

上海师范大学

硕士学位论文

传统文化与诗性智慧——从《圣经》看弗莱理论的人文主义定
位

姓名：郑彦立

申请学位级别：硕士

专业：文艺学

指导教师：杨文虎

20080401

摘要

随着诺斯洛普·弗莱的神话原型批评理论逐渐地被介绍到中国，人们对原型理论的认识也日益深化。但是当人们要把原型理论应用到中国文学的批评实践中时，一个不容回避的问题就出现了：弗莱的理论似乎不适应中国的文学，必须使之本土化以后才可以运用原型批评的方法来分析中国的文学作品，而且仅仅局限于使用神话原型的批评方法。问题的原因在于，弗莱的理论是以西方文学文化背景为前提的，尤其是《圣经》。《圣经》在弗莱的理论中作为人类想象力的根源、作为文学文本的神话而存在，与宗教教义和蒙昧主义无紧密联系。神话文本的《圣经》同时也作为弗莱理论的核心概念“神话”和“原型”的载体而存在，有着举足轻重的地位。本文试图从《圣经》神话与弗莱理论的联系来看待他的原型批评理论，并给原型批评理论以人文主义的定位。

受英国文学家威廉·布莱克的《圣经》文学创作的启发，弗莱开始思考文学的宏大理论，似乎布莱克的创作代表着文学与《圣经》的某种与生俱来的天然联系。加之荣格“原型”理论对他的影响，他开始了对布莱克诗歌的研究，也开始了他的文学批评理论的起步，提出了神话原型批评理论。因此在弗莱的师承问题上，笔者认为布莱克对弗莱理论的启发作用更值得一提。再从弗莱的理论本身来看，作为两大核心概念：神话和原型，它们实际上是同一内涵，即原型是理论，神话是叙事。无论是原型的理论还是神话的叙事，弗莱都找到了一个终极的载体：《圣经》。在西方的历史发展中，《圣经》以宗教的力量渗透到了西方的每个作家的心灵深处，无论是接受还是反对，《圣经》都作为一种意识融入到了西方的文化和文学之中。但是弗莱理论中的《圣经》，它的宗教意义被悬置，是作为一个文学文本成为他的研究对象，即基督是不是真的救世主不再重要，重要的是他是一个受难原型。因此，脱离了《圣经》谈神话和原型，也就失去了弗莱理论的支点，整个原型理论也就面目全非。《圣经》如此重要，是因为它是人们想象力的来源，它代表了西方的传统文化背景。因此弗莱的理论和结构主义的排斥传统、排斥历史有着迥异之处；弗莱的理论也不是形式主义的，他的理论有着自己独特的内涵：《圣经》和西方传统，他以毕生的精力致力于《圣经》的文学研究工作，他的理论带着浓郁的人文主义的色彩。

关键词：西方文学 人文主义 《圣经》 神话 原型

Abstract

With the introduction of Frye's Mythical-archetypal Criticism came to China from last century, this theory was researched deeply and experts had diversification of understandings. And there is a dilemma if Mythical-archetypal Criticism is practiced into Chinese literature, the reason is Frye's theory has a specific background, which is the western literary tradition: the Bible. As the origin of all the imaginations of human being, and as a Literature of the Bible, the Bible has not much relations with both Catholicism and the Obscurant of Middle ages, it is a systemic myth existed as a literary works, and also it is the carrier of two core conceptions: myth and archetype. The attempt of the thesis is to offer a humanistic orientation to Frye's theory by probing into the relation of the Bible and his theory.

Enlightened by William Black's poems about the Bible and the theory of Jung's archetype, Frye embarked on his macroscopical critical theory by thinking about the relation between all literature and the Bible. When the thesis talk about who is the really teacher of Frye, a majority of them will think Jung because of his famous conception of archetype. But in my opinion, it is through the influence of Black's literary practice that Frye obtained the first thinking of what was the origin of archetype, it was the Bible. In another more important sense, myth and archetype are two conceptions that run through all Frye's critical thoughts, they two is enough to sketch the development of his critical thoughts, and also the two conceptions are all mean the Bible at the same time: archetype is the theory itself and myth is the narrate. So the religiosity meaning of the Bible is suspended in Frye's theory, it only means the literary archetype: the origin of all literary imaginations of human being. Without the Bible, we definitely can not understand Frye's theory completely. From the tight relation of the Bible as a literature and Frye's theory, it is not appropriate to rank his theory into structuralism or formalism, it is more comprehensive to describe it as a humanistic theory.

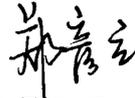
Key words

western literature humanism the Bible myth archetype

学位论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中做了明确的声明并表示了谢意。

论文作者签名：



日期：2008年4月7日

论文使用授权声明

本人完全了解上海师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其它手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

论文作者签名：



日期：2008年4月7日

导师签名：

日期：2008年5月19日



引言

提及加拿大文学理论家诺斯洛普·弗莱(Northrope Frye 1912--1991),人们想到的就是他的“神话—原型”批评理论以及他的理论与《圣经》千丝万缕的联系。的确,弗莱在20世纪50年代以他独到的文学评论视角开始探索统治西方文学与文化的神话本质,并最终建立了系统的以神话—原型两个概念为核心的文学批评理论。在西方的文论界,弗莱的批评理论曾结束了新批评当年一统天下的局面,他也因此被誉为原型批评理论的创始人和核心代表人物。

学术综述:

原型批评较早引入中国是在20世纪60年代初:中国科学院文学研究所于1962年出版了《现代美英资产阶级文艺理论文选》(上编),在当时的不正常学术氛围下以反面教材的形式有限地介绍一些“资产阶级”文学理论的标本,主要是用来批判;但这毕竟在整体的封闭状态中透露出些许国外的学术流变的动向。该书选编了一组“神话仪式学派”的材料,如赫丽生的《艺术与仪式》、鲍特金的《悲剧诗歌中的原型模式》、墨雷的《哈姆雷特与俄瑞斯忒斯》等,大体反映了50年代以前的原型批评的早期动向。至于弗莱创建原型批评理论之后的情况还没有涉及。

后来随着神话—原型批评方法的引进,弗莱理论在国内的介绍逐步展开。70年代,台湾学者较多的使用了原型批评的概念和方法,并把它运用到中国文学的研究之中。大陆最早介绍弗莱理论的是1980年4月《外国文学研究》上张隆溪先生的论文《弗莱的批评理论》。理论翻译界在1983年有两部文选分别译介了荣格的原型心理学和弗莱的原型批评论。这两部书是中国社会科学院外国文学研究所编辑的《文艺理论译丛》第一辑和伍蠡甫主编的《现代西方文论选》。80年代中期以后中国学界对西方文论的译介达到高潮,其中有张隆溪发表的《诸神的复活:神话与原型批评》、江原发表的《原型批评》、盛琛翻译纳特逊著述的《原型批评的倡导者诺斯洛普·弗莱》以及叶舒宪的《原型批评的理论及由来》、金德万《原型批评—文化的积淀和神话的复兴》等论文介绍弗莱的神话—原型理论。

及至九十年代，弗莱的个人成就得到了应有的关注，这首先得力于弗莱著作的翻译。这些译作包括《批评的剖析》、《现代百年》、《批评之路》、《伟大的代码》等原著的汉译，还包括由中国学者辑选的《弗莱文论选集》。而且学术界对几年来的译介工作进行反省，推出了一批更高更有深度的介绍、研究弗莱原型理论的文章，其中有王世芸的《关于神话原型批评》、杜昌忠《为论弗莱之文学循环说》、刘雪岚和朱刚的《诺思洛普·弗莱的文化遗产》、朱立元《弗莱的原型批评美学》、蒋显《弗莱对〈圣经〉的神话结构主义解读》、陈建中《弗莱模仿论的象征体系》、杜昌忠《论弗莱之语言发展循环说》和《论弗莱的超学科文化批评》、胡勇前《批评与文学创作——读弗莱〈批评的解剖〉》等。这些论文不仅仅局限在对弗莱理论的简单介绍上，而是从理论上进行分析和阐释，甚至从美学、跨学科等方面解释原型理论，从而深化了中国学者对弗莱原型理论的理解。如方克强把神话批评理论纳入到文学人类学的研究范围，他的《新时期以来文学人类学批评述评》总结了神话批评理论，而且介绍了以神话批评为核心的人类学的文学研究历史。而且1992年出版了《文学人类学》的批评专著，全书共分为上下二篇。上篇对包括神话批评在内的人类学批评方法做了介绍，下篇作者运用神话批评结合中国的古典名著做了具体的分析，全书中贯穿始终的一个重要方法就是神话批评方法。叶舒宪在《文学和人类学》一书中，同样认为神话批评是文学人类学的重要组成部分。徐岱则在《批评美学——艺术诊释的范式与逻辑》一书里，通过分析弗莱关于原型的论述，得出结论——神话批评实质上是一种文学的人类学研究。

在大家的共同努力下，1994年和1999年分别在北京大学和内蒙古大学召开了“弗莱研究国际研讨会”，在第一次研讨会上还成立了《弗莱研究丛书》编委会，关于弗莱的研究论文也结集为《弗莱研究：中国与西方》等图书。而且随着人们对弗莱神话原型理论的接受，这个批评理论也逐渐的引入了批评的实践之中，20世纪90年代的神话原型批评在文学研究中取得了巨大的成绩。方克强的《阿Q与丙崽：原始心态的重塑》一文论证了阿Q的“精神胜利法”实质上就是一套原始的思维在作怪。叶舒宪在《中国神话哲学》里，要打破“国学”和“西学”的界限，想要通过人类的神话思维的普遍规律来思考中国神话的哲学意义。其它的还有张清华《新时期文学的原型观念和典型意识》（《文学评论》1990年第4期），张建泽《圆形原型的现代演变：初论新小说中的圆形人生轨迹时期》（《当

代文坛》1995年第3期),丁帆、齐红《月亮神话—林白小说中女性形象中的“原型”解读》(《当代作家评论》1994年第3期),吴义勤《在乡村与都市的对峙中构筑神话:苏童长篇小说中〈米〉的故事细节析解》(《当代作家评论》1991年第6期),谢挺秋《“原型”与变形:余华小说的苦难变迁》(《贵州师范大学学报》1996年第3期),胡平《神话的复归:周大新盆地小说的原型分析》(《文学评论》1994年第5期),邓继焦《从原型现象看郭沫若前期诗歌及其“轰动效应”》(《中国现当代文学研究丛刊》1994年第3期)等论文。

主要观点:

新的世纪,尽管弗莱已经逝世,但他的理论并没有因为时间而褪色,相反随着对弗莱理论认识的深化,对神话原型理论多元化研究也日益展开。有的学者因为弗莱的“文学循环发展论”认为他是个结构主义者;有的学者认为弗莱只关注文学的形式,认为文学艺术只源于原型,而否认了社会生活是文学艺术的唯一源泉,是个形式主义者;还有的学者认为,弗莱的理论同样带有后现代的色彩,是个后现代主义者。特别是在《批评的剖析》再版译序中(2006年版),陈慧说:“《批评的剖析》主要是一部原型批评的代表作,但其内容又不局限于单一的批评模式。从另外一个角度看,它也是西方最早的一部结构主义文学批评著作,因为这本书着重研究西方整个文学系统的结构模式,并对这些结构模式做了多层面的精细分析。”^①因此,人们普遍接受了弗莱理论的结构主义的定位。这可能是因为弗莱对西方文学的分析,他的原型的视角过于宏大,可能是在他的理论中有太多的图式和归纳出的文学内部的固定结构。尽管弗莱自己曾解释说,这些结构模式就像是人们在修建大楼是的脚手架一样,等到大楼修好后肯定要被拆除,重要的是呈现出文学的内在联系,而不只是记住这些公式。但是这些方便又简单的图式似乎比他的理论内涵更加深刻的留在人们的脑海之中,说弗莱的理论是结构主义的也是基于对弗莱理论中诸多结构模式的分析而得出的结论。我们姑且把弗莱理论的结构主义的帽子摘掉,分析一下他的理论和结构主义的不同之处,会发现把他的理论定位为人文主义的立场,似乎能更准确的,更多层面的深入理解弗莱的理论。

在文学研究中,结构主义采用了语言学理论的术语和方法,是一种科学主义。

^① 诺斯洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧译 百花文艺出版社2006年版封底

结构主义和形式主义都遵循索绪尔的《普通语言学教程》的理论逻辑，想从一切的文学，从古至今的、各个国家的文学中总结出个普遍的模式或者法则，就如世界上的水永远是两个氢原子一个氧原子的组合一样，是个科学的规律，拒绝人的因素的介入。因此，结构主义是要使文学理论达到一种所谓的纯科学境地，是用科学的方法来研究人的精神产物——文学。结构主义排斥主观因素，把人、传统文化放到次要的位置，对历史积淀不感兴趣，因为人与传统的介入立即会带来主观性，造成混乱，导致非科学性。

但是弗莱的理论中，无论是神话还是原型，都没有办法摆脱《圣经》这个核心，正如整个西方文明无法摆脱《圣经》一样。众所周知，希腊文明和希伯来文明哺育了后代的西方文学。用马克思的话说，二希传统是后世文学艺术创作的武库和土壤，“欧洲近代文学的人文观念和艺术精神的基本内核，都来自于这两大传统”。^①而作为记载希伯来文明的《圣经》以其强大的宗教感召力渗透到整个西方文明文化之中，尤其是在文学之中。因此有人说，不了解《圣经》就不可能彻底理解西方文学艺术。与之对应，在文学理论的领域内，似乎很少的文学理论家在他的理论中把《圣经》推崇至如此高度。在弗莱的理论中，《圣经》的重要，不是它迎合了众多作家的宗教立场，而是作为神话，它是人类想象力的来源。文学是想象力、是精神的产物，那《圣经》就是文学的“神话”和“原型”。弗莱的理论中《圣经》固然不再是宗教文本，与中世纪的梦寐主义也无丝毫联系。《圣经》是作为一个神话的文学文本，作为他的文学理论两个核心概念“神话-原型”的载体而存在。《圣经》就是神话，《圣经》中包含了一切的原型。弗莱对《圣经》的文学理论分析足以支撑他全部的神话原型理论，就是说从“原型”到“神话”，两个概念的外延都指向一个共同的载体——《圣经》。《圣经》是作为传统文化的代表，作为弗莱理论的前提而出现。即弗莱理论必须以西方文化为背景，脱离这个特定的背景，原型理论也就失去了原貌，失去了一个贯穿始终的支点。既然如此，弗莱理论对西方传统文化的重视，对《圣经》神话的重视是不容置疑的。

《圣经》作为神话文本包孕着人类无尽的想象力，以作为神话的文学文本《圣经》在弗莱理论中的重要地位为出发点，本文试图从弗莱理论起步之时布莱克的《圣经》文学创作对他的启发，到弗莱理论本身浓重的《圣经》意识，再到弗莱

^① 郑克鲁编 《外国文学史》高等教育出版社 1999 年版第 3 页

理论的批评实践中所体现的人文主义特点，强调弗莱的理论必须以西方传统文化《圣经》为背景。以此来论证弗莱的理论立场不是结构主义的，而是鲜明的人文主义的立场。

但是需要说明的是，人文主义的概念各个时代有不同的内涵：古希腊的人文主义是在希腊人作为个体，从自然当中走出来、同自然区分开来后，意识到自我的存在，是理性的曙光刚刚降临时人性的第一次觉醒，是人类对束缚自身的自然力量的抗争。欧洲文艺复兴运动中的人文主义是西方中世纪宗教神权扼杀人性时人性的一种自觉的反抗。而本文中的人文主义是指近代以来，随着科学和技术在人类改造和征服自然的过程中取得了辉煌的成就的同时，人类醉心于科技的伟大力量并拜倒在唯理文化的脚下，“技术理性”试图对人类所有其他精神能力加以压抑和奴役时，人类对科学和技术理性的肆虐所进行的抗争。人文主义是与科学主义相对立的一种态度，一种方法。它重视传统的力量，呼唤人的真实的生活，而不是要建立冷冰冰的科学的理性的世界。

第一章 弗莱理论的思想来源

——作为神话文本的《圣经》与布莱克的《圣经》文学创作

作为与科学主义、结构主义对立的观念，人文主义与非理性主义有着一定的共同之处。在否定科学主义上，人文主义与非理性主义有着共同的立场，都重视精神价值。人文主义不以科学的成果为满足，认为在科学知识之外，还存在着科学所无能为力的领域：人的精神世界。而作为人类精神家园的文学，究竟是像结构主义所讲的：文学之中存在着恒定的结构，可以用这些结构来解释所有的文学现象，还是文学另有其价值和意义？从《圣经》在弗莱理论中的地位看来，科学主义、结构主义在弗莱的文论世界里是无法立足的。因为弗莱理论中《圣经》的存在，使他的理论更具有人文主义的色彩。这首先得益于弗莱对作为神话文本《圣经》的研究和布莱克的《圣经》文学创作对他的理论的启发。但因为人文主义这一概念有很多层面的意义，所以首先对本文中论及的人文主义及《圣经》做一定的说明。

第一节 作为神话文本的《圣经》与人文主义

作为基督教经典教义的《圣经》，以它强大的宗教感召力影响了一代又一代的西方作家。《圣经》作为思想意识渗透到西方的整个社会和文化之中，它无处不在、无孔不入。不了解《圣经》，就很难彻底的了解西方文学，也很难全面的把握西方文学理论。随着《圣经》文学研究的展开，《圣经》除了作为宗教教义存在之外，很多学者也把它视为经典的文学文本，更确切的说是神话文本来研究，如河南大学的梁工老师多年来一直致力于《圣经》的文学研究，北京大学刘意青老师的《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》，选择了《旧约》和《新约》中脍炙人口的故事演示了如何用现当代的叙事学、女权主义理论和社会历史观念来解读《圣经》文本。“当《圣经》被视为神话文本而存在的时候，它就脱掉了宗教的外衣，展示出文学的特质：对人的精神的关注，对人的想象力的关注。”^①从这一角度来看待《圣经》，它是一个及其庞大的神话体系，从开天辟地到末日的宣判和新天新地。对于《圣经》，道德学者们的解释是想将其合理化，即寓意为何。

^①刘意青著 《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》北京大学出版社 2002 年版第 36 页

而文学家在震惊于《圣经》思想庞大的同时，是想把《圣经》的故事再现在文学创作中，把《圣经》作为神话来看待。《圣经》成为了文学家们想象力的来源，这一文学史实是弗莱研究的对象。也就是说对《圣经》人们有两种态度，一种认为《圣经》是一种绝对真理，另一种认为《圣经》只是一种神话故事，文学家选择了后者。文学的主要任务并不是解释《圣经》，而是再现或再创造，把过去的古老的神话再现为现在的故事，呈现给读者。《圣经》神话体系成为一个百科全书。当真正意义上的、包罗万象的神话文学作品成为“原型”的百科辞典时，就意味着所有的其他文学作品的“原型”都包括在其中。西方的神话原型大体上相同或类似，因此西方文学的原型也形成一个同一的脉络——《圣经》。

作为神话的《圣经》张扬了人类的想象力，表现着对价值的追求，在这一点上神话文本的《圣经》与人文主义是相通的。历史学家、哲学家庞朴先生曾经这样说过：“‘人文主义’一词，通常专用于文艺复兴时期的世俗化思潮。虽然这个思潮被认为是对希腊古典文化的复兴，却很少见到有谁称誉希腊文化为人文主义的。因为人文主义，是相对于欧洲中世纪的‘神文’主义而言，所以尽管古希腊的文化从智者派开始，到雅典学派的苏格拉底和柏拉图，已经把视线从自然转到人本身，只因为没有‘神文’与之相对，也就未曾博得人文的雅号。”^①人文主义这个词的含义有狭义和广义之分：狭义的人文主义实际上是指欧洲文艺复兴时期的一种思潮，但本文所要论及的是广义的人文主义下，作为与科学主义对立的人文主义。广义的人文主义是指西方从古希腊开始的一种精神文化传统，是人类对自身存在的思考，是对人的价值和生存意义的追问，是对人类自身命运的理解和把握。正如哲学家恩斯特·卡西尔所说那样，人类的存在状态是人类在不断的思考，思考外部世界的同时也在不断的拷问、审视着自身，像古希腊神话中的斯芬克斯之谜。人类生活的真正价值，恰恰就存在于这种审视中，存在于这种对人类生活的批判态度中。但是人的价值、存在的意义、人的命运等概念本身具有多义性，只有在特定背景和条件下才具有实际的意义。经历不同时代、不同境遇的人会有不同的思考和关注点，也就会表现出不同的人文主义精神。但是历史上每一次人文主义的高扬都是在某个特定的历史时期，由于自然、社会、文化等种种原因致使人性受到了压抑或摧残时，人类为了自身发展和实现其存在意义为人性

^①庞朴著《文化的民族性与时代性》中国和平出版社1988年版第117页

的复归而作出的一种反抗。尤其是在科学大行其道的现代社会，一切都被科学操纵着，从电脑到转基因，从克隆到数码，科技在方便了人们生活的同时也给人们带来了困惑：人类生存的价值何在，人类的自我何在。现代社会的人文主义，也是本文所论及的人文主义就应运而生。作为一种哲学思潮它反对科学方法的染指，倡导对生命的终极关怀和对人的自身、本体的追求，试图为心灵失落的现代人重建一个安身立命的精神家园。它也反对程式化的唯理主义和逻辑主义，追求一种诗性的逻辑。它更反对科学方法的独断专行，反对科学主义唯我独尊、任性四海、骄傲狂妄的真理态度，主张重视想象、隐喻、内心体验、无意识探索等。反对把人当作科学的对象和理性的奴仆，主张从诗性的角度去把握真实的人，人应该有情感、直觉、欲望和自我的意愿。人文主义期望重新揭示人的存在本质、意志自由和价值内涵，主张摆脱科学的枷锁和科学极权主义。

作为神话文本的《圣经》张扬了人类原初的想象力，想象这个世界上一切的存在都有一个价值的中心，即玄秘的上帝。《圣经》中的想象，不仅仅是人类对自然、宇宙的一种认识，也包括了对人类自身价值的认识。而且《圣经》神话的体系性，《圣经》神话与现实生活联系的紧密性，使后世的读者们感叹先民们的想象力之如此不可企及。从神话文本的角度来看《圣经》，它对人类想象力不竭余力的拓展，对人类存在价值的不断的拷问，使得众多困惑于科学和现代社会唯理逻辑的思想家们最后都皈依了教会。从这点上来看《圣经》，它是站在现代的人文主义阵营的。

第二节 布莱克的《圣经》文学创作启发了弗莱的原型理论

任何理论都不是空穴来风，都或多或少的受历史、文化、前人理论的启发、积淀的影响而形成的，弗莱的神话原型批评理论也不应例外。提起诺斯洛普·弗莱，人们常想起的是弗雷泽、荣格、斯宾格勒、维柯、布莱克这些名字，尤其前两位，更是不计其数的出现在教科书上，如：弗雷泽的人类学理论，特别是荣格的“集体无意识”学说、原型理论……对弗莱有着极大的影响等等。当然，弗莱的“神话”“原型”无疑是来源于弗雷泽和荣格的理论。可是关于弗雷泽和斯宾格勒，他曾说过：“从我学生时代起，他俩便是我仰慕的文化界的杰出人物。他们提出的观点，在我所研究的一切课题都有所涉及，并使我深受启发；但是，我

与他们之间从未有过师承关系。”^①至于荣格，弗莱虽然和他使用了同样的概念“原型”，但是荣格的原型是基于心理学层面的，自然与弗莱文学批评理论中的原型有着不同之处。但是对于布莱克，人们似乎重视的不够。不妨看一下弗莱的理论研究历程，布莱克的地位似乎不可小觑。

弗莱一生致力于原型批评理论研究，如果把他的理论研究定为三个分期，那么奠定弗莱批评家地位的应该就是他第一本最重要的著作《可怕的对称》，这本书研究的是布莱克的作品与思想，是弗莱早期学术代表作。《批评的剖析》代表的则是弗莱中期的学术成就。到晚期，弗莱的代表作是三本里程碑式的圣经文学研究著作——《伟大的代码》、《神力的语言》、《双重幻象》。三部著作的名字都出自布莱克的诗章，足以看出布莱克对弗莱的重要影响。从研究布莱克开始了文学批评之路，又以布莱克的诗篇命名自己的著作，布莱克对弗莱的影响可见一斑。

作为弗莱文学批评理论的引路人，布莱克和《圣经》的关系对弗莱独特的文论观点的形成具有决定作用。弗莱的《圣经》文学观念不仅仅局限在《圣经》一个文本上，他和其他一些理论者的重要区别在于更看重研究《圣经》如何对后代诗人产生影响，于是布莱克提供了一个很好的例子。弗莱说：“即使用英国文学的标准来判断，布莱克也算得上是一位圣经派的诗人”^②，英国文学本来就比其他国家文学有着更多的宗教色彩，布莱克在所有的英国文学家中也因为他的《圣经》文学创作而显的与众不同，他实在算得是文学家中受《圣经》影响的典范。布莱克与《圣经》的关系最直接表现为他后期创作的预言诗或先知书。这些作品主要包括《天堂与地狱的婚礼》(约1790年)、《英格兰女儿的幻象》(约1792年)、《美国》(1796年)、《欧洲》(1794年)、《尤利壬书》(1794年)、《艾哈尼亚书》(1795年)、《洛斯书》(1795年)、《洛斯之歌》(1795年)、《弥尔顿》(1804—1808)、《耶路撒冷》(1804—1820)。在《可怕的对称》中，弗莱对布莱克的作品进行了细致的分析，他认为布莱克“对《圣经》的兴趣主要是批判性的”，也就是说，布莱克对圣经并不是完全被动的接受。

^①诺斯洛普·弗莱著《诺思洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997 年版第 158 页

^②诺斯洛普·弗莱著《诺思洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997 年版第 155 页

在布莱克的创作和《圣经》如此密不可分，是文学史上的偶然还是一种必然，是因为布莱克身上浓重的宗教色彩所致还是文学的一种客观内部联系？这成为了弗莱阅读布莱克作品所思考的问题。布莱克曾提出《圣经》权威地位如何确立的问题，但是这不是宗教意义上的权威，而是从人的思想的层次来探讨《圣经》的价值。表面上看似是为了维护《圣经》，但这个问题的提出本身就表现了布莱克对《圣经》的独特认识。实际上，早在十七世纪时斯宾诺莎就提出过同样问题，在《神学政治学》中，斯宾诺莎指出《圣经》不是告诉人们真正的知识，没有实际的操作价值，但它的价值在于提供给人们通过与上帝的对话过程所获得的一种对人生的认识。斯宾诺莎的这个说法实际已抽空传统基督教的信仰根基，他提出了《圣经》里对人的想象力的认可，认为《圣经》的先知都有和普通人所不同的非凡的想象力。布莱克也许读过、也许没有读过斯宾诺莎的作品，只是和斯宾诺莎相比，布莱克说的更彻底，把《圣经》作为宗教的权威意义抛弃的更一干二净。他走出了斯宾诺莎给《圣经》留下的作为信仰的最后一块守护地，即先知们的想象力，布莱克则走向了“纯诗”和“神话”。^①也就是讲，布莱克认为《圣经》的权威地位不是因为它记载了上帝的话语，它的重要也不是因为先知的想象力，而是因为它是人类一切想象力的来源。文学、艺术，一切的想象力都来自与此。显然，如果把《圣经》的价值定位于想象力，那么《圣经》的宗教意义就不复存在，而成为文艺创作的典范，成为集中了人类一切想象力的神话文本，使后代取之不尽用之不竭。文学与神话文本的《圣经》构成了相通的文学史的一种延续。人们接受了《圣经》，接受了它开创的想象力的典范。布莱克在《所有宗教都是一个》也说，“所有民族的宗教都来自这些民族对常被称作预言精神的诗歌天性的不同接受”^②，这类似于弗莱所讲自己工作就是“将文学从一系列信仰问题中完全解放出来”^③。

作为文学家的布莱克阅读《圣经》往往不是将它当作故事而是当作众多丰富的图画的组合，使这些画面《圣经》成为自己创作的题材，这体现了布莱克与众

^① Harold Fisch:the biblical presence in Shakespeare,Milton,and Blake:acomparativestudy, Oxford University Press Inc.1999 P211-217

^②William Blake:All religion are one,from Julia Reidhead,ed,the Nortonan theology of English literature, Norton&Company, Inc, 2000P20

^③诺斯洛普·弗莱著《神力的语言》吴持哲译 社会科学文献出版社 2004 年引言

不同的《圣经》文学视角。在布莱克看来,《圣经》里原来的天堂与地狱的思想是一种极权主义的思想体系:高踞上苍的是国王、牧师的幽灵,而被禁锢在地狱的,则是受压迫人民的灵魂。布莱克高举想象力的大旗,显示出浪漫主义时代特征。从时间上看,布莱克略早于文学史上的浪漫主义运动,不过人们公认他是英国浪漫主义运动不可或缺的重要人物。浪漫主义反对工业化的机械而单调的重复,它把想象力作为根本创作原则。弗莱认为也“英国浪漫主义的伟大成就,在于它能牢牢把握文学创作是个一统天下的原则,并能公开宣称艺术具有独立性”^①。对于想象力,布莱克认定想象力更具有统一整个世界的无限大的超能量。湖畔派的柯尔律治认为诗歌能够消除对立与分歧,布莱克则说诗歌不但能够消除,而且能够弥合世界的分裂。因此,《圣经》的图画成为布莱克文学创作的蒙太奇的素材。布莱克也把自己的作品定位于吸纳和重写《圣经》,而且他不是《圣经》的框架中改写《圣经》,而是跳出《圣经》,从《圣经》中抽取许多碎片,经过自己的蒙太奇似的加工,使它们按照自己想象力秩序进行重组,呈现的是独特的布莱克式的《圣经》文学世界。因此布莱克诗歌中存在的天真世界与经验世界、云雀与利维坦、羔羊与老虎这样的对应,传统阐释中它们有善恶之分,而在诗人无边的想象力领域里,它们是平等的。因为他的创作已经离开了《圣经》文本本身,而具有了自己思维的独立性,我们看到的是《圣经》的影子倒影在他的作品中。

那么布莱克的《圣经》文学创作不是他的宗教立场所致,相反是文学的本质促使他以《圣经》为创作的素材:对人的精神的关注,对想象力的张扬。因此《圣经》与文学的联系也就成为文学发展的必然,弗莱也从这里开始了对文学的整体的思考:《圣经》对后世的文学创作有影响,而且有着举足轻重的影响,至于《圣经》如何影响了文学,影响的结果又怎样,是弗莱理论的重点,将在第二章有具体论述。但是毋庸置疑,从对布莱克《圣经》文学创作的关注,弗莱开始了文学理论的研究;从对文学意义上的《圣经》对整个文学影响的思考,弗莱开始了他的文学批评之路。而布莱克的创作和《圣经》本身就带着有着非理性的色彩,可见弗莱的理论脱胎之前,就曾经浸泡于以《圣经》为内容的人文主义背景之中。

^①诺斯洛普·弗莱著《诺斯洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社1997年版第370页

第三节 弗莱的理论立场与布莱克《圣经》立场的关系：

一切的想象力来源于《圣经》

弗莱1947年发表了《可怕的对称:威廉·布莱克研究》，而在1971年发表的《批评之路》中，弗莱回顾了自己探索理论研究的历程，他说他在研究布莱克诗歌的黑森林中他迷路了，他环顾四周，想寻求可以走出迷津的道路。当时，有很多的路，很多成熟的方法他可以使用，比如传记批评，心理学批评，历史主义批评，这些方法引导他去研究布莱克时代的社会状态，布莱克的心理因素，诗歌传统的历史，以及其它一些看来非常重要的问题。但弗莱认为自己需要的不是这些，他的任务非常简单，那就是揭开布莱克诗歌里诸多《圣经》意象的隐喻，而且他坚信，通往这个对《圣经》隐喻的分析会直接穿越文学，获得一种更深刻的对整体文学的认识。那就是要研究布莱克《圣经》文学创作的本身，就可以认识文学的真正内涵。

对于威廉·布莱克与弗莱理论的关系没有引起人们足够的重视，可能是因为布莱克的创作有着浓厚的宗教气息。但是作为关注人类隐秘精神世界的宗教和文学，从对精神关注的角度来看，二者肯定是有着一定的相同之处的。殊不知，布莱克固然宗教气息浓厚，弗莱也亦如此。从家庭背景看，弗莱一生都和宗教有着始终的关联。他出身福音派家庭，在多伦多大学就读的是只招收“加拿大教会”成员的维多利亚学院，并且攻读神学，后来他还做了“加拿大联合教会”的牧师。这些背景本身就使弗莱有意无意的对《圣经》给于一定的重视，《圣经》影响着他生活的方方面面。那么会有两种可能，一种是因为过于熟悉《圣经》，宗教与现实的冲突使他背叛、脱离原来的宗教立场；一种是被《圣经》的神秘和博大所吸引，把身心交付上帝或开始某种相关研究。晚年回忆起自己宗教背景时，弗莱强调他的自我的宗教体验，而不是刻板的接受宗教教义促进他从文学批评和故事角度看待《圣经》。但是对弗莱而言，尽管他最后皈依了宗教，但是在他的理论创建之初，《圣经》所拥有的恢宏的想象力，布莱克美轮美奂而略带晦涩的诗歌创作，这两者之间的联系：《圣经》是人类想象力的极度升华，这个认识立场开启了他的批评理论之门。

如前所述，布莱克的对想象力的关注影响了弗莱。布莱克在文学史上是个性

色彩十分鲜明的一个人物，他只是把文学创作面向内心，或者说面向自我的心灵，与他相似的还有弥尔顿、斯宾塞、黑兹利特、青年华兹华斯、雪莱、济慈、以及二十世纪的哈代与劳伦斯。在英国，这个流派代表的是和国教传统对立的非国教传统，是更为激进的天主教反对者，埃德蒙·柏克(Edmund Burke)将之称为异端和新教的新教，而依照哈罗德·布鲁姆的说法，“英国这一宗教异端的主要特征就是它坚持理智和精神的独立性，坚持在道德问题上个人决断的权利，坚持每一个心灵内部的内心之光，唯有这样，才能够理解《圣经》。并且认为，应当允许所有的人在他和上帝之间，不需要任何的中介和屏障”，它们“自律的心灵摆脱和越过仁慈的僧侣集团，寻求它自己的救赎方式”。^①布莱克张扬自我的创造力，以文学批评的角度来看待《圣经》，把《圣经》作为可以随意剪切的创作素材，原来《圣经》所具有的意义他可以接受，原来《圣经》所不包含的意蕴他也可以随意的添加，他不消解神话，只是挥动手中的灵感之笔，改写《圣经》里的历史，改写原来根深蒂固的《圣经》中的人物形象色彩以及肆意加以褒贬。因此，弗莱和布莱克一样，高擎着想象力的大旗，希望以隐喻的文学表达方式来表达内心微妙的情感。而且他们坚决维护个人的宗教自由，对宗教报以宽容的态度。这些在弗莱的理论论述中时时可以见到。

布莱克与弗莱无疑都受宗教方面影响，但对作为文学理论家的弗莱而言，布莱克的重要意义显然不在于他的思想多么庞大精深，而在于对弗莱文学批评的启发意义。因此重要的不是担心弗莱、布莱克和基督教之间的关系与文学的冲突，况且从对人类精神家园的终极关怀角度来看，宗教与文学是殊途而同归的。那么研究在不同路途的前进过程中两者的具体关系如何就是重点了。弗莱曾奉劝有志于文学研究的批评家们要首先选择一位文学家作思想导师。布莱克就是他为自己选定的思想导师。正是由于布莱克的启发，弗莱也走向了《圣经》文学批评研究。弗莱认为自己一生的学术围绕《圣经》进行，他在1982年说：“从一定意义上说，我所有的文学批评著作、从1947年发表的对布莱克的研究开始，到十年后完成的《批评的剖析》，都是围绕圣经的。”^②弗莱这种以《圣经》为文学研究对象的想法很显然是受布莱克的启发。在自传式文章《寻觅称心的词句》中，弗莱曾描

^①哈罗德·布鲁姆著《批评、正典结构与预言》吴琼译 中国社会科学出版社 2000 年版第 2 页

^②诺思洛普·弗莱著《伟大的代码》郝振益等译，北京大学出版社 1998 年 4 页

写自己从布莱克走向神话原型批评和圣经文学批评的历程。他说自己在写作关于布莱克作品《弥尔顿》的评论时获得一种直觉，始察觉一种神话框架贯穿布莱克、弥尔顿等西方文学家的创作中。这种神话框架的核心就是《圣经》，弗莱说：“《圣经》为欧洲的诗人们提供了一个神话框架：只要我们认清这一点，大量的文学批评问题就可迎刃而解了。”^①“文学可以从任何一种神话中逐渐形成，但我们西方文学直接源于《圣经》神话，这是历史事实。”^②这可以看作弗莱神话原型批评思想的萌芽。在《批评的剖析》中，这些想法得到了更进一步的论述。而且弗莱说的十分明确，《圣经》和基督教对他首先并不意味宗教价值，他说：“《圣经》之始终盘踞在我脑子里，并非因为它代表一种迎合我的宗教‘立场’，而恰恰出于相反的理由。《圣经》说明了西方诗人是沿着什么样的想象道路从事创作的”。^③弗莱认为自己恰恰“不是将文学拴系到一个信仰体系上”，^④而是把《圣经》从宗教中解放出来，认为它是人类的想象力、文学的想象力的根源。

综合以上论述，布莱克以《圣经》为题材的文学创作展示了《圣经》所具有的给作家无限的创作想象力的源泉的力量，而且他成功的、水乳交融的将之运用到作品中。因为宗教背景的原因，在弗莱理论研究起步之前他的头脑中就有《圣经》的影子在盘旋。而布莱克认为《圣经》是人类文学想象力的极度显现，恰恰契合了弗莱对《圣经》的认识。弗莱希望通过对布莱克充满隐喻的《圣经》文学现象的研究，来发现文学整体的内部联系。所以他的理论产生之前和他的理论产生之时，《圣经》的重要作用都不可否认。从宗教背景中走出，弗莱读着布莱克的作品开始了神话原型理论的构建。在这个意义上说，弗莱是以人文主义者的姿态来开始文学理论研究，他研究的是《圣经》与文学的联系，探讨的是文学的本源：想象力通过什么从《圣经》延续到后世的文学作品中。

^①吴持哲编《文学的原型 诺思洛普·弗莱文论选集》中国社会科学出版社 1997 年 53 页

^②吴持哲编《文学的原型 诺思洛普·弗莱文论选集》中国社会科学出版社 1997 年 54 页

^③诺斯洛普·弗莱著《神力的语言》吴持哲译 社会科学文献出版社 2004 年 3 页

^④同上

第二章 弗莱文学理论中浓重的《圣经》意识

受布莱克《圣经》文学创作的启发，弗莱开始了《批评的剖析》，也开始了他的文学理论的研究。弗莱认为《圣经》的想象力以无处不在的力量影响整个西方文学，是通过“原型”得以实现的。弗莱理论的两大概念，无论是弗莱的“原型”概念还是“神话”内涵，都无法脱离《圣经》而存在。《圣经》是他的理论之根，它可以支撑弗莱的整个神话原型理论。《圣经》包含着一切的文学“原型”，是最核心的神话。如此强烈的《圣经》意识，是科学主义、结构主义极力反对的。现代世界随着科技的日新月异，科学主义沉醉于科技在改造我们的物质世界时所取得的无以伦比的巨大成就之中，科学主义似乎可以席卷一切，它要压制和奴役人类的其他的精神和情感。人文主义正是对科学主义的抗争，它呼唤传统的力量，呼唤人的情感和想象力的复归。作为对现代人文主义的思潮的回应，弗莱用神话原型理论再一次重申了《圣经》在文学中的重要地位。

第一节 《圣经》和“原型”

一 原型概念——从荣格到弗莱

要论及《圣经》在“原型”理论中的地位和影响，我们有必要对弗莱理论的核心概念之一——“原型”加以简单论述。“原型”概念从荣格到弗莱经历了心理学到文学不同领域的跨越和转变。如果说，荣格讨论的是为什么有“原型”，他的答案是因为从人类产生之初的集体无意识，集体无意识以遗传的方式使“原型”不断在后代显现。那么弗莱讨论的是什么是“原型”，他的答案是“原型”就是神话，就是《圣经》，任何的“原型”都存在与《圣经》之中，因为《圣经》是人类想象力的源泉。

荣格在他的理论中，将弗洛伊德有关个人无意识的理论推进一步，提出了集体无意识理论。他在《集体无意识的原型》一文中说，“或多或少属于表层的无意识无疑含有个人的特性，我把它称之为‘个人无意识’，但这种个人无意识有赖于更深的一层，它并非来源于个人经验，并非从后天中获得，而是先天地存在的。我把这更深的一层定名为‘集体无意识’。选择‘集体’一词是因为这部分

无意识不是个别的，而是普遍的。它与个性心理相反，具备了所有地方和所有个人皆有的大体相似的内容和行为方式。换言之，由于它在所有人身上都是相同的，因此它组成了一种超个性的心理基础，并且普遍地存在于我们每一个人身上。个人无意识的内容主要由名为‘带感情色彩的情结’所组成，它们构成心理生活中的个人和私人的一面，而集体无意识的内容则是所谓的‘原型’。”荣格在《集体无意识的概念》一文又解释说，“集体无意识是精神的一部分，它与个人无意识截然不同，因为它的存在不像后者那样可以归结为个人的经验，因此不能为个人所获得。构成个人无意识的主要是一些我们曾经意识到，但以后由于遗忘或压抑而从意识中消失了的内容；集体无意识的内容从来就没有出现在意识之中，因此也就从未为个人所获得过，它们的存在完全得自于遗传。个人无意识主要是由各种情结构成的，集体无意识的内容则主要是‘原型’。”^①“原型概念对集体无意识观点是不可缺少的，它指出了精神中各种确定形式的存在，这些形式无论在何时何地都普遍地存在着。”^②

荣格将他的心理学研究成果用于文学研究中，尽管他的理论带有很大的假设的色彩。比如他认为，人类无法感受到原型的存在，它们只能偶然地、象征性地出现在我们的意识中，在远古时代表现为神话形象，荣格说是最初呈现的一种“原始意象”。然后在后来不同的时代这些“原始意象”通过艺术在无意识中被激活从而转变为艺术形象。这些“原始意象”，即原型，之所以能够遗传下来，在很大程度上是得益于文艺这个载体。因为在漫长的历史进程中，它们不断地以“原型”的形式反复出现在艺术作品和诗歌中。也正是因为如此，荣格说，在艺术作品中，“一旦原型情境的发生，我们会突然感到一种不寻常的轻松感，仿佛被一种强大的力量运载或超度。在这一瞬间，我们不再是个人，而是整个族类，全人类的声音一齐在我们心中回响。”^③

弗莱的原型理论在荣格的基础上有所发展。在建立原型理论的过程中，荣格的“集体无意识”学说和原型理论为弗莱找到了存在于文学中那些反复出现的意象之下的“无意识结构”，为他提供了一定的理论基础。但此时，弗莱已经把原型的定义从心理学的范畴移到了文学领域。他讨论的是文学的原型，是“所有……

^① 荣格著《集体无意识的概念 荣格文集》改革出版社 1997 年第 84 页

^② 同上

^③ 荣格著《本能与无意识 荣格文集》冯川、苏克译 改革出版社 1997 年版第 8 页

作品到作品一直保持不变的东西……并同时在普遍意义及纯文学意义上使用它”。^①在弗莱看来，原型应该被置于更具体的理论背景中加以审视，即西方文学的大背景：古希腊神话和《圣经》。

弗莱之所以提出“文学原型”论，因为他的理论的确是对所有文学的宏观的描述和探讨。他谈到在绘画和音乐等艺术中，美学家们概括出若干带有规律性的基本结构要素，他则希望通过“按希腊罗马和基督教的传统对西方文学的一些结构原则进行理性描述”，来揭示“文学再现的基本规律及其与音调、简单韵律或复杂韵律、典型模仿等音乐要素相应的文学要素。”^②就是说，他试图用原型理论描绘西方文学发展中基本的结构原则的规律。但同时他又认为，这种论述，不能简单套用人类学或心理学的原型理论，而必须从文学自身内部的结构要素出发进行描述和推导。正如“绘画上的结构原则只能从艺术本身内部的相似性来推导，而不能与艺术以外的其他事物的外部相似性来推导”一样，文学中的结构原则，也应从神话原型和宗教解释中引申出来，“因为这两者为整体文学提供了范围更广阔的前后联系。”^③神话与宗教的有机结合，弗莱意指的就是《圣经》。

弗莱对原型概念作了新的解释和规定，把原型理论变成具体可行的批评途径。在《批评的剖析》第二篇《伦理批评：象征理论》中，弗莱提出了“原型”的概念。他认为，象征“指的是任何可以被分离出来而为批评所注意的文学结构的单位。以某种特殊的参照方式加以运用的词、语或意象都是象征（参照就是象征通常所指的意思），它们是批评分析可以加以剖析的因素。”^④如果一种象征可以让我们感受到这个诗和那个诗的某种相联系或相对应、或相似之处，那么，这种象征就被称为意象。而对于那些因为时间的推移在文学作品中反复出现并给人们带来心理暗示的意象，即彻底程式化了的意象，弗莱称之为符号，或者称之为在特定的“关联域”中的普遍象征。而原型则是“指一个把一首诗与另一首诗联系起来因而帮助使我们的文学经验成为一体的象征”，是“一种典型的或重复出现的

^①[法]波维坦·托多洛夫著《批评的批评--教育小说》王东亮、王晨阳译 三联书店 2002 年版 第 88 页

^②叶舒宪编《神话—原型批评》陕西师范大学出版社 1987 年版第 171 页

^③叶舒宪编《神话—原型批评》陕西师范大学出版社 1987 年版第 171 页

^④诺斯洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧、袁宪军、吴伟仁译 百花文艺出版社 2002 年版第 60 页

意象。”^①以下便是他对原型概念作出的规定:

“神话是一种核心性的传播力量它使仪式具有原型的意义,变神喻成为原型叙述。因此,神话就是“原型”。……虽然在谈及叙述时说神话,谈及意义时说原型。……原型是联合的群体(Associative Clusters),它与符号(Sign)之不同在于复杂的可变性。在这种复合体中常常有大量特殊的,靠学习而得的联想,它们是可交流的,因为在特定的文化中好些人们都很熟悉它们。”^②

由此我们可以知道,原型最早并且最为广泛地存在于神话之中,与神话有着密切的关系。弗莱心中的文学原型,是文学中能够独立交际的单位。它们可以是意象、主题、人物、情境等多种形态,也可以是一种在文学作品中反复出现的具有一定的稳定性的结构因素。原型形成并体现着文学传统的力量,它们把不同时代或同一时代孤立的作品联系起来,从而使文学成为一种整合统一的、具有一定社会交际能力的特殊意识形态。并且,在特定的文化环境中,大多数人依靠这些约定俗成的思维来理解这些原型。

弗莱认为,对于原型的寻求须以原始文化为基地,即在文学、文化中寻求原型,而不是从梦、原始意象中确认原型。他说,“整部文学史从上古朴质的文学一直写到现代深奥精良的作品,在这过程中,我们有机会瞥见原来文学是呈现于原始文化中的较为局限和简单的程式系统逐步演变而成的复杂体系。如果这样,那么探索各种原型便成了一种文学上的人类学,它涉及诸如仪式、神话和民间传说等文学前的形态如何渗透到后来的文学中来的问题”。^③由此可以推出一个结论,脱离了原始文化,“原型”概念则无从提起。

通过对原型理论的文学转化和运用,弗莱想通过原型的关联去发掘作品的真正含义。在《批评的剖析》第一篇《历史批评:模式理论》中,弗莱从亚理斯多德的《诗学》入手,认为亚氏的“模仿说”带有极强的功利观和伦理色彩,并对好和坏作了辞源学上的考证。他认为在这“好”与“坏”之间有转义。文学形象不仅有亚氏所说的“行动能力强的人”和“行动能力弱的人”,而且在二者之间

^①诺斯洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧、袁宪军、吴伟仁译 百花文艺出版社 2002 年版第 90 页

^②吴持哲编《文学的原型 诺斯洛普·弗莱文论选集》中国社会科学出版社 1997 年版第 85 页

^③吴持哲编《文学的原型 诺斯洛普·弗莱文论选集》中国社会科学出版社 1997 年版第 86 页

还有“中间人”。由此，他归纳出世界文学中的五种文学形象原型：

- A、神话的主人公是神，其能力神秘莫测，在性质上高于凡人，凡境。
- B. 浪漫故事的主人公是浪漫英雄，有超人的能力，在一定程度上高于凡人，凡境。
- C, 悲剧和大多数史诗的主人公是伟人领袖人物，能力较强，但必须服从于社会评判和自然规律，他只是在一定程度上高于凡人，却无法超越凡境。属“高模仿”模式。
- D. 大多数喜剧和现实主义小说的主人公是普通人，能力等同于一般人，既不高于凡人，也不高于凡境。属“低模仿”模式。
- E. 讽刺文学的主人公是荒诞者，能力弱，比较起来，他们低于凡人和凡境。

在弗莱的五种文学形象的原型中，作为根基的是神话，由神话繁衍出浪漫故事和悲喜剧以及讽刺文学。但是如前文弗莱在讨论原型概念是所说，“我们在谈及叙述时说神话，谈及意义时说原型”，可见“神话”即是“原型”概念的内涵。而西方传统中的神话，《圣经》这个庞大的神话叙事系统占据了。

二 《圣经》中的原型

弗莱说“原型”不但要有形象性又要求具有一定的概括性，它应该和整体文学有着广阔的联系。弗莱最终在神话中找到了既有归纳力又具形象性的对象——原型，同时以《圣经》神话为核心确定了基本的原型类别。

显然，神话可以说是最早的文学样式，它与整体文学的天然联系和近水楼台的地位使它富含着原型的要素。1951年，早在《批评的剖析》问世六年前，弗莱就在《文学的原型》一文(此文被称作《批评的剖析》缩写本)中对原型概念有过一番界定：“神话是主要的激励力量，它赋予仪式以原型意义，又赋予神谕以叙事的原型。”^①这样看来，神话和原型实际是共存在一起的，只是叙述的角度不同，虽然弗莱后来对原型也有不同角度对论述，这个基本观点却保持始终。同时，弗莱认为神话本身也处于变化之中，因此需要为神话确定一个核心，在他看来，

^①诺斯洛普·弗莱著《诺思洛普·弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997年版第89页

《圣经》神话提供了这样一个核心。《圣经》神话规定了原型意象的三个基本类别，即神启意象、魔怪意象和类比意象。

(一) 神启意象

神启意象是人们的梦想得以实现的世界，是神话的世界。弗莱说神启类意象所表现的是一种可以给人们快乐和美感的世界，如天堂、上帝、复活等都是人的愿望和希望主观的欲望得以实现的原型。在此，人的各种美好的想法被改造为神，或与神融为一体，或在神的形象上体现出来。它适用于神话模式。弗莱首先断言：“《圣经》中的启示录就意味着神启意象的基本规则。”^①弗莱的这个定位，应该是综合考虑了《启示录》的思想意蕴和文学手法。《启示录》在《圣经》中是最为典型的启示文学作品，比起《旧约》中的《但以理书》和《次经》、《伪经》、“死海古卷”中散见的其他启示文学作品，《启示录》所处位置和意义更为显眼。“启示”在希腊文中意为“以神谕方式揭开隐蔽的真理”，因此，启示文学文体要求借助各种含义晦涩的意象，间接表达作者的历史和宗教思想。从文学手法角度看，《启示录》用严密的意象来表达中心。它的404节经文中没有直接引用《旧约》文本，但又有278节经文融入了《旧约》的文意。《启示录》对原型表现手法的运用已及其成熟，这就使它的意象更具有广阔的“关联域”，它不动声响的把《圣经》要传达的中心淋漓尽致的展现出来。从思想意蕴角度看，《启示录》最重要的价值是“末世论”的神学命题。其基本观点是认为现世末日已近，上帝要施行最后审判，裁别善恶，并制服强大的魔鬼，随后基督临世一千年，带领义人进入新天新地。而所谓神启式的世界，实际就是新天新地，也等同于天堂和伊甸园。神启世界是人类愿望和理想的投影，其中存在人间诸多事物。但与人类世界的最大的不同是，神启世界中各个事物都与其他事物相通并结为一体，用弗莱的话来讲，就是每个事物都是一种“具体共相”。在《启示录》中，

神的世界=神的社会=一位神

人的世界=人的社会=一个人

动物世界=羊舍=一只羊

植物世界=花园或公园=一棵(生命之)树

矿物世界=城市=一幢建筑物、一座庙宇、一块石块

^①诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社 1998年版第158-159页

一个事物代表的不是它本身，而是这个事物之后的所有的群体。而且弗莱通过分析“基督”这一概念，把以上这些范畴结为一体，从而使这五类意象可以彼此等同、代替，成为文学意象的源泉。“把人体与植物世界视为一体，使我们获得阿卡狄亚田园生活的意象、马韦尔(Marvell)笔下绿色的世界、莎士比亚笔下森林中的喜剧、罗宾汉的绿色世界、以及出入于浪漫故事中相对于神话隐喻中森林之神故事的类似物，它延续至今。”^①在弗莱的描述中，西方的文学发展呈现为这些意象系统的不断延续而且他们错综复杂的相互渗透。

(二) 魔怪意象

和神启意象相反，魔怪类意象表现地狱及其人的愿望被彻底的否定，这里是一个梦魇，痛苦，迷茫和被奴役的世界，它更适用于反讽模式。地狱、冥界是魔怪意象的标志性处所。魔怪世界中神、人、动物、植物、矿物也与神启世界构成对照。魔怪世界中的神往往掌握着人类不可测控的命运或外在的必然性，他们粗暴干涉人类的事情以维持自身的特权；魔怪世界中的人一般分为两种，一种是独裁领袖，一种是替罪羊和牺牲品；动物常是与羊为敌的动物如狼、虎、秃鹫、蛇以及大龙；植物是阴森恐怖的森林、荆棘地、荒原或鬼怪作祟的花园；矿物则是沙漠、废墟、迷宫等。魔怪世界中的火体现为鬼火和毁灭之火，水则为死水，与天堂中的活水相对。

(三) 类比意象

神启意象和魔怪意象构成了“原型”的两极，但在它们的中间有着千百中的意象。正如色谱上黑和白中间有着无数色系的延续才能构成完整的色谱一样。为了细致区分居于神启意象和魔怪意象之间的意象，弗莱提出了类比意象。在弗莱的“神话—罗曼司—高模仿—低模仿—反讽”五模式中，神启意象和魔怪意象分别适于神话模式和反讽模式，因此，它们之外的类比意象大致有三种样式，分别与罗曼司、高模仿、低模仿相对。罗曼司式类比意象的中心是贞节与魔法，高模仿式类比意象的中心是爱情与礼节，而低模仿式类比意象则与魔怪意象有着千丝万缕的联系。罗曼司的类比是“天真的类比”，高模仿的类比是“自然和理性的类比”，而低模仿的类比是“经验的类比”。弗莱对原型类别的这种区分是从感

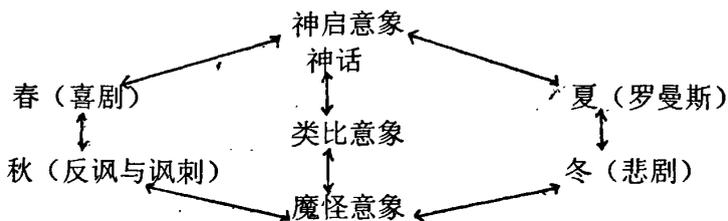
^①诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社 1998 年版 163 页

觉经验出发对物种的划分，它展现出一种空间结构，这一结构并不是必然的客观的结构而首先是主观的隐喻。

神启意象和魔怪意象都属于原始的、简单的神话，不是移用的神话。天堂和地狱这种二元对立的模式是神话中的基本模式，正如现实中对立的好人和坏人的概念一样。但是在好和坏的中间，又有着最为丰富的、构成整体的好坏掺杂的诸多类普通人。类比意象就是如此。类比意象是对神启类和魔怪类的模仿，即介于天堂与地狱之间的种种意象结构。它应该属于浪漫主义和现实主义的文学结构。弗莱后来又将类比意象分成“天真的类比”，“自然和理性的类比”和“经验的类比”，因其趋向理想或趋向现实的不同程度，分别适用于传奇、高级模仿和低级模仿。

进而弗莱从“密托斯”概念入手论述了原型叙述结构理论。“思想”是静态的，而“密托斯”则是动态的。二者结合起来形成三维的结构，构成了弗莱神话原型批评理论的主体。“密托斯”的意思是一种文学形式的基本情节或组织的结构原则，它的运动是一个连续的过程，这是神启意象和魔怪意象所不具有的特征。“密托斯”的基本节奏是循环运动，它表现为兴衰擅变、努力与休息、生命与死亡等形式。由此，弗莱实际构筑了一个空间形式，它上有天堂，下有地狱，中间则是依照“密托斯”的节奏运行的类比意象世界。在类比意象世界中，存在七种范畴，即神的世界、火的世界、人类世界、动物世界、植物世界、矿物世界和水的世界。神性世界的主要运动是神的死亡和再生，或是消失与复得，或是化为人形与消除人形的运动。火的世界的运动包括昼夜更替、太阳年的变化、月圆月缺。人类世界为苏醒和梦的循环或出生与死亡的循环。动物世界与人类相似，不过多为悲剧性质。植物世界为四季轮回或大地之神的死亡与复活。矿物世界或文明世界类似于个体生长、成熟、衰老、死亡以及再生的循环，表现为过去的黄金时代或英雄时代的主题、未来太平盛世的主题、面对废墟反思沉思的主题、对已失去的纯朴田园生活缅怀眷恋的主题、社会事态中命运之轮的主题、缅怀前人的悲歌挽辞的主题、对于王朝更替表示遗憾或欢腾的主题。水的世界表现为雨泉河海等不同形态的转换。“密托斯”的空间形式中，神启意象和魔怪意象作为居其外的两极意象导致了两种基本的叙述方向。一是自然秩序内部的循环运动，相当于魔怪的方向；另一是上升到神启世界的方向。这一空间形式和四时更替、文学模式

转换均可给以解释。如下图:



如果用一个核心意象概括这一逻辑:《圣经》中的雅各之梯。据《创世纪》第二十八章记载,雅各在路斯夜宿时“梦见一个梯子立在地上,梯子的头顶着天,有神的使者在梯子上,上去下来”^①,雅各就给此地取名伯特利,意为“神殿”。雅各之梯在《圣经》中是一个重要的意象,弗莱用它作为核心意象,概括了通天塔、楼梯等一类意象的含意。弗莱认为,梯子代表一种三维的空间意识与空间结构,也代表人对阶层、等级、身份、地位等社会结构的认识。以《圣经》关于创世纪的记载为例,它明显反映了人类的这一结构意识。《创世纪》中上帝显然位于宇宙的顶端,天使居其次,其后是伊甸园,其后是自然界,处于最底层的则是混沌或者“水面”。自然界中人类地位最高,掌管着动物、植物及矿物世界。与这种阶梯宇宙观相连的,有两种重要思想和叙述结构。其一是生存之链,其二是托勒密宇宙观。“生存之链”是源自洛夫乔伊的著作《伟大的生存链条》,“‘生存之链’的概念以上帝创造自然万物或世界本原的思想为基础,又被后世思想家发展成为一种包罗万象的世界观”^②。它的推论是“(物种的)等级划分:存在中的一切物种展现出不同的等级,它们因此构成了一条伟大的存在链条或阶梯,低到最为人瞩目的物种,上至上帝自身。在这个环链里,人介乎于动物和天使神灵之间”^③弗莱的思想显然和这一推论关系密切,“托勒密的宇宙以其象征需要的同一性、关联性以及对应性等…不仅提供了一个诗歌象征的框架,而且它自身就是一个象征框架。”^④

于是一种结构到另一种结构的运动就形成了文学叙述的过程,它的基本形式包括上升与下降。在原型叙述结构中,位于上方的喜剧和罗曼司归属于喜剧式运

^① 《圣经 创世纪》中华圣经会印发 第28章69页

^② M·H·艾布拉姆斯编《欧美文学学术语辞典》朱金鹏、朱荔译 北京大学出版社1990年版第132-133页

^③ 同上

^④ 诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社1998年版第189页

动方向，它们往往使人们的意愿得到满足，因此比较接近理想化的神的世界。作为文类，它们直接脱胎于神话。罗曼司的基本情节是冒险故事，它和“追寻神话”关系紧密。

①罗曼司的基本形式分为三个阶段：一是危险的旅行和开端性冒险阶段，二是生死搏斗阶段，三是主人公的欢庆阶段。三阶段结构还影响到罗曼司的具体情节，如往往经过三次尝试，或者由英雄的第三个儿子获得胜利。三作为一个基本数，从原型角度讲有着深厚的内涵。单在基督教文化系统中，就有：天堂、地狱和人世三重空间；圣父、圣子、圣灵三位一体；耶稣出生时受东方三博士朝拜并献上黄金、乳香、没药三样礼物；耶稣死后三天复活等等。

②罗曼司的主要人物有两个，一是英雄人物，一是凶恶敌人。在弗莱看来，“罗曼司中的主人公与从上界降临的富有神话特征的弥赛亚和救世主十分相似，他的敌人则与下界的魔鬼一般无二。”^①

③罗曼司的基本事件是屠龙。《圣经》中，龙是撒旦的象征，与它具有同一性的有利维坦、伊甸园中的蛇等。它们都是基督之敌，基督要在“主日”将它杀死以恢复神圣的秩序。屠龙原型使罗曼司和宗教尤其基督教取得关联，其中的老朽的国王象征亚当，龙是撒旦，英雄是基督，被拯救的国王之女和王国土地则是教会。

原型叙述结构图式中，位于下方的悲剧与反讽属悲剧运动方向，代表美好意愿的落空与被否，它程度的加深意味着更靠近魔怪世界。作为一种文类，悲剧在前五世纪的雅典以及十七世纪的欧洲有过两次巨大发展，它们和《圣经》的直接关系不大；同时，《圣经》以及希伯来文化本身对悲剧艺术就不很接近，学者们常称之为希伯来文学的“非悲剧性”^②。不过，弗莱审视整个人类生活的悲剧之后，将其原型归结为亚当的故事。亚当和所有悲剧人物一样，位于人类社会与天堂中间，与更高更美好的神圣世界擦肩而过。至于原因是什么，古希腊悲剧常常归之于命运的无情与诡计，亚里士多德更强调道德责任和缺陷。而基督教的解释是，亚当的悲剧出于人类的堕落。弗莱对前两种解释都不满意，但他并未明确接

^①诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社 1998 年版第 227 页

^②梁工、赵复兴著《凤凰的再生—希腊化时期的犹太文学研究》商务印书馆 2000 年版第 75 页

受基督教的解释，只将亚当的悲剧当作神话原型处理。这点上，弗莱倒近于一种可溯源自圣奥古斯丁的看法，即认为亚当堕落的悲剧是随时间开始的，只有在亚当堕落后才有时间运动和人类时间意识。奥古斯丁这一看法主要是对一些摩尼教徒“在创世之前，上帝干什么”问题的回应，他提出上帝具有超时间性，上帝在创造世界的同时创造了时间。而时间的认知只有依靠人的心理感觉，亚当既为人类开启了时间感，也带来了原罪和堕落。弗莱还认为，悲剧出于对牺牲的模仿：“任何习惯于从原型的角度思考文学的人，将会在悲剧中发现对牺牲的模仿。”^①与牺牲仪式相伴的复活观念，因此和悲剧也有了联系。复活意味生死二界的转化，因此，若说喜剧关联生的世界而悲剧关联死的世界，喜剧悲剧也应相互转化。弗莱认同这种转化，他说：“如果我们说浪漫故事、悲剧反讽和喜剧都是一个总的追寻神话的插曲的话是正确的，那么我们就可以看清为什么喜剧中可以包含潜在的悲剧因素。”^②基督教也认同悲剧是喜剧前奏曲的观念，只有和基督复活事件联系起来，这种观念也是广为认同的。

原型事之所以有上行和下降或喜剧与悲剧两种基本运动方向，在于它模仿了自然的四时更迭和神的死后复活。雪莱有一句诗，冬天已经来了，春天还会远吗？这个诗句可以简略说明弗莱以《圣经》为论述对象而描摹的雅各之梯的某种含义。大自然从万木凋零的冬季向欣欣向荣的春季的转换，同时隐喻着神的死后复活，读者由此产生的阅读感受因此是乐观和喜剧的，文学也因此而反复着人类情感的永恒主题。

第二节 《圣经》和“神话”

神话概念的内涵极为混杂，仁者见仁智者见智。有人说有多少神话学者就有多少神话的定义。这里不把弗莱看作神话学者，因此不想讨论弗莱的神话内涵究竟属于哪家哪派，也不试图再增加一种神话的定义。但是所有的神话定义历来就有狭义广义之分，狭义神话观将神话限定在特定的历史时期，广义神话观则认为神话的产生没有时间界限，即使今天也不断有神话产生。弗莱说：“我自己对神话的兴趣，始于神话的文学发展。对我来说，一个文学神话不是一种俗化的神话，而是一个成熟的神话。在作为一个文学批评家的我看来，一个神话的‘真正意义’

^①诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社 1998 年版第 264 页

^②诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社 1998 年版第 265 页

是从一种长期的文学生活中慢慢产生的。然后它的意义包括它所意指的那种生活中的一切。”^①弗莱不仅看到神话通过文学发生影响,他甚至认为两者是难以区分的。他说:“区分神话与文学,严格地讲是不可能的,因为没有哪种神话不是作为某种叙述的表达而存在。”^②那么神话与文学是共生的,而且是共存于文学演变的历史之中。《圣经》与西方文学的源头古希腊古罗马文学共生,而且在历代的文学作品中《圣经》中的神话以原型的形式得以不断的复现。

一 弗莱眼中的神话——《圣经》

在弗莱的文学批评语境中,“神话”作为一个术语取自于其词源意义,表示“故事、情节、叙述”。民间神话和圣经神话都是神话,两者在叙述结构和内容上都存在许多相似之处,而且神话也不一定是写神的故事。但弗莱认为,《圣经》的神话和民间的神话有两点根本的区别,只有《圣经》神话才是可以作为原型的神话,才是核心的、影响后代文学的神话:

第一 像《圣经》这样的神话不是单独和孤立的故事,《圣经》里的故事它们彼此形成一个体系,彼此紧密关联。而民间的神话却往往各自独立,没有系统和体系而言,而且到处游荡、流窜,在世界各地与其他神话故事相互渗入,彼此交换情节和主题格局,不具有神话最重要的特性:系统性和稳定性。

第二 不同于民间神话,形成体系的神话代表着一个特定的区域性文化范畴,从而把它和其他文化区别开来,因此《圣经》神话构成了特定区域、民族文化历史的一部分。《圣经》以其百科全书的视角足以展示原始的希伯来人的思想、历史。因此原型批评一直在强调是以西方文化为背景的文学批评,也就是两希传统孕育下的文化背景,这也似弗莱理论的一个最重要的前提。

第三 神话是文学创作的惟一根源,一切文学作品都源于神话,是远古神话的移位、变形。在弗莱看来,古代神话,尤其是《圣经》神话,它好比一个自古以来就存在的巨大“文学宝库”,后人不断从中提取原材料,从而经过加工,创造出文学作品。

^①N. Frye *Creation and Recreation* University of Toronto Press 1980 P28

^②Jean O'Grady *New Directions in N. Frye Studies* Shanghai Foreign Language Education Press 2001 P20

《圣经》作为原型理论的核心神话，是作为“故事和想象的源泉”而非“引用教义的来源”而存在的。《圣经》在最初形成时以至现在在一定的范围内，确有明显的教义宗旨，但在文学研究中，则必须首先从诗学、从文学的意义层面上去理解它。《圣经》是“百科全书型的”作品，它对文学的影响如此之大以至不能把它与其他作品并列，而只能“把它视为一个大的文学象征世界的微观缩影，整个西方文化中所有的文本都建立在它的上面”。^①弗莱认为，在西方世界中，神话最完整的形式出现在基督教的《圣经》中，同时文学的“单一神话”（丧失又重获同一性的故事）也最完整的表现在《圣经》的叙述中。所以说，《圣经》在西方文学史上居中心地位，“为欧洲的诗人们提供了一个神话框架”，“西方文学直接源自《圣经》神话，这是历史事实”。^②弗莱在研究布莱克和弥尔顿的诗歌时发现的《圣经》与文学具有某种相似之处，现在弗莱确定了这种相似正是源于对《圣经》神话的再创造。由《圣经》出发，弗莱进入了探讨西方文学的中心。

二 《圣经》神话中的原型

既然民间神话无法以大家的风范来统领西方文学，那么弗莱的神话自然指向了《圣经》。弗莱认为，《圣经》对西方文学的中心地位表现在结构上，是“一种特定的神话，一种从创世纪到启示录都独一无二的原型结构”^③《圣经》的重点在叙事，而且整部《圣经》都包含在一个叙事的框架之中。《圣经》的叙事呈现出U形结构，包含了一个追寻神话(quest myth)，即“在《创世纪》之初，人类失去了生命之树和生命之水：到《启示录》结尾处重新获得了它们。在首尾之间是以色列的故事”^④。这样的结构显示了一个下降之后又上升的循环运动，这种下降的运动便是“堕落”的主题，而上升的运动则是“拯救”的主题。

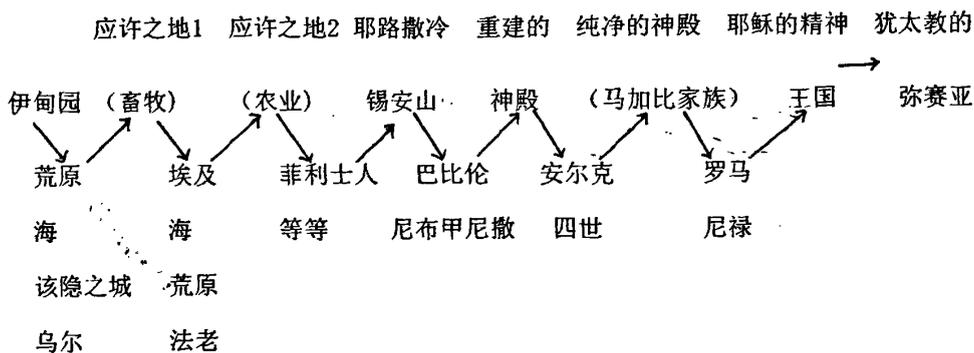
就《圣经》神话的文学性一面，弗莱侧重分析了《圣经》的叙事结构，即在伊甸园到新天新地的历程包含了以色列的多次兴衰故事。

^①诺思洛普·弗莱著《伟大的代码》郝振益等译 北京大学出版社 1998 年版第 16 页

^②诺思洛普·弗莱著《诺思洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997 年版第 54 页

^③诺思洛普·弗莱著《伟大的代码》郝振益等译 北京大学出版社 1998 年版第 219 页

^④诺思洛普·弗莱著《伟大的代码》郝振益等译 北京大学出版社 1998 年版第 220 页



上层的伊甸园、应许之地、耶路撒冷和耶稣的精神王国是可以互换的同义词，在由下层到上层的拯救中出现的人物亚伯拉罕、摩西、约书亚、大卫、所罗门等都是弥赛亚的原型，即图表上、下层事物各具有类似的特征。弗莱将《约伯记》当作《圣经》叙事的缩影。《约伯记》记载的正是一个U形结构的故事：“约伯和亚当堕入一个苦难的离乡背井的世界，经过忏悔(也就是彻悟)，恢复了他原来的状态。”^① U型的故事实际是一种循环，而所有的文学也无非是一种循环，即受《圣经》叙述结构影响而来的一种春夏秋冬的普遍循环，是《圣经》神话的一种置换变形。

《批评的剖析》比较强调《圣经》神话在文学史中的中心地位，《圣经》神话是文学的源头，它的置换变形产生了罗曼司、高模仿、低模仿、反讽的文学模式。在后期关于《圣经》的研究中，弗莱一方面运用神话原型的批评方法解读《圣经》文本，另一方面依据《圣经》文本对早期理论做了修正，即弗莱后期则把他的理论更进一步定位于《圣经》与西方文学关系。在《神力的语言》序言中，弗莱认为自己的这些研究是对《批评的剖析》的超越和对自己批评观的“总结与重申”。^②弗莱后期这一学术超越表现在神话研究方面，是开始关注神话的意识形态特性。他说：“神话有两个方面：一个方面是它的故事结构，把神话同文学相连；另一个方面是它所包含的知识的社會功能，也就是对于社会来说是重要的知识。“神话有两个平行的方面：作为故事，它是诗，是文学的再创造，作为有具体社会功能的故事，它是某个具体社会的行为纲领。”^③弗莱对神话社会功能或意识形态功能的强调在《伟大的代码》已经有所体现，而在《神力的语言》中有更为

^①诺思洛普·弗莱著《伟大的代码》郝振益等译 北京大学出版社 1998年版第250页

^②诺思洛普·弗莱著《神力的语言》吴持哲译 社会科学文献出版社 2004年版第5页

^③诺思洛普·弗莱著《伟大的代码》郝振益等译 北京大学出版社 1998年72页

集中的论述。

总之，从弗莱的原型理论可以看到，原型是从原始的传统中产生的，是以西方文化传统的代表《圣经》为土壤的，他的神话理论是对原型理论的具体内涵的解释。无论是原型还是神话，他的理论都是植根于《圣经》之上。也可以说，他的理论离不开西方的《圣经》文学传统，离不开《圣经》里描述的人的生活，人的情感。《圣经》的这些形象、情节、叙述结构在后代的文学作品中不断的以原型复现着。《圣经》在弗莱理论中与原型、神话融为一体，他们共同阐释着弗莱的理论。这对传统的重视，对人的存在、人的生活的重视，这也是科学主义所反对的。当科学主义进军到文学理论领域时，它的代表是结构主义。结构主义要求摒弃一切传统因素的干扰，寻求文学内部的深层结构，以此来解答所有的文学现象。从这点不一致，足以把弗莱的理论定位为人文主义。脱离《圣经》而大谈特谈弗莱理论中的某些结构形式，是结构主义断章取义的结果。

第三章 弗莱理论的人文主义定位

如前所述,在布莱克的文学创作和《圣经》两者关系启发之下,弗莱走进了文学的原型批评,并以《圣经》神话为核心阐释了他的神话原型概念和理论。随着原型批评理论传播到中国,弗莱的理论似乎遇到了一系列的麻烦,即他的理论以西方文化为背景而产生,可是中国本土的神话背景似乎与《圣经》的西方神话背景是风马牛不相及的。如果要想把弗莱的理论应用于中国的文学,就需要一个本土化的过程。但是这个本土化的过程是不是会改变弗莱理论的原貌呢。就此,国内众多的学者展开了热烈的讨论。很多学者都给予了否定的回答。原因是中国神话的零碎性使得中国文学不具备西方文学的《圣经》背景,没有一个像《圣经》那样宏大的神话可以为整个中国文学起到一个源头的作用。那么我们只能引用弗莱的理论方法,尝试着对中国文学进行原型分析。此类文章专著如叶舒宪老师的《神话原型批评在中国的传播》(《社会科学研究》1999年第1期),河南大学白春超老师的《溯源与整合》(《中州学刊》2003年第3期),兰州大学徐小霞老师的《神话原型批评方法及其在中国的本土化和革新过程》(《社科纵横》2005年第2期),南京师范大学刘伟老师的《20世纪90年代以来国内神话原型批评述评》(《语文学刊》2005年第5期)等等。弗莱理论在中国遭遇的困境恰恰从反面说明了他的理论中以《圣经》为代表的传统文化的举足轻重,游离了《圣经》就游离了弗莱原型批评理论的核心。就是说,弗莱的理论不具有科学主义的科学色彩,它不是一个可以游弋江河湖海畅通无阻的既定法则,它一定要有一个支撑才可以存在:西方的《圣经》神话传统。

第一节 以《圣经》为传统文化背景是弗莱理论及批评实践的前提

弗莱的成长有着深刻的宗教背景,这点在第一章中略有提及。他是在不信奉英国国教的家庭环境中长大的,从小信奉卫理教。弗莱早年曾就读于多伦多大学埃曼纽尔学院,系统学习过神学课程,日后又长期担任《圣经》文学课程的教学工作,这为他后来长期潜心于《圣经》的文学批评研究提供了可能。而且卫理教对弗莱影响很深,该教虽有严格的戒律,但它的教义的重点不是要教徒们在阅读《圣经》的过程中如何达成一致,如何在上帝的面前表现出无所不听的谦恭。相反,

它鼓励教徒以自己的经历来体验《圣经》，允许教徒在获得启示的时刻有个人不同的宗教感悟，“强调体验的本质”^①。这也为弗莱提供了精神上、心灵上一定的自由，而不是完全把自己的灵魂交付给上帝而迷失了自我。这一宗教背景，特别是他后来受训成为加拿大联合教派一名牧师的经历以及晚年皈依宗教，都在很大程度上促使他倾向于从大处着眼，以全景式的纵深文化目光审视人类行为。如果说在《批评的剖析》里，弗莱阐释的是他的原型批评理论方法，那么继《批评的剖析》之后，弗莱开始了《圣经》神话的文学批评实践：《伟大的代码》《有力的词语》、《双重幻象》。在展示了《圣经》神话原型意义的同时，也扩充了他的原型理论。因此从受布莱克的《圣经》文学创作的启发开始了原型批评，到弗莱后期的《圣经》文学研究，都贯穿着《圣经》神话这一主线。弗莱一生高举着想象力的大旗，研究《圣经》神话与文学关系，他在《圣经》神话中找到了“原型”，也把原型理论运用到《圣经》文学的批评实践中。从对想象力的重视一角度而言，从《圣经》神话在弗莱的理论研究中的中心地位来看，弗莱理论的人文主义色彩就更加明朗了。

弗莱认为，文学起源于神话，神话中包含着后代文学发展的一切形式和主题。所谓神话原型，是指以神话作为文学的原型。也是在这个意义上，弗莱把神话称为文学的原型。这一点和前文在第一章第一节中提及的作为神话文本的《圣经》，它对文学的意义不是它所记载的是不是历史，或者是不是伪历史，而是它的源头的价值。“文学起源于神话，正是这一原理才赋予文学以千百年来虽经意识形态一切变化，仍具有其传播的力量。这种结构原理当然受社会和历史因素制约，并且不会超越它们，但是结构原理始终保持一种足以说明文学总体本质的形式持续性，这一形式持续性有别于它为适应社会环境而产生的变化”。^②原型不仅仅局限于神话故事情节，也包括主题，意象，文类，程式等其它诸多的因素；而且，原型既然是一种现象在整体文学发展的历史中的固定的意象或模式，重视文学传统似乎是原型和神话两个概念的应有之意。

以神话为原型，弗莱强调在文学发展历史中，神话的源头性及神话本身的包容性对后代文学的实际影响。原型的反复出现表现了文学特有的持续性，因此弗

^①王宁 徐燕红著《弗莱研究：中国与西方》中国社会科学出版社 1996 年版第 8 页

^②诺斯洛普·弗莱著《神力的语言》吴持哲译 社会科学文献出版社 2004 年版第 23 页

莱也说原型是一种象征,诗歌使用原型就是为了更好地达到交流的目的。“象征是可交流的单位,我给它取个名字叫原型:它是一种典型的或反复出现的意象。我用原型指一种象征,它把一首诗和别的诗联系起来从而有助于统一和整合我们的文学经验”。^①在此意义上,弗莱提出文学批评应是一种知识的积累,文学史不是单个作品按照年代编撰的堆积,而是有它自己的可以追寻的逻辑发展线索,因为文学作为人的精神情感的高度集中的体现,必然表现人类共同的精神世界,表现人对现实生活的超越,这就使得原型成为了逻辑发展的线索,使《圣经》神话成为了原型的载体。

在弗莱的西方文化背景中,《圣经》神话的体系性同时也为弗莱理论提供了方便。原型的原意是最初的形式,弗莱认为最初的文学样式是神话,而神话就是“某种类型的故事,讲述主角是神或比人类力量更为强大的存在物的故事”。^②在弗莱看来,《圣经》是最为广博的神话故事全集。从文学的视角看圣经,它不再是基督教的至圣经典和引用教义的源泉,而是以神话的方式讲述着人类生存的全部历程:从创世到末世到获救。“《圣经》为文学提供了一个神话体系……从时间上讲,这个宇宙从上帝创世一直延续到世界末日;从空间上讲,它从天堂一直延伸到地狱”。^③所以弗莱说《圣经》的恢宏想象是后世文学想象的集合体和母体。圣经以文学的方式、隐喻的语言对人类基本生存方面进行了全方位的关照:对于饮食的担心,性的焦虑,行动的自由,财产等方面的关切,这是物质生存方面的关怀;除此而外,神话也涉及我们从哪里来,最后的归宿是什么,如何才能有一种更好的生活等精神关怀。这些与人的基本生存密切相关的关怀是所有原始神话的共同特征。弗莱认为,文学作为一种精神产品,它全部关注的主题,正在于此:“在每一个时代,对于作为沉思者的诗人而言,他们深切关注人类从何而来、命运如何、最终愿望是什么;深切关注属于文学能够表达出来的任何其它更大的主题,他们很难找到与神话主题不一致的文学主题”。^④由于原型存在于最初的神话里,体现在整个文学发展历程中,弗莱认为,文学史的知识不仅仅是知道哪个年代出了什么

^①诺思洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社 1998年版第99页

^② Northrop Frye. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology* Harcourt Brace Jovanovich, 1963 P30

^③诺思洛普·弗莱著《诺思洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997年版第155页

^④Northrop Frye. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology* Harcourt Brace Jovanovich, 1963 P33

著名的诗人或作品,更重要的是文学内部自己的历史:原型及其置换变形。“我认为置换是作家使用的写作技巧,以使其故事更为可信、符合逻辑或在道德上容易接受——简而言之,就是更象生活”。^①原型批评强调《圣经》神话是以一种想象的方式,隐喻的语言表达着人们对自己生存状态的全面关注,以宏阔的想象展现生活的各种可能性。“文学的世界具有人文形态——在这个世界上,太阳从东方升起,在西方落下;在这个世界中,基本的实体不是原子或电子,而是人的血肉之躯;其首要的力量不是能量或地心引力,而是爱情,死亡,激情及欢乐”。^②人的主观感情和文学传统是任何作家都无法回避也不应回避的。因此弗莱主张把文学的诸要素——题材、意象、体裁、主题、结构、艺术手法等等放到整体的《圣经》神话传统中去考察。

因为对西方传统的强调是原型批评的理论前提,所以它在中国遭遇尴尬也是在所难免。相对与西方的文学文传统化而言,中国的文学从《诗经》《楚辞》开始,更重视的是抒情言志的诗、词、曲、赋。中国的叙事文学不很发达,代表叙事文学的传奇、小说、戏剧产生较晚,也没有受到足够的重视,比如魏晋南北朝的志怪小说、唐朝的传奇小说、元明清的杂剧等。它们在古代中国是被轻视的,被认为是“不本经传”、“背于儒术”的“街谈巷议”,是难登大雅之堂的“小道末技”,因此,叙事文学只是作为中国文学发展史的一股潜流在地下运行。这种不同的文学传统似乎是原型理论本土化障碍的原因之一。而且,我们从中国神话的发展角度来看,中国的神话如《山海经》、《西游记》、《聊斋志异》等似乎都是彼此独立的,而且互不影响,没有任何的系统性而言,完全是零碎的,和《圣经》庞大的叙事结构根本不具有直接对话的可能。

总之,神话原型批评是深深植根于西方的文学作品,作家的创作和创作经验之中的,它以西方的主流文学为研究对象,研究的是文学与《圣经》神话的原型渊源。就是说,弗莱的原型理论不是科学主义的,更不是放之四海而皆准的,它有自己的人文主义土壤和适用空间,即《圣经》神话传统的土壤和西方文学框架内的可适用性。

^①Northrop Frye. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology* Harcourt Brace Jovanovich, 1963 P33

^②Northrop Frye. *The Educated Imagination* Indiana University Press 1964P28

第二节 以《圣经》神话对文学的历时的置换变形为方法——向后站

紧承前一点的论述，弗莱重视传统文化，这一注重文学传统的特点也鲜明地体现在弗莱的批评实践中。为了弄清弥尔顿的一首属于牧歌传统悼亡诗——

《黎西达斯》的内在意蕴，弗莱几乎勾勒出了自古希腊到华兹华斯再到惠特曼直至近代的牧歌和悼亡诗的发展史。无论从文章的标题《文学即整体关系——析弥尔顿诗〈黎西达斯〉》来看，还是从文章内部的具体分析来看，都可看出弗莱对整个文学传统的重视。他在该文章结尾说，“有一些诗篇，包括《黎西达斯》在内，清楚表明它们是继承传统的，也即是说，它们的主要背景存在于文学之中”。^①这说明任何文学作品都是在既有的文学背景——《圣经》之中产生，同时又在融入了时代的因素，企图完全摆脱传统是不可能的。“全部艺术都同样是传统化了的——乔叟的许多诗都是从他人诗作翻译或转述过来的；莎士比亚，他的戏剧有时简直是他所取材的前人剧作的翻版；弥尔顿呢，他所寻求的不过是尽可能多地抄袭《圣经》。”^②他还赞同地引用了格雷玛斯的诗句“有一个故事而且只有一个故事，值得你细细讲述”。^③

由此推及整个文学史或对单个作家创作的关注，弗莱指出要通过“向后站”对文学进行“远观”研究，从而更好地发现作品间的联系，找出其中共同的、带有普遍性的原型的東西。弗莱在《批评的解剖》中曾用赏画作比，“看一幅绘画，我们可以站在它的近处，分析它的工笔和调色刀的细节。这大体上与文学中的新批评是一致的。稍微向后站远一点，画面设计就看得更清楚一些，我们宁可去研究它所表现的内容：例如，现实主义的荷兰画，那种我们觉得理解画意的地方是最好的距离。再向后退一些，我们就更了解画面构成的设计。如果我们从斯宾塞的《变幻的乐章》‘向后站’，我们看到一个有次序的光圈的背景，以及一个不祥的黑团突进低处的前景——颇像我们在《约伯书》开始时所见的原型形式。”^④比如弗莱说，“传奇是由英雄冒险故事发展来的，这些故事学生在神话中已经接触过了；喜剧则由英雄凯旋或婚庆的情节演变而来。我们每学一部文学作

^①诺斯洛普·弗莱著《诺斯洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社1997年版第353页

^②叶舒宪编《神话—原型批评》陕西师范大学出版社1987年版第149页

^③诺斯洛普·弗莱著《受过教育的想象》加拿大广播公司出版社1963年版第19页

^④诺斯洛普·弗莱著《批评的剖析》陈慧等译 百花文艺出版社1998年版第188页

品,就应向后退一步,考察它的总体结构,并要养成这样的习惯,这一点至为重要。凡是有这种习惯的学生都会发现,他们学习的莎士比亚喜剧与昨晚在电视上见到的掉牙的影片是何等相似。”^①“远观”方法的提出,使我们能为莎士比亚的《哈姆雷特》与古希腊埃斯库罗斯的《俄瑞斯忒斯》在人物、主题、情节各方面有惊人相似之处做出合理的解释,探求到屠格涅夫《门槛》中受难的“俄罗斯姑娘”与《旧约》中约伯原型的内在精神血缘关系,发现隐于作品之后的深深刻意蕴。

这包含了共时的“远观”,拓展开来更包含了“历时”的远观,而且历时的远观可以让整个文学史呈现的更加清晰,即从《圣经》神话绵延而下的置换变形。弗莱对文学经典的自我认识就是他对《圣经》所代表的想象力的推举。简·高拉克(Jan Gorak)将弗莱的这种认识认为是走向乌托邦的未来,提出弗莱经典作品的背后就是密尔顿和布莱克为新耶路撒冷所描述的蓝图,是产生自神话并在作品之间形成内在结构的人类永恒的形象。“这种想象存在于人们对文化过去、现在以及未来的认识,因此是涵盖整个人类永恒的存在。”^②弗莱从在西方文化中具有想象力原型意义的《圣经》神话叙事开始,把它作为文学的基础和出发点。接着就是学习古希腊罗马神话,要求关注神话的系统 and 形态,特别是希腊罗马神话与《圣经》神话的相似之处,从中体会“相同的文学模式是怎样出现在不同的文化和宗教中的”。^③从文学整体上审视《圣经》的神话、主题、意象系统如何在后代西方文学中置换变形。换言之,他把《圣经》看成是解读,不只是阅读西方文学传统奥秘的一个密码本。所以弗莱后来要把他研究《圣经》与文学的专题著作命名为《伟大的代码》,原因可能就在于此。

可见,弗莱采取一种宏观的、全景式的目光纵览文学,以《圣经》神话原型为线索,使不同时期、不同地域、不同种族、不同形式彼此孤立的文学作品之间具有了某种内在的联系。《圣经》神话中的原型也就成为潜伏于人们无意识之中的、埋藏在作家头脑和读者心灵深处的一种延续作品与作品之间联系的纽带。弗莱正是把《圣经》神话作为文学在自身的发展历程中,在文化传统积累中的一个规律性的因素,并把它作为重要线索将文学批评同文学史结合起来,建立了他

^①诺思洛普·弗莱著《想象力的修养》内蒙古大学出版社2003年版第39页

^②Jan Gora: The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea, London & Atlantic Highlands: Athlone 1991 P120

^③诺思洛普·弗莱著《想象力的修养》内蒙古大学出版社2003年版第77页

的宏大的批评理论。这种历时的、向后站的研究方法与科学主义、结构主义相反。结构主义受索绪尔语言学的影响，只关注共时的研究，忽视文学内部彼此纵向的延伸。但弗莱认为，历时的文学研究方法，向后站，不但是要把同时代的作家作品联系起来，更重要的是要看到《圣经》开辟的想象力的各种原型是以什么样的原型在后代的创作延续至今的，它们都是什么。因此，从这个角度而言，弗莱的文学理论方法是人文主义的，科学主义无从插手。

结语

原型意味着关注文学本身,在整个文学史的语境中关注文学,这样我们能更深刻地理解文学,它是不同于现实生活的另一个世界,它以想象的方式表达着一种更加充满激情的生活方式,构建着一个我们渴望与之认同的世界。弗莱推崇充满想象力的文学,因为它们反映的是人们对理想生存的向往。所以弗莱说:“我一向来对于教学,恐怕还有学术,都是抱着福音派的态度”。^①而且比起悲剧来,弗莱更喜欢研究喜剧,因为喜剧通常的情节是一对年轻人的恋爱遭到以父辈为代表的旧的社会秩序的阻挠,经历种种磨难,恋人顺利结婚,也成立了以年轻人为代表的新的社会秩序。这种被弗莱称为“U”型的喜剧叙述结构(起初的欢快恋情到遭遇挫折的谷底再到完满结婚的顶点)与圣经的上帝创世——人类堕落——基督拯救的大结构契合,与弗莱对现实生存的不满和对理想生存的向往同一。所以弗莱说:“我对喜剧之特殊兴趣,正如弗莱彻先生所说,是由于我赞同布莱克关于文学艺术具有解放社会功能的观点,并努力步他后尘”。^②

Imre Salusinszky 对弗莱做过如下总结,他说:“自从《批评的剖析》之后,弗莱的著作在三个方向上推进。首先他将在布莱克身上发现的,在《剖析》中系统化的神话批评技术广泛应用到各种各样的其他诗人,出版了详细研究莎士比亚、叶芝、T. S. 艾略特、沃伦斯·斯蒂文森以及其他人的著作。第二,他将他的理念延伸到一个自由—人文主义者的社会分析,推动了作为理解整个文化或文明形态的关键的神话与文学的研究。第三,最近,弗莱一直在重新研读《圣经》,将它看作卓越的“百科全书”或者西方想象的神话的仓库。”^③弗莱,以其毕生精力坚持着以《圣经》为源头的文化想象带给我们的憧憬和希望。这可以说是对弗莱理论历程及其人文主义理论定位的最好概况。

综上所述,布莱克影响了弗莱一生的学术定位,他比弗雷泽、荣格、斯宾格勒等人对于弗莱更为重要,对这一点的忽略将导致对弗莱与《圣经》文学关系的

^①诺斯洛普·弗莱著《诺思洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997年版第54页

^②诺斯洛普·弗莱著《诺思洛普弗莱文论选集》吴持哲编 中国社会科学出版社 1997年版第163页

^③Imre Salusinszky Criticism in Society Methuen & Co. Ltd 1987P29

困惑。布莱克不仅是弗莱早期学术研究的重心，而且是弗莱中期和后期学术研究的基石。布莱克为弗莱提供了一个《圣经》文学研究的范例。以对布莱克诗歌的研究为标志，弗莱开始从事圣经文学研究并且付出了一生的精力。因此可以说，从弗莱的理论未成型之前，就带有浓厚的布莱克式的浪漫主义气息，他以神秘且带有玄虚色彩的《圣经》开始文学理论研究，那么注定他的理论与科学主义无缘。

其次在弗莱的“神话”“原型”概念的内涵和外延中都渗透着强烈的《圣经》意识，而且《圣经》贯穿于原型理论和原型批评实践，以至于《圣经》和弗莱的理论融合为一体。《圣经》在弗莱的理论中如此举足轻重的地位，可以看到传统文化的影子在他的理论中挥之不去。而且，可以说，脱离了《圣经》的传统文化背景，那么弗莱的理论就可能会导致结构主义的误解，而我们用人文主义来定位弗莱的理论，不但能还原弗莱理论的原初本色、使神话原型理论更加通透，而且似乎更能给弗莱的理论在中国本土遭遇尴尬一个很好的回复。既然弗莱的理论不适应中国的文学历史和现状，那么我们不妨使用人文主义多元化的研究方法把弗莱的理论移用到中国的文学上来，叶舒宪老师做了成功的尝试，他所倡导的文学人类学，就是要把中国文学与文化与世界整体文化作为一体来观察和思考，以求达到“原型”互通来弘扬中国的传统文化，这也是人文主义所追求的目标。

后记

选择弗莱的理论作毕业论文，是因为他的理论和《圣经》文学密不可分。由于对西方文学的热衷，尤其是对《圣经》文学的喜爱使得我更多地关注一切与《圣经》有关系的文学理论，弗莱的神话原型批评理论无疑是首选。《圣经》对西方文学的巨大影响是有目共睹的，但是对我本人而言是因为曾经聆听过一次北京大学刘意青教授关于《圣经》叙事理论的报告，自此我更加喜欢《圣经》文学。因此作为硕士研究生三年学习总结的毕业论文，我选择了弗莱的理论。

从选题到开题报告到现在论文的定稿是个漫长而苦乐参半的过程，我首先要感谢我尊敬的导师杨文虎教授。三年学习期间，杨老师治学的严谨、学识的渊博都让我肃然起敬，同时他的循循善诱、和蔼可亲也给了我莫大的鼓励和帮助。在论文的写作过程中，杨老师多次为我指点迷津，帮助我开拓研究思路、精心点拨、热忱鼓励。而且不仅在学业上给我以精心指导，同时杨老师还在思想、生活上给以无微不至的关怀，在此谨向杨老师致以诚挚的感谢和崇高的敬意。

同时要感谢陈伟教授、贾明副教授、李平教授、刘士林教授等等，在论文开题和预审阶段，他们都给予了我许多指导与建议，谨在此表示衷心的感谢。

在毕业论文的完成之际，回顾三年的求学经历，可谓忙碌而充实。感谢上海师范大学的青青校园，给我留下了诸多的回忆；感谢上海师范大学中文系的所有的老师们，中文系浓厚的学术氛围，老师们严谨的学术作风，至今深深地吸引着我；感谢三年一起走过的所有同学，尤其是写作毕业论文的过程中我们多次的切磋商讨，彼此的相互启发将是我求学路上宝贵的经历。我更要感谢我的家人，是他们无言的支持和鼓励使我顺利完成所有的学业。在此，对所有帮助过我的人表示由衷的感谢。

参考文献

1. [加] 诺斯洛普·弗莱著 陈慧 袁宪军 吴伟仁译《批评的剖析》百花文艺出版社 2006年1月版
2. [加] 诺斯洛普·弗莱著 王逢振 秦明利译《批评之路》北京大学出版社 1998年1月版
3. [加] 诺斯洛普·弗莱著 盛宁译《现代百年》辽宁教育出版社 1998年版
4. [加] 诺斯洛普·弗莱著 郝振益等译《伟大的代码》北京大学出版社 1998年版
5. [加] 诺斯洛普·弗莱著 吴持哲译《神力的语言》社会科学文献出版社 2004年
6. [加] 诺斯洛普·弗莱著《受过教育的想象》加拿大广播公司出版社 1963年
7. [加] 诺斯洛普·弗莱著《弗莱文论三种》内蒙古大学出版社 2003年
8. (英) 弗雷泽著《金枝：巫术与宗教之研究》中国民间文艺出版社 1987年版
9. 吴持哲编《弗莱文论选集》中国社会科学出版社 1997年版
10. (法) 列维·施特劳斯著《野性的思维》京华出版社 2000年版
11. 韦勒克、沃伦著《文学理论》三联书店 1984年版
12. 赵毅衡编选《新批评文集》百花文艺出版社 2000年版
13. 威廉·布莱克著 张炽恒译《布莱克诗集》上海三联书店 1999年版
14. (瑞士) 荣格著《心理学与文学》三联书店 1987年版
15. (瑞士) 荣格著《荣格文集》改革出版社 1997年版
16. 叶舒宪选编《神话原型批评》陕西师范大学出版社 1987年版
17. 叶舒宪著《探索非理性的世界》四川人民出版社 1988年版
18. 叶舒宪主编《文化与文本》中央编译出版社 1998年版
19. 叶舒宪著《中国神话哲学》中国社会科学出版社 1992年版
20. 叶舒宪著《探索非理性的世界：原型批评的理论与方法》四川人民出版社 1988年版
21. 梁工 赵复兴著《凤凰的再生—希腊化时期的犹太文学研究》商务印书馆 2000年
22. 王宁著《比较文学与当代文化批评—王宁文化学术批评文选之1》人民文学出版社 2000年版
23. 王宁著《二十世纪西方文学比较研究—王宁文化学术批评文选之2》人民文学出版社 2000年版
24. 王宁著《文学与精神分析学—王宁文化学术批评文选之3》人民文学出版社 2002年版

25. 王宁著《超越后现代主义—王宁文化学术批评文选之4》人民文学出版社 2002 年版
26. 王宁等编《弗莱研究：中国与西方》中国社会科学出版社 1996 年版
27. 刘意青著《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》北京大学出版社 2002 年版
28. 蒋孔阳, 朱立元编《西方美学通史: 第七卷》上海文艺出版社, 1999 年
29. 郑克鲁编《外国文学史》高等教育出版社 1999 年版
30. 陈厚诚、王宁主编《西方文学批评在中国》百花文艺出版社 2000 年版
31. (美) 哈罗德·布鲁姆著《影响的焦虑》三联书店 1989 年版
32. (英) 拉曼·塞尔登编《文学批评理论—从柏拉图到现在》北京大学出版社 2000 年版
33. (美) 克利福德·格尔兹著《文化的解释》上海人民出版社 1999 年版
34. 汪晖、陈燕谷主编《文化与公共性》三联书店 1998 年版
35. (美) 弗雷德里克·詹姆逊著《语言的牢笼：马克思主义与形式》百花文艺出版社 1995 年版
36. (法) 让·贝西埃, (加) 伊·库什纳等主编《诗学史》上、下册 百花文艺出版社 2002 年版
37. 李惠国、黄长著主编《流变与走向—当代西方学术主流》社会科学文献出版社 2001 年版
38. (美) 林赛·沃特斯著《美学权威主义批判》北京大学出版社 2000 年版
39. 王宁编《新文学史 1》清华大学出版社 2001 年版
40. (英) 约翰·斯特罗克编《结构主义以来：从列维—斯特劳斯到德里达》辽宁教育出版社 1998 年版
41. (美) 理查德·沃林著《文化批评的观念：法兰克福学派、存在主义和后结构主义》商务印书馆 2000 年版
42. (美) 卡勒著《结构主义诗学》中国社会科学出版社 1991 年版
43. (比) 布洛克曼著《结构主义：莫斯科—布拉格—巴黎》商务印书馆 1980 年版
44. (美) 斯坦利·费什著《读者反应批评：理论与实践》中国社会科学出版社 1998 年版
45. (俄) 什克洛夫斯基等编《俄国形式主义文论选》三联书店 1989 年版
46. (英) 霍克斯著《结构主义与符号学》上海译文出版社 1987 年版
47. 程金城著《原型批判与重释》东方出版社 1998 年版
48. (美) 约翰·维克需编《神话与文学》上海文艺出版社 1995 年版
49. (英) 爱德华·泰勒著《原始文化、神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》

上海文艺出版社 1992 年版

50. (意) 维柯著《新科学》商务印书馆 1989 年版
51. (德) 斯宾格勒《西方的没落》黑龙江教育出版社 1988 版
52. (英) F R 利维斯著《伟大的传统》三联书店 2002 年版
53. 罗钢、刘象愚主编《文化研究读本》中国社会科学出版社 2000 年版
54. (美) 马歇尔·萨林斯著《文化与实践理性》上海人民出版社 2002 年版
55. (英) 特瑞·伊格尔顿著《文化的观念》南京大学出版社 2003 年版
56. 庞朴著《文化的民族性与时代性》中国和平出版社 1988 年版
57. 哈罗德·布鲁姆《批评、正典结构与预言》吴琼译 中国社会科学出版社 2000 年版
58. [法]波维坦·托多洛夫著《批评的批评——教育小说》王东亮、王晨阳译 三联书店 2002 年版
59. M·H·艾布拉姆斯编《欧美文学学术语辞典》朱金鹏、朱荔译 北京大学出版 1990 年版
60. Harold Fisch: the biblical presence in Shakespeare, Milton, and Blake: a comparative study, Oxford University Press Inc. 1999
61. William Blake: All religion are one, from Julia Reidhead, ed, the Nortonan theology of English literature, Norton & Company, Inc, 2000
62. Jean O' Grady, New Directions in N. Frye Studies, Shanghai Foreign Language Education Press, 2001
63. N. Frye, Creation and Recreation, University of Toronto Press, 1980
64. Northrop Frye. Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology Harcourt Brace Jovanovich, 1963
65. Northrop Frye. The Educated Imagination, Indiana University Press, 1964
66. Jan Gora: The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea, London & Atlantic Highlands: Athlone, 1991
67. Imre Salusinszky, Criticism in Society, Methuen & Co. Ltd 1987