

现象学视域下友爱的多重地位及其演变

——兼论亚里士多德友爱哲学的现象学效应

陈治国

摘要 相对于注重在纵向神人关系中厘定人类生活方式及其命运的中世纪哲学，以及具有明显意识主体主义形而上学特征的近现代西方哲学，亚里士多德特别重视主要涉及横向人类关系的友爱问题，并摆置于显著地位。海德格尔、伽达默尔、德里达三位现象学家在反对意识主体性形而上学以及相应的伦理政治生活之形式主义、规则主义乃至虚无主义的过程中，某种程度上通过对亚里士多德友爱哲学及其一般实践哲学的化用、重构、批判或革新，逐渐将友爱重新引入哲学视野，甚至推向哲学思考的中心地带。在相对意义上，三位现象学家友爱之思的具体领域和重心以及相应的友爱定位有所不同，但是，在他们各自的哲思整体中，友爱问题都并不单纯局限于某一领域，而是与存在、生存、语言、真理、时间、伦理和政治等议题错综交织。友爱问题的广泛牵涉性和深厚渗透性，也映现了现象学的一个突出特征与趋势，亦即，在更源初、更深厚的层次上重新思考理论与实践、存在与伦理、主体与客体、自我与他者之间源始关联和沟通的可能性与必要性，并由此走向一种更富前景之现象学的实践哲学。

关键词 友爱 存在 亚里士多德 现象学 实践哲学

作者陈治国，山东大学哲学与社会发展学院哲学系暨现象学与中国文化研究中心教授（山东济南 250100）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)06-0029-15

相对于注重在纵向神人关系中厘定人类生活方式及其命运的中世纪哲学^①，以及推崇同外部世界（包括自然与其他自我）相分离的孤独“自我”之近现代哲学，亚里士多德特别重视主要关涉横向人类关系的友爱（*philia*）现象。重要的是，这种“友爱”经历了两千多年有意无意的忽略、批评乃至扭曲的糟糕命运后，在现象学运动中获得前所未有的关注和讨论：在胡塞尔对笛卡尔式孤独意识主体之深刻批评——以及对自我—他人的先验关系之不懈探究——的强烈激发下，海德格尔生存论—存在论现象学、伽达默尔诠释学的现象学以及德里达解构论现象学，逐渐将友爱问题重新引入哲学思考的中心地带，并且这些思考或明

^① 一般而言，中世纪基督教哲学不仅明确主张纵向神人关系在存在论上的优先性，而且充分肯定它在伦理学上的优先性。例如，就阿奎那来说，虽然他尝试以亚里士多德的友爱（*philia*）理论来解释基督教的仁爱或圣爱（拉丁文为“*caritas*”，希腊文为“*agape*”）——包括上帝之爱（*dilectio Dei*）和邻人之爱（*dilectio proximi*）——概念，可是，“上帝之爱”不仅是邻人之爱的基础，而且也是一切世俗性友爱（拉丁文为“*amicitia*”）的基础，以至于不少学者或者认为，阿奎那神学背景下的仁爱概念实际上排除了世俗性友爱的独立性和独特性，或者认为，以“为他人之故而祝福他人”作为核心特征的亚里士多德式友爱不可能被成功整合到中世纪神学背景下的道德哲学中去。相关讨论参见 H. V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952, p. 2; L. S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 123-134; M. Fuchs, “*Philia and Caritas: Some Aspects of Aquinas’s Reception of Aristotle’s Theory of Friendship*,” in T. Hoffmann, J. Muller, and M. Perkams eds., *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 203-219.

或暗、或多或少通过对亚里士多德友爱哲学及其一般实践哲学的某种化用、重构、批判或革新而展开。

本文拟围绕友爱的地位及其变形这一议题，首先着重探讨亚里士多德哲学中友爱的基本地位及其诸种复杂情形，然后依次考察这种定位在海德格尔、伽达默尔和德里达那里的重要回响、更新或转换，其间也会涉及三位现象学家内部在此一问题上的互动与分野。一方面努力揭示亚里士多德友爱哲学的丰富内涵以及它在现象学领域的深刻效应，由此见微知著地洞察和辨析现象学与亚里士多德哲学的内在关联，另一方面也尝试在此关联中勘察、评估乃至前瞻现象学的实践面向。

一、亚里士多德：友爱是外在的还是内在的善

在《尼各马可伦理学》第 1 卷，亚里士多德将一切属人的善分为三类。第一类是灵魂的善，即灵魂的德性（aretē）及其实现活动（energeia）；第二类是身体的善，即外在于灵魂之身体上的善；第三类是外在善，即外在于一个人——一个身体和灵魂构成的复合物——的善，如好的出身、财富、荣誉、地位等。在宽泛的意义上，“外在善”（external goods）包括一切外在于灵魂的善，通常是非自主的、偶然的、多变的，但某种程度上也构成人类个体生活最高目的即幸福（eudaimonia）的重要成分。^①

基于这种划分，一个问题就油然而起：占据十卷本《尼各马可伦理学》两卷篇幅的“友爱”，究竟是外在的还是内在的善？一方面，第 8 卷 1 章写道：“友爱是一种德性或包含着德性。”^② 据此，友爱显然是内在的善。另一方面，第 9 卷 9 章又似乎支持另一选项：“看起来荒唐的是，幸福的人具备了所有善的事物，又独缺朋友——朋友乃是最大的外在善。”^③ 如果两种说法确实都能站得住脚，根据究竟何在？由于亚里士多德至少在两种不同层面上谈论友爱问题，有必要谨慎面对这种似乎自相矛盾的友爱定位。

亚里士多德谈论友爱的两个层面，一者是个体性层面，即就一个人作为人类存在者而言，他与其他人类存在者之间的友爱关系，另一者是政治的友爱（politikē philia）或公民友爱，即就一个人作为某一政治共同体（如城邦或国家）之成员而言，他与其他成员之间的友爱关系。先看个体性层面的友爱。根据友爱活动的指向对象，亚里士多德将人类个体之间的友爱分为三种类型：快乐的、利益的和德性的友爱。德性的友爱作为最完善的（teleion）形式，是无条件的或真正的友爱。理由有三。其一，在德性的友爱中，“他们爱朋友是因其自身本性，而不是由于偶性”^④。亦即，基于对一个人“自身本性”和“偶性”之存在论上的区分，其他两种友爱都指向朋友身上的偶然属性，即他能带来快乐或利益的那种偶然能力——后者不是一个人本质性构成部分。其二，德性的友爱是持久、稳定的。由于德性真正构成了一个人长久的、稳固的品质或真实自我，在此基础上形成的友爱必然稳定、持久。而在其他两种友爱中，作为其根据的快乐和利益是易变的、暂时性的，因而它们容易丧失或被中断。其三，德性的友爱既是有用的，也是快乐的。何以言此？亚里士多德区分了灵魂（psychē）的不同部分，不同部分有其不同的实现活动和相应德性。所以，一个人的德性至少包含理论德性——理论理性的德性即理论智慧（sophia），实践智慧（phronēsis）——实践理性的德性，以及伦理德性——欲望和情感部分的德性。伦理德性的形成和发展与实践智慧密切相关，所以，简单来说，一个人的德性可区分为理论德性和实践德性，后者包含实践智慧和伦理德性。在较为宽泛意义上，也可说，实践德性的活动构成“实践性自我”（practical self），理论德性的活动构成“理论性自我”（theoretical self）。^⑤

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1099a32, in Jonathan Barnes ed., *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation, Princeton: Princeton University Press, 1984.

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1155a2.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1169b9-10.

④ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1156b11.

⑤ 在《尼各马可伦理学》中，一个人的“自我”（self）很明显是由灵魂的实现活动及其德性规定的。比如，理论理性尤其是努斯（nous）的活动就构成一个理论的或思辨的自我，所谓“他追求善是为了他身上的理性部分之故，这个部分被看作是人本身”，“这个部分（nous）似乎也就是每一个人自身，因为它是人身上主宰性的、较好的部分”（Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1166a17-18, 1178a1-2）。有关两种自我的区分及其特征的讨论，亦可参见余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第322—331页。

无论是理论性自我还是实践性自我，其形成和发展都不是单一个体独自进行，而是要依赖于在追求理论智慧或实践智慧与伦理德性方面，具有类似倾向或品质的朋友之佑助和支持。一方面，理论自我或实践自我的形成和发展需要一种自我觉知和观看，而人作为有限性、复合性生物，不可能直接实现自我觉知和观看——那是纯粹性的存在即神或努斯（*nous*）本身的专属能力，作为具有相近或类似德性追求的朋友，即“另一个自我”（*allos autos*）或“第二自我”，将能够提供一面不可或缺的镜子。^①另一方面，这面镜子，即有德性的朋友，并不仅仅是手段性、工具性的，而是有其自身的地位和价值。因为，他所从事的那些实现活动——或是理论的或是实践的——在其自身中就具有目的，在其自身就是善的，而不是像快乐的、利益的友爱中，一个人的能力及其实现活动主要是从可能受益的他人之角度被看作有价值的。并且，有德性的朋友通过他们的实现活动所构成的品质，也是我自己所追求、所珍视或者应当追求和珍视的东西——他是“一个我”（*heteros autos*），同时，在这种追求或珍视中也会产生快乐。^②这就意味着，朋友那里具现（*embody*）出来的德性，总体上并非外在于自我——尤其是自我的理智性灵魂——的东西，不过是恰恰彰显在那个由他自己的身体和灵魂所构成的具体行动者身上。所以，在德性友爱中，对朋友的关切并不独立于人的自我幸福之外，朋友及其自身的存在，也并非单纯是通向自我幸福之路上可被还原或遗弃的工具。

有鉴于此，如果说在个体性层次上，快乐的、利益的友爱不可避免属于外在的、工具性的、有条件的善^③，那么，德性的友爱对于一个人的幸福或其灵魂的实现活动而言，不仅是不可或缺的必要条件，而且也很难说是外在的。在此意义上，才能比较恰当地理解亚里士多德的第一个断言，即“友爱是一种德性或包含着德性”^④。

再看第二层面上的友爱，即政治的友爱或公民友爱。根据亚里士多德的观点，人既有理性的本性，也有政治的本性。^⑤而城邦作为可设想的最大政治共同体，它的主要联系纽带就是正义与政治的友爱。^⑥两者具有共同的作用对象和范围^⑦，但发挥作用的方式有所不同。^⑧正义依赖于法律，适当的法律需要体现分配的、矫正的和互惠的正义原则，后者涉及不同公民个体间的资源分配和利益安排，涉及不同公民的优长和缺陷的计算与衡量，注重公民的自我利益和独特要求。政治的友爱依赖于情感或善意（*eunoia*），注重我们自身的利益同他人利益、整体利益之间的一致或融合。因而，政治的友爱更能将城邦凝聚为一个共同体。另外，作为守法的正义更多被经验为一种义务或责任，似乎是对公民行为强加的一套涉及与他人关系的规范，因而，它无法有效排除会给城邦带来种种危险的怀疑、猜忌、纷争等不安因素。^⑨政治的友爱更多强调合作、信任和节制，更像是人类共同生活的政治本性之正向实现和满足。

政治的友爱不仅看起来具有诸多特别优势，而且在现实生活中也有其可行性。政治的友爱包含着某种善意，譬如，公民同胞在某些重大、基本的政治事务上——国家体制结构的安排、公民基本权利和义务的制定与保障、政治领导者的推选、城邦的对外结盟或战争等——达成的一致（*homonoia*），就体现着某种形式的善意或友好情感，尽管很难达到德性友爱的那种情感层次。另一方面，政治的友爱也被希望发展为德性的友爱，但在一般性现实生活中，它主要关切的对象不是德性——这并不否认有较高德性的公民也会

① Aristotle, *Magna Moralia*, 1213a20-26.

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1156b15-16.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1099b1.

④ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1155a2.

⑤ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1169b18.

⑥ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1155a21-26.

⑦ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1159b25-30.

⑧ 对于政治的友爱与正义的区分性之探究，可以参见 B. Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 33-43; A. Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1996, pp. 88-89; R. Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the Nicomachean Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 167.

⑨ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1167a9-15.

参与政治的友爱^①，甚至发挥重要作用——而是共同利益或对共同利益的种种保障。^②所以，政治的友爱，相对于守法的正义、荣誉、财产等，对于一个公民在城邦共同体中的幸福生活可能更为重要，不过，它应该是外在的善或“最大的外在善”。

二、海德格尔：作为此在本真性存在之契机的友爱以及 作为此在与存在之真实关系的友爱

《尼各马可伦理学》在很大程度上构成了海德格尔基础存在论的重要思想源泉。不过，占据前者五分之一篇幅的“友爱”，似乎并没有成为《存在与时间》的明确议题。严重的是，在对此在生存论结构的现象学分析中，最本己、非关系性、不可逾越的死亡具有一种突出位置——似乎单纯通过这种完全个别化的“向死而在”（Sein zum Tode），此在就能踏上本真性存在的旅途。有鉴于此，从 20 世纪四五十年代起，布伯、阿伦特、莱维纳斯、宾斯万格、图尼森等思想家认为，经由亚里士多德实践哲学的生存论化用而形成的“共在”（Mitsein）、“共同此在”（Mitdasein）等，单纯形式上属于在世界之中存在的此在，后者实质上通过孤独地“畏死”而开启本真性生存，这仍然属于一种精致的单子论阐述、先验的唯我论或“自我帝国主义”，没有为任何形式的友爱哲学留下空间。最近三十年来，尽管仍有学者坚持类似的消极观点，但是，随着德里达、南希等人对海德格尔重要作品更为细致深入的解读，越来越多的学者开始致力于挖掘、重构或评估基础存在论中友爱哲学的可能空间、基本内涵和形态等。这一解读路向的转变并非没有道理：如果“共在”并非可以彻底悬搁，真正始终属于此在的本性，那么，此在本真地存在必然要建基于某种本真共在或共同世界（Mitwelt），而不是首先从共在之世界中抽离出来以获取本真的（单独）存在，然后再去重构或投身于一种本真的共在世界。

按照新近解读路向，关于基础存在论中友爱哲学的一般探究主要集中于《存在与时间》两处文本。一处文本出现于第 34 节。在这里，海德格尔聚焦于作为此在展开状态之一种模式的话语（Rede），尤其是倾听，而倾听“每一个此在都随身带着的朋友的声音”^③，恰恰构成此在朝向本己能在在展开自身存在的重要方式。另一处文本出现于第 57 节。在这里，海德格尔勉力为生存论上的本真性设定寻求其可实现性的生存证据，而这种证据就是“倾听良知的召唤”或“愿有良知”，并且“呼声源出于我而又逾越于我”。^④着眼于一项海德格尔现象学的友爱哲学之可能性，学界对这两处文本主要提供了三种解释方案。

第一种方案主张，“倾听良知的呼声”体现了此在与自身的朋友关系。即常人式自我（das Manselbst）背后潜藏着的有待于发现的自我，既是完全陌生的，又关切沉沦着的当前自我，因而以“朋友”身份向当前自我召唤其本己能在。^⑤这种解读颇成问题。就理论后果而言，这会导致单纯的意识内省或自我独白之趋向，后者恰是生存论—存在论现象学着力抛弃的东西。^⑥就理论逻辑来看，这种解释有着难以消解的内在矛盾：当处于非本真状态，寻求非-个体性（non-individuality）的能力遮蔽着此在那种寻求自身真实个体性的潜能，本真存在要求两种能力秩序的一种倒转，然而，如果这种倒转单纯属于自我内部活动，那么这意味着，当前遮蔽着自我寻求本真性之能力的那种能力，竟甘愿将自己置于遮蔽之中。^⑦海德格尔自身也许已部分意识到其间困难：“此在既是召唤者又是被召唤者，在存在论上却不够充分。”^⑧

① Aristotle, *Politics*, 1281a42-b15.

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1167b2-4.

③ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1976, S. 163.

④ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 275.

⑤ J.-F. Courtine, “Voice of Conscience and Call of Being,” in E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy eds., *Who Comes After the Subject*, New York: Routledge, 1991, p. 89.

⑥ 由于此在总是在某种现象学上更加源初性的“世界”中得以发现的，基础存在论明显鼓舞一种外在论的（externalist）自我概念。参见 C. Lafont, “Was Heidegger an Externalist?,” *Inquiry*, Vol.48(6), 2005, pp. 507-532; J. Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*, Cambridge: MIT Press, 2012, pp. 53-54.

⑦ Stephen Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, New York: Routledge, 2005, p. 144.

⑧ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 275.

第二种方案认为，此在的朋友乃是与此在真正共在着、能够分享各自死亡可能性的朋友，并且在相互倾听的交流中，言说（本己死亡可能性）/给予（朋友死亡可能性）与倾听（良知的召唤或朋友的言说）是同时性的、往返循环着的无尽过程。^①这种解读方案，将朋友定位于沉沦着的此在之外的特定他者，体现了思想上的勇气和洞见。困难在于，《存在与时间》不厌其烦强调死亡可能性之经验的向来我属性，也极少倾向于本真生存着的此在之间如此紧密而直接的互动。

第三种方案以德里达的解读为代表，即此在的朋友，乃是与此在处于同一共同体、保持着自身独一性、可能的每一其他此在。^②这种解读有其自身的思想魅力，但就基础存在论本身的纹理来看，至少有两个因素抑制着这种过度溢出的解释。一方面，为了凸显作为朋友的他者之他在性（alterity），德里达认为，与其说倾听某个启发性的、既存着的朋友，不如说是追求本真性的此在对“尚未”呈现出来的朋友之召唤。^③如果是这样，向本真存在的过渡，仍面临着那种自我内省式觉醒之难题：德里达插入了一个不可祛除的他者，但是，这种朝向作为朋友之他者的召唤是如何发端的？另一方面，德里达将朋友范围扩展到共同体中每一可能的他者，这也远远超出了海德格尔“本真共在”概念之范围。譬如，1924年夏季讲稿引述《尼各马可伦理学》1097b10以下一段有关自足（autarkeia）与涵括父母、朋友等在内的非孤独生活之间关系的讨论后，海德格尔评论说，“如若真实的彼此共在是一种无休止的与所有人共在，它将会丧失自身”^④。

相对于上述解读方案，我们认为，在向本真性艰难过渡的生存事业中，此在之外的某个他者确实发挥着一种激发性、惊醒性的“朋友”之作用，并且很大程度上对应于“良知的呼声”。^⑤不过，这种角色虽然十分重要，甚至不可或缺，但不是独立的，是同“畏死”或“向死而在”一起发挥功效的；能够发挥这种作用的朋友，并非任意的可能他者，乃是既有示范性又拒绝完全被认同、被模仿，保持着不可缩减之距离的特定他者；此在与另一个朋友式此在之间的互动也是相当有限、有度的，是一种“风轻云淡”（有所关联但各自充分独立）乃至若有（形式上）若无（内容上）的示范与观看。个中理由可概括为以下几点。

第一，倾听良知的召唤，构成此在本真性生存的现实性见证，但良知的召唤既不出于“常人”，也不可能来自迷醉于常人之统治的一般性此在自身，这不仅因为此在“首先并且通常”耽溺于已经获得的当前生存状态，而且是因为当前已遮蔽着自我去寻求本真性之能力的那种能力，不可能自愿将自己置于遮蔽中。良知的召唤更有可能源于“每一个此在都随身带着的朋友”，这个“朋友”既非与此在完全无所关联甚至无从知悉的遥远他者，也不是与此在难分彼此的亲密至交，毋宁说，他是能保持“非-自我同一性”（non-self-identity）又对我自己有所操心，却不会直接干涉或提供行动，居于“远-近”之间的那种生存论上的他者。

按照海德格尔的观点，此在本性上是以自身为目的、自我意欲着的“去存在”（zu-sein），这意味着，本真性此在总是要以有别于当前生存状态的方式去存在，它能够意识并保持内在于自身的间隙性或非-自我同一性，非本真性此在则遮蔽或遗忘了这种能力，执着于当前生存状态，而让尚未获得但可以获得的生存状态不起作用，并且当前状态往往还来自常人的规定。但是，当常人式此在遭遇到无论由于什么原因能够意识并保持其非-自我同一性的他者（任何时候都不能彻底排除人类世界中突破非本真状态的偶然可能性，譬如，柏拉图洞穴喻中那个原因不明地首先走出洞穴的被解放者），这个他者的存在以及此在自身的

① C Fynska, *Heidegger: Thought and historicity*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, pp. 42-45.

② J. Derrida, "Heidegger's Ear: Philopolemology (*Geschlecht IV*)," in John Sallis ed., *Reading Heidegger: Commemorations*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, pp. 175-176.

③ J. Derrida, "Heidegger's Ear: Philopolemology (*Geschlecht IV*)," pp. 165-166.

④ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt: V. Klostermann, 2002, S. 97.

⑤ 在这里，我们将部分地依循海德格尔自身对于思想文本的哲学性解读方式来展开探究，即单纯重复或外在地批评过去的思想本文，既无助于内在地理解哲学家的思想，也无助于思想所涉事情本身的呈现，除非我们能够在与思想文本的对话中，将它所蕴含的最佳可能性——它往往是文本尚未明言或主题化处理，但从思想文本出发可以合理地抵达或接受的东西——揭示出来。同时，我们也认为，正如在亚里士多德伦理学中，关于友爱的讨论往往被看作是消除、校正其道德理论利己主义嫌疑至关重要的一道“救命索”，在海德格尔《存在与时间》中，将“朋友的声音”与“倾听良知的召唤”以某种适当方式联系起来思考——像德里达所做的那样——乃是缓解其生存论上的唯我论嫌疑之一富有趣义的尝试方向。

存在都会随即成为一个问题，从而迫使此在回到自身去重新思考本己的存在可能性——此在无法以这个新近发现的他者来代替此前的常人自己作出决定。^①

事情还是比较明了的。“良知的呼声”源于本真地生存着的“朋友”^②：作为朋友，他操心着我的本真存在；作为本真的另一此在——其主要特征就是“非-自我同一性”，他不仅自身处于不断地“去存在”之冒险过程，而且也不允许我去机械地模仿他的某种生存内容。换言之，除了期冀已然埋没了内在的自我区分（即所是和能是之间的持续张力）之此在，去重新见识并保持这种生存论上的区分外，他一无所求。在这个意义上，海德格尔现象学的友爱之道闪现出了独特心声：“具有决断性的此在，可以成为他人的‘良知’”^③，“为他人的能在做出表率……涉及他人的‘生存’，而不是涉及他人所操劳的‘什么’”^④。

第二，源出于朋友式另一此在的良知之召唤，对于此在本真性存在的开启固然重要，但这不是事情的全部。此在在世存在的生存论结构具有相互交错的三重模式：话语、领会或理解（Verstand）与现身情态（Befindlichkeit）。如果朋友的声音以及它所期冀的悉心倾听，体现了生存论结构成分之话语模式，“愿有良知”和“畏死”大体上分别构成基本的领会模式和现身情态模式。如上所言，朋友的声音在于唤醒此在对其内在非自我同一性的觉识和保存，在于告知此在乃是“有罪责存在”（Schuldigsein）——作为去存在的此在，在其本性上总是内在有所亏欠进而与某种“无性”相关——这一基本生存论事实，但朋友的声音并不负责也不保证此在定能够倾听或真正接受这一事实。^⑤ 倾听总是有所理解的倾听，这意味着此在可以在其自身的领会中以这样或那样的不同方式来倾听——或让自己正视罪责存在这一生存论事实，或继续遗忘之。^⑥ 当然，正确的倾听或恰当的领会应是“愿有良知”，愿意响应良知之声的召唤，朝向它的有罪责存在之最本己可能性筹划自己。

此在本真性存在的另一个条件，就是作为基本生存情绪的“畏死”或“向死而在”。当此在通过倾听良知的召唤而从通常消散于其中的世界夺回自身，通过筹划着的领会活动重新勾勒自我的世界，这必然引发或伴随着一种现身情态的转变，即此在被一种不可消除的“不在家”、没有现成化对象的“畏”之情绪所包围。^⑦ 最深刻的畏之情绪乃是“畏死”。在持续畏死中，此在为不同处境中各种具体生存可能性的选择和筹划，提供了一个共同的背景世界，也为进行着不断筹划和选择的各个瞬间性此在提供了某种意义上的整体性。^⑧

第三，源于朋友的良知之召唤同此在的“愿有良知”以及“畏死”，一起构成此在走向本真存在的重要条件，不过，此在与这种意义上的朋友式另一此在之间的关系相当有限，可以说表现为一种“风轻云淡”乃至“若有若无”的示范与观看。有如在亚里士多德那里，真实朋友“为对方自身之故”祝福伙伴，海德格尔也强调，“此在作为共在本质上是为他人之故而‘存在’”，“共在就是生存论上的‘为他人之故’”。^⑨

① S. Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, p. 277.

② 这里的“朋友”概念主要用来刻画此在与另一特定此在之间那种适当意义上的关系结构，而不是简单指称日常生活中的一般友爱关系，除非后者能够满足本真性此在的那种核心特征即“非-自我同一性”并对某一此在的本真性存在具有真实的激发性作用。

③ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 298.

④ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 122.

⑤ 在此意义上，朋友式另一此在对于此在本真性存在之有限的可能激发作用，并不相左于基础存在论一个基本观点，即此在的生存和世界要求“第一人称视点（the first person point of view）的不可还原性”。毕竟，前期海德格尔虽然强调此在的生存和世界不能独立于前者，但是，此在也不能独立于这个世界——此在正是在“世界”中才得以被发现，并且在此世界中显然也包含着其他此在本身之视点的不可还原性，以至于布罗根（Brogan）认为，“此在概念始于一种转向，从唯我论转向更加源始的、共同体定向（communally-oriented）的自我概念”。即使布罗根这种表述有些“过度”，但也至少表明，在此在的本真性生存之实现过程中，他者的向度并非完全不可设想或者可以轻率忽略。以上相关讨论参见 T. Carman, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 267; W. A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany: Suny Press, 2005, p. 149; P. D. Bubbio, “Self and Nature in Heidegger,” *Research in phenomenology*, Vol. 48(2), 2018, pp. 175-196.

⑥ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 163.

⑦ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 276.

⑧ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, SS. 265-266.

⑨ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 123.

暂且不管这种论述如何富有争议，率先觉识并保持“非-自我同一性”的朋友，必然操心可能沉沦着的此在之绽出生存及其自由。1921年海德格尔就曾说：“友爱毕竟是有如善意（*bennevolentia*）那般的事物，是我们的爱之赠礼”，“共享世界中的爱，具有帮助所爱的他人获取他的生存之含义，使其通达自身”。^①

不过，朋友虽然期冀此在从非本真性那里释放或赎回自己，但他丝毫不会预期或预定这种自我实现的具体模式和实际内容，所谓“除却向着仅仅事关此在的这种能在召唤，还该如何呼唤”^②；他也不会像亚里士多德的完善朋友那样，愿意共享欢乐和痛苦，倾向熟稔彼此并共同生活。朋友作为持续地向其本己能在突进着的生存过程，不仅保持着自身内的分离性，而且也保持着相对于他人而言的个体性和他在性，因而，他是操心着“我”的生存论上的自由和个体性之朋友，也是有距离甚至神秘性的陌生者^③，是愿意带来启示但又从不会略加勉强，并且不容完全辨识的先行者^④。说到底，朋友形象可以标画为一种“生存论上的先行者”：他顾视、顾惜着常人式此在^⑤，后者则在某种若有若无的依稀观看中——如果观看确实搅动了此在自身的“心境”——返回自身去独立开辟尚无经纬的存活之道。

如若基础存在论中的友爱之思，着重于共在着的不同此在之间的恰当关系，那么中后期海德格尔的友爱构想，更多指向另两种特殊的关联或活动：存在的自我隐藏与自我涌现之间的友爱活动，以及存在与此在或思想之间的友爱活动。先从前者说起。相对于基础存在论对此在的非本真性与本真性之生存论区分，中后期海德格尔专注于存在本身自行解蔽与自行隐藏的二重性运作活动，并且这种专注很大程度上通过向早期希腊思想家尤其是赫拉克利特的返回而展开。面对赫拉克利特残篇中第123条箴言“自然喜爱隐藏自己”（*phúsis krúptesthai phileî*），海德格尔先后将其译解为“存在者的支配性运作，即处于其存在中的存在者，喜爱（*liebt*）自我隐藏”^⑥，“涌现赐予自行遮蔽以钟爱（*Gunst*）”^⑦。无论这些译解牵涉的东西如何广泛，就这里的议题而言，有三个方面值得关注。

其一，存在者的存在是一种支配性、压倒性的现身在场或涌现（*Aufgehen*）过程，是从遮蔽状态出脱着的过程。同时，存在者在解蔽、涌现过程中持着自行隐藏、自行遮蔽的内在冲动。这种二重性发生活动作为存在自身内在纯粹关联，一种同一性中的差异化活动，以友爱（*philia*）、热爱（*philein*）、钟爱或赐予（*Gunst/Gönnen*）等概念来描述。涌现与自行遮蔽的友爱、热爱或相互赠予，主要意指：双方各自生成、保存、持留自身之际，并不试图消灭或完全替代对方，而是从对方走出之际仍着力将本质上属于对方或对方应得的东西，转让或馈赠于对方，并由此保证对方的自由或本质性展开。^⑧

其二，存在自身中的友爱性运作，不是人类学的、心理学的或单纯主观意义上的友爱体验，但要求思想着存在的此在予以出于惊讶、惊奇（*thaumazein*）之基本情绪的应合（*Ent-sprechen*）。适切的应合也被称作一种“友爱”（*philia*），即此在与存在之间的友爱。个中道理在于，有鉴于存在者任何一种现身在场都有其隐匿性或隐退性，此在如果不是在趋前又退却、抑持着的惊讶或惊奇中来应合地领会存在^⑨，让探访着、允诺着的存在闪现、抵达于人之此在，而是在浅尝辄止中自以为“无所不见”，或在单纯的着迷性惊讶中——抛开了可能的谦和、畏惧与抑持——要凝贮、固定“存在”，存在就总是已经闪退或寂藏着。在此意义上，海德格尔也把此在或思想与存在之间的恰当关系，命名为“友爱”或“热爱”^⑩。

其三，此在与存在的友爱、热爱，曾见迹于早期希腊思想家，但在随后的智者或诡辩论无所不晓并能

① M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt: V. Klostermann, 1995, S. 291, S. 292.

② M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 277.

③ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 274.

④ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 277.

⑤ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 123.

⑥ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu platons Höhlengleichnis und Theäte*, Frankfurt: V. Klostermann, 1988, S. 13.

⑦ M. Heidegger, *Heraklit*, Frankfurt: V. Klostermann, 1994, S. 110.

⑧ M. Heidegger, *Heraklit*, S. 128.

⑨ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Frankfurt: V. Klostermann, 2006, S. 23; M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt: V. Klostermann, 2006, SS. 163-165.

⑩ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu platons Höhlengleichnis und Theäte*, S. 82; *Heraklit*, S. 128; *Identität und Differenz*, S. 10.

兜售于人的说明性知识中,以及在苏格拉底/柏拉图对智慧的爱欲性(erotic)静观式探究中,“由于热爱不再是一种与智慧(sophon)的原始性协调,而是对智慧特别的欲求,所以,热爱智慧(philein to sophon)就变成了‘哲学’(philosophia)。哲学的欲求便由爱欲(erōs)来规定”^①。此后,对友爱的每一种哲学规定,如亚里士多德对最高友爱或完善友爱(teleia philia)的哲学规定,不过体现了对原初的赫拉克利特式友爱——朝向聚集着的二重性运作之存在的协调、应合或热爱——之丧失的一种乡愁,一种回忆性的悼念。^②

三、伽达默尔:作为自我理解和相互理解之可能性条件的友爱

部分受到海德格尔基础存在论的重要影响,并通过对亚里士多德友爱哲学及其一般实践哲学的重新解读和占用,伽达默尔更为明确地发展了一种典型的友爱现象学,使之成为其诠释学的现象学之重要构成部分。

如上所述,根据基础存在论,理解、话语与现身情态三个环节共同构成在世存在的此在之展开状态。按照伽达默尔的观点,与其说理解(Verstehen)是此在生存论环节之一种,不如说是此在在世存在的最基本方式。^③即理解乃是此在生存论结构之根本性规定。作为理解着的存在者,此在持续不断地投入到对自我、他人和世界之解释性的理解活动中。而任何理解既是自我理解,更是相互理解——只有在相互理解、共同理解中,自我理解才得以开启和推进。如所周知,海德格尔通过对亚里士多德命题“人在本性上是政治的动物”之生存论挪用,将此在本质性特征规定为“共在”。基础存在论并非没有“他人”身影,可是,伽达默尔认为,他人的这种“身影”或是消极的——多数时候体现为常人式此在,或过于单薄而模糊——少数觉醒或可能觉醒的他人,“在远处”约略同此在具有某种若有若无的关系,所以,海德格尔并没有能够真正重视此在的“共在”本性。^④

按照伽达默尔的观点,有如亚里士多德正确看到的,相对于纯粹“努斯”(nous)本身或“神”,人类存在者是一种有限生物,其有限性不仅在于生成着、运动着的此在很难自觉自主达到灵魂各种成分——如情感、欲望和理性等——的统一和协调,而且在于个体性此在很难通过单独自我反思、自我观看而认识、理解自身。^⑤作为具体生存于某一文化、语言或社会共同体的个体,那些给定的文化、语言和习俗等,已预先规定了他可能的生存以及关于一般存在的理解——它们总是以某种前见、前理解(Vorverständnis)的方式隐蔽地发挥作用。所以,开启自我观看、自我理解,首先就要让这些隐而不显的前理解,即属于并限制着每一个体的视域,能够暴露、揭示出来。要做到这一点,他者的在场不可或缺。带着其自身视域的他者——可以是具体的他人,也可以是一个文本或艺术作品等——对同一事物的不同理解,将暴露、映现出我们隐而不显却实实在在起着作用的理解视域及其偏狭性和偶然性。在此意义上,伽达默尔强调:“同海德格尔相比,我努力表明,对他者的理解如何具有一种根本的重要性。”^⑥

无论是自我理解还是相互理解,总是通过语言展开,并且这种语言不是单向度的倾听或独白,而是活生生的、往返的、问答式的对话或交谈(Gespräch)过程。^⑦伽达默尔接受海德格尔——同样从亚里士多德追溯而来——的一个洞见,即语言作为人的本质性能力,从根本上构建着此在基本在世方式。不过,伽达默尔认为,语言能力的真正实现,既不在于近现代意识主体主义所依赖的普遍、无人称的表象性命题,也不在于海德格尔所青睐的那种跳跃着、启示着的语词或原初语词(Urwort)以及相应的孤独倾听,而是

① M. Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 15.

② J. Derrida, “Heidegger’s Ear: Philopolemology (*Geschlecht IV*),” p. 190.

③ H. -G. Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993, S. 331.

④ H. -G. Gadamer, *A Century in Philosophy: Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori*, trans. R. Coltman and S. Koepke, New York: Continuum, 2004, p. 23.

⑤ H. -G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, S. 281.

⑥ H. -G. Gadamer, “Subjectivity and Intersubjectivity; Subject and Person,” *Continental Philosophy Review*, Vol. 33(3), 2000, pp. 275-287.

⑦ H. -G. Gadamer, *Hermeneutik II*, S. 330.

在于对话伙伴相互问答、彼此学习的无止境交谈过程。^①个中道理，主要涉及以下几点。

第一，语言是人类存在者的语言，可是，某种语言一旦开始形成或发生作用，它就处于不断运动之中，并由此持续地获得自己的意义与生命。这种运动过程典型地体现在问答式对话形式中。以苏格拉底对话为例，伽达默尔评析说，作为语言技艺的助产法指向对话中的伙伴，但它主要关切的是他们在问答中所表达的意见，以及在这种对话中展开的事情本身之内在逻辑，以至于最终“在其真理中涌现出来的东西是逻各斯（logos）……远远超出对话者的主观性意见，以致引导着交谈的人也认识到，他并不知道”^②。交谈或对话对于语言如此重要，从而“当且仅当语言在对话中发生，语言才充分地是其所能是”^③。

第二，诠释学的理解进程要求经由相互理解促进自我理解，尤其是意识到自己各种既有认识和观点的视域及其限制性，但只有在面对面的交谈中，一个人的视域及其限制性才能具体地、真实地被带入到意识中。因为，在与他人就共同关切的主题或事情本身（Sache selbst）进行的交谈中，一个人碰触到与其前见解不相适合的东西，经受到真正的刺激或震动，从而使自己的视域和由此而来的理解成为一个问题。^④

第三，与他者的交谈是一个对既有观点或理解成就进行重新认识和深化的过程。为了进行有效交流，面对不同对话伙伴，需要根据对方的语汇、信念和背景重铸或再造自己的观点或理解结果。这种活动，对于一个人观点的形成来说，并非单单是附加的、从属性的，而是直接构成其重要部分。通过这种重铸，一个人才有机会发现，就某一事情本身而言，他是否像设想的那样达到充分清晰明了的认识和理解。所以，“言说过程中涌现的东西……是不断重现的努力，即要参与某事并与某人交往。但这就意味着自我弃置（Sich aussetzen）”^⑤。

第四，对话性交往中的“自我弃置”也意味着，真正的交谈不单纯是理论性认知，它也是实践性、实行性的，蕴含着一个人整体生存上的转变。一个人通过交谈遭遇到在其自身的世界经验中未曾接触到的东西，并吸纳、转化到自身对事物的重新感知和理解中，带来生存状态上的不断扩充和更新。这种能够在交谈中向新的经验永远保持开放的人，被伽达默尔看作是亚里士多德笔下具有实践智慧的人（phronimos）或“富有经验的人”^⑥。

理解着的人类存在者在持续、往返、对话性的交谈中来实现自我理解和相互理解，而一种以亚里士多德为灵感源泉的友爱关系，恰恰构成诠释学的交谈之典范模式。首先，真正的友爱涉及某种“自爱”或自我认识、自我理解之要求。根据伽达默尔的理解，亚里士多德把友爱建基于自爱（philautia），而自爱在后者那里意指一个人对其理智上、道德上的完善之自然性欲求。不过，相对于完全实现了自身、永远自足着的神或纯粹努斯（nous），人总是处于追求完善和自足的过程中，这也意味着，自爱首先是一个人对自身有限性之清楚意识。然而，对自身有限性的自觉意识无疑是困难的，因为人类存在者很容易陷入某种自我一致、自我沉迷的幻觉之中。有鉴于此，趋向自爱的人将会寻求进入一种友爱关系，在这种关系中，同他人的交谈、交往将带来对自我及其有限性更加清晰的觉知和理解。^⑦

其次，如果说自我认识意义上的自爱是友爱的动力和基础，那么彼此的善意就是一切友爱关系的现实起点。在伽达默尔看来，亚里士多德式友爱关系中的“善意”（eunoia），并不仅仅局限于某种友善的情感或为了对方之故祝福朋友，而且同样意味着，就共同关切的事情本身而言，持续向交谈过程中的他人保持充分开放，尤其是要让他人观点对自己真正发生作用：“相互共属总是意味着能够彼此倾听……即我自己必须接受那些与我相对反的东西，即使没有任何其他人强迫我这样做。”^⑧事情很明显，在通常生活经

① H.-G. Gadamer, R. E. Palmer, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, London: Yale University Press, 2001, p. 39.

② H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, S. 373-374.

③ H.-G. Gadamer, "Treatment and Dialogue," *The Enigma of Health*, trans. J. Gaiger and N. Walker, Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 127-128.

④ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, S. 372.

⑤ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II*, S. 335.

⑥ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, S. 361.

⑦ H.-G. Gadamer, "Friendship and Self-knowledge," *Hermeneutics, Religion and Ethics*, trans. Joel Weinsheimer, London: Yale University Press, 1999, p. 137.

⑧ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, S. 367.

验中，我们总是倾向于在朋友面前给予最大程度上的开放性并愿意接纳彼此观点或建议。^①

再次，亚里士多德的友爱观念涉及相互认知，这一特征对诠释学交谈同样重要。亚里士多德认为，缺乏互动性认知和理解的活动，不可能是朝向共享之善（common goods）的友爱活动。伽达默尔高度重视这一洞见。在他看来，富有成果的诠释学交谈的展开，必然要以双方的充分认知和理解为前提。一方面，交谈活动的启动，需要首先承认他人具有自己缺乏的知识或经验，他人可以提供新的洞见，后者是一个人自己单纯通过反思无法达到的东西。这样一来，对他人意见的充分尊重乃至完全授予权威的意愿就至关重要。^②另一方面，如前所述，同他人交谈过程中必须有意识地重铸观点和语言，这也需要尽可能了解他人的观念、兴趣和背景等——这实际上也是在对他人的认知和理解中寻求共同语言的过程。

最后，亚里士多德式友爱强调共同生活，而成功的交谈也要以某种形式的共同体为基础并进一步创造出新的共同体。在亚里士多德那里，共同生活（symbiōsis）是友爱关系的一个突出特征。^③伽达默尔认为，成功的交谈同样有赖于共同生活，一种共同体背景下的彼此倾听和相互理解。而维系交谈共同体的纽带就是共同关切的事情本身。交谈伙伴围绕着所讨论的主题或事情本身聚集在一起，以至于共享的事情本身具有优先于交谈双方的压倒性力量。因为，交谈的最终目的在于，通过双方共同语言的提炼和彼此意见的交流，事情本身能从更加广阔的视域中得到逐步清晰明了（articulate）的显现。由此达到的事情本身的显现——朝向交谈着的伙伴们的显现——也是一种“共同善”。同时，在此过程中，每一种交谈也实际地澄清着每一个人的既有视域，所以，由此达到的理解也必然包含着新的自我理解。此外，由于每一人类存在者都潜在地是对话的新场合，并且每一个体也面临再次陷入自我沉溺、自我蒙蔽之状态的威胁，我们应该期待总是有更新的方式去阐明事情本身，去创造新的交谈共同体。换言之，对话永无终结，共同生活的可能性和必要性也永不会停歇。所有这一切都表明，“具有世界经验的人……只有当他满足一个要求，即他亦想寻求正确的东西，他也与其他人统一到某种共同关系中。这一点在所谓‘良知问题’中的劝告现象上表现出来。要求劝告的人和给予劝告的人都假定了一个前提，即他们在友爱中联系起来”^④。

总之，依据诠释学的现象学，经过重新解释和占用的亚里士多德友爱关系可为诠释学的对话性理解提供一种典范模式或场合。在此场合中，既有对真理的欲求、对差异的敏感、对他人的尊重和信任，也包含着对自己思想观点和行动方式之可错性的假设、对共享之善的追求等。友爱问题对于诠释学的现象学如此重要，以至于有评论者认为，“对哲学诠释学来说，友爱意味着一切。假若没有朋友，沟通性理解看起来是不可能的。在习俗（ethos）和伦理学之外，倾听逻各斯（logos）看起来是不可能的”^⑤。

四、德里达：作为到来中的民主政治之伦理基础的友爱

德里达解构论现象学视域下的友爱之思，不同程度上涉及存在、生存、意义、真理和语言等议题^⑥，但在政治和伦理领域的表现更加引人注目。在他看来，近现代西方党同伐异、拉帮结派的国内民主政治生态，以及扶友立敌、恃强凌弱的国际政治秩序，背后的伦理基础就是发端于亚里士多德的西方传统友爱哲学。一方面，像亚里士多德一样，德里达认为，友爱并不仅仅属于私人生活领域，而且是涉及政治社会层面个体与他人的深层关系——对友爱的理解，必然规定着个体与他者建立关系的可能社会空间与模式。另一方面，亚里士多德古典友爱哲学，在犹太教—基督教的“兄弟—博爱”观念、近现代西方自由自主的个体间之“对称性平等”观念那里经历了某种变形，但仍处于所有民主政治之定义的根源深处。

① H. -G. Gadamer, "Friendship and Self-knowledge," p. 140.

② H. -G. Gadamer, *Hermeneutik II*, SS. 335-336.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1157b16-18.

④ H. -G. Gadamer, *Hermeneutik I*, S. 328.

⑤ J. Risser, "Philosophical Hermeneutics and The Question Of Community," *Existential*, Vol. 6, 2000, pp. 89-100.

⑥ 有关这方面的研究，参见陈治国：《现象学视域下的友爱、真理与语言》，《“诠释学与中西哲学传统中的真理和方法”——第四届中国诠释学青年论坛论文集》，中国诠释学专业委员会主办（吉林长春），2019年5月11-12日；J. Reynolds "Derrida, Friendship and the Transcendental Priority of the 'Untimely'," *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 36(6), 2010, pp. 663-676; R. D. Stolorow, "Friendship, Fidelity, and Finitude: Reflections on Jacques Derrida's *The Work of Mourning*," *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 2(1), 2010, pp. 143-146.

亚里士多德友爱哲学传统之本质，集中于双重同属关系。^①一是以同源性、同质性兄弟情义（homofraternal love）为典范的亲缘同属：将友爱看作“同一者”（the same）的实践活动，即作为同一者的自我倾向于保护自己的稳定性、单纯性而免疫于他者之他在性（otherness），把他者视作敌人或仇人。战争、屠杀、种族灭绝，都是这种友爱政治的挫败性后果。二是男性中心、男性精英主义（phallogocentrism）的性别同属。譬如，友爱看起来可延展到所有人，但在向女性或远亲的延展过程中，通过中性化而将他（她）们边缘化；当亚里士多德将德性的友爱看作典范友爱，进而将最佳朋友可能数目限定在极小范围时，就表达了一种有限论友爱哲学。不过，具有双重同属之本质特征的友爱哲学传统，自身并不一致、协调，而是包含着许多自我矛盾、自我冲突：个体的自主性、独一性与共同体、共同善之间的张力，友爱关系中主动比被动更有价值的断言与朋友乃是“另一自我”的主张之间的裂隙。有鉴于此，亚里士多德传统的友爱哲学既有自我拆解、自我解构的潜能^②，同时，基于其糟糕的政治社会后果，也必须被积极而彻底地解构和更新。

不幸的是，海德格尔和伽达默尔的友爱哲学同样归属于这一传统。在德里达看来，基础存在论中的“朋友”仅具有生存论上的确定性，没有接受任何事实的、人类学的规定，这显示了此在朝向他人的开放性以及对他人之他在性的尊重。但是，由于只有能够言谈、理解和倾听的此在才有朋友，“朋友的声音”不能是动物的声音，并且朋友作为另一此在必然属于同一个共同体或族群，海德格尔友爱现象学仍然属于亚里士多德传统：既是人类中心主义的，又是亲缘同属、性别同属的。至于中后期海德格尔强调，重演早期希腊思想家对于二重性运作着的存在之“友爱”经验，存在的真理才能再次发生，德里达说，“这是一个严重问题，当一个人努力在友爱之道德和政治领域引申出这种相互性的后果”，“有关热爱（philein）的一种思想或经验，若不再仰重这种互惠性法则……毫无疑问超出了海德格尔式目的地”。^③就伽达默尔而言，德里达认为，诠释学友爱经验中的自我理解和相互理解也被看作生存论上的冒险活动，但伽达默尔对友爱性理解活动中善良意志、共同理解、视域融合等条件和目标的设定，仍见证着自主性、意志性、同一性之主体形而上学的幽魂。

有鉴于此，德里达主张一种非同属性、尊重他人之他在性和独一性的友爱形态。后者恰恰通过对托名亚里士多德的箴言——“哦，我的朋友们，世界上根本没有朋友”（O philoi, oudeis philos）——之创造性误读来构想。德里达认为，这一表述与其说自相矛盾，毋宁说隐藏着另一种友爱形态的秘密。亦即，整个语句体现了一种转化性（transformative）召唤，属于述行性或激引性使用（performative use）：它传达一种希冀、允诺，期待他人回应并建立一种友爱关系，同时这种希冀本身也表明真正的友爱总是出缺的，所以，作为持续超越着的精神诉求，友爱是永远不能现成存在的理想。^④另一方面，这一希冀性、祈求性语句之发出，也表明召唤者已然对友爱有所理解，相应地，他人也能对此召唤有所理解，而这些“理解”必然奠基于某种最低限度共同体或最低限度友爱，暗示着某种原初生活经验，如一套共同语言——尽管这种经验难以追忆，或者说是前存在论上的东西（the pre-ontological）。^⑤总之，在这种当下的转化性、激引性召唤中，真正的友爱既包含指向未来的允诺，也属于无法回忆的过去，是未来/过去不断构成着的无限遥远之视域或空间。

基于这种指向未来而又植根于过去的前存在论的友爱空间，自我与他人关系通过三种紧密相关又有细微区别的回应模式来刻画。其一，以一己专名（proper name）来“为己回应”（answer for oneself）。任何回应一般要透过专名——如一个名字或称呼——来对“自我”负责，即使没有实质的自我在场。其二，朝向他者的回应（answer to the other）。一个人要“为己回应”或“为自己负责”，总是发生于响应他者的某种询问、挑战或坚持之情形，并且是朝向作为“独一者”而不是“任何者”的他者去回应。实际上，一己

① J. Derrida, *Politics of Friendship*, trans. George Collins, London: Verso, 1997, p. 13.

② J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 13.

③ J. Derrida, “Heidegger’s Ear: Philopolemy (Geschlecht IV),” p. 183.

④ J. Derrida, *Politics of Friendship*, pp. 235-236.

⑤ J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 236.

之专名，如出生后获得的名字，本身就是由他者给出并规定使用内容和方式。这表明，自我与他者关系必然是在先的，并且是不对称的——他者启动并建构着自我的种种响应活动。其三，在他者面前的回应（answer before the other）。对独一他者的回应，固然是就他者的问题或请求进行响应，但不必是私下、秘密的，而是可公开或开放的。这样一来，对独一他者的回应，也就获得类似面对法律、法庭和陪审团之际所具有的那种制度层面的普遍效力或意义。^①

在对三种响应模式的刻画中，德里达特别强调后两种的根本地位，它们代表了革新性、断裂性的友爱哲学不同于亚里士多德友爱传统的诸多区分性特征。第一，非亲缘性、非同一性。亚里士多德划分个体性友爱和公民性友爱，以及个体性友爱内部快乐的、利益的、德性的友爱等各种类型，但所有形式的友爱都以某种共同的东西（the common）——共同利益或相似德性品质——为纽带，并且“共同的东西”实际上以一个人自我的情感、认知或理想为动因。同时，由于强调友爱关系中主动性善意、爱意和施惠行动具有更高价值，这使得亚里士多德式友爱体现为将“作为朋友的他者”充分亲熟化、同一化、占有化的过程。部分受到康德友爱观念的影响，德里达要求重新申明友爱中不容忽视的距离性因素。在他看来，在友爱中面对、聆听他者，必须透过一定的——时间上和空间上——间隔（espacement）进行。^②相反，单纯、过度的爱或善意，驱动爱着的一方竭力去融合、占有被爱方，不仅淹没其个体性、独一性，也丧失了对友人有距离的尊重（distant respect）。而有距离的尊重，就是要容忍、接纳友人那种不可完全理解性、难以融合性，接纳关系的可能中断或裂隙（rupture）。^③

第二，非互惠性、非对称性和非平等性。根据德里达的观点，亚里士多德友爱哲学传统不仅强调主动性、积极性情感和行动的伦理价值，而且将互惠性、对称性和平等性看作突出特征，这是一种计算性、交换性、等价性伦理思路，没有真正为可能的道德选择、个体责任和伦理共同体提供合适的基础。依他看来，在友爱中他者不仅具有不可还原、不可辨识的他在性和个体性，而且这种他在性还具有先验的在先性。如上所述，正是他者的某种问询或请求，才唤醒自我的响应活动及其存在。面对这种永远在先的他者之问询和召唤，自我还必须承担无法彻底完成的无限责任。^④

第三，不合时宜性或时间上的意外性（contretemps）。包括亚里士多德在内的整个西方形而上学传统属于在场形而上学，这是解构论现象学的基本诊断。相应地，亚里士多德友爱哲学传统也被看作由现在主义的时间（presentist time）观念来维系的伦理传统。这看起来并非没有根据——亚里士多德强调完善性友爱的必要条件之一就是时间上的持久性。^⑤德里达认为，将持续、重复着的“现在”或全时性时间（omni-temporal），看作完善性友爱先验可能条件，并不足以正当地把完善友爱同其他类型区分开来，反而将时间本身、友爱关系中双方本身都看作现存着的存在者，一种可以轻松透视而无任何质性方面的差异之存在者。相反，不是同质性的“现在”，而是难以预期的“意外”——不合时宜的时间（the untimely time）——启开了时间，也肇始了与他人的可能关系。在这个意义上，德里达不仅强调友爱关系中自我与他者不容忽略的中断性、裂隙性之关联，而且极力主张，突破了“现在主义”时间之视点的那种难以回忆的“过去”以及难以实现的“未来”，才真正构成一切友爱活动的可能性条件。^⑥更明确地说，这种意义上的友爱，将是“先于一切友爱的友爱”以及“先于一切敌意的友爱”^⑦，是非呈现性、不合时宜性、也许性的友爱。

基于解构论现象学视域下友爱关系的上述特征，与之相适应的民主政治形态，也应该而且可以有所改观。这种民主政治不再单纯呈现为严重地同一化、地方化、排外化的有限论政治结构，而是要在具体民主

① J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 252.

② J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 254.

③ J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 65.

④ J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 236.

⑤ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1156b31-32.

⑥ J. Derrida, *Politics of Friendship*, pp. 249-250.

⑦ J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 244.

实践中，着力向异源性、外在性、陌生性的他者开放；要努力突破既定政治共同体的民主范围，以相对柔性、接纳性的方式承担起对他者的无限责任。这里要指出三点。其一，德里达无意完全抛弃民主政治本身。民主概念作为一种划界行动，一方面，通过确定闭锁了民主有效实践的概念和语境之边界，来承诺或确认某种界限，另一方面，它内在拥有一种自我破界（auto-délimitation）的解构性要求和力量。^①而德里达对民主政治以及作为其一贯基础的友爱伦理传统的解构，就是以更加自觉的方式来揭示民主概念自我解构的潜能和必要。^②其二，对民主政治以及作为其一贯基础的友爱模式进行解构，固然“每一次都是在此时此地的独一无二性紧迫状态下进行”^③，不过，就近现代西方民主政治的实情而言，解构方向仍然大致可循，即朝着到来中的民主（democracy to come）来展开解构事业。^④其三，作为另一种政治或民主之“到来中的民主”，它不是完全不同于既存民主政治的另一种制度或政体，而是要在这种制度框架中暴露、动摇其成问题的同质性、计算性、排外性之倾向，它就是对一切被给予物、被固化物之永不停歇的批评性、解构性行动。

五、进一步的分析和评论

可以看到，相对于以纵向神人关系为首要事务的中世纪哲学和具有明显意识论、唯我论之特征的近现代西方哲学，亚里士多德特别重视主要涉及横向人类关系的友爱现象，并摆置于显著地位。其中，政治社会层面的友爱，即政治的友爱或公民友爱，构成一个人在城邦共同体范围内追求好生活的过程中可以享有的“最大外在善”；个体层面的友爱之完善形式，即德性的友爱，对于一个作为“人”（human being）而非作为“公民”的个体所可能获得的幸福生活来说，不仅是不可或缺的必要条件，而且也不是外在善——它是在其自身中就具有目的的一种关系、一种实现活动。同时，德性的友爱不仅仅发生于伦理政治之实践领域，不仅涉及人之政治本性（political nature）的实现，而且事关作为理论活动的沉思（contemplation）之领域，事关人身上最重要的东西或神性的东西——努斯（nous）——的发挥和实现，简言之，涉及人之理性本性（rational nature）的发展和充分实现。就此而言，友爱在伦理政治领域和存在论领域同时具有重要地位，甚至是沟通理论和实践的重要桥梁。^⑤

海德格尔、伽达默尔、德里达三位现象学家在反对意识主体性形而上学以及相应的伦理政治生活之形式主义、规则主义乃至虚无主义的过程中，很大程度上通过对亚里士多德友爱哲学及其一般实践哲学的化用、重构、批判或革新，将友爱逐渐重新引入哲学视野，甚至推向哲学思考的中心地带。不过，他们各自友爱之思的重心以及相应的定位还是有所不同。

就海德格尔来看，由于他专注于存在问题，而进入存在问题需要此在首先突入一种本真性生存状态，所以，在前期基础存在论中，友爱中“朋友的声音”（话语）同愿有良知（理解）、畏死（现身情态）一起构成向本真性存在过渡的重要条件，因而是此在走向本真性存在的重要契机。作为这样一种契机，生存论—存在论意义上的“朋友”，主要体现为能够率先觉醒并保持非-自我同一性，关切此在的本真性生存能力，发挥着激发作用，但又从来不加勉强并拒绝完全被认同的另一此在。在中后期海德格尔那里，由于倾向于直接谈论存在或存在之真理，他径直将作为本有或发生事件的存在刻画为即隐即显的二重性运动，并将此运动方式命名为“友爱”或“热爱”。存在即隐即显的热爱、友爱之运动方式，也决定了此在对于存在本身的关联方式——同样是一种友爱或热爱：人类此在要以着迷着的畏惧之举止或心态来应合地、协调地领会存在，让存在与人相互需要和共属。在此意义上，友爱也就成为此在与存在之真实关系的一种典范。

就伽达默尔来看，他并不忽视存在问题，他也坚信，作为事情本身的存在能够从自身中将自身作为自

① J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 105.

② J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 104, pp. 103-104.

③ J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 105.

④ J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 104.

⑤ 陈治国：《哲学的友爱：亚里士多德、海德格尔与伽达默尔》，《复旦学报》2015年第2期；R. Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates*, pp. 187-189.

身显现出来,不过,在此过程中,此在的生存论结构仍是一个首要问题。由于理解着的此在的一切理解活动,总是受到某种前理解、前判断之限定,存在在理解活动中的每一次显现都是不充分的。同他人持续的交谈,有助于暴露、扩展和更新理解视域,使得事情本身或一般存在能有机会在更广阔而真实的视域中将自身作为自身呈现出来。而富有成效的诠释学交谈,要求参与者进入一种友爱关系,在其中双方彼此保持开放,以共同关切的事情本身或一般存在之真理——这也是凝聚着交谈双方的共同善——为目标,以互动性、往返性、持续性的问答式对话为交往形式,以交谈双方各自理解视域的扩展以及整个生存状态上的转变为具体成效。

就德里达来看,他对友爱的探讨最为引人瞩目的贡献,主要表现于伦理政治领域。一方面,他把具有同一化、形式化、排外性和有限论等特征的近现代西方民主政治之伦理基础,归结为亚里士多德开启的友爱伦理谱系性传统,另一方面,他也努力通过对后者的谈判性解构,揭示一种能够充分尊重他者的独一性、个体性和他在性,能够高度重视关系中的非亲缘性、非对称性、不合时宜性和未来指向性等因素的友爱伦理形态,由此构想并推动能够不断突破既有身份、阶层、民族、种族和国族之边界的“解构着的民主”,永远不会停歇和凝固的“到来中的民主”,进而为西方民主政治带来生机和希望。

有鉴于现象学视域下友爱之思这种多样而复杂的景象,也可以进一步提炼出三点主张。第一,这种局面,一方面反映了三位现象学家哲学重心的不同设置,即一般性存在问题(海德格尔)、人类此在相互理解中的共同存在问题(伽达默尔)、现实伦理政治生活中的差异性问题(德里达),另一方面,它反过来也表明了亚里士多德式友爱哲学在现象学视域中的全面复兴和更新——前者本身就既涉及伦理政治之实践领域,也涉及理论性的沉思活动以及理论与实践的可能沟通和协调。实际上,在相对意义上,三位现象学家的友爱之思可以说各有侧重,但其各自的哲思整体中,友爱并不单纯局限于某一领域:存在、生存、语言、真理、意义、时间性、伦理和政治等议题,在现象学视域中始终息息相关,牵一发而动全身。因而,当友爱概念在某一议题下引发关注,很容易就会过渡或渗透到其他议题。友爱问题在现象学哲学中的广泛牵涉性和深厚渗透性,也典型映现了现象学的一个突出特征与趋势,亦即,在一种更深厚层次上将哲学活动从意识性主体之单纯认知性、静观性、非涉身、唯我论的状态中释放出来,在一种更源初层次上化解理论与实践、存在与伦理、主体与客体、自我与他者之间的二元论区分,从而走向一种现象学的实践哲学:存在问题仍然是重要的,可存在问题无法远离生存问题,生存问题无法远离共在问题,共在问题无法远离伦理问题,伦理问题无法远离他者问题,而友爱则是自我与他者、自我与自身中的他者性因素乃至自我本身与一般存在之间一种可能的结构性关系(structural relation)。

第二,就友爱作为自我与他者可能的适当关系而言,相对于亚里士多德,三位现象学家十分重视他者以及他者的个体性、差异性和独一性问题,不过,就作为朋友的他者之具体形象、作用和功能来看,还是不乏歧见。在前期海德格尔那里,作为朋友的另一个此在,对此在向本真存在的过渡或跳跃具有某种示范性、激发性,但这个朋友式的他者永远“在别处”(elsewhere),它主要发挥着契机性而非直接构成性作用。在中后期海德格尔那里,无论是存在本身两个不同要素的友爱,还是此在与存在的友爱,都既相互共属但又不相互替代,很大程度上展现了一种正义(justice)——首先是早期希腊哲学意义上的自然性正义——之要求:双方相互需要和依赖,但又让彼此葆有自身应得的活动余地和空间。对伽达默尔来说,前期海德格尔的他者形象过于单薄,中后期的他者身份又过于“存在论化”,他者首先不是活生生的此在,而是存在或存在自身内的那种自行隐蔽之要素。伽达默尔认为,作为朋友的他者,一个活生生的、带着其属己视域的他人、文本或艺术作品,在与我们互动而无止境的问答式交谈中,不仅可以照亮、揭示我们隐而不显的视域,促使自我理解、自我认识的展开,而且还能渗透、调整、扩展我们的视域而带来自我之“存在的扩充”。对德里达来说,海德格尔、伽达默尔的他者仍局限于同一传统、文化或政治社会共同体内部,不是真正的他者。真正的他者是不可识别、难以理解但又对我们有所吁求和召唤的他者,面对这一他者,我们又必须无条件地有所回应或承担相应责任,因为,在这种吁求和召唤中,我们自身才首先被命名、被唤醒;在这种无条件的回应和承担中,每一个体自身中那种陌生性、差异性或非我性因素才首次被发现、承认和接纳。

第三，现象学对亚里士多德友爱哲学的复兴和更新，很大程度上体现了现象学的实践哲学走向，即如何在现代社会语境中更好筹划和思考具有共在本性的人类个体生存之实现方式，不过，这种思考和筹划某种意义上——尤其是在中后期海德格尔和德里达那里——也隐约体现了柏拉图哲学的影响因素。在《吕西斯篇》等对话中，柏拉图谈到“第一朋友”（*prote philos*），后者乃是一切爱智者要朝向的最终目标，也就是说，与智慧（*sophia*）或存在本身的友爱，是第一性、最真实的友爱。^①这种友爱观念至少具有三个突出特征。其一，人类个体的友爱对象可以是非人格的（*impersonal*），如智慧或存在本身，后者也可成为友爱情感关系中的重要伙伴。其二，与智慧或存在本身之间的友爱，明显是单向性、非对称的。其三，它是其他一切世俗性朋友关系要朝向的最终目标，即后者不过是朝向这种最终目标的阶梯。中后期海德格尔和德里达无疑具有这种柏拉图式友爱观的倾向或痕迹。在中后期海德格尔那里，真正重要的乃是每一个体此在朝向存在的友爱、热爱，而非不同此在之间的友爱关系，或者说，只有当前者得到某种程度上的实行、实现，后者似乎才是真正可设想的。就德里达来说，他高度强调友爱中的分离性、非对称性、非互动性、异源性、不可共量性等因素，甚至说，朋友双方唯一可共享的东西就是“孤寂”（*solitude*），这实际上最终指向一种同非人格的“孤寂”之友爱。^②所以，在这里，一种柏拉图式的、垂直的甚至是单向性的关系看起来锚定着友爱的基底和可能走向，即要以超越的、纵向的友爱统摄或奠基横向的、俗世的友爱。^③

（本文为国家社会科学基金重点项目“现象学视域下的友爱哲学研究”（19AZX012）的阶段性成果，并受山东省首批泰山学者青年专家人才工程资助）

（责任编辑：盛丹艳）

The Multiple Statuses of Friendship and Their Evolution under the Phenomenological Perspective

——The Phenomenological Effects of Aristotle's Philosophy of Friendship

CHEN Zhiguo

Abstract: Compared with medieval philosophy which focused on determining the way of human life and its fate in the vertical relationship between man and God, and modern Western philosophy which had obvious characteristics of metaphysics of consciousness subjectivism, Aristotle paid much attention to friendship mainly involving the transverse relationship among human beings and placed it in a prominent position. While three phenomenologists, including Heidegger, Gadamer and Derrida, oppose metaphysics of subjectivity consciousness and corresponding formalism, prescriptivism and nihilism in political-ethical life, they gradually reintroduced friendship into philosophical vision, even to the heart of philosophical thinking largely based on appropriating, reconstructing, criticizing or transforming Aristotelian philosophy of friendship as well as his general practical philosophy. In a relative sense, the specific gravity of thought of friendship and its corresponding orientation are a little different among three phenomenologists. In each philosopher's own thought as a whole, however, the question of friendship is not just limited to a particular field, but is correlated with various issues of being, existence, language, truth, meaning, time, ethics and politics. Such widely transitivity and deep penetration of the question of friendship also reflect one prominent characteristics or one trend of thoughts of phenomenological movement, that is, to rethink on one more primitive and profound level the possibility and necessity of original connection and communication among theory and practice, being and ethics, subject and object, self and the other etc.

Key words: friendship, being, Aristotle, phenomenology, practical philosophy

① Plato, *Lysis*, 212d, 218c-220d; *Symposium*, 212a5-7, in *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by J. M. Cooper, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

② J. Derrida, *Politics of Friendship*, p. 42.

③ F. Dallmayr, "Derrida and friendship," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 2(4), 1999, pp. 105-130.