

# 荷尔德林：在诗与哲学之间

李永平

**内容提要** 在荷尔德林时代，启蒙带来的现代性问题日益显现，批判和克服现代性的自身分裂是当时哲学家和诗人必须面对的任务。与荷尔德林同时代的黑格尔认为，只有哲学可以克服现代性自身所带来的问题，在这方面，诗不及哲学。荷尔德林则认为，诗是克服现代性自身分裂的唯一途径，诗高于哲学，是人类精神的最高表达形式。如果说黑格尔建构了一种现代性的哲学话语，那么荷尔德林则建构了一种现代性的诗学话语。

**关键词** 荷尔德林 现代性 诗 哲学

—

哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中写道：“就现代性话语而言，从18世纪后期开始，现代性就已经成为‘哲学’讨论的主题。”<sup>①</sup>他认为，黑格尔是第一个清楚阐释现代概念的哲学家，因此，讨论现代性问题的哲学话语必须从黑格尔开始。黑格尔不仅把“现代”看作一个“人的精神已跟他旧日的生活与观念世界决裂”的新时代，同时也在现代的优越性中看到一种危机，这就是现代性自身所包含的分裂，即主体与客体的分裂或人与自然的分裂。黑格尔试图将“理性”作为统一化的力量来克服现代性自身的危机，并认为只有通过哲学的途径才

---

<sup>①</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, p. 7. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著简称 *Diskurs* 和引文出处页码，不再另注。

能实现这一目标。他早年受席勒“审美教育观念”的影响，一度相信审美乌托邦，但很快就产生了怀疑，并在《论费希特和谢林哲学体系的差异》中彻底抛弃了审美乌托邦。黑格尔认为，艺术或诗在克服现代性分裂的过程中只是一个必要阶段，并非最高阶段，在根本上低于哲学，因为只有哲学才是理性作为统一化的力量发挥作用的场所，而艺术或诗则最终必然要衰亡。

但在黑格尔现代性哲学话语生成之际，也产生了一种现代性诗学话语，这种话语步席勒审美现代性批判的后尘，把诗看作克服现代性危机的唯一途径，认为诗不再臣服于哲学，甚至要取而代之，最后只有诗成为“人类的教师”<sup>①</sup>，超越哲学而永恒留存人间。如果说黑格尔是第一个从哲学上贯彻现代性批判的哲学家，那么，与其同时代的荷尔德林和德国早期浪漫主义诗人则主要是从诗学话语角度讨论“现代性”这一主题。正如哈贝马斯称黑格尔是“第一个意识到现代性问题的哲学家”（*Diskurs*: 57），我们同样也可以将荷尔德林视为第一个意识到现代性问题的诗人。荷尔德林虽然早期与黑格尔在观念上有颇多相契之处，但恰恰是在哲学和诗的不同选择上分道扬镳，而荷尔德林也一直试图在与哲学的争执中建立起自己的现代性诗学话语。为此，我们有必要探讨荷尔德林与哲学的关系，这种关系实际也是诗与哲学的关系。本文探讨荷尔德林如何在他思想发展的早期阶段浸淫于哲学，如何逐渐对哲学产生矛盾的态度，如何最终疏远哲学决心做一个诗人，从而逐渐形成了自己与黑格尔哲学话语截然异趣的诗学话语，并以此来批判和超越现代性。

## 二

荷尔德林与哲学的接触始于蒂宾根神学院。1788年，荷尔德林入蒂宾根神学院学习神学。按学院规定，每一个神学学生前两年须学习哲学，后三年才专门学神学。荷尔德林从心底里充满了对神学的厌恶，学习哲学正好可以让他从中暂时解脱出来，获得心灵自由。

由于康德的三大批判，18世纪末的德国哲学发生了深刻变化，进入了古典哲学时代。1781年，康德发表《纯粹理性批判》，七年后，即荷尔德林踏入蒂宾

---

<sup>①</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, Hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1994, Bd. 2, p. 576. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著简称 *Sämtliche*, Bd. 2 和引文出处页码，不再另注。

根神学院那一年，《实践理性批判》问世，1790年康德又出版了《判断力批判》，由此构建了一个完整的批判哲学体系。康德最大的功绩在于，他第一次在认识、伦理和美学各个领域内全面提出了主体性问题。在人与自然、精神与物质这两个对立面中，究竟哪一个是真正的主体？这是两千多年来一直苦恼着人类的大问题。人们过去一直认为，认识只带有被动的直观性质。康德在他的《纯粹理性批判》中摧毁了这个正统观点，通过分析先天综合判断，第一次明确提出了认识的主体能动性。在康德看来，认识绝不只是感觉材料，感觉材料要成为知识，一定要有某些先验的认识形式，如果没有主体的认识形式，即知性范畴，我们就不可能得到普遍而必然的科学知识。康德带来的改变是革命性的：他使人认识到，人并非是自然的产物；相反，自然才是人的产物，人或理性成了真正的主体，不仅可以为自然立法，而且在实践上也可以为自己立法。关于康德哲学，海涅曾评价说：“以前理性像太阳一样围绕着现象世界旋转并试图去照耀它，但康德却让理性这个太阳静止下来，让现象世界围绕着理性旋转，并使现象世界每次进入这个太阳的范围内，受到照耀。”<sup>①</sup>从这个意义上说，康德在哲学领域内完成了一场“哥白尼式的革命”。

在当时的德国，康德哲学盛极一时，影响甚巨，不管是获得赞同还是引起反对，几乎到了无人不谈的地步。康德哲学也如一股旋风吹进了死水一般的蒂宾根神学院。蒂宾根神学院创立于16世纪，以培养神职人员为宗旨，是一所建立在前奥古斯丁教团修道院内的基督新教神学高等学校。荷尔德林进入蒂宾根神学院时，中世纪的风纪和教学方法几乎一成未变，闭塞、沉闷、正统的气氛令人压抑，他在这里呼吸到的是“不健康的空气”，看到的是“腐朽的垃圾”<sup>②</sup>，而与他同年入读该神学院的黑格尔也不无感慨地说：“大概还没有一个地方像蒂宾根这里，旧体系如此忠实地继续着。”<sup>③</sup>虽然当时神学院的许多教授讲课陈旧老套，但康德的思想毕竟掀起了波澜，甚至“旧蒂宾根学派”的代表人物戈特洛布·克里斯蒂安·施托尔也利用康德为其“《圣经》的超自然主义”辩护。在神学院的教师中，最激进的康德主义者是卡尔·伊曼努尔·迪茨，他把康德称为“人们长久期待着的将给世界带来福音的摩西”<sup>④</sup>，这深刻影响了荷尔德林。在学习期

① 海涅《德国宗教和哲学的历史》，海安译，商务印书馆，1974年，第108页。

② Walter Jens, Hans Küng, *Dichtung und Religion*, München: Kindler Verlag, 1985, p. 123.

③ Walter Jens, Hans Küng, *Dichtung und Religion*, p. 122.

④ Walter Jens, Hans Küng, *Dichtung und Religion*, p. 122.

间, 荷尔德林涉猎广泛, 除克洛卜史托克、歌德、席勒、柏拉图、斯宾诺莎、卢梭外, 尤其寝馈于康德。1790年8月底, 他给母亲写信说: “我可以毫不冒昧地告诉您, 尤其是对哲学的持续研究很快就成为我的需要了。”<sup>①</sup>

就读神学院期间, 荷尔德林与黑格尔、谢林共居一室, 成为挚友。当他们以“上帝之国”<sup>②</sup>的口号告别蒂宾根之后, 依然频频书信往来, 相互砥砺, 荷尔德林尤其希望从黑格尔和谢林身上汲取哲学的养分。1793年从蒂宾根神学院毕业以后, 荷尔德林放弃了牧师职业, 在耶拿附近的瓦尔特豪森做了一名家庭教师, 但他对哲学的兴趣和热情未曾稍减。次年, 荷尔德林在给黑格尔的一封信中写道: “我时常希望靠近你。你过去经常是我的守护神, 我对你十分感谢。自从我们分别以后我才充分感觉到这一点。我还想再向你学点儿什么, 有时也想告诉你我的一些情况。”(Sämtliche, Bd. 3: 146) 在瓦尔特豪森做家庭教师期间, 荷尔德林继续深入研究康德哲学。他潜心阅读康德, 这几乎成了他宁静生活中一种难得的享受。1794年5月21日, 他写信兴奋地告诉弟弟卡尔: “我现在的唯一读物就是康德。这一崇高的心灵越来越多地袒露在我面前。”(Sämtliche, Bd. 3: 138) 同年7月10日, 他又写信给黑格尔说: “我现在的研究工作相当专注。康德和古希腊人的著作几乎是我唯一阅读的东西。我试图先熟悉一下批判哲学的美学部分。”(Sämtliche, Bd. 3: 147) 荷尔德林研究康德的《判断力批判》是为了写一篇关于审美理念的文章, 他在1794年10月10日给朋友诺伊弗尔的信中表达了这一想法:

或许我能给你寄去一篇关于审美理念的文章; 因为它可以作为关于柏拉图《斐多篇》的评论, 其中一段是我的明确说明, 这样可能对[出版商]康茨有用处。归根到底, 它应该包含对美和崇高的分析, 并根据这一分析简化康德的理论。从另一个角度看, 它又变得更为全面, 就像席勒在他关于优雅与尊严的论文中所说的那样。然而我认为, 在应该勇敢探索的时候, 他却在跨越康德的界线时却步了。你别嘲笑我! 我可能会犯错误; 但我检验过

① Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, Hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1994, Bd. 3, p. 69. 后文出自同一著作的引文, 将随文标出该著简称 *Sämtliche*, Bd. 3 和引文出处页码, 不再另注。

② “上帝之国”(Reich Gottes) 这个口号, 是蒂宾根神学院里一小群立志改革当时德国落后现实的大学生用来鼓舞自己、相互勉励的用语。这个口号的具体含义后来也体现在黑格尔写给荷尔德林的一首诗中: “这是对真理和自由/全无保留的献身; /这是对思想禁锢戒律/永不妥协的誓言。”

了，并且是长期努力地检验。（*Sämtliche*，Bd. 3：157）

这篇文章实际并未完成，但该信件让我们知道，荷尔德林不仅研究过康德的美学，也熟悉柏拉图和席勒。在某种程度上，荷尔德林恰是通过席勒而加深了对康德的理解。1791年初，席勒大病初愈之后开始阅读康德的《判断力批判》，被其中的思想深深吸引，由此而一发不可收拾，又陆续读了《纯粹理性批判》和《实践理性批判》，几乎完全沉潜在康德的“批判体系”中。席勒最欣赏的是《判断力批判》，他沿着康德开辟的“美学”蹊径，一方面以“客观美”补充康德的“主观美”，另一方面则试图通过“美”来克服康德道德概念的二元论。席勒认为，康德的道德概念排除了一切感性经验，将爱好（*Neigung*）与义务（*Pflicht*）截然对立，因此他在《论优美与尊严》中批评康德“严厉无情地把一切美神（*Grazien*）从义务观念中吓了回去，……试图在修道士禁欲主义的阴森道路上寻求道德的完善”<sup>①</sup>。席勒认为，为了道德上的完善，人不应把感性作为负担丢掉或作为粗俗的外衣从自己身上脱去，而应把感性与自身的最高自我实现紧密结合起来，因为“人的道德完善恰恰只能从他的爱好参与他的道德行为中得到证明”（*Werke*：464），这一切只有“美”能做到。因此，席勒将感性与理性、爱好与义务的协调一致称为“美的心灵”（*schöne Seele*）。按照荷尔德林自己的说法，在研究康德《判断力批判》的美学部分之前，他曾反复仔细阅读过席勒的《论优美与尊严》，他赞同席勒的分析批评，也希望像席勒那样在自己关于美的分析中使康德的理论“变得更为全面”。但荷尔德林在赞同之余不免仍有微词，说席勒“在应该勇敢探索的时候”却止步不前了。至于席勒为何止步不前，荷尔德林似乎并未明说，但从《论优美与尊严》一文看，席勒此时的观点仍不脱离康德“美是道德的象征”之范围。荷尔德林希望跨越“康德界线”（*Kant-Grenze*），并在自己于1795年发表的《判断与存在》中表明了这一态度。

在荷尔德林眼中，康德是把理性从一切外在束缚中解放出来的伟大哲学家，他称赞道：“康德是我们民族的摩西，他引领民众走出了埃及的颓败，进入自由而孤独的思辨的沙漠，并从圣山为他们带来强有力的律法。”（*Sämtliche*，Bd. 3：331）从根本上说，康德哲学是一种自由的哲学，但恰恰是这个“自由”引起了荷尔德林的不满。1794年秋，在瓦尔特豪森，他在自己所写的哲学片断《论自

<sup>①</sup> Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, München: Carl Hanser Verlag, 1984, Bd. 5, p. 465. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著简称 *Werke* 和引文出处页码，不再另注。

由的法则》中讨论了康德“自由”：

自由的法则发布命令，无视自然的帮助。无论自然是否促进这项法则的实施，它都在命令。不如说，它以自然的反抗为前提，否则，它将不会命令。自由法则第一次向我们表露自己，它表现为惩戒性的。我们的一切美德都似乎发端于恶。道德从来就不信任自然。即使道德没有停止是道德，一旦规定的根据在于自然而不是在于自由，那么单纯由自然树立起来的合法性将会十分不稳定，随着时间和情况而改变。（*Sämtliche*，Bd. 2：497）

康德的这种“自由”，是一种道德上自我决定的自律能力，道德与自然对立，它从来不依赖于感性（自然）冲动而行动。因此，对于自然，自由的法则必然表现为“惩戒性”的。事实上，荷尔德林从来就没有接受过康德的这一“自由的法则”。1794年，他发表在席勒的《塔利亚》杂志上的《许佩里翁片断》已经体现出对康德“自由观念”的修正，因为他在“自由的法则”中看到了一种不信任自然的“理性的绝对主义”，而在荷尔德林看来，对自然的不信任实际上也是理性对感官的不信任。与康德不同，荷尔德林没有把自由与自然视为对立的，而是认为自然绝不是外在于人的东西，它属于人的本质的一部分，因此，所谓自由就是遵循自身的自然法则。荷尔德林没有留下多少专门讨论康德哲学的文字，这则《论自由的法则》也仅是一个片段，不能完整地表达荷尔德林的思想。尽管如此，它至少已显露出他与康德在哲学上的不同路向。

### 三

在研究康德的同时，费希特的哲学也引起荷尔德林的极大兴趣。费希特哲学直承康德，受康德实践哲学的影响，摆脱了先前的宿命论或决定论世界观，认为人的自我尊严在于他有一个自由、有责任、道德的人格。然而，康德虽然强调“人为自然立法”，却使现象与本体二元对立，他在现象背后所设立的“物自体”则限制了理性的自由。费希特认为，这正是康德哲学的缺点。因此，他试图建立自己的知识学，以一个绝对自我来克服康德哲学的内在矛盾。费希特的“绝对自我”是一个“本原行动”（*Tathandlung*），即产生一切行动的行动。自我以自身为根据，其第一个行动就是设定自己本身，凭这种纯粹的自身设定，自我才存

在。费希特的整个知识学就是以绝对无条件的自我为出发点，这个自我不但设定自己本身，还设定一个非我以自我相对立，成为一个可分割的有限自我和一个可分割的有限非我，最后在绝对无限的自我中达到综合。费希特这样评价自己的哲学：“我的体系是第一个自由体系；正像法兰西民族使人摆脱了外部枷锁一样，我的体系使人摆脱了自在之物、外部影响的枷锁，在自己的第一原理中把人视为独立不依的存在者，而自在之物在一切以往的体系中，甚至在康德体系中，都在不同程度上把人束缚起来。”<sup>①</sup>

在当时德国哲学界，费希特的风头几乎超过了康德，例如弗·施莱格尔曾将费希特的知识学与法国大革命、歌德的《威廉·迈斯特》并称为时代的三大倾向。许多人慕名到耶拿听费希特的讲课，荷尔德林亦在其中。费希特在耶拿开设了两门哲学课程，一门是“知识学”的专题讲座，一门是知识学应用的通俗讲座。他的讲课雄辩滔滔、引人入胜，深受听众欢迎。荷尔德林天天去听费希特的课，为了能与费希特经常交谈，还搬到他家附近居住。1794年11月，荷尔德林在给诺伊弗尔的信中热烈赞美了费希特：

费希特现在是耶拿的灵魂。上天保佑！是他。我从没有认识一个人有如此的精神深度和力量。在人类知识最遥远的领域，他探究并且规定这种知识的原则以及由之而产生的法的原则，他以同样的精神力量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，将之诉诸文字和课堂，带着火一样的激情和规定性，两者的契合若离开他的垂范，对于我这可怜的人也许是一个无法解决的困难。（*Sämtliche*，Bd. 3：159 - 160）

在耶拿，荷尔德林除了经常拜访在耶拿大学教授历史的席勒以及修改他的小说《许佩里翁》外，大部分时间都沉浸在费希特哲学之中。他与费希特并非学生/崇拜者与老师/被崇拜者的关系；更多时候，他是费希特的批评者，他对费希特哲学的批评最早见于他1795年1月26日写给黑格尔的信：

费希特的思想讲稿——“全部知识学的基础”——还有他出版的关于学者使命的讲义，将会使您大感兴趣。起初，我怀疑他是独断主义。如果允

---

<sup>①</sup> J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*/3. Reihe: *Briefe 1793 - 1795*, Stuttgart: Verlag Fromman-Holzboog, 1970, p. 298.

许我猜测，他似乎已处于或仍处于转变关头。他的许多言论都说明他想在理论上超越意识。同样确定的是，他比那些迄今为止想要超越世界存在的形而上学家具有更为显著的超验性。他的绝对自我（= 斯宾诺莎的实体）包含一切实在。它是一切，除此之外别无他物。对于这个绝对自我而言，不存在客体，否则的话，一切实在就不会在它之内了；但没有客体的意识是无法想象的，如果“我自己”是这一客体的话，那么“我”作为这样的自我必定是有限的。如果客体只存在于时间中，那就不是绝对的。如果在绝对自我中没有意识是可以想象的，那么“我”作为绝对自我就没有意识，而只要“我”没有意识，“我”（对“我”而言）就是无，那么，那个绝对自我（对“我”而言）同样也就是无了。（*Sämtliche*, Bd. 3: 176）

这里，荷尔德林表达了他与费希特对“自我”的不同理解。费希特的自我是一个超越了意识、没有客体的自我，荷尔德林则认为并不存在一个没有意识的自我，自我总是一个有意识的存在，而且意识总与客体相关，一个没有客体的意识无论如何是不可思议的。只要自我具有客体，那么一个包含一切实在的绝对自我就是不可能的，因为一个具有客体的自我是有限的，是在时间中的存在。因此，在他看来，费希特只不过构想了一个没有客体、无世界的自我，这个“绝对自我”看上去比一切想要超越世界存在的形而上学更具有超验性。

在与费希特的交往中，荷尔德林也多次把他的一些想法传达给费希特。据说，费希特对他的知识学理论的修正也部分得益于与荷尔德林的交谈。这个所谓的“修正”，是《全部知识学的基础》中所提出的“自我和非我的相互规定”这一观念。荷尔德林将该观念与“追求”的观念视为“费希特哲学的一个主要特点”（*Sämtliche*, Bd. 3: 185）。1795年4月13日，荷尔德林在写给弟弟卡尔的信中概括了费希特哲学的两个主要特点：一个是“追求”的观念，即人心中有一种通往无限的追求，它不让任何持久的限制和静止状态在人身上停留，而是力图使人变得更开阔、更自由、更没有依赖性；另一个是自我和非我相互作用的概念，即，如果自我要实现自身，就应当与非我相互限制、相互否定、彼此相关。费希特“自我与非我相互规定”的概念对荷尔德林日后的创作产生了持久影响。可以说，在荷尔德林的思想和文学创作道路上，康德和费希特是起到关键影响的哲学家。虽然荷尔德林日后放弃了哲学研究，但他在诗歌中提出的问题和进行的思考在很大程度上是对康德和费希特的思考和回答。



1795年4月，荷尔德林写了一篇对他后来的思想发展具有至关重要意义的文章，即著名的《判断与存在》。该文章是一个不完整的片断，荷尔德林生前并没有发表。在《判断与存在》中，荷尔德林继续讨论了费希特的绝对自我。在费希特那里，这个“绝对自我”自己规定自己，因而一切存在也就建立在它的同一性之上。在荷尔德林看来，这个自己规定自己的“我是我”（Ich = Ich）是以分离为条件，通过“我”与“我”自身的对立与分离，将对立面中的“我”视为与自身同一，才成为可能。因此，主体和客体的统一，并不能发生在“我是我”的同一性之中。“我”或“我是我”作为自我意识，根本上是一种以反思为形式的“判断”，而“判断”（Urteil）就其本来意义而言乃是“划分”（Urteilung）<sup>①</sup>，经过这一划分，主体和客体才变得可能。因此，“判断在最高和最严格的意义上是至深地统一于理智直观的主客体的原始划分”（*Sämtliche*，Bd. 2：502）。

荷尔德林在这里把“存在”视为对主体和客体统一的表达，也就是说，只有在主体和客体绝对统一的地方，才能够谈论存在。但这个绝对的存在是不能在“判断”即反思中通达的；作为主体和客体统一的存在，只能发生在“理智直观”中。在荷尔德林之前，“理智直观”就已为康德和费希特所使用：在康德那里，人并不具有理智直观的能力，而费希特的理智直观则是对自我的本原行动的直观。荷尔德林的理智直观则是对主客统一的存在直观，它是一种“审美意识”，也就是说，它不是对存在的理性的和概念的把握，而是对存在的直接意识。

荷尔德林正是以此为出发点去试图跨越康德和费希特的界线。如果说康德哲学的出发点是“人为自然立法”和“自由的法则”，费希特哲学的出发点是“绝对自我”，那么，荷尔德林的出发点则是作为主体和客体统一的存在，他也将之称为“绝对存在”。对此，我们也可以进一步说，康德和费希特试图在主体性哲学内部达到主体和客体的统一，而荷尔德林则是希望通过回归到“绝对存在”来克服现代性造成的主体和客体的分裂。1796年2月24日，荷尔德林在给挚友尼特哈默的信中就明确地表达了他的这一意图：

在哲学书信中我想发展这样的原则，它为我解释我们思维和存在的差别，而且它也有能力消除主客体之间的冲突、我们自身和世界的冲突，当然还有理性和启示之间的冲突——在理论上，即在理智直观中，而无须实

① “判断”的原初意义乃“原始划分”，来源于费希特。有学者认为，这是一个词源学上的错误。

践理性的帮助。为此，我们需要审美意识，我将把我的哲学书信称作《新审美教育书简》。我也会在其中从哲学谈到诗和宗教。（*Sämtliche*, Bd. 3: 225）

从这封信可以看到，荷尔德林的思想开始出现一种转向，即从哲学走向诗和宗教。他已经明确认识到，仅依靠康德和费希特的哲学，人们无法解决现代性自身所包含的分裂和冲突，即主体和客体的冲突、“我”与世界的分离以及知识和信仰的对立。因此，人们必须在哲学不能解决问题的地方找到克服现代性分裂的途径，而这一途径对荷尔德林而言就是诗。

#### 四

也就是从这个时候开始，诗与哲学的关系渐渐成为荷尔德林思考的中心问题。1795年5月底或6月初，荷尔德林不辞而别，离开耶拿，一个重要原因是他厌倦了过于沉陷于哲学抽象性中的生活。他对哲学表达了前所未有的不满：“哲学是一个暴君，与其说我自愿臣服于它，不如说我在忍受它的强制。”（*Sämtliche*, Bd. 3: 225）随着对哲学日益深入的研究，荷尔德林也愈来愈清楚地感到他的心性和禀赋与哲学格格不入。而在一年前，他就已经不无痛苦地慨叹：在哲学的抽象领域里，他“丢失了自己的全部本质”（*Sämtliche*, Bd. 3: 132）。对这个阶段的荷尔德林而言，哲学是一个抽象领域，它用“冷冰冰的概念”进行思考，以专制的、计算的理性剥夺了一切活生生的东西。离开耶拿和费希特后，荷尔德林虽然偶尔也会因为“对自身以及周围一切的不满”而不得不求助于哲学的疗治，但他与哲学已渐行渐远，并坚定了做诗人的决心：“虽然有一个疗养院——哲学，每一个以我的方式而遭受不幸的诗人能够荣幸地逃往那里，但我不能放弃我的初恋和青春的希望，我宁愿一无所成地消亡，也不愿离开缪斯的甜蜜故乡，那个一度偶然将我逐出的地方。”（*Sämtliche*, Bd. 3: 315-316）

1798年以后，荷尔德林几乎不再谈论哲学，诗、诗的本质、诗歌理论、诗的语言以及古希腊诗与现代诗的区别，成了他思索的基本主题，正如他自己所说：“现在，诗的生动性常常萦绕着我的全部思想和心绪。我如此深切地感受到，距离切中这一目标是多么遥远，然而我的整个心灵都在竭力争取它。”（*Sämtliche*, Bd. 3: 315）他除了在书信中滔滔不绝地探讨诗的问题之外，还撰写了一系列理

论文章，诸如《我们审视古典所应取的视角》、《论诗歌创作的不同类型》、《论诗之精神的进行方式》、《论诗歌类型的区别》、《音调的转换》、《不同类型的注释》、《关于〈俄狄浦斯〉的说明》和《关于〈安提戈涅〉的说明》等。这些文章虽多以片段形式留存下来，但已将诗明显摆到了哲学之上，这是因为，在荷尔德林看来，哲学固然是人类精神的一种必要的理性能力，但它却是有限的片面的能力。在《关于〈安提戈涅〉的说明》中，他如此比较哲学与诗：哲学表现的只是心灵的一种能力，而诗表现的是人的各种不同的能力；哲学在其抽象过程中忘记了个性的和生机勃勃的东西，而诗则是“充满生命的艺术”（*Sämtliche*, Bd. 2: 913）。因此，诗高于哲学，是人类精神最高和最完满的表达形式。他在给谢林的信中写道：“我的思索和研究大多局限于我最亲近的活动即诗歌中，它是生动的艺术，同时源于天才、经验及反思，并且是理想的、体系的和个性的。”（*Sämtliche*, Bd. 3: 374 – 375）

荷尔德林还相信，诗不仅高于哲学，更是哲学的源头，没有诗也就没有哲学。在1799年最终完成并出版的书信体小说《许佩里翁》中，他借主人公许佩里翁之口表达了他对诗与哲学关系的看法：“诗是哲学这一科学的开端和结束。就像从朱庇特头颅中飞出的密涅瓦，哲学源于诗这一无限的神性存在。最后哲学又返回到诗，一切分裂的东西都在诗的神秘源泉中汇合。”（*Sämtliche*, Bd. 2: 91）“诗”是“无限的神性存在”，诗歌本质上就是对这一“存在”之整体性和统一性的一种直觉的创造性的原初经验，哲学作为理论的冲动，就来源于这种原初经验，即亚里士多德所说的“哲学来自于对存在的惊奇”。可以说，自柏拉图贬低诗歌、将诗人驱逐出他的理想国以来，荷尔德林重新将诗和诗人提升到了崇高的地位。柏拉图认为，诗是纯粹的假象，不能达到对真理的认识。继柏拉图之后，鲍姆加登的理性主义美学则把哲学思维视为高级认识能力，将诗归之于“低级认识能力”。荷尔德林则认为，诗人不是在哲学的思辨中而是在美的艺术和诗中实现自身的最高使命。他对诗的一个最高评价就表达在《德国唯心主义最早的体系纲领》中：“最终，诗又将像开端一样成为人类的教师；不再有哲学，不再有历史，唯有诗歌艺术超越其余所有的科学和艺术而长存。”（*Sämtliche*, Bd. 2: 576）

在荷尔德林之前，对诗持如此评价的大概只有荷兰哲学家赫姆斯特惠斯<sup>①</sup>，他把诗看作是认识宇宙的最高器官。在荷尔德林的同时代人中，诺瓦利斯和谢林

<sup>①</sup> 赫姆斯特惠斯（1721—1790），荷兰哲学家，其思想对德国早期浪漫主义产生过重要影响。

在诗和艺术的见解上可以说与荷尔德林有着惊人的一致。例如，诺瓦利斯说，“诗歌或许是哲学的钥匙，是哲学的目的和意义”，正是诗歌揭示了“有限与无限的最深刻的共同性”，揭示了人与宇宙相互作用的奥秘。<sup>①</sup> 同样，谢林在他的《先验唯心论体系》中几乎将艺术（诗）上升到“至矣，尽矣，蔑以加矣”的地位：

艺术对于哲学家来说就是最崇高的东西，因为艺术好像给哲学家打开了圣所，在这里，在永恒的、原始的统一中，已经在自然和历史里分离的东西和必须永远在生命、行动与思维里躲避的东西仿佛都燃烧成了一道火焰。……哲学就像在科学的童年时期，从诗中诞生，从诗中得到滋养一样，与所有那些通过哲学而臻于完善的科学一起，在它们完成以后，犹如百川归海，又流回它们曾经由之发源的诗的大海洋里。<sup>②</sup>

## 五

荷尔德林对“诗”的高扬，在很大程度上受到席勒美学思想的影响。按照哈贝马斯的说法，席勒是开“现代性审美批判”之先河的诗人，这不仅因为他敏锐地洞察到现代性自身内部已经发生的分裂，即主体和客体、人与自然、感性和理性、个人和社会的对立，还因为他最早试图通过审美来寻找一条解决现代性分裂的途径。1792 年到 1796 年间，席勒中断文学创作，集中精力思考美学，撰写了一系列重要的美学论文，如《论优美与尊严》、《论美》、《论崇高》、《论激情》、《审美教育书简》、《论素朴诗和感伤诗》等，其中尤以 1795 年发表在《季节女神》（*Horen*）上的《审美教育书简》最为著称。这些书简开宗明义，提出政治问题的解决必须假道美学，人们只有通过美才能走向自由。席勒深感现代社会的普遍分裂，而在这些分裂中，最突出的是人的感性与理性的分裂。人的天性原本包括感性和理性，但现代人所面对的状况却总是一方压制另一方，不能兼而有之，因而丧失了完整性，不能成为真正的人。如何克服这一分裂，重新达到感性和理性的平衡？席勒认为只有通过美，因为美是“完整人性”必不可少的条件。为此，席勒建立

<sup>①</sup> See Novalis, *Schriften*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1983, Bd. 2, p. 533.

<sup>②</sup> 谢林《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆，1997 年，第 276 页。

了一个“审美王国”：“在力的可怕王国与法则的神圣王国之间，审美的创造活动不知不觉地建立起第三个王国，即游戏和假象的快乐王国。在这个王国里，审美的创造冲动给人卸去了一切关系的枷锁，使人摆脱了一切称为强制的东西，不论这些强制是物质的还是道德的。”（*Werke*：667）在这个审美王国里，艺术被赋予了崇高的地位，是审美教育的唯一形式，只有通过更高的艺术，现代人才能恢复他们天性中的完整性。因此，在席勒那里，艺术取代宗教，发挥出一种一体化的力量，现代性的一切分裂都可以经由艺术而达到和解。

荷尔德林在耶拿期间与席勒交往甚密，席勒其时正在撰写他的《审美教育书简》和《论素朴诗和感伤诗》。因此，可以说，荷尔德林亲历了席勒建立自己美学理论的过程，并深受影响。1796年2月，荷尔德林在回忆与席勒的交往时仍深情地说：“耶拿的回声仍在我耳际鸣响，十分宏大。”（*Sämtliche*，Bd. 3：225）荷尔德林也把席勒的目标视为自己的目标，这就是希望通过美和艺术来克服现代性的分裂。正如席勒在艺术中看到了一种交往、建立共同感和团结的力量一样，荷尔德林也认为诗歌具有一种使人与人统一在一起的团结力量：

当诗歌是真实的并真正发挥作用的时候，它把人们统一在一起，带着所有纷繁复杂的苦难、幸福、追求、希冀以及恐惧，带着他们所有的观点和谬误、全部的美德和理念，带着他们中的一切伟大和渺小，不断聚合成一个生动的、有千万个分支的内在的整体，因为恰恰这个整体才是诗歌本身。（*Sämtliche*，Bd. 3：333）

尽管荷尔德林说他难以摆脱席勒的影响，但他对席勒思想的接受也并非全盘照收（*Sämtliche*，Bd. 3：333）。正如上文所言，早在1794年，荷尔德林在阅读《论优美与尊严》时就已经发现，席勒其实是沿着康德所开启的方向走自己的路，并没有完全跨越康德哲学的界线，其目的不过是通过强调人类本性中感性的、激情的一面在道德生活中的适当作用，来校正康德道德主张的过分严格的见解。这也正是哈贝马斯所指出的：“席勒用康德哲学的概念来分析自身内部已经发生分裂的现代性。”（*Diskurs*：59）席勒本人也不否认他的思想以康德哲学为基础，他在《审美教育书简》的第一封信中便承认：“下边的看法大多以康德的原则为依据。”（*Werke*：570）这恰恰就是荷尔德林与席勒的不同之所在。从《判断与存在》开始，荷尔德林就已经试图比席勒走得更远，以彻底跨越“康德哲学的界

线”，寻找一个完全不同的根据和原则，并在此基础上消除主体和客体、自我与世界的分裂。对此，迪特·亨利希在《语境中的黑格尔》中说：“在康德的自由学说之后，荷尔德林是第一个否定康德命题的人，这个命题即是，哲学的最高出发点是自我作为思维主体的意识的统一性。”<sup>①</sup>

读到《审美教育书简》之后，荷尔德林即计划写一系列哲学书信，并将这些哲学书信称作《新人类审美教育书简》。遗憾的是，这个计划并没有实现，但他的大部分思想后来都表达在了他的小说《许佩里翁》和1798至1800年间所写的哲学和诗学的草稿和片断中。那么，如何才能跨越“康德的界线”？对于荷尔德林来说，这就是把“应当”（Sollen）转化为“存在”（Sein），即从“自由的法则”走向“存在的法则”。在1795年的《判断与存在》中，他明确地把“存在”表达为主体和客体的统一。几年后，他又在《许佩里翁》中进一步发挥了这一思想，规定“存在”这个词的唯一意义就是万物的原初统一性，即“万物一如”，同时提出“存在”又可以表达为“自然”（Natur）、“一即一切”（Hen Kai Pan）、“在自身差异中的一”（das Eine in sich Unterschiedene）、“神性”（das Göttliche）。在荷尔德林看来，“存在”中的一切相互联系、相互渗透、相互作用，天地之间，没有任何东西可以是独立无依的，也没有任何一种力量可以主宰一切，个体与整体内在地联系在一起，形成一个生动的整体。这种“万物一如”、多样性统一的存在，荷尔德林称之为“美”。

现代性的一个主要标志就是主体性上升为统治的原则，它带来的结果一方面是人的天性中感性与理性的分裂，一方面是人与自然的分裂。席勒的解决方式是通过审美自由来达到人性自由，认为美既可以把感性的人引向形式和思维，又可以使理性的人回到素朴和感性世界，重新成为“完整的人”。但席勒的美是一个“审美假象”，他基本上是在自我关系的结构内使分裂的感性和理性达到和解。因此，他更多是在主体性哲学内部来突破主体性哲学，他的美学本质上是一种人类学的美学。相反，荷尔德林以“存在”原则为出发点，根本上逸出了主体性哲学，返回到作为原初统一的存在：人不再是自我决定的，相反，他必须在存在的整体关联中决定自己的身位。与席勒把艺术视为“审美假象”不同，荷尔德林将“诗”看作最真实的存在，认为诗是一种“无限神圣的存在之诗”，在这个意义上，“诗”与“存在”是同一的，诗人的使命就是通过诗歌让这个“无限神

---

<sup>①</sup> Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967, p. 12.

圣的存在”显现出来。

在《许佩里翁》倒数第二稿的序中，荷尔德林说，原初的统一，即存在，已经消失了，现代人处于“自身与世界之间的永恒斗争”（*Sämtliche*, Bd. 2: 256）之中，为了结束这场斗争，重建和平，实现人与自然的统一，既不能通过知识（纯粹理性），也不能通过行动（实践理性），只能通过诗。这就是荷尔德林所说的“人诗意地栖居”<sup>①</sup>。正是基于此，我们或许才可以说，荷尔德林超越了席勒，将现代性的审美批判带入了他的现代性诗学话语。

现代性诗学话语和现代性哲学话语是解决现代性问题的两种不同方式，在荷尔德林和黑格尔那里就具体表现为诗与哲学的关系，其问题的实质在于：诗抑或哲学，究竟哪一个能够弥合现代性自身的分裂？荷尔德林一直把黑格尔当作自己哲学上的良师益友，也曾说过与黑格尔的交往使他受益匪浅，在他眼中，黑格尔是一个慎思明辨而不好感情用事的人。实际上，黑格尔在早期也颇受荷尔德林的影响，其中最主要的就是“万物一如”的思想。或许正因如此，同时也因受到席勒《审美教育书简》的影响，黑格尔也曾一度将审美置于理性之上。在经考证为黑格尔手迹的《德国唯心主义最早的体系纲领》<sup>②</sup>中，黑格尔表达了他与荷尔德林和谢林的共同观念，即把美看成是涵盖一切的最高理念：

结合一切的理念是美的理念，美这个词是在更高的柏拉图的意义上来说的。我现在相信理性的最高活动是审美的活动，理性涵盖一切理念于此活动中，真和善只有在美中亲如兄弟姐妹。哲学家必须具有像诗人一样的审美力。没有审美感觉的人乃是我们的学究哲学家。精神哲学是一种审美的哲学。……诗因而具有一种更高的尊严。（*Sämtliche*, Bd. 2: 576）

黑格尔在这里明确主张审美高于理性，哲学必须诗化，而且也和荷尔德林一样，把艺术/诗“作为面向未来的和解力量”（*Diskurs*: 44），这与黑格尔后来把理性看得至高无上的观点显然大相径庭。从1801年的《费希特哲学体系与谢林哲学

---

① Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, Hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1994, Bd. 1, p. 479.

② 关于《德国唯心主义最早的体系纲领》的作者，历来争论纷纭，因为经考证是黑格尔的亲笔手迹，故而被看作黑格尔的作品，但其中也清楚地表达了荷尔德林和谢林的思想，所以研究界现在一般都将其视为当时聚集于法兰克福的三位朋友——黑格尔、荷尔德林和谢林的共同作品，并同时收入他们各自的著作全集中。

体系的差异》起，黑格尔开始从审美高于理性转向理性高于审美，从艺术/诗转向哲学。这种转向的一个重要原因是他在对早期浪漫派诗歌的分析中发现了某种主观主义的东西，而这种主观主义本身就是现代性精神的体现，这促使他相信，艺术/诗难以担当“人类教师”的大任，它必须被哲学取而代之，从而发挥理性作为绝对统一力量的作用。

黑格尔认为，在现代社会，“反思”（Reflexion）成为独立的控制力量，造成了现代性的普遍分裂。由于“纯粹的反思”坚持分离对立，它最终需要理性（Vernunft）来克服，因为“理性”的兴趣在于扬弃分离对立，以达到“绝对的东西”，即最高的对立统一。哲学就是以这个“绝对的东西”为对象。在通往“绝对”的过程中，黑格尔划分了三个逐渐由低到高的阶段，即艺术、宗教、哲学。就这三个阶段而言，艺术最低，尚未摆脱外在感性的东西，是一种感性形式，而在这种感性形式中，“绝对”只是通过直观把握自身。至于宗教和哲学，虽然它们都是绝对者想象和把握自身的更高形式，但相比之下，哲学又高于宗教，因为哲学是以“纯思想”、“纯概念”的方式把握“绝对”。人到了采取“纯思想”、“纯概念”的方式时，也最为自由。如此，“绝对”就可以在哲学中完全显示自己，一切都达于和解。在诗与哲学上，黑格尔与荷尔德林最终分道扬镳，作为最早意识到现代性问题的哲学家和诗人，他们分别以各自的哲学话语和诗学话语开启了后来现代性批判的不同路向。

[作者简介] 李永平，男，1956年生，中国社会科学院研究生院德国文学博士，中国社会科学院外国文学研究所研究员，主要研究领域为德语文学。近期发表的论文有《荷尔德林：重建神话世界》（载《山东社会科学》2013年第3期）、《历史忧思与启蒙的冒险》（载《上海师范大学学报》2012年第2期）。

责任编辑：龚 蓉