

友谊的可能性

一种自我认同与社会团结的机制

社会
2012·5
CJS
第32卷

罗朝明

摘要:在现代化的冲击下,自我认同与社会团结的传统支持机制已经失去了固有魅力,其危机已然成为现代性境况下紧迫的本体性安全问题。对友谊的现象学构造和社会学结构进行探究可知:一方面,亚里士多德意义上的友谊之“真正的”自爱基础、意义价值的自我生产与衡量体系、主体存在性地位的自我认识与确证的主体间性构造,是社会行动者达至“与自我一致”从而实现“自我认同”的实在性条件;另一方面,友谊关系主体之间的共享恳谈、他我意向性态度、行动自律与道德自觉,则是社会行动者达至“与他者一致”从而实现“社会团结”的有效机制。然而,由于工具理性的强化、资本逻辑的宰制以及人类自身行为方式的异化,使得人们对友谊的建构几乎完全沦为私领域的个人事务。笔者认为,现代性的友谊要重新恢复其作为自我认同与社会团结之重要机制的角色,既有必要启动人类心灵解放的第二次远航;还有必要对促进友谊之社会性伦理品格的提升加大政治性的集体投入。

关键词:友谊 自我认同 社会团结 与自我一致 与他者一致

The Possibility of Friendship: A Mechanism of Self-Identity and Social-Solidarity

LUO Chaoming

Abstract: The traditional supportive mechanisms of self-identity and social-

* 作者:罗朝明 南京大学社会学院社会学系(Author: LUO Chaoming, Department of Sociology, School of Social and Behavioral Sciences, Nanjing University) E-mail: luomingmpo@126.com

** 本研究获得江苏省高校优势学科建设工程基金项目“全球化背景下的中国体验”(苏政办发[2010]118号)的资助。(The research was supported by the project “China Experience in the Context of Globalization” of the University Strengths Disciplines construction Foundation of Jiangsu Province, issued by Jiangsu Government [2010] No.118.)

本文原稿获得2012年7月在宁夏银川召开的2012年中国社会学年会优秀论文一等奖。作者感谢导师成伯清教授在论文写作过程中的悉心指导,感谢《社会》杂志编委的宝贵意见。文责自负。

solidarity have already lost their immanent charm under the force of modernization. In the context of modernity, the crisis of self-identity and social-solidarity has already been an urgent ontological security problem. Exploring the phenomenological construction and the sociological structure of friendship may help us with understanding, on one hand, the self-love basis of friendship, the self-evaluative value and meaning system, and the self-knowledge and self-assurance of inter-subjective constructions of friendship-all being the realistic prerequisite for social actors' obtainment of their self-identity when they reach consistency with the self; on the other hand, the communion, the alter-ego intentional attitude, the actional self-discipline and moral self-consciousness between friends-being an effective mechanism for social actors' attainment of their social-solidarity when they achieve consistency with the Other. However, the intensified rationality of instrumentation, the domination of the capital logic and the self-alienation of human behavior itself have degraded friendship building to a personal business in the private realm. The author holds that modern friendship needs to restore its important mechanism for self-identity and social-solidarity to set human mind onto its second voyage to free itself and to promote political and collective efforts to better the ethics in the sociality quality of friendship.

Keywords: friendship, self-identity, social-solidarity, consistent with the self, consistent with the other

一、古今“友谊”问题

友谊现象古已有之,从词源学的角度看,“社会”(society)这一概念原本就有交往、陪伴、朋友、伙伴的意涵。“直到17世纪,‘社会’概念中仍保持着与人类同盟观念的勾连,更主要的是,保持着与自由人之间的友谊的联系”(Frisby & Saver, 1986: 16)。但是,随着历史的演进,在“社会”范畴的内涵中本来乃是重要属性之一的友谊的意涵逐渐被边缘化了。如果说历史中存在什么规律的话,那么,人类在不同时代选择性强调或无意识忽略某些观念便属此类规律之一。与众多根本性观念一样,友谊也在人类实践的目的论取向经历了曲折的沉浮。

无论在作为西方文化源头的古希腊罗马思想中,还是在作为东方文化典型的儒家思想中,友谊都是轴心时代哲人们所珍视的人类情感。

在希腊城邦中,“友爱是将城邦联系起来的纽带”(亚里士多德,[325 BC]2003:229);在古罗马的思想家看来,“如果把这种情感纽带[友谊]从世界中排除出去,家庭和城市将不复存在,甚至土地的耕作也将无法进行”(西塞罗,[44 BC]2003:55);而在儒家经典中,不仅留下了“有朋自远方来,不亦乐乎”这类真情赞美友谊的名句,还可以见到诸如“乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶,则百姓亲睦”(《孟子·滕文公上》)等有关施政理念的表述,更包含着诸如“使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(同上)等许多相关的伦常教义。尽管东西方语境下的“友谊”或许具有不同广延,但是,无论是东方还是西方,人际间真情实意的交往不仅被视为民众生活的情感纽带,而且被珍视为建构共同体秩序与维系团结的有效机制。

然而,随着社会组织形式的生成、成熟与丰富,尤其是随着婚姻家庭、氏族社会和民族国家的形成与发展,人类在情感纽带和团结机制的选择上越来越倾向于更合目的性的、更便捷高效的乃至更制度化的正式形式,非制度化的友谊虽未在秩序维系的谱系中被排除殆尽,但却显然愈益趋于式微了。换言之,友谊逐渐沦落到了人类目的论视域的边缘,上述种种组织形式则逐步占据了核心。自近代以来友谊在社会人际关系上的这种位置变化,不仅可以在日常生活的方方面面找到证据,也可以在大量学术文献中发现端倪。地球上但凡有人类存在的地方,都有为婚姻家庭、社会组织和国家机构制定的法规,但翻遍法典却似乎难以找到关于友谊的法条。任何婚姻纠纷、组织运行和机构行为基本上都有法可依,但友谊实践却无律可循。17 世纪的“社会”范畴中还有友谊的意涵,19、20 世纪之交的涂尔干还将友谊视为“世俗分化社会的基本宗教替代物”(Wallace & Hartley,1988:93)。然而,自上世纪初以后,在西方社会学界,友谊几乎逐渐沦为了权力、阶级、分层等社会学核心议题之边缘性的剩余范畴(O'Connor, 1998:126),Schwarzenbach(1996:98)甚至将这种状态的思想源头上溯到了黑格尔那里:“友谊感或友谊中的共享利益,有助于把国家公民凝聚起来的论点,经常被许多现代思想家明确拒绝,其中之一的黑格尔虽然承认如爱和友谊这样的情感,在古代城邦扮演了重要角色,但也拒绝把它们作为现代庞大而复杂的国家的基础。”

随着“构筑文明生活的各种手段(技术),疯长为一切努力和价值的根本内容,人们在一切方面都被缺乏终极价值的无数行动和机构形成

的网络包围起来,而赋予全部行动和发展以意义的终极生活目标却逐步退出了我们的心灵视域并最终沉没”(西美尔,[1907]2006:2)。随着扩展家庭和邻里关系的疏离,职场中的激烈竞争使同事关系变味,核心家庭提供的情感支持因婚姻不稳定而不再牢靠(成伯清,2009:63)。现代人承受着“对(地位、权利和生计的)不可靠性、(对它们的持续性和未来的稳定性的)不确定性和(身体、自我以及它们的延伸:财产、邻里关系和共同体的)不安全性的联合体验”(鲍曼,[2000]2002:250)。生活在文明火山口上的人类,不仅对他人“不能确定他们将会做些什么,他们会对一个人的行为做出什么反应,说不准他们是敌人还是朋友”(鲍曼,[2001]2002:104),甚至对自我本身也不断发出“我是谁”或“我们是谁”的追问,而且“在社会生活中,我们已经不得不为解决这样的问题而不懈努力:人们之间共同相处的秩序是如何可能以及是否可能”(埃利亚斯,[1987]2003:9)。因此之故,人类自我持存本能与目的论倾向的相互作用,使得越来越多的观察家开始期待友谊能在完全个体化的社会中扮演重要角色,希望友谊编织的关系网络能在支持社会凝聚的传统结构分崩离析之际成为我们的救生艇(鲍曼,[2004]2006:135)。

既然人类的自我持存本能和目的论取向再次聚焦在了友谊这一议题之上,那么,友谊能否使人类“在共同关注存在性问题时彼此心灵绝然相通、灵魂浑然一体”,能否真正成为“人类所极力寻求的彼此交往与理解”的基础性的方式和条件,“可否成为人间各种不完满关系之唯一合法性来源的自足完满关系”,它是否依然还是“不可企及的哲学王谜题的意义所在”,抑或能成为“所有其他人类共同体之典范的真正共同体”(Bloom, 1987: 381 - 382)呢? 质言之,友谊是否有助于破解普遍存在于现代社会中的“自我认同”与“社会团结”的本体性安全危机呢?

二、自我认同:友谊中的“与自我一致”

现代社会虽然取得了令人瞩目的成就,但是“一切固定僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,一切新形成的关系等不到固定下来就已经陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了”(马克思、恩格斯,[1848]1997:30 - 31)。人世间似乎变成了荒漠,“人们走的每一步就是为下一步铺路……你在荒漠中找不到身份,反而会丧失身份,丧失你的特色,变得无

名无姓”。尽管如此,人们仍不得不“与他人相处,被他人注视”,生活在“被人们的观察、需求与期望所框定和浇铸的义务、责任、关心与痛苦”之中,应接不暇的“琐事充斥着现实生活,人们的手脚被束缚,思想被禁锢”(鲍曼,[1995]2002c:90)。沉沦于日常生活中的人们,无论如何殚精竭虑,结果往往会越来越明确地意识到那些劳神之事仅仅只是手段而非目标;虽然许多人已竭尽全力,但却还是与他们所欲求的目标渐行渐远,其实体性生存已然深陷于似乎没有尽头的手段链之中,生活与生命意义的空虚感在他们心中油然而生,情感的世界中充满着恐惧、焦虑和不安。在现代社会的“铁笼”中,人们尽管享受着富裕、舒适的生活,但却很少能够体验到终极目标的安宁,相反在追逐目标的征程中不断迷失自我,扰乱了内心的平静,甚至厌恶自我之所是。由此,“自我认同”的危机愈加弥深,最终成为今天这个世界中亟需破解的人类困境。正是在这样的背景下,友谊重新回到了人类的目的论视域之中,越来越多的有识之士开始期许其能够担当起现代社会护卫舰的重任。

一般而言,友谊被视为一种存在于主体之间的社会关系,是“一种两人或更多人之间的个人的、自愿的和长期的关系,这种关系在情感上是巩固统一的。此外,作为一种交往规则,友谊往往没有性的义务和社会控制”(Dreher, 2009:403)。然而,从根本上说,友谊并不只是社会交往的形式,更是主体藉与世界发生联系、生产存在性意义和社会团结的机制。朋友“可以共享友谊的真谛,触及彼此灵魂深处,心存彼此的共同利益。诚然,所有这些都与生活所必定包含的软弱和丑陋纠缠在一起,友谊也无力完全勾销人性的卑俗,而只是揭露人性卑俗的所在”(Bloom, 1987:245)。尽管在友谊的现象界中存在着种种弊端,但是,既然已经“弄清了强加在身上的束缚”,那么,我们就离真正“找到解放的可能”不再遥远了(转引自成伯清,2005:21)。友谊之所以能成为意义生产的“自我认同”机制,是因为通过友谊的主体间性构造可以实现“与自我一致”。

首先,友谊是以“自爱”(self-love)为基础的主体间性构造,真正的自爱则是关系主体“与自我一致”的前提条件。所谓自爱,即“爱自己”,然而,并非所有的爱自己都是友谊的基础。在亚里士多德([325 BC] 2003:274)的伦理学框架中存在两种自爱:其一,是贬义的自爱或自爱者,这种自爱者是“只考虑自己的人”。他们“当作最高善欲求和忙碌的,是使自己多得钱财、荣誉和肉体快乐”。他们追求的是“满足自己感

情或灵魂的无逻各斯部分”(亚里士多德,[325 BC]2003:275)。这种自爱是封闭的、排他的和狭隘利己主义的,是与友谊的主体间性构造不相容的;其二,是真正的自爱或自爱者,真正的自爱者“总做公正、节制或任何合乎德性的事情”,“钟爱并尽力满足自身的主宰部分”,“并处处听从于它”(同上)。这种自爱是开放的、包容的和广义利他主义的,是与友谊的“我群关系”构造相契合的,构成了友谊的真正基础。

真正的自爱者,是既形成了完整的自我,也“与自我一致”,并认同其所是的自我。一方面,正如维特根斯坦所言,语言的含义呈现在其被使用的方式和过程中,自我的形塑也是通过行动者所作所为的素性建构的。因为真正的自爱者“总做公正、节制或合德性的事情”,所以他不会像与自身不一致者那样,“欲求一种东西,希望的却是另一种东西”(同上:268)。自爱者在行为处事方面,不仅具备合德性而且保持统一性,在生活实践的合德性与日常行动的统一性中,自爱者形成了身体素性和心灵认知的性情倾向。另一方面,承认和尊重根据性情倾向形成的自我,就是行动者达致“与自我一致”从而确立“自我认同”的过程本身。真正的自爱者钟爱、尽力满足并处处听从的那个主宰部分,从根本上说,就是其现在所是或将来致力于成为的“自我”(the Self)。真正自爱者身心一致并全身心追求同一些事物;希望自身活着,并得到保全;希望与自身一起生活,因为自身使之快乐;同自身悲欢与共,因为同一些事物使其同时感受到快乐与痛苦。而真正的友谊正是在这样的自爱者的两个或多个主体之间建构的事情。在涂尔干那里,逻各斯是判断某种现象是否属于“社会事实”的社会属性之一,而真正自爱者也致力于“满足自身情感或者灵魂的逻各斯部分”(同上:266-268)。由此可见,真正自爱者与自我一致,承认和认同其所是的自我,真正的自爱也是使“社会性”的友谊成其自身的基础。

真正的自爱,不仅是主体“与自我一致”的前提条件,也是友谊赖以形成和维系的真正基础。因为稳定而合德的性情倾向,不仅是行动主体建构自我的构造要素,也是友谊主体彼此吸引的动力源泉。亚里士多德(同上;266-268)认为,一个人首先是他自身的朋友,人应当最爱自己。对朋友的感情都从对自身的感情中衍生出来,一个人同朋友的特点,都最充分地表现在他同自身的关系中。唯有承认自我,人们才会真正爱自己并与自我一致;也唯有那种真正的自爱,人们才会真诚地

“推己及人”去爱朋友、爱他人并与他者一致。所以，真正的朋友是这样一种人，他们因另一个人自身之故而希望并促进那个人的善或显得善的事情，因另一个人自身之故而希望其存在，他们是希望与我们共同生活、旨趣一致、悲欢与共的人。

其次，友谊是意义和价值的自我生产与衡量体系，是主体“与自我一致”的主体间性构造。“与自我一致”有赖于完整自我的形成，自我的形成并不是静止的、封闭的、稳固的镜像投射，而是主体间动态的、差异性的、相互创造的生产及再生产过程。这种构成性自我，视意义生产的基础为主体自身的生命与生活体验界域，而不是转向主体外的对象求诸意义和价值。换言之，友谊主体生产和衡量自我价值与意义的尺度，是建立在友谊的主体间性构造所动态形塑的自我理想人格及其纵向历史比较的基础上，而不是建立在友谊关系之外的其他主体的或具体社会历史形态的评判体系上的，也不是建立在与关系主体之外的其他对象的横向比较之上的。

这种价值的自我生产和衡量体系，是友谊主体生产与再生产意义的基础构造。相比于现实社会中常见的“求诸外”的意义生产机制，友谊的“求诸己”构造有其独特的积极价值。这种构造促使主体建立起他们的自我存在地位和意义价值观念，并促进其对这种地位和意义的相互承认与彼此尊重。对存在性地位的承认和尊重，恰恰就是理想自我人格建立的基本条件，是行动主体在建构并维系友谊中实现“与自我一致”的过程，是友谊作为意义生产的自我认同机制的基础构造。然而，这种求诸己的构造也有潜在的消极面，特别是因其具有使主体陷入无视他人，沉醉自我的封闭结构的可能性。这种潜在性，一定程度上就是友谊受到“专制主义”诟病的根源，即友谊关系“外在的标准已被消解，关系的存在仅仅是为了关系本身所能给予的酬赏”（吉登斯，[1991]1998:6-7）。

但是，诸如此类的诟病主要还是缺乏辩证眼界的谬判，它们专注于友谊主体将彼此视为“内群体成员”的特性，只强调友谊“可以是孕育罪恶的温床”，但却忽视了友谊“也可以是培养美德的学校”（路易斯，[1960]2007:65），忽略了友谊的主体间性构造的包容性，尤其是忽视了友谊之“与他者一致”的结构开放性，即忽略了友谊的“民主主义”特质。这种结构开放性和民主性，恰恰是友谊将没有先赋性关系的陌生人连结在一起的特质，也就是友谊能促进社会团结的现象学构造本身，这正是

轴心时代的思想家珍视友谊的根由所在。相反,恰恰是对友谊的性质和功能缺乏辩证的认识,使得注重血统先赋性关系的制度性建构的婚姻家庭、民族国家等组织形式,在人类目的论取向向下逐渐替代友谊在秩序生产与维系谱系中的重要位置,成为现代社会的主导组织形式的根源。

最后,友谊是能达致“自我认识”与“自我确证”的主体间性构造,是主体实现自我认同的真正的社会关系空间(场域)。真正的自爱虽是友谊的基础,但真正自爱者之间并不必然存在友谊。真正的自爱虽能使主体寻求并承认其存在性地位,但其根本上还是自我持存的本能,而“自我认同”的真正实现决不只是这种混沌的获得与承认,还需要主体反求诸己地对自我进行对象性的观照。换言之,唯有致力于解决“认识你自己”(know thyself)这一亘古不变的哲学主题,才能真正纾解“自我认同”的现代性危机。“认识你自己”不仅要求行动者反思性的意识投入,还要求其处于“他者”(the Other)在场的社会历史结构中,也就是处在具备主体间性认识与理解可能性的场域中,而友谊恰恰就是这种主体间性构造。

作为行动者与世界发生联系的机制,友谊既是涉及意向意识投入的主体间性构造,也是具有“重要他者”在场的社会历史结构。主观意识的投入,首先体现在主体本着善意的动机谋求与他人建立友谊关系的行动中,但更主要的还是体现在友谊主体欲求朋友陪伴,希望朋友幸福的“友谊激情”上。就重要他者在场而言,“根据其特定本质,友谊是一种‘授予我们’的善,而不是一种我们自己意识到的价值。友谊不可能是一个人或另一个人自己的事情”(Gadamer,1999:131),而只能是“一种在个人之间孕育的东西,一种以共享共存的形式存在的东西……友谊以一种不同于其他关系的方式将朋友连结起来,友谊不可能仅凭一个人的意志建立,也决不可能向另一个人索取来获得”(Walhof,2006:576)。

我们在友谊中不只认识作为他者的朋友,也进行深层的自我认识。“我们在他者那里认识自己,他者也在我们这里认识他们自己,这些要么通过观察朋友们所共享的东西,要么通过观察我们身上看不到但在朋友那里确实存在着的的东西来实现”(Gadamer,[1999]2000:62)。我们与朋友的共同点和差异点,是由友谊的主体间性构造创造并呈现的,是我们在共同生活实践中彼此动态建构的结果。朋友就是我们进行“自我认识的镜子”,不仅帮助我们克服关于自身的错觉幻象,而且帮助我们继续自我认识的艰难任务。我们在这面镜子中看到的,不只是我

们的独特个性,而且是将我们与他人联系起来的东​​西,也就是使我们“与他者相一致”从而实现社会团结的东西。此外,由于我们自身的弱点(自私意义上的自爱或者自我维护),我们在这面镜子中认识到的,是在其他的方式下无论如何也不可能被觉察到的,友谊才是进行本真地自我认识和自我理解的结构。社会行动者在友谊中获得的自我认识,“不仅增进了我们关于自己的生活感受的体验,而且形成了我们对于自身意象的一种自我理解的确证”(Gadamer,1999:137-139)。对自我生活经验的认识和自我理解的确证本身,就是对自我存在性地位与意义价值的承认和认同,即友谊是关系主体实现自我认同的真正场所的真谛所在。

总之,现代人的自我认同危机,不仅是一种被学界普遍承认了的共识,而且也是一种被人们在日常生活中普遍体验到了的现实。尽管自我认同危机的纾解之道不一而足,家庭、组织、民族和国家等都曾经是而且至今也仍然是人们解决认同危机的归属对象,但是,这些在传统上受重视的认同危机之解决机制,在现代化进程的冲击下已经逐渐失去了往日的效力,而友谊却因其独特的主体间性构造受到了学者们的关注,期待它在支持认同的传统机制支离破碎的状况下能重新发挥新型的自我认同机制的作用。

三、社会团结:友谊中的“与他者一致”

在现代社会中,不仅缺乏“一切亲密的、神秘的和单纯的共同生活……一种持久的真正的共同生活”,而且,现代社会也不再是一种“生机勃勃的情感的中心点……不再是一种原始的或者天然状态下的人的意志的完善的统一体”(滕尼斯,[1887]1999:43-58)。相反,现代社会只是“一个吸引在其他方面毫不相干的个体的潜伏着的相似兴趣,并因此在其他兴趣暂时被压制或搁置时能在一段时间里把人们聚集在一起的衣帽间式的共同体……是一种打破平日离群索居的单调生活场合,像所有的表演会一样让人们发泄被压抑的力量,让寻欢作乐者能更好地去忍受嬉闹时刻结束后必须回去的日常生活的表演会式共同体……衣帽间表演会式的共同体,有效地避免了‘真正的’共同体的凝聚,它们分散而不是凝聚未被开发利用的社会性推动力,因此为离群索居的持久存在做出了贡献……它们决不是痛苦和不幸的疗救办法,反而是流动现代性条件下社会失序的征兆,有时甚至就是这种社会失序的原因”

(鲍曼,[2000]2002:311-313)。

如果说自我认同危机是现代社会的时代议题之一,那么社会团结危机也是相伴相生的另一种时代议题。“社会团结本身是一种整体上的道德现象……尽管社会团结是非物质的,但也并非只具有一种纯粹的潜在状态,而是通过可感的形式表现出来的。社会团结一旦得到加强,它就会使人们之间的吸引力增强,使人们接触的频率增加,使适合于人们结成相互关系的方式和机会增多”(涂尔干,[1893]2000:27-28)。但是,从根本上说,就如意义的根源在于神秘主义、宿命论或浪漫主义之中一样,团结的情感能量也是神圣的东西,它存在于神秘境域而非世俗世界,然而,现代启蒙执着于将理性之剑指向任何神秘的事物,指向任何应有的敬畏之地。作为现代化“祛魅”的后果,团结的激情被拉到了现世此岸,拉到了理性可控的凡俗领域,变成不再令人们神往敬畏的俗物,从而失去了其神圣的甚至使人惊喜不绝的魅力,团结纽带的吸引力也就随之烟消云散了。

因此,在“衣帽间表演会式”的现代共同体中,“随着集体情感、信念和道德在不断扩张的社会分工面前逐渐萎缩,集体良知趋于衰弱并且变得世俗化”(希林,[2001]2009:52),尽管大多数人似乎各自都属于特定的群体组织,但却都频繁地体验着被拔根的痛感,缺乏休戚与共的归属感。婚姻家庭、宗教风俗、民族国家等曾是维系社会团结的重要纽带,但是,在以摧枯拉朽之势涤荡着世界大部分角落的现代化“解放”与“祛魅”的影响下,一切神圣的东西都被销蚀和亵渎了,维系团结的传统机制也随之失去了凝聚力,现代人漂泊无根的感觉也油然而生,由此,如何化解社会团结危机的紧迫性也就凸显在了世人面前。所幸的是,友谊不仅是解决自我认同危机的潜在路径,还是破解社会团结危机之可能的道路,在这一点上,社会理论家们同样也已开始注意到它了。

首先,友谊是人们展开彼此信任的“共享恳谈”的真正场所,是社会团结之必要条件的生产中心。社会团结的实现,需要能“将个体聚集在一起,面对他们视为神圣的东西,生发出欢腾行为,大大地扩展个体之间的接触,使这些接触更显亲密,并使社会无论在变迁时还是稳定时都能延续下去”(同上:57)的情感能量和普遍共识。集体情感的孕育和普遍共识的达成,不只是建立在休戚相关的共同利益基础之上,更需要人们之间存在相互理解与彼此信任的基本条件,而真正的信任与理解的

实现则不但有赖于兼具真诚性宣称以及表达与倾听这种宣称的沟通交往行动(哈贝马斯,[1981]2004),更有赖于能使人们敞开心扉,彼此信任地袒露自我的结构性条件。

在生活世界中,人们随时会感受到与他人分享思想、性情和判断并在袒露自我的过程中与他人达成“共享悬谈”(communion)的本能冲动。然而,在现实中,许多人却又往往要隐藏自我的绝大部分,以免自己向他人袒露自我后,反过来被他人利用这种“自我袒露”(self-revelation)牟取私利或者损害自身。换言之,“在社会性状态的养成过程中,个体强烈地感受到向他者开放自我的需要……但是,他们也受到其所表露的思想可能被他者编造滥用之恐惧的限制和劝诫”(Kant,[1785]1994:138)。由此所导致的结果往往是,人人虽栖息于“他者”之中,但却固步自封于“自我”之内,同自己的所思所想形成吊诡,从而不仅造成了现代人难以“与自我一致”,加剧了“自我认同”的危机,而且导致了对他人的不信任因而难以达致“与他者一致”,进而深化了“社会团结”的危机。其实,真正的友谊显然是可以为社会交往所面临的这种忧虑提供庇护的。当诚实而非奸诈、关怀而非自利的人们以爱和尊重为基础建立起真正的友谊时,他们便可以超越大多数人往往会在日常人际交往中所遭受的那种不信任,而完全地在彼此之间敞开自我(Veltman,2004:225)。也就是说,“如果我们能从对他者的不信任中解放出来,能向他者吐露心灵,我们就达成了完全的共享悬谈。为实现这种自我心灵释放,我们每个人都需要这样的朋友,我们可以向他毫无掩饰地吐露心声,可以彻底地向他表露所有性情和判断。我们无需向他隐瞒任何东西,可以和他交流全部自我……在世界上,[友谊]正是人类可以从对其同伴的不信任中逃脱出来的避难之所。在友谊中人类可以向另一个人表露他的性情倾向,并且进入一种与之的共享悬谈当中”(Kant,[1785]1963:205-206)。

通过这种相互信任的自我表露,友谊主体的性情倾向、思想旨趣得以在共享悬谈中呈现。于是,关系主体的自我形象在彼此沟通的话语实践中清晰起来,他者的存在性地位也在交往中被认识和承认。在友谊激情的吸引下,人们在友谊的互动实践中不仅最终可以实现“与自我一致”所需要的自我认识和自我理解,也必将会实现“与他者一致”所需要的彼此真正理解与完全信任,从而奠定实现任何集体性事业所不可

或缺的命运与共的真正基础,并为破解自我认同与社会团结的本体性安全危机奠定本体意义上的主体性契合。

其次,友谊是能使主体彼此抱持“他我”(alter-ego)意向性态度的主体间性构造,是能使主体基于“相似族类”的同情心去达成“与他者一致”的团结机制。质言之,“他我”主题涉及的是自我对他者的感知与理解,以及相互认识与理解何以可能的问题。意识经验流与身体结构的开放性,是主体认识自身与相互理解的可能性基础。尽管意识经验是主观的、第一人称的,而非客观的、第三人称的,它们只能从第一人称体验中获得,但一旦“我”从主体性体验中获得知觉经验,我就能把它们转到别的人、事与物上。因此,在我们把自己置身于他人立场之上从而理解其意向性生活的意义上说,他者就是他我(Soffer, 1998:151)。

就自我的认知成长而言,他我意向性态度的形成是一种涉及主体间性体验的阶段性的过程,包括了“补足性的他者”(the complementary other)、“内投性的他者”(the introjective other)、“作为透视性他我的他者”(the other as perspectival alter ego)和“个性化的他者”(the individualized other)。“补足性他者”只是一种对行为举止进行反应,补足自我的不同本能需要的可感知的原初对象,其存在完全有别于自我和他者所身处的背景环境,并且仅仅被主体体验为自我系统的实现。“内投性他者”被感知为不只是偶然做出反应,而是以特定且可预期的方式做出反应的对象。此时的主体,虽然认识了自我的边界,明确了其不同于他者的独特“自身性”,但认为他者只是具有与其相同的观点,而没有认识到他者的差异性存在。“作为透视性他我的他者”是主体通过他者行为的出乎意料性,体验到他者知觉与自我知觉间的同一性的断裂而获得的。这种认知挫折,使自我在他者指正和自身努力下认识到他者同自我的差异性和替代性观念的存在,进而移情地置身于他者的立场上,以替代性的视角审视世界。“个性化的他者”是不可化约的独特存在,即便与自我身处相同的情境中,他者也可能产生不同的感受与体验。此时的自我,不仅习得了如何移情地置身于他者的立场上,而且,在面对独特的他者和情境时,也会根据他者的特殊性调整认知与理解模式,寻求与他者的共性,建立彼此的共鸣,并领会他者的意向性生活(Soffer, 1998:154 - 165)。他我意向性态度的形成,从表面上看似自我与他者各自形塑与彼此分离的过程,但是,在其中却贯穿着自

我和他者共同在场与离合摩荡的连贯主题。正是自我与他者的这种类矛盾关系,才使此过程充满主体关于自我和他者的一系列不同感知与体验,使主体感知并认识到了不同样式的他者,而且更清晰地认识了自我本身。更重要的是,自我藉此将他者感知为与自身一致的相似族类,为建立不只是基于相似性而且还基于差异性的团结奠定了基础。

就友谊的情形而言,前面关于他我意向性态度形成的论述,如果说主要涉及的还仅仅是主体从幼年到成年的认知历程的话,那么友谊中的他我意向性态度则是完成了认知成长的主体之间的彼此认知与相互理解,从这个意义上说,友谊的建立与实践是主体所经历的“第二次远航”。如果说前一次他我态度的养成,是“自爱心”本能驱动的生物意义的成长,那么友谊中的他我态度的形塑,则更多地是由“同情心”推动的社会意义上的成长。总之,在友谊的关系中朋友们视彼此为“第二自我”(the second self),朋友是栖息在两个身体中的同一个灵魂。一方面出于自爱心本能,作为第二自我的朋友是行动者关心的对象,任何人与朋友的关系都源自其与自身的关系,因而友谊关系主体使彼此团结一致地连结在一起。另一方面,抱持他我态度的朋友之间存在指向相似族类的同情心,他们是“志同道合的信仰上的教友,具有心灵上的性质,到处都受到一种精神纽带的约束,为一项共同的事业而工作”,从而使“似乎是建立在偶然或自由选择基础上的[友谊],成为同心协力工作和一致的思想条件和作用”(滕尼斯,[1887]1999:67),成为一种将不同的人连结在一起的生动而持久的社会团结机制。

最后,友谊是为主体的行动与心灵立法的主体间性构造,不仅形成了自我与他者对彼此的行动自律,而且孕育了道德良知自觉。这种行动自律和道德自觉之所以在友谊中构成,主要原因在于友谊的现象学构造:一方面,友谊为主体及其社会活动营造了相互指涉、彼此关联的熟人世界。这种世界是主体的生命际遇发生各种可能性关联的社会空间,也是主体产生本体价值与意义体验的时空共同体。在面对面的友谊性互动中,行动主体对彼此采取“汝-取向”(thou-orientation)的意向态度,从而使友谊主体形成“我群关系”(we-relationship)。在其中“每个人皆可觉察到对方,移情地参与彼此的生活……(在这种直接的社会真实中),我们的眼光实际地交汇;也唯有在此,一个人才能实际注意到他人如何注视着他”(舒茨,[1932]1991:190,193)。正是直接体验

到他者“目光注视”的友谊的“我群关系”构造,为主体形成对彼此和自身的行动自律和道德自觉,创造了必要的结构性压力与可能性界域。

如果说“目光注视”是促成主体行动自律和道德自觉的外在压力,那么,友谊性的互动中还包含着关系主体本真地意欲自觉和自律的不含任何强制性的构造。友谊互动中的构成性自我和他者,是在一种涉及意向投入的互为主体性的相互构成过程中形塑的。友谊关系中的诸主体本着善意的动机,在友谊互动的实践中形成了指向彼此的行动上的谨慎和道德上的慎思。换言之,友谊是“无形的居所,一个神秘的城市和聚会场,它借助一种艺术性共鸣或创造性目标活跃起来”(Tonnie, [1887]2001:29)。在投身于共同事业或共同生活的过程中,处于友谊关系中的各主体将对方视为具有独特存在性地位的命运与共的“重要他者”(the important other)。这种重要他者的重要性,一方面体现在对友谊主体所追求的共同事业而言的“不可或缺性”上,即他人的存在与投入对友谊所涉及的共享活动的成功实践具有“实用主义”的功效。这些特质便是亚里士多德关于友谊的类型学中“实用的友谊”(advantage-friendship)与“快乐的友谊”(pleasure-friendship)的分类依据,其中“有用”与“快乐”虽是较低位格的善,但也是吸引人们建立友谊的属人的善(Cooper, 1977:627)。另一方面,“重要他者”的重要性体现在友谊主体具有的一套稳定的对他者陪伴的心愿上,即所谓的“友谊激情”(passion of friendship)之上。友谊激情以情感作为构成性要素,是一种希望特定他人幸福并且期盼其陪伴的愿望,是激发和解释朋友出于友谊的原因而行动的特定理由,也是将友谊与那些因孤独、怜悯或者责任心而与他人结伴的情形相区分的独特构造(Telfer, 1970:226)。

作为友谊激情之基础的情感,涉及主体对处于友谊关系中的他者的某种类型和某些方面之美德的认知和珍视。对他者之德性的承认和重视,是友谊主体形成相互吸引并期盼彼此陪伴的动力学机制。基于友谊关系主体人格的德性而产生彼此依恋,在亚里士多德看来是合德性的欲求,是真正的善。基于这种善而建立的友谊,是友谊关系中各主体形成行动自律和道德自觉的基础构造,这种构造就是亚里士多德关于“美德的友谊”(virtue-friendship)之分类学基础(Cooper, 1977:627)。因为友谊具备对主体进行对象性观照和移情性反思的现象学构造,也因为友谊关系的主体之间存在对彼此的德性追求,才强化了友谊关系中各主体的道

德自觉与行动自律；正是渴求他者之陪伴的友谊激情，才使友谊具备将越来越个体化的社会凝聚在一起的社会团结潜质。或许，这正是身处人类本体性安全危机深化时代中的理论家们寄厚望于友谊的缘故。

总之，与自我认同危机一样，现代社会的团结危机也已成为紧迫的时代议题。面对 19 世纪的社会失范，涂尔干曾将友谊作为可以替代宗教的社会团结备选机制，但是，之后的许多社会学家似乎要么并不看重友谊的可能性，要么遗忘了曾被人们极为珍视但却被遮蔽了的友谊所具有的自我认同与社会团结的功能。在当今的时代中，随着本体性安全危机的深化，传统意义上的种种社会团结的机制已经难堪重任，正是在这样的背景下，“友谊”因其能使社会行动者达致“与他者一致”的现象学构造，逐渐被纳入人类目的论视域的中心，当代社会理论家开始重拾轴心时代思想家们关于城邦连结纽带的友谊的思想成果，并逐步解蔽被现代家庭、正式组织和官僚机构遮蔽了的友谊的社会性功能，有意识地重构友谊机制的社会团结作用，希望友谊在维系人类本体性安全的传统机制分崩离析之际成为现代社会的凝聚剂。

四、现代的困境：友谊的价值降格

如前所述，现代自我认同与社会团结危机，已经使许多社会理论家越来越关注友谊。同样，我们在前面一方面阐明了友谊具有使行动者通过“与自我一致”和“与他者一致”，实现自我认同和社会团结的现象学构造，另一方面也重申了友谊曾是城邦的自我认同和社会团结机制的主题。然而，我们也清楚地看到，现代化进程在强调诸如家庭、组织和机构等制度化的关系机制的同时，却忽视了虽体现出某种非正式特性但根本上说乃具有深厚情感基础的友谊，只不过仅仅在人们感觉到本体性安全危机深化时才会对其感到留恋。面对这种状况，引起我们深思的问题是，即使友谊的本质构造依然如故，但几乎从现代化起步开始就始终遭到遮蔽或被不断边缘化的，尤其是在 17 世纪之后更被挤压出“社会”概念内涵之外的友谊，是否还具有作为城邦连结纽带时的结构特征呢？

从根本上说，友谊不只是一种具有亘古不变的本质本体的现象学构造，它还是一种随时代的变化而嬗变的具有历史性特质的社会学结构。由此说来，友谊虽不变地持存着实现自我认同和社会团结的固有的现象学构造，但经历了现代化“洗礼”的现代友谊，似乎失去了其在古

代城邦中的结构性特质,显然,现代社会的友谊已经遭遇了伦理价值的降格,失去了作为社会和道德秩序生产与再生产机制所应具有的品质。

首先,纵观友谊类型的历史嬗变,我们难免百感交集。在历史上友谊经历了从自然伦理情感、神圣宗教情感到世俗个人情感的变化,这种进程恰恰是友谊在伦理道德的位阶上的价值沦落,是友谊之神圣性、社会性、普遍性和政治性的丧失过程。友谊在人类伦理道德谱系中的这种价值降格具有着深刻的哲学史根源,其中,尤其与现代哲学对形而上学的深刻批判联系密切,尽管现代形而上学批判很大程度上是在方法论与认识论意义上展开的,但本体论意义的形而上学也遭遇了相当的非难。

形而上学的本体论、本质主义的绝对论、神秘主义的宿命论等,尽管有着自身理念的局限,但也是人类生存的意义根据,是个体生命际遇和群体共存于世界当中的安身立命之所(田薇,2006:101)。现代哲学的知识论倾向和后现代解构主义,对形而上学的本体论、神秘主义、基础主义甚至浪漫主义的批判和解构,其后果似乎不只是将洗澡水给倒了,甚至连孩子也给倒了。如果说齐美尔所表达过的有关现代社会使“愿望-手段-目的”三段式中的“手段”环节极度复杂化,从而导致赋予全部行动以意义的绝对生活目标丧失的论述,是对现代人类困境的一种社会学归因的话,那么,此处所指出的现代哲学对形而上学本体论的批判和后现代思潮对本质主义的解构,则是对现代本体性安全危机的哲学阐释。无论是解决自我认同危机,还是破解社会团结危机,意义的生产与再生产都至关重要。作为自然伦理情感和神圣宗教情感的友谊,很大程度上建立在本体论和本质主义的基础上,本体论和绝对论是其正当性根源,也是其普遍性和社会性的来源。

现代哲学对形而上学的批判,对个人自由的宣扬;后现代主义对本质主义的解构,对特殊主义的倡导,消解了自然伦理和神圣宗教情感友谊的绝对性与神圣性基础,奠定了世俗个人情感友谊的个体性和独特性基础。涂尔干在探究将个体维系于社会的各种力量的共性时明确指出,社会之所以可能,是因为个体与神圣的客体对象和符号象征的集体性接触造成的。我们生活中的方方面面,从最制度性的到最私密性的,都受到群体存在的神圣性、情感性和集体性的欢腾(effervescence)所激发……“神圣”不是一桩社会事实,不是社会范畴的某种展现,而是对这些现象的构成本身,对符号与道德秩序,也就是“社会”本身发挥着至

关重要的作用(希林,[2001]2009:51)。可见,随着友谊丧失了自然伦理性和神圣宗教性而沦为世俗性和个人性的情感,同时也就失去了普遍性和神圣性的根基,成为了狭隘的私人性事务,也因此使现代友谊更深地遭受“专制主义”隐患的诟病,从而不仅遮蔽了友谊作为自我认同与社会团结机制的现象学构造,更使得当代社会思想家寄纾解本体性安全危机的希望于友谊时,面对和拥有的却已经是伦理性、神圣性和公共性尽失的私人事务性的“友谊”了。

其次,友谊的世俗化演变,似乎已然将我们带入了“泛友谊”时代,即人人皆可随意对他人以朋友相称的时代。但是,在这种时代背景中,友谊在很大程度上只不过成了“口惠性友谊”,也就是说,人们仅仅在称呼上对他人冠以“朋友”的标签却很少在实践上履行朋友的责任和义务。这种“友谊”一方面普遍地被人们工具性地当作社会资本来看待,另一方面,却极为缺乏那种真诚地希望朋友幸福的愿望和对朋友陪伴的渴望,更毋庸指望那种“友谊”能在促进行动自律和道德自觉并为主体的社会行动与心灵秩序立法方面体现出多少神圣的伦理属性了。友谊本质构造的遮蔽和神圣伦理性的丧失,与现代的祛魅化和理性化导致了涂尔干所谓的“神圣范畴”在现代社会的缺位不无关系。社会与宗教世俗化,是友谊不断私人化、庸俗化和工具化的发生学背景,而工具理性逐渐成为现代事业的主导理性,以及具有强制性的资本逐渐成为现代社会的组织原则便是友谊不断式微的动力学根源。这类发生学背景和动力学根源既是导致友谊之神圣性与社会性丧失的魁首,也是当下人们在重新期待使友谊成为人类本体性安全危机破解机制时所难以摆脱其现代性困境的主要障碍。

工具理性在现代性事业中的彰显,导致了价值理性在社会生活中的式微。然而,价值理性在一定程度上不仅是体现着自然伦理和神圣宗教情感的友谊所赖以确立的正当性根基,也包含着这两种友谊的目的论指向。置身于这种友谊之中的人们,不假思索地接受友谊本身的目的,视城邦的团结、秩序的维系和上帝的荣光为理所当然的目的,他们“自觉地相信某种伦理的、审美的、宗教的或其他形式的行动本身的价值,而不考虑其成功可能性有多大……在这些不同形式的行动中,包含着行动者自觉用以约束自身的命令或要求”(Weber, [1922]1968:24-25)。友谊中的此类命令或要求,恰如其现象学构造一样,是其能使

行动自觉和道德自律的神圣性所在,这或许也是涂尔干将友谊视为维系社会的宗教替代物的“神圣范畴”的根由所在。然而,价值理性与工具理性的角力,一方面剥夺了建基于自然伦理和神圣宗教之上的友谊的根基与导向,另一方面为其转向世俗个人友谊确立了工具理性的轴心。如此一来,以工具理性为转轴的现代友谊,便沦落成工具和手段,不再是社会秩序和道德秩序的生产和再生产的中心。与理性化同步,作为社会组织原则的资本,是具有自身繁衍和扩张欲望的力量,资本在生产自身的过程中,也再生产着整个世界并为事物规定新的性质(张亮,2002:30)。在现代社会中,资本逻辑不仅为友谊规定了新性质,甚至成为了友谊实践的驱动轴心和评价原则。因此,朋友成了实现目标的工具,朋友数量成为社会资本的指标,友谊在资本逻辑的宰制下最终沦为某种手段也就成为不可避免的结局了。

沦为工具理性和资本逻辑傀儡的友谊,失去了其在人类观念谱系中的高尚性和纯真性,造成了友谊在伦理价值位阶上的降格,从而使人们失去了对友谊的信任与期待。现代社会虽然似乎进入了“泛友谊时代”,但那些“朋友”中有多少是自己真诚地希望其幸福、期望其陪伴的人呢?其实那些所谓的“朋友”更多地只是人们生意的伙伴、实现目标的手段罢了。若非如此,那么,就友谊所具备的能成为自我认同和社会团结机制的结构可能性而言,处于“泛友谊时代”中的人为何还会普遍感受到本体性安全的危机呢?现代友谊的伦理价值降格和信任度的下滑,在一定意义上直接造成了友谊本身所具有的那种促进自我认同与社会团结功能的式微,根源恰恰在于其结构性地忽视了那种有必要使人们在“社会性”乃至“政治性”的基础上主动而积极地重建友谊的集体性投入。

最后,值得一提的是现代社会科学在处理友谊问题上的某种倾向性。虽然现代社会科学将友谊置于社会历史脉络之中来予以考察的那种路径拓宽了友谊的外延和内含,但因出发点的谬误而过分强调了建构友谊所需的情感能量和时间成本。因为,那种在有意无意地回避友谊之重要价值的人们的视野中被估算出来的巨大能量与成本的投入,对现代人而言是重负和苛求。其实,友谊之所以成为现代人的负担,主要是资本逻辑对日常生活世界宰制殖民的结果;当然,人们将友谊物化和庸俗化也是使其沦为负担的根源。从根本上说,这种现象就是友谊的“异化”(alienation)。

友谊原本是“最合乎我们天性的东西，是无论在顺境或逆境中我们最需要的东西”（西塞罗，[44 BC]2003:52），是人们为寻求意义和团结而自愿建立起来的纽带。一定程度上说，友谊或友谊内在的主体间性构造，即使不是所有的人类情感纽带或社会制度形式所赖以存在的情感基础，它们至少也是绝大多数情感纽带或制度形式的真正的情感基础，我们不妨可以这样说，友谊在伦理价值的位阶上比大多数人类情感或制度形式所立基的情感纽带处于更加至关重要的位置。蒙田（[1906]1996:210-211）就认为，“柏拉图哲学的爱情观可归结为：爱情的结局存在于友谊。这和斯多葛学派的爱情观大体吻合：爱情是一种获得友谊的尝试，当某人美丽的外貌吸引我们时，我们就想得到他的友谊”。西塞罗（[44 BC]2003:53）也说过，“友谊胜过亲戚，因为亲戚可以没有感情，而友谊决不能没有。亲戚没有感情依然是亲戚，而友谊没有感情就不成其为友谊了”。亚里士多德（[325 BC]2003:229）曾论述过不同政体中的友谊与公正，虽然他并未最终澄清友谊类型与政体形式何者决定了对方，但他毕竟明确指出，“立法者重视友爱胜过公正，因为城邦的团结就类似于友爱，他们欲加强之；纷争就相当于敌人，他们欲消除之”。

非常遗憾的是，在现代人类本体性安全危机深化之际，已然异化的现代友谊非但没有成为个人认同与社会团结的生产和再生产的基地，相反却沦为了现代人的烦恼和负担。这些吊诡的现象恰恰说明，异化了的现代友谊将难以实现其本身所蕴含的那种可促进自我认同和社会团结的可能性，因为，曾经作为古代城邦主导性社会联结纽带的友谊的神圣性、伦理性和社会性，在现代社会中被深深地遮蔽了。更为紧迫的问题在于，友谊的伦理价值降格极有可能与婚姻、家庭、组织和机构等现代社会之关键制度形式的支离破碎有着千丝万缕的联系，因为“使得婚姻、家庭和社会得以比较确定地持续的东西，是关系的道德内容，亦即公认的、可以指靠的、无须反复协商的是非标准，而古典友谊观的第三个要素，即对善的共同承诺，正是使得传统关系即便在‘给予-获得’的平衡关系发生变化——必然会变化——的时候，也能一贯地持续下去”（贝拉、马德逊等，1991:210）的重要条件。

五、社会性：友谊的集体重建

世俗化和工具性的即异化了的现代友谊，尽管其仍然本质上持存

着本身所固有的那种可促进自我认同和社会团结的现象学构造,但是,使友谊成其自身的那些实存性的构造已遭遮蔽。所幸的是,越来越多的学者已将疗救本体性安全危机的希望寄托在友谊之上。历史经验似乎也一再表明,但凡人类的目的论指向了某项事业,那么,这项事业成为现实也就只是时间迟早的问题了,更何况“遮蔽”本身内含着否定其自身的可能性,暂受遮蔽的友谊之促进自我认同和社会团结的可能性,本来就是注定了的现象学可能性!也就是说,世俗的个人间友谊并未丧失友谊的现象学构造,这些本质虽遭遮蔽,但能否“解蔽”的关键在于作为“此在”的人类如何作为,而人类目的论的抉择已为纾解现代本体性安全危机展露了曙光,许多理论家已先行迈步在通往“林中空地”的“林中路”上了,这项集体性事业的成败,主要取决于其他的绝大多数行动者如何抉择,很大程度上也深受重建何种友谊之问题的影响。既然友谊承载着人们试图破解现代社会困境的期待,那么,能胜任本体性安全危机破解机制的友谊应该是什么样子的,现代社会又为重建这种友谊提供了什么,人类又该如何重建这种友谊呢?

在详细探究上述问题之前,一些至关重要的前提亟待澄清,那就是:现代性情境下的友谊之重建的出发点何在?重建现代世俗个人友谊的目的论指归究竟又何在?前面曾论述过,在现代性条件下,个人主义的盛行已然营造了“一个缺乏社会性的、以自我为中心的空间,在那里无论是个人还是企业都缺乏责任感,而只有自我利益,并且都在为生存而殚精竭虑地竞争着……自私的个人主义已经破坏了我们世代所形成的传统的社会组织形式和道德秩序”(布隆克,[1998]1999:269,267)。在今天,功利型个人主义已经发展得像癌症一样危险了,它也许正在摧毁那些曾被托克维尔视为制约个人主义恶性潜能的社会结构,从而威胁着自由本身的生存,现代个人主义似乎正在产生一种无论个人或社会都无法继续维持下去的生活方式(贝拉、马德逊等,[1985]1991)。毋庸置疑,我们正处于这样一个“利己的时代”之中,在那里频频地发生的是“个人主义弥漫与社会的死亡”的悲喜剧。或许,这种人类本体性安全危机深化的现代性境况,正是越来越多的思想家对友谊寄于厚望的根由所在,也恰恰是人们所应当去从事的重建现代友谊的集体性事业所无法回避的出发点所在。

笔者在前文中曾明确指出,在现代化进程“洗礼”下遭遇了伦理价

值降格的友谊已然变成了一种世俗的私人性事务。如此看来,就社会团结的危机而言,世俗化的私人友谊正是在现代个人主义的土壤之上开放的一朵“恶之花”,同时,个人主义情境之下的功利主义或者利己主义正是构建休戚相关的现代“共同体精神”的“拦路虎”。那么,曾作为传统社会自我认同与社会团结之重要机制的自然伦理情感和神圣宗教情感型的友谊,是否就能自然地成为世俗个人友谊之集体性重建的目的论指归了呢?显然,每当现代化进程遭遇困境之时,恰恰是“重回经典”的呼声甚嚣之日,轴心时代哲人们的思想成果,即使并非全部是,但无疑仍然还部分是今天这个时代人类赖以思索以及实存的精神基础,是现代人类心灵怀旧的精神家园(雅斯贝尔斯,[1953]1989:8),古代社会之友谊的某些特征也仍然是现代友谊之集体性重建所应当诉求的品质。但是,正如前面所言,现代性的个人主义境况已经是重建现代友谊的集体性事业所无论如何也不可回避的出发点了,基于这一事实,重建现代世俗个人友谊的目的论指归,就绝非是一种重返古典时代的自然伦理或神圣宗教情感友谊的浪漫主义“还乡之旅”,而是在现代个人主义情境之中,“解蔽”那种随伦理价值的降格而遭“遮蔽”了的友谊所固有的那种能促进自我认同与社会团结的现象学构造,集体性地重建甚至创建被遗失了的友谊之“社会性”品格及其“时代性特质”,以制约个人主义的利己主义之维,使友谊成为破解现代人类本体性安全危机的真正机制。

既然重建现代友谊的出发点和目的论指归已经澄清,那么,前面所涉及的那些问题自然也就展露在其自身的进程之中了。笔者以为,对于本文强调的所应重建的友谊之特质而言,惟有以史为镜方可知其兴替。

具体而言,要将现代友谊重建成为纾解本体性安全危机的机制,首先,需要厘清曾经将“城邦联系起来”的友谊的特性。根据前面对友谊类型学的断代考察可知,那时的友谊是基于自然伦理情感和神圣宗教情感,而现代友谊则主要基于世俗个人情感。因此,我们不妨可以这样说,使友谊成为“古代社会”团结纽带的是其“伦理性”和“神圣性”,而蕴含其中的更为根本的性质则是友谊作为社会团结机制的“基础性”和“社会性”,也就是说,作为人类绝大多数团结纽带或制度形式之真正情感基础的友谊,曾在相关的人类目的论中被实实在在地视为一种具有普遍性和广泛性的“神圣范畴”、一种有助于创建社会秩序与道德秩序并将个体整合于社会共同体之中的集体性情感能量。然而,现代的世

俗性个人友谊已经遗失了那种伦理性、神圣性和普遍性,变成了“个人之间的事,而且两个人一旦成为朋友,就会在某种程度上远离群体,对外界的意见漠不关心或者充耳不闻……这种朋友圈常被人们冠以‘一类’、‘一帮’、‘一小撮’和‘一个孤芳自赏的团伙’等恶名,朋友常遭诸如一群‘骄傲自大、不屑与普通人为伍的人’”(路易斯,[1960]2007:45;63)的诟病。由此可见,现代友谊之所以不能胜任古代友谊所承担的顺序生产与社会团结功能,很大程度上是因其缺失了神圣性、伦理性和社会性。虽然自然伦理和神圣宗教情感型友谊,并非现代友谊之集体性重建的目的论指归所在,但是,这些性质却也是将现代友谊重建为破解人类本体性安全危机之机制的题中之义,因为在现代世俗社会中,虽然诸如友谊等的许多神圣范畴都已不再具备曾经有过的构成性社会意义,但是,要维系“社会这个观念”,那些神圣范畴依然重要,它们是将个体整合到道德共同体和社会共同体秩序之中,形塑与维系个体认同和价值的重要情感机制(Durkheim,[1914]1974:149)。

其次,需澄清友谊与替代其成为核心社会组织形式的婚姻、机构和组织的关系,并明确要成为现代社会困境破解机制的友谊所应具有的不同特征。如前所述,由法律加以规范的婚姻、机构和组织的比较优势,在于其更合目的性、更便捷高效和更制度化,那么,所应重建的友谊是否也应像上述的那些形式呢?显然,为友谊制定任何法律都是不足取的,因为“友谊越是掺入本身之外的其他原因、目的和利益,就越不完美高贵,越无友谊可言”(蒙田,[1906]1996:206)了,若给友谊套上法律的规制,那么友谊或许就不再是友谊本身了,就更别谈把友谊建成认同和团结的公共机制了。尽管不能像正式社会组织形式那样为友谊制定明确的律法,但是,它们具有的合目的性、高效性和制度化,却无疑将是被作为本体性安全危机破解机制的社会性友谊之重建所应追求的品质,只不过问题在于人们如何以更合乎友谊之本性的方式去诉求那种友谊罢了。

再次,从根本上说,重建友谊的最终目的在于破解现代社会的本体性安全危机,而其破解有赖于在“共同体失落了的个体化社会中,通过集体努力重塑‘共同体精神’,使人们重获意义感和归属感”(成伯清,2007:78),因此,重新发现和发扬“社会”范畴本源的内涵,也是重建友谊的题中应有之义。“社会”(society)范畴虽然是在14世纪出现于英语中的,但作为其词源的拉丁语 *societas* 和 *socius*,原意为伙伴关系、同

伴、交往、友谊等,而现代的“社会”概念则指相当数量的人生活其中的制度和关系体系及其形成的条件(Williams, 1976: 291)。基于“社会”范畴的词源内涵和现代含义,即同伴关系系统一体,若要将友谊重建成为破解现代社会困境的机制,那么“社会性”(sociality)理所当然地应被视为其主要的品质。值得注意的是,上文提到的作为友谊之基础的真正的自爱是“有逻各斯的爱”,这种逻各斯属性与涂尔干对社会性的界定有着密切的关联,即“这种思维不能和生物现象混为一谈,因为它由表象和行动构成;也不能和存在于个人意识中并依赖个人意识存在的心理现象混为一谈……对此类现象来说,最合适的术语就是‘社会的’(the social)” (Durkheim, 1966: 3)。由此可见,在友谊的现象学根基中,或许原本就潜藏着有助于将其以社会性的方式重建成具有“社会性”的社会团结机制的本质。总之,伦理性、神圣性、广泛存在性及社会性是本文所强调的集体性重建之友谊的应有特征,而合目的性、可行性和制度性也是其应诉求的特质,那么,这种友谊在现代社会将会是什么图景呢?“公民友谊”(civil friendship)或许就是这种图景之一,因为“任何共同体都需要它的友谊作为维系纽带,正如氏族部落的成员关系是那种共同体的联系纽带一样,城邦公民之间的友谊也是城邦共同体的联系纽带”(廖申白, 2009: 28),如此说来,现代公民友谊无疑是值得推崇的现代社会共同体的团结纽带。

就现代社会所能为友谊重建提供的条件而言,前文所论及的形而上学本体论批判使友谊失去本质主义的伦理性 and 普遍存在性,工具理性替代价值理性带来的社会与宗教祛魅化和世俗化使友谊失去神圣性和社会性,以及资本成为社会组织原则造成的友谊之社会性和价值性异化,已充分说明了现代化对重建本体性安全危机破解机制之友谊的阻碍所在了。但是,现代社会中的种种现存状况甚至现代社会的存在方式本身并非只是重建友谊的桎梏,同时也为这种重建提供了克服友谊自身结构性局限的条件,其中之一就体现在现代技术,尤其是通信、网络和交通的发展,对克服友谊关系主体之数量有限性的助益上。亚里士多德([325 BC] 2003: 239)曾指出,“一个人不可能是许多人的朋友,正如同一个人不能同时与许多人相爱,而且一个人也不可能同时被很多人爱一样”。西塞罗([44 BC] 2003: 53)也曾说过,“友谊关系非常集中,它被限制在非常狭小的范围,只有两个人或最多只有少数几个

人,才能分享这份情感”。两位先哲所述的友谊主体数量的结构性局限,充分体现了友谊作为社会结构所具有的历史性特征。然而,吊诡的是,虽然现代社会在使友谊价值降格并丧失社会性方面难辞其咎,但同时它却在技术手段的必要性甚至充分性方面为克服友谊结构性之历史局限奠定了客观基础。凭借着现代通讯、网络和交通的迅猛发展,现代人能过上一种作为友谊之规定性特征的“共同生活”,因为“没有什么比共同生活更是友谊的特征了”(亚里士多德,[325 BC]2003:237),进而将友谊圈边界扩张,使友谊主体数量扩充,为重建作为连结整个社会的公共情感纽带的友谊机制创造了条件。

然而,面对现代社会在友谊主体数量扩展方面的可能性,也产生了两个需要澄清的问题,即建立在新型“共同生活”之上的友谊是否还是那种前人所谓的亲密者之间的友谊吗?依凭现代技术扩张的友谊圈可以扩展到什么范围呢?对于第一个问题,或许只能说作为友谊之社会结构性的历史形式已经不同于前人所述的友谊了,但是,重建的现代友谊仍旧与从前的友谊一样,具有不变的促自我认同和社会团结的现象学构造;对于第二个问题,只能说友谊的扩展范围既是有限的也是无限的,所谓“有限”是指具体友谊圈的范围是有边界的,其边界可能停留在友谊激情淡薄的地方,或者止步于能支撑人类践行新型“共同生活”的技术效力望尘莫及的地方;所谓“无限”则是指作为一种思想观念或者“总体性意识形态”的“友谊精神”(the spirit of friendship)是没有边界的,因为它是时代或社会的总体精神结构,具有类似病毒的性质和能量,“始终趋于摆脱其占据的位置,侵入其力量所及的所有范围内的一切事物”(Durkheim,[1912]1995:328)。总而言之,恰如现代化导致的诸多现代困境或许只能由现代性自身来解决一样,现代化之于友谊所催生的诸多问题也终将只能通过现代性本身去化解。

就现代友谊的重建路径而言,本体性安全危机是普遍性和全局性的问题,而可资重建的机制亦是具有广泛性和社会性的友谊本身,由此说来,在今天,人们所面临的问题及破解危机之机制的性质就已经决定了友谊的重建必将是一项“集体性”事业。基于这样的判断,笔者认为,要实现友谊的自我认同与社会团结功能从潜在到现实的转变,要重建友谊曾在前现代社会作为联结纽带的结构性特质,也就是说,要将友谊重建为破解现代人类本体性安全危机的真正机制,就不仅需要人类主

观意识和客观实践的投入,而且,更有必要在“政治性”意义上将友谊集体性地建构成社会秩序和道德秩序的生产场域。当务之急是“人的改造”,现代人因资本逻辑的宰制和个人主义时代精神的浸淫已经过度个体化和功利化,甚至逐渐失去了其“群体性”的类本质存在的性质。因此,在个人主义条件下重建现代友谊,通过友谊约束个人主义的利己主义之维,就需要现代人开启人类心灵解放的“第二次远航”,重新激发人类接纳他人的心灵能力,使之成为康德所谓的“世界公民”或者“人类之友”(friend of man),“这类人愿意并有能力与每个人成为朋友,他们愿意将最好的解释赋予一切事物,并且将好心肠、智慧与审美结合起来”(Paton,1993:144)。毋庸置疑,“人类之友”绝不是“泛友谊化”意义上的朋友,而是在“友谊激情”激荡下的“同一个灵魂中的另一个身体”;其次,则在于将友谊的重建与兴建视为一项集体性事业,而不只是这个群体或者那个群体自身的利益攸关之事,更不只是那个人或这个人自己的私人事务。唯有在个人主义的现代性境况下,通过亚里士多德意义上的政治性的集体投入,重估伦理价值降格了的世俗个人友谊,重构那种曾作为传统社会重要整合纽带的友谊所包含的神圣性和社会性,才有可能真正将友谊重建成为现代人自我认同与社会团结的机制,重建成为人类行动与心灵秩序立法的机制,重建成为破解现代人类本体性安全危机的真正机制。

总而言之,现代人类本体性安全危机已日益深化,尤其以自我认同危机和社会团结危机最显紧迫,在那种现代个人主义的利己主义迅速蔓延并广泛销蚀着人们世代赖以生存的社会共同体秩序和道德共同体秩序之时,越来越多的社会理论家已经将疗救现代社会困境的希望寄托于友谊之上。但是,世俗性个人友谊已遭遇了伦理价值降格,难以堪当破解现代人类本体性安全危机机制之重任。由此,唯有集体性地重建现代友谊的社会性品格,方有可能以友谊所具有的对善的共同承诺的品质来扼制个人主义的利己主义之维,使现代社会成为共享道德文化和群体性情感纽带的孕育之所,将越来越孤立的个体凝聚成类似于扩大家庭的共同体成员,并在世代传承中不断重塑共享的道德文化秩序(Etzioni,2001:5-6)。然而,人们务必需要谨记的是,现代友谊的集体性重建绝非浪漫主义式的“返乡之旅”,唯有紧扣现代个人主义境况的出发点,才有可能将现代友谊重建成切实可行的“经验之梯”,而不致

沦为乌托邦式的“信仰之梯”。

参考文献(References)

- 亚里士多德.[325 BC]2003. 尼克马可伦理学[M]. 廖申白, 译, 注. 北京: 商务印书馆.
[Aristotle. (325 BC) 2003. *Nicomachean Ethics*, translated and annotated by LIAO Shenbai. Beijing: The Commercial Press.]
- Badhwar, Kapur. 1993. "Introduction: The Nature and Significance of Friendship." In Kapur Badhwar (ed.), *Friendship: A Philosophical Reader*, edited by Kapur Badhwar. Cornell University Press.
- 鲍曼.[2000]2002. 流动的现代性[M]. 欧阳景根, 译. 上海: 三联书店. [Bauman, Zygmunt. (2000) 2002. *Liquid Modernity*, translated by OUYANG Jinggen. Shanghai: SDX Joint Publishing Company.]
- 鲍曼.[2001]2002. 个体化社会[M]. 范祥涛, 译. 上海: 三联书店. [Bauman, Zygmunt. (2001) 2002. *The Individualized Society*, translated by FAN Xiangtao. Shanghai: SDX Joint Publishing Company.]
- 鲍曼.[1995]2002. 生活在碎片之中: 论后现代道德[M]. 郁建兴、周俊、周莹, 译. 上海: 学林出版社. [Bauman, Zygmunt. (1995) 2002. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, translated by YU Jianxing, ZHOU Jun and ZHOU Ying. Shanghai: Academia Press.]
- 鲍曼. 2006. 废弃的生命: 现代性及其弃儿[M]. 谷蕾、胡欣, 译. 南京: 江苏人民出版社. [Bauman, Zygmunt. 2006. *Wasted Lives: Modernity and its Outcast*, translated by GU Lei and HU Xin. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House.]
- 贝拉, 罗伯特、理查德·马德逊, 等.[1985]1991. 心灵的习性: 美国人生活中的个人主义与公共责任[M]. 翟宏彪, 等, 译. 北京: 三联书店. [Bellah, Robert N., Richard Madsen, et al. (1985) 1991. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in America Life*, translated by ZHAI Hongbiao, et al. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- 布隆克, 理查德.[1998]1999. 质疑自由市场经济[M]. 林季红, 译. 南京: 江苏人民出版社. [Bronk, Richard. (1998) 1999. *Progress and Invisible Hand*, translated by LIN Jihong. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House.]
- 成伯清. 2005. 布迪厄的用途[G]//科学的社会用途: 写给科学场的临床社会学. 南京大学出版社. [CHENG Boqing. 2005. "The Usage of Bourdieu." In *Les Usages Sociaux de la Science. Pour une Sociologie Clinique du Champ Scientifique*. Nanjing University Press.]
- 成伯清. 2007. 从乌托邦到好社会: 西方现代社会建设理念的演变[J]. 江苏社会科学(6). [CHENG Boqing. 2007. "From Utopia to Good Society: The Evolution of Modern Social Construction Ideas in The West." *Jiangsu Social Sciences* (6). (in Chinese)]
- 成伯清. 2009. 怨恨与承认: 一种社会学的探索[J]. 江苏行政学院学报(5). [CHENG Boqing. 2009. "Resentment and Recognition: A Sociological Exploration." *The Journal of Jiangsu Administration Institute* (5). (in Chinese)]
- 西塞罗.[44 BC]2003. 论老年, 论友谊, 论责任[M]. 徐亦春, 译. 北京: 商务印书馆. [Cicero, M. T. (44 BC) 2003. *Cato Maior de Senectute. Laelius de Amicitia. De Divinatione*, translated by XU Yichun. Beijing: The Commercial Press.]
- Cooper, John M. 1977. "Aristotle on the Forms of Friendship." *The Review of Metaphysics* (30)4.

- 蒙田.[1906]1996. 蒙田随笔全集 [M]. 潘丽珍,等,译. 南京:译林出版社. [de Montaigne, Michel. (1906)1996. *Les Essais* de Michel de Montaigne, translated by PAN Lizhen, et al. Nanjing: Yilin Press.]
- Dreher, Jochen. 2009. "Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship." *Human Studies*(32) 4.
- 涂尔干.[1893]2002. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:三联书店. [Durkheim. (1893) 2002. *The Division of Labour in Society*, translated by QU Dong. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- Durkheim. [1895]1966. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- Durkheim. [1912]1995. *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.
- Durkheim. [1914]1974. "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions." In *Emile Durkheim on Morality and Society*, edited by R. N. Ballah. Chicago: University of Chicago Press.
- 迪尔凯姆,埃米尔.[1930]2005. 自杀论:社会学研究[M]. 冯韵文,译. 北京:商务印书馆. [Durkheim. (1930) 2005. *Le Suicide*, translated by FENG Yunwen. Beijing: The Commercial Press.]
- 埃利亚斯.[1987]2003. 个体的社会[M]. 翟三江、陆兴华,译. 南京:译林出版社. [Elias, Norbert. (1987)2003. *Die Gesellschaft der Individuen*, translated by ZHAI Sanjiang and LU Xinghua. Nanjing: Yilin Press.]
- Etzioni, Amitai. 2001. *Next: The Road to a Good Society*. New York: Basic Books.
- Frisby and Saver. 1986. *Society*. London: Tavistock.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. "Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role of Friendship in Greek Ethics." In *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, translated by Joel Weinsheimer. Yale University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. (1999)2000. "Freundschaft und Solidarität." In *Hermeneutische Entwurf Vorträge und Aufsätze*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.
- 哈贝马斯.[1981]2004. 交往行为理论:行为合理性与社会合理化[M]. 曹卫东,译. 上海人民出版社. [Habermas, Jürgen. (1981) 2004. *The Theory of Communicative Action*, translated by CAO Weidong. Shanghai People's Publishing House.]
- 吉登斯.[1991]1998. 现代性与自我认同[M]. 赵旭东、方文,译. 北京:三联书店. [Giddens, Anthony. 1998. *Modernity and Self Identity*, translated by ZHAO Xudong and FANG Wen. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- 雅斯贝尔斯.[1953]1989. 历史的起源与目标 [M]. 魏楚雄、俞新天,译. 北京:华夏出版社. [Jaspers, K. T. (1953)1989. *The Origin and Goal of History*, translated by WEI Chuxiong and YU Xintian. Beijing: Huaxia Publishing House.]
- Kant, [1785]1994, *Metaphysical Principles of Virtue*, translated by James Ellington. In *Immanuel Kant: Ethical Philosophy* (2nd ed.). Indianapolis: Hackett.
- Kant, 1963, "Lectures on Friendship." In *Lectures on Ethics*, translated and edited by Louis Infield. New York: Harper and Row.
- 路易斯.[1960]2007. 四种爱 [M]. 汪咏梅,译. 上海:华东师范大学出版社. [Lewis, Clive Staples. 2007. *The Four Love*, translated by WANG Yongmei. Shanghai: East China Normal University Press.]
- 廖申白. 2009. 亚里士多德友爱论研究[M]. 北京师范大学出版社. [LIAO Shenbai. 2009. *Study of "Theory on Friendly Affection of Aristotle"*. Beijing Normal University Publishing Group.]
- 马克思、恩格斯.[1848]1997. 共产党宣言[M]. 北京:人民出版社. [Marx, Karl and Frederick Engels. (1848)1997. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Beijing:

- People's Publishing House.]
- O'Connor, P. 1998. "Women's Friendship Post-Modern World." In *Placing Friendship in Context*, edited by R. Adams and G. Allan. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 舒茨.[1932]1991. 社会世界的现象学[M]. 卢凤兰, 译. 台北: 久大文化和桂冠图书股份有限公司. [Schutz, Alfred. (1932) 1991. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, translated by LU Fenglan. Taipei: Jiuda Culture & Guiguan Book Co. Ltd.]
- Schwarzenbach, Sibyl A. 1996. "On Civic Friendship." *Ethics* 107(1).
- 希林, 克里斯.[2001]2009. 社会学何为[M]. 李康, 译. 北京大学出版社. [Shilling, Chris. (2001) 2009. *The Sociological Ambition*, translated by LI Kang. Peiking University Press.]
- 西美尔.[1907]2006. 西美尔文集: 叔本华与尼采——一组演讲[M]. 莫光华, 译. 上海译文出版社. [Simmel, Georg. (1907) 2006. *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, translated by MO Guanghua. Shanghai Translation Publishing House.]
- Soffer, Gail. 1998. "The Other as Alter Ego: A Genetic Approach." *Husserl Studies* 15 (3).
- Telfer, Elizabeth. 1970. "Friendship, Proceedings of the Aristotelian Society." *New Series* 71.
- 田薇. 2006. 舍勒关于现代市民伦理的批判与基督教伦理的辩证[J]. 哲学研究(7). [TIAN Wei. 2006. "Scheler's Dialectical Critique on Modern Citizens Ethic and Christian Ethic." *Philosophical Researches*(7). (in Chinese)]
- 滕尼斯.[1887]1999. 共同体与社会: 纯粹社会学的基本概念[M]. 林荣远, 译. 北京: 商务印书馆. [Tönnies, Ferdinand. (1887) 1999. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, translated by LIN Rongyuan. Beijing: The Commercial Press.]
- Tönnies. (1887) 2001. "Gemeinschaft und Gesellschaft." In *Community and Civil Society*, edited by Harris. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veltman, Andrea. 2004. "Aristotle and Kant on Self-Disclosure in Friendship." *The Journal of Value Inquiry* 38.
- Walhof, Darren R. 2006. "Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity." *Political Theory* (34)5.
- Wallace, Ruth A. and Shirley F. Hartley. 1988. *Religious Elements in Friendship: Durkheimian Theory in an Empirical Context in Durkheimian Sociology, Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 韦伯, 马克斯.[1922]2010. 经济与社会[M]. 阎克文, 译. 上海人民出版社. [Weber, Max. (1922) 2010. *Wirtschaft und Gesellschaft*, translated by YAN Kewen. Shanghai People's Publishing House.]
- Weber, Max. (1922) 1968. *Economy and Society* (vols. 2). Berkeley: University of California Press.
- Williams, R. 1976. *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana/Croom Helm.
- 张亮. 2002. 第一哲学的神话: 阿多诺对胡塞尔先验现象学的三个追问[J]. 理论探讨(5). [ZHANG Liang. 2002. "The Legend of the No. 1 Philosophy: Adorno's Three Questions on the Apriorism Put Forward by Husserl." *Theoretical Investigation*(5). (in Chinese)]

责任编辑: 路英浩