

中西合璧的小說新體

---清初耶穌會士馬若瑟著〈夢美土記〉初探
(初稿)

李爽學

中央研究院中國文哲研究所研究員

臺灣師範大學翻譯研究所合聘教授

提到馬若瑟 (Joseph-Henri-Marie de Prémare, 1666-1736) 之名, 熟悉中西文學關係史的人大多曉得。他是法國耶穌會士, 一六九八年承路易十四令, 隨白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 來華布道, 一待三十餘年, 最後埋骨澳門。馬若瑟身前嘗譯元人紀君祥的《趙氏孤兒》為法文, 伏爾泰 (Voltaire, 1694-1778) 據之改編為《中國孤兒》(*L'Orphelin de la Chine*, 1735), 影響遍及英、義、俄等國¹。馬若瑟又撰有《中國古典裡的天主教要考》(*Selecta quaedam vestigial praecipuorum religionis christianae dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*) 等書², 和白晉、傅聖澤 (Jean François Foucquet, 1665-1741) 共創耶穌會「索隱派」(figurism), 為明清之際的中國經學添加基督信仰的色彩。入華耶穌會士每有學術專業, 馬若瑟選擇中國文學的研究為畢生職志³, 極有可能還是某中篇小說《儒交信》的作者。此文不但是天主教在華首見的白話小說, 抑且下開清代整個基督宗教---尤其是新教---以小說布道的先河⁴, 重要性不言可喻。

¹ Joseph-Henri-Marie de Prémare, trans., *Tchao-Chi-Cou-Ell, ou Le petit orphelin de la Maison de Tchao*, in J. B. Tu Halde, ed., *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (Paris: Lemercier, 1735), pp. 344-378. Cf., Theodore Foss, "A Jesuit Encyclopedia for China: A Guide to Jean-Baptiste du Halde's *Description...de la Chine* (1735)," 2 vols., Ph. D. dissertation (University of Chicago, 1979), 2: 544-548.

² Joseph-Henri-Marie de Prémare, *Selecta quaedam vestigial praecipuorum religionis christianae dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*, manuscripts kept in Bibliothèque de France (MSS orient. Chinois 9248)。本文中, 我用的是下文所收的法譯本: A. Sionnet and A. Bonnetty, eds. and trans., "Analyse d'un ouvrage inédit du P. Prémare, sur les vestiges des principaux dogmes chrétiens que l'on retrouve dans les livres chinois," *Annales de philosophie chrétienne* 85 (1837): 7-24, 13-54; 89 (1837): 325-336; 94 (1838): 296-307; 95(1838): 354-363; 106 (1839): 276-290; 109 (1839): 26-46。

³ [清]馬若瑟的生平, 參見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de L'ancienne mission de China, 1552-1773*, 2 vols (Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), 1:517-529。有關馬氏選擇文學---精確一點說是「中國文字和詩歌」---為學術專業的詳情, 見 Knud Lundbæk, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus University Press, 1991), pp. 18, 37, and 114。Lundbæk 之書, 以下以其名簡稱之, 引用頁碼隨文夾注。

⁴ [馬若瑟]:《儒交信》, 見鄭安德編:《明末清初耶穌會思想文獻彙編》, 5 卷 (北京: 北京大學宗教研究所, 2003), 4:213-257。Maurice Courant, *Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais, etc.* (Paris: Ernest Leroux, 1912), p. 84 認為《儒交信》「作者佚名」(*sans nom d'auteur*) 或為「無名先生述」, 但從文前有馬若瑟親筆所寫的拉丁文提要, 文中又有不少角色及話題與〈夢美土記〉互文的狀況看來, 我認為《儒交信》乃馬氏寫得比〈夢美土記〉還要晚的作品。《明末清初耶穌會思想文獻彙編》以下簡稱「鄭編」。有關新教布道小說的研究, 參見 Patrick Hanan, "The

凡此種種，文學史家大多耳熟能詳，比較生疏的是康熙盛世，馬若瑟還曾寫過一篇不到三千字的文言小說〈夢美土記〉，結合基督信仰與中國意象，把耶穌會索隱派的精義訴說殆盡，為中國開了創某種中西合璧的文學先聲。〈夢美土記〉和《儒交信》有互文，可以發明彼此，不過要談這篇小說，我們得先確定馬若瑟的著作權，蓋此文迄無刊本，唯梵帝岡教廷圖書館與法國國家圖書館藏有抄本兩種，而且均未署名，以致相關書目都以佚名視之。法國國家圖書館本為某王若翰的中國教徒所抄，上有眉批，有夾評，均屬文體之見。抄本最後，王氏另撰讀後小識，擴及主題，明清天主教文本中，洵為罕見⁵。〈夢美土記〉的作者，學者中首先認為是馬若瑟的乃陸保祿（Paul A. Rule）。他在《孔子或孔夫子？耶穌會對儒家的詮釋》一書中提到〈夢美土記〉，謂之為馬氏撰，約寫於一七〇五年左右⁶，說來正是馬若瑟準備開展索隱派的經解之際。不過陸書不著一字於著作權的原委，說服力有限，而我之所以和陸氏同感，主要著眼於兩點。首先，馬若瑟在其拉丁文著作《漢語劄記》（*Notitia linguæ Sinicæ*）中早已承認是文為「所作」（*feci*），撰述時間乃一七〇九年，比陸氏所繫晚了約四年⁷。其次是內證，〈夢美土記〉的敘述者自稱「旅人」，而這個名詞明末以來的耶穌會士慣用，馬若瑟更是好使，屢屢引為自身的指涉，所著《天學總論》與《經傳眾說》中常見⁸。最後，〈夢美土記〉中其他的特殊用語，每亦可見於《六書實義》或上述馬氏的中文著述裡，已經變成他的個人專利，他人幾難取代。

〈夢美土記〉的主題，我可以借個問句一言以蔽之：天堂的路要怎麼走？馬若瑟用的是西方典型的「寓言」（*allegory*）手法，所遵循的乃歐洲上古以來「夢境文學」（*dream literature*）的傳統，尤其是西塞羅（*Marcus Tullius Cicero*, 106-43 BCE）的〈西比歐之夢〉（“*Somnium Scipionis*”）所開啓者，包括但丁（*Dante Alighieri*, c.1265-1321）膾炙人口的《神曲》（*La Commedia*）在內。《漢語劄記》裡，馬若

Missionary Novels of Nineteenth-Century China,” in his *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 58-84.

⁵ 法國國家圖書館（*Bibliothèque nationale de France*）藏的王若翰抄本編號為 *Chinois 4989*，古朗氏書目將文題正確地譯為“*Rêve du Paradis*”，但亦未著著者名（編號為 *7045*），見 *Courant, Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais, etc.*, p. 60。梵帝岡教廷圖書館藏的〈夢美土記〉編號為 *Borg. Cinese 357 (9)*。不過下文中除非特別注明，我引用的都是王若翰抄本。因王抄本無頁碼，所以我從首頁自行訂之，引用者隨文夾注。

⁶ Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney and Boston: Allen and Unwin, 1986), p. 178. 不無矛盾的是此書書目欄又把〈夢美土記〉畫歸白晉的著作，見 p. 234。

⁷ Joseph-Henri-Marie de Prémare, *Notitia linguæ Sinicæ* (Malaccæ: cura Academiæ Anglo-Sinensis, 1831), p. 218. *Notitia linguæ Sinicæ* 以下縮寫為 *NLS*，隨文夾注。

⁸ 一六二三年艾儒略（*Giulio Aleni*, 1582-1649）寫《西學凡》時，在書末即明白自稱「旅人」，謂其「九萬里遠來」，見[明]李之藻編：《天學初函》，6冊（1629；臺北：臺灣學生書局，1965），1:59。馬若瑟的用法，見所著《天學總論》，在鐘鳴旦（*Nicholas Standaert*）、杜鼎克（*Ad Dudink*）與蒙曦（*Nathalie Monnet*）編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》26冊（臺北：利氏學社，2009），26:481-523。《法國國家圖書館明清天主教文獻》以下簡稱《法國圖》。《天學總論》未見刻本，《法國圖》本乃抄本。有趣的是書中的「旅人」大多經人用毛筆損掉，改為「瑟」字，當然指「馬若瑟」，例子可見頁 495 與頁 513 等。至於何以這樣改，又是誰損掉的，我不得而知。《經傳眾說》中的例子，見《法國圖》，26:553。

瑟提到一七〇九年當時，他還不甚明瞭自己能否用中文創作，所以效法西塞羅的〈西比歐之夢〉⁹，試用「一根青稚的蘆葦」(*calamo juvenili*)寫下了點「類似」(*ad instar*)的「描述」(*descriptionem*)，結果便是〈夢美土記〉。馬若瑟之所以如此稱呼自己的「小品」(*opusculum*)，原因是想用「最美的土地意象」(*imagine terrae formosissimae*)，把「朝聖之旅」(*in hac perigrinatione*)中的「基督的教會」(*Ecclesiam Christi*)與未來的「天國」(*patriam caelestem*)給「再現」(*adumbrabam*)出來(NLS, p. 218)。〈西比歐之夢〉乃西塞羅《國家篇》(*De re publica*)的壓軸之作，寫羅馬大將西比歐(Scipio Aemilianus)夢見祖父阿菲加努(Scipio Africanus)引他上天界(*caelum*)，由此再俯瞰地球和宇宙中的他界。祖孫倆在此有一場精彩的對話，從斯多葛學派的觀點論及榮譽與生命，職責與美德，靈魂與神聖等等問題，也討論到了宇宙的聲籟與秩序。歷史上，〈西比歐之夢〉唯留殘卷，五世紀學者馬克羅比(Ambrosius Theodosius Macrobius)曾予校注補訂¹⁰。此後一紙風行，影響力由歐洲中古如包伊夏(Boethius, c. 480-524 or 525)的《哲學的慰藉》(*De consolazione philosophiae*)直貫文藝復興時期之交但丁的《神曲》¹¹。學者所未曾慮及者，是此「夢」在清初也走到中國，直接影響馬若瑟的〈夢美土記〉，更關乎當時耶穌會的中國經解之學。

在〈夢美土記〉的主體展開之前，馬若瑟讓旅人代他先發表了一段古經議論，謂「古之聖者所相授受之道，博矣，闕矣，不可以不謂之至真至善之道也。雖不幸而其人已歿，不得遊於其門，幸而其道尚存於方策，而不得墜息」。易言之，所謂「道」仍可見於中國先秦的墳典；有志於「道」者，因此當「發憤熟讀《易》、《書》與《詩》等經」(頁1甲)。中國學問或思想上，馬若瑟乃著名的復古派，不僅喜歡孔子所說的「溫故」，更進一步自號「溫古子」，所以筆下的旅人「好古」(同上頁)，而《儒交信》的主角也讓他叫做「司馬溫古」了(鄭編，4:213-259)。旅人每天翻閱古籍，如是者數年，而「坐在燈下，諷誦玩味以待旦而不厭者，寶在其中故也」(頁1乙)。質言之，中國尤屬先秦的經籍，旅人謂其中有「寶」，因此百讀不厭，而這點〈夢美土記〉後來的發展也再三印證。上引的得勝回頭之所以寫在旅人入夢之前，故此自有意義，點出其後敘述主體可能的寓言走向：對馬若瑟而言，讀經——尤其是讀《易》——不能不了解「寓言」，而唯以「寓言」視經，我們也才能了解其中的真諦(NLS, p. 244)¹²。

⁹ 當然，西塞羅也有其仿效的對象，此即柏拉圖《理想國》裡所謂〈厄爾的神話〉(“The Myth of Er”)，見 Plato, *Republic*, 614-621, in Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., *Plato: The Collected Dialogues* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 838-844。另參 Patrick V. Reid, *Readings in Western Religious Thought: The Ancient World* (Mahwah: Paulist Press, 1987), p. 175。

¹⁰ 我用的英譯本如下：Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, translated with an Introduction and Notes by William Harris Stahl (New York: Columbia University Press, 1990)。

¹¹ Cf. Dante Alighieri, *The Divine Comedy: Purgatorio*, translated with a commentary by Charles S. Singleton, 2 vols (Princeton: Princeton University Press, 1973), 1:XXIX.116。

¹² 此所以溫古子(馬若瑟)：《儒教實義》謂：「聖人之心在經，經之大本在《易》，大《易》之學在象。是故凡燭理不明，而視象為形。假借當本意，寓言為實事，獨欲通古人之書，不可得也。」見鄭編，2:109。這條資料，我因祝平一：〈《經傳眾說》——馬若瑟的中國經學史〉，中央研究院《歷史語言研究所集刊》第78本第3分(2007)，頁446而得悉。

入華耶穌會士向來好引《淮南子·精神訓》中的名句：「生寄也，死歸也。」¹³對他們而言，生命原逆旅，我們都是朝向死亡而行的旅人，此所以《聖經》說「你是由土來的，……還要歸於灰土」（創 3:19）¹⁴。〈夢美土記〉的敘述者自稱的「旅人」一詞，因此不僅是實寫——蓋馬若瑟和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649 年）等東來耶穌會士一樣，都是自西徂東如實的「旅人」——他們更常以此自況，有如在復誦〈希伯來書〉中之所述：我們「在世上只是外方人和旅客。」（11:13）如果可以歐洲中世紀的夢境文學質而再言，則「旅人」亦可指「夢中異相」（dream vision）裡的他界「行者」（*peregrine/pilgrim/traveler*），但丁《神曲》伊始魏吉爾（Publius Vergilius Maro, 70-19 BCE）的自我指涉便可為證。《神曲》中，但丁升降於三界，精神上入地而又上天，頗似《西遊記》中西行的五聖，都是他界與生命之旅裡的過客¹⁵。〈夢美土記〉裡的旅人固為馬若瑟的自我比喻，同時更是小說走上精神之旅的「旅人」。這趟「精神之旅」乃尋訪天堂之道的旅程，尤涉如何巡行於中國古籍中，藉此而覓得重返天主大道的過程。後面這一點，正是旅人入夢前議論的所謂「寶」。

西元前一百四十六年，西比歐將所部擊敗迦太基。〈西比歐之夢〉裡，西賽羅架設的時間，無如卻比此刻提早了兩年（*DRP*, VI.xi.6）。有趣的是，馬若瑟連這點都模仿，〈夢美土記〉裡的時間——亦即敘述者所稱的「今」——乃架設在康熙丁亥年（1707 年），比馬氏動筆時的一七〇九年還要早兩年。不論如何，康熙丁亥年某日，小說中的旅人夜讀《詩經·大雅》，讀到〈桑柔〉之篇，有感於周厲王失政，百姓荼毒，乃「心憂以傷」而「默恤天下萬方之亂，癡哀下民勞勩之極」。就在這文本裡已「天怒乎上，民困於下」的當頭，旅人心恫異常，不禁潸然淚下而「心思美土之安」，旅寄中遂有「歸鄉之望」。〈桑柔〉的名句「憂心慙慙，念我土宇」，他脫口而出（頁 1 乙）。傳統的《詩經》經解，多以〈桑柔〉中的「土宇」指「鄉土居宅」¹⁶。〈夢美土記〉裡，馬若瑟亦關連之於「歸鄉之望」裡的「鄉」字，指「下民」淵源所自的故國或故鄉。這也就是說，面對朝廷失政，群氓但思故國，回首往昔那片美麗故園。我們若從馬若瑟所出的天主教傳統看，〈夢美土記〉這裡恐怕還不能如此望文生義便罷：上面的敘述，寫來大有可能還是在回應前引〈希伯來書〉同章另節，蓋經文表出我們都是人世的

¹³ 例如艾儒略：《五十言餘》，見吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》，6 冊（臺北：臺灣學生書局，1984），1:894。此外，李九功闕《五十言餘》，嘗謂「人世僑寓」和「生寄死歸」之見早已見諸先秦諸子，見所著《慎思錄》，在鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Ad Dudink）編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，12 冊（臺北：利氏學社，2002）9:165-166。《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》以下簡稱《耶檔館》。[漢] 劉安：《淮南子》的話見該書第七卷，在劉文典：《淮南鴻烈集解》，6 冊（臺北：文史哲出版社，1985），2: 69。

¹⁴ 本文所用《聖經》概據思高聖經學會譯釋：《千禧版聖經》（臺北：思高聖經學會出版社，2000）。

¹⁵ Cf. Anthony C. Yu, "Two Literary Examples of Religious Pilgrimage: *The Commedia* and the *Journey to the West*, in his *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West* (New York: Columbia University Press, 2009), pp.129-187.

¹⁶ 參見[清]阮元編注：《十三經注疏》2 冊（北京：藝文印書館，1980），1:291。

過客之後，隨即指出我們實則也「在尋求一個家鄉」，而且這是「一個更美麗的家鄉，即天上的家鄉」。爲此，天主還「給他們預備了一座城」(11:14-16)。

〈夢美土記〉中的「美土」一詞，尤其不能以世俗的內涵繩之。此一名詞，我以爲出諸兩個傳統，第一是《詩經·魏風》，變化自〈碩鼠〉裡避禍的有德之國「樂土」(阮編，1:359)。其次是漢人王粲(177-217)的〈登樓賦〉：「雖信美而非吾土兮，曾何足以少留？」當然，以馬若瑟對元代文學的涉獵之廣而言，更可能蛻變自王惲(1227-1304)取典乎〈登樓賦〉的〈平湖樂〉：「江山信美，終非吾土。」¹⁷王粲或王惲感知的「美」係故土之「美」，旅人夜讀〈桑柔〉，察覺人世紛亂，一心渴盼天降樂園，俾可重回天主的本鄉。所謂「美土」或旅人所望之「鄉」，故而是某種神聖空間，類似亞當厄娃曾生活其間的「伊甸園」(Garden of Eden)或「塵世樂園」(earthly paradise)：康熙辛丑年(1721年)孟春，知新翁爲馬若瑟的《六書實義》作跋，稱呼此園爲「地堂」，相對於天主所在的「天上樂園」(celestial paradise)或「天堂」¹⁸。

在《神曲》裡，「地堂」相當於「伊甸園」，已經攀上煉獄或淨界山最高的第七層(Purgatorio, 2:666)。由此飛昇，壯擴的星空在望，則是但丁的「天堂」。天主教入華伊始，稱葡萄牙文裡的「天堂」(paraiso)爲「天靈」(天庭)。當時語彙貧乏，連「天界」(paraiso terreal)也都只能以「佛國」權譯¹⁹，向中國固有借取。然而幾乎同時或時隔不久，羅明堅(Michel Ruggieri, 1543-1607)與利瑪竇雙雙從佛語連類，又借到今天的說法，我們可以見諸所著如《新編天竺國天主實錄》(1584)與《天主實義》(1603)等書²⁰。馬若瑟入華，已屆清初，「天堂」一詞，天主教圈內用來已定經型。有趣的是〈夢美土記〉卻從未用到「天堂」，表達此意的名詞，大致仍由「美土」及其他相關名稱含糊領軍，下文再詳。

話說旅人讀《詩》而有美土與歸鄉之望後，「雞鳴燈暖」而---就像西比歐夢前所說的---「夜已艾矣」(頁2甲)。他乃騰床假寐，旋即入夢。這個夢，旅人事後追記之爲「吉夢」，艾儒略或會借額我略(Gregory the Great, c. 540-604)而改稱之爲「正夢」，甚至是「聖夢」，要之乃正思所得，非「邪夢」或中國人所稱

¹⁷ [漢]王粲：〈登樓賦〉，見吳雲、唐紹忠注：《王粲集注》(鄭州：中州書畫社，1984)，頁46。
[元]王惲：〈平湖樂〉，見王著：《秋澗先生大全集》，2冊(臺北市：新文豐出版公司，1985)，2:338。
馬若瑟在俗文學上所下的工夫，見NLS, pp. 36-143。

¹⁸ [清]知新翁：〈跋〉，見馬若瑟：《六書實義》，在《法國圖》，25:494-498。知新翁的身分不詳，不過從這個名號看來，他和馬若瑟關係密切。馬氏號「溫古子」，顯然變化自《論語》中「溫故知新」一詞。「知新翁」之名，顯然承襲《論語》該詞的後半部。從跋文對天主教義熟悉的程度看，知新翁可能是馬氏當時的基督徒，更可能就是馬氏本人的化名。有關「伊甸」或「塵世樂園」的討論，見Jean Delumeau, *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, trans. Matthew O'Connell (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000), pp. 3-70。

¹⁹ Michele Ruggieri and Matteo Ricci, *Dictionário Português-Chinês*, ed. John W. Witek, S.J. (San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History; Lisbon: Biblioteca Nacional Portugal and Instituto Português do Oriente, 2001), p. 127 (Facsimilie part).

²⁰ [明]羅明堅：《天主聖教實錄》，見鄭編，1:33；[明]利瑪竇：《天主實義》，見鄭編，2:101。佛典中「天堂」的用例甚多，參見[唐]義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》，卷6，見高楠順次郎、渡邊海旭主編：《大正新脩大藏經》，100卷(東京：大正一切經刊行會，1934)，23:653c。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

的「凶夢」者流²¹。那麼，用一句旅人的話接下分疏：「吉夢何如？」吉夢的內涵正是美土。再借一句旅人的話賡續所夢，那麼「美土何如？」（同上頁）旅人所見的夢中勝地乃一派仙境，筆墨難得其髣髴。若勉強形容，則可謂美土周遭有「潏潏其水，猗猗其華，芬芬其風」。至於美土之山則「菀菀」，而「其林蓁蓁，其壑窈然而鮮蔭」。倘取「沂湘之流」、「洛陽之春」或「舞雩之涼」以較之，旅人說「皆有欠耳」（頁2甲-2乙）。美土這幅地景極盡刻畫之能事，馬若瑟都由中國古典意象堆疊而成，《論語》之外，《詩經》依舊是取典上最大的關目。然而就美土本身而論，實有更甚於此者：旅人數落了中國其他的靈山聖境後，好整以暇說道：「獨我美土，其如白玉，而無玷焉。」（頁2乙）「無玷」二字，天主教隨後拿來形容聖母瑪利亞（Mary Immaculate），謂之「無玷生子」或「無玷始胎」（Immaculate Conception），其神聖性可見。

上引美土勝景的書寫想像，馬若瑟顯然頗為自得；對於自己的中文文筆，也有股喜不自勝的驕傲感，《漢語劄記》中曾予全段照錄，視為中文修辭學上「描述」與「對比」手法的典型。馬氏最後還以拉丁文自譯之，取以媲美歐陽修的〈醉翁亭記〉（NLS, pp. 218-220）。馬若瑟的想像力確實也不差，美土勝景雖以《詩經》等古典為文體楷模，勾勒得仍有境界，王若翰評之「摹擬極雅，辭采鮮潤可觀」（頁2甲），連清末新教教士郭實獵（Karl Frederich August Gutzlaff, 1803-1851）也在所著小說《悔罪之大略》及《贖罪之道傳》中予以模彷彿，奉為夢中樂園與人間仙境的實際地景²²。耶穌會以中文想像樂園，始於一六〇二年龍華民中譯的《聖若撒法始末》。若撒法係印度王子，得其師度化後像旅人一樣進入夢境。他「夢見一平原中雅多芳趣，花草交青，木葉甚繁，床椅盡飾金玉，且有天神歌唱，俾人神怡。」如此景致，顯然改編自外經《以諾書》（*The Book of Enoch*）中的以若和《新約·若望默示錄》中若望升天所見的天堂奇景。天然色彩鑲上人工金玉，如其為城池，如此景致便是利瑪竇《西琴曲意八章》裡所謂的「金剛石城」²³。〈夢美土記〉中旅人眼中的美土「其白如玉」，除了寓有《論語·子罕篇》中「美玉如斯」的意思外²⁴，大致也從「金剛石城」衍繹而出：「金剛」者，石頭也；

²¹ [明] 艾儒略：《性學摘述》，見《耶檔館》，6:318-332。另見[明]張賡：〈《聖夢歌》序〉及[明]林一僑：〈《聖夢歌》小引〉，在《耶檔館》，6:437-444。

²² 見[清]郭實獵：《悔罪之大略》（大英圖書館藏書，編號[Chinese]15116.d.29），頁2乙-3甲。[清]愛漢者（郭實獵）纂：《贖罪之道傳》（哈佛大學燕京圖書館藏道光丙申年版），頁1甲。郭實獵何以受到馬若瑟的影響，我得另文再論。

²³ 〈若望默示錄〉21:18-21 載聖城新耶路撒冷從天而降，而這座城的「城牆是用水蒼玉建造的，城是純金的，好像明淨的玻璃。城牆的基石，是用各種寶石裝飾的：第一座基石是水蒼玉，第二座是藍玉，第三座是玉髓，第四座是翡翠，第五座是赤瑪瑙，第六座是斑瑪瑙，第七座是橄欖石，第八座是綠柱石，第九座是黃玉，第十座是綠玉，第十一座是紫玉，第十二座是紫晶。十二座門是十二種珍珠，每一座門是由一種珍珠造的；城中的街道是純金的，好似透明的玻璃。」利瑪竇在《西琴曲意八章》中稱這城是「金剛石城」，見李編，1:286。《以諾書》裡的天堂也充滿了大理石與水晶等礦石所造的屋宇，見 E. Issac, trans., *The Book of Enoch*, in James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 3 vols (New York: Doubleday, 1983-1985), 1:20-21 and 49-50。相關之討論，見傑佛瑞·波頓·羅素（Jeffrey Burton Russell）著，張端林譯：《天堂的歷史》（*A History of Heaven: The Singing Silence*；臺北：新新聞出版公司，2001），頁52-56。

²⁴ 見[宋]朱熹集注：《四書集注》（臺北：世界書局，1967），頁118。《四書集注》以下簡稱「朱

「美玉」者，亦石頭也。馬若瑟所寫旅人之見，又是中西合璧的勝景，龍華民或會借若撒法之口而美之為「大為受福之處」²⁵。

旅人雖美土在望，此一聖境卻非他一介常人可至。〈夢美土記〉續筆，馬若瑟反而蕙回西方，頗有向但丁《神曲》借鑑之意。三十五歲那一年，但丁以「旅人」之身迷失在《神曲》開卷的黑森林中，正為前有獅豹與母狼三頭猛獸而趑趄不前，亦為其後乃低地一片而自覺在劫難逃。他陷入困惑惶然，不知所措。此時幸有另一旅人現身相助。他自報家門，謂其雙親乃「倫巴底人」，而他生在「英明的奧古斯都治下的羅馬」，乃唱過特洛伊故事的詩人魏吉爾²⁶。但丁遇到詩壇前輩，兀自高興，因為他心儀的生命導師此刻排除萬難，正準備將他由悲慘的荒野帶到歡樂的淨界山巔。那是《神曲》中的「美土」，是「一切愉悅的源頭和起因」(*Inferno*, 1:I.78)。魏吉爾要但丁趨吉避凶，選擇另一條不會有惡獸擋路的大道，然後在他導引下，經地獄與淨界上爬，庶幾臻至「天堂」，看到「聖伯多祿的大門」(*Inferno*, 1:I.134)。不論是但丁或魏吉爾，他們都是生命中的「旅人」。世乃僑寓，他們和馬若瑟筆下的敘述者一樣，也是過客。

凡是旅人都想返鄉，都是「望鄉」之人。《神曲》的旅人擬重返天主教設定的人類「天家」，而馬若瑟的旅人初心眺索也是他汲汲一履的夢中美土，是可以避秦的「土宇」。換句話說，這些「旅人」的身分還涵納非常強烈的「朝聖者」之意。但丁由地獄、淨界出發，最後升入天堂，本人所走就是一朝天而行的旅程。從放下《詩經》那一刻開始，〈夢美土記〉的旅人也在「望鄉」裡尋找美土樂園。不過美土固然在望，他卻未經試煉，好山好水此時也變成了障眼法，遮掩著真正的美土大道，而且還使之忽焉在前，忽焉在後，掌握不易。旅人敘述者因而說出如下一語，語極惶惑與懊惱，甚至到了心急淚下的地步：「誰謂厥土遠？旅人歧而望之，目已瞻之，而身弗及之。心欲之之，而莫之之之路。輾轉反側不已，泣涕漣漣。」(頁2乙)這是中國朝聖旅人時常可見的方向或心態迷失，禪門的靈山或樂土追尋者尤常之見。就文學技巧而言，這也是樂土的追逐者進入寓言的開端。所以馬若瑟的旅人「幸既見路，心降哭息」後，終於願意進入夢中的寓言大道，輾轉其間，為夢尋夢。這條路「分三歧」----

旅人右進而奔。然其愈趨，美土愈遠。反行而出，美土愈近。左道廣闊，行之者甞甞也。旅人入諸，美土泯泯而散，嗚呼惜哉！旅人惶惶，棄邪道而回，美土在前。(頁2乙)

這段話，《儒交信》有詩似在為之試證：「一條歧路分正邪」(鄭編，4:219)。

注」。

²⁵ [明] 龍精華(龍華民)譯：《聖若撒法始末》，頁21甲。我用的是南明隆武元年閩中天主堂梓行的本子，現藏巴黎法國國家圖書館(Bibliothèque nationale de France)，編號：Chinois 6758。

²⁶ Dante Alighieri, *The Divine Comedy: Inferno*, translated, with a commentary, by Charles S. Singleton, 2 vols (Princeton: Princeton University Press, 1970), 1:I.68-71. 下引此書簡稱 *Inferno*，冊數、詩節及行數隨文夾注。

正者通天主，邪者通魔鬼。不過詳而究之，〈夢美土記〉中馬若瑟的筆法恐怕更近高行健。讀過《靈山》的人，最後必然會為靈山忽而在水之湄——待涉水而過，迫而察之——忽兒又移到另一條水的一邊而感到「山在虛無飄渺間」²⁷。仙山勝地的確切地點似乎都有掩映，古今中外皆然。馬若瑟為旅人所設計的美土之路共三條，而他更在意的恐怕是左是右都非居中，都是旁門或邪道。所以旅人「右進而奔」，卻只見美土漸行漸遠。他沿左道再入，儘管行走其間者——馬若瑟又用到《詩經·桑柔》裡的語詞——「甦甦」或多人並行，左道仍為邪門，美土只會「泯泯而散」，分崩離析，無復其形。旅人所遇，道德教訓夠清楚了：欲得美土，他得像但丁一樣要「選擇」正確的道路走，而這唯中國人所謂「中道而行」方可。左倚右坦，皆非確途。康熙庚子年為《六書實義》作序者號曰「折中翁」（《法國圖》，25:448）²⁸，近乎西方常用的「擬人化」（personification）的寓言中人，說來難怪。美土近乎天主教的天堂，至少是塵世樂園這座遠古的「地堂」，欲不從正途而得之，可乎？

旅人兩執無路，乃棄邪門而中道行之，果然發現「美土在前」，而這「中道」——我們何不視之為寓言化了的儒家「折中」或「中庸之道」，何不也視之為天主教借自亞里士多德所稱的「黃金準則」（the golden mean）？——才是進入至大至正的人間樂土的唯一門閭。有趣的是，〈夢美土記〉中這條生命正道不是誰都可入，得有得「道」之人為之作筏才成。此所以旅人到達前，發現「中道有一老翁」（頁2乙），而此翁絕非泛泛之輩，蓋「其態威嚴，望之可畏；其仁溫溫，即之可親」（頁2乙-3甲）。但丁筆下的聖露濟亞（St. Lucia, 283-304）與貝德麗采（Beatrice “Bice” di Folco Portinari, 1266-1290）也託魏吉爾來見旅人但丁，請他引之遊歷地獄與煉獄二界（*Inferno*, 1:II.70）。〈夢美土記〉裡這位老翁似有來歷，並非隨意現身。他用《詩經·大明》與《書經》典謨的口吻²⁹，對旅人述其所從，多少表示他乃中華古典的化身：「咨格汝旅人，天監爾心，命我來茲，來提攜爾，引爾安逸之地。」（頁3甲）易言之，他是因「天」察知旅人之心，特命來領他到美土或那可以避秦的「安逸之地」去。在明清之際天主教的用語中，「天」字可為「天主」的省文。

義大利古詩人中，但丁最重魏吉爾。《神曲》謂魏氏在黑森林中挺身保護但丁，遏止獅豹與母狼的攻擊。但丁為精神苦惱而退縮時，魏氏又婉言相勸，鼓舞其志，進而為他詳說這三頭怪獸的來歷與寓意（*Inferno*, 1: I.94-111）。所以對但

²⁷ 高行健：《靈山》（臺北：聯經出版公司，1985），頁529-531。

²⁸ 「折中翁」一名，也有可能出自李光地（1642-1718）等奉康熙敕令編纂的《周易折中》的書題；馬若瑟對此書佩服得很，參見 Joseph-Henri-Marie de Prémare, *Lettre inédite du P. Prémare sur le monothéisme des chinois* (Paris: Benjamin Duparat, 1861), p. 26。以馬若瑟好用典以自我指涉的傾向看，「折中翁」像上面提過的「知新翁」一樣，可能也是馬氏的化名。

²⁹ 「格汝」作為《書經》發語詞的例子，見〈舜典〉，在阮編，1:14；亦可見〈大禹謨〉，在阮編，1:23。這裡我所知乃拜楊晉龍博士指教而得，再謝。〈夢美土記〉在對話上向《書經》看齊的程度，直追陽瑪諾之以謨誥體中譯《輕世金書》。後者的討論，參見李爽學：〈瘳心之藥，靈病之神劑——陽瑪諾譯《輕世金書》初探〉，即將刊載於《編譯論叢》第4卷第1期（2011年3月）。

丁而言，魏吉爾不僅是「父親」的形象 (*Purgatorio*, 1:XXX. 49)，也代表「理性」，正是「哲學」的化身 (*Purgatorio*, 2: 665)。歐洲中古的序幕才拉開，哲學即位高如神學，包伊夏的《哲學之慰藉》可以證之。難怪《神曲》終始，但丁都以生命導師親炙魏吉爾，稱之為「大師」(*Inferno*, 1:I.85)。*〈夢美土記〉*裡，馬若瑟並未直陳類似的關係，而且「中道」上那老翁始終也「妾身未明」，名姓俱乏。我們唯一可以推測而出的係他籍隸中華，而他口口聲聲都是「天」、「帝」或「上帝」，靈悟上一大成分還應為基督榮寵，所以他也代天主教發聲，是中國在明清之際以前罕見的「儒家基督徒」，也是個「基督徒儒者」。*〈夢美土記〉*裡，老翁當然扮演魏吉爾在《神曲》裡的角色。身為長者，又是一個屬靈世界的引導者，老翁大可像魏吉爾一樣，諄諄誘導前對小說中那懷沙的旅人叱喝一聲：從我，以「利聽我訓」(同上頁)。

惟這一「訓」，就訓掉*〈夢美土記〉*三千字中所餘的兩千字。老翁的教誨多言，不過也有些許戲劇動作，見之於引領旅人進入美土，觀覽於帝廷那一刻。儘管如此，老翁的動作也僅止於此。所以若可不論中國意象，*〈夢美土記〉*實為一缺乏蘇格拉底式對話 (Socratic dialogue) 的西方哲學或神學對話錄。其文類基礎除了上面我提到的*〈西比歐之夢〉*外，幾乎乃構築在柏拉圖經包伊夏迄但丁的天堂論述上，包括天主教史上首部夢境文學《賀馬牧人的夢中異相》(*The Vision of the Shepherd of Hermas*) 裡的闡述³⁰。旅人對老翁的訓誨，心懷感激。美土上的一切，他感嘆自己「不明不類」³¹，是以天遣老翁垂示，頗覺「天恩難報」，也衷心希望眼前這位「髦士」能多所牽成，所謂「惟成惟會」是也 (頁3甲)。

老翁漫聲應了聲：「俞！」他也明白指示道：方天下之亂也，「惟厥美土，惟(爲)爾寧都」。但是「美土」何在，範圍如何，四裔何似，老翁答來卻似脫離了馬若瑟淵源所自的歐洲傳統，反有向中國古囿乞靈之意。老翁說美土才是旅人心所翹望的「土宇」後，又稱此地「經之緯之，方九萬里」(頁3甲)。這個範圍廣，早已超出《呂氏春秋·慎勢篇》描述的古中原之地：其中舟車可通，不用象譯鞮鞞，不過「三千里」也！³²所謂「九萬里」之地，老翁隨即稱係「中華靈園」³³，乃「萬民所宜止」(同上頁)，因此「九萬里」實乃夸飾，所指不過中國上下，而其「外皆荒野，乃蠻乃夷，乃戎乃狄，左鯨右佽，而不同我國」³⁴。老翁口中這個「我」字，明白是自稱，故「我國」亦「中華靈園」也，等同於我們慣用的

³⁰ Hermas, *The Shepherd of Hermas*, in Solomon J. Schepps, trans. *The Lost Books of the Bible* (New York: Bell, 1979), pp. 197-269.

³¹ 這裡的「類」字，王抄本作「類」，不通。我從梵帝岡本改，因其出典乃《書經·商書》裡的*〈太甲中〉*：「予小子不明于德，自底不類。」見阮編，1:164。

³² 林品石註譯：《呂氏春秋今註今譯》，2冊 (臺北：臺灣商務印書館，1985)，2:534。

³³ 「中華靈園」一語，我據梵帝岡抄本用之，見頁3甲。王若翰抄本這裡作「中中靈園」，顯係「中華靈園」之誤。

³⁴ 此所以 [晉]王嘉《拾遺記》卷二稱「有因祇之國，去王都九萬里」。見中國野史集成、續編編委會及四川大學圖書館編：《中國野史集成·續編：先秦--清末民初》，30冊 (成都：巴蜀書社，2000)，1:651。此亦所以即使到了幾乎與馬若瑟同時，[清]夏敬渠：《野叟曝言》，2冊 (臺北：世界書局，1978)，1:559稱歐羅巴的「熱而嗎尼國」(Roma?) 去中國仍有「九萬里」之遙。

偏代詞「九州」所指。所以〈夢美土記〉最後借《詩經》之典讚道：「碩哉甫田，煥乎靈土！」（同上頁）

我們如果認定老翁口中的「九萬里」為「中華靈園」而已，則地理境域或是，在天主教《聖經》歷史的屬靈認知上卻可能有誤。僅以馬若瑟為限度之，更是大謬不然。馬氏乃耶穌會中國經解索隱派的大將，擴大一句龍伯格(Knud Lundbæk)的話形容，他一生懸念「就是想教中國人讀中國古代的經典，因之而皈依基督」，進而享有天上的永福(Lundbæk, pp. 23-24)。索隱派的工作，一五八三年利瑪竇入華以來即已端倪可見，所著《天主實義》無不從《詩經》與《書經》取典，形成他們的中學西源說³⁵。其後在尤屬明末迄清初的禮儀之爭中，中國教徒如嚴謨(1640?-?)、夏大常(?-1698)與劉凝(1620-1725)等人也紛紛參戰，其說益盛。所謂「九萬里」的經緯，乃從世俗的夸飾轉為神學經緯，負載宇宙洪荒以來的靈悟訊息。《天主聖教四字經文》係艾儒略在明末所寫，乃天主教循中國《三字經》的傳統為信徒或平信徒啓蒙特撰的歌訣，其中對「九萬里」即有如下天主教式的挪用：「地經地緯，俱九萬里。神學所論，有四大處。一曰永苦(Inferno)，二曰煉獄(Purgatory)，三曰孩所(Limbo of Infants)，四曰靈薄(Limbo of the Fathers)。」³⁶這「九萬里」所托者，在歐洲神學史上詡詡如生，鑿鑿可見，《聖經》直間接提示以外，至少包有拉丁教父(Latin Fathers)、額我略教皇(Gregory the Great, c. 540-604)，以及但丁等人的詮解在內，而「地獄」與「煉獄」之說更是天主教理上分毫難違的大傳統³⁷。〈夢美土記〉中，馬若瑟一旦用到，個人偏重隨即出現：他或許想在如此中國化的敘述中凸顯某種個人的索隱派經解，為中西再造基督信仰的文學橋樑。

馬若瑟來華，事在十七世紀末。因此，我們要談他的索隱學與〈夢美土記〉的關係，恐怕也得撻回前頭我僅僅稍提的「天」、「帝」或「上帝」等指「陡斯」或「天主」(Deus)的譯詞。一六二七年，耶穌會在嘉定召開翻譯會議，與會者除了金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)等人堅持「上帝」等譯法外，上述諸詞對他們實已了無意義：會議的審查報告隔年明令禁用「上帝」，而七、八十年後，教廷傳信部沿用會議記錄，也正式代教宗頒布「天主」乃「陡斯」的標準中譯，不得違背³⁸。此後唯有一派人陽是陰非，他們——傳聖澤是例外——就是耶穌會的中國經書索隱派³⁹，馬若瑟尤顯陽奉陰違。索隱派的開宗要籍是《易經》。白晉

³⁵ 參見利瑪竇：《天主實義》，在李編，1:415-417。另參較雷中行：《明清的西學中源論爭議》（臺北：蘭臺出版社，2009），頁15-25。

³⁶ [明]艾儒略：《天主聖教四字經文》（江西欽一堂重印本，1650），見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，12冊（臺北：利氏學社，2002），2:312-313。引文中的英文皆我所加，原文無。艾儒略此書，據楊慧玲：〈羅馬 Lincei 和 Corsiniana 圖書館收藏的中文基督教文獻〉，《世界與宗教文化》（2009年3月號），頁41稱與湯若望合撰。

³⁷ 參見（周國祥等）譯：《天主教理》合訂本（石家莊：河北天主教信德室，2000），頁250-252。

³⁸ 詳見[清]高龍盤(Aug. M. Colombel, S.J.)著，周士良譯：《江南傳教史》第1冊（新莊：輔仁大學出版社，2009），頁237-240。

³⁹ 傳聖澤決定接受羅馬宗座的指示，不再使用「天」或「上帝」等詞，見John, W. Witek, S. J., *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-Francois Foucquet, S. J. (1665-1741)* (Roma: Institutum Historicum S. I., 1982), p. 208.

當年率路易十四的數學家代表團進入北京，康熙指定他在清宮研究的便是此經。〈說掛〉中一句「帝出乎震」（阮編，1:94），便令白晉留連《易經》，誓言索隱，把天主的奧義與啓示盡蒐而出⁴⁰。《易經》中的「帝」是《詩經》——也是《書經》——裡的「上帝」、「天」或「天帝」，索隱派方才對之陷入狂熱，怎可能因為教中一紙禁令便放棄自己的「學術大業」？⁴¹馬若瑟不從，多次去信傳信部及歐洲友人，解釋他之使用「上帝」等詞乃布道上的不得不爾，是個人用法，並非藐視聖教會（Lunbæk, pp. 114-119）。所以〈夢美土記〉的時間雖架設在康熙丁亥年，去嘉定會議都已八十載而有餘，而我們在小說中不但看不到「天主」一詞，通篇反而盡是「天」、「帝」或「上帝」等諱用之詞（例如頁4甲）。

馬若瑟一向尊白晉為師，兩人雖曾因心高而鬧翻，經籍索隱上的見解倒是「師唱弟隨」。白晉言必《易經》，馬若瑟則在《經傳眾說》中引《大學衍義補》與「程頤」（1033-1107）而以之為五經之本源（《法國圖》，26:526-527）⁴²，又視之為聖人大傳，乃耶穌彌賽亞的先知書⁴³。事實上，〈夢美土記〉或馬氏他著中之以「旅人」自稱，除前述因緣外，可能也因《易經·旅卦》上有「旅人」一詞而來⁴⁴。白晉亦好《詩經》；馬若瑟的文學造詣更高，《經傳眾說》引朱熹（1130-1200）而以為三百篇關乎「天道精微」與「人事曲折」（《法國圖》，26:527），《儒學實義》又多方論述其旨（如鄭編，2:106及110），可見馬氏對此經的認識不在乃師之下（cf. Lunbæk, pp. 134-135）。中國經籍索隱學，白晉做得最明白的有二。其一是「類比」（analogy）；這是朗宓榭（Michael Lackner）的說法（Lackner, p. 142），我覺得牽強得反應以「附會」稱之。例如《易經》所述的伏羲，可因歷史貫通而等同於耶穌（Collani, pp. 189-199）；再如傳說中女媧煉「五色石」以補天闕，白晉也將之聯繫到耶穌在十字架上的「五傷」：這些「傷」乃傷來救世贖人，功如煉石補天（Collani, p. 159; Lunbæk, p. 128）。馬若瑟不僅討論《易經》，更好言象形文字，除了曾和白晉合寫字典論之之外，又有要籍為中國古籍中保存的天主教義索隱，甚至合文字之論為一。後書中，馬若瑟將中文「心」字解為「三位一體」，原因在字形乃「三星為一」，合配聖父、聖子與聖神原係一體之意。《西遊記》首回以須菩提祖師的「斜月三星洞」拆解「心」字，遂使此字變成儒釋道三

⁴⁰ 白晉對於「帝出乎震」的看法，最稱方便的文獻是《古今敬天鑒》，見鄭編，2:237。白晉對於《易經》的研究，見 Claudia von Gollani, P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk (Netteal: Steyler Verlag, 1985), pp. 67-73。此書以下以作者名簡稱“Collani”。

⁴¹ 白晉不僅使用《易經》；《書經》與《詩經》他用得亦夥，所著《古今敬天鑒》（1703-1707）可以見證其然。「上帝」或「天」等相關詞彙他一用再用，視為「陡斯」的對等詞，也與「天主」連用，參見鄭編，19:235-286。

⁴² 有關程頤（伊川）一條原文如下：「《易》何止五經之源，其天地鬼神奧乎？」祝平一：《《經傳眾說》——馬若瑟的中國經學史》，頁445指出馬若瑟「誤引」，原作者及原書乃周敦頤及其《通書》。

⁴³ Bonnetty, trans., “Analyse d’un ouvrage,” *Annales de philosophie chrétienne* 106 (1839): 287-288 (Sixième Article); Cf. Lunbæk, p. 38, and Michael Lackner, “Jesuit Figurism,” in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), p. 136. 下引 Lackner 之文，以其名簡稱之。

⁴⁴ 《易經·旅卦》：「鳥焚其巢，旅人先笑後號咷。」見阮編，1:68。〈旅卦〉一點，我承楊晉龍博士指教而得，僅此致謝。

教的寓言⁴⁵，沒料到馬若瑟在《中國古典裡的天主教要考》中筆鋒陡轉，反而將之轉為天主教義首要之一的「三位一體」！（Lundbæk, p. 132）〈夢美土記〉屢屢典射《詩》、《易》與《書》，有索隱派的強烈色彩在焉，無足為異！

在中國文字的解讀上，我們則應一窺馬若瑟的中文著作，尤其是他參考劉凝《六書夬》所寫的《六書實義》一書。劉凝乃明清間天主教徒裡的資深學者，研究許慎（c. 58-c. 147）的《說文解字》達七十年。《六書夬》並馬若瑟的《六書實義》，對理解〈夢美土記〉厥功甚偉。《六書實義》也談《易經》，後者中「否」之交於「泰」，馬若瑟認為指元祖雖曾墮落，天主仍然愛人，「上下通矣」。至於天、地、人三才，馬氏認為也得由「聖人」貫通之，方可臻至「天人合一」的化境，而這個「聖人」無他，乃由「道」應化為「人」的天主耶穌（《法國圖》，25:468-473）。至於技術面的釋字拆字上，《六書實義》顯示馬若瑟對「羊」字特有偏好，每舉其不卑不亢之性而解為「聖人」的符象。「羊」字又為許多會意字的部首，而這些字如「善」，如「羴」，都是「祥也，善也」，所以中國人初造「羊」字，其實賦予許多奧義，充塞天主的啓示，教中的聰慧之士應該善索其隱，發揚救世主的教道（《法國圖》，25:480）。中國人如果了解六書與古經中俱見耶穌，則「半數」都會「不教」而「變成基督徒」。最後這一句話，我引自馬若瑟致十八世紀法國東方學家傅爾蒙（Etienne Fourmont, 1683-1745）的信⁴⁶。他們倆一生恩怨情仇，馬若瑟在歐洲的中國語文與索隱學專家之名，便常栽在傅爾蒙的口是心非或蓄意剽竊之下⁴⁷。幸而傅爾蒙的中文認識有限，馬若瑟用中文完成的著作如〈夢美土記〉，才得以在歷史的夾縫中全璧保存。

甫田靈土，老翁謂有君子居之。對馬若瑟而言，「君子」有深意，幾乎等同於「聖人」。他們棲止之處，當然是勝境。〈夢美土記〉稱這靈土地勢較低之處有三隻泉眼，「一曰：『生泉，浴乎伊池，雖死乃生。』一曰：『淚泉，暫沐乎茲，乃免永泣。』一曰：『乳泉，黃流在焉，臧穀備焉。既醉以黃流，既飽以活穀，永不渴饑矣，享壽無疆矣。』」（頁3甲-3乙）倘據馬若瑟行文的習慣，這三隻泉眼應有出典，例如「乳泉」有「黃流在焉」，而此「流」既可「醉」人，則應指「鬯酒」，典出《詩經·旱麓》，而且應據毛傳與鄭注敷衍形成⁴⁸。三泉出典是中抑西，我目前力難解決。王若翰評〈夢美土記〉，至此也只能批道：「三喻奇警，文亦簡拔。」（頁3乙）似乎認為係馬若瑟自創⁴⁹。依老翁所述，三泉象徵生命

⁴⁵ [明] 吳承恩：《西遊記》（臺北：華正書局，1982），頁9-10。

⁴⁶ 1731年11月10日致傅爾蒙書，見“Correspondance de R. P. Joseph-Henri de Prémare, missionnaire jésuite de Chine, et de l'Abbé Jean-Paul Bignon, bibliothécaire de roi, avec Fourmont l'ainé Professeur au Collège royal (1713-1731)”，現藏巴黎法國國家圖書館，編號Fr. 15195。

⁴⁷ Cecile Leung, *Etienne Fourmont (1683-1745): Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France* (Leuven: Louven University Press, 2002), pp. 182-183 and 224. Also see Lundbæk, pp. 25-104.

⁴⁸ 《詩經·旱麓》，見阮編，1:515。「黃流」是否指「鬯酒」，問題複雜，參見江雅茹：〈《詩經·旱麓》「黃流」研究〉，《第七屆台灣師大國文所研究生學術論文集》（臺北：國立台灣師範大學國文研究所，2000），頁222-239。

⁴⁹ 當然，我們如果合下面會提到的「鮮原」而觀，三泉靈感，馬若瑟在《神曲》之外或許也得自《詩經·大雅》中的〈文王之什·皇矣〉，亦即詩行毗鄰的「我泉我池」與「度其鮮原」二

的三個狀態，一是浴之而可起死回生的「生泉」，使人免墮惡趣。二是生命的「靈薄」，活在其中，可免「幽淚苦谷」或「地獄」裡的「永泣」或「永苦」。至於「乳泉」，意境恐怕已近天堂：這裡不僅有「黃流」，還有「美穀」或「臧穀」，可以活人之命，使之非僅「永不渴饑」，而且可以「享壽無疆」。與「永生」相關的條件，馬若瑟的老翁似乎認為俱存於中國。是以靈土上除低濕處之外，另有清新的原野或「鮮原」，其上有樹，「如松如棠，如柏如桑」，而樹上抑且——就像〈創世紀〉中的智慧樹一樣——長有「嘉實」；食感是「先苦後甘」。這「嘉實」乃君子而非「夷狄」或「小人」之果⁵⁰，因為「君子之苦，苦而樂；夷狄之樂，苦而苦。」（同上頁）中華「君子」就寓居於這三泉一原間，而老翁稍後還進一步解釋道：他們「洗於生源，浴於淚池，養於乳泉，嘗食松桑之果」（頁7甲）以進德修業也。生命的三個狀態，此時轉成了生命的三個階段。無論如何，甫田靈土一經馬若瑟的「洗」字挪轉，其實已含天主教色彩，接近但丁《神曲》淨界山頂的人間樂園伊甸：其中有山，有水，有泉，而且鮮原有木，木有嘉實（*Purgatorio*, 1:XXXIII.55-145）。甫田靈土，君子居之，老翁意有所指地說道：「盛哉」（頁3甲）

旅人聽聞老翁開示至此，方知中華大地乃郁郁乎文哉，而自己居然簡陋不知，遂嘆曰：「於乎，吾夢矣！誰賜常寐，而永無以醒焉？」（頁3乙）〈夢美土記〉以夢為題，旅人這裡的夢寐卻是反語：他了解自己長睡不醒，有虧天心。馬若瑟開始調整小說的主調，使之朝「天」而行。他讓老翁像魏吉爾鼓舞旅人，再次揣摩《書經》典謨等篇的發語詞——甚至是內文——道：「都咨汝旅人，懋哉！」⁵¹老翁繼之請旅人「瞻彼上天」（頁3乙），從「天聽自我民聽，天視自我民視」裡體會天人之際，並擔保如此一來，他就可以仰承天光，神視樂土。旅人經此發蒙，不但不再「目光如豆」，而且驚覺上天之光與世迥異：

神哉！天上之光，其與諸光，有以異乎？以日之明，祇見外物，猶有映焉，猶可避焉。以天之神光，燦爛有融，內外偕照，毫焉度哉？天之神光，乃樂吾心；彼日之光，乃奪吾目。吁，日月列宿，燿燿螢耳，夜昭乎下土而已。……（3乙-4甲）

從〈夢美土記〉的西方承襲來看，旅人新生的體認有兩個重點。其一是天主教傳統之見：天主是光，自體通明，無絲毫之隱晦，此即〈若望福音〉所謂「祂內有生命」也（1:4-5）。耶穌身為「天主」或「天主子」，本身也是這種「神光」或艾儒略《天主降生引義》及陽瑪諾《輕世金書》所稱之「真光」⁵²，而如此之光重

句，見阮編，1:521。

⁵⁰ 王若翰以為〈夢美土記〉裡的「夷狄」相對於「君子」，乃「小人」之意，見巴黎本頁3乙。

⁵¹ 這裡的「都」與「咨」都是發語詞，見〈舜典〉與〈大禹謨〉，在阮編，1:130-132及138。「懋哉」也可見〈大禹謨〉等篇，見阮編，1:139。這裡我之所知，乃拜楊晉龍博士指教而得，謹致對忱。

⁵² 有關「天主是光」的論述，另見德 2:10；依 50:10 及若一 1:5。艾儒略的話見所著：《天主降生

現在《神曲·天堂篇》裡，旅人但丁稱之為「至高」(*summa*)、「永恆」(*eterna*)，同時也是「生命」(*vivo*)的「光」(*lucellume*)。此時貝德麗采已命聖伯爾納(St. Bernard of Clairvaux, 1090-1153)前來陪伴但丁，而但丁一向敬重這位中古盛世的聖人，在他示意之下，終於抬頭仰望最高天。他這一看，目光再難捨離，因為天主聖三的光圈互相輝映，普照星空，而且是如此完美，以致把宇宙間的書頁和一切的「善」與「愛」都盡集於其中，燦爛至極⁵³。馬若瑟的旅人的體認，第二個重點攸關〈西比歐之夢〉，強調天界與自然界的差異。西賽羅提出的九重天之說，風行全歐，尤其中世紀，而〈西比歐之夢〉裡的最高天(銀河)就是所謂的天堂。從斯多葛學派的角度來看，「神」或「上帝」不僅居住在此，「神」或「上帝」本身也就是這最高天，後世天主教當然要將之收編為自己部分的樂園觀。西比歐從祖父的說明裡，還了解到天堂或天界(*caelum/orbem lacteum*)明亮不已。這種「神光」可以射冲斗牛，直達下界，本身內外更是大放光明(*splendidissimo candore inter flammis circus elucens*; *DRP*, VI. Xviii.16)。我所稱的「下界」乃依西人之見，內含太陽與太陰在內的八大星宿。日月照而照無私，卻只能奪人之目，照見外物而臨乎下土。然而天堂的神光卻是表裡燦爛，「內外偕照」而一毫不隱，純度驚人。

〈西比歐之夢〉裡最重要的概念，馬若瑟借旅人眼見亦予改寫：星空中有七種有間隔之分的異聲(*septem... distinctos intervallis sonos*)；混聲共鳴之後，這些聲音生出完美的和諧(*concentus*)(*DRP*, VI. xviii.18)。如此「諧聲」，馬克羅比認為因「七」乃「完美的數字」所致⁵⁴。中國人的聖數觀缺乏對應的概念，馬若瑟以「燦爛有融」的「融」字權稱，形容的尤其是「混聲共鳴」的「合諧交融」的狀態。在最高天，如此「諧聲」因宇宙高速運轉而轉為某種「巨響」(*magnitudinem sonitus*)。〈夢美土記〉沒有複述得這麼詳細，但馬若瑟也明白提到有「音樂盈耳」(頁5乙)，可以「樂」人之心⁵⁵。從〈西比歐之夢〉看，〈夢美土記〉裡那天上樂土當然不止「音樂盈耳」，應該還要說「粲彩愉目」(頁5乙)。馬若瑟強調旅人由矇昧到啓蒙的心靈轉變，我們驚覺這個虛構中人的刻畫，幾乎是以西賽羅的西比歐為範型。

〈西比歐之夢〉裡，西比歐再三聆聽祖父——也包含父親——之「訓」，而旅人表出自己對天上神光的認識後，老翁隨即因勢利導，對他又「訓」將起來。這回所訓，除了〈西比歐之夢〉裡指出的「暫樂促榮」之不可取外(頁4乙)，還有〈創世紀〉以來天主教強調的歷史與神學。老翁指出上帝生人，因其愛人，「猶父母保赤子然」，乃——馬若瑟改了《孟子》裡的名典——「苦其心，乃勞其身，

引義》，在中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編：《中國宗教歷史文獻集成·東傳福音》第4冊(合肥：黃山書社，2005)，頁基4-29。陽瑪諾的話見所譯《輕世金書》(1848年司教馬熱羅准印本)，頁1:1甲及頁3:19乙等。《天主降生引義》一點，我感謝吳建林先生的指教。

⁵³ Dante Alighieri, *The Divine Comedy: Paradiso*, translated, with a commentary, by Charles S. Singleton, 2 vols (Princeton: Princeton University Press, 1975), 1:XXXIII.50-145.

⁵⁴ Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, pp. 100-117.

⁵⁵ 不過〈西比歐之夢〉裡如此「諧聲」所發的「巨響」，西塞羅倒用了個矛盾語描述之，以為清亮至極，人耳難聆，見 *DRP*, VI. Xviii.19; cf. Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, 199ff.

似天弗惠」⁵⁶。中國人所理解的人類至親是父母，天主教不作此想，但取之以比擬天主與人類的關係係在華耶穌會的傳統，晚明以來用的多為「大父母」一詞⁵⁷。既為父母，皇天上帝當然會「眷佑乃德」。但是——且慢——人間仍有不平，老翁舉顏回為例，謂其居陋巷，「一簞食，一瓢飲，又命其短，三十有二乃死，如之何也？」（頁4乙）此等不平，《儒交信》幾乎比之於約伯的遭遇：「多少善人如顏回，一世只是受苦」！（鄭編，4:218）老翁告訴旅人，命運雖然可能如此，但能像亞巴郎一樣「仰觀乎天，則無所可疑矣」！老翁的邏輯，說來和上引的「似天弗惠」鑿柄。他反而要那身為人子者放棄「暫樂促榮」，以「窮苦養德」回報天主或父母的「真德」。天人關係不是朝夕可測，蓋「天之訏謨，人之遠猷」是路遙方知⁵⁸。所以顏回的不幸，老翁視為天主的試煉：「人既生焉，形體神心，並受于天」，而「帝置人于世也，欲試其心善與，否與？」（同上頁）顏回安貧樂道，早夭或非試煉。天主考驗的是人類整體，而肇自亞當厄娃的結果卻顯而易見：「人乃方命，二三其德，自絕于天，自墜塗炭。」（頁5乙）人秉受於「天」的「神心」一詞，乃龍華民（Nicholas Longobardi, 1559-1654）《靈魂道體說》倡議的所謂「靈魂」⁵⁹，而「靈魂永生」正是柏拉圖《理想國》裡的一大強調（611a-612d），〈西比歐之夢〉不過師法之，以為人世中之卓有功勳者，靈魂來日必升「天界」，永享福樂（*DRP*, VI. Xxiv-xxvi）。是以上面〈夢美土記〉的話暗示人類果能背上十字架，果能通過天主的試煉，來日必然也可進入佳土帝廷，永保真福。

大致而言，馬若瑟的「情節」觀念尚稱強烈。人類方命，顏回三十二而死等等〈夢美土記〉中的情節，在小說裡俱有其他用意。按照中國人一般的算法，顏回應該在三十歲上去世（521-491 BCE），三十二歲左右辭離人間的其實是耶穌⁶⁰。馬若瑟提到顏回這位儒家古賢，除了凸顯人間不平，唯天可鑑的目的外，主要在招喚耶穌基督入夢。馬若瑟的修辭學造詣高，深諳文學創作上的寓言手法（*NLS*, pp. 4-246），〈夢美土記〉裡，「耶穌」當然始終不名。馬若瑟用超過二十種的方法來暗示祂，而其首要乃「元聖」一詞。老翁不僅引領旅人觀看美土，也帶他進入天主教的神學，所以萬民——其實主要是「元祖」（原祖）亞當——違抗天主之命後，老翁說天主「又念之，未忍喪之」，於是「眷降元聖，作求民主」（頁5甲）。才這麼幾句話之間，〈夢美土記〉的故事已由《舊約》走到了《新約》。「元聖」一詞相對於「元祖」，顯然取典自《書經》⁶¹，可見中國古經即使不是《聖經》，也通向了《聖經》，是內含天主教義的「神聖文本」（Lunbæk, p. 133）。

⁵⁶ 《孟子·告子下》，見朱注，頁391。

⁵⁷ 參見李爽學：《中國晚明與歐洲文學》，頁285-286。

⁵⁸ 王抄本中，「人之遠猷」的「猷」字原作「猶」字，不通，王若翰以為有誤，應作「猷」。梵帝岡本亦為「猶」字，見頁4乙。

⁵⁹ [明]龍華民：《靈魂道體說》（梵帝岡教廷圖書館藏，編號 Borgia Cinese 350 [19]）所指「靈魂」乃「亞尼瑪」（*anima*），見該書頁1甲。

⁶⁰ 基督宗教一般都以為耶穌在三十三歲半釘死在十字架上。從路3:23，我們知道耶穌三十歲開始布道；據若2:13及13:1等，我們了解耶穌殉難前有三個逾越節已過，所以祂大致享壽三十三歲半。又據教會史家的考證，耶穌去世的時間是西元三十三年，見 Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan, eds., *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 120。

⁶¹ 《書經·湯誥》：「聿求元聖，與之戮力。」見阮注，1:162。

這一點，《儒交信》第四回回首寄調〈臨江仙〉有「詞」為證道：

究真詮古經多秘寓，述靈跡大道見躬行。于事定求真有據，固為明哲肝腸，
需知大事不尋常：六經深隱處，玄論應我藏。靈跡般般皆目睹，及門始敢
宣揚。聖恩如日志扶桑，光臨西極後，今乃照吾邦。（鄭編，4:234）

中國古來或因周公乃孔子最敬重的聖人，所以「元聖」常取以指這位儒家首要的聖人。然而馬若瑟筆下的聖人不僅僅是「人」；他也是天主之「道」，甚至就是天主本身，所以「至哉！元聖之德：天而人，人而天」。唯其是「天」，所以可為「民主」；唯其是人，所以稱為「元聖」。（《夢美土記》此地對於耶穌或天主的「本質」（*substantia*）的敘寫，《天學本義》幾乎一字不差照錄（《法國圖》，26:484），可見馬若瑟的寓言學就是他的索隱學，反亦然之。

耶穌降世的神學意義，乃〈夢美土記〉的故事接下來的重點。耶穌為至德，降世拯民，為萬世開了太平，馬若瑟從而寫道：「至德既隕，周行開焉，至道凝焉。」（頁5甲）馬若瑟說的是耶穌乃道成肉身，所以為人世帶來天主之道。人類則因耶穌之故而止惡回善，進入了另一個天道周期，而且「日進日臧，日溫日良，日高日光」，終因敬天愛主而具有「明不明，德不德」的能力（頁5甲-5乙）。後面這句話的句構，馬若瑟當然乃改寫了《大學》中「明明德」一句的語順與語意，王若翰評其「句古而勁」，但是——我們且沿此再看——馬若瑟緊接著又改了句《禮記》與《老子》上的話⁶²，不無道理地說人類自此「天召無諾，復命而歸」，亦即天主一召，人類即起而行，終可由「望鄉」而「歸鄉」。那麼，人類要歸去的「本鄉」為何？〈夢美土記〉裡，老翁的回答是：「永在帝廷，時乃本鄉。」（頁5乙）

老翁這一席話，旅人聽了法喜充滿，不禁脫口回道：「某雖不敏，願承景教。」（同上頁）旅人口中的「景教」二字，馬若瑟用來一語雙關，顯而易見。唐太宗貞觀年間，天主教聶派（Nestorian Christianity）東流，自稱「景教」⁶³。其名也，或取典乎《史記·天官書》中的「景星」⁶⁴，或靈感得自《詩經·旱麓》裡的「景福」（阮編，1:516）。這兩者中的「景」字，據李之藻（15711-1630）與陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1659）等人的解釋，係「光明廣大」或其近似之意⁶⁵。五世紀時，羅馬天主教雖曾判聶派為異端，然而艾儒略在明末發現「大秦景教流行中國碑」後，耶穌會不得不弔詭地採權宜之計，奉景教為本教來華的先驅，頓

⁶² 《禮記·曲禮上》：「父召無諾，先生召無諾，唯而起。」見阮編，1:240。《老子》第16章：「歸根曰靜，靜曰復命。」見朱謙之：《老子校釋》，在《老子釋譯》（臺北：里仁書局，1985），頁42。「復命而歸」一語，《儒交信》也用到了，見鄭編，4:226。

⁶³ [唐] 景淨：〈大秦景教流行中國碑頌〉，見《大正藏》，54:1289b。

⁶⁴ 《史記·天官書》（卷26）：「天精而見景星，其狀無常，常出現於有道之國。」見[漢] 司馬遷：《史記》，10冊（北京：中華書局，1982），4:1336。

⁶⁵ [明] 陽瑪諾：《大秦景教流行中國碑正詮》，見吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》，3冊（臺北：臺灣學生書局，1966），2:653。陽氏所解，大致依李之藻：〈讀景教碑書後〉而得：「景者大也，炤也，光明也。」見李編，1:82。

時拉長了天主教在華的歷史，也增強了該教在中國存在的正當性。故此耶穌會士或中國奉教士子往往自稱「景教後學」，從有明到民國莫不如此⁶⁶。〈夢美土記〉裡旅人的話，因此一可指他願意接受天主教，二可指他敞開胸懷，願意接受老翁有關天學的「大教」。不無意義的是老翁聽到旅人的請求，旋即又仿《書經》如〈舜典〉與〈益稷〉的口吻而從《老子》取典道：「俞，來格吾兒，予開眾妙之門，俾爾賞玩帝廷。」（頁5乙）⁶⁷

《新約·福音書》中，「天堂」或「天國」大多透過耶穌的比喻指出，所以「天國好像……」這種明喻（smile）就變成基督宗教天國論述的基礎敘事學（例見瑪 13:22, 24, 31, 44-45 及 47）。雖然如此，「天堂」或「天國」也以實體呈現過。耶穌雖未指出其「門」的所在，但是他曾要伯多祿掌管天國的鑰匙（瑪 16:19），而有鑰匙就應該有門。那麼天堂的門到底在哪裡？耶穌會在華的書寫史上，高一志的《聖母行實》曾以比喻的方式說瑪利亞就是「天國的門」，清初吳歷（1632-1718）詠聖母的詩中，也一再強調瑪利亞因為生下耶穌，所以「久扃天衢今始開」。待聖母領報至，吳歷又吟道：「永福之門此日開，尊神報命自天來。肋霞郡內朝元后，萬物真君降聖胎。」⁶⁸吳歷筆下的「元后」乃相對於「元聖」，指的係聖母瑪利亞。她降世懷胎，表示耶穌即將新生，而耶穌乃天國主，瑪利亞在象徵的層次上自然就是打開天國的那扇「門」。〈夢美土記〉係中國新興文化在格義連類上的典範，馬若瑟遣詞用字殆循傳統「用事」而來，「天堂」意象多數也都建立在先秦古典之上。從地理位置上看，「天堂」在〈夢美土記〉裡確有實質之「門」，老翁稱之「帝門」，可通往一切的玄妙。老翁又點明，「美土」即這「帝門」，也是尋常所謂「天國的階梯」。入門後拾級往上走，老翁另命了一地，名曰「佳土」，而這裡才是「帝廷」真正的所在，是〈希伯來書〉中天主給旅人準備的「另一座城」。馬若瑟的「帝廷」借自《書經》中的「帝庭」⁶⁹，《儒交信》裡也用過（鄭編，4:222、229 及 233），而耶穌會從利瑪竇的《天主實義》以來，一貫就認為〈金縢〉中的「帝庭」乃天主在天上的殿堂（李編，1:416）。這座殿堂又有本教定義下的內外之分，其外觀之美，旅人看了讚嘆不迭，以為人間所有均不足以稱之：「噫嘻！佳矣，美矣，甚有可愛而無可以比矣。凡巧之功所繪畫者，光華之言所形容者，神心之靈所擬思者，皆非所能臻也。」在這絢燦的宮室之外，旅人的身心察覺到了再難形容的至美，亦即在前述「音樂盈耳」與「粲彩愉目」之外，還有「神味含舖，潔香樂鼻，德馨悅心」等，而這一切當然都「奇

⁶⁶ 就中國奉教士子而言，明代閩人李九標、林一僑、熊士旂、潘師孔、蘇負英、山西段袞一家及民國馬相伯就常自比「景教後學」，見段袞：〈重刻《聖夢歌》〉，林一僑：《〈聖夢歌〉小引》，李九標：《〈聖夢歌〉跋》，俱收於[艾儒略]譯：《聖夢歌》（崇禎十二年山西絳州景教堂刊本），頁[1甲-3乙]及頁[6乙]。馬相伯的討論見《太原天主教史略》，在 <http://www.cathlinks.org/his-ty.htm>。

⁶⁷ 見朱謙之：《老子校釋》，在《老子釋譯》，頁4。另參見《書經》中〈舜典〉與〈益稷〉二卷，在，見阮注，頁130-131與144。〈益稷〉中「祖考來格」一語，《儒教實義》裡，馬若瑟有專節考辯，見鄭編，2:98。

⁶⁸ [清]吳歷：〈慶賀聖母報領二首〉，見吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》（北京：中華書局，2007），頁192-193。

⁶⁹ 《書經·金縢》：「乃命於帝庭，敷佑四方。」見阮編，1:196。另見《六書實義》，25:482。

哉！備哉！無可以尙哉！」（頁5乙-6甲）

如此感官可察的完美的極致，說明的乃一點：美土與佳土或屹立在佳土之上的帝廷等等，都是廣義的「樂園」：前者乃元祖（原祖）原先所居的「塵世樂園」或「地堂」，有其涯囿，後者才是元聖所出的「天上樂園」或「天堂」。知新翁謂：「學元聖者登於帝廷」，而學元祖者非但已出離了地堂，「入於幽谷，行於荒野」，而且還會「淪於火宅」，陷溺「鬼方」（《法國圖》，25:494-499）。由是觀之，「地堂」或「美土」雖非天界，仍然是「天國的階梯」，是進入「佳土」或「帝廷」的門戶。唯天上與塵世的樂園仍有大異，所以旅人由「戶」而進入帝廷後，所見又是為之一變，關乎老翁在開篇不久指出的「寧都」。

〈夢美土記〉中，這座都城同樣可作隱喻解，尤寓心靈的平靜，也可視之為實體。如其為後者，那麼恐怕不會像老翁所講的乃座落於「美土」之上，而應該位於「佳土」，是建築在此土之上的「帝廷」的喻稱，而且還得求之於其內才成。旅人進入帝廷前，老翁對其內部的介紹也極盡中文語彙之能事，而其內容雖——這有點荒謬，我認為馬若瑟寫來以投合中國人的世俗期待——不離「位、祿、名、壽」，卻也盡集於一個「福」字。所以老翁連續用了二十個以上的四字詞，從《詩經》、《書經》引到《易經》，說帝廷之內即「康寧之地、澄虛之宅、清謙之居」與「善聖之鄉」等等，而其中之福樂均係「無病之安、無厭之飽、無老之壯」與「無死之生」等等⁷⁰。總之，「寧都」這福地天鄉乃罪惡世患均無，人人「相愛相親」，時時更是「善人共會」。老翁形容帝廷內部，最後用的是一幅六言對子：「萬水湊乎大洋，萬福具乎帝堂。」如此之地乃——用天主教今天已經定形的語言來講——「純樂真福」（頁6甲-6乙）的所在，而且水波不興，百年猶如一日，確為「寧都」。

馬若瑟的天堂想像，其實不出一般，而天堂唯善人可聚之說，〈西比歐之夢〉早就強調過了，惟其所指大多是卓爾有功的超凡之士（*DRP*, Vi.xv-xvi）。至於但丁《神曲》裡的天界，更唯天主教的聖人聖女或有德高士才可登臨。〈天堂篇〉裡的例外是貝德麗采：她死後雖未封聖，在但丁的心目中卻是至真至善至美的化身，聖露濟亞或瑪利亞之於天主教徒也不過如此，我們當然要作例外觀。〈夢美土記〉裡，旅人一聽帝廷聖善如是，浮世財樂與虛榮之念頓消，隨即懇請老翁引之前往。馬若瑟寫到這裡，筆鋒倒轉，回頭接上前此強調的寓言，轉折轉得相當老練。老翁對旅人說道：「吾子欲登乎上，先當力盡乎下。……不由戶而進，豈得升堂入室哉？」（頁7甲）所謂「戶」，當然是「美土」，是「帝門」，那麼——旅人連聲問道——如何「得美土而入門」？這個問題，老翁回答得像儒家：「欲登于美土之崖，莫如修身為先，且急，且切，萬不可緩矣。」老翁所稱修身之道，在「盡人以合天……，而助人力之所不及」（頁7乙）。「修身」乃《大學》裡的常譚（*topos*），其後為佛、道沿用。但在〈夢美土記〉裡卻為天主教挪用，指道

⁷⁰ 馬若瑟所寫的這幾個概念，當然也令人想到《舊約·依撒意亞》65:19-20中描述：「我要因耶路撒冷而喜悅，因我的百姓而歡欣，其中再聽不到哭泣和哀號的聲音。那裏再沒有夭折的嬰兒和滿壽數的老人；百歲死去的人算是青年，凡活不到百歲的人算是被詛咒的。」這一條資料，我感謝陳如玫小姐的指教。

非人力所能及，唯天主能賞賜，所以我們應從之「精修克己」⁷¹，以便上邀天寵，復得樂園。職是，凡人欲登美土，得先善克個人，而且要助人自助，累積善工。英國中世紀道德劇《每人》(Everyman)與利瑪竇、金尼閣等耶穌會士在中國晚明所講的〈三友〉故事裡，這點早已言之甚切，多方論述，此地毋庸再贅⁷²。

天堂的路要怎麼走？「修身」第一，這是個人的修煉工夫，關乎功德之積；其次得「好古」，此乃個人秉之於前賢的生命智慧，可補修身之不足。老翁如此為旅人解惑，意在回應〈夢美土記〉開篇馬若瑟為索隱派開列的寓言重點。所以對旅人，老翁還講了一席話，三度強調先秦經籍的重要，再度把〈夢美土記〉推上歷史的前景，強化了寓言的基樁：「吾子好古，乃老夫之所知，而甚善之者也。即《易》、《書》、《詩》等經者，上古之餘寶也。反覆讀古人之遺書，固信其經而傳擇焉，則近美土矣。」(頁7乙)「寶」字，在此又浮現。

「好古」二字，老翁當然是從《論語·述而篇》引出，而「信而好古」不正是馬若瑟的寫照(朱注，頁101)，是他的名號「溫古子」在「溫故知新」外的另一出典？老翁寶愛《易》、《書》與《詩》等古經，其實也前導了《天學本義》裡關乎索隱派最重要的一段敘述：「旅人」---這裡如實是馬若瑟的自況---「夙夜苦心勞身，以博覽中國所存之古書，而日祈禱于天帝，恤佑東方，俾克明天教不純之真典，則《大易》、《詩》、《書》等古經之奧意，二千年所不傳者，庶幾乎明也」(《法國圖》，26:514)。這些話回溯馬若瑟過去的索隱學努力與目前的奮鬥，而其前提一言以蔽之：「中國之經，大寶也！」(《法國圖》，26:517)此地所謂「寶」字，仍形容中國古經乃滿載天啓之「真典」，同時也寓有如下之意：只要善用索隱派的讀法讀「中國之經」，便可解得二千年未經解出的天教奧旨。我們倘合〈夢美土記〉與《天學本義》再看，上面所引益可見馬若瑟之道一以貫之，入華以來殆奉索隱派的大旨孜孜閱讀先秦經典。是以〈夢美土記〉裡，老翁告誡旅人得像孔子「好學篤行」，也要像保祿「喜暫世之輕苦，以買上天之永樂」⁷³。存心如此，旅人「然後可升帝廷」(頁7乙)。

〈夢美土記〉的小說主旨是：固信古經，則近美土，則升帝廷。但就馬若瑟的神學關懷而言，「元聖、美土、帝廷三者」才是通篇「至大至要之端也」，而這「三者之跡」在尤為《詩》、《書》與《易》中俱已載之，而且通書盈紙，其數不少(頁7-乙8甲)，我們看來也近似《詩經·碩鼠》中由「樂土」啓程，行經「樂國」，而終於「樂郊」的周民期盼的樂園進程⁷⁴。為了證明這一點，〈夢美土記〉稍後，老翁又從上述三書並他著中摘錄了不下五十個語彙，藉以再論先秦古經和

⁷¹ 這是[清]張星耀：《聖教贊銘》裡詠聖奧斯丁的詩句，見《法國圖》，8:574。另參張海浩著，王定安譯：〈中國信徒張星耀(1625-1696)的基督教詩歌〉，《道風：基督教文化評論》，第27期(2007年秋季號)：頁93。

⁷² 《每人》與明末耶穌會士所講的〈三友〉故事的討論，見李爽學：《中國晚明與歐洲文學》，頁70-78。

⁷³ 格後4:17。這是馬若瑟的中譯，思高本今作「因為我們這現時輕微的苦難，正分外無比地給我們造就永遠的光榮厚報」。

⁷⁴ 阮編，1:359；參見楊牧(王靖獻)：〈樂土的失去〉，見所著《失去的樂土》(臺北：洪範書局，2002)，頁12-13。

天主教理之間的互通。老翁舉出的例子有其層次歸屬，若從類屬「元聖」者先行臚列，則包括聖、神、文、武、王、后、元后、孔子、君子或大人、良人、成人、碩人與美人等。甚至像「先生如達」或「羔羊」等中國古經上的詞語，老翁也都認為「乃指一而已」，而這「一者，元聖也」(cf. Lackner, p. 141)。至於從屬於「美土」者，則奄有下土、天下、中國、萬方、九州、周道與周行等詞，殆亦「指一而已」，而這「一者，美土也」。第三個概念則和「帝廷」有關，老翁所採上古相關語彙內涵介福、遐福、景福、萬福與百福等等，又有如幾如式、何福不除、以莫不興、永錫爾極、永配天命、祈天永命與永保天命等等語詞，而這些蓋「亦只指一而已」，所謂「一者，帝廷也」(頁8甲-8乙)。「夢美土記」裡，這三個範疇的語彙係陸續排開，一一陳列，就小說藝術衡之，讀來頗嫌枯燥，王若翰甚至斥為「驟讀者不能無疑」或「語奇，當有據方妙」(頁8甲)，然而馬若瑟熟悉荷馬(Homer)以降歐洲史詩(cf. NSL, pp. 199 and 203)的筆法傳統(conventions)，《伊里亞德》(*The Iliad*)或《羅馬建國錄》(*The Aeneid*)裡擅長的「編目」(cataloging)手法，他在開列元聖、美土與帝廷的古經系譜時，用得可能如如其來，不經意在「夢美土記」裡就施展開來。所謂「故意鋪排」云云，我想非其本意。

儘管如此，馬若瑟畢竟在「夢美土記」中鋪排了，而且是長篇鋪排，鉅細靡遺。我們細予覆案，馬若瑟另有他意，目的當在從中國經書找出天主的「遺跡」。所以「夢美土記」在結束之前，老翁借寓言對旅人下了整個樂園追尋的結論，饒富機趣：

嗚呼！吾兒，懷乃元聖，念乃重華。美土帝廷，謂之重華；求萬民主，謂之元聖。爾如又不明，細玩一美字。美者，從羊，從大。大者，從一，從人。美哉，一人羊。(頁8乙-9甲)

「吾兒」指旅人，老翁希望他可「懷乃元聖，念乃重華」，也就是想到元聖之際，同時也思及上天。「重華」一名多義，這裡可作歲星或天空解⁷⁵，也就是想到元聖，就應該想到天鄉。美土上通帝廷，在天主教或西賽羅式的意義上就是重華。另一解是帝舜，蓋《書經·舜典》道：「曰若稽古帝舜，曰重華，協于帝。」(阮編，1:125)這個「帝」字傳統雖指「帝堯」，馬若瑟讀來仍可為天主教的「上帝」。如其如此，舜也就變成了耶穌的中國化身(*figura*)。至於第三個意義，我可能得跳出典故的迷思，逕從字面再探：「重華」者，「重視中華也」，亦可諧音而讀，視「重華」為加重了音的「中華」，而「美土帝廷，謂之重華」因此便指追尋天堂或樂園，我們得唯中華與中華古經是問，不必捨近求遠，不必另假他國，另謀異典。

「夢美土記」托喻複雜，最後因馬若瑟「拆字」以解，進入小說敘述上的最

⁷⁵ 《史記·天官書》(卷26)：「歲星一曰攝提，曰重華，曰應星，曰紀星。」見司馬遷：《史記》，4:1317。

高潮。清初中國經籍索隱學，精銳盡出。拆字一事，馬若瑟如是優爲：《六書實義》強調的「美」字（《法國圖》，25:480），老翁在旅人面前拆而解之道：「美者，從羊，從大。大者，從一，從人。美哉，一人羊！」《福音書》裡，耶穌曾此喻自己是在「牧領群羊」（如瑪 10:1-21），但據〈若望默示錄〉，祂本身更是帝廷裡天主座下代人贖罪的羔羊（5:6-13），所以這「一人羊」直指耶穌才是我們閱讀〈夢美土記〉時應該眷念的對象。旅人入美土，登佳土，目的無不在追尋這「一人羊」或「耶穌」，冀求與之結合，臻至「天人合一」的化境。這裡馬若瑟創作的靈感，若從《中國古典裡的天主教要考》看來，應該得自《詩經·邶風》裡的〈簡兮〉第三章：「山有榛，隰有苓，云誰之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮。」鄭玄（127-200）與孔穎達（574-648）都從毛序，以爲〈簡兮〉全詩諷刺衛伯不會用賢，居然讓賢者屈君伶官。所以此一伶官在第三章心有所思，他想到的是西周盛世的「美人」或「賢者」，因爲他們不會讓有才如碩人的伶官處非其位（阮注，1:308-309）。馬若瑟顯然不作此解；他直接從字面認定詩中的「西方」就是我們今天所稱的「西方」（*l'Occident*）或「歐西」，據此再把「美人」解爲「羊人」或「美」字拆得的「一人羊」，也就是《聖經》裡的耶穌⁷⁶。我們細而再觀，《詩經·漢廣》的毛序對馬若瑟恐怕也有所啓發：「文王之道，被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」且不論〈漢廣〉本義爲何，孔疏中所謂「言南國，則六州猶羔羊」一語（阮注，1:281），我想馬若瑟必有會心之感，進而把「美」字和「羔羊」聯結爲一，從而得出「一人羊」的結論，索隱而爲「耶穌」之指⁷⁷。旅人夜讀《詩經·桑柔》，本擬求一「寧都」，讓自己的心靈落腳，不意所得卻是活生生的存在體，是一個「天而人，人而天」的聖子或天主耶穌。嚴格說來，〈夢美土記〉應稱〈夢佳土記〉才對，因爲旅人的「寧都」實則座落於帝廷，不是帝門美土，而且也只有帝廷才稱得上〈希伯來書〉所謂的「一座城」。但馬若瑟對於「羊」字有偏好，從「羊」的「美」字遂變成他捨之不得的「美麗的負擔」，因此他得在「地堂」打轉，也得矛盾其說而把「地堂」當「天堂」看。

老翁拆了「美」字，爲之作解後，〈夢美土記〉說他若無形體，「忽散」（頁9甲），就像《神曲·淨界篇》結束前把但丁交給貝德麗采的魏吉爾一樣（*Purgatorio*, 1:XXX.48），更像〈西比歐之夢〉裡西氏夢醒前一刻的阿菲加努一般（*DRP*, VI.xxvi.29）。老翁解字畢，旅人故而也「大驚而寤」，遂乘興「將自所夢筆之於書，以爲記」。馬若瑟在這〈夢美土記〉真正的結尾處還賣了一個關子，讓旅人自問道：「旅人謂誰？」旅人固爲〈夢美土記〉的主角兼敘述者，但也是馬若瑟《天學總論》全書的敘述者兼作者，自是馬氏消抹自身所用的假名。上引問題，〈夢美土記〉中旅人所答是自己乃「東西南北之人也」（頁9甲）。他的自我指涉，其實又向中國固有——這回是《禮記》，蓋〈檀弓上〉孔子自謂「丘，東西南北之人」也（阮編，1:1275）——借典了。由是觀之，〈夢美土記〉係馬若瑟所撰，殆

⁷⁶ Bonnetty, trans., "Analyse d'un ouvrage," *Annales de philosophie chrétienne* 109 (1839): 29-30 (Septième Article); also see Lackner, pp. 141-142.

⁷⁷ 「美」字在《中國古典裡的天主教要考》中也有所強調，而且就因《詩經》形成，參見。

無可疑。自問自答之際，馬氏跳出小說，回到現實而自比於孔子。他一大半的用意，《儒交信》也代之詳陳了：「孔子在世，昭事上帝，也行教於諸國，自稱為東西南北之人。」（鄭編，4:223）孔子周遊列國，志在傳其所「教」；康熙年間，馬若瑟自法國來，志亦在傳「教」，傳天主所「教」。老翁如上拆解了「美」字，王若翰閱後大為折服，評道：「此解極奇，極確，然驟讀者皆茫茫然也，且疑為杜撰強贅者有之，若翰則服之甚矣。」（頁9甲）王氏抄寫〈夢美土記〉，細讀之餘，感受自然不比泛泛者。我想他若有機會一閱馬若瑟和白晉合寫的《象形字典文稿》（*Essai de dictionnaire jéroglyphique*），佩服之感必然更強。〈夢美土記〉的巴黎抄本文末，王若翰另有一跋，一面為自己摘批教中「先賢」的文字而罪己⁷⁸，一面則以自信而堅定的語氣盡撮小說的大要道：〈夢美土記〉「括天學之大義，驅經役史，灑灑千言，真巨觀也」（頁9甲）。王若翰批得極是，而「驅經役史」以「括天學之大義」一語，恐怕也最得馬若瑟之心，因為馬氏確實大量摘抄先秦古籍，以江西詩派「奪胎換骨」一般的手法向古經「借典」，從而寫出〈夢美土記〉，宣揚耶穌會的中國經籍索隱之學。陸保祿的《孔子或孔夫子：耶穌會對儒家的詮釋》以為〈夢美土記〉無關馬若瑟的索隱派經解⁷⁹，自是誤矣！王若翰若有語焉不詳處，則〈夢美土記〉的索隱志在「以夏變夏」政治目的，他略而不談了。

一七七二年夏敬渠（1705-1787）的《野叟曝言》書成，主角文素臣的舊識景京在第一四七回前「征服」了「歐邏巴二十餘國」，以孔孟之道用夏變夷，在當地締建了一個新的國家，國號「大人文國」⁸⁰。前此一甲子左右，馬若瑟寫下〈夢美土記〉。在此一言傳奇中，馬氏卻擬「用夏變夏」，以中國古代經書的研讀作為使中國人進入基督國度的大道。〈夢美土記〉乃夢境文學，敘述者旅人入夢後經人指引而進入美土勝境，最後則上達天主教的帝廷或天堂，感知人間未曾有之的寧靜自如與昇平和諧。馬若瑟用各種西方寓言手法暗示旅人精神與身體「升天」的方式，在在吻合清初耶穌會中國經解索隱學的精神，尤其吻合馬氏所以為的中國古典與天主教啓示神學的互通。字源學或中國古來的拆字法，因此也把「閱讀」化為旅程，中國人可循之而進入美土帝廷等非同凡俗的精神他界，和天主締結為一。馬若瑟用〈夢美土記〉在中國所擬建立的，故此是一個用先秦經典開發出來的「大基督國」，而饒富文學史的意義的是：就在馬氏擬建立此一國度之際，他也為中國文言小說添加了一篇古來未曾有之的「中西合璧」之作，使整個中國文學的大系統變得更為豐富，更加多元，在清初就預兆清末以降中國文學史的大致演變。

⁷⁸ 王若翰批〈夢美土記〉，其「罪己」之辭如下：文中「有字生句俚者，謹為點出，此亦如從西子面上索瑕鬚耳，罪甚甚。」見王抄本頁9甲。同頁中，王氏稱馬若瑟為「師」，極可能還是教區中從遊於馬氏者。

⁷⁹ Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 178.

⁸⁰ 夏敬渠：《野叟曝言》，1:558-566。