

基督教．神魔．公案

-- 論時新小說《驅魔傳》(1895)

鄭智良*

一. 作為宗教文學的時新小說

「時新小說」是一次有獎徵文活動的產物。1895年甲午戰爭結束不久，傅蘭雅(John Fryer, 1839-1928)於《申報》、《萬國公報》與《教務雜誌》(*Chinese Recorder*)刊登啟事，徵求批判社會三弊——鴉片、時文、纏足——的小說。傅氏收得162篇作品，翌年攜稿赴美任漢學教授，作品從此被束之高閣，未嘗發表，至2006年方被發現。¹ 徵文啟事開宗明義指出「小說」的文化影響力：「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」，為除三害，傅氏請各路文人「撰著新趣小說，合顯此三事之大害，並祛各弊之法(……)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。」² 傅蘭雅本為傳教士，其時效力於江南製造局鑽研譯事，他不忘傳教之志，在英文啟事上呼籲參賽者以「基督教語調」(a Christian tone)創作。³ 終於，一半參賽者來自教會學校，⁴ 他們透過引用《聖經》典故與象徵，使作品流露基督教色彩，並普遍鼓吹以基督教治弊的論調。

競賽的小說史意義備受注視。梁啟超的「小說界革命」素被視為清末「新小說」發展的起點，哈佛大學漢學家韓南(Patrick Hanan, 1926-2014)則指出，競賽比梁氏創辦《新小說》早七年，堪稱對中國新小說發出的「第一聲呼喚」，啟發出譴責小說風潮。⁵ 的確，新小說包括現實化、議論化、文章化、時事化等特點，在時新小說中已痕跡早

* 鄭智良，香港 香港中文大學 宗教研究系博士研究生。

1. 2011年，上海古籍出版社掃描手稿出版成《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：上海古籍出版社，2011)。

2. 〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》第77卷(1895年6月)，頁30。

3. 1895年6月號《教務雜誌》之英文啟事“Chinese Prized Story”內文參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), pp.131-132.

4. *Chinese Recorder* XXVII:3(March 1896), pp.142-143.

5. Patrick Hanan. “The New Novel Before the New Novel — John Fryer’s Fiction Contest.” pp. 124-143.

露，⁶ 這批手稿可深化學人對中國小說從古典到現代之演變過程的認識。然本文非在此語境中討論時新小說，而是以其作為宗教文學切入。李爽學指出：「『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。」⁷ 就代表性而言，友教時新小說又是中國基督教小說史上首批中國人作品。⁸ 小說中的宗教主題、文化適應、文學修辭，皆是宗教研究者的關注所在。

在這批傳教意圖強烈的作品中，文學與詮釋的策略成為游說讀者之手段，本文抽選其中一部《驅魔傳》作展示。⁹《驅魔傳》在眾參賽作品中敘事性較強，圍繞一宗姦情謀殺案，觸及清末基督教所面對處境性的文化、社會議題。就本文結構，第二節將概述小說中的宗教主題；第三、四節將分別探討在小說第一回之神魔世界，及小說二至五回的公案敘事，作者如何借助中國小說元素，搭建出一個本土「舞台」，以彰顯基督教上帝及中國基督徒的貢獻與正面形象。上述種種，皆是作者為加強讀者對基督教的接受所出之策。就《驅魔傳》的研究，黎子鵬曾以弗萊 (Northrop Frye, 1912-1991) 的文學原型理論 (theory of archetypes) 作為分析工具，剖析作者如何運用《聖經》原型，結合中國文學和宗教資源，建構作品中亦中亦西的神魔形象。¹⁰ 筆者將在該文基礎上作延伸討論。

二. 《驅魔傳》的宗教意涵

《驅魔傳》為山東郭子符所作，生平不詳。小說共五回，為白話章回小說，每回起首皆備回目，首三回有詩曰，敘事期間不時穿插詩詞，諸如「聽我道來」、「閒言少敘」、「且聽下回分解」等說書人套語亦常見。作品按敘事空間可作二分：首部分是第一回的神魔世界，次部分則為二至五回的人間場景，而超自然世界中的活動是人間事端的起因。第一回描寫「上帝」與本是天使的「混世大魔王」為世界兩股正邪力量，上帝把造反失敗的魔王捆綁，每千年釋放片刻。上帝肖自己的像造了一男一女，安放在「埃田園」，魔王趁獲釋時就附在大蟲上，引誘二人吃「別善惡樹」之果，二人被上帝罰出園外，從此人性中就有了惡根。魔王又設宴與群鬼籌備害人之事，他有千萬差役，各司

6. 「現實化」關乎寫作題材，指作家受「史」的觀念影響，將現實存在過的人物、事件收入筆端，使小說予人一種社會史料的印象，重視題材的「現代」性，強調「近年」、「今日」的人事現象。「議論化」則指作品不是以人物、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。黃錦珠：《晚清時期小說觀念之轉變》（臺北：文史哲出版社，1995），頁273-299。

7. 李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：中文大學出版社，2012），頁406-407。

8. 吳淳邦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》（臺北：里仁書局，2008），頁178。吳氏作此文時，尚未有機會閱覽所有作品，故誤以他惟一細讀《夢治三癡小說》為「首部」，更正確的說法當是整批時新小說是「首批華人作者的基督教創作小說」。

9. 〔清〕郭子符〈驅魔傳〉，載周欣平主編：《清末時新小說集》，第9冊，頁379-432。以下引用謹於文末標示頁碼，不另注。

10. 黎子鵬〈清末時新小說《驅魔傳》中鬼魔的宗教原型與社會意涵〉，《中國現代文學研究叢刊》2013年第11期，頁173-189。

其職迷惑世人，四大頭目分別為「色魔」、「酒魔」、「財魔」、「氣魔」，轄下又再有「大烟鬼」、「纏足鬼」、「盜名鬼」。

第二至五回以人間為場景，描寫圍繞吳、卜、雙三家肇始於姦情的謀殺冤案。事源鬼魔團隊迷惑人心，第二回寫士人吳生受大烟鬼迷惑而嗜煙，終致家道中落，基督徒常有守勸他奉教戒烟，他靠禱告一度脫癮，惜半年後魔鬼再襲而故態復萌。吳生受卜相如所聘教其子黑墨子讀書，黑墨子有妻雙大姐，她是賢女，好學而知義理，不肯纏足，繼母王氏因此而折磨她，大姐嫁到卜家後受黑墨子嫌棄，不久被休。第三回，黑墨子娶倪妙娘為妻，雙大姐從此為尼，妙娘卻嫌棄黑墨子貌醜，連同王氏與吳俊合謀殺夫，以圖改嫁吳俊。倪、王殺死黑墨子，卻敗露證物，卜老報官，吳、倪等人卻已預先賄賂縣官胡楓，告狀不果，卜老更體弱而死。第四回，雙大姐因罈中有污穢事而離開，反慕耶穌教並常到禮拜堂。她得知卜家悲劇而傷心欲絕，決意翻案，找來常有守協助向提督呈交狀書，攔轎途中苦受鞭打，冤案後來上達皇上，皇上下旨徹查，當伍佐檢查屍首時還是未見證據，欲罷之際，一陣風忽起將骨頭吹跌，伍佐終發現屍首上的傷痕，懸案水落石出。末回則寫此事令朝廷反思國中流弊，決意尋求新法並以耶穌教振興國家。

(一) 基督教與三弊的治理

作為對徵文题目的回應，友教時新小說沿襲清末傳教士所宣揚的「基督教富強論」——將宗教與一國之富強貧弱或風俗優劣畫上直接的因果關係，信奉基督教者自然國富家強，反之中國之貧弱則因「天道」未得。¹¹《驅魔傳》中，作者就三弊在中國肆虐之因表達出一個宗教性詮釋——元兇就是魔鬼；而故此，治本之法必然要是宗教的——當然是基督教。敘事中，吳生、王氏、胡楓分別是鴉片、纏足、時文三害的代表角色，每當他們受惡習所困或做出敗德之事時，敘事者均指出是魔鬼迷了他們的心，黎子鵬就此已作討論，於此不贅。¹²

作者表達的治弊之法是舉國皆要歸信基督教。敘事中，混世大魔王眾手下是非常恐懼基督徒的，被大烟鬼所迷的吳生，接受常有守所勸立志戒烟，敘事者解釋吳生的轉變：「因為魔鬼一見主耶穌的門徒，早已迴避了。」(頁395) 基督教「三位一體」上帝中的聖靈，有督責、提醒信徒言行純正之功，¹³ 吳生未有勤於持守宗教生活，後來故態復萌，敘事者又解釋道：「誰想到沒得聖靈的幫助，人的力量，到底敵不住魔鬼的權能。」(頁396) 當吳生怠慢「屬靈」之事，「大烟鬼」即領七個惡鬼再迷他的心，這表示人只有堅定信靠耶穌才能遠離惡行。個人惡習依靠信仰解決，社會流弊的治理則依賴基督教的廣傳。第五回描寫朝廷中的討論，某官說道：「現在耶穌教中，多有不從此風者，若設法使教會興旺，這一切弊病，自能掃除，如今泰西諸國，其所以蒸蒸日上者，

11. 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136。

12. 黎子鵬〈清末時新小說《驅魔傳》中鬼魔的宗教原型與社會意涵〉，頁180-183。

13. 參清末傳教士楊格非 (Griffith John, 1831-1912) 所著之《真道入門問答》(1882)，如是描寫聖靈之工作：「照亮人、安慰人、感動人、使人知罪、助人改惡遷善，信教主而得救靈魂也。」〔清〕楊格非：《真道入門問答》（漢口：聖教書局，1882），頁10。

雖由新法，實因天道也。」(頁431-432) 展現出「天道為本，西學為末」的思維，基督教方為西方諸國富強的真正原因。作品結語表明使魔王衰敗的秘訣：「福音道廣傳天下，而魔王之權由此衰。」(頁432) 以福音去社會問題的「魔根」，是為基督教富強邏輯。

(二) 清末反教思潮的回應

清末基督教挾槍炮入華之事素為人道，梁家麟曾概括，在十九世紀中國，基督教因其「洋教」身份而被排拒，二十世紀卻倒過來因此而受歡迎。¹⁴ 寫於1895年的《驅魔傳》，時值反教思潮尚熾，亦有著手處理基督教的形象問題。第二回，寫常有守向吳生介紹基督教並解答疑難，他指出信奉天道乃一切格物學問的來源，在西方已卓有成效，而上帝並沒有置中國於水火之中而不救，只是國中有「擋路者」，他們「非滯固不化、即少年負氣、自尊自大、渺視外國、空談無補於國事，又且好造謠言、擾動人心、妒正忌賢、視善道為異端、以恩人為仇敵。」(頁393) 他又回應吳生以基督教為「鬼子教」的疑問，指出基督教「雖西人傳之，西人信之，究非西人作之，乃上帝命之也。」(頁393) 企圖淡化基督教的西方氣息。這段對話是作者對清末基督教所面臨敵對環境的確切回應。

呂實強指出，清末教案的參加者雖包括大量平民，但真正的鼓動與策劃者，實為鄉紳與一般知識份子，他們經常造謠攻擊傳教士，指控對方行邪法、拐幼孩，又驅逐教士，焚拆教堂，又自以為中國能敵西方諸國，對模仿西法表示拒絕。¹⁵ 郭子符描寫的擋路者，指的就是這群反教士紳。可以想像，在清末之亂局中，基督徒該不時自問：「為何上帝還沒拯救中國？」小說作者處理了這個問題：「我中華千百兆生靈，豈上帝終忍蹈於水火之中，而不救乎？」(頁393) 常有守指出上帝早將中國看在眼內，只是國中有人擋路，故拯救遲遲未成就，雖他未明示擋路者是誰，但讀者自能心領神會。另一方面，郭子符企圖將基督教與西方分別開來，指出西方只是傳播基督教的媒介，而非基督教的本質，企圖為基督教的洋教污名開脫。要說服清末中國人投向上帝，傳教士常訴諸於上帝對其信仰者——西方諸國——的幫助。可惜這批被上帝幫助的人，同時也是中國的侵略者，故《驅魔傳》略帶狼狽地，一下子以「泰西諸國」為例宣揚天道的優點，轉個頭來又慌忙澄清基督教「雖西人傳之，西人信之，究非西人作之。」柯保安 (Paul Cohen) 曾評道：「19世紀末，傳教士最無成效的說教是向中國人兜售說：西方的知識和制度及其相伴隨的富強，其源反正出於基督教。」¹⁶ 或許「富強論」有其將政事過於約化的漏洞，但清末傳教者大概沒太多選擇。

14. 梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》(香港：天道書樓有限公司，1988)，頁126。

15. 呂實強〈自序〉，載氏：《近代中國知識份子反基督教問題論文集》(桂林：廣西師範大學出版社，2011)，頁II-V。

16. 費正清 (John K. Fairbank) 等編，中國社會科學院歷史研究所編輯室譯：《劍橋中國晚清史：1800-1911年》(北京：中國社會科學出版社，1985)，上卷，頁572。

(三) 對中國宗教的態度

「基督教富強論」以宗教定風俗的邏輯，也體現在作者對其他宗教的描寫中。清末的新教傳教士對於佛、道二教大致抱持駁斥態度，¹⁷ 郭子符在如是氛圍下，在作品中也展現對佛、道的負面描寫，他沒有長篇大論地駁斥異教，而是在情節中將異教場所刻劃成傷風敗俗之地。在第三回中，他描寫王氏與吳俊於孟蘭勝會當日偷情，敘事者如是敘述：「有一日娘娘廟孟蘭會，四鄉男女老幼，齊集燒香，道士也大設筵席，請那些紳衿富戶，因此男女混雜，弄出一些傷風敗俗的事來。」(頁409) 此外，第四回又描述雙大姐被休後的下場：「再說雙大姐自被休為尼，立志修行，惜乎罨〔庵〕中規矩不好，常有污穢之事，幸而賢人腳大臉醜，得保貞潔。」(頁419) 作者隨即作出對比，寫雙大姐「得了一本耶穌教的書，看著甚好，就常往禮拜堂去聽講。」(頁419)。將異教徒或場所扣連於傷風敗俗之事，作者藉以襯托基督教的優越性，也順應當時基督教對待異教的態度。

另一方面，郭子符對於儒家的態度則正面得多，他試圖「合儒」來使基督教的概念更易為讀者接受。第二回，常有守鼓勵吳生要多祈禱，求聖靈幫助，方能戒除煙癮，吳生卻說不懂祈禱，常氏便如是答道：「你是孔子之徒，還不知道丘之禱久矣麼，不過誠心求之而已，未從起意神先知，何用疑惑呢。」(頁395)「丘之禱久矣」典出《論語·述而第七》，講述孔子得了重病，子路請求祈禱，孔子反問他是否有禱告這回事，子路則指出讖文說有「向天地神祇禱告」之事，孔子聽罷便說「我早就禱告過了」。¹⁸《十三經注疏》釋道：「若人之履行違忤神明，罹其咎殃則可禱請。孔子素行合於神明，故曰『丘之禱久矣』也。」¹⁹《四書集注》則言「禱」的意思為「悔過遷善以祈神之佑，無其理則不必禱」，而孔子說「禱久」之因在於「聖人未嘗有過，無善可遷，其素行固已合於神明。」²⁰ 清代劉寶楠《論語正義》指孔子以自己「平時心存兢業，故恭肅於鬼神，自知可無大過，不待有疾然後禱也。」²¹ 錢穆則解：「孔子謂我日常言行，無不如禱神求福，素行合於神明，故曰禱久矣，則無煩別人代禱也。」²²

如是觀，孔子的「禱」傾向一種彌補之用，只要日常敬慎行事，無犯於天自無禱之必要。這顯與基督教的禱告有別，若禱告僅是為了悔過遷善，則神學上「無罪」的耶穌早已「禱久」了，但《聖經》中耶穌常禱，其「主禱文」更屬古今信徒的禱文範本。²³ 基督教的禱告內容豐富，參清末傳教士楊格非 (Griffith John, 1831-1912) 所著之通俗神學

17. 顧衛民：《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民出版社，2010），頁211。

18. 原文：「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之；《誄》曰：禱爾於上下神祇。』子曰：『丘之禱久矣。』」參楊伯峻譯注：《論語譯注》（重校本，北京：中華書局，2011），頁159。

19. 《十三經注疏》整理委員會整理、李學勤主編：《十三經注疏·論語注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁98。

20. 〔宋〕朱熹：《四書集注》（長沙：岳麓書社，1987），頁145。

21. 〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990），頁284。

22. 錢穆：《論語新解》（成都：巴蜀書社，1985），頁185。

23. 《聖經》四福音書中多番提及耶穌禱告，舉《馬可福音》例有：1:35、6:46、14:35-42；「主禱文」則載於《馬太福音》6:9-13、《路加福音》11:2-4。

著作《真道入門問答》(1882)：「禱告所包者廣，有讚美上帝之名，有感謝上帝之名，有認自己之罪，有求應許之事 (……) 求救、求佑、求救、為己、為家、為國、為聖教會、皆可求上帝也。」²⁴ 他又言：「禱告乃人與上帝言談，心與上帝之心相交，若誠實而行，必大有感通，大得神化。」²⁵ 郭氏借《論語》幫助讀者理解基督教的禱告，能使之易於為人接受，也同時失落了禱告的豐富意涵。

(四) 中國語境中的基督教人性論

第一回描述魔王見自己難敵上帝，便轉為攻擊人，想及「若敗壞了他的原性，使他離開上帝，這世界這可以屬我管轄了。」(頁382) 於是，他附在大蟲上引誘始祖夫婦吃「別善惡樹」之禁果，始祖吃罷，就被上帝逐出園外，尤有進者：

從此一代一代，人的性中就有了惡根，沒有不犯罪的。因為一點菓子是情欲之根，情欲一動，就生出罪惡，罪惡已成，就生出死亡。這情欲頭一條是食、第二條是色，所以人從一落草，先會吃，情欲一開，就知好色。古語云：「飲食男女，人生之大欲存焉。」又說「食色，性也。」那魔王既將惡根種在人心裡，外面又用許多迷惑人的方法，引人縱耳目口腹之欲，得罪上帝。(頁382-383)

魔鬼引誘人類始祖吃禁果之敘事，典出《聖經·創世記》三章，郭子符對此作出重寫，觸及人性論的問題。「飲食男女，人生之大欲存焉」典出《禮記·禮運》，下句為「死亡貧苦，人之大惡存焉，故欲惡者，心之大端也。」元代陳澧的《禮記集說》解釋：「人心雖有七情，總而言之，止是欲惡二者故，故曰大端。」²⁶ 食與性被描寫為諸情感之根源，未見善惡的價值判斷。而「食色，性也」則是告子之言，典出《孟子·告子章句上》四章，如勞思光所言，告子與孟子所倡之「性」，分別在於告子所言的是「生之謂性」之性，孟子所言之「性善」則是指人之所以為人，分別於他物的一種本性(essence)，亦即人有實現道德價值之能力。²⁷ 食、色等本能本無善惡可言，但當它與道德的實踐起上衝突，便是儒者所要警惕之處，從孔子所言「克己復禮為仁」，到宋明理學倡「存天理、去人欲」的邏輯基本一致。在《聖經》中，論到相似主題的，自要數保羅在《羅馬書》七章中所言，人因「屬乎肉體」而無法完全恪守上帝所頒布的誡律，「我們原曉得律法是屬乎靈的，但我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了 (……) 我所願意的，我並不做；我所恨惡的，我倒去做。」(《和合本·羅馬書》7:14-15) 同時，保羅又將人類始祖亞當視為下開人類犯罪濫觴的人：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」(《和合本·羅馬書》5:12) 保羅固未有從人性論角度重釋始祖敘事，然創世時「上帝看著一切所造的都甚好」(《聖經·創世記》1:31)，對人類「罪性」起源的尋問，自然被上溯至始祖犯禁，相關神學討論於此

24. [清]楊格非著：《真道入門問答》，頁14。

25. 同上注，頁15。

26. [元]陳澧注：《銅版四書五經·禮記集說》(上海：世界書局，1936)，頁126。

27. 勞思光：《新編中國哲學史(一)》(四版，臺北：三民書局，2010)，頁156-164。

不贅。

郭子符筆下之「惡根說」，正是清末基督徒試圖調和基督教罪性說與孟子性善說——善性不時被誤解為如告子所言「生而具有」之義——之間張力的產物。此論早見於首位中國人牧師梁發（1789-1855）的著作，他隸屬倫敦會，撰寫了不少中文教理著作，最著名者莫過於影響洪秀全甚深的《勸世良言》（1832）。²⁸ 他在《勸世良言》中如是寫道：「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，是以世上之人，一脫娘胎就有惡性之根。」²⁹ 梁發為調和此說與「性善論」的衝突，將「人之初」追溯至始祖時期：「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。」³⁰《驅魔傳》中所指人被魔王所敗壞的「原性」，大可以儒家的性善理解之，此「原性」是上帝所造的，但始祖的背叛使之敗壞成罪性。與此同時，此舉對基督教的義理也有重釋，《聖經》本無記載食、色為情欲之首的論述，作者因應本土文化傳統而作出添加，這種創造性互動，體現了李熾昌所言，早期中國基督徒採用的一種跨文本閱讀的詮釋法。³¹

三. 中西合璧：《驅魔傳》中的魔鬼形象

本節的重點，在於展示郭子符如何將中、西文本揉合，建構出《驅魔傳》中本色化色彩甚濃的基督教神魔敘事，以增強基督教至高神的處境意義。黎子鵬曾梳理郭氏如何化用《聖經》及中國宗教、文學資源來建構小說的神魔世界，指出《驅魔傳》與《聖經·以賽亞書》、《聖經·啟示錄》、《紅樓夢》及《西遊記》等作有互文關係。他又分析「混世魔王」的中國宗教涵義，一方面蘊含佛教裡中斷人生命與善根的「魔波旬」之意，另一面又可指向道教中引起社會災禍、疫病流行的「八方大魔王」，而在《西遊記》的語境中，它又象徵著心性修煉中的「心魔」，故「魔王」的象徵可以代表「人的『心魔』、宗教修煉的『魔障』，更是中國清末社會的種種惡弊、『病魔』。」³² 本節中，筆者將在黎氏的發現上，進一步討論《驅魔傳》鬼魔形象中的中國文學元素。

中、外的宗教文學中，善、惡等抽象主題往往藉神明與鬼魔等具體形象表達。羅素（Jeffrey Burton Russell）指出，「魔鬼」（Devil）就是對邪惡的原則（the principle of evil）的一種擬人法（personification）。³³ 基督教傳統中，魔鬼「撒但」（Satan）被視為惡之源頭，然他的形象是一直經歷演變的。在《聖經·約伯記》中，他本為上帝在天庭的差役

28. 顧衛民：《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民出版社，2010），頁109-110。

29. 〔清〕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。

30. 同上注，頁47。

31. 李熾昌〈跨文本閱讀策略：明末中國基督徒著作研究〉，《基督教文化學刊》第10輯（2003年秋），頁170。

32. 黎子鵬〈清末時新小說《驅魔傳》中鬼魔的宗教原型與社會意涵〉，頁173-189。

33. Russell, Jeffrey Burton. *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981), p.23.

之一，³⁴ 然隨著神學發展，他的形象愈趨負面，終成上帝對頭。後《聖經》時期 (post-Biblical times) 中，他始被指認為《創世記》伊甸園敘事中那條誘惑人類始祖吃禁果的蛇——儘管經文中並無如是描寫，及後，撒但又被溯源為天使長 (Archangel)，因自傲而鼓動其他天使背叛上帝招致懲罰，《啟示錄》十二章中，那描繪天使米迦勒與大紅龍——撒但的另一形象——的爭戰，始被詮釋為是創世前發生之事，是次撒但之敗使他被放逐於天界之外，一方面他被描繪於世上引人犯罪，另一方面也被認為暫時掌管地獄的刑罰。³⁵ 在清末，新教神學書籍承載的正是這發展經年的撒但觀，楊格非所著通俗的《耶穌聖教三字經》(1880) 就有如是論魔鬼的口訣：「聖書中，所言鬼，非他物，魔一類。諸邪魔，初造時，未犯法，亦天使。因犯法，被帝趕，離高天，惡萬端。專誘人，背上主，拜偶像，陷諸苦。」³⁶

回到《驅魔傳》，「撒但」二字在小說中從未出現，但作者顯然將基督教傳統中的創世故事，套用於「混世大魔王」身上而構成其來歷，讀者自然就產生魔王即撒但的聯想。第一回如是描寫：

話說這花花世界中間，有一座大荒山，山中有一個空空洞，洞中有一個混世大魔王(……)在創世一〔以〕前，自然而有的上帝，先造了無數天使，為自己的差役，內中有一個很聰明能幹的天使，忽然起了驕傲，想奪上帝的權位(……)順說了很多天使，隨從他作了反，上帝震怒，差天使戰勝了他，捆綁在百辣河中。(頁381)

黎子鵬認為作者化用了《以賽亞書》和《啟示錄》的典故，更準確地說，作者並非直接參引《聖經》，沿用的是那經過神學建構後的撒但形象，而這形象在其時的神學書籍中不難獲致。而為撒但配上「混世大魔王」之名及將其置身於具中國色彩的場景中，其中的宗教及文化對話含意，黎氏所論甚詳，筆者不贅。

本文關注的是混世魔王旗下魔軍的中國小說成分。第一回描寫「群鬼盛宴」，述及鬼魔團隊的成員名色不一，高低有序，宛如一朝廷服役於聖上魔王：「元旦日，魔王照舊例召聚群魔會飲，預備一年害人之事，老魔王升殿端坐，魅精率領四大魔頭，並眾邪鬼，分班站立，朝賀一畢，各按次序就坐。」(頁384)「魔界」的朝廷想像有本土淵源，如蒲慕州所指，古代中國有將俗世生活模式「複製」到死後世界的觀念，將「地下世界」想像成官僚體系是其中一種展現。³⁷ 這官僚的他界是為鬼魔籌謀惡行之地，四大魔頭手下眾鬼分工清晰，各有來頭：

酒魔領的，是饑涎鬼、醉迷鬼、饕餮鬼、狂傲鬼、謊言鬼、大話鬼、罵人鬼，末了是大烟鬼；色魔領的是風流鬼、貪花鬼、俊俏鬼、勾姦鬼、調情鬼、想思鬼、

34. 《聖經·約伯記》1:6。

35. Kelly, Henry Ansgar. *Satan: A Biography* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006), pp. 175-264.

36. [清]楊格非著：《耶穌聖教三字經》(漢口：聖教書局，1880)，頁5。

37. 蒲慕州〈死後世界的想像——一個比較的觀點〉，載香港城市大學中國文化中心編：《宗教信仰與想像》(香港：香港城市大學出版社，2007)，頁71-72。

皮條鬼、搗粉鬼、末了是纏足鬼；財鬼領的是貪戀鬼、奪利鬼、拐騙鬼、坑人鬼、詐贓鬼、賣法鬼、末了是駝駢鬼；氣魔領的是爭勝鬼、忌功鬼、勾事鬼、憤事鬼、凶殺鬼、閻恨鬼、末了是盜名鬼。(頁388)

這支魔軍實跟清代小說《斬鬼傳》(1688) 有著互文關係。《斬鬼傳》描寫貌醜心善的鍾馗本高中狀元，惜皇帝德宗以貌取人決予重選，氣得鍾馗自刎而死，德宗方醒悟並冊封鍾馗為「驅魔大神」，負責於陽間斬妖除魔，而要斬的「鬼」就記錄於閻王的「鬼簿」之上：

判官呈上，鍾馗展開一看，只見上面記得：諂鬼、假鬼、奸鬼、搗大鬼、冒失鬼、挖渣鬼、仔細鬼、討吃鬼、地哩鬼、叫街鬼、偷尸鬼、含殍鬼、倒塌鬼、涎臉鬼、滴料鬼、發賤鬼、急急鬼、耍碗鬼、低達鬼、遭瘟鬼、輕薄鬼、澆虛鬼、綿纏鬼、黑眼鬼、齷齪鬼、溫斯鬼、不通鬼、誣騙鬼、急賴鬼、心病鬼、醉死鬼、搥搥鬼、伶俐鬼、急突鬼、丟謊鬼、乜斜鬼、撩橋鬼，色中餓鬼，臨了是個楞睜大王。³⁸

《驅魔傳》的鬼魔設計原型顯然來自《斬鬼傳》。王德威將《斬鬼傳》歸類為「喜劇式鬼怪小說」(comic ghost fiction)，特色在於透過將神怪人格化，以針砭人性的弱點。³⁹《斬鬼傳》作者表明「以鬼諷人」的創作目的：「人既有些鬼形，遂人人都起鬼號。把一個光天化日，竟半似陰曹地府。你道可嘆不可嘆。」⁴⁰ 這些「鬼號」盡是人的負面質素或行為，郭子符仿效了此命名手法，將清末的社會問題具體化為一隻隻鬼魔。⁴¹ 此舉的好處，一來透過跟《斬鬼傳》迴響，增添了作品的諷刺意味，二來又可輕鬆言盡三弊以外的種種社會問題，拓闊讀者對社會現狀的理解。類近筆法，又不得不提在清末非常流行的基督教寓言小說《天路歷程》(*The Pilgrim's Progress*)，作者本仁約翰 (John Bunyan, 1628-1688) 直接以角色名字表示人性或靈性上的諸種質素，如「易遷」、「唇徒」、「小信」等，包亞 (Matthias Bauer) 言道：「在《天路歷程》中，知道一個人的名字就知道那是個怎樣的人。」⁴² 這種未設筆障的命名法，助讀者立時領略角色的象徵意義，對於普羅啟蒙尤有意義。混世魔王的手下「更有許多名目，難以細數，散滿天下萬國，尋找失路之人，如今中國的人民受他的陷害不少。」(頁388) 中國時人的道德敗壞，作者詮釋其起因為各式各樣的魔，那麼，曙光只能見於如鍾馗一般的「驅魔大

38. [清]煙霞散人、雲中道人：《鍾馗傳——斬鬼傳·平鬼傳》(武漢：長江文藝出版社，1980)，頁8。

39. 明清同類小說尚有《平鬼傳》(約1785)與《何典》(約1820)。參王德威著，宋偉杰譯：《被壓抑的現代性——晚清小說新論》(北京：北京大學出版社，2005)，頁235。這類作品藉寓言手法將人間事搬到鬼世界上演，散發超現實又不脫離現實的藝術氛圍，將社會病態暴露於怪誕的喜劇形式之中。齊裕焜、陳惠琴：《中國諷刺小說史》(瀋陽：遼寧人民出版社，1993)，頁7-13。

40. 煙霞散人、雲中道人：《鍾馗傳——斬鬼傳·平鬼傳》，頁3。

41. 這種命名方法，非中國神魔小說傳統中的主流，如《西遊記》與《封神演義》中的妖魔原形，就多數來自動物或死物。劉仲宇：《中國精怪文化》(上海：上海人民出版社，1997)，頁359-361。

42. Bauer, Matthias. "Bunyan and the Physiognomy of the Wor(l)d." In C. Jac Conradie et al. eds., *Signergy* (Philadelphia: John Benjamins, 2010), p. 201.

神」。

為了讓基督教的至高神與中國人扯上關連，使中國人更易接受他為「驅魔大神」，郭子符刻劃了一群深具中國特色的鬼魔，讓他們成為這次宇宙叛亂的主角，整套論述於中國讀者看來切身得多。準確來說，《驅魔傳》是以混世大魔王而非上帝為中心的故事，且看小說起首：「話說這花花世界中間，有一座大荒山，山中有一個空空洞，洞中有一個混世大魔王。他的來歷，合他害人的法子，可以先大畧說一說：在創世一前，自然而有的上帝（……）」（頁381）如是描寫的效果就像向讀者介紹中國魔王的一個老對手——基督教的上帝，更重要的，在這「歷史」中，他曾被上帝擊敗：「上帝震怒，差天使戰勝了他，捆綁在百辣河中，每千年期滿，釋放片時。」（頁381）如此，故事帶出的信息，在於魔王雖能在獲釋之時作惡，並使中國陷於當下亂況，但其剋星，那曾擊敗過他的上帝，已經在清末重臨，而魔王及其所致的社會亂局將被驅走。如是，《驅魔傳》試圖為讀者帶來盼望的方法，是透過申述混世大魔王的失敗史，作者運用基督教與中國神魔小說的資源，向讀者展示了一個對社會現實的嶄新宗教性詮釋。

總的來說，將撒但與中國「魔王」形象合而為一，效果在於強化基督教上帝與中國處境的關連。透過文學傳統的摻合，作者構築了本土魔王鮮為人知的歷史——他曾被基督教的上帝擊敗。透過講述基督教傳統中上帝戰勝撒但的神話，有助激發出中國讀者的盼望，如布魯格曼 (Walter Brueggemann) 指出，《聖經》承載了經過歷代人詮釋過濾、加以重組的記憶，這些記憶能重新創造有活力的意義世界，切合特定處境的需要，如《出埃及記》中的「暴政與釋放」的敘事，在巴比倫的被擄群體中被重述時，能為處身當下暴政中的百姓，帶來拯救盼望。⁴³ 基督教敘事深具從國難中得上帝「釋放」的主題，對於清末讀者建構一個嶄新而具盼望的社會現實，有著其適切性。

四. 公義化身：《驅魔傳》中的公案與基督徒

說起姦情媒殺案，《聖經》中的猶大聖王大衛亦曾戀有夫之婦而用計殺害手下重臣，上帝視之為惡而親自施報，使大衛通姦而得之子夭折。⁴⁴《驅魔傳》案情則不同，它脫離超自然的神魔世界，轉向公案小說格局。「公案小說」指並列描寫或側重描寫作案和斷案的小說，「作案」指的是犯罪，「斷案」則包含破案和判案，只寫作案而無斷案者則不算入。⁴⁵ 公案小說流行於清末，甚受歡迎，為後來掀起的西方偵探小說翻譯潮奠下基礎。⁴⁶《驅魔傳》與公案小說關係密切，部分情節近乎「剽竊」。郭子符化用了明代包括《龍圖公案》與《包龍圖判百家公案》（下稱《百家公案》）等「包公案」的一些情節，以下是兩個明顯例子：

43. Brueggemann, Walter. *An Introduction to the Old Testament: the Canon and Christian Imagination* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2003), pp.9-11.

44. 《聖經·撒母耳記下》11-12:23。

45. 黃岩柏：《中國公案小說史》（沈陽：遼寧人民出版社，1991），頁1。

46. 袁進：《中國近代文學史》（台北市：人間出版社，2010），頁501。

首先，在殺人動機與手法的設計，郭子符當參考了《龍圖公案》中的〈白塔巷〉，該故事講述包拯見婦人吳氏為丈夫之死哭泣，哭聲半喜半悲，遂生疑心，以為她殺死丈夫，命土工陳尚翻驗無表面傷痕的屍首，終發現其夫並非病死，傷痕原來在鼻內，被人用鐵釘插入斃命，吳氏終需招認，原來她與張屠戶通姦，起殺夫之心。⁴⁷ 在《驅魔傳》中，與吳俊偷情的妙娘，為嫁吳俊，同樣把丈夫了結：「有一夜黑墨子睡熟了，王氏先下手掐住喉嚨，用力按著，妙娘用一根簽子，從鼻孔插入腦頂。」(頁414) 屍首並無傷痕，如角色卜良就言：「那來的傷痕？明明急心疼，不然，就是中了暑。」(頁417) 妙娘與吳氏有著相同的殺夫原因，手法亦可謂同出一轍。

其次，關於破案過程，《驅魔傳》中雙大姐為夫所伸的冤案能夠昭雪，全因一陣怪風之助，當忤作反覆驗屍也未能發現傷痕，「忽然一陣大風，把頭骨颳在地下，差役拾起，遞給伍佐，伍佐仔細一看，便說有了傷了。」(頁427) 類近的破案橋段，見於《百家公案》六十九回，⁴⁸ 回目「旋風鬼來證冤枉」，講述黃寬為爭奪劉惇娘，殺害惇娘心儀的未婚夫陳龍，並藏屍於瓦窰中，惇娘向包拯伸冤，一陣怪風忽起，助包拯尋等屍首：「那陣風從拯之座前復繞三匝，有值堂公牌是張龍、趙虎，即隨風出城二十里，直旋入瓦窰裡而沒。張龍、趙虎進窰中看時，見蘆草遮著一男子屍身。」(頁264) 冤情終得昭雪。雙大姐與惇娘同樣為夫伸冤，形象也甚為類近，二人自幼勤讀，聰敏明理，雙大姐「凡四書、《列女傳》、《女兒經》等書，無不通熟。」(頁402)，惇娘的父親則「常教女講《古今烈女傳》，惇娘明敏，一聞父說，便曉大意。」⁴⁹ 如上所示，郭子符化用了明清的公案小說情節，增添作品趣味。

除增敘事懸念，公案格局的架設成為基督徒角色發揮貢獻的機會。從上例可見，包公案中蘊含鬼神元素，包拯屢屢依靠超自然力量破案，黃岩柏如是評論：

「這裡的包公如果說也有甚麼智慧，那僅僅是善於體會鬼神的啟示罷了。」⁵⁰ 苗懷明指出，在清末最後十多年，由於對科學精神的日漸崇尚，公案小說中的鬼神描寫逐漸沒落，冤魂告狀、鬼神托夢的情節漸被唾棄。⁵¹ 或許是處於轉接的初期，《驅魔傳》中颳出證據的那陣大風，雖仍留有一點超自然的氣味，卻未被描寫為神鬼所起。倘讀者熟悉《聖經》，則或會聯想到那風即上帝，《約伯記》描寫撒但為上帝所許而攻擊約伯，約伯苦問原因，要求與上帝對質，第三十八章1節就描繪上帝「從旋風中回答約伯」。此外，希伯來文的「風」與「靈」本為一字，《聖經·使徒行傳》二章描寫耶穌死後，聖靈在五旬節降臨在初代基督徒身上，當時情景即為：「從天上有響聲下來，好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的屋子。」(《使徒行傳》2:2) 是故，若讀者視《驅魔傳》的結局為上帝干預也不足為奇。

47. [明]安遇時著：《龍圖公案》(蘭州：敦煌文藝出版社，2009)，頁55-56。

48. [明]安遇時編：《包龍圖判百家公案》(杭州：浙江古籍出版社，1996)，頁260-265。

49. 同上注，頁260。

50. 黃岩柏：《中國公案小說史》，頁156。

51. 苗懷明〈從公案到偵探——論晚清公案小說的終結與近代偵探小說的生成〉，《明清小說研究》總第60期(2001年第2期)，頁49-50。

然而，故事中介入是次冤案的基督教角色，終究主要是基督徒而非上帝。第四回交代，讓冤案得以重審的關鍵人物是雙大姐和常有守，二人正是基督徒。雙大姐在被黑墨子休後，一度到罨中為尼，可惜淫僧當道，她改投耶穌教，對前夫仍然甚為掛念，堪稱「貞女」，她「又走到他丈夫的墳前，不禁的哭起來了」，即又唱道：「一夜夫妻恩百日，何況三年非一朝，我必然告翻這案。」(頁420) 她展開了其報冤之路，自知女流力不足而決意尋求幫助，鏗而不捨地打聽到基督徒仁伯常有守的下落：「然而才大者心必細，更有神靈的幫助。他就想道常老爺是個教友，每逢七日，必上禮拜堂去作禮拜，不免先往禮拜堂內打听〔聽〕打听。」(頁421) 在神靈指引下，她果然找到了常有守。常有守在第二回已曾傾力協助吳生戒煙，可以未竟全功，這回當他聽到冤情，即發起「義怒」來：「氣的常老爺頓足咬牙，因說道：『這一些念書的人，廩生的廩生，進士的進士，除不教化風俗，反到昧了良心，做此傷天害理之事。此鳴不冤，何以為人。』」(頁422)

常氏教雙大姐寫狀詞一張，待九門提督巡街時就攔轎申冤，當大姐寫好狀詞，交給常有守更正潤飾時，常氏對她說：「案打實情，我們信主的人，更不可虛言，這就甚妥當。」(頁423) 在清末的審案處境中，由基督徒說出「案打實情」，實頗具諷刺意味，其時現實中不少人為了在訴訟中得到傳教士及其背後的外國領事幫助而「投教」，⁵² 故基督徒又稱「教民」，甚惹人厭。雙大姐在訴訟過程中並無依附傳教士，她所吃之苦恰恰反襯著現實中的教民形象。當提督出巡之時，常、雙二人「到了大轎前，那賢人壯了壯胆〔膽〕，向前跪下，口稱民女冤枉，無耐跟縱〔從〕的人，用鞭〔鞭〕亂打，那轎忽然過去了，賢人急忙起來，邁開大步，又趕〔趕〕到前面，還是如此，到了第三次，大人方纔听〔聽〕見。」(頁423) 受過了皮肉之苦，狀詞終於獲接納。後來，常有守再得一位友好的風聞御史相助，案件甚至上達皇上，皇上見案件必有委曲，立時下旨重審。而結果即如上所示，證據為一陣及時之風所顯露，真相大白；然而，上訴得以成功，作者強調的實在於基督徒的毅力與品格多於超自然神力。《驅魔傳》刻劃中國基督徒未靠洋人勝訴，反成公義得彰的關鍵，疑案透過讀者認可的路徑達至水落石出。「清官」素來是公案小說的主角，有論者形容清官故事如同「心理補償機制」，通過對清官的神化與企盼，使讀者得以在心理上抗衡權力的黑暗與腐敗。⁵³ 然屆清末，清官在小說敘事的重要性大降，文學家始肆意抨擊官場，就諷刺官場的小說，從前多數借古諷今，時人由於朝廷腐敗而約束力減，加上租界保障，不少也放膽直接攻訐。⁵⁴ 《驅魔傳》中，基督徒取代了清官化身公義的象徵，擔起「補償讀者心理」之責，這與現實訴訟中的基督徒形象相較，可謂相映成趣。

52. 李時岳：《近代中國反洋教運動》（北京：人民出版社，1985），頁15。

53. 王毅〈明代通俗小說中清官故事的興盛——兼論皇權制度下國民政治心理幼稚化的路徑〉，《文學遺產》2000年第5期，頁67。

54. 林瑞明〈《官場現形記》與晚清腐敗的官場〉，載林明德編：《晚清小說研究》（台北：聯經出版事業公司，1988），頁217-218。

此外，《驅魔傳》也承繼著公案小說中的本土果報思想。以《百家公案》為例，三十九回起首詩內「天理昭彰不可迷」、五十三回中的「天理昭然不可欺」等，在在表達中國傳統果報觀。儒家論「天道福善禍淫」、道教則有「承負說」，佛教也倡「三世因果觀」，三教的果報觀在長期的衝突與協商下，漸漸跟儒家的倫理道德體系融合，成為中國小說的一大思想主題。⁵⁵《驅魔傳》中，「天理循環」或「天理昭彰」之說也常透過對話、詩句、敘事者評語等形式表達，尤現於惡人受苦、奸計敗露的情節中。⁵⁶如黑墨子被妙娘殺害後，作者借歌論道：「黑墨子實可憐，一霎時赴黃泉，手抓腳蹬一身汗。貌醜婦人有賢德，風流佳人是仇冤，勸世人莫休醜婦。有天理當時循環，有天理當時循環。」(頁414)黑墨子雖受害，作者卻評他是自招的，具強烈的倫理教誨意味。另一次則見於謀殺案證據的顯露，含天道公平的勸善功能，其時寫叔妹尋獲證據：「有一日，看見夾道中水溝口裡，有一個公雞抓地尋食物，抓出一個磁罐來，這也是天理昭彰。」(頁416)在古猶太人信仰中，義人得福、惡人受苦的「報償原則」(retribution)曾經位處主流，然它並非《聖經》中的唯一觀點，如《傳道書》就提出質疑，將義人受苦這種恰當報償缺席的情況稱為「虛空」。⁵⁷至《聖經·新約》及後來發展的基督教救贖神學，宣稱人犯罪的致死惡果是憑上帝的恩典而得以脫離，而非靠賴人的行為，⁵⁸因要避免人產生以善行換救恩——亦即「善有善報」——之功利念頭，基督教與因果之說也愈走愈遠。《驅魔傳》中，惡人的下場似是有其隱理，偶然而靜悄悄地為公雞、大風等人所不能控制的力量而敗露，更體現對本土果報規律之氣息。在郭子符的理念中，基督教與本土果報觀並行不悖，如是觀，基督教的價值正在能驅人心魔、使人行善，然後信徒自能獲天眷顧。

五. 結語

當基督教傳播到異文化之中，無可避免地要按處境作出適應。清末傳教士早就擅於運用通俗小說，採用文化適應策略以促進教義傳播和改變中國人的觀念。⁵⁹今人若要探討基督教傳播，除了文化與宗教等思想性會通、宗教對社會處境的扣連之外，還不能忽略文學策略。時新小說象徵中國人接棒創作傳教小說，本文討論之《驅魔傳》將基督教與本土文本互相揉合，提供一個對清末貧弱處境的回應。作者從神魔小說與公案小說中擷取元素，將基督教放置於中國小說的敘事格局中，藉以呈現基督教的處境價值。可惜，縱然《驅魔傳》情節吸引富懸念，卻在競賽中落選，原因大概可從1896年3月的

55. 吳光正：《中國古代小說的原型與母題》(北京：社會科學文獻出版社，2002)，頁76-77、101。

56. 「天理循環」與「天理昭彰」是《驅魔傳》中多次出現的概念。參郭子符〈驅魔傳〉，頁414、416、428。

57. 莫非 (Roland E. Murphy) 著，段素革譯：《生命之樹：聖經智慧文學之探索》(北京：宗教文化出版社，2009)，頁92。

58. 馬素爾 (I. Howard Marshall) 著，周健文譯：《贖罪論面面觀》(香港：香港中文大學崇基學院神學院，2009)，頁8。

59. 參黎子鵬：《福音演義：晚清漢語基督教小說的書寫》(臺北市：臺大出版中心，2017)；宋莉華：《傳教士漢文小說研究》(上海：上海古籍出版社，2010)。

〈時新小說出案〉中窺見，傅蘭雅批評部分作品「甚至詞尚淫污，事涉狎穢，動曰妓寮，動曰婢妾，仍不失淫詞小說之故套，殊違勸人為善之體例。」⁶⁰ 通姦情節或使此作被評違例。

《驅魔傳》是迄今可見最早由中國人創作的基督教小說之一，本文所陳諸例為表明作者如何透過文學和敘事策略，促進基督教在讀者中的接受。清末基督教面臨的挑戰，其一在於概念翻譯及神話系統的推銷，他們需要用「撒但」把中國原有的神、佛、妖魔統攝，並將其至高神壟斷善的象徵，促使中國人接受其為獨一驅邪力量；其二則在於信徒負面形象，當時有依教者、吃教者、投教者，分別為了獲得慈善、職位、法律特權等利益而入教，⁶¹ 有消弭敵意的逼切性。《驅魔傳》一方面為清末的社會亂局提供「鬼魔為患」的宗教性詮釋，論證以基督教治心方為治本之法；另一方面，透過公案場景的架設，呈現正面的基督徒形象，重塑讀者觀感。郭子符向讀者呈現了如是一種「新現實」：本土的「混世魔王」是社會問題的起源，曾擊敗過他的「老對手」基督教上帝已在清末臨華，奉教便能擊敗魔王、治弊富強；此外，時文弊的後果之一即為官場舞弊，基督徒甘願捱苦、循正途翻案，成真相得以大白之關鍵，是社會中的公義象徵。 □

60. 〈時新小說出案〉，《萬國公報》第86卷（1896年3月），頁30-31。

61. 李時岳：《近代中國反洋教運動》，頁15。

