



价值的绝对与相对

——当代中国社会家庭危机的分析

张再林

【内容摘要】 谈论当代中国社会家庭危机，就必然涉及道德价值的绝对性与相对性问题。从道德价值的绝对性出发，人们会坚持认为婚姻、家庭因其基于“上帝”或“天命”而神圣化、永恒化；从道德价值的相对性出发，人们则会主张婚姻、家庭因立足“个体”而世俗化、时代化、多样化。故基于家庭观上的绝对主义与相对主义去考察社会，该社会是谈不上所谓的“家庭危机”的，“家庭危机”只是一个“伪问题”。然而，随着全球化进程的推进，以及全球化中资本逻辑驱动下对个人利益追求的日益最大化、极致化，一旦我们从绝对与相对这一思辨理论回到现实，就会发现这种“家庭危机”的确发生了，并且它也成了“真问题”。而解决这一“家庭危机”的唯一途径并非仅仅回归传统家庭，而是使自己置身于经过现代化洗礼的既强调“个体本位”又强调“亲亲为大”的“双重本体”之中。

【关键词】 家庭危机 价值绝对主义 价值相对主义 全球化 双重本体

【作者】 张再林，西北工业大学马克思主义学院特聘教授，西安交通大学人文学院教授。（西安 710072）

【基金项目】 国家社科基金重大项目“近现代中国价值观念史”（18ZDAQ20）

全球化极大地促进了人类社会的进步，但也为人类社会带来了深重的危机。实际上，这种危机是全方位的，既关乎自然生态，也影响人伦生态。它不仅体现在战争频发、南北差距拉大、社会两极分化加剧，全球范围内蔓延的家庭危机也是显著例证。这种家庭危机，即使曾以家文明著称于世界的当代中国，也难以独善其身。从“非诚勿扰”相亲节目中“宁愿坐在宝马车上哭，也不愿坐在自行车后笑”这一“名句”引发的热议，到如今中国离婚率、未婚青年数量的攀升，



再到青年“啃老”一族的骤然兴起，以及有目共睹的老无所依的孤寡老人日益增多，无一不是这一危机的体现。

那么，面对家庭危机，我们到底该何去何从？是沉溺于抱怨和批判，还是站在更高的思想层面与时俱进，进行辩证的审视和判断？这无疑是当代思想工作者必须做出的选择。我们发现，一旦选择后一种观念，就不可避免地要涉及价值绝对主义与价值相对主义这两种不同的价值观。故欲解决家庭危机，就不能不从这两种价值观谈起，如此才能真正找到问题的答案。

价值绝对主义的家庭观

如果说科学认识属于事实判断，那么伦理道德则属于价值判断。长期以来，在伦理道德的价值领域，价值绝对主义一直是价值之为价值的应有之义。早在亚里士多德的《尼各马可伦理学》里，他就因把类似于神性的理性视为有别于植物性、动物性的最高等级的人性，而赋予了人类价值至高无上的意义，从而为西方伦理道德绝对主义做出了初始的奠基。到了近现代，无论是康德的纯粹理性伦理学，还是马克斯·舍勒反康德的情感伦理学，都将这种价值绝对主义推向了极致。康德通过将科学认知领域中的纯粹理性转化为人类自身的实践理性，不仅将道德命令比肩于主宰一切、驾驭一切的神谕，而且以其德福不能两全这一道德论的二律背反的推出，使个体感受的快乐和幸福在道德中毫无立足之地，从而宣告了价值绝对主义之于价值相对主义的压倒性胜利。另一方面，舍勒借助伦理道德对象的现象学还原，从康德的形式主义理性优先转变为自身质料主义的“爱感优先”。在开创性地实现情感先天化的同时，一种全新的价值绝对主义亦得以彰显。故康德伦理学与舍勒伦理学，其说虽异，其旨却一。二者都不啻为西方近现代价值绝对主义理论的重要开端。

谈到舍勒伦理学，就不能不谈到中国古代儒家伦理学。因为二者都既主张“爱感优先”，又坚持价值绝对主义，以至于倪梁康先生认为舍勒译作在中国出版，其对中国伦理学界的潜在影响甚至不亚于郭店竹简的发现。^①至于儒家伦理学的价值绝对主义，是那样的显而易见，乃至它早已成为妇孺皆知的老生常谈。为此，让我们先看看“孔曰成仁，孟曰取义”这一传颂千古的名言。前者即孔子所谓的“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）。后者也即孟子所谓的“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）。不难看出，无论是孔子的“杀身成仁”，还是孟子的“舍生取义”，都将道德价值至上视为不二之选，都不失为中国古人价值绝对主义直白而又鲜明的体现。

值得注意的是，这种价值绝对主义思想即使在宋明新儒学那里也依然是不绝如缕、一以贯之。这种价值绝对主义在程朱理学那里表现为其把天理视为亘古不变之物，并且以“存天理，灭人欲”的主张，像康德主张德福不能两全那样，把天理与人欲视为互不相容之水火。这种伦理绝对主义在王阳明心学那里表现为，把致良知视为通向“不虑而知、不学而能”的先天境界，并且以“只好恶就尽了是非”的主张，像舍勒坚持“爱感优先”那样，认为我们欲认识事物，就必须首先热爱该事物。

不言而喻，一旦我们肯定伦理上的价值绝对主义，就会同时肯定家庭伦理上的价值绝对主义。在这方面，黑格尔无疑是西方哲学中的先驱。一方面，在婚姻问题上，黑格尔提出了爱的辩证法，也是一种以你释我的法则。我要发现自我，就必须借助于别人，得到别人的承认；反之亦然，别



人要发现其自我亦如此。显而易见，这种爱的辩证法，反对主观的唯我论，倡导从唯我的主体性走向你我的主体间性，恰恰体现了伦理关系的价值的绝对性，而非相对性。另一方面，与近代契约论对家庭组织的理解不同，在《法哲学原理》中，黑格尔主张家庭是一个社会组织的细胞，是一种根本的伦理关系。他认为家庭是人类伦理生活的第一个环节，继而在市民社会中，家庭又以第二家庭的“同业公会”形式出现。最终，在国家这一社会形式中，家庭非但没有消失，反而成为国家的伦理根源。在黑格尔笔下，绝对精神虽然步履匆匆，却总是一往情深地驻足家庭中，家庭自始至终都是它的宠儿。

在西方文化中，这种家庭价值的绝对性还集中体现在其基督教传统中。众所周知，基督教推出了神圣婚约和永恒婚姻两项制度，无论男女婚姻、孩子出生还是亲人去世，需要经神父见证、洗礼或主持。即使在家庭危机愈演愈烈的当代西方，基督教依然在维护家庭的神圣性和绝对性上发挥着重要的作用。著名历史学家吉本（Edward Gibbon）在其名著《罗马帝国衰亡史》中就指出，家庭的分裂正是罗马帝国分裂的一个重要原因。此外，历史学家库朗热亦指出，就古希腊和古罗马人而言：“家庭所忧虑的最大不幸，就是自家香火断绝。因为家庭断绝之时，也就是圣火熄灭日，从此以后，先人们的亡灵全要陷入悲哀和无祭的境地。人生至上利益，因此就是要使子孙绵延相继，使家火代代相传。”^②在这里，我们不啻看到了儒家“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄上》）的西方版。由此可见，笑思《家哲学》一书所谓家庭是西方人的盲点这一观点看似言之凿凿，实则乃一叶障目之见。可以说，若究中西文化之别，与其说是家庭伦理有无之辩，不如说是东方儒家大家庭伦理与西方基督教核心小家庭伦理这一大小之辩。

西方文化中不乏这种价值绝对主义的家庭观念，而中国传统之中这种价值绝对主义的家庭观念更是显而易见。在孔子那里，这一点体现为“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》）；在孟子那里，这一点体现为“天下之本在国，国之本在家”（《孟子·离娄上》）；在《中庸》那里，这一点体现为“仁者，人也，亲亲为大”；在张载那里，这一点体现为“乾称父，坤称母”（《正蒙·乾称》）；在王阳明那里，这一点体现为其所谓的“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家”（《大学问》）；在罗近溪那里，这一点体现为其所谓的“天下即一家，一家即天下”。^③即使到了清末民初，我们依然可以在王韬所谓的“平治之端，必自齐家始”（《弢园文录外编（卷一·原人）》），以及王国维对“家国同构”的西周分封制的讴歌中，看到对中国古老的以家为本思想的热切向往。而王国维万念俱灰后投湖自尽，则以一种以身殉道的方式，代表了这种“以家为本”古老思想最后的绝唱。

“万物本于天，人本乎祖”（《孔子家语·郊问》），在一般人看到天和祖的对立之处，在坚持天人合一的古人那里，却看到了二者的合一。故古人之所以讲以家为本，其端在于以“天祖合一”为其最终依据。“君民以人合，宗族以天合。人合者必借天合以维系之，而其合也弥固”（《校邠庐抗议·复宗法议》），一如冯桂芬所说，家庭伦理之所以历久不衰、永恒而绝对，原因就在于它合于天道历久不衰、永恒而绝对的规律。明白了这一点，我们就不难理解为什么与西式婚礼步入教堂得到上帝的见证不同，中式婚礼需要首拜天地；就不难理解为什么二者形式不同，其旨却惊人的一致，它们都旨在坚持和追求婚姻的神圣性、绝对性。明白了这一点，我们就不难理解为什么一如哲人所说，一旦你成为父母，才明白什么是义务和责任，才开始真正从自然人走向社会人。因为“幼吾幼以及人之幼”，把“吾幼”与“人之幼”联系在一起的，与其说是取决于你自己“由己推人”的认识，不如说以一种“存在先于本质”的方式，取决于你与他人“共在”这一不可抗

拒的“天命的规定”。同时，显而易见，无论是西方古代的绝对主义的家庭观，还是中国古代的绝对主义的家庭观，都和“家庭危机”完全无缘。

价值相对主义的家庭观

在“上帝”为人立法和“天命”为人立法，“道德命令”被视为亘古不变的铁律之际，又有谁能料到价值绝对主义竟然也不过是匆匆过客。然而，到了近现代，这一情况确实发生了。随着近代启蒙主义“人性解放”运动、现代全球化运动的到来，价值相对主义异军突起，而价值绝对主义却退处其次，不是社会的义务和责任而是个人权利的强调一跃成为社会思潮的主旋律。

这种个人“权利”，即个人追求自身利益、欲望、快乐、幸福的权利。它使霍布斯断言“人对人像狼一样”，并由是诞生了基于利益交换、让渡的“社会契约论”，从而最终使以法易德的国家理论成为可能。它使密尔以“趋利避害”“趋乐避苦”为道德尺度，认为人可以为此自由地做任何事，法律所做的不过是防止个体伤害他人而已。如此对个人“权利”无上强调必然使价值相对主义风行，而这种价值相对主义即使在现代的存在主义、分析哲学中也难以幸免。一方面，我们看到，萨特不仅从“我欲故我在”出发，主张个人的“自由选择”，而且认为道德不过是相对之物，提出一种“模棱两可”的伦理学。他为此说道，道德要求人们“不能说谎”和“忠实朋友”，但在纳粹占领期间，当局要求你招供出朋友藏身之处时，你到底应该怎么做呢？若你不说谎，就违背了忠实朋友的道德；若你忠实朋友，则违背了不说谎的道德。另一方面，我们又看到，逻辑实证主义从事实判断所决定的科学真理出发，把服从于价值判断的伦理道德连同形而上学一起逐出了科学的王国，在其眼里道德同样被视为相对之物，它服从的不是客观实然，而是主观应然的任意的法则。罗素曾说，被视为道德圭臬的“良心”已行将瓦解，因为“良心”使一个人不愿上战场屠杀别人，但“良心”却使这个人让别人替他上战场去送死而心安理得。

在现代西方哲学中，一种“语言学转向”中的对话用学的“语境”的强调，进一步强化了这种价值相对主义。这种“语境化”的价值相对主义宣称“一切取决于你在什么地方，取决于你在什么时候，取决于你在什么境遇，取决于你在遇到什么人，取决于你在从事什么事”。表面上看，这种“语境化”的价值相对主义不无类似于儒家的“经”“权”之辨中的“权”的原则，实际上，尽管这种“权”的原则包含着价值相对性的萌芽，然而，二者之间的差别却是那样显而易见，以至于我们可以说，如果价值相对主义与价值绝对主义是作为对立面而存在的话，那么，儒家的“权”的原则仅仅作为价值绝对主义的“变例”而存在。无怪乎随着汉代“纲常化”道德和宋代“形上化”道德的推出，不仅一种原教旨的道德学说趋于再生，连同那种“权”的原则也一起彻底葬入坟墓。事实上，一种重生的价值相对主义在中国诞生，只有殆至“后理学”的思潮的兴起。

李贽无疑是这种“后理学”思潮的先行者，他的“穿衣吃饭，即是伦理道德”彻底颠覆了宋明理学的道德形而上学，实开消解价值绝对性之先河。继而，泰州学派提出“百姓日用即道”，作为“道”的实用化、功利化，与密尔功利主义的伦理学如出一辙。进而，戴震的“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”，矛头直指“存天理，灭人欲”的程朱理学，不仅标志着人的欲望在近代的复活，也预示了“禁欲主义”的道德学说运行将终结。而龚自珍的“上古不讳私”^④“怀私者，古人之情也”^⑤以及“必自爱而后能爱人”^⑥这些对人的自私、自爱的强调，则一反儒家“仁者爱人”“公而忘私”的传统，把道德的公共性推向了前所未有的极致，宣告了历久不衰的儒家的价值绝对主



义的难以为继。

然而，这一切都不过是中国价值相对主义的先奏曲。随着现代启蒙运动的兴起和“个体解放”思潮异军突起，“星星之火，可以燎原”，这种价值相对主义在现代中国已呈燎原之势。也就是说，届时不是对社会义务、责任的强调，而是对个体权利、自由的强调，业已成为时代的主题。早在1899年前后，梁启超受密尔自由主义的影响，主张“个体”的权利和自由，并从个体的“自利”出发解读个体自由。之后，无论是陈独秀一反他人之附属品的“个体独立自主之人格”，还是胡适所谓的“健全的个人主义”，无一不是这种个体权利和自由的体现。此外，无政府主义也以其消解公共权力的一家独大而主张“个人万能”，理所当然地加入了这种“个人主义”的合奏曲。无独有偶，青年毛泽东也在德国哲学家泡尔生所著《伦理学原理》一书中批注道：吾于伦理学上有二主张。一曰个人主义。一切之生活动作所以成全个人，一切之道德所以成全个人，表同情于他人，为他人谋幸福，非以为人，乃以为己。^⑦

这种为个体权利张目的新兴的价值相对主义迅猛抬头，不能不波及价值视域下的家庭观。故与这种价值相对主义相伴的是孙中山“中国的人只有家族和宗族的团体，没有民族的精神”的断言，是陈独秀摧毁“家族本位主义”的激进呐喊，是傅斯年和李大钊均视家庭为“万恶之源”的观点。接踵而来的，是巴金《家》里描写的新青年一个个“离家出走”，是鲁迅对“圣人之徒”坚持“有绝对的权力和威严”的父权压制的切身感受和严厉批判，是现代新女性从夫权的依附走向男女平权。尽管在古代中国社会也出现过违背彼时纲常、争取婚姻自由的现象，如卓文君私奔，敦煌出土的大量“一别两宽，各生欢喜”的唐代离婚书，以及“溺于男宠，不问妍媸老少”的明代“同性恋”儒生。然而，这些现象较之现代中国家庭变革之巨，无论是规模上还是深度上，只能是小巫见大巫。

时至今日，随着全球化趋势愈演愈烈，社会迎来了又一波家庭危机。放眼全球，可以发现这种危机如此触目惊心：已有28个国家和地区法律认可“同性”婚姻，巴黎奥运会开幕式甚至因“性解放”主题的大尺度表演而饱受争议。专家预计，即便同为“东亚儒家圈”、同样重视家庭的日本，不婚主义也盛行。^⑧世界如此，中国亦不例外。新的家庭危机在中国体现在离婚率急剧攀升和出生率无奈下滑上，也体现在家庭形式日益松散化、多元化上。传统经典的“三世同堂”家庭形式开始消失，我们周围充斥着形形色色的家庭形式，包括数量众多的“单身家庭”“单亲家庭”，以及不生育的“丁克家庭”，婚前同居的“试婚家庭”，只同居不结婚的“事实婚姻家庭”，孤身老人的“空巢家庭”，依赖手机交流的“网络家庭”，结伴养老的“非传统家庭”，以及存在“第三者”的“不稳定家庭”。所有这一切，都意味着家庭问题日益严峻，意味着家庭正从神圣、绝对的状态走向务实、相对的状态，且这一进程不可逆。

尤让家庭原教旨主义者忧心如焚的是，人们发现，在当代中国越是经济发达和现代化程度高的地区，家庭问题就越为严重，也就越是无可救药。例如，都市青年罹患“恐婚症”和成为“恐婚”一族的指数远高于乡镇青年。又如，江浙地区而非西部地区最先出现了“两头婚”现象（即夫妻双方各自待在自己的原生家庭里，生两个孩子，分别随父母姓）。再如，北京等大城市青年群体单身比例较高，原因是有些想结婚却无条件，有些则压根不想结婚。

经济发达和现代化程度高的地区也是优先接触和享用现代高新技术成果的地区。众所周知，现代科技已经产生了人工生殖技术，而人工生殖技术则使单身女性拥有自己的孩子成为可能。这在使生育便捷化、直接化的同时，也使该技术在当代家庭危机上扮演助纣为虐的角色，并成为当

代家庭问题加剧的又一重要助因。

也正是基于这种从个人出发的家庭观，李勇的说法值得重视：“如果一个人没有接受并且实地过上这种家的生活，那么，这个人的生活就不具有道德价值。而这样一个结论并不符合我们对于多元现代社会的基本理解。我们不能因为一个人选择独居或者选择不生孩子，就认为这个人的生活没有道德价值，甚至认为这个人的生活不是理想的现代公民正确的选择。”^⑨一言以蔽之，不是价值绝对主义而是价值相对主义才是当代家庭观的应有之义。

然而，家庭问题是一把双刃剑。它为个体自我带来自由、幸福的同时，也对他人乃至社会带来了伤害。例如，单亲家庭的儿童往往和性格自卑、自闭、内向、孤独、极端化联系在一起。离异家庭除了使离异的夫妇形同陌路外，还会造成子女和原生父母之间的矛盾、继子和继母或继父之间的矛盾。丁克家庭由于感受不到生养和抚育子女的劳苦艰辛，家庭成员“反哺”父母的孝意识可能会相对淡薄。“包二奶家庭”更是社会的毒瘤，领导干部腐败很多都和“包二奶”有关，不仅加剧了日益膨胀的“官本位”而非“民本位”意识，也以一种“示范伦理”的方式成为社会不公、道德滑坡的直接助因。但是，面对这一系列问题，价值相对主义者却不置一喙，因为在他们眼里只有“小我”没有“大我”，只有权利没有义务。故与价值绝对主义一样，所谓“家庭危机”从来难入价值相对主义的视域。

结论

以上讨论已使我们的家庭观站在价值判断的十字路口。一方面，我们面临着传统的价值绝对主义的家庭观。就西方传统文化而言，由于这种价值观和基督教神圣相连，它确保了婚姻的圆满，家庭的稳固，而不失为当代社会家庭问题的一副解药；就中国传统文化而言，由于这种价值观和“天祖合一”有关，它不仅确保了婚姻的圆满、家庭的稳固，也凭借世族香火延续、世代相生的生命超越，同样可视为消解当代社会家庭问题的重要思想资源。另一方面，我们又面临着现代相对主义的家庭观，无论中西，这种家庭观都从立足于家庭整体走向立足于家庭成员个体，不再强调家庭纲常的独断，而是注重家庭成员个体自身利益、快乐和幸福等多元选择，从而它也极其符合当代文化“尊重多样性”的特点。

这样就使我们不得不置身于一种家庭价值选择的“二律背反”面前，一种虽是康德式的“德福不能两全”的“二律背反”，却又是康德时代尚未面临的全新的“二律背反”面前。当我们进一步拉近镜头的焦距时，这种“二律背反”就具体体现为，当我们在外出打工或出国留学之际，面对“父母在，不远游”这一古训，我们到底是“游”还是“不游”？当我们发现伴侣“红杏出墙”时，面对“婚姻神圣”这一亘古教义，我们的婚姻是“离”还是“不离”？当我们垂老的父母身患绝症，生命奄奄一息时，面对救死扶伤的医生是否割喉插管的询问，我们是始终不渝地守死善道于“孝道”，还是以免除老人最后的痛苦为好？

实际上，在一般人看来这是两难问题，在哲学家看来却是两极相通的。一旦我们从道德回到道德最初原型的语言交流之中就会发现，正如语言使用的“语用学”告诉我们的那样，任何成功的语言交流既要忠实于语义的普遍性、绝对性，又要从语用的语境出发，服从于语用的特殊性、相对性，以此才能真正实现语言交流的功能。

现代解释学的诞生再次为我们说明了这一绝对与相对二者对立统一的道理。以伽达默尔为



代表的现代解释学告诉我们，一方面，任何解释活动之成立都基于对先前的作者文本的解释，而这种文本则是一成不变的、绝对的；另一方面，任何解释活动之成立又有赖于现在的读者所作的理解，而这种理解因其所处历史环境不同而是可变的、相对的。这就决定了任何解释活动都是作者视域与读者视域“视域交融”的结果，在解释活动中二者实际上是我中有你，你中有我。这也决定了，不仅绝对性与相对性从对立走向和解，并且解释学所凸显的古今问题也从中得以化解。古今二分、古今之争问题已开始让位于“效果历史”原则，也即古今二者互为因果的原则。

如果再进一步深入的话，我们就会发现，甚至“家”本身都不能不服从于这一绝对与相对、古与今、我中有你、你中有我的原则。维特根斯坦告诉人们，“家族相似”乃我们把握家的唯一法则。所谓“家族相似”法则，既不同于本质主义趋向绝对的“大一”的还原论法则，又不同于现象主义趋向相对的“杂多”的差异论法则，而是直觉主义融“一”与“多”为一体的“非一非异”法则，也即一种“不似而似”法则。按照该法则，家庭成员在个体形貌、性格、气质上的差异，并不妨碍他们与其共同祖先存在着“相似”成分，使我们“一看”就知道他们是一家人。“天下殊途而同归，百虑而一致”（《周易·系辞》），这种“家族相似”同样也体现在近代王夫之的学说里，他说“父与子异形离质，而所继者惟志”（《尚书引义·皋陶谟》）。在这里，王夫之为我们指出，在家庭中，后代的面貌相对变化并不能改变依然保留着前代精神以续以继的绝对恒常，也即其所谓的“常一而变万，变万而常未改一”（《周易外传（卷七·说卦传）》）。

同理，这也适用于当代社会家庭变化的分析。也就是说，当今的家庭形式无论如何多样化、如何层出不穷，都改变不了人们“你依我依”“抱团取暖”“亲密的差异”这类追求“家居”的天赋人性。也无论人们为打工或游学走向天涯还是海角，都改变不了“每逢佳节倍思亲”的探亲返乡的滚滚洪流。可以说，正是为了家庭内容的“常一”，人们才发明了“变万”的家庭形式，反之亦然，正是由于家庭形式的“变万”人们才使家庭内容得以“常一”。故现代化的“离家出走”与传统化的“向家而归”看似对立的两极，实则以其对立适成其统一，二者犹如一个钱币的两面，以其一体两面、相反相成为我们彻底消解了自近现代以来二者之间紧张的张力。

事实胜于雄辩。这种“离家出走”与“向家回归”的并行不悖、对立统一还无可争辩地体现在中国当代改革开放的进程里。一方面，随着改革开放的推进，我们看到的是中国古老的“从一而终”“恪守纲常”的传统家庭形式逐渐式微；另一方面，随着改革开放的深入，我们看到的又是农业“家庭联产承包制”的推行、工业“家族企业”的勃兴是如何唤醒和提振了中国社会潜在而巨大的生产力，是如何因“家的复兴”使中国经济如虎添翼、日新月异。

面对当代中国社会“离家出走”与“向家回归”并行不悖这一事实，我们又如何谈论所谓的“家庭危机”？而一旦“家庭危机”成为“伪问题”，就使我们产生了全新的问题意识。即与其说我们是谈论“家庭危机”是否可能的问题，不如说是谈论家庭绝对性与家庭相对性何者可以成立的问题。也就是说，在家庭观上，到底是坚持价值绝对主义，还是坚持价值相对主义？

实际上，所谓“家庭危机”，虽常被视作“伪问题”，但实际上却是地地道道、不折不扣的“真问题”。原因在于，随着资本逻辑驱动的对个人利益最大化追求的极致化，一旦我们从绝对与相对的理论框架回归社会现实，面对人类的不婚、不育现象，其后果必然是人类文明面临难以继的危机，此时，家庭危机便由伪问题凸显为真问题。在此情境下，我们不得不面对一个无法回避的选择困境。不仅个体权利与群体义务相互协调的社会机制开始崩塌，而且“准社会”

的家庭内部矛盾、冲突也变得空前激烈。因此,当代社会最迫切的问题便是在坚持现代化的同时,维护这个最根本的“家”,而其他任何问题都只能退居其次。

如果你对这种警示仍有所质疑,不妨了解一下我国社会学家李银河和当代德国著名哲学家克劳斯·黑尔德的观点。李银河在《星空演讲》里预告“婚姻制度将会消亡”。在《世界现象学》一书中,黑尔德为我们区分了两种“时间经验”:一种是祛家化的“度日的经验”;另一种是家庭化的“世代相生的时间经验”。这两种时间经验迥然不同,前者是一种“日复一日”满足于重复性生活的经验,后者则既能让人“叙述历史”,又能让人“远眺生命整体”。进而,如果说“度日的经验”以其生命周期性重复而通向“必然”,那么,“世代相生的时间经验”则以其生命的“创始能力”而通向“自由”;如果说“度日的经验”以其劳作中的“主奴关系”而通向“奴役”,那么,“世代相生的时间经验”则以其婚姻中的男女平等而通向“平等”;如果说“度日的经验”不得不直面个人的死亡,通向海德格尔所言的“畏”,那么,“世代相生的时间经验”则以其生育的天伦之乐,从“畏”走向了“爱”。这样,“世代相生的时间经验”不仅使我们的生命得以延续,也为现代伦理和政治文明的诞生奠定了基础。与此同时,黑尔德又忧心忡忡地指出,在今天抛弃终生婚姻已屡见不鲜的情况下,“终有一天,西方社会的大多数人将不可能获得真正的世代性经验”,这种情况“类似于色盲对颜色无动于衷”,^⑩与之相伴的,是现代人类所建立的伦理、政治文明也随之而行将寿终正寝。

面对如此深重的“家庭危机”,笔者同意孙向晨教授的观点,即今天,我们需要回溯“家文化”的生存论结构,同时反对线性思维,只是就家论家;而是在“双重本体”的思想中,在互补的关系性思维中,“个体”与“亲亲”应该成就一种“相反相成”的关系。被现代性所抑制的“家”之价值,需要重新获得其应有的地位,而“家”本身亦需经历现代文明的“洗礼”,需经过现代“个体”的中介,经过现代法治的制约。由此我们才能真正构筑一种崭新的“家”文明,使中国传统文化的价值与魅力有能力贡献于现代世界。^⑪这是孙向晨的看法,也可视为本文的最后结论。

注释:

- ① 马克思·舍勒:《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2001年,第1016页。
- ② 库朗热:《古代城邦:古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》第2卷,谭立铸等译,上海:华东师范大学出版社,2006年,第40页。
- ③ 《罗汝芳集》,南京:凤凰出版社,2007年,第586页。
- ④ 龚自珍:《农宗》,《龚自珍全集》,上海:上海古籍出版社,1975年,第29页。
- ⑤ 龚自珍:《送广西巡抚梁公序》,《龚自珍全集》,第168页。
- ⑥ 孙文光、王世芸:《龚自珍研究资料集》,合肥:黄山书社,1984年,第4页。
- ⑦ 毛泽东:《〈伦理学原理〉批注》,《毛泽东早期文稿

(1912.6—1920.11)》,长沙:湖南出版社,1990年,第203页。

- ⑧ 日本某交友网站于2023年以全国1000名25~49岁的单身男女为对象,在网上开展了“放弃结婚”的调查。调查结果显示,60%的日本男性、70%的日本女性表示结婚念头放弃后,“整个人轻松多了”,<http://news.livedoor.com/article/detail/27230505>。
- ⑨ 李勇:《家的哲学:解释还是辩护》,《哲学动态》2022年第6期。
- ⑩ 克劳斯·黑尔德:《世界现象学》,孙周兴编,倪梁康等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第267页。
- ⑪ 孙向晨:《论家:个体与亲亲》,上海:华东师范大学出版社,2019年,第15页。

编辑 张蕾