DOI: 10.6503/THJCS.202206_52(2).0004

李白道詩思想之研究

——從海德格現象學視野出發

陳榮灼*
加拿大布洛克大學哲學系

摘　　要

海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 嘗指出：詩歌是形成一民族的最根源之統一性的基礎所在。依此，一民族之形成，其背後必有偉大詩人之創作。依海德格，對於德意志民族而言，其偉大詩人乃是賀德齡 (Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843)。相應地，我們認為於中華民族則是「詩仙」李白 (701-762)！本文將展示：李白的詩表徵了對「道」的「唱和」。於此義上，其詩在本質上乃是「道詩」。特別地，李白的「道詩」於漢語中能起著海德格所言的「語言乃是存有之家」的作用。在結構上，本文先釐清海德格的「賀德齡詩解」之奧義，然後透過與之對比的進路，展示出李白的「道詩」思想之特色。最後，正如海德格認為賀德齡的詩展示了「德意志性」，本文將論證李白的「道詩」代表「中華性」。

關鍵詞：道詩，李白，賀德齡，海德格，現象學

* 作者電子郵件信箱：wchan@brocku.ca

三盃通大道，一斗合自然——李白〈月下獨酌〉（其二）[1]

一、前言

海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 嘗指出：詩歌是形成一民族的最根源之統一性的基礎所在。依此，一民族之形成，其背後必有偉大詩人之創作。於海德格眼中，對於德意志民族而言，其偉大詩人乃是被他稱為「半神」(Halbgott/demigod) 之賀德齡 (Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843)。於中華民族則「詩仙」李白 (701-762) 可勝此任！基本上，本文將指出：與王弼 (226-249) 的主張對「道」要「應而不唱」相反，[2] 李白的詩表徵了對於「道」的「唱和」。於此義上，可以見出其詩在本質上應該稱作「道詩」。無疑，王弼論點之提出，可能是深受由當時印度傳入的中觀學派之強調「離言斷道證真如」一立場所影響。但是，李白的「道詩」卻能起著海德格所言的「語言乃是存有之家」(Language is the house of Being [*Sein*]) 的作用。[3]

準此，於展示李白的「道詩」思想之特色上，我們採取以海德格的「賀德齡詩解」作為出發點與對比之進路。眾所周知，海德格於上世紀三十年代開始對賀德齡的詩作出深入的研究，而終於成就了一獨特的詮釋。[4] 不過，可惜的是：對於海德格的「賀德齡詩解」之奧義迄今仍罕見有人能真正問津。

二、海德格的「賀德齡詩解」

在解釋賀德齡的詩方面，海德格曾經強調他的解釋不會是一種歷史式解釋、或一種聲稱有「客觀性」或「正確性」的解釋，更不會是一種順著時代意義的解釋

---

1 李白撰，安旗等箋注，《李白全集編年箋注》第 2 冊（北京：中華書局，2015），卷 6，頁 596。

2 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊（北京：中華書局，1980），《老子道德經注》，第 10 章，頁 25。

3 Martin Heidegger, *Basic Writings: Martin Heidegger* (revised and expanded edition), ed. & trans. David Farrell Krell (London: Routledge, 1993), p. 237. 凡本文所引之外文如無標明者皆屬作者自譯。

4 於著作方面，分量甚見吃重，主要見諸其《全集》第 39 冊 *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*、第 52 冊 *Hölderlins Hymne „Andenken“*、第 53 冊 *Hölderlins Hymne „Der Ister“*、第 75 冊 *Zu Hölderlin*、第 4 冊 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* 等。

等。根本上，這些都不是海德格所考慮的詮釋方向。簡單來說，對待詩的態度有兩種：一種傾向於認為對或錯。不過，海德格本身不會有這種聲稱、目的或要求。他認為關於賀德齡的詩的解釋並不是一堆的「命題」(proposition)，而是一種「道說」(Sagen)。而一般過去所見的解釋方式，都是屬於會去尋求賀德齡的形象、其作品的正確意義，並且加以判斷這種解釋是否正確或錯誤的。但是，海德格之所以不會這麼樣做，乃是由於他認為如此則是將賀德齡當成對象來看待。甚至海德格也不會以一種「哲學的觀點」來解釋賀德齡的詩。反過來，海德格乃是要通過賀德齡來看「存有本身」(Sein selbst/ Being itself)，特別聚焦於探討「存有的歷史」是如何發展出來，從而見出其意義的必然性。因此，在此種意義下的解釋方式並非回顧性的，而是一種「探源」的方式。基於思想的必要性，他認為必得採取一種很逼切地對待賀德齡的詩之態度或立場。

我們或許覺得奇怪，為何海德格如此重視賀德齡的詩？到底賀德齡的詩有什麼重要性？簡單來說，在海德格的眼中，賀德齡的詩起碼有兩種很重要的意義：首先，賀德齡的作品顯示了詩基本上乃是「最根源」(ursprüngliche/original) 的語言。其次，賀德齡的詩「貞固」了先蘇思想的本質。

在此一意義下的「解釋」(Auslegung) 不是平常解詩的內容之觀點，反而是一種以「聆聽存有的聲音」這種態度來對待賀德齡的詩歌，即通過與賀德齡的詩進行對話，來看出其中所透露出來的關於存有的信息。

海德格指出：因為科技發展的關係，西方語言已經被汙染了，特別地已淪為邏輯語言的配料而已。為了要恢復語言的本性，海德格非常重視詩的功能，特別是因為賀德齡的詩與先蘇哲學的經驗、思想本身有密切的關聯。一言以蔽之，在海德格眼中，賀德齡的詩乃是「詩中之詩」，而賀德齡則是「詩人中的詩人」。主要的原因乃是賀德齡的詩可以將先蘇思想的本質透現出來。此外，在科技時代「存有」以「裝置」(Ge-stell/Enframing) 身分出現，[5] 因而帶來了種種問題乃至危機。為了克服這種科技時代的局限，海德格認為必須通過賀德齡的詩回到先蘇的經驗，以之作為一不二之法門。

就賀德齡詩的發展上而言，在海德格的眼中，賀德齡於精神失常之後所寫的詩方特別值得重視。簡單來說，賀德齡晚期的詩可以說是對古希臘先蘇時期經驗的一種翻譯。特別地，先蘇時代的希臘經驗在賀德齡的詩中得到一種「德意志式的翻

[5] Martin Heidegger, *The Question concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), p. 19ff.

譯」，所以賀德齡的詩還對「德意志性」之釐定有舉足輕重的意義。

總括而言，於海德格看來，賀德齡的詩具有雙重意義：一方面是使得「語言」可以恢復其本性，另一方面則將先蘇時代的希臘經驗以翻譯方式保傳下來。此中，詩人乃係對西方的「源頭」(Ursprung) 之「順應」(Eingeständnis)。而所謂的「順應」原因在於對於「源頭」而言已經是自然而然，乃是本來就在此了。問題是：「源頭」可能被視為是一種「存有的幻象」，但是實際上「順應」作為一種「對應」乃是屬於存有本身，而且優先於一切的存有物。從人作為「此在」(Dasein) 而言，「順應」乃是邁向人自身的「存有」，因此使得人不只是淪為一理性的動物而已。這意謂：只有在「順應」我們才找到「尋思」（或「思維」）的「源頭」。

準此，依海德格，思維並不是指與感性相區別開來的純粹思想。或者，我們可以反過來問：究竟感性是不是缺乏思維或思想呢？不過，如果我們這麼思想，那麼就領會不到所謂「本質性的思維」。理由是：作為「本質性思維」之特徵的「情」(Stimmung) 必須被理解為優先於感性的。究實而言，「情」本身是全面地優先於感性與思維的區分，即比起兩者都更為「根本的」(basic)。特別地，在本質上，「情感」不但是人所需要的，而且構成了尋思和作詩的差別。

海德格將「尋思」(Denken) 分為兩大類：一、本質的尋思；二、一種哲學。當它被視為一種哲學的時候，基本上與「原理」作為一個普遍的概念或規矩來處理無異。再者，它的對象具有實在性，乃是直接地擺在我們面前的事物。在這個意義下，思維完全是空洞的、有偏差的，它只是針對現實的存在而發。另一方面，所謂「本質的尋思」則能夠在「存有的真理」中挺立，而不是淪為處理對象或處理原則之普遍性思維。簡言之，本質性的尋思並不需要將自己落實成為一個對象物，因為它是一「存有的真理」。此中涉及了「存有」與「存有者」的「存有論差異」(ontological difference)。另外，作為聆聽者，通過聆聽作為中介而達至清明。因而這也是對時代的存有有所掌握的一種思維。

對應於這兩種不同的方式，我們就有不同的「言說」。但是，究竟通過最純粹的尋思是否真的可以達致我們想到的東西呢？基本上，這不成為問題。理由是：尋思乃是一種活動，它會產生一些效果，因此，所謂「本質性尋思」一定是可以有用的——儘管這乃是一種「無用之用」。

簡單而言，海德格對於賀德齡的詩之解釋乃是落在這樣的脈絡上進行的，這個脈絡就是存在於「尋思」與「作詩」(Dichten) 之間的對話。[6] 其中，對話主要是

[6] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

對於「真理的本質」(Wesen der Wahrheit) 的經驗。將「真理的本質」彰顯出來並不是一種只屬於個人的行為方式或只是詩人創作的方式，而首先是「思維者」（或思想家）和詩人之間的「對話」。這是出自一種對「思想」的「歡迎」，而這種「歡迎」表示了詩乃是「人的存在」於一種「順其自然」的狀態所發出來的文字。然而，其中亦有「自我迷失」，或所謂「遺忘」的出現（詳見下）。但即使如此，這裡仍是一種「曲線的歡迎」。因而「歡迎」與「自然」之間有一種密切的關係存在。換言之，中間「自然」亦有一種「自身的喪失（或迷失）」與「自我的保護」——此不是主體性的意思，而乃是一種自然的意義。人能夠保護森林，不讓樹木消失，但這不是立刻、直接發生，而是通過我們與我們自己的迷失與保護而出現的。在本質上這種「歡迎」乃是一種「感恩」(Danken)。海德格認為，西方文化起源之時即出現一種「自我喪失」，與此相應，無論是在寫詩及思想方面都有一種「迷失」甚或一種「失效性」（即「非實在性」）。其中也出現了對於所謂「抽象」的「憂懼」(Angst)。不過，海德格堅信通過人的此在之簡單性的作為，卻可以使得所有「本質的東西」能夠恢復其本身，同時得到其本身應有的本質於尊嚴上受到認可。所以，他認為此在是一種性向，此乃一種囑咐、一種教路。這不是一種學究式的作為，而是一種「途徑」。性向，通過簡單的在其自己本身來展現出來，不是通過所謂例子，而是一種歡迎，所謂詩人與沉思者之間的相互歡迎。一般而言，在歡迎中，我們會感受到一種原始樸素的囑咐。而我們會得到指導，得出一種指引。在其中我們可以繼續伸展我們的歡迎，而這種指引或教路都是來自經驗的。當然，這種教路可以是一種命令，但是最重要是我們可以思想到一些東西。其實，所謂「存有的歷史」，在詩出現以前就已經被思想了，而且是自然而然地發生。只不過在詩中方根源地出現，在此意義下，這種詩是一種「神聖的詩」。這種「神聖」是一種時間上的伸延，而這種伸延本身乃是人類存在的時間和空間的遊戲、嬉戲的時空。基本而言，即使這種早先的思想本身都是要安立在真理、一種「建基」本身。真理的建基代表它是「源頭」，這亦可說是歷史的源頭。

但是，出現在「開頭」(Beginn) 的事物，實際上只是一種過渡，在其中最主要是其「開端」(Anfang) 能夠挺立。在此意義下，海德格強調思想並不是一種詩的解釋或詮釋，即所謂一種藝術、或一種絕對形象意義。在本質上，海德格所言之思想乃是指存有本身的被思維，這同時也是一種對於存有之「順其自然」：「建基」——成為一種時空的建基。換言之，尋思是一種對存有的思想，而其方式是通過文

1996), S. 7; 海德格爾著，孫周興譯，《荷爾德林詩的闡釋》（北京：商務印書館，2014），頁 2。

字。賀德齡式詩歌的獨特性在於「顯示自然」，所以在此意義下，詩本身是一種不一樣的存在、具有不一樣的本質。因此，在此情景中，對於自然的感受會出現一種羞恥。

三、李白詩的三大重點課題

於透過與海德格的「賀德齡詩解」作類比上，下文將特別標示出於李白詩中所見的三大重點課題：一、月亮；二、江河；三、忽然。

首先，李白一生所作之詩篇現在仍流傳於世者近千首，其中竟有三分之一都與月亮有關。[7] 而其中最為人所熟悉的、以至孩童均能朗朗上口者莫過於〈靜夜思〉：

牀前看月光，疑是地上霜。舉頭望山月，低頭思故鄉。[8]

此外，〈月下獨酌〉（其一）亦廣為人所共賞：

花間一壺酒，獨酌無相親。舉杯邀明月，對影成三人。
月既不解飲，影徒隨我身。暫伴月將影，行樂須及春。
我歌月徘徊，我舞影零亂。醒時同交歡，醉後各分散。
永結無情遊，相期邈雲漢。[9]

從道家的觀點來看，李白成功地以「月亮」來「具象化」莊子的「葆光」概念。基本上，葆光是一種 “dimmed light”（幽暗的光）。[10] 月兒明亮而不刺目，且若現若隱，故能藏無窮盡的深情厚意，使其面目歷久而常新。這是具體而微地表達了「道」之「真理」。

---

[7] 翁文嫻，《變形詩學》（北京：北京大學出版社，2013），頁 247-269。
[8] 李白，《李白全集編年箋注》第 1 冊，卷 1，頁 86。
[9] 同前引，第 2 冊，卷 6，頁 594。
[10] Chan Wing-tsit, “The Mystical Way of Chuang Tzu,” in *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 187.

按照海德格所說的「語言乃是存有之家」一論調，於漢土象形文字基本而言即是「道」之家。在此意義上，正如海德格又說：「詩」乃是「語言的本質」(Wesen der Sprache)：「語言的本質性顯諸於其發生為形成世界的力量，亦即，於其中它超前地起用與置於存有物的存有聯絡。根源的語言乃是詩的語言。」[11] 通過詩我們可以看到「語言」和「道」有一種「相似性」。無疑，這點在李白的詩中乃是隱藏的。然而在此意義上，即可見出我們能說李白的詩乃是「道詩」之理由所在。事實上，李白詩寫月絕非偶然。總而言之，月亮的皎潔晶瑩顯示了「道」的「神聖」(das Heilige/ the holy) 之特質。王船山 (1619-1692) 曾以「神光」形容李白的詩，如將「神光」解為「神聖之光」，則更符其道家的本性。[12]

對比之下，賀德齡的詩中雖然也有月亮的出現，例如見諸其以〈希臘〉為題目一詩，[13] 可是在他眼中，月亮並沒有發揮出如在李白詩中之葆光特質。然而，他卻有「幽光」(das dunkle Licht) 一概念。[14] 受到這一概念的啟發，海德格晚期在言「光」(Lichtung) 時，[15] 完全放棄其早年視「光」與「暗」為誓不兩立的對立關係，反而不但逐漸傾向於把兩者相連起來，且更加將「暗」視為「光」的核心，並稱之為「遮閉的光」(Lichtung der Verbergung)。[16] 簡言之，早期海德格把「光」完全等同於「開顯」(Entbergung)，但晚期他把「遮閉」(Verbergung) 歸屬為「光」的本質結構。也可以說：早期所言的「光」純是明亮的，然晚期所言的「光」則是倏陰忽明。海德格認為只有後者方稱得上為「根源的『光』」(ursprüngliche *Lichtung*)，而其特徵就是：「光同時於中顯示出猶豫。」[17] 準此，可以見到李白「葆光」與賀德齡「幽光」的相似性。

---

[11] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), S. 170.

[12] 王夫之，《唐詩評選》，收入船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第 14 冊（長沙：嶽麓書社，1996），卷 1，〈采蓮曲〉，頁 907；翁文嫻，《間距詩學：遙遠異質的美感經驗探索》（臺北：開學文化，2020），頁 36。

[13] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 155.

[14] Ibid., S. 119, 121.

[15] 無疑，海德格有時將 “Lichtung” 說為「林中空地」，或是「寂靜地帶」等，不過，這些都是「隱喻」(metaphor) 式的表達而已。

[16] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), S. 350.

[17] Ibid., S. 380.

四、李白與賀德齡對於江河的歌頌

李白除了有大量關於月亮的詩以外，也有相當分量的歌頌江河（長江與黃河）的詩作。基本上，我們都會感到好奇：李白詩中的江河是否具有如同賀德齡在其詩中所強調的涵義呢？在回答這問題之前，我們首先看海德格解釋賀德齡的詩時，在他眼中賀德齡是如何理解河流。眾所皆知，賀德齡也有大量歌頌江河之詩篇，其中最有名的莫過於關於萊茵河 (Rhein) 與多瑙河 (Donau) 者。首先，我們來看海德格如何闡釋賀德齡詩歌中所出現的江河之本質。一般而言，按照海德格的說法，河流乃是「家鄉的河水」，隨著其流淌，心中的愛會發出哀怨，但是在潺潺的自身確證的河流之流動中，一種命運自行完成了。結果，土地和大地都產生了界線與形態——對於人類而言家鄉生成了，對民族而言真理生成了。

在賀德齡的標題為〈民族之音〉的詩歌中，開頭的部分表達了對於河流的思念與思想，在此引述其中一部分如下：

你是神的聲音，我如此相信，
在神聖的青春之時；的確，我現在仍要這樣說！
對我們的智慧無所關心
河流同樣潺潺流淌，然而

誰不愛這些河流？而它們一再激動著
我的心，我遠遠聽見那些消逝者
充滿預感者，雖非我的軌道
卻更為確然地急忙奔向大海。

因為自我遺忘，太過預備好去完成
諸神的願望，過於樂意去抓住
有朽之物而開放的眼睛一度
漫步於自己的小徑，

最短的軌道返回萬物之中，河流同樣

向下墜落，它尋覓安寧，奇異的渴望
對抗著它的意志
在礁石間將無所操控者

撕扯拉拽向深淵，
幾乎無法從大地中升起，同一天
雲彩已然離開紫色高空
在哭泣中返回到出生地。[18]

在萊茵河中賀德齡看到了「本源」，而在源流中他思考著河流。本源，按照海德格而言，乃是作為存有的一個本質的規定。依海德格，基本上有三種本源，於面對源流的方式，它們分別就是：諸神、人類與詩人。於讓眾流在源流中付託給咆哮者，人類無法聆聽到這種咆哮和怒吼，而只能逃遁。但是，作為存有者詩人則是非同尋常的，這不同於過於龐大的事物對於渺小與算計者而言，任何時候都是棘手的。就是說：預期相對孤獨的詩人有能力完成那種聆聽，這種聆聽是堅守在源頭、本源之旁邊聆聽本源之本質，將聽到的東西藏入詩性的詞語之中，在其中保留。準此，海德格宣稱：「這種堅守著本源的聽，不僅僅在其起源中以作詩的方式思考著本源，它同時還將本源作為一種已然起源者進行思考。」而且，「已然源起而出的河流的整個流向先行得到了概觀」，詩人作為「正要去建立的半神之存有般的本質之物，使之得到觀視。」[19]

對海德格而言，只有詩人能夠有本事去聆聽本源的創立，即流動的本質。反過來說，一種在河流上所見到的本質之物也在詩人的聆聽中得到了體驗。詩人有法眼，可以看到河流中的本質之物：河流的源頭。如前所述，海德格區分「開始」與「開端」，這兩者在詩人詩性詞語中完整體現。依賀德齡，河流的流向是朝著其本源出發而流向東方，他特別歌頌多瑙河（在希臘時代叫做伊斯特河），這條河流本來起源自德國南部一個叫 Donaueschingen 的地方，且流向東方，即面向希臘的方向。依海德格，詩人之所以能夠看到河流的源頭意義，乃因為詩人能無畏和孤獨地

[18] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), S. 225; 海德格爾著，張振華譯，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》（北京：商務印書館，2018），頁 273-274。

[19] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 229; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 278。

面對之。另一方面，賀德齡說道：

> 純然起源者是一個謎。即便
> 吟唱也幾乎無法將其揭示。[20]

吟唱者當然是指詩人，純然起源者在河流中表現出了本源。那源頭、純然起源者在本然之中是謎。依海德格，純然起源者乃是秘密，只有在純然起源者的本身之中，這個本源才能作為一個本源而存在。即是說，如果它不作為秘密，它就不能成為真正的本源。而河流在任何地點都屬於流動，這就是本源之處處存在，因為本源並不是一次性的開始——一開始即消失——而是一路繼續流動，並且在每個地方都是屬於流動的，這就是源流的本性。當然，我們可以直接見出：河流其實就是具象化的源流。對詩人來說，就如賀德齡在〈盲目的歌者〉這首詩這麼說：

> ……就像泉源追隨著河流，
> 他也朝向那裡思考，[21]

海德格進一步指出：必須有面對阻力來開闢道路之動力，河流的存在才成為命運，其中乃是一個受苦的過程：

> 在受苦中首先通過鬥爭而贏得並創造出存有的引發性—受苦 (Erleiden)。作為命運的存有並不把本源當作後盾，仿佛本源作為一種一度被宣示的東西，被指派的東西，作為無法改變的單純「命運」(Los)，作為使命，單純地壓倒了後來之物的使命；相反，對斷裂的經受以及離開斷裂而進入到本源中去的返回意志，標記了作為命運的存有。然而所有這一切都一道歸屬於純然起源者之秘密。事關宏旨的是去揭示這一存有的秘密。[22]

---

[20] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 203; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 246。

[21] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 234; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 285。

[22] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 235; 海德格爾，《荷爾德林

而「吟唱——詩歌——的任務是去揭示純然起源者」，[23] 即要去揭示存有的秘密。作詩始終只能夠在其解蔽之中去掌握純然的起源者。一言以蔽之，詩歌旨在發掘存有的秘密，以此作為詩歌最原始與最終的任務所在。海德格接著追問：為何只有吟唱者詩人方能揭示存有的秘密呢？海德格的答案指出：在河流中我們看到「遙遠之寬廣深遠」(Weite der Ferne)，[24] 以及廣闊深遠的純然清晰可見性，這是河流的特質，特別是，當詩歌〈萊茵河〉被思想時，以詩性的方式創建的半神，早以思想的方式對河流之源頭的本質寫進詩中。然而就半神的存有是靈魂而言，靈魂性的事物必定對詩歌和詩人的存有加以規定。對我們而言，當詩歌的本質以開端式的方式將自身的範圍規劃為對存有的創建之際，詩歌以及在詩歌中得到創建的東西即源泉本質，才於創建活動的存有的敞開，即對詩歌存有之基礎建基中首先開啟其自身。簡單而言，存有讓詩歌以原初的方式在其中找尋其自身，並且在詩歌之中以自行閉鎖的方式將自己作為秘密而被開啟。然而，存有物的整體必須於作為半神的存有之詩作中揭示。這意味存有物的整體本身與詩人之間存在一種相互依賴性。當然，作為源頭的存有，首先是以作為一種秘密的方式出現，在此我們可以聯想到道家所說的「道」的「玄之又玄」。

此中，只有於語言發生之際，大地才完全變成真正的「遊戲」(Spiel)，從而進入歷史性的遊戲之中。基本上，歷史乃是偉大之遊戲。海德格進一步指出：先蘇時代的哲學家赫拉克利圖斯 (Heraclitus, c. 535 B.C.-c. 475 B.C.) 曾經說：時間是孩子，一個遊戲著的孩子，來回擺弄著棋盤、棋子，一個小孩就是對存在的統治。在海德格眼中，賀德齡就剛好是以詩的方式來尋思赫拉克利圖斯之最為深邃、灰色的思想。

當大地成為家鄉的時候，它的基礎和深淵乃是被撕開的。這個基礎和深淵隨著家鄉的淪落也會被埋沒，此時大地就成為單純使用的場所。但是，與之相反，大地本身無論在哪裡都如同自然一樣無私地敞開自身，且如同自然一樣乃是神聖的。依賀德齡看來，神聖的大地即是萬物之母，她承載著深淵。海德格跟著也指出：在深淵之中一切基礎的堅固性和單獨性消失不見了，但是一切又向著開始破曉，人詩意地棲居於大地上，且同樣地歸屬於大地所承載的深淵。實際上，每一個民族之大轉

的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 285-286。

[23] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 235; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 286。

[24] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 237; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 288。

向時刻都是來自深淵的，而且往往都要達到這種程度。與此相反，在每日閒言碎語中，一切思維無法看到必然之物以及其到來。當局限於偶然之物的平面、平凡的層次上，則是完全無法經驗到一個民族轉向之時刻的。根本而言，必然之物即本質性的東西乃是無法通過對因果式分析而計算出來的。因為在本質上只有在深淵中方得到建基。[25] 如果只是透過科學的運算、探索，則永遠無法領會大地作為家鄉之深義，反而如賀德齡〈萊茵河〉的結尾所指出：

當萬物無秩序地
混合在一起而遠古的混亂
重新來臨。[26]

於詩人對大地和家鄉原野山谷命名時，其中必牽涉到一種基本的情感，這種情感是屬於塵世的，不過，這裡塵世的意思，並不是指由神所創造的世界，即這並非被創造出的深淵。實際上，一切升起的發生的活動都在深淵中——被保存於其內。與此相應基本的情感，乃是一種在自身之中作為調適者之情感。兩者互相關聯，這是非常根源性自身的運動，乃是最屬於自己本身的運動，此中情感本身使得我們起著調適的功能。對於海德格而言，河流喚醒了森林和共同沉默的山脈，使得我們重新發現：這些在河流中發生原初的地方的風土乃是從河流精神中生成。於此一意義上，河流就是作為人類基礎的建基者。正如在賀德齡的詩篇中有一首〈但是〉所說：

但是一位神想要替神子們節省下
迅疾的生命並微笑著，
當眾河流無節制地，
卻又被神聖的阿爾卑斯山阻擋，
在深處，如那萊茵河一般，朝他發怒。
在這樣的鍛爐中
所有純淨者也得到鍛打，
那麼美，就像萊茵河，

[25] 此使人聯想到天台宗之「從無住本立一切法」一論旨。

[26] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 220; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 193。

當萊茵河離開群山之後，
在德國的國土上靜靜蜿蜒
如此滿足，止住了渴念
在良善的忙碌中，當他築造著國土
父親萊茵河，哺育著親愛的孩子
在他創建的各個城市。[27]

河流乃是一種神聖的本源。作為一個西方哲學家，海德格說道：神這種先行掌握的侵入是以有所保留的形態而出現的。事實上，其本身就是一種秘密。本源的力量一樣對抗著已然起源者的不受限制湧現而出，作為這種約束性阻擋的本質，就是這一進入語言起源者自身的力量裡有所創造的培育所產生的界線。因此之故，海德格宣稱：

河流現在為土地創造出了可定居、可交通往來、得到塑形的空間以及劃定界限的處所，為民族創造出了可開墾的土地，並維繫著它直接的此在。河流不是一股僅僅流經人類所在之處所的水流，相反，它的流淌，作為形塑土地的流淌，才首先創造出了為人類居住進行建基的可能性。河流是一個創建者和詩人。[28]

純然起源者受到阻擋，而於這種阻擋中自持著，並且得到培育。若不作為秘密而出現，則本源就無法成為本源。具象地說：如果河流不限於一地持續源起，則河流又如何成為河流呢？因此之故，河流完全就是一種有所創作的流淌、培育、建基在一種作品上發生。不過，在純然起源者這個範圍之中並無宿命意義的命運。如同郭象 (c. 252-312) 所說的「命定」，海德格此處所言之「宿命」並非宿命論的意義。他說：在所有創作的自己制約的本質中存在著這麼一回事：它將限制作為限制而接受下來，並且一度參與對限制的設計——設計對其本質的限制。在此我們可以回想到海德格所謂「存有真理」的「雙重運動」：當存有開顯其自身，同時隱蔽其自身，而且，其中自身隱蔽乃是其核心。最初存有是以「被遺忘的方式」而出現。然而，

[27] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 262; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 318-319。

[28] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 264; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 320。

對於詩人本身來說，海德格指出：

> 他們乃是這種始終進行預感之人，與存有本身一道預感，僅僅就此而言他們才成為詩人，才是詩人。作為存有之創建的作詩乃是源初的法則賦予，其方式是，作為如此這般的法則根本不露面，一切卻自行接合入了嵌合 (dem Fug sich fügt) 之中。[29]

一切已經見過的東西、已建築的東西必定消失不見，最後這些東西必定分崩離析。若離開本源的話，還想作為一個無根的製造活動，將帶來孤立的結果且只是保存殘缺。克服之法門唯在於做到如同道家所說的「歸根復命」。

這裡我們看見詩跟源流的本質關聯。當保持河流的源泉的流淌之勢，當河流如此這般想要在牽引中流動回到本源，就恰恰是這種本源力量讓它源起而出，而且規定著語言源起而出，此中可以見到對抗著作為本源力量而作為自己的語言起源之最親密的紐帶。詩人之貢獻在於其本身打開了純然起源者泉源的謎的性質。所以，簡單而言，純然起源者必須為了自己即為了語言的「『源起』而出」(*Entsprungen*sein)。這是說：純然起源者必須為了其自身、同時為了它的語言之源起而故意源起，這種意志成為了對抗本源的對立意志，這種本源力量的意志乃是乘著語言源起而出的使命。在描述語言之「源起『而出』」上，海德格使用了 Entsprungen*sein* 一字。其實，*Entsprungen*sein 就是「自然而然」之意，而另一方面 Entsprungen*sein* 則是指詩人的「順其自然」。[30] 一言以蔽之，在純然起源者的本質運作上的敵對性，即於純然起源者對抗諸神神靈的方式的抗拒中同時驅使人，產生了對人類的道路的蔑視。但只有詩人擁有多一隻眼睛，因而有對本源的觀視。究實而言，只有通過這種對本源的觀視方可完成與本源的聯繫。而詩人的孤獨就是為了保住本源之必需條件。

所以在河流詩中我們看到純然起源者的道說，而亦只有於對本源的道說中才能來到源泉的秘密面前。整體而言，詩人的道說結合了存在者整體的本質最親密的對抗性。於解讀賀德齡的詩上，海德格所得到的結論是：在如今所抵達的巔峰中，賀德齡與我們西方歷史開端的歷史家比鄰而居，這並不是因為賀德齡依賴於他們，而

---

[29] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 258; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 313。

[30] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 267; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 324。

是賀德齡以開端的方式將之視為一「開端者」。於此義上，詩人乃是「開端的開端者」。但是，這個開端於現在長時間於未曾開端中等待，所以我們仍然要邁向「第二個開端」。不過，這無改於海德格認為：賀德齡乃是以詩性的方式去思考。而其所思考的事物乃是存有本質中最高、最值得追問的事物。所以，如果詩人有福氣，此不是在於協和的內在，而是極端的對抗性。不過，只有經過對抗性才能得到本質性的結論，這就是最初詩人需要強烈的「掙扎」(Streit) 之理由。

相應地，李白的詩常道及原野、山谷、山脈、寬廣的河流。不過，如果只將之看成單純的描述，則我們是無法理解其獨特的地理環境。正如海德格所言，這種地理、地貌的描繪是為了一個民族歷史的使命，大地乃是要追問認知之光的光亮之中先行獲得的經驗，所以作為家鄉的大地並非單純由外在的界線所劃定的空間。此外，一片自然區域作為家鄉的大地之存在方使得神靈得到培育。亦只有通過這種培育，作為家鄉的大地首先成為大地，但這種培育亦可能淪陷、淪落，以至貶降為單純居住的地方。無獨有偶地，與賀德齡相似，李白亦熱烈地歌頌河流，且以水來言情，可見這種參與並不偶然。其以水言情的詩起碼包括下列這幾首：

請君試問東流水，別意與之誰短長？[31]
抽刀斷水水更流，舉杯消愁愁更愁。[32]
寄情與流水，但有長相思。[33]
流恨寄伊水，盈盈焉可窮？[34]
綠水解人意，為余西北流。[35]

特別地，如葛景春所指出：

李白還常常以黃河來作比喻，表現出他對黃河的依依情思：

陽臺隔楚水，春草生黃河。相思無日夜，浩蕩若流波。

---

[31] 李白，《李白全集編年箋注》第 1 冊，卷 1，〈金陵酒肆留別〉，頁 65。
[32] 同前引，第 2 冊，卷 10，〈宣州謝朓樓餞別校書叔雲〉，頁 1052。
[33] 同前引，第 3 冊，卷 12，〈涇川送族弟錞〉，頁 1159。
[34] 同前引，第 1 冊，卷 3，〈秋夜宿龍門香山寺奉寄王方城十七丈奉國瑩上人從弟幼成令問〉，頁 281。
[35] 同前引，第 3 冊，卷 11，〈宿白鷺洲寄楊江寧〉，頁 1071。

（〈寄遠十二首〉其六）

周周亦何辜，六翮掩不揮。願銜眾禽翼，一向黃河飛。

（〈古風〉其五十七）

黃河若不斷，白首長相思。

（〈送王屋山人魏萬還王屋〉）

〈寄遠〉和〈送王屋山人〉詩中以黃河之流水來喻其相思之深之遠，〈古風〉詩則以黃河來喻指他朝思暮想的故國和家園。[36]

由此可見：對於故土之思念與渴歸乃係貫穿李白與賀德齡之詠江河的詩篇的共同情懷，而無分東西。不難想像，我們也可以發現在李白歌頌長江和黃河的詩中，「江河」具象化了「源流」（即「開端」）。換言之，「河流」代表了「源頭」，而「詩歌」表徵了「存有的秘密」或「道的秘密」。若用道家的字眼來說：「秘密」就是「玄妙」之謂。準此而觀，詩歌表徵了「道之玄妙」。

海德格說：「詩人的道說由此觸及了處於存在者整體之本質中的最親密的對抗性。」[37] 無疑，純然起源者顯現為得到阻攔的，但是正因在這種阻攔中可以自持著，並且如此才培育有創造的純然起源者。一言以蔽之，如果存有之出現不是作為秘密便不能成為源頭。因此河流方是創建者和詩人！這意味底子裡存有本身，作為存有者之整體讓詩人成為詩人，而在此之中存有本身方顯露自己，更加弔詭的是：首先乃是作為秘密來顯露。正如海德格所洞見，此因為源頭必然是秘密，要不然就不成其為源頭。所以，海德格說：詩人的道說由此觸及了處於存在者整體的本質最親密的對抗性，而此亦是作為道說詩歌如此難解之故。道家則會更精確地指出：因為這種對抗性乃是源自「反者道之動」的「玄之又玄」性格。

因此之故，正如賀德齡之熱烈歌頌多瑙河與萊茵河，李白之禮讚黃河與唱詠長江絕非一時之興而已！蓋江河同時乃是孕育一個民族的泉源所在！而詩人則是其首要的共鳴者與唱和者！

---

[36] 葛景春，〈李白、杜甫與黃河〉，收入四川省教育廳李白文化研究中心、四川省李白研究會、四川江油李白紀念館編，《李白文化研究 (2008)》（成都：巴蜀書社，2009），頁 104。

[37] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 269; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 326。

五、李白詩中之「忽然」

正如翁文嫻所指出，李白詩中之「忽然」寫出了事情最大的轉折。[38] 在道家的脈絡中，這是一種自然而然、無可計算的時間涵義。這亦清楚地回應了海德格所謂「存有本身是不可計算的」一論點。翁文嫻進一步指出：李白明確用「忽然」一詞還帶有神人、仙人的氣質，[39] 例如：

上元誰夫人？偏得王母嬌。嵯峨三角髻，餘髮散垂腰。
裘披青毛錦，身著赤霜袍。手提嬴女兒，閑與鳳吹簫。
眉語兩自笑，忽然隨風飄。[40]
烈士擊玉壺，壯心惜暮年。
三盃拂劍舞秋月，忽然高詠涕泗漣。[41]
醉來脫寶劍，旅憩高堂眠。中夜忽驚覺，起立明燈前。[42]
有時忽惆悵，匡坐至夜分。平明空嘯咤，思欲解世紛。
心隨長風去，吹散萬里雲。羞作濟南生，九十誦古文。[43]
在世復幾時？倏如飄風度。空聞紫金經，白首愁相誤。
撫己忽自笑，沉吟為誰故。名利徒煎熬，安得閑余步？[44]

其實，於李白之詩可以看出有「忽」字者還有：

巫山夾青天，巴水流若茲。巴水忽可盡，青天無到時。
三朝上黃牛，三暮行太遲。三朝又三暮，不覺鬢成絲。[45]
天台連四明，日入向國清。五峰轉月色，百里行松聲。

---

[38] 翁文嫻，《間距詩學：遙遠異質的美感經驗探索》，頁 27。
[39] 同前引，頁 28。
[40] 李白，《李白全集編年箋注》第 2 冊，卷 6，〈上元夫人〉，頁 606。
[41] 同前引，第 1 冊，卷 5，〈玉壺吟〉，頁 526。
[42] 同前引，卷 2，〈冬夜醉宿龍門覺起言志〉，頁 194。
[43] 同前引，第 2 冊，卷 9，〈贈何七判官昌浩〉，頁 915。
[44] 同前引，卷 6，〈古風其二十〉，頁 659-660。
[45] 同前引，第 3 冊，卷 13，〈上三峽〉，頁 1385。

靈溪恣沿越，華頂殊超忽。石梁橫青天，側足履半月。[46]
脚著謝公屐，身登青雲梯。半壁見海日，空中聞天雞。
千巖萬轉路不定，迷花倚石忽已暝。
熊咆龍吟殷巖泉，慄深林兮驚層巔。
……
虎鼓瑟兮鸞回車，仙之人兮列如麻。
忽魂悸以魄動，怳驚起而長嗟。
惟覺時之枕席，失向來之煙霞。[47]

必須指出的是：李白詩中經常使用「忽然」一詞絕非偶然。對於「忽然」為李白所偏愛這一事實必得正視，因為正如海德格所指出的：詩人所道述的，乃是思想家必須加以思想的。眾所皆知，海德格所要追求的目標乃是「存有本身的時間性」，然而終其一生他都無法達成。首先，其代表作《存有與時間》(*Being and Time*) 只有上冊，後來海德格更放棄了其下冊的寫作。不過於其 1928 年所出版的著作，我們仍可以看到海德格清楚表述：他所要追求的乃是「存有」的「意義」，特別地要通過存有的時間表達出來的存有的意義。其次，即使後來於 1969 年所出版之《論時間與存有》(*On Time and Being*) 中，海德格亦只是說：「時間是四維的 (four-dimensional)」。[48] 這意謂：存有的時間乃是「過去」、「現在」、「未來」的「共同遊戲」(interplay)。然而，海德格這一表述基本上仍欠缺新意。最後，就算在另外的場合海德格所補充的「存有的同時性」(Gleicheitigkeit des Seins) 亦只不過是「四維時間性」的別名。[49] 所以，Iain Thomson 就指出於 1962 年出版的《論時間與存有》中，海德格最後的立場是：「時間不能說明存有。」[50]

對比之下，正如翁文嫻所說：「事實上，李白有一系列的詩，直接用到『忽然』這意涵，次者例如『飄忽』、『茫然』、『失』、『蕩漾』等不穩定的詞。」[51]

---

[46] 同前引，卷 11，〈送王屋山人魏萬還王屋〉，頁 1090。
[47] 同前引，第 2 冊，卷 7，〈夢遊天姥吟留別〉，頁 722。
[48] Martin Heidegger, *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972), p. 15.
[49] Werner Marx, *Heidegger and the Tradition*, trans. Theodore Kisiel and Murray Greene (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1971), p. 253ff.
[50] Iain Thomson, “The Failure of Philosophy: Why Didn’t *Being and Time* Answer the Question of Being?,” in Lee Braver (ed.), *Division III of Heidegger’s* Being and Time*: The Unanswered Question of Being* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015), p. 304.
[51] 翁文嫻，《間距詩學：遙遠異質的美感經驗探索》，頁 27。

這段話對我們很有啟示，因為此有助於見出：李白所謂「忽然」，加上「飄忽」、「失」、「蕩漾」等，比起海德格未能道明的「存有的同時性」、「存有時間的四維度」更能清楚展現「自然的時間性」。關於自然，海德格的解釋很清楚，儘管自然本身具有一迷途的可能性，但是它同時具有所謂「無所不在性」(Allgegenwart)：無所不在的現身。不過，即使所謂「四維度的存有時間性」或者「存有的同時性」可以捕捉到自然之無所不在的現身，但是，當海德格進一步描述自然的本質時，他還必須強調：自然時常被人所遺忘、且與自然本質相離，成為神聖的荒原，甚至如賀德齡所稱笨拙的荒原、亙古的混亂，包含了裂開的深淵、猛烈的洪濤等等。十分明顯，這些都是負面的描述詞。儘管如此，海德格仍然敏銳覺察出：當自然甦醒之時，則是一個很重要的「瞬間」，而這「瞬間」就可以以李白詩中「忽然」一詞來捕捉。海德格所言之「自然」有「迷失」、「未甦醒」、「斷裂」等，這些我們也可以在李白的詩中清楚地看見：「飄忽」、「茫然」、「失」、「蕩漾」等字眼。這是說，通過李白的「忽然」亦可以見出：即使在「無所不在的現身」之「自然」中亦有見到「飄忽」、「茫然」、「失」、「蕩漾」等現象。基本上，這一切都相應於海德格在《論時間與存有》中之宣稱：Ereignis（自然）同時是 Enteignis（自損）。[52]

可以說：從李白詩中如何運用「忽然」一詞，便能見到李白對時間的敏感性乃是強過海德格的：

蒼蒼雲松，落落綺皓。
春風爾來為阿誰，胡蝶忽然滿芳草。[53]

另外，前引數首詩亦然：

上元誰夫人？偏得王母嬌。嵯峨三角髻，餘髮散垂腰。
裘披青毛錦，身著赤霜袍。手提嬴女兒，閑與鳳吹簫。
眉語兩自笑，忽然隨風飄。
（〈上元夫人〉）
醉來脫寶劍，旅憩高堂眠。中夜忽驚覺，起立明燈前。

[52] Martin Heidegger, *On Time and Being*, p. 41.
[53] 李白，《李白全集編年箋注》第 2 冊，卷 6，〈山人勸酒〉，頁 632。

（〈冬夜醉宿龍門覺起言志〉）

有時忽惆悵，匡坐至夜分。平明空嘯咤，思欲解世紛。

心隨長風去，吹散萬里雲。羞作濟南生，九十誦古文。

（〈贈何七判官昌浩〉）

又翁文嫻強調：〈古風其二十〉中「忽然」二字顯露出很多秘密。[54] 我們可以進一步引申道：這個秘密乃是「存有的秘密」、「宇宙的秘密」、「大地的秘密」。

「忽」字，就字典義而言含有「突變」的意思，但是在道家的脈絡，「忽」字更具有「不可計算」、「不期而出現」的意思。這都是即使機關算盡，亦無法預測得到的。而李白的山水詩將「忽然」一詞運用得十分得心應手。特別是通過虛實之間交替，使得我們在不知不覺中脫凡入聖。[55] 基本上，其「忽然」二字將「自然」的「自然而然」之「不可預測性」(out of expectation)、「不期而遇」的性格顯露無餘。

若回到道家，則李白喜用「忽然」入詩一事絕非偶然。實際可以見到：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。……子綦曰：「……今者吾喪我，……。」[56]

欻然自生。[57]

塊然而自生。[58]

掘然自得而獨化也。[59]

忽爾而自生。[60]

王弼嘗藉注《周易》以凸顯道家中之「時間」義，但李白的「忽然」則更能兼顧「天時」、「地利」、「人和」（「和」字讀去聲）之「基源義」(primordial

[54] 翁文嫻，《間距詩學：遙遠異質的美感經驗探索》，頁 28。

[55] 同前引，頁 35。

[56] 郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》第 1 冊（北京：中華書局，1961），卷 1 下，〈齊物論〉，頁 43-45。

[57] 同前引，第 4 冊，卷 8 上，〈庚桑楚〉，頁 800，郭象注。

[58] 同前引，第 1 冊，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 46，郭象注。

[59] 同前引，卷 3 上，〈大宗師〉，頁 251，郭象注。

[60] 列御寇撰，張湛注，殷敬順釋義，《列子》，收入湯一介主編，《道學精華》上卷（北京：北京出版社，1996），卷 1，〈天瑞〉，頁 204，張湛注。

sense)。這也是「自然的奧妙」之處！此外，對於「詩仙」之定性，亦可借郭象之言來描繪：「達命之情者不務命之所無奈何也，全其自然而已。」[61]

簡言之，李白詩中的「忽然」讓我們回想起郭象所言的「欻然」之時間意義，而這正是海德格盡一生之力所未能尋找到的「存有的時間」。更精確地說，「忽然」就是「存有的時間」中最重要的「瞬間」(moment)。對比之下，海德格實還比不上魏晉玄學，遑論李白，雖然他對老莊的理解相當透徹。

當然，我們也是「忽然」之間發現李白的詩中之「忽然」回答了海德格畢生所未能做到的事，這是一個很重要的發現。現在，海德格一生仍未解決最重要的問題：存有的時間為何，竟然不期而遇地在李白的忽然之中表露出來。

在證成這個關聯之前，我們回到海德格談論 heilig（神聖）之時，曾引述一個相近的字 heil，後者的意思是「妙」。[62] 事實上很接近道家的「妙有」、「自然而然」的觀念。必須指出：這裡「有」字不是名詞而是動詞。無可否認，在佛家經典也有言「真空妙有」，但此中「有」字反而是名詞。然與之不同，道家言「妙有」時，其中之「有」字乃係動詞或動名詞。在賀德齡的詩中「妙」字是作為原初之物在自身之中是未受任何損傷，是所謂「美妙的」(heil)。他亦說：「神聖者之美妙」(das Heil des Heiligen)。帶出美妙，神聖者之美妙，比較哲學地說，這證明：自然即是妙有。而這個「妙」字，將存有的時間性本質表露無遺。在此意義下我們才知道為何「自然乃是存有的本質 (Wesen)」，[63] 因為「自然而然」乃是一種「妙有」。此所以海德格於此場合亦言 Schickung、Geschick 等。[64]

一言以蔽之，李白之於道家好比賀德齡之於海德格。其中李白與賀德齡都是將月亮與故鄉關聯起來。而更無獨有偶地，兩者都深切地體驗到：唯有先有 Odysseus 式離鄉外遊經歷，方有覓鄉與還鄉之情。可以見出：李白與賀德齡之詩對於「間隔」與還鄉之本質關聯，都分別於凸顯何謂「中華性」與何謂「德意志性」上透露了箇中之三昧。

十分可惜，近千年以來都沒人看得出此種關聯。我們現在可以透過海德格之賀德齡的詩解看出：兩者有一個相類似的特別功能，作為一種「開端」之貞固者，於面對現今科技時代的本質的「架構」使得人在大地上變成「無家性」(homeless)

---

[61] 郭慶藩，《莊子集釋》第 1 冊，卷 2 上，〈養生主〉，頁 125。

[62] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 63; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 73。

[63] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), S. 260.

[64] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), S. 13-14.

上，可以通過「詩人」與「沉思者」之對話，起著「克服形而上學」(overcoming metaphysics) 之作用，從而使得人能夠「歸家」(home-coming) ——「歸根復命」。換言之，通過對於道詩之思想，可使活水重新源源不絕地起作用，令人能夠「詩意地棲居於大地」。[65] 特別是現今整個中華民族對於作為自身根源與開端的「道」，仍是處於一種迷茫的狀態，職是之故，整個民族的表現完全是處於一種政治的亢奮狀態，這是非常危險的，尤其是只有少數人意識到這些危險之存在。當然從文化的角度而言，對於「道」的意識迷茫之原因，乃是因為我們對於詩本身之本性的了解不足，尤其如今進入了 AI 時代，一般人根本上都忘記了象形文字本身作為語言的本質這個特殊的地位。在此意義下，中華民族要歸家，則是要經過對李白的道詩加以思想，只有這樣我們方可以理解構成中華民族之為中華民族之中華性的本質，從而克服上述的危機。

六、海德格晚年思想的核心概念 “Ereignis”（自然）

在早前的著作釐清海德格晚年最重要的核心概念 “Ereignis” 時，我們曾經論證這個概念相當於道家意義下的「自然」，在某些意義下可以直接將 Ereignis 翻譯為「自然」，而且海德格使用這個詞是以動名詞 “Sich Ereignen” 來表達的，這更加貼近道家所謂的「自然而然」乃是一個動詞，即是指一「動態的」(dynamic) 過程。[66] 現在，我們從對於賀德齡的解釋中可以清楚證明上述翻譯之成立。這點尤其在〈如當節日的時候……〉(“Wie wenn am Feiertage…”) 中特別清楚地顯示出來。正如海德格所指出，這首詩雖原並無題目，然而卻無改於此詩乃是非常重要一事實，理由是：此中清楚展示出賀德齡所理解的「自然」為何義；同時正正在對之作解說時，海德格也道出了其一己所說的 “Ereignis” 的意思。

在結構上，這首詩分成七節。第一節鋪陳節日的早晨，一個農夫在田野上逗留，因為節日所以不需要工作，神和人都彼此限制接近。不過，農夫要察看在暴風過後他的果實、莊稼的生存情況，因為來自夏夜的暴風威脅了他的莊稼，還有在遠方隆隆作響的雷聲，使人心有餘悸。所幸的是，洪水並沒有危及田地。事實上，大

---

[65] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 217.

[66] 陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，收入楊儒賓編，《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），頁 345-379。因此之故，若不解此義者，則表示其未能登入海德格思想之堂奧！

地一片蒼翠，尤其葡萄樹累累，表現出天國雨露的恩賜，而整個森林都沐浴在寧靜的陽光下。農夫向來知道其財產為天氣所威脅，所以當今天看見到處都洋溢著令人歡欣的安寧，也懷著信心希望田地中葡萄樹能夠健康生長、日後收成良好、帶來餽贈。這樣子果實和人都能夠在同一種恩惠下獲得保護。而這種恩惠正是來自於天地能夠長存。海德格認為賀德齡於此第一節中描繪出一幅美好的圖畫。

第二節中話題開始轉變，一個行走的農夫為農作物安然無恙而感到非常欣喜、徜徉在廣闊的田野上。同樣地，詩人也居住在適宜的氣候之中。但是，究竟何種恩賜或餽贈會賜給詩人呢？詩人能夠感受到恩惠，於是賀德齡如是描述：

> 自然的輕柔懷抱培育詩人們，
> 強大聖美的自然，它無所不在，令人驚嘆，
> 但絕非任何主宰。[67]

在這首詩之中清楚地可以見到「自然」一詞的核心位置。詩一開頭的一句「自然的輕柔懷抱培育詩人們」，接著也讚美自然聖美之無所不在與令人驚嘆，況且自然也絕非主宰之力量，即並不是通過「主宰」來顯示自己的力量。這三句詩都是朝向自然的運動，自然在其中開始展現出來。不過，賀德齡在這裡所運用的「自然」一詞究竟是在「命名」(nennen) 一些什麼東西呢？依海德格，這就是關涉到「自然培育詩人」。一般而言，若是在一些技巧或是學問上提供某些東西便叫做「培育」，不過，這些所謂培育上的東西來了又走。相反，自然卻是無所不在和令人驚嘆的。此即表示自然在「讓」一切現實物存在。詳細而言，海德格指出：自然之無所不在乃是指其在人們的勞作、在民族的命運、在日月星辰、在諸神之中、在岩石與植物之中、在河流在氣候之中、……只有於這種方式上之「自然」無所不在才能令人驚嘆。換言之，自然並不局限在任何一個範圍之中，亦非作為某一具體可見之物而被我們看到或找到。相反地，雖然自然無所不在，但是也不是作為一個具體個別現實的事物來表達其自身的。根本上，任何現實事物的整體都是此一無所不在「自然」的結果，而自然本身卻是不能從現實事物方面得出什麼說明來。循此而觀，我們可以想起海德格早年所言的「存有論差異」(ontological difference) 一概念：「存有」與「存有物」之間是有一本質上之「差異」、甚至「鴻溝」(gap)。所以，我們不

[67] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 52; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 58-59。

能用「存有物」來說明「存有」本身。相類似地，任何的個別現實的事物甚至其整體都不能用來說明「自然」本身。基本上，自然是不能被製造出來的。但是自然本身卻「自然而然」地貫穿萬物。在此義上，賀德齡在詩中說道：「自然的輕柔懷抱培育詩人們」。然而，即使無所不在的「自然」，並不知道現實物的重力的片面性。對比於現實事物「一時束縛人」、「一時排斥人」、「有時乾脆將人丟下不顧」、「總是將人拋棄在偶然事物之強制中」，自然卻是輕柔懷抱萬物。不過，這並不表示它柔弱、無能。反而，這裡正如道家所強調：以柔制剛。實際上，柔的力量很大，如水雖然最柔弱但其力量也巨大。總而言之，自然的強大顯示在其無所不在。不過，海德格也指出：自然在萬物中首先是展示其自身。然而，若問及自然從哪裡獲得力量，則海德格立即聲稱這個問題之提問的方式犯了錯誤，因為自然並不在某個地方尋得自身的力量。換言之，自然本身其實就是力量的泉源，而自然本身的力量在本質上只不過是基於其無所不在性。更精確地說，賀德齡所稱讚強大聖美的自然之所以強大，原因就在於它是聖美的。究極而言，自然之所以美就是因為它無所不在及令人驚嘆。而這種驚嘆亦間接地支持我們將「存有的時間」等同於李白所說的「忽然」。當然，所謂「自然的美」就是「美的本質」，原因就在於它同時是一種「迷惑」和「出神」。可以說，於賀德齡眼中，美讓對立者在對立中相互存在，兩者在統一性之中，既有對立又是統一。因而，所謂美與差異者的純正性「讓」萬物存在。於是美就是無所不在的自然之現身。之所以將「自然」稱作「聖美者」，乃是因為神或女神最容易在其中顯現，並且在裡面喚起迷惑和出神。準此，神是最容易達到美的外觀的，同時也最接近無所不在自然的純粹顯現。基本上，這同時顯示：神也要受到自然的規範。

總結來說，自然之所以強大乃因為其聖美，而聖美本身係擁抱著自然。事實上，詩人也被吸入自然的擁抱之中。如果不是詩人被自然所吸引，便根本得不到自然的培育，如此一來就不會有詩人出現了。

因此之故，賀德齡繼續說道：

因此當自然在年歲中偶有沉睡模樣
在天空、在植物或在民眾中，
詩人們也黯然神傷，

他們顯得孤獨，卻總在預感。[68]

即是說，如果自然沒有在大地、天空、或生長發育、民族和歷史中出現，它是如何能達到無所不在的外觀呢？似乎無所不在的自然在歲月中都偶然有沉睡，即於某個時代裡自然似乎陷入沉睡。不過，海德格強調：自然看似沉睡，其實是清醒的，特別地乃是以一種悲哀的方式清醒，而這種悲哀是顯示其退隱於萬物之中。如此一來，我們便會對自然本身作為一種「一」(das Eine) 或「統一」有所懷念。這個懷念本身尤其顯現在悲哀的詩人身上。但是，在本質上詩人並不是孤獨的，其實他總在預感，而且在預感中能思想到遙遠，而這種遙遠並不是疏遠，反而是一種在來臨之中。即是說詩人在預感中總是保持一種屬於自然的關係，這因為其在本質上首先屬於自然。所以，賀德齡如此寫道：

因為在預感中自然本身也安寧。(Denn ahnend ruhet sie selbst auch.)[69]

自然安而不動，但自然之安寧並不代表運動停止。基本上，自然本身乃是動態的，而安寧是獻身於一切運動的開端。根本而言，自然的到來乃是無所不在的，它其實就是無所不在的本質。詩人作為預感者的存在便首先屬於自然、順應自然。可以說，詩人不外乎就是對自然的歸屬與順應。

但是，究竟賀德齡所說的是哪一種詩人呢？海德格的答案：是那些處於適宜氣候中的詩人。當然就賀德齡來說，1800 年他還未似 1802 年般發瘋，此時他仍在安寧的狀態中。海德格同時重申：詩人唯有在一種預感安寧的自然的順應關係中，才獲得自然重新的裁定。而且，只有在此意義下，詩人才是屬於未來的。簡言之，其本質也是要通過與自然的本質的相應來加以衡量的。這說明了為什麼我們只是找賀德齡或李白，理由是：在芸芸詩人之中只有這兩位詩人是能夠順應自然本身的培育，從而屬於未來者。亦因此之故，他們的詩歌享有獨一無二的地位。這是說，我們之所以重視李白和賀德齡，甚至將他們的詩作稱為「道詩」，乃是由於他們的詩能夠釐定「自然」這個詞的意義。無可否認，我們可以在傳統時常都會說到自然、自然與藝術、自然與歷史、超自然、自然與非自然的區分等，但是，這並不表示自

[68] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 49; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 54-55。

[69] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 49; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 55。

然本身存在某種特殊的區域中，相反地，自然本身乃是與精神同一，此因為自然總是令人驚嘆地無所不在。所以，準此而觀，海德格旨在說：於賀德齡〈如當節日的時候……〉這首詩裡，自然成為核心——主導的詞語。從比較語言學的觀點來看，「自然」於拉丁文為 natura、於希臘文則為 physis。基本上是在西方思想發端期的思想家所採用的。但是，當用拉丁文 natura 表達希臘字 physis 時，就已經將希臘文原來的意思遺忘了。即是說，此中之「開端」一特殊意思失去了，而且「源頭」、「源泉」的意義也喪失了。但從歷史可以見到：在希臘文的原初使用中，physis 或 phyein 意思是指「生長」(Wachstum)。那麼，希臘人如何理解「自然生長」呢？海德格強調：希臘人從來未將自然當成量的增加，也沒有將之看成「發展」(development)，甚至也沒有將之看成「變異」(change)。Physis 乃是指「出現」(Hervorbringen)、「湧現」(Aufgehen)。換言之，physis 是指自行的開啟，其中出現又復返於其所出現的過程之中。因此，在向存在者成為存在者裡面，它是自我隱蔽的，我們一般只看到物，卻看不到「物物」之自然本身。在此，正如海德格所說：存有的真理具有雙重性格——存有在開顯的時候又自行隱蔽。所以，在此可以看出 physis 就是湧現而向自身的回返。從自行開創出一種開顯，physis 就是照亮的湧現，即是光的發源地和場所，如同火一樣。但是，作為發光的敞開，在出現開創之中卻又消失。於萬物湧現中，自然儘管無所不在，我們卻根本看不到它，因為它同時隱蔽自身。但是，這並不會改變自然本身，反而是成就了其自身。於此義上，自然作為「創造一切者」和「平整一切者」，賀德齡稱之「幽光」。

在賀德齡這首詩中，海德格認為「自然」這個詞是按照 physis 這個詞的原初所含有的意義而用詩來加以表達。準此而言，賀德齡表達了自然的本質。不過，海德格還是認為賀德齡並沒有真正認識到 physis（湧現／自然）一詞之原初意義的內涵。實際上，賀德齡是使用之而卻不自知其諦義。可以說，他是知其然但不知其所以然，不過，海德格也認為：physis 這個詞即使到現今為止都仍未得到適當的理解。他同時重申：賀德齡也並非只是單純重複古希臘所經歷的事物，而是在使用 physis 這個詞中詩意地表達了另外一樣事物。因此，在賀德齡的詩歌中，我們還是會見到 physis 此詞的一種原始意義。

基本上，賀德齡寫出了「自然的輕柔懷抱」、「將萬物包在其敞開與隱閉之中」這些名句。此中，亦可見出自然「偶然睡著了」，而且此際光卻悲哀地退回自身之中，而這種自行閉鎖的悲哀乃是不可穿透的，只是顯示出黑暗。於此，海德格的說法其實重現了老子所言之「知白守黑」思想。因此這種悲哀並不是負面的，換

言之，並非純然的黑暗，而是一種預感的安寧。基本上，黑暗雖然是黑的，但是卻是對白晝的安寧的預感，所以賀德齡的詩第三節開頭，如此寫道：

> 但現在正破曉！我期候著，看到了
> 神聖者到來，神聖者就是我的詞語。[70]

詩人在預感中預示了安寧之自然的來臨，而破曉來臨的即是自然本身。所以賀德齡的詩其實是對於「自然的呼喚」之回應。一言以蔽之，海德格認為這位詩人的詞語，乃是一種預感著的詩人們所期待或者觀看的事物的純粹召喚之回應。而且，詩之所以被自然召喚，正是出於詩本身必然要求詩人去將之道說出來，而正是在此意義上賀德齡方將自然命名為「神聖者」。十分清楚，賀德齡所言之自然，已經不是在一般意義，特別是在笛卡爾 (René Descartes, 1596-1650) 之後作為客體義的「自然」，甚至亦非斯賓諾莎 (Benedict de Spinoza, 1632-1677) 所說的「自然」義，而乃係重新回到古希臘時代之 physis 義。而在海德格眼中，這才是在這首詩之中成為其基礎的「自然」之所在。特別地，為了標示此一古義的「自然」，他引入了 Ereignis 一詞作為其德文之對應版。

另外，賀德齡將破曉稱為在萬物之中現身的澄明照亮。「光」之甦醒乃是一切事件中最寧靜之事，而自然的甦醒進入了詩意的詞語的聲音之中在詞語中展示出被命名者的本質，因為通過「命名」的本質，詞語將本質與非本質的部分分離。這是說，詞語將它們分離而出，通過命名的本質，詞語就能將本質和非本質凸顯出來，因此之故，於此方式上詞語就造成了兩者之衝突。非常明顯，於此一關節上詞語就變成了武器。所以，賀德齡於〈在多瑙河之源〉寫道：「詞語的武器」(Waffen des Worts) 是保持神聖者的聖物而隨著武器之音甦醒。[71] 為何神聖者必然是詩人之詩意的詞源？海德格所給出之答案是：因為處於適宜氣候中的詩人在預感中所聆聽到的就是自然，由於自然甦醒了，所以就將自己之本質揭示為神聖者。正如賀德齡所繼續吟唱：

---

[70] 同前引。

[71] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 58; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 66。

因為自然本身，比季節更古老
並且逾越東、西方的諸神，
自然現在已隨武器之音甦醒，
……。[72]

無疑，自然比民族、季節等更古老。但是海德格重申：這並不代表自然比時間更古老，因為自然本身就是最古老的時間。於此，我們想起了海德格《存有與時間》一書的題目。自然比季節更早，作為令人驚嘆的無所不在者，自然首先賦予一切現實物以澄明，而在進入澄明的敞開中萬物才能呈現，成為其之所以現實之物。在此意思下，自然比一切季節更古老，不過，這並不代表自然是高於諸神或某些特殊現實之力量，這裡並無像柏拉圖般將自然擺在理型世界之中。基本上，自然乃是超越諸神的。因為它是強大的自然，比任何的神更能勝任。正在作為澄明的自然之中，萬物才能顯現其自身。而賀德齡之所以將自然稱為「神聖者」，也正正因為自然比季節更古老且超越諸神。

當然，賀德齡在詩之中也將「混沌」(chaos) 稱為「神聖者」。可以說，神聖者就是自然的本質。神聖者就是破曉者、甦醒的本質。所以，賀德齡在詩的第三節說：自然出於神聖的混沌，自然本身在甦醒中達到其自身，重新感受澎湃激情，成為創造一切之泉源，光讓萬物在其顯現和閃耀中湧現，所有的現實事物是被光所照使得其自身的輪廓得以展現。自然激情地鼓勵萬物而成就其自為無所不在，一個創造一切的自然本身就是熱情激勵，唯有自然可以熱情激勵在思想中之靈魂，使之成為共同的靈魂。我們知道自然在本質中乃至是統一者，在詩中自然達到其本身，為其本身所貫通而達到了其基調，因為自然是先行於一切原初的事物，如果有感受自身亦只能在原初地去感受，所以，賀德齡繼續說：

遵循牢不可破的法則，一如既往地
自然源出於神聖的混沌，
……。[73]

---

[72] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 49; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 55。

[73] 同前引。

那麼，自然先於一切提供出「敞開」(das Offene) 相當於牟宗三先生 (1909-1995) 所說的「讓開一步」：給出空間、敞開一切促成現實事物之關聯，而作為敞開本身讓萬物共同並存的敞開者，則它並非來自中間任何存在的東西。並且，這一促成敞開本身乃是直接的，而不是間接的。然而，此中所謂「法則」為何呢？我們認為這裡可以想起老子所言的「知白守黑」：當存有開創自身時亦自行退隱。之所以稱之為「牢不可破的法則」，乃是由於此屬於自然甦醒而成為本身，即是自然按照其本質而得以出現。此中「自然而然」有隱藏和顯現的一面。總之，自然乃是源出於神聖的混沌，即神聖的荒原。於此義上，荒原反而成為為萬物與眾生之存在準備好的根基。不過，由於自然自身亦會分裂，此裂開的深淵表示自然在混沌中是一種張力。正是通過這種張力自然才能開啟其自身，從而賦予萬物一限定的方式而呈現。所以，於此可以見出：混沌亦是神聖者本身。而在此意義下，自然乃是一「過往者」(das Einstige)。就是說：自然是先於一切而為最老的、又是晚於一切而為最新的。無可否認，這是很弔詭的。不過，由於自然的甦醒無論任何時間自然都是「最新者」(das Jüngste)，而過往者乃是神聖者。基本上，因為它作為最初之物，在自身之中始終未受過任何損傷，且是美妙的，所以，在「順應」中詩人即可預感到自然的「美妙」。

一般而言，「自然」就是「自身如此」之義。依道家，若論及其根源，則萬物都是「自然而然」，而並非為一造物主或人格神所創，這就是郭象所言的「造物無主」之意。相應地，人應以「順其自然」之方式對待萬物。所以，後來王弼與郭象便總括出以下關於「自然」一概念之特徵：

> 自然者，無稱之言，窮極之辭也。[74]
>
> 自然者，不為而自然者也。[75]
>
> 自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。所以明其自然也。[76]
>
> 天地任自然，無為無造，萬物自相治理。[77]
>
> 夫物有自然，理有至極。[78]

---

[74] 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，第 25 章，頁 65。
[75] 郭慶藩，《莊子集釋》第 1 冊，卷 1 上，〈逍遙遊〉，頁 20。
[76] 同前引，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 50。
[77] 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，第 5 章，頁 13。
[78] 郭慶藩，《莊子集釋》第 1 冊，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 99。

凡物云云，皆自爾耳。[79]

物各自然，不知所以然而然。[80]

故物各自生而無所出焉，此天道也。[81]

道不違自然，乃得其性。[82]

順自然而行，不造不始（施），故物得至，而無轍迹也。[83]

法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。[84]

率性而動，故謂之無為也。[85]

所謂道常無為，侯王若能守，則萬物（將）自化。[86]

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。[87]

夫物有自然，理有至極。循而直往，則冥然自合。[88]

此中，大抵前半部注重「自然而然」之面向，後半部則偏於「順其自然」的性徵。雖然海德格本人沒有接觸過王弼與郭象之著作，然其晚期 Ereignis 一概念卻能與之相應。基本上，當言 “Sich Ereignen” 時，不但有「自然而然」之面向，亦有「順其自然」之面向。

然而，令人遺憾的是：關於晚期海德格至居重要的德文 “Ereignis” 這個觀念，大陸和香港的漢化譯者的翻譯幾乎完全是錯誤的，因為基本上他們忽略了此一個詞就是要顯示「妙有」（此中之「有」作動詞）這個觀念。實際上，於此脈絡中海德格也因此而提到了 “Schickung” 一詞。但是，這些中譯者都沒看到兩者之關聯，於是乃有如用「本源」、「本真」、「共有」、「自在」、「本然」、「大道」等這些詞來翻譯其 “Ereignis”。然而這都是錯誤的。[89] 理由除了要尊重上述

[79] 同前引，頁 56。
[80] 同前引，頁 55。
[81] 同前引，頁 50。
[82] 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，第 25 章，頁 65。
[83] 同前引，第 27 章，頁 71。
[84] 同前引，第 25 章，頁 65。
[85] 郭慶藩，《莊子集釋》第 2 冊，卷 5 中，〈天道〉，頁 466。
[86] 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，第 10 章，頁 23。
[87] 同前引，頁 24。
[88] 郭慶藩，《莊子集釋》第 1 冊，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 99。
[89] 對於此等誤譯之批評將另文處理。不過，從文法之觀點已可見出這些靜態的「名詞」如「大

“Ereignis” 與 “Schickung” 之本質關聯，還必得配海德格晚期堅守「無本」(Abgrund) 之立場。基本上，與其早年仍囿於康德式「超越進路」、孜孜於「尋本」(ground-searching) 迥異，轉向後的海德格鮮明地標示「本是無本」之主張。[90] 值得補充說明的是：此一「無本」的概念重要性，可以與郭象之言「無故」相提並論。[91]

一言以蔽之，於海德格，Ereignis 一詞同時表達了「妙有」，而正因如此，自然才能重新燃燒在詩人心靈中。於此義上，自然作為神聖者來臨揭示其自身之時，就在詩人的心靈中射出一道光線，這道光亮向詩人展現，使得詩人為神聖者所擁抱且歸屬於神聖者。事實上，身處東方的李白亦正是在此一關節上相應地寫道：「自然成妙用，孰知其指的？」[92] 可以說：無論是東方或是西方的大詩人，他們都會在預感中與自然同悲。[93] 不過，也正由於自然的甦醒成為一個開創力，而且作為「妙有」對他們顯示自身，所以詩人並非無世界的。準此，賀德齡在〈唯一者〉中說道：

> 詩人們也必然是世界的
> 是靈魂的詩人。[94]

而這種世界的標誌和行為就可以成為一種誘因，讓我們看到湧現者的光亮的閃耀就在那裡點燃。因此，「自然」第一次湧現之後就在萬物中現身，然後卻進入顛倒、迷茫。當然，我們可以追問：原初的東西如何在現實中重生？依海德格，於此一關鍵上首先就要靠詩人的回應了。所以唯有在詩人唱和之中，靈魂才能適應神聖者不可思議的構造。亦於此義上我們方說李白的詩代表對應「道」的一種「唱和」，而與賀德齡東西輝映。

所以，偉大的詩歌必然來自天穹高處，直抵悠悠深淵的自然的甦醒，當詩歌隨

道」，或「狀態詞」如「突然」等，不但不符 Ereignis 為「動名詞」之條件，而且多未能包括或顯示出「自」一字於其中。

[90] 陳榮灼，〈本是無本〉，《哲學雜誌》，14（臺北：1995），頁 76-88。

[91] 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》，33（臺中：1992），頁 123-137。

[92] 李白，《李白全集編年箋注》第 2 冊，卷 6，〈草創大還贈柳官迪〉，頁 652。

[93] 正如李白所感嘆：「呼兒將出換美酒，與爾同銷萬古愁。」同前引，第 1 冊，卷 3，〈將進酒〉，頁 276。

[94] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 64; 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，頁 74。

著甦醒的熱情的激勵而一起甦醒的時候，神聖者來臨的氣息就在詩歌中飄揚，這時候異乎尋常的來源正是詩歌的來源。由於詩歌的發生於氣流、氣感之中，所以當自然甦醒時，才有詩人的唱和。準此而論，賀德齡被海德格認為是指向未來期待上帝的詩人，而海德格認為他之所以要跟賀德齡對話是出自思想的必然性，都並非虛言。有人說海德格在「存有的歷史」之中理解賀德齡的詩歌，這是因為海德格乃是直接透過賀德齡的詩對自然的本質作出一種鑒定。基本上，海德格認為早期希臘的詩和思想乃是屬於「存有歷史的『首個開端』(erster Anfang)」。[95] 不過問題卻是在柏拉圖之後哲學進入了「形而上學的時代」，這個代表了對「存有本身的遺忘」，所以，為了克服對存有的遺忘，必須要克服形而上學。而在走向「克服形而上學」的過程中，賀德齡扮演一個先行者的角色：他作為一個先知唱出時代的貧困和不妙，從而顯示了詩人的天職和詩歌的本質。海德格之所以稱之為「詩人中的詩人」，就完全是因為在賀德齡之詩中，我們可以追思到消失諸神的啟發，而出走向「第二個開端」(zweiter Anfang)。[96]

七、詩與民族性的形成

究竟透過李白的詩，如何展現中華文化之為中華文化？中華民族的本質所在？一般而言，「中華性」是中華民族之成為中華民族的本質，在另一方面則是中華文化之成為中華文化的本質。

要解答上述的問題，我們先回到海德格，看看他如何透過賀德齡的詩看到德意志的本質所在？究竟在什麼意義下賀德齡的詩能夠反映出「德意志民族」(German)之成為「德意志民族」之「本質」所在？又「德意志民族為何？」(Who are this German?) 當然從海德格對賀德齡詩的闡釋中清楚可見，這關乎存有的命運，這時候海德格回過頭要克服形而上學，回到探索語言的本質為何的問題。基本上，海德格指出：語言的本質之顯現是當中發生成為一個形構世界之力量，它於存有物之存有能夠顯出力量之時將其彰顯。在此意義上，海德格就將「根源之語言」等同於「詩的語言」，即詩就是語言本身之在其自身。詩之成為真正的語言，就是當詩能夠將存有統治之力量表現在根源性的字句上之時。當然海德格所謂「存有之統治」

[95] Martin Heidegger, *Über den Anfang* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005).
[96] Ibid.

(ruling of Being) 是一種敞開的過程。而這個過程是透過詩人通過語言來進行表達的。

賀德齡之詩歌按照海德格的說法就是德國人的「資產」(possession)，也是其一種「享用」。本來在海德格個人思想的發展中，《存有與時間》並未處理「語言」的問題。海德格的「轉向」於深一層意義上可以視為一種「語言的轉向」(linguistic turn)。事實上，在後期海德格思想中「語言」成為一核心課題。一般人認為海德格透過語言來關聯歷史性的問題，同時將其落實在「無政治的政治」（從道家的觀點來看，就是所謂「以不治治之」的「無為的政治」）之中。一方面，海德格從賀德齡出發來克服形而上學，另一方面將歷史民族所謂「無政治向度的政治」導入正軌，此中涉及對於語言本身要作為一種正本清源的工作。西方之所以出現形而上學乃是因為在語言上導向一種邏輯化的關係。於此分際上，海德格讚嘆地說中國傳統無亞里斯多德式邏輯乃是非常幸運之事，原因是當邏輯在語言中佔據了主導性地位後，便使得語言的本性反而消失了。若果我們要回到語言最根本的本性，那麼就要透過詩。在此意義上，賀德齡就是為海德格發展所謂「存有的歷史」(Seinsgechichte) 這想法提供一個決定性的方向。簡言之，在海德格的眼中，賀德齡的詩乃是提供了對先蘇思想一種貞定、貞固的作用。

就實際民族的情況而言，詩為一個民族提供了一種「自我了解」(self-understanding) 的可能性。基本上，在存有論的層次，只有通過「語言」，世界才能發揮統治的作用，只有通過語言，世界的存有物方能夠成為存有物。總而言之，詩使得存有本身建立在文字之上，所以只有通過詩作為根源語言，才能發現語言真正的本質所在。由於賀德齡的詩能夠彰顯這方面，所以海德格就把他的詩看作詩的本質：詩中之詩。同時稱他為「詩人中的詩人」。[97] 簡言之，對海德格而言，詩不單只是最根源的語言，還更是對於一個「歷史性民族的最根源的語言」。[98] 由於海德格和賀德齡都是德國人，所以海德格就將賀德齡列為「德國人中之德國人」(most German of German)。另外，他也說賀德齡詩的根源性語言使得德國人能夠經驗到何謂「德意志」(German)。於此一意義上，海德格聲稱賀德齡的詩為德國人的存在提供了基礎。

於對賀德齡的詩加以思想時，海德格強調只有賀德齡的詩方可達到一種功能：開出新路，詩意地讚頌存有，告訴我們何謂存有，即透露了存有的訊息給我們。換

[97] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 34.
[98] Ibid., S. 43.

言之，賀德齡的詩提供了關鍵的元素，使得海德格能夠建立對於「存有歷史的追思」。於海德格眼中，賀德齡的詩同時說出了「何謂真正的國家性」，而且將一個民族之為民族加以揭示出來。這種揭示工作並不容易。對比於古希臘時代對存有的經驗而言，海德格認為正如賀德齡所說：德國民族對於古希臘詩做出「清晰的闡釋」。[99] 此中，賀德齡提供了一藝術的進路來揭示存有的奧妙。特別地，在賀德齡說明自然之本性之時已經說了一種「大地的法則」(law of earth)。而這種法則本身道出了存有真理的雙重性格：存有作為一種同時開顯與隱蔽自身的運動。

一言以蔽之，在此關鍵上賀德齡為海德格提供了一種歷史的必然性，一種在歷史方面哲學思想的必然性：我們要去聆聽賀德齡的詩。正如海德格所說，在「存有的歷史」上賀德齡佔有一種獨一無二的地位，因為「哲學的歷史命運積累於我們這種必然性去塑造的聆聽賀德齡所使用文句」(the historical destiny of philosophy culminates in knowledge of the necessity to create a hearing for the words of Hölderlin)。[100] 對海德格來說，理解賀德齡的詩，乃是「對於存有詢問的價值性」。[101] 在邁向克服形而上學中，詩人和思想家需要合作，因為賀德齡的詩句，需要納入「存有的歷史」的脈絡下，即在克服形而上學重出開端之時思想先於寫詩。於此分際上，我們可以聯想起薩特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 存在主義思想中的名言：存在先於本質。總之，只有通過聆聽賀德齡的詩，我們才能獲得他這句話所描繪的經驗：「充滿榮光，人類只有通過這樣才能詩意地棲居於大地之上」。[102] 無可否認，從西方歷史的觀點來看，海德格對賀德齡詩的解釋是獨一無二的，儘管實際上也受到許多批評。

現在讓我們回到李白之道詩。由海德格對賀德齡的詩之解釋可以幫助見出：李白的詩之為「道詩」乃是在雙重意義上成立的：除了其詩為對「道」的唱和外，還可借助海德格以下論點來凸顯其詩乃係「道」之「語言性」(linguisticality) 的表示：「一圖像具有一鮮明的意義向度，然儘管它可以被明言，但是卻可能無法被窮盡的」，[103] 此可以見出漢字作為一種「圖像」(icon) 就有這種特性。因此，我們可以順著海德格此一論點進一步說：由於作為象形文字，漢字「成為將自身躲藏起

---

99 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 288.

100 Peter Trawny, *Heidegger: A Critical Introduction*, trans. Rodrigo Therezo (Cambridge: Polity, 2018), p. 75.

101 Ibid.

102 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 38.

103 Otto Pöggeler, “West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu,” in Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1987), p. 67.

來的玄妙之中湧現而顯出的物之自身的顯現」，[104] 漢語文學因而可以呈現「虛實相涵、變化無窮、餘音不絕」的境界。簡言之，這就是「道」之境界！準此而觀，原則上象形文字中的每一個字都可以像千面女郎般，在不同的場合脈絡之中顯示出不同的意義，而其本身的意義乃是不可以被窮盡的。從存有論的角度來看，這也正好表徵了「道」本身之真理。理由是：當回到老子言「知白守黑」的基本立場，便會見出當「道」顯示其自身之時，同時也會立即隱藏其自身。而這正是海德格所說的存有的「真理」(a-letheia) 之「雙重性格」：當存有開顯其自身的時候亦同時隱蔽其自身。相應地，「道的真理」亦具有此種雙重性格。亦因此之故，「道」之涵義不可窮盡！而從其「玄之又玄」的性格，也可以明瞭緣何海德格說：自身隱蔽乃是「存有真理」之「核心」。

此外，現讓我們進一步地觀察李白之道詩來看其對於「中華性」的揭示是何種意義。就如之前所見：月亮在李白的手上具象化了「葆光」。依莊子，所謂「葆光」是一種幽光，即暗淡的光。在本質上，月亮的光並不刺眼，李白所寫的「舉杯邀明月」，就表現了明月可以成為詩人的朋友，乃至人類的朋友。另一方面，從李白讚頌黃河和長江中我們可以看到，大地就在河流之側，如果沒有河流就沒有所謂人類適合居住的地方。中華民族立足於大地之上、月光之下、河流之側，樂天知命，與萬物同居，詩意地讓萬物自生。準此而觀，「順其自然」的「存有之道」(way of “to be”) 就是構成「中華性」之本質所在！

同時，如前所述，李白的詩歌裡面時常出現「忽然」充分地表達了道家的時間觀，這讓我們會特別聯想到郭象所說的「欻然自生」一論旨。於海德格《存有與時間》開宗明義地宣稱：其目的旨在揭露「『時間』展示其自身為『存有』的『背域』(horizon)」。[105] 無疑，正如 Werner Marx (1910-1994) 所指出：這「顯示了海德格的思想不但要克服形而上學的存有概念之時間意義，而且還要克服其原初發端的存有之時間意義」。[106] 可是海德格顯然仍未能達標。如先前已指出：早年海德格之「圖式論」進路根本違背其忠實於齊克果的「真理乃是『客觀的不確定性』(objective uncertainty)」一基本立場。[107] 即使於「轉向後」，正如 Werner Marx 所洞察：

---

104 Ibid., p. 70.

105 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 488.

106 Werner Marx, *Heidegger and the Tradition*, p. 253.

107 陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，頁 349。

> 海德格關於另一開端中之存有的時間性意義的建議應該首先要釐清，因為此為克服原初發端的存有之時間性意義，「呈現」，顯示出其自身之處。[108]

基本上，海德格仍只側重「同時性」一側，正如 Werner Marx 進一步所言：

> 從其〈語言的本質〉一文十分確定：此中已不再處理第一開端式「瞬刻」。因為「世間」的「瞬刻」並非由現在所主控的當下，而是「過去、現在、未來」的「同時性」。[109]

海德格晚期的「存有時間的四維度」乃是順著古希臘的「存有」作為「持恆性」(Ständigkeit) 之觀念而來的，他寫道：

> 對於希臘人，「存有」是言「持恆性」的雙重義：
> 1.「在其自身持現」(In-sich-stehen) 作為「湧現」(Ent-stehendes (φύσις))，
> 2. 如此但「持恆」，即常住 (bleibend)、縈繞 (Verweilen (οὐσία))。[110]

基於其「反形而上學」的立場，晚期海德格當然不於後一義用心，而在解釋前一義上，他便通過未來、過去和現在三者的「互相交匯」（以言「真正時間為四維度」(True time is four-dimensional)）。[111] 在此意義上時間乃是一「伸展」(extending) 的「開敞」(opening up)。[112] 顯然，於言「存有被給出」(It gives Being)、「時間被

---

108 "Heidegger's suggestions with regard to the temporal sense of Being in the other beginning should above all be clarified, since this is where the decisive tendency to overcome the temporal sense of initially incipient Being, the 'presenting,' manifests itself." Ibid.

109 "Der Abhandlung *Das Wesen der Sprache* muβ man entnehmen, daβ es sich hier nicht mehr um die erstanfängliche ‚Weile' handelt. Denn die ‚Weile' des ‚Weltwesens' ist kein Anwesen im Sinne einer Vorherrschaft von Gegenwart, sondern ist eine ‚Gleichzeitigkeit' von ‚Gewesen, Anwesen, Gegen-Wart' (sc. Zukunft)." Werner Marx, *Heidegger und die Tradition* (Hamburg: Felix Meiner, 1980), S. 190.

110 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), S. 68.

111 Martin Heidegger, *On Time and Being*, p. 15.

112 Ibid., p. 17.

給出」(It gives time) 上，[113] 晚期海德格只滿足於解答：「時間之分位」(where time belongs)。[114] 可是，在此一場合中，他卻並沒有明確地宣稱「存有的時間」為何，而只是簡單地作出明言：「『時間』一名乃係後來被稱為『存有的真理』之初名。」[115] 然而，這樣一來，好像「存有的時間」變成了一「空詞」。幸運的是，於對賀德齡的詩作闡釋，當論及「源初時間的時間化」時，他寫道：

> 在這種曾在者的向前進入到將來（而將來以向後指引的方式開啟了如此這般早先已然預備好了的東西）中去的運作中，起支配作用的是到—來 (Zu-kommen) 和依然—本質運作著 (Noch-wesen) 這兩件事情（將來和曾在），而且是在同一物之中：源初時間。[116]

顯然，海德格似乎忘掉了作為「湧現」(Ent-stehendes) 的「自然」(physis)。不過，於此分際上海德格仍能順著「Ereignis（自然）乃是存有的本質」之立場指出：

> 關於「存有作為呈現」(Being as presence) 與「時間作為開敞的界域」(time as the realm of the open)。那決定時間與存有兩者在其自身，即於其「共屬」(belonging together)，我們稱之為：*Ereignis*（自然）。[117]

特別地，海德格先是通過「無本」來言「自然」。所謂「無本」作為自身隱閉的本就是一種開敞的方式——此中給出一空間。因而，轉向後的海德格便立即宣稱：「時間就是匯集的令人著迷之無本。」(Zeit ist die entrückende Ab-gründung der Sammlung.)[118] 此中所謂「無本」就是有不知其「所以然」，即不能知道其「為何如此」之意。

實際上，「忽然」一詞中，除了「忽」表「時間」外，「然」亦如 “Being as presence” 一詞還有「在場」的意義。這可為轉向後的海德格所言之「時—空」

---

113 Ibid., pp. 17-18.

114 Ibid., p. 16.

115 Ibid., p. 28.

116 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, S. 109; 海德格爾，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》，頁 129。

117 Martin Heidegger, *On Time and Being*, p. 19.

118 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, S. 385.

(Zeit-Raum) 作為「抉擇的當下分際」(Augenblicksstätte der Entscheidung) 提供安立。[119] 於《存有與時間》中，「當下」(Augenblick) 仍不過屬於「此在」的一「存在—存有論結構」(existential-ontological structure)。何況，作為「存有的本質」之「自然」首先乃是「自然而然」的意思。當事物乃是「自然而然」時，我們固然不知其「所以然」(Grund/ raison d'être) ——此與海德格所言之「無本」相應，而且其「湧現」乃係超出人所能算計的。這些意義都可為「忽然」一詞所包含。準此而觀，於「忽然」之中我們看到了「物」之躍然而起。「忽然」代表了：當一種東西出現的時候，新的事物出現，乃是「自然而然」地發生。此往往超出人類所能預料的，即無人可以預測得到甚或意識到的——並非我們可以計劃 (plan)、確定地期待的，它完全以湧現之姿態出現。而相應於這種自行湧現不可臆測性所顯出之「存有的時間性」，正是海德格本來應該交代，可惜他無法做到這一點，因而忘記了古希臘先蘇哲學中「自然」義乃不落在計算性思維的掌握之中的。苟他能充分地考慮到此義的「自然」為「無本」，則他便能夠晉致道家式時間觀。

所以，於此一意義上李白詩中「忽然」的概念，反而可以彌補海德格所未及完成的關於「存有的時間」問題。因為李白之「忽然」、「飄忽」、「茫然」、「失」、「蕩漾」等詞語，比起海德格只徒言所謂的「存有時間的四維度」更能具體地清楚展現不測的「存有時間」甚至「自然的時間」之本質。

不過，在關於「自然」的解釋上，海德格卻很能夠指出：自然本身具有一迷途的可能性，儘管其具有所謂「無所不在性」。這表示：自然時常被人所遺忘、且使之與其本質相離，成為了神聖的荒原，甚至笨拙的荒原、亙古的混亂、裂開的深淵。但是，當自然甦醒之時，則是一個很重要的「瞬間」。這一「瞬間」也可以在李白的詩中清楚看見，除了「忽然」外，還有如「飄忽」、「茫然」、「失」、「蕩漾」等。當海德格宣稱：Ereignis 同時是 Enteignis，這意味自然迷失自身。此中 Enteignis 正對應於老子式「自損」。一言以蔽之，李白的詩中之「忽然」所顯示者正是「存有的時間」。這是一個很重要的發現，因為值二十世紀轉入二十一世紀之際，法國《世界報》(*Le Monde*) 曾經做了一個全球性的調查，詢問：到底哪位才是二十世紀最重要的哲學家？結果毫無疑問地一致推舉海德格。但是，出人意表地海德格一生仍未解決最重要的問題：「存有的時間為何？」其解答竟然不期而遇地在李白的詩所見到的「忽然」表露出來。

總括而言，我們透過類比海德格對於賀德齡詩的闡釋來理解李白的道詩，但是

[119] Ibid., S. 382.

這並非被動地照本宣科式地複製海德格的做法。在此，我們所從事的是一種與海德格的「對話」。

八、李白詩與中華性

正如黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 所言：一種真正的哲學思想必須兼具「學術性」與「時代性」。觀之今天，無可否認，「中國」一詞已淪於為政客所恣意狎弄的地步！不過，然若能透過李白之道詩以釐定中華民族之中華性，那麼即使避免使用「中國」如斯沉重之詞，則何損對中華民族之自我了解呢？事實上，日本人不是很早便採納「中華料理」一詞嗎？

所謂「中華性」，嚴格來說，乃顯諸於「中華民族」之「順其自然」的「存有之道」。從以上可以見到：「中華性」於李白的詩中獲得淋漓盡致的表達。無可否認，人們或會反對地說：「為何中華性是以道家為主？而不是以儒家的『仁或道德意識』為主？因為從歷史上看，儒家思想仍是中華的主流。」[120] 的確，如果從「現實」(actuality) 的角度來看，儒家乃是中華文化的主流。不過，正如在德國歷史上，從費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)、謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) 到黑格爾的「德國唯心論」(German idealism) 方是主流思想，但海德格竟從向於哲學界較被忽略的賀德齡的作品來言「德意志性」。理由是：如同海德格般，我們是從一個民族的「存有可能性」(ontological possibility) 來作為著眼點的。而「知白守黑」正是道家與海德格眼中最首要的「存有之道」。對比起來，與德國唯心論一樣，儒家都昧於此「存有之道」。職是之故，可以說儒家只是「見於小成而滅於大全也」。[121] 換言之，德國唯心論與儒家都只「各止於其所能，乃最是也」。[122] 此外，當儒家以「心學」為其高峰性發展時，實際上如德國唯心論般走上了一條「主體主義形而上學」(subjectivistic metaphysics) 的不歸路。這樣一來，根本難以逃脫來自海德格的批判。相比之下，道家不但與海德格「反形而上學」式思想同調，而且乃是屬於「無滯於一方」的「達者」。[123] 基本上，儒家只是告訴我們「什麼」(Was/what)，但是道家則以問

---

120 此問題為一位審查人提出，謹此致謝。

121 郭慶藩，《莊子集釋》第 1 冊，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 64。

122 同前引，頁 83。

123 同前引，頁 72。

「如何」(Wie/how) 為主。正如海德格所示：「如何」乃是優先於「什麼」。這也是海德格的「賀德齡詩解」之所以並非要對賀德齡的詩作哲學的詮釋，而乃係對其詩進行「思維」的原因。於此關節上這可幫助我們見出道家其實亦首先是一種（海德格義）「思維」。因而在對作為中華民族之根源統一性的基石之李白的詩加以思維上，道家比起儒家更有無可取代的優先性。何況，如果依海德格的標準，則從「當代新儒家」之與德國唯心論的可相提並論上，更可以見到其實儒家仍然只屬於「第一開端」，而根本難與跟「第二開端」同調的道家並駕齊驅！遑論還可以為我們提供出借鏡海德格之努力具有道家般應對科技時代的挑戰之潛力。

一言以蔽之，對比於儒家局限在於自以為是，完全擺出一副真理化身的姿態，結果招致整個民族陷入裹足不前的僵化局面之弊端，道家的「多元主義」反可助中華文化屹立於「後現代」的年代。[124]

因此之故，正如海德格於言「德意志性」上，不以德國唯心論、而以賀德齡的詩為代表，我們也在言「中華性」上，不以儒家、而以李白之道詩作為出發點。

總結而言，我們將李白之於道家「類比於」賀德齡之於海德格，不只可以發現「中華性」之內涵，而且，因為「自然而然」乃是一種「妙有」，特別地，這還可以幫助發現李白詩中的「忽然」就是海德格遍尋不獲之「存有時間性」。實際上，一民族之運命，只有當能緊扣其「存有之道」來理解，方可有調適上遂的可能性！正如海德格宣稱：「賀德齡是最未來者」(Hölderlin ist der Zukünftigste)，[125] 我們同樣可說：李白亦是最未來者。所差別在於：賀德齡是屬於德意志民族的最未來者，但李白則是屬於中華民族的最未來者。而這一差別也可溯源至「語言」上之差別，即漢語與德語之差別。基本上，文化好像一條河流，而正如海德格所指出：「河流是一種獨特的漫游，當它尤其向著過去與向著未來走時。」[126] 因此，我們今天對於李白的「道詩」之釐清，雖然基本上是一種「探源」的方式，即屬於海德格義的「追憶」(Andenken)，[127] 但是，在本質上同時亦係一繼往開來的傳承。而本文正是一走上此一路徑的「探索」(exploration) 成果！

（責任校對：吳克毅）

---

124 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁 123-137。

125 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, S. 401.

126 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984), S. 33.

127 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Andenken“* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992).

引用書目

一、傳統文獻

王　弼 Wang Bi 著，樓宇烈 Lou Yulie 校釋，《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980。

王夫之 Wang Fuzhi，《唐詩評選》*Tangshi pingxuan*，收入船山全書編輯委員會 Chuanshan quanshu bianji weiyuanhui 編校，《船山全書》*Chuanshan quanshu* 第 14 冊，長沙 Changsha：嶽麓書社 Yuelu shushe，1996。

列御寇 Lie Yukou 撰，張湛 Zhang Zhan 注，殷敬順 Yin Jingshun 釋義，《列子》*Liezi*，收入湯一介 Tang Yijie 主編，《道學精華》*Daoxue jinghua* 上卷，北京 Beijing：北京出版社 Beijing chubanshe，1996。

李　白 Li Bai 撰，安旗 An Qi 等箋注，《李白全集編年箋注》*Li Bai quanji biannian jianzhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2015。

郭慶藩 Guo Qingfan 撰，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1961。

二、近人論著

翁文嫻 Yung Man-han，《變形詩學》*Bianxing shixue*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2013。

_____，《間距詩學：遙遠異質的美感經驗探索》*Jianju shixue: yaoyuan yizhi de meigan jingyan tansuo*，臺北 Taipei：開學文化 Kaixue wenhua，2020。

海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興 Sun Zhouxing 譯，《荷爾德林詩的闡釋》*He'erdelin shi de chanshi*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2014。

海德格爾 Martin Heidegger 著，張振華 Zhang Zhenhua 譯，《荷爾德林的頌歌《日耳曼尼亞》與《萊茵河》》*He'erdelin de songge* Ri'ermanniya *yu* Laiyinhe，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2018。

陳榮灼 Chan Wing-cheuk，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉"Wang Bi yu Guo Xiang xuanxue sixiang zhi yitong"，《東海學報》*Donghai xuebao*，33，臺中 Taichung：1992，頁 123-137。

_____，〈本是無本〉"Ben shi wuben"，《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*，14，臺北 Taipei：1995，頁 76-88。

_____，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉"Daojia zhi 'ziran' yu Haidege zhi 'Er-eignis'"，收入楊儒賓 Yang Rur-bin 編，《自然概念史論》*Ziran gainianshi lun*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2014，頁 345-379。

葛景春 Ge Jingchun，〈李白、杜甫與黃河〉"Li Bai, Du Fu yu Huanghe"，收入四川省教育廳李白文化研究中心 Sichuansheng jiaoyuting Li Bai wenhua yanjiu zhongxin、四川省李白研究會 Sichuansheng Li Bai yanjiuhui、四川江油李白紀念館 Sichuan Jiangyou Li Bai jinianguan 編，《李白文化研究 (2008)》*Li Bai wenhua yanjiu (2008)*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2009，頁 100-110。

Chan Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. doi: 10.1515/9781400820030

Heidegger, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. *Basic Writings: Martin Heidegger* (revised and expanded edition), ed. & trans. David Farrell Krell. London: Routledge, 1993.

_____. *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Hölderlins Hymne „Andenken"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Hölderlins Hymne „Der Ister"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

_____. *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

_____. *The Question concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.

_____. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959.

_____. *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972.

Marx, Werner. *Heidegger and the Tradition*, trans. Theodore Kisiel and Murray Greene. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1971.

_____. *Heidegger und die Tradition*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

Pöggeler, Otto. "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu," in Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987, pp. 47-78.

Thomson, Iain. "The Failure of Philosophy: Why Didn't *Being and Time* Answer the Question of Being?," in Lee Braver (ed.), *Division III of Heidegger's* Being and Time*: The Unanswered Question of Being*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015, pp. 285-310. doi: 10.7551/mitpress/9780262029681.003.0014

Trawny, Peter. *Heidegger: A Critical Introduction*, trans. Rodrigo Therezo. Cambridge: Polity, 2018.

A Study of Li Bai's Poetry of *Dao*: From a Phenomenological Viewpoint

Chan Wing-cheuk
Department of Philosophy
Brock University, Canada
wchan@brocku.ca

ABSTRACT

According to Heidegger (1889-1976), the most primordial unity of a people is founded upon poetry. He claims Hölderlin (1770-1843) to be the greatest poet for the Germans. For the Chinese, it is Li Bai 李白 (701-762) who enjoys this status. This paper aims to show that Li's poems signify a "harmonious response" to *dao* 道. They can hence be characterized as the poetry of *dao*. More specifically, such poetry can concretely exemplify Heidegger's thesis that "Language is the house of Being" in Chinese. Structurally, this paper starts with a clarification of Heidegger's Hölderlin interpretation and then, by means of comparison, will work out the essential characteristics of Li's poetry of *dao*. Finally, as Heidegger sees Hölderlin's poetry as being constitutive of "German-ness," we argue that Li's poetry of *dao* is representative of "Chinese-ness."

Key words: poetry of *dao*, Li Bai 李白, Hölderlin, Heidegger, phenomenology

Étude de la pensée de la poésie taoïste de Li Bai : dans la perspective de la phénoménologie de Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) a signalé que la poésie est le fondement essentiel de l'unification d'un peuple. D'après lui, le plus grand poète pour les Allemands est bien Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843). Tandis que pour les Chinois, ce doit être Li Bai 李白 (701-762) qui mérite cette position. Cet article montre que la poésie de Li Bai exprime une « réponse harmonieuse » au *Dao* 道, et peut caractériser la poésie taoïste. Cette poésie exemplifie dans Chinois la thèse de Heidegger, selon laquelle : « la langue est le foyer des êtres ». L'article commence par clarifier l'interprétation de Hölderlin par Heidegger, et ensuite expose, au moyen de comparaison, les caractéristiques essentielles de la poésie taoïste de Li Bai. Enfin, comme Heidegger considère que la poésie de Hölderlin incarne les « caractéristiques allemandes », cet article argumente que la poésie taoïste de Li Bai représente bien celles des Chinois.

Mots clés : poésie taoïste, Li Bai 李白, Hölderlin, Heidegger, phénoménologie

李白道詩思想の研究 ——ハイデッガー現象学を出発点として

ハイデッガー（海徳格、1889-1976）は、嘗て詩作が一民族の最も根源的な統一性の基礎の所在を形成すると指摘した。ハイデッガーによると、ドイツ民族にとって偉大な詩人とはヘルダーリン（賀徳齡、1770-1843）である。中華民族では「詩仙」である李白 (701-762) がそれに相当する人であろう。本論では、李白の詩がどのように「道」に対して「唱和」することを表徴したのかを明らかにする。李白の「道詩」は、中国語におけるハイデッガーが言うところの「言葉は存在の家である」という役割を果たすことができる。本論では、まずハイデッガーの「ヘルダーリンの詩の解明」の玄奥を明らかにした。次に、その意味を対照しながら、李白の「道詩」の特徴を明らかにした。最後に、ハイデッガーがヘルダーリンのドイツ性を解釈したように、筆者も李白の「道詩」がどのように中華性を代表するかを論じる。

キーワード： 道詩、李白、ヘルダーリン（賀徳齡）、ハイデッガー（海徳格）、現象学

Eine Analyse von Li Bais Dichtung zum *Dao* aus phänomenologischer Perspektive

Heidegger (1889-1976) schlug einst vor, dass die Dichtung das ursprünglichste Fundament ist, auf welches sich die Einigkeit einer Volksgemeinschaft stützt, und Hölderlin (1770-1843) ist laut Heidegger der Dichter, der am ehesten das deutsche Empfinden repräsentiert. Davon inspiriert schlagen wir vor, dass Li Bai 李白 (701-762) für das chinesische Empfinden dieselbe Bedeutung hat wie Hölderlin für das deutsche. In diesem Artikel zeigen wir, dass die Gedichte Li Bais eine ‚harmonische Antwort' auf das *Dao* 道 symbolisieren. Li Bais Gedichte unterstützen Heideggers Hypothese, ‚Die Sprache ist das Haus des Seins'. In diesem Artikel legen wir zuerst Heideggers Hölderlin Interpretation dar; diesem Teil folgt die vergleichende Analyse der essentiellen Charakteristika der *Dao* Gedichte von Li Bai. Wir zeigen auf, dass Li Bais Dichtung ähnlich repräsentativ für das chinesische Empfinden ist wie Hölderlins laut Heidegger für das deutsche.

Schlagworte: *Dao* Dichtung, Li Bai 李白, Hölderlin, Heidegger, Phänomenologie

（收稿日期：2021. 5. 31；修正稿日期：2021. 9. 9；通過刊登日期：2021. 10. 19）