

后浪出版公司

# 我和你

〔德〕马丁·布伯 著  
杨海林 撰

Martin Buber

Ich und Du



浙江人民出版社

Martin Buber

# Ich und Du

# 我和你

[德]马丁·布伯 著  
杨俊杰 译

图书在版编目 (CIP) 数据

我和你 / (德) 马丁·布伯著; 杨俊杰译. -- 杭州：  
浙江人民出版社, 2017.6

ISBN 978-7-213-08112-5

I . ①我… II . ①马… ②杨… III . ①人际关系学—  
研究 IV . ① C912.11

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 150044 号

## 我和你

[德] 马丁·布伯 著 杨俊杰 译

---

出版发行：浙江人民出版社（杭州市体育场路 347 号 邮编 310006）

责任编辑：潘海林

责任校对：朱妍 朱志萍

特约编辑：陆炎

封面设计：墨白空间 · 韩凝

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

开 本：889 毫米 × 1194 毫米 1/32

印 张：6.5

字 数：164 千

版 次：2017 年 6 月第 1 版

印 次：2017 年 6 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 978-7-213-08112-5

定 价：58.00 元

---

后浪出版咨询(北京)有限责任公司常年法律顾问：北京大成律师事务所

周天晖 copyright@hinabook.com

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书部分或全部内容

版权所有，侵权必究

本书若有质量问题，请与本公司图书销售中心联系调换。电话：010-64010019

## 译者前言

### 一

1923年问世的《我和你》( *Ich und Du* ), 是犹太思想家马丁·布伯 ( Martin Buber, 1878—1965 ) 的名篇。在汉语学界, 这本书已有三种翻译。其一, (台湾) 许碧端翻译的《我与你》, 1974年在台北出版, 1993年有新印刷。其二,(台湾)张毅生翻译的《吾与汝》, 1979年发表在台湾《鹅湖》月刊, 分三期连载 ( 卜伯 1979.5: 1, 28—39; 1979.5: 2, 39—50; 1979.5: 3, 24—38 )。其三, (北京) 陈维纲翻译的《我与你》, 北京、台湾均有印行。相对而言, 张毅生的翻译发表在许多治“西”学的人不太熟悉的“中”学刊物上, 所产生的影响不及此前许碧端、之后陈维纲的两种译本。许碧端译本虽然最早, 但至今读来仍有趣味。有些容易译错的句子, 它都能从用词模糊的地方, 准确地读出布伯的原意。译者之功力, 可见一斑。陈维纲译本语言别致, 深受欢迎。其之为译林经典, 断无半点可疑之处。

现有的三种中文翻译, 基本上都是自英译本转译, 而且也不讳言是转译。现在的学术界, 隐约有种风气, 好像只要转译就一定不可取。需要强调的是, 这种看法具有一定片面性。转译的价值,

不可如此慢侮。许多经典的汉译哲学名著，其实都是转译。转译同样也可以达到神采奕奕的地步，并惠泽后学。直接面对原文进行的翻译，也不能说可以更好地把握原文的语言和思想。客观地说，二者各有所长，也各有所短，都面临着扬长避短的任务。或可以韦卓民先生为例，草率地进行说明。韦先生翻译康德，原本可以直接从德语译出。但他考虑自己的德语终究不及自己的英语，对康德原文的理解未必能够及得上对康德著作英译本的理解，所以最终还是从英译本转译。仔细思量，怎能不对这种认真负责的态度肃然起敬！

《我和你》英译本有两种，译者分别来自英国和美国。首先是1937年出版的史密斯译本，其次是1970年出版的考夫曼译本。两个英译本的书名，都是 *I and Thou*。但要指出的是，考夫曼译本虽以 *I and Thou* 为书名，却也不过只是当作书名而已。他的译文处处都将 du 译成 You，而非 Thou。他在推出这个新译本以前，甚至还在文章里明确地说，用 Thou 翻译 Du 是不合适的，带来两个本该避免的“严重危险”(ernste Gefahren)。第一个危险是，Thou 容易让人联想到“那种神圣庄严的声调”，误以为布伯所要谋求的就是这种效果。考夫曼大概是暗指英语《圣经》尤其詹姆士钦定本用 Thou 称谓上帝，对西方世界（尤其通过教会）所产生的影响。在他看来，这种“神圣庄严的声调”恰是布伯费去许多气力想从宗教中赶走的。第二个危险是，Thou 作为从前英语所使用的一种人称，如今普通人在生活里基本上不会用到，要是用它来翻译布伯《我和你》的书名，无疑会让这本书显得有些神秘。弗

洛伊德的 *Das Ich und das Es*, 也是 1923 年出版, 书名与《我和你》并非没有相近之处。考夫曼指出, 由于书名的翻译问题——*Das Ich und das Es* 被译成 *The Ego and the Id*, 出现了两个老派的词 *Ego*、*Id*, 弗洛伊德的书便无奈地予人以神秘兮兮的印象 (参看 Kaufmann 1963, 585)。考夫曼的讲法是不是有道理, 恐怕很难评论。但至少可以概括指出, 他的译本虽然顶着 *I and Thou* 的书名, 其实应该被读成 *I and You*。

第一个英译本的作者史密斯 (Ronald Gregor Smith, 1913—1968) 是苏格兰人, 出生于爱丁堡。他在爱丁堡念大学, 1934 年毕业于英语系 (English Department)。从 1934 年 9 月到 1935 年 7 月, 他在慕尼黑游学一年, 主要学习德国的文学和哲学。后重新回到爱丁堡, 适逢白利教授 (John Baillie) 离开纽约协和神学院, 来到爱丁堡大学任“系统神学”教授 (Professor of Systematic Theology)。正是在白利教授的影响下, 史密斯对布伯产生兴趣。1936 年 9 月, 他甚至还前往法兰克福, 到黑彭海姆 (Heppenheim) 拜会布伯 (Clements 1986, 6—16)。史密斯的最后十年, 是在苏格兰格拉斯哥大学作神学教授 (Professor of Divinity)。自 1937 年出版《我和你》的译本时起, 史密斯便和布伯结下不解之缘。他还翻译出版两种“布伯文选”, 其一是 *Between Man and Man*, 其二是 *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*。

*Between Man and Man* 出版于 1947 年, 含 5 篇文章。第 1 篇 *Dialogue*, 即 *Zwiesprache*, 原载 *Die Kreatur* 杂志 1929—1930 年总第 3 卷, 1932 年由柏林的 Schocken 推出单行本。第 2 篇 *The*

Question to the Single One, 即 Die Frage an den Einzelnen, 原是1933年与瑞士学生所作交流心得，1936年由柏林的 Schocken 推出单行本。第3篇 Education, 即 Rede über das Erzieherische, 原是1925年在海德堡第3届国际教育大会 (Internationaler Pädagogischer Konferenz) 所作报告，1926年由 Lambert Schneider 推出单行本。第4篇 The Education of Character, 即 Über Charaktererziehung, 原是1939年在特拉维夫会议上用希伯来语所作发言，德语版发表于布伯1947年出版的德语文集 *Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*。第5篇 What is Man?, 即 Das Problem des Menschen, 原是1938年夏季学期在耶路撒冷希伯来大学的讲稿，1942年发行希伯来语版单行本。自1965年版以后，又新添一篇“后记” (Afterword)，其副标题是 The History of the Dialogical Principle。这篇后记也是翻译，由弗里德曼 (Maurice S. Friedman) 翻译，原是布伯1954年出版的德语文选 *Das dialogische Prinzip* 的“后记” (Nachwort)。

至于 *The Knowledge of Man*, 则是史密斯与弗里德曼合作翻译，1965年出版，含6篇文章。第1篇 Distance and Relation, 1951年发表于 *Hibbert Journal*, 原是 Urdistanz und Beziehung, 发表于布伯1957年出版的德语文选 *Die Schriften über das dialogische Prinzip*。第2篇 Elements of the Interhuman, 1957年发表于 *Psychiatry*, 原是 Elements des Zwischenmenschlichen, 也发表于布伯1957年出版的德语文集 *Die Schriften über das dialogische Prinzip*。第3篇 What Is Common to All, 1958年发表于 *Review of Metaphysics*, 原是 Dem

Gemeinschaftlichen folgen, 1956年发表于*Neue Rundschau*。第4篇 The Word That Is Spoken, 原是 Das Wort, das gesprochen Wird, 最初发表于1961年出版的论文集*Wort und Wirklichkeit. Bayerische Akademie der schönen Künste*, 然后收入布伯1962年出版的德语文选 *Logos. Zwei Reden*。第5篇 Guilt and Guilt Feelings, 1957年发表于 *Psychiatry*, 原是 Schuld und Schuldgefühle, 1957年发表于 *Merkur*, 1958年由 Lambert Schneider 推出单行本。第6篇 Man and His Image-Work, 原是 Die Mensch und sein Gebild, 1955年由 Lambert Schneider 推出单行本。

第二个英译本的作者考夫曼 (Walter Arnold Kaufmann, 1921—1980), 原本是德国犹太人。他出生于德国弗莱堡一个已改宗至基督教 (新教) 的犹太家庭, 但在12岁的时候, 他回归犹太教, 甚至想过当“拉比” (Rabbi)。1939年移居美国, 二战后进入哈佛学习。仅用两年时间便攻下哲学博士学位, 禀赋惊人。博士论文写尼采, 题目是 *Nietzsche's Theory of Values*。他1950年出版的 *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 是英语世界尼采研究的经典之作 (参看科恩格尔德 [Stanley Corngold] 给考夫曼的自述撰写的“前言”: Kaufmann 2015, xi—xii)。自1947年起, 考夫曼一直在普林斯顿大学教哲学, 1962年升至正教授 (full professor)。作为布伯的译者, 考夫曼特别难能可贵的地方是敢于坚持批评。哪怕是《我和你》的一些核心观念, 他都能够一直抱有不愿完全苟同的立场。他在给自己的译本写的“前言”(prologue)里, 就有这种表述。他参加布伯研究界的重要学术会议, 同样也

还是这样地提出批评（Cissna and Anderson 2002, 44—45）。不作一丝一毫的乡愿，他的这份勇气不管怎么说，都是值得钦佩的。

《我和你》的德文原著，有1923年初版和1957年新版之别。不过，1957年版只是微有调整。所谓“微”调，是指基本上只对一些不太关键的个别词句进行改动、增删，绝少出现重写整段话甚至整节内容的情况。比如初版第1部分第2节有一句话 *Grundworte bedeuten nicht Dinge, sondern Verhältnisse*，新版时删去，又或者初版第2部分第6节有一句话 *was uns in diesem leben tun*，新版将 *tun* 改成 *gerät*，等等。类似的“微”调，也见诸布伯的其他文本，这大概是他的一种工作习惯。史密斯译本、考夫曼译本，底本分别是初版、新版。当然，这里需要补充说明的是，史密斯的译本又有新、旧之别。1958年的新史密斯译本，是在1937年旧史密斯译本的基础上“略”有调整，但它并没有参考布伯1957年“新”版。此“新”无关乎彼“新”。其所调整者，仅是旧史密斯译本当中的两个译法。其一，改用 *spiritual beings* 译 *geistige Wesenheiten*。其二，放弃 *reversal*，改以 *turning* 译 *Umkehr* (Buber 1958, xi—xii)。或许，史密斯并不认为布伯的“微”调，有引起进一步调整的价值。

史密斯是布伯翻译的“行家”，考夫曼教授是德国文学和思想的“行家”，这都是确切无疑的。不难想见，他们给出的英译本都具有相当的功底和可见度。然而，翻译终究是一种“手艺”，任谁都难言完美。史密斯、考夫曼，都在其中。考夫曼从“布伯档案”（Martin Buber Archive，简称MBA）里，找到布伯1937年3

月写给史密斯的一些信。从中发现布伯对史密斯寄来的英文译稿，提过不少修改意见，加起来达两百处之多！对照最终出版的英译本，考夫曼却发现布伯有些意见，史密斯并没有及时吸收。考夫曼还发现他自己的翻译，尤其在一些疑难字句上，同布伯透过对史密斯翻译所作的批评而流露的想法有不少相通之处——“感觉真有点奇怪，竟然看到许多疑难的字句，我的读法居然从布伯那里得到了验证，而且是在他过世多年以后”(Kaufmann 1970, 5)。这至少意味着，史密斯的译本虽然现在还是很受欢迎，但翻译方面并非无可挑剔。另一方面，即便是考夫曼的新译本，也还是有批评的声音传出。弗里德曼就认为，布伯的有些用词，比如Umkehr，考夫曼可以翻译得更好。考夫曼把Umkehr翻译成return，弗里德曼批评说还是turning更加合适(Friedman 2002, xxii)。

翻译《我和你》里的Umkehr，焦点在于它有没有“回”的意思——究竟只是“转”，抑或是指“转回”(或者“回转”)。史密斯译本1958年新版，在Umkehr的翻译上从reversal改成turning，想必就是对“回”有所顾忌。弗里德曼赞成turning，批评考夫曼的return，恐怕也是如此。《我和你》曾很清楚地谈到Umkehr，其所特别强调的也只是转，并无转“回”之意：

文化的历史并非王朝更替，并非匆匆走过一个接着又走来下一个，气氛活泼，决不多想什么，匆匆穿行在不变的死亡圆圈里。[其实，一种又一种文化]来了又去，便走出了

一条无名的道路。不是什么不断进步不断前进的道路；可以称之为向下去，穿过属灵层面的地下世界的一个又一个陀螺，也可以称之为向上去，走进那最往里最精妙也缠绕得最复杂的漩涡，很显然无所谓什么往前与向后，不过是总在进行着前所未有的 Umkehr：[ 总在进行 ] 突破。（第 2 部分，第 6 节）

沿着螺旋往下，又或者随着漩涡向上，固然是“转”，却不是转回来，而是转得更往下，或者转得更往上。就此而言，考夫曼翻译成“转回”（return）或“返回”，恐怕不太妥当。

## 二

这里给出的新译本，直接以 1957 年的德文新版为底本。布伯给 1957 年新版撰写的“后记”也一并译出。考夫曼的译本添加了一些带有解释性质的注释，这里沿用他的做法，并在相当程度上参考他的注释。“圣人无常师”，很多哲人，包括布伯在内，也是“无常师”。布伯吸收的思想资源，较为丰富。西方自身的资源，从宗教到哲学、文学，在《我和你》里有许多展示。东方的资源，如印度思想（尤其是佛教），如中国文化，《我和你》同样也有展示。现在高科技搜索工具非常发达，把这些资源指出来并写在注释里，已不需要博闻强记之能，不过是为有兴趣的读者进一步探索提供一些便利而已。

布伯的语言美妙，也晦涩。直接面对他的德语，难度可想而知。

他喜欢在音形相近的词语之间做文章，诸如lauten heißt umlauten，或者die Bahn und Widerbahn，这样的遣词用句比比皆是。看到这种文字风格，不禁想起我的一位德国教授朋友关于海德格尔（Martin Heidegger）所说的话。他说，海德格尔在语言方面太神奇，简直是一位“魔法师”（Zauberer）。布伯的语言，大概也是如此。使用这种晦涩的语言进行写作，俨然也是当时德语学界的一种风潮。布洛赫（Ernst Bloch）、凯沙林伯爵（Hermann Keyserling）、蒂利希（Paul Tillich），甚至还有阿多诺（Theodor Adorno）等人的著述，都有这种特点。

晦涩的语言，除了美妙，并非没有其他优点。晦涩意味着深邃，往往富于韵味，也耐人寻味。以蒂利希为例，蒂利希研究专家叔斯勒教授（Werner Schüßler）赞叹道，蒂利希的语言具有“凝练的神韵，近乎每一句都值得品味”（叔斯勒，2011）！然而，晦涩也意味着难懂。还是以蒂利希为例，他本人对这一点有过反省：“那些作品，尤其是我在20世纪20年代末写的那些，依着我现在关于德语的评价，根本就不是德语，纯粹是哲学家的德语，而从当时的角度来评价，竟然是很德语的。”（转引叔斯勒，2011）

这里特别要提到的是，布伯曾经因为语言的晦涩，招致尖刻的批评。德国法兰克福“中国学院”（China-Institut）于1928年秋召开学术会议，主题是“中国的教化和伦常”（Bildung und Sitte in China）。主要就是听卫礼贤教授（Richard Wilhelm）的主题发言，并进行讨论。诚然，讨论环节也有很丰富的内容，布伯的发言就出现在讨论环节里。主题发言连同讨论，一齐出版于1929

年，发表在《中德年鉴》( *Chinesisch-Deutsche Almanach*, 1929—1930)。其中第40至43页是布伯的发言部分，没有标题，只是标以“布伯博士说”( Dr. Martin Buber: [ … ])。它集中表述了布伯关于中国文化的总体看法，对理解这位犹太思想家的“中国热情”来说有较重要的参考价值。但是，专治汉学的萨克 (Erwin Ritter von Zach, 1872—1942) 对布伯的语言大不以为然。他严厉地谴责说，布伯说的那些话，恐怕“只有写东西的人懂”( oft nur von dem verstanden wird, der ihn geschaffen hat )，如此语言风格居然成了“时髦”！( Zach, 2005, 90—91)。

萨克还特地从布伯的发言里挑出一段话，指出它完全让人摸不着头脑。这段话是：

Aller geschichtliche Erfolg ist Scheinerfolg, aller geschichtliche Erfolg bedeutet Verzicht auf die Verwirklichung. Im Kern jedes geschichtlichen Erfolgs steckt die Abkehr von dem, was dieser Täter eigentlich gemeint hat. Nicht die Realisierung, sondern die verkappte, die eben durch den Erfolg verhüllte oder markierte Nichtrealisierung, das ist der geschichte Erfolg. Dem steht gegenüber die Änderung des Menschen im Nichterfolg, die Änderung des Menschen dadurch, daß man wirkt, ohne einzugreifen. Dieses Tun ohne zu tun, Tun durch Nichttun, diese Mächtigkeit des Daseins, das ist, glaube ich, etwas, in dessen anhebender Erkenntnis wir uns mit der großen

Weisheit Chinas berühren。

晦涩甚至于难懂，恐怕主要在于布伯使用了某些似乎意味含混的词，如 Verwirklichung、Realisierung、Nichtrealisierung、Tun、Nichttun等。Tun、Nichttun，通常关联着东方思想。或是中国的道家，或是印度的佛经。就老子而言，便是众所周知的“为”“无为”。就佛经而言，则是“应作”“不应作”。德国学者塞登施徒克（Seidenstücker）翻译南传大藏经增支部（Anguttara nikaya）二集第四“等心品”（samacitta-vagga）第3节，就把“应作”“不应作”翻译成Tun、Nichttun。印度佛经的德语翻译，布伯读过不少。《我和你》当中就有文字证据，可以表明这一点。就此而言，布伯所说的Tun、Nichttun，并非没有可能与佛经有关。然而，佛经所谈的Nichttun，都是宜回避的不良之事。考虑到Nichttun在中国的道家那里有着极高的地位，这段话的语境又是在谈“中国的伟大智慧”，则可推知应该联系中国的道家，来理解布伯这段话说到的 dieses Tun ohne zu tun、Tun durch Nichttun。

布伯早年编译《庄子文选》（*Reden und Gleinisse des Tschuang-Tse*），写过一篇颇为知名的后记，那就是《道的学说》（*Die Lehre vom Tao*）。以庄子为契机，布伯对老庄所代表的道家学说展开进行了阐述。其中详细地谈到Tun、Nichttun，中译者很正确地把它们还原成“为”“无为”——“老子从人的语言出发去看待认识，称真正的认识为无识（明道若昧）。同样，他把圣人真正行为称作无为（“圣人处无为之事”〔„Der Vollendete tut das

Nichttun“]）。圣人的虚静不是世人所谓的那种安静，它是圣人内心之为的杰作。这种无为之为（Dieses Tun, das „Nichttun“）是整体本质的作用（ein Wirken des ganzen Wesens）。干预万物的生命无异于损物害己。清静就是作为（wirken），净化自己的灵魂就是净化世界，致虚守静便是益助无穷，合于道就是更新世界。干预者所具有的力量渺小而浅薄，不干预者所具有的力量则巨大而又神秘”（Buber 1922, 115; Buber 1995, 210）。

维克托·冯·施特劳斯的《道德经》德译本，布伯一向很看重。施特劳斯恰把“无为”翻译成Nichttun, 把“为”翻译成Tun( Strauss, 1870, 10、172)。卡尔·达拉哥（Carl Dallago）的《道德经》德译本，布伯应该也是熟悉的，那里也是这样处理的。这样说起来，dieses Tun ohne zu tun大抵就是“为而无所为”，Tun durch Nichttun即“无为而为”。

至于Verwirklichung、Realisierung，的确是两个很难区分的词。如果确实要找出差异，或许可以将Verwirklichung（wirklich）关联着möglich，将Realisierung（real）关联着ideal来理解。也就是说，从“实现”（将可能的东西变成现实）的角度来理解Verwirklichung（于是，Verwirklichung还关联着亚里士多德哲学的传统），从“落实”（将理想的东西落到实处）的角度来理解Realisierung（于是，Realisierung有可能还关联着德国唯心论的思路）。萨克所引布伯的那段文字，便可译之如下——

历史中的所有成功，都是假成功。历史中的所有成功，

都离实现很远。历史中的所有成功，都源于做事情的人背弃了其所真正想做的事情。历史中的所有成功，都不是落实，而是没有落实——哪怕精心掩饰，藏在成功的外表里，贴上标签，终究还是没有落实。与之相反，在不成功之中人变化了。变化的缘由是——有所作用而又不介入。这种主动就是不主动做事情，通过不主动而主动，只强健地活着，我相信这是我们在与中国的雄伟智慧接触时一定要认识到的东西。

结合布伯所欣赏的“中国的伟大智慧”语境，甚至可以把作为“实现”的Verwirklichung理解为“成”，把作为“落实”的Realisierung理解为“弘”：

历史中的所有成功，都是假成功。历史中的所有成功，都离“成”很远。历史中的所有成功，都源于做事情的人背弃了其所真正想做的事情。历史中的所有成功，都不是“弘”，而是“未弘”——哪怕精心掩饰，藏在成功的外表里，贴上标签，终究还是未弘。与之相反，在不成功之中人变化了。变化的缘由是——为而不有。这种为而无所为，无为而为，只强健地活着，我相信这是我们在与中国的雄伟智慧接触时一定要认识到的东西。

据此可以看出，萨克对布伯的批评恐怕是过于严厉了。退一步说，普通的德国人确实可以抱怨布伯。专治汉学的他，似乎不应对这

段话里的中国智慧感到陌生。诚然，这里的真正的意图并非批评萨克，替布伯鸣不平。通过分析这则个案，主要是想举例说明，阅读布伯的著作，也还有必要了解他有哪些“师”。此外，需要强调说明的是，了解是一回事，这里落实到翻译层面则又是一回事。《我和你》当中，也有 Tun、Nichttun。其所说的 Nichttun，确实可以从“无为”的角度理解。然而，这里不把 Nichttun 还原成“无为”，也不把 Tun 等同于“为”，而仍然要从 Nichttun、Tun 本身的意思去翻译，译成“不主动”“主动”。与之类似的例子还有很多，比如尽管布伯常常把《道德经》所说的“圣人”理解为 Der Vollendete，但当《我和你》使用 Der Vollendete 时，这里不将之等同于“圣人”，而是翻译成“已完满者”。如此处理的主要考虑是，布伯所说的 Nichttun 或者 Der Vollente，即便是指《道德经》里的无为或者圣人，其之为无为、圣人的德译词，已有其自身的意义“场”。所以，《我和你》第3部分第7节谈到佛是 Der Vollendete，也是 der Vollender，已然是针对 Vollente 这个德语词本身在做文章。将 der Vollendete 同 der Vollender 相提并论，便是着眼于 Vollendete 之为“已完满”，而与 Vollender（“使完满”）相对。

必须要承认，面对布伯美妙而晦涩的德语，这里所作的这些处理，又或者其他处理，未必都是妥当的。诚如前所述，这里固然直接译自德语，却并不自信能够给出更好或者更加完满的翻译，只拟在现今三种中译本基础上，携带着自己的一些理解，以及各种自制的或许具有一定说服力，或许强迫接受的性质远远多于说服的翻译准则，再新添一种译本。