

“去家化”与“再家化”： 当代中国人精神生活的内在张力

□ 陈 贇

内容摘要 从传统到现代的结构转变，是身—家—国—天下下的“四重域”向个人—国家—社会的“三重域”的结构变化，这意味着作为伦常秩序之家的式微。民族建国要求“去家化”，然而家秩序与家文化的根基尚在，故而现代国家一旦建立，“家”便凸显出来，但家在当代的凸显却是病理学意义上家的社会意义的强化与伦理意义的弱化之交织。推究其背后的原因，则与建国以来对家秩序与家文化的模糊、歧义的态度有关。由此可以理解公共政策显示出对家秩序与家文化尚缺乏通盘性的理念性考虑，而这一点又与中西之争的背景有关。

关键词 家 精神生活 伦常 公共政策

作者 陈贇，华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授、博士生导师。（上海 200062）

基金项目 国家社科基金重大项目“现阶段我国社会大众精神生活调查研究”（12&ZD012）

考察当代中国人的精神生活，不能不注意到传统向现代的转化。传统中国的现代转型，体现在精神文化生活自我确证的场域上，便是身—家—国—天下下的“四重域”向个人—国家—社会的“三重域”的结构变化。考察“家”在现代的位置及其与精神生活的关联，是理解当代中国精神生活的独特视角。

现代民族建国与“去家化”

作为社会性的存在，一定历史文化传统中个人的自我确证往往是在一定的场域中进行的。传统中国所谓的身—家—国—天下，就是精神文化生活自我确证的结构整体。在身—家—国—天下下的“四重域”中，身是家之本，家是国之本，国是天下之本；无国则无以有天下，天下必由国而见；无家则无以有国，国必由家而显；无身则无以有家，家必由身而立。另一方面，身体及其视、听、言、动必展现在家、国、天下，在家、国、天下中有其影响与效应，而同时后者又成为对前者的范导。身、家、国又可以涵纳到“天下”，“天下”最终则指向一个弥漫于六合的作为宇宙秩序之根源与引发者的“天”，而天之道即内在于身、家、国之中，成为“四重域”的最终根源与最高范导。以“四重域”为基础的政治文化构造，必然导向“自天子至于庶民，壹是皆以修身为本”的伦理构造，即梁漱

溟所谓的伦理本位、向内用力的社会结构，它将道德意识、伦常关系、客观规范以及仪式制度等整合到一个一以贯之的系统中去，落实在个人的精神文化生活上，修身是根本，家、国、天下种种社会、政治与文化的构造都围绕着修身的主轴而运作。而身并非仅仅指生理—生物学意义上的躯体，而是生理与伦理、精神与物质等结合而成的有机体，是生理、生意与精神能量的统一体，现代机械主义世界图景中以分化形式呈现的广延性身体与不占空间的心灵—精神，只不过是传统中国身体的不同机能的抽象而已。修身在社会政治构造中的内核化，意味着安分守己的自省成为中国传统精神生活的底线性目标。换言之，对自己的要求，尽自己对自己的责任，构成对他人、对国家、对社会的要求的基础，所有处在自我与外部的伦理关系，都被要求奠基在自我对自我要求的地基上，“己所不欲，勿施于人”。由于重在自我反省、自责，故所谓忠恕之道（尽己之谓忠，推己及人之谓恕），很好地表达了这种自反性、自向性的人生态度。

在基于上述人生态度与伦理样式而构筑的秩序中，国家对社会与个人的动员与组织能力，无法达到最大化；相反，它甚至内在具有一种消解来自政治权力的动员的反向力量。而且，国家无法支配个人，遑论垄断，在国之外，家与天下仍然可以为个人自我确证提供另类空间。身—家—国—天下下的这种结构因其松散、和平的特征，而无法

确立团体生活的主导地位，在现代世界体系中不能带来政治凝聚所需要的全民动员而类似“一盘散沙”。故而在由传统到现代的转变过程中，国家动员与组织能力被空前突出。建立现代国家的过程，即是不断消解“家”与“天下”的两极。而把个人的确证方式聚焦于国家这一特定场域的过程，即将上述四重域变成个人与国家的二重域，这一取向在“国家”这个词语中淋漓尽致地表达出来，“国家”意味着以国为家，将“国”建构为个人安居于其中的“家”。这意味着自晚清特别是“五四”新文化运动以来，不得不矮化以父权与夫权的支配、吃人的礼教等建构的“家”，以解放任何形式出现的“家”对个人的占用，而将之收归于“国”。这构成此运动的目的指向，所谓“娜拉出走”，所谓“反封建”、“破四旧”，等等，在某种意义上都与这一现代诉求有关。现代中国启蒙思想的要义便在于将个人从传统的身—家—国—天下的四重结构，蜕变为无所倚傍的个体，而后才能成为国家秩序缔造的真正原子化单位，也即为现代国家的建构生产相应的主体。而现代化与启蒙有着同样的要求，即以总体性意识形态的方式，为这种原子化个体的生产提供动力基础与正当性。在这个意义上，现代意义上的个体是被建构出来的，是长期政治文化积极努力的后果。与此相应，现代的单位制度、生育制度、婚姻制度与现代的宗教制度一样，都在客观上支持着个人的原子化，即抵御任何一种个人在国家掌控范围之外的有机团结形式，以使得国家作为一种强大的权能全面嵌入个人生活的整个过程得以成为可能。惟其如此，由国家发动进行的组织动员才是巨大的，不可阻遏的。自从市场模式等更为灵活、开放因而也更具自由度的体制，被纳入到治理体系中以后，为国家生产其主体的方式内卷化了，即它采用了非动员的动员形式，动员本身成为个人自觉自愿的选择。

在上述“古今之变”大背景下，家、国、天下在现阶段产生结构性变化。民族—建国的要求突出了国的主轴性位置，而天下也被转换为由诸多国构成的现代世界体系，而不是传统中国时代以“礼乐教化”等为核心的“文明论”含义，也即，天下蜕变成为“国”的集合。与此相应，“家”在工业化与现代化的进程中也发生了深刻的变化，在今天，家已不再是包含众多主干家庭的家族，而是结构日趋简单的小型化家庭；家庭与家庭之间的彼此联结形式——如家族与宗族等——成为民族建国着力消解的对象。更重要的是，家在传统中是人伦秩序得以构建的伦理实体，是人生礼乐教化的初始场域，但在今日，发生在“家”里的伦常已经被贬抑为私德，发生在家中的伦常教育已经被由国家推行的思想政治与道德教育所替代。在这种情况下，置身于个人与国家之间的家，是否还能维系其伦理实体的功能，则是需要探究的话题。毫无疑问，对“无所倚傍”的现代个人而言，家与国是现阶段我国社会

大众精神文化生活最关键的两个场域。这两个场域之间的张力，折射了精神文化生活本身的张力。如果与其他国家进行比较，就会发现，以个人信仰形式通过上帝名义结成的教会社团在西方国家仍然极为重要，甚至不可或缺；而在中国，虽然近年来教会力量不断扩张，但从人口总量上来说，仍然不能取得与家、国那样构成与每一个体切身相关的直接性与普遍性地位。我们课题组2005年与2013年的调查都显示了，组织化宗教所占的比重在人口总量中并不高，2005年关于精神生活的调查表明有宗教信仰的人占31.4%，而2013年的调查则显示有宗教信仰的占30.9%。在宗教信仰者中，佛教的信仰者所占比例最高，为14%，而佛教本身乃是非组织化宗教，其恰当定位是更趋近于没有固定组织、也没有定期仪式的个体化宗教。^①这样的个体化宗教，只能作为家—国体系的补充环节发生作用。另一方面，在个体原子化的现代社会，随着国家这一庞大“利维坦”的不断扩张，个体往往通过民间志愿社团的方式，以维持自己利益的诉求，确证自己存在的意义，但类似于英美与欧洲那样遍地开花的志愿社团，在现阶段的中国也并不普遍，更何况，在民族建国的过程中，它也并不会得到政策性鼓励。加上个人工作所在的“单位”，愈来愈多地成为获取经济来源的机构，并不具备认同与归宿的意义。所有这些，都强化了家与国在个人精神文化生活中的特别地位。而传统的身—家—国—天下的文化政治构造，也从历史文化积淀的层面支持着家、国对于个人精神文化生活的构成意义。

“再家化”：社会意义的强化与伦理意义的弱化

尽管现代性展开的历史过程，曾经呈现为“黜家贵国”的趋势，但这只是在公共体制与制度的层面，而在人们的“集体无意识”中，家的复归乃是一个值得关注的现象。2013年关于观众偏爱的电视剧的调查发现，家庭伦理剧居第一，超出了反腐、谍战、抗战、偶像、穿越等其他各种类型的电视剧，这表明家庭在人们心中的首要的地位；与此相应，2013年上半年黄金档电视收视榜排名前十的基本上都与家庭有关，至少掺杂家庭因素。2005年、2013年关于节日态度的调查则显示了中国人对节日的一致态度，即春节构成第一大节日，中秋节是第二大节日，其次是国庆节、清明节以及母亲节。这几大节日与家的关联不难发现。春节、中秋节是家庭成员团聚的节日，而清明节则是通过上坟、扫墓等方式缅怀已经去世的先人，而母亲节更以对亲情的关注彰显了人伦关系。国庆节的意义，当然在字面上与国相关，但在个人生活的层面，则是七天的长假日，正好构成家人旅游、相聚的重要时机。这里最值得提及的是已经具有4000年历史的春节，它将家人团圆、共同祭祀、人神相通、拜年、新衣服、压岁钱、熬年

守岁、春联、扫尘、放鞭炮、年夜饭等结合在一起，显示了最浓郁的家庭氛围与意味。耐人寻味的是，交通、运输、工商、教育等几乎所有制度与政策，都要为春节让位。与此相联系的是，1928~1934年间，国民党政府试图废除春节，但最后只能以失败告终，再度予以恢复。作为最能体现中国文化传统的节日，春节体现了数千年文化传统的无意识积淀。

在千年传统中，家是人伦秩序的核心。费孝通以“差序格局”所表述的秩序典范，就是以家人为中心圆、按照亲疏远近关系由内而外的层层外推。在这样的秩序典范中，家具有集政治、伦理与文化于一身的意义，家的伦理原则是孝道，而汉代以来以孝治天下乃是一项基本原则。这其中虽然有孝（家的伦理原则）与忠（国的伦理原则）之间的张力，但更受重视的逻辑是孝悌于家的人鲜有政治上犯上作乱的可能性，故而《礼记·大学》提出这样的看法，家齐而后国治。从衣食住行开始，渗透在生活的每一个细节中的初始教育、气质之熏陶、日常的礼仪，都显示了家作为人生起源与归宿地的意义。但家所承担的，既不是宗教上的“应许地”里的教堂，也不是希腊归于家政—经济学意义上的领域之地，而是在教养与熏陶、生活与教育等方面，承担代际传承、文化与传统基因更新的伦常事业。成家与立业既是人生的两大支柱，又是父子之间代际相承者，孝道的实质就是守护这份家业。传宗接代，维持家族祭祀的香火不绝，是家的重要功能；它进而要求耕读传家，承传家族的文化理想于不坠。此中深含着中国人所具有的世代生成的时间意识。

这种时间意识由于下述情况而得以巩固：家的共同体固然由在世的家庭成员构成，但通过祭祀、家谱等方式建立在世者与去世者之间的关联，由此使得家的意义远远超出了今日意义上的由生者与生者构成的社会，而成为生人与业已去世的先人即鬼神共同构成的共同体。这种生者与死者之间的绵延连续，使得历史过程中的文化维度得以在家中聚集，由此，我们不难理解在传统中国出现的那些与家相关联的词语，比如，传达家作为教化—伦常共同体的“家学”、“家风”、“家教”、“家礼”、“家训”、“家道”、“家法”、“家规”、“家范”等，体现家的时间历史意识与宗教精神的“家谱”、“家祠”、“家世”、“家业”、“家语”、“家神”，等等。所有这些词语，都体现了家在传统中国所具有的特别意义。即便是当家在现代的公共体制与制度中不断边缘化的情势下，家也依然超出了古希腊意义上作为私有领域的“家政学”（经济学）的意义。换言之，在古希腊人那里，日常生活基本物质需要的满足构成家的主体功能，但即便在现代中国，家的意义也没有被限定在日常生活的生理—生物需要之满足，家依然被视为教化与伦理的策源地之一。

由于民族建国的要求，传统的君臣与父子的关系发生

了颠倒，“君臣”一伦成为奠基性的人伦，故而不是人伦秩序与孝道，而是“爱国主义”成了现代国民伦理的根本。它强调的是对国家的忠诚，这种爱国主义的忠诚通过社会这一场域不断被强化。家在传统时代所承担的功能，一点一点地移交给国家主导的社会，而国家与社会显然已经进入了家庭的每一个角落，家庭其实已经不再构成社会与国家的基本单位。出生、死亡、结婚、生子等，这些原本是家中的头等大事，今日都不再发生在家中。居住地与工作的现代分离，使得“家”极大地降低了意义归宿感；而且，世家大族、宗法共同体一般不复存在，以齐家方式经营天下的可能性不再，“耕读传家”的理想已经难以为继，家庭与家族甚至从教育中不断退出，教育的体制化与社会化被资本化与市场化力量所再造并不断被强化。于是，无法自外于宗族之家的意识已经被无法自外于社会的意识所取代，更重要的是，现代以个人—国家—社会为指向的思想道德与伦理教育，使得作为伦理实体的家，作为人伦秩序的诞生地与归宿地的家，经受着解体的威胁。由此，在传统之“家”中发生的天、地、人、神的沟通，在今日已经变成“社会”这一复杂“系统”与大型“工地”之构成环节。家的功能的弱化，使得国家与社会可以无中介地直接使用与支配个人，而个人所遇到的问题大都与社会和国家这些系统有关，而依靠家的力量却无法面对。这便是随国的扩展而来的家的式微。

但是，在当代精神生活的深处，依然涌动着伦常之家的复苏冲动。通过在各地悄然兴起的修族谱、续家谱的途径，家所具有的社会意义被人们期待；各种组织社团组成《弟子规》、《四书》等的学习共同体，围绕着家的孝道在这里被弘扬、被激活，而传统的国学的核心更是伦常秩序意义上的家的守护者。在这个意义上，当代兴起的国学热，如果说对一般大众有所催动的话，很大程度上也是由于它调动了对伦常之家的感情。在潮汕之地，当家族与宗族的力量被激活时，对古老的传统文化的需求也就随之被强化。在民族建国大体完成之后，不管“再家化”的进程多么艰难，但显然已经没有人再会质疑“家庭是个好东西”。

同时也要看到，再家化在当代还以畸形的方式发生，比如在“二代”话语中到来的“家”，其意味就值得深思。所谓“二代”话语，指流行语中所谓的“官二代”、“红二代”、“富二代”、“学二代”、“穷二代”、“工二代”、“农二代”等与“二代”相关的词语。“二代”，毫无疑问与“家”相关，它体现的是父子关系的世代绵延。在生存竞争加剧的现实状况中，“家”介入了这一不断被推向个体生存前台的竞争，本来业已原子化的作为社会成员的个体，在市场体制中不得不陷入为生存而战的生存情境。而家给予了对于个人的努力与修为而言具有“先天性”的资源与条件的不平等，于是，由于家庭所占据的资源而不是

由于个人的自由努力形成了凝固化的社会分层，这一固化的分层由于拒绝向个人努力的开放，由于不再与个人的德能对等，因而无论是家还是家所在的社会，都不再具有伦理实体的特征。家的这种伦理功能的式微意味着向内用力、伦理本位的社会的瓦解，“二代”话语中的家虽然有其力量，但这种力量不再与德、能而与势、力相关，因而可以说家的社会意义的强化与伦理意义的弱化甚至式微同时来到当下。

家庭一旦不再成为教养与仪礼的策源地，一旦伦常教育从家庭中被拔出，社会就会渗透家庭，而当社会成了资本的流动市场时，利益与欲望的链条就会锁住家庭，家庭将其成员送进由资本化了的社会所包装的“成功”的愿景中。一个最重视子女身心教育的民族，但在现代却被“社会化”的系统架构牢牢地绑架在恶性竞争的起跑线上，家庭对“教育”的当代介入，恰恰是拔苗助长的方式加快了基础教育的产业化与非教养化的完成，基础教育培训的资本主义力量又反向推动了家庭对竞争的介入，由此而形成家庭对子女教育投入的困境。当家庭放弃了伦常熏陶，放弃了父母作为第一导师的责任时，而将子女教育完全交付给社会化与专业化的教育机构时，我们看到了教育的扩张与教养的瓦解。“再家化”同样畸形的出场方式表现在官僚腐败上，家族链进入了腐败的环节，为家族成员攫取利益，已经成为腐败的经常化形式，而在这家族成员中恰恰包含着不是家族成员的成员，即所谓“二奶”、“小三”。当周永康案发布后，网络上马上流传关于周永康家族与集团的图解。这个图解传达的信息是极为深刻的，它暗示着家族与统治的深层关联。在权力的金字塔尖，君主“家天下”的时代已经成为历史，但在塔尖的下层，通过主导某一产业、某一领域的方式，支配依然隐秘地以家族形态存在。

总体而言，“再家化”若无教化的支撑，其社会意义的强化到底意味着什么，其不确定的结果尚需面对；而那种在传统中国与家相连接的反求诸己的自向的伦理要求，一旦式微，家的尽头也许就是“去公共化”而仅仅归属私人领域的“家政学”或“经济学”。

公共政策中“去家化”和“再家化”的张力

“去家化”与“再家化”在当代的交织也出现在公共政策中。2012年12月全国人大通过《老年人权益保障法（修订草案）》，该法因包含“常回家看看”条款而备受争议。法律明确规定：与老年人分开居住的家庭成员，应当经常看望或者问候老年人。这一法律出台的背景是随着老龄化社会到来，老年人空巢家庭（包括独居）比例越来越高，大中城市几乎高达56.1%。赡养老人本来属于家庭伦理的孝道的一部分，现阶段却进入到法律的条文规定中，

而它显然只是属于法律的倡导性条文，其实际的执行并不能得到法律的保障。然而它传达了某种精神文化生活的消息，正如评论所说的那样，“将孝亲伦理写入法律，一方面体现了社会对维护家庭关系的重视，但另一方面也体现了传统孝道的式微。原本天经地义的行为竟然要靠法律这条最后‘底线’来保障，不能不说是一种尴尬，抑或是一种悲哀”。这种伦常与法律的错置，从深层传达了“家”的困境。虽然在传统中国，在家中发生的也有家规、家法，但它与家学、家风、家礼等结合为一体，更多地是教化与伦理相关；就“齐家”或“治家”的方式而言，与它相称的是“礼”，而不是“法”。“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。”^[1]礼是事前之“豫”，是预防性的；法是事后之“禁”，是补救性的。礼可贯穿全部公私生活的每一个细节与角落，而法则限于公共生活的共同底线。因而礼对人的要求更高，教化可以通过礼导入，而不能通过法达成。当家门之内都需要依法而治之时，这意味着社会上人与人之间最低限度的秩序与安全已经成为问题，“正人心”已经成为这个社会的急务。

相比之下，传统中的齐家与宗道，实际上是将很多社会上出现的问题化解在家族之内。“古之王者不忍以刑穷天下之民也，是故一家之中，父兄治之；一族之间，宗子治之。其有不善之萌，莫不自化于闺门之内；而犹有不帅教者，然后归之士师。然则人君之所治者约矣。”^[2]无论是“父慈子孝”，还是“父为子纲”，都强调了父亲在家中的责任，《三字经》以“养不教，父之过”这一简洁的概括将这一责任表述为教化的责任；而孝悌之道则意味着对父亲与兄长的责任。在以礼构筑的家庭之治中，传达了中华古学对人性的理解，即人性是以具体的人伦关系如父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友来体现的；而人伦又是“彝伦”的一部分，因而又必须在天、地、人之道的整体视野中加以认识。对自己人性的认识，就是摆正自己在家庭、社会、国家、宇宙中的位置，因而这种认识本身并非仅仅一套观念，而是宇宙秩序、社会结构与社会状态的构成性事实。但现代思想通过将个人原子化的方式，将个体性、平等性、法权性自由为指向的价值，构筑为人性理解的教条。而这个教条将人置身其间的彝伦关系抽掉之后，从根源上不能不孤独的现代个体，只能诉诸于抽象价值的情感认同，而这反而进一步支持了国家与社会在个人及其家里的扩展。由此而言，在当代发生的法对家族伦常秩序的介入，并非究本穷极之策，而是救急之方，它传达了对人性理解的价值化限制，以及建基于对天、地、人的认识而发现的纲纪的退隐。于是，以继志、述事、承业的方式将上下世代关联起来，将人与鬼神关联起来的孝道，在现代价值中便不再有其位置；父子如兄弟的观念，反而被当代人肯定，并且冠以民主与平等的政治价值之美名。父亲以此而卸掉了教养的负担，孩子因此而不再承担孝悌的责任。

伦常的贬黜与褪色的结果，自然是在一旦失序的情况下，只能求助于法律了。

但现代法律体系在骨子里如何对待本应为伦常居留地的“家”呢？2011年8月发布的《婚姻法》“司法解释三”更构成对盛行了数千年的“同居共财”的家产制的彻底颠覆，它从资本主义的投资性个人的角度或法权意义上的原子化个体的角度，将婚姻视为夫妇双方的一次投资行为。解释三第8条将婚后父母出资购买的房产，由原先夫妻共同财产变更为夫妻一方的个人财产。有学者认为它是确定了物权法上的不动产登记效力高于《婚姻法》上结婚的效力。它所照顾的最大利益，不是家庭伦常秩序，而是那个人格化的作为“善意第三人”的交易性市场，由此它使得自己从人身关系法转变为投资促进法。这些变化根基于从传统的家产制到个人财产制的下行路线，使得赵晓力认为，“解释三”通过将家庭大宗财产界定为出资者所有的方式，彻底抛弃夫妻共同财产这个家产制仅存的法律概念，从而彻底告别家产制，驱赶中国人集体走向鲁滨逊那个孤家寡人的荒岛世界。这种自我放逐，是中国家庭三千年未有之大变局^[3]。“解释三”发布后不到半年，苏小年编著的《婚前协议时代，你准备好了吗》在2012年4月出版，该书封面显要的位置对其做了准确的定位：“婚前婚后，不得不知的‘财富算计’。”这种家庭资本主义化的趋势，与其说是对孝道、对伦常秩序的彻底颠覆，毋宁说是伦常孝道废弃后的必然结果。相比之下，在改革开放初期，“家庭联产承包责任制”、“个体户”等表达，都可以看出公共政策的基本单位是家庭而不是个人；但数十年后的今天，尽管家个人意识与集体行动中有所复归，但毫无疑问，公共政策却以“去家化”了的个人为其主体。

但另一方面，似乎“再家化”又在法律中以某种方式回归。2011年《刑事诉讼法》进行了第二次大修，新的《刑事诉讼法（修正案）》新增第188条反映了“亲亲相隐”的回归：即对于证人作证方面，规定除严重危害国家安全、社会公共利益的案件外，一般案件中近亲属有拒绝作证的权利，此处近亲属指父母、子女和配偶。虽然这一修订可以在与国际接轨的意义上加以理解，但鉴于中国学术界郭齐勇教授引领的对“亲亲互隐”长达十多年的讨论，更应该视为对家秩序长期不懈努力辩护的结果。

《婚姻法》的“解释三”与“亲亲互隐”在诉讼法中的回归，表明当代的公共政策在理解个人方面的不一致性：一者从启蒙运动以来的个人主义与现代资本主义视域出发，推动个人的无家化；再者从伦常之家的角度观照个人，体现了中国固有思想的某种复归。这两个例子结合在一起，显示了当代中国公正政策背后对家的模糊与歧义的态度。2012年河南发生的影响巨大的平坟与反平坟运动也折射出，自建国以来，中央政府对具有深刻民间基础的传统家秩序与家族文化尚未进行通盘的理念性考虑，故而在

制度安排上一再出现相关的摩擦。

与之相联系的是社会主义核心价值观的推行。对核心价值价值的概括，显然是以启蒙以来的个人—国家—社会的思想结构为背景的现代化与现代性意识的继续，在这里，核心价值价值的三个层面分别指向个人、国家、社会，但其实它鼓励的是国家效忠与社会认同，因而其核心也是国家与社会动员个人的方式。但几千年来以伦常为核心的家文化与以孝道为指向的家族制度，在现实生活中尽管有其深厚的土壤与潜在的政治与文化能量，显然并没有得到根本性的关注。儒家传统曾给出了一个历经千年而不易的经验，这就是家庭中的孝悌在社会与政治上一定是安定和平的正能量。但是在现代治理中，虽然社会动员通过市场等机制达到了深入意识与无意识的最大化程度，家庭仍然是一个幽暗地带。如何通过家文化与家秩序，营造长治久安的氛围，仍然是摆在现代中国的治理实践的一个课题。

总而言之，从公共政策方面可以看出，家文化与家秩序，在现代公共政策中，依然是歧义的、模糊的、缺乏理念性的通盘定位。而且，由于与启蒙以来对人性的理解相呼应，社会与国家依然是人性理解的坐标，由此公共政策力图造就的，是“社会人”而不是“天地人”，是作为国家动员对象与效忠主体的“国民”，而不是与天地消息的君子。之所以形成这种状况，其深层原因则在于中西文化会通存在问题：西学强势东渐，但至今还没有彻底消化之而建立新的中学。王国维所谓的“自三代至于近世，道出于一而已。泰西通商以后，西学西政之书输入中国，于是修身齐家治国平天下之道乃出于二”^[4]，仍然是今日公私生活的实际状况。当代精神文化生活中的诸多问题，在更深层次上都可以由这一状况获得理解。礼法之间，法权性要求与伦常性秩序之间，直到今日也没有完成有机的整合，而所谓“多元价值论”更是将这一有待克服的状况正当化了。

注释：

①佛教并没有固定的教堂与组织形式，因而在佛教的仪式行为中，被没有长期不变的固定人员构成的团体在其中形成，因而可谓是个体的宗教。

参考文献：

- [1] 大戴礼记·礼察。
- [2] 顾炎武.日知录集释(卷6).长沙:岳麓书社,1994:222.
- [3] 赵晓力.中国家庭资本主义化的号角.文化纵横,2011(2).
- [4] 王国维.论政学疏稿.王国维全集(第14卷).杭州:浙江教育出版社、广州:广东教育出版社,2009:212.

编辑 阮凯