

马丁·布伯论犹太教与中国宗教

王希佳

WANG Xijia

北京大学哲学系(宗教学系) 博士后、助理研究员。研究方向: 基督教与犹太教的文明互鉴; (以布尔特曼和马丁·布伯为核心关注对象); 中西哲学经典诠释学; 以“理性”与“启示”为核心关切的哲学-宗教学基础理论的比较研究。



JEARC 2023,1(1): 195-209

Original Articles

Correspondence to

WANG Xijia

Peking University
sophiaaugenblick@163.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-0008-3715-4085>



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 1. Issue 1 (December 2023): 195–209

© 2023 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2023.1.1.195>

Day of submission: 2023.09.23.

Completion of review: 2023.11.22.

Final decision for acceptance: 2023.12.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

Martin Buber on Judaism and Chinese Religions

In his early works, Martin Buber studied and translated Chinese Classics, assuming the identity of a formal or informal ‘Sinologist’. This article discusses two main inspirations that Martin Buber drew from his core thesis on Judaism and commentaries on relevant Chinese classical texts, including Confucianism, Taoism, Buddhism, and the literary classic *Liao Zhai Zhi Yi* (*Strange Tales from a Chinese Studio*). Buber was a practitioner of ‘mutual learning and understanding of different civilizations,’ and this article explores Chinese religions from multiple perspectives and classical interpretation. The text highlights Buber’s background as a philosopher and affirms the dialogical spirit he advocated, which promoted mutual learning and appreciation of civilizations.

Keywords: Martin Buber; Sinology and Philosophy; Mutual Learning of Civilizations; Judaic Studies; Chinese Religion

马丁·布伯曾在青年早期研读、译释中国经典，带有一重“汉学家”的身份。本文从布伯对犹太教的核心论述、对包含儒释道在内的相关中国思想典籍及文学经典《聊斋志异》的评述，梳理布伯——这位“文明互鉴”的践行者，在多重视角下关注与探究中国宗教的要点及其经典诠释的两点启发，彰显布伯作为哲学家的底色，肯定其所倡导的对话精神及其“文明互鉴”的效果。

关键词: 马丁·布伯、汉学与哲学、文明互鉴、犹太研究、中国宗教

引言

马丁·布伯(Martin Mordechai Buber, 1878–1965)是出生于维也纳的现代著名宗教哲学家、犹太教释经学家。他以著作《我与你》(Ich und Du, 1923)及对“相遇”(Begegnung)思想的阐发而蜚声世界,对20世纪人文社科诸多研究领域影响深远。布伯在青年早期曾经投入精力研读、翻译、诠释中国经典,因此在其犹太教经典诠释者、犹太教思想家、宗教哲学家的研究专长之外,还多少带有一重“汉学家”的身份。本文即从布伯对犹太教的核心论述、对先秦诸子、祖先崇拜传统、道家与道教、清代文学经典《聊斋志异》的阐发,梳理布伯在多重视角下关注与论述中国宗教的要点。

布伯由其博学多才的祖父母抚养成人,其祖父是一位希伯来圣经的释经(Midrash)学者。他自幼浸淫在传统犹太教育中,在生活上和思想上都受到传统犹太文化的滋养。布伯成年后对希伯来圣经释经的关注即与其早年成长环境的语言丰富性有关。例如,当祖父问他对一段原文是法文的塔木德注释的看法时,他就需要将被译成希伯来文的法文解释给祖父听,由此他产生的疑问是如何向已经习惯一种语言文化的人解释不同概念在另一种语言文化的内涵?这已经涉及到跨文化理解、翻译与经典诠释的关键了。布伯掌握的语言有德语、希伯来语、意第绪语、波兰语、英语、法语、意大利语,可以阅读的语言除了上述之外还有西班牙语、拉丁语、古希腊语、荷兰语等。有条件运用这些语言使得布伯不仅是一位重要的跨文化译介者,更是一位得力的德语作者——他可以运用德语呈现不同古代、现代欧洲语言中的文化意涵。意第绪语这种小众语言在布伯的语言地图中也非常重要,因为布伯毕生致力的哈西德派传奇和民间故事及哈西德派教诲的原始语言都是由意第绪语写成。祖父给了他开启通向学术之门的钥匙,尤其是翻译希伯来经典的任务,这在其一生中都有所呈现(Friedman 1991, 7–9)。

一、布伯对犹太教与哈西德主义的再发现

20世纪初,布伯求学于柏林大学,其时狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833–1911)与任社会学系“编外讲师”的齐美尔(George Simmel, 1858–1918)都是他的授课人,影响布伯对社会科学的理解。齐美尔对“宗教性”(Religiosität)、“宗教社会学”的阐述尤其具有深远的影响。布伯的博士论文研究库萨的尼古拉(Nicholas Cusanus, 1401–1464)与雅各·波默(Jakob Böhme, 1575–1624)的个体性原理。布伯的宗教学研究、犹太教经典的诠释有两个要点:其一为宗教与现代社会的关系,这与其老师齐美尔的关注点有直接的关系;其二为对希伯来圣经的翻译与诠释,即释经学,这与他犹太文化传统的身份认同与自觉承担有直接的关系。布伯作为20世纪杰出的犹太思想家,他对主流的西方哲学的影响也因犹太裔法国哲学家列维纳斯(Emmanuel Levinas, 1906–1995)等人的扩充而逐渐引起越来越多学者的重视。倘若借用美国人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield, 1897–1958)的术语来说,欧美哲学亦可有“大传统”和“小传统”(great tradition and little tradition)的区别。如果说现象学与分析哲学是20世纪欧美哲学的学术“大传

统”，那么以布伯、纳赛尔(Seyyed Hossein Nasr, 1933-)、伊利亚德(Mircea Eliade, 1907-1986)、苏比里(Xavier Zubiri, 1898-1983)等人代表的犹太教、伊斯兰教、印度教与萨满教、西班牙与拉丁美洲等思想传统引发的对思想史的“反哺”与丰富可谓是一种哲学思想的“小传统”。这在重视世界哲学多元性、哲学形态多样化的21世纪，值得分门别类地进行深入挖掘与探讨。

与所有现代文史学科确立的合法性步骤一样，“犹太教研究”可以作为一种“科学·学术”的研究(Wissenschaft des Judentums, 1810-1820年间由青年犹太学者倡导)，即对于犹太教的科学研究。布伯本人最终服膺的是犹太教，对哈西德主义的认识是其重新发现犹太传统、思想发展的一个转折点。根据布伯的朋友埃利亚伯格(Eliasberg)的介绍(Friedman 1991, 21)，最初布伯带着“布尔乔亚”式的自恋，对于纯粹的犹太文化是“鄙视”的，后因受到赫茨尔(Theodor Herzl)的影响才改变了这种观念。布伯在莱比锡时埃利亚伯格送给他一本布克哈特(Jacob Burckhardt, 1818-1897)的《希腊文化史》，他阅读后很是欣赏，并期待能有一本同等分量的《犹太文化史》，期待一场犹太文化的复兴。孔汉思(Hans Küng, 1928-2021)曾言，如果不是有最初的这场锡安主义运动，布伯可能只是成为一位无根的一般文化人(Friedman 1991, 36)。锡安主义运动中他成为了一位领袖和老师，并由此真的成为犹太文化的老师——尽管布伯最终还是放弃了锡安主义的立场。

1904-1914年是布伯探索犹太教哈西德主义的时期。布伯与哈西德派的相遇，如果以基督宗教的术语来说，可以视为是一种“转宗”。1905-1906年，布伯在意大利佛罗伦萨出版了他关于哈西德派最初的两本书——《纳赫曼拉比的故事》(Die Geschichten des Rabbi Nachmann)和《美名大师传奇》(Die Legende des Baal-Schem)，这两年他主要生活在佛罗伦萨并参与到当地的文化生活中去，写作关于戏剧、剧场艺术的文章。布伯对佛罗伦萨充满热爱，佛罗伦萨的写作时期是布伯生命中“第一个真正在工作的时期”(Friedman 1991, 41)。他相信哈西德主义的故事对于上帝与人之间的关系及人与人之间的关系富有深刻的洞见，哈西德主义的教诲对人之为人有独特的规定性。

在文集《人之路》(Der Weg des Menschen)中，布伯在文章《特定的路》中引用哈西德派贤人的话，认为要告诉人们该走哪条路——一条服侍上帝的路是通过学习，一条是通过祈祷，还有一条是通过斋戒，再有一条是通过饮食。每个人都需要认真将自己的心将他引向哪条路，然后用尽全力，择善固执。因为每一个人在这世上都是崭新的，被呼召去实现他在此时的独一无二的个性。如果一个人一定要学习另一个人、处处向另一个人看齐，就容易丢失自身的个性，忘记他自己专属的必须完成的事情。美名大师(Baal-Shem Tov)曾言，每个人都需要根据他的阶梯去行事，“每个人都是通过他所渴望的东西，认识和理解他必须侍奉上帝的品质”(Buber 1948, 54)。

哈西德主义对于“人之路”——人通往上帝的修行之路，有自己的一套看法。有的人必须通过禁食、禁欲而“上路”，但这种禁欲主义不能优先于生命或掌控生命，这样就本末倒置了。一个人只能通过将自身与自然相分离以便再次复归于自然，与之处于神圣化的联系中，找到他自身通向上帝的路。哈西德派圣贤强调人的统一，身体与精神的统一。任何人所自觉的、自己要做的事

情，需要以统一的身心去做，任何身体的部分都不应置之度外。这样他所做的任何工，都指向着使自己成为一个整体。人与人之间冲突的根源，就在于不同的人思想、言谈、与行动之间的错误——我对于我的人类同胞并不说我真正在想的事，也并不做我所说过的事。“我”逐渐成为自身这种分裂状态的奴隶。唯有意识到，只有“我自己”才是这一切的关键，并作出这一“我将解救自己”的决定时，人才能首先停止自身的这种分裂状态，进而停止自我与他人即人与人之间的纷争状态。

二、布伯关于犹太教的讲演(Reden über das Judentum)

通过哈西德派的“唤醒”布伯重新发现了犹太传统的深意，其关于犹太教的著作是1923年的演讲集收录而成的《论犹太教》(Drei Reden über das Judentum, 1911)。其中第一篇“犹太教和犹太人”、第二篇“犹太教和人类”、第四篇“东方精神与犹太教”、第六篇“犹太教中的神话”与本文主题最为相关。

在第一篇演讲《犹太教和犹太人》(Judaism and Jews)中，首先面临的问题是：犹太人为什么称自己是犹太人？使犹太人之为犹太人的核心要素是什么？不能只是出于传统习惯而天然认同，而应是出于自己的本质。这里的“犹太人”不能仅仅是一个口号和名称，布伯想要反思“犹太人”的名号下究竟是个有着何种特质的群体。在对群体定性、描绘群体特征的词汇中，布伯特别提出“宗教”和“民族性”两个具有标识性的术语，他问道：“存在一种犹太人的宗教吗？”(Buber 1996, 37)

布伯认为，尽管犹太人有着从雅各到摩西的与上帝交流的记载，但“在我们这个时代”犹太人是否还存在一种真正的“神圣的热情”呢？还是说犹太人的宗教感只是一种记忆、一个希望，但就不是一种现实？就“民族”这一关键词而言，他指出有一种观点认为犹太人是一个民族、具有犹太人的民族性——犹太人对非犹太世界所采取的态度是“承受苦难”和“反抗”，从犹太人的始祖到布伯本人的时代已历经了“七十年代人”的岁月，布伯从社会学的角度考察了人之形成的维度，关注出生环境、语言和习俗三个方面。随着人的自我发现与成长，人的追求永恒的欲望会指引着他超越自己生活的狭小范围，由于个人的选择，人的社会存在会逐渐远超出其家庭圈和朋友圈，与之相连具有深刻强度的情感体验或许停留在这一层次，也或许会继续发展，不断成长。对这些追求永恒、精神成长的人而言，所体验的不仅仅是一种民族的、血脉的共同体(a community of blood)，尽管血脉中有养育的力量，对他而言他也属于与他共同分享精神追求的更深远的共同体，并由此获得归属感。但这里布伯实际上走的是一条“双全”之路——即存在这种情形，使得一个人第一次在血脉上获得的归属感，和第二次有了个体的精神追求后获得的归属感相汇同，他所认同的是同一个社会群体。血缘与精神上的犹太人认同其土地、语言、生活方式，但在历史上常常处于离散(diaspora)的状态，即其所居住的土地、所生活的社会氛围通常不属于其血脉的共同体，而是属于另外的共同体。在这种情况下，永恒与当下对其而言是分裂的，犹太人只有不断回望他的起源才能获得某种血缘与精神上的同一性。

布伯在此强化了“血脉”对人的影响：“人的气质中最深层的部分是我称之为血脉的东西”、“它是我们存在的最深的、最强有力的层面”(Buber 1996, 40-41)。这一论述或许令人感到意外，因为根据前文，我们的期待或许是他会更加强调精神性的、后发的“共同体”，但他显然为“血脉”注入了更浓重的意味，血脉与“民族原型”(national prototype) 深刻关联起来。他指出，在人们(这里指犹太人) 感觉到不可言说者的最平静的时刻，人们就越发能意识到在自身的生存中存在一种深深的分裂。要想克服这种分裂、达成统一，就必须认识到这一血脉的重要意义。在此，布伯仿佛有一种“认命”般的诚恳和执着，或者说是其承担意识。犹太人离散的生活历史，使得他们遭受排挤和非议、作为不同社会族群的“异乡人”的体验尤为深刻，他们总是存在适应外部环境与坚持自己内心世界的张力。即便如此，布伯笔下的犹太人又是一个“慈悲”或在救赎的荣耀里谅解了世界的族群，“犹太人的自我肯定既有其悲剧性的层面，也有其伟大之处……像一个犹太人那样生活，就意味着既吸收其自我肯定的悲剧性的层面，又吸收其伟大的层面”(Buber 1996, 46)，找到从分裂通往统一的生活道路，救赎的“弥赛亚”在等待着“你”。

布伯的第二篇演讲为《犹太教与人类》(Judaism and Mankind)。对于犹太人和犹太教徒而言，身份认同始终是个问题，独特的处境使得犹太人感到自身受到呼召要为其民族做出贡献。布伯指出，类似的情况也存在于某一特定民族与全人类的关系之中。可以通过国家、语言和生活方式去清楚明白地界定一个民族，在一般的情况下，某一民族作为既成者无需反思其自身之于全人类的意义，因为其在追求自身民族事业的过程中就可以自己的方式贡献于全人类。但是，布伯指出，犹太人的状况与此不同。由于犹太人几千年前就失去了自己天然的家园并且不再拥有共同的语言或一个天然的共同体，其生存的权利和继续存活下去的需要就一而再、再而三地成为一个问题。为此需要溯源什么对犹太人而言是唯一的和永恒的，也就是犹太人专属的特质或基本要素。布伯认为，犹太教中“最崇高的要素与最低贱的要素同在”、“最辉煌的要素与最羞辱的要素同在”(Buber 1996, 49)。他总结德国犹太小说家瓦瑟曼(Jakob Wassermann, 1873-1934) 的说法，认为犹太人“或是戏剧演员，或是真正的人；既能美，又能丑；既能淫荡又能禁欲；既是骗子或赌徒，又是狂热者或懦弱的奴隶——犹太人就如同于这一切”(Buber 1996, 50)。这里强调犹太人的“双重性”，其自身中所具有的这种双重性形成比其他民族更为强烈的反差和对比。接着布伯笔锋一转，指出这样一种“双重性”的问题虽然在犹太人这里表现得最为尖锐，但它实际上是具有普遍性的人类性的(menschheitliche) 问题。他比较了古代波斯人与犹太人在世界观上的差异，指出事实上古代波斯人的世界观是具有双重性的，古代犹太人的世界观其实不具备此种两重性，世界和人都不是分裂的。犹太人的“原罪神话”即体现了这种对统一性的追求，信仰上帝的犹太人在其上帝中就确立了他的统一性，他在上帝中从所有的双重性中救赎自己。布伯特地指出，从双重性中获得拯救的这一观念是犹太人的，能够与之并列的是印度人那种更纯粹的、更无条件的救赎观念，但印度人的这一观念不具有从心灵的双重性中解放出来的意义，而是意味着一种从俗世的纠缠中获得的解放。印度人的救赎意味着觉醒，而犹太人的救赎意味

着转变。布伯指出，在“最初的犹太人”(the elemental jews)与“流放的犹太人”(galut jews; exile)之间存在着一种对抗，“最初的犹太人”一词指的是那些在内心意识到最初犹太教之伟大力量的犹太人，他们能“自作主宰”，对自身的生命道路作出选择。犹太人对全人类的精神贡献，在于它能够重新提供人类多样性内容的统一，提供新的综合的可能性：“在先知和早期基督教的时代，它提供了一种宗教上的综合；在斯宾诺莎的时代，它提供了一种智识上的综合；在社群主义的时代，它则提供了一种社会的综合”(Buber 1996, 59)。而在其所生活的时代，布伯认为犹太教或许提供了一种“关于所有综合的综合”，布伯是将犹太教的追求和担当放在整个人类精神的图谱上来审视，认为犹太教是人类的东方使徒，确立了内在双重性的伟大象征，以“罪”的观念分离了善与恶。但犹太教也一再教导人们去克服这种分离，如《希伯来圣经·诗篇130：7》所言，在上帝中存在慈爱和完全的救赎。而犹太教对于人类的基本意义，就在于它比其他任何共同体都更清楚地意识到原始的二元性，更清楚地知道、也更典型地描述了分裂，它宣告了一个二元性终将被废除的世界，一个统一的世界。

在第四篇题为《东方精神与犹太教》(The Spirit of the Orient and Judaism)的演讲中，布伯描述了作为“东方人”的犹太人具有怎样的类型化的特点。在他看来，包括中国、印度、埃及和小亚细亚范围在内的东方人精神性格具有恢复力和再生力，是可以不断回归(return)和不断修复(recovery)的，具有明显的活动力(motor faculties)，与西方类型的人更胜于感觉力(sensory faculties)相对。与汉语学术中时时长将“两希文明”并提不同，布伯认为犹太人与希腊人具有显著差异：“希腊人与世界相面对，犹太人则投入到世界之中；希腊人通过度量把握世界，犹太人则通过世界的意图(把握世界)；希腊人认为行动在世界之中，犹太人则认为世界是在行动之中的”(Buber 1996, 87)。这种比较也曾见于关注“人是什么”问题的基督新教神学家潘能伯格(Wolfhart Pannenberg, 1928–2014)，他在其代表作《人是什么：从神学看当代人类学》中指出，“犹太教从波斯人那里继承了对死者未来复活的期望，之后又把它遗传给基督教和伊斯兰教。与希腊关于灵魂不朽的形而上学相比，这种期望更符合现代人类学的认知方式和观察条件”(Pannenberg 1962, 37)。布伯则接着强调了“回归”(Teshuvah)的概念，这个词除了字面上“回归”(return)的意思，还有更深层的改过自新、口头忏悔的意思，指一个人一生中关键的转折点，一个人在正常的人生旅途中所发生的自新与彻底的转变。布伯认为，这种对“回归”的强调使得犹太教成为东方精神的代表，耶路撒冷是布伯心目中汇通东西方、实现救赎的门户。这篇演讲的内容具有一定的感染性，它未必是客观的知识，但是体现了青年布伯“当仁不让”的犹太精神认同。

布伯的第六篇演讲题目为“犹太教中的神话”(Myth in Judaism)，他赞成犹太学者、希伯来语《犹太哲学史》作者诺伊马克(David Neumark, 1866–1924)的观点，认为犹太宗教发展史就是一部在“神秘—神论的民间宗教的自然结构”与“理性—神教的拉比宗教的理智结构”之间的斗争史(Buber, 1996, 131–132)。布伯对他自己给出的这两个术语进行了解释，他认为“一神论”并不必然与神话相互排斥，具有一神论倾向的民族也不必然因此而缺乏神话的创造能力。

相反，每一种健在的一神论中都充斥着神秘的、神话的要素，这些神话使其穿越历史，生生不息。而拉比的教义则可谓是一种“提纯了的”神话——对上帝的信仰。但布伯本人并不喜欢这种过度提纯的神话，认为它缺乏鲜活的生命力，那些缺失的部分遁入民间、遁入边缘群体的茶余饭后，“被当作一种神秘教义而容忍、被当作迷信而受到嘲讽、被作为异端而遭到排除，直到哈西德派把它置于一个王座上。”(Buber 1996, 132)——这也是布伯重视犹太教哈西德派的原因之一。因为正是被哈西德派保留和推崇的这些活生生的神话，才成为犹太人与犹太教面对危机时刻，自身最内在的凝聚力所产生的根源。在这一民间的“小传统”的谱系上，16世纪的卢里亚(Isaac Luria)、18世纪的“美名大师”(Baal Shem)都发挥过重要作用，他们提升了犹太民间宗教的地位，从而巩固和界定了犹太教，丰富了犹太人的理想。

三、布伯论犹太教之外的“东方”宗教：以中国宗教为例

在布伯对犹太人的“人类学”分析中，首先一个定位是犹太人是“东方人”，接着他对犹太教展开与其他同为东方宗教的宗教——源自波斯的琐罗亚斯德教、源自印度的印度教、源自中国的道教进行比较研究。布伯非常关注宗教与民族的相关性，对不同的“人”所具有的心理-行为特质进行了探究，如认为犹太教的三个关键词是“统一-行动-未来”；对行动的重视是“东方人”的共性，而以古希腊哲学为代表的“西方人”更注重“静思”，或者用尼采的话说，更多体现的是“日神”精神。

青年布伯对中国文化有着广泛的兴趣和深刻的关注，如精神漫游一般博览儒道佛。布伯全集(MBW)的第二卷 2.3 《中国哲学与文学著作集》(Martin Buber Werkausgabe 2.3. Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur, 2014)即收录布伯关于中国文化的论文集，包含四个部分，分别是(一)《庄子的对话与比喻》(Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tses, s.51–130.)——此为布伯根据当时可以看到的英译本《庄子》，将其翻译成德语并对其中他本人感兴趣的故事进行评注，表达其个人独特的理解；(二)《中国的鬼怪与爱情故事》(Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, s.131–289)——这是布伯根据当时流传的英国汉学家翟理斯(Herbert Allen Giles, 1845–1935)的英文选译本(164篇)、经朋友柏林大学汉语教授王警涛的帮助，将《聊斋志异》选编、转译成德文版，体现了他对这些“花妖狐魅”故事中所蕴含的“精神性”的发觉与偏爱；(三)《中国智慧》(Weisheiten aus China, s.290–309)包含四篇生前未发表的手稿：“少女的精神”(Der Geist der Jungfrau)、“献祭”(Das Opfer)、“新的雷神”(Der neue Donnergott)、“孔子与老子的对话”(Aus den Gesprächen zwischen Konfuzius und Lao-Tse)；以及(四)其他的评论部分(s.310–480)。

(一) 先秦诸子及禅宗

首先梳理一下布伯对先秦诸子思想的阐述，他在论文《中国智慧》、《中国与我们》等文献中都有所提及。其中《中国智慧》(Weisheiten aus China)

讲了五个故事，分别以极简的篇章介绍了诸子百家的核心思想。第一篇题为《家庭与国家》(Familie und Staat)，介绍的是《尚书》中尧禅让王位给舜的故事，舜能获得这个禅让的依据是因为尽管舜面对的是凶恶、不慈不善的父亲、继母、兄弟，他仍可以妥善处理家庭中的人际关系，可以“齐家”——布伯引述了《大学》(Die große Wissenschaft)里的“欲治其国者，先齐其家”的原则。第二篇题为《诏令》(Initiative，或译“求贤令”)，出自《汉书》，是“汉武帝下诏求贤”(“武帝求茂才异等诏”)，诏曰：“盖有非常之功，必待非常之人。故马或奔蹏而致千里，士或有负俗之累而立功名。夫泛驾之马，跖弛之士，亦在御之而已。其令州郡察吏民有茂才异等可为将相及使绝国者。”布伯用德语翻译了这段话，德文是符合文意的。以及《汉书·东方朔传》的合并，讲的是东方朔“公车署上书”的故事，东方朔成为汉武帝非常亲密的咨询者并且帮助汉武帝击退匈奴。对此，布伯一方面赞许东方朔的才能，另一方面赞许青年汉武帝的识人(Buber 2014, s.290)。在他看来，一般人印象中的高级官员都是虚与委蛇绕弯子的，但是东方朔的独辟蹊径使他显得那样超凡脱俗。布伯看重的是通常的、常态的世俗规则被个人的主动性或直接性(persönliche Initiative)所打破，而这些人正是天赋异禀或有“茂才异等”的能人。他赞许青年汉武帝在识人、建立功业上能采用灵活的方法，以非常之功待非常之人。第三篇题为《关键》(Das Wesentliche)，是对《论语·颜渊》“子贡问政”一节的翻译。对于“自古皆有死，民无信不立”，布伯带着自我批评地评论说：“这在我们看来可能是很奇怪的，因为我们不再知道“信”是什么”(Dies mag in unseren Augen wunderlich erscheinen, da wir nicht mehr wissen, was Vertrauen ist.) (Buber 2014, s.291)。第四篇题为《正名》(Die Richtigstellung der Bezeichnungen)，是对《论语·子路》“必也正名乎”一节的翻译。对此，布伯认为“正名”是所有政治智慧的开端。并非因为苏格拉底所以为的“知行合一”、知之自会行之是一种“高尚的误解”(ein erhabenes Missverständnis)，而是因为若非被正确的命名，公共生活就不会进入公正的秩序中。在此，非常有深意的是，由于欧洲知识分子并没有“学而优则仕”的传统，更多的是在社会公共空间——一定程度上的“十字街头”活动，布伯对涉及政治、公共生活的儒家论述比较敏感这是可以理解的。他认为空洞的名号是“撒旦的游戏”。如果从正面的角度看，“正名”是公共领域之内“有为”的基础准备；但是从负面的角度看，各种作为、压榨或不公也是以巧立名目为先。公共领域内如何保证公正，这个是布伯关心的问题。第五篇题为《政治与生活》(Politik und Leben)，包含六个故事，分别出自列子、老子、庄子、墨子、孔子。第一个故事出自《列子·仲尼》，讲的是郑国圃泽贤士伯丰子反驳郑国辩智之士邓析的故事：

“郑之圃泽多贤，东里多才。圃泽之役有伯丰子者，行过东里，遇邓析。邓析顾其徒而笑曰“为若舞，彼来者奚若？”其徒曰：“所愿知也。”邓析谓伯丰子曰：“汝知养养之义乎？受人养而不能自养者，犬豕之类也；养物而物为我用者，人之力也。使汝之徒食而饱，衣而息，执政之功也。长幼群聚而为牢藉庖厨之物，奚异犬豕之类乎？”伯丰子不应。伯丰子之从者越次而进曰：“大夫不闻齐鲁之多机乎？有善治土木者，有善治金革者，有善治声乐者，有善治书数者，有善治军旅者，有善治宗庙者，群才备

也。而无相位者，无能相使者。而位之者无卸，使之者无能，而知之与能为之使焉。执政者，乃吾之所使，子奚矜焉？”邓析无以应。目其徒而退。”(Liezi 2011, 121)

布伯对此的评论是，伯丰子与邓析的对答既是对高估统治者、管理者的反驳，同时也是对认为没有国家个人也可以各尽所能者的反驳。布伯重视人类共同体(Gemeinschaft)的基本存在的认知，既反对统治者的奴役，亦不赞成某种程度的无政府主义。

关于老子的部分引用了包含“既得其母，复守其子”在内的五则；关于庄子的部分引用了《庄子·外物》篇里“庄周贷粟”的故事；关于墨子的部分引述墨子关于兼爱·非攻的论述；此外还引述了《论语》中关于“仁”、“和”、“乐”的几则内容以及最后是《庄子·天地》黄帝“遗其玄珠”的故事，以上内容均未添加他个人的评论。

以上是布伯对先秦诸子的综合引述，并没有特别深刻细致的进一步阐述。在短论文《中国与我们》(China und Wir)中，布伯站在自身文化本位的立场上对中国文化特质进行了预判，他提问是否能从中国文化的活生生的现实中、从其富有生命力的习俗、教化、文化中吸收什么呢？他认为在此意义上儒家传统中没有值得当时的他个人与他眼中的欧洲学习的内容。为何会得出这样的结论？布伯准确地抓住了儒家思想的核心源自“祖先崇拜”(der Ahnenkult)这一点，并且指出中国人的“祖先崇拜”与其他原始宗教中存在的典型“祖先崇拜”样态不同，中国的“祖先崇拜”传统是一种与逝者保持联系的文化类型，因此这种“祖先崇拜”类型唯有在一种与逝者保持着亲密(Vertrautheit)关系的文化中才能得以流行。他特别强调是一种“亲密”的关系，而非“恐惧”(Grauen)或“有距离感的敬畏”(abgerückte Ehrfurcht)。与逝者之间的亲密关系在中国故事中被反复讲述，特别是与死者的爱情纠葛(这里指的显然是包含许多“人鬼情未了”故事版本的《聊斋志异》，在此布伯只是举例说明这种“亲密”关系可以被俗化的程度，并不特指“祖先崇拜”中的亲密关系)。布伯敏锐地指出，“这里没有中世纪的那种沉重梦魇(Incubus)”(Buber 2014, s. 286)，而是生者与逝者的精神连结，仿佛逝者从一个房间进入了另一个房间。布伯认为这是一种对待逝者的中道(Unbefangenheit)的方式(“Unbefangenheit”直译可以是“公道”、“公正”，既不偏不倚，不多也不少，亦即对待“鬼神”的“中道”态度，或人道的态度)，正体现了中国人祭祖的特色。人们在同一平面上与已经进入生活的逝者的精神进行交流，与进入我们生活的逝者的灵魂进行交往。在布伯看来，“未来的一代从我们称之为过去的一代中获得。这就是为什么习俗的种子、形式的种子，一次又一次地沉入正在成长的世代中，不是作为一种只是被坚持、被延续、被保存的东西，而是作为产生与被产生的东西(was zeugt und dessen Gezeugtes)被新一代重新诞生，表面上是相同的习俗，但却是重新形成、重新生长的”(Buber 2014, s. 286)。儒家文化的根基——祭祖这种传统由此得以不断传承。这种祖先崇拜的传统对西方而言是陌生的，因为西方文化缺少这种逝者与生者的有机关联(organische Beziehung)。另一个原因是，教化(Bildung)总是与某种形象(Bild)有关，不仅仅有哲学教导的那种“普遍的观念”(allgemeingültige Begriffe)，而且也有普遍的形象(allgemeingültige Bilder)。布伯对儒家祭祖传统

的理解颇有见地，他整体上认为儒家思想仍属于古代文化的内容，对当时的欧洲而言是无法从儒家思想中汲取到有益成分的，他认为当时的欧洲只能从道家教导的“无为”中汲取有益内容，他对东方思想的汲取始终是这样站在自身的立场上，“以我为主、为我所用”的。

此外，布伯对禅宗也给予了一定的关注，曾进行过对哈西德派与禅宗的比较。布伯对禅宗的关注体现着他对“我-你”关系的思考，因为禅宗有着“不立文字，教外别传”、“外师造化、中得心源”的传统，涉及到人怎样去认识绝对、探知实相(zur wahren Wirklichkeit) (Buber 2016, s. 204–216)。在布伯这里与在禅宗那里一样，通常面向世界的方式受到质疑——即人通过用思想去理解、用概念来表述的方式受到质疑。思考，或者说概念化的知识，并无法提供通向真实、通向世界上其他他者的门径。通过这种方式而建立起的我与他者的关系是互相错过、对于真实的生命是失之交臂的，而“相遇”可以从否定的维度或者通过“负的方法”来进行阐明——“‘相遇’是专一者与整一者(undivided)的会见，是一种直接的相遇”(Wood 1969, 113)。禅宗与布伯都提示着探究实体、认知实相的方式，并且试图给出一条解决概念与实相不相和的问题的路径——此即不是在思考中，而是在生命的实践中抵达实相。

(二) 对道家与道教的理解与诠释要点

如前所述，布伯在《道之教诲》(1910)、《中国与我们》(1928)等论文中都对儒家思想作出了述评。整体来看，他不欣赏儒家，不认为儒家有可供他汲取、可供当时的欧洲汲取的有益智慧。然而在《道之教诲》中，布伯非常欣赏道家老庄的思想，他认为庄子身处儒家智慧占主流的社会环境是格格不入的，儒家智慧是基于义务和目的的对于生命的道德命令，因此儒家视域下的庄子是“无用”之人。然而身处这样的环境，庄子在“无用之树”的比喻中给出了自己的巧妙应答，即无用者的“无用之用”，人们执着于“用大”而不知无用之大用，“被他们称为无目的的目的就是道”(Buber 1957, 44)。这篇《道之教诲》是布伯 32 岁写的文章，从此时直至 1923 年布伯 45 岁“关系哲学”思想的成熟时期，他的“精神”都在谜样的东方漫游。《中国与我们》则是他 50 岁思想更成熟时的作品了，仍可见其青年时代的思想痕迹。笔者认为，在“远去与归来”的辩证中，道家思想对“我-你”关系的提出有着直接的影响，这个影响不是本体论上的影响，而是方法论上的影响。也可以说这与布伯本就关心的“负的方法”(via negativa) 是相关的。

1910 年，布伯出版了《庄子的对话与比喻》(Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse ; Talks and Parables of Chuang Tzu) 一书。他根据当时流行于欧洲的翟理思的英译本 Chuang Tzu, Mystic, Moralizer and Social Reformer(London 1889) 及理雅各(James Legge, 1815–1897) 的英译本 The Texts of Taoism(volumes 39 and 40 of the Sacred Books of the East, The Chinese Classes), 将其中庄子的对话及寓言故事选编成集，翻译成德文。他这本书分为两个部分，其一是《庄子》中寓言故事的选编，收录了包括无用之树、天籁之声、庄周梦蝶、庖丁解牛、叔山无趾、望洋兴叹、观鱼之乐、曳尾于涂等在内的 54 个对话与寓言；其二

是布伯本人对这些故事的评论与注释。根据布伯自己在1951年再版前言中的介绍，他在第二部分概要地表述了道家的教诲，并自称对这种教诲深怀感激(Herman, 1996, 15)。

布伯的评论与注释部分首先阐明了他对于东西方精神特质差异性的认识，指出科学、法律、教诲是人类精神世界中的三种力量，与西方相比东方更侧重教诲。布伯用了一个生动的比喻来说明教诲和宗教的区别：教诲立足于“合一”，就像七色光融合在一起就成了白色；宗教是多种精神功能混合的产物，恰如七色光汇合在一起就是彩虹。

布伯认为，处于教诲和宗教之间的是寓言和神话。教诲是一种言说，可以分为三种：中国关于“道”的教诲，印度关于“解脱”的教诲，犹太教、原始基督教关于上帝之国的教诲。在他看来，像佛陀、耶稣一样有着“教主”地位的老子是一位隐藏起来的圣人(a concealed sage)；庄子作为老子教诲的继承者展示了其诗性的丰富，相比于老子言说的朴素，庄子收集了大量的民间故事，凝练成自己传递教诲的比喻与语言。老子之“道”并不意味着对这个世界的解释，而毋宁是只能在其中体验到的真实生命的统一。万物皆通过自身存在的方式、通过自身的生命显示着道；因为“道”是转化中的“一”，在“一”中证明自己。被“道”之教诲教化了的生命即成为一种隐逸的生命(the concealed life)。这样的人如常人一样是有欲望的、可能被诱惑的，但他既不入涅槃，也不入人群，只是遁入隐逸中。经过了道之教诲的人格，即达到了庄子所说的“天地与我并生，而万物与我为一”的境界，“道吾同一”的境界，强调“真知”与“无为”。“无为”意味着不去干涉万物本然的生命，使之顺其自然地生长。布伯对《道德经》中的“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉”的理解，是将“王”理解为顺其自然的治理者，无为而施化，实现所谓“我无为，而民自化；我好静，而民自正。我无事，而民自富。我无欲，而民自朴。”布伯认为，老子的教诲是一种丰富深邃的被动言说，就像一缕微风接触大海时，大海因其自身的充盈而发出的咆哮。老子关于“道”的教诲就象是一个在其自身的充盈中被传递了教诲的人的一首诗。作为老子教诲的继承者，庄子充分发挥了这种教诲的诗性。布伯认为，庄子同一切伟大的诗人一样，广泛收集了各种民间故事，凝练入自己关于道的教诲中。在布伯看来，作为道之使徒的庄子找到了他所要继承的主题——隐逸，他继承了这一主题并保持其本色。“道”的教诲不是发展性的、扩张性的，它始终没有变成像佛陀的教诲那样的戒律，也没有变成像耶稣的教诲那样的“辩证法”，道的教诲顺其自然成为了诗。庄子领会了老子隐微言说中的教诲，他没有对这教诲进行增改，他本人也如柏拉图一样，就是一位“理念的诗人”(Herman 1996, 95)。

(三) 布伯“说聊斋”

最后考察一下布伯对中国文学的关注。在这种看似对“文学”的关注之中，其实凝聚着他对于非正统的中国文化精神中的“民间信仰”精神的关注。这部布伯曾投注过心血的中国文学著作即清代文学家蒲松龄的《聊斋志异》。为什么要将这一部分放在“道家与道教”之后讲呢？笔者认为，布伯对《聊斋》的

关注仍是其处于“比较神秘主义”视角时期的体现，是其基于神秘主义视角的关照。他在这些遥远东方的花妖狐魅的故事中发现了一种特有的“精神”，这是他所欣赏的内容。

布伯编译的《中国的鬼怪与情爱故事》（《聊斋志异》）收录的故事有“Das Wandbild”、“Der Richter”、“Das lachende Mädchen”、“Die Füchsin”、“Die Wege des Liebenden”、“Die Krähen”、“Die Blumenfrauen”、“Der närrische Student”、“Der Gott im Exil”、“Das Land im Meer”、“Das Blätterkleid”、“Der Ärmel des Priesters”、“Der Traum”、“Musik”、“Die Schwestern”、“Wiedergeburt”这十六篇故事，即画壁、陆判、婴宁、莲香、阿宝、竹青、香玉、书痴、雷曹、罗刹海市、翩翩、巩仙、莲花公主、宦娘、阿绣、小谢。国内学者对这十六篇译文德文上与汉语的差别做过比较(He 2018, 147-156)，指出这些篇目在译名上存在意译的偏差。

在前言部分，布伯谈到他对《聊斋志异》故事的喜爱与对这些蕴含在故事中的“精神”的理解。他认为在这些花妖狐怪的故事中，“自然秩序并没有被破坏，而是在拓展：在此生命的丰富性从未停滞不前，众生皆有灵。…而这一切有灵众生并非令人惊惧的“异形”，它即是亲切如家的，它即是人的生活之境”(Buber, 1993, s.10)。这很好地抓住了《聊斋》的特点，可见布伯在选择中国经典、理解中国文化时的独具慧眼。虽然他不欣赏作为中国文化主流的儒家，但他仍选择去“看见”中国文化精神中能够引起他本人的共鸣与欣赏的道家、具有浪漫主义倾向的志怪故事，选择看到中国文化精神中超现实的一面，并以对话的品格阐明自己的理解、表达自己的尊重与欣赏。布伯表示，他读《聊斋》所感受到的最为与众不同的是故事中人与鬼怪的亲密关系——花妖狐魅在其中并非是恐怖的恶魔，而是可以与人相爱的有情的存在。布伯认为，中国的这些鬼怪故事与凯尔特农夫们记录的与鬼怪的相遇故事有相似之处，但是这里并非是恐怖性的神秘，而是自然的魔法(die Magie des Selbstverständlichen)。生命的完满性并未停滞，所有生活者都承载着精神的种子。鬼怪的繁盛不仅在动物、植物、岩石之中，并且希望进入人类的形式，展现出一种亲切的“居家”之境。布伯认为，这些故事体现了老子的道周遍万物的教义与佛陀的业缘、因果报应思想，这些“鬼故事”中有闺蜜之友爱，亦有男女之情爱，布伯遗憾被翟理思译介到欧洲的《聊斋》(Strange Stories from a Chinese Studio) 删掉或是转译了几乎所有在他看来是带有“冒犯性”的内容。布伯则在王警涛的帮助下，完整而忠实地复制了翟理思书中已有的故事，还有一些尚未翻译，他选择了“最美、最怪诞”的“人鬼情未了”的故事。这种独特的审美很能彰显布伯本人的个性。

通过分析上述马丁·布伯探究犹太教与中国宗教两种不同文明的特质，笔者认为从中可以得出两点启发：其一，布伯对中国思想的关注与论述具有跨文化研究的比较视野，注重从中领会中国经典的哲理蕴含。布伯不懂中文，因此严格意义上并不完全符合“汉学家”(或“海外中国学家”)的标准；但是他借由语言的转译尽量从各家去体认中国思想的特质与多样性，对中国宗教、中国经典的理解及相关论述并不因其不懂汉语言而丧失应有的思想性，这种能力表明布伯本人作为哲学家的底色。其二，布伯将犹太人与犹太教、中国人

与中国宗教都视为“东方”的，这固然有历史地理的学科依据，同时也体现了他对希腊精神特质所贯穿的“哲学”传统的反思。他自觉继承了前辈学者对于犹太文明与古希腊文明之差异的辨析，并在比较研究中彰显开放性与对话性。布伯自幼学习古希腊语、熟悉自柏拉图到康德的哲学经典，但最终承担的仍是犹太教现代传承与发展的使命，批判并认同与身俱来的传统，同时对世界主要文明传统都进行了认真地探索。用今天的话说，他的学术与思想发展本身即体现了他所倡导的对话精神，生动切实地展现了“文明互鉴”的方法与效果，值得我们学习和借鉴。

Acknowledgement

本文为中国博士后科学基金第 74 批面上资助项目“二战后基督新教与犹太教的文明互鉴研究”(资助编号: 2023M740130) 的阶段性成果。

Conflict of Interest

本论文不存在任何利益冲突。

References

- Buber, Martin 1948 *Hasidism*, trans by Witton-Davies, Carlyle. New York: Philosophical Library.
- 1993 *Cbinesische Geister-und Liebes-geschichten*. Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG. [German Language Text]
- 1996 *On Judaism*, trans by Glatzer, Nahum N., New York: Schocken Books.
- 2014 *Schriften zur cbinesischen Philosophie und Literatur*, edited by Eber, Irene. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. [German Language Text]
- 2016 *Band 17 Chassidismus II*, edited by Talabardon, Susane. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Friedman, Maurice 1991 *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*, New York: Paragon House.
- He, Jun 2018 “A Comparative Study of the English Translation of Giles’s *Liaozhai Zhiyi* and Martin Buber’s Translation”, *Chinese Culture Research* 3:147–156. [Chinese Language Text] 何俊, “翟理斯《聊斋志异》英译本与马丁·布伯德译本之对比探究”, 《中国文化研究》。
- Herman, Jonathan R. 1996 *I and Tao: Martin Buber’s Encounter with Chuang Tzu*, New York: State University of New York Press.
- Liezi 2008 *The Book of Lieh-tzu*, Peking: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 列子, 《列子》, 北京: 中华书局。
- Pannenberg, Wolfhart 1962 *Martin Buber’s Ontology: An Analysis of I and Thou*, Evanston: Northwestern University Press.
- Wood, Robert E. 1969 *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.