

# 公民道德“友善”的当代建构

## ——以对西方与近代儒家的考察为基础

赵琦

**[摘要]**近年来公民道德“友善”获得学界的关注，然而很少有学者从政治哲学与伦理学的双重角度，以中西不同文明建设公民道德的思想历程为资源，研究“友善”公德的建设。此外，中国近现代思想者改造友善的努力没有得到应有的重视。全新的友善观念，既成功地将友善转变为公民道德，又承接了中国人持续至今的道德情感模式；它既汲取了西方将友善确定为公民道德的精髓之处，又认可了中华传统伦理道德合乎情理的方面。通过将友善的普遍性（公德的特质）与特殊性（私德的特质）分别限制在广度与深度这两个不同的方面，延续中国近现代思想者的道路，尝试解决将友善改造为社会公德中遭遇的难题，让友善成为一种适合国人践行的道德。

**[关键词]**友善；公民道德；普遍性；特殊性；公德；私德

**[作者简介]**赵琦，上海社会科学院哲学所科研人员，美国圣路易斯大学哲学博士后，复旦大学与意大利萨雷希亚大学联合培养博士学位。

在当代中国，“友善”具有非常重要的地位，它是《公民道德建设实施纲要》规定的公民道德的基本规范之一，也是党的十八大规定的公民个人层面的价值准则。中华民族长期以来以友善知礼之邦闻名于世，但是在市场经济高度发达的今天，中国人似乎遗失了这一古老的道德，在当下重新提倡友善显得格外迫切。然而，无论从个人道德，还是从社会价值的角度来看，“友善”都曾为东西方的文明国度所提倡，其内涵在不同的时空中各不相同。由于其内涵千差万别，不同友善观念的意义与社会效应也截然不同。那么，今天我们提倡的友善应当具有怎样的内涵呢？考察古今中西不同友善观念的内容、产生的背景，及其社会效益，能帮助今人去伪存真，在尊重国情的基础上提出适合国人践行的友善观念。

### 一、中华传统的友善观念——在私德与公德之间

“友善”概念在中华大地上由来已久。在古代，它曾是专门描述朋友关系的书面用语，意思是“朋友之间的亲近和睦”。《汉书》的《息夫躬传》提到“孔乡侯傅晏与躬同郡，相友善”<sup>①</sup>，元稹的《上令狐相公诗启》写到“稹与同门生白居易友善”，意思都是说某人与某人是朋友关系<sup>[1] (P269-290)</sup>。由于“朋友”是维系古人日常生活的五种伦理关系（“五伦”）中的一

伦，表达朋友之间和睦关系的“友善”也成为支撑传统社会人伦关系的重要道德。

在中国古代，友善最初属于家庭伦理的范畴。自春秋始，“友善”逐渐挣脱古人最重视的家庭领域，从一种血亲之间的道德脱胎为具有社会性的道德。根据学者的研究，朋友一伦获得其独立的人伦地位始于春秋。春秋以降，社会动荡，血缘关系松动，“朋友”逐渐获得其独立性，友善随之成为一种多少超越家庭伦理的社会伦理。“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”<sup>[2]</sup>（《孟子，滕文公上》）被看作中华传统人伦道德的经典表述，它将朋友关系单独列出，以“信”作为其道德要求，赋予朋友一伦有别于家庭伦理的独立地位。交友的标准也不再是血缘关系，而是他人的品性志向等内在价值，友善因此具有社会性的意涵。《孟子》的“友也者，友其德也，不可以有挟也”<sup>[2]</sup>（《孟子，万章下》），《荀子·大略》的“友者，所以相友也；道不同，何以相友也”<sup>[3]</sup>，以及汉代郑玄将“朋友”解释为“同师曰朋，同志曰友”<sup>[4]</sup>，都表明朋友关系的发生与五伦中的其余四伦不同，可以不论亲缘、尊卑、贵贱，而只看重彼此的品德或志向，这让每个人都可能在潜在的意义上与任何陌生人相友善，从而使得“友善”具有超越私德的社会性或公共性。

一方面，友善在某种程度上具有独立地位与公共性；然而，在另一方面，作为五伦之末，朋友一伦常常被纳入“亲亲为大”的血缘伦理中，从属于“推己及人”的主流道德情感模式。在古代文献中，对朋友这一人伦关系存在相互对立的解释。一方面，朋友一伦作为一种独特的人伦关系具有一定的公共性；另一方面，它不断被纳入中华传统主流的道德情感模式，囿于狭义的亲属关系。这让友善时而具有某种社会公德的色彩，时而却沦为私德的附庸。仅以《孟子》一书为例。其中不仅有“友也者，友其德也，不可以有挟也”这类肯定朋友独立性的章句，也有“信乎朋友有道：不顺乎亲，不信乎朋友矣”的章句。后者的意思是侍奉亲人并使其愉悦是获得朋友信任的方法，如果无法如此侍奉亲人，也无法得到朋友的信任。这说明如果一个人在家庭伦理方面有欠缺，别人不会相信他能对朋友友善，他也在事实上丧失了交友的资格。如此，在中华传统社会中，友善仍旧需要依附基于血缘的道德存在，其独立性大大削弱<sup>[5]</sup>（P15-18）。

总而言之，在中国古代，尽管友善在某种程度上具有社会性与公共性，古人仍旧相信基于血缘的关系是最基本最可靠的关系，友善很难获得真正的普遍性与公共性。其结果是当代西方的友善理论将亲人当作陌生人来看待，以达到对绝对公平的“友善”相反，中国传统伦理则试图将陌生人变成亲人，以实现古人心中真正的友善。

## 二、友善成为公民道德：西方的经验

既然在中华传统伦理中很难找到把友善转变为公民道德的资源，就不得不把目光投向西

方。友善作为一种公民道德，在西方具有超过 2500 年的历史。经过古希腊、中世纪与近现代西方社会，友善不断被普遍化，直至成为现代意义上的公民道德。自公元前 8 世纪古希腊城邦社会（希腊语 polis）诞生以来，西方逐步诞生了认知自己的身份以及随之而来的权利与义务的“公民”<sup>②</sup>，西方从此开始了探索公民道德理论的漫长历程。而“友善”从一开始就在公民道德中占据重要的位置，古希腊哲学家亚里士多德认为“友善是把城邦联系起来的纽带，立法者们也重视友善胜过公正”<sup>[6]</sup>（P1155a20），而且“若人们都是朋友，便不会需要公正；而若它们仅只公正，就还需要友善”<sup>[6]</sup>（P1155a24-25），其原因是与公正相比，友善能更好地达到公民和睦与城邦繁荣的目的。在成为现代公民道德的历程中，友善的观念经历了三次主要的发展，分别是古希腊的城邦社会、中世纪晚期以及近代晚期与现代。

在古希腊，“友善”（philia）是爱以及出于爱的情感或行为。在公民诞生之前的古希腊传统社会（公元前 8 世纪之前），也如同中国的春秋以前，友善是维系家庭与部落成员之间关系的道德。在进入城邦社会（公元前 8-4 世纪）之后，“友善”被扩展为高尚公民之间的互爱与互助，是公民出于敬佩彼此的品质，在政治生活中与对方协作的交往方式。因此真正的友善描述的是高尚的公民为政治理想携手共进的图景。如此，友善在西方第一次被列为公民道德，但是古希腊的公民概念与今天意义上的公民有不小的差距，女性、外邦人与奴隶被排除在公民之外；而且即使在公民当中，友善也只能发生在高尚的公民之间，友善因此还不具备适用于全体公民的普遍性。

古希腊城邦社会的友善观念主导了西方近一千五百年之久，其观点在古罗马思想家西塞罗那里得到进一步的继承与弘扬<sup>[7]</sup>，直至 13 世纪的中世纪晚期才第一次成功地从理论上将宗教仁爱的普遍性赋予世俗的友善<sup>[8]</sup>（P11a11ae.23），让友善从原本较为特殊的公民道德，转变为面向所有人的普遍的道德。根据中世纪的看法，仁爱是一种主要的神学美德，它以所有人为潜在的对象，不因他人的内在价值而改变，因而是最为普遍的道德<sup>③</sup>。在仁爱的作用下，世俗活动中的友善被极大地扩展。它从原来的存在于高尚公民之间的道德，成为面向所有人的真正普遍的道德。然而，经过仁爱转化的友善在中世纪具有太多信仰的内涵，虽然它具有普遍性，却只能在非严格的意义上被归于公民道德。

在基督教仁爱观念的基础上，近代晚期与现代西方社会继续改造友善，让友善的观念进入第三个阶段，这就是现代西方人普遍接受的世俗的公民道德。近代社会经过祛魅与世俗化之后，并没有将基督教的仁爱抛弃，而是将其转变为一种普适的人道主义精神——“博爱”。根据博爱的主张，即使在一个没有信仰的世界，人也应该无私地友爱他人，友善地对待所有人。博爱的精神在 18 世纪法国大革命时期高涨到顶峰，激励了一代又一代人，成为现代西

方社会公民道德“友善”的主要支撑。然而，与仁爱这一具有深度的立体的道德相比，博爱是一种平面化的均等的爱，它不仅要求人们以友善的态度对待所有人，而且要求对所有人的友善在程度上一致，以符合现代西方社会平等与公正的价值导向。这就让友善的普遍性不仅仅体现在广度上，也体现在强度方面，这是以往从未曾有过的普遍性。即使在中世纪晚期，基督教的仁爱思想渗透入友善中，人们仍旧认为他人的特质以及他人与我们的交情深浅会影响友善的程度。在近现代，经过这一世俗化与彻底普遍化的过程，“友善”被用以指称对所有人一视同仁的爱，以及出于这种爱的行为。这意味着如果两个人都需要我的帮助，一个是我的亲人，另外一个为陌生人，我应当同样对待两者，毫无偏向。这让友善成为一种与私人道德截然区分的公民道德。

### 三、批判与反思：友善何以成为社会公德？

在当代中国提出将友善作为公民的基本道德之前，中国人已经在这条道路上探索了一百多年。随着中国近现代社会的巨变，不少学者、革命家试图改造朋友一伦，将对朋友的友善转变为社会公德，以适应从熟人社会向陌生人社会转变的现代中国。改造友善的尝试主要有两种途径。第一种是直接借用西方启蒙以来的自由、平等的精神作为友善的内涵。其代表者有清代的革命者谭嗣同、康有为等，他们认为朋友关系与友善体现了自由、平等的精神，应当面向所有人，成为所有人伦关系的表率<sup>[9]</sup>（P291-293）。在近代中国，内忧外患不断，以亲属关系和君臣等级关系为支撑的传统社会对外无力抵御强敌，对内无以革新中华，谭嗣同等一批忧国忧民的仁人志士急于推倒维持尊卑等级与专制统治的旧五伦，以新的社会公德取而代之，其救亡图存的迫切心情理应得到后人的尊敬，然而，平等与自由作为西方的价值理想，固然宣称具有普遍的特质，但是如果无法从中国社会本身生长出对自由与平等的信念，这样的普遍性毕竟没有根基而难以维持。事实上，直至今日，中国人的自由与平等观念，以及对这些观念的坚持都与西方人颇为不同，既然国人不具备西方的价值体系，那么以西式的价值体系为支撑的绝对普遍的友善也很难在现代中国站住脚。

对此，现代著名的思想家贺麟提出了另一种改造友善的途径，笔者称之为中西互补论。他承认中国人习以为常的基于亲属关系的友善，但是主张同时接纳西方当代弘扬的“普爱说”，将友善从对亲朋好友的交往态度，推广到对所有人的普遍的态度。

贺麟从两个方面让友善成为普遍的社会道德。第一，他为传统基于血缘关系的等差之爱做辩护，认为反对等差之爱的方式都是不合理的。反对等差之爱的方式有三种：兼爱”专爱与躐等之爱，兼爱、躐等之爱与人的自然情感相悖，兼爱是墨子提倡的对所有人一视同仁的爱，其结果往往不是爱他人如同爱亲人，而是像对陌生人一样对待亲人；躐等之爱是不爱父

母，而爱邻人，不爱邻人，而爱陌生人，不但与人情常理不符，也似以怨报德，有违基本的伦理道德。而专爱则是无节制的发狂的爱，这类爱虽然看似浪漫，却流于诳诞，与儒家提倡的近乎人情的平正感情相去甚远。相较之下，贺麟认为传统崇尚的等差之爱有更高的合理性，友善如果以等差之爱为依据，在对待不同的对象时在程度方面也具有等差性。

第二，贺麟将西方的“普遍的爱”即“博爱”作为另一个原则提出，以补充传统的伦理观念。贺麟认为等差之爱的背后是“推己及人”的伦理方法，即将友善从对亲人的态度，推广到对关系更远一点的邻人的态度，最终是友爱陌生人，达到与“博爱”类似的效果。然而，贺麟也认识到在传统的伦理构架内，要求人们将友善推广为一种社会公德何其之难，儒家先圣也认为以“推”的方式将友善普遍化是对圣贤的要求。所以，在传统伦理的原则外，贺麟主张以西方的“普遍的爱”或“博爱”补充友善。贺麟认为这一普爱观比墨子的“兼爱”深刻的多，因为墨子是从外表的、实用主义的观点支持普遍的爱，而西方的普爱说则是对人类本身的关怀。

贺麟意识到传统友善观念其后的“等差之爱”的合理性及缺陷，也意识到博爱是支撑友善成为西方公民道德的实质，较先前的主张有很大的突破，可惜的是他没能说明以血缘为主导的等差之爱如何与西方的博爱相结合，从而将友善改造为既有等差，又普遍的道德。他认为西方的普爱说“乃是善推其等差之爱的结果”<sup>[10] (P367)</sup>，无疑错解了西方公民道德产生的背景，忽视基督教文化对西方人伦理道德的改造。但是就总体而言，贺麟虽然没能解释中西两类完全不同的伦理精神如何交融，却给后来者指出一条可行的道路，那就是以中国人自身的道德情感为基础，汲取西方博爱精神的精华改造友善，问题是这样的改造如何进行？

#### **四、友善的样态及其成立的可能性**

在这里笔者提倡一种能包容特殊性的普遍的友善，它既具有西方友善理念的普遍性，也能够容纳传统伦理延续下来的特征——对家庭伦理的重视。那么友善如何可能既是普遍的，又是特殊的呢？回答了这个问题，就解答了贺麟留给我们的难题，而解答难题的出路在于明确友善的普遍性和特殊性指称的不同方面。具体而言，友善的普遍性在于其应用的广度，而特殊性在于其应用的深度。

第一，友善在其应用的广度上具有普遍性。广度上的普遍就是对所有人友善，其实质是对他人本身的关爱，不因为其特殊性作为是否友善待人的前提，特殊性可以是他人与我们亲近的关系，也可以是其内在或外在的特质，诸如品质、外貌，低位等等。事实上，当友善的动机与特殊条件无关时，友善的目的不是为了自己获益，而是为了他人本身，因此可能以所有人为对象。反过来说，由于友善的目的是他人的利益，他人的特殊性才不会动摇友善的普

遍性，才可能让友善成为面向所有人的社会公德。这里的所有人，既包括陌生人也包括熟人。友善要求人们不因为他人是陌生人就冷淡对待，也不因为他人是自己的亲朋好友就态度随意、不讲礼貌。如果一个人对陌生人很友善，但是对自己的父母却恶言相向，他怎能算是一个友善的人？同样，如果一个人只是与亲人和睦，对陌生人冷漠傲慢，谁又会认为他是友善的呢？事实上，一种道德情感若是健全，必定由内而外，表里一致，友善也是如此。无论对于熟人还是陌生人，都应当在内心关怀他们，在外在表现上对他们温和可亲，并给予他们必要的帮助。

第二，“友善”的普遍性是能包容特殊性的普遍性，而非现代西方主张的那种排斥特殊性的均等的友善。这意味着友善在以所有人为对象的前提下，在某些情况下可以对某些人有所偏向。偏向的理由可以是多种多样的，譬如亲近的关系，或对对方某些特质的欣赏等等。当这些人与陌生人都需要我们相助，而且他们对帮助的需要同样迫切时，一个友善的人可以优先考虑亲人或自己欣赏的人的需要。假设我们的近亲缺钱治疗疾病，我们单位的一个同事也遇到类似的情况，如果我们只有能力帮助一个人，优先自己的近亲不违背“友善”。将有限的资源用于自己的熟人，不是因为我们对陌生人不友善，而是因为在友善的程度上，人自然更关爱自己的亲朋好友。而且，在一般情况下，如果一个人对与自己亲近的人不管不顾，去帮助一个关系较远的人，有违基本的道德责任。我们对亲朋好友具有更多的责任，因为我们与他们的关系更为亲近，更能体察他们的需要，也更容易同情他们的遭遇。如果连我们都对他们不友善，他们只能希望关系更远的陌生人给予帮助，而陌生人往往更难知晓他们的困难，更别说在情感上与实际上给予支持。当然，对于同时，即使无力在钱财上给予帮助，也可以以别的方式表达我们的关爱。这样的友善与现代国人的道德情感更为贴近，也更容易养成。

第三，需要注意的是友善的特殊性必须以其普遍性为基础，不然其特殊性无法成立。这体现在两个方面。第一，对某些人更友善以对所有人的友善为前提，这就是说人们的确可能出于某些特殊原因对某些人更为友善，但是这些原因必须以对他人普遍的非功利的友善为前提。不能让对某些人的偏爱影响到对其他公民的友善，之后将详细论述。第二，对人们偏爱的少数对象，友善的普遍性也是特殊性的基础。在具体事件中，由于他人的各种特质都会直接或间接地影响交往态度，人们有时很难分辨友善的真实动机，但是无论欣赏他人的哪种特质，如果友善的主要动机是让自己获益，就只是伪装的友善<sup>[1]</sup>。但是如果因为某人的某些特质更加关爱这个人，只要关爱的是他人本身，就是真正的友善。而对他人本身的关爱，正是友善的普遍性的根基。可见普遍性在任何情况下，都是友善的特殊性得以成立的前提。

中华传统占据主导低位的伦理模式则恰恰相反，它认为友善的特殊性在逻辑上先于普遍性，即必须以对家人的友善为基础加以推广，才能达到对更多的人的友善。尽管从表面上看，一个善于推己及人的人也可能对陌生人友善，但是其背后的理念与笔者提倡的友善截然相反。中国当今友善的基础不是家庭伦理，而是公民对所有其他公民的关爱，正如前文提到的调研所表明的那样，越来越多的国人意识到对爱心的重要性。

或许有人会质疑，即使普遍性与特殊性体现为友善的不同方面，对某些人更加友善会破坏友善的普遍性。笔者认同这一看法，但是并不能因此排斥合理的情感。关键在于对于友善而言，究竟怎样的强度才是合理的？由于现实的道德处境千差万别，对这个问题很难给出统一的答案。不过仍有可能给出某些原则。除了之前提到的原则外，必须强调的是友善不与其他道德（诸如公正、敬业，诚信等等）相冲突<sup>④</sup>。

通过将友善的普遍性与特殊性分别限制在广度与深度这两个不同的方面，本文继续中国近现代学者的道路，解决了传统的等差之爱与西方普爱说如何结合的理论难题。新的友善是包容特殊性的普遍的道德情感，它既不同于中华传统伦理中属于熟人私德领域的友善观念，也不同于西方现代意义上那种绝对均等的友善理想；在另一方面，这一全新的友善观念既成功地将友善转变为一种社会公德，又认可了国人的道德情感模式；既汲取了西方将友善确定为公民道德的合理之处，又承接了中国传统伦理道德的精髓，让友善真正成为一种适合国人践行的公民道德。

---

#### 注释：

① 意思是傅晏与息夫躬二人同乡，因而相友善。

② 公民：希腊语为 *polites*，意为“属于城邦的人”。

③ 仁爱与世俗的爱在这之前是对立的，世俗的爱往往是有原因的，或有条件的，譬如爱他人的品质“才能”美貌等等，尽管世俗的爱可能是自私的，也可能是无私的。仁爱却是无条件的，只要是人，就配得仁爱。

④近 20 年来，由于《公民道德建设实施纲要》的问世，以及近几年来友善被列为社会主义核心价值观，涌现出一些相关研究。然而大多数学者只是把友善作为一种美德或美好的情感来描述，或者对友善的形态进行界定，几乎没有研究承接近现代思想家的努力，讨论某一种友善何以可能。

---

⑤例如，上海一地的受访者中有 77.21%的人认为社会公德失范是我国面临的最严重的道德问题。

⑥有理由认为不同的道德品质之间不应相互冲突。

#### **参考文献：**

[1] 张朋. 友善：人际交往的基本道德准则 [A]. 何锡蓉. 当代中国的精神旗帜：社会主义核心价值观研究 [C]. 上海：人民出版社，2014.

[2] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京：中华书局，2013.

[3] 王先谦. 荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2013.

[4] 郑玄. 周礼注疏 [M]. 上海古籍出版社，2010.

[5] 周玄毅. 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 [J]. 武汉大学学报（人文科学版），2012（3）.

[6] 亚里士多德. 尼各马可伦理学 [M]. 廖申白译. 北京：商务印书馆，2003.

[7] 西塞罗. 论友谊 [M]. 王焕生译. 上海：上海人民出版社，2011.

[8] 阿奎那. 神学大全 [M]. 周克勤等译. 台南市：碧月学社；高雄中华道明会，2008.

[9] 谭嗣同. 谭嗣同全集 [M]. 蔡尚思，方行编. 中华书局，1981.

[10] 贺麟. 哲学与哲学史论文集 [M]. 北京：商务印书馆，1990.

[11] 李建华. 友善必须着力倡导的价值观 [N]. 光明日报，2013-07-06（11）.