

中譯第一首「英」詩 ——艾儒略《聖夢歌》初探

李奭學

中央研究院中國文哲研究所副研究員
臺灣師範大學翻譯研究所合聘副教授

一、夢的考掘

請先釋題：本文大標題中所謂「中譯第一首『英』詩」乃為簡潔與醒目而設，實指「我們迄今可見的第一首中譯『英』詩」而言，而且後面的「英」字指「英格蘭」，也不是我們每會聯想到的「中世紀」或「現代」英語。一九五〇年代，錢鍾書率先提出朗法羅 (Henry Wadsworth Longfellow, 1807-1882) 的〈人生頌〉(“A Psalm of Life”) 係中譯首見的「英詩」與「西洋詩」之說。錢氏所指係威妥瑪 (Sir Thomas Francis Wade, 1818-1895) 與董恂 (生卒年不詳) 「共譯」者，時在一八六四至一八七二年間。五十餘年後，沈弘與郭暉兩人撰文推翻錢氏之說，認為英國傳教士麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 所譯米爾頓 (John Milton, 1608-1674) 的〈論失明〉(“On His Blindness”)，才是如今可見最早中譯的英詩，發表於《遐邇貫珍》之中¹。錢、沈等人所爭的時序問題，本文無

本文為國科會計畫成果之一，計畫編號為NSC95-2411-H-001-083。研究與寫作過程中，多承余國藩、梅歐金 (Eugenio Menegon)、鐘鳴旦 (Nicholas Standaert)、孫康宜、康正果、徐東風、韓若愚 (Rebecca Handler-Spitz)、祝平一、廖肇亨、梅謙立 (Thierry Meynard)、黃一農、徐光臺、胡金平、李凌翰、宋家復、林耀椿、王福楨與楊蒼明諸教授先生及本文的三位匿名審查人的協助與指正，謹此致謝。

¹ 錢鍾書：〈漢譯第一首英語詩人生頌及有關二三事〉，《七綴集》（臺北：書林出版公司，1990年），頁143-178；沈弘、郭暉：〈最早漢譯英詩應是彌爾頓的論失明〉，《國外文學》2005年第2期，頁44-53。

意也無能捲入，不過本文果能以國家而不以語種為界，則比起一八五〇及六、七〇年代譯出的〈論失明〉或〈人生頌〉，下面所擬一談的艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 譯《聖夢歌》乃完成於一六三七年，比上述二詩實則又早了兩百年左右。艾儒略乃晚明耶穌會士，出身義大利，何以他會在清室定鼎前在華譯出「第一首英詩」，詳情且待下文，這裏我只想強調：在知識系譜學業經高度反省的今天，所謂「第一」早已變成修辭權宜。本文的論述重點，故而以源流、文本分析及其接受為主。此所以開宗明義，本文得先釋題。

西元二〇〇二年以後，《聖夢歌》並非難覓。該年鐘鳴旦 (Nicholas Standaert) 與杜鼎克 (Adrian Dudink) 編訖《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，《聖夢歌》便收錄於其中²。不過在明清之際的研究界，《聖夢歌》係最困擾人的文本之一倒眾議僉同。八十年前，徐宗澤撰《明清間耶穌會士譯著提要》，曾將此詩游目一過，納之於晚明耶穌會「格言類」的譯著之中，而且許為「公教文藝之一種」。徐氏之後，持類似之見者另有其人，不過大多語焉不詳，所知亦不出徐氏的認識。

《聖夢歌》首版刊刻於福建晉江³，原由「清源張子」序，而此公即閩人張賡 (c. 1570-c. 1647)，其時入教已十五年左右。張氏又是萬曆年間舉人，工詩文，奉教以來常臂助會士「譯」舉。《聖夢歌》的張序曾引艾儒略之言曰：《聖夢歌》之始也，乃「西土詩歌」，不過艾氏願以「中邦之韻」出之。所以全詩二百七十六行在宗教相關的考慮外，可謂耶穌會「自覺性」的「文學翻譯」之始。再據費賴之 (Louis Pfister, 1833-1891) 查考，艾儒略來華前嘗為教師，在歐洲所授課程之一即「文學」(*les belles-lettres*)⁴。《聖夢歌》最早的形式，便係艾儒略和張賡合作的結果。艾氏赴閩前，嘗在入陝後又至晉中敷教，絳州門人段袞 (生卒年不詳) 在晉江版問世後以北人緣慳一面為由，於崇禎十二年偕二子冕、昱又於古絳天主堂重印之⁵。段氏的〈重刻《聖夢歌》〉一文故曰：「是歌久傳

² 鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002年），第6冊，頁435-464。本書以下簡稱《耶檔館》。

³ 如今此一刊本已佚，僅存抄本，見〔明〕艾儒略譯述：《聖夢歌》，崇禎十年版抄本，現藏巴黎法國國家圖書館，古朗氏編號：6884。

⁴ Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, 2 vols (1932-1934; rpt., San Francisco: Chinese Materials Center, 1976), 1:131 此書以下以作者之名簡稱“Pfister”。

⁵ 段袞一族和艾儒略的淵源見《口鐸日抄》，見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶檔館》，第7冊，

西土，余師艾先生與清源張子譯而梓之。」（《聖》，重刻序頁1a）⁶不過是時以後，《聖夢歌》似乎僅流傳於中國基督徒圈內，要待陳綸緒著《羅馬耶穌會檔案處藏漢和圖書文獻目錄提要》出，《聖夢歌》之為「譯詩」才漸漸又引起學界注意，而星移斗換，耶檔館版刊出之際已值康熙三十七年（1698），距艾儒略開其象寄之才達一甲子以上。依陳綸緒的簡述，艾儒略所謂「中邦之韻」指「七古」，而《聖夢歌》全本體式則「近似彈詞」⁷。除此之外，《聖夢歌》還創下中國文學與翻譯史上另一記錄，亦即從最嚴格的定義衡之，《聖夢歌》也是中譯的某種「戲劇詩」之始，青史匙見。

明清之際的研究者經常將《聖夢歌》與艾儒略另著《性靈篇》混為一談⁸，每有所論，淺嚐則止，所以《聖夢歌》迄今實則尚乏專文詳論。原其所以，我想《聖夢歌》的作者與原文問題當為癥結，而這是一首什麼詩，屬性與原來的形成背景又如何，則為癥結之二。這些陳年問題，歷來研究艾儒略的學者極思回答，但囿於種種原因，延年宕月而猶難定案。《聖夢歌》妾身未明的關鍵

頁583-584。此外，除非另有指出，否則下引《聖夢歌》概據崇禎十二年的絳州版（現藏梵蒂岡圖書館，編號 Borg. Cin. 3364），簡稱《聖》，頁碼亦隨文夾注。此書以外，網路上亦可見一「崇禎十二年的絳州版」，但網頁上的說明文字却稱之為「1684年北京刻本」，說來奇甚，見網址：<http://archives.catholic.org.hk/books/ESM2/index.htm>。一六八四年乃康熙二十三年，莫非這一年又有刊本？這一點，Pfister, 1:133 倒肯定之。

⁶ 杜鼎克認為《聖夢歌》乃艾儒略以口語「述譯」，至於筆之成文，則殆由艾氏門下為之，不知所據為何？見 Adrian Dudink, "Giulio Aleni and Li Jiubiao," in "Scholar from the West": Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, ed. Tiziana Lippiello and Roman Malek (Nettetal: Stetyler Verlag, 1997), p. 144n59（此書以下簡稱 SW）。實際上，張賡序中另引的艾儒略語「余夙未諳」中邦之「韻學」一語，有可能是謙詞。張賡的序不僅指出艾氏「聊譯」《聖夢歌》「以中邦之韻」，是自覺性的譯舉，連林一儒的《聖夢歌·小引》也說此詩乃「譯自西來艾先生」。艾儒略確有可能僅「述」之，但也有可能先以筆譯之，然後再由張賡及其他門人筆潤與校訂。我所見的《聖夢歌》各版，除崇禎十年者之抄本外，書名下皆無耶穌會士譯作中慣見的某某人「口述」，某某人「筆受」等字樣，也無艾氏同會中人為之「審訂」之語，令我難解。話說回來，《聖夢歌》或許確如杜鼎克之見，乃亂世中的「私刻」。

⁷ Albert Chan, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV* (New York: M. E. Sharpe, 2002), p. 189. 康熙三十七年版由三山欽一堂梓，亦即鐘鳴旦與杜鼎克編：《耶檔館》中所收者。此版封面的手寫說明中，有《聖夢歌》拉丁文的直譯：*Cantica Sanctorum Somniorum*。崇禎十年抄本首頁除書名外，其下另有「遠西艾儒略譯述」等字。

⁸ 潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》（臺北：基督教橄欖文化基金會、聖經資源中心，2002年）謂：韓霖與張賡合著的《耶穌會西來諸位先生姓氏》中將《聖夢歌》與《性靈篇》二書分列，所以這兩個題目應指不同的兩本書（頁76）。

中，另有一項使人懵懵於此詩原委，亦即前引張賡序中艾儒略本人所布的作者迷陣。艾氏對張氏云：《聖夢歌》係他「粗述聖人伯而納一夢」而得（《聖》，序頁2a），而林一雋的《聖夢歌·小引》也指出《聖夢歌》所述，「出自西聖伯爾納」（《聖》，小引頁2a）。此一「聖人伯而納」或「西聖伯爾納」，再據費賴之所考，當指熙篤會創會者「明谷的聖伯爾納」（St. Bernard of Clairvaux, 1090-1153），乃歐洲在聖本篤（St. Benedict of Nursia, c. 480-c. 547）之外地位最崇隆的隱修僧（Pfister, 1:133）。因為艾儒略有作者係伯氏之說，歷來學者遂遍檢其人全集，不過始終發現不明，以致治絲愈棼，疑團難解，有學者甚且以為係艾儒略自製的「贗品」⁹。此說當然不可信，而掛上伯爾納之名更非完全沒道理。一部《聖伯爾納全集》確有不少觀點和《聖夢歌》重疊，難免撩人聯想，將兩者混為一談，而伯爾納在世時詩名藉甚，也易肇誤解。除此之外，賈那斯却（L. Jauschek）在一八九一年版的《聖伯爾納書目集》（*Bibliographia Bernardina*）中確實也見有一《身體與靈魂對話》的詩題，裴化行（Henri Bernard）的〈耶穌會譯著文獻歐文原典考〉亦持類似看法，可見以伯爾納為《聖夢歌》作者其實是「自古已然」¹⁰。話說回來，在歐洲中世紀，《聖夢歌》拉丁原文的篇題不止

⁹ H. Verhaeren, *Catalogue de la bibliothèque du Pe-t'ang Mission catholique des Lazaristes à Pékin* (Paris: Société d'édition les belles lettres, 1969), no. 1009: "Ce dialogue, apocryphe sans doute, ne paraît pas se trouver dans la grande édition des œuvres de S. Bernard, Paris, 1615." 「贗品」(spurious work) 之說，乃梅歐金的假設，見二〇〇二年八月十四日他給我的電子郵件。梅氏著有 *Un solo Cielo: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina* (Brescia: Grafo, 1994) 一書，就艾儒略在歐洲輿地與科技美術之學多所介紹，但獨獨也「漏列」了艾儒略在文學上的貢獻。

¹⁰ 有關伯爾納的詩的總論，見 F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1927), pp. 326-355。另見 L. Jauschek, *Bibliographia Bernardina* (Vindobonae: In Commissis apud A. Hölder, 1891), p. viiiin55, p. 165n683: "Querela sive Dialogus animae et corporis damnati, auctore S. Bernardo, quem per nocturnes visum composuisse dicitur cui aditi sunt aliquot rhythmici de contemptu mundi, Romae: Jaccobuum, 1587." 二〇〇二年二月二十八日，鐘鳴旦在應我請托的一封電子回郵上又指出賈那斯卻所指之書，大有可能就是《聖夢歌》中譯的底本，因為該書目頁 xxiii 有言："Aleni, Julius, . . . praeter alia manu scripta et in archivio Romano Societatis Jesu custodita reliquit opusculum 'Xiñgmungco' i.e. dialogum inter animam et corpus (S. Bernardo attributum), stilo Sinensi poetico elaboratum." 至於裴化行 (Henri Bernard) 雖然也在一六一五年版的《伯爾納全集》上下了點工夫，但僅得出「靈魂與身體的對話」(*dialogum inter animam et corpus*) 這個結論。儘管如此，我覺得在西學東漸的研究圈內，裴氏會提出這個關鍵詞已難能可貴，可謂獨具慧眼。見裴化民著 "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique. première partie: depuis la venue des Portugais à Canton

一種，我懷疑上述乃其中之一係《聖伯爾納的異相》(*Visio Sancti Bernardi*) 的緣故。一六一三年，此詩——這也是目前我所用的版本——嘗在英倫重印，書題也道是「傳為」(*aiunt*) 伯爾納所作。十九世紀中葉，英國學者萊特 (Thomas Wright, 1810-1877) 又重印《聖夢歌》的原文，不過他把著作權——儘管他自己也未必相信——畫歸亨利二世時代英國文壇與教育界的聞人梅波士 (Walter Mapes or Walter Map, c. 1140-c. 1209)¹¹。在世俗界，《聖伯爾納的異相》至少另有三個沿用已久的詩題：有因假想中的作者之名而稱之為《菲利普的異相》(*Visio Philiberti*) 或《福爾伯特的異相》(*Visio Fulberti*) 者¹²，也有沿舊例因首行 (*incipit*) 而題之為《冬夜寂靜時》(*Noctis sub Silencio Tempore Brumali*) 者。總之林林總總，異題蜂出，而當今英國中世紀專家唯一能確定的是：《聖伯爾納的異相》或《聖夢歌》絕非伯爾納本人所作，而是另有其人¹³。

談到這一點，我得指出本文大標題所陳絕非無端懸想。《聖夢歌》拉丁原本的主題雖和東方教會的末世神話有關，但就寫作地點與作者的「國籍」而言卻非

jusqu'à la Mission française de Pékin, 1514-1688," *Monumenta Serica* 10 (1945): 352。

¹¹ *Querela, sive, Dialogues Animae et Corporis Damnati, quem aiunt S. Bernardum Composuisse. Ex vetusto Codice descripta* (Londini: Ex officina N. O. sumptibus Leonardi, 1613). 這個本子是拉、英對觀版，早期現代英文的譯者為克拉斯修 (William Crashaw, 1572-1626)。下文我雖借首句稱此詩為《冬夜寂靜時》，但引用時，我仍沿襲《聖伯爾納的異相》(*Visio Sancti Bernardi*) 一稱而縮寫之為 *VS*B，頁碼、節數及行數均隨文夾注。萊特的現代重排本見 Thomas Wright, ed., *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes* (London: Printed for the Camden Society by John Boyer Nichols and Son, 1841), pp. 95-106。但此本與一六一三年版間異文頗多，更有趣的是，梅波士對熙篤會士向有成見，而如上所述聖伯爾納卻是該會的創會者。這點見 Wright, "Introduction" to his ed., *The Latin Poems of Walter Mapes*, pp. viii and xvii。此外，就管見所及，一六一三年版在一六一六年 (Londini: Ex officini [*sic*] Georgi Purslow, sumptibus Leonardi Becket) 及一六四〇年左右 (Printed at London: for I. Wright, dwelling in Gilt-spur street) 亦分別重印過，彼此間在版式及書首版畫等準文本 (*paratext*) 方面均有歧異。本文選用一六一三年版，因為這是我所知最早的本子，其餘二者於正文不過蕭規曹隨而已。儘管如此，《冬夜寂靜時》顯然常隨時代而有增損，萊特所編即為一證。

¹² 菲利伯 (Philibert) 是法國中古時期的隱修士，福爾伯 (Fulbert, c. 960-1028) 則是一位聖徒，曾為查催斯 (Chartres) 地區的主教。話說回來，《聖伯爾納的異相》傳說中的「作者」其實另有 Bishop Robert Grosseteste (13th century) 與 Philip de Greve 等人，雖然這些「傳說」顯然也是無稽之談，見 John W. Conlee, ed., *Middle English Debate Poetry: A Critical Anthology* (East Lansing: Colleagues Press, 1991), pp. xxvi。Conlee 所編，以下簡稱 *MEDP*。

¹³ Eleanor Kellogg Heningham, *An Early Latin Debate of the Body and Soul Preserved in MS Royal 7 A III in the British Museum* (New York: Published by the author, 1939), pp. 35-53. Heningham 此書，以下簡稱 *ELDBS*。

歐陸，而是位居邊陲的英格蘭或不列顛。此詩最早的雛形若非十二世紀的頭韻詩〈墳墓〉(“The Grave”)¹⁴，就是往前再推的盎格魯撒克遜時期的《靈魂對身體所述之言》(*The Soul's Address to the Body*)。後者亦以古英文寫成，乃一獨白體的詩作，如今僅餘殘卷，但詩中用辭嚴峻一如其時或往後同類的詩篇。《靈魂對身體所述之言》中的角色都出以中古托喻詩習見的擬人法，所以詩中「靈魂」與「身體」俱為抽象言談的化身。靈魂出言冷峻，此刻在詩中已經天主審判而得救，是以嚴詞中不無向身體道賀之意。詩中另蘊如下天主教義理：靈魂得來不易，係天主憫憫世人而遣天使攜帶下凡所致，故此凡人切毋耽溺於肉體之樂，尤其不可罹下道德重罪，否則審判之日後，靈肉必然二轍殊途¹⁵。

這個尋常教義，「諷刺地」正是《聖伯爾納的異相》強調的主題，下一節我會再談，這裏且循英倫傳統，再敘《聖伯爾納的異相》的源流。盎格魯·撒克遜時期的英詩甚夥，大多收於存世的四大稿本之中，而說來奇怪，除了《愛斯特稿本》(*Exter Book*)外，另亦收錄《靈魂對身體所述之言》的《維其利稿本》(*Vercelli Book*)的原藏地居然不是英國，而是義大利北部維其利一所教堂的藏書樓，入庫年代最晚可以溯至十二世紀末。因此之故，就年代而言，《靈魂對身體所述之言》吟就的時間應該早於此刻¹⁶。此詩的生命力堪稱旺盛，學者咸信是其後四首重要的辯論詩 (*debate poetry*) 的祖本，包括用古法文在法國所寫的《瞻禮日之夜》(*Un samedi par nuit*)。所謂「辯論詩」，係風行於歐洲中世紀的詩體之一，詩中角色至少有兩人或二物以上，所以亦可謂某種較為簡略的「戲劇詩」。

¹⁴ See Louis Dudley, “The Grave,” *MP* 11 (1913-1914): 429-442.

¹⁵ 見 George Philip Krapp, ed., *The Soul's Address to the Body*, in *The Vercelli Book, The Anglo-Saxon Poetic Record*, II (New York: Columbia University Press, 1932), pp. 54-59。此詩的現代英文的散體譯本可見 R. K. Gordon, ed. and trans., *Anglo-Saxon Poetry* (London: J. M. Dent and Sons, 1962), pp. 280-283。Gordon 所編頁三〇三另收有〈靈魂與身體〉(“Soul and Body”)一首短詩，也談到靈魂與身體合則兩蒙其利，分則兩蒙其害的「現象」。此外，倘據綏登博格 (Emmanuel Swedenborg, 1688-1722) 據《聖經》所作的分析，在最後的審判日，「天主會在雲端顯靈，而伴著這榮光的則為眾天使」，此際「屍體會從墳中復活，靈魂也會和身體同披一袍」，共赴審判。這也就是說，在審判日，「靈魂得重返屍身」，彼此不能二轍而令其一脫罪，見所著 *The Last Judgment in Retrospect: From De Ultimo Judicio, et de Babylonia Destructa*, ed. and trans. George F. Dole (West Chester: Swedenborg Foundation, 1996), pp. 30, 39。不過這裏我得說明一點：綏登博格向來特立獨行，不僅反對羅馬教，連新教各會也不見得投其所好。經文中先知宣示的審判，他不認為應由「字面」看，反而勸人從「象徵」或「托喻」的角度了解，見所著上引書，頁39-43。

¹⁶ 見 Gordon, “Introduction,” in *Anglo-Saxon Poetry*, p. xi。

在英國，《靈魂對身體所述之言》的三首衍詩則分別用拉丁文及中世紀英文寫出，如今都藏在大英圖書館。第一首身體與靈魂的韻體辯論通稱《皇家辯論詩》(The Royal Debate)，¹⁷用雙行體譜就，第二及第三首則是《皇家辯論詩》的縮譯或改編，其一用中世紀英文寫，稱《身體與靈魂的爭辯》(*De Desputisoun bitwen De Bodi and De Soule*)，其二則改用拉丁文，名為《身體與靈魂的對話》(*Dialogus inter Corpus et Animam*) 或《身體與靈魂的辯駁》(*Conflictus Corporis et Animae*)。後面這兩個內容一致的詩題，其實就是《聖伯爾納的異相》、《菲利浦的異相》、《福爾伯特的異相》或《冬夜寂靜時》的別稱 (ELDBS, pp. 39-53)，總之，也就是令艾儒略的研究者遍尋不獲的《聖夢歌》的原本。

如上所述，《維其利稿本》中的《靈魂對身體所述之言》寫於十二世紀末以前，所以《聖夢歌》的拉丁文本成詩的年代也不會晚於十二、三世紀之交。《皇家辯論詩》和《冬夜寂靜時》互文甚廣，二十世紀以來，英語世界的文學論者早有共識。後詩聲名更在原本之上，從十二、三世紀之交就流傳到歐洲各地，俗語譯本或改寫本更是應有盡有，單用中世紀英文寫成的就包括《冬夜入眠時》(*As I lay in a winteris nyt*) 等長詩，終而形成一龐大的辯論詩的家族系譜¹⁸。艾儒略在明代晚期的中譯，以他南歐出身的背景衡之，我想絕非出自《冬夜入眠時》，而應該譯自拉丁文本的《冬夜寂靜時》或《聖伯爾納的異相》。

我們若不計現代重印版，《聖夢歌》世傳者至少有三版，而且——除了首版僅存抄本，我難以判斷外——每一版都用中詩印刷文化中罕見的「單行本」梓行。最早一版有如前述乃「崇禎十年晉江景教堂」的刻本¹⁹，其次是「崇禎十二年絳州景教堂」的梓本，最後才是目前最容易看到的「康熙甲子年孟春三山欽一堂重梓」的本子。在譯文部分，這三本差異不大，但就序跋而言卻有明顯不同。此外，一六三七年版的抄本除卷末有「崇禎十年晉江景教堂梓」數字外，

¹⁷ 《皇家辯論詩》的全文可見於 ELDBS, pp. 54-81。

¹⁸ ELDBS, pp. 5-53. 《冬夜入眠時》全詩見 MEDP, pp. 20-49。此外，孔利另有一說，認為《冬夜入眠時》是前此《佇立廢園中》(*In a Pestri Stude I Stud*) 一詩的演義，見 MEDP, p. 21n14。孔利所編，從頁三一六十二是包括《冬夜入眠時》與《佇立廢園中》(pp. 10-17) 的五首英國較著名的以身體與靈魂的論爭為主的詩，頗具此一主題在英國流傳上的參考價值。

¹⁹ Paul Rule, "Aleni and the Chinese Rites Controversy," in *SW*, p. 210n53 謂：終艾儒略一生，他可能未及一見《聖夢歌》梓行，應誤，因為即使到了崇禎十二年，艾氏仍然健在。此外，潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，稱《聖夢歌》乃經福建「士人」協助出版（頁95），我不知所據為何，雖然這點我並不懷疑。

書題下另有「遠西後學艾儒略譯述」數字。按耶穌會的傳統，「譯述」兩字表示艾儒略譯書並非「逐字全譯」，而是一種既「譯」且「述」的所謂「譯寫」(transwriting) 行爲，所以最早的《聖夢歌》堪稱《皇家稿本》經《冬夜寂靜時》形成的另一形式的衍本，是在整個《皇家稿本》的家族中溢出歐語的另一「原本」。當然，我們若保守一點地講，當然也可以說《聖夢歌》乃《冬夜寂靜時》比較鬆散——或亦可稱之爲「意譯」——的「中譯本」，猶如艾儒略在張賡序中所用的「粗述」二字的內涵所指。再如上述，《冬夜寂靜時》的作者名姓已佚，不過據考係出自不列顛，所以《聖夢歌》更可謂《靈魂對身體所述之言》這個龐大的系譜中增生的非歐成員，而且從一六三七年迄今恐已再無可以追溯的系譜可言²⁰。

從《貝爾武夫》(*Beowulf*) 算起，一部英國文學史始自紀元五、六世紀，其間用拉丁文創作的「英國文學」遞衍的時間最長。衆所周知，歐洲中世紀文學——當然包括英國文學——多以宗教見重，拉丁文與俗語所撰的身體與靈魂的辯論詩自非例外，我們故而不難想見《冬夜寂靜時》或《聖夢歌》的主題或吟唱的靈感都與《聖經》有關。果不其然，此詩直接所出的《皇家稿本》中的靈肉對駁，除了像極了聖安瑟冷(St. Anselm, d. 1109)或其他教區的證道詞外，學者多以爲係建立在〈加拉達書〉之上，其中保祿道：

我告訴你們：你們若隨聖神的引導行事，就不會去滿足本性的私欲，因爲本性的私欲相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私欲：二者互相敵對，致使你們不能行你們所願的事。但是如果你們隨聖神的引導，就不在法律權下。本性私欲的作爲是顯而易見的：即淫亂不潔、放蕩、崇拜偶像，施行邪法、仇恨、競爭、嫉妬、忿怒、爭吵、不睦、多黨、妬恨、〔兇殺、〕醉酒、宴樂，以及與這些相似的事。我以前勸戒過你們，如今再說一次：做這種事的人，決不能承受天主的國。(5:16-21)²¹

²⁰ Robert W. Ackerman, "The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity," *Speculum* 37.4 (Oct. 1962): 542-544. Cf. Hermann Varnhagen, review of Gustav Kleinert, "Ueber den streit zwischen leib und seele. Ein beitrage zur entwicklungsgeschichte der Visio Fulberti," Halle a. S. 1880. Dissertation. 76 s. 8.," *Anglia* 3 (1880): 569-581; and Varnhagen, "Zu dem 'streitgedichte zwischen drossel und nachtigall,'" *Anglia* 4 (1881): 207-210.

²¹ 我用的中文《聖經》是思高聖經學會譯釋：《千禧版聖經》（臺北：思高聖經學會出版社，2000年）；下引中文《聖經》概據此版，引文採隨文夾註的方式。這部分的經文，*ELDBS*, pp. 15-16 亦曾引出。

這段經文講的是基督宗教的「性惡論」，其中最關「靈魂與身體的對立」這個文學母題者，當然是如下一句：「本性的私欲相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私欲：二者互相敵對，致使你們不能行你們所願的事。」²²倘據武加大本的《聖經》，此處「聖神」指上帝賦予人類的「靈魂」(*spiritus*)，而「本性的私欲」則為「肉體之欲」(*caro... concupiscit*)，所以二者的「相反」(*adversus*)便是二者的「敵對」(*adversantur*)。在此一狀況下，集二者於一身的「人」，行事當然與願違，從而「不能承受天主的國」(*regnum Dei non consequentur*)。同類的說法，在保祿的書信及《新約》其他部分還有不少（例如〈格前〉2:14、〈格前〉9:27、〈格前〉15:51、〈羅〉8:13、〈若〉5:28-29，以及〈默〉11:18），故此《冬夜寂靜時》或《聖夢歌》才會和聖多瑪(St. Thomas Aquinas, c. 1225-1274)隔代對壘，非但不以「靈肉一家」或「肉體為靈魂的住所」為是，反而回頭呼應了再早個六、七世紀聖奧古斯丁(St. Augustine of Hippo, 354-430)強調的「靈魂對身體的控訴」(*soul suing a body*)²³，從而令兩者獨立發展，因相互責難而推演故事。

天主教詩人鋪彩摛陳，吟詠與改寫的功夫並不下於前此中國敦煌的俗講僧。一六一三年版的《冬夜寂靜時》中，佚名詩人即以「對駁體」(*altercation*)的敘述聲音為上引經文演義。全詩凡八十五節，每節四行，共三百四十行。其詩律為極其工整的亞歷山大體(*Alexandrine*)，亦即所謂的抑揚六步格(*iambic hexameter*)。至於詩節，則幾乎每節都一韻到底，只有在更節換段之際才會生變²⁴。儘管如此，《冬夜寂靜時》在嚴肅中仍帶有某種輕快與幽默，節奏也不盡拘謹到呆滯。以首節為例，那作者(*avctor*)兼第一人稱敘述者的開場白就十分有趣：

Noctis sub silentio tempore brumali, 冬夜寂靜時，
deditus quodammodo somno spirituali, 魂覺夢非是：

²² 這句話的前半段，耶穌會想極重視，一六三六年前後高一志譯《聖母行實》，即以文言出之：「夫神與形恆相爭逆，而不和也。」見吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1984年），第3冊，頁1346。

²³ 武加大版《聖經》這一段話見網址：<http://www.latinvulgate.com/verse.aspx?t=1&b=9&c=5>。阿奎那和奧古斯丁在靈肉問題上的異議見 Robert W. Ackerman, *Backgrounds to Medieval English Literature* (New York: Random House, 1968), p. 85。以下所引武加大版《聖經》，均據上述網址所刊者。

²⁴ 有關中古拉丁詩的聲律與音韻的問題，見 Dag Norberg, *An Introduction to the Study of Medieval Latin Versification*, trans. Grant C. Roti and Jacqueline de la Chapelle Skubly, ed. Jan Ziolkowski (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2004), pp. 58-155。

corpus carens video spiritu vitali, 眼前金鏤衣，
de quo mihi visio fit sub forma tali. 我疑係棲屍。

(*VSB*, 1)

上面我乃循萊特版排行，將一六一三年版的八行合併為四句。話雖如此，拙譯仍然「緊扣」十七世紀的拉丁原文；而以五言體傳釋，我當然也有合以首句為主的命題法之意，另外則有鑑於討論《聖夢歌》，我想任何人都難以不取陶淵明(365-427)的〈形影神〉加以比較，而陶氏這首醉中語或夢中辭正是三章一體的五言詩組²⁵。當然，拙筆笨禿，強譯下的《冬夜寂靜時》毫無陶詩的聲律可言，也難比拉丁原作的韻律，所以不敢言譯，頂多達旨。從中文看來，這一節詩有跳躍感，靜中動態盈然，而懸宕的口吻也令人莞爾。

在《皇家手稿》及其衍本如《冬夜寂靜時》或《冬夜入眠時》裏，那魂與屍生前係一「高大的騎士」(a mody knyžt; *MEDP*, 21:5)。這一點，艾儒略的《聖夢歌》並未明陳，不過所形容的亡魂的生前，詩中看來應該也相去不遠。亡魂嘗謂「我昔賦來原貴品」(頁1b)，而且劍佩對他亦重品，表示他是武人兼貴族，怎非中古快馬奔馳疆場的騎士？非但如此，這亡魂還像《冬夜入眠時》或《冬夜寂靜時》裏他那道德有虧的對應體，要錢要財也要權，一身妝扮若豪門。在後詩第二節中，睡夢裏的敘述者確見靈魂出離屍身，而屍魂兩者「嘆且悲」(*gemite/plangebat*; *BSV*, 2:7-8)，對此出離一籌也莫展。《聖夢歌》中亦然，艾儒略的「騎士」同樣一分為二，身後魂屍就殊途。靈肉本來共成一人，但彼此又可對立二分，這點艾儒略篤信不疑，所著《性學彙述》(1624年成書，1646年刊刻)可以為證(《耶檔館》，第6冊，頁106)，《聖夢歌》中更是應驗得一點也不差。艾氏雖稱自己昧於「中邦之韻」，但《聖夢歌》的聲韻結構整齊，不論平仄或用韻堪稱有序，濡毫而出者故為有模有樣的長篇七言古詩，一點也不輸明代士子之所作。較乎一六一三年版的拉丁原文，艾儒略唯一不遵守的地方是詩節：《冬夜寂靜時》一節四行的形式，他譯得確有「粗糙」之嫌，自由到有如另行創作，而且經常就以中國古來的對句出之。上述《冬夜寂靜時》的兩個詩節，《聖夢歌》

²⁵ 以下有關〈形影神〉的引文均據邊欽立校注：《陶淵明集》(臺北：里仁書局，1985年)，頁35-38。不過我得聲明：陶詩之前，中國仍有對話體之文字如《淮南子》之「魄問於魂」、《列子》之「力問於命」，以及《莊子》之「景答罔兩與景問答」者，而後者還是陶詩的影響源頭，見楊勇著：《陶淵明集校箋》(臺北：中國袖珍出版社，1970年)，頁46。

不僅簡化，而且——除非艾儒略另有所本——還將其大意「組裝」為「一節」：

嚴冬霜雪夜分時，夢一遊魂傍一屍。疇昔屍魂相締結，到頭愁怨有誰知？

（《聖》，頁1a）

由是觀之，艾儒略的「粗述」果然縮龍成吋，而這當係聲韻翻譯使然。儘管如此，在一個唯天主是問的宗教團體裏，譯者對作者或原作的「信」，重要性恐怕遠不如他對信仰的「忠」。這一點，入華耶穌會的傳譯早已見分明²⁶，而整體環境既如此，翻譯勢必就會演成德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 所稱「延異」(la différence) 的結果：既具主體性，但在掌握主體那一刻反又失卻之。所謂「著作權」云云，對耶穌會士如艾儒略等人而言，我們只能在傅科 (Michel Foucault, 1926-1984) 式的史觀下存之而不論。

前引《聖夢歌》中的四行詩，艾儒略應該認為主詞是「聖人伯而納」。中文非屬曲折語，所以主詞經中譯後多半就得「缺席」了。方之《冬夜寂靜時》，這個主詞——也就是詩中的敘述者——所指仍然混沌。姑且不論「伯而納」的身分是對抑錯，《冬夜寂靜時》裏的「我」乃《聖夢歌》中鮮明的角色。就其指示功能 (*la deixis*) 而言，他一面是那第一人稱的敘述者，一面又自稱是本詩的「作者」，而且會隨全詩的「進展」不時縱身入夢，對夢中景像加以品頭論足，有如希臘古劇中的唱詩班一般²⁷。就這類言說主體觀之，魂屍對答當然是「我」的客觀投影 (objective correlative)，而我們還得追問道：上述所謂「進展」又為何指？這個問題同樣易問難答，我只能說《聖夢歌》寫來彷彿歷史，直如傳記，更是一齣生命的戲劇。我們由作者下筆與入夢二句，另外也可體察出全詩帶有強烈的說教意圖，是以接下來故事的發展必然關乎那屍魂的來龍與去脈，而且在這「魂」(Anima) 與「屍」(Corpus) 的戲劇中，稍後還得外加「群魔」(*daemons*) 勾魂，使全詩由記夢與敘述演變成爲夢中牽扯而出的戲中戲，也形成一場跨越文類的死亡大夢。像多數宗教類的辯論詩一樣，《聖夢歌》當然是天主教載道文學的表率。

就譯筆言之，上引《聖夢歌》的詩句已可窺見艾儒略信筆走譯的風格，而這當然是以歸化 (domestication) 形成的策略。這方面，「中邦之韻」的功效發揮得

²⁶ 參見李爽學：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》（臺北：中央研究院及聯經出版公司聯合出版，2005年），頁45-123。本書以下簡稱「李著」。

²⁷ 第一人稱「指示功能」的問題，參見 Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables: University of Miami Press, 1971), pp. 224-226。

淋漓盡致，但也是困擾的因素，蓋其難免傳統譯家對女性主義者所提的「劫機」(highjacking) 之譏，也難逃德希達駁斥班雅明 (Walter Benjamin, 1892-1940) 的「劫後餘生」(sur-vival) 之說²⁸。由上引微縮的四句再看，我們當然佩服艾儒略在文字上的機智，甚至要稱美他確具「中邦之韻」的詩才。這裏的「中邦之韻」，陳綸緒一句「七古」輕輕就帶過，但說來也是，《聖夢歌》近三百行的戲劇，艾儒略幾乎彈無虛發，行行都用七言實句寫，通俗而酣暢，左近睡虎地《荀子·成相篇》中的同數句式²⁹，亦即每遇四、六或八句都會換韻，而且多半就押在偶數句上。雖然如此，《聖夢歌》的平仄到底鬆散些，顯然未依詩法明確的規則譯，故其容量雖大，但入樂的可能性有限。艾儒略筆下的中邦聲律，在某種意義上結合了明初吳訥《文章辨體》裏的「七古」與「歌行」之說³⁰，更可容我們呼之為「七言歌行」，和漢家天下的童蒙七言詩及明代文人或民間的口訣歌謠前呼後應。《聖夢歌》這個「歌」字略無戲曲的弦音，但艾儒略用來有學問。

除了七古外，《聖夢歌》的形式，陳綸緒也用「彈詞」形容，而這是此詩與中國古傳七言歌行最大的分野。陳氏自知所面對者乃屍魂怨懟或互設問答的文學套式，同時也看出《聖夢歌》雖非韻散合一，不過戲劇性的形神對駁卻非傳統七言歌行所長，何況「作者」夢醒前在屍魂相怨外，還加演了一齣「魔出魔進」的戲碼。如此編法除了用辭不盡華麗外，其主客對話或屍魂互答倒近似賦體或金文京所謂「爭奇文學」的傳統³¹。即使前及陶潛的詩組〈形影神〉也不類³²，故而

²⁸ Sherry Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission* (London: Routledge, 1996), pp. 14-16; Jacques Derrida, "Des Tours de Babel," in *Difference in Translation*, ed. and trans. Joseph F. Graham (Ithaca: Cornell University Press, 1985), p. 165.

²⁹ 姚小鷗：〈成相雜辭考〉，《文藝研究》2000年第1期，頁88-99。另見睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1978年），頁290-291、280。

³⁰ [明]吳訥：《文章辨體》，見徐中玉主編：《傳世藏書·集庫·文藝論評》（海口：海南國際出版中心及城成文化出版公司，1996年），第1冊，頁97。另請參較褚斌杰：《中國古代文體概論》增訂本（北京：北京大學出版社，1990年），頁120-145。

³¹ 「爭奇」指「爭奇鬥妍」：如此定義下的文學形式，表現的多為互逞口舌能事的兩造。他們互辯妍蚩，再由第三者裁定勝負。這兩造多為花鳥木石，罕見人類，和下文會提及的《酒和水的辯論》或《貓頭鷹與夜鶯》等歐洲辯論詩有異曲同工之妙。相關研究見金文京：〈東亞爭奇文學初探〉，見張伯偉編：《域外漢籍研究集刊》第二輯（北京：中華書局，2006年），頁3-20。

³² 更遑論白居易 (772-846) 與蘇東坡 (1036-1101) 就之戲擬與隔代唱和的〈自戲三絕句〉與〈和陶形贈影〉、〈和陶影答形〉及〈和陶神釋〉。以上白詩見〔唐〕白居易：《白居易集》（臺北：里仁書局，1980年），第2冊，頁805-806；蘇詩見〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1996年），第7冊，頁2306-2308。

形式上的混成現象當係從外舶來使然。陳綸緒在中國傳統中覓答，在南方說唱藝術中尋找可能的對應體，諷刺的是清代中葉以後，「彈詞」及其衍體「彈詞小說」反成女性的專利³³。《聖夢歌》譯於晉江，即今天福建泉州一帶，形式上或經吳語文學的滲透，而彈詞正是吳語文學的主流之一。就像評書中的開場白，彈詞有「開篇」，繼而再進入「本書」，其中唱詞多半為七言，而且常見兩人對話或一問一答的「雙檔」。《聖夢歌》既為戲劇性的辯論詩，理當由多位角色混聲對駁，和一般雙檔構成的辯論詩有別，故非「彈詞」一語盡可概括。不過話說回來，若就句式與結構特色而言，陳綸緒的聯想倒非無的放矢，仍然有某種程度的道理。

二、夢中對話

除了上文略及的東方教會的傳統外，歐洲辯論詩另可上溯到希羅文化裏的兩大主流，下逮中世紀本身的詩歌傳統。就上古而言，這兩大主流一為中古時人重新建構的柏拉圖式對話與亞里士多德的學術思想，其二為文前言及的古典悲劇中詩班的競賽，以及以魏吉爾 (Virgil, 70-19 BC) 為代表的羅馬迄卡洛琳基時代 (Carolingian Age) 的對話型田園詩 (eclogue)。至於中世紀本身——而這也是此時辯論詩最直接的起源——則與時人直承自古典的修辭學和文法學的關係最大。細案之下，十二世紀開展的辯論詩可謂系出是時教育的大環境，世俗學校所授——尤其是——修辭學的各種課程，在士林哲學的析辨精神與二元對立的辯證法影響下，無不以「挑釁」 (*reprehension*)、「勸服」 (*suasoriae*) 與「論辯」 (*controversiae*) 作為演練的方法，所沿用者故而為「問 / 辯 / 結」 (*quaestio-disputatio-determinatio*) 三段——也是三位一體——的敘述套式，簡單講就是希望學生因「正反合」而習得無礙的辯才³⁴。至於文法學校，則將辯論應用到詩歌演

³³ 參見胡曉真：《才女徹夜未眠——近代中國女性敘事文學的興起》（臺北：麥田出版，2003年），頁21-32。

³⁴ Betty Nye Hedberg, "The Bucolics and the Medieval Debate," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 75 (1944): 47-67; Jean Frappier, *La poésie lyrique française au XII^e siècle: Les auteurs et les genres* (Paris: Centre de documentation universitaire, 1966), p. 51; Alfred Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge*, 3rd ed. (Paris: Champion, 1925), p. 46. Also see John Livingston Lowes, "Classical Eclogue and Mediaeval Debate," pt. 1, *The Romanic Review* 2.1 (1911): 16-31; pt. 2, *The Romanic Review* 2.2

練上，一般人所識的口語辯論因而可以形諸文字，化為筆底春秋³⁵。修辭學加上文法學的演練又如雪球般滾大，最後還因法學教育加入與識字率再增而變成社會習尚，自文章魁首如亞爾昆 (Alcuin, 735-804) 到無名小卒如教堂僧侶與學校師生，都有能力沸水揚湯，在羊皮紙上逞其口舌之利，「搬弄是非」³⁶。

中世紀英國的辯論詩就趕在這種氛圍下崛起，而且一度管領風騷，逼使歐陸奉為馬首。一般而言，英國辯論詩的系統有三，而第三種乃《西奧朵之詩》(*Ecloga Theoduli*) 的流風衍裔，亦即本文關懷所在的《聖夢歌》的大系譜，包括拉丁文的《冬夜寂靜時》及其中古英文苗裔如《冬夜入眠時》等靈肉之辯³⁷。故而《聖夢歌》之始也，最重要的強調並非艾儒略譯題中的「夢」字，而是「身體與靈魂的辯論」這個宗教常譚 (*topos*)³⁸。後面這一點，現代讀者可能渾然不察，

(1911): 129-143; and Michel-Andre Bossy, "Introduction" to his ed. and trans., *Medieval Debate Poetry: Vernacular Works* (New York, London: Garland, 1987), pp. xi-xxiv, or *MDEP*, pp. xi-xxxvi. Lowes 之文以下以其名簡稱之，引用頁碼隨文夾注。

³⁵ 田園詩的「對駁」和辯論詩的差異，唯見於前者以牧羊人與牧羊女為主體，而辯論詩則由始至終都以一般觀念的互駁為主，含有強烈的托喻成分。見 Lowes, 1:20。

³⁶ Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 153-192. 此外，就天主教辯論詩的起源而言，現代學者另有《舊約·約伯傳》一說。我們知道約伯在生命最痛苦的時期仍堅持信心，對天主矢志不二。不過他也希望和天主溝通苦難的原由。後者尚未顯靈之前，就在〈約伯傳〉的詩體部分，約伯和他的朋友有一對話，規模洋洋。這些朋友彼此相約，從遠地前來慰問約伯，繼之就災禍與正義問題問難，約伯也答之辯之不遺餘力。如此場面不小的語言攻防，有人嚴肅稱為「對話詩」，也有人乾脆名之曰「辯論詩」，乃天主與猶太兩教合一的聖典傳統中唯一的一場詩體的「口舌之爭」。約伯及其友人的言詞咄咄逼人，相互間簡直針鋒相對。就主題而言，艾儒略的《聖夢歌》當然沒有〈約伯傳〉在論旨上的磅礴氣勢（如《約》3:3-31:37），但兩者都用韻文寫出，言辭之犀利在天主教史文學上堪稱前切後響。以上參見梁望惠：〈上帝、撒旦與約伯：信心的挑戰〉，2006年7月10日。網址：<http://ce.fhl.net/liang/laz/laz-003.htm>。

³⁷ F. J. E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2nd ed., 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1957), 2:300. 另兩種一為群鳥的辯論 (debate of birds)，深受印度及中東西傳的《卡里拉和丁那》(*Kalila wa Dimna*) 的影響；二是崛起較遲的會議辯論詩 (parliamentary debates)，其靈感首見於法國人對愛情的異見，故而主角可以為人，也可以是百獸。至於《西奧朵之詩》帶動的第三類當然以信仰為依歸，恆與夢境有關。四世紀西班牙天主教詩人普魯登修斯 (Prudentius) 的《靈魂之戰》(*Psychomachia*) 為其源流中的源流，而五世紀馬帝亞努 (Martianus Capella) 的《訓誥學與信使的結合》(*The Marriage of Philology and Mercury*) 繼而強化之。以上俱見 Hedberg, "The Bucolics and the Medieval Debate," p. 63。

³⁸ Cf. Thomas L. Reed, Jr., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution* (Columbia, and London: University of Missouri Press, 1990), p. 110.

讀後看重的反係「人生如夢」這個對艾儒略而言其實不成其為問題的主題³⁹。因此在討論明代中國讀者的接受前，我們確有必要借《聖夢歌》為模本，一探「身體與靈魂的辯論」這個中世紀母題，以見「英國人」——或擴而大之也可以說是晚明入華的耶穌會士——所擬表達的關懷。坦白言之，《聖夢歌》或其據以中譯的《冬夜寂靜時》確實是個「入夢」到「夢醒」的過程，但我們若就全詩與歐洲文化衡之，詩中這個過程卻不在暗示李九標 (fl. 1617) 跋《聖夢歌》時所謂「宇內一夢場也，寓形其間者，夢中人也」（《聖》，跋頁1a）。在歐洲辯論詩的傳統中，純粹以「對駁」(*conflictus*) 為重的詩不一定和夢境有關，但若涉及宗教主題，夢則為恒常的寫作框架，而且經常是故事戲劇張力的來源，夢寐和醒覺因此形成互涉與互補的關係⁴⁰。即使非關宗教，有些辯論詩如喬叟 (Geoffrey Chaucer, c. 1340-1400) 的《眾禽議事》(*The Parliament of Fowls*)，亦然。此一架構，就士林哲學而言，則是由包伊夏 (Anicius Manlius Severinus Boethius, c. 480-c. 525) 的《哲學之慰藉》(*De Consolatione Philosophiae*) 首開風氣。《聖夢歌》亦以夢境為結構上的框架，但在艾儒略的翻譯中，原作強烈的「作者型敘述聲音」轉弱，不僅脫離原文，而且讀來也易滋混淆。除了這些缺點，就翻譯之為藝術觀之，《聖夢歌》倒顯乾淨俐落，可讀性極高。

在一六一三年版的《冬夜寂靜時》中，全詩的作者亦為詩中的敘述者，而且還身兼其中發聲的角色之一。《聖夢歌》故謂作者在冬夜入睡後，夢到有人剛去世，而這往生者亦如前示，顯然生前為富不仁。他的「靈魂」在身體倒下後即出竅⁴¹，但是因為進不了天堂，於是自怨自艾，繼而回想從前而感慨萬千，不禁就

³⁹ 例如潘鳳娟即有如下之見：《聖夢歌》的「目的在於強調世事如夢」，而靈魂自身體的解脫亦為其強調的對象。見潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁352及頁186注55。不過話說回來，潘鳳娟仍有某程度上的正確認識，如嘗謂「形神相怨」乃《聖夢歌》的主旨（頁186注55），並舉下面我會提到的林一僞為例說明。

⁴⁰ W. T. H. Jackson, *Medieval Literature: A History and a Guide* (Jackson: University Press of Mississippi, 1974), p. 101; Robert Thomas Lambdin and Laura Cooner Lambdin, ed., *Encyclopedia of Medieval Literature* (Westport, Conn: Greenwood Press, 2000), pp. 135-144; and *MEDP*, pp. xxx.

⁴¹ 從劉禾跨語際實踐的角度看，「靈魂」一詞應為耶穌會復興中國古典而得，進而流行至今。見柴田篤：〈「亞尼瑪」と「靈魂」——イエズス會士の漢譯語について〉；在吉田忠：《イエズス會士關係著譯書基礎研究》（仙台：東北大學出版社，1988年），頁8；另見潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁162。劉禾「跨語際實踐」的觀念見 Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900-1937* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), pp. 1-42。不

對道旁自己的屍身埋怨起來，從而把所有的不幸都諉諸「其身」。那第一人稱敘述者故此嘆道：「魂兮何有餘多恨，喟向屍前嘆且悲！」（《聖》，頁1a）艾儒略的譯筆這一開，踵繼而來就是超自然的戲劇，因為靈魂「恨」從中來，不但追問往事「肉軀曾憶否」（同上），而且開始「演練」士林辯論術中的「挑釁」，繼而提出「問題」，指斥身體在世所犯的罪愆，致使「他」如今不但難歸天，恐怕還要沉淪地獄裏⁴²。

在西方古賢如畢達哥拉斯、柏拉圖或西賽羅的觀念裏，甚至是在往後天主教的神學上，靈魂的神聖性每與「記憶」的能力有關，艾儒略《性學摘述》便持如是觀（《耶檔館》，第6冊，頁142）⁴³，所以上引《聖夢歌》用的「憶」字有玄機，外現在詩中便是上面提到的「恨」字。此「恨」或此「憶」，由於《聖夢歌》講究的是戲劇，所以連教會向來排斥的「身體」都保有，相較下其形而上的崇高性反而不如上述古人所見那麼強。靈魂的「憶」與「恨」，表現在西方宗教詩中多為「朝如青絲暮成雪」或「壽無金石固」的敘事套式（*ubi sunt*），《聖夢歌》也不例外，每借時間對比之，而其所依仍為《冬夜寂靜時》（*VSB*, 3-7），故而翻譯上是蕭規曹也隨：

試來相與憶當初，淒然竟歸一瞬轉。趨承無復昔時人，繁華化作空中霧。
雕梁繡閣不復居，螻蛄烏鳶前致唁。

（《聖》，1a-b）

這六句詩句句挨著《冬夜寂靜時》的原文走，內容堪比《紅樓夢》中的〈好了歌〉。生前身後或今昔之間既有這麼大的差別，靈魂怎能不回首淪落的原因，而他的結論同樣也是詩：「嗟爾生時罪譴多，使我地獄當折磨。」首行裏所謂的「爾」字，指的正是身體；就靈魂再言，所謂「罪譴」的犯者亦無他，仍為凡軀肉體，是後者在世時「上不敬主狠於狼，下不愛人慘於戟」（《聖》，頁1b）所致。非特如此，靈魂還指摘身體「義德繇來口休道，渾是恣色與狗聲」，而且只會「炮鳳烹龍張宴會，昏昏麩藥嗜如猩」，否則就「甘心役役為錢虜」

過「靈魂」一詞並未收入劉著附錄的語彙表，亦不見 Federico Masini, "Aleni's Contribution to the Chinese Language," *SW*, pp. 539-554 之中有所論述。

⁴² 天主教在華論靈魂「上天下地」的能力，最早者見〔唐〕阿羅本等譯：《一神論》，收入翁紹軍注釋：《漢語景教文典詮釋》（香港：漢語基督教文化研究所，1995年），頁147-149。

⁴³ 另參 Frances A. Yates, *The Art of Memory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 44-46。

（《聖》，頁2a），一心念念是貪逸。艾儒略把《冬夜寂靜時》這一段再現得又有如早《聖夢歌》不到半世紀的世德堂本《西遊記》（1592），有如其中五聖自報家門所用的排律。《聖夢歌》內文，我略引如次：

我昔賦來原貴品，聰明自喜擅包羅。鼓弄機鋒曾震世，指揮如意勢巍峨。

（《聖》，頁1b）

因此一旦物故人也非，靈魂怎能忍受這份氣？他當然要反擊身體，為自己討回「公道」。難料的是作者筆下誇張，故吟唱中的身體也不示弱，幡然由地上爬起擗胸號涕頓足捶首就反問道：「爾今怨我亦何理？」因為「爾說雖多總浪談，陷入禍坑須原始」（《聖》，頁2b-3a）。士林哲學的辯證法，這裏馬上出現了⁴⁴。身體一旦搬出「始」（*vnde*; *VSB*, 9:7）這個字，靈魂當然也難辭其咎。身體數落靈魂的詩句，艾儒略譯來力貫日月，句句都是千鈞重量。《聖夢歌》一幕幕的「屍怨魂」或「魂怨屍」就這麼唱將下去，而演出的不止是一場全英倫——也是中世紀時期全歐洲——名聞遐邇的辯論詩中最精采的口舌之爭。

在天主教一般神學的位階裏，靈魂向居高位，因為如聖多瑪或聖德肋撒（St. Teresa of Avila, 1515-1582）所言，靈魂乃類似天主的動能，其所以然並非凡軀俗體可以得悉⁴⁵。雖然如此，倘就身體與靈魂的辯論這個文學上的母題而言，或就夢境文學的一般內容觀之，靈肉位階似乎不能僅向神學傾斜，而應就寓言文學的技法考量（cf. *MEDP*, xxxi），身體之外，亦得將靈魂視為物化的「實體」。屍魂要怨懟如戲曲之對答，我們還得重思他們的位置。如果有高有低，這個「辯論」恐怕會變成前頭我指稱的「斥責」，而「辯論」的正當性在天秤兩端不等的情況下當然就失效，戲劇張力跟著也就鬆弛了。其次是兩個更弔詭的問題：如果人生如夢，那麼死即是覺，死後夢就醒，只要不下地獄，靈魂出骸離屍又有何悲痛可言，哪還值得和身體大辯特辯呢？如果人生如夢，那麼人生當又影戲空幻，則我們何以又要為空幻不實中之所為負責，甚且還要因之而下地獄？這些問題的答案，從文學批評的立場看，我覺得與其索求於神學，還不如叩之於《聖經》。

「人生如夢」或「人生如戲」乃宗教常譚，是不論中西都可一見的人世觀，

⁴⁴ 這點倒有如《春天與冬天的辯駁》（*Conflictus Veris et Hiemis*）等靈肉之爭的中古辯論詩的實踐，參見 Lowes, 1:27n29。

⁴⁵ See St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Q.76. Art. I, in *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, ed. Anton C. Pegis (New York: Modern Library, 1948), p. 293；聖德肋撒的看法見所著《內心的城堡》（*The Interior Castle*），收入 Phil Cousineau 主編，宋偉航譯：《靈魂考》（*Soul: An Archeology*）（臺北：立緒出版公司，1994年），頁125-126。

在中國晚明，佛道的強調尤甚。不過後者我們可以不論，單就「人生如戲」這個連利瑪竇在《天主實義》裏都著墨有加的問題看⁴⁶。我們果真唯《聖經》是問，那麼〈創世紀〉中的天主似乎並不認為紅塵虛幻如夢，不像哈姆雷特強調人生的梯階通往的只是舞臺。「人生如戲」或「人生如夢」這兩句習語，當然預設了生命與我們所居的世界都不實，而在基督宗教的文化中也唯有天主之城——甚至包括祂創造而出的地獄——才是那真而又真的存在體。〈創世紀〉首三章由「創世」與「造人」兩故事湊合而成，不過嚴絲密縫，統一性顯然，透露而出的世界觀是猶太教所衍諸教共同的信仰⁴⁷。既稱「信仰」，從教徒的角度看，《聖經》中天主的活動就不能作「虛構」觀。〈創世紀〉中天主的聖言一出，萬物形成，因此基督宗教的信眾才稱天主或神為「創造主」，毫不懷疑祂藉聖靈表出的意志。其次，從〈創世紀〉首三章再看，天主造物當有其秩序與目的，而如此秩序或目的——再從天主的意志看——無一不具恒久不變的特質。在歐洲中世紀，《聖經》所教深入人心，凡受造物在宇宙中都有其位階，包括身體及人類的七情六欲。這點顯示：萬物的創造乃按天主的計畫而行，所以萬物創造到了某個階段，「天主看了」——再按〈創世紀〉所載——都會「認為好」（見1:8、1:12、1:25）。

亞當、厄娃出現後，天主要求他們繁衍人類，管理並善用萬物。〈創世紀〉故此又寫道：天主看了這一切，同樣也「以為樣樣都很好」（〈創〉1:31）。這個「好」(*bonum/bona*) 字一言以蔽之，乃《聖經》經文透露的靈肉觀，顯示萬物與萬象都得各司其職，各安其位，各有所用。由是衡之，靈肉有前高後低的位階觀就另有所本，而其關鍵正在「靈」(*anima*) 這個概念上⁴⁸。神學每以為「靈」乃人類有別於萬物之處，位階高至中文俗談所謂「人為萬物之靈」的程度。〈創世紀〉第七章第二節寫得更明白：身體乃泥捏而成，係混濁之物；至於「靈」，則是天主朝著人面「氣吹」(*inspiravit*) 而成。也因這口「氣」，人類「活生生的靈魂」(*animam viventem*) 方能成就之。由於俗常都以為生死繫於「一息」間，故「靈」的地位在神學家眼中便遠高於身體。

⁴⁶ [明] 利瑪竇：《天主實義》，收入 [明] 李之藻輯：《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965年），第1冊，頁537-538。《天學初函》以下簡稱「李編」。

⁴⁷ Cf. Raymond van Over, ed., *Sun Songs: Creation Myths from Around the World* (New York: New American Library, 1984), p. 186.

⁴⁸ 參見 D. R. G. Owen, *Body and Soul: A Study on the Christian View of Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1956), pp. 165-166。本書以下簡稱 *BS*。

表面如此，實則不然。歐文(D. R. G. Owen)的研究顯示，《舊約》中的「靈魂」源出希伯來文的「靈芬西」(*nephesh*)，而後一詞的本意就是「氣」，「並無極端的靈肉對立中『靈』的意涵」，因此不能說地位高過天主所造的肉體⁴⁹。在〈創世紀〉——如第七章第二十二節——中，天主其實也把「靈芬西」吹到其他動物的身上，是以任何會動之物皆具「靈芬西」，而其意思也僅限於「生命之氣」或艾儒略在《性學摘述》中所稱的「生活之原」而已⁵⁰。據〈創世紀〉，人的靈性實如前述而與「生命之氣」無關，蓋「靈芬西」不過耶穌會士經常提及的世之三魂中的「魂」字，而這三魂還從「生魂」(*anima-vegetativa*)、「覺魂」(*anima-sensitiva*)與「靈魂」(*anima-rationalis*)依序遞昇，俱具尊卑之別⁵¹。人類之所以有異於萬物，其實乃因人「從天主之像而造」所致（〈創〉1:27），或因下面我會引到的《聖夢歌》所說的「肖似天主」所成。

在艾儒略的用法中，「靈」和「神」字一體，均指「人所以能明理推論之原也」（《耶檔館》，第6冊，頁105、113）。這個「原」字，艾儒略亦作「活模」解，觀念當出自亞里士多德的《說魂》，亦即亞氏所指事物確切意義的「本原」(*ousia*)⁵²。因此之故，人類方可自居異秉，而靈肉也才有「記含明悟與愛欲」（《聖》，頁5a），變成了有如天主一般的存在體。巧合的是，這一點正是伯爾納借自奧古斯丁的人論⁵³。易言之，也再因上述之故，人類方能有如天主而

⁴⁹ BS, p. 167. 另見 Mircea Eliade, ed., *Essential Sacred Writings from Around the World* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992), pp. 177-179。

⁵⁰ 見艾儒略：《性學摘述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶檔館》，第6冊，頁105。艾氏此書綜合亞里士多德的《說魂》(*On Soul*)與《說夢》(*On Dream*)成書，重點在人論或人學(*anthropology*)，故而詳述人類有別於萬物的各個面向，其實也可算是一部議論化的《聖夢歌》。

⁵¹ Cf. Pan Fengchuan, "The Dialogue on Renxue: Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars," in *SW*, pp. 527-538.

⁵² 見 Philip Ellis Wheelwright, ed. and trans., *Aristotle: The Way of Philosophy* (New York: Macmillan College Publishing Company, 1960), pp. 126-127。在某一意義上，「本原」實和唐代景經所謂的「神識」近似，例子可見阿羅本等譯：《一神論》，在翁紹軍注釋：《漢語景教文典詮釋》，頁115。另參閱曾陽晴：《唐朝漢語景教文獻研究》（臺北：花木蘭文化工作坊，2005年），頁70。在〔明〕龍華民：《靈魂道體說》（梵蒂岡圖書館藏明刻本，編號：Borg. Cinese 350 [19]）中，「活模」譯作「體模」，而龍氏亦稱「靈魂乃天主之象肖」（頁1a）也。另參同上書，頁10b。

⁵³ St. Bernard of Clairvaux, *Sermo super Cantica Cantorum* 11, 5, in *Sancti Bernardi Opera Omnia*, ed. J. Leclercq, C. H. Talbot and H. M. Rochais, 8 vols. (Rome: Editiones Cistercienses, 1957-1977), 1:57; Also cf. John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of*

擁有某種程度的意志上的自由，享有天主之「靈」所具的光輝與榮耀。此所以《聖夢歌》中身體雖暴跳辯駁，仍然不能不向靈魂低頭。其時身體除了自身的受動外，反駁的重點唯有靈魂和天主的近似一點：

主畀爾靈尊且美，知覺聰明種種全；居然肖似一天主，使我時時役爾前。

（《聖》，頁3a）

引詩中的「靈」字，《冬夜寂靜時》闕，顯然是艾儒略個人的語添，而其內涵既然是「肖主」，對等詞「靈魂」在《聖經》中故為天主「特畀，自當與生覺魂大殊」⁵⁴，故其「本原」也就難以為「惡」。亞當和厄娃的墮落，故而非關物質的引誘，也不是天主所賜之「靈」變質有以致之。這個「墮落」所擬闡釋者，其實是「惡」另有所出，不在靈魂本身。墮落之前，伊甸園平靜如昔，所不同者唯蛇鼓其如簧之舌，而這個誘惑從本質上來看，卻是知識而非物或欲性的，也就是人是否能「有如眾神」(*sicut dii*)——甚至就像天主一樣——享有知識的問題（〈創〉3:5）。不過人因「靈」而得的意志，此時似乎發揮有誤，因為既然肖似天主，人有可能也會「想」享有天主的知識。在這念念間，惡便出現於人世：知識唯天主或「眾神」可有，受造物儘管「肖似天主」，卻不能和祂或「眾神」平起平坐。人確可得天主之「靈」光照，卻不能擁有〈羅馬人書〉中所稱的「光榮自由」(8:21)。所以上文所謂「想」，在天主的秩序觀中便是「僭越」，而誠哉斯言，「僭越」兩字實已顛倒了天主布下的宇宙倫序，使「天主中心論」變或了「人類中心論」，也使人想要超越物種，變成非屬自己品類的「神」或「天主」。如此易客為主是重罪，而這重罪居然潛伏在人類的內心，而且代代相傳，大有違天主稱造人為「好」的初衷。因為這一念之差，潘朵拉盒內的罪惡——包括知識、權力和自由——遂假《聖經》之名一一出現在人世。

《性學摘述》中，艾儒略所持係靈肉二元論，他稱之「靈神肉軀，……一為內，一為外；一為神，一為形」。這裏的「靈神」，泰半也可易為「靈魂」二字，以別於「生覺二魂」。如是二分，其實已近似陶淵明〈形影神〉中的形神關係了：「人為三才中，豈不以我（神）故。與君（形）雖異物，生而相依附。」姑不論陶詩是否意在駁斥慧遠（334-416）似此的見解，陶淵明的三分法顯然也是個障眼法，重點唯形與神罷了。在這個又是二元論的看法中，「神」當即艾儒略

Clairvaux (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1991), p. 3.

⁵⁴ 這是〔明〕李九功在《慎思錄》第一集裏的話，見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶檔館》，第9冊，頁173。

所重的「靈」，在天主教的語境中亦天主所賜，而「形」即「身體」，出自泥土，因此多半得承受「惡」的業果。

靈上肉下的位階觀，我依然要強調《舊約》中的天主並未明白表出，神學畢竟是人類詮釋所成。因此之故，歐洲中世紀的靈魂與身體的辯論才成立得了：辯論中的兩造，本來就應平等處之，如此雙方的辯論才有其正當與合法性。兩造如果出發點不齊，則辯論已有預設的結論，辯論如何還能辯下去，靈肉又怎能在《聖夢歌》中以中古英文的「怨」(complaineth) 字互控雙方呢？《聖夢歌》裏，靈肉易途而行，靈魂但覺「于今受此嚴罰苦」，而他化身之「魂」當然也要一吐積壓已久的怨氣，從而大罵身體或「屍」曾經「上不敬主狠於狼，下不愛人慘於戟」。更有甚者，這身體似乎還從不以身後的歸趨為念，只知享受人世的珍饈與美味。《舊約》的位階裏，身體既然不在靈魂之下，《聖夢歌》中的「他」當然不會輕易罵不還口。原來僵化之軀遂躍起，在忿怒的詩句中反詰靈魂說來沒根據，所以如今「陷入禍坑須原始」。

說其原由，「始」字涉及的仍為《聖經》的靈肉觀。《舊約》的看法上文已詳，下面僅就《新約》舉一端再言。保祿在〈格林多前書〉曾提到「肉和血不能承受天主的國」(15:50)，而類似的說法，《新約》書信中尚有多起（如〈羅〉8:23及〈格後〉5:1-5）。但是我們倘以《新約》通書最關天主的聖傳而論，其中中心思想諷刺的反而和保祿的看法左違，強調的乃〈若望福音〉裏的「聖言成了血肉」，或新教《聖經》同卷所稱的「道成肉身」之說（〈約〉1:14）⁵⁵。其中所重不外乎「聖言降生為人」(Incarnation) 的「史實」，而這個「人」，當然是天主之子耶穌。從「道成肉身」的對等性看，聖若望或天主似乎都不以人身為低劣，物質界或靈肉之喻觸及的身體觀，重要性反而不下於屬靈者，況且聖言化為肉體的目的在救世，在拯「世人」及其「靈魂」於倒懸，而後者在這個邏輯下更無高居身體之上的理由。易言之，即使是《新約》，依舊沒有後來神學家強調的靈肉之別，秉承的同為〈創世紀〉之見：物質界的一切早在天主規畫的目的中，而這種種的目的——用天主的話再說——必然是「好」的，是和諧一致的⁵⁶。

職是之故，《新約》仍持靈肉對等論。正因如此，《聖夢歌》中身體在遭靈

⁵⁵ 這裏我用的是《新標點和合本聖經》（香港：香港聖經公會，1988）。

⁵⁶ Cf. *BS*, pp. 170-175; also see William Temple, *Nature, Man and God: Being the Gifford Lectures Delivered in the University of Glasgow in the Academic Years, 1932-1933 and 1933-1934* (London: Macmillan and Co., 1935), p. 478.

魂指控後，才敢振振有辭而有一套對付的方法，批之鬥之幾無畏縮，同時也涉及文前「始」字的另一意涵，亦即敘述者引述的「爲爾不能嚴主戒，相將兩兩墮罪愆」(3a)。此一「罪愆」的由來，身體的看法是魂主而屍被動，完全出自靈魂的放任。此說一出，〈若望福音〉主張的靈肉對等論，在詩人筆下便不得不分出個高低來。《性學物語》中，艾儒略故有靈肉「一爲主，一爲僕；一爲貴，一爲賤」之說（《耶檔館》，第6冊，頁106），而《聖夢歌》中身體也長篇回敬道：

我本區區一隸僕，爾卻崇高作人牧。理道自家宜主張，豈宜隨我任追逐。

縱我有時矯命行，亦當御之使馴服。……

我若非爾授之意，毫釐不能自起居。我生我長我行事，與爾相倚似輔車。

設非絲爾開罪釁，迷俗癡狂肯相殉？如今彼此遭蹶顛，罪狀分明宜爾訊。

（《聖》，頁3a-b）

這些話是否可以士林三段辯論術中的「勸服」稱之，我尚難論斷，不過在「論辯」或身體「辯詰」的過程中類似的色彩似乎也不免。身體話裏最中《聖經》本意的，想來當屬「與爾相倚似輔車」，亦即兩者位階本相同，當如「輔車」所寓之「朋友」所擬的一體之兩面。奈何朋友如今已有別，本來相倚的「輔車」也變成了「主僕」。所以相對於靈魂怨懟的咄咄逼人，身體的答辯夠謙遜。儘管如此，在卑微中身體仍有某種擬和靈魂「平起平坐」的傲骨在。《冬夜寂靜時》中，這「平起平坐」有趣的是用「夫妻」的類比來表述 (*Ergo si tu Domina/ Creata fuisti...*; *VS*B, 28:1-2)，和《左傳》用以解釋「以友輔仁」的「輔車」意涵大不同⁵⁷。我推敲《聖夢歌》改寫的道理，或因「夫妻」在華非居平等的地位，不如「輔車」所寓「朋友」來得合於修辭的國情。身體委婉的辯駁，令人想起喬叟時人曼寧 (Robert Mannyng, c. 1387-1400)，想起他所譯的八步格雙行體長詩《釋厄廣記》(*Handlyng Synne*, c. 1303) 裏的各種證道故事 (*exemplum*)。這也就是說，身體所抨擊者依然是靈魂的放任，常使自己沉迷於各種世俗的玩樂中。屍魂或魂屍的辯論，艾儒略多借中文「怨」字比況之，方之《冬夜寂靜時》上一語境中的「回答」(*respondet*)，可謂傳神而有力 (*VS*B, 23:1-2)，而「平起平坐」的意味也增強。

如此輾轉互怨的敘述套式，當係中古特擅的繁瑣析辨術，會把論旨析證到不

⁵⁷ [周]左丘明：《左傳》僖公五年謂：「如輔車相依，離之即寸步難行。」見[清]阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1983年），下冊，頁1795。《十三經注疏》以下簡稱「阮刻」。

能再細的地步。歐洲由上古轉入中古後，辯證法原已遭人遺忘有多時。不過巧合的是十二世紀前後，亞里士多德和柏拉圖的著作雙雙由中東回流到歐陸，而此時柏氏見寵的程度又遠勝於亞氏，各種著作展現的都是蘇格拉底式對話的遺緒，也就是兩造可為一「理」字——不管「有理」或「無理」——爭辯而構成連串的問題，其中當然也可見詭辯學派巧辯的影子⁵⁸。亞里士多德的全集一旦又譯成，二元對立的辯證法再度經人挪用，變成修辭論證的利器⁵⁹，終於在中古鼎盛之際又點燃辯論的熱情，而其反映在《冬夜寂靜時》或《聖夢歌》一類的文本上，就是上及身體與靈魂的對立：你來我往，各有攻防，希望藉此尋得問題的癥結，甚至跳出傳統辯論詩簡化的三段論法，單是「挑釁」與「詰辯」就構成了全詩的三分之二。身體之所以在上引以「隸僕」自居，而且在此一節中還有「爾原是主反讓余，自甘為我作馬驢」之問，原因便在「詰辯」尚未完成：《聖經》對靈肉雖持平等的看法，後人的闡發仍有人具異秉之見，以為得天主之獨厚。這就是俗世神學的內涵，而身體在回答靈魂的指責時，也因此反映了非屬《聖經》本意的神學，亦即上引詩中靈魂「肖似一天主」的「譏諷」。

從「肖似天主」那兩聯詩觀之，身體看來肯定了靈魂乃驅役自己的動力，不過他也忘了一點：「靈魂」之「肖天主」其實是修辭，因為「肖」是外現的狀態，對象是「身體本身的樣相」，不是靈魂的樣貌。話說回來，身體敢於和靈魂辯駁，也顯示中古的靈肉觀仍有一典型的悖論：靈肉理論上雖無高低之別，不過一旦死後得冒「地獄無邊苦」的危險，教牧眼中的神學就會取代《聖經》裏的人學，促使《福音書》和《書信集》從希伯來的觀念往希臘宗教傾斜，從而如歐文所稱自「充滿聖靈的身體」(animated body) 轉向「化成肉身的靈魂」(incarnated soul)去 (BD, 182)。〈瑪竇福音〉經常見引的下面一段耶穌的話跟著也出籠：「你們不要害怕那殺害肉身，而不能殺害靈魂的；但更要害怕那能使靈魂和肉身陷於地獄中的。」(10:28) 耶穌此時話中隱然帶有「靈魂不滅論」的色彩，把靈肉化成二元論：「由肉生的屬肉，由神生的屬神。」（〈若〉3:6）既然兩者各走各的，靈魂若出錯，「他」當然會諉過於身體，而身體弔詭或「聰明地」也會以自己並無「知覺聰明」為由而將過錯再度諉回靈魂去。此時靈高肉低的位階就

⁵⁸ Cf. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1981), p. 33.

⁵⁹ Walter Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason* (1953; rpt., Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 280.

顯現出來了，但是看來並非為「爭功」而設，而是為「諉過」而立：「漫道軀能誤汝魂，罪應直向汝魂擬。」（《聖》，頁3a）「諉過」的本領，靈肉雙方平分秋色，而十二世紀文藝復興帶動的古典辯證法，自此在《聖夢歌》或其拉丁底本《冬夜寂靜時》裏展現無遺。

《聖經》裏耶穌話中的「肉」(*caro*)，當然指「身體」而言，而「神」(*spiritus*)亦有「靈魂」的指涉，艾儒略時而譯為「神魂」（例見《聖》，頁5b）。身體原屬天父所謂「好」，即使聖若望也告訴我們化為肉身後，聖言才能拯救世人的靈魂。可是身體又會墮落，可見也有惡的傾向。這種悖論的張力，拉扯下詩人總讓靈魂佔上風，艾儒略本人在《口鐸日抄》中亦持如是之見⁶⁰，所以「輕世」(*contemptus mundi*)就變成世人應有的處世之道，也就是對口腹之欲、宴飲之樂、衣著華美和凡間的寶物都要鄙夷之：

我要告訴你們：不要你們的生命憂慮吃什麼，或喝什麼；也不要為您的身體憂慮穿什麼；難道生命不是貴於食物，身體不是貴於衣服嗎？……你們中誰能運用思慮，使自己的壽數增加一肘呢？……所以，你們不要憂慮說：「我們吃什麼，喝什麼，穿什麼？」……你們先該尋求天主的國和它的義德，〔然後上面〕這一切自會加給你們……。（〈瑪〉6:25-33）

耶穌叮嚀的這些勸喻中，「生命」(*anima*)和「身體」(*corpus*)是關鍵，本身也都有「靈魂」與「軀殼」的另指，所以從中我們不僅又可看出靈肉已二分，而且其間也像奧古斯丁所言變成了是「靈魂對身體的控訴」。在《天主降生言行紀略》裏，艾儒略曾從《福音書》中耶穌訓示門下之言道：「欲親就我而不謝父母妻子及輕生命者，非吾徒也。」又謂：「爾輩不能謝其所有，則〔亦〕不為我徒矣。」對中國人而言，這幾句話——尤其是首句——看來有違孔門的倫常，艾儒略的解釋則略如上引〈瑪竇福音〉之意：凡入耶穌門下者都應「從教命，且矢志絕財，絕色，絕意，其心〔得〕居貧守貞……如宗徒輩者」，又曰：「此乃超性真脩」，望人「不至半塗易志」也。換言之，艾儒略筆下的耶穌也要人「輕世」（《耶檔館》，第4冊，頁205-206），而方之天主的意志及其所設的倫序，人也都都不應以人事或人世為重。《聖夢歌》中，靈魂咒罵身體最兇狠，稱之「世界大都為汝誤，越多娛樂越增愁」（《聖》，頁4b），指的就是身體過度重視世樂，

⁶⁰ [明]李九標等記：《口鐸日抄》，見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶檔館》，第7冊，頁46-47、277-278。

忘記存有的本身還有屬靈的一面。雖然如此，身體亦非弱者，他駁斥靈魂的話同樣言之成理，而且句挾千鈞，一點也不退讓：

爾既有能制我，爾合愛主積善功；若然一切無惑溺，我亦奚能身為我？

（《聖》，頁5a）

就是因為靈魂受到了誘惑，身體才問是誰要他「戎裝煥發」——不要忘了，《聖夢歌》的西方傳統中，屍魂在世原為一「騎士」，所以一身戎裝並不奇。身體與靈魂的怨隙，便如此這般在《聖夢歌》中迤邐演出，確實令人過目難忘。

上引耶穌叮囑世人勿犯的惡德，《聖夢歌》的敘述者覺來所言最精準。此刻他腦中依稀還是夢中的景象，卻已看到世人多將「世福認為實，繇此罪根日日出」（《聖》，頁8a），終而——

愛主愛人真德泯，欺同欺獨（繆）〔謬〕多情。不懼三仇圖七克，只謂無財世所輕。

（《聖》，頁8a）

依前述屍魂生前的作為，他們——其實應該只是個「他」，也就是《冬夜寂靜時》的敘述者所見的「騎士」——確實「不懼三仇圖七克」，反以生前的富貴為榮耀。《聖夢歌》中那調子，吟來又似《西遊記》裏八戒報家門：「得志粧成尊貴態，前趨後擁紛成隊。」（《聖》，頁8a）對熟悉明末西學的人來講，或對有明信仰基督的士人而言，「七克」的內涵不難懂，龐迪我的同名著作早就究明所擬「克」者乃人世的七宗罪 (Seven Deadly Sins)，而其中之一就是故作「尊貴」的「驕傲」態（李編，第2冊，頁717-792）。至於「三仇」，一貫也是天主教興師討伐的大惡，不僅《冬夜入眠時》(MEDP, pp. 36-39) 或聖伯爾納本人，連韓霖 (1621-c. 1647)《鐸書》(1641) 與記載艾儒略言行的《口鐸日抄》等中文內典也都曾指出⁶¹，所涉乃耶穌勸誡世人的「私慾偏情」（〈羅〉7:24）、「世俗影響」（〈若一〉2:15-17）與「害人的魔鬼」（〈伯前〉5:8-11）。後者攻人的首要，李九標之弟九功（歿於1681）認為每從「肉身」起，蓋「饕嗜嬌慾」著重的都是感官之樂，而且常和驕傲罪並行（《耶檔館》，第9冊，頁189）。《聖夢歌》就

⁶¹ [明]韓霖：《鐸書》，見鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（臺北：方濟出版社，1996年），第2冊，頁764、857-858。《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》以下簡稱《徐家匯》。另見 St. Bernard, “De tribus inimicis hominis, carne, mundo, et diabolo,” in *Patrologia cursus completes, Series Latina*, ed. J.-P. Migne, 222 vols. (Paris: J.-P. Migne, 1844-1864), 184:503-505；李九標等：《口鐸日抄》，頁465-466。

此娓娓再唱，而方其唱到那敘事與戲劇的交界處，地獄魔鬼乃群集躍上生命的舞臺，在屍魂的哀號聲中將靈魂攫捕下獄。這對屍魂——尤其是「屍」——生前顛倒價值，為求短暫的世樂，居然像浮士德一般將自己的靈魂「賣」給了魔鬼，正中了《聖夢歌》所謂「爾甘事魔作奴虜」一語的寓意（《聖》，頁4a）。

群魔在遁入地獄前，還拋下了兩句詩，道是凡人一旦墮入死亡的幽谷，「渴思滴水無從得，欲睹青天不可期」（《聖》，頁7a）。這幅地獄變令人驚慌，所以此時我或許也應一談《聖夢歌》就魔鬼所做的刻畫，庶幾可見三仇這最後一仇的猙獰。屍魂三問三答後，靈魂在《聖夢歌》中開始懺悔了。他正為如何贖罪而煩惱時，作者冷不防在文本中來了段「魔見」，而敘述者隨即道是「忽有兩魔踰炭黑」（《聖》，頁6b），躍上人世欲揪人。這一幅景象，《冬夜寂靜時》歸為「夢中的作者」(Auctor in visione)之所見(VSB, 64:1)，全詩的敘述聲音遂因此而傾力描摹眾魔的長相，稱之「萬筆難繪其醜模，萬紙難書其兇惡」（《聖》，頁6b）。我曾逐字比對譯文與原文，不得不說「魔見」一「折」中，艾儒略譯來居然絲毫也不「粗」。《冬夜寂靜時》的拉丁原文共計十六行，行行都經艾氏與張賡巧手變成秀異的中詩。為節省篇幅故，下面我再效萊特的編排，將原文易為兩節各四句的八行詩⁶²，也把艾儒略《聖夢歌》中譯得毫髮不差的六句附錄於次，而那三仇最後一仇的醜態也就歷歷可見了：

Ferreos in minibus stimulus gestantes,
Ignemque Sulphureum per os emittentes,
Similes ligonibus sunt erum dentes.
Visi sunt ex naribus predire serpentes.
Aures errant patule, sanie fluentes,
Et errant in frontibus cornua gerentes,
Per extrema cornuum venenum fundentes,
Digitorum vngula vt aprorum dentes.

(VSB, 65-66)

口吐硫黃熾火炎，手持鐵矛芒相逼。齒如爬鋤鼻出蛇，耳瀉臭濃不可即。

額角崢嶸赤髮（撒）〔散〕，狀如野豬又如獺。

（《聖》，頁6b）

這裏《聖夢歌》的作者是工筆細寫，艾儒略的中譯也亦步亦趨，我們所見者乃西方最標準的魔鬼的身貌⁶³。《聖夢歌》中，群魔重出人世，欲將那墮落的靈魂擒

⁶² 不過萊特版這段話和一六一三年版間仍有異文，而且相當多。

⁶³ 參見〔明〕高一志：《天主聖教四末論》（明崇禎丙子年絳州刻本，現藏巴黎法國國家圖

回地府。他們得手那一剎那，艾儒略所譯生動的程度，恐怕已經超邁了《冬夜寂靜時》的原文。我們讀來不僅心驚膽顫，那一幅幅活潑生動的「魔捉魂」的怪誕寫實，尤其是他們四方尋索而抓嚙罪人的急迫，在語增夸飾效力的加碼下，確可為巴赫丁 (M. M. Bakhtin, 1895-1975) 筆下中古嘉年華會作一反諷性的中文說明。艾儒略也不用費辭，兩句詩就寫活或譯活了這場狂歡會：「得魂跳躍共（摧）〔催〕擠，爭誇彼輩之慧詰。」這兩句詩把「小人得意」狀寫得活靈活現，方之佛教文學中黑白無常的出沒是一行也不遜。就體式再論或就地獄的描寫重估之，我仍然認為在華耶穌會的著譯中無出《聖夢歌》之右者：「欲比世刑倍無算，勝似熱錫鎔銅灌。」（《聖》，頁6b）類此吟敘堪稱語不驚人死不休，果然合以「無明獄火熾燒之」（《聖》，頁7a），我們恰恰也可畫出天主教四末論中彰顯的地獄觀⁶⁴。

屍魂走到審判時，方才認清果報終不爽，無奈下兩將怨詬收一旁，共謀是否能逃生，屍身還天真的問靈魂：「若求脫免幽冥苦，可曾賄賂買得誰？」（《聖》，頁6a）好一句「可曾賄賂買得誰」，似乎臨到黃泉都不忘人世的陋習！《聖夢歌》吟到這田地，高潮來臨，我們總算也體得某種中古辯論詩常見的「懸宕的美學」（aesthetics of irresolution）。屍身擬逞智巧，散發田宅舍貲以換得天主赦罪，靈魂也希望榮寵再臨，倖脫苦海。不過提出這條件，兩者顯然都智窮，仇敵變成了難兄與難弟。只可惜補牢無功，為時確晚，鬼魔霎時就將他們攬往地府去。在這之前，靈魂面對身體也只能沮喪的為世人戒：「嗟爾而今望罪贖，贖罪何曾聞地獄？萬金施捨更持齋，未有一人脫桎梏！」（《聖》，頁6a）《新約》通常認為承受罪罰時，靈肉方才會會合，但因靈上肉下的神學已經變成俗見了，靈魂勢必要為肉身的墮落再負責。這當然弔詭得又是悖論，令人糊塗於《新約》背後的靈肉觀 (BD, 185)！

書館，古朗氏編號：6857），卷3，頁12a-b。

⁶⁴ 為免治絲愈禁，這裏我且按下高一志的《天主聖教四末論》，權引明清之際某佚名中國讀者不知從何處摘述而來的天主教地獄圖貌為例說明：「地獄有四重，是刑罰之所，但有輕重之分。人不遵十誡者，身後天主罰於地獄刑之。其刑世無可比者，若莫能贅，略陳一、二。其刑似油湯煮，冷水浸，惡蛇咬，蛆蟲噉，銅錘鐵爪，刨烙火燒，刺刀刮割，棒打挨拖，臭氣苦味，萬般凌剝。滿獄魔鬼，聽命代刑。哭痛悲哀，慘慘怨氣。」見佚名：《醒迷篇》，見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶檔館》，第9冊，頁263。《天主聖教四末論》外，有關天主教地獄的描述，亦見〔明〕孟儒望述：《天學略義》，見吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》（臺北：臺灣學生書局，1966年），第2冊，頁891-898等。吳編以下簡稱《續編》。

就在衆魔高聲吆喝下，屍魂跟著踉蹌行。衆魔抑且高聲齊唱道：饒是天主教在，此時也難「垂憐」屍與魂，何況那「徼赦門」早已深鎖在幽陰，哭號懺悔都已晚。面對屍魂告饒，《聖夢歌》中衆魔還是用反問挖苦道：「爾禍爾招爾自受，何爲對我妄紛紜？」（《聖》，頁7b）此話一出，「異相」結束，辯論不再，唬得那作者「徬徨一夢瞿然憬，不知我在何等景」？他回憶夢中的辯論，以及辯後魔鬼的無情，不禁「仰籲大主發長號，求免陷落此深阱」（《聖》，頁7b）。後一句中的「深阱」有深意，《冬夜寂靜時》的原文乃「重罪」（*poenatam graui*），不過如此中譯並非艾儒略興到而擅改，其中除有《冬夜入眠時》的互文外⁶⁵，也有耶穌會內的聯繫，指涉到龍華民、利瑪竇與高一志紛紛用過的〈空阱喻〉，拙作《中國晚明與歐洲文學》有詳論（李著，頁378-396）。其次，「井」或「阱」的意象也是地獄的象徵。華南教徒陸丕誠（生卒年不詳）等人所著的《奉天學徐啓元行實小記》便謂「地獄之門，無異石『井』欄」（《徐家匯》，第3冊，頁1245）。雖然如此，我們確可見艾儒略翻譯策略的彈性大，其中甚至也具佛教的色彩。覺後的作者心境大爲改變，此時已經「勘破世浮榮」，覺得「田宅貨財俱幻影」，是以「不如棄之勿復圖，一心事主哀祈請」（《聖》，頁7b）。

靈魂爲魔鬼所擒而下地獄一景，也使作者兼敘述者看清「異端蜂起正教微」，自己不可在「茫茫宇宙迷真學」（《聖》，頁8a）。《冬夜寂靜時》中，此地的「異端」指希臘神祇而言（*VSB*, 76:34），但《聖夢歌》刊刻前一年，佛徒如黃貞（生卒年不詳）與地方政府如福寧縣治已經開始打壓天主教⁶⁶。面對滿樓的大風，艾儒略當然得未雨先綢繆。所以《聖夢歌》重打文脈，讓上引兩行詩變成堅定教徒信心的隱喻，否則在排山倒海而來的是非場中，他們不陷入迷惘

⁶⁵ 這裏我指的是另一個版本的《冬夜入眠時》，見 *The Debate of the Body and Soul*, in *Medieval English Literature*, ed. Thomas J. Gabáty (Lexington: D. C. Heath and Company, 1984), p. 611 (XXXI, 248), p. 617 (LIV, 432)。

⁶⁶ 佛僧及其信眾的詰難，便是後來徐昌治（天啓年間貢生）所編《聖朝破邪集》的基礎。此際及往後天主教徒在閩處境之難，參見 Eugenio Menegon, "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638," in *SW*, pp. 219-262；以及潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁56-62、98-104。《聖朝破邪集》書中諸文最早多爲明僧費隱通容（1593-1660）所集，而後者此刻雖在閩，其說卻多本乃師密雲圓悟（1566-1642）而來。《聖朝破邪集》刊行於一六三九年，現代版可見於周弭方編校：《明末清初天主教史文獻叢編》（北京：北京圖書館出版社，2001年），第2-4冊。

也難。一旦迷失信心，難逃的是天主最後的審判：「嗚呼死後賞罰明，到頭殃慶各相迎。」（《聖》，頁8a）有關「最後的審判」的這聯詩，《冬夜寂靜時》闕，仍然是艾儒略「粗述」所增衍。但這「增衍」不是師出無名，係《聖夢歌》在譯述上合法的填補，以便讓閱者得悉善其生乃能善其死的生命至理。上面的「真學」兩個字，說來又是艾儒略為合中邦之韻而做的省文，《冬夜寂靜時》中若非作「神聖的美德」(*theologicae Virtutes*)，就是指奧古斯丁強調的「信望愛」(*Fides, Spes, & Caritas*)，是可以反制三仇的三德 (*VSB, 77:1-3*)。有此三德在，敘述者才能以反語指涉前引而「不懼三仇圖七克」。

一旦了結了三仇，七克功成，凡人至少可稱「愛主」了。《冬夜寂靜時》之中，「不懼三仇圖七克」這句詩其實亦闕如，但是耶穌會在華卻代代沿襲，終而變成會內的傳統。所以在「劫機」與「劫後餘生」外，《聖夢歌》還做了不少配合會中故實的增添。踵事增華，一般而言乃譯事常態，因為譯文如班雅明——甚至是德希達——指出來的，往往會和原文形成互補的關係⁶⁷。不過像《聖夢歌》如此一吟就是五行以上的添寫倒罕見，也可知艾儒略借《冬夜寂靜時》在華所擬著墨處，亦即全詩「正反」互斥最後的「合」、「結辯」(*determination*) 或天主教四末中那「最後的審判」。這個強調，再度呼應了高一志《天主聖教四末論》的第三卷與利瑪竇的《畸人十篇》：彼此互文又彼此滲透！「身體與靈魂的辯論」此時跟著水漲船高，早已脫離了「人生如夢」的常譚或敘述常套，轉為耶穌會或不列顛中世紀靈肉辯論詩中教義圓成的表徵⁶⁸。凡此種種，無疑是某種布教的轉義學 (*tropics*)，《聖夢歌》之前，高一志和利瑪竇等初代會士固已熟爛矣。

三、夢的解析

緣轉義而形成的翻譯詩學，《聖夢歌》中確見於譯事上的權變與方便，在中文裏，如此則靈肉之爭的主題也才容易開顯。在宗教教學的語境中，增損尤為善

⁶⁷ 見 Walter Benjamin, "The Task of the Translator," in *Walter Benjamin: Selected Writings*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, vol. 1. 1913-1926 (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 253-263。另參見德希達所謂「原文與譯文互為欠債者」之說，見 Derrida, "Des Tours de Babel," in Graham, ed., *Difference in Translation*, p. 184。

⁶⁸ Cf. Wendy Alysa Matlock, "Irreconcilable Differences: Law, Gender, and Judgment in Middle English Debate Poetry," (Ph.D. diss., Ohio State University, 2003), esp. Chapter 3.

巧之一。因此，非屬天主教的意象，《聖夢歌》也常用。最顯著的是身體第三次回答靈魂的話，其時兩造已知都有錯，「但論罪來各不同，受恩多者罪多叢」。後面一句分明針對「靈魂」而發，而且也把《聖夢歌》由孔利 (John W. Conlee) 所稱的「橫的對話」(horizontal dialogue) 轉向「縱的對話」(vertical dialogue) 去 (MEDP, xxxi)：因為靈魂得自天主者「恩無窮」(《聖》，頁5a)，所以「他」要接受的懲罰遠比屍身重，兩者當然不能再「等同」視之了。如此計較前，身體其實早知道自己已為「世物空玩弄」，同時也看清了人世的本質。《冬夜寂靜時》中，「他」脫口而出故而就是如下這四句：

Honor, vis, scientia, 榮耀與權才，
Virtus nec herbarum, 力難變藥材：
Mortis possunt fugere 難醫死之痛，
Stimulum amarum. 苦病不可瘥。

(VSB, 45)

《聖夢歌》中，艾儒略依舊大而化之，將這四行詩譯成兩句一對的聯語，而且譯得更自由，彷彿面對的不是原文，而是一個「原作+譯作+讀者+宣教」的「寫作方案」(writing project)⁶⁹。《聖夢歌》的發聲位置，無疑便是這個方案的著手處，而其譯述目標或行爲——亦即所謂「忠實」的對象——因此便非「原作」，而是整首詩從宗教出發的慧見：

才華榮貴與權能，死後都如幻泡夢。

(《聖》，頁5a)

上引第二句中的「幻泡夢」，對應的當然是上面拙譯最後的三句，而這三個字，對佛典稍知一二的人馬上便知出自鳩摩羅什 (350-409) 譯《金剛經》。其中〈化非眞品〉中的六字關或六如偈如下：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁷⁰ 昭明太子題賜的這一品，所述乃佛在祇樹給孤獨園論「法」。對佛而言，眞正的「法」不可說，只可像中國禪般「拈花微笑」以識之。「法」性來如電露，去如影夢，一旦開說，「法」即非「法」。緣此法義形成的語言

⁶⁹ 這個詞我借自 Simon, p. 2。

⁷⁰ [姚秦] 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，見《大正新脩大藏經》（東京：一切經刊行會，1934年），第8冊，頁752b。有關這段話的涵意，見吳靜宇：《金剛經釋密》（臺北：正一善書出版社，出版年不詳），頁629-637。另參較鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，見《大正新脩大藏經》，第14冊，頁537c。

觀，後人強自作解，所以「夢幻泡影」乃經「曲挪」而比爲人世的倏忽，又借朝露與閃電形容生命的短暫與空幻。

拙作《中國晚明與歐洲文學》裏說過：耶穌會在華不常以連類的方式翻書，尤忌借佛語入譯。但《聖夢歌》一反常態，艾儒略顯然將「如幻泡夢」省字了，用以中譯《冬夜寂靜時》所謂人力與藥石都難以抑制的死亡，可見「人生如夢」的文學常譚他並非毫無所感。非特如此，《聖夢歌》還道是身體罪難追報，即使「萬金施捨更持齋，未有一人脫桎梏」（《聖》，頁6a），而這「持齋」一語理非天主的教義，利瑪竇的《天主實義》早已究明過（李編，第1冊，頁491-521）！至於《聖夢歌》中的地獄，那「無明獄火熾燒之」，呼應的分明又是佛教的變相與心學，《冬夜寂靜時》裏當然提都不會提。後者當節伊始，靈魂亦稱身體「在世傲鬚眉」，然而「一朝長寢顏容變，白骨荒丘人惡見」（《聖》，頁1a），充滿了道家與道教的生命觀，也強烈預示後來《紅樓夢》的人世觀，更不提下面我會再及的屍魂「相依似輔車」的儒門觀。總而言之，就在艾儒略逕自將《冬夜寂靜時》改題爲《聖夢歌》之際，在他之前中國固有三教的語言文化都已經挪轉，變成他取以傳釋的象徵資本。既無窘迫感，亦無不適狀。

歐洲辯論詩的傳統中，如此挪轉異教的方便善巧匪尠，德國的《水與酒的辯論》（*Ein Kampffgespräch zwischen Wasser und Wein*）是一例。此詩寫於一五三六年，遠比《冬夜寂靜時》爲晚。詩中希臘酒神巴卡斯（Bacchus）和水神尼普丟（Neptune）在朱彼特（Jupiter）面前爭辯神品的高下。水神爲自己辯護時最強而有力的論點是：「天主」創世之際，「水」先一切而存在。在此，《舊約》的故事融入了希臘神話的框架中。然而巴卡斯反嘲的卻是「酒」出現得也不遲，諾厄方舟的時代就已發明了（〈創〉9:18）。他力辯時勁道最強的則爲尊如基督者，身後也都將血液化爲葡萄酒。如此這般，《新約》與天主教復活節的儀式同時進駐虛構的歐洲古典中，而這恐怕才是撒赫（Hans Sachs）——他是《水與酒的辯論》一詩的作者——最擬突顯的論旨⁷¹。艾儒略在華譯《聖夢歌》之際，歐洲辯論詩已經不分異教與已教。撒赫所持的手法，艾儒略應不生疏。中國和西方人都好言「人生如夢」，艾儒略筆下的《聖夢歌》也始於入夢，終於夢醒。詩中演出的戲劇，全都發生在寤寐時。上節我略剖靈魂與身體的辯論或最後的審判才是《冬

⁷¹ Hans Sachs, *Ein Kampffgespräch zwischen Wasser und Wein*, in *Hans Sachs Werke*, ed. Adelbert von Keller and Edmund Goetze, vol. 4 (New York: G. Olms, 1982), pp. 247ff.

夜寂靜時》勸世的重點，諷刺的是這裏艾儒略在翻譯上卻採行了「粗糙」的連類與「大膽」的易名，同時也將《冬夜寂靜時》的重點帶向中國釋、道屢屢強調的「人生如夢」去。《聖夢歌》勸人不應「熱鬧場中爭是非」，也不要將那「世福認為實」，因為「身後為長生為暫」（《聖》，頁8a-b），屍魂的際遇便這般，而這一點，中國宗教傳統早已有分教！

不過好個「身後為長生為暫」，似乎人世轉眼確如夢！儘管《聖夢歌》這般唱，這裏我仍要重複一個問題：人生果如夢，那麼夢醒是覺，死亡又有何悲傷可言，而身後的時間豈非也是另一場夢？《聖夢歌》昭示生命倏忽，因此別有懷抱，目的仍在警醒世人地獄的可怕，所以不用等到最後的審判，我們就應修靈克身以上邀天主的榮寵，庶幾來日可以入聖域。

有趣的是，明清之際的中國人讀《聖夢歌》，始則通常反客為主，讓「夢」變成此詩細味上最大的感受。這當然又是「曲擲之解」，不過細究下也難怪，因為《冬夜寂靜時》的傳統所循乃中古歐洲的「夢境文學」(dream literature)，是英國《皮爾斯農夫》(*Piers the Plowman*) 或法國《玫瑰的傳奇》(*Roman de la rose*) 的傳統，故事往往就發生在夢所構築的框架間，而所夢者，正是做夢者最大的關懷。就此而言，我們實則不必等到《聖夢歌》，早在〈約伯傳〉的年代，寫經人就告訴我們天主不會回答人類的問題，對人的訓示憑藉的多屬「夢和夜間的異象」(33:6-8)。這個概念銘刻既深，加上西賽羅在紀元前一世紀撰有名篇《西比歐之夢》(*Dream of Scipio*)，所以二世紀開始，天主教循其精神就讓《賀馬的牧人》(*The Shepherd of Hermas*) 悄然登場，從而揭開本教夢境文學的序幕，競以「夢中異相」(dream vision) 為「天啓」(apocalypse)。六世紀乍臨，就在中世紀伊始，夢境文學復因包伊夏有類似之著而開啓全新的面向，終而綿延繁衍而變成「夢中的辯論」(dream debates)。《冬夜寂靜時》或其承襲與衍發的諸作率亦側身於其間，係此一傳統正式的家族成員之一。《聖夢歌》拉丁原文的別名相繼都以「異相」為題，因此其來有自，指各自所假設的作者——如伯爾納或菲利普——都曾親眼所見的「夢中的異相」。

所謂「異相」，艾儒略在《性學摘述》中曾用「古西土名醫然納第阿」的故事解說之。然氏何人也，我迄無所知，但他競戰營生，生怕死後靈魂脫離身軀，「則苦樂無所附著」。不過一夕，他——

夢美童子入其室，呼之曰：「從我來。」即從之入一城，極其佳麗，耳聞世所未聞之樂，心甚樂之。童子曰：「此聖人在天之樂也。」又目中所見

美好種種，異甚。寤後追憶不釋。次夕，又夢童子呼其名曰：「然納第阿知我否？」問曰：「爾非昨夜之童子，引我入佳城及聞美樂者乎？」童子曰：「是天物也，爾何得見之？夢耶？寤耶？」然納第阿曰：「夢也。」童子曰：「夢時，爾之目合乎？開乎？」曰：「合耳。」童子曰：「爾目既閉，何能見我，且隨我入城，見諸美好也？」其人莫知所答。童子曰：「此非爾世眼雖閉而自然能見者乎？則爾靈神自有一目，能見不藉肉眼也。……」（《耶檔館》，第6冊，頁165-166）

然納第阿夢中所見的童子，最後向他解釋肉身之眼必腐，但死後靈神之眼尚存，可以「無目而視」，故知「苦樂必有所受」（《耶檔館》，第6冊，頁166）⁷²，不必以此自累心神。這位美童子的解釋沿襲亞里士多德以來的靈魂不滅論（參較李編，1:421-449及《耶檔館》，第6冊，頁146-158），也複述了《性學摘述》中的靈肉二分說，但他最擬強調者無疑是上引最後的「靈神自有一目，能見不藉肉眼」者。歐洲中世紀夢境文學所指的「神異之相」，唯有在俗眼閉上之後——亦即在「入夢」之後——方得見之，而且多為天堂與地獄的景象。中世紀英國文學再如《珍珠》（*The Pearl*）——甚至包括十七世紀班揚（John Bunyan, 1628-1688）的新教小說《天路歷程》（*Pilgrim Progress*）——其高潮迭起處率皆如此處理，可見「異相」深入基督徒心中的程度。

中國人對「夢」也情有獨鍾，《夢林玄解》或《周公解夢》一類書籍乃因夢決疑的代表，其類多如江鲫，早已構成民間占兆上的一大傳統⁷³。不過這些著作既為決疑之用，和莊周夢蝶等以夢為生命本然的大傳統關係就有限。《莊子》以來，再加上佛教入華，中國哲人文士競相以夢為題寫作，而且往往是他們對人生最大的感受⁷⁴。我們打開張賡在崇禎十年為《聖夢歌》所寫的序，馬上會發現《聖夢歌》的中譯，幾乎便在反映中國大傳統對西人夢觀的興趣。張序設為問答，全文寫來雖無聲韻之美，整飾卻有如賦體，又似是為呼應《聖夢歌》中的對答而序之。劈頭之句，因此是「有客詢夢於西方之士」，繼而才是艾儒略就夢之為夢所作的回應。在《性學摘述·論夢篇》之外，張序所記艾氏的天學或天主教

⁷² 然納第阿的異相，艾儒略在《三山論學記》中也曾對葉向高（1562-1627）述說一遍，但有異文，見《續編》，第1冊，頁475-476；另請參見岡本さ之：《近世中國の比較思想：異文化との邂逅》（東京：東京大學東洋文化研究所，2000年），頁219-220。

⁷³ 見劉文英、曹田玉：《夢與中國文化》（北京：人民出版社，2003年），頁19-176。

⁷⁴ Cf. Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997), pp. 137-151.

對夢的看法，堪比時僧徹庸周理 (1590-1647) 的《夢語摘要》，寫來抑且系統儼然，是對夢的本質最「科學」的分析：

所謂得夢，蓋因人靈覺有三力焉，曰「明」，曰「愛」，曰「記」。凡人生平見聞嘗嗅及觸覺像類，畢能收之記含中。故寐時隨其所記諸像，即遠在數十載，咸照矚如在目前。……在寤時，人能自主，任意拘拘一物，而夢卻不能自主者，緣記腦間，諸像受臟胃熱氣上騰，恍惚貿亂如釜中烹諸穀實，火熾水沸其間，雜品互踴躍，上下無定序。故人夢豈不足憑，而不足為疑信者也。（《聖》，序頁1a-b）⁷⁵

我們倘證之以《性學摘述》中〈破夢〉一章，艾儒略此見顯似在批駁《周公解夢》或《夢林玄解》一類的占夢著述。非特此也，艾氏又挪用了「濟則落」（西賽羅）——並引「葉洛尼目」（聖傑魯姆）——之言，以為強信人夢並以之為兆者，「是將與天主爭權，而欽崇一夢于天地萬物主之上乎？」（《耶檔案》，第6冊，頁330-331）對天主教來講，「與天主爭權」當然是「驕傲」，而人罪莫大於此！

張賡的《聖夢歌·序》中，艾儒略表現出來的「夢的解析」其實多取諸聖額我略 (Gregory the Great, c. 540-604) 或聖奧古斯丁，十二、三世紀再經里爾的亞蘭 (Alan of Lille, d. 1202) 或德阿巴諾 (Petrus de Abano, c. 1250-1315) 等人轉化，變成世傳的所謂「三夢說」。艾氏故分夢為三：「一為自夢，一為邪夢，一為聖夢。」所指「自夢」，殆所謂「日有所思，夜有所夢」的期待與憂慮，亦張湛《列子·周穆王注》所稱的「情化住復」⁷⁶，無關道德與是非，而「邪夢」乃因邪魔附身使然，人應驅避唯恐不及，否則將「陷于無窮罪惡」，從而快魔之意也（《耶檔案》，第6冊，頁324）。至於「聖夢」則不然，係「從聖神來」，為「正夢」之屬而非竟日懸想所出（《耶檔案》，第6冊，頁323）。造物

⁷⁵ 艾儒略這些講法，尤其是引自聖額我略的「緣記腦間，諸像受臟胃熱氣上騰」等說，其實可以比諸《黃帝內經》等傳統中國醫書對夢的生理學闡釋，參見劉文英、曹田玉：《夢與中國文化》，頁233-251。聖額我略的看法見 Grégoire le Grand, *Dialogues (Dialogi)*, ed. Adalbet de Vogüé (Paris: les éditions du Cerf, 1978-1980), IV. 50-51。中國傳統夢觀，另見路英編著：《釋夢考——中國古代占夢迷信剖析》（北京：中國民族攝影藝術出版社，2002年）一書。

⁷⁶ [周] 列禦寇撰，[晉] 張湛注：《列子（及其他一種）》（北京：中華書局，1985年），頁40。有關艾儒略「三夢說」之來源，見 Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 31-64。

主間或「用之啓迪人心，當有取益而爲進脩之助，如是特恩獨盛德者時有耳」（《聖》，序頁6a）。這也就是說，能得聖夢者「必大德之人」，蓋其「克當帝心」，以「默爲啓炤」，而且其人其數亦不多見：「千百衆中，僅有一二人；即大德一人之身，生平不過一二次也。」（《耶檔案》，第6冊，頁328）這種大德之人，以明、清間入華耶穌會士五百人而言——依夏伯嘉的估算——得享殊榮者似乎也唯有利瑪竇一人而已⁷⁷。在天主教史上，此大德者必如伯爾納等聖徒，或如下面我會再及的明末張識（歿於1623年）等恩寵獨具者，故此艾儒略才主動要爲張賡「粗述聖人伯而納一夢」。

就中國說夢文學而言，艾儒略上述三夢之分，當然難比徹庸周理《夢語摘要》所析之詳。後者臚列多達十三種，連艾儒略的「正夢」都可能典出其中或其典另出之《列子·周穆王》與《周禮·春官》。雖然如此，艾氏的聖夢「名雖曰夢，實則大道真訓也」，和周理區分的「傳神夢」或「托意夢」仍有大別⁷⁸。當然，「聖夢」一名亦《聖夢歌》一題由來，而繇此我們可見艾儒略對夢的興趣顯然建立在夢中真理上，仿如高一志《譬學》所設如下之喻：「談夢者，必醒寤矣，識惡者，必始善矣。但醒夢者，醒其虛，止于不信。醒惡者，醒其實，（遂）〔遂〕當速改也。」⁷⁹如此解釋交融兩者，我們可藉以了解所謂「聖夢」雖無「異相」之名，實具「異相」之實，而其功能既在「默爲啓炤」，則其本質必爲「天啓」或「默示」無疑。艾儒略中譯《聖夢歌》因此絕非爲藝術而藝術，而此亦所以他在張賡序中才會說「此夢原有西土詩歌，聊譯以中邦之韻」。這裏的「聊」字是畫龍點睛處，暗示「文學」可能是過程，並非艾氏譯夢的初衷。

⁷⁷ 夏伯嘉：〈宗教信仰與夢文化〉，《歷史語言研究所集刊》第76本第2分（2005年6月），頁211-212。此文以下簡稱「夏著」。有關利瑪竇的聖夢，見 Matteo Ricci, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, in *Fonti Ricciane*, ed. Pasquale M., D'Elia, S. I, 3 vols. (Rome: La Libreria dello stato, 1942), 1:355-356。

⁷⁸ [明]周理：《夢語摘要》，見《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第25冊，頁273c。另見《周禮·春官·占夢》，在阮刻，上冊，頁808；列禦寇撰，張湛注：《列子》，頁38；[明]何棟如：〈敘〉，《夢林玄解》，（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年《四庫全書存目叢書·子部》，第70冊影印明崇禎刻本），頁216；上及「蕉鹿」故事見《列子》，頁41。徹庸周理的生平簡述，見廖肇亨：〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，二〇〇四年十二月十一日臺北中央研究院中國文哲研究所「聖傳與詩禪：中國文學與宗教國際學術研討會」發表論文。《嘉興大藏經》以下簡稱《嘉興藏》。《夢語摘要》之見，我亦因上述廖文而得悉。

⁷⁹ 高一志：《譬學》（崇禎六年刻本），下卷，頁30b。我用的是梵蒂岡圖書館的藏本，編號 Borg. P. F. Cinese 324(26)。

《聖夢歌·序》裏，艾儒略又稱「韻學余夙未諳，不堪諷誦」，故而《聖夢歌》之「覽者有味乎其概，可矣！」（《聖》，序頁2b）然而誠如上述，目前可知的《聖夢歌》的「覽者」中——包括某些現代學者——閱後似乎尚「難味其概」，更不提其中所寓天主教啓示文學的真諦⁸⁰。晉江版刊刻之後，段袞的絳州〈重刻《聖夢歌》〉一文，在解讀上也「含糊」如故：「舉世皆夢夢，惟聖人無夢，無夢所以覺天下之夢也。然余觀伯爾納《聖夢歌》，則是聖人未嘗無夢。有夢，亦所以覺天下之夢也。」段袞重刻《聖夢歌》乃因「懼西覺而東尚夢也」，亦「懼南覺而北尚夢也」，但他仍難跳脫「人生如夢而聖人覺之」的中國傳統思考模式（《聖》，重刻序頁1a）。《冬夜寂靜時》的重點，因此頓失焦距，蓋循此閱讀，《聖夢歌》或《冬夜寂靜時》就非西方原來的夢境文學，而是經中譯挪轉而後形成之中式「夢的文學」。所謂「身體與靈魂的辯論」云云，看來似非段氏為絳州版撰序時最初的觀察。

段袞之外，《聖夢歌》早期的閱者群中，乍讀下仍乏完全可以理解艾儒略借額我略等人所稱之「聖夢」者。除了張賡，福唐林一儁（fl. 1644-1672）、進賢熊士旂（1620年奉教）、桃源潘師孔（生卒年不詳）與晉江蘇負英（生卒年不詳）等閩中或閩南士子早已通讀《聖夢歌》，後三人且曾為艾儒略校閱全詩，而林一儁更為之特撰〈小引〉一篇。熊、潘、蘇三人讀詩的反應因載籍有闕，我們不得而知，但林一儁的〈聖夢歌小引〉猶存，開門見山即取「自夢」之意曰：「夢境多幻，世人浮想，因緣紛動不已。……所謂夢吉夢凶，大抵為眼前世福世禍附會妄擬耳。」（《聖》，小引頁1a）待艾儒略另徒李九標讀完《聖夢歌》，則其跋語又引人走向莊周夢蝶以次的中國文學傳統，亦即前引所謂「宇內一夢場也，寓形其間者，夢中人也」。這些人「營營焉，逐逐焉。升沉泡影，得失蕉鹿者，夢中景也」（《聖》，跋頁1a）。李九標文中，《金剛經》與《列子》並舉，可想打一開頭，他的認識依然不脫明人說夢的方式。林一儁或李九標要待沉澱而深思後，才得以明白「聖夢」非關浮世如夢這種中國人傳唱千古的常譚。陶潛的〈形影神〉表面上非關夢境，然迫而察之，其中精思若非「身沒名亦盡，念

⁸⁰ 下文我會指出「人生如夢」並非《聖夢歌》原文的創作主旨，但具天主教知識的現代學者中仍不乏見不了解天主教或艾儒略譯夢的真諦者。費賴之還有更難思議的說法：《聖夢歌》之譯也，意在「護教」，另兼「教會儀式的解說」之用（Il contient l'explication de certaines formules employées dans les rites de l'Église.），見 Pfister, 1:133。另見 Mark K. Chang, S. J., "Impact of Aleni's Apologetic and Pastoral Writings on the Missionary Work in China," in *SW*, p. 365。「護教」或可能，「儀式解說」就難解。

之五熱情」，就是「縱浪大化中，不喜亦不懼」，對於全詩開頭扎實所提的宇宙真理似乎也忘了：「草木得常理，霜露榮悴之。謂人最靈智，獨復不如茲！」（《陶集》，頁35-37）陶潛論人世，無異於段袞、李九標或林一儁之初讀《聖夢歌》！

話說回來，不論李九標或林一儁，他們在穿越固有文化的層巒疊嶂後，幸而仍能體得《聖夢歌》的個中三昧。明亡之後，林一儁曾補順治年間的貢生（1644-1661），歷福清學福安教諭與泉州府福安訓導（1668-1672）。艾儒略在世之日，林一儁向以師禮事之，《熙朝崇正集》且收林詩兩首，其一有句云：「多緣大主恩無外，亦賴吾師志不慵。自此中天明寶鑑，上挾治化到黃農。」⁸¹這裏的「吾師」當指艾儒略，而「寶鑑」雖未必是《聖夢歌》，但從「吾師志不慵」及「上挾治化到黃農」看來，林一儁似乎早已識得艾儒略在譯著上的真意。像其他耶穌會士一樣，林一儁相信中西文化義同理同，而中國人也不能自外於《聖夢歌》裏身體與靈魂對話的結論，其中的警訓格言，他認為還應錄為座右，庶可鞭心修身。上述愚見如果無誤，則上引詩暗示林一儁對「聖夢」的了解，而這又絕非中國傳統的「人生如夢」：「茲《聖夢歌》一篇所述形神相怨之語，……則又與世人幻夢大相逕庭。」（《聖》，小引頁2a）上面雖為推測，似乎也暗合艾儒略期待「聖夢」的訓行歸正之效：得聖夢者，可「命以事，使之肩承，勵其德，使加修進」，或「詔以未來，使之証據」（《耶檔館》，第6冊，頁323）。

林一儁的生命慧見同樣教人佩服：「常人以死為夢，達人以生為夢，其說皆似而非。」《聖夢歌》的夢境內含艾儒略所稱的「正夢」，而其認識應以天主為中心而啓之：「夫夢幻也，人生在世之日惟一天主鑒之，有或善或惡之分；其謝世之日唯一天主判之，有永賞永罰之報。」（《聖》，小引頁1a-b）所以生命本身或天地萬象——林一儁教我們回到「《聖經》」字面的原意——都不應該「以幻者視之」。常人「以幻視生，故生無所備」。但這點卻是經文所舉的生命大韙。換句話說，林一儁讀《聖夢歌》的邏輯，已經顛覆了中國大傳統所教的常人為「蛾與火」，智者為「莊與蝶悠悠忽忽以終其身」這種所謂的「達觀」。《聖夢歌》中的形神辯論建立在以生為實的基礎上，此亦至人深知者也，所以他們「常念死候，夙夜哀悔，以祈主祐」。聖夢的內容，因此關乎天主的開示，係

⁸¹ 《熙朝崇正集》（《閩中諸公贈泰西諸先生詩初集》），見吳相湘編：《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁680-681。

「實理實事，可驚可怖」。故「雖夢中景，實醒中藥也」。全詩讀到最後，林一儁終於看出歐人閱讀《冬夜寂靜時》常可省得的「托喻」(allegory)：「此等夢景屬之何人？彼昔日如我，我後日如彼，滔滔皆是。」（《聖》，小引頁2b-3b）

李九標和艾儒略的關係比林一儁更近 (*SW*, 129-190)，不僅常和其弟九功代艾氏潤筆，也曾為《聖夢歌》作跋，對於此詩也有獨到之見。李九標尤和林一儁一樣，同在索思傳統浮生若夢後方才憬悟「聖夢」者何。對他而言，寓形乎宇宙的人經常「以夢偶夢，復以夢說夢」。這尚屬次要，作夢者若遇「醒者推而使覺，反指醒者為夢也」（《聖》，跋頁1a）。李九標話說得簡潔，但上面所見卻非泛泛：他一來挑戰了佛、道兩家的人世觀，不以人生若夢視之，繼而將人世之見再度推回「《聖經》」經文的傳統，向後世神學家引申的浮世觀宣戰。艾儒略恪守《聖經》意蘊，由伊甸園開啓人類的系譜，《性學彙述》所見的時間故而為線性之屬（《耶檀館》，第6冊，頁187-174）。就此一觀念而言，人世乃進入天堂或地獄的基礎，故而平日所聞所見絕非幻景，說來竟和——比如說——利瑪竇《畸人十篇》中如「世為僑居」的概念背道而馳，應和者故類如時僧湛然圓澄（1561-1626）假設中的邏輯：「若覺是實，則無入夢；若夢是實，則應無有覺。」（《嘉興藏》，第25冊，頁642）利瑪竇扮演宗教家的角色，自然得強調浮世如幻似影，如此才得以反襯天堂的重要或真實。但如前所述，《聖經》經文除了《新約》中保祿的書信外，大多持人世為實的看法，非夢、非幻、非泡、非影。所以李九標的《聖夢歌·跋》繼之才又說道：「聖夢之歌，醒也，非夢也。」有趣的是，李九標也是寓形字內的一介凡軀，而同為夢中之人，他「烏可語醒」？對此問題，李九標的試答就顯出中古夢境文學的俗世功能來。他說自己得以覺來，乃《聖夢歌》助之之故：余「得是歌而諷嘆之，咏繹之，醒矣，醒矣，其如開卷而醒，掩卷而仍夢」矣！此外，李氏另亦有比，可見讀《聖夢歌》後的雀躍之情：「何嗟夫長夜漫漫，孰呼之旦？舉世蚩蚩，言笑晏晏，請與共歌斯篇，庶幾東方之已燦！」（《聖》，跋頁1a-b）讀詩或詠詩，在李九標筆下似乎已變成救贖的渡筏。

就李九標觀之，後面這些話不過是比喻，但饒是如此，對前述段袞而言，方其在「丙夜」再展《聖夢歌》時，確也感到這首詩可為救贖之用，因為他已「知聖夢非夢」，夢中情況和人生畢竟都是如實的存在。段袞因從莊子〈齊物論〉所

稱「愚者自以為覺」一語而得靈感⁸²，乃占〈愚覺詩〉一首以回應《聖夢歌》的大旨，也把自己讀後悟得的機括——亦即「愚覺」之感——吟誦而出：

萬仞魔風萬仞谿，漫漫世路盡幽蹊。夢中作夢醒還夢，迷裡生迷悟尚迷。
上帝分身憐陷溺，西儒鐸教賜提攜，一燈炤破千年暗，天國于今信有梯。
(《聖》，詩頁1a)

萬曆中期，羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 嘗和徐渭 (1521-1593) 作詩唱和⁸³，而段袞上引之詩，則是管見在羅、徐之外，唯一知悉的耶穌會詩作有其應和者——雖然理論上，艾儒略的詩乃「譯詩」，並非慣常的創作。段袞在〈愚覺詩〉後記中自謙道：「或曰有夢歌，不可無覺詩。曰：『覺，非愚敢當也。』」(《聖》，詩頁1a) 但是他吟詠《聖夢歌》，的確發覺自己已從人生如夢的窠臼中醒來。設非如此，則「夢中作夢醒還夢，迷裡生迷悟尚迷」，那麼在現實世界裏，我們讀《聖夢歌》還能讀出什麼心得來？段袞二讀《聖夢歌》，所悟者另又不止如上所述，他在詩裏感受到「諷誦」似乎也是診治現世罪愆的良方。伯爾納「撰詩」，艾儒略「譯詩」，兩者分明都是「上帝分身憐陷溺」，是以《聖夢歌》對他儼然係「覺詩」，無異身心甦醒的工具，更是接引天主恩寵的妙方：「一燈炤破千年暗，天國于今信有梯。」

詩中的「梯」字典出《舊約·創世紀》，乃雅各伯在貝特耳所見「頂天立地」的梯子，是那通往聖城唯一的天梯 (28:10-17)。巧合的是，在《口鐸日抄》中，艾儒略也曾鋪陳聖多明我 (St. Domenico Guzman, 1170-1221) 「於醒夢間，見升天之梯」的傳奇 (《耶檔館》，第7冊，頁444)，而雅各伯得見天梯，同樣在夢中。這些「夢」或這種「夢」，實則亦天主顯靈的「聖夢」，〈愚覺詩〉似乎有意將之與中譯後的《聖夢歌》焊合銜接，所以說「一燈炤破」後，「天國于今信有梯」。〈愚覺詩〉裏，段袞顯示他已得悟「克靈制肉」的方法，了解這才是進入天國的大道，而雅各伯則化隱喻為實體，告訴我們確有天國的梯航在。兩個故事帶來的雖是兩種面對天主的取向，然而彼此一旦結合為一，則《聖夢歌》天啓式的重要性就不言而喻了：有了這首詩或凡人得解這首詩，天梯自然會降下，自然會引領世人通過天主嚴格的審判，復得聖寵，返其懷抱。段袞道：「夢之中

⁸² [周] 莊周撰，[晉] 郭象註，[宋] 林希逸口義：《南華經》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），上冊，卷2，頁19b。

⁸³ 見 Albert Chan, S. J., "Two Chinese Poems Written by Hsü Wei 徐渭 (1521-1593) on Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607)," *Monumenta Serica* 44 (1996): 317-337。

既有夢，則醒之中更有醒。」（《聖》，詩頁1b）《聖夢歌》在信仰上的效力，這是一證。

就中國本土詩史觀之，像《聖夢歌》這麼長的七古不多見，李商隱的〈韓碑〉與《樂府詩集》裏的許多歌行都難比，而且傳統七言詩也有異於《聖夢歌》者：倘不向賦體或前及「爭奇文學」如敦煌〈茶酒論〉中尋覓，前者的辯論與戲劇形式中國幾缺，而就宗教再言，當更難見「勸化」與「果報」的色彩。中國文學史上，有關夢者固然多，不過打開《莊子》或《楞嚴經》，我們若非發現道家的越位曠達，就是佛門的超塵之思，總是缺乏《聖夢歌》的痛悟與積極。仔細分辨，還可能大悟這所缺者原來就是《聖夢歌》或其所本的《冬夜寂靜時》的終極關懷。《莊子》或《列子》以降，中國人談夢其實不乏理性的成分。以著名的「莊周夢蝶」或前及《列子》中的「夢中失鹿」為例，都是用辯證法在論證古來所謂「夢覺之辨」或「夢醒之辨」。其循線推論的方式縱然曲折，但結論總以「弔詭」名之，因為辨而再辨，最後還是不脫金人段克己（1196-1254）的詩中意：

覺時常笑夢時訛，夢覺其間爭幾何？聊爾藏身大槐國，閑看明月上南柯。⁸⁴ 這首〈張信夫夢庵〉寄筆幽默而蒼涼，用典已脫離了《莊子》或《列子》，逕自轉向唐人的傳奇小說〈南柯太守傳〉，然而詩中所說道地卻是「夢覺之辨」或「夢醒之辨」。敘述者看來亦《莊子》或《列子》式的故事中人，是怎應辨也辨不清生命是寤抑或寐？類此夢覺之分哲學味道重，在中國史上垂二千餘年，而為《聖夢歌》作序撰跋或和詩者，相信無不受其深刻的影響。幸好這些居處中國南北的「夢的解析者」雖可能偏離艾儒略的本意，終了仍會回歸《聖經》經文或《冬夜寂靜時》在歐洲的詮釋傳統，使得《聖夢歌》的詩與夢在華顯得獨一無二，殊義超絕。

四、夢回英倫

只要〈南柯太守傳〉出現，中國人有關夢的聯想繼之非佛即道，若非云曰

⁸⁴ [金]段克己：〈張信夫夢庵〉，段克己、段成已著：《二妙集》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》，第1365冊），卷5，頁18b。

「蒸黍未熟」，榮寵已過，就是吟道「言下忘意一時了，夢中說夢兩重虛」⁸⁵。我引〈枕中記〉與白居易的詩，重心一為生命的倏忽與短暫，一為生命的空幻與不實。然而誠如上節所示，《聖夢歌》設定的人世反以「實」為基樁，即使在夢中，也是夢中吐真情，甚而有若「黃帝遊華胥，成湯見負鼎」⁸⁶。如此攸關夢的新見，在明清之際耶穌會士的中文著作中亦有之，某佚名者所寫的《夢美土記》即是，而龍華民譯《聖若撒法始末》中尚有天主教在華最早「夢遊天堂」的描寫⁸⁷。總之，凡此詩文概屬歐洲中古「異相」與「聖夢」，在某一意義上又和士林哲學強調的人學有關，看重的確為「記含」或清初方以智(1611-1671)所稱的「資腦髓以藏受」的「記憶」⁸⁸。人生「實而非幻」一旦在辯論詩中落實了，影響所及便是後世——尤其是英國——在《冬夜寂靜時》之外的其他夢境文學。除了前面所述的中國基督徒外，我們在華目前也難再覓得《聖夢歌》的接受史，所謂文學傳承，得待清代中葉新教的譯著出⁸⁹。是以我們如欲再探《聖夢歌》後續的發展，加強我們對此一目前可知中國首見——而且在民國之前還是「僅見」——的中譯「英國辯論詩」的了解⁹⁰，就得支開中國的傳統，重返歐洲，再向不列顛文壇——至少要向《冬夜入眠時》的傳統——索求了。

《冬夜寂靜時》處理的魂屍之辯，在歐陸首先向東瀰散，形成中古法文詩中

⁸⁵ [唐]沈既濟：〈枕中記〉，見汪辟疆校錄：《唐人小說》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁38；白居易：〈讀禪經〉，《白居易集》，第2冊，頁716。

⁸⁶ 何棟如：〈敘〉，《夢林玄解》，頁215。

⁸⁷ 參見李爽學：〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》（臺北：洪葉文化公司，2004年），頁450-451。另見吳相湘編：《續編》，第2冊，頁888-891。

⁸⁸ [清]方以智：《物理小識》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），上冊，卷3〈人類身〉，頁81。

⁸⁹ 郭實獵(Karl Gützlaff)的第一人稱小說《悔罪之大略》即從第一人稱主角「睡著做夢」寫起，頗類幾乎同時中譯的《天路歷程》的手法，參見Patrick Hanan, "The Missionary Novels of Nineteenth-Century China," *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 79。《天路歷程》早期的中譯史，見馬祖毅：《中國翻譯史》（長沙：湖北教育出版社，1999年），上冊，頁688-691。

⁹⁰ 我未及詳查民國以後辯論詩漢譯的情況，不過《貓頭鷹與夜鶯》一詩，文首提及的沈弘已經完成中譯。沈譯雖然尚未出版，但手稿我有幸先睹，譯來文情並茂，可圈可點，可為辯論詩的中譯立下現代楷模。至於以中文撰寫的辯論詩研究，似乎遲至晚近才見專文，只可惜講得簡略，似乎猶在起步階段，見陳才宇：〈中古英語辯論詩述評〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第33卷第1期（2003年1月），頁119-124。

的《心目之辯》(*Le débat du Cœur et de l'œil*)，由此再南傳或更東轉向義大利和德國蔓延，影響遍及抒情詩與騎士文學中的宮廷愛情觀。「心目之辯」因此恆與愛情或感官罪惡有關，通常是心責目之肆無忌憚，遊觀聲色，從而累及心犯下滔天大罪，而目就像屍魂之辯中的身體，總會反擊自己不過為心所役，鑄下罪行均係被動，唆使的主謀根本就是心或那承受天主之靈的魂。詩中最後現身的大多為「理性」：「他」像《聖夢歌》中已覺的作者代天行道，判定兩造其實都難逃罪責。就心之為主宰而言，所犯罪愆當遠在雙目之上。這種哥利亞德 (*goliardo*) 式「詼諧」(*jeu d'esprit/partimen*) 的爭辯套式，前此流傳廣泛的拉丁詩《心目之爭》(*Disputatio inter Cor et Oculum*) 早已輪廓顯然⁹¹，而且——根據韓佛德 (James Holly Hanford) 的研究——壓根兒就出自《冬夜寂靜時》的傳統，係魂屍相怨的角色變體：兩首詩面對的問題一致，互責的形式也無殊，連用語 (*phraseology*) 都雷同到不得不令人猜疑頻起，以為《冬夜寂靜時》才是這一切在詩體與神學上的擴散者。至於詩人會找上心與目為對立的二元，恐怕《伊索寓言》中的〈形體交疑〉 (“*Belly and the Members*”) 才是靈感的泉源。韓佛德之論，即使放在中國晚明的耶穌會文化中也不失意義：《冬夜寂靜時》的中譯本有《聖夢歌》，而〈形體交疑〉早在一六二五年就經金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1628) 與張賡合譯於晉中，並且就收錄在中國最早的伊索式證道故事集《況義》裏，對閩人有某種程度的影響⁹²。

《冬夜寂靜時》在罪惡的神學上實則用力最勤，連心目辯論的傳統都難逃其滲透，但論者大多仍以「夢」看待中譯後的《聖夢歌》，反映的乃中西夢文化的差別。夏伯嘉引柯儒格 (Steven F. Kruger) 著《夢在中古》(*Dreaming in Middle Ages*) 一書道：「自歐洲中古時期亞里士多德學說融入天主教的神、哲後，夢在天主教中〔就〕……壓抑到邊緣。」(夏著，頁214) 此語洵然，因為亞蘭等人續為夢論後，至少就耶穌會而言，夢的哲學已臻頂峯，分類上再難「科學」下

⁹¹ 《心目之爭》已收入 Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, pp. 93ff。

⁹² 韓佛德之論見 James Holly Hanford, “The Debate of Heart and Eye,” *Modern Language Notes* 26.6 (June 1911): 161-163。我用〈形體交疑〉譯 “*Belly and the Members*”，係據戈寶權：〈談金尼閣口授、張賡筆傳的伊索寓言《況義》〉所引該寓言首句，戈氏另名之曰：〈人體各部之爭〉，見戈寶權：《中外文學因緣》(北京：北京出版社，1992年)，頁409-410。此外，相關論述見李爽學：〈希臘寓言與明末天主教東傳初探〉，《中西文學因緣》(臺北：聯經出版事業公司，1991年)，頁22-24、31-32。

去，哪需時人再予分疏？亞里士多德的《論夢》與《論占夢》(On Divination in Sleep) 乃就希臘上古闡釋，對天主教的夢觀有啓迪作用，不過臨到《聖夢歌》，只能算是錦上添花，既無補於聖奧古斯丁之見，也無濟於亞蘭等人的看法。《論占夢》又否認夢為神靈所托，理論上不但牴觸了艾儒略接受的三夢觀，尤其不利於聖夢的闡釋，此所以其時「夢的解析」非屬宗教思想的主流。

雖然如此，歷史總是反諷者居多，夢境文學在十二世紀文藝復興後即秀出班行，獨樹一幟，變成歐洲文學的主流。在抒情詩、戲劇與史詩之外，夢境文學的各種樣式均挾其雷霆之力而由法國向四方擴散，當然也介入了英國自身的傳統，終於播下《冬夜寂靜時》前後英詩中這個大家族的種籽。在此詩與此詩之前的《皇家辯論詩》中，拉丁文一向是辯論詩最重要的書寫工具。不過《冬夜寂靜時》撰就之前，英國本土語言在諾曼法文帶動下崛起，而《聖夢歌》所據的傳統便不能不改採新的書寫系統了，文前未及深談的《冬夜入眠時》，就是此刻身體與靈魂之辯以中世紀英文寫成的最重要的聖夢之詩。

從內容——甚至從形式——觀之，《冬夜入眠時》堪稱《冬夜寂靜時》的俗語翻版，就譯史而言，因此便和《聖夢歌》東西輝映，變成了不同譯語的兄弟檔。就像中世紀多數用俗語寫就的英詩一樣，我們當然懵懂於《冬夜入眠時》的著作權，不過全詩譯寫於十三世紀前後，西方學界早已有共識，而夢中所見屍魂生前的身分，在詩中明顯也還原為「騎士」。中古之時，騎士是皇室以外社會高階的代表，趾高氣昂乃時人尋常的印象⁹³，所以《冬夜入眠時》裏，敘述者說他才躺下來，就在「日暮前一陣心緒迷亂中 / 看到一個堪稱靈異的景像」，因為他見到某「棺木中有死屍一 / 生前係一驕傲的騎士 / 而且好逸惡勞，侍主不力」(In a droukening bifor þe day,/Vosoþe I sauꝥ a selly syt:/A body on a bere lay/Pat hauede ben a mody knyꝥt,/And lutel serued God to pay)，差別僅在尚未達到令人深痛惡絕的程度。敘述者所謂的「心緒迷亂」，實指他刻處寤寐中，是以《冬夜入眠時》和《聖夢歌》一樣，都是中古鼎盛之際盛行的夢境文學。詩中騎士的身體和靈魂到此也應景分離了：後者望著棺中自己的軀體，出口仍然是一陣責罵，內容和《聖夢歌》大同小異。總之，屍、魂互責耽逸或放縱，以至身後難逃天主的

⁹³ 參見如下辯論詩中正方與反方的辯駁：Anonymous, “Elena y María: Esiputa del clérigo y el caballero,” in *Medieval Debate Poetry: Vernacular Works*, ed. and trans. Bossy, pp. 79-97。另參見 Geoffrey Chaucer, “The Knight’s Tale,” *Canterbury Tales*, see *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, ed. N. Robinson (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 25-47。

審判。

不論《冬夜入眠時》或《聖夢歌》，敘述者入睡的時分都在「冬夜」，恰和花開蕊吐、和風習習的「春晨」形成強烈的對比。中古辯論詩的傳統中，春日清晨常屬談情說愛的時刻，所以湊合下又變成了另一寫詩的程式。夢境所以發生在夜間——白日做夢者罕見——孔利的解釋和〈約伯傳〉及〈瑪竇福音〉有關，因為前者指出唯有在夜間，天主才會用夢顯現異相，教人不得為自己謀算，也不得以驕傲處世（〈約〉33:15-17）。在後者中，耶穌則曾訓示十二門徒道：「我在暗中給你們說的，你們要在光天化日下報告出來；你們由耳朵所聽的，要在屋頂上張揚出來。」（〈瑪〉10:27; cf. MEDP, 20-49, 20n1）

《冬夜入眠時》裏，屍魂交相指責後，彼此終於妥協，坦承各自生前都犯錯，如今才落得棄屍在棺中，而且靈魂還得跌落地獄受嚴懲。《聖夢歌》中加插的「魂怨屍」或「屍答魂」等提示語，《冬夜入眠時》的各種抄本中時或可見，有的「屍答魂」(*corpus respondit animan*) 仍用拉丁文寫，顯然語出《聖夢歌》所由的《冬夜寂靜時》。我們由此可以揣知，群魔到了全詩第五二三行也會出現在生命這座舞臺上，斥責騎士生前作孽，如今才會落得「呼天搶地也沒用 / 甬提耶穌或瑪利亞 / 就連呼喊基督〔的名號〕亦枉然」(Caitif, helpeþ þe na more/To calle on Ihesus ne Marie/Ne to crie Cristes ore)。地獄之門關上後，騎士的靈魂就為熊熊的烈火所吞噬。比起《聖夢歌》或《冬夜寂靜時》，群魔在《冬夜入眠時》裏的「戲分」顯然少多了，不出幾句話就攫獲騎士的靈魂。到了六〇八行，《冬夜入眠時》居然轉成古法文 (MEDP, 48n608)，道是「那看到這異相者下面也有話要說」(Sou ke parla cely ki ceste avision aveit weu e dit issi)，顯然夢中的「他」有如《聖夢歌》的作者或敘述者一樣，此刻也為眼前駭人的異相所震懾，所以是該對生命的過程有所認識了：「眼前一刻亦難保，尙敢晏如高枕眠？」（《聖》，頁9a）

就「最後的審判」這個寫作「大計」而言，《聖夢歌》的作者或敘述者最後的覺悟，在中譯上看來都比《冬夜入眠時》「忠實」了許多：

De morte dum cogito,
Contristor et ploro,
Vnum est, quod moriar,
Et tempus ignoro:
Tertium, quod nescio,
Quorum iungar choro,
Sed, vt suis valeam

Iungi, Deum oro.

(VSB, 85)

言念到此心戰戰，速祈天主赦吾愆。指引直歸真福處，庶得善終樂無邊。

(《聖》，頁9a)

後四句譯詩首句中的「此」，實指原文中的「死」(*morte*)而言，艾儒略的翻譯乃順著前文走，所以拉丁文和中譯在字面及聲韻上便產生了落差，例如第三及第四行就省略了：「心中一事我不知：何時何人共赴死？」如此翻譯落差或策略，強調的又是艾儒略在意者乃「表意」，可見他的「忠」——即使是「粗述」性質的「忠」——仍然是依整部《冬夜寂靜時》的「計畫」主旨而行。在某個意義上，艾儒略不會原文字字都譯，句構或聲韻亦非不可變。中譯《聖夢歌》，大致維持《冬夜寂靜時》的內涵就可以。明清之際，像艾儒略這種譯述方式幾乎是耶穌會的典型。但是這裏我也得指出：即使夢回英倫，《冬夜入眠時》——誠如上文所示——也不是逐字逐句的傳統所謂「信」譯。在譯事原則上，《冬夜入眠時》和《聖夢歌》仍為《皇家辯論詩》這個家族裏中西輝映的兩大典型。

此一「典型」倘從《冬夜入眠時》看，則在英國的接受狀況就難說。前文提過對中國人或對艾儒略而言，《聖夢歌》中的「聖夢」才是閱讀上的要著，不過英國人眼中的靈肉之辯的重心不在「夢」，而後者也不過是譯寫上沿襲的常套(*convention*)。按照阿克曼(Robert W. Ackerman)的研究，英國靈肉之辯的譯寫大多著眼在地獄之慘，宗教目的彰明。教士為了嚇阻民衆為惡所役，遂大力提倡靈肉辯論詩的閱讀，因為其中必然會出現地獄景像，總會讓人「言念到此心戰戰，速祈天主赦吾愆」。職是之故，《冬夜入眠時》一類的詩作，大有可能就是為一般教士而寫或編譯，尤其是為受過士林哲學薰陶的教士而致力。辯論詩草萊初創的口語傳統，至此搖身一變，變成了「書面語」和「閱讀」的問題，而茲事體大，因為這一發展已經影響到後世英國詩歌的創作，同時又和《聖夢歌》在華的處境遙相呼應了。下面請容我就此再贅數言，以為本文作結。

《冬夜入眠時》也好，《冬夜寂靜時》也罷，其中的靈肉之辯一旦發展或互文成結論一致的《酒和水的辯論》或——甚至是群鳥辯論詩中的——《貓頭鷹與夜鶯》⁹⁴，各地教士總是各取所需，或為其中的道德教訓而傳揚，或為屍骨及地獄的可怕而示人，以便以惡制惡，產生嚇阻的效果。即使是罪人，也可在閱讀後作懺悔用，故其重要與效力便和證道本身相去不遠。因此之故，身體

⁹⁴ Thomas L. Reed, Jr., pp. 228-229.

與靈魂的辯論這個主題，時常便因教區的轉換而有字句斟酌上的調整。地方色彩加重，聖壇上的證道詞的色彩亦加重，《冬夜入眠時》就是最佳的說明⁹⁵。

《冬夜寂靜時》之譯為《聖夢歌》，上述的考量當然也不免，中國人可因聖夢而體得《聖經》——雖然此時尚未全書譯出——的指示。傳教士如艾儒略者，也可在這種書寫下強化教眾的信仰，對抗明末排山倒海而來的反教壓力。

在歐陸，辯論詩雖於十五世紀式微，但在英國伊莉莎白時期卻仍活力十足，像格雷恩 (Robert Greene, c. 1560-1592) 就曾別創詩體而寫出《高傲朝臣的警言》(*Quip for an Upstart Courtier*) 這類的回響，戲劇效果十足。不過說來諷刺，從文藝復興時期開始，《冬夜寂靜時》或《冬夜入眠時》這類重靈輕肉的觀點也曾遭遇反彈，至少曾讓十七世紀的玄學詩人倒轉過來讀，寫出一些歪理變正理的哲理詩或愛情詩。馬維爾 (Andrew Marvell, 1621-1678) 在世時不僅從「靈魂與身體的辯論」別創自己如此題名的玄言詩，視兩者為相互折磨的冤家。他盛名最負的〈寄語怯情人〉(“To His Coy Mistress”) 更是這首十七世紀〈靈魂與身體的辯論〉最佳的變體。倘不健忘，本文首節曾提到十二世紀有〈墳墓〉一詩，其中靈魂在咒罵身體時猶曰：

Laðlic is þæt eroð hus & grim inne to wunien,
Ðer ðu scealt wunine & scealt wunine & wurmes þe to deleð.

(MEDP, 5)

(〔你〕終究要住到冰冷的泥土中，在黑暗裏敗壞腐朽，而在這連門也沒有的暗房裏，蟲蠹終究〔也〕會將你吞噬。)

孰料五百年後，馬維爾的〈寄語怯情人〉却緊扣此一靈肉對話的傳統，讓詩中的敘述聲音警告自己的愛人道：若非「時間的翼車在背後追趕」，愛人妳大可矜持，就讓自己的追求再等上三百或三千年也無妨！話說回來，這種論證當然誇大，不是天地常情，因為歲月一旦溜走，「妳的美貌不復得存」，而「蛆蟲也會玷污妳保存已久的貞操」。至於妳的「冰清玉潔，至此更會化成黃土一坯」，那麼在妳躺進「大理石蓋的墓穴前」，何妨就讓我倆縱情狂歡，放膽彼此溫存⁹⁶？

馬維爾這首名詩雖然沒有明顯的對答者，但發話者就肉欲立下的懺情書，我

⁹⁵ 參較 Gabáty, ed., p. 617 最後的「阿門」(amen) 一語。

⁹⁶ Andrew Marvell, “To His Coy Mistress,” in *The Norton Anthology of English Literature*, ed. M. H. Abrams et al., 4th ed., 2 vols. (New York: W. W. Norton, 1979), 1:1361-1362; Marvell, “A Dialogue Between the Soul and Body,” in *The Norton Anthology of English Literature*, 1:1370-1371.

們讀來動容，會因移情故而為那羞怯的女郎獨自和敘述者「辯論」。馬氏筆下當然耍俏皮，他的抒情詩已把宮廷愛情推到一旁去，《冬夜寂靜時》與《冬夜入眠時》的中世紀寫手恐怕也難能同其情，因為「年命有限」或「壽無金石固」的套式已經反轉而變成「及時行樂」(*carpe diem*)的人生觀。中世紀的兩首詩都抨擊感官之樂，極力以屬靈的世界為人勸。馬維爾卻不此之圖：生也有涯，他故而寫詩寄情，反轉傳統而希望有花堪折直須折⁹⁷，何況郎若有情而妹也有意，那又何必為矜持怯情而讓時間的翼車匆匆飛走！士林學者言之甚是：凡事必有兩面性。所以當初寫下《冬夜寂靜時》或《冬夜入眠時》的詩人，大概料不到時隔五百年，翰墨同行會以詩點題，反手對他們的「原典」來一番全然顛覆的重讀與改寫。

就在馬維爾的時代，《冬夜寂靜時》旅行到了中國，變成迄今中譯首見的「英」詩。儘管如此，《聖夢歌》的中譯與際遇似乎不曾戲劇化到馬氏挪轉的程度。在中國，這首詩橫有南北刻本，縱有明末與清初的刊本，但是就我目前考得所悉，流行處畢竟僅限於天主教圈內，所以上文僅能就翻譯詩學與天主教的意識形態試為剖析。如今時序再隔四百寒暑，但許多傑出的學者依然視而不見，所以全詩要在明、清兩代非基督徒的中國文士中聞得回響，恐怕嘎嘎乎其難。其次，艾儒略逕改《冬夜寂靜時》或《聖伯爾納的異相》的題名，稱之為《聖夢歌》，先天上就容易誤導，讓此際的讀者以為全詩係以夢為經緯。加以在鐘鳴旦等人編行《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》之前，《聖夢歌》世所罕見，不論讀者或行家的認識恐怕都止於教中的功能而已。果不其然，再據夏伯嘉，艾儒略轄下的耶穌會華南區一度便聖夢頻傳，而且此一夢種最後還變成亂世中凝聚教徒的力量⁹⁸。艾儒略縱然不像利瑪竇一樣曾得聖夢而與天主通靈，但無疑他深知聖夢力可挽狂瀾於將傾，而他也是明季耶穌會士中最能說夢者，不但在《性學彙述》中撰有專章詳予分析與分類，抑且以夢說夢，譯《聖夢歌》呼應並實踐之，從而將英國的拉丁文學首度傳揚入華。明人當中，徐光啓在一六〇〇年初見利瑪竇，是

⁹⁷ 這個觀念堪比喬叟《眾禽議事》開頭如下的一句：「生也有涯，而藝之學也無涯。」(“The lyf so short, the craft so long to learne.”) 見 F. N. Robinson, ed., *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 310。喬叟的「藝」(craft)，指「愛的技藝」。

⁹⁸ 夏著，頁211-231及頁242。黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》(新竹：國立清華大學出版社，2005年)，頁95n126亦引夏著而有如下之說道：明末「當時福建的許多教會中人，將聖夢和幻覺當成凝結實力和發展教務的重要工具。」

夜歸，即得三位一體的聖夢⁹⁹；稍後耶穌會華南區的教徒傳記裏，天主顯靈的報告或記載更不缺。這些聖夢中，張賡之子張識所夢應該是此地教史最著名的一個。據熊士旂等著《張識傳》，張識因夢而得識天主，也因夢而入了天主教，最後更因夢而在夢兆所示下棄世。其後雖聖跡屢傳¹⁰⁰，但對不信占夢的艾儒略而言，張識的謝世，在我看來卻是他以《聖夢歌》論夢最大的反諷，雖然這個反諷功在中國夢文化，甚至也有可能是艾氏譯詩的原因之一。果然如此，則就文學翻譯乃國家文學史的一支觀之，張識謝世與華南聖夢所成就的貢獻，艾儒略當初譯詩時始料未及，可以想見。

⁹⁹ 此事見載於 D'Ellia, ed., *Fonti Ricciane*, 2:253-254；另見於柏應理 (Philippe Couplet, 1622-1693) 的中文著作《徐光啓行略》(1678) 之中。柏著的追記，下書中有討論：鐘鳴旦、孫尚揚：《一八四〇年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004年），頁196-198。

¹⁰⁰ [清] 熊士旂初稿，張焯補：《張識傳》（巴黎法國國家圖書館藏抄本，古朗氏編號：1098），頁[1-18]。另見李九標等記：《口鐸日抄》，頁43-45。

中譯第一首「英」詩 ——艾儒略《聖夢歌》初探

李奭學

本文共分四節，分別探討明末耶穌會譯詩《聖夢歌》的四個層面。此詩乃艾儒略偕門人張賡共譯於福建泉州，時為崇禎十年(1637)。首節重點為《聖夢歌》原作的形成，並及譯作取用的中詩聲韻問題。《聖夢歌》的拉丁原文寫於十二、三世紀之交，通稱《聖伯爾納的異相》，但作者卻是當時一位英國教士，也寫於今天的英格蘭。就此而言，《聖夢歌》可謂第一首中譯的「英」詩，是明末耶穌會士首度「自覺性」的文學翻譯的成果。本文第二節對比《聖夢歌》與《聖伯爾納的異相》，認為艾儒略或因聲韻故，所以所譯詩確如所述乃「粗譯」為之。在歐洲中世紀，《聖伯爾納的異相》盛名遠播，是系譜龐大的所謂「身體與靈魂的辯論詩」中最重要的一首，所以《聖夢歌》中譯，意義別具。第三節論《聖夢歌》的接受，討論對象為其時中國的基督徒。他們往往取《莊子》或《列子》的夢觀加以比較，最後才發覺《聖夢歌》的重點並非「人生如夢」，而是「人生如實」，所以世人得善其生以免在最後審判中遭判淪落地獄。本文最後一節回到英國「身體與靈魂的辯論」的傳統，論其在十七世紀——亦即《聖伯爾納的異相》轉為《聖夢歌》之際——的發展，並由是時耶穌會華南教區聖夢頻傳的角度試窺艾儒略何以中譯《聖夢歌》的原因。史上「英」詩中譯的首例，或與明末教會的夢文化及其時福建教難也有關。

關鍵詞：明末耶穌會文學 《聖夢歌》 中西文學關係 艾儒略 辯論詩
中國翻譯史

The First “English” Poem Translated into Chinese: A Preliminary Study of Giulio Aleni’s *Shengmeng ge*

LI Sher-shiueh

This paper, in four sections, discusses four related aspects of the *Shengmeng ge*, a debate poem translated into Chinese by Giulio Aleni in collaboration with Zhang Gen in Fujian in 1637. The first section focuses on the formative stages of the *Shengmeng ge* and how its antecedents were later transformed into the Royal Debate in Britain, from which were taken the Latin original of the *Shengmeng ge*, generally known as the *Visio Sancti Bernardi*, yet written by an unknown British priest at the turn of the twelfth century, and its counterpart in Medieval English. The second section explores the translated text against the *Visio Sancti Bernardi* and finds that Aleni did translate it “roughly” primarily due to the limitations of Chinese prosody. The *Visio Sancti Bernardi* is generally supposed to be the most popular debate poem between the body and soul in Medieval Europe, and the *Shengmeng ge* can be taken as the first rendered and thus transported poem from England into China. The third section considers the reception of the *Shengmeng ge* in China and focuses on Chinese Christians’ response to the translated poem as expressed in their prefaces and epilogues. The Christians’ initial responses to this poem were highly influenced by traditional Chinese attitudes toward dreaming. Thus the Chinese *topos* of “life as a dream” is echoed in those readings of the *Shengmeng ge*. This notwithstanding, as Christian readers interpreted more closely the translated song, their views changed to more closely approximate Western understandings of the *Visio Sancti Bernardi*:

The poem was composed primarily to reflect the Christian fear of the Last Judgment. The final section returns to the British development of the poetic debate between body and soul. In addition to comparing Chinese and Western dream literatures, this section relocates the *Visio Sancti Bernardi* in the context of English metaphysical poetry in the seventeenth century, since no translated debate poems other than the *Shengmeng ge* can be found in imperial China.

Keywords: Jesuit literature in the late Ming *Shenmeng ge*
Sino-Western literary relations Giulio Aleni debate poetry
history of translation in China

徵引書目

- 方以智：《物理小識》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 戈寶權：《中外文學因緣——戈寶權比較文學論文集》，北京：北京出版社，1992年。
- 王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1996年。
- 左丘明：《左傳》，收入阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1983年。
- 白居易：《白居易集》，臺北：里仁書局，1980年。
- 列禦寇撰，張湛注：《列子（及其他一種）》，北京：中華書局，1985年。
- 艾儒略：《三山論學記》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 譯述：《聖夢歌》，崇禎十年版之抄本，現藏巴黎法國國家圖書館，古朗氏編號：6884。
- 譯述：《聖夢歌》，崇禎十二年絳州版，現藏梵蒂岡圖書館，編號：Borg Cin 3364。
- 何棟如：《夢林玄解》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第70冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 吳訥：《文章辨體》，收入徐中玉主編：《傳世藏書·集庫·文藝論評》第1冊，海口：海南國際出版中心及城成文化出版公司，1996年。
- 利瑪竇：《天主實義》，收入李之藻輯：《天學初函》，臺北：臺灣學生書局，1965年。
- 吳靜宇：《金剛經釋密》，臺北：正一善書出版社，出版年不詳。
- 李九功：《慎思錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第9冊，臺北：臺北利氏學社，2002年。
- 李九標等記：《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊，臺北：臺北利氏學社，2002年。
- 李爽學：《中西文學因緣》，臺北：聯經出版事業公司，1991年。
- ：〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》，臺北：洪葉文化公司，2004年。
- ：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》，臺北：中央研究院及聯經出版事業公司，2005年。
- 沈弘、郭暉：〈最早漢譯英詩應是彌爾頓的《論失明》〉，《國外文學》2005年第2期，頁44-53。
- 沈既濟：〈枕中記〉，收入汪辟疆校錄：《唐人小說》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 孟儒望述：《天學略義》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 金文京：〈東亞爭奇文學初探〉，收入張伯偉編：《域外漢籍研究集刊》第二輯，北京：中華書局，2006年。
- 阿羅本等譯：《一神論》，收入翁紹軍注釋：《漢語景教文典詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995年。

- 周理：《夢語摘要》，收入《嘉興大藏經》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 《周禮》，收入阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1983年。
- 姚小鷗：〈成相辭雜考〉，《文藝研究》2000年第1期，頁88-99。
- 思高聖經學會譯釋：《千禧版聖經》，臺北：思高聖經學會出版社，2000年。
- 段克己：〈張信夫夢庵〉，收入段克己、段成己著：《二妙集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第1365冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 胡曉真：《才女徹夜未眠——近代中國女性敘事文學的興起》，臺北：麥田出版，2003年。
- 夏伯嘉：〈宗教信仰與夢文化〉，《歷史語言研究所集刊》第76本第2分，2005年6月，頁209-248。
- 徐昌治編：《聖朝破邪集》，收入周弭方編校：《明末清初天主教史文獻叢編》第2-4冊，北京：北京圖書館出版社，2001年。
- 高一志：《天主聖教四末論》，明崇禎丙子年絳州刻本，現藏巴黎法國國家圖書館，古朗氏編號：6857。
- ：《譬學》下卷（崇禎六年刻本），梵蒂岡圖書館館藏，編號：Borg. P. F. Chinese 324(26)。
- 馬祖毅：《中國翻譯史》上卷，長沙：湖北教育出版社，1999年。
- 梁望惠：〈上帝、撒旦與約伯：信心的挑戰〉，2006年7月10日。網址：<http://ce.fhl.net/liang/laz/laz-003.htm>。
- 莊周撰，郭象註，林希逸口義：《南華經》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 陳才宇：〈中古英語辯論詩述評〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第33卷第1期，2003年1月，頁119-124。
- 曾陽晴：《唐朝漢語景教文獻研究》，臺北：花木蘭文化工作坊，2005年。
- 遂欽立校注：《陶淵明集》，臺北：里仁書局，1985年。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005年。
- 《新標點和合本聖經》，香港：香港聖經公會，1988年。
- 楊勇：《陶淵明集校箋》，臺北：中國袖珍出版社，1970年。
- 聖德肋撒：《內心的城堡》(*The Interior Castle*)，收入Phil Cousineau主編，宋偉航譯：《靈魂考》(*Soul: An Archeology*)，臺北：立緒出版公司，1994年。
- 路英編：《釋夢考——中國古代占夢迷信剖析》，北京：中國民族攝影藝術出版社，2002年。
- 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入高楠順次郎、渡邊海旭主編：《大正新脩大藏經》第8冊，東京：一切經刊行會，1934年。
- 廖肇亨：〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，「聖傳與詩禪：中國文學與宗教國際學術研討會」發表論文，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月10-11日。
- 熊士旂初稿，張焯補：《張識傳》，巴黎法國國家圖書館藏抄本，古朗氏編號：1098。
- 《熙朝崇正集》（《閩中諸公贈泰西諸先生詩初集》），收入吳相湘編：《天主教東傳文獻》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：北京文物出版社，1978年。

- 褚斌杰：《中國古代文體概論》增訂本，北京：北京大學出版社，1990年。
- 劉文英、曹田玉：《夢與中國文化》，北京：人民出版社，2003年。
- 潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，臺北：基督教橄欖文化基金會／聖經資源中心，2002年。
- 《醒迷篇》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第9冊，臺北：臺北利氏學社，2002年。
- 錢鍾書：〈漢譯第一首英語詩《人生頌》及有關二三事〉，《七綴集》，臺北：書林出版公司，1990年。
- 龍華民：《靈魂道體說》，梵蒂岡圖書館藏明刻本，編號：Borg. Chinese 350 [19]。
- 韓霖：《鐸書》，收入鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，臺北：方濟出版社，1996年。
- 鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第12冊，臺北：臺北利氏學社，2002年。
- 、孫尙揚：《一八四〇年前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004年。
- 吉田忠：《イエズス會士關係著譯書基礎研究》，仙台：東北大學出版社，1988年。
- 岡本さえ：《近世中國の比較思想：異文化との邂逅》，東京：東京大學東洋文化研究所，2000年。
- Ackerman, Robert W. "The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity." *Speculum* 37.4 (Oct. 1962): 541-565.
- *Backgrounds to Medieval English Literature*. New York: Random House, 1966.
- Aquinas, Saint, Thomas. *Summa theologiae*. In *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. Ed. Anton C. Pegis. New York: Modern Library, 1948.
- Raby, F. J. E. *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." In *Walter Benjamin: Selected Writings*. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Benveniste, Emile. *Problems in General Linguistics*. Trans. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables Fla.: University of Miami Press, 1971.
- Bernard of Clairvaux, Saint. *Sermo super Cantica Cantorum*. In *Sancti Bernardi Opera Omnia*, Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot and H. M. Rochais. Vol. 1. Rome: Editiones Cistercienses, 1957-1980.
- Bernard, Henri "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique. Première partie: depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la Mission française de Pékin, 1514 -1688." *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-57, 309-388.
- Bernard, Saint. "De tribus inimicis hominis, carne, mundo, et diabolo." In *Patrologia cursus completes, Series Latina*. Ed. J.-P. Migne Vol. 184. Paris: J.-P. Migne, 1844-1864.
- Bossy, Michel-Andre, ed. and trans. *Medieval Debate Poetry: Vernacular Works*. New York and

- London: Garland, 1987.
- Chan, Albert. "Two Chinese Poems Written by Hsü Wei 徐渭 (1521-1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607)." *Monumenta Serica* 44 (1996): 317-337.
- . *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV*. New York: M. E. Sharpe, 2002.
- Chaucer, Geoffrey. *Canterbury Tales*. In *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. Ed. N. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Conlee, John W., ed. *Middle English Debate Poetry: A Critical Anthology*. East Lansing: Colleagues Press, 1991.
- Derrida, Jacques. "Des Tours de Babel." In *Difference in Translation*. Ed. and trans. Joseph F. Graham. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Dudley, Louis. "The Grave." *MP* 11 (1913-1914): 429-442.
- Eliade, Mircea, ed. *Essential Sacred Writings from Around the World*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.
- Frapplier, Jean. *La poésie lyrique française aux XII^e siècle: les auteurs et les genres*. Paris: Centre de documentation universitaire, 1960.
- Gabáty, Thomas J., ed., *Medieval English Literature*. Lexington, Mass: D. C. Heath and Company, 1984.
- Gordon, R. K., ed. and trans. *Anglo-Saxon Poetry*. London: J. M. Dent and Sons, 1962.
- Gregory the Great. *Dialogues (Dialogi)*. Ed. Adalbet de Vogüé. Paris: les éditions du Cerf, 1978-1980.
- Hanan, Patrick. *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Hanford, James Holly. "The Debate of Heart and Eye." *Modern Language Notes* 26.6 (June 1911): 161-165.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Hedberg, Betty Nye. "The Bucolics and the Medieval Debate." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 75 (1944): 47-67.
- Heningham, Eleanor Kellogg. *An Early Latin Debate of the Body and Soul Preserved in MS Royal 7 A III in the British Museum*. New York: Published by the author, 1939.
- Jackson, W. T. H. *Medieval Literature: A History and a Guide*. Jackson: University Press of Mississippi, 1974.
- Janauscek, L. *Bibliographia Bernardina*. Rome: Jaccobuum, 1587.
- Jeanroy, Alfred. *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge*, 3rd ed. Paris: Champion, 1925.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981.
- Krapp, George Philip, ed. *The Soul's Address to the Body*. In *The Vercelli Book*. The Anglo-Saxon

- Poetic Record, II. New York: Columbia University Press, 1932.
- Kruger, Steven F. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Lambdin, Robert Thomas and Laura Cooner Lambdin, eds. *Encyclopedia of Medieval Literature*. Westport: Greenwood Press, 2000.
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900-1937*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1995.
- Lippiello, Tiziana, and Roman Malek, eds. "Scholar from the West": *Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Nettetal: Stetyler Verlag, 1997.
- Lowes, John Livingston. "Classical Eclogue and Mediaeval Debate." *The Romanic Review* 2.1 (1911): 16-31, 2.2 (1911): 129-143.
- Marvell, Andrew. "To His Coy Mistress." In M. H. Abrams et al., eds., *The Norton Anthology of English Literature*. 4th ed. Vol 1. New York: W. W. Norton, 1979.
- "A Dialogue Between the Soul and Body." In *The Norton Anthology of English Literature*. Ed. Abrams, et al., 4th ed. Vol. 1. New York: W. W. Norton, 1979.
- Matlock, Wendy Alys. *Irreconcilable Differences: Law, Gender, and Judgment in Middle English Debate Poetry*, Ph.D. diss. Ohio State University, 2003.
- Menegon, Eugenio. *Un solo Cielo: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina*. Brescia: Grafo, 1994.
- Norberg, Dag. *An Introduction to the Study of Medieval Latin Versification*. Trans. Grant C. Roti and Jacqueline de la Chapelle Skubly. Ed. Jan Ziolkowski. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004.
- Ong, Walter. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. 1953; rpt., Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Over, Raymond Van, ed. *Sun Songs: Creation Myths from Around the World*. New York: New American Library, 1984.
- Owen, D. R. G. *Body and Soul: A Study on the Christian View of Man*. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. 2 vols. 1932-1934; rpt., San Francisco: Chinese Materials Center, 1976.
- Querela, sive, Dialogues Animae et Corporis Dammati, quem aiunt S. Bernardum Composuisse. Ex vetusto Codice descripta*. Londini: Ex officina N. O. sumptibus Leonardi, 1613.
- Raby, F. J. E. *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*. 2nd ed. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1957.
- Reed, Jr., Thomas L. *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution*. Columbus and London: University of Missouri Press, 1990.
- Ricci, Matteo. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Ed. Pasquale M., D'Elia, S. I., *Fonti Ricciane*. Vols. 1, 2. Rome: La Libreria dello stato, 1942.
- Robinson, F. N., ed. *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1957.

- Sachs, Hans. *Ein Kampfgespräch zwischen Wasser und Wein*. In Adelbert von Keller and Edmund Goetze, eds. *Hans Sachs Werke*. Vol. 4. New York: G. Olms, 1982.
- Simon, Sherry. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London: Routledge, 1996.
- Sommerfeldt, John R. *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1991.
- Swedenborg, Emanuel. *The Last Judgment in Retrospect: From De Ultimo Judicio, et de Babylonia destructa*. Ed. and trans. George F. Dole. West Chester: Swedenborg Foundation, 1996.
- Temple, William. *Nature, Man and God: Being the Gifford Lectures Delivered in the University of Glasgow in the Academic Years, 1932-1933 and 1933-1934*. London: Macmillan, and Co., 1935.
- Trapp, J. B., Douglas Gray, and Julia Boffey, eds. *Medieval English Literature*. New York : Oxford University Press, 2002.
- Varnhagen, Hermann. Review of Gustav Kleinert, "Ueber den streit zwischen leib und seele. Ein beitrage zur entwicklungsgeschichte der Visio Fulberti." Halle a. S. 1880. Dissertation. 76 s. 8. *Anglia* 3 (1880): 569-581.
- "Zu dem streitgedichte zwischen drossel und nachtigall." *Anglia* 4 (1881): 207-210.
- Vulgate, The. Website: <http://www.latinvulgate.com/verse.aspx?t=1&b=9&c=5>
- Wheelwright, Philip Ellis, ed. and trans. *Aristotle: The Way of Philosophy*. New York: Macmillan College Publishing Company, 1960.
- Wright, Thomas, ed. *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*. London: Printed for the Camden Society by John Boyer Nichols and Son, 1841.
- Yates, Frances A. *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Yu, Anthony C. *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber*. Princeton: Princeton University Press, 1997.