

清末基督徒理政的想像 ——以時新小說《砭俗良謨》 (1895) 為例

鄭智良

宗教教育中心

一 引言

文學作品產生於特定的歷史語境，作者受時代所塑，帶着特定關懷，援引能觸及的思想資源寫作。鴉片戰爭（1839-1842）開展了中西的頻繁接觸，促進西方器物、知識東來，如張馨保所言，是役之意義「在中國歷史上開始了新的紀元，中國人民由此走上近代化的路。」¹ 至二次鴉片戰爭（1856-1860），清廷再遭痛擊，促使洋務運動（1860-1894）的開展，李鴻章（1823-1901）等官紳積極推動軍力的提升。² 為補軍費，清廷於七、八十年代又開「官督商辦」之企業，轉以「富強」為目標。³ 惜如牟

¹ Hsin-Pao Chang, *Commissioner Lin and the Opium War* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 217.

² 王爾敏：《清季兵工業的興起》（台北：中央研究院近代史研究所，1963），頁 39～60。

³ 郭廷以：《近代中國史綱》（香港：中文大學，1979），頁 233～235。

安世所言，甲午戰爭（1894-1895）宣告了該運動的破產。⁴ 據史家描繪，日軍全面展露現代效率，清軍發展經年，仍是「欠訓練、欠裝備、欠薪餉、欠糧食、欠照料」的烏合之眾，終於不堪一擊。⁵ 此敗較前兩戰更撼人心，其理參王芸生之言：「中國為東亞大陸文化之宗邦，四鄰諸國，皆受其影響，日本亦然，甚為悠久。乃近世以來，華夏衰微，而日本崛起。」⁶ 遭小國所欺被視為國恥。時新小說正誕生於此危機之中。

清末政治家與文學家紛紛以西方作「健康」指標，展開「藥」的追尋，教育、立憲、革命等成為治「國病」的方案。⁷ 清末傳教士為促進宣教，自也提出自己的方案，宣揚西方的知識、制度及其帶來之富強乃源出基督教，且稱之「基督教富強論」。⁸ 在江南製造局翻譯西學書籍的英人傅蘭雅（John Fryer, 1839-1928），於甲午戰後乘民憤強烈，在《申報》、《萬國公報》與《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）等刊登啟事，舉辦小說競賽，徵求以批判鴉片、時文、纏足「三弊」為題的時新小說。⁹ 他在《教務雜誌》之英文啟事中，呼籲參賽者以「基督教語調」（a Christian tone）創作，又呼籲教會界中的學生、教師與牧師參賽。¹⁰ 於是，162 篇來稿中，逾半參賽者具教會背景，他們的作品中多帶護教關懷，透過引

⁴ 牟安世：《洋務運動》（上海：上海人民，1956），頁188。

⁵ Philip Joseph, *Foreign Diplomacy in China 1894-1900* (Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company, 1970), 62-64.

⁶ 王芸生：《六十年來中國與日本》（北京：三聯書店，1979），第1卷，頁1。

⁷ 參譚光輝：《症狀的症狀：疾病隱喻與中國現代小說》（北京：中國社會科學，2007）；鄭麗麗：《風雨「中國夢」——清末新小說中的「救國」想像》（北京：中國社會科學，2014）。

⁸ 如楊格非（Griffith John, 1831-1912）在《德慧入門》（1879）書及：「蓋二千年前，歐洲之英、德、法、俄等國，草昧未開，及耶穌教一入，漸啟靈明，化其人民，學問日盛，道德日隆（……）泰西各國凡有義舉者，皆耶穌教為之根柢也（……）耶穌之道，無不利益邦國。」楊格非著，沈子星書：〈序〉，《德慧入門》（上海：美華書館，1879），頁2。

⁹ 〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》第77期（1895年6月），頁30。

¹⁰ 參 Patrick Hanan, "The New Novel before the New Novel — John Fryer's Fiction Contest," in *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: Essays by Patrick Hanan* (New York: Columbia University Press, 2004), 131-32.

用聖經典故而流露基督教色彩，且普遍鼓吹基督教能治弊、致富強的論調，本文探討的《砭俗良謨》正為其一。

時新小說當年未獲發表，傅蘭雅攜之前赴柏克萊加州大學（The University of California, Berkeley）任教，手稿至 2006 年方被發現，¹¹ 隨即引起文學及宗教學者關注。李爽學呼籲：「『時新小說』就不僅是中國小說史上首見的有獎徵文而已，抑且新意確具，小說史家應該鋪揚其背後的文化與宗教貢獻，將之搬上歷史前台。」¹² 陳大康也指其為「珍貴的第一手資料」，能助人理解「教徒們的心態、社會中下層人們對國家現狀與前途的思索，以及他們對文學的理解等等。」¹³ 的確，今人對清末基督徒思想的理解，因史料不足而尚可進深。¹⁴ 時新小說正好展現出時人就基督教與國家前途之間關係的思索，並且，敘事小說形式比報刊上之議論文，就時人心目中基督教對時局之參與，及由此而來的國家富強願景，描繪更為細緻具體。本文目的，旨在以時新小說為史料，陳述時人想像基督教興國的一種進路，並抽選劉安如之《砭俗良謨》作範例深化討論，助讀者一窺首批中國人創作的基督教小說的文學設計。¹⁵

¹¹ 2011年，上海古籍出版社將手稿掃描出版成《清末時新小說集》，收錄作品150篇。周欣平主編：《清末時新小說集》（共14冊，上海：上海古籍，2011）。

¹² 李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：中文大學，2012），頁406～407。

¹³ 陳大康：〈論傅蘭雅之「求著時新小說」〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）2013年第3期，頁1～14。

¹⁴ 參邢福增：《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；梁元生：《十字蓮花：基督教與中國歷史文化論集》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2004），頁162～165。

¹⁵ 吳淳邦就曾稱其中一部時新小說《夢治三癡小說》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《夢治三癡小說》〉，載蔡忠道主編：《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178。筆者認為，更準確的說法，應是時新小說中的基督教作品乃迄今可見「首批」華人作者的基督教創作小說。

二 自上而下：清末基督徒的救國方略

說到「自上而下」，不難讓人聯想到清末以官紳士人為對象的一種傳教進路。循此徑的傳教士以西學為中國人接受福音作思想準備，故主要花時間於教育、出版，與文化對話等事工之上，代表人物有李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）；反之，「自下而上」者則以低層百姓為對象，專注處理人之屬靈需要，心力主要用在巡迴講道、分發單張等事，佼佼者則有戴德生（Hudson Taylor, 1832-1905）。¹⁶ 稍轉語境，就基督教如何振興中國，時人之論述也可分為這兩種進路，一種是「自下而上」式，即個人接受信仰，靠賴上帝幫助以除己之惡習；另一種則是「自上而下」式，鼓吹須由皇室及重臣先奉教，再風行草偃地影響國人，方有興國之望。

讓基督教滲入政權而帶來復興之論，某程度上得到敵人日本之成功為佐證。在華傳教士固知日本讓中國人含恨，然他們所辦之《萬國公報》卻常散布對日本有利之言論，背後自有國際互動之考量，如王樹槐所言，英國為牽制俄方，早萌與中、日三方結盟的念頭，英、美傳教士為免中、日交惡，助長俄國肆侵地之志，多番呼籲中、日和好。¹⁷ 然另一方面，宗教動因亦不能忽略，如梁元生指出，明治維新時期之日本，以傳教士為師奉行西法，不少官僚奉教，給予寓華西人極佳印象，是故廣學會陣營對日本甚稱許。¹⁸ 如是，傳教士透過貢獻於西學東漸而接近政權，如林樂知（Young John Allen, 1836-1907）與丁韞良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）所掌之出版與翻譯事業造就清廷良多。然要使清室、官紳等上層歸信仍非易事，他們懂得將洋人給予之好處跟其宗教分離，作為外交官的薛福成（1838-1894）就曾言：「西人之恪守耶穌

¹⁶ 柯保安（Paul Cohen）著，蘇文峯譯：〈戴德生與李提摩太宣教方式之比較〉，載林治平編：《基督教入華百七十年紀念集》（台北：宇宙光，1977），頁83~107。

¹⁷ 王樹槐：《外人與戊戌變法》（台灣：商務印書館，1965），頁113~138。

¹⁸ 梁元生：《林樂知在華事業與〈萬國公報〉》（香港：中文大學，1978），頁120~130。

教者，其居心立品，克己愛人，頗與儒教無甚歧異。然觀教會中所刊新舊約等書，其假托附會，故神其說，雖中國之小說，若《封神演義》、《西遊記》等書，尚不至如此淺俚也。」¹⁹

儘管穩立儒家正統之官紳士人多鄙基督教這「鬼教」，並不代表清末基督徒不存此望。一些時新小說參賽者明言，振興國家必須走「由上而下」之路。如鍾清源在《夢治三癰小說》中寫道：「即上自朝廷職官，皆當遵奉耶穌教，以為民倡，則風行草偃，舉國皆相則效，將見人皆知道，識上帝付託人各之本分，吸烟為獲罪上帝，難追今生來世之報，則皆自檢束，而不敢吸。」²⁰「風行草偃」出自《論語·顏淵第十一》，孔子曰：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」²¹上行下效是不少參賽者心中移風易俗的有效途徑。《祛弊妙說》作者王慧英同用此語，期望着一個基督教政權：「只要那禮拜堂人多推舉，只要那福音院人多簡〔揀〕選，那些人俱以實心行實政，不多年即能使風行草偃（……）這就叫〔叫〕除大弊興大利，自然而然的就國泰民安。」²²有稱「風行草偃」為儒家之傳播思維：「道德傳播的流向是從有德者流向執政者，從執政者流向百姓，百姓進行積極的反饋，從而更加鞏固這一『德治』的模式。也就是說，道德的傳播始終遵循『自上而下』的原則。」²³職是之故，清末基督徒此「自上而下」之取徑，某程度上蘊含着傳統中「君子—小人」之關係原型。

《扶衰救弊傳》作者周榮梓或意識到要上層社會接受基督教不易，建議從皇上入手，先使其皈依基督，再望其頒令通國奉教，縱然起初臣民屬被逼就範，假以時日即能「因假認真」，屆時必能煙害盡除：

¹⁹ 薛福成：〈出使日記〉，載徐素華選注：《籌洋芻議——薛福成集》（瀋陽：遼寧人民，1994），頁94。

²⁰ 鍾清源：〈夢治三癰小說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第10冊，頁234。

²¹ 楊伯峻譯注：《論語譯注》（重校本，香港：中華書局，2011），頁265。

²² 王慧英：〈祛弊妙說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第12冊，頁154～155。

²³ 邵培仁、姚錦云：〈傳播模式論：《論語》的核心傳播模式與儒家傳播思維〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第44卷第4期（2014年7月），頁62～64。

一禁鴉片，莫若我的皇上行天道（……）惟我大皇上，如能行天道，並曉諭文武百官，以及滿漢的臣民，叫〔叫〕他通國一概遵行，並先雖未必真信，到了天長日久的時候，國中的官長庶民，都必能因假認真（……）人既然都崇奉天道，就是有人送烟給他，叫他白吃，他也是不肯吃的。²⁴

《鴉片纏足時文》作者楊培之，則考慮到中、西政治制度不同，認為「權」在哪裏，就當針對之以作基督教變易風俗之取徑：「僕以為英國之事，自下而上，則權屬於下，中華之風，自上而下，則權操於上，欲革中華之弊，仍借君上之權，濟以耶穌〔穌〕之道。」²⁵

事實上，借「君上之權」推行基督教以治國弊，在時人看來並非遙不可及，在徵文前多月就發生了一事。引沈立喆的《時新小說》：「去年皇太后六旬萬壽，我等曾送福音書一部，裝潢極美，用赤金鑲邊篋，裝好進呈，蒙其賞納，皇上日日披閱，復使一臣於書店購買，鴉片時文纏足三害，恐將來大有轉機也。」²⁶ 他提及的，乃各省女基督徒集資訂造一部新約全書贈送慈禧，賀其六十大壽，進而導致皇帝亦索要聖經。²⁷ 此事亦為鍾清源提及，其《夢治三癰小說》書及：「客歲教會女徒，進獻〔獻〕新約一部，祝太后壽，深蒙嘉納，皇上亦同日遣內侍購取新舊二約考察之，此為中國轉關之大樞。」²⁸ 當清廷與聖經走近，被形容為「中國轉關之大樞」，由此可見，部分參賽者對「自上而下」進路信心確具。固然，這亦歸因傅蘭雅及《萬國公報》背後之廣學會陣型，皆屬借西學靠攏上層的「自上而下」派，參賽者受其所塑亦非奇事。

²⁴ 周榮梓：〈扶衰救弊傳〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第12冊，頁247～279。

²⁵ 楊培之：〈鴉片纏足時文〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第13冊，頁325。

²⁶ 沈立喆：〈時新小說〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第11冊，頁293。

²⁷ Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Taipei: Ch'eng-wen, 1966), 439. 當時文獻可參：李提摩太著，蔡爾康述：〈諸女士獻經祝嘏記〉，《中西教會報》第一卷第6期（1895年6月），頁1～4；*The Chinese Recorder*, XXVI (April 1895), 160。

²⁸ 鍾清源：〈夢治三癰小說〉，頁248。

那麼，區區一介草民的清末基督徒又如何影響皇室與官紳？筆者再以《夢治三癰小說》為例展示時人之想像。²⁹ 此作描述傳道人任天民寫就三篇分論鴉片、纏足、時文的文章，除幫助會友家屬除鴉片癮，更獲朝廷重視其見，觸發制度變革，國中弊端全去，迎來富強。第一、二回，任天民認識了李初華，李氏因鴉片癮導致家道中落，任氏寫〈鴉片說〉予以勸戒，初華讀畢後悔改並到堂戒煙，後引全家信主，又為其子取名「新猷」，望他將來以救道佐治中國，送他到教堂讀書。後來，任氏再寫〈時文說〉談時文之害及變革之法，作品輾轉落到皇上手中。

作者的盼望景象，建基於皇帝身上。他描寫聖上對意見之認同：

讀畢，聖上曰：「此語雖激烈，實中時弊，科目若不改變，實難得有用人才，佐興邦治。」乃召恭親王、李傅相等酌議，意亦吻合，乃降旨釋任天民，且賞銀五百兩獎之，令依舊傳教，未繼又將振興新學，改變科目章程，頒勅各直省，令實刀奉行，以期奏效。³⁰

異曲同工地，一名纏足婦自盡觸發覺世子寫就〈纏足說〉並投至《萬國公報》，此稿被李傅相讀到，遂在國中掀起了制度變革：

傅相隨讀，隨點首稱是，明日早朝，乃上一請禁纏足疏，並抄粘任天民纏足說並上。聖上讀畢，御筆親批依議欽此，遂降旨各省嚴為奉行。令下，不數月，既纏者鮮，未纏者不敢復犯，教外婦女，間有視不纏足為恥，而不屑解者，經官查出，立加重究，由是莫不凜遵。教中婦女，知是善舉，乃共頌上帝洪恩，天子盛德焉。³¹

²⁹ 就此小說之既有探討，可參吳淳邦：〈新發現的傅蘭雅（John Fryer）徵文小說《夢治三癰小說》〉，頁177-205；鄭智良：〈清末處境中的聖經接受：以《夢治三癰小說》為例〉，《聖經文學研究》第14輯（2017年春），頁168～191。

³⁰ 鍾清源：〈夢治三癰小說〉，頁249。

³¹ 鍾清源：〈夢治三癰小說〉，頁259～260。

從上引兩段可見，作者想及影響當權者的方法，還是以文字為主。他提及的《萬國公報》，乃清末傳教士報刊中最具影響力者，為中國人文章提供發表園地。³² 訴諸文字成為清末基督徒勸諫皇室的重要途徑。

除文字以外，基督徒晉身官場亦是其所望。小說尾段，朝廷因任天民的文章而發動制度改革，如是者十多年，造就李新猷成為新學培育下的國家棟樑，他精通中、西二學，「博科名如拾芥，扶搖直上，聯登科甲（……）聖上特加眷愛，以新猷諸新學中，農業尤精，乃授職為農政巡員。」³³ 他巡查各地，皆見種植鴉粟大妨農務，於是疏請禁除，將任天民的〈鴉片說〉抄粘並上，聖上閱後果然降旨依議。除了李新猷，任氏也獲報以亨通官運，敘事如是發展：

〔聖上〕又念任天民前後三說，實撥動振興中國大機是關〔關〕，乃詔廷臣引見（……）聖上嘉納，授職禁烟正使，新猷副之，天民謝恩而出，乃依己所著論說舉辦，雖不無梗化者流，然行之一載，亦見一律清除。惟印烟尚有販運至各海口者，天民恐終易誘民，乃疏奏聖上，請英國禁止，聖上喜允，即命天民為正欽使，新猷為副使，往英國議禁印烟。³⁴

敘事寄託了作者政權基督教化的夢想。的確，這是未竟之夢，一聲鐘響造成敘事者的「猛醒」，原來整部小說只是南柯一夢，作者勉勵讀者：「覺雖是夢，也一酬平生之空願（……）伏望患三癱症者，讀至終篇，亦知猛醒也。」³⁵ 此基督教政權之夢，在小說起首早已點明，作者對馬可福音二章 1 至 12 節作出寓意解讀，對那從屋頂被吊下到耶穌面前求醫得治的癱子，如是詮釋：

³² 該報前身《教會新報》（1868-1874）本以傳教及聯絡信徒為目的，改名《萬國公報》後則改以官、商、農等各階層人士為對象，西學、政論漸超越教務，1890年代隸屬廣學會時期業務擴展，得以在各省行銷，吸引官吏及皇帝拜讀，甲午戰爭後更銷量急升。參梁元生：《林樂知在華事業與〈萬國公報〉》，頁85～87。

³³ 鍾清源：〈夢治三癱小說〉，頁 261。

³⁴ 鍾清源：〈夢治三癱小說〉，頁 262。

³⁵ 鍾清源：〈夢治三癱小說〉，頁 263。

正如經文所言，癱者欲由平地進，則以人眾不得近，必撤屋穴之，自上而下，始能至耶穌前，而獲醫愈也。溯耶穌道，自和約准傳以還，垂五十載矣，迄今未克振興中國，轉移風俗者，職此自下而未自上之故也。伏望工自天子，及文武百僚，整躬率物，倡從聖道，則風行草偃，將見舉國皆化為教會，爾時俗以淳〔淳〕，政以美，鴉片時文纏足之弊，自可清除，如耶穌令癱瘋者，取牀而行，其人即起。³⁶

另一小說《夢遊記》也描繪中國因士大夫奉教而帶來復興。此作具寓言色彩，講述「進憂子」與「退憂生」與「傳教士」同論各鄉風俗，說到「中華鄉」諸多流弊，便決意向「鄉大夫」獻言。「中華鄉」隱喻中國，其況如下：

鄉中之子弟，以及此長閩胥族師黨正州長，廣置姬妾，僻嗜烟霞，泥守陳迹，不喜更新。男慣習文，或習武，女尚纏足。使令之僕隸，少勤多情，有曠職；守望之壯丁，可食鮮飽，無勇夫。舉鄉尚詐偽，好奢侈。向荒誕信鬼怪，拜偶像外，又以堪輿為重，承先人之基業，歷十數傳，保守無恙，今則災害並至，時事皆非，為東鄰所辱、南鄰所恥、西鄰所壓、北鄰所逼。³⁷

作者把寄望託於官紳之上，三人找鄉大夫獻計，除就對治社會諸弊之外，又向鄉大夫傳「耶穌之道」，指出其在諸教中的優越性：「如佛教則出於天竺鄉，太陽教則行於波斯鄉、回回教則始於亞喇伯鄉、天主教則盛於佛蘭西鄉，至於儒教，則尚於中華鄉（……）惟耶穌教，則無遠弗屆，化及各區（……）豈人教可幾及，非天道之明徵耶？」³⁸

傳教果然收效，「鄉大夫於是猛然醒，翻然悟，黜異端，崇正道。」³⁹鄉大夫遂在鄉中既破且立，去除執左道以亂政者、作淫聲異服以疑眾者、

³⁶ 鍾清源：〈夢治三癱小說〉頁219。

³⁷ 進憂子：〈夢遊記〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第10冊，頁175～176。

³⁸ 進憂子：〈夢遊記〉，頁205～207。

³⁹ 進憂子：〈夢遊記〉，頁208。

行偽言偽以疑眾者、假諸鬼神以疑眾者；再倡戒煙會、禁纏足會，建講堂以興人善德，聯聖會以救人靈魂，設義學、開醫院、立育嬰堂，又興天文、地理、格致、化學等學，終於迎來鄉中新貌：

漸次鄉民，言信行篤，節用度支。子弟不吸煙，婦女不纏足，文人不尚八股，武士不習弓刀，振興文事武備。講究農政，利賴民生，工作器用，有日新月異，商通貿易，無爾詐虞，火車電線，絡繹鄉間，海岸之火船，羽萃鱗集。至於金木土石之工，縫衣繡花織布，俱用機器。百廢具興，萬事畢舉，蒸蒸日上。使令之僕隸，克勤克慎，無怠無荒；守望之壯丁，忘家忘私，能攻能守。建學明倫，淑子姓於鐘鼓管絃之內，型仁講讓，陶士女於聲明文物之間，於是北鄰畏威、南鄰懷德、東鄰懾服、西鄰交好。⁴⁰

從「東鄰所辱、南鄰所恥、西鄰所壓、北鄰所逼」變為「北鄰畏威、南鄰懷德、東鄰懾服、西鄰交好」，是作者所盼基督教變中國之具體願景。

本節交代了時新小說中，部分參賽者所倡議「自上而下」的基督教救國進路，他們認為借政權推動全國奉教，方為移風易俗之良法；反之，「自下而上」依賴向百姓個別傳教及繼而之悔改、除弊，影響僅及個人，未必適切清末緊急情勢。下一節中，筆者將取劉安如之《砭俗良謨》為細析對象，進一步深化讀者對清末基督徒政教關係想像的理解。

⁴⁰ 進憂子：〈夢遊記〉，頁209～210。

三 基督徒理政的願景：劉安如《砭俗良謨》⁴¹

基督教在清末有「鬼教」污名，在反教論述中，傳教士與中國信徒稱「鬼教頭」、「鬼孫」，是社會亂局之罪魁。⁴² 時新小說讓基督徒為自身刻劃截然不同的形象，否認己為混世源頭，反自證是救世真途。的確，清末基督徒需改善形象，當時不少人為利益奉教而惹同胞之恨，李時岳將清末教徒分「信教」、「依教」、「吃教」、「投教」四類，後三者為慈善、職位、法律特權等利益入教。⁴³ 李榭熙亦描繪潮州鄉村派系鬥爭下出現的「衝突基督徒」(Feuding Christians)與「訴訟基督徒」(Litigation Christians)，如何透過依附基督教來增強政治籌碼。⁴⁴ 在小說中刻劃文明說理、有益富強的信徒形象，一來可重塑讀者印象，二來亦可豎立信徒典範。參賽者欲使讀者更尊重基督教，就他們關注之事展示可觀新象，描繪中國受基督教革新後的富強面貌屬一良法。福省于麓美部堂的受洗基督徒劉安如，創作出《砭俗良謨》，細緻刻劃了基督徒理政而使國風逆轉之象。

(一) 自下而上：基督教治個人惡習

《砭俗良謨》共十六回，故事圍繞嗜煙儒士宋紹科門下的幾位年青士子，主軸為數人如何藉基督教之助，擺脫鴉片與功名之網綁，進而影響皇室，除向皇帝說明信仰，亦能在官職上糾正國中歪風。作品起首描寫宋紹科好習時文而無實學，娶得賢妻柳氏，生子才良與女兒素嫻。門

⁴¹ 劉安如：〈砭俗良謨〉，周欣平主編：《清末時新小說集》，第6冊，頁265～374。下文之小說引文，出處頁數將於正文中以括號交代，不另注。

⁴² 如周漢(1842-1911)在其著名反教文帖《鬼叫該死》(1891)中寫道：「鬼王分派一伙鬼叫頭，名色不一，到處煽惑，又把些銀錢買活中國一伙亡八婊子光棍痞子豬一樣的人，就進了那天豬鬼叫。凡鬼堂附近的人稍有明白的，這般鬼叫頭制迷藥交與從鬼叫的鬼孫，一頓把他迷了，自然信從。」參周漢：〈鬼叫該死〉，載王明倫編：《反洋教書文揭帖選》(濟南：齊魯書社，1984)，頁196。

⁴³ 李時岳：《近代中國反洋教運動》(北京：人民，1985)，頁15。

⁴⁴ Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900* (New York: Routledge, 2003), 163-71.

下有生徒包括時興文、冀學章、賈世道、甄天理，及女生元潔貞。元女並無纏足，往來便捷，故能與男生同讀。門生中只有賈世道能入泮宮，宋遂將女兒許配給他；惟賈氏終日與文、章二人吸鴉片，妻子與才良勸而不果。「賈世道」與「甄天理」的命名，顯欲將讀者的想像引到《紅樓夢》去，曹雪芹（1715-1763）設計人物名字好用雙關語（pun），如「甄士隱」與「賈雨村」就寓有「真事隱去，假語存留」的微言大義。當然，透過命名作為修辭，亦能見於《西遊記》、《金瓶梅》等經典小說中，讀者需看破「筆障」，挖掘作者的重要信息。⁴⁵ 劉安如仿效筆法，設立「假世道」、「真天理」二角，隱喻了二人的角色內涵，讓人能預視他們在小說的發展走向。顯然，賈世道的風光只屬暫時；而甄天理則接觸到救世真道，成為逆轉情節的關鍵人物。

作品與《紅樓夢》的相似之處，還包括角色所得的夢兆。第三回，宋才良得到一個關乎其婚事的夢兆，夢中他見一女子走近相告，勸他洗心就道，並邀他到其舍下，才良便跟她而行，走到一明宮，其中潔白光耀，內有和唱，一人起立宣明天道，才良一聽即悟，獲老婦稱讚天資聰敏，屬意將女兒許他，夢就醒來。當然，此地可解之為教堂，內裏正進行敬拜、宣道之活動；然而，稱之「明宮」又強調它為「潔白光耀」，顯又有引起讀者對「天堂」之聯想，就如聖經啟示錄二十一章 23 節對基督徒所盼望之「新天新地」的描繪，正是：「那城內又不用日月光照；因有上帝的榮耀光照，又有羔羊為城的燈。」而提起「明宮」，時人自會聯想「天堂」，如倫敦會傳教士楊格非（Griffith John, 1831-1912）在其《真道入門問答》（1882）中就寫道「問：何為天堂？答：明宮。光亮、潔淨、全福、全善之地也。」⁴⁶ 此明宮遊自有《紅樓夢》第五回賈寶玉隨警幻仙姑所引，暢遊「太虛幻境」一幕之影子，在其中寶玉一窺「金陵十二釵」

⁴⁵ 浦安迪（Andrew H. Plaks）：《中國敘事學》（北京：北京大學，1996），頁 102~107。

⁴⁶ 楊格非：《真道入門問答》（漢口：聖教書局，1882），頁 17。

之命運啟示，更獲傳授雲雨秘術，與才良一樣同有所「悟」。⁴⁷ 劉安如借鑒名著之修辭、場景，增作品美感。

賈世道終於把父、母氣至謝世，素嫻懷念翁姑而狀甚悲痛，再勸夫君戒煙，世道終受感動而決定自戒。此時，一客名花國香來訪，他是甄天理之友，曾遊學外洋，帶來銀信一封，是天理對賈翁姑之死表示慰問，又勸世道革煙，附上斷癮「九還丹」配方，賈生感動而製藥革癮。同時，甄天理也有意為良才執柯，女子正為花國香之妹，才貌俱佳，惟有大腳，才良即想起夢中的大腳女子，遂到花家打探，果見國香之妹即是夢中女子，二人終於成親。說到甄天理，原來他已出洋數載，學得基督教之道，又蒙國主寵愛，受託金蚨百兆，命其回鄉立教堂救世，此即成宋、賈等家及國家的轉捩點。天理遂於「桃源」買地建堂，照西人所畫屋式而起，宋才良、賈世道、花國香一同料理至完工，教會開始運作。加上元潔貞又與國香結婚，自此五家團聚一堂。該處自此福音漸旺，作者描繪教徒「日日聚會堂中，講論聖經正道，派男女執事，教人悔罪洗心，篤信務本之道，首明道之本原，出於上帝，次言存養〔養〕省察之要，終求聖神功化之極，男女聽道者（……）洗心就道甚多。」（頁 316）

天理回信洋國稟報，國王再差明道原、達格理二臣前往辦救世之道，又提供更多資金建造外書院、機器局、技藝院、祈禱室等，歸信者愈來愈多。連宋紹科亦每日聽聖經，終於良心顯露，決意戒煙，值達教士設立革煙局，遂與賈世道一同戒清；時興文、冀學章又因洋煙而生活潦倒，遂到桃源找才良，二人得才良款留，也將煙癮革除。另一方面，柳氏母女見媳婦並元氏姊妹均無扎腳，行動便捷，隨即醒悟，立志挽回習俗，即日替女兒解開小腳，又設立「守真會」，入會女子皆不纏腳，陋俗為之一變。此後，甄天理盼望文、章二人歸主，惟二人不悟而心繫功名，國香勸二人當先求天爵，再求人爵，三人遂就時文利弊辯論一番，終於文、章心悅誠服，決定領洗。繼後，又有儒士莫家五兄弟到堂挑戰，質

⁴⁷ 曹雪芹：《紅樓夢》（上冊，台北市：世界書局，1992），頁36～48。

疑「番教」惑眾，甄天理與眾人議，解釋對方對十誡的誤解，又向對方介紹天文、地理之學，指出耶穌跟孔、孟並不相悖，五兄弟遂信主請洗。如此，基督教分別將受鴉片、纏足、時文三弊所困之每位個體糾正過來，可稱之為一種「自下而上」的基督教治弊進路，是為小說首十二回之情節梗概。

(二)自上而下：基督徒治國家三弊

至此，所有主要角色皆已歸信基督教，而自十三回起，基督教之治弊走向另一進路。一事發生促使這羣信徒的影響力擴及國家，此正是皇太后之生辰，各省女教士進呈聖經一部，影響皇帝下旨各省督撫公舉賢才，求有實學之士。將現實事件收入小說，是清末小說的特色，如黃錦珠所言，清末「新小說」有現實化之趨向，作家將現實存在過的人事收入筆端，使小說予人一種社會史料的印象，且非常重視題材的現代性，強調近年、今日之事。⁴⁸於國家危急存亡之秋，啟蒙的小說功能觀更壓美學考慮，現實化成自然之勢。

應皇帝公舉賢才，甄天理等十人應召，獲賜進士，後被封官助王管理各地，整頓治安，又命文人開講正道，使百姓知禮義恥辱，口碑載道。賈世道任滿後，請假回鄉，文、章二人亦然，眾人覺悟不能長戀仕途，久則離道，決向皇乞恩旋里。皇帝處於兩難，若讓眾人離任，則國家乏才，若不許則有「阻道」之過，只好暫留文、章二人；又賜才良、天理帶職回鄉，與世道三人在會堂中講解天道、精究聖經。後來，甚至印度王也聞中國仁風，悟己國輸出洋煙害人，負荊請罪；遠國聞風歸化，文、章二卿遊歷各國，報禮並觀風於天下。後來文、章和莫家五兄弟，也一同買舟回鄉。故事結局，為眾人子孫接手佈道，任醫局、書院執事，明、達二教士也留子孫幫理，「十家老前輩」同乘大舟往天國享永福。

⁴⁸ 黃錦珠：《晚清時期小說觀念之轉變》（台北：文史哲，1995），頁273~299。

作者呈現的國家未來景象，可分國家、教會兩個層面。他觸及到基督徒在宗教生活與社會責任的取捨問題，在皇帝下旨求實學之士時，桃源的眾基督徒並非全部應召，而是兵分兩路：「聖會諸人，宋先生、元善性，因主道不去；花國香因醫館救病未行（……）唯甄天理、宋才良、賈世道、時興文、冀學章，並莫家仁、義、禮、智、信，共十人應召。」（頁 355）長輩留守聖會，而後輩應召貢獻國家。經過皇帝面考，眾人獲分派不同官職，天理、才良獲封文武都御史，世道為天津道員，興文為鞏昌府，學章封綏定府，莫氏五人則封五方知縣。作者描寫了眾人履新後的景象，展示出對國弊得治的盼望。

首先是獲封綏定府的冀學章，他向皇上奏曰：「綏定地方多山，盜賊蜂起，求聖恩賜臣，便宜行事，方敢領此重任。」（頁 358）皇帝賜他寶劍，准許先斬後奏。學章到任，以仁政扭轉當地為賊之風，他發告示，表明「本府下車以後，所有舊案，為爾等甄別註銷，並為尔〔爾〕等安插生計，視尔為良民一體。如再持刀聚眾，正法不貸。」（頁 359）同時，他深明百姓為盜之因，在於貧苦閒居，「乃招集貧人，修理河道路徑，貧人衣食有資，盜風頓息。又命文人，四處開講正道，勸人離惡從善。」（頁 360）至於時興文在鞏昌府則拯救百姓於水災之中，其時大雨連連，興文先知先覺，意識到水患將至，先備好船隻糧食，「不數日，果然洪水為災，派定民夫小舟，拯救百民，安頓高山之上，搭起帳篷，百姓暫住，得免漂流之苦，及水平人眾歸家，時太守又開倉貸米，三月，百姓感戴二天，稱為廉明太守。」（頁 360～361）又派善士宣講天道，使百姓知善惡，「真成花落訟庭閒，草生囹圄靜。」（頁 361）這兩位基督徒官員，甫到任即成人民的拯救者，去除盜風與水災，使民安居樂業，更開導了他們的是非之心。

至於天理、才良則在朝中事主，立實學，設藝局，除鴉片，禁纏足，並「宣福音之真理，正風俗之邪情」，終於「民從仁政，載道仁風，夜不閉戶，道不拾遺，黃河之水澄清，萬民咸歌盛世。」（頁 362）他們除了行仁政以利民外，也充當了皇帝的宗教導師，「一夕帝召天理，入宮賜宴，問以天道本原。」（頁 362）天理隨即回答，指有上帝即有道，上

帝造人本有善性，惟元始男、女受魔鬼所誘，背上帝命而失其本善，傳至後世皆有惡根，故歷來天遣聖賢，勸人改過就道、修德行仁，故研究道之本原，為的正是修身。「帝聞所奏，欣悟天道之自然。」（頁 363）敘事隱含了皇帝成為基督徒的冀盼。後來天理、才良欲回鄉就道，天理又舉薦了文、章二人接任文武都御史，二人「政由天理舊章，亦多行善政，仁風遍布，萬國來朝。」（頁 368）

作者的美好願景，還不止於國外的整治，鴉片問題屬於國際性，多由印度所進口，職是作者也想像了印度的「悔改」：「印度王聞中國仁風廣播，悟己國所出洋煙，害人之慘，傳諭國人，將樹伐盡，換植棉茶，有益之樹，躬親赴闕，負荊請罪。」（頁 369）固然，清末鴉片害的責任不能不數英國，作為鴉片生意的經營者，其罪更甚於印度。然而，畢竟英國乃眾多傳教士的祖國，時新小說參賽者顯然不願肆意攻訐，更多只敢批判印度，甚至將之歸咎佛教，如進憂子的《夢遊記》就言：「事佛之國，口念彌陀，心懷叵測，栽種惡品，毒害良民。」⁴⁹《砭俗良謨》所強調的悔改者為印度王，其理亦同。最後，劉安如還寄望了中國重現「天朝大國」之勢：「而遠國，聞風歸化，朝貢者，萬國。帝命文、章二卿，遊歷各國，報禮，並觀風於天下。」（頁 370）

除了國家的願景，作者還寄望了教會的傳承，若基督教是治國之本，教會的傳承自為富強的根基。故事的結局是隱喻地表達眾人謝世，其時「天理乃命人造一大舟，元、宋、時、花、賈、達、明、莫、冀、甄十家老前輩，皆入大舟，優遊同向天國，而不返，自此靈魂永生，享天堂無窮之福矣。」（頁 371）是為一代的終結，然此之前，桃源的基督教社羣已完成交接，「天理等命子孫，在各會堂接手佈道，以及醫局、書院各執事；明、達二教士，因年老買舟歸國，留子孫在桃源幫〔幫〕理（……）後天理等，十家子孫，昌盛，世守聖經、天道、真理。」（頁 370～371）是為作者的願望，善政的根基正是國中基督

⁴⁹ 進憂子：〈夢遊記〉，頁170～171。

教興旺，兩者唇亡齒寒，教會的不斷傳承，國家的政治人才方能用之不竭。

(三)治弊靈丹：針對儒者的福音表述

除以情節正面塑造基督教形象，作者亦通過人物對話表述信仰內容。秉承自上而下之進路，小說的預設讀者也是儒者文人。透過文人角色間之對話，作者介紹了信仰內容，也就儒者對基督教之一些質疑作出辯護，顯然欲為文人讀者解惑，冀望他們讀後更願接受福音，從當下就趨近小說所描繪的願景。

不少參賽者從宗教角度對三弊作出詮釋，尤好指其起源正是魔鬼作祟，好鋪設道路，申論只有宗教屬治弊真途。在《砭俗良謨》中，劉安如也將之歸咎魔鬼，卻創作了一個故事帶出，為免讀者對此認真，他特意將之包裝為笑話。第二回，宋紹科幾位門生談笑之間，才良以一笑話引出鴉片和時文之惡：

天上有一主宰，俯視地球之下，見一囚犯，頭帶儒巾，身着墨衣，斂手縮腳，淒涼叫〔叫〕冷；又一囚犯，赤着身子，外罩煙光，一片，肩聳骨立，哀號苦熱。知此二囚在世用奸弄巧，假老實充作斯文，藉文章趨炎附勢，好懶惰貪圖口腹，嗜鴉片吃火吞煙。上帝動了仁慈憐憫，念舉世人，皆有此病，特減二囚寒熱之罪，命天使押去人間，勸化世人改過從善（……）誰知惡心不變，不特不勸化，反藉魔鬼權勢，引誘世人作文章，吃鴉片，比前更甚，如爾眾人皆係其黨。（頁 285 ~ 286）

此笑話中，鴉片、時文之出現，乃魔鬼藉兩「囚犯」誘人而致。按該兩囚犯之外型描繪，實為鴉片、時文之擬人化處理。他倆本為上帝所憫，獲賜帶罪立功之機會，到人間勸人悔改行善，只是惡心再受魔鬼操弄。有趣的是，鴉片、時文有亦正亦邪之本質，他倆本有行善之能力，只是淪為魔鬼之工具。若三弊源於魔鬼之引誘，那麼，治心之法方為治本良方。且看作者對宋紹科決意戒煙之描寫：「先說宋紹科先生，每日

聽論聖經，良心顯露，自思吃煙多年，甚不合理（……）今有達教士，設立革煙局，何不趁此時革斷。」（頁 320）只有聖經使人知罪，「良心顯露」，方為除弊之動因與根基所在。

小說中，作者亦刻意安插場景，讓角色得以長篇大論地陳述信仰內容。就如第九回中，書及聖誕佳節，眾人齊集聖堂作樂讚美，明道原遂登臺申說耶穌之生平事蹟：

耶穌是上帝子，由天降臨，為億兆蒼生救靈續〔贖〕罪。自少天才敏捷，智慧光明，受洗於約旦河，大感聖神，敵惑於魔鬼，聖心堅固。三十歲傳福音救世，勸人去惡從善，收十二門徒，醫瞽啞癩癱病，救死人復生。三年勸戒並施多行神蹟，繼之以死，續〔贖〕世人之愆尤，施鴻恩於後世也。今日乃救世主誕生之期，集悔罪蒙恩之老幼男女，求三位一體上帝，施恩天下，一道同風，願更父仁愛，救主鴻恩，聖神感通助道，實心所願。（頁 327 ~ 328）

藉以，耶穌基督的神性、生平，及救贖目的，扼要地呈於於讀者眼前。同一回中，又寫新春時節，才良、國香、天理、世道等人勸興文、學章二人多到堂中聽道，並設詩曰：「莫辭美酒勸君卮，堪嘆世人不悟時，當念靈〔靈〕魂離世去，沉輪〔淪〕罪孽悔難追。」（頁 330）顯然，此詩亦是向一眾儒士讀者發出的勸勉。

本小說既以儒者文人為對象，字裏行間亦不乏針對性的信仰遊說。特別關切這批讀者的，乃時文弊之勸戒，作者亦從信仰角度獻言。第十回，國香問興文、學章為何未肯奉教，原來二人心繫功名，國香勸二人當求「天爵」而非「人爵」：

文兄之言，求人爵也。而孟子有言，當求其天爵，以要人爵。兄未得天爵，以要人爵，徒恃人爵，是求非順命也，人意何能為哉。弟所言，救世之道，乃天爵也，凡人當事上帝，順受天命。況孔子至聖，當有獲罪於天，無所禱之訓；顏子克己復禮之誠，言笑尚不可苟，豈敢逆天之命令乎。（頁 332）

作者引聖賢之言，嘗試動搖文人的「功名」觀，遊說他們棄時文而就福音。所謂天爵、人爵，乃出於《孟子·告子上》：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵，而人爵從之。今之人，修其天爵，以要人爵。」意指人當先修德自貴，以此為目的，然後社會爵位將隨之而來；為了追求社會爵位而以修德為工具，卻是捨本逐末之愚行。⁵⁰ 如此，劉安如勸讀者勿單求功名，「徒恃人爵」，隨時陷逆天之虞。

作者續引孔子之言，勸讀者勿逆天而行。「獲罪於天，無所禱」典出《論語·八佾第三》，王孫賈就「與其媚於奧，寧媚於灶」一話請教孔子，意謂哪個神明方為巴結對象，孔子卻曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」意指若得罪了上天，祈禱也沒用。⁵¹ 作者欲借聖賢之權威，遊說讀者謹慎順天。這個至高之「天」，在其筆下自指基督教之上帝，正如他書及「救世之道，乃天爵也，凡人當事上帝，順受天命。」而要真正順從天道，則必須認識基督，因他是天道之顯明，如作者在後文書及：「上帝見世風不古，真道衰微，後孔子五百餘年，降生救主，顯明天道，勸戒並施。」（頁 340）

時興文不認同專心功名為「逆天」之說，指其非無禮之事，所求又為美事。天理答道，時人未明真道，略讀聖書便以文章為仕，對風土是非漠不關心，已失古賢精神，有違孔孟之訓，正是八股所致。興文再道，時文能開智慧之機，八股亦無害於善惡。天理則回應，八股取士易使人聰明誤用，空取功名而不精究聖言，及得志就即逞私慾，拘守陳迹。爭論至終，甄天理判聖賢之教與基督教，以後者更勝一籌：

古聖人之徒，學分四科，德行居首，仁孝為先，存心養性以事天，去偽存誠而處世，仰不愧乎天，俯不忤於人。總不及上帝，全智全能，天道誨人，改過；聖神化人，從善。耶穌代人續〔贖〕罪，信者得福永生，將見真道風行，無遠弗屆。（頁 336～337）

⁵⁰ 楊伯峻譯注：《孟子譯注》（再版，香港：中華書局，2010），頁271。

⁵¹ 楊伯峻譯注：《論語譯注》，頁 53。

所勝之處，在於基督教有聖靈（即聖神）化人，使人有從善之能力，亦即修得天爵之關鍵所在，乃自力所難成。

不過，作者對於古儒還是展露出肯定的態度，意在投讀者所好。如在第十一回，莫家五儒士到堂挑戰甄天理，指出「吾鄉自有儒教，何必番教來此惑眾。」天理「是時大感聖神」，有禮地請眾人「入花廳奉茗（……）眾人見天理，從容有禮，即同進花廳。」（頁 339）以禮舒緩五儒敵意之後，天理說道：

弟亦讀過儒書，聖賢所言，格物致知、誠正倫常，君子有九思之明、五美之尊、三畏三變、三省三戒，學問風化，立人品，行正道，修天爵要人爵，士為四民之首，有先知先覺之明，於人道則盡美盡善。而孔子當時行道，嘗遭小人之謗議迫害，亦有道其不行之嘆，歷年久方知為萬世師表，惜後人讀其書，莫守其訓，聰明誤用，文章眩世，驕傲矜誇。上帝見世風不古，真道衰微，後孔子五百餘年，降生救主，顯明天道，勸戒並施。（頁 339 ~ 340）

天理肯定儒家於「人道」上之美善，惜至聖如孔子，也無力確保當世及後代士人恪守其訓，使上帝於五百年後降生救主基督，以顯「天道」。在中國哲學傳統中，「道」為諸家所用，指向某層面中可遵循的原則。⁵²而「天」、「人」等字常被加於「道」字之前以規限意義，「人道」所指的通常是人生行為與倫理政制的方式，其準則可以出自對人性的自覺或天帝的意旨。⁵³至於「天道」，其意則觀乎用者對「天」的解釋，若以人格神視之，「天道」自指向天帝的意志；若以「天」為自然律，「天道」則指自然現象中的恆常律則。⁵⁴對於宋明儒者，「天道」已趨向自

⁵² 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，2000），頁52。

⁵³ 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁 184 ~ 187。

⁵⁴ 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁 51 ~ 57。

然義；⁵⁵ 惟在孔、孟等古儒的語境中，人格神的概念尚未被否定，故此，明、清傳教士好援古儒，以「天帝意志」來解儒家之「天道」，作為對基督教上帝觀的引證。⁵⁶ 作者要凸顯的，乃「天來之道」與出自人之道相較，以前者更完備。

至第十二回，天理同元善性出遊勸化，再遇莫家五兄弟，向對方講授「天文之理」，使對方心悅誠服，繼而反問對方孔孟立教之意，眾人卻啞口無言。天理「恐諸人羞愧」，隨即答道：「孔孟亦係古先知先覺之聖賢也，無非欲人之改過從善而已，耶穌亦然，而代人續〔贖〕罪救靈，恩被萬世，其可不信乎？」（頁 351～352）作者強調聖賢與耶穌之心意相通，皆在勸人改過從善，而那派遣他們勸善的，正是「天」，聖賢與耶穌原來承於一脈。第十四回，聖上召天理入宮，問「天道本原」，天理便立即奏明：

太初之世，有上帝即有道。上帝六日間，創造天地萬物與人，元始男名叫亞當，女名夏娃，賦以靈魂，命其管理萬物，授以正道，置之樂園，生生不息，俯仰無愧，後因被魔鬼誘惑，背上帝命，食善惡果，失其本善，傳至後世，原有惡根，習染惡俗，世風日下。故歷來，天遣聖賢下降，勸人改過就道，誠正修齊之謂教，修德行仁道之本，知守善道，上合天心，研究道之本原，不外修身為本也。（頁 363）

按天理所言，上帝派遣孔、孟等聖賢勸人為善，動因原來可溯至聖經創世記的敘事。上帝造人後，亞當、夏娃本被「授以正道」，惜食善惡果後「失其本善」。此說於清末基督教中頗流通，如首位中國人牧師梁發（1789-1855）的《勸世良言》（1832）中就言及：「都因元始男女二人，固犯天條大律而至，即萬類雌雄，故由惡欲交媾受孕而成胎，是以

⁵⁵ 李杜：《中國古代天道思想論》（台北市：藍燈文化事業股份，1992），頁97～102。

⁵⁶ 李杜：《中國古代天道思想論》，頁 71。

世上之人，一脫娘胎就有惡性之根。」⁵⁷ 為調和儒家「性善論」，他將「人之初」如是上溯：「故曰：『人之初，性本善』者，乃論神爺火華元始造成男女二人，性未遷之時也。」⁵⁸ 意即，人之良善本性，僅見於始祖吃禁果以前，此後之人則受惡根所限，必染惡俗，是故天遣聖賢勸世。

論到孔、孟等聖賢由「天」所遣，而耶穌「亦然」之說，則可溯至流通於當時基督教的「道本同源」觀念。如邢福增指出，「道本同源」是清末基督徒用以調和耶儒之理論基礎。⁵⁹ 丁韞良在其名著《天道溯原》中開宗明義道：「今是書出自西人，而其道實非西人所創論，夫道之大原出於天，斯言最為確論。其所謂天，非蒼蒼之天，乃宇宙之大主宰也。其性則聖而不可知，所以稱之曰神。」⁶⁰ 「道之大原出於天」一語源出漢儒董仲舒（前 179- 前 104），董氏倡「天人相應」，以為人治當效法天道之陰陽，故人道應重德輕刑，社會、人倫之原則，是一種宇宙論中心的哲學進路。⁶¹ 此語在清末基督教之接受，被解成了各國之教也同出一源，以消弭國族界限，論證基督教並非異端外道。職是之故，基督教之天道與儒道被認為並不相悖，只是前者論「天」更為詳細，分別在於程度而非本質，前者是後者之增補。

劉安如着力勸戒讀者捨功名而求基督，為了掃除他們福音路上的障礙，他更花費篇幅作護教之用。第十一回，莫家五儒士指出基督教「十誠」之諸種謬誤：

一人曰，『上帝獨一』自誇之語。天理曰，天無二日，民無二主，此理甚明。一人曰，拜神何故受罰，有帝何以無神？天理曰，帝前只有天使，聽命之輩，非世上爰加尊號譖稱之神。況土木雕塑，

⁵⁷ 梁發：〈勸世良言〉，載中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯組編：《近代史資料》（北京：中華書局，1979），總39號，頁2。

⁵⁸ 梁發：〈勸世良言〉，頁47。

⁵⁹ 邢福增：《文化適應與中國基督徒（一八六零至一九一一年）》，頁119～120。

⁶⁰ 丁韞良（William Alexander Parsons Martin）：《天道溯原》（寧波：浙華書局，1860），頁1。

⁶¹ 勞思光：《新編中國哲學史（二）》（四版，台北市：三民書局，2012），頁33～41。

乃人手所做，死物，何能有靈，請看蛛絲纏面，尚不能驅，何能驅邪治病之理？雖有僮身乩手，畧有靈言，亦係魔鬼所憑，稱神惑眾之詐也，人不自悟耳。一人曰，安息之日，教人怠惰而已。天理曰，太初之世，上帝創造萬物，與人，第六日齊備，至七日安息，欲人六日間勤慎辦事，此日安息為聖曰，會集談道，可保氣血不至太傷，本是愛人如己之仁心，勸化世人棄暗昧之惡，就光明之道，勉勵齊修，又無黨惡朋奸，損人利己，又不強人進會，豈有惑眾之理也？（頁 341 ~ 342）

如上引文所示，作者為十誡中之三誡作出辯護，包括「除了我以外，你不可有別的神」（出二十3）、「不可為自己雕刻偶像（……）不可跪拜那些像」（出二十4 ~ 5），及「當記念安息日。」（出二十8）顯然，時人熟悉多神民間宗教，對於基督教強調上帝為獨一敬拜對象，感其狂妄及大惑不解，殊非意外。作者以比喻回應，以「天無二日」來類比基督教之一神論，再凸顯民間神明之無能，指出它們「蛛絲纏面，尚不能驅」，以破其權威，證立「不可跪拜那些像」一誡之合理性。至於守安息日為懶惰之指控，作者除了陳明其上帝創世之起源外，更強調休息「保氣血不至太傷」，實屬養生之舉。

如上所示，《砭俗良謨》刻劃出基督徒理政的願景，先是一眾儒者受基督教影響而棄惡習，繼而獲得提拔作官，更有機會向聖上傳講福音。這種「自上而下」的傳教與救國取徑，讀者對象自然以儒士、文人為主，故此，凡小說中論到信仰內容，皆迎合他們之旨趣或疑惑。

四 結語

宗教與文學跟社會互動頻繁，它們一來受塑於社會條件，同時又提供着源源不絕的象徵，讓人從新角度掌握社會現實。甲午戰爭之後，國人尋問社會問題之根源及導向富強之良方，基督教沒有放過這能促進其處境化（Contextualization）的重要語境。時新小說競賽正提供清末基督徒如是平台，讓他們暢談有關治弊與振興之種種，這批手稿正反映基督

教於清末如何形塑時人對社會現實的理解。當教外文人集中從政治、教育等面向論變，一些基督徒則在這些俗世面向之上，強調宗教之重要——基督教方為治弊真源。基督教能帶來個人道德之革新，愈多國人奉教，除弊興國的目標更快達成。進而，要促進舉國更新，有參賽者就倡議「自上而下」之取徑：先由當權者奉教，由他們充當道德模範，或以權令國人奉教，較之專注改造普羅大眾是為事半功倍。是為本文詳論之主題。

一些參賽者透過小說敘事描繪基督徒理政對富強的貢獻，刻劃出諸弊得治以後的遠象，《砭俗良謨》乃屬典型。這些故事有助美化基督教的形象，也為基督徒讀者開啟新的可能性。如梁啟超在〈論小說與羣治之關係〉中指出小說有薰、浸、刺、提四種力量，「提」指涉讀者的代入感：「凡讀小說者，必常若自化其身焉，入於書中，而為其書之主人翁。」⁶² 讀者面對敘事角色因奉教而除弊、因從政而興國，有望基於同理而帶來自身轉化。此外，小說敘事較之議論文更便於具體地描繪願景，對於激發讀者盼望，加強其對基督教了解甚至信奉之興趣，亦有助益。就如布魯格曼（Walter Brueggemann）所言，先知透過語言重塑現實，展示未來景象以帶來激勵，說未來故事的目的正是為影響現在。⁶³ 敘事中的願景是一個邀請，能否實現視乎讀者的當下抉擇，時新小說正是一個個以興國景象為所望，旨在敦促讀者認真看待基督教的呼籲。

⁶² 梁啟超：〈論小說與羣治的關係〉，《新小說》第1卷第1期（1902），頁5。

⁶³ Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 11-27.

撮 要

1895年，傅蘭雅(John Fryer, 1839-1928)舉辦「時新小說」競賽，鼓勵中國文人以基督教語調針砭鴉片、時文、纏足「三弊」，催生出迄今可見首批中國人創作的「漢語基督教小說」。它們作為史料，有助今人了解清末基督徒對國家現狀與前途的思索。本文旨在闡述部分參賽者所鼓吹，一種「自上而下」式的基督教救國取徑。在這種想像中，基督徒理政方為國家鏟除積弊、邁向富強之真途；而要達至基督徒理政，參賽者或冀盼清室、官紳奉教，或寄望基督徒能得到提拔從政。本文第三部分，抽選了十六回之《砭俗良謨》作為討論對象，一方面描述此作如何具體地展示出上述救國取徑，刻劃出儒士奉教，繼而獲得清室提拔而從政，成為革除諸社會問題之關鍵；另一方面，分析作者如何以儒士為預設讀者，作出針對性的宗教表述，凸顯聖賢與基督承於一脈，務求說服讀者信仰基督。

ABSTRACT

In 1895, John Fryer held the New Age Novel contest encouraging contestants to tackle three social problems including opium smoking, foot binding and eight-legged essay, in Christian tone. As historical records they can help us to understand how Christians in Late Qing thought about the present and future of the country. This paper aimed at illustrating a "top-down" approach in saving the country by Christianity suggested by some contestants. They portrayed Christian governance as the way to cure social defects and leading the country to wealth and strength. For a Christian governance to exist, they imagine the acceptance of Christianity by the imperial family and the bureaucrats, or the Chinese Christians are appointed as important officers in the dynasty. In the third section of the paper, the sixteen-chaptered *Biansuliangmo* as an example will be discussed. On one hand, how the novel illustrating the "top-down" approach is described. The novel portrays the conversion of Confucians and the appointment of Christians as bureaucrats by the emperor leading to the solving of social problems. On the other hand, the religious discourses made in the novel will be discussed. The author chose Confucians as the target readers and made corresponding discourses. The similarity between Confucian Sage and Christ is emphasized for persuading the readers to convert to Christianity.