

从鹿特丹到拉曼却： 《堂吉诃德》中的伊拉斯谟“幽灵”^{*}

范 晔

内容提要 有学者认为如果西班牙没有经受伊拉斯谟的洗礼，就不会有《堂吉诃德》出现。本文尝试考察这位鹿特丹的人文主义者在西班牙的影响及其历史背景，并探究他对塞万提斯在自由观、血统论、疯狂观以及和平等方面的可能影响。笔者尝试揭橥以伊拉斯谟—堂吉诃德之名展开的诠释和建构都内在于西班牙社会文化史及其问题性之中。或许有必要对我们头脑中因后世的学科畛域而产生的知识碎片进行整合，为《堂吉诃德》这样的文学经典还原历史现场。

关键词 伊拉斯谟 《愚人颂》 塞万提斯 《堂吉诃德》

1517年，奥古斯丁会修士马丁·路德将《九十五条论纲》贴上威登堡教堂大门的时候，塞万提斯尚未出生，而他笔下的不朽人物，堂吉诃德的问世则要更迟些。《奇情异想的绅士堂吉诃德·德·拉曼却》出版于1605年，第二部的出版又在十年之后。在当时塞万提斯生活的西班牙，马丁·路德的名字是异端乃至魔鬼的代名词，不过有一句著名的俗语在提醒我们——“伊拉斯谟下的蛋，马丁·路德孵出来。”欧洲宗教改革运动中的另一位灵魂人物伊拉斯谟的“幽灵”，却时时在《堂吉诃德》中徘徊。

* 本文为教育部人文社会科学研究项目“西班牙文学与基督教文化传统”（13YJC752005）的阶段性成果。

一、“伊拉斯谟人人爱——修士和驴除外”

鹿特丹的伊拉斯谟被称为“北方人文主义之父”可谓实至名归，但这并不意味着他的影响不曾抵达南欧的伊比利亚半岛。甚至可以说，欧洲国家中受伊拉斯谟影响最剧者，非西班牙莫属。若非有学者为我们钩沉稽古，今天确实很难想象五个世纪前这位荷兰人在西班牙受欢迎的盛况。法国学者马塞尔·巴塔永的《伊拉斯谟与西班牙》（*Érasme et l'Espagne*, 1937）是研究十六世纪西班牙思想史的必读书，书中有这样两个例子：当伊拉斯谟的名著《基督骑士手册》（*Enchiridion caballero christiani*）的西班牙语版^①在塞万提斯的故乡付梓，据他的西班牙友人胡安·马尔多纳多（Juan Maldonado）在1526年的信中描述，“这些人……虽然根本不认识你，但却不停地提起你的名字，高声歌颂你的美德勋绩”^②。同时代的另一位人文主义者马里内奥·西库洛（Marineo Sículo）甚至毫不犹豫地断言“任何不与伊拉斯谟为友，不尊重礼敬其人者，必属无知或嫉妒，邪恶或迷信……一如当年毁谤基督之群氓。”^③从神圣罗马帝国皇帝卡洛斯五世^④的秘书阿方索·德巴尔德斯（Alfonso de Valdés），到托莱多和塞维利亚大主教，乃至皇帝本人，都曾是伊拉斯谟之友。卡洛斯五世在1527年致伊拉斯谟的信中说“我们深知，无论人世间不朽的名誉，还是圣徒间永恒的荣耀，你都不会缺少……至于你信中写及关于你的作品在此地的情形，我们读来十分沮丧，仿佛是在某种程度上怀疑我们对你的爱与心意。”^⑤塞维利亚大主教阿方索·曼里克（Alfonso Manrique），同时也是宗教裁判所总长，终其一生都是伊拉斯谟的坚定捍卫者。在他任内，伊拉斯谟的著作自由传播，反而是攻击伊拉斯谟的作品被禁。同样在1527年，一群教会神学家在巴利亚多利德开会勘审伊拉斯谟的著作，发现了颇多对圣母、圣徒、教士阶层的不敬之处。但他们低估了西班牙伊拉斯谟主

① 该书拉丁文书名为 *Enchiridion militis christiani*，即《基督士兵手册》；十六世纪的西班牙文译者有意选取了较“归化”的译法，将 *miles*（士兵）译为 *caballero*（骑士）。

② Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, trans. Antonio Alatorre, México: F. C. E., 1996, p. 217. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

③ José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Madrid: Espasa Calpe, 2005, pp. 13-14. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

④ 亦即西班牙国王卡洛斯一世（Carlos I, 1500-1558）。

⑤ Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 1982, p. 129. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

义者的力量：后者甚至获得了一份教皇敕令，敕令中以绝罚相威胁，禁止任何人诋毁伊拉斯谟的作品，因为它们“是攻击路德言论的”（*Teresa*: 130）。宗教裁判所总长不会不知道，神学家们所非议的，当然不是伊拉斯谟作品中“攻击路德”的部分。

这位鹿特丹的人文主义者之影响并不限于少数上层精英的小圈子，正如《基督骑士手册》的西文译者阿隆索·费尔南德斯·德·马德里（Alonso Fernández de Madrid）描述的“在皇帝的宫廷，在城市，在教堂，在修道院，甚至在驿道通衢的小客栈里，几乎人手一本伊拉斯谟的《基督骑士手册》。”（*Teresa*: 129 – 130）与欢呼的热潮相对应的是，憎恶之声也从未停止。当时流行的俗谚云“伊拉斯谟人人爱——修士和驴除外。”（*erasmismo*: 15）据说修士们对伊拉斯谟的反感已经到了要分派人手占据书店、劝阻和警告顾客不要买这个北方佬的书的地步。^① 修士和教士讨厌伊拉斯谟，当然是因为后者在《愚人颂》及其他著作中对这些特权人群的辛辣讽刺，抨击他们背离了修道生活和福音精神的初衷，一味追求世俗享乐。十六世纪的一位西班牙主教曾迫于无奈发布了一条禁令，严禁“神甫的私生子在其生身父亲主持的弥撒上当侍童”（*erasmismo*: 94），可见类似骇人听闻的情形已屡见不鲜，到了要明令禁止的程度。

一部伊拉斯谟主义的接受史，几乎就是西班牙从文艺复兴到巴洛克的思想史及社会史。早在伊拉斯谟之前，西班牙教会内部就有一些有识之士看到了教会的种种弊端和腐败。十五世纪的西斯内罗斯主教（Cardenal Cisneros）曾在伊莎贝尔女王的支持下，致力于革新除弊，整饬方济各修会，创建著名的阿尔卡拉大学，并主持翻译了青史留名的康普斯顿对勘本圣经，与日后伊拉斯谟投注大量心力译经解经一样，都代表着“回归本源”（*ad fonte*）的愿望，意在追回原初基督教的福音精神，也成为“天主教宗教改革”的先声。西斯内罗斯主教曾邀请伊拉斯谟来西班牙任教，虽未能如愿，但他的种种举措实际上为这位荷兰人文主义者思想的传入预备了优沃的土壤。另一方面，被称为“天主教双王”的伊莎贝尔女王和费尔南多国王夫妇在1492年“光复”了伊比利亚半岛上最后的伊斯兰王国格拉纳达，为了彻底完成信仰统一，同年从伊比利亚半岛驱逐犹太人，又于1501 – 1512年间在格拉纳达和卡斯蒂利亚王国等地下令强制穆斯林皈依天主教，直到“双王”的外孙卡洛斯五世在阿拉贡和瓦伦西亚王国继续推行“流亡或皈

^① See Dúmaso Alonso, “El crepúsculo de Erasmo”, in *De los siglos oscuros al de oro*, Madrid: Gredos, 1964, p. 212.

依”的政策，由此先后出现了大批迫于压力从犹太教和伊斯兰教皈依基督教的改宗者。他们及其后代被称为“新基督徒”，与根红苗正的“老基督徒”（*cristianos viejos*）相区别。前者在西班牙社会中备受歧视，并常常受到宗教裁判所的“关注”，甚至被加以莫须有的罪名。根据当时的血统纯正论（*Limpieza de sangre*），任何出任公职者，都必须出示祖上数代无涉犹太血脉的证明。据说身为改宗者后裔的塞万提斯就曾迫于生计请自己的父亲伪造过一份这样的证明。^① 在《堂吉诃德》中，桑丘曾以“灵魂上有四指板油的老基督徒”^② 自嘲，这种炫耀式的民间修辞显然是为了与忌食猪肉的犹太人和穆斯林摩尔人划清界限。在小说另一处，桑丘又说“我可是老基督徒，凭这当个伯爵也够了。”而他的骑士主人的回答却透露出对当时主导观念的不以为然“而且富裕。就算你不是，也不妨碍。”（*Don*: 197-198）可以想见，当塞万提斯这样的“新基督徒”读到伊拉斯谟援引使徒保罗的大声疾呼“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了”^③，“在此并不分希腊人、犹太人……为奴的、自主的，惟有基督是包括一切，又住在各人之内”^④，看到的无疑是更宽容的普世精神、新的宗教形式和社会理想：不论血统出身也不重外表仪文，唯看重个人内心和道德实践，正如堂吉诃德所说“血统是从祖先继承，美德却是自己养成；美德自身就有价值，血统却没有。”（*Don*: 869）或许这才是伊拉斯谟思想传入令西国纸贵的深层原因。

二、自由人桑丘与禁书读者塞万提斯

“自由，桑丘啊，那是上天赐予人类最宝贵的福祉；大地与沧海中埋藏的一切财宝都无法与之相比；自由就像荣誉，值得也应该为之献上生命；相反，被剥夺自由是人类所能遭受的最大不幸……只接受天赐的面包，只需感谢上帝而不亏欠他人，那才是有福之人！”（*Don*: 984-985）堂吉诃德的这一段常常被征引的“自由颂”也应放在伊拉斯谟入西的历史语境中考量：自由“并非指一个人拥有和试图行使的权利，而是指出自神恩、与功德无关的福祉；免于那些暴虐领主或

① 详见唐纳德·P. 麦克罗里《不寻常的男人：塞万提斯的时代和人生》，王爱松译，黑龙江教育出版社，2015年，第43页。

② Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona: Alfaguara, 2015, p. 579. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

③ 《圣经·哥多林后书》，中国基督教协会，2009年，5: 17。

④ 《圣经·歌罗西书》，中国基督教协会，2009年，3: 11。

教会经济霸权的辖制，或晚些时候，指免于缺乏灵性的外在崇拜仪式的辖制。由此可以理解，为何从欧洲引入的伊拉斯谟主义会在无数西班牙人中间激起热切的渴望。”^① 在《论基督教君主的教育》卷首致卡洛斯五世的献辞中，伊拉斯谟开篇即承认基督教君主的统治合法性源于“自由的、自愿的臣民”的授意。^② 既然“为了避免对臣民的统治令臣民身陷胁迫，上帝自己为天使和凡人都授予了自由意志”（《论》：48），“自由人就具有双重的神性”（《论》：44），那么作为上帝的代言人，基督教君主也应效法“这位永恒君主”，实现亚里士多德所描述的理想“自由的人治理的就是自由的人。”（《论》：28，39）《堂吉诃德》第二部中桑丘出任海岛总督的故事，几乎可以看成是喜剧版的《论基督教君主的教育》。特别值得一提的是总督桑丘夜巡时与一个好谐谑的年轻人的对话：桑丘威胁后者让他当晚到监牢里睡觉，年轻人却说尽可以抓他入狱，却不能让他“睡”在监牢里，因为身体的自由可以被人剥夺，但睡或不睡的选择意志却只属于他自己：“只要我不愿意，大人您权力再大也没法让我睡觉。”桑丘听即便放他自由，让他回家睡觉，并附上祝福“愿上帝赐你美梦，我可不会妨碍。”（see *Don*: 922 - 923）似乎堂吉诃德的侍从深谙伊拉斯谟的教导：“将自由的臣民转变成奴隶的人，势必令其帝国贬值。”（《论》：48）

然而，就像小说中的总督桑丘最终狼狈去官一样，现实中的那位满怀“基督教君主”理想的帝王也黯然退出了历史舞台：1556年，卡洛斯五世归隐幽思特修道院，其子菲利普二世继位，这可视为颇具象征意义的节点。卡洛斯五世在位期间的对外政策深受伊拉斯谟影响，极力维护基督教世界的统一；但随着欧洲版图上新教与天主教阵营的对抗日渐激化，历史的发展远远超出了改教者们的预想和初衷。伊拉斯谟生前排难解纷的努力终于化为泡影，基督教世界对峙的两方再无调和的可能。时移世易，伊拉斯谟在西班牙的保护人和支持者或辞世，或失势，甚至身陷囹圄。在西班牙新一代当权者眼中，伊拉斯谟主义和路德主义的边界愈发模糊。此时西班牙的文化政策也日趋保守：1558年禁止进口图书，1559年国王菲利普二世禁止西班牙师生在博洛尼亚、罗马、那不勒斯、科英布拉之外的外国大学进修。同年伊拉斯谟的著作终于被列入宗教裁判所的禁书名录——而

^① Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid: Alianza, 1970, p. 25; 有学者将“奥秘之体”（Cuerpo místico）视为西班牙伊拉斯谟主义自由观的理论资源（see *erasmismo*: 124 - 126）。

^② 详见伊拉斯谟《论基督教君主的教育》，李康译，商务印书馆，2017年，第3页。后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首字和引文出处页码，不再另注。

这一年米盖尔·德·塞万提斯 12 岁。不难理解，为何巴塔永等学者在塞万提斯是否曾受到伊拉斯谟直接影响的问题上格外谨慎——既然伊拉斯谟的著作已成禁书，塞万提斯还有可能读到么？

研究西班牙宗教裁判所的权威亨利·卡门曾带着讽刺笔调写道“宗教裁判所的永久用途是，一切事情都可以归咎于它。”对于“宗教裁判所消灭了自由，摧毁了西班牙的文化”这一习见观点，卡门认为书刊审查制度是考镜源流的关键之一，而他的结论是：就读者群体而言，“在实行书刊控制和审查制度的所有国家，人们对之予以了系统的规避，西班牙也不例外”；就外部环境而言，伊比利亚半岛与法、意等国的自由流通“保证了人员、书籍以及由之而来的观念能畅通无阻地流动”，故而可以认为禁书目录的作用其实远没有人们想象中那般无远弗届。^①

《塞万提斯的思想》一书的作者阿梅里科·卡斯特罗尽管对宗教裁判所持更激烈的立场，但也同样认为西班牙当时书籍禁毁政策的执行（至少在伊拉斯谟的问题上）并没有后世演义中那样严苛。^② 虽然伊拉斯谟的名字先后被列入两版禁书名录，但塞万提斯的同时代人仍能读到其部分作品的拉丁文版，或删削涂改后的罗曼语版。即使是影响最大因而也最招人攻讦的“毒草”《基督骑士手册》，依然有六本保存至今，收藏于西班牙国家图书馆，可想而知，四百年前存世的册数自然远不止于此。塞万提斯青年时代在马德里的老师、人文主义者洛佩兹·德·奥友思（López de Hoyos）在题献给宗教裁判所总长主教斯宾诺莎的书中，仍征引伊拉斯谟作为权威，只是将引文出处“记错”，改为不那么惹人非议的伊氏早期作品《驳野蛮人》（*Antibarbari*）。有理由相信年轻的塞万提斯在从师学习拉丁文和古典文化的同时，也极有可能在奥友思坐拥五百册图书（就当时而言已是相当可观的数目）的书房中读到过伊拉斯谟的作品^③；或者说，这名奥友思口中“亲爱的学生”完全有机会从老师那里接触到“首席人文主义者”的思想。

另一力证出现在《堂吉诃德》第二部第 62 章，主人公堂吉诃德在巴塞罗那游历时曾好奇地走进一家印刷所，因某部意大利小说的西译本而阐发了一番关于翻译的宏论，随后作者塞万提斯又让主人公“碰巧”看到一本费尔南多·德·

^① 详见亨利·卡门《黄金时代的西班牙》，吕浩俊译，北京大学出版社，2016 年，第 138 - 141 页；卡门也对 1559 年禁止西班牙学生赴境外学习的法令及其实行效果表示质疑（详见亨利·卡门《黄金时代的西班牙》，第 141 - 142 页）。

^② See Américo Castro, "Erasmus en tiempos de Cervantes", in *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 501 - 504.

^③ See Jordi Gracia, *Miguel de Cervantes. La conquista de la ironía*, Barcelona: Taurus, 2016, p. 29.

梅内塞斯 (Fernando de Meneses) 的《灵魂之光》并不惜赞誉之词 “这样的书真应该多印, 即使同类的书已经不少, 因为当下罪人遍地, 需要无限明光照亮那些蒙昧者。” (Don: 1033) 《灵魂之光》又称《基督徒灵魂之光》(Luz del alma christina, 1555), 在塞万提斯时代几乎已是被人遗忘的著作。卡斯特罗认为这一细节绝非闲笔, 并通过与《基督骑士手册》相关段落的详加比对, 证实这是一部十足的伊拉斯谟主义作品。^① 由此, 塞万提斯背后的伊拉斯谟幽灵似已呼之欲出。

三、从“没有马的骑士”到不可见的美人: 伊拉斯谟式的内心转向

学者讨论《堂吉诃德》与伊拉斯谟之渊源时参照比较的文本多集中于《愚人颂》和《基督骑士手册》, 其实伊拉斯谟的《对话录》(Colloquia) 中也不乏有意味的文本可对参。例如该书 1529 年版中收录的一篇对话《没有马的骑士, 或假贵族》(“Ἰππευσι ἀνιπποσι, sive Ementita nobilitas”), 主人公哈尔帕鲁斯接受对话者充满讽刺意味的“忠告”, 一步步炮制自己的贵族身份, 设计纹章家徽, 杜撰骑士称号:

- 你可是出生在某座名城?
——一个无名村庄。我不能欺骗自己要求助的人。
——说得是。但那村庄附近可有山丘?
——是的, 有山。
——总有块大石头罢?
——有一块很高峻的。
——甚好, 从此你就叫做“金髻骑士”哈尔帕鲁斯。^②

这段话不禁让人想起《堂吉诃德》开篇, 乡下小士绅阿隆索·吉哈诺自命名为堂吉诃德的桥段。1605 年该书第一部初版的书名是《奇思异想的士绅堂吉诃德·德·拉曼却》(El Ingenioso Hidalgo Don Quixote De la Mancha)。“士绅”

^① See Américo Castro, “Erasmus en tiempos de Cervantes”, pp. 501–526.

^② Erasmus, “The Knight without a Horse, or Faked Nobility”, in Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, vol. 40, trans. Craig R. Thompson, Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 883.

(hidalgo) 从词源上本是“某人之子”(hijo [fijo] de algo) 的意思,指从父辈继承了贵族头衔和身份的人。但到了塞万提斯时代, hidalgo 已“贬值”,不仅沦为整个贵族体系中最低微的阶层,有时甚至连其贵族身份都颇为可疑。书名中将主人公定位为士绅,本身就是对骑士小说的戏仿和讽刺。堂吉诃德其实并非骑士,他自己也心知肚明,所以才会在第3章中请小客栈老板(他眼中的城堡领主)封他为骑士。而士绅严格来说无权使用“堂”的头衔“乡亲们说,您顶多不过是个穷士绅,却偏要给自己加上‘堂’的名号。”(Don: 564)这也应该是塞万提斯同时代读者的第一观感“士绅”和“堂”是不匹配的。

伊拉斯谟《没有马的骑士,或假贵族》中的主人公为了凸显无中生有的贵族身份,要改名为“哈尔帕鲁斯·冯·科莫”(Harpalus von Como),而科莫(Como)源自希腊文中的“村庄”(κώμη),欲盖弥彰,反泄露了主人公卑微的出身。^①堂吉诃德名号中的“德·拉曼却”(de la Mancha)也相仿。骑士小说中主人公的名号多为带有异国情调的地域,便于读者放飞想象,如《阿玛迪斯·德·高拉》(Amadís de Gaula)、《阿玛迪斯·德·希腊》(Amadís de Grecia);但此处的拉曼却,在塞万提斯时代的西班牙只会令人想到粗鄙乏味的乡村。而且“Mancha”在西语中本是“污点、斑点”的意思,当时更有“hidalgos machados”(污点士绅)的说法影射其人血统不纯,有改宗者的嫌疑。^②《没有马的骑士,或假贵族》未必是塞万提斯为堂吉诃德命名的直接灵感来源,但塞万提斯这种讽刺中所暗含的对唯出身论的颠覆,以及与之一体两面、不重血统重美德、不重外在重内心的诉求,在西班牙思想史的语境中确实一向被视为“伊拉斯谟式的”(erasmista)。

小说第一部第4章描写堂吉诃德第一次出行时,曾拦住一群商人的去路,要求他们承认自己的心上人杜尔西内娅是天下第一美人。类似的情节不难在此前的骑士小说中找到,比如《帕尔梅林·德·英格兰》(Palmerín de Inglaterra)中就有位山谷骑士拦路,要求过往骑士承认纳瓦拉公主阿尔纳乐坦最美。^③但区别在于,山谷骑士挑战的对象同样是游侠骑士,而堂吉诃德拦住的却是一群来自托莱多的丝绸商人,得到的回应自然也大不相同。被挑战的骑士欣然应战,而丝绸商人们却要提问“骑士先生,我们并不认识您说的这位女士;请您让我们看上一

^① See Erasmus, “The Knight Without a Horse, or Faked Nobility”, p. 889, note 15.

^② See Augustín Redondo, “De la portada al prólogo en *El Quijote* de 1605. Un problema de recepción”, in *En busca del Quijote desde otra orilla*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2011, pp. 19–26.

^③ See Mari Carmen Marín Pina, “Motivos y tópicos caballerescos”, in Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, v. 2, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004, pp. 907–909.

看，只要她像您说的那么美，我们很乐意承认您要我们承认的真相。”而堂吉珂德回答“如果我让你们看见了……还用得着你们承认如此昭彰的真理？关键就在于你们没看见就相信、承认、肯定、起誓和捍卫……”（see *Don*: 53）

西班牙学者胡安·卡洛斯·罗德里格斯解读此处时关联到宗教经验的维度：“谁见过上帝？人们只读过他的书。然而，人们没见过他却相信他。”^①正如堂吉珂德也从没见过杜尔西内娅，他见过的只是农妇阿尔东萨。看似荒诞无稽的情节却引出了见与信的时代大问题，因此有必要将之置于当时特定的历史情境中：应否信任可见之物？可见的现实与不可见的真理之间如何建立关联？

1543年哥白尼出版的《天球运行论》常被视为日心说取代地心说的革命，是现代性的开端，而他本人很清楚自己的学说“因十分艰深几乎无法理解，并且与大多数人的看法相反”，所以几经犹豫，但最后仍抱有信心“凭着上帝的帮助，我们会让它比太阳本身更光亮透彻，特别是对那些了解数学的人。”^②哥白尼早预料到会遭人嘲笑，因为地球围绕太阳转动的观点与太阳东升西落这样可见的现象正相反；当他说“数学是为数学家所作”^③的时候，显然不仅仅指今天意义上的数学学科，其中更蕴含着基督教化的毕达哥拉斯-柏拉图主义：数学之艺乃为超越可见的现象，领悟宇宙间不可见的和谐之道。正如卡斯滕·哈里斯等科学史家的洞见，哥白尼的学说是以彻底远离常识和现象为先决条件的“实在本身是不可见的……只能用精神来把握。”^④而被视为哥白尼革命继承者的布鲁诺，在《论无限、宇宙与诸世界》（*Del infinito universo y los mundos*, 1584）开篇就宣告：

没有任何肉体感官能感知到无限……因无限不属于感官能够感知的对象。因此，谁试图通过感官获取这种知识就仿佛妄想用眼睛看到本质。所以，如果有人否定某样事物的存在仅仅因为不可见或不能用感官了解，他就等于在否定自身的本质和存在。由此，应当在要求感官可知的证据时采取某种谨慎的态度，因为这仅仅对可感知的事物有效，甚至即使在这种情况下，也并非没有可质疑之处……我们都有过被感官欺骗的经历。^⑤

① See Juan Carlos Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro: para leer el Quijote*, Barcelona: Debate, 2003, pp. 121 – 122.

② Qtd. in José Luis Sánchez Lora, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992, p. 67.

③ Qtd. in José Luis Sánchez Lora, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, p. 82.

④ 卡斯滕·哈里斯《无限与视角》，张卜天译，湖南科学技术出版社，2014年，第258页。

⑤ Qtd. in José Luis Sánchez Lora, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, pp. 85 – 86.

同样是对感官的罢黜，对可见之物的摒弃，伊拉斯谟在《基督骑士手册》中提出了宗教伦理生活的版本。他劝诫读者要“离开可见之物……追求不可见之物”^①，这当然不是什么独创的观点，但他这样做的初衷，之所以一再回归福音书中基督的教诲和寓言、使徒保罗及古代教父的著述，“强调可见之物与不可见之物的区别”，正是为了援古而讽今：“因为我发现太多的基督徒，出于懒惰或纯粹的无知，变得像异教徒一样迷信。”（*Essential*: 62）无论头顶的天球宇宙，还是地上的人间信仰——联系到“人即小宇宙（microcosmos）”的古老观念，二者绝非毫不相关——都需要重新认知，而这一任务的达成都有赖于摆脱感官和打破可见之物的桎梏。“我们肉身的眼睛可见之物不过是实在的影子”（*Essential*: 62），伊拉斯谟一一数点弥撒、洗礼、圣徒圣物崇拜等习焉不察的宗教行为，呼吁重寻淹没在可见仪文之后的不可见的原初精神，正如他振聋发聩的判语“将整个宗教停留在外表仪式上是极大的愚蠢。”（*Essential*: 68）故而伊拉斯谟所代表的“基督哲学”（*philosophia Christi*），作为转向内心的宗教实践范式，会在十六世纪的西班牙风靡一时，虽几经查禁，仍余脉不绝。

“穿道袍的不一定是修士。”（*El hábito no hace al monje.*）这句在现代西班牙语中依然鲜活的谚语极可能源自伊拉斯谟当年堪称惊世骇俗的名言“做修士不等于虔诚。”（*Monachatus non est pietas.*）（*erasmismo*: 25）《堂吉诃德》第二部第24章，又借堂吉诃德之口，不动声色地讽刺那些隐修士名实不副，不去克修求真，反而汲汲于养鸡改善生活：

很少有隐修士不养鸡；因为现在这些人可不是当年在埃及荒漠里的隐修士，穿的是树叶，吃的是草根。不要认为我说那些人好就等于在说现在这些人不好，我的意思是当年的那种安贫乐道并没能流传到今，但也不能因此说他们不是好人，至少我认为他们是好的；在世道颠倒的时代，装好人的伪君子总比无忌惮的罪人强些。（*Don*: 736）

《堂吉诃德》第一部第17章中曾描写主人公一本正经地传授所谓“非艾拉不拉神油”的制法“在油壶上方念八十多遍天父经，同样次数的万福经、圣母经和

^① Erasmus, *The Essential Erasmus*, trans. John Dolan, New York: New American Library, 1964, p. 61. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

信经，每念一个词还要画一个祝福十字”（*Don*: 149），这几乎是《愚人颂》中相关段落的翻版，讽刺当时许多教士及信徒念经有口无心，流于表面。论及神学家的使命，伊拉斯谟强调“好品行比好辩才更重要”（*más se muestra en bien vivir que en bien argüir.*）^①，这句话与《堂吉诃德》第二部第20章里桑丘的话如出一辙“只要为人好，讲道错不了。”（*Bien predica quien bien vive.*）桑丘紧接着说“除了这个我不懂别的‘甚’学”（*Don*: 707），作者有意借小说人物之口将神学（*teologías*）错说成并不存在的“甚学”（*tologías*），显然是对当时经院神学家们将真理变成修辞游戏的讽刺，也与伊拉斯谟的口号暗合“所有人都可以是神学家。”^②（*nulli non licet esse theologum.*）在可见的维度，似乎只有那些在萨拉曼卡或阿尔卡拉大学获得学位的人才是有资格登台布道的神学家，但在不可见的维度，评判的标准取决于内在的信仰，与血统、学问、社会地位或经济条件无关。所以堂吉诃德才会不无戏谑地说，虽然桑丘言语鄙俗，但就表达的信息而言却不逊于任何出色的布道家。在看似插科打诨的桥段背后隐藏着就当时而言可称惊世骇俗的思想，或许正因为此，才需要用喜剧色彩的语言游戏来掩饰。

这一思想的源头可追溯到伊拉斯谟和塞万提斯都十分敬仰的使徒保罗：“你们就是基督的身子，并且各自作肢体。”^③这一“奥秘之体”（*cuerpo místico*）的形象，即“教会是基督奥秘的身体”，曾在《基督骑士手册》中频频出现，直到书末的劝勉中，伊拉斯谟仍再一次祈求让读者真正成为“祂奥秘之体”（*Erasmus*: 205）的部分。该术语出自保罗书信，几经流变，于十二世纪发生转义，由祝圣后的圣餐转为指代作为政治体的教会，后来又借指世俗政治体，藉以为世俗国家赋予超越性的永恒价值。^④但十六世纪的西班牙伊拉斯谟主义者往往有意摒弃了区别不同“肢体”间尊卑高下的等级论解读，而将着重点从强调教宗或国王作为基督类比物是“奥秘之体”的头，转向强调一切信徒作为“基督肢体”的平等性，进而由平等性激发对不可替代的个体性之高扬“每个人都是自己命运的作者。”（*Don*: 1054）这种独特的阐释方向可以与西班牙独特的社会历史语境联系起来考察：作为人类历史上第一个“日不落帝国”，西班牙的君主制与其说是高度中央集权的帝国，不如说是“由众多王国构成的联合体”，或称“多元

^① Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid: Alianza, 1993, p. 118. 这是学者里科引用的十六世纪西语版本。

^② Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, p. 116, n. 119.

^③ 《圣经·哥多林前书》，中国基督教协会，2009年，12: 27。

^④ 详见恩内斯特·康托洛维茨《国王的两身体》，徐震宇译，华东师范大学出版社，2018年，第305-348页。

君主制” (a multiple monarchy)、“多个王国体系” (multiple kingdoms), 治下的各王国享有相当大的行政、司法、税收等自治权, 只是尊单一君主为共主, 其实质是地方精英与王权的互相妥协与联盟。根据晚近学者的看法, 从“天主教双王”到哈布斯堡王朝的末代君主这两个多世纪中, “权力分散的特征仍然是根深蒂固的”。^① 经由西班牙高度地方性和自治性的特征出发, 或许有利于我们理解为何西班牙的伊拉斯谟主义者将“奥秘之体”的阐释重点放在各“肢体”之间的平等性而非独尊“头”的至高地位上。同时, 这种平等性的高扬也是对上文提及的血统纯正论的回击, 代表了从《塞莱斯蒂娜》的作者罗哈斯 (Fernando de Rojas)、巴尔德斯兄弟 (Alfonso y Juan de Valdés)、圣德兰 (Santa Teresa de Jesús)、修士莱昂 (Fray Luis de León) 以降, 包括塞万提斯和巴洛克诗人贡戈拉等身为改宗者后代的一大批西班牙黄金世纪最杰出的文化人物的心声。

四、愚人颂, 疯狂颂

塞万提斯研究者大都承认, 讨论塞万提斯的思想及其在宗教和哲学上的承袭是颇为棘手的问题。像上文提及的堂吉珂德拦路的情节, 我们如今很难确切地判断, 这只是简单的戏仿消遣, 还是另有微言大义。《塞万提斯的思想》一书的作者卡斯特罗甚至称《堂吉珂德》之父为“手腕高明的伪君子” (hábil hipócrita) (Teresa: 157), 这倒是与英国学者林赛在《宗教改革史》中对伊拉斯谟的看法颇有几分相似 “他有乌贼那样隐藏自己和自己真实看法的本领, 并常用它保护自己免遭伤害。”^② 卡斯特罗提到伊拉斯谟的时候也认为这位荷兰人 “否定时态度决绝, 肯定时立论模糊” (Teresa: 157)。然而, 看似模棱的特质不宜简单理解为文字风格, 甚至不限于强权压力下明哲保身的修辞策略。荷兰学者赫伊津哈就不认为这纯粹是负面的品格, 而将含蓄的深层原因归结于 “他敬畏万物的歧义性”:

如果说伊拉斯谟常常在认真和讥讽的边界上方盘桓, 如果说他难得做出有锋芒的结论, 那不仅是因为他小心谨慎或害怕明确表态。无论在哪里他都看见细腻的差别, 看见语义的混合。事物的称谓再也不想对中世纪人那样一

^① 详见亨利·卡门《黄金时代的西班牙》, 第19-37页。

^② 托马斯·马丁·林赛《宗教改革史》(上), 孔祥民等译, 商务印书馆, 2016年, 第172页。

清二白，不像黄金上镶嵌的水晶、天幕上镶嵌的星星那样分明。^①

的确，在不同人的眼中看来，风车与巨人、疯狂与理性的分别也并非总是那样分明。塞万提斯或许继承了伊拉斯谟对“万物的歧义性”的敬畏“在你看来是理发师脸盆的东西，在我眼中就是曼布力诺之盔，换个人来看又是别的东西。”（*Don*: 237）这正暗合了《愚人颂》中所说：

谁认为一个人的幸福要看实事如何为定，他们可就错到底了：幸福与否全看他本人的看法如何为定。因为世间人事十分复杂，模糊不清，难以确切知晓，正如那些最不自以为是的柏拉图派的哲学家所说的那样……假定有个人正在吃腐烂的咸鱼，这些咸鱼在他看来简直像是神仙的食品，尽管别人受不了那股臭味；难道这么一来会影响他的幸福吗？……如果某人有个格外丑陋的老婆，可在丈夫眼里，她却可与维纳斯女神相媲美，难道她不与真正的美人一模一样了吗？^②

就这样经过鹿特丹人伊拉斯谟的暗中加持，西班牙的乡野农妇阿尔东萨变成了堂吉诃德眼中天下无双的美女杜尔西内娅。

墨西哥作家富恩特斯曾将分别出自意大利人文主义者菲奇诺和英国玄学诗人堂恩的两句话合成一句来概括人文主义者的犹疑心态及其在文学中的反映“一切皆可能。一切皆可疑。”^③对于这种精神气质，米兰·昆德拉在《小说的艺术》中已经给出了绝好的描述，他称之为“塞万提斯的遗产”——“有关认知的困难性以及真理的不可把握性的古老智慧”^④。或许有人会指出其中陷入相对主义沼泽的危险，但昆德拉从文学前辈那里读出的是小说艺术抵抗极权的本质“在[令人着迷的想象空间]里面，没有一个人拥有真理，所有人都有权被理解。”^⑤

诚如富恩特斯所说，伊拉斯谟与塞万提斯之间真正的关联要到《堂吉诃德》的主题中寻找：真理的二重性、表象的幻觉以及“对疯狂的颂赞”（*elogio de la*

① 约翰·赫伊津哈《伊拉斯谟传：伊拉斯谟与宗教改革》，何道宽译，广西师大出版社，2008年，第121页。

② 伊拉斯谟《愚人颂》，许崇信译，辽宁教育出版社，2001年，第53-54页。

③ Carlos Fuentes, *Cervantes o la crítica de la lectura*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1994, pp. 68-69.

④ 米兰·昆德拉《小说的艺术》，董强译，上海译文出版社，2004年，第24页。

⑤ 米兰·昆德拉《小说的艺术》，第24页。

locura) ——后者正是《愚人颂》的西班牙语译名^①。《堂吉诃德》贯穿全书的喜剧色彩和讽刺笔调也可视为对《愚人颂》的传承。伊拉斯谟在这本脍炙人口的名著中写道:

如所熟知,所有世上人事全都像亚西比德所描述的赛利纳斯盒上的人像,有两个完全相反的面像,因此,一如他们所说的,初眼看上去是死的,要是你往里面看却是生的,反之也同,生的却是死的。同样的道理可适用于美与丑,富与贫,默默无闻与大名鼎鼎,博学多才与孤陋寡闻,刚强有力与软弱无能,出身贵族与门第卑微,幸福快乐与伤心悲哀,交上好运与命运乖蹇,朋友与敌人,健康与损害,——其实,只要你打开赛利纳斯盒一看,便会发现一切刹那间全都颠倒过去。^②

按照这样的思路,读者或许要追问,疯狂(愚蠢)与理智(智慧)是否也可颠倒互换?塞万提斯借小说做出了伊拉斯谟式的回答。主人公堂吉诃德因阅读而疯狂,但他的疯狂却是一种“异乎寻常的疯癫”,并非一味疯狂乖张。书中记载这位疯骑士或谈论黄金世纪(see *Don:* 97-99),或评点文武两行(see *Don:* 392-397),都头头是道,见识不凡,如小说所说“他无论谈吐答问都表现出睿智,可一旦涉及骑士道,就像上文所说的,他就失去理智了。”(*Don:* 503)如此充满悖论的人物特质令读者很自然地联想到《愚人颂》结尾意味深长的忠告:“愚人常说及时的忠言。”^③

五、“和平! 和平! 和平!”

1536年4月19日,神圣罗马帝国皇帝卡洛斯五世在教皇保禄三世及众红衣主教、外交使节面前慷慨陈词,用西班牙语(这在当时的国际外交场合并不常见)讲了一个多小时,谴责法国国王弗朗索瓦一世背信弃义,且破坏基督教世界的团结,甚至提出要与法王进行骑士决斗,“着甲或去甲,陆地或海上,桥头或

^① “locura (疯狂)”在西语中也有“愚行”的意思。关于《堂吉诃德》与《愚人颂》的比较,详见 David Estrada Herrero, “Locura quijotesca y morfa erasmiana”, in Ruth Fine and Santiago Alfonso López Navia, eds., *Cervantes y las religiones: Actas del Coloquio Internacional de la Asociación de cervantistas*, Madrid: Iberoamericana, 2008, pp. 265-282.

^② 伊拉斯谟《愚人颂》,第29-30页。

^③ 伊拉斯谟《愚人颂》,第107页。

荒岛，苑囿之中或两军阵前，任其选择”，他呼求上帝和教皇为见证人，最后大声疾呼三次表明心迹 “我要和平！我要和平！我要和平！”^①

从这一则令人印象深刻的场景可以推断，卡洛斯——他不仅拥有神圣罗马帝国皇帝、西班牙、那不勒斯、西西里和撒丁岛之王、奥地利大公、勃艮第公爵等一长串头衔，还是金羊毛骑士团的团长——并没有遵循伊拉斯谟等人文主义者的告诫，一定颇读了些“荒诞不经”的骑士小说，才会做出下战书单挑法王的举动。实际上卡洛斯这样做并不是第一次，早在1528年他就曾因法王罔顾马德里和约而向其下战书，约定一对一解决争端，“避免更多无辜者的流血”^②。结果可以想见，同这次一样不了了之。但在更重要的问题，即战争与和平的选择上，这位皇帝确实听取了伊拉斯谟的谆谆教诲 “其他的活动都各有各的不利之处，但战争始终都会给所有好的东西带来破坏，而战争的狂潮也会带起所有最恶的东西……除非已经尝尽了其他所有手段，任何手段也不能予以避免，否则良君永远都不会发动任何战争”，如果实在无法避免，那么君主应该“尽可能少伤害自己的臣民，尽可能少带来基督徒的鲜血，同时尽可能迅速地结束战事”（《论》：146）。皇帝的人文导师所表达的和平主义思想在今天看来充满了乌托邦色彩，不啻为与当时主流心态迥异的不合时宜的声音。伊拉斯谟的和平观已经超越了帝王统治术的层面，隐隐与“奥秘之体”的图像呼应：既然同属由爱连接的基督身体，彼此之间的争战便成了违背福音精神的手足相残。更有甚者，他明确表示即使对异教徒的战争也不宜草率发动，因为那不是缔造、扩张和保障基督王国所应有的手段，何况“这种战争时常被用作盘剥基督教民众的借口，除此它一事无成。即使开战是为了信仰，那么信仰的增强和促进也是靠着殉教者的受难，而不是军事力量”，他甚至不留情面地指出 “事实上，在今天投身这种战争的人们看来，更可能出现的结局是我们变成土耳其人，而不是我们的努力使他们成为基督徒。”（详见《论》：153）^③ 卡洛斯五世要求与法王进行骑士决斗来代替两国交战，或许不无讽刺对手的意味，但他要求和平的宣告应该说是发自肺腑。他晚年给继承人、未来的菲利普二世的政治遗嘱中，一共出现了九次“paz”（和平）一词，几乎在重复《论基督教君主的教育》中的忠告 “我托付于上帝的一切事物中最宝贵的就是和平……而战争会带来无尽的危害，对此你务必一直保持警醒

① See Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V: un hombre para Europa*, Madrid: Espasa Calpe, 1999, pp. 201–202.

② Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V: un hombre para Europa*, p. 144.

③ 关于伊拉斯谟的和平主义思想，详见他的专论《和平之控诉》（*Querela pacis*）；see also *Erasmus*: pp. 86–91.

并千方百计尽一切可能避免，永远只在迫不得已的情形下才选择战争，并要让上帝和世人明白你已经尽力避免。”^① 作为西班牙帝国^②鼎盛时期的两代君主，虽然常被视为称霸世界的野心家，但他们其实并无意扩张（其治下的辽阔疆域主要是通过继承和联姻获得）；父子两人性格和行事风格各异，但菲利普二世在某种意义上确实继承了其父的伊拉斯谟式理想（不枉他的近臣、人文主义者布斯托专门为他将《论基督教君主的教育》翻译成西班牙语^③），终其一生从未“发出支持进攻性的吞并政策之言论”，表面上的穷兵黩武其“目的不在于发起战争，以为他的王国增添新的领土，而在于争取和平，以便于他能够维持已拥有的土地”^④。或许正像那句古罗马格言所云“如果你要和平，就准备战争。”（*Si vis pacem para bellum.*）卡洛斯和菲利普两代君主在位期间，竟很难找出全无战事的一年：与法国人作战，与意大利人作战，与德国人、英国人、尼德兰人、土耳其人……战火此起彼伏，耗尽了美洲的金银和帝国的潜力，基督教人文主义者的大同梦想也在烽烟中化作虚无。1598年菲利普二世去世后，塞万提斯在挽歌中写到了帝王的悖论“他活过，为追求和平，不休地征战……”^⑤ 这与其说是无情的讽刺，倒不如说是洞察世情后的感喟。

塞万提斯一生中的绝大部分时间在这两位君主的治下度过，他曾在对抗奥斯曼帝国的莱潘多之役中立功和受伤致残，曾为“无敌舰队”的军需税收而辛苦奔走，也曾亲身见证西班牙帝国之梦的幻灭，在他笔下主人公堂吉诃德的宏论中不难发现这位帝国老兵身上的伊拉斯谟之印记：

武人的终极目标是和平，那是人类在今生所能渴求的最大幸福。同样，也是尘世人类在圣诞之夜最先听到的福音，天使在空中歌唱：荣耀在至高之处归于神，和平归于地上他所喜悦的人；而天上地下最好的良师教导他的门徒问安时，也是叫他们走进一家就说：和平到了这家中；他还不止一次教导：我留下和平给你们，我将我的和平赐给你们；这福分就像良师亲手所赐留存的珍宝，少了它天上地下都无幸福可言。和平是战争真正

① Qtd. in http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib/historia/CarlosV/7_4_testamento.shtml#N_1_

② 有学者指出所谓“西班牙帝国”（*imperio español*）主要是十八世纪后盎格鲁-撒克逊史家“发明”的概念，在菲利普二世时代的西班牙文献中少有提及（see Antonio-Miguel Bernal, “Monarquía e imperio”, in Josep Fontana and Ramón Villares, eds., *Historia de España*, vol. 3, Barcelona: Crítica/Marcial Pons, 2007, pp. 145-147）。

③ See Henry Kamen, *Felipe II*, Madrid: Siglo XXI, 1997, p. 3, p. 5. 菲利普二世的书房中也有伊拉斯谟的全集。

④ 亨利·卡门《黄金时代的西班牙》，第56、64页。

⑤ See Jordi Gracia, *Miguel de Cervantes. La conquista de la ironía*, p. 201.

的目的。^① (*Don*: 393)

和平是战争真正的目的——卡洛斯五世和菲利普二世都会由衷地赞同。在后世学者的描绘中，他们都曾自信天降大任于斯人，肩负统一和捍卫整个基督教世界的重任，但结果都没能成为伊拉斯谟理想中的“好牧人”——基督教贤君，而沦为后世眼中穷兵黩武的暴君——西班牙霸权的化身。这或许正是游侠骑士堂吉诃德和乡村士绅吉哈诺之间的张力：你想做的人和你实际所是的（或社会要求你成为的）人。即使我们无法辨析在堂吉诃德身上究竟有几分这些西班牙梦想家（从皇帝到文士）的影子，至少可以藉此理解，为何杰弗里·帕克在引用他人描述现代专制者的话来形容菲利普二世时用了这样的字眼“堂吉诃德式幻想。”^②

在十六、十七世纪的西班牙，宗教改革运动发生的内在动因（如教士阶层的腐化、只看重血统、仪文等外在因素而忽视福音精神）为伊拉斯谟思想的开花散叶预备了理想的土壤；但宗教改革运动的后果，即天主教与新教两大对立阵营的形成，也促成了伊拉斯谟在西班牙终遭官方禁毁的命运。伊拉斯谟从未在西班牙登坛开讲，他的形象和在场总是以被解读和阐发的形式存在，而这些解读和阐发必然发生于动态的历史框架中，故而他虽一度被视为基督教思想界的弥赛亚，但随着西班牙意识形态气候的改变，又旋即被视为“光启派”（*los alumbrados*）异端或“路德分子”的同谋。西班牙思想史学者何塞·路易斯·阿韦良在《西班牙伊拉斯谟主义》书中语出惊人：“伊拉斯谟是荷兰人，但伊拉斯谟主义是西班牙的。”（*erasmismo*: 20）从被誉为“比伊拉斯谟更伊拉斯谟”的巴尔德斯到塞万提斯，西班牙的人文主义者并未被动地接受外来思想的“入侵”，而是以之为契机，回到圣经原典的源头，阐发自身内在的宗教需求，以一己的方式回应所处时代的危机——与其说是追随伊拉斯谟，不如说是与伊拉斯谟同行。饶有趣味的是，无论巴塔永的《伊拉斯谟与西班牙》还是阿韦良的《西班牙伊拉斯谟主义》，查考伊拉斯谟在西影响的这几部思想史著作都不约而同地以《堂吉诃德》收结。巴塔永甚至认定“如果西班牙没有经受伊拉斯谟主义的洗礼，就不会有《堂吉诃德》出现。”（*Erasmus*: 805）无论是否认同上述论点，至少我们可以有

^① 其中涉及几处圣经经文分别出自约翰福音 14: 27，路加福音 2: 13-14，路加福音 10: 5，此处据西文原文将“paz”统一译作“和平”（中文和合本作“平安”）。

^② 杰弗里·帕克《腓力二世的大战略》，时殷弘、周桂银译，商务印书馆，2010年，第374页。

把握地说，这位“首席人文主义者”的思想余烬不绝，有“西班牙《圣经》”之称的《堂吉诃德》就是极好的例证：从书名、主题、人物塑造乃至语言艺术等诸方面都能寻得伊拉斯谟的回响。借用詹姆斯·伍德的话说，或许在《堂吉诃德》中，“伊拉斯谟的不可靠叙事产生了最丰富的成果”^①。

我们或许都读过《堂吉诃德》，也知道伊拉斯谟是谁。但鹿特丹的人文主义者与拉曼却的骑士究竟有何关联？有无可能从伊拉斯谟出发，寻求不同的方式打开《堂吉诃德》，发掘不同的问题脉络和历史纵深？本文将伊拉斯谟与堂吉诃德作为话题再次提出，与其说是试图实现某种穷尽性的、单向的“影响”研究，毋宁说是尝试揭橥，当伊拉斯谟在西班牙思想史书写中已成为特定的切入点/生长点，以伊拉斯谟（或堂吉诃德）之名展开的诠释和建构都内在于西语文化史及其问题性之中时——从上文远不完整的谱系（巴塔永－卡斯特罗－阿韦良……）^②勾勒中即可见一斑——或许有必要对我们头脑中因后世的学科畛域而产生的知识碎片进行整合，为《堂吉诃德》这样的文学经典还原历史现场，为汉语语境中的外国文学经典阅读和文学史研究及教学展开新的面向。

[作者简介] 范晔，男，1977年生，北京大学西班牙语文学博士，北京大学外国语学院西葡语系副教授，主要研究领域为西班牙黄金世纪文学、当代西语美洲文学。近期发表的论文有《流亡即创造：巴伦特的〈拉撒路〉绎读》（载《国外文学》2016年第2期）等。

责任编辑：舒荪乐

^① 詹姆斯·伍德《不负责任的自我：论笑与小说》，李小均译，河南大学出版社，2017年，第10-11页。

^② 何塞·路易斯·戈麦斯-马丁内斯（José Luis Gómez-Martínez）为阿韦良《西班牙伊拉斯谟主义》所作的导读，梳理了从乌纳穆诺、奥尔特加·伊·加塞特到阿韦良的历史观（see *erasmismo*: 21-44）。