

我 与 你



马丁·布伯著·陈维纲译

我 与 你

新 知 文 库 2

马丁·布伯著

陈维纲译

生活·读书·新知三联书店

目 录

马丁·布伯和《我与你》

(译者前言)..... 陈维纲 1

卷一 15

卷二 53

卷三 95

后记 147

马丁·布伯和《我与你》

——译者前言

陈维纲

马丁·布伯(1878—1965)是现代德国最著名的宗教哲学家,宗教存在主义的主要代表人物,由于其学说对于二十世纪人类的精神生活产生了相当深刻的影响(《大英百科全书》马丁·布伯条),因而被视为当代西方最伟大的思想家之一(希尔普主编的《当代哲学家文库》:《马丁·布伯的哲学》)。

我不敢冒然断定这位宗教哲学大师的名字在我国知识界中目前还鲜为人知。不过,几年前在北京大学图书馆偶然翻阅到《我与你》时,我的确不知道这本薄薄的小册子竟是西方闻名遐迩的经典著述。令我深为叹服且促使我立即着手译的,乃是该书所蕴含的独特深邃的思想及其异常优美的文笔。

这当然应归咎于我的孤陋寡闻,但细想之后,

我感到问题并非如此简单。自“五四”运动以来，我国研究西方文化者在其哲学上着力极多，而能深谙其宗教哲学者却为数寥寥，其中的复杂原因几句话难以说清楚。海外学者唐君毅最反对关于中国人缺乏超越感、宗教感的说法，我倒觉得此种说法不无道理，关键问题是如何理解超越感的涵义。近年来，东西方文化之争又成了我国学术界的热门课题，沸沸扬扬，大有无人不谈文化，无处不论文化的势头。我于西学、中学皆不通，对此自然不敢妄加评说。只是有一点需要指出来：要讨论某种文化，至少得把它的内容、源流弄清楚，进入它，理解它，体悟它，把握其真精神。可惜的是，这场文化之争从一开始便缺少一种公允的态度。梁漱溟把黑格尔、柏格森之流的思想看作为西方精神的表征，这已经是偏执已极，但陈独秀、胡适等人又何曾真正摆脱了“西方崇物质，中国尚精神”的浅薄谬见，何曾能深入到西方文化的底蕴根处。这两年的争论不仅没有克服以往的纰谬，反而还添上了其他毛病（连中学也未必通）。

西方文化植根于希伯来精神与希腊理性主义。要使文化之争不至于演变成一出闹剧，我们必得对渊源于希伯来精神的西方宗教哲学做一番透

彻的研究。如果这种看法确有道理，那么《我与你》的翻译与出版便具有了极其重要的意义。

一

布伯于1878年出生于维也纳一个犹太人家庭，1896年至1900年，他先后在维也纳大学、莱比锡大学、柏林大学与苏黎世大学攻读哲学、历史和艺术，醉心于狄尔泰和齐美尔的哲学。他早年积极参与犹太复国运动，1901年出任该运动的主要杂志《世界》的主编。1916年，布伯又创办了德国犹太人月刊《犹太人》。这份杂志从诞生之日起迄1924年停刊为止，一直是德国犹太人享有最高声誉的喉舌。1924年至1933年，他在法兰克福大学任宗教哲学教授与伦理学教授。希特勒上台后，他把全部精力投入到反纳粹主义与振兴德国犹太人精神力量的工作中，成为犹太人的精神领袖。1938年，布伯移居到巴勒斯坦，任希伯来大学宗教社会学教授，尔后又出任该大学社会学系主任。他是以色列科学与人文学院的首届主席。1965年，他逝世于耶路撒冷。

布伯一生的活动集中在四个领域内：（1）宗

教哲学。在《我与你》(1923)及其续篇《人与人之间》(1947)中,他系统地阐明了自己的“关系”哲学。其他的主要哲学著述是:《两种类型的信仰》(1950),《善恶观念》(1952)。(2)《圣经》翻译及有关论著。1925年,布伯和罗森茨威格一起着手把《圣经》从希伯来文翻成德文,罗森茨威格去世后,由布伯独立进行并完成了这项艰难的工作(1962)。这方面的论著有:《论圣经及其德文翻译》(1936)。(3)对哈西德派的研究。哈西德派是十八世纪中叶在波兰犹太人中出现 的宗教神秘主义团体,十九世纪中叶其教徒已占东欧犹太人的半数。该派反对犹太教的正统律法与拉比的无上权威,强调通过狂热的祈祷与虔信(希伯来文Hasid意为“虔信者”)与神结合。其教义对于布伯思想的形成关系甚大。他在这一方面的论著主要有:《哈西德派遗事》(1927)、《哈西德派与人的道路》(1958)、《通向乌托邦之路》(1947)。(4)参与犹太复国运动。

这些表面看来互不相关的活动却有着共同的基础,即他以“我一你”关系为枢机的“相遇”哲学。

布伯的圣经译文具有一种相当奇异的风格,文辞晦涩幽渺,奥博艰深。但这并非是故弄虚玄,

其间自有一番良苦用心。按照他的说法,《圣经》不是可随便读的,人理当“苦习”它。优秀的译文只能为那些希望进行这种艰苦努力的人服务。翻译乃是勉力探求作者的真精神,是译者(及读者)与作者的对话,以其本心体悟作者的本心,视作者为导师先贤,奉作者为“你”。这是一种超越时空,超越历史的精神“相遇”。其间自然不难觅见狄尔泰对布伯的影响,但此说的根本核心正是他毕生对人类所倾注的热切薪望——把全部生命投入到与其他在者的相遇之中。

这也可以解释他何以对哈西德派如此推崇备至。在该派教义的启迪下,他意识到宗教不过是人与上帝及先知圣徒的亲切“对话”,其间无需任何由概念体系构成的神学作为中介。沿循这条思路,他打破了宗教之间的隔阂,从《旧约》进入《新约》,潜心聆听耶稣的山训与《约翰福音》的启示,故尔他的学说不再被视为犹太教中某一异端的代表,而成了整个基督教世界所珍视的财富(《基督教名著录第二卷·我与你》)。

依据其“相遇”哲学,布伯给犹太复国运动注入了全新的精神。最明显的表征是,他把传统的口号“做犹太人”改换为“做犹太人”。他满怀激情

地向犹太人呼吁，切不可把阿拉伯人当作仇敌，当作利用、仇杀的对象，要与他们建立相遇关系，让两个民族组成一个国家。意味深长的是，1965年布伯去世时，阿拉伯学生联盟竟派出了代表团参加他的葬礼，向这位犹太人思想家致哀！

二

《我与你》是布伯最重要的著述。

全书共分为三卷。第一卷旨在挑明世界的二重性与人生的二重性，“你”之世界与“它”之世界的对立，“我一你”人生与“我一它”人生的对立。第二卷讨论“我一你”与“我一它”在人类历史及文化中的呈现。第三卷展示了“永恒之你”即上帝与人的关系。

人置身于二重世界之中，因之他领有两种截然不同的人生。

人筑居于“它”之世界。这意思是：为了自我生存及需要，人必得把他周围的在者——其他人，生灵万物——都当作与“我”相分离的对象，与我相对立的客体，通过对他们的经验而获致关于他们的知识，再假手知识以使其为我所用。只要我执

持此种态度，则在者于我便是“它”，世界于我便是“它”之世界。这自然会招致两种后果。首先，与我产生关联的一切在者都沦为了我经验、利用的对象，是我满足我之利益、需要、欲求的工具。布伯将这称之为“我一它”关联。其次，为了实现利用在者的目的，我必得把在者放入时空框架与因果序列中，将其作为物中之一物加以把握。因为，如果我对对象之间的诸种联系及其在时空网络中的位置无所认识，我如何能成功地利用他们？我对在者的态度，取决于我此时此地的需要，取决于他们的具体性状、素质。如此，则在者不过是众“它”中之一“它”，相辅相成的有限有待之物。

人也栖身于“你”之世界。在其间他与在者的“你”相遇，或者说，与作为“你”的在者相遇。此时，在者于我不复为与我相分离的对象。这里包含着两层意思：（1）当我与“你”相遇时，我不再是一经验物、利用物的主体，我不是为了满足我的任何需要，哪怕是最高尚的需要（如所谓“爱的需要”）而与其建立“关系”。因为，“你”便是世界，便是生命，便是神明。我当以我的整个存在，我的全部生命，我的真本自性来接近“你”，称述“你”。（2）当在者以“你”的面目呈现于我，他不复为时空世界

中之一物，有限有待之一物。此时，在者的“惟一性之伟力已整个地统摄了我”。“你”即是世界，其外无物存在，“你”无须仰仗他物，无须有待于他物。“你”即是绝对在者，我不可拿“你”与其他在者相比较，我不可冷静地分析“你”，认识“你”，因为这一切都意味着我把“你”置于偶然性的操纵之下。对“我一你”关系而言，一切日常意义的因果必然性皆是偶然性，因为它匮乏超越宿命的先验的根。

下面这个例子或许能传达布伯学说的部分意蕴。当安徒生把一朵绯红的玫瑰奉献给旅店里那位奇丑无比的洗碗碟的小姑娘时(巴乌斯托夫斯基：《金蔷薇·夜行的驿车》)，他这样做并非出于屈尊俯就的怜悯之情。一切怜悯都是有待的，有待于他人的美与小姑娘的丑，有待于她地位的卑微，有待于她与其他对象的比较，一句话，有待于命运的偶然。但在这一刹那的“我”与“你”的相遇中，在者之间因偶然性而产生的差异顿然消失，她的丑陋、卑微不过是命运的任意捉弄，而“我”超越时间与宿命与她之“你”相遇。因为，尽管她不过是一有限有待的相对物，她的“你”却是超越这由冷酷无情的因果性所宰制的宇宙的绝对在者。此

时此刻，“你”即是统摄万有的世界，而“我”以我全部的生命相遇“你”那备受煎熬、歧视的灵魂，“我”因“你”的每一痛苦，每一欢乐而颤栗，“我”的整个存在都沉浸在“你”的绚烂光华中。

然而，在布伯看来，“我”与“你”的相遇，“我一你”之间的纯净关系既超越时间又羁留于时间，它仅是时间长河中永恒的一瞬。人注定要厮守在时间的无限绵延之中。因之，他不能不栖息于“你”之世界，又不可不时时返还“它”之世界，流连往返于“我一你”的惟一性与“我一它”的包容性之间。此种二重性便是人的真实处境。此是人生的悲哀，此也是人生的伟大。因为，尽管人为了生存不得不在“它”之世界，但人对“你”的炽烈渴仰又使人不断地反抗它，超越它，正是这种反抗造就了人的精神、道德与艺术，正是它使人成其为人。“人啊，伫立在真理的一切庄严中且聆听这样的昭示：人无‘它’不可生存，但仅靠‘它’则生存者不复为人。”

三

布伯的学说直接针对着西方思想史上两种居

于支配地位的价值观，其目的是力图阐释宗教哲学的核心概念——超越——的本真涵义，澄清基督教文化的根本精神——爱心。

在《我与你》第二卷的结尾处，布伯把他所反对的两种超越观譬喻为两幅世界图景：其一是用至大无外的永恒宇宙来吞没个人人生，让个体通过把自身的有限性投入到宇宙的无限过程来获得自我超越，实现不朽；其二是用至大无外的“我”来吞没宇宙及其他在者，把居于无垠时间流程中的宇宙当作“我”之自我完成的内容，由此铸成“我”之永恒。

为讨论方便起见，我们姑且把前者称为“自失”之说，把后者称为“自圣”之说。两者皆肇始于人对超越，或者说，对“获救人生”的追求。超越本于人对存在（自身的存在与宇宙的存在）之绝对偶然性与荒诞性的恐惧，对生存意义的反思。这种反思很自然地与某种更高目的相联系，因为，反思本身就意味着人反抗物性生存，它促使人超脱身内卑下的欲求，透破功名利禄的束缚，进抵不为形躯之我所囿的境界。所不同者乃是超越的指向，换句话说，反抗只是从消极方面表明了超越的性质，但超越本身具有何种价值内容，人于何处获得

安身立命之所，却仍是悬而未决的问题。由此便产生出“自失”说与“自圣”说之分。

自失说源远流长，它可谓是与人之反思同日而生的一种超越观。在柏拉图的理念论，斯多葛学派的禁欲主义，普洛丁的宇宙论，经院哲学体系，中世纪的神秘主义，黑格尔的宇宙理性中，我们处处皆窥见它的踪迹。为满足人对意义及不朽的渴慕，此学说将人置身于其间的宇宙本身加以圣化，神化，赋它以神妙莫测的动机，宣称在这浩瀚恢宏的宇宙秩序中隐匿着至善至美的目的。当人意识到个体的有限不过是宇宙进程之无限性中的一时一瞬，当人“自失”于此进程，则因人生无常而生的种种痛苦将在这庄严的无限性前自惭其渺小浅俗，自失指引人步入齐万物，等生死的超然灵境。然任何一种类型的自失说都难以避免一些具根本性的毛病。超越要求发端于人对无意义的反抗，但自失说只是断定表面看来无意义的宇宙秩序具有某种神圣的目的性，而对此目的或意义本身的内容却无所说。另一方面，它对道德哲学的影响简直是毁灭性的。如果宇宙的必然进程正是道德境界的展开过程，那末我们即在肯定一切皆是善的，一切皆是合理的。更糟的是，这种学说

还暗含着这样一种观念：所有的个体都是宇宙进程实现自身内容的工具，如此，“爱心”便成了毫无意义的呓语。

自圣说把超越的指向寄托在个体之自我完成之上，但它同样不能摆脱自失说的困境。因为，无论人的精神需要何等崇高，距离物欲和私情何等遥远，它终究是我的一种需要。故尔断言道德乃是某种需要的实现即是断言道德本为功利。近年来在欧美盛行一时的人本主义心理学特别明显地暴露出这种学说的致命缺陷。例如，弗洛姆为了把以个体之自我完成为核心的人本主义与基督教的自我牺牲精神相调和，便干脆把利他境界也归结成自我实现的必要环节（弗洛姆：《自为的人》第一章）。但是，倘若自我牺牲的终极目的乃是自我满足，则此种牺牲已丧失了其本原性，丧失了其道德绝对性。

布伯在《我与你》第三卷里，把主张宗教超越即是沉入神我一体、天人合一之出神入化状态的神秘主义作为自失说的代表，把断言宇宙万有皆寓于“我”体的大乘佛学作为自圣说的代表。在他看来，前者错把宇宙在时间中的无垠绵延与无穷因果当作了价值论中的不朽，因之，可以说它是从

对宇宙之无意义进行反抗开始，却以向后者俯首称臣而告终。自圣说同样没有看破其间的道理。“我”本身不可能领有价值之先验的根，否则我何需反思意义，追求意义。反抗只是超越的起点，而超越的完成只可存在于比我体更高的境界中。自圣说实则是妄图用时间的无垠来充实我体，因此它与自失说同出一辙。

如果价值或超越指向既不在人之外的宇宙中，又不存于主体内，那末它可能栖于何处？此问题可指引我们进入布伯思想最微妙精深之处。他的回答是：价值呈现于关系，呈现于“我”与宇宙中其他在者的关系。关系乃精神性之家。蔽于主客体二元对立的种种学说皆滞留在表面世界、“它”之世界，惟有关系能把人引入崇高的神性世界，惟关系方具有神性，具有先验的根。当《圣经》昭示人要“爱上帝，爱他人”时，人不仅领承了通向神性世界的钥匙，且同时也领略了价值的本真内容。爱非是对象的属性，也非是“我”之情感心绪的流溢，它呈现于关系，在关系中敞亮自身。正是在这里，“我”与“你”同时升华了自己，超越了自己。人于对“它”之世界的反抗中走向超越，人于关系中实现了超越！