
May 2017

"What Are Poets for" and Ecological Ethics

Kuiying Zhao

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Zhao, Kuiying. 2017. "'What Are Poets for' and Ecological Ethics." *Theoretical Studies in Literature and Art* 37, (3): pp.141-148. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol37/iss3/1>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

诗人天职与生态伦理

——海德格尔《诗人何为》重读

赵奎英

摘要: 海德格尔的“诗人何为”虽然经常被人提起和套用,但这一追问本身的意义仍需进一步探讨。“诗人何为”关注的核心问题是在技术时代的暗夜诗人与自然的关系。这里的“自然”也是存在,是存在者整体,它可以显现为物,并以语言作为存在的区域。在海德格尔看来,人随制造意愿而行的冒险,使人站立在世界的对立面,把物,把自然,把存在者整体,以至把人,都视作对象加以算计和制造,以致物面临着消逝,存在者整体缩小,天地万物共同的原始自然基础被破坏,不仅物而且人神的存在都趋于一种“不在家”状态。这时诗人的天职正在于反思人的制造意图,参与物的拯救,创建存在的“球体”,回归心灵内在空间,通过在语言中的冒险,实现人与天地万物在存在家园中亦即在“完满的自然”中的安居。由于“生态”与“伦理”的原义都是“家”“栖居地”,它关心人在大地上的诗意栖居问题,诗人的天职也可以说是基于存在之天命,思入澄明之处所,承担原初的生态伦理之要求。

关键词: 海德格尔; 诗人何为; 生态伦理; 完满的自然

作者简介: 赵奎英,文学博士,南京大学艺术研究院教授、博士生导师,主要从事西方美学、语言诗学、中西文论比较以及生态语言文化、艺术理论等方面的研究。电子邮箱: sszhaoky@126.com 本论文系国家社科基金项目“生态语言学与生态文学、文化理论研究”[项目编号: 1213ZW007]的阶段性成果。

Title: “What Are Poets for” and Ecological Ethics

Abstract: Martin Heidegger's essential question of “what are poets for” is used to explore the relationship between the poet and nature, being, beings as a whole, the thing, and language in the “world's night” of “destitute time”. In Heidegger's view, human beings' venture that follows their manufactural willing has led to the vanishing of the thing, the shrink of beings as a whole, destruction of the foundation of all beings, and deprived things and human beings of their homes of being. Then poet's mission is to reflect on the control of technology, to participate in the rescue of the thing, to create the “sphere” of being, to return to the soul of inner space, and to poetically dwell in the “full nature” by venturing in language. And it is the objective of Heidegger's original ecological ethics that concerns how to co-dwell poetically on the earth along with other beings.

Key words: Heidegger; “what are poets for”; ecological ethics; full nature

Author: Zhao Kuiying, Ph. D., is a professor of Art Institute of Nanjing University (Nanjing 210039, China) with the research interests covering Western aesthetics, linguistics and poetics, comparative studies of Chinese and Western literary theory, ecolinguistics and theory of art. Email: sszhaoky@126.com

英国生态批评家乔纳森·贝特曾经说,海德格尔后期哲学沉思三个根本问题:“诗人何为?”“在大地上栖居意味着什么?”“技术的本质是什么?”(Bate 252)如果说海德格尔后期著作中有哪一篇章能同时深切地关涉到这三个方面,那就

非《诗人何为》莫属了。“诗人何为”这一标题,虽然常常被人提起,并且这一发问的方式还常常被挪用到其他领域,但对于海德格尔的这一追问本身的意义,仍需进一步的探究。海德格尔曾经说:“诗人的天职是返乡”(“荷尔德林”31),还说

过：“诗人能在世界黑夜的时代里道说神圣”（《诗人何为》410）。因此一提起“诗人何为”，人们更多地想到的便是诗人与“返乡”，诗人与“道说神圣”的关系。这固然没有什么错，因为海德格尔本人就是这样说的。但通过对《诗人何为》的仔细阅读还会发现，这样的说法一是还没有追究到根本，另一方面也遮蔽了海德格尔这一追问的丰富内容。因此笔者试图通过对《诗人何为》的重读，进一步敞开海德格尔追问的问题域，并在此基础上厘清海德格尔追问的那个最根本的问题是什么，以期更好地理解新时代的诗人的使命问题。

一、“诗人何为”探讨的根本问题是诗人与自然的关系

海德格尔在《诗人何为》中说：“‘……在贫困时代里诗人何为？’荷尔德林在哀歌《面包和酒》中如是问。我们今天几乎不能领会这个问题了。我们又怎么会想到去把捉荷尔德林所给出的答案呢？”（407）；又说，根据荷尔德林的历史经验，世界由于上帝缺席，神性退隐，不再有把人和物聚集起来，把世界历史和人在其中的栖留嵌合一体的基础，时代正在经历世界的暗夜，进入贫困的时代。通过海德格尔对贫困时代的诗人里尔克诗歌的分析，我们不难看出，这一“贫困时代”就是技术时代，世界暗夜正是由于技术对于自然的冒险，对于大地的剥夺，对于物的无限制的压迫统治造成的。海德格尔认为，里尔克的诗歌命名着大地，存在者作为“存在者整体”显示自身，它缓缓地揭示、通达和深思诗与思进行对话的那个本质领域，因此他的诗回答了贫困时代的诗人的使命的问题。而“那个本质领域”就是人与自然的关系。

对于这一问题，海德格尔根据里尔克生前没有公开发表的一首无题诗进行了详细的分析。据《慕佐书简》编辑者的说明，里尔克这首无题诗的前七行如下：

自然一任万物
听其阴沉之趣的冒险摆布
绝无特殊遮掩在土地和树枝中
于是吾人存在的原始基础
也不再喜好吾人；它使吾人冒险
不过吾人，更甚于动植物

即随此冒险而行，意愿随行（《诗人何为》415—16）

海德格尔认为，在这里诗人通过对人与动植物的比较，既指出人与动植物的差别，也指出它们的共同之处。共同之处乃是它们都具有同一的基础，即“完满的自然”。对于自然，海德格尔说：“我们在这里必须在宽广的和根本的意义上来思自然，也即在莱布尼茨所使用的大写的 *Natura* 一词的上来思自然。它意味存在者之存在。存在作为原始作用力 (*vis primitiv activa*) 成其本质。这是一种开端性的、集万物于自身的力量，它在如此这般聚集之际使每一存在者归于本身而开放出来”（《诗人何为》417）。又说：里尔克所谓的“自然”并不对立历史。首先，它并不是指自然科学的对象领域。“自然”也并非对立艺术。“自然”乃是历史、艺术和狭义的自然的基础。“在这里所说的‘自然’一词中，还回响着早期的希腊词语 (*Φυσις*) 的意义，也与我们译为生命的 *ζωή* 相当。但在早期思想中，生命的本质并不是在生物学上被表象的，而是作为 *Φυσις* 的涌现者 (*das Aufgehende*)。里尔克这首诗的第9行也把‘自然’称作‘生命’。在这里，‘自然’，也即生命，指的是存在者整体意义上的存在”（《诗人何为》418）此可以看出，海德格尔借对里尔克诗的解读表达出两个基本意思：一是自然是人与所有存在者共同的基础；二是这里所说的“自然”不是狭义的自然，而是指一种“原初的自然”，是“存在者整体”，是存在，生命和涌现（《形而上学导论》15—16）。

海德格尔进一步指出，自然是人这个存在者与所有其他存在者共同建基的“原始基础”（*Urgund*），人自古以来就把这个基础叫做“存在”，作为原始基础的自然或存在总是“一任”存在者“听冒险摆布”。里尔克的这首诗因此也把自然思为“冒险”（《诗人何为》419）。“当我们说所冒险者总是以何种方式被引入趋向中心的吸引之中时，自然就得到了表达”（423）。所以在里尔克这里，“纯粹之力的重力、闻所未闻的中心、纯粹的牵引、整体牵引、完满的自然、生命、冒险——它们是同一的”（423）。因此里尔克这首思“自然”的诗，同时也是思“冒险”，思“存在者整体”，思“存

在”，思“生命”，思“纯粹整体之牵引”的。但不仅如此，里尔克还喜欢用“敞开者”一词来命名那“神圣整体牵引”，也即“自然”。在这里，“敞开者”意指“那一切没有界限的东西的伟大整体”。关于“敞开者”，海德格尔引用里尔克的话说：“对于我试图在哀歌中提出来的‘敞开者’这个概念，你必须作如是理解，即，动物的意识程度把动物投入世界，但动物没有每时每刻把自身置于世界的对立位置（我们人却正是这样做的）。动物在世界中存在；我们人则站在世界面前，而这依靠的是我们的意识所作的特有的转折和强化”（《诗人何为》423）。“动物、花朵”正是这样的敞开者，因为它们“无须为自己辩解；它在自身之前和自身之上就具有那种不可描述的敞开的自由”（425）。

这也就是说，在里尔克看来，植物和动物属于那种“敞开者”，因为它们是“在世界之中”。人却并不是那种敞开者，因为人不是存在于“世界之中”，而是存在于“世界之前”，意识的强化和发展使人无法进入存在者整体之中，而是把存在者整体当作对象来看待。因此海德格尔解释说：“随着意识的提高，——意识的本质对于现代形而上学来说就是表象——，对象之站立和对立状态也提高了。意识越是提高，有意识的生命也就越是被排除出世界。因此之故，按里尔克信中的话来说，人是‘在世界面前’。人没有被允许进入敞开者之中。人相对世界而立。人没有直接栖居于整体牵引的吸引和牵引之风中”（《诗人何为》426）。海德格尔一方面肯定里尔克所说的“敞开者”，但另一方面也认为，里尔克所说的这种“敞开者”还没有达到他所说的那种敞开者的要求。他说的敞开者是在“存在之澄明”意义上来理解的。认为只有从更原始的“存在之澄明”意义上来理解敞开者，才能真正超出里尔克诗的范围。但无论如何，在里尔克这里，敞开者也是命名自然的，思考人与敞开者的关系，也是在思考人与自然关系。人与自然的关系，构成里尔克的无题诗，也构成海德格尔“诗人何为”的主题。

二、“诗人何为”对技术制造的反思

根据里尔克那首即兴诗，人与动植物的根本区别在于，人是具意愿的人，比起动植物来人更是冒险者。海德格尔指出，人的意愿就是贯彻制造

的意图，人随意愿而行的冒险使人站立在世界的对立面，把物，把自然，把世界，把存在者整体，以至把人，都视作对象，摆到世界面前去加以算计和制造。在这种制造意图的推动下，人作为制造者不仅把自身摆在世界的面前，人也从人自身中站立出来，摆在人自身的对立面。海德格尔说：“冒险及其所冒险者，自然、存在者整体、世界，都是为人而摆出来的。”“自然通过人的表象（Vorstellen）而被带到人面前来。人把世界作为对象整体摆到自身面前并把自身摆到世界面前去；人把世界摆置到自己身上来并对自己制造自然”（《诗人何为》427）。并且这种制造花样繁多，无处不在，没有什么不可以被制造的。“人在自然不足以应付人的表象之处，就订造（bestellen）自然。人在缺乏新事物之处，就制造新事物。人在事物搅乱他之处，就改造（umstellen）事物。人在事物使他偏离他的意图之处，就调整（verstellen）事物。人在要夸东西可供购买或利用之际，就把东西摆出来（austellen）。在要把自己的本事摆出来并为自己的行业作宣传之际，人就摆出来”（427—28）。正是在这如此多样的制造中，“世界便被带向站立并被带入站立位置中。敞开者变成对象，并因此转到人的本质上去。人把世界当作对象，在世界的对面把自身摆出来，并把自身树立为有意来进行这一切制造的人”（428）。

由此可以看出，人具有一种强烈的把自然、把物、把一切摆在自己面前，对一切进行制造的意愿。人的制造意愿不仅把世界作为可制造的对象之整体设定起来，而且还使人自身从“对一切存在者的一切关系之中，因而也在对他自身的一切关系之中，都作为贯彻自身意图的制造者而站立起来了，而且把此种起立建立为无条件的统治”（《诗人何为》429）。这也就是说，人的制造意愿已经成了设置到人的本质中的一道强制性命令，整个世界和人都被技术制造统治了。在这种统治之下，物不作为物、人不在作为人存在，一切都成技术制造的原材料了。“地球及其大气都变成原料。人变成被用于高级目的的人的材料”（429）。

但不止于此，“技术的统治不仅把一切存在者设立为生产过程中可制造的东西，而且通过市场把生产的产品提供出来。人之人性和物之物性，都在贯彻意图的制造范围内分化为一个在市场上可计算出来的市场价值”（《诗人何为》

432)。贯彻制造意愿的人处处把物和人当作对象事物来计算,被计算的东西成了商品。在对世界的对象化中,“人就活动于‘商业’和‘交换’的媒介中”,成为拿他的本质在金钱和通用价值中冒险的“商人”。这种作为“商人”的人,“不断地衡量和度量,他不知道物的真正重量,他也从不知道他本身的真正重量和优势”(454—55)。这种商品化,不仅使物沦为可计算的、被数字统治的市场价值,失去了实在性,也使物处于快速的流通和替代之中,从而失去自身的自持性存在。所以海德格尔说:“技术生产的不伦不类的产物涌现于纯粹牵引的敞开者面前。旧日成长的事物迅速消逝。这些事物一经对象化之后就不再能够显示自身的特色了”(430)。这种物和人自身的重量和自持性的消失,导致了存在者整体的缩小和存在的表面化问题,并最终导致“存在的遗忘”和“存在的离弃”(《哲学论稿》523)。从而使物的存在和人的本质都已受到严重威胁了。

但在这种技术统治带来的危险中,人面临着更高的危险,人面临着一种双重的“无保护性”。一方面因为人的制造意图把物对象化,让自己站立在世界面前,出离存在者整体,所以首先不受存在者整体保护。另一方面,由于制造意图不仅把物对象化,也把人对对象化,人面临失掉自身的危险,以至于“今天人类恰恰无论在哪里都不再碰到自身,亦即他的本质”了(“技术的追问”945)。这意味着,人本身也是不受人保护的。但最危险的是,人对此情况并不自知,还以为人是技术的主人,能够通过技术掌控物,不断地推动着技术的统治,推动着人与物的对立,这就让物和人处于更加危险的无保护的境地。因此海德格尔说,“这种贯彻意图活动不仅把人置于‘保护之外’,而且,世界对象化的贯彻还日益坚决地甚至把保护的可能性都消灭了。当人把世界作为对象,用技术加以建设之际,人就把自己通向敞开者的本来已经封闭的道路,蓄意地而且完完全全地堵塞了”(《诗人何为》433)。这就使技术时代的人类面临最高的危险。这也被海德格尔看作技术时代的“最高的急难”。用海德格尔的话说:“危险登峰造极了,因为无论何处一切都被连根拔起了,而且,更为灾难性的是,这种连根拔起已经着手把自身掩盖起来——无历史状态的肇始已然在焉”(《哲学论稿》109)。

三、“诗人何为”与存在的“球体”

海德格尔曾引用荷尔德林的话说,“哪里有危险,哪里也有救”(“技术的追问”946)。要使危险得到拯救,首先须有人看清这种隐藏在深渊中威胁着人的本质的危险是什么。而诗人就是较早看清这种危险,并较早达乎深渊的“冒险更甚”的人。只是诗人的冒险与一般人的贯彻制造意图的冒险不同。诗人的冒险并非出于制造的意图和个体本己之故。他们的冒险是“秉气勇毅”“超越一切保护”,却为我们创造了“安全居住”。在海德格尔看来,所谓“安全的”意味着“无烦恼的”。而“忧烦”则是由无限度的制造意图带来的。唯当人不把人的本质设立于制造和订造的区域,才无这种忧烦而存在。因此,诗人创造安全,不是通过无保护之外建造保护的围栏达到的,因为那样还是一种制造。而制造总是在对象化中进行的。对象化却把我们锁闭起来而与敞开者对立。而这种对立本身就助长了自己的无保护性。因此诗人创造安全,恰恰是通过放弃“制造”任何保护而进行的。人惟当放弃制造,放弃算计,放弃对象化,从制造的烦恼中解放出来,才能“安全地存在”。“安全存在乃是在整体牵引之吸引中的隐蔽的安居”(《诗人何为》438)。而诗人正是通过不把物对象化,不设立界限和对立,把人引入“敞开者之中”,并进入“一最宽广的轨道”。这“最宽广的轨道”包含所有存在者,达到把所有存在者围成一体的存在的“球体”。所以海德格尔说,“吾人改变了无保护性,入于敞开者之中,进入最宽广之轨道,达到存在者之整体的存在。存在者整体(ἔσντα)的存在(ἔσν)被称为Ev,即具有统一作用的”(441)。

进入安全的存在,但还不只是进入一种“统一”性中,还意味着进入一种无蔽的领域和澄明的敞开的状态,进入存在者如其所是的本己存在。因此海德格尔又说:“ἔσν即存在着(seiend),意味着:在场着(anwesend),而且是在无蔽领域中在场着。[……]在场本身处处作为自身处于它本己的中心之中,并且作为这个中心,在场就是球体。球形特性并不在于无所不包的循环,而在于那个照亮着庇护在场者的解蔽着的中心”(《诗人

何为》441)。巴门尼德曾把εἶν,在场者之在场,命名为“圆满的球体”。海德格尔指出,存在的球体无法对象性地加以表象,存在者的球体是指存在者整体的完满性和丰富性。“‘存在之球体’,也即存在者整体的球体,乃是敞开者,是无限制地相互充溢并因此相互作用的纯粹之力的被锁闭者。最宽广之轨道乃是吸引的整体牵引之整体性。这个是宽广的圆周相当于最强大的中心,纯粹之力的‘闻所未闻的中心’”(442)。纯粹之力的“闻所未闻的中心”“存在者整体”,说的都是“完满的自然”。进入了这一中心,也就进入了“完满的自然”,达到了存在的“球体”,达到了在“完满的自然”中的安居。

根据里尔克的诗歌,达到这种存在的球体,实现这种在完满自然中的安居,依赖于诗人实现了那种“无保护性”的转变,即从由制造带来的无保护性,转到无限界的进入敞开者或存在者整体中的“无保护性”。诗人通过放弃制造实现无保护性的转换,是在冒更大的险。但海德格尔指出,诗人这种更甚的冒险不是一种偶然性的尝试,而是涉及一种“无保护性”观念的根本转变。要理解这种转变,需要进一步理解那种无保护的本质是什么。

海德格尔提出,如果通常的无保护性在于对象化的制造之中,那种无保护性的本质则在于世界的对象领域在“表象着”的制造中变成“持续的”。这种表象有所呈现,但这种呈现是在一种具有计算方式的表象中呈现在场。这种呈现不知道任何直观的东西,物之外观的可直观因素消失了。因此技术的计算性制造是一种“无形象的活动”,这种活动是由思想“杜撰”出来的。海德格尔说,“当世界进入由思想杜撰出来的产物的对象领域时,世界就被摆置(stellen)到非感性的东西和不可见的东西中去了。这种持续的东西的在场归功于一种摆置,这种摆置的活动属于思维体(res cogitans),也即意识。对象之对象性领域处于意识之中”(《诗人何为》445)。这也就是说,人类那种通常的无保护性归根结底根植于人的计算性思维,根植于人的概念的、逻辑的“我思的意识”。但海德格尔指出,有比这种“我思的意识”更深广、更内在的非计算性、非逻辑化的内在领域存在,那就是人的“心灵空间”。要从根本上改变人的无保护状态,必须改变人的思维方式。必须从计算性对象性的思维意识中超脱出来,进入到

那种非对象性、非计算性的内在心灵空间。只有这种内在心灵空间才能与世界整体、与敞开者相适应,而与那种计算性思维相适应的只是无形象的对象领域。因此他认为,里尔克那种最宽广之轨道,存在的球体,敞开者都是存在于人的内在心灵空间或称“世界的内在领域”的。只有实现从计算性思维到内在心灵空间的转变才能实现对存在者,对物,对人的拯救。“物的拯救依赖于我们把对象性的物的易逝的、因而短暂的因素,从一味制造着的意识的内在领域和不可见领域,转变而入于心灵空间的真正内在领域,并使它在那不可见地产生出来”(449)。

这就是说,在里尔克和海德格尔那里,拯救物不是实际地制造物,不是使用物,也不是把实际的物不使用、不抛弃地珍藏起来。物的拯救依赖于一种思维方式的转变。它是从对待物的计算性、对象性思维中抽身出来,把物置于内在的非对象性、非计算性的心灵空间中,让物在作为它所是的物在那里出现。只有这样,我们才能创造出庇护我们的无保护性,进入存在者整体,达到存在的“球体”。“这个统一体作为存在的美好球体,包围了存在者的一切纯粹之力,因为它绕遍一切生灵,无限地解放它们”(《诗人何为》455—56)。它“把可朽者和神圣者,大地和天空聚集入伟大的宇宙圆舞”,在这种“宇宙圆舞”中,天地万物的内在光辉释放出来(Zimmerman 250)。

四、“诗人何为”与在语言中冒险

这里仍需追问的是,如何才能使制造的意识转入内在心灵空间,达到宇宙的“圆舞”呢?根据海德格尔的看法,它是通过诗人的语言的转变实现的。诗人作为“冒险更甚者”,他能“冒语言之险”。海德格尔说,“语言是存在之区域——存在之圣殿(templum);也即说:语言是存在之家”(诗人何为 451)。存在作为存在本身之所以能穿越它自己的区域,“乃由于存在是在语词中成其本质的。[……]因为语言是存在之家,所以我们是不断地穿行于这个家中而通达存在者的”(451)。而能够在这个存在之家中自由地穿行,敢于在这个语言家园中冒险的人,乃是诗人。诗人因此也是最能通达存在者之存在的人。海德格尔指出,“一切存在者,无论是意识的对象还是

心灵的物,无论是自身贯彻意图的人还是冒险更甚的人,或所有的生物,都以各自的方式作为存在者存在于语言之区域中。因此之故,无论何处,唯有在这一区域中,从对象及其表象的领域到心灵空间之最内在领域的回归才是可完成的”(451)。

这就是说,由于一切存在者都存在于语言之中,从对象领域到内在心灵空间的回归是在语言中发生也是依赖于语言完成的。在海德格尔看来,与“对象及其表象领域”相对应的是形而上学的逻辑化、概念化的陈述语言,与“内在心灵空间”相对应的是现象学存在论的诗的语言,从对象领域到心灵空间的回归,必须依赖从逻辑化、概念性的陈述语言到非逻辑化、非概念性的诗的“语言的转换”(“走向语言之途”1148)。这种诗的语言是“道说”,它不同于“陈述”。道说(Sagen)是“整个在场范围”的现身区域,而“制造活动的对象事物处于理性的计算性命题和原理的陈述之中”(《诗人何为》452)。陈述因此是在对存在者的表象和制造关系中采取的语言方式,它不仅在形式上表现为理性化、逻辑化的规则系统,而且是受实用目的左右的。它的目的还是要把事物纳入计算、制造之中。

但诗的语言与此不同,它是一种被内在本质空间所触动的语言,是冒险更甚者的“道说”和“歌唱”。在这里,语言不是手段,而是作为语言“道说”被突显,语言也不是反思的对象,而是存在的家园,它背离一切制造的意图,它的目的只是道说“那有待道说的东西”(《诗人何为》457)。但被诗人道说的东西并不是存在于语言之外等着被表达的对象,它“是那种本质上属于语言之区域的东西。在形而上学上来看,这种东西乃是存在者整体。存在者整体的整体性乃是纯粹牵引的完好无损,乃是敞开者的美妙”(457)。诗人正是为这样的存在者整体所吸引才发出由衷的歌唱。但这样的事情并不会在制造的对象性思维中发生,而是发生于“世界内在空间中”。惟“当人在转换了的内在回忆中转向心灵空间时,这个世界内在空间便触及于人”(457)。冒险更甚者才能道说那有待道说的美妙的存在者整体。但在道说中,诗人不是人为地去揭示那有待道说的东西,而是这种有待道说的东西自身朝向了人,向诗人显现它自身。这就使诗人的道说成为对存在者整体的“应合性”吟唱。“吟唱意味着:归属到存在者

本身的区域中去。这一区域作为语言之本质乃是存在本身”(457—58)。也就是说,作为歌唱的道说,就是存在本身的语言,它的目的就是让存在者回到存在之家,在存在的家园中如其所是地到场现身,达到存在的真理或存在的澄明。

所以海德格尔说,这种歌唱不是四处轰响,而是在“真理中吟唱”。根据里尔克的诗:“在真理中吟唱,乃另一种气息。此气息无所为。它是神灵,是风”。而这“风”乃“完满自然之闻所未闻的中心的风”。它是从“完满自然之闻所未闻的中心”引发的(《诗人何为》459)。这也再一次说明,海德格尔“诗人何为”思考的根本问题是诗人与自然的关系,诗人作为冒险更甚者,促使诗人冒险的引力来自“纯粹整体的牵引”,来自完满的自然之风,诗人在语言中冒险,也是通过在语言中冒险以通达“完满的自然”那“闻所未闻的中心”。也只有这样,诗人的歌唱才达到“本质性的歌唱”,贫困时代的诗人,才达到“诗人总体的诗人天职”(461)。

五、诗人天职与生态伦理

根据荷尔德林,由于上帝之缺席,世界便失去了它赖以建立的基础。失去基础的世界便悬于深渊之上,进入世界的“暗夜”。海德格尔指出,“假定竟还有一种转变为这个贫困时代敞开着,那么这种转变也只有当世界从基础升起而发生转向之际才能到来——现在明确地说,也即只有当世界从深渊而来发生转向之际才能到来。在世界黑夜的时代里,人们必须经历并且承受世界之深渊。但为此就必需有入于深渊的人们”(《诗人何为》408)。而诗人就是那些更早地入乎深渊,并且“经验到那深渊所注明的标志”的人。对诗人而言,这标志“就是远逝的诸神的踪迹”(409)。因此“贫困时代里作为诗人意味着:吟唱着去摸索远逝诸神之踪迹。因此诗人能在世界黑夜的时代里道说神圣”(410)。

有些学者据此认为,贫困时代的诗人天职就是“道说神圣”。但还可以进一步追问的是,在海德格尔这里,诗人道说的“神圣”是什么?或者说在诗人心目中什么是“神圣的”?那神圣者又居于何处?如果说那个把人与物聚集起来的世界基础就是荷尔德林所说的缺席的上帝和隐遁的诸神,世界基础的重建是否必得首先依赖上帝和诸

神的重新到场? 贫困时代的诗人能否单纯地通过对神的歌颂重建那个已经失去的世界基础? 实际上海德格尔开篇就已经给我们提出了这些问题并暗示了它的答案。海德格尔说:“世界时代之转变的发生,并非由于什么时候有某个新上帝杀将出来,或者,有一个老上帝重新自埋伏处冲出来。如若人没有事先为他准备好一个居留之所,上帝重降之际又该何所往呢?”(《诗人何为》408)因此,只是道说神圣是不够的,如果没有人的本质的转向,世界的转向是不会发生的。现在重要的是从存在的真理或澄明重思人的本质,诗人应“思入那由存在的澄明所决定的处所”(《诗人何为》412),为天地万物,为人和神寻找共同的居住的地方。天地人神那个共同的原始基础,也就是里尔克所说的那个“原初的自然”。正因为里尔克的诗道说这一意义上的自然,海德格尔才认为他达到了诗人总体的诗人天职,回答了诗人的使命问题。上帝的缺席和诸神的退隐不只是由尼采的“上帝之死”造成的,在海德格尔看来,它也源于上天入地的科学技术使诸神失去在自然中的住所。海德格尔说:“自然曾经是什么呢?是诸神之到达和逗留的时机场所”,但不断膨胀的科学技术却带来了“干脆席卷至其终点的——对‘自然’的摧毁”(《哲学论稿》293)。对自然的摧毁不仅把人的存在“连根拔起”,也使神失去逗留的场所。但令人忧心的是,人们却把受计算性对象性思维支配的科学技术视作“打开世界奥秘的唯一钥匙”,对于神和人共同居于其中的“自然的自然性”或“世界之乡”的日遭摧毁漠然无知,因此,在海德格尔看来,“如今,我们迷失在缺少乡愁的世界之乡”(《思的经验》122),当今世界呼唤着言说“世界之乡”“自然之乡”的“乡愁”诗人。对自然的歌唱因此也便成为最悠久也最紧迫的问题。所以在海德格尔这里,“神圣者”也指“神圣的自然”。海德格尔曾引用像荷尔德林的诗作说:“强大圣美的自然,它无所不在,令人惊叹”(“荷尔德林”60)。强大圣美的自然相应合的是伟大的“诗人们”,这些“诗人们”是“自然的轻柔怀抱培育”出来的,“保持在与自然的归属关系中”(63)。这些“‘诗人们’乃是未来者,其本质要根据他们与‘自然’之本质的相应来衡量”(64)。“那种可以被称作‘神圣’大自然的圣美品质,所有这些都是诗歌中被最真实、最真诚地揭示出来,而达

到最本真的无蔽的”(Foltz 158)。因此,当贫困时代的诗人作为冒险更甚者,在大地之上歌唱着神圣、赞美着存在之球体的完好无损时,他也是在歌颂完满的自然那强大而圣美的“牵引”。

这种对“强大而圣美”的“完满的自然”的歌唱,也正构成贫困时代的“诗人的本质”,“做到这一点,可以说诗人总体顺应了世界时代的命运”(《诗人何为》411)。而所谓世界时代的命运,在这里也是指人类“存在的天命”。海德格尔曾经说,“作为命运(Geschick),这个世界时代基于存在中,并且要求着人类”(461)。又说“人却是被存在本身‘抛’入存在的真理之中的,人这样地生存着看护存在的真理,以便存在者作为它所是的存在者在光明中现象。”“存在者的到来基于存在之天命。[……]人须作为生存着的人来按照存在的天命看护存在的真理。人是存在的看护者”(“人道主义”374)。由此可以看出,海德格尔所说的人的存在天命,也即被存在所要求的世界时代命运,就是人要生存入存在的真理并看护着存在的真理,以便存在者作为它所是的存在者在光明中现身。在光明中现身,也即在存在的“澄明”、存在的“近处”或存在的“家乡”中现身。因为海德格尔是把存在的澄明理解为存在的“近处”和“家乡”的。而这个存在的“近处”和“家乡”,在海德格尔的后期哲学中,就是原初意义上的“自然”,就是未被开发的“大地”。就是里尔克诗歌一开始所说的为所有存在者所共有的原始自然基础。正因为无限扩张的技术统治已使人类生存的原始基础受到破坏,海德格尔才呼吁人们“拯救大地”,重提荷尔德林的“诗人何为”的问题。在这一意义上,诗人并没有另外的“天命”。诗人的特殊之处只在于,贫困时代的常人无法承担人类存在的天命,因为新时代的人已经不能体会并承担这样“在家”的居住了,诗人的天命正在于在常人不能到达之处承担起人类存在的天命,“思入那由存在之澄明所决定的处所”(《诗人何为》411)。诗人“所到达的处所乃是存在的敞开状态;这个敞开状态本身属于存在之命运,并且从存在之命运而来才为诗人所思”(412)。

由此我们认为,在技术造成的世界暗夜,体会着存在者的无保护性,以无所为的道说,歌唱神圣的自然,把天地万物,把所有存在者都庇护入语言的区域中,让所有存在者都如其所是地在光明中

现身,在存在的家园亦即在“完满的自然”中安居,以达到纯粹牵引之整体的“完好无损的存在球体”,促使技术时代的暗夜向神性光明之昼的转换,这就是贫困时代的诗人的使命。由于诗人把逻辑的陈述和一般人的道说转换为诗性道说,把制造着的表象性意识转换入内在心灵空间,都是通过语言并在语言中完成的,因此诗人是语言上的“冒险更甚者”。诗人的天职也可以说是通过在语言中的冒险,通达在“完满的自然”中的安居,或人在大地上的“诗意栖居”。

而人在大地上的“诗意栖居”,实际上正是海德格尔的“原初伦理学”的目标。海德格尔不是从通常意义上谈论伦理学的,根据他的考察,“伦理”(ethos)的原义即为“住所”,“栖居的地方”(Heidegger 256),如果从这种原初含义来讲,“伦理学”是关心人的“栖居”和“在家”问题的。伦理学涉及人对于存在者整体的立场和态度,“关心人类的整个存在,而不只是为人类的某些行为划定界限,颁布禁令”(Foltz 168-69)。它关心我们是否与存在者整体保持和谐一致的立场,它关心我们是否诗意地栖居在大地上。如果这样来理解伦理学,海德格尔的这一原初伦理学,实际上也是一种“生态伦理学”。我们知道,“生态学”(ecology)的原义就是“房屋,栖居地,住所”,“生态”的前缀eco-是从古希腊词“oikos,‘家或栖居之地’来的”(Bate 75)。这种原初的生态伦理学,与通行的生态伦理学或环境伦理学有所不同,它是从重思“存在之真理”的“更高的”的“人道”处提出的,它是一种生态存在论的伦理学。在这里“伦理问题被表达为这样一个根本性的问题:人应当如何合乎天命地生活?”(孙周兴 82)。从这一意义上说,诗人的天职正在于它基于人类存在之天命,回应或承担起原初的生态伦理学之要求。这也正是《诗人何为》为什么在今天看来尤其重要的原因。

引用作品[Works Cited]

- Bate, Jonathan. *The Song of the Earth*. London: Picador, 2001.
- Foltz, Bruce V.. *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New York: Humanities Press International, Inc, 1995.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings*. Ed. David F. Krell. New York: HarperCollins Publishers, 1977.
- 海德格尔:《形而上学导论》,熊伟等译。北京:商务印书馆,1996年。
- [---. *An Introduction to Metaphysics*. Trans. Xiong Wei, et al. Beijing: The Commercial Press, 1996.]
- :《哲学论稿——从本有而来》,孙周兴译。北京:商务印书馆,2012年。
- [---. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans. Sun Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2012.]
- :《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译。北京:商务印书馆,2000年。
- [---. *The Interpretation of Hölderlin's Poetry*. Trans. Sun Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2000.]
- :“技术的追问”,《海德格尔选集》下卷,孙周兴选编。上海:上海三联书店,1996年。924-54。
- [---. “The Question Concerning Technology.” *Selected Works of Heidegger*, Vol. 2. Ed. Sun Zhouxing. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 1996. 924-54.]
- :《思的经验》,陈春文译。北京:人民出版社,2008年。
- [---. *The Experience of Thinking*. Trans. Chen Chunwen. Beijing: People's Publishing House, 2008.]
- :“关于人道主义的书信”,《海德格尔选集》上卷,孙周兴选编。上海:上海三联书店,1996年。358-406。
- [---. “Letter on Humanism.” *Selected Works of Heidegger*, Vol. 1. Ed. Sun Zhouxing. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 1996. 358-406.]
- :“走向语言之途”,《海德格尔选集》下卷,孙周兴选编。上海:上海三联书店,1996年。1121-52。
- [---. “The Way to Language.” *Selected Works of Heidegger*, Vol. 2. Ed. Sun Zhouxing. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 1996. 1121-52.]
- :“诗人何为”,《海德格尔选集》上卷,孙周兴选编。上海:上海三联书店,1996年。407-62。
- [---. “What Are Poets For?” *Selected Works of Heidegger*, Vol. 1. Ed. Sun Zhouxing. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 1996. 407-62.]
- 孙周兴:“作为实存哲学的伦理学——海德格尔思想的伦理学之维”,《哲学研究》10(2008):76-84。
- [Sun, Zhouxing. “Ethics as Existential Philosophy.” *Philosophical Researches* 10(2008):76-84.]
- Zimmerman, Michael E.. “Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology.” *The Cambridge Companion to Heidegger*. Ed. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 240-69.

(责任编辑:王峰)