

但丁、喬叟與“山上寶訓”

Dante and Chaucer on “The Sermon on the Mount”

(美) 謝大衛

David JEFFREY

作者簡介

謝大衛，美國貝勒大學文學與人文學教授

Introduction to the author

David JEFFREY, Professor of Literature and Humanities, Baylor University, USA.

Email: David_Jeffrey@baylor.edu

Abstract

The Sermon on the Mount is universally regarded as the core of the ethical teachings of Jesus, and in it, the Beatitudes, whether in the version found in Mathew or Luke, as the paradoxical key to that ethic. As such, the Beatitudes have attracted Christian poets for many centuries, none more notably than Dante and Chaucer, the two greatest medieval European poets. Of the two, Dante makes less frequently overt textual use of the Sermon on the Mount, including the Beatitudes, since established virtue-ethic in which, in his poem, the purgation of personal sins left incomplete in the world may be imagined as being satisfied after death. Chaucer, by contrast finds in the Sermon on the Mount a key to moral appropriation of Scripture for personal and social action in this present life. This key portion of Jesus' teaching is for him a kind of exegetical cornerstone in terms of which all of Scripture finds its focus, and its resolution, in the readers' identification with repentance, self-effacement, and following the ethical example of Jesus.

Keywords: Dante, Chaucer, Sermon on the Mount, Beatitudes

對比但丁（Dante）和喬叟（Chaucer）對耶穌“山上寶訓”^①的解讀，我們可以一窺古代晚期到宗教改革期間產生的、最為顯著的“情感轉移”（sensibility shift），這與《聖經》在基督教教育中的地位相關。如果上面這個說法聽上去有點驕傲自大，請您稍安勿躁，我們這就盡力趕上《煉獄》第十二章中的但丁和維吉爾（Virgil），他們正行走在煉獄的第一層裡：

我們轉身向那裡走去時，聽到唱“謙和的人有福了”
（Beati pauperes spiritu）的聲音，唱得那樣美妙不可言傳。
啊，這裡的各個入口和地獄裡的那些入口多麼不同啊！因為這裡是由歌手伴隨著進去，那下面則是由劇烈的哭聲伴隨著進去。^②

* 本文英文選自《跨越時代的“山上寶訓”》（*The Sermon on the Mount Through the Centuries*）一書，經作者及出版社同意譯為中文。[The English article is from Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen, and Stephen Spencer, eds., *The Sermon on the Mount Through The Centuries* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007), 81-108. Copyright has been given by the publisher and author.]

^① “山上寶訓”（Sermon on the Mount），又譯“登山寶訓”，載於《馬太福音》第5-7章。《馬太福音》5:3-10及《路加福音》6:20-23通常被人們稱為“八福”（Beatitudes，天主教譯為“真福八端”）。具體內容為：“心靈貧窮的人有福了！因為天國是他們的。哀憫的人有福了！因為他們必得安慰。謙和的人有福了！因為他們必承受土地。飢渴慕義的人有福了！因為他們必得飽足。憐憫人的有福了！因為他們必蒙憐憫。清心的人有福了！因為他們必得見上帝。締造和平的人有福了！因為他們必稱為上帝的兒子。為義受迫害的人有福了！因為天國是他們的。”（太5:3-10）因本文作者的立場為基督教新教立場，譯文選用基督教新教學術語。如無特殊說明，譯文中的《聖經》譯本皆為和合本修訂版。【譯注】

^② 原文中但丁作品均引自 Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, translated and commented by Charles S. Singleton, 6 vols. (Princeton: Princeton University Press, Bolingen Series 30, 1973), 3.128. 除特殊標注，但丁作品的譯文均取自田德望先生譯本。參但丁：《神曲·煉獄篇》，田德望譯，北京：人民文學出版社，1997年，第139頁。[A. Dante, *The Divine Comedy: The Purgatory*, trans. TIAN Dewang (Beijing: People's Literature Publishing House, 1997), 139.]

就這樣，但丁與維吉爾一起，“如同駕著牛鞅子的牛似的並排而行”（12.1），他想起了不久前剛去過的地方。現在他的雙足滑過地面上的馬賽克，上面的圖像有如陵墓中的喪葬死亡象徵（memento mori）。他低頭看著那些因驕傲而墮入深淵之人的形象紛紛飛逝而過，抬頭突然看到一幅截然不同的畫面：一位“美麗的造物，身穿白衣，面如閃爍的晨星”（12.88-90）。這是掌管煉獄第一層的“謙和天使”（Angel of Humility）。他繼續沿臺階向上時，身上的負擔突然減輕。隨著他逐層向上攀登，原罪帶來的重負和汗跡也通過《馬太福音》“八福”中的六福逐步減輕。至煉獄山頂，在至善上帝的安排下，但丁得到祝福，如那些“得遮蓋其罪的人”一般（《詩篇 32:1》，《煉獄》29:3）。最終，他在貝雅特麗齊（Beatrice）身上，重新看到了至真圓滿的祝福景象。

女真福（Beata）/ 八福（Beatitudo）/ 貝雅特麗齊^①

眾所周知，但丁在朝聖之旅的《煉獄篇》中引用了《馬太福音》版“八福”。據傳，但丁作品中的《聖經》用典多達 570 處（主要在《神曲》中），《煉獄篇》只包含了一小部分，但對很多現代人而言，這卻是但丁引用《聖經》的最佳範例。此外，這是但丁將“山上寶訓”融入其詩性神學之內的不多例證之一。

《神曲》的讀者知道，但丁的思想一方面來自古典詩歌和哲學，另一方面受經院哲學和教會禮儀影響。彼得·霍金斯（Peter Hawkins）指出，總體來說，但丁習慣直接閱讀《聖經》，並不參考任

^① Beata，“女真福”，拉丁文詞彙，指天主教傳統中的楷模型女性基督徒。Beatitudo，英文為 beatitude，“八福”或“真福”。此處作者試圖指出其與貝雅特麗齊名字的詞源相似之處。參見輔仁神學著作編譯會：《神學詞典彙編》，上海：天主教上海教區光啟社，2007 年，第 97 頁。【譯注】

何注釋。^①即便如此，但丁仍是在一個解經和神學思考活躍的處境下閱讀《聖經》，當時有一些《聖經》注釋本以及湯瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的《金鏈》（*Catena Aurea*）類的注釋集。但是，但丁的《聖經》用典晦澀難懂，相互間無甚關聯，甚至在引用“八福”時也套入禮儀詩篇和聖歌，與詩歌和視覺藝術中的典故聯繫在一起。因此，我認為比較明智的做法是，我們不能假設但丁想把“山上寶訓”文本當做一種倫理原則。我認為約翰·弗雷切羅（John Freccero）很正確地觀察到了一點：“重大啟示主觀地降臨在朝聖者身上……在迷霧彌漫的景色中”，是藏在懷舊、回憶或遐想之下的碎片。^②

對但丁《聖經》用典的分析表明，禮儀佔據了主要部分：按出現頻率的高低順序排列，他的用典主要來自《詩篇》、《雅歌》、《以賽亞書》、《耶利米書》、四福音書、保羅書信和《啟示錄》。毫不奇怪，《地獄篇》引用《聖經》的次數最少。但令人驚訝的是，《煉獄篇》在整部《神曲》中對《聖經》的引用最為豐富，有 30 處直接引用，約 40 處轉引。^③

但丁在《煉獄篇》中對“八福”的引用顯得不同尋常，因為其引用順序會令人想到《聖經》場景。並且，它們被系統性地融入一個有序的精神朝聖之旅，甚至有些類似波納文圖拉（Bonaventura）的《心向上帝的旅程》（*itinerarium mentis in deum*）。在這個意義上，

^① Peter S. Hawkins, *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 14, 37-38. 在另外的文章中霍金斯提到，“作者對拉丁文《聖經》的引用表明，在細微的語言層面，作者試圖用《神曲》改寫《聖經》。”見 Peter S. Hawkins, “Dante and the Bible”, in *The Cambridge Companion to Dante*, ed. Rachel Jacoff (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 128.

^② John Freccero, *Dante: the Poetics of Conversion*, ed. Rachel Jacoff (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1986), 210.

^③ John A. Scott, *Understanding Dante* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), 299; 另參 Hawkins, 36, 42-43.

我們可以說這些用典對詩歌本身的結構或形式有所貢獻。^①而詩作本身的結構更接近於波納文圖拉，不是《聖經》式的。波納文圖拉作品的開篇是默想聖方濟各（St. Francis）在阿維納山（Mount Alverna）所經歷的異象。在但丁的《神曲》中，有七位象徵著苦修不同階段和要素的天使，但波納文圖拉的作品中，聖方濟各所見的僅有一位六翼天使撒拉弗（Seraph），這一形象的《聖經》依據是先知以賽亞所看見的異象（賽 6:1ff）。但是，波納文圖拉的描述幾乎和但丁的完全一致：

凡想上升至上帝那裡的人，都須陶冶上述六種自然官能以擺脫扭曲本性的罪惡，[運用通過象徵神學、本然神學、神秘神學所獲得的真知]……最後通過對真理的注視而集中精神，並通過集中精神而逐步上升，直至那能看見眾神之神的上帝的最高山——錫安。”^②

和但丁一樣，波納文圖拉的目標是至福的境界。這種至真的福分只能通過體驗恩典才能獲得，而恩典需通過施行美德而獲得（即四種基本美德和三種神學美德），以白白賜予的恩典（*gratia gratis data*）為標誌，即添加七種聖靈的恩賜，早在聖奧古斯丁時代起就比喻為七德（*Breviloquium*，《簡言》5:5）。即便這不是受到余格（Hugh of St. Victor）之“五類說”的影響，也是但丁筆下七層教育階梯

^① See Anne Maria Chiavacci Leonardi, “Le beatitudini e la struttura poetica del “Purgatorio,” *Giornale storico della letteratura italiana* 141 (1984), fasc. 513, 1-29, esp. 7-8, 24. Also Christopher Kleinhenz, “Dante and the Bible: Biblical Citation in the Divine Comedy,” in *Dante: Contemporary Perspectives*, ed. Amilcare A. Iannucci (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 74-93; and, though less usefully for present purposes, *Dante e la Bibbia: Atti del Convegno Internazionale promosso da <Bibbia>*, a cura di Giovanni Barblan (Firenze: Leo S. Olshki Editore, 1988).

^② *Itinerarium* 1.7-8. 中文譯文參見 <http://aizhimen.com/book/cnbook1/bookfulltext.php-nid=319.htm#6189>。【譯注】

(scala) 的原型。^①但是但丁筆下的這些美德並不是按照《馬太福音》中“八福”的順序排列，因此，我們很難將但丁對“八福”的處理解釋為對《聖經》的注解或直接闡釋。

這其實應該是我們意料中的但丁。跟以往一樣，他在此處的反應主要是針對“神聖教義”(sacra dottrina)，而不是對《聖經》本身的思考，也正因如此，他被認為屬於典型的經院派(參見湯瑪斯·阿奎那《神學大全》1.1)。比如，阿奎那和波納文圖拉將“八福”放在培養習慣和美德的討論之中來處理。“八福”緊跟在阿奎那對道德和學術美德的區分之後，並且在討論基本美德和神學美德之後作為這些美德的分支來討論。(在有關“八福”的四個論題之後，阿奎那說明了聖靈的恩賜。)^②我們這些專注於“山上寶訓”闡釋歷史的讀者也許會對此不屑一顧，但實際上，在釋經史中早已有這種美德的“層次階梯”。但丁應該熟稔其中某些部分，又或是來自阿奎那的《金鏈》那類百科全書式的《聖經》注釋書。如果這種說法成立，但丁就不會忘記聖奧古斯丁在《上帝之城》裡將哲學思考中的至善和《聖經》中的“恩典”(blessedness)聯繫在一起；他也一定不會忽略克里索斯托(John Chrysostom)將耶穌向門徒講

^① Augustine, *Breviloquium*, trans. Erwin Esser Nemmers (London: Herder, 1946), chap. 6. 餘格(Hugh of St. Victor, 1096-1141)的著作《論“七”之五種類》(*De quinque septenis*)根據教義結果將與“七”有關的傳統主題(如七重罪、七種聖靈果子等)均細分為五組，其中“八福”被描繪成治癒“七重罪”的良藥。Erich Loos 對此討論頗多，見Erich Loos, “Die Ordnung der Seligspreisungen der Berpredigt in Dantes Purgatorio,” in Hans Rheinfelder, Pierre Christophorov and Eberhard Müller-Bochat, eds., *Literatur und Spiritualität: Hans Skommodau zum siebzigsten Geburtstag* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1978), 153-164. 餘格的理論與《以賽亞書》11:1-3 和新約中的聖靈的七個禮物相關，也可參考Etienne Gilson, *Dante and Philosophy* (New York: Harper, 1949), 2-16.

^② 這也與上文提到的余格(Hugh of St. Victor)的作品有關。參見Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1-2, article 69.1-4. 我所引用的拉丁文本是多明尼克版(Dominican edition): Nicolai, Sylvii, Billuart and C.-J. Drioux, *S. Thomae Aquinaatis Summa Theologica*, edito septima (Barri, Roma 1856; 1873), 8 vols. 本文英文翻譯參照了後來一個版本: Blackfriars edition (London: Eyre and Spottiswoode, 1980).

話時的那座山解釋為一個比喻，象徵著“那位教導者，一如那聽到上帝公義之人，必須站在屬靈美德的高處。”^①他也一定會注意到奧古斯丁在《馬太福音》注釋中將“七重恩典”與“聖靈的七種形式”相聯，因為在《以賽亞書》中早已有“主在山上的寶訓”（*De Sermo Domine in Monte*）之類的字眼。但是，另一種可能是，奧古斯丁的老師安波羅修（Ambrose）和拉克坦奇烏斯（Lactantius）就是用此方式解釋“八福”的。在這些4世紀早期的神學家們看來，耶穌的美德倫理不僅僅是被看為一種完美的倫理觀，更多的是其與羅馬，尤其是斯多葛主義的美德觀截然相反——尤為重要的，也是拉克坦奇烏斯曾堅持的很著名的一點是，基督教的“八福”美德能夠為婦女和兒童所踐行。^②

我們暫且先不談這些譜系因緣，但我們必須承認但丁明顯受到教父和中世紀潮流的影響，將“八福”（或者更廣義上來說是“山上寶訓”）置於一個以護教為目的的美德對比研究語境之中。這種語境化的處理在中世紀成為對《馬太福音》和《路加福音》所記載的耶穌話語的程式化閱讀方式。在這種理解中，“八福”絕不是指什麼“快樂生活態度”，而是追求完美的基督徒所必須持守的紀律、應培育的心靈習慣和最嚴苛的苦修（*askesis*）或淨化過程。《馬太福音》的“山上寶訓”中，“八福”中有五項被用來提倡實踐美

^① 轉引自 Thomas Aquinas, *Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels, Collected out of the Works of the Fathers*, trans. John Henry (Cardinal) Newman, 4 vols. (London: Parker, 1841; rep. The Saint Austin Press, 1997), 1.1146. 有關奧古斯丁論述《以賽亞書》（《馬太福音》5:10）的部分參見第 157 頁。

^② 將“八福”與羅馬的美德觀對比在當時很常見，比如 Lactantius, *Divine Institutes* 5.9.1; 5.15.1.（此書較好的英譯本參見 Anthony Bowen and Peter Garnsey, Liverpool: Liverpool University Press, 2003, 297ff. 後來這種對比被安波羅修採用，參見 Ambrose, *Exposition of the Holy Gospel According to St. Luke*, trans. Theodosia Tomkinson (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2003), 5.49-63; 76 (pp. 174-82). 現代對婦女和兒童的討論參見 Leonardi, 7-8 and in Patrick Boyde, *Human Vices and Human Work in Dante's Comedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 110, 其中博爾德（Boyde）的討論是直接針對《馬太福音》的。

德，以糾正罪惡。“貧窮的人有福了”反對的是驕傲，於是我們有了謙和天使。同樣，“憐憫”（merciful）針對的是“妒忌”（Envy，《煉獄篇》15.38），“和平締造者”（peacemaker）針對的是“憤怒”（Anger，《煉獄篇》17.68-69），“清心”（Pure in heart）針對的是“貪欲”（Lust，《煉獄篇》27.8）等等。但是在但丁的作品中，最終的誠命很明顯（儘管是心照不宣地）是所有誠命中最讓人膽怯的一條：“所以你們要完全，如同你們的天父是完全的。”（太 5:48）他並未試圖說明在現實生活中此類完全如何有可能實現。^①雖然但丁所繼承的關於煉獄的教義基本與“山上寶訓”無關（太 5:25-26 在主流傳統中常被置於邊緣，甚至週邊），但這一教義早就存在，與保羅有關恩典教義的權威性解讀有關（如林前 3:11-15），與其他一些耶穌話語有關（尤其是太 12:32）。^②此外，關於煉獄的教義不斷發展，到後來“八福”主要是為了消除與之相對的邪惡，被寓意解釋為達到最終美德所需的一個冥想、內化的完成過程。經過“聖事的恩典”（sacramental grace）之澆灌，他們的實踐就變為一種神秘的預備，為只有在來世才有可能徹底實現的“八福”做準備。“八福”中但丁沒有提到的那一福（拉丁文《武加大譯本聖經》中的第二福：“謙和的人有福了，因為他們必承受土地。”[太 5:5]）很明顯與今世關係密切，並不關注來世，也因此沒有被但丁提及。基於同樣的原因，但丁將第四福“飢渴慕義的人有福了”（太 5:6）分開在兩個不同的部分引用（《煉獄》22.6; 24.151-154）。

^① 阿奎那沒有解釋《馬太福音》5:48。

^② 討論《馬太福音》12:32 時經常被引證的名家包括 Isidore of Seville, *De ordine creaturae* 14.6; Augustine, *De Civitate Dei* 21.24; Gregory the Great in his *Dialogues* 4.39。討論死後煉獄問題常常會指向《哥林多前書》3:11-15，比如 Ambrose, *Commentarium in Amos*, Augustine (on Ps. 37), Gregory and Aquinas, *Contra Gentes* 4.91。較為現代的觀點參見 Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

因此，我們在此有必要強調的是，但丁在詳解一個“神秘詮釋”（*anagogicus mos*）時，將《聖經》典故放在了第二位。很明顯，他所關注的是一種類似神秘文學的極度個人化的東西。^① 詩人但丁認為，正是他自己的個人意識使得詩學和神學完美結合並得以清晰呈現。像在很多神秘文學中一樣，讀者作為週邊的聽眾，不僅僅見證著懺悔和歸信，更見證著預言。在但丁的作品中，預言是一個很有力量的詞彙，而且在《煉獄篇》中尤其如此。正如桃樂西·塞耶斯（Dorothy Sayers）所堅持的觀點：對於深受神學薰陶的讀者來說，《煉獄篇》是《神曲》三部曲中最有力的部分。但是，這些用典對我們理解“山上寶訓”並無幫助。確實，即便我們可以說但丁在《煉獄篇》中所引用的“山上寶訓”是他長久思考過的《聖經》段落，卡爾·沃斯勒（Karl Vossler）的評論卻不無道理：“任何一位但丁的讀者在看到他對《聖經》的引用、回憶和指涉之後，無疑會驚訝詩人引用《聖經》的次數如此多，也會奇怪《聖經》對其藝術重要性的影響如此微不足道。”^② 但是這並不重要，因為在那個領域，正是詩性想像本身才能使我們“身心純潔，準備上升到群星。”^③

天恩（blessedness）與社會美德

傑佛瑞·喬叟（Geoffrey Chaucer）欣賞但丁，但是看不起詩歌。在喬叟的《坎特伯雷故事集》中，朝聖嚮導並不是維吉爾或者其他任何一位令人尊崇的古羅馬詩人，而是一位吵鬧、笨拙的啤酒店老

^① 參見塞耶斯（Dorothy Sayers）認為《神曲》“既具有強烈的個人情緒，又具有濃厚的公共氣息”（2.42）。我認為如果與喬叟比較，但丁明顯表現出更強的、壓倒一切的詩人、人物角色之個人意識。

^② Karl Vossler, *Medieval Culture: An Introduction to Dante and His Times*, 2 vols. (New York: Frederick Ungar, 1929; repr. 1966), 2.100.

^③ 但丁：《神曲·煉獄篇》，第464頁。

闊，他對詩歌和神學感覺遲鈍。同時，喬叟的敘述者雖然像但丁一樣有意等同作者本人，但其敘述聲音卻遠不止一個，許多不同聲音的虛構敘述者紛紛講述自己的故事，甚至有時冒冒失失的幾乎要中斷敘述。“各色人用各色的方式說話”（比如《管家故事》的“開場語”、《律師的故事》、《商人的故事》、《梅利比的故事》的“開場語”等等）成為一個不斷重複的母題，反覆出現在一些場景中。同樣的場景倘若出現在但丁的《神曲》中，但丁、維吉爾、貝雅特麗齊或者聖伯納德會用同一種冷靜、權威的聲音給予教導，這樣朝聖者們才能以一種安靜、有序的方式繼續前行。

不過這兩部偉大作品卻在結構上表現出更多相似性而非僅僅是差異。兩首長詩都與大齋節（Lent）或復活節（Easter）有關；在寫作意圖和主題發展上都具有明顯的贖罪特徵。^①中世紀朝聖敘事大都採用線性結構，象徵著從“世俗之城”（*civitas terrena*）過渡到“天國之城”（*civitas aeterna*）。這種比喻取自《聖經》注釋，而且其所用概念均來自奧古斯丁的名著《上帝之城》。此外還有一個更深層的意義，這兩部作品的目的都是為了與上帝“相通”（*communion*），這不僅是一個主題，更是詩人自身的強烈願望。

然而，即便在我們考慮這些看似合理的相似性之時，我們總會看到，喬叟作品中有一些刻意的延異，而且他引用《聖經》文本之處更為引人注目。篇幅所限，在此僅舉出其中幾點。首先，喬叟更為直接地調用了雙城母題（倫敦、桑斯瓦克象徵著塵世的起點，目

^① 對但丁作品中明顯的復活節背景已有很多討論，參見 Hawkins, 247-64; Guiseppe Mazotta, *Dante, Poet of the Desert* (Princeton: Princeton University Press, 1979); Dunstan J. Turner, “‘In exitu, Isreal’ ... the Divine Comedy in the Light of the Easter Liturgy,” *American Benedictine Review* 11 (1960), 43-61; 以及 John Freccero, *Dante: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965), Charles Singleton’s “In exitu Israel de Aegypto,” 102-21. 相對來說《坎特伯雷故事集》中的復活節背景受到關注較少，對此關注的有 Chauncey Wood, “The April Date as Structuring Device in The Canterbury Tales,” *Modern Language Quarterly* 25 (1964): 259-71.

的地坎特伯雷則象徵著“上帝之城”），^①這一點在故事的“字面”層面就非常清楚。而但丁的幽靈朝聖之旅始於“黑暗”（或者羅馬的陰影），終於“光明”（天國之城）。但丁的詩歌是一種特別的文體，即單個人物的夢境寓言及其在夢境中神秘升天的傳統主題。相反，喬叟的朝聖是在白天，“一群夥伴……一起去朝聖”。他們的目的地明顯是一個塵世與精神相互調和的地方——彼此間和解，與上帝和解——最終在復活節到達坎特伯雷大教堂參加復活節聖餐禮。也就是說，喬叟的朝聖突出的是一個寓言和道德編織的較世俗的現實世界，而但丁則相反，他的神秘夢境之奧秘通過面向未來的詮釋（影射死後的生命）^②而昇華。喬叟借虛構的敘述者詳細展現一群多樣化的聲音以及潛在的多變視角——不同人物因其動機不同而被塑造出來（或者扭曲）——他的詩歌眾所周知是一個多聲音文本。雖然文中大部分地方都是在庭院內以討論聚會的方式、借某人之口親自講述出來（但丁的作品則不會如此）。此外，整首詩作為一系列社會活動所傳遞的是活生生的現實生活中那種實用的政治緊迫感，其特點與但丁深思熟慮後特意內斂的想像形成極大反差。^③

^① 對於《總引》中提到的朝聖出發地和目的地的論述已有很多，但是最為明顯的例子是《牧師的故事》的開場白中將英國的復活節朝聖之旅與坎特伯雷的天國之道（*civitas aeterna*）相類比（“Parson’s Tale,” 48-51）。見 Russell A. Peck, “Number Symbolism in the Prologue to Chaucer’s Parson’s Tale,” *English Studies* 48 (1967): 205-15.

^② 從但丁的《致斯加拉親王書》（*Letter to Can Grande della Scala*）和《饗宴》（*Convivio*）中可以很明顯看到他對中世紀典型的四重釋經結構非常熟悉，喬叟也是如此。這種方法在威克利夫的《聖經》中亦可見。但是《坎特伯雷故事集》對此並無任何指涉，當然，但丁的兒子彼埃特羅（Pietro）及後來《神曲》的評論者們也不贊成以此角度閱讀但丁。

^③ E. Gilson, *Dante and Philosophy* (New York: Harper, 1949), 129-142.

也許正是因為喬叟選擇了多重聲音，而不是僅僅依靠文字的多義性（polysemeity）^①，他不可避免將《聖經》視作權威來援引。雖然這種敘述方法有點冒險，卻也有其優勢：當眾多不同的聲音最終彙聚成意義，它們形成的“集體見證”就非常有力。但是，我們也可以看到，喬叟的人物，不論是機敏還是愚鈍、樸實還是可笑，似乎有著與生俱來的天賦，能夠自然熟稔地在對話中直接引用《聖經》。很少有經院式場景或者插入語，因為這些在喬叟看來根本沒有必要。當然，在《坎特伯雷故事集》中我們能很容易看到一種極度值得懷疑的《聖經》詮釋方式，而這種解讀經常用於負面人物身上，被作者斥為畫蛇添足，是對《聖經》教義的扭曲。（與但丁相比，喬叟的情感幾乎完全是新教徒的。）

在《法庭差役的故事》中，假遊乞僧是喬叟修辭策略的典型例子，引發出一種懷疑性思考，因為遊乞僧宣稱，“以我的淺見講了一篇教義，不完全是根據聖書；因為我相信那是你們不容易懂的，所以為你們做了些解釋。”因此，他寧願教導一些“解釋”（scolia），因為畢竟

聖書的頁邊詮釋是了不起的，
因為文字有生殺之權，我們的學者們有這句話。^②

此處的意思非常明顯，在遊乞僧看來，注釋從某種意義上講比經文本本身更有意義，更具有精神價值。類似的觀點在《坎特伯雷故事集》其他地方也零星可見，而且總是通過一些品行不端的角色表

^① 但丁對詩歌中人物多重聲音的討論見 Dante, “Letter to Can Grande (7),” in *Literary Criticism of Dante Alighieri*, trans. Robert S. Haller (Lincoln: Nebraska University Press, 1973), 99.

^② 喬叟：《法庭差役的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，上海：上海譯文出版社，1983年，第147頁。[Geoffrey Chaucer, “Summoner’s Tale,” 1789-94, *The Canterbury Tales*, trans. FANG Chong (Shanghai: Yiwen Press, 1983), 147.]

達出來。^①喬叟的作品中就這樣在《聖經》與其闡釋之間形成了一種張力，這種故事虛構人物“戲劇性”的誤讀累加在一起造成了一個效果，讓真正的讀者非常懷疑故事中被歪曲和重新包裝的《聖經》引文，反而激起了他們去直接閱讀《聖經》，更明確理解《聖經》的願望。^②

喬叟對“山上寶訓”的廣泛引用可以作為其熟練運用“詮釋意義”（*sensus interruptus*）這一技巧的明證。在《管家的故事》的開場白中喬叟第一次引用了“山上寶訓”。管家是個木匠，被剛結束的磨坊主的故事激怒，認為這個故事幾乎是在誹謗和詆毀他的行業，所以他要用磨坊主同樣的低俗言辭來反抗對方的故事。

我求上帝，願他保不住他的頭！

他看見我眼中的刺，卻看不見自己眼中的梁木。^③

喬叟引用“山上寶訓”的兩個特點在此這裡一覽無餘：首先，他明顯直接引用《馬太福音》7:3-4（參照路6:41-42），讓讀者明白，管家自認為自己“熟悉經文”而且在某種程度上為了自己的目的引用了一段大家熟悉的《聖經》文本。但是管家自私下的目的在此其實是複製《聖經》所批評的錯誤做法，而我們的作者喬叟將這句話放在《馬太福音》更為寬廣的語境下，其用意是讓管家對《聖

^① 更完整的討論見 Lawrence Besserman, “Glosynge is a Glorious Thyng: Chaucer’s Biblical Exegesis,” in *Chaucer and Scriptural Tradition*, ed. David Lyle Jeffrey (Ottawa: University of Ottawa Press, 1984), 65-73.

^② 更多詳細討論參見 David Jeffrey, “Authorial Intent and the Willful Reader,” *People of the Book: Christian Identity and Literary Culture* (Cambridge and Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 167-207. 該書中文版資訊如下：謝大衛：《聖書的子民：基督教的特質和文本傳統》，李毅譯，北京：中國人民大學出版社，2005年。尤其是其中第六章《作者的意圖與讀者的固執》。

^③ 喬叟：《管家的故事》《坎特伯雷故事集》，方重譯，第77頁。[Chaucer, “Reeve’s Tale,” 3819-3920.]

經》的錯誤讀解成為一種戲劇性的反諷，讓讀者更期待下一節將出現的更好的解決方案。不論磨坊主或酒店老闆這樣的傻瓜能否做到，喬叟作品的真實“讀者”或“聽眾”完全能夠將管家使用文本的“精神”與耶穌在“山上寶訓”中斥責的律法主義做法聯繫起來。接下來，管家的報復對象——完全世俗化的劍橋神學院學生阿倫（Aleyn）——在策劃如何回擊磨坊主對他和他的同學的那種偷偷摸摸的行徑之時（他們的計畫是給磨坊主帶綠帽子），說了一句話：

法律上說，一個人在某處受損，
得在他處取得補償。^①

《聖經》讀者倘若記得喬叟在前文直接引用“山上寶訓”，那麼在此會比較警惕，或者換句話說，他們會很懷疑劍橋神學院學生提到的“法律”（law）一詞的含義。

實際的情形是，在理查二世（Richard II）時期，包括羅拉德騎士（Lollard Knights）和安妮王后（Queen Anne）的波希米亞侍臣在內的《聖經》讀者，同時都是約翰·威克利夫（John Wycliffe）在牛津大學任教期間的學生。我們也不應該忘記，王后在自己的床邊放著一本威克利夫的《聖經》譯本，每日誦讀。^②這樣的讀者會記得在《馬太福音》5:38中，耶穌提到了大家所熟悉的“復仇法”^③（*lex talionis*），但是耶穌接下來糾正了這一希伯來傳統法律：不

^①喬叟：《管家的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第82頁。[Chaucer, “Reeve’s Tale,” 4180-4182.]

^② David Lyle Jeffrey, *The Law of Love: English Spirituality in the Age of Wyclif* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 40-43 and notes. Reprinted as *English Spirituality in the Age of Wyclif* (Vancouver: Regent Publishing, 2000).

^③ 《聖經》原文是：“你們聽過有句話說：‘以眼還眼，以牙還牙。’但是我告訴你們：不要與惡人作對。有人打你的右臉，連另一邊也要轉過去由他打。”（太5:38-39）【譯注】

是按照舊法律的方式去“以眼還眼，以牙還牙”，而是勸誡自己的門徒“連另一邊也轉過去由他打。”（太 5:38-44）大家會期望神學院學生知曉這些（當然喬叟似乎暗示，不僅是劍橋神學院學生應該知道！）。此處轉引其實強化了《管家的故事》開場白中所引用的《馬太福音》7:3-4，點明了管家早已聲明的講故事動機是“一報還一報”。莎士比亞後來用這個短語作一部話劇的標題。在莎翁的劇作中，“山上寶訓”同樣引人注目。^①

喬叟提及《聖經》時多伴有轉引或直接引文，使得《聖經》引文成為一個主題或母題。因此，《坎特伯雷故事集》的特點是在每個故事前設一個開場白（依次出現）。比如在《律師的故事》中，律師在想像並宣佈自己故事的主題時，《馬太福音》5:38 再次藉這位愛炫耀的粗鄙律師之口出現：

任何人以法律加諸旁人，他自己為公正起見
也就不得不遵守；這是一句老話。^②

但是很快我們就發現自己完全被誤導了：這根本不是什麼律師的故事，而是他記憶中關於一位聖潔婦人（康斯坦斯，此名暗指“堅持”或“忠貞”之意）的故事。這位婦人正是“八福”本身的體現，她從不拘泥於律法，也不尋求復仇，而是耐心地承受自己所遭遇的一切不幸。通過在作品本身的“真實意圖”（*entente*）和作品

^① 參見 Paul A. Olson, “The Reeve’s Tale: Chaucer’s Measure for Measure,” *Studies in Philology* 59 (1962): 1-17; 以及 G. Wilson Knight, “Measure for Measure and the Gospels,” *Wheel of Fire* (New York: Meridian, 1949), 73ff. 莎翁此劇常常以此方式被討論，比如 2003 年 5 月 3 日皇家莎士比亞戲劇公司（Royal Shakespeare Theatre Company）在倫敦西區重演此劇時，《衛報》（*Guardian*）的評論文提到“莎士比亞版‘山上寶訓’之複雜性”。

^② 喬叟：《律師的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第 90 頁。[Chaucer, “The Lawyer’s Tale,” 43-46.]

使用者所採取的策略之間特意創造一種“驚悚”（*frisson*），喬叟告訴我們，在任何故事中，有意識地使用任何文本都需要有與文本篇幅相當的闡釋。此外，他將自己的故事敘述者如此放置和糾正，以便在一個主導的“作者意圖”獨立出現之時，它能夠清除誤解，或者能夠權威地糾正律法主義的教條規定。^①當然，這也與耶穌在“山上寶訓”中的做法非常相似。同時，很明顯，威克利夫和他最喜歡的前輩尼古拉斯（利爾）（*Nicholas of Lyra*）對“山上寶訓”的理解也是如此——即這是“作者意圖”的神聖宣告。^②

喬叟跟他的同代人威克利夫一樣都在恩主剛特的約翰（*John of Gaunt*）的庇護下寫作。也許我們可以說，他們至少都很關心同一件事：對錯解和曲解《聖經》憂心忡忡，希望提供一個“正確的讀法”。在遊乞僧和《法庭差役的故事》中開始嘲諷教士階層（*anti-fraternal satire*）之前，喬叟在《巴斯婦的故事》那超長的開場語中已經清晰無誤地提供了一個絕佳的《聖經》闡釋滑稽劇。到這裡，我們其實已經快得出結論了。比如，除了牧師，巴斯婦人援引《聖經》的次數比其他朝聖者都多，但她的每次引用都斷章取義，以中世紀讀者一目了然的極度曲解或者故意解構經文的方式達到一種鬧劇的效果。但是她對新舊約《聖經》的公然曲解具有一種更加狡猾的特徵。當我們看到她那些熱烈的教士追求者（尤其是遊乞僧和差役）似乎對《聖經》的熟悉程度並不比她強時，我們開始明白，這種自私自利的“注釋方式”（而不是讓文本自己說話）會成為人們所信賴的宗教權威的大問題。比如遊乞僧的說法：

^① David Jeffrey, *People of the Book*, 194-204. 另參 Chauncey Wood, “Chaucer’s Man of Law as Interpreter,” *Traditio* 23 (1967): 149-90.

^② Nicholas Lyra, *Postilla Super Totam Bibliam* (printed in Strassburg, 1492, rep. Frankfurt am Main: Minerva GmbH, Unveränderter Nachdruck, 1971). 尼古拉斯（利爾）對《馬太福音》5-7 的解釋與威克利夫一致。另參見 Douglas Wurtele, “Chaucer’s *Canterbury Tales* and Nicholas of Lyra’s *Postillae litteralis et moralis super totam Bibliam*,” in David L. Jeffrey, *Chaucer and Scriptural Tradition*, 89-107.

請聽我講哪，湯瑪斯。
我此刻雖沒有經典可查，
但我相信我們的親愛的主耶穌在這句話裡的含意，
與我們遊乞僧是有關的，
他說：“虛心的人有福了。”^①

在很明顯但正確地引用了“八福”第一福之後，法庭差役口中的假遊乞僧對神聖的“作者意圖”（*intentio auctoris*）作了一個說明，即他的“行業”或修會（毫無疑問，他堅持說，耶穌說的就是遊乞僧）與富有的人相比，其生活與福音書更為一致，而其他富人（比如他的下一個犧牲品湯瑪斯）總是不願拿出錢來滿足修士們日漸豐裕的生活需求（參《法庭差役的故事》1836-1853）。他得出的必然結論是，不論是否承擔得起，湯瑪斯必須順服於無恥的宗教欺騙，支持遊乞僧的生活（《法庭差役的故事》1854-1884）。在這個層面出現的不是“謙和天使”，而是無止境的貪婪和驕傲的罪惡，與第一福中的情況完全不同（參《法庭差役的故事》1935-1936）。有趣的是，當遊乞僧摸索著試圖從主人的短褲中尋回金子時，他尋到的不過是劈頭蓋臉的一個巨大的響屁，所有人都覺得他活該如此。甚至向他懺悔的村中主戶（他也很可能是最大的捐助人）也忍不住用與遊乞僧的曲解如出一轍的方式來幽默地引用“山上寶訓”：

你不要太激動。你是我的懺悔師；
你是世上的鹽，世上的味！^①

^① 喬叟：《法庭差役的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第150頁。[Chaucer, “The Summoner’s Tale,” 1918-1923.]

然後，為了避免有讀者認為此處引用《馬太福音》5:13 是被權威認可的，喬叟讓這位心中狂笑的主人以一種逗樂的方式琢磨這位望文生義、古板教條的遊乞僧的“問題”，即如何能找到辦法將那令人作嘔的戰利品“屁”分成 12 份，而且每一位成員都能得到相同的份額：“誰有這個本領”，他興奮地喊道：“能想出一個方式，使得幾個人平均分配一個屁，連那聲音和氣味都要分勻。”^②對這樣的髒話，書裡書外的讀者在此都有太多機會想起《馬太福音》中其餘的句子：“鹽若失了味，怎能叫他再鹹呢？”（太 5:13），然後意識到這一點對於遊乞僧所失去的精神權威來說是一個首要而且決定性的問題。反覆使用的詞彙“味”（savour）起到了必要的記憶作用。對於這些拙劣的闡釋者們來說，他們已經徹底失掉了“味”。喬叟和威克利夫一樣，在此再次表明，遊乞僧們破壞了《聖經》的權威性並且背叛了自己修會的規矩。^③

喬叟的作品中引用“山上寶訓”之處還有很多，在此無法窮舉。^④不過我們還是應該特別關注一下喬叟在下面兩個故事中所引用的“山上寶訓”：具有佈道意味的《梅利比的故事》和《牧師的故事》。《梅利比的故事》是喬叟用書中的朝聖者身份自己講的故事；《牧師的故事》是《坎特伯雷故事集》最後一個故事，而且這個故事本身就是一篇呼籲悔改的佈道文。

^① 同上，第 155 頁。[Chaucer, “The Summoner’s Tale,” 2195-2196.]

^② 喬叟：《法庭差役的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第 156 頁。[Chaucer, “The Summoner’s Tale,” 2224-2226.]

^③ 反教士階層文學（anti-fraternal literature）在 14 世紀比較盛行，而且“山上寶訓”在這些作品中的作用非常顯著。因此，但丁對遊乞僧明確的指責（《神曲·天堂篇》29.85-126）實際上與聖彼得對任何種類的教士腐敗之譴責（《神曲·天堂篇》27.55-56）一脈相承。彼得指責他們是“混在羊群中披著羊皮的殘暴的狼。”（太 7:15）但丁意義重大地引用“山上寶訓”一共兩處，此為一處（另一處在《饗宴》4.16）。喬叟對教士腐敗的攻擊比但丁更強烈（顯然也更持久），尤其是在《遊乞僧的故事》、《法庭差役的故事》和《赦罪僧的故事》中。

^④ 請參閱 Lawrence Besserman, *Chaucer and the Bible: A Critical Review of Research, Indexes and Bibliography* (New York and London: Garland, 1988), 352-353.

《梅利比的故事》的主題來自《馬太福音》5:9：“使人和睦的人有福了。”這個主題對於喬叟來說不同尋常。有證據表明，喬叟至少和威克利夫身邊的兩位騎士一樣，是一個自稱為“苦難會”（Order of the Passion of our Lord）的兄弟會成員。這一群人的目的之一是終止基督教國家之間的戰爭（尤其是英國和法國），結束教會大分裂（Papal Schism, 1378-1417）重建歐洲宮廷價值。^①到1391年，這些問題引起了一些宮廷政治風波，喬叟和他的同事們功虧一簣，他後來也因此失去了國王事務秘書的職位。^②（好戰派們並不看好那些主和派，而剛特的約翰就是一個好戰派。）此外，那時威克利夫已經失去了牛津教席並被下派到盧特沃斯（Lutterworth）教區做牧師，並在1384年主持聖餐禮時中風，之後不久去世。到1390年代，政治風雲很快積聚在威克利夫的同情者們周圍。我們通常認為喬叟的《梅利比的故事》寫於威克利夫去世之後、1394年安妮王后去世之前。^③

^① 參閱 W.T. Waugh, “The Lollard Knights,” *Scottish Historical Review* 11 (1914): 55-92. 另參 N. Jorgu, “Phillippe de Mezières et la Croisade au XIVième siècle,” *Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes* 110 (1896), (repr. London, 1973).

^② Martin M. Crow and Clair C. Olson, ed., *Chaucer Life-Records* (Oxford: Oxford University Press, 1966), 402-476. 另外一位威克利夫同情者 Phillippe de la Vache 遭遇了同樣的命運後無法承受打擊，喬叟為了勸慰他專門寫了一首著名短詩《真理》（Truth）。

^③ 《梅利比的故事》取自一個法國故事《梅利比與慎子夫人的故事》（*Le Livre de Melibee et de dame Prudence*）。這個故事又是以13世紀的一個故事為藍本，很有可能被喬叟改編後放入《坎特伯雷故事集》現在的位置。

“八福”與政治智慧

為強化故事效果，喬叟這位朝聖者在輪到他講故事時，首先使用了粗鄙打油詩格律來講述低俗肥皂劇似的傳奇故事。這個蹩腳的故事剛說了一半就被客店老闆惱怒的吼叫聲打斷，要求他用散文講故事，而且要麼“有趣”，要麼“有益”。然後朝聖者喬叟同意講一個“有益道德的故事，雖已有多人用過多種方式講過。”在這裡，喬叟再次提出“多重聲音”的原則。但奇怪的是，他並沒有繼續那些讀者已經聽過的濫用《聖經》的古怪粗俗的故事，而是用一種樸素的方式回溯到四福音書中的例子來闡釋自己的原則。在說到《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》和《約翰福音》時，他解釋道：“每一個傳福音的人講到耶穌的苦難並不完全照旁人一樣地講；可是他們的中心內容卻相同，方式不同而本質無異。”^①喬叟因此引出自己的言下之意：我的故事也是這樣。雖然他想要“比旁人多引幾句格言”，我們卻明白他自己所傳達的主旨與《坎特伯雷故事集》的總體意義並無出入。^②

《梅利比的故事》要處理的問題還是傷害與復仇。但是此處這個問題由一位智慧的化身——梅利比的賢妻慎子夫人（Prudence）解決了。慎子夫人耐心地回顧了《聖經》和經典權威之後指出，只有通過在仁恕精神指導下的寬恕和正義的行為才能在這種情形下健康地處理問題。在整首詩的關鍵部分，喬叟不時提及“山上寶訓”（比如他提到《馬太福音》7:1-2：“你們不要論斷人，免得你們被論斷。”）。但最重要的是，整個敘事方式與《聖經》和經典文本完全一致，圍繞著“山上寶訓”中的兩個關鍵主題，即“使人和

^① 喬叟：《梅利比的故事》《坎特伯雷故事集》方重譯，第269頁。[Chaucer, “Tale of Melibeus,” 2130-2142.]

^② 更完整的討論參見 David L. Jeffrey, *People of the Book*, 198-202.

睦的人有福了”和寬恕的必要性，而不是“復仇法”的原則。慎子夫人對她那一心想著復仇的丈夫梅利比說：

你明白知道，
這世上最偉大的一項事業
就是團結與和平。
因此，我們的主耶穌基督這樣對他的門徒說道，
“使人和睦的人有福，
因為他們必被稱為上帝的兒子。”^①

慎子夫人是喬叟塑造的經典調解者，她的話語在此立刻具有了一種真福的性質，同時，在其寬泛的延展意義中，相比但丁的貝雅特麗齊更多一些對話性質，更直接與政治相關聯。此處直接引用《馬太福音》5:9 則總結了慎子夫人一席話的意義，也“權威性”地宣告了她這位喬叟故事中的敘述者的意圖。故事的開頭和結論部分也表明，這代表了喬叟自己的“作者意圖”。慎子夫人的意圖在她講話的最後部分清楚地呈現：

因此我請求你應該存仁恕之心，
以換取萬能之主在最後審判日的施恩赦罪。

一如在故事中的其他地方，慎子夫人在此又一次引用了最早的經典“山上寶訓”注釋：

聖雅各在他的書簡中說：

^① 喬叟：《梅利比的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第 299-300 頁。[Chaucer, "Tale of Melibeus," 2867-2870.]

“那不憐憫人的，也要受無憐憫的審判。”^①

喬叟的聲音這時插入評論說，在她虔誠的教導下，梅利比“見她情真意摯，心中和她漸趨一致”——她的意願與基督的教訓一致——他“完全同意妻子的意見”，寬恕自己的敵人，並同他們和解。故事在最後更特意回顧了“主禱文”（《馬太福音》6:14-15）：

我們在這不完善的世上曾對上帝犯下了罪惡，
現在我們懇求他在我們臨終的一天，
還可以賜降洪恩赦免我們的罪行。
我們相信，
只要我們自己深悔所犯的罪，立願改惡從善，
上帝聖心寬厚，一定赦免我們的罪惡，
收容我們永享福澤。阿門！^②

我們看到，喬叟在借他的朝聖者人物之口佈道——這確實是一篇論題和關鍵文本明顯取自“山上寶訓”的佈道文。他在故事中解析文本的方式不是傳統上的“注解”（gloss）方式，而是援引諸多相關聖經經句，並以奧古斯丁學派方式巧妙摘引西塞羅和塞內加的名句來補充說明。這樣，《馬太福音》文本所提供的就不僅僅是一個論題，還有在反思“使人和睦之智慧”後得出的權威結論。在這種諸多智慧權威的彙編中，《聖經》中其他各處對《馬太福音》文本的經內注解（比如《雅各書》）就被賦予了僅次於耶穌話語的高級權威。使徒雅各對踐行美德的強調——在此“使人和睦”是最高

^① 喬叟：《梅利比的故事》《坎特伯雷故事集》方重譯，第305頁。[Chaucer, “Tale of Melibeus,” 3055-3058.]

^② 同上，第306頁。[Chaucer, “Tale of Melibeus,” 1883-1886.]

美德——戲劇性地體現在武士身上。他強忍自己的性子，要暴怒的客店老闆與那位令人生厭的赦罪僧親吻和好，以免毀了朝聖者們朝聖途中的團契友誼。^①

當下可以找到的喬叟譯文大都省略了《梅利比的故事》以及喬叟用來總結其偉大作品的《牧師的故事》。這在某種程度上反映了一種現代主義的偏見。也許出於類似的原因，現在也很少有人教這兩個故事，即便這樣肯定會損害《坎特伯雷故事集》在結構上的一致性。但是，《牧師的故事》在結構上與但丁的《煉獄》有某些相似。一如客店主人在朝聖之旅開始之初所要求的，這個故事不僅僅是一個“結束總結”，而且是所有故事中“最有意義、最有興趣的故事”^②。同時，它讓《坎特伯雷故事集》書內書外讀者審視自己的良心，提供了一個有關真正悔改認罪的教義問答書。喬叟筆下的牧師非常清楚地瞭解罪之社會屬性以及懺悔所具有的治癒社會之功能。畢竟，朝聖者的旅行目的就是為了通過重新回到與上帝的合一關係來獲得拯救。因為懺悔本身就是一件“說起來容易做起來難”的事情（不論出於什麼樣的目的，去坎特伯雷朝聖本身就像那位普通廚師去聖地旅行一樣，並無懺悔的意義可言），牧師正好十分關注如何區分真懺悔和假懺悔。因此，他在開頭就通過引用《馬太福音》7:20 拋出真懺悔這個話題：“所以主耶穌基督說：‘憑著他們的果子就可以認出他們來。’”^③

^① 喬叟：《赦罪僧的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第 251 頁。[Chaucer, "Pardoner's Tale," 946-968.]

^② 喬叟：《總引》，《坎特伯雷故事集》，方重譯，第 19 頁。[Chaucer, "Prologue," 28-29.]

^③ 喬叟：《牧師的故事》，《坎特伯雷故事集》，黃杲斡譯，上海：上海譯文出版社，2011 年，第 776 頁。[Chaucer, "Parson's Tale," 116].（因方重譯本沒有翻譯《牧師的故事》此部分翻譯選擇並參考了黃杲斡譯本，另“God”統一翻譯為“上帝”。【譯注】）

中世紀末典型的《懺悔手冊》(penitential manuals)^①要求信眾在對良心進行必要檢視之前，必須先依序做一個“罪”之診斷掃描，喬叟的牧師稱之為“七重罪”(Seven Deadly Sins)。在提到第二項重罪“妒忌”(Invidia)以及其治療方法時，《馬太福音》對於牧師實現自己的意圖來說至關重要。他從《馬太福音》22:37-40中有關愛的“第一誡命”(Great Commandment)入手，翻譯並詳細解釋，讓聽眾們因此而理解了“鄰居”一詞除了指“兄弟”，還指“敵人”。

根據上帝的吩咐，人應該
愛他的敵人；當然，你應當為上帝
而愛你的朋友……

然後他很自然地引用“山上寶訓”，每一句話都仔細地轉述並解釋。此處舉一例便可看出：

對仇恨和惡意，應當從心底裡愛敵人；對敵人的咒罵和惡言惡語，應當為敵人祈禱；對惡意行動，應當報之以德。基督說：“要愛你的敵人，要為咒罵你的人祈禱；也要為迫害你的人祈禱；要對恨你的人施加恩惠。”看吧，主耶穌基督吩咐我們這樣對待敵人。

^① 喬叟的《牧師的故事》常常與此類《懺悔手冊》聯繫到一起，但此種聯繫說服力不強。參閱 Siegfried Wenzel, ed., *Summa Virtutum de Remediis Anime* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1984). 我同意 Wenzel 的看法，喬叟引用《聖經》的方法非常獨特——他也許同時參考了武加大拉丁文譯本和法文譯本。鑒於喬叟的生活環境，威克利夫的《聖經》出現較晚，且在 1384 年之後堂而皇之引用威克利夫譯本可能會招致政治攻擊。Dudley R. Johnson 在其 1941 年的耶魯博士論文《喬叟與〈聖經〉》中指出，學者們似乎已形成一個共識，即喬叟大部分的引文似乎來源於一個未加注釋的《聖經》版本。

正像謙虛可以擊敗魔鬼，我們對敵人的愛也可以使魔鬼受致命傷。愛，肯定是一種藥，能清除人心中的妒忌之毒。^①

奇怪的是，像喬叟這樣明顯應該熟悉但丁作品的人^②，他所反對的妒忌應該與但丁《煉獄》中的第二層相同，但喬叟既未借用“仁慈天使”，也未用第五福：“憐憫人的人有福了”（太 5:7），而是“八福”中的最後一福：“人若因我辱罵你們，迫害你們，捏造各樣壞話譏諷你們，你們就有福了！”（太 5:11）。對與威克利夫志同道合的人來說，這是他們最喜歡的《馬太福音》經文。^③他們知道辱罵他們的人是錯的，大部分是因為妒忌。還有一些人是出於偏見，反對威克利夫及其追隨者似乎過度虔誠的做法。在《律師的故事》結束之後，客店老闆哈里·貝利（Harry Bailey）第一次請牧師為朝聖者講道的時候，他兩次輕蔑地稱他為“羅拉德派”（Lollard）。哈里這麼做只是因為教區牧師已經對他的瀆神傾向表示憂慮（《律師的故事》1170-1183）。朝聖隊伍裡最為瀆神的水手氣呼呼地打斷客店老闆的邀請，不願讓牧師講故事。

牧師的故事中提到一個問題，即憤怒（Anger）會導致精神“謀殺”或“精神屠殺”。在牧師看來這不啻於瀆神。此處文本又一次提起《馬太福音》5:21-22（還有太 6:23），在《約翰福音》中也

^① 喬叟：《牧師的故事》，《坎特伯雷故事集》，黃杲斫譯，第 798 頁。[Chaucer, "Parson's Tale," 520-530.]

^② 喬叟在多處明確提到但丁，他的《聲譽之宮》（*House of Fame*）1.499ff 可能直接借鑒了《神曲·煉獄篇》9.19-20 和 2.17-24。1372-1376 年期間喬叟在義大利生活過一段時間。《巴斯婦的故事》中討厭的老女人在講述“高貴”（真正的貴族品質）時也大量引用了但丁的《饗宴》（*Convivio*，1125-1165）。

^③ 威克利夫的追隨者們在寫作和其他場合都習慣稱羅拉德派講道者為“貧窮的人”，他們的作品中充斥著此類與“八福”有關的語彙。因此，威克利夫派在講解“主禱文”時，這種語言特色非常明顯，特別是在涉及到“聖潔”之時，因為這是在祈禱“願您的名為聖”時所應該持守的“聖潔”。參見 F.D. Matthew, *The English Works of Wyclif*, EETS, O.S. 74 (1880; repr. Millwood, NY: Krauss, 1975), 197-202.

有類似之處，最終形成了一個綜合性的分析。然而，喬叟的牧師還是將《馬太福音》放在核心的位置：

同樣，主耶穌基督對聖馬太說：“什麼誓都不可起。不可指著天起誓，因為天是上帝的寶座。不可指著地起誓，因為地是他的腳凳；也不可指著耶路撒冷起誓，因為耶路撒冷是大君王的京城。又不可指著你的頭起誓，因為你不能使一根頭髮變黑變白。你們的話，是，就說是；不是，就說不是。若再多說，就是出於那惡者。”這是基督的話。^①

這裡又一次直接引用《馬太福音》5:33-37：牧師決心引證無法反駁的權威，即耶穌自己的話語，“因為基督是真正的真理”（592）。因為“真正的真理”關乎基督的榜樣，而不僅僅是他的話語，那麼治療憤怒的方法就是但丁提到的“和睦之福”（太5:9），不是人們所想像的一種語言干預，而是一種耐心的美德，“耶穌說，這種美德使人神聖並成為上帝親愛的孩子”（600-601）。在這裡，《馬太福音》5:9與《雅各書》1:2-4很明顯糅合在一起，讓我們看出喬叟將《雅各書》看成是最好的“山上寶訓”注解。^②經文疊加是《牧師的故事》常用的解釋方式：雖然牧師在佈道文中引用了安布羅修、奧古斯丁、傑羅姆（Jerome）、格里高利（Gregory）、伊西多羅（Isidore of Seville）以及伯爾拿（Bernard of Clairvaux），但這些傳統與《聖經》本身相比明顯處

^① 喬叟：《牧師的故事》《坎特伯雷故事集》黃杲焯譯，第801-802頁。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 587-590.]

^② 這一點在其他故事中也常清晰可見。參見 John McNamara, “Chaucer’s Use of the Epistle of St. James in the Clerk’s Tale,” *Chaucer Review* 7 (1972-73): 184-193.

於第二位，而作為“上帝之律”（*Jex Dei*）和“基督之律”（*Jex Christi*）的《聖經》彙編一直是他展開陳述的主要途徑。

與威克利夫的布道文一樣，“披著羊皮的狼”（喬叟筆下的遊乞僧、法庭差役和赦罪僧）以及律師、管家之流的世俗權威總是在幕後“毫不留情又毫無節制地肆意侵吞窮人的財物和家產”。但是讓人們面臨此類敵人仍能保持堅韌之心的是一種信心，堅信上帝最終會掌控世界，並且知道“他們用什麼量具量給窮人，耶穌基督也會用同樣的量具量給他們（太 7:2），除非他們痛改前非。”^①

牧師的佈道文系統地（此處只能在暗中全面地）為喬叟的讀者提供了一個量具，這樣朝聖者們所展現的一整套罪孽以及故事中各色人等的蓄意鬧劇均可以通過這個量具衡量出來，具有教育效果。那種認為罪惡行徑不一定會引發真正的罪惡的觀點——甚至在一位感情沒有節制（*inordinate affections*）的讀者身上也不會——在牧師解釋淫蕩之罪（*lechery*）時說的很清楚。被但丁認為是“淫念”的東西（太 5:28）很容易變成讀者的問題：比如保羅與弗蘭切斯卡（*Paolo and Francesca*）的苦戀也會導致惡果（《地獄篇》第 5 章）。牧師援引了奧古斯丁的《山上寶訓》（*De Sermo Domini in Monte*）來支持自己的論述：

聖奧古斯丁說：“神的這一命令禁止一切想搞姦淫活動的願望。請看聖馬太在《福音書》中的話：‘凡看見婦女就動淫念的，這人心裡已經與她犯姦淫了。’從這裡你們可以看到，受禁止的不單是這種罪行，還包括想犯這罪的欲望。”^②

^① Chaucer, “Parson’s Tale,” 774-775.

^② 喬叟：《牧師的故事》，《坎特伯雷故事集》，黃杲斫譯，第 818-819 頁。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 844-846.]

我們可以預見，喬叟這位自謙的全書真正作者會承認，為了要坦誠地處理罪惡問題，詩人——或者詩意的懺悔者——能夠通過自己的敘述引發窺視癖，而這種癖好會使人走向毀滅。確實，在所有故事都結束之後，喬叟在書末通過《喬叟告別辭》對此表達了自己的懺悔。^①

但這些均不是牧師最後結束語的涵義或作者意圖。這些話與痛悔（他對此只有寥寥幾句）或附耳告解（auricular confession）無關，卻與傳統悔改過程的第三部分有關，即使徒保羅所說的“行事與悔改的心相稱”（《使徒行傳》26:20），或者與傳統教義所指的“贖罪”有關。對於喬叟筆下的牧師來說，這些東西不應大張旗鼓，即便無法悄悄進行，也應憑著謙遜的精神及對基督恩典的感恩之心來進行，因為這恩典是我們得蒙救贖的途徑。但是在我們接近佈道文以及全部故事的結尾部分時，在此所引證的“山上寶訓”部分很明顯讓我們聯想到我們共同的責任，即應為自己所得到的救贖做忠實的見證。

用聖馬太在第五章（*capitolo quinto*）中的話來說：“城造在山上是不能隱藏的。人點燈，不放在鬥底下，是放在燈臺上，就照亮一家的人。你們的光也當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行為，便將榮耀歸給你們在天上的父。”^②

^① “因此我謙卑地求你們，看在仁慈的上帝面上，願你們為我祈禱，求基督饒恕我的罪；尤其是我關於人世浮華的譯著，在這個反悔文中我要求收回……以及其他許多作品，只消是在我記憶之中的；還有許多淫逸的謠曲；——願基督恕我的罪。”（喬叟：《喬叟告別辭》《坎特伯雷故事集》方重譯，第 377 頁。[Chaucer, “Retractions,” 10.1084-1086.]）

^② 喬叟：《牧師的故事》，《坎特伯雷故事集》，黃杲斫譯，第 831 頁。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 1035-1038.]

在《馬太福音》5:14-16 所提到的好行為中還有祈禱，牧師將之定義為“一種心靈超越自我尋求與上帝合一的願望。”比如：

祈禱事實上基督在主禱文中已大多提到。當然，其中三條涉及上帝的尊嚴，因此主禱文比任何其他禱詞莊嚴。這是耶穌基督親自定下的；而且很短，為的是學起來比較容易，也容易牢記在心，有助於人們經常誦念；它又短又容易，人們誦讀起來不大會厭倦，也難以找藉口不學；再說，它包含了所有優秀禱詞。^①

牧師詳細解釋了“主禱文”（太 6:7-15）的重要性，認為這是基督徒生活中所有祈禱的模版。此時，牧師承認深層的闡述應該讓“神學大師們”去做，但是對於他來說（對奧古斯丁也一樣），關鍵的一點是：

當你們乞求上帝寬恕你們的罪，就像你們寬恕別人對你們犯的罪，要充分意識到，你們不是不寬厚的。^②

他說，最重要的是念禱詞時應該“誠心誠意，慎重又虔敬，時時讓自己的意志服從於上帝的意志。”^③但是祈禱不能只落在文字上，還應當“有善舉”。

這一點總結了喬叟《坎特伯雷故事集》的全貌——既有認罪悔改的教義又有社會批判。它告訴我們，“山上寶訓”不僅在倫敦到坎特伯雷的朝聖之旅中始終伴隨著朝聖者，而且以一種精心設計的

^① 喬叟：《牧師的故事》，《坎特伯雷故事集》，黃杲斫譯，第 831 頁。[Chaucer, "Parson's Tale," 1039-1043.]

^② 同上，第 831 頁。[Chaucer, "Parson's Tale," 1043-1044.]

^③ 同上。[Chaucer, "Parson's Tale," 1045.]

方式宣告了“最高作者之意圖”（喬叟稱其為“我們的作者”），讓那些尋求與其心意相符的人們清楚明白這位造物主的意願。

因此，喬叟的朝聖之旅之目的地並不是但丁那充滿神秘異象的天國之旅，而是日常生活中朝聖之旅的某一時刻。在這種日常生活中，我們愉快地看到自己的罪惡得蒙寬恕，於是再次準備好與“基督的身體合一”，在順服的行為和聖餐禮儀中，通過那位更為真實的主人，我們與基督的身體合而為一。這種恩典及團契交流的體驗，是牧師讓他們在預先品味“神聖的榮耀”（divinely glory）或“天國”。但是在喬叟的作品中，這種體驗不是某位孤獨個體的神秘異象，而是教堂內會眾聚集在一起進行的崇拜禮儀，它可以讓我們看到未來的希望：

接下來，人們得瞭解為贖罪而自我懲罰的結果。按耶穌基督的說法，這是天國裡無窮盡的大幸福，那裡只有歡樂，沒有悲傷或憂愁，沒有此生此世的一切禍害；那裡絕沒有地獄裡的酷刑折磨；那裡大家都受祝福，都為彼此的無窮歡樂而喜悅；在那裡，人們又臭又黑的身子比陽光還清亮；在那裡，人們孱弱多病又不免一死的肉體得到永生並健康強壯，不受任何傷害；在那裡，沒有飢渴，沒有寒冷，每個靈魂都變得目光深邃，能看清上帝的全知全覺。^①

《坎特伯雷故事集》的最後一句話是什麼呢？這句話非常恰切地暗指了“山上寶訓”和“八福”的第一句話：

^① 喬叟：《牧師的故事》《坎特伯雷故事集》黃杲忻譯，第 833-834 頁。[Chaucer, "Parson's Tale," 1076-1079.]

人們可以用精神上的困厄換到受祝福的天國，用謙卑換榮耀，用飢渴換無限歡樂，用辛勞換安逸，用死亡和對罪孽的苦苦懺悔換永生。^①

在詩人喬叟向讀者坦白自己無法實現更好的寫作意願之後，他請求讀者和聽眾為他祈禱，但願“得到基督的眷顧，在今世裡真正地悔罪、懺悔和贖罪”。喬叟關注的不是煉獄的景象，而是悔罪和堅持——在當下和此地順服的恩典。

結論：但丁引用“山上寶訓”之處不多，且僅限於“八福”，因為“神聖教義”（*sacra doctrina*）傳統讓他得以將這些整合到神秘的苦修主義思想中。這種思想認為，人類罪孽深重，因為在此生此世無法完全脫去罪惡，於是想像可以在死後（*post mortem*）徹底洗清罪惡。與之相對的是，喬叟首先在“山上寶訓”中看到的是很關鍵的一點，即《聖經》對個人和社會行為的道德教化功能——在今生個人的行為要與悔改的心一致。耶穌教導中的這個關鍵部分對喬叟來說是其釋經學的基石，從此角度出發，所有經文都可以從基督的話語中找到自己的核心和解決辦法。在耶穌的話語中，他找到了神聖作者不可動搖的“作者意圖”——將所有那些有分歧的、難以把握的經文，從《創世記》、《士師記》到《約伯記》，以及門徒們時常感覺到迷惑的部分全部聚合在一起，賦予它們意義，告訴我們那最終的和統一的“神聖作者”之意圖：“上帝之律”、“基督之律”。但是，在耶穌生活並教導的律法中，在潔淨的心靈中，“我們的作者”之意圖問題、我們五花八門的意願與上帝的意願相符的問題，都因為行為而得到昇華——這是此刻和當下需要付諸實

^①喬叟：《牧師的故事》，《坎特伯雷故事集》，黃杲斫譯，第 834 頁。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 1975-1980.]

施的行動。對於喬叟來說，順服必須始於真正的痛悔，第二步是口頭的懺悔，第三步是在感恩中的贖罪行為，行為要與悔改的心一致。這樣，這個世界才有可能在這些信徒感恩的行為中被徹底改變。

譯者簡介

南宮梅芳：北京林業大學外語學院講師

Introduction to the translator

NANGONG Meifang, Lecturer, School of Foreign Languages, Beijing Forestry University

Email: mf.nangong@gmail.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Alighieri, Dante. *The Divine Comedy*. Translated and with commentary by Charles S. Singleton. 6 vols. Bolingen Series 30. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Ambrose. *Exposition of the Holy Gospel According to St. Luke*. Translated by Theodosia Tomkinson. Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2003.
- Aquinas, Thomas. *Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels*. In *Collected out of the Works of the Fathers*. Translation edited by John Henry (Cardinal) Newman. 4 vols. London: Parker, 1841; rep. The Saint Austin Press, 1997.
- Besserman, Lawrence. "Glosynge is a Glorious Thyng: Chaucer's Biblical Exegesis." In David Lyle Jeffrey, ed. *Chaucer and Scriptural Tradition*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1984.
- _____. *Chaucer and the Bible: A Critical Review of Research, Indexes and Bibliography*. New York and London: Garland, 1988.
- Boyde, Patrick. *Human Vices and Human Work in Dante's Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Chaucer, Geoffrey. *The Canterbury Tales*. Translated by David Wright. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Crow, Martin M. and Clair C. Olson, ed. *Chaucer Life-Records*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Freccero, John. *Dante: the Poetics of Conversion*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1986.
- _____. *Dante: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965.
- Gilson, Etienne. *Dante and Philosophy*. New York: Harper, 1949.
- Haller, Robert S. *Literary Criticism of Dante Alighieri*. Lincoln: Nebraska University Press, 1973.
- Hawkins, Peter S. *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

- Iannucci, Amilcare A., ed. *Dante: Contemporary Perspectives*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Jacoff, Rachel, ed. *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Jeffrey, David Lyle. *People of the Book: Christian Identity and Literary Culture*. Cambridge and Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- _____. *The Law of Love: English Spirituality in the Age of Wycliffe*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Jorgu, N. "Phillippe de Mezières et la Croisade au XIVième siècle." *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes* 110 (1896) (repr. London, 1973).
- Knight, G. Wilson. *Wheel of Fire*. New York: Meridian, 1949.
- Le Goff, Jacques. *The Birth of Purgatory*. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Lyra, Nicholas. *Postilla Super Totam Bibliam*. Printed in Strassburg, 1492, rep. Frankfurt am Mainz: Minerva GmbH, Unveränderter Nachdruck, 1971.
- Matthew, F. D. *The English Works of Wycliffe*. (EETS, O.S. 74, 1880); repr. Millwood, NY: Krauss, 1975.
- Mazotta, Giuseppe. *Dante, Poet of the Desert*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- McNamara, John "Chaucer's Use of the Epistle of St. James in the *Clerk's Tale*." *Chaucer Review* 7 (1972-73).
- Olson, Paul A. "The Reeve's Tale: Chaucer's Measure for Measure." *Studies in Philology*. 59 (1962): 1-17.
- Rheinfelder, Hans et al., eds. *Literatur und Spiritualität: Hans Sckommodau zum siebzigsten Geburtstag*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1978.
- Sayers, Dorothy, trans. *The Comedy of Dante Alighieri the Florentine*. 3 vols. New York: Basic Books, 1949.
- Scott, John A. *Understanding Dante*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Singleton, Charles S., trans. and commented. *Dante Alighieri: The Divine Comedy*. 6 vols. Princeton: Princeton University Press, Bolingen Series 30, 1973.
- Turner, Dunstan J. "'In exitu, Isreal' ... the *Divine Comedy* in the Light of the Easter Liturgy." *American Benedictine Review* 11 (1960).
- Vossler, Karl. *Medieval Culture: An Introduction to Dante and His Times*. 2 vols.

New York: Frederick Ungar, 1929; repr. 1966. Wenzel, Siegfried, ed. *Summa Virtutum de Remediis Anime*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1984.

Wood, Chauncey. "The April Date as Structuring Device in *The Canterbury Tales*." *Modern Language Quarterly* 25 (1964): 259-271.