

德意志文化传统中的斯特凡·格奥尔格

杨宏芹

(中国社会科学院 外国文学研究所, 北京 100732)

摘要:斯特凡·格奥尔格是19世纪末德国唯美主义重要诗人,他一生批判现代性,追求用诗歌构建精神王国。格奥尔格的这些思想继承和发扬了尼采的批判性思想、席勒的美育思想以及费希特的民族主义思想,分析他们之间的承扬关系,尤其聚焦格奥尔格与德意志第二帝国的对峙与同构,可以看出格奥尔格在德意志文化传统中的独特地位与贡献。

关键词:斯特凡·格奥尔格;现代性批判;审美救赎;精神王国;尼采;席勒;费希特

中图分类号:I3/7 文献标志码:A 文章编号:1674-2338(2018)06-0059-09 DOI:10.3969/j.issn.1674-2338.2018.06.008

1917年7月底,格奥尔格发表长诗《战争》,这是他后期创作的一首重要作品,思考了战争的起因与救赎之道,集中呈现了他一生对现代性的批判以及用诗歌构建精神王国的追求。在《战争》中,格奥尔格把德国自统一后近半个世纪的现代化发展称为“累累罪行”的“人向虫豸的堕落”。因为在他看来,机械化工业化对人的钳制以及功利主义对人性的压抑,导致了文化的平庸与精神的空虚,人之为人的生命之根被毁,人堕落为虫豸,因此战争的根源只能是人自己,真正是自作孽不可活;但在批判中,他明确提出了自己的追求:

Doch endet nicht mit fluch der
sang. Manch ohr
Verstand schon meinen preis auf
stoff und stamm ·

Auf kern und keim ..

歌不会以诅咒结束。一些人
已经听懂我对质与干·
核与芽的赞美;(SW 9, S. 26)①

前一句是现在时,总结格奥尔格在《战争》这首诗里对国人的批判与诅咒;后一句与前一句相对,表现在三个方面:一、时态是过去时;二、出现了人称“我”,本来诅咒也是“我”发出的,但格奥尔格明确地把赞美的行为冠在自己名下,而且这是这首诗中唯一出现的一次“我”,他这样做显然是特意要强调自己“赞美”的意义,把艰巨的使命扛在自己的肩上。当时美国已经向德国宣战,协约国的实力与士气大增,德国面临战败,对沮丧与绝望的国人来说,孕育与培养新生命显然要比批判与诅咒更为迫切;三、格奥尔格的赞美不是空泛的,他用两组头韵——“质与干”(stoff und

收稿日期:2018-06-06

基金项目:国家哲学社会科学研究基金一般项目“斯特凡·格奥尔格的诗学研究”(17BWW078)的研究成果。

作者简介:杨宏芹,中国社会科学院外国文学研究所副研究员,主要从事近现代德语文学研究。

①本文引用的格奥尔格诗歌与编注者的注释均出自18卷《格奥尔格全集》(历史校勘版):Stefan George, *Sämtliche Werke* in 18 Bänden, bearbeitet von Georg Peter Landmann und Ute Oelmann, Stuttgart: Klett-Cotta 1982ff. 此处缩写表示:《格奥尔格全集》第9卷,第26页,后文类推,不再一一说明。

stamm)、“核与芽”(kern und keim)——比喻生命之根,他所赞美与呵护的,正是国人已经摧毁与丧失的。

综合这两句话的含义,就可以读出格奥尔格的立场与态度:从创作伊始一直到现在,格奥尔格都在赞美生命,或者说,他创作诗歌本身就是在赞美生命,进一步可以说,他要用诗来拯救自己的民族;格奥尔格的赞美与拯救始终相伴着对德意志第二帝国的批判,因为第二帝国高速迈向现代化,发动战争,不断异化和摧残生命,因此再深一步可以说,格奥尔格从一开始就与德意志第二帝国之间存在着一种持之以恒的对峙,就仿佛是一种生命体自身所长出来的对立面。他们之间还有一种奇妙的巧合:格奥尔格出生于1868年7月,德意志第二帝国建立于1871年1月,仅相隔两年半,几乎可以看成同时。这种同时性更让格奥尔格赋予那种对峙性以重要的象征意义:德意志民族在实现政治帝国梦的同时,还诞生了一位精神领域的文化卫士。这三个方面——批判现代性、审美救赎、建立精神王国——均在某种程度上继承与发扬了德意志文化的传统,具体来说就是:尼采的批判性、席勒的美育以及费希特的民族主义思想。本文将聚焦格奥尔格与德意志第二帝国的对峙与同构,探讨他与这些文化传统之间的承扬关系。

德意志民族向来有一种帝国情结。1871年,在凡尔赛宫诞生的德意志民族国家不是称为“德国”(Deutschland),而是称为“德意志帝国”(Deutsches Reich),其中就包含了对中世纪大一统的德意志神圣罗马帝国的怀念。[1](PP.7-8)在德意志民族的历史上,向来荣耀的恰恰不是大一统的政治军事帝国,而是辉煌璀璨的文化。当象征政治权力的版图被不断折腾得四分五裂,在蒙受羞辱的时代里,德意志文化却像皇冠上的一颗颗明珠,光华绝伦,傲视欧洲。因此,德意志民族的“德国梦”,在得不到强盛的大一统政治帝国时,就会用文化领域的奥林匹斯群峰来取代。然而,当依靠“铁与血”建立起来的德意志第二帝国傲视欧洲,德意志文化却经受了前所未有的严峻考验。帝国并没有为德意志文化增添新的荣誉,反倒意味着德意志文化的衰落(首先是作为民族个体的人的堕落),这是一些有识之士在第二帝

国建立之初就已经洞察到的结果。这些有识之士包括了德国文化史上的精英如叔本华、尼采、布克哈特等。就以尼采为例,尼采在普法战争初期曾是战地看护,他一度以为是“法兰西猛虎”在侵袭德意志文化,应该不惜一切代价打败法国,可不久他就认识到,对德意志文化的最大威胁其实是即将到来的普鲁士的胜利。[2](PP.13-17)在隆隆炮声中,他开始构思《悲剧的诞生》,当帝国终于建立起来,致力于发展资本主义经济与现代军事成为欧洲强国时,尼采完成了《悲剧的诞生》。他批判资产阶级的理性主义,预言资本主义现代性的危机,对本民族的发展趋向提出了警告。尼采把国家与文化相对立,认为一方的繁荣以另一方的衰落为代价^①,这种看法体现了典型的德国知识分子把文化与文明相对立的理念。这一理念发端于19世纪德国知识分子对民族意识与自我意识的寻求,他们用“文明”指一切有用或实用的东西,如政治、经济、社会、器物等范畴,只涉及人的外在与生活的表面,因此只有次等价值,英、法等国在他们眼里就只有“文明”而没有“文化”,因为“文化”就其核心本质来说,是指思想、艺术、宗教等精神领域的成就,代表人的本质,这才是他们引以为自豪的。在文化与文明的对立中,文化就体现了德国知识分子对待文明所包含的一切(如政治、国家、现代性等)的漠视、批判乃至格格不入的态度。尼采在战争炮火中埋头创作《悲剧的诞生》,即可作如是理解;同时,他用古希腊文化中的酒神精神来应对资本主义现代性的灾难,这又体现了他用以对抗现代文明的武器,仍然是文化,不过他此时的文化武器来自欧洲文化的源头之一——古希腊文化,尼采对资本主义文明的批判与救赎,有点釜底抽薪的味

①如:“在政治病榻上,一个民族通常自动年轻化,重新找到它的精神,这是它在对权力的追求和维护中渐渐失去的。文化的最高成就应归功于政治上衰弱的时代。”见尼采《人性的,太人性的》,杨恒达译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第247页。还比如:“文化和国家——在这点上人们不自欺——是敌对者:‘文化—国家’仅仅是个现代概念。一方以另一方为生,一方靠另一方的支出生长。文化的所有伟大时代是政治的没落时代:文化意义上的伟大是非政治的,甚至是反政治的。[……]在欧洲文化史上,‘帝国’的兴起主要意味着一点:重心的转移。人们都已经知道,在主要事情上——这始终是文化——德国人已经不在考虑之内。”见尼采《偶像的黄昏》,卫茂平译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第102-103页。斜体属原文所有。笔者引用时有所省略用[……],原文本有的省略直接用省略号。下文同,特此说明。

道。

格奥尔格是尼采精神的杰出继承者。格奥尔格对德意志第二帝国走现代化道路的批评与诅咒,是在尼采的基础上发展而来的;格奥尔格一直奉古希腊为主臬:“希腊,我们永远的爱”(SW 5, S. 16),他在《战争》中还把古希腊文化作为精神之源,称之为“母亲”(Mutter),因此他把古希腊文化作为他的审美救赎的导航,但又有独树一帜的实践。尼采死后不久,格奥尔格写了一首诗致敬尼采,直接以尼采的名字作标题。在那首诗中,格奥尔格称尼采是“头戴滴血冠冕”的“拯救者”,但批评尼采的虚无主义:“你创造诸神只为颠覆它们/你从不乐于休息乐于建构?”(SW 6/7, S. 12)尼采重估一切价值,其目的不是设定一个新的价值体系去代替既有的价值体系,而是清理既有的价值体系从而超越之,虽然这是一种体现了精神权利提高的积极的虚无主义,但在格奥尔格看来,这种积极的虚无主义还是破坏性的,缺乏建构。“建构”(bau)即塑造,体现为象征造型力量的阿波罗精神。那么,如何“建构”?格奥尔格在诗的最后小节这样写到:

迟来者祈求着对你说:
那里不再有路穿越冰岩
与猛禽的巢穴——此时必须:
进入以爱聚合的圈子;
当那严厉的受折磨的声音
像一首赞歌鸣响传入蓝夜
与明亮的潮水——他叹息:
这个新灵魂应该唱而不是说!

(SW 6/7, S. 13)^①

关于诗中的这个“迟来者”,我们还不能确定是否指的是格奥尔格自己^②,但“进入以爱聚合的圈子”明显是格奥尔格的心得。格奥尔格除了批判与诅咒,还赞美友谊与爱。他有朋友与弟子,还构建了一个响当当的格奥尔格圈子。有爱有朋友,就不再孤独,这是针对尼采孤独到发疯的悲惨命运而言的。^③这是格奥尔格与尼采相比的一个差异。其次,格奥尔格是一个懂得赞美的诗人。在这节诗的后半部分,格奥尔格用“赞歌”、“蓝夜”、“明亮的潮水”以及“新灵魂”赞赏尼采那种积极的、战斗的精神与充沛的生命力,但否定了尼采的言说方式——“这个新灵魂应该唱而不是说!”格奥尔格这里用的是尼采自己的话。“新灵魂”出自尼采为《悲剧的诞生》1886年新版写就

的前言《一种自我批判的尝试》,尼采的原话是:“这个‘新灵魂’应该歌唱——而不是说!真可惜,我那时不得不说的话,^④我却不敢作为诗人说出来:我或许是可以的!”尼采把创作《悲剧的诞生》的自己称为“新灵魂”,应该是就书中的文化救赎思想而言的。既然“新灵魂应该歌唱”,那么,格奥尔格作为一个后来者,还致力于创造美的新生活,他站在尼采的肩膀上,做到了尼采渴望做却未能做到的。格奥尔格不仅成为德国现代主义诗歌的杰出代表,尤其重要的是,他还是一个文化实践者。他赞美友谊与爱,吸引一批年轻人,构建了一个格奥尔格圈子,不仅让自己不再孤独,还以师承的方式培养了一批才华横溢的年轻人,利用他们的力量走向社会,去实践他建构精神王国的理想。1928年,托马斯·曼的长子、年仅22岁的克劳斯·曼在一个报告中,把格奥尔格称为“年轻人的导师”:“尼采之后的整整一代人的发展,其特点是从否定到肯定,从流动的音乐到集中的形式,从孤独到共同体。我们看到这一发展在斯特凡·格奥尔格的诗歌中表现得最纯粹、最强烈、最绝对,也最具典范性。”[3](P. 231)

二

在理性启蒙之后的现代性语境下,面对人的异化与碎片似的存在,席勒提出了美育,他的《审美教育书简》(1795年)被哈贝马斯称为“现代性的审美批判的第一部纲领性文献”[4](P.52)。认为

① 此诗为笔者自译,但参考了莫光华的译文,参见《词语破碎之处:格奥尔格诗选》,莫光华译,上海:同济大学出版社,2010年,第96页。

② 在尼采发疯前夕,格奥尔格到过米兰旅行,但他是否到过都灵,还有争议。

③ 尼采一生渴望友谊,却一生孤独,雅斯贝尔斯在专著《尼采——其人其说》第1卷“尼采的生平”中专列一节“友谊与孤寂”对此进行了分析,他把尼采的孤寂理解为尼采的使命意识之必然结果:“如果说尼采的生活就是实现某种使命的生活,那么从这一使命中便产生出一种全新的交往意识,即同那些认识到同一必要性、同一思想、同一使命的人们相互交往,同学生们相互交往的意志。尼采对这两种关系的渴望都是极其强烈的。”可是,尼采从未遇到在思想上精神上与自己并驾齐驱的同路人,也从未遇到合格的学生与门徒,他找来找去,找到的却只有自己。参见卡尔·雅斯贝尔斯《尼采——其人其说》,鲁路译,北京:社会科学文献出版社,2001年,第58—91页,引文见第87—88页。尼采所渴望的,格奥尔格在他的圈子里实现了。

④ 译自 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-Selbstkritik-3>。

“新灵魂应该歌唱”的格奥尔格是在这个美育传统之中的,但他建构的格奥尔格圈子又展现了他独树一帜的实践。

从古希腊到18世纪,艺术承担了两大功能,即审美与教化;随着资产阶级社会的兴起以及取得了经济地位的资产阶级进一步又获得了政治权利,“美学”成为一门独立的学科,艺术自律的概念逐渐形成。[5](P.111)所谓“自律”,指的是艺术放弃社会功用,只以自身为目的,即人们常说的“为艺术而艺术”。康德把审美定义为无利害的、无目的的、自由的,独立于实际的生活领域,勾勒出一个艺术自律的领域;但他在讨论美的独立自由性时,仍然论述了美与伦理之间的密切关联:“一切美的艺术的入门,就其着眼于美的艺术的最高程度的完满性而言,似乎并不在于规范,而在于使内心能力通过人们称之为 *humaniora* 的预备知识而得到陶冶[……]”^①席勒把康德的美学融入他对当时社会的思考中,在肯定艺术自律的基础上提出了“美育”的思想。他认为,既然现代文明让人异化,破坏了人的完整性,让人的身与心、感性与理性、才能与欲望等等被分裂,那么自律的艺术由于放弃了对现实的直接干预,恰好就适合培养和谐美好的人性并恢复人的完整性。要达到这一目的,席勒提出美育不能严肃认真地进行,而是最好“在游戏中通过美来净化”^[6](P.52)人们:

你那些原则的严肃会把他们从你身边吓走,但在游戏中他们还是可以忍受这些原则的。他们的趣味比他们的心更纯洁一些,因而在这方面你必须捉住那些胆小的逃跑者。你攻击他们的准则是徒然的,你诅咒他们的行为也是徒然的,但你可以在他们闲散的时候试试你的创造的本领。你要把任性、轻浮和粗野从他们的娱乐中排除出去,从而你也就能够不知不觉地把这一切从他们的行为中,最终从他们的意向中驱除出去了。[6](P.57)

在这段引文的最后一句话里,席勒呈现了美育取得成效是从娱乐(*Vergnügungen*)→行为(*Handlungen*)→意向(*Gesinnungen*)的一个循序渐进的过程,即从感性层面逐渐上升到理性层面,也就是说,意识与思想的净化要以感官的净化为基础,对此,只要想想孩童教育就会深有体

会,所以席勒在这里用“游戏”“闲散”“娱乐”等来强调美育的方式。

格奥尔格对席勒的诗歌评价不高,但非常欣赏他的美育思想。1896—1902年,格奥尔格与朋友沃尔弗斯克编辑出版了三卷本的《德国诗选》,第1卷是《让·保尔》,第2卷是《歌德》,第3卷是《歌德的世纪》。第3卷按时间顺序收录了与歌德同时代的12位诗人的诗歌,席勒最不受待见,只有10首诗入选。对此做法,格奥尔格后来在1910年再版第3卷时,特意在卷首前言里了解释。他认为席勒的诗歌比较观念化与概念化,美学价值不高,而思想性也会时过境迁;但其美育思想值得发扬:“席勒作为美育者与教育者以及《审美教育书简》的作者,德国人至今还不了解他或许对他还会长久陌生下去,但他终将获得一次辉煌的复兴。”^②格奥尔格说到做到,他复兴了席勒的美育思想,带着鲜明的个人特点与时代精神。席勒提出美育,其思考的出发点是异化的社会现实,但他的着眼点是“人”而不是社会革命。这是因为,在他那个时代,德国的政治经济落后,革命的条件尚不成熟;再者,法国大革命的革命暴力以及雅各宾专政的恐怖统治,也加深了德国知识分子反对革命的心理,德国浪漫派诗人们沉浸在艺术中追求人的完整,而创作了革命与反叛的剧作如《强盗》《威廉·退尔》《唐·卡洛斯》的席勒接受康德的影响提出了“审美教育”。可是到了19世纪末,艺术自律走向了极端,艺术成了拒绝社会、自我封闭的唯美主义。格奥尔格把世纪末的唯美主义诗歌译介到德国,自己也深受影响,但他同时也深刻感受到了唯美的自律艺术的困境,于是回到了席勒的美育传统;^③可与席勒不同的是,格奥尔格的美育不是直接面向大众,而是先在他自己的小圈子里培育一些弟子,那些弟子再走向社会去教育民众与改造社会。格奥尔格对席勒的美育思想的这种承扬,主要与他的精

①见康德《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,第203页。*Humaniora*是拉丁文,指人文学科。

②参见 *Deutsche Dichtung*, Bd. 3: *Das Jahrhundert Goethes*, hrsg. und eingeleitet von Stefan George und Karl Wolfskehl, Stuttgart: Klett-Cotta 1995, S. 7。那12位诗人依次是:克洛卜施托克、席勒、荷尔德林、诺瓦利斯、布伦塔诺、艾兴多夫、普拉腾、海涅、莱瑙、黑贝尔、默里克、C. F. 迈尔。

③关于格奥尔格对19世纪末唯美主义的吸取、反思与逆转,参见杨宏芹《格奥尔格的“唯美主义的纲领诗”》,《外国文学》,2016年第5期。

英思想和时代精神有关。

格奥尔格从小就有鲜明的等级意识。他认为人有伟大与平庸之分，因此必然存在主与仆、统治与服从的等级，而他自己必须是“王”。据格奥尔格的儿时伙伴西蒙回忆，格奥尔格9岁曾建过一个王国，他自己当国王，西蒙当大臣，事先约定4个星期后互换角色，期限到了，国王不肯退位，游戏只好结束。[7](P.201)后来，格奥尔格在1893—1894年写了一首诗，名为《孩儿王》(Kindliches Königtum)，让人想起他儿时的游戏。诗的中间3节如下：

你在偏远的河边洼地
在灌木密林建造你的王国·
幽暗中升腾起你的渴望
对壮丽的异域与远征。

你的目光鼓动小伙伴跟随你
你赐予他们军饷与土地·
他们相信你的计划·你的权力
为你而死他们甘之如饴。

这是你最销魂的夜晚
当所有的臣民围着你
跪在斑斓辉煌的灌木大厅
倾听只显示给你的奇迹。

(SW 3, S. 76)

诗中的“你”被描写为命中注定的王者，不仅具有远大的抱负与王者的威严，还拥有先知般的超凡天赋(奇迹只显示给“你”)，被自己的小伙伴们崇拜得五体投地，但“你”没有沉迷于此，而是要带领他们去远征，去创造奇迹。如果说9岁的游戏呈现了格奥尔格的一种无意识心理，那么，他在二十五、六岁成年后创作这首诗，可以说是把他内心深处那种无意识的渴望变成了一种主观意识与主观精神。这首诗“展现了格奥尔格的诗人形象的一个原初场景”[8](P.16)，预示了他后来的发展，而他也正好适逢其时。格奥尔格身处的威廉帝国时代，经济繁荣，政治称霸，科技发明涌现^①，这些让德意志民族的大国心态急剧膨胀^②，虽然格奥尔格批评帝国的现代化发展，但不可否认的是，那时的德国充满活力、雄心勃勃，那种充满了强权意志的时代精神，与格奥尔格的精神追求暗暗地有一种契合，他也要带领弟子们去创造一个新世界。格奥尔格对席勒的美育思想

的这种实践，为唯美主义思潮之后的艺术如何重新发挥社会功能，提供了一个独特的思路。

三

了解了尼采把文化与帝国对立的思想以及他的文化救赎思想，弄清了格奥尔格对尼采精神的天才继承，以及格奥尔格对席勒的美育思想的独特发扬，现在可以来看格奥尔格与德意志第二帝国的一种同构性了。

在各个时代，都有一些杰出的艺术家，创造一些杰出的艺术作品，展现出时代的动荡与时代的精神。艾米尔·路德维希在《德国人》中以尼采和俾斯麦为例，把艺术与时代之间的这种契合感应关系形象地以“玻璃墙”来比喻：

这是德国历史的特有的镜头，两个在同一时代强烈关心德国人的人，却互不认识，这是因为一个是属于国家政治的，另一个是属于思想精神的，这两股力量在德国各行其事，似乎中间隔了一道玻璃墙，可见而不可及。[9](PP.338—339)

“可见不可及”并不表示互不相干，既然“可见”就会互有反射。路德维希的“玻璃墙”隐喻非常贴切地表达了思想精神与国家政治之间的一种同步感应关系，这一隐喻让尼采和俾斯麦之间

①有如下著名的科学家与发明家：伦琴(Wilhelm Röntgen, 1845—1923)，物理学家，发现X射线，1901年荣获首届诺贝尔物理学奖；贝林(Emil von Behring, 1854—1917)，免疫学家、血清专家，1901年荣获首届诺贝尔生理学或医学奖；埃尔利希(Paul Ehrlich, 1854—1915)，研究血液学、免疫学，1908年荣获诺贝尔生理学或医学奖；爱因斯坦(Albert Einstein, 1879—1955)，物理学家，1905年发表《相对论》，1921年荣获诺贝尔物理学奖；普朗克(Max Planck, 1858—1947)，物理学家，物理学与量子力学创始人，1918年荣获诺贝尔物理学奖；博世(Robert Bosch, 1861—1942)，1887年改进电磁火花塞；狄塞尔(Rudolf Diesel, 1858—1913)，柴油机之父，1897年第一台柴油机诞生；齐伯林(Ferdinand von Zeppelin, 1838—1917)，飞船设计家，1900年第一架齐伯林飞船升空；霍夫曼(Fritz Hofmann, 1866—1956)，化学家，1909年发明人工合成橡胶。

②“许许多多德皇威廉时代的德国人，而且是来自各个不同阶层的德国人，突然在眼前浮现一个伟大的国家远景，一个全国性的目标：我们要成为世界强权，我们要向全世界扩张，德国必须在全世界享有优先地位！与此同时，他们的爱国主义也演变出一种有异于前的特质。当时振奋激励德国人的东西——他们的‘民族主义’——与其说是一种休戚与共的感觉，倒不如说是一种自我意识，让他们觉得自己与众不同，是未来的霸主。”见塞巴斯蒂安·哈夫纳《从俾斯麦到希特勒》，周全译，南京：译林出版社，2016年，第65页。

的对应关系呈现出来。1871年,尼采写作《悲剧的诞生》,俾斯麦以铁血政治统一德意志;1889/1890年,两人几乎同时从德国历史的舞台上消失,一个发疯,一个退位,两人都在10年后去世。“这是德国历史的特有的镜头”,却并非唯一。紧随其后,他们的后继者——格奥尔格与威廉二世,从1890年又开始了一种意味深长的同构性。

在1890年之前,与保守的俾斯麦时代相对应的,是格奥尔格的正在成长中的新生命;1890年对双方来说都是一个关键的转折点:在德意志第二帝国这边,俾斯麦退位,威廉二世亲政,工业突飞猛进,帝国的发展从保守转为扩张,从谋求欧洲霸权转为谋求世界霸权,德意志民族梦寐以求的大一统帝国的理想活跃起来,1890年可以说是这个统一的德意志民族国家实现其帝国梦的起点;而在文化领域,1889年尼采疯了,尼采在威廉二世高速运转现代化这架机器的前夜发疯,用自己的生命预示了现代性的危机与帝国的末路,如格奥尔格写尼采的另一首诗中所言:“警告者离去;那滚向虚空的/巨轮,再也无臂阻挡”(SW 8, S. 34),尼采完成了批判的任务,诗人格奥尔格继而登场,自觉肩负起建构的使命。^①也正是在1890年这个关键的时间点上,诗人格奥尔格与德皇威廉二世有了第一次“碰撞”,格奥尔格出生与德意志第二帝国建立之间的时代同构性开始显示出意义。

1890年,格奥尔格发表处女作《颂歌》(Hymnen),首次署名 Stefan George^②,他自信女神降临,赐予他复兴德语诗歌的神圣使命;就在同一年,威廉二世亲政,强调君权神授,相信自己是上帝选定的能给德意志民族找到正确道路的英主。^③面对世纪末德国人对新民族国家的期待与对新精神的追求,威廉二世接棒俾斯麦,格奥尔格接棒尼采,两人同时以神赋使命的自信登上德国政治与文化的舞台。而且,他们还有着类似的梦想:威廉二世开启了德意志民族的政治帝国梦,格奥尔格在诗中也梦想一个“新国度”(Neuland),起初是成员平等,后来变成了等级制。(SW 2, S. 16f.)他自己解释“新国度”的含义是“一个永恒的梦之国或未来梦想成真的人间之国”。(SW 2, S. 103)

有了这个不同凡响的开端,格奥尔格后来与德意志第二帝国的每次“碰撞”都是在关键的历史时刻:1914年,他预言“神圣的战争”将惩罚人

类,随即大战爆发;1917年,他预言战争必将发生两次,暗合了德国将会发动第二次世界大战,德意志民族还要再度受难才能获得拯救;1918年7月底,德意志第二帝国将要崩溃,格奥尔格创作《乱世中的诗人》,预言了一个“新王国”(das Neue Reich)的诞生,续写他在《战争》中所描写的民族精英对新生命与新精神的孕育与培养;1928年底,格奥尔格出版他的最后一部诗集,名为《新王国》。

从格奥尔格与德意志第二帝国的这一次次“碰撞”,再看他们类似的梦想,可以得出这样的结论:格奥尔格是一个与德意志第二帝国“并驾齐驱”的诗人。“并驾齐驱”在这里的意思是:他们同步地、以各自的方式实现着德意志民族的帝国梦。德意志第二帝国实现的是政治帝国霸权梦,最终失败了;而格奥尔格继续费希特的构想,试图用他的诗歌来实现德意志民族统领欧洲的伟大梦想,在诗中构建了一个“新王国”。格奥尔格的建构与第二帝国之间具有一种同步性:从他的第一部诗集里的“新国度”,到最后一部诗集里的“新王国”,格奥尔格一直在孜孜建构自己的理想;他在为这个理想命名时,始终保留了一个“新”(neu)字,其意义不是开天辟地之新,而是与德意志第二帝国相对比之新,因此也就包含了对第二帝国的否定和深刻的认识与批判;最后他改用 Reich 这个词,把自己当成德意志民族的代言人,用自己虚构的“新王国”承载了德意志民族的

① 格奥尔格与尼采的这种关系在格奥尔格圈子里被认为是命中注定的:“1889年2月,格奥尔格到米兰和都灵旅行,他到达那里,正值尼采发疯离开那里。两颗星,一颗陨落,一颗正悄然升起,他们的生命轨迹就这样命定似的在德国精神的夜空中相遇却互不相识:这是一个预兆,预示他们的精神轨迹将来一定还会常常在共同的战斗与共同的目标中交叉相遇。”(Friedrich Wolters, *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Berlin: Georg Bondi 1930, S. 18.)这段话里有一个小错误,即格奥尔格到米兰的时间是1889年3月而不是2月,至于他是否到过都灵,还有争议。尼采是1889年1月3日在都灵大街上抱马痛哭而发疯的。沃尔特斯的这种说法虽然不免神秘化,但历史有时候就是这样巧合。尼采对格奥尔格及其圈子的影响,一直是格奥尔格研究中的一个重点。

② 格奥尔格的洗礼名叫 Stephan, 常被人叫做 Etienne, 这是一个法语名的变体,他也一直在信件里署名 Etienne George, 直到1890年出版第一本诗集《颂歌》时他才把自己的名字改成 Stefan George。

③ 笔者对此有过探讨,参见杨宏芹《诗人——王者与缪斯——圣礼——解析格奥尔格〈颂歌〉之“突破”》,《国外文学》,2010年第2期。

文化帝国梦。

德意志民族的文化帝国梦最早是由费希特开启的。1807年,正值拿破仑入侵德国之际,费希特发表了对德意志民族的著名演讲。他说,四分五裂的德意志民族一向是靠文化联合在一起的,现在这个民族又受到拿破仑铁蹄的蹂躏,德意志神圣罗马帝国已不复存在,德意志文化更应该担负起凝聚这个民族的伟大使命:

著作家最崇高的特权和最神圣的职责是,将他的民族聚集在一起,与她一起讨论她最重要的事务;尤其是,德国著作家的惟一职责一向如此,因为德国在过去已经分裂为许多分离的国家,它几乎只有通过著作家的工具,即通过语言和文字,才被结合为共同的整体;在将德意志人团结在一起的最后外在纽带——帝国宪法——如今也已经断裂之后,著作家在这一时期最根本和最迫切的职责亦将如此。[10](PP.174—175)

费希特在这里点明了一个事实,即德意志民族是以文化立足世界的。而此时,面对拿破仑的入侵,德国人需要团结一致抵御外敌,为激发民众的爱国激情与斗志,费希特不仅赋予了德意志文化固有的民族凝聚力,还传播了一种德意志民族优越性的思想。他把德意志民族称为“本原民族”(Urvolk),其文化比其他民族的文化更为优越,因此将肩负人类进步的使命:复兴的德意志民族将成为“世界的再生者和重建者”[10](P.203);如果德意志民族沉沦,“整个人类就会随之沉沦,而不存在有朝一日复兴的希望”[10](P.215)。很显然,在费希特的这种演绎中,他的民族主义不仅融合了一种大同主义,而且其民族主义的背后还“隐藏着建立德意志霸权和领导权的意图”,美国历史学家平森于是总结说:“威廉皇帝的泛德意志主义和纳粹的扩张主义,都深深地吸取了这种浪漫派民族主义者的大同主义思想。”[11](P.77)这也就是说,威廉帝国与纳粹帝国的出现,与费希特及其同时代人的民族主义思想中的帝国梦,存在着一种延续性。由此也就不难理解,德国知识分子在一战爆发之初拥护战争,是怀着与费希特等人一样的民族主义的想法:“德国的胜利是德意志精神的胜利,同时也是欧洲的复兴。”[12](P.200)

格奥尔格继承了费希特的思想,但有一点不同。费希特把德意志民族称为“本原民族”,是因

为德语没有被罗马化和拉丁化,而且德语还是“一种最初由天然力量迸发出来的时候起就一直活生生的语言”,他认为能与德语相媲美的,只能是“一种与希腊语具有同等地位的语言,一种与希腊语一样原始的语言”。[10](P.60)在这里,费希特巧妙地把德语与希腊语相媲美,也就是把德意志文化提到了与古希腊文化同等的高度。考虑到古希腊文化是欧洲文化的源头之一,就不难想象,费希特对德意志文化的这种拔高,在当时被蹂躏的德国,是何等的霸气与鼓舞人心,其言外之意就是德国人命定将统领欧洲。可格奥尔格对德意志文化就没有如此自信,他沿着温克尔曼、歌德、席勒、荷尔德林的脚步,致力于把古典希腊的精神融入到浮士德式的德意志文化中。在诗歌《战争》中,格奥尔格写到:

永远美丽的母亲向被野蛮
分裂的白种人首次露出
她的真容;饱含希望的
祖国——不会灭亡!(SW 9, S. 26)

前半句是描述:“母亲”指古希腊文化;这个“母亲”首次露出真容,说的是德国人首先发现古希腊文化并把它传播到全欧洲;“被野蛮分裂的白种人”暗示欧洲本是一体,应该统一。后半句得出结论:德国首先发现了古典希腊,因此就拥有了统一欧洲的力量与使命。古典希腊体现的是阿波罗精神,因此浮士德式的德意志文化与古典希腊的融合,对艺术创作来说,就是把北方的冲动的情感与南方的精致的形式相融合,从而创造出不朽的杰作。[13](P.88)这正是格奥尔格的艺术追求。

按照平森的观点,费希特的民族主义思想中的帝国梦与威廉帝国之间,在历时层面上存在某种延续性,那么,格奥尔格的思想与威廉帝国之间,在共时层面上就存在着一种同构性。与那些拥护战争、把民族复兴的希望寄托于战争的德国知识分子不同,格奥尔格是站在威廉帝国与战争的对立面,把德意志民族复兴的希望放在文化上。

格奥尔格与德意志第二帝国之间的这种“并驾齐驱”的同构性,为德国历史中的“文化诱惑”提供了另一种类型。^① 勒佩尼斯在《德国历史中

^①在《德国历史中的文化诱惑》中,勒佩尼斯有6处提到格奥尔格,几乎都无关紧要。看来,格奥尔格没有进入他的研究视野。

的文化诱惑》所说的“文化诱惑”，是指德国知识分子拥有的文化绝对高于政治的思想传统，即“将文化视为政治的替代物，同时对政治嗤之以鼻”^[2]（《导言》，P.7）。然而勒佩尼斯是针对德意志民主政治、尤其是一战之后的魏玛共和国民主体制的背景，探讨了德国知识精英的这种文化绝对优先的思想传统对德国政治所造成的负面影响。事实上，德意志辉煌的文化传统正是产生于国家政体四分五裂的背景之下，犹如中国春秋战国时代，一边是天下大乱，王纲解纽，一边是百家争鸣，思想文化空前繁荣。德意志文化遭到毁灭性劫难，是要到纳粹建立的第三帝国时代、格奥尔格预言的第二次世界大战时期才发生，可是天才如尼采、格奥尔格等知识精英在第二帝国的崛起之初就预见到了。帝国时代的德意志文化及其知识分子面临考验而分化，一种是大战之初臭名昭著的《九十三人宣言》以及豪普特曼等文化大咖站出来为帝国的侵略行径辩护，把文化绑在政治的战车上，这是德意志文化的耻辱；其次是如托马斯·曼，从德国政治的发展与实践逐步看出了统治者将走向毁灭，便逐渐从拥护帝国转向民主；第三种是反对战争与帝国政权的民主力量，从一开始就与第二帝国政治处于对峙状态，如亨利希·曼。在这些之外，格奥尔格所代表的文化选择是最具有德意志味道的一种奇怪类型，他继续坚持旧时代的文化高于政治权力的梦想，在批判第二帝国的崛起、预言第二帝国将在战争中毁灭的同时，他幻想建立起一个独立的理想王国，他的“新王国”依然是一个等级森严、君权神授的王国，不过统治者将会是诗人。所以，在勒佩尼斯看来，格奥尔格的理想及其为了实现理想而建构起来的格奥尔格圈子，是逆历史潮流而行的，他指出：“当多数的德国青年对施特凡·格奥尔格这样的诗人崇拜有加并把他称作魏玛共和国的先知时，对他的赞美也便成为对国家政治精英的指责。当惠特曼把美国诗人称为先知时，他的赞美同时也是共和国的战歌。”^[2]（P.79）这当然是站在民主制度（尤其是美国式的民主）立场上而言的。且不说魏玛共和国软弱涣散的民主体制是否就是德国人民理想的政治体制，仅就文化与政治的关系而言，格奥尔格的批判不仅指向魏玛时代的民主政治，他对于威廉二世的强大帝国同样也是持尖锐的批判态度，至少在一战爆发之初，当大多数德国知识分子都欢欣鼓舞地歌颂战

争和德意志的时候，格奥尔格在赞美的立场上一言不发，在诅咒与批判的立场上用惩罚人类的“神圣的战争”观念实现了对时代的超越，深刻地表达了自己独立的看法。

格奥尔格秉持德国知识精英的文化优先的思想，但没有走向政治冷漠或者狂热地追随政治风向。他是一个诗人，把创造美视为自己的天职，但他又渴望改造现实，于是他建构格奥尔格圈子，为他的诗介入现实架设了一座桥梁。在诗歌《战争》中，他描写他们这些民族精英培养的新人没有“伪善的眼睛”却有“命运之眼”，可以直面命运的恐怖，暗示他们“不可以不弘毅，任重而道远”（《论语·泰伯》）。虽然，这样的新人以及他们的“新王国”最终只存在于格奥尔格的诗中，因而也仅仅是一种精神的乌托邦；但是格奥尔格的努力，可以被视为辉煌的德意志文化在帝国崩坏、两次大战之间的一道回光返照。2013年，巴伐利亚艺术学院前主席迪特·博希迈尔在北京大学的一场演讲中由衷地说了这样一句话：“我们在政治上成熟了，我们甚至变得很老练，但是我们不再有歌德和托马斯·曼，不再有康德和尼采，不再有贝多芬和瓦格纳[……]”^①这就是政治取代了文化的必然结果。面对这样的感慨，格奥尔格沟通艺术与现实、文化与政治的努力，仍然是值得我们重视和思考的。

参考文献：

- [1] 塞巴斯蒂安·哈夫纳：《从俾斯麦到希特勒》，周全译，南京：译林出版社，2016年。
- [2] 沃尔夫·勒佩尼斯：《德国历史中的文化诱惑》，刘春芳、高新华译，南京：译林出版社，2010年。
- [3] Klaus Mann, “Stefan George – Führer der Jugend”, in: *Stefan George in seiner Zeit. Dokumente zur Wirkungsgeschichte*, hrsg. von Ralph-Rainer Wuthenow, Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta 1980.
- [4] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2011年。
- [5] 彼得·比格尔：《先锋派理论》，高建平译，北京：商务印书馆，2002年。
- [6] 席勒：《审美教育书简》之第9封信，冯至、范大灿译，《冯至全集》第11卷，石家庄：河北教育出版社，1999年。
- [7] Vgl. Robert Boehrer, *Mein Bild von Stefan George*,

①转引自黄燎宇《谁是野蛮人？》，《读书》，2016年第1期，第57页。

- Düsseldorf und München: Helmut Küpper vormals Georg Bondi 1963.
- [8] Kai Kauffmann, *Stefan George. Eine Biographie*, Göttingen: Wallstein 2014.
- [9] 艾米尔·路德维希:《德国人》,杨承绪、潘琪译,北京:三联书店,1991年。
- [10] 费希特:《对德意志民族的演讲》,梁志学等译,辽宁:沈阳教育出版社,2003年。
- [11] 科佩尔·S.平森:《德国近现代史——它的历史和文化》(上),范德一等译,北京:商务印书馆,1987年。
- [12] Jürgen Egyptien, “Die Haltung Georges und des George-Kreises zum 1. Weltkrieg”, in *Stefan George: Werk und Wirkung seit dem ‘Siebenten Ring’*, hrsg. von Wolfgang Braungart, Ute Oelmann und Bernhard Böschstein, Tübingen: Niemeyer 2001.
- [13] 冯至:《论歌德》,《冯至全集》第8卷,石家庄:河北教育出版社,1999年。

A Study on Stefan George in German Cultural Tradition

YANG Hong-qin

(Institute of Foreign Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: Stefan George, who was an important poet of aestheticism at the end of 19th century, criticized modernity and sought for the construction of spiritual kingdom via poems all through his life. In fact, his thoughts inherited and carried forward Nietzsche's critical thinking, Schiller's aesthetic education thought and Fichte's Nationalism. By comparing their relationships between inheritance and development, especially focusing on the confrontation and isomorphism between Stefan George and the second German Empire, his unique position and contribution in the German cultural tradition could be identified.

Key words: Stefan George; modern criticism; aesthetic redemption; spiritual kingdom; Nietzsche; Schiller; Fichte

(责任编辑:蒋金坤)

(上接第18页)

On the “Compliance and Abidance” Orientation in Wang Yangming's Gongfu Theory of “Innate Knowledge Implementation”

CHEN Li-sheng

(Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China)

Abstract: “Innate Knowledge Implementation” is the tenet of Wang Yangming's Gongfu Theory, among which the connotations of “faith”, “awareness” and “enlightenment” have been deeply explored in academia. In addition, Wang Yangming also laid emphasis on achieving Gongfu by means of Innate Knowledge “compliance” and “abidance”. “Compliance” refers to the way one conforms to “right” and “wrong” perceived at the moment, while “abidance” is meant to follow the universal law and the Dao. To interpret “Seen in Innate Knowledge”, apart from “the meaning of being” and “the meaning being present at any time”, there also has “the meaning of being referred at the moment” with two connotations of “Seen-in” and “At-present” through which Gonggu of Innate Knowledge Implementation has been achieved.

Key words: Wang Yangming; Innate Knowledge Implementation; “compliance” and “abidance” orientation; *Chuan Xi LU*

(责任编辑:蒋金坤)