

笛福的幽靈敘事和神聖啓示
Defoe's Apparition Narrative and Divine
Revelation

王曉雄
WANG Xiaoxiong

作者簡介

王曉雄，杭州電子科技大學人文學院講師。

Introduction to the author

WANG Xiaoxiong, Lecturer, School of Humanities, Hangzhou Dianzi University.
Email: wangxiaoxiong@hdu.edu.cn

Abstract

By examining the trend of empiricism in 18th century Britain and Defoe's theory of apparitions, this paper intends to interpret Defoe's novels as a case of empirical pseudomorphosis. To Defoe, God and departed souls can not (re)appear among humans, and so apparitions are mostly the after-images of persons raised in the memory of living witnesses by angels or good spirits whose task is to deliver messages to people on earth. This theory of apparitions forms the basis for Defoe's apparition narratives. He conceals the connotations of apparition narratives in an elevated empirical tone, indicating that fiction is to reveal divine revelation circuitously. This reflects the efforts of Christian writers to mediate between general revelation and special revelation and to seek a new way of defending Christianity in an age of reason.

Keywords: Daniel Defoe, empirical writing, apparition narrative, pseudomorphosis

英國作家笛福的小說創作符合18世紀英國的理性氛圍，被認為是一種經驗主義書寫。^① 但其小說中除了經驗書寫之外，還存在着一種特殊的“幽靈敘事”（apparition narrative）。麥基恩（Michael McKeon）在《英國小說的起源，1600-1740》（*The Origins of the English Novel*）中討論了17、18世紀的幽靈敘事，他以此術語籠統地指稱涉及幽靈的超自然事件的書寫，認為其政治目的是揭示神聖啟示而駁斥無神論者和自由思想者^②，但是麥基恩的專著中缺乏對笛福幽靈敘事的專題分析。由於幽靈在笛福小說中佔據着重要地位，並且笛福還專門寫過一本關於幽靈的書，題為《論幽靈的歷史和真實》（*An Essay on the History and Reality of Apparitions*），所以從該書中提取笛福的幽靈觀，再以此切入研究笛福的幽靈敘事就顯得較為必要。再者，過往學者在討論笛福作品中的經驗書寫和幽靈敘事的矛盾時，傾向於認為笛福側重前者，並進一步指出經驗書寫標誌着近代早期英國從宗

* 本文為2019年浙江省教育廳科研項目資助的階段性成果，項目編號Y201942082。

[This essay is part of the research project of Department of Education of Zhejiang Province (Project No: Y201942082).]

^① 學者評價笛福擁有經驗主義頭腦（empirical mind），是個經驗主義觀察者（empirical observer），參John A. Stoler, Daniel Defoe, *An Annotated Bibliography of Modern Criticism, 1900-1980* (New York, London: Garland, 1984), 51; John Richetti, *The Life of Daniel Defoe* (Oxford: Blackwell, 2005), 313. 邁克爾·麥基恩稱笛福為天真經驗主義者（naive empiricism），認為天真經驗主義的特徵為主張記載歷史的真實，參Michael McKeon, *The Origins of the English Novel, 1600-1740* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 48, 206. 麥基恩的這一觀點也被其他論者所引述，參 Sandra Sherman, *Finance and Fictionality in the Early Eighteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1996), 1; Geoffrey Sill, *The Cure of the Passions and the Origins of the English Novel* (New York: Cambridge University Press, 2001), 74-75.

^② McKeon, *The Origins of the English Novel*, 83-89.

教化向世俗化和實用化的轉變。^① 筆者認為，如果聯繫笛福的幽靈觀及其小說的發表語境，分析笛福對經驗和幽靈的態度，便可發現事實上笛福在兩者間更側重於幽靈敘事。這與當時英國的經驗潮流相逆，但恰恰體現了笛福的虛構觀念。

在此，筆者引入“贗形體”（pseudomorphoses）概念對之進行概括。“贗形體”是斯賓格勒（Oswald Spengler）借自礦物學的術語，原指礦物層中的晶體經水分沖刷，留下的空間塑造了填補這一空間的新質料，使之成為新的結晶體，這些新的結晶體具有原來的結晶體外形，但實質卻與原來的結晶體不同。在《西方的沒落》（*The Decline of the West*）中，斯賓格勒指出阿拉伯文化在初萌芽時期，即遭到古典文明的佔領，新生的阿拉伯文化不得不填補進強勢的古典文明的外殼，表現出古典文明的形態，但其骨子裏卻是一個全新的文明。^② 這一術語被廣泛用於歷史學、經濟學等領域^③，表示某一事物暫時呈現出贗形的表象，但到某一時刻，贗形就會讓位於內核。筆者將之用於笛福的創作，意在說明笛福作品雖呈現理性、經驗的表象，但笛福對理性

^① 比如珍·劉易斯就指出，在笛福小說中，幽靈多被縮減為事實之物，被納入理性或道德的視野，驅散了神聖的色彩，參Jayne Elizabeth Lewis, “Spectral Currencies in the Air of Reality: A Journal of the Plague Year and the History of Apparitions,” *Representations* 87, no.1 (2004): 82-83. 歐內斯特·吉爾曼襲用了劉易斯的觀點，認為幽靈敘事使得不可見之物在物質世界顯形，以便笛福在不出現矛盾的情況下同時探討自然和超自然的話題。同時，吉爾曼在論述笛福作品時，更多地將焦點落在世俗化和實用上，並將之看做英國（英格蘭）從近代早期進入轉型期的標誌，參Ernest B. Gilman, *Plague Writing in Early Modern England* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009), 234-243。

^② Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trans. Charles Francis Atkinson (London: George Allen & Unwin, 1922), 189. 中文版參見斯賓格勒：《西方的沒落》，齊世榮等譯，北京：商務印書館，1991年，第330頁。[Oswald Spengler, *Xī fāng de mò luò* (*The Decline of the West*), trans. QI Shirong et al. (Beijing: The Commercial Press, 1991), 330.]

^③ 比如劉易斯·芒福德和凱文·卡森就用贗形體來形容技術的變革，他們認為，新的技術發展並未形成獨立狀態，可能注入舊有的技術文明中，形成技術文明贗形體，亦即處於一種技術過渡時期；然而這一舊有技術在根本上與新技術的潛力是相抵觸的，因此這樣的技術過渡時期將會漸漸衰落直至覆滅。Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1934), 265; Kevin A. Carson, *The Homebrew Industrial Revolution: A Low-Overhead Manifesto* (BookSurge, 2010), 108.

並非全然信任。人若要真正得救，還是要依靠諸如幽靈帶來的啟示。也就是說，經驗書寫只是笛福順應時代的賡形書寫，唯有特殊啟示才是其內核；雖然笛福致力於構建自然的理性的文本世界，但若有必要，笛福就會顛覆理性世界，轉向神聖啟示。

本文將從三個方面探討笛福如何在經驗潮流中巧妙地借用經驗書寫的外殼，通過幽靈的手段傳達神聖世界的訊息，完成其虛構目的。首先，從笛福的早期幽靈文本《維爾女士顯靈記》（*A True Relation of the Apparition of Mrs. Veal*）入手，探討笛福的經驗賡形體書寫的基本形態，這是笛福幽靈敘事的雛形；其次，考察18世紀的經驗主義、自然神學語境和笛福的幽靈觀，厘清笛福概念中的幽靈敘事；最後，文章將聚焦笛福最重要的幽靈文本《瘟疫年紀事》（*A Journal of the Plague Year*），分析笛福如何翻轉洛克對基督教的闡釋，並通過自然理性賡形體的小說創作形態，完成神聖意義上的虛構目的。

《維爾女士顯靈記》：一則經驗賡形體書寫

學界一般認為，發表於1706年的《維爾女士顯靈記》是笛福早期創作的短篇小說。^① 該小說講述一位名叫維爾的女士死後，其幽靈造

^① 大部分學者認同《維爾女士顯靈記》確為笛福所作，參Ian A. Bell, *Defoe, Realism, and the Picaresque Novel* (Edinburgh: University of Edinburgh, 1980-1981), 7; John R. Hammond, *A Defoe Companion* (Basingstoke: Macmillan, 1993), 62; Maximillian E. Novak, *Daniel Defoe: Master of Fictions* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 274. 不過，仍存在一些爭議。在P. N. 弗班克和W. R. 歐文斯主編的權威叢書《笛福文獻評述》一卷中，《維爾女士顯靈記》雖也被列入，但是卻標記了一個“P”，表明其可能是笛福的作品，並不能完全確定。最大的反對意見來自喬治·斯塔爾，他認為笛福不相信人死後鬼魂能再次歸來，因而這篇文章必定不是笛福所寫，但在筆者看來，維爾女士的幽靈出現未必就是鬼魂再來，也可能是靈體（如天使）借維爾女士的形貌化現，這是符合笛福的幽靈觀的；再者，斯塔爾又言道，這個幽靈一邊絮叨着天堂，一邊又談論着金幣、絲綢面料等瑣屑之事，這沒法讓人相信她是天堂或地獄返回的幽靈，而只像是某些人想像的產物，在斯塔爾看來，維爾女士沒有帶來任何事關生死的信息，因而不像是身負神聖使命的使者，但是

訪生前好友巴爾格雷夫太太，後者直到維爾離開才知悉維爾的死訊。這一事件在當事人中造成了不小的影響，維爾女士的兄弟的朋友們對此不以為然，甚至對巴爾格雷夫太太大肆誹謗；巴爾格雷夫太太的丈夫也對妻子惡言相向，認為她是在胡編亂造。小說沒有迴避這些反對的聲音，反而從一開始就如實講述，為事件的發展還原出真實的氛圍。這也是笛福創作該文的宗旨，即如新聞報道一般全面展示事件的方方面面，其間至關重要的便是證據的採集，這涉及到事件的時間、地點、人物等基本要素。

由於該事件來自當事人巴爾格雷夫太太的口述，口述的記錄文件又經多人輾轉才得以出版，那麼當事人和之間經手人的可靠性就凸顯為小說最重要的一點。於是，笛福在序言中不斷強調這一連串相關人員的道德品行。序言指出，這份文件是肯特州梅德斯通的一位紳士寄給他在倫敦的朋友的，笛福特別強調這位紳士充滿了智慧；而這位紳士又是從一位女性親戚手中得到這份文件，他相信他的這位親戚目光敏銳，並且不會出差錯；這個親戚住在坎特伯雷，離當事人巴爾格雷夫太太非常近，並且文件記錄的也基本是當事人的口述；最後這個親戚言道巴爾格雷夫太太是個正直、優雅的女性，她沒有任何理由編造和傳播謠言，所以她口中所言一定屬實。如麥基恩所言，這序言的短短兩句話，打造出了目擊者和耳聞者互相證明對方理性、文雅、智慧、冷靜、理解、明辨、公正、誠摯、美德與虔敬的鏈條；^① 這體現出經驗語境中的事實證明方式——證據鏈條的追索，從終點一直回

筆者認為不可忽視的是，維爾女士此番出現確實勸慰了鬱悶已久的巴爾格雷夫太太，這可以說就是維爾的使命，同時瑣屑之事的交談也是幽靈化現的權宜之策，其爭取巴爾格雷夫太太信任的同時，也在文本傳播中增加了此次會面的真實性。參 P. N. Furbank & W. R. Owens, *A Critical Bibliography of Daniel Defoe* (London: Pickering & Chatto, 1998), 72-74; George Starr, “Why Defoe Probably Did Not Write The Apparition of Mrs. Veal,” *Eighteenth-Century Fiction* 15, no.3-4 (2003): 430-431, 443. 因此，筆者取學界的流行看法，認為這篇小說是笛福所作。

^① McKeon, *The Origins of the English Novel*, 85.

溯到起點，並以可靠的材料確保任一環節的可證明性。當序言以證據鏈保證了文本的可靠性之後，文本本身則以敘事的基本要素來證明自身。小說明確指出，故事發生時間為1705年9月8日，維爾女士去世的時間是前一天，地點則是坎特伯雷，當巴爾格雷夫太太自嘆命蹇，做針綫打發時光時，她聽到了維爾的敲門聲，時間正好是十二點，而維爾的死亡時間也是前一天的十二點。交談中，維爾提到多本當時流行的書籍，其中查爾斯·德林克（Charles Drelincourt）^①的《基督徒對於死亡恐懼的抵禦》正風靡一時。這些信息將維爾女士的故事牢固地扎根於現實社會背景，笛福也正是依憑能體現時代體徵的事物來加強敘事的可靠性。當兩人的書籍交流結束後，維爾拜托巴爾格雷夫太太給自己的哥哥寫一封信，在此，維爾提到了非常瑣碎的事項，比如將戒指交給某人，比如在自己的房裏有一袋金幣，請哥哥交給表弟華生……在巴爾格雷夫太太發覺維爾快要發病摔倒時，她趕緊扶住對方，笛福寫到她看到維爾着裝的絲綢面料，並被告知是新制的。斯塔爾認為這個維爾的鬼魂絮絮叨叨鷄毛蒜皮的事，如果說她從天堂或地獄歸來就為了這麼點小事，那實在是說不過去，所以他不相信這是笛福的手筆。筆者認為，維爾的鬼魂雖然囉嗦，但是往後這些細節都是用於佐證的材料。巴爾格雷夫太太面對維爾的兄弟時，準確地說出了維爾着裝的花色和樣式，這是旁人不會知道的。可見越是瑣屑的細節越能見出敘事的真實性。在這個短篇中，笛福嚴格控制經驗細節的生產，使故事在具體時間、地點的框架中，填充了豐富的可驗證的材料。因此如科爾曼·帕森斯（Coleman O. Parsons）所言，笛福的報告式書寫和大量詳盡的細節使得敘述極為可信^②；並且他將敘述與現實

^① 查爾斯·德林克為法國新教徒，其所著《教理問答》（*Catechism*）、《基督徒對於死亡恐懼的抵禦》（*The Christian's Defence Against the Fears of Death*）在英國較受歡迎，並多次再版。笛福的《維爾女士顯靈記》由於推薦了該書，被當做促銷文章附於《基督徒對於死亡恐懼的抵禦》英文第四版中。參見Charles Drelincourt, *The Christian's Defence Against the Fears of Death*, trans. Marius D'assigny (J Ashworth, 1799).

^② Stoler, *Daniel Defoe: An Annotated Bibliography of Modern Criticism*, 263.

生活直接相連，為敘述提供了可供驗證的途徑。

然而這種經驗主義的真實展現只是小說的假象而已。在言明維爾已經去世之前，笛福便已在細節中暗示了維爾是個幽靈。當巴爾格雷夫太太初見維爾，激動之餘要去擁吻她時，維爾顯得較為冷淡，只觸了觸對方的唇就佯作不舒服退縮了；到要離開的時候，維爾問起巴爾格雷夫太太的女兒，當巴爾格雷夫太太把自己女兒找來時，維爾已經站到了街對面，很快就告辭離去。這些細節都讓巴爾格雷夫太太覺得奇怪，但未及細想，直到事後才恍然大悟。既然維爾是幽靈再來，那麼自然不可與凡人太過親近，最後離去時也是為了避免再一次告別的身體接觸，才以找女兒的借口將對方支開。顯然面對這些細節，讀者也與當事人一樣，唯有事後回頭檢視才能發現其中的蹊蹺，也正因為有這些細節，最後謎底的揭開才不算太令人詫異。聯繫笛福的幽靈觀念^①，巴爾格雷夫太太見到的多半不是維爾的鬼魂，而只是靈體（比如天使）借用了維爾的形貌化現的。那麼這一幽靈化現的真正目的為何呢？我們只需查看兩人的對話便可知曉。維爾在簡單的寒暄之後，就進入書籍的講述，而這幾本書籍都關於死亡、宗教和情誼，維爾從頭到尾都在勸慰自己的好友：“親愛的，倘若你的信念和我們的眼睛一樣敞開，我們就會看到無數天使守護着我們……所以在困苦中也要安然，相信上帝自有安排，困苦只是上帝福澤的表現，一旦它們的使命完結，它們終會退去……所以要相信，困苦很快就會離開。”^② 須知巴爾格雷夫太太在維爾到來之前，深深傷感於自身的不幸，甚至糾結於是否遁身教門。維爾說完上述言語後，巴爾格雷夫太太大覺感佩，淚流滿面。在此，兩位女性的塵世煩擾成為了幽靈敘事的源起，而維爾所說上帝的應許則是緩和塵世煩擾的藥劑。按羅德尼·貝恩的說法，幽靈

^① 關於笛福的幽靈觀念，筆者將在下一節作具體展開。

^② Daniel Defoe, *A True Relation of the Apparition of Mrs. Veal* (London: B. Bragg, 1707), 4-5.

到來的一大目的便是為塵世的煩惱帶來寬慰。^① 笛福通過文本的方式使維爾女士的事件在社會大眾間流通，也就將幽靈的啟示輻射至所有被凡塵困擾的個體，這可能也是笛福進行虛構創作的重要目的。

綜上，《維爾女士顯靈記》以經驗式實錄的表象，內嵌幽靈的勸慰，體現了笛福將理性和神聖啟示並舉的典型創作手法。《維爾女士顯靈記》作為笛福早期的虛構作品，已包含了其後期小說的主要構成因素。小說以報告式敘事和經驗細節構成了18世紀啟蒙語境下的書寫贗形，如此贗形使得包藏其間的幽靈所象徵的神聖啟示變得具體可感，不知不覺中達成宗教勸喻的目的。

經驗主義，自然神學語境和笛福的幽靈觀

《維爾女士顯靈記》體現了笛福將理性思想和幽靈啟示融合的努力，笛福此舉既有當時經驗潮流的影響，又有對基督教敘事方式的考量。在《小說的興起》（*The Rise of the Novel*）中，瓦特（Ian Watt）梳理了18世紀虛構創作的哲學背景，他宣稱該背景來源於笛卡爾和洛克，並由托馬斯·里德（Thomas Reid）作出了第一次充分的系統闡釋，即客觀世界是真實的，人們的知覺對之予以真實的反映，進而把握住它。^② 因而18世紀小說是在啟蒙的光輝中興起的，它的敘事必然服膺經驗主義精神；而這一點，與古希伯來敘事的現實主義傾向並不矛盾，因為在聖經傳統中，被記載的事件和人物都被認為是真實的^③，

^① Rodney M. Baine, "The Apparition of Mrs. Veal: A Neglected Account," *Publications of the Modern Language Association of America* 69, no.3 (1954): 535.

^② 詳見伊恩·瓦特：《小說的興起》，高原等譯，北京：三聯書店，2003年，第4-5頁。[Ian Watt, *Xiao shuo de xing qi* (The Rise of Novel), trans. GAO Yuan et al. (Beijing: SDX Joint, 2003), 4-5.]

^③ 奧爾巴赫將聖經敘事看做是與19世紀現實主義興起相似的文體革命，其中緣由可能在於，古希伯來及早期基督教在描述事件的方式上表現出一種現實主義傾向，勾畫（日常）人物的現實演進歷程。詳見奧爾巴赫：《摹仿論》，吳麟綬等譯，北京：商務印書館，2014年，第652頁；羅伯特·斯科爾斯等：《敘事的本質》，於雷譯，南京：

而這些客觀歷史事實的準確性便成為上帝恩典存在的證據。笛福經常在文章中表達這種聖經書寫的事實性：在《新家庭導師》中，父親告訴孩子們，雖然那些無神論者和自由思想者質疑信仰，但事實之物卻絕對不會出現錯誤，並且無可否認，而歷史中充滿了事例，也就是證據；於是孩子回應道，沒錯，那些人可以不認同聖經教義，但是他們無法忽視聖經的歷史，他們無法否認其中的事實，也拿不出任何反對其真實性的證據。^① 笛福曾經抱怨，那些不信上帝者在其靈魂中完全拔除了宗教的概念，一旦人們試圖從理性、自然和可見的事物轉入不可見的事物，他們就斷然拒絕，口口聲聲要證據，那些人只信自己眼見、耳聞之事。^② 於是笛福乾脆痛快地以經驗主義筆法架構小說，這首先是啟蒙精神和古希伯來現實主義傾向的一種奇異的融合，然後才是笛福略帶憤激的權宜之法，他暫且以理性的態度展開虛構，待虛構的火候到位時，悄悄地佈置不可見世界的訊息。事實上笛福在小說中仍舊沿襲了《新家庭導師》中父子們的硬氣，根本無須對神聖世界的真實性進行驗證，只要給出足夠多、足夠可靠的事實證據，那麼爭論也就變得 unnecessary 了。

基督教敘事與經驗理性的暫時聯姻，也與理性時代英國基督神學的變化息息相關。英格蘭聖公會脫離羅馬天主教後，伊麗莎白一世在面對舊天主教和清教徒的壓力時，試圖尋求一條安全的中間道路，這導致了教會對自然神學的支持。^③ 自然神學者“通常主張上帝在宇宙

南京大學出版社，2015年，第130頁。[Erich Auerbach, *Mo fang lun* (Mimesis), trans. WU Linshou et al. (Beijing: The Commercial Press, 2014), 652; Robert Scholes et al., *Xu shi de ben zhi* (The Nature of Narrative), trans. YU Lei (Nanjing: Nanjing University Press, 2015), 130.]

^① Daniel Defoe, *A New Family Instructor* (London: C. Rivington, 1732), 257-258.

^② Daniel Defoe, *A System of Magick* (London: Pickering & Chatto, 2005), 182-183.

^③ Michael Ruse, *Darwin and Design* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003), 36. 參奧爾森：《基督教神學思想史》，吳瑞誠等譯，北京：北京大學出版社，2003年，第474-475頁。[Roger E. Olson, *Ji du jiao shen xue si xiang shi* (The Story of Christian Theology), trans. WU Ruicheng et al. (Beijing: Peking University Press, 2003), 474-475.]

萬物當中留下‘普遍啟示’，認為神學可以建立在理性和經驗的基礎上，支持上帝存在論證的可能”；反對自然神學者則強調，“上帝唯獨在聖經裏留下‘特殊啟示’，主張神學應當單單建立在啟示和信心的基礎上，通常不贊成以理性論證方式來證明上帝存在”。^① 聖公會對自然神學的推舉冒犯了一些清教徒，但作為清教徒的笛福卻對自然神學顯露出較為溫和的態度，其“世俗和基督教理念的調和”帶有一定的“自然神學信念”。^② 笛福暫時首肯了理性的力量，人類可以通過自己的理性探索自然的普遍啟示，進而洞悉秩序，看見天意。這使得笛福開始貶損天主教的“傳奇”敘事。他不滿於天主教編造出許多稀奇和想像的故事來愚弄群眾，認為他們天花亂墜地假造奇蹟不過是一種宗教狂熱，根本無法真正吸引信眾，只會增添民眾對迷信的厭惡。因此我們可以看出，在科學理性和宗教狂熱之間，笛福試圖找到一個平衡點。隨着18世紀經驗主義和質疑精神的升起，英國新教需要尋求一個可被理性和常識所接受的神學，宗教領域也期待新的辯護手段。^③ 也許笛福小說運用的經驗匱形體策略便是此種背景下的嘗試。

我們都熟悉笛福小說中經驗細節的講述方式，無論是魯濱孫在荒島上的遭際，還是辛格頓、摩爾在各個國家大陸間的輾轉，小說都通過具體的時空定位、風土描摹和可感的人物情緒來加固敘事的經驗性和可靠性。有時，因過於強調細節的可驗證性，笛福小說的描述甚至顯得冷硬和粗疏。按瓦特的看法，這是洛克哲學的反映：亦即只滿足於指示出所描寫事物的第一性質——體積、外延、形狀、運動和數

^① 林鴻信：《繼續改革中：從“自然的神學”到“自然神學”》，載《探索與爭鳴》，2017年第9期，第76頁。[LIN Hong-hsin, “The Reform is Continuing: from ‘Theology of Nature’ to ‘Natural Theology’,” *Exploration and Free Views*, no. 9 (2017): 76.]

^② Ilse Vickers, *Defoe and the New Sciences* (New York: Cambridge University Press, 1996), 112.

^③ Nicholas Hudson, “‘Why God No Kill the Devil?’ The Diabolical Disruption of Order in Robinson Crusoe,” *The Review of English Studies* 39, no. 156 (1988): 501.

量，對事物的第二性質——顏色、聲音或滋味很少關注。^① 這或許是小說的經驗意圖帶來的弊端，笛福將事物皆視為驗證的證據，也就局限於科學要求的第一性質，只達到分別、界定的基本要求即可。相對地，小說的這一體徵犧牲了描述的豐饒性，卻獲得了簡潔的高效性。

在笛福小說中，有一個經驗主義的手段不得不提，也就是歷史互文本的運用。在《魯濱孫飄流記》中，敘事徵用了魯濱孫的日記文本，將之作為小說的組成部分。日記作為非虛構的體裁，天然地為整個小說帶來真實性的保障；讀者對日記的閱讀，會喚起他們對其他大量航海日誌的記憶。因此，魯濱孫的日記作為小說文本的組成部分，同時自身也是一個獨立的文本，它以其真實性保證了小說文本的真實性；再者日記文本又向外部眾多的航海日誌（比如魯濱孫原型塞爾扣克的記錄）作指涉、發散，形成一個航海日誌的文本網絡，《魯濱孫飄流記》處於這一互文的網絡中，以他者的真實性驗證自身的真實性。同樣地，在《瘟疫年紀事》中，敘事也徵用了反映倫敦全體教區疫情的《死亡統計表》，隨着小說的展開，各教區的死亡人數皆逐步上升，作者通過直觀的數字增長聯結倫敦城恐怖的死亡氣息的積聚，最終以實錄的假象復刻了歷史中的慘劇。故而如學者所道，笛福通過學習早期統計學的方式，發展出一種描述現實的手段^②，即將統計數據的真實文獻鑲嵌進虛構故事，來提升小說的可靠性。同理，笛福在小說中還引用了以國王詹姆士一世頒布的《有關瘟疫感染者的慈善救護和安排整頓條例》為基礎的法規，詳細規定了檢查員、看守人、搜查員、看護員、外科醫生等的職責，對被傳染房屋及罹患瘟疫人員的處理方式，以及使街道淨化並保持芳香的規定。這長達數十頁的直接徵引，成為小說中獨立的互文本，將讀者的視線吸引至小說以外無窮

^① 伊恩·瓦特：《小說的興起》，第111頁。

^② Charlotte Sussman, “Memory and Mobility: Fictions of Population in Defoe, Goldsmith, and Scott,” in *A Companion to the Eighteenth-Century English Novel and Culture*, ed. Paula R. Backscheider and Catherine Ingrassia (Oxford: Blackwell, 2005), 197-198.

的歷史文本網絡，小說也正是通過將自身放置於歷史互文本中的努力，來確保自身的經驗性。

以上筆者討論了笛福小說的經驗主義和神學語境及其經驗書寫的體現，但其經驗書寫更像是迎合啟蒙思潮而為的權宜之策。笛福向來相信科學理性可以與基督教信仰兼容，但這種兼容始終強調後者對前者的優先。在《暴風雨》中，笛福說到我們可以憑借自身的理性去探索世界的規律，但這是有限制的：上帝在一些事物上只遮上一層薄薄的紗，是在歡迎我們動用理性去追索、解讀，而另一些上帝認為應該隱藏的事物，則是我們的理性無法追索的，並且這種追索將是一種罪過。^① 因此，笛福雖然部分認同自然神學對自然律的理性認知，但他更加深切地認識到人的理性的局限。他提醒我們，“人類必須滿足於自己的無知”^②。而要想見識到“所有故事”，則只有依靠上帝的特殊啟示。對笛福來說，啟蒙時代的特殊啟示大多通過幽靈傳達，所以他在理性、經驗的書寫贗形下，往往置入幽靈的啟示。從此種意義來說，經驗書寫和理性的追索方式只是暫時的，一旦讓位於幽靈啟示，人們就會發現理性只是種相對虛假的、不那麼完美的工具。

在討論笛福的幽靈啟示之前，我們還需要了解笛福的幽靈觀念。《論幽靈的歷史和真實》收集了大量幽靈故事，但很多時候笛福並非篤信而傳揚這些故事，相反地，他認為其中許多事跡很可能是胡亂編造的，這與他的超自然觀念有關。首先，笛福認為存在四種靈體（spirits）：其一，所有靈體之主，存在之本，生命之第一因，也就是無限、永恆之靈——上帝；其二，天使或善靈，可能現身於日常，服務於人類，是公務型靈體；其三，魔鬼或惡靈，失卻了美、榮耀和純真，是被放逐的靈體；其四，人之靈魂（souls），不論好壞，不論悲喜，人的靈魂本質上都是靈體。此後，笛福仔細辨析了一、四兩種

^① Daniel Defoe, *The Storm* (New York: Penguin Books, 2005), 15.

^② Katherine Clark, *Daniel Defoe: The Whole Frame of Nature, Time and Providence* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 188.

靈體：上帝雖然在聖經時代會於人前出現，但是如今我們已無緣再見了，這並不是說上帝不能顯現於我們，而是他決定不再以榮耀現身的方式庇佑這個世界；而所謂的逝者，也就是人之靈魂，無論悲喜，都不會再現於人前，所有以此為名的幽靈顯現都只是想像和虛構。^① 笛福在此多次強調“不再”（no more），顯示人與上帝直接接觸時代的一去不返。而笛福對亡魂的態度，與新教和天主教之爭密切相關。貝恩曾總結，新教對亡魂的看法，來源於對天主教煉獄學說的棄絕；大部分的新教徒都認為人一死即升天國或墮地獄，因此也就不會有亡魂再來的可能。^② 因此之故，笛福表示，若認為人死後，靈魂仍舊處於游蕩、未委任的不定狀態，那就是大荒謬了。^③ 那為何頻頻有目擊者再見亡靈（比如維爾女士）的傳聞呢？鑒於如今人們能遭遇的靈體只剩下天使和魔鬼兩種，笛福認為，這所謂的亡靈其實是天使或魔鬼（多半是天使）化現的產物。笛福以《約書亞記》中約書亞遇見的耶和華軍隊的元帥為例，指出如元帥那般出現的幽靈（天使）雖呈現出血肉之軀的模樣，但實際上並沒有實體；當人們信誓旦旦地說看見了死去的某某幽魂再現了，還是舊時的打扮，甚至還騎着生前的馬，笛福澄清道，那其實是天使帶着秘密的使命來了，也許是要給死者家屬帶來警告和勸誡，故而化現出死者的形貌、姿勢和習慣。^④ 依此來看，上述維爾女士的幽靈大概就不是鬼魂，而是某個良善的天使化現，為巴爾格雷夫太太帶來天上的勸慰。

幽靈傳遞訊息除了直接顯形之外，還包括間接的方式。笛福借魯濱孫之口言道，與靈體的交流是靜默的、象徵性的，通過暗示、夢境、衝動來達成，而非靠清楚的影像和公開的發現。^⑤ 這可以解釋為何笛福

^① Daniel Defoe, *An Essay on the History and Reality of Apparitions*, 128-129.

^② Rodney M. Baine, "Daniel Defoe and 'The History and Reality of Apparitions'," *Proceedings of the American Philosophical Society* 106, No.4 (1962): 343.

^③ Daniel Defoe, *An Essay on the History and Reality of Apparitions*, 107-108.

^④ *Ibid.*, 133.

^⑤ Daniel Defoe, "A Vision of the Angelick World," in *Serious Reflections of Robinson Crusoe* (London: W. Taylor, 1720), 43.

筆下人物常常會有難以名狀的預感，比如《分身有術——老鬼》中的管家在主人出遊之後，毫無徵兆地覺得一場災禍即將來臨，笛福未做任何說明，管家就是覺得害怕，甚至他的感覺已經具象到會有一幫強盜來搶劫，他們包圍房子，搶東西，殺人，然後放一把火逃之夭夭，於是，管家才到教區牧師處求救。魯濱孫也是如此，他對於將發生之事總是極其敏感，並且一般和夢境互相照應，這似乎成為了笛福推動情節的慣用伎倆。在最關鍵的遭遇星期五的情節之前，魯濱孫很強烈地覺得自己需要陪伴，並且已經預先做了遇到野人的夢，在夢裏，他看到被俘虜的野人飛快逃命，跑進樹林向他求救，與之後現實中發生的如出一轍。在患上瘧疾期間，魯濱孫也做了一個夢，他夢見一個幽靈駕着烏雲於火光中降落，手握一杆長矛，用可怖的聲音喊道，既然過往之事都未令你悔改，那只有受死吧！這個可怕的夢讓魯濱孫痛思自己過去的錯誤，他覺得自己的良心在這個幽靈之夢後漸漸復甦。除此之外，人與自然、動物之感應也可能是幽靈敘事的體現。比如，辛格頓在某次航行中，突遭雷殛，船震盪得天翻地覆，人們臉上也都起了水泡，辛格頓把這看作是上天恐佈的審判；魯濱孫在荒島的洞穴中曾經遇見一隻瀕死的山羊，吉爾頓曾質疑，既然洞中毫無光綫，那麼魯濱孫是如何看見山羊的眼睛的？^① 笛福並沒有回應吉爾頓，只是聲稱這確實是真的，雖然魯濱孫認為自己剎那間的驚慌失措只是一種精神上的妄想，筆者卻以為這可能恰恰是幽靈敘事的體現。因為魯濱孫能在沒有光源的洞中看見山羊熒熒的目光，那只有歸結為超自然的力量，更關鍵的是，魯濱孫入洞時聽見了幾聲深沉的嘆息，這或許便是幽靈要傳達的訊息。好比父痛惋於魯濱孫執迷地出海，執迷地不知父名，要借山羊之聲加以警醒。

綜上，筆者討論了暗藏於經驗書寫之下的幽靈敘事，以幽靈顯形、暗示、夢境、感應等手段迂迴地傳達神聖的訊息；值得注意的是，此類超自然的幽靈敘事一般只在個體私密的意義上成立，一旦人們開始大

^① Charles Gildon, *The Life and Strange Surprising Adventures of Mr. Dan De Foe, of London, Hosier* (London: J. Roberts, 1719), 26.

肆地傳播和宣說此種顯現，那麼就落入欺騙和瞞哄的陷阱。也許是因為幽靈敘事的運用，笛福的書寫才被人們認為是野蠻的；在伊麗莎白和詹姆斯一世時期，人們有栩栩如生的夢，並可從夢中獲得啟示，但是漸漸地，夢和宗教戰爭、宗教狂熱、非理性、無用行為掛勾，後幾代的人們開始認為，現實才是重要的，而笛福繼承的這個老傳統，即相信夢和幽靈的精神輸入的傳統慢慢消弭。^① 此種消弭正是宗教啟示在經驗語境中漸漸失去真實性的過程，也許笛福正是針對此，才試圖通過經驗匱形體的方式，迂迴地展現幽靈和夢境的神聖意味，重新將宗教啟示描述為神聖意義上的真實。在勾勒完成幽靈敘事的基本輪廓之後，筆者將在下一節以《瘟疫年紀事》為對象，進一步展現幽靈的虛構意義。

隱含的幽靈敘述者和自然理性匱形體

出版於1722年的《瘟疫年紀事》描寫的是1665年的倫敦大瘟疫，彼時笛福不過五六歲，當然不會有太多切身的記憶，其中大量資料可能參照了他叔叔亨利·福（Henry Foe）的手稿，小說主人公H. F.大概也是暗指他的叔叔。小說通過H. F.的視角，描繪出病魔之下倫敦城的一片驚慌恐懼之象，涵括牧師、醫生、官員、庶民等各階層人士的情緒表現和行為抉擇，為後世的災難小說和歷史小說都提供了一個極好的範本。

H. F.是倫敦城尚算富裕的鞍具商人，他懷着虔敬的情感選擇滯留疫區，將所見所聞記錄、整理在冊，以求為後人提供借鑒。H. F.並非對疫病毫無畏懼，在城中滯留一段時間後，他也曾有過悔意，但到底還是堅持了下來，經歷了身邊無數的痛悼和死別，他竟神奇地存活下來。小說結尾，他加入了一個自稱粗糙卻誠實的節段：

^① Margaret Anne Doody, "Deserts, Ruins and Troubled Waters: Female Dreams in Fiction and the Development of the Gothic Novel", in *The Eighteenth-Century English Novel*, ed. Harold Bloom, (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2004), 71-72.

倫敦發生一場可怕的瘟疫，
在六五年，
把十萬人的生命一掃而光，
而我卻活了下來！^①

H. F.在城市中四處遊走，接觸的病源不可謂不多，眼見身邊人接二連三中招，他卻能在小說末尾全身而退，還作出以上詩句，似乎有些奇異。更奇異的是，如學者許志強指出的，主角在小說中竟預先報道了自己的死亡。^② 在說到教區的墳場時，H. F.提及摩爾菲爾茲（Moorfields）有一塊地，在當時也被用於埋葬死者，緊隨其後，小說加了一個“注意”：“本篇紀事的作者，正是出於他自己的意願，埋葬在那塊地裏的，而他姐姐是幾年前埋葬在那裡的。”這一突然插入的說明打亂了小說的時空，我們記得之前H. F.提到過他住在林肯郡的姐姐，倘若他願意去投奔的話，姐姐會非常樂意。在此敘述者的時間被推到了H. F.去世以後，合理的解釋也許是這句話是一個後來的編輯者添加的，但是《瘟疫年紀事》並不像笛福的其他作品一樣能在序言中看到一個編者，這個小說更像一個純粹的備忘錄，從頭至尾H. F.是唯一的執筆者。那麼，唯一可能的解釋，這句話還就是H. F.自己說的。能說出自己的死亡，那必是通過死後的視角，也就是鬼魂的視角來觀照的，所以我們能得出這個結論，作為小說敘述者的H. F.從一開始便已死去^③，亦即小說

^① 笛福：《瘟疫年紀事》，許志強譯，上海：上海譯文出版社，2013年，第372頁。[Daniel Defoe, *Wen yi nian ji shi* (A Journal of the Plague Year), trans. XU Zhiqiang (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2013), 372.]

^② 詳見許志強：《笛福的瘟疫倫敦》，笛福：《瘟疫年紀事》，第390頁。

^③ 持這樣觀點的學者不在少數：弗蘭克·艾利斯：“知道H. F.死去我們並不驚訝，因為他從未活過。”歐內斯特·吉爾曼：“H. F.也許從沒活過……”克里斯托弗·鮑辛：“小說提醒了讀者是一個死者在對他們說話。”筆者傾向於認為，真正的H. F.經歷了倫敦瘟疫並存活下來，最終去世葬在摩爾菲爾茲，其後一個靈體化現為H. F.的鬼魂講述了這個故事。Frank H. Ellis, “Defoe’s Journal of the Plague Year,” *The Review of English Studies* 45, no.177 (1994): 79; Ernest B. Gilman, *Plague Writing in Early Modern England*, 234; Christopher Borsing, *Daniel Defoe and the Representation of Personal Identity* (London and New York: Routledge, 2017), 166-167.

的敘述者是H. F.的亡魂，其所處時間是H. F.去世之後；但是既然笛福不相信鬼魂再來的說法，那麼這個所謂的敘述者可能是一個幽靈，他喬裝成H. F.的亡魂，書寫瘟疫倫敦的同時，順帶講述了那個真正的H. F.的死亡，於是我們也可解釋，為何那個死亡預告運用了第三人稱，顯示出了這個幽靈敘述者和真正的H. F.之間的距離。同時，小說中另一個死亡預告亦可為佐證。小說講到一個小學徒去討要債款，敲門許久才見主人現身，主人問他所為何事，學徒解釋一番後，那個主人答道：“你在克里普爾蓋特的教堂經過時，叫他們一聲，讓他們把鐘敲起來吧。”當時瘟疫才剛剛冒頭，城裏還保留為死者敲鐘的儀式。然後就在同一天，甚至是在同一個時辰，這主人死了。小說稱呼這個人為活着的鬼魂（living ghost），並且敘述者表示有理由相信這個學徒的話。因此，這一個死亡預告的案例或許同H. F.的一樣，看似是亡魂再來的講述，實際上多半是（善）天使借用人形，行勸喻、警告之事。顯然，這個預告死亡的幽靈依托欠債人的死亡，為整個倫敦城敲響了喪鐘，預示着一場浩劫的來臨。同樣，化現為H. F.鬼魂的幽靈則在這場浩劫中，以H. F.這一親身經歷者的口吻記錄倫敦疫病，為後來者積累、開啟了一個看似切身的參考文本。以下，筆者將分析H. F.對災難成因的討論，凸顯其自然理性話語和神聖話語的雜糅以解釋笛福在小說中運用的自然理性贖形體策略。

小說寫道，在瘟疫蔓延的初始，一顆混濁、昏暗的星星出現於天空，運行得非常沉重、莊嚴和緩慢，人們認為它預示了沉重的判罰，緩慢而嚴厲，可怕而慘人，就好比隨後而來的瘟疫。^① 小說敘述者承認自己傾向於把這看作是上帝判罰的徵兆；但馬上他又提到天文學家們給這類事件所歸結的自然成因，天體的運行、周轉都得到了推算等等，給出了不置可否的態度。^② 顯然，敘述者並置神聖和科學意義的解釋，並不打算得出一個確定的結論。但是，小說有一個態度是可以

^① 笛福：《瘟疫年紀事》，第56頁。

^② 同上，第57頁。

明確的，也就是對天花亂墜的傳奇話語的駁斥。在災難開始前，市面上充斥着預言、星相學咒文、佔夢等話語，還有類似於先知的狂熱者在大街上奔來奔去，到處叫嚷審判的來臨；笛福雖然提倡對靈性世界的聆聽，但是他也承認對此的誤用會招致諸如“迷信，狂熱，無謂的怪想，憂鬱”等指責^①，而以上天花亂墜的話語正是人們種種譫妄的表現，在敘述者看來毫無真實性和價值。此後，小說繼續鋪敘：比如老婦人詮釋他人的夢境，認為是大難將至，使得許多人精神錯亂；比如一些人看見空中的天使幽靈，拿着火劍徑直逼近倫敦；比如看見雲層間靈柩抬着去入葬。如此等等，不一而足。在此，幽靈敘事的分界出現了模糊，上述譫妄事件和笛福其他小說中的幽靈敘事不可謂沒有關係，魯濱孫夢見執矛的天使，及其夢境的預言性質，都與瘟疫倫敦的流言極為相似。但是其間仍存在區別：魯濱孫等的幽靈敘事，皆是私密、個人化的，而瘟疫倫敦的幽靈事件則流佈太廣，在笛福看來，口口聲聲當眾宣布自己能與靈性世界進行溝通的人，多半都是騙子。如今神聖的啟示再不能以直接顯現的方式傳遞給一個群體，而只有經由幽靈這般迂迴的方式，秘密地進行交流。故而《瘟疫年紀事》中預言、解夢、施咒的熱烈氛圍，只有說明“人們實在是被種種妄想蒙蔽”^②到可怕的程度了。

在駁斥了倫敦城內流傳的傳奇話語之後，敘述者似乎在科學理性和神聖啟示之間陷入了躊躇。起初他們認為傳染病就在空氣之中，緊接着，敘述者認為是從荷蘭運來的貨物中攜帶的，此後內科醫生的意見也證明確實如此，也許人們的汗水、衣物甚至呼吸都有着傳染因子，人們在互相接觸後，傳染上的初期尚不察覺，至發現壞疽斑點，才猛然醒悟，但是卻已傳染更多人了。敘述者試圖從科學和醫學的角度來解釋疾病的發起，但是他立馬又補充道：我絕不是要削弱對上帝

^① Daniel Defoe, *Serious Reflections of Robinson Crusoe*, 226.

^② 笛福：《瘟疫年紀事》，第63頁。

審判的敬畏之情，其審判始終銘記我心，這場劫難無疑是上天落在這個民族、城市的打擊，而眼下我應在心中激起對上帝的敬畏，以感恩戴德的心情記錄上帝對我近乎奇蹟的拯救。敘述者陷入了路易斯·蘭達所說的矛盾和不一致性，其對瘟疫的解釋一方面是神聖的降災，一方面又是自然的災禍。^①事實上，當時的一些醫生也與敘述者一樣認同神聖的降災。但是他們附加了一點，災難並非由上帝直接降下，而是經由自然的途徑或曰次因（secondary cause）；因此這些醫生們雖然承認上帝作為第一因的存在，但是在解釋病疫成因的時候轉向了更加現實和科學的立場。^②這一立場帶有自然神學的色彩，小說的敘述人也表達了對這一立場的緩和態度：“當我在談論瘟疫的時候，作為產生於自然原因的一種瘟病，我們必定認為它實際上是按照自然的手段傳播的。”他首先承認了疫病的自然特性，但緊接着他就把自然納入上帝的體系：但是是上帝的力量形成了自然的整體結構，讓自然得以在軌道上運行，而上帝不管是出於憐憫還是審判，讓一切以自然的方式運行，是因為他樂於如此；一旦他認為有必要了，仍然會行使運用超自然的權力；眼下傳染病的情況下，並無特別的理由來行使超自然手段，僅僅以事物平常的軌道就足以完成上帝的目的。因此在笛福看來，自然理性和上帝的退場不過是人們觀測到的表象，也只是上帝的權宜手段，既然人們醉心於對世界理性、科學的認知，那麼上帝就將世界包裝成如此，避免任意地表現超自然的力量；但是超自然的力量並非銷聲匿迹，它改由迂迴、靜默的手段向人們私密地傳遞，通過幽靈顯現及預感、夢境等方式隱微地展現。這種以自然理性為贗形的策略，似乎是對洛克的翻轉。在洛克看來，早期的很多勞苦人民，由於理性的不足，根本無法從理性角度理解上帝創造的世界在物理

^① Louis A. Landa, “Religion, Science, and Medicine in A Journal of the Plague Year,” in *A Journal of the Plague Year: Authoritative Text, Backgrounds, Contexts, Criticism*, ed. Paula R. Backscheider (New York: W. W. Norton, 1992), 274.

^② *Ibid.*, 276.

或數學方面的精細形式，而只有通過他們所熟悉的日常生活來傳道，也就製造出大量奇蹟的故事，並派遣上帝的獨子來拯救他們。^① 洛克將基督教過去包含神蹟的、超自然的聖經傳統看做是權宜的方式，最終的真相是理性的、科學的；可以說，在洛克的思想中，存在一個激進的見解，即“自然的理性反客為主了，不再是信仰手中的一個工具，反而變成啟示本身的終極裁判”^②；洛克雖然為基督教辯護，也論及上帝，但他強調啟示必須經由理性的判斷才可以當做真理，事實上用理性顛覆了啟示，隱隱有了自然神論的味道。笛福在《瘟疫年紀事》中則反其道而行，他暗示，在18世紀的理性和科學時代，上帝窺見了人們的思想變化，也就順應地隱藏超自然的力量，因為人們傾向於不再相信超自然，而更願意看到自然和理性的文本，但是這同樣也只是權宜方式。只要上帝願意，他同樣可以動用超自然的力量顛覆理性世界。而在一般情況下，在自然理性的匱乏之下，隱約可見神聖的啟示。其間的中介正是幽靈，往返於天界與人間的信使，化現為人形，迂迴地傳遞神意。這也是笛福虛構創作的自比，即借人物之口曲折地吐露真意。

總體來說，笛福小說創作的內質是幽靈敘事，為順應18世紀的時代潮流，他將其小說呈現為經驗主義匱乏形體。在他看來，18世紀已逐漸變為理性的時代，人類不再那麼相信奇蹟、直接顯現等特殊啟示方式，因此上帝隱藏超自然的力量，迂迴地製造出理性的表象，以迎合人類的認知變化；相應地，笛福在創作中也模仿這種轉變，以經驗書寫保證小說在大眾間的流通，同時在經驗主義背後，通過幽靈的間接顯現，向世人傳達神聖世界的訊息。從這一點上來說，笛福借由非歷史的虛構創作，達成了神聖意義上的虛構目的——將被納入虛構範

^① 約翰·洛克：《基督教的合理性》，王愛菊譯，武漢：武漢大學出版社，2006年，第150-153頁。[John Locke, *Ji du jiao de he li xing* (The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures), trans. WANG Aiju (Wuhan: Wuhan University Press, 2006), 150-153.]

^② 奧爾森：《基督教神學思想史》，第570頁。

疇的宗教、超自然的世界倒轉為更高意義上的真實。通過對笛福“逆流而動”的幽靈敘事的考察，我們能夠探明笛福對小說創作旨歸的態度，這一態度既有助於我們對小說虛構本身的認識，也為我們展現了基督教作家在理性時代是如何審慎地協調自然的理性與神聖啟示，並為基督教尋求新型的辯護方式。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Baine, Rodney M. "The Apparition of Mrs. Veal: A Neglected Account." *Publications of the Modern Language Association of America* 69, no.3 (1954): 523-541.
- _____. "Daniel Defoe and 'The History and Reality of Apparitions'." *Proceedings of the American Philosophical Society* 106, no.4 (1962): 335-347.
- Bell, Ian A. *Defoe, Realism, and the Picaresque Novel*. PhD diss., University of Edinburgh, 1980-1981.
- Borsing, Christopher. *Daniel Defoe and the Representation of Personal Identity*. London and New York: Routledge, 2017.
- Carson, Kevin A. *The Homebrew Industrial Revolution: A Low-Overhead Manifesto*. BookSurge, 2010.
- Clark, Katherine. *Daniel Defoe: The Whole Frame of Nature, Time and Providence*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Defoe, Daniel. *A True Relation of the Apparition of Mrs. Veal*. London: B. Bragg, 1707.
- _____. *Serious Reflections of Robinson Crusoe*. London: W. Taylor, 1720.
- _____. *A New Family Instructor*. London: C. Rivington, 1732.
- _____. *A System of Magick*. London: Pickering & Chatto, 2005.
- _____. *An Essay on the History and Reality of Apparitions*. London: Pickering & Chatto, 2005.
- _____. *The Storm*. New York: Penguin Books, 2005.
- Doody, Margaret Anne. "Deserts, Ruins and Troubled Waters: Female Dreams in Fiction and the Development of the Gothic Novel." In *The Eighteenth-Century English Novel*. Edited by Harold Bloom, 71-111. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2004.
- Drelincourt, Charles. *The Christian's Defence Against the Fears of Death*. Translated by Marius D'assigny. J Ashworth, 1799.
- Ellis, Frank H. "Defoe's Journal of the Plague Year." *The Review of English Studies* 45, No.177 (1994): 76-82.
- Furbank, P. N. and W. R. Owens. *A Critical Bibliography of Daniel Defoe*. London: Pickering & Chatto, 1998.
- Gildon, Charles. *The Life and Strange Surprising Adventures of Mr. Dan De Foe, of London, Hosier*. London: J. Roberts, 1719.

- Gilman, Ernest B. *Plague Writing in Early Modern England*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.
- Hammond, J. R. *A Defoe Companion*. Basingstoke: Macmillan, 1993.
- Hudson, Nicholas. "‘Why God No Kill the Devil?’ The Diabolical Disruption of Order in Robinson Crusoe." *The Review of English Studies* 39, no. 156 (1988): 494-501.
- Landa, Louis A. "Religion, Science, and Medicine in A Journal of the Plague Year." In *A Journal of the Plague Year: Authoritative Text, Backgrounds, Contexts, Criticism*. Edited by Paula R. Backscheider, 269-285. New York: W. W. Norton, 1992.
- Lewis, Jayne Elizabeth. "Spectral Currencies in the Air of Reality: A Journal of the Plague Year and the History of Apparitions." *Representations* 87, No.1 (2004): 82-101.
- McKeon, Michael. *The Origins of the English Novel, 1600-1740*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Mumford, Lewis. *Technics and Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul, 1934.
- Novak, Maximillian E. *Daniel Defoe: Master of Fictions*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Richetti, John. *The Life of Daniel Defoe*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Ruse, Michael. *Darwin and Design*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Sherman, Sandra. *Finance and Fictionality in the Early Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Sill, Geoffrey. *The Cure of the Passions and the Origins of the English Novel*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Translated by Charles Francis Atkinson. London: George Allen & Unwin, 1922.
- Starr, George. "Why Defoe Probably Did Not Write The Apparition of Mrs. Veal." *Eighteenth-Century Fiction* 15, No.3-4 (2003): 421-450.
- Stoler, John A. *Daniel Defoe: An Annotated Bibliography of Modern Criticism, 1900-1980*. New York, London: Garland, 1984.
- Sussman, Charlotte. "Memory and Mobility: Fictions of Population in Defoe, Goldsmith, and Scott." In *A Companion to the Eighteenth-Century English Novel and Culture*. Edited by Paula R. Backscheider and Catherine Ingrassia, 191-213. Oxford: Blackwell, 2005.
- Vickers, Ilse. *Defoe and the New Sciences*. New York: Cambridge University Press, 1996.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 奧爾巴赫：《摹仿論》，吳麟綬等譯，北京：商務印書館，2014年。[Auerbach, Erich. *Mo fang lun* (Mimesis). Translated by WU Linshou et al. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 笛福：《瘟疫年紀事》，許志強譯，上海：上海譯文出版社，2013年。[Defoe, Daniel. *Wen yi nian ji shi* (A Journal of the Plague Year). Translated by XU Zhiqiang. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2013.]
- 林鴻信：《繼續改革中：從“自然的神學”到“自然神學”》，載《探索與爭鳴》，2017年第9期，第74-85頁。[LIN Hong-hsin. “The Reform is Continuing: from ‘Theology of Nature’ to ‘Natural Theology’.” *Exploration and Free Views*, no. 9 (2017): 74-85.]
- 約翰·洛克：《基督教的合理性》，王愛菊譯，武漢：武漢大學出版社，2006年。[Locke, John. *Ji du jiao de he li xing* (The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures). Translated by WANG Aiju. Wuhan: Wuhan University Press, 2006.]
- 奧爾森：《基督教神學思想史》，吳瑞誠等譯，北京：北京大學出版社，2003年。[Roger E. Olson. *Ji du jiao shen xue si xiang shi* (The Story of Christian Theology). Translated by WU Chengrui et al. Beijing: Peking University Press, 2003.]
- 羅伯特·斯科爾斯等：《敘事的本質》，於雷譯，南京：南京大學出版社，2015年。[Scholes, Robert, et al. *Xu shi de ben zhi* (The Nature of Narrative). Translated by YU Lei. Nanjing: Nanjing University Press, 2015.]
- 斯賓格勒：《西方的沒落》，齊世榮等譯，北京：商務印書館，1991年。[Spengler, Oswald. *Xi fang de mo luo* (The Decline of the West). Translated by QI Shirong et al. Beijing: The Commercial Press, 1991.]
- 伊恩·瓦特：《小說的興起》，高原等譯，北京：三聯書店，2003年。[Watt, Ian. *Xiao shuo de xing qi* (The Rise of the Novel). Translated by GAO Yuan et al. Beijing: SDX Joint, 2003.]