

海德格尔诗学与《庄子》 诗学思想之可通约性述论

钟 华

(四川师范大学 文学院, 四川 成都 610068)

摘要:海德格尔诗学与《庄子》诗学思想在许多方面都存在着可通约性;都认为文艺在本源和本质上乃“神圣自然之馈赠”;都采用了“思·语言·诗”的基本维度和基本路向;都采用了“去蔽”的思维模式和思想方法;都采用了“对话·复调·道路”的言说方式等等。这些本质上的可通约之处,很可能为我们的“生产性对话”提供一些新鲜的话题,产生有价值的结果。

关键词:海德格尔诗学;《庄子》;通约性;生产性对话

中图分类号:I0-03 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2005)06-0076-08

通过清理我们发现,海德格尔诗学与《庄子》诗学思想在对文艺本源的认识、理论路向、思维方法、言说方式等方面都客观存在着某些本质性的相同或相通之处,它们很可能为我们的“生产性对话”提供一些新鲜的话题,产生有价值的结果。

一 文艺:神圣自然之馈赠

毫无疑问,《庄子》一书的最高范畴是“道”,但庄子之“道”的真正核心是“天”或“自然”。可以说,“天”或“自然”的观念,是贯穿庄子哲学思想的“本体论”、“宇宙论”、“认识论”和“人生论”等各大板块的核心^①。虽然《庄子》一书并未对“道”的具体含义作出明确而统一的界定,但从《齐物论》、《知北游》、《外物》、《达生》、《天道》、《天运》等篇来看,有一点却是显著一致的,那就是强调“道”的“自然无为”义和“不得不然”义。从总体思想倾向上讲,庄子主张“去人就天”,坚决反对“以人灭天”。宣讲“天人交相为胜”思想的荀子批评庄子的也正是这

一点^②。在美、艺术及其创造上,庄子强调的是“天地有大美而不言”(所以“观”也成了庄子诗学思想中一个重要范畴)，“朴素而天下莫能与之争美”(所以庄学成就了一种与“错彩镂金”相反的“清水芙蓉”、“枯荷”、“残荷”之美的观念)，“德有所长而形有所忘”(肯定所谓“畸形美”)；强调的是“观天性”、“以天合天”、“不知其所以然而然”的“自然天成”。实际上,所谓“齐”、“外”、“心斋”、“坐忘”等修炼工夫也是为了造就赤子般“天真纯洁”的“诗心”、“文心”,以便为创造“以天合天”、“自然而神”的艺术品创造条件。这便是庄子诗学思想的总纲。正是这种诗学思想的影响,直接促进了中国古代纯粹“自然美”观念的形成^③,并随之而直接推动了以自然风光为描绘对象的“山水田园诗”和“水墨山水画”^④的产生。而且据我看来,它还直接催生了讲求“至法无法”、“自然高妙”、“宁丑毋媚”以及“能”、“妙”、“神”、“逸”诸品的划分等文艺审美观念的形

收稿日期:2005-06-20

作者简介:钟华(1964—),男,重庆永川市人,四川师范大学文学院副教授,文学博士,主要从事比较诗学、西方美学的科研与教学。

成。总而言之,种种迹象表明,“天”或者说“自然”是庄子诗学思想中关于文艺本源和文艺本质观念的一个核心范畴。“美”和“艺术”都是“自然天成”的,归根到底是“自然大化的造物”。

正如“美”在庄子那里指向的是万物“自然天成”、“真纯素朴”的“本然存在”一样,“美”在海德格尔那里同样暗示着存在者“自行敞开”、“自行显现”的“无蔽存在”。他认为,“美乃是作为无蔽的真理现身的一种方式”[1](s.43),“万物中真正自行显示者和最能闪现者,就是美”[2](s.95-96)。可见,海德格尔和庄子都强调“存在者的本真存在”即是“美”。相应地,对于“美”的创造,海德格尔强调的是“让存在者无所迫促地涌现或升起”,因此更重要的不是“创造”,而是存在者的“解蔽”或“去蔽”。出现这种相同或相通并非偶然,而是他们哲学思想在某一点上深刻接近的必然结果,那就是:与庄子强调“与物为春”、“不敖倪于万物”一样,海德格尔也强调“对于物的泰然任之”。对于艺术的本质,按《艺术作品的本源》里的说法,“艺术就是真理之自行设置入作品”,艺术美不过是存在者“作为它自身所是的存在者而显现出来”,其实质不过是存在者的一种“自行显现”和“自行敞开”;而文艺创作不过是一种引出(Holen),一种汲取(Schöpfen),并非什么现代主观主义美学所宣称的骄横跋扈的主体的天才活动[1](s.63-64)。因此,“艺术家与作品相比是无足轻重的,为了作品的产生,他就像一条在创作中自我消亡的通道”[1](s.26)。在《在通向语言的途中》、《对荷尔德林诗的阐释》等其他著作中,海德格尔也多次表达过类似的思想。譬如在解说特拉克尔《冬夜》一诗时他写道:“谁是作者并不重要,任何一首伟大的诗篇都是如此。甚至可以说,一首诗的伟大之处正在于,它能够掩盖诗人这个人 and 诗人的名字”[3](s.17)。由于文艺创作属于广义的“人之说”,所以海德格尔对于“文艺创作”的本质或本源的看法还同他对“人之说”的认识有关。在他看来,“人之说”以既听取又回答的双重方式“归本于寂静之音”,它首先是对这种“寂静之音”的“回应性倾听”。譬如作诗,海德格尔说,“在成为表达意义上的道说之前,在极漫长的时间里,作诗不过是一种倾听”[3](s.70)。“倾听”什么呢?一是作为“寂静之音”的“语言之说”,二是作为“神圣者”的“自然”。海德格尔在阐释荷尔德林的诗歌《如在节日

之时……》中说:自然“培育”诗人。技巧和学问只能“提供”某种东西,仅凭它们自身是一无所能的;自然并非现实事物的聚集或其整体,但它却在一切现实事物中“在场”;自然是“在万物中首先现身”的东西,它是“力量源泉本身”;自然之所以强大,是因为它是“圣美”的;自然之所以是“圣美”的,是因为它“无所不在,令人惊叹”,连对立也被它挪置入共属一体的统一体之中;自然寓于自身而存在,它的到来乃是“无所不在者”之“到场”,因而是“无所不在者”之本质;自然的希腊文写作“φύσις”,本义是“出现”或“涌现”,是“自行开启”,因此,自然是“涌现着向自身的返回”,是“照亮之澄明的出现”,是“光的发源地和场所”,是“万物中当前现身的东西”,它“先行于一切现实事物,先行于一切作用,也先行于诸神”(这让人自然地联想起老庄那先于天地万物而生的“道”)。荷尔德林称自然为“创造一切而又平整一切者”、“神圣者”,海德格尔也说,“神圣者就是自然的本质”,是无所不在的自然为“天”、“地”、“诸神”和“能死者”的出现与关联提供了一个“敞开域”;诗人的本质并不在于对神的接受,而在于“被神圣者所拥抱”,神圣者赠送词语,并且自身进入这种词语之中。“词语乃是神圣者之本成”[4](s.51-77)。这一段对“自然”的精辟论述在西方文明文化传统中可谓“空谷足音”,它只可能出于亲自翻译过老子《道德经》、引用过并终身喜爱《庄子》的海德格尔的手笔^⑤。因此,“自然”同样是海德格尔诗学中的一个核心范畴,所谓“美”、所谓“文艺”本质上都是“神圣自然的馈赠”。

以上就是在关于艺之本源和本质的认识上,海德格尔诗学与《庄子》诗学思想之间存在的根本相同或相通之处。

二 路向:思·语言·诗

就我们目前所知,最早使海德格尔思想在美国学界得以传播、逐渐被接纳并进而产生广泛影响的,是一本诗学论文选集——A. H. Harper and Row 编译的《诗·语言·思》(Poetry, Language, Thought)^⑥。这本书篇幅不大,仅仅收入了7篇文章,相对于海德格尔丰富复杂的诗学思想整体来说自然是很不全面的,有许多重要的诗学著作没有也不可能涉及到。就连《尼采》和系列荷尔德林诗阐释这样专门的诗学著述都没有文章入选,更不用说《存在与时间》、《形而上学导论》、《什么叫做思?》、

《同一与差异》、《技术与转向》等与诗学思想紧密相关的哲学著作了。但该书之所以产生广泛的影响并不是偶然的,我们只需要从该书“诗·语言·思”这个书名就可以清楚地看到:该书的编译者不仅非常准确地把握了构成海德格尔诗学大厦的三个基本维度,而且也极为准确地道出了海德格尔诗学体系的基本路向:存在之思→道说之言→诗意栖居。海德格尔有重大影响的哲学、诗学研究是从1927年出版《存在与时间》开始的。众所周知,该书的追问是围绕“此在”的“非本真的日常存在状态”和“本真的可能性存在状态”的生存论分析与阐释展开的,是从关于具有“世界性”和“时间性”的历史性此在的“存在之思”出发的。大约30年代中期至50年代末,海德格尔思想的重心从“生存—存在论”研究转向了“艺术—诗学”研究(他一生的主要诗学著述和讲座几乎全集中在这一时期^①)。但与柏拉图、亚里士多德直至黑格尔、尼采等人的传统艺术哲学或美学不同,海德格尔坚决拒绝艺术形而上学或科学知识形态的美学的道路[2](S.91—109),他的诗学沉思始终不脱离“作为历史性此在”的人的本真生存与存在的问题。通过一系列有关“诗”、“艺术”、“诗人何为”、“现代技术与人的存在”、“艺术(诗)在技术时代的救治功能”、“思与诗的对话”等问题的讲座、演讲、著述,海德格尔集中表达了他关于人的“诗意栖居”的思考。这显然是《存在与时间》中关于人的可能的“本真存在”主题的自然延续和深化。但如何才能实现从非本真的“日常存在”向可能的本真的“诗意栖居”转变呢?海德格尔的回答是:“走向语言之路。”他认为,要实现人的“诗意栖居”,首先要“重新学会在语言之说中栖居”;而要“学会在语言之说中栖居”,首先又要把“(本真的)语言之本质召唤出来”[3](S.38),这就是说,首先要“疗救”已经在漫长的形而上学历史和现代技术的独裁的现实中“生病了”的语言、“思”与“诗”已经完全分离的语言。这是因为,语言不仅是“存在之家”,同时也是“最切近于人的本质”并“允诺终有一死的人的本质以居留之所”的东西[3](S.11—14)。如何才能把“语言之本质召唤出来”、重新实现“思”与“诗”的那种源初统一呢?唯有通过“思与诗的对话”^②。正因为如此,大约到了50年代(尤其是末期)以后,海德格尔关注的中心便主要转移和集中到了对作为“存在之家”和“纯粹道说”的“语言本质”的思考

上^③。以上便是海德格尔诗学体系的三个基本维度和基本路向。

让人惊异的是,庄子的诗学思想也正是由“诗·语言·思”三个基本维度构成的,并且也体现出了相同的基本路向:本然之思→大道之言→诗化人生。庄子是一个既有着自觉的“终极关怀”,又有着强烈的“现实敏感”的真正的深刻的思想家。他深深地有感于自己所处的世道时局和各种使人远离恬淡素朴人生的思想学说对于人性的腐蚀和异化,他强烈地渴求达到一种自然素朴、逍遥自在的本真的生存状态。他的所谓“反文明”、“反文化”倾向(集中体现在《胠篋》、《马蹄》等篇),也与此紧密相关。与老子哲学思想重在“本体论”、“宇宙论”并从中发展出一套非常现实的帝王权谋之术和如何在社会中趋利避害的为人处世之道不同,庄子哲学思想的核心是一套以“逍遥游”为指归的理想人生哲学,他的运思也是从关于人的“本然存在”的存在之思开始的。史迁称庄子“剽剥儒墨”,而事实上庄子对于儒墨二家却有褒有贬,甚至如苏东坡《庄子祠堂记》所说是“阳挤而阴助”[5](卷十一),而对于学说主张看上去还颇有几分相似(如都主张“然不然,可不可”)的“辩者之徒”公孙龙却自始至终毫不客气地加以鄙视和讽刺^④,正是因为后者将一切心思和工夫都花在了“困百家之知,穷众口之辩”上面,丝毫没有“人生关怀”。这又从反面证明了这一点。庄子诗学思想运思的起点是“生命之大悲恻”、“人生之多重负”等等,而“体道智慧”正是用来消解人生惨淡、寻求拯救之路的。庄子诗学思想的指归是“乘道德而浮游”的“逍遥人生”,一种通向自由完满、通向大自在的人生,一种诗化、艺术化的人生。他讲“无用之用”,讲“去知返观”,讲“无”、“外”、“齐”,讲“心斋”、“坐忘”,讲“无何有之乡”,甚至包括讲“以天合天”,讲“德有所长而形有所忘”,讲“技——艺——道”等等,都是为其“逍遥人生”服务的,都是其“诗化人生”理论的组成部分。此外,“乘道德而浮游”意味着:通达“逍遥人生”境界的前提和关键是“体道”,而“体道”的前提和关键又在于倾听和应和“大道”。因此,庄子同样是把倾听和应和“大道之言”作为途径的。不仅如此,对“诗性语言”的偏爱、对“逻辑—工具语言”的批判、对“语言作为‘寂静之音’而说”的强调,也是庄子与海德格尔在语言问题上突出的共同点。对于庄子来说,“天地有大

美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说,“道不可言,言而非也”[6](卷七下),“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉”[6](卷六下),这就是说,语言是有着“能言”与“不能言”的边界的,尽管如此,我们却经常不得不面临必须“言不可言”这样的“言说的悖论”;语言对于被言说的存在者来说,既能有所“澄明”,又会有所“遮蔽”。正因为如此,庄子又发明了“寓言”、“重言”、“卮言”[6](卷九上、卷十下)三种基本的“诗意的”言说方式,和“以言去言”、“言不言”、“两行以明”等“不落言筌”、“不留巴鼻”的语言表述方式。总之,庄子的诗学思想也采用了“诗·语言·思”的基本维度和基本路向。

以上又是在诗学思想的基本维度和基本路向上,海德格尔与诗学与《庄子》诗学思想之间存在的根本的相同或相似之处。

三 方法:去蔽

读过庄子和海德格尔著作的人也许都会有一种强烈的感觉,二人都太喜欢使用否定副词及其名词形式如“无”、“不”、“非”或“nicht”、“nein”、“Nichts”等等,这几乎可以说是他们共同的理论特色的重要体现。单以《庄子》为例。据笔者粗略统计,在郭本三十三篇八万字左右的《庄子》书中,使用“无”字868次,“不”字1998次,“非”字313次,共计3179次。如果再加上“勿”、“莫”等,则数字还将更大。其使用频率之高,由此可见一斑。海德格尔的著作同样如此,“nicht”、“nein”、“Nichts”随处可见^①,这只需要翻一翻《存在与时间》、《形而上学导论》、《路标》、《存在的历史》等就会感觉到。

何以至此呢?这同他们不愿意人云亦云而总喜欢“别出心裁”紧密相关。

颠覆“常见”、破除“言障”,是海德格尔和庄子的共同癖好。与“常见”或“流俗之见”作斗争,与“语言的遮蔽性”作斗争,是海、庄二哲非常突出的共同的思想特色。因此,“去蔽”是他们运思与表达的主要方法与形式。对否定副词及其名词形式的特别“青睐”,正是与他们的这一思想特色相一致的。

《天下》篇所称的庄子多“谬悠之说,荒唐之言,无端涯之辞”,正是其颠覆“常见”和破除“言障”的结果。的确,庄子在运思和表达方式上常常采用的“非一非非遮诠法”、“两行以明法”,在行文方式上

常常使用的“寓言”、“重言”、“卮言”等“诗意的”言说方式,以及力图最终实现的“言不言”或者“以言去言”等“无中生有”的意义生成方式,都与“去蔽”(即佛教禅宗所强调的“破”,冯友兰先生所强调的“负”或者“非”)这个根本性的方法论观念分不开。在我看来,所谓“非一非非遮诠法”和“两行以明法”的要旨就一个:消解一切现成的或现成性的意义。近年来,美国有许多汉学家如 Mark. Berkson 把庄子与德里达联系起来,比较二人的“解构主义”[7](183—228页)。这与前些年中国大陆不少学者把庄子与萨特联系起来而到庄子学说中去寻找“虚无”与“荒诞”等颇为相类。将庄子与萨特、德里达联系起来是有一定学理根据的:他们都是反叛传统、务求创新,坚决与“常见”或“流俗之见”作斗争、与“语言的遮蔽性”作斗争的有着独特鲜明的思想个性的思想家,“去蔽”是他们共同的思想方法和言说方式。但在我看来,庄子与萨特、德里达也有一些绝大的不同不容忽视。譬如,萨特的“虚无”与“荒诞”最后通向的是“恶心”、“禁闭”和“死无葬身之地”,是人生的冷峻、丑恶与无意义;而庄子最后通向的则是“逍遥游”,是诗化的自由完满的人生。同样,德里达的“解构”最后通向的是对语言表达的彻底的不信任;而在庄子那里,所谓“解构”在于“去蔽”,而“去蔽”的最终目标是抵达不可言说的“大道”。这就是说,“解构”并非庄子的最终目的,而不过是他意义生成的一种特殊方式(在中国传统文化中,如果说儒家文化精神的意义生成的基本方式是“依经立义”的话,那么佛教禅宗和道家文化精神注重的则是“以不言言之”);其目的在于使人学会在听话读语时“不死于句下”,学会“在沉默中聆听出本真的意义”。因此,唯有深入研究过老庄并反复强调“语言乃是道路”、“语言乃通过寂静之音而说”的海德格尔,才可以算得上是真正抓住并领会了庄子“去蔽(解构)”的精神实质之所在!

1928年在给老同学的信中,海德格尔曾说:“也许哲学以最强烈、最持久的方式向人们指出,人总是一个刚开始的新手。哲学探讨最终无非就是意味着当一个刚开始的新手。”[8](1页)在《存在与时间》中,海德格尔又写道:“保护此在借以道出自身的那些最基本的词汇的力量,使之免受平庸理解的危害,这归根到底就是哲学的事业。因为平庸理解把这些词汇救平为不可理解的东西,而这种不可理解的状

态又作为伪问题的源泉而发生作用。”[9](S.220)这就是说,真正的思想必须永不满足于“常见”、“成见”,一切都必须“从头再来”;真正的思想还必须杜绝“平庸理解的危害”,保护好语言的“源初”的、本真的“道说力量”。这就涉及到“去除常(成)见之蔽”和“去除语言之蔽”的问题。与一切满足于“平庸理解”的“常见”“成见”或者“褊狭浅陋之见”作斗争,是海德格尔坚守了终生的哲学事业,也是他思想的一贯特色。熟悉海德格尔诗学的人都能明显地感觉到,它与自亚里士多德《诗学》以来一直到黑格尔《美学》(甚至包括某种程度的尼采诗学美学)的逻各斯中心主义的、本质主义的、“科学知识”形态的西方传统诗学、美学之间是有着根本区别的。通过对基本词汇的追根溯源的词源学考察以澄明其“源初意义”,借助所谓“A即A本身且A非a”的“去蔽式表达法”,最终实现对“常见”“成见”和“褊狭浅陋之见”的颠覆,是海德格尔诗学思想在表述方面的一贯特色。我们只需认真品味一下《艺术作品的本源》及其《后记》、《附录》中海德格尔对于“物”、“器具”、“艺术作品”、“真理”、“艺术”、“技艺”、“美”等基本概念和“艺术(诗)与人的历史性此在的本质(源)关联”问题的思考和表达,就能足够充分地体悟到这一点。

以上又是在思想及其表达方面,海德格尔诗学与《庄子》诗学思想之间存在的根本相同或相通之处。

四 言说:对话·复调·道路

思想诉诸思想,思想促发思想。因此,真正伟大的思想家并不“兜售”现成的思想^①,而是提供进一步思想的“种子”或者思想的“图几”^②,以便让能够思想的脑袋真正去展开思想。相应地,在思想表述上,他们决不像全知全能的上帝或者无上神圣的权威那样去“发布”现成的思想(那样往往会抑制乃至窒息思想从而违背思想的本性),而是只“敞开”一个意义的“构成域”:其中既包含着能引发“争执”的“裂隙(der Riß)”,又包含着能维持住一个“构成态”的“格式塔”(die Gestalt)。关于这一点,读过《庄子》、读过海德格尔《艺术作品的本源》和《语言》等诗学名篇的人都会留下深刻的记忆。

诚如张祥龙先生所指出的那样,海德格尔在写作和讲学时对思想的表述都自觉地致力于恢复思想的纯正语境和诗意活力,尽量使用“粘言”、“重言”、

“卮言”、“寓言”和“触类旁通”、“回旋互映”、“喻中设喻”等各种“当场牵引开显”的手法,尽量恢复语言表达纯思想时的“缘构性”和“诗意性”,让语言本身说出在一切表象和概念化之先的、又是最不可避免的含义[10](417页)。

这话对于庄子也完全适用。而且大家知道,“重言”、“卮言”、“寓言”等原本就是庄子惯用的言说方式。加上“非一非非遮诠法”和“两行以明法”等运思和表述方式的使用,庄子的思想不仅充满了诗性的光彩(他本人也因此而被闻一多、钱穆等许多大学者认为是“诗人哲学家”),而且,《庄子》一书自始至终让你感受到的是鲜活灵动的思想,而不是一簇簇僵死干瘪的语言符号。庄子对思想的表达就充满了“缘构性”和“诗意性”。他之所以能够在哲学上与号称“纯思之至”的老子比肩而并称“老庄”,在文学上与文采飞扬的屈原齐名而并称“庄屈”,这两点不可或缺。

如何恢复思想的纯正语境和诗意活力,或者说,恢复语言表达纯思时的“缘构性”和“诗意性”呢?其关键在于使语言的能指与所指之间充满张力和弹性,以便增强其思想表达的开放性和对话性。这也正好是与“去除语言之蔽”的努力相一致的。“语言”有“工具性语言”,也有“诗性语言”;“语言之说”有“功能性的说”,也有“诗性性的说”。海德格尔显然更偏爱“诗性语言”,因为“诗性语言”之“诗性性的说”更充满了“多义性”、“开端性”、“开放性”和“澄明性”;而“工具性语言”的“功能性的说”则更多的是一种“单义性”、“终结性”、“封闭性”和“遮蔽性”的“说”。所谓恢复思想的纯正语境和诗意活力,恢复语言表达纯思时的“缘构性”和“诗意性”,就是为了增强思想表达的开放性和对话性,从而使思想表达足以引发真正的对话并催生出新的思想。海德格尔的名作《关于人道主义的书信》[11](S.313—364)^③的收信人、与海德格尔保持平等对话长达30年的主要对话伙伴、法国亨利四世高等师范学校预备班高级哲学讲师 Jean Beaufret 去世前不久曾对托瓦尼茨基说:“海德格尔的问题不过是与他人展开对话的可能性问题。”[7](45—46页)

的确,无论是在《庄子》还是海德格尔的诗学著作中,其思想的表达都充满了“多义性”、“开端性”、“开放性”和“澄明性”,从而为与他人展开“对话”提供了“可能性”。在《庄子》一书中,你随处可以看

到多种思想之间的“对话”甚至激烈“交锋”:如庄子所代表的以“无待逍遥”为宗旨的道家思想,与孔子为代表的重名教差等讲矢志有为的儒家思想,墨子、禽滑厘为代表的讲兼爱勤苦、一心为公的墨家思想,惠施、公孙龙为代表的讲离坚白、合同异等名实之辩的名家思想,彭蒙、田骈、慎到为代表的原始蒙昧主义思想,列子为代表的贵清虚寂寞的思想,乃至关尹、老聃为代表的虚静无为、谦柔守下思想等之间的激烈争锋。虽然《论语》、《孟子》、《荀子》等书中也有“对话”的形式,甚至有对不同思想的猛烈“辟”“非”,但其中充满了“话语霸权”和“霸权话语”,我们很少在其中看到真正意义上的平等“对话”和“交锋”。这一点,只需要将它们与《庄子》稍加对照就会发觉。在海德格尔的著作中同样如此。而且,如果细究起来,他的“对话”形式还与《庄子》有所不同(别详)。

由于在《庄子》和海德格尔的诗学著作中思想的表达都充满了“开放性”和“对话性”,因此往往都充满了“复调”色彩:随处可以看到多种思想之间的平等“对话”或激烈“交锋”,读者也可以随意加入其中。虽然其中有冲突有交锋,但你看的是各种思想的“如其所是”的展现,而不是“霸权话语”实施“话语霸权”的“暴行”。这不是偶然的。庄子明确主张“齐”、主张“两行以明”等,因此思想表达上出现“复调”色彩自然不在话下;海德格尔更是强调,“语言是人类此在的最高事件”,因为“我们此在存在的基础就是一种对话”[4](s.40)。什么意思呢?海德格尔说:“人的存在建基于语言;而语言根本上首先发生在对话中。可是,对话不仅仅是语言实施的一种方式,而是只有作为对话,语言才是本质性的。”[4](s.38)^⑨一句话,是“对话及其统一性承荷着我们的此在”[4](s.39)。

那么,言说又如何成了“道路”呢?在庄子那里,一方面,《知北游》强调“道不可言,言而非也”;另一方面,庄子也深深地懂得,“知道易,勿言难”(《列御寇》)。所以出路只有一条:“得意忘言”。《外物》篇中有一段大家熟知的经典表述:“荃者,所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者,所以在兔,得兔而忘蹄;言者,所以在意,得意而忘言。”[6](卷十上)意思是说,借助“言语”的目的是为了通达“大道”和“玄理”,但“言语”并非就是“大道”和“玄理”;就好比为了获得“鱼”、“兔”就须得忘记而不能粘滞于

“荃”、“蹄”一样,为了通达“大道”和“玄理”就必须挣脱“言语”的束缚而“忘记言语”。总之,“言”就好比“指月”的“指头”、“通达目的地”的“道路”。中国古代诗学特别强调“勿死于句下”,其理论渊源显然即在庄子这一诗学思想之中。庄子不仅有此理论主张,而且由“三言”、“遮诠”、“两行”等言说策略支撑起来的充满“谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞”的《庄子》文本本身,就是一个其“言语”只是“道路”、欲“得其意”须“忘其言”的范例,它从不提供和教导现成的“思想”。同样,在《在通向语言的途中》一书里,海德格尔用得很多的一个词便是“Weg(道路)”。譬如在《语言的本质》一文中,他不仅明确宣称,“道路”一词是“语言的原始词语”,并且认为老子的“道(Tao)”在“根本上”就意味着“道路(Weg)”,只不过它是“产生一切道路的道路”[3](s.198)。在该文的结尾处,海德格尔在解释德国诗人斯退芬·格奥尔格《词语》中的诗句“词语破碎处无物存在”时又写道:“词语崩解处,一个‘存在’出现。”这与庄子的“得意忘言”思想和由此开出的中国古代诗学中一贯所强调的“不落言荃”、“勿死于句下”、“破除言障”等是多么地相似!并且说,“词语的这种崩解乃是返回到思之道路的真正步伐”[3](s.216)。再譬如,在《出自一次关于语言的对话》一文中,他反复把“语言”、“道说”乃至“思想”同“道路”联系起来:如在评说自己1921年《表达与现象》的讲座时,他说,“在其中萌发出踏上一条道路的尝试”[3](s.91),“我始终只是追踪一条道路的踪迹”[3](s.137);在评说胡塞尔对《存在与时间》的影响时他说,“现象学提供了一条道路的可能性”[3](s.92);在评说自己的学术道路时,他又说,“对语言和存在的沉思老早就决定了我的思想道路”[3](s.93),“没有这一神学的来源我就决不会踏上思想的道路”[3](s.96);就连“思想”,海德格尔认为,“思想中持存者乃是道路”[3](s.99),“思想沉湎于一种奇异的道路建设”[3](s.110);一个真正的“哲学家”,就代表一条“哲学之路”^⑩。众所周知,在海德格尔的诗学著作中,至少有三本专著和一本小册子以“路”命名。的确,在海德格尔的诗学著作中,你除了能够感受到一种充满“缘构性”和“诗意性”的“原思—原诗”在“张力”与“对话”中不断“开辟”出的“道路”和不断“涌现”出的不同“境界”外,几乎找不到对任何一个诗学概念或问题的

唯一的、最后的答案。这与海德格尔“终结哲学(形而上学)”而“走向思”的主张是完全吻合的。同海德格尔彼此深爱过、海德格尔多次由衷地承认“没有任何人比她更理解他的思想”的学生兼情人、大哲学家康德的同乡(二战后移居美国)的著名犹太女政治哲学家汉娜·阿伦特在其未完成的巨著《精

神的生命:思维——意识——判断》中得出的结论是:“海德格尔使哲学又重新赢得了思维”[8](569页)。那么,是什么帮助海德格尔恢复了思的活力并使僵死的文化遗产重新开口说话呢?“一切都是道路(Alles ist Weg)”[3](S.198),海德格尔如是说。

注释:

- ①我个人认为,庄子哲学的最高概念是“道”,由它演绎出了“无”(本体论)、“气”(宇宙论)、“天”(认识论)、“游”(人生论)等各大板块的最高范畴,而“天”或“自然”观念是其共同核心。其它几方面容易被理解和赞同,唯有把“天”作为庄子认识论的最高范畴可能会引起一些人的不解,人们已习惯了大谈庄子认识论的“极端怀疑主义”和“极端相对主义”。其实庄子思想的核心是以“顺天应物”、“安时处顺”以达“逍遥”之境为宗旨的人生论,其它板块均统摄其下。他的“认识论”也是为他的“人生论”服务的。所谓庄子的“怀疑主义”和“相对主义”也是与“逍遥游”(绝对的精神自由)所需的去除“有待”、去除“差异”相关的。因此“天”成了庄子认识论的最高尺度,“照之于天”、“和之以天倪”、“休乎天钧”成了它的最高律令。这一切只有一个目的:实现对一切事物的“以道观之”,而不要像“坎井之蛙”那样囿于自己的狭隘眼界去看待事物。为此,人首先必须成为“真人”,因为“有真人而后有真知”(《大宗师》)。
- ②荀子《解蔽》篇曾经批评庄子“蔽于天而不知人”(《庄子》一书中“天”字的出现高达678次)。
- ③虽然在《论语》中孔子就说过“仁者乐山,智者乐水”、“岁寒而知松柏之后凋也”之类的话,但在其强烈的“比德”观念中,自然事物仅仅是道德教化的手段,没有独立的审美价值可言;纯粹的“自然美”的“发现”始于南朝山水画家、画论家宗炳“畅神”说的提出,山水画在这一时代勃兴显然与魏晋玄学分不开。由此可见,是以老庄哲学诗学思想为主要理论资源的魏晋玄学思潮直接促进了独立、纯粹的“自然美”观念的形成。
- ④徐复观先生曾经指出,中国艺术精神的自觉,主要是表现在绘画与文学两方面。而绘画又是“庄学的‘独生子’”。参见:徐复观《中国艺术精神·自叙》,沈阳:春风文艺出版社,1987年版。
- ⑤在1927年出版的《存在与时间》中,海德格尔的思想体系尤其是在他的“世界”概念中还没有“自然”的位置(所谓“森林是林场,山是采石场,河流是水力,风是‘扬帆’之风”)。但从1930年开始引用《庄子》、1946年试图与中国学者合译《道德经》以后,海德格尔的思想有了明显变化:随着他“拯救地球”主题的出现、对现代技术的分析、对艺术在技术时代的拯救作用的论述,“自然”的概念越来越重要。关于海德格尔的后期思想的核心问题与基本实质,可参阅:宋祖良《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》,北京:中国社会科学出版社,1991年版。
- ⑥这种以诗学思想为核心产生影响的情形,直至80年代末才逐步过渡为以海德格尔对技术的分析对生态主义、环境保护主义的影响为核心而发挥作用的局面。
- ⑦如讲座或演讲:《荷尔德林的赞美诗〈日尔曼人〉和〈莱茵河〉》(1934—1935);《艺术作品的本源》(1935—1936),《荷尔德林与诗的本质》(1936),《尼采:作为艺术的强力意志》(1936—1937),《荷尔德林的赞美诗“如在节日之时”》(1939),《荷尔德林的赞美诗〈追忆〉》(1941—1942),《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特河〉》(1942),《还乡——致亲人》(1943),《哲学导论——思与诗》(1945—1946),《诗人何为?》(1946),《观人在者》(1949),《筑·居·诗》、《……人诗意地栖居……》(1951),《谁是尼采的查拉图斯特拉?》、《技术的追问》(1953),《诗与思——关于斯退芬·格奥尔格的“词语”一诗》(1958),《荷尔德林的大地和天空》、《现时代的艺术的使命》(1959)等。著作(仅以生前出版的集子为限)及其大致写作时间:《林中路》(1935—1946)、《对荷尔德林诗的阐释》(1936—1968)、《尼采》二卷(1936—1946)、《演讲与论文集》(1936—1953)、《什么召唤思?》(1951—1952)、《在通向语言的途中》(1950—1959)、《出自思的经验》(1910—1976)等。参见萨弗兰斯基《海德格尔传》和孙周兴编《海德格尔选集》(下卷)两书的“附录”部分。另,根据文章的实际内容和海德格尔的一贯思想,《什么召唤思?》直按原文直译为《什么叫做思?》;而《谁是尼采的查拉图斯特拉?》按海德格尔的习惯提问方式,宜译为《尼采的查拉图斯特拉是谁?》。
- ⑧“思与诗的对话”是海德格尔后期思想的一个重要主题,可参阅《在通向语言的途中》、《对荷尔德林诗的阐释》、《出自思的经验》等著作。
- ⑨如讲座或演讲:《语言》(1950)、《语言的本质》(1957)、《走向语言之路》(1959)、《语言与家乡》(1960)等。著述:《乔治·特拉拉克尔——对其诗歌的探讨》(1953)、《在通向语言的途中》(1959)、《语言与家乡》(1960)等。参见萨弗兰斯基《海德格尔

- 传》(靳希平译,北京:商务印书馆,1999版)、孙周兴编《海德格尔选集(下)》(上海:三联书店,1996版)两书的“附录”部分。
- ⑩整部《庄子》数万言中就没有一个字说过公孙龙的好话。《天下》篇对诸子各家的评点都堪称详尽精到、公允若衡,惟独对公孙龙置词最少且全系贬责。
- ⑪尽管德里达在其《立场》一书中仍然将海德格尔哲学称为“在场的形而上学”,但事实上,海德格尔同以往的形而上学家有着明显的区别。兹略举一二端作为提示:其一,虽然“Sein”(存在)仍然是海德格尔思想中一个基本概念,但它不再是任何“Seiende”(存在者)或其整体,甚至与“存在者的存在”之间也有着“存在论区别”(参见 *Unterwegs zur Sprache* [C], Verlag Günther Neske, Stuttgart, 1997. S. 110),而且他明确主张哲学应当“不顾存在者而思存在”(参见 *Zur Sache des Denkens* [C], Max Niemeyer, Tübingen, 1988. S. 2);其二,在《形而上学是什么?》的“后记”中,“Sein”不仅被改写成了“Seyn”,而且还被画上了“×”(参见 *Wegmarken* [C], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996. S. 306.);其三,在所谓的“形而上学”中,海德格尔对“无”或“无化”的重视丝毫不逊色于对“是”、“有”、“存在”的重视:在《形而上学导论》中,开篇第一句话竟然是“究竟为什在者在而无反倒不在?这是问题所在”(参见 *Einführung in die Metaphysik* [M], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976 S. 1);在《存在的历史》中,海德格尔明确表达过“存在即无”、“无无化”等命题(参见 *Die Geschichte des Seyns* [M], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998. S. 168),在《路标》中也多次涉及此类思想;在41、42年冬季讲座《哲学导论》中,副标题居然是“思与诗”(参见 *Einleitung in die Philosophie/Denken und Dichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990)。
- ⑫亲聆海德格尔授课三年的熊伟先生介绍,海德格尔授课不是像一个教授那样贩卖哲学知识,而是像一个诗人那样满堂吟咏。在《存在与时间》中译本前言中,熊伟先生也写道:“笔者于三十年代初听了他的课,总觉得不是灌输知识,而是启人思,而且是诗意地思与诗意地说。”参见陈嘉映、王庆节译《存在与时间》,北京:三联书店,1987年版。
- ⑬借用张祥龙先生术语。参见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》,北京:三联书店,1997年版,89页。
- ⑭这封长信作于1946年(次年发表),在信中海德格尔提出了他的许多著名命题,如:“语言是存在之家”;“人居住在语言的寓所中,思想者和作诗者乃是这个寓所的看护者”;“语言乃是存在本身的澄明着一遮蔽着的到达”;“人是存在的守护者”等等。
- ⑮海德格尔不用“der Dialog”而用字面义为“共语”的“das Gespräch”来表“对话”,大概也带有使言说成为“复调”之意。“ge”在德语中表“聚合为一”的意思。
- ⑯据伽达默尔《哲学生涯》和萨弗兰斯基《海德格尔传》记载:1928年,天才的思想家舍勒英年早逝,海德格尔讲课前就此说的一句话是:“一条哲学之路再次沉入黑暗之中。”

参考文献:

- [1] M. Heidegger, *Holzwege* [C], Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- [2] M. Heidegger, *Nietzsche I* [M], Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.
- [3] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [C], Verlag Günther Neske, Stuttgart, 1997.
- [4] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [C], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- [5] 苏轼. 苏轼文集 [C]. 北京:中华书局, 1986.
- [6] 郭庆藩. 庄子集释 [M]. 诸子集成本. 北京:中华书局, 1961.
- [7] 中国社科院外文所比较文学研究室, 西安外国语学院. 诗学新探(第一辑) [J]. 天津:百花文艺出版社, 2004.
- [8] 萨弗兰斯基. 海德格尔传 [M]. 靳希平译. 北京:商务印书馆, 1999.
- [9] M. Heidegger, *Sein und Zeit* [M]. Max Niemeyer, Tübingen, 1993.
- [10] 张祥龙. 海德格尔思想与中国天道 [M]. 北京:三联书店, 1997.
- [11] M. Heidegger, *Wegmarken* [C], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

[责任编辑:唐 普]