孤独的声音：奥登早期诗歌误读探析

吕 冰

© 2017 比较文学与跨文化研究（1），68–76 页

内容提要：本文以学界对于奥登早期诗作《哦，那是什么声音》的误读为挖掘点，从奥登本人关于此诗的阐释出发，进行诗、画、圣经三者之间的互文式解读，分析其中所蕴含的神性与人性、科学与文学的二元关系，并由“agape”以及儒家思想中的“仁”作为中介，从宗教层面进行二元整合，以此说明奥登40年代的宗教转向并非无根之萍，并进一步阐述产生这种误读背后的文化动因：英国宗教文化的式微。

关键词：奥登 宗教 误读

1934年美籍英裔诗人威斯坦·休·奥登（Wystan Hugh Auden, 1907–1973）在一篇详述中产阶级生活方式的文章中指出，一个人总是惯于信任他从未拥有过的知识，[1] 这几乎可以看作是他早年文学生涯的精辟总结。对于奥登来说，这个知识从某种程度上包括了马克思主义、弗洛伊德主义等等，而他自身对此的虚弱肯定也使得对其早期作品的任何解读都不会承担被批判的风险，从而间接导致关于他诗学思想的某些偏见，《哦，那是什么声音》就是这种趋势的典型例子。这首写于1932年的诗从发表伊始便频遭误读，从某种程度上说反映了学界对于奥登早期诗歌的评论惯式，其背后的文化原因也值得我们深思。破除这种误读，厘清奥登诗作的真实目的一方面有助于探查他的思想轨迹和诗学原则，另一方面，则为探索20世纪30年代英国文化风向提供了一条可行性路径。

一

《哦，那是什么声音》在大部分时间里都被阐释成具有先知性质的政治诗，预言了当时纳粹德国入侵他国的野心，约翰·卢卡斯的评论可以看作其中的代表。他认为诗中出现的红衣士兵“并不似保卫者而像侵略者”[2]，像是在隐喻“墨索里尼对阿比西尼亚的入侵，又或者弗朗哥对西班牙的占领独裁。”[3] 卢卡斯认为，说这首1932年的作品“写于德奥合并和入侵苏台德那段时间也不为过，两者都发生在1938年。”[4] 而《哦，那是什么声音》中最令人伤心的对话——“你的赌咒发誓都是骗人谎言？都是谎言？不，我答应了要好好爱你，亲爱的，但我必须离开这边。”[5]——“仿佛早已洞见莱昂·布鲁姆会最终决定不再援助西班牙共和国，又或者提前知晓张伯伦在伦敦机场挥舞的《英德宣言》其实是一纸空言。”[6] 这些猜测显然来自于诗中出现的红衣士兵以及时下人回顾纳粹崛起时的历史轨迹，的确，奥登确实较早地对希特勒的崛起开始警醒，但笔者认为当时引起这种警醒的并非他自己，大部分应该来自于他的朋友兼诗人依修伍德对于希特勒的大肆抨击。据奥登的传记作家查尔斯·奥斯本所记录，1932年八九月间，依修伍德从德国返回伦敦度夏，奥

1 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I, 1926-1938, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 51.
2 See John Lucas, “Auden’s politics: power, authority and the individual” in *The Cambridge Companion to W. H. Auden*, ed. Stan Smith, London: Cambridge University Press, 2005, p.157.
3 Ibid, p.157.
4 Ibid, p.157.
5 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第152页。
6 同上，第152页。
7 See Charles Osborne, *W. H. Auden: The Life of a Poet*, London: Michael O’Mara Books Limited, 1995, p. 91.

正文.indd 68 17-12-14 下午4:49

登频繁与其会面，期间依修伍德曾不断对他说起纳粹在德国的情况。[7] 或许正是在与朋友这种交流的影响下，奥登有意无意在诗中写下了关于战争的预言式场景。

另外则是关于精神分析学方面的评论，这一倾向如无意外应是当时弗氏学说盛行之下的产物。1936年10月携有这首诗的作品集《看！陌生人》出版，三个月后（1937年1月）C. D.刘易斯在《诗艺》上发表评论，指出这首诗中可能带有的弗洛伊德影响。他认为奥登是一个处于贵族传统中的诗人，个人化的作品是他最为成功的作品，但有两首谣曲例外，其中一首就是《哦，那是什么声音》。[1] 刘易斯接着说，奥登将自己的作品与弗洛伊德的世界观捆绑在了一起，如果后者能够自成一个文化结构，那么奥登无疑会成为经典。[2] 即便如此，刘易斯仍没有具体指出《哦，那是什么声音》中潜藏的弗式结构，只略略提出谣曲精确的韵律和有条理的一贯性是之前所没有的。又过了一年（1938年），赫尔曼·佩施曼在给奥登的信中开始询问关于这首诗里的弗洛伊德因素，奥登的回信耐人寻味："如果你喜欢就这么认为吧，"他这样说道，"我的灵感来源于一副关于耶稣在客西马尼园临终祷告的油画。"[3] 这个最初的回答是相当私人性质的，直到1971年奥登才公开说明这首诗的意图，在关于弗洛伊德的讲座中提到这首诗时再次谈到，这首诗的灵感不是梦境，而是《客西马尼园的临终祈祷》这副油画，这也间接地反驳了刘易斯三十年代的评论。

遗憾的是，即便奥登本人公开阐明，这个研究方向在当时依旧没有被认真对待，而当评论界发觉并重视它则又过了将近40年。首先开始从这方面分析的专家是《奥登与基督教》的作者亚瑟·克尔市教授，此后，奥登的文学遗产执行人门德尔松教授在2009年《纽约书评》上评论克尔市的研究时亦同意他的说法，认为奥登"在以为他已经永远告别了基督教的时候"仍在"使用一套基督教的话语系统"[4]，不过这种倾向一直被掩盖着，他所举的就是《哦，那是什么声音》这个例子："奥登在那些表面上看起来是世俗诗的作品里，隐藏了其原初的宗教意向，就比如他那首充斥着不祥之兆的《哦，那是什么声音》，诗中场景似乎是设在18世纪的伦敦，里面有着成群穿猩红色军装的士兵。"[5] 碍于篇幅限制，克尔市教授和门德尔松教授都没有就此进行更进一步的讨论，而笔者试图以此为着眼点，按照他们的思路，从奥登本人对此的阐释出发，来厘清奥登是如何把《客西马尼》这幅画写入诗中并嵌进自己隐晦的宗教情感的。

二

《客西马尼园的临终祷告》[6]这幅画描绘了一个新约场景，在马太福音、马可福音、路加福音里都有出现，其画面和意象与《哦，那是什么声音》恰到好处地贴合在一起：在诗歌开头的前三个小节里，叙述者a连续反问红衣士兵到来的目

1 See John Haffenden, *W. H. Auden: The Critical Heritage*, London: Routledge Press, 2004, p. 227.

2 Ibid, p. 228.

3 Arthur Kirsch, *Auden and Christianity*, Yale University Press, 2005, p.10. See also John Fuller, *W. H. Auden: A Commentary*, p.153.

4 See Edward Mendelson, "Auden and God", *The New York Review of Books*, 54.19 (2007): 70-75, see also http://www.nybooks.com/articles/2007/12/06/auden-and-god/.

5 Ibid, pp. 70-75, see also http://www.nybooks.com/articles/2007/12/06/auden-and-god/.

6 有很多艺术家画过这个主题，比较著名的当属文艺复兴时期的手法主义大师埃尔·格列柯和威尼斯画派的开山鼻祖乔凡尼·贝利尼，两者的画作都存于伦敦国家艺术画廊。根据奥登的回忆，油画前景中绘有跪地祈祷的耶稣，旁边睡着三个使徒，背景里则有一群正在过桥的士兵。著名评论家约翰·富勒据此暗示奥登看到的是格列柯的作品(See John Fuller，W. H. Auden: A Commentary, London: Faber & Faber, 1998, p. 154)，而凯瑟琳·巴克奈尔和尼古拉斯·詹金斯曾在奥登讲座编选注释中给出理查德·达文波特·海恩斯的猜测(See Richard Davenport-Hines, *Auden*, London: Minerva Press, 1995, p. 118)，认为奥登看到的是贝利尼的画作（See Katherine Bucknell & Nicholas Jenkins, 'In Solitude, For Company': W. H. Auden After 1940, London: Oxford University Press, 1995, p. 193)。鉴于奥登本人两次对于此画作的描述可以看出——1. 作品存放于伦敦国家艺术画廊（两幅画均满足）；2. 远处有士兵（两幅画都满足）；3. 士兵正在过一座小桥（这一点只有格列柯的画作满足）——所以笔者倾向于同意约翰·富勒的观点，即奥登看到的是格列柯的作品。若是如此，那么格列柯的画作被奥登视为灵感来源这一偶发性事实，对诗作阐述现代性的各种并发症便是一种预言式启发。格列柯晦涩的空间感，风格晦涩厚重，他的绘画特征具有很强的个人特质，并且，用我们的标准来说，是非常现代的，在沉寂几个世纪后被重新发现，被毕加索和波洛克称作是西方第一位现代派画家，从某种意义上与奥登诗中嵌入的精神遥相呼应。

7 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第151页。

8 同上，第151页。

正文.indd 69　17-12-14 下午4:49

的——“那如此震耳的声音是什么？”[7]“那如此清晰的闪光是什么？”[8]“他们全副武装地在干什么？”[1]这里叙述者a未必不清楚个中缘由，但焦虑的情绪促使其不停地向叙述者b征询，不期然与耶稣对门徒说自己“心里甚是忧伤，几乎要死”[2]的“警醒”[3]产生了灵魂上的共鸣。紧接着到第四节，透过叙述者b那句“亲爱的，你为何跪在了地上？”[4]的询问，可以明了叙述者a也和耶稣一样开始祈祷，第五六七小节对于士兵沿途动向的三次猜测在数量上与耶稣在客西马尼园的三次祷告相照应，特别是a对于红衣士兵去找“牧师”和“医生”的猜测与耶稣连续两次相同的祷告在单个意象上非常切近：耶稣说着“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”[5]祷词前半句的圣杯意象让人联想到圣餐仪式，这种联想又与“牧师”一词联系在一起，而整句话反映出的耶稣脆弱又坚定的奉献精神，又与“医生”这一形象相仿，那种似要剖开和治愈世间一切罪恶、又无法摆脱对自己命定身份的无奈感透过字画无声地表达出来，令人唏嘘。另外有趣的是，奥登在1934年的一篇散文的注释中写到，人们如今新的负罪感并没有被地狱概念的褪色而削弱，它被转移到了医学上。[6]这样一来，医生的形象就几乎等同于地狱的世俗代偿，使得这个意象具有了一种意外的二元性影响。另一方面我们看诗中的另外一个叙述者b，诗的开始他在不停地安慰叙述者a——亲爱的，那震耳的声音“只是穿着猩红军服的士兵”[7]，那清晰的闪光“是反射在他们武器上的阳光”[8]，他们全副武装只是“在进行常规演习”。[9]结合新约，我们可以猜测b的身份有可能是耶稣的三个门徒，而进一步凸显这种圣经原型的则是《哦，那是什么声音》中最后的两节：叙述者b在军队来临时突然离开，面对a的哭诉“你的赌咒发誓都是骗人谎言，都是谎言？”[10]叙述者b说了下场前的最后一句话，“不，我答应了要好好爱你，亲爱的，但我必得离开这边。”[11]这里叙述者b与门徒的关系用奥登自己的话来解释再合适不过，在一次讲座中他谈及此诗来源时讲到：“当时我就想，假如让这幅油画动起来会是如何，人们会看到士兵们越走越近直到清楚地看到他们要做什么。在这之前，按照福音故事，耶稣会唤醒他的使徒，然后，在他被逮捕以后，他们都抛弃他逃走了。”[12]所以，叙述者b在士兵到来之前离a而去是门徒弃耶稣逃跑这一场景的原型置换，b以某种形式爱着a，就仿佛耶稣的门徒爱着耶稣，但最终b与那些门徒一样，到底还是背弃了a，留下她或者耶稣一人面对士兵们“灼热如火焰的目光”[13]。整首诗将《客西马尼园的临终祷告》这副油画的主题用文字的形式表达出来，并且进一步指出了耶稣被逮捕之后的遗留状态。对于门徒或者叙述者b，耶稣和叙述者a都给予了充分的爱和信任，但前者最终都会抛弃他们，留下后者“独自一人面对恐惧”。[14]这首诗意在表现一种分裂与和解的二元关系，其中，分裂是指神性与人性、科学与文学的二元分裂，而和解，则由“agape”古希腊语里的“大爱”作为沟通桥梁。

首先是神性与人性的二元关系。奥登认为，二元性仅指整体在发展过程中的不同阶段——如在宗教转向之前和之后的人。[15]事实上，耶稣的

1 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第151页。
2 马太福音：26:38。
3 同上。
4 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第152页。
5 马太福音：26:39。
6 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I, 1926-1938, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 48.
7 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第151页。
8 同上，第151页。
9 同上，第151页。
10 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，第152页。
11 同上，第152页。
12 Katherine Bucknell & Nicholas Jenkins, *In Solitude, For Company: W. H. Auden After 1940*, p.193.
13 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第153页。
14 Katherine Bucknell & Nicholas Jenkins, *In Solitude, For Company: W. H. Auden After 1940*, p. 194.
15 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I, 1926-1938, p.7.

正文.indd 70 17-12-14 下午4:49

神人两性中的人性一面凸显明显，他在客西马尼园祈祷的时候会否恐惧于自己即将消失在此世的命运？奥登曾说，西方人的精神世界是由基督教和希腊精神所堆砌起来的，柏拉图对于他们的影响是哲学上而不是政治上的。柏拉图为什么这么慷慨赴死，因为他认为自己可以去到一个更好的地方，柏拉图担忧他的精神在这个世界不能与理式世界完美融合，而耶稣的担忧和柏拉图恰恰相反，耶稣一旦被架上十字架，便意味着作为脆弱的人性的消失，而由神性代替人神二元性，这会使得他的存在变成一个约伯式的难题——上帝再一次被肯定为人类的想象无法到达的存在。“凡是想保全生命的，必丧掉生命”[1]冲淡了对人类的爱意，他本是来“将自由带给世人”[2]，让“他们回归自由所抱有的人类真正的自然天性。”[3]但是伴随着他的大爱的降格，他坠入了被柏拉图所轻视的那个世界。与此相对，“惧怕”——作为被“限制”住的大爱的对立面，就顺理成章地在叙述者b身上出现，这种“惧怕”，奥登认为“需要被博爱和爱欲所拯救”。[4]从某种程度上说，b是耶稣人性的一种身份滑动，这种滑动柏拉图会认为是自然而然的，苏格拉底坚信人类的灵魂会经历一系列化身，而柏拉图在《斐多篇》里告诉我们，人类的所有知识都拥有一种由某种形式或者规则所设定好的前知识。在这里，这种滑动的身份就是柏拉图的前知识，它是不朽的，游荡于全部的历史之中，他所改变的只是像人类肉体这样的中间介质。而相应地，叙述者a就代表了耶稣的神性部分，是神的本质。奥登认为耶稣首先将人神这两种形象结合起来，他将形象与行为结合起来，于人前展示了上帝。“我父”是人类的真正本质；“我”则是他对于这种本质的有意识的认知。在耶稣那里，这种认知是完整的，“我”和“我父”是一体的，“如果不是借着我，没有人能到父那里去。”[5]所以，我们不妨把a看做“我父”，将b看做“我”，那么b对a的抛弃就是耶稣人性与神性的分离，是耶稣在客西马尼园被带走之后的审判和受难，是一种失忆，不是似曾相识，而是忘却自己原始身份的表征，因为我们处在耶稣被送上十字架之后的阶段，神人的完整性已经离我们远去。所以这首诗从一开始就戴上了一种“分离”的标签，表现了人由原初的浑然一体的分割过程。

其次，奥登对于科学与文学分野关系的暧昧态度在此诗中也有所显现。他曾认为，科学，这个在上个世纪与被看得见的物质世界联系在一起的概念，现在将自己的注意力转向了主观经验的内部世界，中产阶级在其中倾注了自己所有的信任。[6]在他父亲的书房里科学书籍与诗集和小说并排而立，而且他从未想过其中一者会比另一者更加人性化。他对于父亲书房的态度即是他对于科学与文学关系的态度。[7]他反对罗伯特·格里夫对于诗歌和科学的清晰分界，并且如果他晚期表现得反对一个世俗的科学文明，那么他所反对的是将科学变成上帝，这对于他来说是个始终如一的姿态。[8]他极力对抗这种分裂，有意识地对自己所处的境况和自己所坚持的态度作出暗示。但他又注定会成为一个现代诗人，因为他本身就背负了某种被先天分割的才智，在实证哲学占上风的现代社会，人文主义模式拼命向科学分析靠近，分裂了前苏格拉底时代集预言家、诗人、巫师、哲学家为一体的智者，使得天才一词的范围变得狭窄，知识和感性不易再奢侈地集于一体。他于1932年写到，整体的概念已经没有了，只有破碎，人开始变得有自我意识，他开始感觉，我是我，你不是我，我们从内部将自己与他人隔绝开来。整体的概念没有了，有的只有自我。[9]而让人类从自然中分割出来的工具则是一种冷静的，没有善恶概念的理性智识，奥登的医学世家背景和

1 W. H. Auden, *Prose* Volume II, 1939-1948, Edward Mendelson ed., London: Faber and Faber Limited, 2002, p. 14.
2 Ibid, p.14.
3 Ibid, p.14.
4 Hugh Underhill, *The Problem of Consciousness in Modern Poetry*, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 254.
5 W. H. Auden, *Prose* Volume II, 1939-1948, Edward Mendelson ed., London: Faber and Faber Limited, 2002, p. 15.
6 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I, 1926-1938, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 49.
7 Hugh Underhill, *The Problem of Consciousness in Modern Poetry*, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 244.
8 Ibid, p. 245.
9 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I, 1926-1938, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 13.

WATERMARK

正文.indd 71　17-12-14 下午4:49

生物学的兴趣让他很自然地体会了这种过程。在奥登1937年的《牛津》中，自然的体验是和“知识”“智慧”相悖的。在获得知识和智慧的过程中自然的感觉被牺牲了。[1] 1940年奥登给斯彭德写信时感叹：“你知道我的主要才能在逻辑和灵感，感受性是我的弱项。这意味着我必须通过前者来感知生活；我必须有知识，必须在我能感觉任何事之前拥有大量的知识。”[2] 这句话注定了奥登是一个现代诗人，这在某种程度上可以看做是在变量环境里对诗人性质生成的定量实验。这种实验对于诗人来说是残忍的，其结果便是产生一种近乎冷漠的激情。但正因为这样我们才可以在《哦，那是什么声音》中看出如此繁复的解读，从18世纪的贵族内乱到20世纪的世界性集权，从文艺复兴大师的宗教油画到寓意深刻的抒情谣曲，这些大部分都是转瞬即逝的灵感转录，透着某种极端个人化的遗世独立。他的诗，就像这首《哦，那是什么声音》，即便有两个人，即便他们以各种形式相爱，也逃脱不了分离的结果，要么是抛弃，要么是被抛，个人和他者泾渭分明，冷淡疏远是其诗歌的气质。如此一来，个人和他者就会像知识和感性那样被迫分离。奥登曾在很多文章中指出让自己全心全意地接受他人存在的艰难性，[3] 他在1932年的同一篇文章里写道，“这种感觉愈增长，会有愈多的人感到有必要跨越沟堑去恢复自己身为生活一份子的感觉。”[4] 在他的早期散文中，奥登认为这种跨越要依靠语言，晚期的他则认为这是一种宗教性事物，比如他引用西蒙·韦伊的论述认为“相信他者存在这种事就其本身来说是一种爱。”[5] 这是他一生为之追求的真理，在别人看来是理所当然的事却让他体会到了别样的意味，所以他说出来的“爱邻人如爱己”才最为动听，最为迷人。

如果上面论述中的重点在“分裂”，那么下面的部分则重点注意“和解”。“agape”——取自古希腊词源的大爱是对抗二元性的最好手段。孕育出直觉性诗人的荷马时代已经一去不返，现代性要求诗人在理智和感性中各司其职，能同时包容两者需要某种成熟极端的系统，宗教内部固有的二元性和矛盾论将其变成了最为合适的言说者。二元性，或者用J. 罗伯特·巴斯的话说“矛盾性”，囊括了物质和精神，人性和神性，以及短暂与永恒。[6] 在这个系统里，信仰和理性既要彼此分割又要相互应和，它在创立伊始，不仅要求超乎理性，而且要求随时准备为信仰反对理性，圣保罗是这种满溢信仰的集合体，而经历了德尔图良、奥古斯丁、祁克果直到现代主义发问我是谁时，《旧约》时代的虔诚和希腊文化的超然变成了强烈的个体被抛感和失落感，人类只得拾起了理性武装自己，基督教发展到这时变成了信仰和理性的角力，在相互牵制中寻求平衡，德希尔说，只有通过行动理性才能够认清自己，而只有通过理性行为才能称为自由的行动。[7] 当a和b处在一个面临选择的境地时，b首先做出了回应，由于b具有“我”的功能，又经历了现代性的洗礼，便自然而然成为理性的化身，而相应的a就被动地被推到了信仰的位置上，但是这场较量中，b注定会成为失败者，因为理性是一个工具，并不能控制或约束任何事物；他能做的仅仅是驱使一个欲望去缓和另外一个欲望。[8] 理性，亦可以看作是逻辑，只能分离矛盾而象征则可以将其整合。[9] 那些包含在宗教、哲学和艺术中的机制乐趣只有通过象征才能够传递。[10] 象征不仅仅是两种事实的并列展示(像隐喻那样)，而且还是两种表述的并置展现，无论

1 Hugh Underhill, *The Problem of Consciousness in Modern Poetry*, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 254.
2 Arthur Kirsch, Auden and Christianity, Yale University Press, 2005, p. 5.
3 Ibid, pp. 3-4.
4 Ibid, p. 4.
5 Ibid, p. 4.
6 J. Robert & S. J. Barth , “Theological Implications of Coleridge’s Theory of Imagination”, in *Coleridge’s Theory of Imagination Today*, ed. Christine Gallant, New York: AMS Press, 1989, p.7.
7 Hugh Underhill, *The Problem of Consciousness in Modern Poetry*, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 250.
8 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I,1926-1938, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 6.
9 See J. Robert & S. J. Barth , “Theological Implications of Coleridge’s Theory of Imagination”, in *Coleridge’s Theory of Imagination Today*, ed. Christine Gallant, New York: AMS Press, 1989, p.7.
10 Ibid, p.7.

正文.indd 72 17-12-14 下午4:49

多么模糊，解释两种相隔甚远，迥然不同的事物，像是人类和上帝。正是通过这种诗的语言，那种横亘在固有和超越之间的天堑才能链接。[1] 所以叙述者a最后的行动，最后的回答一定是爱——宗教语境下的大爱。

忏悔和爱是整个治疗和救赎过程的关键，在1940年前后都是这样，[2] 在奥登的定义里，大爱是由恩典演化来的爱欲，是一种转变，而不是附加，是对于律法的满足，而不是破坏。[3] 而对于转变的中介来说，“恩典”维持了自身的神秘性。[4] 大卫·特雷西说，基督徒关注于耶稣揭示了一直在路上，但还未来临的恩典这一事件。而当我们反思这一恩典时，将其全部的意义展现为一种与爱之上帝，被爱的世界，以及被赋予被吩咐去爱的自我这些对象精心安排的联系里。[5] 事实上，我们可以通过一个中国哲学中的相似概念来加深对其的了解，奥登在1937年的《战地组诗》中也提到过它，“仁，真正的人道，还没有实现”，[6] 它和“agape”在某种程度上十分类似。陈谷嘉在《儒家伦理哲学》中说“仁者，人也”，仁即人。爱的内驱力来自何处，道德主体向善的自觉性如何产生？[7] 答案也许就在于其本质。“仁”的本质含义就是“爱人”。[8] 樊迟问仁，子曰：“爱人”（《颜回》），而“爱人”的本质是什么，这也许要从仁的初始本意来探究。陈谷嘉考察了关于甲骨文“仁”的始初本意——《周书·金滕》说：“予人若考，能多才多艺，能事鬼神。”清段玉裁在《说文解字注》释“仁”说：“独则无耦，耦则相亲，故字从人二。”这说明“仁”所表明的是一种人与人之间的关系。人所指的“相亲”（予人若考）关系具有“爱人”的萌芽。“仁”字所指的是从人二，是指人的一种复数关系。[9] 这种关系上升至形而上学的层面，就是爱与其载体的相处方式。这种复数的、带有一体两面的关系如何理解，我们可以从战时组诗的《注释》找到线索——“除了一个有用的可爱机器，肉体一无是处/作为爱的差使，奔跑的足迹遍布房间各处/与此同时，灵魂在书房栖居，与ta的私人上帝述说着钟情。”[10] 机器，作为现代社会的象征，能够轻易地让我们将身体和现代焦虑联系到一起，它存在于“房间”的各处，虽然只是作为爱的信使，他仍然占据着房间主人的位置，奥登在《注释》中特别指出，“灵魂”存在于“书房”当中，而“肉体”则奔跑于房间各处。笔者认为一方面奥登倾向于同意亚里士多德的观点，即“肉体”和“灵魂”都存在于此世、在“房间里”；然而另一方面，奥登或许也同样认同柏拉图的观点，亦即存在有一个理式世界，我们并不能从这个世界得到对于理式的绝对认知。奥登和柏拉图唯一的不同在于——是爱，而非灵魂存在于这个世界，所以身体“作为爱的差使，成为在这个房间的爱的代理人”。事实上，奥登模糊了房间内爱所代表的身份，所以它既可以从鹰的视域被观察到，也可以作为“私人上帝”“诉说着钟情”。爱和灵魂似乎是被分离的事物，门德尔松教授说奥登想要绝对的独立和绝对的共同体，前者是对灵魂的要求，后者则是对肉体。[11] 但是为什么仍有如此多的焦虑存在？门德尔松教授用奥登的话回答说，虽然我们试图发展二元性，但是却寻找错了方向：我们一直试图让肉体变得越来越个人主义而让精神越来越共产主义。这样做

1 See J. Robert & S. J. Barth , “Theological Implications of Coleridge’s Theory of Imagination”, in *Coleridge’s Theory of Imagination Today*, ed. Christine Gallant, New York: AMS Press, 1989, pp.7-8.

2 Hugh Underhill, *The Problem of Consciousness in Modern Poetry,* New York: Cambridge University Press,1992, p. 254.

3 Stewart Cole, “Love and Other Gods: Personification and Volition in Auden”, *Twentieth-Century Literature*, Vol.60, No.3 (Fall 2014), p. 367.

4 Ibid, p. 368.

5 J. Robert & S. J. Barth , “Theological Implications of Coleridge’s Theory of Imagination”, in *Coleridge’s Theory of Imagination Today*, ed. Christine Gallant, New York: AMS Press, 1989, p. 10.

6 奥登，《依修伍德，战地行记》，马鸣谦译，上海译文出版社，2012年，第309页。

7 陈谷嘉，《儒家伦理哲学》，人民出版社，1996年，第16页。

8 同上，第2页。

9 同上，第3页。

10 W. H. Auden, *Prose and Travel Books in Prose and Verse*, Volume I, 1926-1938, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 683.

11 Edward Mendelson, *Early Auden*, New York: The Viking Press, 1981, p. 67.

WATERMARK

正文.indd 73　17-12-14 下午4:49

所导致的结果是，一方面我们丧失了爱的能力，另一方面我们失去了思考的能力。[1]《哦，那是什么声音》中的分离从形式和内容上揭示出这种趋势，但是他也只是展示了一个现象而非提供了一个问题的解决方式，叙述者a将要进行的“行动”也只是我们的逻辑推论而非其命定的未来。由此，大爱的重要性就从这些混乱中浮现出来。斯图尔特·科尔在其论文的注释中指出：亚瑟·克尔什认为1940年奥登重返教堂的行为不应该被视为移民美国过程里的关键性进程，而更像是一个渐进的过程，这个过程只关心他生活和作品当中模糊的默示中心。[2] 科尔继续说在奥登30年代的作品中，他一直尝试去调和爱的定义，协调作为一种具有极强私人驱动力的复合体以及作为一种更加被公有化影响的、具有盲目力量的、必须建立在任何耐久的共同体下的爱。[3] 这些事实使得奥登在十年后的宗教转向看上去不再突兀。

三

根据上面的分析可以看出，学界对于早期奥登的解读都集中于当时的政治和文化热点，盲目夸大他的政治和文化倾向，而忽略了作者本人所表露的宗教诉求，从某种程度上说，这间接导致了支持者们对于奥登40年代转向后进行的猛烈抨击，而事实上，早在30年代前半段作者就已经开始酝酿这种转向，所以笔者认为，英国评论界对于后期奥登的评价是一种文化偏见，造成这一偏见的原因是，作为阐释第一线的知识分子的宗教触觉变得迟钝起来，他们的视界在缩小，视点在变短，这是现代社会快速发展带来的文化恶果。切斯特顿认为，“现在的问题不再是发现未知的新事物，而是如何缩短我们与已知世界的距离，也就是把遥远的世界拉近到我们面前，而不是一直极目眺望远方的地平线。”[4] 然而当他们将关注点向自己拉近，甚至探查到自我的最深层（比如弗洛伊德主义）时，似乎遗落掉了某种“过去靠自然力量无意识地培养起来的美德”，[5] 比如虔敬感、比如完满感，比如那些过去通过宗教定位我们灵魂的东西，反应在文化中就是某种传统类型批评的乏力。利维斯曾说，“文明的危机实质上是由批评不振所致，”[6] 也许这个结论应该倒过来：批评的萎靡不振是因为背后的文化危机。艾略特说，文学批评反映了一个社会的精神深度，在任何一个时代，如果人们对伦理和神学问题有比较一致的看法，那么那个时代的文学批评就会比较充实。[7] 然而在20世纪30年代，相较于各种主义掀起的政治热情在文化界此起彼伏的喧嚣，一种坚实的、有根的、静谧的文化情感被迫蛰伏，这种情感的成分非常复杂，但毫无疑问，神学是其中的一部分。

神学在英国之所以陷入如此境地，与其发展环境有密切关系。自宗教改革伊始，英国所走的道路就与欧洲各国大相径庭，亨利八世怒发冲冠为红颜的劲头让英格兰教会非常偶然地脱离了罗马教廷的管制，但就像几年后他又亲手将这位红颜安·博林送上断头台那样，新教在英国的命运也如这位暴君的爱情般分裂动荡，天主教、英国国教以及国教内部各派的混战至此绵延不休，相应的，普通民众的宗教信仰随着这些大小派别的征战随波逐流，加之英国自古以来个人主义和经验主义传统，到了17世纪的洛克、贝克莱等经验主义先哲那里，虽然对于信仰的信仰仍深深扎根于内心，但上帝已经成为了可以推导出的逻辑存在，不仅如此，洛克还进而将道德作为推导出上帝之后的副产品，使其和各门科学一样成为能够推演的一门科学，这隐隐造成了一种贻害颇深的后果：道德的标准变得飘忽不定。到了20世纪，

1 Edward Mendelson, *Early Auden*, New York: The Viking Press, 1981, p. 67.
2 Stewart Cole, “Love and Other Gods: Personification and Volition in Auden”, *Twentieth-Century Literature*, Vol. 60, No.3 (Fall 2014), p. 392.
3 Ibid, p. 368.
4 切斯特顿，《改变就是进步》，刘志刚译，东方出版中心，2010年，第230页。
5 哈罗德·布鲁姆，《读诗的艺术》，王敖译，南京大学出版社，2010年，第133页。
6 陆建德，《弗·雷·利维斯与<伟大的传统>》http://data.book.hexun.com/chapter-109-2-2.shtml.
7 托·斯·艾略特，《艾略特文学论文集》，李赋宁译，百花洲文艺出版社，1994年，第237页。

正文.indd 74 17-12-14 下午4:49

艾略特对此深表忧虑，他认为当共同准则脱离了神学背景后，会因受到偏见的影响而有所改变，这种道德标准对时代变革的适应性被人们满意地认为是人类不断进步的标志，但是实际上它只能标志着人们的道德判断的基础多么不牢靠。[1] 这种不牢靠的背后是神学和人学之间联系的断裂，没有了一种终极意义上的支撑，人们的所有推论都是无根的浮萍。在英国，“信仰”这一概念已经被“人权”偷偷代替，霍布斯鲍姆说，“‘人权’这个概念并非穿着古罗马市民的长袍、说着十八世纪晚期的启蒙思想家的诗句而确立了它在英国人民当中的地位，而是罩着旧约时代先知的斗篷、口诵着班扬式的圣经语言：《圣经》《天路历程》与福克斯的《殉道列传》这三本书，若不是英国劳动人民学习阅读的启蒙读物的话，也是他们学习政治的启蒙读物。”[2] 也就是说，宗教与其说与信仰有关，不如说与政治、治民之术联系在一起，那些国家政策的制定者即使本身是基督徒，通常也并不关心基督教国家可能具有的结构。所以自然地，宗教仪式渐渐变成一种民众习惯，日常习俗，而非信仰。造成这种局面的原因是人失去了与土地的联系，特别是资本主义大规模兴起之后尤为如此，资本主义在精神上是“抽象和算计的，并且割断了人同土地的联系。”[3] 英国的工业化一直走在世界前沿，达到高度工业化的时间要比其他任何一个国家都早得多，[4] 有数据表明，到维多利亚时代英国农业就业人口从35.9%减少到8.7%，而与之对应的就是工业人口和城市人口的迅速增加。[5] 而国家越是高度工业化，物质主义哲学就越容易盛行，功利主义哲学就会占据上风。这种无限制的工业化趋向则造成了各个阶级的人们脱离传统，疏远宗教。[6] 威廉·巴雷特认为，宗教曾经是包容着整个人类生活的机构，它提供了一个意象和符号系统，使它能表达自己从而达到精神整体的渴望，然而随着这种包容机构的丧失，人不仅成了一个被逐出家门的，而且也成了一个片断的存在。[7]

而对于奥登来说，教会准则的模糊性使年轻时的自己感到厌恶，就像青春期的孩子不愿意听父母的话那样，但从30年代开始，这个“叛逆”的诗人就已经开始归家，这种做法在他的大部分同代人看来是那么匪夷所思，但他依然执着地留给他们一个孤单的背影，其意义不亚于宗教在这个时代的踽踽独行。所有这些惶惑、寂寞、孑然与悲怆仿佛早已在《哦，那是什么声音》中预示，伴着庞大力量的锵锵步伐，诗中被抛者的身影和客西马尼园的耶稣在各自的被迫逃离中渐渐重合，克己、献身渐渐成为他与耶稣的共相，都在以宗教为中介寻找着关于孤独的崭新诠释。《哦，那是什么声音》与《客西马尼园的临终祷告》之间的紧密联系说明奥登一直在思考神之献身的问题，叙述者a是耶稣行刑之前精神状况在文字层面的投射，他在诗歌留白后所面临的命运即是耶稣的命运：自愿降格为人类并为其牺牲。从某种意义上说这是一种终极的和解方式。加缪认为，作为上帝和人之间的调节者，基督解决苦难与生死的办法，是要对这些问题负起责任，[8] 他试图告诉人们，“人神也耐心地忍受苦难，无论是恶还是死都绝对不可归咎于他，因为他也忍受煎熬并且死亡。”[9] 也就是说，“只有一位无辜神明的牺牲，才能对无辜所遭受的长期而普遍的折磨作出合理的说明。只有上帝的苦难——最深重的苦难——才能减轻人的极度痛苦。”[10] 这些安抚了对上帝起疑的人的惶惑，但同时也昭示出点亮晦涩心灵的灯

1 详见托·斯·艾略特，《艾略特文学论文集》，李赋宁译，百花洲文艺出版社，1994年，第237-238页。
2 艾瑞克·霍布斯鲍姆，《原始的叛乱——十九至二十世纪社会运动的古朴形式》，杨德睿译，社会科学文献出版社，2014年，第177页。
3 威廉·巴雷特，《非理性的人》，段德智译，上海译文出版社，2012年，第38页。
4 T. S. 艾略特，《基督教与文化》，杨民生、陈常锦译，四川人民出版社，1989年，第15页。
5 张卫良，维多利亚晚期英国宗教的世俗化，《世界历史》，2007年第1期，第36页。
6 T. S. 艾略特，《基督教与文化》，杨民生、陈常锦译，四川人民出版社，1989年，第15页。
7 威廉·巴雷特，《非理性的人》，段德智译，上海译文出版社，2012年，第38页。
8 详见加缪，《置身于阳光和苦难之间》，杜小真、顾嘉琛译，上海三联书店，1997年，第59页。
9 同上，第59页。
10 同上，第61页。

正文.indd 75　17-12-14 下午4:49

光中隐藏有多少黑暗——“如果从天上到人间的所有一切都无例外地同受痛苦，那么一种奇怪的幸福是可能实现的。”[1]——加缪在后面加上的这句话直接点明了这种隐患，“奇怪的幸福”是这种隐患的委婉表达，它为平等蒙上了一层阴影，仔细追究下去连像“你不是孤独一人”这类安慰都暗含着些许对于孤独的诋毁以及对于陪伴的轻蔑，让“普遍存在的不公正与完全的公正对于人来讲都同样令人满意”[2]这种想法变成了人类的原罪，如此一来反而使得受难的耶稣与人类的隔阂变得更大——虽然其本意是拉近彼此的距离。耶稣（以及叙述者a）虽然具有某种伟大的灵魂，令人平静，但却更加难以企及，他们是牺牲的源头，以救赎为目的，必须以打破自身平衡的姿态去适应一个不确定的责任，茕茕孑立是其至高无上的荣誉，相较之下《哦，那是什么声音》里叙述者b那句“不，我答应了要好好爱你，亲爱的，但我必得离开这边。”[3]都显得不那么可憎，因其只是之后盛大孤独的开场白，这样一来，全诗所透露出的孤独感和奥登的冷淡疏离、及其他借以此诗进行的文化反叛都不再是一种怪癖，转而沉淀为精神场域中的真理。

（作者单位：南开大学文学院）

WATERMARK

1 详见加缪，《置身于阳光和苦难之间》，杜小真、顾嘉琛译，上海三联书店，1997年，第61页。
2 同上，第61页。
3 W. H. 奥登，《奥登诗选：1927-1947》，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年，第152页。

正文.indd 76 17-12-14 下午4:49