

科技和道：布伯、海德格尔和道家

[美]Eric S. Nelson

(马萨诸塞大学 洛厄尔分校哲学系,美国 马萨诸塞州洛厄尔 01854)

曲红梅(译)

(吉林大学 哲学社会学院,吉林 长春 130012)

[摘要]在探讨 20 世纪早期德国哲学如何吸收采用老子和庄子文本中的意象、隐喻和观念过程中,我开始思考中国和西方思想的互文性。相当多的思想家对老庄哲学感兴趣,其中包括布伯和海德格尔。我主要关注三个方面的问题:(1)老庄哲学中对效用、益处和目的性的质疑如何成为德国哲学吸收的重点。(2)技术的现代性和工具技术合理性表现为意义的危机和失落,《庄子》的诗化特征如何为恰当地回应这一问题提供线索,即从老庄思想中所能理解到的那种诗化的、灵性的世界如何成为布伯和海德格尔批判技术现代性的武器。(3)布伯和海德格尔对庄子的关注并未回归到一种教义虔诚或超世的神秘主义——布伯期望一种内在地居于世界之中的现世的道,海德格尔期望一种诗化的道——这是如何做到的。不同于布伯早期从老子那里吸收的单一的、基础性的、反语言的教导方式,《庄子》里表达了一种对话式的、沟通和解式的精神。通过将语词、微笑和寓言哲学化,庄子用类似于犹太教哈西德派言说故事的方式,把对“道”的教化带回到日常生活中。在道家 and 哈西德派的教化中,诗性的情感话语比认知命题更具优越性。海德格尔对道家的理解深受布伯影响。海德格尔为了回答“人类存在不可或缺的东西是什么”这一问题,在对道家的解释中表达了一种不能被还原到工具计算思维中去的“诗意栖居”的想法。布伯和海德格尔对道家的不同解释,表明对技术作现代性批判有不同的可能性。

[关键词]道家;布伯;海德格尔;现代性

[中图分类号]B15;B223

[文献标识码]A

[文章编号]1003-5478(2014)01-0009-08

一、导言：跨文化哲学的危险

尽管几个世纪以来人们都在与来自不同源头的哲学理论进行对话和交流,但不同文化间的哲学比较始终面临深深的怀疑主义。在德国哲学和中国哲学比较的话语中,从莱布尼茨到马丁·布伯和马丁·海德格尔,相当一批重要的现代德国

思想家认真地探讨了中国思想;同样,康德、黑格尔、叔本华、尼采、马克思和海德格尔也成为现代中国学术研究的既定部分。

稍微浏览一下中国或德国书店的哲学区,就能看到很多翻译作品。知识交流确实存在,但是否形成了相互理解还是一个问题。另外一个疑问是,比较性或跨文化研究会不会让其中某一种文化失掉其本质内涵。即使在怀疑本质主义的时代,

[收稿日期]2013-08-29

[作者简介]Eric S. Nelson(1968-),男,美国伊利诺伊州芝加哥人,美国马萨诸塞大学洛厄尔分校哲学系副教授,研究方向:中国哲学、德国哲学和犹太教哲学思想。

[译者简介]曲红梅(1976-),女,辽宁大连人,吉林大学哲学社会学院副教授,哲学博士,从事伦理学和马克思主义哲学研究。

人们仍旧会在西方人是否把握了中国经典的真正意义这个问题上存有疑虑。这种情况在中国学者对欧洲思想的创造性理解和解释中同样存在。

一方面,如果对意义的解释尺度要求读者理解作者的真实意图,或者完全在作者的背景下理解问题,那么可能就没有一个欧洲人真正理解中国经典(比如《庄子》),或者说,在这个意义上,也没有一个中国人真正理解这些经典。同样,德国哲学中也不存在一种真正意义上的对中国哲学的接受;因为从莱布尼茨、沃尔夫到布伯、海德格尔的解读都或多或少立足于他们自己的预设、不完整的译文,以及对文本原初的文化背景和语言的不熟悉等。如果这种解释学的尺度太过严格,就会使我们对他人的理解无法实现。另一方面,解释学的尺度太宽松也有问题。无论是学术专家还是实践参与者都需要某种标准来区分真正的专业解读和由大众及不同文化背景的哲学家们对文本产生的肤浅的外部强加、时代错乱和望文生义。

比较性的或跨文化的哲学似乎在严谨却相对狭窄的专业化与开放却信息相对不完善的沟通之间陷入两难。关于真正的跨文化哲学研究的可能性问题是本文关注的重点。因此,我打算讨论两位 20 世纪早期的德国哲学家:(1)他们都吸纳了《道德经》和《庄子》中的意象和策略;(2)他们的思考可以说在某种程度上表明在翻译中,通过一种以不同的历史和文化连结为媒介而产生的文本阅读是可以对思想产生影响的。

德国哲学对现代世界中技术、精神性和诗歌的关系和张力的反思,为东西方哲学的相互影响提供了典型案例。本文通过探讨 20 世纪早期德国哲学对庄子文本中意象、隐喻和观念的吸纳,来思考中国思想和西方思想之间的互文性。包括布伯、海德格尔和左尔格·米施在内的相当多德国思想家对老庄哲学感兴趣。本文首先要探讨哲学家们解读的相对正确性或不正确性造成的历史影响问题,其次探讨哲学家们关于技术时代人类命运的哲学思考,《道德经》和《庄子》如何能成为 20 世纪早期德国哲学关于现代科学和技术世界观讨论中的影响因素,以及在布伯和海德格尔极为不同的哲学中如何反映出这种影响。^①

二、哈西德派样式的庄子

人们常常提到海德格尔对德文版《道德经》和《庄子》了如指掌。据说海德格尔曾反复阅读布伯 1910 年出版的《庄子语录及隐喻》^②,其引用老庄哲学早期的意象和观念的片段也被广泛讨论;然而,几乎没人留意海德格尔自己的著作如何影响其对道家观念、意象和隐喻的运用。无论从历史方面还是从哲学方面我们都有理由重新思考这一语境。

首先,布伯的《庄子》无论如何都不能被看作一个可以向德国读者展现《庄子》原貌的版本。这本书有目的、有选择地关注《庄子》中以诗歌和叙事方式展现的观念。其次,布伯的版本中加了一个长篇的后记,以便使其对《庄子》的解释更加明晰。在后记中,布伯将“道的教化”的连续性和变化理解成庄子哲学中“道”的完满实现。

与布伯在老子思想中看到的“道的教化”所表征的更加单一、基本、神秘和反语言的特征不同,庄子思想中的“道的教化”通过一种更加间接、戏谑、诗化的辩证语言得以实现。《道德经》中那些非人的、畸形的东西在《庄子》中更加人性化了;“道的教化”通过语言得以更加真实、完整且更具沟通性地实现。

布伯把庄子看做一个圣人,类似于他在此期间其他作品中写到的一个哈西德派的传道者。年轻的布伯作为一个哈西德主义的学者和阐释者而崭露头角。哈西德主义是东欧犹太教中的一个运动,该主义更关注普通人的虔诚和灵性,关注日常生活中固有的神性。“哈西德”,在希伯来语中表示虔诚或慈爱。对希伯来人而言,哈西德意味着一种生活的神性情感和一种在世的方式。这表明,布伯对哈西德的解释类似于他所理解的“道”,它是内在的,是世界之中固有的,是通过与自然共同创生的在世的人类生命达至完满的。^③(p31)

布伯的早期工作主要致力于哈西德和中国文献的翻译。布伯的《中国鬼怪和爱情故事》于 1911 年出版,这实际上是将英文版的《聊斋志异》^④翻译成德文。这些关于狐仙、冤鬼、儒生、和尚和道士的怪谈反映了道的一些方面,通过民众的想象

折射出来,类似于哈西德派中的传道者所说的故事。在东欧犹太教中的传道者,正是通过故事、歌曲和诗歌中的象征去教授灵性的内容。

在哈西德派和中国传统的教化案例中,寓言比教义和理论更具说服力。诗歌和叙事形式的规则教化比教义和理论表征更为根本。哈西德派说故事的人口中的石人、流浪的犹太人、用巫术护身且可以保护自己的族群不受外界伤害的传道者、在年轻人或孩子身上附着的恶灵、会变形和说话的野兽、灵魂狡诈或转世的传说等等,和蒲松龄描绘的中国故事一样,通过动人的形象和感人的话语让人们理解神秘莫测的感觉。

在布伯的解读中,庄子是通过令人惊奇的对话式反语及关于人、动物和精灵的不寻常故事,更重要的是通过幽默和诙谐来传达意义的。这种情感的、非认知的维度被证实更能表达和改变听众的情感、风俗习惯和生活方式。人们通常认为《庄子》一书表达了一种对现实世界的逃避,但布伯以一种自由轻松的生活态度通过回归意象和日常生活语言使“道的教化”成为可能。20世纪20年代,布伯将庄子表达的在世的内在释放与《道德经》中表达的严谨却不近人情的冥想进行比较,进而把《庄子》视为他最钟爱的道家经典。

道家的每个文本都是关于人类存在的必要因素的阐释。这种必要的东西只能在现实的生活整体中实现,也就是说,在“真人”最主要、最真实的生活实现。^{[3](p70-72)}在一段关于犹太教和道教的一个元素的讨论中,布伯认为一个人与道合一就是在日常生活中不断创造和革新生命。在这个意义上,道家并不像那些现代支持者或反对者们认为是反伦理的虚无主义的哲学。道家通过无为的观念来践行一种对善的伦理教化,把无为看作对他人生活的不干涉、不伤害,从而不与生命的建设和创新分离。与彼岸世界漂浮、虚幻的神秘主义相比,布伯解读的庄子思想显示出一种更为根本的教化,认为人与道的真正统一只有在生命和自然的动态变化中才能本然地实现。

这一点表达了在布伯早期的解释中,庄子如何将老子关于“道的教化”加以改变和完善。《道德经》认为人类存在最必要的东西是对一元的、神秘的统一体的静默沉思。这很重要,但并不完

满。这是一种孤寂、遁世的生活,老子对此没有言说,只是强调其自身的隐匿性。与老子的这种隐遁及结果不完满的教化不同,《庄子》一书认为,人类存在必要的东西在日常生活中通过更为动态、戏谑和变幻的多中之一而显现出来,并通过寓言的完全解说而教化人们。杂多之中非一元的“一”的演化及差别之中的“一”在布伯看来是天籁之声和天堂的光照。在此,世界的“一”同时也是只能“从外部思考其自身”的每一个个体的一。道与它所规定的万物之间并无区分:“万物都通过其生命的存在方式而展现道。”^{[3](p85)}

对万物的爱和对世界的爱在道教信奉和养生方式中处处可见,这是通过无为来使万物自由。通常来说,犹太人和中国人对世界的理解是对立的。安乐哲和郝大维认为犹太人强调彼岸世界的神圣超越性,而中国人强调此岸世界的自然内在性。^{[4](p305)}布伯则与他们不同。布伯认为,在哈西德派的犹太教义和老庄的道家思想中,人类对内在超越性及对世俗中的神圣的追求,都是在日常生活中通过那些教导我们如何过必要而真实生活的榜样和真正的师者来实现的。

在这种犹太教和中国文化的比较研究中,布伯把道家的“完善的人”(即真人)看作在约束之中变革和完善着的创新力量。犹太教和道教中的人对布伯而言是世界的必要的共同创造者。尽管早期道家思想中存在着反人性的表达,《庄子·大宗师》里却详细阐述了在自然平衡和生命化育之中人的作用。这就是那些能够弥补和培育人与自然的真人:“真人存在于天和入没有战胜对方之时。”^{[5](p172)}

布伯认为,道家思想与现代西方技术文明的区别不在于为了避免滥用自然而漠然顺从或毫无反应的被动,无为是“帮助所有存在达致自由”并“使他们从暴力和机械的奴役下解放出来”^{[6](p93)}。布伯在非强力约束、放手和无作为的参与等方面或许影响了海德格尔的话语方式。

三、道家的无为:一种对技术现代性的回应

1928年,布伯在法兰克福中国研究所主办的一次会议上做了题为“中国与我们”的发言,将他

的研究主题重新转向现代科学和技术的副作用。为了回答中国古代哲学智慧能否为现代欧洲文明提供一个真正可行的方案这一问题,布伯首先论证了西方人不可能逃避技术现代性的重负。他认为,我们没有办法“躲避这种工业化、技术化和机械化”,因为没有技术现代性,欧洲文明将会失去其特有的“道”:我们现代欧洲人“将无法继续前行,也就是说,我们将无路可走”^{[6](p121)}。

布伯认为,现代欧洲人无法避开技术和科学,也不应期望放弃技术和科学,因为它们已经与人结成一个整体,成了我们目前的“道”。在这一过程中,我们的生理和智力因技术和科学而发生了巨大变化。然而,布伯也描绘了现代文明所造成的巨大混乱和危机。被非理性影响、被强力的领导者驯服的欧洲,迫切需要倾听来自中国思想的启示。道家的“无为”是一种非强制却有回应的作为,是可以调和欧洲人征服自然和他人欲望的重要经验和观念,“无为”可以教会我们重新理解那快被技术和历史进步耗尽了的人性。^{[6](p124-125)}受老子和庄子思想的启发,布伯觉得历史进步会让我们失去真正人性的东西,使我们无法达到人性的真正实现:

我相信我们可以从中国思想中学到道家“无为”的生活方式。可以说,为了忍受我们的道路所带来的重负,我们从一个消极的方面意识到了到这一点。也就是说,我们已经意识到,成功就是一无所获。典型的现代西方人的成功步骤是为自己设定目的,努力实现这个目的,不断积累必要的力量并用这种力量获得成功。我们开始怀疑这种成功的意义,怀疑这种人的存在的内涵。^{[6](p125)}

在这样的状况下,中国智慧与西方现实的交流成为可能和必要。布伯认为这种交流和经验学习不可能通过儒家哲学实现;因为(1)儒家哲学对现代欧洲人通过追求强力和成功而产生的感觉力来说在道德上太过实际了,(2)儒家哲学在欧洲文化中不可能实现,因为儒家伦理设定了一种独特的、对家庭关系以及自己与祖辈关系植根于文化的理解,而这是西方人所没有的,(3)儒家哲学不足以解决现代欧洲文明诸如无休止地追逐权力、进步和积累等根本问题。

现代西方文化所需要的是一种真正的革命性

教化——将自私而又破碎和分散的自我从其疯狂的行为、极度的消费和对成功不停歇的渴望之中超拔出来。表现现代人性需要的这种变革性的教化将允许自我与他人、与自我发生关系的万物同在。这是老子和庄子著作中体现的最深刻的理解“道”的方式。早期的老庄哲学文本中表达了一种与众不同的人类生活的存在和培育图景。布伯认为这些资源与追逐工具性积累的成功完全不同,并可能实现对后者的重大矫正。布伯在发言中谈到人类遭受的厄运和人的愚蠢,提到即将席卷欧洲和世界的灾难,这使欧洲站在了自己为自己修建的悬崖边缘,从而更有必要求助于老子的无为思想。

值得注意的是,尽管布伯对老子思想中的神秘主义有所保留,但他在 20 世纪 20 年代对道家思想的阐述集中在《道德经》而不是《庄子》一书上。成熟的布伯则对道家思想的政治维度更感兴趣,他还把老子思想中有关政治学的篇章翻译成希伯来语。^[3]

四、海德格尔,技术与道

尽管海德格尔此前发表过关于《道德经》中道家哲学的评论,但更多的证据表明他更熟悉《庄子》^{[7](p460)},海德格尔大概在 1920 年开始接触布伯 1910 年出版的《庄子语录及隐喻》一书,据说他大声朗读《庄子·秋水》篇,并分析其中庄子与惠子关于人能否理解鱼之乐的对话。通过庄子对鱼的视角的风趣解读,海德格尔表达了他自己的共在(Mitsein)和此在(Dasein)概念。^{[8](p18-19)}海德格尔对庄子思想的兴趣是持续的。他在 20 世纪 30 年代阅到了《庄子·达生》中关于“鑿”的比喻,展开了对于隐喻、意象和语言的讨论。^{[8](p59)}在这一章中,庄子认为非工具化的技艺是人的生存的一种表象,“梓庆削木为鑿”表现出其精神的运作,这是一种从心而来的回应性的技艺,其中不包含技巧、筹谋或算计。海德格尔“二战”后的哲学思考依然吸纳了庄子思想。他在《田间小路上的对话》(1944-1945,以下简称《对话》)中谈到了庄子与惠子有关“非必要事物的必要性”的看法^{[9](p156-157)}。在《庄子·外物》中“无用之为用”为科技现代性所倡导的

无休止的积累、消费和计算的还原思考提供了一条不同的道路。有关这一点,海德格尔还在1962年讨论传统语言和技术语言时引用《逍遥游》中关于“无用的大树”的故事加以详细说明。^{[9](p7-8)}

《庄子》中解放不必要的、无用的事物的观点为《对话》提供了致思方向:“那些不必要的东西对所有事物来说始终都是必要的。”^{[9](p143)}海德格尔通过一种非强制的放任来讨论早期道家的养生观念,将非必要的东西与对目的和要求的无休止的必然性的追求进行比较,认为后者名为确保和改进人类生活,实为使生活更加贫乏。^{[9](p138)}对海德格尔来说,正是计算上的还原和对事物的掠夺导致一个人生活的贫乏。《对话》中的老人这样描述人类的失败:人“使事物处于永久的休眠之中”;于是人通过让物向人靠拢从而将物转化为人的对象。^{[9](p149)}《对话》中的年轻人则认为这种对物的不懈追求使物成为人的需要和计算的手段,成为保持和提升人的操控能力的工具。^{[9](p149)}

这种必然性的威压和强迫造成了巨大的损毁和破坏,海德格尔认为这就是“大地和人的存在陷入孤寂的过程”^[4]。在那种以目的和必然性为旨归的计算思维中,“无用的”东西实在太过缺乏了。“能够放任”的自由恰恰是疗救这种状况的方法。^{[9](p149-150)}海德格尔晚期哲学的主要特点在于如何通过一种平静的释放把自我向解救生命的神圣力量展开;不然,自我将在技术决定的生活中愈加异化和丧失。

海德格尔还在其他地方将“无”和“空”的概念同“此在”的开放状态联系起来。老庄哲学也认为“无”和“空”并非只具有否定和私人的意义。海德格尔从《道德经》中借用了“空”的意象和“道”。台湾学者萧师毅先生在“二战”后到弗莱堡大学做访问学者。他和海德格尔都很关注《道德经》中的对话,并翻译了其中一些章节。^[5]海德格尔在很多地方特别提到《道德经》中的“无”和“空”。他认为在《道德经》第十一章中关于空间、话语、器皿和房屋之中的“空”表现了存在物和存在之间的一种存在论上的差异。这一章的最后一句“故有之以利,无之以用”就被翻译成“存在给人提供有用性,非存在保证存在本身”^{[11](p43)}。正是从“无”之中获得的“存在的角度”才使“存在”从效用和

消耗中被解救出来。

海德格尔在另一段文字中表达了对老子的器皿之中的“空”的理解,认为这是器皿可用的条件:

当我们把瓶子充满,让水流入空瓶子,器皿的用处表现在它原来是空的部分。虚空,作为瓶子的无恰恰是瓶子发挥作用的地方。^{[12](p169)}

事物的本质并非由物质组成,而是由虚空左右。海德格尔意识到因为虚空发挥作用才使瓶子可以向外倾倒;无论水还是酒,太阳还是地球,它们的化育万物的慷慨在天与地交合连接处彰显出来。海德格尔通过中国哲学中天与地的观念讨论老子所说的器皿中的“空”和“无”。天与地以及“永恒的”与“有死的”构成了海德格尔的“四方域”(Geviert)。相比于有限的人类存在而言,这是一个对现实更为诗性的描述,因为人的存在已经在遗忘了存在本身以及包括人在内的存在的层级,在那里,人成了技术的工具。

海德格尔把他自己的思想描画为思之道路和林中小路。如此,海德格尔的路同“道”连结在一起。海德格尔在其著作中多次谈到“logos”和“dao”这样一些基本术语之间具有不可译性。但他也在《走向语言之途》中试图表明作为一种原初的、揭示世界的语词的“道”:

或许“道”(way)这一语词是人类反思中最原初的语词。老子诗性的思考中的主要语词就是“道”(dao),这个 dao 可以确切的表达“way”的含义。但是因为一个人很容易只是外在地思考 way,把它看作两个地方的联结纽带,所以我们所说的“道”(way)与老子的“道”(dao)还是不尽相同。因此有人把 dao 译为“理性、精神、智能或者逻各斯”。^{[13](p92)}

五、技术和“道”

海德格尔思想中对老庄哲学的采纳与布伯早期对庄子诗性哲学的人道主义和个性化解读息息相关。同样,海德格尔关于现代西方文明本质是技术的看法与布伯对现代技术社会的批判和对人类生活的非人化的叹息不谋而合。布伯认为,这种非人的客观化通过冷漠的物我关系的非法扩张得以形成,并进而将我们对共同体和社会希望

的感知力转化为对技术规划的感知力。

在布伯和海德格尔之间也存在一个重大差异。海德格尔对《道德经》中关于器皿和言说的“空”的“类形而上学”想象以及《庄子》中的“无用之为用”更为关注；早期的布伯更钟爱庄子关于动物和自然现象的寓言。海德格尔在人和动物之间划出界限；布伯却更欣赏庄子思想中的寓言和故事，因为这些寓言和故事表现了人和动物之间的一致性、互动性和可转换性，他可以跳跃性地从一个非人的角度进行思考，从而启发人理解生活的真正意义。海德格尔认为，在树木和动物的故事中，隐喻和寓言比现代科学技术世界观所倡导的认知的、理论的规则更能教会人们认识真实的生命。布伯关于“道”的教化所表现出对需要性、诗性和非认知主义的优先性的肯定，为海德格尔在作品中对道家的“无为”和“自然”概念的解读和跨文化理解提供了借鉴。

海德格尔在《关于人道主义的书信》中说：“我们还远远不能决断地思考行动的本质。”^[14](p217)海德格尔坚决反对西方形而上学传统中的行动主义和对本能、主体以及权力意志的追求，期冀从任其自然的维度理解行为的本质。这与海德格尔对老子和庄子文本的熟悉和欣赏有着密切关联。而且，这种“放下”(Lassen)和对“存在”的开放性的释放成为海德格尔回应技术现代性并将其本质理解为“座架”(Ge-stell)的一个基础。“座架”是使世界缩减成一种世界图景和视角，从而推动了事物的计算性、生产性和秩序性，将其转变成只是作为对象和资源的存在；甚至在这里，人也成为一种被其他人开发利用的资源。

现代性的状况和科学技术的超越性已经导致越来越严密的计算性结构和人类生活现实的中立化，那么《庄子》及布伯和海德格尔解读的老庄哲学对我们面对和解决当下的状况和困境有何意义呢？

我们的一些基础性看法大体如下：

1.《庄子》中显然对有关效用、实用和目的性的传统看法提出了质疑。这种对有用性和效用等占统治地位的观点进行质疑的看法以一种相反的角度为德国哲学提供了主要依据。这样一个历史的过程使一个中国古代的文本同现代德国哲

学中的生命哲学和存在哲学的倾向发生关联。在这个过程中，西方哲学家把庄子看成一位非理性主义者或者是一个反对传统社会生活和文化的斗士。

2.正是《庄子》中表达的怀疑主义和诗化的、精神性的气质给欧洲思想家（比如布伯和海德格尔）回应现代性危机提供了线索。19世纪以来的欧洲哲学和文学始终关注现代性的典型特征即意义和目的的丧失。从德国社会学家马克思·韦伯开始，现代性与“世界的祛魅”以及以手段为取向的工具合理性的普遍化紧密结合，从此，对于手段的计算“不再需要任何目的为其论证”^[15](p69)。这种合理性的狭义概念与技术合理性的盛行一致，将一切目的还原为手段，将一切事物转变为利用和剥削的对象。与此不同，布伯和海德格尔发现《庄子》中表现出来的“诗的精神性”可以对抗上述实用性。于是，庄子思想成为布伯和海德格尔回应现代性和工具理性的一个批判武器。

3.《庄子》给布伯和海德格尔提供了一个无需契合宗教教义或一元神秘主义的精神性自由的思想模型。他们认为《庄子》为人本然而愉悦地栖居于世界之中提供了一种诗性的打开世界的方式。这种在万物之中自由而轻松的游走，使自我与万物都获得了解放——是其所是，从而与现代欧洲文化以追求原子式孤立自我的自由和幸福的名义实现对物的自我本位的占有的特征形成了鲜明对比。

4.对布伯来说，《庄子》表达了一种与他早年在老子思想中获得的单一的、基础性的、反语言的教化不同的方式，这是一种对话式的、以中介为载体进行沟通的精神性。通过语词、比喻和语言的哲学化，庄子将“道”的教化带回到日常生活中来，这在布伯看来，是一种与哈西德派故事讲述者类似的方式。布伯会认为海德格尔的哲学更接近于老子而不是庄子，因为海德格尔崇尚一种严格的非人类的静默和一种离群索居的孤独，其中允许一种无需真正的“你”或者具体的他者存在的形式化的“照顾”(Fürsorge)。^[16](p204-205)

5.布伯在描述从道家和哈西德遗产中获得的例证时认为诗性的、情感性的话语在教化中比认知的命题更具优越性；海德格尔在讨论人类存在

的情感向度的重要性时也得出了同样的结论。不过,布伯的结论比海德格尔更温和一些。情感话语的优越性使布伯在更广大的背景中理解合理性,并指出拒斥理性可能带来的危险。布伯不是要绝对地拒斥和否定科学、技术及其所依据的中立的客观化视角,而是认为海德格尔的思想方式存在着上述危险。与海德格尔不同,布伯为了恢复人性,坚持个人手段的优先性;他并不逃避,而是将科学和技术置于更广阔的对话和人际背景中。这就是布伯在其《庄子》的解读版本中试图完成的一个任务。

六、结论

德国一位被埋没的哲学家 Helmuth Plessner 曾经在题为“机器的乌托邦”的文章中认为,我们无法摆脱机器和人工的东西以便回归到纯粹的自然状况之下。他说:

摆脱机器回归荒野是不可能的。机器不会放过我们,我们也不会放过机器。机器以一种神秘的力量内在于我们,我们也内在于机器。除非有一天机器自身向我们昭示控制自然的害处,否则我们将始终遵循机器的规律。^⑥

Plessner 提出的问题可以帮助我们将 20 世纪思考技术问题的德国思想家在政治谱系上进行左派和右派的划分。布伯和海德格尔属于不想通过回归没有人和人工的纯粹自然的方式来解决技术现代性的一派。他们的解决方式是:布伯认为一个人的精神上的教养可以通过生命的动态转化和人与人之间的对话而实现;海德格尔认为一个人的精神的教养可以通过诗性的语言的润育来实现,因为这种语言可以用“无用的东西”回应人类生活的必要诉求,从而为工具化的语言和计算性的思维提供一种它们不知道的解放和保卫万千事物的“道”。

Reinhard May 同样认为海德格尔对庄子的理解深受布伯版本的《庄子》影响,对庄子哲学中的非认知主义、非理论性的视角格外珍视。^{[18](P39-40)}海德格尔对《庄子》的解释表达了他对天地之间的人与神的诗意地栖居的思考。这种栖居不可能还原为工具主义的计算思维和有限的目的性。然

而,布伯和海德格尔对老庄哲学历史性的解读,既相互关联,又各有特色,其中主要表现了他们对现代性及其科学的、技术的特征的不同应对:布伯提供的是精神性的可能性,而海德格尔提供的是诗性的可能性。

注释:

①关于布伯与海德格尔联系和差别的解释,参见 Haim Gordon, *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou* (Westport: Greenwood Press, 2001)。研究布伯技术观念的文章比研究海德格尔技术观念的成果少很多。关于海德格尔技术观念的研究成果主要包括:Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity—Technology, Politics, Art* (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Iain D. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Don Ihde, *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives* (New York: Fordham University Press, 2010)。研究海德格尔、道家和技术的文章包括:Paul Shih-yi Hsiao, “Laotse und die Technik,” in *Die Katholischen Missionen*, 75, 1956: 72-4; Graham Parkes, “Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology.” *Journal of Chinese Philosophy*, 29:3, 2003:19-38。

②参见 Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse* (Leipzig: Insel Verlag, 1910)。该书的英文版是: *Chinese Tales: Zhuangzi, Sayings and Parables and Chinese Ghost and Love Stories*, tr. Alex Page (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1991) and in Jonathan R. Herman, *I and Dao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu* (Albany: SUNY Press, 1993)。布伯为这本书写的“后记”的英文版是: *Pointing the Way: Collected Essays* (Amherst: Prometheus Books, 1990), 31-58。

③参见 Martin Buber, “Lao Tzu al hashilton,” *Hapo'el Hatsa'ir* 35, 1942: 6-8。这篇短文包含了一些关于《道德经》中论述政权的段落。布伯还在“社会与政权”一文中讨论了作为政治思想家的老子。参见 Buber, “Society and the State” (1951), 此文的英文版参见 Buber, *Pointing the Way*, 161-176。

④参见 Heidegger, GA 77, 211-12/ *Country Path Conversations*, 136-37. 76。也请注意另一篇文献: Martin Heidegger, GA 76 *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009),

46–47, 300。

⑤参见 Paul Shih-yi Hsiao, “Heidegger and our Translation of the Tao Te Ching,” in Graham Parkes, ed. *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), 93–101。还可参见 Reinhard May, *Heidegger’s Hidden Sources*, 54; Bret W. Davis, “Heidegger and Asian Philosophy,” in François Raffoul and Eric S. Nelson, ed. *Bloomsbury Companion to Heidegger* (London: Bloomsbury, 2013), 460–461。

⑥原文参见 Helmuth Plessner, “Die Utopie in der Maschine” (1924), in *Gesammelte Werke 10* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), 31–40。这段英文来自 Jan-Werner Müller, “The Soul in the Age of Society and Technology: Helmuth Plessner’s Defensive Liberalism,” in John P. McCormick, ed. *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory from Nietzsche to Habermas* (Durham: Duke University Press, 2002), 139。

参考文献：

- [1] Maurice S. Friedman. *Martin Buber. The Life of Dialogue*[M]. London: Routledge, 2002.
- [2] Martin Buber. *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten*[M]. Frankfurt am Main: Rütten und Loening, 1911.
- [3] Jonathan R. Herman. *I and Dao: Martin Buber’s Encounter with Chuang Tzu*[M]. Albany: SUNY Press, 1993.
- [4] David L. Hall and Roger T. Ames. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* [M]. Albany: State University of New York Press, 1998.
- [5] JeeLoo Liu. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*[M]. Malden: Blackwell, 2006.
- [6] Martin Buber. *Pointing the Way: Collected Essays* [M]. Amherst: Prometheus Books, 1990.
- [7] Bret Davis. “Heidegger and Asian Philosophy,” from *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, ed. François Raffoul and Eric Nelson[M]. London: Bloomsbury, 2013.ç
- [8] Heinrich Wiegand Petzet. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929–1976*, tr. Parvis Emad and Kenneth Maly[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- [9] Martin Heidegger. *Country Path Conversations*, tr. Bret W. Davis[M]. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- [10] Martin Heidegger. *überlieferte Sprache und technische Sprache*[M]. St. Gallen: Erker, 1989.
- [11] Martin Heidegger. *Gesamtausgabe volume 75: Zu Hölderlin/Griechenlandreisen*, ed. Curt Ochwadt[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- [12] Martin Heidegger. “The Thing,” *Poetry, Language, Thought*, tr. A. Hofstadter [M]. New York: Harper & Row, 1971.
- [13] Martin Heidegger. *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz [M]. New York: Harper & Row, 1982.
- [14] Martin Heidegger. “Letter on Humanism,” in *Basic Writings*, ed. and tr. by D. F. Krell[M]. San Francisco: Harper, 1993.
- [15] Martin Buber. *The Way of Response*, ed. Nahum N. Glatzer[M]. New York: Schocken Books, 1966.
- [16] Martin Buber. *Between Man and Man* [M]. London: Routledge, 2002.
- [17] Helmuth Plessner. “Die Utopie in der Maschine” (1924), in *Gesammelte Werke 10* [M]. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- [18] Reinhard May. *Heidegger’s Hidden Sources*[M]. London and New York: Routledge, 1996.

责任编辑：韩松，褚丽华