



跨文化伦理研究视域中的朋友关系

——以先秦儒家和古希腊哲学为例

周玄毅

摘要：在以跨文化作为伦理研究的视域中，作为一种政治伦理的朋友关系是特别值得重视的。对朋友关系的理解在中西方语境中各有渊源，二者既有共同的价值指向，也存在着根本性的区别，前者的核心要义在于“谊”，后者的关键则在于“爱”；前者在五伦之中处于一种边缘和尴尬的地位，后者则是古希腊城邦政治中的核心问题，也是其他所有社会关系的原初动力。

关键词：友谊；友爱；政治；伦理

一、跨文化伦理研究的关注点：作为一种政治伦理的朋友之道

在跨文化伦理研究的视域中，作为一种广义而言的政治伦理的朋友关系是特别值得重视的。初看起来，东西方思想家对朋友之道的表述有很多极其相似的地方，比如大家同样要求朋友之间要言而有信、真诚坦率、平等相待，同样将超功利性的志同道合看成是朋友关系最基本的纽带。甚至有人可能会觉得，像“所求乎朋友，先施之”（《中庸》）这样的教诲，与“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”（《新约》）这样的金规则简直就是同一句话的两个译本而已。

然而，问题并没有这么简单，用跨文化伦理研究所惯用的关注“同中之异”的眼光来看，东西方对朋友关系本身的理解一致，并不意味着二者在推导出这些原则时关注的是同样的问题，更不意味着朋友关系在双方各自的伦理体系中处于同样的地位。而相同的朋友之道所蕴含的不同前提，以及由此推导出的不同结论，则是我们更应该关注的东西。

需要说明的是，无论是在以先秦儒学为主要源头的中国传统政治文化中，还是在以古希腊哲学为滥觞的西方政治文化中，朋友关系都可以说是一种非常特殊的政治关系。一方面，通常所理解的“政治”关系（与广义的社会关系相区别）应该具有强制性，与一定的权利归属和利益分配联系在一起，而真正的朋友之道显然是排斥这种功利诉求的；另一方面，以崇尚伦常纲礼为主要特征的先秦儒家政治思想又将朋友纳入“五伦”之中，将其视为所有现实政治关系的社会伦理基础之一，而在起源于城邦生活的古希腊政治伦理中，友爱也被看成是城邦公民之间的重要纽带。可见，朋友关系虽然不属于严格意义上的政治关系，但同时却又在在为各种政治关系提供合理性的说明，为狭义上的政治关系起到伦理支撑的作用。因此，我们既可以把朋友关系理解为一种特殊的、广义上的政治关系，也可以将朋友之理解解为一种为现实的政治关系提供辩护和说明的、作为后者之基础和本原的政治伦理。

“政治”与“伦理”这两个概念，在中西方传统语境中各有其渊源。西方的“政治”（politics）概念从词源上说来自古希腊语的“城邦”（πολις/ Polis），“政治”（πολιτεία / politeia）一词相应地也就是指有关城邦生活，尤其是城邦公民团体组织的事务、体制、方略或者学说，柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《政治学》都是以这个“politeia”为主题。而中国的“政治”概念来自于强调制度秩序的“政”和强调统治行为的“治”，“政治”连用是指一种国事整饬、井井有条的安定状态，比如《尚书·周书·毕命》中所说的“道洽政治，泽润生民”。

同样,“伦理”^①概念在中西语境中也有不同的理解。西方人所说的“伦理”(ethics)源于古希腊文的“ἠθικός”(ethikos),其词根“ἦθος”(ethos)指的是“惯常的居所”,引申为风俗或习俗之意。而中文的“伦理”并称始见于《礼记·乐记》中的“乐者,通伦理者也”。郑玄为这句话作注时认为:“伦,犹类也;理,分也。”而且,特别指出这里的“伦”就是指人伦。所以,“伦理”的本意就是(人际关系中的)区别和分类,是一门将自然人分门别类归于各种社会关系范畴的学问。

由此我们可以说,同样是作为一种政治伦理的朋友之道,在西方政治文化的背景下侧重于朋友关系在约定俗成的城邦生活准则中的建构意义和基础地位,而在中国政治文化传统中的关注点则是朋友关系作为人伦之一种,在实现修齐治平的政治理想方面所提供的伦理依据以及所发挥的重要作用,二者既有共同的价值指向,也在某些细微之处表现出根本性的差别。

二、“友谊”与“友爱”:朋友之道在中西语境中的概念区别

“友谊”与“友爱”这两个往往可以通用的近义词,恰恰蕴含着中西政治文化中的朋友之道的深层次差异。严格说来,中国传统文化中的朋友之道比较符合“友谊”的内涵,而西方人所理解的朋友之道则比较适用“友爱”这个概念。简言之,“谊”与“爱”这两个字眼,分别代表着中西方所理解的朋友关系的核心要义。

“谊”字在中华原典中与“义”相通,“周时作谊,汉时作义”(《说文》),其本义为“宜”,且兼有“理”(《玉篇》)与“善”(《广韵》)之意。而儒家将“义”与“仁”并称,认为“仁者,人也,亲亲为大。义者,宜也,尊贤为大”(《中庸》第二十章:治国)。可见,如果说“仁”是一种以亲缘关系为中心、按照亲缘的远近和比附来处理人际关系的政治伦理准则,那么“谊(义)”就是在亲缘关系之外,以道德上的“贤”作为根本依据来区分等差,从而实现适宜得当的人际关系的伦理原则。可以说,在中国的政治文化传统中,“谊(义)”与“仁”并立为两极,分别代表着“贤”与“亲”这两项基本的政治伦理原则。而以“谊(义)”作为朋友之道核心的“友谊”概念,最能说明朋友关系在中国的政治文化中的特殊定位,以及中国人交友以德的一贯传统。

反观“爱”字在先秦典籍中的用法,除了“兄爱弟敬”(《左传·隐公三年》)大体可以说引申为友爱之外^②,要么是与伦惠并称,比如孔子将子产称为“古之遗爱也”(《左传·昭公二十年》),要么就是指男女之私和贪吝之情。可见,“友”与“爱”并没有自然的联系。如果勉强以“爱”来概括朋友之道,就难免有失朋友关系作为五伦之一的特殊性。一言以蔽之,中国传统的朋友之道是从“谊”出发,而不是从“爱”出发的。

与之相比,古希腊哲学家所理解的朋友之道虽然也强调德行在交友中的重要性,但朋友关系却并不是以“谊”、而是以“爱”作为核心的。“友爱”(φιλία / Philia)在古希腊语境中首先是指一种最广泛意义上爱的行为或者倾向(philo),可以指任何两个人之间的吸引关系,然后才是特指朋友之间的感情。在柏拉图的《会饮篇》中,基于朋友之间相互欣赏的“友爱”与基于肉体吸引力的“欲爱”(ἔρως / Eros)有着天然的联系,它们同样是被美的对象所激发,只是追求的对象有具体和普遍之别,肉欲与美德的吸引可以并行不悖,比如阿尔基比亚德(Alcibiades)所描述的他与苏格拉底那种发乎情止乎礼的关系。在此基础上,亚里士多德又在总共十卷的《尼各马科伦理学》中用整整两卷的篇幅对友爱进行了专门的论述,将真正的友爱定义为“为了朋友的自身,而不是出于偶性”而产生的爱慕,而所谓因其自身的缘由,则被严格界定为恒常如一的德性^③。这样一来,“Philia”这个外延极其宽泛的概念,就在内涵上被赋予了非常苛刻的限定。因此,我们可以看到,无论亚里士多德是在用友爱这个概念来形容情侣之间、亲族之间还是朋友之间的关系^④,其内涵都是一以贯之的,也就是两个人之间纯粹由于对方本身(德性)之故而产生的一种爱慕之情,这种情感超越一切现实的利益纠葛和等级关系^⑤,从而有资格被看作是城邦生活的基本纽带。

因此我们可以说,虽然中西方朋友之道都具有尊崇德性的特征,但中国传统文化中的“友”作为人伦之一种,关注的是如何以“谊(义)”为核心采取适宜的人际交际准则;而古希腊哲学所理解的“友”则是以“爱”作为出发点,强调的是因为对方本身的德性所产生的一种仰慕之情。因此,为了严格起见,我们可以分别用“友谊”和“友爱”来特指中西方政治文化

①在这里之所以用“伦理”而非其近义词“道德”来指称朋友之道,是由于无论在中国还是西方的语境中,“伦理”(人伦)都是一个比“道德”(德性)更具客观性、与外在社会关系联系更为紧密的概念,黑格尔对这两个概念的区分已经把这个问题说得非常清楚了。

②严格说来,这里的“爱”应该是施惠于人的意思,并不是平等的“友爱”,否则“兄爱”与“弟敬”作为“六顺”中的两项要求的区别也就无从说起了。

③亚里士多德:《尼各马科伦理学》,载《亚里士多德全集》第8卷,苗力田译,中国人民大学出版社1992年,第169页。

④在《尼各马科伦理学》中,亚里士多德在谈到情侣之间、朋友之间、城邦之间、父母与子女之间、战友之间、同族之间、同一个团体的成员之间等等关系的时候使用的都是“philia”这个词。但是这种外延上的泛化与内涵上的严格性之间并不存在本质的矛盾,因为处于这些关系之中的两个人只要能够单纯因为对方之故,而非因为这些外在的关系之故产生情投意合之感,也就可以说相互之间是一种“友爱”的关系,即使是情侣或者父子也不例外,现代人之所以普遍相信夫妻、父子之间在某种意义上也可以作为朋友相处,正是由于此种缘故。

⑤当然,亚里士多德在强调德性为本的时候也不排斥友爱的愉悦性和有用性,但是后两者完全是从德性衍生出来的,本身不能作为友爱的考虑因素。

中的朋友之道。

三、核心与边缘：朋友关系在中西政治伦理中的地位区别

无论是着眼于“分类”还是“习俗”，以规范和协调社会关系为要旨的政治伦理都必须具有体系性，必须要将种种社会关系纳入一定的等级序列；而朋友关系作为一种具有重要政治意义的社会关系，不管是以“谊”还是“爱”为核心，也都一定会在这个政治伦理序列中占据特定的地位。简要说来，中西政治文化都将朋友关系理解为一种非常特殊的政治伦理关系，只不过后者将其置于最为优先的地位，视为一切政治伦理关系的源起；而前者将其置于人伦之末，并且最终采取一种特殊的处理方式将其重新纳入以“亲亲为大”的家庭伦理关系之中。而这种地位的区别，也正是中西政治文化差异的关键所在。

还是回到“政治”定义这个源头上来。亚里士多德指出，在希腊人看来，通常只有非王政的政体才可以用这个以“城邦”为词根的“πολιτεία”或“politeia”来称呼，因此古希腊哲人所探讨的“政体”（politeia）从概念上就已经天然蕴含了以处理“公民”（polites）关系为核心这个意义。与同时期的其他古代文明相比，古希腊人的这种公民身份可以说是独一无二的，公民之间既没有神权所规定的等级差别，也没有基于血缘或姻亲关系的远近亲疏，因此，同一个城邦的公民之间在形成具有强制力的契约关系和政治隶属关系之前，必须要有某种一致性的彼此认同作为前提。而这种认同感的来源，从外在的角度来看就是基于城邦共同的宗教文化、现实利益等因素，从内在的角度来看则是公民之间相互的友爱。可以说，虽然城邦生活的现实纽带是规定权利与义务的契约关系，但是在这种契约实际形成之前，友爱是一种更为基本的将城邦公民团结在一起的力量，这也正是为什么亚里士多德不仅将友爱视为城邦的纽带，更是将其重要性置于公正之上的原因^①。总之，在平等的公民以契约关系组成的城邦共同体中，朋友关系是最为首要的社会关系，友爱是最为重要的社会情感。固然在现实的城邦政治中，朋友之道在很多情况下要让位于其他社会职责。然而，使得相互并没有隶属关系、也不以血缘亲疏为考虑因素的公民组成一个社会共同体的最初动力，正是他们之间对于共同的价值原则和道德标准的认同，而从这个意义上说，城邦里的公民最初都应该是朋友^②，友谊是发生学意义上最基本的政治纽带。

值得注意的是，在论证友爱的重要性时，亚里士多德虽然也提到了父母与子女之间的感情，但他却将“此种感情”泛化地理解为同类之间的天性（而且正如前面提到的，统一使用 philia 这个字眼），认定值得称赞的并不是父子天性这种特殊的人伦关系，而只是最一般意义上的“爱人”，只是在这个意义上，亚里士多德才说“生育者对被生育者，或者被生育者对生育者友爱是天性”^③。而这种做法在中国传统的政治伦理中是不可理喻的，后者习惯于将一切政治关系纳入自然亲缘关系的推演系统中，这也就决定了朋友关系的特殊性。

如前所述，“政治”概念在中国传统文化中的本义是指一种政事得以治理平定的状态，而政治之学的主要任务就是要研究如何通过自上而下的治理手段来实现这种理想，其核心议题也就是要证明统治权力的合法性，寻求统治方式的合理性，将其建立在一个可以接受的基础之上，而先秦儒学所确立的这个基础，就是基于自然属性的亲缘关系。

可以想见，在由亲缘关系（父子、兄弟、夫妇）以及由亲缘关系推演出的等级隶属关系（君臣）所主导的社会生活中，友谊是最特殊，或者说最尴尬的一种社会关系，在五伦之中它也是唯一不能用长幼尊卑亲疏之别（“孝”或者“悌”）来加以界定的。借用杜维明的说法，如果说儒家所主张的社会关系是以自我为圆心，以自然的亲缘关系和类亲缘关系为半径形成的“个人→社会→国家”的“同心圆”，那么在无数个“开放的同心圆”所组成的和谐社会关系图景中，友谊既可以是一个起到串接这些同心圆的沟通因素，也可以是一种隐性的破坏因素。从前一个意义上说，这个从家庭伦理到社会伦理的推进过程，始终是以亲缘关系中的天然等差为依据来进行的，而只有友谊可以超越此局限，为那些既无亲缘关系，又无利益纠葛和等级差异，甚至是完全陌生的人群提供一种处理人际关系的社会机制，以一种普遍性的、无差别^④的伦理准则将无数个“开放的同心圆”的圆心联系在一起。先秦儒家将“信”理解为朋友之道的核心准则，正是由于朋友关系中所蕴含的契约精神是其最重要的特征，也是其他四伦所不具备的。

从后一个意义上说，当自然血缘关系所推演造就的孝悌忠信等内在心性像投入水面的小石子一样荡起涟漪，由近及远渐次扩展到家国天下之大的时候，这个既不能被归入血缘关系，也没办法规定等级序列的友谊概念，恰似这个和谐波

① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第165～166页。当然，我们也看到以法国的古朗士（Coulanges, 1830—1889）为代表的一些学者认为，共同的宗教信仰才是维护城邦认同的基石，但是如果我们把宗教当成一种文化现象来看待，那就理应可以在这种宗教信仰的背后发掘出更深层次的基础。

② 当然，我们也要看到，共同的利益可以起到纽带的作用；但是更进一步来说，共同的价值观和道德准则才是共同利益的根本保障，因此，以后者为基础的友爱是比共同利益更为根本的纽带。

③ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第165页。

④ 这一点很重要，因为串连两个“同心圆”的方式有很多，但只有友谊可以是无差别的一般性的伦理准则，而其他的方式无一例外都涉及到特殊的政治隶属、利益关系或亲缘关系。

动过程中的干扰,用一种他者的视角把这个同心圆的体系搅得七零八落。五伦之中唯有“朋友”一伦是对“我”而言的完全的“他者”,既不能从“我”的存在中找到先天的生理以及社会依据,也不能由“我”的内在德性自然而然地推导出来。因此,对于一个崇尚自然之道、纲常等差秩序井然的政治伦理体系来说,既没有自然属性作为依据、也没有先天的等级区分的友谊,是具有潜在危险性的。孟子在谈到交友之道时,将友谊的特殊性表述得非常清楚:“不挟长,不挟贵,不挟兄弟而友。友也者,友其德也,不可以有挟也。……用下敬上,谓之贵贵;用上敬下,谓之尊贤。贵贵尊贤,其义一也。”(《孟子·万章下》)可见,友谊不但没有长幼、贵贱、亲缘等判定高低上下的依据(也就是“挟”),而且进一步来说,交友的过程中还有可能出现“敬”的指向上下颠倒的情况,虽然“其义一也”,但总归是在这个层层递进的伦理序列中留下了隐患。对于崇尚差等与秩序的儒家思想来说,这无疑是个需要回应的难题。

而先秦儒学的解决之道,首先,是想办法把朋友也纳入这个发端于血缘亲情、扩展于平治天下的同心圆之中。所谓“在下位不获乎上,民不可得而治矣。获乎上有道:不信乎朋友,不获乎上矣;信乎朋友有道:不顺乎亲,不信乎朋友矣;顺乎亲有道:反诸身不诚,不顺乎亲矣;诚身有道:不明乎善,不诚乎身矣”(《中庸》第二十章)。孟子也有类似说法,即“事亲弗悦,弗信于友矣”(《孟子·离娄上》)。在这个“明善→反身而诚→顺亲→信乎朋友→获乎上→治民”的链条里,朋友被当成是血缘关系(“亲”)于政治关系(“上”)之间的一个中介环节。对亲人的“顺”和亲人对自己的“悦”,可以转化为朋友之间的“信”,而朋友之间的“信”,又可以变成获取政治资源的保证。后一个转化比较容易理解,因为信誉在任何文化中都被认为是一种重要的政治资源,前一个转化则有两个隐性的前提:其一,对亲人不好必定对朋友也不好,因为亲人永远重于朋友;其二,朋友之间的关系基本就是基于对彼此德性的欣赏,而缺失基本的孝亲之德的人必然也不会有人愿意与之交友,这两点在中国人看来是天经地义的。

其次,则是比附于兄弟关系来理解朋友之道。虽然“朋友”与“兄弟”同在五伦之中,但这并不妨碍在很多情况下朋友之谊会被理解为兄弟之情,因为它们的关系并不是平等的,将边缘地位的“朋友”拉到核心的“兄弟”一直是通行的做法。从广义上说,“友谊”包括了从兄弟到邻居,甚至是素不相识者之间平等的互敬互爱 and 相互帮助,所谓“善父母为孝,善兄弟为友”(《尔雅·释训》),所谓“出入相友,守望相助”(《孟子·滕文公上》)即为此意。但是用兄弟之情来指称朋友之谊,把兄弟看作是朋友关系的最高境界,则隐藏着另外一种倾向,那就是用有血缘关系和长幼之别的伦理关系来统摄没有血缘关系和等级区分的伦理关系,将后者置于前者的框架之中。因此我们看到,君子之友可以以兄弟称之,所谓“君子敬而无失,与人恭而有礼,四海之内皆兄弟也”(《论语·颜渊》)。士人之间的关系除了朋友之外还需要有兄弟的成分,所谓“切切偲偲,怡怡如也,可谓士矣。朋友切切偲偲,兄弟怡怡”(《论语·子路》)。这种泛化了的“兄弟”概念恰恰蕴含着兄弟关系可以代替朋友关系、兄弟高于朋友、朋友应该向兄弟看齐这样一些潜台词,其最终的逻辑推论就是:朋友这种关系即使勉强被列于人伦之末,它也必须依附于以亲缘为基础、遵循一定等级差别的其他人伦关系才能够拥有合法的地位。

当然,这种比附并不是绝对的,先秦儒家对兄弟和朋友之道也有相应的区分,比如刚才提到的“朋友切切偲偲,兄弟怡怡”就将兄弟之间所看重的和睦气氛,与朋友之间所看重的相互切磋和督促勉励进行了区别。孔子所说的“君子和而不同,小人同而不和”、“君子群而不党,小人党而不群”,也蕴含着强调君子之交中的人格独立性的思想。然而与亚里士多德将友爱看成是人伦关系最基本的出发点,并且认为爱与公正都蕴含在朋友关系之中的思想相比,先秦儒家对朋友关系的定位显然要低得多。我们完全可以说,前者是将友爱看作人伦之始,后者则是将友谊看成人伦之末。

●作者简介:周玄毅,武汉大学哲学学院副教授,哲学博士;湖北 武汉 430072。

●基金项目:武汉大学“70后”学者学术发展计划

●责任编辑:涂文廷

