

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

"The pilgrim' s progress of China : interpreting the record of Enlightenment (1895) as a religious and historical allegory [中國的《天路歷程》《啟蒙誌要》(1895)的宗教與歷史寓意]"

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Kwong, Chi-Leung
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-07-02 19:08:11
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/4047971">http://hdl.handle.net/20.500.12424/4047971</a>

*The Pilgrim's Progress* of China:  
Interpreting *The Record of Enlightenment* (1895)  
as a Religious and Historical Allegory  
中國的《天路歷程》  
——《啟蒙誌要》(1895)的宗教與歷史寓意

KWONG CHI-LEUNG  
鄭智良

*Abstract*

The New Age Novel contest in 1895 gave rise to the earliest set of Chinese-authored Christian novels. Some of the contestants imitated *The Pilgrim's Progress*, the classic English devotional literature, in terms of the genre of allegory, the characters, symbols or plot to express their thoughts on national survival. *Qimengzhiyao* (*The Record of Enlightenment*) can be treated as a masterpiece among these works. This essay aims to illustrate two levels of meaning hidden behind *Qimengzhiyao* including the religious and the historical. In the story of *Qimengzhiyao* the landscapes are used to symbolize the abstract ideas of Christian doctrine and the circumstances that missionaries faced in

---

KWONG Chi-leung (KUANG Zhiliang 鄭智良) is PhD graduate of religious studies, The Chinese University of Hong Kong.

本文初稿曾宣讀於「第九屆基督教與中國社會文化國際年青學者研討會」（香港中文大學，2018年12月）。本文在黎子鵬教授之指導及兩位匿名審稿人惠賜寶貴意見下完成撰寫，筆者謹此致謝，惟文責自負。

late-Qing China. This research also enhances our understanding of the reception of *The Pilgrim's Progress* in late-Qing China.

Keywords: New Age novel, *Qimengzhiyao* (*The Record of Enlightenment*), *The Pilgrim's Progress*, late-Qing Christian novels

1895 年的「時新小說」競賽，催生出迄今可見首批中國人創作的「漢語基督教小說」。一些參賽者模仿英國靈修文學經典《天路歷程》(*The Pilgrim's Progress*)的寓意筆法，以深具該作色彩的角色、意象和情節，寄託與中國富強相關的寓意，《啟蒙誌要》屬箇中典範。本文旨在解讀《啟蒙誌要》的宗教與歷史寓意，作者宋永泉利用山水景物等具象，表達抽象的基督教教義，同時將來華傳教士與中國人的互動關係，隱含於故事情節之中。此外，本文亦可助人一窺《天路歷程》在晚清的接受情況。

關鍵詞：時新小說、《啟蒙誌要》、《天路歷程》、晚清基督教小說

### 一、時新小說與《天路歷程》

漢學家韓南(Patrick Hanan, 1926–2014)曾指，1895 年的「時新小說」競賽，堪稱中國新小說史的「第一聲呼喚」，啟發出譴責小說的風潮。<sup>1</sup> 該競賽由寓華英人傅蘭雅(John Fryer, 1839–1928)主辦，時值甲午戰畢，他在《申報》、《萬國公報》與《教務雜誌》(*Chinese Recorder*)刊登啟事，徵求批判鴉片、時文、纏足「三弊」之作。在《教務雜誌》的英文啟事中，他呼籲參賽者以「基督教語調」(a Christian tone)創作。<sup>2</sup> 後來，果有不少基督徒投稿，他們的

<sup>1</sup> 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), 124–43.

<sup>2</sup> 傅蘭雅在 1895 年 6 月號《教務雜誌》之封底，刊登英文啟事“Chinese Prized Story”: “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

作品多含聖經典故，也普遍鼓吹着以基督教治弊、致富強的論調。這批作品受到宗教文學研究者關注，如黎子鵬就將它們跟來華傳教士所創作或翻譯之小說等量齊觀，合稱為「漢語基督教小說」。<sup>3</sup>而它們的研究意義，可從兩方面談起，一方面，它們具有歷史代表性，如吳淳邦就曾稱其中的《夢治三癱小說》為「首部華人作者的基督教創作小說。」<sup>4</sup>更準確地說，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。另一方面，它們也具不容小覷的史料價值，如陳大康肯定它們為「珍貴的第一手資料」，能助我們理解「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。」<sup>5</sup>一言蔽之，時新小說本身是歷史，也有助了解歷史。

從漢語基督教小說史旨趣出發，時新小說的面貌與構成屬重要問題。比方，在中國基督徒文人初撰小說之時，那些傳教士小說以何種方式被借鑒？如姚達兌就曾論米憐(William Milne, 1785–1822)《張遠兩友相論》(1819)中的答問體如何對楊味西的作品構成影響。<sup>6</sup>黎子鵬與鄺智良也曾分析進憂子《夢遊記》、張佃書《無名小說》、依愛子《救時三要錄》、宋永泉《啟蒙誌要》等多部參賽作品，如何跟傳教士翻譯小說《天路歷程》有所互文。<sup>7</sup>黎氏後來更抽選《無名小說》另文討論，分析作者如何以通俗的「時調」

---

tone, which will supply a long felt want and serve as popular reading books all over the Empire.” 參 Hanan, “The New Novel before the New Novel,” 131–32.

<sup>3</sup> 參黎子鵬：〈晚清基督教中文小說研究——一個宗教與文學的角度〉，載《華人學術處境中的宗教研究》，黎志添編（香港：三聯書店，2012），233–39；黎子鵬：《福音演義——晚清漢語基督教小說的書寫》（台北：台大出版中心，2017）。

<sup>4</sup> 吳淳邦：〈新發現的傅蘭雅(John Fryer)徵文小說《夢治三癱小說》〉，載《第三屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》，蔡忠道主編（台北：里仁書局，2008），178。吳氏寫作此文時，尚未有機會閱覽所有時新小說，故他暫稱惟一細讀到的《夢治三癱小說》為「首部」。

<sup>5</sup> 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）45.3（2013年5月）：1–14。

<sup>6</sup> 姚達兌：〈楊味西及其《時新小說》略析——傅蘭雅「時新小說」徵文參賽作者考（四）〉，《清末小說通訊》108（2013年1月）：21–28。

<sup>7</sup> 黎子鵬、鄺智良：〈譯本的轉生——清末時新小說對《天路歷程》的重寫〉，《或問》25（兵庫：近代東西言語文化接觸研究會，2014年6月）：15–29。

形式，加上儒、釋、道概念的穿插運用，將《天路歷程》的故事在作品中重述。<sup>8</sup> 至於本文，則是對《啟蒙誌要》之再探，<sup>9</sup> 黎、鄺嘗論該作作者宋永泉對《天路歷程》筆法之模仿，觸及標名手法、角色原型、比喻說理、情節化用等技倆。該文焦點在於作者借鑒之技巧，未深究作品之寓意，到底時人只是將技巧膚淺地順手拈來，還是能取其精髓，嫻熟運用盡抒己意，值得進一步考察。本文探究作品之寓意，一方面引導讀者進深賞析這部小說，另一方面也希望透視出時人對《天路歷程》的處境性接受。

宋永泉自稱「傳道數年」，又指小說寫成於「興化府培元書院」，<sup>10</sup> 該校由美以美會(Methodist Episcopal Mission)傳教士武林吉(Franklin Ohlinger, 1845–1919)創辦，故宋氏甚有可能為該會傳道。<sup>11</sup> 至於宋氏的宗教與文學背景，仍待史料浮現及考證。將《啟蒙誌要》扣連《天路歷程》探討，其正當性可由作者之自述所證，宋氏於序中明言作品之「人名地名，倣《天路歷程》寓意之例」(頁 6)。《天路歷程》是一部寓言(allegory)小說。<sup>12</sup> 本仁約翰(John Bunyan, 1628–1688)嫻熟而連貫的標名運用，正是要透過象徵寄託其神學觀念。<sup>13</sup> 故事的表層，描寫主人公「基督徒」因家鄉「將亡城」面臨毀滅而急尋得救之路，在「傳道」的指引下展開前往「天城」的旅程，旅程艱險重重，踏足如「憂鬱潭」、「虛華

<sup>8</sup> 黎子鵬：〈張佃書《無名小說》(1895)的宗教表述——以其「時調」為重點的分析〉，《漢學研究》33.1 (2015年3月)：295–318。

<sup>9</sup> 宋永泉：《啟蒙誌要》，載《清末時新小說集》，周欣平主編，第8冊(上海：上海古籍，2011)，1–164。下文之小說引文，出處頁數將於正文中以括號交代，不另注。此外，此作之編注版可見：黎子鵬編注：《道德除害傳——清末基督徒時新小說選》(新北：橄欖，2015)，360–412。

<sup>10</sup> 宋永泉：《啟蒙誌要》，5–6。

<sup>11</sup> 羅偉虹主編：《中國基督教(新教)史》(上海：上海人民，2016)，149–50。

<sup>12</sup> 在這種文類中，作者透過隱喻(metaphor)、典故(allusion)、擬人法(personification)等技巧的刻意建構，使字面上的故事成為一種原型模式(archetypal pattern)，讓人可以讀出另一層次的意思、另一個「新故事」。這種「雙重故事」(two-fold tale)的特質，不一定出現於短篇的虛構寓言故事(fable)或宗教、道德寓言故事(parable)中。Joseph A. Mazzeo, "Allegorical Interpretation and History," *Comparative Literature* 30, no. 1 (Winter 1978): 1–21.

<sup>13</sup> 象徵是建構寓言不可或缺的元素，參朱光潛(1897–1986)的簡潔解釋：「所謂『象徵』，就是以甲為乙的符號[……]象徵最大的用處就是以具體的事物來代替抽象的概念。」朱光潛：《談美》，修訂二版(新北：新潮社，2014)，107。

市」、「疑寨」等險惡之地，又遇上「曉示」、「美徒」、「盡忠」等良師益友。人名與地名，在在是以擬人法(personification)化成的象徵，整個故事寄喻的實是現實中基督徒的人生階段，所經歷上帝的救贖之旅。根據阿布拉姆斯(M. H. Abrams)，寓言可分為「歷史與政治寓言」(historical and political allegory)及「思想性寓言」(the allegory of ideas)，分別在於前者之寓意是歷史人物與事件，後者寄寓的則是一套學說或思想。<sup>14</sup>《天路歷程》雖顯屬後者，卻不排斥其中也有歷史寓意的成分，有學者將之與本仁的自傳《罪魁蒙恩錄》(*Grace Abounding*, 1666)並讀，發現《天路歷程》的敘事跟本仁的經歷吻合，當中的人物或地方有其現實對應，換句話說，小說也有其歷史的一層寓意。<sup>15</sup>《啟蒙誌要》亦屬兩者皆兼，下文將先解析宋永泉所寄託的宗教寓意，容後再論作品中的歷史寓意，以呈現宋氏的創意所在——全面借鑒本仁的寓意筆法，用以重繪中國當下的社會現狀。

## 二、《啟蒙誌要》的宗教寓意

《啟蒙誌要》共十二章，講述「樂道山」的「輔治子」一日於「脫俗臺」遙見「無學村」悲聲連連，該村之民皆惡習纏身，村中老人「鍾望治」前來求教，望能化頑梗為純良。輔治子遂到無學村論救治良方，良謀使不少人信服，也引起了小人阻攔。輔治子提出，要除去流弊的毒根，須飲「萬安泉」泉水，再服樂道山之「萬應草」，後登脫俗臺，毒方能去。眾人隨輔治子登樂道山，惡習終得革除，又按輔治子之計，興建書院與救靈樓，無學村終得萬事更新。作品一至八章主要觸及教育問題，第九、十章則論鴉片害，最後兩章則涉及纏足問題。就《啟蒙誌要》的基督教寓意，筆者的討

---

<sup>14</sup> M. H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms*, 11th ed. (Stamford, CT: Cengage Learning, 2015), 8–9.

<sup>15</sup> E. Glenn Hinson, "The Progression of Grace: A Re-reading of *The Pilgrim's Progress*," *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 3, no. 2 (Fall 2003): 256–60.

論將會圍繞幾個意象，它們分別是「樂道山」、「萬安泉」、「萬應草」、「脫俗臺」，彷彿一幅中國畫之意境。故事隱喻的，正是作者眼中晚清時人要革除大煙癮、纏足害所當走之路，到底這幾個意象所指為何？

要解「樂道山」為何，當先拆解其他數個意象之寓意。按小說第一章描繪，「在此山有一泉，名『萬安泉』[……]泉下生有一草，奇形怪狀，名曰『萬應草』[……]泉邊建一高臺，超出眾峰之外，名曰『脫俗臺』[……]臺右又有一座『救靈樓』。」

(頁 12-13) 先論「救靈樓」，它「可坐萬人，凡世之屋宇，光明潔淨，皆無出其右者。山人每七日，代天頒養靈之糧，邀集賢村男婦老幼，宴會於此。」(頁 13) 此樓顯即教堂，每七日一聚自是指基督教之崇拜聚會，「靈糧」與「宴會」指的當是聚會中之證道活動，如馬太福音 4 章 4 節中耶穌所言：「人活着，不是單靠食物，乃是靠上帝口裏所出的一切話。」(《和合本修訂版》)「宴會」也可喻指基督新教兩大聖禮之一的聖餐。如是觀，救靈樓就好比《天路歷程》中的「美宮」一樣，後者就被認為隱喻了本仁在貝德福城(Bedford)的教會。<sup>16</sup>

「萬安泉」隱喻的又是甚麼？首先，它有「養靈」之用：「爾問若何養靈，須知即爾生靈之父，乃天上獨一之上帝，由天賜下一泉，在吾樂道山特作普世養靈之用。」(頁 67) 哪此泉為何物？試看以下描述：

本山人稱此泉，上流名「舊約」，下流名「新約」，總名「聖經」，余見好飲此泉者，不特耳目聰明，而且精神倍壯[……]但此泉有一奇處，初飲之味苦，不甚好吃，吞下又要嘔吐，及吐了，再飲此泉，即甜起來，吞下，即爽快起來。(頁 118-19)

眾人飲泉水之後，「果然嘔出無數黑沫，再飲即爽快如輔治子所言了矣。」(頁 119-20) 原來萬安泉即是聖經，哪為何聖經又會使人嘔吐？嘔出的「黑沫」又是甚麼？作者未有明言，然情節卻讓人

<sup>16</sup> Ibid., 258.

聯想到《續天路歷程官話》中，「基督女徒」之子「馬太」吃了「撒旦園」中的果子而生肚痛病，「良醫」給他開藥：

病人吃了打藥，必要吐瀉，那藥纔算有效，這個可以做道理  
的甚麼比方呢？答道，上帝的道理，在人心裏，必定叫人自  
己悔罪，棄掉舊惡，這道理纔算有功效，如同吃了打藥，肚  
子裏的渣滓截滯，一牛箍腦兒，都洗乾淨了。<sup>17</sup>

原來「渣滓」是人的「舊惡」，《啟蒙誌要》中的「黑沫」似乎有可比之處。

再觀《啟蒙誌要》，宋永泉欲表達的也是聖經有使人知罪之效：「但飲此泉的，生出一件奇怕來：覺的平生所為，都是犯天大怒。」（頁 120）眾人飲泉水後也覺「為罪苦所纏」。將「黑沫」同樣觀為人之「舊惡」似乎甚合理，是聖經告訴其讀者善惡之別，方把人所犯之舊惡顯明出來。個人的知罪與悔改，本是晚清新教來華之肇因歐美「福音大復興」(Evangelical Revival)運動中甚為強調之處，<sup>18</sup> 一種為罪憂愁、不安的情懷，在來華宣教先鋒馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)身上就非常顯見，他在一封書信中就勸其家人：「如果沒有悔改，對罪惡表示真正的哀痛，同時又沒有上帝的大愛灑遍胸懷，光是承認相信耶穌是不夠的。」<sup>19</sup> 馬氏的親密伙伴米憐在其《張遠兩友相論》上，在第二回也開宗明義地勸人知罪悔改，談到人在罪感中必陷不安，他稱之為「安樂的開頭」，更以比喻說明：「此瘡根深也，當刺開之，使膿流出來得就痊；不然，怕壞了手臂。」<sup>20</sup> 知罪的不安如刺瘡之痛，是痊癒之起頭，諱

---

<sup>17</sup> 本仁約翰(John Bunyan)，《天路歷程官話》(*The Pilgrim's Progress*)，賓為霖(Wilhelm Chalmers Burns)譯，卷3(京都[北京]：京都福音堂，1866)，15-16。

<sup>18</sup> 賴德烈(Kenneth S. Latourette)：《基督教在華傳教史》(*History of Christian Missions in China*)，雷立柏(Leopold Leeb)等譯(香港：道風書社，2009)，174-75。

<sup>19</sup> 未亡人(Eliza Armstrong Morrison)編：《馬禮遜回憶錄——他的生平與事工(全集)》(*Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*)，鄧肇明譯(香港：基督教文藝，2008)，29。

<sup>20</sup> 米憐(William Milne)：《張遠兩友相論》([馬六甲]：英華書院，1831)，4-5。

疾忌醫卻是整隻手臂壞死之始。由是觀之，《啟蒙誌要》將聖經標以「萬安泉」之名，與米氏的思路也是一脈相承。

以真切知罪作為悔改之始的強調，固然也見於《天路歷程》之中，當故事起首「基督徒」讀到聖經以後，展開其往「天城」之旅，首站便是「憂鬱潭」，其喻意是：「這泥濘的潭是無法可修的，人們在覺悟自己罪惡的時候，所發出的渣滓和污穢不斷的流入這個低窪之處，所以就叫做憂鬱潭[……]在他的靈魂深處就起了許多恐懼、疑惑與灰心。」<sup>21</sup> 這亦是本仁自身的經歷，他在自傳《罪魁蒙恩錄》中曾寫道：吉福德先生「使我進一步認識到自己罪惡的光景，也是從那時起，我真正開始意識到自己內心深處的邪惡、可憐和虛空[……]我對犯罪的行為卻從來沒那麼敏感過[……]我發現自己就像站在一塊泥濘的沼澤地上。」<sup>22</sup> 如此真誠悔改以先的深刻知罪，是教人難受哀痛的，卻是脫離罪苦的必經之路，而聖經便是教人知罪之源頭，使人能夠觀照自己，宋永泉恰如其分地繼承了晚清傳教士福音內容的核心元素。

基督教視人為有罪，而「罪」的基本意思是違反上帝之命，始作俑者素被歸到創世記中伊甸園的始祖夫婦之上。亞當、夏娃違上帝命吃了禁果，被視為人墮落之始，在晚清的神學論著中，孟子所言人之「善性」，自吃下禁果後蕩然無存。早至首位中國人牧師梁發(1789–1855)所著的《勸世良言》(1832)中，已有如是描寫：「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。」<sup>23</sup> 再引傳教士楊格非(Griffith John, 1831–1912)的《真道入門問答》(1882)：

問：「[始祖] 其性如何？」答：「其性本善也。」

<sup>21</sup> 本仁約翰(John Bunyan)：《天路歷程》(*The Pilgrim's Progress*)，謝頌羔譯，第23版(香港：基督教文藝，2010)，11。

<sup>22</sup> 約翰·班揚(John Bunyan)：《豐盛的恩典》(*Grace Abounding*)，蘇欲曉譯(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014)，21–22。

<sup>23</sup> 梁發：〈勸世良言〉，載《近代史資料》，中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯組編，總39號(北京：中華書局，1979)，47。

問：「只此食果，有何大罪？」答：「食果本是小事，違命實是大事。」

問：「犯罪之後，其性如何？」答：「變為惡也。」

問：「人皆有罪否？」答：「既為亞當之後代，惡性相傳，無一人不犯罪。」

問：「人如何能自知有罪？」答：「觀上帝之誡命，察自己之身心，使知罪大且多也。」

問：「何為上帝之誡命？」答：「新舊約聖書，皆上帝之誡命也。」<sup>24</sup>

如上所示，聖經——即萬安泉——的重要性在於使人知罪，是人願意信靠救主基督的前提。

萬安泉與另一意象「萬應草」又關連甚密，宋永泉寫道：「但未飲萬安泉，不覺罪苦之可畏者，不肯服此草。」（頁 122）「此草」即萬應草，在《啟蒙誌要》中，它是耶穌寶血所灌溉而生的赦罪之草：

此草名「萬應草」，乃千八百上年，天上第二位上帝，見魔王遣無數惡魔，散無數魔毒，四處迷害生靈，因而捨去榮位，降世為人，作本山之主，借名「耶穌」，二字即救世主之意。在此世施無數寶丹，拯救萬民之命，以解其毒，魔王怨恨無如之何，乃迷自高自大之人，用計誣告，將他釘十字架於此，其血墜下，即生出此寶草。本山原名之為「贖罪」，余見其可解普世萬病之毒，因而另號他為「萬應草」。（頁 121-22）

基督教信奉之「三位一體」(Trinity)上帝，乃聖父、聖子、聖靈三個位格之契合，其中「第二位上帝」即是聖子基督，亦即約翰福音 1 章 14 節所言「道成了肉身」的耶穌，是為保羅在羅馬書中所指，

---

<sup>24</sup> 楊格非(Griffith John)：《真道入門問答》（漢口：聖教書局，1882），5-6。

那代表世人呈獻「贖罪祭」，將人從罪惡中救贖出來的主。在《啟蒙誌要》中，鍾氏眾人飲過萬安泉的泉水之後，領悟自身罪孽之苦而吐出黑沫；而要徹底「解毒」，就要依靠從基督寶血澆灌而出的萬應草。耶穌於此給添上一抹「中醫」形象，寶血化成了治病之草藥，而所對治的「普世萬病之毒」，自是人的罪並其所致之惡果——死亡。此描寫固是基督新教「福音」信息的寓意表達，再觀《真道入門問答》對於人的罪與耶穌基督救贖的描寫：

問：「人有罪，當受何刑？」答：「當受罰於身體及靈魂也，生前不平安，死後歸地獄。」

問：「罪人要免地獄苦，享天堂福，靠自己之功勞能否？」  
答：「不能，在上帝前，人有罪無功。」

問：「如此靠誰則能得救？」答：「耶穌基督也。」

問：「耶穌受苦，如何能贖世人之罪？」答：「人皆有罪，當受永刑，耶穌乃上帝獨生之子，至尊至貴，願代受苦，上帝因其代行之功，代受之苦，願赦人罪，而賜永生。」

問：「人當行何事，方能得救？」答：「悔改而信救主也。」<sup>25</sup>

「罪」之惡毒處在於人不能自解，而必須透過信靠耶穌，依賴其受苦所流之寶血方能贖罪。如是，宋永泉將基督新教的「福音」內容作出了寓意展現。

罪得赦免之後，如《天路歷程》所關注者，還有人「成聖」之路，亦即人在畢生中趨善避惡的可能性及其實踐。《啟蒙誌要》亦有同樣關懷，「脫俗臺」即為良方所在。鍾氏眾人服萬應草後「罪苦消除」，心中安樂，然「內心無形之慾念時起，極力禁制，皆不能除。」（頁 123）輔治子遂領眾人高攀脫俗臺，此臺乃：

---

<sup>25</sup> 同上，7-10。

昔日吾主復生後五旬，由天遣第三位上帝，降下本山，施出妙法，將本山人祖傳俗根俗氣，盡行燒除。再將自己之靈根靈氣，即人未中魔毒前，上帝所賦本來之靈根靈氣，胎種心中 [……] 內而心性，外而言行，轉瞬之間，即煥然一新，為天地間另造之新人矣。吾主因而建此臺為誌，以作本山歷代脫俗之寶，本山人名之為「更生成聖」。（頁 125-27）

所謂「第三位上帝」即是聖靈——或譯「聖神」，據使徒行傳 2 章 1 至 4 節所載，聖靈於五旬節之時降臨在初期信徒身上，讓他們得說方言的異能。此外，又如加拉太書 5 章 22 至 23 節所示，順從聖靈行事之人，會衍生出包括仁愛、恩慈、良善等多種美德，即是他與信徒之外在言行、道德實踐關係密切，是為修德的一大助力。

上文曾書，流行於晚清基督教之一說，為人性在始祖吃禁果之先，仍屬性善，宋永泉所言「人未中魔毒前，上帝所賦本來之靈根靈氣」，其意亦同，若重新得着構成「善性」之靈氣，善性既得重尋，言行道德亦能隨之而轉，是故革新可期，亦即所謂「更新成聖」，在基督教語境中，即是人重覓跟隨上帝旨意之能力。再引《真道入門問答》：

問：「聖神為誰？」答：「上帝三位一體之中，第三位也。」

問：「其功用如何？」答：「照亮人、安慰人、感動人、使人知罪、助人改惡遷善，信救主而得救靈魂也。」

問：「耶穌云：『人不重生，不能進上帝國。』此重生何意？」答：「重生者，復人之善性，活人之天良，去其舊染之污，而為新人，此皆聖神之力也。」

問：「人靠己力，能改惡為善，成為聖潔否？」答：「萬萬不能，必靠聖神洗其心，正其心也。」

問：「如何能得聖神？」答：「必靠耶穌之名，而求天父，方得之也。」<sup>26</sup>

如楊格非所言，聖靈之工作是「復人之善性」，使人能改惡為善，而人靠己力是永不能達至，而要得到聖靈也只有向天父呼求一途。《啟蒙誌要》中，宋永泉也將這人力的限制寓意地展現出來，鍾氏眾人登脫俗臺時「紛紛氣喘，再登數十級，氣力俱盡」，輔治子即點明：「即世上之英雄豪傑，氣力壯人萬倍者，到此，亦力竭氣盡，因人之力，只能到此也[……]到此地步，捨呼吾主之名，切求其援手外，另無法力可用。」（頁 127-28）登臺之後，眾人果煥然一新，即稱謝輔治子說：「我等蒙先生導登此臺，不等鴉片之癮永斷，即酒癮、色癮、利癮，舉凡罪惡私慾之癮，皆避於無何有之鄉而遁矣，深謝！深謝！」（頁 131）

總結而言，當救靈樓、萬安泉、萬應草、脫俗臺分別隱喻着教會、聖經、基督寶血，及聖靈，那麼「樂道山」作為基督教的象徵，當無異議。<sup>27</sup> 作者借本仁之寓意筆法，配以中國的山水風景為表象，寄託着基督教福音信息。《啟蒙誌要》表層故事底下的思想寓意亦呼之欲出，即呼籲讀者透過悔改，信仰基督教而得到抵抗惡習之能力。然而，是作所隱含的並不止於宗教義理，箇中亦有歷史寓意之成分，宋氏筆下的「輔治子」、「無學村」及雙方之一幕幕互動，在在是晚清基督教處境的再現。

<sup>26</sup> 同上，10-11。

<sup>27</sup> 感謝匿名審稿人之提點，在聖經之內，亦有萬民「登山」之意象，如以賽亞書 2 章 2 節記：「末後的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過於萬嶺；萬國都要流歸這山。」彌迦書 4 章 1 節亦載：「末後的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過於萬嶺；萬民都要流歸這山。」此「末後」的「耶和華殿的山」素為基督教詮釋者視為新約時期之教會。

### 三、《啟蒙誌要》的歷史寓意

本仁約翰擅於創作寓言，除了《天路歷程》，他還著有更為嚴謹之寓言作品《人靈戰紀》(*The Holy War*, 1682)，<sup>28</sup> 學者指出它有個人的、聖經的、歷史的、千禧年主義的(millenarian)四重寓意。<sup>29</sup> 寓言可以多重建構，並不因作品寄託了思想寓意之後，便不具空間賦予歷史寓意，《啟蒙誌要》亦然，它蘊含着一層與現實社會對應的隱義。若然「樂道山」隱喻的是基督教，來自該山的主人公「輔治子」則顯然是基督徒，讀者固然可以籠統意義上的基督徒觀之，但仔細再看，輔治子與他一眾樂道山友，顯然有其現實對應者。

討論「輔治子」之先，宜先考究一下其幫助之對象「無學村」。第二章對該村如是描述：「敝鄉近數十年，世情大變。少年輩，不務正業，終日三五結隊，非嫖即賭，非盜即擄。少年輩又好奇味，居半染鴉片之癖。」（頁 17-18）此村深受鴉片之害，顯然隱喻中國，而該村村民皆姓「鍾」，刻意取其諧音「中」，用意更是昭然。第九章中，作者透過「鍾正直」表達出以下不滿：「今吾鄉之受害，推此禍之始，實兆於彼，因彼鄉本地球上，最富最強，亦稱為最明理之鄉，不該容喪天理、失良心之人，栽販此毒，造禍鄰鄉。」（頁 99）反映的固然是宣教先鋒國英國，同時也是鴉片商人的尷尬處境。晚清英國傳教士不時因鴉片害而遭受質疑，傅蘭雅就提及常有中國人指責他們一邊說要拯救靈魂，一邊出售鴉片毀人身體。<sup>30</sup> 而輔治子建議該村立戒煙局，自讓人聯想到晚清傳教士助中國人戒鴉片的常見情景。自十九世紀五、六十年代始，以德真

<sup>28</sup> 《人靈戰紀》在晚清亦有中譯，倫敦會慕維廉(William Muirhead, 1822-1900)先譯《人靈戰紀》(1884)，及後容懿美(Emma Young)再譯有《人靈戰紀土話》(1887)。見姚達兌：〈容懿美譯《人靈戰紀土話》考略〉，《清末小說通訊》104（2012年1月）：15-21。

<sup>29</sup> Christine W. Sizemore, "Puritan Allegory and the Four Levels of Bunyan's Holy War," *Christianity and Literature* 24, no. 3 (Spring 1975): 20-31.

<sup>30</sup> 戴吉禮(Ferdinand Dagenais)主編：《傅蘭雅檔案》(*The John Fryer Papers*)，卷 1（桂林：廣西師範大學出版社，2010），142。

(John Dudgeon, 1837–1901)為首的傳教士就着力舒緩煙害，他們一方面於報章撰文，揭露煙患實況、駁斥護煙謬論；另一方面則成立戒煙所，結合佈道、勸說、藥物治療、強制手段等助人戒鴉片。<sup>31</sup>

「無學村」隱喻中國當無誤，然宋永泉實用了多個地方隱喻中國，從第一章至第八章，曾出現的村落還包括「稀學村」、「敗亡村」、「虛學村」、「末學村」，它們的特點皆與晚清中國分別不大，全是對中國的隱喻。宋氏在首八章觸及的是教育問題，當輔治子教導鍾望治，無學村必須建學校，「以教男婦讀書[……]集古今萬國聖賢之經書，令舉鄉男女自幼學習其間，使其耳濡目染萬國聖賢之格言懿行。」（頁 25–26）鍾望治便提出反問：「敢問吾鄰稀學村，鄉中亦有數人讀書，何以其鄉之頑梗，與敝鄉無學村，亦無甚差別乎？」（頁 28）無學村與稀學村看似二地，然二者的表象實無二致，同樣頑梗。「稀學村」也代表着當時中國的情況，鍾望治的追問所隱含之意是：「明明中國已有少數人學習西學，為何中國仍未見富強？」輔治子回答道，只有數人求學並不足富，而「必令光天之下，男男女女，皆樂於經書之中。」（頁 29）至於「敗亡村」形象，則是無學村三位求變者在言談間，所提及「敗至到底，田園厝屋為他人所有」（頁 33）的一條村落，實可觀之為宋永泉對中國的預示，即若不求治，割地予列強的事將會繼續，晚清中國自鴉片戰爭起多番割地，已呈敗亡之兆。

至於「虛學村」，是毗鄰一條「只窮聲調文墨之工，而不求富國養民之實濟，與夫禮義廉恥之實德也。」（頁 42）這一段論及的是時文之害，虛學村雖家家戶戶已讀書，但亦極其窮困，原因在於所學的並非實學，亦屬中國情況的隱喻。最後的「末學村」，所諷刺的則是洋務運動中，單單借鑒西方器物，以為這是他們「富強之本」的一干人等，末學村得聞集賢村之興盛，派遣「捨本」、「逐末」往該地窺探興盛之因，「只見吾鄰之算學、格致、製造、機器，並幾件新出利用之奇器，以為吾鄰興盛之由，盡在是也。歸而效之，不數年弊竇百出[……]此由其未留心吾鄰有救靈樓之

<sup>31</sup> 劉天路、王海鵬：〈福音與身體拯救——晚清基督教反鴉片運動〉，載《身體·靈魂·自然——中國基督教與醫療、社會事業研究》，劉天路編（上海：上海人民，2010），167–81。

設。」（頁 69）十九世紀中國對於「富強之本」的尋索，從六十年代起的軍事、商業，轉移到八、九十年代社政、教育的「本末」，基督教則一直提出宗教的答案，視之為真「本」，「救靈樓」所隱喻的基督教會，正是宋永泉對這問題的立場。輔治子表明不能像末學村一般捨本逐末，表明救靈樓方為富強之本：「且余已留心細察地球上六大州，凡興盛之鄉村，皆有救靈樓之設，藉以養靈，若衰敗之鄉村，則否。」（頁 68）

這種宗教決定風俗的思維，可稱之為「基督教富強論」。晚清傳教士經常將宗教之正邪描繪成一國之國力與風俗之決定因素，舉例楊格非在《德慧入門》(1879)的序言中云：「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。」<sup>32</sup>不少中國基督徒接受這種邏輯，再在政論中表現出來，邢福增就指出，他們秉持「天道為本、技藝為末」的思路，鼓吹「天道」是中國富強之本，不先以基督教改變人心，單效西法並不足易風俗、致富強。<sup>33</sup>而將基督教與富強、良俗扣上因果關係，其負面描寫即是異教帶來惡俗，輔治子向鍾氏眾人獻計後，獨自於無學村附近漫步：「舉目見一廟宇，鱗鱗數十落，甚是壯麗，不覺傷心淚落而嘆曰：『俗□[謠]：廟宇興，家家窮困深；寺觀旺，人人狼狽狀。今觀此，而知無學村此數十年衰敗，亦有故也。』」（頁 86-87）宗教為「本」，它決定一地之興衰，是為對中國異教禍國的暗諷。

不難猜想，《啟蒙誌要》也是一部描繪晚清基督教傳教士對華宣教，治理三弊的寓言小說。「樂道山人」即是現實中的傳教士，如第十一章描寫鍾氏一眾登上樂道山俯瞰世界，「見世人在愁雲慘霧中，營營逐逐，皆向無底之陰坑而去，有無數樂道山人，形容與輔治子相似，在四處苦勸阻擋，指他來樂道山，不特不從，且有笑之、罵之、逐之、打之者。」（頁 132）描繪的正是傳教士在

<sup>32</sup> 楊格非(Griffith John)著，沈子星書：〈序〉，《德慧入門》（上海：美華書館，1879），2。

<sup>33</sup> 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），133-38。

普世傳教的「救靈」過程中，所遭受的拒絕和侮辱。後來，無學村接受輔治子的獻議，大興教育，邀得樂道山的一眾名士相助，「如格致師、算學師、天文師、地理師、農學師[……]又請數位女名士，如智夫人、賢夫人、慈夫人、孝夫人[……]」（頁 147-48）指向的自是晚清傳教士向中國引進西學、大行慈善、救助婦女之功。「格致師」等人指向的是晚清的「自上而下派」傳教士，他們以官紳士人為服務對象，重視啟迪民智，積極從事翻譯、出版，促進西學東漸，以回應中國振興需要，譯作題材廣及法學、數學、物理學、化學、天文學、地質學、醫學、兵學、工商業、政治、歷史等範疇。<sup>34</sup>而「女名士」則隱喻了其時為數不少傳教士夫人與女傳教士，十九世紀下半葉正是她們來華人數興盛之時。<sup>35</sup>由此可見，樂道山人對無學村的貢獻，一在宗教，二在實學啟蒙，他們身兼傳教士與教育家的職責，對應着晚清一部分傳教士的特點。

筆者試引第八章一幕剖析小說的歷史寓意，該處描寫輔治子向無學村獻教育新法，卻遭到反對者的挑釁：

鍾馨曰：「吾見吾鄉數百年來，甚是安樂，今此輔治子乃天下古今罕見之名棍，今來謀棍吾土地，爾等未見之，吾已見及到此。」鍾聾曰：「吾聞他在甚麼樂道山，日日修煉邪法邪術，欲以棍盡天下之人民土地，吾聞的此事甚精。」[……]鍾自滿曰：「吾堂堂無學村田畝之廣、人丁之廣、才智之盛，英傑之多，有甚麼亞於他鄉乎？爾等乃聽此棍徒欺騙之言，欲效他人之法，於吾臉面何存乎？」[……]鍾泥古曰：「我等祖宗數百年之成法，今可一旦棄之如遺乎？語云：『新例不可創，舊例不可改』爾等何人斯，而敢反古之道乎？」鍾為利曰：「我見此棍徒所佈置，皆無利於我，我恨他入骨，爾等當協力為我逐他去。」鍾自迷曰：「吾鄉即敗至上無片瓦遮頭，下無立錐之地，亦不干他之事，何必

<sup>34</sup> 顧衛民：《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民，2010），178-90。

<sup>35</sup> 尹翼婷：〈被隱身的群體——基督教在華宣教運動中的傳教士夫人簡論〉，載《基督教與中國社會文化——第五屆國際年青學者研討會論文集》，賴品超、吳小新編（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2014），313-35。

他在此嘵嘵教我等乎？」[……]言畢，各怒目視輔治子，若將下手之狀。（頁 74-75）

黎子鵬等已指出此段情節化用了《天路歷程》中「基督徒」與「盡忠」在「虛華市」受審一幕，於此不贅。<sup>36</sup> 筆者要指出的是，《啟蒙誌要》一段隱喻着晚清傳教士被中國保守鄉紳攻擊之場面，故事中反對者的指控與態度，皆可在晚清反教事件中找到對應。首先，鍾鐸與鍾聾攻擊輔治子「來謀棍吾土地」、「欲以棍盡天下之人民土地」。呂實強指出，晚清一些官紳認為傳教士身懷間諜任務，是帝國主義者蠶食外國之常用之法，他們以非洲、印度等國為前車之鑒，抗拒傳教士「以夷變夏」。<sup>37</sup> 一些晚清反教文帖就宣揚傳教士是服務於其國君搶奪中國土地之奸細，如〈湖南合省公檄〉(1861)在攻訐傳教士時，就提到耶教之廣行與殖民主義的緊密關係：「是以當日行之利末亞洲，而利末亞洲為其所屠矣！行之印度，而印度為其所併矣！行之日本，而日本為其所亂矣！我中華之庶富，千百倍於諸夷，彼心涎已久。」<sup>38</sup>

其次，鍾聾又指控輔治子在樂道山「日日修煉邪法邪術。」製造謠言也是晚清士紳攻擊傳教士的常用方式，而具民間教派與巫術色彩的「採生折割」——亦即以折割生人器官以作為養生原料，以採陰補陽之舉，是經常被套在傳教士身上的罪名。<sup>39</sup> 聊舉二例，在〈湖南合省公檄〉(1861)中，傳教士被描繪為吸取童精：「該教有吸取童精者，迷騙十歲以外童男，以瀦水滴諸頂門，或作膏藥，貼諸眉額，其童之精，即從下部流出，彼則如吮乳然，盡情取之，彼童瘦軟數日而死。」<sup>40</sup> 周漢在其著名的反教宣傳品〈鬼叫該死〉(1891)中寫道：「鬼叫都有妖術，切得婦女們崽腸子奶尖子，孕婦

<sup>36</sup> 黎子鵬、鄺智良：〈譯本的轉生〉，27。

<sup>37</sup> 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），14-26。

<sup>38</sup> 〈湖南合省公檄〉，載《反洋教書文揭帖選》，王明倫編（濟南：齊魯書社，1984），2。

<sup>39</sup> 蘇萍：《謠言與近代教案》（上海：上海遠東，2001），217-32。

<sup>40</sup> 〈湖南合省公檄〉，5。

胞胎，小孩子腎子，他拿去賣與鬼商人配制照相的藥水。」<sup>41</sup> 這種謠言在傳教士興立育嬰堂之慈善事業上可謂甚囂塵上，有孩童走失之事往往也成為教堂被攻擊之肇因，而教堂外觀之壯麗，也引來中國人猜測教士是以人之器官合鉛煉成白銀，<sup>42</sup> 總而言之，洋教行邪術之說在當時甚為流行。

再次，清末的保守士紳執持於天朝大國的想像，以中國文明為傲而否定求教於西學的需要，這種想法則見於鍾自滿、鍾泥古、鍾自迷的言論。參引呂實強所言：「儒家思想中有一項重要觀念：華夷之辨。華夷之辨就是文明與野蠻的分別[……]若干士大夫既以為『孔孟聖教』，『極高明而道中庸』，可謂天地間最完備的真理，自不須外人來傳其教。」<sup>43</sup> 對西方全盤否定的官紳，佼佼者可數曾任文華殿大學士之倭仁(1804–1871)，固有的天朝大國心態，使他漠視第一次鴉片戰爭所展現出的任何中、西分野，至第二次鴉片戰爭，倭氏仍只視列強「眾皆烏合」，只要眾志成城，自能「遏其凶鋒而殲其丑類」。<sup>44</sup> 他否定西方所具之長，遑論求教於對方，京師同文館是洋務運動中的重要設施，他就曾出手阻撓其中天文算學館的增設，指出「何必夷人？何必師事夷人？」終雖未竟全功然也挫敗對方的招生計劃。<sup>45</sup> 後來，倭仁在天津教案(1970)中亦表現出對反洋教運動的支持。<sup>46</sup> 「變於夷」正是此類官紳之大忌，他們的保守形象被宋永泉收入筆下。

如上所示，《啟蒙誌要》就是晚清傳教士對中國進行宗教、西學啟蒙的隱喻。換句話說，宋永泉取了《天路歷程》中「曉示一基督徒」的原型來理解「傳教士—中國人」的關係。這種角色代入不難理解，《天路歷程》中的「基督徒」來自「將亡城」，「將亡」的意象容易令甲午戰後的中國人感同身受。另一方面，他也取

<sup>41</sup> 周漢：〈鬼叫該死〉，載《反洋教書文揭帖選》，146。

<sup>42</sup> 呂實強：《中國官紳反教的原因(1860–1874)》，139–50。

<sup>43</sup> 同上，14–15。

<sup>44</sup> 李細珠：《晚清保守思想的原型——倭仁研究》（北京：社會科學文獻，2000），118–22。

<sup>45</sup> 同上，165–73、221–22。

<sup>46</sup> 同上，188–92。

了《天路歷程》中「虛華市」一幕，作為理解清末中國教案的原型。職是之故，《天路歷程》對宋永泉來說，不但是創作技巧的靈感來源，更是他對當下中國社會狀況的一個理解框架，盼望之處在於，若中國能踏上《天路歷程》中「基督徒」的成長歷程，雖然困難重重，前景卻是光明的。若《天路歷程》描繪基督徒個人靈魂得救與成聖的旅程，《啟蒙誌要》則刻劃了中國的基督教救國歷程，宋永泉之原創性見於他仿效本仁的創作手法，表達的卻是本土處境的歷史寓意。

#### 四、結語

小說競賽後，《啟蒙誌要》隨同其他參賽作品，被傅蘭雅帶到美國柏克萊加州大學，自始塵封百年。然而，作為迄今可見首批中國人創作之「漢語基督教小說」之一，並其所承載今人尚未深悉之晚清中國基督徒思想世界，這批文本在學術上的代表性與創新性屬毋庸置疑。以《啟蒙誌要》為例，透過解析作者所設之意象，並對比當時傳教士之通俗神學教材，可以發現宋永泉對基本的福音義理認知清晰，尤有進者，他對於《天路歷程》寓意筆法的了解非常深刻，能以之將抽象的宗教義理，及當下基督教面對的挑戰，一一寓化，以趣味盎然的具象重新呈現，這種造詣並非普遍印象中晚清「吃教者」水平的信徒所能具備。晚清不乏文人基督徒，時新小說正反映了他們的宗教思想與文學才能，中國基督教歷史或文學之學人，不容忽視這批作品。

本文之成果也有助拓闊讀者對清末漢語基督教小說之理解。雖時新小說跟傳教士小說同具傳教功能，但它獨特地承載了中國人對基督教的接受情況。傳教士與中國信徒的主體意識有別，傳教士更多從基督教的立場出發，以灌輸救靈的福音為關注，而教義的闡釋更受宗派傳統所掣肘；中國信徒則不然，他們面對着富強的時代關懷，宗教、文化和民族等語境也要求他們的忠誠，這促使他們在不同文本的接受和應用上更具靈活性。《天路歷程》雖為靈修經

典，卻在以治弊為主題的時新小說創作中被多番化用，受重視的程度超出同時代的傳教士小說。究其原因，一來它備受歡迎，二來「將亡城」的意象或觸動了中國人對國難處境的聯想，使他們帶着救國的關懷接受此作。從研究成果可見，《天路歷程》的創作手法，有時人視之為一部「救國」小說的成功要素、趣味之源，達至寓教於樂不能或缺的成分。並且，一些清末基督徒——如宋永泉——對《天路歷程》的理解非常深入，能全面應用箇中筆法以盡己意，證明此作不單流行，更被視為文學創作的範本，是被認真研讀的一部小說。