

荷尔德林文集

〔德〕 荷尔德林 著



商 务 印 书 馆

荷尔德林文集

〔德〕荷尔德林 著

戴 晖 译

商 务 印 务 馆

2003 年 · 北京

图书在版编目(CIP)数据

荷尔德林文集 / (德) 荷尔德林著; 戴晖译. --北京: 商务印书馆, 1999

ISBN 7-100-02797-7

I. 荷… II. ①荷… ②戴… III. 荷尔德林—文集
N. B516.49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 40059 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

HEERDELIN WENJI

荷尔德林文集

(德) 荷尔德林 著

戴晖 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-02797-7/B·424

1999 年 5 月第 1 版

开本 850×1168 1/52

2003 年 6 月北京第 3 次印刷

印张 17%

定价: 23.00 元

译者前言

在一个思想贫乏而技术占统治地位的时代，荷尔德林为人性（人的居住）奠定了诗的本质。现代诸多思想家和文论家，如狄尔泰、特拉克和伽达默尔，尤其是海德格尔对荷尔德林的推崇，使这位久未得到应有重视的诗人成为广泛研究和深入讨论的热点，也对文学界产生了巨大影响，至今德国各大学几乎每学期必开以荷尔德林为专题的研讨班。荷尔德林的创作被确认为 18 至 19 世纪之交德国文学的最高成就。

德国诗人荷尔德林生卒时间为 1770—1843 年，生前产生影响的作品仅为小说《许佩里翁》，最早部分地发表在席勒的杂志《新塔里亚》上，后由席勒推荐，于 1799 年出版，直至 1822 年再版。虽然荷尔德林生前也发表过少量诗作，1804 年出版了由他翻译的《索福克勒斯悲剧》，1826 年由友人整理出版了《荷尔德林诗集》，但在当时影响甚微。

荷尔德林出生在莱卡河边的小城瑙芬，父母的家庭在符腾堡地区都享有声望。父亲是开明而好客的修道院总管，这是当时十分令人尊敬的职业，荷尔德林两岁时父亲死于中风。14 岁进入修道院学校，先后在登肯多夫和卯伯恩，18 岁进图宾根学院。在图宾根学院他与其他学员以极大的热情关注 1789 年法国大革命，与友人结成“高贵者同盟”，1791 年与黑格尔、谢林结交，继续追随法国革命的思想理念并且研究康德和柏拉图。1793 年毕业。

荷尔德林拒绝母亲替他安排的牧师职位以及宗教前程，几度经席勒和其他友人推荐做家庭教师谋生，坚持自己对诗和哲学的学习探索。1794—1795年间他在耶拿专门听费希特的哲学讲座，并在书信中与席勒、黑格尔等人反复探讨费希特哲学的主要概念，如绝对之我，我与非我的相互规定。1797年与同在法兰克福任家教的黑格尔交往密切。荷尔德林的创作集中在1794年至1804年，主要有小说《许佩里翁》，戏剧诗《恩培多克勒斯之死》和一系列祖国颂歌。同时他也写下许多文论和思辨性文章，如：《恩培多克勒斯的根据》，《论诗之精神的行进方式》，《论诗歌类型的区别》和《在毁灭中生成》。荷尔德林具有精深的古典希腊文学修养，在诗歌上虽曾摹仿席勒，但最终奉品达为师，翻译了许多品达的作品。

在海德格尔之前哲学已经触及到荷尔德林，狄尔泰的力作《体验与诗》影响非常广泛，这本书的标题已经明白地表示，它是在我们的生活世界的维度上来理解荷尔德林的诗的。

海德格尔为什么在他的哲学生涯中与荷尔德林相会了呢？由于他的思想中的核心经验：作诗与运思的近邻关系。荷尔德林成为海德格尔需要的邻居。在《语言的本质》（见《在通向语言的途中》一书）中他讨论诗与思，在更早的著作《来自思的经验》中他阐述了所谓近邻关系的特征：诗有两个邻居，一个是吟唱，一个是思想，作诗居于两者之间。海德格尔认为，吟唱在荷尔德林的颂歌里真正获得生命力，更准确地说，是在荷尔德林担当起的诗之使命中才有真正的吟唱。

一般认为荷马是西方文学的开始，海德格尔的整个思想也尤其注重早期希腊，奇怪的是，荷马史诗却不入海德格尔的法眼，在

在他看来，“行吟诗人”不过是一种职业标记，他们是为命运的魔力所差遣的工匠。这一方面说明海德格尔没有看到荷马的本来面目，另一方面说明海德格尔的思想视野始终注视着现代，对于他来说，荷尔德林的地位不是在思想史中，而是在将来，这个将来区别于我们现在的技术世界。荷尔德林的颂歌是对这个将来世界的惟一预感，为我们承诺了它的到来。这个与迄今的人和世界不同的另一种人的另一世界，其结构的规定性在于大地与天空、凡人与神圣的亲近。海德格尔只在荷尔德林的诗当中听到这种亲近的惠临，诗与思共同在吟唱的元素中运作。在“诗思”关系中须加注意的是诗的先行性，这里的“先行”也是在将来的意义上加以理解。而思分为两种，所谓第一开端的思是指形而上学；另一开端的思一方面要与形而上学之思告别，另一方面等待着将来——简单地说，这正是海德格尔倾听荷尔德林的原因。

本文不在海德格尔的立场上讨论荷尔德林；更不准备把今天的生活经验用到历史领域中去。这里仅仅回到荷尔德林的时代，阐述其创作的精神特质。法国革命和康德哲学被并称为这个时代的两大革命。荷尔德林、谢林和黑格尔同为图宾根学院的学生，他们为庆祝法兰西共和国一周年而共植自由之树已经传为佳话。无论它确实与否，从保存的一些留言纪念册上看，荷尔德林与具有革命思想的青年曾结成生死之交，黑格尔在荷尔德林的题词下面添上“一即万有”，郑重表示他们的友谊是精神的联盟。这时“神的王国”成为图宾根时期的朋友们的口号，它意味着把自由的思想贯彻到社会现实中去，以克服理念与现实的鸿沟。它成为荷尔德林整个生命和诗歌的纲领。不过他在图宾根时期的诗歌尚不能实现这

个理想，它需要更深刻的思想基础，即康德哲学。

康德以伟大的启蒙者的形象出现在荷尔德林面前。在图宾根他已经专研康德哲学，毕业以后他来到耶拿，在对康德的认识的基础上，以另一种方式创造性地接受这位哲人的思想：在费希特的课堂上。离开耶拿多年之后，他在1798年给兄弟的信中说：“康德是我们民族的摩西，他领导人民走出埃及的颓败，进入自由而孤独的思辨的沙漠中，他从神圣的山巅为他们带来生机勃勃的法规。”^①然而他所领导的人民并没有准备跟随他走进这自由的孤独之中，荷尔德林紧接着描写了民众与哲人的矛盾，他们生活在必然性之下，听不见他们的更富有生命的自然，为了让他们摆脱奴役，必须有便利的政治读物。当时，卢梭的《社会契约论》已经翻译成德语，书中明确了以理性意志的自由为基础的社会自律的主张，提出共同本质作为立法者的理想，人为了普遍的自由意志而牺牲个人意志，在自身中与自身相区别。这种以理性自我意识为基础的立法者的形象要求普遍性，而在人的社会生活中它却只能是个别的。民族教育是当时普遍为人关注的问题，这方面荷尔德林更直接地继承了席勒的审美思想。

在经历心灵的危机时，康德对于荷尔德林还具有另一层意义。1796年2月他给尼特哈莫写信：“哲学几乎又是我惟一的事情，我研究康德和莱哈特，以期再度集中精神，让由于徒劳的努力而涣散并且削弱了的精神坚强起来。”^②1797年11月在给兄弟的信中谈到心灵之爱的盈余：“以这种心情来读康德。这位伟人的精神离我

① 《荷尔德林全集》第2卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989年，第797页。

② 同上书，第689页。

尚远。整体和每一部分对于我都一样陌生。但是，每一个夜晚我都克服了新的困难；它给予我一种对自由的觉悟；这种对我们的自由和行动的觉悟，无论它在何处表现出来，都与更高的神性自由的情感休戚相关，它是至上之情，完美之情。”^① 这里的“神性自由”指的是什么呢？荷尔德林寻找的不只是《纯粹理性批判》和《实践理性批判》的康德，对于荷尔德林自身思想的发展，《判断力批判》起着更加重要的作用。判断力批判关系到理性的实现，也就是至善在世界中的实现，它指出自由理念在世界本身中的尺度。自然的极终目的既非幸福，也非文化，而是人，即觉悟到自己是最高目的的人。假设神的存在，是在世之人的宗教，以便在人身上实现自然机械论与理性目的的和解。可见近代所信仰的神性在内容上完全摆脱了彼岸的神秘性，成为道德事业的条件和理性自由不可放弃的要求。与现当代不同，近代的信仰中无意见可言，它要求普遍性。神不是经验的对象，神的现实存在在理念中，而惟有理性的理念是自由的，意见各随其好，从来不是自由的。

1795年荷尔德林在给黑格尔的信中说：“我觉得，康德统一自然机械论（命运的机械论）和自然合目的性的方式，实际上包含了其体系的完整精神。”^② 诗人的着重点虽然不在理性，但是在以理性为基础的人的人性，理性和心的合一是他自己的追求。早在1794年他曾计划撰文论述美的理念，“它应该包含对美和崇高的分析，康德的（分析）一方面得到简化，另一方面更加丰富，席勒在他的文章中已做了部分工作，但是却仍少一步，没有敢跨出康德的

① 《荷尔德林全集》第2卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989年，第744页。

② 同上书，第640页。

界线,照我看席勒应该敢于跨出这一步。”^①

这一步清楚地表现在《德国唯心主义的最早纲领》一文中。虽然此文的作者是黑格尔,谢林,还是荷尔德林尚有争议,但是研究者通常把它收在荷尔德林全集中。我们可以从文章的核心思想上看到这样做的理由。“纲领”提出一种伦理学体系,它在康德的两大实践假设(神的存在,灵魂永生)基础上进而成为整个形而上学的归宿。它的第一个理念就是:我是绝对自由的存在。而世界是我的创造。世界是一切非我,而又依赖于我。这仍是对康德哲学的费希特式的发展。

与伦理学相应的物理学的问题是:“必须怎样为了道德的本质存在而创世?”用康德的话来说,这个世界必须有实现自由的可能。现存的世界把自身道德化为国家和教会两种组织,作者恰好要取消这两者。取而代之的是“人性的理念”。不再把国家概念作为人的共同本质,作者已经离开了传统的哲学立场。他关心的不是理性的自由,而是人性的自由,他不再站在哲学的角度发言:“每一个国家必定把自由的人当做机器齿轮来对待”^②,这种国家作为历史的产物是席勒在《审美教育书简》中批判的“困顿之国”。

统一伦理学和物理学的是美的理念。读到这里,可以排除把黑格尔作为撰稿人的可能性,黑格尔无意将人性的普遍本质建立在美的理念上。理性的最高行动是审美的,真与善在美之中结成姊妹,这无疑是承传了席勒。席勒在《审美教育书简》中接受了卢梭的政治意图,创建一种新的普遍本质,以实现理性国家的目标,他所

① 《荷尔德林全集》第2卷,汉瑟出版社,慕尼黑1989年,第620页。

② 同上书,第1卷,汉瑟出版社,慕尼黑1989年,第917页。

走的道路是通过审美教育塑造和谐的人格。在卢梭那里，美的心灵本身就负有政治使命；席勒不在心灵的主题中把握政治目的，而是将之融入教育的使命中，由艺术家来承担。席勒与康德的不同在于，他着眼于艺术家的任务，承认作为感性存在的人的人性是神圣的！

这份纲领草案将席勒的前提彻底化了。诗成为人性的老师。这里道出的正是荷马所曾担当的使命，作为智者，他是希腊人的老师。然而，为什么让哲学和历史没落呢？“不再有哲学，不再有历史，惟有诗的艺术将超越所有其余的科学和艺术而长存。”^① 哲学的纯粹性在于先验之知，而历史总是经验的认知。哲学和历史因为各自的片面性而处于相互排斥的关系之中，这是个无法持续的状态，不得不瓦解。统一的更深一步的根据是诗的艺术，在诗的智慧中人的本质存在知道世界是由自己来规定的。

与诗密切相关的是什么？感性宗教。它当然不是任何迷信。它的纯粹的思想内容已经在纯粹理性中形成，只有这种从理性转化而来的宗教才可用来感性化，成为想象力的作品。康德的两大假设现在可融合到感性宗教之中。“在我们使理念变得富有审美性，这就是说具有神话性之前，理念对于民众来说没有意思，……”^② 这一“变”是诗性的创造，建立起理性的神话。理性的神话取消了哲人和民众的区别，带来建立在人的人性基础上的人与人的平等，它在本质上是人格精神的自由和平等。“纲领”最后称这一新宗教是“最后的、最伟大的人性之作”。

① 《荷尔德林文集》第1卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989年，第918页。

② 同上书，第919页。

把诗作为将来之知的根据,用诗性的宗教来填平理性世界和现实世界的鸿沟,完成人性教育的历史,这一思想相应地表现在荷尔德林最早的成熟作品中,它就是小说《许佩里翁》。小说的创作可追溯到1792年2月的一份写作计划,这是奥地利和普鲁士联盟对法国革命发动反攻的一年,荷尔德林要写一部希腊小说,主角是热爱自由的英雄、真正的希腊人。同年9月其片段登在施陶林出版的《施瓦本诗刊》上,只卖出不到两打。1794年荷尔德林把精力集中在这部小说上,秋季,小说的一部分刊在席勒主办的《新塔里亚》上。1795年席勒向图宾根出版商科塔推荐此作。荷尔德林因接受了费希特哲学一再更改作品的结构,终于在1796年底结束第一部(1797年春发表),1798年9月结束了第二部(1799年秋发表)。

《许佩里翁》描述诗人的成长过程,他怎样领悟自身的人性及其承担的使命。作品中的诗人用语言表达出他天赋的美和神性,这种语言的交流是在友谊这样的相互关系中实现的。亚当斯这个人物代表着年长的起领导作用的朋友,阿邦达是同龄人,而女友笛奥玛则为不同凡响的美的启示者。作品以书信体的形式叙述许佩里翁的成长过程,所有的人与事都放在和一位德国朋友北腊民的通信之中,换句话说,整段历史都被扬弃到记忆之中。记忆,这位艺术女神的母亲,她在近代是创造性的想象力。像卢梭对自己的作品《新爱洛漪丝》的态度一样(见《新爱洛漪丝》第二版序),荷尔德林也称自己是出版人,而非作者。^①

出自自然之手,人就是为艺术、宗教和哲学而生。黑格尔把艺

① 《荷尔德林文集》第1卷,汉瑟出版社,慕尼黑1989年,第519页、559页,《许佩里翁的青春》和【倒数第二稿】的署名。

术、宗教和哲学作为绝对精神的形态，而荷尔德林借许佩里翁之口将之统统概括到一个科学整体之中，可以称之为哲学，但是不是纯粹理性的哲学，而是纯粹之人的“哲学”。人的本质在于他的创造性，这一原始的精神活动就是“诗”。在诗的意义，人是他理想中的存在，是他应该是的存在——在自身中与自身相区别的人。因此，人并非仅仅有时是位诗人，或者同时也是诗人，人从本质上就是诗人。回头再看所谓“自然”，它当然不是流浪的牧人或者洞穴人，而是卢梭和席勒为我们呈现的居住在自己的茅屋中的人，是诗性地居住的人。许佩里翁借古希腊民族阐述美的理念时自己下了注释：“——我在说天书，但是它们存在。——”^①

自然本身纯粹是诗性的创造，严格地区别于粗俗的自然。从粗俗的自然跨越到精纯的自然，是学会自身与自身相区别的痛苦历程。荷尔德林把美的本质概括为“在自己本身中相区别的一”^②，没有区分就没有和谐。纯粹的人必定经历这样的经验：“谁像你这样，整个灵魂被玷污，他不再于单个的欢乐中安息，谁像你这般，尝到乏味的空无，只于至高的精神中愉悦自身，谁这样感受到死，仅于众神中振作起来。”^③ 诗性的精神欲担当起民族教育和民族解放的使命，然而他的历史作用却是失败的。死亡在小说为我们描绘的历史世界中成为不可避免的主题，它在三个层次上展开：首先是外部世界的灭亡，具体表现为虚无主义的感觉；其次是希腊世界的没落，它象征着向美的幻相告别；最后是由自由之战的失败而导致的美的人格死亡，美必须上升到神性。至此，自然之人的教养结束

① 《荷尔德林文集》第1卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989，第657页。

② 同上书，第660页。

③ 同上书，第711页。

了，他的死亡恰好证明其自然性即精神性。自然把生死之隔抛在了身后，回到绝对自由的单纯性中，山水草木和永恒的精神，万有归复于一。在命运法则之上，自然为主人翁——打开一个新的实体世界，它是在情志上与诗性之人息息相通的祖国。值得注意的是，对这个世界的体认是一种当下领悟和跳越，中间没有过渡性的推理或等待。

作品在诗人获得他的世界的瞬间嘎然而止。神圣的美——纯粹的诗，它纯粹如剑，切入生命本己的根据。但是它统一精神和自然的力量仍局限于内在情志。小说的结束语“有待下回”是句实在话，荷尔德林在1798年夏开始构思他的悲剧性戏剧诗。第二年初稿毕，又重写第二稿。1799年9月他向席勒承认自己逗留在洪堡是为了创作一部题为《恩培多克勒斯之死》的悲剧，然而就像这封信是没有写完的草稿，《恩培多克勒斯之死》也在第三稿上停下来。在此期间，荷尔德林写下长文《恩培多克勒斯的根据》，反省自己的创作。

如果《许佩里翁》是诗人成长的历史，那么，《恩培多克勒斯之死》是诗人对自己命运的思考。诗的体裁也相应地改变了，不是心灵向心灵诉说的书信，而是直接表现人格在世界的行动的戏剧。悲剧性戏剧诗是一种特别的戏剧种类，情节的意义淡化了，取而代之的是思想的危机。它继承了前面的创作成果，人物一开始就是具有神的实体性的灵魂，他是如此灿烂夺目，对自身的神性也有惊人的自觉，相形之下，周遭世界不过只具有附属意义。恩培多克勒斯是近代智者的化名。人们认为恩培多克勒斯带有费希特的影子，和恩培多克勒斯相似，费希特曾被怀疑是无神论者而遭国家驱逐。这里

不妨提到荷尔德林对费希特的赞叹：

“费希特现在是耶拿的灵魂……。我从没有认识一个人有如此的精神深度和力量。在人类知识的最荒僻的领域，他探究并规定这种知的源泉和随之而来的法的原则，他以同样的力量去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，将之述诸文字和课堂，带着火一样的激情和规定性，这两者的契合若离开他的垂范，对于我们可怜的人也许是无法解决的困难。

……我天天听他的课。有时候和他交谈。”^①

天之骄子单纯对本己灵魂的感受仍是空洞的无限性，它究竟是什么？只能在与凡人的关系中才变得明朗。走出情志世界，步入无限和有限的相互关系之中，这也是恩培多克勒斯成为戏剧人物的关键。诗人不仅是天之骄子，也是时代之子，世界的精神。自然在他身上获得语言，他成为民族的导师、宗教改革者。他的自由思想必然冲击城邦的文化，使他的行动带上政治意义。

智者与民众的矛盾突现出来。从艺术的角度看，民众过于政治化，精于计算；而恩培多克勒斯不拘一格，显得落落寡合。从自然的角度看，民众呈一盘散沙，是未经教养的自然，并且拒绝任何陌生力量的影响；而对于恩培多克勒斯普遍的自然显现在神圣的形态中，他的话道出神的秘密。他通过投入客体而成为陌生力量的主人，生活在与自然元素相通的至高情志中；而世界（人工的艺术）正处于与自然的敌对关系（主宰和奴役的关系）中。恩培多克勒斯站在世界的对立面，但是他不由自主地成为自然与世界的中介者，自然元素要渗透到人的行动中，对于他陌生的力量就在人自身中，他

^① 《荷尔德林全集》第2卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989年，第622页。

必须驾驭人的元素。

命运没有让他通过把守对立双方的界限而缚住两个极端，他并非如荷尔德林内心景仰的拿破仑那样，是一种强暴的改革力量。犹如他深爱自然，他也深爱他的民族，他采取更积极开放的态度，不满足于任何有限的关系，追求自然与世界普遍的统一。于是时代在恩培多克勒斯身上个性化了，“命运的难题表面上应在他身上解决，而这个解答应显示为表面的、暂时的，正如或多或少地在所有悲剧人物那里一样……。就其非普遍有效而言，他们所有人都在这一维度上扬弃自身”^①，现实的矛盾斗争在他身上显现出超越时代的和解和感性的统一。在个体身上解决命运的难题，这难以置信的一点正是他曾最确信的错觉。然而无限的统一本身必然扬弃任何与感性的有限关联。时代要求个体生命的牺牲，要求他做出自身的最后区分，使生命进入无限的关系中。经过扬弃的生命本质上是共同的政治生命，在一个民族将死之际，“精神选择一人，为它唱出生命的天鹅之歌。”^② 荷尔德林也是这样理解他和他的民族的关系的。

从诗人创作的普遍根据来说，纯粹情志为了实现理想而超出自身的感性存在，席勒式的古典美被破坏了，情志由中和转向激越，以美为规定性的人陷入困境。由此产生的矛盾运动不是诗人及其经验的运动，而是形象在陌生素材中的运动。^③ 感觉的因素与诗人的个性分离开来，诗人牺牲了主体性及其世界，以便神圣在陌生的个性和客体性中也不否认自身。通过主体性的牺牲，情志原始的

① 《荷尔德林全集》第2卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989年，第121页。

② 同上书，第150页，451诗行。

③ 同上书，第114页。

激越冲淡了，成为更成熟、更普遍的情志，留下浪漫的非中和的美。以新的法则呈现人性，这是荷尔德林迈向绝对诗的关键。诗人把诗的事业与自己分开，绝对诗应该表达的不是诗人，而是神圣。自《恩培多克勒斯之死》以后，诗人的事业独立了。

就诗人创造的形象本身而言，命运使恩培多克勒斯从诗人变为哲人，自以为与民众处于和谐的关系之中。然而在他达到自由行动的极限处，他终于认识到自由的幻相与自由的真理之间的界线。换句话说，在他以超感性的姿态道出：“我是神”时，思想转入危机并且学会将神圣本身和绝对的我区别开来，也把绝对完全和意识区别开来。死象征着这种真正的分离，从整体上划分了哲学与智慧的区别。就思想走上其绝对根据而言，哲人完成了他的世界使命，回到自然，再度成为诗人。死作为真正的和解，它比生更美。

死没有像同时代的悲剧通常处理的那样出现在舞台上。在死亡之夜，恩培多克勒斯期待与“时间的主人”相会，为了庆祝，它在雷电中向永诀时间的人昭示自己。^①多么奇妙的会晤！在扬弃时间的同时，上升为时间的主人；在兑现了命运的同时，获得自由。恩培多克勒斯把握并认识到时间整体，从而摆脱了在时间中张开的必然性的尘网——命运。雷电在荷尔德林的诗之中是神圣的至上者的谕示，它出现在世界之夜，把命运纳入神性的尺度。在死亡中与至上者相聚，意味着死是真正的成神，它是死亡的历史性动机。自然本身比时间更古老，作为统一对立面的根据，它不再是普遍的自然，而是至上者。这位“时间之主”将在荷尔德林的祖国之颂中具体展开，成为祖国的精神。

① 《荷尔德林全集》第2卷，汉瑟出版社，慕尼黑1989年，第150页，466诗行。

我们越接近荷尔德林的诗,或者说接近诗的本己的事业,它就显得越深奥、越遥远,愈加无法从外围来说明它,本文也不得不停住。以上粗略的介绍,也许一定程度上说明了,我们对诗之事的陌生不足为奇,它经历了漫长的中介道路,和我们隔着一个历史、一个世界。如果问,人何以成为神?神圣何以作为根据?答案只能是近代的精神原则——人性的自由。自由不需要以他者为根据,它无根据;就它自身而言,它是自己的根据。

《荷尔德林文集》的翻译是根据汉瑟出版社 1989 年第五版《荷尔德林全集》(“*Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe*, Carl Hanser Verlag, München),这套分上下卷的缩印本因忠实地依据由 F. 贝斯纳(F. Beissner)出版的斯图加特历史批评大型多卷本(die historisch — kritische Grosse Stuttgarter Ausgabe, “*Hölderlin, Sämtliche Werke*”, Band 1—6, Stuttgart 1943—1961)而深受研究者的喜爱。

译者读荷尔德林已有十年,学习和研究都离不开这位诗人,但是在翻译过程中深深感到许多勉强之处。好在译文从来不能也无意代替原著,只是为深入研究者铺垫一条道路,本着这样的共识,才敢拿起译笔。小说《许佩里翁》和戏剧《恩培多克勒斯之死》是最早完成的译文。没有编辑陈小文先生的帮助和督促,理论探索部分不会像现在这样全面,收集了荷尔德林所有的论著。诗人总共留下 314 封书信,为便于查阅,其编号基本固定,这里所选的 42 封信直接与诗人的思想发展和精神成熟相关。

翻译和介绍诗人,怎么能撇开他的诗作呢?或者说没有《祖国赞歌》,就没有荷尔德林,他的种种探索也是梦人呓语。为了面对事