

# 类型学与传统： 弥尔顿的《失乐园》对圣经的再现\*

〔美〕詹姆斯M.基

**内容提要：**本文以类型学的方法重新表述了弥尔顿《失乐园》中的圣经故事。类型学是一种话语方式，见于诸多基督教传统诗作，它远不止是一种释义模式，还能使一首“诗”成为可望，通过这首诗，生活在耶稣纪元之后的人们凭借自身的朦胧经验和体验，可能察觉出自己如何参与了身置其中的历史的末世之真。类型诗意欲将自己纳入传统之中，同时又将传统吸收进来。弥尔顿论述中有不少传统成分，但他在自己的诗作中重新表述圣经故事的方式，反映出作者必然的抗争，而这种必然是由那些现代意识正在萌生的散漫秩序所赋予的。该诗致力于使一系列丰富的早期资料在新时代的转型中发挥其重要功能，它义无反顾地承担了这一重任，然而最终获得的历史性中介却极不可靠。

**关键词：**类型学；传统；弥尔顿；《失乐园》；圣经

---

\* 本文原载于 *Semeia* 51(1990),155—175,中文翻译和出版得到国际圣经文学学会(Society of Biblical Literature)的授权,谨此致谢。本文所引《失乐园》诗句主要依据朱维之译本(上海译文出版社,1984)。

## Typology and Tradition: Refiguring the Bible in Milton's *Paradise Lost*

James M. Kee

**Abstract:** This essay examines how biblical narrative is typologically refigured in Milton's *Paradise Lost*. Typology is a form of discourse found in major poems of the Christian tradition. More than just an exegetical mode, typology makes possible a poesis in which those who live after Christ can discern in the shadowy events of their own experience just how they participate in history's eschatological truth. Typological poems labor to assimilate themselves to the tradition and assimilate the tradition to themselves. While many elements of Milton's argument are traditional, the way in which biblical narrative is refigured in the poem reflects Milton's struggle with the necessities imposed by modernity's newly emerging discursive order. The poem struggles to make a vast range of materials from earlier epochs function meaningfully within the configurations of this new epoch. The poem carries out these labors with remarkable integrity, but the historical mediation finally achieved in its ending is extremely unstable.

**Key words:** typology; tradition; Milton; *Paradise Lost*; the Bible

在后现代语境中,圣经研究和文学研究再像过去那样热衷于重建成功的联系已经不可能了,圣经阐释和文学批评已再次发现它们关注一系列共同的东西,并且它们再次使用共同的哲学方法以服务于文本和阅读实践。在这篇论文中我想阐明,除了共同的哲学上的资料以外,在圣经研究与文学研究之间还可以建立联系。如果说圣经的特征在一定意义上由阅读的历史来限定,那么像《失乐园》这样的作品便更依赖于我们对圣经传统的理解。

文学作品与圣经阐释之间产生转换的一个共同基础是“类型”。“类型”作为一个传统的释经术语,自艾里克·奥尔巴赫(Erich Auerbach)的题为《论形象》(Figura)<sup>①</sup>的重要文章发表以来,在文学评论中已开始发挥重要的作用。类型在释经的意义上是一种阐释原则,按照它在基督里的实践解释所有历史事件。在《旧约》记载的事件中,有《新约》真理的影子,在这些文本中我们看到“类型”在起作用。因此以色列人出埃及是人类在基督里从罪和死亡中解救出来的一个“类型”。作为一种释经的方法,类型将《旧约》与《新约》联为一体,并由此形成一个惯例,按照《新约》的真理,《旧约》不会被当成谬误而遭弃绝,相反地,它会作为一种真理的隐晦形式而得到相似的解释。<sup>②</sup>

在基督教事件中表现其成就的历史过程与我们以线性时间所观察的历史不尽相同。公元后的人们按年代顺序也知道“尚未”发生的历史事件。因此跟在《新约》之后的将是一个类型,它在“形式上”与“实体上”与《旧约》类型相似(Charity:153)。早期个体的经历和各个时代的事件都是影像,这些影像必定是按照它们如何“表现”了《新约》的真理来理解的。因此类型是诸多传统的基督教诗歌使用的一种表达方式:但丁、朗兰德(Langland)、贺波特

① 除了奥尔巴赫的文章外,参见丹尼洛(Danielou)的论述。

② 在这种意义上,类型与哲学上假冒古老真理的倾向相对照,参见Voegelin:139。

(Herbert)、弥尔顿都使用过。它不止是一种释经方法,至少在一般情况下是以“训诂”来理解的;还能使一首“诗”成为可望,通过这首诗,生活在耶稣纪元之后的人们凭借自身的朦胧经验和体验能察觉出自己如何参与了身置其中的历史的末世之真。<sup>①</sup>这些诗试图将自己纳入传统之中,又将传统吸收进来。统一与差异在象征性叙述中所起的作用使它在传统的开放过程中取得了诸多成果。历史的真相也许是唯一的,历史的影像却有很多。如果一个传统仍将保持活力,那么其真相必定会多次再现。<sup>②</sup>

本文要探究圣经叙事是怎样在弥尔顿的《失乐园》中再现的,《失乐园》是一部很有意思且值得研究的史诗,正如克利斯托弗·里克斯(Christopher Ricks)在他的序言中所指出的:

一个奇怪的事实是,圣经故事本身的衰退可追溯至弥尔顿对它作为道德和宗教真理的一个必备工具而进行伟大的创作之际。(xxii)

本文旨在说明许多关于弥尔顿的争论是传统的,圣经叙事在《失乐园》中再现的方式表明弥尔顿与新出现的时代及其新的散乱秩序所施加压力的抗争。里克斯的论断使我们带着下面的问题研究此诗:类型差异的作用是否会很大,以至于传统的相同性遭到破坏?

为要考虑在诗的再现过程中差异性所起的作用,需要了解弥尔顿所处的时代背景,那是一个基督教古典主义传统居主要地位,以及对连续性和非连续性都很敏感的时代。为此我将主要借鉴海德格尔对现时代的解释,因为它作为“存在的历史”出现在海

---

① 尤其参见Charity; Frye 1982; Lewalski 1979:1244。

② 比较利科关于叙事再现次数的讨论(Ricoeur 1985:260以下)。

德格尔对形而上学的叙述中,海德格尔的描述决不能作为记录客观事实的历史来理解,它是与传统的连续性与非连续性以及展开与隐藏进行对话的一种策略。<sup>①</sup>因此在这篇论文中首先要弄清楚现时代的形而上学是否已经对《失乐园》产生影响,接下来我将研究存在之存在的独特的现代方式是怎样影响了弥尔顿对圣经叙事的再现。为了突出《失乐园》的独到特征,我将与但丁《神曲》中的相应特征进行一一对应的比较。

在《作为存在之历史的形而上学》这本书中,海德格尔指出存在的真理(无蔽,存在的敞开)显现在新时代的变革中。在每一个新的时代存在的本质由一些权威存在的此在决定,一旦存在之真出现形变时,随之改变的是我们通常视之为整个世界的错综关系以及我们对这些关系的体验和经历。就连续性和非连续性而言,海德格尔对存在的史论体现了西方的传统,而连续性和非连续性这两个概念的根底之深,远非那些具有历史批判意识的人们所能料想。

按照海德格尔的说法,现时代存在的真理是再现性思考的确定性。真理并不是柏拉图的理念,醒目的外表使一种存在成为表现其本质的可见东西。存在不在它完全实现的形态中存在,存在以此在存在,现在实际存在的是在存在的确定性的意义上是确实的东西,确实的东西是人类可以确定无疑地带到自己面前的(也就是说重现),并可以面对它从而使再现的确定性得到保证。

决定存在真理的新的权威性存在是什么?海德格尔通过对现时代的开端在主体之内发生的变革进行分析来回答这一问题。对我们而言,“主体”是人类意识的同义词,因为它与一个客观的世

---

<sup>①</sup> 海德格尔本人在《作为存在历史的形而上学》的卷首提出以下建议:“可以将随后的论述视为存在历史这一概念的历史学描述,故而最基本的可能会漏掉。”(第1页)与此有关的客观历史之“纪录的”与“对话的”形式之间的区别,参见Lacapra:13-71。

界相对抗,但这种理解是现代的形而上学的历史的影响。形而上学最初把主体简单地看作以真实存在为基础的东西(拉丁语 *subiectum*, 该词从希腊语 *hypokeimenon* 翻译过来, 参见 Heidegger 1982:96), 一如在中世纪“实存”( *subiectum*) 被称作 *substanti*。当存在的真理作为再现性思考的确定性开始出现时, 对确定性的要求就产生“实存”, 它在真理存在的基础上重新定位。海德格尔在以下章节中捕获了过程中的动态:

如果具有确定性的真理要求人构建一种如同确定性所创造的那样的可知之物, 并因此披露对某种真实之物的具体关系(这种真实之物是通过人而生并且为了人而有), 那么某种真实之物必须事先为表象化思维而得到保障, 而这种思维的现实性(或者说它坚韧持久的质)则应彻底摆脱怀疑论意义上的对表象思维的各种威胁。

“对确定性的要求”需要一种基础, “它不再依赖于与别的事物之间的一种关系, 而在一开始就从这种关系中脱离出来, 在其自身中休止”(Heidegger 1973:26)。真实的存在所“适合于这种基础”的, 且“已经在所有的再现中呈现出来”的, 乃是“表现者本身”(26, 28, 29)。这时的存在带着所要求的“坚定不移的”标记, “在任何一种表现中不会引起怀疑的持久性, 尽管这种表现本身是以怀疑的形式出现的”(29)。因此有现代形而上学之主体的出现, 那是主体的同义词, 以及自我的主体性或我物。<sup>①</sup>

在现时代的形而上学中, 决定存在本质的权威性存在是在自我意识中, 它是“最真实的存在”——也就是说, “存在物最高接近

---

① 尽管海德格尔的描述中有笛卡尔言论的重要作用, 海德格尔却将笛卡尔视为一个过渡期的人物(Heidegger 1973:30)。

的是它的确定性”,正如前文所指出的,存在的这种形式改变了我们通常视为这个世界之物以及对其体验的复杂关系,思想、语言及世界之间的关系改变了。从整体的意义上看,世界不再是一个体系,而成了所观察和分析的一个固定客体,这种分析否定人类作为主体而存在。世界以及人的思想都与用来表达它们的语言分离。存在之本质的现代变革因此强调所有个体的个别特征,还有主体用来表达自己的符号,结果在主体、客体、符号中的关系使蒂莫希·瑞斯(Timothy Reiss)将时代叙述的主要形式标识为“分析的一指示物”。对于符号的中心隐喻是望远镜,是置于中间将世界呈现于观察者眼前的一个工具。如果“理性的逻辑顺序”、“外部所呈现的世界的结构组织”以及“符号系统的句法次序”被假定是同一的(31),如果真理存在于表现的确定性之中,那么这些关系的一致性就是极为可能的。

我并不是要说《失乐园》由上文范例中所隐藏的动态完全限定,我要说明的是《失乐园》试图使早期时代的丰富资料在新时代的转型中发挥有意义的作用。依据弥尔顿的“正义”观,自由的人必须以此管理自己,他用类比本体来表现一个超然的领域,在提纲中,他的神义论是十分传统的,他对堕落之前的伊甸园的赞美根植于它在创世故事中对这个世界看法的热情描述:“……一切都好。”(7.549)在各要素中没有诸如此类的“现代的”自身。

我们必须寻找的指示物在诗歌理论中根本找不到,但在诗歌的叙述和表现策略中却较容易发现。为了证明诗的确带着存在的新兴时代的印记,我将沿着瑞斯的思路继续思考诗对符号、自我以及世界的理解。一些要考虑的标记在其自身之内并非必须是强制性的;另有一些标记也是非常重要的,它们一起为我的一个基本问题预备了基础:新近出现的时代是怎样影响了弥尔顿对圣经故事的再现?

先来思考诗歌中暗含的符号如何起作用这一观点的合理性。

前文已提及,《失乐园》明显地诉诸于类比本体之说教为其对超越领域的表述正名(参见5.568以下)。然而诗中其他因素却显示,对一种新的符号学的需求亦不难感知。例如亚当的两个梦的真相建立了一种方法:当亚当醒来,他发现“眼前的一切都是真的,活像梦中的景象”(8.309—11)。梦中所见事物的真相被醒来后所见到的事物证实,梦作为真实的符号结果与事实相一致。在中世纪梦的真相由一个权威的解释者做出特别确定。在《炼狱》的第9歌,诗人所作之梦的真相由维吉尔向他指明。因此《失乐园》以观察作为梦的真相的判断标准是惊人的,但这种叙述也至少有13次提及“设想的”的观点,通常出现在诗中的角色出场时——不管是上帝、人类或魔鬼——开始都通过观察而知道一些东西,这一策略的反复使用表明一种建立在观察基础上的认识论。因此在符号系统中,符号成了一种正确无误地将客体向观察主体指明的工具。<sup>①</sup>

确实,尽管这部史诗采用了以本体类比为基础的符号方法,但它采用的是一种超乎寻常的大胆方式。拉斐尔,天堂的演说家,冒着风险暗示天地之间“相似的”“事物”“要比地上所臆想的多得多”(5.575—76)。也许因为弥尔顿坚持“万物同一原质”(5.472),他的诗要表达一种可能性:曾预示天上事物的地上事物是“有一点差异”的,因此它们与其所代表的天界事物表现出比平常所呈现出的“更多的相同”。<sup>②</sup>虽然这首诗明白类比论述的局限,诗人还是大胆发挥想象,以空前的细节表现了堕落的人类体验以外的领域,大胆表现他们作为完美形态的人的愿望。这种大胆的梦想将压制我们对以合乎逻辑的思考为特征的同—中的差异这一作用的批评发生兴趣,它们应该表现的符号与客体之间的关系因而趋向于完全相同的新时期的典型。

① 参见Cohen:17以下。从17世纪中期以后的英语诗集中会多次发现这种对前景具有革新意义的描述。

② 引自“One First Matter All”,参见Kerrigan:193—262。



更引人注目的是暗示新的自我、决定新时期真理的权威性存在深刻影响诗的叙述策略的一些因素。例如,尽管弥尔顿之神义论的传统可能是传统的,神义论在诗中却没有占统治地位,正如诗中有自我意识的叙述者在开头所说明的:为了“向世人昭示天道的公正”(1.26),他向缪斯呼求。弥尔顿创作的前提似乎是上帝的公正需要证明。

海德格尔关于宗教改革关注公义的描述是刚兴起时代的一个基本指标,新时代的真理建立在再现性思考的确定性的基础上。

在现代的开端提出一个新鲜的问题:人如何在整体性中,也就是说,尤其是在上帝中万物存在的背景下,对他本身确定的持续性,也可以说是对他救赎的确定性变得确定和保持确定。对救赎的确定性问题是公义的问题。(Heidegger 1977:90)

海德格尔的话提醒我们,对路德来说,问题是必须在上帝面前用某种方法证明人类有理。《失乐园》中弥尔顿的任务则相反:上帝必须在人类面前证实其公义。尽管如此,这种差异仍是在存在的完全相同的形式中的一个基本变化。对在上帝面前为其身份焦虑的主体和证明上帝对人类的行为是公义的主体都在寻求一种真理,这种真理必须以它们所表达的确定性为基础。

但丁在《炼狱篇》中对世界邪恶的描绘与《失乐园》中的描绘相似。在《炼狱篇》第16歌,马可·伦巴杜说人类被赋予“知道善恶的慧悟和自由意志”(75—76),因此“若是今天人世走上迷途”,那么人类自身就是“原因”(82—83),但是但丁的诗在根本上并不关注这种争论如何将智慧转向邪恶的奥秘。《神曲》以一个朝圣者的窘境开篇,这个朝圣者一天醒来后,发现自己在一处“黑暗的森林

里”迷了路,他的意志被奴役。这个朝圣者似乎要学会以最极端的方式回避关于罪的问题。因此《神曲》中没有像是诺斯洛普·弗莱对《失乐园》的论断:“绝望的忧虑以证明堕落都是人类的过错,与上帝无关。”(Frye 1982:109)

另外还有一些叙述策略在《失乐园》中起作用,这些策略向权威证明现有的最真实的存在——最容易进入其确定性中的那一个,与但丁的对比再次发挥了作用。在《神曲》中存在被称为实在,它是存在完全意识到它的可能性时所呈现的形态。这个词似乎掌控着许多诗歌最基本的表达策略。按一定顺序,《神曲》中的朝圣者应该重回正确的道路,他必须学习明白末世论领域的真理。因此他的旅程首先穿过地狱,最终通往天堂。在这个旅途中主观认识的真理多次服从于上帝所定的宇宙秩序的末世论真理。

然而在《失乐园》中要清楚表现存在的真理,需要证明上帝对人类所采取的方式是公义的。史诗一开始就深究自我意识的观点,因为《失乐园》在罪的问题上用了大量笔墨,最吸引人的是撒旦的意识。为满足辩论中修辞上的要求,必须引领读者了解撒旦意识中的不同观点、他的迷惑以及对神子到来感到的痛苦。撒旦的意识显露了一种对完全自主的要求,他甚至认为自己是自生自长的(见5.853以下),它反抗所有限制它自主的事物,最深奥的真理在撒旦那最伟大的有着自我意识的时刻得到清楚的表现:他认识到地狱不是他所能离开的地方,它在根本上已经与地狱成为一体,“它自己就是那地狱”。<sup>①</sup>

撒旦的观点也许是读者试图发现的最吸引人的观点,但我要说明的是,诗歌在表现撒旦观点时所使用的策略大体上对诗中主要的人物——亚当、夏娃、众天使、耶稣、最邪恶的撒旦、上帝——

<sup>①</sup> 在“95个命题”的第16个命题,路德表明将但丁的领域内在化的可能性:“地狱、炼狱和天堂似乎和绝望、恐惧以及得救的确据一样,都是有区别的。”参见杜恩(Dunne)的探讨(Dunne:83以下)。

而言都是有效的。尽管弥尔顿的辩护者们对他诗歌的主题上清晰地表达上帝自己的观点经常感到反感,<sup>①</sup>但我想含蓄地指出,如果弥尔顿要完全依从诗歌的表达策略,恐怕他必须这样做。他要把上帝作为一个无人不晓的自知的存在来表现。诗中暗示自我意识是决定存在真理的存在,如果存在及其真理以真相显现,上帝必须走上前台说话。《失乐园》严肃地谈到拉斐尔的暗示:天地之间“相似”的“事物”“要比地上所臆想的多得多”。

弥尔顿诗中世界的特征也证实了存在之新兴起的时代。但丁诗中宇宙的首要特点是它的整体性,它是一个囊括一切的整体。地球的中心也是宇宙的中心,最高的天是天堂,它超越于普利姆·莫比尔(Primum Mobile)所认为的时空范围。但在弥尔顿的诗中世界的整体性却以某种方式隐藏起来,显露出来的只是个别领域的独一性。托勒密的天体被直接分开,地球被一条从天堂上垂下来的金色链条悬在空中,天堂不再有时间和空间,但它仍被设想成一个独立的地方来描绘。地狱不是处于被造世界的中心,而是被巨大的无底深渊与被造世界隔开的另一个独立的领域。无底深渊无疑是一个传统的象征,它在《失乐园》中占据着不同寻常的重要地位——也许如同埃里赫·卡勒(Erich Kahler)所指出的(108以下)那样,借着伽利略的天文望远镜将广阔的空间呈现在人们眼前(3.590),不管全领域的各个部分和整体意义怎样必然被削弱;以表明在《失乐园》中世界已经作为与表现的主体相对抗的固定客体出现。

《失乐园》特别显示了对托勒密与哥白尼对世界看法之关系的思考。虽然它表现了对哥白尼日心说的认识,然而托勒密的“保留表象”的方式在想象中仍占主导地位。因为这样一个世界仍被

---

<sup>①</sup> 参见达姆罗施(Damrosch)回应弥尔顿时由上帝引起争论的见解(Damrosch: 80以下)。

理解为“放在人们面前的上帝之书”，来自上帝命定之世界中的一片重要符号，可以从中阅读的我们的地方(8.67)。尽管如此，《失乐园》第8卷仍表现了作者在托勒密学说与哥白尼学说的冲突中所持的观点，他所建议的解决方案则表现出被迫对存在的新兴时代做出回应的程度。

关于这一点在诗中有亚当和拉斐尔的交谈，亚当刚开始被鼓励问一些由他的“求知渴望”所激发的问题，只要他带着“节制”(7.61, 127)。因此他怀着还存有的疑问问道(8.14)：“这安闲的地球”怎样“在很小的范围内运动”，等待“比自己高贵的”来侍候，并且它“以逸待劳，也能达到目的”？“聪明而朴素的自然，怎么会/这样不平衡？”(8:23—35)

在他们第一次谈话中亚当提出了一个致使天使警告他的问题：

想求得这个知识，只要判断正确，  
说天动或地动，都无关重要，  
大建筑师聪明地把其余的事，  
向人和天使隐瞒起来，不向  
精究者，宁向赞叹者透露秘密。

(8.70—75)

拉斐尔以一系列反问性的提问引导亚当思考，如：“倘若以太阳为世界的中心/别的星球都由他的引力而倾向他，/在他的周围做各种舞蹈而回转/那么会怎样呢？”(8.122—25)因此：

你不必为隐秘的事而忧心忡忡，  
把它们委托天上的神，服侍他，敬畏他；  
.....

要放谦卑、聪明些：

只需思想有关你和你活着的事。

(8.167—74)

不管宇宙中运动的真相是什么,关于被造物的伦理道德真理是清楚的:你,亚当,“地球的居民”是中心,宇宙中“发光的天体”是为你服务的(8.98—99,粗体为作者所加)。

这一幕在根本上同托勒密与哥白尼观点之间的争论无关,也并非单单关乎规范人求知的愿望。在这一幕中可以挖掘到的是在不同的存在形式中各种知识之间的冲突。在但丁时代人们是以宇宙参与者之身份阅读《自然之书》的,而这宇宙的万千气象对读者来说都是符号,重点集中在囊括一切的整体上。从这种阅读中获得的知识关注参与者本人与整体之间的关系,因而本质上是伦理道德和精神上的。《失乐园》第8卷回应了知识和真理之新兴形式的挑战。通过望远镜观察这个世界的人类,想确知展现在他们面前的作为一个固定客体的世界的真相。弥尔顿意识到,因着知识本身的缘故,对之进行毫无节制的追求会隐藏伦理道德以及精神的真相,因此他把辨别亚当道德上及精神上的状况当作最值得关注之事。从这个意义上看,《失乐园》是保守的——也就是说,弥尔顿试图保全古老时代的真理,因此他对托勒密符号的使用贯穿了诗的其余部分。

《失乐园》试图解决这种冲突,但它是在与新时代之优势对话的基础上进行的。为了证明关于伦理道德和精神真理的重要性,它必须默认与宇宙的新关系已将真理掩盖了这个事实。根据阐释学,人读不懂这本天道,而当证明伦理道德与精神的至关重要性时,天使告诉亚当,无论如何,他——地球的居民应当居于世界的中心,而地球并不是世界的中心,他稍稍改动了人类在整体中的位置。在《天堂篇》的结尾,但丁已经知道所谓地心说是有限的和

间接的真理。居于中心又充满万有的,从根本上说是上帝。拉斐尔在保全关于自然之书的古老真理的过程中,肯定普通人与将自我意识作为其主权的人之间关系密切,这与道德和精神真理的范畴相一致,人试图在自然世界之外使用其主权。

存在之新兴时代的影响在《失乐园》对符号、自我以及世界的暗含的解释中可以看出,这一新时代对它表现圣经叙事的努力有何影响?有哪些具体的差异以同一种表现为特征?

上帝自己也说明为什么要讲这个故事,在第11卷他吩咐米迦勒将“那罪恶的一对”从伊甸园中驱逐出去,又说了下面一段话:

若是他们忍耐地服从你的命令,  
就不要离弃他们而不给以安慰,要把未来的  
事展示给亚当,按照我教给你的  
说明我要和女人的后代重订誓约,  
就这样,虽悲惨而和平地送他们出去。

(11.104—05;112—17)

史诗又回到了创世之初,来描述历史上世界起源时的情景,尽管这表现出空前的想象力和推测能力,但它触及“悲惨的”纪录(9.6),声色俱厉地谴责历史,说它在鸿蒙开辟之初便使所有的希望化为乌有。如果人类的始祖最终能有耐心的顺从,他们会听到一个在悲哀中带着几许和平的故事。如果人能怀着希望生活下去,历史的故事一定会被传讲。在历史的结尾必须表现其源始的情况,否则这些起源也将成为历史结尾时的某种视点。

这个重新讲述的故事最终提出的希望是什么?与《神曲》作对比能再次得到启发。在但丁的诗中,基本的类型学结构体现在到达地狱门口的精灵们的歌声中:“当以色列出了埃及的时候……”(2.46)当以色列在耶和华的引领下从埃及的奴役中走出来的时

候,当人类在基督的受难与复活中从罪和死的捆绑中走出来的时候,当但丁于公元1300年的复活节在上帝的恩典中从那“黑暗的森林”中走出来的时候,无需再举例说明它们与圣经叙事的不同。历史的基本真理表现在出埃及的类型中,但丁讲述了一个与此真理相关联的故事。

《神曲》的主导结构可以想象为一个喜剧形态的曲线:但丁下入地狱,以便有可能进入炼狱,继而升入天堂。但在天使米迦勒的话中,圣经叙事以“上一下”的反复形式出现——这与诺思洛普·弗莱所说的圣经中的“癫狂—抑郁”的因素非常契合(Frye 1982: 171, 176)。为了在故事结尾安慰亚当,亚当必须接受这样的启示:他的后代被多次赋予自由意志,而一再像他一样堕落。尽管在《新约》中“女人的后裔”要复活的应许在“上帝与人联合”时实现了(11.116),在这一高潮之后却是“残暴的群狼”要继续任信徒之老师的时代,要将一切“天上神圣的奥秘”亵渎,强迫“慈惠的灵”,并要“束缚其配偶之外的自由”(12.508—26),世界在自己的重负之下呻吟着前进,天使下结论说,直到“女人的种子,先前圣约/预定的你的支援者再来时”,他将使

坠落的世界和撒旦一起灭亡  
燃烧的熔块,净了又炼了  
新的天,新的地,无尽的年代,  
在正义、和平和爱的根基上建成  
结出永远欢喜和幸福的美果。

(12.537—51)

亚当在米迦勒的故事中得到的“平静”,最终依赖于天使所启示的未来变革的应许。因此叙述者在第4卷开头苦涩地感叹,在这卷书中他第一次向我们介绍亚当和他的乐园:

啊,希望来一个警戒的声音,  
就是那目睹天启的圣者  
听到天上大声呼喊道:  
.....  
地上的居民有祸了!  
但愿现在再来一声  
使我们的始祖父母受到警戒,  
知道他们的隐敌即将来临,  
可以及早躲避,免入致命的陷阱!

(4.1—8)

要是天使在一开始就发出这种启示性的警告就好了。

在弥尔顿类型学的描述中,天使预言的重点在很大程度上归因于存在之新时代对这首诗的影响。要知道如何发生这种影响,首先要明白很重要的一点:人类生存的结构在堕落前后仍没有变化,人类在世界中要遭遇试探——在根本上是撒旦的试探,如果他们知道自由的快乐,他们必定会学着拒绝试探而选择顺从上帝。在人类堕落之后、耶稣道成肉身之前,亚当的子孙必定是被罪奴役,他们没有自由。自由的到来并不令人惊奇,因此历史的这一阶段被证实为人类失败的一种形式,神子耶稣乃是“神和人的结合”,他医治“死的创伤”,他以亚当没有做到的“顺服上帝的律法”来实现,他来不是要“消灭撒旦”,而是要消灭撒旦对“你(亚当)和你(亚当)子孙的毒害”(12.388—97)。人类可以重新拥有由顺从而来的自由意志,但他们在一个仍有撒旦诱惑存在的世界上生存——因此由撒旦所造成的选择会一再发生,因此上帝在第3卷开头就限定了神子作为赎罪者的身份:“人不会完全失坠……/我要再一次恢复他失去的权利……/就可再次/使他同死敌站在敌对



的地位。”(3.173—79)

由诱惑构成的历史存在,对圣经叙事的这种再现证实了《失乐园》所坚持的自我意识的权威性地位。《失乐园》假定一个足够强大且以其最根本的形态处理罪的问题的自我,并证明上帝的公义。邪恶的秘密并非但丁最关心的罪的一个方面,《神曲》集中在人类心灵对神圣之爱的感动所做出回应的反常方式。《失乐园》确知这种罪,以宣讲预言的方式来否定它。但作为一种神义论,受罪的驱使,在亚当作出第一个选择之前,罪就以某种形式“已经存在”——在弥尔顿的故事中罪体现在撒旦这个角色中(Ricoeur 1969:257)。当谈论这种罪时,要明白关键时刻,就是在诱惑发生的那一时刻,人类须作出顺从或悖逆上帝的根本决定。因此要理解历史,就要探究原型的选择、亚当以及神子耶稣的选择。<sup>①</sup>

从已经成为新的主体的人类之分离在《失乐园》描写人类选择处境的方式中可以清楚地看到,当拉斐尔教育亚当时,他在史诗的中间部分说:

天、地之子呀

你听着!你现在的幸福是由于神,

但幸福的继续却由于你自己。

(5.519—21)

在对亚当最后说的话中,拉斐尔反复强调的中心是:

要站立得稳!

站住或倒下,由你自由选择;

内在完善,无需外面的扶助,

---

<sup>①</sup> 这使人联想起《复乐园》集中于耶稣所受撒旦的试探。

拒绝一切犯罪的诱惑吧！

(8.640—43)

甚至连上帝在推辞了自己在亚当堕落这件事上所应负的责任后，也承认人的独立性以及多次未能选择自由的自我同一性。他们

……背叛

一切，由于他们自己的判断和选择，

因为我造成他们自由，他们必须

保留自由，甚至可以自己奴役自己。

(3.122—25)

这些话引出了人类新的生存方式之艰难的特点，在其他地方，人类天生的独立性受到挑战。《失乐园》在上帝告诫亚当和夏娃的只有一件“轻而易举的事”(4.421)的处理上别具匠心。“唯一的指示”这一命令之原本的地位使亚当感谢上帝以另外的方式给予他们的自主权。<sup>①</sup>诗人告诉我们，“唯一的指示”可能“容易顺从”，因为除了它，亚当和夏娃“在闲游中，/从旁的食物选择/一饱食欲”(7.47—50)。夏娃自己也告诉撒旦，上帝留下了这样的命令，这命令乃是他“天生的唯一掌上明珠”。“此外，”她强调说，“我们依照我们自身的法律而生活，/我们的理性就是我们的法律”(9.653—54)。

在此与但丁相对照，可以帮助我们明白《失乐园》中自我预测的独特性。《神曲》中参与朝圣的自我意在体验往返运动于神圣和人伦两个极端之间的博大历史，此间“人一神”的节奏性却先于这

---

① 当然在其他地方，禁令的象征性范畴也被展现——例如在第9卷。

两个端倪的分离。当然在神学上触及这个问题,上帝的恩典是根本的,人对此做出的回应最终是自由的。而但丁的叙述协调了他在深入思考上帝与人之间关系时的矛盾。他描述一个朝圣者在神圣的宇宙旅程中,慢慢地但又很确切地学会如何消除他那罪的恶习,并对神的恩典作出自由的回应。炼狱的神圣训诫在调解魔鬼与神圣的可能性中起着关键的作用。

《失乐园》认为历史是由诱惑所构成的,然而它证实整体的背景已经消退,而各个部分——神圣的、邪恶的、世界、人类——已经居于显著地位。如果上帝是公义的,人类必须自己负责——因此在本体论上他们与上帝的分离必须强调。一种迫于表现神义论和对痛苦负责的自我必须证明自由是上帝的恩赐,但同时又要表明这种自由不是作为一种必须背负的重担来体验。在神圣与邪恶之间没有中间的存在,如果人类要“站立”而非“堕落”,必须将神圣内在化,将邪恶具体化(Frye 1965:109),这是《失乐园》试图实现的目标。

《失乐园》历史观的中间角色,“在毁掉的世界和重建的世界中间”(12.3)——以极端的两极分化的方式描述,存在很危险的无法协调的冲突。为了在历史的可能性中制造一些平衡的中间的生命,圣经叙事的自身得以体现——为要使人知道在他们的悲伤中还有些和平。在叙述过程中,直到预言的未来变化发生的那天,没有其他可能性,只有一种“癫狂—抑郁”的循环,在这其中关键的协调因素是什么?

如果圣经叙事中有这样一种因素,它就掌控着本诗对整个故事的平衡意义——它是一种与《神曲》所关注的神圣的出埃及及相似的因素——不是一个解脱的旅程,而是在“空旷荒野”中的“漫长的流浪”,是在安全地进入永安的乐园之前必须忍受的“漫长的流浪”(12.224,311—14;比较Frye 1965:131—32)。在米迦勒论及《旧约》的类型中,这种“耽延”是必须的,以至于上帝的选民可以

受到教育,否则当他们遇到“早作警戒备战的迦南人”,发现“意想不到的可怕的战争”时,就害怕而“想回头返回埃及,宁要奴隶的不光彩的生活”(2.217—20)。这也许是《失乐园》对人类为什么在试探前会一再屈服的最深刻的见解:对死亡的恐惧,他们宁可选择被奴役,而不选择自由。

为了使人类能得到上帝所赐的自由,返回伊甸园的旅程必须被推迟。这也许就是与未堕落的世界相比,堕落的世界相对缺乏神圣性的原因。当米迦勒把亚当和夏娃从伊甸园中驱赶出去时,他催促亚当,又告诉他不要疑惑,因为“神住在这里,也同样/住在山谷中、野地里,他出现的/呈像时常跟着你”(11.349—51)。相对来说,真理还体现在亚当服从上帝之绝对命令时的呼声中:

最是我痛心的好离开这儿,  
离开他的圣言,不得见至福的脸容。  
在这里,我可以时常来到他声言  
出现的地方,叩首礼拜,对儿孙们  
说:……在下面的世界上,  
我将到哪里寻找  
他那炫目的容颜,寻求他的脚踪呢?

(11.315—19;328—29)

人类必须遭受上帝的惩罚,以便能够接受上帝所赐自由意志的恩典。我们一定要注意亚当最后对信心及顺服的认识:

因此,我知道顺从最好,  
……因此我知道为真理而受难  
是最高胜利中的坚毅斗士。  
对有信仰的人,死是永生之门;

这是永远赐福的救世主  
用他自己的榜样所教导的。

(12.561—72)

米迦勒对这种认识非常赞赏,以下面的话结束这个故事的教训:

你学会了这个,就是到了  
智慧的顶点;不要希望更高的……只要  
加上实践,配合你的知识,加上  
信仰、德行、忍耐、节制,  
此外还加上爱,就是后来叫作  
“仁爱”的,是其他一切的灵魂。  
这样,你就不会不高兴离开  
这个乐园,而在你内心  
另有一个远为快乐的乐园。

(12.575—87)

亚当和他的子孙都要被驱逐出伊甸园,忍受漫长的历史过程,因为他们对这种命运的接受为获得另一种乐园提供了可能,由此使神圣内在化,使“撒旦和它的邪恶世界”具体化,《失乐园》以与新时代之存在相一致的方式再现了圣经的纪事。

《失乐园》对圣经之“癫狂—抑郁”形式的大胆重复实现了一种协调,诗人所极力赞美的最后几行的平衡也许就是对这种协调的最好证明。<sup>①</sup>天使下降,“神的宝剑高扬”,挥舞在他们前面,“急匆匆的天使”牵住“我们始祖父母”的手,一直把他们引导到“乐园的东门”,然后“急速奔下山岩,如履平地”,再后就不见了。亚当和

---

① 例如,科里干(Kerrigan)对诗的结尾有过富于说服力的解读。

## 夏娃二人回眸

自己原住的幸福乐园的东侧，  
那上面有火焰的剑在挥动，  
门口有可怖的面目和火焰武器的队伍。

(12.633—44)

他们没有恐惧，他们因失去乐园而产生的悲哀几乎不见了：

他们滴下自然的眼泪，但很快  
就拭掉了；世界整个放在他们  
面前，让他们选择安身的地方，  
有神的意图做他们的指导。  
二人手携手，徘徊着脚步  
走出伊甸，踏上他们估计的征途。

(12.645—49)

于是他们出现在我们——他们的子孙共同生活的历史中。

虽然这最后几行在历史的“癫狂—抑郁”的摇摆中预示了一种超越性，但在严密的形式中它们包含着能再次引起在“癫狂—抑郁”之间摇摆的那些矛盾。这些矛盾尤其集中在最后两行出现的“徘徊”、“伊甸”一类词上。虽然流浪是为历史过程赋予意义的主要类型，在全诗中它却是最具矛盾性的象征。正如我们所看到的，顺服上帝的人类可能流浪，然而对遭到审判的撒旦及其同族来说，流浪也是表现其无意义生存的一个主要符号（例见1.365, 2.937）。更突出的是“伊甸”，亚当和夏娃走出了伊甸园，踏上了他们“孤寂的路途”，伊甸当然是《失乐园》恰当设置的一个较大的地理区域，因为伊甸园的门已经对堕落的人类始祖关闭，人类始祖

必须首先通过伊甸园的门，才能进入一个更广阔的世界。伊甸园在传统上也是天堂的同义词，《失乐园》就是这样使用的。在第9卷非常值得留意的夏娃与亚当争论的高潮也是这样使用的，夏娃当时说出了许多读者的感受：

如果这就是我们的环境，  
在一个又狡猾又凶暴的敌人  
威胁之下，住在狭窄的小圈子里，  
……………  
我们的幸福就不可靠，那么  
伊甸也便显得不是伊甸了。

(9.322—23;340—41)

如果认为这一象征由一位神话诗学大师用之于题名为“失乐园”的最后几行，而看不出其中有什么爆发式的张力，就会是相当非弥尔顿化的。亚当和夏娃刚从伊甸园中被放逐，“走出伊甸”，踏上了他们的征途。这一痛苦悲伤的过程是否像它表面看来那样结束了？此诗是否真的放弃了它所渴求但却遗失了的目标？或者在这最后几行中仍然闪耀着清教运动的余光？希望那些通过自由选择而使乐园实现的人们让世界再度成为伊甸园的步伐加快？在这些问题中，我不是要彻底颠覆这首诗的结尾，在历史可怕摇摆的足迹中迫使有希望的平衡实现，这种主导性的阅读仍然保持着深刻的真实性。这些问题明确示意尾声中的历史性调停是极不稳定的。在诗中也许我们本不应希冀得更少，这首诗甚至正像它刻意追求最大难度的论争一样，其通篇上下从不回避任何困难。

沿着这一点往前走是很重要的，因为不管我们怎样理解它的结尾，这种协调性的努力确实历史性地失败了——在前文引用的克利斯托弗·里克斯所说的“奇怪的事实”这一点上失败了。我在

此要说明的是,这一事实一点也不奇怪,人类已变成主体,决定存在真理的权威性存在太过活跃,而不能忍受对流浪的等待。在这个自然的世界中留下了“孤独”,并确定了它对这个世界“主权”(4.430,弥尔顿在伊甸园“快乐劳动”的观点中颂赞了这种主权[4.625;参见613以下]),这个自我进而把现代科技从神话宇宙中解放了出来。虽然弥尔顿在第8卷作了努力,知道在天文望远镜和显微镜的另一头被探索的世界与伦理道德和精神性事物相分离,伦理道德和精神性事物被内在化,因此隐藏于“世俗的”空间中。在18和19世纪,如汉斯·弗雷(Hans Frei)已明确证实的,历史经历了一个相似的解放过程。“历史的真实事件”(6)从圣经文本的书信中解放出来,因此建立在文字和历史的前批评基础之上的类型学解释失去了可能性,圣经叙事范畴“渐缩”,已成为主体的人类不可避免地发现不能再确定无疑地表现神圣,除非它将神圣作为其本身的影像来领会。

这些考虑并不是要单单怀念过去,由自我认知所带来的每次解放都有它特殊的必要性。每次解放都为有理性的生命以及精灵提供了可能性,但这些考虑想从这篇文章的显示中接受一种安排:暗指“后现代”,它是以持续性和非持续性的作用为特征的中间领域,在场和缺席的开幕,在这种开幕中没有一种存在被标识为一个新的形而上学时代之主体的永恒存在,因为这是一个诸如类型的因素可能恢复的环境,在统一与差异的作用下一种传统会再度显现。

#### 参考文献:

**Alighieri, Dante.** *The Divine Comedy.* Trans. Charles S. Singleton (Princeton: Princeton University Press, 1977).

**Auerbach, Erich.** “Figura.” in *Scenes From the Drama of European Literature* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1973), 11-76.



**Charity, A. C.** *Events and Their Afterlife: The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

**Cohen, Ralph.** "Innovation and Variation: Literary Change and Georgic Poetry." in *Literature and History* (Los Angeles: Wm. Andrews Clark Memorial Library, 1974), 3-42.

**Damrosch, Leopold, Jr.** *God's Plot and Man's Stories: Studies in the Fictional Imagination from Milton to Fielding* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

**Danielou, Jean, S.J.** *From Shadow to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers.* Trans. Dom Wulstan Hibberd (Westminster, MD: Newman, 1960).

**Dunne, John S.** *A Search for God in Time and Memory* (New York: Macmillan, 1969).

**Frei, Hans.** *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

**Frye, Northrop.** *The Return of Eden: Five Essays on Milton's Epics* (Toronto: University of Toronto Press, 1965).

\_\_\_\_\_. *The Great Code: The Bible and Literature* (New York: Harcourt, 1982).

**Heidegger, Martin.** "Metaphysics as History of Being." in *The End of Philosophy.* Trans. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1973), 1-54.

\_\_\_\_\_. "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead.'" in *The Question Concerning Technology and Other Essay.* Trans. Willams Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), 53-112.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche. Volume IV: Nihilism.* Trans. Frank A. Capuzzi. Ec David Farrell Krell (San Francisco: Harper and Row, 1982).

**Kahler, Erich.** *The Inward Turn of Narrative.* Trans. Richard and Clara

Warston (Princeton: Princeton University Press, 1973).

**Kerrigan, William.** *The Sacred Complex: On the Psychogenesis of "Paradise Lost"* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

**LaCapra, Dominick.** *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithac Cornell University Press, 1983).

**Lewalski, Barbara Kiefer.** "Structure and the Symbolism of Vision in Michael Prophecy, Paradise Lost, Books XI–XII." *Philological Quarterly* 42 (1963), 25–35.

\_\_\_\_\_. *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

**Luther, Martin.** "Ninety-Five Theses." in *Career of the Reformer. Vol.31 of Luther's Works*. Ed. Harold J. Grimm (Philadelphia Muhlenberg, 1957), 17–33.

**Milton, John.** *Paradise Lost and Paradise Regained*. Ed. Christopher Ricks (New York: New American Library, 1968).

\_\_\_\_\_. *Complete Poems and Major Prose*. Ed. Merritt. Y. Hughes (Indianapolis: Odyssey, 1981).

**Reiss, Timothy J.** *The Discourse of Modernism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

**Ricoeur, Paul.** *The Symbolism of Evil*. Trans. Emerson Buchanan (Boston Beacon, 1969).

\_\_\_\_\_. "Narrated Time." *Philosophy Today* 29 (1985), 259–72.

**Voegelin, Eric.** *Anamnesis*. Trans. And ed. Gerhart Niemeyer (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978).

陈莹译

贺清滨校

(责任编辑 梁工)

作者詹姆斯.M. 基,美国圣十字神学院(College of the Holy Cross)圣经教授。译者陈莹,河南大学硕士研究生,发表论文《麦克白夫人与耶洗别形象比较分析》等。校者贺涌滨,英国爱丁堡大学比较文学博士(1996),现为河南大学教授,著有*Towards a Typology of Love Dramas: Chinese Plays and Their Foreign Counterparts*(《中外言情剧戏剧型态比较》)等。