

富強的推手

——清末時新小說中的傳教士形象

鄭智良

摘要：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、纏足等三弊，衍生「漢語基督教小說」中首批中國作者作品。這批手稿承載著大量時人所宣揚的基督教治弊論述，是了解甲午戰後基督教接受面貌的寶貴史料。本文以幾部參賽作品為例，展示參賽者對傳教士形象的刻畫。基督教在清末被戲稱「鬼教」，西來教士背負「鬼教頭」之污名，時新小說參賽者透過敘事，刻劃出截然不同的傳教士形象，將他們塑造成富強、治弊的重要助力，力陳他們在處境中的貢獻，以圖變換國人的觀感。在一些作品中，基督教義理的描述甚至從缺，描寫的單單是傳教士透過實踐西法為中國帶來改變，換句話說，傳教士本身——而非教義——成為了「福音」的內容。

Abstract: In 1895, John Fryer held a “New Era Novel Contest” to encourage Chinese literati to utilize a Christian tone in their writing in order to tackle three social problems including opium smoking, foot binding and literary examinations. The contest gave rise to the earliest set of Chinese-authored Christian novels in the late Qing era. The manuscripts contain a large number of discourses written by Chinese literati stating that Christianity is the way to cure social defects, and therefore, they are a valuable source for us to understand the contextual reception of Christianity after the Sino-Japanese War. In this essay, several novels are discussed to illustrate how missionaries were portrayed. While Christianity was defamed as the “Religion of Gweilo” in late-Qing and western missionaries were said to be “the head” of that religion, in these novels, missionaries were instead portrayed as the helpers Chinese needed in curing social defects and achieving wealth and power. The authors intended to reshape readers’ perception of missionaries through emphasizing their contribution in that particular social context. Some of these novels gave no description of Christian doctrine at all, and portrayed the practice of western methods by the missionaries as the sole factor leading to change in China. In other words, the missionaries themselves—and not Christian doctrine—became the content of the “Good News.”

一、引言

宗教與文學素來關係密切，如余國藩（1938-2015）所指，文學是研究宗教不能偏廢的材料，文學具有保存宗教觀念、揭露宗教活動的功能。¹即是說，文學可以是宗教的史料，透露特定時地中，特定社群的宗教想像，探究宗教不能只著眼於所謂「正典」或「正統」素材，通俗文學也能提供寶貴資料。新發現之「清末時新小說」正屬此類，它是一次有獎徵文之產物，1895年5至6月，距甲午戰爭結束不足兩月，寓華英人傅蘭雅（John Fryer, 1839-1928）值中國人悲憤未止，於《申報》、《萬國公報》與《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）等刊登啟事，徵求批判社會「三弊」——鴉片、時文、纏足——為題的小說。²他在英文啟事中呼籲中國基督徒踴躍參與，期望他們以「基督教語調」（a Christian tone）創作；³果然，在162篇參賽作品中，逾半也或多或少地蘊含基督教內容。賽後，傅蘭雅帶同手稿到美國柏克萊加州大學

1 Anthony C. Yu, "Literature and Religion," in *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 1-2.

2 〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》第77卷（1895年6月），頁30。

3 傅氏於1895年6月號《教務雜誌》刊“Chinese Prized Story”啟事，下為節錄：“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.”轉引自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.

(University of California, Berkeley) 執教，作品自此被束之高閣，從未出版，至2006年方被重新發現。⁴

時新小說的重尋一度引起文學界關注，因徵文啟事本身之文學史價值早被肯定。⁵陳大康認為手稿的藝術水平欠佳，卻肯定其史料價值，能助今人理解「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。」⁶可貴的是，清末基督徒的研究，素來由於史料匱乏而有礙突破，⁷這批手稿可望帶來新意，特別是他們在治弊、富強的處境關懷中，對社會現實及基督教有著怎樣的理解。本文抽選了四部參賽作品，包括劉忠毅《無名小說》、方中魁《遊亞記》、張光裕《時新小說》，及王連科《時新小說》，探討參賽者對傳教士形象的刻畫，以助今人理解清末基督徒或友教文人，對傳教士的才幹、貢獻有著怎樣的期望。⁸雖這

4 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。見周欣平主編，《清末時新小說集》，14冊（上海：上海古籍出版社，2011）。

5 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—John Fryer's Fiction Contest*；袁進，〈論“小說界革命”與晚清小說的興盛〉，《社會科學》2010年第11期，頁168-173。

6 陳大康，〈論傳聞雅之“求著時新小說”〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）2013年3月號，頁1-14。

7 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：建造神學院，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；Chi-Him Chan, *Hermeneutical Strategies of the Bible: A Case Study of Chinese Protestant Christians in Late Qing (1860-1900)* (M.Phil diss., Chinese University of Hong Kong, 2011), p. 228.

8 四人中只有張光裕於小說封面提及其所屬教會為「廣東嘉應州興寧縣坪塘教堂村」，其餘三人則未有申明其信徒身份或教會出處。小說中展現的護教意圖固可作內證，支持筆者以「基督徒」稱之，然謹慎一點，稱他們為「友教文人」亦無不可。

批小說在賽後百年未被發表，但作為報刊徵文之參賽作品，可肯定參賽者均以大眾作為預設讀者，種種書寫皆有其公共意涵。基督教在清末被戲稱「鬼教」，西來教士背負「鬼教頭」之污名，參賽者於是活用敘事的展示力量，透過具體的形象與景象，意圖澄清謠言，重塑讀者的固有印象，促成他們在實踐上的轉變，願對傳教士及基督教展示接納。筆者在第二節中，將陳述傳教士在清末社會中的形象，以助讀者更深入理解參賽者所作種種描寫的意義；第三、四節則分別闡述四部小說中的傳教士形象，從文本自身了解時人的基督教接受。

二、清末傳教士的社會形象

來華傳教士欲交中國人，形象的經營至為關鍵。明末天主教耶穌會翹楚利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 早就深諳此理，率先以「西儒」面目示人，他最初靠擁佛教而飾以僧服，後在門生瞿汝夔建議下改穿儒服，被引介至士大夫圈子中，在王學「東海西海，此心此理同也」一說為前設下，更被一些儒士視為西方聖賢。⁹他為交儒友與王公貴族而寫就《交友論》，其中言及交友之用意：「交友之旨無他，在彼善長於我，則我效習之；我善長於彼，則我教化之。是學而即教，教而即學，兩者互資矣。」¹⁰洋教士眼中，為友之義即在分享「永生之道」，如艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 所言：「旅人遠來，涉險歷艱，經啖人、掠人之國，備極艱苦，豈有他

9 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，修訂三版（新竹市：國立清華大學出版社，2014），頁34-35。

10 [明]利瑪竇 (Matteo Ricci)，〈交友論〉，載樓宇烈顧問、鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，第5冊（北京：北京大學宗教研究所，2000），頁8。

哉？惟恐人忘極大恩主，不圖所以復命，永劫沉淪，至於悔而無及也。」¹¹為傳主道而將己易以華裝，清末之新教傳教士固也蕭規曹隨，如《萬國公報》主編林樂知 (Young John Allen, 1836-1907) 為求交結士人，就淡化一些牧師撰稿人的宗教形象而稱其為「進士」。¹²

知識求友的進路，似乎較能適切洋務官紳或進步士人的關懷，他們對洋人基督徒的評價相對持平。薛福成 (1838-1894) 曾指：「西人之恪守耶穌教者，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。」¹³他把教義跟教徒作出劃分，視《聖經》雖內容無稽，信徒卻有儒士應有之行。傳教士在洋務運動中貢獻良多，除傅蘭雅外，積極參與者還有林樂知¹⁴及帥領京師同文館譯事的于蘆良 (William Alexander Parsons Martin, 1827-1916) 等。後者最為人熟知固是翻譯《萬國公法》(Wheaton's International Law) 幫助清政府認識國際關係準則。¹⁵他們的貢獻備受肯定，鄭觀應 (1842-1922) 就

11 [明]艾儒略 (Giulio Aleni)，〈三山論學〉，載樓宇烈顧問、鄭安德編輯，《明末清初耶穌會思想文獻匯編》，第7冊，頁13。

12 梁永生，《林樂知在華事業與〈萬國公報〉》(香港：中文大學出版社，1978)，頁86。

13 [清]薛福成，〈出使日記〉，載徐素華選注，《籌洋芻議——薛福成集》(瀋陽：遼寧人民出版社，1994)，頁94。

14 參 Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and His Magazines, 1860-1883* (Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1983)；梁永生，《林樂知在華事業與〈萬國公報〉》。

15 翻譯在西學東漸的過程中至關重要，還值得一提的，乃19世紀中國的九大翻譯機構中，除官辦的京師同文館、江南製造局及天津水師學堂，其餘皆為教會機構，包括：墨海書館、美華書館、格致匯編社、益智書會、廣州博濟醫院、廣學會。參王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》(天津：天津人民出版社，1997)，頁362-377。

對從事西學輸入的傳教士尤其讚賞，他指出雖傳教士是中西不和的原因之一，但他並不全盤反對基督教傳播，只謂民教相爭的問題必須解決。¹⁶他在《盛世危言》指出：「若縱民為奸惡，倚教勢以禍人，非摩西立誡之旨，教士傳教之心，其心能克己愛人，頗近我儒家之流，亦有頗知讀我孔孟之書者。」¹⁷在這些與洋人多打交道的官紳或思想家之中，「西儒」形象確為傳教士贏得尊重。

然而，就清末傳教士的社會形象，更重要的語境則不得不提教案與反教思潮。傳教士持續面對反教攻擊，多由拒絕西法的保守鄉紳生起，他們造謠指控教士，又激發平民焚拆教堂、動武逐客。¹⁸敵意的形成，學者多訴諸以下原因：中國傳統「華夷之辨」的排外心態，基督教與西方列強關係密切，基督教與儒家文化的差異，傳教士衝擊社會秩序及文化習俗而威脅官紳利益、謠言的渲染與國人對教會的誤解等，而這些原因皆是相互連繫。¹⁹鄉紳既取「以民制夷」的進路，能激發平民情緒、道德正義感的反教文帖於是大派用場，它們承載有關傳教士的謠言，罪名包括採生折割、誘奸婦女、藏匪、迷藥惑

16 李志剛，〈鄭觀應與中外基督教人士的交游〉，《基督教與中國近代文化》（香港：基督教文化學會，2009），頁135-147。

17 〔清〕鄭觀應，〈盛世危言·傳教〉，載夏東元編，《鄭觀應集》，上冊（上海：上海人民出版社，1988），頁190。

18 呂實強，〈自序〉，《近代中國知識分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。

19 合參Paul A. Cohen, *China & Christianity, the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), pp. 3-60; 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）；張力、劉鑒唐，《中國教案史》（成都：四川省社會科學院出版社，1987），頁19-22；陳銀崑，《清季民教衝突的量化分析（一八六〇-一八九九）》（臺灣：商務印書館，1991），頁74-86；趙樹好，《教案與晚清社會》（北京：中國文聯出版社，2001），頁33-85；蘇萍，《謠言與近代教案》（上海：上海遠東出版社，2001），頁15-42。

人、投毒斂財等，如蘇萍所言，他們是要製造「真相」，激化敵我對立。²⁰而天主教面對的處境似乎比新教要嚴峻一些，起碼在部份地區如是，陶飛亞就指出山東天主教不時利用訴訟招攬信徒，比新教激發更多敵意。²¹

反教文帖承載經妖魔化的傳教士形象，最著名者要數周漢（1842-1911，筆名周孔徒）的《鬼叫該死》（1891），周氏大量印製八十萬份，以湖南為起點作免費派發，文本傳播迅速，影響範圍廣，尤流行於以長江流域為中心的南方省份。²²文中寫道：「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。」²³取「叫」的諧音，「鬼叫」即是鬼教，「天豬叫」即天主教，他們是「鬼王」——帝國主義列強——所派遣迷惑中國人的代理。傳教士的「鬼子」形象鮮明，中國信徒則是「鬼孫」。他在另一篇《穩滅豬叫策》（1892）中，再煽動敵我對立：「凡謹遵中國聖人大清皇帝之教，實心為官幕胥兵勇士農工商者，無不痛恨耶穌豬精，無不痛恨野豬鬼、家豬鬼、明豬鬼、暗豬鬼、豬鬼子孫曾元、豬鬼妻妾女婦之所為。」²⁴他呼籲大凡捍衛儒教之人，皆應痛恨在明在暗的基督徒——「豬鬼」。「鬼」在中國文學中的

20 蘇萍，《謠言與近代教案》，頁1-42。

21 陶飛亞，〈十九世紀山東新教與民教關係〉，《衝突的解釋：基督教與近代中國政治》（臺北市：宇宙光全人關懷，2006），頁113-128。

22 肖宗志、蔣艷麗，〈周漢的反洋教文本及其傳播〉，《河北師範大學學報》（哲學社會科學版），第29卷，第2期（2006年3月），頁112。

23 〔清〕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。

24 〔清〕周漢，〈穩滅豬叫策〉，載王明倫編，《反洋教書文揭帖選》，頁208。

功能就好比西方寓言中的動物，諷刺著人性的荒誕與醜惡。²⁵

褚瀟白認為，事件反映的是話語系統的角力，傳教士威脅了鄉紳在百姓中作為符號世界制定者及詮釋者的地位，造成的是百姓身分建構及生活規範的重塑，對原有倫理等級帶來顛覆，故此鄉紳對對方的抹黑，是捍衛話語權的自然舉動。²⁶如是觀，「傳教士」作為文本，在清末公共領域中不同的話語系統內，亦即不同詮釋社群的「世界」中，分別佔據於或善或惡的位置。時新小說競賽可被視為中國基督徒及友教者在這場話語角力中的參與，雖作品當時未被發表，但他們是在作品有機會被出版的前提下參賽，故公眾肯定是對話對象之一。下文的重點，在於梳理這些參賽作品中，傳教士所展現的性情、才能、思想、行動，以展示清末基督徒與友教文人對西教士的接受與期望，並如何回應社會上的攻擊。

三、西儒論政：劉忠毅《無名小說》與方中魁《遊亞記》

傳教士到底是「致弊」還是「治弊」之力量？他們在一些作品中「戲份」甚重。如劉忠毅的《無名小說》與方中魁的《遊亞記》分別描寫天主教士與中國士人的結交和對談，然二作的結局不同，前者描寫官紳與教士合作治弊而生良效，後者則寫官員對教士勸諫的唾棄而使教士失望而去。雖則如此，二作意欲建構的「現實」相同——西教士就是促進中國富強的良師。

25 齊裕焜、陳惠琴，《中國諷刺小說史》（沈陽：遼寧人民出版社，1993），頁57-59。

26 褚瀟白，《聖像的修辭：耶穌基督形象在明清民間社會的變遷》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁120-128。

1. 劉忠毅《無名小說》²⁷

劉忠毅的《無名小說》描寫法國天主教士裴克司與儒者方德正之間的交流與情誼。方德正是新任江西九江道員，篤信程朱之學，為人清廉；裴克司則為當地天主堂主教，寓華逾廿年，值方氏上任主動拜會。²⁸且看作者如何描繪西教士形象。其時德正初見主教，就於心中思量：「德正自思洋人之傳教於中國，已非一日，中國人往往造言生事，謂其以微利引誘鄉愚，為煽惑人心之計，然我常與通人談起，大都皆說洋人初無陷害中國之心，不過藉此以勸中國人為善，其說頗為近理，究竟如何？俟相見之下，即可知其底蘊。」（頁165）此處護教意圖甚明，作者對應現實中反教謠言的泛濫，透過儒者德正向讀者灌輸一種不輕信謠言、眼見為憑的求證態度，以圖舒緩坊間對洋教的偏見。終於，「德正見此洋人，和藹之氣見於面表，不覺已生愛敬之心。」（頁165）二人一見如故，即暢談中西政教之事。作者塑造教士是「和藹」之人，德正經過求證，發現通人之言相比坊間謠言屬實，此舉如向讀者發出挑戰，即他們若自許「通人」，必對如是一位洋人表示接納。

敘事中，後又出現另一位洋人花得安，他是裴克司為德正聘請的教習，作者描繪：「德正見花得安舉止文雅頗有儒者氣象，心內著實欽慕。」（頁172）此舉或意在引起讀者對

27 [清] 劉忠毅，〈無名小說〉，載《清末時新小說集》，第3冊，頁157-197。凡本論文對時新小說之文本分析，引文頁數將於正文中以括號交代，不再另注。

28 此為作者就裴氏登場之描繪：「一日，德正正在署內辦公。忽一門吏，持一名片至，云此人乃是此地天主堂主教，姓裴，名克司，因主人新到任，故來拜會（……）裴教師答道，某乃法國人，傳教於中國，已有二十餘年。」〔清〕劉忠毅，〈無名小說〉，頁165。

德國傳教士花之安 (Ernst Faber, 1839-1899) 的聯想, 花氏對中國文化鑽研甚勤, 有學人甚至稱其為「儒家式傳教士」。²⁹ 作者護教之心切, 還可見於敘事後段的插曲, 表教士接到匿名揭帖, 預告將有焚毀教堂、毆殺洋人以報仇之事。事緣「城內某姓失去小孩一名, 遍尋無著, 有人云, 曾於天主堂前見有一小孩, 與失去之孩面貌相似, 群信以為真, 蜂擁至堂 (……) 此孩後於某處尋得。」(頁183) 然有滋事者借此誤會煽動, 事件藉德正的民望化解, 他替洋教辯護: 「西人傳教我華, 不過欲勸中國人為善, 豈有陷害中國人之心。」(頁184) 作者再次從反教謠言的處境出發, 將坊間對教士的攻訐描繪得失實無理, 護教關懷甚為貫徹。

表克司成為清官方德正之友, 二人交流頻繁, 所謂「交流」可以第三回回目概之: 「表牧師大言時弊, 賢長官能納善言。」³⁰ 敘事中表克司出言獻策, 指出中國政教遠不及西洋, 關鍵在於泰西以教化為本, 不論性別健全與否皆能進學, 學院又分門別類, 「其意總使人人各能一事, 是可謀生。」(頁166) 他建議德正開振風氣, 設立學堂, 「聘西儒為教習, 教以各種聲光化電等。」(頁167) 就鴉片與纏足問題, 表氏主張嚴禁吸食與纏足, 德正則指出差役的貪腐必不能切實執行禁令, 反議以開導為妙, 表氏即建議設立公會推行此事。表氏不僅獻議, 在建書院之事上, 親力親為代購外洋各種有用書籍, 又助聘精通中西語言的西儒為教習; 後來, 他的太太又參與

29 張頌, 《花之安在華傳教活動及其思想研究》(北京: 北京大學博士學位論文, 2007), 頁2。

30 作者分別以「主教」、「教士」、「牧師」、「教師」等稱呼表克司, 混雜的用語加上兼融新教之職稱, 似乎作者不諳基督教諸傳統之間的分別。

成立勸戒纏足會。³¹表主教之淵博聰敏，德正「細思表教士之言，語語切中時弊，不覺甚為欽服，又嘆中國人之毀謗教堂，真為無理取鬧。」(頁171)他實踐表氏建議，果得成功。德正建西學書院、設戒煙局之先，作者皆描述「德正因思表教士之言」(頁171)、「猛回憶表教師論禁煙」(頁173)，有提醒讀者當歸功表主教之效。當注意的是，作者由始至終也沒有傳教的意圖，方德正也沒有被表克司要求信教，敘事呈現的只是中、西二儒的相互欣賞與合作，作者心目中的富強，藉此已可達到，洋教士及其識見本身就是中國人的好消息。

2. 方中魁《遊亞記》³²

方中魁的《遊亞記》則描述法國天主教士艾德普遊歷中國的所見所聞，³³同行教士尚有好友慕維敦及在華多年的儀貞，旅程得中國讀書人莫人俊的接待。作者甫開篇就褒揚艾氏：「其為人性情和藹，學問優長，尤以傳道救人為己任（……）其平時立志，常願天下人無一人貧苦，無一人愚弱。」(頁58)作者強調他的救世心懷，而救世自不離聖道：「故每思遍歷地球，廣行聖道，使有國者興盛其國，有家者興盛其家，其立願之宏如此。」(頁58-59)至於儀貞的形象亦甚友善，他「與彼都人士，多稱交好，其為人性情和厚，而又概直。」(頁59)

31 為表氏設夫人，是為作者不諳基督教傳統間差異之另一佐證。此為作者就德正邀請表夫人相助之描寫：「余意欲請尊夫人為倡首，約齊西國樂善之女子數人，每處設一公會，每日開堂宣講一遍，任人入內觀聽。此風一開，將來中國好善之女子，亦必有聞風繼起者（……）表教士與夫人齊聲說道，某等存此心已久，豈有不願之理。」〔清〕劉忠毅，〈無名小說〉，頁185。

32 〔清〕方中魁，〈遊亞記〉，載《清末時新小說集》，第9冊，頁55-87。

33 此為作者就艾氏登場之描繪：「此書所載，乃一西國天主教士遊歷中土（……）話說法國巴黎斯京城有一教士，名艾德普……」〔清〕方中魁，〈遊亞記〉，頁57-58。

三位教士不但為敘事者所稱讚，敘事中也受到中國讀書人所認同：「人俊見德普等三人，舉動儒雅，十分欽敬。」（頁63-64）顯然，方中魁筆下的天主教士「學問優長」、「舉動儒雅」，也是一派謙恭儒者的形象示人，力求與中國人為友。不過，作者也保留了傳教士作為西方「文明者」的一些傲氣，敘事後段的遊歷描寫中，作者借艾德普的「文明者」視角來凸顯中國的「不文明」，兩段插曲尤值得注意：一，眾人來到粵東一廟宇中，目睹民眾誠心叩拜泥造的神，「德普夫婦二人，見此情形，大笑不止。」³⁴（頁77-78）二，眾人遊歷蘇杭，當地處偏而風氣未開，聞見淺陋者多，「偶出遊行，萬眾聚觀，群兒鼓掌，時有擲石被侮之事，德普等不欲多事，俱不理會。」（頁83）艾德普對中國民間宗教的失笑，又拒絕與擲石排拒的中國人一般見識，隱含著西教士的民族優越感，這種「傲氣」被方中魁保留於敘事之中，造成襯托之效，將拜像、擲石行為的愚拙、野蠻形象更加突出。

《遊亞記》中逾半篇幅，皆寫艾教士與莫人俊的對談，內容包括政制、時文、鴉片、纏足、貪腐等問題。對話佔作品篇幅極大，形式上，艾氏先提出有關中國風俗的問題，莫氏描述中國狀況，艾氏再點出治弊的必要及提出建議，顯然作者欲塑造艾氏為富強顧問的形象。他和人俊的關係也不建基於宗教，屬儒者間對學養的欣賞，一段寫道：「德普等在船中，說起人俊，俱各欽佩不已。維敦道：『莫謂中國無人，如人俊者亦可謂熟悉中外之情形者，而竟伏處里閭，不得與謀國是，惜哉！惜哉！』」（頁80）雖然艾氏展現出幫助中國富強的能力，敘事卻沒有以變革的實現告終，反寫艾氏失望而回。

34 與劉忠毅的《無名小說》一樣，方中魁同樣為筆下天主教士設一妻「花氏」，尚不了解天主教士的獨身規範。

結尾寫及艾、慕二人遊畢中國，慕氏提議轉遊日本：「我聞日本現在正講求西法，不遺餘力，我等何不同往遊歷一番？」

(頁86) 有趣者，到底西教士「遊亞」的意圖為何？中國之行是否能滿足他們之願？他們遊中國之意，正是一次「偶然說起中國現在海禁大開，各口通商，幾有萬國如歸之象，并言中國人民如何眾多，物產如何富饒，為五洲各國所不及。」(頁59)

即是說，他們遊歷亞洲，本為觀賞繁華，增長識見，在中國所見卻在意料之外。此感受自艾氏踏出家門一刻已浮現，他在大石鋪成的路上，「行步甚覺吃力，德普心內想道，何不改造馬路，又省工，又光費，又可行車，又可走人，豈不一舉而數善備。」(頁77) 每遊歷一處觀一風俗，艾氏就生一個疑團，到了北京，艾氏獲諸鉅公接見，就向眾人陳明在中國之見聞並獻議，惟「見所言人都不信，知中國人錮蔽尚深。」(頁85) 他嘆道：「否不意中國久為文教之國，而人竟愚昧若此。」

(頁85) 這些描寫，表達著「天朝大國」文明神話的幻滅，不單對中國人本身有效，在洋人眼中亦然，方中魁除了描繪西教士有學問、好交友之外，也添加了他們原為「中國的傾慕者」的形象，惜經此一遊，他們的興緻轉投日本，透過以西教士為主體表達觀點與感受，作者提供另一角度的處境反思，務求激發國人的恥感以圖奮發。

綜觀參賽作品，以天主教士為主角者甚少，上引兩部屬箇中代表。然而，兩位作者似乎對基督教諸傳統認識欠深，教義陳述從缺之外，兩位教士竟被設定為已婚者。由於參賽者多為一般信徒或友教文人，對信仰傳統之間的分別，或許所未詳。甚至，因於競賽主要在新教圈子中推廣，我們亦不能排除劉、方二人是新教徒的可能性，如李爽學曾指出，明清時期基督新、舊二教在文化、文學資源上有相沿成習之

跡象，起碼「兩教合一」在一些時人眼中並無不妥。³⁵無論如何，一些參賽者確實營造了天主教士的儒者形象，是治國患的謀士。

四、奇士名醫：張光裕《時新小說》與王連科《時新小說》

相較於上述二作凸顯西教士之政論，張光裕《時新小說》及王連科《時新小說》更渲染傳教士的才藝。宗教行為往往並非教士角色設計的重要考量，強調的主要是其仁愛、友善、能力及貢獻，讀者認識的並非「宗教人」面向的教士，而是其於社會中的貢獻，教士本身——而非教義——成為了「福音」所在，張光裕的《時新小說》即屬此例。至於王連科的《時新小說》則將三弊根源歸之於「心」，故單憑教士之力不足拯救中國，關鍵則在其所傳的基督教，歸信即能化心去弊。敘事中，作者描繪西教士的高明醫術，並以此為喻，轉談真正需醫治的是「心疾」與「國疾」，就此，基督教福音便同時被呈現為富強的「福音」。

1. 張光裕《時新小說》³⁶

張光裕的《時新小說》刻劃西教士善言治為幫助中國除弊的良師，他寓華逾廿載，聰敏好學，「在西國既著名譽，到來中國，又聘請名師，不獨習熟中華的言語，即中國的典墳經籍，皆博覽無遺，尤精於史冊，達於治道。」（頁169-170）。就善言治性情態度，作者描繪他為人謙遜，又「倜儻通達、

³⁵ 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。

³⁶ [清]張光裕，〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，第9冊，頁163-238。

慷慨好施」，惠澤「居仁里」中的貧窮人家，「故里中人皆相愛敬，不以其為外國的人，而生區別的心。」(頁170)善言治透過善行贏得人心。他如上文論及的天主教士一樣，主動與儒為友，「這日因堂中無事，就要來尋張東山訪論。」(頁170)張東山、黃隱石、李居衡是里中三士，然面對讀書人，「雖係慈和的人，卻好勸善規過」的善言治遇上的還是排斥。四人在言談間論及三弊，三儒聽見時文被稱為弊就氣上心頭。善氏處事靈巧，面對三人強辯，他「料那時說也無益，不若將片言激他，使他行眼前有益的事。」(頁177)遂領三人到他的戒煙室察看鴉片之害，呈現洋教士一種以行勝言的忍耐性情。在戒煙室，三人以為善言治意在譏諷，立時離去並矢志要建戒煙館：「彼乃西國人，卻與我中國人戒鴉片，來誇示我三人，不若我三人也在里中，設立一座戒煙館，與里中人戒煙。」(頁178-179)三儒的戒煙事業果真湊效，他們又作淺易三字經，供里中兒童到處唸唱，使鴉片之害人皆盡知，「里中風俗，就漸次變為淳良，人家也漸次潤澤豐厚(……)鄰鄉的人，見那居仁里起了戒煙館，就風淳俗美，就效法而行。」(頁195)西教士與中國士紳的矛盾，在敘事中竟激發了士紳行善，不失為教士的另類貢獻。

此外，善言治甚具文藝才華。張東山後來中舉，當上兩湖總督，在上海街頭見人抱著小書來賣，多人擠擁，原來是善言治所著諷刺八股的一部寓言，描述「文八股」、「詩五言」、「詩七言」、「賦三都」、「書四體」與「習時務」六友爭辯，內容圍繞八股等人已無用之地，自以為技高，卻無能濟國家之患，惟習時務才能除三弊、致富強。東山嘆為觀止，心想此書必是善言治的作品，遂命人請善氏參酌治道。此時，言治正在潮州改纏足之風，作五言長歌一首供人唱誦，「此歌淺顯易

知，諧韻順口，城裡人拿去，便當野歌唱誦，鄉里人帶回，就貼在壁間，沿途吟詠，由是人人皆知纏足是介歹俗。」（頁221）他不但文采了得，還精於急救之法，一日他見纏足婦負子投江，奄奄一息，即「命人將灶內暖灰，用布分作兩包，在那婦人胸前，輪流摩盪，冷則再換，一連更盪了數次，口鼻前氣息就微微引動，甦醒起來。」（頁222）原來她夫君去世，因纏足無法維生，只好自盡，言治想女子難靠文字明纏足之害，便託人將負子投江一幕畫成圖畫出售，以警戒眾人，四處張貼，婦女風俗因此改變。

當然，善氏最重要的才能，自然是他深諳治道。當言治收到東山的邀請，就為中國慨嘆：「方今中華，弊害甚多，賢者居於巖穴，不肯屈身，庸人好為趨附，又無才能。」（頁226）然後起程赴東山處，終於「東山就拜言治為師，訪問治道。」（頁226）言治指出，治道必先除弊而後興利，三弊以時文之害最不顯眼，卻其害尤甚，因鴉片、纏足為始於民家之害，「賴賢官長為之轉移，風俗自改，禍患自除。時文的害，禍在人才，國無人才，何能治理？」（頁227）言治於是細列「時文十害」，指出當今科舉選人才易舉一漏萬、士子學古未能通今、考試內容及形式僵化限制了士子思想、落第者耗時甚多卻缺謀生能力等弊，建議廣開科目，東山看罷大為讚嘆道：「見識高遠，才能廣大，果然名不虛傳，時文弊端，從未有人說得透徹，如今據先生說來，卻頭頭是道，件件痛切（……）先生真可謂天下之奇士矣。」（頁234-235）言治成為兩湖總督的幕後軍師，作者強調傳教士對官吏的貢獻，更重要者是他們與中儒化敵為友的可能性。在此作中，基督教教義闡述還是從缺，在作者心目中，治弊之本仍屬教育及社會制度層面的問題，只要中國官紳儒者能與西教「奇士」合作，弊足以除。

2. 王連科《時新小說》³⁷

至於王連科《時新小說》的主人公則名「宣化」，到了「睡國」傳天道，作者以隱喻手法，講述傳教士到中國傳教的故事。宣先生甫到睡國，即見該地之人有的面貌枯槁、有的行步艱難，他「看到這裡，不由的熱心發起」（頁306），於是他「安排請了先生，學習些言語文字，風俗人情，閒來無非傳道、濟貧、施醫、捨藥（……）捎上些藥料，帶上些盤費，出外傳道去了。」（頁306）顯而易見，宣化是一名醫療傳教士，並他具有仁心，敘事起首就描繪其惻隱之心之萌發與擴充。整部小說分為三回，每回的形式相同，均寫宣化遇見並醫治一位病人，作者渲染宣化醫術高明的形象，如在第二回就借角色之口稱之「名醫」，在第三回描述知府姜興國的太太生產不下時，又細緻描述宣化巧工：「先用聞病笛，問過腹胎，用藥少許，使他不覺疼痛，復用割刀，自脇下挑開一孔，取出小兒，用銀線縫其割處，敷藥包裹，遂使母子無恙。」（頁322-323）姜大人立時讚他為「神醫」。除有仁心仁術外，宣化寬宏、慷慨的形象也被強調，舉例上了鴉片癮的「胡為」，對宣化的來訪非常反感，出言冒犯，宣化反安慰之：「胡兄息怒，我包中現有幾百銅錢，給你母子作過個家資何如。」（頁309-310）胡為母子「領書入教」後，他又取京錢兩千濟過二人。同樣地，治癒地保張方平的纏足女兒後，一家「領書學道」，宣化又隨即開包贈藥。總的來說，宣化被塑造為對中國人仁愛慷慨，謙迎反抗的形象。

宣化三次治病，對象分別與鴉片、纏足、時文相關。治理過程中，宣化向對方論及各弊之害，並指出癥結在「心」，而「天道」是惟一治法。病人聽畢後，均表達對信仰天道與傳

37 [清]王連科，《時新小說》，載《清末時新小說集》，第10冊，頁303-327。

統文化之間矛盾的顧慮，宣化再詳細解釋，終說服對方歸信。宣化之為「醫生」，治的非單單體疾，他助姜太太順利產子後，如是回應姜興國的讚譽：「此醫之小者，猶有大者（……）醫之大者，內而心疾，外而國疾，皆可醫也。」（頁323）心疾和國疾方為宣化矢志治理者。宣化視鴉片、纏足、時文等均為「心疾」，他如是點出戒煙之法：「癮生於心，若不先正其心，必不能忌，如樹生於地，若不先掘其地，必不能拔其根，必先學天道，以正心，使癮根不固，後用妙藥一領，自能忌煙。」（頁211-212）又論時文之害：「欲去此疾，須先行天道，以正人心，次取西法，以補其缺，徒取西法，此疾未必能去，因人心在於時文，不以為害途，反以為利藪。」（頁325）要治心疾，天道於是成為宣化的良藥，張方平妻害怕女兒足大遭笑，宣化解之：「若學了天道，就不如此看了，所當恥者，在德不在足，若能學道明理，遵守四德，助丈夫修德成人、興家立業，將見生有令名、死享天福，誰因放腳嗤笑我呢？」（頁319）

三段敘事中，被治者雖明白天道的好，卻因天道與傳統文化有矛盾而有所保留，宣化一一為他們解惑，這歸功於宣化除了醫術外，對傳統文化也甚有認識，他旅居睡國「不覺就是三四年的光景，凡言語文字，風俗人情，無不通曉。」（頁306）這些困惑，包括天道「無上墳之典」、「不敬神」、「必廢儒道」，宣化分別辯明：「天道非不上墳，不過禮有所不同（……）天道上墳，以益親為主，故墳前禮拜，為親祈謝天恩，頒讀祖考遺德遺訓，使後人知所效法遵守。」（頁312-313）又言「天道日有家禮拜，七日大禮拜，何為不敬神呢（……）廟中之神，有古時的好人，我們就看他為師傅，這正是敬他。」（頁319）再論「天道儒道，只分全缺深淺，不

分兩樣（……）儒道言上帝，只不詳言，天道亦言上帝，乃詳細，儒道不言死後，天道乃兼言死後。」（頁326）總的來說，王連科強調傳教士的醫生形象，此象徵涵蓋面甚廣，一方面指向實際的醫療傳教士，兼承治心、治國的喻意；另一方面，又讓人聯想到《聖經》中耶穌的醫生自喻。

五、結語

如上文所示，時新小說參賽者借助小說創作，意圖重塑基督教人士之形象。劉忠毅與方中魁極力為天主教士建立儒者氣象，並裴、艾兩位教士角色也跟中國儒者有著深刻友誼，而該儒友為在位者與否，構成了二作結局之差異。基督教義在二作中從缺，作者顯然重視傳教士更多於其所傳揚之教，視其博學已能助中國治弊富強。而在張光裕、王連科之筆下，兩位傳教士角色的才學更被細緻刻劃。善言治與官為友，寄託的還是中西儒合作的期望，然善氏的救國不止流於言談，更以實際行動移風易俗，興辦戒煙所、作文學、歌謠勸善、救活遇溺之婦，堪稱全才。宣化形象則顯以醫療傳教士為本，除了刻劃其手術巧工，作者以醫為喻，描寫他結合福音的宣講，對人之內、外「施救」，又熟諳中國文化，掃除阻礙病人奉教的文化障礙，一併包攬人在靈魂、肉身、國家面向的需求，仁醫形象是為作者對傳教士的詮釋。在王連科《時新小說》以外的三部作品中，傳教士皆壓倒教義成為富強的關鍵所在，在弊端叢生的社會中，他們本身已足成中國人的「福音」，傳講者反成被傳講的對象，參賽者們可謂顛覆了傳教士的宣教關懷。

本文論及的小說作為史料，可助今人了解清末基督徒與友教文人對傳教士的接受，固然，這四位作者不能代表普遍

基督徒的想法，然他們參與以《萬國公報》為平台的競賽，也當為該報讀者，或多或少也會受到《萬國公報》幕後的歷學會陣營所塑，該會屬於借西學靠攏上層士人的自上而下派傳教士，傅蘭雅亦常被人歸類其中。職是之故，時新小說中對基督教與傳教士的接受，對於今人了解其時底層文人基督徒的想法，自有其代表性。歸納上引小說帶來的啟發，其一，儒者形象的強調，似乎仍是始自明末延至清末的有效良方，欲促進傳教士在文人圈子中的接受，刻畫其儒者氣象、仁愛友善仍是熱門選擇。其二，在基督徒或友教文人圈子中，對基督教與治弊、富強之間關係的思索可見兩條進路，劉忠毅、方中魁、張光裕等例展示一種傾向分離的思維，亦即國富家強的前提，不一定要信奉福音，只要中儒願與西儒合作即可；王連科則仍循其時普遍的「基督教富強論」思維，將宗教與國力、風俗之間想像成直截了當的因果關係，國人奉教成為惡俗得治的必要前提。³⁸當基督教仍屬文化上之異端、教會仍背負帝國主義侵略者污名之時，須對福音作本色化包裝之外，對福音的宣傳者作出美化似乎同樣關切。

38 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。