

千年“孤独”与“之间”境界： 马丁·布伯哲学人类学的问题意识

王希佳^{*}

【摘要】犹太哲学家马丁·布伯在论文《人的问题》中表明其独特的哲学人类学的问题意识，将之归纳为对人类本体之“孤独”与“之间”境界的关切。布伯梳理了从奥古斯丁到帕斯卡纵横千年而凸显出的“孤独”意识，认为此并非社会学或心理学意义上的孤独，而是形而上学的“孤独”，是对人在宇宙间处境与特质的追问与沉思。“之间”境界并非对“孤独”的克服，而是人与人于“狭窄山脊”上的相遇，有绝然的“孤独”才有“之间”的绽出，弥合了现代个体主义与群体主义伦理之间的裂隙。

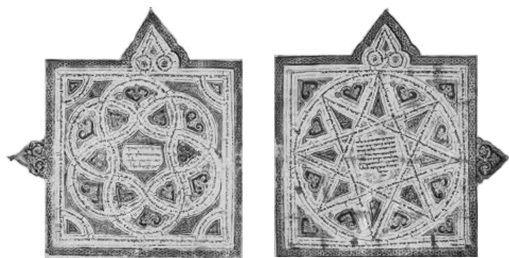
【关键词】马丁·布伯；哲学人类学；孤独；之间

马丁·布伯(Martin Buber)对“哲学人类学”谱系的梳理主要见于论文《人的问题》(“Das Problem des Menschen”, 1938), 文章收录在《布伯全集》第十二卷《哲学与宗教著作集》[*Martin Buber Werkausgabe (Band 12). Schriften zu Philosophie und Religion*], 针对康德的第四个问题即“人是什么”作出回答。布伯梳理出一条从亚里士多德到舍勒的线索, 认为康德的哲学著作没有达成他本人的诉求, 即没有达成对“诸如人在宇宙中的特殊地位、人与其命运的联系、与物之世界的关联、对同类的理解、人作为知道自身是必死者的存在, 人对与充满生命的秘密的一切寻常与不同寻常者的相遇之态度”^①这些哲学人类学问题的深刻探索。

布伯认为哲学人类学的要旨在于认识人类自身、认识“完整的人”, 其悖论在于“哲学人类学家”需要将他本人作为个体来反思, 他的研究对象并非全然外在

^{*} 王希佳, 北京大学哲学系宗教学系博士后、助理研究员。

^① Martin Buber, “Das Problem des Menschen,” in *Martin Buber Werkausgabe (Band 12). Schriften zu Philosophie und Religion* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017), 225.



于他自身。哲学人类学甚至先天带有文学的要素——“文学即人学”，不论是奥古斯丁的“忏悔”、歌德的“漫游”、尼采的“悲剧”，还是陀思妥耶夫斯基的“手记”、克尔凯郭尔的“片段”，思想家和文学家通过自我剖析或带有自叙传性质的语言所写就的文字也在不同程度上揭示了人的共性，足以增进对普遍存在的人性特点的体会与认知。“你必须冒险，将自己投入其中；你必须游刃其中，时时警惕，竭尽全力，即便去到你认为你在失去意识的时候；正是通过这种方式而非其他方式，你才达到人类学的洞见。”^①这是对哲学人类学的方法论上的说明，可见哲学人类学天然具有跨学科性，尤其与人生哲学、文学、历史学等传统的人文学科关系密切。文学作品（如鲁迅先生的小说）可以揭示人自身的弱点和局限，表现人的顽强或坚韧。不论是以哲学还是文学的形式，关键在于要表现哲学人类学的真问题。那么，什么才是布伯所关注的哲学人类学的真问题呢？

一、跨越千年，发现“孤独”

布伯的关注点是人的处境。他认为，哲学人类学有一个发生点，处在孤独的冰面（Im Eis der Einsamkeit）^②上的人最适于“反思”，在其自我中发现了人，在自己的可以疑问中发现了人类的可以疑问。在精神史上，哲学人类学思想达到极深体验的时代，正是那些严重的、无处可逃的孤独感占据人们生活的时代。在那最孤独的时代、最孤独的人身上，思想才变得卓有成果。

布伯认为，奥古斯丁是在亚里士多德之后的哲学家中首先提出真正人类学问题的人。当人们意识到亚里士多德理解世界的圆球形宇宙观崩塌之后，个体只能从其分裂之中把握真理。古代东方文化传统的“范式”往往分成“光明”与“黑暗”二元，比如以诺斯替为典型的二分为神与被造物，以摩尼教为典型的在逻辑上存在“双重大地”。在这种古代东方文化的背景之下，人不再是万物中的一“物”，因而无法在大地上有其特定的位置。奥古斯丁在皈依基督教之前有摩尼教的信仰背景，他意识到人在世上“无家可归”（Hauslos）的孤独（Einsam）状态，这是一种处在更高者与更低者之间的孤独。即便当他后来皈依基督教获得心灵的救赎与慰藉，这种“人生天地间”的孤独感觉始终伴随着他。奥古斯丁在其《忏悔录》中以第一人称的方式提出了康德的问题（而非像康德那样进行客观化的处理）：“我的神呐，（告诉我）我是谁？我的本性是什么？”^③在此，他的“我”已不仅

① Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 230.

② 同上, 231。

③ 参见 Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 233: “Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura mea?”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

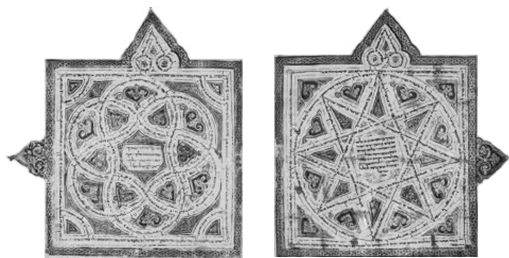
仅只关涉他本人,而是渊深博大的人本身(*grande profundum*),巨大的奥秘(*das große Geheimnis*)。他已然得出了马勒伯朗士(Malebranche)那样的人类学的结论——人会欣赏山巅、海浪与星轨,却不为自身感到惊讶,这是为马勒伯朗士所指责的。奥古斯丁之“沉思”的意义,在西方思想史上是一个“拐点”。因为在奥古斯丁之后,西方不再是像希腊人那样沉思自然,而是沉思信仰(*der Glaube*)。信仰的价值排序被提前了,为孤独的灵魂建立了一个新的宇宙之家(*kosmisches Haus*)^①。布伯的哲学人类学并非普遍意义上的人类学,在他的思路中,并不是所有写过“人论”或“论人”的哲学家都与他心目中的哲学人类学相关,因而他的哲学人类学是一种独特种类的哲学人类学,他关注的是在孤独处境中人对自身的“觉解”及反思。

中世纪晚期出现了将人作为人认真对待的态度——这世界无非是人的一座巨型居所(*hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum*)。如波维鲁斯(Charles de Bovelles)^②在16世纪所说的“你是人,是居于人中之人”(*homo es, sistere in homine*),这是重提库萨的尼古拉的所谓“除了人,他不愿是其他任何东西”(*homo non vult esse nisi homo*)。皮科(Pico della Mirandola)则抽象出人类学的最终结论,与马勒伯朗士的最终结论相似:“但是我们仍力图在人身上寻求一些特质,从这些特质可以寻获他作为神圣形象之主体的尊严,而且没有任何受造物与他共有这种特质。”^③布伯指出,文艺复兴时期的哲学家虽已揭示了人类学的主题,但仍未涉及人类学关注问题的根基。他们认为人“可以”知晓一切,康德的“人可以知道什么”的知识论问题在文艺复兴时期尚未形成一个问题。波维鲁斯将上帝排除在人类认识范围之外,认为人的精神不能抵达上帝,但上帝让整个宇宙都能为人所认识。库萨的尼古

① Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 234.

② 波维鲁斯,拉丁语名 Carolus Bovillus,法国数学家、哲学家、人文主义者,努瓦永(Noyon)教区神父。他的《法兰西几何学》(*Géométrie en françois*, 1511)是第一部以法语印刷的科学著作。他兴趣广泛,在几何学、物理学、语言学、哲学、神学和灵修方面都留下了著作。他最重要和最特色的哲学作品《论智者》(*De sapiente*, 1509)是一部典型的文艺复兴时期的著作,将人的概念置于现实的中心。波维鲁斯的哲学—神学体系结合了亚里士多德传统学派、皮科—德拉—米兰多拉和库萨的尼古拉的思想元素。在祈祷的问题上,波维鲁斯在《论祈祷的分殊》(*De differentis orationis*, 1529)中强调了内在性质的必要性以及赞美的的重要性。他将狂喜(*ecstasy*)解释为灵魂向着上帝的溢出和上帝向着灵魂的溢出。尽管不能免于某种程度上的理性主义,但他建基于库萨的尼古拉的原则上的综合论述,在精神上是属于天主教的。参见“新天主教词典”(New Catholic Encyclopedia), <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/bovillus-carolus-charles-de-bouelles>;“简明维基百科”(Wikibrief_Charles de Bovelles), https://de.wikibrief.org/wiki/Charles_de_Bovelles。

③ Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 235: “nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperitur.”



拉所谓的宇宙在空间与时间上的无限性则否定了地球的中心地位,在思想上打破了中世纪的思维模式。但是,这种无限性仍只是“被思考的”,而不是“被看见的”和“被经历的”。人尚未接着奥古斯丁的问题再次去追问。直到帕斯卡(Blaise Pascal)说出“这无限时空的永恒寂静使我恐惧”^①时,这种陷于孤独的“人的问题”才再次真正被提出^②:“在无限之中的人是什么?”(Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?)^③帕斯卡讲道:“人是一根会思想的芦苇”,然而其高贵之处正是会思想、知道无穷宇宙相对于自身的优越性。^④ 布伯认为,到帕斯卡这里终于响亮地凸显了人的特殊性。人,终于“发现”了他自己在宇宙间是一个殊异者与孤独者。从漫漫古代到近代,千呼万唤、无尽地期盼,这一种对“孤独”的自我觉知姗姗来迟了一千多年!

布伯指出,帕斯卡的孤独(Einsamkeit)从历史发展上说晚于奥古斯丁的孤独,但帕斯卡的孤独更为彻底,也更难以克服。“无限”的概念被郑重提了出来,被人们认真对待起来,“世界”已无法再作为人类的居家之地。爱因斯坦与布伯是老朋友,1933年爱因斯坦是布伯家的常客,两人保持通信,并于1952年在美国再度会面。^⑤ 爱因斯坦的“有限空间概念”(Begriff eines endlichen Weltraums)也被纳入布伯的思考范围,被认为不适合重建作为人类家园的宇宙,这种“有限空间”绝不同于那种产生以宇宙为“家园”的感的“有限”。因此,这是在人类无家和孤独之时重提人类学问题的时代。在帕斯卡之后,斯宾诺莎承担起对人的境况的思考,他将“无限的实体”称为“上帝”。布伯认为,斯宾诺莎“嗜好和平”(Friedenslust),是一位真正的“宁馨儿”,“和平之子”(ein Kind des Friedens)。在斯宾诺莎这样的气质中,他曾体验到深层的孤独,曾言“很多事情我只能与上帝说”,布伯认为他在内心还是朝着人类学问题的。至此也可见布

① Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 236: “le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.”

② Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 236: “Connaissons donc notre portée: nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini.”

③ 布伯对德语、法语、意大利语、意第绪语、希腊语、希伯来语等多种现代与古典语言都很熟悉,因此他的著作中时常出现精确引述原文的情况。这使得他的文章内容繁复、美不胜收,令人应接不暇。这里且将帕斯卡的这两处原文引述于此,读者可以感受到其思想的丰富性及其化境。

④ Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 236: “L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.”

⑤ Maurice Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber* (New York: Paragon House, 1991), 209.

伯意义上的人类学之独特性,即人在茫茫宇宙中突然意识到了自己,意识到自己作为更高者与更低者“之间”的存在,意识到“我的”生命、“我的”生存本身具有的可疑问性,在寰宇之深深的孤独中提出了“人是什么”的问题。

据此,如果哲学人类学问题在布伯那里是这样的“缘起”,那么从思想会通的层面我们可以说,初唐诗人陈子昂《登幽州台歌》中的“前不见古人,后不见来者。念天地之悠悠,独怆然而涕下”的慨叹,即是布伯意义上经典的人类学之问。虽然全诗没有一个“吾”或“我”字,但此“见”此“念”,此“独”此“涕下”,正是天地间的“我”在面向苍天作出回应。这个“我”面对着没有位格的“天地”而“独”怆然涕下,天然地处在一个哲学的语境中,而且这种孤独比奥古斯丁、帕斯卡、斯宾诺莎的孤独更甚,因为没有“与上帝说”的信仰进路或退路。在此意义上,这种文化中的“自觉者”堪称全宇宙最孤独的人。这样的“孤独者”可以回转到“人间世”中磨损精力,或于高山流水的律动中“等待戈多”一般等待“知音”,或“藏”进鲁迅先生的小说中,在“圆月已经升在中天了,是极静的夜”^①里坦然地走在路上。

二、“孤独”:一个人类学的时刻

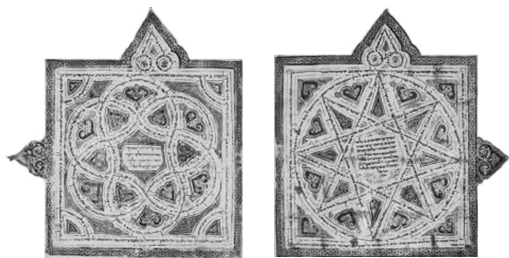
在布伯看来,康德是第一个批判地理解人类学问题的人,尽管康德也没有从形而上的维度面对人的存在,而是从认识论的维度分析人对待世界的态度,他的《纯粹理性批判》可被认为是对帕斯卡的问题的回答。在此必须说明的是,布伯在14岁的少年时代即已对无限和有限有着深刻的体验,时间的有始有终或无始无终险些让他殚精竭虑而自杀,那时是康德的《未来形而上学导论》拯救了他,使他得以将“时空”理解为人的感官知觉的形式,而不是依附于事物本身的真实属性^②。康德对帕斯卡问题的呼应着重于从神秘时空中走来之“你”所理解的世界的神秘与“你”自身存在之神秘,在1793年的信中康德提到,他看到了一个自我审视和自我反省的时刻,一个人类学的时刻(die anthropologische Stunde)^③。

布伯认为,黑格尔的哲学体系是对探寻“人是什么”的人类学框架的偏离。青年时代的黑格尔继承了康德的问题,在《基督教精神及其命运》(Der Geist des Christentums und sein Schicksal)的笔记中黑格尔写道,每一个人都有自身的光明和生命,具有光的属性,是被自身之中属火的物质所点燃,闪耀自己的火焰。

① 鲁迅 Lu Xun,《孤独者》[The Solitary],收录于《彷徨》[Wandering](北京[Beijing]:人民文学出版社[People's Literature Publishing House],2016),97—122。

② Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 240.

③ 同上,241。



这里他谈的不是抽象的人类,而是每一个具体的人。黑格尔的《逻辑全书》也有“人类学”的部分,开头即谈到“精神是什么”及其重要性、作为实体的心灵,人类与人类生命内的区别等。黑格尔想为人类建造一座新的宇宙居所(Welthaus),但在哥白尼的空间里已经不能再建起这样的居所,于是黑格尔只能在时间中去构建。人类的这一新的宇宙居所呈现为以历史为形式的时间,历史的意义得以被完满获得和理解。在布伯看来,黑格尔的体系是西方思想史上人类寻求“心安”的第三次伟大尝试,是在亚里士多德的宇宙学尝试和阿奎纳的神学尝试之后的逻辑学尝试(*der logologische Versuch*)。^①而他之所谓在黑格尔这里出现了对人类学问题的偏离,是因为黑格尔的落脚点是宇宙理性,个体的孤独在其精神的上升中被克服了,关于人的疑问被取消了——而如上文所述这种自奥古斯丁、帕斯卡以来的根深蒂固的孤独、诚惶诚恐的追问才是布伯所肯认的哲学人类学的真意识和真问题。黑格尔的宇宙并不能为现代人提供一个如家的“居所”,他只是将弥赛亚信仰世俗化(*säkularisiert*)了,将其从宗教信仰的领域转移到哲学信念的领域。但这里有一个问题,即人们对救赎的信仰不能通过对理念完善的世界的确信所取代,“因为只有对值得信仰者的信仰才能确立人与未来的无条件的肯定关系。仅仅靠思想无力建构人的实际人生,最严格的哲学确定性也不能把那种直截了当的确信授予心灵”^②。在这个基础上,费尔巴哈的人本哲学可谓对黑格尔哲学的人类学改造。费尔巴哈尖锐地指出,黑格尔的宇宙理性其实只是上帝的代名词,形而上学地谈论宇宙理性不过是把人类本质从具体的存在转变为抽象的存在。费尔巴哈在著作《未来哲学的原理》(*Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*, 1843)^③中重新将重点放在人自身上面,把人作为哲学研究的唯一和普遍对象,以人类学为普遍的科学。在此,费尔巴哈不是像康德那样把人的认知方式作为哲学的开端,而是想把人之整体作为哲学的开端。布伯指出,费尔巴哈完成了一种“人类学的还原”(die anthropologische Reduktion),即存在对人类存在的还原。在此,费尔巴哈也引入了对“你”的发现,从而导致欧洲思想的新开端。布伯高度评价费尔巴哈的这一发现,认为费尔巴哈的思想贡献甚至要超过笛卡尔。

但是,费尔巴哈对哲学人类学的召唤中不包含“人是什么”的问题,或者说其问题意识还不够尖锐。布伯指出,尼采对费尔巴哈的哲学人类学进行了改造,其不足之处在于忽视了费尔巴哈哲学中“我”与“你”的领域,在人际关系层面满足

① Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 244.

② 同上,247。

③ 同上,252。

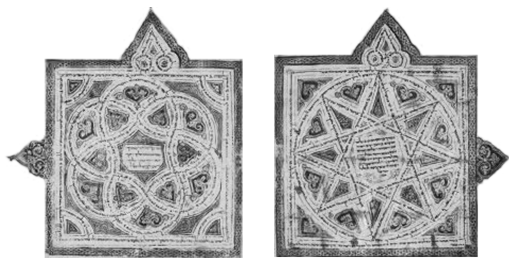
于承认 17—18 世纪法国道德哲学家的观点,并通过揭示道德性之根源和发展而完成;其优势在于把人置于他对宇宙思考的中心,并且这个“人”是清楚明确的存在,是有疑问的存在,“人的问题”正是尼采毕生从事的真正的伟大课题。在 1874 年的短著《作为教育家的叔本华》中,尼采就提出了足以反映一个时代的问题,即“人何以能认识自己”?其观点是认为人是被遮蔽的晦暗不明之物、尚未定型,人区别于动物之处在于人可以作出许诺。值得注意的是,布伯不赞成尼采关于强力意志的心理学和历史学观点,即认为一切生者都为权力而争,为增长权力而战,为获得最高的权力感而奋斗。布伯不赞成尼采的“权力意志”,但他对“力量”有另一番理解,即认为伟大本质上包含一种力量,但未必是权力意志,而是一种内在的强有力,并不一定要求权力,也可能是静默而泰然的。这其实是一种稳定、持续的人格的力量,也可以说是文化的作用。布伯没有在这里强调文明或文化这些字眼,但用他自己的方式重新定义了何为“力量”。布伯批判恋慕权力的人败坏了世界历史,人对权力的迷恋造成了脱离责任的权力。整体而言,他认为尼采从权力意志出发来理解人的一切行为是有偏差的,是对哲学人类学问题的错误回答,因而尼采没有为哲学人类学奠定一个积极的基础,而被尼采所轻视的社会学其实能为哲学人类学意义上的个体与群体的问题提供有益回答。

三、“孤独”的成熟:哲学人类学问题在现代的发展

布伯认为,只有在他自身的时代,哲学人类学问题才真正走向成熟,才开始作为独立的哲学问题被认识和对待。他从现代危机讲起,从社会学性质、人失去了“宇宙学上的安全感”而体验着深深的孤独,直面人之生存基础,深刻体验到人类自身的可疑问性;在心灵历史层面,人面对一个日益强大的“人造世界”,这一“人造世界”也逐渐获得其自身的独立性。人在技术领域、经济领域、政治领域都被异化,机器、经济生产、世界大战的潜在威胁,让人看到自己创造了自己未必能支配的“魔鬼”。

布伯在此首先关注的是胡塞尔。他认为尽管胡塞尔本人对人类学问题并未加以论述,但在其关于欧洲科学危机的论文中有三句对人类学有贡献的说法。第一句话是“最伟大的历史现象就是为自我理解(*Selbstverständnis*)而拼搏的人类”^①;有史以来人类精神就一直与精神的困难和抗拒拼搏,这种斗争史乃是所有历史现象中最伟大的历史。第二句话是“如果人变为一个‘玄学的’、一个特殊的哲学问题,那么他作为一个理性存在者就会受到怀疑”;布伯点评道,如果将人

^① Martin Buber, *MBW* (Band 12), 266.



之非理性视为人所独具的,便首次触及人类学问题之深层。第三句话是“一般来说,人性本质上就是在众人中的人的生存;而众生在世代和社会中被紧密联系在一起”^①。这句话就与现象学派的整个人类学著作相矛盾,个体主义的人类学不在人与团体的联结中定义人,反而认为这些联结的作用会损害人的真实本质。

在正式进入现象学人类学(*der phänomenologischen Anthropologie*)之前,克尔凯郭尔也是布伯考察的对象。其讨论的重点是信仰,克尔凯郭尔不承认没有义务的信仰。信仰是生命对所信者的一种关系,是一种生命关系,否则信仰就不真实。布伯认为,克尔凯郭尔使得生命自身的阶段和情态、罪过、恐惧、绝望、选择,对死亡的预知以及对拯救的预知都成为思考的对象,超越了心理学的思考范围。克尔凯郭尔所思考的是“现实的个人”,并且将其联结到与绝对实体的关联中思考,现代哲学人类学为获得其哲学基础必须放弃其神学前提,问题是克尔凯郭尔也未见得成功。到了海德格尔,布伯指出,他意欲设立为形而上学原则的不是哲学人类学,而是“基础存在论”,即关于实存本身的学说。海德格尔本人不认为也不希望其哲学被视为哲学人类学,但布伯认为其哲学方式所描画的具体的人生正是哲学人类学之课题。布伯挑出海德格尔探讨人与死亡关系的一章来讨论,将海德格尔所揭示的范畴比作在棋盘上面的对弈。^②人在其精神史上一次次陷入孤独无依的状态,发现自己置身于一个疏离而神秘可怕的宇宙而独处。人每一次对孤独的体验都较前人“更冷酷、更严峻、更难以拯救”,人也不再能从其孤独中去迎接神圣的形式,于是尼采说“上帝死了”。“很明显,对于孤独者来说,除了寻求与他自己作内在的交流之外已别无他途,这即是海德格尔哲学由以出现的基本情形。”^③但海德格尔的基础存在论问题,对于人的生命本身及其人类学理解来说没有什么效果。他说人的存在本质上是“在世界中之在”(Sein in der Welt),要通过理解他人(*Verständnis anderer*),认识和知识才成为可能。“日常性”(Alltäglichkeit)作为海德格尔的出发点,在某种意义上对于他特别重要。而作出决断(*die Entschlossenheit*)使自我成为一个与周遭事物在一起的在者,将“自我”推进为他人烦恼、劳神(*Besorgens*)的生命状态。一个生命与另一个生命互相“在本体上”参与对方的生存,个体在世界之中活动并影响世界。布伯强调,海德格尔的自我是一个封闭系统,而克尔凯郭尔的个人虽是“单独者”,却是一个只对上帝开放的开放系统。在比较了克尔凯郭尔的单独者与海德格尔的个人之后,布伯根据人之生存性质及状况,指出人具有三重充满活力的关系。

① Martin Buber, *MBW* (Band 12), 267.

② 同上,272。

③ 同上,275。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

这三重关系境界(dreifaches Lebensverhältnis)^①可谓布伯自身哲学人类学思想的基础模型,表明人与自身之外者的三重基本关系:第一重是人与世界及众物(Dingen)之关系;第二重是人与人(既是单个的又是众多的)之关系;第三重是人与存在之奥秘的关系——对此哲学家称为“绝对者”,信徒称为“上帝”,并且即便对于拒绝“绝对者”和“上帝”概念的人来说,也不可能从其生活中排除这第三重关系。这一“三重关系说”遂成为布伯检验上述哲学家的哲学人类学面向之标尺。他认为在克尔凯郭尔那里缺乏对人与众物之关系的阐明;在海德格尔那里只能发现作为技术、目的的关系,但是纯粹技术的关系不可能是本质上的关系,只是一种目的性的关系。^②除了人的上述三重关系境界,还有另一种关系,即人与自我的关系,但这种关系不能被看作一种真实的、本质性的关系,因为它缺少一种真实的双重性。布伯在此反驳了认为诗是一种人与自我的关系的完善与转变的形式,认为诗实际上是更强烈地拒绝心灵满足于自我交流^③——诗乃是心灵的“宣言”,就像那“指月”之“指”,诗之思所指向的并非诗自身,而是“诗外”之“是”。

四、“孤独”的成就:“狭窄山脊”上的“之间”境界

对于哲学人类学公认的奠基人、胡塞尔学派的舍勒,布伯也展开了探讨。整体上说,布伯认为舍勒早期的哲学人类学著作对尼采多有继承,后期著作则受启于黑格尔,舍勒过高评价了“时间”对于“绝对”的意义。正是在对舍勒著作的分析中,布伯引出他自己的独特概念——“狭窄山脊”(schmalen Grat)。

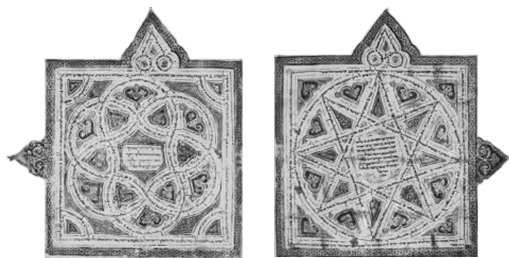
布伯在第一次世界大战期间对“最高之物”(die höchsten Dinge)的思考达到一个关键转折点,他将自己的这种立场向朋友描绘为“狭窄山脊”^④。他的意思是,人并非居住在一个包含了一系列关于绝对的特定陈述之体系的、系统的宽阔高原上,而是居住在深渊之间的“狭窄山脊”上——那里没有任何命题知识的确定性,而是遇到那仍然被遮蔽的东西的确定性。布伯曾在战后几年与舍勒重逢,那时的舍勒刚刚与天主教教会思想决裂,他告诉布伯自己已经非常接近布伯的“狭窄山脊”,但布伯对此并不太认可。布伯本人首先是受到德国神秘主义

① 参见王希佳 Wang Xijia,〈“天地境界”与“启示境界”的互鉴〉[Mutual Learning between the Transcendent Sphere and the Reveal Sphere],于《世界宗教研究》[Studies in World Religions],2023年第1期[2023, Issue 1],24—32。

② 参见 Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 284。

③ 同上,287。

④ 同上,291。



(Meister Eckhart, Angelus Silesius) 的影响,然后又受到犹太教卡巴拉派(Kabbalah, קבלה, Qabbālā)^①的影响——根据其教义,人可以获得力量,将高于世界的上帝与世间居所(Schechina or Shekhinah, dwelling, setting)结合起来。早年的布伯因此而产生了“通过人实现上帝”的想法,他认为舍勒与自己相同的是这一点,但是布伯本人后来(在写作这篇“人的问题”时)已放弃了这一观点。舍勒认为本原的存在即世界的基础,具有精神(Geist)与冲动(Drang)两个属性。布伯认为舍勒的这两个属性是对叔本华思想的“转译”——叔本华的“意志”(Willen)他称之为“冲动”,叔本华的“表象”(Vorstellung)^②则被舍勒转为“精神”。舍勒的思想经历了发展转变,在其最后的人类学著作中,他的基本观点已不再是“有神论”,人的起点成为“寻求上帝者”(Gottsucher),哲学家取代了“宗教人”(religiösen Menschen),“由此人不再是一个止息的、休憩的在者(而是生生不息的),不是一个既定的事实(Faktum),而是一个充满可能性的过程方向(Prozeßrichtung)”^③。这几乎就是尼采对人的评价,只是舍勒用“精神”取代了尼采的使人成为真正、实在之人的“权力意志”。对于“精神”的理解,布伯指出舍勒在弗洛伊德的概念体系中提取了一些心理学范畴并加以改造,“与世界分离的人”成为舍勒的人类学的对象。但是,不论是就他与他人的关系还是就其灵魂自身的基能而言,弗洛伊德的研究都是以病理性的人为基础、是基于病理心理学的分析。布伯认为,这种类型的患者并非他所处时代的典型人类,其时代最严重的危机是“信任危机”(die Krise des Vertrauens)。这里又涉及社会的确信对个人及有机团体的影响——即使在曾经历史上的人居于宇宙间的不安全的时代,通常仍有一种社会的确定性(soziale Gewißheit),“一个真正团结的小型有机共同体(organischen Gemeinschaft)的支持,这个共同体或社团之内的信任弥补了宇宙的不安全感(kosmische Unsicherheit),提供了一致性(Zusammenhang)和确定性(Gewißheit)”^④。这样的“信任”只是基于这一共同体之内的,这种融合也只发生其特定成员内部。在此,“共同体”(Gemeinschaft)这一概念再次出现,这一概念在他对犹太教团体的论述中也常会见到,他始终关心如何形成个体与个体

① 卡巴拉,字面意思是“接受、传统或‘相应’”,犹太教神秘主义中的一种神秘方法、学科和思想流派。犹太教中的传统卡巴拉学者被称为“梅库巴”(מקובל, Maqūbbāl)。卡巴拉的定义根据追随者的传统和目的而不同,从起源于中世纪的犹太教到后来在西方密教中的改编(基督教卡巴拉和赫尔墨斯卡巴拉)。犹太卡巴拉是一套神秘的教义,旨在解释不变的、永恒的上帝——神秘的 Ein Sof (אין סוף,“无限的”)与凡人的、有限的宇宙(上帝的创造)之间的关系,它构成了犹太教内神秘主义宗教解释的基础。

② Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 293.

③ Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 302.

④ Martin Buber, *MBW (Band 12)*, 303.

之间真诚相对、相遇共在的共同体关系。

五、余论

布伯所总结的“哲学人类学”的两个现代尝试从胡塞尔开始,以舍勒而终,探讨了个体主义(Individualismus)与群体主义(Kollektivismus)两种类型的哲学人类学。布伯对其分析相当精辟,认为个体主义人类学不能导向对人之本质的认识,康德的“人是什么”的问题不能在这种对人类个体思考的基础上给予回答,而只能在对其与实在的诸本质关系之整体中给予回答。对个体主义的批评通常出自群体主义的立场,布伯指出,如果个体主义所理解的只是人的一部分,则群体主义对人的理解也只是人的另一个部分,二者均未参透人的整体性(Ganzheit des Menschen)。个体主义只看到处于与他自身关系中的人,群体主义则全然不见人而只见“社会”(Gesellschaft)^①;人之面容(das Antlitz)是扭曲和模糊的。

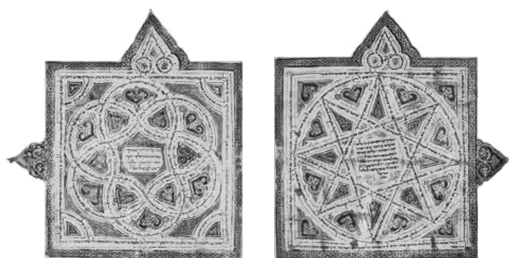
在此,布伯敏锐地看到,现代个体主义和现代群体主义,尽管是两种人生观的差异,但实质上是对共同的人类境况之结果的表现,只是所处的阶段不同。这种人类境况的特点就是“宇宙的和社会的无家可归”(kosmischer und sozialer Heimlosigkeit),世界的焦虑(Weltangst)和生活的焦虑(Lebensangst)汇合在一起,成为一种无比强烈的、孤独的生存状态。人同时感到自己是一个被自然抛弃的人,也是一个在人潮涌动的世界中被孤立的人^②,现代个人主义与现代群体主义都是对这种人类境况的反映。布伯认为,现代个体主义本质上有一个“想象”(imaginär)的基础,现代群体主义则是有一种“幻觉”(illusionär)的基础。群体中的人与人的联系仍不是本质的、真实的联系,人类的孤独感(Vereinsamung)在此并没有被克服,而是被淹没了。而在“想象”和“幻觉”结束后,只有作为个体与其同胞的相遇、人与人自身的相遇才有可能真正发生。人类实存的基本事实,既非个体本身也非群体本身,人类实存的根本事实乃是“人之相与”。^③

由此,在人们熟知的“个体”与“群体”之外,布伯指出了第三个领域,他称其为“之间的境界”(die Sphäre des Zwischen),这一境界依然是人类实在之基本范畴。布伯对这种“之间”境界的阐发是具体而生动的,例如在黑暗歌剧厅里的两个互不相识的听众“之间”,他们听到几个具有相同纯度和强度的莫扎特音符,会

① Martin Buber, *MBW* (Band 12), 306.

② 同上,307。

③ Martin Buber, *MBW* (Band 12), 309: “Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen.”



建立起一种几乎无法察觉却又基本的对话关系；而当灯光亮起时，这种“之间”的关系境界就恍然若失。^① 布伯认为，这种“之间”的关系境界不是心理学的概念所能抵达的，而是本体的东西（*Ontisches*），真正的个体之间的对话只能在本体论上得到充分的把握——是从超越两者、位于两者之间的那个本体出发才能把握。对话最有力的时刻是真正的“深渊呼唤深渊”（*Abgrund dem Abgrund ruft*）之处，这既非纯然个体的，也非纯然社会的，它超然于主体，在客体的周边，“我”与“你”相遇于“狭窄山脊”。

布伯总结道，“之间”的关系境界有助于人们成为真正的人，重获真正的人格（*echte Person*），创造真正的共同体（*eine wahre Gemeinschaft*）。对于人的哲学科学来说，一方面可以改变对个体的人的理解，另一方面可以改变对共同体的理解，其中心对象既不是个体，也不是群体，而是处在与他人之关系中的人。这即是布伯通过梳理从亚里士多德到舍勒的“哲学人类学”问题所得出的个人结论，他认为包含人类学、社会学在内的“关于人的哲学科学”必须从思考“人与人”（*der Mensch mit dem Mensch*）这一对象开始。布伯的“之间”境界并非去消解和克服人的“孤独”，而毋宁是一种保持“孤独”之惊异性与创造性的，“孤独”的果实或成就。

① 参见 Martin Buber, *MBW* (Band 12), 311。