

# 後基督教時代西方的友誼政治學

## The Politics of Friendship in the Post-Christian West

[英]大衛·賈斯珀 撰 史曉麗譯

David JASPER

**Abstract:** The “post-Christian” West holds the weakness of Christian “caritas” at its cultural core. Beyond the age of metaphysics and in a global culture, we may learn afresh the negotiations and power of friendship – a politics of openness to the other as a positive response to a world in which there are no facts but only interpretations.

**Keywords:** Friendship, Liturgy, Memory, Action

人們常說，西方文化現在處於後基督教時代。若果真如此，這種說法依據的是一寓意深刻的悖論。如果統領西方文化歷史、成就及其政治的是基督教，那麼，這種文化在政治上的延續性有賴於兩個因素的共同作用。其中，一個方面是西方文化內在的無為性，即奉獻無私的愛，另一方面則是咄咄逼人的形而上的柏拉圖思想，這種客觀主義通過建立各個種權威和採用不同的壓制手段來維持教會和國家的權力體系。將這兩方面結合起來的主要人物是五世紀的聖奧古斯丁。這裏，悖論就在於前一因素最終不可

避免地會消解後一個因素：如果說西方現在處於後基督教時代，這是基督教本身使然——基督教的愛，植根於神的自我奉獻之舉，從而產生了實現和睦政治的可能性，而和睦政治會消除智識、科學和宗教信仰體系和教條至上所形成的形而上學。

相應地，我們可以說，若基督教本身沒有成為終結形而上學的一個條件，就不可能有始於康得和 18 世紀啟蒙運動的後基督教時代的西方。但是，如果康得用理性取代神性，理性也同樣需要我們付出代價；自法國大革命以來歐洲建立起的民主國家，對薄弱的愛的哲學而言，顯得過於強大，它們最終在 20 世紀的兩次世界大戰的災難中將自己擊垮（不過，這不是我們這裏要探討的中心內容），（瞭解這些災難性質的關鍵人物是 19 世紀的弗裏德里希·尼采和 20 世紀的馬丁·海德格爾）。從那時起，我們必須得談我們後啟蒙時代的狀況，必須要重新認識基督教，不過對此採用的方式是迄今幾乎沒有人提及過的、甚至連想都沒有想過的，現在，我們把這種方式稱之為友誼政治學（Politics of Friendship）（這個術語來自德里達，雖然它的內涵和德里達的有一定的出入）。<sup>①</sup>

最近，得到肯定的一點是，“就與各類生命存在的關係而言，西方的人性完全是靠形而上學維持的。”<sup>②</sup> 如果這話沒錯，那麼，我們就生活在一個終結和殘餘的時代，即形而上學的殘餘時代。困擾 20 世紀的是末世論的意象，還有對歷史和過去深刻的懷念。我們是歷史的存在。但是，海德格爾思索的不是泛泛的存在，而是時間層面的特定存在，我們不談他在納粹德國統治下的政治觀點，他提出了一種可能性，即一種超越形而上學的語言，一種甚

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (London and New York: Verso, 2005).

<sup>②</sup> Santiago Zabala, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics* (New York: Columbia University Press, 2009), 2.

至是在上帝死後、在純粹的世俗中恢復基督教的可能性——這種語言使我們能夠寄希望于未來的存在，這不僅僅是指未來的死亡，還指恰恰就立足于當今的未來。很久以前，尼采就認定“沒有事實，只有詮釋”，義大利哲學家喬萬尼·凡蒂莫（Gianni Vattimo）甚至進一步指出，連尼采的這個觀點也“只是”一種詮釋而已。<sup>①</sup>但是，如果我們抓住客觀主義的形而上學所提供的各種確定性不放，這就成了一件憾事。然而，如果我們能夠換個立場，那麼，就能看到一個詮釋學的世界，這個世界因交流和共同探索而展現出無限生機——這就是友誼政治學，只有在這個展現一切的世界中，我們才會發現它。

這樣，我們就開始以新的方式重新認識到我們是時間的產兒。但是，我們現在開始瞭解的時間不會被戀舊的情緒所破壞，也不會被僵死的教條論斷所禁錮。陀思妥耶夫斯基等人曾說過，面對無所不在的嚴酷現實，基督教會對我們起了保護作用，這一點是西方和其他地方的政治機構還沒來得及認識到的。但是，我們作為受造之物，是被尋求“朝向性存在”（Being-towards）的友誼聯繫在一起，成為一種在無限的詮釋中才能發現的存在；這樣，我們能夠又一次找到信仰，堅信我們可以向“虛己”（kenosis）的他者無限開放，向上帝對於此世的“自我傾空”無限開放。

世界曾向他們敞開胸懷，任其選擇  
安身所在，跟隨著上蒼：  
手牽著手，按自己的意願，

<sup>①</sup> Gianni Vattimo, “The Age of Interpretation,” in Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2004), 43.

孤寂地穿過伊甸園。<sup>①</sup>

按照舊基督教的說法，我們的確是墮落了，我們渺小、遠非完人，但是，如今這倒可能是應該慶倖的。因為它表明，沒有你，我一事無成，連自己的事都無能為力。在不斷詮釋的交流過程中，我作為一個人，無法置身其外。

但是，我們要問一問，德里達之後，“定論”這個詞的定義是什麼？若下定論，依據是什麼？誰來做定論？只要我們還是歷史的產兒，還抓住過去不放，最終下定論的就不是人而是物，是什麼給某事下定論，而不是誰下定論。是什麼機構及其成員和牧師為我們下定論？是什麼機構用它的法律和規範約束我們，決定善惡和正誤之分呢？這些定論界定了我們的身份；或者說，決定了我們的思想傾向——基督徒、非基督徒、男性、女性、黑人、白人、高貴、低賤，這些意象的產生依據的都是那些形而上學的原則；因此，如果我們膽識不夠，不能質疑這些定論，我們就假定它們是不容置疑的。但是，只有我們真的有膽識，敢於放棄這一切界定，我們才會感受到自由帶來的不確定性，而只有不帶任何先見地、主動地去進行友好的探討，我們才能夠真正明白：人，正如狄爾泰所說，不是由權威界定的，而是永恆的。在向高於我們的神敞開的詮釋世界裏，只有我有勇氣作你的朋友，並有勇氣請你做我的朋友，我們才能心懷感激地認同尼采的觀點——他在《人性，太人性的》(*Human, All-too-Human*)一書中稱，未來的形而上學是不傷人的，它們不再沉迷於有關“事物本身”的純理論問題，而是超越了康得和意志的強制力。對於海德格爾而言，

<sup>①</sup> John Milton, *Paradise Lost* (1667), Book XII, lines 646-649.

脫離善惡這些術語，我們就能重新探討另外兩個德語詞，兩個自14世紀以來就被遺忘的術語：一是 *Gelassenheit*，意為鬆弛，放鬆，靜謐，平和，用於形容人具有不受禍福干擾，從容向前邁進的能力，甚至心態；二是 *Geselligkeit*，意為社交能力，與人即不親狎又不疏遠的能力，即親和力。隨著我們友誼的增進，我們會發現，這兩個術語道出了我的老朋友羅伯特·戴太樂（Robert Detweiler）對最佳社交行為的看法，這裏不妨讀一下，“我們交往時要心平氣和，而且要堅持這樣做，這之所以彌足珍貴，恰恰是因為我們拒絕將談話內容簡單化，或將它扭曲，為我所用。<sup>①</sup>

2002年2月至2004年6月，歐盟制定了一套新憲法。憲法討論的核心問題是歐洲基督教的傳統。在世俗化了的歐洲，基督教一直在為獲得社會的認可和在公共領域的地位而不懈奮鬥，然而這種奮鬥的前景越來越黯淡。儘管如此，這些脆弱的呼聲卻說明瞭我們開頭所談的悖論。歐盟本身，儘管有不足之處，且引發了爭議，但是之所以會有它，正是因為基督教的宗旨在於弱勢的真理，而且預示了一個宏大敘事的終結，這個宏大敘事自然是中世紀基督教王國及其政治上的後來者（亦即現代國家）的根基。基督教的弱勢精神出自無畏和博大的自我奉獻，即待人如己，<sup>②</sup>因此，它不應該被誤認為是自然產生的，不應該被誤認為文明的“天然基石”；相反，這種弱勢是自願和有目的，是我們以各種方式有意識善待鄰人、與他們友好交往的結果。唯其如此，歐盟沒有對基督教設下目標，因為真正的基督教力量和本質不會因為柏拉圖哲學王式的中央集權政治而被無限擴大（在這個意義上，歐盟

<sup>①</sup> Robert Detweiler, *Breaking the Fall: Religious Readings of Contemporary Fiction* (San Francisco: Harper & Row, 1989), 35.

<sup>②</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: Chicago University Press, 1992).

所說的“作為形而上學的哲學的終結”可以被認為是“集權統治的終結”)。這裏，一個非常重要的看法是：仰仗公民的善意，所有的邊界保持開放——除此之外，別無其他。

我前面批評過偉大的希坡的聖奧古斯丁，現在，我再談談他的著作，不過，語氣比較和緩。在《懺悔錄》中，奧古斯丁寫下了關於“時間”屬性的名段：

我承認……我還是不知道什麼是時間。不過，我得說：我明白此時談這個問題正是時候，我探討這個問題有很長一段時間了，之所以說很長一段時間，就是因為時間一直在流逝。若我不知道什麼是時間，我又怎麼知道這些呢？難道我真的知道什麼是時間嗎？難道我只是不知道如何用語言來表達它？

28 ①

奧古斯丁這個觀點的重要性體現在以下幾個方面：首先，我們的確是時間的產兒。我們來自過去，過去在我們這裏沉澱下來，賦予我們智慧。我們來到世上，經過一段時間成長壯大，然後消亡，為下一代讓路，下一代也有屬於他們的時刻，我們留下的東西也會沉澱在他們身上，給他們以啟迪。我們把時間量化為歷史，把它分割成小時、日和年，然而，時間對我們仍然是個謎。我們是時間的奴隸——我們總是遲到，害怕時間流逝，為過去的時間所累，把時間的流動看作是暴風雨，並為此膽寒。然而，奧古斯丁也承認，我卻還不知道時間是何物。如果我請你來界定什麼是時間，你就不知如何作答：只要承認這一點，我們就能消除焦慮，

---

① St. Augustine of Hippo, *Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin Books, 1961), 273.

擺脫禁錮，走到一起。我們總是鬱悶地說：“我今天沒有時間見你，”“太晚了，我們本可以好好交流一下。”這樣的話就不要說了。

早期的基督教語言不受教條主義和形而上學體系的束縛，它從希臘的歷史中汲取營養，讓弱勢的態度成為可能；這種弱勢的態度使人們能自由相處，不受高高在上的時間的主宰，並產生了對“朝向性存在”的意識，這種意識來自時間的殘留物，表現為新的、不可預知的可能性。希臘文有一個重要詞，叫 *pistis*，意為信仰或信念的美德，它是一個再人性化不過的詞。對古希臘人而言，擁有知識的是諸神，而人是生而無知的，有的只是類似信仰或看法的東西——*pistis*，所處的境遇很可憐。在寫給哥林多人的第一封信中，保羅把這一切完全改變了，因為人一直把自己愚蠢的信念當作知識，而上帝，以其智慧，屈尊為人，從而將“人”的弱點和看法——*pistis* 變成力量：“上帝的愚蠢高過人的智慧，上帝的弱點強過人的長處”（哥林多前書 1:25）。有鑒於此，我們現在能感到歡悅，因為人有的只是信念（*pistis*），所以，我們就可以永遠相互探討、交流和詮釋下去，在友好的氣氛中探索下去，而不受教條的束縛，不受僵化的客觀性的禁錮。

剛才談的是希臘文化，現在談拉丁文化，在這種文化中，美德意味著什麼呢？在基督教文化之前的西方古典文化中，美德這個詞來自於男子漢氣概，就是指與同伴並肩作戰，不惜一切代價捍衛那種勇猛無畏的崇高原則。基督教將美德這個詞人性化了——賦予它謙和、自我克制和樂於助人的內涵，也就是為他人著想。簡單地說，美德棲身於弱勢和友誼的政治學，是指做人應該有的一種品德；就基督教而言，之所以會產生這種品德，是因

為“上帝放棄了他至高無上地位”，<sup>①</sup>這種品德又在日常的人類互動和共同詮釋中、在“作為事件的存在”（Being as Event）中得以壯大。

“沒有事實，只有詮釋。”這只是我們值得慶賀的理由：慶賀，從字面意思上講，是指人聚集在一處歡度節日。各位，我們能聚集在一處，是因為我們都想做些實事，這個想法是基督教的核心所在。要說明的一點是，這不是要大家都信仰基督教，決不是這個意思，而是希望大家學會保持自我本色，不受約束，並有膽識這樣做。我曾不止一次地提到激進的義大利基督教哲學家喬萬尼·凡蒂莫，他和美國的實用主義思想家理查·羅蒂（Richard Rorty）私交很深，但是卻從未想過說服羅蒂皈依基督教。不過，他們一致認為，“知識不是用來探討現實的是與非的，而是用來培養我們解決實際問題的動手能力。”<sup>②</sup>

30 也許現在你已經發現了我們前進的方向。“作為事件的存在”呼籲實際行動，而行動要產生結果，就必須要推行“友誼的政治學”，亦即一種不斷相互詮釋的可能，永遠彼此信賴，同時又承認這樣做存在著風險。的確，作為朋友，我們要受時間和空間的束縛，因為朋友是要見面的，要克服距離和不在一地居住所造成的不便，要聚在一起開會交流，要認識到“朝向性存在”是一種儀式。在宗教傳統中，儀式這個詞有其技術的一面，它指在特定的時間做禮拜。但是，儀式要起作用，要獲得真實的意義，就必須完全成為一種生存方式，這純粹是為了在有效地行動中同舟共濟。這樣的儀式不拘囿於我的觀點，即我認為什麼是對的（我

<sup>①</sup> Gianni Vattimo, *After Christianity*, trans. Luca D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2002), 38.

<sup>②</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1.



個人的觀點可能和你的觀點不同，甚至相左），而是撇下客觀的“什麼是對的，”致力於我們共同的事業，這事業遠比我們的分歧重要，我們甚至歡迎這些分歧，把分歧看作是“弱勢的力量”（strength-in-weakness）之所在，這種力量旨在毫無保留地預防權力的過分集中，因而也就是一種約束力：因為我們友好相處，所以沒有我們做不到的事。

這樣，多樣化和自由開放的態勢無處不在，最後，即使我獨處一處，也不會孤單。而要認同這一點，我們就得承認記憶有多麼重要，這裏的記憶不是沉湎於過去。這種儀式性的記憶把所有的時間帶到現在，這樣，我們的友誼就不受時間流逝的限制，即使我們在邁向仍未實現的未來時，我們也和祖先是一體的，（這裏還有一個希臘詞很重要，它是 anamnesis（回憶），它原本出自柏拉圖思想，後被借用來指希伯來的儀式程式）。這樣，基督教在舉行真正的聖餐禮時，就不是只紀念歷史上的基督，而是在紀念一件延續至今、且引導我們向前的大事。這樣，就不是出於信仰而參與這一事件，這一事件不排他，而是一個人人都可參與的的行動。簡言之，它是個政治事件，它將過去當作走向未來的前提。

西方文學有兩部重要的懺悔錄。第一部是我們的老朋友聖奧古斯丁寫的，寫於 5 世紀早期的基督教時代。奧古斯丁的《懺悔錄》是與上帝的對話，它一開頭就以肯定的語氣對上帝言道：“您造我們是為了您自己，我們的心靈只有仰仗您，才會獲得平靜。”<sup>①</sup> 第二部懺悔錄的作者是法國的哲學家讓·雅克·盧梭，寫於 1764 至 1770 年間。盧梭的懺悔錄談論的只是自己，“全面”反映了人的“自然本相。”因此，如果奧古斯丁表現的人生是以上帝為中

<sup>①</sup> Augustine, *Confessions*, 21.

心的，那麼盧梭塑造的是完全以自我為中心。而我們的剖白超越了這兩種認識，因為我們現在追求的是先忘掉自我，然後在他人那裏找回自我，是一種完全世俗化、普世的基督教（如果你願意，可以這樣稱呼它），它秉承的精神是平和、與人為善。如果能用神學來界定這種基督教思想的話，（這一點有些人贊同，其他人則反對），那麼可以大致稱它是“否定神學，”<sup>①</sup>各位，這裏我不強人所難，西方最偉大的思想家、14世紀的教師和神秘主義者麥斯特·艾克哈特（Meister Eckhart）在描述“道成肉身”這一事件時說道，在我們追隨最高之呼召時，為了上帝而離開上帝。我認為，可以用艾克哈特描述的事件來概括“否定神學。”

因此，我希望我們可以再次成為朋友，不懷芥蒂。的確，我們還需要做好一項工作，那就是追念，也就是說，我們要轉變思想，摒棄歷史時代消亡論的觀點，儘管有這樣的想法是可以理解的，我們要明白，消亡也是一種福祉，因為死亡消融在勝利之中（《哥林多前書》15:54），這就是說，在一片祥和之中，基督教和上帝、馬克思和馬克思主義都不復存在。只有這樣，我們才能有資格面向未來，繼承馬克思和基督的事業。德里達念念不忘的是鬼魂、亡靈和精靈，我們和他一樣，也是擺脫不了鬼魂的糾纏。然而，被過去的鬼魂所糾纏，和被將來的鬼魂所糾纏，會產生兩種後果。我們要麼永受寂寞之苦，在緬懷逝去的歲月中，追求永遠得不到的東西；要麼就是對未來要發生的事心懷恐懼、忐忑不安。此外，我們還有一種選擇，那就是讓我們共同紀念過去，因為，有了過去，才有現在，而現在之所以生機勃勃，是因為我們

<sup>①</sup> Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials," in *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser (New York: Columbia University Press, 1989), 3-70.

對未來心懷希望和責任感。這樣，現有的一切就不再是虛無飄渺的，而只有一個真正和睦的大家庭才能驅走這鬼魅之氣，並且讓我們滿懷希望地承擔起我們應繼承的事業。

安息吧，安息吧，受難的靈魂！  
好朋友們，  
我以滿懷的熱情，信賴著你們兩位；  
要是在哈姆雷特的微弱的能力以內，  
能夠有可以向你們表示他的友誼之處，  
上帝在上，我一定不會有負你們。讓我們一同進去；  
請你們記著無論什麼時候都要守口如瓶。  
這是一個顛倒混亂的時代，唉，倒楣的我  
卻要負起重整乾坤的責任！  
來，我們一塊兒下去吧。<sup>①</sup>

這就是哈姆萊特的話，他希望藉此慰籍父親的亡靈，他當時跟同伴霍拉旭和馬西勒斯在一起。作為朋友，我們不妨大膽地說，我們所處的也是一個顛倒混亂的時代，整個世界已經陷入無序和四分五裂的狀態。但是，我希望，我們不是哈姆雷特式的人物。這篇短論秉承懷疑和無限開放的精神，力圖分析和振興友誼政治學。因為真正透明的社會把壓制異己的聲音界定為暴力，這樣的社會瞭解和懼怕暴力，因為這些暴力在歷史上總是大行其道，之所以這樣，是形而上體系和追求絕對真理造成的。這就使我們的工作愈發重要。

---

<sup>①</sup> Willian Shakespeare, *Hamlet*, Act 1, sceme 5, lines 182-190; 威廉·莎士比亞：《哈姆雷特》，朱生豪譯，北京：外文出版社，1999，第354-355頁。

在《道德的系譜學》(*The Genealogy of Morals*)一書中，尼采重新探討的一個主題既是康得思想的核心，又是我們在後現代之後這個時代重新思考的問題，它就是責任的起源和生成。我對誰負責？對什麼負責？我要負責的對象不是某個思想，某個教義，連上帝也不是，至少它們不是我首先要負責的對象。我要對你負責，朋友，對你向我提出的明確的要求負責。尼采寫道：“幸運的是，我及時學會了把神學偏見和道德分開，我不再追尋世界背後罪惡的起源。”整個世界把它所有的要求都擺在我們面前，例如，邪惡腐蝕了權力的根基，我們看到的是，邪惡無孔不入，認識到這一點就是我們的任務。我們要做的就是：張開雙臂，歡迎未來的世界。其實，如果我們不負重托的話，未來世界就在我們身邊。最後，我引用德里達的一句話結束此文，這句話富於宗教意義，概括了《友誼政治學》(*The Politics of Friendship*)一書的思想：

我們什麼時候才能為自由和平等的生活做好準備，因為只有這樣，我們才會敬重友誼，和睦相處，才能最後超越法律之上，達到無限的境界？

朋友，我剛才講得這些是不是在說教？如果是，請包涵。

#### 參考文獻：

1. Derrida, Jacques. "How to Avoid Speaking: Denials," in *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, edited by Sanford Budick and Wolfgang Iser, 3-70. New York: Columbia University Press, 1989.
2. \_\_\_\_\_. *The Politics of Friendship*. Translated by George Collins. London and New York: Verso, 2005.
3. Detweiler, Robert. *Breaking the Fall: Religious Readings of Contemporary Fiction*. San Francisco: Harper & Row, 1989.

4. Milton, John. *Paradise Lost* (1667), Book XII, lines 646-649.
5. Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: Chicago University Press, 1992.
6. Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
7. Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Translated by Luca D'Isanto. New York: Columbia University Press, 2002.
8. \_\_\_\_\_. "The Age of Interpretation," in Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2004.
9. Zabala, Santiago. *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.
10. St. Augustine of Hippo, *Confessions*. Translated by R. S. Pine-Coffin. Harmondsworth: Penguin Books, 1961.

作者簡介：大衛·賈思柏，英國格拉斯哥大學。

**Email:** D.Jasper@arts.gla.ac.uk

**Intraduction to the author:** David Jasper, University of Glasgow.

譯者簡介：史曉麗，女，北京第二外國語學院英語學院。

**Email:** shixiaoli2002@yahoo.com

**Intraduction to the translator:** Shi Xiaoli, Beijing International Studies University.