

离“家”与返“家”： 中国父子伦理的近代嬗变及其内在逻辑

吴柳财

摘要 近代以来中国知识分子对于“家”保持着持续的关注与讨论，相关论衡并非仅仅将“家”视为私人关系领域内的议题，而是充分体现出学者对于中国式现代化的文明求索历程。以父子伦理这一核心议题为切入点，可以看到自近代以来，中国社会思想经历了离“家”和返“家”的历程，两个主题构成了中国现代化旅程上的二重变奏。通过以进化论冲击传统天人关系，以及用父子之爱对父子之思义进行现代重构，离“家”成为前半程的主旋律。然而，传统天人关系所蕴含的内在人伦精神，和传统礼教所建基的人伦情感，始终构成返“家”的内生动力，并助推其成为后半程的主旋律。围绕离“家”与返“家”的历程，得以管窥中国思想的现代旅程的一些基本路向与困境。

关键词 家 父子 进化论 天人关系 思义

作者吴柳财，北京工业大学社会学院副教授，北京社会管理研究基地专职研究员（北京 100124）。

中图分类号 C91

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)08-0137-13

近来，有关“家”的议题在国内学界受到新一轮的关注与讨论。正如学者所注意到的，家庭研究或家庭社会学研究一直是中国社会学所重点关注的领域，然而十余年来家庭社会学的热潮却有一个明显的方法论转向，那就是相较于之前借重于西方主流理论和范式框架，新近的研究明显有回向传统的趋势，更倾向从中国传统内部重新审视家庭问题，尤其是家庭的伦理意义。^① 其中一个最为引人注目的方面在于：对于“家”的理解不再局限于有别于“社会”和“国家”之外的私人领域，而把它作为理解中国文明的一个总体视角，将社会科学的研究从一个远离“家”而拥抱个人主义的状态，重新返回“家”之中。^②

上述转向，源自学者对于中国传统家庭的新认识，学者发现中国家庭结构本身存在多重嵌套与扩展结构，向外可扩展成“小家”“大家”和“国家”等多层次的社会结构形态，“家庭本位”是理解中国社会结构的基础。^③ 在这个意义上，对于“家”的认识当然不能局限于私人领域，而应该具备总体社会的视角。

因此，不论是考察“家庭本位”和“家庭伦理”的历史传统，抑或探讨其在现代中国的文明内涵，重新理解中国式“家庭”的结构，特别是其内在的伦理构造，就显得势在必行。学者认识到，亲子关系，特别是父子主轴，仍是理解中国家庭结构的基础^④，因此当前的“家”的讨论，同近代以来中国有关父子伦理和

① 吴小英：《重返传统：家庭研究的方法论转向》，《理论月刊》2022年第8期。

② 肖瑛：《“家”作为方法：中国社会理论的一种尝试》，《中国社会科学》2020年第11期。

③ 周飞舟：《分家和反馈模式》，《中华女子学院学报》2021年第2期；周飞舟：《差序格局和伦理本位：从丧服制度看中国社会结构的基本原则》，《社会》2015年第1期。

④ 吴柳财：《论中国社会的垂直代际整合——孝道与代际伦理的社会学研究》，《社会发展研究》2022年第2期。

“如何做父亲”的历次论争，可以看成是中国现代化进程中的同一个文化议题。对于父亲形象与父子伦理的探讨，体现了知识分子对于中国现代化过程中的“国民性”的反思，以及对现代社会与国家建构的基本想象。^①

因此，从社会学的视野出发，对于中国近代以来走出“家”而又重返“家”的历程是如何发生的这一问题，有必要进行细致的考察，尤其应从社会思想的内在理路揭示这一历程发生的过程及其意义。本文将以“父子伦理”为线索，通过对近代以来有关“父子关系”思考的几个侧面，揭示这一历程。

一、离“家”：近代有关父子关系的论争及其内在理路

“父”——甲骨文以右手持棒之形表其义，有人认为这是指古代男性利用斧棒等物进行狩猎或劳动，也有人认为这是手拿棍棒教导子女，《说文解字·又部》即言：“父，矩也。家长，率教者。从又举杖。”在中国古代传统文化中，父亲的形象一直是至高无上的，既是一家之主、最高权威，也是一个家庭的主心骨，在家庭经济生产中承担着主要作用，也在家庭教养中负有主要责任，所谓“养不教，父之过”。此外，尤其要注意的是，对父亲的敬重维系家庭内的秩序，也塑造着家国天下的格局。此于家内反映在“夫为妻纲，父为子纲”的所谓“纲常”伦理要求中，于家外表现为“君父”等权威关系的类比。由于血缘传承，以父子关系为主轴的家庭伦理推衍开来，建构起中国传统文化的人伦世界。其中，有子女对父母的孝、有兄弟手足之悌，有“诗书传家”“耕读传家”之风。古人生活在家庭之中，成长于家庭之中，也将自己的一生嵌入其中，作为“传家”的一环。因而也就有了古人对“四世同堂”的期盼，有对家族绵延不绝的渴望。

那么又是从何时起，人伦世界的图景被现代社会的想象所替代，作为人伦之本的父子关系遁隐到私人关系的角落，而其中的个体则大步流星地走向现代社会？要回应这个问题，关键在于理解以父子伦理为根基的人伦世界所面临的现代思想的挑战。

（一）进化论与孝道

自晚清民国以来，随着西学东渐、新文化运动等一系列社会思潮以及甲午战争等特定历史时势的影响，以儒家思想为核心的传统文化受到近代知识分子的重新检视。士大夫们最初仍然是利用儒家传统去回应这些新挑战，用传统的华夷之辨来回应外交，在儒法之争的语境中讨论富国强兵是否必要。但是在甲午战败后，知识分子似乎已经不得不在“保教”还是“保国”之间做一个取舍。^②这是一个复杂的历史过程，知识分子们对于传统文化的态度也不尽相同。但知识分子对于这一历史变局的感受，随着进化论思想的传播，受到很大的影响。

严复1896年将赫胥黎《进化论与伦理学》翻译完成，并于1898年出版，这就是著名的《天演论》。从此“物竞天择、适者生存”成为近代知识分子无人不知的口号，“进化”的历史观念取代了中国传统社会以往的循环和静态的历史观念。毫无疑问，这种“进化”的历史观在当时的情势下有其非常强烈的震撼力，西方富强与中国贫弱正是这种进化的具象体现。

严复通过对斯宾塞、赫胥黎、密尔、孟德斯鸠等思想家的译介，向人们传达出一个基本的观念，那就是传统中国文化缺乏自由、平等、民主与必要的法制，从伦理道德要求到等级制度都压抑着个人活力，民众的创造力没有得到应有的培养和释放，民族富强的关键就是要重视个人，通过除旧立新充分激发中国人的精神活力。除什么样的旧，从哪里入手，时人将目光转向了中国传统文化的“家庭本位”这一核心特征。自此重家与废家，家庭本位与个人主义成为两股相对的力量。^③传统的礼教被认为是阻碍中国社会革新的罪魁祸首。因为在一种共同体的强制性道德规范，即“道德共识”的统治下，根本不存在个人道德选择，因此也谈不上独立的个体与自由的精神。^④

① 沈庆利：《“理想父亲”建构与国民性反思——以鲁迅〈我们现在怎样做父亲〉为中心》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2021年第5期。

② 史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，北京：中信出版社，2016年。

③ 赵妍杰：《家庭革命：清末民初读书人的憧憬》，北京：社会科学文献出版社，2020年。

④ 贺来：《“道德共识”与现代社会的命运》，《哲学研究》2001年第5期。

在新文化的语境下，传统家庭制度以“孝友”为中心，以“敬爱”为中心的道德观念，遭到重新的审视，传统的亲亲、尊尊，以孝为本的家庭关系，转而在新的话语体系中被一种基于自由、独立和平等的个体人格的家人关系模式所替代。^①虽然传统大家族有着家庭成员关系更加亲密，家庭内更为团结，互助精神更强等优点，但这些都刻意忽略，严父慈母、长幼尊卑等观念成为中国传统社会扼杀人的自然天性，以道德束缚人、以等级压抑人的表现，成为批判传统社会制度的一大切入点。尽管严复终其一生，对于“孝道”都是维护的，而且晚年对于早年的思想颇有反思，但是我们从其一生的努力中能够看到对于一个富强的现代国家的追求，已经取代了传统知识分子心中对于以人伦为主体的礼乐文明的向往。^②

不只是严复，近代知识分子的历史观、世界观也多受到进化论的影响，对传统伦理有所批判，但同时他们的思想与实践又体现出中西文化交融冲撞下的复杂性。以康有为《大同书》为例，作为今文经学的代表人物，他将公羊学派的据乱世、升平世、太平世“三世”说与《礼记·礼运》中小康、大同的社会理想结合起来，于1902年写作了《大同书》，其写作明显受到《天演论》或者说进化论学说的影响。^③康有为将历史发展的目标指向“大同社会”，这个“大同社会”本质上是“社会进化”的产物，有别于传统循环论的时间观，“大同社会”是朝向未来的，甚至是不可知的未来，其基础是线性的历史进步论。^④

在《大同书》里，康有为对于“家界”，尤其是对父子关系多有论及，其前后颇有些矛盾的态度体现出“进化”观念对其的复杂影响。在书的开篇，康有为论及“孤独之苦”时，谈到父子关系：

夫父子之道，虽本天生，而人道之始，不以母子传姓而以父子传宗者，实以男子之强易于养生故也。故子非父无以长成，父非子无以养老，交相需而为用，虽不言施报而实为施报之至也。且分形之子，传体之人，天性之亲，爱不可解。惟其爱不可解于心，然后可长相托也。^⑤

康有为在这一段话里谈到父子关系，认为之所以传统家庭伦理以父子为主轴，乃是由于男子之力更强，没有父的养育，子无法长成，而没有子之赡养，父也无法安享晚年，但这种功能性的理解并没有被认为是父子关系的全部。他转而着重谈及儿子实际上是“传体之人”，父子之间乃有“天性之爱”，“爱不可解于心，然后长相托”，因此无论是老年丧子还是幼孤丧父，都是“人生终天之憾”也，这与传统儒家思想中格外强化的父子作为一体之亲与正体传重是一致的。《仪礼·丧服》“父为长子”条，传曰“何以三年也？正体于上，又乃将所传重也”。说的就是父亲之所以为长子服三年，是因为长子是自己的一体之亲，同时还是一体传重之人。父子关系的核心在于传重，在于父子一体，也在于背后的父子之情。^⑥“父为长子服三年”，正因为在于长子身上寄托着传重的期待，“其希望愈厚，则其诀别愈难”。

随后，康有为进一步谈到孝道的基础乃在于父母之恩：

故夫父子之道，人类所以传种之至道也；父子之爱，人类所由繁孳之极理也；父子之私，人体所以长成之妙义也。不爱私，则人类绝；极爱极私，则人类昌。故普大地而有人物，皆由父子之道。至矣！极矣！父子之道蔑以加矣！故父母之劳，恩莫大焉！身由其生也，体由其育也，勤劳顾复，子乃熟也；无父母则无由生，无为育无能成熟。少丧父母，则饥寒困苦，终身贱辱。普天之下，计恩论德，岂有比哉！……孔子之重孝，以为报而已。^⑦

康有为认为父子之间极爱极私，恰是天地生物之本性。父子之恩，在人伦世界无他恩可比。孝子终身必思报父母之恩，必有不得不报之理，故有孝道。他极力认同人子应报父母，应立孝以报父母之德，但同时也注意到立于“报”之孝在践行过程中存在名实不符的情况，所谓“故人子而经父母之顾复、抚育、教学者，

① 罗检秋：《文化新潮中的人伦礼俗：1895—1923》，北京：中国社会科学出版社，2013年。

② “富强”的国家追求是近代以来最迫切的追求，另一篇重要的思想文献是杨度在受《天演论》影响后，于1907年发表的《金铁主义说》，根本的目标就是对内富民，对外强国。见《中国近代思想家文库·杨度卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第69—199页。

③ 汤志钧：《再论康有为与今文经学》，《历史研究》2000年第6期。

④ 成庆：《历史进化论的瓦解与重构——从康有为、严复到章太炎》，《政治思想史》2021年第12期。

⑤⑦ 康有为：《大同书》，《康有为全集》第7集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第26—27、82—83页。

⑥ 张锡恭：《丧服郑氏学》，上海：上海书店出版社，2017年；周飞舟：《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，《学海》2019年第2期；吴柳财：《论中国社会的垂直代际整合——孝道与代际伦理的社会学研究》，《社会发展研究》2022年第2期。

宜立孝以报其德，吾取中国也，吾从孔子也。虽然，中国之言孝，亦以名焉耳，安见其能报哉？”^①在反思孝的实践这一问题的基础上，他进一步认为“人各私其家”对社会的进步是有妨害的，“故家者，据乱世人道相扶必需之具，而太平世最阻碍相隔之大害也”^②。在这样一种社会进化的视野下，父子之间“不可解于心”的爱、恩、报这些情感面向被完全无视了，而传统“传宗”“传体”的相养功能就轻易地被社会化的胎教、育婴、蒙养、养病、养老诸院等社会组织所取代。更有趣的是，为了牵合这一理论，康有为认为经学中设想的美好父子关系，在现实的社会中很难做到，因为现实生活中人人都不是圣人，“则是家人无一之能和，亲者无一而不相怨也。其富贵愈甚者，其不孝友愈甚；其礼法愈严者，其困苦愈深”^③。

康有为以进化论为底色，而又从传统思想的“恩”与“报”的角度片面解释父子伦理，可谓入室操戈。《大同书》中对于父子关系认识的这种前后不一当然是因为仅从有恩必报的角度不足以理解孝道，真正的孝还必有孝子对父母的不容已之情。儒家强调的孝是一种情理兼至的行为。《论语》中有子夏问孝，子曰：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”这个“色难”说的正是孝不只是行为上的服侍和报答，还充满着孝子之深厚感情。一方面“义由恩出”，孝子有不得不报此恩之理，另一方面，“由爱生敬”，孝子天性中对于父母的“不可解于心”的爱，又让孝子时时放心不下父母，并且生出对父母的牵挂和尊敬之心。事实上，不论父母对于子的慈，还是子对于父母的孝，这种人类最深切的情感，都不是一报可了之的，而是往复于心而不可解的状态。

在进化论的社会学观念下，传统父子观念的伦理、情感面向与功能面向被分开，进而随着功能的可替代性，整个传统父子观念遭遇现代危机。

（二）非孝：父子无恩

随之而来，近代对于传统的父子关系和孝道的批判，在伦理和情感的面向上也同时展开了。儒家传统的父子伦理遭遇到前所未有的质疑，诸如“父为子纲”“父慈子孝”“孝”“恩”等有关父子关系的伦理观念都遭到强烈批判。在以三纲为核心的传统人伦关系中，父母于子有“恩”，子对父母应“孝”，提倡新文化者则认为“恩孝”观不仅强化了父母子女之间的不平等，而且实际上是父权对个人的压制，是一种腐朽没落的封建专制产物，既不符合人性，也不利于社会进步。因而新文化高唱“人人生而平等”，提倡以平等的朋友之“爱”取代有差等的“恩孝”，以“非孝”来反抗传统父子关系中的父权。

1919年，鲁迅在《我们现在怎样做父亲》这篇现代中国有关父子关系的最具代表性的文章中，从进化论的观点重新解释父子关系。在鲁迅看来父子关系与其他生物界现象一样，首要的问题在于保存和延续生命，而何以要保存和延续生命呢？在鲁迅看来这也是因为“自然”的安排——“因为要发展，要进化”，因此“后起的生命，总比以前的更有意义，更近完全，因此也更有价值，更可宝贵；前者的生命，应该牺牲于他”^④。在这样的自然的安排下，父母生育子女是一件自然的事情。人因为有保存生命的本能，所以有食欲，有延续生命的本能所以有性欲。因此“性交的结果，生出子女，对于子女当然也算不了恩。——前前后后，都向生命的长途走去，仅有先后的不同，分不出谁受谁的恩典”^⑤。在这样一种无父母之恩的自然安排的生命进程中，父亲不过是生命的“经手人”。生命是朝向前的，所以鲁迅认为应该以幼者为本位，而旧中国恰恰相反——“本位应在幼者，却反在长者；置重应在将来，却反在过去”^⑥。

在这个逻辑下，鲁迅认为父对于子并没有什么恩典，自然子对父也就无所谓“孝”，孝就不仅是难以践行的问题，而是根本没有存在的必要。需要指出的是，鲁迅以及其他新文化运动的知识分子他们自己并非意在劝孩子对父母无情，要将父母子女天伦的温情与快乐彻底否定。他们批判的关键在于打破父对子过强的权力关系，即父对子不仅有管教之权，甚至有生杀予夺的权力，而这无上的权力似乎只是因为父生子这一生物因素。因此，对于家庭教育以及“现在我们如何做父亲”回答便是“父母对于子女，应该健全的产生，尽力的教育，完全的解放”^⑦。

鲁迅这篇文章代表了当时一批知识分子的看法。周作人在他的文章《祖先崇拜》也认为“至于恩这一个

①②③ 康有为：《大同书》，《康有为全集》第7集，第85、91、88页。

④⑤⑥⑦ 鲁迅：《我们现在怎样做父亲》，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，2005年，第136—137、136、137、141页。

字，实是无从说起，倘说真是体会自然的规律，要报生我者的恩，那便应该更加努力做人，使自己比父母更好，切实履行自己的义务”，“我们不可不废去祖先崇拜，改为自己崇拜——子孙崇拜”^①，他所强调的同样是以父子之间的“天性的爱”取代恩。同样，胡适在他那首著名的新诗《我的儿子》中也以“我也无恩于你”“我要你做一个堂堂的人/不要你做我的孝顺儿子”^②，表达自己作为父亲对父子恩义的否定。

鲁迅等人对于父子关系的认识有两个特点：1. 将爱与恩完全分割开，反对父子之间有恩，极力鼓吹父子之间自然天性之爱；2. 正如研究者们早已指出来的，新文化运动对于传统孝道的批判，强调的是从父为子纲、父慈子孝的传统“父子一体”之伦理关系，向一个人格独立和平等的父子关系转变的过程^③，因为爱可以是平等的，而恩从一开始就是不对等的。

五四时期的知识分子以此种思想激烈地批评当时还广为流传的“二十四孝”“百孝”故事，或者像吴虞一样由于自己的不幸家庭遭遇而激烈“非孝”。个人的不幸家庭遭遇或者当时“割股疗亲”的愚孝的社会风俗，或许是触发具体不满情绪的缘由，但是这种不满在整个思想与时势的大背景下却让他们升格成对传统文化的全面否定，传统文化成为他们一再抨击的对象——“吃人的礼教”。

由此可见，传统之恩与现代之爱是什么关系，是理解近代父子关系转型的关键线索。如今回头去看，当鲁迅等人用割裂恩与爱的这种逻辑成功地批判了礼教之时，其中是否存在误解。正如学者所注意到的，传统父子关系中，恩并非没有爱，像天性良善的圣人舜的故事就是最好的代表^④，在舜的故事里，我们似乎有这样一种感受，“昊天罔极”的父母之恩与“终生慕父母”的爱是同时根植在人性之中。只是传统之恩中所包含的爱，并不是现代个人所谓平等之爱、自由之爱或个性化私人化的爱。初步来看，在父生子时，恩与爱是同时产生的。父子无恩论或许并不承认，若把父子之恩割断，父子之爱也没有基础。同时作为人情的“爱”还会因为各种原因被遮蔽，这时“恩”与“义”会对人情有一个重新的兴发和要求。《孟子·离娄》所谓“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也”，说的就是这个道理。^⑤

二、离家之后：五四之后的父子、个体与社会

鲁迅曾撰写《娜拉走后怎样》一文反思妇女解放的前景，文中追问了一个关键问题，那就是“她（娜拉）除了觉醒的心以外，还带了什么去？”这篇文章虽然讨论的是夫妻关系中的男女平权，尤其是女性家庭经济地位的提升与经济独立，但在父子关系中也同样需要反思无恩、非孝的道德革命之后，走出家庭直面社会的新青年们的未来之路在何方。随之而来一个更深层的问题是，五四之后从家庭解放的个体，固然逃离了家的束缚，但与之同时传统社会家庭所提供给每个人的存在性根基也一并失去，新的根基如何重建。

（一）天性自然的父子之爱

正如研究者所指出的，新文化运动以“爱”和“天性”来反抗传统父子关系中的权威关系，认为三纲为核心的传统人伦压抑人性自然。其中的先驱便是谭嗣同“以仁黜礼”的“仁学”思想。^⑥谭嗣同重新改造和阐释儒家对于“仁”的理解，将仁之情变成一种完全平等的人性主张，所以他认为五伦中许多关系都是以名压人，只有朋友一伦最理想：

五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎？顾择交何如耳，所以者何？一曰“平等”；二曰“自由”；三曰“节宣惟意”。总括其义，曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近，可为

① 周作人：《祖先崇拜》，《热风冷语》，北京：北京燕山出版社，2009年，第79—80页。

② 胡适：《我的儿子》，《每周评论》1919年8月3日33号。

③ 罗检秋：《文化新潮中的人伦礼俗：1895—1923》，第177页。

④ 赵晓力：《“舜”窃负而逃“解”》，《要命的地方：家庭、生育与法律》，北京：生活·读书·新知三联书店，2023年。

⑤ 恩的问题也需要具体来谈。《仪礼·丧服》传说“母子至亲无绝道”，母子和父子这样的至亲是不可能恩断义绝的。但是像君臣、夫妻、朋友等伦则有所谓“以义离合”的问题。父子之间的恩是一种与生俱来的，根基性的恩。父子之间的爱也是天生的不可解于心的至爱。恩与爱都是本于父子一体这一天伦，如果抽掉恩来谈爱，父子之爱的特殊性很有可能就会被忽略。

⑥ 吴飞：《人伦的解体：形质论传统中的家国焦虑》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，第4页。

其次。^①

周作人亦在文章提到“我想五伦中以朋友之义为最高”，并认为父子之间应以“老朋友”相处。^②这种对人伦情感的基本主张已经成为我们现代人最熟悉的论调。父子应该像朋友一样，至今仍然是很主流的伦理观念。

父子应如朋友，这一全新主张的背后蕴含的根本问题是我们应如何理解五伦的情感基础。在参与新文化运动的知识分子看来，平等的、天性的爱才是人伦的根本，甚至可以说所有人伦关系都应该如此，父母、兄弟、朋友之间并没有区别，否则就是不自然、不平等的。除了上文提到的鲁迅等人的看法，写《非孝》的施存统也认为：“孝是一种不自然的、单方的、不平等的道德，应该拿一种自然的、双方的、平等的新道德去代替它。”^③

从这里可以看出，近代以来对于人伦之情的观念已经有一个很大的转变。虽然传统上人们也认为情感出于天性，但情感的根基在于人伦，“伦”字的主要含义正是类别和关系^④，也就是人情是附着在具体的人伦关系之上，情感的表达是基于具体的人伦体验。但到这时，人情与人伦的关系被倒转了，一种“天性”之情成为了改造人伦关系的根基。这种对人伦的颠覆在某种程度上来说是非常有力的。

鲁迅言“父子无恩”而代之以“爱”，实际上是希望以真情重新激活家庭伦理之活力，重新正视人之为人的自然天性，此所谓：“抹煞了‘爱’，一味说‘恩’，又因此责望报偿，那便不但败坏了父子间的道德，而且也大反于做父母的实际的真情，播下乖刺的种子。”^⑤鲁迅在《狂人日记》最后喊出从吃人的礼教中“救救孩子”，也是同样的思路。正是在“天性”这样的强势话语之下，新文化运动的知识分子对于传统的蒙学读物非常不满，对于当时民国缺乏好的儿童读物颇有牢骚，对于小孩挨父母的打这些事更是愤慨。^⑥因此与家庭伦理变革同时展开的还有家庭教育理念的现代化。

但问题在于，五四高扬天性之爱，在理论上并不足以建立新的社会根基。离家之后的人似乎并不是那么适然和充满活力，虽然一方面个人之间的爱等自然情性得到了充分释放，但人们同时也会发现这种直情径行很容易让人变得患得患失，因为情绪总是如风而来如风而去，没有归置的情感也总是让人心绪烦乱，更别谈无所附丽的浪漫之爱有时和激情总是一线之隔。父子之爱就更是如此，年龄相差很大的两代人之间的爱是如何生发，特别是子代对父母如何生出爱，这不是一句天性之爱就可以解释的。接受西方文化洗礼的知识分子在对传统孝道观念进行口诛笔伐的同时，也不得不面对现实中如何对待自己老父亲的问题。朱自清在1925年创作了回忆散文《背影》，这篇散文多少年来一直触动着一位位读者的内心。但这篇散文仅是在说爱的回归吗？作者回忆到“我那时真是聪明过分，总觉得他（父亲）说话不大漂亮，非自己插嘴不可”，“而且我这样大年纪的人，难道还不能料理自己么？我现在想想，我那时真是太聪明了”。朱自清作为一个接受新文化思想的新青年，对于自己因为生活问题刚被开除公职弄得倾家荡产的父亲，多有不满意，只觉得自己和父亲的迂阔比起来好太多，但看到父亲蹒跚的身影，“我的泪很快地流下来了”，这种触动并非因为父亲变了，变成了新式的要给予我自由与平等的父亲，而是因为我从一些很小的地方体味到了父亲对子女的深沉的情感，而此促使我重新反思之前对父亲的态度，为自以为的聪明而羞愧，愧的正是之前未把他当做父亲，才明白父亲是不可以如朋友一般计较是否志趣相投、孰短孰长的，并由此重新生发出对父亲的敬重。从一开始直觉上对父亲的不耐烦，到之后的感动，这种爱是通过儿子对于“作为父亲的父亲”而非“作为朋友的父亲”的感知而发动的，可以说父子之爱的前提就是二者之间存在着生命代际这一事实，这一事实不能抹平。

因此，五四之后高举天性之爱的自由个体，在走向独立自我的路途上，很容易失去规范，只能从一个孤零零的自我出发。直情径行与利害计算成为这种个体最容易展现出的两种情绪，这种一味崇尚自然天性的直情与利害算计如影随形，是否得到、是否占有成为被更多考量的东西。正如王夫之曾指出“情夺其性者久

① 《谭嗣同集》，杭州：浙江古籍出版社，2018年，第373页。

② 周作人：《家之上下四旁》，《瓜豆集》，石家庄：河北教育出版社，2002年，第21—28页。

③ 施复亮：《我写〈非孝〉的原因和经过》（三），《展望》1948年第2卷第24期。

④ 潘光旦：《说“伦”字——说“伦”之一》，《潘光旦文集》第5卷，北京：北京大学出版社，1997年。

⑤ 鲁迅：《我们现在怎样做父亲》，《鲁迅全集》第1卷，第138页。

⑥ 参见钱理群编：《父父子子》，北京：北京时代华文书局，2018年。

矣”，也容易“利胜其命者深矣”。^①所以，现代人在所谓的情感与利益之间变得进退失据，很多时候他们对于社会的想象，也主要是从直情和利害两个方面考量。利害固然是大家所熟悉的利益分析，直情有时候则被包装成道德伦理。

（二）作为社会中介的父子关系

对父子恩孝的抨击源于对自由人格的追求，更重要的是对建立一个富强民主国家的向往。在现代社会学的视野里，父子关系作为人伦社会的根基性地位已经动摇了。在这样的整体背景下，父子关系具有何种社会功能或者说应该具备何种社会功能成为讨论的核心，这是在破除父子恩孝，高扬平等之爱以外，从另一个视角对父子关系的审视。至此，父子乃至家庭都成为人的社会化的中间形态，父子之间少了脉脉温情，变得似乎只剩下互为所用。这种五四之后对于父子关系的理解，在社会学的脉络中显得尤其突出，对于“社会”的重视让人们容易忽略家庭和父子这种中间层次关系在中国社会中的重要性。我们以费孝通先生对父子与家庭的研究为例，他从早期受新学和西方社会学的影响，到后期不断强调文化自觉，在家庭问题上最能体现五四以来的文化思潮之面向。

在著名的《再论中国家庭结构的变动》一文中，费孝通先生总结中西文化在亲子关系上的差别道：

在西方是甲代抚育乙代，乙代抚育丙代，那是一代一代接力的模式，简称“接力模式”。在中国是甲代抚育乙代，乙代赡养甲代，乙代抚育丙代，丙代又赡养乙代，下一代对上一代要反馈的模式，简称“反馈模式”。^②

相比于西方代际接力式的亲子关系，中国的亲子关系存在着一个“反馈”或者“反哺”的过程。费先生认为这是中国文化的独特之处，即中国文化特别强调孝道，认为中国人“心中有祖宗、有子孙而把自己作为上下相联的环节来看”，这种对于孝道的认识根植于儒家传统。但此时费先生对于反馈模式的基础的解释则是从社会均衡互惠的角度入手，“一个社会经济共同体要能长期维持下去，成员间来往取予之间从总体和长线来看，必须均衡互惠”^③。因而他认为“这种模式有其历史上的经济基础，经济基础的改变，这种模式当然也要改变的”。

在费先生的社会学解释中，孝道主要被解释成一种“均衡互惠”的社会安排。问题的复杂性在于：第一，费先生对于中西文化差异的解释某种程度上就变成因果索因，甚至是循环论证，并不能充分说明同样能达到均衡互惠的文化目的，而二者为何却采用了不同的文化手段；第二，费先生注意到除了经济因素之外，中国人对于西方接力模式的反感在于人到晚年不能享受到天伦之乐。但费先生没有对这个问题进一步深入讨论，只是认为传统礼教虽有父子的天伦之乐，但却是以诸如男尊女卑、媳听婆命的封建安排为代价的。

费先生注意到中国亲子关系和代际关系的特殊性，但是对于“反馈模式”的文化意义的解释付诸阙如。如何理解父子关系中的抚育与赡养问题，是否能用一个回报、交换或者互惠的逻辑去理解？费先生对这一问题的思考的含混性恰恰体现了父子关系问题在现代语境中的一个基本前提，我们可以称之为以“社会”来规范“家庭”。

在1946年费先生出版的自认为最重要的理论著作《生育制度》中，费先生进一步从社会功能论的角度讨论了父子（亲子）关系，在这个思路下无处不在的是那个“社会”。在论述父母的权力时，费先生认为本能上亲子之间经常会有冲突，尤其是孩子对父亲的仇视，因此为了保证抚育的顺利进行，“社会”对此需要进行文化上的安排，其中一个方法就是严父慈母的分工。^④费先生认为亲子是两个独立的个体，所以个体之间的鸿沟永远不能填补。而要弥合个体的鸿沟，制约个体所可能的离心力，“社会”必然要作为一种规范而在场。所以在《生育制度》的理论建构中，父子关系并不是作为中国传统伦理所认为的人伦之本，而是作为个体与社会之间的一个中间形态，他说道：

社会既把父亲拉入亲密的家庭中，又要他和子女维持相当的距离，显然是社会结构中的一个矛盾设施。亲密生活既不易绝然加以隔离，于是社会不能不在另一端加重压力，使做父亲的不能不勉为其难，执行他的社会任务。^⑤

① 王夫之：《读通鉴论》，北京：中华书局，2013，第28页。

②③ 费孝通：《家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动》，《费孝通全集》卷10，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2009年，第40、55页。

④⑤ 费孝通：《生育制度》，《费孝通全集》卷4，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2009年，第299、300页。

父子关系作为“社会”的一种功能性结构，在“社会”认为其有用时，则得以保留，但当社会有相应的替代人口再生产和抚育功能的手段出现时，亲子与家庭关系在理论上完全可以被替代。这种通过“社会”变迁来解释文化变迁，用“社会”规范“家庭”的做法，消解了父子关系在传统伦理当中享有的根基性地位。现代社会科学所展现的这一景象，恰恰是中国家庭在现代历程中所遭遇的历史命运。“个体”直接面对“社会”，父子关系显然变成一个过渡的中间形态。

尽管费先生一生的著作中都时常引用中国传统的典籍或相关材料，但是在晚年反思“文化自觉”前，他并没有背离“社会本位”的基本主张而真正有“人的发现”。可以说，对于“社会本位”的强烈感受是社会学研究中常常遗忘“人的发现”的原因所在。而在这一思路下，家庭当然就是个体在社会上的过渡形态，父子关系也就谈不上有什么重要意义。而对于“社会”的想象如果以均衡互惠的功能论来予以理解，那本质上自然也逃不出利害计算的逻辑，似乎从个体到社会，都是要算清楚人与人交往的利害得失的一本账。

天性之爱同直情有何区别？父子关系是不是只是个体走向社会的过渡，故而父子关系和家庭关系的核心也只是利益的权衡？这两个问题并不像五四反传统一面所展现出的那样简单。近代的“离家”，在打开锁，走出家之后，很快就面临着离家之后的“我”何去何从的问题。在热烈地“离家”之后，冷静下来的“个体”很快就发现走向“社会”的道路上还显得荒芜，关键的问题才刚刚展开。在这个意义上，与其说五四只是“离家”这一反传统的一面，不如说它提供了一个更本原更上位的问题，就是“家”之于个体的意义是什么？要不要“离家”，“离家”之后怎么办。因此，五四的“离家”难以做到其所想象的一往而不复的决绝，注定了日后三步一回头的反思。正如吴飞所言：

贺麟先生说，“五四”运动虽然表面上看是要打倒孔家店、推翻儒家思想，但其实“可以说是促进儒家思想新发展的一个大转机”。这确实是相当有真知灼见的判断，因为上述这些批评者和魏晋时期礼教批判者一样，所强调的还是回到人情自然，而这恰恰是儒家伦思想的基础。^①

具体而言，要重新理解人伦思想的人情自然的基础，至少需要在三个方面进行澄清。

第一，要能充分去体悟儒家所说的人情，这需要在日常生活与阅读中不断激活自己的体会。人的情感总是非常多元的、变动的，只有不断地“反身而诚”才有可能捕捉到。以父子关系来说，《孟子·万章》中写的舜对于其父母的情感，我们今人许多时候就不容易体会。舜的父母和兄弟对他非常不好，多次想置他于死地。但是舜对于父母不爱他这件事，仍然是“心为不若是怨”，心里放不下，“怨”自己没做好，仍像一个孩子一样“慕”父母。对于父母，他并不是像长息说的，“竭力耕田，共为子职而已矣；父母之不我爱，于我何哉”，只要做好自己的责任而已。他的天性之情是放不下的。其实就天性之情而言，人都是无法放下对于父母的“慕”，但对于常人而言这种感受可能一闪而过，也就在忙忙碌碌的现实生活中被忽略甚至是刻意压制了。从这个角度讲，对于何谓“自然的”情感，何谓“不自然”的情感，需要我们重新进行深入讨论。

第二，人伦之间的情感是多样的，而且也不是完全对等的，谭嗣同等人以朋友之义来统摄五伦的做法在学理上并无依据。^② 首先是其多样化。如前文所引述的，费先生的“差序格局”正是提醒我们注意伦理的多样化与差等化。《孟子·滕文公》曰：“教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”《大学》：“为人君，止于仁；为人臣止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”都是这个道理。其次是人伦关系是相互的但不对等的。一方面是人们相互之间对待的方式并不完全一样，所谓“兄友弟恭”“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也”。另一方面则是自处与待人的差别，所谓“自处以义、待人以仁”^③，“若以君臣之纲言之，君为李煜亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为酈寄亦待之以鲍叔”^④。所以从这一点来说，相互的人际关系并不意味着完全对等。

第三，由仁如何到礼。近代以来对于人伦礼教的最大批评在于人伦礼教之“不平等”，也就是就是人伦关系有所谓的尊卑之等。具体来说，父子关系中由亲亲如何到尊尊？过于平等化和平面化地理解情感，会失去对于情感中尊尊维度的理解。“尊”这种在社会学看来的权威（authority），其人情的基础在哪里？《礼记·祭义》云：

① 吴飞：《人伦的解体：形质论传统中的家国焦虑》，第9页。

② 礼学中有关朋友一伦的定义也没有现代我们理解的那样泛化，具体可参考《仪礼·丧服》“朋友麻”等条目及义疏。

③ 周飞舟：《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，《学海》2019年第2期。

④ 陈寅恪：《王观堂先生挽词并序》，《陈寅恪集·诗集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第12页。

孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。孝子如执玉，如奉盈，洞洞属属然，如弗胜，如将失之。严威俨恪，非所以事亲也，成人之道也。^①

正如既有研究所指出：

在儒家的伦理体系中，由“亲亲之仁”生出“尊尊之义”……“义”由“仁”而生，又是“仁”的节制。“礼”就是这种以“义”节“仁”的结果，也可以说礼就是“尊尊之义”加在亲亲的人际格局上出现的各种制度。^②

也就是说人情与礼义，亲亲与尊尊，是人性情感生发出的不同层次，由亲爱而知尊敬与礼让，恰恰是人性自然流露的过程。其实在所谓平等的自然之爱的逻辑下，亲亲之差序与尊尊之上下都不容易被人接受，尤以尊尊不易为人理解。而当“平等”变成一种强势话语之后，那些自私的、一阵风似的情绪也可能被认为是“自然的”。

三、返“家”：父子关系、代际伦理及其现代意义

通过反思父子无恩论、父子功能论，我们需要重新直面父子关系的根本问题，那就是在功能之外、在利益权衡之余，家庭和亲子关系在何种意义上还有存续的必要。而且要更进一步在哲学层面回答，父子关系究竟是个体走向现代社会的一个偶然的过渡，还是对个体而言具有存在意义上的重要性。在现实层面，在新的文化历史语境和社会经济条件下，新时代家庭发生了哪些变化，此中的父子关系、父子伦理呈现出哪些新样态，新时代我们应该建立什么样的家庭。鲁迅先生曾经发问的“如何做父亲”，依然是当下我们要着重思考和解决的。

（一）家庭建设与代际伦理

虽然近代以来中国家庭制度以及家庭结构发生了很大变化，可以说某种程度上旧的大家庭制度已经崩塌，但这并不意味着家庭本身在社会及国家中的重要性因此而削弱。中国社会学学院派的代表人物孙本文早就提出家庭是社会的缩影，社会上一切的功用，都可以在家庭组织中发现。^③

传统家庭曾在以农业手工业为主的社会中承担着相当的经济作用，但随着社会化生产以及工业城市的发展，家庭所承担的生产及经济功能似乎日趋衰弱，但事实并非如此。较为典型的是家庭联产承包责任制的施行，作为我国改革开放里程碑式的政策，改革前农村主要实行人民公社体制，实行“三级所有，队为基础”的经营管理方式，但随着全国各地传来“队不如组，组不如户”的改革呼声，国家逐步将包产到户、包干到户纳入社会主义市场经济的体制范畴。^④从集中式的大生产到包产到户，家庭联产承包责任制不仅再次激活了农村农业生产的活力，而且将个体从合作社引入家庭，从吃“大锅饭”回到家庭经营，表明家户作为基层重要的生产生活单位，重新受到重视。此外，城乡一体化过程中农村家庭劳动力的流动，为城市发展带去了充足的力量，家庭中“半工一半耕一伴读”的家计分工也为县域经济的发展注入了动力。^⑤

家庭在经济功能中的复归，显示出家庭相比于“个体”或其他组织，在中国社会中的文化恒常性。因此，与其说这是因为家庭的社会功能，不如说是因为家庭对于人的意义。相比于现代对于家庭社会功能的强调，传统社会更重视家庭对于人的教养。传统社会对于家门、家风、家训等的重视，无一不是将家庭作为人的德性培养的核心。2022年《中华人民共和国家庭教育促进法》的颁布从国家法律的层面明确了全社会要注重家庭、家教、家风，通过深入开展家庭教育，增进家庭幸福与社会和谐，其中第二章“家庭责任”大篇幅规定了家庭教育应有的内容，强调家庭乃是国家发展、民族进步、社会和谐的重要基点。家庭教育可以说是国家社会建设之枢纽。

家庭建设在新时代强国战略以及创新基层治理中具有十分重要的意义，在大力推进家庭建设的同时，我们更需要关注到当下家庭结构发生的变化，更加深入的分析其背后的伦理意味及价值依托。新三代家庭成为

① 十三经注疏整理委员会：《礼记正义·祭义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1539页。

② 周飞舟：《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，《学海》2019年第2期。

③ 孙本文：《家庭问题》，《孙本文文集》第5卷，北京：社会科学文献出版社，2012年，第196页。

④ 丰雷、任芷仪、张清勇：《家庭联产承包责任制改革：诱致性变迁还是强制性变迁》，《农业经济问题》2019年第1期。

⑤ 何经纬、曹海林：《家庭视角下中西部地区就近城镇化的形成逻辑及其影响》，《华中农业大学学报（社会科学版）》2024年第4期。

一种重要的家庭形态，反映出父子主轴下的代际伦理依然具有强势的文化影响。在传统的三代直系家庭中，“祖—父—子”三代具有非常紧密的情感联系和经济联系，通常“同财共居共灶”，其中父子为主轴，极重父权，父辈在家庭经济、家庭事务、家庭教养等方面具有绝对的权威，而所谓新三代家庭则是虽然看上去仍然保留着“祖—父—子”的家庭结构，但实际上与传统的三代家庭相比两个家庭彼此间都更为独立，青年在家庭中有更多的经济权和话语权。虽然已有的研究常从“代际剥削”的角度理解新三代家庭中家庭资源向子代的流动，如祖辈帮忙照看孙辈、祖辈在购房等大事上对小家庭的经济支持等，将其看作子代对父辈的强势夺取，并以此认为是核心家庭下传统代际伦理的解体。实际上，在现代社会背景下，虽然小家庭独立性增强，但亲代对子代依然是无私奉献，子代在为人父母后也将家庭资源流动到下一代，这并不能解释为是一种自我中心的个人主义。在连续代际关系中亲代对于子代的爱，以及子代为人父母后更加理解自己的父母，对亲代的孝，其实反映出孝道仍然是中国社会代际整合的重要伦理基础。这表明这种以父子至亲至敬的亲密关系为根本形成的新三代家庭接续的依旧是中国传统的父子伦理观。^①

回到在中国式现代化的语境下应如何加强家庭建设，如何完成五四以来未完成的使命，从天性之爱中生出一种超越个体自我的规范，当下的关键正是要吸收优秀传统文化中可以视为恒久恒常的精神要素，从中国文化乃至中国家庭的主体性出发，思考传统家庭伦理、父子伦理所具有的独特意义。实际上无论家庭结构、家庭形态发生了怎样的变化，一方面家庭中的成员通过亲密的家庭生活养成爱、依恋与习惯，另一方面在家庭中子女通过向父辈长辈学习，聆听教诲，学会服从、接受与权威感，这两点实际上都是不变的。这里我们应当尤其注意到儿童同尊长之间的不平等关系，以及儿童在家庭初期所习得的服从和接受的态度，这或许是儿童对于人际关系中的权威与不平等的最初的认知和习得。没有对长者的孝与敬，家庭就会失去秩序。传统文化中情与礼的两个面向，正代表了情感与权威，依恋与秩序，亲爱与敬爱，或者说亲亲与尊尊两个维度。

因此，回向传统的亲子关系要将亲爱与敬爱融合，将幼者本位转向尊老爱幼。直情式地强调爱，无法凸显出爱本身的超越性，而在中国家庭中，特别是亲子关系中，这种爱具有超越性，一方面表现为超越个体自身而以他者为重，另一方面则是超越个体生命的视野具有代际绵延和向上回溯的历史视野。而超出一己的爱，才会生发出真正的敬，而具有社会与历史的广度和深度。

（二）天伦与人伦：天人关系与父子关系

为什么要重新建立以敬爱为核心的家庭伦理与父子关系，这实际上关涉的是中国文化之根本即中国的天人观念。中国传统父子伦理面临的现代冲击，更本质地反映在进化论对于传统天人关系的发难。回到文章开头提出的问题——人伦社会的本在哪里？鲁迅以自然的安排去理解生命的进程，在这个过程中，父亲的位置变得不再重要，所有人在“自然”面前变得平等和独立了。而费孝通先生则在中国社会观察到所谓的“反馈模式”，这两者看起来就是互相矛盾的。对于这个问题，费先生是从社会均衡互惠的角度解答的，但在本文看来这个解释在宏观上是一种功能性的解释，在微观层面则是一种利益交换的逻辑，并不十分有力。

中国社会始终存在的“反馈模式”是一个特别值得注意的经验现象，这恰说明鲁迅等人所代表的“父子无恩”的论证，需要重新被思考。正如潘光旦先生在《说本》一文详细讨论的，传统中国的孝是一种“报本返始”的思想，因为“万物本乎天，人本乎祖”，所以孝子不使祖宗的血系因我而断，而有有后主义。因此他明确反对新思潮中的“非孝”论调和胡适的“无后主义”。^②正如潘光旦思想所体现的，从“天人之际”回到“人伦之际”，才能真正理解人伦世界“位育”的基础。^③

《仪礼·丧服传》说“父者子之天”。孟子曰：“不孝有三，无后为大。”汉代赵岐注道：“于礼有不孝者三事，谓阿意曲从，陷亲不义，一不孝也。家穷亲老，不为禄仕，二不孝也。不娶无子，绝先祖祀，三不孝也。三者之中，无后为大。”^④在传统伦理的视角下，父母生出子女，对于子女来说，父母就是他们的本。这种亲子一体关系，既是人伦世界生生不息不断扩展的本体，同时也是人伦情感与日常生活体验的根本来源。

① 吴柳财：《论中国社会的垂直代际整合——孝道与代际伦理的社会学研究》，《社会发展研究》2022年第2期。

② 潘光旦：《说“本”》，《潘光旦文集》第5卷，第7—15页。

③ 周飞舟：《人伦与位育：潘光旦先生的社会学思想及其儒学基础》，《社会学评论》2019年第4期。

④ 赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第210页。

《论语》说：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”《礼记·郊特牲》说：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”天子郊祭之时，虽是祭天，但要以祖配祭，所以郊祭最体现“报本反始”之义。^①

在传统礼教中，尤其是祭礼之中，人们对于那个化生万物的“天”充满了敬畏。但是这个天，并不是所有人都可以祭的，而只有天子可祭。而对于每一个个人来说，他的本是祖。更根本的说，是由父子关系而上及祖父，进而形成一种深远的生命时间意识，这集中体现在“尊祖敬宗”的时间意识中。不论是天，亦或是父祖，中国人自古形成了一种极强的“报本反始”的意识，而在具体的人伦生活中，为仁之本就是“孝弟”。传统中国对于孝道再重视不过，孝道背后体现的是一种“一本”的思想。^②

从人本主义的角度说，在人伦日用的日常生活经验里，每个人首先面对的是父子家人，在“亲亲仁民爱物”的为仁实践当中，感知到整个世界的存在。孝道之所以是为仁之本，就是因为每一个个体在自己的生命中，父亲都是他生命的本源。而且必须要注意的，在中国传统思想中，父子一本与父子一体是配合在一起的，父子一本这样的生命关系的事实，是以父子一体这样的情感体验为支撑的。也就是说，在传统思想中，父亲不只是鲁迅所说的生命的经手人，不只是一个冷冰冰的生命过程中的一环，而是带有伦理意义与情感温度的那个最亲密的人。父子一本与父子一体，这样的一种事实，是天命所定的外在事实，也是“天命之谓性”的人性内在事实。

对于这一点的认识尤其关键。从祭礼等仪式，我们可以看到周人对于“天”与“父祖”两端都非常重视。那么父与天的关系如何呢？“父者子之天”，是否取消了“天”的存在呢？与其说“孝弟”为本的人伦实践忽视了“天”的存在，不如说“孝弟”为本的人伦实践过程本身就是人们面向“天”的方式。《尚书》说“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓》），在周人的天人观念中，天通过民以得视听，民之好恶则是天之好恶。天与人之间并非截然两端，而是天人合一的。这种观念在孔孟思想之中进一步得到强化，如《论语·阳货》中所说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”，朱子解释道：四时行，百物生，莫非天理发见流行之实，不待言而可见。^③天就是显现在人事之中。孟子亦说，“天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章上》）

这个“天”与天子祭及的“天”看上去有微妙的差别，他不是作为一种自成一格的“天”存在，而是慢慢转变成存在于一切事物中的“天命”或“天性”，正所谓“天命之谓性”。如果说在上述表达里还可以看到那个自成一格的“天”的影子，那么孟子对于天的下述表述，则明显是一种天人合一的观念。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”朱子解释道：心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。（《孟子·尽心上》）由尽心而知性，知性而知天，这是人反身而诚的认识过程，所以孟子又说“万物皆备于我。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）人们终身都要保持对天的敬畏，通过存心养性来事天。存心养性、修身、反身而诚、强恕而行这些具体的事天方式，就是人们日常生活中直面本心，在良知良能指引下的修身的过程。就是“入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁”。在这样的人本主义思想中，毫无疑问，“孝弟”是本。人们在孝弟为本的人伦日用的生活实践中，张大着仁义之道，践行着爱与责任，由此成就一个充满温情和敬意的社会。

正如余英时所说，孔子以仁说礼，开创了内向超越，此后孟子等对于“心”和“仁义”的不断强调，使得这一内向超越达到最高之境界，那就是“心”与“道”的合一，也即天与人的合一^④，由周之丧祭等仪式我们的确可以发现周礼在孔子那里发生了一个重大的人文理性化的转向^⑤。在周礼所展现的生命体验里，父子一体与父子一本是人最朴素的体验，父为子之本，与天为人之本，是相类似的，人们在面对天，与面对父时，

① 郑玄注、贾公彦疏：《仪礼注疏》，北京：中华书局，1999年，第934页。

② 周飞舟：《一本与一体：中国社会理论的基础》，《社会》2021年第4期。

③ 朱熹撰：《论语集注》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第180页。

④ 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，北京：中华书局，2014年，第169—227页。

⑤ 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年；郑开：《德礼之间：前诸子时期的思想史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。

有相类的敬畏之心。

“万物本乎天，人本乎祖”，这样一种“本”的意识的同一性是天与父关系中的关键，也是天道能够具体下降到父子人伦关系，以及内心的“孝弟”之情的原因所在。父子关系与孝道，是这一文明的根基与枢纽。天与父的类比意识，在一神论的宗教中也有可能存在，比如耶稣就像是教徒的父亲一般。但正是因为中国在天人关系中存在一种内在转向，所以天没有向人格神发展，而是成为一种“天命”“天性”注入到人性之中，人心成为感通天之明命的官能，心之自觉是人最重要的能力。所以人性中的美德与实践就是天命所定。而人伦关系中的孝悌仁爱就是人性美德的具体形式，这些都是人心之所不容已，是心之官所思所觉。因此，父慈子孝是人心固有之美德。这样一来，人伦关系的实践反而从其原始的朴素经验中，通过内在转向得到一种哲学上的提升。“孝道”就不单单是个人对于父亲的朴素爱敬之情，而是天性的要求，事实上，经由对父的孝，人才真正返回到他的天性中。因此，孝道本质上代表了对天与父祖的双重“报本反始”。可以说，中国传统思想对于父子关系的原初体验与哲学思考，最终奠定了父子关系和“孝道”的根基地位。

所以在儒家思想中，“孝弟”一方面体现在社会结构和社会行动层面，中国传统社会是以孝道为核心的亲亲、尊尊伦理扩展而成的。所谓“求忠臣于孝子之门”，说明经过了家庭生活的情感与礼义的教育，人格便有所养成。而广泛存在于社会中的亲属扩展与比附也显示并进一步加深了这一教化的力量。另一方面，“孝弟”也与中国最古老最朴素的宗教思想和形而上学思想相关联，“孝弟”是中国儒家文化的精神源头。“孝道”与中国的天人观念的认知相为表里，纠葛甚深，“孝”是中国文化的根本精神，也是中国人人格的根基所在。从这个意义上说，“父者子之天”就不只是一个简单的类比，在中国文化视域下，父就是子之天。

四、结语：父子、家与现代中国

从上文所论可以看出，近代以来对于父子关系的理解常常陷入直情径行式的天性之爱论与计较回报的利益交换论的逻辑中难以自拔。这些思潮构成近代以来中国式现代化道路上离“家”历程的主旋律。当前家庭建设重新被提到十分重要的地位，家庭文明、家教家风再次受到学界以及社会的关注，实际上又构成返“家”历程的主旋律。“离家”与“返家”是一对相互伴随的变奏，在一者成为主旋律时，另一者仍然会执拗地保持着他的低音。因此“离家”的进程也就不是往而不复的决绝，而因内在的矛盾而始终带有“返家”因素。这正反映出中国式现代化道路上传统与现代观念的相互对话、冲突与调和。作为一次社会思想史研究上的尝试，本文意在对此历程进行有针对性的描摹，以期在功利主义和个人主义盛行的当下向现代国人分享另一种有关生活之道的想象，另一种家庭幸福的可能，其中有温情也有敬意，有自由也有秩序。

站在“离”家与返“家”这一现代历程的当下时点，我们似乎依稀可以看到前方的路标与途景。这大概是这样一幅景象：父子相继来到这个世上，父比子更清楚这个世界的生存感受，对子充满了爱意。父先于子而存在，子由于父而存在，这样一种一体之关系，一体之爱，一体之情感，使得生命之流展现出一种有意义感的人类生活。所以，父子是人伦世界的基础。言“父者子之天”，乃由尽心知性而知天，非是言人外之天。每个人的存在是由他人（父母）而得的，每个人的成功亦有赖于前人的成果与亲友的帮助，在人伦世界中无法离开这种相生相养的基本语境，谁也不可能成为造物者一样的英雄个体。正因如此，儒家强调修身涵养都必须有此种对人伦世界的基本温情与敬意，《论语》说“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也”，因为骄吝之情一旦生出来，必然对于人伦有所背弃或非薄。综上所述，父子之间的恩与爱的问题，并非简单的私人亲密关系的问题，在某种意义上它是中国文明的总体议题。

现代中国在文化上将何去何处，以儒家为主体的中国传统文明将经历怎样的现代转型？当那群曾经在家庭内“入则孝，出则弟”而形成温良仁厚的人格精神的人们已然走向现代社会后，将以一种怎样的面貌面向社会。家庭还会是培养仁义君子的源头吗？当我们试图回答自身所处时代的发问时，或许还是要回到这一文明最初的精神本源中，只有找到它、抓住它，才能随它一起经历时代的风风雨雨，找到旅途前方的精神家园。

（责任编辑：朱颖）

Departure from and Return to *Jia* (Family/home): The Modern Evolution of Chinese Father-Son Ethics and Its Inherent Logic

WU Liucui

Abstract: Since modern times, Chinese intellectuals have maintained sustained attention and discourse regarding the concept of *Jia* (“家”). These discussions transcend viewing *Jia* merely as an issue within the private relational sphere; instead, they profoundly reflect scholars’ civilizational exploration of Chinese-style modernization. By examining the core issue of father-son ethics, this study reveals that modern Chinese social thought has undergone a dual trajectory of departure from and return to *Jia*, forming a dialectical interplay within China’s modernization journey. In the earlier phase, the departure from *Jia* emerged as the dominant theme, driven by the impact of evolutionism on the traditional cosmological relations between Heaven and humanity, as well as the modern reconstruction of paternal-filial bonds through affective love (“父子之爱”) over traditional notions of gratitude and righteousness (“父子之恩义”). However, the intrinsic humanistic spirit embedded in traditional Heaven-human relations and the ethical emotions underpinning Confucian rituals persistently served as endogenous forces for the return to *Jia*, propelling it as the dominant motif in later stages. Through analyzing this dual process of departure and return, this paper illuminates fundamental trajectories and dilemmas in the modern transformation of Chinese thought.

Key words: *Jia* (family/home), father-son relations, evolutionism, Heaven-human relations, gratitude and righteousness (恩义)

(上接第 81 页)

The Patent System and Trade Secret System under the Innovation Driven Development Strategy: Logic and Choice

CHENG Deli

Abstract: The patent system and the trade secret system are two main systems that encourage innovation and promote technological progress. There are significant differences in the design logic, historical development logic, and interest balance logic between the two systems. The patent system has matured after hundreds of years of theoretical revision and practical exploration, while the trade secret system has been controversial since its implementation. From a historical perspective, before the emergence of the patent system, it relied mainly on trade secret protection technology, which had a small scope and slow speed of technology inheritance and diffusion. However, the patent system propelled human technological progress into the fast lane, and the establishment and adjustment of the patent system successively led major developed countries such as the UK, Germany, the US, and Japan onto the path of becoming strong powers. It is an effective path to achieve innovation driven development. However, the role of the trade secret system in promoting national strength still lacks practical testing and proof. From the perspective of interest balance, the patent system can achieve a system balance from low to high level through legal and policy adjustments, but the current legal framework cannot prompt the trade secret system to a balanced state. Overstrengthening the protection of trade secrets may hinder the promotion of public interests and increase the risk of harm to rights holders. Therefore, promoting technological progress should take the patent system as the main path, supplemented by the trade secret system in certain special fields, so that the two systems can work together to promote technological progress and human social development.

Key words: patent system, trade secret system, development logic, choice