

# 時間的“圍困”與歷史的“滅絕”

## ——穆旦詩歌中的時間、 歷史意識\*

李章斌

### 提 要

穆旦詩歌中所體現的歷史觀在現代詩人中頗為獨特，他與同時代人中流行的目的論式的價值觀和決定論式的歷史觀持批判態度，在其詩歌中自覺地批判了這種歷史意識背後所依賴的“時間原型”，即一種朝向未來不斷進步、不可逆轉的時間。關於“時間”，他既有對人的此在被時間所“圍困”的形而上探索，也有關於歷史對人的壓迫和滅絕的具體呈現。“時間”/歷史在他筆下不再是直線進步的，而是被“現在”這股狂流牽引著下沉，不僅個人無法把握時間和歷史，歷史本身也被看作一場空前的災難，一種摧毀人性的存在。穆旦對時間與歷史的表現體現出他對現代歷史的一些基本假設的批判性反思，具有深遠的思想史意義。

**關鍵詞：**時間 歷史意識 歷史決定論 目的論 穆旦

穆旦被視為整個 20 世紀 40 年代“現代主義”詩人的代表之

---

\* 感謝評閱人給拙文提出的修改意見！

一,也是現代最傑出的漢語詩人之一。但是,所謂穆旦是“九葉”詩人或者40年代“現代主義”詩歌的代表人物這一流行的說法僅僅在這一點上是成立的:即個人創作成就的高低。若就其詩學特色在同時代詩人中的普遍性這一點而言,則穆旦詩歌并不具有多少“代表性”,而是在相當多的方面是“例外”,在“時間”表現與歷史意識方面就是如此。在他的“時間”表現中,他所體現的歷史意識與同時代大部分詩人鮮明地不同,他對同時代詩人中流行的歷史決定論和進步論式的時間觀持強烈的批評態度,而且有意識地顛覆這種歷史意識背後所依賴的時間基礎,即工具主義式的歷史進步論和目的論,這種批判性反思背後有著深厚的道德、哲學關懷,并不僅是一種修辭策略的無意流露。在整個中國現代詩歌史上,我們沒有見到其他詩人有這樣強烈的通過批判某一歷史觀念所依賴的時間基礎,來批判這種歷史觀念本身的自覺衝動。穆旦對歷史的敏銳觀察和深刻反思在整個現代作家中都是非常少見的。穆旦詩歌對於中國現代文化而言,不僅是一個詩學問題,也是一個思想史問題。在下面的討論中,我們先分析穆旦的時間意識的形而上學層面,由此我們可以把握到其時間觀念的基本理念構型(construction);然後,我們進一步分析這種時間觀念背後包含的歷史意識,以及它與歷史本身的關係,從而進一步把握穆旦的時間與歷史意識的具體性和其思想史意義。

## 一、對“時間”的形而上思索

在穆旦20世紀40年代的詩歌中,人與“時間”總是處於緊張的對立關係中,而且人總是成為“時間”毀滅或者必將毀滅的對象。這一關係既是形而上的,又是歷史的,我們將從形而上層面開始——這一層面往往也是個人層面——進而探索其歷史層面。在穆旦整個40年代的創作中,他一直在思索人(包括自我)與時

間的關係，“時間”（包括“過去”、“未來”、“現在”等時間概念）一直是穆旦詩歌中最頻繁出現的抽象語詞：“從此便殘酷地望著前面，／送人上車，掉回頭來背棄了／動人的忠誠，不斷分裂的個體／／稍一沉思會聽見失去的生命，／落在時間的激流裏，向他呼救。”（《智慧的來臨》）個體的分裂隨著時間而進行，而且不斷地淹沒於時間，人在時間中永遠無法實現其完整性，猶如《我》所云：“痛感到時流，沒有什麼抓住，／不斷的回憶帶不回自己。”在穆旦筆下，人無法把握時間，更無法在時間中安身立命：“我是永遠地，被時間沖向寒凜的地方。”（《阻滯的路》）“從何處浮來／耳、目、口、鼻和驚覺的剎那，／在時間的旋流上又向何處浮去。”（《詩》，1948）遍觀穆旦詩作，對時間與人的關係的描述幾乎全是負面的。

穆旦詩作還有另一種“時間”關係，那就是“神”與時間的關係。在《神魔之爭》中，“神”說：“我是誰？在時間的河流中裏，一盞起伏的，永遠的明燈。”我們知道，在基督教的觀念裏，人的時間是有限的，分為過去、現在和未來；但神的“時間”卻是無限的：“惟有你永不改變，你的年數沒有窮盡。”（《聖經·詩篇》第102首第27節）所以，對於神而言，時間永遠都是“現在”，這種“現在”的概念也就與“永恒”同義。奧古斯丁《懺悔錄》說：“你〔神〕的日子，沒有每天，只有今天，因為你的今天既不遞嬗與明天，也不繼承著昨天。你的今天即是永恒。”<sup>[1]</sup>因此，神的“時間”與人的時間實際上是不可比擬的，“〔人的〕時間不論如何悠久，也不過是流光的相續，不能同時伸展沿留，永恒卻沒有過去，整個只有現在，而時間不能整個是現在，他們可以看到一切過去都被將來所驅除，一切將來又隨過去而過去，而一切過去和將來卻出自永遠的現在。”<sup>[2]</sup>不受時間限制的“神”與局限於時間的“人”的對比（此即人之此在與永恒的對比），映照出了人的此在的有限性與不完滿性，這種有限性、不完滿性的認識構成了穆旦對人的表現（尤其是其時間層面的表現）的形而上學基礎。穆旦詩歌中的時間描寫首先突出的是人的脆弱性，人被束縛於敵

對的時間的悖論狀態。

《被圍者》這首詩歌被普遍認為是穆旦思考存在的性質的代表性詩作,需要注意的是,它對存在思考首先——而且主要——是從時間的角度來表現的:

這是什麼地方? 遲疑,時間  
每一秒白熱而不能等待,  
墜下來成了你不要的形狀。  
天空的流星和水,那燦爛的  
焦躁,到這裏就成了今天  
一片砂礫。我們終於看見  
過去的都已來就範,所有的暫時  
相結起來是這平庸的永遠。

呵,這是什麼地方? 不是少年  
給我們預言的,也不是老年  
在我們這樣容忍又容忍以後,  
就能採擷的果園。在陰影下  
你終於生根,在不情願裏,  
終於成形。如果我們能衝出,  
勇士呵,如果有形竟能無形,  
別讓我們拖延在這裏相見!<sup>[3]</sup>

第一節給我們描繪了一片時間的荒原,它與人處於敵對的狀態,“成了你不要的形狀”。如果說“時間”并非是穆旦想要的狀態——那他想要什麼呢?——這實際上是在渴求時間之外的東西,讓人超拔於時間。作者在此詩第2章第1節再次流露出這種渴求:“最好的/露出最空虛的眼,最快樂的/死去,死去但沒有一座橋梁。”對“沒有橋梁”之死亡的強調的另一面是:死亡應該有“橋梁”;平庸而無意義的此在的表現的反面是對永恒的

渴求，對超越時間——也即超越死亡——的意義終點的渴求，或者說對這種終點之存在的一種假定：“如果我們能夠看見他[神]/如果我們能夠看見/不是這裏或那裏的茁生/也不是時間能夠占領或者放棄的。”（《祈神二章》）這種希望從平庸的此在中救贖出來的渴求與穆旦終身相伴，在晚年寫的《沉沒》中，他還在痛切地追問：“什麼天空能把我們拯救出‘現在’？”

但是，在穆旦詩歌中，與這種對永恒的渴求如影相隨的是另一種意識，即這種渴求永遠也無法實現的絕望自覺：人將永遠被時間所限制，永遠地局限在自身平庸而無意義的此在之中。這也是“被圍者”一語的直接意義。那麼，面對時間的圍困，人將何為？穆旦在《被圍者》第二章的最後驚人地給出了一個悖論式的回答，這個回答使此詩明顯地有別於一般的處理“此在——永恒”問題的詩作：

一個圓，多少年的人工，  
我們的絕望將使它完整。  
毀壞它，朋友！讓我們自己  
就是它的殘缺，比平庸更壞：  
閃電和雨，新的氣溫和泥土  
才會來騷擾，也許更寒冷，  
因為我們已是被圍的一群，  
我們消失，乃有一片“無人地帶”。<sup>[4]</sup>

此處的思慮可謂一波三折，他提出將圍困我們的此在（“一個圓”）毀壞時，又意識到這將造成一個比“平庸”更壞的局面<sup>[5]</sup>，因此這種圍困是沒有希望的，唯一的結局就是“消失”，造成一片“無人地帶”！可見“被圍”與“突圍”之間的矛盾是無法解決的，因此也不會有“解圍”。這種悲劇性的矛盾就是生存本身的矛盾，就像拉金（Philip Larkin）以另一種方式平淡地說出的那樣：“勇敢些/不[會]讓一個人逃避墳墓的懲罰。/哀鳴和抵抗

對於死亡沒有什麼不同。”<sup>[6]</sup>

就文本自身而言,《被圍者》一詩基本上是一種本體論、形而上學式的對存在與時間的思考,但這首詩的寫作本身卻有著若隱若現的歷史關聯性。這一點必須對比此詩的修改痕迹才能看出來。上文所引的《被圍者》文本出自1945年的《詩文學》雜誌,而在1947年穆旦自費出版的《穆旦詩集(1939—1945)》中,上引一節詩的最後四行被改為:“閃電和雨,新的氣溫和希望/才會來灌注:推倒一切的尊敬! /因為我們已是被圍的一群,/我們翻轉,才有新的土地覺醒。”<sup>[7]</sup>這幾句詩歌隱隱浮現了“翻耕土地——革命”這樣的隱喻關係,在穆旦詩歌中,這幾行是不多的具有“革命色彩”的詩行之一,它試圖以除舊立新的革命的方式來解決“圍困——突圍”的悖論,於是全詩就與其時的歷史背景產生了某些聯繫。但是,這個結尾與前文的內容並不融洽,因為此詩的圍困之本質是被平庸和無意義的此在所圍困,“推翻一切的尊敬”也無助於“解圍”,時間的必然性王國不會因為“尊敬”的推翻而被推翻,何況作者在第一章已經明言這種圍困實則是“平庸的永遠”——這已經排除了任何“解圍”的希望了。況且,以“新的土地覺醒”這種方式來代替這一片時間的荒原,也有低估、甚至拆解這一形而上困境的嫌疑。

在1948年的《旗》這本詩集中,穆旦又轉而採用1945年《詩文學》雜誌上的版本,穆旦回到這一版本同他當時的歷史意識同樣也是有關聯的(見下文),這一選擇是明智而有意義的<sup>[8]</sup>。既然人被時間圍困的困境是無法解決也毫無希望的,那麼唯一自由行為就是選擇毀滅自身,造成一片“無人地帶”。“無人地帶”這個涉及戰爭的反諷實際上是投向時間王國的最後一包炸藥,同時毀滅時間和人自身。我們認為,正是這真正自由的最後一躍,讓此詩成為現代漢語詩歌的最強音之一。正如馬丁·布伯所言,伫立於永恆面前的此在所體現的必然與自由之間的二律背反是無法消解的,這正是人的“宗教境界”的體

現：“承認正題而否認反題者必貶損此境界的意義，試圖調和此對立者必根除此境界的意義，凡不欲以其整個生命穿越此矛盾衝突者必背棄此境界的意義。”<sup>[9]</sup>穆旦並沒有選擇“解圍”這個拆毀二律背反的方式，而承受了“被圍”的全部重量。

在穆旦 1947 年三十誕辰之際寫的《三十誕辰有感》中，《被圍者》中體現的人被時間圍困的原型以另一種方式出現，在那裏，人以同樣義無反顧的方式面對“時間”，在“過去和未來兩大黑暗間”領受“現在”：

時而巨烈，時而緩和，向這微塵裏流注，  
時間，它吝嗇又嫉妒，創造同時毀滅，  
接連地承受它的任性於是有了我。

在過去和未來兩大黑暗間，以不斷熄滅的  
現在，舉起了泥土，思想和榮耀，  
你和我，和這可憎的一切的分野。

而在每一刻的崩潰上，看見一個敵視的我，  
枉然的摯愛和守衛，只有跟著向下碎落，  
沒有鋼鐵和巨石不在它的手裏化爲纖粉。

留戀它像長長的記憶，拒絕我們像冰，  
是時間的旅程。和它肩并肩地粘在一起，  
一個沉默的同伴，反證我們句句溫馨的耳語。<sup>[10]</sup>

在這裏，人是“時間”的玩物，是它創造的產物，也是它毀滅的對象。在全詩所營造的巨大的毀滅性場景中，“我”在“過去與未來兩大黑暗”中“以不斷熄滅的/現在，舉起了泥土，思想和榮耀”，如此氣勢恢宏的時間描寫在新詩史上并不多見，這裏的“我”面對時間的勇決氣魄，也一反穆旦詩歌中人面對時間被

動、無助的常態。但是穆旦在對抗時間的同時,又冷靜地自覺到了生命之必將毀滅於時間的命運,任何事物在時間手裏都將“化爲纖粉”。在此詩發表於天津《大公報》的較早的一個版本中,第三節爲:“而在每一刻的崩潰上,要建築自己的家,／枉然的摯愛和守衛,只有跟著向下躍落,／沒有一個自己不在它的手裏化爲纖粉。”<sup>[11]</sup>對比兩個版本,可以發現兩者都抒寫了自我的分裂在時間中的命運,即自我不斷地毀滅於時間。但《文學雜誌》中的版本創造了一重新含義,即“枉然的摯愛和守衛”是另一個“我”所爲。那麼,“以不斷熄滅的／現在,舉起了泥土,思想和榮耀”究竟是哪個“我”之所爲?無法確定,因爲“我”不斷地毀滅於“時間”中,並沒有一個所謂的“主體”的“我”存在,全詩採用空缺敘述主語的方法也配合了這一理解。

如是,則在穆旦的理解中,不僅人無法超越時間、無法在時間中安身立命,而且人的“自我”本身在時間中也無法維持一個整體和連續的狀態,而是不斷地毀滅和重生,這首詩的主題其實就是其第一章結尾所說的:“重新發現自己,在毀滅的火焰之中。”考慮到這首詩誕辰感興的性質,不妨說,這就是穆旦自身對於時間的態度:在時間的毀滅中不斷地發現“自己”,尋找“自己”。當然,不管是人還是萬物,都將在時間的手裏“化爲纖粉”,“摯愛和守衛”都是“枉然”。但是,對於詩歌寫作而言,對時間之圍困的指認,並和時間“肩并肩地粘在一起”,不僅是對永恒的隱秘渴求,而且本身就是一種永恒的意義,正如里爾克所云:“有何勝利可言?挺住意味著一切。”(《爲沃爾夫伯爵封·卡爾克洛伊特而作》,1908年)

## 二、穆旦的“時間”與 20 世紀 40 年代歷史的關聯

前文討論的穆旦詩歌對時間的表現大都具有明顯的形而上



色彩,不過這并非穆旦的時間焦慮的全部,在他的另外一些詩作中,他表現的時間意識與具體的歷史現實有直接的聯繫,有的甚至本身就是對歷史現實的一種觀察,然而這種觀察又與他對時間的形而上認識密切相關。面對著 40 年代殘酷的社會現實,穆旦在詩歌中不僅批判了外部歷史的暴力,也否定了這種暴力所依據的合法性基礎,即一種與目的論、烏托邦意識聯姻的歷史決定論,一種以“未來”為目的直線進步的時間意識,他挑戰了那種把人當作歷史機器的零部件的工具主義論調。在同時代詩人中,甚至在整個中國現代詩歌史上,我們沒有見到其他詩人有這樣強烈的、通過批判某一歷史觀念所依賴的時間基礎,來批判這種歷史觀念本身的自覺衝動。令人遺憾的是,這一點至今沒引起充分的注意。

“歷史決定論”(historicism,又譯為“歷史主義”),是一種認為人類社會歷史發展具有規律性和目的性,並對這種規律性和目的性進行探究的學說,現代著名的歷史決定論者有黑格爾和馬克思。黑格爾在《歷史哲學》中認為,世界歷史是“理性”精神在時間中自身發展的過程,歷史的目標就是精神的充分發展和充分的自我意識,充分的自我意識,也就是自由意識<sup>[12]</sup>。黑格爾說:“‘理性’是世界歷史的主宰,世界歷史因此是一種合理的過程。”<sup>[13]</sup>但是,正如黑格爾本人明確指出的那樣,“理性”支配世界這個思想和“宗教真理”有連帶關係,也就是說,“有一種神意統治著世界”<sup>[14]</sup>。從這個角度來看,作為一種“實質”、“自足的”理性精神支配世界歷史的觀念,與三四十年代中國詩人經常表露的時間和歷史意識相去甚遠(比如下文的《快樂的人們》、《時間與旗》),後者對現存政治、經濟秩序不合理的表現、對以“人民的路綫和鬥爭”實現“既定的目的”的倡導,都指向了另一種歷史決定論——馬克思主義的歷史決定論。

馬克思主義的歷史決定論並不將自身建立在“理性”或者“精神”的概念之上,而是建立在政治、經濟活動的基礎上,而且

它並不信任“理性”具有僅依靠自身力量實現合理社會的能力。馬克思和恩格斯在《德意志意識形態》第一卷第一章《費爾巴哈》中明確批判了黑格爾以“精神”為基礎的歷史觀，並提出了自己的歷史觀：“這種歷史觀就在於：從直接生活的物質生產出發來考察現實的生產過程，并把與該生產方式相聯繫的、它所產生的交往形式，即各個不同階段上的市民社會，理解為整個歷史的基礎……”<sup>[15]</sup>馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》中提出一句著名的格言：“哲學家們只是用不同的方式解釋世界，問題在於改變世界。”<sup>[16]</sup>主張以行動改變歷史的觀念基礎在於相信歷史會逐步向理性、合理的方向發展。哲學家波普爾分析到，只有對社會發展採取樂觀看法的歷史決定論者才能够提供這種看到較好的世界的希望。“因為它們相信社會發展自然將會越來越好和合理，意即它自然而然趨向於越來越好和合理的狀況。但是這種觀點等於相信社會奇迹和政治奇迹，因為它不承認人類理性具有實現一個較合理的世界的能力。”<sup>[17]</sup>他觀察到，這種歷史觀念中實際上有著歷史決定論與“烏托邦主義的社會工程”所形成的一種聯姻，這種聯姻的基礎有二：（一）整體主義；（二）相信可以用研究的方式發現歷史的“目的”或者“社會的歷史趨勢”的信念<sup>[18]</sup>。熟悉中國現代文學史的讀者會意識到這種歷史理念深刻地決定了很多中國作家（尤其是左翼作家）的歷史、社會想像，比如在當時已經是左翼作家的何其芳的《快樂的人們》（1940年）的詩句中，就可以看到波普爾所觀察到的多種歷史決定論的構成因素：

整個人類像一個巨人，  
長長的歷史是他的傳記，  
他在向前走著，  
翻過了無數的高山，  
跨過了無數的曠野，

走向一個樂園。  
我們個人  
不過是他的很下的肢體，  
他的細胞，  
在他的整個身體上  
并不算太重要。<sup>[19]</sup>

上面的詩句中所顯現的一些歷史觀念，比如直綫進步的時間觀、對“樂園”的烏托邦式期待、整體主義等等，在穆旦的“九葉”詩友唐祈的名作《時間與旗》中也同樣存在；後者雖然也被認為是40年代中國“現代主義”詩歌的代表性作品，但是其中的“時間”卻帶著左翼詩人那種典型的歷史決定論色彩：

爲了要通過必須到達的  
那裏，我們將走向迂曲的路，  
所有的終極，都該從一個  
起點分叉，離開原來的這裏，各自的  
堅定中決不逃避，無數條水都深沉流向  
海底，所有的路只尋找它們既定的目的  
各種人民路綫爲了覓取，試探於  
一個鬥爭，我們將獲致現實最深的驚喜。

唐祈相信歷史有一個“既定的目的”，有一處“必須的那裏”，他預言在未來將有“最深的驚喜”在等待，目前唯一需要做的就是不斷鬥爭來獲得它<sup>[20]</sup>。有趣的是，穆旦同年（1948）寫的《詩四首》（四）中也有類似的段落，態度卻與唐祈截然相反：

做過了工具再來做工具，  
所有受苦的人類都分別簽字  
製造更多的血泪，爲了到達迂回的未來  
對壘起“現在”：槍口，歡呼，和駕駛工具的

英雄：相信終點有愛在等待，  
為愛所寬恕，於是錯誤又錯誤，  
相信暴力的種子會開出和平，

逃跑的成功！一開始就在終點失敗，  
還要被吸進時間無數的角度，因為  
麵包和自由正獲得我們，卻不被獲得！<sup>[21]</sup>

此詩與唐祈的詩可謂針鋒相對（雖然并非是有意的）。考慮到此詩的寫作時間，即國共激戰正酣的 1948 年，這些詩句指涉的現實是再明顯不過了。穆旦以反諷的筆調質疑那種為了到達“未來”的某個目的而在“現在”對壘廝殺的行為、那種“相信暴力的種子會開出和平”的想像。在這些詩句中，穆旦對歷史現實的觀察與對時間的抽象思考銜接在一起，讀者可能會把這當作穆旦委婉地表達“不合時宜”的思想的方式，或者認為這只是穆旦一貫的抽象修辭的無意流露，“偽奧登詩風”的一個流露<sup>[22]</sup>。但筆者以為并非如此。就這些內容的現實風險來看，它們已經很明顯了。在 40 年代後期，就已經有左翼論者明確認識到：“在他們的陣營裏也不是沒有比較覺醒的，譬如穆旦，就是其中一個，然而他越是覺醒就越是恐懼，在一首詩裏，他雖然表面上肯定了戰爭，而骨子裏卻否定戰爭……”“這表現了什麼？正表現了他們的困惑和不安，一方面了解反對壓迫者，另一方面卻反對大眾日益增強的攻擊力量。”<sup>[23]</sup> 所以如果穆旦那些抽象表達是一種“掩飾”的話，那也只能是一種掩耳盜鈴的、失敗的掩飾。與其說穆旦是在規避政治性內容所帶來的風險或者模仿某一國外詩風，不如說他是在嘗試對歷史現實進行深入剖析，他試圖發掘表象背後的時間基礎和歷史真實——在大部分同時代知識分子認為歷史真實和方向都已經了然在握的語境下——這正是了解穆旦的價值的一扇窗口。

穆旦對那種爲了到達“未來”某一目的而在“現在”對壘廝殺的歷史理念表示明確的懷疑，他意識到這實際上是讓人成了“時間”/歷史的工具；他質疑那些認爲在“終點有愛在等待”於是一切暴力行爲便可以獲得“寬恕”的自我合法化行徑——讀者應該意識到，這種目的論式的歷史決定論在現代社會是如此具有市場——但穆旦告訴我們，這種做法僅僅是“被吸進時間無數的角度”，這裏穆旦實際上又在重寫《被圍者》一詩中人被時間圍困的原型，而增加了更多的歷史針對性。唐祈與穆旦在時間意識上的差別，與其說是政治態度上的差別，還不如說是歷史意識和道德理念上的區別——或者說，是一種建立在道德理念之上的歷史意識的區別——至少從穆旦的方向來看是如此。把穆旦簡單地歸結爲某一政黨或者主義的支持者是不恰當的，把他歸結爲它們的反對者同樣也有失簡單。穆旦對腐敗的國民黨政權固然沒有好感，他對中共力量也抱有警惕（正如有的左翼論者在當時就已經覺察到的那樣），更重要的是，他對政治抱有整體上的敵意。穆旦的同學江瑞熙回憶道：“穆旦的思想比一般人要深些。那時[40年代末]同學朋友在一起，常聊天。這種聊天圈子是一個自由的圈子。穆旦曾有一個觀點：從哲學的角度看……是不會容忍自由主義知識分子的，是不容忍真正的民主的。”<sup>[24]</sup>我們相信這個回憶并非臆造，穆旦在1948年的《詩四首》(二)中寫到：

饑餓把人們交給他們做練習，  
勇敢地求解答，“大家不滿”給批了好分數，  
  
用麵包和抗議製造一致的歡呼  
他們於是走進和恐懼并肩的權力，  
推翻現狀，成爲現實，更要抹去未來的“不”，

愛情是太貴了：他們給出來  
 索去我們所有的知識和決定，  
 再向新全能看齊，劃一人類像墳墓。

穆旦以諷刺的筆墨告訴我們，“他們”利用饑餓來煽動不滿，製造抗議，以圖最終“推翻現狀”，成為“和恐懼并肩的權力”。不僅如此，穆旦還意識到，“他們”要在未來消除異議（“抹去未來的‘不’”），否定“我們所有的知識和決定”。穆旦已然嗅到了極權主義的若隱若現的氣息，也意識到了它將“再向新全能看齊，劃一人類像墳墓”<sup>[25]</sup>。這解釋了前引穆旦所謂“從哲學上來說……”究竟是如何“說”的，也解釋了穆旦為何在1957年的《九十九家爭鳴記》中以略帶諷刺的筆墨描寫了“整齊一致”的“九十九家”之後為何最後又告訴我們還有“不鳴”的“一家”，更解釋了穆旦為何在晚年也保持了如此清醒的歷史意識——沒有這種意識，《智慧之歌》、《沉沒》、《蒼蠅》這些晚期傑作是不可能產生的<sup>[26]</sup>。

確如江瑞熙所云，“穆旦的思想比一般人要深些”，可惜這個議題長期被“現代主義”、詩歌技巧這類問題掩蓋住了，而且沒有和歷史現實產生多少關聯，這給人造成的印象是：穆旦等“現代主義”詩人似乎只是西方“摩登”技巧的模仿者，而這一謊言至今被我們的學術機器不斷地複製著。這一謊言的後果不僅讓我們無法理解穆旦的思想和意識，無法認清穆旦詩歌的整體性的實質，甚至對其“技巧”的認識也是不深入的，因為技巧從來不僅是“技巧”。實際上，穆旦對40年代的各種運動和主義抱有很深的不信任，這種不信任已經超出了政治態度（反對或贊同某一政黨）的範疇，而深入到道德和哲學領域。再來看《詩四首》（一）：“迎接新的世紀來臨！但不要/懶惰而放心，給它穿人名、運動或主義的僵死的外衣/不要愚昧一下抱住它繼續思索的主體。”穆旦想要剝開“人名、運動或主義的僵死的外衣”，去

一窺歷史真實的內裏，但是他不斷看到的卻是令人絕望的人性之惡：“‘必然’已經登場，讓我們聽它的劇情——/呵人性不變的表格，雖然填上新名字，/行動的還占有行動，權力駐進迫害和不容忍，/善良的依舊善良，正義也仍舊流血而死，/誰是最後的勝利者？是那集體殺人的人？/這是歷史令人心碎的導演？”（《詩四首》[三]）“必然”這個形而上學術語讓我們再次想起了基督教，因為基督教理解的“惡”和“原罪”就帶有形而上的性質，或者說，是一種形而上的道德概念，它們取決於人的自由選擇，也只有通過“自由意志”才能被克服<sup>[27]</sup>。但是，穆旦絕望地看到，在自由與必然的鬥爭中，“必然”將無可避免的取得最後勝利，歷史的方向并非自由意志的實現，而是自由意志的失敗。而這一點并非宗教或者哲學邏輯自身的發展，而是從歷史本身上演的現實得出的結論。穆旦以基督教的方式提出問題，他的回答卻是非基督教的。

面對著中國內戰所造成的屍骨如山的現實，穆旦在歷史的暴力中看不到任何意義和“目的”，他從歷史的脈搏中把握到的是“人性不變的表格”，是“迫害和不容忍”，他看到了那“集體殺人的人”。穆旦站在 20 世紀中葉歷史正在劇變的一刻，觸碰到歷史最為險惡的實質，無怪乎他對歷史有著如此深切的憤恨，對未來的“美麗遠景”有著如此痛切的懷疑：

因為有太不情願的負擔  
 使我們疲倦，  
 因為已經出血的地球還要出血，  
 我們有全體的蒼白，  
 任地圖怎樣變化它的顏色，  
 或是哪一個騙子的名字寫在我們頭上；

所有的炮灰堆起來

是今日的寒冷的善良，  
所有的意義和榮耀堆起來  
是我們今日無言的饑荒，  
然而更爲寒冷和饑荒的是那些靈魂，  
陷在毀滅下面，想要跳出這跳不出的人群；

一切醜惡的掘出來  
把我們釘住在現在，  
一個全體的失望在生長  
吸取明天做它的營養，  
無論什麼美麗的遠景都不能把我們移動：  
這蒼白的世界正向我們索要屈辱的犧牲。

——《犧牲》(1947年)

那個在《三十誕辰有感》中在時間的黑暗中奮力舉起“泥土，思想和榮耀”的穆旦，當他面對醜惡的人性和成堆的“炮灰”時，則痛感到“所有的意義和榮耀堆起來”也只是“無言的饑荒”(第二節)。歷史暴力在他看來是“全體的蒼白”之徵象，而所謂歷史變局，也僅僅是“地圖”變換一下“顏色”，或者換一個“騙子的名字”“寫在我們頭上”而已。由此，穆旦陷入到了一種末世論式的歷史景觀，他在歷史中僅僅看到了人性的喪失和靈魂的滅絕：“然而更爲寒冷和饑荒的是那些靈魂，/陷在毀滅下面，想要跳出這跳不出的人群。”這裏，對歷史現實的觀察進一步發展成對靈魂處境的思考，這些陷入毀滅性的此在的“人群”令人想起了《被圍者》中的“被圍的一群”，但是時間的圍困的形而上處境進一步演變爲——同時也是具體化爲——歷史的滅絕，第二節的“想要跳出這跳不出的人群”這個悖論性姿態，再次展現出上文提到的對永恒的渴求和無法求得之間的悖論，穆旦在此詩中告訴讀者，“我們”已經被釘死在歷史的耻辱柱上，即他們所處的



“現在”：“一切醜惡的掘出來/把我們釘住在現在，/一個全體的失望在生長/吸取明天做它的營養，/無論什麼美麗的遠景都不能把我們移動：/這蒼白的世界正向我們索要屈辱的犧牲。”<sup>[28]</sup>如果說這樣的“現在”不是萬劫不復的地獄，那是什麼？這裏，穆旦對40年代中國現代文學中那種流行的“黑暗——光明”二元對立的結構模式和對“光明未來”的烏托邦式假想構成了深刻的顛覆：“現在”巨大的毀滅力量讓“明天”也顯得蒼白無力（它“吸取明天做它的營養”），任何“美麗的遠景”都毫無意義。歷史在這裏呈現出一種終結的狀態，它並非是那種綫形前進的進化論式的歷史，而是被“現在”這股狂流牽引著下沉的歷史——“歷史已把他們用完：/它的誇張和說謊和政治的偉業/終於沉入使自己也驚惶的風景”（《荒村》）。

穆旦以痛切的方式撕碎了歷史決定論和進步論所描繪的意義圖式，他揭示了工具主義的歷史觀念的實質，即把人永遠地釘死在歷史上，成為屈辱的犧牲品，被歷史所滅絕。他在詩歌中不僅對抗了醜惡的歷史，也對抗了流行的歷史意識，還修正了作為我們歷史觀念之基礎的時間原型：他拒絕把“未來”/“明天”當作目的，而把“現在”當作手段，也否定了“未來”將比“現在”進步的假定；歷史在他筆下不再朝向未來昂首挺進，而是被捲入到“現在”，螺旋狀下沉，無止盡墜落，它不容置疑的綫性進步過程成了可怖的謊言。這樣一種時間思索決非某一修辭策略的無意流露，它有著深厚的哲學和宗教底色，既是一種形而上思索，又是一種敏銳的歷史觀察和敏感的歷史直覺。

### 三、總 結

從西方思想的發展史來看，現代的歷史主義/歷史決定論在很大程度上是以反抗傳統基督教所建構的永恒意義圖式的方式出現的，它不是在“上帝之國”，而是在人類歷史自身中尋找生

存的意義和目的。廣義的歷史決定論實際上可以包括現代大部分以人爲中心和目的的思想體系,在迪恩(William Dean)看來,像笛卡兒這樣的理性主義者建立起一種在理性結構之內的新的權威,像培根這樣的經驗主義者在科學的法則中發現權威,像克爾凱郭爾這樣的存在主義者在自我中尋找認可,都可以說是“歷史決定論”,因爲他們:“抗命反對古典秩序和中世紀秩序,並且反對他們頭上的政府的、教會的和社會的制度……新的決定因素是生物的行爲……無論是在自然史中還是在人類歷史中。”<sup>[29]</sup>因此,歷史決定論可以看作是對永恒權威(古代的或基督教的)的反抗,是一種從人類自身行爲和自身歷史中尋找權威的思想態度。從正面來說,它實際上是對人的價值的肯定。

但是,當我們反思諸如歷史唯物主義(經濟唯物論)這種類型的歷史決定論時,又發現這種思想在迫切地關注人類生存條件的鬥爭的同時,又有意無意地忽視了對人的生存本身的關注,或者說,把生存條件當作了生存本身。它在關注經濟權力的公平時,又往往以有條件地對待道德問題爲代價,或者說,傾向於以社會、經濟地位作爲道德評判和道德行爲的準繩,以“歷史必然性”爲道德行爲立法,從而走向一種危險的道德相對論甚至非道德化。俄羅斯宗教思想家別爾嘉耶夫說:“作爲一種哲學世界觀的歷史主義將導致與絕對價值的衝突,它必然肯定相對主義,善的相對主義和真理的相對主義。歷史理性的狡計統治著所有的價值。這也毒害了馬克思主義的道德。人及所珍視的一切價值都變成了歷史的質料,歷史必然性的質料,歷史必然性同時就是歷史的邏各斯。”<sup>[30]</sup>這種“歷史的邏輯”同樣可以在何其芳和唐祈等人的詩歌中清楚地看到<sup>[31]</sup>。而基督教則正與此相反,它強調道德律令的無條件性/絕對性(現代自然神學尤其重視此點),正因爲它有一個超越性的永恒圖景作爲目標,它對人間的各種社會安排抱有根本性的懷疑,它傾向於從人性本身而不是社會秩序的角度來解決道德/人性問題。深受基督教影

響的俄國作家陀思妥耶夫斯基一針見血地指出：“藏匿於人類中的惡比包治百病的社會主義者所想像的要深得多，沒有一種社會制度能夠避免惡，人的心靈不會改變，不合理和罪惡源自人的心靈本身。”<sup>[32]</sup>因此，基督教對各種歷史決定論以及與其聯姻的世俗烏托邦理念一直抱著強烈的批判態度，而對於這種歷史意識背後所依賴的朝向未來的、進步的時間理念更是水火不容<sup>[33]</sup>，而受基督教思想影響的穆旦也經常流露出這些傾向。

以進步觀念為基礎的歷史決定論希望在歷史的方向——未來——找到生存的意義和價值，並且為當下的行為（哪怕違反道德）立法。但是，當未來的意義被否定，歷史的“方向”也成為問題之後（就像穆旦詩歌所直覺到的那樣），生存的價值和意義就成了一個大大的問題了。正因為如此，我們才在穆旦詩歌中看到了對時間的敵對性的痛切感受、對時間之“圍困”的絕望自覺。穆旦詩歌顯示一種真正的對生存的迫切關注，這正是其傑出之處<sup>[34]</sup>。如果說時間是運動的尺度、而歷史是人類活動的組織肌理的話，那麼我們在這裏關心的不僅是穆旦所認識到的具體歷史活動的組織肌理，而且是他在那種認識中所表露的對人本身的認識；換言之，通過觸摸歷史從而觸及人本身。在歷史決定論和進步論所描繪的意義圖式成為一種普遍共識的時代裏，穆旦執著地反對對人的價值的異化、工具化，關注人在具體歷史處境中的道德困境和人性危機，並要求再次回到人自身，去理解人的絕對意義。因此，當我們讀到羅贊諾夫這段話時，我們發現它對於穆旦詩歌——以及對我們——而言也具有同樣的迫切性：

歷史的根本之惡就在於其中的目的和手段之間不正確的關係：人的僅僅被當作手段的個性被堆放在文明大廈的底部，當然，誰也不能確定，這種情況將在多大規模上，持續到什麼時候……這種情況何時結束，什麼時候能出現作為

目的的人(犧牲只能為這樣的人犧牲)——這個問題誰也不清楚。<sup>[35]</sup>

穆旦 40 年代這些書寫時間與歷史的詩歌與其說是當時的——他的詩歌在 40 年代的實際影響也較為有限<sup>[36]</sup>——還不如說是後來的。它們以對歷史災難的深切關懷挑戰了各種發動暴力的價值體系和辯護暴力的合法性依據,顛覆了它們所依賴的時間觀念之基礎,也警告了後人對於這些體系的輕易信任,和對於歷史本身的油滑評判。如果說詩歌無力阻止人滑入歷史的陷阱的話,那麼它至少可以安慰那些已然陷入陷阱的人(包括作者自身),告訴“他不過是撞上了同義反復”<sup>[37]</sup>,也即穆旦所說的“人性不變的表格”。如果詩歌在歷史災禍中還有什麼意義的話,這便是它的意義。

(作者:南京大學中國新文學研究中心助理研究員)

**注釋:**

- [ 1 ] 奧古斯丁:《懺悔錄》,周士良譯,北京:商務印書館,1963年,第241頁。
- [ 2 ] 同上書,第240頁。
- [ 3 ] 本文所引穆旦詩歌文本,除特別注明者外,均據《穆旦詩文集》(李方編,北京:人民文學出版社,2006年),下不另注。另外,關於《穆旦詩文集》、《穆旦詩全集》、《蛇的誘惑》等諸種當代通行的穆旦作品集,其收錄的詩歌有不少與穆旦生前發表於各刊物、報紙上的詩歌,以及其1949年前出版的三種詩集中的內容並不一致(例如本文單獨注明出處的幾首詩歌就是如此),關於這個問題的討論,可參李章斌:《現行幾種穆旦作品集的出處與版本問題》,《中山大學學報》(社會科學版)2009年第5期。
- [ 4 ] 穆旦:《被圍者》,《詩文學》第2輯,1945年5月,第93頁。

- [ 5 ] 前文作者已經說他所處的狀態(此在)就是“平庸的永遠”，這裏的“比平庸更壞”顯然是在呼應前面的鋪墊，正如我們在前文討論的《我》等詩那樣，穆旦的大部分作品內部都有嚴密的呼應。
- [ 6 ] 菲利普·拉金：《菲利普·拉金詩選》，桑克譯，石家莊：河北教育出版社，2003年，第202頁。此處依原文略做改動，添加一“會”字。
- [ 7 ] 穆旦：《穆旦詩集(1939—1945)》，1947年5月作者自費出版，第125頁。
- [ 8 ] 無獨有偶，在穆旦的《從空虛到充實》發表於1940年3月27日的香港《大公報》中的版本中，有這樣的詩句：“中華民族到了最危險的時候，/爲了光明的新社會快把鬥爭來展開，/起來，起來，起來。”而到了穆旦1945年出版的詩集《探險隊》和1947年出版的《穆旦詩集(1939—1945)》中，這些詩句所在的整章詩都被刪除了。可見，現在我們所見的穆旦詩作中較少“革命色彩”和時代流行的昂揚基調，這一點是穆旦自覺的藝術選擇的結果。
- [ 9 ] 馬丁·布伯：《我與你》，陳維綱譯，北京：三聯書店，1989年，第119頁。
- [ 10 ] 穆旦：《三十誕辰有感》，《文學雜誌》第2卷第4期，1947年9月，第77—78頁。
- [ 11 ] 穆旦：《三十誕辰有感》，天津《大公報·星期文藝》，1947年6月29日。
- [ 12 ] 黑格爾：《歷史哲學》，王造時譯，北京：商務印書館，1963年，緒論第三節《哲學的歷史》，第46—122頁。
- [ 13 ] 同上書，第47頁。
- [ 14 ] 同上書，第51頁。
- [ 15 ] 馬克思·恩格斯：《馬克思恩格斯選集》，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編譯，北京：人民出版社，1995年，第1卷，第92頁。
- [ 16 ] 同上書，第57頁。
- [ 17 ] 卡爾·波普爾：《歷史決定論的貧困》，杜汝楫、丘仁宗譯，上海：上海人民出版社，2009年，第40頁。
- [ 18 ] 同上書，第59頁。
- [ 19 ] 何其芳：《夜歌和白天的歌》，北京：人民文學出版社，1953年，第73—74頁。
- [ 20 ] 關於唐祈的“時間”表現與馬克思主義歷史決定論的關聯，詳見拙文：《永恒的“現在”與光明的“未來”——艾略特與唐祈詩歌中的“時間”之比較》，《中國比較文學》2013年第3期。
- [ 21 ] 穆旦：《詩四首》，天津《大公報·星期文藝》，1948年10月10日。

- [22] 江弱水:《偽奧登風與非中國性:重估穆旦》,《外國文學評論》2002年第3期。其中上引“爲了到達迂回的未來/對壘起‘現在’”一句被作爲“偽奧登詩風”的罪證舉出(第129頁)。
- [23] 晉軍:《踢去這些絆腳石》,《新詩潮》第4輯,1948年12月,第15、16頁。
- [24] 易彬(訪談):《“他非常渴望安定的生活”——同學四人談穆旦》。此處根據的是易彬提供的原稿,而不是發表於《新詩評論》2006年第2輯的刪節稿。引文中“……”,爲筆者所刪減內容(三字)。
- [25] 應該意識到:“全能主義”本來就是“極權主義(totalitarianism)”的另一個譯名;而“新”字則突出了其具體指涉,也就是說,所指的并非是已有的“舊”“全能”。
- [26] 討論《智慧之歌》、《沉沒》這些詩歌的文章已經很多了,這裏就不敷述了。而關於《蒼蠅》一詩,最近王家新在其《穆旦:翻譯作爲幸存》一文中注意到它與穆旦的個人的命運之間的關聯(王家新:《穆旦:翻譯作爲幸存》,《江漢大學學報》2009年2月,第11頁);不妨看一下其中的段落:“你永遠這麼好奇,/生活著,快樂地飛翔,/半饑半飽,活躍無比,/東聞一聞,西看一看,/也不管人們的厭膩,/我們掩鼻的地方/對你有香甜的蜜。/自居爲平等的生命,/你也來歌唱夏季;/是一種幻覺,理想,/把你吸引到這裏,/飛進門,又爬進窗,/來承受猛烈的拍擊。”若說這是穆旦1953年回國後的命運的寫照,也不是沒有道理吧。
- [27] 奧古斯丁:《論自由意志》,成官泯譯,上海:上海人民出版社,2010年,第99—102、132—134頁。
- [28] 這也再次印證了《被圍者》在《詩文集》中的版本更符合穆旦詩歌的整體意識,即對毫無希望的被時間或歷史圍困的此在的痛切意識。
- [29] William Dean, “The Challenge of the New Historicism”, *Journal of Religion*, 66 (1986), p. 264.
- [30] 尼古拉·別爾嘉耶夫:《論人的奴役與自由》,張百春譯,北京:中國城市出版社,2002年,第304頁。
- [31] 詳見拙文:《永恒的“現在”與光明的“未來”——艾略特與唐祈詩歌中的“時間”之比較》,《中國比較文學》2013年第3期。
- [32] 陀思妥耶夫斯基:《窮人的美德:陀思妥耶夫斯基天才犯罪論集》,劉開華等譯,天津:天津人民出版社,2007年,第201頁。

- [33] 例如別爾嘉耶夫認為：“我們必須在我們的信仰和我們的期待中，徹底克服被隔絕的和有缺陷的時間——現在、過去和未來的時間，而進入真正的時間——永恒。我們的一切信仰和希望必須同人類命運在永恒中得到解決這點相聯繫，我們必須在完整的永恒性的前景上，而不是在被隔絕的未來的前景上，建立自己的生活前景。”（別爾嘉耶夫：《歷史的意義》，張雅平譯，上海：學林出版社，2002年，第158頁。）
- [34] 當我們說到“真正的對生存的迫切關注”時，請不要和很多左翼作家所謂的“關心民生疾苦”混同在一起。請注意區別一點，即關注生存條件（手段）與關注生存本身的區別，前者可以說是後者的一部分，或者說是後者的異化形態。這個區別的關鍵在於，關注生存條件並沒有對生存本身真正嚴肅地提出問題（在很多左翼作家那裏生存並不是一個“問題”），在穆旦詩歌中我們看到了一種對生存本身的質問，因此我們看到了生存的迫切性。
- [35] 羅贊諾夫：《論宗教大法官的傳說》，張百春譯，北京：華夏出版社，2007年，第43頁。
- [36] 易彬：《論穆旦詩歌藝術精神與中國新詩的歷史建構》，上海：華東師範大學博士論文，2007年，第3編第1章，《論穆旦40年代批評空間的生成》，第256—275頁。
- [37] 布羅茨基：《文明的孩子》，劉文飛譯，北京：中央編譯出版社，2007年，第52頁。

The “Besiegement” of Time and “Eradication” of History:  
Time Consciousness and Historical Consciousness in the  
Poetry of Mudan

**Li Zhangbin**

(Assistant Researcher ,Research Center of Chinese  
New Literature, Nanjing University)

Abstract:

The historical sense revealed in the poetry of Mudan (1918 - 1977) is quite unique amongst modern Chinese poets. He criticized two prevalent trends, namely (1) the values in the mode of teleology and (2) the historical sense in the mode of determinism. Their historical sense relies on a certain “time archetype,” a “time” that is ever-progressing towards the future and is irreversible. This theory fell prey to Mudan’s conscious criticism revealed in his poetry. His discourse on time includes not only metaphysical discussion of how people are “besieged” by time, but also substantial representation of how history oppresses and eradicates people. In his writing, “time”/history no longer follows a straight, progressive line. Rather, it is dragged to sink by a formidable current called “now.” No individual can manipulate time and history, history perse is seen as an unprecedented disaster, and also as a form of existence that would destroy human nature. Mudan’s view of the representation of time and history reveals his critical reflection on some basic presumptions in



modern history. It has a profound significance in Chinese intellectual history.

**Keywords:** Time, Sense of history, Historical determinism, Teleology, Mudan