

“无恩有爱”：新文化运动亲子伦理再考察

姜 瑀

内容提要 新文化人通过强调生育行为的偶然性和自然性，否定了父于子有恩，同时也将生育的意义从世系延续改写为个体生命事件。与此同时，自然亲情被新文化人建构为亲子关系的本体性价值，情感原则成为了代际交往的行为规范和道德准则。“爱”取代“恩”成为亲子伦理的本体价值和总体原则，反映的是中国家庭伦理由“秩序型”伦理向“情感型”伦理转变的过程。

关键词 亲子关系；社会批评；新文化运动；伦理

哲学史上的“伦理”概念，从其自身发展演变来看具有两方面内涵：其一为人的生命意义和终极关怀，其二为人的行为与行为准则。前者关乎价值，后者关乎规范。从这个意义上说家庭伦理也具有双重内涵：其一为家庭本身的价值和意义，其二为家庭成员间的行为规范和道德准则。传统中国家庭以代际关系为主轴，用以描述亲子关系的“恩”和“孝”无疑是中国家庭伦理的关键词。“恩”描述亲子关系的性质，指向了意义价值的层面；“孝”则是一种行为，更偏向规范准则的层面。

新文化运动的亲子伦理是受到学界持续关注的重要问题。随着学界对“封建”“启蒙”“现代性”等概念的辨析日趋深入，对“五四”的反思热潮逐渐兴起，较为晚近的研究开始注意到新文化运动家庭观念的激进色彩和破坏性，重新审视和评价新文化运动对传统亲子伦理的批判。在这个过程中，传统之“孝”与新文化运动之“非孝”得到了较为充分的讨论，也就是说研究者更为关注的是亲子伦理的第二个层面即亲代与子代的关系问题。实际上，亲子关系本身的价值和意义发生变化，自然会引起代际之间行为规范和道德准则的变化。重构亲子关系的意义和价值，也正是新文化运动家庭伦理“新”与“变”之所在。

从陈独秀到吴虞，新文化人将家族制度与专制主义相联系构成了新文化批判的“大纲”。1918年9月，鲁迅在《新青年》发表《随感录二十五》，提出中国社会正需要“父范学堂”。同年周作人发

表《人的文学》，用不少篇幅谈论“亲子的爱”。随后的1919年，周作人、胡适、鲁迅先后发表随笔《祖先崇拜》、新诗《我的儿子》和杂文《我们现在怎样做父亲》，皆谓“父母于子无恩”，鲁迅亦详细地阐述了父亲的“爱”。十年后俞平伯在北平师范大学附属中学做了一次题为“贤明的——聪明的父母”的演讲，延续着“慈”“孝”“恩”“爱”的话题。从这一系列社会批评中可以概括出一个简练的命题——父母之于子女，无“恩”而有“爱”。与此同时，新文化精英们也用文字记录了为人之父的心情与体验，与其社会批评相互呼应，较为完整地呈现了新文化运动所尝试建构的亲子伦理。基于此，本文尝试以新文化知识分子的社会批评和经验写作作为文本，从伦理的上述两个层面阐释“无恩有爱”这一现代亲子观念的伦理建构。

一 无“恩”：生育与宗法的解绑

胡适的新诗《我的儿子》篇幅不长，在此不妨全文引用：

我实在不要儿子，/ 儿子自己来了。/ “无后主义”的招牌，/ 于今挂不起来了！

譬如树上开花，/ 花落天然结果。/ 那果便是你，/ 那树便是我。/ 树本无心结子，/ 我也无恩于你。

但是你既然来了，/ 我不能不养你教你，/ 那是我对人道的义务，/ 并不是待你的恩谊。

将来你长大时，/这是我所期望于你：/我要你做一个堂堂的人，/不要你做我的孝顺儿子。^[1]

胡适在诗的第二节和第三节两次表示父于子无恩，前者涉及生育，后者关乎教养。诗句虽然非常简洁，却较为全面地概括了亲子关系的基本内容。亲子关系的产生始于生育，在以代际关系为主轴的中国家庭里，生育可以说是家庭伦理的根本问题。

以儒家思想为根基的宗法制家庭伦理体系中，世系延续具有“本体性价值”：“维系‘同居共财’家庭单元生活的根本目的是纵向家庭结构的延续。”^[2]这决定了个体在家庭生活中的意义和家庭结构中的位置。一方面，通过生育完成传宗接代是个体生命价值在家庭中得以实现的基本方式，即所谓“不孝有三，无后为大”。另一方面，个体作为世系中的一环，其物质生命不为自己所有，而属于上溯祖先、下至子孙的“宗”所有。在家庭中，父母（尤其是父亲）作为“宗”的人格化对子女的物质生命掌握实际的所有权，即所谓“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”^[3]，也就是说“孝”的根据在于父母的生身之“恩”。古代神话中哪吒的故事是这一观念在文化层面的生动说明。哪吒剖腹剜肠、剔骨割肉还于父母，以示与李靖夫妇解除了亲子关系。太乙真人认为哪吒既已偿还了父母骨肉，理应不再受李靖的管辖，因此李靖捣毁哪吒行宫便引起了他的不满^[4]。可见，哪吒的“解约”行为是能够获得其所在社会群体之承认的。在制度层面上，中国历代宗法专制社会的法律皆有明文规定，父母享有对子女的人身、财产和婚姻的绝对权力^[5]。在这样的背景下，新文化运动提出父母于子女无恩，表面上针对父母对子女的权力，其实质却是对生育行为进行全新的阐释。

胡适诗的第一节偏于感性叙述。“我”原是抱“无后主义”的，结果“儿子自己来了”。这里表达的是成为父亲这一事件所具有的强烈偶然性。生命的产生是不由“我”的意志控制的，它什么时候、以什么样的方式（性别）到来往往源于偶然。胡适在与汪长禄的通信中，对此进行了进一步的阐发：“这个孩子并不曾自有主张要生在我家，我们

做父母的不曾得他的同意，就糊里糊涂的给了他一条生命。”^[6]也就是说，子女对自己的出生是被动的、无从选择的，同样是不受自己意志所控制的偶然事件。偶然性在此成为新文化人所阐释的生育行为的第一重性质。在诗的第二节，胡适解释了生育行为的第二重性质——自然性。这里的“自然性”可以理解为“无目的的合目的性”，即自然规律。父亲有了儿子，正如树木到了一定的生长阶段会开花结果。这是生命的自然规律在发生作用，无论是父亲还是子女，同是受自然规律支配的客体，因此父亲对儿子无所谓有恩。鲁迅在《我们现在怎样做父亲》一文（以下简称《我们》）中同样强调了生育作为生命本能冲动之结果的自然性质。他将性欲和食欲进行类比，二者皆为生命本能的冲动，是保存和延续生命的手段：“饮食的结果，养活了自己，对于自己没有恩；性交的结果，生出子女，对于子女当然也不算恩。——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。”^[7]

强调生育的偶然性和自然性，显然与以传宗接代为本价值的生育观相背离。在“不孝有三，无后为大”的伦理规训之下，生下儿子、成为父亲是家族之中的每一位男性自出生之日就被赋予的期待和命运。与光宗耀祖相比，延续家族才是更为根本的任务^[8]。在这样的文化语境中，生育显然并不构成个人选择，“我实在不要儿子，/儿子自己来了”所流露出的“不情不愿”在此无疑是违规逾矩的念头。当生育从延续香火的宗法伦理中撤出，还原为一种生物机能，“身为人父”才有可能构成一种个体的人生选择而非必须承受的家族使命。在这样的前提下，傅东华才会有如下的表达：“假如我生下娘胎便能做妥善周详的计划，我决不把做五个孩子的父亲一个节目列入我的做人秩序里。”^[9]一个事件只有当它是由主体的自由意志可以决定的时候，才会使主体产生“后悔”的感觉。

然而，生命的产生虽是个体人生中的一个偶然，却又是生物界的必然趋势，其中的偶然性同样符合自然规律。个体能够摆脱宗法伦理的规约，却无法摆脱自然法则。由此，生育变成了一个神秘却又具有必然性的偶然事件，个体在其中再次失去了

绝对的自由选择权。新文学男性作家对于成为父亲一事的“不由自主”极其敏感，他们书写自己身为人父的经验时，这种感觉往往被放大，转化成不同程度的惊惧和犹疑。丰子恺是世所公认的模范父亲，但初为人父时他也对这一全新的身份感到困惑：“我不曾预备到这世间来做父亲，故心中常是疑惑不明，又觉得非常奇怪。”^[10]胡适在与汪长禄的通信中多番提及“无意”——无意间制造了生命，无意间成为了父亲。朱自清则将娶妻生子视为“命定”，待反应过来时“正如大梦初醒”^[11]。“无意”和“命定”是新文化人初为人父时的普遍情绪，却也正可以概括他们对生育行为的理解。这里的“意”是个体而非家族之意，“命”则是自然而非宗法之命。

当处在父系文化中的男性将生育视作一种自然规律和个人选择的微妙结合体而非与生俱来的命运，世系延续的本体性价值便遭遇了质疑。叶圣陶被友人视作爱孩子的榜样^[12]，却在文章中说自己和妻子都觉得即使没有儿女、不做父母也不至于“感着缺憾”。他对此的解释是值得引起注意的：

一些人没儿女感着缺憾，因为他们认为儿女是他们分所应得，应得而不得，失望是当然；也许有人说没儿女便是没有给社会尽力，对于种族的绵延不曾负责任，那是颇堂皇冠冕的话，是随后找来给自己解释的理由，查问到根柢，还是个不得所应得的不满足之感而已；我们以为人生的权利固有多端，而儿女似乎不在多端之内，所以说不至于。^[13]

从文意来看，叶圣陶所说的“人生的权利”即人生中“分所应得”之事物，用更具学理性的话来表达便是具有本体性价值的事物。没有儿女，便谈不上世系延续，可见作者在此已经将世系延续排除出了人生本体性价值的领域。在此并非要讨论傅东华或者叶圣陶的观点是否正确，而是试图强调：无论是生育是“无意”还是“命定”，只有自我从家族的时间链条和“宗”的价值序列之中剥离出来，同时作为绝对的个体面对自然和宇宙时，生育所制造的惊惧、犹疑、后悔甚至拒绝的种种情绪才成为可能，对其的表达才能够获得道德伦理上的“合法性”。

二 有“爱”：亲子关系的本体价值与总体原则

新文化人用生育行为的偶然性和自然性否认了亲于子有恩，是一种釜底抽薪的方式。生育的意义由世系延续转变为个体生命事件，基于宗法制的伦理原则失去了根基。那么，新文化人要用什么填补“恩”的空缺，才能防止人伦的解体呢？父母与子女间由生育建立起来的关系将如何被描述？亲子关系的意义源于何处？其价值如何实现？父母和子女作为家庭成员的关系将由怎样的基本原则来主导和调节？为此，他们提出了“爱”。周作人在《人的文学》中提出“人的文学当以人的道德为本”，并用“两性的爱”和“亲子的爱”为例解释何谓“人的道德”^[14]。相关的文字篇幅并不长，却有提纲挈领之用。首先，亲子之爱源自天性，本不用再进行人为的规范。其次，性与生育为自然界共有的现象，而人类由于有恋爱和自我发展的需要，亲子之爱尤为浓厚^[15]。最后，亲子关系中儿童多有权利父母偏重义务是自然的要求。“天性”“自然”“义务”等关键词，在其后胡适、鲁迅、沈玄庐、俞平伯等人的论述中得到了更为细致的展开。

鲁迅在《我们》中以庄重而周密的方式阐发了“爱”。鲁迅对“爱”的定义有三层内涵。首先，关于“爱”的起源：“他（自然界）……却给生物以一种天性，我们称他为‘爱’。”^[16]“爱”是一种“天性”，即“爱”并非过去无而现在有的创造发明，而是自然界中一直存在却被“恩”抹煞了的东西。因此鲁迅只是重新指认这种亲子之间的感情，将其命名为“爱”。沈玄庐《我做“人”的父亲》一文细化了这种指认：“我爱我的子女，是无意识的。爱他的情形，和生他的情形一样。这个‘爱’，不是我所创造的，我得之于父，父得之于祖，祖得之于一直上古的元始。”^[17]其次，关于“爱”的内容：“只是有了子女，便天然相爱，愿他生存；更进一步的，便还要愿他比自己更好，就是进化。”^[18]这其中又有两个层次：其一，亲代之“爱”先是“爱己”，即自爱自重，“有广博的趣味”和“高尚的娱乐”，不贻害后代。其二，亲

代之“爱”是“愿意子孙更进一层的天性”。“爱”的这一部分内容实际上是鲁迅此文的核心。最后，关于“爱”的特质：“这离绝了交换关系利害关系的爱，便是人伦的索子，便是所谓的‘纲’。”^[19]父亲之“爱”是绝对非功利的，甚至是“无我”的、“牺牲”的。

周氏兄弟和沈玄庐对“爱”之起源和内容的解释，涉及亲子伦理中意义和价值的层面。“爱”本于天性，是无意识，“只要有了子女便天然相爱”，“生他的情形”即是“爱他的情形”，也就是说“爱”伴随着生育行为同时产生——“爱”便是血缘本身。在宗法制家庭伦理中世系延续虽然基于血缘关系，但“宗”并不完全等同于血缘。女儿与父亲虽有血缘关系，却并不在父系宗族中；非在合法婚姻关系中生育的孩子，即“私生子”则需要经过一系列程序取得礼法承认才能够“认祖归宗”。由此可以说，无需论证的自然血缘取代“宗”成为了亲子关系的本体性价值。这样一来，亲子关系的本体性价值由文化的领域转入了自然的领域。鲁迅确实是在自然的范畴内理解和定义“爱”的，他刻意将动物界和人类分别提出且进行并置：“动物界除了生子数目太多——爱不周到的如鱼类之外，总是挚爱他的幼子”，“人类也不外此”^[20]。

在此暂且不对鲁迅基于自然进化论的亲子伦理进行评价，而是来看与之截然不同的一种意见。与鲁迅、沈玄庐认为“爱”是自然天性并将其作为伦理的价值基础不同，俞平伯认为亲子间的伦理应该建立在后天的、人为的事物之上。首先，俞平伯对“天性”表达了怀疑：“父母儿女之间有所谓天性，这个天性是神秘的，与生俱生的，不可分析的。”^[21]俞平伯并未否认天性的存在，只是认为它难以证明和分析，将伦理道德建筑于神秘的观念之上会使其失去稳固的根基。进一步，俞平伯认为令亲子间构成真正的“关系”的，并非生育这一“先天的系属”，而是父母与子女的感情。再进一步，他提出了自己的“偏见”——“一切感情都是后天的，压根儿没有先天的感情”，因此亲子伦理的基础应是子女出生后与父母“寸积铢累的后天的感情”^[22]。在此基础上，父母之“慈”催生的子女之“孝”，实际上便是“情换情”，是个体情感的

交流和表达。俞平伯在演讲中沿用“慈”“孝”之旧称看似“保守”，然而相较于鲁迅沈玄庐的天性说，其后天说却具有更强烈的颠覆性和革命性。

血缘关系和共同生活是定义家庭及其成员的两个核心要素。中国的文化观念和家庭伦理对血缘的重视要大大强于共同生活。在宗法制伦理观念中，建立在血缘基础上的宗法赋予家庭成员以“父母”或“儿女”的身份，是身份而非具体行为建构了价值，即所谓“名正言顺”。元明清三代层出不穷的“孝子寻亲”故事是“血缘本体”意识在民间文化中的一种表达。这些故事里父亲往往因个人利益而抛妻弃子，然而父亲出走带给家庭的伤害总是被淡化的，子女义无反顾地寻找父亲才是文本叙事和歌颂的重点，子女“尽孝”的对象指向长期缺席的父亲而非与之生活在一起的母亲^[23]。鲁迅将“爱”追溯至血缘，并没有挑战中国文化观念和家庭伦理中的“血缘本体”意识，只是将血缘解释命名为“爱”以赋予其新的内涵。俞平伯的后天说在这样的文化背景下凸显出特异性：“寸积铢累的后天的感情”依靠的是长期亲密的共同生活，而非生物性的血缘关系。那么，俞平伯所认同的亲子伦理便建立在了共同生活而非血缘关系的基础之上。在以血缘为根基建立起人际关系和社会结构的乡土中国，这不可谓不是一种极具“先锋性”的家庭想象。

构成家庭本体性价值的究竟是血缘关系还是共同生活，更多的是人类学和社会学的话题，本文在此无意寻找答案，亦非暗示俞平伯具有“先锋性”的想象是一种更善或更美的观念。然而值得注意的是，共同生活在亲子关系中的地位上升确实是随着工业化和城市化进程而产生的现代质素。父母与孩子长期生活在一起对于乡土社会的家庭来说几乎是理所当然的。家庭在小农经济体系中既是生产单位也是生活单位，父母与儿女在家庭内部空间之中自然而然地形成情感维系并完成经验技能的传递。对于在商品经济体系之中谋生的家长来说，家庭却只是生活而非生产单位，他们需要离开家庭和孩子去完成生产和工作，情感维系才由此成为一个问题。也正是因为如此，与孩子亲密地共同生活，积极地参与儿女的成长，才成为了现代亲子之爱的重要内容。

新文化知识分子未必清楚地意识到了家庭生活

变迁的社会学原理，也并非都像俞平伯一样明确表达了在共同生活中建立亲子感情的重要性；但他们在叙述身为人父的个人体验时，往往从与儿女们共度的日常生活谈起，从而与俞平伯的观点构成微妙的呼应。这些生活琐事时常以“儿女之累”的面目出现：“家庭之累，大半由儿女造成，先不用提教养的花费，只就淘气哭闹而言，已足使人心慌意乱。”^[24]朱自清在《儿女》一文中，细致地记录了孩子们在吃饭游戏时无端哭闹的状态。老舍同样在《有了儿女以后》中花费大量笔墨极力铺陈孩子们如何骚扰打断自己写作：女儿一会儿在稿子上胡画，一会儿要爸爸陪自己去公园看猴，儿子要求爸爸陪自己玩闭眼露齿的游戏。即使是儿童崇拜者丰子恺，在记叙孩子们破坏他的书桌布置时也流露出无计可施的厌烦和疲倦。当然，父亲们同时记录了更多日常生活中细小的乐趣。尤其孩子刚学会爬行或走路时蹒跚的姿态，学说话时模糊不清的发音和颠三倒四的字句，以及孩子们自己发明的游戏，都是父亲们格外感到可爱而有趣的事情。更为年轻的徐迟和聂绀弩，在兵荒马乱的年代仍然事无巨细地回忆了妻子分娩的场景，以及孩子如何吃如何睡、如何学会爬和笑、又如何生病至痊愈的过程^[25]。他们在记录这些生活细节时，可谓不厌其烦、兴致盎然。无论是烦恼还是乐趣，这些有关日常喜忧的文字实际上揭示了亲子之爱的一个重要维度——共同的生活与成长的陪伴。显然只有与孩子们生活在一起，朝夕相处悉心观察，父亲才有可能记录儿女们成长的点滴细节。由此父亲之爱不再只有历代家训中冠冕堂皇正襟危坐的面孔，也不再只是“背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门”那抽象的沉重的信念，而具有了热烈的温度和坚实的密度。

不论“爱”是与生俱来的天性，还是在共同生活中逐渐培养起来的感情联系，它都成为了新文化所建构的现代亲子关系的本体性价值。“觉醒的人，此后应将这天性的爱，更加扩张，更加醇化”^[26]，爱的扩张和醇化取代“宗”和世系延续，成为了家庭的目的和意义。新文化运动的亲子伦理与所谓传统亲子伦理的根本性区别正在于此，而不在于“慈”“孝”的能指与所指。“慈”“孝”描述的是代际之间的关系，作为宗法制亲子伦理中指导调节父

母与子女行为模式的总体原则，它是由“宗”的本体性价值所决定的。甚至可以说，新文化并没有否定“慈”和“孝”，而是尝试对亲子关系的目的和意义进行了一种全新的想象；只是当家庭的目的和意义发生了改变，父母与儿女之间自然也就需要，或者说会产生一套新的行为规范和道德准则。

鲁迅将“离绝了交换关系利害关系的爱”作为“人伦的索子”，作为“纲”，其实质便是将“爱”确定为主导家庭关系的总体原则。与宗法制家庭伦理保障父母对儿女的权力不同，新文化试图建构的亲子伦理更强调父母对子女的义务：“但是你既然来了，/我不能不养你教你，/那是我对人道的义务，/并不是待你的恩谊。”^[27]“父母生了儿子，在儿子并没有什么恩，在父母反是一笔债。”^[28]无论是周氏兄弟还是胡适、俞平伯，皆以为抚养和教育是父母对子女、社会和种族应尽的责任。这一义务、这种“爱”如何实践，用鲁迅的话说，是“健全的产生，尽力的教育，完全的解放”^[29]。用俞平伯更为平实的话来说，即儿女未成年时“是负责时期，应当无所不为”，儿女成年后则是“卸责时期，应当有所不为”^[30]。概括地说，新文化为家庭内部代际交往确立的准则，是以人格平等为基础、以人格独立为最终目的的情感原则。平等针对的是宗法制家庭伦理中“长”和“幼”在等级秩序上的差序格局，独立针对的是现实中过度捆绑的亲子关系。后者一方面指向父母以权威的姿态干涉或包办子女的人生，阻碍了子女的独立；一方面也指向了父母将自己的人生完全寄托于子女身上，损害了自己的独立。

关于新文化家庭伦理中平等和独立的具体内涵和价值意义，可谓“前人之述备矣”，在此不再详述。值得注意的是鲁迅在《我们》中对“牺牲”的反复强调^[31]。鲁迅的亲子伦理想象基于对进化论的认同。进化是自然界发展演化的规律之一，在进化图谱上后出现的物种比先出现的物种具有更复杂的生命系统，鲁迅由此引申出一个判断：“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。”^[32]鲁迅用线性时间上的位置来对生命进行价值判断，是对进化论的一种机械式理解，实际上超出了进化论作为生物学理论的应

用范围。正是在对生命进行了这样的基本价值判定之后,鲁迅提出伦理重建的总体原则——把“以为幼者的全部,理应做长者的牺牲”的道德改作“幼者本位”的道德。在这里,鲁迅将牺牲者的角色进行了互换,却并未改变“本”和“次”的等级秩序本身。需要追问的是,将“本位”和“次位”颠倒后,会不会出现另一种未必合理的差序格局?在亲代和子代之间,是否必须具有“本位”和“次位”?又是否必须由一方做出“牺牲”?这种高度自律的牺牲精神会不会使“天性的爱”产生异化?也正是在这里,周作人与鲁迅产生了差异。周作人是在“人的道德”之下讨论“亲子的爱”的,也就是说“亲子之爱”并不能超越“人的道德”,而“个人主义的人间本位主义”并不认同“无我的爱,纯粹的利他”。实际上,鲁迅所呼吁的这种“爱”,于“父亲”来说是新鲜事物,对于“母亲”来说却习以为常。传统性别文化与家庭伦理对女性“相夫教子”的角色规约,以至于新伦理和新文学对母爱之伟大的歌颂与想象,均围绕着无私和牺牲展开。现实中和鲁迅同为觉醒者的女性徘徊挣扎在独立自我与无私母性之间的精神困境,恰是对鲁迅所呼吁的以幼者为本位的、无我的、牺牲的“爱”的有力质疑。当然,这又是另一个严肃的话题了。

三 “传统”或“现代”:“秩序型”伦理向“情感型”伦理的转换

中国的家庭伦理奠基于周礼。周代分封建制的政治制度建立在宗族组织之上,也因此决定了世系原则即“宗”在意识形态领域的根本性地位。“家国一体”的社会结构决定了文化观念,宗法制家庭伦理之终极目的在于保障和维护宗法社会的运行秩序。孔子对周礼进行了一定程度的改造,将“亲亲尊尊”的贵族家庭伦理规范与民众家庭的自然情感结合。如周礼中的“孝”,主要表现为重视守丧祭祖的仪式,目的在于彰显贵族的权力继承,而孔子释“孝”为“父母唯其疾之忧”,为“孝”寻找的根据在于“子生三年,然后免于父母之怀”。虽然以孔子为代表的先秦儒家尝试为适合社会全体的家庭伦理寻找人性的哲学根基,但“由《尚书》《易

经》所论证的父系社会尊卑观念已渗透在日常生活和礼仪制度当中,成为父权宗法家族中人们的角色定型”^[33],”君君臣臣父父子子”的等级秩序成为了社会伦理和家庭伦理的总体原则。随着专制帝制的逐渐巩固,儒学经过汉代“天人合一”理论和宋明理学的进一步发展改造,其中情感与人性的要素逐渐消失,终至于“存天理,灭人欲”。自然情感不但在家庭伦理中无足轻重,甚至成为了家庭和社会秩序的潜在威胁。所谓“父子之严,不可以狎”,“狎则怠慢生焉”,所以“命士以上,父子异宫”^[34]。夫妻之间亦不可以“狎”,而应“举案齐眉”“相敬如宾”。由此可见,宗法制家庭伦理,是以稳定为目标的“秩序型伦理”。

新文化运动“无恩有爱”的亲子伦理之实质,是尝试以自然亲情取代世系延续作为家庭的本体性价值,以平等独立之“爱”取代尊卑有序之“宗”作为调节家庭成员关系的总体原则。其中,“情感”作为核心关键词,显然涉及了家庭伦理的两个维度。“情感”既是家庭的目的和意义,又是家庭的规范和准则。正是在此处,新文化的家庭伦理显示出与宗法制家庭伦理的根本区别:新文化运动建构的家庭伦理,是以幸福为目标的“情感型伦理”。当然,行为规范和道德准则作为伦理本身具有的内涵,已经内在决定了家庭伦理必须具有维持家庭秩序稳定的功能。“情感”和“秩序”都在伦理之内,均是伦理的构成要素。因此,与其说新文化运动“毁家废婚”或者是造成了人伦解体,不如说新文化运动是尝试对人伦的内部构成进行调整,使自然情感超越礼法秩序成为家庭伦理的核心要素。如今常被非议的新文化之“非孝”,亦不过是以情感替“节文”:胡适不要“孝顺儿子”而只要一个“堂堂的人”,因为“堂堂的人”“决不至于对他的父母毫无感情”;俞平伯则说所谓“孝”不过是“情换情”。正是“‘礼’之既缘‘情’,礼去而情固”^[35]。这一思路同样表现在新文化运动以“恋爱自由”为价值基础的婚姻想象中。

家庭伦理的转型与家庭功能的现实变化是同步的,而非新文化运动以“一己之力”改变了文化的走向。法国人类学家菲利普·阿利艾斯的专著《儿童的世纪》围绕着儿童观的变化,论述了从中世纪

到17世纪欧洲家庭由宗教的、道德的场所向情感场所的转变。这一过程伴随着学校教育的急剧扩张，学校很大程度上接替了家庭和教会的教育功能，并促使儿童与家庭在空间上长时间分离。空间上的长期隔离培养和增长了父母对孩子情感上的需要，家庭尤其是资产阶级家庭中的情感因素由此逐渐增强^[36]。对比19世纪末至20世纪上半叶的中国，不难发现历史条件的相似性。一方面，资本主义商品经济迅速扩张，小农经济体系受到冲击，家庭的经济功能随之发生变化——作为生产单位的功能急剧萎缩，作为消费单位的功能增强。这一变化引起家庭结构和伦理观念的变动。另一方面，蓬勃发展的现代学校教育同样接过了父祖的教鞭，家庭的教育功能开始萎缩。与此同时，伴随个性解放和恋爱自由的社会思潮，19世纪末20世纪初中国经历了“狂飙突进”式的女性解放运动，个体情爱取代生殖需求成为婚姻的道德基础。在这样的历史条件下，中国家庭尤其是城市家庭的情感功能必然得到较大的增强。新文化运动的意见领袖和主要参与者皆为城市知识阶层，其主要阵地为高等院校和在各大城市出版发行的报刊杂志。在很大程度上可以说，新文化运动具有较为明显的工商业文明的精神特质。新文化家庭伦理的“情感中心”倾向，正是都市社会和城市人群对于情感的内心需求的反映，或者用当下最时髦的批评话语来说，具有“中产阶级的家庭理想”的意味。若将观察的范围拓展至20世纪的百年中国，则可以更加明显地感受到伦理在城乡之间变化速率的差异，以及家庭伦理的现代变革如何伴随着城市化工业化进程而逐渐深入乡土大地。反观新文化运动，可以说它在20世纪上半叶的辐射范围实际上并没有覆盖乡村地区。

除了工商业提供的经济“助力”和众所周知的西方思想资源，新文化运动的家庭伦理“革命”同样拥有本土文化资源。前文已经涉及孔子为服务于贵族统治的周朝礼制寻找自然人性之依据。蔡元培便是从自然人性的角度理解孔子之“孝”的：“人之令德为仁，仁之基本为爱，爱之源泉，在亲子之间，而尤以爱亲之情之发于孩提者为最早。故孔子以孝统摄诸行。”^[37]但不能否认的是，孔子的伦理改造一方面虽然为礼制注入了情感内涵，但另一方面却

也使得情感道德化。自此，在儒家的伦理话语历史中，“情”不再是自然的、私人化的情绪（emotion），而是一种道德情感（sentiment）。在以儒家思想为根基的宗法制家庭伦理中，这种角色化的情感“是每一个人得以充分社会化的必要道德条件”^[38]。

然而，“异端”从未消失。在生育问题上，胡适已说明“父母于子无恩”的话并非他的发明，而是“从王充孔融以来，也很久了”^[39]。“儒者论曰：天地故生人，此言妄也！夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而生子矣！且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。”^[40]“夫妇不故生子”，“天地不故生人”，一方面视生命的孕育为偶然事件；另一方面，“情欲动而合”，视生育为情感和欲望的自然结果^[41]。王充的思路与新文化人并没有本质的区别。后袁枚又有言：“有子与无子，非圣贤意也。说者动以无后为不孝云云，不知孝者人所为，有后无后者天所为。待天而后成孝，非教也。”^[42]袁枚此语显然是对“不孝有三，无后为大”的反驳。生育为“天”即自然所为，而“孝”乃人所为，人类社会的道德规范不应建立在自然的事件之上。这一观念与俞平伯的“后天说”可谓遥相呼应。至宋明理学，“性”“情”“欲”已几乎被归入不道德的行列之中，然而也正是在此时，以王阳明为代表的泰州学派开始了对天理和人欲之间的等级属性的质疑：

人心本无天理，天理正从人欲中见，人欲恰好处，即天理也。向无人欲，则亦并无天理之可言矣。^[43]

在这里，“人欲”，即“情”成为了“天理”的依据，“‘情’本身就是人性，是天理的物质基础、伦理行为的源泉和一切美德的起源”^[44]。李贽“童心说”之“童心”，其实质亦是“情”。这种新的伦理想象表现在文学领域，便出现了《牡丹亭》：“情不知所起，一往而深，生者可以死，死者可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。”当然，明清时期的这一场“情感复兴运动”，并非是对礼教秩序的颠覆，而是试图调节二者之间的紧张关系。正如崔莺莺和杜丽娘发乎本性的情感和欲望最终都要依靠状元和指婚才能变得“名正

言顺”，也正如袁枚在为“情”正名时仍旧没有脱离忠臣孝子的框架：“古之忠臣、孝子，皆情为之也。”^[45]将“情”作为“忠孝”的起源和根据，与前文所述的蔡元培对孔子之“孝”的理解亦共享了同一种路径。及至晚清，知识分子将“三纲”作为整体进行批判，把家庭伦理与政治制度联系在一起进行批判，已与“五四”新文化无异：

父不言亲而言纲，则父可以无罪而杀其子，而克谐允若之风绝矣。夫妇不言爱而言纲，则夫可以无罪而杀其妇，而伉俪相庄之风绝矣。^[46]

至此，在部分知识分子的思想观念和话语体系中，父子之亲和夫妇之爱已经与“三纲五常”之礼教秩序构成了及其尖锐的对立。新文化运动建构的“情感型”家庭伦理，显露出了自身较为完整的发展脉络和谱系。

虽然新文化的“情感型”家庭伦理并非无源之水无本之木，但它对情感的本体性价值的确立，与它的“源”和“本”相比却具有真正的“革命性”。其“革命性”在于，情感中心的伦理原则指导下建立的家庭具有了民主的可能性。家庭内部的民主，显然也统摄于新文化运动对科学和民主的总体追求之中。情感是一种无法进行等级划分的质素，人性在此享有超越种族、性别等生理差异和国家、民族、宗教、阶级等社会政治文化区隔的平等。因此，当情感成为家庭伦理的首要原则，也就意味着家庭成员将以平等的人性和人格建立一种主体间的关系；同时这也将反过来使得家庭成员间的情感表达摆脱了由亲属身份所决定的角色化、形式化和表演性，成为一种“真”的爱。家庭成员间由伦理律令规定下的角色关系，转变为具有主体性的独立个体之间的情感关系，这一状态同样能够在新文化人的写作中找到呼应。丰子恺《阿难》一文追忆了妻子遭逢早产的苦难，作者在看到夭折的婴儿时，感到“这不是一块肉，这是一个生灵，一个人。他是我的一儿，我要给他起名字……又他母亲为他受难，故名曰：‘阿难’”^[47]。最终作者思及生与死均是“宇宙的大生命的显示”，阿难与自己也因此是浑然一体的。这里表达的不仅仅是父亲的丧子之痛，也饱含着一个生命对另一个生命的体味与悲

悯。从《家》到《财主底儿女们》，从高老太爷与子孙们的冲突，到蒋捷三与蒋蔚祖的深刻羁绊、与蒋淑华的动情和解，并非所谓“五四”文化向传统文化的复归，而是情感一步步取代秩序，成为新文学作家书写家庭的视角，成为了文学叙事舞台上的主角。

当然，在此需要再次强调的是，新文化运动的“情感型”伦理，提供的是只是某一种家庭伦理的想象图景。它不是唯一的真理，更不是唯一的存在。当我们将目光投入当下，不难发现宗法制“秩序型”家庭伦理向现代“情感型”家庭伦理的转型并没有结束，在更多的时间和空间里，二者实际上以极其复杂的形式交织在一起，始终对中国人的家庭生活发生着交互性的深远影响。甚至我们也可以追问，这一转型是否可能或者必须最终“完成”？当情感不仅作为家庭的本体性价值，同时又作为调节家庭关系的总体原则，家庭将如何抵御私人化情绪的泛滥和失控带来的失序？这种泛滥和失控既包括父母对孩子的溺爱和孩子对父母的无限倚赖，也包括两性浪漫之爱内在的易变性。或者说，当道德化的情感、秩序型的伦理一步步从家庭中退却，个体化的情感是否足以支撑人们在家庭中获得幸福与安宁？

〔本文系国家社科基金重点项目“新文学伦理叙事研究”（项目编号18AZW021）的阶段性研究成果〕

〔1〕〔27〕适（胡适）：《我的儿子》，《星期评论》第33期，1919年8月3日。

〔2〕桂华：《礼与生命价值——家庭生活中的道德、宗教与法律》，第79页，商务印书馆2014年版。

〔3〕胡平生：《孝经译注》，第49页，中华书局1996年版。

〔4〕哪吒故事参见《封神演义》第十二回“陈塘关哪吒出世”、第十三回“太乙真人收石藕”、十四回“哪吒现莲花化身”相关内容。

〔5〕人身权方面，父母在很大程度上可以随意处置子女的生命而免受法律的制裁，婚姻权则不必多说。相关法律条文及阐述，可参见翟同祖：《中国法律与中国社会》，商务印书馆2010年版。

〔6〕〔39〕适（胡适）：《关于〈我的儿子〉的通信——答汪长禄》，《每周评论》第34期，1919年8月10日。

- [7][16][18][19][20][26][29][32]唐俟(鲁迅):《我们现在怎样做父亲》,《新青年》第6卷第6号,1919年11月1日。
- [8]杨伯峻:《孟子译注》,第143页,中华书局2005年版。
- [9](傅)东华:《作了父亲》,《妇女杂志》第17卷第1期,1931年1月1日。《妇女杂志》于该期刊登了“作了父亲”的系列征文,共计10篇,作者分别为历史学家贺昌群(昌群)、茅盾(止敬)、叶圣陶(郢生)、谢六逸(谢宏徒)、丰子恺(子愷)、傅东华(东华)、夏丏尊、徐调孚(调孚)、教育家杨贤江(李谊),以及署名为“雪渔”者待考。
- [10]丰子恺:《儿女》,《小说月报》第19卷第10期,1928年10月10日。
- [11]朱自清:《儿女》,《小说月报》第19卷第10期,1928年10月10日。
- [12]朱自清在《儿女》一文中说到,“我的朋友大概都是爱孩子的”,举少谷、子愷、圣陶等人为例。
- [13]郢生(叶圣陶):《作了父亲》,《妇女杂志》第17卷第1期,1931年1月1日。
- [14]周作人:《人的文学》,《新青年》第5卷第6期,1918年12月15日。
- [15]两性恋爱与亲子之爱如何发生关联亦是新文化家庭伦理建构的重要问题,该问题在“生育节制”运动中得到了进一步阐释,需另撰文进行详细论述,本文暂且搁置。
- [17]沈玄庐:《我做“人”的父亲》,《星期评论》第27期,1919年12月7日。
- [21][22][30]俞平伯:《贤明的——聪明的父母》,《国立北平师范大学附属中学校校友会刊》第12期,1930年12月10日。
- [23]如话本小说集《石点头》中有《王立本天涯寻父》故事一则,故事讲述了王原之父王珣苦于贫困和徭役,遂离家出逃。王原成年后提出要出门寻父,母亲问道:“只是你既晓得有爹,可晓得有娘么?”但王原仍离家上路。后王原携父归家,王家子孙满堂,“耕田读书,蝉联科甲”,成为多福多寿之家。
- [24]老舍:《有了小孩以后》,《谈风》第3期,1936年。
- [25]参见徐迟:《兵荒马乱中做父亲》,《宇宙风》第66期,1938年4月12日;聂绀弩:《父性》,《改进》第2卷第3期,1939年11月1日。
- [28]仲密(周作人):《祖先崇拜》,《每周评论》第10期,1919年2月23日。
- [31]《我们现在怎样做父亲》全文不到7000字,而“牺牲”一词反复出现了10次。
- [33]刘海鸥:《从传统到启蒙:中国传统家庭伦理的近代嬗变》,第16页,社会科学出版社2005年版。
- [34]颜之推撰,檀作文译注:《颜氏家训》,第12—13页,中华书局2011年版。引文释义为父子之间应保持严肃,不可过分亲昵,亲昵会导致对理解的疏忽怠慢,为了恪守礼节,具有一定身份地位的家庭之中父亲与儿子不在同一处居住。
- [35]廖次山:《再论“厚慈薄孝”——并质赵誉船先生》,《新女性》第1卷第9期,1926年9月1日。
- [36]菲利普·阿利埃斯:《儿童的世纪:旧制度下的儿童和家庭生活》,北京大学出版社2013年版。相关论述见该书第三部分第二章。
- [37]蔡元培:《中国伦理学史》,第30页,商务印书馆1928年版。
- [38][44]李海燕:《心灵革命:现代中国爱情的谱系》,第29页,北京大学出版社2018年版。
- [40]王充著、蒋祖怡选注:《论衡选》,第75页,中华书局1958年版。
- [41]中国古代汉语中并没有“情欲”一词,在这里“情”和“欲”虽然连用,但仍然是两个词。
- [42]袁枚:《慰王麓园丧子书》,《袁枚全集新编》(第6册),第352页,浙江古籍出版社2015年版。
- [43]陈确:《誓言四·无欲作圣辩》,《陈确集》(下),第461页,中华书局1979年版。陈确,明清之际思想家,浙江海宁人。初名道永,字玄非。明亡后改名陈确,字乾初。隐居著述,终生未仕。
- [45]袁枚:《随园诗话》,《袁枚全集新编》第8册,第91页,浙江古籍出版社2015年版。
- [46]何启、胡礼垣:《新政真诠——何启、胡礼垣集》,第354页,辽宁人民出版社1994年版。
- [47]丰子恺:《阿难》,《小说月报》第11期,1927年。
- [作者单位:暨南大学文学院]
责任编辑:高华鑫