打開西勒諾斯的過程始於個體的心靈轉向，伴隨認識的覺醒，指向對天主教會乃至整個歐洲社會境況的更新。

四、宗教的轉向與基督教人文主義改革方案

西勒諾斯形象集中體現中世紀晚期世界對立價值之間的衝突。究其本質，則是超越價值與世俗價值之間的衝突。因此，開啟西勒諾斯、實現心靈與認識轉向的根本，就是從外在的世俗價值轉向內在的超越價值。^②這場指向內在性的革新不僅關乎個體，更橫向延展至包容個體屬世與屬靈生活的政治共同體和信仰共同體。

在改革的普遍性要求下，伊拉斯謨將天主教會視為需從外在性進入內在性的西勒諾斯，他頗為尖銳地指出，“教會”一詞含義的扭曲，在彼時所有價值倒錯的事物中最具危險性，是造成信仰危機的根本原因：“[人們]稱呼修士、主教與教宗為‘教會’，但理論上他們只

^① 需注意的是，有時伊拉斯謨用此詞來形容由神聖羅馬帝國君主所主持的與宗教事務相關的帝國議會，如著名的奧格斯堡議會（Diet of Augsburg）。

^② Desiderius Erasmus, *Collected Works of Erasmus: Spiritualia* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 60.

是教會的僕從。信徒才是教會本身。”^① 中世紀信仰共同體將以教宗為首的神職人員歸為屬靈階層，包括君主與其他平信徒在內的個體則被視為屬世階層。前者不僅擁有對宗教生活的解釋權，更將其權力延展至世俗事務，在某種程度上成為塵世生活的權威。伊拉斯謨雖身處教會中，但也認為，將世俗價值置於超越價值之上的現代教會用人類話語取代上帝話語本應具備的權威，這使其偏離早期教會精神，因而亟需改革。歸根結底，信仰共同體陷入困境的原因在於神聖權力與世俗權力，也就是教權與王權的混雜。由於兩種權力如西勒諾斯的內外兩面，本質相異，所以教權需從與王權混雜的世俗化中抽離。也就是說，屬靈階層需完成“由外向內”的權力讓渡，在教權範圍內處理內在的屬靈事務，遠離外在的世俗事務。

伊拉斯謨對教權加以規定，從而為王權在世俗領域的延展提供相對靈活的空間。在1516年敬獻於即將成為神聖羅馬帝國皇帝的少年查理（Charles V）的《論基督君主的教育》（*Institutio Principis Christiani*）中，伊拉斯謨明確要求借由美德與虔誠培育世俗君主。由於君主的權力直接源於神，是神的形象，因此，君主天生擁有智慧、善好、權力等與神相似的品質。^② 進而，君主需接受人文主義教育培養智慧、通過虔誠增加善的品質，借助正確的治國術鞏固權力。伊拉斯謨將君主的權力來源歸於神而非歷史中的教會，王權與教權因而形成雙劍並行的圖景：“教士擁有神聖之劍，借此割斷惡的咽喉及消滅人類貪欲，君主則擁有世俗之劍，用恐懼擊打惡徒並獎勵良善……教士與君主擁有同樣的目標，儘管他們的行動模式有所分別，正如在同一出戲劇中各司其職的演員。”^③ 此處的雙劍論是中世紀政治神學的重要主題，

^① Erasmus, *Collected Works of Erasmus: Adages II VII 1 to III III 100*, 271.

^② Desiderius Erasmus, *Literary and Educational Writings, 5 and 6* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 220.

^③ Desiderius Erasmus, *The Correspondence of Erasmus: Letters 1356 to 1534 (1523-1524)* (Toronto: University of Toronto Press, 1992), 117-118.

雙劍分別指教權與王權。在教會發展初期，王權之劍重於教權之劍。進入中世紀，神聖權力開始逐步擠壓世俗權力空間。當教會的制度性權力在12至13世紀達到巔峰時，對教宗至上論的反思也應運而生。伊拉斯謨延續但丁、奧卡姆與馬西留（Marsiglio da Padova）等人的討論，認為王權與教權同出於上帝，二者雖擁有不同的權力範圍，卻具有同等權威。王權與教權需要以共善，也就是基督教世界的公共利益（*publica utilitas*）為目標而合作，這一目標指向真宗教的建立與對和平的維護。^①

在此背景下，伊拉斯謨的政教觀念呈現出複雜性。表面上看，伊拉斯謨強調君主制而限制教會的權力，不僅迎合早期現代國家從天主教會主導的中世紀秩序中脫離的需求，亦為宗教改革時期更為激進的政教分離理論奠定基礎。然而，伊拉斯謨深層的意圖並非政教分離，而是堅定地指向政教合作。面對中世紀晚期天主教會的精神與制度層面的內外交困，伊拉斯謨謹慎地選擇維護天主教會的既有秩序，將改革重點置於更加溫和的、朝向內在性的更新。這就促使他通過呼籲限制教權對世俗事務的干預，重新澄清天主教會對屬靈事務的獨一權威。如上所述，伊拉斯謨據此將羅馬天主教會視為上帝話語的最終裁決者，這為平息不同派別之間的紛爭、維繫基督徒的普遍共識提供保障。

與此同時，針對歐洲各國對君主權力的擴張要求與充斥着暴力衝突的政治分歧，伊拉斯謨嘗試借助基督教人文主義來影響與教育君主，依靠君主權威推行旨在提升道德與虔誠的人文主義教育方案，這就使基督徒能夠通過理性而充分理解作為上帝的話語的聖經，據此完成個體的心靈與認識轉向，最終實現普遍的基督教民族的團結。在基督教人文主義的理性主義改革方案中，政教雙方將基督教世界的和平視為公共利益而進行協作，並為基督徒在信仰共同體中的宗教虔誠

^① J. M. Estes, "Erasmus on Church and State," *Reformation* 21 (2016): 118.

與道德實踐奠定制度層面基礎。然而，伊拉斯謨對現存制度（status quo）的堅決捍衛，使宗教與政治權威只能實現名義上的、極為有限的轉變，革新的源動力最終仍依賴基督徒完成“由外向內、自下而上”的內在轉向，致使內在於個體的心靈革命成為更為普遍的宗教與社會改革的根基。

16世紀以來，世俗權力不斷嘗試從傳統秩序的轄制中突圍，天主教會自我革新的需求也於變動中顯明。身處祭壇和刀劍之間的伊拉斯謨與路德幾乎同時意識到重塑秩序的重要性。但相較路德在神學與制度層面的雙重突破，伊拉斯謨的理性主義方案更顯曲折與妥協。伊拉斯謨雖嘗試澄清政教權限，卻無意摧毀業已成型的傳統：他一方面強調教會需從外在性進入內在性，從而重塑建立在理性基礎上的、包容基督徒共識的精神性信仰共同體；另一方面仍為歷史中的天主教信仰傳統辯護，強調君主國家與天主教會的協作而非對抗，這就為理性主義改教思想在激進的革命浪潮中爭取到更為寬鬆的空間。以卡斯帕里（Fritz Caspari）為代表的研究者據此認為，伊拉斯謨對道德哲學而非核心神學理論的關注使他的改革方案無法獲得與路德相似的影響力，只能成為精英主義的空想。^①然而，如前文所述，伊拉斯謨看似採取由權威至普通個體的“自上而下”改革路徑，實則仍然以西勒諾斯為根據，形成“自下而上、由外而內”的革新道路，這條道路以高揚自由意志的心靈轉向為起點，進而強調借助理性完成認識領域的轉向，最終實現宗教與社會的整體價值秩序轉向，逐層形塑符合基督教人文主義要求的內在信仰。

^① Fritz Caspari, “Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism,” *Journal of the History of Ideas* 8, no. 1 (1947): 79.

結 論

中世紀晚期的天主教會的精神與制度層面皆遭遇挑戰：持續的宗教分歧與新生的政治紛爭使教會權威一再動搖，唯名論在全能任意的上帝與喪失根基的個體之間也製造出令人驚懼的存在論鴻溝。面對基督教共和國（*Respublica Christiana*）的危機，伊拉斯謨對來自古典傳統的西勒諾斯形象進行宗教化改造，視其為矯正基督教世界倒錯價值秩序的模式。西勒諾斯的二元對立結構映射出基督教人文主義從外在性抵達內在性的要求，而伊拉斯謨將內在於自我的心靈革命視為內在轉向的首要環節，進而在文藝復興人文主義思潮的基礎上，重新肯定個體心靈對近代世界秩序重構的意義。對伊拉斯謨而言，心靈得以發生轉變的動力，在於深居魂中的人的自由意志。對自由意志的肯定使人的尊嚴與主體性獲得抬升，成為挽救被信仰危機所分離的神人關係的根基。

伊拉斯謨深入內在世界而重新肯定自我的價值，同時代的路德雖然也關注信仰的內在轉向，卻在內在世界中呼喚上帝的復權。對路德來說，神的恩典而非人的自由意志才是使個體心靈發生轉變的前提。脆弱無依的人類意志只有通過信仰而非理性才能與神聖意志直接相遇，產生神人之間的深層聯繫。平等的個體由此從中世紀信仰共同體的遮蔽中得到凸顯，作為神人關係外部中介的天主教會就成為可被超越的對象。相應地，伊拉斯謨的西勒諾斯模型在強調內外世界的二元對立之餘，也重視二者的共存與對話可能——個體心靈秩序的重構仍需以穩固的外部制度作為理性主義路徑的保障，在此基礎上締造基督教民族的團結與共識。然而，西勒諾斯模型由外向內的動態結構恰恰蘊含了導致伊拉斯謨改革理念觸礁的危險：內在轉向的過程必然伴隨着內在性對外在性的克服。因此，抵達內在世界代價就是二元性的消失，亦即伊拉斯謨所設想的理性主義居間道路（*via media*）的消

失。在此背景下，路德更為徹底的內在性革命反而實現了西勒諾斯模型的原初要求。伊拉斯謨堅守的居間道路雖為傳統贏得現代性全面來臨前的緩衝空間，卻也使基督教人文主義改革方案在理論的不斷妥協中失去現實的障地。

伴隨西勒諾斯雕像由外向內的開啟，象徵中世紀信仰秩序的外在世界逐步讓位於以個體心靈秩序為中心的內在世界。這一轉變漸次掀開了現代世界與現代觀念的序幕，並為近代哲學對內在性問題的深入討論作出鋪墊。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Bartholin, Erasmus and Lynda Gregorian Christian. "The Figure of Socrates in Erasmus' Works." *The Sixteenth Century Journal* 3, no. 2 (1972): 1-10.
- Caspari, Fritz. "Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism", *Journal of the History of Ideas* 8, no. 1 (1947): 78-106.
- Christ-von Wedel, Christine. *Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.
- Cooper, John M. *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Erasmus, Desiderius. *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings*. Edited by John C. Olin. New York: Harper & Row, 1965.
- _____. *Collected Works of Erasmus: Adages II VII 1 to III III 100*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- _____. *The Correspondence of Erasmus: Letters 1356 to 1534 (1523-1524)*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- _____. *The Enchiridion of Erasmus*. Bloomington: Indiana University Press, 1963.
- _____. *Literary and Educational Writings, 5 and 6*. Edited by A. H. T. Levi. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Erasmus, Desiderius and Martin Luther. *Luther and Erasmus, Free Will and Salvation*. Edited by P. S. Watson and E. G. Rupp. Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- Estes, James. "Erasmus on Church and State." *Reformation* 21, no. 2 (2016): 112-127.
- Garin, Eugenio. *Prosatori Latini del Quattrocento*. New York: Riccardo Ricciardi, 1952.
- Hall, Sam. "The Deformed Face of Truth in Erasmus, Montaigne, and Shakespeare's The Merchant of Venice." *Exegesis*, no. 1 (2013): 21-32.
- Luther, Martin. *Luther's Works: Vol. 48*. Edited by Gottfried G. Krodel. Minneapolis: Fortress Press, 1963.
- Marsh, David. "Erasmus on the Antithesis of Body and Soul." *Journal of the History of Ideas* 37, no. 4 (1976): 673-688.
- More, Thomas. *Utopia*. Edited by David Wootton. Indianapolis: Hackett, 1999.
- Rabil, Albert. *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*. San Antonio: Trinity University Press, 1972.
- Razzall, Lucy. *Boxes and Books in Early Modern England: Materiality, Metaphor,*

Containment. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Vance, Jacob. *Secrets: Humanism, Mysticism, and Evangelism in Erasmus of Rotterdam, Bishop Guillaume Bricconnet, and Marguerite De Navarre*. Leiden: Brill, 2014.

Zimmermann, Jens. *Re-envisioning Christian Humanism: Education and Restoration of Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

中文文獻 [Works in Chinese]

柏拉圖：《柏拉圖的〈會飲〉》，劉小楓譯，北京：華夏出版社，2003年。[Plato. *Bo la tu de hui yin* (Symposium). Translated by LIU Xiaofeng. Beijing: Huaxia Publishing House, 2003.]

奧利金：《論首要原理》，石敏敏譯，香港：道風書社，2002年。[Origen. *Lun shou yao yuan li* (De Principiis). Translated by SHI Minmin. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2002.]

吳功青：《奧利金的靈魂先在說》，《哲學動態》，2020年第3期，第55-63頁。[WU Gongqing. "Aolijin de ling hun xian zai shuo." *Philosophical Trends*, no. 3 (2020): 55-63.]