

湯瑪斯·曼對美國的沉思

——勒佩尼斯《德國歷史中的文化誘惑》讀後

● 馮 強



勒佩尼斯 (Wolf Lepenies) 著，劉春芳、高新華譯：《德國歷史中的文化誘惑》(南京：譯林出版社，2010)。

杜威 (John Dewey) 曾以康德 (Immanuel Kant) 的兩個世界理論作為理解德國民族性的切入點：「一個是外部的世界，即物質與必然的世界，另一個則是理念和自由的世

界……其中首要的是內在世界。」^①德國知識份子沉浸於後者而鄙夷陰暗的、冰冷的、不確定的前者，這使他們有意識地與世俗世界保持距離。德國社會學教授勒佩尼斯 (Wolf Lepenies) 在《德國歷史中的文化誘惑》(*The Seduction of Culture in German History*)，引用只註頁碼)一書中詳細展開了這一問題。勒佩尼斯選擇了德國著名作家曼 (Thomas Mann) 來貫穿他的著作，這一點尤其體現在曼歷經兩次世界大戰對美國的態度轉變上；而促成這一轉變的關鍵人物，正是美國民主詩人惠特曼 (Walt Whitman)。

1937年新年前夜，曼寫信給德國波恩大學哲學系主任：

信中他回憶說，很長時間以來，他竭力不淌德國政治的渾水，遠離是非，以避免將其與德國文化的聯繫，最重要的是與德國讀者的聯繫置於危險的境地。然而獨善其身是不可能的。他的祖國發生的一系列恐怖事件迫使他打破沉默。他無法再退隱到孤獨的文化存在中蹲守。如果說納粹政體給了他教訓的話，

勒佩尼斯選擇德國著名作家曼來貫穿他的著作，這一點尤其體現在曼歷經兩次世界大戰對美國的態度轉變上；而促成這一轉變的關鍵人物是美國民主詩人惠特曼。

一戰時曼撰寫〈一個非政治人物的反思〉的目的就是「反駁在德國權力和文化不可能融合的觀點」，四年之後，曼卻在〈德意志共和國〉的演說中，力圖挽救岌岌可危的魏瑪共和國。

那就是他終於洞見到，文化不可能與政治毫無干係，社會生活與精神生活也須共存。(頁60)

就在一年前，「出於令人同情的動機」，波恩大學剝奪了其曾在1919年授予曼的榮譽博士學位。之後，美國哈佛大學重新授予了他被剝奪的頭銜。「不管作為作家還是民主人士，美國都將成為對他禮遇有加的國度。」(頁60)

在1918年一戰接近尾聲時，曼在〈一個非政治人物的反思〉一文中還宣稱「民主和德意志精神水火不容，德國文化和德國軍國主義根本就是同一硬幣的兩面」(頁30)。兩次世界大戰前後曼的觀點發生了巨大變更，但文化和權力的關係仍然貫穿了其思考的全部。這一關係在德國向來有兩大傳統：一是權力與文化一體論。隨着俾斯麥(Otto von Bismarck)的普魯士在1813年戰勝法國，德國轉變為文化國家，從此「文化與權力並肩生存，政治國家和文化國家成為一體」(頁21)。二是權力與文化分離論。以布克哈特(Jacob C. Burckhardt)、尼采(Friedrich W. Nietzsche)等思想家為代表，前者認為「權力與文化是分離的，是文化的敵對力量。權力有其自身要素，而且這個要素究其本質就是罪惡」(頁14)，後者認為「對權力的追逐與袒護會導致文化的日漸喪失。文化發展首先歸功於政治的長久衰落」(頁16)。一戰時的曼站在俾斯麥一邊，撰寫〈一個非政治人物的反思〉的目的就是「反駁在德國權力和文化不可能融合的觀點」，彼時的曼「沉浸在德國浪漫主義的咒符中」，對「『羅馬的西方』和『大洋對

岸屹立的嶄新國家』所安享的民主進行了猛烈抨擊」(頁71)。

然而，四年之後，曼卻在柏林的貝多芬禮堂發表題為〈德意志共和國〉的演說，力圖挽救岌岌可危的魏瑪共和國。他為自己提出的問題是：「如果我能成功地在共和、民主以及德國浪漫運動之間建立聯繫，是否我就能夠同時使我們國家中那些頑固不化、爭吵不休的人更容易接受共和？」(頁73)他試圖論證，德國根深蒂固的浪漫主義傳統和民主思想並不相悖。他在浪漫主義世界觀的深處發現了共和主義的影子。一方面，曼以德國詩人諾瓦利斯(Novalis)為代表，從中發掘出德國浪漫主義中民族主義和世界主義的雙重傾向；另一方面，他試圖釐清美國民主理想的浪漫之核，此時他想到的是美國詩人惠特曼。

在惠特曼那裏，曼發現了世界主義的另一面：個人主義——「我歌唱自我，歌唱每個獨立的個體／然而卻用民主的辭彙，大眾的語言。」(頁77)在惠特曼的詩歌中，民主和審美合二為一，成為福蒂斯丘(Jonathan Fortescue)所謂的「民主美學」^②。曼的這次演講以惠特曼的〈民主遠景〉(“Democratic Vistas”)為主要援引資料，後者宣稱法律的制訂和投票選舉都不足以給民主賦予生氣，民主需要真正觸及「人的心靈、情感及信仰」(頁74)。這一點確實會觸動以對抗法國啟蒙運動起家的德國浪漫主義者的心靈。在他們那裏，「啟蒙的基礎不是理性思辨，而是與身體政治有關的涵蓋一切的情感和欲望」(頁78)。

不誇張地說，對政治和性尤其是政治和男同性戀的關係的認同，

是曼接受惠特曼民主思想的主要原因。惠特曼兼民主和浪漫色彩於一身，對同性戀關係持讚賞態度，「並且認為同性戀在民主國家真正發揮作用的過程中不可或缺」，他在〈民主遠景〉中這樣寫道：

強烈而深情的同志關係，男人和男人之間私密而熱情的愛慕——這雖然有些難以界定，卻存在於思想深邃的救世主的經驗與理想的深處，世界上的每塊土地、每個時代莫不如此。這似乎在告訴我們，如果這種關係能在社會習俗與文學中得到充分發展、促進和承認，那麼這些國家未來中最重要的希望以及最令人信服的安全感便會得到最充分的表達。（頁74）

和惠特曼一樣，曼有同性戀傾向。他本人也一直在思考這一傾向在他的寫作中和整個社會中應該扮演一個怎樣的角。早年受布呂厄（Hans Blüher）的影響，曼的同性戀觀有強權化和貴族化的特徵：厭惡女性，強調男性的陽剛之氣和男性的特權，這使他將同性戀和民主對立起來，認為同性戀是男權社會的現象。彼時的曼掩藏起自己真正的性取向。在〈德意志共和國〉的演說中，布呂厄的影響仍舊存在，但是曼已經有意識地以惠特曼的觀點與其對峙。在惠特曼那裏，同性之愛「根本上說是民主的、和平的，是向着不同國家之聯合與不同個體之聯合的雙重演進。惠特曼為曼提供了超出德國浪漫派將愛和死聯繫起來的思路……經由惠特曼，曼開始接受內在在於和外在於自我的『女性』觀……對惠特曼的閱讀使曼的觀點

從貴族到民主、從對身體的厭倦轉向對身體的歡慶，使他認識到同性戀同樣可能蘊含着最高意義上的道德功能……使他可以想像一種雖基於身體卻仍然神聖的愛，一種根本上同性戀的卻仍然可以於此通達社會責任的愛，一種肯定生命甚於死亡的愛」③。

然而問題是，一個民主制度初步建立的國家如美國，相比尚未建立起民主制度的國家如兩次世界大戰期間的德國，對身體政治的強調會得出完全不同的效果。如果我們按照英國社會學家吉登斯（Anthony Giddens）對「解放政治」和「生活政治」的區分，將民主劃分為「第一民主時代」和「第二民主時代」④——前者是個體權利的制度化時代，後者是個體在既有的制度框架下對自我和制度本身進行雙重反思並進一步改變制度和自我的自反性時代，我們就會發現德國的問題是它在文化方面的超前性。德國在一個相對較好的制度尚未建立之前就發動了明顯凌駕於現存政治之上的文化革命，卻缺乏一個足以支撐起這種文化的政治底座。簡言之，在尚未進入「第一民主時代」的前提下強行推進「第二民主時代」——類似的還有中國的文化大革命——以文化代替政治、僭越政治，最後的結果卻是政治對文化的替代和僭越。

讓我們從本書的書名「誘惑」說起。勒佩尼斯將這種「德國誘惑」界定為「一種認為文化是政治的高貴替代物的思想，儘管這也許並不見得是更好的政治形態」（〈導言〉，頁6）。德國人區分了「文化」和「文明」，前者是德國特有的，後者則用來貶抑英、法等歐洲主要強國。這種思想

德國在一個相對較好的制度尚未建立之前就發動了明顯凌駕於現存政治之上的文化革命，卻缺乏一個足以支撐起這種文化的政治底座。以文化代替政治、僭越政治，最後的結果卻是政治對文化的替代和僭越。

曼似乎是從不屑於民主轉向熱情擁護民主的。其實不然。和惠特曼一樣，曼的思維方式典型地屬於「第二民主時代」。即使是〈一個非政治人物的反思〉這樣的著作，也是以反諷的方式表達民主。

在曼的〈一個非政治人物的反思〉中有代表性的闡述：德國的傳統思想體現在「文化、靈魂、自由和藝術上，而不是文明、社會、選舉權和文學」，因此，「德國人永遠不會愛上民主政治，原因很簡單，他們本來就不喜歡政治，而且備受譴責的『獨裁主義國家』永遠是最適宜的、德國人最習慣的，也是他們從根本上渴望的國家形式」（頁25）。勒佩尼斯判斷說，「文化是政治的替代物，這是貫穿在德國歷史中的普遍思想——從十八、十九世紀魏瑪的輝煌歲月，到二十世紀末兩個德國的統一」（〈導言〉，頁8）。他在本書中接受了曼這位嚮導的引領，「從他的一生中，從他遺留下來的書信中，可以看到，對政治和文化的『德國姿態』，從不同的側面和角度、以不太適當或自相矛盾的方式，得到了最撼動人心的表達，其誠實程度經常令人痛苦不安，並且總是帶着反諷的態度。這個人就是湯瑪斯·曼。」（〈導言〉，頁10）

根據這一講述，曼似乎是從不屑於民主轉向熱情擁護民主的。其實不然。和惠特曼一樣，曼的思維方式典型地屬於「第二民主時代」。即使是〈一個非政治人物的反思〉這樣的著作，也是以反諷的方式表達民主——反諷本身是一種深刻的民主形式——失去睿智和憂鬱氣質的保守主義會淪落為簡單而強硬的原教旨主義，用曼自己的話來解釋，即「反諷是知性主義的一種形式，反諷的保守主義是一種知性保守主義。這種保守主義的形式與效果在某種程度上相互衝突，因此很可能，它在與民主進步對抗的道路上便促進了民主與進步」（頁28）。

但是，正如勒佩尼斯指出的，「在一部支持德國例外論、反對可鄙的歐洲民主標準化的著作中，他的這種表白不僅很是怪異，而且相當危險。」（頁28）主要的原因當然是前面提到的，在解放政治尚未完成的時候，在每一個具體個體的權利尚未得到制度保障的前提下，追求一種更高層次的生活——這種生活往往體現於某種獨特的語音語調等不能被制度規定的情境當中——其中精緻和難以言傳的部分往往會被粗暴地忽略而蛻變為簡單的意識形態，最終為一種不正當的政治形態所利用。這也是曼和惠特曼最主要的語境差異。

無論如何，〈一個非政治人物的反思〉畢竟代表了曼促進德國文化和西方政治和解的努力，雖然和解並非易事——「湯瑪斯·曼對歐洲遺產的巨大影響一開始持勉強接受的態度，後來漸漸轉變為熱情支持，這個過程貫穿了整個和解進程。」（頁29）這一轉變明顯表現在曼前後兩次不同的流亡狀態上：羅姆大屠殺（1934）之前，他迴避公開指責納粹的政體問題，並且在談到「流亡」時心存鄙夷：「他討厭『流亡』一詞所包含的怨恨的氛圍，堅持認為自己處於流亡者的圈子之外。他覺得自己不是避難者，只是一個迫不得已離開國家、到國外居住一段時間的德國公民。他一直念念不忘返回德國。」（頁55）大屠殺發生之後，他感到有必要和德國發生的事情劃清界限，「於是流亡成了一種可行的、可接納的生存方式。湯瑪斯·曼在他的日記裏總是提到，他如今必須寫點政治宣言或聲明之類的文章了。對他來說，藝術和生命總是

無法分開：他越來越像夢想家約瑟了——在流亡過程中轉變成對政治深負責任感的人。」(頁56)

對政治的敏感讓曼的文化態度更加務實，而對德國和美國的比較則讓他更加深入地了解到文化和政治間的深層關聯：「一戰後，美國民主曾促使湯瑪斯·曼稱讚德國共和；二戰後，這位德國人對文化所持的浪漫觀點又促使他增加了對美國政治所做的批判。」(頁229) 在一篇為1942年12月10日在紐約舉辦的諾貝爾頒獎晚宴準備的演說中，「他表達了他的期望——他希望整個世界遲早會『美國化』。他補充道，這種『美國化』是在『某種基本的道德意義上』，而且『華盛頓的和平』會在全世界成為風尚。」(頁225) 而到了1950年代早期，隨着麥卡錫主義(McCarthyism)在美國的肆虐，他則「希望歐洲能在正在升級的美國與蘇聯、資本主義與共產主義的對抗中以第三種力量出現」(頁227)。曼對美國的態度類似於歌德(Johann Wolfgang von Goethe)，「既能對美國表示敬佩，又能同時保留對歐洲的驕傲」(頁232)。

由此，文化和政治之爭被擱置起來。「二戰之後，讓文化凌駕於政治之上的那種高度興奮感在德國已成明日黃花。當阿多諾把任何在經歷奧斯維辛集中營的慘痛之後還想寫詩的企圖稱為殘忍時，他表達的正是這種觀點。然而經歷過奧斯維辛的保羅·策蘭所寫的詩歌卻無論如何不能稱為殘忍——因為他的詩歌反映了文化的無助，而非權力的無助。」(頁50) 權力的本質不是罪惡。如果沒有權力來進行制度性的配置和安排，整個社會就會陷入

弱肉強食的叢林狀態，這本身即是更大的惡；權力也並非天生善良。如果沒有分權、沒有監督，權力墮落為極權，多數人的基本權利同樣會遭到侵犯。因此我們要問，權力是甚麼樣的權力？文化又是甚麼樣的文化？如果我們以保障生命個體的基本權利為鵠的，那麼權力必定是一個多元的權力格局，文化也必然是一個可以包容他者和差異的多元文化。

文化和權力雖然是殊異的範疇，但它們在「第二民主時代」的一個共同特徵是可分享性。文化的可分享性可以用蕭伯納(Bernard Shaw)對蘋果和思想的著名區分來解釋^⑤，權力的可分享性可以用阿倫特(Hannah Arendt)對權力和暴力的區分來解釋^⑥。從這個角度我們可以發問：兩次世界大戰之間的德國真的很特殊嗎(或問，中國真的很特殊嗎)？未必。從西班牙、法國和愛爾蘭的歷史看，將文化視為政治的替代物並無多少特殊之處，它反而是政治尚不成熟國家的普遍狀況(頁2)。以文化的名義來抵制資本主義文明(文化大革命是「反現代性的現代性」嗎?)，或者以權力架空資本主義文明對社會平等和個體權利的強調(存在一種「權貴資本主義」嗎?)，都是對文化和權力的濫用和誤用。

書中指出：「戰後德國的歷史轉捩點不是在1945年二戰結束的時候，而是在1948年進行貨幣改革的時候。促使社會發生改變並最終舊貌換新顏的不是罪孽深重的良心，而是新的貨幣政策。」(頁174) 同時，「歐洲沒有像歷史學家蘭克曾經預言的那樣，發展為神聖的統一體，

兩次世界大戰之間的德國真的很特殊嗎(或問，中國真的很特殊嗎)？未必。從西班牙、法國和愛爾蘭的歷史看，將文化視為政治的替代物並無多少特殊之處，它反而是政治尚不成熟國家的普遍狀況。

中國文化在內心修養的習得方面無疑是出眾的，但是單純的內心修養不能幫助我們跳出幾千年來殘酷的治亂迴圈。以曼為代表的德國文人的文化、政治態度最終發生轉變，那麼我們的改變在何時呢？

而是像企業家兼政治家瓦爾特·拉特瑙在一戰結束時已經預言的那樣，成為以利益導向為基礎的經濟共同體。」(頁213) 煤炭和鋼鐵而非文化成為歐洲聯盟的開端和支點，專業的管理人員代替知識份子有條不紊地經營着。人權問題已經成為共識並得到制度性的切實保障，知識份子的天然使命似乎已經終結：「作家與詩人不再聲稱，他們的角色是先知和預言家，為世界政治提供真理；他們應該承擔作家兼公民的角色，在積極參與瑣碎的政治工作於政治建設中體驗驕傲與愉悅」(頁244)，而「一旦崇高的道德姿態成為民主政治的一部分，作家和藝術家就能夠以清醒嚴肅、冷靜務實的態度為民主服務」(頁245)。這樣一個結果肯定是曼所欣慰的，但是對於「第一民主時代」尚未到來的中國來說，要實現這樣一個局面確實還有很長的路要走。

張東蓀曾言，「民主主義是西方道統中最可寶貴的東西。我們接受西方文化亦只需換來這一點即足了。我主張將儒家的精神只限於內心修養……儒之道是最好的心理衛生方法，最新的心理學未必能超過。」^⑦從勒佩尼斯的角度看，「道統」和「文化」自然有明顯的區分，《德國歷史中的文化誘惑》就是要指出德國文人如何高估了文化而最終以文化取代了政治。張東蓀無疑意識到了這一點，雖然他在表述上仍顯含混。仔細咂摸，中國自古至今的「華夷之辨」和「古今之爭」即是以文化攻勢取代政治制度上的守勢，「內聖外王」的理想促使文人幫助統治者發展出「天人感應」的官方學說，後來儒釋道三家競相以「內在超

越」(immanent transcendent)的文化優勢來定位自身，而內在(immanent)和超越(transcendent)恰恰是西方自啟蒙運動以來所要竭力區分開來的。

中國文化在內心修養的習得方面無疑是出眾的，但是單純的內心修養不能幫助我們跳出幾千年來殘酷的治亂迴圈。以曼為代表的德國文人的文化、政治態度最終發生轉變，那麼我們呢，我們的改變在何時呢？

註釋

① 引自勒佩尼斯(Wolf Lepenies)著，劉春芳、高新華譯：《德國歷史中的文化誘惑》(南京：譯林出版社，2010)，頁4。

② 伯科維奇(Sacvan Bercovitch)：〈中文版序〉，載沃羅斯基(Shira Wolosky)等著，李增等譯，伯科維奇主編：《劍橋美國文學史》(北京：中央編譯出版社，2005)，頁I。

③ Robert K. Martin, "Walt Whitman and Thomas Mann", *Walt Whitman Quarterly Review* 4, no. 1 (1986): 5, 3, 5, 6.

④ 參見吉登斯(Anthony Giddens)著，趙旭東、方文譯：《現代性與自我認同：現代晚期的自我與社會》(北京：三聯書店，1998)，尤其是第七章。

⑤ 引自Joey Green, *Philosophy on the Go* (Philadelphia, PA; London: Running Press, 2007), 255。

⑥ 參見阿倫特(Hannah Arendt)著，王寅麗譯：《人的境況》(上海：上海人民出版社，2009)，尤其是第五章第五節。

⑦ 引自單世聯：《遼遠的迷魅：關於中德文化交流的讀書筆記》(上海：上海外語教育出版社，2008)，頁216。

馮 強 德國波恩大學漢學系訪問學生