

论海德格尔艺术现象学中的“还乡”主题

郭文成

摘要：在海德格尔看来，还乡显现为道路，而思想就是这道路的路标，它通过语言带我们走上这一道路。因此，家园是语言性的，此语言召唤了一个“天地人神”四元的世界。但源于技术时代语言的沉默，家园被遗忘，这表现为无家可归。如何应对无家可归？海德格尔泰然让之的生成思想是意味深长的尝试。这一尝试为当代诗学提供了一个可贵的阐释范本，同时也为当代文艺批评体系的构建提供了一个重要的思想指南。

关键词：艺术现象学；还乡；海德格尔；语言；生成

作者简介：郭文成，男，副教授，哲学博士。（浙江传媒学院 设计艺术学院，浙江 杭州，310018）

中图分类号：J0 **文献标识码：**A **文章编号：**1008-6552（2018）03-0101-06

近年来，艺术现象学在国内文学理论与艺术学理论界成了一个重要的研究热点。国内学界关于艺术现象学（Art Phenomenology）的讨论也有了较大的进展，比较有代表性的成果是《视觉的思想——“现象学与艺术”国际学术研讨会论文集》（2003年），较有代表性的论文是高宣扬的《艺术现象学的基本问题》（2007），较有代表性的专著是孙周兴的《以创造抵御平庸：艺术现象学演讲录》（2014，中国美术学院出版社）。他们的基本观点可以表述为：现象学与现当代艺术之间具有密切的互动关系；而从技术时代而言，艺术现象学表明了艺术思潮与哲学思想的跨界融合；由此它也可以说是一种后历史语境下艺术自身创作与思考的双重努力，其目的是为不确定的“对象”与“自我”寻求新的艺术构成和创作方式、艺术理解和思考方式等。笔者对此问题也比较感兴趣，近三年来发表了数篇关于海德格尔艺术现象学思想的论文：《沉思高技术的挑战——兼论海德格尔的技术现象学思想》（见《东南大学学报（哲社版）》，2011年第5期）、《论海德格尔的艺术现象学思想》（见《东南大学学报（哲社版）》，2010年第6期）、《艺术与历史的奠基——兼论海德格尔的艺术现象学思想》（见《艺术百家》，2014年第6期）等。在此，笔者认为艺术现象学的主题是艺术本身的显现与遮蔽，而“还乡”思想是与艺术本身密切相关的问题。

在此，如果把海德格尔艺术现象学思想比作一首美妙的交响乐，那么还乡就是这首乐曲的主旋律。它不仅给这首乐曲定了基调，而且时时在乐曲中闪现且成为其最终的旨向。由此，还乡思想就成为进入海德格尔艺术现象学思想的关键通道。但为何荷尔德林成为了海德格尔的对话者？因为荷尔德林说出了诗人的天职，传达了神的声音，这便是“还乡”：作为故乡的亲人，荷尔德林向漂泊者讲述家园的

故事；作为神的使者，荷尔德林引导游子们艰难地“还乡”^①。那么，如何理解还乡？顾名思义，还乡就是回归家园。这当然没错，但关键是家园在何处？如何回家？在海德格尔看来，还乡显现为道路，这一道路不是康庄大道，只可能是林中歧路。而思想就是这道路的路标，它通过语言带我们走上这一道路。

一、语言作为家园

这里的语言按照海德格尔的讲法是作为语言带向语言自身，从而成为事情的规定。我们把这种语言理解为诗意语言，即“诗意的道说首先将四元的面目带向显明。诗意的道说首先让要死者居住于大地之上，苍天之下和神性之前。”^[1]对于海德格尔而言，诗意语言说出了四元——“天地人神”的统一，人作为能死者立于四元这一语言说出的世界之中。

在此，海德格尔所讲的能死者（我们一般说的人）首先显现了语言与死亡的亲密关系。“死亡和语言之间的关系闪现出来，但是却尚未思考。不过它可以给我们一个暗示，即语言之本性是如何与我们自身相关的并如此又如何与自身相关的。此相关是为了那死亡与和我们相关者同属一体。”^[2]另外，在“在世存在”之世界性的意义上，死亡规定此在是走向死亡的存在；在形而上学历史的经验中，死亡是上帝之死和作为理性的动物的人的死亡；而在语言的林中空地，死亡是能死者的死亡。死亡是最高可能性，但在根本上却是无可能性的。据此，海德格尔认为死亡是对存在既遮蔽又保藏的聚集，如桥和壶一般，它是“天地人神”四元的聚集，聚集在哪里？这聚集之处恰恰是语言最本源的地方：林中空地。林中空地既遮蔽又显现，语言亦道说其不道说，已言说的作为命运派送给能死者，能死者以此生存于世界，语言尚未言说的作为不道说在沉默中敞开了死亡之不可说。“人的言说的任何词语都源自倾听并且作为倾听而言说。能死者言说，因为它们倾听”。^[3]语言作为世界的生成进而是历史的命运，“历史性基于地带化以及地带化自身所生成的，此地带化将自身派送给人，并使他在其本性中地带化。”^[4]道说历史性地是反离的派送，语言作为命运派送给人，历史的历史性立于此命运之中。语言自身作为道路将人也带上道路，这是什么样的道路？“带向一条道路，这在我们的语言叫做：派送。派送首先将人带向一条去蔽的道路上。我们称每种聚集的派送为命运。”^[5]此历史性的命运和语言性的世界敞开了语言的召唤，即语言对四元——“天地人神”的召唤，这是道说敞开的语言性和历史性的世界。

在此，四元区分于形而上学的世界概念：世界被设想为存在者的整体，或者是自然和历史的宇宙，或者是神学所说的上帝的造物；作为四元的世界是存在自身。另外，四元也区分于“在世存在”和“大地与世界”意义上的世界，四元是为语言之道说指示的世界。凭语言召唤万物和世界，四元生成“天地人神”自身。

那么何为天、地、人、神？人依语言性的规定成为能死者。而大地与苍天不是作为我们认识对象的自然物和自然界，也不是在自身涌现意义上遮蔽与去蔽的自然语言，而是作为语言规定的存在属于四元。在世界四元之中，四元的关系统辖四元的“邻近性”。对于海德格尔，神不是古希腊的诸神，也不是基督教的上帝，因此也不是最高的存在者和根据，诸神是生成于历史之中并显现于语言之中的语言

① 理查德·沃林认为海德格尔把荷尔德林当作“德意志天命”的诗人和“德意志民族的声音”源于他顽固的反现代主义立场。参见〔美〕理查德·沃林，《存在的政治：海德格尔的政治思想》，周宪，王志宏译，北京：商务印书馆，2000年，第139-140页。沃林基于他固有的政治视角来看待海德格尔和荷尔德林的关系，因而看不到海德格尔思想独特的现代性，即一种反的经验。而吕迪格尔·萨弗兰斯基认为荷尔德林是海德格尔1934/1935年冬季学期后思想的固定的参照系；海德格尔企图在荷尔德林那里找到我们一种我们所缺乏的语言；同时海德格尔想通过诗本身的诗这一媒介来把握自己的活动：思想本身的思想。参见〔德〕吕迪格尔·萨弗兰斯基：《海德格尔传：来自德国的大师》，靳希平译，北京：商务印书馆，1999年，第380-387页。

的存在。这里的神（Gods）作为真实（real）是神性的存在。但什么是神性？谁是神？我们只能探询：什么是神？这里并不指神学意义上的“上帝”。“什么是神？/不知道，/但是他丰富的特性/乃是天空的面容，/因为闪电是神的愤怒。某物越是不可见，/它越是归属于那陌生者。”^{[3](225)}由此可见，诗人以天空的景象呼唤那在自身敞开中恰恰显现为自身遮蔽的东西。在此，诗人度量，因此诗人创造了诗歌，从而用“形象”言说天的景象；而形象的诗意言说将天空中的光、声与那陌生的黑暗、沉默聚为一体；由此神显示为“直接”的亲近。

“天地人神”聚集于四元是这样一个世界：“我们称天地人神的纯真的生成的镜子之游戏为世界。”^{[5](172)}此世界没有最高原因和第一根据，作为镜子的游戏，“天地人神”聚集于四元，相互面对并游戏，自身生成，但天地人神并非固定的对象，它们彼此敞开但又自身遮蔽，自身保存又互相守护，相互生成却自身剥夺。于此游戏中，物被语言召唤，从而被语言命名，即物物化，与此同时，物展开世界，并在世界中逗留，让世界世界化。这是依据语言呼唤物和世界，并在语言的呼唤中物与世界同一而区分。

在物与世界的关系中，它们的同一是如何显现的？“正如那命名万物的呼唤往来呼唤，那命名世界的呼唤亦在自身往来呼唤。此道说相信万物拥有世界并同时万物守藏于世界的光辉中。世界给予万物其本性。万物显现了世界，世界给予了万物。”^[6]物与世界不可分离，但也并非相互并存。海德格尔认为内在性是陌生者的同属一体，在此即万物和世界立于各自自身中但又同属一体。但作为同属一体的内在性并不意味着区分的融合与消解。内在性本性化为区分，但区分既不是区别对象的观念，也不是从世界与万物抽象出来的二者的关系。“语言之召唤以如此的方式召唤着它所召唤的东西归于区分之召唤。……此种召唤乃是作为排钟的声音。”^{[3](149)}以此，区分即道说之宁静的排钟，即语言的本性。而万物与世界的内在性的一体亦是听凭道说之召唤，因此内在性也源于区分。海德格尔的区分具体表现在三个方面：“首先是把事物的世界从那种自我主体的世界中区分开来，其次是把另一种思维的历史与形而上学思维与技术思维区分开来；第三是把满足人居住其中的语言与信息语言区分开来。”^[7]既然区分立于语言的林中空地即宁静的排钟，那么区分以自身的宁静让万物与世界宁静。“区分以双重方式宁静。它通过让物立于世界之馈赠中而宁静。它通过让世界在物中自足而宁静。”^{[3](149)}区分让物物化而宁静，让世界世界化而宁静，使万物和世界宁静地归隐于四元，以此四元亦即“天地人神”宁静的聚集，并敞开语言作为人的家园的地方性。

综上，不是人说，而是语言自身沉默地道说，那么道说的语言说出了什么？语言如何与人相关？海德格尔认为语言说出了四元——“天地人神”的统一，人作为能死者立于四元这一语言说出的世界之中。语言性生成了人性，并生成语言和人的关系，并具体化为人的家园。

二、无家可归的命运

存在之意义的追问贯穿了海德格尔对家园的思考。在海德格尔思想的早期，在家存在意味着此在在世界中存在，但这首先是本真的，因为此在首先和大多沉沦于日常性：逃亡于虚无。海德格尔思想中期的家园是历史性的家园，艺术是存在及其真理历史性的家园。而在海德格尔思想的晚期，道说在诗意语言中走向语言自身，这也是人的家园。

家园的遗忘在海德格尔那里被经验为无家可归，“无家可归的思想包括以下几个方面的涵义：第一、在海德格尔那里，现代人无家可归状态的实质内涵是现代西方人处于（对）存在的遗忘之中。第二、现代西方人无家可归状态的直接表现之一是总是考察与处理存在者。第三、现代西方人无家可归状态的又一表现是欧洲思想已经落后于世界命运（Weltgeschick）的本质进程等等。”^[8]

无家可归基于存在者的存在的被离弃，它是存在被遗忘的标志。在此，人始终只是观察者和处理存在者，而存在被人遗忘了。由此，无家可归状态变成一种世界命运。在存在的历史上思考这种命运：马克思在某种根本而且重要的意义上从黑格尔出发把人的异化标识出来，他在经验异化之际深入到历史的本质性纬度之中。这是马克思历史哲学的深刻之处。因此，鉴于人的无家可归状态，对存在历史性的思想来说，人的未来的命运就在于：人要找到他进入存在之真理的道路，从而使人居居于家园。

但无家可归的根源更在于技术时代语言的沉默，而这表现为非诗意地居住。在此技术时代，无家可归的经验要被思考为技术化世界中物不物化、世界不世界化：万物和世界不成其为自身。因此，存在处于丧失本源性的危险之中。海德格尔与荷尔德林都有着对无家可归的经验，但两人对无家可归的把握是不同的：荷尔德林关注的是神性的缺席，海德格尔关心的是技术时代语言自身的沉默。但此区分只是表面上的需要，在实质上他们引为知己且相互应和。荷尔德林的还乡是要在经验无家可归后，走近逝去的诸神，而此神性在海德格尔看来就是存在的语言自身道说。

这里的“家园”一词是在根本意义上被思的，但家园的意义在于对于人的无家可归状态的追思。在西方的思想史上，尼采最后经验了这种无家可归状态，但尼采除了颠倒形而上学，他在形而上学的范围内找不到摆脱无家可归状态的其他出路。而荷尔德林写作《还乡》时，他所忧心的是：他的同胞们在寻找他们的本质，这并非是在民族的利己主义中寻找这种本质，而是整个世界、人类历史命运的呼唤；这个历史性的居住的家乡通向存在的切近处。而通向诗意语言的道路，就是向诸神（不同于古希腊、中世纪和近代的神）的切近，就是回家。

三、诗意居住的生成

那么，何谓生成？只有先有了天、地、人、神的这种关联（语言），生成才成为可能的。在此，语言与发生或生成相关联。生成的德语是 Ereignis。海德格尔《对哲学的贡献——论生成》的提纲：第一开端，相似处，区别处，生成以及其本性的词汇，生成与人的本性，此在，另一开端，生成的指示，存在历史的思想（诗与思）^①。一般的研究基本都认为这个词是理解海德格尔晚期（后期）思想的最关键的核心主导词。但关于 Ereignis 的翻译，国内众说纷纭，如“张祥龙将之翻译为自身的缘构发生，孙周兴译为大道或本有，宋祖良译为发生，王庆节译为自在起来或自在发生。”^[9]还有的中译文为：“成己”（邓晓芒），“本成”（倪梁康），“本是”（陈嘉映），“本然”（张灿辉），庸（姚治华）等。这里把它理解为发生或生成，原因在于海德格尔的存在作为虚无，由此表现为一种悖论，即生成与剥夺的关系。而存在作为生成，它意味着生成只是虚无，因此它完全不同于显现者的在场、世界的创造和人的生产。由此，海德格尔的生成既是显现，也是遮蔽；既是光明，也是黑暗。基于此，海德格尔用林中空地、黎明前的黑暗、泰然让之来替换生成这一语词。

而家园的生成思想在海德格尔上午艺术现象学中意味着人诗意地居住在此大地之上。在此，诗意并非是附加于居住的装饰物和额外品。居住的诗意特性也并不意味着诗意在全部居住中以某种方式产生，因此，“诗意地居住”不如说是：诗意创造首先使居住成为居住。我们如果寻找出诗意的本性，那么我们便达到了居住的本性。而如果我们寻找出建筑的本性，我们也就通达了诗意的本性。

如前所述，建筑的本性在于它是一种培育与关心，但人不仅培育和关心那自身施展生长的事物，也在建造的意义上建筑建筑物，这种建造的意义遮蔽了居住的本性，它甚至否认居住自身的本性，其追

① 参见 Heidegger: Contributions to Philosophy. Indiana. 1999 (《对哲学的贡献——论生成》(CP)，印第安那，1999年)。这里注意它们的关系：1、生成与剥夺，2、生成与存在，3、生成与思想的开端。

求的是居住需要的实现。但它不是居住的起因，更不是居住的基础，而这种基础一定在不同的建筑中产生，这种不同的建筑使建筑保持为建筑，即诗意地居住。但我们不能把诗意理解为“幻想的领域”，诗意地居住只在此大地之上。诗意也与思想相遇并合为一体，即诗就是思想。但这种同一从来不等于一致，它甚至不是那单纯同一性的空洞的单一，一致总是走向差异的消失，而同一凭借差异的聚集作为此差异的共属。

而诗意不是在建筑和装修建筑物意义上的建筑。诗意，作为居住维度的本真测定，是居住的根本形式。诗意首先允许人的居住进入其非常的本性、其现身的存在。所以，诗意是居住本源性的承诺。”^{[3](227)}神性是人居住于大地之上天空之下的尺度，只因为人以此方式居住，他才能与他的本性相称。人的居住依靠于尺度的衡量，在此之中，天空与大地同一。此衡量并不是几何学的，也并非天文学的，它是度量，此度量并非科学，而是诗意。在诗中，所有度量的发生在其存在的基础中。在诗中，尺度的取舍发生了。“严格来说，作诗乃是尺度的取舍，凭借它，人才首先为他存在的深广接受尺度：人作为能死者而存在。”^{[3](222)}此尺度乃人用以度量自身的神性。由此，神性是作为了诗意的尺度，而诗意建造了居住的特别本性。

在此，诗意与居住两者相互召唤。这正如一个人可能失聪，但必须保持有一个听力正常的人的本性，而一块木头或石头根本不会失聪。但是，当人失聪，那里仍然存在这样的问题：是否他的失聪源于某种缺陷和某种失误？在此，因为我们没有能力去度量，所以狂热的算计和荒谬的理性使得我们非诗意地居住。简言之，海德格尔克服其早、中期的人类中心主义倾向，从而采取了诗意作为人的尺度，召唤我们“诗意地居住在此大地之上”。这里的诗意是接受尺度，而这里的居住是让建筑存在的基本特征。“于是它不仅规定了建筑，而且也规定了思想，因为居住是那值得思考的，它作为存在给予去思考。”^{[1](174)}

综上，在海德格尔《荷尔德林诗的阐释》中，家园是语言性的。人都居住于家园之中，但此家非它，正是语言。但并非语言都能成为人的家园，因为对于语言，从话语来说存在着三种区分：欲望语言、技术语言、真理语言。而从形态来说，作为与日常语言、逻辑语言不同的“诗意语言是一个生命体，因此是欲望、真理和真理语言的有机统一。”^[10]而“诗的言说乃是一种与剥夺或馈赠相适宜的经验。它把一切保持在关系中，正如海德格尔所引用的，作为阅读荷尔德林的主导词的独特术语，即‘一切都是亲密的。’（Alles ist innig）”^[11]同时，诗人正是语言之家的守护人，而诗意的居住只有在语言的家园中才能实现，因为在语言家园中的居住，正是语言使四元合一成为可能。

四、东西方家园的差异与当代人的精神家园构建

正如有人疑惑的，东方与西方是否住在同一个“家”（语言）中？海德格尔说：“如果人是通过他的语言才居住在存在之要求（Anspruch）中，那么我们欧洲人也许就居住在与东亚人完全不同的一个家中。……一种从家到家的对话就几乎是不可能的。”^{[2](5)}这里的“几乎”并没有完全否定一种可能性，而这种可能性在于思想的批判。思想的批判与肯定或否定的立场无关，而是划界：一种思想与另一种思想的区分。在此，海德格尔的思想将现代的存在问题推向了极端。海德格尔认为人的生存的悖论在另一个思想的开端可以得到克服，因为它只是源于人的现代的无家可归的经验，所以当人还乡的时候，这种悖论就会消除，但存在的悖论如同人的生存的悖论一样只是现代的悖论。对此，后来法国的现象学有着自己独特的贡献，他们有一种更加彻底的现象学的追求，那就是把“给予”（donation）从对象性的优先地位中解放出来，把它归还给真正的经验。法国现象学者都把现象学当作一种“生命实践”来理解、运用，为自己的生命实践服务。比如在米歇尔·亨利看来，“从生命纯粹现象性本质并随后规

定存在的本质的彻底意义上讲,这是一种现象学的生命。”^① 生命决不是一个东西或者对象,但生命却是任何东西的原则,这个生命现象学的探索值得我们玩味。

“但还乡本身就是建筑,还乡的过程就是建造家园的过程。作为如此,还乡的本性是人归属于家园。这也使所谓的还乡的路途不是一般意义的中介,亦即联系起点和终点的纽带,而是目的自身。”^[10](312-313)] 由此,当下的还乡并不意味着回到曾经的天道,也不是回到西方的上帝;而是指人在失去家园之后去重建家园,但如何重建?回顾中国的思想史,中国的禅宗认为人通过静虑可达到觉悟,从而成佛;这里的佛性也就是觉悟到了自己的本性。在此,笔者认为还乡其实要求当代中国人去寻找返回自己本性的道路。

综上,海德格尔艺术现象学中的还乡在根本上就是诗意地居住,其可以理解为一条从危险到拯救的道路;而这条路上的关键是思想的学习、思想的放弃和思想为建筑。^[1](165-173)] 由此,艺术现象学的还乡思想在遮蔽中得以显现:作为建筑的思想是一条道路,并且是通往居住的运动,也就是从无家可归通向家园的路途;而还乡思想的意义在于显现为艺术对于无家可归与虚无主义的克服,以此为当下中国重构新的精神家园。当然,海德格尔的艺术现象学思想属于现代思想;现代思想关注的存在问题实际上是为人找到家园,但此家园不是现在的,而是未来的,因此它成为了现代人的规定。但这家园是否依然存在?答案已在提问之中。笔者认为,在这条通向家园的道路上,作为诗意的语言依旧指引着我们前行;这究其根本为一条还乡的道路,而最终具体显现为一条艺术的道路。

参考文献:

- [1] 彭富春. 无之无化——论海德格尔思想道路的核心问题 [M]. 上海:上海三联书店, 2000: 154.
- [2] Martin Heidegger. (1982). *On the way to language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row. Publishers.
- [3] Martin Heidegger. (1999). *Poetry, language, thought (PLT)*. Translated by Albert. Hofstadter. Beijing: China Social Sciences Publishing House.
- [4] Martin Heidegger. (1979). *Gelassenheit (G)*. Pfullingen; Neske.
- [5] Martin Heidegger. (1990). *Vorträge und Aufsätze (VuA)*. GA 7. Günther Neske. Pfullingen.
- [6] 海德格尔. 荷尔德林诗的阐释 [M]. 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2000: 196.
- [7] 博德尔. 理性的区分 [A]. 邓晓芒译, 德国哲学论文集 [C]. 北京: 北京大学出版社, 1997: 255.
- [8] 刘敬鲁. 海德格尔人学思想研究 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2001: 215-222.
- [9] 王庆节. 也谈海德格尔“Ereignis”的中文翻译和理解 [J]. 世界哲学, 2003 (4).
- [10] 彭富春. 哲学与美学问题——一种无原则的批判 [M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2005: 53.
- [11] Marc Froment-Meurice. (1998). *That is to say: Heidegger's poetics*. California: Stanford University Press.

[责任编辑: 高辛凡]

① 参见亨利:《物质现象学》(La phenomenology materielle, PUF) 前言, 法文版, 法国大学出版社 1990 年版。亨利的现象学思考重提现象学和哲学的根本问题——给予的问题, 但不再仅仅把它看作在一个世界中的显象, 而是看作生命在自身固有的情感中的不可见的压抑。