建道學刊 49 (2018): 143-172

「儒教非磐石」——析張聲和《時新小說》(1895)中的敘事與政論

鄺智良
香港中文大學宗教研究博士
The Chinese University of Hong Kong

一　前言

晚清的中國基督徒研究，成果難言豐裕，究其原因，如邢福增所指，晚清缺乏著名的中國傳道者，信徒亦多屬低下層，單靠文化程度較高者所留下的著作，要進行個案或宏觀方法的探究也甚為艱難。[1]另一方面，香港基督教史長久以來作為邊緣學科，教會人物研究亦被形容為「乏善足陳」。[2]一百五十部「清末時新小說」的重尋，可望為上述研究添補史料。本文主旨，在於透過剖析巴色會牧師張聲和（1853-1938年）的《時新小說》，呈現他就回應社會問題所作的一次文學嘗試，讓讀者能從文學實踐、救國主張等面向，更立體地認識這位清末民初的中國牧師。

[1] 邢福增：《文化適應與中國基督徒（一八六零至一九一一年）》（香港：建道神學院，1995），頁22。

[2] 邢福增：《香港基督教史研究導論》（香港：建道神學院，2004），頁256。

「清末時新小說」是一次有獎徵文的參賽作品。時值清廷在甲午戰爭（First Sino-Japanese War, 1894-1895）中敗退，1895年4月17日簽訂喪權辱國的《馬關條約》。[3]5至6月，寓華英人傅蘭雅（John Fryer，1839-1928年）乘民情洶湧，於《申報》、《萬國公報》與《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）等刊登中文或英文啟事，徵集以批判社會「三弊」── 鴉片、時文、纏足 ── 為題的小說。[4]傅氏收到162份投稿，然他翌年攜稿前赴美國柏克萊加州大學（University of California, Berkeley）出任東方語言及文學系教授，[5]作品就此被束之高閣，在賽後百年也未曾發表，待至2006年方被人重新發現。[6]在中國基督教文學史上，這批小說也被視為具開創性意義。[7]

[3]《馬關條約》要點包括：中國確認朝鮮為獨立自主國；中國割遼東半島、台灣及鄰近島嶼予日本；中國賠償日本軍費共二億兩；日本人在各通商口岸，享從事各種製造工業、裝運各種機器入口之自由。參李劍農：《中國近百年政治史（1840-1926年）》（上海：復旦大學，2002），頁148。

[4] 徵文啟事分中、英文版本，中文版〈求著時新小說啟〉首刊於1895年5月25日的《申報》，接續載於6月的《萬國公報》並7月的《中西教會報》，它亦曾連同一則題「有獎中文小說」（"Chinese Prized Story"）的英文啟事刊登於1895年6月的《教務雜誌》。

[5] 戴吉禮（Ferdinand Dagenais）主編：《傅蘭雅檔案》（*The John Fryer Papers*）（桂林：廣西師範大學，2010），第3卷，頁3～6。

[6] 手稿於2011年經上海古籍出版社掃描印刷，出版成一套十四冊的《清末時新小說集》，收錄作品共150篇，即有十二篇佚失，其中五篇為獲獎作品。參周欣平主編，《清末時新小說集》（上海：上海古籍，2011），共14冊。

[7] 當時新小說手稿尚未被掃瞄出版之前，吳淳邦造訪加州大學時有幸親睹手稿，並於2008年發表論文〈新發現的傅蘭雅（John Fryer）徵文小說《夢治三癱小說》〉，稱該小說為「首部華人作者的基督教創作小說」。吳淳邦：〈新發現的傅蘭雅（John Fryer）徵文小說《夢治三癱小說》〉，蔡忠道主編《第三屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》（台北：里仁書局，2008），頁177～205。筆者稍作修正，凡具有基督教色彩的參賽作品皆當被視為「首批華人作者的基督教創作小說」。

中文徵文啟事名〈求著時新小說啟〉，[8]傅蘭雅在其中未有提及基督教。然他在英文啟事上，呼籲參賽者以「基督教語調」而非單單「道德語調」（a Christian tone rather than a merely ethical tone）創作，又請教會界將中文啟事廣傳，鼓勵學生、教師和跟在華各種傳教士機構有聯繫的牧師參與。[9]呼籲得到一定迴響，翌年公布結果時，他指出起碼有一半參賽者來自教會學校。[10]在廣東，巴色會（The Basel Mission Society）成為最活躍的參賽羣體，除了本文探討對象張聲和外，[11]還包括劉真華、[12]

[8] 啟事列出對參賽作品的要求如下：「竊以感動人心，變易風俗，莫如小說，推行廣速，傳之不久輒能家喻戶曉，氣習不難為之一變。今中華積弊最重大者，計有三端：一鴉片，一時文，一纏足，若不設法更改，終非富強之兆。茲欲請中華人士願本國興盛者，撰着新趣小說，合顯此三事之大害，並祛各弊之法，立案演說，結構成編，貫穿為部，使人閱之心為感動，力為革除，辭句以淺明為要，語意以趣雅為宗，雖婦人幼子者，皆能得而明之。述事務取近今易有，切莫抄襲舊套，立意母尚希奇古怪，免使駭目驚心……」參〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》第77卷（1895年6月），頁30。

[9] 筆者能接觸到的1895年6月號《教務雜誌》，皆已編輯成卷，未見個別期數封底，故未能讀到與〈求著時新小說啟〉並刊的 "Chinese Prized Story" 原文，下為該文內容，轉引自韓南：" The sum of $150, in seven prizes, is offered by the undersigned to Chinamen who produce the best moral stories, combining a graphic description of the evils of Opium, the Literary examinations, and Foot-binding, with practical methods by which they may be removed. It is hoped that students, teachers and pastors connected with the various missionary establishments in China will be shown the accompanying advertisement and encouraged to take part in the competition; so that some really interesting and valuable stories, in the easiest *Wen-li*, may be produced, of a Christian rather than a merely ethical tone, which will supply a long felt want and serve as popular reading books all over the Empire. A receipt will be given for all sealed manuscripts, sent or delivered before the end of the seventh Chinese month to the Chinese Scientific Book Depot, 407 Hankow Road, or to JOHN FRYER, May 25, 1895 Shanghai." 參Patrick Hanan, "The New Novel Before the New Novel — John Fryer's Fiction Contest" in *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centries: Essays by Patrick Hanan* (New York: Columbia University Press, 2004), 131-32。

[10] *Chinese Recorder* XXVII, no. 3 (March 1896): 143.

[11] 張聲和：〈時新小說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第8冊，頁395～477。

[12] 作品《時新小說》，小說封面註明「廣東巴色會李蔭傳道院劉真華」。參劉真華：〈時新小說〉，載周欣平主編：《清末時新小說集》，第6冊，頁375～476。

鍾清源、[13]江貴恩、[14]古恩綸、[15]張志善等，[16]他們部分後來也成為崇真會支會的主任華傳道員。[17]簡單而言，基督徒或友教參賽者透過引用聖經典故與象徵，使作品流露着不同程度的基督教色彩，並普遍鼓吹一種以基督教治三弊及致富強的論調。[18]

透過研究時新小說，今人可望加深對晚清中國基督徒的了解，特別是基督教傳統如何形塑他們對社會問題的理解，而治弊救國的語境又如何影響他們對聖經的詮釋。另一方面，小說與敘事形式，也可讓我們窺探這羣基督徒如何借助文學效果，促進讀者對其基督教致富強論調的接受，即他們的修辭能力。本文亦將圍繞上述問題作討論，就文章結構，第二節將介紹《時新小說》作者張聲和，並帶出本文將如何能補充今人

---

[13] 作品《夢治三癱小說》，小說封面註明「廣東長樂巴色會鍾清源稿」。參鍾清源：〈夢治三癱小說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第10冊，頁211～264。

[14] 作品《時新小說》，小說封面註明「廣東巴色會李蔭江貴恩稿」。參江貴恩：〈時新小說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第12冊，頁53～110。

[15] 作品《中國宜力除鴉片時文纏足三大害以覘富強之兆說》，小說封面註明「廣東巴色會教末古恩綸」。參古恩綸：〈中國宜力除鴉片時文纏足三大害以覘富強之兆說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第12冊，頁413-452。

[16] 作品《鴉片說 時文說 纏足說》，小說封面註明「廣東省惠州府龍川縣傳教生張志善」。參張志善：〈鴉片說 時文說 纏足說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第12冊，頁553～578。

[17] 據〈崇真會一九二三年各支會財力比較一覽表〉，古恩綸當時為「坪塘區坭陂支會」主任華傳道員，張志善則為「和平區林寨支會」主任華傳道員，另外「河源區石公神支會」的主任華傳道員名劉珍華，有可能是上文提及《時新小說》的作者劉真華，參曾福全編：《基督教香港崇真會160周年特刊》（香港：基督教香港崇真會，2009），頁63～70。在該一覽表上找不到張聲和的名字，是由於當時香港尚未成為中華基督教崇真會的區會之一，而巴色會在港教會於1923年成立「香港巴色總會」回應自立風潮，比在華巴色會自立和易名更要早，首任會長便是張聲和，至1928年方歸入中華基督教崇真會之下成為區會。參湯泳詩：《一個華南客家教會的研究 —— 從巴色會到香港崇真會》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2002），頁32。

[18] 筆者稱這種論調為「基督教富強論」，是晚清由傳教士所傳播，中國基督徒所接受的一套鼓吹西方知識、制度及富強是源出於基督教的論調。邢福增討論中國基督徒試圖以合儒、補儒的進路來消除耶、儒之間的張力時，就提及補儒的一種表現便是對富強的探索，基督徒從政治措置及意識形態的革新兩方面回應困境，申論「天道」比本土宗教更優，是西方文化進步之根源，提出「天道為本、技藝為末」的思路。邢福增：《文化適應與中國基督徒（一八六零至一九一一年）》，頁133～138。

對他的認識；第三節描述《時新小說》的敘事內容，分析其體例特色，並情景與人物的設定；第四節集中分析張聲和對甲午戰敗及三弊起因的詮釋，他如何將諸弊歸結於「道」的問題，以帶出舉國接受基督教方為治弊之本。

二　張聲和生平概述

專以張聲和為題的傳記或學術文獻，計有劉粵聲《香港基督教會史》中一段、[19]劉志偉所編的《張聲和家族文書》，[20]及姚達兌的一篇考證。[21]張聲和為東莞牛眠埔人，父親張彩廷亦為基督徒，彩廷受洗於韓山明（Theodor Hamberg， 1819-1854年）牧師，「為東莞縣初粒道種」，傳有逐鬼之權使神樹枯死，他與太平天國的干王洪仁玕（1822-1864年）交情甚篤，並獲詔相助政務。[22]後來洪黨事敗，彩廷殉於杭州，當時聲和尚在「髫齡」，姊弟四人在母親撫育下成長。[23]韓山明是巴色會來華傳教的開拓者之一，該會在廣東省專注向客家人傳教，被譽為當時傳教事業的成功範例，本土信徒的熱心傳教居功不少，他們多來自小鎮或農村，藉親屬之間及社區中的佈道，成果甚豐。[24]張聲和也繼

---

[19] 劉粵聲編著：《香港基督教會史》（香港：香港浸信教會，1996），增訂版，頁340～344。

[20] 劉志偉編纂：《張聲和家族文書》（香港：華南研究，1999）。

[21] 姚達兌：〈張聲和略考 —— 傅蘭雅" 時新小說" 徵文參賽作者考（三）〉，《清末小說通訊》107期（2012年10月），頁15～18。

[22] 鍾清源彙編：〈崇真會歷史〉，《中華基督教歷史乙編》（香港：出版者不詳，1976），頁9～10。

[23] 張祝齡：〈附錄二：立志佈道史 —— 張祝齡〉，劉紹麟：《中華基督教會合一堂史：從一八三四年建基至現代》（香港：中華基督教會合一堂，2003），頁271。

[24] 會在華的首批信徒羣體建立於1850年代，由信徒 Jiang Jiaoren 在李蔭地區傳教，帶領不少族人信主，租用教堂聚會，以致西教士後來選擇以該地為駐點。同時期，另一信徒Zhang Fuxing 到五華建立另一羣體，十年內該地有逾二百人信主。當時西教士尚未能自由進出內地，需依靠福漢會（Chinese Union）培育的中國信徒傳教，終於在 1862-1863 年，傳教士首次踏足五華便替百位歸信者施洗。參 Jessie G. Lutz, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1998), 3-6。

承了父親的信仰，年輕時期進入位於李薗（或李朗）「貝牧所設的傳道院」，接受神學教育，二十三歲畢業。[25]「貝牧」指的是巴色會傳教士貝德明（Wilhelm Bellon， 1838-1904年），他於1864年來華並於李薗設立存真書院，書院於1875年擴充並易名為傳道書院。[26]該書院不少畢業生，日後也成了崇真會名牧。[27]

1876年，張聲和畢業後由另一位巴色會來華先鋒黎力基（Rudolf Leckler， 1824-1908年）立為「幫教傳道師」。[28]從此遊走於中、港兩地傳道，後曾任李薗神學院庶務，至四十三歲按牧並調至香港總會，以任職深水埗堂之十年最為人稱道，其時「信眾倍增，會務蓬勃」，他亦常宣講於筲箕灣、土瓜灣教會。[29]劉粵聲形容他「性耿直剛強，善善惡惡，樂柔遠人，喜恤貧乏，擅講道，簡切懇摯，聞者動容，生平篤守信道，盡忠職責，終生不懈。」[30]他對香港巴色會自立與合一亦貢獻匪淺，該會於二十世紀二十年代發起成立總會行動，張氏從章程編訂始已參與，後更擔任總會首兩屆會長。[31]除了香港的傳道事業外，劉志偉強調張聲和與鄉下關係緊密，形容「鄉下始終是他的根基所在」，而傳教當是他與鄉下聯繫的動力所在。1912年，他於牛眠埔創立新圍「永安村」，興建教堂和學校，並使整村皈依，劉氏甚至將全村居民近今仍信仰基督教之功，歸於他當年的傳教活動，不過其後代在解放以後已與鄉下中斷聯繫。[32]張聲和於1938年因腸胃疾發謝世，他手創的永安堂為他舉行追悼大會，中華基督教會富吉堂則以輓聯悼念：「捨己愛人牧範典

[25] 鍾清源彙編：〈崇真會歷史〉，頁10。

[26] 曾福全：〈崇真會樂育神學院簡史〉，收氏編：《基督教香港崇真會160周年特刊》，頁71。

[27] 湯泳詩：《一個華南客家教會的研究》，頁20。

[28] 劉志偉編纂：《張聲和家族文書》，頁132。

[29] 劉粵聲編著：《香港基督教會史》，頁340～342。

[30] 劉粵聲編著：《香港基督教會史》，頁344。

[31] 湯泳詩：《一個華南客家教會的研究》，頁51～53。

[32] 劉志偉：〈前言〉，頁xii～xvi。

彝百世永鐫塘廈老，好施樂善棠風流澤千秋同頌踏橋公」。[33]似乎張牧憐恤貧苦的形象相當鮮明，他終返原籍安葬。[34]

張聲和有三子六女，長子張祝齡（1877-1961年）是中華基督教會一時名牧，從前身道濟堂始，牧養合一堂信眾多年，被讚譽為「能講、能寫、能幹之不可多得人才。」[35]祝齡得以從事牧職，並離開自己原有宗派，也多得父親聲和的鞭策與安排。聲和二十四歲時生祝齡，據祝齡自述：「家君以予為初胎之男，依舊約選民制，有長子屬上帝之規定，乃與吾母同情，獻予與主，誓此生以長子繼續宣教，畢世服務教會。」[36]獻子一事見證了聲和對信仰的忠誠，而他並非說說而已，祝齡十六歲中學畢業後，隨即前赴李萌攻讀神學，然對於以宣教職責為終生之志，他「尚未夢想及也」，聲和此時「以莊嚴詞色」詢問他的志向所在，祝齡久久未答，聲和恐怕祝齡變成一「慕世之人」，於是鄭重地對曰：「汝為吾長子，吾於汝誕生之初，已決意依舊約選民例，將汝獻與上帝。吾職宣教，乃矢志以終身，汝亦當紹箕裘，方為肖子……」，祝齡聽畢，「僕聆言儼如神召，心坎中似有炎炎烈焰，炙吾全身，乃于家君前矢誓，畢生甘為教會僕。」[37]祝齡反應之激烈，反映出張聲和的嚴父形象。祝齡二十歲畢業後，效力於巴色會擔任牧職，其時，聲和跟中華基督教會道濟會堂長老區鳳墀友好，得知該會有空缺，巴色差會又許可之下，祝齡轉職該會。[38]

---

[33]〈張聲和老牧師魂歸天國〉，《富吉堂會務週刊》第9期（1938年6月19日），頁1。

[34] 陳麗華：〈香港客家想像機制的建立：1850-1950年代的香港基督教巴色會〉，《全球客家研究》第3期（2014年11月），頁154。

[35] 劉瑞滔編：《港粵澳名牧生平》（香港：中華基督徒送書會，1975），頁51～54。張祝齡生平另可參李金強主編：《香港教會人物傳：一九一五至二零一五》（香港：香港華人基木督教聯會，2014），頁81～84。

[36] 張祝齡：〈附錄二：立志佈道史 —— 張祝齡〉，頁272。

[37] 張祝齡：〈附錄二：立志佈道史 —— 張祝齡〉，頁272～273。

[38] 張祝齡：〈附錄二：立志佈道史 —— 張祝齡〉，頁273。

論及與文學的淵源，祝齡要比其父更為人知，他與著名文學家許地山（1893-1941年）份屬好友，許氏常參與合一堂聚會，更不時擔任該堂活動之顧問。[39]而祝齡自己也曾在報刊上發表詞作，亦為合一堂創作過主日學校歌、青年團契團歌等作。[40]他被形容為「文采非凡，精通古詩、文詞、對聯。」[41]祝齡的文學創作喜好，或許也受父親影響。就張聲和的文藝興趣，其碑誌上形容他「書法仿趙，得其神似，精奕，喜吟詠。」[42]他沒有留下甚麼文學作品，然他曾擔任《德華朔望報》記者，倒是有些報道文字傳世。[43]劉粵聲則提及，詩篇是張聲和尤其喜愛之書卷，讓他「憂苦得慰藉，愚蒙受啟迪，黑暗放光明，難題獲解決」。[44]雖他對詩篇的借鑒未有反映於《時新小說》中，但可猜想他對詩性語言或作品興趣匪淺，在小說中他就加插了不少五言或七言詩。《時新小說》撰寫於1895年，其時聲和四十二歲，若劉粵聲的描述無誤，他當時應仍任職於李萌神學院，至1896年方調至香港任職。屈指一算，張氏撰此小說時已任傳教工作近二十年，就姚達兌所指，張聲和批判三弊及基督教救國的想法，應是多年來與傳教士交流討論，或平日佈道中常論課題，屬深思熟慮的結果，[45]筆者亦表同意。總結上文，今人對於張聲和的了解尚集中於其牧職，從文學、社論出發可望為其歷史補上一塊，下文先就小說敘事進行分析，緊接再論張聲和的時政觀點。

---

[39] 張祝齡：〈對於許地山教授的一個回憶〉，載全港文化界追悼許地山先生大會籌備會編印：《許地山先生追悼會特刊》（香港：全港文化界追悼許地山先生大會籌備會，1941），頁14。

[40] 參張祝齡：〈頌讚上主「調寄百合花」〉，《通問報》第1134回（1924年12月），頁4；〈附錄五〉，劉紹麟：《中華基督教會合一堂史：從一八三四年建基至現代》，頁291-296。

[41] 李金強主編：《香港教會人物傳：一九一五至二零一五》，頁83。

[42] 劉志偉編纂：《張聲和家族文書》，頁156。

[43] 從香港中文大學圖書館收藏的《德華朔望報》所見，他起碼於1908至1911年擔任該報記者。

[44] 劉粵聲編著：《香港基督教會史》，頁344。

[45] 姚達兌：〈張聲和略考 —— 傅蘭雅"時新小說"徵文參賽作者考（三）〉，頁16。

三　小說論時政：《時新小說》的文學構築

(一)《時新小說》的敘事內容

《時新小說》共四回，首三回分別描寫時文、鴉片、纏足之弊。第一回寫主角「陳廢翁」勤儉過人，又得賢妻相助，脫貧成富。他有二子，長子「尚古」專習時文追求功名，次子「尚洋」喜好西學愛吸洋煙。尚古登進士，親朋皆稱此為家福，惟鄰人「西友」卻謂：「全家都是廢人，何福之有？」（頁398）尚古成書院山長，循上古著作講天文、地理、格致、數學，新學全然不曉，其門生被形容為「今之古人」，多能出人頭地。尚古後再升官，領軍迎敵，他以古法練兵，拒購置新軍備，終在平壤大敗予倭人；遂遭革職，調任水軍幫辦，在鴨綠江、旅順、威海、台灣等地無功，遭革職兼抄家。回鄉途中尚古淒然欲絕，自歎博學卻反累國，他原欲藉勝仗振國家聲威，以嚇唬他痛恨的泰西人士，並驅逐他們的耶穌教及鴉片。他歸咎兵士好吸鴉片致誤了軍機，欲將怒氣轉移至嗜煙之弟身上。

第二回寫次子尚洋留心新學，然結交損友而染上鴉片癮。他無視父母、妻子勸戒吸食，身體漸壞，花費甚巨，父母制止錢銀到他手上，他遂偷取妻子衣飾典當，又向人借貸。雖則如此，他過人之處在於喜讀洋書，尤好《萬國公報》，熟知天下大局及時文之害。尚古回家，見尚洋面容憔悴，勸他用功讀書，尚洋隨即反駁時文無用，宣稱就算能達至聖賢地位，也不過能得個入孔聖廟堂的虛名，又針砭當今讀書人少有正心誠意者，多數只知財利，靠時文得人才只是緣木求魚。尚古被觸怒，遂將矛頭指向尚洋的煙癮，稱之「廢人」；尚洋卻反指自己雖廢，卻僅止於一身，兄長卻是廢人、廢家、廢國的「大大廢人」。

第三回可分兩部分。上半部的焦點在媳婦，陳氏抄家後家道中落，二媳雖纏足也要做家務粗工，怨氣遂生而起爭端，互數對方丈夫之過。家婆二媳所作的工加起來還不及自己年輕時獨力所作，歎纏足之惡果，責廢翁當年娶媳不聽其勸，娶入纏足女子，是自惹的禍。家婆暢論女子的能力與貢獻，料理家事、照顧病者的能力勝男子，而西國對婦人重視

是其興盛之因。廢翁聞妻所言，想起多年前西友的話在當下應驗。下半部，廢翁視對治三弊為當務之急，聚集一家商議，二子各論改革科舉、教育的建議，提出如分科取士、造淺易文字等建議，為了成就富強，甚至當不計前嫌效法日本。而鴉片與纏足之弊，則當尋求「治心」之法。議論過後，廢翁決意找西友以求易俗之道。

第四回西友再度登場，跟廢翁暢論治弊之法。西友原來是西方傳教牧師徐錫三，來華數十年，每以三弊為憂，敘事者形容其所講之道 ── 即基督教信仰 ── 為「點邪偽，除弊端之大本，又為興教化，變風俗之妙法。」（頁467）只是時人以中華為文墨之邦，不接受此等番教。徐錫三展開論述，指出三弊的根本在於時文，惟單建議學士另考官場，子弟習西學，振興經學也未為治本之法。他將焦點置於「道」的觀念上，指出「凡世界之善惡，人心之厚薄，國計之富強，其本在乎何，曰道也。」（頁471）「道」與國家的富強關係緊密，中、西富強差異的關鍵在於儒教與耶穌教之別，前者只為人間倫常之道，後者卻是天啟之道，有化人心、移風俗的能力。廢翁最終全家信道，他並改名「時新」，長子棄時文成聖經學士，次子則入中西書院學習政事。

（二）《時新小說》的語言與體例

《時新小說》以淺白文言寫就，配合了英文啟事列明的要求。張聲和在行文中不時加插諺語或俗語，以通俗化表達增進作品於讀者的親切感。如第二回中，他描寫廢翁本應受惠於尚古當官而享富裕生活，卻常常為尚洋擔憂，敘事者便一再道起諺語來：「所謂『一子受皇恩，全家食天祿』，那有不快活之理，但在世間，那有五福全完之事，有一長必有一短。如廢翁百事勝意，惟有一個次子在家，為他擔憂，諺云：『一母生九子，連娘十條心』，安得個個都是賢肖子。」（頁413）談到尚洋染上鴉片，敘事者又數列鴉片的種種俗名：「且學曉一件業藝，俗名叫做『使橫鎗』，又名『睡橫床』，又有別名『點火燒錢』。」（頁313～314）談到尚洋以家業抵押借貸以購鴉片，敘事者又介紹這筆「銅鑼賬」：「俗名叫『銅鑼賬』，意即父母去世，要响銅鑼時，方清

也。」（頁419）他甚至加插了一些廣東口語表達。在第三回中，廢翁三父子論及時文弊，尚古以諺語「張三有錢唔曉使，李四曉使又無錢」（頁452）比喻國中雖有學西法者與西人助手，操權的卻始終是八股先生；尚洋則以「亞哥學細老」（頁455）比喻中國應向日本學法的觀點。

體例方面，作者沿章回小說傳統，每回具有回目，回目是對該回內容的概述，如第四回回目為：「徐教士憑經說法　陳廢翁棄舊維新」（頁467），內容正是西友徐錫三與陳廢翁二人的對談，驅使了廢翁接受西教。此外，敘事者的說書人角色突出，每一回以固定的套語連接，如首三回的末句也為「欲知……，請聽下回分解」，而後三回也以「却說」起首；此外，「話說」、「閒話休題」等說書人套語也是經常出現的。這位全知敘事者在小說中，除了補充角色對話、互動以外的諸多細節外，也發揮着評論功用，舉例第二回中，談及尚洋染上鴉片習，敘事者便評道：「此事盡人知得不是美事，偏是精靈人，份此迷途，真是古怪。」（頁414）運用通俗小說啟蒙底層大眾，早已是晚清傳教士多年之實踐，如宋莉華指出，白話小說中的敘事者，「在擬書場的語境中不斷與讀者交流，不但在小說中發表自己的見解，進行道德評價，還是小說意義的權威闡釋者，他們往往在小說中加入強烈的勸懲意味。這些無疑都符合布道者的需要。」[46] 傅蘭雅不過將此舉從宗教啟蒙轉移到政治議論的面向上，兩者都為了說服讀者接受某種立場為務，這可算是「小說界革命」的先聲。[47]

---

[46] 宋莉華：《傳教士漢文小說研究》（上海：上海古籍，2010），頁3。

[47] 當時小說在中國文學系統中仍處邊陲，少有以此形式談論國是一類嚴肅主題，小說難登大堂的刻板印象，到了林紓譯《黑奴籲天錄》（1901）時還普遍存在，他道：「是書係小說一派，然吾華丁此時會，正可引為殷鑒……冀觀者勿以稗官荒唐視之，幸甚！」參林紓：〈《黑奴籲天錄》例言〉，陳平原、夏曉虹編：《二十世紀中國小說理論資料（第一卷）》（北京：北京大學，1997），頁43。1902年梁啟超發起的「小說界革命」被視為晚清「新小說」發展的起點，小說被抬舉為啟蒙國人的重要媒介，然韓南（Patrick Hanan，1926-2014年）、黃錦珠等人也指出傅蘭雅小說徵文方為對中國新小說所發出的「第一聲呼喚」。參黃錦珠：〈甲午之役與晚清小說界〉，《中國文學研究》1991年5月號，頁237～254；Patrick Hanan, "The New Novel Before the New Novel" in Judith T. Zeitlin, Lydia H. Liu, ed., *Writing and Materiality in China* (Cambridge: Harvard University Asia Centre, 2003), 317-40。

章回小說的另一特色便是詩，不論回首詩、回末詩，或是敘事進行期間插入的「有詩為證」。《時新小說》每一回皆有詩數首，它們具評論或歸納內容之功能。舉例來說，第二回描寫嗜洋煙的尚洋在「學有所成」的尚古面前細數時文之弊，張聲和以此詩評論二人之高低：「局內常迷局外清，時文誤國亦公評；休云尚古多知識，還遜尚洋心地明。」（頁432）作者加插的詩展露出其個人立場，張氏在本作中就以時文為三弊之首。再舉一例，第一回描寫過泥古士人尚古的慘狀後，張氏在結回時以一詩歎曰：

事當閱歷醒何難，渴睡堪嗟夢未殘，
受益豈容嬌上立，知非全賴靜中看。
識時龍跳天池外，泥古蝦遊淺水灘，
欲却西來仁道術，漫誇換骨有金丹。（頁412）

這首詩諷刺了以尚古所象徵的中國泥古文人的高傲，自以為有治弊靈丹時文而排拒西來「仁道術」── 基督教，而小說敘事則一再證明此「金丹」的無靈。值得一提的是，張聲和以第一回的回首詩與第四回的回末詩，造成了首尾呼應的效果，猶如一個括號包裹着全作。第一回的回首詩是：「時文鴉片果如何，纏足頹風汝識麼？三子雖然不同道，廢人一字盡包羅。」（頁370）第四回的回末詩則是：「耶穌聖道果如何，救世真經汝識麼？易俗移風推第一，今生來世盡包羅。」（頁477）結構上的雷同顯示了張聲和的刻意經營，這兩首詩點明了小說的主題，亦即三弊之治法惟有耶穌聖道。

（三）《時新小說》的情境與人物

故事的情境設定上，張聲和採取了現實化的處理。敘事時空與預期讀者的時空基本重疊，第一回寫尚古先後執掌陸軍與海軍，因泥古而導致戰役中敗予日本，這場戰役顯然就是甲午戰爭。文中描述：「迨舊歲倭奴侵我藩屬……〔尚古〕奉旨調往平壤擊敵。」（頁404～405）後來

全軍喪敗，尚古被革職調任海軍，作者又敘：「單道尚古先生，在鴨綠江，依然無功，嗣後在旅順、威海、臺灣等處効用，終失朝廷之望。」（頁410）在第二回，尚洋數算時文害處時，再翻其兄舊帳：「及後為國出征，說出許多大話，到底逃於平壤，敗於摩天、旅順、威海，天險之地，唾手交倭。鴨綠江、劉公島更負朝廷之托，以致臺灣東南保障，皆為無有。」（頁431）從上述地點可見，指涉的事件正是甲午戰爭。[48]張聲和將作戰的地點詳細列明，將敘事的時空鎖定為與讀者同步，讓筆下角色成為了「時人」，使讀者易於代入角色，而出於角色口中的諸論點亦有當下的處境意義。

這種現實化的處理，與傅蘭雅規定討論時弊固然相關，然它也是晚清小說的普遍情況。黃錦珠指出「現實化」與「議論化」是晚清小說特點，現實化展現於寫作題材的選擇中，將現實存在過的人物、事件收入筆端，而晚清小說更重視「現代」性，強調「近年」、「今日」的人事現象；而議論化則指作品並非以人物、事件、情節等敘事文類常備要素為主，而是更多像政論文之類的論說性內容。[49]甲午戰後的晚清，是小說功能觀的轉變時期，啟蒙的功能掛帥，作家寧摻雜論說而犧牲美學，思想優劣成了判斷作品高低的最重要標準。[50]時新小說競賽處於轉型的開端，不少作品也展現出現實化、議論化的特色。張聲和的《時新小說》議論性亦甚高，多位角色也被設定為能言善辯之士，他們屢屢長篇大論，發表自己對三弊的見解。這亦解釋了為何《時新小說》中，主要

[48] 中國對朝鮮素有宗主權，日、俄在1880年代覬覦該地。1894年朝鮮的「東學黨叛亂」（Tonghak Rebellion）成了甲午戰爭的導火線，日本外務大臣陸奧宗光（1844-1897年）得知朝鮮請中國代為平亂後，決定以保護當地日民為由出兵，營造對抗格局。李鴻章欲透過外交斡旋避戰不果，七月日本挑起豐島海戰是為前奏。中日在八月一日宣戰，九月清軍在陸戰中敗走平壤，後於鴨綠江的敗下具決定性的海戰，中國此後在旅順、威海衛等也屢戰屢敗。翌年四月十七日，簽訂《馬關條約》。參郭廷以：《近代中國史綱》（香港：中文大學，1986），第三版，上冊，頁253～271。

[49] 黃錦珠：《晚清時期小說觀念之轉變》（台北：文史哲，1995），頁273～299。

[50] 陳平原：《中國現代小說的起點 —— 清末民初小說研究》（北京：北京大學，2010），頁 11。

情節都是角色間的對談、互罵、商議，正是這些場景讓作者能大幅羅列某個議題的正反論點。

張聲和以「家庭」為結構組織敘事。敘事圍繞着「廢翁」家庭，「廢翁」大可看為中國的隱喻，他的子媳各有其弊，長子陷時文、次子嗜鴉片、兩媳皆纏足，作者透過角色遭遇來呈現惹弊者的苦況，又透過對話闡釋政見，較之於議論文具有趣味。在預期讀者眼中，諸角色就如時下一個受三弊所困的家庭對於治弊良方的尋索，可推想讀者較能感同身受，在思維中同踏此尋索之途。借格雷馬斯（Algirdas Julien Greimas，1917-1992年）的角色行動關係的概念論之，廢翁家庭 —— 及整個中國 —— 被設定為主體（subject），他們追尋的客體（object）是一種治心之法、救國之道，兩者構成情節發展的基本框架；西教士扮演「發送者」（sender），而廢翁一家則是「接受者」（receiver），前者是後者獲得客體的決定性力量。[51]西教士所傳揚的基督教成為了廢翁一家根治個人、家庭、國家弊病的解藥。

小說是作者一套對「現實」的詮釋，其中展現的角色互動結構，可以為讀者所吸收，轉化為現實生活中人與人之間的互動結構。角色形塑同樣影響讀者對現實中同類人物的想像，故此，作者對某類人物的美化、醜化、誇張化、灰諧化，也是一種對現實的建構。舉「西友」洋牧徐錫三為例，結構上他本已帶有拯救者的正面形象，然作者也沒有忽略細節，將他描繪得謙恭有禮，第四回中，當廢翁表明來意，讚歎西友當年的精準忠告後，西友如是回答：「我等傳教人，言詞狂直，望為見諒，今承老先生辱問，不敢不以實教。」（頁468）西友不但沒有自鳴得意，卻自貶為言詞狂直，作者刻意營造傳教士的謙恭、友善態度，以促進讀者對其論述的接受，亦即其所「發送」之道能被接受。這些細節

[51] 格雷馬斯在 *Structural Semantics* 一書中，提出「行動元」（elements of an action）概念解釋人物之間的概念，三種對立的行動元模式包括：主體/客體、發送者/接受者、幫助者/敵對者，凡故事中的人物都具有三組模式中一種或幾種身分。參胡亞敏：《敘事學》（武漢：華中師範大學，1994），頁148～149。

不宜輕視，裴士丹（Daniel H. Bays）就曾指出，米憐（William Milne，1785-1822年）的《張遠兩友相論》（1819年）之所以能在中國廣受歡迎，歸功於作者營造出自然的中國式對話場景，設計有禮的對話，讓基督教得以在一個讀者感到備受尊敬的語境內表達。[52]

四 「儒教非磐石」：《時新小說》中的政論與宗教

（一）「亞哥學細老」：對甲午戰役與日本的詮釋

如上所示，《時新小說》及不少參賽作品，其實旨在說理，敘事情節、人物數目、互動模式也相對簡單，基本包括三者：尋索治弊之道的中國人主體，充當發送者或幫助者的傳教士及基督徒，及被傳遞的客體「治弊之道」—— 基督教。討論之主題自是時弊的因果，參賽者各自表述對社會現實的詮釋，並帶出基督教為治弊之道，基督徒及友教參賽者必要將時弊之因描繪為宗教性。下文將從三點分析張聲和的時政論述，首先是他對甲午戰爭敗因及其對手日本的詮釋，接着是他對治弊癥結的詮釋，最後是他所描繪的治弊之道。

《時新小說》既直接以甲午戰爭為背景，內容自反映了作者及時人對敗仗的反思及對日本的評價。就整部小說來看，作者對中國戰敗及社會三弊的溯源，具有表面與深層原因之分，深層原因涉及的國中教化的根本 ——「道」，基督教與儒教的分別，是西強中弱的關鍵所在，此點容後再談。在表層原因上，作者將中國敗予日本的責任，都推在時文弊身上。前述小說首三回分別描寫時文、鴉片、纏足之弊，甲午戰敗的場景主要出現在第一回，亦即描寫尚古只懂一味泥古、專習時文，以致政、軍皆廢的一回。尚古貴為書院山長，作育英才，然所本的全為古人

[52] Daniel H. Bays, "Christian Tracts: The Two Friends," in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, eds., Suzanne Wilson Barnett, John King Fairbank (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 19-34.

所論，雖教授天文、地理等科，內容卻錯漏百出、誕妄荒謬，就以地理為例，其門生「徒知本朝堂堂大國，其餘都是細小一隅，他國之地廣人稠，英才絕頂，總不深悉，豈不深危哉？如日本乃是鄰邦，只謂蕞爾三小島，何能有為？然其國中興盛，人才精明，懵然不覺，知己知彼之道安在哉？」（頁399～400）尚古不問新學，皆因古人所筆，「無論真與不真，若用之以作時文，可登巍科。」（頁398～399）

科舉取士左右着國中的教育活動，決定國家是否有適用之才。尚古門生每能出人頭地，造就尚古升官，然他卻自證無能，對日本國強的無知是敗仗的前因，這種無知連帶至操兵的怠慢，尚古精於以古兵法紙上談兵，然「下操之時，進退往來，不甚成隊，其食糧之軍，多是無賴之徒，或臨操倉卒冒名者，且半是老弱食烟之輩，其間又多虛額。」（頁404）可笑的是，尚古竟無評核軍力之能，「惟見大旗高張，聲響如雷，噪鬧一面，即乘大轎回街，自謂若到戰場如此，可以殺敵致果矣。」（頁404）正式開戰，軍中有人請他購鐵甲船、取額外軍械，他卻云：「吾所備者既足破倭人之胆，安用其他？」（頁406）張聲和加插一「有詩為證」來諷刺此境：「先生聲價與天高，數萬雄師氣象豪，筆墨殺人無寸鉄，敵來含笑只揮毫。」（頁406）他又未有嚴整軍紀，任由將軍尅扣軍糧，致營內人心不一。平壤一戰敗後，他又調往海軍，發現人才不足，敘事者言：「朝廷養士非不厚，三年兩科，所費不下數百萬，所取文武兩途之人，凡有頂戴者，定當多於倭奴全國士庶，及用人之際，挑選可用者，都無幾人，豈不哀哉？」（頁409～410）

時文導致國中無才可用的觀點，再見於第二回透過尚洋對尚古的責罵：「吾聞舊歲中倭失和，我國家四萬萬之眾，皆曰人才不可勝用矣。孰意調兵遣將，可用之人才無幾，文武科甲如許之眾安在哉？還要請西人用兵，請西人行舟，吾甚恥之。」（頁426～427）相較於尚古，尚洋指自己的「廢」只止於其身，其兄卻「廢人、廢家、廢國」（頁432），指明「國廢」的主因在於時文。不單如此，尚洋進一步將國中「鄉愚隨處遇教堂則抄掠，遇西人則擄殺」（頁427）的情形 —— 即教案問題 —— 歸咎於讀時文之輩，這導致了國土危機：「今之時勢至要者，

乃中西交涉，其中鬧事貽害，唆慫百姓者，非讀時文之輩其又誰歸……吾恐自後中西生釁，土地分裂，不在農工商賈，必在時文中人之貽此巨禍。」（頁428）時文不單被描繪為甲午敗仗主因，更被預期日後會帶來更多軍事爭端，皆因讀書人常是教案的鼓動者，給予帝國主義列強侵略的口實。[53]

在第三回，當尚古醒悟過來，分析時文之害的時候，也提出了時文與國強相悖的一個死結，他析道：「今回為國家効力，非兵力戰船亞於日本，想起又是專習時文，未曾澈底練習兵法之過，到用時方知遲誤。」（頁451）他認為若自己年少時專門練習兵法或行舟，當下不必淪此地步，然而，「還有一件大難之事，若當時舍却時文，精攻一藝，為國家有用之人，則不能到此地位，不能得此官職。」（頁452）換句話說，必須犧牲實學方有機會攀上指揮掌權的地位，而取西法一途者則操權無望，只能聽命，這便是上云「張三有錢唔曉使，李四曉使又無錢」的尷尬境況。

談過張聲和如何詮釋時文為甲午戰敗的顯因，接下來討論他對勝方日本形象的呈現。如上所述，敘事者形容日本「國中興盛，人才精明」，然日本終究是「蕞爾三小島」，中國人之恥感頑強，張聲和如何調解那「既恨卻要學效」的矛盾情感？第三回寫廢翁整家人覺醒過來，一同商量治弊之法，首先是廢翁說道：「若非日本此回打醒精神，安知尚古徒習時文無益之極，今番出師見敗，不當蓄怨日本，所賠之款，還算做謝師錢。」（頁445～446）在張聲和筆下，甲午戰敗被詮釋為一件意義正面的事件，它「打醒」了中國，更當視日本為老師，所賠的款項則是一筆學費。尚洋則論道，國家富強之基在於教育普及，有必要立一款「最簡捷最淺易靈活的字」，使全國上下皆能快速習曉，再藉此學習

[53] 晚清官紳士人與反教的關係，詳參 Paul A. Cohen, *China & Christianity, the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963)；呂實強：《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（台北：中央研究院近代史研究所，1966）；蘇萍：《謠言與近代教案》（上海：上海遠東，2001）。

各種技藝，而效法的對象則是日本，他說道：「吾聞日本老亦有此樣字法，方便之極，即效他樣亦不為辱，此次與天朝失和，不過如兄弟分爭，究竟乃東方黃人之類、同文之國，日後紅白之人相欺又必相合，兄弟間每有相打相罵，遇着外患，依然同心，今日學他字法，都是亞哥學細老工夫，有何不可？」（頁454～455）中、日不單是師生，在尚洋口中更是兄弟。

張聲和對日本的描繪固受傳教士影響，其時《萬國公報》經常散布對日本有利的言論。[54]當然，論調對如康有為、鄭觀應、張之洞等朝野內外的有識之士皆有影響，他們很快就清醒過來，從民怨中發出法日的聲音，中國不久亦開展了外交上近十年的親日時代。[55]說回張聲和，他對日本的描述是否一面倒正面？卻不盡然，到了第四回，當西友向廢翁詳論富強根本之道時，他形容：「如不得其道，即學就西人之法，而不能學得西人之心，亦不過皮毛工夫，非久遠之策。今日本驟興，勿謂已得西人之心，為久安長治之謀也。」（頁474）言下之意，即為日本的迅速崛起，可能只是學效西人之法的一時得意，然若她不以西人之心為尚，此盛終非長久。此「道」，亦即「西人之心」固然指基督教，這點容後再談。故此，張聲和看來，雖然國中有學於日本的聲音，然真正當效法的始終是西人所傳的基督教，而這點日本仍未完全獲至。對日本還是稍作保留，或有着體恤民族情感的考慮。[56]

---

[54] 根據王樹愧，英、俄兩國為當時亞洲地區的競爭對手，為牽制俄方，英國早於1880年代已生起與中、日三方結盟的念頭，英、美傳教士一直為此論調的重要推手。故在甲午戰前，他們已反覆宣揚俄國的侵略野心；到戰後，他們為免中、日交惡，以助長俄國肆其侵地之志，又多番呼籲中、日和好。王樹槐：《外人與戊戌變法》（台灣：商務印書館，1965），頁113～138。

[55] 李國祁：〈清末國人對中日甲午戰爭及日本的看法〉，國立臺灣師範大學歷史研究所、歷史學系編：《甲午戰爭一百週年紀念學術研討會論文集》（台北：國立臺灣師範大學歷史研究所、歷史學系，1995），頁733～737。

[56] 有參賽者刻劃了非常正面的日本形象，如另一位基督徒參賽者張佃書，在其《無名小說》中刻畫日軍善待中國軍兵的情景，甚至帶領主角信基督。參張佃書：《無名小說》，周欣平主編：《清末時新小說集》，第10冊，頁329～362。

（二）「醫心」與「纏心」：論鴉片與纏足之癥結

上文所論尤關時文弊，本節則析作者對鴉片及纏足之論。鴉片在張聲和筆下，呈現為三弊中害處較輕者，尚洋雖好洋煙，然愛讀西學書籍，知天下大局，對於時文誤人之事又具辯才，敘事者竟作此評：「凡食洋煙人用力雖不及人，然在烟牀上籌謀設計，較勘事情，最為得法。」（頁 420 ～ 421）鴉片雖壞人身體，卻未害人求變的能力，並上文所提及鴉片較之時文，其害止於一身而不及一國，該是作者視煙害較輕的理據所在。尤有進者，尚洋把此弊之責也堆在時文頭上：「細想昔日小兒入此迷途，千差萬差，又是少年學習時文之過，因時文不合兒性情，欲要變業，又無別途，可以取國家功名，所以終日無事（……）故將洋煙消遣。」（頁459）由此可見，張聲和似乎對時文之恨甚深，是小說中反覆攻擊的目標。

然鴉片至終是毒物，小說亦需論及其治理之法。第三回，尚洋述及戒煙之關鍵所在：「最要者乃心，定意今日起戒，心曰待至明天不遲，明天則又曰待後天，迨後天，則謂食完此烟則已，及烟盡又生別心。」（頁457）若「心」方為「本」，則其他方法也只能治標，廢翁一議特別提及香港「以監房為戒煙之所」的情況：「吾嘗聞香港……其中犯法者，多食洋烟人，被執投獄，在彼西人看管，斷無一些洋烟之氣……據掌獄者云，無飯吃方怕誤命，自未看有餓烟而死者，凄涼叫苦，不過三天，迨第四天，即如常人矣。」（頁459～460）張聲和的牧職穿梭省港，在小說中不止一處引述二地的風俗。尚洋聞此法後，隨即指出其限制，即在戒煙者出獄後將重新食回：「蓋心癮不脫，則無法可治也，必也得脫心癮之法，斯為上策。」（頁460）廢翁一問點出了重點所在：「誰有醫心之法乎？」（頁460）「醫心」方為治鴉片癮的關鍵所在。[57]

---

[57] 傅蘭雅也關注鴉片害的治理，1896年他把活特（Henry Wood，1834-1909年）的心靈治療手冊 *Ideal Suggestion Through Mental Photography* 譯成《治心免病法》，特在原文上加插應對晚清社會處境的內容，包括將西方酗酒與中國鴉片問題並論，提出惟靠「治心」，方能斷此二害之癮，謂「人心與天心同，天無病，人亦無病」，以天心掌管人心，基督教色彩明顯。參劉紀蕙：《心之拓樸：1895事件後的倫理重構》（台北：行人文化實驗室，2011），頁96～98。

至於纏足之弊，張聲和設定了廢翁妻及其纏足二媳為對比，家婆不但因足大而善於持家，也成為了作者暢論此弊的聲口。作者肯定女性對家庭、國家的貢獻，她們與富強相關，她道：「今天生一對好手足，正是欲使我婦人，勤助為理，我觀家之興衰，國之存亡，半關婦人。」（頁439）此說顯露出目的論意味，即人的形軀如此生成，有着從「天」的深意，此時家婆尚未信耶穌，無需將「天」附會基督教上帝，然此思路基本上跟晚清基督徒勸人戒纏足者無異，而「勤助為理」一語出自《委辦譯本．創世記》二章18節：「耶和華上帝曰，不可使夫人獨處，必造一相助為理者」，更見基督教意味。家婆暢論女子對家的貢獻，料理家事更勝男子，而「心性柔和、勤勞快捷、手勢輕鬆」使她們尤適合料理病人，而西人對婦人之重視，安排她們在醫生樓中調理，正是「知婦人之能，而又善用婦人之力也，是以西國之興，過於我中華者。」（頁441）纏足等同「廢去中國一半之人」（頁441）。張聲和透過家婆，又舉廣東風俗為例，指出客家人創業更勝本地人，因客家女子不纏足，能助父出人頭地。

談鴉片弊時有「醫心」的表述，論纏足弊則有「纏心」的比喻。有鼓吹纏足者以纏足婦「可以謹守閨門，保存清潔」為理據，家婆遂反駁道：「吾謂反因纏了双足，身無勞力之功，則私慾為之愈熾，欲禁之而反縱之也。噫人之貞不貞，亦在心耳，徒纏足而不纏心，抑末矣。」（頁444）「纏足而不纏心」讓人聯想到聖經中「心的割禮」的比喻，在羅馬書二章29節中保羅道：「惟有裏面作的，才是真猶太人。真割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文。」歌羅西書二章11節則言：「你們在他裏面也受了不是人手所行的割禮，乃是基督使你們脫去肉體情欲的割禮。」「心的割禮」指向一種滅去人的私欲，使人能盡心性愛上帝的先決條件。於此同理，「纏心」之說指的是要排解人的私欲而制止淫行，纏足根本並非良法，因其關鍵在心，若心能歸正，縱不纏足亦能保守貞潔。張聲和既痛恨時文弊，纏足弊也與時文弊扯上關係，敘事者指出：「蓋讀書人，多好纏足風味，此等惡俗，至今風行海內，多是讀書人引誘之過。」（頁461）

總的來說，三弊的癥結在於「心」，廢翁總結曰：「細想此事，不關別項，乃是世道反常之極，總由人心反常使然也。嗟嗟何為治心之道乎？何為變俗之道乎？否急欲求之，以醫我家人矣。」（頁 465）「治心之道」成為消滅三弊的關鍵，所有對現實制度的改革也只能是治標之法。

（三）「儒教非磐石」：論中、西「道」之差異

張聲和在小說第四回，透過廢翁與西友的對話，道出他對中國敗予日本及當下社會問題癥結的理解——「天道」的未得。觀兩段具總結意味的說話，西友析中國甲午之敗時，指出眾云包括兵甲不利、戰船不堅、八股取士無功、鴉片毒害兵將、不習西法等因由，「諸如此失，雖則人謀之不密，實則天道之未得也。」（頁474）西友未忽略中國戰敗的種種技術性原因，然他將它們歸結——或約化——為一宗教性原因「天道之未得」。西友又認為，風俗衍生自「道」，言「道美則萬善生，道正則百邪遠，如是曷乎洋烟之陋弊不可除，又可怕纏足之頹風不可去，又曷恐時文之誤人家國乎？」（頁476）上述兩句大概總結了本回論述的邏輯所在，國家的貧弱多弊，實萬變不離其宗，是「道」出了問題。毋庸疑惑，此「天道」如西友言：「即我所傳之耶穌教也，此乃亙古之第一妙法，舍此別無救路。」（頁474）

在這個邏輯下，三弊就有了主次之分，故時文弊為張聲和所特別強調。西友言：「君所論三端，其害在一而已……夫一者何也？時文也，此大根本也。」（頁468）就時文的本意，西友並非全然抹殺，他論道：

> 今夫中國千百年來，以時文立制，無非欲造就教化之功。時文將經義為題，亦欲闡發經籍中奧義，為正心齊治之學，此乃知經義為治家緊關、教化為人生樞紐，不得謂之不知所重，似此不敢妄議時文為非，蓋理學時文，雖有輕重之分，要亦謂之道也。（頁468～469）

觀西友之言，似乎時文作為一種研經義，造就教化的行為，本意並無不妥，起碼掌握了經義、教化與修齊治平的關係，所追尋之本無

非是「道」。職是之故，研經義之活動本無誤可言，錯只錯在所研之經為何，中、西諸經所載之「道」方為成敗根本。在中國哲學傳統中，「道」為諸家所用，意思紛雜，本有「路」的原義，引申為「通達可行」的方式，即就某層面中可遵循的原則。[58]儒家語境中，觀《論語》中孔子對「道」的運用，就分別指涉過個人生活方式、政治活動、一邦之治、天下之治等層面的可遵原則，然而，「道」有時也會呈現為一種更高層次，具有統攝意義原則，如「朝聞道，夕可死矣」（〈里仁篇〉八章）中的「道」。[59]對孔子來說，這個具統攝性之道便是「仁」，表現於忠、恕，當是賴以開展、經營各種人倫關係的原則所在。在《老子》的語境中，也有這種具統攝性的「道」，它指涉一種創生宇宙的實存，一方面演化出自然世界的規律，也被鼓吹效法人生的生活準則。[60]在《時新小說》的語脈中，「道」指向一種更高層次的衍生性源頭，固然處境關懷是在於據此而立的治國原則。

倘所研之經方為癥結，時文弊的根治便不能單靠更改取士形式，或添加非關痛痒的內容達至。西友遂論及兩點，務求破除廢翁及讀者對改革時文弊的「迷思」，其一關於分途取士，其二關於重振經學，此二見其實指向當時維新與保守儒者的救國方略。就第一個迷思，西友料到廢翁已對道德修養與為官的必然關係產生疑惑，猜想對方心懷分途取士的方案，亦即「宜分別文字之功名，又另行考取布化之官長……非是如今之科目，文學士自然為官。」（頁469）如是，倘學士欲當官，亦當考過官場，以杜絕食古不化的迂儒。西友並沒有否定這建議的價值，更援引西方「政教分離」為例以表對此法「可救當今之急」的認同：「有如我西國，牧師掌教化之理，官長幹治國之事，兩不相兼，亦兩不相分，此最為得體。」（頁470）西友此引，重點在於說明宗教跟政治是兩個既

---

[58] 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝：新附篇～儒學的過去與未來》（台北市：藍燈文化事業公司，2000），頁52。

[59] 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁65～70。

[60] 陳鼓應：〈老子哲學系統的形成和開展〉，載氏註譯，王雲五主編：《老子今註今譯及評介》（台北市：台灣商務印書館，2000），三次修訂本，頁2～12。

分且合的範疇，精通經學者，即對宗教或道德教化深刻理解，不必然代表具備治國才能；然亦不能矯枉過正，治國者亦不能忽略宗教與道德教化，故此曰「兩不相分」。

就第二個迷思，作者圖破的是重振經學之說。在廢翁意中，「國家郅治之條，原當重在經學之道，為齊治之本。」（頁469）他已觀察到時文已喪失規範人鑽研經學之功能，淪為「天下文章一大抄」的筆墨遊戲：「時文取士，最壞文風。必須專攻經學，蓋正心、修身、誠意，乃教化之潛孚；齊家、治國、平天下，乃教化之功效。徒作時文，搖弄筆墨，尋章摘句，殊與人身心性命之學無關者，豈不壞習者之身心，又無補人生之德性乎？」（頁470）張聲和欲回應的實是當時儒者中相對保守之見，舉具代表性者，即張之洞（1837-1909年）稍後在《勸學篇．內篇．循序第七》（1898年）中所言，英人以中國不肯變法自強來證孔教之弊，他認為是大誤：「彼所翻四書五經，皆俗儒村師解釋之理，固不知孔教為何事，無責焉耳。淺陋之講章、腐敗之時文、禪寂之性理、雜博之考事、浮誕之詞章，非孔門之學也。」[61]他指出，西學只是輔翼中學：「今日學者，必先通經以明我中國先聖先師立教之旨……然後擇西學之可以補吾闕者用之。」[62]從張之洞的言論，可見一種對時文已難究孔門聖教之旨的批評，必要「通經」，亦即對經學重新重視，方能為國家固本培元以待富強。然對於張聲和來說，重振經學亦未為盡善之法，因其所鑽研之「道」究非真道。

單就上述二法，西友不以為美。皆因重振對中國經典的鑽研，輔以西法取士之助，並未能撼動那根本之「道」。「道」為何物？西友將「道」解釋為國家之命脈：「凡世界之善惡，人心之厚薄，國計之富強，其本在乎何，曰道也……非道無以致國家之裨益，非國家無以顯道之功用。道大則功大，道全則功全。」（頁471）「道」既有一根本原則

[61] 張之洞：《勸學篇》（上海：上海書店，2002），頁22。
[62] 張之洞：《勸學篇》，頁22。

之意，與國家存在一種相互依存的關係，前者靠賴後者而彰顯，後者則靠前者致益。那麼，一國之「道」的大、小、深、淺又如何可知？西友云：「觀教化之淺深，視其道之淺深為定論。」（頁471～472）「道」演化出教化，教化再決定一國的風俗，觀風俗回過頭來便可知「道」的優劣，這是典型的基督教富強論邏輯。

張聲和闡釋這點時，引用聖經的比喻，西友如是說：「所謂善樹不結惡菓，惡樹不結善菓，善惡因其菓而識之。」（頁472）這比喻出自聖經兩處，先在馬太福音七章15至20節，其時耶穌教訓聽眾要防備「假先知」，憑他們的「果子」將他們分辨出來，如是道：「凡好樹都結好果子，惟獨壞樹結壞果子。好樹不能結壞果子，壞樹不能結好果子……所以，憑着他們的果子就可以認出他們來。」另一處則為路加福音六章43至45節，耶穌教訓聽眾分辨善人和惡人：「沒有好樹結壞果子，也沒有壞樹結好果子。凡樹木看果子，就可以認出它來……善人從他心裏所存的善就發出善來，惡人從他心裏所存的惡就發出惡來。」兩則經文的語境稍異，然可歸結為一「從末證本」的原則，張聲和將之應用到判定一國之道的議題上，即從一國之風俗優劣，以證其所秉之道的高低好壞，是為張氏對聖經經文的處境應用。

西友明言，知道「時文之壞」並不足，真正要知的是「致時文之壞者」。中國「惡菓」背後的「道」，亦即致時文之壞者，西友指出：「今夫儒教之道，不但八股時文，無化生之力，即理學之宗，亦無重生之功也，此不過為人間聖賢之道，非由天之特啟者也。」（頁472）論到作為中國文化基底的儒教，[63]相較於天啟之道只是星光與紅日之比，若紅日高掛，則星光全然無用。他再引另一聖經比喻：「儒教倫常之道，

[63] 二十世紀前的中國，「教」或「宗教」在中國語脈中，尚未對應英語中的Religion，而主要是指向「禮教」或「宗旨」義，偏向英語中的 teach 或 instruction，而中國人對西人傳入的「基督教」，亦多以此義接受之。而對於 Religion，中國人曾以「巫」理解之，也有後人以為「神教」為更好的翻譯；世紀之交，中國人襲取了日人以「宗教」翻譯 Religion 之成果，方慢慢調整成今人對「宗教」之理解。參陳熙遠：〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》第13卷第2期（2002年12月），頁37～66。

非不美，然非萬世磐石之基，可比沙上建屋之喻，無風無雨，似亦安穩，一旦大雨行潦，風吹撞屋，則傾圮矣。」（頁472）此比喻同出自馬太福音七章及路加福音六章，緊接着上段提及過的經文，耶穌皆欲帶出一點，即若聽其言便實踐的，就猶如「將根基立在磐石上」總不倒塌；反之，聽了而不行者，則如一段：「凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上……凡聽見我這話不去行的，好比一個無知的人，把房子蓋在沙土上。」聖經原語境中，「磐石」與「沙土」之異是實踐耶穌教訓與否的問題，在張聲和的筆下，此對比則被置換於耶、儒二教的比較。故此，西友坦言「若境固執五經，以為教化之基，不第作時文無補，即別開新法，另設科條，專修理學，亦無以臻郅治之極效。」（頁475）。

張聲和提到「人間聖賢之道」與「天來之道」的分別。中國哲學傳統中，「道」字之前不時被附加「天」、「人」等字用以規限意義，「天道」的概念古至先秦已有，其意也甚為多元，觀乎用者對「天」字的解釋，若以之作人格神理解，「天道」自指向天帝的意志；若以之作自然律理解，「天道」則指向一種自然現象中的恆常律則；此外，「天道」也會被借代用來指稱人所遵循的社會律則。[64]在孔、孟等的「古儒」的語境中，雖然人格神的天在他們的思想中已不重要，然他們仍未有否定人格神的概念，故此，基督教傳教士就以「天帝意志」來詮釋他們的「天道」觀，作為基督教上帝觀的印證。[65]至於宋明儒者，「天道」已基本趨向自然義。[66]至於「人道」，指向的則是人生行為與倫理政制的方式，而其準則可以是出自對人性的自覺，或是出於天帝的意旨。[67]基督教既以人格神為尚，「天道」即指由創造宇宙的至高神下達

[64] 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁51～57。

[65] 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁71。

[66] 李杜：《中國古代天道思想論》（台北市：藍燈文化事業股份有限公司，1992），頁97～102。

[67] 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁184～187。

的心意，與之對比的自是出於人性自覺而立的「人道 —— 亦即張聲和眼中的儒教之道。[68]

職是之故，若沒有「磐石之基」—— 基督教作為教化之本 —— 單求西法也只是捨本逐末之舉，不會帶來長久興盛，只能救一時之急：「如不得其道，即學就西人之法，而不能學得西人之心，亦不過皮毛工夫，非久遠之策。」（頁474）就算廢翁及其二子所傾慕的日本，西友亦云：「今日本驟興，勿謂已得西人之心，為久安長治之謀也。蓋不以天來之道以植其基，亦不過如插瓶之花、掛樹之菓耳。」（頁474）廢翁遂追問西友這「久安長治之根本」是謂何「道」，西友回答是「耶穌教」。對於中國如何學效此「天來之道」，西友遂將作時文與宣講禮拜對比起來：

> 中國有五經，我國家有兩約。中國用五經以作時文，我國用兩約以宣講禮拜。作時文乃暢聖賢之言語，講道乃發上帝之諭旨，用意同，用力亦同。而中國之文章，則無關於身心性命，無益作者之心，無補斯世之德；而講兩約竟能化人心、移風俗。而功效則異者，何故？道有大小之功，偏全之力，天來人來，自有天壤之隔也。（頁474～475）

言下之意，中國和西國本有「意同」、「力同」的活動 —— 崇奉、鑽研遠古之教，雙方作同樣之工，卻未收同樣之效，癥結就在於「道」的來源，西國所奉的是「天來之道」，中國之「道」卻是出自人。既然中國本已有「尊經」的實踐，將此意、此力移籍到基督教的聖經即可，西友道：「今國家果能接兩約聖經之道，亦如今重儒教之心，使士農工

---

[68] 在晚清基督教語境中，天道與人道之差別，可借丁韙良（William Alexander Parsons Martin，1827-1916年）的暢銷作品《天道溯原》中的一段來說明：「夫中華儒教，言人而不及神，言人有五倫，而不知神與人實為首倫。故僅教人事世上之君，不教之事天上之帝；教人孝父母，不教之敬天上之父；教人報本追遠，而仍不及元始，不教之尊奉造物之主；教人知今生之善惡，不以永生之福勉人為善。其教雖正而且美，究非全璧，故慕道者，雖有導之斯行，而背道者，未能令之悔改。三代以降，不乏賢哲，而民德衰替，遂信佛老以冀挽頹俗。」丁韙良：〈天道溯原．中卷〉，傅德元、王曉青編注：《天道溯原 —— 丁韙良基督教作品選粹》（台灣新北：橄欖，2013），頁87。

賈、男女老幼皆由此立腳……吾所謂得其一者，則其餘皆可隨之而化，有不期然而然者，實兩約聖經之全力也。」（頁476～477）

總而言之，張聲和之所以着力針砭時文弊，原因在於它跟儒家這中國文化深層之「道」有密切關係。然時文本身雖為三弊之首，卻並非弊的深層根源，知時文之弊只是「知其然」，知致時文之壞者方是「知其所以然」，癥結即在於「道」。儒家之道在張氏眼中只是人道，並無「化人心、移風俗」之力，故必須舉國崇奉基督教「天道」，「福音之道作主于心，化世化民之力，如風行草偃……即中國自古聖賢，在九原之下，亦所厚望也。」（頁476）

五　結語

甲午戰後，一羣中國基督徒及友教者參與了傅蘭雅舉辦的時新小說競賽，生產出數十部蘊含基督教元素，討論社會三弊的文學作品。這批作品在消失逾百年後重尋，手稿有助我們理解時人對甲午戰爭及社會問題的宗教詮釋，及他們對基督教作為治弊良方的推銷。部分參賽者略具名氣，如本文探討對象張聲和，即為其時巴色會及後來崇真會的著名牧師。本文透過分析他的《時新小說》，剖析了他對甲午戰爭及時弊的看法，並如何將諸弊病歸之於「道」的問題，帶出基督教方法治弊真法。

多數參賽者在立論時所沿用的邏輯，無疑還是傳教士所宣揚的基督教富強論，然而，就具體的論點、聖經的運用、敘事的設計等，這些中國參賽者還是顯出了他們的特點，對時弊的分析也各有不同。張聲和的特點在於向時文弊傾側，皆因時文及整個科舉考試制度，左右着中國的教化，而這教化所本的則是儒家，儒家對他而言並非可靠的「磐石」，能賴以建立教化及帶來美好風俗。就三弊的根源，他以「心」來統攝，能化心即能易俗，故基督教福音方法真正治弊良藥。上述觀點，張聲和透過角色與敘事者的聲口灌輸，作品的議論性強，彷彿一部鑲嵌在簡單敘事框架下的議論文。作者以「家庭」結構敘事，隱喻中國的「廢翁」

是尋求根治個人、家庭、國家弊病的主體，洋教士「西友」即是解藥——基督教福音——的發送者。敘事動力建基在自身「病態」的覺醒，及隨之對治法的尋索，止於福音的獲得。角色塑造也成為了作者的修辭手段，讓西教士——不管在敘事內敘事外——在讀者眼中成為友善、可靠的人，促進他們所傳播基督教信息的接受。這部作品加深了我們對張聲和的了解，除了他是一位嚴父、熱心信仰的牧師外，他還是一位心繫國運、愛好文學的人，參與了可見首批中國人創作的基督教小說的生成，並且他對儒學的態度，較之其他仍取「補儒」進路的時新小說參賽者，更具批判性。

撮　要

新近發現的「清末時新小說」手稿（1895），有助今人理解晚清中國基督徒對救國議題的思索。甲午戰爭結束，傅蘭雅（John Fryer，1839-1928年）於《申報》、《萬國公報》及《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）刊登徵文啟事，徵求以基督教語調批判社會三弊——鴉片、時文、纏足——的小說，巴色會教牧張聲和（1853-1938年）的《時新小說》為參賽作品之一。本文目的，在於透過對《時新小說》進行文本分析，呈現張聲和所構思的敘事有何特點，並他從基督教視角出發對社會現狀作出了怎樣的詮釋，務求助讀者從文學實踐、救國主張等面向，更立體地認識這位清末民初的中國名牧。《時新小說》是一部以淺文言寫就的章回小說，作者以「家庭」結構敘事，人物互動上，受三弊所困的「廢翁」一家扮演尋索治弊之道的主體，西教士徐牧師則扮演此「道」的「發送者」，廢翁一家的覺悟及對治法的尋索是敘事動力所在。政論上，張聲和側重於對時文弊的針砭，將之視為甲午敗仗的主因；然而，更深層的原因在於中國的「道」出了問題，道是衍生教化與風俗之本，作者認為，儒教只為「人道」，並非可靠的「磐石」，基督教「天道」方為長治久安之根本。

ABSTRACT

The manuscripts of the "New Age Novel" (1895) discovered in 2006 can enhance our understanding on how Chinese Christians in late Qing thought about and expressed on the issue of national survival. After the end of the First Sino-Japanese War, John Fryer (1839-1928) advertised in *Shun Pao*, *A Review of the Times*, and *Chinese Recorder* to collect novels written in "Christian tone" concerning three social problems including opium smoking, imperial examination system, and foot binding. Chinese pastor Zhang Shenghe (1853-1938) from The Basel Mission participated in the contest with his work *New Age Novel.* In this article, *NAN* will be analyzed to show the characteristics of Zhang's narrative and his interpretation of the social reality under a Christian point of view. Readers are expected to broaden their understanding of this well-known pastor in the late Qing and early Republic period through getting known of his literary practices and political opinions. *NAN* is a traditional Chinese novels (zhanghui xiaoshuo) written in simple *wenyan*. Zhang uses "Family" to structure the narrative. In terms of the character interactions, *Feiweng* family that is suffering from the three social problems acts as the subject searching for "the way" of curing, while *Pastor Xu* from the West acts as the "sender" of "the way". The awakening and searching for curing of *Feiweng* family constitute the narrative momentum. For political

comments, Zhang particularly emphasizes the problem of imperial examination system and treats it as the main cause of China losing the war. Furthermore, the crucial reason of China's weakness is the deficiency of "Dao" (the way) in China which gives rise to her teaching and culture. Zhang states that Confucian is just the principle by man (ren dao) which is not "the Rock" to build upon, while Christianity is the heavenly principle (tian dao) that can bring China strength and wealth.