

中国哲学研究

亲亲:在同一与他者之间

孙向晨

(复旦大学 哲学学院,上海 200433)

【摘要】与西方哲学传统以及犹太思想背景不同,汉语思想传统揭示了人类生存论结构的另一些面向。西方哲学基于自身的语言与思想传统,建构了一种从存在论到自我主体论的思想路径;列维纳斯对此进行了尖锐的批判,认为在这种“同一”与“总体”哲学的背后,隐含着霸权与暴力,并提出了他的超越存在论与为他者的主体论。但列维纳斯的立论对于非西方传统的文明来说,依然有着某种陌生性与神圣性的隔阂。汉语世界基于自身的传统揭示了不同于存在论的生生论,并以一种不同于 Eros 和 Agape 的方式提出了亲亲论,一种为亲亲的主体论。在这一生存论的路径中,以“亲亲”为起点,并以“道不远人”的方式建构了一个人生在世的“温暖世界”。

【关键词】存在 主体 超越 他者 生生 亲亲 家园-世界

“家”在汉语思想传统中始终是一个枢纽性概念。^①一方面,“家”的概念中蕴含着深层的本体论意义,需要在现代哲学的语境下重新将其置于“奠基性”位置;另一方面,“家”同样直面生活场域,面对现代世界伦理的、政治的与社会面向的挑战。笔者在此所做的工作就是要击穿“家”这个论题的“中国底色”,在更为本源、更为普遍的意义上,挖掘出“家”的哲学基础。在这个意义上,汉语世界为这一论题提供了丰厚的思想资源,“亲亲”这一独到的概念由此而浮现出来。一种哲学性写作,一种普遍性叙事,需要能够回应人类共通性的论题。汉语哲学的“登场”本质上是与其他文明生存论经验的“对话”,尤其是在理性的、规范性的概念世界中的一场“对话”。人类的生存经验并不存在一种普遍的“科学”书写方式。面对各自不同的生存论经验,“哲学”试图悬置这种生存论经验在历史上机制化的表达,而以更深层的、理性化的方式来进行这场“对话”。“对话”的意义并不在于固守

自己的“立场”,“对话”需要的是一种“倾听”,一种相互的“观照”,以呈现出各自“盲点”。我们需要在更开阔的、跨文明的视域中审视自身的生存论经验,展开与“他者”的对话。哲学的普遍性不在于答案的普泛性,而在于揭示人类生存挑战的普遍性,哲学的生命力仍然在于对挑战所做的回应。

一、存在、自我与同一

西方哲学传统最为显著的特征就是对于“存在”(being)问题的研究。“存在”之为哲学研究的对象从巴门尼德开始,他第一次论证了“存在”何以是万物的根本,关于“存在”的哲学论证给西方哲学传统打上了深刻烙印,存在论(ontology)遂成为西方哲学的“第一哲学”,一种研究存在、实体或本质的学问。这体现了西方哲学中最为深厚的希腊传统,哲学史上出现过各式的存在论:柏拉图的理念论、亚里士多德的实体论、安瑟伦对上帝的本体论证明、黑格尔的逻辑学、海德

【作者简介】孙向晨,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

◎ 本文系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”(项目批准号:19GZGX05)的阶段性成果。

① 参见拙作《论家:个体与亲亲》,上海:华东师范大学出版社,2019年。

格尔的“基础存在论”,一直影响至今。

如何理解这种存在论哲学的实质?法国犹太裔哲学家 E·列维纳斯有过一个总结性的概括“西方哲学最为经常的是一种存在论:通过确保存在之包容性的中间项和中立项的置入,而把他者还原为同一。”^①也就是说,这种哲学的最大特点就是“把他者还原为同一”而且使“存在”中立化,并以这样的方式去理解它,去把握它。在这样的存在论前提下,列维纳斯认为我们无法保障“他者”的“他异性”。看似是一种与他者的关系,但真正说来,所做的工作只是使“他者”成为“同一”的组成部分。

这种存在论以消灭他者的“他异性”为自己的根本任务,追求哲学上的“同一”,并以这种方式保持“存在”自身的持存。这种对“同一”的追求,在古希腊哲学中占据主导性地位,这种“同一”或是表现为一种存在论的机制,或是被思考者“同化”,“同一的首要性是苏格拉底的教导:除了在我身上的东西之外,我没有从他人那里接受任何东西,似乎一直以来我就占有着那从外部来到我身上的东西;没有接受任何东西,或者说一直是自由的”。^②从柏拉图的灵魂论和回忆说中,我们大致能理解这种“同一”的内在性特征,这里不存在任何“外在”的东西,一切皆我“回忆”所得,一切皆原本就为我所拥有。“它们的他异性就被吸收在我的同一性中,吸收在作为思考者或占有者的同一性中。”^③

列维纳斯的工作“推进了对基于存在论的西方哲学的细致批判,他认为这一哲学具有一种内在倾向,去生成关于存在的总体化观念”。^④这种存在论在列维纳斯看来是“一种普遍综合的企图,一种把所有的经验,所有合理的东西还原为一个总体”。^⑤这种“同一”在列维纳斯那里最终被归结为“总体”,“总体”概

念成为了这种哲学传统的应有之义。列维纳斯甚至说“对总体的乡愁在西方哲学中无处不在。”^⑥事实上,当巴门尼德哲学第一次提出“存在是一”时,^⑦便已奠定了存在论哲学的这种“总体性”特征。

以“同一”和“总体”为特征的哲学传统在列维纳斯眼中充满危险。他直言,“战争”与这种存在论息息相关,借助于赫拉克利特残篇中所说“战争是一切之父,又是一切之王”,^⑧列维纳斯直指在西方的存在论哲学传统中,“存在对哲学思想来说显示自身为战争,这战争影响着存在,不仅是作为最明摆的事实,而且还作为实在明显的特质或真相影响之”。^⑨“存在”并不是一种平和的存在,一切复多的、差异的、变化的都被排斥在“存在”之外;多样的、生成的、消逝的都被巴门尼德式哲学所否定。这种强力哲学绝不仅仅体现在巴门尼德哲学中,而是成为了一种悠远的传统。列维纳斯说“在战争中显露自身的存在之脸,固定于总体概念之中,这个概念统治着西方哲学。”^⑩

追求“同一”,消除“差异”,终将导致“专制”。“西方存在论的秘密就是它在根本上对于政治上的迫害和专制是同情的。”^⑪在列维纳斯看来,西方社会对金钱的追求,殖民主义、帝国主义、资本主义中所体现的那种“权力意志”都是“同一”在现实中的投射,其极致的表现便是暴力与战争,这是西方文化危机的根本所在。列维纳斯对于这种“权力哲学”的分析不是停留在理论层面,还深刻地洞见其在现实中的影响。“它将在国家暴政中出现”。^⑫这不是一种空泛的指责,列维纳斯明确指出存在论哲学的危险直接体现在海德格尔哲学中。“海德格尔的存在论,将与他人的关系置于与一般的存在关系之下,……这种存在论仍然保持了对无名性(存在)的顺从,其无可避免地导致

① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburg, Duquesne University Press, 1969) 43, 以下简称 TI; 中文版参见列维纳斯著,朱刚译《总体与无限》,北京:北京大学出版社,2016年,第15页,译文据上下文略有改动,以下简称“中文版”。

② TI, 43, 中文版,第15页。

③ TI, 33, 中文版,第4页。

④ 西恩·汉德著,王嘉军译《导读列维纳斯》,重庆:重庆大学出版社,2014年,第45页。

⑤ E. Levinas, *Ethics and Infinity* (Pittsburg, Duquesne University Press, 1985) 75(以下简称 EI)。

⑥ EI-76。

⑦⑧ G.S.基尔克等著,聂敏里译《前苏格拉底哲学家》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第385-289页。

⑨⑩ TI, 21, 中文版,前言第1、2页。

⑪ Adriaan Peperzak, *To the Other* (Purdue University Press, 1993) 139。

⑫ TI, 46, 中文版,第18页。

另一种权力,一种帝国主义式的支配,一种暴政。”^①

在西方近现代哲学中,存在论哲学转而发展成为一种“为自我”的主体论哲学,但追求“同一”的实质依然保留了下来,主体论哲学与之一脉相承。甚至从苏格拉底开始,哲学就是一种自我学了,列维纳斯说:“苏格拉底的真理理想因此就建立在同一的本质性的自足之上,建立在它的自我性的同一化之上,建立在它的自我主义之上。哲学是一种自我学。”^②在西方哲学的发展中,“存在”将自身强加给“意识”,“与存在的关系”体现在自我的表象与明见性之中,存在论在主体论哲学中呈现出“唯一的和原初的形式”。甚至到了海德格尔那里,这种存在与对存在的理解依然是完全一致的,“《存在与时间》或许只论证了一个论断:存在与对存在的理解(它展开为时间)是不可分割的,存在已经是对主体论的诉求了”。^③因此,如列维纳斯所洞察的,在西方存在论哲学中显露出的危险同样会在西方近现代的为自我的主体论哲学中呈现出来。列维纳斯认为这种主体论哲学的特征就在于知识、权力与自由。近现代哲学首先追求的就是知识,而知识本质上是一种权力,这种权力又在现代体现为自我的一种肆意妄为的自由。

这种“为自我”主体论哲学依旧不能容纳“他者”。哲学的“主题化和概念化,两者不可分离,它们不能与他者和平共处,而是要压制或占有他者。占有虽然肯定他者,但却是在否定其独立性中肯定的。‘我思’归结为‘我能’——一种对是什么的占有,一种对实在的剥削。”^④哲学的主题化就是在理论上消除了他者的他异性,“他者”成了理论框架中的一分子。“我思”在对世界的“把握”中演变成了“我能”,演变成了一种“权力哲学”,一种“非正义的哲学”。^⑤在列维纳斯的语汇中,“自由”同时也是西方哲学的代名词,自由观念代表了维持自我,反对他者,不管与他者有任何关系,都确保自我的专制,“自由”在西方哲

学中至高无上的地位始终受到列维纳斯的强烈质疑。

从存在论到主体论哲学,从“同一”到“总体”,列维纳斯不无遗憾地说“自巴门尼德经普罗提诺以来,我们还没有成功地以别样的方式来思考过。”^⑥即便是海德格尔那在西方哲学中引起重大革命的存在论哲学,在列维纳斯看来依然囿于这个传统。列维纳斯哲学就是要带领大家“离开巴门尼德式存在的哲学”。^⑦

二、超越、他者及其批评

列维纳斯对于西方哲学传统给予严厉批评,甚至认为西方哲学对西方文明中的“暴力”负有重大责任,德里达评列维纳斯的著名论文之标题就是《暴力与形而上学》。“暴力”代表了西方哲学的存在论传统,列维纳斯强调要“超越”存在。于是,在他的语境中,“形而上学”(metaphysics)也就有了新的诠释,“meta”被解释成“超越”。“形而上学”也就变成了一门“超越”存在的学问。维肖格罗德(E. Wyschogrod)称列维纳斯的“形而上学是一种对存在论各派的批判,是一种对存在论的批判。”^⑧这也是列维纳斯对自己哲学的一个基本定位。

列维纳斯在西方哲学传统中同样找到了某种“超越”的迹象。一是柏拉图哲学。尽管柏拉图的理念论是存在论的一种样式,但柏拉图始终坚持“善”超越于一般的理念,“善”高于存在,“善相对于存在的超越性”。^⑨二是笛卡尔哲学。尽管笛卡尔“我思故我在”是一种强调“我思”的主体论哲学,存在问题转化为自我的“意识”问题,但笛卡尔在《第一哲学沉思录》第三沉思中讨论了意识中“无限性”观念的产生,认为这不是一个基于自我的有限主体提出的观念,“笛卡尔无限观念指明一种与存在的关系,对思考它的人来说,保持着完全的外在性”。^⑩列维纳斯认为这种“无限”暗含了对于主体论哲学的“超越”。

①④⑤ TI, 46, 中文版, 第 18、17、18 页。

② TI, 44, 中文版, 第 16 页。

③ TI, 45, 中文版, 第 16 页。

⑥ TI, 104, 中文版, 第 83 页。

⑦ TI, 269, 中文版, 第 261 页。

⑧ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff / the Hague 1974, p. 95.

⑨ TI, 80, 中文版, 第 56 页。

⑩ TI, 50, 中文版, 第 22 页。

在列维纳斯自己的哲学中,他把对“存在”的超越寄希望于“他者”。超越存在的问题,“对同一的质疑不可能在同一的自我主义的自主性中发生,而是由他者引起的”。^①因此为了超越西方的存在论传统,就需要发展出一种不能被存在论所涵盖、所同化的“他者论”,列维纳斯称之为“一种与存在原初的且独特的关系”。^②为此列维纳斯建构了某种“为他者”的主体论,他对《总体与无限》的界定是“本书将把自己呈现为一种对主体性的保卫”,^③但这种“主体论”不同于西方主流哲学传统的“主体论”,这种主体论“免除了观念化的存在论主体性,后者把一切还原为自我。伦理的‘我’就其在他人面前屈尊,为他人更原初的召唤而牺牲自己的自由而言,就是一种主体性”,^④一种鲜明的“为他者”的主体性。

列维纳斯所强调的“他者”不是传统意义上与“同一”相对立的词项。在他看来,任何一种对立都必然蕴含着总括两者的总体。这显然不是列维纳斯所界定的“他者”。列维纳斯的“他者”是不可还原的、不能还原进“总体”的,是一种“绝对的他者”。如果说“总体”代表了存在论哲学的特征,那么“不被总体化的他者”就显示出其“超出”存在论的根本意义。

列维纳斯认为除非我们以“他异性”打破存在论的“同一性”,否则就无法逃避“总体”的主宰,他的目标就要使“他异性”免于近现代主体论哲学的影响而获得独立地位。这不是“同一”中的差异,也不是走向“总体”的“差异”,而是基于“绝对他者”的“差异”。要做到这一点就必须从根本上瓦解西方的存在论传统,把“他者”从存在论中解放出来,使“他者”真正作为他者而显现。

列维纳斯认为,与“他者”的关系,不能像西方近现代主体论哲学那样强调“认知”关系,这种“自我”的认知依然是统摄一切的;必须强调的是与他者的“相遇”,一种“面对面”的相遇,由此才能够直面“他人之脸”:“他人之脸每一个时刻都在摧毁和溢出它留

给我的可塑形象,摧毁和溢出与我相称的、与被观念化者相称的观念——相应的观念。它并不是通过这些性质显示自身,而是据其自身显示自身。它表达自身。”^⑤在这里,与他者的直面,不是自我去认识对象,不是意向性的建构,而是一种“交谈”;“他者之脸”不是可塑的对象,不是单纯的形象,而是“溢出”了对象,是一种对我的“表达”,并在这种表达与交流中生成“意义”。

正是这个不可化约的“他者”对近代以来“自我”主体之肆无忌惮进行了坚决抵制,“中止了在同一中起作用的自我的‘否定性’,中止了权力与控制。”^⑥而对“自我”无限权力的制止就是“伦理”的诞生,“伦理”超越于存在关系之上,伦理超越于自我的自由之上。没有“他者”对于自我的这种抵制,“自我”与“自我”之间就会是霍布斯所谓的“战争状态”。在列维纳斯看来,一切文明社会都开始于这种抵制,所以“伦理才是第一哲学”。

那么最终这个“他者”的外在性、绝对性、不可化约性又如何得到保障呢?列维纳斯讲这个“他者”闪耀着神圣的光辉,“从人类的脸上打开了神圣的向度”。^⑦列维纳斯拒绝在存在论层面来谈上帝问题,但“上帝”问题在列维纳斯那里如幽灵一般始终挥之不去。透过这个“他者之脸”隐然指向了并不在场的“上帝”,“并非是借助我们所能想到的上帝的至高无上,而是要通过对特殊的人际事件的确定才能打开走向超越存在之门,并揭示上帝的踪迹。”^⑧这个特殊的“人际事件”就是与“他者”的“面对面”相遇,列维纳斯的“他者论”最终离不开神圣维度。

列维纳斯以自己的“超越论”与“他者论”有力地批判了从“存在论”到“主体论”的西方哲学传统,在当代哲学中激起巨大反响。但是,列维纳斯哲学在笔者看来依然有鲜明弱点,值得我们进行进一步分析与思考。事实上,“离开巴门尼德”的路径可能并不止列

① TI, 43, 中文版, 第 14 页。

② TI, 22, 中文版, 前言第 2 页。

③ TI, 26, 中文版, 前言第 7 页。

④ Richard A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas* (State University of New York Press, 1986) 27.

⑤ TI, 51, 中文版, 第 23 页。

⑥ TI, 50, 中文版, 第 23 页。

⑦ TI, 78, 中文版, 第 53 页。

⑧ Richard A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas*, p. 32.

列维纳斯的方案, 我们应该继续持一种开放的态度。

问题一: 列维纳斯的思考依然没有脱离“个体性”的考量。在列维纳斯研究中, 德里达起着非常重要的作用。他曾批评列维纳斯哲学“将自己寄宿在传统观念性中却试图摧毁它”。^①也就是说, 在德里达看来, 列维纳斯哲学没有彻底摆脱存在论; 笔者试图进一步说明, 列维纳斯的方案甚至也没有摆脱西方的“自我论”哲学。列维纳斯明确表明他要建立一种“为他者”的主体论。问题在于, 列维纳斯着眼的那个“为他者”, 依然是从独立的“自我”出发。这在《总体与无限》第二部分中有充分论述, 列维纳斯以“我”(The I) 立足, 尽管用“The I”来代替传统的用语“ego”, 但这样的思路很难彻底扭转“为自我”的主体论特点, 列维纳斯先得构建“The I”, 再去面对“他者”。事实上, 对于人的理解, 除了独立的“自我”之外, 汉语思想传统敏锐地揭示了人的生存的另一个面向, 那就是人从来都不是孤立的“个体”, 而是“身体发肤受之父母”。若从这个基本的生存论环节出发, 我们完全可以揭示出人类生存中其他被“遗忘”的面向。

问题二: 在列维纳斯论述中, 他特别强调“他者”的他异性, 目的是防止西方近现代“为自我”主体论哲学的“吞噬”, 甚至胡塞尔对他人的论述在列维纳斯看来无非是另一个“自我”, 没有逃脱“为自我”的主体论主宰。“孤独的自我与作为他者的他者没有任何关系, 对他来说, 他者只是另一个我, 是一个通过同感可以认识的他我, 即通过回到他自己而认识他我。”^②因此, 列维纳斯强调作“为他者”的他者, 强调“他者”的“他异性”, 以及“为他者”的主体论。列维纳斯在拒绝“自我”统摄的同时, 他所论述的“他者”未免会给人一种强烈的“疏离感”。除非借助“神圣”维度, 人类才可能在这种“陌生性”中建立相互关系, 否则的话, 如何面对这种绝对的“他异性”, 依旧是一个重大哲学挑战。事实上, 我们固然要反思与批判西方哲学传统对于“同一”的过分追求, 但也不能因为强调“他者”的“他异性”, 而遗忘了人类生存之间存在着“亲

切性”。“我”固然要尊重“他人”的“他异性”, 但汉语思想传统同样揭示了“人同此心, 心同此理”的面向, “己所不欲, 勿施于人”预设了人与人之间的“亲切性”, 由此也才可能得出“四海之内皆兄弟”的结论。如果像列维纳斯那样一味强调“超越”于存在之外, 强调“绝对他异性”, 那么中国哲学传统中所看重的“忠恕之道”就完全没有办法建立, 人类的共通性基础就难以达成共识。

问题三: 由于强调他者的“他异性”, 人类的“共通性”在列维纳斯那里变得极富挑战, 列维纳斯常常需要通过外在的“神圣性”或“超越性”来勾连人类。因此, 列维纳斯的“他者”背后始终有着“神性”观念。尽管他批判西方哲学传统以“存在论”方式来理解上帝, 强调上帝在“存在之外”, 甚至在后期只强调“上帝”的“踪迹”(trace); 但无论如何, 列维纳斯在论述“他者”, 论述“他者之脸”时, “神圣性”是不可或缺的。他甚至用基督教中论耶稣降临时所用的“显灵”(epiphany) 一词来描述“他人之脸”。列维纳斯明确地说, “我从一开始就不认为哲学本质上是与上帝无关的”。^③在一个世俗化时代, 对于一种非西方的文明来说, 列维纳斯的这种论断可谓相当陌生。张世英先生在了解了列维纳斯的哲学后, 曾指出“列维纳斯的思想观点, 在我看来, 未免有乌托邦之嫌, 超验性的、外在性的上帝观念或无限观念是不切实际的。……中国传统文化更缺乏列维纳斯所崇奉的超验性、外在性和人性以外的东西”。^④汉语思想传统明确地以非宗教方式去寻求人类的“共通性”, 主要是靠“性相近”的观念来建立人类共通性。列维纳斯用一个“他”字便拉开了“相近”的距离, 将“他人”拒于这个“亲切”的世界之外。事实上, 列维纳斯后期创造出一系列蕴含他者的极端概念, 诸如创伤、人质、暴露、受难、迫害等; 当列维纳斯以身体的极端脆弱性与被动性来论述责任问题时, 他的伦理性也就失去了现实性, 成为某种类似于启示的工作, 以致有评论者认为: “很难再将它视为哲学。”^⑤

① Jacques Derrida, “Violence and metaphysics,” *Writing and Difference* (Routledge & Kegan Paul, 1981) 111.

② E. Levinas, *Existence and Existents* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1978) 85. 以下简称 EE.

③ EE, 6.

④ 张世英《中西文化与自我》北京: 人民出版社, 2011年, 第64页。

⑤ 西恩·汉德著, 王嘉军译《导读列维纳斯》, 第59页。

三、从生生到亲亲

列维纳斯基于他深厚的犹太背景,基于他的哲学思考,深切地反思了西方哲学传统。同样,基于汉语世界的思想传统也可以帮助人们深入思考西方哲学的内在特质以及列维纳斯式批判的局限性。基于汉语思想传统的思考并不必然意味着一种特殊主义的哲学立场,而是帮助人们揭示出人类生存中某些可能被其他文明所忽视的共通性面向。

在汉语世界中,我们并没有对应于印欧语系的“存在”(being)概念。因此,在汉语思想传统中从没有发展出一套西方式“存在论”(ontology)哲学,没有基于此发展出“存在—神—逻辑”三位一体的结构。因为没有强调不动不变的“存在”概念,也就没有从关于“是”(being)的逻辑学中衍生出来的种种逻辑“范畴”。在汉语思想传统中更强调“大化流行”,强调“天地之大德曰生”。作为群经之首的《周易》,首要的立场是“生生之谓易”。是“生生”而不是“存在”是汉语哲学的主导原则。在这个意义上,如果说西方哲学的第一范畴是“存在”(being),那么汉语哲学的第一范畴就是体现“生生”的“变易”(becoming)。在这个思想传统中,更确切的是以一种“生生论”替代了西方的“存在论”,也替代了列维纳斯式的“超越论”来理解这个世界。基于“生生”,在汉语思想传统中同样会发展出一套完整的思想框架,诸如阴阳论、气论、中庸论等等,形成了一种与西方哲学传统迥然不同的思想框架。

在这种“生生论”传统中,并不像“存在论”哲学那样追求“同一”,因之也就避免了列维纳斯所指责的西方哲学中“战争”与“暴力”的倾向。“生生论”代替“存在论”,乾坤二卦、阴阳二气也代替了“存在”的一元论。根据易传思想,乾坤二卦促进宇宙间的生机与变化“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。”“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,

德合无疆。”^①由此“二气感应以相与”,“天地感而万物化生”,^②阴阳二气之间互感互通,引发出世间的一片生机盎然。西方式的“存在”、“同一”与“总体”在这里找不到它们的位置,并以一种与列维纳斯判然有别的理由同样地被拒斥。

在这样的传统中,孔子非常看重“和而不同”而不是“同而不和”。在汉语世界,对于“和”与“同”有着清晰的辨别,“和”如济五味,和五声,追求协调和谐;“同”则以水济水,琴瑟专一,只求“相同一致”。^③一味强调“同一”就会导致列维纳斯所警惕的“暴力”。汉语思想传统对此“同一”同样保持高度警觉,但并不像列维纳斯那样因为反对“同”而一味强调绝对“他异性”,而是要在差异性前提下追求一种“和”。在《尔雅》中,“谐、辑、协,和也”。^④这里的“和”不是“同”,而是基于“不同”之间的一种“协和”;“生生论”反对“同”而强调“和”,以保持系统的协同性。这样的“和”就能创造生意畅遂的局面,“致中和,天地位焉,万物育焉”。^⑤

在西方的“存在论”传统中,特别强调存在的“努力”(conatus),一种维持自身持存的努力,这也是存在论追求“同一性”的动力所在。在“生生论”中,更倾向在一种自我“更新”中保持自己“富有之谓大业,日新之谓盛德。生生之谓易。”^⑥这里所昭示的“变化”实质是一种日日生新,这也是“生生论”所特有的一种超越模式,生命之为生命的生机与活力,天地之间“苟日新,日日新,又日新”的气象。列维纳斯在分析“存在”时,曾一针见血地指出了“存在”中有着不可逃避的“疲惫”和“倦怠”。^⑦生生论之“新新不已”的面向与存在论之“倦怠”有云泥之别。

与“存在论”一开始就追求某种“总体”不同,在“生生论”之中是不可能想象出现类似于黑格尔“绝对”那样的“总体”。“生生”总是朝向一种“无限”的生长,朝向一种“开放性”。《周易》六十四卦都围绕“生生”展开,最终不是一种“完成”,不是一种“终

① 《周易·乾卦》、《周易·坤卦》。

② 《周易·咸卦》。

③ 参见《左传·昭公二十年》齐侯与晏子的对话。

④ 胡奇光等译注《尔雅译注》,上海:上海古籍出版社,2016年,第47页。

⑤ 《中庸·第1章》。

⑥ 《周易·系辞传》。

⑦ EE, 25, 30;

结”不是形成一种“总体”。在“既济”之后,在某种程度上完成与终结之后,依然是对未来充满期待的“未济”。“未济”作为《周易》的最后一卦可以看作是对“《易》者,变也”的明示,以一种“审慎”的态度对待事物的完成,并表明“物不可穷”。这充分展示了汉语哲学传统的“审慎性”与“开放性”。

西方哲学从“存在论”转向近现代“为自我”的主体论,本质上依然是一种“同一论”;列维纳斯从“超越论”到“为他者”的主体论,是为了应对西方哲学的存在论与主体论出现的问题。事实上,在汉语思想传统中,从“生生论”出发,发展出一种“亲亲”之论,我们完全可以以之为基础发展一种“为亲亲”的主体论。生生不息而生万物,以是观之,世代之间的情感由此而变得极为重要,因此可以基于对“亲亲”的认同来界定主体。明代罗汝芳曾非常敏锐地抓住了“生生论”与“亲亲论”之间的关联。“盖天命不已,方是生而又生;生而又生,方是父母而已身,己身而子,子而又孙,以至曾而且玄也。故父母兄弟子孙,是替天命生生不已显现个肤皮;天命生生不已是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓,直竖起来,便成上下古今,横亘将去,便作家国天下。孔子谓:仁者人也,亲亲之为大焉,其将中庸、大学已是一句道尽。”^①基于“生生论”的宇宙论解释,由此而对生命之连续性有深切理解,不是断裂的“个体”,而是连续的生命;从“从父母一体而分”这个基本事实来看待“人生在世”的本真样态。天命在生生之中显露,生生以“自身而子”体现,父母子孙以“亲亲”接续,以之为源发性基础,进而在时间上推演出上下古今的历史,在空间上推及出国天下的世界,由此人们才能理解何以在汉语思想传统中“亲亲为大”。

汉语思想传统揭示出,在人类众多“爱”的情感中“亲亲”占据特别重要的地位,由此也显露出汉语思想传统与其他文明的不同之处。希腊文化传统强调男女之间的“情爱”(Eros),本质上是一种对“同一”的追求;基督教传统强调上帝与世人之间的“圣爱”(agape),借助上帝,形成一种“为他人”的转向。“亲亲”之爱则强调“世代”之间的亲人之“爱”,处在“为

己”与“为他”之间,并以此为生存论的起点。

在希腊文化传统中,非常看重“情爱”(Eros),一种追求欲望与对象的原动力;最为典型的是柏拉图在《会饮篇》中的论述,他先是借着阿里斯托芬,描述了一个古代神话:原初时代,人都是一个圆团体,有四只手,四只脚,非常强大,还图谋向诸神造反。宙斯为了削弱圆团人的力量,将人一劈为二。人在劈为两半之后,出现了“Eros”,人总是在思念与寻觅自己的另一半,于是就要不断地追求完整,追求重新结合为一体,“爱”就是一种结合的力量。之后,柏拉图借苏格拉底讲出了他对于“Eros”本质的理解,那就是对于完善理念的追求,因此人的生存总是有着无穷的欲望,都在追求一种“同一”的融合。^②列维纳斯在《总体与无限》中对此提出了批评,并认为即便是Eros的结合,那另一半的她者也是永远不能被“同一”化的。

在基督教文化传统中,上帝之爱是由上帝给予世人的,是一种“赠予”,被认为是世间所有“爱”的基础,甚至可以理解为爱的极致。在《旧约》中,上帝创造万物就已体现出神对人的爱,上帝选择犹太人也体现了这种“圣爱”(agape);在《新约》中,耶稣基督的牺牲更表达了上帝对世人的这种爱。在这个意义上,“拯救”是上帝之爱的集中体现。耶稣基督以他的爱带走了人类的罪恶,这种“爱”无限、无穷而普遍。上帝对人的“圣爱”通过耶稣基督得以最终实现,“主为我们舍命,我们从此就知道何为爱”。^③基督教传统中的“爱”,凭借上帝实现了一种“为他者”的大爱,这种大爱必须借助耶稣基督的牺牲才能实现,基督教以这种方式表明“爱”来自上帝而不是人类。列维纳斯试图以“面对他者”的方式,在世间捕捉住这种超出存在的、“为他者”的神圣维度。

汉语思想传统则揭示了人类生存的另一个重要面向,不是男女之间的“情爱”,不是神人之间的“圣爱”,而是世代之间的“亲亲”之爱。在“生生论”前提下,人不再被视为孤立的“个体”,而是在一种“连续性”中来理解生命。“亲亲”之爱是“双向”的,既是一个人热爱生命中最初遇到的那个养育自己的“他人”,又是一个人热爱生命中那个既是自己又是他人的下

① 罗汝芳著,方祖猷等编校《罗汝芳集》上册,南京:凤凰出版社,2007年,第233页。

② 柏拉图著,朱光潜译《会饮篇》,《柏拉图文艺对话集》北京:人民文学出版社,1988年,第238~239页。

③ 《新约·约翰一书》3:16。

一代。“亲亲”之爱是世间最自然、最朴素的爱,是源初的起点。以“亲亲”视之,这个“此身”既非西方哲学传统中“为自我”的主体,也非列维纳斯那个陌生的、外在的、为他者的主体;而是“身体发肤受之父母”,“此身”原本就在“亲亲”之中。这是一种既尊重生命的渊源,又有自身独立性的主体观,是一种“为亲亲”的主体论。在汉语思想传统中,“亲亲”之爱极为重要,它把一种世代之间的“爱”提炼为一种哲学上与文化上的概念,进而泛化为整个家国天下的情感联结,“直竖起来,便成上下古今,横亘将去,便作家国天下”。基于这一点,汉语思想传统形成了自身的完整结构,这与西方追求“同一”的 Eros 不同,与列维纳斯“超越”的“他者”也不尽相同。“生生”与“亲亲”构成了汉语思想传统的形而上的生存论的结构。

四、亲亲的生存论分析

列维纳斯曾说,人性就是“亲近”,就是对于他人的“亲近”;列维纳斯这种对于陌生他人的亲近,有很强的犹太文化背景,有很强的宗教色彩。汉语思想传统同样揭示了人类的基本处境,“亲亲”正是意义开始的地方。尽管“亲亲”在日常生活中可泛指亲属之间的爱,在历史上也已成为某种礼制的表达,但“亲亲”在根基处仍呈现其基本的生存论结构。“亲亲”是一种特殊的与他人之间的关系,是一种与他人关系的原型,并进而可以泛化为与世界的关系。

正如我们一再强调,“亲亲”乃是承“生生”而建立起来的情感,是世代之间源初性的爱。“亲”按《说文解字》的解释“亲,至也。从见,亲声。”^①“至”者,表示相互亲密无间,其源初之义“起于相见,盖见而亲爱也。亲爱者莫如父子、兄弟、夫妇,故谓之六亲”。^②“亲”乃是由“相视”而来的一种强烈感受性;这种感受性完全是非认知性的、非言语性的,比之“认知”关系、“交谈”关系更基础,在“亲亲”之爱中有一种超越于言说的深切“表达”。罗汝芳甚至以婴儿初生时第一声“啞啼”来刻画“亲亲”之源初的“依依恋恋”,并把这种“亲亲”之爱理解为“赤子之心”。^③

这种源初的“依恋性”直接与“身体”有关,父母与子女是“一体而两分”。《尔雅》解释“身”,即“亲也”。汉语的日常语言中也总是把“亲”与“身”联系起来,“亲”就是与“身体”相关的密切接触,如“亲吻”、“亲热”等。这里所讲的“身”并不就如西方哲学中所讲的那样是天然自我中心论的,在“亲亲”之中,“身”的地位源始地就破除了自我中心主义。在古汉字解释中,“身”字形本就像人有身孕,《诗经·大雅·生民》中有“大妊有身”之说。某种意义上讲,古人在理解“身”时直接就赋予了其能够孕育生命的意涵。表现为“个体”的“身”并不是一个与他人完全相隔离的“个体”(individual),“身”与“身”之间也不是完全无关的“他者”,在“生生论”的语境下,在根基处,“身”与“身”之间就有密切的关联:任何一个身体都源自父母。汉语思想传统非常看重人的生存这个最基本的生存论事实,因此其对人的理解就不是从独立的“个体性”开始,而是从生命的“继承性”源发。《礼记·哀公问》中把“敬身”视为根本,“敬身”不是自我中心主义式的“贵己”,而是对生命之源远流长的敬意。“君子无不敬也,敬身为大。身也者,亲之枝也,敢不敬与?不能敬其身,是伤其亲。伤其亲,是伤其本。伤其本,枝从而亡。”^④通过“亲亲”,“世代”之间有了这样密切的接连。“身”与“亲”是联结在一起的;人正是通过“亲亲”将自己交付给世界,因此“身”牵动着“亲”,不能“敬身”就会“伤亲”,这之间的“关联”具有根本的重要性。

“父母之于子也,子之于父母也,一体而两分,同气而异息。若草莽之有华实也,若树木之有根心也,虽异处而相通,隐志相及,痛疾相救,忧思相感,生则相欢,死则相哀,此之谓骨肉之亲。”^⑤“骨肉之亲”表达了生命的基本样态,也揭示了“亲亲”之爱发生的机制:基于生命的连续性,亲亲之间有着“相通、相及、相感”的联系,并且直接表达为一种“爱”的情感。在“亲亲”的生存论结构中,每一个生命都渊源有自,每一个生命都源自这种“身体”性的、“骨肉”

① 汤可敬《说文解字今释》下册,长沙:岳麓书社,1997年,第1180页。

② 转引自李学勤主编《字源》中册,沈阳:辽宁人民出版社,2014年,第765页。

③ 罗汝芳著,方祖猷等编《罗汝芳集》上册,第79页。

④ 《礼记·哀公问》。

⑤ 《吕氏春秋·精通》。

性的展开,生命从一开始就托付在“亲爱”之中。“亲亲论”会引发出完全不同于“主体论”与“他者论”的理论结构。

“亲亲”之爱是“双向”的,正如张祥龙先生所言:“亲子之爱天然就有慈与孝之别”,“两者之间确有‘厚薄’的或量的不同,其原因也只能到慈孝的时间样式的差异中来寻找。……亲子之慈爱是‘顺流而下’的,在这个意义上也就是顺势而下、从源到流的。相反,子亲之孝爱则是‘逆流而上’,并在这个意义上是从流到源,或反本报源、慎终追远的”。^①一方面,“父母之于子”的亲子之爱对于孩子的需求有一种直接的应承性、应答性,是“不知其然而然”,完全是一种单向的、永不停歇的、非交互的“应答”。只有在“亲亲”之中才有可能构成一种与“他者”之间不求回报的关系,以后成为父母之于子女的一种“慈爱”。另一方面是“子之于父母”,孩子对于父母有一种天然的爱,“赤子出胎,最初啼叫一声,想其叫时,只是爱恋母亲怀抱”。^②也就是孟子讲的“孩提之童,无不知爱其亲者。”^③这是“不学而能,不虑而知”的良知良能,^④以后便发展成一种“孝爱”。父母之于子的“爱”是“不知其然而然”,子之于父母的“爱”是“不学而能,不虑而知”,因此“亲亲”之情完全是前思虑的、前反思的、超越言语的,这要比之后发展出来的、自觉性的“慈爱”与“孝爱”更为源初,因此罗汝芳称之为“爱根”。“根”字揭示了这种情感的源初性,它是“孝慈”的根基,是“仁爱”的来源。儒家思想传统非常看重“亲亲”之“事亲”的面向,它构成了德性的基础。

从父母与子女的关系看,这当然是一种更直接、更天然的情感,“父母唯其疾之忧”^⑤,父母对于子女有着无时无刻的牵挂,“爱养滋扶,意思何等切至;调停斟酌,机括何等神妙”。^⑥亚里士多德也认为“父母

爱子女,是把他们当作自身的一部分。”^⑦父母对子女的爱在全人类都是如此强烈,这是一种不求回报的倾心付出。普泛而言,在西方哲学传统中,在康德式的主体论中,只有道德的绝对命令可以达到这种境界,但只是一种“应然”而已;在列维纳斯的论述中,则需要预设某种上帝观念,只有在神圣关系中,才能理解与他者的非回报性关系究竟意味着什么。事实上,在“亲亲”的关系中,孩子的柔弱在父母的生命中就具有绝对性的召唤,这直接构成了人的“责任”意识。列维纳斯曾经这样来描述一种主体性的身体性反应,“先于所有的反思、先于所有放置,是一种在所有借贷之前的债务,不是假定的、无端由的、深不可测的被动性之于主动性,由召唤而来的,就像一种先于某种声音之震颤的该声音的回声”。^⑧列维纳斯这种极端的责任论,用他自己的话来说就是“我是他人的人质”,一种绝对的“为他者做出所有牺牲的可能性”。^⑨这样的论述常常受到学者们批评,认为是一种受虐式的伦理责任。^⑩事实上,在“亲亲”的语境中,这种描述完全可以得到理解,父母就是孩子的“人质”。

从子女与父母的关系来看,子女对于父母的爱似乎不及父母对子女的爱,亚里士多德对此的解释是:“父母更知道孩子是己之所出,孩子则对这点所知较浅。相比之下,生育者更把被生育者看作是属于自己的。被生育者则较少把生育者看作属于自己。”^⑪在这方面的“孝爱”,无论是西方哲学传统,抑或列维纳斯的犹太传统都甚少涉及。圣经“十诫”中第五诫中文译为“当孝敬父母”,一般英文中都是“honor”,“当尊重父母”;汉语中“孝”的含义专指“善事父母”,而且这个字形就已经表达了“子承老”的世代性。^⑫这是单单“尊重”一词所不能涵盖的意义。如果说“慈爱”尚有某种自然倾向,那么“亲亲”之“爱亲”就是一种

① 张祥龙《思想避难:全球化中的中国古代哲学》,北京:北京大学出版社,2007年,第255页。

② 罗汝芳著,方祖猷等编校《罗汝芳集》上册,第74页。

③④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 罗汝芳著,方祖猷等编校《罗汝芳集》上册,第37页。

⑦⑩ 亚里士多德著,廖申白译注《尼各马可伦理学》,北京:商务印书馆,2004年,第251、251页。

⑧ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence* (Martinus Nijhoff Publishers, 1981) 111. 以下简称OB; 中文版参考列维纳斯著,伍晓明译注《另外于是,或在超过是其所是之处》,北京:北京大学出版社,2019年,第263页,以下简称中文版。

⑨ OB, 115; 中文版,第274页。

⑩ 参见西恩·汉德著,王嘉军译《导论列维纳斯》,第143页。

⑫ 汤可敬《说文解字今释》上册,第1152页。

顺应自然的人文教化。人们不会否认子女对父母有着一种普遍的“爱亲”之情,但这种“爱亲”之情最终成为一种德性“孝”,归根结底逃不出一场人文教化的塑造。在这个意义上,汉语思想传统揭示的是人类普遍的生存样态中某个环节,而华夏文明以之为起点向前推进了一步,并形成了一种独特的文化传统。这里既有指向人类生存的某种普遍性,也有中国文化传统的独特性。在儒家传统中,由“亲亲”而“孝爱”便具有首要的德性地位,孝者,为仁之本也;超越自我的道德情感也由此发生。这种以子女之于父母的爱,而泛化为对于世间的大爱,是中国文化传统发展的一种独特的道德路径。虽独特却依然以人的生存论结构为基础。

“亲亲”的生存论结构进而带出一种“为亲亲”的主体论。“亲亲论”视野下的“主体”,有一个漫长的成长过程。事实上,无论是卢梭的《爱弥儿》,还是黑格尔的《精神现象学》,都以不同方式揭示了主体的“成长”,但都缺少了“亲亲”这个环节,^①“亲亲”之爱在“幼年”的成长中起着非常重要的作用。“幼年”不再是作为年龄上孤立的岁月,而是通过“幼年”概念来确保“主体”对于自身连续性的自觉。罗汝芳反复强调,“难说今日此身不是赤子长成”^②,“谁人之心不是赤子原日的心?”^③因此一种健全“人格”的确保是离不开“赤子之心”的。精神分析学说也从另一个侧面揭示了健康的“亲亲”之爱之于“人格”成长的重要作用,反之则会造成一种生存的灾难。个体的成长不是一个可以完全脱离“亲亲”之爱的过程,“主体”的确立与“亲亲”息息相关。这其中有四个重要环节值得思考:第一,“亲亲”提示出个体之所由出,“身也者,亲之枝也”,对于“生命渊源”的自觉构成了这种主体论的重要一环,由此即可以确立“孝”之主体,“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也”。第二,个体成长所依恋的爱的环境,慈母之字婴孩,调停斟酌,不遗余力;健朗的主体来自“亲人”爱的力量。黑格尔曾分析过“个体”的脆弱性需要“爱情”的补足;事实上,“个体”的成长也始终需要“亲亲”的滋养。第三,主

体的道德责任源自“亲亲”的自觉警醒,仁者人也,亲亲为大,由此而成就一种“仁爱”的德性。第四,主体的自强不息与生命的感恩并行不悖,“立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也”。个体的自主有为与“为亲亲”道德责任完全可以兼容并蓄,并成就一种“为亲亲”的主体论。在这些方面,一种“为亲亲”的主体论依然有很大的理论发挥空间。

五、温暖的家园-世界

“亲亲”处于“同一”与“他者”之间。“亲亲”在不同世代亲人之间触发“爱”的情感,这不是西方哲学中存在的“同一性”所能覆盖的。“亲亲”所面对的“他者”也并非全然陌生、他异,而是一个最为“亲近”的他人。“亲亲”源初地塑造了人的一种“亲近感”,而不是一种“陌异感”。“为亲亲”的主体论基于人的“良知良能”,努力焕发出一种与他人“亲近”的天然情感,确立起一种与他人进一步沟通与信任的态度。因此“亲亲”建构的世界观就有了不一样的存在于世的方式。这种“亲近”虽源起血缘,所构建的理解方式却并不限于自己的亲人。由“亲亲”而“返本”,由父母而及于无穷之祖先,乾称父,坤称母,宇宙万物乃成一个大家庭;由“亲亲”而“推及”,尊年高,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼,及至“民胞物与”。这样的世界,就不会是一个荒凉的、匿名的、无情的世界,而更体现为一种“将心比心”的亲近世界。这一“温暖世界”的建构与“家”密切相关,或者说“家”乃是“温暖世界”得以可能的中介。

西方近代哲学只注意到了主体与客体之间的对立关系,海德格尔提醒人们“此在”首先是“在世界之中存在”(being-in-the-world),这对于西方哲学来说是一场革命。之后海德格尔进一步阐发了他对于“筑造”与“栖居”的理解。“居”乃是有死者在大地上的所存在的方式。“居”促成了人与世界之间的关系,是此在在大地上的自我安放,筑造寓于栖居之中。^④如果从“生生论”的立场来看,海德格尔的“世界”遗漏了生存中一个重要面向,那就是“在世之中存在”(being

① 黑格尔在《精神现象学》中关于安提戈涅的论述似有“亲亲”的意味在其中。

②③ 罗汝芳著,方祖猷等编校《罗汝芳集》上册,第36、197页。

④ 海德格尔著,孙周兴译《演讲与论文集》,上海:三联书店,2005年,第152页。

between generations)。①人不仅仅像海德格尔所说的那样，在世界之中存在，他还在世代之间存在。在汉语中，“世”字首先是一个时间概念，“三十年为一世，世者父子相继之称”。②这是汉语思想传统中非常精妙的地方，“人生在世”首先是“在世代之中生存”。

那么这个“世界”如何发生呢？要理解“世界”，首先得理解最切近的世界是如何发生的，海德格尔是通过“上手状态”的“指引”把“世界”牵扯进来。对于列维纳斯来说，“我”与世界之间的关系是从“我”（The I）与周边的“原初环境”（the elemental）有一种“享用”关系开始的，世界由此而作为我“管理的家园”（economy）。我所“享用”的环境，我所身处的“居所”（dwelling），就是“我”与世界的源初关系。由“身”之所“居”，延伸到“家园”，“家园”是从“我”与“环境”打交道或享用中建构起来的。

在“生生论”看来，“家园”首先源自“亲亲”。“家”按《说文解字》的解释就是“居”，似乎与海德格尔、列维纳斯的看法颇为一致。按照段玉裁的注释：“此篆本义乃豕之居也，引申假借以为人之居。”③很快就有学者对这样的讲法提出疑问。如果“家”只是“豕”之居，那么为什么不是“豳”呢？而且人所“居”的家居是由“豕”之居引申而来，未免有“贵畜而贱人”之嫌。因此按照《说文解字诂林》的看法，真正说来，“宀”下面不是“豕”而应该是“亥”，“其所以从豕者非犬豕之豕，乃古文亥字。亥为豕，与豕同集韵，亥古作豕，亥下云一人男，一人女也，从乙，像褰子咳咳之形。按礼云，男有室，女有家；亥为一男一女而生子，非家而何此。其所以从豕之故也。”④这样的解释就非常清楚了，“宀”下面是“亥”，据徐锴《说文解字系传》：“天道终则复始，故亥生子，子生丑，复始于一也。”⑤对于“亥”之“生子”，高亨有进一步的解释“古称十月为亥月。许氏以为亥即亥月之亥，亥得音于亥，十月草木根莖育于地下也。许氏又以为十月微阳而盛阴相接，正如人之阴（女）阳（男）相交，人之阴阳

相交则生子，故亥字从二，像阴阳也。又从二人，后者为男，前者为女，加一曲画，像女怀中抱子咳咳之形，咳咳，小儿貌也。”⑥对于“亥”的理解是解释“家”这个字的重要基础，“家”源初意义应该是为“一男一女而生子”提供的“居所”。由此也很好地解释了为什么在汉语思想传统中“家”不只是空间上的“居所”，更强调其“亲亲”的关系。不仅有男有女，而且有“褰子咳咳之形”，由此可见，“家”正起源于对“亲亲”之情的呵护。

据诗疏的解释，“家，乃承世之辞”。⑦正是在“家”中，既有对“上一代”的孝爱，也有对“下一代”的慈爱。通过这种方式，体现出“世代”之间的关系，延展的是自己的生命。汉语思想传统中正是在“世代之间”这个节骨眼上来构建“有死者所存在的方式”。这种方式是一种生命打开的方式，人并不就是自我中心主义的；人恰恰是通过“家”而被嵌入大地，“亲亲”是“人生在世”的最初体验，“家”也是生命的第一场所，是“我”与“世界”之间的源发地带。亲亲之“亲”正是“家”的源头，海德格尔总强调“此在”之“此”（Da），强调“Da”常被赋予各种含义。借助于这里的理解，也可以把“此”（Da）理解为“亲”，因而是一种源初的“共在”模型，同时也是时间性的。

世界的建立正是要打破自我中心的视角，汉斯·莱纳认为，在西方，“宗教试图通过让人类服从一个比自己更高的存在来打破自我中心。对于（欧洲）哲学和科学来说则是通过‘理论’的纲领，它试图从始终与自我中心视角相关联的实践利益中解脱”。⑧在汉语思想传统中，自我中心论的解脱则从“亲亲”开始。人在幼年时期所经历的“亲亲”经验，对其一生都具有某种“先验性”，也就是孟子所讲的“赤子之心”。作为“人生在世”的定向，其起点不是孤立的“身体”——无论是“有用性”还是“享用性”；而是世代之间的“亲亲”。通过“亲亲”，“人生在世”首先就不是一种自我中心的，而是一种超脱自我中心同时又“在家”的

① 参见拙作《论家：个体与亲亲》第228页。

②③ 汤可敬《说文解字今释》上册，第316、988页。

④ 丁福保《说文解字诂林》，转引自《说文解字今释》第3027页。

⑤ 徐锴《说文解字系传》，转引自《说文解字今释》下册，第2163页。

⑥ 高亨《文字形义学概论》，转引自《说文解字今释》下册，第2163页。

⑦ 李学勤主编《毛诗正义》，《十三经注疏》第6卷，北京：北京大学出版社，2000年，第1615页。

⑧ 汉斯·莱纳著，张任之编《现象学与家园学》，北京：商务印书馆，2019年，第214页。

状态。

由“亲亲”而确立“家”的概念,由“家”而把世界“拉近”身边。“亲亲”并不局限于血缘与家族之中,而是在与亲人的密切接触中,建立起人与人之间的信任。这是感受一个“温暖世界”的“先验”条件。这种亲密关系之所以首先在亲人之间建立,是因为与父母的关系是生存中的第一种关系,他们之间建立起的并不是一种原子式个体之间的关系,也不是一种陌生的与他者之间的关系,而是在世界之中伴随着“爱”的养育关系。在“亲亲”中培养一种“爱”的力量,汉语中常说“爱自亲始”,以“亲亲”的力量为生活世界奠基。罗汝芳说“若做人常是亲亲,则爱深而其气自和,气和而其容自婉,一些不忍恶人,一些不忍慢人,所以时时中庸,其气象出之自然,其功化成之浑然也。”^①始终保持“亲亲”,便能培育一种深层的“爱”,建构一个温婉气和的世界,由此也可以“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼;……推恩足以保四海……。”^②“亲亲”之爱的重要性并不在于它是世界的全部,而在于它是世界的起点,是一种可以“推恩”的爱。“亲亲”是“火之始然,泉之始达”,^③是一个触手可及的起点,有了这个起点才可能层层推进。

汉语思想传统特别强调“道不远人,人之为道而远人,不可以为道。”所以,我们对于“世界”的理解便是从“身边”开始,“造端乎夫妇,及其至,则察乎天地”。^④这不是一种柏拉图式的理念一感知的二元世界,而是天地人三位一体的世界,世界之大也是从“夫妇之愚”开始的;我对于世界的责任,我对于陌生人的责任,也是从亲近的“他人”开始的。列维纳斯强调,我对所有人都负有责任,而不止对公正者负有责任。其实,道理正如象山所说“宇宙内事,皆吾职分内事也”。只是列维纳斯是基于某种神学性思想,从远及近;汉语思想传统则奉行“行远必自迩,登高必自卑”,一个温暖的世界自“亲亲”始。

对于建立一个“温暖的世界”来说,“推恩”与“亲

亲”一样重要,“亲亲”是一个起点,而“推恩”是一种方法,由此才能建立起一个“温暖的世界”。“亲亲”之我,如何能够扩展为一种更大的爱?孟子强调还要有“恻隐之心”,以“恻隐”的“同情”来面对一个更为广大的世界。“亲亲”与“恻隐”在孟子那里似乎还是两个起点,^⑤罗汝芳则在“亲亲”与“恻隐”之间建立起了一种可以涵盖的联系“思父母生我千辛万苦,而未能报得分毫,父母望我千万高远,而未能做得分毫,自然心中悲怆,情难自己,便自然知疼痛,心上疼痛的人,便会满腔皆恻隐,遇人遇物,决肯方便慈惠,周卹溥济,又安有残忍戕贼耶?”^⑥满腔“恻隐”来自“亲亲”之思念,由此才可能“亲亲而仁民,仁民而爱物”,由“亲亲”而爱及整个世界。这是一种“递进性”的超越,从自然到人文,由亲人而邻人,不断超越有限范围以至于无穷;这与西方式的超越有所不同,那是从此岸到彼岸,从尘世到神圣的“跃迁”。在汉语思想传统中,即便“礼运”中所构筑“四海一家”的理想世界,也依然由“亲亲”所开创,只是“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养”。^⑦由“亲亲”所建构的“家园—世界”天然地拒斥无差别的“同一”性以及那种绝对的“陌异”性。“温暖的世界”源自伦理在“亲亲”中的发生,由此伦理成为世界的一种规定性,也成为衡量世界温暖的标准。

“亲亲”有一种源初的社会性,尽管最小范围只在两人之间;但“亲亲”带来的氛围直接克服“此在”生存所带来的焦虑。在海德格尔那里,“世界”解决不了“此在”的孤独。“此在”被抛在世,此在的孤独感与生俱来,“居家”以抗拒生存的黑暗反而是某种“沉沦”。列维纳斯的论述同样离不开个体的“孤独”,在他早期著作中,“孤独”甚至是人们从 *il y a*^⑧“逃离”出来的“必由之路”。因此“孤独”似乎是“此在”的存在宿命。然而倚靠“亲亲”,生命并不降生在一个冷冰冰的世界,生命也不如海德格尔所说“被抛”在世,

①⑥ 罗汝芳著,方祖猷等编校《罗汝芳集》上册,第75、15页。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《中庸·第12章》。

⑤ 参见李巍《从语义分析到道理重构》,北京:商务印书馆,1982年,第142页。

⑦ 《礼记·礼运》。

⑧ *il y a* 是列维纳斯理解的“存在一般”,“没有存在者的存在”或者“存在的无名性”。

“人生在世”本不是“孤独”,是渊源有自。“亲亲之家”接续世代而给予流逝的生命以连续性,消除人们对于生命逝去的恐惧,进而养育新的生命。当“家”的各项功能被现代社会所褫夺,个体无法在世界之中感受“温暖”时,孤独者便开始了“家”的思念。列维纳斯说,西方哲学对“总体”的乡愁无处不在,确切地说,人对“家”的思念无处不在。

“亲亲”是“家”之本,基于这样一个哲学立场,汉语思想传统揭示的生存论结构与海德格尔的“此在”生存论结构在侧重点上有所不同。海德格尔认为此在“在世界之中”存在,同时此在也是“向死而在”(being-towards-death)。一个严酷的现实是每一个人

的生命都是有限的,我们都必须面对死亡的大限而在,因此在生存中人们感受到普遍的“焦虑”。基于“生生论”不息的生命流转,人生在世还有另一个面向,那就是“向未来世代而生”(being towards future generation)。人的生存不仅面对自身的死亡,还将面对“下一代”的成长,这是一种基于生命连续性的“希望哲学”。在这个意义上,养育子女不仅仅是在成全自己,更在于使生命获得“新生”,一种既是自己又是他者的生命,“亲亲”由此体现为对于“生生”未来的期待。这让我们对“未来”世界有了信心与期待,“亲亲之家”意味着新的“未来”,“温暖世界”向着“希望”敞开。

Kinship Affection(Qinqin) : Between the Same and the Other

Sun Xiangchen

(School of Philosophy , Fudan University , Shanghai 200433 , China)

Abstract: Different from the Western philosophical tradition and the Jewish thought heritage , the Chinese thought tradition reveals another aspect of the human existential structure. Western philosophy , based on its own language and thought tradition , has constructed a path from ontology to subjectivity; E. Levinas made a sharp criticism of this tradition , thinking that beyond this kind philosophy of “the same” and “totality ,” hegemony and violence are implied , and he puts forward his transcending ontology and the subjectivity for the other. However , Levinas’ s argument still has a strong sense of strangeness and sacredness to the non-Western traditional civilization. Based on its own traditions , the Chinese world has revealed the theory of Perpetual Growth and Change , which is different from Western ontology and Jewish transcendence , and put forward the theory of Kinship Affection , in a way different from Eros and Agape. In the path of this kind of existential structure , a “warm world” in which people live is constructed with “kindness” as the starting point and by the way of “the path is not far from man.”

Keywords: being; subject; transcendence; the Other; perpetual growth and change (Shengsheng) ; kinship affection (Qinqin) ; home-world

[责任编辑 晓 诚]