

# 越南漢文小說《西洋耶穌秘錄》 與基督信仰

林珊妘\* 王三慶\*\*

## 提 要

越南漢喃文化院現存的《西洋耶穌秘錄》為一部諷教色彩濃厚的漢文小說。書中以耶穌生平事蹟和教會發展的演變情形，作為小說內容的故事主線；再將基督信仰在越南的傳教歷程，和小說作者的創作意識和寫作理念融入貫穿全書，呈現宣教與諷教兼具的宗教理念。透過此部越南漢文小說，可以看到越南對於基督信仰的容受與排斥情形，不僅是國家民族大義下的意識型態之反映，也是漢儒影響下的文化認知之呈現。藉由小說作者對於宗教題材的引用和謬誤，對於史料事例上的實寫與虛構，看出宗教、歷史與文學三者之間的微妙關係。

關鍵詞：越南、耶穌、漢文小說、基督信仰、西洋耶穌秘錄

---

\* 國立成功大學中國文學系博士後研究員。

\*\* 國立成功大學中國文學系教授。

# A Vietnamese Chinese Novel “Tay Duong Gia To Bi Luc” and Christian Belief

Lin, Shan-Wen

Postdoctoral researcher, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

Wang San-Ching

Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## Abstract

“Tay Duong Gia To Bi Luc,” a Chinese novel from Han Nan Culture Yuan in Vietnam, is highly disparaging in religion. Its main storyline is focused on Jesus Christ’s life and the development of churches. It also covers the missionizing situation in Vietnam. The novel presents quite complex religious features and cultural awareness because of the author’s writing motivation and discussing religious belief.

Through “Tay Duong Gia To Bi Luc,” it’s clear to observe the close relationship among religion, history and literature. For in this novel, the author quoted religious materials, showed distortions, and applied realist writing techniques. The book demonstrated the acceptance and rejection of Christian belief in Vietnam. Both not only reflected the consciousness model under nationalism but also represented cultural awareness under Confucian influence.

**Keywords:** Vietnam, Jesus Christ, Chinese Novel, Christian Belief, Tay Duong Gia To Bi Luc

# 越南漢文小說《西洋耶穌秘籙》 與基督信仰

林珊妘 王三慶

## 一、前言

越南漢文小說《西洋耶穌<sup>1</sup>秘籙》一書，現藏漢喃文化院<sup>2</sup>，書末頁有「越南民主共和國拾年柒月日／河內中央科學書院梅峰鄧春卿承抄／正本在大學總合書院檢閱吳玉玕。」字樣，知此本乃 1962 年之重抄本。根據小說的序文和卷九內容得知本書共有兩組作者：一為范悟軒和阮和堂（范文乙和阮廷丙），另有阮文弘和陳德達（阮伯庵和陳程軒），前一組為書中卷四秘籙的撰寫者，後兩人為小說卷一到卷九寔籙、外籙、講籙、一統、國記內容的主筆者，亦為全書最後的寫定者。小說安排此四人皆有相似的宗教背景：曾為教會之監牧<sup>3</sup>，對基督信仰<sup>4</sup>有一定的了解，卻

<sup>1</sup> 小說書名和內容對於現今尊稱的「耶穌」，皆寫成「耶蘇」，兩者並為同音譯名。以現今基督信仰中的「耶穌」用語已相當明確固定，故行文時若屬小說內容之引用和敘述，仍依小說指標之「耶蘇」用語書寫，但若屬現今宗教概念上的用語時，則仍採用「耶穌」之詞稱說。

<sup>2</sup> 劉春銀、王小盾、陳義主編，《越南漢喃文獻目錄提要》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002）「子部－基督教－論述」頁 555，說明此書共 225 頁，高 28 公分，寬 20 公分，原目編為 3239 號，另有 VHv.2137 和 MF.1565 兩種編號。

<sup>3</sup> 「監牧」之詞並不常見，據穆啓蒙編著，侯景文、陳百希合譯的《天主教史》（台北：光啓出版社，1990.1 六版）頁 60 曾提及「保祿建立了長老或監牧及主教的制度」，但註釋解說長老和監牧之意時則云：「在新約的希臘原文中，長老（Presbyueroi）和監牧（episcopoi）兩詞好像意義相同。」長老為教會的職等名稱，負責傳教佈道或執行服務事務，而小說中稱說監牧時，的確與長老所負責的職務相同。此外顧衛民的《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003.4），頁 440 引用教宗本篤十五世《夫至大》通諭之文時，亦有提及監牧之職云：「茲余所陳言，首對於諸司牧、諸代牧、諸監牧，即凡主任傳教事務者是矣。」可以看出監牧職等在教會中的位階，並有監管之職。

<sup>4</sup> 「基督信仰」意指信奉耶穌為基督（彌賽亞，即救世主）的宗教信仰。一般統稱耶穌和耶穌門徒所形成的宗教團體為基督教，但隨著宗教改革後，基督教分為新教和天主教，新教以耶穌為唯一真神，

先後叛教，脫離教會後，才撰寫出這部深具詆毀污衊內容的《西洋耶穌秘錄》。序文中雖然標示小說於黎甲寅年（1854）的出版時間，但書中卷九提及此書其實早於壬申 11 年（1812）即以刊刻問世，只是當時遭到教會人士全面蒐購焚燬，並且將印刷木版一併銷燬，故阮文弘將書藏於家中，等到越南耶穌會勢力消退後的嗣德年間才又再度刊行。故小說與基督信仰間存在著相當微妙的關係，縱使書中大力批判攻擊，進行種種荒謬的貶抑，但仍可看到相當多與耶穌生平事蹟有關的宗教知識，以及教會的規定和儀式，足以作為了解小說作者群背景之佐證。而此佐證也可進一步呈現越南在法國勢力逐漸侵逼下的真實歷史背景。因為作者之所以會有強烈的謗教言論和明確的仇敵意識，當與文中一再提及的個人背景因素有關：脫離教會後遭受到的教會迫害，以及身處法國對越南展開明確的武力侵逼之際，讓作者基於國家民族大義的立場，對於自己有所熟知的教會儀式和教義，進行全面深入的嚴格批判。

越南自從 1615 年出現傳教士開始，之所以會有不斷的禁教政策，不僅存在著複雜的政經因素和國家民族意識，也與天主教耶穌會的傳教方式和宗教意識形態有關。耶穌會士們對於信仰的狂熱，宣揚基督信仰時的獨斷專行，讓深受中國儒家薰陶的越南文士階級心生排斥。藉由探討《西洋耶穌秘錄》一書所呈現的基督信仰之現象，可以了解基督信仰在當時越南人心目中的地位和觀感，而小說作者對於宗教題材的編撰意圖和書寫手法，也反映出宗教與文學間之互動關係。

## 二、耶穌會在越南的傳教歷程

### （一）耶穌會的方外東傳

西方基督宗教的發展沿革，關係到國族分合之政治問題。自十六世紀德國馬丁

---

天主教則加入聖母馬利亞的信仰，故近世稱新教為基督教，羅馬教廷所統轄的為天主教。但兩者都屬耶穌基督的宗教信仰，只是在早期和多數談及基督信仰的著作中，對新教和天主教都統稱基督教，唯近來宗教團體對兩者已有明確的劃分，故本文盡量以基督信仰稱說，統括兩者，否則早期前來東方世界的傳教士多屬天主教系統，若以基督教稱之，於今壁壘分明的兩派立場看來，似又有所誤差。

路德的宗教改革運動開始，羅馬教廷所能掌控的勢力版圖大大縮小：北歐諸國、德國北部和英法西南部等地區，改信以民族自治原則和人文主義主張的基督教新教，使得羅馬教廷在勢力消退的危機意識下，企欲擴展海外的宗教勢力。西班牙羅耀拉（Ignacio de Loyola）於 1534 年創立耶穌會<sup>5</sup>，即應天主教此階段需求而產生的最具影響力之修會組織，不僅來華的基督教士多屬耶穌會士，首批經澳門而至越南的傳教士亦為耶穌會士。耶穌會的組織要求相當嚴格，會士須發「絕財、絕色、絕意、絕對效忠教宗」四大誓願，必須「絕對服從」和「愈顯主榮」，其紀律森嚴的軍事組織模式，甚至有梵蒂岡的「黑衣衛隊」之稱。耶穌會的成立特徵除了重視知識教育，也對基督信仰的傳播極具熱忱，尤其是天主教的海外傳教活動，愈是蠻荒或民情迥異之地，愈是耶穌會士前往披荆斬棘、開疆拓土的領域。

只是耶穌會士的海外傳教，往往伴隨軍艦和商隊前往海外，使其傳教行動的成果縱使一時斐然，卻也引來不少西方人士的撻伐聲浪，如稱羅耀拉為「黑色教皇」<sup>6</sup>，法國學者伏爾泰則認為：「耶穌會士就是歐洲各國侵略主義的政治工具。」<sup>7</sup>白普（Joachim Bouvet）更進一步說明耶穌會士於中國傳教時的政治背景：「當初葡萄牙政府之所以要往中國派耶穌會傳教士，是想利用葡萄牙的政治力量以完成其宗教勢力的擴張。尤其是法王路易十四世之派法國耶穌會士到中國，更完全是為了打倒以宗教為掩護的葡萄牙的政治勢力。」<sup>8</sup>連西方良心人士都有這樣的指責聲音，更遑論傳教地區的異國異教人士對於這些傳教士存有的負面觀感。因為宗教人士欲藉助國家的軍事力量以傳遞信仰，使得原本單純的傳教活動，在結合了政治勢力和經濟需求之後，其巧取豪奪的嘴臉，讓神聖的傳教事業，成了複雜醜陋的國際事件和利益糾紛。

正因為耶穌會在歐洲世界有如此複雜的政治、經濟、思想之層層糾結，以及在宗教上與新教派系的角力鬥爭結果，致使耶穌會在 1640 到 1773 年遭到解散的命運，

<sup>5</sup> 彼得·克勞斯·哈特曼（Peter C.Hartmann）著，谷裕譯，《耶穌會簡史》（北京：宗教文化出版社，2003.3）序文中提到 1534 年耶穌會初創於巴黎，1540 年獲得教宗保羅三世正式批准而成立。

<sup>6</sup> 法·埃德蒙·帕里斯著，張茄萍等譯，《耶穌會秘史》（中國社會科學出版社，1970），頁 3。

<sup>7</sup> 伏爾泰（Voltaire）的《敬告東洋諸民族》書，轉引自曹增友《基督教與明清際中國社會》，頁 9。

<sup>8</sup> 白普（Joachim Bouvet）著，馮作民譯，《清康乾兩帝與天主教傳教士》（台北：光啓出版社，1966）

直到 1814 年才又重建。但重建後的耶穌會仍一本效忠羅馬教宗的創立初衷，也持續在政治上表現出旺盛的企圖熱忱，這也使得耶穌會教士在異域傳教時，受到當地人士的排斥，讓各地排教和逐殺傳教士的事件層出不窮。以中國而言，就曾出現不少次大型的教案事件，而以同治 9 年（1870）5 月 23 日的天津教案<sup>9</sup>，傳教士的死傷人數最多。呂實強在《中國官紳反教的原因》書中以「外人保護傳教的武力政策」單元，論述西方傳教方式在英法聯軍之後，即以武力和條約進入中國內地傳教，引發中國人更強烈的排斥反應<sup>10</sup>。曾國藩則認為教案的發生，當為外國傳教士多在條約保護下肆意妄為，引發中國民眾的反感<sup>11</sup>。因此雖然耶穌會的傳教文化事業相當蓬勃壯大，對於傳教地區在教育、思想及宗教上的影響亦相當深遠，但其作用力施展同時的反彈聲浪也是相對等之巨大。除了東方地區的禁教現象，西方社會亦開始實施對耶穌會的驅逐政策，如 1820 年俄屬立陶宛的禁教、1825 年比時利驅逐耶穌會士、1832 年法國下令禁教、1835 年西班牙的驅逐教士、1843 年的阿根廷和 1847 年的瑞士也先後禁教、1873 年墨西哥的三度驅逐教士等等，因此彼得·克勞斯·哈特曼在《耶穌會簡史》書中就如此敘述自 1814 年開始的西方社會狀況：「對耶穌會的禁止迫害和驅逐出境貫穿了整個 19 世紀。」而耶穌會之命運裁決者，最主要的還是「取決于所在國當權者的態度。」<sup>12</sup>由此可見 19 世紀的耶穌會發展一直面臨多舛崎嶇的命運。這種沒落趨勢延續到 20 世紀，耶穌會的修會勢力和人數一直在持續衰退中，也逐漸轉移重心於教育事業之發展，對於海外傳播事業之積極熱忱已不復見。

## （二）基督信仰在越南的傳播情形

耶穌會在越南傳教的歷程為：自 1615 年葡萄牙首派 F.Busomi 和 D.Carvalho 二教士從澳門至廣南港（Tourane），再到會安鋪（Faifo），1626 年再遣葡教士 Ginliaus

<sup>9</sup> 唐瑞裕，《清季天津教案研究》（台北：文史哲出版社，1993.2），頁 144。

<sup>10</sup> 呂實強，《中國官紳反教的原因》（台北：中央研究院近代史研究所，1966.8），頁 102-115。

<sup>11</sup> 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003.4），頁 390 說明曾國藩於處理教案時的觀點。

<sup>12</sup> 同註 5，頁 90。

Baldinotti 與日本教士 Ginlo Piani 同往北圻<sup>13</sup>，得到相國鄭柵的禮遇，但兩人後來仍回廣南（Quang-nam）<sup>14</sup>。1627 年法國耶穌會士羅歷山（Alexandre de Rhodes）至北圻創建教堂，1630 年遭北鄭逐出後，即回歐洲宣傳遠東地區設立教會組織之必要性，此舉正與教廷傳信部的宗座代牧制構想契合，故由羅歷山於法國尋得陸方濟（Francois Pallu）、拉莫特（Is Motte Lambert）高多林第（Ignatius Cotolendi）<sup>15</sup>三位合適人選，成為首批遠東地區的宗座代牧主教。安南宗座代牧主教陸方濟於 1664 年到達暹羅時，因安南排教正熾，故遣弟子 Chevreuil 先至廣南，再至會安鋪，為耶穌會士到廣南的第一人，然不久又因排教問題，被迫離開廣南。1666 年 Chevreuil 與 A.Hainques 再到廣南，Chevreuil 再前往柬埔寨而遭葡人拘禁審問多年；高多林第之徒 Francois Deydier 亦曾於 1666 年入北圻與教徒往來；A.Hainques 則於廣南遭葡人迫害，於 1671 年終被毒死。拉莫特則於 1676 年以珍奇禮物致贈賢王阮福瀨，獲准居住廣南，並建立禮堂。

在越南的西洋傳教士不僅要面對異域異族此間的融受問題，更有來自歐洲政經勢力的對峙和羅馬教廷對耶穌會士們的要求和處置問題。因為羅馬教廷傳信部曾試圖以「宗座代牧制」弱化葡萄牙人行使保教權的傳統和耶穌會士在海外的勢力，其特點是：「由教皇直接派遣去主持一個尚未升級為教區的傳教區，也即宗座代牧主教在法律上的轄區與他們實際受託管理的地區相分離。所以從理論上講，他們不服從國王的任命而與歐洲各國君主尤其是葡萄牙果阿大主教區無染，他們僅以教宗代權的名義治理托管地而沒有獨立於傳信部之外的權力，傳信部認為藉此就能夠實現直接控制傳教區的設想。」<sup>16</sup>所以教皇於 1678 年 10 月 10 日下令宗座代牧制的任命，傳信部於 1680 年 1 月 29 日重申：修會會士們應當著宗座代牧前發誓，承認教皇的絕對權力。這樣宗座代牧的權力即凌駕於各修會組織之上，但是對著一位非所屬修

<sup>13</sup> 法人將越南分為北中南三圻，稱北圻為東京，中圻為安南，南圻為交趾支那。

<sup>14</sup> 「廣南」為 1471 年黎聖宗打敗占城後，於其地設立廣南道。參考馮承鈞編譯的《西域南海史地考證譯叢》丁集〈安南省道沿革表〉文中頁 134 之說明。

<sup>15</sup> 方濟各（Francois Pallu）任安南東京宗座代牧並兼管中國滇黔湘桂川五省教務，拉莫特（Is Motte Lambert）任交趾宗座代牧並兼管中國浙閩贛粵四省教務，高多林第（Ignatius Cotolendi）任中國南京宗座代牧，管轄蘇豫魯陝各省及高麗教務。參考張國剛、吳莉葦，《中西文化關係史》，頁 353。

<sup>16</sup> 張國剛、吳莉葦，《中西文化關係史》（北京：高等教育出版社，2006.5），頁 353。

會的主教發服從誓詞，卻讓修會會士們極為反感，尤其是紀律森嚴、組織嚴密，有著宗教狂熱特質的耶穌會會士們，反應最為強烈，認為它否定了過去教皇所賦予各修會獨立自主的傳教特權，於是法國耶穌會士將抗議此種規定轉而尋求法王路易十四的支持，使得 1680 年安南東京宗座代牧陸方濟（Francois Pallu）在法國宮庭的壓力，不得不請教皇更改宣誓儀式和誓詞，以解決因宗教認知的不同所引發的國家認同問題，可見歐洲基督信仰與政治之糾葛難解。

耶穌會士們於越南地區的傳教雖漸具成效，但也引來越南政權的反感，據《乾隆澳門紀略》云：「昔西人有行教于安南者，舉國惑之，王患之，逐其人，立二白幟下，立殺之。竟無一人赤幟下者，王怒，燃炮殺之盡。至今不與西洋通市，至則舉大炮擊之，西人亦卒不敢往。」<sup>17</sup>邵循正認為此段記載，雖屬於誇大其詞的傳聞，但根據傳教士的記載，自 1712 年到 1773 年間，北圻就曾宣布禁教五次，並且屠殺耶穌會士兩次、多明我教徒兩次；明王阮福澗也於 1724 年下令驅逐教士，禁止民眾信教，1750 年武王阮福闊禁止教士傳教，並且拘拿 28 人下獄<sup>18</sup>。所以《乾隆澳門記略》書中必有一定程度將越南對傳教士的態度和處置如實呈現。

越南阮鄭共治時代的晚期，發生了西山之亂（1776-1792）改變了原處劣勢的西方傳教事業。阮文岳（Nguyen Van Nhac）兄弟掀起西山之亂，殺廣南阮主和北圻鄭主，並出兵攻打安南王黎愍宗（Le Chieu Thog），使得黎氏北上中國求援，讓清高宗 1788 年派孫士毅與許世亨南下遠征。清兵初勝，後敗退，惟光中皇帝阮文惠自知非中國敵手，雖收復北圻後仍「叩關乞降」，請冊封為安南國王，並以其弟冒名至熱河行宮謁見乾隆皇。南阮主之姪阮福映於逃亡時遇到法國耶穌會士百多祿（Monsignor Pigneau de Behaine 即亞德翰主教 Bishop of Adran），除了託交長子太子景隨百多祿赴歐洲接受西方教育，也議定由百多祿回法國後，請法國政府出兵助阮福映復國，阮氏將以領土權及通商權作為交換條件。惟法國國內的諸多問題，使得日後幫助阮福映復國的法國軍艦，非為法屬印度總督的官派軍隊，而為印度法人

<sup>17</sup> 印光任，張汝霖，《乾隆澳門紀略》（《中國地方志集成》廣東府縣志輯，據清嘉慶五年（1800）刻本影印），下卷，頁 53。

<sup>18</sup> 1723,1737,1745,1773 Lettres edificantes et curieuses, XVI, 27, 69,180.



自發性的民間武力，這也使得阮福映（年號嘉隆）復國後，不願履行當初與法國簽定的凡爾賽約，也不信賴法國，認為法國對於越南別有居心，所以在治理國事和政權行使上仍多仰賴中國儒者的意見，而非法國傳教士。惟法國確有助阮福映復國之功，太子景也受西方教育，使得當時阮朝大臣們分成親中和親法兩派。當太子景 21 歲時死於麻疹（一說被下毒而死），親中派的太子膽阮福皎即位為明命皇帝（年號明命，1820-1841）後，一改阮福映時對法國友善的態度，不僅拒絕與法國通商，1825 年禁止傳教士進入越南，1833 年更全面禁教，並開始屠殺傳教士。阮福暉繼位為越南王（年號紹治，1841-1847）後，仍然堅持反對天主教，宣令禁止傳教士政策，其間法國雖然數度出兵保教，以武力干預傳教士受迫害的情形，但並未能改善耶穌會士們在越南受到殘殺的處境。1852 年阮福時（年號嗣德，1847-1883）王朝時代有兩位傳教士於越南遇害，促使法國駐華公使和遠東地區的主教們聯合上書拿破崙第三，希望解決長久以來遠東地區的傳教士和通商問題。法國駐上海領事蒙提尼（Charles de Montigny）銜命於 1856 年在曼谷簽定法暹條約，柬埔寨和越南部分則未能如願簽訂友好通商條約，甚至因越南的閉關態度，引發蒙提尼砲轟峴港碉堡，至 1857 年 1 月與越南談判時仍毫無結果。傳教士余克（Huc）和主教柏勒安（Pellerin）於 1857 年上書拿破崙第三，主張佔領越南部分地區，故 1857 年 4 月 28 日至 5 月 15 日拿破崙第三成立交趾支那委員會，討論越南問題，並請曾在交趾支那傳教的夏邁宗（Chamaison）教士和隨行蒙提尼赴越的實習領事戈多（Godeaux）等人發表意見，亦得到法國應對越南施以宗教、政治及商業上的干預結論。1857 年 7 月時西班牙傳教士迪亞士（Jose-Maria Diaz）遭越南政府處決於南定，接著梅爾孝（Melchior）神父亦被殺，於是法西聯軍興戰。1859 年 9 月法軍少將黎高（Rigault de Genouilly）佔據峴港，次年 2 月佔領西貢，但越南王仍拒絕與法國談判，經歷多時仍無結果，法軍只能放棄峴港。1861 年 1 月阮福時在法軍和北圻黎氏餘孽作亂的雙重壓力下，法越於 1862 年 6 月 5 日簽訂條約，准許越南境內的天主教信仰，以及法人的湄公河航行權等條約，自此確定法國在越南的政經和宗教權利。等到 1870 年第二次西貢條約及 1885 年順化條約後，越南即喪失了國家的獨立主權，因而淪為法國的殖民地。

### 三、小說作者考

本書卷首冠署阮伯庵、陳程軒的序，序文中說明此書著作主旨在於：除弊防奸、端正風俗，藉批判「耶蘇之道」以發其秘，而呈現「華郎國」意圖併吞越南之陰謀。其間作者說明編撰此書的背景資料為：

故夫天相我南聖扶天域篤生范阮二叟，付以習記之性，入他黨夥，得以往洋，陰誘葩葩<sup>19</sup>之喜心，露出耶蘇之秘籙，歸來暗寫，藏以匿待辰，而洋賊之秘於此露矣。臣二人先從儒中學，兼習西洋之法，纔受咒訣之初，覺是毒人之事，盡奪密房之秘籙，上下四年，盡發秘情，不敢惜力，西洋之秘至是遂盡露矣。……黎甲寅年（1854）桃月記阮伯庵、陳程軒拜。<sup>20</sup>

此段序文先交待此書第一組的編著者：范阮二叟皆屬學習西洋宗教的越南人士，利用赴西洋見葩葩的機會，竊回耶蘇傳教的秘法底細。再略述阮陳二人從儒學，而後兼習西學和耶蘇宗教，因覺悟此為「毒人之事」，故竊取秘籙，以四年的時間完成此部小說著作。序後再以兩行文字說明全書的著述分屬為：「卷四南籙老叟范悟軒、阮和堂同撰。」「卷一至卷九海州後叟阮伯庵、陳程軒同撰，並自書。」除了上述簡略介紹編撰者的身份和著作原委外，作者也於書中的卷八和卷九，增加更詳細的背景資料。以下介紹小說中與作者有關的六段原文，藉以條理小說所透露的作者背景及著作原委：

#### （一）「德平」和「感黃」撰寫十卷耶蘇生平事蹟之秘辛

坡郎沙國君滅止耶蘇，盡誅洋賊大小將僚。<sup>21</sup>西洋十五年也。坡郎沙者居西域之西，附庸之國，一曰大那，二曰麻沙，自古貢于郎沙。至是二君皆為耶

<sup>19</sup> 「葩葩」一詞於小說出現多次，唯其指稱有「國君」和「教宗」雙重義，此處當屬教宗。顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003.4），頁438引用教宗本篤15世《夫至大》通諭之文時，有「爸爸，教宗之通稱。……爸爸本篤十五世祝諸可敬神昆之安泰及宗牧之降福！」亦足資參考。

<sup>20</sup> 《西洋耶蘇秘籙》序文，頁2左-3右。

<sup>21</sup> 即「時」，當時，追記語氣，小說一律以「辰」代「時」。

蘇所染，絕貢郎沙，而附屬於督正，並願內附西洋。辰郎沙國君名多嘉，累詔詰之，不赴，戰之，大敗而還，探知其故大恨。……於是大那國監牧德平、郎沙國講師感黃詣闕獻滅洋之計。原德平在大那國已升監牧，與貞女有娠，督正請那君捕殺之，不獲，乃繫平之父兄而流之，平與貞女逃于郎沙，經十五年餘。感黃乃沙國講師，前以其父死，而督正監牧不許為喪，後願出娶妻，而督正拘人示辱，遂決意出道就正。二人皆諳曉洋道秘書情偽，而夙債未伸，至是閱詔，二人大喜，即投京上獻計。……因問耶穌始末，二人對曰：「十日言之不盡。」願得靜室撰為書。方備覽閱，遂命修之，五日始成，自耶穌生至西洋用凡十卷。<sup>22</sup>

此段文字敘述坡郎沙國的兩附庸國：大那、麻沙，因為轉信耶穌教而停止朝貢（坡）郎沙國。坡郎沙國的國君多嘉對二國興戰，卻失敗，於是決定禁絕耶穌教，下令徵知耶穌教內情的人士，以求徹底根絕心頭大患。這時大那國的監牧德平、和郎沙國的講師感黃，各有其私人理由，決定「出道就正」，受詔前來，於靜室中書寫五日，以成耶穌始末之十卷書籍。後來多嘉國君藉此書對教徒和傳教士們嚴加制裁，並且下達禁律細則，讓教徒們全都處以極刑，甚至屍骨無存，以求「不存一人達于西洋」。洋主必須等到半季之後未接獲問安書，才知教士教徒們的悲慘遭遇。文後所提到「問安書」，正符合耶穌會士們於異域傳教時，必須定期向教廷回報傳教事業的進行情形<sup>23</sup>。如果德平、感黃二人所寫出來的十卷耶穌生平和傳教介紹，為《西洋耶穌秘籙》卷一到卷三的小說內容之根源，那麼此段文字即可作為小說編寫的背景資料。如此一來，感黃和德平應該確有其人，坡郎沙國也應當確有其國。只是作者解說坡郎沙國的地理位置太過籠統，僅以「坡郎沙者居西域之西」一語帶過，而除了「多嘉」國君的名字告知外，亦乏其它資料敘述，因此考查其所確指之國家有其困難。

## （二）「范文乙」和「阮廷丙」在教派鬥爭下，成為碩果僅存的兩位監牧

<sup>22</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷八，頁 01 左-102 右。

<sup>23</sup> 張國剛、吳莉葦，《中西文化關係史》（北京：高等教育出版社，2006.5），頁 419-434 有「17-18 世紀耶穌會士有關中國的報告」單元，即對本期耶穌會士們的報告內容進行分類介紹。

壬子五年（1792）支秋<sup>24</sup>流亡，投于游明姑，自是昧黨惟存批嚕、游明姑<sup>25</sup>之流而已。……是年支秋流亡，惟存二監牧而已。一名范文乙，一名阮廷丙。<sup>26</sup>

整段原文敘述的篇幅頗長，旨在介紹當時天主教諸多修會於海外傳教派系的鬥爭問題。這與當年教廷傳信部開始實施宗座代牧制，以及耶穌會遭其它修會的排擠，致使教廷打壓耶穌會的情形類似。唯作者並未詳談其間原委，只提及二督正謊稱傳教事業已相當成功，不需派任新的監牧前往，致使當時耶穌會士紛紛流亡，最後僅存兩位監牧，即范文乙和阮廷丙二人。

### （三）「范文乙」和「阮廷丙」前往西洋控訴教會內鬥的不公情形，機緣下得覽西史和秘籙

癸丑西景盛元年<sup>27</sup>十月，南真支秋流洋徒監牧范文乙、阮廷丙，往訟失流之事于西洋。辰支秋衰，其民不肯從于二流之監督。督監來管行禮，眾共憤不視，多會公庫錢，懇乙丙二公往西洋訟之，且曰不得復流，吾亦廢道。乙丙恐，遂往出，麻阜<sup>28</sup>督正與之舟而渡，六月而至西洋之期，且訟失流之事。葩葩命秘臣出往年書查之，遂曰：「此事二流督正前言，大南小國，不須多流。且南真之民頑梗，則易以害道故也<sup>29</sup>。」乙丙始知其然，……忽葩葩出一輿地圖召二人示之，宛然我國本籍版已在吾矣。……二人欲博覽西書，葩葩許之，最後又出秘法卷於座前一覽，二人遂相視西史<sup>30</sup>及秘籙焉。<sup>31</sup>

<sup>24</sup> 卷九提及「支秋」詞時皆指「耶穌會」。

<sup>25</sup> 據小說其它內容提及的「批嚕」一詞，當指「彼德」。「游明姑」一詞則尚未能從書中內容考查出適當名詞，僅能從小說：「或持支秋像而呼之曰，吾流天主矣，或不肯誦明姑經讀法。支秋與批嚕流讀經則男婦並讀，明姑流則男讀一句，女讀一句。」（頁百六左）提及「明姑經」「明姑流」之內容判斷，「明姑」或指「聖母」「玫瑰」之詞，因天主教誦讀「玫瑰經」，以信仰聖母馬利亞為主，「游明姑」當屬天主教聖母馬利亞信仰之流別名。

<sup>26</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 105 左-106 右。

<sup>27</sup> 景盛元年，1793 年（依癸丑年定，若依越南年號推景盛元年當屬 1792 年）。

<sup>28</sup> 「麻阜」指澳門。「麻阜」在小說中出現多次，依前後出現之意指，可得知乃指澳門。

<sup>29</sup> 此教內紛爭與「宗座代牧制」所引發的問題相似，可參考第二單元內容。

<sup>30</sup> 「西史」一詞為西洋歷史的簡稱，《道學家傳》（《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編，顧保鵠序，台北縣，輔仁大學神學院發行，台北：方濟出版社，1996.12）第三冊，頁 1026 小引中提及「是以究諸西史，……」，頁 1062 眉批中提及「按西史，第十一子名若瑟，被十個亞哥賣于厄日多國，後生弟若瑟，長大為厄日多國君。」，頁 1096-1098 有「西史紀略」

作者這段文字具有補充第二則原文的作用。作者敘述耶穌會因其它修會的惡意陷害，失去教會中原有的教務，也讓當地宗教信仰的派別有所改換，小說中提及「支秋入游明姑，兼可治也」<sup>32</sup>、「辰支秋衰。」<sup>33</sup>、「支秋流合於游明姑流」<sup>34</sup>諸段文字，呈現出作者所了解到的、或是所觀察到的越南基督信仰之發展情形。正因為信仰派別有所轉換<sup>35</sup>，引起教徒們的反彈，合出旅費讓范阮二人隨同澳門督正乘船前往西洋教廷，控訴遭兼併的處境。結果教宗調閱昔日的問安書，得知此屬其它教派誤導教宗不實訊息的結果。縱使教宗得知真相，亦未見教宗做出任何處理措施<sup>36</sup>，只以封「生神」、調升「督正」、為二人塑像題字等方式安撫二人，並讓二人觀看西史和秘籙。

小說內容正為基督信仰在越南的流派演變情形之介紹。耶穌會於 1773 年 7 月 21 日遭教皇解散，遲至 1814 年 8 月 7 日才獲得重建。而小說寫作成書時期，正逢耶穌會遭禁的時期，因此作者所述及的范、阮遭遇可以作為當年史事的佐證。另外，此段敘述更重要的是點出小說作者群中，第一組編者的處境和背景，藉以帶出下列作者著作原委的內容。

#### （四）小說卷四內容，即「范文乙」和「阮廷丙」所撰述的耶穌秘法

標題，簡略敘述耶穌降生和被釘十字架而死的過程，再列舉數位傳教使徒和教皇名稱，又偏向於羅馬教廷事。由此可知西史屬概念式的西洋歷史之通稱。

<sup>31</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 106 右-107 左。

<sup>32</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 106 右。

<sup>33</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 106。

<sup>34</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 107 左。

<sup>35</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 106 左，作者於「其民不肯從于二流之監督」文中，夾以小字註解：「或持支秋像而呼之曰：吾流天主教矣，或不肯誦明姑經讀法，支秋與批嚙流讀經則男婦並讀，明姑流則男讀一句女讀一句。」可以知道作者此段文字正為當時越南宗教派別的介紹，以及其間的鬥爭合併情形。

<sup>36</sup> 此點正與教宗對於耶穌會海外發展的態度吻合，天主教的諸多海外傳教修會之間向來有著諸多紛爭，再加上當時葡萄牙的保教權和各國之間的政經因素，讓教宗對於相關問題的決策態度遲遲無法明快決議，甚至決議後仍無法付諸實行，例如對於中國禮儀問題的決議早於 1704 年通過，但遲至 1715 年才又透過通諭之頒發確實執行。【參見曹增友，《基督教與明清際中國社會—中西文化的調適與沖撞》（北京：作家出版社，2006.10）頁 255-256】

丙辰四年（1796），偽洋道監牧乙丙，背洋道復正于吾南。乙丙自洋歸，盡知君臣情狀，相私語曰：「看來西洋上托天主耶穌，以取人國久矣。吾為彼驅民，徒為無盡之行。」又曰：「封神不於南，而於西，於吾何利？」至是欲去監職而出。二人性甚慧記，遂共暗寫耶穌法，秘密藏之。即今卷四。<sup>37</sup>……

范阮二人在西洋時認清洋人意圖併吞越南的真面目，自西洋回國後立即辭去教會職務，並且寫下所見耶穌秘法，遂成小說卷四內容。

### （五）阮文弘竊觀西史，藉以撰寫小說卷五以下內容，並與陳德達同獲范阮二人之手稿

己巳八年<sup>38</sup>，偽洋監牧阮文弘、陳德達，清化人、海陽人，棄偽職反回正道。二人祖父皆墳海陽，通慧為最，自幼從學，十三四歲，盡曉經傳，由是本領甚正。諸監牧私相告而忌之，誘其父母，令沒入為門徒。文弘十七歲，盡曉洋書，陞為監牧，居於山西，自號伯庵。德達二十歲亦中監牧，居於山南，號程軒。二人同歸。既受監牧咒訣，弘嘆曰：「我咒人視，人咒我視，循環相剪。」達曰：「親被深堊，於子何榮？自絕其親，為誰作監？」於是日常問辨於督正，督正每勸之，二人頗號焉，相謂曰：「必別有意，此非無情。」於是各就管所。弘又嘗曰：「經言：無稽之言勿聽。」達亦嘆曰：「傳言不孝有三。」文弘一日謁就督正行禮，督正徇人曰：今覓天地不寧，盡世在三十年內矣。是夕，有一人請行婚禮。督正曰：「一心敬信，自可偕老百年。」弘自念曰：「且言三十年盡世，夕而言偕老百年，真謂口裡雌黃。」遂並不信，佯發顛狂，已一年餘。督正使留同居，遂因督正他往，密監其私函以去。既得視之，乃西史也。由是始知西洋為道之由，與諸國禁滅之法，決意遂出，嘆曰：「汝臣君只欺吾國，以取天下。」遂娶妻居於昇龍<sup>39</sup>，譯華字，撰編為書。即自卷五以下。二人遂相謂曰：「吾聞乙丙老師前嘗往西，忽懶道事，宜候問所由。」於是偕之寧強、群英，文乙已卒，廷丙大喜曰：「吾書有托矣。」遂具言所以，并出手寫耶穌秘法示之，二人看了大驚曰：「的賊的賊，真所謂非邀大利，何事遠來？久矣吾沒賊黨。」文弘又出所撰之書，丙大喜

<sup>37</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷九，頁107左-108右。

<sup>38</sup> 景盛九年，1801年。

<sup>39</sup> 「昇龍」在今河內附近，李太祖（1010）於此地見龍緩緩昇天，故以此地為國都，並取名為昇龍。

曰：「參略訂正，令人一讀即知其欺，令即是書也。」弘達二人既出，相戒勿妄聽左道往來。一日，達舊支門徒自信延行，常來省問。後數月，德達病沒，文弘聞達死，自昇龍來吊，臥之則石末（灰），瓶皆石信（灰）末也。辰達只生二女而已，文弘益加自慎，故左道不能害，後生二男二女云。德達妻子不耐食美，故獨害達。<sup>40</sup>

此段介紹小說第二組作者：阮文弘（字伯庵）、陳德達（字程軒）的背景事蹟。阮陳二人皆屬棄儒入教、祖籍海陽的文人，兩人在教會中亦職司監牧，一在山西（Son-tay），一在山南（Son-nam）。隨著兩人對耶穌會的了解日深，漸蒙生不滿之心。阮文弘以偽裝顛狂方式欲脫離教會，並因此次機會竊覽教會督正之私人信函和西史，這才進一步了解到西方藉宗教征服其它國家的內幕，遂下定決心辭去監牧之職。後來娶妻定居昇龍，撰寫此部《西洋耶穌秘籙》卷五以下內容。至於陳德達脫離教會的原委則未見說明。因為聽聞范阮二人的西行事蹟，阮陳二人即一同前去寧強、群英拜訪，結果范文乙已死，僅剩阮廷丙一人。阮廷丙相當高興地將兩人西行寫下的耶穌秘法交託阮陳二人。陳德達脫離教會後，遭舊門徒以阿芙蓉<sup>41</sup>毒死，讓阮文弘引以為戒，更加小心謹慎，後來平安無事地生了兩男兩女。

## （六）阮文弘於 1812 年刊印小說並發行販售，旋即遭到洋徒焚毀

壬申十一年（1812），洋賊密書督正，令治山監牧圖諸山形勢，並以土培樣寄回。文弘遂印是書公行，為洋徒竊取其本。初，文弘聞阮廷丙言洋賊有破山靈之法，以火藥藏其中，點火發之，即截地脉。至是文弘方悲悼其友德達為洋賊所殺，忽聞洋有是書，大驚，遂閉門不出，廣閱洋記，重撰是書，借寫刻本公行，俾公世，覓昇龍肆庸發賣。洋徒見之，盡買所有，迅速密報督監。督監大罵，發銀三十笏，盡買所印之書及其木版，歸于督正消毀之。弘後問方覺，益不勝憤，遂藏其編于家，以俟後世，今為發之。<sup>42</sup>

<sup>40</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 108 左-109 左。

<sup>41</sup> 「阿芙蓉」即鴉片，頁百十一左有段文字介紹：「其鴉片又名阿芙蓉，即罌粟花開辰，用竹尖刺十數孔，其津自出，次日以竹刀刮入銀器，待積取多了，以紙封固，晒二七日即成片，其性溫酸澁而急，主治與壳同，但入藥不可多用，其生膏合酒同服，頃刻殺人。」

<sup>42</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 112 左。

督正受到洋主囑託記錄下越南地理資料以傳回西洋，顯露出謀奪越南的意圖。阮文弘得知此事，並且基於陳德達遇害的悲憤情緒，於是發奮著述此部小說，書成之後交付昇龍書鋪刊行發賣，結果督正得知後以三十笏銀將成書和書版全部買盡而銷毀，故阮文弘於 1812 年起將書藏在家中，等到 1854 年才又刊行問世。

綜合上述評述可知：作者對於小說卷一到卷三的著作責任歸屬上相當含糊，一反卷四到卷九的著作責任歸屬於范文乙、阮廷丙、阮文弘、陳德達之明確。透過第四項和第五項的夾敘文字，清楚地說明著作之責任歸屬：卷四著作屬范、阮二人，卷五以下屬阮、陳二人。但前三卷的作者身份，卻僅能從第一項所提「耶蘇生至西洋用凡十卷」和第六項「廣閱洋記，重撰是書」等語約估其所指乃前三卷內容。若依第一項內容可推德平和感黃所撰寫的十卷耶蘇生平事蹟，即為小說之前三卷，則作者書寫兩人之經歷事蹟時的生動寫實特徵，恰與國屬和著作責任之含糊有所不諧調，也不合情理，更與介紹范、阮、阮陳兩組作者身份有所不同。而小說前三卷的內容多依據新約聖經書寫<sup>43</sup>，又似為第三、五項中所指的「西史」內容。因此卷一到卷三實際上的執筆者也可說是阮陳二人。若卷一到卷三當屬阮陳二人著作，那此則資料又可以合理的懷疑為阮陳二人的身份背景之另番書寫。只是令人不解作者為何安排靈平和感靈這組有點多此一舉的編撰者？因為不論阮陳和范阮四人之身份背景是否真實，按照作者於書中前後塑造和多方解說的編撰手法，有著令人崇信的真實性和前後連貫特點；但若再加入德平和感黃這組，反而令原本真實身影的作者群有所失真，違反小說作者對於寫作者之寫實塑形態度。所以此處編寫若非作者構想失誤，以致產生弄巧成拙之反效果，就是此處資料別有深意，代表著四位作者辭監牧之職的背後真相，因為書中提及德平與貞女因私奔而禍連父兄；感黃則因父死欲葬，竟遭督正阻止，希望脫離教會，以至娶妻時又遭受督正的拘拿羞辱。這兩則記載似有所指，若非阮陳二人經歷，就屬范阮親身遭遇，因為文中說明事情的詳細程度和真實感，以及敘述事件用的同情口吻，有著非屬虛構的認同感。不論是何組作者的經歷描述，此段文字皆呈現出耶穌會在當地傳教時所遭遇到的若干問題：基督

<sup>43</sup> 小說與聖經的關係將於本文第四單元詳加分析。



信仰中的戒律教條，有時會與當地人情民俗有所衝突，而耶穌會所培育的傳教人才，在國家民族意識高漲下，對於宗教信仰也會出現反動與排斥。

總之，小說塑造作者的背景資料時刻意描寫詳細，卷四至卷九的著作緣起、編寫目的，於書中一再提及，讓人感受到小說對於作者身份的直敘無隱意圖，藉以傳達其排斥耶穌信仰的愛國意識，以及對於朋友陳德達含冤而死的悲憤情緒。至於卷一到卷三的著作原委，小說所透露的訊息則顯得較為隱約含糊，書中提到的德平和感黃之十卷著作、范阮西行所觀看到的西史、或是阮文弘所窺視到的西史，都可能成爲卷一到卷三內容的著作源由。因此小說進行作者背景之塑造時有實有虛，大體說來實多虛少，真實部分替小說的創作意圖增添說服力，而虛構部分則或屬執筆者的隱諱忌筆。

#### 四、小說內容與史料之互證

小說卷九提到的禁燬書版事件，發生在嘉隆 11 年（1812），此時的嘉隆皇阮福映因復國時得到法國耶穌會士百多祿的諸多幫助，再加上太子景也接受西方教育，故對耶穌會的態度較爲友善。而禁書事件正足以反映嘉隆年間耶穌會具有一定的影響勢力，使得作者在書遭禁燬的狀況下，只能含恨飲悲地忍氣吞聲，將書移藏於家中。等到歷經阮福皎對法國不友善政策，阮福暉的反天主教、禁絕傳教士路線，以及阮福時於嗣德年間禁教態度，這一連串宗教政策的轉變，才使得阮文弘能於 1854 年公開印行《西洋耶穌秘籙》。至於阮文弘爲何選擇事隔四十二年後的這個時間點，再度讓是書問世？當拿破崙第三於 1852 年開始稱帝之後，即試圖以越南作爲其政治施展的舞台，藉傳教士受迫害問題之解決，以達政經勢力深入越南之目的。所以越南自此之後，即飽受法國假宗教之名而行軍事侵佔之實。阮文弘於此階段再度將《西洋耶穌秘籙》公諸於世，而書中提及西方國家、西方人士，或是宗教人物、宗教教義時的口氣和觀點，可察覺到作者仇洋恨教的悲憤態度。因此《西洋耶穌秘籙》可

以作為當世越南文人反法反耶穌會的普遍心態之印證。

《西洋耶穌秘籙》在卷八提及西域地區的基督信仰之傳教狀況為：「西域誅洋督正戴聖名潘支姑<sup>44</sup>，永立禁中國。」（卷八，頁百左）書中先以標題式的綱要文字，記載此則西域對西洋督正的誅殺事件，和中國所實行的禁教政策，下面再予以詳細解說「辰支姑奉命潛西域崖鄉，西域國法惟事其佛，支姑與徒二人，留居為醫。既一年慣善，適佛家會無遮壇，鄉豪請同拜佛，皆詐稱病。後會亦請之，支姑曰：臣在遠方，不知佛何等而敢拜。」於是兩人遂遭殺害，連帶後來陸續到達的諸位督正們亦受到逮捕，所以作者說「故西洋今亦棄西域」，即西方天主教後來放棄西域這塊傳教地區。作者敘述西域禁教事件時，並未明言發生的時代背景，只能根據《中西文化關係史》述及中西陸路於十四世紀後半葉完全斷絕的原因為：「控制中亞和西亞的察合台汗國一反成吉思汗以來蒙古統治者的宗教寬容政策而大力排斥異教……」<sup>45</sup>再加上「十五世紀下半葉開後，明朝的對外政策日趨保守、國勢日漸衰落，因此與西域諸國的聯繫逐漸疏遠。」<sup>46</sup>隨著 1492 年（明弘治 5 年）哥倫布發現美洲，1519 年（明正德 14 年）麥哲倫環球航行所代表的地理大發現，大航海時代的來臨即象徵著陸運交流的消褪，因此西域傳教事業的沒落，正藉書中記載得以印證。依顧衛民的《中國天主教編年史》列舉傳教士經西域來華的事例為：1339 年（至元 4 年），馬黎諾里使團由那不勒斯、君士坦丁堡、克里來亞喀法、中亞細亞，進入新疆霍城縣西北的阿里麻里城，然後抵達北京<sup>47</sup>。至於小說卷八西域殺傳教士之事，與馬黎諾里記錄出使情形的文書中：「我們來到中央帝國的阿力麻里，在此建教堂一所，購地一塊，制聖水器作彌撒，為眾多人行洗禮，自由公開宣教。雖然如此，但一年前一位主教和其他六位方濟各會修士，正當才華煥發之際，為基督壯烈殉道。……」<sup>48</sup>此段述及新疆阿里麻里城的教案事件十分相似，只是小說所謂的「永

<sup>44</sup> 「潘支姑」即「督正」的名字，據小說頁 59 右曾解釋耶穌教中的官品等級為：一等曰「曰無」（即督正），二等曰「道考」（即監牧）。

<sup>45</sup> 同註 16，頁 273。

<sup>46</sup> 同註 16，頁 274。

<sup>47</sup> 同註 11，頁 41。

<sup>48</sup> 同註 11，頁 42。

立禁中國」，和馬黎諾文書中的「自由公開宣教」，仍有所差異。只能推測小說所言並不全然真實，情況可能是西域或中國並未嚴格禁教，只是基於上述中西交流路線的轉變原因，致使傳教路線不再經由西域地區，讓西洋放棄於西域傳教。

對於越南最早的傳教情形，作者於卷九中有所描述：

今占城、萬象、高蠻、哀牢、暹羅皆有洋賊潛管，我國前黎朝管占城<sup>49</sup>，督正帶聖名加姑波者<sup>50</sup>，圖海中珠崖郡，遞報洋主言：今東土西國視我國為東土有地在海中，乃中華之羈縻也。高峻有一郡之大，東遍大明，北通大南，南通占城，三面水程，皆一日夜，寔形勝之地，西通本國之津開，願選重臣處之，則萬世之利也。於是曰無聖名潘支姑，奉命管之。今一郡皆為洋民矣，更名其郡曰麻臯。今左道訛傳支秋將金寶入中華，求買此地，請細割一牛之皮，四周其部為券，明主許之。支姑割牛皮兩合遂買之，此無理之語，此止誇妙智而已。……故今大清占城與我國遞年諸務，西洋無不知。……按洋《一統志》言珠崖郡事，止書辰當明朝，不書年號，願君子詳之。<sup>51</sup>

督正向洋主報告某郡的地理位置，認為有利可圖，故請派督正前來管轄，後將此郡改名為麻臯（澳門）。這種由傳教士擔任觀察當地形勢、探聽風土民情的情資人員，誠屬天主教發展史上常見的拓展手法，傳教士以軍事和經濟上利益對國君加以勸誘，藉依附國家力量以宣揚教義。西洋傳教士這種夾雜政經考量的傳教手法，難免引來當地愛國人士的反彈和排斥，一如此則文中所言：「故今大清占城與我國遞年諸務，西洋無不知。」所以越南人士會將西洋諸國的武力侵佔，歸結於西洋傳教士的情報搜羅，怪罪這些打前鋒的傳教士們。

<sup>49</sup> 前黎朝時代為西元 980-1009 年，屬於宋朝時期。而西元 1289 年義大利方濟各會士孟德高維諾的約翰於北京創立第一個天主教教區，時為元朝時期；遲至西元 1615 年才有葡萄牙兩位教士經澳門抵達越南，故此處所說的大明、明朝與前黎無法相符，此點作者已以夾述文字加以說明，似屬故意模糊時代的編撰手法。

<sup>50</sup> 頁百四左有則夾敘文字，說明西方傳教士以聖徒為名，故名字有前後相同、襲用的特點。此處稱督正的名字為「加姑波」（即「雅各」），後又稱曰無（亦指督正）之名又為「潘支姑」，正與《越南漢喃文獻目錄提要》「子部一基督教一論述」中，頁 554 的書目提要「2931 冊引塘仁德五卷 聖潘支姑撰」和「2932 本經誦讀全年 明潘支姑傳梓」之名詞相符。提要中介紹「法國明·潘支姑監牧傳梓」，可知不論是加姑還是支姑必為當時法國傳教士於越南時常用的名字。

<sup>51</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷九，頁 103 左-104 右。

至於傳教士前來越南的發展過程為：

我國後黎莊裕皇帝，癸巳元和元年<sup>52</sup>，洋賊遣督正衣泥樞來潛管于南真之寧強。先是麻阜督正探問諸北客，已知我國風俗狀，遂密報範範曰：「南國夾清，有二便利：一曰嘉定，其俗勁捍；二曰南真，其俗古陋，且其國無異服異言之禁。而今二族黎莫相爭，其國多事，豈暇細察，願差督正衣泥樞由舟道而來。」洋賊以帶聖名為名，故前後其名相襲，以下倣此。……而以支秋名其流，此我國有洋賊潛管之始。泥樞到日乃三月二十四日也。歷傳至顯宗元年景興庚寅<sup>53</sup>盜賊並起，督正以事報西洋，即繼差二督正，一曰批嚕，二曰游明姑，皆因衣泥樞之民以施教。……<sup>54</sup>

此段為越南始有耶穌會士的真實記錄。後黎朝時正逢耶穌會之創立<sup>55</sup>，而從 1557 年起葡萄牙人即以「借地晾曬」和「貯貨」為名義，開始入居澳門，據地為王，使得澳門成為東西貿易的重要商埠，也是西洋傳教士來東亞時的出入門戶。所以文中提及澳門督正的密報教皇，說明越南國內的黎莫之爭、風俗人情，確屬實錄。再者說到：「支秋名其流，此我國有洋賊潛管之始」，也是說明當時越南所接觸到的教派流別確屬耶穌會，此為越南有正式教會人士進駐之始。從上述引文可知耶穌會於景興 31 年這一年增派督正人員，並且擴充傳教區域達昇龍、宣諒二州、安廣和義安之地，緊接著又於下述引文中記載著此年的禁教事件：

景興庚寅三十一年<sup>56</sup>尚書阮公沅啟、鄭主森以禁耶穌道。辰洋道監牧潛管昇龍，人從者眾，捉得海陽二監牧，一名杜仲加，一名阮世廉，斬于西龍灘。其餘每捉，軍官皆陰許贖，朝廷不之知也。……<sup>57</sup>

考查史料可知，越南於 1712 年到 1773 年間禁教甚嚴，不僅屠殺傳教士，也全面禁信天主教，必須等到西山之亂開始，因國內動亂不安的政局，無力施行嚴格的禁教手段，這才使得教會趁機運作，利用賑災濟民等慈善事業，在宣教事業上有所施展。

<sup>52</sup> 元和元年，1532 年。

<sup>53</sup> 景興三十一年，1770 年。

<sup>54</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷九，頁 104 左。

<sup>55</sup> 後黎元年為 1532 年，羅耀拉創立耶穌會為 1534 年。

<sup>56</sup> 景興三十一年，1770 年。

<sup>57</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷九，頁 105 右。

小說也記錄了此一現象：

後帝昭統丁未元年<sup>58</sup>，西山阮岳、阮惠起兵，北國引兵來援，昭統昇龍失守，大敗填河。五月，天下大飢，疫流散，偽洋督監密誘其富豪者，賑給以收之。勸曰：能救人者及半世，問道者雖大罪亦升天堂，飢民樂得其安，無不從之。及事平，或在或歸，監牧亦記其歸之墳址，而密立監牧按簿覓誘，使之堅心，由此我昧徒自此益廣。<sup>59</sup>

1778 年到 1792 年為西山之亂時期，此時耶穌會吸收教徒的人數大增，雖然作者敘述此現象時以「密誘」「昧徒」之詞表現不滿情緒，但也如實反映出亂世時宗教宣揚之有利條件，令越南長久以來的禁教政策有所鬆弛。

對於影響中國相當深遠的耶穌會傳教士利瑪竇，《西洋耶穌秘籙》卷九中亦有所描述：

卻說中華大明萬曆年間，洋賊差督正利麻竇帶聖名槎蒙，入管中華，居於燕京。先是麻臯雖不屬中華，然其言語文字與中華同。至是大明興亂，麻臯督正按華書，并問客商，備知中華情狀，譯寫其經籍遞于洋，言令明朝有變異國之禁，未暇加心，且他國大，非極通慧不可。葩葩會其臣謂曰：佛道之入亦以其帝，我道之入亦以其君，何所不濟，且非國士重名，不可惑眾。遂擇得槎蒙，備品服金寶先就麻臯學其文字，習其衣服。三年而盡曉暢之，遂入燕京，著入民籍居焉。又學三年，而中進士。辰麻竇年二十三，□得第，榮歸于京城之外。槎蒙既得勢，遂將無數金寶以獻明帝及諸幸臣，且言珠崖蠻人，眾心所賤，不可從政，明帝亦利其珠寶而許之。……此中華有洋賊來管之始。是辰，我國尚書阮公沅奉往北使，至燕京，遇槎蒙門第不下車，槎蒙令門卒辱之。阮公探知所由，及回，啟鄭主禁西洋道云：然尚未知滅之法，洋賊將毒藥陰殺中華諸豪，使永自戮。……此阿鴉片之始也。此景興年間北國以傳于南諸豪，自是多為所殺而不之知也。<sup>60</sup>

此段文字有真實的史事，也有虛構的杜撰。例如利瑪竇來華前的確先到澳門（1582

<sup>58</sup> 昭統元年，1787 年。

<sup>59</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 105 左。

<sup>60</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷九，頁 109 左。

年8月7日抵達)，並在澳門學習中文，但1583年9月10日即抵達中國肇慶，1601年經南京、天津到達北京，並且獲得萬曆帝賜與宅第。所以書中的三年入燕京之說，和三年中進士之說，甚至時值二十三歲的說法皆為想當然爾的純屬虛構。由此亦可判定書中所說：越南尚書阮沅曾因過利瑪竇門第前不下車，竟遇門卒羞辱之事，當可歸納為小說家基於塑造負面角色之需要，對於真實人物加油添醋的結果。雖然虛構乃小說必要之偽，但書中提及的相關史事亦不少，例如頁百十一右的記載：「按麻阜郡記：槎蒙在燕厚賂內院畫工，得大清地圖，并日程、民數兵丁，傳遞葩葩，有曰：大清封提最廣，人物繁多，料吾等法雖千餘年，未能混并。今見他俗尚聲妓奢華，商賈溺於貨利，願有何術可以相戟，使智死而愚存，則七百年可以得志。又葩葩聞我國貴游既陷鴉片，曰：越東已三百年，今又陷此，自是始速也。」利瑪竇於北京接受李之藻的建議，確實繪製過大幅的世界地圖，即《坤輿萬國全圖》。而鴉片不僅毒害中國，也讓越南受到荼毒的記載，正代表著當時越南人士對於西方傾銷鴉片手法的不滿心態。

至於傳教的史實鋪陳部分，經查索歷史資料、進行比對之後，可知小說記存不少的史事內容，也有相當多的虛構成分。其誇大不實的小說內容，為作者基於排斥基督信仰的宗教立場，以猜忌批判角度，質疑天主教耶穌會的事蹟舉止，試圖糾舉其中的內情，以達作者一再彰顯的揭秘目的。這也可歸諸於小說家筆法，將簡筆的史實，潤飾成精彩豐富的故事，讓事件的發展，朝向作者所營造的負面陰謀情節而進行，藉以完成小說主旨之呈現目標。整體而言，小說對於傳教史實的敘述偏向虛多實少，或可說是主體架構雖為真實，主線情節雖屬真實，但因為事件的擴充需求和戲劇效果，讓史實敘述具有相當多的虛構成分。

## 五、小說對聖經的引用與謬誤

《西洋耶穌秘錄》對聖經的引用屬於新約聖經部分。作者將耶穌的誕生至殉道

歷程，作為小說卷一到卷三的故事主線，雖然基於作者仇視西方國家、不滿基督信仰的心態，讓卷一到卷三的小說內容，有著濃厚的虛寫誇張色彩，充斥著種種荒誕不羈的玄怪情節，但因作者自我塑造的監牧身份，或是基督信仰的相關書籍，在越南已漸普及<sup>61</sup>的環境背景下，書中對於新約聖經的引用俯拾皆是，處處可見與耶穌信仰有關的教義和儀式。越南漢喃文化院所存文獻中並未發現以聖經為名的譯作，或是與新約聖經有直接關連的作品，所錄存的三十本與基督教有關書目，多屬聖傳、或與教義教規有關的傳教經典。既然從現存越南文獻中無法得知越南使用的聖經概況，若依中越關係密切的文化傳承角度加以推測，前往越南傳教的西方傳教士，剛開始傳教時所使用的聖經即為中文聖經，如此一來，《西洋耶穌秘錄》作者所引據的聖經，可能為當世已然通行的中文聖經。

中國天主教與基督教所使用的《聖經》來源不盡相同，兩者雖無共同的聖經中文版本，但仍有四部福音的合譯本，只是人名與地名各自保留原有的名稱，但整體而言在文句表達的語體，和耶穌事蹟的說明內容上，兩者的差異並不大<sup>62</sup>，因為辛亥革命時有不少新教徒參與，所以形成基督新教的譯名在中國華人地區似乎比較普遍和通行，例如新教的「摩西五書」「馬太福音」「約翰福音」等名詞，就較舊教的「梅瑟五書」「瑪竇福音」「若望福音」等用語廣為人知。為了解《西洋耶穌秘錄》作者所採用的聖經樣貌，將另行寫作〈明清傳教書籍之舉要比較——與新約聖經有關的三部天主教中文譯作〉一文，如以高一志 1631 年編譯《聖母行實》三卷<sup>63</sup>、

<sup>61</sup> 劉春銀、王小盾、陳義主編，《越南漢喃文獻目錄提要》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002）「子部—基督教—論述」頁 552-557，編號 2921-2947 共錄存 30 部與基督教有關的書籍，《西洋耶穌秘錄》亦屬此類書目提要。雖然無法檢閱各書之內容以判讀其餘二十六部基督教文獻，是否亦有《西洋耶穌秘錄》這般名為傳教、實屬謗教的內容，但觀看書目和提要，可以判定越南宣揚基督教教義的書籍並不罕見。

<sup>62</sup> 天主教現行通用的譯本為「思高譯本」，為思高聖經學會由聖經的希伯來文、希臘文等翻譯成的中文版，而基督新教現行通用的譯本稱之為「和合譯本」，為英王欽定的英文版。兩種譯本的不同處，最明顯地即是篇章卷名的譯名不同，已有多人對此列表比對，可參考網路資源：「中文線上聖經計劃」（<http://bible.fhl.net/>）中的「研經資料與專欄」之「主題研經」，和「天主教方濟會思高讀經推廣中心」（<http://www.ccreadbible.org/>）之「聖經書目對照表」。

<sup>63</sup> 《梵諦岡教廷圖書館藏本天主教東傳文獻三編》（台北：臺灣學生書局，1984.10 再版）第三冊。

艾儒畧 1635 年編譯的《天主降生言行紀錄》八卷<sup>64</sup>和陽瑪諾 1636 年編譯的《聖經直解》十五卷<sup>65</sup>這三部十七世紀的天主教中文譯作，與天主教 1968 年思高本<sup>66</sup>、基督教 1919 年和合本<sup>67</sup>這兩部現今通行的中文聖經，進行五書的三段內容學要比較，以了解明清時期天主教耶穌會士來華初傳所使用的新約聖經，與天主教基督教現今所通行聖經有何差異。藉由上述文章的粗淺分析，在十七世紀天主教傳教經典和二十世紀聖經之間，除語體上的明顯差別，尚有同件事蹟所出現的人物、稱呼方式及宗教意涵上是有不同，表現出不同時代的傳教書籍，將隨不同的傳教需求而有內容迥異的記載差異，亦即時代因素對於宗教書籍傳寫的影響較為顯著。而思高本及和合本這兩部聖經，雖分屬不同派別，但敘述事件的主旨思想上，整體而言並無太大差異，亦即兩派已逐漸取得共識，甚至有四福音書的合譯本出現，那麼該以何部聖經，作為《西洋耶穌祕錄》宗教背景之引據來源？

成書於 1854 年的《西洋耶穌祕錄》，正當新教傳教士馬禮遜於 1814 年的廣州，完成並大量散發第一部完整的中文版新約聖經之後，據顧長聲翻譯《馬禮遜回憶錄》所寫的筭記中指稱：「到 1814 年初，馬禮遜翻譯的新約全書已完成，且已在廣州印刷了兩千部。……」「到 1817 年新約全書除在南洋華僑中散發外，還大量運入澳門轉到廣州，在廣東省各縣散發。」<sup>68</sup>由上述文字看來，似乎十九世紀的越南，極有可能流傳著馬禮遜此期所翻譯印刷的新約聖經<sup>69</sup>，而馬禮遜譯本即為後來的聖經和

<sup>64</sup> 鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：台北利氏學社，2002.4）第四冊。

<sup>65</sup> 《梵諦岡教廷圖書館藏本天主教東傳文獻三編》（台北：臺灣學生書局，1984.10 再版）第四、五、六冊。

<sup>66</sup> 天主教方濟會士雷永明 1931 年抵達上海，自 1935 年開始翻譯聖經，1945 年成立北京的方濟會思高聖經學會，以紀念董思高神父。1968 年完成中文聖經的出版。本文引用的思高聖經為香港思高聖經學會，1976.12 初版。

<sup>67</sup> 基督教自從 1807 年馬禮遜將聖經傳入中國開始，不僅有文言和白話兩種語體的聖經譯本，也在傳教士宣教時不同需求的各自翻譯下，有著版本各異的聖經中文譯本。1890 年傳教士們在上海召開大會，決議統一聖經譯本，以解決聖經因不同譯本的混亂情形。1891 年 11 月開始集會研究聖經翻譯，直到 1919 年方才完成聖經之「和合本」。以上參考《聖經》（和合本，聖經資源中心出版），頁 1，序言。

<sup>68</sup> 顧長聲，《傳教士東來傳教恩論文集錦》（台北：宇宙光全人關懷機構，2007.3），頁 34。

<sup>69</sup> 1575 年在葡萄牙國王的要求下，羅馬教廷於澳門設置了隸屬印度果阿大主教的澳門主教，管轄地區



合本之前身。基於上述中文聖經在十九世紀時的流傳情形，以及聖經譯作在時間點上之可能性，本文在進行小說引據的聖經譯本之選擇時，採用和合本而非思高本<sup>70</sup>，認為在時代背景和聖經傳播認知上，較能貼近小說創作的引據來源。再則明清時期在中國和越南地區的傳教士，多屬天主教方外會士，尤其以耶穌會的傳教士為主，故《西洋耶穌秘錄》所引據的聖經照理說來，也可能為天主教耶穌會士們在傳教時所使用的聖經。因此必須選擇一部當世天主教的傳教經典以為參見依據。以上述提及的三部明清天主教傳教經典來看，高一志《聖母行實》以聖母立場編寫，不適合小說的耶穌立場，可以直接排除在外；而陽瑪諾的《聖經直解》雖足以作為當世聖經引據的明證，但艾儒畧《天主降生言行紀錄》的人物主題式書名，與小說《西洋耶穌秘錄》的耶穌角色標題之點出更為相近，且《天主降生言行紀錄》《聖經直解》兩書皆以文言語體寫作耶穌事蹟，時間又頗接近，再加上《聖經直解》的題寫編目和撰述內容，與現今兩派聖經的差異不大，毋需再以此部與現今聖經類似書籍進行比對，因此捨《聖經直解》而取《天主降生言行紀錄》以為十七世紀天主教傳教經典之比較對象。

下面選出小說引用聖經的十五段情節，再表列《天主降生言行紀畧》和聖經和合本的記載文字以進行比對分析。

| 小說引用聖經的故事編寫                                                                | 《天主降生言行紀畧》 <sup>71</sup> 之原文記載                                             | 聖經和合本 <sup>72</sup> 之原文記載                                  |
|----------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|
| 「初西洋之西有樞姚國（猶太） <sup>73</sup> ，有一城名曰波靈城（伯利恒）。……其城外民間有二女名曰麻移阿（馬內利），十歲而孤，鄉之道長 | 「聖母受孕，若瑟未知其故，但覺其胎已顯，又明信聖德，不敢有猜，輾轉深求，冀天主示之。……天主即命天神，以聖母受孕之神異，托夢昭示，告以應稱耶穌為救世 | 「當馬利亞從聖靈懷孕，約瑟想將她私下休棄時，『有主的使者向他夢中顯現，說：大衛的子孫約瑟，不要怕！只管娶過你的妻子馬 |

包括日本、中國和越南。因此澳門成為十七世紀前後西方傳教士們的必經之地，在澳門辦好必要手續，才能前往其它東亞國家傳教。以上資料參考沈定平，《明清之際中西文化交流史－明代：調適與會通》（北京：商務印書館，2007.3），頁 78-79。基於上述的地緣關係和傳教路線，經由澳門散發到越南的中文聖經也可能為馬禮遜譯本。

<sup>70</sup> 若依宗教派別上的嚴格考量，思高譯本屬天主教的方濟會教士之譯作，與當時在越南傳教的耶穌會流派，仍有派別上的不同。

<sup>71</sup> 艾儒畧，《天主降生言行紀畧》（《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，鐘鳴旦、杜鼎克主編，台北：台北利氏學社，2002.4），艾儒畧譯述。此書為崇禎八年（1635）乙亥孟秋晉江景教堂刊印。

<sup>72</sup> 《聖經》（和合本，聖經資源中心出版）。

<sup>73</sup> （）括號內的文字，屬筆者以今日常見名詞推測小說用詞。

|                                                                                                                          |                                                                                                                   |                                                                                                          |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>養之，至十六歲嫁木匠人名樞槎（即約瑟），……自是移阿懷胎，木匠以前券大懼，夜遁出鄉門，忽見天神遮來曰：勿去，居保主姚，二人遂乘夜而去。」（卷一，頁 6 左）</p>                                    | <p>主，……。」（卷一，頁 7 右）</p>                                                                                           | <p>利亞，因她所懷的孕是從聖靈來的。……』」（《馬太福音》第 1 章第 19-21 節，頁 1）<sup>74</sup></p>                                       |
| <p>「辰移之姨名意沙螞（以利沙伯）少年不育至是五十歲而胎，移阿省之，沙螞胎確以告，移阿言其懷亦然。」（卷一，頁 7 右）</p>                                                        | <p>「天神曰：此非繇人，乃天主全能庇爾，且不觀爾戚依撒伯爾乎，至茲暮年蒙主祐賜妊六閱月矣。」（卷一，頁 2 左。）</p>                                                    | <p>「天使對馬利亞說她將未婚懷孕『神的兒子』，『況且你的親戚以利沙伯，在年老的時候也懷了男胎，就是那素來稱為不生育的現在有孕六個月。』」（《路加福音》第 1 章第 36 節，頁 78）</p>        |
| <p>「及移阿滿月，木匠請於所住主人留產，主人嫌之。及產急，主人百口罵斥。辰深夜大寒，樞槎引移阿就波靈城外之山谷間產焉，其谷廣，人多繫驢，產于驢草器上。」（卷一，頁 7 右）</p>                              | <p>「聖母乃宿于郭外茅屋，夜半覺胎動，知天主欲降誕此處，……襁裹置於馬槽間，時有驢牛二首，亦皆俯伏，如戀狀。昔先知聖人依撒意亞，嘗豫言曰：牛認其主，驢認其主之槽，繇此興懷，可以人而不如獸乎？」（卷一，頁 7 右~左）</p> | <p>「馬利亞的產期到了，就生了頭胎的兒子，用布包起來，放在馬槽裡，因為客房裡沒有地方。」（《路加福音》第 2 章第 7 節，頁 80）</p>                                 |
| <p>「沙螞亦於是生一男，狀貌亦與移阿之兒相似。後名曰樞安（即約翰。）外講云：是年東方三國君，一名天竺國，二名曼沙國，一名朶加國，聞聖生，各以方物來見，故今傳信禮，後緬以三君禮，原他見天竺事佛，故為此壓勝之語。」（卷一，頁 7 右）</p> | <p>「耶穌降誕時，天忽懸異。如德亞遠近諸國，有三賢王並精天文之學，知此星非恒，因憶前聖遺言，謂必有救世之主矣。……」（卷一，頁 10 右）</p>                                        | <p>「當希律王的時候，耶穌生在猶太的伯利恒。有幾個博士從東方來到耶路撒冷，說：『那生下來作猶太人之王的在哪裡？我們在東方看見他的星，特來拜他。』」（《馬太福音》第 2 章第 1、2、3 節，頁 2）</p> |
| <p>「既一年，夫婦遂以雙鴿鳥獻所在道耆，願明祭天主命名。其道耆如言，見其美，名曰支秋。」（卷一，頁 7 左）</p>                                                              | <p>「天主降生四十日，聖母遵古教禮捧耶穌詣都城聖堂，以雙鴿鳥獻焉。」（卷一，頁 11 右）</p>                                                                | <p>「按摩西律法滿了潔淨的日子，他們帶著孩子上耶路撒冷去，要把他獻與主。又要照主的律法上所說，或用一對斑鳩，或用兩隻雛鴿獻祭。」（《路加福音》第 2 章第 22、24 節，頁 80）</p>         |
| <p>「支秋年十二，以大禮日與其父皆會拜于天主祠。……辰父母失他所在，分路而</p>                                                                               | <p>「爾時年十二，欲少彰其聖光，堂中規，瞻禮畢，男女班分而出，惟童稚從父母皆可，乃耶穌獨留。若</p>                                                              | <p>「每年到逾越節，他父母就上耶路撒冷去。當他十二歲的時候，他們按著節期的規</p>                                                              |

<sup>74</sup> 同註 72。

|                                                                                                                    |                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>覓，每相遇，輒相問曰：見子否？樞槎每步呼曰：子何在，出與父母歸。聞人言：有奇兒入道者，乃得之，請歸。」(卷一，頁8右)</p>                                                 | <p>瑟意其隨聖母以去，聖母則以為從若瑟也，及程相遇，始知失耶穌，詣親友無知者，旋都城，遍索三日不得，入聖堂乃見在高士坐中間聞經典奧旨，聽者無不動色，交歎服其酬對超異。聖母呼曰：吾子何為離我？三日覓爾，殊痛苦也。耶穌曰：曷予覓哉？弗知壹有吾父之事，我須躬，與之乎。乃同歸，自後十有八年，家居。」(卷一，頁13右一左)</p> | <p>矩上去。守滿了節期，他們回去，孩童耶穌仍舊在耶路撒冷。他的父母並不知道，以為他在同行的人中間，走了一天的路程，就在親族和熟識的人中找他，既找不著，就回耶路撒冷去找他。過了三天，就遇見他在殿裡，坐在教師中間，一面聽，一面問。凡聽見他的，都希奇他的聰明和他的應對。他父母看見就很希奇。他母親對他說：『我兒！為甚麼向我們這樣行呢？看哪！你父親和我傷心來找你！』耶穌說說：『為甚麼找我呢？豈不知我應當以我父的事為念嗎？』……」(《路加福音》第3章第41-46節，頁81)</p> |
| <p>「得門徒凡十二人曰批嚙(彼得)、曰樞槎(約瑟)、曰耶眉安(安得烈)、曰泥姑槎模(雅各)、曰樞安(約翰)、曰耶姑波(腓力)、曰保祿(巴多羅買)、曰槎蒙(馬太，或瑪竇)之類其第十二則曰樞耶(猶大)也。」(卷一，頁9右)</p> | <p>「耶穌於眾弟子中，選十二人，稱為亞玻斯多羅，即所云遣使大宗徒是也。曰伯鐸羅，曰諳德肋，二兄弟。曰長雅克伯曰若望，亦兄弟。曰斐理伯，曰拔而多辣茂，曰瑪竇，曰多默，曰次雅各伯，曰西滿，曰大陡，曰茹達斯。」(卷二，頁18左~右)</p>                                             | <p>「耶穌叫了十二個門徒來，給他們權柄，能趕逐污鬼，並醫各樣的病症。這十二使徒的名：頭一個叫西門(又稱彼得)，還有他兄弟安得烈，西庇太的兒子雅各和雅各的兄弟約翰，腓力和巴多羅買，多馬和稅吏馬太，亞勒腓的兒子雅各，和達太，奮銳黨的西門，還有賣耶穌的加略人猶大。」(《馬太福音》第十章第1-5節，頁13)</p>                                                                                    |
| <p>「樞耶即至，三員曰：汝師偽徒，勢必不久，汝應自圖，吾今汝為本轄內人，故先早告，吾排差既定，今賜汝華圓銀錢三十片，訴支秋所在……。」(卷三，頁34左)</p>                                  | <p>「誘惑其一曰茹答斯往告司教及司塗曰：汝曷賄我，我必得與汝，彼輩悅。許以銀錢三十，遂欲覓便付之。」(卷七，頁1右)</p>                                                                                                    | <p>「當下，十二門徒裡有一個稱為加略人猶大的，去見祭司長，說：『我把他交給你們，你們願意給我多少錢？』他們就給了他三十塊錢。從那時候，他就找機會把耶穌交給他們。」(《馬太福音》第26章第14節，頁40)</p>                                                                                                                                     |
| <p>「樞耶趨前佯嘗其面，管甲遂大叫一聲捉下，支秋始知</p>                                                                                    | <p>「初茹答斯恐人夜昏不認耶穌，與惡眾約曰：予就而親其面者，是當</p>                                                                                                                              | <p>「那賣耶穌的給了他們一個暗號說：我與誰親嘴，誰</p>                                                                                                                                                                                                                 |

|                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                             |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>樞耶反己，即屹立不動。……」(卷三，頁 36 左)</p>                                                                                                                                | <p>擒也。」(卷七，頁 7 左)</p>                                                                                                                                           | <p>就是他，你們可以拿住他。」(《馬太福音》第 26 章第 48 節，頁 41)</p>                                                                                                               |
| <p>「辰門徒盡皆遁去，惟批嚙隱窺伺，以夜館人執之曰：彼是正支秋門弟，捉下捉下。批嚙懼，連聲曰：我自少亦不識此人為誰。館人三詰，凡三詭之。眾號非是。辰支秋見外間喧聲顧批嚙而眇之，嚙愧而去。……外籙曰：……此後每到雞鳴，念及前罪，痛臆悔泣。」(卷三，頁 38 右)</p>                         | <p>「伯鐸羅與若望隨之，……適一婢見之曰：爾即從耶穌者乎？答曰：非也，我不識云何。……吾竟未嘗識彼人。言畢鷄鳴，耶穌憫然轉眄，光照其心，伯鐸羅始憶前言，猛悔流涕而出，自是終其身，每聞鷄聲，輒痛淚不能已已。」(卷七，頁 9 左)</p>                                          | <p>「彼得就發咒起誓地說：我不認得那個人。立時，雞就叫了。彼得想起耶穌所說的話：『雞叫以先，你要三次不認我。』他就出去痛哭。」(《馬太福音》第 27 章第 74、75 節，頁 42)</p>                                                            |
| <p>「又外講吟三籙皆言：入安湟之夜，批嚙入赴難，欲救天主子出，以刀趁入，斬道耆一人，傷其耳，支秋罵：批嚙！不可救我。」(卷三，頁 38 左)</p>                                                                                     | <p>「伯鐸羅猝拔所佩劍，斫教主一僕瑯而果，落其右耳。耶穌責伯鐸羅曰：鞘汝劍！大父與我之爵，汝不欲我飲耶？若我欲求大父降萬千天神護衛，何難之有，於是手接斫者之耳，渾合如初。」(卷七，頁 7 左)</p>                                                           | <p>「有跟隨耶穌的一個人伸手拔出刀來，將大祭司的僕人砍了一刀，削掉了他一個耳朵。耶穌對他說：『收刀入鞘吧！凡動刀的，必死在刀下。』」(《馬太福音》第 26 章第 51-53 節，頁 41)</p>                                                         |
| <p>「其國俗每以是日，釋輕囚一人，辰有負劫案名葩羅葩(巴拉巴)者，丕羅蘇(彼拉多)並將二人徇民曰：一支秋，一葩羅葩，汝欲誰赦，民齊呼曰：巴羅巴所害不過一二人，耶穌害所至於一國，若欲救之，巴羅巴宜赦，而支秋宜殺。」(卷三，頁 40)</p>                                        | <p>「如德亞國俗，每年巴斯寡瞻禮日，必釋獄中一囚，從民情所欲赦者。時有重囚把辣巴凶惡無類，通國共欲誅者。比辣多囚以此囚與耶穌並問眾曰：誰當赦？意國人受耶穌無數異恩，必為耶穌求救，即不喜耶穌者，與其赦把辣巴，亦必寧赦耶穌也。詎知民如瞽盲，乃為發利塞俄所聳，竟求赦把辣巴。」(卷七，頁 13 右)</p>         | <p>「眾人卻一齊喊著說：除掉這個人！釋放巴拉巴給我們！這巴拉巴是因在城裡作亂殺人，下在監裡的。彼拉多願意釋放耶穌，就又勸解他們。無奈他們喊著說：釘他十字架！釘他十字架！」(《路加福音》第 23 章第 18-22 節，頁 122)</p>                                     |
| <p>「按外籙卷七及吟籙卷五並言：那辰二刼一左一右，支秋在中，左刼曰：苟是天主子，何不救身並救我？右刼曰：我等深罪，宜受此苦，公何辜，豈宜詆責？因謂耶穌曰：某日升天堂，幸望記臣。耶穌顧謂曰：正今日吾許汝同居榮樂。又記云：天下甚辱辰，他忽呼曰：德主父委子一身受苦何堪？願德主釋彼之誤。而秘籙寔籙並不見載，此西戎每</p> | <p>「旁二賊同釘者，其一誚之曰：爾若實為契利斯督？曷不自救，併救我乎？其一賊責之曰：爾奚不畏天主乎？吾輩罪重，應受茲刑，若乃何尤，以至此哉？深自悔罪，懇求耶穌曰：吾主至爾國，幸不我忘矣，耶穌允之曰：我實語爾，今日必與我偕在萬福所矣。……又仰天切顧罷德肋曰：吾主吾天主何棄我如斯哉。」(卷七，頁 17 右-左)</p> | <p>「那同釘的兩個犯人有一個譏誚他說：你不是基督嗎？可以救自己和我們吧！那一個就應聲責備他說：你既是一樣受刑的，還不怕神嗎？我們是應該的，因我們所受的與我們所做的相稱，但這個人沒有作過一件不好的事。就說：耶穌啊，你得國降臨的時候，求你記念我！耶穌對他說：我實在告訴你，今日你要同我在樂園裡了」(《路加</p> |

|                                                                           |                                                                                                         |                                                                                                                              |
|---------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 設飭辭。」(卷三, 頁 43 左)                                                         |                                                                                                         | 福音》第 24 章第 39-43 節, 頁 122、123)<br>「耶穌大聲喊著說: 我的神! 我的神! 爲什麼離棄我?」(《馬太福音》第 27 章第 47 節, 頁 44)                                     |
| 「辰麻移阿與樞安立于耶穌之右, 耶穌嘆曰: 阿婆阿婆, 今而後樞安[玄]? 婆子。又謂樞安曰: 今而後阿婆其(實)汝娘。」(卷三, 頁 44 右) | 「時聖母偕諸聖女, 與若望宗徒立架下。耶穌目若望語聖母曰: 婦也, 爾子在彼。復語若望曰: 汝母在彼, 自是若望事聖母如母焉。」(卷七, 頁 17 左)                            | 「耶穌見母親和他所愛的那門徒站在旁邊, 就對他母親說: 母親, 看, 你的兒子! 又對那門徒說: 看, 你的母親! 從此那門徒就接她到自己家裡去了」(《約翰福音》第 19 章第 26-27 節, 頁 160)                     |
| 「耶穌曰: 吾今不問前非, 宜通報門徒訂以四十日後, 就離丕濟山會秘法。」(卷三, 頁 45 右)                         | 「耶穌復活在世, 凡四十日, 欲堅諸徒之信, 自八見於海濱後, 九則在城外山上, 仍見十一宗徒, 十則見于宗徒次雅各伯, 十一則見于諸奉教者五百人, 屆升天日凡十一見矣。」(卷八, 頁 6 左—頁 7 右) | 「耶穌對他們說: 不要害怕! 你們去告訴我的弟兄, 叫他們往加利利去, 在那裡必見我。」(《馬太福音》第 28 章第 10 節, 頁 45)<br>「十一個門徒往加利利去, 到了耶穌約定的山上。」(《馬太福音》第 28 章第 16 節, 頁 46) |

本表所列並非小說書中所引用聖經的全部事例, 但卻是小說卷一至卷三內文中相當具代表性的故事例證。每則事證不僅出現於一部福音書中, 例如耶穌十二門徒的名字, 除了表中所列的《馬太福音》有記載, 《馬可福音》第 3 章第 13-14 節和《路加福音》的第 6 章第 12-17 節中亦出現雷同記載, 但《約翰福音》第 7 章第 70 節則僅提及十二門徒事, 並未詳列名字。關於十二門徒的名字, 小說則僅舉出九位人名, 因此在越南譯名和中文常用譯名的對比上, 有所困難, 故表格中推斷的中文常用譯名目前只能暫定。

從上表中《天主降生言行紀畧》之原文引用, 可看出此書與聖經原文多屬語體方面的差異部分, 進行相同事件的內容比對時, 其間差異並不太多, 尤其可看出《天主降生言行紀畧》內容多屬《路加福音》這一系列<sup>75</sup>, 但其編寫次序和標目並不全

<sup>75</sup> 此部《天主降生言行紀畧》經筆者概略比對後, 初步判定多屬《路加福音》, 惟中國對於四福音譯書的演變歷程, 以及明清時代的聖經編寫狀況, 屬於相當專門的領域, 尚待多方考查研究, 因本文

然吻合《路加福音》，也有一些不同於《路加福音》的記載文字，例如對於耶穌復活的四十日之說，和合本聖經中僅在《使徒行傳》中記存，而小說亦存有此說法，因此比對後足以呈現出小說編寫之聖經版本引據情形。值得玩味的還有《天主降生言行紀畧》「卷七，頁 17 右-左」對於耶穌被釘在十字架上時的情景記載，與小說內容所謂「《外籙》卷七」之敘述文字十分相似，而且兩者的卷數相同。令人不禁好奇是否當年小說作者所謂的《外籙》即為艾儒畧之譯著部分？但是將小說提及的十七處《外籙》內容逐一檢閱，兩者並未完全吻合。小說引文明白告知《外籙》為西洋「其國君臣飾誇詞迷眾」的內容，反倒是《寔錄》才為「蘇門徒寔載所見」，可是查閱小說所提及的《寔錄》內容，也未見到與四福音書相符合的文字敘述，且上述《天主降生言行紀畧》卷七的引用內容，除了文白語體不同之外，其內容要點亦與和合本聖經相符合。因此本單元分析說明小說與聖經關係時，採概念性的聖經一詞進行分析論述，除非《天主降生言行紀畧》內容足以作為小說編寫之其它佐證，本文才會特別強調，否則本單元的論述方式，不以或《天主降生言行紀畧》或和合本聖經，兩者有別的方式進行比較說明。

新約聖經的四福音書對耶穌事蹟的記載不盡相同，所以小說與聖經記載不全然吻合，亦屬可理解的文字呈現，似其來有自，或許這也代表著聖經傳入越南時，所使用的聖經語言、版本以及名詞音譯等問題，與中國現今採用的聖經語言全然不相同所產生的差別。此外，從上述表格中也可見到作者試圖在名稱用語上力求本土化的表現，例如耶穌誕生於馬槽的說法，只見於《路加福音》第 2 章第 7 節，《馬太福音》只有在第 2 章第 23 節中提及馬利亞生了兒子，約瑟將他取名為耶穌，至於《馬可福音》和《約翰福音》則完全未提及耶穌降生於馬槽的事，但小說作者則指稱耶穌生於「驢草器」，亦屬一種有別於馬槽的名詞，也較俚俗草莽的稱呼方式。而若依《天主降生言行紀畧》所記載的文字，則更可理解小說以「驢草器」替代「馬槽」之詞的由來。由此可以看出小說作者編撰此書，時而考究、時而變通的靈活手法。

而作者依聖經內容編寫小說情節時，難免因過於簡略而有疏漏之失，例如麻移

---

偏重小說文本的研究，故對此不再進行分析。

阿與樞安在耶穌臨終前，分站兩旁，對於耶穌的兩句交託話語，初看時未能理解，必須查閱《約翰福音》內容後，才能了解這是耶穌將母親麻移阿交託給表弟樞安的場面，所以小說作者對於聖經之引據尚屬細部，但描繪時仍有草率而不週延的地方。

觀上述表格，固然可見作者依聖經記載以編寫耶穌故事，但其間仍不乏虛構情節，例如耶穌死前有人以海絨蘸醋，送至耶穌口中，而耶穌嘗完最後一口醋就斷氣了。此段嘗醋內容見於《馬太福音》第 27 章第 48 節、《馬可福音》第 15 章第 36 節和《約翰福音》第 19 章第 29 節。小說描述此段情節為：

辰門徒皆往來其下，及耶穌血竭呼渴，樞槎欲許水，官兵嚇止相謂曰：毋許水，水不速死，許醋，醋出血速死。於是取得林之蜂巢，盛醋注以干賜之，耶穌吃了，見醋大呼曰：此盡世間事矣。<sup>76</sup>

將嘗醋渲染成耶穌的致死因素，除了增添小說高潮疊起的戲劇效果，也對聖經此段嘗醋記載予以合理詮釋和細部解說。

至於小說對耶穌事蹟的虛構編寫，多集中於卷四秘法部分，這也是第一組作者范阮二人西洋求取的成果。卷四為耶穌死後現魂於門徒前，解說教義原理，稱之為「傳秘」，屬於基督信仰的宗教秘辛，小說長篇說明基督信仰中洒水、廢肉祀天主、廢祀鬼神、殿葬等等教義儀式的真相，以此對應卷二耶穌為天主教所訂定的十三項規章。雖然四福音書皆曾記載著耶穌死後復活之事，但除了約翰福音外，其餘三書只以簡短文字說明耶穌以復活事蹟加強門徒的信念，希望他們以此作為宣揚教義的支柱。約翰福音第 21 章的內容則是耶穌多次顯現於門徒面前，作為耶穌死後復活的見證，當然並無任何近似小說卷四之內容。

小說卷五極力鋪寫耶穌死後率冥界士卒，與樞姚國（猶太國）軍隊幾番開戰廝殺，終至兵敗、落荒而逃。卷六為耶穌鬼魂敗後轉往西洋尋求發展，先讓西洋京都發生災疫，經國君梅蓮設壇招來耶穌魂現影，再由批嚕（彼得）前往傳教佈道，甚至也演出一齣死後復生的神蹟，讓西洋國替耶穌封神，並且修定寔籙外籙之經典，並且稱其為「天主示下」，再者頒定十戒、玄天經、批嚕經、七要、八福經、七法經

<sup>76</sup> 《西洋耶穌秘籙》卷三，頁 44 右。

等經，以及教義教規相關之事，於是耶穌基督遂成西洋國的國教。而國君之所以尊崇耶穌，實為「空托以欺民」<sup>77</sup>。卷七也是敘述西洋國葩葩（國君）信奉基督信仰後，一再假託耶穌以行政治掌控的過程，如「是年大疫，仆者相枕，又密詔道官加以勸他，以將盡世，乃天主試苦難之事，口尊道之寔……經五年疫止，遂下示欺民曰：天主子有傳云：……」<sup>78</sup>並且重申耶穌制定的不得哭泣、不許制喪、以及深葬等等教規。此卷中提及葩葩舉兵攻打樞姚國，結果大敗，甚至京都失守，君臣逃遁他方，還自找台階下說姚樞國：「如復執迷，不須與較。吾君臣不知天主本意，直入奔衝，以致師徒敗劍，天主支秋現下責我再三……。」<sup>79</sup>卷八則敘述葩葩弗爾在位二十三年<sup>80</sup>間對於教會制度的建立，以及葩葩芻宜即位後亦以耶穌信仰作為治國手段，終併吞鄰近白花郎、赤花郎等七十二小國，以成耶穌當年「五百年一統」之預言。所以卷五至卷八中段<sup>81</sup>屬耶穌死後的傳教情形。

據教會歷史的劃分，認為自從耶穌殉道於耶路撒冷後四十四年，門徒彼得和雅各於耶路撒冷傳教，屬古耶路撒冷教會時期；西元 44 到 68 年保羅到敘利亞的安提阿傳教，屬教會第二中心的敘利亞之安提阿時期；西元 68 年到 100 年為約翰到以弗所（今土耳其）傳教，為教會的以弗所時期，以上屬於使徒時代；而義大利羅馬成為基督信仰的中心則為使徒時代後的事了<sup>82</sup>。

小說對於西洋國的定義為：「西洋者亦號攜蘭國，亦號衣尸蘇國。」<sup>83</sup>、「於是二人抱支秋逃于衣尸蘇國，即今號西洋，又號攜蘭。」根據《馬太福音》第 3 章第 21 節的記載，約瑟與馬利亞在希律王下令屠殺男孩時，抱著耶穌逃往以色列。小說第 100 頁右有夾述文字解釋「花蘭、攜蘭、花郎、白花郎」都是當時對於現今「洋

<sup>77</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷六，頁 88 左。

<sup>78</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷七，頁 90 左。

<sup>79</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷七，頁 95 左。

<sup>80</sup> 查閱歷代羅馬帝國國君在位時間，僅安敦尼皇帝（138-161）在位剛好 23 年，但小說內容缺乏其它佐證資料，只能存疑。

<sup>81</sup> 卷八後半段為「西域誅洋督正戴聖名潘支姑」等類傳教史實之內容，本文已納入第三單元分析，此單元不再提及。

<sup>82</sup> 谷勒本著，李少蘭譯，《教會歷史》（香港：道聲出版社，1986 年 1 月），頁 46-47。

<sup>83</sup> 《西洋耶穌秘錄》原引，頁 5 右。



道」的稱呼方式。樞姚國在小說中出現時的解釋為：「初西洋之西有樞姚國，有一城名曰波靈城。」<sup>84</sup>「西洋從前乃樞姚之附庸。」<sup>85</sup>綜觀小說對於「西洋」、「樞姚」等語的觀點和運用，若試圖比對出現今所指的國家名稱和地理位置，或是歷史上的真實記載，將有所困難。首先耶穌死後其門徒傳教的路線是先偏東方再往西方發展，此點與小說解釋西洋國的地理位置尚屬吻合，那此西洋國應為敘利亞。不過小說又明確指出西洋又號「攜蘭國」（花蘭、攜蘭、花郎、白花郎），又為今日法國的昔日音譯，而且依法國與越南間的歷史關係來看，確實符合。但小說又兩次指出西洋的別名為「衣尸蘇國」，即現今的以色列。小說描述西洋國壯大後併吞鄰近的七十二國，又一再讓小說中的「葩葩」一詞有著國君和教宗之雙重義，如此一來，西洋國又與羅馬帝國形象較為吻合。為何「西洋」一詞在小說中有如此多重、或含糊難辨的意指？一方面從小說創作的虛構特質推測，作者對於小說的地名國名，具有刻意模糊、藉以營造小說虛構效果的編撰意義。另一方面可從當世中西方文化在交流初期，常見的認知問題加以推測。《中西文化關係史》之「中國人對歐洲國家的基本認識」單元中，提及中國人對於「西方」或「西洋」的地理概念十分含糊，例如利瑪竇為義大利人，湯若望為日耳曼人，但當時文人認為他們來自於同一個歐羅巴國；或是荷蘭使節明確說明致送禮物來自於波斯和孟加拉，但中國官方文字仍記載屬西洋或荷蘭之地。除了中國人本身對於西方國家地理認知之含混問題，尚有源自於耶穌會本身的組織意識因素：有意淡化內部成員的民族和國家觀念，以達教會組織嚴密的團結作用。再加上當時來華外國人為避免被中國輕視，藉混淆中國人對西方國家真正認知的錯誤引導，以塑造出一個足以與中國匹敵的西方國家概念<sup>86</sup>。由上述中國對西洋的認知，可推測越南對西洋的認知，亦應有類似的情況，因此《西洋耶穌秘錄》作者雖於書中指稱據「西史」以寫小說，但在東方人士對西方地理缺乏精準了解的狀況下，不免產生若干誤差。

整體而言，小說作者敘述耶穌事蹟時，多依聖經內容進行故事編寫，縱使基於

<sup>84</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷一，頁 6 右。

<sup>85</sup> 《西洋耶穌秘錄》卷六，頁 79 右。

<sup>86</sup> 同註 16，頁 492。

污衊詆毀立場，有眾多誇張不實的內容添加，但故事主線仍清楚可見對於聖經記載的引用。作者不僅採用四福音書的記載，對於《使徒行傳》亦有所選取，例如卷七的頁 96 左有兩段文字，一為彼得遭監禁時，主的使者在夜間為其開門，二為保羅受感召而信道的歷程，皆出自《使徒行傳》的記載。由這兩段內容敘述，可看到作者對於新約聖經的熟稔程度，足以將聖經題材巧妙誇寫成故事性濃厚的小說內容。

綜論小說運用聖經題材的編撰意義，為試圖引用聖經故事，作為直指基督信仰內情底細的依據，批判基督信仰時，方能指責深入而具體。且以教內人士立場進行書寫，更增添其批判的可信度，極具說服力。而聖經內容本具故事性，與耶穌有關的神蹟顯靈事件，以及使徒們傳教的奇蹟行徑，正符合作者編撰小說時閱讀效果之需求，不論是藉聖經記載以進行誇大醜化的鋪寫，或是依聖經內容增添神奇靈異的炫染，都讓全書的戲劇張力十足，充滿小說怪奇玄異的想像色彩。因此小說對聖經的引用或謬誤，不僅富含鮮明立場之宗教意識，更深具閱讀效果下的小說創作意識，其編撰意義在於營造一個可信度高的宗教氛圍，在此宗教氛圍中，塑造出虛構想像的小說世界。

最後以表格列出小說本文及其間夾註對於名詞的解說，可看出小說作者在基督信仰方面有一定的概念和修為，甚至必為教會人士或接受一定程度的神學教育，才能隨文進行註解和說明：

| 本文內容                                                                              | 夾註內容                                                       |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|
| 「天神宣言曰：阿螞麻移阿，苔耶歌沙。主姚與婆居」(卷一，頁 6 左)                                                | 阿螞者華言美哉，移阿乃是女名。苔耶歌沙言盛德也，主姚者，姚國之主，後詳著八經文。                   |
| 「支秋者，猶華言明美也，故今有命名禮。」(卷一，頁 7 左)                                                    | 支皆泥反，秋皆修反，即華言耶蘇也。講籙云：支秋皆救世安民也，信然道者安敢以命，庶民安與此名，後左道耶字上加父以辱之。 |
| 「阿綿」                                                                              | 阿綿者華言謹告也。                                                  |
| 「吾有一法名麻沙模移烏」(卷二，頁 17 右)                                                           | 五字猶華言配合。                                                   |
| 「他常言天主一而位有三，第一天主即主姚父，第二天主子，即主姚子，而不言其名。第三位則名曰主姚丕移蘇山蘇。」(卷二，頁 19 右)                  | 天主即華言天帝。主姚即樞姚國之主。                                          |
| 「乃曰：天主憐世人多罪，死後必陷地獄，故使吾降世立等法以教之，吾寔第二天主子也。男女皆羅拜，大呼天主子降生，支秋在上大喜，辰耶穌三十歲也。」(卷二，頁 19 左) | 講籙及諸書云：天主所喜者見人知己，則死後免地獄之苦，善解可笑。                            |

|                                                              |                                                        |
|--------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| 「遂定其官爲二等，一等曰曰無，二等曰道者。」(卷四，頁 59 右)                            | 「曰無」華言即督正。「道者」華言即監牧，俗號具道。                              |
| 「上下一心，堅如金石，前死後繼，大難不移。」(卷四，頁 62 右)                            | 故今殺一道者，又有一道者潛來管眾。                                      |
| 「耶穌既死，魄下林逋」(卷三，頁 44 左)                                       | 何不升天堂。林逋猶華言陰府也。                                        |
| 「國君梅蓮(蓮)」(卷六，頁 76 左)                                         | 我國呼蓮字之美，乃是其音。                                          |
| 「旗揭真天主子德主支秋」(卷六，頁 76 左)                                      | 曰真即偽寓其中，即果真不必用真字，字非悲前敗之意歟。                             |
| 「葩葩」(卷六，頁 77 右)                                              | 西洋音語略與樞姚似，故亦呼其君爲葩葩                                     |
| 「於是石碑以刻其經，又添末句云：此當初天主判教世人遵守，順之者升天堂受福，逆之者墜地獄加刑，阿綿」(卷六，頁 81 右) | 今碑猶存。外籙云：天主使大聖梅蓮(摩西) <sup>87</sup> 刻十戒于石，以垂萬古本此。       |
| 「辰支秋衰，其民不肯從于二流之監督。」(卷九，頁 106 左)                              | 或持支秋像而呼之曰，吾流天主矣，或不肯誦明姑經讀法。支秋與批嚙流讀經則男婦並讀，明姑流則男讀一句，女讀一句。 |

## 六、結論

小說作者對耶穌信仰的批判方式和攻擊內容，與新教和天主教間的衝突模式極為相似。寧波長老會教士應思理於西元 1858 年的〈辨教說〉文中批評天主教；西元 1860 年的《聖教鑑略》書中，以十八章詳述基督教歷史、羅馬教會和天主教的行事作風，並且對其大肆攻擊，例如第十章抨擊中世紀教會的斂錢：「斯時天主教教首始詐計騙人錢財，以爲善人爲善，已入天堂，尙有餘功，藏在其處。」<sup>88</sup>小說卷二亦有「以銀贖罪之法」(頁 15 右)和納錢後「許升天堂之意」(頁 16 左)的內容。看來此部新教書籍的寫作次序和批判手法，與《西洋耶穌秘籙》的內容脈絡和詆毀角度有所雷同，雖然本文第三單元已詳論小說作者的身份資料，並且從當世越南宗教背景推知，作者應屬天主教的耶穌會士一脈，但新教的毀謗天主教手法，仍與小說作者有著異曲同工之妙。

<sup>87</sup> 據穆啓蒙編著，侯景文、陳百希合譯，《天主教史》(台北：光啓出版社，1990.1 六版)書中提及摩西皆譯名爲「梅瑟」。由此可證小說譯音。

<sup>88</sup> 呂實強，《中國官紳反教的原因》(台北：中央研究院近代史研究所，1966.8)，頁 47-51。

儒家立場當為作者詆毀基督信仰的原因，除了作者自述的儒者身份之外，越南在歷史傳承上，深受中國儒家思想的文化影響，也必然為小說書中批判觀點的根源。作者對於基督信仰的攻擊，實與中國儒者反對基督教的言論極為相似：「考耶穌之神蹟，不過道家搬運之邪法，即較之二氏九流，亦最晚出矣！跡其生平最誇者，醫病救人。然動割人肉，邪法也。又曾以七餅折為徒眾三千人食，亦不過如道家搬運之術。他另無功德，乃敢稱為造天地之主」<sup>89</sup>「天堂地獄之說，始於佛書。其事有無，從無實據。縱使有之，亦必忠臣孝子義夫節婦，與凡正直無邪之人，方得升天。……今天主教竊取佛書之說，以惑愚人曰：能奉教者，死登天堂，不奉教者，皆入地獄。是佛之言天堂地獄，尚有勸善懲惡之意。而天主教則專借其說以誘人入教。」<sup>90</sup>可知小說作者這種批判手法與中國儒生相似。

再者，時代背景當屬小說作者批判基督信仰的最重要因素。《西洋耶蘇秘籙》初版刊印於 1812 年，這是親中親法勢力並存的嘉隆皇帝在位期間，因此小說作者試圖表達出對國家政治立場的派系主張，以及對國家主權的熱切維護心態。而小說再度刊印的時間為嗣德 7 年（1854），此時極近法國 1856 年砲轟峴港的時間點，法國對越南的侵略野心已逐漸浮現抬面，而傳教士們於越南傳教時的態度必也隨之逐漸強勢。呂實強在《中國官紳反教的原因》書中指出英法聯軍之後，教會在中國地區的發展相當興盛，而傳教士的態度「也由以前的謹慎收斂，轉為飛揚跋扈，教案的發生，便隨之滋生。」<sup>91</sup>由此情形可推知日後淪為法國殖民地的越南人士，對於來自西方的基督信仰宗教必無好感，小說書中隨處可見的抨擊內容亦可想而知。

《西洋耶蘇秘籙》以揭密作為小說著述動機，藉陳述基督信仰之內幕，以勸化當世越南人士脫離教會控制而能回返正道。作者敘事過程中不時以夾評或是直接行文方式，譏諷耶穌種種行徑和制度，也不時謾罵指責教會規定的荒誕可笑處，但是全書故事主軸之宗教特徵仍十分明確，小說記存耶穌事蹟之詳實，和介紹教義儀式

<sup>89</sup> 林昌彝，《小石渠閣文集》卷一的〈闢邪教議〉（光緒丙寅孟冬刊於福州），轉引呂實強《中國官紳反教的原因》書，頁 38-39。

<sup>90</sup> 王炳燮，《毋自欺室文集》卷六的〈上協揆倭良峯中堂書〉，轉引呂實強《中國官紳反教的原因》書，頁 40。

<sup>91</sup> 呂實強，《中國官紳反教的原因》（台北：中央研究院近代史研究所，1966.8），頁 3。

之詳細，讓此書吊詭地富含一定程度的基督信仰之宣揚意味。因為作者謗教的企圖，恰與其宣教色彩成正比，只要作者試圖謗教，就得介紹更多的教條教義，方能進行批評。如此一來，讀者藉閱讀獲得相當多的宗教知識，對於耶穌其人、基督宗教的教規，將更有所了解。因此綜觀全書的宗教意涵，兼具謗教和宣教性，而此敘事特性屬作者編撰小說時不得不然的游離手法，這也是作者實事求是的寫作態度所致，從本文第三單元的小說記實內容，以及第四單元的小說對聖經之引用，都可看到作者著書撰述的態度和實踐。故此部《西洋耶穌秘籙》越南漢文小說極具史料價值<sup>92</sup>，足以作為越南當世基督信仰的流傳情形和民情反應之佐證；而藉由作者處理耶穌題材的敘寫成果，更可呈現出文學作品在運用宗教題材時所兼具的真實與虛構特質。

## 參考書目

《聖經》，（和合本，聖經資源中心出版）。

《道學家傳》，（《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，顧保鵠序，台北縣，輔仁大學神學院發行，台北：方濟出版社，1996.12）第三冊。

1723,1737,1745,1773 *Lettres edifiantes et curieuses*, XVI, 27, 69,180.

王炳燮，《毋自欺室文集》卷六的〈上協揆倭民峯中堂書〉。

王三慶，〈東西交流史上漢文小說的文化衝突〉。

白普著，馮作民譯，《清康乾兩帝與天主教傳教士》（台北：光啓出版社，1966）。

伏爾泰，《敬告東洋諸民族》書。

艾儒略，《天主降生言行紀畧》（《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，鐘鳴旦、杜鼎克主編，台北：台北利氏學社，2002.4）。

呂實強，《中國官紳反教的原因》（台北：中央研究院近代史研究所，1966.8）。

---

<sup>92</sup> 王三慶，〈東西交流史上漢文小說的文化衝突〉文中提及此部越南漢文小說，並且認為此書極具史料價值。

- 谷勒本著，李少蘭譯，《教會歷史》（香港：道聲出版社，1986.1）。
- 彼得·克勞斯·哈特曼著，谷裕譯，《耶穌會簡史》（北京：宗教文化出版社，2003.3）。
- 林昌彝，《小石渠閣文集》卷一的〈闢邪教議〉（光緒丙寅孟冬刊於福州）。
- 法·埃德蒙·帕里斯著，張茄萍等譯，《耶穌會秘史》（中國社會科學出版社，1970）。
- 邵循正，《中法越南關係始末》（河北：河北教育出版社，2001.5）。
- 侯景文、陳百希合譯，《天主教史》（台北：光啓出版社，1990.1 六版）。
- 唐瑞裕，《清季天津教案研究》（台北：文史哲出版社，1993.2）。
- 張國剛、吳莉葦，《中西文化關係史》（北京：高等教育出版社，2006.5）。
- 曹增友，《基督教與明清際中國社會—中西文化的調適與沖撞》（北京：作家出版社，2006.10）。
- 馮承鈞編譯，《西域南海史地考證譯叢》丁集。
- 劉春銀、王小盾、陳義主編，《越南漢喃文獻目錄提要》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002）。
- 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003.4）。
- 沈定平，《明清之際中西文化交流史—明代：調適與會通》（北京：商務印書館，2007.3）。