

# 荷尔德林创作思想的时代特征

戴 晖

( 浙江大学 外语学院 , 浙江 杭州 310028 )

【摘 要】荷尔德林直接继承了卢梭和席勒的思想使命 ,使近代的人性理念作为一种知的结构在诗的艺术中臻于完善。一如前两位诗人 ,荷尔德林在其诗的事业独立之前 ,经历了哲学的时期 ,对于理解他的诗艺 ,这是不容忽略的。在近代西方精神的发展过程中 ,哲学与诗(智慧)相辅相成 ,又各自确认了自身完整的独立性 ,构成了辉煌的历史画卷。如果说哲学实现了认识(理性)的飞跃 ,那么诗则要求生命(人的人性)的提升。了解这一历史 ,洞见它自身本有的现实及其与现代世界的区别 ,可谓温故而知新。

【关键词】人性的理念 ;理性的神话 ;与自身相区别的人

【中图分类号】I106.2 【文献标识码】A 【文章编号】1008-942X(2000)01-0105-06

## The Historical Features of Hoelderlin 's Thought on Poetic Creation

DAI Hui

( German Language Center , School of Foreign Languages , Zhejiang University , Hangzhou 310028 ,China )

**Abstract** :Inherited directly from Rousseau and Schiller ,Hoelderlin 's idea on poetic creation focuses on human nature as a structure of knowledge in the art of poetry . Hoelderlin had gone through a period of philosophical studies before he began writing poetry . The combination of rational thinking and poetic wisdom helped define the Western spirit ,bringing with it a higher understanding and sublimation of life itself .

**Key words** :human nature ; rational mythology

德国诗人荷尔德林生于 1770 年 ,卒于 1843 年 ,生前产生影响的作品仅为小说《许培荣》(1796—1798) ,该小说最早被部分地发表在席勒的杂志《新塔里亚》上 ,并由席勒推荐 ,于 1799 年出版 ,直至 1822 年再版。虽然荷尔德林生前也发表过少量诗作 ,并于 1826 年由友人整理出版了《荷尔德林诗集》 ,但在当时影响甚微。20 世纪现代诸多思想家和文论家 ,尤其是海德格尔、狄尔泰、特拉克和伽达默尔对荷尔德林的推崇 ,也对文学界产生了巨大影响。这位久未得到应有的重视的诗人成为广泛研究和深入讨论的热点 ,至今德国各大学几乎每学期必开以荷尔德林为专题的研讨班。荷尔德林的创作被确认为 18 至 19 世纪之交德国文学的最高成就 ,与这一成就不可分的 ,是诗的含蓄中的先知般的预见。它令求新、求异的现代人着迷 ,也使刨根究底的评论家不满。荷尔德林成为现代文论研究的重要现象。现代科学连带其先进的手段要求敞开所有的谜底 ,于是荷尔德林研究远远超出哲学和文学的范围 ,波及历史学、心理学等等学科。然而 ,多种手段对现象的揭示只能激发漫无边际的想象 ,不能代替本质的研究。

在海德格尔之前的哲学已经触及到荷尔德林 ,狄尔泰的力作《体验与诗》影响非常广泛 ,这本书的标题已经明白地表示 ,它是在我们的生活世界的维度上来理解荷尔德林的诗的。

海德格尔为什么在他的哲学生涯中与荷尔德林相会了呢?笔者认为 ,是由于他的思想中的核心经验 :作诗与运思的近邻关系。荷尔德林成为海德格尔需要的邻居。在《语言的本质》见《走向

[ 收稿日期 ] 1999 - 05 - 30

[ 基金项目 ] 国家教委留学回国人员科研启动基金(223 G95 - 310 - 003/4275)

[ 作者简介 ] 戴晖(1965 - ) ,女 ,南京人 ,浙江大学外语学院德语中心讲师 ,主要从事德国哲学和文学研究。

语言的途中》一书)中,他讨论诗与思,在更早的著作《来自思的经验》中,他阐述了所谓近邻关系的特征:诗有两个邻居,一个是吟唱,一个是思想,作诗居于两者之间。海德格尔认为,吟唱在荷尔德林的颂歌里真正获得了生命力,更准确地说,是在荷尔德林担当起诗的使命之中才有真正的吟唱。

一般认为,荷马是西方文学的开始,海德格尔的整个思想也尤其注重早期希腊,奇怪的是,荷马史诗却不入海德格尔的眼,在他看来,“行吟诗人”不过是一种职业标记,他们是为命运的魔力所差遣的工匠。这一方面说明海德格尔没有看到荷马的本来面目,另一方面说明海德格尔的思想视野始终是现代的,对于他来说,荷尔德林的地位不在思想史中,而是在将来,这个将来区别于我们现在的技术世界。荷尔德林的颂歌是对这个将来世界的唯一预感,为我们承诺了它的到来。这个与迄今的人和世界不同的另一种人的另一世界,其结构的规定性在于大地和天空、凡人与神圣的亲近。海德格尔只在荷尔德林的诗当中听到这种亲近的惠临,诗与思共同在吟唱的元素中运作。在“诗思”关系中须加注意的是诗的先行性,这里的“先行”,也是在将来的意义上加以理解的。而思分为两种,所谓第一开端的思是指形而上学,另一开端的思一方面要与形而上学之思告别,另一方面等待着将来——简单地说,这正是海德格尔倾听荷尔德林的原因。

本文不在海德格尔的立场上讨论荷尔德林,更不准备把今天的生活经验用到历史领域中去。这里仅仅回到荷尔德林的时代,阐述其创作的精神特质。法国革命和康德哲学被并称为这个时代的两大革命。荷尔德林和谢林、黑格尔同为图宾根学院的学生,他们为庆祝法兰西共和国一周年而共植自由之树已经传为佳话。无论它确实与否,从保存的一些留言纪念册上看,荷尔德林与具有革命思想的青年曾结成生死之交,黑格尔在荷尔德林的题词下面添上“一即万有”,郑重表示他们的友谊是精神的联盟。这时,“神的王国”成为图宾根时期的朋友们的口号,它意味着把自由的思想贯彻到社会现实中去,以克服理念与现实的鸿沟。它成为荷尔德林的整个生命和诗歌的纲领。不过,他在图宾根时期的诗歌尚不能实现这个理想,它需要更深刻的思想基础,即康德哲学。

康德以伟大的启蒙者的形象出现在荷尔德林面前。在图宾根,他已经专研康德哲学,毕业以后他来到耶拿,在对康德的认识的基础上,以另一种方式创造性地接受这位哲人的思想:在费希特的课堂上。离开耶拿多年之后,他在1798年写给兄弟的信中说:“康德是我们民族的摩西,他领导人民走出埃及的颓败,进入自由而孤独的思辨的沙漠中,他从神圣的山巅为他们带来生机勃勃的法规。”<sup>[1]</sup>然而,他所领导的人民并没有准备跟随他走进这自由的孤独之中,荷尔德林紧接着描写了民众与哲人的矛盾,他们生活在必然性之下,听不见他们的更富有生命的自然,为了让他们摆脱奴役,必须有便利的政治读物。当时,卢梭的《社会契约论》已经翻译成德语,书中明确了以理性意志的自由为基础的社会自律的主张,提出共同本质作为立法者的理想,人为了普遍的自由意志而牺牲个人意志,在自身中与自身相区别。这种以理性自我意识为基础的立法者的形象要求具有普遍性,而在人的社会生活中它却只能是个别的。民族教育是当时普遍为人关注的问题,这方面荷尔德林更直接地继承了席勒的审美思想。

在经历心灵的危机时,康德对于荷尔德林还具有另一层意义。1796年2月荷尔德林在给尼特哈莫写的信中说:“哲学几乎又是我唯一的事情,我研究康德和莱哈特,以期再度集中精神,让由于徒劳的努力而涣散并且削弱了的精神坚强起来。”<sup>[2]</sup>1797年11月,他在给兄弟的信中谈到心灵的爱的盈余:“以这种心情来读康德。这位伟人的精神离我尚远。整体和每一部分对于我都一样陌生。但是,每一个夜晚我都克服了新的困难,它给予我一种对自由的觉悟,这种对我们的自由和行动的觉悟,无论它在何处表现出来,都与更高的神性自由的情感休戚相关,它是至上之情,完美之情。”<sup>[3]</sup>这里的“神性自由”指的是什么呢?荷尔德林寻找的不只是《纯粹理性批判》和《实践理性批判》的康德,对于荷尔德林自身思想的发展《判断力批判》起着更加重要的作用。判断力批判关系到理性的实现,也就是至善在世界中的实现,它指出自由理念在世界本身中的尺度。自然的终极目的既非幸

福,也非文化,而是人,觉悟到自己是最高目的的人。假设神的存在,是在世之人的宗教,以便在人身上实现自然机械论与理性目的的和解。可见,近代所信仰的神性在内容上完全摆脱了彼岸的神秘性,成为道德事业的条件和理性自由不可放弃的要求。与现当代不同,近代的信仰中无意见可言,它要求普遍性。神不是经验的对象,神的现实存在于理念中,而唯有理性的理念是自由的,意见各随其好,从来不是自由的。1795年,荷尔德林在给黑格尔的信中说:“我觉得,康德统一自然机械论(命运的机械论)和自然合目的性的方式,实际上包含了其体系的完整精神。”<sup>[4]</sup>诗人的着重点不在理性,而是在以理性为基础的人的人性。理性和心的合一是他自己的追求。早在1794年,他曾计划撰文论述美的理念:“它应该包含对美和崇高的分析,康德的(分析)一方面得到简化,另一方面更加丰富,席勒在他的文章中已做了部分工作,但是却仍少一步,没有敢跨出康德的界线,照我看席勒应该敢于跨出这一步。”<sup>[5]</sup>

这是怎样的一步,清楚地表现在《德国理想主义的最早纲领》一文中。虽然,此文的作者是黑格尔、谢林还是荷尔德林尚有争议,但是通常把它收在荷尔德林全集中。我们可以从文章的核心思想上看到这样做的理由。纲领提出一种伦理学体系,它在康德的两大实践假设(神的存在,灵魂永生)基础上进而成为整个形而上学的归宿。它的第一个理念就是:我是绝对自由的存在。而世界是我的创造。世界是一切非我,而又依赖于我。这仍是对康德哲学的费希特式的发展。

与伦理学相应的物理学的问题是:“必须怎样为了道德的本质存在而创世?”用康德的话来说,这个世界必须有实现自由的可能。现存的世界把自身道德化为国家和教会两种组织,作者恰好要取消这两者。取而代之的是“人性的理念”。不再把国家概念作为人的共同本质,作者已经离开了传统的哲学立场。他关心的不是理性的自由,而是人性的自由,他不再站在哲学的角度发言:“每一个国家必定把自由的人当做机器齿轮来对待”<sup>[6]</sup>,这种国家作为历史的产物,是席勒在《审美教育书简》中批判的“困顿之国”。

统一伦理学和物理学的是美的理念。读到这里,可以排除把黑格尔作为撰稿人的可能性,黑格尔无意将人性的普遍本质建立在美的理念上。理性的最高行动是审美的,真与善在美之中结成姊妹,这无疑是承传了席勒。席勒在《审美教育书简》中接受了卢梭的政治意图,创建一种新的普遍本质,以实现理性国家的目标,他所走的道路是通过审美教育塑造和谐的人格。在卢梭那里,美的心灵本身就负有政治使命,席勒不在心灵的主题中把握政治目的,而是将之融入教育的使命中,由艺术家来承担。席勒与康德的不同在于,他着眼于艺术家的任务,承认作为感性存在的人的人性是神圣的!

这份纲领草案将席勒的前提彻底化了。诗成为人性的老师。这里道出的正是荷马,作为智者,他是希腊人的老师。然而,“为什么让哲学和历史没落呢?”“不再有哲学,不再有历史,唯有诗的艺术将超越所有其余的科学和艺术而长存”<sup>[7]</sup>。哲学的纯粹性在于先验之知,而历史总是经验的认知。哲学和历史因为各自的片面性而处于相互排斥的关系之中,这是个无法持续的状态,不得不瓦解。统一的、更深一步的根据是诗的艺术,在诗的智慧中,人的本质存在知道世界是由自己来规定的。

与诗密切相关的是什么?感性宗教。它当然不是任何迷信。它的纯粹的思想内容已经在纯粹理性中形成,只有这种从理性转化而来的宗教才可用来感性化,成为想象力的作品。康德的两大假设现在可融合到感性宗教之中。“在我们使理念变得富有审美性,这就是说具有神话性之前,理念对于民众来说没有意思……”<sup>[8]</sup>这一“变”是诗性的创造,建立起理性的神话。理性的神话取消了哲人和民众的区别,带来建立在人的人性基础上的人与人的平等,它在本质上是人格精神的自由和平等。纲领最后称这一新宗教是“最后的、最伟大的人性之作”。

把诗作为将来的知的根据,用诗性的宗教来填平理性世界和现实世界的鸿沟,完成人性教育的历史,这一思想相应地表现在荷尔德林最早的成熟作品中,它就是小说《许培荣》。这部小说的创作

可追溯到1792年2月的一份写作计划,这是奥地利和普鲁士联盟对法国革命发动反攻的一年,荷尔德林要写一部希腊小说,主角是热爱自由的英雄、真正的希腊人。同年9月,这部小说的片段登在施陶林出版的《施瓦本诗刊》上,只卖出不到两打。1794年,荷尔德林把精力集中在这部小说上,秋季,小说的一部分刊在席勒主办的《新塔里亚》上。1795年,席勒向图宾根出版商科塔推荐此作。荷尔德林因接受了费希特哲学而一再更改作品的结构,终于在1796年底完成了第一部(1797年春发表),1798年9月完成了第二部(1799年秋发表)。

《许培荣》描述诗人的成长过程,描述他怎样领悟自身的人性及其承担的使命。不过,作品中的诗人用语言表达出他天赋的美和神性,这种语言的交流是在友谊这样的相互关系中实现的。亚当斯这个人物代表着年长的起领导作用的朋友,阿邦达是同龄人,而女友笛奥玛则为不同凡响的美的启示者。作品以书信体的形式叙述许培荣的成长过程,所有的人与事都放在和一位德国朋友北腊民的通信之中,换句话说,整段历史都被扬弃到记忆之中。记忆,这位艺术女神的母亲,她在近代是创造性的想象力。像卢梭对自己的作品《新爱洛依斯》的态度一样<sup>①</sup>,荷尔德林也称自己是出版人,而非作者<sup>[9]</sup>。

出自自然之手,人就是为艺术、宗教和哲学而生。黑格尔把艺术、宗教和哲学作为绝对精神的形态,而荷尔德林借许培荣之口将之统统概括到一个科学整体之中,可以称之为哲学,但不是纯粹理性的哲学,而是纯粹的人的“哲学”。人的本质在于他的创造性,这一原始的精神活动就是“诗”。在诗的意义之上,人是他理想中的存在,是他应该是的存在——在自身中与自身相区别的人。因此,人并非仅仅有时是位诗人,或者同时也是诗人,人从本质上是诗人。回头再看所谓“自然”,它当然不是流浪的牧人或者洞穴人,而是卢梭和席勒为我们呈现的居住在自己的茅屋中的人,是诗性地居住的人。许培荣借阐述古希腊民族美的理念之机,自己下了注释:“我在说天书,但是它们存在。”<sup>[10]</sup>

自然本身纯粹是诗性的创造,严格地区别于粗俗的自然。从粗俗的自然跨越到精纯的自然,是学会自身与自身相区别的痛苦历程。荷尔德林把美的本质概括为“在自己本身中相区别的一”<sup>[11]</sup>,没有区分就没有和谐。纯粹的人必定经历这样的经验:“谁像你这样,整个灵魂被玷污,他不再于单个的欢乐中安息,谁像你这般,尝到乏味的空无,只于至高的精神中愉悦自身,谁这样感受到死,仅于众神中振作起来。”<sup>[12]</sup>诗性的精神欲担当起民族教育和民族解放的使命,然而他的历史作用却是失败的。死亡在小说为我们描绘的历史世界中成为不可避免的主题,它在三个层次上展开:首先是外部世界的灭亡,具体表现为虚无主义的感觉;其次是希腊世界的没落,它象征着向美的幻相告别;最后是由自由之战的失败而导致的美的人格死亡,美必须上升到神性。至此,自然之人的教养结束了,他的死亡恰好证明其自然性即精神性。自然把生死之隔抛在了身后,回到绝对自由的单纯性中,山水草木和永恒的精神,万有归复于一。在命运法则之上,自然为主人翁打开了一个新的实体世界,它是在情志上与诗性之人息息相通的祖国。值得注意的是,对这个世界的体认是一种当下领悟和跳越,中间没有过渡性的推理或等待。

作品在诗人获得他的世界的瞬间戛然而止。神圣的美——纯粹的诗,它纯粹如剑,切入生命本质的根据。但是它统一精神和自然的力量仍局限于内在情志。小说的结束语“有待下回”是句实在话,荷尔德林在1798年夏开始构思他的悲剧性戏剧诗。第二年初稿毕,又重写第二稿。1799年9月,他向席勒承认自己逗留在洪堡是为了创作一部题为《恩培多克勒斯之死》的悲剧,然而,就像这封信是没有写完的草稿,《恩培多克勒斯之死》也在第三稿上停下来。在此期间,荷尔德林写下长文《恩培多克勒斯的根据》,反省自己的创作。

① 参见《新爱洛依斯》第二版序,德意志简装书出版社1998年版,第24页。

如果《许培荣》是诗人成长的历史,那么《恩培多克勒斯》则是诗人对自己命运的思考。诗的体裁也相应地改变了,不是心灵向心灵诉说的书信,而是直接表现人格在世界的行动的戏剧。悲剧性戏剧诗是一种特别的戏剧种类,情节的意义淡化了,取而代之的是思想的危机。它继承了前面的创作成果,人物一开始就是具有神的实体性的灵魂,他是如此灿烂夺目,对自身的神性也有惊人的自觉,相形之下,周遭世界不过只具有附属意义。恩培多克勒斯是近代智者的化名。人们认为恩培多克勒斯带有费希特的影子,和恩培多克勒斯相似,费希特曾被怀疑是无神论者而遭国家驱逐。这里不妨提到荷尔德林对费希特的赞叹:“费希特现在是耶拿的灵魂。……我从没有认识一个人有如此的精神深度和力量。在人类知识的最荒僻的领域,他探究并规定这种知的源泉和随之而来的法的原则,他以同样的力量去思考由这些原则得出的最辽远、最大胆的结论,不顾黑暗的暴力,将之述诸文字和课堂,带着火一样的激情和规定性,这两者的契合若离开他的垂范,对于我们可怜的人也许是无法解决的困难。……我天天听他的课。有时候和他交谈。”<sup>[13]</sup>

天之骄子单纯对自己灵魂的感受仍是空洞的无限性,它究竟是什么?只能在与凡人的关系中才变得明朗化。走出情志世界,步入无限和有限的相互关系之中,这也是恩培多克勒斯成为戏剧人物的关键。诗人不仅是天之骄子,也是时代之子,世界的精神。自然在他身上获得语言,他成为民族的导师,宗教改革者。他的自由思想必然冲击城邦的文化,使他的行动带上政治意义。

智者与民众的矛盾突现出来。从艺术的角度看,民众过于政治化,精于计算,而恩培多克勒斯不拘一格,显得落落寡合。从自然的角度看,民众呈一盘散沙,是未经教养的自然,并且拒绝任何陌生力量的影响,而对于恩培多克勒斯而言,普遍的自然显现在神圣的形态中,他的话道出神的秘密。他通过投入客体而成为陌生力量的主人,生活在与自然元素相通的至高情志中,而世界(人工的艺术)正处于与自然的敌对关系(主宰和奴役的关系)中。恩培多克勒斯站在世界的对立面,但是他不由自主地成为自然与世界的中介者,自然元素要渗透到人的行动中,对于他而言,陌生的力量就在人自身中,他必须驾驭人的元素。

命运没有让恩培多克勒斯通过把守对立双方的界限而缚住两个极端,他并非如荷尔德林内心景仰的拿破仑那样,是一种强暴的改革力量。犹如他深爱自然,他也深爱他的民族,他采取更积极开放的态度,不满足于任何有限的关系,追求自然与世界普遍的统一。于是,时代在恩培多克勒斯身上个性化了;命运的难题表面上应在他身上解决,而这个解答应显示为表面的、暂时的,正如或多或少地在所有悲剧人物那里一样……就其非普遍有效而言,他们所有人都在这一维度上扬弃自身<sup>[14]</sup>,现实的矛盾斗争在他身上显现出超越时代的和解和感性的统一。在个体身上解决命运的难题,这难以置信的一点正是他曾最确信的错觉。然而,无限的统一本身必然扬弃任何与感性的有限关联。时代要求个体生命的牺牲,要求他做出与自身的最后区分,使生命进入无限的关系中。经过扬弃的生命本质上是共同的政治生命,在一个民族将死之际,“精神选择一人,为它唱出生命的天鹅之歌”<sup>[15]</sup>。荷尔德林也是这样理解他和他的民族的关系的。

从诗人创作的普遍根据来说,纯粹情志为了实现理想而超出自身的感性存在,席勒式的古典美被破坏了,情志由中和转向激越,以美为规定性的人陷入困境。由此产生的矛盾运动不是诗人及其经验的运动,而是形象在陌生素材中的运动<sup>[16]</sup>。感觉的因素与诗人的个性分离开来,诗人牺牲了主体性及其世界,以便神圣在陌生的个性和客体性中也不否认自身。通过主体性的牺牲,情志原始的激越冲淡了,成为更成熟、更普遍的情志,留下浪漫的非中和的美。以新的法则呈现人性,这是荷尔德林迈向“绝对诗”的关键。诗人把诗的事业与自己分开,“绝对诗”应该表达的不是诗人,而是神圣。自《恩培多克勒斯之死》以后,诗人的事业独立了。

就诗人创造的形象本身而言,命运使恩培多克勒斯从诗人变为哲人,自以为与民众处于和谐的关系之中。然而在他达到自由行动的极限处,他终于认识到自由的幻相与自由的真理之间的界线。

换句话说,在他以超感性的姿态道出:“我是神”时,思想转入危机并且学会将神圣本身和绝对的我区别开来,也把绝对完全和意识区别开来。死象征着这种真正的分离,从整体上划分了哲学与智慧的区别。就思想走上其绝对根据而言,哲人完成了他的世界使命,回到自然,再度成为诗人。死作为真正的和解,它比生更美。

死没有像同时代的悲剧通常处理的那样出现在舞台上。在死亡之夜,恩培多克勒斯期待与“时间的主人”相会,为了庆祝,它在雷电中向永诀时间的人昭示自己<sup>[17]</sup>。多么奇妙的会晤!在扬弃时间的同时,上升为时间的主人,在兑现了命运的同时,获得自由。恩培多克勒斯把握并认识到时间整体,从而摆脱了在时间中张开的必然性的尘网——命运。雷电在荷尔德林的诗之中是神圣的至上者的谕示,它出现在世界之夜,把命运纳入神性的尺度。在死亡中与至上者相聚,意味着死是真正的成神,它是死亡的历史性动机。自然本身比时间更古老,作为统一对立面的根据,它不再是普遍的自然,而是至上者。这位“时间之主”将在荷尔德林的祖国之颂中具体展开,成为祖国的精神。

我们越接近荷尔德林的诗,或者说接近诗的本己的事业,它就显得越深奥、越遥远,愈加无法从外围来说明它,本文也不得不停住。以上粗略的介绍,也许在一定程度上说明了我们对于诗之事的陌生不足为奇,它经历了漫长的中介道路,和我们隔着一个历史、一个世界。如果问,人何以成为神?神圣以何作为根据?答案只能是近代的精神原则——人性的自由。自由不需要以他者为根据,它无根据,就它自身而言,它是自己的根据。

### 【参 考 文 献】

[1][2][3][4][5][13][14][15][16][17] 荷尔德林. 荷尔德林全集(第2卷)[Z]. 德国慕尼黑:汉瑟出版社,1989. 797, 689, 744, 640, 620, 622, 121, 150, 114, 150.

[6][7][8][9][10][11][12] 荷尔德林. 荷尔德林全集(第1卷)[Z]. 德国慕尼黑:汉瑟出版社,1989. 917, 918, 919, 559, 657, 660, 711.

[责任编辑 徐 枫]