

# 浸润与超越

## ——《圣经》中智慧文学的来源与演变

周 骅

(湘潭大学 文学与新闻学院, 湖南 湘潭 411105)

**提 要:**《圣经》中智慧文学接受了古代两河流域的古巴比伦文明以及古埃及文明的浸润与影响。早期的智慧文学既有对古巴比伦宗教哲理诗的借鉴,也有对古埃及教谕文学的吸收;后期的智慧文学中对“智慧”的思考实现了由知性范畴向伦理范畴、由现象论向本体论的转化,这一转化既与希伯来民族对智慧本身的进一步思考相关,也与希腊哲学中逻各斯概念的影响和斯多葛学派的伦理理论的影响有关。

**关键词:**希伯来;智慧文学;智慧观;演变

**中图分类号:**I106.99      **文献标识码:**A      **文章编号:**1003-3831(2004)03-0048-05

### Infiltration and Overstepping: Origin and Development of the Bible's Wisdom Literature

ZHOU Hua

**Abstract:** The early wisdom literatures not only imitated the religious philosophic poems of ancient Babylon, but also absorb instructive literatures of ancient Egyptian. In the later wisdom literatures, the conception of wisdom was turned from phenomenism to ontology, from epistemology to ethics. Those changes come from Hebrew nation's deeply thinking about wisdom, and they are also affected by the concept of logos in Greek philosophy and ethical theories in stoicism.

**Key words:** Hebrew; wisdom literatures; conception of wisdom; development

《圣经》中的智慧文学,又可以称作哲理文学。在古代中东各民族文学中,这类以探讨人生哲理为主题的作品较为常见,“在犹太人之前,埃及、巴比伦都有,他们除从四邻各文明古国吸收以外,还加上自己的创造性发展”<sup>[1]</sup>。希伯来的智慧文学同样是在本民族的发展过程中不断吸收、改造外来文化而逐步发展起来的。一般而言,希伯来智慧文学指的是《圣经·旧约》中的三卷书——《箴言》(Proverbs)、《约伯记》(The Book of Job)、《传道书》(Ecclesiastes)、《次经》中的两卷书——《便西拉智训》(Wisdom of Jesus Son of Sirach)和《所罗门智训》(The Wisdom of Solomon)以及散见于《旧约》各处的一些片段。智慧文学是建立在日常生活经验和人民群众的理性认识基础之上的,并且影响到传说、史诗乃至《摩西五经》和先知书的形成。

犹太民族的智慧文学、智慧观是伴随着犹太民族多灾多难的历史发展起来的。“在距今约4000年前,古代闪族的一支——迦南人已在今天的巴勒斯坦建立了一些初具雏形的国家,在《旧约》中,这一地区被称为‘迦南’或‘迦南人国家’。”<sup>[2]</sup>后来由于迦南地区自然环境的恶化,他们又穿越西奈沙漠,在埃及的歌珊地区生活繁衍,但在古埃及第18王朝法

图特摩斯三世继位后,希伯来人安定的生活被打断。他们备受压迫和欺辱。在民族英雄摩西(Moses)的带领下,希伯来人胜利走出埃及,重新回到迦南地区。此后希伯来民族处在发展史上的黄金阶段,尤其在公元前973年大卫去世、其子所罗门(Solomon)继位之后,希伯来王国达到鼎盛时期。但是公元前930年,所罗门王逝世之后,内乱骤起,希伯来王国在南北争斗和异族入侵中渐渐衰败。其后的历史便是希伯来人饱受异族统治和压迫,不断经历着世界上其他民族少有的大流散的历史。

简要地复述古代希伯来民族多灾多难的历史旨在说明:他们在发展过程中经过多种文明的浸润和影响,美索不达米亚的古巴比伦文明、地跨亚非两大洲的古埃及文明以及亚平宁半岛上的希腊文明均对其民族文化的形成产生了重要影响。希伯来民族的智慧文学也一样,围绕着对人类及世界真相的思索,围绕着如何保持和发展犹太民族,经历了一个对西亚、北非以及希腊文明的接受与变异的过程。

《箴言》是《圣经》中智慧文学较早时期的作品,全书共31章,“其中许多箴言被归为所罗门的作品,还有

一些则被称为‘亚古珥的言语’、‘利慕·伊勒的言语’等,因此不能确定其作者究竟是谁”<sup>[3]</sup>。《箴言》部分所触及的内容几乎都是人生实际经验,是有关个人安身立命的行事准则,没有多少有关法律、立约、选民、救赎及民族的历史与未来的宏大叙事。

希伯来智慧文学与古埃及和两河流域的智慧文学关系密切,“教谕文学,在埃及文学里是指贤哲对百姓或长辈对后代的教导与告诫,起源于埃及和美索不达米亚。”<sup>[4]</sup>埃及教谕文学旨在确立社会伦理道德、规范人们的行为,教导人们如何做一个堪称表率的人,这一主旨在希伯来文学中得到继承。

从内容上看,《箴言》的大部分作品是在向年轻人说明世界的性质,以及怎样的行动才能在社会上取得成功。不论在道德领域(“善行招致善报,恶行带来恶报”),还是在现实领域(“明智之举带来繁荣,粗心与懒惰导致毁灭”),读者看到的都是“种瓜得瓜,种豆得豆”的论断。这些作品中崇尚的美德和品行同埃及人欣赏和推崇的自我克制、谦逊、仁慈、慷慨、正直和诚实的理想一脉相承。

从形式上看,我们一样地可以看出希伯来智慧文学对埃及智慧文学的借鉴和吸收。下面我们以前“智言 30 则”为个案进行分析。在《箴言》第 22 章 17 节至 24 章 34 节,另有两种智慧语录,通常称为“智言 30 则”和“智慧人箴言”。它们的议题同前面的内容相仿,亦为智与愚、善与恶、真与伪,以及如何妥善处理世事,但文体却有不少差异。《所罗门的箴言》都是两行诗构成的平行体对句,这些对句以正反对照的形式阐明道理,这在箴言中随处可见,比如:“善人……,恶人……”,“义人……,恶人……”。而“智言 30 则”呢?除了部分两行诗之外却有大量的三行诗、四行诗、五行诗、六行诗,甚至还有一篇短论(第 24 章 30-34 节)。“20 世纪初期,考古学在埃及发现了创作于古埃及第 22 王朝的《亚扪尼莫普的教训》,经研究属典范的智慧文学作品。亚扪尼莫普是当时的智者,留有 30 段智慧语录,与‘智言 30 则’约三分之一的内容基本相同。”<sup>[5](P101)</sup>从这些事实我们可以推测,“智言 30 则”最初可能是古埃及的舶来品,后来在希伯来民族中广为流传,流传的过程中散失了部分内容却又增添了新的内容。这可作为希伯来智慧文学接受古埃及教谕文学影响的明显例证。

《箴言》部分的内容旨在总结人生的真谛,制定社会道德规范,确立为人处世的法则,更多的体现为世俗性的奉劝,而同是智慧文学的《约伯记》与《传道书》则超越了对具体事务的关注而使作品具有哲学的意蕴。“这两部作品并称为古希伯来‘智慧文学’的双璧,并被誉为世界哲理诗中最优秀的作品之一。”<sup>[6]</sup>

《约伯记》这一故事原型源自古巴比伦文学中的一首箴言诗《咏正直的受难者的诗》,此诗叙述了一个笃信宗教却饱受磨难的信教者的故事。这位正直的人总是确信自己是正直与善良的,并确信他履行了自己的全部义务。

至于我,那末我热心向上天恳求,祈祷  
祈祷是我所关心的事,而祭祀是我的法则……  
我把国王的伟大称颂得比最高的还要高;  
我教庶民敬畏宫廷。

我知道,这是神所欢喜的。

可是,尽管这个人“善心”地执行了自己对国王、祭司和宗教的一切职责,但他仍备受严重的痛苦,而在感到自己完全无辜的时候,便开始怀疑不曾颂听他所祈祷的诸神是否公平。

我召唤我的神,但是他并不转过脸来向着我。

我向自己的女神祈求,他/她甚至连头都不抬。<sup>[7]</sup>

这也许是人类对宗教教义真实性的最初怀疑,这一怀疑逐渐地浸入受着宗教世界观影响的巴比伦文学。而《约伯记》对《咏正直的受难者的诗》的继承性表现在:后者写一个受难者对神灵的怀疑和不满,它很可能激发了诗人的灵感,使之构思并写出约伯与三友人的论辩。因为《咏正直的受难者的诗》也是采用主人公质疑、一位朋友加以劝说的方式进行的。而且“上帝在质问约伯时提到的许多神话形象,如拉哈伯,利维坦(中文和合本译为‘鳄鱼’或‘巨大的海怪’)和河马,据此可以猜想其所在篇章很可能来自流行多神神话的异教世界。蒲柏推测,这里的‘河马’源自苏美尔—阿卡得神话中的‘天牛’”<sup>[5](P166)</sup>。从这些细节中我们不难看出古希伯来智慧文学对巴比伦文学的继承与模仿。但古希伯来智慧文学不只是对古巴比伦文学的简单翻印,而是从精神的指向与思维深度上进行超越。可以说《约伯记》对《咏正直的受难者的诗》不仅有形式上的继承,更多的是精神上的超越。

巴比伦人在《咏正直的受难者的诗》中所表示的怀疑与困惑,也许是人类对自己在幻想中建立的神的公义性怀疑的开始,但是它并没有继续寻求如何保持、维护公义性这一问题,可以说它只有“破”而没有“立”。而《约伯记》则超越了这一简单的怀疑,在怀疑神的公义之后再次表达了对上帝的企盼。无端遭受苦难的约伯生发了和上帝对话的强烈愿望,而这种愿望的实质乃是渴望进一步走近上帝和上帝进行心灵的对话,他希望自己与上帝的关系实现由“我一他”的联系方式向“我一你”的联系方向的转化,希望上帝以在场的角色和自己进行近距离对话。我们知道在亚伯拉罕和摩西的时代,每当遇到群体危机和重大事件的时候,上帝总会和作

为群体代表的“族长”们会面,而不是和每一个个体民众直接对话。而约伯渴望和上帝直接面对的愿望就显示了这种转变的开始。“应当说,由个人期盼意识反映的这些变化是与当时由外在的形式崇拜转向由内在心灵崇拜的总趋势相一致的。”<sup>[8]</sup>尽管上帝的公义是值得怀疑的,但在内心深处又渴望上帝的降临,上帝的寥寥数语便平静了约伯烦躁不安的心。“上帝在旋风中回答了约伯的质问,使约伯得以正视到自己理性的幻觉和道德本性的欠缺,发现自己根本不能解答生活中的义的问题,惟一真实的解答是人不寻求解答,把何为生活中的义的问题交给超绝神圣的天父上帝。”<sup>[9]</sup>从这个角度看,犹太人固然有怀疑,但怀疑之后仍旧是皈依,这种皈依是反思之后的义无反顾,别无他心。犹太人自主地选择了上帝,而不是上帝选择了犹太人,犹太人需要上帝。这也就是《约伯记》对《咏正直的受难者的诗》的超越之处,这种超越进一步巩固了对上帝的信仰,而这种信仰又为犹太民族提供了一种积极探索和终极关怀的最后支柱力量,这种力量为犹太人身份的确证、犹太文化的保存起着极其重要的作用。

《传道书》是早期希伯来智慧文学的另外一部重要作品,通读全篇,我们会发现其间充斥着浓厚的虚无气息和人生幻灭感。“传道者说:虚空的虚空,虚空的虚空,凡事都是虚空。”(《传道书》1:2)“人不能强于兽,都是虚空。都归于一处,都是出于尘土,也都归于尘土。”(《传道书》3:19-20)这种虚无、空幻的思想与《箴言》中对智慧的极度褒扬和积极昂扬的进取精神有着天壤之别,让人难以相信这两者是出自同一思想流派。对此有学者认为,这是受了古希腊怀疑论哲学和斯多葛派宿命论的影响,此说也许有其合理之处,但我更偏向于J. B. 加百尔和C. B. 威勒的看法:“智慧传统中有乐观主义和悲观主义两大支派”<sup>[10]</sup>。因为从总体上看,《传道书》还是想告诉世人:聪明强于愚蠢,酒足饭饱强于饥肠辘辘,年轻强于衰老,说到底,活着比死强。追求几件好事,不要过高的期望;心里要明白,人生转瞬即逝,死亡就在眼前。尽管格调有点悲观、消沉,但都是对人类存在状态所进行的哲学思考。只不过这种思考是从否定方面进行的,在探寻智慧本质的过程中对智慧有疑惑与困顿是很正常的,不加审视的快乐只是愚人的天堂而已。所以从实质上看,《传道书》中的智慧观和《箴言》是一致的。

## 二

从以上的分析中我们不难看出,《圣经》中的智慧文学更多地保存有它诞生之日起就具备的劝谕、教诲的特性,它旨在告诉人们:如何为人处世才是智慧,怎样待人接物方是聪明,因而具有可操作性、

现实性等特点。而在《次经》中的智慧文学则表现出强烈的宗教神学倾向。智慧由现象层向本体层转化,由认知层向伦理层过渡。犹太民族这一智慧观的变化与希腊哲学观念的影响是密不可分的。

从《圣经后典》中的《所罗门智训》第7章有关“智慧本质”的界定就可以看出其中已有将智慧上升到本体论层次的倾向。“智慧之灵是圣洁的并且具有理性,她只有一种本质,但却有多种表现形式。她不是由任何具体物质构成的,因而是畅行无阻的、清洁的、自信的,她不可能受伤。她喜欢美好的事物,她是犀利而坚不可摧的、慈祥的,并且是人的朋友。她是可靠又可信的,并且没有烦恼。她具有统管一切的能力,并审视一切。她透入每一个纯洁而有理性之灵,不管其实体是何等的精巧。”<sup>[11]</sup>这里的“智慧”不再是如《旧约》中智慧那样,是某种处世技巧、做人法则的总结,不再是作为生活中某种现象的罗列,而是融合了希腊哲学中的理念、逻各斯(道)等哲学观念之后具有的一种本体论性质存在。智慧以一个拟人化的形象“她”而存在于上帝和俗人之间,这是一个超越了具体物质世界而具有灵性的存在。在《所罗门智训》第10章中记载了智慧的“丰功伟绩”:智慧保护亚当,智慧保护诺亚,智慧保护亚伯拉罕,智慧营救罗得,智慧保护雅各,智慧领以色列人走出埃及。在这里,智慧俨然是上帝的化身,她无所不在,而且无所不能。于是犹太人便形成了智慧来自上帝,上帝是智慧的化身,人格化的智慧就在上帝身旁的意识。《约翰福音》(John)的作者认为,耶稣就是在上帝身旁拟人化智慧的化身,这就是“道成肉身”,这样的智慧观便是《新约》中的“耶稣基督”这一概念的重要基础。

犹太人这一观念的演变既与本民族对智慧的进一步抽象与概括有关,也和希腊文化的渗透密切相关。“《便西拉智训》成书时间约公元前180年,公元前132年文稿被作者的孙子译成希腊文”,“而《所罗门智训》约写于公元前100至50年之间,用希腊文写成。作者是位受希腊哲学思想影响较大、居住在亚历山大城中的希伯来人。”<sup>[12]</sup>这两部作品均是希腊化时期的产物。这种智慧观可以看出希腊哲学中逻各斯的影响。“逻各斯在古希腊本来是一个极其常用的词,它源自动词‘说’,其含义广泛多变,主要有言、言说、比例、定义、理性等。”<sup>[13]</sup>希腊哲学的这种影响不仅表现为智慧文学中常有对希腊哲学概念、术语的接受与引用,如《所罗门智训》第18章15~16节中出现的“道”:“战无不胜的审判之道从你的天堂宝座上飞奔下来,……肩负着你的严令。”更表现为对逻各斯主义内在精神的吸收。赫拉克利特认为逻各斯是流变中万事万物的尺度,万物都根据这个逻各斯变化或生成。这一逻各斯理

论深深影响着犹太人的智慧观。从上文中引用《所罗门智训》中对“智慧本质”的界定也可以看出这一点。“她(智慧)有多种表现形式,不是由任何具体物质构成的,并且是人的朋友。”这里的智慧已全无早期智慧文学中作为一种知识、技巧、处世法则的含义了,而具有同逻各斯相类似的本体论性质。关于这一点,我们还可以从当时极具代表性的犹太哲学家斐洛的学说中得到旁证。斐洛(Philon)出于建立犹太神学的需要,对逻各斯作了如下解释,“逻各斯是非创造的、永恒的,超载的”,“逻各斯是神创世的中介,它相当于天使、长子”<sup>[14](P22)</sup>。而斐洛对“智慧”又是如何理解的呢?“凡是血肉之躯的人,全都败坏了这条走向永恒和不灭的道路,只有智慧这条道路才是走向神的,当心灵的历程在智慧指引下时,就能达到认识神,而其他一切血肉之躯的人,都憎恨和抛弃这条道路,并败坏它。”<sup>[14](P227)</sup>很显然,这里的“智慧”也就是一种神灵的化身、天使的代表、人走向至善境界的引渡人。这样“智慧”与“逻各斯”就具有了相同的性质而逐步交汇在一起。斐洛是当时希腊哲学和犹太神学结合的典型代表,他的学术思想、智慧和观念无疑是希腊化时期犹太民族智慧观的集中体现。这也可以从另外一个角度说明后期智慧文学中智慧观的演变与希腊哲学观念的影响是紧密相连的。

《次经》中“智慧”不仅实现了由现象层向本体层的转变,而且出现了由智慧与愚笨的知性对立走向善与恶的伦理对立的转化,而这种转化又导致灵肉分离观的出现和复活观念的孕育。“在《旧约》中是没有前世和来世观念的,在论及《约伯记》、《传道书》、《箴言》时,也都是以‘没有’这种观念为前提的。”<sup>[15]</sup>但是与希伯来人相毗邻的巴比伦人和埃及人却有颇重的来世思想。巴比伦的著名神话《伊什妲尔赴冥府》讲述的便是爱情与生命女神巡游冥界营救丈夫的故事;埃及人的来世观念更为突出,木乃伊的保存,金字塔的修建,《亡灵书》的形成均是企盼灵魂复活的结果。尽管希伯来民族生活在巴比伦和埃及之间的狭小地带,而且在不少方面也的确受到两者的影响,例如前面论证的早期智慧文学对两者的接受,但是这种来世观念,在《旧约》中却很难发现。

“约伯”这个早期智慧文学中的代表人物一直在苦苦探寻安分守己的他在现实世界遭受苦难的原因,这种探寻建立在对现实世界不满的基础之上,他与友人的辩论、与上帝的对话都是直面神义是否公正这一主题。尽管约伯最终匍匐在上帝的权威与恩爱之中,但这种探寻是永无止境的,因为现实世界总是不尽合理的。约伯并没有在轮回转世的世界里寻求解决,并没有在“这是我前世犯的

过错或在来世我将幸福”的幻影中去寻求安慰。而这种轮回转世观念则是一种典型的宗教神学观念。但从后期的智慧文学中我们都能看到其中强烈的宗教神学倾向以及所孕育的来世观念,早期的智慧文学是在智与愚的对比中让人们明白智慧给我们带来的益处,后期的智慧文学则在告诉人们只有在智慧的引导之下,我们才能达到日臻完美的境界。智慧是引导人类走向光明与幸福之境的使者,而所谓的光明与美好的世界也就是善人享受幸福与公正,恶人遭受惩罚与罪恶的世界。这样就逐渐出现了智与善相融合、愚与邪相融合的趋势。“追求智慧便是爱她,爱她便是遵守她的律法;遵守律法便将获得不朽,不朽会带你去亲近上帝。”<sup>[11](P112-113)</sup>“邪恶的念头会使人与上帝分离,如果我们愚蠢地竟去试探上帝,那么他的大能将使我们受辱蒙羞。智慧永远不入任何诡诈者或罪奴之家。”<sup>[11](P101-102)</sup>《所罗门智训》旨在告诉人们只有在智慧的引导下,人在道德上努力才能获得成果,追求和向往上帝自身也正是这种努力的目的。正是通过这样的智慧与善良的结合,愚笨与邪恶的结合让我们清楚地看到了后期智慧文学中对智慧的界定已由是非世界(知性范畴)向善恶世界(伦理范畴)的靠拢与融合的迹象了。

这种智慧观的形成既有其自身演进的因素在内,也与古希腊斯多葛学派对伦理学的重视和强调分不开。

斯多葛主义(Stoic)哲学是希腊化时代四大哲学流派之一,这一哲学派别的创始人和继承人之间的观点不尽相同,但是“随着时间的推移,斯多葛派关于其他方面讲得愈来愈少,而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的强调”<sup>[16](P319)</sup>。他们认为在一个人的生命里,只有德行才是惟一的善。关于灵魂与肉体的关系,后期斯多葛主义的代表人物之一波昔东尼(Posidonius)认为,灵魂在人死后继续生活在空气之中,虽然没有地狱,但恶人死后却不如善人幸福。“罪恶重大的就靠近地面并且要受轮回,真正有德的则上升到星球上面去。”<sup>[16](P328)</sup>这种善恶绝对对立的二元观念无疑会把善与恶进一步抽象化而引导人们追求一种绝对的精神——灵魂,而抛弃尘世的感官享乐的载体——肉体。以《所罗门智训》为代表的后期智慧文学接受并强化了这种善恶观念,如在《圣经后典》中写道:“我们的哲学企图把我们引入歧途,因为我们的肉体凡胎把我们的灵魂坠下来。肉体乃是泥做的临时构件,乃是积极思维的负担。”<sup>[11](P115-116)</sup>从这里可以看出,后期智慧文学中已经出现了明显的灵肉分离观念,而这种观念的进一步演进便是灵魂不朽、轮回转世观的形成,而这诸多观念是《旧约》

中的那些智慧篇章中难以见到的。

从后期智慧文学的演变我们不难看出,智慧由现象层向本体层的跃迁,这里智慧已类似于后来基督教中的“圣子”或天使形象;智慧由知性世界向伦理世界的推进,而这又孕育了灵魂不朽、肉身复活乃至末日审判观念的因子。其实两种转变只是同一过程的两个方面而已,将智慧由现象层抽象到本体层的过程,也是真(智慧)与善相融合的过程。后期智慧观的这种转变是犹太民族在希腊文明的浸润下对智慧所作的进一步哲学思考的必然结果,而这一切又是构成后来基督教神学大厦的基础。

#### 参考文献:

- [1] 朱维之,韩可胜.古犹太文化史[M].北京:经济日报出版社,1997.290.
- [2] 潘光等.犹太民族复兴之路[M].上海:上海社会科学院出版社,1998.4.
- [3] 卓新平.圣经鉴赏[Z].北京:宗教文化出版社,2000.157.
- [4] [德]汉尼希.人类早期文明的“木乃伊”——古埃及文化求索[M].朱威烈译.杭州:浙江人民出版社,1988.67.
- [5] 朱维之.古希伯来文学史[M].北京:高等教育出版社,2001.
- [6] 梁潮.新东方文学史[M].桂林:广西师范大学出版社,

1990.164.

- [7] 阿甫基耶夫.古代东方史[M].王以铸译.北京:三联书店,1956.138.
- [9] 翁绍军.神性与人性——上帝观的早期演进[M].上海:上海人民出版社,1999.243.
- [9] 刘小枫.拯救与逍遥[M].上海:三联书店,2001.133.
- [10] S.B.加百尔,C.B.威勒.圣中的犹太行迹[M].梁工,莫卫生,梁鸿鹰译.上海:三联书店,1991.125.
- [11] 圣经后典[Z].张久宣译.北京:商务印书馆,1996.
- [12] 朱维之.希伯来文化[C].杭州:浙江人民出版社,1988.25.
- [13] 颜一.流变、理念与实体——希腊本体论的三个方向[M].北京:中国人民大学出版社,1997.26.
- [14] 范明生.晚期希腊哲学和基督教神学[M].上海:上海人民出版社,1993.
- [15] 山本七平.圣经常识[Z].天津编译中心译.上海:东方出版社,1992.153.
- [16] 罗素.西方哲学史(上卷)[M].何兆武,李约瑟译.北京:商务印书馆,1963.

收稿日期:03-08-12

作者简介:周骅,男,湖北浠水人,湘潭大学比较文学与世界文学专业硕士研究生,主要从事东方文学研究。

责任编辑:赵小刚

(上接第17页)通过文学作品表达永恒的意义。或许这正是经典的价值所在。华兹华斯在写给兰多的一封信中这样写道:“凡是在诗歌中有力打动我的都是具有想像力,即与无限打交道的东西。”<sup>[16]</sup>笔者以为,这两句话也许可以作为本文最生动的注解。

#### 参考文献:

- [1] 华兹华斯.序曲[Z].丁宏为译.北京:中国对外翻译出版公司,1999.
- [2] Pinion, F. B. *A Wordsworth Companion* [M]. London: Macmillan Press, 1984.
- [3] Easthope, Antony. *Wordsworth—Now And Then* [M]. Buckingham: Buckingham Open University Press, 1993.
- [4] Kelly, Theresa M. *Wordsworth's Revisionary Aesthetics* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [5] 华兹华斯.华兹华斯诗选[Z].杨德豫译.北京:人民文学出版社,2001.
- [6] Averill, James H. *Wordsworth and The Poetry of Human Suffering* [M]. London: Cornell University Press, 1980.
- [7] 亚里斯多德.诗学[Z].罗念生译.北京:人民文学出版

社,2002.

- [8] 苏文菁.华兹华斯诗学[M].北京:社会科学文献出版社,2000.
- [9] Wordsworth. *Selected Poetry and Prose* [Z]. London: Routledge, 1989.
- [10] 耿占春.叙事美学[M].郑州:郑州大学出版社,2002.
- [11] 朱立元.当代西方文艺理论[M].上海:华东师范大学出版社,1997.
- [12] de Man, Paul. *Blindness and Insight* [M]. London: Methuen, 1983.
- [13] 张旭春.革命·意识·语言[J].外国文学评论,2001,(1).
- [14] 曹葆华编译.抒情歌谣集[Z].北京:人民文学出版社,1984.
- [15] Curran, Stuart. *British Romanticism* [M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.
- [16] 雷内·韦勒克.批评的概念[M].张金言译.杭州:中国美术学院出版社,1999.

收稿日期:2003-06-25

作者简介:张智义,男,安徽黄山人,南京师范大学教师,硕士,主要从事英国浪漫主义诗学研究。

责任编辑:文远