围困与突围：关于穆旦诗歌的文化阐释

王　毅

内容提要　本文认为，穆旦和同时期的一些优秀艺术家一样，在外部现实处境方面经历了四十年代中国全民族卷入其中的战乱与动荡，在内部精神世界方面遭遇了中西方文化之间强烈的碰撞与磨合。穆旦此时期的诗歌创作，既表现出他对社会现实习俗深刻洞察、反思以及由此而生的个人的孤独感，也蕴藏了在意识领域寻求安身立命之处的努力——试图依靠对上帝的信仰以求在精神上支撑和安慰自己，实现对平庸社会现实的突围和超越。这事实上相当典型地成为价值信仰重构的过程。就现实中的穆旦而言，这种重构也许不算成功，但它却生成了一些优秀的艺术品。对这些艺术品的文化阐释，不但有助于认识穆旦诗歌，而且应当能帮助我们理解那个时代人们在文化的历史进程中的真实处境。

关 键 词　诗歌　文化　现代文明　价值信仰

作者简介　王毅，1966年生，西南师范大学新诗研究所副教授，副所长。

四十年代的中国是一个全民族卷入其中的战乱与动荡的社会。遭遇着自近代以来中国传统价值信仰的逐渐解体，艺术家们以不同的方式寻求各自的安身立命之处。这事实上成为信仰重构的过程。在这个过程中，艺术家们无可避免地经历了中西方文化之间的碰撞与磨合，而它的（就艺术家个体而言的）呈现形态——艺术作品——应该最深刻或者至少最清晰地揭示了那个时代人们在文化的历史进程中的真实处境。但事实上，在对历史的认识方面，法国年鉴学派历史学家马克·布洛赫的忧虑经常被证实："评判极易受集体意向和反复无常的个人爱好的影响，就没有什么比它更容易变化了……种种因素使历史学天然地蒙上一层反复无常的外表。空洞的责难，然后又是空洞的翻案，亲罗伯斯庇尔派，反罗伯斯庇尔派，发发慈悲吧！仅仅告诉我们罗伯斯庇尔是怎么回事。"① 当然，文学史与历史学还有所区别，但可以肯定，穆旦的长期被埋没受到了集体意向的影响。另一方面，也许令人困惑的是，穆旦被忽然推到所有中国新诗人的最前面，又是不是受到"反复无常的个人爱好"的影响？在目前穆旦的微妙处境中，也许告诉我们穆旦究竟是怎么回事，比一次武断的排名更为重要。

下面主要从两个方面论述穆旦创作：第一，对现实习俗的洞识以及个人的孤独感；第二，超越现实的努力——与众不同的信仰重构方式。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.c

一

在四十年代诗人的创作中，穆旦诗歌最突出的特征之一就是对虚伪文明社会的揭露、鞭击，以及在这样一个欺瞒的社会，个人无望的孤独感和多少带有的虚无悲观色彩。一方面他清醒地意识到，个人作为真正的存在者对整个社会文明具有不可让渡的权利，但另一方面他同样清楚地看到对手绝对的强大。这就是穆旦诗歌中所表现出来的真正存在者的两难处境，是穆旦痛苦的根源之一。在这一点上，他对现代社会文明的识认，与存在主义哲学或者至少是里尔克—冯至式的存在主义哲学观常常有着惊人的相似。

事实上，早在三十年代初，冯至就向国内学界介绍存在主义式诗人里尔克以及其它的一些存在主义哲学。尤其重要的是，1938 年冯至翻译了里尔克《给一个青年诗人的十封信》，并为之写了译序。1939 年冯至到昆明之后，在《云南日报》上读到"一篇关于这本书比较深入的评论。"② 冯至到联大外文系任教，译著的出版以及有关评论，对于早已开始创作而又尚未离开联大外文系的穆旦来说，影响是有可能的。不过，我们还没有更直接的证据说明穆旦一开始就受到冯至及其介绍的存在主义哲学的影响。但无论如何，不管是实在的影响还是某种契合，穆旦的创作与冯至极为推崇的里尔克的存在主义式诗学观、人生观相当类似。我们不妨以冯至在《〈给一个青年诗人的十封信〉序》中的一段话，当作理解穆旦有关现代社会、常人的认识的入口处：

> 人每每为了无谓的喧嚣，忘却生命的根蒂，不能在寂寞中，在对于草木鸟兽（它们和我们一样都是生物）的观察中体验一些生的意义，只在人生的表面上永远往下滑过去。这样，自然无所谓艰难，也无所谓孤单，只是隐瞒和欺骗。欺骗和隐瞒的工具，里尔克告诉我们说，是社会的习俗。人在遇见了艰难，遇见了恐怖，遇见了严重的事物而无法应付时，便会躲在习俗的下边去求它的庇护。它成了人们的避难所，却不是安身立命的地方。——谁若是要真实地生活，就必须脱离开现成的习俗，自己独立成为一个生存者，担当生活上种种的问题，和我们的始祖所担当过的一样，不能容有一些儿代替。③

穆旦诗歌创作的意义几乎全都可以在这段话中找到答案。除了在究竟怎样"担当"这个问题上，穆旦有着自己特殊的方式之外，可以说穆旦的大多数作品就是对这种里尔克—冯至式存在主义哲学观的一系列优秀的诗意阐释。他所要做的就是揭穿现代社会中的隐瞒和欺骗，掀开那层人们赖以躲避的社会习俗，捣毁常人的避难所，让他们独立地、真实地生活和存在。在这个过程中，诗人无可避免地感到"艰难"和"孤单"。

穆旦的诗歌从一开始就是一种真诚的心路历程。抗战的爆发使他早年的诗作明显转向。写于 1938 年的《园》无疑是诗人告别过去："当我踏出这芜杂的门径，/关在里面的是过去的日子，/青草样的忧郁，红花样的青春。"这些诗行多少让人想起何其芳早期创作中那种"没有名字的忧伤"。很快，诗人在战争的现实中看清了常人的麻木、沉沦和苟安于习俗的心理。在《防空洞里的抒情诗》中，虽然是躲避轰炸，躲避死亡，但人们在防空洞里所关心、高谈的是五光十色的新闻，市价的变动，改日到府上拜访，某谁和某谁在上海饭店结婚的启事……。他们从来没有真正地认识过死亡，尽管他们不断在死亡。常人就是如此永远在人生的表面上滑下去，即使是战争、轰炸，无数人在原野上的死亡也唤不醒他们。"我站起来，这里的空气太窒息，/我说，

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

一切完了吧，让我们出去！”防空洞里的这种“安全”让诗人感到“窒息”。虽然诗人躲避在安全的防空洞里，但他却没有躲避在常人那种闪避死亡的“安全”之中，而是与众不同地“先行就死”：“我是独自走上了被炸毁的楼/而发现我自己死在那儿/僵硬的，满脸上是欢笑，眼泪和叹息。”正是这种对死亡的存在主义式的敏锐感觉，使得他超越了当下常人。与其和常人一道接受这种麻木的安全，诗人宁愿在不安全中死去。作为真正存在者的“我”的死，有力地反照出了常人在沉沦中的躲避、麻木。“欢笑”是对真正存在过的“我”的满意，“眼泪和叹息”则是对常人无可奈何的愤慨和感叹。

诗人的视野越来越广阔，他看到的不再仅仅是“防空洞”，而是整个现代文明。“这一片地区就是文明的社会/所开辟的。呵，这一片繁华/虽然给年青的血液充满野心，/在它的主人间却吹着疲倦的冷风！”（《诗》[一]）诗人清醒地意识到这一片繁华的文明社会，病恹而空虚，让人疲倦而不真实：“谁说这儿是真实的？你带着我在你的梳妆室里旋转，/告诉我这一样是爱情，这一样是希望，这一样是悲伤，/……什么都显然褪色了，一切是病恹而虚空”（《玫瑰之歌》）这里的现实，已经不是某时某地的现实，它是整个社会文明病的征兆，是诗人对现代文明的一次存在主义式的烛照。“德明太太这么快的/失去的青春，无数年青的先生/和小姐，在玻璃的夹道里，/穿来，穿去，带着陌生的亲切，/和亲切中永远的隔离。寂寞，/锁住每个人。……/而感情的理智，枯落的空壳，/播种在日用品上，也开了花，/‘我是活着吗？我活着吗？我活着/为什么？’”（《蛇的诱惑》）在诗人看来，现代文明社会中人们远离了生命，远离了人的本真存在，感情和理智仅仅为日常用品而付出，在日常用品上播种、开花，却难以结果，最终只能成为枯落的空壳。“我活着为什么？”常人不需要问起这个问题，只在人生的表面上往下滑过去，在社会习俗的避难所中安全地躲起来，在与日常用品的交道中活下去。于是，穆旦极为深刻地发现，这样的现代文明整个地就是一场阴谋：“从中心压下挤在边沿的人们/已准确的踏进八小时的房屋，/这些我都看见了是一个阴谋”（《成熟·一》），这也就是他在《还原作用》、《线上》等诗中所揭示的，现代社会对人们的理想的消耗，或者反过去说，常人对社会习俗的屈从——实际上成了维护，他们学着“前人的榜样，忍耐和爬行”，而最终，“痛苦的头脑现在已经安分”（《线上》），这就是社会与常人相互促成和推进的一场阴谋。对诗人来说，揭露这场阴谋也许不难，但要改变这种现状，却令人感到难以实现的绝望，因为，这场文明的阴谋已经得胜，它们形成了有力的传统和根深蒂固的社会习俗与习惯。“四壁是传统，是有力的/白天，支持一切它胜利的习惯。//新生的希望被压制，被扭转，/等粉碎了它才能安全；/年青的学得聪明，年老的/因此也继续他们的愚蠢，/未来在敌视中。痛苦在于/那改变明天的已为今天所改变。”（《成熟·二》）这倒类似于卡夫卡那句生存名言：在你与世界的搏斗中，你必须站在世界这一边。一种无可奈何的深刻悖论。

在这种现代文明的虚伪与不真实当中，在麻木然而强大有力的习俗面前，真正的个体，独立担当的存在者无疑会感到艰难、孤单甚至悲观。穆旦的诗作浸透了这种情绪，它相当集中地出现在带有自剖性质的《我》这一首诗中。“从静止的梦离开了群体，/痛感到时流，没有什么抓住，/不断的回忆带不回自己，//遇见部分时在一起哭喊，/是初恋的狂喜，想冲出樊篱，/伸出双手来抱住了自己//幻化的形象，是更深的绝望，/永远是自己，锁在荒野里”这无疑是绝望孤独的自我形象。在时间的流逝中，诗人痛感再也没有什么能够抓住能够把捉，一切都毫无用处，无论是回

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

忆还是爱情，真正的自己似乎永远地被锁进了这片文明社会的荒野。一切真实最终成为幻像，成为更深的绝望。于是，真正的存在者事实上成了一个被围困的人——被社会习俗与传统，被文明的荒野所包围。前面的所有种种题旨都被诗人集中鲜明地展示在《被围者》这首诗中：

（一）

这是什么地方？年青的时间
每一秒白热而不能等待，
堕下来成了你不要的形状。
天空的流星和水，那灿烂的
焦躁，到这里就成了今天
一片砂砾。我们终于看见
过去的都已来就范，所有的暂时
相结起来是这平庸的永远。

呵，这是什么地方？不是少年
给我们幻想的，也不是老年
在我们这样容忍又容忍以后
就能采撷的果园。在阴影下
你终于生根，在不情愿里，
终于成形。如果我们能冲出，
勇士呵，如果敢于使人们失望，
别让我们拖延在这里相见！

（二）

看，青色的路从这里伸出，
而又回归。那自由广大的面积，
风的横扫，海的跳跃，旋转着
我们的神智：一切的行程
都不过落在这敌意的地方。
在这渺小的一点上：最好的
露着空虚的眼，最快乐的
死去，死去但没有一座桥梁。

一个圆，多少年的人工
我们的绝望将使它完整。
毁坏它，朋友！让我们自己
就是它的残缺，比平庸要坏：
闪电和雷雨，新的气温和希望
才会来灌注：推到一切的尊敬！
因为我们已是被围的一群，
我们翻转，才有新的土地觉醒。

威廉·巴雷特在研究存在主义哲学时曾说过这番话："一个正在经历一场混乱和大动荡的社会，必然会使每个人遭受痛苦，但是这种痛苦本身却能导致一个人更接近自己的存在。习惯和常规是一块遮蔽存在的大幕布。只要这块大幕布位置牢靠，我们就不需要考虑人生的意义是什么；它的意义似乎已经充分体现在日常习惯的胜利之中了。但是，一旦社会的结构破裂了，人就突然被抛在外头，离开了他一度无意识地接受的那套习惯和准则。站在外面，他的问题冒出来了。"④这段话似乎就是为穆旦写下的。"这是什么地方？"一个永远只在人生表面往下滑过去的人不会提出这样的问题。问题的提出事实上已经显示了穆旦存在主义式的诗学立场。这种提问方式也正与同时代的冯至如出一辙。冯至告诉我们，不要觉得一切都已熟悉，到死时抚摸自己的发肤，还可能生出疑问："这是谁的身体？"（《我们天天走着一条小路》）我是谁？我在哪里？乃是对现有存在的深刻质疑。当然，提问不过是诗人的一种策略。正如前文已经看到的，诗人一直在给出答案。这个"地方"就是诗人眼中的那个现代文明社会。一切在这个平庸虚假的社会中都将无一例外地变形：时间的流逝不过形成了你不要的形状，灿烂的流星到这里就会变成砂砾，激情会变成冷淡。少年所天真地幻想的，老年所一再容忍的，以至一切的路、一切的行程、我们的神智与努力，到这里最终都将成为空虚和枉然。一切都已经就范于成形的习惯和传统，人们的生活、人生最终不过完成一个平庸的圆，令人绝望的完整。这就是穆旦（以及他所代表的真正存在者）被围困的痛苦。诗人看

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

清了平庸，于是要和平庸分手；体悟了绝望，又试图绝处逢生。他近乎恶魔般地呼喊：让我们自己就是它的残缺，比平庸要坏才能打破平庸。只有首先给他们以失望才能给麻木沉沦的常人以震动。只有这一群真正的存在者翻转，才会有新的灌注和觉醒。

可以说，这首诗典型地展露了穆旦式的痛苦、挣扎与反抗。他的对手无比强大，平庸的文明社会、传统习俗、虚伪、欺瞒，而就单独的个体而言，痛苦与挣扎的过程也就因此长得足以令人绝望。这的确是一场痛苦的自我“熬煮”。那么，在这种平庸、习俗、传统的围困中，穆旦有没有或者以什么方式自救？因为在《被围者》中，虽然诗中出现了对“勇士”的呼唤，但它终究还是有些空洞的。它还没有更具体清晰地让我们看到，穆旦自己究竟怎样成为那个平庸的圆的“残缺”。

二

穆旦的突围自救方式，或者说对现代文明现实的超越之路，简单地说，就是他在作品中创造一个上帝这样一种信仰重构的过程。这是穆旦诗歌的又一个重要特点。

作为一种在中国诗歌乃至整个文化传统中非常与众不同的特征，它一开始就被诗人的好友王佐良发现并给予了极高的评价：“穆旦对于中国新写作的最大贡献，照我看，还是在他的创造了一个上帝。”⑤ 由于如所周知的原因，这个话题再也没有被提起，甚至包括王佐良自己，但如果忽略穆旦的这一方面，对穆旦诗歌的理解将会严重“残缺”。

诗人看清了整个现代文明现实的虚伪，对此提出了控诉：“我们为了补救，安全的流放，/什么也不做，因为什么也不信仰。”（《控诉》）如前面看到的，诗人对此感到深深的绝望，而在这种绝望中，他寻求着生命中另外的意义，寻求着信仰：“O 现实的主人，/来到神奇里歇一会吧，枉然的水手，/可以凝止了。我们的周身已是现实的倾覆，/突立的树和高山，淡蓝的空气和炊烟，/是上帝的建筑在刹那中显现，/这里，生命另有它的意义等你揉圆。”（《黄昏》）诗人看到了在刹那中上帝的显现，一种神圣的信仰的神奇。于是他以一种对上帝的神奇信仰，召唤那些“现实的主人”——生活之流中枉然的水手。在倾覆的现实的废墟上，穆旦竖起了对上帝信仰之旗。凭借着它，诗人力图冲出现实的围困而超越这个平庸虚伪的现实。因为在这里，“生命另有它的意义”。

如果说《被围者》是理解穆旦创作的关键性作品之一，那么《隐现》则是另外一篇。《隐现》一诗长达二百多行，由于篇幅关系，这里不拟照录。它无疑是穆旦创作中最优秀的杰作之一，其中典型地体现了他对整个文明的批判以及由此而来的对上帝的信仰，展示了穆旦的自我拯救方式。此诗分成三个部分：1.“宣道”；2.“历程”；3.“祈神”。而开篇题辞便是“让我们看见吧，我的救主。”接下去便是穆旦自己的整个天路历程，直到最后看见上帝的“隐显”。

在诗人看来，现实中的一切歧路和错杂，是上帝的安排，“为了我们倦了以后渴求/原来的地方。”上帝让我们分离，给我们一点权力又等它自己变灰，“O 他正等我们以损耗的全热/投回他慈爱的胸怀。”于是，我们不得不首先遭遇和承受这个世界的荒诞悖理：

在我们的来处和去处之间，
在我们获得和丢失之间，
主呵，那日光的永恒的照耀季候的
　遥远的轮转和山河的无尽的丰富
枉然：我们站在这个荒凉的世界上，
我们是二十世纪的众生骚动在它的
　黑暗里，
我们有机器和制度却没有文明
我们有复杂的感情却无处归依

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

我们有很多的声音而没有真理
我们来自一个心却各自藏起

与《被围者》一样，在对现代文明的揭露和控诉中，诗人感到了世界的荒谬和人的存在的荒诞。在“有”和“没有”之间，显示了穆旦认识的高度和他的痛苦的深刻，因为它来自一种可怕的真实。穆旦要在这当中寻找生命中另外的意义，要在超越中把捉一个真正存在者的生命的真谛：

等我们哭泣时已经没有眼泪
等我们欢笑时已经没有声音
等我们热爱时已经一无所有
一切已经晚了然而还没有太晚，当我们知道我们还不知道的时候，

主呵，因为我们看见了，在我们聪明的愚昧里，
我们已经有太多的战争，朝向别人和自己，
太多的不满，太多的生中之死，死中之生，
我们有太多的利害，分裂阴谋，报复，
这一切把我们推到相反的极端，我们应该忽然转身，看见你

这是时候了，这里是我们被曲解的生命
请你舒平，这里是我们枯竭的众心
请你揉合，
主呵，生命的源泉，让我们听见你流动的声音。

在什么也不信仰中，在痛感时流中什么也不能够抓住的情景里，在一切都失去而一无所有中，穆旦忽然转身看到了上帝的隐现。他祈神以舒平被曲解的生命，揉合枯竭的众心，要在上帝所赐与的生命的源泉中听到上帝的声音，“回到原来的地方”。穆旦对上帝的信仰，在这首诗中尤其表现得集中突出。事实上，穆旦的整个创作，到处留下了上帝走过的足印，他的不少诗篇中都有上帝的明现或“隐现”，它根本上成了穆旦创作的一个巨大背景。

穆旦诗歌所以能形成这种与众不同的特色，有几方面的原因值得说明，这些原因可以让我们看到，无论从思想还是艺术发展的角度，穆旦并非是“忽然转身”看见上帝的。

与西方社会传统宗教信仰的衰微极为类似，中国自近代以来一直处于传统价值体系涣散的情势之中，现代中国知识分子在精神领域遭遇着混乱与空白，他们发现自己被抛入无依无靠的境遇。而四十年代战争中的混乱和常人的麻木与不觉醒更是对这道信仰伤口的有力触碰。“安身立命”成了现代知识分子反复提及的一个词语，作为中国哲学史家的冯友兰，与作为中国新诗人的冯至在不同年代都不约而同地使用着这个短语，卞之琳则使用着与此类似的另一个词组：世道人心。⑥这些与其说是巧合，毋宁说它深刻地揭示了相当一部分知识分子的精神危机，没有安身立命之处，没有信仰，没有精神归宿。“因为我们生活着却没有中心/我们有很多中心/我们的很多中心不断地冲突，/或者我们放弃/生活变为争取生活，我们一生永远在准备而没有生活，/三千年的丰富枯死在种子里而我们是在继续……(《隐现》)这是一种共同的精神处境。他们所不同的也许仅仅是各自寻求安身立命之处的途径和方式上的差异而已。王佐良在四十年代说到穆旦的宗教信仰色彩时说：“大多数中国作家的空洞他看了不满意，他们并非无神主义者，他们什么也不相信。而在这一点上，他们又是完全传统的。在中国式极为平衡的心的气候里，宗教诗从来没有发达过。我们的诗里缺乏大的精神上的起伏，这也可以用前面提到过的‘冷漠’解

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

释。但是穆旦，以他的孩子似的好奇，他的在灵魂深处的窥探，至少是明白冲突和怀疑的。”⑦其中有不够准确的地方，但关于穆旦的上帝信仰，王佐良的确看得非常清楚：“诗人的皮肉和精神有着那样的一种饥饿，以至喊叫着要求一点人身以外的东西来支持和安慰。”⑧在传统价值耗散以后的茫然和空白中，穆旦试图依靠对上帝的信仰以在精神上支持和安慰自己，实现对平庸现实的突围和超越。

同时，作为一个知识分子，穆旦悲哀地发现知识（在拯救自己这一点上）的无用甚至毒害。现代社会的虚伪欺诈已经让诗人深感绝望，而我们自以为拥有的知识、真理、智慧不过是让我们再次幻灭而已，它不可能成为一只救渡的船：“零星的知识已使我们不再信任/血里的爱情……/阴霾的日子，在知识的期待中，/我们想着那样有力的童年。……/而智慧使我们懦弱无能。”（《控诉·二》）在穆旦看来，所谓的知识与智慧，显得零碎而散乱，它是一种毒害性的平衡，只能让我们最终懦弱无能。它不仅不能把我们从现实与精神的危机中救赎出来，相反，让我们什么也不做，什么也做不成，仅仅随波逐流地把自己“安全”地流放于日常的沉沦当中。而常人们所谓的真理，在穆旦的诗中呈现为这种可怕而真实的“紊乱”：“给我们善感的心灵又要它歌唱/僵硬的声音。个人的哀喜/被大量制造又该被蔑视/被否定，被僵化，是人生的意义；/在你的计划里有毒害的一环，//就把我们囚进现在，呵上帝！在犬牙的甬道中让我们反复/行进，让我们相信你句句的紊乱/是一个真理。而我们是皈依的，/你给我们丰富，和丰富的痛苦。”（《出发》）人的尽头是神的起点。宗教信仰正好出现在知识、理性、智慧或者说一般人所谓真理触礁的地方。信仰本身无法凭借“零星的知识”理性地予以解释。它与零星知识的作用恰好相反，借用克尔凯戈尔的话——“将人类一切生活统为一体的是激情，而信仰就是激情”，⑨是最高的激情。克尔凯戈尔甚至极端地说：“一个人不到变得非常不幸，或者说，不到能深深领悟到生活的悲哀而感慨万端地说：生活对我真是毫无价值的时候，他是不会企图得到基督教的。”⑩穆旦并非真正成了一个教徒，后面还将说明这一点。但可以看到，穆旦诗歌中所表现出的对上帝的信仰或者说接近，也正是在深深领悟到生活的悲哀之后，在意识到知识、理性的零碎无用甚至毒害之后，在认识到“真理”的句句紊乱之后出现的。他事实上表现出了更终极、更原始的灵魂上的窥探。正是在精神领域一无所有的茫然之中，穆旦看到了上帝的隐现。

穆旦在精神领域中的忽然“转身”，事实上他一直在被引导被指引——这就是他所大量接受的西方诗歌及其中宗教信仰的影响。也就是说，通过西方诗歌形式表现出来的基督教信仰是穆旦诗歌中创造一个上帝的重要来源。

这里我们主要提及两个诗人及其创作对穆旦这方面的影响。其一是T.S.艾略特；其二是叶芝。艾略特自称是宗教上的英国天主教徒，他的作品中大量出现了对现代文明社会的谴责，同时指出宗教复兴的拯救之路。在其代表作《荒原》中，他以荒原比喻这个丧失了宗教信仰的现代社会。在荒原般的现代世界中，现代人醉生梦死，道德败坏，而复活的希望在他看来便只有重新皈依宗教。《荒原》的第五章“雷霆的话”中，诗的结尾处，公鸡的啼声驱走了黑暗，“刷的来了一炷闪电。然后是一阵湿风/带来了雨。”就在穆旦《被围者》一诗的结尾处，可以明显看到艾略特的这种痕迹：“闪电和雨，新的气温和希望/才会来灌注……才有新的土地觉醒。”穆旦眼中的那个现代社会事实上就是艾略特笔下的荒原——而“荒野”也正是穆旦诗歌中出现频率

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

颇高的一个语词。虽然《被围者》并没有明确出现穆旦的上帝，但在《荒原》与《被围者》之间，前者的“闪电、雨、荒原、复活”等等内容，与后者的“闪电、雨、新的土地、觉醒”之间的联系是明显而紧密的。在这种亲切的认同中，由艾略特的固执基督教而得以拯救复活，到穆旦的“创造”一个上帝，这之间的转换可以说非常容易。

穆旦创作与叶芝诗歌之间的联系也很紧密。穆旦当年的同学诗友也多少提到过这种关系，[11]但在我们看来，穆旦与叶芝诗歌的关系可能比一般所想象的要更加深刻而内在。这里只说它对穆旦信仰重构方面的影响。我们知道，叶芝曾为自己建立了一个古怪的价值体系，穆旦创造一个上帝的这种信仰重构与叶芝的价值体系在作用方面极为相似：它们都是在世界混乱面前进行自卫的最后行动。不妨看看具体的诗歌作品。《基督重临》是叶芝的名诗之一。在《圣经·新约全书》中，耶稣预言他将再度降临人间，主持末日审判，开创新纪元。约翰预见到昭示天启之兽或“反基督”将在世界末日之前到来，毁灭旧世纪。叶芝在此中把两者糅合起来，结合新柏拉图的历史循环说，预言已历近两千年的基督教文明将在剧烈的暴力冲击下终结，随之将开始一种新的文明，因为他认为人类文明两千年一循环。《基督重临》中的“世界灵魂”（“第二次降临！这几个字尚未出口，/蓦地一个巨大形象出自‘世界灵魂’/闯入我的眼帘”）也就是叶芝诗学理论中的“大记忆”，它事实上是柏拉图所谓的生命之源。总之，在这里可以看到叶芝诗歌中毁灭与再次诞生，即基督的第二次降临，而且也看到叶芝与柏拉图的关系。正是在这些方面，穆旦与叶芝有着潜在的联系。穆旦也与叶芝一样，反复在诗歌中渴求着毁灭之后的“二次诞生”。“勃朗宁，毛瑟，三号手提式，/或是爆进人肉去的左轮，/它们能给我绝望的快乐，/对着漆黑的枪口，你就会看见/从历史的扭转的弹道里，/我是得到了第二次的诞生”（《五月》）。如果知道了穆旦和叶芝的关系，知道《基督重临》中的历史循环说，那么穆旦的这几行诗就不能读解为一般所谓的英雄主义。而且，叶芝《基督重临》起句便是：“在向外扩张的旋体上旋转呀旋转”。袁可嘉解释说，[12]叶芝认为人类历史是由正旋体（代表道德、空间、客观）和负旋体（代表美感、时间、主观）两个圆锥体交错构成。此处“旋体”即指历史。由此，穆旦此诗中的“历史”与叶芝的“旋体”，穆旦的“扭转”与叶芝的“旋转”，穆旦的“绝望的欢乐”与叶芝诗中末日的到来或者说旧世纪的毁灭终结，穆旦的“第二次的诞生”与叶芝的“基督重临”的拯救，其间的对应是非常吻合的。所以，穆旦此诗中“历史的扭转的弹道”，并由此得到“第二次的诞生”，其中事实上已经暗含着柏拉图—叶芝式的历史循环观念，并有着基督教信仰色彩。

总之，穆旦所喜爱、崇拜并细心研读过的这些西方诗歌作品，由于他们对基督教信仰的维护，无疑对尚处于信仰空白并深感痛苦的穆旦有着极大的影响。

不过，还应该看到问题的另外一面。穆旦在诗歌中创造一个上帝，与叶芝千方百计建构一种恐怕只适于自己的价值体系一样，最终不过是在信仰缺失的慌乱中的临时救急策略。正如王佐良所说，穆旦不可能去为任何普通宗教或教会打神学上的仗。他的目的与其说是为上帝为宗教，不如说是为自己，一种身处现代文明荒原中的自赎。与叶芝一样，穆旦的信仰重构同样是混乱中的一次最后的自卫行动。而且，穆旦的这种自卫方式事实上导致了他更深的痛苦。中国文化中缺乏西方那种宗教氛围，这就首先决定了他难以真正成为一个基督教信仰中人。所以穆旦在精神上靠近基督教信仰的时候，无法做到像叶芝或艾略特那样信心十足地相信和预言

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.c

基督重临、复活和拯救。“当华灯初上，我黑色的生命和主结合。//是更巨烈的骚扰，更深的/痛苦。”(《忆》)中西方传统文化上的差异，使得穆旦采用西方的方式在中国突围时，几乎不能不遭遇这更深的痛苦。其次，像穆旦这样真正有良知的中国诗人，处于那样特定的历史时段，他不得不更经常地把眼光盯住现实，而不是上帝的天堂。“这是真正的力，我们取得，/不可屈辱的，如今得到证明，/在坦途行进，每一步都是欢欣，//别了，那寂寞而阴暗的小屋，/别了，那都市的霉烂的生活，/看看我们，这样的今天才是生！”(《给战士》)在诗后诗人特别注明写作时间：“一九四五·五·九。欧战胜利日。”这样详细的注明在穆旦那里似乎找不到第二首。其欢欣之情可以想见。现实中胜利的喜悦似乎让穆旦忘记了一切痛苦。在浅白而激情的诗行中，一切痛苦都随着战争胜利而结束了，和解了，甚至包括“都市的霉烂的生活”，“社会只要你平庸”等等。这些诗行可以说明诗人的天真，但这天真的欢欣却正好揭示了诗人对现实的关注和敏感，而不是麻木。他始终注视着地面的现实和人群，而不仅仅是个人的超越。所以，中国传统文化和当下现实都使得穆旦不可能自信地在基督教信仰的精神领空独自翱翔。作为一个关注现实的诗人，他更痛苦地发现，上帝也帮不上什么大忙。

穆旦对上帝的信仰并非真正意义上的信仰，种种因素都使得他最终无法在对上帝的精神信仰领域中寻找到安身立命之所。宗教信仰也许根本上是一种悖论。正如克尔凯戈尔所说：“谎言是一门科学，真理是一个悖论。”⑬它只允许皈依和绝对顺从。它不可致诘，不容许丝毫质疑。在这种绝对顺从中寻得安慰和幸福。但这个中国诗人偏偏做不到这一点。他诗歌中“丰富的痛苦”事实上也反证了他并未真正皈依和顺从。可以说，当穆旦采用西方诗人的突围方式时，他事实上不得不承受双倍的痛苦：其一是感到被现代文明社会所围困的痛苦；其二是对突围、超越之路的怀疑的痛苦。突围于是成了两重围困，超越痛苦变得更加痛苦。最终，如果说在传统价值信仰崩溃之后，在“现实的倾覆”的废墟上，穆旦竖起了对上帝信仰之旗，那么我们正可以用穆旦自己的诗行来形容他的这面信仰重构之旗：“常想飞出物外，却为地面拉紧”(《旗》)。

---

① 〔法〕马克·布洛赫《历史学家的技艺》，张和声等译，上海社会科学院出版社，1992年，第102—103页。

②③ 冯至《给一个青年诗人的十封信》“重印前言”及“译者序”，三联书店，1994年。

④ 〔美〕威兼·巴雷特《非理性的人》，杨照明等译。商务印书馆，1995年，第133—134页。

⑤⑦⑧ 王佐良《一个中国诗人》。见《穆旦诗集(1939—1945)》附录。

⑥ 参见冯友兰《三松堂自序》、冯至《〈给一个青年诗人的十封信〉译者序》以及卞之琳《山山水水》(小说片断)卷头赘语。

⑨ 〔丹麦〕索伦·克尔凯戈尔《恐惧与颤栗》，刘继译，贵州人民出版社，1994年，第43页。

⑩⑬ 〔丹麦〕索伦·克尔凯戈尔《克尔凯戈尔日记选》，晏可佳等译，上海社会科学院出版社，1996年，第152、161页。

⑪ 周珏良在《穆旦的诗和译诗》中回忆：“记得我们两人都喜欢叶芝的诗，他当时的创作很受叶芝的影响。”见《一个民族已经起来》，杜运燮等编，江苏人民出版社，1987年，第20页。

⑫ 袁可嘉《叶芝的道路》，见《半个世纪的脚印——袁可嘉诗文选》，人民文学出版社，1994年，第396页。

责任编辑　方　宁

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.c