

對話與治心：望國新〈時新小說〉中的 治民構想與療救模式*

吳佳鴻

國科會人文社會科學研究中心
國立臺灣大學人文社會科學發展中心博士級研究人員

提 要

1895年傅蘭雅「時新小說」徵文活動兼具文化、文學、政治與宗教的多重意義。許多作者從基督教義衍伸創發，注重心的治療與治理，並且將投身於宗教的集體信仰，連結於國家的革新除弊。本文以望國新〈時新小說〉為例，結合文學史脈絡、創作實踐與治心免病觀，探討「國」與「教」如何通過小說找到連結，而教會的層第動員，又如何轉化為小說中傳教除弊的敘事。虔誠信教、一心向善的宗教倫理，在敘事中和政治倫理結合，於是入教治心不再只是宗教性活動，而也可以同時是自發性的政治參與。望國新〈時新小說〉的案例說明，基督宗教應是近代中國個人道德公眾化的一條線索。

關鍵詞：傅蘭雅 時新小說 晚清 治心術 基督教

* 本文寫作之初承蒙韓國崇實大學吳淳邦老師提供建議，並先後得到顏訥、朱先敏、楊富閔、李蘋芬的指正，敬申謝忱。此外更十分感謝兩位匿名審查人惠予寶貴的修改意見，一切文責由作者自負。

對話與治心：望國新〈時新小說〉中的 治民構想與療救模式

吳佳鴻

國科會人文社會科學研究中心

國立臺灣大學人文社會科學發展中心博士級研究人員

一、前言：紙上動員^①

1895年傅蘭雅(John Fryer, 1839-1928)以「英國儒士」名義在《申報》、《萬國公報》、與《教務雜誌》等刊物上刊登〈求著時新小說啟〉的啟事，^②是次徵文比賽共收件162篇，誠為近代文學研究中的重要文獻。晚清傳教士舉辦徵文已有其先例，^③傅蘭雅曾在1886年為格致書院舉辦有獎徵文，對舉辦徵文亦

① 時新小說的作者，既呼應徵文除弊救國的政治訴求，也試圖通過小說號召更多數的群眾參與到公共事務之中。若說公車上書是號召舉人進行具有直接政治訴求與影響力的政治動員，那麼通過報刊登載徵文啟示，參與者撰寫小說以響應的作為，應該可以稱得上是紙上動員，仰賴報刊的傳播與小說寫作，構建「想像的共同體」。「想像的共同體」指將民族想像為有限的、有主權的共同體，並探討其如何被想像、傳播和再現。參見(美)班納迪克·安德森(Benedict Anderson)著，吳叡人譯：《想像的共同體——民族主義的起源與散布(新版)》(臺北：時報文化出版，2010年)。本文認為在教徒寫作的時新小說中，存在著通過宗教共同體以想像民族共同體的嘗試，宗教與民族的共同體之間並非競爭，而是雙生偕力。

② (英)傅蘭雅：〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》77期(1895年6月)，頁31。

③ 潘建國：《物質技術視閥中的文學景觀》(北京：北京大學出版社，2016年)，頁155-176；楊代春：〈略論萬國公報的徵文〉，《西南交通大學學報(社會科學版)》2卷3期(2001年9月)，頁43-48。

不陌生。

中日甲午戰後知識界掀起軒然大波，康有為發起「公車上書」後不久，傅蘭雅就舉辦了小說競賽，其動機也就在於抓緊讀書士子對革新的迫切希望，以轉化為革除三弊的具體實踐。^④關於是次徵文活動，從黃錦珠、韓南、吳淳邦的開拓性研究，到學界近年的成果，對傅蘭雅徵文啓事的雙重聲口，投稿作者的群體，以及小說文本的解讀，皆有豐厚的討論。^⑤

〈求著時新小說啓〉中屢屢出現的「感動人心」或「心為感動」，似可含括

-
- ④ 韓南的研究不只說明徵文活動的始末，更指出了傅蘭雅的時新小說徵文，從目的到對於政治及媒體的理解，皆和此前的傳教士徵文活動不同。參見（美）韓南（Patrick Hanan）著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》（上海：上海教育出版社，2010年），頁132-135。詹熙的自述或可佐證韓南的說法，其曰：「光緒乙未……是時倭人入寇遼東，我兵不振，旋踞台灣。朝廷議和議戰，久而不決。以故余所至之地，人心洶懼，於是朝野士大夫莫不奮筆著書，爭為自強之論。英國儒士傅蘭雅謂中國所以不能自強者，一時文、二鴉片、三女子纏足，欲人著為小說，俾閱者易於解脫，廣為勸戒。余大為感動」而撰成《醒世新編》。參見綠意軒主人：《花柳深情傳》（臺北：漢源文化，1993年），〈自序〉，頁9。
- ⑤ 黃錦珠的研究最早指出此次徵文的重要性，在徵文啓事中小說首次與國家的興盛連結，因而有別於明清的小說有益世道人心之論。參見黃錦珠：〈甲午之役與晚清小說界〉，《中國文學研究》第5期（1991年5月），頁237-254；韓南則指出本次徵文中超過一半的參與者來自教會學校，並說明中英文徵文啓事的差異。（美）韓南（Patrick Hanan）著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》，頁128-147；吳淳邦的研究，則是這批時新小說文本的開創性研究，不但考察徵文，也就鍾清源《夢治三癱小說》的文體特色與敘事策略，探討了時新小說中的基督教影響與長段論說文體。參見（韓）吳淳邦：〈新發現的傅蘭雅（John Fryer）徵文小說《夢治三癱小說》〉，收於蔡忠道主編：《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年），頁177-205。近年黎子鵬的系列研究，則從基督宗教漢語小說的脈絡探討宗教意義，見黎子鵬：《福音演義：晚清漢語基督教小說的書寫》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁159-211。（DOI: 10.6327/NTUPRS-9789863502449）其他研究因字數所限，不能遍舉，較重要者如：姚達兌：〈主體間性和主權想像——作為中國現代小說源頭之一的傅蘭雅「時新小說」徵文〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第2期第29卷（2014年4月），頁26-36；李佩師：〈《清末時新小說集》的承繼與移植〉，《中國學術年刊》第45期（2023年3月），頁61-80。（DOI: 10.6238/SIS.202303_(45-1).03）；鄭智良：〈「儒教非磐石」——析張聲和《時新小說》（1895）中的敘事與政論〉，《建道學刊》第49期（2018年1月），頁143-172。

在儒家化育觀之下；⁶ 與此相較，通過教會系統組織、號召撰作的寫作，則不但具有共通的信仰體系、從上海到地方層層演遞分布的傳播關係，到英文廣告中徵求「道德小說」所要求的、有別於中國民間一般世俗道德的「基督教語調」（Christian tone）而非普通的「倫理語氣」。

徵文啓事在中英不同版本中，隱含著雙重角度，對於宗教色彩的強調程度落差極大。對英文啓事語境與教會體系下的參與者而言，「感動人心」意味的並非僅只是情節的動人，而可能是對「心」的感召與療救，易言之，即耶穌「天道」信仰的重要性，他們對於時新小說的理解也就更著重宗教色彩。⁷

關於基督教中文小說的寫作群體，有學者認為，晚清中國華人基督徒多屬社會底層，⁸ 此說未必完備，但確實並非所有作者皆飽讀詩書。「時新小說」參賽者多是教會學校師生、教會相關人士或傳教士助手，⁹ 因此其寫作仰賴的思想基礎與論述資源，多來自漢譯宗教文本如《聖經》、《天路歷程》以及《萬國公報》等報刊上的外國傳教士議論，往往存在把經典或報刊上的議論，抄錄、改寫

⁶ 儒者教化庶民履踐聖人之道，通過仁政、鄉約、會講，實踐日常為善的世俗倫理。參見潘朝陽：〈論儒家的傳統民間德教及其在現代社會的困難〉，《國文學報》第 56 期（2014 年 12 月），頁 153-186。（DOI:10.6239/BOC.201412.06）中文徵文啟事之主張頗與儒者化育民間的觀點契合。

⁷ 不但傅蘭雅在英文徵稿啟事中明確要求基督教語調，也因為徵文主要透過教會報刊宣傳，因而作者群體多與基督教會或學校相關，多呈現出對既有傳教士作品的吸收演繹。黎子鵬：《福音演義：晚清漢語基督教小說的書寫》，頁 164-165。

⁸ 例如清末黃乃裳的自述中，提及社會風氣往往蔑視教會中少有任紳階層，因此身為教徒的黃乃裳才開始學習八股文並參與科舉考試。參見朱峰：〈基督教與中國近代民族主義的形成——一個華人基督徒人際網絡的考察〉，收於劉家峰編：《離異與融會：中國基督徒與本色教會的興起》（上海：上海人民出版社，2005 年），頁 330-347；宋莉華則提及《張遠兩友相論》即使已經流傳極廣，但在知識階層以上的傳播卻效果不彰，見宋莉華：《傳教士漢文小說研究》（上海：上海世紀出版，2010 年），頁 79。當然，教會中人未必皆是社會底層或僅粗識文墨，如參加者之一，曾擔任傳教士助手的楊味西即為秀才，參見姚達兒：《近代文化交涉與比較文學》（北京：中國社會科學出版社，2018 年），頁 210-223。

⁹ John Fryer, "Notes and Items," *The Chinese Recorder*, v.27 (March.1896): p.142-143.

至小說中的傾向。¹⁰就撰作目的而言，教徒寫作除了為國興利除弊外，也帶有為潛在讀者中介經典、傳布信仰、轉譯報刊議論的性質。¹¹

本文認為教徒寫作「時新小說」的特色之一，就在於既透露出信仰體系由上而下層層傳遞訊息的傳播模式，又將這樣的教理傳播模式，轉化為小說中構想敘事說理、傳教救國的框架。

佔據重要輿論位置且地位崇高的西儒傅蘭雅、地方教會傳教士、地方教徒寫作者，與理想中通過閱讀小說信仰基督教的預期讀者之間，小說中的身心治理預先被置放在從高至低、再從個體到國家、群體、信仰的層第治理框架之中。當寫作者在信封、序文與小說文本內，不由自主或者不經意流露出傅蘭雅與寫作者之間啓發與被啓發的上下階序時，實際上也在文本中寄託了寫作者與被寫作者之間層第啓蒙的次序。¹²意即，在教徒的書寫中，對心的層層治理，乃至於這樣的治／制心術背後的歷史脈絡，及其話語實踐的意義，也值得深入探究。

如信封注記「福省于麓美部堂」¹³的劉安如，小說自序敘述「三弊」之害時，即不僅指向身體或國家利益的弊端，更重要的是跟隨著八股文、鴉片而生的「淫佚驕奢」、「貪仁忘義」之心，而自身則是在受洗後「藉聖神感化之功，身

¹⁰ 黎子鵬編注：《道德除害傳：清末基督徒時新小說選》（新北：橄欖出版社，2015年），〈導論〉，頁 xv-xlvi；又如胡晉修〈時新小說〉中，也大段引述美國傳教士狄考文刊登於《萬國公報》上的〈振興學校論〉，參見梁蒼泐：〈清末時新小說征文作者群的考證與印證〉，《明清小說研究》第4期（2020年），頁255。

¹¹ 儘管外國傳教士希望華人教會能自立自足，但總體而言在1900年以前，華人教會群體較小、華人信徒多未受良好教育且多較窮困，因而難以在經濟上奉獻，華人教徒仍多依附於外國傳教士，而華人教會也尚未能完全自立。本文探討的教徒創作者對宗教文本及外國傳教士論述的借鑑，以及其小說內外呈現出的層第治理，實和基督宗教在華傳播與教會運作的脈絡有關。（美）賴德烈（Kenneth S. Latourette）著，雷立柏等譯：《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009年），頁361-364。

¹² 例如，董文訓在小說前附信箋，即稱傅蘭雅為大人，而以小字「啟首弟子」自稱。董文訓：〈嶗山實錄〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第8冊，頁482-484。

¹³ 即美國公理會海外傳教部總會，早在1829年即派遣首名傳教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861）來華傳教。

心俱獲安泰」，跟隨傅蘭雅的號召欲撰文勸世。所勸者固然是捐除三害，但「感動」人心並不僅僅是以小說動人，而實際上是以耶穌天道感化人心，以此為根本祛除三弊，小說最後敘述信奉天道、靈魂得到永生的結尾，可說是深具基督教腔調的書寫實踐。¹⁴

時新小說徵文，是近代中國同時具有文學、宗教、文化和政治意義的特殊事件。既為了治療身體，更為了救治心／國家。不只小說家自身參與動員之中，小說文本內部也同樣呈現出動員的想像：通過對話、旅行等等情節，傳播對於三弊的認識、播散啓蒙種子，最後完成集體革新國家的願景。

在時新小說的相關研究中，既有成果多表現於探討小說文本如何呈現基督教中文小說的特色、宗教文化，考辯作者身分，以及非基督教中文小說的寫作特徵。筆者則主要追問，如果徵文是一種政治動員，那麼寫作者如何想像、回應動員的需求？小說文本又是如何設想通過訊息傳播，達成動員的目的？在基督教中文小說方面，本文聚焦在對話體、層第治理這幾個面向，說明從教會到國家，基督教中文小說如何設想動員的可能和有效性。

本文試圖就望國新〈時新小說〉的案例，¹⁵指出從傳教方式、訊息的傳播與寫作實踐，存在可稱為層第治理的模式，想像對於群體的動員、啓蒙及療救。換言之，除了時新小說的救國構想與敘事趣味，徵文活動的屬性、小說的寫作策略與文本內外層層影響的傳教模式，同樣值得關注箇中意蘊。

諸多具基督教色彩的文本皆以教義的階梯式傳播為除弊的關鍵，呈現通過基督宗教的傳播與療救，由個體遍及群體，從而上達天心，完成由心而身集體治療的模式，這些小說或延續近代基督教小說的對話體形式，或刻畫人物信教的過

¹⁴ 劉安如：〈砥俗良謀〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第6冊，頁265-371。

¹⁵ 望國新的生平不詳，但就小說中對《聖經》的引用及理解而言，以及小說對於傳教士中文小說的致敬觀察，作者當為基督教徒。若據小說中明更新謂：「我教廣傳於漳、泉五十年」（第25回），又出現部分語詞如「生理」、「交陪」（第34回）或「棄嫌」（第35回），作者或為閩南一帶人士。除周欣平整理出版之稿本外，尚可見黎子鵬標點編注本。參見望國新：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第2冊，第25回、第34回、第35回，頁377、444、457。下文引用望國新〈時新小說〉處僅標示回數及頁碼。

程，由心的信教療救導向國家群體的革新。

例如宋永泉〈啟蒙誌要〉中輔治子啟發鍾擇善，鍾擇善再帶領鄉人辦理新法的敘事，展現啟蒙的次第傳授；¹⁶ 張聲和〈時新小說〉透過西友徐錫三的對話講論，陳廢翁不僅幡然醒悟，更領舉家入教堂；¹⁷ 胡晉修〈時新小說〉中英國髻牧師、和尚，先後向石南崗等傳道，而南崗又勸旁人勤讀《聖經》，同樣展現教義的層第傳播。¹⁸ 其中，望國新〈時新小說〉不只在基督教義的思辨闡發上較為深刻，¹⁹ 更重要的是，望國新在長達 40 回的小說中，情節極簡要地圍繞傳教過程，不像其他文本往往具備歷劫悟道的情節框架，望國新〈時新小說〉的主軸始終圍繞對話體的辯難，不只藉問答闡發宗教義理，將敘事聚焦於通過信教以治心除弊的主題，更極具代表性地顯示出層第治理的特色，亦對此前的傳教士小說有所繼承與創造。²⁰ 因而，不論就文學史的角度，抑或是從考察時新小說與宗教文化的角度來說，探討望國新〈時新小說〉皆深具意義。

通過望國新〈時新小說〉此一代表案例，本文試圖思考：基督教作者如何在時新小說中響應徵稿？小說又是如何設想參與公眾事務？借自政治術語的「動員」，在此處用以指徵文活動號召不特定的群眾主動撰寫小說，而分殊的個體出於對群體（在時新小說中可能同時指基督教與中國）的認同，主動積極地參與

¹⁶ 宋永泉：〈啟蒙誌要〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第 8 冊，第 9 回，頁 85-102。

¹⁷ 張聲和：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第 8 冊，第 4 回，頁 467-477。

¹⁸ 胡晉修：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第 3 冊，第 7 回至第 10 回，頁 87-151。

¹⁹ 李佩師認為望國新是少數能深入《聖經》核心篇章的時新小說作者，李佩師：〈《清末時新小說集》的承繼與移植〉，頁 74-75；黎子鵬亦認為望國新結合儒教與基督教的論述，在時新小說中最為突出，見黎子鵬編注：《道德除害傳：清末基督徒時新小說選》，〈導論〉，頁 xxix-xxx。

²⁰ 陳大康認為望國新〈時新小說〉，通篇皆是議論對話，幾乎不具故事性，似文學價值不高，但本文認為望國新〈時新小說〉的價值並不只在文學性，更在於通篇運用了典型的對話體敘事，而極具代表性地展現出傳教、治心以救國的模式。見陳大康：〈論傳蘭雅之「求著時新小說」〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，第 3 期（2013 年 6 月），頁 1-14、151，引述處見頁 4-5。

公眾事務。²¹ 金觀濤曾指出，民族主義在近代史發揮關鍵的動員力量，而近代自甲午戰爭之後，中國民族認同符號就從華夏中心主義過渡為多元民族主義。²² 不過，時新小說中具有鮮明基督教色彩的文本，卻揭示了另一類結合宗教信仰與國家認同的共同體想像。

望國新〈時新小說〉具有鮮明的基督語調，其內容則明顯受傳教士中文小說的對話體影響。²³ 此外亦受《聖經》影響，不只頻繁援引《委辦譯本》中的段落，²⁴ 乃至所使用的語言文體，模擬的既是章回小說的形制，更頗近似於《委辦譯本》的《聖經》文體，敘事多用省淨的文言。

《聖經》與傳教士中文小說等宗教文學，如何轉化為針對晚清三大時弊，改革當下國家危機的小說？「國」與「教」如何通過紙上動員連結？望國新不只需要設想在小說中傳遞教義，更需要講述三弊的禍害與革除的方式。望國新〈時新小說〉的情節既是傳教，也是具政治意義的動員，其繼承並發展了傳教士中文小說中的對話體，創造出連結宗教與國家的革新藍圖，深具創造性。下文第二節，將先爬梳望國新〈時新小說〉寫作背後的脈絡，再於第三節深入剖析其對話體的敘事實踐及意義。

²¹ 陳大康首先提出時新小說徵文顯示出地方教會的動員能力，許多投稿稿件實際上是由地方教會代為廣告、遞送稿件。同前註，頁 1-14、151。

²² 金觀濤：〈百年來中國民族主義結構的演變〉，《二十一世紀雙月刊》總 15 期（1993 年 2 月），頁 65-72。

²³ 關於望國新的〈時新小說〉，論者已經指出小說中明顯受到傳教士論著的影響，小說中引用花之安《自西徂東》、李提摩太《救世教益》等著作作為論述的根柢。參見黎子鵬編注：《道德除害傳：清末基督徒時新小說選》，〈導論〉，頁 xxxiii-xxxv。除了花之安《自西徂東》、李提摩太《救世教益》之外，望國新對於對話體的掌握，應當也受到傳教士中文小說的影響。

²⁴ 如望國新〈時新小說〉第 21 回引述《聖經》處，頁 337。第 22 回開頭長段引述亦同，頁 340-341。引述《聖經》部分，亦參見黎子鵬編注：《道德除害傳：清末基督徒時新小說選》，頁 176-179。

二、宣教與治心

本文認為，望國新〈時新小說〉立足於兩個關鍵脈絡，分別是傳教士中文小說的對話體與治心免病觀。在〈求著時新小說啓〉中，傅蘭雅並未對小說體裁有明確界定，因而一百多篇時新小說中，採取的敘事模式也各有不同，或行旅、或雜湊，各有差異。望國新選擇對話體，明顯受傳教士中文小說影響。爬梳傳教士小說中經常運用的對話體模式，也就有助於在基督教漢語文學史的脈絡下，理解望國新的承繼與開創。

另一方面，教徒寫作的時新小說，因為受教會傳教體系與基督教漢語小說的影響，大抵具有較近似的觀點和立場，尤以治心免病、信教治心的核心概念為然。下文即先就傳教士中文小說中經常運用的對話體模式爬梳，再勾勒治心免病的概念，以說明望國新〈時新小說〉在形式與思想上皆前有所承。²⁵

（一）傳教士小說的對話體模式

早在 1709 年，馬若瑟開「傳教士小說」先河的文言短篇《夢美土記》，就是以旅人和老翁間的對話問答寫成。馬若瑟（Joseph de Prémare, 1666-1736）約作於 1718 至 1721 年的白話小說《儒交信》，也是通過李舉人、楊員外、司馬慎之間的對話辯難，突出教義內涵的主題。

米憐（William Milne, 1785-1822）所撰著的基督教中文小說《張遠兩友相論》（1819），以對話體的方式呈現，而其出版次數與版本皆多，足見其傳播之廣，具有代表性與影響力。宋莉華的研究，則指出《張遠兩友相論》運用對話體有其特色，小說中對話雙方位置有鮮明的落差，張（長）是透徹基督教義的傳道

²⁵ 關於時新小說中對中西傳統的承繼，乃至小說中對於基督教文學與宗教義理的闡發，亦見李佩師〈《清末時新小說集》的承繼與移植〉，該文的討論著重從時新小說整體出發，勾勒其中的儒家義理、聖經 U 型敘事結構與宗教義理。本文透過望國新的案例，則更關注徵文活動的屬性、對話體的敘事運用與治心免病的宗教構想。

者，儼然是米憐的化身，對於教外民眾耐心地循循善誘，而遠則是懵懂無知的發問者。《張遠兩友相論》不僅有許多出版流傳的版本，也出現許多仿造《張遠兩友相論》對話體形式的章回小說，如郭實獵（Karl Gützlaff, 1803-1851）所著的《正邪比較》、《贖罪之道傳》和《是非畧論》，在許多近似的對話體小說中，同樣存在宣道者說理曉暢，辯論聽講者從抗拒到信教的模式。²⁶ 如果說對話體是《張遠兩友相論》影響最深遠的敘事形式，那麼宣講者與辯論者之間高低分明的位階，則是通過對話體形式所形塑的印象。

《是非畧論》同樣運用對話體為主要的敘事策略。黎子鵬早已指出小說中「建構大英」除了是以英國為代表而介紹西方文明，更根本的動機是要藉英國的富國強兵宣揚基督教文化。²⁷ 《是非畧論》主要的篇幅，圍繞啟蒙者陳擇善向友人李金炳及水師林璉成介紹英國國情與基督教內涵。表面上，以對話詰問而成的敘事文類，在中國既有文學已經存在。但是在基督教中文小說之中，並不僅僅是藉對答以敘事，而更使小說的情節聚焦於啟蒙與覺醒。

《是非畧論》藉章回體裁敘事，回末有散場詩，固是將對話體與章回體結合的嘗試，而另一方面更是李金炳和陳擇善的禮儀與文明之爭。代表傳統意識形態的李金炳，在文本中屢次欲挑戰陳擇善的議論權威，卻又往往自承「我李金炳真是愚人一般，空讀了許多詩書」、「言語皆鄙俗差訛」，而對方陳擇善卻是「智慧深情」。²⁸

《是非畧論》實際上展示的，並不僅僅是英國富強、西方禮儀或信仰，而是代表保守立場的李金炳，被陳擇善反覆指責、糾正、教育的過程，乃至彼此文化地位高低的暗示。李金炳和陳擇善在文化與見識上的差異，又隱隱與中外之間的教養禮儀糾纏不分：

²⁶ 宋莉華：《傳教士漢文小說研究》，頁 60-77；亦見段懷清：《傳教士與晚清口岸文人》（廣州：廣東人民出版社，2007 年），頁 289-294。

²⁷ 黎子鵬：《福音演義：晚清漢語基督教小說的書寫》，頁 102-128。

²⁸ （普魯士）郭實獵（Karl Friedrich August Gutzlaff）著：《是非畧論》，收於黎子鵬編：《贖罪之道傳：郭實獵基督教小說集》（新北：橄欖出版社，2013 年），頁 297、305。

李金柄聞恁般言，轉驚呆暗想道：「外國之政待我漢人以仁以義，種種俱全，此作為令人感佩不已。……不敢與陳擇善駁詰。蓋陳擇善才能志高，眼又精明，又有俠氣，況又老實、謙讓、和氣。」²⁹

無獨有偶，小說中陳擇善對於西人的評價，也是如此：

陳擇善歎一聲道云：「若說大英國之人，性情剛毅、敢作敢為、聰明技藝、懷才抱道就差得多；況且他們又有俠氣、老實、謙讓、和氣之美德。」³⁰

陳擇善由英歸來之後，除了是小說中唯一具有旅英經驗的「西方」代言人，屢屢稱頌讚揚西方文明禮儀之完備、信仰之超卓，而陳擇善自身竟也在代言過程代現（represent）了西方，而與西方重疊為「俠氣，況又老實、謙讓、和氣。」的形象；身為傳統中國讀書人的李金柄，卻不但要反思「中國」的苛刻，更要被陳擇善與自我批判鄙俗無禮。³¹ 兩人的對答辯論，或者說陳擇善的傳道，並不僅只是藉兩人之口，分別代表中英立場宣說各自相異的中外／華夷觀念，而是個體的價值隱隱已經與群體密不可分。小說顯然也並非要啓蒙李金柄一人，而是以李金柄影射傳統中國。

除上述小說外，如果對照 1815 年至 1821 年在馬六甲刊刻、由米憐創辦經營的《察世俗每月統計傳》，則可以發現設為問答，並藉以講解教義或西方知識的論說體裁，在傳教士報刊中也前有所承。例如，1815 年 9 月刊載的〈神理〉中，就先藉讀者口吻問：「世人日日不得見神，則何以知道實是有神？」並進而

²⁹ 同前註，頁 310-311。

³⁰ 同前註，頁 298。

³¹ 在傳教士中文小說中，對話雙方的話語位階往往有鮮明的高低落差，如宋莉華對米憐《張遠兩友相論》的研究，就指出小說中問答雙方的話語權並不平等。而從上述討論，也可看出陳李二人的話語階序。下文更將說明基督教中文小說中的高低階序與層第治理的關係在望國新〈時新小說〉中的呈現。宋莉華：《傳教士漢文小說研究》，頁 62。

回答說明：「我們雖然不得見神之體，而可以見神之功。」³² 這一類的問答，並不僅僅是中國世俗倫常的辯證，而是內容精神皆為外來的基督教義與天文、地理知識。³³ 從傳教性的小說文本、報刊上的宣教文章，到介紹火車或天體的科普文章，對話體都頻繁出現，這可能透露了對話體並不只是一種表達的文學技巧，而總是潛藏著啓蒙的位階，暗示傳教士的已知與被傳教對象的蒙昧。

對於望國新而言，模擬傳教士中文小說及報刊文章的對話體，其意義並不僅只是承襲演述教義的寫作模式，而也同時是模擬潛在的說理位階。在〈時新小說〉中，明更新平和而耐心地向尙喜故解說，而尙喜故先是拒斥，終於悅納的模式，無疑也帶有傳教士中文小說的影子，但望國新最大的創意，卻是在既有的基礎上更進一步：小說中當明更新試圖說服尙喜故，連帶也就啓發了甘椒顏、習桂以及尙喜故之妻陳氏，再經由尙喜故的淵源而說服文國華，文國華歸教後不但引妻率子，又更影響諸多儒士。

換言之，望國新通過對話體，不只是延續了舊有的傳教主題和形式，更通過對話，設想由上而下，一層一層播散流通訊息的方式，從而在小說中完成由家、由教而國，三弊盡除、教理廣布並革新國家的願景。望國新的延續、創發及意義，留待第三節的討論中開展。

（二）「治心免病」的宗教理念

如果對話體的形式，是望國新〈時新小說〉賴以想像訊息傳遞的方式，那麼「治心免病」的理論，則是小說的思想參照。小說中明更新向尙喜故等人說明虔信教義以治心，才是捐除煙癮、放足的關鍵法門，背後的邏輯很可能可以從「治心免病」的脈絡予以考量。

傅蘭雅曾翻譯《治心免病法》，該書原作於 1890 年代，為美國人亨利·烏特（Henry Wood）所作，原名：《心靈攝影的理想建議》（Ideal Suggestion

³² 不題撰人：〈神理〉，《察世俗每月統計傳》第 3 期（1815 年 9 月）。

³³ 如《察世俗每月統計傳》曾刊載以問答體介紹天體轉動的文章，參見熊月之：《西學東漸與晚清社會（修訂版）》（北京：中國人民出版社，2011 年），頁 77-79。

Through Mental Photography)。原書並非是正統的基督教著作，在傅蘭雅的翻譯之中，則刪汰了遠離基督教義的部分，並做了大幅改寫。原書中並不存在心力的概念，但在傅蘭雅的創造性翻譯之中，「心力」一詞反覆出現，心力不只可以鍛鍊增強，而且也是人與人之間傳遞情感，突破隔閡的關鍵，靈魂之間，也可以互相連結。³⁴但《治心免病法》中最重要，也最與「三弊」相關的，還在於「免病」。

治心何以能免病？首先：《治心免病法》的根本邏輯是心魂優先於肉身，「欲治身必先治心，否則為顛倒無理」³⁵，至於治心之法，則又在於「人心即天心之一小分」，所以「恃天理而治病，又焉用藥！」³⁶各種酒癮、鴉片癮，往往源自「人心每有不知足之處」，「但有一法能令人心知足，即聖天二字……指人心與天心相合乃為真福」³⁷換言之，「治心免病」的邏輯，在於心優先於身，而人心又不過是天心的一部分，所謂治心，就是「能引人心與天心合，眾人之心合，轉禍而為福也。」³⁸

《治心免病法》的思想，將個人與群體通過「心力」連結，而分殊的個體之心，又全部皆是天心的一部分，於是免病的要領，也就在於如何以宗教的力量，連結不同心靈，而共同歸向天心。雖然傅蘭雅翻譯的《治心免病法》遲至 1896 年才出版，時新小說作者不太可能是在受到譯本的影響後，才構思小說內容。但是，如果說心魂先於肉身、人心從屬於天心是已被在華基督教徒所接受的概念，那麼傅蘭雅翻譯、改寫《治心免病法》的作意，很可能也是在相近的語境底下誕生。況且亨利·烏特原書成於 1890 年，而該書承繼的又是流傳廣布的「新思想運動」的醫心法。³⁹在華傳教士對於相關的概念，可能也已有所理解及傳播。

³⁴ (美)亨利·烏特(Henry Wood)著，(英)傅蘭雅(John Fryer)譯，龔昊、烏媛校注：《治心免病法》(廣州：南方日報出版社，2018年)，〈導讀〉，頁1-25。

³⁵ 同前註，頁18。

³⁶ 同前註，頁19。

³⁷ 同前註，頁23。

³⁸ 同前註，頁59。

³⁹ 關於傅蘭雅譯本《治心免病法》中心主身僕、身心二元的概念，及亨利·烏特原書的脈絡，亦

若從傅蘭雅徵集所得的一百多篇時新小說考察，也可以發現在一些基督教色彩濃厚的時新小說中，往往就已經在敘事中具備、演繹上述「治心免病」的思想，設想通過宗教信仰，完成身心疾病的療救與國家革新。例如，李景山〈道德除害傳〉、郭子符〈驅魔傳〉，皆直接以篇名點出改善道德或驅除心魔的主旨，將治心驅魔視為除三害的關鍵，而信仰基督教方為治心正途。其中，尤其以望國新〈時新小說〉篇幅長、內容豐富，尤其圍繞著宗教的傳播、信仰與道德的革新論述。

除望國新〈時新小說〉是絕佳案例，其他例子如：王連科的〈時新小說〉，敘述一名宣化先生至「睡國」傳布「天道」的故事，藉宣化先生的口中，說出欲除弊興利，必須「先行天道以正人心，次取西法以補其缺」，在「天道儒道只分全缺深淺，不分兩樣」的基礎上，論斷治心的重要性。⁴⁰

進憂子〈夢遊記〉敘述進憂子、退憂生環遊地球，後決定與傳教士共遊中國傳道。小說最後，同樣強調了基督教「天道」對於治心的重要性，值得注意之處，卻在於進憂子敘述仕紳幡然悔悟之後，衍生的集體動員：

鄉大夫於是猛然醒，翻然悟，黜異端，崇正道。鄉中凡有執左道以亂政，殺；作淫聲異服以疑眾，殺；行偽而堅，言偽而辯以疑眾，殺；假諸鬼神，時日卜筮以疑眾，殺……建講堂以興人善德，聯聖會以救人靈魂。⁴¹
(底線為筆者所加)

進憂子的敘述，揭示了當個人的道德心性，為了強國與天道等集體價值，必須歸向集體的「治」：治療、治理與控制，甚至要求個人積極符應效忠集體價值，使得個人認同道德化時，集體化的動員蘊含的暴力潛能。「心」尚未被治療／治理者唯一的出路是被群體馴化，而個人的道德責任，則在於積極投向層第治理的組

參見劉紀蕙：《心之拓樸》（臺北：行人文化實驗室，2011年），頁92-103。

⁴⁰ 王連科：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第10冊，頁325-326。

⁴¹ 進憂子：〈夢遊記〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第10冊，頁208。

織環節，這或許也提示了：時新小說中，是否為基督教中文小說的區別，可能不僅只在於小說內容中對宗教的重視程度，亦不僅是對教化／教育觀的認知差異，而更在於對於個體責任的不同想像。進憂子〈夢遊記〉敘述殺聲隆隆的鄉村革命固然聳人心目，但讀者亦可從中窺見宗教具有連結不同個體的強大動員力，在基督教時新小說的想像之下，往往是通過宗教的力量，才足以跨越不同個體心魂間的差異，完成對共同體的建構。

「小說界革命」固然遲至梁啟超登高一呼，才隨著其影響力廣大的報刊文章與新民論述，在晚清興起一波小說高峰。但是，教會系統的創作者，所書寫的「時新小說」文本，卻顯示了在梁啟超之前，通過宗教組織的信仰及思想傳播，結合宗教論述與民族主義的身心規訓論，已經開始在中文語境紮根。例如署名瘦梅詞人的〈甫里消夏記〉第2回藉一名西醫美達士之口說出中國人最難醫治、普遍罹患的三大病症：「柔弱病、懶惰病、軟腳病」⁴²，藉此將身病與心／魂的病弱，和國家的萎弱連結為一，而像這樣治身先需治心，治心方能治國的思考邏輯，在基督教徒所創作的「時新小說」中屢屢出現。

望國新〈時新小說〉的重要性，在於不僅以治心免病、傳教救國為敘事主軸，更通過對話體逐步展開論述，因而展現出諸多時新小說中共有的特色，如治身先需治心及層第治理的特徵。正因望國新〈時新小說〉兼具這些共同特徵，故具有深入探討的價值。

三、對話體的承衍與層第治理

通過前述討論，可知不論是對話體的敘事模式，又或是信教、治心以革除三弊的宗教構想，雖非望國新〈時新小說〉所獨創，而都是在近代中國基督教文學與文化中存在的文學實踐及宗教理念，但望國新〈時新小說〉特殊之處，卻在於既承繼了對話體模式，但又做出改造，結合了治心免病的概念，創造出以對話來

⁴² 瘦梅詞人：〈甫里消夏記〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第5冊，頁173-174。

連結教／國的想像共同體。

望國新〈時新小說〉以基督宗教的傳播、道德的改善為敘事重點，而非直接講述三弊之害。望國新抱持治心免病的思想立場，設想隨著教義的推廣，形成層層次第而降的傳道網絡，當舉國人皆信教治心，自然就有望革除三害。

望國新〈時新小說〉小說雖採取章回體，但不著重情節的曲折，亦未見說書人口吻的頻繁介入，可見作者有意識地經營文體，在模擬通俗章回體的同時做出調整，並處處向《聖經》與傳教士小說取法學習。小說的主要情節，敘述在明更新的百折不撓的循循善誘之下，尚喜故、文國華等人逐步放開心胸，信仰基督宗教的歷程，而明更新議論時弊，也不斷圍繞在道德的敗壞與心病之上。最後尚喜故、文國華等人信教，又連帶把妻子、童僕們也帶進教中。也就是說，小說的重點放在通過對話，基督宗教華人信徒領導群體的擴大。經由一層層由上而下的佈道模式，完成眾心的療救，進而完成治眾除弊的願景，而不是僅僅仰賴少數統治階層的詔令。⁴⁹ 小說如何在對話體的基礎上開展，逐步引導讀者認識天道，又如何發展層層遞進的治理，就值得進一步論析。

（一）對話、問答與天道

望國新〈時新小說〉承襲基督教中文小說中以對話體引出問答論辯天道，藉以說明基督教義及西方文明的敘事模式。小說主軸圍繞於兩位主要人物明更新及尚喜故，正如同《察世俗每月統計傳》、《張遠兩友相論》或《是非畧論》中的兩人應答體，化名望國新的教會寫作者同樣以明更新及尚守舊分別代表不同的思考立場，二人的對話也占據大幅篇幅，從而引出信教除弊的主題。「明更新」之名帶有深刻的宗教寓意，小說中謂：「必心得換新……但欲得新心當若何？欽奉耶穌，得聖神居于其心而後能。」（第 14 回，頁 279-280）換言之，並非是浮泛意義的追求新政，而是誠信奉教，求主赦罪以得新心。

⁴⁹ 以戒鴉片為例，小說中明更新的論斷，不論是由賢臣奏明皇帝下旨禁煙、禁賣，又或是戒菸丸、戒煙藥等藥方，都無法真正除去鴉片禍害，真正的方法唯有信教，以天道救心病。參見望國新：〈時新小說〉，第 11 回、第 12 回，頁 260-273。

對話體在望國新〈時新小說〉中，不只是藉問答以帶出答案的體裁而已，更儼然是傳教過程的理想化示範。望國新〈時新小說〉的特點之一，在於著意突顯了傳道辯理的艱難，以及傳統偏見的難以撼動。此外，比起前述的傳教士中文小說，望國新的筆名也突出國家的重要性，正因為時新小說徵文面向的是中國當前的危機時刻，因而望國新的論述重點也已不只在推闡教義，明更新、尙喜故之間的對話，更建立在全球化萬國競爭的迫切局勢之上。明更新即以英、美、德、日諸國垂涎中國，亡國危機在即，苦勸尙喜故，而尙喜故聞言後「如聾如啞」、「大受感動」（第3回，頁214）顯示「時新小說」對話於眼前時局的迫切關懷。

明更新向尙喜故的勸說並非一帆風順，小說前半段明更新屢次遭逢挫折：

（明更新）思其雖堅持古風，倘得與交，亦望兩受其益，豈不甚美？……其意無他，乃欲就之，望其為友，可以談心說性。（第1回，頁196-197）

明、尙二人彼此聲氣不通、「言不相投，意多相左」，不過明更新何以鏗而不捨欲與尙喜故「為友」，小說卻未予以說明。前二回明更新兩次造訪尙喜故，卻被批評無恥。明更新對此的反應是：

世有如此之人，實在可笑，亦係可憐……嘆曰世上有此奇人，無禮無貌，甚是可恨。（第2回，頁202）

較之《是非畧論》，望國新不僅更深化人物形象、擴充議論內容，並加入傳教雙方的心理描寫，著意刻畫新與舊之間的張力。傳道者明更新面對敵意，自覺不應驟然「吐露真情」，而應該技巧性地先論別事，要求締交，再由淺入深。開頭數回，敘事者在語句中模糊帶過明更新傳道的意圖，而僅是籠統提及明更新的結交動機。正如同明更新心知尙喜故難以驟然改變立場，小說對於宣講基督教義的策略，也採取先隱伏，後揭示的策略。望國新〈時新小說〉寫出了傳教者克服敵意

的勸說策略，也寫出傳教雙方的內心思量，從明更新暗自求禱上帝助力，到尙喜故、文國華等人先是質疑，繼而漸漸理解而悔罪歸教的心路歷程。

望國新〈時新小說〉通過對話清楚點明「三弊」的真正病因是道德敗壞，而隨著人心日下，又將反過來加劇三弊的危害。爲了符合徵文活動的要求，信教治心的意義，連結了國家與社會。望國新〈時新小說〉就像是其他許多的時新小說一樣，抱持著治心免病的思想，換言之就是信仰上帝以改正內心道德，而通過上帝赦罪與恩典，自然能夠改善一切弊端。通過對話體，望國新把基督教義與除三弊、把個人倫理和國家社會連結起來，將治心的道德意義，加上了一層救國除弊的功利性意義與目的。

如論鴉片之弊：

噫！煙樓多於米舖，無處不有。人心日下，世道日衰，教化全失，風俗不古。財源日削，元氣日窮。易良民為娼優，化英雄為盜賊。相率為偽，作奸犯科，正道不行，邪道昌熾。國何以興，民何以強？（第9回，頁251-252）

惡無大小，皆從心起，心為司令，百體為其役使。鴉片亦然。（第13回，頁277）

明更新的議論不只關注身體危害，而更從鴉片違反道德之處立論。「惡無大小，皆從心起，心為司令」可說是全書核心論旨，順勢也帶出「須奉救主蒙赦罪」的「赦罪」、「祈禱」的基督宗教觀。（第13回，頁273-278）將心視為造成三弊的根本關鍵。論時文之弊，也同樣注重八股文與道德敗壞間的關係：

士則專重八股，致廢實學道德……日以八股為事，廢卻道德教化治體。（第6回，頁230-231）

不論是鴉片或是時文，望國新都有意將社會弊病，從實際世俗治理的負面影響，拉高到道德層次的禍害。固然士民倫常有虧、風氣日下，才使得三弊昌行；三弊

的猖獗，又反過來強化了道德廢卻不盛的世風。因此，在敘事中望國新宣稱「邪道昌熾」才是最危險的，因為這不僅影響到個人，也使得整個國家無法強盛。

隨著對話中將弊病從經濟、健康或社會議題導向倫理議題，鴉片、時文與纏足，皆不再是外在行為現象的過失，而皆上升到精神道德的缺陷，則理所當然要從心病著手治療／治理，而正因為所有的心病，影響的不只是個人，而更是牽涉「國何以興，民何以強？」個人的心與道德，也就和民族的集體利益產生連結。

在此一理解之下，小說中第 12 回明更新反覆解說戒煙丸藥、針劑無用的論述，以及第 13 回以「救主赦罪」論證信教以免病的論斷，才更具有深意。若單就文本表層詮解，容易將丸藥無用，惟有信奉「西來之救世道」方能戒除鴉片的論述，解讀為教會體系下寫作者的荒誕迷信，甚至視為是藉小說以傳教的粗糙手段。

固然，望國新的〈時新小說〉既出於教會系統，以「基督教腔調」為追求目標，自然以鼓舞讀者信奉基督教為文本的根本要旨。但是除了傳教意圖之外，「救身藥」的無用對比「救心藥」的根本，實際上彰顯了望國新乃至教會體系對於心理治療、道德教化的重視，以及對於三弊問題的核心認知。

如果對照無涉基督教的時新小說，例如〈瓢賸新談〉或〈達觀道人閒遊記〉等作中，多從具體放足的策略及戒煙的藥方，設想除弊方法，大致聚焦在肉身層次，常民的心術道德或「國魂」多不被視為解決問題的核心；相較之下，望國新〈時新小說〉與基督教小說更關心的，顯然是德行有虧的心靈，如何能夠被治療、治理，乃至能在理解真／假、善／惡的道德基礎上，進行判斷並主動歸向「真道」⁴⁴，藉以達成全國強盛的目的。望國新〈時新小說〉中，從治心到免病，才是由民至國的治理關鍵。藉明更新之口敘述：「遵奉救世道者，不須人之勉強，自家痛恨而欲速改。」（第 13 回，頁 274），又如小說第 14 回的標題就是「欲改鴉片先改心，祈禱頌經相贊成」（第 14 回，頁 278），由個人自發的倫理實踐，才是望國新小說中，掃除三弊、革新國家的根本。⁴⁵

⁴⁴ 「道」在望國新的〈時新小說〉中，指的是結合國家治理的基督教信仰。

⁴⁵ 例如小說第 14 回的標題就是「欲改鴉片先改心，祈禱頌經相贊成」，望國新：〈時新小

不同於鴉片、時文在小說前段即已分割弊病，對於纏足之弊的討論，遲至第 23 回以後才頻繁出現。纏足的禍害，正如同鴉片與時文，既是家庭內部的弊端，也可能危害整個國家治理，背後的原因同樣牽涉纏足對於道德的負面影響：

故婦而賢，其教子女也，必善且備，昔孟母善擇鄰而處，教子以義方而出大賢，吾聖經亦載多賢母教督其子女而成為有用之人。……婦女明道，實係家國之興衰。（第 25 回，頁 274-275）

望國新論述纏足之弊，注重的並不僅只是禁止纏足，亦非是纏足造成的個人身體病痛，而是從個人到集體，道德價值的舉國墮落。其治療方式亦並非是放足，而必須通過婦女教育，藉以完成從婦女教育到童蒙教育的全民教化。

賢母教子的家庭教育當然不少見，但望國新更強調僅學習儒家「人道」頗有不足，而更應學習基督教理：

尚（喜故）曰：「弟曾見多婦女讀書明道，究未免於風流，致於淫奔，是則讀書明道，果何益哉？」明（更新）曰：「所讀之書，所明之道，尚非正道……孔孟之道，人道也，非天道也。其道無神化之力，不若耶穌之道，人一行之，決不至於有虧。」（第 25 回，頁 275）

至此全書以基督教教義救弊治國的論述基礎，已經大抵完備。由身的禍害深化到心的病徵、由一人一家的危害，推及到國家整體的危機，纏足、鴉片及時文三大弊端不再只涉及個人，而更涉及自我對於群體的責任。宗教的傳播，與教育體系的建立，則同時是矯正三弊、國家強盛的關鍵。小說第 34 回以降，開始涉及到華工受辱及外交問題，乃至中日戰爭的仇恨，有意強化民族主義國家的認知，相較於「時新小說徵文」的主題，似乎頗有偏離；然而，正因為全國性的道德教育

說》，頁 137。

才是捐除三弊、革新國勢的關鍵，除了基督教義是必須廣為傳布的治（療）心之術，愛國教育與君民同心的治（理）心之術也同樣重要。

爲了達到治心目的，小說既強調要教導兒童愛國之心，也強調以道德爲重，士民上下相通的重要性。小說尾段結合愛國教育、知識普及與道德教育，論述「君民一心，共崇斯道」的理想圖景，則無非是模仿西方結合宗教信仰的民族主義國家概念的產物。⁴⁶ 例如小說尾聲文國華與明更新的問答：

（泰西）其富強非由別事，皆由救世教而來……救世教一至……智慧漸開，民日向善。……立學校，設報館，並教化與格致，以及天文地理化學電線鐵路等，諸善政使民智慧以開，見聞日以廣，君民同心，上下相濟，以致國臻富強。（第40回，頁489-490）

天道信仰不僅只是個人實踐的道德，在此參與形塑了君民同心的想像共同體，因而也與民族國家的政治倫理密不可分。教育與傳教，在此也混雜爲一。重視教育的目的，不僅只是傳輸基本知識，而更是要以基督教思想治理其心，俾使「上下一心」。小說中從家、鄉至國，不斷推而廣之，從而舉國革新的願景，在小說末尾由明更新與文國華的對話帶出：

文曰：「救世教詎有若斯之大力？」明曰：「救世教者，上帝所特立之天教也。信之者，可得救，上帝許賜以天堂永福。天堂之永福，上帝且賜之，況世間之小事乎？凡一人信之，一人得福；一家信之，一家得救。推之一鄉一國，亦莫不皆然。……亦望我國君民一心、共崇斯道，是為至要。」（第40回，頁492-493）

⁴⁶ 需要指出的是，「時新小說」中的基督教中文小說，對於西方社會的想像往往過於片面且簡單，也太過強調西方社會富強與基督教的關係。大抵而言，這是因為傳教士既是基督教背景寫作者窺探西方文明的主要窗口，也因為寫作者自身的宗教背景使然。見黎子鵬編注：《道德除害傳：清末基督徒時新小說選》，〈導論〉，頁xxxii-xxxvii。

通過問答，最終帶出全書意旨。從明更新出發的傳教努力，先後在對話問答之中，影響了尚喜故、甘赧顏等人，旁及尚、甘的家庭，再藉由尚喜故的淵源向文國華傳教。正因為由一人、一家、一鄉到一國皆信奉天道，君民一心才是救國的關鍵，對話體的重要性於是凸顯：並不僅僅是通過兩人的問答，說明教理，而更呈現了教義傳播的過程。

隨著對話體的敘事鋪展，讀者不僅能隨著明更新的議論，發現越來越多人物在明更新的努力下幡然悔悟，信教治心，也同時越來越走進明更新的內心世界，理解其對上帝的信仰和倚賴。例如第 33 回，敘述明更新內心反覆思忖勸說文國華的傳教策略，揣摩文國華的心理，並在內心呼求「大望聖神默祝」使宣教過程成功（第 33 回，頁 434-435）；第 36 回文國華設筵相留，明更新更加欣悅：

更新暗裡自思：「上帝實又大施恩愛，使文秀才有欣納之式。」心甚感謝，自家又暗地祈禱，望可乘機曲引國華歸主。更新在席間又講論多許要道，大家傾心諦聽，國華雖不喜納，亦有靜心玩味之狀。（第 36 回，頁 458-459）

由此可見對話體並不僅只是敘述情節的方式，更是精心設計的傳教策略，逐步引導讀者由外而內，漸漸體察基督教義與教徒心理。望國新〈時新小說〉通過對話體，既議論除三弊與基督教間的關係，建立治心、信教以治國的邏輯，更帶出由個體而群體的信教／治國構想，而唯有通過不斷將教義傳播出去，除三弊、革新國勢才能真正完成。小說中對教理傳播的構想，則當以「層第治理」理解。

（二）信教、救國與群體價值

從明更新與尚喜故為友締交，再進一步由尚喜故勸說文國華，使其對基督教信仰的改觀過程，是個人信仰的沿遞傳播，傳教過程中更展示了從個人到國家，從三弊到集體道德的治理安頓。小說不僅指明了耶穌天道與儒家人道並行方是中國治理革新的關鍵，更通過對話過程的傳道情節，揭示了層第治理的邏輯。且看小說中，如何敘述基督教與儒家的分工：

蓋以耶穌教之於人倫也，可與儒教並行不悖，其於天道以及來世之事，乃因耶穌，上帝也。聖賢，上帝所遣之先師也。耶穌非聖賢所可比，其道至真至貴，具有大力可以感化人心，又兼傳教之士，勤勤懇懇，以化民行善為己任。將來耶穌教大興，聖賢之道，人人尊重，聖賢人教，耶穌天教，合天人為一教，豈不美哉？（第 37 回，頁 474-475）

小說不僅在第 31 回「各國聖賢皆天降，耶穌之教超萬聖」、第 32 回「天人二道皆並行，靜心細想方知真」的回目中，明白說明基督教與孔子「儒教」之間天道人道的高低位階，以及聖俗分工的必然，在這段尤仿西對文國華的啓蒙議論中，則更加全面完整說明晚清基督教小說家結合「天人」的構想，實際上是統合政教的民族國家理念。小說並非否定儒家聖賢，而是把世俗的聖賢，整併到上帝與凡民之間，發揮類似傳教士的中介、化育功能。儒家國家治理及日用倫理意義的治心，也和基督宗教信仰規訓的治心術結合為一。

通過上下分工，更展示出從上到下層層佈道的層第次序。儒士／傳教士身負化民的治理責任。至於上帝和聖賢的關係，第 31 回敘述各國的聖賢，都是上帝佈道的使者。與此相應，明更新、尚喜故與文國華之間的關係，也同樣是通過對話，呈現人物間傳道者與受啓蒙者的位置，明更新勸說尚喜故，尚喜故信教後自動自發向文國華勸說基督宗教的教理，正呈現出信仰的層層播散。（第 31 回，頁 420-427）。

尚喜故本為守舊固執人物，卻在明更新屢次勸說之下，終於信仰基督教，明更新甚感喜悅與期待：

（明更新）聞喜故欲同歸聖教，且喜由尚一人，而得習德芳，甘德榮二人進教，又望尚家大小皆能盡歸聖教，愈思愈喜。（第 27 回，頁 386）

對於明更新而言，最值得喜悅的，似乎並不是與尚喜故一人結交為好友，而更根本是信仰勢力的蔓衍擴張。在此過程中，尚喜故不但個人進入基督教，而可能更轉化為傳教者。果然，小說第 30 回接著敘述「喜故想計勸舊友」，尚喜故搖身

一變，成為傳教士與基督教理的傳播及守護者。小說最後結尾，文國華終於受到尚喜故與尤仿西等人的影響，清明節不偕同家人出門掃墓，而在家中讀《聖經》皈依天道。終於「(文)國華亦領洗進教，引妻率子，同歸救主，又竭力引導許多儒士」(第40回，頁496-497)

望國新〈時新小說〉較之過往基督教小說更深刻之處，在於深入勾勒尚喜故信仰基督教後，不但將倫理價值內化，更主動積極將宗教價值向他人傳布。就個人而言，宗教的倫理力量不只是改善一己的道德，革除一人一身的時文、鴉片或纏足之害，小說更突出信教治心的倫理力量，實具有自動自發的政治動力，驅動信教悔罪的個體，向家人與友儕推廣教義，同時也就有助於社會革除三弊，信教革新。「時新小說」拋出的啓蒙願景，和化育觀不同之處，正在於勾勒個人覺醒於治心崇道的宗教倫理後，心同時具有宗教性與政治性的動力，而能推動從個人到群體的革新。

從上帝→聖賢、傳教士→信徒→教外之民，通過人物間的對話，小說揭示出由上而下的層第圖式，小說的對話體不再只是梳理教義、進行議論的框架，而更暗示，並且鼓勵從上到下、層第衍進且自動自發的傳教活動，最後指向由一人、一家到一國皆共崇聖道，聖俗相偕，君民共體天心的願景。(第40回，頁492-494)

由此觀之，明更新與尚喜故，一方面正如同《是非畧論》中的陳擇善、李金炳，各自代表新舊立場，以便於呈現觀念的差異及論辯的過程；但更重要的是，望國新通過〈時新小說〉呈現的，已經不只是議論的內容(基督教義的正道)，而更是傳教的過程，並以尚喜故等人由教外而教內，自發成為傳道者的「心」之歷程，描繪從宗教的傳播完成國家的革新。

除了文本內部的情節外，如果將文本中對於李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)等教士的敘述(第40回，頁492)，以及徵文活動的屬性納入考量，則更可以看見層第治理的現象，並不僅只展現於小說情節。陳大康認為不少創作者似乎有意表明對教會的忠誠，甚至「歌功頌德」，希望博取獎金，此中從發起人傅蘭雅，地方教會的傳教士到地方信徒／創作者間存在著知識與話語權的

高低位階。⁴⁷若從傅蘭雅發表在《教務雜誌》上對「時新小說徵文」的評價與期待，也可看出在英文語脈中，傅蘭雅設想的也是西方人優越於中國人的文明位階想像：

人們常說，中國人的創造力（the inventive powers）相當低落（of a low order），這在這些作品中表現得淋漓盡致，當中只存在些微的原創性。（there is but very little originality in them）然而，與西方國家的交流若能持續再十年或更久，加上全國鐵路系統的建設，相信將能喚醒（awaken）中國人沉睡的才智，逐步孕育出更高層次（higher type）的創造能力。⁴⁸

文明的低與高，由西方角度決定，而中國文明的啓蒙，又必須通過向西方學習，可說毫不掩飾地預設中西間的等第位階。相較於發起徵文的傅蘭雅（啓發者），應其號召寫作的作者們，無疑是上帝、傳教士與一般民眾之間的中介。因而，「時新小說」的寫作本身，就是層第治理的實現，即以小說中的明更新為例，明更新「非教中文人」、「非傳道之士」（第36回，頁459），而已博洽善道。明更新傳遞的教義，自然從教會中的教師與傳教士而來，而傳教士之上更自有上帝與天心。教理從天心、聖徒、傳教士、教徒到教外之人層層傳播，而又轉化為信教治心，自發勸化親友入教的參與，從而由個人連結群體，完成革新救國的願景。

明更新自動自發的努力，與其後尙喜故、甘椒顏、文國華等人引妻率子奉教，呈現了各地教會信徒自覺的主體道德實踐，並通過信教而救國，參與到宗教／國家的群體價值之中。

時新小說中，類似案例如〈道德除害傳〉在小說最後述天國太子「道德」，派明道、明理二人發送聖經、開辦實業與教育，最後舉國之人同心向道，天道

⁴⁷ 陳大康：〈論傅蘭雅之「求著時新小說」〉，頁5-7。

⁴⁸ John Fryer, "Notes and Items," *The Chinese Recorder*, v.27(March.1896): p.143.

通過階層性的啓蒙傳播，最後連結全國與天人；⁴⁹〈醒世時新小說石琇全傳〉石琇說服皇帝，派西國教士傳播基督教義，「清除人心之詭譎」⁵⁰，皆可見連結人心、宗教與國家的構想，只不過望國新〈時新小說〉在此面向上表現得最突出。

王汎森曾經指出，清末種種改造個人、改造社會的討論極為熱烈，儘管私領域與個人倫理的公眾化，在傳統中國也存在類似現象，例如鄉約中的記過簿，又或是書院、省會依據日記指過糾錯的作法。但是近現代中國個人道德出現公眾化的轉向，以梁啓超《新民說》、《德育鑑》等論述而言，雖然借鑑宋明理學處甚多，但是道德已經不再是個人的成聖成德，而是導向集體國家／政治體制，「心」的意涵，已經遠遠超出傳統知識框架的限定，在龔自珍、梁啓超與譚嗣同的論述下，「心力」可說被政治化與神化。⁵¹

若回到晚清小說的發展脈絡，韓南曾指出「時新小說」啓發以小說為改革工具的風潮，⁵²本論文則進一步說明「時新小說」的意義，可能更在於治心以救國的構想。梁啓超 1898 年的〈譯印政治小說序〉一文，以「魂」開展小說救國的論述：

在昔歐洲各國變革之始，其魁儒碩學，仁人志士，往往以其身之所經歷，

⁴⁹ 李景山：〈道德除害傳〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第 7 冊，第 20 回至 21 回，頁 252-259。

⁵⁰ 羅懋興：〈醒世時新小說石琇全傳〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》第 5 冊，第 9 回，頁 152-153。

⁵¹ 上述討論，綜整自王汎森的幾篇論文，分別是：王汎森：〈從傳統到反傳統——兩個思想脈絡的分析〉，收於王汎森等著：《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版，2003 年），頁 111-132；王汎森：〈近代中國私人領域的政治化〉，收於王汎森等著：《中國近代思想與學術的系譜》，頁 161-180；王汎森：〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，收於王汎森等著：《中國近代思想史的轉型時代》（臺北：聯經出版，2007 年），頁 173-174；王汎森：〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉，收於王汎森等著：《中國近代思想與學術的系譜》，頁 133-159。

⁵² （美）韓南（Patrick Hanan）著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》，頁 146-147。

及胸中所懷，政治之議論，一寄之小說。……往往每一書出，而全國之議論為之一變。……「小說為國民之魂」豈不然哉！⁵³

梁啟超對「政治小說」此文學體裁的認識與引介，無疑受益於日本的出版資源，⁵⁴但更值得注意之處，還在「國民之魂」的構想。1902年小說界革命時的〈論小說與群治之關係〉一文，進一步將國民心魂的治療／治理視為問題的核心，而「小說」從誨淫誨盜、「陷溺人群」到改良群治成為核心議題。〈論小說與群治之關係〉屢屢引證佛家語及「心理學」，從靈台、唯識種子到腦筋境界，梁啟超繁複論證的，不再是舊有的道德化育，而是對集體心靈的倫理治理。

在梁啟超世紀末之交的種種論述之中，不論是「群治」、「國魂」或「新民」，實則都和集體群眾的啓蒙與革新相關。種種治理、更新、重建群體，創造國魂的論述背後，⁵⁵其意義不是浮泛論斷國家精神的奮起或醒絕，更含藏將個人的價值歸屬於集體，並且將民族國家及集體政治倫理化，成為精神、心靈或魂魄。梁啟超的「小說界革命」其基底事實上是心／魂集體化治療及治理的話語。劉紀蕙業已指出：梁啟超「新民說」論述背後，存在著基督教及西方政治經濟學有關的心力治理學說，如傅蘭雅譯介《治心免病法》的啓發，及德富蘇峰（1863-1957）論述啓發。⁵⁶梁啟超呼喚的新民與群治，目標是再製造個人主體的價值，使政治認同與德性結合，呼喚個體主動投注自身於公利，為群體而服

⁵³ 陳平原、夏曉虹編：《二十世紀中國小說理論資料第一卷（1897-1916）》（北京：北京大學出版社，1989），頁21-22。

⁵⁴ 關於政治小說從歐美到遠東的世界性流動及衍變脈絡，參見（美）葉凱蒂（Catherine Yeh）著，楊可譯：《晚清政治小說：一種世界性文學類型的遷移》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年），頁69-82；（日）齋藤希史著，盛浩偉譯：《「漢文脈」在近代：中國清末與日本明治重疊的文學圈》（新北：群學出版社，2020年），頁70-80。

⁵⁵ 此前流亡日本的梁啟超，在《清議報》「自由書」欄目發表的〈中國魂安在乎〉的文章，已顯示出他開始注意到治療、治理、重建或者說創造國族「心」、「魂」的重要性。梁啟超：〈中國魂安在乎〉，收於梁啟超著、張品興主編：《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999年）第一冊，頁357。

⁵⁶ 參見劉紀蕙：《心之拓樸》，頁77-84。

務。⁵⁷

從 1897 年的〈《日本書目志》識語〉到 1902 年小說界革命時期的〈論小說與群治之關係〉之間，最主要的差異之一是對國民心魂治理／治療論的突出與著重，正可與「時新小說」相對照。

本文指出從基督徒時新小說的線索，可以發現在王汎森所說的明清記過簿、書院、省會之外，基督宗教很可能也是近代中國個人道德公眾化的一條線索。望國新〈時新小說〉結合了對話體與基督教治心免病思想的敘事，想像出從宗教出發的政治動員，非由特定政治菁英帶領，而是從上到下，從教會的動員到個人的積極參與，藉由天心的連結而革新全國，表現出在地基督徒的能動性。望國新〈時新小說〉的案例說明了晚清小說和民族主義的連結，並非只有梁啟超及新小說的單一路徑，此前的時新小說理應納入考量。

四、結論

望國新及其他參賽者的著作，雖未能在徵文競賽後出版，以致湮沒於故紙堆中百餘年，但卻不妨礙研究者從歷史條件，重估時新小說的意義。在徵文截止後，雖在短短時間內，就募得了一百多篇情節、思想、體裁、結構各有不同的著作，傅蘭雅卻在徵文的成果報告中，對時新小說的寫作實踐提出嚴厲批評：

在中國人當中極其缺乏創見，由此，許多嘗試不過是舊文學的垃圾……創造力水平低是對中國人常見的評語，這個事實在這些小說中得以充分顯示。⁵⁸

⁵⁷ 同前註，頁 73-118，引文處出自頁 118。劉紀蕙的研究，是進行話語與倫理的拓樸學考察，旨在追溯政治化的倫理學如何影響主體，而在各式各樣的話語實踐中，如譚嗣同的「微生滅」又如何隱含批判的思想資源。不同於劉紀蕙注重思想與話語實踐的討論，本文的研究，則關注文學史上，先於梁啟超「小說界革命」的基督徒時新小說，如何在小說文本中進行宗教化的心力規訓。

⁵⁸ John Fryer, "Notes and Items," *The Chinese Recorder*, v.27(March.1896): p.142-143，該段引文中譯

傅蘭雅對於中國小說的價值頗為不屑，對於時新小說徵文的貢獻也不甚重視。⁵⁹此外，在論述中國的文學時，傅蘭雅曾感嘆中國文學少有對當代有益處的元素，甚至批評其缺乏想像力與創新的特質。⁶⁰傅蘭雅的小說觀，實受到 19 世紀英美小說的影響，而以《湯姆叔叔的小屋》為標準，期待中國小說發揮暴露、解決當前民族問題的功能，而不是籠統地勸善揚惡。⁶¹然而，參與徵文的作者，卻必須自己從現成的文學形式發想，實驗適宜的敘事模式，這本非朝夕可成的敘事革新。傅蘭雅的期待與時新小說間的差距，也就來自徵文啓事、新舊小說觀與創作時間的種種限制。

儘管對時新小說的作者而言，摸索新的表達形式很可能困難重重，本文的研究試圖指出：望國新〈時新小說〉正是努力協商於《聖經》、傳教士中文小說與章回體敘事，創造出對話於傳統、西學與西教之間的新型態小說。將三弊的發生與解決，聯繫到道德層面，從而將宗教內部信仰的倫理，轉化為民族國家中的政治倫理。

望國新〈時新小說〉通過對話辯難，確立了三弊和道德敗壞間的關係，並為讀者展示層第而降的治理構想，設想通過個體到群體，宗教信仰的廣泛播散不但能改善個人倫理，又能由個人而群體、由鄉至國地改善全國的道德／三弊，甚至達到君民一心的理想境界，如此一來虔誠信教、一心向善的宗教倫理，自然就和為國盡心的政治倫理結合在一起，傳教與入教不再只是宗教性活動，而也可以同時是自動自發為國努力的政治參與。

傅蘭雅晚年身在美國，評述中國教育的興起與變化時，要求教會學校不應鼓吹中國放棄舊有經典，亦不應強迫校內學生信教。另一方面，對於中國官員及知

亦參考（美）韓南著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》，頁 140。

⁵⁹ John Fryer, "Chinese Literature", 轉引自（美）韓南著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》，頁 136、140。

⁶⁰ John Fryer, "The Literature of China", 收於（美）戴吉禮主編：《傅蘭雅檔案》（桂林：廣西師範大學出版社，2010 年），第 3 卷，頁 216-217。

⁶¹ （美）韓南（Patrick Hanan）著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》，頁 137。韓南的說法，當據 John Fryer, "Notes and Items," *The Chinese Recorder*, v.26(July.1895): p.330-331.

識分子建構「宗教」的努力給予肯定：

讓中國放棄歷史悠久的經典不是極其愚蠢而瘋狂嗎？……幸而，一些頭腦清晰的文人和官員們意識到了這種危險，他們勸說皇帝把孔子封為聖人，並敦促官員用比以往更高更大規模的儀式來祭祀孔子，從而把孔子尊崇為中國人的「基督」。⁶²

而晚清宣揚孔教理念者，最具代表性的莫過於康有為結合今文經學的：「孔子素王創教」論。⁶³ 康有為提倡孔教，無非是受了西方民族國家的宗教文化影響，認為結合宗教的國族認同，有助於推動國家的變革。將孔子視為「中國的基督」，並不能說是基督教傳教的成功；但基督教信仰與文化，確實影響了近代中國讀書人對於國家治理的思考，以及對於治心術的重視。

許多時新小說本於基督教信仰，而具有治心免病的觀點。治心以治身、治國的理論，並不待康、梁等意見領袖論述之後，才廣布至中文世界，而可能早已通過傳教士與教會體系，而有一定程度的傳播。望國新〈時新小說〉的案例證明：早在康有為試圖將儒教塑造為中國民族主義的認同符號之前，基督徒時新小說就已經想像宗教和民族主義的結合。

時新小說中出自宗教色彩強烈的基督教中文小說，努力鼓吹將個人價值投注於宗教／國家的集體價值，並自主轉化個人的全副心力於家國社會，展現出群己關係的新想像。晚清民國之際，逐步興起繁盛的哀情小說與革命小說中，捨卻一己幸福，捨身報國的敘事模式成為主潮，而通過本文的研究則可發現，不論是哀情小說或是革命小說中將個人與公眾利益間彼此對轉代換的話語形構，其實在時新小說中即已具備。

⁶² (美)戴吉禮編：《傅蘭雅檔案》，卷3，頁282。

⁶³ 康有為：〈孔子創儒教改制考〉，收於康有為：《孔子改制考》（北京：中華書局，1958年），卷3，頁214-242。

徵引文獻

一、近人專著

(一) 專書

- (日) 齋藤希史著，盛浩偉譯：《「漢文脈」在近代：中國清末與日本明治重疊的文學圈》（新北：群學出版社，2020年）。
- (美) 亨利·烏特（Henry Wood）著，（英）傅蘭雅（John Fryer）譯，龔昊、烏媛校注：《治心免病法》（廣州：南方日報出版社，2018年）。
- (美) 班納迪克·安德森（Benedict Anderson）著，吳叡人譯：《想像的共同體——民族主義的起源與散布（新版）》（臺北：時報文化出版，2010年）。
- (美) 葉凱蒂（Catherine Yeh）著，楊可譯：《晚清政治小說：一種世界性文學類型的遷移》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年）。
- (美) 賴德烈（Kenneth S. Latourette）著，雷立柏等譯：《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009年）。
- (美) 韓南（Patrick Hanan）著，徐俠譯：《中國近代小說的興起（增訂本）》（上海：上海教育出版社，2010年）。
- (普魯士) 郭實獵（Karl Friedrich August Gutzlaff）著：《是非畧論》，收於黎子鵬編：《贖罪之道傳：郭實獵基督教小說集》（新北：橄欖出版社，2013年），頁287-330。
- 王汎森：〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉，收於王汎森等著：《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版，2003年），頁133-159。
- 王汎森：〈近代中國私人領域的政治化〉，收於王汎森等著：《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版，2003年），頁161-180。
- 王汎森：〈從傳統到反傳統——兩個思想脈絡的分析〉，收於王汎森等著：《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版，2003年），頁111-132。
- 王汎森：〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，收於王汎森

- 等著：《中國近代思想史的轉型時代》（臺北：聯經出版，2007年），頁171-200。
- 王連科：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第10冊，頁303-328。
- 朱峰：〈基督教與中國近代民族主義的形成——一個華人基督徒人際網絡的考察〉，收於劉家峰編：《離異與融會：中國基督徒與本色教會的興起》（上海：上海人民出版社，2005年），頁330-347。
- 宋永泉：〈啓蒙誌要〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第8冊，頁1-164。
- 宋莉華：《傳教士漢文小說研究》（上海：上海世紀出版，2010年）。
- 李景山：〈道德除害傳〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第7冊，頁145-260。
- 姚達兌：《近代文化交涉與比較文學》（北京：中國社會科學出版社，2018年）。
- 段懷清：《傳教士與晚清口岸文人》（廣州：廣東人民出版社，2007年）。
- 胡晉修：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第3冊，頁1-152。
- 康有為：〈孔子創儒教改制考〉，收於康有為：《孔子改制考》（北京：中華書局，1958年），卷3，頁214-242。
- 張聲和：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第8冊，頁395-478。
- 望國新：〈時新小說〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第2冊，頁187-498。
- 梁啓超：〈中國魂安在乎〉，收於梁啓超著、張品興主編：《梁啓超全集》（北京：北京出版社，1999年）第1冊，頁357。
- 陳平原、夏曉虹編：《二十世紀中國小說理論資料第一卷（1897-1916）》（北京：北京大學出版社，1989年）。
- 進憂子：〈夢遊記〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出

版，2011年）第10冊，頁163-210。

董文訓：〈嶗山實錄〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第8冊，頁479-621。

熊月之：《西學東漸與晚清社會（修訂版）》（北京：中國人民出版社，2011年）。

綠意軒主人：《花柳深情傳》（臺北：漢源文化，1993年）。

劉安如：〈砭俗良謨〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第6冊，頁265-374。

劉紀蕙：《心之拓樸》（臺北：行人文化實驗室，2011年）。

潘建國：《物質技術視閥中的文學景觀》（北京：北京大學出版社，2016年）。

瘦梅詞人：〈甫里消夏記〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第5冊，頁155-332。

黎子鵬：《福音演義：晚清漢語基督教小說的書寫》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）。（DOI: 10.6327/NTUPRS-9789863502449）

黎子鵬編注：《道德除害傳：清末基督徒時新小說選》（新北：橄欖出版社，2015年）。

羅懋興：〈醒世時新小說石琇全傳〉，收於周欣平編：《清末時新小說集》（上海：上海古籍出版，2011年）第5冊，頁1-154。

John Fryer, *The Literature of China*，收於（美）戴吉禮主編：《傅蘭雅檔案》（桂林：廣西師範大學出版社，2010年），第3卷，頁213-224。

（二）期刊論文

李佩師：〈《清末時新小說集》的承繼與移植〉，《中國學術年刊》第45期（2023年3月），頁61-80。（DOI: 10.6238/SIS.202303_(45-1).03）

金觀濤：〈百年來中國民族主義結構的演變〉，《二十一世紀雙月刊》總15期（1993年2月），頁65-72。

姚達兌：〈主體間性和主權想像——作為中國現代小說源頭之一的傅蘭雅「時新小說」徵文〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第2期第29卷（2014年4月），頁26-36。

梁蒼泐：〈清末時新小說征文作者群的考證與印證〉，《明清小說研究》第4期（2020年），頁248-265。

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）》，第3期（2013年6月），頁1-14、151。

黃錦珠：〈甲午之役與晚清小說界〉，《中國文學研究》第5期（1991年5月），頁237-254。

楊代春：〈略論萬國公報的徵文〉，《西南交通大學學報（社會科學版）》2卷3期（2001年9月），頁43-48。

潘朝陽：〈論儒家的傳統民間德教及其在現代社會的困難〉，《國文學報》第56期（2014年12月），頁153-186。（DOI:10.6239/BOC.201412.06）

鄭智良：〈「儒教非磐石」——析張聲和《時新小說》（1895）中的敘事與政論〉，《建道學刊》第49期（2018年1月），頁143-172。

（三）論文集論文

（韓）吳淳邦：〈新發現的傅蘭雅（John Fryer）徵文小說《夢治三癱小說》〉，收於蔡忠道主編：《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年），頁177-205。

（四）報刊資料

（英）傅蘭雅：〈求著時新小說啓〉，《萬國公報》77期（1895年6月），頁31。

不題撰人：〈神理〉，《察世俗每月統計傳》第3期，1815年9月。

John Fryer, "Notes and Items," *The Chinese Recorder*, v.26(July.1895): p.330-331.

John Fryer, "Notes and Items," *The Chinese Recorder*, v.27(March.1896): p.142-143.

**Conversation and Mind-Healing:
Visions of Social Governance and
Therapeutic Models in Wang Gou-xin's
*Shixin Xiaoshuo***

Wu, Chia-Hung

Postdoctoral Fellow, Research Institute for the Humanities and Social Sciences,
National Science and Technology Council, Taiwan / Center for the Advancement
of the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University

Abstract

The “New Age Novel” story-prize competition commissioned by John Fryer in 1895 carries multifaceted cultural, literary, political, and religious significance. Many contributors creatively developed their ideas from Christian doctrines, emphasizing both the healing and governance of the mind while promoting active engagement in the collective values of “religion/nation.” Using Wang Gou-xin’s contributions to the *Shixin Xiaoshuo* as a case study, this paper examines how “nation” and “religion” are interconnected through fiction, and how hierarchical mobilization within the church was transformed into narrative strategies of preaching and social reform in literature. Within these narratives, pious faith and the religious ethic of striving toward goodness intertwine with political ethics. Consequently, religious mind-healing through conversion transcends its purely spiritual dimension and simultaneously emerges as a form of voluntary political participation. The case of Wang Gou-xin’s *Shixin Xiaoshuo* illustrates that Christianity may serve as a key thread in the publicization of personal

morality in modern China.

Keywords: John Fryer, *Shixin Xiaoshuo*, Late Qing New Age Novel, Mind-Healing, Christianity