

中央研究院歷史語言研究所集刊

第七十六本，第二分

出版日期：民國九十四年六月

宗教信仰與夢文化—— 明清之際天主教與佛教的比較探索

夏伯嘉*

全文首先略述夢在西方天主教神學的意義，繼而從比較明、清之際耶穌會傳教士與中國教徒對聖夢不同的態度，以探討天主教傳教史的文化背景。本文以十七、十八世紀初耶穌會傳教史料記載有關信徒做聖夢之例子，作出數量化與質量化的分析，再以之比較同期佛教史料有關聖夢的記載。中國天主教徒進教的心態與社會背景，乃至天主教團體在明、清成立的特色，分別在結論中闡明。

關鍵詞：耶穌會 夢文化 宗教文化 中國教徒 利瑪竇

* 中央研究院院士

Department of History and Religious Studies, The Pennsylvania State University

一、前言

夢是人的共同經驗，超越時地之分。但是說夢、解夢之事則因歷史與文化而異。自古代中國與古典希臘有占夢者、解夢書，又《左傳》有占夢官之記載，迄今以心理學解夢、研夢，可見夢是有它的文化與歷史的。在中、西文化的文學、哲學與史料，記載了大量有關夢的資料。可是這些資料或是零星散落，爬梳費時，或是傳統史學視之為絮雜不體的資料，很少加以分析運用。

近三十年之史學家對夢的研究，實拜心理學大師弗洛伊德 (Freud) 的解夢理論。夢的文化與歷史在研究伊斯蘭、¹ 印度教² 與基督宗教³ 的學術界中已引起注意與討論。專業於歐洲史的學者，亦先後出版了關於中世紀的夢文化、十六世紀西班牙夢與政治，⁴ 以及十七世紀英國內戰期的夢分析等等專著。⁵

至於中國的夢文化與夢歷史，近十餘年大陸學者亦大規模、有系統地匯集資料，分析古代中國的夢理論與夢文化。傅正谷在《中國夢文化辭典》一書，收集了古籍有「夢」一字的辭句，共得夢字頭下的兩字詞一百八十五個、三字詞三百三十七個，又以「夢」字收尾的二、三字詞九百九十一個，足見夢在中國傳統文化的重要地位。⁶ 傅氏又著手探索中國的夢史，著力於文學中「夢」的境界。⁷ 另外，劉文英與曹田玉在近著《夢與中國文化》中，自上古至晚清，從民俗到醫學，全面分析中國的夢理論。⁸ 上述學者固然對中國夢文化研究作了基礎的工

¹ G. E. von Grunebaum and Roger Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley: University of California Press, 1966).

² David Shulman and Guy G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1999).

³ Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), chapter 2; and Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

⁴ Richard L. Kagan, *Lucretia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain* (Berkeley: University of California Press, 1990).

⁵ Peter Burke, "L'Histoire sociale des rêves," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 28(1973): 329-342.

⁶ 參見傅正谷，《中國夢文化辭典》（太原：山西高校聯合出版社，1993）。

⁷ 參見傅正谷，《中國夢文化》（北京：中國社會科學出版社，1993）。

⁸ 參見劉文英、曹田玉，《夢與中國文化》（北京：人民出版社，2003）。

作，但各著作共通的一個弱點是否定占夢、說夢，並視為迷信，對夢在宗教的作用先存著貶抑的態度。站在唯物主義的立場，傅正谷忽略了夢與道、佛二教的密切關係。劉、曹的《夢與中國文化》彌補了傅氏的忽略，對道、佛二教中的夢說、夢符、夢咒等等作出詳盡的分析，可是各書中沒有隻字提及明末清初天主教的夢文化。本文搜集、分析了當代天主教數量可觀有關「聖夢」的史料，以補充目前中、西學術有關夢史研究的空白，又以文化史的方法入手，以改正由唯物主義狹窄眼光中將「說夢」當作「迷信」的先入為主，試著探討明末清初天主教傳入中國所引起的文化潮流，與夢在文化交流下所起的作用。

二、利瑪竇之夢

明神宗萬曆二十三年（1595）六月十六日，利瑪竇被迫登船回歸南昌。在中國創立了天主教義的義大利耶穌會傳教士，意圖立足南京，擴展教務。一五九五年春利氏在南京，聽說有數面之緣的徐大任已身居高官（大任後昇遷至南京工部侍郎），特帶禮拜訪。可是徐大任以朝局為藉口，外人不宜入京，審問利氏之房東，強迫利瑪竇離京。⁹

自南京逆流而上，沿長江、渡鄱陽，船程十多天。途中利瑪竇心情苦悶。自十三年前，即公元一五八二年由里斯本取道果亞到達澳門，由兩廣總督恩准於肇慶定居，苦修中文十餘年，覽閱經文，輾轉奮振，自肇慶遷韶山轉南昌，一改前轍，放棄僧袍，儒服方巾，搖身一變為談天道說物理的西方儒士。利瑪竇才識過人，廣交濶遊，著《交友論》，刊《萬國全圖》，躋身士宦圈子。南京的挫折使利氏失望沮喪，曰：「暫時上主還不願意他留在南京」。¹⁰

十餘天水流浮沉，利瑪竇沉睡時做了一個夢：

快接近江西省城，他（利氏）整天在想著要辦的事情。在夢中一位不明人士跟他說：「你是不是想要在這個國家以新的宗教取代舊的宗教？」神父一直小心翼翼地掩護著他傳教的真正目的，很驚奇地回答：「你怎麼會知

⁹ Matteo Ricci, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, 3 vols. Pasquale D'Elia (ed.), (Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949), vol. 1, N. 459-460, pp. 352-354. 中譯本見劉俊餘、王玉川、羅漁合譯，《利瑪竇全集》（臺北：光啟出版社，1986），第1冊，《中國傳教史》。

¹⁰ Ricci, *Storia*, N. 462, p. 355.

道這件事，你一定是天主或魔鬼。」另一者回答說：「我不是魔鬼，我是天主。」神父立刻跪在他的腳下哭泣說道：「主，您既知道我的心思，您為什麼不幫助我？」於是，上主開始安慰他，與他說會在宮廷幫助他。¹¹

站在事業轉捩點的利瑪竇，在夢中得到了啓示。這是一個承先啓後的聖夢，預兆了天主教在明朝的立足。利氏夢中最後的一句話：「上主……與他說會在宮廷幫助他。」與五十八年前耶穌會創立人聖依納爵的一段故事很相似。公元一五三七年聖依納爵與兩位同伴前往羅馬，希望能說服教宗准許創立新傳教會，即後來在一五四〇年建立的耶穌會。一行三人逗留在離羅馬不遠的小村 La Storta，勤勉神功。有一天，聖依納爵在教堂默想祈禱，看見天主聖神與耶穌顯靈。日後聖依納爵生平自述只有寥寥兩句記錄此事，但是聖依納爵當日的同伴，日後承繼他為耶穌會會長的 Diego Laínez，很清楚地回憶這一個聖跡：

我們從西恩那 (Siena) 前往羅馬。神父（筆者按：聖依納爵）非常虔誠，……每天領聖體，由我或 Pietro Fabro 說彌撒。……他跟我說天主好像在他心中銘刻了一句話：「我會在羅馬幫助你。」我們的神父不知道這句話的意義，他說：「我不知道我們會有什麼樣的遭遇，說不定會在羅馬被釘在十字架上。」¹²

雖然聖依納爵最初在羅馬遇到了挫折，但最後天主的諾言實現了，耶穌會經教宗特准於一五四〇年創立，發展奇速，至利瑪竇入華之際，已遍佈天主教所達的五大洲。天主在聖依納爵心中銘刻的諾言：「我會在羅馬幫助你」，拉丁文為：“Ego ero vobis Romae propitius”，正是天主降夢於利瑪竇之諾言：「我會在宮廷幫助你」，義大利文：“dirgli che nelle corti lo favorirebbe” 的重寫。¹³ 換言之，利瑪竇的聖夢實啓發於聖依納爵之聖跡，而利氏模仿創會聖人（雖然聖依納爵一六二二年才被教廷封聖，耶穌會中早已把他看成是聖人），不僅是夢語聖言，利氏的《中國傳教史》亦模仿《聖依納爵自傳》的文筆，自稱為「神父」。

利瑪竇南昌之夢，可以用弗洛伊德《夢的解析》中“wish-fulfillment”之概念來解釋：利瑪竇的潛意識，突遭阻折，在夢中表露無遺。神的諾言，一如一五

¹¹ Ricci, *Storia*, N. 463, pp. 355-356. 劉俊餘等譯，《利瑪竇全集》第1冊，《中國傳教史》頁247。我的譯文與劉本略有出入。

¹² Didaci Lainez *Adhortationes*, 1559, in *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. II, *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Rome, 1951), pp. 133-134.

¹³ Ricci, *Storia*, N. 463, p. 356.

三七年對聖依納爵的諾言，為沮喪的利瑪竇重生振作之心。他們兩人，一是耶穌會創立者，於宗教改革新教崛起的洪流中，力挽狂瀾，維護了羅馬教宗的權威；一是耶穌會傳教士，在中國開拓天主教的新領域，以彌補舊教在歐洲喪失的靈魂與土地。利瑪竇南昌之夢，是他在華二十七年生涯之轉捩點，預兆他日後創教業於南、北二京，留名中、西史冊。就利氏一生而言，南昌之夢可謂特殊獨有，是他回憶中國傳教幾百頁書中唯一談到的夢，亦是晚明盛清來華五百多位歐洲耶穌會中唯一有紀錄的夢。

要認識利瑪竇的夢在天主教傳教史之獨特地位，需先探索天主教傳統中夢與幻覺的意義。天主教的解夢學承繼著以色列與古希臘豐富的夢文化，確定夢之雙重性與中間性。雙重性指的是夢之起源有二：一是神靈降夢，顯預事徵；二是身體運作發自冷熱饑渴，睡中成夢。中間性指的是：什麼樣的夢是需要解夢家解釋的呢？既然神靈降夢，意義明確，而身體運作所發之夢，毫無深義，故此上夢（或聖夢）與下夢（或常夢）中間的夢，也就是意義不明確，但又有預兆的夢，正是解夢家所需要探討的問題。¹⁴

早期天主教的神學家，如聖奧思定，基本上接受了這個解夢的理論。他們又在夢之雙重性論加上了上下、神魔、真假的對立。隨著天主教會制度化，並在羅馬帝國奪得宗教壟斷獨尊的地位，教會神學對夢的態度，漸漸趨向懷疑與否定。站在教會的立場，假如個別的信徒能夠直接通過夢兆與神溝通，主理教會的僧侶集團在神人之間的壟斷地位會受到很大的威脅。因此，古希臘神靈降夢不一定有正邪之分，但是發展到天主教神學便演變為聖夢與魔夢的截然對立。信徒的宗教潛在意識，他們所做的夢，規範為教會控制之事，反映在中古期歐洲鬼魂之出現。自十二世紀，天主教創立了新的懺罪教義，將天堂與地獄二分為三，加上死後靜修的煉獄。死去的親屬屢屢為鬼魂現夢，訴說煉獄之慘苦，哀求親人虔心捐獻，贊助教會僧侶的新懺罪聖禮：為煉獄亡魂祈福的追思彌撒。¹⁵ 總而言之，夢在西方天主教佔著很矛盾的作用。教會既不能夠抹煞聖經上帝降聖夢於先知與教徒的典範，卻又懷疑與壓制神人的直接感應，極力控制信徒的夢與幻覺。¹⁶

¹⁴ Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 17-34.

¹⁵ Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, chapter 2.

¹⁶ Jean-Claude Schmitt, "The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West," in *Dream Cultures*, pp. 274-287.

公元十二世紀歐洲文化大盛，神學亦大量引入希臘哲學，尤其是有「哲學家」美譽的亞里士多德之著作，在教會創辦的大學裡，充當大學多門學科的基本教材。亞里士多德是古希臘論夢者中，最懷疑夢是否有真正意義的人。從物質主義出發，亞里士多德認為夢是出於感官之動作：

就算視覺之物不存在，它留下的印象會持續而變為視覺之物……讓我們再假設，我們感情激動之時，很容易在視覺行動中被矇蔽……在有血動物之中，血液安定與分開之進度，使各感官產生印象之動作能夠完整地保存，故此夢會有倫次，印象會出現，使做夢者覺得他是真正看到……真正聽到……由是可以歸納，夢是一種印象，是睡眠中的印象。¹⁷

至於占夢，亞里士多德說：

既然其他動物也有做夢的，可以結論夢不是神靈降傳，也不是為此構作的。¹⁸

自歐洲中古期，亞里士多德學說融入天主教的神、哲學後，夢在天主教中更被壓到邊緣。¹⁹魔鬼正是在人睡眠時神明不察之際，託夢引誘。故此，天主顯靈於聖人多非託夢，而是在聖人醒覺誠心事天之時。上引聖依納爵是這個魔夢與聖視分別的一個例子。本來身為西班牙貴族軍官的聖依納爵，於一五二一年西、法之戰負傷，一腿半殘，在養傷的數月間，他：

……漸漸地認識使他不安的種種思想，有些是來自魔鬼的，有些則來自天主。²⁰

能夠察別神魔之分的聖依納爵：

於一夜醒時清楚地看見聖母與聖子耶穌之形象。這事給了他長期很大的安慰，促使他厭惡以前的生活與一切情慾，好像以前他所見的種種幻像皆從他的腦海中被趕走。²¹

¹⁷ Aristotle, "On Dreams," in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, revised Oxford translation (Princeton: Princeton University Press, 1984), vol. 1, 460^b1-460^b27.

¹⁸ Aristotle, "On Divination in Sleep," in *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, 463^b23-463^b32.

¹⁹ Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 84-122.

²⁰ Ignatius Loyola, *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*, John C. Olin (ed.), (New York: Harper Torch Books, 1974), p. 24.

²¹ 前引書。

我們可以總結以上的討論，給天主教解夢的辯證法作一個定義：只有聖人有福份看見聖像；只有聖人能分辨正邪之夢。我們再用這個辯證法比較上述的聖依納爵與利瑪竇：創立耶穌會的聖人是在醒時祈禱獲賜聖言，開拓中國教土的利瑪竇是在睡中沮喪幸得神慰。雖然利瑪竇不是聖人，但他仍以聖人行實為己範，效法創會之師祖。

三、耶穌會與夢理論

明末天主教士人貢生林一雋²² 在《聖夢歌》小引曰：

泰西聖人從來不作夢語，其西來諸先生亦罕與人說夢。茲《聖夢歌》一篇所述形神相怨之語，出自西聖伯爾納，譯自西來艾先生，則又與世人幻夢大相逕庭。蓋惟至人常念死候，夙夜哀悔，以祈主祐。故蒙 天主開示，實理實事可驚可怖，雖夢中景實醒中藥也。²³

文中一句「其西來諸先生亦罕與人說夢」指的正是耶穌會傳教士，而「泰西聖人從來不作夢語」亦反映了天主教歷史對夢的懷疑。以利瑪竇而言，他不僅不與交遊的士大夫說夢，而他自己做的夢，是天主知道他心中有不可告人之意圖。雖然耶穌會的夢文化充分反映了天主教對聖夢的懷疑，明末來華的耶穌會士中，還是有兩個人寫了論夢的文章。其一是寫《睡答》的畢方濟 (Francesco Sambiassi)，其二是林一雋小引提到的艾儒略 (Giulio Aleni)。兩位來自義大利的耶穌會士同船到達中國，在一六一〇至一六四九年間分別在廣東、江南、福建傳教，同一年逝世。畢氏之文簡短義淺，《睡答》中〈說睡〉一篇隻字未談及夢。²⁴ 譽為利瑪竇繼承人，號稱西方聖賢的艾儒略卻有兩篇論夢的著作。

²² 林一雋，福建福清人，一六三〇年入教，貢生 (1644-1661)，見：Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800* (Leiden: E. J. Brill, 2001), pp. 401, 660. Hereafter cited as HCC.

²³ 林序見艾儒略，《聖夢歌》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2002），第6冊，頁442-443。關於《聖夢歌》的研究，見：Adrian Dudink, "Giulio Aleni and Li Jiubiao," in Tiziana Lippiello and Roman Malek (eds.), *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (Nettetal, Germany: Steyler Verlag, 1997), pp. 129-200. 中央研究院中國文哲所李爽學先生正研究《聖夢歌》的源流問題。

²⁴ 畢方濟，《畫答》、《睡答》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第6冊，頁379-434。

一六三七年出版的《聖夢歌》，全文二百七十六句七言詩，敘述屍體與靈魂互相抱怨，生前罪重犯戒，以致死後永墮地獄受苦。艾氏譯《聖夢歌》的動機，在序中有載：

有客詢夢於西方之士，西方士曰：夢自有說，難究也。世人謂夢繇神出遊而有不知，神魂一息去身，身即死矣。所謂得夢，蓋因人靈覺有三力焉，曰明、曰愛、曰記，凡人生平見聞嘗嗅及觸覺像類，畢能收之記含中，故寐時隨其所記諸像，即遠在數十載，咸照囑如在目前，善則喜，不善則厭，猶實實有得，喪然顧在。寤時人能自主任意，拘拘一物，而夢卻不能自主者，緣記腦間諸像，受臟胃熱氣上騰，恍惚貿亂，如釜中烹諸般實，火熾水沸其間，雜品互踴躍，上下無定序，故人夢豈不足憑而不足為疑信者也。雖然，夢境亦恒有三：一為自夢，一為邪夢，一為聖夢。自夢出於晝之所思，多從愛惡諸情而發，或習見習聞偶動一像，或兩物湊合而成一怪異像，此不為德亦不為罪也。邪夢乃繇平日脩省功疎，徇情恣意結而成像，或因邪魔誘惑，巧引怪誕，或動淫穢等景，此之為夢，非但不可信，且宜於初覺時即痛悔而絕忘焉。惟夫聖夢則間繇造物主用之啟迪人心，當有取益而為進脩之助，如是特恩獨盛德者時有耳。茲為君粗述聖人伯而納一夢，名雖曰夢，實則大道真訓也。此夢原有西土詩歌，聊譯以中邦之韻，韻學余夙未諳，不堪諷誦，覽者有味乎其概可矣。客子為誰，清源張子也。西方士為誰，耶穌會艾先生也。²⁵

作序的清源張子是中國天主教第二代人物中有名的張賡，下文再詳述。我們先分析艾氏《聖夢歌》序所記述的說夢理論。艾氏的說夢論，主要出自亞里士多德的兩篇著作：《說魂》(*De anima*)與《說夢》(*De sogno*)。在《說夢》一文，亞里士多德以小溪畔石阻礙流水作為比喻，解釋感官印象在睡眠中上行運轉到腦海之經過。正如溪水遇石分流，感官之象亦依血之急靜、身之寒熱或酒後昏迷諸種情況，時而完整清澈地出現在腦海，時而殘亂破碎地為夢中之景。²⁶

亞里士多德之著作是艾氏說夢的理論基礎一點也不奇怪。遍佈天主教領土的耶穌會書院，全盤採用亞里士多德之論著，作為邏輯學、形而上學、倫理學、數

²⁵ 《聖夢歌》，頁437-440。

²⁶ Aristotle, "On Dreams," 460^b28-462^a7.

學與物理學的課本。²⁷ 耶穌會士的學習過程，是在神學結構底層之下打實了一個自然哲學的基礎，綜合人之理智與神的啓示。這套神哲系統之解夢理論，在艾氏第二本涉及夢的著作，表達最爲詳盡。

艾儒略的《性學辨述》成書於一六二四年，一六四六年付梓，²⁸ 綜合介紹了亞里士多德的《說魂》與《自然小論》(*Parva naturalia*) 兩書之精華。全書主旨在闡明亞里士多德的靈魂三分論，依植物、感覺、理智，將人與其他的生物劃分區別，以反駁宋儒天人合一的理論。²⁹《性學辨述》全書分爲八卷，卷七分析了夢與睡：

有夢者，何也？曰：夢者，寐中之見聞也。五官之用，雖止不行，然覺氣之在四職者，運而不息，譬之一家然，閉戶扃門，其從中檢點，或稽覈其外營，表靜而裏則動焉。人之夢亦猶是。前論腦中有總知、受相、分別、涉記四職。總知者，觀前所收外官之象，而聚影像于內焉。分別者，察前所變之相，而臚列以儲焉。一至寐時，脾中火氣上蒸，內象忽然轉動，如走馬燈，紙輪旋轉，悉因火動，寐中觸動其所涉記，如復聞見一番，與晝所歷，若無少異；其實虛幻無據，但緣義理不為主張，便至認假作真，從無作有；既在夢中，無能自識其為夢者，即夢中說夢，亦自不能提醒，雜而多昏。亞里斯多曰：水之定也，照之則清，鬚眉不亂。有或撓之，則照者隨波恍惚，盪漾破碎，無復定形，面或半面，身或半身，可為四目，可生兩頭，又如空中浮雲，隨風變態，現象無已，聚散無踪；寐時濁氣上騰，搖動內象，千奇百怪，世所絕無，而無一不為夢中之所有，斷續不一，散漫無章，夢中物物俱有，醒則皆虛。譬如圖畫紙上，燦然山川，煥然艸木，人有鬪爭歡好，物有馳走飛翔，快意適觀，無不在目，而收幅則了無踪跡也。人之印象於腦，猶畫像於紙，夢之所有，宜為醒之所無也。況紙上之畫，次第行列，不能自為遠近，而腦中之象，則覺氣所帶，各成一片，可以自相合離。畫猶有定，而夢豈有定乎？總歸于烏有而已。³⁰

²⁷ John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp. 216, 245, 249; HCC, vol. 1, pp. 606-608.

²⁸ HCC, vol. 1, pp. 607, 791. 艾儒略，《性學辨述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第6冊，頁45-378。

²⁹ Pan Fengchuan, "The Dialogue on Renxue. Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars," in *Scholar from the West*, pp. 527-538.

³⁰ 《性學辨述》，頁318-320。

艾氏大費篇幅解釋夢的產生，目的是要反駁中國之夢文化。艾氏曰：

又問或謂魂出為夢，有是理乎？曰：非也。人之生死也何？非魂合身則生，離身則死乎？人之夢有最長久者。倘其魂出，則宜周身脈理俱停，暖氣俱絕，如死人然矣，何以呼吸如常？又何此一靈魂方涉水登山，遊於千里萬里，而一喚即歸乎？縱曰惟靈也，故不疾而速，而不知其夢之成也，決非靈魂之出也。³¹

接著，艾氏發揮闡明天主教夢理論的中心點。在「破夢」一節，艾氏曰：

問：前云天神降夢，則夢之來，未必不可信也。今謂盡歸諸幻妄，果有實理可拔世俗之迷否？曰：人勿信也。³²

結論是：「信夢者為夢所愚。」艾氏又曰：「西諺有曰：知禮者不言夢，由此也。噫！人生渾一夢耳。何事才不是夢？思之！思之！」³³

四、張識之夢、夢張識

雖然艾儒略認為：

即有聖夢乎，必大德之人，克當帝心，天上始降一夢，默為啟炤。然乃千百年中，僅有一、二項，千百眾中，僅有一、二人。即大德一人之身，生平不過一、二次也。³⁴

可是在明末清初的天主教，聖夢佔有很重要的地位，記載於中國教徒們自己書寫的文書，亦屢見於傳教士的西文文獻。這一節分析的是教內的中文史料，特別是明清之際教內流傳的人物傳，有下列七種：

1. 張星謨，《徐光啓行略》³⁵
2. 丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》³⁶
3. 張賡，《彌克兒遺斑》³⁷

³¹ 前引書，頁327。

³² 前引書，頁328。

³³ 前引書，頁332。

³⁴ 前引書，頁328。

³⁵ 張星謨，《徐光啓行略》（巴黎：法國國家圖書館古朗1023號）。

³⁶ 丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》（巴黎：法國國家圖書館古朗1016, 1097號），亦收入：鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。

³⁷ 張賡，《彌克兒遺斑》（手抄本，巴黎：法國國家圖書館古朗1016-IX號）。

4. 何世貞，《許嘉祿傳》³⁸
5. 陸丕誠、沈湘成、周南賓，《奉天學徐啓元行實小記》³⁹
6. 許玉，《皇清勅封太孺人顯妣徐太宜人行實》⁴⁰
7. 熊士旂初稿、張焯補，《張識傳》⁴¹

這些傳記行略模仿了佛教《居士傳》⁴² 的形式，由教內人士執筆，發揚光大教徒之聖事。西來傳教士在其寫作與流傳的過程中，只扮演了間接的角色。⁴³ 上述七部傳記中的六個教內人物（彌克兒即張識），只有張識與徐啓元的傳記述了聖夢。

張識字見伯，今福建泉州人。父賡學孝廉，是上文提到向艾儒略問夢的張賡。⁴⁴ 熊、張二氏的《張識傳》記錄了張識進教的經過：

閱泰西利先生所著《天主實義》響（嚮）往，天啟元年辛酉（1621）年十七，會乃公將事南宮，攜入武林，憩修羊市，時西國艾思及先生同二、三會友主楊景兆淇園公家……張之親黏君懋科者業醫于浙，實先奉之，因為見伯稱述……見伯雖心悅而未能勇猛以從之。⁴⁵

不久，張識病魔纏身，藥不下喉：

³⁸ 何世貞，《許嘉祿傳》（巴黎：法國國家圖書館古朗1022號）。

³⁹ 收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（臺北：方濟出版社，1996），第3冊，頁1229-1247。

⁴⁰ 許玉，《皇清勅封太孺人顯妣徐太宜人行實》（巴黎：法國國家圖書館古朗1025號）。

⁴¹ 有關張識生平，見熊士旂初稿、張焯補，《張識傳》（手抄本，共十八頁，不分頁。巴黎：法國國家圖書館古朗1098號）；《彌克兒遺斑》。近人專著見 Erik Zürcher, "Giulio Aleni's Chinese Biography," in *Scholar from the West*, pp. 85-127; "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript," in Gert Naundorf et al. (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), pp. 359-375. Nicolas Standaert, "Chinese Christian Visits to the Underworld," in L. Blussé and H. T. Zürndorfer (eds.), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia. Essays in Honour of Erik Zürcher* (Leiden: E. J. Brill, 1993). Xu Mingde, "Aleni's Writings on Matteo Ricci and on the Chinese Converts Yang Tingyun and Michael Zhang," in *Scholar from the West*, pp. 375-401, see 385-387.

⁴² 彭際清編著，收入《新編卅字續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993-1994），第149冊。明朝居士見卷三八至五四，頁928-1006。

⁴³ HCC, vol. 1, p. 619.

⁴⁴ 參見 Dudink, "Giulio Aleni and Li Jiubiao," note 11, p. 194.

⁴⁵ 《張識傳》。

乃大驚怖，默向天主曰識罪誠當死，聞教且久而怠不急奉也，祈主寬我餘年，尚其克勤報稱不負此生乎。哀禱至再，遂獲主宥，忽睹床帷間異光遍現金字，曰憤懣，曰解虐，曰德隣，曰白鄉，曰聽簡，曰健盟，曰百繫亦脫，曰三年當受予。⁴⁶

張識病癒，立刻主動找艾儒略學教義、領聖洗，取名彌格爾，成為一個虔誠出眾的新教徒，並寫有〈天主洪恩序〉、〈存想取益錄〉、〈警隸語〉、〈管窺彙語〉幾篇文章。張識奉教的敘述有四點值得注意：第一，他是病魔纏身，命垂危旦，才突然悟道的。第二，從敘述的文字，我們不能確定張識是否在睡夢中見異光金字，或是在醒時寵獲主恩。就神學名詞而言，我們不知道這個是聖夢或是幻覺。第三，張識在他的夢（或幻覺）中，已得到三年後逝世的預兆。第四，張識習教義、領聖洗，是他本人主動要求的。艾儒略在故事中只是配角，主角是張識，一個十七歲的儒生。

而這個儒生是怎樣解釋自己的聖夢呢？張識在他寫的〈天主洪恩序〉，給夢裏的二十一個金字作了解釋；「德隣」與「健盟」是這樣的意思：

德隣者有二解焉，孔子曰：「德不孤，必有隣」。識入聖教，必有慕道之朋群然而助我，此一解也。人生斯世，鄉國天下皆屬吾隣，甘苦與共，憂樂與俱，皆為吾隣，主長施恩德于隣，此二解也……謂與健盟者，《易》曰：「天行健，君子以自強不息」。《春秋傳》曰：「而不惟命是聽者，有如此盟」。（天啟辛亥仲秋）⁴⁷

尚未領洗的張識，以儒家經典《論語》、《易經》與《春秋左傳》註演聖夢。以後張識進教「開感其母，母從感其弟妹，……母舅薛君亦因感而歸教」。⁴⁸

後來張識的父親張賡轉調大梁原武（今河南原陽縣）。越三年，張識病危，在熟睡中夢見：

天主判一罪人發下地獄，又一童子發孩童所，三判，迫彌格爾，先加訶責，賴宗徒聖瑪竇及上德西泰利瑪竇先生侍側，并為懇祈，主乃呼彌格爾，天神曰：准之化光天罷，爾時聞命，聲震如雷，踰格旋甦。⁴⁹

⁴⁶ 前引書。

⁴⁷ 前引書。辛亥應是辛酉之誤。

⁴⁸ 前引書。

⁴⁹ 前引書。

醒後張識與家人囑咐身後事，勸喻其母勿疾言怒語。張識死後常顯夢於家人；「其母怒，是夜必夢于母。其來皆從天而下，端立不語，移時而去」。⁵⁰ 有一次張識託夢於母：

曰：各人急打掃，艾先生且來矣。越旦，乃公與眾同瞻禮，正述此夢。而艾師將入溫陵之信果至，眾莫不驚異焉。⁵¹

自天主降夢至顯夢於家人，張識從模範信徒變成了聖人。「威儀動作，雍容閒定」的張識，在明末的天主教成了傳奇人物，實拜其父張賡與師艾儒略的推動。

張賡自豫調粵，於一六二九年辭官歸里，張識亦轉葬泉州。同年，艾儒略入閩開教，與張賡協力傳教。張識的聖譽便是在這幾年出版的傳述中建立的。正如張焯說：「天主愛中土人之昭昭也，正教覃敷，西海歷古迄今奇蹤聖跡……由象以通無象……令人自悟。」⁵² 張識就是「天主愛中土人之昭昭」的聖範，是第一個有聖譽的中國教徒。楊淇園曰聖人顯聖夢、示聖跡，一如「張子三年前白晝睹聖字十八言時即筆記，今一一在驗至」。⁵³ 預知未來，表示了天主的恩寵。無論西方傳教士怎樣看待這些聖跡，張識在泉州教友的眼中已儼然成為道道地地的聖人，出現在教徒的夢中。

崇禎十三年（1640）七月十日，泉州天主教徒顏魁賓於探望朋友之際生了重病，七月十四日夜間夢見天使帶他昇天。在夢中魁賓面臨耶穌審判。⁵⁴ 聖彌額爾大天使跟魁賓說，雖然他已奉教多年，又經常做告解，但是他還有貪、僞、怒三大罪。魁賓回答說他因家貧才會貪。大天使對曰，魁賓曾在教堂繪畫，做四十日義工，因功贖過，暫放還生，自省洗罪，以脫煉獄之苦。魁賓答曰，恐怕沒有人會相信他起死回生之夢。大天使囑咐魁賓告訴神父這事。

從天堂回歸人間，魁賓的護守天使聖保祿讚譽說：「汝生平頗有義氣。」⁵⁵ 接著魁賓看見另一位「豐姿俊雅」的聖人：

⁵⁰ 前引書。

⁵¹ 前引書。

⁵² 前引書。

⁵³ 前引書。

⁵⁴ 佚名，《天主審判明證》（巴黎：法國國家圖書館古朗6881號），頁1a。

⁵⁵ 前引書，頁2b。

豐姿俊雅，魁賓問何名？答曰：張彌格（即泉州張識，……勤修天教，積功累行，……蒙召昇天，有彌格遺蹟。）魁賓曰：久飫芳名，今日幸晤。張彌格曰：幸君得回，欲附一信家知處，令之速除三愆：一貪、一傲、一起滅是非，……舍弟年少，淫念須防。舉家男女老幼俱入教中，惜乎二母欠和。魁賓問曰：尊翁何如？對曰：家父閩省之最，未免循俗耳。⁵⁶

接著，一行三人路過寫有「永苦門」之地獄，後來一個獄卒帶領他們去煉獄。已故泉州教友張爾谷看見熟人很高興，正要開門請來客入內。張彌格答曰，不必，因天主已放魁賓還生。爾谷立請魁賓帶訊給妻兒子侄，吩咐各人念三千八百回經文，為他能早出煉獄祈福。彌格又告訴魁賓，兩位已故泉州教友趙默盜與白斯多亦在煉獄，而另外兩位教友，享年八十六的王戶我與虔誠事主二十餘年的黏醫生已在天堂享永福。正好這時雞鳴一聲，魁賓猛醒，向兒子述說夢境，接著做告解，然後再述聖夢於神父艾儒略，艾儒略令之筆錄為《天主審判明證》。⁵⁷

顏魁賓的夢又將張識與艾儒略連上了。前文提到了耶穌會士對聖夢的懷疑，而魁賓明確在夢中看見聖人張識。艾儒略對這件事又有什麼態度呢？有兩份史料幫助我們分析這個問題。第一是艾氏門生李九標等人編輯的《口鐸日抄》，按年月日記載了艾氏在一六三〇至一六四〇年間於福建傳教講學的紀錄。⁵⁸ 第二是耶穌會歷史檔案一六二一年的年報中，由艾氏自杭州匯報的記述。⁵⁹

《口鐸日抄》一六三〇年三月十一日標節下，有如下的紀錄：

三月十一日、余（李九標）復至堂□一帙曰《彌克兒遺斑》，讀之，知為溫陵張見伯作也。見伯名識，聖名彌克爾，乃張令公賡之子。自述其在杭時病困，籲祈天主，忽于床帷有光一道，遞現二十一字，曰憤懣，曰解虐，曰德鄰，曰白鄉，曰聽簡，曰健盟，曰百繫亦脫，曰三年當受予，且自釋其義，具載篇中。余讀而異之，因請其詳。艾先生曰：是張子十七歲時事也。張子雖妙齡乎，而脩道之心，忻勤真摯，皆高人一等，故其收功倍速，而靈蹟倍奇。余曰：張子在乎？先生曰：去世矣，庶乎升天矣。曰：升天何期乎？先生曰：即現字之後三年也。昔張子現字時，吾方在

⁵⁶ 前引書，頁2b-3a。

⁵⁷ 前引書，頁3b。

⁵⁸ 艾儒略，《口鐸日抄》，李九標等編訂，收入鍾鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊，頁1-594。

⁵⁹ Biblioteca Ajuda (BA), Lisbon, Portugal, Jesuítas na Ásia, 49-V-5, fols., 324v-326.

杭；張子至堂，備述前事，其所云三年將受予者，意 天主將增其慧力。吾已默定為去世升天之期矣。果于三年後是月是日是時親見 天主耶穌，覺初尚呵責，有聖瑪竇及利瑪竇者旁為轉祈，方許登化光天焉。斯蓋絕而暫蘇時，備告其父若舅者，且臨終作書，別教會諸友，道此行望得安息之所，不必以去人世為憂戚云。余聞而悚然者久之，夫張子以如許功行，尚微干主怒，獲祈乃免，而況其下者乎。日監在茲，可畏哉。⁶⁰

從上引艾、李的一段對話，可見艾氏對張識極表讚揚，稱其「脩道之心，忻勤真摯，皆高人一等」。

第二份史料是耶穌會中國傳教區一六二一年的年報，收集了各傳教地的動態、資料與聖跡；杭州一地則由艾儒略呈報，詳盡記述了張彌格的二十一字聖夢，並稱讚張子熱心教務，勸導家中二十人進教。這份拉丁文史料記載的聖夢金字，與上述中文史料完全相符，是明清天主教史料中有關說夢之唯一中西互證的例子。⁶¹

綜觀上述明清七種天主教人物傳記，除了為張識立傳的兩部，只有《奉天學徐啓元行實小記》記載聖夢（下文詳述）。我們先簡短地介紹沒有聖夢記載的四部傳記，探索其間之差別。

何世貞《許嘉祿傳》作於康熙十四年（1676）。儒生許嘉祿原名永齡，為海虞大族許鳴先之長子。許氏一門素奉佛，嘉祿八、九歲能誦淨土經二十餘部。十餘歲間，嘉祿棄佛尊孔，隨習天學，十二歲由何世貞洗禮入天主教，十六歲病危，拒受佛道，口呼聖母與耶穌逝世，激動父親帶領全家奉教。

徐光啓、楊淇園、李之藻三人號稱明末天主教三大支柱，深得耶穌會士讚賞。張星曜與丁志麟為徐、楊二人作傳，耶穌會士柏應理（Philippe Couplet）與艾儒略亦曾參與。二傳中沒有記載聖夢，只在《楊淇園先生超性事蹟》提及棄妾一事時，淇園遲疑不決，及利瑪竇曉以大義，淇園乃「猛醒」。⁶² 我們不能確知徐、楊奉教過程中有沒有做過聖夢，但是我們可以推想在傳教士影響下書寫上層士大夫教徒的傳記，主要是想表達徐、楊二人由儒入天，從理智與道德的衡量下接受天主教。正如光啓之外曾孫許玉曰：「先外王……徐公……嘗與葛屺瞻、楊

⁶⁰ 《口鐸日抄》，頁43-45。

⁶¹ Biblioteca Ajuda (BA), Lisbon, Portugal, Jesuitas na Ásia, 49-V-5, fols., 324v-326.

⁶² 見《楊淇園先生超性事蹟》。亦收入：鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。「猛醒」一語見頁222。

淇園、李我存（之藻）諸前輩講論經史，闡究天學微言」，⁶³ 而不是聖靈顯現、天降聖夢才奉教之意。因此我們可以推測：上層士大夫奉教的行述，既承儒家不講「怪、力、亂、神」之教，又受耶穌會士疑夢之影響，所以未見聖夢之說。這個假設可以在第四部沒有聖夢的傳記證實。

許玉《皇清勅封太孺人顯妣徐太宜人行實》中的徐太宜人是許玉的母親、徐光啓的孫女，聖名甘地大。許太夫人生於萬曆庚子（1600），卒於康熙二十九年（1690），享年九十一歲。許太夫人一生奉教虔誠。中年遭遇鼎革之變，許玉曰：

遭家難外侮時侵，弟妹僮婢同時疫亡者復八人，斯時子視惟母，母視惟子，母子相依艱虞困苦。⁶⁴

許太夫人苦育兒子成材，許玉順治戊子（1648）中舉，任陝西延安府谷縣知縣，升任山西太原府總捕鹽法，康熙十一年（1672）奉旨終養。在許玉的傳中，慈母是虔誠的信徒，又體恤貧饑，深明大義，諄囑兒子勤政愛民，是一個標準的儒家婦女楷模：

聖教瞻禮齋期守而勿忒，年踰七旬，猶手刺繡幔為供具，其訓誨孫曾不稍姑息，時以孝弟禮儀勤儉為規勉……吾母樂施，家雖貧，見衣食不充者，不惜傾索襦，毫無吝色。⁶⁵

許玉雖讚譽母親奉教虔誠，但文中未提及聖夢、聖跡、傳教士等等。《徐太宜人行實》是一篇儒家官員為母親所作的傳，神怪幻誕之事當然不適合一個典型儒家賢妻良母的形象。

許太夫人的形象，在耶穌會士的筆下就很不一樣。長駐上海的比利時耶穌會士柏應理曾為許甘地大作傳，法文本在歐洲付印後，被先後譯成西、荷、義諸文。⁶⁶ 許甘地大是中國天主教唯一知名的女教徒，亦是奉教國人在歐洲近古期唯一有傳述者。柏應理傳中提及許氏屢感聖夢，常見幻象，多次看見聖母、耶穌、天使顯容，是西方天主教一個典型聖女的模樣。⁶⁷

⁶³ 《皇清勅封太孺人顯妣徐太宜人行實》，頁2a。

⁶⁴ 前引書，頁4a。

⁶⁵ 前引書，頁8a-b。

⁶⁶ Philippe Couplet, *Historie d'une dame chrétienne de la Chine* (Paris: Michallet, 1688). 近人專著見 Gail King, "Couplet's Biography of Madame Candida Xu (1607-1680)," *Sino-Western Cultural Relations Journal* 18 (1996): 41-56, and "Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century," *Monumenta Serica* 46(1998): 49-66.

⁶⁷ 我用的版本是一六九四年的荷文譯本：Philippe Couplet, *Historie van eene groote, christene*

最後我所要分析的天主教人物傳，是陸丕誠、沈湘成、周南賓合寫的《奉天學徐啓元行實小記》。徐啓元出身瀛州名族，「經書文章儒學靡不通曉」。⁶⁸ 經明末兵燹，啓元功名之心頓廢，「由是以學孔孟之傳，而繼習岐黃之術」，⁶⁹ 以施捨濟貧爲己任。啓元奉佛，「遊至天竺，恒心於禪……朝誦彌陀，夜吟觀世」。⁷⁰ 一日正思生死之道，有友人天主教徒王某勸他往上海天主堂找傳教士潘司鐸求真道。啓元聽友人演說天主教義，隱然覺得吻合經書「『上帝降衷于下民』之句，……覺平時修齋接佛之念漸衰，興善歸教之志漸旺矣」。⁷¹

於是啓元帶著親友去上海，聽教義、求聖洗。進教後啓元成爲地方上的教會領袖，施醫傳教，創立堂中聖母會，出任會長。一六六五年楊光先在京都興教難，波及各地教堂，啓元曾受笞杖。啓元卒於康熙十五年（1676），「遠近聞知，莫不奔走悲號，如喪考妣者」。⁷²

受到教中人士愛戴的徐啓元，去世不久後即顯聖容。第一次顯靈是女兒生病時：

其一媛，于歸蔡門，身染病疴，卧床不離；有形之兄弟，因居寓遠，未及顧問，特見公神從空而降，懸地數尺，俯伏聖母台前祈禱，繼至床前慰問：汝病無妨，後日汝兄亦俱來會問矣。病者的親聞目睹，並聞異香滿室，兩終宿不散；……左右親鄰莫不共馨，無論在教與不在教者，是知公在天堂之證據也。⁷³

啓元第二次顯靈在教友劉振宇的夢中。一如張識的聖夢與顏魁寶之夢，這是一個起死回生、身歷地獄的聖夢：

堂中之劉振宇，身染重疾，死既晝夜，但因胸膈微溫，未便殮殯。迨至復醒，語與人曰：只見一人領我去路，則步步漸高，其色潔白，遙見一所，峻宇廣大；其人指曰：此乃聖母堂也，今值占禮七日之期。先見三、五、

mevrouw van China met naeme mevrouw Candida Hiu (Antwerp: Franciscus Muller, 1694), pp. 134-136.

⁶⁸ 《奉天學徐啓元行實小記》，收入鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第3冊，頁1232。

⁶⁹ 前引書，頁1232。

⁷⁰ 前引書，頁1233。

⁷¹ 前引書，頁1234-1235。

⁷² 前引書，頁1244。

⁷³ 前引書，頁1244。

六歲之孩童無數，挽手嬉笑而進，繼見中年人士不知其數，徐徐而進，未見一班老者，翩翩而來。前有二老分列兩邊並行，次有一老在中，其衣象圓眼色潔者，近而視之，乃老會長，是啟元先生也。因有懿親、而伯姪之分，語劉二官曰：爾何為在此？答曰：其人領我來焉；又曰：我要入堂，你且站立于此，約我出來，別有話說。站立已見久，不見復來。其人又領我看地獄，我亦不敢推委，惟看地獄之門，無異石井欄然；吾即跪邊細看，透出四顧，其下大而無外，盈見烈火焰焰不滅，耳內滿聞哀痛之聲不絕，又見井欄口中，透出裊裊青煙硫火，臭而無比者。其人隨攬一把臭煙，擎我兜內而來，我即復甦。方下兜中之臭氣，臭遍滿宅，幾日不散。傳于仲君天如，後見主教及羅神父，只將其事述于神父，而神父曰：的有之事，非魔計也。由此推之，方知公之神在天堂焉，斷斷乎無容憂短也。⁷⁴

以上張識、顏魁賓、徐啟元的聖夢記載，是中國天主教罕見的用中文書寫之史料。其中天堂、地獄、病危、起死回生諸事，既有天主教特有的色彩，又反映了深厚的中國夢文化的幾個特點，我將在結論中一一分析。

五、中國天主教的夢文化

上節探討的天主教人物傳，雖然詳盡生動地記述了聖夢，但次數不多。事實上，明清交替的聖夢文化，在天主教非常流行，屢屢見於耶穌會的內部史料。國人治史多注意中西科學交流、天儒論學、天佛爭駁幾個問題；西人研究焦點則放在教務發展、耶穌會士傳記、傳教史等等題目。從文化角度探討中西文化交流者，迄今還未曾注意到宗教文化中的夢史。

耶穌會文獻記錄聖夢最頻繁的是中國傳教區每年彙交的年報 (*Litterae Annuae*)。自一五四〇年創會之後，耶穌會急速發展，由最初追隨聖依納爵的十餘人膨脹到十七世紀末最高峰的二萬餘人。爲了管轄遍達四大洲的會務，耶穌會劃分各地爲省區或傳教區（明清之際中國名義上是副省，原屬日本省，後分立爲中國副省），由當地教會領導人匯集教情，⁷⁵ 每年上報羅馬總會長。年報匯報的

⁷⁴ 前引書，頁1244-1246。

⁷⁵ 見拙作，*The World of Catholic Renewal, 1540-1770* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 31-33.

項目包括每年各區神職人員之名數與活動、教徒的數目、耶穌會書院的校務；在歐洲新、舊二教共處之地，則亦報導兩教的衝突，或新教徒「棄邪歸正」之舉；在南美、中、印、日等傳教區，除記錄教務的發展與挫折外，也報導當地政治局勢。明清中國副省的年報，亦多記載知名教徒的事跡或虔誠奉教的典例，也常常誇張渲染傳教士與統治者的密切關係。

耶穌會中國副省自創教一直在葡萄牙國王之保護下，但自一六八〇年間法王路易十四派遣法籍耶穌會士赴華，耶穌會內發生爭執。法、葡兩國耶穌會士尖銳對立，後經康熙與羅馬總會長的協調，在華耶穌會劃分為二：一是原來在葡萄牙庇蔭下的中國副省，包括葡、義、德、比、中等多國籍的耶穌會士；二是臣屬法皇的法籍傳教區，清一色為法國耶穌會士。因此，自康熙盛期以降，耶穌會史料除了以拉丁文、葡、義文為主的文獻外，還有以法文為主的法籍傳教區年報與書信。

以下一段分析明清天主教聖夢文化，資料源自上述各種史料。十七世紀的年報，大部份保留下來，但多未校對出版。⁷⁶ 因史料浩瀚，爬梳費時，我選擇了其中二十四年的年報作分析（見「引用書目」）。現存葡轄副省的年報，十八世紀不及十七世紀完整，故我只選了一七〇四、一七〇六、一七四七這三年作分析。另外，法籍傳教區耶穌會士書信集由巴黎省的會長整理出版，從一七〇二至一七七六年的七十餘年間出版了三十四冊，記載了康、雍、乾三朝大量的傳教、政治、文化與科學資料，也是下節的史料之一。⁷⁷

耶穌會中國年報是副省長綜合駐守各地傳教士的匯報寫成的，故年報記載的聖夢亦因人、地、時、宜而異，不是每一個耶穌會傳教士都相信教徒做聖夢。縱然有些傳教士大幅報導聖夢，如一六三六年在杭州的伏若望 (João Froes) 與郭居靜 (Lazaro Cataneo)、一六四三年在杭州的陽瑪諾 (Manoel Dias) 與孟儒望 (João Monteiro)、一六四三年在上海的潘國光 (Francisco Brancato) 便是例子，其他的傳教士則態度比較謹慎，如艾儒略只報導了張識的聖夢。此外也有耶穌會士偏向

⁷⁶ 耶穌會年報收藏處主要在（一）羅馬耶穌會歷史檔案館 (Archivum Historicum Societatis Iesu) 中國、日本傳教區 (Japonica-Sinica)；（二）里斯本前皇家圖書館，十八世紀耶穌會年報的手抄本，Biblioteca Ajuda, Jesuítas na Ásia。

⁷⁷ P. S. J. Le Gobien et al., *Lettres édifiantes et curieuses des mission étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* (Paris: N. Le Clerc, 1702-1776), 34 recueil.

報導驅魔、治病、求雨等各種聖跡神功，卻隻字不提聖夢與幻覺。崇禎末年在福州傳教的葡籍會士何大化 (António de Gouvea) 在年報中寫道：

我沒有記錄下教徒們很多的神祕夢幻，看見死去的人身上白光耀目等等。因為我需要更詳細、更謹慎地去盤問新教徒。在這附近的福安，道明會神父報導了一個聖女無翼升空的聖跡。可是，他們接到一封信，是在馬尼拉區長寫的，內容我也看過，建議他們不要繼續搞這些升空、忘形的聖跡，因為剛進教的教徒，特別是無知的農民，是不適合有這些聖跡的。⁷⁸

從上述討論耶穌會年報的特點，我們可以確定其中記錄的聖夢，只代表了明清信徒一部份的聖夢。年報的性質很清楚地表達了個別傳教士對教徒報導聖夢、顯靈的態度，卻無法反映傳教士記錄聖夢敘述之際，是否刪改、修正夢的內容。只有一個聖夢有中、西文獻可以核對，即張識在一六二一年的聖夢。在這唯一獨有的例子，艾儒略的紀錄與張識自己的說法是吻合的。在沒有理由任意懷疑的前提下，我們可以假設耶穌會史料記錄的聖夢是確實反映了中國教徒本身的經驗。

爬梳十七世紀耶穌會年報（十八世紀另文討論），共得六十二個聖夢。記述聖夢的基本模式是一人說一個聖夢，只有一個故事是夫妻二人做同樣的夢。茲將六十一位做夢人的性別與社會地位，表列如下：

⁷⁸ António de Gouvea, *Cartas Anuas da China (1636, 1643 a 1649)*, Horácio P. Araújo (ed.), (Lisbon: Instituto Português Oriente/Biblioteca Nacional, 1998), p. 220.

表一：天主教做夢人的性別

性別			總數	百分比
男	28 (2)*成年人	4男童	32	52.5
女	29 (4)*		29	47.5
			61	

*教外人士

表二：天主教做夢人的社會身分

社會身分	男	女	總數	百分比
士大夫家	5	5	10	16.4
傳道助手	4	—	4	6.6
商人	1	—	1	1.6
產婦	—	1	1	1.6
不詳	22	23	45	74
總計	32	29	61	

雖然耶穌會年報沒有全面記錄做夢人的社會身分，但是我們可以推測「不詳」的四十五人大部份是來自下層社會。耶穌會資料注重中國社會的上層精英，傳教士與官員、士大夫接觸時，通常會在記載中提及對方的社會身分。因此，表二中上層人物代表大概是六分之一。

另一點可以確定的是做夢的背景：六十二個夢中最少有二十五次是病中所做的。這一點亦可以引證中文史料；張識與顏魁賓做聖夢，便是與生重病直接相連。以下要分析的是夢中所見的神聖、人物，與所經歷的事跡，茲表列如下：

表三：天主教聖夢的神聖／妖魔、人物與事跡

		次數	夢中出現次數百分比 (夢總數=62)
(一) 神聖 與妖魔	聖母瑪利亞	25 ⁷⁹	40.3
	耶穌	9 ⁸⁰	14.5
	聖物(十字架、聖水等)	9	14.5
	白光	8	13
	天使	7	11.3
	魔鬼、妖怪	7	11.3
	天堂	5	8
	聖書	4	6.5
	聖人	3	4.8
	煉獄	2	3.2
	偶像	2	3.2
	天主	1	1.6
	孩童堂	1	1.6
	總計	83	
(二) 人物	孩子	6 ⁸¹	9.7
	夫妻	3	4.8
	兄弟姐妹	2	3.2
	父母	1	1.6
	家人總計	12 ⁸²	
	教友	5	8
	神父	4	6.5

⁷⁹ 聖母瑪利亞二十五次顯夢中，有四次抱著耶穌聖嬰。

⁸⁰ 耶穌九次顯夢中，有一次是以聖嬰出現。

⁸¹ 託夢送子一次。

⁸² 夢見的十二個家人中，十一人為已亡人。

	聖賢	1	1.6
	官	1	1.6
	老人	1	1.6
	蟲	1	1.6
	垂琴	1	1.6
	總計	26	
(三) 事跡	脫離	4	6.5
	起死回生	3	4.8
	死後審判	2	3.2
	懲罰	2	3.2
	預知死期	2	3.2
	總計	13	

要了解天主教的夢文化，單獨分析上列資料，恐怕不夠深入。下節所要討論的是同時期的佛教夢文化，以做為比較研究的基礎。

六、明末清初佛教的夢文化

宋代佛教居士晁明遠名迴世，太平興國五年（980）進士，有《道院別集》一書。他曾說：

人生世間其夢無數，無數之夢一一稱我，一一之我豈非空乎？歷劫之中其身無數，無數之身一一稱我，一一之我又非空乎？夢既是空，身亦是夢，何以迷著，念念爭空？⁸³

既能以夢識空，徹悟人生為夢，夢在佛教教義中有一種微妙的特色。傳說佛教傳入中國就是拜漢明帝（57-75）一夢之緣。據說漢明帝夜夢一金光巨人飛翔於殿柱簷樑之間，次日醒後問夢，得知釋迦牟尼之名，遂遣使中亞尋經。⁸⁴ 再者禪宗以「夢幻泡影電露」為人生六字關；省悟破關，便得法性。佛教典籍中也屢屢以夢

⁸³ 《居士傳》卷二一，頁868。

⁸⁴ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1955），第二章。

解說因緣、輪迴、報應等等教義。在明清之際的佛教書籍中，便常常看到夢的記載。此下分析明末清初佛教聖夢的資料，主要是爬梳下列四部佛教史料而得的：

1. 彭際清編著，《居士傳》(1776)。本書收集了自漢迄清乾隆事佛虔誠的居士傳，其中明代萬曆、崇禎年間七十一傳裡，有十八傳載有夢跡。
2. 彭際清編著，《善女人傳》。⁸⁵ 本書收集了包括自萬曆至乾隆年間五十四種女居士傳。
3. 藕益智旭(1599-1665)編著，《見聞錄》。⁸⁶
4. 禪僧戒顯(1644-1671)編著，《現果隨錄》。⁸⁷

爬梳四部史料共得六十八人所做的六十四個夢。佛教說夢的敘事結構比天主教的說夢複雜，有單夢、雙夢、數人同夢等等。天主教說夢的敘事發展由夢至醒、起死還生，超越了劃分實際生活和聖神顯靈的界限。相而比之，佛教夢中真假、虛實的界限不是絕對的：出生入死、魂遊冥府、思憶前世、投胎輪迴，不受時間與空間的約束。以下分別表列分析佛教聖夢做夢人的性別、社會身分，與夢中所見諸人與事跡。

⁸⁵ 收入《新編卅字續藏經》第150冊。

⁸⁶ 全一卷，收入《新編卅字續藏經》第149冊。藕益智旭，明末「四大高僧」之一。

⁸⁷ 全四卷，收入《新編卅字續藏經》第149冊。

表四：佛教做夢人的性別

性別	人數	百分比
男	51	75
女	15	22
不詳	2	3
總計	68	

表五：佛教做夢人的社會身分（限男性）

社會身分	人數	百分比
文官 ⁸⁸	8	15.7
武官	2	4
士大夫家	23	45
僧人	7	13.7
工農	5	9.8
吏卒	2	3.9
商人	1	2
不詳	3	5.9
總計	51	

至於佛夢的內容分析，表列稍異於天主教的神聖、人物、事跡分類。佛夢記載內容多采多姿，以下分別以神靈、禮儀與佛教場地為一；教義與聖功為二；人物與事跡為三分類：

⁸⁸ 最高官職為明神宗時的首輔王錫爵。

表六：佛教聖夢的神靈、禮儀與佛教場地

神靈、禮儀與佛教場地	次數	百分比 (夢總數=64)
寺庵	20	31.3
觀音	11	17
韋馱、護法大士	5	7.8
關帝	4	6.3
道教仙人	3	4.7
三官	2	3.1
菩薩	2	3.1
天王	1	1.6
地藏菩薩	1	1.6
文殊菩薩	1	1.6
羅漢	1	1.6
東嶽大帝	1	1.6
玉皇大帝	1	1.6
魔	1	1.6
塔	1	1.6
地藏懺儀	1	1.6
瑜珈施食法	1	1.6
《金剛經》	1	1.6

表七：佛教聖夢的教義與聖功

教義與聖功	次數	百分比 (夢總數=64)
輪迴轉世	13	20.3
人畜投胎	9	14
對佛不敬受罰	8	12.5
遊冥府	8	12.5
殺生	7 ⁸⁹	10.9
放生	5	7.8
數豆記功	1	1.6

表八：佛教聖夢的人物與事跡

人物與事跡		次數	夢中出現次數百分比 (夢總數=64)
家人	兒子	4	
	祖母	1	
	女兒	1	
	媳婦	1	
	總計	7	10.9
送子		7 ⁹⁰	10.9
預知慘死		15	23.4
重病		6	9.4
起死回生		4	6.3
預知善終		4	6.3
脫難		2	3.1
預兆中學		2	3.1
病癒		1	1.6

⁸⁹ 殺生包括四次殺畜、三次殺人。

⁹⁰ 一次為送女。

七、天、佛夢文化的比較分析

綜觀上列諸表的事項與天、佛聖夢的內容，可以歸納兩教聖夢的異同。一方面，天、佛兩教的聖夢，產生於中國夢文化的大傳統，表達了中國夢文化裏神遊冥府、出生入死、逃難消禍等等夢幻情景，尤其值明末兵災，聖母瑪利亞或觀音大士託夢救信徒避刀火之劫的夢，超越天、佛兩教之差異，反映了民間藉宗教信仰在亂世尋求安慰寄託的史實。但是，比較兩個夢文化的內容，天、佛二教的差異，遠遠超出相同之點，以下分別討論之。

（一）夢與神靈

在天主教聖夢出現的神聖，最普遍是聖母瑪利亞，她於六十二個夢中出現二十五次（40.3%），幾乎高於耶穌之三倍。瑪利亞在天主教的聖夢中，不僅佔首位，更遠遠超過其他神聖。她出現的次數與耶穌、天使、聖人、天主總共出現的次數不相上下，反映了明清天主教信徒心中，瑪利亞的獨特地位，與她慈善憫人的形象。若是以瑪利亞為首、耶穌為輔的天主教文化，代表了一個一神宗教在中國傳播的情況，相較之下，佛教神靈顯夢便多姿多采，充分反映了佛教與中國民間信仰的結合。在六十四個佛教夢中，顯靈次數最多的是最受民間信仰的觀音菩薩：⁹¹ 她託夢十一次，佔百分之十七。觀音縱然位居首席，但比不上聖母在天主教中壓倒性的優勢，在佛教眾多神像中，則要與彼此（天王、地藏、文殊菩薩、羅漢、天龍八部）或民間信仰的（三官、東嶽大帝、玉皇大帝）諸神靈、歷代國家維護的關帝，甚至道教呂洞賓等仙人分享信徒的崇拜。

天、佛兩教神聖出現的次數與比例，亦反映於明清聖堂與寺廟所供奉的神像。自利瑪竇進京，因太監馬堂搜獲行李中十字架引起一陣小風波，⁹² 耶穌會傳教士便很留心教中聖像對中國民眾的影響。半裸被釘的耶穌受難像，在明末清初反天主教的聲浪中，曾激起不小的迴響。耶穌會士傳教過程中，只有在學道者有心奉教時才宣解耶穌受難的故事，顯示十字架與耶穌受難圖像。雖然我們缺乏有系統的資料，但是可以從零星的史料推想，在中國的天主教堂的聖像，最普遍的

⁹¹ Yü Chün-Fang (于君方), *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).

⁹² Ricci, *Storia*, vol. II, N. 588, pp. 115-117; 另見《利瑪竇全集》第2冊，頁340-341。

是聖母瑪利亞像；⁹³ 而耶穌或以聖嬰形象，或以沒有人像的十字架形式代表。信徒夢中屢見瑪利亞，反映了日常教中聖像的地位。觀音菩薩與眾多神靈分別出現在佛教聖夢中，反映的便是在中國寺廟中，多神崇拜的民間宗教信仰，自諸佛菩薩至關帝、呂祖諸多神靈，一一為善男信女消災賜福。⁹⁴

（二）宗教的界限

佛教在中國發展，一方面融會吸收了本土宗教的要素，在有明一代「三教合一」的局面下，借儒家心學之助，大盛於明末。⁹⁵ 反之天主教傳入中國，處處與佛、道劃清界限。利瑪竇又攻擊佛教輪迴、放生之說，痛斥釋迦牟尼為「亂臣賊子」，激起天、佛兩教數十年的論戰。⁹⁶ 兩教之間緊張的氣氛，在天主教的夢中亦表露出來：

1. 一六三六年在杭州，一個婦女堅拒丈夫勸其奉教。晚上她夢到領洗後剛去世的五歲兒子，身發白光，教導母親棄邪崇正。⁹⁷

2. 一六八七年教徒保祿與人辯論天、佛二教之差異。一個教外的婦女夢見她拜的眾多偶像，因為抵抗不過天主教之聖像，魚貫棄家外逃。⁹⁸

3. 教徒瑪利亞的妹妹做了一個夢。在夢中，身為教徒的表兄趕走了一隻要吃她的怪獸。接著，她走進天主堂，看見聖母抱子像，問表兄該像是否送予觀音像？聽過表兄解釋後夢醒，她說夢到教內的姐姐與表兄，但她猶疑不決，未領洗突然夭折。⁹⁹

⁹³ Chen Hui-Hung, "Encounters in Peoples, Religions, and Sciences: Jesuit Visual Culture in Seventeenth Century China," Unpublished Ph.D. Dissertation, Brown University, 2003, chapters III and IV.

⁹⁴ 參見馬書田，《全像中國三百神》（南昌：江西美術出版社，1992）。

⁹⁵ 參見何其敏，《中國明代宗教史》（北京：人民出版社，1994）；釋聖嚴，《明末佛教研究》（臺北：東南出版社，1992）與《明末中國佛教之研究》（臺北：學生書局，1988）。英文專著見 Yü Chün-Fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981).

⁹⁶ 利瑪竇，《天主實義》（收入《天學初函》〔臺北：學生書局，1965〕，第1冊，頁351-635），卷五批闢〈輪迴〉與〈六道〉之說。

⁹⁷ *Cartas Anuas da China*, p. 85.

⁹⁸ BA 49-V-19, fols. 659r-v.

⁹⁹ BA 49-V-19, fol. 673v.

天主教聖夢中宗教衝突的例子，都是天、佛二教的鬥爭，亦反映了天主教信徒很多是棄佛奉耶的，如楊淇園、徐啓元等等諸人。而佛教夢中，沒有與天主教的衝突，只有一個佛教與回教仇殺的故事：

陳益修，字玉筍，山東濟寧州人，為諸生時，見回回教門楊生花等欲毀關帝廟，擴大回回清真寺，陳公力訟之官，得寢。後癸未（1643）春，流賊破袁州，生花等集千百眾乘變團練回回兵，途遇陳公，以前忿呼眾捶擊，立斃之，且剗去其兩目，復矐以灰，擲屍於其舍。陳公自見變為中陰身，止二尺許，守其屍，中夜忽見關聖降其家，謂曰：我分中亦不在此一廟，只難為汝好心，致喪汝命，然汝陽祿還未盡，應有功名分，吾當使汝回生。陳曰：感大聖厚恩，但吾兩目已去，縱回陽世，已是盲人，豈能復讀書作舉士業乎？關聖亦沉吟少許，乃曰無妨，吾當請觀音大士來，必能賜汝目。言已，便騰空而去，須臾復至，曰：大士來矣。尋見大士身披白衣如仙姥狀，備極相好；關聖指陳公代為乞目。大士微笑曰：此極不難。乃向空中一喚，俄見一天童子手攜大筐籃，以荷葉蓮花覆上；大士揭開，乃皆眼珠也，即手拈二枚，令取酒一卮吞之。陳公強飲，咯咯有聲，憫然而醒，中陰形即隱，而陳君兩眶中已得眼矣。關聖送大士去，乃謂陳曰：汝不必復思報仇，不久 大清一至，此輩無噍類矣。¹⁰⁰

陳益修起死回生，拜關帝救命、觀音賜眼，日後官途運達，反之辱佛的回回教門楊生花犯上作亂，弄得滿門抄斬的下場。

（三）夢的教義

上述陳益修之夢，表面講的是佛、回衝突仇殺，其實說的是因果報應。上述表七「佛教聖夢的教義與聖功」之兩條，「輪迴轉世」與「人畜投胎」正好說明了因果報應的教義。表七其他諸條亦直接或間接闡明因果，「殺生」、「放生」兩項補充了善果善報、畜生投胎為人、惡業惡報、人輪迴為畜的教義。又表八「佛教聖夢的人物與事跡」種種條例：「送子」、「預知慘死」、「起死回生」、「預知善終」、「脫難」、「預兆中舉」等等，再重新闡明因果報應的教義。功德罪業，歷世積減，雖有夢兆，難逃劫數。佛教六十四個夢中只有兩個脫難之夢，卻有十五個預知慘死之夢。

¹⁰⁰ 《現果隨錄》卷一，頁492。

佛教「劫數難逃」與明末宗教情懷追尋「現世報」的強烈要求，形成鮮明的對比。¹⁰¹ 民眾渴求宗教解脫的需求，一方面拜民間宗教之興起，一方面拜天主教入傳得到滿足。羅教、無為教、白蓮教在明末中、下層社會流傳，被官方與佛教高僧視為邪教妖說。「吃齋唸經」尋求超度的信徒，一向被官員視為造反的邪教信徒。白蓮教徐鴻儒起事，天主教亦受其牽累。¹⁰² 天主教聖夢的教義有濃厚的「現世報」色彩。天主教徒做夢，藉聖人、聖事治病、返生、避難、退魔等等事跡，與傳教士報導的各種事項，同樣表達了信徒對天主教既有「現世報」，更有永生的嚮往。綜觀上述表三「天主教聖夢的神聖／妖魔、人物與事跡」，夢中的情景闡述教義最明顯的是死後審判。可是，縱然人類罪惡滿盈，天主教徒全得善終，有如張識、徐啓元蒙召昇天，託夢顯示已為聖人；有如顏魁賓起死回生，補修善功避脫煉獄。天主教聖夢中下地獄受永苦的，不是教徒而是教外之人。信徒夢見的已亡家人，一個個身發白光，從天而降，安慰未亡人思念之苦，顯示天堂永福之樂。明、清天主教的教義中心，不是西方耶穌基督受苦受難救贖世人之聖功，而是教中聖人、聖事、聖物導人向善修德，今世消災，永享聖福。

(四) 地獄永苦

天、佛二教聖夢的其中一個差異，是天堂、地獄的對比。明清之際的天主教是一個樂觀的宗教。教士宣導耶穌為大眾贖罪，聖母瑪利亞慈悲憫人，天使、聖人救災救難，天主昭愛中土人士，教友家人蒙召昇天，屢託聖夢，顯靈安慰。天主教在歐洲嚎哭震天之地獄慘象，與中國信徒所書述的地獄，好像是不同的世界。天主教聖夢敘述描寫天堂諸景的情節，遠比書說煉獄與地獄之字句詳盡。歐

¹⁰¹ 參見王汎森，〈明末清初儒學的宗教化〉，《新史學》9.2(1998)：89-123。

¹⁰² 天主教與中國民間宗教之關係，迄今尚未有系統的研究，但是民間宗教的專著為數已不少，見：何其敏，〈中國明代宗教史〉，頁133-161；濮文起，〈中國民間秘密宗教溯源〉（南京：江蘇人民出版社，2000），頁36-165；徐小躍，〈羅教、佛教、禪學·羅教與《五部六冊》揭祕〉（南京：江蘇人民出版社，1999）；喻松青，〈民間秘密宗教經卷研究〉（臺北：聯經出版事業公司，1994）；戴玄之，〈中國秘密宗教與秘密會社〉（臺北：臺灣商務印書館，1990），上冊，頁235-246。Haar, B. J. ter, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: E. J. Brill, 1992); and Daniel Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976).

洲天主教文化創造的地獄慘象，如但丁的《神曲》或 Hieronymous Bosch 的繪畫，反倒與佛教地獄之苦相近。

《居士傳》卷五〇的〈徐成民傳〉形容地獄之苦：

徐成民，名坤，小名佛舍，江南太倉人。父驥生，縣學生，成民為人長者，長齋奉佛，年十八，當崇禎六年（1633）六月十二日夜，夢被帝召至忉利天，敕示夙世因緣，命攝第五殿閻羅王事百日，自此每夜坐堂中作呼叱聲，若官府決獄狀。驥生起而睇之，見一王者南面坐，鬼判獄卒猙獰旁列，則大驚，諦視之，而王者乃成民也。遲明詢其故，成民以實告，即令移居寺中，諸昆弟及遠近好事者多攜筆札伏壁後，記其判語，得九十餘條，決斷精嚴，見者身毛為豎。成民嘗自言，冥中罪囚合四天下，動以萬計；除付所司分治外，其親鞫者猶夕以千計，獄有十八，刑分萬條，塞耳呼號，舉目愁慘，諸佛菩薩及歷代祖師時來救拔，然非宿有善根者，雖面與開示，惛然不知。惟七月之望為佛歡喜日，普天下盡演瑜珈施食法，大士親領眾囚赴食，法力所屆，諸罪未減，過此則與人世遠隔矣。是歲七月望夕，成民謂獄官曰：好勸眾囚，各稱阿彌陀佛，能稱阿彌陀佛一聲者，合獄都出罪，其不能者，但令持佛字，復詔四門各樹一牌庭中，樹三十六幡，各各大書阿彌陀佛以示眾囚。復詔眾囚前，各書佛字於胸而命之曰：念之念之，慎莫忘佛，佛在爾心，今告爾等，或有惡鬼，銅狗犯爾，刀劍刺爾，自火逼爾，爾但稱佛名，一切銷滅，蓮花現前。¹⁰³

《現果隨錄》卷二記述張占三居士夢崑山安禪菴地藏懺儀，亦有一段描述：

余哀愍幽趣，撰地藏懺儀，既成，友王周臣發心刊板，兼施百餘金，令就崑山安禪菴，集僧修禮薦室吳氏。余以戊子（1648）九月望日起期，張占三居士遠居張浦，隔二十餘里，絕不聞耗，預於十四夜夢至安禪菴中，見壇場嚴整，眾僧執爐禮懺。拜問所作何事，主僧答曰：禮出地獄懺；少頃便見無數罪人，皆破頭斃面，截手斷足，流血被體，數百近前。僧以水灑曰：生天去罪人即騰空去。如是者數番，占三驚顛；僧告曰：汝當受五戒，方免此難。占三即跪稟受，醒而大驚，凌晨疾趨至邇求弟齋述夢。¹⁰⁴

¹⁰³ 《居士傳》卷五〇，頁988。

¹⁰⁴ 《現果隨錄》卷二，頁507。

（五）做夢人的性別與社會身分

天、佛聖夢最大的分別是做夢人的性別與社會身分。我們比較表一與表四的資料，可以確定婦女在天主教的夢文化扮演了重要的角色。她們佔天主教做夢人的百分之四十七點五，遠遠超過婦女在佛夢的比例（22%）。雖然佛教史料有彭際清編著的《善女人傳》，但是彭傳記載女居士的善功生平，較《居士傳》的內容簡單得多。《善女人傳》很少提及女居士的社會身分，不如耶穌會年報記載了屬於士大夫家庭的奉教婦女。表二「天主教做夢人的社會身分」，士大夫家只佔百分之十六點四，但其中男女各半，而五名女教徒中有四人是徐光啓的孫女、曾孫女輩，算是很特殊的例子。

男、女的地位不同是天、佛夢文化的一大差異，另一點是佛教夢文化中上層階級與僧侶的優越地位。按表五，文武官員與士大夫佔佛教做夢人的百分之六十四點七；再加上僧人，百分比增至差不多百分之七十九。反觀天主教（表二），上層階級所佔的比例是百分之十六點四，加上社會地位低下的傳道助手才百分之二十三。值得注意的是天主教神職人員很少在聖夢中出現，表三「天主教聖夢的神聖／妖魔、人物與事跡」的六十二個夢中，只有四個夢記述了神父。歐洲傳教士就算出現於教徒的夢中，也只扮演了次要的角色；張識死後審判之夢，曾有利瑪竇在天堂替他說情之情景，在眾多聖夢中是一個例外。神職人員扮演的角色，主要是做夢者醒後驗證教徒的夢境與記錄其事。

八、中國天主教夢文化解釋的試論

夢既表達個人的潛在意識，亦反映了一個時代與某一文化的思想結構。從做夢到說夢、解夢、記夢這一個過程，代表了歷史經驗記載於文獻。在這個過程中，除了做夢者，奉教的家人與本地的教徒扮演了主要的聖夢傳播者；從第一波的傳播到由傳教士記錄聖夢，代表了第二波的傳播。明末清初的聖夢文化，不是源出自以歐洲傳教士為主體的神職教團，亦不是主要引伸自當代的天主教教義，而是產生於天主教在中國傳播過程中，一個外來宗教與中國豐富夢文化交流中的新結合；天主教夢文化的意義，是中國教徒的自我肯定與教團的自主性。在傳教士為數不多又分散廣泛的背景下，聖夢與幻覺是教徒團體凝結實力與發展教務的重要文化工具。

崇禎末年，全國天主教徒約有六、七萬之眾，而一六四六年的司鐸人數，只有二十四個耶穌會、寥寥數人的道明會與方濟各會的傳教士。迄康熙朝一六八〇年間，全國奉教人數已達十萬，但是傳教士人數只增至一六七九年的四十三人（其中二十一人為耶穌會士）。一六九〇年間法國耶穌會生力軍抵華之前，以十七世紀前八十年而言，一個神父管轄大約二千三百名教徒，比例是百分之零點零四三。與歐洲相較，一五六〇年代義大利米蘭大主教區，一個神父只管轄二百六十個信徒；而一六四五年低地國家安特衛普市的神職人員高佔全城總人口的百分之一點七五。也就是說，一個傳教士在中國的工作負擔，要比在同期的歐洲高十至四十倍。再者，傳教士所管轄的領域，不僅是一堂區，而往往達一省之廣。駐守內地的傳教士，每年巡迴奔走各縣、市、鎮、鄉，疲困勞頓。只有在北京、上海、杭州、福州、廣州等大城市有傳教士長駐處理教務，居住於鄉村、山野的教徒，告解、聖洗、望彌撒、辦諸等聖事，一年不到二、三次。及教難突起，傳教士絕跡，在康熙末年各教會大力培訓中國籍神父之前，鄉野的教徒常常數年不見司鐸。

歐洲反宗教革命的羅馬天主教，是由強權僧侶集團管轄的教會來統領教徒。但是在明末清初的傳教區，司鐸的權威不能有效的建立起來。教會的組織脆弱，主要依賴民間的教徒社團。張賡、徐啓元等地方教會的核心人物，或藉家族之勢、或因名氣之高組織堂區的宗教活動，負擔了溝通官府、接待教士等工作。天主教的聖夢文化，正是在這個神權弱、社團強的環境中蓬勃成長的。聖夢在天主教社團之中產生與流傳，既彌補了神職人員的短缺、辦領聖事之困難，又宣揚了天主教教義，確定了信徒奉教的誠心。聖母、耶穌、天使屢屢顯靈，虔誠拔萃的教徒又登天託夢，儼然成為新教會的先鋒聖人。天堂、煉獄、地獄諸地，聖水、聖像、十字架等等聖物，守齋期、辦告解、望彌撒等聖事，通過了聖夢，連繫著死去的教徒與他們的家人堂友，創作了一個新的宗教文化。

（本文於民國九十四年二月十七日通過刊登）

引用書目

一、傳統文獻

- 丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》，巴黎：法國國家圖書館古朗1016, 1097號。亦收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2002，第1冊。
- 李嗣玄、李九功，《大西西海艾先生行述》，巴黎：法國國家圖書館古朗1016-II, 1017-I, 1018號。
- 艾儒略，《性學辨述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第6冊。
- 艾儒略，《聖夢歌》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第6冊。
- 艾儒略，《口鐸日抄》，李九標等編訂，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第7冊。
- 佚名，《天主審判明證》，巴黎：法國國家圖書館古朗6881號。
- （釋）戒顯編著，《現果隨錄》，收入《新編卅字續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1993-1994，第149冊。
- 利瑪竇，《中國傳教史》，收入劉俊餘、王玉川、羅漁譯，《利瑪竇全集》，臺北：光啓出版社，1986，第1-2冊。
- 利瑪竇，《天主實義》，收入《天學初函》，臺北：學生書局，1965，第1冊。
- 何世貞，《許嘉祿傳》，巴黎：法國國家圖書館古朗1022號。
- 陸丕誠、沈湘成、周南賓，《奉天學徐啓元行實小記》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，臺北：方濟出版社，1996，第3冊。
- 許玉，《皇清勅封太孺人顯妣徐太宜人行實》，巴黎：法國國家圖書館古朗1025號。
- 彭際清編著，《居士傳》，收入《新編卅字續藏經》，第149冊。
- 彭際清編著，《善女人傳》，收入《新編卅字續藏經》，第150冊。
- （釋）智旭編著，《見聞錄》，收入《新編卅字續藏經》，第149冊。
- 畢方濟，《晝答》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第6冊。
- 畢方濟，《睡答》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第6冊。

張星耀，《徐光啓行略》，巴黎：法國國家圖書館古朗1023號。

張賡，《彌克兒遺斑》，手抄本，巴黎：法國國家圖書館古朗1016-IX號。

熊士旂初稿、張焯補，《張識傳》，手抄本，全十八頁，不分頁，巴黎：法國國家圖書館古朗1098號。

Didaci Lainez Adhortationes, 1559, in *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. II, Monumenta Historica Societatis Iesu. Rome, 1951.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, revised Oxford translation, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1984.

Biblioteca Ajuda (BA), Lisbon, Portugal, Jesuítas na Ásia, 49-V-5, 49-V-8, 49-V-19, 49-V-20, 49-V-22, 49-V-30.

Couplet, Philippe, *Historie d'une dame chrétienne de la Chine*. Paris: Michallet, 1688.

Couplet, Philippe, *Historie van eene groote, christene mevrouwe van China met naeme mevrouw Candida Hiu*. Antwerp: Franciscus Muller, 1694.

Gouvea, António de, *Cartas Ánuas da China (1636, 1643 a 1649)*, Horácio P. Araújo (ed.), Lisbon: Instituto Português Oriente/Biblioteca Nacional, 1998.

Le Gobien, P. S. J. et al., *Lettres édifiantes et curieuses des mission étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris: N. Le Clerc, 1702-1776.

Loyola, Ignatius, *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*, John C. Olin (ed.), New York: Harper Torch Books, 1974.

Ricci, Matteo, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, 3 vols. Pasquale D'Elia (ed.), Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949.

Rodrigues, João, *Letterae Iaponicae anni M.D.C. VI chinenses anni M.D.C. VI & M.D.C. VII. Illae a R. P. Ioanne Rodriguez hae a R. P. Mattaeo Ricci, Societatis Iesu sacerdotibus transmissae ad admodum R. P. Claudium Aquavivam eiusdem Societatis Praepositum Generale*. Antwerp: Platina: apud viduam & filius Moreti, 1611.

Semedo, Alvaro, *Imperio de la China, y cultura evangelica en el, por los Religiosos de la Compañia de Jesus. Sacado de las noticias del Padre Alvaro Semmedo...por Manoel de Faria y Sousa, cavallero de la Real*. Lisbon: Herreriana, 1731.

Trigault, Michel, *Lettre du R. P. Michel Trigault S. J. (neveu du R. P. Nicolas Trigault qui est allé de l'Europe en la Chine pour la 2eme fois) ennoyés du Royaume de la Chine le 30 d'avril 1639 à son frere le P. Nicolas Trigault*

de la mesme Compagnie demuerant à Douai, qui est parti par après pour l'Inde Orientale sur la fin de l'an 1643. Liège: J. Tourmay, 1644.

Trigault, Nicholas, *Rerum memorabilium in Regno Sinae gestarum. Litterae annuae Societatis Iesu.* Antwerp: H. Verdussi, 1625.

二、近人論著

王汎森

1998 〈明末清初儒學的宗教化〉，《新史學》9.2：89-123。

何其敏

1994 《中國明代宗教史》，北京：人民出版社。

徐小躍

1999 《羅教、佛教、禪學·羅教與《五部六冊》揭祕》，南京：江蘇人民出版社。

馬書田

1992 《全像中國三百神》，南昌：江西美術出版社。

傅正谷

1993a 《中國夢文化》，北京：中國社會科學出版社。

1993b 《中國夢文化辭典》，太原：山西高校聯合出版社。

喻松青

1994 《民間祕密宗教經卷研究》，臺北：聯經出版事業公司。

湯用彤

1955 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局。

劉文英、曹田玉

2003 《夢與中國文化》，北京：人民出版社。

戴玄之

1990 《中國祕密宗教與祕密會社》，臺北：臺灣商務印書館。

濮文起

2000 《中國民間祕密宗教溯源》，南京：江蘇人民出版社。

釋聖嚴

1988 《明末中國佛教之研究》，臺北：學生書局。

1992 《明末佛教研究》，臺北：東南出版社。

Burke, Peter

1973 "L'Histoire sociale des rêves," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 28: 329-342.

Chen, Hui-Hung

- 2003 "Encounters in Peoples, Religions, and Sciences: Jesuit Visual Culture in Seventeenth Century China," Unpublished Ph.D. Dissertation, Brown University.

Dudink, Adrian (杜鼎克)

- 1997 "Giulio Aleni and Li Jiubiao," in Tiziana Lippiello and Roman Malek (eds.), *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Nettetal, Germany: Steyler Verlag, pp. 129-200.

Grunebaum, G. E. von and Roger Caillois (eds.)

- 1966 *The Dream and Human Societies*. Berkeley: University of California Press.

Haar, B. J. ter

- 1992 *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Leiden: E. J. Brill.

Hsia, R. Po-chia (夏伯嘉)

- 1998 *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kagan, Richard L.

- 1990 *Lucretia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*. Berkeley: University of California Press.

King, Gail

- 1996 "Couplet's Biography of Madame Candida Xu (1607-1680)," *Sino-Western Cultural Relations Journal* 18: 41-56.
- 1998 "Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century," *Monumenta Serica* 46: 49-66.

Kruger, Steven F.

- 1992 *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lippiello, Tiziana and Roman Malek (eds.)

- 1997 *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Nettetal, Germany: Steyler Verlag.

O'Malley, John W.

- 1993 *The First Jesuits*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Overmyer, Daniel

- 1976 *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pan, Fengchuan

- 1997 "The Dialogue on Renxue. Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars," in *Scholar from the West*, pp. 527-538.

Schmitt, Jean-Claude

- 1998 *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Shulman, David and Guy G. Stroumsa (eds.)

- 1999 *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Standaert, Nicolas (鐘鳴旦)

- 1988 *Yang Tingyuan. Confucian and Christian in Late Ming China: His life and Thought*. Leiden: E. J. Brill.
- 1993 "Chinese Christian Visits to the Underworld," in L. Blussé and H. T. Zurndorfer (eds.), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia. Essays in Honour of Erik Zürcher*. Leiden: E. J. Brill.

Standaert, Nicolas (ed.)

- 2001 *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*. Leiden: E. J. Brill.

Xu, Mingde

- 1997 "Aleni's Writings on Matteo Ricci and on the Chinese Converts Yang Tingyun and Michael Zhang," in *Scholar from the West*, pp. 375-401.

Yü, Chün-Fang (于君方)

- 1981 *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press.
- 2001 *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press.

Zürcher, Erik

- 1985 "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript," in Gert Naundorf et al. (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- 1997 "Giulio Aleni's Chinese Biography," in *Scholar from the West*, pp. 85-127.

Religious Belief and Dream Culture: A Comparative Study of Catholicism and Buddhism in the Ming-Qing Period

R. Po-chia Hsia

Department of History and Religious Studies, The Pennsylvania State University

After surveying the place of dreams in Christian theology of the West, this article examines the writings of Jesuit missionaries in China on the subject, and contrasts the reserved attitude of European priests with the enthusiasm for holy dreams in the writings of Chinese converts. A database of holy dreams, assembled from Jesuit reports of the 17th and early 18th centuries, forms the basis for qualitative and quantitative analyses, the results of which are compared with a second database of holy dreams drawn from Buddhist sources of the same period. The comparative analysis of religious images, doctrines, and the social history of dreams allows for some tentative observations on the psychology of Christian conversion and the sociology of Christian community formation in late Ming and early Qing China.

Keywords: Jesuits, dream culture, religious culture, Chinese converts, Matteo Ricci