



## 伊拉斯谟《对〈诗篇〉第 22 篇的三重阐释》 中的寓意与基督

李浩  <https://orcid.org/0009-0007-1521-4932>

复旦大学哲学学院

---

**摘要：**本文考察伊拉斯谟如何通过一种新的“寓意”——有别于“四重解经”的“寓意”——来阐释《诗篇》中的基督论意义和道德意义。伊拉斯谟通过推崇“基督的哲学”，强调基督的教导对基督徒的“敬虔”的意义，从而把比喻的解经法引入对《诗篇》的寓意解释。以此为奠基，他在阐释《诗篇》第 22 篇时，将关于基督、教会和基督徒的“三重阐释”归向术语 *accommodare*，这一术语呈现出关于基督“俯就”和人“顺应基督”的双向性，并分别与经文的基督论和道德论有关。进而，伊拉斯谟认为寓意通过 *accommodare* 的双向性而同时联结了基督论和道德论，且联结点在于“基督的爱”。这种联结影响了他的二元论《圣经》解释结构：寓意成为了联结字和灵、字面意义和属灵意义、可见与不可见领域的通道。

**关键字：**伊拉斯谟、《诗篇》解释、寓意、*accommodare*、基督

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412\\_\(23\).0002](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0002)

---



作为人文主义《圣经》解释的代表人物，伊拉斯谟的《圣经》诠释学（hermeneutics）和解经学（exegesis）一直是学界关注的焦点。早在上世纪六十年代末，佩恩（John.B Payne）就指出学界关于伊拉斯谟从中世纪到现代解经学和诠释学中的“确切位置”存在争议，诸如梅辛格（K.A. Meissinger）、赫伊津哈（J. Huizinga）和阿尔德里奇（J.W. Aldridge）等学者都认为：伊拉斯谟不仅开启了现代意义上的“圣经批判”，也从一种理性的、历史的、语言学的方法来注释《圣经》。而另一方——以艾伯林（G. Ebeling）为代表——则坚持伊拉斯谟回归到了奥利金式的解经学术语和方法中，更关注经文的寓意（allegory）。<sup>1</sup>佩恩本人反对将伊拉斯谟简单地（甚至是错误地）归入某一阵营，他承认伊拉斯谟早期的《圣经》解释（1515 年以前）的确有浓厚的奥利金色彩，但在他的成熟阶段，伊拉斯谟“在一种不稳定的平衡中结合了哲罗姆的语文学、历史学的《圣经》解经传统，以及奥利金的柏拉图式的、灵性论（spiritualistic）的《圣经》解经传统。”<sup>2</sup>尽管巴内特（Mary J. Barnett）似乎对佩恩的理解并不认同，她仍认为伊拉斯谟“似乎并没有导致任何不变的或坚定的诠释学原则或任何意义的最终启示，只是进一步的阅读，进一步的语言研究，和更多的语言行动。”<sup>3</sup>但是，布鲁门达尔（Jan Bloemendal）的研究支持和发展了佩恩的结论：他将通过考察伊拉斯谟对《路加福音》的“释义”（*paraphrasis*），认为这一术语上同时包含了他的“解经学”和“诠释学”的内容和原则：“解经学……说明文本，强调历史特性，将读者带入文本；诠释学……将文本带入读者，强调永恒性……解经学主要涉及文字，诠释学则涉及灵性。”<sup>4</sup>此般术语辨析帮助他得出了与佩恩相

<sup>1</sup> John B. Payne, "Toward the Hermeneutics of Erasmus," in J. Coppens ed., *Scrinium Erasmianum Vol.2*, Leiden: Brill, 1969, p.16.

<sup>2</sup> Payne, "Toward the Hermeneutics of Erasmus," p. 49.

<sup>3</sup> Mary J. Barnett, "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," *Renaissance Quarterly* 49, no. 3 (1996): 542-72.

<sup>4</sup> Jan Bloemendal, "Exegesis and Hermeneutics in Erasmus' Paraphrase on Luke," *Erasmus Studies* 36, no. 2 (2016): 148-162.



近的结论：“在伊拉斯谟处理圣经的过程中，既有哲罗姆传统下的语言学、文字学的解经学，也有奥利金和奥古斯丁传统下的诠释学，寓意和更加灵性论的阐释。”<sup>1</sup>

上述争论呈现出一个不可忽视的情况：伊拉斯谟的《圣经》解释具有鲜明的二元论色彩——一面是人文主义的语言学和修辞学及其应用<sup>2</sup>，指向《圣经》的文本原文，另一面是基督教的神学，指向《圣经》中的基督和启示。这种二元论一方面与保罗所说的“文字使人死，圣灵能使人活”<sup>3</sup>（林后 3:6）直接相关，另一方面则继承自柏拉图的“灵-肉”二元论。<sup>4</sup>如果沿着佩恩和布鲁门达尔的路线，去考察在伊拉斯谟的《圣经》解释中能够承担起勾连灵与肉、文字与圣灵之重担的角色，那么，我们的目光将自然落在他对于“基督”和“寓意”的理解。诚然，伊拉斯谟非常熟悉中世纪的“四重解经”（*quadrigena*），即字面的、寓意的、道德的和神秘的意义，但他的《圣经》解释却按照二元论的方向展开——《圣经》只有字面意义<sup>5</sup>和属灵意义——并且“消除了在任何给定段落中找齐四种意义的

<sup>1</sup> Bloemendal, “Exegesis and Hermeneutics in Erasmus’ Paraphrase on Luke,” p. 153.

<sup>2</sup> 格雷（Hanna Gray）认为，人文主义的一个共同点是关注口才（雄辩术）的实际应用，尤其是它在原则上能够促使人们根据自己对这些应用所传达给他们的道德戒律的理解行事。在《圣经》解释中，解经者在解释《圣经》的时候具有一种信念：解经活动旨在推动基督徒对福音的内在领悟，这种领悟使他们在生活中把福音“活出来”。参见：Hanna H. Gray, “Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence,” *Journal of the History of Ideas* 24, no. 4 (1963): 497–514.

<sup>3</sup> 如无特别说明，本文所引用的中文圣经均出自《和合本（修订版）》。另外，有关伊拉斯谟思想中保罗关于文字和圣灵的二元论，参见 John B. Payne, *Erasmus: His Theology of the Sacraments*, Richmond: John Knox Press, 1970.

<sup>4</sup> 关于伊拉斯谟思想中的柏拉图主义，参见 Manfred Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto: University of Toronto Press, 1994(reprinted 2017). Payne, “Toward the Hermeneutics of Erasmus,” 1969. 霍夫曼特别提醒读者注意伊拉斯谟的二元论可能来自柏拉图的“分离”（χωρισμός）和“分有”（μέθεξις）原则，并贯穿伊拉斯谟的整个思想。参见：Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p.101.

<sup>5</sup> 伊拉斯谟还在同样的内涵上使用“历史意义”、“语法意义”、“身体的解释”、“肉体的解释”等术语。



义务。”<sup>1</sup>相比于围绕“基督”进行叙事的新约，伊拉斯谟把在旧约（特别是《诗篇》）中发现基督比作一个“拨开外壳，取出果仁”<sup>2</sup>的过程：“你必须一点一滴地啃下去，直到你抵达核心，在那里你终会发现灵魂的真正营养；你们吃了，就必变作基督的形像。”<sup>3</sup>他甚至直言：“整个旧约都是基督的预言。”<sup>4</sup>如何在旧约中寻找基督？在内容上，伊拉斯谟选择了《诗篇》，“在某种意义上，《诗篇》构成了旧约和新约之间的纽带”<sup>5</sup>；在方法上，伊拉斯谟既追随教父们（尤其是奥利金）使用寓意的方法，也格外看重比喻（道德）的方法<sup>6</sup>——前者能帮助读

<sup>1</sup> Michael J. Heath, “Allegory, Rhetoric and Spirituality: Erasmus's Early Psalm Commentaries”, in Alexander Dalzell, Charles Fantazzi and Richard J. Schoeck eds., *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies* (International Congress of Neo-Latin Studies), New York: MRTS, 1991, p. 364.

<sup>2</sup> CWE 66, 35; LB V, 8D. 本文参考和使用三个版本的“伊拉斯谟著作集”：首先是《伊拉斯谟著作全集（校勘和注释本）》（*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*），学界通行缩写为 ASD，即 J. H. Waszink, Léon-E. Halkin, C. Reedijk and C. M. Bruehl eds., *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami (Recognita et Adnotatione Critica Instrvct a Notisqve Illvstrata)*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969-. 其次是较早的《伊拉斯谟著作全集》（*Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*），学界通行缩写为 LB，即 Jean Leclerc ed., *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia (10 vols)*, Leiden, 1703-1706. 第三个是英译《伊拉斯谟著作全集》（*Collected Works of Erasmus*），通行缩写为 CWE，即 William Barker, Alexander Dalzell etc. eds. *Collected Works of Erasmus*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1974-. 本文将遵循学界通行缩写，依此给出卷次和页码，此后不再另做说明。

<sup>3</sup> CWE 63, 30; ASD V-2, 53:588.

<sup>4</sup> CWE 64, 381; ASD V-3, 99:157.

<sup>5</sup> Carolinne White, “Allegory and Rhetoric in Erasmus’ Expositions on the Psalms,” in Andreas Andreopoulos, Augustine Casiday and Carol Harrison, eds., *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of Andrew Louth*, Turnhout: Brepols Publishers, 2011, p. 261.

<sup>6</sup> 这一点不仅在他为解释《诗篇》第一首所拟的副标题中可以清晰得见，“特别是根据比喻的（方法）”（“iuxta tropologiam potissimum”，LB V, 171; ASD V-2, 33.），也贯穿至他人生的最后一部《圣经》解释（同时也是他的最后一部作品），《阐释〈诗篇〉第14首：关于帐幕或基督教会的纯洁性》——“我更愿意讨论道德意义（sensum morale），它可能看起来不那么崇高，但在我看来更有用。”（CWE 65, 244; ASD V-2, 300: 436）

值得注意的是，伊顿（Kathy Eden）指出，伊拉斯谟所使用的“比喻”不仅仅包含了传统的“四重解经”的“道德意义”，还包含他从古典作家（特别是古罗马的作家）那里学到的拉丁修辞传统。由此，阅读和解



者在经文中找到基督，后者则能指导基督徒如何在行动和生活中具体地“效法基督”。

尽管伊拉斯谟解释《圣经》的方法论呈现出较为明显的二元论色彩，但在具体的内容上却并非总是如此。首先，伊拉斯谟关于《圣经》的“二元”意义的认识经历了一个变化过程。在早年的代表作《基督教士兵手册》（*Enchiridion militis christiani*, 1503，后文将简称《手册》）中，他追随并赞扬保罗和奥利金，“忽略文字，专注神秘”，“在基督之后，是使徒保罗开辟了一些寓意的来源。奥利金紧随其后……”<sup>1</sup>但随着他对语文学研究的日益深入，他逐渐欣赏到“历史意义”的价值。<sup>2</sup>在后期的作品中，伊拉斯谟开始强调解经者应在历史意义和寓意之间寻求平衡：即先正确理解经文的历史意义，然后才能转向寓意；所以他不仅批评奥利金的寓意解经：“缺乏和谐……蔑视字面意义”；也批评犹太人“在历史意义上喋喋不休”<sup>3</sup>。这一态度一直延续至他生涯末年的《传道书：论讲道的技艺》（*Ecclesiastes: sive de ratione concionandi*, 1535，后文均简称《传道书》）：他开始更加明确地呼吁一种“清醒的中道”（*sobria mediocritas*）<sup>4</sup>。其次，在这个变化过程中，伊拉斯谟并不总是严格按照“二元论”的思路去解释

---

释《圣经》文本的属灵意义，也同样具有修辞学的色彩。而且这种修辞学传统影响着奥古斯丁在《论基督教教义》中对解释《圣经》的方法论阐述，也同样影响着深受奥古斯丁影响的伊拉斯谟。对此可参见 Kathy Eden, “Rhetoric in the Hermeneutics of Erasmus’ Later Works,” *Erasmus Studies* 11, no.1 (1991): 88-104.

<sup>1</sup> *Enchiridion*, CWE 66, 67, 69; LB V, 29A, 29F.

<sup>2</sup> Payne, “Toward the Hermeneutics of Erasmus,” p. 42. 这也反映出当时基督教人文主义者对古罗马与希腊的“异教文化”的兴趣与圣经研究的结合，从而促进了有关《圣经》的语言学和语文学研究。对此可参见 Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*, New York: Harper & Brothers, 1961, pp.70-91.

<sup>3</sup> CWE 65, 32; LB V, 427B; ASD V-3, 184:524-185:525.

<sup>4</sup> “那些从《圣经》中删除预表或寓意的人，以及那些在没有必要的情况下拒绝字面意义而追求寓意的人，都是不敬虔的；相反，在这些事情上应该保持清醒的中庸。”*Ecclesiastes*, CWE 68, 952; LB V 1043; ASD V-5, 240:916-919.



《圣经》。在 1530 年出版的《对〈诗篇〉第 22 篇的三重阐释》（*In psalmum 22 enarratio triplex*, 后文均简称《三重阐释》）<sup>1</sup>中，伊拉斯谟首次、也是唯一一次使用“三重阐释”来解释经文的意义。对此，鲁梅尔（Erika Rummel）认为这一标题暗示了“三种神秘的意义”<sup>2</sup>；卡恩斯（Emily Kearns）也支持了这样的观点：伊拉斯谟“以一种完全不同的方式划分其余的比喻式应用……把诗中的‘我’——字面意义上的大卫——首先比作基督，然后是教会，最后是一个人”<sup>3</sup>。但是，怀特（Carolinne White）认为伊拉斯谟的方案“涉及到历史意义、预表（typological）意义和比喻（tropological）意义的三重考察”<sup>4</sup>，“因为伊拉斯谟把属灵意义分成了两种，一种是预表的或预言的（prophetic），把《诗篇》解释为与基督有关，另一种是比喻的或道德的，把它应用于基督身体的肢体”<sup>5</sup>。

上述争议反映出：伊拉斯谟尽管仍在使用“四重解经”的术语，但他其实已经在不同的意义内涵上使用它们。这提醒我们必须重新考察以下三个问题：第一，伊拉斯谟如何通过基督来把比喻和寓意这两种在“四重解经”中被严格区分开的解经方法联系起来；第二，伊拉斯谟在阐释《诗篇》22 篇时的“三重阐释”如何解释基督？第三，当基督成为解释《诗篇》的唯一核心时，比喻与寓意的结合如何改变“寓意”的内涵，进而影响伊拉斯谟的《圣经》解释的二元论结构？

### 一、如何为寓意与比喻的联系奠基：“基督的哲学”

鲁梅尔认为伊拉斯谟对于经文的比喻意义的偏好源于他对“基督的哲学”

<sup>1</sup> 伊拉斯谟的《诗篇》编号依据的是“武加大译本”，在《和合本（修订版）》中为第 23 首。

<sup>2</sup> Erika Rummel, “The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam.” in Magne Sæbo ed., *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*, vol.2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p.226.

<sup>3</sup> CWE 64, 121.

<sup>4</sup> White, “Allegory and Rhetoric”, p. 258.

<sup>5</sup> White, “Allegory and Rhetoric”, p. 265.





(*philosophia Christi*) 的倡导,而这种哲学关注的是“将圣经的戒律 (precepts) 应用于个人的行为举止”<sup>1</sup>。同样地,怀特也认为当伊拉斯谟在解释《诗篇》而谈到“基督的哲学”时,这意味着他将注意力集中在基督论和寓意的比喻意义上。<sup>2</sup>但实际上,这一术语在一开始并非为其解释旧约或《诗篇》服务,相反,按照阿尔德里奇的观点,它是为了解释新约(特别是福音书)而奠基。<sup>3</sup>从术语起源来看,它首次在《手册》出现——这早于伊拉斯谟的任何一份《圣经》解释——并在1516年的《鹿特丹的伊拉斯谟写给敬虔读者的“安慰”》(*Erasmi Roterodami paraclesis ad lectorem pium*, 下文均简称《安慰》)中被进一步讨论。<sup>4</sup>在其中,伊拉斯谟明确指出了“基督的哲学”的来源:“我认为——如果没有错,我觉得我是正确的——那纯洁且真实的基督的哲学,没有比福音书和使徒书信具有更丰富的来源了。”<sup>5</sup>而在《手册》中,伊拉斯谟阐述了他对于基督的理解:“万不可将基督看做一个空洞的字眼,而要认为他代表着爱 (*caritatem*)、单纯、忍耐、纯洁,总之,就是他所教导的一切。”<sup>6</sup>在伊拉斯谟看来,基督“所教导的一切”不是由教义所规定的刻板传统,而是由福音书和使徒书信所见证的上述具体“理念”——爱、单纯、忍耐、纯洁——基督徒应当在其行为中将这些理念当做准则加以遵行:所以,他认为一个真正的基督徒是“*adorandus ille Christianae philosophiae princeps*”(他要以作基督教哲学的领袖

<sup>1</sup> Rummel, “The Textual and Hermeneutic”, p. 226.

<sup>2</sup> White, “Allegory and Rhetoric”, p. 272.

<sup>3</sup> “伊拉斯谟所描绘的基督的哲学,作为新约的信息,是伊拉斯谟认为宗教应该有的哲学,它以基督为中心,但通往中心的道路有很多……从某种意义上说,所有这些道路都是回退的;要回退到福音书中的简单的基督。”参见: John W. Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, Richmond: John Knox Press, 1966, p. 40.

<sup>4</sup> 这篇文章的标题在不同的版本中有差异,部分版本的标题中直接带有“基督的哲学”(*philosophia Christi*)、“福音的哲学”(*philosophia evangelica*)或“基督教哲学”(*Christianae philosophiae*)。对此可参考 Ann Dalzell 在其英译本中的具体说明和罗列,见 CWE 41, 404, n.2.

<sup>5</sup> CWE 41, 415; LB V, 142C.

<sup>6</sup> CWE 66, 61; LB V, 25B.



为荣)<sup>1</sup>。

此时，当伊拉斯谟明确了“基督的哲学”的来源是福音书和使徒书信，而“基督的哲学”的目的是引导基督徒在生活中实践出基督的“理念”，那么“基督的哲学”的内涵也随之清晰：“除了恢复自然（这自然在受造时就是完整且健全的），基督的哲学（他自己称之为‘重生’）还会是什么呢？因此，虽然没有人比基督更完整、更有效地教导这一哲学，但人们可以在《伦理学》的书卷中找到许多与他的教义一致的说法。”<sup>2</sup>在这一点上，人文主义者伊拉斯谟和以路德、加尔文为代表的宗教改革者们拉开了鲜明的距离：伊拉斯谟不仅对“异教”的哲学表现出了极大的开放性和包容性，更重要的在于，他关注的是基督的自然，而非基督的启示。由此，尽管伊拉斯谟强调了基督作为“教师”，但基督教导的不是“基督的神学”而是“基督的哲学”。阿尔德里奇指出，神学必须包括基督的作为，但哲学可以集中在基督的理念和实现这些理念的工作上。<sup>3</sup>这意味着在基督的救赎工作中，人因为“自然”的力量而无需彻底地、绝对地依赖基督——人有能力按照福音书和使徒书信中所阐述的原则去生活，并且在基督的教导下把那些“理念”实践出来。这种对于人之能力的乐观与信任，充分体现出其“基督教人文主义”（Christian Humanism）的基本精神：既不贬低自然也不贬低恩典，而是确保两者都得到应有的对待。<sup>4</sup>

那么，通过“基督的哲学”将这些“理念”实践出来，对伊拉斯谟而言意味着什么？“敬虔”（*pietas*）。它不仅能为基督徒的行动提供最基本的道德性判断标准

<sup>1</sup> *Epicureus*, LB I, 888C. 转引自 Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, p.41.

<sup>2</sup> LB V, 141F. 英译本为：“人们可以在异教的书籍中找到许多与他的教义一致的说法。”（“one may find many statements in the books of the pagans that agree with his doctrine.” 参见 CWE 41, 415.

<sup>3</sup> Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, p.41.

<sup>4</sup> Brendan Bradshaw, “The Christian Humanism of Erasmus,” *The Journal of Theological Studies* 33, no. 2 (1982): 411-447.





——敬虔的行动一定是具有道德的——也是基督徒的正确“道路”（*via*）。而且，正是因为“基督的哲学”向所有人开放，所以它是一种心灵的运动（*affectus*）、一种生活方式，而非“三段论”或辩论术，并能引导人成为敬虔之人（*pium*）。<sup>1</sup>在《通向真神学之捷径的系统和方法》（*Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, 1518, 下文简称《真神学方法》）中，伊拉斯谟将“基督的哲学”、“敬虔”和解释《圣经》（探究神的计划的秘密）联系起来：“在存在这类差异的地方展开哲学思考（*philosophari*），带着敬虔的好奇心（*pia curiositate*）去探究神圣计划的秘密，是恰当的。”<sup>2</sup>进而，神学家在解释《圣经》方面的任务也被锚定：“当下，神学家的主要目标是智慧地解释那些神圣的文字（*divinas litteras*），说明信（*fide*）而不是毫无意义的问题，严肃而有效地谈论敬虔，让人流泪，让我们的灵魂为天上的事物而燃烧。”<sup>3</sup>在《三重阐释》中，伊拉斯谟在处理“义路”（诗 23: 3<sup>4</sup>）时，他不仅直言“我们的义就是基督”<sup>5</sup>，而且指出真正走在“义路”上的人，不是凭借某种特定的生活方式，而是“敬虔的灵魂”（*animi pietas*）。<sup>6</sup>

综合上述考察，对伊拉斯谟而言，解释《圣经》的积极作用就是阐明“基督的哲学”。<sup>7</sup>由此，他必须重视以何种恰当的方法才能“严肃而有效地”在解释《诗篇》时阐明基督。在《对〈诗篇〉第2篇的注释》（*Commentarius in psalmum 2*, 1522）中，伊拉斯谟直言：“在许多《诗篇》中，主题是双重的：历史的，

<sup>1</sup> “不可否认的是，我们把基督特别希望所有人都能得到的东西限制在少数人身上。基督的哲学更真实地处于心灵的运动而非三段论中。它是一种生活方式，而不是一种论辩形式……没有人不能成为基督徒，没有人不能成为敬虔的人……” CWE 41, 415; LB V, 141E.

<sup>2</sup> CWE 41, 555; LB V, 93E.

<sup>3</sup> CWE 41, 555; LB V, 83F-84A.

<sup>4</sup> 根据《和合本（修订版）》给出。

<sup>5</sup> CWE 64, 191; ASD V-2, 376: 592.

<sup>6</sup> CWE 64, 192; ASD V-2, 376: 598-599.

<sup>7</sup> Heath, “Allegory, Rhetoric and Spirituality”, p. 369.



它如同作为建筑物之构成基础的地基；还有寓意的，或被称为奥秘的，在历史事件的外衣下，隐藏了——或更确切地说——揭示了福音的故事、关于真正敬虔的教导 (*doctrinam verae pietatis*)、或永恒幸福的形象。几乎没有一段经文不能采用比喻的方式 (*qui non possit ad tropologiam accommodari*)。<sup>1</sup>在这段话中，伊拉斯谟不仅明确说明了他解释《圣经》所使用的二元论结构，还强调了隐藏在经文历史意义之下的寓意所包含的三个元素：福音、敬虔、永福，最后表明这些被隐藏的寓意可以“采用比喻的方式”来解释。换言之，原本在“四重解经”中彼此区分的比喻和寓意，此时被伊拉斯谟联系在了一起：“比喻”是解释经文的寓意的方法，并且可以无条件地适用于任何一段经文。

为何伊拉斯谟要“采用比喻的方式”来解释经文的寓意？首先，此时的伊拉斯谟已不再像早年那样追随奥利金的解经方法，强调寓意之于字面或历史意义在解经方面的重要性<sup>2</sup>，而是把历史意义视为寓意的基础，从而通过新约的信息——即使徒在福音书和书信中所见证的内容：福音、敬虔和永福——将《诗篇》视为“对基督的预言” (*vaticinari de CHRISTO*)<sup>3</sup>。其次，伊拉斯谟所推崇的“基督的哲学”就是要为基督徒的行动提供道德规范，这是基督的直接教导、并通过《圣经》的文字直接向人呈现、且最终指向“敬虔”。在《三重阐释》中，伊拉斯谟先是进一步说明了寓意和敬虔的关系：“嘲笑这些神圣文字的寓意是不敬虔的 (*impietas*) ……”<sup>4</sup>紧接着表明敬虔能够为经文的寓意解释提供更多空间：“只要这些意义 (*sensus*) 没有过分或不敬虔的地方，犯错误也不会有危险。”<sup>5</sup>借此，

<sup>1</sup> CWE 63, 78; ASD V-2, 102: 187-190.

<sup>2</sup> “但这种历史意义 (*sensus historicus*) 并没有对寓意做什么；相反，它确保了神秘知识的光芒——如同被镜子照到般——在我们的脑海中更加明亮和清晰。” CWE 63, 78; ASD V-2, 102: 197-199.

<sup>3</sup> “现在让我们来看看，在这首诗之下，是否也有历史的意义，可以作为寓意的基础；使徒保罗和路加在使徒行传中的证据证实了《诗篇》都是对基督的预言。” CWE 63, 79; ASD V-2, 102: 209-211.

<sup>4</sup> CWE 64, 127; ASD V-2, 331: 69-70.

<sup>5</sup> CWE 64, 127; ASD V-2, 331: 70-71.



伊拉斯谟承认在《诗篇》中展开寓意解经会面临困难：“我知道，以一种放弃身体的解释的方式，让当前的经文顺应基督（*Christum accommodare*）是相当困难的，但无论如何，在主的恩惠下，我将尝试这样做。”<sup>1</sup>显然，这里的“身体的解释”就是经文的历史或字面意义，而伊拉斯谟似乎在暗示这种离开经文的历史意义而面临的困难，在某种程度上就是会让经文的意义陷入“过分寓意化”的危险，这表明伊拉斯谟对于使用寓意来解释《诗篇》仍保持谨慎。最后，伊拉斯谟试图让《诗篇》的寓意“顺应基督”，这不仅表明了寓意在内容上是基督论的，还要求经文的寓意应该指向“基督的哲学”的内容；而“敬虔”则意味着经文的意义需要指向基督徒的个人行动，这在内容上是道德论或伦理学的，并要求“基督的哲学”被真实地实践出来。此时，“采用比喻的方式”来解释经文的寓意，就意味着经文中有关基督论的内容（即“基督的哲学”）将转换为指导基督徒具体行动的道德规范。进言之，伊拉斯谟把经文里能够“顺应基督”的内容呈现给基督徒，就是要强调基督必须作为基督徒的榜样和效法对象——因为基督的教义与他所教导的生活方式无法分割，并且这种教导必须在基督徒的行动中被实践。同时，“基督教人文主义”让伊拉斯谟确信：这种实践指向的是人的能力（自然）的合理发展，并将基督教传统中的灵性（spiritual）层面和智性（intellectual）层面进行充分的结合。<sup>2</sup>

因此，对伊拉斯谟而言，如果寓意的解释就是让经文的意义“顺应基督”，那么，“采用比喻的方式”来解释寓意，就是让基督徒的行动“顺应基督的哲学”。进言之，如果一段经文的确能够产生某种基督论的寓意（即“顺应基督”），那么这种寓意的解释就总是包含一个明确的基督教伦理。当他把寓意与比喻联系在一起时，情况就如霍夫曼所说：“比喻就扮演了仆人的角色，要么在寓意之前作为它的先驱者，或者在寓意之后作为它的随从。在寓意之前，文本的伦理意义

<sup>1</sup> CWE 64, 127; ASD V-2, 331: 71-73.

<sup>2</sup> Bradshaw, “The Christian Humanism of Erasmus”, p.426.



是为基督徒的生活做准备。在寓意之后，比喻将基督的教义应用到基督徒的生活中。”<sup>1</sup>

## 二、寓意的“三重阐释”如何讲述基督及其真理：“顺应/俯就”

在《三重阐释》中，伊拉斯谟在快速说明了历史意义之后——“这首诗在标题上被归于大卫自己……不少关于大卫王的历史事实 (*historiae veritas*) 得到记载”<sup>2</sup>——很快就表明了自己对这首诗的阐释将集中于经文的寓意：“如果我们愿意的话，我们可以忽略历史方面，特别是因为标题没有明确表明这首诗的字面意义所可能指出的主题，我们就可以试着解释寓意……”<sup>3</sup>随后，伊拉斯谟却说：“当脱离历史或语法意义时，神秘的经文 (*scripturam mysticam*) 就可以用四种方式解释。它们可以最合宜地适用于作为教会元首的基督，或应用于他的神秘身体——教会，或同时适用于两者，或分别适用于每一个。当整段预言 (*prophetiae*) 同等地适用于元首和身体时，它分别处理二者；当这段预言的一部分适用于基督，但不适用于他的身体，而另一部分又适用于身体，却不能合宜地谈及元首时，它把两者放在一起处理。”<sup>4</sup>从类型学的角度而言，伊拉斯谟的分类并不是根据方法，而是根据内容展开。但是，伊拉斯谟并没有说明这种类型学的根据，Kearns 认为他只是将传统“四重解经”中的数字应用到一个新的划分中。<sup>5</sup>从对象来看，这四种解释的对象其实只有基督和教会，不过，伊拉斯谟区分了“教会”这个词的两种内涵：“有时，这个词意味着所有自称基督之名的人的集合……在其他情况下，‘教会’是指唯一被爱的新娘……这个词有时指的是在天上胜利的会众，有时指的是这里的会众，他们是分开的，身体的在地上，

<sup>1</sup> Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 131.

<sup>2</sup> CWE 64, 125; ASD V-2, 329: 8, 11-12.

<sup>3</sup> CWE 64, 126; ASD V-2, 330: 28-32.

<sup>4</sup> CWE 64, 126-127; ASD V-2, 330: 43-51.

<sup>5</sup> CWE 64, 127, n.14.



但属灵的在天上……有时，圣经中的一段话可能会同时提到这两个主体。”<sup>1</sup>这里很容易让阅读这部释经著作的人产生误会：仿佛伊拉斯谟在说，“三重阐释”的内容就是基督、地上的教会和天上的教会。但是，伊拉斯谟其实已经在他的行文中给出了明确的说明：第一，指向基督，“让当前的经文顺应基督”……“到此，你们就有了这首诗能顺应基督的位格（*Christi personam accommodatam*）的全部范围。”<sup>2</sup>第二，指向教会，“我们要以类似的简洁方式将这首诗应用于基督的身体——教会。”<sup>3</sup>第三，指向基督徒个人，“我现在要简单地解释一下道德意义……你们每个人要想，这首诗只与自己有关；你们每个人都要自问，自己是不是基督的羊，是不是不仅能用舌头，还能用心灵唱这首诗。”<sup>4</sup>在内容方面，“三重阐释”都围绕基督展开：伊拉斯谟把“青草地”解释为基督的教会<sup>5</sup>，而基督作为牧羊人，牧养着青草地上的羊，即基督徒。从原则来看，伊拉斯谟提醒到：“在阐述寓意时的确给予了一定的自由，但这些阐述不应与《圣经》冲突。”<sup>6</sup>如何做到这一点？他在一开始就给出了回答：“顺应基督”。而“顺应”

<sup>1</sup> CWE 64, 127; ASD V-2, 330: 52-61.

<sup>2</sup> CWE 64, 131; ASD V-2, 334: 156.

<sup>3</sup> CWE 64, 131; ASD V-2, 334: 166-167.

<sup>4</sup> CWE 64, 171; ASD V-2, 362: 116, 120-122.

<sup>5</sup> CWE 64, 128; ASD V-2, 332: 88.

<sup>6</sup> CWE 64, 141; ASD V-2, 342:430-432



(*accommodare*)<sup>1</sup>正是伊拉斯谟的诠释学思想中最重要的概念之一。<sup>2</sup>

在伊拉斯谟看来，“*accommodare*”包含了一个双向的过程。首先是神或基督的“俯就”。正如他在《手册》中所说：“神的灵有他自己独特的语言和修辞（*figuras*），你必须通过仔细观察来学习。神的智慧用婴儿语对我们说话，就像一位慈爱的母亲使话语能俯就于（*accommodat*）我们的婴儿状态……它降格到你的卑微，而你必升至它的崇高。”<sup>3</sup>神的智慧通过“俯就”，让自己的语言降卑为人类语言所书写的《圣经》，从而能够为人的智性和灵性水平所接受，具体的俯就方式就是运用寓意<sup>4</sup>。正如伊拉斯谟在《真神学方法》中所言：“基督使用了寓意，保罗用寓意的方式解释了旧约的一些段落。”<sup>5</sup>换言之，寓意本身就是基督在《圣经》的语言中向人俯就的重要方式，这同时意味着俯就能弥合《圣经》的作者和接受者之间的巨大鸿沟，也能让较高者主动地与较低者建立联系，但仍然保持较高者自身的权威性。问题在于，俯就的有效性根据在哪？真理——因为基督就是真理本身。伊拉斯谟在《三重阐释》中呼吁：“让我们向

<sup>1</sup> 在不同的语境和对象中，拉丁语 *accommodare* 或 *accommodatio*（英：accommodation）的翻译有细微差别：这个词在神学上特指神的一项原则，即神虽然在他的本性中是不可知和不可接近的，但他以一种人可以理解和回应的方式与人沟通。贝宁指出，这个词表明“神的启示被调节，以适应人类在不同的历史时期的不同的智性水平和灵性水平”。（参见 Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, New York: State University of New York Press, 1993, p. xiv）中文常译作“俯就”。而在《圣经》诠释学和解经学方面，这个词被用来说明：（1）尽管《圣经》的原始语言是希伯来文和希腊文，但 *accommodatio* 表明神为人的翻译提供保障，以此能够尽可能顺应神在原始语言中所发布的信息。（2）把某一段经文、某一个字词的意义运用于其他的语境或段落，以此表达不同的意义。中文常译为“顺应”、“调适”。本文将依据写作语境来灵活使用该术语的不同汉译。关于中译出处，参见：卢龙光主编，基督教圣经与神学词典，北京：宗教文化出版社，2003：“accommodation”词条，第 10 页。辅仁神学著作编译会，神学辞典（增修版），台北：光启文化事业，2012：“本地化”词条，第 208、210 页。

<sup>2</sup> Rummel, “The Textual and Hermeneutic”, p. 270. Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 106.

<sup>3</sup> CWE 66, 35; LB V, 8F.

<sup>4</sup> Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 107.

<sup>5</sup> CWE 41, 673; LB V, 126B-C.





我们最慈爱的牧者祈祷，他能**屈尊引导**我们解释这些话的意义，使我们的灵魂能够理解它们的神秘真理，从而得到滋养和更新。”<sup>1</sup>显然，这里的“最慈爱的牧者”就是基督，而在基督的俯就下所获得的“这些话的意义”不是字面的、历史的或语法的意义，而是属灵的意义，即寓意。并且，只有先通过基督的俯就而获得关于经文的寓意之后，人才能进一步发现和理解寓意背后的神秘真理。而且，对伊拉斯谟而言，理解真理还不是基督徒的最终目标，因为寓意还给予了基督徒一个道德的或伦理的目标：走向真理和善本身。“他把我们从虚无的阴影中引开，使我们走向无比美丽的真理本身，也就是说，走向至善（*summum bonum*），而这善正是我们的牧者。”<sup>2</sup>在此，如前文已经探讨过的那样，伊拉斯谟在此也表明了寓意必须包含着一种基督教的伦理或道德：关于真理的寓意指向的是关于至善的道德要求，而基督本身就是真理和至善。由此，通过自上而下的“俯就”所获得的寓意揭示出了“顺应基督”的道德要求，并呈现出一条自下而上的道路：人要先“理解真理”，进而“走向真理”、“走向至善”，即走向基督本身。

故此，*accommodare* 的双向性就得以明确：它不仅意味着基督向下“俯就”人，也意味着人向上“顺应”基督。同时，这种双向性也表明：寓意不仅是“神的智慧”在《圣经》的语言中通过俯就来揭示真理（基督）的方式，也是人为了达成“顺应”基督而且去解释《圣经》文本并理解其中的信息的方法。正如伊拉斯谟在《三重阐释》中解释经文第二节时所说：“在这里，他用信心和恩典喂养他们；在那里，他用他的**临在**（*praesentia*）喂养他们。在这里，他用圣灵的誓言更新他们；在那里，他要用永远的荣耀赐给他们凉爽和清醒。”<sup>3</sup>换言之，当《诗篇》中的基督不仅仅是一种“象征”，而是“临在”时，这种“临在”指向的其实

<sup>1</sup> CWE 64, 143; ASD V-2, 343:480.

<sup>2</sup> CWE 64, 151; ASD V-2, 348:654-656.

<sup>3</sup> CWE 64, 142; ASD V-2, 342:439-441.



是基督的“道成肉身”。由于“道成肉身”本就是神对人的语言的“俯就”，所以《圣经》自身的“寓意性”也起源于基督在“道成肉身”中的俯就。<sup>1</sup>通过这种“俯就”，人便能够通过“寓意的解经方法”，在《圣经》的文本中把基督的“临在”揭示出来：即通过寓意让经文的意义“顺应基督”。由此，基督通过道成肉身向人的语言俯就，与人通过解释经文的寓意来顺应基督，共同确认了 *accommodare* 的双向性。

2

人如何在经文的寓意中“顺应”基督呢？根据前文的分析，对伊拉斯谟而言，这种“顺应”不仅仅是解经的、让经文的意义指向基督，它还是伦理学的，对人的行为提出要求——因为“敬虔”为解读经文的寓意提供了一种基本的道德要求，即让某种寓意的解释符合基督的教导。在此，伊拉斯谟对人的理解就变得格外重要。在《三重阐释》中，伊拉斯谟将人分为两类，第一是教会，“因爱而联合为一，通过同一位圣灵，它就像一个人一样说话。因为合而为一比单独为一更伟大……所有被同一的基督的灵所赋予生命和指引的人，在某种意义上成了一个人。”<sup>3</sup>因此，作为“人的集合”的教会，顺应基督的方式就是与基督合一。首先，针对地上的教会而言，因为做君王的基督“在真理中治理他的教会”<sup>4</sup>，对此，伊拉斯谟告诫那些在教会中的神职人员：“当他们扮演基督的角色时……他们应该效仿最伟大的牧羊人的榜样，尽可能地吸引所有人到教会的牧场上……要在敬虔的行为上作榜样……”<sup>5</sup>而且，越是高级的神职人员，就“越应该接近至高牧人的形像”。<sup>6</sup>这样才能保证人在教会中得以真正地被联合起来，“心思相同，意念相同，

<sup>1</sup> 参见 Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 113.

<sup>2</sup> Hoffmann 认为，这种双向性表明“寓意解经是一种与《圣经》语言的寓意本质相对应的方法”。参见 Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 127.

<sup>3</sup> CWE 64, 131; ASD V-2, 334:168-170, 172-173.

<sup>4</sup> CWE 64, 180; ASD V-2, 368:333.

<sup>5</sup> CWE 64, 181; ASD V-2, 369:358-363.

<sup>6</sup> CWE 64, 182; ASD V-2, 370:380.



同住一处”<sup>1</sup>，最终实现“头和身体也构成一个个体……那么结果就是一种不可言喻的合一……”<sup>2</sup>其次，针对属灵的教会，即“基督的新娘”而言，伊拉斯谟将与基督合一指向了“永福”：“基督是他的教会的光……基督的新娘穿过了这些恐惧，她走在义路上，快步走向永恒的幸福”<sup>3</sup>；“这足以激发基督的新娘，并使她相信，在这里，她对她的丈夫没有别的要求，除了与他更紧密地结合，永远生活在主的殿里。”<sup>4</sup>第二则是个体的基督徒。对此，伊拉斯谟认为，顺应基督首先意味着“认识我们的牧人耶稣，并让自己被他牧养”<sup>5</sup>，而且他将这一点视为“得救的第一要求”；接下来便是“跟随基督的脚步，走在义路上”<sup>6</sup>——这要求人进入教会、罪得赦免、阅读圣经、更新灵性、增加信和爱，最终获得永恒的幸福。<sup>7</sup>另外，伊拉斯谟也强调个人实现“顺应基督”依赖于教会，因为“在教会之外，没有真正的平安，没有真正的安息，没有心灵的宁静”<sup>8</sup>。进言之，个人与教会在“顺应基督”上应当统一，而在其中发挥重要作用的是教会中的圣礼<sup>9</sup>：“每一个基督徒都应该在基督的牧场里行事为人，使他一天比一天成长，一天比一天刚强。教会里有许多圣礼，有些是开启人的道路，有些是带领人走得更远，有些是成全人。”

10

综上，伊拉斯谟通过术语 *accommodare* 的双向性——基督俯就人与人顺应

<sup>1</sup> CWE 64, 164; ASD V-2, 358:975.

<sup>2</sup> CWE 64, 162; ASD V-2, 340:911.

<sup>3</sup> CWE 64, 155; ASD V-2, 351:739-741.

<sup>4</sup> CWE 64, 172; ASD V-2, 362:111-113.

<sup>5</sup> CWE 64, 198; ASD V-2, 380:764-765.

<sup>6</sup> CWE 64, 196; ASD V-2, 379:701.

<sup>7</sup> CWE 64, 198-199. ASD V-2, 381:765-773.

<sup>8</sup> CWE 64, 179; ASD V-2 368:316.

<sup>9</sup> J. K. McConica 指出，由于伊拉斯谟将教会视为一个有内部秩序的共同体，因此，与基督合一是这个共同体的主要和基本特征，而这只有通过圣礼才能达成。参见 J. K. McConica, “Erasmus and the Grammar of Consent”, in J. Coppens ed., *Scrinium Erasmusianum Vol. 2*, Leiden: Brill, 1969, p.84.

<sup>10</sup> CWE 64, 183; ASD V-2, 370:400-402.



基督——来呈现基督及其真理，而寓意的“三重阐释”则在内容上提供了具体的支撑：首先，基督自己就是真理与至善，这是隐藏在《诗篇》文字下的寓意本身，它表达的是神的智慧，与人的语言不同。其次，基督在《诗篇》中俯就自己，让真理和至善能够通过人的语言向人呈现，在这个过程中，寓意也同样向人的语言展开。最后，人通过走向基督，即走向真理和至善本身来“顺应基督”，此时，人通过寓意来阅读、理解和解释《诗篇》，并在这个过程中发现教会和个体所面对的道德要求。此时，对伊拉斯谟而言，寓意似乎成为了“俯就/顺应”的工具。而借助这一工具，一方面，神的智慧用寓意来隐藏真理，从而保持了真理的神秘性；另一方面，寓意表明神希望阅读《圣经》的人通过寓意来寻找隐藏的属灵意义；但同时，《旧约》文本的特殊性使得寻找与基督相关的意义变得困难，读者需要为此付出更多的努力。<sup>1</sup>所以，《诗篇》中关于基督的真理因为寓意的缘故而“既封闭又开放”。<sup>2</sup>不过，伊拉斯谟在《三重阐释》的最后暗示了与寓意相连的“俯就/顺应”将在何时消失：“直到他完全属于圣灵，除了神以外什么都不爱……渴望与主更紧密的结合，渴望与他面对面的不断享受。”<sup>3</sup>也就是说，当基督徒在天上的教会中与基督的灵真正联合时，连接较高者和较低者的“俯就/顺应”将随之消失，与此同时，人似乎也不需要再寻找“顺应基督的位格”，因为伊拉斯谟直言：“他是站在主耶稣的位格里的。”<sup>4</sup>

### 三、走向“爱”的寓意如何影响伊拉斯谟的二元论结构

如上文所述，*accommodare* 的双向性已经表明无论是“俯就”还是“顺应”都围绕基督展开。值得注意的是，在《三重阐释》中，伊拉斯谟在首次谈及“顺应基督的位格”后，便迅速转向了基督的神性和人性：“我认为，只要你记得，基

<sup>1</sup> White, “Allegory and Rhetoric,” p. 267.

<sup>2</sup> Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p.119.

<sup>3</sup> CWE 64, 199; ASD V-2, 381:777, 382:790.

<sup>4</sup> CWE 64, 199; ASD V-2, 381:782.



督作为人所表现出来的一切，都是出于神的善意，也就是圣经中有时所说的‘怜悯’，它就不包含不敬虔。再次，归于他的神性的所有本质（*essentiam*）都来自于父，不是凭着他的赐礼（*dono*），而是凭着他的本性（*natura*），所以完整的权柄（*autoritas*）属于父。”<sup>1</sup>这一论述不仅表明基督的人性出于父的“怜悯”，且他的神性都要归向父；而且也说明了父在神性中向人性“俯就”的结果就是基督：“基督是现实的两个维度——人和神——汇聚和相交的焦点”<sup>2</sup>；“基督在人与神之间架起一座桥梁”<sup>3</sup>。因此，基督不仅是 *accommodare* 的双向性中俯就的起点和顺应的终点，而且他自身就是“俯就/顺应”：他一方面是神的话语在道成肉身中的俯就，另一方面是基督徒行动和效法的榜样，引导基督徒顺应主、“投靠主”、“与主联合”<sup>4</sup>。此时，俯就提供了基督论的内容，而顺应则呈现了道德论的内容。因此，这不仅意味着 *accommodare* 的双向性把基督论和道德论联系了起来，还意味着：当寓意成为“俯就/顺应”的工具时，寓意不仅要基督从《圣经》（特别是《诗篇》）中“提取出来”（*exegesis*, ἐξήγησις），还要将基督的教导（即“基督的哲学”）呈现给基督徒。故此，正如 White 所指出的，在伊拉斯谟的《诗篇》解释中，寓意同时具有基督论和道德论两个方面，二者并非彼此独立，而是合在一起。<sup>5</sup>

通过前文的分析，当寓意需要“采用比喻的方法”去解释，并在 *accommodare* 的双向性中为人呈现时，伊拉斯谟如何在关于基督的寓意中，特别是在《诗篇》中，把基督论和道德论结合起来？在《三重阐释》中，他给出的回答是“爱”。第一，爱呈现于教会与基督的关系中：教会是唯一被爱（*unice*

<sup>1</sup> CWE 64, 131; ASD V-2, 334:156-161, 164-165.

<sup>2</sup> Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 125.

<sup>3</sup> White, “Allegory and Rhetoric.” p. 273.

<sup>4</sup> CWE 64, 178; ASD V-2, 367:278.

<sup>5</sup> White, “Allegory and Rhetoric.” p. 273.



*dilectam*) 的新娘<sup>1</sup>。值得注意的是，伊拉斯谟在这里说的是：“倘若现在是处在你们所意求的爱 (*charitas*) 中，我们要以类似的简洁方式将这首诗应用于基督的身体——教会。”<sup>2</sup>换言之：只有在“爱”中，经文的寓意才能够恰当的适用于基督的身体；同时，基督与教会之间——头与身体的关系——是因“爱”而结合。第二，教会“因爱而联合为一” (*charitate conglutinator in unum*)，所以才能通过同一位圣灵说话。<sup>3</sup>对此，伊拉斯谟补充道：“凡领受了基督之灵的人……他们的心灵已被爱的火焰所感动，不再受世俗的感染，而只被带到天国——爱的源头。”<sup>4</sup>此时，对伊拉斯谟而言，爱不仅能真实地将教会内的众人“粘合” (*conglutinare*) 起来，还推动每个人通过基督之灵走向天国。谁能发挥这样的“爱”的作用呢？毫无疑问是基督：“他的灵把‘爱’吹进 (*afflavit*) 我[的身体]……他将我置于教会的合一中。”<sup>5</sup>第三，就作为个体的人或基督徒而言：“**我们只在基督里爱**”<sup>6</sup>。伊拉斯谟认为，这种“爱”不是属于人的灵魂、并且会因私欲而转向肉体 (*caro*) 的“感情” (*affectus*)<sup>7</sup>，而是与信、望一样，都是来自基督的礼物 (*donum*)：“首先，他默示了信的礼物 (*inspiravit donum fidei*)，使我们确知那些我们看不见的事。他又加上了望的礼物 (*addidit donum spei*)，藉此，我们满怀信心地等候神所应许我们的一切成就。最后，他还倾注了爱的礼物 (*infudit donum charitatis*)，它使一切变得甜美，无论多么严酷。”<sup>8</sup>可见，爱同时塑造了教会与基督、教会中的个体彼此、个人与基督的三重关系。但同时，

<sup>1</sup> CWE 64, 127; ASD V-2, 330:56-57.

<sup>2</sup> CWE 64, 131; ASD V-2, 334:166-167.

<sup>3</sup> CWE 64, 131; ASD V-2, 334:168.

<sup>4</sup> CWE 64, 141; ASD V-2, 334:409-412.

<sup>5</sup> CWE 64, 179; ASD V-2, 368:311-313.

<sup>6</sup> CWE 64, 189; ASD V-2, 374:544.

<sup>7</sup> 伊拉斯谟追随了保罗关于人的“三分法”：灵、魂、体。他将 *affectus* 归于中间的灵魂部分，并认为它既能凭借基督的爱而上升到灵性的层面，也能因为违背神的诫命而堕落至肉体的水平。参见 CWE 64, 189; ASD V-2, 374:545-546.

<sup>8</sup> CWE 64, 145; ASD V-2, 344:510-513.





伊拉斯谟也在实践层面谈论“爱”的重要性：“如果我们已经开始通过爱的行为来实践我们所得到的……爱的特殊功能是不伤害任何人，对所有人都有益。”<sup>1</sup>换言之，伊拉斯谟坚持从基督论和道德论谈论爱；而关于爱的道德论考察，又会通过寓意对基督真理的解释而回到基督论。正如他在《真神学方法》中所言：“基督不断地灌输给我们两样东西是——信和爱。信使我们不再信靠自己，而是完全信靠神；爱促使我们对所有人行善。”<sup>2</sup>换言之，爱从基督而来，又通过寓意回到基督那里；爱能让 *accommodare* 的双向性得到充分发挥，从而实现人与神的最终和好。

通过上述分析可以发现，伊拉斯谟在解释《诗篇》文本的寓意时，首先处理的是经文的基督论意义，在此之后才处理经文的道德意义。而道德意义本身要把读者的注意力带回到基督身上，将基督作为行动和生活的榜样。对此 White 非常正确且清晰地指出：“这两种意义还结合在一个事实中，即只有通过爱的行为中模仿基督，基督徒才能获得道德上的纯洁性，这将使他对《圣经》及其关于神性本质的隐藏意义有越来越清晰的理解。”<sup>3</sup>的确，伊拉斯谟强调经文的寓意应当被“比喻地”解释，就是要让基督徒通过有关“敬虔”的教导来关注自己的生活 and 行动。因为基督已经通过寓意将自身俯就于《圣经》的文本，所以人必须在理解《圣经》的事情上努力“顺应基督”，回到基督的教导（“基督的哲学”）中。伊拉斯谟试图让基督徒明白：真正的、永恒的、唯一的幸福在于对基督的完全“顺应”。这种“顺应”只能通过结合了基督论和道德论的寓意才能阐明人与基督真正关系：人应该进入教会、并在教会中与基督合一，而在其中能够起到“粘合”作用的，是作为礼物而被给予的“爱”。正如托伦斯（Thomas F. Torrance）所指出的，伊拉斯谟在处理《圣经》的文本时一直坚持一项原则：

<sup>1</sup> CWE 64, 184; ASD V-2, 372:455-456.

<sup>2</sup> LB V, 105E.

<sup>3</sup> White, “Allegory and Rhetoric”, p. 274.



“如果我们要聆听基督的教导，让他在我们与他以及与他人的一切关系中始终占据中心位置，我们就必须以基督的爱的准则和模式来管理我们的生活。”<sup>1</sup>

综上，伊拉斯谟关于《诗篇》的寓意和基督的诠释学讨论，总是呈现出一个鲜明的特点：他一方面以彼此对立的二元论为讨论的起点，另一方面又尝试在这个二元论中搭建起一个通道或桥梁。在伊拉斯谟的解释中，《诗篇》自身就包含着保罗式的字与灵之分，并表现为经文的文字/历史/语法与经文背后的“神秘真理”之间的对立。换言之，他构建起一种柏拉图式的、关于《圣经》的可见领域与不可见领域的二分，而在其中起到联结作用的，正是寓意。对此，霍夫曼的观点极具代表性：他的二元论有两个层次，第一，通过“对立（*contraria*）”来强调二元论；第二，通过“相似（*similitudo*）”来表达对立双方的兼容性。这就要求他必须在对立中引入一个“第三比较者（*tertium comparationis*）”，从而起到中介与调解作用。<sup>2</sup>这一分析精准指出了伊拉斯谟在其解释《诗篇》时的诠释学意图：他致力于让寓意成为《诗篇》解释中的“第三比较者”，从而发挥中介和调解的力量。这承袭了《诗篇》在基督教解经学（Biblical exegesis）传统中的重要位置：作为“大卫的诗”，它是基督的“预表”（type）。进而，伊拉斯谟在诠释学意义上所引入的“第三比较者”，本就具有强烈的神学“前理解”（preunderstanding）：基督是神人之间的“中保”，而“道成肉身”就是神的话语向人的语言展开“俯就”的确证，这一证据通过《圣经》被证实。显然，伊拉斯谟的寓意一方面继承了古代教父已降的基督论解经学传统——让经文的意义“顺应基督”；但另一方面，他将比喻或道德论引入寓意，就是为了保证基督论的寓意解释能够真实地影响基督徒，从而让基督的教导真正地

<sup>1</sup> Thomas F. Torrance, “The Hermeneutics of Erasmus” in Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong eds., *Probing the Reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey, Jr.*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 58.

<sup>2</sup> Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 114-115.



能够指引基督徒的行动与生活，这是其“基督教人文主义”的原则和精神。进而，伊拉斯谟的“寓意”在诠释学上所拥有的调解作用，只能通过 *accommodare* 的双向性才能发挥出来，而 *accommodare* 的双向性又分别呈现出经文的基督论意义和道德论意义，这两重意义最终共同指向了来自基督的、作为“礼物”的“爱”。

所以，当我们站在诠释学的视角，从伊拉斯谟的二元论出发会发现：他的寓意可以被视为一种对《圣经》文本的“基督论-道德论”解释，它是一种专注于在《圣经》的字和灵、字面意义和属灵意义、可见与不可见领域之间进行解释和调解的“中间区域”。同时，伊拉斯谟对于寓意的重要信念也浮现出来：寓意不可超越《圣经》。在《真神学方法》中，他说：“如果主题需要，只要我们自己不创造任何额外的东西，在神圣的文字 (*sacris litteris*) 中所发现的叙事就足以顺应寓意 (*allegoriam accommodare*)”。<sup>1</sup>在《三重阐释》中，他再次声明了相似的观点：“[我们]拥有了一些阐述寓意的自由，但这些阐述不应该与《圣经》冲突”。<sup>2</sup>换言之，伊拉斯谟并不想将寓意及其阐释推进至完全神秘的、不可见的领域，因为“基督的哲学”并不来自这一领域。故此，寓意一定要同时包含基督论的和道德论的解释：在揭示被掩藏在《圣经》文本之下的真理时，既要阐释文本的道德含义，也要阐释文本的基督论含义；前者为基督徒的行动提供广泛的指南，后者则为这些指南锚定根据。显然，伊拉斯谟通过将比喻的解经方法及其道德意义引入寓意，就是为了更加准确地为寓意的使用范围划定界限，进而避免将《圣经》过度寓意化。因此，尽管伊拉斯谟在解释《诗篇》时总以经典的二元论为起点和背景，但他关心的仍然是作为“中间区域”的寓意和基督。

<sup>1</sup> CWE 41, 674; LB V, 126C. 这样的表述甚至带有几分“奥卡姆主义”的色彩。

<sup>2</sup> CWE 64, 141; ASD V-2, 342:430-432.



## 结语

显然，伊拉斯谟的“寓意”之所以能与奥利金以及“四重解经”的“寓意”有所区分，核心原因在于他改变了这一术语的内涵：把对于经文的道德解释纳入寓意，这意味着任何涉及基督论的“寓意”都必须成为基督徒的生活和行动的道德指南。在《三重阐释》这份文本中，“三重”只是在内容上为“三”——基督、教会、个人——但其内涵在实质上是基督论和道德论，在方法上是寓意和比喻的结合：显然，这仍带有显明的二元论色彩。有趣的是，基于对《圣经》的二元论认识，伊拉斯谟没有在《圣经》的“字”和“灵”之间发展出一套类似于“四重解经”的、系统的“三重阐释”。不过，同时以基督论和道德论为基础的“寓意”，不仅强化了比喻（道德）意义的重要性，也能部分避免过度寓意化的潜在危险。在他的“寓意”中，伊拉斯谟试图向每一个阅读《圣经》的人说明：（1）“基督的哲学”是基础的教导；（2）“基督的爱”是双向的 *accommodare*（俯就与顺应）的动力。对他而言，上述两点的结合构建起一条从《圣经》的文字（以及历史与语法）走向基督的真理的最佳通道；同时，他也试图在其中展现出其“基督教人文主义”对人之“自然”的信任和关怀。显然，伊拉斯谟的寓意致力于在无法回避的二元论中找到一条连接通道，而 *accommodare* 的双向性正要为此服务：它让基督的俯就和人的顺应得以相互通达，且后者与前者具有同等的重要性。此时，伊拉斯谟的《圣经》诠释学的关键信念得以呈现：坚持一种“清醒的中道”（*sobria mediocritas*）。也正是因为坚持这种“中道”，伊拉斯谟没有像路德那样把人的智性和灵性水平推向堕落后的彻底败坏；相反，他依然坚持人有能力通过“寓意”所搭建的桥梁，即能把基督视为教师，领受并学习他的教导，还能把基督视作生活和行动中应效法的道德榜样。进言之，尽管伊拉斯谟在《三重阐释》中并未忽略基督的救赎工作，但他更倾向于通过“寓意”为《圣经》的读者呈现出基督的具体教导和示范，而不是某种贯穿《圣经》的“救赎史”——这也成为了人文主义者和宗教改教者在解释《圣经》、特别是旧约或《诗篇》时的根本差异。



### 参考书目

- Aldridge, John W. *The Hermeneutic of Erasmus*, Richmond: John Knox Press, 1966.
- Barker, William and Alexander Dalzell etc. eds. *Collected Works of Erasmus*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1974-.
- Barnett, Mary Jane. "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," *Renaissance Quarterly* 49, no. 3 (1996): 542-72.
- Benin, Stephen D. *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, New York: State University of New York Press. 1993.
- Bloemendal, Jan. "Exegesis and Hermeneutics in Erasmus' Paraphrase on Luke," *Erasmus Studies* 36, no. 2 (2016): 148-162.
- Bradshaw, Brendan. "The Christian Humanism of Erasmus," *The Journal of Theological Studies* 33, no. 2 (1982): 411-447.
- Eden, Kathy. "Rhetoric in the Hermeneutics of Erasmus' Later Works," in *Erasmus Studies* 11, no. 1 (1991): 88-104.
- Gray, Hanna H. "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence," *Journal of the History of Ideas* 24, no. 4 (1963): 497-514.
- Heath, M. J. "Allegory, Rhetoric and Spirituality: Erasmus's Early Psalm Commentaries." in Alexander Dalzell, Charles Fantazzi and Richard J. Schoeck eds., *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies (International Congress of Neo-Latin Studies)*, New York: MRTS, 1991, pp. 363-371.
- Hoffmann, Manfred. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto: University of Toronto Press, 1994(reprinted 2017).
- Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*, New York: Harper & Brothers, 1961.
- Leclerc, Jean ed., *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* (10 vols), Leiden, 1703-1706.
- McConica, J. K. "Erasmus and the Grammar of Consent." in J. Coppens ed., *Scrinium Erasmianum Vol.2*, Leiden: Brill, 1969, pp. 77-99.
- Payne, John B. "Toward the Hermeneutics of Erasmus." in J. Coppens ed., *Scrinium Erasmianum Vol.2*, Leiden: Brill, 1969, pp.14-49.
- Payne, John B. *Erasmus: His Theology of the Sacraments*, Richmond, VA: John Knox



Press, 1970.

Rummel, Erika. "The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam." in Magne Sæbo ed., *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*, Vol.2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 215-230.

Torrance, Thomas F. "The Hermeneutics of Erasmus" in Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong eds., *Probing the Reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey, Jr.*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, pp. 48-79.

Waszink, J. H., Léon-E. Halkin, C. Reedijk and C. M. Bruehl eds., *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami (Recognita et Adnotatione Critica Instrvct a Notisque Illvstrata)*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969-.

White, Carolinne. "Allegory and Rhetoric in Erasmus' Expositions on the Psalms." in Andreas Andreopoulos, Augustine Casiday and Carol Harrison eds., *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of Andrew Louth*, Turnhout: Brepols Publishers, 2011, pp. 257-276.





## Allegory and Christ in Erasmus's A Threefold Exposition of Psalm 22

Hao LI  <https://orcid.org/0009-0007-1521-4932>

School of Philosophy, Fudan University

**Abstract:** This paper examines how Erasmus develops a new form of “allegory” - distinct from the traditional Quadriga - to explicate both the Christological and moral significance in the Psalms. Through his advocacy of Philosophia Christi, Erasmus emphasizes the significance of Christ's teachings for Christian pietas and thereby introduces figurative exegesis into the allegorical interpretation of the Psalms. Building upon this foundation, in his interpretation of Psalm 22, he aligns the “threefold exposition” concerning Christ, the Church, and Christians with the term *accommodare*. This term exhibits a bidirectional nature, encompassing both Christ's “accommodation” and humanity's “conformity to Christ”, which correspond respectively to the text's Christological and moral interpretations. Furthermore, Erasmus argues that allegory simultaneously connects Christology and moral theology through this bidirectional nature of *accommodare*, with “Christ's love” serving as the pivotal point of connection. This interconnection influenced his dualistic Biblical hermeneutical structure: allegory becomes the conduit linking the letter and the spirit, literal and spiritual senses, and the visible and invisible realms.

**Keywords:** Erasmus, Psalm interpretation, allegory, *accommodare*, Christ

**DOI:** [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412\\_\(23\).0002](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0002)