

“饥饿、反叛和愤怒”与“荆棘冠”： 《简·爱》中的女性主义意识与 福音主义话语

萧 莎

内容提要 桑德拉·吉尔伯特和苏珊·古芭在《阁楼上的疯女人》中将《简·爱》界定为一部女性成长小说，指出简“追寻自我的朝圣之旅”是从反基督教方向对班扬《天路历程》的重新定义，换言之，勃朗特用“自然乐园”击败“天国之城”，实现了对父权统治的文学反抗。本文从夏洛蒂·勃朗特捍卫“荆棘冠”的自我辩护入手，将《简·爱》的文本分析与维多利亚社会意识形态研究相结合，试图匡正吉尔伯特与古芭的去历史化倾向。勃朗特的女性主义意识一方面因寄生于维多利亚主流意识形态福音主义之中而获得合法性和表达权，另一方面也因此受到后者局限，以致将简反叛之路的终点设为向福音主义“家中天使”理想的臣服与回归。

关键词 《简·爱》 《阁楼上的疯女人》 女性主义 福音主义

1853年3月，马修·阿诺德在致密友亚瑟·休·克拉夫的信件中严厉抨击夏洛蒂·勃朗特的新作、实际上也是这位女作家生前完成的最后一部小说《维莱特》：“勃朗特小姐写了一部丑恶、令人不快、抽风式的狭隘小说……我读过那么多书，这是最讨厌的一本——我是看着她越写越糟。她完完全全……是一簇没有养料的火焰，一个人所能目睹的情景当中，这一幕最令人沮丧，最为贫乏。”^①

^① Clinton Machann and Forrest D. Burt, eds., *Selected Letters of Matthew Arnold*, London: Palgrave Macmillan, 1993, p. 83.

到了4月,在给姐姐的信里,阿诺德忍不住再次提起这个话题“《维莱特》为什么讨厌?因为作者的心里除了饥饿、反叛和愤怒,一无所有,因此,她写进书里的,也只能是这些。没有任何精巧的写作足以把它捂严——从长远看,这将是她致命的缺陷。”^①

鉴于阿诺德对小说这一大众化文类毕生保持漠视甚至警惕的态度^②,从未正式发表过有关同时代英国小说的评论,而且,即便偶尔点评外国小说家如托尔斯泰、福楼拜、巴尔扎克和左拉,也基本停留于浮光掠影,缺少深入的分析 and 公正的研讨^③,因此,阿诺德在私人书信中附带提及的关于夏洛蒂·勃朗特小说的只言片语只可以看作个人成见的无意识坦白,本不是成熟学术观点的精心表达。可具有戏剧性的是,阿诺德对《维莱特》的贬斥,在二十世纪后半叶经女性主义批评家的挪用和重新阐述,反而转化为解读夏洛蒂·勃朗特尤其是其《简·爱》之革命性及爆发力的经典表述。

桑德拉·吉尔伯特和苏珊·古芭在她们的批评名著《阁楼上的疯女人》中便指出,受压迫者的“饥饿、反叛和愤怒”渗透于《简·爱》的字里行间《简·爱》最核心的冲突不是女主人公简与男主人公罗切斯特之间的冲突,而是她与罗切斯特的疯妻伯莎之间的冲突,这意味着《简·爱》的主题并不是简的爱欲焦虑,而是她与“她自己内心被囚禁的‘饥饿、反叛和愤怒’”的相遇,是简的“自我和灵魂之间的一场秘密对话,其结果决定了小说的情节、罗切斯特的命运以及简的成熟”。^④

^① Clinton Machann and Forrest D. Burt, eds., *Selected Letters of Matthew Arnold*, p. 84.

^② 在十九世纪英国,小说虽然极为畅销、社会影响显著,但小说批评在趣味清高的文学批评家那里并没有占据十分重要的地位。文学家兼批评家马修·阿诺德虽不遗余力推动全民教育,但他对小说这一大众文学形式的价值一直持保守态度。1885年,阿诺德在给长女的信中写道“我希望你慢慢养成自己的习惯,既不要放弃散步也不要放弃阅读,除了时下炙手可热的小说以外总要读点什么。”(qtd. in James Willcox Alsop, *Mr. Matthew Arnold as Critic and Poet*, Liverpool: D. Marples & Co. Limited, 1879, p. 43) 阿诺德研究专家克里斯托弗·利克斯也指出“阿诺德对小说的不公正立场是一个例证,反映了他赞同而不是抵制他的时代在批评领域的倾向。”(Christopher Ricks, “Matthew Arnold and the Novel”, in *Salmagundi*, No. 132 [Fall, 2001], p. 76)

^③ 批评家兼传记家斯蒂芬·科里尼对此也有同感,他评论道“除了非常非常晚期写过一篇论托尔斯泰的文章(此文主要是解说《安娜·卡列尼娜》及评价托尔斯泰的道德教诲),阿诺德几乎完全无视散文虚构文体。他在英国小说创作最为繁盛的一个时代从事批评,却从未把注意力转向狄更斯、萨克雷、勃朗特姐妹、乔治·艾略特、乔治·梅瑞狄斯,也未注意过哈代、亨利·詹姆斯的早期著作。虽然他的书信显示,至少在他生命晚期,他怀着敬意读过其中几个作家的作品,但他的文学趣味并不是以这几个作家为基础形成的,他的趣味从未包含对他们文学成就的任何认可。”(Stefan Collini, *Matthew Arnold: A Critical Portrait*, Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 66)

^④ See Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven and London: Yale University Press, 2000, p. 339. 后文出自同一著作的引文,将随文标出该著名简称“*Madwoman*”和引文出处页码,不再另注。

吉尔伯特和古芭把《简·爱》界定为一部女性成长小说（Bildungsroman）：通过劳渥德孤儿院、桑菲尔德和沼屋的三回“监禁与逃离”（see *Madwoman*: 339），简逐步摆脱了孤儿经历和女性身份带来的愤怒和自怜的重负，完成了“追寻自我的朝圣之旅”（*Madwoman*: 367）；基于此，简最终与罗切斯特缔结了两性平等的婚姻，构筑起一座超凡脱俗的人间乐园^①，勃朗特也借此实现了对父权统治下的等级制社会的文学反抗^②。吉尔伯特和古芭对“饥饿、反叛和愤怒”的重新解读无疑极具创造性，在勃朗特研究和女性主义文学批评两个领域均影响深远，然而，另一方面，诚如批评家玛丽亚·娜蒙纳卡所言，这一女性主义解读是将二十世纪的人们对于妇女自由及赋权的理解应用到维多利亚时代女性的自我观念上^③，忽略了维多利亚时代刻写在勃朗特身上的时代印迹。

说到《阁楼上的疯女人》的去历史化倾向，吉尔伯特和古芭最容易让人疑虑的地方在于，为了强调勃朗特“反叛的女性主义”（*Madwoman*: 369）的激进性，她们没有借助任何传记材料，没有依靠任何针对创作时代和社会背景的历史研究，便把《简·爱》的反父权思想上升到了反基督教的高度。她们认为，“饥饿、反叛和愤怒”是驱动勃朗特写作《简·爱》的直接动力，而她写作的目的是反抗父权制社会对女性所要求的自我否定和自我牺牲；简携手罗切斯特成功盖起的人间乐园对立于天国之城，而天国之城是“接受了尘世间不平等现实的人们所做的梦，它是父权制社会将家庭女教师禁锢在她们的位置上让她们安分守己的诸多工具之一”（*Madwoman*: 370）。

吉尔伯特和古芭还进一步提出，小说结尾部分并列叙述了两件事，即简的幸

① “我们现在意识到，简的朝圣之旅的目的地不是天国之城，而是一所自然的乐园，是建造在‘天堂的边缘’的有夫之妇国土，在此，‘新郎与新娘重新订定婚约’。”（*Madwoman*: 370）吉尔伯特和古芭的这段评述，显然是对班扬《天路历程》的挪用和反讽。“天国之城”（the Celestial City）是《天路历程》主人公基督徒从毁灭城出发前往朝圣的目的地，这座圣城位于“天堂的边缘”，班扬称之为“有夫之妇的国土”，“在这儿新郎与新娘重新订定婚约”（see John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, epub, Chapel Hill: Yesterday's Classics, 2010, 316. 0/337；详见约翰·班扬《天路历程》，西海译，上海译文出版社，1983年，第159-160页）。在《天路历程》的基督教语境中，新郎指上帝，新娘指信奉上帝的基督徒。“有夫之妇的国土”典出《圣经旧约》的《以赛亚书》第62章“你必不再称为撇弃的，你的地也不再称为荒凉的；你却要称为我所喜悦的，你的地也必称为有夫之妇；因为耶和華喜悦你，你的地也必归他。”吉尔伯特和古芭通过挪用《天路历程》，指出简的朝圣之旅与前者背道而驰：简的理想乐园在自然界，在世俗人间，新郎是罗切斯特，新娘是简，“有夫之妇国土”是罗切斯特与简的新婚家园“芬丁”。

② “作为一个戏剧场景，芬丁彻底一无所有、与世隔绝，这对情侣在地理上的离群索居意味着他们精神上的自我隔离……夏洛蒂·勃朗特似乎在说，为规避等级制社会的非难，真诚的心灵必须退到偏远的森林甚至荒野中。”（*Madwoman*: 369）

③ See Maria Lamonaca, “Jane's Crown of Thorns: Feminism and Christianity in *Jane Eyre*”, in *Studies in the Novel*, vol. 34, No. 3 (Fall, 2002), p. 247.

福婚姻与圣约翰在印度传教途中的去世，显示了勃朗特对前者的肯定和对后者的嘲弄——归根结底，出身寒微、相貌平常的简之所以最终获得惊人的成功，走向平等自由安乐的人生结局，恰恰因为她作为“顽固不化、无法无天精神的人格化”，拒绝了圣约翰所选择的“自我否定和自我牺牲”，抛弃了圣约翰所追求的“荆棘冠”（see *Madwoman*: 370）。由此，吉尔伯特和古芭得出结论：勃朗特的《简·爱》实质上是“从‘反基督教’方向对班扬《天路历程》的重新定义，几乎是对它的戏仿”（*Madwoman*: 370）。

吉尔伯特和古芭相信，在西方历史语境中，父权制和“天国之城”构成某种共谋关系，这一观点已有丰富的历史研究、《圣经》研究和女性主义研究成果作为佐证。但是，回到小说《简·爱》和热捧该小说的维多利亚时代，我们不免要问：简的自我教育和精神成长，果真可以达到窥破基督教父权的性别压迫、通过自觉抵制基督教信念以追求自由和平等的地步？换言之，小说作者夏洛蒂·勃朗特的女性主义思想会允许她的女主角走到那一步吗？

简的成长，起点是维多利亚时代英国极为常见的一所福音派慈善机构——劳渥德孤儿院。简对饥饿、愤怒和反叛的最初体验来自孤儿院的非人道管理，更源于管理方式背后由院长布洛克赫斯特宣诸于口的某些既虔敬又阴郁严苛的福音主义教条。与此同时，简收获的第一份友谊和安慰，也伴随着情感以外的精神启蒙乃至神学宣教。

小说把孤女简的故事设置在宗教氛围浓郁的环境中，与把灵魂救赎看作头等大事的维多利亚社会精神面貌是相互吻合的。事实上，从孤儿院到桑菲尔德再到沼屋，最后回到芬丁，《简·爱》叙述的每一场危机和解决都不仅仅是世俗事务或情感纠纷，小说主要人物之间的关键交流或交锋也从不止步于就事论事，而几乎总要上升到有关信仰、善恶和世间立法原则的辩论。假如我们承认《简·爱》的主题是简寻找和确认自我之旅，那么，逻辑上就必须承认，简的成长所依赖的方式或者说勃朗特推动主题发展的手段，其实是维多利亚时代读者喜闻乐见的灵魂拷问和良知省察，既对人，也对己。

道德追问和信仰剖析是维多利亚社会精神生活的核心，也是十九世纪英国现实主义小说的共同特征之一。它是维多利亚时代的主流社会意识形态——福音主义的产物。在福音主义的思想统治下，勃朗特的女性主义意识也必须寄生于福音主义话语中以保证其合法性，获得大众认同。这一点，《简·爱》第二版序言提供了充分证明。《简·爱》于1847年甫一面世，即得到小说家萨克雷和各家报刊

的好评，但也有个别吹毛求疵的读者从小说对福音派人物褊狭、专制言行的批判中嗅到一丝诋毁宗教的气息，怀疑夏洛蒂折辱上帝，不够虔信。为了回击此类批评，夏洛蒂特意在小说第二版增添了一篇简短的序言，为小说的思想立场做出辩护，呼吁读者在阅读过程中分清狭隘的个人说教与救世的基督教教义：“习俗不等于道德。伪善不等于宗教。攻击前者不等于袭击后者。揭去法利赛人脸上的假面具不等于向荆冠举起不敬的手。”^①

“荆冠”或“荆棘冠”典出《新约》四福音书中的《马太福音》、《马可福音》和《约翰福音》。耶稣在被钉上十字架前，罗马士兵曾用荆棘编了一个冠冕，戴在他的头上，戏称他为“犹太人的王”。夏洛蒂借法利赛人与耶稣之间的分别，指出小说的价值不在于取悦娇嫩的耳朵，而是探究真实的世界，暴露信仰的底色，以匡正时弊。

一、维多利亚时代的福音主义

《简·爱》文本中第一次出现福音主义一词是在第7章。劳渥德孤儿院院长布洛克赫斯特初次登场，便发现了有违该机构纪律的现象：“裘丽亚·赛弗恩小姐！为什么她，或者任何别人，还留着鬈发？什么，在一个福音派^②的慈善机构里，——居然违反了这里的一切清规戒律，公然随从世俗，梳起这么一头鬈发来了？”（《简》：62）此处，“福音派”（evangelical）/“福音主义”（evangelism）一词，不仅宣告了劳渥德孤儿院的社会历史特征和宗教文化意味，也预示了小说重要人物布洛克赫斯特的信仰、性格和行为逻辑。

福音派信徒和福音主义，是兴起于十八世纪三十年代的新教运动福音运动（the Evangelical movement）的产物。自从伊丽莎白一世掌握朝纲，英国国教（圣公会）一直努力维护其介乎于罗马天主教和清教之间的定位——在教义阐释和宗教仪式两方面均秉持中庸之道，但是到十八世纪，谨守中庸的统一局面发生改变，英国国教内部出现了教派分化的势头。当时英国国教的主流是自由派（Latitudinarian），也就是后来的广教会派（Broad Church），其理论依据最早来源

^① 夏·勃朗特《简·爱》，祝庆英译，上海译文出版社，2000年，第12页。后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“《简》”和引文出处页码，不再另注。

^② 祝庆英译本将原文“evangelical”一词译成“福音的”，本文根据上下文语境改为“福音派的”。

于神学家理查·胡克(Richard Hooker)的《教会法》(*Of the Laws Ecclesiastical Polity*)。^①胡克的《教会法》强调理性和宽容,他认为上帝关心的是个人灵魂的道德情操,至于教会如何组织管理,就和政治机构如何组织管理一样,对于上帝而言无关紧要。与此相应,教众信奉的教义各异,流派纷繁,也是自然的事情,只要人类的理性与圣灵在一起,它就足以指导人们确定何为真理,没有必要用官方裁断来限制信徒的理性和思想自由。^②

自由派国教徒除了有自己的一套神学基础,也得到了世俗政治的助力。光荣革命以后,汉诺威王朝吸取斯图亚特王朝的教训,不愿插手干预教会事务;而英国国教教师们要么是贵族的后代或姻亲,要么接受贵族委任,因此,在英国国教内,教会中上层紧密依附于土地贵族,大多是具有世俗趣味的教士。我们在菲尔丁、劳伦斯·斯特恩乃至奥斯丁的小说中,经常可以看到这类自由派教士形象:不大聪明、缺乏学识,喜爱宴饮游猎,流连于上流交际圈,热衷于攀结权贵。

自由主义神学与英国的世俗社会制度相结合,结果就是英国国教教会与地主贵族为主体的托利党结为牢不可破的保守主义政治经济联盟。受联盟庇护,世俗利益安然无虞的教士们在宗教事务上怠惰怠惰、随心所欲、玩忽职守,陷入精神堕落和经济腐败,而底层教士则经济来源匮乏,穷困潦倒。^③因此,有两支队伍先后站起来,试图拯救英国国教教会,复兴国民的宗教信仰,其一就是福音派教

① 胡克的《教会法》特别强调人类理性的权威,同时又认为理性来自神的智慧向“自然的光荣功绩”观察者发出的启示——这是胡克的神学体系最关键的前提。根据教会史学家科尔比的研究,胡克对自然神学和启示神学之间张力的精心阐述,对英国加尔文派、阿明尼乌派(反加尔文派)、剑桥柏拉图主义者、自由派、自然神论者均有影响;在胡克死后,每一代神学家都会回到胡克的《教会法》,把它当作反映英国国教教义和方法的第一原则之镜,这体现了胡克神学的综合性(see W. J. Torrance Kirby, *Richard Hooker, Reformer and Platonist*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005, pp. 8-9)。然而,在各种影响中,胡克的理性主义对自由派神学的开山立派的意义尤为重大。文学史家黛博拉·舒格断言“在斯图亚特王朝早期,主流文化内部繁荣着一种推崇无形教会的‘自由派’模式,它得到了世俗权威和神圣权威的双重支持。胡克在1586年阐述并捍卫这种模式——很显然,他是第一个这么做的,至少是公共论坛上的首位行动者。”(Debra K. Shuger, “Faith and Assurance”, in Torrance Kirby, ed., *A Companion to Richard Hooker*, Boston: Brill, 2008, p. 248) 教会史学家海尔森-史密斯也指出“在英国国教内部,剑桥柏拉图主义者以及他们的思想继承人自由派牧师,把理性提升到如此重要的地位,从而带来了一种新的神学特性。他们允许人们在哲学和神学问题上拥有极大的自由。”(Kenneth Hylson-Smith, *Evangelicals in the Church of England 1734-1984*, Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1988, p. 8)

② See W. J. Torrance Kirby, *Richard Hooker, Reformer and Platonist*, pp. 2-8.

③ 英国作家特罗洛普(Anthony Trollope, 1815—1882)的小说《巴彻斯特大教堂》中,斯坦霍普博士置自己名下的三个教区牧师职位于不顾,携家眷在意大利安逸享乐12年,其间薪俸照领不误,就是无心传道、沉湎于世俗欢乐的神职人员的典型写照。而与斯坦霍普博士遥相对照的是布丁谷的奎瓦富牧师,他财政窘困,入不敷出,连儿女都养不活(详见特罗洛普《巴塞特郡纪事二:巴彻斯特大教堂》,主万译,上海译文出版社,1987年)。

徒，也就是人们常说的低教会派（Low Church）。^①福音运动的方针乃是通过重建信仰标准和道德标准来复兴教会的声望，其纲领和依据取自《圣经新约》的四福音书，为英国国教和非国教信徒所共同认可，因此，福音派并不是基督教的一个教派分支，而是多个新教教派成员组成的混合队伍；福音运动也并不局限于英国国教内部，而是一场追求统一思想、重振活力的跨教派运动。福音运动从十八世纪一直延续到二十世纪下半叶，其许多观念因时而变，但也有一些不变的理念和特征，使福音主义成为一种有沿革规律可循的宗教传统。^②

宏观地看，福音派是十七世纪清教徒的精神后裔。福音派与他们的清教前辈一样，日常离不开《圣经》，生活刻板拘谨，出于对精神堕落的防备而提防各种娱乐。不过，十六、十七世纪的英国清教徒把神学斗争和政治斗争视为相互联系的整体，一面热衷于神学辩论，一面积极发表政论、参与政治活动，力图通过与王权、与国家教会的激烈对抗来实现理想；福音派信徒则既不热爱政治辩论，也不热爱神学辩论，他们拥护国家政权和教权的统一，从不与国家为国教为敌，他们的行动方向不是改变政体而是社会改良，倡导通过合乎教义和道德的生活方式来改造自我、完善社会。

清教徒看重宗教活动的形式，将宗教仪式视为信仰的外化表现，因此清教徒的抗争首先缘于他们对国教使用的礼拜书、祈祷仪式、仪式服饰、教阶制度的不

① 福音派之外，还有一支队伍就是以牛津大学为基地的教会高级知识分子组成的高教会派（High Church）。他们认为教会病了是因为时代病了，而时代弊病的历史根源是十六世纪的英国宗教改革：其一，因为宗教改革，新教抛弃教皇权威，新教教会才会丧失对整个国家的精神监护权，沦为国家的一个行政部门，任由议会摆布；其二，正是由于新教提升个人读解《圣经》的地位，鼓励人们发挥个人主义和自由主义妄加判断，才由此导致教众分裂、教派林立、教会衰落；其三，天主教用来传布信仰神圣性的仪式、圣像和圣礼，新教将它们统统废弃，这大大降低了英国宗教生活的神圣品质，使教会在世俗势力面前日益衰微，最终无力自我防卫和自我辩护。福音运动和低教会派、牛津运动和高教会派，两者均旨在复兴英国国民的宗教热情，重振国教教会的权威和地位。福音派认为，教会改革必须从收缴教堂维护费、消除圣职裙带关系、取消身兼多职和挂名职务、解决买卖圣职等基层实际问题抓起，从下层社会动员起；牛津派则认为当务之急一是呼吁人们反对“叛教”的政府，捍卫国教教会的权威；二是进行思想辩论和文化斗争，在信仰上回归传统、重建统一。如果说福音运动和低教会派认识到个人主义和自由主义的潮流不可阻挡，国教教会必须顺应现实，接受与非国教教会共存，致力于以英国国教教会为起点、推动由教会内部向整个社会辐射的全方位改革运动，那么，牛津运动和高教会派则是竭力往回看，力图从历史深处寻找解决现实问题的方案——他们强调教会组织的历史基础，号召人们回归传统信仰，试图逆转伴随工业革命而来的自由主义和个人主义浪潮，恢复英国国教教会无与匹敌、莫可争锋的权威地位。1845年，牛津运动的精神领袖约翰·亨利·纽曼退出英国国教，皈依罗马天主教，标志着牛津运动的结束；而福音运动之火首先在英国中下层点燃，逐渐自下而上传导到中产阶级乃至上流社会，在1789—1850年进入鼎盛期，从而使福音主义成为主导整个十九世纪特别是维多利亚时代的精神潮流。而这正是夏洛蒂·勃朗特小说创作的宗教意识形态背景。

② 关于福音运动和福音主义发展史，详见 Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys*, Downers Grove: IVP Academic, 2003; D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, London and New York: Routledge, 2005; Mark Hutchinson and John Wolffe, *A Short History of Global Evangelicalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

满；福音派则认为宗教活动形式、装饰和制度等等无关紧要，他们更重视宗教生活中的个人体验，也就是个人与上帝的直接感应和对话。^①曾在1841—1873年担任英国圣公会差会荣誉主席的亨利·韦恩指出，福音派教士与其他教士的区别“不在于他们对于教义的系统性陈述，而在于他们对于基督教体系特定部分的特别强调，在于他们将基督教教义运用于心灵修养和行动”^②。由此，福音派也自称是“心灵的宗教”。

福音主义立足于《圣经》，首先是一种宗教意识形态，但由于其关注点不在教条教义或礼拜形式，而是聚焦于人们的家庭生活和社会生活，再由世俗生活辐射到各种公共事务和社会事业，因此，它的影响远远超出宗教领域，最终从一种宗教意识形态扩展为社会意识形态，从而控制了维多利亚时代生活的方方面面。在这场旷日持久的灵魂改造及生活革新运动中，英国的新兴中产阶级完全吸纳了福音主义的道德观，他们依据福音主义的道德责任感、社会责任观念和入世精神积极参与社会革新，发动制度改革，从而在精神层面晋升为“体面”阶级。勃朗特在《简·爱》中刻画的两个主要人物，便隶属于皈依了福音主义的“体面”阶级。

二、勃朗特的宗教观：透视《简·爱》中的福音派人物

《简·爱》中的孤儿院院长布洛克赫斯特，就是信奉福音主义的“体面”阶级一员。他开办慈善机构，收养父母双亡的贫困女孩，正是为了践行“服务社会、证明信仰”的福音主义原则。根据传记材料，《简·爱》这一部分的主要人物和情节均取材于作者夏洛蒂·勃朗特的真实经历。夏洛蒂5岁时母亲去世，8岁那年，父亲将她和两个姐姐、一个妹妹送往位于兰开夏郡柯恩桥的女子学校学习。第二年，两个姐姐先后死于肺结核。她和妹妹因为此事从这所学校退了学。夏洛蒂始终认为两个姐姐早逝，柯恩桥学校难辞其咎，而且，学校恶劣的办学条件、极不人性的管理，也严重损害了她自己的健康和体质。《简·爱》中的劳渥德孤儿院，原型即是柯恩桥牧师女子学校，布洛克赫斯特的原型就是女子学校

^① 关于福音主义与清教之间的继承关系和区别，详见 D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, pp. 34–50; Richard D. Altick, *Victorian People and Ideas*, London: W. W. Norton & Company, 1973, pp. 165–208.

^② Qtd. in D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, p. 2.

的创始人兼校长威廉·卡鲁斯·威尔森牧师。^①因此，勃朗特是带着强烈的个人情感塑造出这位以严苛、冷酷和虐待狂气质名垂文学史的布洛克赫斯特先生的。

当然，布洛克赫斯特并非小说唯一的福音派人物。女主角简的表兄、最终在印度传教途中殉职的圣约翰·里弗斯牧师，也是一个坚定的福音派教士。从人物塑造的角度来看，布洛克赫斯特令人恐惧，圣约翰也不讨人喜欢。两人的神学思想都深受加尔文宗影响，前者冷酷，后者狂热。

布洛克赫斯特坚信人的本性完全败坏，陷于罪中，劳渥德孤儿院的女童们也不例外，因此，终其一生，她们必须努力与自己天性中的邪恶做斗争，以赢得上帝的欢心和救赎。布洛克赫斯特制定的与邪恶天性做斗争的主要方式，一是遏制肉体的需求和欲望，以免灵魂坠入腐坏、不可挽救的深渊；二是竭力强调谦卑的重要性，训练女童们在上帝面前保持卑微和驯服。在这种宗教观念的指导下，孤儿院秉持一种严酷的养育观念：爱护树苗，想让树苗成材，就必须把一切弯曲的枝丫在萌芽阶段就砍掉清除。劳渥德孤儿院存心不给女童们吃饱穿暖，让她们在忍饥受冻中体会早期基督徒的苦行，培养坚毅的品格，习惯自己的低微。为了不使她们产生“虚荣”的罪过，布洛克赫斯特无情压抑女童们爱美的天性，连天然的卷发也要当众剪除，以警告她们不得因美生骄。布洛克赫斯特宣扬上帝偏爱贫困和弱小者，因此，他的孤儿院尽可能保持设施简陋，将孤儿们维持在贫困和弱小的状态。

圣约翰也是加尔文主义的追随者，作为一名思想严谨、追求言行一致的知识分子，他每分每秒都在运用理性扼杀肉体的欲望，泯灭情感的波澜，摈除生命的活力。只不过，圣约翰和布洛克赫斯特不同，他对得救蒙恩的狂热使他严厉自律，奉行禁欲无我的生活，而后者的禁欲说教专门用来律人，从不用来律己——布洛克赫斯特吸纳慈善家们的捐助，让孤儿们吃尽苦头，自己和妻儿过的却是舒适奢华的生活。换言之，布洛克赫斯特把自己从事的慈善事业化约为一个机构的形态，刻意培养和训练甘于卑微、贫困和弱小的孤儿，以此作为取悦上帝之道，将幼童作为向上帝邀宠得救的工具；而圣约翰首先是把自己当作奉献给上帝的工具，他真诚地相信自己负有传教的使命，不惜为此牺牲自己的情感需求，甘愿为了履行对上帝的责任而受尽苦难直至面对死亡。他把传教事业以及因此而来的自我牺牲视为神圣的荣耀，并且据此极力劝说简·爱跟随他放弃自我，化身上帝的工具，这至少是推己及人。

^① See Robert Miles, *Macmillan Master Guides: Jane Eyre by Charlotte Brontë*, London: The Macmillan Press, 1988, p. 1.

从小说叙述的角度来看，如果说布洛克赫斯特明确代表勃朗特所无法认同的、以拯救为名而实际上给无辜者制造苦难的虚伪的宗教—道德实践，那么，圣约翰·里弗斯则是一个令她苦恼、彷徨、不喜欢却又难以拒绝的人物。一方面，简尊敬其坚定、无私的信仰，另一方面，他对自我及他人的规训冲动，他的固执和刻板，又令简·爱深感压迫却无力反抗。在《阁楼上的疯女人》中，吉尔伯特和古芭把布洛克赫斯特、圣约翰和罗切斯特看作女主角简·爱在成长过程中所必须面对和反抗的同一个父权结构的不同组成部分，认为圣约翰的宗教使命感和传教计划不过是男权不择手段自我扩张以期实现性别统治的工具：

一开始，圣约翰似乎是向简提供一个切实可行的选择，异于罗切斯特为她所计划的生活。罗切斯特的最终计划看起来是向她提供享乐的一生，一条铺满玫瑰（尽管长着看不见的刺）的小道，一个充满激情的婚姻，而圣约翰看起来规划的是遵循原则的一生，一条满是荆棘的道路（没有隐藏着玫瑰），一场灵性的婚姻。他否弃自我的选择——拒绝世俗美人罗莎蒙德的爱情，对于简那部分充满激情的拜伦式自我来说是令人不安的，但起码，这一决定显示出圣约翰和虚伪的布洛克赫斯特不同，他宣教什么，就怎么做……然而，尽管对原则的坚守使他区别于布洛克赫斯特，尽管“他的严厉是武士大心一类的严厉，[正是]大心保卫他所护送的香客，免受亚玻伦人的袭击”（第38章），但归根结底，他和布洛克赫斯特一样，是支撑父权的一根支柱，“一根冰冷讨厌的柱子”（第34章），只不过，布洛克赫斯特将简从舅母家的禁闭室带出来是为了将她禁闭在饥寒交迫中，罗切斯特也一度试图困住她，把她变作“激情的奴隶”，而圣约翰则希望将“那个坚决、狂野、自由的东西”（第27章）也就是简的灵魂关在终极囚牢中，困在用原则做成的“铁的裹尸布”中（第34章）。（*Madwoman*: 365–366）

在吉尔伯特和古芭看来，简回绝圣约翰的求婚，意味着简否定了后者所代表的基督教世界观。但是，如果将小说还原到它的创作环境中，答案可能并不这么简单。夏洛蒂的父亲帕特里克·勃朗特是一名国教牧师，十分敬仰英国圣公会福音主义社团克莱彭派（Clapham Sect）的创始人亨利·韦恩牧师^①，他在剑桥求学

^① 这位亨利·韦恩（Henry Venn, 1725—1797）是前文所说英国圣公会差会荣誉主席亨利·韦恩（Henry Venn, 1796—1873）的祖父。

时也深受非国教的福音主义教派卫理公会的影响。勃朗特姐妹生活在包容、自由的家庭教育环境中，自然而然追随父亲成为国教徒。

只不过时移世易，在勃朗特姐妹的成长时代，英国国教内部的权力结构和主流思想慢慢发生了变化，加上非国教对国教的挑战日益频繁、两者之间的宗教话语权争夺日益激烈，勃朗特姐妹对待非国教的福音教派不再像父亲那么恭敬了。从小时候起，她们就喜欢运用各自的语言天赋和文学才能编织笑话和段子挖苦卫理公会或浸信会教徒。成年以后，她们的小说也喜欢拿非国教信徒开玩笑。例如，《呼啸山庄》中的第一人称叙事者洛克伍德先生梦见自己长途跋涉去听一个叫杰别斯·伯兰德罕的著名牧师讲道，他的布道文共分490个章节，每一章节讨论一种罪过，长度和一篇普通布道文相当。“他对讲解辞句有他独到的方法，仿佛教友必然时时刻刻会犯不同的种种罪过。”^①据索玛伦考证，这个一本正经又荒唐可笑的杰别斯·伯兰德罕牧师，就是对卫理公会神学家加贝斯·伯恩斯的戏仿和讽刺。^②再如，《谢利》中凡是描述非国教信众言行的地方，无不显出低俗、滑稽，特别是卫理公会、浸信会、独立教会等教众组成“不神圣同盟”试图阻挠圣公会众在圣灵周举行的学校盛宴、不料铩羽而归的段落，十分荒诞可笑。^③

但是，因宗教观念差异或现实利益讥笑和排斥非国教教徒是一回事，抛弃或反对基督教信仰则是完全不同的另一回事。夏洛蒂终身明确认同自己的新教徒和英国国教教徒身份，有两件事足以证明这一点：其一，1840年，卫理公会和浸信会教徒拒绝缴纳教堂维持费，帕特里克·勃朗特召开主持了国教与非国教代表之间的辩论会，夏洛蒂全程旁听了这场会议，并在私人书信中详述了事态发展，对她父亲的支持者也即两位国教会发言人表达了充分的理解和赞赏^④；其二，1842—1843年，夏洛蒂受聘到布鲁塞尔埃热夫人开办的寄宿学校担任教师工作，第二年便因宗教信仰分歧开始与埃热夫人疏远，埃热夫人是个虔诚的罗马天主教徒，而夏洛蒂作为英国新教徒在立场上不愿妥协，在态度上不愿迁就。盖斯凯尔夫人如此写道：“她生来就能受良心管束，不受感情支配，而她的良心呢，又掌握在她的宗教向导手中。别人蔑视她的教派，她就看作是亵渎神圣的真理。”^⑤

铭记夏洛蒂坚定的英国国教徒立场，再回过头看《简·爱》末尾对在印度传

① 艾米莉·勃朗特《呼啸山庄》，杨苡译，译林出版社，2010年，第17页。

② See Marianne Thormählen, *The Brontës and Religion*, Cambridge University Press, 2004, p. 18.

③ 夏洛蒂·勃朗特《谢利》，曹庸译，上海译文出版社，2000年，第250—274页。

④ 详见盖斯凯尔夫人《夏洛蒂·勃朗特传》，祝庆英、祝文光译，上海译文出版社，1987年，第169—170页。

⑤ 盖斯凯尔夫人《夏洛蒂·勃朗特传》，第238页。

教途中殉职的圣约翰的盖棺论定:

他奋斗于岩石和危险之中，再也没有比他更坚定不移、不知疲倦的先驱者了。他坚决、忠实、虔诚。他精力充沛、热情真诚地为自己的同类含辛茹苦，他们为他们开辟艰辛的前进之路，像巨人一般砍掉拦在路上的信条和等级的偏见。他也许很严厉，也许很苛刻，也许还雄心勃勃，但他的严厉是武士大心一类的严厉，大心保卫他所护送的香客，免受亚玻伦人的袭击，他的苛刻是使徒那种苛刻，他代表上帝说“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。”他的雄心是高尚的主的精神之雄心，目的是要名列尘世得救者的前茅——这些人毫无过错地站在上帝的宝座前面，分享耶稣最后的伟大胜利。他们被召唤，被选中，都是些忠贞不二的人。（《简》：468-469）

这段话分明写出了圣约翰在勃朗特心目中的庄严和伟大。勃朗特用简庆祝自己的世俗幸福为背景评论圣约翰的选择，意图再明显不过：提醒她的同时代读者牢记圣约翰牺牲自我的宗教-道德力量，牢记圣约翰的自我献祭与简所获得的世俗幸福不是对立关系，而是对简的人生理念的补充和升华。

而且，如果把圣约翰前往印度的传教与十九世纪英国圣公会差会的传教史联系起来，那么，勃朗特对圣约翰的赞美就不仅仅是个人敬意的表达，还蕴含着殖民扩张时代英国普通民众的共同利益和集体理念。

英国圣公会差会成立于1799年，创立之初名为“非洲和东方传教会”，创办人之一正是夏洛蒂的父亲帕特里克·勃朗特所敬仰的亨利·韦恩牧师的儿子，也名为亨利·韦恩。英帝国军队征战之处，也是英国圣公会差会派出传教士输出英国基督教价值观之地。根据英国圣公会差会公布的档案，从成立之日到1894年，差会共派出1335名男传教士和317名女传教士。在这95年间，传教团在世界各地共培植并任命了496名土生土长的本地牧师；此外，英国圣公会差会除了开展传教工作，还开办学校，因此它还培训了约5000名平信徒教师。据统计，单是1894年，英国圣公会差会运营的学校就达2016所，学生达8万多人。^① 圣约翰作为英国圣公会差会一员，代表着英帝国殖民扩张的精神武器，是英国文明在海外的喉舌。从维多利亚时代英国读者的视角来看，小说《简·爱》中，简收获爱情、建设家庭是惠及自

^① See “The Church Missionary Atlas (Church Missionary Society)”, in “Adam Matthew Digital”, 1896, <http://www.ampltd.co.uk/online/index.aspx> [2015-10-19]

己，而圣约翰是广播神恩于天下，因此，圣约翰对简来说固然不是合适的伴侣，但简对他的仰慕和敬佩却是真诚的。如果说布洛克赫斯特代表的是勃朗特所说的褊狭的“法利赛人”，那么，圣约翰·里弗斯则代表了她抵达不了但十分仰慕的信仰境界。

三、简的女性意识与福音主义话语

勃朗特在《简·爱》里刻画了一个福音派恶人布洛克赫斯特，一个福音派圣徒圣约翰，也刻画了一个依托于福音主义信念而成长和抗争的女主角简。简的女性自主意识的萌芽，她对传统女性默认的驯服及从属角色的反叛，背后的主要支撑力量始终是宗教信仰。从某种意义上来说，简作为独立女性的精神成长，依赖一套独立于传统男权视角的神学—道德阐述，这套阐述为她的女性主义立场提供了合法性，给她注入自信力和行动力，也辅助她与各种男权话语辩论，克服对方的控制。当然，简的神学—伦理话语并不是她独立构建的，她在劳渥德孤儿院结交的第一个好友海伦·彭斯是她的思想启蒙者；在沼屋，黛安娜和玛丽是简的思想伙伴。简的反抗话语的形成，离不开她们的指导或助力。

海伦功课优异、学识广博，没有得到老师的表扬，反而因为个人卫生不佳受到责罚，简与海伦聊天，本意是表示安慰，不料却是受教的开始。海伦对简说道，善待自己的人，有的本意善良，有的出于仇恨；对于公平的惩罚，应该心甘情愿地接受，对于出于恨的虐待，可以研读《新约》：“念念《新约》吧，看看基督是怎么说的，是怎么做的；把他的话作为你的箴规，拿他的行为作为你的榜样。”（《简》：55）接着她又说“这个信条没有人教过我，我也很少提到；可是我喜欢这个信条，也固守这个信条，因为它把希望赋给每一个人；它使永生成为一种安息——一种宏伟的家，而不是恐惧和深渊。再说，有了这个信条，我能够清清楚楚地把犯罪者和他的罪孽区别开来，我可以在憎恨他的罪孽的同时真诚地原谅犯罪者。”（《简》：56）从海伦这里，简第一次明白了反观自己、省察自身的重要性，懂得了如何从教育，哪怕是简单粗暴的教育中获得进步和教益，而不是被惩罚带来的屈辱所控制。而关于放弃记仇、用原谅医治创伤的教导，幼小的简虽然没有被海伦说服，但这一劝诫润物细无声地被她所铭记，成年后，曾经虐待她的舅母里德太太至死不愿与她和解，简却反过来宽恕了她。

海伦对于简来说，最重要的意义在于寓女性独立意识于神学阐述的言传身

教：她既不盲从布洛克赫斯特的恐吓性灌输，也不刻意逆反，而是坚持独立思考，建构自己的信条，秉持逻辑自洽。简蒙受布洛克赫斯特的“撒谎者”的指控，遭到当众羞辱和隔离式惩罚，感到冤屈和孤独，对此海伦并不是一味地表达同情和怜悯，而是从理性和智性层面启发她自我纾解苦恼。

她首先劝说简把“问心无愧”也就是自我省察确立为安身立命的标准，而不是把别人的喜欢或不喜欢放在第一位。这里，海伦无疑是在教导简建构个人主体性，这是女性独立不可或缺的意识基础。其次，海伦建议简不要“把人的爱看得太重”，而是把希望寄托在上帝的爱上，因为上帝的报偿是最真切的。表面上看，海伦此观点似乎和加尔文宗一样，否定现世，主张现世的幸福是虚妄的，远不如追求来世的永恒幸福重要。但是，海伦和布洛克赫斯特以及圣约翰的区别在于，她相信上帝对于人的救赎是必然的、普世的“既然生命很快就会过去，死后又一定能获得幸福、获得荣耀，我们又何必沉溺在痛苦中呢？”（《简》：67）海伦的这一神学观念，除了将必然的永恒的幸福引入简的时间尺度，给了正在承受痛苦的简以即时的安慰以外，还蕴含着更深沉的意味：海伦观念中的神，是《新约》中的宽容、仁爱的意象，而不是加尔文宗信奉的《旧约》中那个易怒、对人类充满报复心的意象。海伦相信神爱世人，不会将他的任何造物排除在永恒福佑之外，这是一个有别于布洛克赫斯特认知的信条。这一先验信条为“问心无愧”这一安身立命标准找到了终极依据，为个人特别是女性的主体性和独立性找到了神学支撑，蕴含着对个人心灵自由的信念。这为简的精神成长确立了方向。此外，既然上帝的宽恕和救赎能够扩散到每一个人，并不存在某一部分人是预定得救的、比别人更加优越，那么一切灵魂在上帝面前就都是平等的，而且，这是超越财富、地位、相貌等世俗衡量标准的终极平等。这一平等观对简影响深远，可以说预示了她在桑菲尔德的选择——敢于与权势地位优于自己的罗切斯特平等对话，也敢于在不平等的现实显露时刻毅然离开。

海伦相信她爱的神也爱她，这种自信是身患肺病的她平静甚至怀着喜悦迎接死亡的原因；而年幼的简在海伦的疾病和思想启蒙的影响下，也生平第一次严肃地思考生与死、天堂与地狱的含义。简曾经天真地把“我得保持健康，不要死掉”（《简》：28）看作逃避地狱惩罚的法宝，但病床上的海伦促使幼小的她真正醒悟并直面此生的有限性，促使她违反护士的禁令，陪伴海伦度过了后者人生中的最后时刻。海伦临终前，两人的问答和对话没有多愁善感和生离死别的哀伤，而是直率且充满理性。海伦在临终时刻安详平静、对人间毫无怨恨，对于幼小的

简是一次具有决定性的思想指导。

海伦的平静、达观、坚韧背后，是个人对神的信仰和依赖。这与有“心灵宗教”之称的福音主义强调个人和上帝的直接感应和联系是一脉相承的。海伦凭借把神的爱置于一切之上的坚定信念，与强硬、压抑、冷酷的加尔文宗信条拉开了距离。这预示了简对于宗教信条、对待人生的态度。简而言之，海伦的宗教观念为小说后半部分作为成年女性的简提供了一个不受怀疑、不会崩塌的道德框架，帮助她战胜个人崇拜和人身依附关系带来的一次又一次巨大诱惑。正因为简的独立意识和反抗意志背后有海伦帮助她树立的绝对信念，她不仅有决心从桑菲尔德出走，而且有能力抗拒圣约翰的求婚。逃离桑菲尔德以后，即使饥寒交迫，无处落脚，在雨中荒野的夜晚面临死亡的威胁，简也念念不忘海伦的话，挣扎着重新找回“坚忍不拔这个立足点”（《简》：346），喃喃自语“我只有死了，我相信上帝，让我试图默默地等候他的意旨吧。”（《简》：346）

海伦对个人罪恶十分警觉，但并不因此而放弃对人性的信念，这与从小情感强烈、爱憎分明的简反差巨大。从简对待圣约翰的态度上，可以看出海伦的人性观对她的影响。简一开始便观察得一清二楚，圣约翰鄙视现世欢乐，狭隘、冷酷，“像死神一样无情”（《简》：377）。从圣约翰的自我剖白——“一颗政治家、军人、热衷于荣誉的人、爱好名望的人、追求权力的人的心在我的牧师的法衣下跳动”（《简》：373）中，简甚至领悟到：这位乡村牧师是受建功立业的野心驱动而对传教事业满心狂热，是他的“能力”（《简》：373）而不是心灵听到了上帝的召唤。然而，简仍然敬重他是一位真诚顽强的基督徒。简自觉做出了取舍：抛弃圣约翰身上与她自己的宗教信仰不相容的东西，接受两人之间共有的信念。

海伦是简的思想启蒙人，是引导她精神成长的灯塔，生前帮助她消化布洛克尔赫斯特带来的屈辱和压迫，死后仍然是她精神力量的源泉，支撑起她在孤儿院的孤独成长，帮助她建设自己的人生观。此外，圣约翰的两个妹妹黛安娜和玛丽是简的成长历程的见证人。她俩作为简绝处逢生之后友情的来源，既遥遥回应了简幼年初入孤儿院时的孤独焦虑，证明了海伦的忠告及预言的正确性，又成为简在沼屋的精神支柱，充当了女性角色上的又一示范。黛安娜和玛丽欢快、活泼、温暖，性情不受圣约翰的影响；她们我行我素，智识兴趣不受哥哥主控。圣约翰劝她们学印地语，她们不学，而是热衷于和简讨论语言、文学、绘画。她们在宗教环境下成长，却保留了最多的人性、情感、自主性和活力。假如没有这两位同伴，简对圣约翰的反抗会困难得多。

四、辨别“撒旦”和“亚当”

通观整部小说，不管是布洛克赫斯特、圣约翰还是罗切斯特，站在简的对面、具有支配地位和压迫性的男性角色全都用宗教话语来包装他们各自的意志，并且相信按照自己的意志控制她、规训她符合上帝的意志。与此相应，简也一贯是通过与上帝直接对话领受启示，从而坚定自我意志，做出一系列反抗：拒绝屈服于布洛克赫斯特的禁欲苦修信条，拒绝听从罗切斯特的劝诱沦为他的情妇，拒绝服从圣约翰的安排与他结婚、成为他的传教助手。对于简来说，做出反抗决策的最困难之处，在于辨析他们的宗教—道德话语与男权话语之间的交叉和混合，继而将两者剥离，最后再利用宗教话语为自己的女性权益及立场做出辩护。从这一角度来看，我们可以把勃朗特的小说主旨解读为在一次又一次的宗教对话或交锋中展开的女性成长和女性觉醒。

简利用占据社会意识形态主导权的福音主义话语与男性博弈，这一策略的优势显而易见——女性意识和女性权利因为依附于主流宗教—道德观念而具有了言说的正当性。但是，与此同时，简的抗争也因为受制于福音主义话语而一再捉襟见肘。在处理简和罗切斯特、圣约翰的关系时，勃朗特不得不面对福音主义宗教—道德体系中的自主观与性别观之间的矛盾：福音主义一方面倡导信徒自主感应上帝的旨意、听凭自己的良知行事，但另一方面，福音主义所刻写的女性弱势本质又要求女性服从男性。那么，勃朗特如何让笔下的女主角实现精神上的自主和自治？

小说第20章，简帮助罗切斯特救治被伯莎咬伤的梅森先生，罗切斯特心生感激和爱慕，试图劝诱简成为自己的伴侣：“这个流浪过、犯过大错、而如今寻求安宁和忏悔的人，敢于向世人的舆论挑战，为了让这个温柔、文雅、和蔼的陌生人永远依附他，借此取得他自己心灵的宁静和生活的更新，这样做是不是正当呢？”（《简》：224）罗切斯特的诱导十分巧妙，他将自己在信仰和道德上获得新生的责任放在简的肩膀上，以宗教名义和道德理由要求简救助自己。他明知自己的要求包含隐瞒和欺骗之罪，但借上帝的名义把自己的私欲合法化了：“难道我的心里没有爱情，我的决心中没有坚贞吗？那是会在上帝的法庭上赎罪的。我知道我的创造者是同意我这样做的。”（《简》：262）

简的回答，开始是理性和冷静的：悔过自新决不应该依靠同类，而是要“到

比同类更高的地方寻求力量”来疗救自我（详见《简》：224）。简所说的比同类更高的力量正是福音主义所强调的个人与上帝之间的直接联系。她不能充当罗切斯特和上帝之间的中介，他的灵魂获救必须基于他自己向造物主的诚心归正。简的这一回答，无意识中呼应了她和罗切斯特第一次见面长谈时表达的立场“既然是人，而且难免有过错，那就不该冒称具有只能安全地委托给神和完人的那种权力。”（《简》：141）在那次谈话中，简指出，人不能充当自己行为的立法者和裁决者“任何奇怪的、未经认可的行为”（《简》：141）是否正当合法，应当交由上帝来判定。面对罗切斯特的“正当之问”，简当时还不知道其求婚和求助包含着不可告人的秘密，但她的应答不偏不倚，在建议他向上帝悔过的同时，第二次提醒他应该遵循上帝颁发的法律。

然而，随着两人对话的深入，罗切斯特坚持把自己的爱欲描述为上帝的拯救意志和拯救手段——“做这件事情的上帝要指定工具……我相信我已经找到了给我治疗的工具……”（《简》：224），并向她吐露爱情，简于是立即放弃了最初的冷静立场“我的未婚夫正在变成我的整个世界；还不止是整个世界；几乎成了我进天堂的希望了。他站在我和各种宗教思想之间，犹如日蚀把人和太阳隔开一般。在那些日子里，因为上帝创造的人，我看不到上帝，我把他作为我的偶像了。”（《简》：283）而且，即使后来罗切斯特的已婚状况被梅森揭露出来，简不得不离开桑菲尔德以避免犯下重婚罪，她也不仅没有憎恨罗切斯特的欺骗，反而因他的自我辩解和强力挽留而陷入自责“当他说这话的时候，我自己的良心和理智也起来反叛我，责怪我拒绝他是罪过。”（《简》：327）这里，“良心和理智”、“罪过”几个词的出现，意味着简面对的不仅是灵与肉的挣扎，同时还有福音主义宗教理念与性别意识形态之间的矛盾所造成的迷惑和困境。

诚然，有一种批评传统指出，简把罗切斯特偶像化，让他站在自己和上帝之间，这种人物刻画是勃朗特深受拜伦影响的结果：

罗切斯特的历史，不仅揭示出他对简的信念日益增强，而且也显示出他天性中有拜伦式的一面。拜伦是十九世纪早期一位浪漫多情、激情洋溢、愤世嫉俗的诗人，罗切斯特和他一样，任自己被热爱法国歌剧舞蹈家塞莉纳的“伟大激情”所主控，不道德，也一意孤行。罗切斯特敢于藐视社会习俗，这一点从他发展与简的关系上也清晰可见。他从不维护阶级界限，而是让简

感觉“他仿佛是我的亲戚，而不是我的主人”。^①

哈罗德·布鲁姆甚至从精神分析批评角度认为拜伦的诗歌、传说和个性对勃朗特三姐妹影响巨大，在小说《简·爱》中，罗切斯特的形象以及他与简的关系是“拜伦主义”^②的典型写照：

小说叙事由简·爱自己第一人称叙述，而简·爱显而易见是夏洛蒂·勃朗特的代言人，由于这一点，罗切斯特身上的“拜伦主义”得到了增强。正如罗切斯特所言，简是百折不挠的；正如简所言，归根结底她是“拥有独立意志的一个自由人”。她的意志表现在它对罗切斯特的激情最为猛烈，毫无疑问，这是由于夏洛蒂对待她最重要的文学前辈的感情是爱恨交织的。拜伦既是一位强悍女儿面前的文学父亲，又是她情欲冲动的理想化对象。^③

从浪漫主义诗人在维多利亚小说家身上产生的影响焦虑来看，批评家们的“拜伦主义”阐述不无道理：正如拜伦之于夏洛蒂·勃朗特是一位既令后者崇拜的文学传奇、又令后者深感焦虑的压力来源，在小说中，罗切斯特之于简同样是一个拜伦式英雄，简对他的迷恋和精神依赖使她很难抵抗他的诱惑。特别是当罗切斯特将简的真诚、朴实和纯洁与他曾经狂热追求过的塞莉纳加以对照，希望两人的亲密关系能够把纯真无邪重新带入他的生命的时候，她的困惑和摇摆是必然的——罗切斯特超出了年轻的简的人生经验，她无法断定他终将如他所言接受她的影响而洗心革面，还是终将故态复萌、把她加入情妇名单。

可是，取自弥尔顿史诗《失乐园》的典故在《简·爱》中多次或明或暗出现，昭示勃朗特对简和罗切斯特关系的文学想象明显借鉴了《失乐园》中夏娃与撒旦、夏娃与亚当的意象。^④ 简与罗切斯特的关系，一开始就是双重的：表面上是孤苦的

① Karin Jacobsen, *Cliff Notes on Brontë's Jane Eyre*, New York: Hungry Minds, 2000, p. 46.

② 拜伦诗歌中的英雄主角通常表现出一种理想化同时缺陷明显的性格，例如聪慧、知识广博、阅历丰富、天赋才能极高、富于激情、厌恶社会和社会体制、居于社会顶端、拥有特权但鄙视社会等级制和特权阶层、反叛、傲慢、有一段不为人知的黑暗历史、行为上有自毁倾向等等。批评家们认为，诗人拜伦作为拜伦式英雄的具体化身，不仅在浪漫主义时期风靡大众，而且对十九世纪的文学家和艺术家也影响深远，引发了广泛的崇拜和模仿，这种因崇拜拜伦和拜伦式英雄而纷纷以拜伦式英雄为模板来塑造主人公的创作风潮被称作拜伦主义。批评界普遍认为，勃朗特姐妹小说的拜伦主义特征尤为突出。关于十九世纪的“拜伦主义”潮流的众多研究，可参见代表作 Peter Larsen Thorslev, *The Byronic Hero: Types and Prototypes*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1965.

③ Harold Bloom, *Charlotte Brontë's Jane Eyre*, New York: Chelsea House, 2004, p. 3.

④ See Clay Daniel, "Jane Eyre's 'Paradise Lost'", in *Dickens Studies Annual*, 38 (2007), pp. 93 - 114.

家庭女教师与居于支配地位的上流社会男主人的关系，深层是一名底层受奴役者与装扮成她的解救者、实则是诱惑她犯罪的魔鬼式人物的关系。两人关系之微妙、险恶，勃朗特在第13章提供了隐晦的暗示：罗切斯特浏览简的画作，单独挑出3幅水彩画细看。第一幅画的主角是一只黑色的、叼着金手镯的巨大鸬鹚，远处可见一具淹死的尸体在水中漂浮，手镯是从尸体的手臂上啄下来的（详见《简》：127）。而在《失乐园》第4章，撒旦潜入伊甸园便是同样一副模样“这时恶魔飞上那生长在园的中央/最高的生命树，像一只鸬鹚/蹲在上面。那不是为了再得生命，而是企图把活的弄死……”^①第二幅画描绘的是黄昏时分的天空、山峰和一个升向天空的女人半身像（详见《简》：127），对应的应是《失乐园》中夏娃受到诱骗失去纯真的时刻——“红日西倾”、“晚星升起”时，撒旦开口摇动三寸不烂之舌，劝诱夏娃品尝知识树的果子（详见《失》：114-116）。第三幅画，画的是北极冬日的天空、冰山的尖、一个巨大的头，额头毫无血色，眼神呆滞无望，两鬓绕着一圈缠头布，上面的装饰是戴在“无形的形体”之上的“王冠的写照”（详见《简》：127）。“无形的形体”头上戴着“王冠模样的东西”，正是弥尔顿在《失乐园》第2章描述撒旦在地狱窥见“死亡”这个怪物之形态时的用语（详见《失》：73）。

鸬鹚、黄昏的恶兆、头颅，隐喻的不是别人，正是富于性魅力而暗藏危险的罗切斯特。到第14章，罗切斯特在谈话中索性承认自己是个堕落的罪人，而且“从此就没有回到正道”上（详见《简》：138-140）。吉尔伯特和古芭认为，以勃朗特为代表的浪漫主义女作家“欣赏甚至崇拜撒旦身上那种拜伦式的反叛精神、他对传统道德的蔑视、他身上狂暴的力量”，她自己内心也鼓动着“撒旦式的反叛冲动”，因此，她笔下的“夏娃既是罪也是撒旦的影子”，“撒旦之于夏娃的关系正如他之于罪的关系——既是她的情人又是她的父亲”（*Madwoman*: 206-207）。这一解读忽略了“撒旦”经过桑菲尔德之焚毁的洗礼及由此引发的忏悔，最终在勃朗特笔下转变成了亚当的化身。也就是说，小说最后，罗切斯特和简的深层关系，从撒旦和夏娃之间的征服与被征服的关系，演变成为亚当和夏娃之间的理想婚姻关系。在这一大团圆结局时简的自述中，勃朗特呼应弥尔顿《失乐园》诗句的意图一目了然：

没有一个女人比我更加同丈夫亲近，更加彻底地成为他的骨中骨，肉中

^① 弥尔顿《失乐园》，朱维之译，上海译文出版社，1984年，第136页。后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“《失》”和引文出处页码，不再另注。

肉。我跟我的爱德华在一起，从来不感到厌烦；他跟我在一起也从来不感到厌烦，就像我们各人对于各自胸膛里心脏的跳动不会感到厌烦一样；因此，我们总是守在一起。（《简》：467）

这一段，几乎是将《失乐园》中亚当向夏娃的表白作为已经实现的现实演绎了一遍：

……自然的链条拖着我；
你是我的肉中肉、骨中骨，
是祸是福，我都不能和你分离。（《失》：349）

弥尔顿刻画的亚当与夏娃是基督教传统中的理想婚姻关系、理想男女形象。两人彼此忠诚恩爱，但两者的天性和行为方式差异显著，内含一种基督教神学观念：妇女无法独立分辨上帝的意志，故而她的虔信弱于男性，需要依靠后者。这种诉诸性别本质的神学论述，在十八世纪到十九世纪的布道书中随处可见。盛行于十八和十九世纪早期的行为指南书，有一类是专门指导妇女提高宗教虔信和修养的小册子，它往往会专辟章节讨论女性在宗教思维和判断力上的弱势以及克服弱势的方法。活跃于十九世纪上半叶的著名神学家约翰·安杰尔·詹姆斯牧师的畅销册子《女性的虔诚》就是典型一例。它是这样论述妇女信教热情有余而判断力不足的：

女性的心灵十分善感，不如男性那么喜欢思考，又远比男性冲动。在男人那里，判断力往往起到约束心灵的作用，直到心灵受到启发，被说服。在女人那里，心灵往往在判断力起作用以前想着别的，因此，女性的热情有时就会弄错对象，喷涌过分，行动轻率。几乎所有的新理论，不管是医学理论、神学理论还是有关其他实际事务的理论，都是首先主要在妇女当中得宠。她们往往和她们的始祖母亲夏娃一样，听信感情而不是理性的引导，藉由她们的激情和爱情的作用陷入混乱，从而令她们的心灵偏离判断力，误入歧途。^①

^① John Angell James, *Female Piety: The Young Woman's Guide through Life to Immortality*, London: Venture Publications, 2017, p. 95. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Female”和引文出处页码，不再另注。

针对妇女易感、冲动、判断力薄弱的情况，此类宗教修养指南为女性读者量身定制的药方大同小异。在《女性的虔诚》一书中，詹姆斯牧师提供的主要建议之一是劝诫女性养成自我否定和克己忘我的习惯。“你必须牺牲时间、安逸、享乐、情感甚至可能包括友情。你必须吃苦，必须遭遇许多不愉快的事情。你必须做好准备放弃自我意志、舒适以及对优胜地位的追求。”（*Female*: 99）就是说，在拿主意方面，女性要退让，听从男性意志；在日常事务上，女性要甘愿吃苦、勇于牺牲甚至抹去自我诉求。而在一切吃苦努力的背后，是女性追求对他人“有用”的强烈而持久的愿望。“这不是追求权势和影响他人的能力的欲望，不是追求卓尔不群的雄心……而是对于我们同类的不朽灵魂产生的怜悯，对他们得救的真诚关切以及对上帝的荣耀而产生的明智而炽热的热忱。”（*Female*: 98）

考虑到女性判断力之不可靠在十九世纪英国基督教语境下已成公论，“自我否定”的女性美德已发展为福音主义意识形态的一个重要部分，就不难理解简面对罗切斯特阻拦自己离去时的指控“你的行动证明的是，你的判断是多么歪曲，你的想法是多么乖僻啊！把一个同类逼到绝望的境地，难道比违反只不过是人为的法律好吗？”（《简》：327）时，会用“良心”、“理智”、“罪过”这样严肃沉重的词语描述自己内心的动摇：罗切斯特的指责并不是针对简的个人情感，而是通过挪用主流宗教话语，令简相信他的处境和需求超越了她的判断力，他的意志和他对简的期待更符合基督教教谕。

而最终简用另一套“自我否定”消解了这番话语的指控、进而挣脱了罗切斯特个人意志的操纵。“我将遵守上帝颁发、世人认可的法律。我将坚持我神志正常时而不是现在这样发疯时所接受的原则。法律和原则并不是用在没有诱惑的时候，而是用在像现在这样，肉体 and 灵魂都反抗它们的严格的时候；既然它们严格，那就不能违反它们。”（《简》：327）简的应答坚定、简洁，委婉，包含三重意思：一、假如说她的女性判断力不可靠，那么，她依从的判断不是此时此刻她个人“发疯时”的判断或原则，而是她一贯遵守的、由上帝立法的永恒原则；二、为了遵守上帝的法律，她必须否定自己的肉体 and 灵魂的共同诉求，也就是罗切斯特的财富和魅力对一位孤苦伶仃、地位低下的家庭女教师的诱惑；三、违反上帝法律的诱惑，不可能来自“同类”，而是来自撒旦，虽然这个撒旦式的人物她爱恋至深。

到底是依据内心对于上帝的感应从而依照自己的意志行事，还是服从罗切斯特做出的上帝意志的判断？福音主义这一内在矛盾给简造成了困境、疑惑和动摇，但

终究在她与罗切斯特这一回合的论辩中得到了化解。假如说在宗教话语的对抗中，简反抗罗切斯特的意志控制并不容易，那么，她要挣脱圣约翰的支配就更难了。

五、反抗圣徒

圣约翰·里弗斯在简的心目中丝毫没有性吸引力，但他是一个虔诚的奉献自我的基督徒，简违抗其意志的难度恰恰就在这一点上：在福音主义意识形态主导社会方方面面的维多利亚时代，对于一名依靠宗教信仰在艰苦环境下成长起来的女性而言，一位自我牺牲的圣徒的求婚，要比一名撒旦式男性的诱惑产生的影响力更难以抗拒。

福音主义的婚姻观主张婚姻最重要的基石是宗教信仰，爱情居次要地位。詹姆斯牧师在《女性的虔诚》一书中便这样教导女读者们：

不要怀着任何浪漫或诗意想象看待〔婚姻〕这个关键问题。永远不要允许自己带着轻佻态度来对待它……不要把这整个问题看作与诗歌和罗曼史有关的问题，而是要把它看作生命中最为庄严的现实。它是一桩恋爱事件，但也是一桩需要慎重对待的事件。它事关品味，甚至充满诗情画意的愉悦，但它同样涉及判断力和良知……确定你们趣味的相似性，最重要的是，宗教应当构成你们能结成的任何姻缘的基础。（*Female*: 163 - 164）

十八世纪晚期至十九世纪早期文学精英团体“蓝袜子”的领头人汉娜·摩尔在她名噪一时的小说《卡莱布斯寻妻记》（*Colebs in Search of a Wife*）中同样劝勉女性把宗教信仰列为判别男人是否合乎婚配理想的第一标准。^①这部小说出版于1808年，问世10年不到，再版15次。作为“十九世纪头20年最流行的小说”，它在十九世纪上半叶可谓家喻户晓。^②许多批评家推测，勃朗特作为文学界的晚

^① 《卡莱布斯寻妻记》讲述受过良好教育、家境优裕的小伙子卡莱布斯在父亲去世后从英国北部来到伦敦，试图在社交圈中觅得一位理想的配偶。在伦敦，他遇到了一系列形形色色的时髦姑娘以及急于把女儿嫁出去的母亲。最后，在父亲的老朋友斯丹利先生家里，他见到了他的女儿露西拉。露西拉安静、贤德、温顺，遵循父辈教导她的宗教道德理念思考、行事，绝无离经叛道、荒诞不经的个人想法。于是，卡莱布斯认定她是自己理想的妻子，与她结成了弥尔顿笔下亚当和夏娃式的完美姻缘：卡莱布斯一心一意侍奉上帝，露西拉通过一心一意侍奉卡莱布斯来侍奉活在卡莱布斯心里的上帝。汉娜·摩尔的小说叙述视角是男性，但主旨也是教导女性如何吸引正派良善的婚姻配偶，向女性读者群展现合乎福音主义观念的理想婚姻与家庭。

^② See Ann H. Jones, *Ideas and Innovations: Best Sellers of Jane Austen's Age*, New York: AMS Press, 1986, p. 10.

辈，很可能受到了这部小说的影响。^①以汉娜·摩尔所再现的社会认同作为历史参照，我们不难体察和洞悉简的处境：她可以透过无情和残酷看穿布洛克赫斯特的虚伪，可以凭着良知和信念与罗切斯特的诱惑相对抗；可是，面对圣约翰这样一位主流意识形态所称许的高尚男性，她进退维谷：

对他来说，生活中的人情和乐趣并没有吸引力——生活中的恬静的享受也没有魅力。从字面上讲，他活着就是为了渴望——当然是渴望善良和伟大的东西；可是他永远不会安定下来；也不赞成周围的人安定下来。看着他那静止、苍白得像白石般的高高的前额……他不大可能成为一个好丈夫；做他的妻子将是一件令人难受的事……大自然正是用造成他的这种材料雕刻出她的基督教和异教的英雄，她的立法家，她的政治家，她的征服者；他是可以让人寄托重大利害关系的一座稳固堡垒，可是，在炉边却往往只是一根冰冷讨厌的柱子，阴森而放得不是地方。（《简》：405 - 406）

圣约翰对传教事业的狂热与对亲人和恋人的无情是一体两面，他对抽象教众的善良与对具体个人的铁石心肠不可分割，他在神学道路上的勤奋进取与在家庭生活中的无趣相互交织，他在世俗生活方面的缺陷正是他伟大虔诚本性的一部分。正如罗切斯特把简视为上帝派遣给他的工具，圣约翰也用了同样的修辞警告简，拒绝他等于抛弃上帝：

上帝和大自然打算让你做传教士的妻子。他们给予你的，不是外貌上的、而是精神上的天赋；你是为了工作、而不是为了爱情才给造出来的。你必须成为传教士的妻子——将成为传教士的妻子。你将成为我的；我有权要求你——不是为了我的欢乐，而是为了我主的工作……他选中一个微弱的工具来完成一件伟大的工作，他就会从他无限的宝物之中拿出一些东西，来弥补为达到这一目的所选定工具之不足。（《简》：415 - 416）

^① See Susan Sniader Lancer, *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*, Ithaca: Cornell University Press, 1992; Maria Lamonaca, "Jane's Crown of Thrones: Feminism and Christianity in *Jane Eyre*", in *Studies in the Novel*, vol. 34, No. 3 (Fall, 2002), pp. 245 - 263. 勃朗特是否读过这部小说，至今考据无凭，然而有一点显然确凿无疑：《卡莱布斯寻妻记》广受称许和欢迎，说明它凝聚了一个时代广泛的社会共识，生活于《卡莱布斯寻妻记》流行背景下的简，也生活在它所代表的社会共识之中。

圣约翰“克己奉公”的说教，给简造成了极大的困扰：上帝的意志，到底是在自己拒绝服从的“私心”一边，还是在圣约翰的意志所代表的公共事业一边？简的女性权利意识所寄生于其中的福音主义性别理念再次显露出对前者的钳制，她决定让自己的主体性屈服于外部意志——“我只要能相信是上帝的意旨要我嫁给你，那我就可以此时此地就立誓嫁给你——不管以后怎么样”（《简》：433）不过，千钧一发之际，勃朗特借助于小说作者的全能特权，操纵超自然的力量解决了简的思想困境：简无来由地听到了罗切斯特的呼唤，这使她义无反顾地拒绝了圣约翰的求婚，动身回到罗切斯特身边。

对于简所听到的召唤声音，勃朗特一如既往使用了福音主义话语来解释：“我似乎来到一个强大的神灵跟前，我的灵魂感激地冲出来，到了上帝的脚下，我从感恩中起来，下了决心，毫不惧怕。”（《简》：434）换言之，在勃朗特的叙述加持下，上帝亲临，帮助简摆脱了圣约翰的意志支配，把她交还给了已经得到惩罚和教训、真正忏悔过而灵魂洁净的罗切斯特。于是，小说结尾，简和圣约翰各自听从上帝的召唤，在世俗和神圣的道路上完成了各自的使命。

简和圣约翰貌似归宿不同，但是，从维多利亚社会的福音主义价值观考量，两个结局殊途同归。圣约翰在传教途中捐躯，在英帝国之外示范了维多利亚社会的信仰和文明；简嫁给罗切斯特，不仅成就了亚当和夏娃式的理想婚姻，而且，根据简的自述，她心甘情愿地成为福音主义道德教化所鼓吹的“喜欢牺牲”（《简》：461）的“家中天使”。简对于伺候丈夫、孩子和家庭的命运，既感恩又知足——“在我的效劳中有一种虽然悲哀却是最充分、最强烈的乐趣。”（《简》：467）^①

简的成长旅程，并不是夏娃在离经叛道的路上渐行渐远。相反，从在孤儿院接受海伦思想启蒙到小说结尾，简不断努力掌握福音主义宗教—社会意识形态之精髓，一直小心谨慎地在此框架内部建构有利于表达个人意志、伸张女性权利、

^① 吉尔伯特和古芭当然不承认《简·爱》的结局是对福音主义价值观的臣服、对维多利亚时代主流性别意识形态的自觉回归，她们把简和罗切斯特在芬丁的婚姻生活解读为一种“隐退”式的反抗，解读为勃朗特无法全面把握时代变局、无力清晰构想反抗父权方案前提下无意识选取的策略——“勃朗特反叛的女性主义——里格比小姐和其他维多利亚时代的《简·爱》批评家所注意到的、她对社会秩序产生的那种‘反宗教性质’的不满——是否在此隐退行为中违背了自己？简努力消除孤儿身份带来的愤怒，难道仅仅为了躲避她自己所坚持的原则带来的责任？要回答这些问题，可能研究《教师》、《谢利》和《维莱特》比研究《简·爱》更容易找到初步的答案，因为其他几本小说有保留甚至模棱两可（如《维莱特》）的结局表明，勃朗特自己也无法清楚地构想解决父权压迫问题的方案。在所有作品中，勃朗特均是沉浸在某种催眠状态中写作，因而得以发挥出那种冒犯现状代理人的、奔向自由的强烈冲动；可另一方面，她也从来未能有意识地对已取得自由的完整意义加以界定，这可能是因为她的同代人，哪怕是沃斯通克拉夫特和穆勒那样的人物，也无法充分描述成年的简和罗切斯特可能真正生活于其中的、那个变化如此剧烈的社会。”（*Madwoman*: 369-370）

但并不违抗维多利亚时代中产阶级共识的话语。吉尔伯特和古芭所谓“[勃朗特]沉浸在某种催眠状态中写作，因而得以发挥出那种冒犯现状代理人（agents of the status quo）^①的、奔向自由的强烈冲动”（*Madwoman*: 369）经不起推敲和论证，更像是批评家站在既定立场上萌生的富于激情的文学想象。

事实上，毋宁说，在文本阅读层面，我们目睹简凭借福音主义话语所支撑的有限度的独立意识和行动力量，逃脱了布洛克赫斯特、桑菲尔德和沼屋的监禁，得到的回报恰好是福音主义社会价值推崇备至的幸福家庭。而在小说家创作层面，我们则见证了勃朗特从简的“饥饿、反叛和愤怒”写起，最终却将她引向了维多利亚时代的中产阶级读者所认可的幸福之路和女性角色典范。勃朗特书写作为家庭教师的中低层女性的“饥饿、反叛和愤怒”，的确可能触怒维多利亚社会的“现状代理人”，但是，由于女性反抗话语和反抗蓝图的匮乏，勃朗特不得不按照维多利亚社会所认可的理想给简安排一场戏剧化的命运转折，令她向福音主义理想女性形象臣服和回归，成为一名感恩尽职的妻子和母亲，这不是冒犯，而是迎合现状，是取悦维多利亚时代的中产阶级读者。勃朗特渴望主流读者认可她的《简·爱》，盖斯凯尔在传记中也谈到过“在作为作者受到赏识而感到满意时，她对于从谁那里得到赏识，是很注意的，因为赞赏的价值很多是取决于做出赞赏的人的真诚和能力。”^② 作为一名女性创作新手，勃朗特期望得到男性作家把持的维多利亚文坛的肯定；在这样的背景下，要求她的女性意识具有超越时代的革命性和反叛性，是不现实的。

勃朗特笔下的简，实际社会地位比她本人要低。勃朗特把关注目光投向在“饥饿、反叛和愤怒”中挣扎、努力要得到安稳生活和体面地位的姐妹，这与抨击她的阿诺德的目光投注方向大不相同。阿诺德的趣味是精英主义的；他的文化理想，是用希腊文明灌溉和养育中产阶级的精神世界，而这种培育有必要借鉴贵族精神传统的培养。至于他对底层阶级的谈论、对全民普及教育的关心，实质上是出于一种敏锐的阶级自利心。对此，伊格尔顿曾尖刻地评述道：

阿诺德干脆利落、毫不虚伪——他从不软弱无力地标榜教育工人阶级主要是为工人自己好，也从不假惺惺妄称关心工人阶级的精神状况是（用他最

① 指掌握文化控制权的个人或阶层。

② 盖斯凯尔夫人《夏洛蒂·勃朗特传》，第304页。

喜欢的词语来说 “公正无私，没有利益诉求的”……如果不扔给大众几本小说，大众可能将建起街垒和路障予以回报……[阿诺德]对于他所归属的社会阶层的需求总是异常敏感……[在他看来]文学应当传达永恒的真理，从而将大众的注意力从他们当下的使命上转移开，同时在他们内心培育出忍耐和宽宏大量的精神。正如阿诺德在《文学与教条》、《上帝与圣经》两书中努力把基督教令人尴尬的教义片段化解为富于诗意的最强音，中产阶级意识形态的药片是要裹上文学的糖衣的。^①

勃朗特为孤儿出身的贫苦女性的出路而揪心，与阿诺德指引中产阶级文化发展方向的责任感、与他的阶级秩序维稳意识之间的反差何其大，这是文化视野的差别，也是自我身份定义的差别。由此，我们似乎也可以理解阿诺德为何对勃朗特沉迷于“饥饿、反叛和愤怒”深恶痛绝：勃朗特关注尘世间的的不平等太多，而现实提供的“糖衣”太少，简的反抗与捉襟见肘，将“甜蜜与光明”^②的目标推得太遥远了。

[作者简介] 萧莎，女，1973年生，北京师范大学英语语言文学博士，中国社会科学院外国文学研究所副研究员，主要研究领域为英美文学与西方理论。近期发表的论文有《西方文论关键词：如画》（载《外国文学》2019年第5期）、《文本阅读与游戏体验：英美侦探小说的智力艺术》（载《外国文学》2018年第6期）、《福音主义与英国维多利亚精神》（载《文化与诗学》2018年第2辑总第27辑）等。

责任编辑：严蓓雯

^① Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Blackwell publishing, 1996, pp. 21-23. 黑色加粗部分为原文所标。

^② 甜蜜与光明 (sweetness and light): 典出乔纳森·斯威夫特《书的战争》(1704), 其中以“honey and wax”(蜜与蜡)对举“dirt and poison”(污与毒), 作为“人类最为高贵的两种品质, 即 sweetness and light”, 也就是美与智, 马修·阿诺德在1869年出版的《文化与无政府状态》中以此作为理想文化的两个组成部分。