

但丁、乔叟与“山上宝训”

Dante and Chaucer on “The Sermon on the Mount”

(美) 谢大卫

David JEFFREY

作者简介

谢大卫，美国贝勒大学文学与人文学教授

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

对比但丁（Dante）和乔叟（Chaucer）对耶稣“山上宝训”^①的解读，我们可以一窥古代晚期到宗教改革期间产生的、最为显著的“情感转移”（sensibility shift），这与《圣经》在基督教教育中的地位相关。如果上面这个说法听上去有点骄傲自大，请您稍安勿躁，我们这就尽力赶上《炼狱》第十二章中的但丁和维吉尔（Virgil），他们正行走在炼狱的第一层里：

我们转身向那里走去时，听到唱“谦和的人有福了”（Beati pauperes spiritu）的声音，唱得那样美妙不可言传。啊，这里的各个入口和地狱里的那些入口多么不同啊！因为这里是由歌手伴随着进去，那下面则是由剧烈的哭声伴随着进去。^②

* 本文英文选自《跨越时代的“山上宝训”》（*The Sermon on the Mount Through the Centuries*）一书，经作者及出版社同意译为中文。[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 “山上宝训”（Sermon on the Mount），又译“登山宝训”，载于《马太福音》第5-7章。《马太福音》5:3-10及《路加福音》6:20-23通常被人们称为“八福”（Beatitudes，天主教译为“真福八端”）。具体内容为：“心灵贫穷的人有福了！因为天国是他们的。哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。谦和的人有福了！因为他们必承受土地。饥渴慕义的人有福了！因为他们必得饱足。怜悯人的有福了！因为他们必蒙怜悯。清心的人有福了！因为他们必得见上帝。缔造和平的人有福了！因为他们必称为上帝的儿子。为义受迫害的人有福了！因为天国是他们的。”（太5:3-10）因本文作者的立场为基督教新教立场，译文选用基督教新教神学术语。如无特殊说明，译文中的《圣经》译本皆为和合本修订版。【译注】

^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. 除特殊标注，但丁作品的译文均取自田德望先生译本。参但丁：《神曲·炼狱篇》，田德望译，北京：人民文学出版社，1997年，第139页。[A. Dante, *The Divine Comedy: The Purgatory*, trans. TIAN Dewang (Beijing: People's Literature Publishing House, 1997), 139.]

就这样，但丁与维吉尔一起，“如同驾着牛鞅子的牛似的并排而行”（12.1），他想起了不久前刚去过的地方。现在他的双足滑过地面上的马赛克，上面的图像有如陵墓中的丧葬死亡象征（memento mori）。他低头看着那些因骄傲而堕入深渊之人的形象纷纷飞逝而过，抬头突然看到一幅截然不同的画面：一位“美丽的造物，身穿白衣，面如闪烁的晨星”（12.88-90）。这是掌管炼狱第一层的“谦和天使”（Angel of Humility）。他继续沿台阶向上时，身上的负担突然减轻。随着他逐层向上攀登，原罪带来的重负和污迹也通过《马太福音》“八福”中的六福逐步减轻。至炼狱山顶，在至善上帝的安排下，但丁得到祝福，如那些“得遮盖其罪的人”一般（《诗篇 32:1》，《炼狱》29:3）。最终，他在贝雅特丽齐（Beatrice）身上，重新看到了至真圆满的祝福景象。

女真福（Beata）/ 八福（Beatitudo）/ 贝雅特丽齐^①

众所周知，但丁在朝圣之旅的《炼狱篇》中引用了《马太福音》版“八福”。据传，但丁作品中的《圣经》用典多达 570 处（主要在《神曲》中），《炼狱篇》只包含了一小部分，但对很多现代人而言，这却是但丁引用《圣经》的最佳范例。此外，这是但丁将“山上宝训”融入其诗性神学之内的不多例证之一。

《神曲》的读者知道，但丁的思想一方面来自古典诗歌和哲学，另一方面受经院哲学和教会礼仪影响。彼得·霍金斯（Peter Hawkins）指出，总体来说，但丁习惯直接阅读《圣经》，并不参考任

^① Beata，“女真福”，拉丁文词汇，指天主教传统中的楷模女性基督徒。Beatitudo，英文为 beatitude，“八福”或“真福”。此处作者试图指出其与贝雅特丽齐名字的词源相似之处。参见辅仁神学著作编译会：《神学词典汇编》，上海：天主教上海教区光启社，2007 年，第 97 页。【译注】

何注释。^①即便如此，但丁仍是在一个解经和神学思考活跃的处境下阅读《圣经》，当时有一些《圣经》注释本以及托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的《金链》（*Catena Aurea*）类的注释集。但是，但丁的《圣经》用典晦涩难懂，相互间无甚关联，甚至在引用“八福”时也套入礼仪诗篇和圣歌，与诗歌和视觉艺术中的典故联系在一起。因此，我认为比较明智的做法是，我们不能假设但丁想把“山上宝训”文本当做一种伦理原则。我认为约翰·弗雷切罗（John Freccero）很正确地观察到了一点：“重大启示主观地降临在朝圣者身上……在迷雾弥漫的景色中”，是藏在怀旧、回忆或遐想之下的碎片。^②

对但丁《圣经》用典的分析表明，礼仪占据了主要部分：按出现频率的高低顺序排列，他的用典主要来自《诗篇》、《雅歌》、《以赛亚书》、《耶利米书》、四福音书、保罗书信和《启示录》。毫不奇怪，《地狱篇》引用《圣经》的次数最少。但令人惊讶的是，《炼狱篇》在整部《神曲》中对《圣经》的引用最为丰富，有 30 处直接引用，约 40 处转引。^③

但丁在《炼狱篇》中对“八福”的引用显得不同寻常，因为其引用顺序会让人想到《圣经》场景。并且，它们被系统性地融入一个有序的精神朝圣之旅，甚至有些类似波纳文图拉（Bonaventura）的《心向上帝的旅程》（*itinerarium mentis in deum*）。在这个意义上，

^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，“作者对拉丁文《圣经》的引用表明，在细微的语言层面，作者试图用《神曲》改写《圣经》。”见 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; 另参 Hawkins, 36, 42-43.

我们可以说这些用典对诗歌本身的结构或形式有所贡献。^①而诗作本身的结构更接近于波纳文图拉，不是《圣经》式的。波纳文图拉作品的开篇是默想圣方济各（St. Francis）在阿维纳山（Mount Alverna）所经历的异象。在但丁的《神曲》中，有七位象征着苦修不同阶段和要素的天使，但波纳文图拉的作品中，圣方济各所见的仅有一位六翼天使撒拉弗（Seraph），这一形象的《圣经》依据是先知以赛亚所看见的异象（赛 6:1ff）。但是，波纳文图拉的描述几乎和但丁的完全一致：

凡想上升至上帝那里的人，都须陶冶上述六种自然官能以摆脱扭曲本性的罪恶，[运用通过象征神学、本然神学、神秘神学所获得的真知]……最后通过对真理的注视而集中精神，并通过集中精神而逐步上升，直至那能看见众神之神的上帝的最高山——锡安。”^②

和但丁一样，波纳文图拉的目标是至福的境界。这种至真的福分只能通过体验恩典才能获得，而恩典需通过施行美德而获得（即四种基本美德和三种神学美德），以白白赐予的恩典（*gratia gratis data*）为标志，即添加七种圣灵的恩赐，早在圣奥古斯丁时代起就比喻为七德（*Breviloquium*，《简言》5:5）。即便这不是受到余格（Hugh of St. Victor）之“五类说”的影响，也是但丁笔下七层教育阶梯（*scala*）

^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. 中文译文参见 <http://aizhimen.com/book/cnbook1/bookfulltext.php-nid=319.htm#6189>. 【译注】

的原型。^①但是但丁笔下的这些美德并不是按照《马太福音》中“八福”的顺序排列，因此，我们很难将但丁对“八福”的处理解释为对《圣经》的注解或直接阐释。

这其实应该是我们意料中的但丁。跟以往一样，他在此处的反应主要是针对“神圣教义”（*sacra dottrina*），而不是对《圣经》本身的思考，也正因如此，他被认为属于典型的经院派（参见托马斯·阿奎那《神学大全》1.1）。比如，阿奎那和波纳文图拉将“八福”放在培养习惯和美德的讨论之中来处理。“八福”紧跟在阿奎那对道德和学术美德的区分之后，并且在讨论基本美德和神学美德之后作为这些美德的分支来讨论。（在有关“八福”的四个论题之后，阿奎那说明了圣灵的恩赐。）^②我们这些专注于“山上宝训”阐释历史的读者也许会对此不屑一顾，但实际上，在释经史中早已有这种美德的“层次阶梯”。但丁应该熟稔其中某些部分，又或是来自阿奎那的《金链》那类百科全书式的《圣经》注释书。如果这种说法成立，但丁就不会忘记圣奥古斯丁在《上帝之城》里将哲学思考中的至善和《圣经》中的“恩典”（*blessedness*）联系在一起；他也一定不会忽略克里索斯托（John Chrysostom）将耶稣向门徒讲

^① Augustine, *Breviloquium*, trans. Erwin Esser Nemmers (London: Herder, 1946), chap. 6. 余格（Hugh of St. Victor, 1096-1141）的著作《论“七”之五种类》（*De quinque septenis*）根据教义结果将与“七”有关的传统主题（如七重罪、七种圣灵果子等）均细分为五组，其中“八福”被描绘成治愈“七重罪”的良药。Erich Loos 对此讨论颇多，见 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 Sckommodau zum siebzigsten Geburtstag* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1978), 153-164. 余格的理论与《以赛亚书》11:1-3 和新约中的圣灵的七个礼物相关，也可参考 Etienne Gilson, *Dante and Philosophy* (New York: Harper, 1949), 2-16.

^② 这也与上文提到的余格（Hugh of St. Victor）的作品有关。参见 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1-2, article 69.1-4. 我所引用的拉丁文本是多米尼克版（Dominican edition）：Nicolai, Sylvii, Billuart and C.-J. Drioux, *S. Thomae Aquinaatis Summa Theologica*, edito septima (Barri, Roma 1856; 1873), 8 vols. 本文英文翻译参照了后来一个版本：Blackfriars edition (London: Eyre and Spottiswoode, 1980).

话时的那座山解释为一个比喻，象征着“那位教导者，一如那听到上帝公义之人，必须站在属灵美德的高处。”^①他也一定会注意到奥古斯丁在《马太福音》注释中将“七重恩典”与“圣灵的七种形式”相联，因为在《以赛亚书》中早已有“主在山上的宝训”（*De Sermo Domine in Monte*）之类的字眼。但是，另一种可能是，奥古斯丁的老师安波罗修（Ambrose）和拉克坦奇乌斯（Lactantius）就是用此方式解释“八福”的。在这些4世纪早期的神学家们看来，耶稣的美德伦理不仅仅是被看为一种完美的伦理观，更多的是其与罗马，尤其是斯多葛主义的美德观截然相反——尤为重要的，也是拉克坦奇乌斯曾坚持的很著名的一点是，基督教的“八福”美德能够为妇女和儿童所践行。^②

我们暂且先不谈这些谱系因缘，但我们必须承认但丁明显受到教父和中世纪潮流的影响，将“八福”（或者更广义上来说“山上宝训”）置于一个以护教为目的的美德对比研究语境之中。这种语境化的处理在中世纪成为对《马太福音》和《路加福音》所记载的耶稣话语的程式化阅读方式。在这种理解中，“八福”绝不是指什么“快乐生活态度”，而是追求完美的基督徒所必须持守的纪律、应培育的心灵习惯和最严苛的苦修（*askesis*）或净化过程。《马太福音》的“山上宝训”中，“八福”中有五项被用来提倡实践美德，

^① 转引自 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. 有关奥古斯丁论述《以赛亚书》（《马太福音》5:10）的部分参见第157页。

^② 将“八福”与罗马的美德观对比在当时很常见，比如 Lactantius, *Divine Institutes* 5.9.1; 5.15.1.（此书较好的英译本参见 Anthony Bowen and Peter Garnsey, Liverpool: Liverpool University Press, 2003, 297ff. 后来这种对比被安波罗修采用，参见 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). 现代对妇女和儿童的讨论参见 Leonardi, 7-8 and in Patrick Boyde, *Human Vices and Human Work in Dante's Comedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 110, 其中博尔德（Boyde）的讨论是直接针对《马太福音》的。

以纠正罪恶。“贫穷的人有福了”反对的是骄傲，于是我们有了谦和天使。同样，“怜悯”（merciful）针对的是“妒忌”（Envy，《炼狱篇》15.38），“和平缔造者”（peacemaker）针对的是“愤怒”（Anger，《炼狱篇》17.68-69），“清心”（Pure in heart）针对的是“贪欲”（Lust，《炼狱篇》27.8）等等。但是在但丁的作品中，最终的诫命很明显（尽管是心照不宣地）是所有诫命中最让人胆怯的一条：“所以你们要完全，如同你们的天父是完全的。”（太 5:48）他并未试图说明在现实生活中此类完全如何有可能实现。^①虽然但丁所继承的关于炼狱的教义基本与“山上宝训”无关（太 5:25-26 在主流传统中常被置于边缘，甚至外围），但这一教义早就存在，与保罗有关恩典教义的权威性解读有关（如林前 3:11-15），与其他一些耶稣话语有关（尤其是太 12:32）。^②此外，关于炼狱的教义不断发展，到后来“八福”主要是为了消除与之相对的邪恶，被寓意解释为达到最终美德所需的一个冥想、内化的完成过程。经过“圣事的恩典”（sacramental grace）之浇灌，他们的实践就变为一种神秘的预备，为只有在来世才有可能彻底实现的“八福”做准备。“八福”中但丁没有提到的那一福（拉丁文《武加大译本圣经》中的第二福：“谦和的人有福了，因为他们必承受土地。”[太 5:5]）很明显与今世关系密切，并不关注来世，也因此没有被但丁提及。基于同样的原因，但丁将第四福“饥渴慕义的人有福了”（太 5:6）分开在两个不同的部分引用（《炼狱》22.6; 24.151-154）。

^① 阿奎那没有解释《马太福音》5:48。

^② 讨论《马太福音》12:32 时经常被引证的名家包括 Isidore of Seville, *De ordine creaturae* 14.6; Augustine, *De Civitate Dei* 21.24; Gregory the Great in his *Dialogues* 4.39。讨论死后炼狱问题常常会指向《哥林多前书》3:11-15，比如 Ambrose, *Commentarium in Amos*, Augustine (on Ps. 37), Gregory and Aquinas, *Contra Gentes* 4.91。较为现代的观点参见 Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

因此，我们在此有必要强调的是，但丁在详解一个“神秘诠释”（*anagogicus mos*）时，将《圣经》典故放在了第二位。很明显，他所关注的是一种类似神秘文学的极度个人化的东西。^①诗人但丁认为，正是他自己的个人意识使得诗学和神学完美结合并得以清晰呈现。像在很多神秘文学中一样，读者作为外围的听众，不仅仅见证着忏悔和归信，更见证着预言。在但丁的作品中，预言是一个很有力量的词汇，而且在《炼狱篇》中尤其如此。正如多萝西·塞耶斯（Dorothy Sayers）所坚持的观点：对于深受神学熏陶的读者来说，《炼狱篇》是《神曲》三部曲中最有力的部分。但是，这些用典对我们理解“山上宝训”并无帮助。确实，即便我们可以说但丁在《炼狱篇》中所引用的“山上宝训”是他长久思考过的《圣经》段落，卡尔·沃索勒（Karl Vossler）的评论却不无道理：“任何一位但丁的读者在看到他对《圣经》的引用、回忆和指涉之后，无疑会惊讶诗人引用《圣经》的次数如此多，也会奇怪《圣经》对其艺术重要性的影响如此微不足道。”^②但是这并不重要，因为在那个领域，正是诗性想象本身才能使我们“身心纯洁，准备上升到群星。”^③

天恩（blessedness）与社会美德

杰弗里·乔叟（Geoffrey Chaucer）欣赏但丁，但是看不起诗歌。在乔叟的《坎特伯雷故事集》中，朝圣向导并不是维吉尔或者其他任何一位令人尊崇的古罗马诗人，而是一位吵闹、笨拙的啤酒店老板，他对诗歌和神学感觉迟钝。同时，乔叟的叙述者虽然像但丁一

^① 参见塞耶斯（Dorothy Sayers）认为《神曲》“既具有强烈的个人情绪，又具有浓厚的公共气息”（2.42）。我认为如果与乔叟比较，但丁明显表现出更强的、压倒一切的诗人、人物角色之个人意识。

^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·炼狱篇》，第464页。

样有意等同作者本人，但其叙述声音却远不止一个，许多不同声音的虚构叙述者纷纷讲述自己的故事，甚至有时冒冒失失的几乎要中断叙述。“各色人用各色的方式说话”（比如《管家故事》的“开场语”、《律师的故事》、《商人的故事》、《梅利比的故事》的“开场语”等等）成为一个不断重复的母题，反复出现在一些场景中。同样的场景倘若出现在但丁的《神曲》中，但丁、维吉尔、贝雅特丽齐或者圣伯纳德会用同一种冷静、权威的声音给予教导，这样朝圣者们才能以一种安静、有序的方式继续前行。

不过这两部伟大作品却在结构上表现出更多相似性而非仅仅是差异。两首长诗都与大斋节（Lent）或复活节（Easter）有关；在写作意图和主题发展上都具有明显的赎罪特征。^①中世纪朝圣叙事大都采用线性结构，象征着从“世俗之城”（*civitas terrena*）过渡到“天国之城”（*civitas aeterna*）。这种比喻取自《圣经》注释，而且其所用概念均来自奥古斯丁的名著《上帝之城》。此外还有一个更深层的意义，这两部作品的目的都是为了与上帝“相通”（*communion*），这不仅是一个主题，更是诗人自身的强烈愿望。

然而，即便在我们考虑这些看似合理的相似性之时，我们总会看到，乔叟作品中有一些刻意的延异，而且他引用《圣经》文本之处更为引人注目。篇幅所限，在此仅举出其中几点。首先，乔叟更为直接地调用了双城母题（伦敦、桑斯瓦克象征着尘世的起点，目

^① 对但丁作品中明显的复活节背景已有很多讨论，参见 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 Aegyptio," 102-21. 相对来说《坎特伯雷故事集》中的复活节背景受到关注较少，对此关注的有 Chauncey Wood, "The April Date as Structuring Device in The Canterbury Tales," *Modern Language Quarterly* 25 (1964): 259-71.

的地坎特伯雷则象征着“上帝之城”），^①这一点在故事的“字面”层面就非常清楚。而但丁的幽灵朝圣之旅始于“黑暗”（或者罗马的阴影），终于“光明”（天国之城）。但丁的诗歌是一种特别的文体，即单个人物的梦境寓言及其在梦境中神秘升天的传统主题。相反，乔叟的朝圣是在白天，“一群伙伴……一起去朝圣”。他们的目的地明显是一个尘世与精神相互调和的地方——彼此间和解，与上帝和解——最终在复活节到达坎特伯雷大教堂参加复活节圣餐礼。也就是说，乔叟的朝圣突出的是一个寓言和道德编织的较世俗的现实世界，而但丁则相反，他的神秘梦境之奥秘通过面向未来的诠释（影射死后的生命）^②而升华。乔叟借虚构的叙述者详细展现一群多样化的声音以及潜在的多变视角——不同人物因其动机不同而被塑造出来（或者扭曲）——他的诗歌众所周知是一个多声音文本。虽然文中大部分地方都是在庭院内以讨论聚会的方式、借某人之口亲自讲述出来（但丁的作品则不会如此）。此外，整首诗作为一系列社会活动所传递的是活生生的现实生活中那种实用的政治紧迫感，其特点与但丁深思熟虑后特意内敛的想象形成极大反差。^③

^① 对于《总引》中提到的朝圣出发地和目的地的论述已有很多，但是最为明显的例子是《牧师的故事》的开场白中将英国的复活节朝圣之旅与坎特伯雷的天国之道（*civitas aeterna*）相类比（“Parson’s Tale,” 48-51）。见 Russell A. Peck, “Number Symbolism in the Prologue to Chaucer’s Parson’s Tale,” *English Studies* 48 (1967): 205-15.

^② 从但丁的《致斯加拉亲王书》（*Letter to Can Grande della Scala*）和《飨宴》（*Convivio*）中可以很明显看到他对中世纪典型的四重释经结构非常熟悉，乔叟也是如此。这种方法在威克利夫的《圣经》中亦可见。但是《坎特伯雷故事集》对此并无任何指涉，当然，但丁的儿子彼埃特罗（Pietro）及后来《神曲》的评论者们也不赞成以此角度阅读但丁。

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

也许正是因为乔叟选择了多重声音，而不是仅仅依靠文字的多义性（polysemeity）^①，他不可避免将《圣经》视作权威来援引。虽然这种叙述方法有点冒险，却也有其优势：当众多不同的声音最终汇聚成意义，它们形成的“集体见证”就非常有力。但是，我们也可以看到，乔叟的人物，不论是机敏还是愚钝、朴实还是可笑，似乎有着与生俱来的天赋，能够自然熟稔地在对话中直接引用《圣经》。很少有经院式场景或者插入语，因为这些在乔叟看来根本没有必要。当然，在《坎特伯雷故事集》中我们能很容易看到一种极度值得怀疑的《圣经》诠释方式，而这种解读经常用于负面人物身上，被作者斥为画蛇添足，是对《圣经》教义的扭曲。（与但丁相比，乔叟的情感几乎完全是新教徒的。）

在《法庭差役的故事》中，假游乞僧是乔叟修辞策略的典型例子，引发出一种怀疑性思考，因为游乞僧宣称，“以我的浅见讲了一篇教义，不完全是根据圣书；因为我相信那是你们不容易懂的，所以为你们做了些解释。”因此，他宁愿教导一些“解释”（scolia），因为毕竟

圣书的页边诠释是了不起的，
因为文字有生杀之权，我们的学者们有这句话。^②

此处的意思非常明显，在游乞僧看来，注释从某种意义上讲比经文本身更有意义，更具有精神价值。类似的观点在《坎特伯雷故事集》其他地方也零星可见，而且总是通过一些品行不端的角色表

^① 但丁对诗歌中人物多重声音的讨论见 Dante, “Letter to Can Grande (7),” in *Literary Criticism of Dante Alighieri*, trans. Robert S. Haller (Lincoln: Nebraska University Press, 1973), 99.

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

达出来。^①乔叟的作品中就这样在《圣经》与其阐释之间形成了一种张力,这种故事虚构人物“戏剧性”的误读累加在一起造成了一个效果,让真正的读者非常怀疑故事中被歪曲和重新包装的《圣经》引文,反而激起了他们去直接阅读《圣经》,更明确理解《圣经》的愿望。^②

乔叟对“山上宝训”的广泛引用可以作为其熟练运用“诠释意义”(*sensus interruptus*)这一技巧的明证。在《管家的故事》的开场白中乔叟第一次引用了“山上宝训”。管家是个木匠,被刚结束的磨坊主的故事激怒,认为这个故事几乎是在诽谤和诋毁他的行业,所以他要用磨坊主同样的低俗言辞来反抗对方的故事。

我求上帝,愿他保不住他的头!

他看见我眼中的刺,却看不见自己眼中的梁木。^③

乔叟引用“山上宝训”的两个特点在此这里一览无余:首先,他明显直接引用《马太福音》7:3-4(参照路6:41-42),让读者明白,管家自认为自己“熟悉经文”而且在某种程度上为了自己的目的引用了一段大家熟悉的《圣经》文本。但是管家自私下的目的在此其实是复制《圣经》所批评的错误做法,而我们的作者乔叟将这句话放在《马太福音》更为宽广的语境下,其用意是让管家对《圣

^① 更完整的讨论见 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 更多详细讨论参见 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. 该书中文版信息如下:谢大卫:《圣书的子民:基督教的特质和文本传统》,李毅译,北京:中国人民大学出版社,2005年。尤其是其中第六章《作者的意图与读者的固执》。

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

经》的错误读解成为一种戏剧性的反讽，让读者更期待下一节将出现更好的解决方案。不论磨坊主或酒店老板这样的傻瓜能否做到，乔叟作品的真实“读者”或“听众”完全能够将管家使用文本的“精神”与耶稣在“山上宝训”中斥责的律法主义做法联系起来。接下来，管家的报复对象——完全世俗化的剑桥神学院学生阿伦（Aleyn）——在策划如何回击磨坊主对他和他的同学的那种偷偷摸摸的行径之时（他们的计划是给磨坊主带绿帽子），说了一句话：

法律上说，一个人在某处受损，
得在他处取得补偿。^①

《圣经》读者倘若记得乔叟在前文直接引用“山上宝训”，那么在此会比较警惕，或者换句话说，他们会很怀疑剑桥神学院学生提到的“法律”（law）一词的含义。

实际的情形是，在理查二世（Richard II）时期，包括罗拉德骑士（Lollard Knights）和安妮王后（Queen Anne）的波希米亚侍臣在内的《圣经》读者，同时都是约翰·威克利夫（John Wycliffe）在牛津大学任教期间的学生。我们也不应该忘记，王后在自己的床边放着一本威克利夫的《圣经》译本，每日诵读。^②这样的读者会记得在《马太福音》5:38中，耶稣提到了大家所熟悉的“复仇法”^③（*lex talionis*），但是耶稣接下来纠正了这一希伯来传统法律：不是按照

^①乔叟：《管家的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重译，第82页。[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 《圣经》原文是：“你们听过有句话说：‘以眼还眼，以牙还牙。’但是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连另一边也要转过去由他打。”（太 5:38-39）【译注】

旧法律的方式去“以眼还眼，以牙还牙”，而是劝诫自己的门徒“连另一边也转过去由他打。”（太 5:38-44）大家会期望神学院学生知晓这些（当然乔叟似乎暗示，不仅是剑桥神学院学生应该知道！）。此处转引其实强化了《管家的故事》开场白中所引用的《马太福音》7:3-4，点明了管家早已声明的讲故事动机是“一报还一报”。莎士比亚后来用这个短语作一部话剧的标题。在莎翁的剧作中，“山上宝训”同样引人注目。^①

乔叟提及《圣经》时多伴有转引或直接引文，使得《圣经》引文成为一个主题或母题。因此，《坎特伯雷故事集》的特点是在每个故事前设一个开场白（依次出现）。比如在《律师的故事》中，律师在想象并宣布自己故事的主题时，《马太福音》5:38 再次藉这位爱炫耀的粗鄙律师之口出现：

任何人以法律加诸旁人，他自己为公正起见
也就不得不遵守；这是一句老话。^②

但是很快我们就发现自己完全被误导了：这根本不是什么律师的故事，而是他记忆中关于一位圣洁妇人（康斯坦斯，此名暗指“坚持”或“忠贞”之意）的故事。这位妇人正是“八福”本身的体现，她从不拘泥于律法，也不寻求复仇，而是耐心地承受自己所遭遇的一切不幸。通过在作品本身的“真实意图”（*entente*）和作品使用

^① 参见 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. 莎翁此剧常常以此方式被讨论，比如 2003 年 5 月 3 日皇家莎士比亚戏剧公司（Royal Shakespeare Theatre Company）在伦敦西区重演此剧时，《卫报》（*Guardian*）的评论文提到“莎士比亚版‘山上宝训’之复杂性”。

^② 乔叟：《律师的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重译，第 90 页。[Chaucer, “The Lawyer’s Tale,” 43-46.]

者所采取的策略之间特意创造一种“惊悚”（*frisson*），乔叟告诉我们，在任何故事中，有意识地使用任何文本都需要有与文本篇幅相当的阐释。此外，他将自己的故事叙述者如此放置和纠正，以便在一个主导的“作者意图”独立出现之时，它能够清除误解，或者能够权威地纠正律法主义的教条规定。^①当然，这也与耶稣在“山上宝训”中的做法非常相似。同时，很明显，威克利夫和他最喜欢的前辈尼古拉斯（利尔）（*Nicholas of Lyra*）对“山上宝训”的理解也是如此——即这是“作者意图”的神圣宣告。^②

乔叟跟他的同代人威克利夫一样都在恩主刚特的约翰（*John of Gaunt*）的庇护下写作。也许我们可以说，他们至少都很关心同一件事：对错解和曲解《圣经》忧心忡忡，希望提供一个“正确的读法”。在游乞僧和《法庭差役的故事》中开始嘲讽教士阶层（*anti-fraternal satire*）之前，乔叟在《巴斯妇的故事》那超长的开场语中已经清晰无误地提供了一个绝佳的《圣经》阐释滑稽剧。到这里，我们其实已经快得出结论了。比如，除了牧师，巴斯妇人援引《圣经》的次数比其他朝圣者都多，但她的每次引用都断章取义，以中世纪读者一目了然的极度曲解或者故意解构经文的方式达到一种闹剧的效果。但是她对新旧约《圣经》的公然曲解具有一种更加狡猾的特征。当我们看到她那些热烈的教士追求者（尤其是游乞僧和差役）似乎对《圣经》的熟悉程度并不比她强时，我们开始明白，这种自私自利的“注释方式”（而不是让文本自己说话）会成为人们所信赖的宗教权威的大问题。比如游乞僧的说法：

^① David Jeffrey, *People of the Book*, 194-204. 另参 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（利尔）对《马太福音》5-7 的解释与威克利夫一致。另参见 Douglas Wurtele, “Chaucer’s Canterbury Tales and Nicholas of Lyra’s Postillae litteralis et moralis super totam Bibliam,” in David L. Jeffery, *Chaucer and Scriptural Tradition*, 89-107.

请听我讲哪，托马斯。
我此刻虽没有经典可查，
但我相信我们的亲爱的主耶稣在这句话里的含意，
与我们游乞僧是有关的，
他说：“虚心的人有福了。”^①

在很明显但正确地引用了“八福”第一福之后，法庭差役口中的假游乞僧对神圣的“作者意图”（*intentio auctoris*）作了一个说明，即他的“行业”或修会（毫无疑问，他坚持说，耶稣说的就是游乞僧）与富有的人相比，其生活与福音书更为一致，而其他富人（比如他的下一个牺牲品托马斯）总是不愿拿出钱来满足修士们日渐丰裕的生活需求（参《法庭差役的故事》1836-1853）。他得出的必然结论是，不论是否承担得起，托马斯必须顺服于无耻的宗教欺骗，支持游乞僧的生活（《法庭差役的故事》1854-1884）。在这个层面出现的不是“谦和天使”，而是无止境的贪婪和骄傲的罪恶，与第一福中的情况完全不同（参《法庭差役的故事》1935-1936）。有趣的是，当游乞僧摸索着试图从主人的短裤中寻回金子时，他寻到的不过是劈头盖脸的一个巨大的响屁，所有人都觉得他活该如此。甚至向他忏悔的村中主户（他也很可能是最大的捐助人也忍不住用与游乞僧的曲解如出一辙的方式来幽默地引用“山上宝训”：

你不要太激动。你是我的忏悔师；
你是世上的盐，世上的味！^②

^① 乔叟：《法庭差役的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重译，第150页。[Chaucer, "The Summoner's Tale," 1918-1923.]

^② 同上，第155页。[Chaucer, "The Summoner's Tale," 2195-2196.]

然后，为了避免有读者认为此处引用《马太福音》5:13 是被权威认可的，乔叟让这位心中狂笑的主人以一种逗乐的方式琢磨这位望文生义、刻板教条的游乞僧的“问题”，即如何能找到办法将那令人作呕的战利品“屁”分成 12 份，而且每一位成员都能得到相同的份额：“谁有这个本领”，他兴奋地喊道：“能想出一个方式，使得几个人平均分配一个屁，连那声音和气味都要分匀。”^①对这样的脏话，书里书外的读者在此都有太多机会想起《马太福音》中其余的句子：“盐若失了味，怎能叫他再咸呢？”（太 5:13），然后意识到这一点对于游乞僧所失去的精神权威来说是一个首要而且决定性的问题。反复使用的词汇“味”（savour）起到了必要的记忆作用。对于这些拙劣的阐释者们来说，他们已经彻底失掉了“味”。乔叟和威克利夫一样，在此再次表明，游乞僧们破坏了《圣经》的权威性并且背叛了自己修会的规矩。^②

乔叟的作品中引用“山上宝训”之处还有很多，在此无法穷举。^③不过我们还是应该特别关注一下乔叟在下面两个故事中所引用的“山上宝训”：具有布道意味的《梅利比的故事》和《牧师的故事》。《梅利比的故事》是乔叟用书中的朝圣者身份自己讲的故事；《牧师的故事》是《坎特伯雷故事集》最后一个故事，而且这个故事本身就是一篇呼吁悔改的布道文。

^①乔叟：《法庭差役的故事》，《坎特伯雷故事集》，方重译，第 156 页。[Chaucer, "The Summoner's Tale," 2224-2226.]

^②反教士阶层文学（anti-fraternal literature）在 14 世纪比较盛行，而且“山上宝训”在这些作品中的作用非常显著。因此，但丁对游乞僧明确的指责（《神曲·天堂篇》29.85-126）实际上与圣彼得对任何种类的教士腐败之谴责（《神曲·天堂篇》27.55-56）一脉相承。彼得指责他们是“混在羊群中披着羊皮的残暴的狼。”（太 7:15）但丁意义重大地引用“山上宝训”一共两处，此为两处（另一处在《飨宴》4.16）。乔叟对教士腐败的攻击比但丁更强烈（显然也更持久），尤其是在《游乞僧的故事》、《法庭差役的故事》和《赦罪僧的故事》中。

^③请参阅 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》的主题来自《马太福音》5:9:“使人和睦的人有福了。”这个主题对于乔叟来说不同寻常。有证据表明,乔叟至少和威克利夫身边的两位骑士一样,是一个自称为“苦难会”(Order of the Passion of our Lord)的兄弟会成员。这一群人的目的之一是终止基督教国家之间的战争(尤其是英国和法国),结束教会大分裂(Papal Schism, 1378-1417)重建欧洲宫廷价值。^①到1391年,这些问题引起了一些宫廷政治风波,乔叟和他的同事们功亏一篑,他后来也因此失去了国王事务秘书的职位。^②(好战派们并不看好那些主和派,而刚特的约翰就是一个好战派。)此外,那时威克利夫已经失去了牛津教席并被下派到卢特沃斯(Lutterworth)教区做牧师,并在1384年主持圣餐礼时中风,之后不久去世。到1390年代,政治风云很快积聚在威克利夫的同情者们周围。我们通常认为乔叟的《梅利比的故事》写于威克利夫去世之后、1394年安妮王后去世之前。^③

^① 参阅 W.T. Waugh, “The Lollard Knights,” *Scottish Historical Review* 11 (1914): 55-92. 另参 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 遭遇了同样的命运后无法承受打击,乔叟为了劝慰他专门写了一首著名短诗《真理》(Truth)。

^③ 《梅利比的故事》取自一个法国故事《梅利比与慎子夫人的故事》(*Le Livre de Melibee et de dame Prudence*)。这个故事又是以13世纪的一个故事为蓝本,很有可能被乔叟改编后放入《坎特伯雷故事集》现在的位置。

“八福”与政治智慧

为强化故事效果，乔叟这位朝圣者在轮到他讲故事时，首先使用了粗鄙打油诗格律来讲述低俗肥皂剧似的传奇故事。这个蹩脚的故事刚说了一半就被客店老板恼怒的吼叫声打断，要求他用散文讲故事，而且要么“有趣”，要么“有益”。然后朝圣者乔叟同意讲一个“有益道德的故事，虽已有多人用过多种方式讲过。”在这里，乔叟再次提出“多重声音”的原则。但奇怪的是，他并没有继续那些读者已经听过的滥用《圣经》的古怪粗俗的故事，而是用一种朴素的方式回溯到四福音书中的例子来阐释自己的原则。在说到《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》时，他解释道：“每一个传福音的人讲到耶稣的苦难并不完全照旁人一样地讲；可是他们的中心内容却相同，方式不同而本质无异。”^①乔叟因此引出自己的言下之意：我的故事也是这样。虽然他想要“比旁人多引几句格言”，我们却明白他自己所传达的主旨与《坎特伯雷故事集》的总体意义并无出入。^②

《梅利比的故事》要处理的问题还是伤害与复仇。但是此处这个问题由一位智慧的化身——梅利比的贤妻慎子夫人（Prudence）解决了。慎子夫人耐心地回顾了《圣经》和经典权威之后指出，只有通过仁恕精神指导下的宽恕和正义的行为才能在这种情形下健康地处理问题。在整首诗的关键部分，乔叟不时提及“山上宝训”（比如他提到《马太福音》7:1-2：“你们不要论断人，免得你们被论断。”）。但最重要的是，整个叙事方式与《圣经》和经典文本完全一致，围绕着“山上宝训”中的两个关键主题，即“使人和睦的

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

^② 更完整的讨论参见 David L. Jeffrey, *People of the Book*, 198-202.

人有福了”和宽恕的必要性，而不是“复仇法”的原则。慎子夫人对她那一心想着复仇的丈夫梅利比说：

你明白知道，
这世上最伟大的一项事业
就是团结与和平。
因此，我们的主耶稣基督这样对他的门徒说道，
“使人和睦的人有福，
因为他们必被称为上帝的儿子。”^①

慎子夫人是乔叟塑造的经典调解者，她的话语在此立刻具有了一种真福的性质，同时，在其宽泛的延展意义中，相比但丁的贝雅特丽齐更多一些对话性质，更直接与政治相关联。此处直接引用《马太福音》5:9 则总结了慎子夫人一席话的意义，也“权威性”地宣告了她这位乔叟故事中的叙述者的意图。故事的开头和结论部分也表明，这代表了乔叟自己的“作者意图”。慎子夫人的意图在她讲话的最后部分清楚地呈现：

因此我请求你应该存仁恕之心，
以换取万能之主在最后审判日的施恩赦罪。

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经典“山上宝训”注释：

圣雅各在他的书简中说：

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

“那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判。”^①

乔叟的声音这时插入评论说，在她虔诚的教导下，梅利比“见她情真意挚，心中和她渐趋一致”——她的意愿与基督的教训一致——他“完全同意妻子的意见”，宽恕自己的敌人，并同他们和解。故事在最后更特意回顾了“主祷文”（《马太福音》6:14-15）：

我们在这不完善的世上曾对上帝犯下了罪恶，
现在我们恳求他在我们临终的一天，
还可以赐降洪恩赦免我们的罪行。
我们相信，
只要我们自己深悔所犯的罪，立愿改恶从善，
上帝圣心宽厚，一定赦免我们的罪恶，
收容我们永享福泽。阿门！^②

我们看到，乔叟在借他的朝圣者人物之口布道——这确实是一篇论题和关键文本明显取自“山上宝训”的布道文。他在故事中解析文本的方式不是传统上的“注解”（gloss）方式，而是援引诸多相关圣经经句，并以奥古斯丁学派方式巧妙摘引西塞罗和塞内加的名句来补充说明。这样，《马太福音》文本所提供的就不仅仅是一个论题，还有在反思“使人和睦之智慧”后得出的权威结论。在这种诸多智慧权威的汇编中，《圣经》中其他各处对《马太福音》文本的经内注解（比如《雅各书》）就被赋予了仅次于耶稣话语的高级权威。使徒雅各对践行美德的强调——在此“使人和睦”是最高

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

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

美德——戏剧性地体现在武士身上。他强忍自己的性子，要暴怒的客店老板与那位令人生厌的赦罪僧亲吻和好，以免毁了朝圣者们朝圣途中的团契友谊。^①

当下可以找到的乔叟译文大都省略了《梅利比的故事》以及乔叟用来总结其伟大作品的《牧师的故事》。这在某种程度上反映了一种现代主义的偏见。也许出于类似的原因，现在也很少有人教这两个故事，即便这样肯定会损害《坎特伯雷故事集》在结构上的一致性。但是，《牧师的故事》在结构上与但丁的《炼狱》有某些相似。一如客店主人在朝圣之旅开始之初所要求的，这个故事不仅仅是一个“结束总结”，而且是所有故事中“最有意义、最有兴趣的故事”^②。同时，它让《坎特伯雷故事集》书内书外读者审视自己的良心，提供了一个有关真正悔改认罪的教义问答书。乔叟笔下的牧师非常清楚地了解罪之社会属性以及忏悔所具有的治愈社会之功能。毕竟，朝圣者的旅行目的就是为了通过重新回到与上帝的合一关系来获得拯救。因为忏悔本身就是一件“说起来容易做起来难”的事情（不论出于什么样的目的，去坎特伯雷朝圣本身就像那位普通厨师去圣地旅行一样，并无忏悔的意义可言），牧师正好十分关注如何区分真忏悔和假忏悔。因此，他在开头就通过引用《马太福音》7:20 抛出真忏悔这个话题：“所以主耶稣基督说：‘凭着他们的果子就可以认出他们来。’”^③

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

^② 乔叟：《总引》，《坎特伯雷故事集》，方重译，第 19 页。[Chaucer, "Prologue," 28-29.]

^③ 乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲斡译，上海：上海译文出版社，2011 年，第 776 页。[Chaucer, "Parson's Tale," 116].（因方重译本没有翻译《牧师的故事》，此部分翻译选择并参考了黄杲斡译本，另“God”统一翻译为“上帝”。【译注】）

中世纪末典型的《忏悔手册》(penitential manuals)^①要求信众在对良心进行必要检视之前,必须先依序做一个“罪”之诊断扫描,乔叟的牧师称之为“七重罪”(Seven Deadly Sins)。在提到第二项重罪“妒忌”(Invidia)以及其治疗方法时,《马太福音》对于牧师实现自己的意图来说至关重要。他从《马太福音》22:37-40中有关爱的“第一诫命”(Great Commandment)入手,翻译并详细解释,让听众们因此而理解了“邻居”一词除了指“兄弟”,还指“敌人”。

根据上帝的吩咐,人应该
爱他的敌人;当然,你应当为上帝
而爱你的朋友……

然后他很自然地引用“山上宝训”,每一句话都仔细地转述并解释。此处举一例便可看出:

对仇恨和恶意,应当从心底里爱敌人;对敌人的咒骂和恶言恶语,应当为敌人祈祷;对恶意行动,应当报之以德。基督说:“要爱你的敌人,要为咒骂你的人祈祷;也要为迫害你的人祈祷;要对恨你的人施加恩惠。”看吧,主耶稣基督吩咐我们这样对待敌人。

^① 乔叟的《牧师的故事》常常与此类《忏悔手册》联系到一起,但此种联系说服力不强。参阅 Siegfried Wenzel, ed., *Summa Virtutum de Remediis Anime* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1984). 我同意 Wenzel 的看法,乔叟引用《圣经》的方法非常独特——他也许同时参考了武加大拉丁文译本和法文译本。鉴于乔叟的生活环境,威克利夫的《圣经》出现较晚,且在 1384 年之后堂而皇之引用威克利夫译本可能会招致政治攻击。Dudley R. Johnson 在其 1941 年的耶鲁博士论文《乔叟与〈圣经〉》中指出,学者们似乎已形成共识,即乔叟大部分的引文似乎来源于一个未加注释的《圣经》版本。

正像谦虚可以击败魔鬼,我们对敌人的爱也可以使魔鬼受致命伤。爱,肯定是一种药,能清除人心中的妒忌之毒。^①

奇怪的是,像乔叟这样明显应该熟悉但丁作品的人^②,他所反对的妒忌应该与但丁《炼狱》中的第二层相同,但乔叟既未借用“仁慈天使”,也未用第五福:“怜悯人的人有福了”(太 5:7),而是“八福”中的最后一福:“人若因我辱骂你们,迫害你们,捏造各样坏话毁谤你们,你们就有福了!”(太 5:11)。对与威克利夫志同道合的人来说,这是他们最喜欢的《马太福音》经文。^③他们知道辱骂他们的人是错的,大部分是因为妒忌。还有一些人是出于偏见,反对威克利夫及其追随者似乎过度虔诚的做法。在《律师的故事》结束之后,客店老板哈里·贝利(Harry Bailey)第一次请牧师为朝圣者讲道的时候,他两次轻蔑地称他为“罗拉德派”(Lollard)。哈里这么做只是因为教区牧师已经对他的读神倾向表示忧虑(《律师的故事》1170-1183)。朝圣队伍里最为读神的水手气呼呼地打断客店老板的邀请,不愿让牧师讲故事。

牧师的故事中提到一个问题,即愤怒(Anger)会导致精神“谋杀”或“精神屠杀”。在牧师看来这不啻于读神。此处文本又一次提起《马太福音》5:21-22(还有太 6:23),在《约翰福音》中也

^① 乔叟:《牧师的故事》,《坎特伯雷故事集》,黄杲斫译,第798页。[Chaucer, "Parson's Tale," 520-530.]

^② 乔叟在多处明确提到但丁,他的《声誉之宫》(*House of Fame*) 1.499ff 可能直接借鉴了《神曲·炼狱篇》9.19-20 和 2.17-24。1372-1376 年期间乔叟在意大利生活过一段时间。《巴斯妇的故事》中讨厌的老女人在讲述“高贵”(真正的贵族品质)时也大量引用了但丁的《飨宴》(*Convivio*, 1125-1165)。

^③ 威克利夫的追随者们在写作和其他场合都习惯称罗拉德派讲道者为“贫穷的人”,他们的作品中充斥着此类与“八福”有关的语汇。因此,威克利夫派在讲解“主祷文”时,这种语言特色非常明显,特别是在涉及到“圣洁”之时,因为这是在祈祷“愿您的名为圣”时所应该持守的“圣洁”。参见 F.D. Matthew, *The English Works of Wyclif*, EETS, O.S. 74 (1880; repr. Millwood, NY: Krauss, 1975), 197-202.

有类似之处，最终形成了一个综合性的分析。然而，乔叟的牧师还是将《马太福音》放在核心的位置：

同样，主耶稣基督对圣马太说：“什么誓都不可起。不可指着天起誓，因为天是上帝的宝座。不可指着地起誓，因为地是他的脚凳；也不可指着耶路撒冷起誓，因为耶路撒冷是大君王的京城。又不可指着你的头起誓，因为你不能使一根头发变黑变白。你们的话，是，就说是；不是，就说不是。若再多说，就是出于那恶者。”这是基督的话。^①

这里又一次直接引用《马太福音》5:33-37：牧师决心引证无法反驳的权威，即耶稣自己的话语，“因为基督是真正的真理”（592）。因为“真正的真理”关乎基督的榜样，而不仅仅是他的话语，那么治疗愤怒的方法就是但丁提到的“和睦之福”（太 5:9），不是人们所想象的一种语言干预，而是一种耐心的美德，“耶稣说，这种美德使人神圣并成为上帝亲爱的孩子”（600-601）。在这里，《马太福音》5:9 与《雅各书》1:2-4 很明显糅合在一起，让我们看出乔叟将《雅各书》看成是最好的“山上宝训”注解。^②经文叠加是《牧师的故事》常用的解释方式：虽然牧师在布道文中引用了安布罗修、奥古斯丁、杰罗姆（Jerome）、格里高利（Gregory）、伊西多罗（Isidore of Seville）以及伯尔拿（Bernard of Clairvaux），但这些传统与《圣经》本身相比明显处于第二位，而作为“上帝之律”（*lex Dei*）和“基督之律”（*lex Christi*）的《圣经》汇编一直是他展开陈述的主要途径。

^① 乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲圻译，第 801-802 页。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 587-590.]

^② 这一点在其他故事中也常清晰可见。参见 John McNamara, “Chaucer’s Use of the Epistle of St. James in the Clerk’s Tale,” *Chaucer Review* 7 (1972-73): 184-193.

与威克利夫的布道文一样，“披着羊皮的狼”（乔叟笔下的游乞僧、法庭差役和赦罪僧）以及律师、管家之流的世俗权威 总是在幕后“毫不留情又毫无节制地肆意侵吞穷人的财物和家产”。但是让人们面临此类敌人仍能保持坚韧之心的是一种信心，坚信上帝最终会掌控世界，并且知道“他们用什么量具量给穷人，耶稣基督也会用同样的量具量给他们（太 7:2），除非他们痛改前非。”^①

牧师的布道文系统地（此处只能在暗中全面地）为乔叟的读者提供了一个量具，这样朝圣者们所展现的一整套罪孽以及故事中各色人等的蓄意闹剧均可以通过这个量具衡量出来，具有教育效果。那种认为罪恶行径不一定会引发真正的罪恶的观点——甚至在一位感情没有节制（inordinate affections）的读者身上也不会——在牧师解释淫荡之罪（lechery）时说的很清楚。被但丁认为是“淫念”的东西（太 5:28）很容易变成读者的问题：比如保罗与弗兰切斯卡（Paolo and Francesca）的苦恋也会导致恶果（《地狱篇》第 5 章）。牧师援引了奥古斯丁的《山上宝训》（*De Sermo Domini in Monte*）来支持自己的论述：

圣奥古斯丁说：“神的这一命令禁止一切想搞奸淫活动的愿望。请看圣马太在《福音书》中的话：‘凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。’从这里你们可以看到，受禁止的不单是这种罪行，还包括想犯这罪的欲望。”^②

^① Chaucer, “Parson’s Tale,” 774-775.

^② 乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲忻译，第 818-819 页。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 844-846.]

我们可以预见，乔叟这位自谦的全书真正作者会承认，为了要坦诚地处理罪恶问题，诗人——或者诗意的忏悔者——能够通过自己的叙述引发窥视癖，而这种癖好会使人走向毁灭。确实，在所有故事都结束之后，乔叟在书末通过《乔叟告别辞》对此表达了自己的忏悔。^①

但这些均不是牧师最后结束语的涵义或作者意图。这些话与痛悔（他对此只有寥寥几句）或附耳告解（auricular confession）无关，却与传统悔改过程的第三部分有关，即使徒保罗所说的“行事与悔改的心相称”（《使徒行传》26:20），或者与传统教义所指的“赎罪”有关。对于乔叟笔下的牧师来说，这些东西不应大张旗鼓，即便无法悄悄进行，也应凭着谦逊的精神及对基督恩典的感恩之心来进行，因为这恩典是我们得蒙救赎的途径。但是在我们接近布道文以及全部故事的结尾部分时，在此所引证的“山上宝训”部分很明显让我们联想到我们共同的责任，即应为自己所得到的救赎做忠实的见证。

用圣马太在第五章（*capitolo quinto*）中的话来说：“城造在山上是不能隐藏的。人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。”^②

^① “因此我谦卑地求你们，看在仁慈的上帝面上，愿你们为我祈祷，求基督饶恕我的罪；尤其是我关于人世浮华的译著，在这个反悔文中我要求收回……以及其他许多作品，只消是在我记忆之中的；还有许多淫逸的谣曲；——愿基督恕我的罪。”（乔叟：《乔叟告别辞》，《坎特伯雷故事集》，方重译，第 377 页。[Chaucer, “Retractions,” 10.1084-1086.]）

^② 乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲焯译，第 831 页。[Chaucer, “Parson’s Tale,” 1035-1038.]

在《马太福音》5:14-16 所提到的好行为中还有祈祷，牧师将之定义为“一种心灵超越自我寻求与上帝合一的愿望。”比如：

祈祷事实上基督在主祷文中已大多提到。当然，其中三条涉及上帝的尊严，因此主祷文比任何其他祷词庄严。这是耶稣基督亲自定下的；而且很短，为的是学起来比较容易，也容易牢记在心，有助于人们经常诵念；它又短又容易，人们诵读起来不大会厌倦，也难以找借口不学；再说，它包含了所有优秀祷词。^①

牧师详细解释了“主祷文”（太 6:7-15）的重要性，认为这是基督徒生活中所有祈祷的模版。此时，牧师承认深层的阐述应该让“神学大师们”去做，但是对于他来说（对奥古斯丁也一样），关键的一点是：

当你们乞求上帝宽恕你们的罪，就像你们宽恕别人对你们犯的罪，要充分意识到，你们不是不宽厚的。^②

他说，最重要的是念祷词时应该“诚心诚意，慎重又虔敬，时时让自己的意志服从于上帝的意志。”^③但是祈祷不能只落在文字上，还应当“有善举”。

这一点总结了乔叟《坎特伯雷故事集》的全貌——既有认罪悔改的教义又有社会批判。它告诉我们，“山上宝训”不仅在伦敦到坎特伯雷的朝圣之旅中始终伴随着朝圣者，而且以一种精心设计的

^① 乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲圻译，第 831 页。[Chaucer, "Parson's Tale," 1039-1043.]

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

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

方式宣告了“最高作者之意图”（乔叟称其为“我们的作者”），让那些寻求与其心意相符的人们清楚明白这位造物主的意愿。

因此，乔叟的朝圣之旅之目的地并不是但丁那充满神秘异象的天国之旅，而是日常生活中朝圣之旅的某一时刻。在这种日常生活中，我们愉快地看到自己的罪恶得蒙宽恕，于是再次准备好与“基督的身体合一”，在顺服的行为和圣餐礼仪中，通过那位更为真实的主人，我们与基督的身体合而为一。这种恩典及团契交流的体验，是牧师让他们在预先品味“神圣的荣耀”（divinely glory）或“天国”。但是在乔叟的作品中，这种体验不是某位孤独个体的神秘异象，而是教堂内会众聚集在一起进行的崇拜礼仪，它可以让我们看到未来的希望：

接下来，人们得了解为赎罪而自我惩罚的结果。按耶稣基督的说法，这是天国里无穷尽的大幸福，那里只有欢乐，没有悲伤或忧愁，没有此生此世的一切祸害；那里绝没有地狱里的酷刑折磨；那里大家都受祝福，都为彼此的无穷欢乐而喜悦；在那里，人们又臭又黑的身子比阳光还清亮；在那里，人们孱弱多病又不免一死的肉体得到永生并健康强壮，不受任何伤害；在那里，没有饥渴，没有寒冷，每个灵魂都变得目光深邃，能看清上帝的全知全觉。^①

《坎特伯雷故事集》的最后一句话是什么呢？这句话非常恰切地暗指了“山上宝训”和“八福”的第一句话：

^① 乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲沂译，第 833-834 页。[Chaucer, "Parson's Tale," 1076-1079.]

人们可以用精神上的困厄换到受祝福的天国，用谦卑换荣耀，用饥渴换无限欢乐，用辛劳换安逸，用死亡和对罪孽的苦苦忏悔换永生。^①

在诗人乔叟向读者坦白自己无法实现更好的写作意愿之后，他请求读者和听众为他祈祷，但愿“得到基督的眷顾，在今世里真正地悔罪、忏悔和赎罪”。乔叟关注的不是炼狱的景象，而是悔罪和坚持——在当下和此地顺服的恩典。

结论：但丁引用“山上宝训”之处不多，且仅限于“八福”，因为“神圣教义”（*sacra doctrina*）传统让他得以将这些整合到神秘的苦修主义思想中。这种思想认为，人类罪孽深重，因为在此生此世无法完全脱去罪恶，于是想象可以在死后（*post mortem*）彻底洗清罪恶。与之相对的是，乔叟首先在“山上宝训”中看到的是很关键的一点，即《圣经》对个人和社会行为的道德教化功能——在今生个人的行为要与悔改的心一致。耶稣教导中的这个关键部分对乔叟来说是其释经学的基石，从此角度出发，所有经文都可以从基督的话语中找到自己的核心和解决办法。在耶稣的话语中，他找到了神圣作者不可动摇的“作者意图”——将所有那些有分歧的、难以把握的经文，从《创世记》、《士师记》到《约伯记》，以及门徒们时常感觉到迷惑的部分全部聚合在一起，赋予它们意义，告诉我们那最终的和统一的“神圣作者”之意图：“上帝之律”、“基督之律”。但是，在耶稣生活并教导的律法中，在洁净的心灵中，“我们的作者”之意图问题、我们五花八门的意愿与上帝的意愿相符的问题，都因为行为而得到升华——这是此刻和当下需要付诸实

^①乔叟：《牧师的故事》，《坎特伯雷故事集》，黄杲斫译，第 834 页。[Chaucer, "Parson's Tale," 1975-1980.]

施的行动。对于乔叟来说，顺服必须始于真正的痛悔，第二步是口头的忏悔，第三步是在感恩中的赎罪行为，行为要与悔改的心一致。这样，这个世界才有可能在这些信徒感恩的行为中被彻底改变。

译者简介

南宫梅芳：北京林业大学外语学院讲师

Introduction to the translator

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

Email: mf.nangong@gmail.com

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.