

何以归家：现代性的救赎

孙向晨

摘要 “家”是一个牵动复杂情感的词。作为哲学研究，我们需要将对“家”的日常意识、历史机制、社科研究都悬置起来，澄清作为哲学概念的“家”，揭示“家”作为人类生存论结构的基本特征。现代性建基在“离家”的逻辑上，个体作为主体的优先地位发端于新教神学，深化于近代哲学，但个体—主体的深层次危机却催生了现代虚无主义。基于汉语世界对于救赎的解读路径，对于现代性的救赎给出了源于汉语世界的方案，“归家”成为这种复归式救赎的方向。在这一视域的指引下，现代西方哲学同样显露出一条基于“家”的拯救路径。最终，我们要基于“家本体论”揭示出人类生存的“温暖”面向。

关键词 哲学概念的家 离家 虚无 复归 家哲学 温暖世界

作者孙向晨，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2024)03-0020-17

家哲学的提出引起了非常广泛的注意，触动到生活的某种软肋，扰乱出人们的复杂情绪，在理论上也插了各色的马蜂窝，让人争论不休；而“归家”的说法既让人温暖与神往，也让人质疑与警惕；这些纷乱反过来印证了人们对于“家”没有一个确切的理解，需要从哲学上来探究“家”的问题。家哲学的提出，不断受到质疑，这究竟是一个文明性的论题，抑或是一个世界性的论题？哲学的使命在于探究世界背后的逻辑结构，关乎人类根本性的问题。“家”作为人类的普遍性议题不能置身于这种探究之外。在“个体主义”理念大行其道的现代社会，“家”在哲学上被遗忘久矣。正如海德格尔所言，无家可归成了现代人的宿命，“无家”之后，何以要“归家”？哲学有责任去论证“归家”的必要性及其可能的前景。“家”的理念并不能涵盖人类生活的全部，但却是一个重要的起点。作为人类生存的原型，作为一个哲学的母题，它触及“生活世界”极为广阔的面向，能否提炼其中的核心要素，以回应现代性的危机？在此我们希望能提供一个细致的研究论纲。

一、作为哲学概念的“家”

“家”是一个任何人都能说上几句的论题，但笔者把论述严格限定在哲学层面，并不是不涉及其他层面，而是这个层面的探究是首要性的，是我们最为缺失的。海德格尔在其《形而上学的基本概念》中，一上来就引用了诺瓦利斯（Novalis）的诗句：“哲学是真正的思乡，一种随处都要归家的冲动。”^① 海德格尔当然有其自己的解释，但有一点是其可以共享的，不同于石头的“无世界”（worldless）、动物的“匮乏世界”（poor in world），人的世界是“形成着的世界”（world-forming）。^② 海德格尔着眼的“形成着的世界”还是从存在着的事物着眼的一种“整体性”，这个世界是需要被奠基的。这个“世界”究竟何以“形成”整体性的呢？海德

①② 海德格尔：《形而上学的基本概念》，赵卫国译，北京：商务印书馆，2017年，第9、282页；Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, tran. by William McNeill & Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 5, p. 176.

格尔看到，之前的哲学是用“主体”“自我”来解释“我”这个存在者，他则是以开放性的“此在”来着眼于与世界的关系，但“此在”本质上并没有摆脱“个体性”的论述；列维纳斯曾批评海德格尔与“他人共在”的此在，只是一种结构，不是真正地面对他人。那么，怎样一种“形成着的世界”才是人的世界呢？无论是西方还是中国的思想传统，都给出了某种思想线索。亚里士多德说，“人是城邦的动物”以区别于其他动物^①；其实按库朗热（Fustel de Coulanges）的说法，在城邦之前，古希腊更多的还是重视“家”的作用^②。这其实与荀子的说法暗合，荀子认为，人区别于动物的要害在于“人能群，彼不能群也”。^③“能群”的最基本单位是“家”，“何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和”，荀子认为“家”作为源初的“群”就蕴含着这些基本要素^④，这是人类共同体生活得以成立的必要条件。现代世界从“个体”出发为“形成着的世界”奠基，但由此“世界”诸多的价值内涵就无从得以解释，海德格尔的“伦理难题”就是一个鲜明的例证。^⑤从“群”出发为“形成着的世界”的奠基，会有一个根本性不同的面貌。就“个体”而言，他首先是从“共同体”中分离出来的，“个体”之于世界的诸多特质将由这种“分离”而得以解释。我们将循此种线索在哲学上探究“家”何以是人类“能群”的最初出发点，以及以“家”为原型所“形成着的世界”何以是人类“归家”的方向。

在此我们首先要厘清作为哲学概念的“家”，以便我们有可能在哲学层面上对“家”展开生存论结构的分析。“家”在哲学上被“遗忘”有着一系列深刻的外在与内在的缘由，在此我们略作梳理。

首先是日常意识的纷扰。“家”作为我们生存最源初的单位，它是一个最能搅动人们生活情绪的组织，体现为每一个人实实在在的生存经验和生活现实。在生活层面上，对“家”的谈论常会呈现出典型的“双面性”特征，既有“父母皆祸害”的网站^⑥，也有对“家”的各种推崇。中国社会曾有最为看重“家”的文化传统，也因此现实处境中对“家”有最为激烈的反应。哲学上所谈的“家”并不限定在眼前这个被各种情绪力量所“牵扯”的“家”，也并不局限于中国社会。就哲学上谈“家”，着眼的是人类生存论层面的结构，因此需要将“家”的各种日常情绪性的纷扰先行“悬置”起来，回溯到那个本源性的“家”，重新清理“家”的哲学逻辑。

其次，“家”的理念在人类历史上有着各种制度性的设计，这也形成了种种历史形态上的干扰。尤其在中国，丰富的历史传统可以是思想资源更可能是一种历史重负。在哲学上，我们需要特别区别“家”在生存论意义上的结构与历史上关于“家”的各种机制化的表达；这里既有人类早期社会原始的家，也有传统社会的“家族”，更有现代社会的“核心家庭”，凡此种种，形成历史上“家”的各种形态，但这并不是我们直接研究的对象。就中国而言，“家”在中国思想传统中既包含古老且深邃的生存智慧，也存在着历史上各种机制化的非人性设计；在没有辨明其背后生存论结构的前提下，学者们很容易陷入历史上关于“家”形式的琐细争论之中。“家”哲学的讨论必须厘清其不同的理论层面，防止不同层次问题的任意窜入。在中国文化传统中，既有三纲五常的伦理原则，也有二十四孝图之类的蒙养读物，既有丁忧的制度设计，也有家族暴力的问题。根本而言，我们同样需要将历史上关于“家”的各种机制化的表达先行“悬置”起来，更着眼于汉语世界所揭示的本源性思想资源。在哲学上进一步澄清中国思想传统中的一些基本命题，如“仁者，人也，亲亲为大”，并在现代哲学的视野中对之进行反思与检验。

再者，在学理上还要区分社会科学研究与哲学研究的不同。在学术研究层面，“家”尽管在哲学上被“遗忘”久矣，但仍是各种社会科学研究的直接对象。“家”的问题涉及面很广，可以做非常丰富的学科研究，社会学的、历史学的、政治学的、法学的、经济学的、心理学的、伦理学的等，由此形成对“家”问题的各种反思与研究。这种研究从肯定方面看，非常多元，也非常多层次。在研究视角上既可以是社会科学的，也可以是历史文化性的；在研究主题上既可以是编户齐名，也可以是家庭联产承包制；若从哲学的层面来看，

① 亚里士多德：《政治学》，北京：商务印书馆，1997年，第7页。

② 库朗热：《古代城邦》，谭立铸等译，上海：华东师范大学出版社，2006年，第3页。

③④ 王先谦：《荀子集解》上，北京：中华书局，1988年，第164、165页。

⑤ 海德格尔：《关于人道主义的书信》，熊伟译，《海德格尔选集》下卷，上海：上海三联书店，1994年，第395页。

⑥ 豆瓣网站的一个网络讨论小组的名称。

这些社会科学研究并没有为“家的研究”奠定新的哲学基础。事实上，社会科学研究各有其“本体论的承诺”，哲学并不研究具体对象，但哲学为各种社会科学研究奠基。在底层逻辑上不做进一步的澄清，就会产生视角上的遮蔽；我们完全可以基于“个体”来研究“家”的问题，这一研究框架本身对于“家”就是一种消解；我们也完全可以基于政治逻辑来研究“家”，“家”被还原为家庭成员之间的权利关系，“家”的源初逻辑同样被社会科学所“遮蔽”。因此，当务之急，有必要在哲学上补上“家哲学”这个缺口，为“家研究”确立新的本体论承诺。

“家”之被遗忘在哲学上也有其内在原因。就传统而言，西方哲学常常把“家”看作某种自然的结合，从亚里士多德到汉娜·阿伦特，他们都认为“家”的存在是一种自然现象，是人类繁衍、生育与生养的基本单位，“家中的自然共同体产生于必然性，必然性统治着家中所有的活动”，因此，家还没有上升为“自由的空间”。^① 由此对“家”的哲学思考产生某种抵触，仿佛哲学只应思考精神性问题。事实上，这种思考方式本身就是在西方哲学自然—精神、必然—自由这种二分法结构上建构起来的。就“道不远人”的汉语世界的思想传统而言，“家”中的夫妇、亲子、兄弟之间固然有着生物性基础，但“家”也正是荀子所区别于动物的关键环节。“家”呈现的是一个生存论意义上的结构，其成员不只是生物意义上的“个体”，他们在“群”这个最小单位中有着结构性的位置，成员之间的“分”“义”“和”正是文化开启的源头。根据精神分析的学说，人类有一个从自然向文明的转变，家庭所体现的对于自然欲望的各种禁忌与压抑正是文明的诞生之地。^② 这个自然与文化之间的“枢纽点”本应该是哲学关注的焦点，却因为西方哲学固有的传统而被忽略。因此我们有必要摆脱西方哲学的偏见，正视“家”作为哲学问题的重要性。

就现代而言，基于个体主义的哲学立场，有学者认为“家”不再能够为“形成着的世界”奠基。古代“家”之所以具有伦理共同体的意义，是因为它承担了重要的社会乃至政治功能。在现代，古代的“家”作为各种社会功能的统合体已被现代社会分化的各种生活与工作的单位所取代。在现代社会，“个体”才是社会的核心，承担起了整合诸功能的重任，“家”在现代社会则趋向于“解体”。当“家”不再有必要为社会、政治功能，不复为伦理共同体，那么其形而上的意义便也无所附丽。^③ 这种误解的根本问题在于对“家”之作为哲学论题的基本结构完全没有理解，一是把以“个体”为基础的现代社会基本形态看作一种永恒固定的模式来理解，而没有看到这正是现代社会的偏狭之处；二是“家”作为生活样态在人类历史上固然有其多样性，但“家”之作为人类生存的“家结构”具有基本的规定性。此外，除了“家”的内在结构，即便现代社会的共同体也需要以“家”作为某种原型来进行建构，只有理解“家”的源初意义才能理解“共同体”的萌芽。^④ “家”绝不仅仅是不同个体的自然组合，“家”作为人类源初的共同体（群），有着完全不同于“个体”的哲学逻辑，是人类生存的另一个“本体”，这正是我们论题展开的出发点。

哲学是一种去语境化的理论表述，追求的是一种普遍性的论证，尽管每一种哲学都可以有其“根”，有其文明性出处。正如海德格尔说西方哲学是讲“希腊语的”，这并不妨碍西方哲学对于人类所具有的普遍性意义。今天，这个全球性世界更需要以哲学方式把中西古今的思想资源放在生存论基础上加以澄清；思想渊源可能有其历史处境，而理论体系则可以贡献于人类的普遍性生存。在“家”的问题上，汉语世界的文化传统有着异常丰富的思想资源，但对于这些问题的哲学论述并不只限于中国人的生活范围，而是要借哲学上的工作，为应对现代人类所面临的挑战，贡献其独到的思想路线。

在这个意义上，“家”作为哲学的母题或原型有其不可还原性。这不是现实生活中基于“个体选择”的论题，反而是“个体”得以成立的生存论前提。就个体生活而言，有没有配偶，组不组成家庭，有没有子女，

① 汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第19页；Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 30.

② 弗洛伊德：《一种幻想的未来 文明及其不满》，严志军、张沫译，上海：上海人民出版社，2007年，第154页；Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, tran. by James Strachey, New York: W. W. Norton, 1961, p. 48.

③ 参见黄玉顺：《不辨古今，何以为家？——家庭形态变迁的儒学解释》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》2021年第3期。

④ 费迪南·滕尼斯：《共同体与社会》，张巍卓译，北京：商务印书馆，2019年，第77页；Ferdinand Toennies, *Community and Civil Society*, tran. by Jose Harris & Margaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 22.

都可以是“个体”的生活选择。一个人完全可以不接受任何一种“家”的理念，并在现实中拒绝过一种“家”的生活，这并不威胁到“家”作为母题对于人类生存的普遍意义，也不妨碍对于“家”的某种逻辑结构的讨论。在人类学意义上，“家”在历史上具体呈现为各种形态，这些都无碍于“家”作为一种“能群”的原型来进行讨论。作为哲学问题的“家”，并不具体地分析社会现象或组织，而是呈现某种哲学意义上的生存论结构。

“家”之作为哲学问题，必须着眼于其作为人之生存论的根基性、普遍性、结构性的特点，揭示其对于人类生存的不可或缺性以及其结构的不可替代性。与基于“个体”奠基的“形成着的世界”不同，对于“家”的哲学分析将揭示“群”之“在先性”，并由此揭示“个体”之内在的“匮乏性”。这个“个体”从作为最小整体的“家”中“分离”出来，先天地带有其生存论上的“欠缺”，这种“欠缺”会形成“个体”强有力的“归家”动力。但是，在哲学上关于“家”这一生存论层面的研究始终未被充分认识，对“家”的各种社会性研究与批判并不能替代这一层面的研究。缺少这一层面的理解与重视，将会导致人类生存的巨大危机。

“家哲学”探讨的正是这些基本要素和规定性的来源与基础，为此我们可以从四个层面来揭示“家”的哲学意义。

一是生存论层面，揭示“家”的基础生存论结构，这是由夫妻、亲子、兄妹所组成的一个基本结构，蕴含着人类的男女之别、世代关系以及兄妹情谊，这是人类能够存续下去的基本结构，是共同体生活的最小单位，也是人类“能群”的基本样态。本文主要是在这个层面展开“家”的论述。

二是本体论层面，“家”是人类生存在“个体”之外，另一重的“本体”。所谓“本体”不单是在“ontology”层面的意涵，也特指在人类生存中不可还原为“个体”的其他基本面向。人类生存的整体性、关系性、依恋性、亲近性、温暖性等则可以还原到“家的本体论”。据此也可以为“形成着的世界”进行整体性的建构。这方面，维特根斯坦所说的“家族相似”就是一个很好的例证，与孔子讲的“和而不同”大有异曲同工之妙。

三是价值论层面，“家”这个特定的“群”会形成自身的价值体系并引导人实现基本的“爱”的模式，这里有男女的情爱、亲子的亲爱、兄妹的友爱。在“家结构”的基础上，哲学家们会得出一些规范性结论，构成关于“家”在“应然”层面上的论述，并揭示“伦理”何以发生的生存论机制；同时，这可以构成个体对“家”主观认同的价值基础。

四是“生活世界”层面，“家”在本体论层面的结构，为人类“形成着的世界”奠定了重要的基础，它将揭示出以往“生活世界”理论的种种缺失。海德格尔通过“畏”的刻画，揭示了“此在”的“无家可归”的状态，并由此显现出世界之于“此在”的黑暗性；而“亲亲”所揭示的具有“抱持”性特征的世代结构，描画了人类最初的温暖性结构，这是一种去感性化的结构，展示“生活世界”中“温暖性”面向何以可能，“家”为这个“温暖的世界”奠定了本体论上的基础。

由此可见，关于“家”的哲学研究可谓任重道远。

二、现代性为什么会建基在“离家”的基础上

在哲学层面上探讨“何以归家”，在逻辑上首先要厘清这个命题所蕴含的若干环节。“归家”意味着有一个在先的“离家”过程，“离家”与“归家”蕴含着—个复归的主体，为什么会“离家”？现代性为什么与“离家”有关，“离家”意味着什么？“离家”之后为什么又有“归家”的冲动？“凭”什么我们才能归家？“家”“离家”与“归家”究竟是人的生存论宿命，抑或是一个现代性的问题？事实上，最后这个问题并非非此即彼的选择。在笔者看来，海德格尔对于“此在”的解读既是一种生存论分析，也是对于现代“个体”的诊断。对于“家”的理解同样如此，这里分析的是人类“能群”的最小单位——“家”的生存论结构，以此来回应的却是现代性的种种挑战。现代性问题终究是人类存在的问题，这是一个基于“个体”所奠定的“形成着的世界”，但这样一个世界使人类生存诸方面出现了诸多偏差，而“回归”人生存的本根正是为了拯救现代性的危机。

毋庸置疑，目前的现代性方案是一个源自西方文化传统的结构，因此要深入理解现代性的结构，就必须深入西方的文化传统。而西方的近代哲学发展为我们揭示了“现代世界”何以会是一个“离家”的过程，“离家”的过程正在于使“个体”得以成为“个体”。“个体”的独立与自由正是现代性的支柱性理念，人类也由此为“形成着的世界”重新奠定了基础。“离家”的自由是现代社会所倚重的，“离家”的背后是现代性的逻辑。近代以来，深受现代性冲击的中国人其最先的冲动也是“离家”^①，“离家”并不是汉语世界文化传统的内在固有逻辑，因而现代性的冲击在“家”的问题上显得尤为激烈^②。

现代性逻辑并非源自汉语世界，因此需要在更为开阔的视野中去理解现代性的起源。根据黑格尔、特洛尔奇（Ernst Troeltsch）、卡尔·洛维特（Karl Loewith）等人的诊断，现代性强调“个体”的基本要素存在于基督教之中，这一观念与“离家”密切相关。在基督教理念中，为了确立与耶稣基督的亲密关系，就必须破坏自然的家庭联系，因而这里存在着一个最早的“离家”逻辑。在《新约》中有着一系列敌视家庭的说法：“人的仇敌，就是自己家里的人”^③，“谁要是爱他的父亲或母亲、儿子或女儿多于爱我，他就不配作我的门徒”^④。所有这些都意味着，在基督教中有着一个将“个体”剥离出自然家庭的逻辑，目的是要将每一个人融入圣父之下的“神圣之家”中，“看呢，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了”^⑤。这是以“家”为原型建构起一个“神圣之家”，从而驱使“个体”离开现实生活中的自然之家，这正是“个体”诞生的起步环节。

现代意义上的“个体”在基督教新教改革中得到真正凸显。黑格尔在《历史哲学》中称现代性从路德开始。^⑥路德神学强调“因信称义”，因而注重“内在人”（inner man），以区别于“外在人”（outer man）。^⑦人因内在信仰而被拯救，“内在人”因上帝的眷顾而变得坚强有力，从而可以帮助“个体”克服其主观任意性，“个体”因上帝的加持而更加自律、更加坚强，从而敢于离开“家庭”，敢于对抗世俗的各种体制；从另一个方面看，正如韦伯所说，“个体”因新教伦理的自律而能够节制欲望，从而完成资本主义精神的蜕变。“内在人”的强大正是现代性兴起的秘密所在，也是新教改革的世界历史意义。现代的“个体”并不只是空泛地强调“个人”而已，晚明时期阳明后学到清季的戴震同样强调个人，但如果只注重于个体欲望的释放，“有天地，然后有人物；有人物，于是有人物之性。人与物同有欲，欲也者，性之事也”^⑧，那么这样的个人依然会是软弱无力的，无以支撑起现代社会。坚强的“内在人”正是现代“个体”的核心内涵。

黑格尔高度推崇基督教式内在“自由”观的意义，认为路德“宗教改革”的实质就是“人类在他的本质中注定是要成为自由的”。^⑨这一新教立场在近代哲学的笛卡尔、霍布斯、洛克、康德、密尔的著作中都得到了哲学式的伸张，一种基于理性的哲学论证。事实上，这不是一代哲学家所能完成的工作，而是延续了近代几百年。借助于这样的哲学工作，真正完成了从本体论上取消“家”独立地位的工作，并为“个体”奠定了主体性地位，这完全是一个现代性的哲学理念，现代的“形成着的世界”由此而奠定。

“个体”作为“主体”的优先地位首先在笛卡尔哲学中确立，传统哲学研究的对象——上帝、世界与我——通过“普遍怀疑”被悬置起来，然后笛卡尔以“我思”的方式重新为其奠定基础，整个世界的确定性都奠定在“我思”之中，笛卡尔的工作使“主体”成为现代哲学的出发点，这种工作经过康德一直延续到胡塞尔哲学。霍布斯以“自然权利”的名义将基督教“在上帝面前人人平等”的理念转化为拥有自然权利“个体”之间的平等，以自由平等的“个体”为基础重新确立现代政治哲学的基础。在霍布斯那里，政治哲学发

① 罗志田：《〈家庭革命〉之序言》，参见赵妍杰：《家庭革命》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第iii页。

② 孙向晨：《个体主义与家庭主义：新文化运动百年再反思》，《复旦学报（社会科学版）》2015年第6期。

③ 《新约·马太福音》（10：36）。

④ 《新约·马太福音》（10：37）。

⑤ 《新约·马太福音》（12：49—50）。

⑥⑨ 黑格尔：《历史哲学》，上海：上海书店出版社，1999年，第424、429页；Hegel, *The Philosophy of History*, tran. by J. Sibree, Kitchener: Batoche Books, 1956, p. 412, p. 412.

⑦ 马丁·路德：《路德文集》第1卷，伍渭文编，上海：上海三联书店，2005年，第401页；Martin Luther, *Basic Theological Writings*, ed. by Timothy Lull, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989, p. 596.

⑧ 戴震：《读易系辞论性》，参见《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第162页。

生了系统性转折，权力不是通过君权神授，不是通过父权的自然世袭，“家”作为一种政治权力的自然模式被平等的“个体”所拆解。现代政治建立在平等之“个体”的“同意”之上，“个体”的优先地位在政治哲学中得到确立。这一过程通过洛克对菲尔默《父权论》的批判、自由的“个体”如何否认“父权”而再次得到了鲜明的确认。康德哲学更将对“个体”的外在伦理约束内化为理性的道德要求，从而形成一种自律的、普遍化的道德哲学，康德哲学同样继承了基督教精神，“康德提出的公式，同时也是新教精神，即处于被完全赋予了内在性基础和世俗活动的首要领域的影响下的基督教精神”^①。在基督教传统中通过“上帝”加持而强大起来的“个体”，在哲学家手里通过“理性”的“自我立法”而最终蜕变成一个现代“主体”，一个为自我立法、也为自然立法的“主体”。现代“个体”最终在哲学上被确立起来，现代世界也由此被奠基。

现代社会丰富的物质生活则从更为基础的物质层面为“个体”离家做好了充分准备。传统上人的生存单位都只能是整体性的。在古希腊，存在的基本单位是城邦，金银铜铁各司其职，所以亚里士多德说，“个体”只存在于城邦之上或城邦之外，而人是城邦的动物。在古代中国，存在的基本单位是家庭，所以个人的成功首先归功于家庭的庇荫，而个人成就也被认为是光宗耀祖。在古代印度，种姓制度体现出各阶层都只是创造者的四个部位，只有结合起来才是一个整体。这些都是传统社会中人生存的基本单位，也可以说是对于荀子所说“能群”的不同理解。只有在现代社会，极大提高的生产力以及极大丰富的物质条件，才使得“个体”的独立存在成为一种现实，人才能以“个体”的方式生存下去，才能以“个体”的方式为“形成着的世界”奠基。

“个体—主体”的确立奏响了现代性的命运交响曲，现代社会在思想观念与经济条件上都为“个体”的诞生做好了准备，这也使现代性的“离家”成为必然。包括中国在内的许多非西方国家普遍感受到“个体”观念的深刻影响，个体的自由、权利与尊严成为现代文明的门槛，个体的自由创造成为现代社会得以迅猛发展的动力。“个体”概念对于现代社会的建构有着极为正面的积极意义。中国新文化运动因此提倡“反家非孝”，主张“离家”出走。^②无论是陈独秀以个体主义反对家族主义，还是胡适坚持一种健全的个体主义，都指出了要建设现代中国所缺失的重要环节。傅斯年更以“万恶之源”批评家族与礼教的败坏对于“个体”的戕害，吴虞对于家族作为专制主义的基础进行了猛烈批判，指出了以往以家族作为基础的政治制度所具有的内在危机。^③巴金的《家》《春》《秋》、鲁迅的《狂人日记》之广为流传，也因为戳中了迈向现代社会的中国人的痛点。中国传统式的家族观念在“个体—主体”哲学的冲击下土崩瓦解。

“个体—主体”哲学对于现代性建构具有积极意义。在这样的哲学基础上，建立起了“个体”的理性、平等、自由、人权等观念，为整个现代性社会奠定了观念性基础，形成了现代文明的基本门槛。在这个过程中，“个体—主体”哲学也在“现代世界”形成了一种强势逻辑，裹挟着人类进入一个“个体世界”的时代，以“个体”的理念为人类“形成着的世界”奠基。不仅传统“家”观念遭受冲击，“家”的生存论结构在现代性逻辑中被“隐没”，而且“群”的世界结构也同样被消解。因此，无论中西，“离家”都是一个现代性社会的特征。近代中国急于逃脱传统“家”的束缚更使我们放弃了对于“家”的哲学反思，汉语世界关于“家”的丰富思想资源在哲学上没有得到重视，以“群”所奠基的“形成着的世界”始终得不到彰显，人类的生存面向有明显的缺失。

三、个体—主体哲学的深层次危机：虚无主义前景

“个体—主体”哲学为现代世界的繁荣奠定基础，那现代人又为何会显得如此“彷徨”而“无家可归”呢？这也正是“归家”理念得以成立的前提性的生存论状况。一方面我们肯定“个体—主体”之于现代世界的积极意义，另一方面也要深入探究“个体—主体”哲学内蕴的深层次危机及其在生存论上的体现。

现代性世界是在“个体—主体”的基础上建立起来的，“个体—主体”自主的理性层面被凸显出来，笛

① 特洛尔奇：《现代精神的本质》，参见特洛尔奇：《基督教理论与现代》，朱雁冰等译，北京：华夏出版社，2004年，第62页。

② 吕妙芬：《孝治天下》，台北：联经出版社，2011年，第290页。

③ 相关文章见张忠栋等主编：《社会改革的思潮》，台北：唐山出版社，2001年。

卡尔—康德哲学基于此而成为一种主体性哲学。恰是在这个层面上，黑格尔敏锐地发现了其中的漏洞，“个体”理性所具有的抽象善和良知表现为一种自己同自己相处时“最深层次的内心孤独”。^①可以说，“个体—主体”哲学承继了路德“内在人”的传统，任何外在规定性统统消失，这实现了“个体”之为自主个体的“主体性”，但黑格尔揭示了其内在地缺乏实在性内容，因而“个体”便会感到内心的“空虚”，于是“抽象的善消融为完全无力的东西”，黑格尔说那时的人们甚至重新开始改宗天主教了，以便能够抓住某种实在的东西。^②黑格尔无疑是极为深刻的诊断者，他捕捉到近代“个体—主体”哲学的内在局限性：没有上帝支撑的主体性是虚弱的。黑格尔试图以国家、世界历史等宏大结构来填补“个体”的空虚。然而，近代以来所坚守的“个体—主体”哲学依然沿着自己的路径一路狂奔，直至面临一种无可抵挡的虚无主义前景。

克尔凯郭尔在反对黑格尔的同时，明确将他的哲学聚焦在所遭遇的“个体”身上，这个“个体”不再是被启蒙所颂扬的那个理性“个体”，而是孤独存在的“个体”，一个不得不面对自己必死性与有限性的“个体”。克尔凯郭尔甚至认为，只有无限弃绝的“个体”，才能通过信仰把握自己的存在。^③凭借信仰的感召，克尔凯郭尔突破了近代哲学的理性围栏，而一窥存在的深渊，生存的意义之链可谓命悬一线，这直接导致了现代存在主义哲学的展开。19世纪下半叶以来，“个体—主体”的各种“欠缺”在现代主义语境下被渐次展开，当“上帝死了”被查拉图斯特拉直白地宣示出来以后，支撑“个体”的普遍性维度便陷入全面塌陷的境地，存在主义哲学彻底地揭示出“个体”存在的真实面目：孤独、荒谬、冷漠、虚无等生存论特征，这似乎是人存在的基本特点，其实更是一种现代性的普遍困扰。

个体偶在与普遍维度之间的“分离”，是以更为基础的柏拉图—基督教式的世界结构为前提，这样世界结构的崩塌正是尼采为我们揭示的：“虚无主义站在门口了：我们这位所有客人中最阴森可怕的客人来自何方呢？”^④现代虚无主义无疑是一个来自西方文化结构的故事，但它凭借着“现代性”而在全球范围蔓延，接受了现代性理念的中国人同样不能置身事外。尼采对此有一个精确诊断，他认为奠定西方文化基础的柏拉图式感性与超感性相分离的世界结构并不具有任何真理性，继之而来的基督教式区分此岸和彼岸的世界结构更是一种大众的柏拉图主义。在尼采看来，这样的世界结构通过设定一个“真实永恒的理念”赋予变幻不居的世界以价值与意义，但其本质却是一种欺骗和假象，是把一种价值秩序“置于”世界之中。“虚无主义”的兴起并不是对个别存在者的特殊否定，而是指向了所有的存在者，是对存在者整体的无条件和彻底的否定。尼采的做法是把价值从存在者整体中“抽取”出来。虚无主义开始于“上帝死了”。“上帝死了”不仅表达了基督教上帝的昏聩无力，同时也表达了自柏拉图以来人们所服膺的超感性之物的昏聩无力。这种发现意味着以往价值秩序的分崩离析，“虚无主义是那种历史性过程，在其中，占据统治地位的‘超感性领域’失效了，变得空无所有，以至于存在者本身丧失了价值和意义”^⑤。上帝不再是存在的标尺，超感性世界不再是存在的标尺，人，尤其是个体，成了自身的尺度。这既是个体的福音，也是个体的梦魇。

继尼采之后，海德格尔直接将虚无主义的产生置于“个体—主体”的哲学之上。“虚无”不仅表达了以往价值的贬黜，且由于“个体—主体”的崛起，人们设置价值的方式以及对于价值本质的规定也发生了根本性转变，处于旧位置上的传统价值被连根拔起。传统世界以一种外在方式确立起这些固有价值，现代世界以“个体—主体”觉醒为标志，普遍价值以“内置”的方式固定在“个体”身上，一如路德所强调的“内在性”以及内在性所体现的普遍性维度。这种让“个体”挺立的普遍性最初是靠“上帝”确立的。针对路德式或克尔凯郭尔式的“个体”，尼采一句“上帝死了”便迅速“抽空”了“个体”之中的这种普遍性。“上帝

①② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1995年，第136、141节，第139、162页；Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, tran. by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 164, p. 186.

③ 克尔凯郭尔：《恐惧与战栗》，贵阳：贵州人民出版社，1994年，第22页；Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Book on Adler*, tran. by Walter Lowrie, London: Everyman's Library, 1954, p. 37.

④ 尼采：《权力意志》上卷，北京：商务印书馆，2007年，第148页；Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, tran. by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1968, p. 9.

⑤ 海德格尔：《尼采》下卷，北京：商务印书馆，2002年，第671页；Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol. Three and Four, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper & Row, 1982, p. 4.

死了”，不仅传统世界结构崩塌了，对于“个体”而言同样是致命的。使“个体—主体”在现代世界中挺立起来的那种“普遍性”失效了，由“上帝”所引申出来的理想、规范、原理、法则、目标、价值也统统随之归于“虚无”，赋予“个体”以意义的一切法则也都归于“虚无”。人是通过与“周遭世界”建立起联系而使生命充满意义感；但“个体”是一个很容易让人与“周遭世界”失去任何关联的概念。当否定性力量落在“个体”身上之后，对于存在者整体的否定也变得易如反掌；现代虚无主义轻而易举地摧毁了在“个体”之上建构起来的一切价值目标，由此这个现代“形成着的世界”也面临种种危机。

于是，人类希望奉理性为世界的主宰，启蒙时代更认为“理性”能够替代掉上帝，“进步”可以在人类历史中实现所有价值目标。卡尔·洛维特从近代历史哲学角度揭示了虚无主义发生的缘由，基督教的末世论历史观在近代被世俗化为进步论的现世历史观^①，黑格尔曾试图以此来支撑起他所发现的“空虚”个体。尽管西方近代历史观是一种世俗形态，其结构依然与基督教末世论“同构”，这种结构存在着与上帝之间的秘密勾连，“上帝死了”不仅使“个体”面向虚无，同样使历史意识走向“虚无”。于是，逃脱了“上帝”而被寓于黑格尔式历史乐观主义之中的“个体”同样难逃虚无主义前景。既脱离上帝，又脱离宏大历史，“个体”就成了一种无根的、无家园的存在，这正是现代性骚动不安的最终根源。

哲学家在近代花了巨大力量才塑造起强大的“个体—主体”，它那时有多强大，那么当它被揭露出本来面目时便有多虚弱。“个体—主体”存在的真实面目在近代主体性哲学中被掩盖起来，存在主义哲学无情地揭示出其虚无主义的前景，以及种种无力的样态。精神分析理论、后殖民理论以及女性主义哲学等从各个侧面揭露出“个体—主体”何以被塑造得如此强大，以至于成为现代性哲学的“神话”。事实上，“个体”背后有不同阶级的分化，有家庭情结的左右，有殖民文化的扭曲，还有女性无微不至的“照料”。正是在对现代性的不同诊断中，“个体”的虚弱被一再暴露，虚无主义前景也在如此激烈的批判中被再次强化，现代性的理念因而显得如此虚伪。在各种批判中，女性主义批判尤其揭示出在现代社会中被“个体”所遮蔽的“家庭”线索。^②“家”原本呈现为一种根基性的关系逻辑，是另一重“本体”，需要以之理解我们“形成着的世界”，但其在现代性个体主义逻辑中却反过来受制于其他各种社会理论的解释，比如，以“个体”契约的方式来言说“家庭”。在这个意义上，“家”在现代社会中始终处于一种“遮蔽”的状态，反过来也说明现代哲学对“家”默不吭声是有重要原因的。

从本体论、历史哲学到精神哲学，近现代建构起来的“个体—主体”哲学在生存论分析之下呈现出一派“幽暗”面目，展现出虚无主义前景。有人会觉得虚无主义说法显得如此遥远，如此缥缈，更严重的似乎是现实问题：原子化家庭、丁克婚姻、同性伴侣等挑战传统的家庭观念，离婚率上升、单亲家庭、养老问题、少子化等降低了人们对于“家”的归属。事实上，现实问题的产生恰恰是因为虚无化的世界；在这样的世界中，无视“家”这种根基性关系，没有生存的方向感。现代性危机就来自这种基本结构，只要这种基督教式二元结构依然保存而上帝却不再“在场”时，所有问题就会继续存在。当现代“个体”不再以神圣为依托，那么就很容易滑向抽象理性，以量化为原则来理解周围世界，以功利化原则来理解一切事物。当“家”这个生命延续与关爱的源初“群”被如此分解时，就会产生现代社会的一系列问题。现代性理念虽不源自中国，但当中国被卷入现代性逻辑之后，现代性的虚无主义前景也依然是现代中国人所必须面对的。^③面对现代性危机，个体主义显然有其缺陷，“个体—主体”的原则对于人类的生活而言是远远不够的，“家”展现了其作为一种源初“共同体”的基本结构。要拯救现代性并不能只在西方现代性的困局上修修补补，同样需要从人类更广阔的生存论视野中去探寻新的可能性，在根基处“重塑”人类世界的框架。源自西方的现代社会让我们很难从“个体—主体”中去发现生命的完整意义。那么人类该如何去寻回生命的意义，从而避免虚无主义困境呢？

① 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第5页。

② 上野千鹤子：《父权制与资本主义》，邹韵、薛梅译，杭州：浙江大学出版社，2020年，第32页。

③ 参见孙向晨：《佛系现象：披着美丽东方外衣的现代性消极后果》，《探索与争鸣》2018年第4期。

四、复归：汉语世界对于救赎的理解

面对虚无主义前景，“救赎”再度成为现代哲学的热词。事实上，“救赎”并不是一个古典的汉语概念，它常被用于翻译“Salvation”或“Redemption”等西语中带有很强宗教色彩的概念，尤其是在犹太—基督教哲学中。“Salvation”源自拉丁文“salvatio”，意指被拯救或免受伤害的状态。在基督教中特指“灵魂从罪中得救”的意思，而“Redemption”同样源自拉丁词，“redemptionem”是“赎回、买回”的意思，赎回原先属于自己的东西，在宗教中，特指从“罪恶中的解脱”。在基督教神学中，有专门的“救赎论”（soteriology），基督教认为，因为人类始祖亚当和夏娃违反上帝意志偷吃禁果，所有人从一出生就带有原罪，因此人生是有“亏欠”的，需要进行赎罪，死后灵魂才能得救，升入天堂。“救赎”在于帮助人们恢复神人之间的破裂关系。“救赎”在此之间重新建立起联系，但这单靠人力自身是无法完成的，需要上帝的主动作为，需要上帝的恩典。在基督教教义中，上帝派他的儿子道成肉身，耶稣就成了基督救世者，就是拯救者。只有通过上帝之子耶稣基督，人类才能获得“救赎”。通过耶稣被钉十字架以及他的复活来完成“救赎”，上帝的自我牺牲成全了救赎的恩典。在西方文化传统中形成了深厚的“救赎”观念。这一概念循着基督教在西方有广泛影响，并伴随现代性反思而成为一个全球性概念，于是在西语文献中常出现“现代性救赎”这样的说法。但这是一个有其形而上学预设的概念，在基督教语境中，这一概念预设了上帝与世间二元的世界结构，预设了超越于人的救世主存在；神人关系成了解决困局的决定性向度，“基督教救赎”本质上是来自彼岸上帝的恩典。那么，“现代性救赎”究竟如何来完成呢？面对“虚无”，“救赎”的力量究竟从何而来呢？

正如前文所述，现代性兴起与基督教密切相关，正是基督教的“救赎”承诺使“个体”敢于面对自身的有限与世间的苦难。在启蒙时代，这种支撑起“个体”的神圣力量转化为理性力量，个体也转化为自主的主体，但这个“个体—主体”在启蒙之后反而深受工具理性的征服与宰制，“这些模式的初衷是要将人类从错误中解放出来，从困惑中解放出来，从不可认知但又被人们试图借助某种模式认知的世界中解放出来，但是，毫无例外，这些模式的结构就是重新奴役了解放过的人类”^①。理性的世界塌陷为一种工具性理性的世界，从而变得如此单调乏味，“个体”所向往的那个超越性维度如何重新获得，在经历了上帝、理性之后，审美力量成为一种“救赎”的选项。于是，从尼采到海德格尔都会回归到“诗的世界”。在冰冷理性统治下缺失个性和自由精神的人，通过“审美”再次获得意义感，从而得到救赎。“诗人何为”就是以另一种方式来追求超越力量，审美的超越价值代替了原有的“超感性”世界，这一路径在现代主义中迅速获得提升。正如刘小枫在《拯救与逍遥》中所言：“启蒙理性摧毁了神性根基，审美主义才会出场，审美理性是启蒙理性的结果。”^②面对工具理性的“个体”在精神上的缺失，审美救赎借助生命的各种感官、本能与情感来实现一种审美形态，使“个体”灵魂在审美世界中得以升华，从而超越生命中日常的单调与烦闷。但这是一种现代性的救赎呢，还是一种新的“个体”沉沦？事实上，审美之所以貌似一种救赎力量，是因为审美直接聚焦于现代性的“个体”，是对“个体”自身不完善的一种自觉与补救，也是一种对“个体”生存的慰藉。“救赎”本身预设了一种更高力量对自身的“赎回”，但从“个体”自身申发出来的审美力量似乎并没有足够的力量来帮助人们直面现代理性世界的挑战，反而会与工具理性结合，审美指向在现实中被一再工业化、商品化。^③审美的救赎在现代社会再次让“个体”沉沦。

正如理解现代性必须有开阔的视野，深入西方文化的结构，走出危机，也需要在更开阔的视野中寻找“救赎”的路径，而不必局限于西方文化的结构。汉语世界的主流文化为我们走出“危机”提供了某种思路。

这首先要从汉语世界的形而上学预设说起。正如我们看到的，尼采对于虚无主义的分析是基于西方传统的文化结构，现代性的结构对此有承继性，现代性的危机也由此而来。在汉语世界中，并不存在超越性的位

① 伯林：《浪漫主义的根源》，南京：译林出版社，2019年，第11页；Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 3.

② 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第34页。

③ 参见霍克海默、阿多诺：《文化工业：作为大众欺骗的启蒙》，《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2020年。

格神，人类生存的意义感也并不是由上帝所赋予的。“救赎”问题所预设的二元对立世界在汉语世界中并不存在。在汉语世界的文化传统中，只有一个世界，“一体世界”，但在这个世界中，有天地人三才；在现代语境中，可以理解为自然、历史与人三个维度，但他们依旧存在于“一体世界”中。在这个“一体世界”中，天地人三个维度相互制衡，遵循的是一种天地之道，形成的是一种有限制力量的中庸之道。因此，在这个世界中，“拯救”的力量并不来自上帝，也并不单靠“个体”自身的力量，如理性或审美，而是靠三者之间的关系，靠天地人三才的相互制衡，靠由此而形成的天道循环往复。这是一种天地人三才相互形成限制的整体性，通过制衡找到生存的平衡点；这不是西方式还原到“个体”，再通过上帝或类似于上帝的力量来进行拯救。这里有着根本思路上的不同，不是从原子主义或个体主义出发，而是在整体性中来思考问题。在这种文化类型中，当遇到困难与危机时，不是信靠超越的上帝，而是“返回本根”来克服困境，返回本根是为了在天地之间重新找回生存的平衡点。

在汉语世界的思想传统中，“拯救”的力量并不存在于彼岸，而是来自身边。《中庸》讲，道不远人，君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。这个道就来自至近、至亲的关系而已，因此造端乎夫妇。当危机来临时，并不舍近求远，而是从身边开始汲取力量。《诗经》说“伐柯则柯，其则不远”，也是同样的意思。在汉语世界中，寻求拯救的力量不是向外的，不是朝向彼岸世界的，而是强调“报本反始”，“天下之礼，致反始也……致反始，以厚其本也”^①。这里首先不是敬拜超越的神，而是强调“反古复始”^②，不是“赎回”的概念，而是以“报本”的方式“归”其根本，“厚”其基础。

讲起“施”与“报”的关系，受西方思想传统影响的人常会以为这是一种“功利”性的交换。事实上，在以生命成长为基本模式的思考中，“报”正是一种对滋养生命的“回报”，是一种生命的更生与循环，这不是一种利益的交换。因此，“报本反始”成了汉语世界对于“救赎”的一种独到理解。在这种理解中，“救赎”中预设的神恩则被去除，也没有“赎回”的意思，而“回复”的意思得到加强；在这里，不是靠神恩复合神人之间的关系，而是在天地人三才的“一体世界”中，通过不断地“反始”源头来荡涤生存中的危机与建构生命的意义。

源自汉语世界的“一体世界”中，始终存在着一种生命“复归”的动力。汉语世界的人们特别重视对于《周易》“复”卦的解读，复卦的卦象是下震上坤，群阴一阳。一阳初动，反复其道，复乃归本。复卦中虽然只有“一阳”，但一阳终将来复。^③复卦以天地所以生育万物的根本为“拯救”的基础，以一阳春意复归的方式来理解世界的拯救之道。因此，复卦不仅强调“反复其道”，还重视“不远之复”，以这种方式，在其偏离正道之时，在微观层面就能“速改以从善”。这也是一种基于“整体”不断修复自身的模式，由此而“复归”正道的过程。这不是一种神恩救赎的模式，不是一种机械维修的模式，更多的是一种生物与环境相互调适与修补的模式，是在天地之间的自我修复。

在复卦之后，正是“无妄”卦，根据《序卦》的说法，“复则不妄矣，故受之以无妄”。复卦的复归之后，不是虚妄，而是一种充实，是对虚无的克服。无妄卦的构成是震下乾上，表达一种循天道而动的意味，生命再次得到充实。《彖传》曰：“动而健，刚中而应，大亨一正，天之命。”这是一种东方式的拯救观，强调循天而动，而不是靠上帝的拯救。拯救并不意味着“永生”而是“物与无妄”，一种世界的真实无妄正对应着尼采所揭示的现代性之虚无主义。

周易《序卦》还为这个“复归”给出了一个明确的方向，也正适合本文的主题，它说：“晋者进也。进必有所伤，故受之以《明夷》；夷者伤也。伤于外者必反其家，故受之以《家人》。”^④在现代世界，精进有力代表着现代性的立场，但进取必有所伤，必有所困顿，必遇到危机，“明夷”就是在天下昏暗之中的坚守，而伤于外者则必返回其“家”。这个“家”不一定是现实意义上的“家”，同样可以理解为作为哲学母题的“家”。也就是说，在汉语世界的思想资源中，这个“复归”是有方向的，是朝向“家”方向的返回。为什么

①② 《礼记·祭义》。

③ 《周易》上卷，黄寿祺、张善文译注，上海：上海古籍出版社，2007年，第148页。

④ 《周易·序卦》。

“家”是一个伤于外而返于内的场所呢？这正需要从哲学上来加以诠释，我们将在后文中进行论述。在汉语世界的思想传统所给予世人的启示中，我们可以把“归家”理解为现代性救赎的方向，一种没有救世主的救世方案，但不是单靠自我来拯救，而是基于一种源初关系所揭示的生存论结构。“个体”不再因为在二元结构中“抽空”了超感性的世界而彷徨无所依，也并不“沉沦”在自身的审美世界之中，而是要“复回”到产生自己的“家”中，“复归”到天地人三才的“一体世界”中，回到这个基本结构被安置的世界之中。因此也是首先回到“家”这个源初的生存论整体结构中来寻找修复自己的力量，“归家”成了现代性救赎的重要路径。

五、“家”在现当代哲学中的回声

尽管近现代哲学的主导概念是“个体—主体”，但哲学家们也很快就洞穿了“个体—主体”的局限，开始深入思考对于“个体—主体”幽暗面的挽救。从汉语世界的文化传统上来说，拯救的力量指向：返本归家；基于人类生存的普遍性结构，这种指向并不仅仅是文明性的，而且是对于人类具有普遍性的意义。以这种眼光观之检视西方哲学，其中也隐隐显露出一条指向“家”的拯救之路。黑格尔、海德格尔、列维纳斯、精神分析、女性主义哲学都曾为之做出过贡献，“家”成为拯救“个体”的重要思想资源。在中国哲学家中，杨效斯、张祥龙等先生也在现代哲学的语境下对此做出过重要推进。

这里首先要涉及黑格尔哲学，他敏锐地捕捉到了“个体—主体”在现代世界所遭遇到的困境，在其对“个体”的分析中，他批判了启蒙主义以理性去界定“个体”所蕴含的内在局限性。他们只强调了“个体”的独立与自主，黑格尔则从情感角度深刻地揭示了“个体”的“欠缺”。“个体”在情感层面绝非自足的，而是有着深刻的“依恋性”。黑格尔以“爱情”为例，说明情感的纽带如何去结合两个自由的“个体”。正是“个体”在情感上的依恋，使两个“个体”的结合成为可能。这种“欠缺”并不是理性“个体”的特征，理性“个体”是独立的、自主的、自足的，只有情感才使“家”成为一个整体。^①同时，黑格尔也认识到这种结合起来的“整体”，单靠情感、法律也是远远不够的，“家”还需要在其中所发生出来的伦理性原则。他以“爱”来拯救“个体”的局限，以“伦理”来界定“家”的意义。然而，在黑格尔方案中，“家”只是伦理社会的一个起点，其内涵并没有得到完全彰显，最后还是以“家”的瓦解来理解现代社会的开端，把“拯救”的终极任务落在了“国家”的层面上。尽管黑格尔的“国家”有着丰富的内涵，但“国家”容易受权力的掌控，“个体”也容易屈服于国家暴力之下，因而黑格尔的方案深受诟病，“国家”并不能完成“个体”的真正救赎。

海德格尔从人的生存论角度去解读为什么现代人“无家可归”，他通过情绪的向来被给予来揭示“此在”的存在状态。按他的说法，“此在”是在情绪中源始地感受世界的整体，于是“此在”在“畏”（anxiety）中揭示出自身在世的无根据状态：“在畏中人觉得‘茫然失其所在’。此在所缘而现身于畏的东西所特有的不确定性在这里当下表达出来了：无与无何有之乡。”^②“茫然失其所在”指的就是“不在家”（not-being-at-home），在“畏”中，“此在”发现并没有属于它自己的内在意义，本质上是“无家可归”的。但“此在”会因此逃避这种“不在家”的状态而沉沦于日常的平均状态，沉沦于“常人”。在此，“在家”是一种安定熟悉的状态，却也是一种非本真的、平均的状态。从某种意义上说，海德格尔是带着某种负面口吻来论述“在家”状态的。

尽管海德格尔在《存在与时间》中以非本真状态来形容“在家”的状态，但他也指出“在家”的安定、熟悉与确定对于此在的重要性。因此，在海德格尔后期哲学中，他对于“家”有了另一种说法，他说，“在这里，‘家园（house）’意指这样一个空间，它赋予人一个处所，人唯在其中才能有‘在家’（at home）之

① 黑格尔：《法哲学原理》，第158节，第175页；Elements of the Philosophy of Rights, p. 199.

② 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第218页；Martin Heidegger, *Being and Time*, tran. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962, p. 234.

感，因而才能在其命运的本己要素中存在”^①。这样的论述似乎与《存在与时间》中“人的本真状态处于无家可归之中”的说法大相径庭。事实上，海德格尔在《荷尔德林的赞歌〈伊斯特尔〉》一文中，借助对索福克里斯《安提戈涅》的解读，区分了本真的家与非本真的家。在本真“家”的意义上，“家”就是“炉灶”之火，被解释为纯存在，而存在本身成了人类的源本之家。在这里，海德格尔似乎阐释了一种对“家”的新理解，并显示了一条“在无家状态中成为有家园”^②的思想路线，安提戈涅就代表了这一路向。只有找到居留存在真理的住所，人的本质才是“在家的”。海德格尔基于“无家可归”的困顿，把“归家”理解为存在者迈向存在的近处。但是，在海德格尔的哲学中，他只是把“家”理解为某种此在的“居所”，并没有抓住家之为家的本真要素。

在这个意义上，列维纳斯对“家”的论述是对海德格尔的一种补救。在列维纳斯对海德格尔的批判中，海德格尔的“共在”显然没有对于他人的亲近，没有对于同伴的靠近，其后期关于“家”的论述也只停留在关于“筑”与“居”的论述上，并不涉及“家人”。这正是列维纳斯批评海德格尔的地方，列维纳斯的“家”虽然也从“home”开始，但通过“享受”将人从周遭源初环境的元素中“分离”（separation）出来，这是“居住”的开始，“家（home）的优先角色并不在于它是人类活动的目的，而在于它是人类活动的条件，并且在这个意义上，它是开端”^③。因此，在“我”（The I）经营的“家”（home）中会有女人的出现，于是从“家园”（home）开始过渡到“家庭”（family）。在西方近代的“个体—主体”哲学中从来没有出现过“性别”原则，在列维纳斯对于“爱欲”（eros）的分析中却重在男女之别，西方学者对于列维纳斯的研究多重在他的“爱欲”现象学，他关于“女性”的论述曾饱受波伏娃的批判。^④笔者更看重其“爱欲”的“暧昧性”所超出的存在逻辑，“爱欲”孕育着新的可能性，孕育着一种与将来的关系，这就是“繁衍”（fecundity），这意味着孩子的出生。这一论述远远超出了“个体—主体”哲学所能涵盖的范畴，这意味着存在的复多性，甚至意味着生存论结构中的“世代性”（generationness），这才是“家”（family）的真正意涵，孩子意味着一种新生。^⑤在这个意义上，列维纳斯的意义不仅仅在于其对于“爱欲”的分析，他还是西方当代哲学家中非常罕见地讨论亲子关系与兄弟关系的哲学家，列维纳斯式的“家哲学”呼之欲出。

如果说，列维纳斯从正面论述了“家”的问题，那么现代兴起的精神分析，则从负面角度给我们论述了“家”之于个体人格成长的重要性。从弗洛伊德到拉康，都非常重视“家”之于人格的重要性，更会具体到母婴之间的关系，尽管在具体问题上，他们有不同的观点。就弗洛伊德而言，本我是人内心最原始的本能欲望，超我则是父母形象的内化，同时通过超我而自我与群体相连，反对“本我”的原始欲望，自我位于人格的中间层，调节本我与超我之间的冲突。在这个意义上，我们看到“个体”不仅仅是个体，还有“家”的关系在“个体”身上的投射，而自我正是能够在家庭中成长的力量。弗洛伊德认为，很多人格上的问题乃是将一种不健康的家庭关系内化到人格上。比如，道德上的严厉自省，掩盖的其实是我对父亲待我不好的一种不满，表面上的不满消失了，其实是转移到了对自己的审查上，同时却造成了我与他人相处的障碍，以及不能对自己有正确的了解。很多问题看上去是个体人格的认同问题，背后其实是父子关系的影响与塑造。^⑥不仅与父亲的关系如此，与母亲的关系可能更为根本。弗洛伊德认为，并不存在一个一开始就有的自我统一体，自我是逐渐形成的，其中与母亲的关系最为重要，母亲对于孩子的关爱，使孩子从一开始就沐浴在温暖安稳的环境中，这更容易培养起孩子对于周围世界的信任感。在弗洛伊德之后的精神分析中，克莱因（Melanie Klein）、温尼科特（Donald Winnicott）以母婴关系为核心的客体关系学派，与安娜（Anna Freud）以儿童在

① 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第15页；Martin Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, tran. by Keith Hoeller, New York: Humanity Books, 2000, p. 35.

② Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, tran. by William McNeill and Julia Davis, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 121.

③⑤ 列维纳斯：《总体与无限》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第134、260页；L. Levinas, *Totality and Infinity*, tran. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Martinus Nijhoff, 1979, p. 152, p. 268.

④ 波伏娃：《第二性》，郑克鲁译，上海：上海译文出版社，2014年，导言注11；Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, tran. by H. M. Parshley, London: Jonathan Cape, p. 16, Note. 1.

⑥ 乔纳森·里尔：《弗洛伊德》，邵晓波译，北京：华夏出版社，2013年，第188页。

家庭中的心理发展为重点研究对象的自我心理学派，都深入研究了个体与家庭之间的内在关系，揭示出子女与父母的矛盾情感，一种内化的家庭结构对于个体的成长影响深刻。^①

除了精神分析传统，当代女性主义也是关于“家”论题的重要理论力量。在她们看来，现代的“个体—主体”本质上是一种男性视角，基于个体主义的契约是一种国对家的统摄。在两性分工上，作为个体的男人从事着“公共”的事业，但是“个体”本身是在作为私人领域的家庭中成长起来的，这个领域被完全忽视了，这是“公”对于“私”的一种剥削。^②也就是说，传统的“个体—主体”哲学从来没有关注过从事“养育”与“照料”的人。恰恰因为她们的付出与照料，才有“个体”的可能性，而她们自己则变成了最脆弱、最弱势、最没有保障的人。在这种女性主义批判中，呼唤的是对于“家”的重新审视，并公正地对待“家”中女性的付出。但很多时候，女性主义更多的是一种女性的个体主义主张，并没有提供一种全新的认知范式。不过无论如何，精神分析和女性主义还是在西方当代的学术语境下，提升了人们对于“家”问题的重视，但其分析多还停留在“男女之别”上，“家”更多的意涵还有待进一步挖掘。

在中国的当代哲学家中，杨效斯、张祥龙开风气之先，都非常明确地注意到“家哲学”在西方哲学传统中的某种缺失，从而造成了某种理论上的盲点。杨效斯依托于哲学的基本样式构建了家的存在论、伦理学与知识论。^③张祥龙试图运用现象学方法来阐释“家”的本源性意义。他看到了海德格尔后期所谓的“家”依然落在了神秘的“存在”上，对于真正的“家”没有展开切近的言说，他也注意到列维纳斯对海德格尔进行的批判，试图弥补海德格尔的不足，在他的分析中，更注重列维纳斯所说的“我”如何从源初环境中的“分离”；事实上，在列维纳斯那里也有男女有别、父子有义、兄弟有爱的“家”。张祥龙的贡献在于从汉语世界文化传统中的“孝道”出发来解释“家”的存在，从“孝道时间性”来论述“家”何以可能，他特别重视一种亲子的关系。^④张祥龙同时也非常重视中国人在日常层面建构“家”所具有的超越维度，让人们重新理解汉语世界文化传统中“家”所具有的本源性意义。

笔者非常看重现代哲学家对于“家哲学”所做的贡献，他们在多个层面上对于西方—现代所谓的“个体—主体”哲学的局限进行了深入而有效的批判，这对于“家”作为哲学母题的确立具有非常重要的意义。当然，他们的工作也存在各自的局限性，无论是黑格尔意义上的“家庭”，还是海德格尔意义的“家居”，都遗漏了一个重要向度，那就是“世代性”；列维纳斯的“爱欲”分析，精神分析抑或女性主义重在男女之别或男女平权，虽对“世代性”有所涉猎，却终究没有深入到“生生”与“亲亲”的问题。

就“生生”而言，笔者由此揭示出某种为西方哲学所忽略的人的生存论的基本面向。在笔者与海德格尔的对话中，确立了“在世之中存在”与“面向未来世代存在”等重要的生存论环节，重新论述了“此在”“共在”“筹划”“言谈”“罪责”“良知”等概念。“家”将“在世界中存在”与“在世之中存在”相连接，以在世中“生生”来补充“向死而生”的局限；以孝的“共世代”结构丰富“此在”的世界性，从“此在”到“亲亲”的升华，给出了“此身”的原初情感结构；以共世代的身体转换海德格尔的本己性、我属性；消解海德格尔“在家状态”的负面性，揭示“家”作为居所、作为“群”的原型，以及作为精神家园的积极面向。^⑤

就“亲亲”而言，笔者将之与西方哲学所看重的“爱欲”（eros）、“友爱”（philia）与“圣爱”（agape）做了比较。从狭义上讲，亲亲之爱是指父母与子女之间的爱，广义地讲，这是一种家庭成员之间的爱。笔者以为，这正是汉语世界传统可以提供的一条理解“爱”的重要思路：中国人讲“爱由亲始”，这是将一种基于“家”的爱作为爱的原型。在与列维纳斯的对话中，笔者从“身体发肤受之父母”来理解“亲亲”之爱的本源性，并以此为基础重新审视了与他者的关系，列维纳斯特别强调他者的“他异性”，他者之不可被理解、

① 米切尔、布莱克：《弗洛伊德及其后继者：现代精神分析思想史》，陈祉妍等译，北京：商务印书馆，2007年。

② 上野千鹤子：《父权制与资本主义》，第32页。

③ 笑思：《家哲学》，北京：商务印书馆，2006年。

④ 张祥龙：《家与孝》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年。

⑤ 孙向晨：《生生：在世之中存在》，《哲学研究》2018年第10期。

之不可被接纳性；笔者更强调与他者的“亲近性”以及“和而不同”的可能性，并由此展开一个“温暖的世界”。^①由此，笔者强调人乃“在家之人”，从而将“温情”与“敬意”引入世界。

“家哲学”揭示了与“个体—主体”哲学迥然有别的另一个面向，“家哲学”的确立具有范式转化的意义，为我们理解人的生存提供了另一种理解框架，是不同于“个体”的另一种“本体”。在存在论传统的哲学中所遮蔽的种种可能性也将得以开显，如生生哲学、阴阳哲学、中庸哲学等，人的生存论结构中的情感性、关联性、世代性、连续性、责任性等重要环节得到了进一步的澄清。只有处理好与“个体—主体”之间的多层次关系，如此“家”才有可能在现代世界中安放好自己，并回应现代性挑战。

六、回归一个“温暖世界”

建立在“个体—主体”基础之上的现代性世界面临着虚无主义前景，这是现代性所源自的西方文化结构所决定的。那么在现代社会中，一个世俗主义者如何才能生活在“上帝之死”的现实中，克服虚无主义侵扰，夺回失去的意义感呢？在现代主义中，“个体”曾试图通过审美救赎来挽回个体的意义，但同样会沦为一种工具理性的对象。因此，“何以归家”首先要从本体论上去破解虚无主义产生的形而上学基础。现实中的“家”被各种生活诉求所淹没，“归家”首先需要恢复一种“家”的本体论，以此先行帮助人们廓清“归家”道路上的障碍，从而实现现代性的救赎，回归一个温暖的世界。

就本体论结构而言，西方哲学传统建立在研究“存在”（Being）的存在论之上，永恒的、不变的、非时间性的“存在”构成了“二元世界”的基础，于是形成了“感性—超感性（理念世界）”“此岸—彼岸”的二元论结构，随着“上帝之死”，超验的神圣性维度的塌陷，孤立“个体”的意义感很容易在这种结构的框架下被消解，“虚无”则趁虚而入，这正是虚无主义兴起的形而上学基础。汉语世界则提供了另一种世界结构的可能性，为人们安置自身的生存给出了不同的路径。这里是本体论意义上的“归家”，这种本体论的结构首先关注的是生命的生长，强调的是“生生”不息，在汉语世界的文化传统中称为“生生之谓易”。这不是一个“二元世界”，而是天地人“三才”聚合在一起的“一体世界”。抛开古人的类比性思维，以乾坤天地来类比父母，“家的本体论”与这样一种“一体世界”的形而上学预设也是密切相关的。这里并不存在尼采所谓会失效的超感性领域，人就生存于这“一体世界”之中。根据汉语世界“道不远人”的思想路径，“意义感”也不是通过彼岸的上帝来建构的，是从身边的基础性情感开始推衍的；因此生存的意义就从身边开始拓展。“家”正是“生生”不息的原型，它提供了一种源源不断的价值源泉。

在生存论层面，“归家”意味着回归人类“能群”的最小单位。“个体”是自我生存的最小单位，是一种不可还原的实体化概念；“家”是人类“能群”的最小单位，也是一种不可还原的关系化概念，这形成了人类生存所依赖的“双重本体”。^②“双重本体”的个中关系，在此可以做进一步说明。首先，人类可以确认两个基本的生存论事实，每一个“个体”都是作为个体来成长的，“个体”有不容抹杀的自由、独立与自主性，在逻辑上“个体”具有“优先地位”。我们并不否认现代生存论哲学对于“个体”生存论结构的种种揭示，但“个体”不是从石头缝里蹦出来的，在汉语世界的思想传统中，揭示了生命的连续性，“身体发肤受之父母”，由此理解人的生存还有另一个着眼点，不是从孤立“个体”开始，而是从生命的连续性开始；由此也揭示出，在现实性上，“家”之于“个体”的“在先性”。其次，对于“个体—主体”的各种结构，西方近现代哲学给予了非常充分的论述，但“家”也有其不可还原为“个体”的独特结构，在成员之间形成的是一种有机的内在关联，构成了人类三重最基本的关系：男女之别、世代关联以及兄妹之谊，这三重关系不是“个体”之间简单的组合关系，而是人类生存不可还原的“基本关系”，每一重都有不同于“主体”的独特他者，性别不同的他者，世代不同的他者，以及亲近关系的他者，人类生存的许多面向是基于此而衍生出来的。这种关系的互动正是人类生存的根基。再者，现代哲学都是基于“个体”来论述道德哲学的建构，但人类也

① 孙向晨：《亲亲：在同一与他者之间》，《复旦学报（社会科学版）》2022年第2期。

② 孙向晨在《论家：个体与亲亲》中提出了“双重本体”的概念，那时是在形塑现代中国的价值形态的语境中进行论述的，在此所说的“双重本体”更多的是着眼于人类的生存论的普遍境况。

需要解释“伦理”的发生机制。家庭成员在“家”中扮演着不同角色，由此荀子才能意识到“群”的“分”，“分”之间的“义”，以及“义”之间的“和”。因此“家”的结构不同于海德格尔式的“共在”结构，在海德格尔那里，“常人”的共在状态之于“此在”总是一种沉沦，返回本真的“此在”是一种“不在家”的状态，这是一种个体化的过程。在《存在与时间》的结构中，海德格尔总是把“家”与本真的“个体”对立起来，“在家”总是一种逃避与非本真状态。海德格尔把“个体”之外的任何世界都看作一个“常人”的公众世界，并给予负面评价。这正是缺失“家”之本体的一种表现。“家”之为“共在”，形成了一种“共享型”的共在。“家”与成员之间不是简单的个体之间的机械叠加，而是整体与部分之间的有机关联。突出这一重的本体论，将为我们揭示出人类生存诸多被“遮蔽”的庇护性面向。“家”固然不能像上帝那样能够提供一种终极性庇护，但“归家”却在本体论上提供了一个庇护的起点，也为生活的意义感指出了一种方向。“家”的形而上学结构确实可以提供一种价值源泉。

基于“家”的本体论结构，“家”还产生了一种价值论规范，从“家”中衍生出一系列积极的价值观念，如亲缘、抱持、孝悌、仁爱、忠诚、责任、认同、协和等，“归家”正是对于人类价值秩序的某种重申。这些价值论观念在海德格尔式的生存论结构中都没有办法得到解释。事实上，恰是在常人的“公众世界”与个体“此在”之间，有一个被海德格尔完全忽略的重要环节，那就是“亲亲的世界”，也就是“家”的环节。作为“人生在世”的定向，其起点不是孤立的、无方向性的“此在”，而是世代之间的“亲亲”所给予的方向。通过“亲亲”，“人生在世”不是一种自我中心论的，它趋向于超脱自我中心而进入“在家”的状态。海德格尔的论述从根本上触及不到“家”的本质，触及不到“身体发肤受之父母”这个根基性的论题，只能在“个体”此在之间的关系中打转。海德格尔总喜欢在日常生活背后去寻找“本真”，思考如何从日常之中超脱出来，事实上“本真”就在日常之中。对于源初的“此在”来说，与世界最切近的展开，所遭遇的最小世界首先是一个“亲亲”世界，遇见的他人首先是自己的父母，正是代际之间的不对称性，成了“伦理”的发生地。“父母”不是一般意义上的“常人”，也不是一般意义上的“他人”，恰恰是“此在”生存最初的根据，此在的生存并不像海德格尔所说的那样是“无根据的”。

“家”并不是一个“此在”逃避无家可归的“公众世界”，反而是“此在”之所由出的“源初世界”。本真的“此在”并不是为了“逃避”而“在家”的，它首先就已经是在家的，在家具有“先在性”。以往的哲学往往结构性地遗忘了“家”的存在意义，这也是海德格尔的此在“不合群”的根本原因。萨特曾批判海德格尔的“共在”是一种“队”的形象，“是队员和他的队一起隐约的共同存在”^①。“队伍”是一种可以还原“个体”的组织，而“亲亲的世界”并不是这样一支“队伍”，而是因其整体性而利益计较最小化的群体，是人类超越于“功利”的最小单位。“家”的三重基本关系会引导人实现不同的“爱”的模式，培育起夫妻之爱、亲子之爱与兄弟之爱；在稳定的情感基础上，“家”发展出一套稳定的德性系统，建构起人类“群”的最小单位的价值秩序。“家庭是个人利益计较趋于最小化的一种生态环境，最有利于形成无条件的相互关心和相互责任，在这个意义上，作为理想概念的家庭性足以解释人道，所谓‘人道竭矣’，于是，家庭原则被认为是处理一切社会问题、国家问题乃至天下问题的最优原则。”^②因此，在汉语世界中，“世界”尽管大，也是从“夫妇之愚”开始；我对于“世界”的责任，我对于“陌生人”的责任，也是从最亲近的“他人”开始。列维纳斯强调，我对所有人都负有责任，而不只对公正者负有责任。其道理也正如象山所说“宇宙内事，皆吾职分内事也”。只是列维纳斯基于某种神学性思想，由远及近，得出这样的结论；而汉语思想传统则奉行“行远必自迩，登高必自卑”^③。对于这个世界的责任，都从我在世间有个“家”开始，“家”之于人最要害的地方在于它为人的存在提供了一个起点，提供了一种方向。

就生活世界而言，“归家”意味着恢复世界的阳光面向，世界的温暖性。海德格尔剖析了情绪对于世界

① 萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第312页；Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, tran. by Hazel Barnes, New York: Washington Square Press, 1993, p. 246.

② 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版社，2016年，第86页。

③ 《中庸》。

整体性的揭示。作为存在的背景，所揭示的情绪结构会给整个世界染上生存论色彩，在海德格爾的描述中，“畏”揭示了世界整体的“黑暗性”（darkness）。“亲亲”揭示的是“此身”从一开始就沐浴在爱的“抱持”（holding）中。^①从“亲亲”的基本情绪出发，套用 T. S. 艾略特的诗句“家是人开始的地方”，我们可以说：“家是世界开始的地方。”在如何面对生存根据的问题上，汉语世界的思想传统与海德格爾的分析有着根本的分歧。对海德格爾来说，在世的“此在”是被抛的，当他在“畏”中发现自己的无根据状态时，会以“公众世界”来逃避“畏”，因为“逃避”而有一种“回家”（at home）的冲动，在海德格爾看来，“回家”展现为一种非本真的状态。在这个意义上，海德格爾并没有逃脱尼采式的虚无主义，尽管海德格爾后期对此有所修正。对汉语世界来说，“此在”不是被抛的，并非一开始就在“无何有之乡”，“亲亲”就是生存的根据，此在不仅是“在世界之中存在”，而且还是在“世代之间存在”，受到世代之间的“抱持”，“世代性”解决了“此身”的来源，还给予了一种保护性的存在。与此同时，“世代性”也确认了生存的责任以及面向未来的展开。

“家是世界开始的地方。”揭示一个温暖的世界，我们就得从“人有一个家”开始论述。在海德格爾的论述中，世界是从“此在”“在世界之中存在”开始论述的，在后期的论述中虽从“家”开始，但这个“家”更多的是一个“家园”或“居所”的概念；在汉语世界中，无论是“家园”（home）还是“家庭”（family），首先是一个“家”的概念。按照《说文解字诂林》的解释，“家”字在“宀”下面不是“豕”而应该是“亥”。“亥古作豕……亥为一男一女而生子，非家而何此。”^②对于“亥”的理解是解释“家”字的重要基础。“家”源初意义是为“一男一女而生子”提供的“居所”。在汉语思想传统中，“家”首先不是“个体此在”在空间上的“居所”，如海德格爾所理解的那样；也不仅是有男有女，如列维纳斯对于“家园”的理解；更在于“裹子咳之形”，“家”正起源于对“亲亲”之情的呵护，起源于对“世代”的承载。因此，作为“家庭”（family）的“家”是在先于作为“家园”（home）的“家”，也正因为有“亲亲”的记忆，家园或家居对于“个体”才显得如此“亲切”。

正是在这样的形态下，“家”成为我们领会世界的源初方式，我们把自己的家乡称为“家园”。在西方语言中，“家庭”（family）与“家园”（home）是两个不同的概念。在汉语中，“家”首先是“家庭”（family）；有了“家庭”之后，才以某种“居所”来覆盖之，成为“住家”，并进而衍生出“家园”的涵义；在汉语世界中，我们也以“家”来意指自己的“国”，称之为“国家”或者“祖国”；我们也以“家”意指整个人类，“天下一家”，“四海之内皆兄弟”。“家”成了我们存在于世的“原型”与“母题”。

在以“家”领会的世界中，“亲亲”中的母子关系显得如此根本。事实上，人在“幼孩”所经历的“亲亲”经验，对其一生都具有某种“先验性”的作用，阿甘本（Giorgio Agamben）充分理解到“幼孩”对于我们感知世界的重要作用。^③在汉语世界中，孟子也特别重视“赤子之心”的意义。这种“幼孩”的经历，首先是来自母亲的，在罗汝芳的描述中，“赤子出胎，最初啼叫一声，想其叫时，只是爱恋母亲怀抱”^④。“幼孩”天然地倾向于母亲温暖的怀抱，人类源初的“温暖感”便来自母亲的“抱持”。母亲的怀抱正是“温暖世界”的原型，是对于“个体”依恋性的回应，依恋与抱持形成一种基本的在世的结构，对于这一结构的满足，正是一个“温暖世界”源初的显现。因此，“个体”源初的周遭世界首先是处于一个充满信任、抱持涵容的状态。“亲亲世界”并不是海德格爾的“公众世界”所能涵摄的，“此身”首先是处于“亲亲”的温暖抱持之中，“亲亲世界”比“畏”更源始、更基础，并且天然有力量来对抗这种“畏”的蔓延。这是对于世界最源初的感受，“世界”最初的面貌也由此而呈现出来。

我们与他人之间的亲近，与他人之间的“同情共感”也是由此建立起来的，因生生而万物一体，恻隐与亲亲之间有着内在的关联性^⑤，“亲亲世界”可以帮助人们建立起高度的同理心；由“亲亲”而“亲近”（closeness），这也是汉语世界中常常讲的“忠恕之道”，这是一种把世界“拉近”身边的力量。“亲亲”是一

① 借用温尼科特的心理学术语，参见《抱持与解释》，北京：北京师范大学出版社，2016年。

② 丁福保：《说文解字诂林》，北京：中华书局，1982年，第3027页。

③ 阿甘本：《幼年与历史》，尹星译，开封：河南大学出版社，2016年，第66页。

④ 罗汝芳：《罗汝芳集》上册，方祖猷等编校，南京：凤凰出版社，2007年，第74页。

⑤ 赵金刚：《恻隐与亲亲：仁孝何以一本？》，《中山大学学报（社会科学版）》2023年第5期。

种源初的、具体的、直接性的爱的情感，其实并不拘泥于血缘；只是因血缘而在生命中最直接、最源初的形式出现，本质上可以由“亲亲”而建立“同情心”，并进而建立一种与他人的“亲近”关系，建立起人与人之间的“信任”关系。同时，这种亲切感也使得这种“家”的温暖得以向世界传递。在某种意义上，这是一个“家化”世界的过程，是一个“内在化”世界的过程，由此汉语世界会生发出“天下一家”的理想。人区别于动物在于，人存在于“形成着的世界”，使自己生活于一个人类建构着的世界之中，这个“形成着的世界”是怎么“勾连”（articulation）起来的却很关键。人类不是像石头那样无世界地堆放在一起，也不是像动物那样在“匮乏世界”的有限联系中生存。“家”是“能群”的最小单位，“家”是人们源初地生存于其中的世界，母子间的关系形成了温暖的底色，而父亲则在其间建立起某种公共性的符号系统。父母与孩子之间由此建立起复杂而基本的世界性关系，家庭结构恰是“世界”得以建构起来的源初基础。因此，就像诺瓦利斯所说，人的生存随处都要一种归家的冲动。“个体”通过“归家”，再次感受到“亲亲”之爱，一种源初性的情感体验，一种生命的照料与关爱，置身于一个有“家”庇护的环境，延续出一个“生生不息”的世界，这样我们才能克服现代性虚无主义的侵扰，“回归”一个温暖的世界。“归家”的哲学本质是通过“回归”一个最小化的“情感共同体”，为解决现代性个体所面临的生存性危机提供一个支点。这也正是一个温暖世界得以可能的“先验”前提。

尽管海德格尔关于此在“在世界之中存在”有着非常精彩的论述，他以境遇化而非对象化方式揭示了“此在”生存的种种形态；但其从根本上忽视了“身体发肤受之父母”这一根本性环节，整体性地缺失了“在世之中存在”的层面，也缺失了对于“亲亲世界”的刻画，而将之混同于“公众世界”，因而其对于“此在”在世的展开并不充分。在“在家状态”“良知良能”“伦理发生”“向生而在”等本可以充分展开的生存论环节上显得捉襟见肘。“在家状态”并非不本真，“良知良能”可以补充“决心”的内涵，“向生而在”可以弥补“向死而在”的有限性。由于缺乏“世代性”的环节，也缺失了“向着未来世代而存在”的面向，人生存的希望性维度在“有限性”的概念下被阻绝了。缺少了这些重要环节的“世界”难免是“冰凉”的。“亲亲”之爱的重要性并不在于它是“生活世界”的全部，而在于它是“生活世界”的起点。“亲亲”是一种可以“推恩”的爱，是“火之始然，泉之始达”。^①通过一个触手可及的“起点”，支撑起一个“形成着的世界”，“温暖世界”自“亲亲”开始。

〔本文为贵州省哲学社会科学规划国学单列课题重大项目“汉语哲学的历史基础及其理论建构”（19GZGX05）的阶段性成果〕

（责任编辑：盛丹艳）

Why and How to Return Family: The Redemption of Modernity

SUN Xiangchen

Abstract: Family is a word that affects people's complex emotions. As a philosophical study, we need to suspend the daily awareness, historical mechanism and social science research of family, to clarify family as a philosophical concept, and reveal the feature of family as a basic structure of human existence. Modernity is based on the logic of "leaving home". The priority of the individual as the subject originated from Protestant theology and deepened in modern philosophy. However, the deep-seated crisis of the individual-subject gave birth to modern nihilism. Based on the interpretation of redemption in the Chinese perspective, a plan for the redemption of modernity originating from the Chinese (language)-world is given, and "returning-family" has become a new direction of this kind of redemption. Under the guidance of this perspective, Western philosophy also reveals a salvation path based on family. Ultimately, we must reveal the warmth aspect of human existence based on "family ontology".

Key words: philosophical concepts of family, leaving-family, nihilism, returning-family, philosophy of family, a warm-world

① 《孟子·公孙丑上》。