

《歷代神仙通鑑》中《耶穌傳》的文本來源

姚達兌 *

摘要 道教神怪小說集《歷代神仙通鑑》(1712年)中包含了一篇《耶穌傳》，此傳自十九世紀被新教傳教士發現，其文本來源至今未有人給出定論。經過一系列的考證和文本比對，可確認《耶穌傳》的內容源自明末耶穌會士費奇規著《誦念珠規程》（《聖母玫瑰十五端經》）和龐迪我著《天主耶穌受難始末》。此兩種文獻，合併為《天主聖教念經總牘》一書，出版於1628年。《歷代神仙通鑑》的編者取材自《天主聖教念經總牘》，而雜糅該書所含兩種文獻，製造出了《耶穌傳》。

關鍵詞 《歷代神仙通鑑》；《耶穌傳》；《誦念珠規程》；費奇規；龐迪我

一、緣起

《歷代神仙通鑑》（下簡為“《通鑑》”），又名《神仙鑑》《神仙演義》等。該書初次刊刻於清康熙五十一年（1712年），共22卷，前17卷為徐道編撰，後幾卷則由程毓奇續補。¹兩人皆為道教信徒。這是一部道教神仙故事集，也可當成神怪小說讀，從中可看出道教比儒釋或其他教門／教派更加相容並包的一面。此書內封印有“仙真衍派，佛祖傳燈，聖賢貫脈”字樣，表明了其宗旨乃是三教（多教）同源，皆歸於“道”——這是以道教為中心的三（多）教合一的模式。因而，該書所收錄的故事，還包括了許多位宗教領袖或著名人物，比如儒家的孔子、佛教的釋迦牟尼、基督教的救世主耶穌和伊斯蘭教的先知穆罕默德等。

這一篇《耶穌傳》的文本來源，學界至今未有定論。筆者曾於2020年發表論文，專門討論晚清傳教士如何翻譯和理解《通鑑》及其

中的《耶穌傳》。²該文未曾解釋《耶穌傳》的文本來源問題。這一個問題極為重要，而過去限於資料所缺，文獻難以徵考比對，故而難作圓滿的解答。筆者近期因得友人襄助，又從歐美的圖書館借得相關文獻，故另撰此文作進一步的考證和分析。³

二、學術史回顧和線索

最早發現《通鑑》中收錄《耶穌傳》的正是十九世紀來華的新教傳教士。據筆者考證，由馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）、米憐（William Milne, 1785-1822）編輯的《印中搜聞》（*Indo-Chinese Gleaner*）上有一封讀者來信（1818年）首開其端，指出該傳的各種問題。⁴此後有郭實臘（Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851）、斯皮爾（William Speer, 1822-1904）⁵等德國、美國傳教士於1839年和1849年在《中國叢報》（*Chinese Repository*）上撰文進一步討論。三種文獻，前後三十餘年，對這篇《耶穌傳》的諸多討論，也反映出當時西方人對於中國宗教和文化的看法。⁶現當代學者中討論這篇《耶穌傳》的，有中國學者徐景賢（1927年）、戴不凡（1980年）、邢東田（1999年）等人。⁷挪威傳教士艾香德牧師（Rev. Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）在1934年的論文也

* 姚達兌，文學博士、歷史學博士後，現任海南大學人文學院教授，兼任中國民主同盟海南省委文化專委會委員、海南省比較文學與世界文學學會副秘書長、中山大學廣州與中外文化交流中心研究員、西學東漸文獻館研究員。曾任哈佛燕京學社訪問研究員、北京大學人文社會科學研究院邀訪學者。著有《現代的先聲：晚清漢語基督教文學》等專著。

有論及。⁸ 中國學者中，最早發現《通鑑》中摻入《耶穌傳》的是徐景賢（1901—1947）。由於此前戴不凡、邢東田等學者，皆未曾提及徐景賢的文章，而且徐氏文章較為關鍵，所以筆者有必要在這裡重新梳理一下徐氏文章所涉及的相關內容。

徐景賢出生於天主教家庭，於1928年入讀清華國學院，後從學於陳垣、馬相伯等傑出學者。1927年，年僅16歲的徐景賢在《聖教雜誌》上發表了一篇名為《天主教與天師道》的論文，指出明末士大夫如徐光啟等多慕“天學”，與來華耶穌會士親近，並沒有像如今那樣排斥基督教。徐文後附有一段較長的按語，徐氏於其中憶起此前讀過的《兩般秋雨蠶隨筆》（梁紹壬著）中的一則札記：

《清淨法行經》稱孔子為光淨童子，
《造天地經》以孔子為儒童菩薩，《西陽雜俎》以孔子為玄宮仙，《真靈位業圖》
以孔子為太極上真君，援儒入墨，殊屬可笑，然侮聖亦甚矣。⁹

這裡是指宋明以降的佛道典籍，將孔子另易一名，也收入其宗教的神聖人物圖譜當中，因而儒者梁紹壬稱其為“侮聖”，即侮辱聖賢（孔子）。同於此理，天主教教徒徐景賢則認為《通鑑》將耶穌、聖母瑪利亞皆列入道家仙譜中，也是一種“侮聖”之舉。因而，徐氏指出：

不意康熙年代時之龍虎主人張繼宗氏，竟襲故智，訂所謂“千古奇觀”之《歷代神仙通鑑》，而將《天主母瑪利亞之行實》摻入！卷首神仙鑑像，四十九頁繪一老者與一幼童，題為“如德亞”及“耶穌”；五十二頁繪一少婦與少女，題為“西河少女”及“瑪利亞”。嗚呼！殆真所謂“千古奇觀”。正教中人視此，豈止“殊屬可笑，然侮聖亦甚矣！”再《通鑑》二集，《佛祖傳燈》卷九二節中，“瑪利亞貞產耶穌”之紀載，大都摭取明季正教經文輯成。¹⁰

此段之後，徐氏還抄錄了《耶穌傳》，並附上一段按語：

按：多抄自《玫瑰經》，間有因顛倒次序而謬誤者，亦有篡改處，如謬言“聖師”，又渴以醋膽，當係“口渴與以醋膽”，再升天後十日，乃聖神降臨。諸如此類，悉教中所習聞，故不置辯。¹¹

徐景賢的文段中提及該書的《耶穌傳》來自《天主母瑪利亞之行實》，或其謂“明季正教經文”。《天主母瑪利亞之行實》一書，筆者遍尋無獲，無法確知是否有此書。後者“明季正教經文”，則是指明末的天主教漢語文獻。按語中還提及《玫瑰經》，這是指《聖母玫瑰十五端經》一書。¹² 這一條線索，與另一線索正好相關。1849年，斯皮爾在《中國叢報》上發表了一篇論文，以學術論證的方式探尋早期基督教在東亞乃至在中國傳播的痕跡，在該文中他推測這一篇《耶穌傳》應該是來自於天主教文獻。¹³ 斯皮爾指出其文本來源是 *Roman Breviary* 一書。筆者查詢比利時魯汶大學漢語基督教文獻資料庫（The Chinese Christian Texts Database）後發現：這一部著作的漢語書名為《日課撮要》，1837年出版於北京。所謂“撮要”者，其實就是《天主聖教日課》的簡要版。無論是《日課撮要》，還是《天主聖教日課》，都收錄了《聖母玫瑰十五端經》。現今可考的《天主聖教日課》一書，初刊於1637年，由郭居靜（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640）、費奇規（Gaspar Ferreira, 1571-1649）、陽瑪諾（Emmanuel Diaz, 1574-1659）、傅汎際（Francisco Furtado, 1589-1653）等耶穌會士同訂，後由利類思（Ludovico Buglio, 1606-1682）和南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）重訂出版於1665年。筆者經過比對，發現《耶穌傳》的文字與該書中《聖母玫瑰十五端經》的幾節經文非常接近。¹⁴ 這些線索給筆者非常有益的啟示，也是本文得以完成的關鍵。

徐景賢文中提及的所謂“正教”即是天主

文史研究

教，“侮聖”則是指這種做法本身是侮辱其教神聖人物耶穌或聖母瑪利亞。然而，徐景賢將編者的姓名弄錯了，因為編者並非張繼宗，而是徐道和程毓奇。張繼宗是徐、程兩人同時代的道士，是道教正一派第五十四代天師，所以被邀請來助陣背書的，雖然書內扉頁寫有“龍虎山張大真人、包山黃堂綸先生同訂”，但實際上主要編者是明清之際的徐道和程毓奇。張繼宗在序言中提及《通鑑》一書的編纂時段是在1645至1647年之間，因而，《耶穌傳》之文本來源必在此段時間之前。出版於1637年的《天主聖教日課》一書，有可能是《通鑑》中《耶穌傳》的來源。但是，這一部《耶穌傳》的內容，包括了耶穌出生、傳教、受難、復活等部分，而《聖母玫瑰十五端經》（包含了“歡喜五端”“痛苦五端”“榮福五端”）一書包含了《耶穌傳》的大部分內容，獨獨缺少“受難”這一部分內容。因而問題是，有沒有相關書籍，出版在《通鑑》編輯時段之前，又包含了《耶穌傳》的所有內容呢？

三、文本及其來源

《通鑑》所收的《耶穌傳》是本文討論的關鍵，故而不避贅衍，在此重新標點並抄錄全文如下。

是冬，羌人入寇，馬援大破之。遠西國人云：去中國九萬七千里，經三載，始抵西羌界。彼國初有童貞瑪利亞，於辛酉歲（實漢元始元年），天神嘉俾陀爾恭報天主特選爾為母，已而果孕降生，母極喜敬，裹以常衣，置於馬槽，群天神奏樂於空。後四十日，母抱獻於聖師罷德肋，取名耶穌。方十二齡，隨母往謁聖殿，歸時相失，母心痛苦。三日夜後，覓至殿中，見耶穌上座，與耆年博學之士，講論天主事理。見母忻喜同歸，孝敬事奉。至三十歲，辭母、師遊，行如德亞，傳教淑人，所行聖蹟甚多。其國中巨家及在位者，極傲惡，嫉其眾歸附，謀欲殺之。耶穌十二徒中，名茹答斯者，素有貪行，揣知

本國眾意，因以攫利，夜深，引眾捕縛，送於亞納斯。在比刺多衙內，褫衣繫石柱，鞭五千四百有奇，全體剝傷，默不置辨如羔羊。惡黨以棘刺冠，箍於其額，以絳敝袍披其身，偽拜如王。造一重大十字架，逼令肩荷，一路壓跌難堪。被釘手足於架上，渴以醋膽。終命時，天昏地震，石相觸碎，時年三十三。死後三日復活，身極光美，先見母以解憂。四十日後，將欲升天，面諭宗徒百二十人，分行天下訓誨，與領聖水，洗罪入教。諭畢，古聖群從隨躋天國。後十日，天神降臨，迎母升舉，立於九品之上，為天地之母皇，世人之主保。徒眾分巡化教。¹⁵

筆者按：此前《藏外道書》（巴蜀書社影印）重印版、¹⁶近人整理本或當代學者的論文（包括筆者2020年的文章）中引此段，有一些抄錄詞彙或斷句標點方面的錯誤。比如“攫利”一詞誤作“攫利”，又如人名“茹答斯”誤作“茹達斯”。以上此段，是筆者對照幾個版本確定的最終版，以康熙年間初版（1712年）為標準，並以繁體字抄寫（以便後人知曉前人早已抄錄有誤）。筆者已知有學者使用此段文獻時，直接抄錄此前幾種文獻而不自去查核清初原版，前後因襲，此其自誤也。

我們確知《通鑑》初版出版於1712年，而大體的編輯時間在1700年及其此前的三年，在此年限之前的明季天主教文獻是筆者主要的核對對象。經過一番查證和比對之後，筆者認為這篇《耶穌傳》的文本來源是1628年出版的《天主聖教念經總牘》（以下簡稱為《總牘》）一書。《總牘》共有兩卷，收錄有費奇規著《誦念珠規程》和龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）著《天主耶穌受難始末》兩書。

《誦念珠規程》，又名《聖母玫瑰十五端經》，其著者曾有爭議。王喜亮認為著者應是費奇規。¹⁷該書在明末有多種版本，目前可見至少有三種，分別為：《聖經玫瑰經十五端》（BNF Chinois 7353，以及另一版BNF

Chinois 7357)、《誦念珠規程》(BNF Chinois 6861),以及《誦念珠規程》(R. G. Oriente. III. 214.5-6)。¹⁸前兩者藏於法國國家圖書館,後者則來自梵蒂岡圖書館藏本《天主聖教念經總贖》。¹⁹最後一書出版於明崇禎元年(1628年)。三書是同一書的不同版本,內容僅有數字之差,比如《誦念珠規程》(BNF

Chinois 6861)將“天使”音譯為“諳若”,而其他兩本則多數時意譯為“天神”(也有少數幾處得到保留)。

筆者把相關文獻的版本情況製作為簡表(表一),下文再作詳釋。

表一.《耶穌傳》文本來源相關文獻表

著者及書名	出版時間	藏館和編號	備註說明
費奇規著《聖母玫瑰十五端經》	未確	收入《天主聖教日課》(BNF Chinois 7353)一書中。	“天使”(Angelus),意譯為“天神”。
費奇規著《聖母玫瑰十五端經》	未確	收入《天主聖教日課》(BNF Chinois 7357)一書中。	“天使”,意譯為“天神”。該書與 Chinois 7353 內容相同,是不同版次。
費奇規著《誦念珠規程》	未確	與其他書籍合訂為《聖教啟蒙》(BNF Chinois 6861)一書。	“天使”,音譯為“諳若”。
費奇規著《念珠規程》(內文作《誦念珠規程》)	未確	BNF Chinois 7382	此書與 BNF Chinois 6861 所收內容完全相同。
費奇規著《誦念珠規程》	1628年	G. Oriente. III. 214.5-6	收入《天主聖教念經總贖》(1628年)一書。天使意譯為“天神”。
龐迪我著《天主耶穌受難始末》	1628年或之前	/	收入《天主聖教念經總贖》一書。

資料來源:筆者整理

表一中的文獻,有幾點需要注意。(1)表一中前四本書,未能確知出版時間,但與第五本內容上幾乎相同,僅有個別詞彙使用之別。

(2)出版於1628年的《總贖》是為定本,藏於梵蒂岡,其出版要比《天主聖教日課》(1637年)更早。(3)龐迪我卒於1618年,故而《總贖》所收其《天主耶穌受難始末》一書,應在1618年之前就已經完成或出版。(4)《天主聖教日課》一書並未收龐迪我《天主耶穌受難始末》一書。筆者綜合判斷,認為《通鑑》的編者主要是參考《總贖》中的兩種材料——《誦念珠規程》和《天主耶穌受難始末》。

四、文本比較分析

《通鑑》中的《耶穌傳》的文本來源於《總

贖》中包含的兩卷書,即費奇規著《誦念珠規程》和龐迪我著《天主耶穌受難始末》。為證明這一觀點,筆者在這一節會提供一系列的文本比對,並且說明前後文本的雷同或者相似之處。

下文使用如下三種略稱代表三本書:[通鑑],即《通鑑》中所載的《耶穌傳》;[規程],即費奇規著《誦念珠規程》;[受難],即龐迪我著《天主耶穌受難始末》。而[評論],則為筆者的評論和發現。三書所錄文段皆已斷句讀,加入現代標點符號,原文為繁體,悉作原貌。下文的文段比較,以《通鑑》中《耶穌傳》的文句為順序,原文與比對文非常接近或完全重合處以加黑強調,比對文段與原文完全重合或非常接近處,使用下劃線和加黑強調。

文史研究

[通鑑]是冬，羌人入寇，馬援大破之。遠西國人云：去中國九萬七千里，經三載，始抵西羌界。

[評論]未有對應文段。此段為接入介紹。編者將《耶穌傳》接入中國故事中，這裡的“是冬”（這一年冬天）和“撫平羌亂”的馬援將軍，並沒有其他特別意義。當中的“遠西國人”一詞，因利瑪竇等明末耶穌會士自稱來自“極西”，故而“遠西國人”對應的應該就是來自西洋的耶穌會傳教士。《聖教日課》責任頁署著作者時也寫有“極西耶穌會士”等字。這裡的“遠西國”（與下文“彼國”同），也是虛擬一國，實際上對應的是“極西”或“西洋”，即歐洲／西洋。

[通鑑]彼國初有童貞瑪利亞，於辛酉歲（實漢元始元年），天神嘉俾厄爾恭報天主特選爾為母，已而果孕降生，母極喜敬，裹以常衣，置於馬槽，群天神奏樂於空。

[規程]極有德、極有福、童貞瑪利亞。……昔日天神嘉俾厄爾奉天主命，來報於爾。……又奉報於爾，說道：“天主費略，選爾為母，將降孕於爾最淨最純的聖胎，為人救世。”²⁰……爾子耶穌誕生於爾至淨至貞之胎，以救世人。爾以至歡喜、至恭敬，裹以舊衣，置在馬槽，俯身拜他，是真實的天主。此時許多諸若奏樂於空中，讚美天主，慶賀世人。……²¹

[評論]前後兩段相同之處頗多。“至歡喜、至恭敬”被縮寫為“極喜敬”。“舊衣”被改為“常衣”（後有抄錄本作“裳衣”）。“許多諸若”被改為“群天神”。大天使“嘉俾厄爾”被稱為“天神”，這也是當時文獻常見的稱謂。有的文獻（如BNF Chinois 6861）中“天神嘉俾厄爾”一詞作“諸若嘉俾厄爾”。“諸若”，即“天使”拉丁詞“angelus”的音譯。奇怪的是，《規程》一書中上引段，卻保留了後一處“諸若”一詞，而《通鑑》則作“群天神”

（許多天使）。編者將中西方紀年作了換算。這一段中的時間“辛酉歲（實漢元始元年）”，即西漢平帝元年，是為西元1年，即耶穌降生之年。

[通鑑]後四十日，母抱獻於聖師罷德肋，取名耶穌。

[規程]爾後恭抱往入聖殿，獻他與天主罷德肋。²²

[評論]這一句在詞彙上很接近，但意思上有比較大的差別。《通鑑》中，前文已出現“天主”一詞，故而此處的“聖師罷德肋”並非指天主，而是一般的聖殿上的聖師。筆者此前的論文已指出1818年《印中搜聞》的讀者來信中，“作者已指出‘罷德肋’可翻譯為拉丁文‘Pater’，即是英文‘Father’。筆者認為，根據文本判斷，這位聖師是為教堂中的神父，一如中世紀的托馬斯·阿奎那聖師，而非‘三位一體’中的聖父”²³。因而，這裡“聖師”是《通鑑》編者的誤讀或創造。《通鑑》的《耶穌傳》中雖出現“天主”，但並未出現其時此類文獻的常見詞彙，如“費略”（聖子，即拉丁文Filius）、“斯彼利多三多”（聖靈，即拉丁文Spiritus sanctus）等漢字。由此可知，《通鑑》之編者未識基督教中“三位一體”之義。從《規程》中“天主罷德肋”一詞可知這裡是指天主，而非一般的神甫，所以《通鑑》的編者在這裡把“天主”故意或誤作“聖師”。《耶穌傳》後文“至三十歲，辭母、師遊……”，也是同理，“師”或“聖師”是為聖殿中神甫——這是編者錯誤的理解。

此處還有兩點有問題：第一，《路加福音》（2：21）：“滿了八天，就給孩子行割禮，與他起名叫耶穌。這就是沒有成胎以前，天使所起的名。”《聖經》（和合本）所講的是：耶穌在出生八天之後，接受割禮，獲得耶穌之名——這是在耶穌在其母親腹中成胎之前天使所起的名字。也即是說，耶穌獲得名字是在其滿八天之後，而非四十天後。第二，《路加

福音》(2:22-38)陳述了耶穌的父母帶他來到了耶路撒冷的聖殿，在那邊兩位先知西面(Simeon)和亞拿(Anna)道出了耶穌後面要做甚麼事情。《路加福音》(2:22):“按摩西律法滿了潔淨的日子，他們帶着孩子上耶路撒冷去，要把他獻與主。”這裡“滿了潔淨的日子”是指婦女產後滿四十天，《利未記》(12:2-4)有提及，並說:“她潔淨的日子未滿，不可摸聖物，也不可進入聖所。”也即是滿四十天後，方可進入聖所/聖殿。這一句中“把他獻與主”，是指獻給天主，而非聖師(即後文提及的兩位先知)。《路加福音》(2:27):“他受了聖靈的感動，進入聖殿，正遇見耶穌的父母抱着孩子進來，要照律法的規矩辦理。”句中的“他”是指先知西面。故而，《聖經》裡是說耶穌出生四十天後，父母抱着他，進入了聖殿，要把他獻給天主。這部分的内容，被《通鑑》編者改寫為“後四十日，母抱獻於聖師罷德肋，取名耶穌”，此句中的“聖師罷德肋”並非指天主，而是聖師西面。這是編者錯誤的理解。

[通鑑]方十二齡，隨母往謁聖殿，歸時相失，母心痛苦。三日夜後，覓至殿中，見耶穌上座，與耆年博學之士，講論天主事理。見母忻喜同歸，孝敬事奉。

[規程]爾子耶穌年方一十二歲，隨爾至於聖殿，爾歸之時，不見耶穌。三日三夜，爾心痛苦，及至三日之後，尋至殿中，及見耶穌坐在上位，與年老有學之士講說天主降生之事。爾見之不勝忻喜。耶穌同爾歸家，孝順事爾，至於三十歲。²⁴

[評論]《通鑑》是更為文言化的表達，簡扼而平整，各分句多是四六字。“謁”更為恭敬，“歸時相失”“耆年博學之士”“忻喜同歸”等詞句，更為文言化，有雅化追求，而《規程》則屬較為平白淺顯的敘述。“天主事理”一句的意思，並不與“天主降生之事”相同，《通鑑》的寫法似乎更勝一籌。至此，以上所有內容，在《規程》中屬於“歡喜五端”部分，下文涉

及猶大出賣耶穌部分內容在《規程》中並未出現。

[通鑑]至三十歲，辭母、師遊，行如德亞，傳教淑人，所行聖蹟甚多。其國中巨家及在位者，極傲惡，嫉其眾歸附，謀欲殺之。耶穌十二徒中，名茹答斯者，素有貪行，揣知本國眾意，因以攬利，夜深，引眾捕縛，送於亞納斯。

[受難]耶穌降生三十年後遊行如德亞，傳教淑人，所行聖蹟甚多，向善者，無不信從。惟協露撒梭(如德亞國京城名)巨家及在位者，崇邪自是，極為傲惡，嫉其德盛，不任受其直言，故皆憎厭謀欲殺之。……²⁵時有耶穌十二徒中，名茹答斯者，素有貪行……揣知本國貴人巨室厭惡耶穌，遂欲因以攬利。……²⁶及晨，彼人聚謀，復縛耶穌，而輸之般雀彼辣多。……²⁷

[規程]至夜深時，惡眾捕捉，綁縛拖推送於亞納斯。²⁸

[評論]《通鑑》這一段整合了《規程》和《受難》兩種文獻的相關表述，其所用地名“如德亞”“亞納斯”及人名“茹答斯”等皆相同。“如德亞”，即為“Judaea”，今譯“猶太”或“猶太地”，在今巴勒斯坦。“茹答斯”，今譯“猶大”(Judas)。“攬利”一詞此前數種文獻都抄錄錯誤為“攫利”，包括本人此前的論文也抄錄錯誤。現今核對多種文獻之後，才確知是為“攬利”。般雀彼辣多，今譯本丟·彼拉多(Pontius Pilate)，是羅馬帝國在猶太行省總督。《規程》中則作“比刺多”，與《通鑑》所用相同(請參下一節比對文)，可再證《通鑑》編者是以《規程》為準。

另，《規程》中這一段接入“痛苦一端”，開始敘述耶穌受難的痛苦經歷。因而，《規程》這樣寫道:“痛苦一端。耶穌受難前一夕，在山口，苦禱天主父三次，渾身出流血汗，念亞

文史研究

物十遍，在天一遍。……痛苦爾子耶穌三十三歲，見受難之時已到。要救贖人的罪，忽於一夜，前往山園，祈求天主罷德肋三次，苦懇至極，遍身都流血汗，叩拜天主罷德勒，迄赦人罪。”²⁹ 此段錄入於此，意在說明《規程》中的此處內容，被《通鑑》編者刪去。

[通鑑] 在比刺多衙內，褫衣繫石柱，鞭五千四百有奇，全體剝傷，默不置辨如羔羊。

[規程] 今在比刺多衙門內，被人盡剝衣裳，露出貞潔盛美的聖體，恥羞毒打至五千餘下，遍身破裂，血流不止，苦痛如是。爾子不出一語，如羔羊一般。³⁰

[評論] 兩段頗為相似。《規程》的敘述更為詳盡，更具感染力，而《通鑑》在耶穌被鞭打次數上更加確切。“毒打至五千餘下”，是五千多下；“鞭五千四百有奇”，是五千四百多下。根據瑞典聖布里奇特（Saint Bridget of Sweden, 1303-1373）的靈修祈禱詩《十五頌》（“Fifteen Oes”），虔誠的基督徒每天回憶耶穌為世人救贖而受難所遭到的鞭打，要讀《天主經》和《聖母經》15次，每一次代表耶穌所受的一次鞭打。這種讀經需要持續一年之久，按一年365天算，則總數為5,475，即耶穌受到鞭打次數為5,475次。³¹ 這種演算法來自中世紀的修院傳統和聖布里奇特的著作，雖有爭議，但也被許多信徒接受。

“鞭五千四百有奇”提及的數目與之更為接近。這一句表明，《通鑑》編者有可能看到了其他的漢語文獻，但筆者所知有限，暫未能查到。

[通鑑] 惡黨以棘刺冠，箍於其額，以絳敝袍披其身，偽拜如王。

[規程] 痛苦爾子耶穌我等主，被惡人以棘刺冠箍他聖額，聖血通流。又以王者所穿之破衣披在他身，假意朝拜如王。如此侮辱之甚。³²

[評論] 《通鑑》此句可算是《規程》一句的縮寫。“絳袍”為尊者所穿，也代稱官服；“敝”，即破舊，破爛。“絳敝袍”與“王者所穿之破衣”，意義相似。“偽拜”，也近“假意朝拜”。

[通鑑] 造一重大十字架，逼令肩荷，一路壓跌難堪。被釘手足於架上，渴以醋膽。終命時，天昏地震，石相觸碎，時年三十三。

[規程] 惡黨造一重大的十字架，逼他自己肩荷，到那受死之地。負十字時，一路壓跌難當，爾在後隨之，極苦極哀，泣涕無已。……³³ 耶穌至於受死之地，被人剝盡衣裳，將其手足釘在十字架上，口極乾渴，卻只與以酸醋苦膽。到終命之時，天昏地震，日月無光，石塊自相觸撞而碎……³⁴

[評論] 相似語彙頗多。《通鑑》編者將《規程》文段濃縮成文言，然而太過於簡扼。耶穌死時“時年三十三”，符合漢語古典小說的敘事方式：在敘述人物逝世之時，點明其享年多少。“時年三十三”，這幾字在《規程》中，是放在受難故事開始之時。

[通鑑] 死後三日復活，身極光美，先見母以解憂。

[規程] 爾極愛的子耶穌死後第三日復活，身體極光、極美，先往見爾，與爾解憂……³⁵

[評論] 兩段的詞彙和意思幾乎完全相同。

[通鑑] 四十日後，將欲升天，面諭宗徒百二十人，分行天下訓誨，與領聖水，洗罪入教。諭畢，古聖群從隨躋天國。

[規程] 爾子耶穌我等主，既已復

活，到四十日後，將欲升天之時，囑付宗徒與眾弟子，分行天下，以天主正教訓誨萬民，與領聖水，洗罪入教。囑付已畢，即時自舉升天。前日地獄取出無數的聖人及天上無數的天神，都皆隨送已到天堂。³⁶

[評論] 內容相同，所用詞彙也近似。《規程》中後文“無數的聖人”和“無數的天神”，在《通鑑》中被稱為“古聖群眾”。“自舉升天”與下一段的“升舉”相近。這裡《規程》中“天堂”一詞被改為“天國”。《通鑑》中“百二十人”，在《規程》對應句中是“宗徒與眾弟子”，而《規程》後續文段緊接着點明是“一百二十人”，故而應是從後文截取。

[通鑑] 後十日，天神降臨，迎母升舉，立於九品之上，為天地之母皇，世人之主保。徒眾分巡化教。

[規程] 爾子耶穌升天之後十日，爾與宗徒眾弟子一百二十人共聚一堂，念經祈望天主。……³⁷ 爾子耶穌遣天神嘉俾厄爾下來報爾，天主要提爾身，與爾聖靈魂齊登天國，受安樂榮福。³⁸……天主立聖母在於九品天神之上，以為天地之主母，及世人之主保。³⁹

[評論] 《規程》中這一節相鄰的幾處內容，被整合為一，語句幾乎完全相同。傳教士郭實臘認為在《通鑑》的《耶穌傳》中，“九品”一詞是古代中國官僚體系“九品中正制”的品級（“九種品級的官員的頭兒”／the head of nine grades of mandarins）——這是明顯的錯誤。⁴⁰ 此前筆者已經指出，“基督教《聖經》裡並無談及天使的等級，但中世紀天主教信眾將天主教的天使，按其地位和能力的高低評定出等級的高低，分出了三部九品。⁴¹ 九品為最高級別的一類天使，《耶穌傳》中預報瑪利亞感靈受孕的嘉俾厄爾（Gabriel）即是地位崇高的九品天使。郭實臘在批評中國的佛道兩教或人間秩序之外的世界時，曾說中國人按

照中國的官僚體系，創造了靈界的官僚體系。故而，筆者認為郭實臘在此種觀念的影響之下，導致他將‘九品’等同於中國官僚體系九品中正制中的‘九品’，而忽略了該文中天主教的意涵”⁴²。這也說明了郭實臘屬於德國新教路德宗，對天主教傳統中天使品級不太理解，或不太重視。

通過以上文本比對，已可證明《通鑑》中的《耶穌傳》來自《總牘》中的兩種文獻，即費奇規的《誦念珠規程》和龐迪我的《天主耶穌受難始末》。

五、小結

從以上的文本比較中，筆者得出如下結論：

（1）《耶穌傳》編者主要取材於費奇規著《誦念珠規程》和龐迪我著《天主耶穌受難始末》兩書。此兩書皆收入《天主聖教念經總牘》一書，出版於1628年，後寄往羅馬梵蒂岡圖書館，存為定本。《通鑑》編者，應是讀到《總牘》這一部書，方較易將這兩種文獻的內容抄錄並改寫，雜糅為一，製造出《耶穌傳》一文，混入道教神仙系譜當中。（2）《規程》又名《聖母玫瑰十五端經》，原是以第三人稱敘述，《規程》文中的“爾”，即為“聖母”，故而《通鑑》易以“母”字稱之。《規程》的第二人稱敘述，在《通鑑》的耶穌傳中被改為客觀化描述。（3）《規程》與《天主聖教日課》的版本內容一致，皆屬於“日課”，可以念誦，使用的語言較為口語化。與此不同，《通鑑》使用文言，是較為書面化的寫作方式。（4）《通鑑》所錄《耶穌傳》，間有錯漏。徐景賢早已指出，《通鑑》編者在改編之時，產生了一些錯誤。徐氏說：

間有因顛倒次序而謬誤者，亦有篡改處，如謬言“聖師”，又渴以醋膽，當係“口渴與以醋膽”，再升天後十日，乃聖神降臨。諸如此類，悉教中人所習聞，故不置辯。⁴³

文史研究

至於編者何以將《耶穌傳》摻入於《通鑑》之中？這雖屬另一問題，但筆者不妨在此作一簡扼的推測。明清之際耶穌會士入華，在清初達到鼎盛，其時印刷的天主教漢文文獻頗多，一般文人也較易獲得。徐道等人雖是道教信徒，但他們堅持認為“仙佛同源”“三教同源”“道無二致，理有同歸”。這種相容並包的態度，使得他們將外來宗教作了本地化的處理，並將外來宗教或異域的名人都收入神仙譜系當中。《通鑑》前附編者《說義十則》，便指出：“集中所主者，仙也，而何以佛與神聖雜出其間……可知仙佛同源。……夫神則正氣所鍾，亦仙之亞也。道無二致，理有同歸。五常充備，仙也、佛也、聖也、神也，即其人也。”⁴⁴換言之，《通鑑》所收神仙，雖然是以道教的“仙”為主，也兼收古今中外的神聖人物。最後，《通鑑》是以中國朝代時間為編排順序，即是其謂“編年紀月”，而不詳的紀傳則盡量“詳推年月”，比如把耶穌出生的時間推定在漢平帝元始元年，以便編入中國故事中。

附：本文是為國家社科基金青年項目“中國古代神怪小說的近代英譯和域外影響研究”（17CZW036）的階段性成果。

註釋：

1. 1700年（康熙庚辰冬），張繼宗為《歷代神仙通鑑》作序時提及，該書為徐道所撰，程毓奇所續——此時該書未刊刻。清康熙四十四年（1705年，乙酉），編者在其序中說：“乙酉歲，得探林屋，孰謂緣憂患中，忝與珎樓之選。雖藉《龜》《鑑》為本，皆逐節傳記，命道貫繹成帙。”但是1705年也非《通鑑》初刻時間。清康熙五十一年冬（1712年），《三教同原錄》自序中又說：“壬辰冬，委送大士像於南海，挈拙刻請定於別庵、嶧堂二禪師，即蒙賜序。”由此可知，《神仙通鑑》的初版時間為1712年，1722年以《三教同原錄》一名重刊。前後版本，只是名稱有異，後出本序言有增，內容基本不變。具體討論見文革紅、文青松：《〈歷代神仙通鑑〉刊刻時間、地點考》，載吳兆路、甲斐勝、林俊相主編：《中國學研究·第8輯》，濟南：濟南出版社，2006年，第366–371頁（尤其是第369頁）。
2. 姚達兌：《晚清傳教士如何翻譯和理解〈神仙通鑑〉及其中的耶穌傳》，《世界宗教研究》2020年第3期，第53–60頁。
3. 中山大學梅謙立教授、南昌大學王喜亮老師、肇慶學院汪聶才老師和美國華盛頓大學石裕華為筆者提供了相關資料和有益的建議，特此致謝。筆者的文獻主要來自於美國哈佛大學圖書館、美國聖路易斯華盛頓大學圖書館、法國國家圖書館、北京大學圖書館、中國國家圖書館，以及師友相贈的資料。特此向這些圖書館和相關師友致謝。筆者核對了北京大學圖書館1712年22卷本《歷代神仙通鑑》、遼寧古籍出版社的點校本，以及收入王秋桂、李豐楙主編的《中國民間信仰資料匯編》第一輯（台北：台灣學生書局，1989年）的版本。2019年12月，筆者曾受邀至中國社會科學院世界宗教研究所做講座，曾講及此題相關論點。當時評議人和提問者為筆者提了一系列建議，也對本人的後續改寫有幫助，特此致謝。
4. 這封來信的作者，很有可能是馬禮遜本人所撰。作為主編之一的馬禮遜在該雜誌上匿名或用筆名刊載了不少文章。這篇《耶穌傳》出自《歷代神仙通鑑》，而同一時段馬禮遜對《歷代神仙通鑑》和《搜神大全》等書頗有興趣，並有相關的譯作。若非馬禮遜，則有可能是米憐或英華書院中的同事所作。
5. 兩者皆匿名，此為筆者核對考證結果。學界已對郭實臘有深入的研究，此處不作介紹。相對來說，斯皮爾知者甚少。據偉烈亞力的記錄，斯皮爾是美國來華傳教士，1842年獲醫學博士，1846年攜夫人和花璉治（John Booth French）等牧師一起來到澳門。1847年4月，其夫人逝世於澳門，葬於新教徒公墓中。此後，斯皮爾赴廣州傳教，1949年回美國，1851年後至美國舊金山向當地華人傳教。Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, pp. 156–157.
6. 詳細討論請參姚達兌：《晚清傳教士如何翻譯和理解〈神仙通鑑〉及其中的耶穌傳》，《世界宗教研究》2020年第3期，第53–60頁。三種文獻出處：（1）Anon：《中國神話作家對耶穌的敘述》（*A Chinese Mythological Writer's Account of Chris*），見重印本[英]馬禮遜、米憐編：《印中搜聞1817–1822》，北京：北京圖書館出版社，2009年，第109–113頁；（2）A Correspondent, "Review of *The Shin Seen Tung Keen*", *Chinese Repository*, vol. 7, no. 10 (February 1839), pp. 505–525; vol. 7, no. 11 (March 1839), pp. 553–568；（3）Anon., "Notice of the Ancient Intercourse with China through Central Asia, and the Facilities It Afforded for Propagating Christianity;

Account of Jesus Christ Given in *The Shin Sien Tung Kien, or Records of Gods and Genni*", *Chinese Repository*, vol. 18, (September 1849), pp. 485–503.

7. 徐景賢：《天主教與天師道》，載趙中亞選編：《徐景賢文存》，南京：江蘇人民出版社，2016年，第239–241頁；戴不凡：《小說見聞錄》，杭州：浙江人民出版社，1982年，第268頁；邢東田：《〈三教同源錄〉及其所描述的耶穌事蹟》，《中國文化研究》1999年第2期，第106–108頁。
8. 參見[挪]艾香德：《論神仙通鑑所記耶穌事蹟》，《道風：漢語基督教文化評論》1934年第一卷第二期，第11–13頁。
9. [清]梁紹王撰，莊葳校點：《歷代筆記小說大觀：兩股秋雨蠡隨筆》，上海：上海古籍出版社，2012年，第142頁；趙中亞選編：《徐景賢文存》，南京：江蘇人民出版社，2016年，第240頁。
10. 趙中亞選編：《徐景賢文存》，南京：江蘇人民出版社，2016年，第240頁。
11. 趙中亞選編：《徐景賢文存》，南京：江蘇人民出版社，2016年，第241頁。
12. 《聖母玫瑰十五端經》，正式名稱為《聖母聖詠》，又簡稱為《玫瑰經》，於十五世紀由聖座正式頒佈，是天主教徒用於敬禮聖母瑪利亞的禱文。“玫瑰經”一詞來源於拉丁語詞彙“Rosarium”，意為“玫瑰花冠”或“一束玫瑰”。詞根“Rosa”，即玫瑰。“玫瑰經”一名是比喻連串的禱文如玫瑰馨香，敬獻給天主和聖母。
13. Anon., "Notice of the Ancient Intercourse with China through Central Asia, and the Facilities it Afforded for Propagating Christianity; Account of Jesus Christ Given in *The Shin Sien Tung Kien, or Records of Gods and Genni*", *Chinese Repository*, vol. 18 (Sept 1849), pp. 485–503.
14. [葡]費奇規：《聖母玫瑰十五端經》，請參考[意]郭居靜等編著：《天主聖教日課》(BNF Chinois 7353)上卷，1665年，第31–44頁。
15. [明]徐道、程毓奇編：《歷代神仙通鑑》第九卷第二節，清康熙五十一年(1712年)本。
16. 胡道靜等主編：《藏外道書》第32冊，成都：巴蜀書社，1994年，第375–376頁。
17. 王喜亮：《晚明首部天主教版畫〈誦念珠規程〉考》，《哲學與文化》2021年第48卷第7期，第93–108頁。
18. “BNF”為法國國家圖書館(Bibliothèque Nationale de France)簡寫，其藏明清耶穌會漢文書籍已編號，據編號搜索便可獲得全文。
19. 《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年。
20. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第136–137頁。
21. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第141–142頁。
22. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第143頁。
23. 姚達兌：《晚清傳教士如何翻譯和理解〈神仙通鑑〉及其中的耶穌傳》，《世界宗教研究》2020年第3期，第56頁。
24. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第145–146頁。
25. [西]龐迪我：《天主耶穌受難始末》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第97頁。
26. [西]龐迪我：《天主耶穌受難始末》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第98頁。
27. [西]龐迪我：《天主耶穌受難始末》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第111頁。
28. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第148頁。
29. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第147–148頁。
30. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊(第一輯)》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年。

文史研究

西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第150頁。

31. Clifford Davidson, "Sacred Blood and the Late Medieval Stage", *Comparative Drama*, vol. 31, no. 3 (1997), p. 443; Rosemary Woolf, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 204; Rebecca Krug, "The Fifteen Oes", in Thomas H. Bestul, Anne Clark Bartlett ed., *Cultures of Piety*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2019, pp. 107–117.
32. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第151–152頁。

33. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第153–154頁。
34. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第155頁。
35. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第157頁。
36. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，



載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第160頁。

37. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第162頁。

38. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第164-165頁。

39. [葡]費奇規：《誦念珠規程》，收入《天主聖教念經總牘》，載張西平、任大援、馬西尼等編：《梵蒂岡圖書館藏明清中

西文化交流史文獻叢刊（第一輯）》第16冊，鄭州：大象出版社，2014年，第166頁。

40. A Correspondent (Karl Gützlaff), "Review of *The Shin Seen Tung Keen*", *Chinese Repository*, vol. 7, no. 10 (Feb 1839), pp. 505-525; vol. 7, no. 11 (Mar 1839), p. 556.

41. 鄒保祿：《談九品天使》，《中國天主教》2008年第5期，第45-48頁。

42. 姚達兌：《晚清傳教士如何翻譯和理解〈神仙通鑑〉及其中的耶穌傳》，《世界宗教研究》2020年第3期，第58頁。

43. 趙中亞選編：《徐景賢文存》，南京：江蘇人民出版社，2016年，第241頁。

44. [明]徐道、程毓奇編：《歷代神仙通鑑》第一卷，清康熙五十一年（1712年）刊，第2-3頁。

