

中文摘要

珀西·毕西·雪莱是19世纪初英国浪漫主义诗人的杰出代表之一，在其短暂的一生中，创作了大量诗歌、散文、小说和戏剧，对后世产生了深远影响。对雪莱的研究在国内外可谓汗牛充栋、数不胜数，但人们对其认识并非全面，尤其忽视了雪莱与基督教及圣经的关系，由于种种原因国内更为严重。故本文拟以基督教及圣经为视角，意在分析被人们一直视为反宗教、无神论者雪莱的作品与基督教及圣经的密切关系，以阐释基督教及圣经在雪莱作品中的具体体现以及雪莱对其的吸收、借鉴和反叛，以期为国内雪莱研究打开一扇新的窗口。

全文分为引言、正文、结语三部分。

引言部分简要介绍了雪莱及其作品，并重点介绍了国内外雪莱研究现状。进而阐发本文在国内外学者研究基础上以雪莱与圣经关系为切入点的研究意义。

正文分为四个部分，分别从不同角度、由浅入深的阐述了雪莱所受圣经、基督教的影响。

第一部分：时代背景及作家的宗教精神。本部分主要阐述雪莱所处时代的政治经济文化背景以及19世纪英国文学（主要是19世纪英国诗歌）与圣经的关系，并从作家生平入手说明雪莱与圣经的接触历史，在此基础上进一步阐述雪莱与圣经关系的特殊性，即雪莱眼中的圣经、基督教。

第二部分：文本考据及原型探源：雪莱作品与圣经的事实联系及其圣经原型。在该部分中，笔者首先借鉴比较文学影响研究的理论，以考证的方法探讨雪莱作品与圣经的具体事实联系，以具体事实证明雪莱与圣经之关系。然后，笔者主要借鉴神话—原型批评理论，从意象、人物等方面具体、深入探讨雪莱作品所蕴涵的圣经原型，从而说明雪莱在借鉴圣经基础上，所做出的超越与创新之处，以兹证明圣经对雪莱的影响。

第三部分：雪莱诗歌文本中的圣经观念及神学思想。笔者首先从先知思想、福音思想等思想层面入手来探讨雪莱作品中所蕴含的圣经思想，以证明雪莱所

受圣经的深层影响；然后借鉴基督教教义、神学思想等理论，从宇宙观、上帝观、来世观等层面阐述雪莱对基督教神学的理解及其在雪莱作品中的具体体现。再者，笔者深思了雪莱运用神学思想、圣经观念的特色。

第四部分：阐释学视域下的雪莱观念。笔者主要借鉴阐释学理论，依据雪莱的《论基督教》等作品，在阐释学的理论框架下论述雪莱对基督教的理解、阐释。

结语部分总结并陈述了笔者的观点，雪莱在创作过程中受到基督教、圣经的影响，这种影响是双向的。理清雪莱与基督教及圣经的关系，有助于我们进一步理解雪莱及其作品。

关键词：雪莱；圣经；关系研究

Abstract

Percy Bysshe Shelley, one of the famous representatives of romantic poetry in England in the early 19th century, created a multitude of poetry, prose, stories and drama during his short life, which exert a far-reaching influence on subsequent generations. There have been innumerable studies made on Shelley both in China and abroad. But people have yet a long way to go to reach an all-round understanding of this poet, due to their failure to recognize Shelley's relation with Christianity and the Bible in one way or another. Worse still, there are even fewer studies in China with respect to Shelley's relation with Christianity and the Bible. The present dissertation, which is orientated in the perspective of Christianity and the Bible, attempts an analysis of the close relationship between Shelley's works and Christianity and the Bible to shed light on how Christianity and the Bible are embodied in Shelley's works, and how they are assimilated and deviated by this poet. It is expected that this dissertation will open a new window into the Shelley studies in China.

This dissertation is composed of three parts: the introduction, the body and the conclusion.

In the introduction, the author first gives a brief account of Shelley's life and his works, and then devotes large space to the domestic and international review of Shelley's works. In this connection the author points out the significance of this dissertation written in the unique perspective of Shelley's relation with Christianity and the Bible.

The body consists of four sections, which expound the considerable

influence of Christianity and the Bible on Shelley from different angles, in a progressive, step-by-step manner.

Section I is devoted to an introduction of the relevant background knowledge and religious spirit found in writers in general. This section mainly discusses the political, economic and cultural background in Shelley's age and the relationship between the 19th century British literature (with particular reference to poetry) and the Bible. Starting from Shelley's life and his relationship with the Bible, the dissertation outlines the history in which Shelley was inextricably bound up with the Bible and further illustrates the particularity of this relationship, i.e. how Christianity and the Bible are realized in Shelley's eyes.

Section II involves the exploration of the factual connections between Shelley's works and the Bible as well as the biblical archetypes found in his works. In this section, the author first employs the theory of the influence study of comparative literature to explore, in the light of textual research, the concrete factual relations between Shelley's works and the Bible, hence demonstrates Shelley's connection with the Bible by virtue of concrete facts. Then the author makes full use of the theory of myth-archetypal criticism to initiate an in-depth exploration of the embodiment of biblical archetypes in Shelley's works from the aspects of imagery and figures, so as to illustrate Shelley's transcendence over and innovations from the Bible to bring to light the influence of the Bible on Shelley.

Section III is concerned with the biblical conception and theological thinking in the text of Shelley's works. In this section the author, issuing from such planes as prophetic and Gospel thinking, probes into the biblical thoughts impregnated in Shelley's works to demonstrate the profound

influence exerted by the Bible on Shelley. Then the author, by employing Christian doctrine and theological thoughts, illustrates Shelley's understanding of Christian theology and its specific embodiment in Shelley's works from respective planes of the outlooks on Cosmos, God and after-life. In addition, the author contemplates Shelley's unique employment of the Bible in this section.

Section IV deals with Shelley's conception in the light of hermeneutics. Based on such Shelley's works as *Essay on Christianity*, this section discusses Shelley's understanding and interpretation of Christianity in the theoretical framework of hermeneutics.

The conclusion summarizes the author's argumentation that Shelley has been influenced considerably in his literary creation by Christianity and the Bible and vice versa. Clarifying the relationship between Shelley and Christianity enables us to achieve further understanding of Shelley and his works.

Key words: Shelley; the Bible; relationship study

关于学位论文独立完成和内容创新的声明

本人向河南大学提出硕士学位/博士学位申请。本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人独立完成的，对所研究的课题有新的见解/创造性的见解。据我所知，除文中加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位申请人（学位论文作者）签名：赵军涛

2007年6月11日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予硕士学位/博士学位。作为学位的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名：赵军涛

2007年6月11日

注意：请在相应的“□”内划“√”。

引言

珀西·毕西·雪莱（Percy Bysshe Shelley, 1792-1822）是英国浪漫主义文学的卓越代表人物，与拜伦一起被公认为 19 世纪英国浪漫主义诗坛上的“双子星”。在其不足三十年的生涯中，写作了大量诗歌、散文、戏剧和小说，勃兰克斯称其“生命后来对人类思想解放所产生的影响，却要比 1792 年 8 月在法国发生的任何历史事件都具有更深远的意义”，¹甚至连马克思和恩格斯都对其称颂备至，称其为“天才的预言家”和“社会主义的急先锋”。怪不得《不列颠大百科全书》称其为：“诗人、小说家、哲学家，散文随笔和政论作家，剧作家和改革家。”并认为他“在一个伟大的诗的时代，写出了最伟大的抒情诗剧、最伟大的悲剧、最伟大的爱情诗、最伟大的牧歌式挽诗，和一整批许多人认为就其形式、风格、意象和象征性而论，都是无与伦比的长诗和短诗”。²

1、国外研究现状

国外雪莱研究起步较早，著述颇丰，相对比较成熟。由于获得资料的渠道有限，笔者仅从国家图书馆中查阅到有关雪莱研究的外文资料 33 本，概而言之，主要有以下几个方面：1、女性主义批评，主要研究雪莱作品中的女性形象、思想。2、传记批评研究，即雪莱生平传记及其与文学关系方面的研究。3、比较文学批评，如雪莱作品与心理学的研究。4、探讨雪莱创作的艺术风格。5、研究雪莱诗歌的思想内涵。6、对雪莱革命思想的分析。7、有关雪莱与其家人、朋友关系的研究。8、对雪莱的政治和社会观点的研究。9、其他方面的研究，如有关雪莱诗歌中古希腊思想之爱的主题的话语方式的研究等等。

在这些浩如烟海的著述中，肯定会有涉及雪莱与圣经关系的研究。但由于资料有限，笔者并未获得太多有关此方面的研究成果，虽经笔者多方搜集，仅发现

¹ 勃兰克斯：《十九世纪文学主流——英国的自然主义》（第四分册），徐式谷、江枫、张自谋译。北京：人民文学出版社，1997，第 255 页。

² 转引江枫：《疯子雪莱，不信神的雪莱——纪念雪莱诞辰 200 周年》，载《雪莱全集》（第七卷），江枫主编。石家庄：河北教育出版社，2000，第 632、633 页。

两本有关此方面的著述：一本是本尼特·威弗（Bennett Weaver）的《理解雪莱》（*Toward the Understanding of Shelley*）；另一本是布兰·雪莱（Bryan Shelley）的《雪莱与〈圣经〉：理解天使》（*Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*），在该书的引文中笔者还发现另一本有关雪莱与宗教关系的著作：《雪莱与宗教》（*Shelley's Religion, Minneapolis, Minn, 1937*），但笔者并未找到该书，不过这却反映出国外在雪莱与宗教关系方面的研究已达到一定的水平，并初具规模。

在《理解雪莱》中，威弗从作者生平、时代背景、思想等方面具体论述了雪莱与基督教及圣经之间的密切关系。其中第四章，威弗从雪莱所生活的时代、其思想、性格等方面强调了雪莱所具有的先知成分和天使特性，认为这些都体现在其作品中；在第五章中，作者具体论述了雪莱作品中所蕴涵的圣经因素，尤其是《诗篇》、《传道书》和《约伯记》在雪莱作品中的具体体现；而在接下来的一章中，威弗进一步深思了雪莱在精神上与《新约》的联系，即其所受《新约》的影响，如雪莱所受使徒保罗的影响。从而得出如果未认识到雪莱作品中的这些圣经因素，不可能正确理解雪莱及其作品。威弗的细致分析使此书在雪莱与宗教关系的研究方面占据重要之地。

威弗由于过分强调雪莱的基督教思想，将他视为基督徒式的人物，认为他对基督教及圣经仅是接受，而未涉及雪莱对基督教及圣经的叛逆性运用和理解，亦未对雪莱所接受的基督教及圣经的思想作系统总结。从而使其对雪莱与基督教及圣经的理解缺乏全面性，未正确理清它们之间的关系。

在布兰的著作中，作者按雪莱的生平将此书分成三部分。布兰认为，在第一个时期（1810—1818），雪莱主要致力于社会改革，与此相应，其作品中有一个普遍的圣经模式：回归伊甸园或千禧年的到来；第二个时期（1818—1820），其作品主要阐释自我，并探讨自我的再生，与此类似的是基督教的忏悔思想；到第三个时期（1820—1822），自我逐渐演变成精神自我，雪莱并将此比喻成创造世界的上帝之力。至此，雪莱意识到精神自我的王国并不在现实世界，故渴望超越现实世界进入精神王国，这构成了雪莱第三个时期作品的主题。布兰由此得出结论，认

为雪莱的作品有个转变过程——由前期的改革现实到后期的试图超越现实，相应地其作品中的圣经模式亦由先知文学转向启示文学，即作品中的世俗世界逐步让位于永恒世界。正如布兰在该书前言中所说，其主要目的是“分析作为诗人和理论家的雪莱其一生的这三个阶段的发展变化”。³因此，布兰结合阐释学的方法，注重剖析雪莱与先知和天使之间内在的精神关联。使此书在雪莱研究中具有重要的价值和意义。

正如布兰所说：“其兴趣主要在雪莱作品中从文学意义上所运用的圣经意象和观念，而非在雪莱作品中偶尔出现的其对圣经的批评，故他并未深入探讨这些评论。因为雪莱对圣经的批评大部分是模仿别人的，是在从其它资料或诗歌中引用过来的基础上所发的议论。”⁴因此，布兰在书中亦未探讨雪莱对基督教及圣经的叛逆或误解，这也可以说是该书的缺陷和不足之处。又由于布兰过分注重先知式和天使式雪莱的剖析，强调雪莱思想中的先知和天使成分，也就相应地忽视了其具体作品的详细分析。尽管布兰详细分析了雪莱作品的转变，但并未对其作品中所涉及的教义进行系统总结、阐述。这可能是布兰的取舍，亦是后人继续努力的基础。令人欣慰的是，布兰将雪莱作品与圣经对照关系表附于书后，详细地罗列了雪莱作品的圣经参照，以布兰的原话来说，为“对此感兴趣的学生或学者继续深入的研究提供参考”。⁵本文亦深受布兰、威弗等人的启发，即是在此基础上进一步具体分析雪莱作品与圣经的密切关系，以期为国内雪莱研究提供一个新的研究线索，推动雪莱研究的深入开展。

2、国内研究现状

国内雪莱研究相对于国外来说，起步较晚且不太成熟。据考证，早在 1906 年雪莱形象就已传入中国：“《新小说》第二年第 2 号上刊有英国人斯利 (Bysshe Shelley)⁶像，并将其与歌德、席勒并称为欧洲大诗人。此为浪漫主义诗人雪莱之

³ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel* (Oxford: Clarendon Press, 1994), x.

⁴ Ibid, xi.

⁵ Ibid.

⁶ “斯利”即“雪莱”。

形象传入中国之始。”⁷自此以后，中国文学界开始了对雪莱的译介和评论。

苏曼殊、鲁迅、叶中冷、杨铨等人率先对雪莱进行译介和评价，如鲁迅以“令飞”的笔名于1908年2—3月在《河南》月刊第2、3号上发表《魔罗诗力说》等。综观五四以前中国文学界对雪莱的译介和评论可知，那时国内文学界已开始注意到其身上所具有的反抗破坏精神和恬静温柔的浪漫主义气息，为五四时期我国文学界对雪莱的译介和接受奠定了基础。

1922年7月18日，周作人在《晨报副刊》上发表文章《诗人席烈⁸的百年忌》（署名仲密），着重介绍雪莱的社会思想。1923年9月10日，《创造季刊》1卷4期刊登“雪莱纪念号”，张定璜、徐祖正、郭沫若等相继译介雪莱的文章或撰文纪念雪莱，将雪莱的译介和评价推向了高潮。由于国内独特的政治社会环境，五四时期的雪莱研究仍继承前一时期的传统，虽然也译介了雪莱的爱情诗，但更关注的是其反叛的革命精神、诗作中关怀现实的一面以及社会思想以激励国人。自此雪莱在国人心目中成为一位革命叛逆的精神界斗士。

据原河南师范大学（现河南大学）中文系1979所编的《外国文学论文索引》统计，1924—1965年有关评论雪莱的文章共29篇。1966—1977年，由于国内政治等原因，雪莱研究几近停止，没有一篇论文问世。而据《雪莱著作与研究资料索引》⁹统计，1978—1993年共发表有关雪莱的评论文章55篇。通过检索中国学术期刊网，1994—2006年间共查到216篇。通过检索国家图书馆网站，共检索到有关硕士研究生学位论文5篇。但这些论文都未涉及雪莱与圣经之关系。

总的来说，五四以来的学者运用了各种理论和方法对雪莱进行了全面的研究，取得累累硕果，并使雪莱研究越来越趋向深入、全面。但在这些丰硕的成果中涉及雪莱与圣经之关系的论文、专著可谓凤毛麟角。在论文方面，笔者仅发现张德明的《〈西风颂〉的巫术动机》¹⁰涉及到雪莱作品与宗教的关系。他认为该诗采用

⁷ 葛桂录：《中英文学关系编年史》。上海：上海三联书店，2004，第133页。

⁸ “席烈”即“雪莱”。

⁹ 外国文学研究所图书资料室编：《雪莱著作与研究资料索引》。载《外国文学评论》1993年第2期，第142—144页。

¹⁰ 张德明：《〈西风颂〉的巫术动机》。载《外国文学评论》1993年第4期，第83—89页。

的颂歌体最早可溯源于远古颂神诗和古希腊悲剧合唱曲，而晚近的源头则是基督教以歌颂圣母、基督和圣徒为内容的颂赞歌或赞美诗。而在“我倾覆于人生的荆棘！我在流血！”“岁月的重负压制着的这一个……”等诗句中，“流血”隐含有献祭意识，而“荆棘”、“重负”让人想到耶稣头戴荆冠、身背十字架的形象。结尾“如果冬天来了，春天还会远吗？”则含有复活原型。但该文并未详细分析《西风颂》与宗教的具体关系，更多是证明诗中所蕴涵的古代巫术成分，从而认为该诗具有宗教动机。在专著方面，笔者仅在朱维之先生的《基督教与文学》中有所发现，但朱先生也并未具体分析雪莱与圣经之关系，仅以寥寥数语、简而概之，认为他是一个“无神论的基督徒，失败的天使”，他极其崇拜耶稣并将其看成是谋求改革社会的诗人；其《麦布女王》的精彩部分大量取材于圣经，而《阿多尼》亦含有基督教永生思想。

至于国内的外国文学史教材更是避而不谈其与圣经的关系，将雪莱仅仅定位于“反对宗教迷信，……论文《无神论的必然性》，用逻辑推理论证上帝之不存在，宣传无神论思想”。¹¹而郑克鲁教授主编的教育部推荐教材《外国文学史》，仅用寥寥数语涉及雪莱，并未专章讲解其人，更遑论其与圣经之关系。

3、选题意义

如同众多西方作家，雪莱也深受圣经影响。但由于历史及其他原因，国外学者对此持不同态度；而国内学者由于政治、宗教等原因，对其理解亦缺少宗教的维度，从而忽略了其与基督教、圣经的关系研究。

鉴于此，本文意在弥补以往研究之不足，既不视其为无神论者又不将其视为基督徒式的人物，而是辩证地看待其与圣经之关系。认为其在批判、反叛的同时，又有吸收、继承。故本论文主要以比较文学影响研究的方法，依据神话—原型批评、基督教教义、阐释学等理论，由浅入深地剖析雪莱与圣经之关系，以阐明雪莱对圣经、基督教的独特理解，从而将宗教视角引入国内雪莱研究视野之中，为雪莱研究提供一个新的视角和线索，进一步推动雪莱研究的深化发展。同时，纠

¹¹ 朱维之、赵澧主编：《外国文学史·欧美卷》（修订版），天津：南开大学出版社，1994，第218页。

正国内某些人对雪莱的片面印象、认识与观念。本论文通过发掘雪莱与圣经之间的密切关系，论证雪莱在反对基督教同时又认同了其许多思想，其与圣经具有不解之缘，以改变国内学术界对雪莱的片面定性，为国内雪莱研究注入一腔新的活力。而且，本论文对国内迄今为止没有展开研究的雪莱作品，如《心之灵》、《生命的凯旋》、《彼得·贝尔第三》以及某些散文、书信等进行详细分析，这些具有原创性的研究，肯定会推动、丰富国内雪莱研究。

本文分为四部分，第一部分为时代背景及作家的宗教精神，主要借鉴社会—文化批评理论，阐述雪莱所处时代的政治经济文化背景，19世纪英国文学（主要是19世纪英国浪漫主义诗歌）与圣经的关系以及雪莱与圣经的特殊性，即雪莱眼中的圣经、基督教。第二部分：文本考据及原型探源：雪莱作品与圣经的事实联系及其圣经原型。借鉴比较文学影响研究的理论，以考证的方法探讨雪莱作品与圣经的具体事实联系，以具体事实证明雪莱与圣经之关系。然后，又主要借鉴神话—原型批评理论，从意象、人物等方面具体、深入探讨雪莱作品所蕴涵的圣经原型，从而说明雪莱在借鉴圣经的基础上，所做出的超越与创新之处。第三部分：雪莱诗歌文本中的圣经观念及神学思想，主要从先知思想、福音思想等方面探讨雪莱作品中所蕴含的圣经思想，以及雪莱对宇宙观、上帝观、来世观等基督教神学的理解以及在其作品中的具体体现。然后，笔者沉思了雪莱运用圣经的特色。第四部分：阐释学视域下的雪莱观念，在阐释学的理论框架下，依据雪莱的《论基督教》等作品来论述雪莱对基督教的理解、阐释。

第一章 时代背景及作家的宗教精神

丹纳曾说：“作品的产生取决于时代精神和周围的风俗，”并且“每个形势产生一种精神状态，接着产生一批与精神状态相适应的艺术品”。¹²虽然我们不能认同丹纳的这种绝对态度，但却应该承认，每个时代的作家必受其所生活时代环境的影响。故我们在探究雪莱与圣经的关系之前，先来看看当时欧洲主要是英国的社会经济政治情况这一时代背景，以探讨在这一时代背景影响下文学所受宗教的影响，从而管窥雪莱与圣经之关系。

一、时代背景

1789—1830年的欧洲到处充满了激烈的动荡和剧变，反法同盟七次镇压法国，拿破仑仍然东征西伐，欧洲民主民族解放运动不断高涨。而此时，英国社会已产生了巨大的变动，工业迅速发展，资产阶级逐步壮大，同时无产阶级队伍亦在成长并趋贫化，贫富对立、阶级矛盾变得尖锐化，资产阶级的恶行败德逐渐暴露出来。而英国政府在政策上亦趋向反动，停止了自工业革命以来政治、经济上的种种政策，取缔进步组织，迫害进步活动家。1811—1812年以诺丁汉为中心爆发了破坏机器的路德运动，亦遭到政府的血腥镇压；1819年发生了臭名昭著的曼彻斯特大屠杀，而雪莱正是在这种风起云涌的社会斗争中成长起来的。

社会政治变革影响思想文化的变化，社会上出现了不同的哲学思潮和流派，新兴资产阶级的思想和陈旧的封建意识在文化、思想领域产生猛烈碰撞，并在作家头脑中敏感地呈现出来，产生各种反映。如随法国大革命一同迅速传遍欧陆的启蒙思想，对当时的思想、文学影响就颇为深远。如启蒙学者卢梭，他承认上帝的存在，认为这是毋庸置疑的。但其所信奉的上帝与基督教的上帝完全不同，是建立在个人道德良知上的信仰，并强调以真挚的感情和人固有的向善之心来与上帝沟通。其作品如《论人类不平等的起源和基础》、《爱弥儿》等甚至有反基督教的思想。与此同时，英国社会出现一些进步思想家如潘恩、葛德文等，他们宣传

¹²（法）丹纳：《艺术哲学》，傅雷译。北京：人民文学出版社，1963，第32，66页。

人权、自由、正义，反对压迫、束缚，倡导个性。这些都助长了反叛情绪的滋生，对当时雪莱等浪漫主义诗人产生了深刻的影响。

法国革命为浪漫派诗人树立了理想，也带来了失望。启蒙思想家关于“自由、平等、博爱”的美言并未实现，革命被野心家利用，激进的措施发展为恐怖政策，拿破仑对欧陆施行侵略扩张，法国革命后的现实宣告了启蒙运动理想的破灭，刚刚出现的资本主义工业文明暴露出了弊端。这些现状加剧了人们，尤其是浪漫主义诗人对现实失望与愤慨的心情，并开始憧憬一个美好的乌托邦式的未来社会，以至于“很多思想家和文学家要回到基督教中寻找思想武器”，¹³从而使“欧洲浪漫主义理论体系即表现出这种文学与神学的典型结合”。¹⁴诚如汉斯·昆所说：“在欧洲，教会和神学依然深深扎根于浪漫主义之中。……浪漫主义是宗教仍在其中发挥重要作用的最后运动。”¹⁵言简意赅地道出了欧洲浪漫主义文学与宗教之间错综复杂的关系。事实上，浪漫主义（Romanticism）一词源于中世纪的“浪漫传奇”（Romance），原本是一些情节离奇、富于幻想的有关英雄美女的爱情故事。“但就其产生的背景及其使用的资源而言，这一‘浪漫主义’无疑是当时欧洲基督宗教文化社会的自然产物，其立意和指归都深受基督宗教思想精神的熏陶与感染，而且其主要特点则正是突出基督宗教之圣爱精神来与传统的理性原则相抗衡。”¹⁶这是欧洲浪漫主义的精髓所在，亦是其独特之处。不仅如此，“浪漫主义按其精神依属不仅是一种宗教思潮，而且从其文化关联和思想传承来看，更是在近代欧洲思想发展史上极为重要的基督宗教思潮。”¹⁷故许多浪漫主义文学家亦是神学家，如德国的施莱尔马赫、英国的柯勒律治等。身兼二职的他们，在文学创作时必定会在无意识中将其神学之思融入文学创作的思考之中。因此，“在基督宗教思想胚胎中孕育的欧洲浪漫主义思潮及在基督宗教文化温床中发展的欧

¹³ 刘建军：《基督宗教文化与西方文学传统》。北京：北京大学出版社，2005，第213页。对于18世纪末19世纪初的文学的发展与基督宗教关系的原因，详见该书第210—221页。

¹⁴ 李枫：《欧洲浪漫文学与浪漫神学——以柯勒律治及相关作家为例》，载许志伟主编：《基督宗教思想评论》（第3辑），上海：上海人民出版社，2005，第127页。

¹⁵ （德）汉斯·昆、（德）瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，李永平译。北京：生活·读书·新知三联书店，2005，第218页。

¹⁶ 卓新平：《神圣与世俗之间》。哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004，第218页。

¹⁷ 同前注，第225页。

洲浪漫主义文学，自然会留下基督宗教的胎记和印痕。”¹⁸而作为欧洲浪漫主义文学主要成就的英国浪漫主义诗歌亦不例外，大部分作家都受到基督教的影响，如布莱克、柯勒律治、华兹华斯、骚塞、拜伦、济慈等，他们都不同程度地从圣经中取材进行创作，如布莱克以类似圣经“箴言”和“教诲”文风所创作的《天堂与地狱的婚姻》、柯勒律治的《古舟子咏》、《该隐游踪》、拜伦的《该隐》、《扫罗》、《耶弗他的女儿》等等，对于基督教，他们或批判，或拥护，或叛逆中借鉴、吸收，从而显示出错综复杂的关系。

刘意青曾指出：“几乎所有的西方文学作品，都渗透着基督教或圣经的影响，即使没有明显地取用其内容和人物的名字，它们也渗透着基督教的善恶观和为人处世的态度。”¹⁹作为19世纪英国浪漫主义文学代表之一的雪莱也顺承着这一传统路径接受了圣经的润泽，只是相对于其他作家，他对圣经的借用更隐晦、潜在和复杂。在探讨圣经对雪莱的影响之前，我们应该先了解一下他与圣经的接触历史及其本人自己眼中的圣经，以管窥出雪莱不同于其他作家的独特之处。

二、雪莱接触圣经之历史

1792年8月4日是结束法国君主制计划开始行动的日子，而就在同一日，在英国诞生了一位对后世影响深远的浪漫主义文学主将——雪莱。他六岁开始由爱德华兹牧师授业，八岁进入基督教学校学习，十二岁进入伊顿公学，此时已显出与众不同的性格。从小接受的基督教教育以及浸淫在以基督教为主导的西方文化日常生活之中，使雪莱的一生与基督教、圣经结下了不解之缘。这可从雪莱现存最早的诗歌《猫》中窥见一斑：

“一只小猫真痛苦，

确确实实不舒服；

善良的人啊我必须忠实告诉你，

（因为我是有罪的人）：

¹⁸ 同前注，第239页。

¹⁹ 刘意青：《〈圣经〉的文学阐释》。北京：北京大学出版社，2004，第11页。

它在等着吃一顿……”（雪莱卷一：506）²⁰

据圣经载，亚当与夏娃由于犯罪被上帝逐出乐园，作为人类始祖，他们代表了人类共有的特征和生存状况并有遗传性，人类子孙将继承其所犯之罪。故任何人都生而有罪，此即基督教的“原罪”。雪莱写作该诗时仅有八岁，一个年仅八岁的孩子而深信人类的原罪，可见基督教对其影响之深。这亦从侧面佐证了雪莱从小就与圣经及基督教具有密切的接触关系，并深受其影响。

据史料记载，雪莱家中储有丰厚的圣经资源，他可能从小就受这些资源的浸染。布兰·雪莱认为在他们家庭图书馆中，“有几种不同形式的圣经：首先是发行于1639年的一卷对开本《新旧约全书》，……第二，还有两卷三开本的《圣经阐释》（1759年第6版）……第三，还有一部威廉姆·布科特（William Burkitt）的《旧约注释》（1749年第12版）。”²¹对雪莱这位“酷爱书籍”且有“文学修养的人”²²来说，消化这些资源是不言而喻的。即使为了批驳、指责基督教，以其个性肯定也要对其进行深入、细致的研究，以便一针见血地驳斥其缺点和劣势。在1810年11月11日致斯托克代尔的信中，雪莱就曾为了反驳基督教让其帮助找一部希伯来文专著：“希望您为我买一本符合下述条件的书：是一本希伯来文的专论，证明基督教是假的。在去年春季某期的《基督教评论》中，一个牧师提到了这本书，把它说成是无可辩驳的，但只是诡辩而已。”（雪莱卷六：16）据该封信的注释，这本书为《强化了信仰》，是专在犹太社会中流传以驳斥基督教赖以建立的各种错误观点。对于喜爱辩论的雪莱来说，深知知此知彼才能百战百胜的道理，其对基督教的猛烈抨击也必然是建立在详细研读圣经的基础上。

当然家中拥有如此丰厚的圣经资源，我们也不能就此说雪莱必定对之细嚼、钻研。对于雪莱特立独行的性格来说，外界的强迫可能还会适得其反。无论是基督教学校的教育环境，还是其虔诚之父的影响，这些都是外在因素。而对雪莱来

²⁰（雪莱卷一：506）的意思为该引文出自《雪莱全集》第一卷的第506页。其中，雪莱代表《雪莱全集》，卷字后的数字为第几卷，而冒号后的数字则为引文的页码，以下相同，不再注释。本文所引雪莱所有作品、书信全部出自《雪莱全集》，江枫主编，石家庄：河北教育出版社，2000。该全集中第一卷为抒情诗，第二卷为长诗（上），第三卷为长诗（下），第四卷为诗剧，第五卷为小说、散文，第六、七卷为书信。

²¹ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 21.

²²（法）安·莫洛亚：《雪莱传》，谭立德、郑其行译。上海：上海文艺出版社，1981，第4，14页。

说，接受圣经影响最大的莫过于其自愿地接受、阅读，在亲自阅读过程中感受、理解、接受并重新阐释其精华，这才是其受圣经影响的内在原因。

据雪莱的挚友霍格说：“雪莱非常痴迷于阅读《七十子希腊文译本》。”袖珍版的《七十子希腊文译本》经常伴随其左右。²³而雪莱的表兄托马斯·梅德文亦说，雪莱曾列过一个图书室的主要书目，最后列出但也是最主要的书是圣经。²⁴1819年10月利·亨特在《季刊》上评论雪莱：“他的日常生活是如此周而复始——黎明即起；清淡早餐；整个上午写他的《伊斯兰的反叛》；同某位希腊作家或者手捧圣经到船上或林中去……”（雪莱卷七：256）所有这些都向我们显示，圣经是雪莱日常生活中必读之书。而在其阅读过程中，肯定会受到其潜移默化的影响，这是不言而喻的。

而雪莱夫人记载的雪莱研读圣经的记录，更可谓弥足珍贵，为我们发掘雪莱与圣经之关系提供了宝贵的线索。她在1816年雪莱诗歌的题记中提到：“他有在夜晚向我高声朗读的习惯，就以这种方式，我们这一年一起读了《新约》、《失乐园》……”（雪莱卷一：46）而在1817年诗歌的题记中又说，在此一年中“圣经是他的经常读物，有一大部分是在夜晚大声朗读的”（雪莱卷一：96）。同时，在《伊斯兰的反叛》的题记中亦说：“他还经常研读《旧约》中的某些篇章——如《雅歌》、《约伯记》、《以赛亚书》等，这些作品的瑰丽的诗意往往使他喜不自胜。”（雪莱卷二：376）在《普罗米修斯的解放》的题记中她还说：“他打算写几部诗剧，可以用为基本框架的题材有三。……以《约伯记》为根据的是其二。”（雪莱卷四：234）而更为详细的则是雪莱夫人在其日记中所记载的有关雪莱研读圣经的情况，以更为翔实的实证材料证明了雪莱与圣经之事实联系。²⁵

雪莱如此频繁阅读、研究圣经，以至连桀骜不逊的拜伦也说他“把圣经作为作品大加崇拜”。²⁶但雪莱并非始终从文学角度去审视圣经，正如布兰·雪莱所说：

²³ 转引 Bennett Weaver, *Toward the Understanding of Shelley* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1932), 20.

²⁴ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 22.

²⁵ 详见 Bennett Weaver, *Toward the Understanding of Shelley*, 26—27.

²⁶ 拜伦：《拜伦书信选》，王昕若译。天津：百花文艺出版社，1992，第291页。

“这位年轻的诗人虽然有时在纯文学意义上谈到圣经，但他从未一味视圣经为文学作品。”²⁷而且研读并不见得会变得支持、信仰基督教，而激烈的抨击、指责基督教，亦并不意味着拒绝。如同布兰·雪莱所说：“雪莱对圣经产生如此高的兴趣并如此频繁的阅读，可这并不意味着雪莱会变得越来越同情、支持基督教，而且其反对将教会仪式作为习俗也并不意味着圣经与其精神冲动毫无关系。”²⁸布兰·雪莱的评论使我们明确意识到，雪莱是在猛烈抨击基督教、斥责圣经矛盾百出的同时，又借鉴、吸收圣经、基督教中切合其精神的部分，重新构建、阐释自己所认为合理的宗教精神、信仰，从而形成了自己所独有的圣经，并终此一生来实践其信仰，他对此的追求是相当执着和坚定的，正如保罗·约翰逊所说：“在追求自己的理想时，雪莱的专心致志令人吃惊。”²⁹

三、雪莱对基督教的态度

在一封致珍妮塔·菲利普的信中，雪莱明确说：“我反对天启教，因为我完全相信它无力给人幸福——追其根源，可以发现谋杀、战争、不可忍；我反对自然神论完全是出于理性。我也曾经是一个自然神教徒，但从来不是什么基督徒。”（雪莱卷六：93）这样一番明确的表白，再加上所写的《论无神论的必然性》，使雪莱成为众所瞩目的无神论者、反基督教者。那雪莱是否确如其所说的呢？

事实上，雪莱并非如其所说的那样。1822年，雪莱的挚友特列劳尼问他为什么要自称无神论者？他说：“我用这个名称是为了表达我对迷信的厌恶。我接过这个称呼，就像骑士拾起手套，显示我对于不义的蔑视。”³⁰事实上，雪莱一生并没有抛弃宗教，正如安德鲁·桑德斯所说：“尽管雪莱拒绝了‘神启’的宗教，但宗教信条仍然是他思想中的基本因素。”³¹并且，雪莱对神性存在深信不疑，在1811年1月6日致霍格的信中曾说：“我要考虑你反对说神性不存在的论据。”并详细论述了他所理解的神性。不仅如此，他还创作《不朽的神性》（1812）对此进行颂

²⁷ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 31.

²⁸ Ibid, 22.

²⁹ （英）保罗·约翰逊：《知识分子》，杨正润等译。南京：江苏人民出版社，1999，第44页。

³⁰ 转引勃兰兑斯：《十九世纪文学主流——英国的自然主义》（第四分册），第259页。

³¹ 安德鲁·桑德斯：《牛津简明英国文学史》（下），谷启楠、韩加明、高万隆译。北京：人民文学出版社，2000，第558页。

扬。即使在被他称为反基督教理论宣言的《麦布女王》的注释中，他所否定的也“只是一种有创造能力的神祇”，承认一种“和无始无终的宇宙同时共存的无处不在的精神”（雪莱卷三：401）。正如布兰·雪莱所说：“就无神论者的任何严格定义来说雪莱都不是无神论者。”³²而对他自己来说，他被称为无神论者，仅仅是世人按照‘上帝’一词的通俗意义来理解罢了。³³事实上应按照雪莱自己所说的，对上帝、基督教他是一位怀疑论者。在1811年1月12日致霍格的信中，他就说：“上帝！永恒！……对于这些事情，我仍然是一个怀疑论者。要么，不管它们被说成什么样子，我都信以为真；要么，我就完全否认它们！”（雪莱卷六：49）而被认为是其无神论宣言的《论无神论的必然》也不过表现了其对上帝存在的怀疑，而非是否认上帝的存在。这在国内外都有学者论述，如国外的布兰·雪莱就认为“其《论无神论的必然》并非武断地否认基督教传统的上帝，而是认为有神论证据的不足”。³⁴而国内学者如梁实秋也如此认为，“他和郝格对于宗教都采怀疑的态度，……其实雪莱并非是无神论者，他是怀疑论者。他以为主张上帝存在的人应该负起举出证据的责任，他没有否认上帝的存在，他只是否认举出肯定证据的可能。”³⁵而且，雪莱在《论基督教》中，也并未否认上帝的存在。不仅没有否认反而还把上帝等同于一种“力”，是一种“统治宇宙的至高无上的力”。并认为，支撑人性中那些高贵、尊严与力量的品质都听命于“某种更高级、更万能至上的力”，而“这个力就是上帝”（雪莱卷五：305-306）。

诚如西美尔所说，很多人并未分清“宗教”和“宗教精神或宗教性”的差异。按照其说法，所谓“宗教”是指“具有独立的建制实体和教义旨趣，是一种犹如艺术、科学那样的文化形式，或‘有些类似于罗马时期或现代意义上的国家’。”而“宗教精神”则是“一种‘社会精神结构’，体现为某种人际行为态度，它们往往是自发形成的情绪状态、灵魂的敞开状态、作为与超越域相遇的前提的体验形

³² Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 17.

³³ 详见1811年1月10日致威廉·葛德文的信，《雪莱全集》第六卷第235页。

³⁴ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 18.

³⁵ 梁实秋：《英国文学史》（第三卷）。台湾：协志工业丛书出版股份有限公司，民国七十四年，第1365页。

式，并不具有客观的建制形式。”³⁶信奉宗教与信奉宗教精神在现代并非是一件事情，信奉宗教者为宗教信徒，他们在日常生活中的行为处事总是依据宗教原则和宗教仪式，宗教成了他们生存的标记和符号。而宗教精神信奉者则并非一定为教徒，也并非一定去教堂或受洗，他们更多是对宗教精神的认同。这种精神“并非是经过宗教僧侣宣传解释的宗教教义，而是他们依据内心的感受理解的并借助于圣经文本所表达的高尚精神或超越性的精神”。³⁷按照西美尔的观点，笔者认为雪莱虽非为信奉宗教者，但却属于信奉“宗教精神”的人，而并非如评论者所认为的无神论者、反基督教者。但雪莱所信奉的宗教精神是他在阅读圣经文本时，依据其内心的感受和理解所形成的：是对人类的善、对人世间美好的理想、和谐的人际关系以及永存的公平和正义的追求。正如他自己所说：“赞成其中的超自然部分仅仅出于理论，对于基督教的道德教义来说，比起许多爱卖弄的教授来说我更是一个明确的信徒。”³⁸

事实上，雪莱相当虔诚，不过仅仅对其所信奉的“宗教精神”、“圣经”虔诚。约翰·爱丁顿·斯摩德（John Addington Symonds）在其著作《雪莱》（*Shelley*）中曾说：“雪莱符合其宗教信条的那些事情是很容易证明的，帮助穷人和看顾病人（《马太福音》25：36）对雪莱来说是份内之事。”³⁹而且雪莱在1811年4月24日致霍格的信中，明确提到要和哈莉特·韦斯特布鲁克的姐姐用圣餐，“星期天我与她一起用圣餐。”（雪莱卷六：69）在1814年10月27日致玛丽·葛德文的信中，他忠告玛丽：“睡前别忘了晚祷。我一生坚持祷告。”（雪莱卷六：444）不仅如此，雪莱还从圣经中摘取某些篇章组成自己的圣经，即其《圣经节选》。虽然该书没有出版并流传下来，但雪莱在其书信中明确提到该书。在1812年12月17日致托马斯·胡卡姆的信中，他说：“在一两天之内您就会收到《圣经节选》，那是我用两个便士寄过去的。”（雪莱卷六：376）并在1813年1月2日致托马斯·胡卡姆的

³⁶ 刘小枫：《编者导言：西美尔论现代人与宗教》，载西美尔：《现代人与宗教》，曹卫东等译。北京：中国人民大学出版社，2003，第8页。

³⁷ 刘建军：《基督教文化与西方文学传统》，第307页。

³⁸ 转引 Humbert Wolfe ed., *The Life of Percy Bysshe Shelley* (2 vols.; London: Dent, 1933), ii. 327.

³⁹ Bennett Weaver, *Toward the Understanding of Shelley*, 19.

另一封信中再次提到该书。根据雪莱对现实的指责等个性特点、他对耶稣的推崇，以及这些在其作品中的反映，我们可以猜测其《圣经节选》可能是由先知书和福音书中耶稣对门徒的教诲、所宣传的福音组成的。正如本尼特·威弗所说：“如果雪莱的《圣经节选》保存下来的话，我们不仅会有一位希伯来伟大的诗人，而且最重要的是从有关社会公义到拿撒勒木匠的高贵语词的记录。”⁴⁰可见，雪莱并非不信圣经，而是不信教会所宣传的圣经，但却相信其自己眼中的圣经。正如其所说的，对基督教的道德教义他比一般人更加虔诚、更加深信不疑。后文所探讨的雪莱与圣经思想之间的关系，亦能佐证雪莱所思考的圣经内容。

雪莱信奉其所理解的宗教精神、其独特的圣经，这并不阻碍他对基督教、圣经中不合理成分的批判、谴责。正是在这些批判、谴责、怀疑中，雪莱形成了自己的宗教精神、自己的圣经，从而显出与众不同的个性。

⁴⁰ Ibid,73-74.

第二章 文本考据及原型探源

法国比较文学家梵·第根曾将“精细和准确的考证”视为比较文学的研究方法，认为：“如果没有这种精细的考证，那么，比较文学便只能给人们一些近似之说和空泛的概论了。”⁴¹虽然法国学派的这种研究方法屡屡受到指责，但作家所受影响的事实根据，“在一定意义上也规定了比较文学的可能边界。”⁴²故我们在考察雪莱所受圣经影响时，先从事实考据入手，以求证雪莱与圣经之间的事实联系，以事实依据为我们立论与展开论述的根本依托。

一、文本考据：雪莱与圣经之事实联系

有学者指出：“倘若检索西方文学作品采用《圣经》中的典故，借用《圣经》中的词语，或者人物、结构中暗含着《圣经》中的某一情节、某种观点、某种气氛，我们则可以说，绝大部分西方作家都受过这部经典的影响，甚至可以说，几乎没有人不受其影响。”⁴³雪莱亦不例外，由于其独特的精神特质，其对圣经的借鉴错综复杂。其作品几乎涉及圣经各卷，如《旧约》中的《创世记》、《出埃及记》、《约伯记》、《诗篇》等以及《新约》中的几乎各卷书。被勃兰克斯称为“不信神的雪莱”，⁴⁴却在作品中如此频繁的引用圣经，致使我们不得不重新审视这位“无神论”信仰者与圣经之关系。下面笔者将从正反两个层面分别梳理雪莱与圣经之事实联系。

1、正面借鉴

对于自称为“无神论”者的雪莱来说，即使正面继承、借鉴圣经，我们也不要期望他能如实照搬圣经，他在借鉴圣经故事的内容、框架之际，亦加入了自己的诠释和理解，使其焕发出新的光彩。这些继承、借鉴主要表现在：

第一、借用。借用是指“作家在自己的作品中取用他国文学或其他作品中一

⁴¹ 转引自梁工、卢永茂主编：《比较文学概观》，开封：河南大学出版社，2000，第30页。

⁴² 乐黛云等：《比较文学原理新编》，北京：北京大学出版社，1998，第102页。

⁴³ 陈惇、刘象愚：《比较文学概论》，北京：北京师范大学出版社，2002，第276页。

⁴⁴ 勃兰克斯：《十九世纪文学主流——英国的自然主义》（第四分册），第259页。

些现成的因素与材料，特别是格言、意象、主题、情节、比喻以及典故等，并含糊地表明其出处”。⁴⁵通过梳理雪莱作品对圣经的借用，我们不仅可以发现雪莱与圣经之间的事实联系，更能管窥出雪莱接受圣经影响的微妙过程。

① 圣经语词的借用

加达默尔曾强调语言是理解的媒介，语言观是世界观。“语言并非只是一种生活在世界上的人类所适于使用的装备，相反，以语言作为基础，并在语言中得以表现的是，人拥有世界。”⁴⁶因此，文本解释了我们所处的世界。虽然西方文化的主导渊源是基督教，而雪莱自幼就浸淫于该文化之中，其世界观是基督教话语之下的西方世界观。但由于雪莱大胆叛逆和热情追求的精神以及对宗教的激烈谴责，再加上浪漫主义时代的反传统思想，使雪莱等一代积极浪漫主义者形成了与以往传统不同的世界观。对于生活在西方这个大的基督教文化传统之下的雪莱来说，其世界观必然会与传统的 worldview 产生碰撞并对话。而对圣经语词的借用和阐释，正好反映出雪莱自身不同于传统的另一种模式，表现出他自己独特的体验形式和生命形式。

有关基督教和圣经的语词，如“上帝”、“耶稣”、“魔鬼”或“撒旦”、“伊甸园”、“天堂”、“福音”、“十字架”、“地狱”等等。在其作品中频频出现，反映出雪莱自身独特的经验结构。现仅举“耶稣”一例来加以分析。

耶稣的十字架救赎、复活，并不仅仅是一次历史性事件，更是一个超历史、超时空的事件。它之所以具有如此普遍性意义，是因为在神学家看来，上帝的力量和统治通过耶稣的死亡和复活与人类同在。但耶稣在不同时代、不同人的眼里经过过滤和折射后却具有不同的意义，正如朱维之先生所说：“仁者见仁，智者见智，各人都以为他是自己最理想的人物。他是天才的宗教家，这是没有人否认的；他也是深刻的思想家，因为他有彻底的人生观和宇宙观；同时，他又是社会改革者，是爱国的志士，是医师，是教师……”⁴⁷

⁴⁵ 孙景尧：《简明比较文学：“自我”和“他者”的认知之道》。北京：中国青年出版社，2003，第137页。

⁴⁶ （德）汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》（下卷），洪汉鼎译。上海：上海译文出版社，2004，第574页。

⁴⁷ 朱维之：《基督教与文学》。香港：基督教文艺出版社，1981，第2页。

“耶稣”在《麦布女王》、《阿多尼》、《致玛丽亚·吉斯伯恩》、《希腊》、《朱利安与马达罗》、《论基督教》、《改革的哲学观点》等作品中频频出现，有时仅仅指圣经中的耶稣，如在《阿多尼》中，当一位哀悼阿多尼的吊客被问及身份时，他“突然把手伸到头上，/擦开额头，那里沾着血迹，烫着烙印，/不是像该隐便是像基督”。因为耶稣被钉十字架时，头上被荆冠刺伤留下血迹。但雪莱笔下的耶稣更多的是被置换成一位社会改革者，如其《论基督教》认为：“耶稣基督是压迫与虚伪的敌人，是一视同仁的正义的倡导者。……基督坚信，废除人与人之间人为的差别，这才是他的教义之宗旨。实现这一目标，是他所追求的。”（雪莱卷五：314—323）向世人充分展现出一位致力于改革社会的革命家形象。在《希腊》序幕中，撒旦、基督与穆罕默德在上帝面前争希腊，而基督寻求的是一个自由国度。正如彼得·米罗德（Peter Milward）所说：“其理想人物基督身上很少具有宗教情感：他将基督视为爱和自由的完美象征，而非一位要求人类忠诚的神圣人物。”⁴⁸雪莱偏爱该形象主要是由于受到法国革命精神的影响，其激进的革命思想和改革社会的愿望，使其笔下的耶稣成为一个改革社会的诗人、一切苦难的承担者，以此拯救当时英国黑暗的社会。

由于英国此时的社会现实，雪莱主要看重耶稣身上的革命色彩，张扬的是基督的崇高伟大人格和深厚情感。耶稣确实是时代需要的民族革命者，但我们应该清楚耶稣被犹太人拒绝乃至被钉十字架的原因之一，是犹太人认为他并非所盼望的重建“大卫王国”的弥赛亚。犹太人并没有真正理解耶稣对他们的灵魂有何超历史意义。雪莱笔下的耶稣，必须承担起历史救赎的十字架，成为改革社会、拯救民族的希望。这位耶稣固然具有片面性，但那是被具体历史环境所折射、过滤的，我们不能因此而对他否认或指责，而只能说，是浪漫主义时代的现实精神塑造了雪莱自己的耶稣。

② 圣经题材的借用

雪莱有些作品也直接借用圣经题材，但借用时进行了加工整理，添加进了自

⁴⁸ Peter Milward, *Christian Themes in English Literature* (Tokyo: Kenkyusha Ltd, 1967), 61.

己的思想，使之演绎出新时代的意义。如在《魔鬼出行》中，雪莱就直接借用魔鬼的题材，向我们展示了笼罩在魔鬼淫威之下的现实世界，以此讽刺当时英国社会的黑暗，官宦、宗教互相勾结欺压奴役人民。

《撒旦挣脱了锁链》、《万能的父》、《论来世》、《论死刑》、《论魔王和魔鬼》以及《论基督教》等都借用基督教题材程度不同地探讨关于“上帝”、“天国”、“魔鬼”、“死亡”、“来世”等神学命题。但雪莱在借鉴基督教题材进行创作时，并非完全按照基督教传统演绎，而是依据自己的理解进行加工改造，或者通过辩论表达其相反的观点，或者对他所认为合理的进行歌颂，从而呈现出自身的特色。如在《撒旦挣脱了锁链》中，雪莱大胆歌颂撒旦从上帝的禁锢中挣脱出来反抗上帝的权威。而相对的，却是上帝及其圣子的懦弱和无能，这一对传统基督题材的变形表现出诗人的叛逆精神。

③ 圣经典故的借用

“在文学作品里直接或间接地提及、类比某一人物、地点与事件，或是另一篇作品及章节，即是典故。”⁴⁹多数典故被作者用来展开或渲染主题，但也有用来指涉不相关的事物，以达到讽刺或贬损的目的，雪莱对圣经内容的继承和借鉴更多的是属于此类。他在作品中随手化用圣经典故，使之与故事浑然一体，极其自然。此类例子比比皆是，不胜枚举。如在《麦布女王》、《希腊》、《情契》、《暴虐的俄狄浦斯》、《查理一世》、《暴政的假面游行》、《彼得·贝尔第三》、《生命的凯旋》、《阿多尼》、《心之灵》、《致玛丽亚·吉斯伯恩》等中，作者就借鉴了大量圣经典故，化为己用，且用得自然贴切，为诗歌增光添彩。

如在《麦布女王》中，当女王向艾恩丝展示世界的过去时。她指着一片废墟说：“瞧那贫瘠的土地，……/当初曾立着撒冷的宏伟庙宇，/上千圆形黄金屋顶高与天齐。”（雪莱卷三：292—293）此句诗中的撒冷乃耶路撒冷的古名，“撒冷的宏伟庙宇”指所罗门建造的圣殿，该典故出自《历代志下》第2章。据载，所罗门在耶路撒冷历经二十载建成豪华的圣殿和王宫，显示出国家的繁荣昌盛和富裕。

⁴⁹（美）M.H.艾布拉姆斯：《欧美文学学术语词典》，朱金鹏、朱荔译。北京：北京大学出版社，1990，第13页。

雪莱借该典故讽刺当今没落、衰败的景象，昔日的圣殿仅剩一方贫瘠的土壤。

及至女王向艾恩丝展示现在时，艾恩丝看到地球上阳光普照，繁荣昌盛，万物和谐有序地生长着，显示出安宁、爱与和谐：“万物都在完成爱和/欢乐的任务——万物而除了/被放逐的人。人在制造戕杀……”（雪莱卷三：307）语中“被放逐的人”是又一个圣经典故，源于《创世记》第2—3章。据载，人类始祖亚当和夏娃由于偷吃禁果被上帝逐出乐园，故人类被称为“被放逐的人”。万物都处于和谐状态之中，唯独被放逐的人类除外，因为他们带有原罪并仍在不断地犯罪。雪莱以此讽刺世人的罪性难以消除，罪恶深重。

又如在《生命的凯旋》中，当“我”在路边沉思生命的哲学时，从路上来了无数行人，那些体力衰弱的人们都竭力想攀登上前面的战车，但却被甩得更远。可他们并未意志消沉，反而转着圈跳起狂热的舞蹈。对此，“我”沉思到他们“履行着任务，来自于尘土的人们又复归尘土”。（雪莱卷三：251）

据《创世记》记载，上帝诅咒亚当终生劳作，汗流满面才得糊口，直到死亡，“因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”（3：19）在此，雪莱借用人类来源的典故传达出对人类生命的沉思，由尘土中来死后亦回归尘土，这是人类生命的循环。

当“我”继续观看那队人马时，很快认出了恺撒的继承者们，认为“那些暴虐的首领曾以他们的暴力/和阴谋陷阱建立了许多君王世系/并且到处传播黄金和腥血的灾难：/格列高利和约翰，和神圣的人杰”（雪莱卷三：257）。格列高利指基督教史上著名的罗马教皇格列高利七世，而约翰呢？此人的典故源自圣经，福音书中有两位人物名叫约翰，一位曾为耶稣施行洗礼，后见罪于希律王而被杀（《马太福音》3：1—15，14：1—12）；另一位是耶稣的门徒（《路加福音》5：10），后因传播基督教被罗马皇帝尼录杀害。在此，雪莱无论借用那位圣经人物，都是为讥讽那些暴虐帝王所进行的血腥杀戮。

这种例子在其他作品中也很常见。如在《倩契》中，当贝特丽采与其兄母合谋杀死了残暴的父亲后，由于事情败露而被判处了死刑。当她知道怎样恳求都无

济于事时，愤怒地说：“恳求，/哦，恳求饥荒和那随风传播的/瘟疫，……也不要去恳求人！残忍、冷酷、/铁石心肠的人满口公道正直，/行动中却是杀害亲兄弟的该隐。”（雪莱卷四：380）“该隐杀弟”的典故源于《创世记》第4章。雪莱在此借贝特丽采之口指出教皇的罪行和人们的残忍、冷酷无情和虚伪。此典故在《希腊》、《阿多尼》、《魔鬼出行》等诗篇中都有所化用，雪莱借以抨击现实社会中人们的凶残、无情，即使手足之情也不足珍惜。又如在《暴虐的俄狄浦斯》中，合唱队唱到：“那些猪比我们活得更自在，/虽然他们淹死在加大拉海。”（雪莱卷四：400）据《马太福音》记载，耶稣在加大拉将鬼从人身上驱出，并同意鬼的请求让其进入猪群。但那群猪却忽然跳进加大拉海中被淹死。故在该剧中，猪群合唱队说那些猪虽然淹死了，却比它们更自在自由，也就更幸福，雪莱以此典故讽刺当时英国政治的黑暗，乔治四世、卡斯尔雷等官僚压榨和奴役人民的残忍。又如在《查理一世》中，王后对国王说：“彩虹毕竟还是个吉祥的兆头，/表明洪水已经退去，不会再来。”暗含“大洪水后上帝与人类以彩虹为约和平相处”的典故（《创世记》9：12—16）。

第二、模仿。这里所说的模仿，与通常文论中的“模仿说”不同，在比较文学中它指“作家以外国的某作家或某作品为依据来从事创作活动，使自己的个性服从于所依据的某外国作家或作品，但又不像翻译那样处处忠实于原作，也不像改编那样完全‘本国化’，而是居于二者之间，即在自己新作中有不少原作的痕迹，一般能让人看到原作中人物的性格、命运和故事情节等”。⁵⁰细究之，有部分作品的模仿，也有整部作品的模仿，甚至有“反其道以行之”的模仿。由于雪莱反叛传统的个性和激烈的叛逆精神，你很难让其完全模仿某部圣经经卷。他对圣经的模仿，总是随手拈来为其所用，故经常是对圣经某部经卷的局部模仿。如长诗《暴政的假面游行——为曼彻斯特大屠杀而作》的前三十六节就有意模仿了《启示录》第6章。

在《启示录》第6章中“我”（约翰）观看了代表弥赛亚的“羔羊”启示“七

⁵⁰ 孙景尧：《简明比较文学：“自我”和“他者”的认知之道》，第135—136页。

印”的奥秘。其中一到四印代表了四种毁灭力量，即当末世来临之前，上帝由于愤怒而派遣他们去铲除地上的一切邪恶力量。每当七印中的一个被开启时，一个新的恐怖现象降临大地。第一个灾难是用一匹白马和手持战弓的骑士来展示的，它们象征着假基督，代表着武功和征服的力量以及战争的胜利；随之而来的第二个灾难由一匹红马与其骑士显示，象征着战争要夺去地上的和平。他们代表破坏的纷争，在地下凄惨、毁灭的混乱场面中让人与人相互杀害，国与国彼此攻击；揭开第三印后，一匹黑马与其骑士代表饥荒，引起极大的苦楚，但还未达到致命的死亡阶段。随第四印而来的是一匹灰马及其骑士，代表死亡，地上四分之一的人面临死亡和灾害的威胁，没有人或国家能够逃脱自己犯罪的惩罚。上帝以这些马和骑士来暗示对现实的惩罚，他们就是那些具有破坏性和代表愤怒力量的化身。

《暴政的假面游行》的前三十六节就是模仿《启示录》中前四印创作的，它们的情节和思想大致相似。作者如同《启示录》中的约翰，在意大利躺卧时，被一种奇妙的力量引导着进入幻境，首先遇到戴着假面具的“谋杀”，貌似温和实则残忍可怕。其身后的七条恶狗常以人心为食，暗示他们常常杀戮人民；随后到来的是“欺诈”，他素来善哭，伪装得十分可怜，但常在人们不经意间砸碎他们的头脑，诗人以此说明“欺诈”的伪善和欺骗性；紧接着的是“伪善”，他以圣经为外衣，伪装得连眼珠都不放过；最后到来的是“暴政”，骑着白马，浑身满是血迹，暗示刚刚屠杀过民众。其实雪莱用“谋杀”、“欺诈”、“伪善”和“暴政”象征现实中的卡瑟尔瑞、艾尔登、西德茅斯和国王，他们横行霸道，任意涂炭生灵，成为毁灭力量的象征，具有很强的破坏性。

模仿并非一种机械、简单的再现和仿造，而是一种转化，对所模仿之物进行了改造。“文学创作中的所谓模仿和再现，实际上都体现了文学家所模仿和再现事物的一种认识和理解，都体现了一种再创造的转换和表现。……而不是对外在事物的客观的移植。”⁵¹雪莱对《启示录》的模仿，就呈现出对“七印”的理解和认识：这是上帝对现实罪恶的惩罚。但雪莱又进行了转换和改造。在《启示录》中，

⁵¹ 李建盛：《理解事件与文本意义：文学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002，第166页。

“假基督”、“战争”、“饥饿”和“死亡”是上帝用来惩罚人类、末日到来之前的审判工具，是对地上一切恶势力的摧毁，是上帝审判邪恶力量的角色，而非是对善的毁灭。在雪莱笔下“谋杀”、“欺诈”、“伪善”和“暴政”却奴役人民，迫害和蹂躏善良的贫苦大众，而非惩罚邪恶势力。二者都有毁灭、破坏性的力量，却有本质区别。加达默尔认为：“模仿所揭示的东西显然就是事物的真正本质。”⁵²雪莱即是通过模仿表达创作该诗的真正目的：向人们揭示曼彻斯特大屠杀的真实情况，并传达其自身的愤慨之情。通过此，雪莱不仅向人们展现了英国当政者的丑恶本质，也向人们呈现出了英国的黑暗、混乱和人民的苦难。

第三、仿效。“仿效特指作家出于某种艺术效果，在自己的作品中表现出他国作家或作品的风格特征。也就是说，是出于自己的艺术目的的一种风格的因袭。”⁵³它与模仿有关但又有不同的一种接受影响的方式。

雪莱在接受圣经影响时，亦采用了这种类型。如在《麦布女王》中，女王向艾恩丝展现地球上的现状，“人世间的一代又一代就像这样/向着坟墓走去，从子宫里出生，/历经不断更新世界的无穷变化/仍然绵延不绝。”（雪莱卷三：321）这几句诗即是仿效《传道书》1：4—7：“一代过去，一代又来，地却永远长存。日头出来，日头落下，急归所出之地。风往南刮，又向北转，不住地旋转，而且返回转行原道。江河都往海里流，海却不满；江河从何处流，仍归还何处。”《传道书》认为每个世代都是短暂的，人世间的一切都是虚空的，只是在不断地重复，毫无意义。而雪莱以此阐述女王的意思：地球上无论经历怎样的变化，人类一代又一代地仍然存在，并会绵延不绝。虽然二者的意思相反，但风格上的因袭却是十分明显的。正如本尼特·威弗所说：“无论是雪莱有意暗示这些句子是其诗句的来源，还是他希望承认它们表面的相似性，我不得而知。但他确实这样写了。……这二者是相反的。虽然在这个例子中相反是一种公认的关系，但他们仍有很大的不同。”⁵⁴可见雪莱在借鉴圣经时并非拘泥于一种方式，而是灵活运用，或模仿或

⁵² 严平编选：《迦达默尔集》，邓安庆等译。上海：上海远东出版社，2002，第489页。

⁵³ 孙竟尧：《简明比较文学：“自我”和“他者”的认知之道》，第136页。

⁵⁴ Bennett Weaver, *Toward the Understanding of Shelley*, 142-143.

仿效。

其他的仿效例子如诗剧《希腊》，其序幕一章的艺术手法是仿效《约伯记》的“天上序幕”一章。

2、反面讽刺

雪莱对基督教的态度很复杂并且很激进，对圣经的继承和借鉴仅仅是其一方面，正如其在《朱利安与马达罗》的序言中所说：“他是一个彻底的不信教者，嘲笑一切号称神圣的东西。”（雪莱卷二：459）对这些神圣东西的戏谑、嘲讽，表达出雪莱对权威、传统的蔑视、反叛，显示出其叛逆精神。

第一、对某些圣经内容的误解

雪莱的一生对基督教进行过激烈的指责，但对圣经却情有独钟，将其作为经典名著来细细品味，这从前面梳理的雪莱与圣经的接触历史中即可看出。由于其自称为一个彻底的不信教者，嘲笑、揶揄一切神圣的东西。他对圣经内容的理解也不可能完全如实按照圣经的本意，可能会有曲解或误解。正如布鲁姆所说：“诗的影响……总是以对前一位诗人的误读而进行的”。⁵⁵“他需要曲解，需要误读，只有这样他才能从前驱诗人的巨大阴影中走出来，走到诗歌舞台中心。”⁵⁶而雪莱对圣经的误读或曲解是有意为之，还是无意为之，我们现在已无法深究，但这却反映出雪莱与圣经的复杂关系。并且，这些曲解、误解在雪莱的作品中并非少数，现仅取一例加以说明。

如在《麦布女王》中，雪莱借幽灵阿哈苏埃鲁斯之口，说出了其对圣经某些内容的理解。幽灵转述上帝的话说：“‘经历过无穷数无所事事的懒散/岁月，我，上帝，醒了；劳作/七天，无中生有我创造了世界；/休息，造人；然后，把他放在/乐园内，那里种了棵罪恶之树，/以便他吃了死去。’”（雪莱卷三：346—347）寥寥数语却涉及了圣经中最为重要的事情：上帝在六天中创造天地万物以及人类始祖偷食禁果被逐出乐园，失去永生。（《创世记》1—3）

⁵⁵（美）哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑——一种诗歌理论》，徐文博译，南京：江苏教育出版社，2005，第31页。

⁵⁶金元浦：《接受反应文论》，济南：山东教育出版社，1998，第310页。

据圣经记载，在人类始祖犯罪之前，人神关系是和谐融洽的。从经文中可看出上帝对人的偏爱和眷顾。他以其形象造人，并以其气息吹入人的体内，使人获得生命从而具有了神的某些特质。他造夏娃与亚当做伴，表现出他对人的关爱、体贴入微。那时，上帝几乎将人置于与其平等的位置，神人互相交流、欢乐，没有任何误解、矛盾。人类由于好奇心及撒旦的诱惑，违背了上帝的诫命而犯下原罪，遭到惩罚被逐出乐园。即使这样，上帝还一再宽恕人类让其重新回归其怀抱，更遑论是为了蓄意的害人之心而故意种植罪恶之树，让人类吃了犯罪而遭到惩罚。

但雪莱在《麦布女王》中，却认为人类始祖犯罪是由于上帝的蓄意谋之，以实现其害人的歹毒心机。在圣经中人类始祖的犯罪与上帝的残暴毫无关系，可雪莱却硬认为是由于上帝残暴、歹毒的心机使人类犯罪。雪莱如此理解，主要是由于其对圣经中上帝的认识的缘故，即由于其上帝观而造成的，详见后文。

类似的情况在《麦布女王》、《论基督教》等作品中还有体现，这都体现出雪莱的反叛性与创造性。

第二、对某些圣经人物、圣徒的讽刺

雪莱对圣经的反叛更明显地体现在其对待笔下的一些圣经人物、圣徒或基督徒的态度上，这些人更多地受到讽刺、讥笑、揶揄，而非赞颂。

如带领以色列人迁出埃及、横跨旷野、抵达迦南的摩西，在犹太民族史上具有不可磨灭的功绩，不仅是民族领袖，更是一位军事首领、犹太律法的颁布者和卓越的行政管理人，倍受犹太人乃至全世界的尊重和推崇，难怪弗洛伊德曾说：

“在上帝将犹太人选为子民并将他们从埃及拯救出来这些壮举背后站着的是摩西，他自称是奉上帝之命而这样做的。我们可以大胆宣布，正是摩西造就了犹太人。”⁵⁷即使这样一位功绩显赫、有口皆碑的民族首领，在雪莱笔下也被描绘成另一种形象。在《麦布女王》中，摩西成了一位谋杀者、刽子手，是上帝的杀人工具，仅仅执行上帝的命令，在上帝面前诚惶诚恐、惟命是从，是一位玩弄权力的

⁵⁷（奥）西格蒙德·弗洛伊德：《论宗教》，王献华、张敦福译。北京：国际文化出版公司，2000，第286页。

势力之徒。“一个凶手，在埃及听到了他的/说话声，一个凭着天赋和手腕/上升到了权力高峰的人，成为/无所不能那一位的犯罪的同谋，/无所不知的那一位的心腹。……那杀人凶手也吓得/面无血色，他那颤抖着的嘴唇，/几乎语不成声。”（雪莱卷三：346—349）摩西奴颜婢膝的形象活灵活现。及至《暴虐的俄狄浦斯》中，摩西的形象又再次发生改变，成为一位卑微的阉猪者，被呼来唤去：“拔出你的刀，老摩西，割去母猪的卵巢，/……你务必要割干净，老摩西。”（雪莱卷四：401）昔日的民族英雄、立法者在此却成了杀人凶手、阉猪者，讥讽、嘲笑、揶揄之意不言而喻。

雪莱反对、憎恨一切压迫，而在早期希伯来文学中，希伯来人征服迦南的过程充满了流血、牺牲和杀戮。这些都激起雪莱的痛恨。尤其是那些来自上帝的流血、牺牲和杀戮，在雪莱看来是最糟糕，最值得痛恨和反对的。而摩西受命于上帝带领以色列人进军迦南的过程，即充满了流血、战争和屠杀。因此，从《驳自然神论——对话录》开始，这些执行上帝命令的人在雪莱眼中就未获得很高地位。他们成了听从上帝的命令去“侵犯一个毫不犯人的民族；为了他们的信仰不同，而去把那个民族中的每一个人都杀死，把每一个婴儿和手无寸铁的人都加以残杀，杀尽俘虏，处死已婚妇女，只把姑娘们留下，当作妾媵来糟蹋”（雪莱卷五：334）的一群恶魔。而历史上留下来的摩西画像，雪莱则认为与事实不符，正如其在1819年2月25日致皮科克的信中，论及米盖朗其罗的名画《审判日》时所说：“他那个‘摩西’是个什么东西；自然和庄严的方面被歪曲了，只是不像历史上的原型那样狰狞和令人厌恶。”

此外，除了摩西这位民族领袖被嘲讽歪曲外，其他圣经中重要人物、圣徒如国王所罗门、先知西番雅等都受到了不同程度的扭曲、嘲讽。

第三、对某些神学思想、观念的反叛

雪莱既然自称无神论者，必定对某些神学思想不能苟同而有自己的理解和认识。对这些神学思想的独特理解和认识反映出雪莱与众不同的个性，而非人云亦云。在众多的神学命题中，对“童女生子”、“道成肉身”等雪莱尤其持反对态度。

“童女生子”显示出耶稣的神人二性，并在神学史上开创了上帝救赎行为的新时代。上帝借耶稣的降生，开始一个救恩计划，使世人得到救助。它是《旧约》以赛亚预言的应验，“它显出耶稣降临世上，在圣经中是何等重要：施行神的拯救工作，并让神亲自介入这拯救工作中。”⁵⁸总之，“童女生子”使人们明白，上帝的救恩之爱是完全的和最终的，是对堕落人类的恩赐。

雪莱认为“童女生子”的基督教神学思想没有任何根据。在写作《麦布女王》时，他认为“童女生子”纯属无稽之谈、荒唐之极，是“怪异而令人作呕的荒谬现象”（雪莱卷三：425）。在《驳自然神论——对话录》中，雪莱认为：“说那不受空间限制的广大无边的上帝居然会同一个木匠之妻通奸，这比某个大胆的蠢汉或痴呆的傻子去欺骗大众相信什么事还更不能使人信服。”（雪莱卷五：339）他在写作《希腊》之时，干脆认为“耶稣是约瑟之子”（雪莱卷四：26），而非童贞女受孕上帝之灵所生，采纳了《路加福音》3：23的说法。

从前面的论述中可知，雪莱与圣经的关系极其复杂，在继承中有反对、叛逆，在叛逆中可能有借鉴、继承。这样一种错综复杂的关系，也体现在其神学思想中。传统基督教神学认为，“童女生子”是对《以赛亚书》7：14预言的应验，并认为耶稣即以赛亚预言的救世主。对此，雪莱在反对的同时，又留有这种以赛亚观念的痕迹。如在《伊斯兰的反叛》中认为茜丝娜纯洁的像上帝的羔羊一样，而茜丝娜自己也认为，她“是上帝派来的儿女，/来解除千万妇女的奴役和死亡，/他们深重的罪孽都由我独自担当”（雪莱卷二：296），就如耶稣对其自身的确认一样。

二、超越与创新——圣经原型

圣经故事是希伯来人世代生活和心理的长期积淀，由于人类思想感情的共通性，其中的文学原型具有跨文化的普遍意义，表现出世界性特征，在后世的作品中经常出现。原型批评大师弗莱曾言：“由于《圣经》具有丰富的原型内容，熟读《圣经》便成为了全面了解文学的必要前提。”⁵⁹雪莱与圣经的复杂、密切关系首

⁵⁸ 杨庆球主编：《证主圣经神学辞典》（下）。香港：福音证主协会，2001，第860页。

⁵⁹ 转引肖四新：《〈圣经〉原型——莎士比亚创作的基石》。载王汉川、谭好哲主编《基督教文学视野中的欧美文学》，北京：中国盲文出版社，2004，第152页。

先表现为圣经原型的借鉴、运用。

弗莱认为：“‘原型’(archetype)，也即是一种典型的或反复出现的形象。我所说的原型，是指将一首诗与另一首诗联系起来的象征，可用以把我们的文学经验统一并整合起来。”“原型聚集彼此联系的簇群，它们复杂多变，这是有别于符号之处。在这个复杂体系中，经常有大量的靠学习获得的特有联想，可供人们交流沟通，因为生活在特定文化氛围中的许多人恰好都熟悉它们。”⁶⁰据此弗莱将原型定义为，“原型是文学中可以独立交际的单位。它可以是意象、象征、主题、人物，也可以是结构单位，它们在不同的作品中反复出现，具有约定性的语义联想。”⁶¹依据弗莱的定义，下面就从意象、人物等方面论述圣经原型对雪莱作品的潜在影响。

1、意象原型

艾田伯曾说：“意象在诗中的作用并不比谐音、韵律、节奏小。对诗的意象做比较研究将会使我们受益匪浅！”⁶²圣经中就有大量的意象，如伊甸园、蛇、大洪水、十字架等，经常在后世文学中出现，成为文学中重要的原型符码。雪莱作品中就出现大量圣经意象，若隐若现，将二者进行对比研究将有助于深入理解雪莱的作品及其思想。在此，仅以“千禧年”、“末日”等意象为例加以论述。

雪莱的众多作品都涉及“理想国度”或“千禧年”意象。对理想国家的预言见于《以赛亚书》11：6—8等处。这些意象在《麦布女王》、《普罗米修斯的解放》、《阿特拉斯的巫女》以及《告爱尔兰人民书》、《刺客——一个传奇的片断》等中都有所反映。如在《麦布女王》中，仙女向艾恩丝的灵魂展示将来，即一个理想国家的到来。此时，仙女对艾恩丝说，要“赶紧前往美德/在那里确立了普遍和平的地方”（雪莱卷三：356—357），还要“成为矗立凄凉海洋的一柱灯塔”（雪莱卷

⁶⁰ 诺思洛普·弗莱：《批评的解剖》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译。天津：百花文艺出版社，2006，第142，146—147页。

⁶¹ 叶舒宪：《神话——原型批评的理论与实践》。载叶舒宪选编：《神话——原型批评》，西安：陕西师范大学出版社，1987，第16页。

⁶² (法)艾田伯：《比较文学之道：艾田伯文论选集》，胡玉龙译。北京：生活·读书·新知三联书店，2006，第37页。

三：357) 永远照亮世人。犹如以赛亚所预言的，当以色列复兴之时，上帝要让其“作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极”（《以赛亚书》49：6）。当列国被救赎后，“旷野和干旱之地必然欢喜，沙漠也必快乐，又像玫瑰花开，必开花繁盛。”（《以赛亚书》35：1—2）而女王向艾恩丝展现的也是沙漠变绿洲、繁花似锦的意象：“那些黄沙无垠的荒凉大沙漠，……现在已布满溪流河川绿树浓阴，/丰美的麦田牧场和白色小屋……”（雪莱卷三：357）昔日荒凉的沙漠之地，现在是一片绿洲，似重归人类的伊甸园，因为“伊甸园也是水丰树茂的绿洲意象”。⁶³而女王所展示国家的真正美好之处在于：

“笑看一个婴儿在他母亲门前
和前来舐舔他的小脚的翠绿色
金色蜥蜴分享他的早餐……
狮子已忘记对于鲜血的饥渴；
你可以看见他和毫不畏惧的
小山羊，一道嬉戏在阳光下，
他的爪子已收敛，他的牙齿
已无害，习惯势力已使他的
脾气变得和一只小羊羔无异。”（雪莱卷三：358—359）

人与大自然、自然万象之间无不和平相处，正如以赛亚的理想国家：“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食，牛犊必与小熊同卧；狮子必吃草与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。”（《以赛亚书》11：6—8）这是仙女向艾恩丝所展现的未来世界，也是圣经中先知以赛亚所预言的理想世界。又如在《刺客——一个传奇的片断》的结尾，当“我们”去看望阿伯底的孩子时，看到他们兄妹二人正和一条小蛇玩耍，他们之间和谐、友爱，充满了欢乐和幸福，而这正是以赛亚所预言的理想国度到来时的情景。

⁶³ 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益、樊振国、何成洲译。北京：北京大学出版社，1998，第185页。

其他意象如末日景观，在雪莱作品中也经常出现。如《伊斯兰的反叛》第一歌展示了一场恰似世界末日的灾难意象：“地动山摇”、“太阳亦成了黑色”、“无边的黑暗”、“被遮蔽的天空”、“疾驰飞奔的云块”（雪莱卷二：92—94）等，这些意象正是《启示录》中羔羊解开第六印后所出现的景色：“地大震动，日头变黑像毛布，……天上的星星坠落于地，……天就挪移，好像书卷被卷起来。”（6：12—14）雪莱以此说明接下来将有一场大灾难降临。随之而来的即是一场善与恶的斗争：代表善的蛇与代表恶的苍鹰激烈战斗。蛇与苍鹰的激斗类似于《启示录》12章中天使米迦勒与撒旦的争斗，米迦勒在圣经中有时也被描述成长有两支翅膀，类似苍鹰的形象。在海滩上有一位“明媚犹如晨光”的女人观看了那场激烈的战斗，就如《启示录》12章中的那位妇人一样。

雪莱以此说明现实正如世界末日到来时那样，必先有激烈的善恶斗争，然后才会出现新的天地。不过，雪莱并未完全照搬《启示录》中的意象，而是进行了置换和变形，首先是对妇人的变形，在《启示录》中那位妇人是“身披日头，脚踏月亮，头戴十二星的冠冕”（12：1），而雪莱笔下的少女却“厌倦太阳”，“因为太阳照见了她的哀愁”（雪莱卷二：101）。其次，在《启示录》中，蛇是恶的代表，是魔鬼、撒旦，而类似苍鹰形象的米迦勒是善的代表。最终是撒旦被打败并消失不见，而受撒旦威胁的妇人也逃脱了其危害。但在《伊斯兰的反叛》中，雪莱却倒置了这些意象，出于对革命的同情，将蛇作为善的代表，苍鹰作为恶的象征，最终逃跑的是代表恶的苍鹰。而少女并未像《启示录》中的妇人那样从蛇的威胁下逃走，而是拥抱了代表善的蛇与其一起进入天堂。雪莱对末日意象的处置反映出其个性特征：具有叛逆和创造精神。从中可以管窥出雪莱运用圣经资料的特征：不完全照抄圣经，而常进行超越和创新。

2、人物原型

作为人物类型的圣经原型，对雪莱的创作也产生了深刻影响。在众多圣经人物中，最受雪莱青睐的是耶稣，被他称为“以最难以忘怀的方式影响人类的观念及命运的人”（雪莱卷五：302）。而本尼特·威弗亦说：“可以肯定地推测我们实

际上所发现的——确实有成百种耶稣的思想和观念在雪莱的思想中生根、开花并结果。”⁶⁴“在无限的洞察力、最真实的行为方面，耶稣自然比其他任何人都更吸引雪莱。”⁶⁵故雪莱笔下众多人物身上都有耶稣的影子，而其中《伊斯兰的反叛》中的男主人公莱昂最为明显。他为了实现其理想社会，身先士卒，投入到革命中去。在为实现其理想而奋斗的一生中，莱昂在思想准则、行为处事、被俘牺牲等方面与耶稣的一生都极为相似。

首先、莱昂两次被俘及最终殉道时的情境与耶稣被钉十字架时极其相似。在长诗第三歌中，莱昂为拯救茜丝娜杀死了三个敌人后被暴君俘虏。他被较链捆绑，扔进一个高高的圆塔之顶，犹如耶稣被钉在十字架上。干渴折磨着他，“两天过去了，我没有疯，也没有死亡，/只是干渴在我的体内作乱，/它像只蝎子筑巢在我的五脏。”（雪莱卷二：160）就像耶稣在十字架上遭受干渴的痛苦一样（《约翰福音》19：28）；他还要忍受别人的讥笑、嘲弄，“……像一群魔鬼围着我跳舞，/成群结队飞出迷蒙的海面，/高歌狂舞，川流不息，没有个完。/这些卑劣的黑影，使人思想混蒙——/现实世界和鬼影也无从分辨，/幢幢的鬼影还不断互相作弄。”（雪莱卷二：161）如同耶稣在十字架上受众人讥笑一般（《马太福音》27：39—44）。莱昂遭受折磨时暴君在其周围高悬四具尚有体温的尸体，吊着长发在空中飘荡，就如耶稣被钉十字架时，还有两个强盗与其同钉一样。莱昂忍受着这种种折磨和痛苦，直到一位老隐士拯救了他，这位慈祥、善良、和蔼的老者对应于圣经中埋葬耶稣的亚利马太的约瑟。在圣经中，约瑟向彼拉多求情而获得恩准和特权，得到耶稣的尸体（《约翰福音》19：38），并将他安置在一座石墓中。老者拯救莱昂时，也是通过诚恳的祈求，才打动了看守莱昂的士兵而救出他：

“他（老者——引者）来到悬岩上这孤寂的高塔跟前，
发表了一通雄浑动听的演讲，
打动了那些守塔人的心弦，
让悔悟的眼泪溶化了他们的内心，

⁶⁴ Bennett Weaver, *Toward the Understanding of Shelley*, 156.

⁶⁵ *Ibid.*, 104.

他们才允许他背着我走进这地方……”（雪莱卷二：173）

雪莱在借用圣经原型时，并未完全照搬圣经人物的一言一行，而是进行了转变和置换，置入了新时代的特征，使人物焕发出新的光彩。莱昂并非像耶稣一样在遭受痛苦折磨后死去，他并未死亡，因为雪莱为其安排的革命理想还没有实现。因此，约瑟将耶稣的尸体置入坟墓中，隐士则将莱昂安置在一座石塔中，石墓置换成了石塔。在石塔中，莱昂在隐士的照料下，经过七年完全康复并重新投入实现其理想的行动之中，犹如耶稣在七天受难周之后而复活并继续向其门徒传福音一样。此时莱昂的灵魂中有一种崇高的意志，头脑中焕发出真理的光芒，决心走向战场，实现其理想。他随向大城出发，在《启示录》中，大城（the Great City）即耶路撒冷，耶稣被钉十字架之处（11：8），莱昂也是在大城中第二次被俘，并最终受到暴君的审判而殉道。莱昂受刑前，“那一幅隔离着生和死的庞大帷幕，/如今几乎已被撕裂成齏粉，/整个的世界都变得黯淡而模糊。”（雪莱卷二：361）帷幕撕裂、世界黯淡，正如耶稣死时，“遍地都黑暗，……殿里的幔子从当中裂为两半。”（《路加福音》23：44—45）而莱昂也如耶稣，在最后一歌中死后复活并进入乐园获得永生。

其次、莱昂的行为处事及其思想准则与耶稣相同。“早期教会以及世世代代的基督教传统都深信，耶稣在道德领域中的最大成就就是对爱天主和爱邻人诫命的倡导和宣扬。”⁶⁶也即其博爱思想，这一核心诫命贯穿于整部新约之中。耶稣曾说：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。”（《马太福音》22：37—40）耶稣认为，只爱自己的邻人远远不够，爱心还应广施于人甚至自己的敌人。因此，“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（《马太福音》5：44）。对敌人的这种爱首先体现为宽恕精神，最大限度地宽恕人，“不是到七次，乃是到七十个七次”（《马太福音》18：12）。甚至为其献出自己的生命。因此，即使在十字架上他还为其仇敌祈祷：“父啊，赦免他们！因为他们所做的，他们不晓得。”（《路加福音》23：34）莱昂既以耶稣为

⁶⁶（德）卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》（第二卷），静也、常宏等译。上海：上海三联书店，2002，第229页。

原型，其主导思想也是这种博爱、宽恕精神，他也不断地向其同胞宣传，“他的唇枪舌剑能叫人心悦诚服”（雪莱卷二：177），使黄金城“到处泛滥着仁爱的思想，/坚强的希望，以及高尚的善举；/无畏的爱，平等与和平的纯洁规章/代替了旧信仰的残忍，虚伪，冷酷……”（雪莱卷二：175）即使对自己的敌人也一样宽恕，“也许奴隶们对自己和自己的兄弟⁶⁷能一概宽恕”（雪莱卷二：177）。

如耶稣一样，莱昂不仅向世人宣传自己的仁爱思想，而且身体力行，亲身将其应用于实践中。当莱昂以博爱、宽恕的思想感召了人们（包括敌人），使之放弃相互杀戮、争战，代之以相互宽容、互爱、和平共处时，他们一路欢呼着进入大城。此时，人们要对造成现实灾难、人民痛苦的暴君施行审判：“现在让我们把他带上来受审！/被蹂躏的大地斥令他把血债偿还！”（雪莱卷二：203）此处，雪莱借用“该隐杀弟”来申诉人们要求的合理性以及审判的标准。据圣经记载，该隐杀死其弟亚伯后，对上帝狡辩说不知道亚伯在哪里，上帝却说：“你做了什么事呢？你兄弟的血有声音从地里向我哀告。地开了口，从你手里接受你兄弟的血。现在你必从这地受咒诅。”（《创世记》4：10—11）即大地也向上帝申诉，希望上帝能对杀人者实施惩罚。上帝后来又对挪亚说：“流你们血，害你们命的，无论是兽是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。‘凡流入血的，他的血也必被人所流。’”（《创世记》9：5—6）这是典型的犹太律法复仇观念，即“以眼还眼，以牙还牙”，杀人者必偿命。但耶稣反对任何形式的报复，告诫其门徒：“不要与恶人作对，有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。”（《马太福音》5：38—39）表达出一种彻底的博爱、宽恕观念。由于莱昂以耶稣为原型人物，贯彻了他的思想精神，故未采取传统的流血复仇观念，反而劝人们要有博爱思想、宽容精神，宽容并爱自己的仇敌。因而，

“我马上走上前去，大声呼喝：

‘你们想做什么？有什么忌样？

竟然想要叫那奥斯曼流血？……

⁶⁷ “自己的兄弟”指的是敌人，见《伊斯兰的反叛》的注释（雪莱卷二：177）。

什么叫正义？有没有这样一个人

从来不曾暗地里幸灾乐祸？

你们都这样纯洁吗？如果有这种人，

就赶快站出来……正义是爱之光，

决不是什么复仇，恐怖，和怨恨的心肠。’”（雪莱卷二：204-205）

在莱昂的劝说下，人们感到惭愧，埋怨之言渐渐消失，竟然对暴君充满怜悯和同情，还让其到一个指定的屋子中休息，从而宽恕、赦免其罪过。

在此，莱昂的处事方法与耶稣对待“行淫的妇人”极其相似，他们的言行如出一辙。据圣经记载，文士和法利赛人将一位行淫时被拿的妇人带到耶稣面前，认为按摩西律法应该用石头打死她，问耶稣该如何处理？但耶稣却赦免、宽恕了那个妇人（《约翰福音》8：1-11）。面对指控行淫妇人者，耶稣亦说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。”（《约翰福音》8：7）人们听完这话，都默默地出去了。雪莱让莱昂有意模仿耶稣的言行，向人们展示了他身上所体现的耶稣精神——宽容、博爱，亦佐证了耶稣即其原型。

再次，如耶稣一样，莱昂也有忠实于自己的信徒，并积极地向世人宣传其思想。在耶稣短短的生涯之中，有几件重要事情是其一以贯之的，其中之一即选择使徒，使他们继承自己的事业，并于日后将其传播于人类。所以，耶稣从传道起，就开始选择日后能继承其衣钵的使徒，包括十二使徒及以后的保罗等。其中最为有名的要数保罗，他在基督教发展史上占有举足轻重的地位，“基督教能冲出犹太教的樊篱而迅速传遍希腊、罗马世界，与保罗的贡献密不可分。……从某种意义上说，耶稣是基督教的奠基者，保罗是最伟大的建设者。”⁶⁸虽然耶稣对保罗没有耳提面命的教导，对十二使徒却是谆谆教诲，多次派他们出去宣传其思想。

类似于耶稣，莱昂也有自己的忠实信徒——茜丝娜，她接受了莱昂的思想并积极地向世人传播，在《伊斯兰的反叛》第八、九章，茜丝娜被救上一艘船后，她不失时机地向船员们宣传莱昂的思想，指出只有爱、正义和真理才能引导人们

⁶⁸ 梁工：《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1983，第708页。

走出奴役和宗教的迷惑。她号召他们为自由而斗争，即使要付出鲜血，也要敢于前进，不停滞，不后退。及至第九章进入黄金城后，茜丝娜用其语言征服了所有的妇女，甚至是前来缉拿她的人：“被派来绑我的人们痛哭流涕，/他们的心灵飞越出形体的桎梏……”（雪莱卷二：297）犹如保罗的传教，茜丝娜的宣传吸引了众多人的灵魂，他们相信并忠实地践行她的话语。茜丝娜也曾说，她是莱昂致死不渝的忠实的信徒：“亲爱的莱昂，/茜丝娜会成为宣扬爱的女先知，/把你的心灵所秉承的美德去宣扬……”（雪莱卷二：302）

由此可知，莱昂形象是雪莱吸收耶稣众多特性之后创造的，耶稣原型的变异显示了雪莱在模仿和再创造过程中的理解，而莱昂和耶稣之间的联系则表明雪莱在精神上与圣经的传承关系。雪莱通过塑造以耶稣为原型的莱昂，在某种程度上达到了自我确证，正如瓦尔特·延斯所说：“在我们这样一个缺少中心象征（即文学原型）的时代，寻找具有影响的象征人物，以合乎时代的服式、思维方式和经验艺术将自己表现出来，这一诗的技巧获得了新的意义。”⁶⁹由于雪莱将耶稣的原型溶入到了莱昂身上，使莱昂的形象更显高大和深刻。其他圣经人物原型在雪莱的作品中亦常出现，如诗剧《希腊》中的犹太人阿哈苏埃鲁斯的原型为《但以理书》中的但以理；而《普罗米修斯的解放》中的主人公普罗米修斯带有约伯的身影，同时还有耶稣的原型；在《彼得·贝尔第三》中，彼得·贝尔是虔诚的约伯的另一翻版；而《含羞草》、《阿特拉斯的巫女》、《心之灵》等中的女主人则以伊甸园中的夏娃为原型等等。

⁶⁹ （德）汉斯·昆、（德）瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，第262页。

第三章 雪莱诗歌文本中的圣经观念及神学思想

文本中所蕴涵的圣经观念、神学思想更能显示出作家对圣经的借鉴、吸收和采纳，亦说明作家在更深的思想层面对圣经所进行的思考。本尼特·威弗认为雪莱的“本性与先知们的本性在同情心方面的相似，以及他的时代与先知们的时代的某些基本方面的相似，使得他们之间的关系至关重要”，⁷⁰“我们不难看到雪莱将先知的思想采纳为诗人自己的观念。”⁷¹因此，“他对圣经教诲的本质的理解非常精确。对他来说这些教诲大部分是由先知书和福音书组成的。”⁷²他们都以其深邃的眼光洞察出雪莱的精神气质。事实上，雪莱的思想深受某些他所推崇的圣经人物——刚正不阿的先知们、舍身救世的耶稣——的影响，致使其身上呈现出一种独特的先知精神，也使其作品闪烁出深邃的圣经观念。

一、圣经观念

1、先知思想

先知（Nabi 或 Prophet or Seer）活跃于公元前 8 世纪中叶到公元前 5 世纪时古犹太社会的先知运动中，原指受上帝委派，能够领悟并传达上帝旨意的人，是上帝与人民之间的中介。实际上，他们是在古犹太民族分裂、国家危亡时所产生的第一批思想敏锐、斗志昂扬的社会批评家、职业神学家、政治改革、宗教改革的倡导者和希伯来民族的精神导师。他们是瞩目未来的预言家，但其预言并非凭空幻想，而是对当时社会现实的一种前瞻性回应。他们“坚持正义，主张人与人之间应公平相待，反对欺诈、暴虐和各种形式的剥削压迫。他们无情揭露骄奢淫逸的统治者、贪得无厌的商人、伪善的祭司和假先知，以及腐败堕落的社会风习，深切同情被剥削、受压迫的下层人民”。⁷³他们无不针砭时弊，奋不顾身地揭露、批评发生在身边的罪恶，雪莱的精神与这些都不谋而合，有某种天然的默契。下

⁷⁰ Bennett Weaver: *Toward the Understanding of Shelley*, 30.

⁷¹ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 121.

⁷² Bennett Weaver: *Toward the Understanding of Shelley*, 58.

⁷³ 梁工：《古犹太先知文学散论》。载《南开学报》1996年第3期，第28页。

面就从雪莱对社会现实的揭露批判、对虚假宗教仪式抨击、对未来理想社会的构建三个方面来论述其作品中所蕴涵的先知思想。

① 无情批判和揭露黑暗的社会现实

先知们生活的时代，正值“古代犹太民族屡遭异族入侵而陷入灾难和耻辱的一段历史”，⁷⁴国家处于多事之秋，内忧外患，统治阶级却不思进取励精图治，反而贪赃枉法、腐化奢靡、淫逸放纵，肆无忌惮地践踏公义，欺压乃至乱杀无辜，致使社会罪恶蔓延。而作为社会底层的农民备受压迫和剥削，生命财产毫无保障。故正直的先知们无比义愤地将批判的矛头直指统治阶级，指向那些欺压贫穷百姓的权贵、为富不仁者、首领和祭司，指责他们“厌恶公平，在一切事上屈枉正直”，“恶善好恶，从人身上剥皮，从人骨头上剔肉。吃我民的肉，剥他们的皮，打折他们的骨头，分成块子像要下锅，又像釜中的肉”（《弥迦书》3：2—3，3：9）。他们“践踏贫民，向他们勒索麦子”，“苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人”，甚至“卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人，好用银子买贫寒人，用一双鞋换穷乏人，将坏了的麦子卖给人”（《阿摩司书》5：11—12，8：5—6）。这些针砭时弊之语深刻地指出了当权者的十恶不赦，富贵者的为富不仁和奸诈邪恶。

对这类丑恶的社会现实，雪莱身有同感。在《麦布女王》中，他也对富贵者剥削、压榨穷人，乱杀无辜的恶行发出指责：“教士、征服者、/或是王公！不论……你的贪欲是否像你的主子/一样，总在穷人挣得的收入上/打转……你岂不就是/那丑恶的地球上爬行过的那个/真正的奴才？”（雪莱卷三：319）雪莱还谴责国王的贪婪、淫逸和骄奢，称他们“毫不介意赤贫的哀号，/对穷人私下的诅咒报之一笑，/……躺在豪华的床榻上，/他发烧的头脑迷迷糊糊旋转”（雪莱卷三：299—300）。

在政治讽刺诗《1819年的英国》中，雪莱写道：“王亲贵胄，一群愚蠢族类的残余的渣滓……/当朝执政公卿，昏聩、麻木、不明事理，/只会像蚂蟥那样把

⁷⁴ 赵宁：《先知书：启示文学解读》，北京：宗教文化出版社，2004，第22页。

奄奄一息的国家叮紧，/直到吸足了血才昏昏然落地而不待打击。”(雪莱卷一：171) 这些与先知阿摩司指责当权者的言论何其相似——那些首领“躺卧在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔、棚里的牛犊”(《阿摩司书》6：4)，只顾贪图安逸享受，毫不考虑穷苦人的处境。

在讽刺剧《暴虐的俄狄浦斯》中，雪莱对国王乔治四世进行了辛辣的讽刺：

合唱半队二：如果按陛下的御旨，
将可怜的我们杀死，
我们将把什么献给您？

斯威尔夫特：我要猪皮和骨头，

加上一些拌灰浆用的猪毛。(雪莱卷四：398 - 399)

作为乔治四世原型的斯威尔夫特，其残忍、凶暴，剥削、压迫人民的罪行令人发指，与先知弥迦指责以色列当权者如出一辙(《弥迦书》3：2, 3, 9)。从诗句的字里行间，读者不难听到先知们怒发冲冠的斥责之声。

上梁不正下梁歪，统治阶级的腐败堕落导致社会罪恶的孳生蔓延，首先是商业界的腐败、经商者的为富不仁、奸诈虚伪，雪莱在《麦布女王》中对此进行了淋漓尽致的痛斥：

“商业，从此诞生，人工或自然
所生产的一切都可以买卖交换……
商业！在它喷发有毒
气息的阴影笼罩下，没有任何
一种美德敢于滋生成长……
商业已把自私的标记……打印
在一种闪光的矿石，并称它为
黄金：庸俗的大人物、虚荣的
富豪、傲慢的小人和许许多多
农夫、贵族、教士、以及国王，

都在它的形象面前，弯下腰去。”（雪莱卷三：322-323）

商业的虚假繁荣引起了对黄金的崇拜，人类的苦难诸如战争、卖淫、盗窃等也都由此而生。雪莱对这些罪恶、不公的社会现实的痛恨，与阿摩司对当时社会上那些虚伪、奸诈的商人的谴责（《阿摩司书》5：11-12，8：5-6）如出一辙。

其次，整个社会道德沦丧，世风日下，劣迹败德充斥社会的各个角落。先知以赛亚曾对此进行过激烈的谴责，指出整个社会黑白颠倒，是非混淆，人们“称恶为善、称善为恶，以暗为光、以光为暗，以苦为甜、以甜为苦”（《以赛亚书》5：20）；何西阿哀叹道：“这地上无诚实，无良善，无人认识神。但起假誓、不践前言、杀害、偷盗、奸淫、行强暴、杀人流血，接连不断。”（《何西阿书》4：1-2）先知阿摩司也严辞指责以色列的道德沦丧：整个社会都贪图享受肉体的安逸，奢侈放纵，沉迷于酒色，毫无怜悯之心（《阿摩司书》6：1-6），致使伦理道德丧失殆尽。如此一个污浊的世界，给人民带来了深重的灾难：“在一切宽阔处必有哀号的声音，在各街市上必有人说：哀哉！哀哉！”（《阿摩司书》5：16）

雪莱在作品中对此也进行了揭露和谴责，在《伊斯兰的反叛》第十歌中，由于暴君们的穷兵黩武、恶行败德，社会上罪恶累累、道德沦丧：“在那广阔的市集上，/一切恶心的物品，连人肉都出卖；/他们用小小的戥盘论斤计两……/饿的没有廉耻的少女徒然出卖色相；/慈母携着最大的孩儿来出卖……”（雪莱卷二：321-322）统治阶级的暴行，使人间充满杀机、互相牟取非分之财，少女出卖色相，人与人彼此仇视、互相坑害，在集市上出卖人肉，连人世间最伟大的母爱都被污染——慈母出卖儿女，作为社会最小的细胞——家庭、最亲密的关系——血缘、最伟大的爱——母爱都已经解体、破坏、丧失，可见社会混乱、道德沦丧到了何等深重的地步。

面对社会上令人发指的罪恶，先知们表现出了鲜明的阶级立场，意志坚决地站在被压迫、被剥削者的一边，反对那些“一味地欺压，惯行抢夺，亏负困苦穷乏的，背理欺压寄居的”（《以西结书》22：29）。正是先知们对现实罪恶的揭露，对穷苦人民的爱护“使先知书产生了震撼人心的力量，从中显示出一代英杰忧国

忧民、仗义执言，为挽救国家和民众，为难之时不惜英勇赴死的壮志豪情和主持正义、要求社会公正的时代强音”。⁷⁵

雪莱同样对弱小、贫穷人民持同情的保护态度，在1812年3月10日写给希契纳的信中，他这样描述对巧取豪夺、纲纪败坏、严重不公的社会现实的义愤：

“我不可能尽述那些亲耳听到的可怕的无穷无尽的暴政的例子——就连我所亲身经历的也不能尽述……富人把穷人压榨到可怜卑下的地步，然而又抱怨说他们太卑下了。富人们逼迫穷人忍饥挨饿，而如果他们偷了一条面包就要绞死他们。”（雪莱卷六：289—290）

不仅如此，雪莱还身体力行，扶贫济困。据记载，1817年雪莱夫妇以及克莱尔定居英国马洛镇，那里“穷人很多，雪莱就给贫穷人家以帮助。他访问贫穷人家，访问一处施舍一处，使得邻近的穷人都成了向他定期领取生活救济金的人。他们按时到他家来领取津贴，而当他们生病在家时他就送款上门。有一天，人们看到他赤着双脚探望一个邻人，因为在这之前，他在路上把自己的鞋送给了一个贫穷的妇女”。甚至有时“为了帮助贫穷人家御寒，他给他们买了毛毯和毛毡。……为了防止他们随意当掉毛毯，雪莱不得不在毯子上印上‘雪莱’字样”，⁷⁶这些都体现出雪莱对困苦穷乏之人的关心、爱护，正如雪莱夫人玛丽在《伊斯兰的反叛》的题记中所说：“我之所以要提到这些事，是因为他对同胞们的那种无微不至的积极同情，从种种方面触动了他的思绪，并且也标志着他为民请命的实际行动。”（雪莱卷二：379）怪不得在雪莱逝世后，当马洛镇的居民提到他时，都说：“凡是到他到过的每一个处所，都是神圣的。”⁷⁷

正是雪莱对穷苦人们的关爱、卫护，使之显得与众不同，并使统治者对其恨之入骨，对他肆意地进行抨击和谩骂，使之不见容于自己的祖国而流浪于外。而这却从侧面体现出其身上的先知精神，因为“‘先知精神’对社会现实持有一种批判性审视，故和者甚寡，追随者寥寥，如《圣经》就曾记载耶稣因拿撒勒人厌弃

⁷⁵ 同前注，第78页。

⁷⁶ 石荔编著：《雪莱传》，石家庄：花山文艺出版社，1998，第115，121页。

⁷⁷ 同前注，第124页。

他而感慨‘先知在故乡无人尊敬’”。⁷⁸

② 反对虚假的宗教崇拜、宗教仪式、礼节

在宗教生活中，先知们尤其反对徒有其名的宗教仪式和礼节，对他们来说，要重的并非祭祀形式本身，而是在宗教仪式中对上帝的崇拜与人的道德行为融为一体。强调上帝对人最为重要的要求是心地善良和行为公义，要有纯洁的心灵和高尚的道德。故对上帝的忠诚并不表现在形式上、仪式上，从善不是被逼迫的、无奈的，而是要发自内心，自觉遵守上帝所启示的道德戒律，将“新灵”放在人心之中（《以西结书》11：19）。因此，先知在宗教生活中义正言辞地指责“虚浮的供物”，谴责那些“每日早晨献上你们的祭物，每三日奉上你们的十分之一。任你们献有酵的感谢祭，把甘心祭宣传报告给众人”的人（《阿摩司书》4：4-5）。并且，由于献祭赎罪已经蜕变成一种虚假形式，人们都误认为只要献上赎罪祭就能得到上帝的宽恕，而祭司由于每次都能获得一份祭肉，对人们的犯罪行为也就不以为然，以致造成社会的混乱和不安。针对这些现象，先知们针锋相对地指出：“你们所献的许多祭物与我何益呢？公绵羊的燔祭和肥畜的脂油，我已经够了；公牛的血，羊羔的血，公山羊的血，我都不喜悦。你们来朝见我，谁向你们讨这些，使你们践踏我的院宇呢？你们不要再献虚浮的供物！香品是我所憎恶的；月朔和安息日，并宣召的大会，也是我所憎恶的；作罪孽，又守严肃会，我也不能容忍。”（《以赛亚书》1：11-13）并且向人们忠告：“我喜爱良善，不喜爱祭祀，喜爱认识神，胜于燔祭。”（《何西阿书》6：6）

正如拉尔夫·沃尔多·爱默生所说，当时“厌恶一切变革的英国人，特别厌恶宗教方面的变革，他们死抱住最后一块礼拜仪式的破布不放，而且特别热衷于伪善的陈词滥调”。⁷⁹雪莱如先知那样，对虚假的宗教崇拜、仪式也持激烈的反对态度，如在《告爱尔兰人民书》中，强烈呼吁爱尔兰人民留意那些僧侣和教士，因为他们都是“非常坏的人”（雪莱卷五：368），他们“无耻地愚弄人民；把一切权力都抓在自己手里；欺骗人们，使人们以为一个人不能把自己的灵魂信托给自

⁷⁸ 卓新平：《神圣与世俗之间》，第66页。

⁷⁹ 转引勃兰克斯：《十九世纪文学主流：英国的自然主义》（第四分册），第19页。

己”（雪莱卷五：367），从而狡猾地骗取人们的秘密。然而对上帝来说，“一个穷汉的价值不下于一个教士，上帝给穷汉一个灵魂，就像上帝也给他自己一个灵魂一样。一个慈善的上帝所喜爱的那种对他的崇拜，必然是出诸单纯热烈心意的崇拜；这种崇拜要用善的行迹来表明其虔诚，而不是依靠仪式，或者忏悔、或者葬礼、或者行列、或者奇迹。”（雪莱卷五：369）所以不能单凭教士或其说教来断定一个人是不是好人。这与阿摩司、耶利米、以西结等先知对当时虚假宗教仪式、骗人祭司的指责极其相似。

雪莱还如先知那样，向迷途的爱尔兰人们指明上帝所真正喜悦的事，以免他们上当受骗，认为“凡是使人们为善的宗教都是善的”（雪莱卷五：365），而不论它是基督新教、天主教、伊斯兰教或印度教。并且，“上帝最喜欢爱和慈悲的事迹”（雪莱卷五：367），人们受上帝宠幸与否，并非根据他的名位和职务，“在上帝的眼中，心地的善良和生活的纯洁，价值远胜空虚的世俗仪式，远胜那些样样齐备、独独缺少慈善目的的活动。”（雪莱卷五：372）而且，“天堂的大门向着信仰每一种宗教的人们敞开着，只要他们是善良的”（雪莱卷五：366）。雪莱据此呼吁爱尔兰人要行善，行上帝眼中真正的善事，从而建立一个“幸福社会”。

③ 构建理想大同的和谐社会

先知们不仅是“当时社会的无情揭露者和猛烈的批判者”，又是“理想世界的天才描绘者和热烈追求者”。⁸⁰他们在针砭时弊、猛烈批判社会的黑暗、堕落和罪恶之际，也向人们描绘了一个未来将要实现的理想的、大同的和谐社会，给苦难中的人民带来新的希望、信心和力量。到那时，上帝救赎的民都要回归，歌唱着来到锡安，他们必将得到快乐。而且没有任何形式的压迫、对立、斗争和战争，人人平等，到处一派和平的景象：“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。”（《以赛亚书》2：4）犹如重新回到伊甸园中。对和谐社会的类似描述在阿摩司、弥迦、耶利米、何西阿等先知的论述中也不鲜见。

⁸⁰ 梁工：《圣经指南》，第312，313页。

雪莱犹如那些关心时政、痛斥黑暗的先知，在痛心疾首地抨击资本主义社会黑暗和堕落的同时，“更注目于人类未来社会的发展，因此在其诗作中出现了对于未来的幻想、宇宙世界的幻景以及人类走向大同世界的理想。”⁸¹可以说，在19世纪英国浪漫主义诗人中，对未来理想社会的展望是雪莱独特的思想品质，在这方面即使拜伦也难以企及，正如王佐良先生所说：“拜伦的追求并不深远。……而对于人类的未来，他除了歌颂自由和人民大联合（如在《但丁的预言》之内），并没有涉及过一个理想社会。雪莱则不同。一方面，他对于人世的苦难有比拜伦更深切的感受；另一方面，他对于未来的社会、政治、人与人（包括男人与女人）的关系，都有设想，他的探索更带哲学意味，触到更根本的问题。”⁸²

可以说几乎雪莱所有作品都涉及人类社会未来的理想图景，尤其明显的有《麦布女王》、《伊斯兰的反叛》、《普罗米修斯的解放》等诗作以及《告爱尔兰人民书》、《权利宣言》、《关于建立慈善家协会的倡议》等散文。如在《普罗米修斯的解放》中，当凶残的暴君朱比特被推翻、普罗米修斯被解放以后，地上人间出现了新气象、新面貌、新秩序，雪莱借时辰精灵之口描述了未来理想社会的新图景：

“王位上，不再有君王，
人与人同行，就像精灵与精灵
相处，没有一个男人阿谀奉承，
没有人蹂躏人；……再也看不见
人脸上刻着憎恨、轻蔑、恐惧，
自私自利或自轻自贱；没有人
发怒，也没有人发抖……
再没有人把嘴唇抿出虚假线条，
用假笑笑出舌头不屑说的谎言……
人类从此平等，再没有阶级、种族、

⁸¹ 秦丽萍：《雪莱诗歌的乌托邦内涵》，载《学术交流》1999年第4期，第128页。

⁸² 王佐良：《英国浪漫主义诗歌的发展》，载中国社会科学院外国文学研究所编：《外国文学研究集刊》（第六期），北京：中国社会科学出版社，1982，第121页。

国家，无须敬畏、崇拜、区别

高低，人人是主宰自己的君王，

人人正直、高尚、聪明。”（雪莱卷四：199-202）

这是一个没有阶级、没有国家、没有皇帝、没有压迫、没有奴役、没有战争的大同世界，是一个人与人一律平等、相亲相爱、自由自在的人间乐园。在此，人类统治着大自然，美、智慧和正义充满人间大地，人们变得更善良、美好和理性，他们和谐融洽地生活着，犹如又回到人类失去的伊甸园。雪莱如先知那样，给生活在充满压迫、剥削、欺骗、仇恨、痛苦、灾难的现实世界中的人们带来了新的曙光，因为“‘诗歌’与‘圣言’的交织，是诗人与神学家重叠的身影，而折射其中的是人们对理想境界的追求，是信仰之光”。⁸³这种对理想境界的追求、这种信仰之光正是其身上所具有的先知精神的具体体现，故有学者指出：“这个‘新的天国’的思想，也不过是来自基督教的‘天国’学说的启发。……雪莱反抗暴政，鼓吹人的自由解放是时代的产物，但是也把基督教的天国理想经过改造后变成了自己‘新的天国’的理想。”⁸⁴鲜明地点出雪莱与圣经之联系，也说明了雪莱向苦难中的人民所展示的，是一个宏大的人类未来社会的完整图景——人类社会的“黄金时代”、先知笔下的理想王国的摹本。

事实上，这样一个“黄金时代”自始至终都存在于雪莱的头脑中，这在其书信中也有所反映。在1811年到1812年间致希契纳的信中他屡次提到这样的黄金时代，如在1811年10月12日的信中，他说：“我的黄金时代……就是基督徒的太平盛世，那时‘雄狮将与羊羔一块躺下睡觉’。”明确地将其理想的黄金时代等同于先知们所预言的理想王国，可见他这种预言的天赋与其具有的先知思想和精神是密不可分的。因为“一切有思想的人都有某种先知的恩赐。藉着观察往事，他们大致可以预料未来”，⁸⁵而雪莱即是在对现实社会深刻洞察的基础上构想其理想的未来社会的，从而呈现出这种独特的先知精神和思想，被人称为“首先是一

⁸³ 李枫：《欧洲浪漫文学与浪漫神学——以柯勒律治及相关作家为例》。载许志伟主编：《基督教思想评论》（第3辑），第135页。

⁸⁴ 刘建军：《基督教文化与西方文学传统》，第214页。

⁸⁵ 傅理曼：《旧约先知书导论》，梁洁琼译。台北：中华福音神学院出版社，2001，第5页。

位预言家，然后才是一位诗人，而他的诗歌主要就是宣传他的预言信息的工具”。

86

2、福音思想

正如美国学者帕利坎所说：“无论人们怎样以个人身份看待或者信仰拿撒勒的耶稣，他在西方文化几近两千年的历史中都是一个高于其他形象的形象。”⁸⁷耶稣在西方文化中之所以具有如此重要的地位，主要是由于其为创立基督教所宣传的福音思想，可以说这影响了后世无数的先贤圣人。布兰·雪莱认为雪莱“经常提到作为耶稣伦理道德标准砝码的登山宝训，并将之与先知的一神教伦理道德相等同”。⁸⁸这从雪莱作品中所蕴涵的耶稣伦理道德思想中可见一斑。正如本尼特·威弗所说：“如果某个适当的时期有一个复本的话，雪莱的圣经将从福音书开始，而福音书要从登山宝训开始。……‘八福’尤其吸引雪莱，‘八福’中的每一条都植根于其头脑中。”⁸⁹

① “怜恤人的人有福了，因为他们必蒙怜恤。”

“怜恤”一词在圣经中具有广泛的意义，包括爱怜、同情、慈心、饶恕等，即对一切处在困难中的人不仅要帮助、爱护、支援，还要与他们心心相印而产生爱怜、同情、饶恕等。耶稣引用《旧约》教导门徒说：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀。”（《马太福音》9：13）并告诉彼得，饶恕人不是到七次，而是到七十个七次。“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯。”（《马太福音》6：14）

这些准则对雪莱产生了深刻的影响。首先是爱的思想。这里所说的爱并非爱欲之爱，而是普遍的爱，是爱怜、同情一切人之爱。据本尼特·威弗统计，此种意义上的爱字，“雪莱在其诗中单独运用超过150次。在其三部较长的社会和宗教著作中我们发现经常重复提到爱字：在《麦布女王》中出现17次；在《伊斯兰的反叛》中出现32次；在《普罗米修斯的解放》中出现37次。”⁹⁰国内亦有学者称：

⁸⁶（英）艾弗·埃文斯：《英国文学简史》，蔡文显译，北京：人民文学出版社，1984，第89页。

⁸⁷（美）帕利坎：《历代耶稣形象》，杨德友译，上海：上海三联书店，1999，第1页。

⁸⁸ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 59.

⁸⁹ Bennett Weaver, *Toward the Understanding of Shelley*, 156、158.

⁹⁰ Ibid,163.

“在英国文学史上，就使用‘爱’字的频繁而论，难有堪与雪莱比肩者。”⁹¹如在《普罗米修斯的解放》中，雪莱就以这种爱的哲学创造了一位被马克思誉为“哲学日历中最高尚的圣者和殉道者”——普罗米修斯，他怀着对人类的至爱和信心，忍受了暴君的残酷迫害，并最终获得胜利。正如狄摩高根所说，从此：

“爱，从智慧之心可敬畏的耐力

宝座上，从可怕的忍受煎熬时

晕眩的最后一刻，从巉岩般

痛苦的陡峭、溜滑、狭窄的边缘

跃起，用翅膀抚抱、疗救人间。”（雪莱卷四：232）

在1812年1月20日致希契纳的信中，雪莱也提到要有爱心，对一切人，不管穷人还是富人，都要怀着一颗爱心，此乃上帝的准则：“上帝给了耶稣一个灵魂，同样也给了穷人一个灵魂。一个好人必须爱别人，这种崇高就是一颗纯朴的仁爱之心，它的纯洁由善行来表示。”（雪莱卷六：243）

其次，怜悯之心还包括“宽恕或饶恕”，甚至“爱你的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（《马太福音》5：44）。这种宽恕的思想也深深植根于雪莱的思想中，由于“19世纪的诗人，其地位在神甫和医生之间，既崇高又脆弱。他们所看到的往往比神甫和医生都更深，因为他们所经受的苦难和对苦难的感受都更深”。⁹²雪莱亦不例外。故他对其推崇的人物——耶稣——临刑前所遭受的痛苦也更加难以忘怀，“父啊，赦免他们！因为他们所做的，他们不晓得。”（《路加福音》23：34）耶稣临终前的话语在雪莱的众多作品中都有回音。在《普罗米修斯的解放》中，惩罚女鬼折磨普罗米修斯时，向他展示了人间的可怕景象：“有些人有权有钱，也愿意为善，/而生活在受苦的同类中间竟然/麻木不仁：不知他们在做什么。”（雪莱卷四：130）对这些犯了罪的人，雪莱如耶稣那样，在暴君被推翻新社会到来之际要“宽恕比死和黑夜更阴暗的罪过……要爱……”（雪莱卷四：232）因为在雪莱看来他们不知道自己在做什么。雪莱在《阿多尼》的前言中亦悲愤地说：“那些卑鄙

⁹¹ 陆建德：《雪莱的大空之爱》。载《读书》1995年第4期，第97页。

⁹² （奥）弗里德里希·希尔：《欧洲思想史》，赵复三译。香港：香港中文大学出版社，2003，第585页。

的小人不知道他们干了什么。”（雪莱卷三：195）这种宽恕、仁慈的耶稣精神可以说贯穿了雪莱的一生，他早在第一次爱尔兰之行时，就在《告爱尔兰人民书》中呼吁民众要有这种精神：“不管你们遭到了多大冤屈，慈仁和宽恕的精神还是应该成为你们对待迫害者的标志。”（雪莱卷五：391）及至《论基督教》，这种思想更为明朗化：“倘若我的邻人、仆人或是我的孩子伤害了我，那么作为报应，他们也应遭到伤害才算公平。事实上，这恰恰是耶稣基督所竭力反对的学说。‘爱你的敌人，并为诅咒你的人而祈祷。’”（雪莱卷五：307）

② “清心的人有福了，因为他们必得见神。”

“清心的人”即心灵纯洁、没有瑕疵，心里真诚、没有任何诡诈，心志专一的人，只有这些“手洁心清，不向虚妄，起誓不诡诈的人”（诗 24：4）才能登上上帝的山，蒙上帝赐福。耶稣要求基督徒保持内心的纯洁、真诚，不能欺诈，因为唯此才能在上帝的国度里得见上帝。

这种行为准则深受雪莱的青睐。雪莱一生对欺诈、诬蔑等行为深恶痛绝，曾在 1821 年 8 月 7 日致玛丽·雪莱的信中针对霍普纳夫妇的诬蔑行为说：“此事令我震惊至极，因为其中的阴险和恶毒我简直无法描述，它对我的忍耐力和人生观都是个严峻的考验。”（雪莱卷七：410）而雪莱总是以纯洁、清心的思想塑造其理想人物，如《麦布女王》中的艾恩丝，被称为具有“纯洁的绝妙美色”（雪莱卷三：281）。也只有这些纯洁、清心的人雪莱才让其进入乐园见到神，因为“天堂”是“最纯洁灵魂的纯洁住所”（雪莱卷三：365）。在《伊斯兰的反叛》中，莱昂和茜丝娜“他们都是大地的最纯洁的儿女”（雪莱卷二：291）。《倩掣》中的贝特丽采虽然犯了弑父之罪，但她“度过的却是圣洁无暇的一生”并被称为“像无言的婴儿一样纯真”（雪莱卷四：382，359）。其他人物如阿多尼、普罗米修斯、阿萨奈斯王子等都是纯洁、善良之人，即耶稣所说的能见到神的人，虽然他们遭遇了悲剧，但如按照耶稣的思想应是有福之人。正如雪莱所说：“有福的是那些心地纯洁的人，因为他们将看到上帝。有福的是那维护了灵魂的尊严的人，他们丝毫没有诡秘之心，他们的行为与欲望一致，他们不藏匿任何思想或思想倾向，凡事先问

自己的良心……这样的人已经看见了上帝。”（雪莱卷五：304）

③ “你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫它再咸呢？以后无用，不过丢在外面，被人践踏了。”

“盐”具有白色的光彩，纯洁、洁净。因此基督徒要做世上的盐，就必须保持纯洁，在任何环境下都应是纯洁的榜样。盐具有防腐、调味作用，耶稣以此比喻告诫其门徒，除了保持纯洁外，还要发挥其作为基督徒的影响造福人类，给人们带来喜乐、平安，作一个高尚、完美之人。甚至还要像盐那样，通过牺牲、消失自己来发挥应有的作用。如果他们未像盐那样发挥应有的功用，也就未达到基督徒应有的目标，“以后无用，不过丢在外面，被人践踏。”耶稣的这种思想也对雪莱产生了影响。

在《致玛利亚·吉斯伯恩》中，雪莱写道：“你会见到亨特，他是个欢快的人，/这一类是大地的盐，缺少了他们，/人世将如实地像座坟墓，恶臭难闻。”（雪莱卷三：117）在1819年6月20日或21日致皮科克的信中，雪莱曾就其《梦魔寺》中的人物西塞罗普发问道：“西塞罗普错误的热诚，就是J.C.说的‘地上之盐’吗？”

（雪莱卷七：215）在此，雪莱将西塞罗普、亨特等具有高尚、纯洁本性、给人们带来喜乐并施以积极影响的人称为“地上的盐”，如果缺少了他们，人间会变得罪恶累累。对于雪莱来说，作为“地上的盐”就是纯洁、完美、高尚、真诚的，他们在上帝眼中就是有福的，会受到眷顾的。故雪莱说：“一切没有欺骗同类、毁灭同类的人——不是说谎者、谄媚者，不是杀人犯——都可以走在人群中，通过与同类所具备的一切美的、高贵的东西的交流，获得与宇宙间无所不在的上帝的通感。”（雪莱卷五：305）

因此，雪莱以此告诫世人，盐之特性与欺诈、腐败等是不能同时并存的，否则你就会失去盐之特性成为无用之人，并在《论基督教》中以典故“不能侍奉两个主”警戒世人要做正直而纯洁的人。

二、神学思想

我们讨论雪莱的某些神学思想，并不代表雪莱就相信这些神学思想，正如 S.

海姆（Stefan Heym）在谈论其小说《阿赫斯维》时所说：“复活对我肯定有意义。不过，它的意义只是在这部小说中。至于我本人是否相信耶稣复活，完全是另一码事。”⁹³

1、宇宙观

经过各种文化在中世纪的相互激荡和历次整合后，基督教作为最终的代表者在欧洲建立起新的精神秩序，有学者认为，“它得之于犹太教、又迥异于其他欧洲宗教的一神论信仰，在这种精神秩序中尤为关键。也许可以说：基于一神论信仰的基督教宇宙观，正是其中的决定因素。”⁹⁴

①基督教宇宙观

基督教宇宙观将世界分成四个层次，弗莱对此有过系统的总结，“这个等级森严的世界固定为四个主要层次：最高层次是天堂，即上帝所在的地方；其次是伊甸园，……再次是我们现在生活于其中的自然环境，即神学中所谓的‘堕落’的世界；最底层则是恶魔施虐的领域。”⁹⁵在基督教的宇宙观中，第一层世界是一个完美的、理想世界，第二层是人类未“堕落”时的家园，这两层世界秩序井然，和谐一致，充满着爱、和平及稳定；而第三层则是人类“堕落”后的归宿，在这里权威统治、等级森严，上帝是凌驾于一切之上的君主；再往下则是恶魔出没的混沌世界，叛逆天使们的地狱。有时，圣经将“乐园”与“天堂”等同，如耶稣受难时对与其同钉十字架而知罪的犯人：“我实在告诉你，今日你要与我同在乐园里了。”（《路加福音》23：43）在基督教宇宙观的世界中，上帝虽然严格区分了各阶层的居住者，他们各有各的生活寓所和世界，但彼此并非完全隔绝。它们之间仍有贯穿各个阶层的通道，即“世界之轴”或“生命（或存在）之链”，它们“是宇宙中一条从顶端直通到底部的垂直线”，⁹⁶是将实存世界与天堂、地狱连接起来

⁹³（德）汉斯·昆、伯尔等：《神学与当代文艺思想》，徐菲、刁承俊译。上海：上海三联书店，1995，第168页。

⁹⁴杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002，第3页。

⁹⁵吴持哲编：《诺思洛普·弗莱文论选集》，北京：中国社会科学出版社，1997，第236页。

⁹⁶诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译。北京：社会科学文献出版社，2004，第166页。

的垂直通道。这在圣经中亦有显示，即雅各所梦的梯子（《创世记》28：10—15）。弗莱亦说：“‘世界之轴’的最自然的形式是雅各在贝瑟尔城时梦见梯子，而将梯子形象略加变通说成是山和塔，也属预料中事。”⁹⁷因此，在基督教宇宙观的世界中，善的、好的、复活者总是顺着“世界之轴”向上飞升，进入乐园或天堂，而恶的、坏的、遭惩罚者则总是堕落，坠入地狱。而“最常见的上升形象是梯子、高山、塔楼及参天大树；最常见的下沉形象则是洞穴或潜入水下”。⁹⁸

在这种基督教神学宇宙观思想影响下，文学作品中亦出现了一个宇宙空间结构，“一个高于人世的天堂或天国，另一个在人世下面的地狱或阴间，……一方面是田园、浪漫情调的理想世界，另一面是充满讽刺的荒唐、痛苦或绝望的世界。”⁹⁹

②雪莱之宇宙观

前文的梳理使我们清楚地认识到雪莱与圣经之复杂关系及其所受圣经之影响，而雪莱作品中所体现出来的宇宙观就是在基督教尤其圣经宇宙观的影响下而形成的。雪莱将上帝、天使、人、动植物等在内的整个世界作为一个相互联系的宇宙来看待。在雪莱的宇宙体系中，最高层次的存在是“自然的精灵”，相等于圣经中的上帝，虽然他是绝对的存在，但又是无法显现的无限存在，即他就是万物且无处不在。第二层次的存在是伊甸园里的状态，有天使、死后复活的永生之人，他们在伊甸园中和谐、融洽地生活，那是人人向往的极乐之地、堕落人类希望回归之地。第三个层次是现实世界，一个充满了罪恶、淫欲的世界。雪莱虽然没有明确描写第四个层次地狱，在其笔下地狱一词却频频出现。但他将现实世界描绘成地狱，各种魔鬼充斥其间。这种宇宙观见于《麦布女王》、《伊斯兰的反叛》、《阿特拉斯的巫女》等作品中。现以《伊斯兰的反叛》为例加以说明。

在《伊斯兰的反叛》的第一歌中，读者在一位自然精灵的化身——一个“明媚犹如晨光的少女”的引领下，由现实回到了天庭——上帝的居所。雪莱对此进

⁹⁷ 吴持哲编：《诺思洛普·弗莱文论选集》，第233页。

⁹⁸ 诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，第167页。

⁹⁹ 吴持哲编：《诺思洛普·弗莱文论选集》，第128页。

行了详细的描绘。少女用小船带着诗人和善的象征——蛇一直驶过世界的终极——北极海，穿过一汪清澈的碧水，看到蓝色海水中的绿色小岛，“四面群山环峙，高接天庭。/绿色的小岛散布在碧蓝的海上，/光芒四射，把一座庙宇围绕在中央。”

（雪莱卷二：117）该庙宇不是凡人所能建筑的，岛上花草繁茂，流水潺潺，宛如伊甸园：

“绕过了一座座绿草如茵的岛屿，
岛上的花木在幽暗的水底辉耀；
那没长翅膀的小船在这儿停驻——
象牙的梯级雕刻得多么精巧，
从那水晶般的海底把庙宇环绕。

我们下了船，进入一座大门……”（雪莱卷二：118）

在圣经中天国下面是一片晶莹的海，似由流漾的碧玉构成，《启示录》称之为“玻璃海”：“宝座前好像一个玻璃海，如同水晶。”“我看见仿佛有玻璃海，其中有火搀杂。又看见那些胜了兽和兽的像，并它名字数目的人，都站在玻璃海上。”（4：6，15：2）而在雪莱笔下，上帝的寓所——天堂或天国下面也环绕着“水晶般的海底”。

通往庙宇的途径是“象牙的梯级”：它“雕刻得多么精巧，从那水晶般的海底把庙宇环绕”。“楼梯”或“梯级”在西方文学中具有深刻的涵义，源自圣经中雅各梦见天梯的典故，成为后世文学中的一个原型符号。“圣经中就提到这种梯子，或不如说是像雅各在贝瑟尔城投宿时梦见的楼梯。天使们便是顺着梯子上上下下的，不过这种梯子显然不是由人建造的。胆大妄为的人类曾自己建一个通天塔，想靠它攀登到天堂，……通天塔则又依次与……寺塔有关联，寺塔……供世人攀登到天上去会见众神。这种建筑……里面架起通常是盘旋而上的楼梯。这种螺旋的形象至少象征着生物界从虚无中诞生，而死后又回升到另一虚无去的过程。”¹⁰⁰诗人在这里显然借用了圣经中“雅各的梯子”的象征意义，它上与天堂、下与地

¹⁰⁰ 同前注，第198页。

狱连接，成为“世界之轴”的符码。梯级之下象征着尘世的生活，那里充满了罪恶，犹如地狱一般，而“我”正在“自然精灵”的引导下离开这个境界，就如但丁经过地狱与炼狱向天堂攀登。梯级之上的宇宙即上帝的天庭或伊甸园，这里的“阶梯”象征着人们寻找拯救的历程。

诗人向上攀登充满了希望，光明逐渐显现，越往上越接近天堂的大门。圣经记载，在天国与尘世之间，不仅有通往天国的天梯，而且在天梯尽端还有通往天国的天门。雅各梦见天梯之后说：“这不是别的，乃是神的殿，也是天的门。”（《创世记》28：17）在雪莱的宇宙观中，连接天国与尘世的也是梯子，由阶梯进入上帝的庙宇之前，亦需通过一座大门，犹如天堂之门。在大门内，

“只见屋顶用月华宝石精刻细雕，
在四下的塑像上投下朦胧的光晕……
我们来到大厅，金刚钻的屋顶
从一片黑暗中饱饮了闪电的光亮……
抖颤的光亮中显露出千万根圆柱……
那光华比天光还要明亮十分；
四面的宝石墙上画幅纷呈……”（雪莱卷二：118-119）

月华宝石、金刚钻雕刻的屋顶，宝石镶嵌的墙壁异彩纷呈，宛如世界末日之后出现的天国圣城：“墙是碧玉造的，城是精金的，如同明净的玻璃。城墙的根基是用各样宝石修饰的。”（《启示录》21：18-19）一个新的耶路撒冷、伊甸乐园。而且“有一个空着的宝座位于中央，/光辉如火的金字塔是它的垫架，/塔上的踏级一圈圈回旋而上，/焕发着一团火焰般的浓烈的光华”（雪莱卷二：120）。其宝座亦是“水晶”的（雪莱卷二：121）。而在天国的中央亦是上帝的宝座，“我立刻被圣灵感动，见有一个宝座安置在天上，又有一位坐在宝座上。看那坐着的，好像碧玉和红宝石，又有虹围着宝座，好像绿宝石。”（《启示录》4：2-3）端坐其上的即是主宰一切的上帝，他是无形、无所不在的。在圣经中他的首要特征是“光”，诗人称其为“我的亮光，我的拯救”（《诗篇》27：1），其亦“住在人不能靠近的

光里”（《提摩太前书》6：16）。他是至高无上的光源，万物因得到其光而获得自由、爱和智慧，万物又以自由、爱和智慧来体现上帝之光。因此，雪莱称其为“焕发着一团火焰般浓烈的光华”，其周围是“光辉如火”，此处才是自然的精灵——上帝的真正寓所。而辉煌的金字塔之下还有另一个世界，即伊甸园，那里有众多死后复活的人，“下边是一张张蓝宝石做成的宝座，坐满了好多辞却人间的伟人。”（雪莱卷二：120）男人、女人、老人、青年、儿童等等，他们在此弹琴、唱歌，欣赏着美妙动人的天乐，其乐融融。而连接上下两个世界的通道仍然是金字塔的阶梯，犹如分隔尘世与天堂一样，它将庙宇分成上下两个不同的世界。

而大门外则是现实世界，是人类堕落后的处所，这是雪莱宇宙观的第三个层次。《伊斯兰的反叛》从第二歌到第十一歌都在描绘现实世界的罪恶和纷争。这里犹如地狱，是魔鬼统治的世界：“这恶魔得了胜利，/统治着苦难的世界，得意扬扬，/叫新一代苍生劳顿奔忙，/饥饿、流浪、疯狂，相互憎恶，/还怨恨善良。”（雪莱卷二：106）各种魔鬼恣意猖獗，“这一个恶魔的名字就叫魔军；/死亡，腐朽，地震，摧残，贫穷，/苍白的疯狂，长了翅膀的憔悴症，/偌大的阵容如落叶横扫秋风。”（雪莱卷二：107）他们肆虐地折磨着人民，使得“人们没有了羞耻感，任厄运欺凌，/听它与罪恶，奴役，暴政，竞显身手，/恐惧和荒淫在相互憎恨中结了盟，/像两条毒蛇在灰尘中紧紧相扭，/在人类的道路上合力喷出一股毒流”（雪莱卷二：126）。欣欣向荣的世界，欢乐的家庭，如今成了同胞的地狱。人们在寻找希望，可“找到的是更深沉的地狱，更沉重的镣铐，更凶残的暴君”（雪莱卷二：127）。现实世界一片荒凉，市场贩卖黄金和儿童，母亲相继死亡，少女则出卖色相。尸体、野兽、瘟疫充斥着荒凉的田野和村庄，连河中的鱼、林中的鸟、昆虫、牛羊等都纷纷死去，真是人间的地狱。正如弗莱所言：“地狱是一个令人失望地混合起来的隐喻，它的意思是由于人类的邪恶而产生的人类的生活；永恒死亡的世界，是个什么都没有的深渊；一个永不停止地给予体外折磨的世界。”¹⁰¹这种情况直到善的精灵出现与恶魔开始争战才有所改观。而莱昂和茜斯娜就是善、正义的

¹⁰¹ 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第105页。

力量，是善的精灵的代表，他们如耶稣一样，以牺牲自己来拯救天下世人，使他们开始觉醒，同恶魔斗争。而莱昂和茜斯娜在第十二歌中亦获得了新生，进入了人类永恒的乐园之中。

在天堂或乐园、人间、地狱这一基督教宇宙中，人类生活在人间即地球上，一方面接近地狱，另一面又处于无所不在的上帝的视界之下。人既具有上帝的形，又获得了上帝的灵，处在动物和天使之间，具有肉体 and 灵魂的双重性。这样，人就必须善恶之间选择，亦在天堂和地狱之间选择。因为“人类既然诞生在第三层面即物质世界，他们一生下来便会受到一种道德辩证法的支配。人类若不是走下坡路，陷入罪孽，趋向死亡，而罪孽是一处禽兽达不到的卑劣境界，那就应奋发上进，尽可能地回到自己原先的家园”。¹⁰²而在基督教的世界中，人类既可以通过梯子、链条等物，追随肉体的肉欲下降到地球那腐朽的中心——地狱，也可以追随灵魂而逐步上升到上帝的寓所——天堂。因为“《圣经》中的巴别塔（《创世记》28：12），以及类似于链条或梯子等物，都可视为存在之链的变形，甚至盘旋曲折、升向山顶的石阶也常被看作沿着存在之链向更高境界攀登的一种精神追求的象征”。¹⁰³它们是天堂、人间、地狱之间的通道。

雪莱在《伊斯兰的反叛》中，通过自己的宇宙观，给人类勾画了一幅美好的前景图。其宇宙是由天堂、乐园和人间组成的，但人间的层面含有人世和地狱两重意思，是个善恶共存的境界。天堂居住着上帝，在《伊斯兰的反叛》中其化身为自然的精灵，而乐园是死后复活、享受永生之人的居所，人间是各种魔鬼充斥其间、兴风作浪之场所，同时亦是善的精灵诞生之地。善的精灵必与魔鬼进行生死决斗，将人们从地狱中拯救出来。在雪莱看来，天堂、乐园、人间和地狱是互相连接的，可以通过梯级或上或下，这取决于人类自身的善或恶。他认为善必胜恶，人类的前途是光明、灿烂的，必定能从地狱般的人间走向永生的乐园。因此，他为人类描绘了一个理想的新乐园，并安排莱昂和茜斯娜死后复活永生于乐园中，这是雪莱的未来，亦是整个人类的未来。

¹⁰² 诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，第187页。

¹⁰³ 胡家峦：《历史的星空——英国文艺复兴时期诗歌与西方宇宙观》。北京：北京大学出版社，2001，第58页。

2、上帝观

上帝是基督教神学体系中最为重要的观念，是基督教信仰的核心。上帝的概念是西方历代神学家、哲学家争论最为激烈的话题，“从早期教父到经院神学，从托马斯·阿奎那到现代神学，从古到今的神学均以论证上帝观念为其主干。”¹⁰⁴然而这样一个神学观念却又是“迷离不定，难以把握的”。¹⁰⁵雪莱亦说：“我们关于上帝存在的知识，是一个极其重要的论题；无论怎样细致的研究，也决不会是过分的。”（雪莱卷五：358）故在其作品中，上帝频频出现，诗人或对其形象进行描绘，或对其抨击、指责，以表达他本人理解的上帝观念。甚至其某些作品的名字就取自上帝之意，如挽歌《阿多尼》（*Adonais*），在希伯来文中 Adon 是上帝（God）之意，其复数形式为 Adonai。

首先，雪莱在《万能的父》（1820）、《麦布女王》、《普罗米修斯的解放》等诗篇中，对上帝的创造和属性进行了探讨。

① 上帝的属性

在雪莱眼中，上帝的首要属性是“全能”、“万能”，他在诗歌《万能的父》中称上帝的“权势宇宙无双”，在其宝座周围“天国的万众匍匐四周，高唱无穷无尽的赞歌”（雪莱卷一：348）。在《麦布女王》中，他对上帝的称呼通常为“无所不能的”、“有个万能的上帝！”、“全能的上帝”（雪莱卷三：318，345，348）等。

在传统基督教思想中，上帝是无限永恒、无所不能的唯一之神。圣经对此多有记载，如上帝曾对亚伯兰说：“我是全能的神。”（《创世记》17：1）耶利米、约伯等称其为“全能的神”“万事都能作”（《耶利米书》32：17；《约伯记》42：2）。《约翰福音》则叙述了上帝创造宇宙万物的大能：“凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”（1：3）而且上帝与万物是从“一”到“多”的关系，万物是上帝自身的演绎。上帝不仅是创造万物的开端，亦始终作为“他者”临在着，故上帝是自有永有、无始无终、无影无形的，又是无所不在、无所不能、无所不知的。因此，

¹⁰⁴ 何光沪：《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》。贵阳：贵州人民出版社，1999，第9页。

¹⁰⁵ 张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》。上海：上海人民出版社，2003，第54页。

《启示录》说：“我是阿拉法，我是俄梅戛，是昔在、今在、以后永在的全能者。”（1：8）是“初”，亦是“终”。

对此雪莱深有领会。他在1811年1月3日致霍格的信中说：“‘上帝’……它难道不意味着‘宇宙、智慧的灵魂，因而也必定是仁慈的、启迪性的原则’吗？不相信这一点是不可能的。我可能举不出证据来，但我认为，我们脚下踩的一片树叶、一只最小的昆虫，它们本身就是论据，比人们列举出的任何论据更具有说服力。”（雪莱卷六：35）在1811年6月6日致希契纳的信中又说：“真理就是我的上帝，不妨这么说，真理是空气、是水、是大地或是电，我相信您的上帝也可以降低到这么平凡的地步。”（雪莱六卷：103）在雪莱眼中，上帝可能就是“一片树叶”、“一只昆虫”、“空气”、“水”、“大地”、“电”等，所有这些都表明了上帝“无所不在、无始无终、无影无形”的属性。

② 上帝的创造

在1812年1月2日致希契纳的信中，雪莱说：“近来我曾和骚塞进行过交谈，这次交谈启迪了我对上帝真知灼见。……我认为对宇宙来说，上帝是另外一种含义。……一切事物都是充满生气的，因为生命是无限的，所以我们永远也不能到达其终点。……骚塞赞同我对造物的观点，造物就是无限智慧的集合……我、你、他是这个无限整体的组成部分。”（雪莱卷六：218—219）这里，雪莱认为人类作为受造物仅仅是无限整体中的一部分，而受造物是无限智慧的集合。这也符合基督教对上帝创造的理解。

基督教认为，上帝创造是其按其意志，运用自身万能的神力而成就的。创造者和受造物之间始终存在着一种本质的界限，即有限和无限的区别。以受造物有限的智慧和知识是无法理解和表述上帝的万能和无限的，“你考察，就能测透神吗？你岂能尽情测透全能者吗？他的智慧高于天，你还能做什么？”（《约伯记》11：7—8）故上帝的创造是受造物无法言明而只能体会的。

故在《普罗米修斯的解放》中，阿细亚问狄摩高根，是谁创造了这个世界及其中的生命与人类的思想、情欲、理智等？又是谁创造人间的罪恶和灾难？狄摩

高根的回答只有一个：“万能的上帝。”（雪莱卷四：161—162）但万能的上帝究竟是谁？阿细亚并未从狄摩高根那里获得明确的答案。正如狄摩高根所说：“如果黑暗的深渊能吐露秘密……但是没有/能说话的声音，那深刻的真理/无影无形；让你注视着旋转的/世界又有什么意义？何必要求/谈论命运、机遇、偶然和变异？”（雪莱卷四：166）也就是说，在狄摩高根看来，上帝是只能体会而无法用语言和智慧来言明的，是无限和有限的集合，是无影无形的，对此一切受造物都无法猜测。故他也只能对上帝做出有限的表述。

其次，雪莱也对上帝的性格、脾气等进行了描述。在雪莱眼中，上帝并非一位仁慈、和蔼可亲的父者形象，而是一位凶残、乖戾，残暴好战、报复心重的“魔鬼”，主要反映在《麦布女王》、《伊斯兰的反叛》等作品中。

① 残暴好战、嗜杀成性

在雪莱笔下，上帝并非像基督教所宣称的那样仁慈、宽厚、博爱，并未显示出任何温情与祥和，而是一位嗜杀成性的“恶魔”，性情极其乖戾凶残、残暴好战。他对人间的谋杀、掠夺、暴力、战争等惨象、世人的痛苦和苦难非但不管，反而从人民的灾难中享受胜利的喜悦。如在《麦布女王》中，女王向艾恩丝的灵魂展现了人间的景象：到处充满了灾难和罪恶，人民生活在水深火热的灾难之中，而以仁慈为怀的上帝此时却：

“高居天国的黄金宝座，……他那骇人的杰作，
地狱，永远张开大口，等候着
不幸命运的奴才——他……要在他们堕落
地狱时，从他们的痛苦折磨中
享尝胜利的喜悦！……千百万人的哭叫声
响彻大地——他们，被屠杀在
毫不怀疑的和平信任气氛之中，
屠杀在安全的保证得到以他那
可怕的名义宣誓确认后的时候；

当无辜的婴儿在你残酷的枪尖

挣扎，你竟能放声大笑，听那

母亲的疯狂惨叫……”（雪莱卷三：336）

这段话充分暴露了上帝的残暴好战、嗜杀成性。首先，作为世间所有子民的天父，他应以父亲的宽厚仁慈来爱戴世人，可在这里他却成了人间暴政的原型，即一切暴力、战争、屠杀的根源。其次，对于以惩恶扬善为宗旨的上帝而言，地狱是为了惩罚那些作恶而不悔改的人，可现在地狱却成了折磨善良无辜者的工具，成了他从人们的痛苦中享乐之所。而且，对于犯了罪的人，他不但不进行教诲，反而看着他们堕落地狱，以满足自己的淫乐，可见其何等残暴。再次，更为荒谬的是，至高无上的上帝在此显示出了背信弃义的行为，在以自身的名誉保证了世人的安全和人间的和平之后，为了满足其嗜杀、残暴的性格，又大肆屠杀，连婴儿也不放过。真可谓“在所有的时代中，上帝的崇高、神圣的名字一直是最残忍的大屠杀的标志，也是对最凶残的背信行为的批准”（雪莱卷五：333）。

上帝不但亲自发动人间的战争，而且还以其大能助纣为虐，降恩并认可其忠实奴才——教士们所做的一切，从而造成人间的惨象，正如《麦布女王》中阿哈苏埃鲁斯所说：

“……上帝的崇拜者们

从剑鞘里拔出他那柄报复之剑，

当上帝降恩认可……支持他们的

杀戮行径；狂热的教士们……到处挥舞着预兆

不祥的十字；于是太阳照耀着

锃亮的钢刀完成安全的暗杀后

降落的血的阵雨，所有的罪行

都由于天主神灵的护佑而毫无

危险，血红的长虹会笼罩大地。”（雪莱卷三：352）

对世人的犯罪本应深恶痛绝的上帝，现在却成了包庇犯，支持教士们滥杀无辜，

即使与世人约为和平的信号也沾染上了无辜者的鲜血。雪莱对此类行为堪称深恶痛绝，这主要与其激进的思想有关：反对暴政，主张和平，以爱来改造世界。在《驳自然神论》中他对此类教士也予以愤怒指责：“上帝被描述成亲自嘱咐人们去干那些肮脏的勾当；对于真理的完全忽视，对于道德首要原则的蔑视，都由那些上帝的宠儿们在最公开的场合表露出来，凡此种种，如果其无耻尚不及其可憎的程度，那实在也够腐化的了。”（雪莱卷五：333）

雪莱眼中的这种上帝形象并非凭空虚构，而是来自《旧约》，如《出埃及记》第32章、《民数记》第31章、《申命记》第3章、《约书亚记》第10章、《撒母耳记下》第12章等都描述了一个残暴凶狠、嗜杀成性的上帝形象。由于雪莱反对暴政，主张仁爱的革命思想，对上帝在《旧约》中反复无常的滥杀、暴怒极为反感，并逐渐对其产生了怀疑，认为这样的“上帝不是这个美好世界的慈惠的创造主”（雪莱卷五：335）。

② 心胸狭窄、报复心重

雪莱眼中的上帝并非像耶稣所宣称的那样，具有一颗宽恕、宽厚、仁慈之心，会经常宽恕犯了罪的子民，使他们重回其怀抱，而是心胸狭窄、报复心极其严重。《麦布女王》说他是“报复心强、冷酷无情……的恶魔”（雪莱卷三：318），而非宽宏大量、仁厚慈祥的父者形象。《麦布女王》中的幽灵阿哈苏埃鲁斯的一生形象的说明了上帝的这种特性。由于他对上帝“所认可的灾难和屠杀”（雪莱卷三：350）感到愤怒，当其子耶稣受刑时，他催促耶稣快走而被上帝报复，被罚流浪在人世以遭受永无尽头的痛苦。这样一位“万能而且报复心重”的上帝，“一旦他的声音传到地球，地球就会应声颤抖。”（雪莱卷三：345）人们由于无知而犯罪背叛了他，他并非循循善诱、谆谆教诲以使人们悔改，反而丧心病狂地叫嚣：“这忘恩负义的世界，每一个，/善良的或邪恶的，强壮或是病弱，/——甚至全体，都要死去，以实现/……报复。”（雪莱卷三：347）仁慈的父者完全成了复仇者的形象。

上帝的这种个性在《伊斯兰的反叛》中也有所流露，当暴君们互相结盟，使黄金城再次遭受磨难，到处是一片死亡的景象时，按一位“虔诚”教士的说法，

这正是上帝对人类的报复：“现在上帝向人间发泄深仇大恨，都因为这么一个不虔诚的民族背弃了万众爱戴的主。”（雪莱卷二：331）

③ 残忍冷酷

在1811年1月12日致霍格的信中，雪莱说：“我希望，而且热切地希望，对上帝的存在深信不移，深信上帝是无上高尚的灵魂。通过我绵薄的努力，这灵魂也许会赐与我某种程度的幸福，因为爱情就是上帝，上帝就是爱情……啊，我真希望这个上帝就是宇宙的灵魂，就是普遍的、永恒的爱情的灵魂。”（雪莱卷六：49—50）

爱情是美好、甜蜜的，雪莱在此希望“爱情就是上帝，上帝就是爱情”，充分表达出雪莱衷心希望上帝也是美好的，亦即仁慈、博爱的，犹如爱情那样令人喜爱。但现实并非如雪莱所希望的那样，战争、杀戮、阴谋、迫害等频频出现，而美好的上帝却不管不问，并且这种残暴行为还经常打着上帝的名义。这些情况使雪莱对上帝逐渐产生了怀疑，假如上帝是善良、仁慈、博爱的，为什么他还容许世间的罪恶？假如上帝是全能的，罪恶、苦难等为何不被消灭和克服？雪莱逐渐不信有上帝的存在。

他在1811年7月25日致希契纳的信中说：“我还要对所谓上帝的存在提出疑问，如果不能用爱赢得我们对他的尊重，那也就不能要求我们尊重他。”（雪莱卷六：131）在雪莱看来，上帝最大的慈爱——为了赎天下万民所犯的罪，以其独生子耶稣作为牺牲，正好表现出上帝的不公、残暴和冷酷。因为如果天下万民真的犯了罪，“那么一个无辜的人被钉十字架，也并不能解除他们的罪行，‘哪一个国家有这样的法律，父母或祖先有罪，连同子女和后代都要一起问罪？’”（雪莱卷五：335）其实，这恰好证明了统治者的残暴、冷酷而非仁慈、博爱。

因此，在《麦布女王》中，雪莱认为上帝“那种仁慈，只是嗜血猛虎饥饿怒火的别名”（雪莱卷三：318）。为了树立自己的威望，即使生灵涂炭他也要让摩西的大军进入其所应许之土地：“我命令你们……通过妇女的血，行进在/我所许诺的土地，使我的名字/在整片土地上被人畏惧。”（雪莱卷三：347）不顾百姓的生

死存活，可见其残忍、冷酷，毫无仁慈、博爱之心。对于其子民他没有任何怜悯之心，更不用说施之恩惠、仁慈了，他对丑恶教士们所干的罪恶勾当不闻不问，反而喜悦他们所献的血淋淋的祭祀：“那些豪华的祭坛熏蒸过人的鲜血，长长的侧廊回荡着令人作呕的赞美颂歌声。”（雪莱卷三：346）更显得荒谬的是，人类犯罪乃是他为了满足其“蓄意害人的歹毒心机”（雪莱卷三：347）而故意为之的。在赋予人类永生乐园的同时，又故意种下罪恶之根，这不能不说明上帝的残忍和冷酷。

《伊斯兰的反叛》中的上帝也有这种特性。当茜丝娜被船员救起后，她发表了热情洋溢的演讲，痛快淋漓地抨击了上帝，说：“这上帝，它的法律谁要是不服从，它一怒之下就会叫死亡来为你送终！”“上帝的意志就是我们的法律，它用鞭把我们鞭成奴隶。”（雪莱卷二：278、279）

3、来世观

基督教思想认为，人类在现世中承受苦难和罪恶，死后会升入天堂，享受幸福和永生，开始新的生活，此即基督教的来世观念。死后生命的观念产生自一种普遍的人类渴望，然而，《旧约》中却很少有对此的论述，直到在晚期的作品中才开始涉及到此，并且《旧约》并未明确论述人死后是否继续存在？是否具有来世？仅仅模糊的暗示。如暗示人将来有可能不死，只是由于人类的罪而不能达到这种状况（《创世记》2：17；3：19）；又如承认阴间的存在，人们盼望着死后能从那里被拯救出来（《诗篇》49：15，86：13）。而以赛亚在其预言的结尾，似乎暗示义人和恶人将继续存在（《以赛亚书》66：22—24）。及至新约时，这种来世观念趋于明朗化，并且“完全支配着《新约》”。¹⁰⁶耶稣一直认为人死后还有生命继续存在。他在财主与拉撒路（《路加福音》16：19—31）、绵羊与山羊（《马太福音》25：31—46）的比喻中都直接谈到人死后的生命。论及未来天国时耶稣说：“我来了，是要叫人得生命，并且得的更丰盛。”（《约翰福音》10：10）可以说使人得永生是耶稣传道的核心。在《约翰福音》14：1—3中，耶稣不仅明示死后有来世的

¹⁰⁶ 奥特、奥托编：《信仰的回答——系统神学五十题》，李秋零译。香港：道风书社，2005，第402页。

生命，而且指出对于基督徒来说，那就是与耶稣同在。

及至耶稣升天之后，其门徒如保罗对来世观念予以进一步阐发，指出了一种相对于现今状况的不朽而永久的存在，指出人未来的那个属灵的、不死的身体，既是必死肉身的延伸，同时与其也有所区别（《哥林多前书》15：35—37）。保罗还认为人死后必得到“在天上永存的房屋”（《哥林多后书》5：1），虽然世人在必死的身体里叹息，但在他们里头的圣灵是一个凭据，能保证那更美好的生命等待人们去享用（《哥林多后书》5：2—5）。正如格拉斯（Hans Grass）所说：“真正的保障是上帝本身，上帝不是简单地让人从这种生命进入那种生命，而是把人置于上帝的审判面前。人获得永生，并不简单地是由于他的死亡，而是根据一种属神的判断和一种属神的称义。”¹⁰⁷从中可以看出，保罗和格拉斯认为在人死后的来世，只有属神的义人才能得享幸福，进入天堂并获得永生，而罪人却要被罚入地狱，承受痛苦。故“圣经清楚教导说，所有人死后都会继续存在。对信徒来说，那是不死和不能朽坏，因与基督联合而得着荣耀和尊容”。¹⁰⁸

对于不断探讨和思索的雪莱来说，来世始终是他关注的问题。早在1811年1月3日致霍格的信中，他就说：“灵魂永远不会死亡，永远逃不出像泥土造就的地牢一样寒冷的神龛，它现在就住在神龛里。我最深信不移的就是未来的惩罚。”（雪莱卷六：35）在1811年6月27日致霍格的信中，他又说：“这4天来我一直在想着死亡和天堂。天堂是什么样子呢？我们要上路吗？有没有来世呢？”（雪莱卷六：120）可见对来世的某些问题雪莱深思已久，并形成了自己的看法。这从其信件以及《论来世》、《论死刑》等作品中可见一斑。

雪莱始终相信人类的生命是永恒的，他在诗歌《致玛丽》中表达了这方面的看法，并将此诗送给希契纳向其宣传他的思想。他在1811年12月11日致希契纳的信中说：“人们一向相信人类是永恒的，这绝不仅仅是一种前后矛盾的宗教的教条之一，尽管所有宗教都将人类的永恒作为它们的基础。”（雪莱卷六：205）雪莱认为人的肉体虽然必定死亡、腐朽，但灵魂却会永远长存。在1811年6月20日

¹⁰⁷ 同前注，第406页。

¹⁰⁸ 杨庆球主编：《证主圣经神学辞典》（上），第299页。

致希契纳的信中，他曾说：“我认为，灵魂也是不能被消灭的，将来它还要生存在另外一个我们现在无法预知的生命体中。它开始了新生，把自己的过去统统忘掉了。”（雪莱卷六：113）传统上基督教对人持一种二元或三元的看法（灵魂或身体，或灵、魂和身体），而在死亡与复活之间，有一种中间状态，即人的非物质部分离开肉身继续存在。雪莱的观念与此极为相似。他显然受到古希腊尤其柏拉图等人的灵魂观念以及基督教的影响，认为灵魂是一种有机体，是以生命的形式显现的，不能因为看不到它而否认它的存在。他在1811年11月24日致希契纳的信中提出：“所谓灵魂不过是创造一个有机体，让它以生命的形式表现出来。”（雪莱卷六：186）但随着对基督教的怀疑和抨击，信仰生命长存、灵魂永恒的雪莱并未由此得出来世的概念。而是对其也开始持一种否定态度。其《论来世》论证了来世的不存在，并阐明了会有此说流行的原因。

雪莱在《论来世》中首先承认任何具有感知能力和思维能力的存在物，它们的终结都是死亡。他认为在所有时代和所有民族中，大多数人都深信人死后可以继续生存。虽然如此，现实中仍然存在两种观点：人死后仍有生命或人死后不再生存。雪莱在经验和事实的基础上考察这一题目，认为为了全面思考问题，以便得出自己的结论，应抛弃“上帝说”或“来世赏罚说”，因为这两种观点“与本题无关”。在此基础上，雪莱认为人们之所以抱有来世观念，主要是因为对死亡的恐惧，“正是由于人类这种希望自己永生不灭的欲望，即对于宇宙间一切有生命、无生命的存在物都必须经历的剧烈的、前所未有的变化的反感”（雪莱卷五：257）成了来世说的隐秘根源。他认为死亡能激起人们共同的感伤，是“人类无尽的忧郁、悲凉之源”（雪莱卷五：254），面对死亡人类不由得黯然伤神，引起忧心忡忡、郁郁寡欢的沉思。雪莱认为伴随死亡的还有思想和情感的消亡。在证明了除生命和思想外其他事物死后都会消亡之后，雪莱提出：“生命与思想同其他事物之别竟大到它们能历经‘死亡’而仍存，这就是无稽之谈了。”（雪莱卷五：246）同时，雪莱又论证了人们降世之前不可能存在，说：“假如没有理由认为在我们存在开始的那一阶段前我们不曾生存过，那么，也就毫无理由认为当存在显然终止之后，

我们依旧得以生存。就思想与生命而论，作为个体，我们每个人身前身后的情形是相同的。”（雪莱卷五：257）他最后得出结论：“人死后继续生存”的观念不能说服每一个人，只能说服“那些希望被说服的人”（雪莱卷五：257）。

雪莱认为来世观念存在的原因——出于对死亡的恐惧——事实上并非为其独立的思索，它被认为“是一种出自对死亡的恐惧的形而上学的自我欺骗。每一个神学家，每一个认信自己信仰的基督徒，都在某个时候面对着这一问题”。¹⁰⁹这是人们置疑来世观念的普遍观点，而雪莱只不过以其自己的方式对此进行了论证。虽然如此，其思想深处仍隐隐约约存有这种来世观念，因为，他认为人死后复活、审判，或受苦难或享受幸福，“尽管这种俗陋浅薄、牵强附会的观念荒诞不经、贻害无穷，我们必须承认，这一类推并非完全可笑。”（雪莱卷五：259）即其仍有一定的道理可言。在1811年11月26日致希契纳的信中，雪莱还认为：“难道不曾有过先前的生命状态吗？难道那时我们不曾是朋友吗？我不喜欢随着生命的诞生才创造了灵魂的说法，如果我们没有前提，也就不会得出结论。”（雪莱卷六：190）在此，雪莱肯定了在人类存在之前就有生命存在，变相地承认了生命的永恒，亦即人死后生命仍将存在的来世之说。不仅如此，他还认为来世即使存在，“这个来世也并不意味着就是一个惩罚或奖赏的来世。”（雪莱卷五：254）依照雪莱的思想，应该是一个充满了爱、人人平等、和平相处的世界。

雪莱对基督教来世观念的探讨，体现出其观念的独特性，他并非像其他作家那样，通过对基督教神学命题的探讨持一种信仰或批判的吸收态度，而是在深思那些神学命题之后，明确得出自己的结论：反对基督教的来世观念，在理性上认为它不存在，但在字里行间却又流露出对它的幻想。我们如不加以详细分析，就可能从其文章中得出雪莱对来世持反对态度的结论，而看不到其对此的渴望。既探讨神学之思又表达自己的观点，这是雪莱作品与基督教关系的显著特色。

三、雪莱运用圣经观念及其神学思想的特色

纵观上文所述，雪莱对圣经材料、观念、神学思想并非如实照搬，而是融入

¹⁰⁹ 奥特、奥托编：《信仰的回答——系统神学五十题》，第402页。

了自己的思考。尤其在吸收神学思想时，我们如果不详细分析其作品，就很难理清其中的神学之思。甚至忽视其中所蕴涵的神学意蕴，从而认为雪莱为无神论者、反宗教，对神学思想、圣经观念持反对态度，而非批判地吸收。在雪莱既反对又借鉴圣经的过程中，其对圣经的运用呈现出以下特征：

首要特征是将其世俗化，淡化了其宗教成分，如对待某些神学思想、上帝、耶稣等的态度。纵观西方文学发展史，从中世纪经过启蒙运动、浪漫主义、现代文学到后现代派，在这一过程中，可以说基督教及圣经在文学中的世俗化表现逐渐显豁。“文学的世俗化是文学的必然走向，而《圣经》内容反映在文学中也必定趋于世俗化。”¹¹⁰在雪莱笔下，这些世俗化表现在：

首先是对宗教、信徒的嘲弄。我们在前文中已梳理了雪莱对宗教的嘲弄、揶揄，这亦是雪莱接受圣经影响的事实证据，只不过是从反面或以逆向性思维接受其影响的。从《麦布女王》、《暴虐的俄狄浦斯》、《希腊》及《伊斯兰的反叛》等作品对宗教的嘲弄、对信徒的讽刺可以看出，雪莱确实将圣经作为其创作的源泉之一，但其所写的这些作品严格来说并非其无神论的标志，只能说他对讲述对象采取了戏谑的态度，融入了更多的现实色彩。

其次，他对某些神学思想、圣经观念加入了世俗化的成分，如先知思想、上帝观等。在圣经中，先知们指责现实虽然是建立在腐败现实的基础之上，但其指责更多地带有神学意味，作为上帝的代言人，是受上帝默示对现实的警醒，在圣经中更多地凸现出其神学意蕴。而雪莱在采纳先知思想时，摒弃了其中的神学内涵，更多采纳的是其现实成分——对现实腐败的谴责。又如上帝观，对上帝形象的描述，雪莱并未按照圣经将其视为神秘的神祇，而是将其描述成现实的暴君形象。正如有学者所说：“‘上帝’形象在文学中的世俗化，本质上是宗教观念的淡漠，或说是一种缺乏情感投入的空洞宗教概念。”¹¹¹又如对耶稣，雪莱更多地是摒弃了其身上的神学色彩，将其定位为一位改革现实的诗人。

雪莱借鉴圣经的又一特征是其伦理化，即更多将圣经中的某些内容看成一

¹¹⁰ 张铁夫等：《普希金新论——文化视域中的俄罗斯诗圣》。北京：中国社会科学出版社，2004，第275页。

¹¹¹ 许正林：《中国现代文学与基督教》。上海：上海大学出版社，2003，第159页。

种道德标准。如《新约》中耶稣所传福音，在雪莱看来即是耶稣以其尽善尽美的道德行为为人类树立的伦理标准。“一个人信仰上帝，不在于接受那些正统的教条，而在于接受耶稣的人格伟大。”¹¹²雪莱虽然怀疑上帝，但他却实实在在地接受了耶稣的伟大人格。他不仅认同其道德标准，而且还以其来塑造其理想人物，如在《伊斯兰的反叛》中，莱昂身上所体现的道德标准即是耶稣的伦理思想。更为有力的要数在《倩契》、《伊斯兰的反叛》及《麦布女王》中对那些教徒的批判，谴责了那些教徒违背耶稣的伦理道德标准，暴露出其贪婪、腐败、堕落、奸诈、虚伪及凶恶残忍。

雪莱运用圣经的另一特征是对圣经中的某些观念在怀疑、绝望中又存希望。如他从理性上思考，认为不存在基督教来世观念，但在《论死刑》及一些信件中又流露出对它的幻想。我们如不详细分析，很可能会忽视其对此的渴望。还有如宇宙观，他在怀疑上帝存在的同时，又在其众多作品中勾画出基督教的宇宙层次，向人类展示一个即将到来的伊甸乐园的生存之境。既怀疑又希望，这说明雪莱对圣经持一种复杂态度之时，亦形成了与圣经的错综复杂关系。

¹¹² 尹大贻：《基督教哲学》。成都：四川人民出版社，1988，第386页。

第四章 阐释学视野下的雪莱观念

阐释学认为“我们必须从本文自身来理解某个本文”，¹¹³即我们的理解不能脱离文本自身。故以上关于雪莱与圣经之事实关系的考据、其对某些神学观念的理解和阐释，可以说是我们依据文本对之所进行的阐发。从阐释学上来说，也是我们在继承传统的基础上，以自身的视域来审视雪莱对圣经的接受、借鉴和批判的。但“解释活动并不是解释者去获得文本本不存在的客观意义的活动，而是解释者通过解释文本而呈现自己对自身和世界的理解的活动”。¹¹⁴因此，也可以说以上所述是我们“自己对自身和世界的理解”，而非雪莱的理解。故我们必须从雪莱所处的时代、以其自身的视域来审视圣经、基督教，而非以我们的视域来对此进行阐释。故本章拟以阐释学为理论构架，主要依据雪莱的《论基督教》一文以及其它作品来阐释雪莱对基督教、圣经的理解。

一、阐释的必要条件：前见与传统

①前见

对于启蒙主义者及以前的学者来说，“前见”是必须加以摒除的认识和理解的障碍，是理性和自由的对立物。但海德格尔从本体论出发，认为理解不可能是纯然客观的。理解不仅是主观的，还受制于决定它的所谓“前理解”，从而肯定了“前理解”的作用。加达默尔则进一步发展了海德格尔的前理解，将其前理解的“前有、前见和前把握”融合成“前见”。所谓“前见”是“在理解过程中，人无法根据某种特殊的客观立场，超越历史时空的现实境遇去对文本加以‘客观’理解”。¹¹⁵加达默尔认为前见由理解的历史性构成，并且任何理解都具有历史性，它是我们在理解过程中所无法克服的因素，是理解赖以进行的必要条件。故加达默尔称：“一切诠释学条件中最首要的条件总是前理解，……正是这种前理解规定了

¹¹³ 加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》（上卷），第337页。

¹¹⁴ 张法：《20世纪西方美学史》。成都：四川人民出版社，2003，第391页。

¹¹⁵ 王岳川：《现象学与解释学文论》。济南：山东教育出版社，1999，第208页。

什么可以作为统一的意义被实现，并从而规定了对完全性的先把握的应用。”¹¹⁶

按照加达默尔所述的“前见”理论，任何理解者都是带着前见来理解事情的。由此，雪莱在著述《论基督教》及其他一些所发表的有关圣经、基督教的言论时，亦是在其自己前见的基础之上所形成的理解，这是雪莱形成其观点的前提。加达默尔认为，组成前见之理解的历史性由理解之前已存在的社会历史因素、理解对象的构成以及由社会实践决定的价值观三个因素构成。任何人理解的历史性都不同程度的受此影响，故雪莱对圣经、基督教理解的历史性也不例外。

雪莱一生的痛苦经历，尤其是以宗教机构为代表的官方对其的制裁、压迫，形成了其对基督教态度的前见：没有任何宽容、博爱之心，残酷、野蛮，这是雪莱从其自身的经历中所得出的观点。如在1812年6月致艾仑巴勒勋爵的信中，他就说：“战争、监禁、屠杀、谬误这些史无前例的残暴行为造就了基督教今天的教义。……基督教是通过暴力、黑暗和欺骗的方式而不是通过讲道理来说明的办法来得到人们的承认。”（雪莱卷六：335）故雪莱在研读圣经时，会不由地带着这样的有色眼镜来看待圣经及其思想，对其中的残暴、战争等深恶痛绝，极力反对，而对其中所倡导的博爱、宽容等却推崇备至，大加赞扬，从而影响了其对圣经、基督教的态度。而当时的社会历史环境则是构成雪莱前见的又一历史因素，18世纪末19世纪初的欧洲在继承基督教传统的基础上，更多的是怀疑、叛逆，正如希尔所说，这个时期“每一件事都是暧昧不明的，既盖有过去的印记，又含有未来的胚胎。这个时期的思想家中，难得找出哪一个人在思想上不流露出反人文主义和反基督教情绪的。另一方面，在反基督教的思想家中，又几乎都为基督教的发展提出新的建议”。¹¹⁷这是欧洲整个浪漫主义时代的氛围，亦是雪莱受圣经影响的社会历史语境，这些无疑都影响到雪莱对基督教的认识和理解，在怀疑、批判的同时经过其“前见”的过滤而有所选择地接受。

②传统

如前见一样，传统也具有肯定和否定的双重作用，受到以前学者的指责，但

¹¹⁶ 加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》（上卷），第380—381页。

¹¹⁷ 弗里德里希·希尔：《欧洲思想史》，第575页。

在加达默尔看来，前见是在传统和历史下形成的。传统总是在历史中有选择地存在，故我们与传统有一种无法割裂的关系。一方面我们是传统的一部分，传统也是我们的一部分，没有超越传统的理解者；另一方面，传统也保留在文本之中，也没有与传统无干涉的文本。不仅如此，加达默尔还认为，传统既具有历史继承性，又具有对未来的开放性。“传统来自过去，体现在现在，面向着将来。审美理解必定要受到传统的制约。然而，审美主体并不只是被动地接受传统。从根本说，传统是在审美主体的积极参与下形成的。”¹¹⁸故加达默尔视理解为“一种置自身于传统过程中的行动，在这过程中过去和现在经常地得以融合”。¹¹⁹

既然任何人都无法与传统割裂开，雪莱也不例外。他也生活在传统之中，受传统之影响，这一点雪莱自己也有论述：“每一个人的观念都深受其早年所接触的宗教的影响。”（雪莱卷五：303）雪莱所生活的传统即是主导西方文化主流的基督教文化传统，这从雪莱最早留下的诗歌对基督教原罪意识的担忧中可以看出他身上所遗留的传统痕迹。雪莱在理解、接受、阐释圣经、基督教时，也是带着传统的，如民族的传统道德观念，是雪莱阐释圣经时所不能忽视的因素。正如其在《道德沉思录》中所说：“德行由两部分组成——仁慈与公正。”这些民族道德亦成为雪莱阐释圣经时或肯定或否定的因素进入其前见之中，他以一些伦理道德观念来看耶稣，对其身上符合民族道德观念的特性推崇备至，而对于有悖传统道德的，雪莱则对此进行消解，认为是世人对耶稣的诽谤之词，而非耶稣本人的思想。

其次，“虽然雪莱很少提及诺斯替教派，但他运用该教派的规定性教义修订圣经却是事实。”¹²⁰故他在阅读圣经文本时会带有诺斯替传统。如诺斯替教派经常任意修订、删减、增加圣经语句，以支持其学说。针对他们这种做法，里昂主教伊里奈乌曾指出，他们认为现存圣经不正确、模糊或者缺少权威，甚至认为使徒是根据其听众的能力来传道的。我们由此可以推知，诺斯替教派为了维护其学说，通常指责圣经的模糊、不正确或相互矛盾，并认为使徒在传道时经常因人而异，

¹¹⁸ 朱立元主编：《现代西方美学史》，上海：上海文艺出版社，1993，第1042页。

¹¹⁹ 加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》（上卷），第375页。

¹²⁰ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 9.

修改其内容，以致受到当时教会的指责，被视为异端。雪莱受此影响，在《论基督教》中认为福音书的记载是“一些残缺不全、含含糊糊的资料”，而且“无法准确的测定耶稣基督究竟在多大程度上调整了他的教义以适应其听众的观念”，仅能肯定“为了适应他的听众，基督调整了自己的学说”（雪莱卷五：314，316）。雪莱带着这些传统和前见进入圣经文本，但深知它们之间的张力而并未一味固守传统和前见，而是保持了传统和前见的开放性，以消解它们之间的内在张力，努力使过去和现在得以融合，以形成更高的理解——视域融合。

二、阐释之结果：视域融合

前见构成了理解者的特殊视域，“视域就是看视的区域，这个区域囊括和包容了从某个立足点出发所能看到的一切。”¹²¹或者说，视域是指“人的前判断，即对意义和真理的预期”。¹²²任何理解者和其所理解的对象都有各自的视域，文本各自都有历史的特写内容，总含有作者原初的视域，即初始的视域；而理解者都由于自身的历史存在而具有“前见”，即我们的视域。加达默尔认为，由于时间和历史的变化，它们之间必然存在着各种差距，这是任何理解者都无法消除的。并认为，应该将这两种视域融合到一起，达到他所谓的“视域融合”，从而使理解者和理解对象都超越原来的视域，达到一个新的视域，即形成理解，故加达默尔称：“理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。”¹²³雪莱对圣经、基督教的理解，也是其自身的视域与圣经文本中所含视域的融合，其结果即《论基督教》及其它一些对基督教的论述。在这些文章中，雪莱又达到了一个更高的、超越了原有层面的视域，形成自己的观念，如对耶稣的理解。

在《论基督教》中，雪莱从耶稣所描绘的上帝形象入手，因为“‘上帝’一词带给人类心灵的启示，如同人类的心灵一样，是丰富多彩的……不仅各个教派有其运用这一名称的独特观念，即使同一教派的两个人，如果他们行使自己的判断力，或者本着真挚坦率的感情听从我们这个肉眼可及的有形世界，对这个词的理

¹²¹ 加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》（上卷），第 391 页。

¹²² 王岳川：《现象学与解释学文论》，第 209 页。

¹²³ 加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》（上卷），第 396 页。

解也不会完全相同”(雪莱卷五：303)。正因为如此，考察耶稣所描述的上帝形象，更能准确地反应出耶稣本人的思想情感。雪莱认为，耶稣的上帝观念也受到历史传统的影响，这是毋庸置疑的。在雪莱眼中，耶稣的上帝“是一种宇宙性的普遍的存在”(雪莱卷五：303)，它包含了一切属性，“是生物圈中囊括一切能量与智慧的中介和君临的神灵。”(雪莱卷五：304)然而，雪莱认为耶稣的上帝不具有神性，而更多具有人的属性：温柔、慈善，具有恻隐之心，是一位父者形象。

雪莱认为刻画出这样仁者之父的上帝形象的耶稣亦是仁慈、博爱、宽厚、温文尔雅的。耶稣的仁慈、博爱首先表现在其反对暴力和复仇的主张上。耶稣对复仇学说深恶痛绝，他所主张的是：“爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子，因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”(《马太福音》5：44)这些教义使其显得“多么温雅敦厚，……多么的正直质朴！他的整个教义主旨与人生主旨充溢着慈善、隐忍与同情”(雪莱卷五：307)。其次，雪莱认为耶稣的教义中不存在地狱之说，他以其自身的前见消弭了耶稣的地狱神学。因为在雪莱眼中，耶稣所描绘的上帝是“善的准绳，幸福的源泉，有生命的事物的睿智、仁慈的创造者与保护者”(雪莱卷五：313)。是一位爱护其儿女的仁者之父，对所有的人都是公正的。耶稣不可能宣扬这样一位上帝——他创造出地狱以折磨其子民，使其死后承受无穷无尽的痛苦。即使这仅仅是针对那些邪恶的堕落之人而言的，它也与上帝仁慈的父性不符，而只能是那些欺世盗名的骗子们对耶稣的恶毒中伤。故那些因果报应的赎罪说只能是诽谤者之言，而非耶稣的言论。再次，对于耶稣所宣传的天堂或天国思想，雪莱从其自身的视域出发，认为天国思想是一幅令人心悦神驰的图画，是一种高尚的观念。但它并非真实，仅仅是作为诗人耶稣的大胆想象。雪莱认为，耶稣之所以构想出天国的情境，主要是由于其仁慈、宽厚而又高贵，“无法忍受这个不完美的人生为他安排的昏暗的坟墓，他不愿永远地被束缚在这个狭隘的、可悲的疆界中。”(雪莱卷五：310)才设想出一个这样理想的未来之地。

这样，雪莱从自身的视域出发，将自己置入圣经文本的视域之中，带着原有

的传统和前见来审视福音书中的耶稣形象，从而突破了二者的视域，并在二者互相融合的基础上形成一个更大更高的视域——一个新的耶稣形象：他是“压迫与虚伪的敌人，是一视同仁的正义的倡导者。无论杀戮与欺骗打着什么幌子，他既无意于特许杀戮，亦无意于认可欺骗。我们得知，耶稣基督是一个温文尔雅、高贵威严的人，他临危不惧，处变不惊，有着自然、朴素的思想与习惯，深受其信徒的爱戴以至崇拜。他是沉静从容、神圣而庄严的”（雪莱卷五：314）。在这一新的融合体中，雪莱自己被提高了，历史中的耶稣亦被提高了，这是雪莱自身的历史性与圣经文本的未完成性互相融合的结果。

三、误读与续完

文学批评家哈罗德·布鲁姆曾说：“阅读总是一种误读。”¹²⁴对布鲁姆来说，“诗的传统——诗的影响——新诗的形成”是一代代诗人误读各自前驱者的结果。当后世诗人对前代诗人发生误读（不管是有意的还是无意的）之后，通常后世诗人为了树立自己的强者地位，总会对前代诗人进行修正以消弭其影响，以便确定自己的独特性和强者地位。故布鲁姆提出了六种修正比，来削弱或消解由于传统影响而形成的心理焦虑，或者其所引起的焦虑感。既然我们每个人都会带着自己的前见去阅读，前见是我们无法消除掉的，故“‘偏见’就是‘误读’，‘合法的偏见’就是‘合法的误读’”。¹²⁵而我们带着自身的前见对理解对象的阐释，即是对其的‘误读’，“‘阐释’就是‘误读’，而‘误读’又是思者的思想源泉。”¹²⁶通过这样的“阐释”“误读”，理解者阐发了自己独特的思想内涵，从而跻身于强者之列。

雪莱从青年时代开始，就频频研读圣经，其误读是不言自明的，如对耶稣的误读，雪莱将耶稣视为仁慈、博爱、宽厚、温文尔雅的典范，但对耶稣的阐释与耶稣自身的言论却有冲突之处，如耶稣曾说：“人子要在他父的荣耀里，同着众使者降临；那时候，他要照各人的行为报应各人。”（《马太福音》16：27）耶稣所讲

¹²⁴ 转引自何军民、宫为菊：《诠释与误读》。载《伊犁师范学院学报》2001年第2期，第20页。

¹²⁵ 杨乃乔：《偏见与误读——文学阐释学的哲学反思》。载《文艺争鸣》1996年第3期，第46页。

¹²⁶ 同前注，第47页。

“绵羊与山羊”的比喻说明了其报应理论。但对雪莱来说，根本不存在所谓耶稣的地狱之说，那只是市井流氓之徒对耶稣的诽谤。但事实是，正如布兰·雪莱所说，雪莱的耶稣并没有摒弃地狱之说，只不过是将地狱世俗化为煽动性的反抗。¹²⁷雪莱眼中的博爱典范只不过是他误读的结果，但我们无法考察这些误读是有意的抑或无意。在雪莱眼中，耶稣亦是一位诗人，由前文所述我们可知其对雪莱的影响不言而喻。而作为强者诗人的雪莱，按照布鲁姆的理论必然产生一种“影响的焦虑”，要确立自己的强者地位，必须对前人——对雪莱来说即是对耶稣——进行修正，以消弭其焦虑感。依据布鲁姆的“续完和对偶”理论，雪莱对耶稣的论述即是在推崇耶稣、接受其影响的同时，在误读的基础上对其理论进行了续完，形成了自己独特的理论思想。

在《论基督教》中，雪莱认为耶稣并没有否认权威的地位，而是在承认权威的同时，调整自己的学说，使其变得通俗易懂。雪莱认为，耶稣在传道时向人们宣称：“无论我的学说对你们显得多么新鲜、古怪，事实上，这些学说不过重建了你们原本的法律与宗教机构，恢复了你们原始的古老风俗。你们的信仰，你们的政治体制……现在已经腐败、蜕变、走向衰落。我发誓要使它们恢复原有的权威与辉煌。”（雪莱卷五：316）雪莱认为，耶稣以此赢得了听众的好感，满足了“听众的嗜好”，从而在听众中创造了一种有益的意识状态，并在此基础上开始着手进行一系列改革和创造，使耶稣在雪莱的眼中成为一个改革社会的诗人。

应该说，福音书所载的耶稣事迹到此为止，从这些记载中，人们讨论耶稣的基本思想主要涉及天国、圣父和圣子、永生、罪与赎罪以及博爱等。但雪莱却从耶稣的言谈中“误读”阐释出了另一种理论——人类的平等，“废除人与人之间的差别”（雪莱卷五：323），认为这才是耶稣教义的宗旨所在。雪莱认为，耶稣从开始传道就倡导实现人类的平等，这是他所追求的目标。耶稣在拿撒勒会堂中宣讲：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压迫的得自由。”（《路加福音》4：18）雪莱认

¹²⁷ Bryan Shelley, *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, 58.

为这是耶稣对“柏拉图和第欧根尼所沉思的人类平等的阐述”（雪莱卷五：317），从而把耶稣“看成是向每一种社会制度提出挑战、要求每一种社会制度在上帝审判时做出说明的人”。¹²⁸

在雪莱看来，耶稣实现其人类平等夙愿的主要方法，仍然是其主导思想——博爱以及人类智慧和道德的提高。“只要人类所有成员之间彼此怀有的爱心以及产生这份爱心的真理知识依然存在，那么，人与人之间的差别就必然会消亡。”（雪莱卷五：323）雪莱认为，人类之间的博爱与人类的财产、平等之间是成正比的，爱心越多，人与人之间就越平等。而且“随着人类智慧与德行的进步，人类的平等终将逐渐地、不可避免地得到实现”（雪莱卷五：325）。但是在此之前，在雪莱看来，耶稣认为必须挣脱习惯和迷信的枷锁，抛弃感官的享受，揭开自私自利的虚伪面具，因为正是这些人类“自身天性中最可鄙的品质，从而成为人类不和、麻木与冷漠的基础，扰乱了人类道德天地的秩序”（雪莱卷五：319）。同时，雪莱认为，耶稣在指责人类的卑怯和肉欲时，并非“试图通过游说来使耶路撒冷的居民放弃耕田种地、放弃营造遮风蔽雨的房屋或是为明天而准备食物”（雪莱卷五：321），而是怀着一颗热爱生命的博爱之心，以激烈的言辞揭示那种社会制度下的悲惨和灾难。衣、食、住、行并非人生的真正目的，天国的父“知道我们所需要的一切”，我们所追求的是德行的提高，过一种更纯洁的生活从而接近上帝，因为“肉体需求最低的人最接近神圣的主”（雪莱卷五：321）。雪莱认为，只有这些才是耶稣的学说，而只有具有博爱之心，努力提高道德和智慧，人类才能实现人与人之间的平等。在雪莱看来，耶稣在实现人类平等的过程中，“爱的伦理将必定贯穿和改革社会的各种结构；而且，通过这些结构，创造出一种爱与正义的环境。”

129

从雪莱对耶稣的人类平等理论的阐释中，我们可以看出，这些理论与其说是耶稣的教义，不如说是雪莱自身所倡导的理论学说，与雪莱的行事准则和伦理思想如出一辙，正如史怀泽所说，人们“是依据自己的性格来创造他（耶稣——引

¹²⁸ 帕利坎：《历代耶稣形象》，第259页。

¹²⁹ 同前注，第271页。

者)的”,¹³⁰而雪莱的耶稣则是依据其自身的性格所创造的,是他在对耶稣误读的基础上对耶稣理论的“续完”。对人类平等的构想,雪莱在其它作品如《普罗密修斯的解放》、《告爱尔兰人民书》等中也都有所论述,这是雪莱在现实的基础上,为人类所构想的未来的黄金时代,正如法国科学家和基督教哲学家帕斯卡尔所说:“认识上帝而不理解人类的悲惨,便形成骄傲。了解人类的悲惨而不认识上帝,便形成绝望。而认识耶稣基督则形成中庸之道,因为在其身上我们既会看到上帝又会看到我们的可悲……和伟大。”¹³¹由于雪莱既理解人类的悲惨,又具有上帝的知识,故他在抨击社会不公的同时,又看到人类的伟大,预言了一个人人平等的未来社会。

对雪莱来说,耶稣是一位处于强者地位的前驱诗人,他所倡导的理论使之产生了“影响的焦虑”的前驱诗歌,雪莱以这些“续完”的理论向世人证明,人类的平等正是“原来‘被截短了的’前驱诗歌和前驱诗人得以完整所需要的东西”。¹³²雪莱深信,正是这些,或者说正是其所续完的理论,才使耶稣的理论和思想显得完美,使其影响持久深远,因为正如布鲁姆所说,续完“代表着任何一种迟来者诗人的一种努力——努力使他自己相信(也使我们相信):如果不把前驱的语词看作新人新完成或扩充的语词而进行补救的话,前驱的语词就会被磨平掉”。¹³³

¹³⁰ 转引同前注,第2页。

¹³¹ (法)帕斯卡尔:《思想录:论宗教和其他主题的思想》,何兆武译。北京:商务印书馆,1985,第234、192页,引文略有改动。

¹³² 哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第67页。

¹³³ 同前注,第68页。

结 语

通过以上分析可以得出，雪莱的创作深受基督教及圣经的影响，无论是正面的还是反面的，这是毋庸置疑的。雪莱在创作中从基督教及圣经中吸取了众多因素，作为自己创作的灵感或素材，丰富了其诗歌的意蕴和内涵。但需要说明的是，承认这一点，并非等于承认了雪莱赞同基督教及圣经的一切，包括各种教义，因为基督教及圣经并非影响了雪莱诗歌创作中的任何部分。承认雪莱创作深受其影响，只能说明雪莱与其具有密切的关系，赞同、承认其认为是合理的东西，扬弃了其认为是糟粕的东西。

对于雪莱，国内更多的人仅仅看到了其身上所具有的反宗教性或泛神论的因子，而忽视了其与基督教及圣经的关系。即使承认其受到泛神论的影响，也未注意到其宗教性。事实上，“历史上不少被人同无神论放在一起的泛神论，都属于宗教上极为虔诚的神秘主义，其宗教性质一点也不比正统理论少。”¹³⁴锡德尼·沃特娄(Sydney Waterlow)亦说：“他喜欢称自己为无神论者。如果泛神论就是无神论，那他无疑就是无神论者。但是，无论其正确称呼是什么，他都极具宗教性。”¹³⁵只不过由于其激进的态度，大家经常将其一概认定为无神论者，而忽视了其与圣经的密切关系。对于基督教及圣经，应该说雪莱是依据自己的个性和理解进行了再阐释和创造，在吸收其认为是合理因素的基础上，形成了自己所谓的宗教、圣经，正如弗兰西斯·汤姆普森(Francis Thompson)所说：“雪莱渴望一种人道的宗教，对他来说即是一种为人的宗教，而非像幽灵似的基督教，是一种能够渗透并管理整个人类组织的宗教。”¹³⁶不仅如此，“宗教信仰和献身精神深深地铭刻在雪莱的诗歌之中。在那些深受基督教传统熏陶的诗人作品中，却看不到类似的崇高热烈的表达方式。”¹³⁷对于此，国内由于政治、历史、宗教等各种原因，并没有进行过深入的研究，一直避而不谈雪莱与基督教及圣经的关系，或仅仅认为其是无神论者、反基督教。这不能不说是雪莱研究中的一个缺陷，亦是我们全

¹³⁴ 何光沪：《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》，第206页。

¹³⁵ Sydney Waterlow, *Shelley*, <http://book.htpcn.com/search/show/13265564619563.htm>, 27.

¹³⁶ Francis Thompson, *Shelley* (Washington, Seattle: The World Wide School, 1999), 24.

¹³⁷ (英) 海伦·加德纳：《宗教与文学》，江先春、沈弘译。成都：四川人民出版社，1998，第183页。

面、透彻理解雪莱及其作品的一个屏障。

雪莱与基督教及圣经的关系，由于雪莱自身过激的言论，极易使人产生误解。早年时期，由于自身的遭遇，他对基督教不容异说深恶痛绝，希求宽容。在自称为无神论者的同时，又潜心研读圣经，吸取其精华。随着年龄的增长及阅历的丰富，更是对现实中的灾难、战争、阴谋等深恶痛绝而进行激烈的指责，故对圣经中的战争、屠杀等更是严辞激烈地持反对态度。但在反对的同时，他却对圣经中所倡导的博爱、宽恕、平等等思想大加赞扬，对其中的未来理想社会又心存幻想，成为其为之奋斗的理想图景，而激进的谴责也逐步转变成了构想理想的未来，以超越现实。正如其对耶稣与对上帝的态度，可谓截然相反。但这并不能说明雪莱对圣经的态度存在着一种悖论，正如其既批判圣经又借鉴圣经一样，这反映了雪莱并非是由宗教意识而建立自己的世界观和人生观，而是由自己早已确定好的角度来看待与接受圣经，即由自己的世界观与人生观而建立自己对圣经的态度。

可见，如果没有正确理清雪莱与基督教及圣经的关系，我们就无法正确、全面、透彻的理解雪莱及其作品，正如本尼特·威弗所说：“圣经对其一生的影响如此巨大和重要，不懂得这种影响就必然无法理解雪莱。”¹³⁸这亦是本文写作的初衷，祈望能够为渴望理解雪莱这位英国文坛上的天才的读者打开一扇新的窗口。

研究基督教及圣经对雪莱的影响，无论是对雪莱研究、浪漫主义诗歌研究还是对比较文学中的圣经文学研究都具有重要的意义，这主要表现在以下几个方面。

首先，雪莱与基督教及圣经具有千丝万缕的联系，关系极为错综复杂。而雪莱的诗歌想象丰富、晦涩难懂，其中一个原因即是他对基督教及圣经的复杂态度，继承、借鉴中有反叛、再创造。雪莱在诗歌中采用众多的圣经意象、典故，深化了诗歌的含义。通过梳理其作品中的圣经因子，可以管窥出雪莱在采用圣经因子时的变异和独创过程，揭示出雪莱创作的独特性，可以促使我们深入的理解雪莱及其作品。如本尼特·威弗所说：“对这种影响的研究正好揭示出雪莱思想的创造过程。因为雪莱诗歌中具有丰富的圣经因子，这些正是雪莱狂热的想象所运用

¹³⁸ Bennett Weaver: *Toward the Understanding of Shelley*, 237-238.

的。……研究这些一再出现在雪莱作品中的圣经资料，应该说有望能够更确切的理解这位我们英国文学中的‘美丽天使’。”¹³⁹而且这样的研究，可以启发更多的人从宗教视角来深思雪莱，以获得对他的深刻理解。

其次，浪漫主义诗歌与基督教及圣经之间具有密切的关系，这是一个不争的事实。“19 世纪初欧洲浪漫主义思潮打着鲜明的宗教烙印。无论是积极浪漫主义的理想色彩、感伤情绪，还是消极浪漫主义的怀古意识、神秘气氛，本质上都有宗教意义的一面。”¹⁴⁰但每一位浪漫主义诗歌作家在运用基督教及圣经因素时，各有各的特色，他们对基督教及圣经的态度也依据其个性有不同的特征。但个性中具有共性，由于浪漫主义诗歌的共性，它们之间也具有共同的特征。通过雪莱与基督教及圣经关系的研究，既可以反馈雪莱与基督教及圣经的独特关系，亦可以看出浪漫主义作家与基督教及圣经的某些整体特征。而且随着圣经阐释学的发展，圣经文本自身以及被重新阐释而赋予的意义，为研究浪漫主义诗歌文本提供了新的解释背景，成为在理解浪漫主义诗歌中产生新的意义的重要影响因素。

再次，雪莱与基督教及圣经关系的研究，再次证明了作为文学源头的两希文学之一的希伯来文学的重要作用：对后世几千年的文学都产生了深远的影响。雪莱对圣经的运用及圣经在其作品中的表现，也可以说是雪莱对圣经的一种独特解释，这些解释丰富了圣经的意义和价值。而且，通过研究圣经对雪莱的影响，我们亦可以发现某些圣经的文学价值或特征，如雪莱对耶稣故事的应用，启示我们思考耶稣体现的神学意义之外，所具有的文学价值和意义，从中可进一步理解圣经的文学性。

¹³⁹ Ibid, 238.

¹⁴⁰ 许正林：《中国现代文学与基督教》，第 10 页。

参考文献

(一) 相关作品

《圣经——中英对照》，(和合本)，国际圣经协会，2000年。

雪莱：《雪莱全集》(共七卷)，江枫主编。石家庄：河北教育出版社，2000。

(二) 中文文献

【英】安德鲁·桑德斯：《牛津简明英国文学史》，谷启楠、韩加明、高万隆译。北京：人民文学出版社，2000。

【英】艾弗·埃文斯：《英国文学简史》，蔡文显译。北京：人民文学出版社，1984。

【法】安·莫洛亚：《雪莱传》，谭立德、郑其行译。上海：上海文艺出版社，1981。

奥特、奥托编：《信仰的回答——系统神学五十题》，李秋零译。香港：道风书社，2005。

【法】艾田伯：《比较文学之道：艾田伯文论选集》，胡玉龙译。北京：生活·读书·新知三联书店，2006。

拜伦：《拜伦书信选》，王昕若译。天津：百花文艺出版社，1992。

勃兰克斯：《十九世纪文学主流——英国的自然主义》(第四分册)，徐式谷、江枫、张自谋译。北京：人民文学出版社，1997。

【英】保罗·约翰逊：《知识分子》，杨正润等译。南京：江苏人民出版社，1999。

陈惇、刘象愚：《比较文学概论》。北京：北京师范大学出版社，2002。

【法】丹纳：《艺术哲学》，傅雷译。北京：人民文学出版社，1963。

【奥】弗里德里希·希尔：《欧洲思想史》，赵复三译。香港：香港中文大学出版社，2003。

傅理曼(Hobart Freeman)：《旧约先知书导论》，梁洁琼译。台北：中华福音神学院出版社，2001。

葛桂录：《中英文学关系编年史》。上海：上海三联书店，2004。

何光沪：《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》。贵阳：贵州人民出版社，1999。

胡家峦：《历史的星空——英国文艺复兴时期诗歌与西方宇宙观》。北京：北京大学出版社，2001。

【美】哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑——一种诗歌理论》，徐文博译。南京：江苏教育出版

社，2005。

【英】海伦·加德纳：《宗教与文学》，江先春、沈弘译。成都：四川人民出版社，1998。

【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译。上海：上海译文出版社，2004。

【德】汉斯·昆、伯尔等：《神学与当代文艺思想》，徐菲、刁承俊译。上海：上海三联书店，1995。

【德】汉斯·昆、【德】瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，李永平译。北京：生活·读书·新知三联书店，2005。

金元浦：《接受反应文论》。济南：山东教育出版社，1998。

【德】卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也、常宏等译。上海：上海三联书店，2002。

梁工：《圣经指南》。沈阳：辽宁人民出版社，1983。

梁工、卢永茂主编：《比较文学概观》。开封：河南大学出版社，2000。

刘建军：《基督教文化与西方文学传统》。北京：北京大学出版社，2005。

李建盛：《理解事件与文本意义：文学诠释学》。上海：上海译文出版社，2002。

梁实秋：《英国文学史》。台湾：协志工业丛书出版社股份有限公司，民国七十四年。

刘意青：《〈圣经〉的文学阐释》。北京：北京大学出版社，2004。

【美】M.H. 艾布拉姆斯：《欧美文学学术语词典》，朱金鹏、朱荔译。北京：北京大学出版社，1990。

【加】诺思洛普·弗莱：《批评的解剖》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译。天津：百花文艺出版社，2006。

【加】诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译。北京：社会科学文献出版社，2004。

【加】诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益、樊振国、何成洲译。北京：北京大学出版社，1998。

【美】帕利坎：《历代耶稣形象》，杨德友译。上海：上海三联书店，1999。

【法】帕斯卡尔：《思想录：论宗教和其他主题的思想》，何兆武译。北京：商务印书馆，1985。

- 孙景尧：《简明比较文学：“自我”和“他者”的认知之道》。北京：中国青年出版社，2003。
- 石荔编著：《雪莱传》。石家庄：花山文艺出版社，1998。
- 吴持哲编：《诺思洛普·弗莱文论选集》。北京：中国社会科学出版社，1997。
- 王岳川：《现象学与解释学文论》。济南：山东教育出版社，1999。
- 【奥】西格蒙德·弗洛伊德：《论宗教》，王献华、张敦福译。北京：国际文化出版公司，2000。
- 许正林：《中国现代文学与基督教》。上海：上海大学出版社，2003。
- 乐黛云等：《比较文学原理新编》。北京：北京大学出版社，1998。
- 尹大贻：《基督教哲学》。成都：四川人民出版社，1988。
- 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》。哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002。
- 严平编选：《迦达默尔集》，邓安庆等译。上海：上海远东出版社，2002。
- 杨庆球主编：《证主圣经神学辞典》（上下）。香港：福音证主协会，2001。
- 张法：《20世纪西方美学史》。成都：四川人民出版社，2003。
- 朱立元主编：《现代西方美学史》。上海：上海文艺出版社，1993。
- 赵宁：《先知书：启示文学解读》。北京：宗教文化出版社，2004。
- 张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》。上海：上海人民出版社，2003。
- 张铁夫：《普希金新论——文化视域中的俄罗斯诗圣》。北京：中国社会科学出版社，2004。
- 朱维之：《基督教与文学》。香港：基督教文艺出版社，1981。
- 朱维之、赵澧主编：《外国文学史·欧美卷》（修订版）。天津：南开大学出版社，1994。
- 卓新平：《神圣与世俗之间》。哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004。

（三）英文文献

- Milward, Peter. *Christian Themes in English Literature*, Tokyo: Kenkyusha Ltd, 1967.
- Shelley, Bryan. *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Thompson, Francis. *Shelley*, Washington, Seattle: The World Wide School, 1999.
- Waterlow, Sydney. *Shelley*, <http://book.httpcn.com/search/show/13265564619563.htm>.
- Weaver, Bennett. *Toward the Understanding of Shelley*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1932.

Wolfe, Humbert ed., *The Life of Percy Bysshe Shelley*, London: Dent, 1933.

(四) 期刊文献

何军民、宫为菊：《诠释与误读》。载《伊犁师范学院学报》2001年第2期。

江枫：《疯子雪莱，不信神的雪莱——纪念雪莱诞辰200周年》。载《雪莱全集》（第七卷），

江枫主编。石家庄：河北教育出版社，2000。

李枫：《欧洲浪漫文学与浪漫神学——以柯勒律治及相关作家为例》。载许志伟主编：《基督教思想评论》（第3辑）。上海：上海人民出版社，2005。

梁工：《古犹太先知文学散论》。载《南开学报》1996年第3期。

陆建德：《雪莱的大空之爱》。载《读书》1995年第4期。

刘小枫：《编者导言：西美尔论现代人与宗教》。载西美尔：《现代人与宗教》，曹卫东等译。

北京：中国人民大学出版社，2003。

秦丽萍：《雪莱诗歌的乌托邦内涵》。载《学术交流》1999年第4期。

外国文学研究所图书资料室编：《雪莱著作与研究资料索引》。载《外国文学评论》1993年第2期。

王佐良：《英国浪漫主义诗歌的发展》。载中国社会科学院外国文学研究所编：《外国文学研究集刊》（第六期）。北京：中国社会科学出版社，1982。

肖四新：《〈圣经〉原型——莎士比亚创作的基石》。载王汉川、谭好哲主编：《基督教文学视野中的欧美文学》。北京：中国盲文出版社，2004。

杨乃乔：《偏见与误读——文学阐释的哲学反思》。载《文艺争鸣》1996年第3期。

叶舒宪：《神话——原型批评的理论与实践》。载叶舒宪选编：《神话——原型批评》。西安：陕西师范大学出版社，1987。

张德明：《〈西风颂〉的巫术动机》。载《外国文学评论》1993年第4期。

雪莱年谱

年代	年龄	大事记
1792	诞生	8月4日，出生在英国苏塞克斯郡霍舍姆附近沃纳姆镇的菲尔德庄园。
1798	6	开始读书，由艾文（“塔菲”）·爱德华兹牧师授业开蒙。
1802	10	进入位于泰晤士河畔西大路的锡安学校开始寄宿生的学习生活。
1804	12	9月进入英国伊顿中学学习（直到1810年春末）。
1808	16	开始和威尔特郡的表妹哈丽特·格罗夫通信（他们之间的“婚约”一直维持到1810年）
1809	17	写出《艾斯代尔笔记本》所录诗篇中的六首。
1810	18	1月，与妹妹伊丽莎白合作的《维克多与凯齐尔诗钞》出版，但不久便因出版商发现涉嫌抄袭而全部收回。 春，哥特式传奇小说《札斯特洛齐》出版。 7月30日，雪莱结束在伊顿的学业。 10月进入英国牛津大学学习，不久与霍格相识。 11月假托为玛格丽特·尼科尔森遗作的雪莱诗集《尼科尔森遗稿》出版。 12月，雪莱的第二部哥特式传奇小说《术士圣欧文》出版。
1811	19	1月，雪莱初遇妹妹的同学哈丽特·韦斯特布鲁克。 与霍格写作《无神论的必然》。 3月25日，因拒绝回答追究《无神论的必然》一文作者的询问并对这种追究表示抗议，雪莱与霍格同时被牛津大学开除。 8月25日，雪莱与16岁的哈丽特·韦斯特勃鲁克私奔。 8月29日，雪莱与哈丽特在爱丁堡结婚。 10月应好友霍格之邀去英国的约克，霍格试图引诱哈丽特遭到拒绝。 11月雪莱夫妇移居凯西克，受到骚赛的善待。
1812	20	1月，连续给葛德文写了三封信，从此结识葛德文。 2月3日，携妻子哈丽特奔赴爱尔兰，宣传社会改革的主张，发表《告爱尔兰人民书》。 在都柏林印发《关于建立慈善家协会的倡议》。 印发《权利宣言》。 4月4日，雪莱夫妇离开都柏林，6日回到威尔士。 6月雪莱夫妇移居林茅斯，雪莱写出《致艾梭巴罗的一封信》。 9月雪莱夫妇与伊丽莎白·希契纳前往北威尔士特例马多克， 10月4日，赴伦敦，拜访葛德文。 写作第一首长诗《麦布女王》。 11月中旬，雪莱夫妇独自返回特例马多克。
1813	21	2月27日，雪莱夫妇到爱尔兰去向印刷商索回《艾斯代尔笔记本》手稿。

- 4月5日，雪莱夫妇返回伦敦。
5月《麦布女王》出版。
6月23日，女儿艾恩斯诞生（由哈丽特所生）。
7月，雪莱夫妇在布雷克耐尔，和牛顿及波因维尔圈内人士相识。
- 1814 22 1—2月，雪莱发表《驳自然神论》。
与父亲和解，与哈丽特重行婚礼。
6月，认识玛丽·葛德文。
7月27日，与玛丽私奔瑞士。
9月13日，雪莱一行从瑞士沿莱茵河旅行后回伦敦。
11月30日，哈丽特生下雪莱的第一个儿子查尔斯。
- 1815 23 1月5日，祖父比希爵士死亡。雪莱就其祖父遗嘱和父亲进行了18个月的谈判，终于获得一笔供他偿还债务的款项（其中一部分划给了葛德文）和每年1000英镑的收入（其中200磅划给了哈丽特，后来又有120磅被指定用于养育她所生的两个孩子）。
1月，《神学询问者》编者乔治·坎农来访雪莱，杂志分期刊出了《驳自然神论》和《麦布女王》的简介与评论。
1—4月，雪莱、玛丽、克莱尔和霍格开始一种自由相爱的实验。
2月，雪莱与玛丽的第一个孩子早产，3月6日死亡。
8月，雪莱和玛丽在比晓普盖特赁屋居住。
9月，雪莱夫妇和皮科克与查尔斯·克莱芒特乘船作泰晤士河溯源之游。
秋冬写作长诗《阿拉斯特》。
- 1816 24 1月24日，儿子威廉诞生。
2月底《阿拉斯特》出版。
5月第二次赴瑞士，与拜伦相识。
6月雪莱与拜伦同游雷梦湖，写《赞智力美》。
7月雪莱夫妇游勃朗峰，写《勃朗峰》。
8月29日回国。
9月8日，雪莱夫妇来到朴茨茅斯，之后居住在巴斯。
12月哈丽特自杀。
12月30日，与玛丽正式结婚。
- 1817 25 2月5日，雪莱在利·亨特家晚宴上与济慈、雷诺兹相识。
2月23日，雪莱一行移居马洛。
3月，发表《实行选举制度改革的建议》。
3月27日，大法官判决剥夺雪莱对（哈丽特所生）子女艾恩丝和查尔斯的监护权。
3—9月，创作《莱昂和茜斯娜》，并于10—11月印成。
9月2日，克拉拉诞生。
9—12月，雪莱撰写《论基督教》。
11—12月，雪莱与玛丽合作的《六周旅游札记》发表。

11月11—12日，雪莱撰写《为夏洛特公主去世告人民书》（于不久后发表）。
12月，《莱昂和茜斯娜》修订稿更名为《伊斯兰的反叛》并出版。
戴维·布思和W.T.巴克斯特与雪莱夫妇决裂，成为《罗萨琳与海伦》写作的契机。

1818 26

1月，开始写作《罗萨琳与海伦》。
3月12日，携玛丽和儿女，及妻姐克莱尔赴意大利，从此再未返回英国。
4月4日，雪莱一行抵达米兰，游览了几个意大利湖泊，4月28日将阿莱格拉送到拜伦处。
5月，游里窝那（莱航）和比萨，与吉斯伯恩夫妇结识。
6月，雪莱一行迁居卢卡浴场，雪莱翻译柏拉图的《会饮篇》，写作《论爱》，完成长诗《罗萨琳与海伦》。
8月17日，雪莱和克莱尔一同前往威尼斯，希望能说服拜伦允许克莱尔看望阿莱格拉。
8月27日，雪莱到达威尼斯。翌日，拜访拜伦，发信给玛丽让其带着孩子同来。
雪莱居住在艾斯特，开始写《普罗米修斯的解放》。
9月24日，女儿克拉拉病亡。
9—10月，雪莱创作了《尤根尼亚山中抒情》，并开始《朱利安和马达罗》的写作。

10月12至31日，雪莱一行游览威尼斯。
11月至12月1日，雪莱一行游罗马和那不勒斯，在那不勒斯居留至1819年2月28日，此间还游览了维苏威、佩斯图姆等地。

1819 27

3月5日，雪莱一行抵达罗马。
3—5月，雪莱写作诗剧《普罗米修斯的解放》的第二和第三幕。
6月7日，儿子威廉死亡。
6月10日，雪莱一行迁往里窝那，玛丽心情仍然抑郁。夏季到时，雪莱已开始写作诗体悲剧《情契》（1820年在意大利印刷，然后送往英国发行）。
9月，“彼得卢大屠杀”消息传来，雪莱愤而写作长诗《暴政的假面游行》。
10月2日，雪莱一家迁居翡冷翠（佛罗伦萨），并写成《普罗米修斯的解放》（1820年出版）。
10—11月，雪莱创作著名的抒情诗《西风颂》以及《彼得·贝尔第三》。
11月12日，玛丽生儿子珀西·佛罗伦萨。
12月至次年1月，雪莱写作《一种改革的哲学观》。

1820 28

1月26日，雪莱迁居比萨。
3月，雪莱写作抒情诗《含羞草》。
创作《自由颂》、《致云雀》等抒情诗。
6—8月，吉斯伯恩夫妇回到英国，雪莱住在他们里窝那的家中。
自6月16日起，雪莱以诗的形式写信：“致玛丽亚·吉斯伯恩”。
8月《普罗米修斯的解放》出版。

- 8—10月，在圣朱利亚诺浴场（比萨浴场），雪莱写作《阿特拉斯的巫女》和《暴君斯威尔夫特》（后者出版后于11月或12月被取缔）。
- 10月月末，雪莱一家和梅德文回到比萨。
- 11月，雪莱夫妇见到特莱莎·维维尼亚。
- 12月2日，雪莱夫妇会见希腊人马夫罗柯尔达托。
- 821 29 1—2月，雪莱夫妇看望特莱莎·维维尼亚，雪莱创作《心之灵》。
- 1月13日，结识爱德华·威廉斯夫妇。
- 2—3月，雪莱撰写《为诗辩护》。
- 4月11日，从一封伦敦的来信中获知济慈的死讯。
- 5月月初，雪莱夫妇迁居圣塞奇奥河畔的朱利亚诺；《心之灵》匿名出版。
- 5—6月，雪莱为悼念著名诗人济慈写作挽歌《阿多尼》，7月付印。
- 8月雪莱到拉韦纳看望拜伦，并敦促拜伦和甘巴一家迁居比萨。
- 10—11月，雪莱写作抒情诗剧《希腊》。
- 822 30 1月雪莱写《查理一世》。
- 1月14日爱德华·特列劳尼到达比萨，与雪莱结识。
- 2月《希腊》出版。
- 4月30日，雪莱一家和威廉斯夫妇从比萨移居斯佩齐亚湾的圣特伦佐村附近的水边楼房——卡萨马格尼。
- 5月12日，雪莱的双桅船“唐璜”号到达，后更名为“爱丽儿”。
- 5月20日，雪莱写作《生命的凯旋》。
- 6月16日，玛丽流产。
- 7月1日，雪莱和威廉斯乘船前往莱航，去会见亨特一家。
- 7月8日，雪莱和威廉斯乘“爱丽儿”号从莱航返卡萨马格尼途中遇风暴死亡。
- 7月18日特列劳尼发现雪莱和威廉斯的尸体，遗体暂时掩埋。
- 8月14日雪莱遗体在海岸火化。
- 12月，骨灰及心脏葬于罗马新教徒墓地。