



HAL
open science

比較倫理學視野下的儒家友倫

Frédéric Wang

► **To cite this version:**

| Frédéric Wang. 比較倫理學視野下的儒家友倫. 第八屆世界儒學大會文集, 2018. <hal-02319529>

HAL Id: hal-02319529

<https://hal.science/hal-02319529v1>

Submitted on 18 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

比較倫理學視野下的儒家友倫¹

國立東方語言文化學院（法國巴黎） 王論躍

(世界儒學大會會議用稿)

frederic.wang@inalco.fr

靄靄停雲，濛濛時雨。八表同昏，平路伊阻。
靜寄東軒，春醪獨撫。良朋悠邈，搔首延佇。

停雲靄靄，時雨濛濛。八表同昏，平陸成江。
有酒有酒，閑飲東窗。願言懷人，舟車靡從。

東園之樹，枝條再榮。競用新好，以怡余情。
人亦有言，日月于征。安得促席，說彼平生？

翩翩飛鳥，息我庭柯。斂翮閑止，好聲相和。
豈無他人，念子寔多，願言不獲，抱恨如何？

— 陶淵明(365-427)《停雲》

孤獨如陶淵明者，也會在春雨綿綿之際，觸景生情，懷念遠方的“良朋”。葉嘉瑩曾說：“能在處群與獨居間找到平衡點，正是陶淵明人格的可貴處。”²

友誼是中西智者、文人熱衷談論的問題，也是人類一個永恒的話題。友誼是中國文化也是儒家的重要議題與人生規則。《論語》的第一句話便是“有朋自遠方來，不亦樂乎？”孟子更對“朋友有信”做了某些規定，提出“責善，朋友之道也”；“友也者，友其德也”。總體而言，儒家對君臣關係、父子關係較為關注，有所界定。相對於“忠”與“孝”，對聯系朋友之間關係的“信”的闡發較少。作為儒家的信仰者中國文人把友誼原則自覺地作為人生的態度，而對友誼的理論闡述比較分散，缺乏系統。而西方從亞裏士多德的《尼各馬可倫理學》起就把友誼問題納入倫理學範疇，對之進行比較系統的探究。西塞羅、蒙田等都對此問題提出獨到的看法。十六世紀到中國傳教的利瑪竇摘取斯多葛斯哲學家關於友誼的論述在南昌撰成《交友論》，在當時的中國士人中造成極大影響。法國當代作家、思想家布朗修（Maurice Blanchot, 1907-2003）同樣重視友誼的實踐與友誼觀的闡發。³那麼，上述西方思想家有關友誼的主要觀點是什麼？儒家又持哪一種友誼觀？他們之間有哪一些異同？本文試從比較倫理學的角度出發對儒家友

¹ 本文是在2016年4月18日於中央研究院文哲所講座稿《比較倫理學視野下中國文人的友誼觀》的基礎上寫成的。文哲所李明輝、鍾彩鈞、林月惠、周大興、楊貞德等教授在講座後提出了珍貴的意見，中研院近代史所呂妙芬教授贈書《陽明學士人社群》中的第七章〈講學同志的聯屬〉對本文定稿啟益良多。在此對上述幾位教授謹申謝忱。此次在向世界儒學大會提交論文前，也注意到趙琦教授在《復旦學報》（社會科學版）發表的文章《阿奎那友誼理論的新解讀——以仁愛為根基的友誼模式》（2015年第2期，頁77-86。基督教意義的仁愛友誼確實是西方友誼觀的一個重要組成部分，不過我這裡談的西方友誼觀主要還依據亞裏士多德的“哲學友誼觀”（趙琦語）。

² 葉嘉瑩：《陶淵明飲酒詩講錄》，頁102。見黃冠閔（2014）引，頁349。

³ 布朗修的友誼觀在汪民安（2014）的文章中有所陳述。

倫做一個嘗試性探討。由於對於友誼主題的論者衆多，素材廣博，我們在文中只能有所取捨。

西方哲人論友誼

學界公認友誼的希臘語說法為 *philia*，當然 *philia* 的意義遠遠廣於我們今天所說的友誼。在前蘇格拉底時期，尤其在恩培多克勒那里，*philia* 的意思更多是一種普世性的、把同類聯結在一起、使得所有事物得以共處的關聯。柏拉圖之後才演變為人倫關係。*Philia* 的對象可以是父子，夫婦、朋友、公民。與“朋友”的概念最接近的則為 *philos*（古希臘語中為形容詞）。法國著名語言學家本維尼斯特（Emile Benveniste, 1902-1976）曾經在《印歐體制詞彙》第三卷《社會身份》中用專章（第四章）討論 *philos* 的複雜性，強調不能把這個概念簡化為朋友的概念而已。通過分析荷馬史詩中的很多例子，Benveniste 指出 *philos* 一詞的複雜性：它的所有格用法（*philos* 的這一種用法是有限定的，跟作為朋友意義的 *philos* 沒有直接的關係），它與 *aidôs*（*αἰδώς* 敬、孝、上對下的憐憫、謹慎、廉耻）、*philôtês*（*φιλότης* 友誼）、*phileîn*（*φιλεῖν*，愛、親吻）、*xénos*（*ξένος* 外鄉人）等之間的關係。如在談到 *aidôs* 與 *philos* 關係的時後，這位語言學家說：“父母、聯姻、家僕、朋友，所有這些因為互相間義務的 *aidôs* 而聯在一起的人，便是 *philoî*。”⁴ 至於 *philos* 與 *xénos* 之間的關係，有點類似主客關係。對語言學家來說：“荷馬的著作中，所有有關道德的詞彙都滲透着人際關係的價值，而不是個人的價值。”⁵ *Philôtês* 的意義也很廣泛，它“可以在特殊的狀況下達成，甚至於在決鬥者之間。這個時後，*Philôtês* 是一種莊嚴的盟約，一般意義上的友誼於此無關。”⁶ 在這章對於理解朋友與友誼的概念非常重要的文章的最後，Benveniste 總結道：“要理解這一個詞 [*philos*] 合適的比喻義，應該從顯示它複雜的組合網絡之不同的用法與背景出發。這種組合有一些與款待體制有關，另一些跟家園的不同用途有關，還有一些則跟情感行為有關。這一概念的豐富多樣性自從人們把 *philos* 簡化為一個模糊的友誼概念或者一個錯誤的所有格形容詞概念而被掩埋了或者不再引起人們的關注。”⁷ Benveniste 因此告誡人們應該重新學習如何閱讀荷馬。不過，在亞裏士多德的《尼各馬可倫理學》中，款待是作為利益性的友誼來處理的。

亞裏士多德的《尼各馬可倫理學》、《歐代米亞倫理學》對友誼主題都有論述，尤其是《尼各馬可倫理學》中的第八、第九卷專門討論友誼（*philia*）。亞裏士多德對德性、幸福都有定義，而對友誼却没有做明確的界定。他把友誼分成三類：第一類是基於德性的友誼；另兩類是基於利益或者基於快樂的友誼。這三類友誼有相似之處，却有很大的不同。基於快樂的友誼主要指年輕人間的友誼，基於利益的友誼主要指跟老人的友誼，而基於德性的友誼是成熟男子之間的友誼。亞裏士多德認為，基於利益或者基於快樂的友誼缺乏真正的善意。“完美的友誼，是善者之間的友誼，即是德性相同的人之間的友誼。”⁸ 基於德性的友誼可以帶來利益、快樂。反之則不然。亞裏士多德還說：“善者之間的友誼可以跟他們的善良一樣長久。而德性是有持久性的。況且，

⁴ Benveniste (1969), p. 342.

⁵ Benveniste (1969), p. 341.

⁶ Benveniste (1969), p. 342.

⁷ Benveniste (1969), p. 352-353.

⁸ *Ethique à Nicomaque*, 1156 b 7, p. 113. 其實我們也可以把“善者”翻譯成“君子”。

從絕對角度講，他們兩者都是善者，而且對於他們的朋友同樣友善。因為善者是從絕對角度講的善者，並且一方有益於另一方。對於快樂也是一樣的。因為從絕對角度講，善者是令人快樂的人，並且一方令另一方快樂。因為對於他們中的每一人，快樂的源頭是各自的又是同一類型的行動。而善者的行動是一致的或者相似的。”⁹從上可知，友誼跟行動、跟政治緊密相關。Balaudé 教授同時注意到：“政治友誼的問題使我們得以驗證政治倫理路徑（善的追求）與政治學路徑（統治問題）之間的存在距離。”¹⁰因為“政治可以認可君子（善者）之德與公民之德的分裂，承認從政治層面無法全面實施完美的平等之理想。”¹¹亞裏士多德論述的友誼與德性之間的關係，跟孟子說的“責善，朋友之道也”¹²；“友也者，友其德也”¹³有偶合之處。

“對於拉丁人來說，友誼的問題是它屬於兩個領域：家庭與戰爭。因此，西塞羅的友誼觀在字裏行間總會體現以平衡、理智方式處理情感與公益兩者關係的那種情懷。前者屬於私事，後者屬於公事。Lélius (Laelius 賴立烏斯) 的最關心的就是讓人明白何為這一應該協調對朋友的無私德感情與利益組合的道德平衡之標準。”¹⁴儘管如此，西塞羅將德性與友誼緊密聯繫在一起。他在《論友誼》第六章中說：“友誼只是在所有神聖的或者人間事物上的默契而已，那種伴有仁愛的默契。我尋思難道那不就是除了智慧之外不朽的神給予人類的最佳饋贈嗎？有的人選擇財富，有的人選擇健康，還有一些人選擇權力，另一些人則選擇榮耀，還有很多人選擇快樂。最後這種選擇出自粗魯之人，前幾種選擇既不成熟也不穩重，只是聽憑偶然興起而不是我們的決心。至於那些將至善納入德性的人，他們的選擇自然最具光芒，因為同樣是德性產生友誼、維持友誼；沒有德性，友誼就無從談起。”¹⁵

現在我們跳過普魯塔克等古代以及中世紀的很多哲人，來談蒙田 (Michel de Montaigne, 1533-1592)。蒙田思想受到古希臘、古羅馬哲學的影響，也受到比他稍早的杜貝萊 (Du Bellay)，和他同時代的拉博埃西 (Etienne de la Boétie) 的影響。拉博埃西與蒙田一樣同是波爾多議會的議員，後來他們成為摯友。不幸的是拉博埃西英年早逝，蒙田為此感到無限的惋惜與痛苦。他在《隨想錄》第一卷第二十八章專門以“友誼”為題再現他們之間的理想化的友誼。他說：“我要特別感謝《甘願受奴役》（拉博埃西作）；多虧了它，我和拉博埃西才有了第一次接觸。我在認識他之前，就早已拜讀了，並初次知道了作者的名字，從此，也就開始了我和拉博埃西的友誼。既然上帝願意，我們就精心培育我們之間的友誼，使之完美無缺。肯定地說，這樣的友誼實屬罕見，在人類之間是史無前例的。這要多少次接觸才能建立起來呀！三個世紀裏能遇上一次就算是幸運的了。”¹⁶蒙田對他與拉博埃西的友誼感到自豪，甚至認為那是一種天意。“此外，我們通常所謂的朋友和友誼，只是指由心靈相通的機遇相聯結的頻繁交往和親密關係。在我所謂的友誼中，心靈互相融合，且融合得天衣無縫，再也找不到

⁹ *Ethique à Nicomaque, ibid.*

¹⁰ J.-F. Balaudé, Introduction à *Ethique à Nicomaque*, p. 96.

¹¹ 同上。

¹² 《孟子離婁下》，《十三經注疏》版《孟子注疏》卷八下，頁 2731。

¹³ 《孟子萬章下》，《十三經注疏》版《孟子注疏》卷十上，頁 2742。

¹⁴ Xavier Bordes, « De l'amitié à Rome », in Cicéron, *L'amitié*, p. 86. 西塞羅 (Marcus Tullius Cicero) 此書的中文譯本可參照徐學庸譯《論友誼》（臺北：聯經出版社，2007）。

¹⁵ *L'amitié*, p. 23.

¹⁶ 《蒙田隨筆全集》，上卷，頁 206。

連結處。若有人追問我為什麼我喜歡他，我感到很難說清楚，只好回答：因為是他，因為是我。”¹⁷蒙田強調朋友間的心心相印。跟亞裏士多德一樣，在蒙田那裏，朋友也是有選擇性的。這兒的他與我的關係近乎我與另我之間的關係。這是蒙田對於友誼的主體間性的發展，跟中國文人的友誼觀中的知音、知己有相似之處。

與蒙田年齡相差不大的耶穌會傳教士意大利人利瑪竇（1552-1610）1595年在南昌憑借記憶編譯斯多葛斯哲學家關於友誼的名言撰寫成中文著作《交友論》，在當時的中國文人中影響很大，此書與利氏同年從僧侶衣服改穿儒服這一行為被認為是他成功打入中國文人圈子的兩大要素。當時很多文人都是讀了《交友論》之後與利瑪竇進行交往的。作者在四年之後還將他的中文著作翻譯成意大利語寄給 Girolamo Costa¹⁸。利瑪竇在《交友論》的序言中交代了寫作此書的起因：

竇也，自太西航海入中華。仰大明天子之文德，古先王之遺教，卜室嶺表，星霜亦屢易矣。今年春時，度嶺浮江，抵於金陵，觀上國之光，沾沾自喜，以為庶幾不負此遊也。遠覽未周，返棹至豫章，停舟南浦，縱目西山，玩奇挹秀，計此地為人淵藪也。低回留之不能去，遂捨舟就舍，因而赴見建安王。荷不鄙，許之以長揖，賓序設醴驩甚。王乃移席握手而言曰：「凡有德行之君子，辱臨吾地，未嘗不請而友且敬之。太西邦為道義之邦，願聞其論友道何如。」竇退而從述曩少所聞，輯成友道一帙，敬陳於左。吾友非他，即我之半，乃第二我也，故當視友如己焉。¹⁹

利瑪竇在《交友論》說的“視友如己”是亞裏士多德以來西方哲人友誼觀的轉述。在《交友論》中，他開門見山就說：“友之與我，雖有二身，二身之內，其心一而已。”²⁰友人作為另我的表述在中國文人中引起很大的共鳴。馮應京（1555-1606）用宋儒陸九淵“東海西海，此心此理同也”來概括這種共性。更為可貴的是利瑪竇用中文、意大利文兩種版本嘗試中西兩地對中西文化在友誼觀上的構通。“交友如醫疾，然醫者誠愛病者，必惡其病也。彼以救病之故，傷其體，苦其口。醫者不忍病者之身，友者宜忍友之惡乎？諫之諫之，何恤其耳之逆，何畏其額之蹙！”²¹此語出自普魯塔克²²。在《交友論》中類似的話還有“友也，為貧之財，為弱之力，為病之葯焉。”²³利瑪竇的中國朋友王肯堂（1549-1613）在收入其《鬱岡齋筆塵》的《交友論》序中。這樣說明：

利君遺余《交友論》一編，有味哉！其言之也，病懷為之爽然，勝枚生《七發》遠矣。使其素熟于中土語言文字，當不止是。乃稍剛潤，著于編。²⁴

《四庫全書總目》也基本上如此介紹《交友論》，說此書曾經“為肯堂所點竄矣”。²⁵王肯堂將《交友論》與西漢辭賦家枚乘（？—公元前 140）的《七發》做對比有一定

¹⁷ 同上，頁 211。

¹⁸ Ricci, *Lettere*, Mecerata, Quodlibet, 2001, p. 363.

¹⁹ Ricci, *Dell'amicizia*, Mecerata, Quodlibet, 2005, p. 62, p. 64. 《利瑪竇中文著譯集》，頁 107。

²⁰ Ricci, *Dell'amicizia*, p. 64. 《利瑪竇中文著譯集》，頁 108。

²¹ Ricci, *Dell'amicizia*, p. 70. 《利瑪竇中文著譯集》，頁 109。

²² Ricci, *Dell'amicizia*, p. 156-157.

²³ Ricci, *Dell'amicizia*, p. 70.

²⁴ 王肯堂：《鬱岡齋筆塵》卷三，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，n° 64，子部—雜家類，北京：書目文獻出版社（萬曆影印本），頁 548。關於枚乘，參看《漢書》卷 51（北京：中華書局，1962，頁 2359-2365）。

²⁵ 《四庫全書總目》，子部，雜家類存目，2，北京：中華書局，1965，頁 1080。

的道理。首先，兩個文本都是為王公大人而寫，主張斯多葛斯式的或者類似與此的倫理思想。深明醫術的王肯堂也沒有忽略利瑪竇《交友論》在語言上與哲理上的療效。我們知道在枚乘《七發》的最後提到，楚太子在聽了客人引了多個哲人（孔子、老子、莊子、孟子、墨子等）之後說“渙乎若一聽聖人辯士之言”。“怱然汗出，霍然病已”。王肯堂提到的《交友論》的醫療效應跟一個名叫石星的官僚曾把科場失意的兒子托付給利瑪竇照應是不矛盾的。²⁶

按照福柯(Michel Foucault)的觀點，友誼作為社會現象在十七到十八世紀的時後消失了，至少對於男人之間的友誼是這樣的。“一種可能是因為同性戀，男人與男人的性愛，在十七世紀成為一個問題。我們發現同性戀與政治、與法律制度產生沖突。”他“肯定作為社會關係的友誼的消失與宣布同性戀成為社會的、政治的、醫學的問題只是同一個過程而已”。²⁷ 福柯的話自然帶有一定的主觀性。不過，在西方，友誼話題的重新發輝確實是兩個世紀之後。在結束《西方哲人論友誼》之前，我們有必要提一下法國著名文學家、思想家莫裏斯·布朗修。布朗修一生中有兩大摯友：一位是哲學家列維納斯(Emmanuel Levinas, 1906-1995)，另一位社會學家、文學家巴塔耶(Georges Bataille, 1897-1962)。布朗修是在 1940 年年底遇見巴塔耶的。相對而言，巴塔耶是長者，對他來說更是師友。列維納斯生於 1906 年，比布朗修大一歲。布朗修於 1923 到 1924 年間到斯特拉斯堡學習德語和哲學，在 1925 到 1926 年之間在這座知名大學城認識列維納斯。兩人的友誼就是從那時開始的。現在人們唯一能夠見到的布朗修的照片就是一張與列維納斯及其另一些朋友的合照。而列維納斯是他的朋友中唯一僅有以“你”相稱，而不是以“您”相稱的。布朗修的著作中有不少地方提到這位朋友，也有很多時候將他們的友情抽象化，直接談論“友誼”。他們的關係很容易使人想到法國上述的蒙田與德·拉博埃西之間的友誼。如果說有關“我”與“他者”的關係是列維納斯整個倫理學的出發點，那麼布朗修用友誼論體現其倫理思想。而他與列維納斯之間的友誼也可視作某種倫理實踐：

希臘語中的 *philia* 是相互性，同一與同一的交流，而從不對他者開放，是作為對自己負責的他者的發現，是他的卓越之處的認可，這一從不能讓我放下心的他者的清醒與醒悟，對他的高尚、相對於“我”使得它更趨近善的享樂（而不是像帕斯卡所說的貪欲）。

這就是我對列維納斯的致敬，我唯一的用“你”稱呼、他也用“你”稱呼我的朋友——啊，遙遠的朋友。這發生過，不是因為我們年輕，而是出於一種毫不動搖的決定，一種我希望永遠不會背棄的契約。²⁸（頁 35）

在一般情況下，布朗修筆下的主體是另類主體或者非主體。“我”本身就是一個他者，因此無法象列維納斯一樣設想“我”對他人的負責。從另一種角度來看，布朗修的“我”與他者的關係是一種他者與他者的關係，因此他者同樣被賦予了重要性。出乎意料的是在友誼觀上，布朗修不僅接受了“我”與他者的關係，而且這種關係成了“我”與“我”的同一關係。

²⁶ 王論躍（2015），頁 219-220。

²⁷ <http://culture-et-debats.over-blog.com/article-11967955.html>，2017 年 9 月 5 日查閱。

²⁸ *Pour l'amitié*, p. 35；本書首次作為前文出版於 Dionys Mascolo 馬斯克羅：*À la recherche d'un communisme de pensée*《尋找思想的共產主義》，Fourbis, 1993 年。

1995 年德裏達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 曾於 1994 年出版《友誼政治》(Politiques de l'amitié, Galilée, 1994) 專門討論友誼問題。在列維納斯的悼詞中曾這樣盛贊布朗修與列維納斯之間的友誼：“對我們大多數人，特別是對我本人，這種絕對忠誠、堪稱楷模的思想友誼，布朗修與列維納斯之間的友誼，乃是一份恩典，一件禮物；出於不止一種理由，它仍然值得我們這個時代禱告，它是一個幸運的事件，也是降臨在那些能優先成為他們二位中任何一位的朋友的人的祝福。”

儒家的友誼敘述與實踐

在回顧西方幾個思想家的友誼觀之後，我們來看中國思想家、文人的論述與實踐。孟子首先提出五倫是如何產生的：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，泛濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖；五穀不登，禽獸逼人；獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火；益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟、漯而注諸海；決汝、漢，排淮、泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：『勞之來之、匡之直之、輔之翼之，使自得之；又從而振德之。』聖人之憂民如此，而暇耕乎？堯以不得舜為己憂；舜以不得禹、皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。孔子曰：『大哉，堯之為君！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！』堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。²⁹

這一段節選自《滕文公》上篇。“人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。”是說人類的倫理是社會進化的結果，因教化而生，是人與動物的差別。孟子借聖人之口，把人倫分為五等：父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友關係。孟子的敘述在正統儒家話語中具有權威性，因為後來的儒家基本上都遵循這種等級劃分。孟子“愛有差等”的思想是儒家思想的標志之一。他在《盡心》上篇中說：“君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。”³⁰。由此可見，對孟子而言，人倫關係層次是由內及外的。儘管朋友之間的關係居五倫之末，受儒家思想影響的歷代中國文人士子不斷踐履高尚的友誼，留下很多感人的友誼篇章，也豐富了朋友的不同語言表述。其中最著名的友誼例子無疑是伯牙與鍾子期的故事：

伯牙善鼓琴，鍾子期善聽。伯牙鼓琴，志在高山。鍾子期曰：“善哉，峩峩兮若泰山！”志在流水，鍾子期曰：“善哉，洋洋兮若江河！”伯牙所念，鍾子期必得之。伯牙遊於泰山之陰，卒逢暴雨，止於巖下，心悲，乃援琴而鼓之。初為霖雨之操，更造崩山之音。曲每奏，鍾子期輒窮其趣。伯牙乃舍琴而嘆曰：“善哉，善哉，子之聽夫志，想象猶吾心也。吾於何逃聲哉？”³¹

²⁹ 《孟子注疏》卷五上，《十三經注疏》，頁 2705-2706。

³⁰ 《孟子注疏》卷一三下，《十三經注疏》，頁 2771。

³¹ 《列子湯問》，卷五，《諸子集成》，頁 594。

鍾子期對伯牙的知音、聽志成了中國文人友誼的典範。這一文本不斷被重寫，成為互文性的範例之一。班固在其《漢書》的《楊雄傳》中接着《列子》敘述：“鍾期死，伯牙絕弦破琴而不肯與衆鼓。”³²也許是受《漢書》的影響，《後漢》的《列傳》部分論述友誼比較多。下面的列入《列傳》之《獨行傳》中的《范式傳》比較典型：

范式字巨卿，山陽金鄉人也，一名汜。少遊太學，為諸生，與汝南張劭為友。劭字元伯。二人並告歸鄉里。式謂元伯曰：“後二年當還，將過拜尊親，見孺子焉。”乃共尅期日。後期方至，元伯具以白母，請設饌以候之。母曰：“二年之別，千里結言，爾何相信之審邪？”對曰：“巨卿信士，必不乖違。”母曰：“若然，當為爾醞酒。”至其日，巨卿果到，升堂拜飲，盡歡而別。

式仕為郡功曹。後元伯寢疾篤，同郡鄧君章、殷子徵晨夜省視之。元伯臨盡，嘆曰：“恨不見吾死友！”子徵曰：“吾與君章盡心於子，是非死友，復欲誰求？”元伯曰：“若二子者，吾生友耳。山陽范巨卿，所謂死友也。”尋而卒。式忽夢見元伯玄冕垂纓屣履而呼曰：“巨卿，吾以某日死，當以爾時葬，永歸黃泉。子未我忘，豈能相及？”式恍然覺寤，悲嘆泣下，具告太守，請往奔喪。太守雖心不信而重違其情，許之。式便服朋友之服，投其葬日，馳往赴之。式未及到，而喪已發引，既至壙，將窆，而柩不肯進。其母撫之曰：“元伯，豈有望邪？”遂停柩移時，乃見有素車白馬，號哭而來。其母望之曰：“是必范巨卿也。”巨卿既至，叩喪言曰：“行矣元伯！死生路異，永從此辭。”會葬者千人，咸為揮涕。式因執紼而引，柩於是乃前。式遂留止冢次，為脩墳樹，然後乃去。

後到京師，受業太學。時諸生長沙陳平子亦同在學，與式未相見，而平子被病將亡，謂其妻曰：“吾聞山陽范巨卿，烈士也，可以托死。吾歿後，但以屍埋巨卿戶前。”乃裂素為書，以遺巨卿。既終，妻從其言。時式出行適還，省書見瘞，愴然感之，向墳揖哭，以為死友。乃營護平子妻兒，身自送喪於臨湘。未至四五里，乃委素書於柩上，哭別而去。其兄弟聞之，尋求不復見。長沙上計掾史到京師，上書表式行狀，三府並辟，不應。

舉州茂才，四遷荊州刺史。友人南陽孔嵩，家貧親老，乃變名姓，傭為新野縣阿里街卒。式行部到新野，而縣選嵩為導騎迎式。式見而識之，呼嵩，把臂謂曰：“子非孔仲山邪？”對之嘆息，語及平生。曰：“昔與子俱曳長裾，遊息帝學，吾蒙國恩，致位牧伯，而子懷道隱身，處於卒伍，不亦惜乎！”嵩曰：“侯嬴長守於賤業，晨門肆志於抱關。子欲居九夷，不患其陋。貧者士之宜，豈為鄙哉！”式勅縣代嵩，嵩以為先傭未竟，不肯去。

嵩在阿裏，正身厲行，街中子弟皆服其訓化。遂辟公府。之京師，道宿下亭，盜共竊其馬，尋問知其嵩也，乃相責讓曰：“孔仲山善士，豈宜侵盜乎！”於是送馬謝之。嵩官至南海太守。

式後遷廬江太守，有威名，卒於官。³³

范式與張劭的友誼為很多詩人所贊頌，杜甫、王維、王昌齡等著名詩人都在提到友誼之時加以引證。王昌齡在《鄭縣宿陶太公館中贈馮六元二》寫道“張範善終始，吾等豈不慕。”杜牧在《池州李使君沒後十一日處州新命始到後見歸妓感而成詩》曰：“巨卿哭處雲空斷，阿鶩歸來月正明。”後人也以“雞黍約”稱頌他們的守信。《范式傳》中強調的是朋友的“信”。這種信任是不受時間、地點限制的，並且是雙向的：一方面是令對方相信自己，另一方面是相信對方，所以是互相信任的關係。托乎生死大事是

³² 《後漢書》，卷 87 下，頁十三；《漢書》，頁 3578。

³³ 《後漢書》，卷一百一十一，頁 8-11。

最高程度的信任。張劭因此把范式譽為“死友”。未曾與范式謀面的陳平子亦如此信任范式。文中還用了一些志怪小說的寫作手段，張劭通過托夢告訴遠方的范式自己的死期，使他得以趕來送別朋友的靈柩。應該指出的是托夢及其預兆既是當時人的信仰，也是他們認可的現實。東漢思想家桓譚(-23-56)、王充(27—97)等對此都有所論述。這種寫法用來強調兩個朋友之間的心心相通。對朋友的信任其實也是一種自信。這在王陽明(1472-1529)的著作中也有所體現：

君子之學，務求在己而已。毀譽榮辱之來，非獨不以動其心，且資之以為切磋砥礪之地。故君子無入而不自得，正以其無入而非學也。若夫聞譽而喜，聞毀而戚，則將惶惶於外，惟日之不足矣，其何以為君子！往年駕在留都，左右交讒某于武廟。當時禍且不測，僚屬咸危懼，謂群疑若此，宜圖所以自解者。某曰：「君子不求天下之信己也，自信而已。吾方求以自信之不暇，而暇求人信己乎？」某於執事為世交，執事之心，某素能信之，而顧以相訊若此，豈亦猶有未能自信也乎？雖然，執事之心，又焉有所不自信者！至于防範之外，意料所不及，若校人之於子產者，亦安能保其必無。則執事之懇懇以詢於僕，固君子之嚴於自治，宜如此也。昔楚人有宿於其友之家者，其僕竊友人之履以歸，楚人不知也。適使其僕市履于肆，僕私其直而以竊履進，楚人不知也。他日，友人來過，見其履在楚人之足，大駭曰：「吾固疑之，果然竊吾履。」遂與之絕。踰年而事暴，友人踵楚人之門，而悔謝曰：「吾不能知子，而繆以疑子，吾之罪也。請為友如初。」今執事之見疑於人，其有其無，某皆不得而知。縱或有之，亦何傷于執事之自信乎？不俟踰年，吾見有踵執事之門而悔謝者矣。執事其益自信無怠，固將無入而非學，亦無入而不自得也矣！³⁴

王陽明這封給友人的信寫於 1526 年，當時居越，是其晚年的信件。陽明信中憶及自己當初在南都遭誹謗，靠自信度過難關。得出“君子不求天下之信己也，自信而已”的結論。這就是陽明所謂的“求己”之學。王陽明所遵循的自然是孔子的“君子求諸己，小人求諸人”³⁵。他在信中也提出交友中的自信問題。子產與校人的故事出自《孟子》的《萬章》上篇：「昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池。校人烹之，反命曰：「始舍之，圉圉焉，少則洋洋焉，攸然而逝。」子產曰：「得其所哉！得其所哉！」校人出，曰：「孰謂子產智？予既烹而食之，曰：得其所哉！得其所哉！」³⁶子產即使被校人欺騙，還是不失對下屬的信任。“疑人竊履”的主要的過錯在於對朋友的懷疑。而這種懷疑也是因為不自信的表現。可以這麼說，懷疑是友誼所最忌諱的。王陽明用自己的切身經歷告訴友人要“自信無怠”，充分體現儒家的樂觀精神。另一方面，通過對自信的強調，王陽明重視道德主體的自律。朋友之間(人我)的關係之出發點首先是自我本身(我我)。在陽明的後學的友誼觀中“友倫為其他四倫之所賴”，這一點呂妙芬教授已經在《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》的第七章《講學同志的聯屬》詳有申論。³⁷這裡不再贅述。

³⁴ 《答友人/丙戌》，《王陽明全集》，卷6，文錄三，頁207-208。

³⁵ 《論語·衛靈公》。

³⁶ 《孟子注疏》卷九上，《十三經注疏》，頁2734。

³⁷ 呂妙芬(2003)，頁295-325。

為了照顧與上節（西方哲人論友誼）的平衡，我再引一個十六世紀的中國哲學家。我想說的是明代思想家王廷相（1474-1544）。他與詩人鄭善夫（1485-1523）的神交是明代文學史上的一段佳話。如下是他為紀念未曾見過面的亡友寫的詩及序：

閩士鄭繼之，詞人之豪，予聞之未睹也。偶覽其遺集，有及予一詩云：“海內談詩王子衡，春風坐遍魯諸生。我昔傳聞薛吏部，為君遙式洛陽城。”嗟乎！繼之念我之深矣。生也吾不及會，沒而見其文，已恨失繼之，況平生有詩念余，恨當何如耶？乃作《少谷子歌》酬之，焚其稿於燕之郊，望閩海而再拜。少谷有靈，應鑒余意，藉此神交，慰我良友。

君不見：斯文天挺鄭少谷，詞林閣筆推長雄？六鼇之力戴九土，昆侖拄天高穹窿。左日右月抱兩丸，象緯炯炯羅心胸。文成直與元氣會，思渴一吸滄溟空。青蓮豪逸建安骨，力挽古格追鴻濛。少谷子：紫薇宮闕遊不極，却下勾陳徧南北；日觀振衣盼東海，雁蕩天台幾眠食。太白山人許相友，時人碌碌安能識？少谷子：汝初抱策昇明堂，余已踟躕流海荒；南天北極渺雲霧，紫宸黃閣空相望。彼時才俊遊帝傍，信陽之何、棠陵方；大梁翩翩李川甫，吏部薛生尤擅場。我也豈堪天下士，君胡念之垂篇章？少谷子：古來神交隔山海，安俟目擊道乃在？覽君詞翰魂夢飛，萬丈紅霞散天彩。少谷子：人生電掣頃臾爾，惟有文章流萬祀。眼前得失浪喜悲，富貴勳華盡泥滓。少谷子：人言海上多神山，羽人不死常朱顏。誰其獲者王子喬，七月七日來人間。君曾學道叩玄牝，吹笙驂螭應來還。³⁸

作為儒家的王廷相在詩中不惜借用中國創世傳說、道家人物等來紀念亡友。可以說詩歌是中國文人贊頌友誼的理想方式之一。因為，詩歌可以超越正統敘事，展開想象的空間。王廷相一方面將鄭善夫與古詩人做比較（建安、太白等），一方面又沒有忘記他與當代詩人的交往（何景明、李濂川甫、方豪、薛蕙等）。可以說，那種神交是德性與感情的凝練。

余言

中西友誼觀都強調德性或者美德，都重視君子之交。西方思想家的理論論述比較多。相對而言，中國哲人的談論比較結合具體的例子。雖然，友誼在五倫中位列最後，但是文人墨客為之留下了很多動人的絕唱。中國文人對友誼的論述體例比較多樣化，同時也比較注重神交。認識對方的途徑可以是多樣的。很多例子中朋友間從未曾見面。孟子也在《萬章下》說過我們尚友的方式可以是很普遍的：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也；是尚友也。」

近代思想家譚嗣同（1865-1889）的提法很激進，他主張取消其他四倫：

五倫中與人生最無弊而有益，無纖毫之苦，有淡水之樂，其惟朋友乎。顧擇交何如耳，所以者何。一曰“平等”二曰“自由”三曰“節宣惟意”總括其義，曰不失自主之權而已矣。

世俗泥於體魄，妄生分別，為親疏遠近之名，而末視朋友，夫朋友豈真貴於四倫而已，將為四倫之圭臬。而四倫咸以朋友之道貫之，是四倫可廢也。³⁹

³⁸ 《少谷子歌》，《王氏家藏集》，卷十二，《王廷相集》，頁177-178。

³⁹ 同上，頁200-201。

從時間的層面講，中西友誼觀的發展有一定的共性。十六世紀之際，中西哲人各自對友誼做了比較詳盡的探索，或者開始強調友倫的重要性，這種陳述直到近現代才日臻完善。某種意義上，*philia* 可謂人倫，因為其涵義較廣，而儒家的友倫也從第五倫到“其他四倫之賴”再到欲廢四倫，經歷了不斷的更新過程。

參考書目：

一、漢語文獻：

班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年。

班固：《前漢書》，《四部備要》版，臺北：中華書局影印，1968年。

范曄：《後漢書》，《四部備要》版，臺北：中華書局影印，1968年。

黃冠閔：《在想像的界限上——巴修拉詩學曼衍》，臺北：臺大出版中心，2014年。

利瑪竇：《利瑪竇中文著譯集》，朱維錚主編，上海：復旦大學出版社，2007年。

李澤厚：《論語今讀》，北京：三聯書店，2004年。

廖申白：《亞裏士多德友愛論研究》，鄭洲：河南人民出版社，2000年。

呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003年。

蒙田：《蒙田隨筆全集》，上卷，潘麗珍、王論躍、丁步洲譯，南京：譯林出版社，1996年。

《十三經注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

譚嗣同：《仁學》，印永清評註，鄭州：中州古籍出版社，1998。

王肯堂：《鬱岡齋筆塵》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，n° 64，子部—雜家類，北京：書目文獻出版社（萬曆影印本）。

王濤：《人、城邦與善——亞裏士多德政治理論研究》，上海人民出版社，2013。

王論躍：《莫裏斯·布朗修的三位讀者：德裏達、福柯、列維那斯》，楊國榮主編：《多元現代性：中國與歐洲的視域》，上海：華東師範大學出版社，2011年，頁198-212。

王論躍：《利瑪竇與1589年的進士》，國際儒聯編：《儒學：世界和平與發展。紀念孔子誕辰2565周年國際學術會議論文集》，第三卷，北京：九州出版社，2015年，頁216-224。

汪民安：《友誼和語言中的沉默——福柯對布朗肖的解讀》，《求是學刊》，2014，第2期，頁15-22。

王廷相：《王廷相集》，北京：中華書局，1989年。

王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

葉嘉瑩：《陶淵明飲酒詩講錄》，臺北：桂冠圖書，1994年。

趙琦：《阿奎那友誼理論的新解讀——以仁愛為根基的友誼模式》，《復旦學報》（社會科學版），2015年第2期，頁77-86。

《諸子集成》，上，杭州：浙江古籍出版社，1999年。

二、西文文獻

Aristote, *Ethique à Nicomaque* (尼各馬可倫理學), Livres VIII et IX, trad. R. A. Gauthier, introd. et notes J.-F. Balaudé, Paris, Le livre de poche, 2001.

Aristote, *Ethique à Eudème* (歐代米亞倫理學), trad. V. Décaire, Paris, Vrin, 1978.

Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (印歐體制詞彙), V.1, « Economie, parenté, société », Paris, Minuit, 1969.

Blanchot, Maurice, *Pour l'amitié* (致友誼), Paris, Fourbis, 1996.

Blanchot, Maurice, *Une voix venue d'ailleurs* (來自他處之聲), « Folio-Essais », Gallimard, 2002

Cicéron, *Amitié* (論友誼), trad. X. Bordes, Paris, Mille et une nuits, 1995.

Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié* (友誼政治), Paris, Galilée, 1994.

Foucault, Michel, *Œuvres* (文集), I, II, Paris, Gallimard/Pléiade,

Montaigne, Michel de, *Essais* (隨筆), Livre I, Paris, PUF, « Quadrige », 1965.

Ricci, Matteo, (利瑪竇), *Dell'amicizia* 交友論, A cura di Filippo Mignini, Macerata, Quodlibet, 2005.

Ricci, Matteo, *Lettere (1580-1609)* (1580至1609年通信集), Macerata, Quidilbet, 2001.

Wang Frédéric, « Matteo Ricci et les lettrés de Nankin » (利瑪竇與南京士子), in *Isabelle Landry-Deron, La Chine des Ming et de Matteo Ricci* (明代與利瑪竇的中國), Paris, Cerf, 2013, p. 29-42.